编者的话

为了适应高等院校哲学专业教学需要，我们编写了《西方哲学史》这本教材。

本书由全增嘏教授主编。复旦大学哲学系外国哲学史教研室、现代西方哲学研究室的同志参加编写。

本书是在全增嘏教授的外国哲学史讲稿的基础上，汲取了近几年来教学的经验和学术界的科研成果而编写成的。全书分上、下两册。上册已于1983年出版。

参加本书下册各篇执笔的是：尹大贻（第六编引言、第一、第二、第三、第四、第六、第七章，第七编第八、第十四、第十五章）、陈京璇（第六编第五章）、刘放桐（第七编引言、第一、第二、第三、第四、第五、第六、第七章）、张庆熊（第七编第九章）、陈维杭（第七编第十章的第一节）、周林东（第七编第十章的第二、三节）、王克千（第七编第十一、第十三章）、黄颂杰（第七编第十二章）。

参加本册统稿的是陈京璇、黄颂杰。

本书在编写过程中，曾得到许多兄弟院校、研究单位的同志和上海人民出版社的有关同志的大力支持。他们参加了讨论，提出了宝贵的意见。复旦大学的校、系有关领导同志对本书的编写也十分关心，给予了积极的支持。在此，一并表示衷心感谢。

编写一本比较系统和详细的西方哲学发展史的教材，对我们来说还是一种尝试。敬请广大读者批评指正。

目　录

第六编　德国资产阶级革命准备时期的哲学

引　言……1

第一章　德国启蒙运动思想家的哲学观点……10

第一节　德国启蒙运动的一般特征……10

第二节　莱辛的哲学观点与美学观点……12

第三节　赫尔德尔的文艺思想与哲学观点……16

第四节　席勒的美学观点与哲学观点……19

第五节　歌德的唯物主义观点与辩证法观点……23

第六节　福尔斯特的哲学观点……29

第二章　康德的批判哲学……35

第一节　康德的生平、著作及其哲学的特点……35

第二节　康德在前批判时期提出宇宙发展理论对形而上学世界观打开了第一个缺口……42

第三节　康德的批判哲学(一)——关于感性的理论(数学如何可能)……49

第四节　康德的批判哲学(二)——关于知性的理论(自然科学如何可能)……64

第五节　康德的批判哲学(三)——关于理性的理论(哲学或形而上学如何可能)……78

第六节　康德的伦理观点与法权观点……89

第七节　康德的美学与目的论观点…… 102
一、康德的美学观点…… 102
二、康德的目的论观点…… 111
第三章　费希特的哲学(附：莱茵哈特和雅可比的哲学观点)……121
第一节　康德哲学的早期后继者…… 121
第二节　费希特的生平、著作与社会政治观点…… 125
第三节　费希特对康德哲学的批判…… 130
第四节　费希特关于自我创造非我、创造知识的观点和他对辩证法的贡献…… 135
第五节　费希特的唯意志论和信仰主义…… 140
第四章　谢林的哲学…… 146
第一节　谢林的生平、著作和早期政治观点…… 146
第二节　谢林的"自然哲学"把自然界说成是精神的东西…… 149
第三节　谢林的"先验唯心主义"认为从精神可以引伸出物质…… 153
第四节　谢林的"同一哲学"…… 160
第五节　谢林晚年的"天启哲学"…… 165
第五章　黑格尔的哲学…… 169
第一节　黑格尔的生平和著作…… 169
第二节　黑格尔哲学的形成及其特点…… 187
一、黑格尔哲学产生的社会基础…… 187
二、黑格尔哲学的基本原则…… 191
三、黑格尔哲学的基本概念…… 198
第三节　《逻辑学》
——概念的辩证法…… 211
一、"存在论"…… 215

二、"本质论"…… 224
三、"概念论"…… 238
第四节 《自然哲学》
——唯心主义的自然观…… 250
一、"力学"…… 261
二、"物理学"…… 263
三、"有机物理学"…… 269
第五节 《精神哲学》
——个人意识与社会意识的辩证发展…… 277
一、"主观精神"…… 278
二、"客观精神"…… 295
三、"绝对精神"…… 310
第六章 黑格尔学派的解体与青年黑格尔派的哲学观点… 319
第一节 黑格尔学派解体的社会背景…… 319
第二节 施特劳斯的宗教观点与哲学观点…… 321
第三节 布鲁诺·鲍威尔的宗教观点与哲学观点…… 327
第四节 施蒂纳的批判哲学与无政府主义思想…… 337
第五节 马克思、恩格斯对青年黑格尔派的评论和批判…341
第七章 费尔巴哈的哲学…… 345
第一节 费尔巴哈的生平与著作…… 345
第二节 费尔巴哈的资产阶级民主主义的政治观点…… 347
第三节 费尔巴哈对黑格尔哲学的批判…… 351
第四节 费尔巴哈对宗教的批判…… 357
第五节 费尔巴哈的人本学唯物主义…… 369
第六节 费尔巴哈的认识论观点…… 382
第七节 费尔巴哈的伦理观点…… 386
小 结…… 392

第七编　马克思主义产生以后的资产阶级哲学

引　言……394

第一章　唯意志主义……402

第一节　唯意志主义概况……402

第二节　叔本华的生活意志论……403

一、叔本华的生平活动……403

二、世界是意志和表象……405

三、悲观主义伦理学……411

第三节　尼采的权力意志论……414

一、尼采的生平活动……414

二、用反理性主义"重新估价一切价值"……416

三、权力意志是世界的基础……420

四、超人哲学……423

第二章　实证主义……428

第一节　实证主义概况……428

第二节　孔德的实证哲学……430

一、孔德的生平活动……430

二、实证哲学的基本观点……430

三、思想发展三阶段论……432

四、社会静力学和社会动力学……434

第三节　穆勒的经验主义……436

一、穆勒的生平活动……436

二、对物质和精神的解释……436

三、逻辑体系……440

四、社会伦理学说……442

第四节　斯宾塞的"综合哲学"……444

一、斯宾塞的生平活动……444

二、"第一原理"……445

三、普遍进化理论…… 447
四、社会有机体论…… 449
第三章　马赫主义…… 452
第一节　马赫主义概况…… 452
第二节　阿芬那留斯的经验批判主义…… 455
一、阿芬那留斯的生平活动…… 455
二、对经验的批判…… 455
三、原则同格论…… 457
第三节　马赫的要素论…… 460
一、马赫的生平活动…… 460
二、要素一元论…… 461
三、思维经济原则…… 465
第四节　彭加勒的约定论…… 468
一、彭加勒的生平活动…… 468
二、物理学的革命与彭加勒的基本哲学立场…… 469
三、彭加勒的约定论…… 472
第四章　新康德主义…… 477
第一节　新康德主义概况…… 477
第二节　朗格的生理学唯心主义…… 480
一、朗格的生平活动…… 480
二、朗格的生理学唯心主义…… 481
第三节　柯亨与马堡学派…… 482
一、马堡学派活动概况…… 482
二、从右面对康德的批判…… 483
三、从纯粹思维出发构造出对象世界…… 485
第四节　文德尔班与弗莱堡学派…… 488
一、弗莱堡学派活动概况…… 488
二、文德尔班的价值论…… 488
第五节　新康德主义的伦理学社会主义…… 493

第五章　新黑格尔主义…… 498
第一节　新黑格尔主义概况…… 498
第二节　布拉德雷的绝对唯心主义…… 501
一、布拉德雷的生平活动…… 501
二、现象与实在…… 501
三、对辩证法的"新"解释…… 504
四、理性与直觉…… 507
五、个人与社会…… 512
第三节　克罗齐的精神哲学…… 512
一、克罗齐的生平活动…… 512
二、精神哲学的理论体系…… 513
三、"差异辩证法"…… 518
四、"绝对历史主义"…… 521
第六章　生命哲学…… 524
第一节　生命哲学概况…… 524
第二节　柏格森的生命哲学…… 527
一、对机械自然观的批判及其片面性…… 527
二、绵延和生命冲动…… 530
第三节　柏格森的反理性主义和直觉主义…… 535
一、反理性主义…… 535
二、直觉主义…… 540
第七章　实用主义…… 543
第一节　实用主义概况…… 543
第二节　皮尔士与实用主义的创立…… 545
一、皮尔士的生平活动…… 545
二、实在就是有效…… 547
三、确定信念的方法…… 550
第三节　詹姆士与实用主义的系统化…… 554
一、詹姆士的生平活动…… 554

二、彻底经验主义…… 555
三、调和折衷的方法论…… 558
四、真理就是有用…… 560
第四节 杜威与实用主义的发展…… 564
一、杜威的生平活动…… 564
二、经验自然主义…… 565
三、实践和探索…… 568
四、工具主义…… 572
五、社会政治哲学的改造…… 574
第五节 实用主义的几种新形态…… 577
一、米德的社会行为主义…… 577
二、刘易斯的概念的实用主义…… 579
三、布里奇曼的操作主义…… 580
四、胡克的实用主义的"马克思主义"…… 582
第八章 二十世纪的实在主义思潮…… 585
第一节 二十世纪实在主义思潮概况…… 585
第二节 摩尔的常识哲学…… 587
第三节 怀特海的有机体论…… 589
第四节 美国的新实在主义…… 597
第五节 批判实在主义…… 607
第九章 分析哲学…… 613
第一节 分析哲学的发展概况和基本特征…… 613
一、分析哲学的影响和起源…… 613
二、两种不同的分析方法…… 613
三、分析哲学的派系组成、发展概况和思想渊源…… 615
四、分析哲学的特点…… 617
第二节 罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义…… 619
一、罗素的逻辑原子主义…… 619
二、维特根斯坦的《逻辑哲学论》…… 626

第三节　维也纳学派的逻辑实证主义…… 634
一、维也纳学派的形成和发展…… 634
二、关于命题的意义的理论…… 635
三、关于建立一套理想的人工语言…… 644
第四节　后期维特根斯坦和牛津学派的日常语言哲学… 651
一、日常语言学派的组成情况和相互关系…… 651
二、维特根斯坦的后期哲学…… 652
三、牛津学派的哲学思想…… 661
第五节　以奎因为代表的新实用主义…… 667
一、否定逻辑实证主义的两个教条…… 667
二、主张形而上学是科学…… 672
第十章　科学哲学…… 676
第一节　归纳主义的科学哲学…… 679
一、卡尔纳普的构成系统…… 679
二、归纳科学方法论…… 682
第二节　波普的科学发现的逻辑和证伪主义…… 692
一、波普哲学思想的发展过程…… 692
二、波普的科学发现的逻辑…… 693
三、拉卡托斯对素朴证伪主义的补充…… 698
第三节　库恩的“范式”论和历史主义…… 701
一、库恩“范式”论的形成和发展…… 701
二、“范式”论和科学发展的模式…… 703
三、两派历史主义…… 707
第十一章　新托马斯主义…… 713
第一节　二十世纪宗教哲学思潮…… 713
第二节　新托马斯主义的产生、传播与演化…… 715
第三节　新托马斯主义的“第一哲学”…… 720
第四节　新托马斯主义的“理智主义”…… 724
第五节　新托马斯主义的“启示”伦理学…… 730

第六节　新托马斯主义的社会观…… 734
第七节　泰亚尔的基督教进化论…… 737
第十二章　现象学…… 745
第一节　现象学的产生发展及其基本思想…… 745
一、现象学的由来和发展…… 745
二、胡塞尔现象学的形成及其根本目的…… 747
第二节　胡塞尔现象学的方法和理论…… 751
一、面向"事物本身"…… 752
二、现象学的"悬置"或"加括号"…… 753
三、本质的还原…… 756
四、先验的构造或先验的还原…… 758
五、返回"生活世界"…… 762
第十三章　存在主义…… 766
第一节　存在主义概况…… 766
一、存在主义产生的背景和流传概况…… 766
二、存在主义哲学的先驱…… 770
第二节　海德格尔的本体论存在主义…… 774
一、海德格尔的生平及其代表作…… 775
二、海德格尔本体论的理论基础及其对传统哲学的否定…… 776
三、本体论的"根","在"和"亲在"的意义…… 778
四、"在"的情态：烦、畏、死的意义…… 781
五、真理观——"真理是无遮蔽"状态…… 783
六、时间和历史概念…… 785
第三节　雅斯贝尔斯的"生存哲学"…… 787
一、雅斯贝尔斯的生平及其代表作…… 787
二、存在论——"大全"…… 788
三、关于现实的理论…… 790
四、自由观…… 791
五、所谓新人道主义…… 793

第四节　萨特的存在主义哲学…… 795
一、萨特的生平及其代表作…… 795
二、萨特的现象学的本体论…… 796
三、萨特的自由理论…… 800
四、萨特的存在主义与马克思主义…… 807
第十四章　西方哲学中的结构主义理论…… 815
第一节　结构主义概况…… 815
第二节　索绪尔和乔姆斯基对语言结构的研究…… 817
一、索绪尔和乔姆斯基的生平…… 817
二、索绪尔语言学模式的基本原则…… 818
三、乔姆斯基语言结构理论的基本原则…… 821
第三节　莱维—施特劳斯的结构主义社会理论…… 824
一、莱维—施特劳斯的生平和他对萨特的存在主义的批评…… 824
二、莱维—施特劳斯关于亲属关系与神话的观点…… 826
三、从对亲属关系与神话故事的结构分析看莱维—施特劳斯的结构主义哲学方法…… 827
四、莱维—施特劳斯关于历史的观点…… 831
第四节　拉康的结构主义精神分析学说…… 833
第五节　福科的知识的结构主义…… 836
第六节　阿尔图塞的所谓结构主义的马克思主义…… 839
一、阿尔图塞的生平…… 839
二、阿尔图塞以结构主义方法歪曲马克思主义…… 840
三、阿尔图塞的所谓"多元决定论"的辩证法…… 843
第十五章　法兰克福学派的哲学观点与社会理论…… 846
第一节　法兰克福学派概况…… 846
第二节　马尔库塞的社会批判理论…… 848
一、马尔库塞的《理性与革命》中的社会理论…… 849
二、马尔库塞的《爱欲与文明》中关于人的解放的理论…… 852

三、马尔库塞的《单向度的人》中对资本主义社会的
批判和他的理论的缺点…… 856
第三节　霍克海默尔和阿多诺的辩证法观点…… 859
第四节　弗洛姆的弗洛伊德的马克思主义…… 864
第五节　哈贝马斯关于技术与科学对人的控制的观点… 868
小　结…… 876

第六编　德国资产阶级革命准备时期的哲学

引　言

十八世纪下半叶到十九世纪上半叶是德国的资本主义经济逐渐发展，政治上逐渐走向统一，资产阶级革命逐渐成熟的一段时间。德国古典哲学就是这种经济政治发展的产物。德国古典哲学是1848年德国资产阶级革命的舆论准备，它表达了德国资产阶级的革命要求，动员德国资产阶级和其他劳动人民去进行反封建制度的斗争。

十八世纪与十九世纪初的德意志叫做"神圣罗马帝国"。这是中欧日耳曼民族的一个混杂的、庞大的、古老的组织，是一个空架子。它是由"无数的小邦，即无数的王国、选帝侯国、公国、大公国和最大公国、侯国、伯爵领地、男爵领地和帝国自由市所组成。"①这些小邦彼此独立，名义上服从于神圣罗马帝国的皇帝与联邦议会的权力，但事实上并不真正如此，各小邦独立到这样的程度，以致当德国与法国作战时，"总有某些小邦和法国国王结成同盟，公开地对自己的皇帝作战"。②在神圣罗马帝

①② 《马克思恩格斯全集》第2卷第631页.

国这个组织内的两个强国，一个是霍亨索伦族的布兰登堡，即普鲁士王国，另一个是以奥地利为中心的哈布斯堡家族的君主国。

普鲁士王国是逐渐吞侵邻邦土地而壮大起来的。17世纪以来，它又收留了上万数的从旧教国(主要是法国)逃出来的新教徒。这些新教徒大多数是有技术的手工业者和商人，那些在封建的旧教国忍受不了封建压迫的资产阶级分子，逃到德国以后对德国资本主义的发展有很大的帮助。十八世纪下半叶的奥地利包括了许多中欧、东欧的地区，在它统治下的各个民族，除日耳曼人以外，还有匈牙利人、罗马尼亚人、波兰人、乌克兰人、斯洛伐克人、捷克人、塞尔维亚人和古罗提亚人等。这些民族组成一些小邦国。在这些邦国中，封建贵族仍享受许多特权，高级官吏和军官的职位差不多完全为贵族阶级所据有，封建的土地制和农奴制使农民陷于极端困苦之中。贵族大地主驱逐农民，占据农民的土地，并且不纳田赋，因而邦国的收入也就日渐减少了。容克地主阶级势力非常雄厚，掌握了政权和军权，发扬所谓普鲁士精神——其主要的特征是军国主义、沙文主义和极端保守主义。在一些地方农民也进行了起义斗争，但不久即被镇压下去。

法国大革命以前，德意志的经济是封建的农民经济，虽然有一些资本主义经济因素，但是工业落后，资产阶级也没有在全德意志范围内联合起来，没有组成一个能够坚决地用革命的方式来反对封建制度的统一的阶级。工人阶级的发展也很缓慢，这主要是由于他们缺少使英法两国工人阶级发展的那个条件，即发达的工业和以发达的工业为前提的资产阶级的统治。在这种情况下，封建的政治统治占有绝对优势，封建势力压制文化的发

展，宗教成了政治统治的工具。德国的启蒙思想家不能象法国启蒙思想家那样公开地批判封建统治与宗教势力，他们只能以文学和哲学的形式曲折地表现出他们的进步思想，而且不能不提心吊胆地防备着封建势力的迫害，处于心情压抑的状况。恩格斯在《德国的革命与反革命》一书中曾经指出，在德国，一切知识的来源在政府控制之下，所有的学校，所有的报纸，除了政府已经许可的材料而外，什么也不敢说，不敢教，不敢印刷，不敢出版。康德在1766年给门德尔松的一封信中就讲到了他的这种恐惧，他说："我的确想到很多事情，这些事情的真理是再明白不过的，但我没有勇气把它们说出来"①。

就在这种情况下，爆发了法国大革命。法国大革命对德国发生了极大的影响，德国的整个资产阶级与贵族中的优秀人物都为法国革命而热情欢呼，但是，如象恩格斯所指出的："这种热情是德国式的，它带有纯粹形而上学的性质，而且只是对法国革命者的理论表示的"②。随着法国革命运动的发展，无可辩驳的事实把理论排挤到次要的地位。当许多法国贵族和路易十六被送上断头台的时候，"所有这些当初为革命欢欣鼓舞的朋友现在都变成了革命的最疯狂的敌人"③。这是因为德国的资产阶级十分怯弱，如同马克思在《资产阶级与反革命》中所指出的德国的资产阶级与1789年的法国资产阶级不同，它"不是一个代表整个现代社会反对代表旧社会的君主制和贵族的阶级。它降到了一种等级的水平，既脱离国王又远离人民，对国王和人民双方都采

① 宇伯威格：《哲学史》，英文本，第2卷第140页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第2卷第635页。

取敌对态度，但是对于每一方的态度都犹豫不决，因为它总是在自己前面或后面看见这两个敌人：它一开始就蓄意背叛人民，而与旧社会的戴皇冠的代表人物妥协"。①

不过，德国这种落后状态也必定要改变的。法国侵入德国，促进了德国的发展。1792 年，法国革命军队打败了德国普鲁士军队，进驻法兰克福、美因兹等地时，曾经取消了当地贵族的特权，解除了农民的赋税与年贡，并允许购买教会的土地。在政治上，还成立了由启蒙思想家雅各宾派的支持者福尔斯特所领导的"自由与革命之友社"和国民议会，贯彻了一些民主的措施。1801 年法奥和约规定把莱茵河左岸地区包括九十七个小国和包括科伦在内的四个自由市划归法国。在这些地区内，封建特权、行会制度、中世纪的残余都被取消了，教会和逃亡者的财产、土地也被没收，并实行了法国的资产阶级民法。1803 年以后，拿破仑取消了 120 个德意志小邦国。1805 年把"神圣罗马帝国"这个称号也取消了。这些措施都打击了封建势力，减轻了德国经济上、政治上与文化上的分裂状态，加强了德国人民反对封建专制制度的斗争。

十九世纪初德国实行的几次改革也推动了经济与政治的发展。如 1807 年斯坦因的改革废除了农民对领主的人身依附关系，但在土地赎价问题没有解决之前，农民仍然缴纳各种租税；1808 年颁布法律，允许某些城市实行有限度的自治；与此同时，还加强了中央集权，各省行政官吏由中央任命。斯坦因下台以后，哈登堡上台，又继续进行了一些改革。这些改革虽然很不彻

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷第 322 页。

底，但对于德国经济政治的发展是有影响的。

1813年欧洲各国战胜了拿破仑，以后召开了维也纳会议，成立了德意志联邦。参加联邦的是38个独立邦，其中包括一个帝国（奥地利）、五个王国（普鲁士、撒克逊、汉诺威、巴威略、符登堡）及28个大公国和公国、四个自由市。这时候，各邦仍有自己的政府、军队和外交使节，但政治上的分裂状态比以前改进得多了。

下层人民的统一要求对政治的发展起了很大的作用。1817年的学生运动号召为德国的统一而斗争，并举行了反政府示威。结果是一方面促进了经济政治的发展；同时，普鲁士王国的压迫也加强了。但是容克反动地主的统治并不能阻止历史车轮前进，从十九世纪二十年代开始，德国的工业农业都有很快的发展，特别是煤矿、铁矿的开采给资本主义的发展奠定了基础。由于工业、技术、科学的进步，推动了社会进步，加速了阶级斗争的发展，终于在1848年爆发了德国资产阶级革命。从这个德国资本主义发展的过程来看，有它的特殊性，那就是资本主义发展较晚，封建势力较强，资本主义条件的准备也不足，同时资产阶级有动摇性、两面性、革命的不彻底性等等。但是它仍然是迅速发展着的。德国资本主义发展中的某些缺点只是发展中所呈现出来的缺点。这个经济的政治的条件不能不反映在哲学上，德国古典哲学的发展过程就是这个条件的反映。

十八世纪下半叶到十九世纪上半叶，欧洲各国自然科学有了很大的发展。这个发展过程中所积累起来的自然科学材料形成了德国古典哲学发展的自然科学基础。在这段时间内，自然科学扩大了研究的范围，从原来主要是研究以力学为中心的机

械运动，发展到研究物理运动、化学运动与生物运动等领域。

在物理学方面，十九世纪初叶着重研究的是电与磁的关系等物理现象的复杂联系，最著名的事件是奥斯泰特(1777—1851年)发现了电流的磁效应，法拉第(1791—1867年)发现了电磁感应与电解定律。由于从物理学的研究扩大到化学的研究，加尔伐尼(1737—1789年)发现了化学作用与电的关系，伏打(1745—1777年)制造出第一个化学变化的电池，道尔顿(1766—1844年)发现了化学原子，亚佛加德罗(1776—1856年)分辨出分子与原子。在生物学方面，最重要的是拉马克(1744—1829年)提出了进化论学说，证明由于适应环境而改变了生物的某些性能，并通过遗传而使这些性能传递下去。哈勒(1708—1777年)论证了大脑与神经的关系。许多新的科学领域如地质学、胚胎学、植物生理学、动物生理学以及有机化学都在十九世纪初建立起来了。新的科学以新的事实证明宇宙是发展的，事物之间是互相联系的。法国的地质学家居维叶(1769—1832年)虽然提出了"激变说"这种形而上学的观点，但他对动物和植物的化石的研究材料都与他的理论相反，证明了植物与动物在地球上以往的地质年代里是发展着的。因此，德国古典哲学的辩证法观点是建立在当时自然科学发展基础之上的。哲学家利用了自然科学的丰富材料，同时，他们也以辩证法思想影响了自然科学家的研究。

自然科学的发展面临着打破形而上学思想方法的任务，例如，认为有一种特殊的虚构的、"没有重量"的燃素引起燃烧，认为是一种流体样的"热素"使冰变水，使水变气，并认为摩擦电也是"电的流体"在物体中流动等等。这些说法完全不能如实地说

明物质的运动。由于氧气的发现和拉瓦锡(1743—1794年)对燃烧的研究打破了燃素说，接着就引起了连锁反应，没有重量的"热的流体"也就随之而被抛弃了。法拉第的电磁实验的理论使发电机与一切电磁机器的发明有了可能。巴斯德 (1822—1895年)发现发酵、腐烂以及许多疾病都由于微生物的作用，这就使生理现象与医疗理论的研究改变了面貌。

与这种自然科学向深广方面发展相结合，人们形成了整体的观念。人们认识到人类与人周围的世界是统一的。它们都服从于相同的规律，人们一样可以用观察、归纳、演绎与实验的科学方法去进行研究，这就使哲学有可能形成一个统一的与整体的观念，并在世界观与方法论的统一上有了进一步的认识。

德国古典哲学正是在德国这种社会经济政治的条件下，总结了当时自然科学研究新成果的基础上产生的。

德国古典哲学有它的理论来源。欧洲近代哲学已经转到研究认识论问题，产生了经验论与唯理论两个派别。这两派都认为真正的知识是具有普遍性与必然性的知识，但理解并不相同。究竟怎样的知识才是符合于这个原则的知识呢？这就是康德所要解决的问题。康德在这个问题上继承了上述两派的理论成果。沃尔弗、休谟和卢梭对他的影响是很明显的。费希特在发展康德的唯心主义的时候借助于包括贝克莱在内的主观唯心主义，提出一个主观唯心主义体系；谢林则借助于斯宾诺莎的哲学、浪漫主义文学运动的材料以及包括布鲁诺和柏麦在内的神秘主义理论资料，提出一个客观唯心主义体系。黑格尔为了建立他的哲学体系，总结了以前各派的思想成果，把它们融合为一个庞大的体系。费尔巴哈则吸取了机械唯物主义哲学特别是法

国唯物主义的哲学思想。

德国古典哲学反映了当时欧洲的革命形势和广大人民的革命要求，由于德国资产阶级的阶级特点和这些哲学家本人的特征而表现为不同的情况。但一般说来德国古典哲学的哲学家是"用抽象的思维活动伴随了现代各国的发展，而没有积极参加这种发展的实际斗争"①。他们是用唯心主义外表所包围起来的辩证思想来表现他们的革命要求。德国古典哲学中的运动、变化、发展的思想不过是现实事物运动、变化、发展的反映而已。

康德的哲学革命性质表现在对旧的形而上学的冲击。并提出了所谓"二律背反"的辩证法思想，给德国古典哲学的辩证法传统开了一个头。

费希特与谢林对哲学所进行的"改造"工作是由于他们亲身体验了法国革命所激发起来的德国资产阶级和劳动人民的"骚动"的结果。没有这个动力，他们的辩证法思想不可能产生，也不可能发展。费希特把矛盾说成是理性中所必然具有的，谢林的早期哲学也因研究了自然科学的成果，而强调自然界是有矛盾的。这种辩证法思想的深入，不过是德国资产阶级改造世界的思想理论表现而已。

黑格尔是一个杰出的辩证法家。他企图用唯心主义辩证法把自然、社会、思维贯串起来，黑格尔哲学反映了现实的矛盾，吸取了自然科学的研究成果，继承了以前哲学中的辩证法思想，因而使他的新体系"包括了以前的任何体系所不可比拟的巨大领

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第462页。

域，而且没有妨碍它在这一领域中发展了现在还令人惊奇的丰富思想”。①

黑格尔死了以后，由于德国资本主义向前发展了，阶级斗争尖锐化了，资产阶级中分化出来了激进的资产阶级民主派。这个激进的资产阶级民主派对封建制度与贵族政权发动了新的进攻。青年黑格尔派的活动反映了这种新的斗争形势，但是青年黑格尔派仍然受到德国思辨哲学传统的束缚，他们能够拿出来的武器只是唯心主义的破烂东西，因而打了几个回合就败下阵来。费尔巴哈的《基督教的本质》批判了唯心主义，恢复了唯物主义的地位，说明了德国资产阶级革命已经接近，而马克思主义的产生又把代表激进的资产阶级民主派的费尔巴哈的人本学唯物主义排挤到了后台，于是，德国古典哲学就结束了。

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第10页。

第一章　德国启蒙运动思想家的哲学观点

第一节　德国启蒙运动的一般特征

启蒙运动是资产阶级的思想运动。欧洲的许多国家在进行资产阶级革命以前都有一些资产阶级的启蒙运动思想家为即将到来的资产阶级革命作舆论准备。总的说来，资产阶级的启蒙运动都是鼓吹反对封建专制，反对宗教权威，反对迷信，反对封建思想对人们的思想束缚的。启蒙思想家们鼓吹返回“自然”，崇尚理性，提倡个性解放、思想解放，尊重个人的感情与欲望。启蒙思想家们也鼓吹资产阶级的人性论，宣扬自由、平等、博爱，提倡普及教育，主张以文艺为武器教育人民。启蒙思想家们主张建立一种适合资本主义发展的“理性王国”，即资产阶级理想化的国家。

德国的启蒙运动是当时德国社会经济状况在思想意识上的反映，所以它与英法等国启蒙运动的特征有所不同。总的说来，德国的启蒙思想有下列的特征：

第一，由于德国的封建割据状况，整个民族没有政治上的统一，所以启蒙运动的最现实的任务就是唤起民族的自觉，争取达到政治上的统一。从这一方面来看，德国启蒙运动的政治内

容与法国启蒙运动的政治内容就大不相同。"法国人同一切官方科学，同教会，常常也同国家进行公开的斗争"。①而德国的启蒙思想家经常只是通过文学、戏剧等鼓吹民族的统一，反对封建贵族的专横奢侈，而没有法国启蒙思想家那么强烈的革命的政治内容。

第二，德国启蒙思想家的哲学思想并不一致。有的思想家以唯物主义作为指导，特别是文艺上不少人主张文艺是现实的反映，坚持了唯物主义观点。但是也有一些人以唯心主义作为指导，这大多数是由于强调文艺的独创性，因而过分夸大了思想的能动作用，从而忽视了思想是由现实所决定的。

第三，德国启蒙思想家的社会历史观点或文艺作品有些带有一定的自发辩证法思想，认为自然界是发展的，人类社会也是发展的。在他们的文艺作品中人物性格也是有发展的。这种自发辩证法思想对德国古典哲学有很大的影响，同时也受到德国古典唯心主义辩证法思想的影响。

第四，德国启蒙思想家在社会历史观点上受到人性论与人道主义的支配。这种人性论与人道主义强烈抗议封建压迫，声援劳动人民的反封建反迫害斗争。在当时是有其进步性的。但是这种人性论与人道主义作为一种历史观是唯心主义的。

第五，由于德国资产阶级的妥协性与两面性，德国启蒙思想家也有妥协性与两面性。他们有反抗封建压迫的一方面，也有与封建贵族妥协的一方面。另外，由于当时德国的资产阶级革命的条件还不成熟，启蒙思想家只能把他们的革命积极性在

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第5页。

文学与哲学中表现出来。这些特征从德国启蒙运动的代表人物莱辛、赫尔德尔、席勒、歌德、乔治·福尔斯特等的著作中表现出来。

第二节　莱辛的哲学观点与美学观点

莱辛(Gotthold Ephraim Lessing 1729—1781年)是德国启蒙时期的剧作家、批评家和哲学家，他研究了美学问题。他的主要著作有《拉奥孔》、《汉堡剧评》及剧作《爱米丽亚·迦洛蒂》、《明娜·封·巴尔赫姆》和《智者纳旦》等。

莱辛的世界观属于唯物主义范畴，他认为除了斯宾诺莎的哲学以外，就没有其他的哲学。他晚年与雅可比讨论歌德的《普洛米修斯》这首诗时认为歌德的这首诗嘲弄了宙斯和古希腊诸神。诗中说，不许诸神"干涉我的大地"，在太阳底下，不知道有谁比诸神更为可怜。如果没有孩子们和叫化子们，还有那些满怀希望的傻子，那么，神们就要饿死。这首诗还说，在人们的孩童时代，他们向神们叫苦，好象神们有一颗怜悯被压迫的人们的心。但是，实际上一切都是人们自己完成的，但都感谢那"天上的酣眠者"宙斯的救命之恩。这首诗最后说，"把我锻炼成人的难道不是我的也是你的那两位主人，即全能的时代和永恒的命运……我坐在这里，要照我的样子造人，造一个种族，要他和我一样，受苦、哭泣、享乐、欢喜，而且不尊敬你，象我一样。"①歌德的这首诗具有德国启蒙思想家所具有的进取精神，不相信神灵，

① 参看钱春绮译：《德国诗选》第87—90页。

只相信在时代和客观规律的支配下，人们自己可以创造自己的新天地。莱辛从这种启蒙思想家的先进思想中引伸出唯物主义的结论是非常恰当的。莱辛认为不存在物质与精神两个实体，只有一个实体，那就是永恒地存在、不受神的干预而按自己的规律发展的自然界。他在晚年写的《论人类的教育》中，论证了人类社会的发展，认为社会是从低级阶段向高级阶段不间断地发展着的。但莱辛认为推动社会发展的是外在条件，即自然环境，特别是气候对各个民族的发展起了决定的作用，并且认为各个民族在热情、才干和能力上的差别是由于生理上的原因。这种生理上的原因也决定了道德、教育、政体和宗教。莱辛不了解社会的外在条件、自然环境、气候以及人的生理上的原因等的变化是很小的，它们对人类社会以及各民族的发展所产生的影响也是很小的，而决定性的影响却是社会物质条件。莱辛关于社会发展的理论没有作出正确的说明。

莱辛用他的这种社会发展的观点去说明宗教，认为宗教也是随着社会的发展而发展的。人类有一种自然宗教的需要。任何一种宗教从它符合于人类自然宗教的需要而言，它是真的。但是随着社会的发展，某一宗教会变得不符合于人类精神的需要，所以它又是假的。因此，任何一种宗教都同时既是真的又是假的。莱辛又认为，任何宗教，包括基督教，都仅仅是争取人道的高度发展的人类道德进化的一个小阶段，而人类终将达到一个道德纯洁的阶段。莱辛这些关于宗教的观点具有自发辩证法的性质。莱辛这种关于宗教的自发辩证法思想也体现在他维护宗教容忍、反对宗教仇视的剧本《智者纳旦》中，他用父亲给三个儿子三个戒指，以便使他们永远记住他们是兄弟的故事中的三

个兄弟来比喻犹太教、基督教和伊斯兰教，认为三个宗教是一样的，是真的也是假的，就象三个戒指有真也有假一样。

莱辛在讨论"狂飙突进运动"* 中所提出来的"天才"问题时主张人要成为有创造性的、充分自由发展的人。

但莱辛反对狂飙突进运动中那些资产阶级的狂热与唯心主义的妄想成份。他认为天才的特征就是发现事物的内在联系。天才是新的时代的代言人。在艺术上，他认为，天才不同于"渺小的艺术家"，后者是"为模仿而模仿，他们采用低劣的手法来满足低级趣味"，①……天才虽然也是从模仿入手进行学习，但目的则在于"远大的目的，即教导我们应该做什么或者允许做什么的目的；教导我们认识善与恶，文明与可笑的特殊标志的目的。"②并以这种远大的目的向人们指出美与丑的区别。莱辛从这种天才观出发批判当时启蒙运动思想家对天才的唯心主义理解。他说，"有一伙批评家鼓噪道：'天才呀！天才呀！天才轻视一切规则！天才的所做所为，就是规则！'他们这样奉承天才，照我看，我们也应该称他们为天才。不过，当他们连一口气还未喘过来，就补充说'规则窒息天才'时，就充分暴露出他们在自己身上没有发现一星儿天才的火花"③。在莱辛看来，规律不但不能危害天才的发展，而且只有服从于规律才有天才。

莱辛在美学理论上把文艺与政治结合起来，并认为文艺是

---

* 狂飙突进运动，亦有译为狂飙运动的。十八世纪七十到八十年代德国资产阶级文学运动，是德国启蒙运动的一种表现形式，反对封建割据、封建文艺与虚伪的道德。

①② 《汉堡剧评》，上海译文出版社 1982 年版，第 181 页。

③ 《汉堡剧评》第 483 页。

社会生活的反映。作家应该从现实出发，忠实于现实，描写现实。但当时的德国文学，特别是戏剧，是模仿法国的戏剧，而不是忠实于德国民族的现实生活的。莱辛所鼓吹的民族戏剧运动，就是这种带有政治性的启蒙运动的一种形式。它反对模仿外国，鼓吹文学戏剧的民族形式，希望文学改革与民族自觉、民族统一结合起来。莱辛在《汉堡剧评》中反对当时德国戏剧专门模仿法国的新古典主义戏剧，说这是作"外国人的奴隶"，因为新古典主义戏剧大多是描写贵族生活与宫廷活动，所以他也反对戏剧为贵族宫廷服务。他要求建立民族的戏剧（实质上就是资产阶级的戏剧），希望以这种戏剧为工具教育人民，唤起人民的民族自尊心，团结人民，反对封建割据，反对封建的道德与封建的文学艺术，为建立一个统一的国家服务。很明显，莱辛的这些主张反映了资产阶级改变现状的要求。

莱辛最重要的美学著作《拉奥孔》是借1056年出土的罗马时期雕像"拉奥孔"来说明诗与画的区别。莱辛并不反对当时流行的"诗中有画，画中有诗"的观点。他只是反对当时诗歌中的仿古牧歌诗体、田园诗体和伤感诗。这些大多不是从描写自然界出发的。他认为应该实事求是地分析诗与画有何区别，从而才能正确地利用这两种艺术形式认识世界，反映世界，创造出有新内容的作品，以新的文艺来教育人民。另外，莱辛注意从唯物主义的角度来说明问题，认为诗中有画，但诗中的画必须用语言中所表达的物体的动作表现出来。画中有诗，但画中的诗意必须从画中的形象与情景表示出来。

第三节　赫尔德尔的文艺思想与哲学观点

赫尔德尔(Johann Gottfried von Herder 1744—1803年)是德国启蒙思想家、语言学家和文艺理论家。他早年学医，后改学神学与哲学，研究过康德的哲学与卢梭的哲学。他的思想深受卢梭的"回到自然"与文艺对社会的发展有害等观点的影响，因此有人认为他是德国的卢梭。他的主要著作有《论语言的起源》与《关于人类历史哲学的思想》。

赫尔德尔在哲学观点上表现了德国资产阶级的两重性，一方面他以唯物主义的精神研究了自然界的发展过程，批判了康德在《纯粹理性批判》中表现出来的先验论与不可知论，另一方面他在为"狂飙突进运动"制造理论根据时却又借助于天才论和灵感说。

赫尔德尔在《关于近代德国文学的断片》与《批评之林》中同意了温克尔曼关于古希腊艺术的繁荣是由于政权机构的自由的观点。他进一步分析了绘画、音乐与文学在表情与模仿上所采取的手段的不同。赫尔德尔的最重要贡献在于他继莱辛之后论证了文学艺术应该从人民中间来，并使它为人民服务。他认为原始人由于受到自然界的影响而产生了情感，情感的表达就成为语言。因此，原始人的语言是具体的，带有情感的，而且是非理性的。因此原始的语言就是"自然的歌"，它的内容包括宗教、法律、道德与艺术，后来文化发展了，语言才成为文化的表达方式。赫尔德尔认为他那个时代的语言已经不再是由经验引起的情感的直接表达，它已经是第二手的、第三手的语言，因而是抽象的、

不具体的语言了。

赫尔德尔把这种语言理论运用到文学上，认为文学要重视吸取人民的语言，因为人民的语言才是自然的语言。语言文学要得到更新，只有回到这个人民的自然语言的宝库中去。他收集了许多民歌，强调要研究民歌，在创作上向民歌学习。这种观点使德国启蒙时期的文学运动表现出鲜明的政治色彩和社会意义。赫尔德尔的民歌理论无疑是进步的。

赫尔德尔是康德的学生。他对康德前批判时期的自然科学著作有很高的评价，特别推崇《自然通史与天体理论》，但是他反对康德的批判哲学。他于1799年出版了《对〈纯粹理性批判〉的批判》。赫尔德尔反对康德对理性进行批判的方法，他认为应该用一种对人的各种认识能力进行心理学研究去代替对理性的批判。他企图从经验论来说明人的认识过程，认为并不存在康德所说的"纯粹理性"，只存在着人的理性，而人的理性与人的精神的其他部分却是联系着的。他认为人的这些认识能力之间的区别是有条件的，应该注意它们之间的相互作用与统一的方面。赫尔德尔反对康德关于先天形式的观点，认为先天形式与经验材料是不能分离的，时间与空间并不是康德所说的那样的先天形式，它们也是经验的概念。由于他否认时间与空间的先天性，因而也反对数学的唯心主义观点。他认为数学是从经验中概括来的。他说："如果不借助于内部经验或外部经验向数学家所提出的时空中的物体作为可能的或现实的空间与物体，那么，他就不能把体中的面、面中的线抽象出来"①。赫尔德尔也反对康德

① 转引自顾雷佳：《十八世纪德国哲学中的唯物主义倾向》，载苏联《哲学问题》杂志1957年第4期。

关于先天范畴的观点，认为范畴之间的逻辑联系就是客观事物的关系的反映。如果没有自然界的联系，也不可能有人的意识中的联系。他反对康德的范畴分类表，认为范畴不应按照先验逻辑那样分类，只应该按照客观的联系来分类。但是他自己把范畴分为存在、现有的存在、时间和力量四类，却完全是主观的，因而也是错误的。

赫尔德尔根据《自然通史与天体理论》的唯物主义观点论证了生命与人类起源的唯物主义猜想。他认为自然界是从低级到高级不断发展的。最初出现的是水、空气、光的各种结合，以后出现了植物有机体，植物有机体死亡了，又出现了动物有机体。在昆虫、飞禽、鱼和爬虫等动物之后出现了人。赫尔德尔为了论述动物与人类是同源的，把人与猿作了比较，说"猩猩的内部构造和外部构造与人相象，它的大脑具有人的大脑的形状，它有宽阔的胸，平平的肩，与人相象的面孔，与人相象的头盖……它的意识几乎达到了理性的范围"①，赫尔德尔不仅说明人是自然界发展所产生的，他还认为人类社会也是发展的过程，历史是发展的，社会是向着高级阶段，即"人道"的社会发展。人道的社会是人类所要达到的目的。人道与人的本性是符合的。社会发展到人道的社会这个阶段，一个人不必惧怕另一个人，他可以自由发展自己的才能，充分地享受生活。他认为任何专制的政治与任何的传统都不能阻止人达到这个人道的社会，因此，用武力推翻专制统治者的革命是可以允许的。但是，他的这种观点有资产阶级的人道主义的性质，把人看成自然界的一部分，没有从社

① 转引自顾雷佳：《十八世纪德国哲学中的唯物主义倾向》.

会的观点来看人，因而仍然是唯心主义的历史观。

赫尔德尔是德国启蒙思想家的先辈。歌德早年就与赫尔德尔熟悉，受到他的影响。歌德晚年与爱克曼谈话时，称赫尔德尔与诗人克洛普斯托克为德国文学的强大的先驱者，说“他们出现时是走在时代前面的，他们仿佛不得不拖着时代跟他们走”①。歌德认为赫尔德尔的最好的著作是《关于人类历史哲学的思想》。

第四节　席勒的美学观点与哲学观点

席勒(Friedrich Schiller 1759—1805年)的父亲是符登堡公国的军医，后来他自己也进了这个公国的斯图加特军官学校。席勒在学校时就有反抗精神，反对当时的练兵方法，认为这是把人变成一块石头。席勒在军官学校时就写了许多诗歌与戏剧，并因戏剧《强盗》的演出而受到重视。以后又写了《阴谋与爱情》等戏剧。1788年以后在耶拿大学任教授，教历史学，也写了一些历史著作。晚年又写了《华伦斯坦三部曲》与《威廉·退尔》等剧本。他写了一些美学著作，重要的是《论朴素诗与伤感诗》和《美育通信》。

席勒的第一个剧本《强盗》歌颂了反抗精神，他的这个剧本的第二版的题词是“反对暴君”，并引用了古希腊医生希波克拉底“药不能治者，以铁治之；铁不能治者，以火治之”的话，来说明这个剧本的反抗暴君的主题思想。这个剧本的主人公卡尔穆尔

① 爱克曼辑录：《哥德谈话录》，人民文学出版社1978年版，第43页。

崇拜卢梭，认为人性本来是很美的，但在专制制度的环境下变得丑恶了，所以他要取消法律的束缚，取得自由。他明确地说明他反抗的目的是要建立一个共和国："我要带领一队人马，在德意志建立一个共和国。让罗马和斯巴达比起来只象尼姑庵一样"①。卡尔因此集合了一群人成为"强盗"。他反对"卖官鬻爵"，反对"为十个银币出卖三位一体的上帝"。但是后来由于他的人道主义思想并不能为强盗们所接受，最后向当局自首。恩格斯评论这本书说："席勒写了《强盗》一书，他在这本书中歌颂一个向全社会公开宣战的豪侠的青年"②。席勒的这本书控诉了封建社会，但也带有无政府主义的倾向。这个缺点在席勒的最后一个剧本《威廉·退尔》中已得到了明显的克服。这个剧本写的是十四世纪瑞士人民反对奥地利的残暴统治。剧本主人公威廉·退尔是瑞士的人民英雄、猎人。这个剧本所描写的不是个人的斗争，它表现了人民的力量，描写了各种下层人民的革命活动，以壮丽的场面显示了贵族与人民之间的对立。在这个剧本中，一位农民说："贵族与我们并不是同忧同病；在低处汹涌的狂流，现在还没有波及高地，可是他们一旦看见三州人民揭竿而起，他们也不会袖手旁观。"③这一段话说明席勒对贵族与人民之间势不两立的矛盾已经有了清醒的认识。从《强盗》到《威廉·退尔》，席勒所表现的反抗精神已经有了很大的改变，它从无政府主义发展到人民起义。这是现实的矛盾对席勒的教育，使他更深入地认识了现实，也更能够现实主义地反映现实。

---

① 席勒：《强盗》第19页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷第634页。

③ 席勒：《威廉·退尔》，人民文学出版社1978年版，第44页。

席勒的美学理论发展了康德的美学思想。关于美的本质，康德曾经说："如果把艺术与劳动相比较，那么，艺术可以被认为是游戏"。席勒根据康德的这个观点提出"游戏冲动"的概念来说明美。席勒认为人有两个对立的因素，一个是主体的人，即精神、理性、形式。另一个是感性对象，即物质、材料、内容。这两个抽象的对立面必须互相依存才能成为统一体。因此，人有两种自然要求或冲动，即"感性冲动"与"形式冲动"。感性冲动代表感性对象、物质或材料的一方面，而形式冲动则表现理性的认识能力或形式一方面。由于这两方面的互相作用，理性的认识能力把形式加之于材料，使形式获得内容，使人成为"物质存在"，这就是"感性冲动"。另一方面，材料获得形式，使千变万化的客观世界里表现出和谐与规律，这就是形式冲动。感性与理性两方面借文化教养而得到充分发展，从而达到统一，人就"兼有最丰满的存在和最高度的独立自由"。这种情况在经验中出现，社会在人的身上唤起一种新的冲动，即"游戏冲动"。"游戏冲动"就是"自由活动"而没有任何的强迫（感性冲动与理性冲动都是一种强迫）。"游戏冲动"的对象就是美。美就是活的形象，这种活的形象就是把感性与理性、质料与形式、物质世界与它的形象显现统一起来所产生的。

席勒把审美教育与达到人道主义、达到人的最高道德境界结合起来，认为审美教育是把感性的人改变成为理性的道德的人的一个中间环节。他认为：人或人类的发展都要经过三个阶段。人在他的物质状态里只服从于自然的力量，人在他的审美状态里就摆脱了自然的力量，人在他的道德状态里则控制着自然的力量。所以，审美可以有改变人性的作用，把受到自然界控

制的被动的人改变为控制自然界的有道德的主动的人。这样经过美的熏陶，人就变得慈爱与正直，消灭了缺点，达到了自由、平等、理智、幸福，并且从自然的人变成了理性的人。

席勒的美学明显地吸收了康德的哲学和美学中的许多观点。他不仅从康德的美学中引用了"游戏"的观点，而且从康德的认识论与伦理学中引用了感性与理性的关系和道德伦理观点。但是席勒也发展了康德的学说，他把感性对象看成物质对象，认为形式加之于物质材料而产生生动的形象，因而比康德的观点具有更多的唯物主义因素。

席勒相信审美教育可以改变人性这一点使他更强调文艺与政治的关系，更注意文艺的教育作用。但在这一方面又产生了从一般概念出发写一些寓意诗的概念化倾向，马克思把这种情况叫做"席勒式地把个人变成时代精神的单纯的传声筒"①。

席勒的思想也是有矛盾的。席勒在青年时代，写了向封建制度宣战的叛逆性质的戏剧与诗歌，但是如象恩格斯所指出的，他"年纪一大，便丧失了一切希望"。他还指出"席勒假如没有在科学中，特别是在古希腊和古罗马的伟大历史中找到慰藉，那他一定会陷入悲观失望的深渊"②。但是，席勒比歌德更富于对封建制度进行斗争的精神，比如说，他到魏马以后拒绝接受大公爵的额外津贴，以至在晚年不得不在病中照常写作，因而损害了健康，过早死去。这不能不说是德国的落后状况所带来的悲剧。

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第340页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷第634页。

第五节　歌德的唯物主义观点与辩证法观点

歌德(Johann Woifgang von Goethe 1749—1832年)出生于美因河畔的法兰克福一个富裕的市民家庭，早年学习法律，后来研究文学。1770年到斯特拉斯堡大学学习，成为狂飙突进运动的主要作家。在这一时期中，他的主要作品是《铁手骑士，葛兹·冯·伯利欣根》和《少年维特的烦恼》。以后转到古典主义。古典主义时期的主要作品是《浮士德》等。

歌德从青年时期就研究了生物学、物理学、地质学、天文学和气象学等自然科学。总的说来，在这方面他是以唯物主义为指导的。歌德通过解剖学发现了人的颚间骨。这个发现有反对宗教迷信的性质，因为宗教迷信认为人没有颚间骨，并根据这一点证明人与动物有区别，用来说明人是神所特别创造的。歌德之所以取得这种成就，是由于他承认包括人与动物在内的有机物是统一的，而且人是从其它动物发展而来的。

自然科学上的目的论一向被宗教迷信利用来反对唯物主义。歌德反对这种谬论，他说："人有一种想法是很自然的，就是把自己看成造物的目的，把其他一切事物都联系到人来看，看成只是为人服务和由人利用的。人把植物界与动物界都据为己有，把人以外的一切物作为自己的适当营养品。他为这些好处感谢他的上帝对他慈父般的爱护。"① 歌德反驳目的论所说"牛有角是用来保护自己"这种观点，他说，"我的看法却不同，我认为牛用角来保护自己，是因为它本来有角"②。这就是说，牛有角

①② 《哥德谈话录》第233页；第234页.

不是由于保护自己的目的，而是由于客观规律所决定，因而角完成了保护自己的任务。歌德的观点与目的论的观点的区别在于是从客观的规律去看一个器官的功能，还是用人的主观目的来看一个器官的功能，这是唯物主义与唯心主义的区别。

对狂飙突进运动中所经常讨论的天才问题，歌德也常常作出唯物主义的解释。在他与爱克曼的谈话中，他再三强调才能不是天生的，必须请教良师益友才会成材。他有时也强调要有一种适当的身体基础。他在去世前不久的一次谈话中，甚至把才能与依靠群众联系起来，认为伟大的成就不是依靠天才而是依靠群众。但是在天才问题上，歌德也有一些唯心主义的看法。比如他认为，象莫扎特那样的音乐上的天才好象无法解释；他还多次讲到精灵。

歌德的宗教观基本上属于理性论，认为上帝就是道德规律或世界。他说："我相信上帝，相信自然，相信善必战胜恶，但是某些虔诚的人士认为这还不够，还要我相信三就是一和一就是三，这就违背了我心灵中的真实感，而且我也看不出这对我有丝毫益处。"①从这里可以看出，他相信的上帝是世界，是道德的善，而不是三位一体。这就与正统宗教完全不同了。在讨论基督教的《圣经》时，歌德根本否认正统基督教所谓的真经与伪经（基督教所说的真经是上帝的启示，而伪经则是不属于犹太教或基督教的正式法典而以圣经名义出现的作品）。他认为四福音书之所以是真经，乃是因为其中"反映了基督人格的伟大"，而不是因为这是"天启"。他表示他之所以崇敬基督乃是因为基督是"道德

① 《歌德谈话录》第22页。

的神圣体现”。歌德这种观点是反正统基督教的。歌德对宗教的看法带有启蒙思想的性质。他相信，旧教终于会为启蒙运动所感染改造而与新教合而为一，新教派系的纷争也会停止，基督教一定会从“只讲文字信条”的基督教逐渐转为一种“重情感思想和行为的基督教”。这些宗教观点都有反对迷信，趋向于以人道来反对神道，以人类道德的完满来解释基督教的意义。

歌德对于自由也作了比较正确的分析，反对狂飙突进运动中的那种绝对自由，不过表现出保守的政治倾向。他认为个人自由的思想产生了很多很好的东西，却也产生了很多很荒谬的东西。他认为宗教改革的根源在于自由思想，瓦尔特堡大学生们的造反运动也是根源于自由思想。但是诗人们渴望显示出自己的独创性，都想另辟蹊径，以至于我们的学者们分散独立，人各一说，各执己见。歌德看到了一些自由思想的资产阶级个人主义方面的缺点，因而他主张自由必须知足。他认为只要人能知足，每个人都有足够的自由，这就陷入了“知足常乐”的保守思想。不仅如此，歌德在论证自由时还提出，如果一个人遵守上帝给他的出身地位的规定的那个界限，贵族也和国王一样自由，遵守宫廷的礼仪，就可以与国王一样平等，尊敬地位高的人物就把自己提高到他的地位。这种自由平等观完全暴露了歌德的庸人面貌，暴露了他对封建贵族的妥协态度。

歌德在他的著作中也提出了一些辩证法的思想。歌德与黑格尔是同时代人，他比黑格尔还晚一年去世。歌德的著作中的辩证法思想屡为黑格尔所引用。歌德与黑格尔见面时讨论过辩证法。爱克曼所记录的歌德与黑格尔的谈话证明歌德反对黑格

尔那样的唯心主义辩证法，认为唯心主义辩证法“这种伶巧的辩证技艺”“经常被人误用来把真说成伪，把伪说成真！”而歌德自己则“在研究自然时”探求“无限的、永恒的真理”。他深信“辩证法的许多毛病可以从研究自然中得到有效的治疗。”①这种对黑格尔的唯心主义辩证法的看法与他自己对辩证法的想法，说明他企图用素朴的辩证法来代替唯心主义辩证法。由于当时自然科学的水平不高，加上歌德本人的阶级局限性，他也不可能提出唯物主义的辩证法体系，而只能通过艺术形象表达出一些自发的辩证法思想。这种辩证法思想最明显地表现于歌德所著的戏剧《浮士德》中。

歌德笔下的浮士德这个文学人物不过是一个资产阶级所倡导的个性解放的化身，浮士德自愿在感到满足时就做恶魔的俘虏，把生命交给恶魔。浮士德在他生命快要结束时还说：“我愿意看见这样熙熙攘攘的人群，在自由的土地上住着自由的国民”②。但是浮士德用来建立“自由的王国”的办法是对这些“为我服务而来的”群众“要用快乐和威吓把他们驱遣，给以金钱诱惑，甚至迫害也要！”③歌德对浮士德的这种典型的描写表现出资本主义社会中所具有的矛盾。浮士德追求满足，但满足就是毁灭，就是死亡。资本主义追求自由，但自由之中包含了欺骗与压迫。歌德的《浮士德》就是这样贯穿着资产阶级的个人奋斗与资本主义社会所充满了的矛盾，从而表达出他的自发辩证法思想。浮士德这个资产阶级的代表性格在矛盾和斗争中发展。浮士德

---

① 《歌德谈话录》第161—162页。

② 《浮士德》，郭沫若译，人民文学出版社1963年版，第2卷第356页。

③ 《浮士德》第2卷第355页。

是一个热爱生活、积极向上、追求知识、追求真理的资产阶级乐观主义性格的人，这无疑是美化了的启蒙时期的资产阶级形象。但是，他遇到了一个对立面，那就是把人看做奴隶，把人看成命运注定终生徬徨，永远不能得到满足的悲观和厌世性格的恶魔靡非斯特非利司。这个对立着的矛盾贯串着浮士德一生的遭遇。但在这个矛盾之上还有个对立着的矛盾：天帝与恶魔。这种矛盾实际上是善与恶的搏斗，是资产阶级与封建贵族搏斗的反映。浮士德被引诱去经历逍遥懒惰、吃喝玩乐、恶作剧与堕落的生活，但他对这些表示厌恶。浮士德又被引诱去经历了神秘主义的宗教迷信和唯心主义场面，用魔术使他返老还童，但是浮士德感到他"好象听着十万个傻瓜在合唱着一首鬼怪歌"①。歌德用靡非斯特非利司的口批判了唯心主义，说："玄学会教你有深的了解，了解那不适于人脑的虚玄"。又说，"一种完全矛盾的奇文对于愚者、智者是一样艰深。"②歌德在这里揭露了神学与理智，唯心主义与唯物主义的矛盾归根到底是封建黑暗势力与资产阶级的人道主义和进取精神的矛盾。浮士德认为一切理论都是灰色的，而只有人生的金树长青。他把太初有道，改为太初有行，这反映了资产阶级要求的是活动，是行动，是事业的完成，是目的的达到，是改造世界，而不是在静止中观察规律。浮士德就是这种走向现实的学者，与他相对立的是迷信自己的知识、妄自尊大、脱离实际、脱离人民的"学者"。从这里看到了文艺复兴时期的学问与中世纪的学问，现实的学问与脱离现实的学问之间的对立。在浮士德与甘泪卿和海伦的两次恋爱中，我们看到了在爱情上、道

①② 《浮士德》第1卷第127、92、126页。

德上与人生观上的对立。甘泪卿归依上帝，软弱无力，虽然追求一种资产阶级的个性解放，但终于被封建势力所吞没了。而海伦则归依自然，爱美憎恶，积极进取。歌德终于以甘泪卿的死亡宣告了资产阶级的爱情、道德与人生观的胜利。在《浮士德》中，他考察了当时面临的政治斗争问题，感叹统治权力没有与理智结合，所以引起了革命的大火。他要求把政治上的两个对立面，即统治权力与理智结合起来。浮士德又经历了美的追求，他回到了古希腊的美，但最后还是幻灭了，这使浮士德最后走向"填海"造田，要为人民造福。歌德在这里揭露了"为艺术而艺术"与"为现实而艺术"的矛盾，也揭露了躲在象牙之塔里的从事空想与走向行动、走向现实之间的矛盾。浮士德最后还是得到了满足，因而也作了恶魔的俘虏。恶魔这个否定的形象看来是胜利了。但浮士德最后还是为天帝所救，善与恶的斗争，还是善战胜了恶。

歌德在《浮士德》中分析了一系列现实的矛盾，形象地说明了事物是在矛盾中向前发展的。有矛盾才有事物，没有矛盾，感到满足，就走向死亡了。否定的方面与肯定的方面在矛盾中有同样的意义，恶魔这个否定的因素在发展中也有它的作用。恶魔靡非斯特非利司说他自己也是作恶造福的一部分，恶也可以转为福，无恶也就没有福。浮士德经历了一切的恶才走向了满足，走向了善的胜利。

歌德的《浮士德》充满了辩证法，恩格斯指出歌德关于矛盾推动事物发展的思想对德国古典哲学的辩证法思想的发展有很大的影响。他说："歌德只是直接地——在某种意义上当然是'预言式地'——陈述的事物，在德国现代哲学中都得到了发展和论

证”①。

最后，应该指出，歌德的思想也反映了德国资产阶级的妥协性、动摇性与两面性。关于这点恩格斯也有明确、深刻的评论。他指出，歌德一方面是“天才诗人”，厌恶周围环境的鄙俗气”，“有时非常伟大”，“有时是叛逆的、爱嘲笑的、鄙视世界的天才”；但是另一方面，他又是魏玛的枢密顾问官，对封建贵族的鄙俗气妥协迁就，有时极为渺小，谨小慎微，事事知足，胸襟狭隘，是一个与德国资产阶级性格相符合的“庸人”。他不想革命，厌恶革命，害怕革命，只想在与贵族妥协下面作些微小的改良。在魏玛这样一个小小的宫廷里卑躬屈膝，怡然自得。所以恩格斯说：“歌德也无力战胜德国的鄙俗气；相反，倒是鄙俗气战胜了他”②。

第六节　福尔斯特的哲学观点

福尔斯特(George Forster 1754—1794 年)是自然科学家、启蒙思想家、文学家和美学家，同时也是政治家。他最初是研究自然科学的，曾与他父亲一道参加了科克的环球航行 (1772—1775 年)，后来他把这次航行的见闻写了一本环球航行的书，因而使他成为知名人物。他二十七岁就成为自然科学的教授。在任教授时期他接近了雅可比，受到一些神秘主义思想的影响。但他后来逐渐从神秘主义的影响下解脱出来，走上了唯物主义的道路。他与歌德和赫尔德尔的接近对他的世界观的转变有很大

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷第 652 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 4 卷第 256 页。

影响，他在人类起源问题上与认识论问题上反对康德哲学都受到赫尔德尔的影响。法国革命爆发以后，福尔斯特逐渐关心政治，支持革命。1792年法国革命军队开进美因兹并进行了一些民主改革，进步人士按照雅可宾俱乐部的榜样成立了“自由与革命之友社”，福尔斯特先后担任了该社的副主席和主席。次年，美因兹宣告独立，成立共和国，福尔斯特当选为领导人之一。后来，美因兹共和国在欧洲反动势力的进攻下宣告失败，福尔斯特流亡到法国，1794年被杀害。恩格斯在《德国状况》中把福尔斯特的名字与托马斯·闵采尔相并提，号召人们歌颂他们。①

福尔斯特批判封建制度，认为专制主义侮辱人，使人丧失了高贵品质。福尔斯特认为政治上的专制主义与宗教上的独断主义是一致的，政治上的专制主义认为人民是毫无所知的，只有暴君才有无可比拟的理解力。福尔斯特认为，即使某一大公在一国之内是最明智优秀的人，那也不能就把统治权让给他，因为我不能把我的理性对自己的立法权转交给别人，我也不能遵从不属于我们的理性立法。福尔斯特反对宗教的专断主义。认为天主教使异端改变自己的信仰就是这样的宗教专断。他认为，天主教所宣传的除了教会以外就不能得到幸福的看法是和人类的相亲相爱矛盾的，同时，他也反对新教的专断，主张人有信仰的自由，人可以坚持自己的意见与观点。

福尔斯特为了反对政治上和宗教上的专断而鼓吹思想自由。他希望让每一个人自己选择自己的道路，而且不要使这一点影响了他的政治信仰，让每一个人相信他能得到他所需要的

① 参看《马克思恩格斯全集》第2卷第645页。

东西，让每一个人没有恐惧地自由地说出他所信仰的东西，让每一个人不只为宽容而高兴，而且也为有权按他全部存在所提示的那样思想而高兴。他认为思想自由是人的本性，是人的权利。有自由才意味着是人，因为只有自由的人才能够根据他们的处境而行动，根据他的自由理性而行动，而不受外来的干预。有了自由才有人的尊严、人的幸福，才能把人从封建的专制主义的压迫下解放出来。

福尔斯特还反对学术知识的专断与习惯势力的束缚。有些学者认为只有自己的哲学才是唯一真正的哲学；与此相反，福尔斯特认为，世界是发展的，万物在变化之中，并不存在绝对的真理。他又认为，习惯势力使人们在日常生活中受到束缚，比如，把假设当成真理，受过教育的英国人象新教的伪君子那样作礼拜，天主教会服从于罗马教会的统治等等。这些习惯势力使人受到束缚，而不能起来反抗。

福尔斯特反对一切专制，要求人们按照自己的理性办事，这是当时资产阶级要求从封建主义的压迫下解放出来的反映。福尔斯特这种启蒙思想是与他的唯物主义和自发辩证法的观点结合起来的。福尔斯特利用他的丰富的自然科学知识去论证自然界是不依我们的意志为转移而客观存在着的，时间和空间是物质存在的形式。在认识论上，他认为，客观世界作用于人们的感官而使人产生感觉，这是不容否认的。因此，理性是反映外界事物的一面活生生的镜子，理性的职能是认识外界，认识真理，并按照自己的认识而行动，以取得幸福。福尔斯特并从这种观点得出结论，认为理性是相对的，不是绝对的，是流动的，不是凝固的。福尔斯特以这种唯物主义的观点反对康德的唯心主义观点

指出康德关于理性的看法是完全错误的。

福尔斯特在哲学上的自发辩证法是以他对自然界的发展观作为基础的。他认为自然界永远在变化、改变、扩大、发展和更新，没有任何东西重新产生和消灭。他接受康德的早期哲学中对自然界的看法，认为矛盾着的引力和斥力是自然界的基础，这两种对立的力是普遍的原始的力，热与物体形式都是这种原始的力的变化形态。物质可以从一种形式变化为另一种形式，比如，植物作为饲料为动物所吸收，动物死后，分解在土壤之中，又为植物所吸收。这种变化永远在发生，但物质的总量是不变的。

福尔斯特关于自然界变化的学说是唯物主义与自发辩证法的理论，但也有一些泛神论的残余。比如他认为物质的变化根据是一种"力"，或者说是一种"生命力"，它是"精神性的和不可见的"，"空间和这种物质是力的手段，宇宙是它的舞台，运动和生命是最后的目的"。这些观点就带有唯心主义的性质。

福尔斯特也是美学和文艺理论的研究者。他从唯物主义出发研究美学问题，所以车尔尼雪夫斯基把福尔斯特看成是莱辛的事业的直接继承者。

在美与美感的本质这个问题上，福尔斯特反对康德的唯心主义观点。他认为说明美的本质，先要说明伴随着美的那些现象之间的关系。他认为美的伴生现象就是完整、和谐、完善、优雅、协调、相称等等。这些现象是客观地存在于现实世界的对象之中，而且只有这些现象结合在一起才能构成美。除了这些客观的因素之外，他也承认审美主体的主观作用对形成美的作用。福尔斯特这种关于美的理论当然并不是很完善的，也不能解决美的问题。它的重要意义在于他反对了康德的唯心主义美学原

则，他不把美看成是先天的，天赋的，绝对的，而把美看成是客观的有条件的产物，因而对美学的发展作出了贡献。

在艺术与现实的关系上，他也反对康德那种认为作家的天才是创作的源泉的观点，认为艺术是现实的反映。他认为“艺术摹仿自然”，但他同时又承认作家的主观因素在创作中的作用，认为作家是从现实中吸取素材，通过加工改造，这本身是一种创造性的过程，是从素材提高为作品的过程。福尔斯特这种观点既反对了康德的唯心主义美学，也反对了美学上的机械主义观点，是十分宝贵的。

*　　*　　*

总的说来，德国的启蒙思想是德国资产阶级在封建制度统治下，为争取资产阶级革命的到来而制造的社会舆论。恩格斯对德国的启蒙思想作了很高的评价，他说：“只有在我国的文学中才能看出美好的未来。这个时代在政治和社会方面是可耻的，但是在德国文学方面却是伟大的。”①当然，对于德国的启蒙思想，我们既要看到它在当时的进步意义，同时又要注意批判它的资产阶级世界观的局限性。

德国古典哲学是继承了启蒙思想中所提出来的一些积极的东西而继续向前发展的，特别是康德。他生活在启蒙运动的高峰时期，他探讨了启蒙思想家们所讨论的一些问题，他受到启蒙思想的影响，他的唯心主义哲学观点也影响了启蒙思想的发展。德国古典唯心主义哲学中的辩证法思想则是把启蒙思想家的发展观点进一步作了哲学的探讨与论证。因此，德国的启蒙思想

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第634页。

是哲学发展中的一个重要环节，它对哲学的发展作出了极其重要的贡献。康德的哲学是德国启蒙思想的直接发展与进一步的深化。

第二章　康德的批判哲学

第一节　康德的生平、著作及其哲学的特点

康德(Immanuel Kant 1724—1804年)出身于一个小手工业者和小商人的家庭，父亲制造并发售马鞍、马带和马蹬等马具。他生在东普鲁士的哥尼斯堡，最后也死在那里。他一辈子没有离开本乡本土(只到附近的但泽去过一次)，在哥尼斯堡进了小学、中学、大学；毕业后做了九年的家庭教师。1755年到1797年在哥尼斯堡大学任教四十年，1797年退休。他最初教的课程除了哲学与逻辑学之外还有数学、物理学、自然地理学和人类学；1770年开始担任逻辑学和哲学教授。康德学术上的影响并不限于哥尼斯堡一个地方，也不限于德国，他在晚年已经闻名欧洲了。

十九世纪德国浪漫主义诗人和散文家海涅(Heinrich Heine 1797—1856年)首先对康德和康德的哲学作了评价。在他的《论德国宗教和哲学的历史》一书中，他用极其生动的语言描绘了康德晚年的平淡而安定的有规律的生活。他说，康德在一定的时间起床，喝咖啡，上课堂，写文章，吃饭，散步。当康德穿着灰色的上装，拿着手杖从他的住宅出来，到一条密植着菩提树的小径上散步的时候，他的邻居们就知道准是下午三点半钟了。不

管是晴天或阴天，康德每天下午一定要散步一次，要是天阴的时候，他的仆人兰普总是拿着一把雨伞紧跟在他后面。只有一次，因为看卢梭的《爱弥儿》看得入了迷，才忘记了出去散步。遇见他散步的人，总喜欢同他打打招呼，然后再看看自己的表，把时间拨准。他们只知道他是一位和谐可亲的教授，但是海涅说，要是那些人知道他的哲学思想的真正意义，他们就会对这个驼背的老人肃然起敬，甚至懔然生畏。因为海涅说，康德的哲学比刽子手的刀子还厉害。刽子手的刀只能砍下人头，但康德的哲学却能在思想的领域中起一种毁灭一切的作用。

学术界一般把康德的理论研究活动分为两个时期。1770年以前他特别注重研究自然科学问题，具有比较多的朴素唯物主义和辩证法因素，在认识论上，虽有一些怀疑论的因素，但主要方面的唯物主义的反映论，认为人类可以认识自然界。这个时期，一般叫做"前批判时期"。这个时期的主要著作有：(1)《对地球从生成的最初起在自转中是否发生过某种变化的问题的研究》(1754年)，它说明地球自转的速度因为月球的吸引力所引起的潮汐会逐渐变得缓慢；(2)《自然通史与天体理论》(1755年)(中译本名叫《宇宙发展史概论》，1972年)这本著作说明宇宙形成的过程，提出了他的"星云假说"；(3)《关于运动和静止的新学说》(1738年)；(4)《以形而上学的幻想解释视灵者的幻想》(1764年)。

从1770年开始，康德提出了他的完整的先验唯心主义(二元论和不可知论)的哲学观点。其基本观点是在这一年他接受教授职务时的论文《感觉界和精神界的形式和原理》中提出来的。以后陆续发表的三本著作《纯粹理性批判》(1781年)、《实践理性

批判》(1788年)和《判断力批判》(1790年)是他这一套理论的三个部分。《纯粹理性批判》讲的是知识的来源与知识在什么条件之下才可能的问题。他认为知识是先天的形式与感性材料结合而成，这构成了他的先验唯心主义的主要部分。这一部分即一般人所谓的哲学与形而上学。《实践理性批判》是用他的先验唯心主义去研究人的道德行为的原则，说明道德原则为什么是先天的、先验的。这一部分即一般人所谓的伦理学。《判断力批判》是用他的先验唯心主义去研究"美"的问题，说明为什么"美"是先天的、先验的，并且认为"美的艺术"必须要有天然禀赋的人才能创造出来。这一部分即一般人所谓的美学。《判断力批判》的后一部分讲的是目的论。认为有机体和自然界具有内在的目的性。

康德的三个批判就构成了他的完整的体系。在这一时期康德还写了另外一些著作，比较重要的有：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(1783年，简称《导论》)，《道德形而上学基础》(1785年)和《论永久和平》(1795年)。

恩格斯在《大陆上社会改革运动的进展》一书中说："在法国发生政治革命的同时，德国发生了哲学革命。这个革命是由康德开始的。他推翻了前世纪末欧洲各大学所采用的陈旧的莱布尼茨的形而上学体系。费希特和谢林开始了哲学的改造工作，黑格尔完成了新的体系。……德国哲学从康德到黑格尔的发展是连贯的，合乎逻辑的，必然的"①。恩格斯这段话正确地阐明了康德在哲学发展史上的地位。康德的重要性主要在于他是十八世

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第588—589页。

纪末到十九世纪初德国唯心主义哲学的奠基人。德国自莱布尼茨之后到康德之前没有出现过什么杰出的哲学家。在十八世纪的前五十年内，德国主要哲学家是克利斯提安·沃尔弗(Christian Wolff 1679—1754年)。沃尔弗是莱布尼茨哲学的继承人与系统化者，但是他抛弃了莱布尼茨哲学中的辩证法因素，坚持形而上学的思想方法。沃尔弗的哲学体系是旧形而上学的比较完全的体系。他根据灵魂的认识与欲望两种机能，把科学分为理论与应用两部分。理论部分又分为本体论、宇宙论、心理学和神学，都属于形而上学。应用的部分则分为伦理学、政治学和经济学。他继承了唯理论观点并把它推向极端，把哲学方法与数学方法等同起来，认为经验的事实会符合于理性的演绎。他认为形式逻辑的不容许有矛盾的规律是思维的最高规律，也是现实世界本身的最高规律。他抛弃了莱布尼茨的充足理由律，把充足理由律归结为"矛盾律"。也就是说，他取消了莱布尼茨认为是建立在充足理由律上的事实真理，认为一切真理都是建立在矛盾律上的理性真理。这也就是说，比起莱布尼茨来，他更是一个不折不扣的理性论者。他否认感觉可以给我们以任何知识。(莱布尼茨也是一个理性论者，但他并不否认有所谓事实真理或偶然真理。莱布尼茨并不否认感觉可以提供一些关于个别东西的知识，但是由于它不能提供一般的原则的知识，所以感性知识比起理性知识是低一等的知识。)沃尔弗哲学的另一特点是他坚持了浅薄的目的论。"根据这种理论，猫被创造出来是为了吃老鼠，老鼠被创造出来是为了给猫吃，而整个自然界被创造出来是为了证明造物主的智慧"①。

① 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第3卷第449页。

沃尔弗的哲学体系在法国唯物主义面前显得极端乏力。康德早年也受沃尔弗哲学的影响，但正如他自己所讲的，休谟使他从独断论的迷雾中唤醒过来，后来他抛弃了这种思想，批评了独断的理性论。但是康德也不完全同意休谟那样的哲学主张。康德把象沃尔弗那样的哲学，对人认识能力的可能界限未详加探讨就断定理性认识的确实性而否定了感性认识的哲学，叫做独断论哲学。同时他把象休谟那样对人的认识能力的可能限度未详加探讨而截然否定理性认识的确实性，并断定只有感性认识可靠的那种哲学叫做经验论、怀疑论。康德认为他自己的哲学与两者都不同。康德的目的是对人们的认识能力详加探讨，研究认识的起源与认识的范围或可能性。康德认为只有搞清楚认识能力的起源与界限，只有弄清楚感性、知性和理性的起源与界限，才能开始正确地认识世界。这种哲学以批判人的认识能力为其主要目的，就是所谓的批判哲学。

康德批判哲学的本质究竟是什么呢？他说："我们这个时代可以称为批判的时代。没有什么东西能够逃避这个批判的。宗教企图躲在神灵的后面，法律企图躲在尊严的后面，而结果正引起人们对它们的怀疑，并失去人们对它们真诚尊敬的地位。因为只有经得起理性的自由、公开检查的东西才博得理性的尊敬的"①。康德以批判精神来看以前的哲学，认为形而上学是一个"不断冲突的战场"，起初是独断论掌握了霸权，把上帝存在，灵

① 康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆1957年版。因蓝公武译本系文言，引用时文字略有改动，以下不另注。为了便于参考，另附康蒲·斯密英文译本页码，前者称A本，后者称B本。此处引文系A本第3页，B本第9页。

魂不死，意志自由说成是实在的东西，而后来怀疑论又“时时把社会所建立的秩序加以摧毁”。康德对这两方面都不同意，他走的第三条路就是以批判理性的认识能力的范围这种方式来证明没有上帝存在、灵魂不死、意志自由的“知识”，但可以从实践领域中达到知识所不能达到的目的，这就引起了一种批判的运动。海涅认为这种巨大的批判的运动“与其说是通过他的著作的内容，倒不如说是通过在他著作中的那种批判精神，那种在当前已经渗入于一切科学之中的批判精神”①。这是康德批判哲学的积极的一方面。但是从另一方面看来，批判哲学也是一种调和论或折衷主义的哲学，它既批判了独断论，也批判了怀疑论，既批评了理性论，又批评了经验论，既批评了唯物论，又批评了唯心论，使之妥协或结合在一个体系中。列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中说：“康德哲学的基本特征是调和唯物主义和唯心主义，使二者妥协，使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。当康德承认在我们之外有某种东西、某种自在之物同我们表象相应存在的时候，他是唯物主义者；当康德宣称这个自在之物是不可认识的、超验的、彼岸的时候，他是唯心主义者；在康德承认经验、感觉是我们知识的唯一源泉时，他是在把自己的哲学引向感觉论，并且在一定的条件下通过感觉论而引向唯物主义；在康德承认空间、时间、因果性等等的先天性时，他就把自己的哲学引向唯心主义。”②列宁的这段话概括了康德哲学体系的主要内容，并批评了它的调和性与动摇性，指出康德哲学中充

① 《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆 1972 年版，第 113 页。

② 《唯物主义和经验批判主义》第 193 页。

满了矛盾。康德哲学中的这种矛盾反映了当时德国资产阶级的矛盾性格。这个阶级既不满意现实又不主张改变现实，既不满意封建制度又不敢不向它低头；既同情法国革命又害怕在德国也会引起同样的革命。我们知道，卢梭对康德影响很大，但卢梭并没有使康德变为一个革命者，最多只是使他受到一些人道主义思想的影响。康德曾说过："我生性是一个探求者，我渴望知识，不断地要前进，有所发明才快乐。曾有过一个时期，我相信这就是使人的生命有其真正尊严的，我就轻视无知的群众。卢梭纠正了我。我意想的优点消失了。我学会了来尊重人，认为自己远不如寻常劳动者之有用，除非我相信我的哲学能替一切人恢复其为人的共同权利"①。康德从卢梭思想的影响下看到了他所处的现实社会中是充满了矛盾的，但是，他的结论是，要通过革命来解决这种矛盾是不可能的，因为他认为这种矛盾是由于人类道德的不良所致，而任何革命都不能改革人的道德品质，都不能使人摆脱"原始罪恶"的根源。他认为这种矛盾不能在现实世界或现实社会中彻底解决，只能在精神世界或彼岸得到解决。

康德哲学中虽有矛盾，但不难看出，他基本上是倾向于唯心主义的。他在《纯粹理性批判》第二版序言中说，只有他的批判哲学才能"铲除唯物论、定命论、无神论、无信仰、狂热迷信（这是一般地有害于公众的）及观念论、怀疑论（这是对各种学派有很大的影响，但对于公众却没有什么影响的）"②。他认为政府如果以为干预学者的事业是适当的，就应该鼓励批判的自由，因为

① 转引自康蒲·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，商务印书馆1961年版，第39页。

② 《纯粹理性批判》A本第21页；B本第32页。

批判才可以使理性的探讨建立在坚实的基础上，这样做比维护形而上学派别的专横，更合于爱护学问，爱护人类的目的。康德的这种观点说明了，他反对唯物主义是反对那种认为事物是客观存在，而人的认识又可以完全认识事物的机械唯物主义；他反对唯心主义是反对笛卡儿和贝克莱那样的把事物看成观念的唯心主义；他反对怀疑论是反对休谟否认认识的客观性与确实性。同时，他也反对灵魂不朽、意志自由和上帝存在的宗教式的狂热和迷信，他认为这些东西只能作为设想而假定其存在。在《纯粹理性批判》第二版序言中，他把他的这个思想概括为："我发现要为信仰留余地，就必须否定知识"①。

康德的进步方面明显地表现于他在前批判时期对自然科学的研究，这些研究具有划时代的意义；在他的批判哲学中也包含着许多辩证法因素。比如，他认为，以不矛盾为主的分析方法对科学来说是不够的，数学、哲学、物理学的基本方法不是分析法，而是综合法。这就是他提出的先天综合判断中所包含的合理因素。他提出了二律背反学说，从而说明理性知识发展过程中的内在矛盾，推动了辩证法的发展。

第二节　康德在前批判时期提出宇宙发展理论对形而上学世界观打开了第一个缺口

康德1755年出版了《自然通史与天体理论》批判了以牛顿为代表的宇宙不变论。

---

① 《纯粹理性批判》A本第19页；B本第29页。

康德在这本书中推测宇宙太初之时，物质粒子曾经散布在太阳系宽广的空间以外，这些粒子的密度是不相同的。由于密度不同就形成了引力和斥力。在物质粒子密集的地方，由于浓度很大，就形成了引力的中心。康德说："密度较大而分散的一类微粒，凭借引力从它周围的一个天空区域里把密度较小的所有物质聚集起来；但它们自己又同所聚集的物质一起，聚集到密度更大的质点所在的地方，而所有这一些又以同样方式聚集到质点密度更为巨大的地方，并如此一直继续下去"。① 这样浓度越是提高，引力也越是增大，因此在宇宙中就产生了密集的物质集团。但是整个宇宙决不是静止的，由于斥力的作用，使得向引力中心下落的微粒，从直线运动中向侧面偏转，于是垂直的下落运动变成围绕引力中心的圆周运动，因此宇宙中的粒子都成为旋涡形的运动，永久运动着变化着和发展着。在引力和斥力相互制约达到最小状态的时候，这一团物质就成为球形的、围绕中轴不断旋转的圆盘状的结构。由于旋转的物质相互摩擦，以及新粒子从外面不断流入，中央球体就变热了，这就形成了太阳。这个圆盘状的结构就是太阳系。

那末，星球是如何形成的呢？按照康德的观点，在这种旋转的变热的粒子与星云中，中央球体浓度很大，成为引力的中心。在这个引力中心的周围散布着许多不是球形而是以带形或者环形存在的粒子，这些粒子也以同样的方向旋转。在旋转的过程中，这种带形或者环形的粒子由于它的各部分的密度不同，在密集的地方就形成了新的球形物体；形成了新的引力中心，这就是

① 《宇宙发展史概论》，上海人民出版社 1972 年版，第 66 页。

行星，行星与行星之间就成为太空了。在太空中，行星以前是热的，以后就冷却了。行星形成后，又在同样的斥力作用下开始了它自己的自转，生成较小的圆盘。这个较小的圆盘就是行星的卫星系统。

康德认为行星运动的轨道大体上保持在同一平面，即黄道平面上，并按同一方向公转，这是因为行星是由循着圆周轨道运动的微粒所构成，微粒本来是按这个方向，在这个平面上运动，所以行星也是这样运动的。

康德又认为离太阳近的行星密度较大，而离太阳远的行星密度较小，这一点已为现代的科学观测所证实。

康德指出了宇宙空间的无限性。他认为，类似的恒星系统可能一级比一级高，上升到无限层次，构成无限的宇宙。他的这种观点中就包含了恒星不只太阳系一个而有许多个的思想。他并且认为这些恒星系统也是相互联结的，它们按照支配整个自然界的最初形成规律，相互联结而构成一个新的更大的系统。他反对恒星不动的观点，认为恒星也是运动的。

康德还用他的天体理论中关于行星相互吸引的学说去解释地球卫星月亮与地球之间的相互制约关系，提出地球的自转由于潮汐而逐渐变慢的学说。康德认为由于月球的吸引力使海洋中的液体粒子高涨与消退，这就是涨潮与退潮，由于这种潮汐的摩擦就使地球的运转逐渐慢起来，就好象一个迅速旋转的陀螺，由于用手去摩擦会使它运转变慢一样。

康德的天体理论在科学上有着非常重要的意义。他说明了为什么地球和其他的行星绕太阳运行的轨道近于圆形，并且几乎在同一个平面上，为什么所有的行星运动的方向是一致的。同

时，也说明各行星构成的元素相同，年龄也差不多。但是更重要的是康德这一学说的哲学意义。恩格斯指出："康德关于目前所有的天体都从旋转的星云团产生的学说，是从哥白尼以来天文学取得的最大进步。认为自然界在时间上没有任何历史的那种观念，第一次被动摇了。……康德在这个完全适合于形而上学思维方式的观念上打开了第一个缺口"。①康德的天体理论吸取了笛卡儿和牛顿科学理论上的积极成果，特别是采用了牛顿的力学体系，并且发展了牛顿的理论，用辩证法代替牛顿的一些形而上学观点，就使自然科学可以摆脱形而上学的羁绊大踏步地前进，因而恩格斯说："在康德的发现中包含着一切继续进步的起点。如果地球是某种逐渐生成的东西，那末它现在的地质的、地理的、气候的状况，它的植物和动物，也一定是某种逐渐生成的东西，它一定不仅有在空间中互相邻近的历史，而且还有在时间上前后相继的历史"。②康德的天体理论是以发展观点来看宇宙的开端。自然科学以这个学说为起点，可以更加迅速地前进。

康德的天体理论是在辩证法的精神指导下出现的；它打破了牛顿的宇宙不变论。按照牛顿的宇宙不变论，宇宙的质点是上帝所创造的；这些质点遵照机械运动的定律发生消极的、被动的运动。在宇宙的机械运转中，遵循"万有引力"定律作机械的运动，所有天体，地球都是不发生变化的。康德虽然也从牛顿的原理出发，但是他克服了形而上学的机械论的局限性。康德利用了从德谟克利特到笛卡儿的宇宙发展旋涡学说中合理的因素

①② 《马克思恩格斯选集》第3卷第96页；第450页。

而加以发展，认为不管是物质粒子之间，星球与星球之间，地球与它的卫星月球之间都有相互联系、相互作用、相互制约的关系。宇宙的旋涡发展有一个发展的过程，自身具有必然的规律性。康德认为“物质是受某种必然的规律所支配的”，物质“能从它的完全分解和分散状态中自然而然地发展成为一个美好而有秩序的整体的”。① 他并且强调这种“发展”决不是出于“偶然和碰巧”。②特别重要的是康德坚持了物质的发展是由于自身的动力，指出了引力和斥力这种对立面的相互斗争相互制约是发展的源泉。他指责牛顿对于斥力没有象对引力那样“说得那么清楚”。③这一点表现出康德把引力和斥力看成同样不可分离的对立面，因而形成了事物；而牛顿则认为是“万有引力使事物成形的”。强调引力与斥力有同样的作用就把辩证法的矛盾规律带进天体理论中。恩格斯在讲到这一点时指出：“要精确地描绘宇宙、宇宙的发展和人类的发展……就只有用辩证的方法，只有经常注意产生和消失之间、前进的变化和后退的变化之间的普遍相互作用才能做到。近代德国哲学一开始就是以这种精神进行活动的”。④

康德的辩证法思想也表现在打破了外因论，坚持了内因论。牛顿既然认为万有引力决定事物的形成与其机械的运动，因此，事物的运动是动者恒动，静者恒静，天体的运动由于引力。但是引力又是从什么地方来的呢？按照牛顿的形而上学观点，他不得不以上帝的第一推动力作为形成引力的原因。

---

①② 《宇宙发展史概论》第 13 页。

③ 《宇宙发展史概论》第 25 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 62—63 页。

康德反驳了那种认为“上帝”创造物质并决定物质粒子运动的外因论。他认为整个自然界都使人们认识到“物质通过自己的力的作用，会得出某种正确的结果，并能自然而然地满足理性规则的要求”。①这就说明了事物自身发展的规律是事物合理性的来源，并不需要找出一个上帝的安排来说明事物的合理性。太阳系各个天体都是由宇宙空间中的弥漫物质遵循力学规律所形成，太阳系和行星都是在同一过程中生成的。康德以唯物主义观点解决宇宙的形成问题。他说：“给我物质，我就用它造出一个宇宙来！这就是说，给我物质，我将给你们指出，宇宙是怎样由此形成的”。②所以康德声称“我不需要任何的虚构”，由物质本身就可以说明宇宙是如何形成的。恩格斯用下列明确的语言指出了康德在这方面的贡献：“康德一开始他的科学生涯，就把牛顿的稳定的、从有名的第一次推动作出以后就永远如此的太阳系变成了历史的过程”。③

康德的辩证法思想坚持宇宙是发展的，一部分在毁灭，一部分又在生成。现在存在的东西必然要毁灭，但是一部分的毁灭，并不是整个完结了，在一部分毁灭的同时又有新的产生。他说：“各个世界和一切自然物一样，都有一个尽头”。④ 但“在已形成的世界的对面一边，自然界则不停地忙于用分散的微粒作为原料在创造许多新的世界”。⑤旧的毁灭了，新的又产生。康德认为宇宙总是生生不已，向前发展的，永远没有止境。现在的自然界并不是至善至美的，它将为新的自然界所代替。这就是康德

---

①② 《宇宙发展史概论》第 8 页；第 17 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 63 页。

④⑤ 《宇宙发展史概论》第 153 页；第 154 页。

对宇宙发展的辩证法观点。康德在说明人的认识能力时也持有发展的观点时，他认为，现在认识还有限制，不能超出这个限制，从一种现象的原理去推出另一种自然现象。他说，天体产生和运行是人类"可望首先得到彻底而正确的认识的"。他没有认为可以用天体的原理来说明生命现象，因为他知道生命现象是更为复杂的，不能用说明天体运动的那种方法来说明它。这一点也包含了反对形而上学方法坚持以事物自身发展的规律说明事物的因素。

反对形而上学是康德的天体说的主要方面，但它也表现出有对唯心主义让步的一方面。在康德的早期著作中已表现出他感到说明"微小的植物与昆虫"的产生与发展有困难，对人们能否认识遥远的星球及其结构表示怀疑；在《从形而上学的幻想解释视灵者的幻想》中又因他反对视灵者见鬼的迷信而对人能否认识精神活动表示怀疑。这一些都说明，康德在早期自然科学研究中遇到的困难已经使他产生了走向不可知论的萌芽。不仅如此，由于康德对宗教的妥协，他认为自然界的规律本身就是"神的意志"，表示自然的规律性与"最高智慧所安排的计划"相一致，因而可以与宗教协调一致，没有冲突。康德提出了宗教的目的论与自然科学的唯物主义观点相协调的"理由"，他认为要是排斥自然科学的唯物主义，硬要坚持由神的意志来说明的话，将来科学发展证明自然科学的观点是正确的，反而造成宗教处于被动地位，使信仰发生动摇。所以康德认为要在一切现象上找出目的论的证明，首先就要承认机械的自然科学的解释。这种观点明显地刻划出康德这个德国资产阶级学者的动摇性、妥协性与两面性。他虽然在一些问题上反对牛顿的形而上学的机

械论，因而反对神学，但总的说来他对宗教是让步的。康德本人在宗教与科学的关系这个问题上采取了调和、妥协的态度。

第三节　康德的批判哲学(一)——关于感性的理论(数学如何可能)

康德的批判哲学的中心任务是要解决知识的问题、认识论的问题：解决知识本身是否可能，如何可能；解决能不能认识世界以及在认识世界时能够达到什么界限的问题。换句话说，在未认识事物以前，先得要确定我们认识事物的能力本身。康德的这种提法强调不要根据认识过程本身来检验我们能不能确切地认识事物，而是离开经验，来预先估计和确定我们的认识能力。这也就是说要在认识过程以前决定我们能不能认识世界，来确定我们能够深入事物的程度。这就好比是教人在岸上先学会了游泳然后再下水一样。

康德之所以这样提出哲学的任务，乃是由于他认为以前的唯理论与经验论都没有考察人的认识能力就断言人的理性可以完全认识事物，或者断言人的经验可以认识事物是缺乏根据的武断，所以他提出要考察人的认识有多大的能力。其实，唯心论的唯理论与唯心论的经验论的错误并不在于他们不了解人的理性认识能力有多大的范围，而是在于他们否认人的认识是客观事物的反映，否认人们只有在实践中才能认识世界。康德不是去批判反对唯物主义的倾向，而是批判理性，给理性划定范围，形成了一整套的先验论，所以他在这一点上与这两派是一致的。人的认识能力是从实践中产生，在实践中增长起来的，不参加社

会的实践就不可能有对事物内部本质的认识，对事物本质的理性认识也是不断发展的，不是一成不变的。康德离开了实践的认识活动去考察认识，这就必然走到从人的主观活动中去寻找知识的来源，认为知识是头脑中自生的或是从天上掉下来的。

知识是否可能，如其可能，如何可能？这就是康德在《纯粹理性批判》一书中所提出的基本问题，康德把知识分为三类：数学的知识，自然科学的知识和哲学的知识。这本书的中心内容由两大部分组成。第一部分是"先验感性论"，其中要解决的问题就是数学知识是否可能，如可能，如何可能的问题。第二部分是"先验逻辑"，又分为"先验的分析论"和"先验的辩证论"。前者要解决"自然科学的知识是否可能，如可能，如何可能"的问题；后者要解决"形而上学是否可能，如可能，如何可能"的问题。康德认为：当时数学与自然科学已经证明是一种可靠的知识，因而已经用不着讨论"是否可能"的问题，只讨论"如何可能"就行了；而形而上学则纷争不已，还不能证明是可靠的知识，还要讨论是否可能的问题；他认为当时的各种形而上学体系还不能成立，但作为科学的形而上学通过对纯粹理性的批判在将来是可以成立的。

康德认为，一种学问之所以成为科学是由于它包括的命题是先天综合判断，而且具有普遍性与必然性。康德所说的"先验的"一词意思是指先于经验的认识形式，以别于认识的内容或材料。如"先验的感性论"就是关于感性的先天的认识形式的理论；"先验分析论"就是关于知性中的先天的认识形式的理论；"先验辩证论"就是关于理性的先天的认识形式的理论。为了要

解决这三个问题，康德首先进行判断的分析，他把判断分为“先天的”与“后天的”两大类，然后又分为“分析的”与“综合的”两大类。他所说的“先天的判断”是指不来自经验，而“独立于经验，甚至独立于感官的一切印象的”判断；如 2+2=4，等边三角形是等角三角形。这些判断，康德认为是有严格的普遍性与必然性的。所谓“后天的判断”是指不独立于具体经验或不独立于感官的印象，而是从感觉经验中来的，如“这朵花是红的”，“重的物体是要往下坠落的”。所谓“分析判断”是指“主词概念包含着宾词概念在它里面的”，如“一切物体都是广延性的”。所谓“综合判断”是指宾词概念不包含在主词概念之内，虽然前者与后者确在联系之中，如“物体是有重量的”。但由于在分析判断中，宾词对主词的概念无所增益，故可名为“说明的判断”，而在综合判断内，则对主词的概念加上了一个它本身未含有，即分析主词概念也不能从其中抽绎出来的宾词，故又名为“扩充的判断”。只有后者才能增进或扩充我们已有的知识。从概念抽绎出其所包含的概念，最多只能把原有的概念弄清楚，但永远不能超出这个概念本身，使我们的知识有所进展。这个理论是反对唯理论的，同时也是反对形而上学的，因为两者都认为合理的就是实在的。康德的企图是对的，但他是否真正彻底的脱离了唯理论的局限性是另一回事，因为康德在调和唯理论与经验论的问题上，重点显然放在唯理论上面。

把这两大类判断连续应用可以得出四种可能的判断：(1)先天分析判断；(2)后天分析判断；(3)先天综合判断；(4)后天综合判断。康德认为后天分析判断决不可能成立，因为他认为分析判断一定是有严格的普遍性与必然性的，一定是独立于经验的，

所以不能是后天的。这样，剩下来的只有先天分析判断，先天综合判断与后天综合判断这三种。

在康德以前，所有的唯理论者都认为只有以不矛盾律为依据的先天分析判断才能给我们确切的知识。经验论者则认为除了数学的知识而外，一切知识都来自经验，从经验得来的判断都是属于后天综合判断。康德认为，无论他以前的唯理论也好，经验论也好，都没有注意到有无先天综合判断。康德认为提出有这一类判断是他的发现。他认为这一类判断特别值得我们重视。因为数学、自然科学和哲学的判断都属于这一类先天综合判断。因此，前面提出的三个问题，“数学是否可能，如可能，如何可能”，“自然科学是否可能，如可能，如何可能”，形而上学是否可能，如可能，如何可能”，——总的说来，知识是否可能，如可能，如何可能，这个问题就可以归结为先天综合判断是否可能，如可能，如何可能的问题。

先天分析判断和后天综合判断是否可能和为什么是可能的，这个问题康德认为不难答复。因为先天分析判断由于其宾词是从主题概念抽绎出来的，或者说，它是建立在矛盾律上的，全体大于部分，a 是大于 a—b，就是其对立判断全体不大于部分，a 不大于 a—b 是一个矛盾的判断，所以符合于不矛盾律的先天分析判断是可能的。后天的综合判断由于其宾词虽不包含在主词概念之中，但从经验中可以发现它是与主词有联系的，因而它也是可能的。但是在先天综合判断里，宾词既不包含在主词概念中，而人们又不能从经验中发现它与主词的联系（因为它是先天的，所以是独立于经验的），那么，它是如何可能的？这样，先天综合判断是否可能和如何可能，就成为一个迫切需要解

决的问题了。

这个问题需要解决是因为康德认为数学中的判断（除了少数 a=a 的同语反复判断而外），自然科学中的判断，以及形而上学中的判断都是先天综合判断，证明先天综合判断可能或不可能正是证明这些科学与形而上学的命题可能还是不可能。数学中的 7+5=12，两点间的直线是最短的线；自然科学中的事物之发生必有原因，在运动中的物质的量并无增减；形而上学中的"宇宙必有一开端"或"宇宙没有开端"，都是综合判断。"数学中，自然科学中，哲学中的先天综合判断如何可能"这一问题如不解决，即不能解决数学、自然科学、形而上学的可能的问题，也就不能解决知识的可能这个总的问题。

数学中的先天综合判断的可能的问题，康德用关于"感性"的理论来解决。与唯理论的看法不同，康德认为数学的判断是先天综合判断。如数学中 7+5=12 这一判断就是先天的，因为它有严格的普遍性与必然性，同时，它又是一个综合的判断，因为从 7+5 中，我们不能抽绎出"12"。在"七"以外，我们还要找出相当于"五"这个概念的直观，如五个手指来帮助才得到"十二"这个概念。同样，几何学中的判断，如"两点间的直线是最短的线"是先天的，因为它有严格的普遍性与必然性，它又是综合的，因为主词中的直线只有质的规定，即两点间的直线，从其中不能抽绎出"最短"这个量的规定，要得到"最短"这个量的规定，还要借助于直观，如画出把两点联系起来的直线。

数学中的判断是先天的又是综合的，它不是从概念中抽绎出来的，也不是从具体的经验中归纳出来的。那么它又是如何得来的呢？为了答复这个问题，康德就提出了他的先验唯心主

义的学说。他把他的理论叫做先验唯心主义，是为了表示这种理论与贝克莱和休谟的建立在经验论基础上的唯心主义有别。贝克莱与休谟认为一切知识来源于经验，但对经验作了唯心主义的解释，从而得出了唯心主义的结论。康德认为知识中有经验的东西作为材料，然后加上先天的形式，其结果也还是唯心主义。所谓先验的唯心主义是讲人的认识能力本身就具备有一种认识形式。这些认识形式是先于经验的，不来自经验，不依赖于经验，但一切经验之可能都必须以它为条件或依据才成。在提出这个理论的时候，他表面上似乎也对唯物主义与感觉论作了一定的让步，比如他承认"我们的一切认识都以经验开始"，即"自在之物""刺激"了我们的感官，产生了印象与观念。这种印象与观念叫做"经验的直观"，只有当感官与"自在之物"发生直接关系，而且"自在之物"被给予我们时才能发生。他又强调由这种感觉而来的印象与观念是作为思想的原料而存在的。"自在之物"这个概念在康德的哲学中有两个含义：一个意思是不依赖于意识，不依赖于先天的直观形式或先天知性形式(范畴)而客观存在的东西，这是感觉的客观来源，但其性质是不可知的。另一个意思是灵魂，世界和作为二者的统一体的上帝，这也就是他所说的"超验的客体"。由于"自在之物"是客观存在的事物，而且它刺激我们的感官才产生印象与观念，因此，这些观点是康德哲学中倾向于唯物主义的一方面。但是只有感觉还不成为知识，知识是由两种成分配合而成：一种是外来的感觉的杂乱无章的质料，一种是内心的有条有理的形式。二者缺一就不会有知识。这好比必须有一个模子(形式)，再把银子的溶液(质料)放进去，然后才会铸成银元一样。我们的感官接受了自在之物的刺激，

一方面产生了表象，一方面促使我们的知性活动起来，对这些表象进行比较，把它们联系起来，或把它们分离开，使感性印象的材料成为“关于对象的知识”，就是所谓经验。所以从时间的序列来讲，我们并没有先于经验的知识。凡我们的知识，都从经验开始。但是我们的知识虽从经验开始，但并不因此就得出结论，以为一切知识都从经验发生、产生，因为我们的经验的知识，也是由于我们所感受的印象和我们自己的知识能力本身所提供的东西所配合而成，感性的印象不过是引起知识能力的机缘而已。这些加之于印象的知识能力本身所提供的东西就是康德认识论中的唯心主义成分。

这种唯心主义成分就是先天的形式，它不是从经验中得来，而是先于经验的。它不依赖于经验，而是先天的意识形式。这些形式是我们的认识能力本身预先具备了的、形成了的一套认识形式。在没有经验以前，在观察事物以前，我们的内心中已经有了这一套现成的形式。因此，在观察事物的时候，我们就普遍地、必然地会把观察到的感觉材料放到这种形式中去。因此，从观察事物而得到的知识才有普遍性与必然性。这好比一个人天生就戴上一副蓝色眼镜，因此在看东西的时候就普遍地、必然地把一切都看成是蓝色的一样。外来的感觉材料是不成形的，处于混乱状态之中的东西，这种东西只有依靠我们内心所固有的一套先天的认识形式才成其为有条有理的知识。

很明显，这种说法与唯理论的天赋观念说没有什么本质的差异，这也说明了康德还是不能脱离唯理论的局限性，虽然他与唯理论者不同，强调有所谓外来的感觉，这是知识的素材，但是他同他们还是一样，认为感觉的材料是杂乱无章的、黑漆漆一团

的东西，不好称做知识，只有先天的认识形式主观地把条理加在这个东西上，才能使其成为有条有理的知识。

康德认为：空间和时间是两种纯粹的感性直观形式。由于空间和时间加之于感觉材料才有经验对象产生。康德关于空间和时间的唯心主义理论被唯心主义哲学家看成是先验唯心主义这顶皇冠上的宝石，实际上，它只是对空间与时间作了唯心主义的理解。

康德探讨空间和时间的问题，主要是针对当时的三种观点。这就是：(1)牛顿所主张的空间时间是"实在的东西"，即绝对空间与绝对时间，这是当时自然科学家的一般看法；(2)洛克所主张的空间时间是"实在东西的规定"，即认为空间时间是事物的属性；(3)莱布尼茨主张的空间时间是"实在事物的关系"，即现象的关系。

康德对空间与时间作了形而上学的证明，这种形而上学的证明是证明空间概念与时间概念是先天地给与的。康德对空间的形而上学证明是：

(1) 空间不是一个经验的表象。康德认为空间是要看出事物是相互并列的，但这不能象经验表象一样从外部经验得到，因为我们了解事物的并列关系时，就先要了解事物的感觉不只各有不同的内容，而且又在不同的地位，而这种不同内容不同地位的了解就先要假定有空间存在。只有这样，才能有事物的经验。

(2) 从上面的论证就可以得出：空间是外部直观的先验的假定，是经验产生的条件。有了这种假定才有经验的表象。康德所说的外部直观是区别于内部直观的，外部直观是对广延的事物的直观，而内部直观则是没有广延的内感觉的直观。

(3) 空间是先验的假定，但它也不同于从事物抽象而得的概念，它只是一种纯粹直观。概念是先有个别事物然后从一些个别事物概括而来，空间不是这样，个别空间只是总的空间中分割出来的一部分。

(4) 既然空间是总的空间，因而康德认为空间出现于我们的意识就是一个无限的量，他实际认为空间是无限的。

康德对时间的形而上学证明是：

(1) 时间不是从任何经验得来的经验概念。这是因为时间是要看出事物的同时并存或相继存在。要得到这种看法，就先要在"同一时间存在"或"在不同时间存在"这就先要有时间的概念形式才行，单靠经验就不可能有这种看法。

(2) 由于上述原则，就必须假定时间是一切直观里预先假定的一个必需的表象，它是经验产生的条件。

(3) 但是时间又不是一个由理论推出来的一般概念，而是一种感性直观的纯粹形式，它是内感官经验的直接条件，也是外感官经验的间接条件，因为外部直观中的事物也是存在于人的意识中的。与空间一样，康德也认为不同的时间只是同一时间的不同部分，时间并不能从个别时间概括而来。

(4) 从上面的论证也说明时间是无限的。

康德就从这种先天给予的空间时间来解决数学如何可能的问题。他把这种阐明空间时间如何运用于经验材料而得到知识的方法叫做空间时间的"先验的阐明"。

康德认为空间时间的先验的阐明要解决两个问题：即①有一些综合命题是从空间时间中得出来的；②只有从空间时间的某一种解释，比如说空间时间是感性直观形式这种解释，才能得

到那些命题。康德认为几何学与算术的命题就说明空间时间的这种先验的运用：数学的知识之所以是可能的，乃是因为数学的判断都是先天综合判断，是有严格的普遍性与必然性的。但是这种严格的普遍性与必然性不是由于数学中的概念的演绎所产生的，要想证明两点间直线最短和7+5=12是普遍的必然的真理，单靠概念的分析是不行的，数学的判断不是先天分析判断，必须求助于知觉或直观。但这种直观或知觉决计不是个别的人从经验中得来的，或者说是从外部经验或感觉获得的直观或知觉，因为感觉总是杂乱无章的，因此就不能保证有普遍性或必然性。不是一个人用指头来计算就可证明七加五等于十二，因为这是从经验得来的。因此这种直观必定是所谓“纯粹的直观”或“先天的直观”，这种直观不是对数学知识的材料的直观，而是对数学知识形式的直观。数学知识中的形式是先天的形式，是每一个人天生就具有的，不是从经验中得来的形式。数学所依据的这种先天形式，就是所谓“先天的直观形式”，这就是时间与空间。时间是内部感官的一切现象的先天直观形式，空间是外部感官的一切现象的先天直观形式。几何学所研究的对象是这种外部感官的一切现象的先天直观形式，算术所研究的对象则是这种内部感官的一切现象的先天直观形式。时间与空间都不是感觉本身就具有的条理，因为要是如此，那么，由于各人的感觉不同，结果各人所感到的空间与时间亦必各不相同，为此，则几何学与算术中的命题也就失去其普遍性与必然性了。

按照康德这种空间时间的理解，他认为空间时间有经验的实在性，也可以说，它们具有客观的实在性。因为空间时间可以

作为外在地出现于我们面前的一切对象的规定，空间时间使感觉具有了普遍性与必然性；有了空间时间才有经验产生，所以，从经验说来，它们是实在的，但是它们没有绝对的实在性。另一方面，空间时间又有先验的观念性，即它们在形成经验之前只是一种观念，是主观的感性结构，要加之于材料才能形成经验。因此，康德所说的空间的经验的实在性与先验的观念性是从不同的角度对空间时间的说明。由于他把客观实在性与绝对实在性区别开来，所以，他所了解的客观实在性仍然是主观的，只有绝对实在性才是指外在的客观的实在的东西。

关于形式与质料的理论是康德先验唯心主义中的一个重要理论，也是他的理论与莱布尼茨以来的唯理论相区别的所在。康德认为质料从感觉直观而来，形式则是理性所固有的形式，是概念。这样，他就肯定质料从"自在之物"而来，而形式则是主观所固有的。莱布尼茨则与此相反，认为感觉直观与概念，质料与形式没有本质的区别，其不同只在于概念更加清楚明白，而直观则较为模糊。由于康德认为直观材料是"自在之物"刺激人们的感官才产生的，因而他就肯定了经验材料的客观基础，把"自在之物"当作了现象的客观对象，这是他的理论中的唯物主义的方面。但就是这一个唯物主义观点也是很不彻底的，因为他所用的"对象"这个概念有两种意义：一种意义是指"自在之物"，即客观的事物；另一种意义则是指与"自在之物"不同的认识对象，即感性形式加之于材料而形成的经验对象，后者只是现象或经验内容。康德对"对象"这一概念的两种理解说明他把"自在之物"与现象分割开来，离开了"自在之物"的唯物主义，走向了唯心主义。

康德把时间、空间当做主观的先天的直观形式，主要是为了说明以时空为基础的数学知识是先天的。但是问题是数学知识是不是先天的呢？事实上数学并不是先天的。康德的这种说法完全是从先验唯心主义去解释数学知识的来源问题。而不知数学其实也是客观事物的反映。数学知识是人们在长期的实践中对现实世界的空间形式与数量关系进行抽象概括产生出来的。由于七个具体的事物加上五个具体的事物这种具体的计算长期反复，才使人们抽象出这些计算中间的共同的东西即数量关系，得出了7+5=12这种数学演算的结论。然而这种演算并没有离开具体事物的计算。这种数学演算与具体的计算之间的关系就是一般与个别之间的关系。三角形两边之和大于第三边这个命题也是这样。它是人们长期对具有三角形特征的事物中三个边的关系的观察而概括出来的。马克思主义并不否认数学具有抽象性，但是数学的抽象是在一定的物质基础上的抽象，在抽象过程中撇开了一些具体的因素，而专门集中研究它的数量与形式，比如说，七加五就不管这些数目代表的是什么事物，而三角形三边的关系也不管这个三角形是直角三角形、正三角形，还是等腰三角形，也不管这种三角形是哪一种事物所具有的形状的特征。这样我们就可以看出，数学所具有的抽象性与概括性还是从现实中间来的，只是"为了能够从纯粹的状态中研究这些形式和关系，必须使它们完全脱离自己的内容，把内容作为无关重要的东西放在一边"。①其实，这只是一种科学的抽象，它更深刻、更正确、更完全地反映着自然。它的形式是抽象的，但仍然反映

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第77页。

了具体的客观内容。康德的先验唯心主义则与此相反，把这种抽象的形式与具体的内容完全割裂开来并加以夸大，把数学知识说成是先天的，从而歪曲了数学的本质。

时间与空间也不是主观的先天形式。在唯物主义看来，一个对象在人们头脑中的反映就产生与对象相符合的表象与观念；而时间、空间本来是事物存在的形式。当客观的时间与空间反映在人们的头脑中时，就形成了时间的观念与空间的观念，事物永远不能与时间空间相分离。康德却不认为是这样，他把印象与观念说成是一种杂乱无章的、不具有形式的材料，这就歪曲了感性认识的客观来源。不仅如此，他又把时间空间说成是主观认识能力的形式，这样，事物就被说成是只有在人们的主观感觉到它时才存在于时间空间之中。照康德这样说法，对象与对象相并列，或者一个现象在另一个现象之后就不是由于它们本身占有的空间与时间的关系所构成，而是由于人们主观上有这种对印象与观念进行位置安排与前后排列的先天形式才使事物存在于时间空间之中，这就完全把主客的关系颠倒了。康德又用先验唯心主义歪曲事物存在于时间与空间中间这个具有普遍性与必然性的真理。他认为由于先天的形式具有普遍性与必然性，所以一旦先天的时间空间形式加之于质料，就使杂乱无章的东西具有了时间与空间的普遍性与必然性。康德所说的普遍性与必然性是来自主观的先天形式，他关于感性认识的这些观点完全是从唯心主义角度歪曲了人们认识的第一阶段的活动。

康德的先验感性论已经把“自在之物”与“现象界”对立起来，说“通过感觉与对象发生关系的直观，叫做经验的直观。经

验直观的未曾规定的对象叫做现象”①*。这里作为对象的“自在之物”与“现象”就已经不是一致的了。这个“现象”是由感觉而来的质料而以先天的形式加以规定的，对原来的对象作了“增加与改变”，因而人们所认识的东西只是被“增加与改变”以后的现象，而“自在之物”则成为不可知的了。这样，康德就从认识论上初步论证了“自在之物”与“现象界”的二元论和为什么“自在之物”是不可知的。

应该指出，康德不只一次地对人们责备他的先验感性论是唯心主义学说进行过辩解，特别是在《导论》中，他对“把空间和时间看成唯心主义的东西就会使整个感性世界变成纯粹的假象”②这一责难作了辩护。按照他的说法，感性认识并不是按照“自在之物”的本来样子表象物的，而只是按照“自在之物”感染我们的感官的样子来表象物的。感性认识把这种有相对性的表象给予知性的思考，而不是把“自在之物”自身给予知性。因此，康德认为感性认识并没有错误，因为感性认识提供了现象而不是提供了“假象”，认识之所以发生错误是由于知性在起联系作用时，没有“在经验里按照真理的规则而正确地连贯起来”。③他举出哥白尼的天体学说作例子来证明这一点，他说，感性只见太阳从东向西运行，这是现象，并没有真与假的问题，但如果知性把

---

① 《纯粹理性批判》A 本第 47 页；B 本第 65 页。

* 这句话里的第一个“对象”指“自在之物”，第二个“对象”指由“自在之物”的刺激，而在感官中所产生的表象，属于现象界的范围，但还不是加上形式以后的现象。因此，有的译者把这里现象这个字的德文，erscheinung 译为“出现”，以与译为“现象”的 Phaenomena 相区别。本书依蓝译本，译为现象。

② 《导论》，商务印书馆 1978 年版，第 52 页。

③ 《导论》第 54 页。

现象当作客观的来加以判断，这就产生了错误。他认为“提供了现象的物，它的存在性并不因此就象在真正唯心主义里那样消灭了，而仅仅是说，这个物是我们通过感官所决不能按照它本身那样来认识的”。①他竭力说明这种观点不能认为是唯心主义。

康德这种观点的错误在于他反对反映论，把世界分为“自在之物”与“现象界”并把两者对立起来，这完全是唯心主义的和形而上学的。马克思主义认为，“自在之物”即客观存在的事物与现象是辩证的统一，它们之间的差别只是已经被认识了的东西和尚未被认识的东西之间的差别。列宁指示我们：“所谓二者之间有着特殊界限，所谓自在之物在现象的‘彼岸’(康德)，或者说可以而且应该用一种哲学障壁把我们同关于某些部分尚未被认识的但存在于我们之外的世界的问题隔离开来(休谟)，——所有这些哲学的臆说都是废话，Schrulle (怪论)、狡辩、捏造”。②人们通过实践对客观世界进行认识。但是人们不是一下子就认识了客观世界，而是通过实践，不断地认识世界，不断地加深我们的认识，把我们没有认识的事物转变成“为我之物”。当人们通过实践，掌握了客观事物的规律性，并且按照这个规律性的条件制造出我们所需要的事物时，我们就证明我们对这一现象的理解是正确的，也证明我们对客观事物的认识是正确的，因而康德那种不可认识的“自在之物”也就不存在了。因此，“自在之物”与现象是相互转化的，事物没有被认识的本质可以通过认识而成为我们所熟知的现象；另一方面，我们也是通过认识现象而

① 《导论》第51页。

② 《唯物主义和经验批判主义》第92页。

认识事物的本质。

第四节　康德的批判哲学(二)——关于知性的理论(自然科学如何可能)

康德在研究了先验感性理论之后，就进一步在其先验逻辑的"先验分析论"中论证了知性如何利用先天的范畴对经验直观加以进一步的整理，使其具有规律性。

康德认为，不仅数学，就是自然科学的可能性也是建立在先验唯心主义上面的。他认为同数学一样，自然科学的判断，自然科学的原理(如实体稳定性定律、因果定律、实体并存并相互作用定律等)都是先天的综合的原理、原则。这些先天的综合的原理、原则之所以可能，我们之所以在自然科学方面能够作出这种先天的综合的原理、原则，就是因为我们的感觉不但具有时间空间的主观形式，并且还遵守一些"知性的先天的综合原则"或范畴。"自在之物"在现象的彼岸，即在经验对象的彼岸，感觉加上先天的直观形式，再加上范畴，就成了知性的知识。康德从对唯理论与经验论的批判中认识到了知性与感性结合起来的必要性。他说过"如果没有感性，对象就不会被给予我们，如果没有知性，就不能思维对象。思维无内容是空的，直观无概念是盲目的"。①他又说："知性不能直观，感官不能思维。只有当它们联合起来时才能产生知识"。②为此，他提出了所谓的知性范畴，作为结合感性材料的工具。

---

①② 《纯粹理性批判》A 本第 71 页；B 本第 93 页。

康德认为知性范畴不但是对象的知识的可能性的条件，同时也是经验的对象的可能性的条件。

什么叫做"知性"呢？康德说："意识从其自身产生观念的能力，认识的主动性，就应该叫做知性"①。照康德的观点，意识自身产生出来一些范畴(共有十二个)，人的认识发挥它的主动性，用这种范畴把感性知识结合起来。所以知性与感性的不同在于感性有接受观念的能力，而知性却是意识的主动性，它主动地安排现象中间的材料，使其具有一定的形式。比如说：现象之间有必然性或偶然性，这是由于有意识自身产生的"必然性"与"偶然性"这两个先天的知性范畴加上去的结果；为什么有一个现象存在是由于加上了"实在性"的范畴；有一种现象可能产生，这是因为有"可能性"这个范畴加上去了。照康德看来，这些范畴使其一切经验对象的知识有可能产生，同时，也由于这些范畴才使经验对象有可能存在。

为什么先天的知性范畴使一切对象的知识有可能产生呢？这是因为在感性阶段，只停留于感性的直观，只有空间上的共存与时间的先后，这只说明了个别现象的认识，还没有了解到这些个别现象之间有些什么一般的关系，只是由于有了知性的范畴把经验直观作为材料纳入范畴这个框子中，才使它具有规律性联系。这样，认识就比较全面地、比较深入地认识了现象，因而，知性范畴就使经验对象的知识成为可能。

那末，为什么先天的知性范畴使经验对象有可能存在呢？在康德看来，"经验对象"与"自在之物"并不是一个东西，经验对象

① 《纯粹理性批判》A 本第 70 页；B 本第 93 页.

就是现象界，康德也把它叫做自然界。康德在《导论》中提出“自然界本身是怎样可能的”这个问题，并以为这个问题是先验哲学所能达到的最高峰。他认为，自然界之所以可能，从质料意义上，就是感觉加上空间、时间的直观形式，这是由于感性的性质所决定的。在形式的意义上，就是在感性经验的基础上再加上先天的知性范畴，知性的性质决定思维把感性经验在知性范畴的制约之下连结在一个经验里。由此可知，没有先天的知性范畴，经验对象或现象界就不可能存在，所以知性范畴使经验对象成为可能。

康德在《导论》中把“经验的判断”与“经验判断”区别开来，他认为“经验的判断”就是以感官的直接知觉为根据的判断，而“经验判断”则是带有客观的有效性的判断，这是由经验的判断再加知性范畴所构成的，因此，一切经验判断都必须是经验的判断，但是却不能反过来说，一切经验的判断都是经验判断，因为有些没有客观有效性的经验的判断就不能是经验判断。由于有了这种区分，所以他也把经验的判断叫做知觉判断。他举了一个例子来说明知性如何把因果性范畴加之于知觉判断之上。他说：“太阳晒石头，石头就热了”。这仅仅是一个知觉判断，它并不含有什么必然性，尽管我和别人曾经多次知道了这种现象；这些知觉仅仅是通常这样结合起来的。但是，如果我说：“太阳晒热了石头”，那么，在知觉上就加进了因果性这一知性概念，这一知性概念就必然地会把“热”的概念连结到“太阳晒”的概念上去，而综合判断就会变为必然的、普遍有效的，从而也就成为客观的判断，并且知觉也就变成了经验。①照康德的观点看来，知

① 参看《导论》第67页注。

觉判断是一种只有主观有效性的判断，我们决不能希望自己在任何时候或任何别人都将象我现在这样觉得了它们，这只是知觉中的两个感觉之间的关系，没有普遍的必然的有效性，因而与客观没有什么关系。只是在加上了知性的因果性之后，才有了客观的普遍性与必然性。

康德提出了一整套关于先验逻辑的学说，他认为关于知性的规律的科学是先验逻辑。一般的逻辑只研究从经验中得来的思想中的形式；它既不管知识的内容，也不管知识对于对象的关系。形式逻辑的概念是从直观中给予的特殊实例进行概括而形成，形式逻辑只研究概念的内涵与外延的形式关系。形式逻辑的判断是一个概念对另一个概念的肯定或否定的关系。形式逻辑的推理，即三段论式，是通过中词而把两个端词连接起来思考。形式逻辑不包含经验性的内容，康德说："作为普通逻辑讲，它是不管思维的一切内容，不管对象的一切区分，而只问思维的纯粹形式的"。①

康德认为先验逻辑与形式逻辑不同，它并不抽掉知识的一切内容，而只抽掉它的经验性内容。就象先验感性论中把直观分为经验直观与纯粹直观一样，关于对象的思维"也有纯粹的和经验的两种的区别。这样一来，就有一种逻辑，它不是离开一切知识的内容的。它既包含着只是关于对象纯粹思维的规则，它就排除其内容是经验的那一切知识。它并要把我们关于对象的知识联系到它的起源，只要那起源是不能归之于对象本身的"。②按照康德的观点：先验逻辑所研究的是纯粹的思想形式，

① 《纯粹理性批判》A 本第 72 页；B 本第 94 页。

② 《纯粹理性批判》A 本第 73 页；B 本第 95—96 页。

一般原则或范畴，这也就是说，先验逻辑所研究的是关于先天的知性的形式或先天的思想范畴（主观的、人先天所固有的，和经验与外界无关的思想形式）的科学，先验逻辑中的先验分析论的任务就是确定这些先天的范畴是些什么，然后说明这些范畴不是外来的，而是主观的东西，是先天的具有严格的普遍性与必然性的东西，以便证明以这些范畴为依据的自然科学的原理与原则是普遍的与必然的，所以是完全可能的。

康德通过形式逻辑的判断分类找出知性范畴，他把逻辑中的判断分为四类，每类下面有三种判断，一共有十二种判断，从这十二种判断就找出十二种范畴。

康德的判断与范畴分类如下

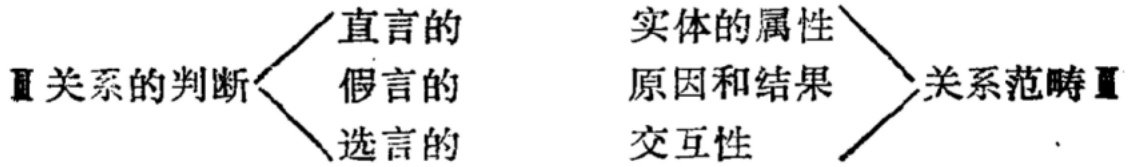
1. 判断		2. 范畴	
Ⅰ量的判断	单称的	单一性	量的范畴Ⅰ
	特称的	复多性	
	全称的	总体性	
Ⅱ质的判断	肯定的	实在性	质的范畴Ⅱ
	否定的	否定性	
	无限的	限定性	

形式逻辑的量的判断指主词的外延的大小。康德从经验的综合来看，单称判断以单个的事物作为下判断对象，特称判断则将事物的某一部分作为下判断的对象，全称判断把所下判断的事物作为全体。在形式逻辑中，把单称判断和全称判断同一处理，也是对的，但从量的方面加以比较也有所不同。全称也可以说是单称与特称的结合，总体就是作为单一的复多。

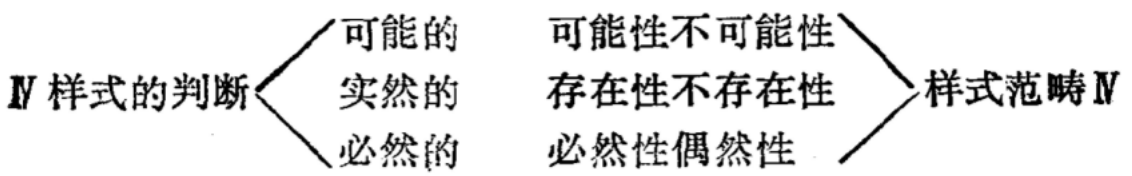
形式逻辑的质的判断是指对主词的肯定或否定。这里所说

的无限的判断可举例如下。"A 是非 B"，即把 A 限制于一定范围的 B 以外，也就是把 A 划在非 B 之中，如说"他是非大学生"。这个判断把他排除在大学生以外，纳入非大学生之中，但他究竟是属于哪一类则没有规定。这个判断与"他是小学生"不同，与"他不是大学生"也不同。

从经验综合角度来看，质的判断中的肯定判断是把直观的对象确定为一个实在的东西，否定判断指出直观对象的非实在性，即否定主体。无限判断则否定中有肯定，肯定除否定的以外的对象，所以它是前两者的综合。



关系判断指主词同某种属性的关系。直言判断是直接地或者无限制地作出肯定，从经验的综合角度来说，就是把一个属性肯定地无条件地归于主体。假言判断是有条件的肯定，即有条件地把主体与某一属性联系起来，从经验的综合角度来说，就是原因有条件地决定了结果。选言判断的选择项一定是一个全体，而在这些项中至少有一项存在，从经验综合的角度来说，就可以看成是全体事物之间必有一种属于主体。第一种判断与第二种判断的结合就是第三种判断，因为选言判断表示对假定的全体作出肯定。



样式判断又译模态判断，是断定事物的可能性与必然性的

判断。康德以后的逻辑学家，有的认为实然判断不是模态判断。可能判断是说“主词可能是什么”，从经验综合的角度来说，就是事物与某种属性的可能联系与不可能联系。实然判断是说主词与述语的无任何限制的联系，从经验综合角度来说，是述语所指的内容是对主语无限制的存在或不存在。必然判断是思维的必然联系，从经验综合角度来说，就是事物的必然联系。第一判断与第二判断的结合就是第三判断，表示可能性的实际存在就是必然。

从范畴体系中就引伸出自然科学的先天的综合的原理。康德认为这些范畴不是表明“自在之物”的属性，而是我们内心所固有的先验范畴。正由于我们把这些范畴加在具有时间空间性的感觉上面，感觉才变得更有条理，思维才变成可能，我们的知识才变成可能。不仅如此，感觉加上时间空间性，再加上这些范畴，这就是现象界，也就是我们知识的对象，所以只是由于有了时间空间性的先天直观形式和先天的范畴加在杂乱无章的感性材料上面，知识的对象才变成可能。因此，范畴不但是构成知识本身的条件，而且是构成知识对象的条件。

由于康德认为范畴不仅是一切关于对象的知识的可能性的条件，而且更重要的是，范畴也是经验对象本身的可能性的条件，所以他批评休谟，说休谟从经验中去找因果关系，因而陷于失望，陷于怀疑主义。在康德看来，由于因果性是人的内心的形式，所以因果的可能性不应该向外界去寻找，而应当求之于内心。因此，对于自然界来说，我们是立法者。康德说：“理智的（先天）法则不是理智从自然界得来的，而是理智给自然界规定的”①。

① 《导论》第93页。

康德把这种对世界发号施令的立法者称为“自我”，“自我的统一意识”，“纯统觉”，“先验统觉”或“统觉的综合统一性”。从康德的统觉的主观性来说，他是站在主观唯心主义立场上面，这个体系属于主观唯心主义体系。但另一方面，从统觉所固有的范畴的统一作用来说，他是把范畴作为“人同此心，心同此理”的决定事物存在的“理”或“规律”，具有客观的普遍性与必然性，因而又有客观唯心主义的因素，与贝克莱那种主观唯心主义思想又有不同。康德特别重视他的统觉对知识与知识对象的决定作用，认为这种观点与哥白尼推翻地球中心论提出太阳中心论有同样的意义。哥白尼的理论是一种革命。康德把主体适合客体的说法推翻了，而代之以主体向自然界提问，使客体适合主体，这也是哲学上的一大革命。康德所说的他的学说的革命意义就在于克服了象休谟那样的怀疑主义，从而重新肯定了因果性与一切科学原则的普遍性与必然性，使自然科学的知识才成为可能的。

上面简单评述了康德的认识过程，康德把它叫做“范畴的客观演绎”。这里讨论知性的对象，目的在于阐明先天概念的客观有效性。另外在《纯粹理性批判》的第一版中，他着重于主观的演绎。这是研究纯粹知性本身，包括它的可能性及它建立认识的机能。这是从时间和想象力的主观活动说明认识。按照康德的这种“主观演绎”的理论，从杂乱的经验材料上升为有条理的认识要经过三个阶段，这就是直观中领会的综合，想象力中再生的综合与概念中认知的综合。这个过程说明通过观察先把杂乱的质料加以时空的排列，然后通过想象力回忆已经消失的感性表象，使它们与目前的感觉联系起来，最后通过概念使这些经验

的因素结合在一起，使它们统一在一个认识能力下面形成一个具有必然性的认识。这个过程都是由于主观的心理作用所形成的，因而偏重于心理学上说明认识，但它把认识看成一个发展过程，对人的认识作了辩证的讨论，因而包含有一些辩证法的因素。

主观演绎的理论后来为康德所抛弃，但是许多康德哲学的研究者认为这一部分还是十分重要的，因为他说明了认识的从直观到概念的提高过程，而且想象力的学说在他的知性理论中也是一个十分重要的组成部分。

康德探讨了构成知识对象，即把先天知性范畴与我们所直观到的对象结合起来的问题。这个问题实际上就是从感性认识到理性认识的过渡问题。康德不了解这是一个辩证的发展过程，他企图在两个中间找出一个可以过渡的桥梁，这个桥梁就是他所说的图型。

在康德看来，过渡的困难在于感性直观的对象与知性范畴不是同质的，直观没有联系作用，范畴则又不能直观，在时间空间中不能看出事物的内在联系，而因果范畴又不能表现为感性直观。康德通过"盘子"而想到了一个用同质的东西解决这个问题的办法，因为盘子所包含的"圆"的概念既是经验的概念，又和几何学上的圆是同质的，所以盘子的"圆"是从许多盘子的属性概括来的，又可以作出"一个盘子是圆的"这个判断。这一点就使他考虑到可以用一个第三者作媒介，它既是与范畴同质的，又是和对象同质的，从而把两者结合起来。他最后找到的第三者就是时间，因为一方面时间是感性的直观形式与直观可以符合，另一方面，时间又可以与范畴相结合。单一、多数、全体可以看

成是同样部分的时间单位的累积。实在范畴可以看成是充满了的时间，否定的范畴是虚空的时间，限制性可以看成是充满了的有限的时间。实体范畴可以看成是时间的常住，因果性范畴可以看成是时间上的先后次序，交互性范畴可以看成是时间内的物的共存。可能性、实在性和必然性的范畴可以看成是有时的存在，某一定时间内的存在和无论何时的存在。

康德认为这种图型是借助于想象力而达到的，图型就是给感性的表象提供一个想象的统一性。比如说，感性上的十个点是一种表象，如果提供一个“十”这样的想象的统一就用一种图型而使十进位这个想象的概念成为一种计算上的方便办法，从而使大数目的计算有了可能。

康德的图型理论提出要解决感性到理性之间的联系这个问题。这个问题的提出促进了对人的认识的研究，因而是认识论上的一大进步，但他提出的解决办法显然是一种唯心主义的和形而上学的。

康德对认识过程的研究已经说明了知性范畴的客观运用，并说明了范畴通过图型而使它与经验对象结合起来，他进而提出了纯粹知性的原理，即知性在对经验进行综合时采取的普遍命题与判断，知性就是使用这些原理来对经验进行综合。这个步骤实际上是更具体地说明了图型在经验中的综合作用。

康德所说的知性的原理有四个：

第一个知性原理是“直观的公理”。这是说“一切知觉都是延扩的量”。康德说：“所谓延扩的量，我指一种量，它的各部分表象必然先于整体，而使整体表象有其可能”。①一条线，一段时

① 《纯粹理性批判》A 本第 156 页；B 本第 197 页。

间都是延扩的量，一条线一点一点地连起来，一段时间要一瞬间一瞬间地相继产生。这个原理就可以用来说明7+5=12，两点间直线最短，因为这两个先天综合判断都属于延扩的量，这种量的各个部分表象为一个整体就说明了这两个综合判断如何是可能的。

第二个知性原理是“观察的预测”。这是说：“在一切现象中，感觉的对象这实在的东西，都有强弱的量，即有等级的”。①这个原理是说明质量不是延扩的量，而是集中于直观的对象这一点上，就可以确定它具有强弱的量，是有等级的。在认识这种情况时，就只有用等级的图型(即肯定、否定、限制)才可能有这种知识。比如说，红、蓝、软、硬等只有从经验才能断定，但我们可以先天地断定，它们都有强弱的量、等级的量。这种强弱的等级的量是一个先验的标准，有了这个标准就可以作出关于这种颜色和硬度的先天综合判断。

第三个知性原理是“经验的类比”。这是说：“只有通过感官知觉的一种必然联系的意识，经验才有可能。”②康德从“实体性”范畴中推出“存在于一切现象变化之中的事物的实体是永恒的，其在自然中之量毫不增减③”，这实际上是自然科学中的物质不灭定律。从“因果性”范畴推出“一切变化都很据因果联系的规律而发生”④，这实际上是自然科学中非常重要的因果关系规律。从“交互性”的范畴推出“一切实体就其能被知觉为在空间

---

① 《纯粹理性批判》A本第159页；B本第201页。
② 《纯粹理性批判》A本第165页；B本第208页。
③ 《纯粹理性批判》A本第169页；B本第212页。
④ 《纯粹理性批判》A本第173页；B本第218页。

中共存者总是在相互作用着”①，这实际上是客观事物互相联系互相作用的关系。马克思主义认为“物质不灭”、“事物的普遍关系”以及“事物的因果性”是宇宙中最普遍的规律。假如自然科学不断正确地反映这些规律就会逐渐克服宗教唯心主义与形而上学的歪曲而认识宇宙的根本规律。康德在前批判时期是参加了这个打破形而上学世界观的战斗的。但到了批判时期，他提出了数学自然科学如何可能的问题，企图为数学自然科学的命题寻找它们的普遍性与必然性的客观依据，而结果建立了一套自然科学的唯心主义理论。康德在因果性问题上虽然反对休谟把因果性的根据放在“习惯”上面的说法，认为这样就否定了因果关系的普遍性与必然性。他自己要寻找因果性的客观基础，但最后却找到了先天的知性范畴来作为它们的“客观性”的根据。以上这些，说明康德与休谟走的是同一条唯心主义与形而上学的道路。正如列宁指出的，“休谟与康德在因果性理论上的差别是次要的、不可知论者之间的差别；他们基本上是一致的，就是说，他们都否认自然界的客观规律性。这就注定他们必然得出某种唯心主义的结论。”②列宁还进一步指出休谟和康德关于因果性问题的观点实质上是信仰主义。列宁还指出，康德对物理学的歪曲是他的唯心主义与形而上学的必然结果。

第四个知性原理是一切经验的思维的公准。这个知性的原理是样式范畴的运用。样式范畴是表达概念对于知识能力的关系，所谓“一切经验的思维的公准”是进行认识的主体领会客观世界所服从的一些条件，这也就是认识主体思维客观世界的一

① 《纯粹理性批判》A 本第 187 页；B 本第 233 页。

② 《唯物主义与经验批判主义》第 157 页。

些原则。这些原则就是可能性、现实性和必然性。按照康德的说法，第一条公准是要求所要认识的对象必须与一切经验的形式条件相一致。这种形式条件包括直观的形式和知性的形式，即时间、空间和十二范畴，达到这个要求也就是符合于可能性的图型，主体就有可能认识这个对象。第二条公准要求所要认识的对象与经验的质料条件相符合，这就是说必须要有感觉的印象，由于有了感觉，再加上主体的认识形式，这个认识就是现实的了。第三个公准要求所要认识的对象在其与现实的结合中是"按照经验的普遍条件而确定下来"。这句话的意思就是一个事物之所以是必然存在物，就要它在与其他事物的联系中合于必然的因果规律。康德强调这种必然性不能是纯粹思维的必然性，必须是客观的物质的必然性，但也不仅是"现实的"，因为现实的也可能没有必然性。

康德在探讨可能性、现实性与必然性时，提出了它们之间的联系问题，特别是康德所指出来的现实的不一定是必然的，对以后哲学的发展具有很大的进步意义。

康德在先验分析论中详细论述了知性范畴与经验对象结合的过程，最后，他在"现象与本体的区分"中对认识的这两个因素又作了总的分析。他指出，知性与感性各有特点，如果我们从经验知识中间拿掉了知性范畴所贡献的东西，那么，"就再没有什么关于对象的知识了"①，因为只靠直观是没有思维的东西的。当然，我们的感觉受到自在之物的刺激，才有印象与感性材料，但我们没有知性就不能意识到我们的感官与自在之物之间的关系。另一方面，如果我们抽掉了直观，则知性范畴仍然存在，这

① 《纯粹理性批判》A 本第 216 页；B 本第 270 页。

一个知性范畴是“一种可能的直观的各种要素能够在其对于一个对象的关系上结合起来的方式。”①康德认为，根据知性与直观的这种区分，“范畴在这种意义上比感官的直观能达到的范围更大”。康德有时也把范畴理解为象逻辑的函数一样，他说：“凡是没有这样的对象能给出，概念便是空洞的，无意义的。只包含着那种逻辑的函数，需要来把可以给出的材料形成一个概念的”。②康德根据他的这种观点，重新表述了知性范畴可能不是用在经验对象上，有时超出经验而用范畴去思考自在之物，这就形成了“本体”这个概念，于是他强调“本体”这个概念是一种界限的概念，是只有消极用途的概念，它的目的只在于“防止感性的僭妄的”，即是指出范畴只能限制于现象界，不能用于自在之物。康德在本体的学说中，强调“在本体这个概念中，我们的知性获得了一种消极的扩充，因为称事物自身为本体时，而且把它们作为不是感官对象来看，说它为感性所限制，毋宁说它限制了感性，与此同时，知性在限制感性的时候，也就限制了自己”。③因为“自在之物”不能用范畴去认识，而“本体”这个概念正表示它是不能认识的。

康德哲学的研究者对“本体”这个概念的理解是有分歧的。有的研究者把它与“自在之物”等同起来，于是强调“自在之物”只是极限概念并引伸为指客观事物的概念只是极限概念，因而认为康德自己也削弱了“自在之物”的唯物主义意义。如上所引康德的原话，他的确把“自在之物”说成是“本体”，但这只是强调

① 《纯粹理性批判》A 本第 216 页；B 本第 271 页。
② 《纯粹理性批判》A 本第 211 页；B 本第 259 页。
③ 《纯粹理性批判》A 本第 218 页；B 本第 273 页。

"自在之物"象"本体"那样的不可知的一方面，他并没有把"本体"说成就是"自在之物"。因此，另一种看法认为康德只是用"本体"这个概念来说明知性概念运用上的局限性，"自在之物"仍然是客观存在，并不因用了"本体"这个概念来说明它，"自在之物"就只是概念而不是客观事物了。后一种看法强调不能因为康德用了"本体"这个概念就说他把"自在之物"看成一个"概念"是正确的，因为"本体"与"自在之物"不是同等的概念。

但是，应该指出，在康德的知识的理论中，他运用先验唯心主义的理论进一步论证了二元论与不可知论，因而也更进一步加深了"自在之物"与现象之间的鸿沟。

第五节　康德的批判哲学(三)——关于理性的理论(哲学或形而上学如何可能)

康德认为知性的范畴虽然有统一的作用，但其所行使的统一作用却是局部的、有条件的。知性只能在现象之间行使其统一作用，不能超出现象一步。例如，我们应用"单一"和"全体"这两个范畴的时候，它们所进行的统一只是局部的统一。"单个的石头"、"全体的人"都只是现象的一个方面，至于因果性与必然性，这也是指两个或两个以上的局部现象的联系，所以知性的对象是现象界。但是，理性则要求把用范畴所统一起来的知识再加以更高的统一，企图达到无条件的绝对完整的知识，这样，就非超出现象界不可，因为它绝不能存在于我们的经验之内。

知性是用范畴来整理统一感性的知识，而理性则用"理念"来整理统一知性的知识，希望通过这种统一而达到无条件的绝

对完整的知识。康德认为理性所企图达到的有三个“理念”：一是一切精神现象的最高的最完整的统一体“灵魂”；二是一切物理现象的最高的最完整的统一体“世界”；三是以上两者的统一“上帝”。这三个理性所追求的“理念”都叫做“自在之物”。理性的理念，即灵魂、世界、上帝，是哲学或形而上学中的最基本的概念。哲学或形而上学的目的就在于证明这些理念实有其物，是代表着存在的东西的，是“自在之物”。理性在证明这些理念实有其物并说明其本质时，还要借助于知性的先天的范畴。但是由于这些范畴只适用于现象界，而不适用于本体界，因此在证明这些理念是代表着存在的东西时，理性必然会陷于矛盾，陷于不可避免的“幻想”之中。也可以说，知性的思维方法是不会引起矛盾的，但理性思维则不能避免矛盾。所以，理性思维方法是辩证的、矛盾的，但理性永远不能解决这种矛盾。康德证明了理性所遇到的矛盾，他就证明了理性的思维方法或先验辩证论永远无法解决关于灵魂、世界、上帝等问题，因此，哲学或形而上学是不可能的。前面已经证明数学的可能，以及自然科学的可能都是可以肯定的，但对于形而上学或哲学的可能问题，康德在此却得出了一个否定的答案。康德认为灵魂、世界、上帝是“超验的”东西。他说的“超验的”(transcendent)与“先验的”(transcendental)是有区别的。“先验的”是指独立于杂乱无章的感觉经验的，不来自杂乱无章的感觉经验的，但不是独立于普遍经验的。康德说：先验的一词并不意味着超过一切经验的东西，而是指虽然是先于经验的(先天的)，然而却仅仅是为了使经验知识成为可能的东西。而“超验的”是说这些概念越出经验范围，这种使用概念的办法就叫做超越的使用，即指超乎普遍经验之上的，超乎

现象界之上的使用，所以是不能认识的。康德认为灵魂、世界、上帝是超越的并不是否定了它们的存在，因为康德认为，虽然我们的知识能力不能知道这些东西的存在，但作为"设想"的自由意志、灵魂不朽和上帝存在还是真实的。关于这一点，康德在实践理性批判的道德学说中作了进一步的说明。

1. 关于"灵魂"这个理念，康德认为我们只能知道"经验的我"、现象界的我，只能把我看成是知识的主体、判断的主体，至于本体界的我，也就是说，作为一个实体的、单一的、不朽的灵魂的我，作为一个绝对完整、绝对统一的精神的我，那是绝对不可知的，因为"单一"、"实体"等范畴只能实用于现象界，要把这些范畴用到本体界上，就必然陷入一种谬误推理。这种谬误推理的第一个推论，即关于灵魂的实体性的推论是这样：

"只能作为主体而被思维的东西必须存在为主体，因而就是实体。

一个思维的存在者从它的本性看来，只有作为主体才是能被思维的。

所以，一个思维者只能作为主体，即作为实体而存在。"①

根据康德的分析，这个三段论式的大前提里的"作为主体而被思维的东西"存在为主体，并是实体，是从笛卡儿的哲学观点来的。笛卡儿认为，我在思想就是思想的主体，这个主体必作为主体而存在，因而就是实体。这就是"我思故我在"所表达的主要思想。这里所说的主体是本体论的主体。小前提所说的主体则是康德所理解的判断的主体，是"统觉"，是"先验的自我的统

① 《纯粹理性批判》A 本第 275 页；B 本第 371 页。

一”。它以范畴、判断和感性形式把感觉材料统一起来，形成现象界，因而它并不是笛卡儿所说的那样的实体。由于大前提与小前提的中词有这样的不同，所以这个三段论犯了四名词的错误，把判断的主体与本体界的主体混为一谈了。康德的这种论证就反对了形而上学把灵魂看成实体，他认为灵魂只是判断的主体。

关于“世界”这个理念，当人们要去认识它时，就要说明世界是实在存在的并指出它的一些性质。要这样做，就不能不用原因、结果，必然、不必然，存在、不存在这些知性范畴。但是知性范畴只能用于现象界，一旦超出了现象范围，就要发生矛盾，陷于不可避免的幻象之中。康德指出了四种矛盾，即四对或四组“二律背反”：(1)世界在时间上和空间上是有限的；世界在时间上和空间上是无限的。(2)世界一切都是由单一的不可分的部分构成的；世界没有单一的东西，一切都是杂多的和可分的。(3)世界存在有自由；世界没有自由，一切都是必然的。(4)存在着世界的最初的原因；没有世界的最初原因。康德用人的“理性”在企图认识“世界”这个“自在之物”时，必然要遇到矛盾，证明人的认识能力是有界限的，它不能超出现象的范围，从而论证了“自在之物”与“现象界”的分裂，以及“自在之物”不可知的理论。

康德把理性认识世界时所遇到的一些矛盾，叫做“二律背反”。这就是指一些彼此矛盾的正命题和反命题，这些命题是互相矛盾的，但每个命题本身都是可以被证明的，都是可以说得通的。在第一个二律背反中，说世界在时间上是有限的，可以说得通，因为可以用反证或归谬法(这是说承认相反的命题就会引出荒谬的结论，因而正命题是正确的)去证明，即如果承认世界在

时间上是无限的，那么就等于达到了一定的时间，比如说，达到目前为止，一段无限的时间已经过去了，但实际上又已经完成了或结束了。一段实际上已完成或结束了的时间只能是有限的，而不能是无限的，即无始无终的，所以时间决不是无限的，而是有限的。同样，世界在空间上是有限的，也可以用归谬的方法来证明，因为假设在空间上是无限的，那么这就等于说，需要无限的时间方能遍历其境，但是上面已经证明了无限的时间是不可能的，故以无限的时间为其前提的无限空间也是不可能的，故空间决不是无限的，而是有限的。反过来讲，世界在时间上是无限的也可以讲得通，因为假设世界在时间上是有限的，那就等于说世界有一开端，在此以前世界还不存在，这也就是说在开端之前，时间是空的，但是说在空的时间中世界开端了，这也就等于说世界是从无中产生出来的，这是不可能的，故世界在时间上不是有限的而是无限的。同样，康德认为可以证明世界在空间上是无限的，因为假设是有限的，那就等于说世界为空的空间所限制，也就是"有"为"无"所限制，但这是不可设想的，说不通的，因此空间不是有限的，而是无限的。

第二组二律背反的正题说世界上的一切复合体都是由单一的不可分的原子所构成的。其证明是，假设复合体不是由单一的东西所构成，那么，复合体也就不成其为复合体了。这一组二律背反的反题是世界上没有单一的不可分割的东西，一切都可分至无限的复合体。其证明是，假如复合体是由单一的不可分割的东西所构成，这也就是说空间是不可分的部分构成的，但是空间不是由单一的东西构成的，因为空间可分至无限，故世界上占据空间的复合体也可分至无限。

第三组二律背反的正题假设世界上有自由，也就是说有一个超乎因果以外的自由因。其证明是假设世界上只有因果变化，有果必有因，这样推上去就可以推至无穷，所以必须假设有一个自由因，即无因之因，作为一切因果变化的起点。这一组二律背反的反题说，世界上根本无所谓自由，一切事情都按照自然的因果律发生的，其证明是，假如自然界作为一个完整的统一体有自由，就是说有一个超乎因果律的自由因，那就等于说这个自由因本身不是为其他的原因所产生的。但是不可能有这样的东西，因为自然界中的一切都不可能是没有原因的。

第四组二律背反的正题是说世界上有一个绝对的必然的存在，或者是它的部分，或者是它的原因。其证明是就有必然的存在来说，假设有一系列的原因与条件，从原因推原因，从条件推条件，必然有一必然的存在。这一组二律背反的反题是并无必然的存在在世界内作为世界的主体，或存在于世界外作为世界的原因，其证明是假设有必然的存在，则在世界的开端，或作为构成世界的全体，但在世界开端必须时间有开端，这不可能，作为世界的全体，因世界现象由偶然的东西所构成，这也不可能。如认为必然存在于世界之外等于存在于时间与空间之外，这也不可能，因此，没有必然的存在。

3. 关于上帝这个理念，康德认为上帝这个理念只是纯粹理性的“设想”，要用纯粹理性来论证上帝的存在是不可能的。哲学中关于上帝的三种论证是本体论的论证（上帝是最完全的本体，故必须包括存在性在内），宇宙论的论证（有果必有因，如此上推，一定可以推到一个必然的最后的无因之因）与目的论的论证（从宇宙的条理推断，一定有一个上帝作为条理的安排者）康

德认为本体论证明的错误首先在于混淆了逻辑必然性和必然性存在的区别，因而产生了论证中的错误。三角形有三个角是一个必然的判断，否定了有三个角，就否定了三角形，因为这是一个分析判断。但是上帝存在的证明认为上帝的概念中包含了存在的概念作为述语，并不能肯定有一个上帝真的存在，因为这是一个综合判断，还必须要有经验材料才行。康德反驳宇宙论的证明说这是从偶然的东西来推论必然的上帝存在，他认为这在感觉世界中是可以的，但毫无用处。至于认为有一个因果关系的无穷系列，一个一个地出现，一直到第一原因，则在感觉世界中也办不到，更不要说推论到经验世界以外去了，这样宇宙论也是无效的。康德反驳目的论说，这种用宇宙有目的有计划的发展来论证有一个大智慧者上帝存在，就使其任何人都没有这种胆量说他知道世界秩序是与上帝有关系的。不仅如此，就是有人承认有规定世界秩序的上帝存在，他也不能因此推论到创造世界的上帝存在。康德认为宇宙论证明与目的论证明都假定上帝为最完善的本体，所以最后这两种证明都可以归结为本体论证明。但是他说本体论证明不能成立，因为这是把上帝的概念当作实在的东西，即从概念推出存在性，这就象把一百元钱的思想说成真的一百元钱。他认为这是三种上帝存在的证明的最根本的错误。

康德认为上帝的理念只是一种“设想”。关于为什么上帝的理念只是一种设想，康德在《导论》中有所说明。他认为在上帝的理念中，理性与经验完全断绝，“从似乎是可以用来做成一个一般事物的绝对完整性的那些仅仅是概念的东西，然后借助于一个最完满的原始存在体这样的理念，下降到规定其他一切事物

的可能性，再从可能性下降到规定它们的实在性"。①康德的意思是上帝的设想只是为推论出事物的实在性，"这个仅仅是出于假想的存在体虽然不是在经验系列里，然而却是为了经验，为理解经验的连结、经验的秩序和经验的统一性而设想出来的"。②应该充分肯定康德对上帝存在证明的批判和关于上帝理念是一个设想的观点，这是一种启蒙主义性质的思想。这种观点是反对神学，反对形而上学体系的，是他的哲学中的批判精神的具体表现。但这并不是说康德否定了上帝。他只是否定这些本体界的东西的知识的可能性，主张宗教不能与道德无关，上帝的信念不能从知识中间得到，只能在道德生活中信仰上帝。这就是他所说的："理性神学是以道德律为基础，或以道德律为指导"。③

康德对灵魂、宇宙、上帝三者的知识上的否定只是说从纯粹理性的角度来说，这三者都是无意义的，但从实践理性来说，也就是从道德的角度来看，为了使道德成为可能的，就不能不相信这三者的存在，这三者都是达到道德的必要的假设。实践理性可以解决纯粹理性不能解决的问题，故前者优越于后者。知识不能证明灵魂上帝等的存在，故知识应让位给信仰。列宁指出：康德从悟性上升到理性，但降低思维的意义，否定它达到完全真理的能力，"康德贬损知识，是为了给信仰开辟地盘。"④从这里可以看出，康德的先验唯心主义不仅论证"自在之物"不可知，同时还为上帝存在、灵魂不死、意志自由找到了一个知识以外的地盘，从而以新的方式论证了这些宗教谬论存在的可能性。

---

①② 《导论》第135页。

③ 《纯粹理性批判》A本第453页；B本第528页。

④ 《列宁全集》第38卷第181页。

康德在"理性"的理论中提出了理性包含了矛盾，即"二律背反"。这一点是有价值的，他一方面猜测到了理性思维具有矛盾的性质，另一方面，也具体地提出了有限与无限、简单与复杂、自由与必然等等矛盾。这些对于辩证法的发展有一定的推动作用。但是，康德这种观点也有很大的局限性，他并不知道这些矛盾的转化，而且把思想的矛盾限于这四个。无限的量不能不由有限的量所构成，无限可以转化为有限，有限也可以转化为无限。复杂的东西是由简单的东西所构成，而简单的东西又是复杂的，可以分割的。认识必然就取得了自由。康德并没有认识到这种矛盾的深刻意义。由于他的哲学的唯心主义与形而上学性质反而歪曲了这种矛盾。他对矛盾有时采取了根本取消的办法，比如他说用"无限"、"有限"、"简单"、"复杂"来说明世界都是错误的，因为这些知性的范畴只能用于现象，不能用在"自在之物"，矛盾双方都不能存在，因而取消了矛盾。有时又采用了"调和矛盾"的折衷主义办法，比如说"自由"是属于"自在之物"的，而"现象界"则具有必然性。从"自在之物"来说上帝存在是可以达到的，因为"自在之物"是现象的原因，这是一个方面。从另一方面来说，如把上帝作为现象的原因，则现象界不能证明上帝存在，因为现象内只有经验的因果系列。两种讲法各有理由，可以同时存在，因而通过形而上学使矛盾调和了。由此可知，康德对"二律背反"的观点是不彻底的，最后走向了形而上学，这是与他的先验唯心主义、二元论与不可知论的为宗教辩护的立场分不开的。

康德企图通过先验唯心主义的理论解决旧的哲学（康德叫做"形而上学"），是否可能存在的问题，因为以前的哲学是研究运用理性去认识世界，上帝与灵魂这一类东西。既然康德已经

证明这些东西都不能认识，形而上学关于这些内容的论证都是虚伪的、矛盾的，因而它就不能产生什么成果，只能作为一种“理性的自然趋势”而存在。但是康德也不是完全否认哲学存在的权利，他否定了旧的唯心论的唯理论与唯心论的经验论的形而上学的“存在”，企图另外建立科学的形而上学。而他的二元论、先验唯心主义和不可知论的哲学只是达到这种科学的形而上学的“导论”。他认为，通过这个导论目的在于使人们了解先天概念的全部内容，通过感性、知性、理性的论证所阐明的先天综合判断如何可能，即先天知识如何可能，就会使哲学家放弃旧形而上学那种使人“迷失方向的、徒劳无益的劳动转到一个确有把握的工作上来”。① 这个“确有把握的工作”就是“未来的作为科学出现的形而上学”。康德认为这种形而上学现在还不存在，哲学家所写的书都不能把形而上学推进一步。现在只能作批判理性的工作，以便从批判中培养出科学的形而上学的幼芽来。这就是康德对形而上学如何可能的解答。

*　　*　　*

康德的先验唯心主义继承了以前柏拉图、笛卡儿等的先验论的传统。康德的特点是用更加完整的形而上学的先验论体系，特别是先天的形式是知识的来源的理论来反对唯物论的反映论。唯物主义的反映论从来认为客观事物是不以人们的意志为转移地在我们主观之外存在，而人们通过实践是可以认识事物的，人们的认识过程就是事物与人的主观日益结合的过程。人们在长期的认识过程中锻炼了认识能力，形成了思想的

① 《导论》第161页。

范畴，借助范畴、概念人们可以更正确、更顺利地认识自然界。列宁教导我们："在人面前是自然现象之网。本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。范畴是区分过程中的一些小阶段，即认识世界的过程中的一些小阶段，是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽结。"①列宁还指出："人对自然界的认识(＝"观念")的各个环节，就是逻辑的范畴"。②所以，概念、范畴是人们认识外界、反映外界的产物。毫无疑问，在科学已经非常发展了之后，人的认识世界，不能说完全象"白板"一样完全机械地反映世界，它是通过人的主观的能动作用而使人的认识更为顺利、更为深入，而主观能动性就具体表现为范畴的作用。康德正是看到了这种范畴的作用，但他没有从唯物主义的角度阐明这个问题，而是从唯心主义角度歪曲了这个过程，按照他的理论就把范畴与整个认识割裂成为一种僵死的东西。同时康德又把范畴与事物割裂开来，把范畴说成是先验的，否认它是事物的反映，使认识失去了客观的基础，因此，康德的先验唯心主义虽然肯定自在之物刺激感官而产生印象与观念，因而与唯物主义的反映论有一定程度的一致，但他在提出知识如何可能这个问题上夸大了主观的能动作用，贬低了客观对主观的决定作用。

唯物主义的反映论认为，人的知识来源于实践。的确，人们不可能一下子就完全认识外界事物，但是他可以从不知到知，从知之不多到知之较多。在实践中，认识总是无限发展的，不可能有什么界限，顶峰。康德的哲学不了解认识与实践的关系，因而

①② 《列宁全集》第38卷第90页；第212页。

也忽视了通过实践而促使知识无穷发展的可能性，以至鼓吹“本体”是认识的“极限概念”，否认人们通过实践可以把认识推向前进，企图以此破坏人们取得知识的信心。因此，唯物论的反映论所主张的通过实践人们可以无限地认识世界，与康德不可知论是完全对立的。

唯物论的反映论认为，认识是一个辩证的发展的过程。在认识过程中，实践与认识、感性与理性、认识内容与认识形式是辩证地统一的。康德的哲学与此相反，完全用形而上学的观点歪曲认识的辩证过程。它割裂“自在之物”与“现象界”，割裂主体与客体，割裂实践与理论，割裂感性认识与理性认识，割裂认识内容与认识形式，把这些本来是联系起来的东西看成是对立的、僵死的、没有联系的、没有发展的，只是形而上学地把它拼凑起来，因而完全歪曲了认识的辩证过程。所以唯物论的反映论对认识的辩证过程的理解与康德哲学的形而上学是完全对立的。

第六节　康德的伦理观点与法权观点

在康德那个时代，唯物主义道德学说的代表是法国唯物主义的道德学说。法国唯物主义者是法国革命的资产阶级的代言人，他们着眼于现实生活，不留恋虚构幻想的天堂，因此，他们强调后天的快乐与幸福，追求物质需求的满足与社会的进步。康德认为这些快乐、幸福、物质需求与社会进步都不属于道德的范围，而是属于经验的范围，它们是暂时的、变动的、没有一种普遍的与必然的原则。比如快乐与幸福的要求因人而异，物质需求与社会进步也随时代而有所不同，所以这些都是一些低级的

需求，应当加以抛弃。康德写了《实践理性批判》与《道德形而上学探本》两本著作来说明他的先验唯心主义伦理道德观点。在这些书中，他认为作为道德主体的人并不是经验的人，而是一种抽象的理性存在，道德原则不是经验的原则，而是一种先验的原则，它是至高无上的，为理性存在的人所应绝对遵守的。这种道德原则的特点不在于其内容，而在于其形式。康德认为这种内心的道德原则是与天空的星辰一样为人所赞叹和敬畏的。

康德把道德原则搬到主观的意识中去，认为道德只是一种先天的不依赖于经验的道德意识，即"实践理性"。这种"实践理性"所制定的一切道德原则都不具有社会的性质，也不从社会的功利出发。康德认为只有"善良意志"才是无条件地好的，而其他的"善良"或"好"，如象智力、机警、勇敢、果断、权势、财富、荣誉、健康等等都只能是有条件的。因为如果有这些才能与物质条件上的满足，但是没有一个善良的意志去"改正这些对于人心的影响，进而校正整个行为原理，使它适宜于达到它的目的"，① 那么，这些才能与物质条件的满足就会发生相反的结果，这样也就无所谓幸福与道德了。因此，"善良意志"本身就是高出于一切人的行为与活动的，它自身就是一种目的，而绝不是达到其他目的的手段；它自身就是有价值的，而不是引起什么结果才有价值。其他一切的行为只有合于善良意志才是有道德的，如果不按照善良意志而行动就一定是不道德的。比如说，"不许说谎"这个道德原则，如果你是为了怕说谎会引起不好的后果，那就有其他的目的了，这时候，你不说谎只是成了达到这个目的的

① 康德：《道德形而上学探本》，商务印书馆 1957 年版，第 8 页。

手段，就仍然是不道德的。只有你是为了严肃地履行“不许说谎”这个道德原则而不说谎，即遵照善良意志的规则办事，这才是无条件地有道德。

那么，什么是道德规律呢？康德认为道德规律决不是“不许说谎”这种具体的社会行为规范的决定，而是一种更抽象的东西。康德把它叫做“绝对命令”，它是无条件的，即毫不计较功利得失的准则。“绝对”就是在为了道德本身的目的以外没有其他的目的；“命令”就是因为它只是“应当”做的，而不是“实际”就是这样做的，因为真正的社会的人除了“理性”之外，还有经验感性的条件对道德行为的影响。在道德行为上，经验的条件不一定服从于这个道德的“实践理性”，所以，只能用“命令”的形式来表示道德规律的强制性，并这样来克服道德上“理性”与“经验”的分裂。康德把这种完全按照绝对命令行动，不受任何外在诱惑的状态，叫做义务。按照义务的原则而行动就是对道德法则有一种敬畏之感，有了这种义务之感，人才知道在行为中为什么应当如此，为什么不应当如此。康德认为，义务包含了道德的价值。与这种绝对命令相反的是相对命令，在这种命令中，就包含了内容，是有条件的，并有所计较的，并受外来的东西所引诱，为经验的法则所支配。人的行为如为这种相对命令所支配，就是不道德的。从这里也可以看出康德道德理论的软弱无力和虚伪性。人的行为总是在社会中完成的。每个人的道德行为的善恶总带有社会性和阶级性，决没有这种绝对的强制的标准。

康德提出的最重要一条绝对命令是：“我一定要这样行为，使得我能够立定意志要我行为的格准成为普遍规律”①。这个绝

① 《道德形而上学探本》第16页。

对命令意思是说，我这样做一件事，不仅是我这样做，还要求所有的人都应当这样做，这样的行为才是有道德的。这里的“格准”是说一个人认为有根据的，而“普遍规律”则是说一切有理性者都认为它是有根据的。这个绝对命令并没有对任何具体行为规定一个标准，而是有这样的一个原则，可以把它运用到具体的行为上去。以“不许说谎”这个原则来说，如果我在无法避免目前困难的条件下，作了骗人的许诺，这是不是道德的呢？按照这个绝对命令就可以看到，我这时候是说了谎话，但总不能把说谎话变成一条普遍的规律。因为，即使别人一时受了骗，他将来明白了以后，也一定要同样地来对付我。这样，“我的格准，一作为普遍规律，就必定要自己打消自己了”①。所以，遵照这个道德规律，说谎是不道德的。这个原则在康德以先验唯心主义语言表述出来以前，人道主义者曾提出过一个原则，即“己所不欲，勿施于人”。在康德的时代，这个原则是有进步意义的，因为他提出了反封建主义的尊重人权、人与人之间的平等的要求。法国大革命中的《人权和公民权利宣言》(1793年)中也指出“(自由)在道德上的限制表现于下列格言：己所不欲，勿施于人”。②但是，判定一个行为是否道德的是社会实践，并不是善良意志的绝对命令，所以，这个原则完全是唯心主义的。

康德的第二条道德规律是：“你须要这样行为，做到无论是你自己或别的什么人，你始终把人当目的，总不把他只当做工

① 《道德形而上学探本》第17—18页。

② 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》，商务印书馆1966年版，第435页。

具。”①因为每个人都把别人当成目的，而不把别人当作工具，那末，每个人都是主人。所以，这里又可引伸出第三条道德规律，即“个个有理性者的意志都是颁布普遍规律的意志”。② 康德这两个道德原则意思是说，每一个人都按照他自己的道德规律行事，他的动机只可求之于道德规律本身，不应当考虑到其他的因素，如快乐、幸福等等。他把这种道德叫做“自律的道德”，而那种考虑到快乐与幸福以至对神的意志的服从等等的道德，都叫做“他律的道德”。按照这种“自律的道德”，每个有理性者都是自己对自己颁布规律，所以每一个人都自己有自己的目的，不把别人看成是工具。这样，每个人都有了自己的尊严，都有了自己的人格，人与人之间也有了“平等”，而每个人都按照自己的“实践理性”办事，不接受外来的控制，因而每个人都得到自由的全面的发展，这就是所谓的“意志自由”，也就是所谓的“个性自由”，“个性解放”。这种关于“自由”的观点进一步论证了他在理性的“二律背反”中已经提出了的必然属于现象界，而自由则属于“自在之物”的这个原则。资产阶级无疑是需要“自由”的，但是他也需要自然界的“必然性”，所以康德用他的先验唯心主义达到了这个调和折衷的目的，把“自由”保留在比自然界更为重要的超经验的“自在之物”之中，对资产阶级的自由作了新的论证。

康德的道德学说是动机论，即只讲动机，不讲效果。其实所谓的动机，就是他所说的“善良意志”、“自律”、“绝对命令”等等。按照康德的观点，如果在动机之外，也考虑到效果，那就有所计较了，也就是说，要受到外界的诱惑而行动了，或者说也就要受

①② 《道德形而上学探本》第43页；第45页。

到后天的经验因素的支配，因而是有条件的命令，而不是无条件的“绝对命令”了。这种离开了行为内容与效果的动机论完全是一种唯心主义的空谈。毛泽东同志说过：“唯心论者是强调动机否认效果的，机械唯物论者是强调效果否认动机的，我们和这两者相反，我们是辩证唯物主义的动机和效果的统一论者。”①辩证唯物主义根本否认康德这种关于道德行为的空谈，认为这种只管空谈，不管实行不实行的动机论实质上是把人们从实际的斗争引到空虚的幻想中去。

康德的道德学说既是一种符合于资产阶级需要的道德学说，也是一种宗教学说。康德的确在认识论中强调上帝不能认识，实体的灵魂不能认识，意志自由不存在于现象界，但他以另外的形式在道德理论中恢复了“上帝”、“灵魂”与“自由”的地位。康德也察觉到他的唯心主义道德学说与现实生活是有矛盾的。他察觉了有的人努力按照“绝对命令”而行动，但也可能受到现实世界的挫折，不能如愿以偿而夭折死亡，这就是说道德与幸福不能两全。因而康德给这种人以报偿，让他们的“灵魂”在肉体死亡后依然“不灭”。他以这种所谓的“假定”恢复了灵魂不死的神学谬论。他又考虑到这种“善人”不得幸福，“恶人”不得惩罚的事情，也应当加以补偿，因而他又“假定”了“上帝”的存在，认为上帝可以同样地支配道德界与现象界，使道德界与现象界相统一。这样一来，康德就又从唯心主义的道德理论出发重新论证了“上帝存在”。

总的说来，康德的道德学说重复了一些以前启蒙思想家所

① 《毛泽东选集》第825页。

提出过的人道主义原则，也在一定程度上表现出德国资产阶级的反封建主义的要求，认为个人具有完美的品质和绝对的价值，个人有自己的尊严，不能被别人用来作为工具，也不能被用来作为实现公共福利计划的工具。同时，他认为人是道德意识的主体，在行动中遵循道德规律的命令，是自主的。这些原则都有一定的进步性，但由于康德是从唯心主义出发的，这些原则的进步性就被大大地削弱了。比如法国唯物主义者所强调的人的理性的万能，在康德这里就成了一种空洞的"理性存在"，即完全超出于社会之上的抽象的人性；法国唯物主义者所强调的理性王国，即将要实现的资产阶级王国，在康德这里却成了形而上学的超越现实的理性王国；法国唯物主义爱讲的有血有肉的人的情感的神圣与情欲的需要，在康德这里却变成了一些道德法律；法国唯物主义者强调在理性面前受到检验而必须加以消灭的宗教，在康德这里却成了理性的宗教。因此，康德的哲学是"法国革命的德国理论"。①但它比法国革命的实践与推动法国革命的理论软弱多了。这种情况就是德国资产阶级的软弱性、动摇性与对封建贵族的妥协性所造成的。

康德的法权观点是他的伦理学说在政治法律方面的应用。

康德的社会契约说继承了以前契约论者的基本观点，但把它与先验唯心主义结合起来，因而作出了新的解释。康德认为社会契约并不是历史上的事实，而是一种理想、一个概念。他说："说明人民如何构成他们自己的国家的活动，就叫做原始契约。正确地说，这不过是表述出如何正当地组织成自己的国家的过

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第100页。

程的一个观念”。① 社会契约说是资产阶级反对封建主义的武器。资产阶级通过这个学说讲出他们的心里的要求，认为人都有其天赋的权利，通过大家订立契约，把一些权利交给统治者，这是公共的意志，但人总还有许多天赋的权利。政府由公共意志选出来，可以委托他们，也可以罢免他们。由于人们并不是把全部的权利交出来，所以证明他们还是可以进行反抗的。康德也大体上是这么讲的，他也反对霍布士那样认为人们订立契约以后就不能对政府进行反抗，但是他也反对革命。

康德比较强调契约对人们的保护作用，好象通过契约，人们所放弃了的只是“野蛮无法的自由”。他说“通过契约，每一个人都放弃他们外在的自由而成为共和国的成员，共和国是人民联合而组成的国家。这并不是说人为了一个特别的目的而牺牲一部分他所具有的天赋的外在自由，他只是完全放弃了野蛮无法的自由，同时，由于这种放弃而取得他的完全无损的正当自由。那就是由于国家秩序而受到法律和权利上的保护。”② 他认为，这种人对国家的依赖关系就是由他自己所具有的立法意志所产生的，从这里可以看出，政治上的立法意志与颁布道德规律的善良意志实际上是一个东西，人通过善良意志自己颁布道德规律自己遵守，同样，人的立法意志颁布了契约，并自己来遵守它。

但是，契约也不是完全虚构的，它虽是观念，但有实用意义。一个国家的法律就是按照这个理想制定的，这就是把先验的理想用之于实际。契约一方面使立法者受到束缚，叫他时时刻刻

① 康德：《法律哲学》，哈斯蒂英文译本，第169页。
② 康德：《法律哲学》第169—170页。

想到他所订立的法律是按照全体人民的公共意志订立出来的。另一方面也束缚每一个成员，使他们感到法律是他们自己同意过的。

康德把共和政体，即英国资产阶级革命后的代议制立宪国家作为理想的政体。他认为政体有两种，即共和政体与专制政体。共和政体是行政权与立法权分开，人民通过代议制度而掌握立法权，成为"完全的主权者"即所谓"主权在人民"。而专制政体则不同，它把立法权与行政权合并起来了。康德这种观点美化了英国的资产阶级民主，这反映了德国资产阶级的软弱性，英国那样的民主也成为他们向往的目标。

康德还鼓吹一种资产阶级的权利学说，在权利的法律之下达到人民的自由平等与独立。康德认为"权利是把每一个人的自由限制在个人自由与个人自由之间达到调和境界的条件上的，只要每一个人的自由能依照一个普遍法则，则这境界便可以达到"；①康德认为一个国家的公民状态是"先验地"建立在如下的诸原则之上，即

"(1) 社会中的每一个分子，作为人，都是自由的。

(2) 社会中的每一个分子，作为臣民，同任何一个其他的分子，都是平等的。

(3) 一个普通的政体中的每一个分子，作为公民，都是独立的。"②他认为这些原则是"外在的人权之纯粹理性原理"，只有按照这些原则，一个国家的建立才是可能的。③

---

①②③ 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》第636页；第637页；第637页。

康德用于建立国家的"先验的"原则：权利、自由、平等、独立的内容是什么呢？

康德关于权利这个概念的解释比较复杂。他认为权利就是法律；同时，法律是维持个人的各种权利。因此，也可以说权利就是指社会的人的权利。但是，权利更重要的意义在于指构成人与人之间关系的道德规律；道德规律是法律的基础，是先验的用以调整人与人关系的原则。根据这个理解，权利就是在这个先验原则的基础上，使每个人的自由可以协调起来，这就象道德规律的第一条作为协调人与人之间的道德行为一样。一个人的道德活动要成为合理的就要使它成为大家所公认的。政治上也是这样。你认为自由的，还要合于大家追求自由的普遍规律。因此，政治上的约束与强制还是与自由可以结合起来的，而且这是合于理性要求的。他说："凡自由受到其他人的专制与蛮横的限制，我们都叫做约束与强制；所以，我们可以推论说，公民的宪法乃是自由人们的一种关系，而自由的人类，的确是受约束法则支配的（这个说法总之并不妨碍他们和别人相结合的自由）：因为理性本身要这样做，而且，具体地说，就是那个纯粹的、先验地立法的理性要这样做的"。①

把这种观点运用于人们追求幸福的自由上，那就是说每一个人都可以允许用他本人认为正确的方式追求幸福，任何人不能强迫别人走他的追求幸福的道路，但他也不能妨碍别人去达到追求幸福的目的。那末，怎么才能确定自由遭到损害呢？一

① 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》第636页。

个人可以说别人侵犯了他的自由，但这是不是真正侵犯了呢？按照康德的观点，这就要从作为普遍原则的自由来看。如果发生了这种情况，一个人的行为损害了作为普遍原则的真自由，就必须阻止这种自由。阻止了损害自由的情况就有了真自由。

康德所了解的平等是臣民之间的法律上的平等，即所谓"国家的每一个分子对其他的每一个人没有强制权利"。①但是国家的首脑是不在其内的，因为"国家首脑并非国家的一个分子，而是国家的创造者与维持者"，"只有创造者与维持者才有强制的权能，而本人并不受约束法则的支配"。②从这里可以看到康德思想上的局限性，他认为国家首脑与居民之间是不平等的，国家首脑高于人民。因此，他虽然反对霍布士的绝对君权，但他自己也没有完全避免这个错误。

康德对平等的看法，简单说来，是臣民之间只有法律上的平等，除了通过"公立的法则"或"通过国家首脑"以外，一个人不能强迫任何另外的人，但在根据这些条件有强迫行为时，另一方也可根据公立法则来表示同样程度的反抗，这就是资产阶级的"法律之下，人人平等"。除法律上平等之外，"私有财物在数量上和等级上"即经济上的不平等是完全合理的，并不要求这方面的平等。

康德认为作为国家的一个分子公民，亦即作为共同立法者，他是独立的，即有经济独立与参预政治的权利。有些人经济上

---

①② 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》第636、638页。

依赖别人而生活的，这就失去了“公民的独立性”，只是分享了法律的保护。因此，他把公民区别为积极的公民与消极的公民。这就是资产阶级民主的写照，康德的法权理论就是为这种情况作理论上的辩护的。

康德的权利、自由、平等、独立、强制等等法权思想也可以适用于国际关系，他写的《永久和平》一书就是讲的这个问题。

康德把国家看成是由于其自己的立法而成立的自律的团体，一个国家有它自己的人格。如果损害了这个人格的独立性，就是违反了国际间的道德原则。康德在永久和平的预备条款的第二条中说，“独立的国家，不论大小，都不能以继承、交换、买卖及赠送的方式而为他国所有。”①在预备条款第五条中指出：“任何国家不可以暴力而干涉他国的宪法或政府”。②这两种现象在当时的欧洲是经常发生的，对弱小国家的侵略与吞并，对大国革命的暴力干涉（如许多国家干涉法国大革命）都是康德提出这个问题的原因，但是康德的论证非常软弱。关于前一条，他说由于国家有独立的人格，不是物体当然不能买卖、赠送、继承、交换。关于后一条，他说不能干涉别国的宪法与政府是由于别国有道德上的人格，干涉就损害了这种道德人格。这只能说明，康德的人道主义思想在强权政治下面是多么没有力量。其他的预备条款，如废除常备军，不可因战争而举国债，不得暗杀、下毒，搞颠覆活动等，也只能是一种无力的空谈而已。

永久和平的确定条款是三项：

---

①② 康德：《论永久和平》，Smith 英文译本，第 118 页；第 112 页。

"(1) 各个国家的宪法必须是共和的；

(2) 国际法必须建立于国家的自然联合的基础上；

(3) 作为世界公民的人们应当受到普遍的善遇"。①

确定条款第一条的基础是康德的伦理学的自由原则，国家的成员都是自由的，才可以使一个国家成为自由的，一个自由的国家才可以立于国际的组织中而使国际组织成为许多自由团体的组合。康德认为，如果国家不是共和的，则决定战争是非常随便的，永久和平就谈不上了。第二条是说国家与个人一样，起初互相侵犯，以后为了达到保存自己的目的而有了国际组织，就象人与人之间有了契约一样。第三条是说一个人到其他国家的土地上不应受到敌对的待遇，因为，一切人都有社交的"访问权"，应当得到"善遇"。这里康德所反对的是欧洲人到殖民地去进行侵略，这对土人不是一种"善遇"。

康德的法权观点与他的伦理道德学说一样，是唯心主义的虚构，不仅社会契约是一种"理想"，他所设想存在的真自由也是一种"理想"。至于永久和平，他在《法律哲学》中已经承认是"不能实现的观念"②，但是他又把希望寄托于"国际的联合"的理想之中。

康德的道德观点与法权观点的核心是人道主义思想。康德的人道主义思想是他受启蒙运动思想影响的重要表现。封建势力的压迫是康德人道主义思想形成的一般原因，而法国大革命中雅各宾专政在德国资产阶级中所造成的恐惧则使康德的人道

① 《论永久和平》第120、128、137页。

② 《法律哲学》第224页。

主义思想带有调和妥协倾向。1789年法国大革命的《人权和公民权利宣言》提到的人权是自由、财产、安全和反抗压迫。1793年的《人权和公民权利宣言》提到的人权是平等、自由、安全和财产，都没有博爱。博爱是资产阶级转向对封建势力妥协以后才提出来的。康德人道主义思想中的妥协、调和，追求协调与善意，鼓吹宽容异己与顺应自然正是这种博爱精神的产物。这是康德人道主义的特点。

康德的先验唯心主义决定了他的道德学说与法权理论具有空想和虚构的性质。康德所说的善良意志、良心、社会契约等在道德、教育和法权领域中都只是一种"理想"，是可望不可及的。它们是理性的，与现实世界相对立。康德道德学说的这种特征反映了十八世纪德国资产阶级的现实状况。关于这点，马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中早已作过评论："康德只谈'善良意志'，哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得，他把这个善良意志的实现以及它与个人的需要和欲望之间的协调都推到彼岸世界。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况……"①。

第七节　康德的美学与目的论观点

一、康德的美学观点

康德的《判断力批判》包括两个部分：一是审美判断力的批判；二是目的论判断力的批判。前者说明他的美学观点，后者说

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第211—212页。

明他的关于自然界的目的论观点。

康德把判断力的理论作为调和沟通他的知识论中的现象界与道德理论中的"自在之物"的中间环节。康德不甘心"必然"与"自由"的这种分裂，妄图以先验唯心主义的"真"、"美"、"善"三者结合的理论以达到调和"必然"与"自由"的目的。康德认为心灵可以分为认识、快与不快的感情和愿望三个部分，这就是一般所说的"知"、"情"、"意"，而通过这三种心理活动达到的就是"真"、"美"、"善"。康德在知识理论中论述了"知"即"真"的问题；在道德理论中论述了"意"即"善"的问题；在《判断力批判》中讲述了美学理论，论述了"情"即"美"的问题。康德认为有关"情"的部分的认识能力叫做"判断力"。在康德看来，判断力是把特殊的东西包含于普遍的概念中的能力。如果普遍的概念，即规则、原理或规律是所予的，而把特殊的东西纳入其中，则这样的判断是决定的判断，知性的范畴加之于感性的材料就借助于这种决定的判断力。另外一种是特殊的东西是所予的，要去寻找普遍的概念，则这样的判断是反思的判断。反思的判断是产生一种规范性的概念，如"这朵花是美的"，"有机界是有目的的"等都是借助于规范性的概念而形成的。

康德认为：我们可以把自然的美看成是一种形式的主观的合目的性的表现，把自然界的目的看为一种实在的或客观的合目的性的表现，前者是审美的判断力，而后者是目的论的判断力。

康德的审美判断力批判包括"审美判断力的分析"与"审美判断力的辩证论"。前者又分为"美的分析"与"崇高的分析"。

美的分析讲什么是美，因为康德所说的美主要是美感，所以，也可以说这是讲我们怎样认识一个事物的“美”。按照康德的说法，这是先面临着现象界，接受了外物的刺激。所以判断力在这一方面与我们的认识现象界的能力颇相类似；但是另一方面，察觉到一个事物的时候，只有这个事物符合于主观的目的才感觉到美，所以判断力也象“意志”的作用一样对外界事物要发挥作用。这样，由于审美过程中，判断力既受了外面现象界的“必然性”的影响，同时又发挥了“意志的自由”，使审美中达到原来没有目的的感受(受外界必然性支配)，但终于“合于目的性”(合于意志的自由)，这就把必然与自由结合起来了。也就是说把“自在之物”与“现象界”结合起来而不致于分裂了。

康德这个理论是从先验唯心主义出发歪曲“真”、“美”、“善”的统一问题。唯物主义者所说的“真”、“美”、“善”的统一是统一在客观事物的规律性的正确反映的基础上；它们的统一的基础是“真”。有正确的反映即“真”，才可能有“美”，才可能有“善”。康德的先验论美学与这种观点是完全对立的。

康德如何了解“美”呢？他竭力强调美的主观性，认为美的问题根本不是美的客观存在问题，而是审美判断，即人在如何的情况下作出美的判断的问题。康德说：鉴赏判断不是知识判断，所以不是逻辑判断，而是审美判断。意思是说，审美判断是由于主观的决定而不是客观存在着美。观念的关系是客观的，感觉间的关系也是客观的，可是愉快感与苦闷感就不是这样的了。愉快与苦闷并不表示对象的什么内容，而只表示主体自己在受到对象刺激时是如何感觉的。因此，康德认为美的特点是他的主观性。康德所说的美的特征是：

第一，这种鉴赏判断中表达的满意是“没有任何利害关系的”。①这规定是从质的判断所引出来的，即从质的角度看，美感是超功利的。康德说：所谓利害关系是指我们把它和一个对象的存在之表象结合起来的一种快感而言的。这种对象总是包括着对于欲望的一种关系，或者作为它的诱因，或者是必然与那诱因联系着。我们问一个东西美不美时，我们就不是想要知道对我们自己或任何一个别的人来说，这东西是否是存在着的事物或有什么用途，而是为了美的欣赏。

康德把快感分为三类，一是由感觉上的快感、适意，这是与对象有关系的，属于知识能力的接受性，是外部刺激而生的感受性的满意。

快感的另一类是善的满意。一个东西是善的，或者它是达到另一东西的手段，这是有用的；或者它本身是令人满意的，那末，它本身便是善的。这两种情况都含有目的这个概念的意思，所以对一个对象或行为的存在满意，是纯粹实践的满意。这也就有了某种利害关系。

快感的第三类是审美的快感，它纯是静观的，康德认为审美判断只涉及到认识对象的形式。而不涉及内容，比如“这朵花是美的”，这只涉及到花的形式，而不涉及到它对我们有何利害关系或是否满足我们的愿望。康德认为，一个审美判断只要掺杂了丝毫的利害计较，就会有所偏私，因而也就不成为审美判断了。这种观点主要是反对唯物主义者所主张的美的社会性与艺术的社会作用的理论。法国唯物主义者与德国一些启蒙思想家

① 《判断力批判》上卷，商务印书馆 1964 年版，第 40 页。

所主张的美的社会性与艺术的作用是从当时资产阶级的革命出发的。他们要求用艺术作为工具促使社会进步，这是有进步意义的理论。这也可以说是有利害计较在内。而康德的超功利主义美学思想却反对这种艺术的社会作用，为后来的“为艺术而艺术”与形式主义艺术制造了理论根据。毛泽东同志在伟大著作《在延安文艺座谈会上的讲话》中指出：“世界上没有什么超功利主义，在阶级社会里，不是这一阶级的功利主义，就是那一阶级的功利主义”。接着还指出：“唯物主义者并不一般地反对功利主义，但是反对封建阶级的、资产阶级的、小资产阶级的功利主义，反对那种口头上反对功利主义、实际上抱着最自私最短视的功利主义的伪善者”。①应该指出，康德的超功利主义美学理论实际上也是功利主义的。

第二，康德认为美是“那不凭借概念而普遍令人愉快的”。②康德这个美的第二个特点是从量的判断来说的，即美从量的角度看是普遍地令人愉快的。这意思是说，一切审美判断都是有关单个事物的判断，比如说，“这个东西”是美的，“那个东西”是美的都是指单个事物，是凭个人主观感觉来判断。别人可能并没有这个感觉，但是这个美又必须有普遍性，即大家都认为它是美的。对这个对象满意的根据在那里呢？康德认为这不是偏爱，主体在作出判断时他在静观这对象中所得到的满意是完全自由的。他找不出私人的偏爱作为他满意的根据。于是他就可以认为这种满意的根据在于他有理由预先假定其他的人也有他所感到的这种满意，并作出同样的判断，所以，他就不得不相信

① 《毛泽东选集》第821页。

② 《判断力批判》上卷第57页。

他可以把这种同类的满意归之于每一个人。也就是说“当人称这对象为美时，他又相信他自己会获得普遍赞同，并且对每个人提出同意的要求”，① “设想每个人的同意”，认为有共通感，“人同此心，心同此理”，人总是有共同的美感。但这种共同的看法，即普遍的有效性，不是逻辑判断的普遍性。审美判断的普遍性是一种审美的共通感，对每个人都是有效的。

美感是一种社会意识，不同的阶级有不同的美感标准。鲁迅讲过“贾家的焦大是不爱林妹妹的”，因为焦大没有地主阶级的美感。应该指出，康德这种观点是与法国唯物主义哲学家与进步的德国启蒙运动者的观点是相反的，这些资产阶级的进步理论家曾经力图与封建阶级的艺术和美感标准划清界限，从而创造了适合于进步资产阶级需要的艺术。

第三，康德认为“美”是以“一单纯形式的合目的性，即一无目的的合目的性为根据的。”② 这是从关系判断引出来的，关系是指美与目的的关系。一个审美判断是一个对象使人产生一种美的感觉，使人主观上感到愉快，即具有目的性。康德把合目的性分为客观的合目的性与主观的合目的性。客观的合目的性，或是外在的合目的性，即有用性，或是内在的合目的性，即对象的完满性。从这种客观合目的性来看，美并没有目的性；因为美不能涉及到有用。同时，美是主观的，也不能说它符合于概念的完满性。根据康德的这种观点，利害关系、概念、道德等都涉及到目的，涉及到内容，因而美只是一种纯粹的、形式的、自然而然的主观的感觉。

---

①② 《判断力批判》上卷第53、64页。

康德关于美的抽象性、纯粹性和形式主义的观点认为美的音乐是没有主题的单纯的乐曲，美的图画是花卉、自由的图案画以及没有目的地交织在一起的线条，这些都是所谓“纯粹的美”。而涉及概念、利害计较和目的之类的就叫做依存的美。康德这种说法成为以后一切形式主义的艺术流派的理论基础。这些流派不重内容，不反映现实，只从自己的主观感觉出发，实际上是把自己的主观经验加之于客观，是先验论哲学在艺术创作上的表现。

第四，康德认为“美是不依赖概念而被当作一种必然的愉快的对象”。①这是从样式的判断所引出来的。样式判断有可能判断、实然判断、必然判断三种，美的判断是必然判断，因为它必然地引起愉快。如何才能引起这种“必然的愉快”呢？这种“必然”不能来源于“概念”，只能来源于情感，也不能是“私人的情感”，不能是个人的癖好与幻想，而必须是一种共同的情感。因此，就“假设”了一种“共同的感觉力”作为“美”的来源。康德说的这种“共通感”不同于“共同的知性”，他说有时共同的知性也叫共通感（即一般人所说的 Common Sense，即“常识”），不同之处在于前者以情感为根据，而后者则不是这样。康德讨论这个问题时所注意的关键问题仍然是共通感没有概念，他以为没有概念也可以假定有共通感，因为共通感不是外在的感觉，而是从我们的各种认识能力的自由活动的结果。在这个自由活动过程中，想象力集合多种多样的感觉，同时又推动理智去统一这种多样性的认识成为概念。康德认为，这两种能力的协调是由于情感的

① 《判断力批判》上卷第 79 页。

规定性才达到的，这种情感可以传达给别人，因而成为共通感。康德的观点是共通感决定了情感的协调作用，而这种协调作用使想象力与理智互相结合，形成了美感。

康德的这种观点实际上是从人性论出发的。人的情感也是阶级的情感，并没有什么超阶级的"共同的情感"，因而康德的超阶级的美也就落空了。

总之，康德的美是先验论的产物，他竭力排除美的客观基础，认为美是脱离内容、不计较利害、不带任何欲望与要求的，美是纯形式的、普遍必然地令人愉快的、带有没有目的的合目的性的并使任何人都感到愉快的东西。这种美表现出主观的合目的性，而这种主观的合目的性则是想象力和理智的协调。

康德的美学观点中另一个影响很大的观点是关于崇高的理论。康德认为崇高是一种不可比较、不可测量的"绝对的大"，是心灵借助于理性的力量，让想象力活跃于理性观念的无限世界中所产生的。康德认为崇高也是主观的感觉，它与美的相同之处在于，它们都不涉及概念与欲望，都具有没有目的的合目的性，也就是普遍地、必然地令人愉快的。它们两者的不同之处在于：美只涉及对象的形式，而崇高则涉及到对象的"无形式"。崇高是"无限制的"，"无限大的"。例如，我们看到金字塔和圣彼得大教堂时就有这种感觉。此外，崇高不是单纯的快感，而是从痛感、从可怕的感觉而转为快感，如人们看到悬崖峭壁与火山爆发时，就有这种感觉。

康德在探讨美的创作，也就是艺术创作的理论时，讨论了天才与灵感的问题。康德认为，艺术是在理性活动的基础上所进行的意志活动的创造。艺术创造要有知识作为基础，但又要通

过有才能的实践活动，我们看见一朵花要靠知识的能力，要靠理性的活动，但同时又要有实践的意志活动去把它表现出来。但艺术创作与自然科学和手工艺有所不同，在创作时，通过观察、联想、回忆而形成美的观念，然后把这个观念表现出来，在这个过程中，不能有功利的目的，它只是一种"游戏"，是自由的愉快的活动，它只是凭创作者的美的把握，创造出别人所没有创造出来的东西。因此，康德认为艺术是由天才创造出来的。

康德认为天才是替艺术定规则的一种才能(天然资禀)，是作为艺术家的天生的创造功能。才能本身是属于自然的，所以我们也可以说，天才就是一种天生的心理的能力，通过这种能力自然替艺术定规则。康德把天才的特点归结为创造性、典范性与自然性，并认为天才的表现只限于艺术的领域。从实质上来看，康德的天才学说也是把自然与自由结合起来，因为艺术的创作与审美不同，审美不能有概念参加，而艺术的创作要借助于意志、目的和概念。艺术家先要有一个目的，然后按照这个目的来想出自己作品的形式。就在这个创作过程中，他把自然和自由结合起来，一方面从自然中找到规律，来表现自己的思考；另一方面，这个思考又必须是自由的，不能依样画葫芦。这就是康德所强调的天才给艺术制定规律和自然替艺术制定法规一致的地方。按照他的这种观点，手工艺与艺术不同，前者是为了获取报酬而付出的艰苦的劳动，艺术则是自由的游戏。科学与艺术也不同，前者是通过观察实验而学习来的，可以通过摹仿而学到，后者则不能摹仿，不能通过观察来学习。这样他就把艺术的主观性孤立地突出出来，陷于主观唯心主义。

康德把这种在艺术上把自然与自由结合起来的能力叫做灵

感，否认了艺术创作反映现实这个唯物主义的基础。

二、康德的目的论观点

康德认为目的论与美学一样可以达到把“自然”与“自由”联系起来。目的论为什么可以把自然与自由联系起来呢？康德举例来说明这一点，他说，鸟的骨头是中间空的，鸟翼的位置便利于飞翔，鸟的尾巴便于转向，这不是完全依赖于必然性，要说明这种情况还要求助于一种“特种的因果关系，即目的关系”。①因为从单纯的机械作用来看，鸟的骨头、鸟翼、鸟的尾巴可以有各种各样的别的特点，不会刚好符合于鸟的飞翔的需要，所以，因果关系这样的自然原理不能说明它，但从目的论，即事物的目的性来说，就可以解释了。这种目的性并不是自然界本身所具有的，它只是人们的判断力的合目的性在探讨自然界时，用“以目的为归依的因果作用作比拟”，但又“并不妄想用这种方法来说明它”②。

康德把自然的目的区别为外在目的与内在目的，其区别在于把对象看成目的还是看成是手段。按照康德的说法，“我们可以简直把结果看为一种艺术作品，又可把它看为其他可能的自然对象用来作它们的艺术材料的。换句话说，我们可以把结果作为目的看，或者作为其他原因达到其目的的手段看。”③康德认为前一种目的性是内在的目的性，它是“属于作为自然对象的事物本身的”。④后一种目的性就是外在的目的性；一个东西可以作为手段，因而对人有好处，我们就说它对人有用，这个事物对他物来说，我们就说它对他物有“适应性”。

---

①②③④ 《判断力批判》下卷第4、13页。

关于外在的目的性，可以举这样的一个例子：海水退了，涌塞了许多的沙土，沙土上有肥料，适于松树的生长。在这一些事物的关系上就有一连串的目的性的联系：海水退掉的目的是涌上沙土，沙土累积的目的是为了积肥，而积肥是为了松树的生长，前者对后者是手段，这种手段与目的的关系可以无限止地前进。根据这个分析，外在目的性即一事物对其他事物的适应性，就是这事物以其自身适应另一事物，存在的状态是自然的一个目的。但是一件事物决不能靠任何单纯的自然来决定，还要在自然以外去寻找一个目的。也就是说，要去寻找神来作为最后的目的。因此，可以推断出，相对的目的性虽然在某种假定上是指自然的目的性，然而它并不保证有绝对目的论的判断。康德对外在目的的这种论述实际上是对有神论的一种批判，有神论正是从这种无限的目的的追求，最后达到了神这个"最后的目的"。康德指出，外在的目的论的缺点在于并不保证有绝对的目的论的知识。

康德认为绝对的目的论只能是内在的目的性。康德提出这种目的性不同于机械的单线的有效因的因果关系（有效因就是原因结果的联系），可以称为有目的的因果性联系。这种有目的的因果联系，除包含有一个前进的从属之外，还包含有一个后溯的从属。举例来说，建造房屋是收取房租收入的原因；反过来说，收入房租又是建造房屋的原因。这种有目的的因果联系就包含了称为原因与结果的各因素的并存、交互作用和相互依赖。在这种情况下，原因可以称为结果，结果也可以称为原因。康德又称这种形式的因果联系为"最后原因的联系"。这种内在的目的性是一个事物的各个部分与其整体之间保持有机的联系。如上

例，建房与收租构成一件事情的整体，这两种因素与整体有密切联系，离开整体而把各个因素分割开来就不能了解整体。康德认为各个因素是按照一个目的而联系起来，因而就是在一个目的概念或观念之下。按照康德的意见，事物之所以成为有机联系体是由于其由目的所构成的全体的概念所决定。这可以了解为由于从收租与建房的目的关系着眼，所以构成这种对事物的看法：内在目的性的第二个特征是各部分交互产生，互为因果关系，因而原因就是结果，结果就是原因，这样就由于它们自己的因果作用而构成一个全体。在这个有机全体里面，它既是由知性的因果概念产生，同时又由于目的性的原理而成为一个全体。本来的因果联系就可以作出目的性的理解。康德的内在目的性的第三个特点是：从目的性看，一个事物是一个有组织的并且是自行组织的事物。康德这种关于事物有组织的、自行组织的性质是对事物的自身运动发展的猜测，因其目的性判断是反思判断对经验的加工，而完全是主观的。但有价值的是他从这种观点阐明了有机体与人造物不同，比如说，人工制造的一个表的一个部分可以影响其他部分，但一个机件不能产生另一机件的有效因，这个表的机件的运转是由人在制造时所决定的。表的各个机件的相互作用只是人的作用才使它有可能的。因此，这个表的一个轮不能产生其他一个轮，一个表不能产生另一个表，一个部分有了损坏，另一部分也不能帮助它修理好。有机体则不然，它不只象机器那样只有动力，它具有它自身本来的形成力量，这种本来的形成力量使这个有机体自行运动、自己发展。

康德的这种内在目的性的观点，表达了事物的运动发展的规律性，并表明这种运动不是机械的、直线的运动，而是自身的

有机的运动。康德以树的全体为例来说明这一点，树由树干、树枝、树叶等部分有机地联系而成为一整体，没有树枝不能成为树，没有树叶也不能成为树，但把树枝、树叶从树的整体上分割开来，它们就失去了它们的作用，不成为树枝与树叶了。这种不能分离的有机联系来源于各部分之间的交互的因果关系，树枝吸取水份养料，树叶吸取了空气，进行氧化作用，树枝运输水份养料，它们互相依赖，互相维持，缺一不可。因此，一棵树是按照自然的规律而自行组织自行发展，一棵树的生长，不是机械地长大，而是有机地生殖。

由于有机物的一切部分都是交互为目的与手段的，所以在这个有机物中，“没有东西是无用的，是没有目的的，或者说是要归之于自然的盲目机械作用的”。①

自然界也有这样的目的性，如河流促进交通发展，高山上有河流的水源，河流可以灌溉旱地，植物与动物对人可供食用、服劳役等等作用。整个自然界也可以说是这样发展的。自然界中的一根草为什么生长，我们只能从内在目的性来理解，而不能从机械的观点和外在目的性来理解。因为一个事物以另一事物为原因，另一事物又以另一事物为原因，这样可以推至无穷，即是说，这样直线地探寻其原因，总不能说明其原因。但如果把自然界作为一个整体，则一根草也只是自然全体中的一部分，它与其他部分处于有机联系之中，它的作用是与自然界中的其他事物密切联系的，它的生长与其他事物有关，必须从自然界的整体来说明它的生长发育。

康德的内在目的性观点带有辩证法的因素。他不再满足于

① 《判断力批判》下卷第25页。

以机械论的单线的因果关系来说明事物的运动发展，也不满足于外在目的论的从运动主体以外的原因去说明它，它进一步从事物的各部分之间的相互关系来说明事物的运动发展，这就带来了以内在矛盾说明事物运动的因素。这种观点是康德目的论的有价值的部分。当然，康德的目的论观点是唯心主义的，是他的先验唯心主义的一部分。

康德的目的论观点继承了以前的哲学家关于这方面的理论，力图说明机械论与目的论之间的关系。按照康德的观点，要区别机械论与目的论，而判断力的二律背反就表现为机械论与目的论的对立。这种对立是：

正题：物质东西的所有产生都是按单纯的机械规律有其可能的。

反题：这样的东西的有些产生按单纯的机械规律是不可能的。①

这里正面的立场就是机械论，反对立场就是目的论，概括说来，机械论是从知性出发认识事物，它是用知性的规律去整理经验材料，在判断力的使用时是采取决定的判断。机械论的知识是一种构成性的知识，即用知性形式构成现象。与此相反，目的论是由于理性的一种指导的概念来进行工作，它只能思考事物而不能认识事物，它是由于规范性而使人们可以对经验作一种思考。

机械论的观点以机械的因果性，或者说，必然性来说明事物之间的联系，这是近代以来机械学与力学的发展所决定的，把这

① 《判断力批判》下卷第38页。

种自然科学的因果决定论搬到哲学中来就是霍布士和霍尔巴赫为其突出代表的因果性必然性理论。目的论则是古已有之了，但其内容的表现形式则是各式多样的。亚里士多德探讨了外在目的性与内在目的性，他所讲的内在目的性带有辩证法的因素，因为它反对机械因果性的形而上学性。

康德分析了以前的目的论，他认为目的论可分为目的性的观念论与目的性的实在论。目的性的观念论又可分为两种，一种是偶然性的体系，德谟克利特和伊壁鸠鲁的哲学就属于这一类。他认为这个体系在讲物质对它的形式的物理基础的关系时，就是谈到力学规律的。①在目的性中带有偶然性。康德认为这种观点从名字上看也是矛盾的(既是偶然性又是目的性，或者说，既是偶然性又是必然性)，所以显然是悖理的。这种评论当然并不正确，因为德谟克里特是主张必然性，是反对目的论的，而伊壁鸠鲁讲到偶然性，但这种偶然性是与必然性统一的。康德讲到的目的性的观念论的第二种是斯宾诺莎倡导的“宿命论”，他认为这种系统主张世界中有目的的联系是无意的，是从一个原始的存在者(即在斯宾诺莎的神，实体)的本质的必然性，即从那本质流露出来的世界统一性……得出来的。② 这种评论显然把斯宾诺莎所说的客观必然性说成是目的性。其实斯宾诺莎是明确批判了目的论的。

康德所说的目的性的实在论也分为两类，一种是物理的目的性的实在论，这是把物质的生命看成是自然目的，也就是物活论。另一种是超物理的、自然目的性的实在论，这就是从宇宙的

①② 参看《判断力批判》下卷第44页。

源始来源(即神)中取得这种目的,也就是有神论。

在对上面这些目的论派别的评论中,康德显然认为只有有神论是比较正确的目的论。但他认为这也要加以改造。康德认为有神论必须改造的理由是:有神论必须先要证明物质中的目的的统一性是由于机械作用不能解决问题才提出来的,不然,它就不能断然地把一个有目的统一性的神放在自然界之上。康德对有神论的这种评论就是他提出他的目的论观点的依据,事实上,他的目的论也批评了有神论,而以道德的神学来代替它。

康德认为机械论与目的论虽然是这样对立的,但这是理性与事物之间的关系的两种方式。在认识事物时,机械论还是非常重要的。在我们考察一个对象时,在它们作为机械系统的部分得到确定后,显然我们对它并不是作了完全的解释,因为事物是十分复杂的。机械现象只是它的一个方面,还有一些经验的内容要我们去说明。这时候,我们用目的性的概念去思考经验就可用主观的规范性原理去整理经验,对事物作出目的性的思考,从而推进了对自然界的认识。

按照康德的认识论,理性认识对象只能通过感性与知性,而这里从目的性来的"最后原因"的反思判断的能力对自然界的思考,实际上是目的论的有神论的原理的新的表述。所谓引导人们进行这种思考的"最后原因",实际上就是上帝(因为思考与认识有区别,有感觉作为材料的才能认识,从判断力出发,没有经验材料的就是思考)。当然,也应该注意到,康德并不满足于采用有神论,而是改造它。

康德在目的论判断力论述的最后提出了他的关于人是最终目的的观点。他认为人类社会是一个道德的目的论的整体,在

这个整体中，每个人都把自己看成是目的，每个人都不把别人看作手段，这样人类社会就是一个有文化的有道德的人的组合体，因而，人是整个自然界的最终目的。

按照康德的理论，自由与自然的调和就是人与自然的调和。人是一个道德的存在者，而且又是一个自然的存在者，人的道德目的体现于行为，就对他自己的感性性质发生了直接的影响（克服欲望），也对外部世界发生了间接的影响（改造自然界）。自然界的目的论就是自然界的客观目的与道德的人的行动自由相联系。如果彻底实现了道德原则，人与自然都在道德的目的控制之下，就达到了最后目的，这时候，人与自然的对立就完全消失了。康德说："如果理性必须先验地指定有一个最后目的，那么，这个最后目的只能是服从道德律的人（或者任何一个世上的有理性的存在者）"。①按照康德的看法，如果世界上只有一些无生命的物体，或者说，世界上只有一部分是有生命的物体，然而这些有生命的物体是无理性的物体，那么，这个世界是没有价值的，因为这个世界上的任何存在都没有价值的概念。另一方面，如果我们假定世界上有有理性的存在者。但是，这些有理性的存在者都把事物存在的价值只寄托于自然对他们的关系。即是说，他们只考虑物质上的幸福，而不考虑道德的价值，则这种有理性的存在者只能有相对的价值，而没有绝对的价值，这样的有理性的存在者也是没有目的的。道德律的特点就是它不是要求有理性的存在者只追求这种有条件的东西，它要求的是达到无条件的目的，所以人就只有一种最后的目的，而且道德

① 《判断力批判》下卷第117—118页。

律要求人努力达到这个最后目的。这个最后目的就是世上通过自由而成为可能的最高的善。

在康德看来，人要达到道德上的最高的善，同时，人又要得到物质上的最高的善，即幸福，这是“圣洁”的境界。一般说来，道德与幸福是有矛盾的，人要达到道德上的最高目的，又要追求幸福，所以，人只能在追求幸福的有限条件下来达到道德上的目的。实际情况是，只有不受道德律支配的人才可能得到幸福，单靠自然原因不能同时得到道德与幸福。由于这种道德与幸福的矛盾就必须要假定一个上帝的存在，由他来调节道德与幸福。这样，康德又从最后目的的概念假定了上帝的存在。

但是，必须指出，康德从目的论来论证上帝存在，也是道德神学上的，它与以前神学中的目的论证明也不相同。他曾经讲到，除非我们把目的性和世界看作是一个灵知原因，即上帝的产物，我们就不了解目的性。他事实上把上帝、道德律和目的性看成一个东西。他并没有承认一个客观的上帝，他的说明这个作为最后目的的控制者而设定的上帝，也只是在反思判断的主观之内设定的，也只是一种主观的愿望而已。

*　　*　　*

康德哲学把二元论、先验唯心主义和不可知论结合起来不仅在知识论与认识论方面，而是贯串于整个哲学体系的各个方面。在先验唯心主义的认识学说，即知识问题的探讨中。他把认识分为感性、知性、理性三个步骤论证了二元论与不可知论。在《实践理性批判》中又通过他的伦理学观点论证了“自在之物”不可知，但可以通过信仰达到，为二元论和不可知论作了进一步的论证；而且把人类的道德活动的原则说成是先验的原则，因而

扩大了先验论的适用范围。在《判断力批判》中又通过对美学与自然界的目的论考察，说明"自在之物"与"现象界"可以通过"判断力"加以沟通，认为在"现象界"中是由必然性支配，而人的道德行为则在"自在之物"中取得了自由。康德企图通过判断力批判把必然与自由结合起来，从而使"自在之物"与"现象界"两者达到统一；在《判断力批判》中，同时证明审美原则与自然界的合目的性是先验的，更加扩大了先验论的适用范围，并进一步论证了二元论与不可知论。

由于康德的哲学是企图调和唯物主义和唯心主义，于是产生了从左边和从右边对康德哲学的批判。从左边的批判是费尔巴哈和俄国的革命民主主义者车尔尼雪夫斯基，他们都肯定康德认为"自在之物"是不可知的这一点是错误的。但是只有马克思、恩格斯、列宁和以后的马克思主义者才从辩证唯物主义出发，对康德哲学作了彻底的批判。从右边对康德哲学的批判则认为"自在之物"既然不可知，也就不必肯定它是存在的。这些人首先是费希特、谢林。黑格尔虽然从唯心主义辩证法出发，对康德作了一些批判，但却继承和发展了康德的唯心主义辩证法观点。马赫主义者也是从右边发展康德的唯心主义观点。其他的现代资产阶级哲学大多继承了康德的主观唯心主义和不可知主义。

第三章　费希特的哲学

（附：莱茵哈特和雅可比的哲学观点）

第一节　康德哲学的早期后继者

康德的三大批判出版以后，有许多康德的同时代的哲学家在康德哲学的基础上，一方面阐释康德的观点，一方面也修改康德的学说，提出他们自己的体系。这些康德哲学的最早的后继者都力图解决康德体系中的必然与自由、形式与质料、知识与信仰、理论理性与实践理性之间的矛盾。他们对康德哲学本身的矛盾有各种各样的解释，有人把康德的哲学说成是与贝克莱的哲学一样，现象就是感觉，是精神能力的产物；有的人认为它是休谟哲学的翻版；有的认为康德象休谟的印象与知觉那样构成现象；有的着重指出休谟的综和作用在康德哲学中所发生的作用。他们所注意的是两个问题：一是"自在之物"的问题；二是认识过程的感性、知性、理性三分法的问题。关于前者，他们大多认为"自在之物"是多余的假设，因为既然自在之物是不可知的，而现象又是由于"自我"的作用才形成的，所以它在认识中是不必要的。关于后者，他们大多认为康德没有很好研究就接受了这三者的区别，实际上，这三者只是一种主观功能的三种表现，

因此，他们否定感性与知性之间的区别。

康德哲学的早期后继者，除了费希特、谢林和黑格尔以外，最重要的是莱茵哈特和雅可比。

莱茵哈特(Karl Leonhard Reinhold 1758—1823 年)是康德哲学的宣传者和庸俗化者。他于 1786 年出版了《关于康德哲学的书信》，于 1789 年又出版了《人类表象能力的新理论研究》，提出了他的表象哲学，对康德哲学作了主观唯心主义的解释。他认为"自在之物"仅仅是感觉的原因和我们接受表象的来源。感性与知性是人的认识过程中形成的表象的两个方面，感性是表象的客体，知性是表象的主体。表象是认识的唯一来源，感觉是直接的个别的表象，而知性概念则是间接的普遍的表象，这两者都是表象能力的表现。莱茵哈特的这种观点集中于人的认识的表象，在表象中区别感性、知性，或者说区别客体、主体，这就把康德哲学完全改造成为主观唯心主义哲学了。

莱茵哈特的哲学只是康德哲学的片断的改造，不能成为一个体系，在早期康德哲学的后继者中只有雅可比的哲学成为一个独立的体系。

雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi 1743—1819年)于1785年出版了《给门德尔松的书信》。在这些书信中，他提出莱辛自己承认他的哲学观点依据于斯宾诺莎的哲学。他于 1787 年又出版了《休谟论信仰，或观念论与实在论》。在这本书中，讨论了康德的哲学。在以后的几本著作中，他继续发挥了他的哲学思想，并对康德的哲学体系提出了一些批评。

雅可比认为，康德的哲学是一种主观唯心论，认识只停留在主观的范围之内，不能把握上帝与自由这些终极的对象。雅可比

认为，康德在"自在之物"与人的关系问题上是前后矛盾的，前面说"自在之物"刺激人们的感官而产生感觉，其实根本不可能有这种关系，因为这种刺激作用是因果性范畴加在感性材料上才能产生，只存在于现象界内，并不存在于"自在之物"之中，这两种说法是矛盾的。他认为康德的这种说法证明他实际上否认"自在之物"是客观存在的。

雅可比反对唯理论，认为它夸大一般概念，夸大演绎推理，夸大理性，而蔑视直接认识的确定性，蔑视信仰。他认为康德的哲学实际上也有这个缺点，因为康德用感性形式与知性范畴加上感性的材料形成现象，这就陷于自己编织的观念之网中，永远不能从这种观念之网中摆脱出来，去发现事物的本质。

雅可比认为康德的道德学说是空洞的形式主义。康德的体系中只有道德反省而没有道德感觉的直接冲动，即在抽象的道德规律以外，没有特殊环境对每个人的道德责任所发生的作用。因此，他认为康德的道德学说虽然设定了超自然的上帝存在，灵魂不死和意志自由，但由于这种空洞的形式主义，并不能达到。

雅可比根据他对康德的这种看法而提出他自己的哲学观点。他认为有无限的、无条件的"自在之物"存在，他认为感觉的对象也不仅是现象，而是有限的相互联系的实在的客体。他认为"自在之物"是信仰的对象，而有限的客体是知性的认识对象。他把认识分为两种：一种是直接知识，一种是间接知识。直接知识就是信仰，间接知识则是知性。

雅可比的间接知识，有时他也叫做理性，或理智，这种能力是按照形式逻辑的同一律，或者说必然性去进行分析、联系，判

断和推论，这样认识到的对象全是自然事物，即有限的事物，它是杂多的、特定的存在，是变化的事物。

雅可比的直接知识，也叫做信仰，但他所说的信仰与康德的信仰有区别，与宗教的信仰也有区别。宗教的信仰是超理性的信仰，康德的信仰是唯理论的信仰，是道德的信仰，是存在于人的道德的基础上的，而雅可比的信仰则建立于超感觉世界的直接经验之上。他认为，终极的"自在之物"直接显示于人类的意识中，即人通过直接意识而面对精神、自由和上帝。我们也可以说雅可比的直接知识是灵感，是顿悟。

雅可比用这种直接知识与间接知识来解决自由与必然的矛盾。这种直觉主义的解决方法接受了以前的神秘主义哲学家的某些观点，但是并没有吸收神秘主义中的某些积极的东西。如果说，以前的神秘主义者的直觉主义哲学中经常带有辩证的观点，那么，在雅可比的观点中则并不存在，因为他在强调直接知识时，并没有注意直接知识与间接知识之间的辩证关系。黑格尔在批评雅可比的学说时说，雅可比的直接知识是一种主观唯心主义知识，因为他认为真理的标准在于意识本身，真理只是主观知识与确信。此外，这种直接知识只说到上帝存在，而没有说到上帝是什么，因为一说到上帝是什么就是间接知识了。因此，黑格尔认为雅可比的直接知识的根本缺点是直接性与间接性割裂开来，它的错误并不在于间接知识不能把握真理，而在于以为孤立的直接知识就可以把握真理。黑格尔认为只有把直接知识与间接知识结合起来的辩证法才能够把握真理。从马克思主义看来，雅可比的直接知识除了与间接知识有形而上学的分割以外，这是一种主观唯心主义的理论。这种学说没有很好发挥康德哲

学中的积极的东西，反而把它引到神秘主义中去了。

莱茵哈特和雅可比对康德哲学的批评与改造影响了以后的德国哲学家费希特、谢林和黑格尔，使他们去继续解决康德哲学中的矛盾。

第二节　费希特的生平、著作与社会政治观点

费希特(Johann Gottlieb Fichte 1762—1814 年)生于萨克森的拉麦兰。他的父亲是穷织工，因而从幼年开始备受家庭穷困之苦，后因才能出众，得到当地一个地主的资助才得以受到教育。他在耶拿大学和来比锡大学学神学，大学毕业以后，任地主的家庭教师，但实际上是被地主看成为奴仆，因而辞职。后来，他写了一部叫做《试论启示的批判》的著作，拿去给康德看，康德就代他找书店出版了。出版时，书店没有把费希特的名字印上去，大家最初都以为是康德本人的著作（因为当时康德还没有出版过以先验唯心主义来论证神学与启示的著作），后来康德申明是年青的费希特所著，这样就使他一举成名。

1794 年费希特任耶拿大学教授，这时他开始从一个正统的康德哲学的追随者而成为康德哲学的批判者。他提出了自己的哲学体系，发表了《一切科学知识的基础》以及其他有关“知识学”（他把他的哲学叫做“知识学”）的论著。这些书引起了康德的不满。在 1799 年，康德写信登在杂志上，说费希特歪曲了他的学说，然后批判这种歪曲了的学说。1799 年正好有人批评费希特，说他有无神论的嫌疑（主要是因为他把上帝与世界上的道德秩序等同起来），于是他就被解聘，离开了耶拿大学。以后，他

在柏林从事讲学，但未任教职。1800年他发表了《人的使命》。1805年在爱尔兰根大学教授哲学，但只教了很短一段时间就因拿破仑军队打进了德国境内而中断了。他先逃到哥尼斯堡，不久又回到柏林，这时法军还占领着柏林，但他为了鼓舞战败的德国人，发表了一系列演讲，后来编为《对德意志人的讲演》出版。1809年他在新成立的柏林大学任教，后来又做了该校校长。在1814年普鲁士与俄国联盟向拿破仑作战时，他的妻子因在医院看护伤病员而得了传染病，他自己也因传染疫病而死。

费希特的活动时期差不多与法国资产阶级革命同时。法国革命爆发时，他二十七岁，当时他是欢欣鼓舞对待法国革命的。他曾经写了两本著作，名义上是批评莱伯尔格，实际上是反击英国的柏克对法国革命的攻击，并为法国革命辩护。费希特把权利分为现象的、暂时的、感性的权利与本体的、永恒的、理性的权利，认为前者可以通过社会契约而让渡与统治者，而后者则不能让渡。思想的自由属于后者，所以，他在《索回欧洲的统治者迄今还压制着的思想自由》一书中提出了"可以放弃一切，但只有思想自由不能放弃"的主张。他以"自由"的发展说明历史的发展，认为社会历史的发展是由"思想自由"所决定的。这是一种历史唯心主义的观点。在《试论公众关于法国革命的意见》中，他认为一个革命是否合理要看它是否合于法理与是否合于理智；他从卢梭的社会契约论出发，强调法国的封建专制政体不合于契约的观念，认为人们为了保持思想的自由，可以进行革命。但是，他认为人民因贫困而进行革命是合法的，但革命并不能解决贫困问题，暴力革命甚至还可能引起更大的骚乱。他的理想是通

过政治变革，改变当时德国在各个领域中的落后状况，争取到所谓的思想自由，或者使理性占有统治地位，建立一个资产阶级的“理性王国”。这种对革命的看法离开了社会经济条件的物质基础，完全奠基于主观唯心主义，所以在狂风暴雨的阶级斗争中，他的革命理想就完全垮台了。

费希特于1794年在耶拿大学发表了《论学者的使命》的讲演，这个连续五次的演讲从当时已经形成的知识学体系出发论述了自在的人的使命、社会的人的使命，并进而论述了学者的使命。他认为自在的人是孤立的人，这时候，人还没有结合成为一个社会。社会是由有理性的人结合而成，作为社会的人就是按照理性而行动，社会的意向就是理性的人的基本意向。他说：“人注定是过社会生活的，他应该过社会生活；如果他与世隔绝，离群索居，他就不是一个完整的、完善的人，而且会自相矛盾”。① 费希特认为必须把社会和国家区别开来。社会是人按照理性而交往、行动；理性的行动是有概念的行动，是合于目的的行动，而国家生活则不属于人的绝对目的，相反的，它是一种仅仅在一定条件下产生用以创立完善社会的手段。他把国家作为手段，而社会则是目的，就有贬低国家的统治作用而强调追求一种完善社会的进步要求。费希特不仅把国家看成手段，而且认为国家最后必须消灭。他说：“国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是使政府成为多余的”。② 与这种国家毁灭它自身的理论相一致，他又提出了新的社会阶层的看法，他认为阶层是由于

①② 费希特：《论学者的使命》，商务印书馆1980年版，第16—17、17页。

个人职业利益与社会职责结合而形成的，所有的理性生物（即人），都应该得到同等的发展，如果达到了这种同等的发展，就达到了一切社会成员都完全平等。各阶层的不平等则是道德的不平等，即一个阶层是否发挥了他自己的能力为社会作出贡献。费希特这种关于社会、国家和阶层的观点体现了他的人道主义精神，他反对封建贵族奴役人民、压迫人民的特权。

那末，如何使这种理想的社会完善呢？费希特认为主要是发挥每个人的聪明才智为广大人类服务。他认为每个人都可以希望社会把他安排在一个能够发挥其天资的岗位，从而使社会的其他成员也可以分享到他的这一份天资。这样，一个人的教养就不是他自己私有的，而是社会的财富了。他反对从个人主义出发来看人的活动，他说："谁也没有权利单纯为自己得到舒适而工作，没有权利与自己的同胞隔绝，没有权利使自己的文化于他们无益；因为他正是靠社会的工作才能使自己获得文化。"①他从这种文化观点出发论证说，一个人的才能高一点，就不能看不起才能低一点的人，他就应当为了别人的完善而积极工作，并为自己的这种工作而感到高兴。费希特这种从伦理上的平等观点以及鼓励人们以实际行动为社会作出贡献的要求体现出他们的资产阶级民主主义思想实质。

1800年，费希特写了《闭锁的商业国》一书，描绘了他的理想的国家图景。这个理想国家的基础是理性的自由，国家规定了各个人的自由的范围，保证人们得到幸福。他的理想建立在由个人劳动而产生的私有财产的基础上，国家发展生产力，并具体

① 《论学者的使命》第30页。

调节生产和分配，以农业为重点，但保持手工业的旧行会制度。居民被划分为原料生产者、制造者和商人，禁止自由从事于手工业，也禁止改变职业。他的计划是由国家发行纸币，调节货币数量，以免价格涨落而影响人们的生计。这个计划的最后目的是废除货币，采用国内有效的交易媒介，国家只是发展生产，但国家与国家之间没有自由的贸易关系，所以叫它做“闭锁的商业国”。费希特的这个国家计划经常被人说成是社会主义方案，但实际上这个计划方案连空想社会主义都说不上，因为它并不主张公有制，也不主张废除私有制。它只是由于看到了法国大革命所产生的动荡，生产受到了破坏，所以提出一种恢复中世纪的自给自足经济的想法，希望由此而对人民生活有所改善。这实际上是为加强普鲁士王国国家权力所作的论证，因而是完全符合当时贵族国家的需要的。《闭锁的商业国》一书标志着费希特的思想日趋保守，没有他早年那种支持法国资产阶级革命的进步要求和革命气息。

1808年，费希特发表了《对德意志人民的讲演》。他在这篇讲演中考察了德国的民族精神中可以用来建设新的国家的因素。他认为必须用一种自由活泼的民族精神把国民组织起来，使他们为一个统一的祖国的共同目标献身。他认为要达到这个目的就必须复兴民族的道德，教育人民认识全民族的伟大共同利益。费希特认为德意志民族是自由的民族，德国语言有一种异常的可塑性，能表现最深刻的思想，它是德意志民族有创造力的充分证据。条顿族和新拉丁族语言与德意志语言比较，它们就是一种无生气的和机械的语言了。他认为宗教改革也证明了德意志民族的伟大，要是没有自由的民族的感情就不可能提出宗教改革

这样伟大的思想事业，也不可能完成这样伟大的思想事业。此外，他又认为除了德意志人而外，没有任何的民族有力量作出深刻的哲学思考。

费希特在《对德意志人民的讲演》中把德意志的语言、宗教和哲学思考都说成是高于其他民族的，这就把德意志民族说成是世界上最优秀的民族，认为它是世界新生命的创造者，它将影响世界的发展，因而陷入了狭隘的民族主义与沙文主义。

从以上可以看出来，费希特的社会政治思想，有一个从进步的启蒙思想走向与封建制度妥协的过程。

第三节　费希特对康德哲学的批判

费希特把哲学体系分为独断论与唯心论两类。他把经验论说成是独断论，这和康德所用的这个词的意义有所不同。康德所说的独断论是指象沃尔弗那样的肯定理性的可靠性而否定感觉的可靠性的那种唯理论。费希特所说的独断论实际上指的是唯物主义。他认为，经验论者认为经验来自"自在之物"，结果是必然走向唯物主义，而唯心论则与独断论有区别。唯心论是那种认为经验来自意识，来自知识的主体，而且这个主体是唯一的实在，一切事物与知识都由它创造而来。他说，他自己就是这样的唯心论者。费希特认为：一个人选择哪一种哲学，要看他是怎样的一个人，因为哲学系统不比旧家具，高兴用它就用它，不高兴用它就把它摆在一旁。一个人的哲学系统总是有那个人的灵魂精神表现在其中的。一个懒汉，一个精神上受着束缚、在学术方面不愿开动脑筋、专事追求虚荣的人，就永远不能把自己提高

到唯心主义的水平。费希特这种对哲学的看法，说明他对唯物主义的偏见。同时也说明他是从唯心主义来看哲学的基本问题的。它认为哲学是一个人的灵魂与精神的表现，世界只是我和我的经验，一切由我而生，一切由我而出。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中指出，贝克莱、费希特与马赫、阿芬那留斯等经验批判主义者是站在一条哲学路线上，即主观唯心主义路线上。

费希特继续了康德对知识来源问题的研究。费希特提出问题：知识中“有必然性感觉伴随的那些表象的体系的根据是什么？这种必然性感觉的根据又是什么？”① 他所说的“必然性”就是事物的规律性，即康德的范畴体系，而必然性感觉伴随的表象体系指的是康德所说的经验对象。费希特与康德不同，他认为经验对象是由自我产生，经验对象中包含有意识与存在，或者说，“观念系列”与“实在系列”两个方面。不仅意识导源于自我，而且存在也导源于自我，因此，意识与存在不是对立的，而是统一的。费希特的哲学名为“知识学”，就是因为他认为是以自我意识作为出发点，而又以自我意识为终点，所以他把哲学定义为“关于意识的意识”。

费希特的哲学从康德的哲学出发，逐渐批判了康德哲学中的唯物主义因素，而发展了康德哲学中的唯心主义因素。他对康德哲学的批判分为三个方面，一是否认康德哲学所主张的有“自在之物”这个客观事物存在，认为客体也是主观的。二是否认康德主张的“自在之物”对人的感官的刺激作用，认为感觉也是主观的。三是否认康德主张的知识一方面来源于“自在之物”

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》，商务印书馆1979年版，第184页。

的刺激而引起的感性材料，一方面来源于先天形式，认为感性内容就是先天形式。

关于第一点，费希特认为，从康德先验唯心主义的体系来说，“自在之物”是一个多余的假设，是不合于逻辑的，“自在之物”与先验唯心体系并无逻辑的联系，因为人们的感觉除了红、蓝、平滑、粗糙等等主观的感觉之外并未感觉任何客观的东西，即唯物主义者所说的那些属性以外的事物自身。所以，他认为：应当把这些感觉只归之于你自己的心，而不把它们转移到完全在你之外的对象上去，因而应把你自己心中的这种变化作为对象，作为客体，除感觉之外就没有事实上可作为对象的“自在之物”。

关于第二点，费希特认为经验只是人心的产物而不是“自在之物”的刺激所产生的。他认为，那种用“存在”，或用“自在之物”来解释意识如何产生的学说，根本是错误的，也是根本办不到的，因为意识只能导源于自我，不能导源于外界，而唯心论则可以解释经验的起源。

按照费希特的观点，人们认识的表象有两种：一种是凭自由的想象力的产物，“我们不可能相信有我们之外的某物，没有我们的助力，而与这些表象相符合”；另外一种是“不依我们为转移……就象连到它们的模特儿上面一样”。①后面一种表象，费希特叫做“有必然性感觉伴随”的表象，又叫做经验。费希特认为唯物主义的反映论主张经验来源于“物自体”，即外在的客观事物，是不正确的。而唯心论所主张的经验来源于理智才是正确的。因为按照费希特的观点，“物”与“理智”是对立的，“它们

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第184页。

是在两个世界里，在这两个世界之间是没有桥梁的”。①我们解释经验的来源就是说明从存在到表象的过渡。唯物主义的反映论不能达到这种从存在到表象的过渡，因为它只有“存在”的根据这个单纯的系列，它根本不能达到这个与“存在”完全对立的“表象”的领域，所以这种从存在到表象的反映过程，就好象“可怕的跳跃”一样，它“跳到一个和他们的原则完全不相干的世界里去了”。②唯心主义的理论从理智来说明认识问题却可以说明这个“存在”与“表象”的关系，因为理智中间有两个系列，一个是“实在系列”，一个是“观念系列”。这种“实在系列”就是认识的内容，而“观念系列”则是认识的形式。经验就是“实在系列”与“观念系列”在理智中间的直接结合。“理智”是自我意识的能动的、自由的活动。理智本身就是“行动”，在理智的“行动”中就产生出一系列表象，产生出“世界的表象”，产生出“物质的、占据空间的世界的表象”。③由于理智的能动性产生了世界的表象，所以“实在系列”与“观念系列”之间的关系问题就完全解决了。从费希特的观点来说，我们所看见，所感受的事物是什么呢？这“只不过是通过想象力把这一切关系综合起来罢了，而这一切关系的相互结合就是物；对象当然就是那一切概念的原始的综合”。④事物的规律性即他认为哲学所要研究其根源的“必然性”又是什么呢？这不过是理智的规律的体现。他说：“上述必然性的东西是全部理智的基本规律，从它能引伸出我们的种种必然性表象的全部体系：不仅是关于一个世界的表象……而且也是关于我们自身(作为在规律下自由的和实践的实体)的表象。”⑤一切人

①②③④⑤ 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第195页；第196页；第199页；第201—202页；第203页。

的感觉，表象，经验以至“自我”的“实体”都是从理智，即“自我”来的；一切现象界都是自我意识所产生的；这样，客观的东西就完全为主观的东西所吞没了，一切客观存在的事物也都不过是主观的“自我”所能动地创造出来的。而我们的知识也是主观自生的。

关于第三点，费希特认为康德把先天形式与后天经验对立起来，要两个结合起来才成为知识这一点是错误的。费希特认为后天的东西就是先天的东西。他说：“先天的成分与后天的成分绝不是两回事，而完全是一回事。只不过是从两方面来观察同一个东西，只不过是同一个东西由于人们达到它的方式而有了区别。”①“就人们见到唯心论的结果之为结果本身、之为推理的结论而论，它们就是人类精神里的先天的成分，就人们见到这个先天的成分是在经验中被给予的，而推理与经验实际上符合一致而论，这个先天的成分就叫做后天的。”② 费希特把从自我推演出来的体系看成经验的根据，这实质上是从康德把先天形式作为经验的根据这一观点发展而来的。他把先天的推演扩大成为知识学体系，因而把后天的来源完全取消了。

从上面可以得出结论，费希特是从否认“自在之物”，否认“自在之物”对感官的作用，把后天的经验包括在先天的理性之中这三个方面取消了康德的唯物主义因素，克服了康德的先天与后天的二元论，并且从这里出发，片面地发展了康德先验唯心主义的成分，形成了他自己的唯心主义体系，即他所谓的“知识学”。

---

①② 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第204页。

第四节　费希特关于自我创造非我、创造知识的观点和他对辩证法的贡献

费希特的知识学简单说来，以三个原理为其中心内容：(1)自我建立自我；(2) 自我建立非我；(3) 自我与非我的统一。这三个阶段可以说是一个辩证发展过程中的三个阶段。自我在不断地创造非我时就不断地丰富自己，自我的创造过程也是自我的认识过程，所以，在这过程中自我不断丰富着自我对非我的认识，同时对自我本身的认识也就变得丰富了。

费希特知识学的第一个原理是"自我建立自我"。费希特认为自我建立自我是基于自我反省，是自我认识了它自身才建立了它自身。他认为在进行认识之前就要先设定一个知觉者存在，这就是绝对的自我。"绝对的"是说没有与自我相对的东西，"纯粹的"是说不包含杂多的东西。他有时也把纯粹的自我表达为："人应该永远自相一致，而绝不应该自相矛盾。这就是说，纯粹自我绝不会自相矛盾，因为它自身没有任何差异，而永远是同一个东西"。①这种纯粹自我区别于经验的自我，经验自我的不同在于它是经验的由外在事物决定的。因为由外在事物决定，它就是自相矛盾的。绝对的自我通过"理智的直觉"去察知有这个主体的"自我"存在，即设定了自我。唯心主义就是这样设定了意识的最后的根据，这个根据不是从前提所推论出来的结论，而是自我自己的设定。

---

① 《论学者的使命》第8页。

费希特在《人的使命》中论述自我如何设定自我时说，以最概括的语言来回答这个问题是："我就是自我，就是我自己"。①当人们追问："当你说'自我'时，这意味着什么？'自我'这个概念包含着什么内容？你是怎样得到这个概念的？"②费希特在回答这个问题时，认为认识事物与认识自我不同，"物应该是在我这个能知者之外的某种东西，我就是能知者本身，是与能知者同一的。这样，关于物的意识就产生了一个问题：既然物不能认识自己，怎么会产生关于物的知识呢？既然我自己不是物，也不具有任何物的规定——因为物的这一切规定只在物本身的存在范围之内，而决不是在我的存在范围之内——怎么会在我之内产生对于物的意识呢？物是怎样深入到我之内的呢？在作为主体的我与作为我的知识客体的物之间有什么联系？但关于我对我自己的意识就不存在这种问题。我在我自己内部就具有知识，因为我是理智力量。我是什么，我知道，因为我就是那样；我之所以直接知道我是那样，是由于我根本存在着，我之所以是那样，是因为我直接知道我是那样。这里决不需要主体与客体的联系；我的固有的本质就是这种联系。我既是主体，又是客体，而这种主客同一性，这种知识向自身的回归，就是我用自我这个概念所表示的东西，如果我在这里所想的完全是某种确定的东西。"③从这一段来看，费希特强调的是认识自我与认识事物不同，自我是自明的，它是最后的根据。一切事物都以自我为根据，而自我用不着再找出它的根据。费希特的自我与笛卡尔的"我思"是一样的，都是推论的起点，是一切事物的根据，它不需

①②③ 《人的使命》，商务印书馆1982年版，第56页；第56—57页。

要有别的对象作为根据。他认为"绝对自我"就是这种没有任何根据的判断的对象，"一切判断，如果具有这样一个主词，就绝对地、无须任何根据地有效"。①"自我建立自我"这个费希特哲学中的第一原理，就是以"绝对自我"作为判断对象，所以这是绝对的、无须任何根据地有效的。但是在第一原理中，虽然已有了自我，却没有意识，没有认识，没有感觉，因为意识、认识、感觉都必须要有对象，即必须要有规定，有限制，有间接性，由于这时候的自我只是自我，是直接的，还没有规定，还没有限制，所以它是绝对的。然后，费希特从自我分裂出自我的限制，即经验，这与康德哲学刚好相反，康德的哲学是先有经验，然后达到经验的统一，即先验统觉的综合统一。

理智的直观就是反省自我的活动的能力。对自我的能动活动只能用理智去直观，因为它既不能是经验的，也不能是推理的，因此，理智的直观是哲学家认识自我的能动活动的手段，哲学家通过理智直观察知了自我，也察知了自我与非我的分裂。

自我与非我(即事物)是相互联系的。在费希特看来，这种联系是从自我引出非我。自我在认识"自我"时，由于把"自我"作为一个对象看待，就同时必然地产生一个对象的意识，即与"自我"相对立的东西，这就是"非我"。但是"非我"并不是如象唯物主义者所说的"自然界"，它只是"自我"建立的，它是"自我"的能动的创造的产物，自我的能动的行动创造了非我，从而也加深了对自我的认识。自我在没有创造非我时，它还没有活动的

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第176页。

可能。当它创造了"非我"作为它自身的阻碍，它就可以克服这个阻碍，从而实现它的"活动"。所以自我建立自我，就一定要建立"非我"，这个第二个命题充分说明了费希特哲学的主观唯心主义的本质，离开了自我，就没有非我，离开了主体就没有客体，所以没有自我的非我，没有主体的客体，都是无物。照费希特的原话："那个物自身，乃是无"。①按照第二个原则，这个非我是一般客观性，而不是一个或者许多有限的客体。非我是在自我之内，即在意识之内，所以意识就是自我与非我在自我之中的统一，因而提出了第三个原则。这第三个原则是自我与非我的统一。自我与非我的统一强调了对立面，并把两个对立面加以结合的必要性，按照费希特的哲学，既然非我并不是独立于自我之外，而是自我所建立的，所以非我永远是在自我之内。费希特认为绝对自我是无限的，但由绝对自我建立起来的自我与非我则都是有限的，因为如果自我与非我都是无限的，则两者互相取消，意识就成为不可能的了。因此，如果意识存在，则自我与非我必须互相限制。非我可以部分地取消自我，自我也可以部分地取消自我。这样看来，自我与非我又都是可分的。由于这种情况，费希特又把第三条原理表述为"自我在自我中建立可分的非我与可分的自我相对立"。

自我与非我、主体与客体、主观与客观、意识与存在、精神与物质，都是统一于自我意识之中，相互限制，相互决定的。由于费希特认为只有有了对立面才有自我意识，所以可以推论，没有绝对的自我设定有限的自我与有限的非我的对立就没有自我意

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第190页。

识。同时，也可以推论，在没有非我时也没有知识，因而只有有了自我与非我的统一之后才有了知识。但是这些知识只是自我设定，自我推演出来，所以，一切都是主观的产物。

费希特的主观唯心主义哲学包含了一些辩证法的因素，因而使它对辩证法的发展作出了一定的贡献。首先，他比较强调正、反、合的发展过程，他先于黑格尔提出了正、反、合的辩证关系。他的三个命题就是一个正、反、合的发展过程。所谓正就是自我肯定自身，反就是自我被否定，自我与非我发生了矛盾。合就是自我与非我互相限制，并由此而得到综合的解决。由于费希特论证了自我与非我的辩证发展，因而论证了对立面的存在与矛盾思想。康德的二律背反提出了对立面的存在，但是他并不认为这是理性思维发展的必然性，他只认为这是理性的认识能力所产生的矛盾。费希特则指出在意识之中有矛盾着的对立面存在，并且看到了这种矛盾的发展。

费希特主观唯心主义哲学中的辩证法思想还与他的强调主观思维的能动作用结合起来，具有反对形而上学观点的性质。形而上学唯物主义者把认识看成只是外部事物直接作用于人的感官而产生的，因而忽视了人的主观能动性。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出的："对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。"① 因而陷进了形而上学的观点。费希特在一定程度上见到形而上学唯物主义的毛病，因而强调了人的主观能动性，这是他对人的认识的辩证过程

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第16页。

的正确猜测。但它却完全否认了主观能动性的客观基础，否认了认识的客观来源因而成为凭空创造一切事物的唯意志论。费希特从这种主观唯心主义的唯意志论出发，片面地夸大了形而上学唯物主义的这个缺点，荒谬地把唯物主义说成就是宿命论，这是完全错误的。

费希特哲学中所包含的一些辩证法因素是人类认识的进步，是当时自然科学发展的产物。费希特的哲学中的辩证法思想，反映了他作为德国资产阶级要求进步的一面。但是，费希特的主观唯心主义却又歪曲了客观的辩证法，它反映了德国资产阶级妥协、调和的另一面。

第五节　费希特的唯意志论和信仰主义

费希特的知识学是主观唯心主义与唯我论，这是因为他的哲学中只有认识和行动的主体，即自我，根本没有客观事物即客体，客体是主体所构造出来的。因此使他的哲学带有浓厚的唯意志论与唯我论的性质。他所说的"自我"是一种完全离开了客观基础的"意志"，也是一种"行动"、"活动"。它决不能反映任何的客观的东西，甚至也不能说是"能动者"，因为这种"自我"就是"行动"、"活动"本身，它并不是寄托在什么东西上面的。如果用"能动者"这个词就"已指示着某种有活动寄居在里面的实存的东西"。①所以这种"自我"就是一种"活动"、"行动"，这种活动是主动的积极的。"自我"要活动就要有活动的对象、活动的阻

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第199页。

碍与活动的场所。而非我就正是它自己所创造的活动的场所、活动的工具，也是"自我"实现自我的材料。这个绝对的自我不断地活动，就会不断地丰富自我，不断地创造世界，因而从"无"中创造了"有"。这个自我事实上就是上帝。而自我的活动事实上就是神创世界的神学谬论的翻版。

费希特在自我的活动的理论中猜测到了理论与实践的关系。他用唯心主义的形式表述了两者的关系。在他的体系中，自我与非我相互限制就成为自我意识的必然推演的基础。绝对自我在它自身之内建立自我与非我，作为两个互相限制的与互相决定的实在，从而也就形成了两个方面的推演。一是自我建立自我，就是受到了非我的限制，这时候，自我受到对象的决定，这就叫做认识或理论。在这里，他歪曲地说明了人类的知识是对外界事物的反映。反之，自我的能动的活动，建立了非我，创造了世界，这时候，自我有决定作用，这就是实践。这里，他歪曲地说明了人类通过实践认识世界，猜测到了实践在认识中的作用。

由于费希特把自我创造非我与非我限制自我看成是相反相成，相互联系、相互制约的，并且把自我创造非我与自我的自我认识、自我丰富看成一回事，这样他就从神秘唯心主义出发猜测到了改造客观与改造主观的一致性。

费希特还认为，实践理性与纯粹理性相比，前者是主要的，也就是"人的使命"。人的任务不在于求知，而是在于在实际活动中实现自己，丰富自己。自我的实现，自我的丰富就是道德。自我的活动也就是道德的活动。费希特说："'不仅要认识，而且要按照认识而行动，这就是你的使命'，我一全神贯注片刻，注意

我自己，这声音便在我灵魂深处强烈回响起来。'你在这里生存，不是为了对你自己作无聊的冥想，或为了对虔诚感作深刻的思考——不，你在这里生存，是为了行动；你的行动，也只有你的行动，才决定你的价值'"。①因此，费希特把实践理性放在纯粹理性之上，要求人通过行动而超越知识，达到实践。为什么要从知识才能达到实践呢？这是因为在知识领域中，自我还有非我与之对立，作为自我的斗争对象，自我还不能达到完全的自由。但是自我要求绝对自由的。他说："在我心里有一个向往绝对的、独立的自我活动的意向。再没有比单纯受他物摆布、为他物效劳、由他物支配的生活更使我难以忍受的了；我要成为某种为我自己、由我自主的东西。"②到了实践的领域，以信仰为根据，意志就有了最高的理性自由。

在《人的使命》一书中，费希特提出了永恒的无限的意志。这个意志把我与意志自身联系起来，也把我与那些与我同样的其他自我联系起来，它成为一切自我之间的媒介。这个无限的意志也就是无限的理性，它是运动着的创造的理性。费希特也把它叫做创造的生活。由于费希特后期哲学中他说的无限的意志是超越于自我的，因此，它就有了客观唯心主义的意义，也就有了有神论的意义了。

费希特早年认为宗教是服从于道德规律的，宗教也就是相信道德规律与遵守道德规律。按照费希特的宗教观点，他在早年写的《试论启示的批判》中，他认为神学家关于上帝存在的论证和无神论者关于上帝不存在的论证，从理论上说，同样是不可

---

①② 《人的使命》第78—79页；第79页。

证明的。但是道德的实现都以对上帝的信仰为前提，因为如果不相信死后可能得到报应，不相信彼岸世界与灵魂不灭，道德就不能实现。它对神学家的上帝存在的证明表示怀疑，把对上帝的信仰归结为道德的实现。这种观点基本上没有离开康德哲学的范围。到了1798年，在费希特主编的哲学杂志上发表了福尔伯的《宗教观念的发展》与他自己的《我们信仰天道的根据》。这两篇文章观点并不相同。费希特的文章是为了说明他对福尔伯的文章的见解而写的，他主要把信仰与道德规律等同起来。但此文被人认为是无神论的著作，遭到魏玛公国的干涉。这些表示了他的早期宗教观点有一定的进步性。费希特认为在道德行动中，人依赖于超感觉的道德秩序，他的行动也作为一部分而参预在这个秩序之中，并因此而保证其道德的有效果性；任何在道德秩序之外还认为有神存在的都在一定程度上是想象与迷信。费希特的这种观点被认为是无神论，主要是因为他否认宗教所说的神的存在。但是他承认在有限的自我与感觉世界之外，还有一种实践信仰的客体，有一种超感觉的道德世界秩序，人必须依赖它而生活与行动。这也具有一种宗教的意义。费希特后期哲学一定程度上转到客观唯心主义也是由此而来的。

费希特认为，客观的道德规律是我灵魂内的呼声、是我的良心。它在生活的各种特殊环境中，规定我应当做什么，不应当做什么。它直接引起我的信仰，强迫我服从它。我的使命就是诚实地、无保留地、无所畏惧地服从它。人自身在依照道德规律行动以外不能有另外的目的而后有行动。我以一定的方式行动，只是因为我应当这样行动。我心中的声音这样告诉我，我这样

的行动必须有某事发生。不能说为了某事的发生而我如何行动，这象因为我饥饿，所以某个东西就成为我的食物。不能说，食物在我之前我才饥饿。所以费希特在说明人的行为时着重于道德规律对人的支配，是道德规律决定了我们的行动，并不是目的决定了我们的行动。

在这种道德理论的指导下，费希特提出了一套人与人之间在社会中生活的原则。他认为人应该放弃他自己而变成宇宙的大机器中的一个齿轮。这样，“在个人的渺小狭隘的自我已被法制消灭的这个地方，每个人爱任何别人，真像爱他自己，他是一个伟大自我的组成部分，这个大我唯独对他的爱感兴趣，而他在这个大我中也不过是一个只能与整体共同分担得失的单纯组成部分”。①据说，在这里，“恶反对善的斗争消除了，因为已经不再能出现恶”。“为善的人们彼此之间的争执也由于善而消失了”。现在，“是为了善本身而喜欢善，而不是为了他们这些善的创始人本身而喜欢善”。现在“应该发现真理，完成有益的活动，而不是谁应该做这样的事情”。②

费希特这种以“大我意志”安排世界的道德秩序，决定每一个人的行动完全否认了道德的社会性，完全否认了善恶的社会性，也完全否认了人与人之间的关系的阶级性。而设想了无善无恶，人与人之间相爱的世界。实际上，这就是基督教的神创世界，神决定世界秩序，以及基督教所鼓吹的人与人相爱的哲学翻版。这一点，费希特并不讳言。他说：“我的全部完整的使命，我不能了解；我应该成为什么，我将是什么，这超越了我的一切思

①② 《人的使命》第103页；第103—104页。

维能力。这使命的一部分对我自己是遮蔽起来的，只有对一种精神，即这使命所托付的精神之父，是可见的"。①

费希特晚年的著作《论幸福生活或宗教学说》一书中，他直率地认为上帝是绝对的存在。他认为说上帝是绝对的存在，就是说上帝是无限的生活，因为存在与生活是相同的。这种无限的生活是不可分的和不变的，它可以表现出来。唯一外在于上帝的是存在本身的图画和格式，它是在上帝之外的上帝的存在，它是在意识之中的神的自我的外在化。因此，整个创造性生活中所建立起来的科学理论都是上帝的格式的表现与图画，是神的生活的能动的外在表现。按照费希特的这种观点，人类的一切知识都成有神的启示，这样，他的哲学也变成了神学了。

① 《人的使命》第133页。

第四章　谢林的哲学

第一节　谢林的生平、著作和早期政治观点

谢林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775—1854年）生于符腾堡附近的一个小镇莱翁伯格。他的父亲是一个牧师和中学教员。他在图宾根大学学习哲学与神学时，黑格尔也是图宾根大学神学院的学生。在耶拿大学时，谢林受到费希特哲学的影响。毕业后，于1798—1803年在耶拿大学任教。在最初一段时间费希特也在该校任教。在这段时间内，谢林逐渐建立了自己的哲学系统，还结识了当时德国的浪漫派文学家（如莎士比亚著作的德文译者谢勒格尔（Friedrich von Schlegel 1772—1829年），被他们看成是他们这一派的理论家。谢林在这一段时期内发表了《世界灵魂》（1798年）、《自然哲学体系初稿》（1799年）和《先验唯心主义体系》。这个时期一般都叫做谢林的自然哲学时期。1803年，他离开耶拿，在符腾堡的新成立不久的大学任教。1804年，他发表了他的《我的哲学系统》。从1806年到1841年，他担任慕尼黑艺术科学院秘书长，同时还在附近的爱尔兰根大学任教。慕尼黑大学在1827年成立后他也在那里任教。这段时期一般都叫做谢林的同一哲学时期。这段时期

的主要著作是：《布鲁诺或事物之自然的和神圣的原理》（1802年）。1841—1854年，他被任为柏林科学院院士，同时被任为柏林大学教授，因为普鲁士王国要利用谢林的哲学来为它服务，以抵抗青年黑格尔派的反宗教倾向，他鼓吹天启哲学。这个时期被称为天启哲学或启示哲学时期。他的关于天启哲学的讲演后来由其子编为《神话哲学与天启哲学》一书，在他死后出版。

谢林的政治观点有一个从进步到保守，最后达到反动的发展过程。法国大革命爆发时，他只有十五岁，但已经在大学学习了。他对法国大革命表示欢迎，并为了庆祝而与同学们一道去种了自由之树。在法国大革命以后的十年中，他仍然对自由满怀信心，希望能够在人间建立一个自由的理性王国。他在1800年以前的作品中，大多流露出他的这种要求。他的早期政治思想中的自由观点表现出"自由应该是必然，必然应该是自由"。① 他认为自由不是任性，因为任性的自由这一方面必须与客观事物或合乎规律的事物这另一方面取得同一性，使前者服从于后者。按照这种观点，自由就是自然的规律，人必须要按照规律办事，才能得到自由。他又认为，自由既然是合于规律性，因而它就是一定可以得到的东西，它不能是一种恩赐之物，由人赐予的，也不能是一种禁果，一种可望而不可及的东西。他的这种自由观点反映了进步的资产阶级的要求。

谢林从这种自由观点出发，认为自由与自然规律相一致，并体现于法律，体现于普遍的法治状态。这种普遍的法治状态是资产阶级政权的正常状态。他认为资产阶级革命是人的革命，它

① 谢林：《先验唯心论体系》第244页。

使人得到解放，脱离客观世界的恐怖。人的革命在于实现人的本质，而人的本质则在于取得自由。他认为没有这种法治状态就没有自由，因为法治制度是实现自由的条件，也是实现自由的保证。法治制度象一架机器一样，必须以法律条规表示出来。它是一种天然的秩序，自然界以铁的必然性贯串着原因与结果的联系。在法治的秩序中，如果有对自由的侵犯，也"必定会以同样的铁的必然性，毫不留情地产生出立刻与私欲相对抗的东西。"①他认为不能以道德原则来代替这种法治规律，如果把法治秩序变为道德秩序，那么，这种行为就"会以其特有的那种最可怕的颠倒是非与独断专行之举，表现出令人厌恶的和不可饶恕的直接后果"。②他认为法治秩序是客观的，如果在一种制度中，不是法律占支配地位，而是"法官的意志和专制主义占支配地位，专制主义把法律当作洞见玄机的天意，在不断干预法律的自然进程的情况下加以执行"，那么，这是"最可鄙的和最令人愤慨的景象"。③谢林的自由观点中，赞成法治的秩序，反对道德的秩序，说明他赞成资产阶级的法律观点，反对封建的专断的社会秩序。

谢林强调法治有天然的强制性，他以为"这种强制性由遍及各地的暴行引起之后，就使人们不得不听任法治秩序产生出来"。④但他以为这种强制经常不能持久，一方面由于它是因迫切的需要而采用的，另一方面也难以照顾到文化程度、民族特点等差异，因而他认为法治秩序是要变化的，不是一下子就达到十

①② 谢林：《先验唯心论体系》第235页。
③④ 谢林：《先验唯心论体系》第236页。

全十美。他讨论了三权分立问题，认为它的必要性是无可否认的，但反对的意见也是正当的，因为客观上要求行政权更强一些，正说明这种制度是不完善的。

谢林早期的政治观点强调人类社会是永远进步的，人类能够而且应该自己创造自己的历史。他认为自由的发展过程就是历史。人类的历史"是从黄金时代的丧失开始的，或者说，是从原罪、即任性的最初表现开始的；在哲学家的观念中，历史则以理性的王国，即法治的黄金时代告终"。①谢林对这种理性王国的憧憬，说明他青年时期的对自由的向往，对专制制度的痛恨，对资产阶级革命与政治制度的积极支持。以后，由于德国社会条件的变化与谢林本人政治地位的变化，他的这种对美好未来的希望就消失了。

第二节　谢林的"自然哲学"把自然界说成是精神的东西

谢林的自然哲学的产生比较早，他刚脱离费希特的主观唯心主义而建立他自己的客观唯心主义时，就提出了自然哲学。他不同意费希特对自然界的看法。按照费希特的观点：自然界只是自我为了"活动"而建立起来的对立面，以便自我在其发展过程中对之加以克服、超越，从而实现其自身；与此相反，谢林认为自然界是有生命的，有精神性的，有目的性的。在自然界中，一定包含有一种主动的创造的力量，而且，这种创造的力量一定有

① 《先验唯心论体系》第240—241页。

一种不自觉的精神为其指导。这种精神被谢林叫做"宇宙精神"。宇宙精神是发展的。由于宇宙精神的发展才产生了一切个别的东西。这些个别东西之所以有不同乃是由于宇宙精神所形成的。按照谢林的观点，自然界的发展是一个矛盾的过程。它经历了质料，物质与有机体三个阶段。物质这一大阶段还可分为磁、电和化学作用这三个小阶段。在化学作用之后出现了有机物，进入了有机体的阶段。有机体又经过了植物、动物和人三个小阶段。所以，不管是物质还是有机体，这一切都是不自觉的精神的产物，而作为自觉的精神的人，也是这种不自觉的精神的产物。

这个过程就是从不自觉的、无意识的状态发展到自觉的有意识的状态。这个过程本来是自然界的历史发展过程，但被谢林说成是宇宙精神的发展过程，而且把自然之物也归结为精神的东西。

谢林从宇宙精神的发展来说明"自然界"与"意识"，他完全否认两者有任何的区别。用他的原话来说，就是："自然与我们在自身内所认作智性和意识的那个东西原来是一回事"。①从这里可以看出自然哲学已经完全表现出后来的同一哲学的特征，也就是说把物质与精神看成是同一的。但是谢林的哲学与费希特的哲学有所不同。费希特认为自然界是自我的自觉的产物，而谢林则以为自然界(包括自觉的精神在内)是一个不自觉的、绝对的精神的产物。因此，费希特的哲学是主观唯心主义，而谢林的哲学从一开始就是客观唯心主义。

谢林的自然哲学竭力歪曲自然科学，否认自然科学是对自

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第210页。

然界发展规律的正确反映，把自然科学说成是人的主观智慧所构造出来的知识体系。谢林认为经验的自然科学只不过是事实的积累或观察的报告，够不上称之为科学。真正的科学应当是一种思辨的科学。他说："完整的自然理论，应当是那种可以将全部自然溶化为一种智性的理论。"① 自然被溶化了之后，"现象，也就是说物质的东西，必须完全消失，留下的只是那些规律，也就是说形式的东西"。②按照这种观点，自然科学越发展，"物质的东西"也就越消失了，而留下的只是一大堆智性的"规律"、数学的演算与方程式，所以，"光学现象不过是一种几何学"，"万有引力现象……只能作为直接的精神现象来理解。"③ 从谢林这些对自然科学的歪曲中，可以看出来自然哲学的先验唯心主义性质，他的自然哲学用一套先验的体系来代替客观事物的规律的正确反映。他把自然哲学看成是"科学的科学"即高出于一切经验的自然科学之上的绝对的先验的知识体系，并且企图以这种包罗万象、统摄一切自然运动规律的知识体系与法国唯物主义者的"自然体系"相对立。这就不能不使他陷于用主观臆造的规律加之于自然界的错误与荒谬之中。

在谢林的唯心主义的自然哲学体系中，也包含了一些辩证法的思想，这是由于当时的自然科学已逐渐突破形而上学的束缚，用自然界的辩证法去正确反映世界，因此，谢林的哲学也吸收了一些自然科学中的积极的东西。谢林与当时的自然科学家一道否认了燃素、光素以及电的、磁的和其他的"无重量的物质"。

---

① 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第210页。

②③ 《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》第209页。

他赞扬了奥斯泰特于1820年所作出的关于电与磁之间的联系的发现，他并且从这种发现中引出了自然界的普遍联系的猜想，指出生物与非生物之间没有一条鸿沟，企图说明生物的起源。在谢林的自然哲学中，最有价值的是他讲到普遍的两极对立又在高的阶段达到调和与综合的思想，这就是他企图用对立面的统一性这个原则来说明自然界的发展的思想。谢林这种思想是从康德提出来的自然中引力和斥力的平衡这一点引出来的，他进一步依据自然科学的材料指出了自然界的东西都是两种相对的力量的平衡和统一的表现。他说，物体是扩张力与收缩力的平衡，电是阴电与阳电的平衡，生物是刺激与反应的平衡等等。他赞扬电与磁的联系的发现也是从这一点出发的。他认为这种力量的两极性就引导到有机化原则，这个原则说明宇宙是一个体系。这是精神发展的体系，这个体系以唯心主义来讲宇宙本身的辩证法。谢林认为宇宙精神的矛盾发展形成了自然界的两极对立。他说，起初，宇宙精神产生了主体与客体的区别，区别转变为矛盾，矛盾的解决产生同一的新的更高的形式；这种同一又产生区别、矛盾，如此等等。谢林把这种宇宙精神的发展过程称为"自乘"的过程，认为这种宇宙精神的发展是自然过程的观念本质。矛盾推动事物的发展。

谢林的自然哲学中的这些积极的思想对于辩证法的发展是有贡献的。在康德、费希特认为只有思想上有辩证法的时候，他强调自然界的发展以及指出自然界贯穿着辩证的规律。

谢林的自然哲学所以产生先验论的错误，这与当时自然科学还不够发展有关系。在十八世纪末到十九世纪初，自然科学还比较落后，对自然界的认识还有许多空白点，人们要在当时的

经验的自然科学的基础上描绘出一个自然界普遍联系的图画事实上还不可能。而谢林就正是想从他的唯心主义出发来完成这一种任务的。他利用了当时的物理学、电动力学、化学和生物学的有限材料，把这些材料纳入他的主观辩证法的框架之内，因此就走上了用哲学的思辨体系来冒充普遍规律的道路。恩格斯打中要害地指出了谢林一类自然哲学的错误，他说："用理想的、幻想的联系来代替尚未知道的现实的联系，用臆想来补充缺少的事实，用纯粹的想象来填补现实的空白"。①由于这种先验论的缺点，所以，自然哲学在自然科学充分发展，特别是马克思主义产生以后，用唯物主义的辩证法去揭露自然界的辩证的发展规律，形成了完整的"自然辩证法"这一门科学以后，自然哲学就完全被淘汰了。

第三节　谢林的"先验唯心主义"认为从精神可以引伸出物质

谢林的先验唯心主义继承了康德与费希特的唯心主义的传统，企图从精神出发论证精神与物质，主体与客体，主观与客观的统一。在主观精神的活动过程中，既是主观的发展，也是客观的发展；在主观精神逐渐认识了自己的过程中，也就认识了客体，并且认识了客体与主体、客观与主观原来是一致的。按照谢林的客观唯心主义哲学，物质与精神具有同样的规律，它们是"绝对"发展出来的。所不同的只是物质是可见的精神，而精神则

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第37页。

是不可见的物质。谢林把这种物质与精神的同一说成是被表象的同时是能表象的，被直观的同时是能直观的。这种同一只存在于自我意识之内，因此，他论证从主观开始进到客观的先验唯心主义就成为自然哲学的补充。自然哲学是从客观出发到主观，回答无意识的自然界是如何被表象的；先验唯心主义回答的问题则是客观如何在主观中存在。但是谢林所理解的"自我意识"与费希特的经验的自我意识略有不同，他认为自我意识是一种"纯意识"或"一般的自我意识"即抽去了经验内容的、更神秘的客观唯心主义的"绝对的自我意识"。费希特认为自我是无限的活动，自我要变成自我的对象就必须限制这种活动，即设定一个反对自我的非我。谢林认为这是一种无意识的过程，非我是自我的必然条件，在这种意义上说来，无限活动的限制就必然存在，限制必须被超越，即是说，自我一定能够从非我抽象出来而回复到它自身。

谢林的先验唯心主义经过了三个阶段：第一个阶段是理论，第二个阶段是实践，第三个阶段是艺术。谢林简述他的先验唯心主义的整个体系说：整个体系都处于两个顶端之间，一个顶端以理智直观为标志，另一个顶端以美感直观为标志。先验唯心主义体系就是从前一顶端到后一顶端。理智直观是哲学家在哲学思考时所必须，理智直观经过客观化的过程，达到了绝对客观化的顶端就是美感直观，即是艺术。

谢林的先验唯心主义描写了"绝对的自我意识"自己发展的阶段，这些阶段就是"自我"认识自己的过程，也就是逐渐认识了客体，发现了主体与客体的统一的过程。先是"感觉"这个阶段，对"自我"来说，这是一个被动的阶段，自我还没有发现客体与自

己是同一的。自我通过"理智的直观"发现了客体，这个客体既和它自己对立起来，又和它自己相等。它自己既是原因，同时又是结果，是能产生的，又是被产生的，是主体，又是客体，自我到非我，主体到客体的统一是在自我中间进行的。自我分裂为自我与非我，主体分裂为主体与客体。总之，理智的直观与先验思维的客体的创造是完全相同的。通过这种神秘的先验思维就达到了物我同一，主客同一，就是说，从精神的东西引出了物质的东西，从主观引出了客观。

谢林所描写的这个过程是思维的辩证发展过程，是自我意识自身一分为二的过程。他说："我们由以出发的自我意识，是唯一的绝对活动，……所以其他一般地为自我而确立的东西也都是由这一活动确立起来的"。①这个活动为两个方面所构成，对立的斗争推动自我意识的发展。他说："这种斗争与其说是根源于主体的一种斗争，不如说是根源于对立活动的不同方向的一种斗争，因为这两种活动是同一个自我的活动"。② 他又说："两个对立的方向彼此抵消，彼此消灭，因此这种对抗显得是不可能持续下去的。这样就会产生绝对不动状态；然则，既然自我无非就是力求与其自身等同的活动，因此自我进行活动的唯一决定性的原因就是它本身内的一种持续不断的矛盾。但每一自在自为地存在的矛盾都会消灭。除了通过真正的努力保存或思考矛盾而外，没有什么矛盾能够继续存在下去；通过这一第三者本身，一种同一性、两个对立环节的一种相互关联就出现在矛盾当中了。"③但是对立的两个方面相互矛盾、相互抵消、相互消灭，

①②③ 《先验唯心论体系》第53页；第56页；第57页。

并达到相互联系，即同一性，却并不是绝对同一，矛盾仍然存在，对立会重新产生。他说："对立在每一时刻都重新产生，又在每一时刻被消除。对立在每一时刻这样一再产生又一再消除，必定是一切运动的最终根据。"①

通过上面对谢林的辩证法思想的分析，我们可以发现矛盾是运动发展的动力，对立面的斗争与联系，以及矛盾发展的对立与同一的周而复始等辩证法原则在谢林的哲学已经作了初步的阐述。这种辩证法思想比费希特的辩证法思想更加进展了，它实际上为黑格尔的唯心主义辩证法作了准备。

谢林在论述自我意识的具体发展过程时，认为理论阶段的第一个时期是从原始的感觉到创造性直观；第二个时期从创造性直观到反思；第三个时期是从反思到绝对意识活动。在理论阶段，实际是经过了感觉、创造性直观和反思三个阶段。在这三个阶段中，感觉的客体与创造性直观分离开来，宇宙开始在自我中存在。谢林从这里推演出空间，时间与因果性的先验概念，发展到绝对意志活动就转到实践阶段去了。

在实践阶段，谢林论述了道德、国家与历史。他的论证过程是这样的：自我能够意识到它自身的意志就是通过自我所意愿的只是自我所决定的要求。这种要求就是康德所说的绝对命令的道德律。这种道德律说明，人们所意愿的就是有理智的人所意愿的。但是一切理智所能意愿的只是纯粹的自我决定，而纯粹的自我决定又是与道德律相一致的。因此，通过道德律、纯粹的自我决定就变成一个自我的客体。

---

① 《先验唯心论体系》第148页。

但是，只有通过在世界中的具体活动才可能达到自我决定和自我实现。因此，要达到作为道德目的的自我决定，就要以法权与国家为条件。国家是由许多人组成的，它是许多人协调地实现自由的必要条件。国家可以按照自然界的规律性而成为"第二个自然界"。人的道德活动可以按照社会中的合理规律，即国家的法律而行动，因此，道德、法律、国家是有一致性的规律的。世界是由许多国家组成的。国家与国家会有纷争，每个国家有其自身的利益，要使国家与国家之间能达到稳定与安全就需要建立一个超乎国家的组织，即一切国家的联邦。这样就可以达到国家与国家之间的"第二个自然界"，即国家与国家之间也照自然界的规律而活动。国家的联邦必须要有一个真正合理的宪法。每一国家均应承认这一宪法，并使每一个在保证相互法权上有共同的利益。每一国家服从这个共同的宪法就象一个公民服从国家的法律一样。这样，普遍的道德秩序就在国际关系上实现了。

社会的发展过程是历史。谢林认为整体的历史是绝对的不断启示。这种启示逐渐显示绝对自身，因此历史是一个不断发展的过程。绝对是无限的，因此历史的发展也是无限的。绝对是理想的东西与实在的东西的统一，历史就是逐渐走向建立第二个自然界的运动过程。这个第二个自然界在有组织的政治社会中具有完全的道德秩序。谢林这种历史的观点当然是唯心主义的，因为他把历史的过程说成是精神的发展过程，但是他的历史观中也带有一些辩证的合理的因素。比如他主张历史是自由与必然的统一，把人类社会的发展看成是一种客观的过程。在这种必然的规律支配之下，个人的活动可以是自由的，任何个人

可以为他个人的自私的目的而活动，但由于隐蔽的必然性使互相冲突的活动动机得到综合，因而自私的目的可以违反他自己的意志而实现历史的共同目的。很明显，谢林的这种把人类社会发展中个人作用与历史规律、偶然的东西与必然的东西、人的主观动机与客观效果的矛盾统一起来的目的就是来证明宇宙的一切都是合乎理性、有一定的客观规律在支配着它的。

谢林的先验唯心主义中的理论与实践两部分基本上与费希特的自我意识的理论推演与实践推演相符合，在法权哲学与国家哲学中提出了一些新观点。谢林的先验唯心主义的特点是把艺术哲学作为先验唯心主义的顶点。谢林与费希特不同，他的精神哲学的着重点不是伦理学，而是美学；不是道德生活，而是艺术的创作；不是为了活动而活动，而是美学的沉思。

谢林从先验唯心主义出发来建立一套美学理论，同时鼓吹一种"天才"的神秘理论。谢林认为理智直观以直接经验表现时就变成了美感直观。他把这种美感直观说成是消极矛盾达到绝对同一的唯一途径。谢林在说明他关于艺术这种认识活动时，认为人们通过艺术作品就可以窥测到"绝对"的活动，所以艺术作品也就是"绝对"的表象和象征。在自然哲学中，有机体是实在的东西与理想的东西，即"绝对"的部分表现，但它是没有自由的，因为它来源于无意识的创造力。艺术创作则是自由的表现，它是自由的绝对，即自我对它自己表现它自己。绝对是无限的，而艺术则是无限的绝对表现于有限之中。绝对是实在的东西与理想的东西的同一，而这个绝对的同一则通过艺术作品而表现出理想世界。由于艺术表现了"绝对"，所以，艺术中的理想世界是超越于现实世界的。谢林所了解的美是指特殊的东西、实

在的东西与它的观念相符合。这种实在的东西的观念是无限的，通过实在的东西的表现无限就进入了有限，也表现出了美。因此，美是通过具体的直观而达到的，美的直观就是这种具体直观。美的直观就是在理智的有限创造中直观到无限。按照谢林的看法，一个事物与它的永恒观念相一致就是真，所以真与美是完全同一的。这些观点都是柏拉图的理念论的翻版。谢林认为大艺术家之所以有非凡的"天才"，也正是因为他具有一种特殊的天赋的能力，可以直观到"绝对"，而且能够在他们的作品中把"绝对"体现出来，使人们在欣赏作品时可以得到一种神秘的美的经验，仿佛欣赏者与"绝对"合二为一了。天才的艺术家在创作时，他既是有意识的又是无意识的。有意识的是说他知道他在创作什么，无意识的是说他不是凭学习得到的技能而创作，他是受到一种力量的推动而从事创作。这种推动创作的力量就是推动自然发展的力量。这种力量在推动自然发展时是无意识的，而在指导艺术天才创作时则是有意识的了。它是通过天才的创作而表现出来。因此，艺术创作是无意识的东西与有意识的东西、实在的东西与理想的东西的绝对统一。艺术天才表现了绝对。人们在欣赏天才的创作时也与天才从事创作一样，他也是同样地通过作品而与"绝对"融合在一起，通过有限的作品而认识了无限，认识了绝对。谢林这种观点，把艺术说成是超越于现实世界的产物，因而鼓吹了一种艺术来源于超现实的东西，并在创作方法上为那种"为艺术而艺术"的创作方法奠定了理论基础。谢林这种美学理论与"天才"观点，对当时德国形成起来的一种浪漫主义是有很大影响的。以后的一些美学和文艺理论主要吸取的是这一理论的神秘主义方面，但是这个理论也有一些东

西可以作为发展美学理论的借鉴。比如说，绝对与相对的统一这一原理，不管对艺术创作，还是对艺术鉴赏都是一个重要的原则。绝对与相对的统一就是一般与个别、必然与偶然、精神与质料、形式与内容的统一问题。只有统一这两个方面才能克服“为艺术而艺术”与形式化、概念化这样的艺术上的错误方向。

第四节　谢林的“同一哲学”

谢林的同一哲学是从他的自然哲学与先验唯心主义发展来的。他从为同一哲学包含了自然哲学与先验唯心主义两个方面，两者统一为一整体，即同一哲学。

谢林感觉到他的自然哲学仍然可能被人们怀疑为唯物主义，似乎自觉的人是自然界的产物。为了避免这种误解，他提出了同一哲学。他认为自然与人，物质与心灵都是“绝对”的产物，绝对是物我的同一。在绝对之中，主体与客体、意识与存在、理想与现实都统一起来了。这个绝对叫做“太一”(alle ein)或“无差异”(indifferenz)又名叫同一的同一 (Identitat des Identitat)。在绝对中，对立的“两极”玄妙地不可思议地调和了起来。“同一”先于矛盾又是矛盾的结果。同一是起点又是终点，一切发展都是循着这个封闭的圆圈而进行的。

谢林认为他这种哲学与斯宾诺莎的哲学相同，因为斯宾诺莎认为实体有广延与思维两种属性，而他则认为主观与客观、主体与客体同一。但是，斯宾诺莎的实体论是唯物主义的，而谢林的哲学则是不折不扣的客观唯心主义。因为这个“绝对”看来是

乎是超越于心物之上的，但事实上它是某种不自觉的宇宙精神。因此，归根到底，同一哲学与自然哲学都是以精神的东西为一切的本原，两者并无不同之处。

谢林继承了康德与费希特哲学的唯心主义传统。仍然以认识论作为主要研究的对象。他认为："一切知识都以客观东西与主观东西的一致为基础"。①他企图从主体与客体，主观的东西与客观的东西的关系上去寻求知识的来源。但是，什么是"客体"与"主体"呢？在"客体"是什么这个问题上，他反对康德把"自在之物"了解为认识的客体的唯物主义观点，而接受了康德的现象界是我们认识的客体这个理论。他说："我们知识中所有单纯客观的东西的总体，我们可以称之为自然"。② 在"主体"是什么这个问题上，他也继承了费希特的哲学观点，但是作了一些改变。他把"自我"解释为"一切主观的东西的总体"，有时候也叫做"自我意识"，主体与客体的同一事实就是在这个"自我意识"中完成的。但是他了解的"自我"或"自我意识"与费希特所了解的有所不同，因为谢林反对费希特的主观唯心主义，说费希特只承认自我设定非我，只说了一半，必须同时要承认非我设定自我。因此，谢林认为有主观的东西或自我，就一定有客观的东西或非我。这就是说"主体"与"客体"，或"自我"与"非我"是同时存在的，而两者都是"无差别的"、同一的东西，因而引出了高于两者之上的"同一"或"绝对"。无限的实在，即同一，包括了一切实在的东西于它自身之中。因此，它不能是宇宙的原因，而是宇宙本身，所以存在的事物就是绝对同一本身。由于这个"同一"或

①② 《先验唯心论体系》第6页。

"绝对"不是"经验的自我"而是超出于个别的"自我"之上的，所以他就从费希特的主观唯心主义出发，转到以客观"同一"产生主体与客体的矛盾的客观唯心主义去了。

按照谢林的观点，绝对表现为两个系列，一个是实在的系列，这就是自然哲学研究的对象，另一个是观念的系列，这就是先验唯心主义所考察的对象。从经验的意识来说，这两个系列是不同的。但是，如果我们超越经验意识，把握绝对本身而不是把握现象，那么就没有差异与不同。因此，谢林认为，主体与客体是没有先后的。他说："在知识活动本身，即当我进行认识时，客观的东西和主观的东西是统一在一起的，以致我们不能说二者当中何者居先。这是既不存在第一位的东西，也不存在什么第二位的东西，两者同时存在，而且是一个东西"。①既然"主体"与"客体"是一个东西，那末，我们如何产生认识呢？谢林在这里搬出了唯心主义者经常运用的"预定和谐"来解释认识问题。谢林认为由于"观念世界"与"实在世界"之间有一种预定的和谐，产生在实在的世界的变化与发生在观念世界的变化是完全同一的，而且主体的观念的变化与客体的变化完全一致。这样，我们也就达到了人的认识。知识就产生在这种主体与客体的"和谐"中间，并没有主客之间的矛盾。

谢林虽然提出了"主体"与"客体"之间的"绝对的同一"，但是，在说明人的认识过程与客观存在的事物如何产生、发展时，也不能完全否认有主观与客观、主体与客体的矛盾存在，因此，他说："在我打算说明这种同一性时，我必定已先把它扬弃。"②在

①② 《先验唯心论体系》第6页。

谢林哲学中，作为构成同一哲学的两个部分，自然哲学与先验唯心主义就是企图来说明主观与客观、主体与客体是如何从矛盾中达到了同一的。自然哲学是“使客观的东西成为第一性的，这样问题就在于：与它一致的主观的东西何以会归附于它。①这是说已经有了象康德所说的那样的“现象界”、“自然界”的客体，问题是如何通过自然哲学而追溯到它的精神的本质，把主观的精神与意识“加添”到“客体”上去。另一方面，先验唯心主义是“把主观的东西作为第一位的和绝对的东西，从主观的东西出发，使客观的东西从主观的东西里面产生出来。”②这就是要说明如何使精神的东西产生物质的东西，我们知识中的事物不过是人的主观的状态。

谢林的同一哲学的特征就是竭力企图用“抽象的同一”调和以至最后取消物质与精神、存在与意识、客观与主观之间的矛盾。他认为先是只有抽象的“绝对的同一”，这是“无差别的同一”，后来才发生了划分与矛盾，但是这种划分只是由于“绝对”中间产生了量的变化，并没有质的区分，由于物质与精神两者之间所占分量的不同就产生了有限的事物，这些有限的事物只是“绝对”的表现形式，而主客同一的“绝对”才是本质，才是全体。不仅如此，因为精神与物质从抽象的同一发展到矛盾只是一种偶然的情况，因此这种矛盾最后还是要复归于抽象的同一。谢林的这种矛盾从抽象的同一又复归于抽象的同一，事实上是一种典型的否认矛盾的普遍性的形而上学观点。如果否认了事物自身的矛盾作为运动发展的动力，就必然要从事物自身以外去

①② 《先验唯心论体系》第6—7页；第8—9页。

寻找推动的力量，最后找到上帝作为推动事物发展的力量源泉。谢林的“绝对的同一”事实上就和上帝一样创造了一切事物，成为推动宇宙运动发展的“第一推动力”了。

同一哲学的调和、取消矛盾的观点也有其阶级根源。德国古典哲学中的辩证法思想是具有革命的意义的，它代表当时德国资产阶级要求进步的这一方面。谢林在早期具有一些进步的要求，所以在早期的著作中也有一些辩证法思想的因素。但是后来，由于当时德国资产阶级对社会发展的恐惧，怕因革命而失去本阶级的既得利益，因而与封建贵族专制政权的妥协倾向在谢林的思想中就逐渐占了上风。谢林的哲学也日趋保守，甚至反动，同一哲学中的形而上学倾向就是这种反动趋势的明显表现。

谢林认为他的同一哲学超越了实在论与观念论的争论。因为这种争论是假定由经验意识所规定的实在的东西与观念的东西可以有一个克服另一个的关系。一个是第一性，另一个是第二性的关系。但是，如果我们了解了实在的东西与观念的东西都是绝对中的同一个东西，则这种争论就不再存在了。这是以唯心主义反对唯物主义的理论。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中指出了这种哲学上两条路线斗争的实质。列宁说：“马克思写道，这位谢林是个无聊的吹牛大王，他妄想包罗和超越一切已往的哲学派别。‘谢林向法国的浪漫主义者和神秘主义者说：我把哲学和神学结合起来了。向法国的唯物主义者说：我把肉体和观念结合起来了。向法国的怀疑论者说：我把独断主义摧毁了。’马克思在当时就已经看出，不管‘怀疑论者’叫作休谟主义者或康德主义者（在20世纪，或者叫作马赫主义者），他们

都大声叫嚷反对唯物主义和唯心主义的'独断主义'"。①

谢林的自然哲学、先验唯心主义和同一哲学也有一些积极的东西。黑格尔曾经受到谢林的影响，但黑格尔对谢林的"绝对"进行了改造，他认为绝对不是超越于主体和客体之上，而是内在于主体与客体中的本原，而且"绝对"是一个运动的过程。自然界并不是与意识相对立的，而是绝对观念的异化。谢林早期哲学中的辩证法思想也是德国古典哲学发展过程中的一个环节。

第五节　谢林晚年的"天启哲学"

谢林晚年提出了"天启哲学"。其历史背景是德国资产阶级革命日益迫近，无产阶级力量日益壮大，资产阶级右翼与封建贵族的勾结日益加紧；黑格尔死后，青年黑格尔派的反封建主义和反教会的激进思想使当时的封建统治阶级感到恐惧。封建贵族与资产阶级右翼都需要一种反革命舆论来麻痹人民。另一方面，谢林的天启哲学也是他的同一哲学的必然的发展。因为谢林的同一哲学中的绝对抹煞了一切的区别，是一个空洞的抽象，用这种空洞的抽象来解释具体的东西是不可能的。黑格尔在《精神现象学》的序言中就批评过同一哲学，说它是一种"清一色的形式主义的哲学"，这好比夜晚去看牛，所有的牛都是黑的一样。谢林也感到了这一点，但他是向神学求救，说绝对就是上帝。谢林认为他的同一哲学为黑格尔所利用、歪曲成了形式主义；谢林责

① 《唯物主义和经验批判主义》第337—338页。

难黑格尔的哲学是消极的哲学，意指它的理性的气味太浓了，没有更多的盲目反理性的直觉气味。谢林认为哲学是发现现实的最后的原则，但是消极的哲学认为这个原则是最高的本质，是绝对观念。我们从本质只能推出另一本质，从观念只能推出一些其他的观念，因此消极的哲学不能解释现实的世界，它推演出的只是事物应该怎样存在，而不是存在的东西如何存在，它论证的只是假设的王国，完全放过了现存的东西。谢林认为他的"天启哲学"是积极的哲学。这种哲学不单纯从作为观念的上帝出发，而是从存在的意义上的纯粹活动或存在出发。积极的哲学从存在的活动过渡到上帝的概念或性质，表明上帝不是非人格的概念或本质，而是创造性的有人格的存在。积极的哲学必须要诉之于意志，肯定神的存在就必须以意志所要求的信仰为基础。因此，他的"积极的哲学"即"天启哲学"实际上是用信仰代替理性，完全是一种神学。谢林认为积极的哲学所发挥出来的积极宗教是一种人格的上帝的宗教，真正的一神教。他认为一切存在物都是这个人格的神的启示。神包含了一切存在的三个原则性能，即"能有"、"必有"、"应有"，这是"三位一体"说的来源。谢林认为天启哲学是基督教的哲学。基督教的中心是"基督论"，是讲耶稣基督的人格的发展的。天启哲学的附录叫做"恶魔论"，"恶魔"是未受神意支配的、没有决定性的材料。这是谢林对那些不服从于统治阶级而要求社会进步的人的咀咒。但是，谢林并不认为消极哲学完全不必要，他只认为消极的哲学要服从积极的哲学，消极的哲学只是为积极的哲学作论证。他这种观点实质上是中世纪神学中认为"哲学只是神学的奴仆"这种观点的翻版。

谢林又把神话学与天启哲学同时提出来，认为这是宗教发展的不同阶段。神话的宗教是宗教发展的一个阶段。宗教史是一个人格神自我启示的历史。神话宗教是盲目的、不自由的、没有精神的宗教；而启示则是神的自由的表现。神话包括东方西方的古代神话与基督教的神话，这都是神的不同的表现。神话符合于神的低级的原则，它的根基是无意识的东西，从神话转到启示就从无意识的东西转移到有意识的东西，从不自由的表现转到自由的表现，从低级的原则到高级的原则。神话宗教与启示宗教都是宗教，它们有神的共同观念。神话也表现了神圣生活的一个因素，但从逻辑上说，神话先于启示，是启示的准备，但不是启示本身。启示不只是神话的逻辑结论，它是作为无限的、人格的神的自由的创造物。谢林的神话学与天启哲学实际上是一种神学，在青年黑格尔派批判神话与启示宗教的时候，他提出这种哲学是完全反动的。以后的哲学家对这种反动哲学进行了严厉的批判。费尔巴哈谴责谢林的神话学与天启哲学是神智学，是"反理智主义"，"陷入想象的幻游中去了"。是充满了"死尸的气味"。俄国的车尔尼雪夫斯基也批判谢林晚年的哲学是"蒙昧主义的象征"。

谢林早年还研究自然科学，在哲学上也利用一些科学的材料，在政治上也有一些反对封建贵族的专横，主张法治的言论。由于阶级斗争的尖锐化，谢林日益与封建贵族妥协，成了资产阶级右翼的代言人，所以哲学上的反动成分日益加强，积极的东西日趋减少，到提出天启哲学，他就完全成了反动的神秘主义的吹鼓手了。

马克思和恩格斯对谢林的批判是1848年革命之前发生的

德国政治上革命与反革命斗争在哲学上反映的一个方面。马克思在1843年10月20日写信给费尔巴哈，鼓励他写一本书，批判谢林这个“无聊的吹牛大王”，因为他的唯心主义大杂烩“巧妙地”使人上了钩，他们胡乱地把他吹捧为“理性的现实主义”，“有血有肉的思想”，“世界哲学”等等，因而必须加以批判，揭露他的骗术。青年的恩格斯在听了谢林的“天启哲学”的讲演之后，也亲自写了三本著作加以批判，其中一本著作的名字是《谢林——基督的哲学，或变人间的智慧为神的智慧》，深刻地揭露了谢林哲学的反动本质。

第五章　黑格尔的哲学

第一节　黑格尔的生平和著作

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831年）生于德国符腾堡省斯图加特城的一个高级官吏的家庭。1780—1788年黑格尔在斯图加特中学读书。青年黑格尔热爱知识，才华出众，深得师长的喜爱。他对哲学、历史、文学以及自然科学各个方面有广泛的兴趣，尤其爱好古典作品。黑格尔的青年时代，受到法国和德国启蒙运动思想的深刻影响。在这期间，他阅读和摘录了大量启蒙运动者，如伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠和莱辛等人的著作，特别受到卢梭的深刻影响。卢梭是法国启蒙运动中的激进派，是法国资产阶级革命的思想旗帜。黑格尔对卢梭的《爱弥尔》、《社会契约论》、《忏悔录》感到极大的兴趣。他宣称这些书籍使他从传统偏见的束缚中解放了出来。因此在他早年的社会政治思想中带有启蒙运动的性质。启蒙运动思想是黑格尔思想发展史上的最初阶段。象启蒙运动者一样，青年黑格尔推崇理性，强调人的权利，认为每个人都具有自由平等权，人的理性能力应该得到充分的自由发挥，个人的情感和愿望必须受到尊重。黑格尔在中学时期写的一篇题目为《论希腊人和罗马人的宗教》的文章里，尖

锐地抨击宗教迷信和崇拜。黑格尔认为宗教起源于人对自然的愚昧无知。上帝的观念是人自己按照他们所知道的"主人"的模型而形成的。人把"主人"的一切特性赋予了上帝，所以上帝也具有人的一切特性。这实质上是说，不是上帝按照自己的形象来创造人，而是人根据自己的特性去塑造上帝的形象，把上帝想象成一个全知全能的神。人为了怕神的惩罚对它顶礼膜拜，为了摆脱灾难求助于神，对它奉贡祈祷。诚然，黑格尔并不否认神的存在，但在他的宗教观点中所强调的是人，而不是神，因此他认为有理性的人是不会把幸福归之于神的恩赐，他们认为神只不过给予人有充分的手段，但还须靠每个人自己努力去取得，所以真正的幸福是通过智慧和道德的完善而达到。为了提高人的理性能力，必须加强教育，教育对一个民族有着重大的意义，黑格尔把教育看成是改造社会，推动社会发展的主要手段。这些观点表现了年轻黑格尔的启蒙思想的特征。

中学时期的黑格尔，如饥似渴地吸取启蒙运动的新精神，他认为在启蒙运动思想的感染下，人类的眼睛变得明亮了，知觉变得敏锐了，思想变得灵敏了，它使人们的精神面貌焕然一新，创立了一个以独立自由的个人去代替宗教神学的权威的崭新思想的世界。青年黑格尔正是在启蒙运动思想的培育下，开始形成自己的世界观。

1788—1793年，黑格尔入图宾根神学院学习。前两年学习哲学，后三年学神学，并取得了哲学和神学的学位。但在他心目中真正关注的是现实的社会政治，他自诩：一向对政治有一种偏爱。在黑格尔的大学时代，爆发了震撼世界的法国大革命，法国资产阶级和广大的革命群众袭击巴士底狱，推翻封建君主制，

处死路易十六，雅各宾党人实行资产阶级专政。这场轰轰烈烈的革命正象霹雳般地击中了德国这个混乱的世界。它对德国各邦产生了巨大的影响，懦弱的资产阶级也为之欢欣鼓舞，大大增强了他们对封建专制黑暗统治的不满情绪。他们要求废除各邦之间的关卡，呼吁实现德国经济上和政治上的统一。在莱茵河地区甚至推翻了封建专制制度，实行了资产阶级的民主制度，各地农民、工人不断地掀起了反封建、反教会、争取民族解放运动的高潮，迫使德国各邦的统治阶级实行某些不彻底的改革，从而为资本主义的发展创造了有利条件。

法国革命所引起的革命激情，迅速传播到图宾根神学院，学生们成立了政治俱乐部。黑格尔和他的同学弗·荷尔德林、谢林等都是这个爱国进步组织的成员，他们在一起阅读法国革命刊物，交流有关法国事变的新闻，谈论德国的命运，这些激情奔放的青年们，学法国人的榜样，在一个星期日早晨，以图宾根方式种植自由之树。黑格尔成为俱乐部的积极分子，在会上发表了激进的政治演说，以激动的心情宣传自由、平等的革命原则，庄严写下“自由万岁”，“卢梭万岁”，“打倒暴君”的革命口号。充分地表现了青年黑格尔对法国革命运动热烈欢呼的积极态度。黑格尔在谈论这场革命时总是兴高采烈的。直到晚年他还是热情歌颂法国革命的理想。他说：“自从太阳站在天空，星辰围绕着它，大家从来没有看见，人类把自己放在他的头脑、放在他的‘思想’上面，而且依照思想，建筑现实。阿那克隆哥拉第一个学说，VOÛ 即(“理想”)统治世界；但是直到现在，人类才进而认识到这个原则，知道‘思想’应该统治精神的现实。所以这是一个光辉灿烂的黎明。一切有思想的存在，都分享到了这个新纪元的欢

欣。一种性质崇高的情绪激动着当时的人心；一种精神的热诚震撼着整个的世界，仿佛'神圣的东西'和'世界'的调和现实在首次完成了。"①

黑格尔早已厌恶教会，1793年大学毕业之后，他拒绝从事神职生涯，决定前往瑞士的伯尔尼，在卡尔·弗里德里希·施泰格尔贵族家中任家庭教师。1797年离开伯尔尼回到法兰克福，经荷尔德林介绍到商人戈格尔家当家庭教师。这个时期是黑格尔思想发展史上的一个重要阶段。黑格尔在做家庭教师期间，除本职工作外，他把精力集中于钻研康德、费希特和谢林等人的著作，同时，留心实地考察社会政治生活的各个方面，密切关注法国事态的进展。

黑格尔虽然在思想上和原则上拥护法国革命，赞成罗伯斯庇尔的理想和言论。但是，随着法国革命运动的深入，特别是当革命发展到雅各宾派对反革命实行革命的恐怖政策时，黑格尔对法国革命的热情也逐渐减退，随之产生了动摇，以致于当著名雅各宾党人卡里厄被杀害时，他写信告诉谢林："这场审讯非常重要，已把罗伯斯庇尔派的丑行败德完全揭发出来了"。②但是，他只是不赞成雅各宾派的恐怖手段，对法国革命他仍然持肯定的态度，始终没有抛弃法国革命的理想，只不过是象恩格斯所说的那样，黑格尔对法国革命的热情是德国式的，也就是说黑格尔把法国革命的理想只是当做一种观念停留在头脑里，而没有能把它用来指导行动，使其变为现实。黑格尔自己也坦率承认这一点，他说，法国人具有现实感、实践意志，把事情办成的决

① 黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆1956年版，第493页。

② 参阅：《黑格尔通信百封》，上海人民出版社1981年版，第31页。

心，在他们那里观念立刻就会转变成为行动。因此人们都很实际地注重现实世界的事务。而在德国，同一个自由原则占据了意识的兴趣，但只是在理论方面得到发挥。我们在头脑里面和头脑上面所发生的各式各样的骚动，但德国人的头脑，却仍然可以很安静地带着它的睡帽坐在那里，让思维自由地在它自己的内部进行活动。①这正表明了黑格尔作为德国资产阶级思想家的保守性、软弱性。

毋庸置疑，青年黑格尔深受法国革命的影响，从伯尔尼时期的书信中可以看到他那种充满激进的资产阶级民主思想。他把古希腊罗马的民主共和国作为自己的政治理想，认为在那个共和国里，每个人都是自由人，都按照自己制定的法律生活，任何人都享有民主自由的权力。所以他迫切要求夺回被践踏了的人的权利，要求承认人的自由禀赋，强调提高人的尊严。黑格尔宣称："人类自身象这样地被尊重就是时代的最好标志，它证明压迫者和人间上帝们头上的灵光消失了。哲学家们论证了这种尊严，人们学会感到这种尊严，并且把他们被践踏的权利夺回来，不是去祈求，而是把它牢牢地夺到自己手里。"② 在字里行间流露出对法国革命精神的向往。在他看来，人民的自由权利之所以丧失，人的尊严之所以被践踏，正是由于人间的压迫者和神灵的存在。因而在这个时期，黑格尔猛烈地抨击封建专政制度和宗教。

伯尔尼时期的青年黑格尔最重要的著作有：《民众宗教和基督教》(1792—1795 年)、《耶稣传》(1795 年)、《基督教的实证性》

① 参阅黑格尔：《康德哲学论述》，商务印书馆 1962 年版，第 17—18 页。

② 《黑格尔通信百封》第 43 页。

(1795—1796年)。在这些著作中，黑格尔考察了宗教的产生及其演变过程，并且通过对宗教神学的批判，曲折地表达了他当时的社会政治思想。黑格尔所讲的"民众宗教"是指古希腊罗马的宗教，"实证宗教"则是指基督教。他主张民众宗教，反对实证宗教，因为在他看来，民众宗教是和政治自由紧密联系在一起的。而实证宗教则是超自然、超理性的，它的宗教信条完全是由外在权威按其主观的意愿制订出来，作为戒律强制人们去执行，从而剥夺了人的道德自由，丧失了人的理性能力，践踏了人的尊严，它之所以生根孳殖，正是人类丧失自由民主的结果。所以基督教是专制制度的精神支柱。青年黑格尔象启蒙运动者一样，无情地抨击基督教。但他并不是简单的否定宗教，而是力图从社会历史发展的状况去说明基督教的产生及其本质。在当时，对宗教的批判就是间接地对现实政治的批判。这是由于在当时德国的特定历史条件下，决定了软弱的资产阶级反对封建专制的斗争不可能直接采取政治斗争的形式，而只能是通过对宗教进行批判，以达到反对封建专制的统治。

黑格尔是把宗教放在整个社会环境中进行研究的。他确实意识到宗教与政治有着密切的联系。宗教之能存在和发展要依赖于专制政治的支持，专制制度为了维护自己的统治，也必须借助于宗教的力量。黑格尔明确地指出："宗教和政治是一丘之貉，宗教所教导的就是专制主义所向往的。这就是，蔑视人类，不让人类改善自己的处境，不让它凭自己的力量完成其自身。"①只要宗教与政治制度联系在一起，人民就无法立即推翻

① 《黑格尔通信百封》第43页。

它。他写道："只要正统教义的功能还是和尘世的利益紧密相联的，还是交织在国家整体之中的，那么它就不可动摇。这利益还很密切，还不能很快被废除，尽管人民自身并不完全明确地意识到这一点，但它还在起作用。"①青年黑格尔尖锐地批判宗教的社会作用，但他并不否定宗教本身，而是要求对宗教实行改革。并且由于他的唯心主义历史观，片面夸大宗教在社会历史上的作用，也无法真正认识到宗教产生的根源及其本质。

伯尔尼时期的黑格尔在批判宗教的同时，无情地揭露封建制度的腐朽性。从给谢林的信中可以看到他对伯尔尼的寡头政治极端不满，他说："参议会要补选在这十年期间出缺的九十来个成员。我无法给您形容，这事情搞得多么无聊，而姑表兄妹为反对此间所形成的各种打算合并而玩弄的宫廷阴谋是怎样全部落空。父亲任命他的儿子或者带来了大批妆奁的女婿。人们想要知道贵族宪法是什么，那么在举行补选的复活节之前，只好在这里过这样一个冬天了。"②同时他还以激进的革命精神严厉地抨击当时德国现实社会的腐败政治：痛斥贵族王公们的专横跋扈，对人权的蹂躏和对自由的剥夺，连绵不断的战争，使成千上万的德国人丧生，整个民族遭受空前未有的灾难。在他看来，这种腐朽不堪的封建专制制度，应该加以抛弃，"我们必须超出国家"。他认为国家是一种机械的东西，它把自由的人当作机械的齿轮对待，这显然是不应该的，所以国家应该停止存在。因此他对封建制度下的宪法、政府和法律也进行了无情地揭露。青年黑格尔这种否定国家的看法确实反映了新兴资产阶级要求摆脱

①② 《黑格尔通信百封》第36页；第42页。

封建国家机器的束缚，发展资本主义的愿望。但是由于当时德国资产阶级革命的客观条件尚未成熟，资产阶级尚无足够的力量和勇气可以去摧毁封建国家机器，因此，黑格尔的美好愿望，只能停留在理论上，而不能变成现实。不久，黑格尔对封建国家所持的否定态度也改变了，他只要求德国政治机构实现现代化，以适应资本主义的发展。

在法兰克福时期，黑格尔有二篇重要的政治著作：《市参议员必须由公民选举》后被人改为《论新近符腾堡内政，特别是市参议员必须由公民选举》(1798 年)和《德国宪法》(1799 年)。青年黑格尔在《市参议员必须由公民选举》一书中尖锐地谴责符腾堡的专制制度，指出当时符腾堡虽然实行宪政，被看成为"开明专制"的公国，实际上，现存的社会政治制度早已腐烂透顶。他认为在这种专制制度中，一个人把一切权利都集中在自己手里，这就必然扼杀人的权利，丧失人的自由。黑格尔认为这种旧制度、旧国家正面临着崩溃瓦解的局面，他说："制度、法制和法律与人们的伦理、需要和意见不再相合，精神已从其中悄然离去。"①现存的整个国家机构已经不能维持下去，因此迫切需要改革，如果不及时对不合理、不公正的旧宪法进行根本改革，那就会爆发革命。黑格尔不希望发生革命，因为革命会带来群众的"报复"行动。值得注意的是，在这里，黑格尔虽然还具有反封建专制制度的资产阶级民主思想，但是已经放弃了以前曾希望恢复古代民主共和制度的那种激进的思想，而是要求通过议会改革，以限制君主的无上权力。他虽然主张进行改革，但又反对暴力手段，希

① 《黑格尔政治著作选》，商务印书馆 1981 年版，第 11 页。

望采取和平改良的方式。这表明当时黑格尔的政治思想已开始转向保守。

在《德国宪法》一书中，黑格尔剖析与揭露了当时德国社会的腐败现状。并通过对整个历史的考察，提出了自己的国家理论。他清楚地认识到当时德国已面临着衰亡的形势。整个国家已四分五裂，分崩离析，不可以再把它看作一个国家整体，所谓德意志民族的"神圣罗马帝国"早已是病入膏肓，成为一个名存实亡的空架子。因为国家的全部权力已被剥夺。它的职能也就丧失了，特别是在同法兰西共和国战争的惨败，大批领土割让，千百万人丧生，债务重重，人民生命财产无保障，民主自由权利丧失殆尽，整个民族处于水深火热的灾难之中，充分暴露德意志帝国的腐朽没落。德国命运注定灭亡，但当时的封建统治者却无视现实。黑格尔则断言："德意志已不再是一个国家"。那么真正的国家应该是怎样的呢？黑格尔指出，所谓国家应该是"一群人为共同保卫自己整个所有权而联合起来，这才能把自己叫做一个国家。这种联合不是单有自卫的意图，反之它要用真正的防御来自卫，不管力量和所企求的成功会是怎样。"① 在这个国家定义中，黑格尔抹杀了国家是一个阶级压迫另一个阶级的工具，而认为国家是不分阶级的一切人联合起来共同保卫自己的整个所有权。不过，黑格尔看到公民的大部分权利是和私有财产相关联的，认为私有财产是现代社会的基础，因此国家的实质应该是保护私有财产的工具，在近代国家里，全部宪法的核心就在于保障私有财产的安全。黑格尔注意到国家为经济基础所制约，

① 《黑格尔政治著作选》第28页。

但他不懂得正是由于私有财产的出现，社会划分为阶级之后，才产生了国家。同时，黑格尔还进一步对国家机构进行了规定。他认为，为了保卫公民的私有财产，就必须要有防卫的力量，用武器来保卫自己，因此就必须形成一个共同防御的组织机构。他说："一群众人要形成个国家，为此必不可少的是他们能形成共同防御和国家权力。"①这个"国家权力"或"公共权威"就是一个比较集中的权力中心，它能把各个部分联合在一个单一的公共权威之下，使各个部分从属整体。这样国家才有力量抵御外敌的入侵，才能保卫国家的安全。另外，还要求这个公共权威有一个能保障公民权利和自由的宪法，国家通过宪法确保公民的自由和财产不受侵犯。为了抵抗外敌侵略，必须打破各自为政的封建诸侯分疆割据的局面，实现德意志民族的统一和民族的独立。黑格尔的这些思想确实体现了德国资产阶级的利益和愿望是顺应历史发展潮流的，具有深刻的历史意义。但是，上升时期的新兴资产阶级并不希望国家的权力过分集中，那将有碍自己的自由发展，所以黑格尔并不主张极端的中央集权制，而是强调国家应当限制政府的无上权力，应该把政府的权力限制在最必要的范围内。政府应该注意促进和保护公民的自由权利，而不应过多地去干预公民的自由行动，只有这样，国家才能生气蓬勃。根据这个观点，黑格尔严厉地谴责了普鲁士。在黑格尔看来，当时的普鲁士国家实行独裁专断，事无巨细都必须由最高当局作决定，等级森严、践踏自由、思想贫乏、科学落后，整个国家死气沉沉，毫无活力。并提出，德国必须改革过时的封建机构，实现政

① 《黑格尔政治著作选》第29页。

治机构现代化。也就是说，国家必须把政治、军事、财政各个方面统一起来，建立一个有领导、有权力的统一的政府，这是指建立新的代议机构。黑格尔认为，代议制是所有近代欧洲国家的制度，所以代议制是德国在政治上实现现代化的基础。黑格尔所讲的代议制实质上就是资产阶级性质的君主立宪制，因此，他所建议的这种政治改革具有资产阶级的妥协性。并且，从他的唯心主义历史观出发，他把实现改革的希望寄托在某个"伟大人物"身上，让所谓"开明君主"去完成。可怜的德国资产阶级就是这样的软弱和无能，不得不依靠封建统治者的力量，由普鲁士君主自上而下地实现国家现代化和民族统一，来为资本主义的发展开辟道路。

1801年黑格尔前往当时思想文化的中心——耶拿大学任教。在那里，席勒曾于1789年任历史学教授。费希特1794年也在此任过教，后因被指控为不信上帝，受到官方的谴责，于1799年被迫离开该校。黑格尔的同乡、同学谢林1798年在耶拿大学当讲师。黑格尔到耶拿大学后，与谢林同住一起，两人不仅私人感情较深，而且有着共同的哲学观点，黑格尔深受谢林哲学思想的影响。他发表的第一篇论文标题是：《论费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》，该文公开为谢林哲学思想作辩护。在这期间，黑格尔和谢林共同创办《哲学评论杂志》。随着时间的推移，黑格尔的哲学思想日益成熟，他与谢林的思想分歧逐步加深，1803年谢林离开了耶拿，两位思想家就此分道扬镳。

黑格尔在耶拿的六年时间里，专心致志地从事于教学和著述活动。在耶拿他讲授了逻辑学、形而上学、哲学史、数学等课

程。1801年，黑格尔进行学位论文答辩，题目是《论天体运行》。他早已计划写出一部哲学系统的著作，他在给谢林的信上说明了自己的想法，他写道："我不能满足于开始于人类低级需要的科学教育，我必须攀登科学的高峰。我必须把青年时代的理想转变为反思的形式，也就是化为一个体系。"① 这就是说要把他青年时期的理性和自由的理想表述于概念思辨体系之中。直到1805年黑格尔晋升为耶拿大学副教授时，他才开始撰写。这部系统的著作就是《精神现象学》。该书在拿破仑占领耶拿的前夕匆匆完稿。于1807年3月出版。他在1807年5月1日给谢林的信中谈到该书在匆忙中写成的缺陷时说："这本书的细节使总体的概观受到损害。而这种概观按其自身的性质来说，必须是深入浅出。如果想要提高它，让它具有清楚完整的形式，须要我投入很多时间，个别部分还须从多方面加工才能安排就序。这些毛病您自己很容易看得出来，勿须我来多说了。至于最后几部分的杂乱无章，如果您知道这是在耶拿战役前夕的午夜时分编定的，就会予以谅解了。"②在这本著作的序言里，黑格尔不指名地批评了谢林由于思想空虚使自己的理论变成为枯燥的干瘪的形式主义。最终宣告黑格尔与谢林的决裂。在这部书中，黑格尔第一次阐发了自己独立的哲学思想，它标志了黑格尔整个哲学体系的初步形成，论述了他的体系的基本观点。这部名著是研究黑格尔整个哲学体系的一个基本线索。

黑格尔在耶拿期间，正逢缔结留尼维尔和约，承认法国占领莱茵河左岸的一些地方，在这些地方法军赶走了封建势力，废除

---

①② 《黑格尔通信百封》第58页；第94页。

了贵族特权。随着法军的挺进，加速德国封建割据局面的瓦解。1803年拿破仑废除了一百多个德意志小邦，使之合并为几个较大的邦国，实行资产阶级的民主改革，特别是在邻近法国的各邦，封建势力遭到沉重打击。1806年莱茵联盟成立，日耳曼民族的"神圣罗马帝国"就此告终。同年10月法军进入耶拿，大学停课。黑格尔虽然不赞成法国革命中所采取的暴力手段，但却认为这种"暴政"、"纯粹的恐怖统治"是"必然的和正义的"。他始终承认法国革命是世界历史发展的必然结果。只有当它在历史发展中丧失了必然性之后它才会消失。因此当他面对国家存亡的时刻，对法国革命仍然抱着积极肯定的态度。这是由于他亲身体验和观察了法国革命所产生的极其深刻的社会影响的结果。黑格尔认为法兰西民族通过革命从腐朽的封建制度枷锁的束缚下解脱了出来，获得了生气，建立起资产阶级的民主自由和民族独立，人民的生命财产和言论出版的自由得到了确认，新政权保障人的权利，使革命人民精神昂扬，意气风发地进行奋斗，使人的理性能力得到充分地发挥。因此黑格尔主张德国人民应该向法国人民学习，学习法国资产阶级革命的思想和原则。他认为在当时的德国还只是仿效了一部分，但对主要的部分，如人民自由、人民参加选举和决策，都很不够。他希望德国也能象法国一样，甚至超过他们的老师。法国革命的结局实现了以拿破仑为代表的大资产阶级的统治。

黑格尔热烈崇拜拿破仑。他认为，拿破仑虽然实行专制独裁和使用武力征服其他民族，推行扩张政策，但是在拿破仑大军所到之处，封建堡垒被摧毁了，资本主义的新秩序建立起来了。所以恩格斯说，"对德国来说，拿破仑并不象他的敌人所说的那

样是一个专横跋扈的暴君。他在德国是革命的代表，是革命原理的传播者，是旧的封建社会的摧毁人。”① 在黑格尔眼里，拿破仑是德国资产阶级的创造者。他希望能借助拿破仑的战火烧毁腐烂的封建帝国，以促进德国资本主义的迅速发展。拿破仑把他的法典带到被他征服的国家里，这个法典比历来的法典优越得多。黑格尔称拿破仑为“巴黎伟大的宪法律师”。他希望拿破仑法典能在德国各邦得到采用，并且希望拿破仑教会德国王公们理解“自由君主的概念”。总之，他把拿破仑看成是新精神的体现者和新世界的开拓者，同时又是旧精神、旧世界的摧毁者。因此在普法战争中，他希望法军能取胜。拿破仑军队攻占耶拿，大败普鲁士军队，德国在战争中惨败，使整个德意志民族遭受沉重灾难，面对着国土沦丧、山河破碎，个人财物被洗劫一光，孑然一身的黑格尔却为拿破仑的胜利而欢欣鼓舞。在拿破仑军队攻占耶拿的时刻，他给尼塔默的信中热情赞扬拿破仑，告诉他说：“我见到皇帝——这位世界精神——骑着马出来在全城巡察。看到这样一个个体，他掌握着世界，主宰着世界，却在眼前集中于一点，踞于马上，令人有一种奇异的感觉。……从星期四到星期一，只有这个，使人不能不五体投地的杰出的人物，才能够采取这样一些出乎意料的步骤。”② 黑格尔认为拿破仑这位骑在马背上的世界精神既是法国革命的继承者，同时又是德国资本主义的开辟者。

1807年，因见耶拿大学不能立即复课，为了生计黑格尔不

---

① 参见《马克思恩格斯全集》第2卷第636页。

② 《黑格尔通信百封》第204—205页。

得不离开耶拿前往班堡，经他的忠实朋友、尼特哈默推荐任《班堡日报》编辑。黑格尔非常重视报纸的作用，原想办报可以使他参与政治，发挥舆论工作的威力。他雄心勃勃想把每况愈下的《班堡日报》振兴起来，改变其摇摇欲坠的状况。但事与愿违，官方严厉的书报检查制度，使他陷身于司法漩涡之中，很快就把他的幻想变为泡影，于是他只好设法尽快脱身。在班堡黑格尔只从事了二十一个月的编辑工作，旋即离去。

1808年黑格尔到了纽伦堡，任纽伦堡文科中学校长直至1816年。黑格尔在纽伦堡的八年正值普鲁士实行资本主义的改革。1807年10月法律规定废除农民对地主的人身依附，但仍然象过去一样承担所有封建义务。1808年法律规定，城市实行有限的自治，建立普鲁士新的政治机构，加强普鲁士中央集权制。1811年的法律允许农民赎买封建义务，但赎买条件十分苛刻，绝大多数农民乃无法摆脱封建劳役。不过，尽管这些改革微不足道，但仍然动摇了普鲁士农村的农奴制度，为普鲁士资本主义的发展创造了条件。1812年欧洲战火仍在燃烧，拿破仑率领60万大军继续东征，从德国、波兰和意大利直至俄国，法军遭到彻底的惨败。1814年拿破仑终于退位了。黑格尔把拿破仑最后的失败看成是一场"最大的悲剧"。拿破仑的败局使他感到痛惜。不过他是用唯心主义历史观来解释拿破仑的失败，认为拿破仑只不过是"世界精神"为了达到自己的目的所使用的工具，一旦"当他们的目的达到以后，他们便凋谢零落，就象脱却果实的空壳一样。"① 并且认为由于拿破仑采用武力去执行"世界精

① 黑格尔：《历史哲学》第70页。

神"所赋予的历史使命，而不懂得用概念、哲学理论的方式去体现"世界精神"的本质，因而最终导致垮台。拿破仑失败之后，欧洲封建复辟势力疯狂咒骂拿破仑，是"科西嘉怪物"、"篡位的坏蛋"。黑格尔却一如既往地忠于自己的信念，崇敬拿破仑，直到他晚年仍然把拿破仑看成是一位历史上的伟大人物，赞颂拿破仑的治国业绩。黑格尔对拿破仑的看法，是他对法国革命的态度的继续，说明法国革命对黑格尔一生打上了深刻的烙印，表明了黑格尔作为德国新兴时期资产阶级思想家的政治态度。

在纽伦堡期间，黑格尔专心致力于教育事业和学术活动。对学校教育他强调学习古代语言和文学，认为古希腊是欧洲文化的摇篮。他在寂静的纽伦堡写完了《逻辑学》(即"大逻辑"1812—1816 年)。在这部著作中系统地论述了他的唯心主义辩证法，它标志着黑格尔的辩证法思想已经完全成熟。几年来，黑格尔积极活动，请求友人帮助谋取一个大学教授的席位，几经周折，他的愿望终于实现，海德堡大学副校长道布邀请他接受哲学教授的席位。于是黑格尔告别了纽伦堡。

拿破仑失败后，欧洲各国反动势力互相勾结，嚣张一时。1815 年以俄国反动封建君主为首，聚集了欧洲各国的反动头目召开维也纳会议，结成了反革命的"神圣同盟"，妄图复辟反动的封建统治，疯狂镇压革命力量，实行反革命的白色恐怖，以扑灭法国革命的影响。但是，广大革命群众，在法国革命的影响之下，仍然在各地兴起争取民族解放的民主革命运动，特别是当时的青年知识分子举行示威游行，反对封建专制的统治，要求实现德国民族的统一。在激烈的政治斗争中，德国资产阶级胆战心惊，它"既脱离国王又远离人民，对国王和人民双方都采取敌对

态度，但是对于每一方的态度都犹豫不决，因为它总是在自己前面或后面看见这两个敌人"。①黑格尔思想日趋保守正是当时德国社会阶级斗争和政治斗争的复杂情况的反映，是他那个时代的产物。黑格尔明白地说："就个人来说，每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。"②

黑格尔在1816年10月28日任海德堡哲学教授的就职讲演中公开承认普鲁士国家的合理性，他的妥协倾向颇得普鲁士政府的赏识。在任教期间，黑格尔举办哲学全书和哲学史讲座，讲授逻辑学、形而上学、人类学和心理学，以及美学等课程。1817年黑格尔在《海德堡文献年鉴》中，发表一篇对雅可比全集第三卷的评论。黑格尔对当时符腾堡邦议会会议上的辩论发表意见，尖锐批评邦议会议员企图恢复1806年以前符腾堡的旧封建制度的看法，谴责议员们在政治上死亡了，他们看不到25年来世界的历史变化及其丰富内容，因为这些人缺乏议会制度的传统，因袭几百年的惰性和奴性。黑格尔通过具体的历史事件的考察，进一步确立了历史必然性的观念。海德堡时期，黑格尔的主要著作《哲学全书》于1817年夏季出版。这部巨著包括他的整个哲学体系的三大部分：第一部分是"逻辑学"（即《小逻辑》）；第二部分是"自然哲学"；第三部分是"精神哲学"。黑格尔在世时，这部著作再版过两次。它全面、系统地论述了黑格尔哲学思

① 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第1卷第322页。
② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第12页。

想、自然哲学以及社会政治伦理观点，标志着黑格尔绝对唯心主义体系的最后完成。

新任的普鲁士文教部大臣阿尔坦施泰因男爵正面临着不断掀起的大学生革命浪潮，他企图借助黑格尔哲学以平定人心，所以用高薪聘请黑格尔任柏林大学哲学教授。1818年9月底黑格尔到了德意志文化中心、普鲁士首府柏林任教，从此黑格尔的声望日益名扬四方。在这期间，普鲁士政府对学生运动直接加紧镇压，不断搜查和逮捕大学师生。黑格尔虽然不赞成激进的革命行动，但他同情革命者，并且想方设法援救自己的学生。1821年发表《法哲学原理》，该书是黑格尔在柏林任教期间正式出版的唯一著作。该书集中表现了黑格尔晚年的保守的社会政治和伦理观点。在这部著作中，黑格尔提出哲学应该为国家服务，赞颂普鲁士国家，为普鲁士专制的合理性作论证。这些保守的观点显然与青年黑格尔那种提出要求超越国家、否定国家的存在、猛烈地谴责普鲁士政府有着明显的不同。黑格尔青年时代与晚年时期的政治思想有很大的差距，这个基本倾向的变化体现了懦弱的德国资产阶级在当时特定历史条件下的要求，归根到底是受当时德国社会复杂的阶级斗争环境所制约。

但是必须注意黑格尔早期思想中也包括着落后、保守的因素，黑格尔晚年思想中也有积极合理的因素，两个时期的思想表现不能截然分开。尽管黑格尔得到了普鲁士政府的赏识，但不能把黑格尔说成是复辟哲学家。事实上黑格尔的哲学思想并未受到普鲁士政府特别善意的对待。他对法国革命的理想直至生命终结仍然没有抛弃，相信复辟势力最后必将失败，时代必然向前进发，任何反动势力都无法阻挡人类前进的步伐。他把波旁王

朝复辟时期称为演了十五年的滑稽戏，这场丑剧终因自相倾轧而覆灭。在柏林大学期间，黑格尔除了继续讲授以往课程之外，还开设宗教哲学和历史哲学等课程，并且积极从事著述活动。1827年，黑格尔参与创办《科学评论年鉴》并发表几篇评论文章。1829年黑格尔被选为柏林大学校长。1831年11月14日因霍乱症，病逝于柏林。

黑格尔逝世之后由他的学生整理出版的著作有：《哲学史讲演录》(1833—1836年)、《历史哲学讲演录》(1837年)、《美学讲演录》(1836—1838年)、《宗教哲学讲演录》(1832年)。

此外，二十世纪新黑格尔主义者整理出版的著作有：《黑格尔青年时期的神学著作》(1907年)、《黑格尔政治和法哲学著作》(1923年)、《耶拿逻辑》(1923年)、《耶拿时期的实在哲学》(1931年)等。

第二节　黑格尔哲学的形成及其特点

一、黑格尔哲学产生的社会基础

德国古典唯心主义哲学是十八世纪末十九世纪初德国资产阶级的意识形态，它适合于当时懦弱的德国资产阶级希望变革腐朽的社会现实的政治需要。所以，德国古典唯心主义哲学是德国资产阶级政治变革的舆论准备。但它和作为法国资产阶级革命前导的法国哲学相比，却有很大的不同。法国资产阶级的哲学家、法国唯物主义者，敢于去"同一切官方科学，同教会，常常也同国家进行公开的斗争；他们的著作要拿到国外，拿到荷兰或英国去印刷，而他们本人则随时准备着进巴士底狱"。而德国

资产阶级的哲学家、德国古典唯心主义者：康德、费希特、谢林、黑格尔则都"是一些教授，是一些由国家任命的青年的导师；他们的著作是公认的教科书"。①他们的革命要求是隐藏在唯心主义体系的迷雾之中。但是那种把德国古典唯心主义哲学说成是站在封建地主贵族的立场上对法国革命的反动的说法，显然是错误的，不符合历史事实的。这是对德国古典哲学是马克思主义三大来源之一这一科学论断的根本否定。

从康德开创而由黑格尔完成的德国古典唯心主义哲学是"连贯的、合乎逻辑的、必然的。"它正是这一时期德国资产阶级成长过程的理论表现。随着社会阶级斗争的发展，他们在哲学上的表现也有所不同。康德思想的形成是在法国革命之前，黑格尔思想的形成是在法国革命之后。因此，黑格尔比康德在政治上较为保守，特别是他晚年的政治思想，更集中地反映了德国资产阶级在法国大革命激烈动荡之后，越来越走向与封建贵族妥协的政治立场。

康德的哲学是二元论、不可知论。他在思维与存在、理念和现实之间划了一条永远不可逾越的鸿沟，使统一的客观世界分成两个截然不同的领域。这正是康德那种想革命、又软弱无力、不敢革命的矛盾心情的反映。康德不满当时腐朽落后的德国现实社会，希望能把现实的封建制度改变成为合乎理想的自由民主的共和制。但是由于当时德国经济上和政治上极端落后，资产阶级革命的条件尚未成熟，资产阶级对自己的力量缺乏足够信心，无法把自己的理想变成现实，理想只能寄托在现实世界

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第210页。

以外的"彼岸世界"，理想与现实、思维与存在二者之间始终不能达到同一。黑格尔从彻底的唯心主义立场出发，运用辩证思维的方法，解决了思维与存在、理想与现实的辩证关系，克服了康德的二元论、不可知论。这正反映了黑格尔经历了法国大革命，看到原来被康德当成可望而不可及的理想，终于变成了现实。因为法国革命的结果已经证实了康德的理想是合理的，能够转变成现实，所以理想与现实、思维与存在是同一的。正如恩格斯所指出，在黑格尔看来，"凡在人们头脑中是合理的，都注定要成为现实的，不管它和现存的、表面的现实多么矛盾。"① 黑格尔认为，康德那种割裂理想与现实、思维与存在的二元论哲学是不适合的，应当加以抛弃。但是他也仅是注意到了对理想如何转变为现实，通过什么途径使理想与现实统一起来，黑格尔却是用唯心主义的方式来加以表述的。尽管他认为理想注定会变成现实，思维可以转化为存在，可是他从来没有跳出思想的范围，而是永远停留在自己的头脑里，把理性、思维本身看成就是现实、或存在。所以黑格尔并没有真正解决理想与现实、思维与存在的同一，只不过是用自己的客观唯心主义代替康德的二元论哲学。这充分表现了他作为德国资产阶级思想家的软弱性与妥协性，不过这确实反映了德国资产阶级既向往革命而又不敢实行革命的矛盾心理。

康德的二元论最终必然导致唯心主义，不管是康德的主观唯心主义或是黑格尔的客观唯心主义，在哲学上都是反对法国唯物主义的。然而，在黑格尔看来，康德的主观主义容易引起唯

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第212页。

物主义的“抗议”。因此，他反对康德把思想看成仅仅是“主观的”，不了解思想的“客观性”。他指出，康德虽然也谈到思想的客观性，但实际上它仍然是主观的，因为它不具有客观对象的性质。黑格尔要求把思想的“主观性”提高为“客观性”，他自己也就从康德的主观唯心主义走向客观唯心主义。同时，黑格尔也看到十八世纪法国唯物主义的机械性、形而上学性，忽视了思维的能动作用。他抓住这个缺陷直接攻击十八世纪法国唯物主义，称它是“坏的形而上学”、“知识有不少缺陷”，他强调思维的主观能动性，但他却把思维加以片面的夸大和绝对化，把它说成是一切存在的本质和基础，从而发展了思维决定存在的唯心主义哲学。所以他并没能真正克服法国唯物主义的缺点，而只表明他的客观唯心主义比康德的主观唯心主义更加精细、更加巧妙一些而已。

随着资本主义经济的进一步发展，十九世纪上半叶，自然科学有了新的发展，取得了新的成就。自然科学的进一步发展，对资本主义社会的各个生产部门都产生了深刻的影响，促进了生产力大踏步地提高。资产阶级为了自身的利益需要利用自然科学，同时要求运用辩证的方法对自然科学的成就进行总结和概括，才能准确地反映自然界的客观规律性。黑格尔哲学最大的成果就在于他把辩证法加以发展和系统化，这是和当时自然科学发展的新成就紧密相联的。但是黑格尔的辩证法又是和唯心主义体系交错在一起的。他是以客观唯心主义的形式系统地发挥他的辩证法，因而，他的辩证法必然受其唯心主义体系的扼杀和窒息。尽管他把思想从“主观的”提高到“客观的”的高度，力图使思想能容纳自然科学和社会历史各方面的客观内容，但

是，自然科学的丰富内容和社会历史的客观现实却被他歪曲地加以描述。黑格尔的辩证法思想正是反映了德国资产阶级希望变革现实社会、发展科学技术、征服自然、加速资本主义发展步伐的进步要求；他的唯心主义体系则反映了德国资产阶级不敢触动封建专制制度，图谋与封建贵族相妥协的保守主义立场。黑格尔哲学中存在着深刻的内在矛盾，这个矛盾正是德国资产阶级懦弱性和妥协性的特性在理论上的表现。

二、黑格尔哲学的基本原则

古往今来，一切哲学的基本问题即思维与存在的关系问题。在思维与存在的同一性问题上，不仅有唯物主义与唯心主义之争，而且在唯物主义和唯心主义各自的内部，还有辩证法和形而上学之争。这个问题，在德国古典哲学家中争论得尤其激烈，成为各派哲学的中心课题。黑格尔曾经说："现时哲学观点的主要兴趣，均在于说明思想与客观对立的性质和效用，而且关于真理的问题，以及关于认识真理是否可能的问题，也都围绕思想与客观的对立问题而旋转。"①可以说黑格尔自己的全部哲学就是围绕着思维与存在、主观与客观的对立和统一这个中心问题展开的。所以他说："[思维与存在的对立]是哲学的起点，这个起点构成哲学的全部意义。"②思维与存在同一说是贯穿于黑格尔全部哲学的基本原则。黑格尔在思维与存在的同一性问题的解决上，继承了他的哲学先驱康德、费希特、谢林等人的唯心主义基本路线，同时又对他们作了这样或那样的批判。康德形而上学

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第93页。
② 黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆1960年版，第3卷第292页。

地割裂了思维与存在的关系，否认思维与存在的同一性，费希特和谢林想要克服康德的二元论，把二者统一起来，但由于他们的形而上学思想方法，实际并未做到。黑格尔运用辩证思维的方法，批判了康德的二元论、不可知论，提出了思维与存在同一的原则。

黑格尔对康德割裂思维与存在、现象与物自体的二元论和不可知论进行了严厉的批判。康德由于把思维与存在、主体与客体作了形而上学的割裂，在回答哲学基本问题的第一方面采取了折衷、调和的态度，因而对思维与存在的同一性问题，作了否定的回答，否认思维认识客观世界的可能性，终于从二元论陷入不可知论。康德虽然承认有一个独立于人的意识之外的"物自体"，但又宣称它的本质究竟是什么，我们是无法知道的。他说："对象的自身是什么，和离开我们所有感性的一切感受性，则完全不是我们所能知道的。我们所知道的，仅为我们所具有的知觉这个对象的形相。"①因此，我们所能认识的，只是它的"现象"，但这个"现象"与"物自体"不同，它是"物自体"作用于我们的感官时，在心中所产生的表象，即经过我们先天的认识形式加以改变过的对象，所以它是主观的。这样就在人的认识与"物自体"之间划了一条永远不可逾越的鸿沟，思维与存在成为两个不能互相过渡，截然不同的领域。人的认识只能限于主观的"现象界"，客观的"物自体"是永远不可知的：思维永远不能达到存在；存在也永远不能被思维所认识，把思维、认识和客观存在绝对地对立起来，看不到它们之间的统一关系，这就必然要陷入不可知论。

黑格尔首先指出，康德所谓无法认识的"物自体"是一种缺

① 康德：《纯粹理性批判》，康蒲·斯密英译本，伦敦1929年版，第82页。

乏规定性的、毫无内容的、抽掉一切对他物的关系的抽象物，它只能是一个完全空虚的概念。他说："物自体(这里所谓"物"也包括精神和上帝在内）表示一种抽象的对象。——从一个对象抽出它对意识的一切联系、一切感觉印象，以及一切特定的思想，就得到物自体的概念。很容易看出，这里所剩余的只是一个极端抽象、完全空虚的东西，只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界。"①这种本身就是虚假的、不真的东西，当然是无法知道的。因为它实际上是不存在的东西，亦即"无"。但是，黑格尔认为，如果事物就其抽象的直接性而言，当它尚未充分展开自身，完全实现自身时，都有其所谓"物自体"，这是就事物的单纯自身而言，我们只能看到它的抽象形式，未能认识这些对象的真实本质。所以一切事物最初都有其抽象自身，但这个抽象自身决不是事物的终极，一切事物都要超出其抽象自身，在不断地发展过程中实现自身，这就不是不可知了。

同时，黑格尔指出，康德之所以陷入不可知论，乃在于他把思维与存在、本质与现象僵硬地对立起来。黑格尔认为，在康德那里，事物自身与我们对事物的认识，完全是两回事，"照康德的看法，便老是停留在观念与存在的区别里，二元论成了最后的东西。每一面都被单独认作某种绝对的东西。这里所谓绝对者和最后者可以说是最坏的东西。"②事实上并非如此，"观念与存在的对立的绝对性也是要被扬弃的，这就是说，凡是有限的东西都要消逝的。"③ 在黑格尔看来，每一个行为都要扬弃一个观

① 黑格尔：《小逻辑》第125页。

②③ 黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆1978年版，第4卷第284页；第285页。

念，而把它转变成客观的东西。决没有人会愚蠢到象康德哲学那样。当他感到饥饿时，他不会去想象食物，而是去使自己吃饱。一切行动都在扬弃观念的存在，使之成为现实的存在。观念与存在不是绝对对立的。黑格尔明确表示自己“坚决相信思想与事情是符合的，而这种信念确是异常重要。”① 并且断言：“任何对象，外在的自然和内心的本性，举凡一切事物，其自身真相，必然是思维所思的那样，所以思维即在于揭示出对象的真理。”② 因此他对康德割裂思想与存在、事物本质(“物自体”)与现象进行了有力的批判。黑格尔指出，本质和现象是不可分离的，本质并不是现象之外或现象之后独立自存的，而是显现在现象之中，“本质和内心只有表现成为现象，才可以证实其为真正的本质和内心。”③ 也就是说，本质之所以为本质只因为它是实在存在的东西，实际存在就是现象。所以现象并不是单纯的非本质的东西，而是本质的外在表现，本质扬弃自身矛盾的一种表现。因此我们通过对现象的认识就能深入其本质。黑格尔说：“当我们认识了现象时，我们因而同时即认识了本质”。④ 所以说，事物是可以被认识的，“物自体”是可知的。

黑格尔从现象和本质的辩证统一克服了康德的二元论、不可知论，因此，恩格斯说“对驳斥这一观点（指康德的不可知论——引者）具有决定性的东西，已经由黑格尔说过了”。⑤但是黑格尔对康德的批判是从唯心主义立场出发的，他对思维与存

---

①②③④ 黑格尔：《小逻辑》第77页；第78页；第245页；第276页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷第221页。

在、本质和现象的关系的理解是唯心主义的。

在黑格尔看来，康德割裂思维与存在、本质与现象，其根本错误就在于把思想、概念看成仅仅是主观的东西，他并不真正的了解思想的"客观性"的意义。黑格尔认为，"如果所有思维规定都受一种固定的对立的限制，这就是说，如果这些思维规定的本性都只是有限的，那么思维便不适合于把握真理，认识绝对，而真理也不能显现于思维中。"①因为把思想限制于现象的直接性中，就无法认识事物的本质。在他看来，思想、概念是主观的又是客观的，它固然不包含在直接的感觉里，而乃是思想本身的功能，但决不能因此就把它说成只是主观的，而否定它同时是客观事物的本质。思想、概念的主观性与客观性是内在联系着的，因而不能把这两个环节分割开来。"所以理念深信它能实现这个客观世界和它自身之间的同一性。——理性出现在世界上，具有绝对信心去建立主观性和客观世界的同一，并能够提高这种确信使成为真理。"②黑格尔认为，康德虽然也讲具有普遍性和必然性的思想是"客观的"，但是，康德所谓思想的"客观性"，在某种意义上，它仍然是"主观的"。因为按照康德的说法，"思想虽说有普遍性和必然性的范畴，但只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔开着。"③在黑格尔看来，思想的"客观性"的真正含意是："思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身，或对象性的东西的本质"。④思想、概念是内蕴于事物之中，构成事物的本质；事物只不过是思想的外在表现，事物之所以成为事物乃是由于它的本质是思想。因此思想与事物二者之间没有

①②③④ 黑格尔：《小逻辑》第93页；第410页；第120页；第120页。

任何隔阂，必然是同一的。因此说："思维及思维的规定并不是与对象陌生的东西，而毋宁是对象的本质，或者说，事物与对事物的思维……自在自为地是一致的，思维在它的内在规定中，和事物的真正本性是同一个内容。"①所以思想可以认识事物，事物必须为思想所把握，事物是可以认识的。黑格尔把这种内在于事物之中、构成事物的本质的思想叫做"客观思想"。所谓"客观思想"，就是说，这种思想不仅仅是为人类所具有，存在于人的头脑中，而是不依赖于人的头脑独立存在着的一种超人的、超自然的客观实在。黑格尔又把这种"客观思想"叫做"绝对精神"。其实，黑格尔的"客观思想"不是别的，就是客观化、实在化了的人的思想、概念。

由上可见，黑格尔对康德的批判，不过是"把康德的唯心主义从主观的提高到客观的和绝对的"地位。他"完全是而且纯粹是从更彻底的唯心主义观点进行这种论证的。"②

黑格尔正是从这种客观唯心主义立场出发提出他的思维与存在同一的原则。他把思维与存在同一的基础归于思维，认为思维是"统摄一切"，并为一切的基础和本质。思维统摄存在、主观性统摄客观性，这就从根本上歪曲了思维与存在二者之间的真正关系。不是存在决定思维，思维反映存在；而是思维构成存在，存在必须符合思维。

值得我们重视的是，在黑格尔关于思维与存在同一的唯心主义学说中也包含着一些重要的辩证法思想。黑格尔主张思维

① 黑格尔：《逻辑学》，商务印书馆1974年版，上卷第26页。
② 《列宁全集》第38卷第180页。

与存在是对立的统一。思维由于自身的能动性，思维与存在的对立的绝对性是要被扬弃的，思维必定会转化为存在。所以他反对象康德那样把思维与存在看成绝对的对立，使思想无法过渡到存在。同时，黑格尔也反对把思维与存在的同一看成是排斥任何差别与对立的单纯等同的观点。他认为思维与存在不仅是同一的，而且又是有区别的。形而上学者所理解的“同一”是不包含有任何差别与对立的同一，同即同，“一切是一，一切同一”。黑格尔对这种形而上学的观点进行了反复的批判。

黑格尔特别批评了谢林的“同一哲学”抹杀了思维与存在的差别。谢林把思维与存在同一于绝对，认为在绝对中思维与存在、主观与客观是“原始同一的”、“最完全同一的”、“直接地同一起来的”。谢林在《先验唯心主义体系》中写道：“如果知识本身没有一个点，在这个点上表象和对象两者原本是一个东西，或者说，在这个点上存在和表象活动有最完满的同一性，那么，表象和对象如何能够一致就是完全不能解释的。”就是说在这点上，主体和客体直接就是一个东西。因此，“主体和客体的那种直接的同一性只能存在于被表象的东西同时也是作表象的东西、被直观的东西同时也是进行直观的东西的地方。”①就是说应该把思维与存在、主体与客体看成是“毫无差别的同一”即单纯等同：A＝A。黑格尔指出，如果把思维与存在看成是清一色的、绝对的同一，认为思维考察方式就是消溶有差别有规定的东西，那样就会“把它们投入空洞的无底深渊”，“就象人们通常所说的一

① 谢林：《先验唯心主义体系》，商务印书馆1977年版，第30页。

切牛在黑夜里都是黑的那样的黑夜一样”。①黑格尔批评这种思想方法是知识空虚的一种幼稚表现。因为在纯粹光明之中就象在纯粹黑夜之中一样，什么都看不见，所以不是先有“绝对”后有“有限”，先有“黑暗”后有“光明”，而应该是在绝对自身之中就包含着有限，在黑暗之中就包含有光明在内，二者是对立统一的。

在黑格尔看来，思维与存在的同一是一个矛盾同一的过程，它不是一下子完成的，而是由于二者的内在差别和矛盾而长期“发展出来的结果”。黑格尔全部哲学的内容始终贯穿着思维与存在矛盾同一的思想。

黑格尔关于思维与存在对立统一的思想，对克服形而上学思想方法有重大的意义，但是这些合理的思想却是以唯心主义的方式表述出来的。他虽然认为思维与存在对立双方是相互依存互相转化的，但他认为不能把思维与存在看成是处于同等的地位，而是思维“统摄”了存在，主观包括了客观，思维与存在统归于思维。

三、黑格尔哲学的基本概念

“绝对精神”或“绝对观念”是黑格尔哲学的基本概念。黑格尔的整个哲学体系就是对“绝对精神”的论述。因此，我们首先必须考察黑格尔哲学产生的思想渊源。黑格尔唯心主义哲学的产生，可以追根溯源于古希腊柏拉图的唯心主义哲学。但是，黑格尔不再象柏拉图那样简单、直接地把感性的、现实的事物说成是理念的“摹本”或“分有”，而是把理念说成是对象或事物的本

① 黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1962年版，上卷第10页。

质和核心。黑格尔唯心主义哲学应该说是直接渊源于近代哲学关于实体的学说和关于意识发展的理论。马克思在《神圣家族》一书中指出："在黑格尔的体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两个因素在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。"①

斯宾诺莎从唯物主义的基本立场出发，肯定了"实体"就是统一的自然界。他认为"实体"是自身存在的，它不依赖于别的东西而独立自在的，并通过它自身而被认识的东西。因而"实体"的存在是它自身的原因，它以自身互为因果，所以事物的原因就在自然界本身之中。认识自然必须从自然界本来的面目去认识。斯宾诺莎"坚持从世界本身来说明世界"，不需要在自然界之外假设有什么"第一推动力"，"终极原因"，这就排除了有任何超自然的精神力量的存在。在斯宾诺莎看来，"上帝就是自然"，从而否定了宗教神学家们把上帝说成是宇宙万物的创造者。同时，斯宾诺莎把"实体"看成是绝对的、唯一的。既然实体就是自然，那么在自然之外就不可能有别的实体存在，这就直接否定了精神实体的存在。但是，斯宾诺莎作为新兴资产阶级的思想家，受到阶级的局限性及其时代的限制，在关于"实体"学说的论述中，带有形而上学的、抽象思辨的性质。他把实体看成是呆板的、僵死的东西，因而不能正确理解实体与运动、实体与具体事物之间的关系。在他看来，个别事物是变化、易逝的，而实体则是永恒不变的。个别事物是多种多样的，而实体却是单一的。这就无法说明宇宙的事物为什么是千差万别，丰采多姿的。

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第177页。

同时也由于处在荷兰犹太教会反动势力的猖狂迫害之下，使他的唯物主义不得不披上泛神论的外衣。

黑格尔正是抓住了斯宾诺莎的这些缺陷，并加以唯心主义的歪曲和扩大。把斯宾诺莎的实体改变成精神性的东西。他说："应当承认斯宾诺莎主义的这个理念是真实的，有根据的。绝对的实体是真的东西，但还不是完全真的东西：还必须把它了解成自身活动的、活生生的，并从而把它规定为精神。"①在这里，黑格尔指出斯宾诺莎的实体是死板的、僵硬的东西，因而是静止的、不动的。这是因为在斯宾诺莎看来，个别的、有限的东西是转瞬即逝，不能长久的。绝对的、无限的实体则是永恒不变的。黑格尔指出，实体不是"僵死的本质"，而是"现实的和活生生的本质"。这个活生生的实体"只当它是建立自身的运动时，或者说，只当它是自身转化与其自己之间的中介时，它才真正是个现实的存在，或换个说法也一样，它这个存在才真正是主体。"②死板的实体缺乏能动性、创造性，所以还"不是主体或精神"。黑格尔强调主体的能动本质，离开了主体就不能成为真理，因为"真理本质上是主体"。同时，黑格尔指出斯宾诺莎的实体是离开了个体性的普遍，因而是一种抽象的统一，在它自身中不包含有差别，认为"只有唯一的实体是真的，实体的属性是思维与广延（自然）；只有这个绝对的统一是实在的，是实在性，——只有它是神。"③在斯宾诺莎看来，有限的东西是易逝、变化的，因为在有限的东西自身中包含着否定。作为绝对统一的实体是永恒不变

①③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷第102页；第98页。
② 黑格尔：《精神现象学》上卷第11页。

的，它就是神，而神是积极的、肯定的，这个真正的肯定自身不包含有否定，是自在自为的存在者。黑格尔指出，这种唯一的、永恒的实体由于在它自身中缺乏内在的否定，所以它就没有运动和发展，只是作为抽象的一般存在。在黑格尔看来，真正的实体是作为主体或精神，就"不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬……乃是因它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。"①在否定的东西那里停留就是把否定的东西转化为存在。

在黑格尔那里，实体只是作为"绝对精神"的实现自身过程中的一个环节或阶段，它还不是"绝对精神"自身。黑格尔写道："虽说实体是理念发展过程中的一个重要阶段，但还不是理念本身，不是绝对理念，而是尚在被限制的必然性的形式里的理念。上帝诚然是必然性，或者我们也可以说，上帝是绝对的实质，但他同时又是绝对的人格。认上帝为绝对的人格一点，就是斯宾诺莎所未达到的。"②这也就是说，实体仍具有有限的必然性的形式，尚未上升为绝对的必然性的形式。只有把它提高到绝对的必然性的形式，才能达到主体与客体的统一，才是精神。所以他说："实体作为主体，本身就具有最初的内在必然性，必然把自己表现为它自在地所是的那个东西，即把自己表现为精神。只有完成了的对象性的表现才同时是实体回复到自身的过程，或者是实体变成自我(或主体)的过程。"③不过，黑格尔在改造斯宾诺莎的实体学说中，强调斯宾诺莎所讲的"实体就是神"，从而

---

① 黑格尔：《精神现象学》上卷第21页。

② 黑格尔：《小逻辑》第313—314页。

③ 黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1979年版，下卷第269页。

把斯宾诺莎的"神"歪曲成为超自然的精神力量，成为自然的创造者。所以他说："斯宾诺莎的绝对实体诚然还不是绝对精神，而上帝应该界说绝对精神，乃是正当的要求。"①

同时，黑格尔也对费希特的脱离了自然的"自我意识"加以发挥。费希特的唯心主义哲学中虽然提出主体的能动性，他从"自我"出发推演出外部世界。但这个外部世界是"自我"设定的一般的客体、对象，作为一种"外界的刺激"独立于自我之外，与自我相对立，成为自我的否定物或"非我"。黑格尔指出，费希特这个"自我自始至终是主观的，受到一个对立物牵制着的。"②这样的"自我"并不是真正的"自由的、自发的活动"。"自我"离开了"外界的刺激"给予的"推动"，也就没有"自我"、没有自我的活动。因此，黑格尔认为费希特只是提出"自我"这个概念，但是这个概念却把自己固定化、绝对化，认为"自我"除了自己之外就没有任何别的东西存在。这样一来，"自我"成为一个脱离客体或对象的"自我"、主体，因此自我只能是一个抽象的、缺乏内容的概念，它只表明对它自身的绝对确信，而没有现实性，没有真理性。但是哲学却要求达到真理，这就必须使固定的自我概念自身变成活生生的、完全能动的概念。黑格尔说："哲学要求却在于包含一个活生生的理念。世界是一朵花，这花永恒地从那唯一的种子里生长出来。"③黑格尔强调自我的能动作用，要求使自我成为一种创造性的本源。他认为"自我"、主体应该抛弃自己的主观性、抽象性，把自己外在化，并对自己的否定物加以否定，使

① 黑格尔：《小逻辑》第138页。

②③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷第310页；第311页。

之回复到它自身，使它自己成为具有内容的实在的存在。一旦"主体当它赋予在它自己的因素里的规定性以具体存在时，就扬弃了抽象的、也就是说仅只一般地存在着的直接性，而这样一来它就成了真正的实体，成了存在"。①这样，就使"自我"脱离了有意识的人，当成独立存在的主体。黑格尔把这种经过唯心主义改变过的实体，和脱离具体的人变成独立主体的自我意识强制地联合起来，成为所谓的"绝对精神"。所以他说："一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解表述为主体。"②由此，黑格尔直接提出"实体就是主体"他说："实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。"③黑格尔认为，"实体"是一种独立自存的、能动性的精神。它能产生自己，并能创立自己的对象，同时又能扬弃自己的对象，返回到自身，是一种自我发展过程的实体。所以"实体"就是能动性或创造性的主体。黑格尔说："实体作为主体是纯粹的简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程，而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。"④马克思指出："把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格。这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征。"⑤黑格尔就是运用这个方法来建立他的客观唯心主义体系的。黑格尔唯心主义哲学的基本概念是所谓"绝对精神"。"绝对精神"就是把改装过的实体和自我意识糅合一起，使实体成为主体。所以，"绝对精神"既是实体又是主体。

---

①②③④ 黑格尔：《精神现象学》上卷第21页；第10页；第15页；第11页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第2卷第75页。

是主体与客体的统一。

黑格尔所讲的"绝对精神"或"绝对观念"是客观独立存在的某种宇宙精神，这种宇宙精神在黑格尔那里就是一种逻辑思维的精神，实际上也就是一种脱离了人的理性思维，并使之与客观世界相割裂的理性思维。作为逻辑思维的精神只有通过概念的形式来表现它自己。但概念是必须经过漫长曲折的发展才形成的。黑格尔认为"绝对精神"是先于自然界和人类社会永恒存在着。"绝对精神"是整个世界的基础和本原，是构成宇宙万物及其一切现象的内在核心和灵魂。所以"绝对精神"不是静止的、不动的，而是积极、能动的，是一种活生生的创造力。黑格尔说："精神从来没有停止不动，它永远是在前进运动着。"① 精神的辩证运动就是它自己产生自己，并把自己变成对象，成为对方，同时又抛弃自己建立的对象，使自己回复到自身，使自己在对象中和在自身中一样。所以黑格尔说：精神辩证运动就是"从单纯性中给予自己以规定性，又从这个规定性给自己以自身同一性，因此，精神的运动就是概念的内在发展：它乃是认识的绝对方法，同时也是内容本身的内在灵魂。"② 精神为什么能运动、发展呢？这是由于精神自身包含着自己的否定，因而精神自身就包含着内在矛盾，从而使它自身不断地运动、变化和发展。黑格尔整个唯心主义体系就是对"绝对精神"自我运动和自我发展过程的描述。黑格尔认为，自然界、人类社会和人的思维只不过是"绝对精神"的体现或外在表现，是"绝对精神"实现自己的发展过程中的一个阶段和环节。"绝对精神"运动的最初阶段是作为纯粹思

① 黑格尔：《精神现象学》上卷第7页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷第5页。

维、纯粹概念的存在，然后它把自己"外在化"为自然界，建立自己的对象，最后它又扬弃自然界回复到自身，作为精神、思维而存在。可见，精神的整个辩证运动过程，始终都是在精神自身的范围之内进行，它从纯粹精神出发，经过作为"对象化"的精神，复返回于精神自身。这样，整个自然界和人类社会一切领域的实在过程，都被描绘成"绝对精神"自我运动和自我发展过程的体现。在这里，一切真实的关系被颠倒过来了。精神不是自然界的产物，相反地，自然界倒成为精神的派生物，实际上，它仍然是精神性的东西，是一种"外在化"形式下的精神。这种精神的辩证运动正是黑格尔唯心主义哲学体系的基本特点。

黑格尔认为精神的辩证运动有其固有的格式或途径，精神是以概念的形式表现出它自身的运动。黑格尔在批判吸取他的前辈特别是康德、费希特、谢林的辩证发展思想时，提出了"正"（肯定）、"反"（否定）、"合"（否定之否定）的三段式的公式。康德在范畴理论中运用"正、反、合"三段式建立范畴的排列次序。但是，康德的三段式还是用表面的类比来表述，只是对公式的外在应用。黑格尔认为在康德那里范畴之间缺乏内在的有机联系，"没有说明其必然性"。费希特直接用"正、反、合"三段式的形式来建立自己的体系，他认为绝对的"自我"是最高的根据，最高的能动实体。"正题、反题、合题"就是"绝对自我"自身发展的三个阶段。黑格尔认为费希特哲学说明了范畴的发展是由思维自身按照逻辑的必然推演和引伸出来的，注意到逻辑范畴之间的内在联系。谢林企图以"正、反、合"三段式来建立他的客观唯心主义体系。黑格尔肯定谢林把费希特的"正题、反题、合题"的辩证形式用于自然和精神，但批评他把辩证法形式降低为"无生命的图式"，

成为外在于事物的形式主义，夺去辩证法形式的“生命和灵魂”。

黑格尔认为具体概念都是对立的统一，但概念要达到对立统一，实现它自己，必须经过一个矛盾运动的过程，亦即否定之否定的过程。概念辩证运动的第一阶段，即“正”（肯定）的阶段。黑格尔认为任何一个最初的、最直接的概念在自身中都包含有对它自己的否定方面，每一个概念都既是它自身又是别一个概念。在肯定阶段里，概念是作为潜在的统一体，单纯的肯定这个概念。思维尚未认识到“正”（肯定）概念中包含有对它自身的“反”（否定）特性，认“反”（否定）为外在的、是与“正”（肯定）无关的东西。第二阶段，即“反”（否定）阶段。“正”（肯定）由于自身包含着“反”（否定）引起的内在矛盾，因而促使“正”（肯定）转化为自己的对方“反”（否定），概念自身的辩证运动使它由“正”（肯定）概念发展为另一个概念，“反”（否定）的概念。在这个阶段，思维只是把“反”（否定）仅仅看作是对“正”（肯定）的否定，而没认识到“反”（否定）同时是对“正”（肯定）的积极肯定。因此，“正”（肯定）与“反”（否定）双方处于相互排斥，相互对立的状态。第三阶段，即“合”（否定之否定）阶段。“合”（否定之否定）是“正”（肯定）与“反”（否定）二个方面的结合。在这个阶段里，思维不是把“反”（否定）看作是在“正”（肯定）之外，而是认“反”（否定）是原先潜在于“正”概念自身中的对立方面（规定）的实现，也就是说，思维已认识到“正”中有“反”，从而把“正”（肯定）和“反”（否定）二个概念结合了起来，发展出第三个概念、“合”（否定之否定）的概念。“否定之否定”是“肯定”与“否定”的对立统一，概念达到了实现它自身。因此“合”（否定之否定）不是“正”和“反”的机械相加，而是辩证的统一。所以黑格尔强调“否定之否定”是“辩证

的否定”，它是指概念的整个辩证运动的过程。

在黑格尔看来，“绝对精神”自我运动的过程也就是“绝对精神”自我认识的过程。认识或把握“绝对精神”（或概念）不是一蹴而就的，而是经历一个由肤浅到深刻、由不真实到真实、由低级阶段到高级阶段的漫长曲折的发展过程。认识首先总是从最低级、最抽象的方面开始，认识其内容的直接性、片面性，然后经过一系列的向前发展，使认识不断地提高，才能逐步揭示概念的内在本质，达到把握对立面统一的概念。

黑格尔把认识分为两大类：感性认识和理性认识。但他把理性认识分为“知性”和“理性”，又把“理性”再分为“消极理性”与“积极理性”。黑格尔在唯心主义的前提下，承认认识的自然阶段是从感觉开始，但他认为感性认识是对现成事物的直接性的认识。在这个阶段里，思维所把握的只是一个浑然一体的东西，思维只能有一个混沌的感觉表象，作为认识的开端是最低级、最抽象的。认识活动的进一步发展，是对事物的各个部分进行单独的认识，思维进入推论的阶段，即间接性的认识，这就是“知性”认识的阶段。“知性”认识是按照形式逻辑的规律进行推论活动。他把“知性”定义为：“坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别。以与对方相对立。”①知性思维把每一个有限的概念当作彼此隔离的，互不联系的。“知性”虽然认识到概念的内容，并揭示出它的普遍性，但知性所赋予其内容的普遍性乃是一种抽象的普遍性，这种普遍性与特殊性是彼此对立的。知性认识是一种抽象的、分离的观点。它把概念的内在本质看成是

① 黑格尔：《小逻辑》第172页。

在自身之外，与自己绝对对立，不了解普遍性与特殊性、概念与实在是不可分离的。黑格尔说："事物的内在核心对意识（知性——引者）还是一个纯粹的彼岸，因为意识在内在核心里还不能找到它自己；它（内在核心）是空的，因为它仅仅是现象的否定，就肯定方面说，它只是一单纯的共相。"①这里黑格尔批评那种停留在"知性"阶段的思维方法，特别指责诡辩论者坚持孤立片面地对待事物的方法。不过，黑格尔说明了知性思维使我们对每个概念能加以明确区别，给予准确地把握还是有它的作用。因此"知性"是理性思维必须经过的一个阶段。但"知性"认识只是一种有限的认识，思维必须继续发展。黑格尔认为当知性发挥到顶点时，必定扬弃其有限的认识而转化到它的反面，认识概念的内在本质。因为抽象的理智思维，并不是坚定不移，究竟至极的东西，而是在不断地表明自己扬弃自己和自己过渡到自己的反面的过程中。所以，思维不会老停滞在"知性"的阶段，必然上升到"理性"阶段。

"理性"首先一步是达到"消极的理性"阶段，在这里，思维认识到概念之间不是彼此分离，相互隔绝的，而是相互联系，相互转化，从而克服了知性概念那种孤立的规定性，把分割开来的规定性联系起来，使之相互发生关系。黑格尔说："消极理性""是一种内在的超越，由于这种内在超越过程，知性概念的片面性和局限性的本来面目，即知性概念的自身否定性就表述出来了。"②就是说，概念由于具有内在的联系，矛盾双方必然内在的超越它

① 黑格尔：《精神现象学》上卷第97页。
② 黑格尔：《小逻辑》第176页。

自身过渡到它的对方，转化为另一个概念。但是，黑格尔认为，“消极理性”只是认识到正与反、肯定与否定对立双方相互矛盾而相互转化。但思维必须进一步上升到“积极的理性”（或“肯定的理性”）的阶段，认识到相互转化的对立双方是互相联系，不可分离的共处于一个统一体之中。“理性的思辨真理即在于把对立的双方包含在自身之内，作为两个观念性的环节。”①也就是认识到在肯定中包含有否定的规定，在否定中包含有肯定的规定，肯定与否定对立双方构成统一体的两个组成环节，从而达到了对立面的统一。黑格尔指出，“积极理性”或“肯定理性”的阶段就是“在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的肯定。”②

黑格尔认为“积极理性”包括“知性”与“消极理性”于自身之内。它是比“知性”和“消极理性”更高的思维方法。思维从认识概念的区别与对立，进一步认识到对立双方因内在联系必然转化为自己的反面，同时又把反面看成是对正面的深入规定，从而达到把握概念的对立统一，这就是从片面的、抽象的认识逐步上升到全面的、具体的认识过程。

黑格尔把“绝对精神”（或概念）自我认识的过程，看成是一个辩证发展的过程。这里，黑格尔正确地猜测到人类的实际认识的过程，人们认识具体事物的有机统一体，并不是一次完成的，而是从内容最抽象、最简单、最片面的方面开始，随着认识的不断发展才能逐步深入，认识越来越具体，越来越丰富，最后达到对具体事物的完整的认识。但是，黑格尔是用唯心主义的方式

---

①② 黑格尔：《小逻辑》第184页；第181页。

来叙述他的认识论的。在黑格尔那里，认识的过程并不是指人的思想对客观事物的真实反映，而是把人的认识过程歪曲成“绝对精神”自己认识自己的过程。并且把思维发展的过程归结为具体事物的发生过程。事实上，具体事物都是有机统一体，具体事物是我们认识的出发点和前提，而不是我们认识过程的产物，黑格尔把一切真实关系都颠倒了。

黑格尔的整个哲学体系是对“绝对精神”的自我运动和自我认识的辩证发展过程的论述。在他看来，人们要认识“绝对精神”，达到普遍真理，不是一蹴而就的，必须经过由低级到高级、由现象到本质的运动发展。也就是说，关于“绝对精神”的知识或“绝对知识”是人类的意识长期发展的结果，精神、意识必须经过一个艰苦奋斗的形成发展过程。作为黑格尔哲学体系的“导言”的“精神现象学”所描述的就是意识如何从最低级、最简单的直接意识形态开始，逐步上升到以概念式地把握“绝对知识”的发展过程。黑格尔在“精神现象学”中运用辩证方法和发展观点来阐述人的意识的发展史。“精神现象学”就是以意识发展的各个阶段或环节为其研究对象。“精神现象学”之所以具有导言的性质，就是因为它的任务是给认识个体提供一条逐步达到“绝对知识”，亦即“科学”所必须经历的道路或“梯子”的学问，所以，“精神现象学”的全部内容就在于指出意识由低级知识提升到“绝对知识”的矛盾发展的必然过程。它把“绝对知识”仅仅作为精神的一个现象来加以研究，因此，它所考察的还不是本体自身，尚未达到以概念为内容，所以只是一种“现象的知识”，它还不是真实的知识，而只是向真实知识发展途中的自然意识，而黑格尔的整个哲学体系则是把“绝对知识”本身的内容，即关于“绝对”的知

识当作系统专门研究的对象。但是为了获得真实知识，达到“科学”，知识必须从“现象的知识”发展而来。这就是说，要进入哲学体系本身，首先要经过“精神现象学”，以之为入门。由于“精神现象学”所考察的人的意识发展史和黑格尔后来在《哲学全书》中的第三部分“精神哲学”的基本内容大体相仿，故而在此不作详细论述。

黑格尔认为，当精神、意识达到“绝对知识”或“概念知识”，这也就进入整个哲学体系本身。他说：“精神在(绝对)知识中结束了它的形成形态的运动，尽管精神在这些形态形成的过程里是同意识的已经得到克服的(主客)差别或对立相伴随的。精神已获得了它的特定存在的纯粹要素，即概念。”①

黑格尔哲学体系的内容包括三个大部分：(1)“逻辑学”，关于唯心主义的辩证法，即“绝对精神”作为纯概念的运动发展过程；(2)“自然哲学”，关于唯心主义的自然观，即“绝对精神”外在化为自然的、物质的存在及其运动发展；(3)“精神哲学”，关于个人意识与社会意识的辩证发展观，即“绝对精神”由外在化或客观化返回到精神自身。

第三节 《逻 辑 学》

——概念的辩证法

《逻辑学》是黑格尔哲学体系的第一部分，也就是“绝对精神”(“绝对理念”)自我发展和自我认识的第一阶段。在逻辑阶

① 黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1979年版，下卷第272页。

段里，“绝对精神”尚未体现为自然界和人类社会，而是以一种纯粹思维、纯粹抽象的概念的形式表现出来。黑格尔说：“逻辑学是研究纯粹理念的科学，所谓纯粹理念就是思维的最抽象的要素所形成的理念。”①也就是研究“理念之自在自为”的科学。纯粹思想、纯粹概念是一种最普遍、最抽象的东西，是一种撇开客观物质世界，在人的头脑以外，独立自存的所谓“客观的思想”。无论是自然界或是精神世界都必须以纯粹概念为其可能的前提，因为纯粹概念是一切对象的核心和灵魂。事实上，黑格尔也无法否认自然界是先于一切的存在，但他却认为这是非常简单的事实。而他要强调的是逻辑学中所论述的纯概念是自然界和人类社会存在的内在根据和先决条件。所以他是从逻辑规律引伸出自然界和人类社会。黑格尔的整个唯心主义哲学就是建立在这个纯概念之上。《逻辑学》是《自然哲学》和《精神哲学》的基础，而《自然哲学》和《精神哲学》则是“应用逻辑学”。但是，黑格尔《逻辑学》这部最唯心主义的著作却充满了丰富的辩证法思想。黑格尔的辩证法是渗透在其唯心主义的体系之中，辩证法和唯心主义是交错在一起的。在西方哲学史上，古希腊哲学家的辩证法是辩证法思想发展史上的第一个历史形态。古希腊哲学家都是天生的自发的辩证论者，到处都显露出辩证法的萌芽和探索。赫拉克利特认为整个世界是按规律燃烧和熄灭着的永恒的活火。断定：一切皆流，一切皆变，并认为事物的对立面是相互联系和相互转化的。列宁称他为“辩证法的奠基人之一”。亚里士多德研究了人类思维的最主要形式，被恩格斯称为“古代

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第63页。

世界的黑格尔”。他表述了自然界的运动与变化、一般与个别、质料与形式的辩证关系。这种自发的辩证法思想，虽然正确地把握了现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节，然而不知道这些细节，就看不清总画面。

十七、十八世纪由于自然科学还处于搜集材料、进行分类研究的阶段。当时的哲学家虽然也提出了个别辩证法原理，然而在整个科学研究中占支配地位的不是辩证法，而是形而上学。十九世纪自然科学已经有了很大的发展，科学的任务要求对已经积累起来的实际材料加以总结和概括。康德打破了形而上学世界观的第一个缺口，批判了宇宙不变论，论述了宇宙发展的辩证法思想。自然科学的这些新成就给黑格尔提供了系统地、自觉地阐述辩证法的可能性。黑格尔是辩证法思想发展史上的第二个形态的代表。

黑格尔辩证法思想的形成和前人的思想成就是分不开的。十九世纪启蒙运动思想家歌德、席勒和莱辛等人的现实主义和辩证法因素给黑格尔辩证法思想以深刻的启示。近代德国古典唯心主义哲学家康德、费希特、谢林等人的辩证法思想是黑格尔辩证法思想的直接渊源。还特别要提到的是法国资产阶级大革命对黑格尔辩证法思想产生了极其深刻的影响。

黑格尔在西方哲学史上第一次系统地、自觉地表述了辩证法的基本特征，把辩证法提升为思维的普遍规律，制定了辩证法的基本规律的内容，他企图用辩证法总结客观世界的规律性和人类认识历史的科学。所以黑格尔是哲学史上对辩证法做了全面地叙述的第一个哲学家。辩证法是黑格尔哲学最主要的贡献，所以马克思在《资本论》第二版的跋中指出：“辩证法在黑格尔手

中神秘化了，但是，全面地有意识地叙述辩证法一般运动形式的，仍然不妨算他是最早的一个人。在他手上，辩证法是倒立着。必须把它顺过来，以便在神秘的外壳中，发现合理的内核。”①

马克思主义经典作家在肯定黑格尔辩证法在人类认识发展史上的重要贡献的同时，指出：“黑格尔的方法在它现有的形式上是完全不适用的。”② 必须用唯物主义的观点对它加以改造，把它“顺过来”，揭开被笼罩在唯心主义迷雾中的“合理内核”。

黑格尔的辩证法贯穿在他的整个唯心主义的哲学体系中，但在《逻辑学》里，特别集中地发挥了他的唯心主义辩证法思想，对辩证法的基本内容作了严密的详尽的论述。列宁对黑格尔的《逻辑学》作出了精辟的概括和总评，指出：“黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法，——这是绝妙的。还有一点：在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’然而是事实！”③

《逻辑学》的唯一目标是把握概念的辩证运动，概念的辩证运动表现为一系列纯概念沿着固定的“三段式”的发展公式不断地由一个纯概念过渡或转化为另一个纯概念。由此构成一个个彼此更替的概念系统，这个系统是一个由低级到高级、由抽象到具体、由简单到复杂，按照先后次序排列的概念系列。恩格斯指出：黑格尔对概念的逻辑推演和分析的过程是故弄玄虚、主观随意的。如果在这方面思考过多，简直是浪费时间，那纯粹是小学

① 马克思：《资本论》第1卷第23页。
② 《马克思恩格斯全集》第13卷第530页。
③ 《列宁全集》第38卷第253页。

生做作业。我们要注意的是从他那些歪曲的形式和强制的结构中找出合理的正确的东西。

《逻辑学》包括三个部分："存在论"、"本质论"和"概念论"。这三个部分就是"绝对精神"在逻辑阶段自我发展过程所经历的三个阶段。在《逻辑学》里，概念最初是作为"自在"的、"潜在"的存在，在它自身中潜藏着对立和矛盾，概念表现为一种原始的同一性。因此，概念看起来好象是彼此独立的；接着概念作为"自为"的存在，他把自身潜藏着的矛盾展示了出来；最后概念作为"自在自为"的存在，它在自身中把对立统一起来。

一、"存　在　论"

黑格尔的《逻辑学》是从"存在论"或"有论"开始，"存在论"是整个逻辑体系的出发点。在"存在论"阶段，"纯粹概念"的辩证运动经历了"质"、"量"、"度"三个阶段。这部分主要阐述质量互变的思想。黑格尔认为，"绝对精神"在这个阶段里首先是以最抽象、最贫乏的"纯存在"的形式出现，因此，他的整个概念系列的推演是从"纯存在"、"无"开始的。'纯存在"(或"纯有")是逻辑学最先出现的概念。黑格尔认为逻辑学应以"纯有"作为开端。因为逻辑的开端不能是任何间接性的东西，不能是一个具体的东西，所谓具体的东西必须是经过中介的规定了的东西，是已经进一步发展了的东西，那就不能成其为开端，因此，开端只能是一种单纯的直接性的东西，它不以任何东西为前提，它本身也不包含有任何内容，这就是"开端本身的本性"。黑格尔所说的"纯有"，并不是指客观事物的有或没有，也不是人的思想中的有的概念，而是一种没有任何规定性、没有任何具体内容的纯粹抽

象的"存在"的概念。"纯存在"是一切事物最一般的共同性，仅仅指事物是"存在"(或"有")、完全抽去事物的具体属性。我们除了知道"有"某个东西之外，对它是圆的或是扁的，是红的或是黑的，是重的或是轻的，毫无所知。这只能是一个极端空洞、极端抽象的概念。所以"纯有"是一种"不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思"。①这种毫无内容、不可言说的"纯有"实际上等于"无"(或"非存在")。他说："这种纯有是纯粹的抽象，因此是绝对的否定。这种否定，直接地说来，也就是无。"②黑格尔根据对"纯有"概念的逻辑分析，就引伸出"纯有"的对方"无"，这样概念就从"纯有"过渡到"无"。

黑格尔认为，"纯有"之所以能过渡到"无"，这是由于"纯有"自身是毫无内容，完全空虚的。因而在它自身中就包含着自己的否定因素"无"，所以"纯有"必然过渡到它的反面"无"。

黑格尔认为"无"也是一个最抽象、最空疏的概念，我们除了一般地说它是"无"(或"非存在")之外，再也没有更多的意义了。同样，由于"无"本身是毫无规定、完全空疏的，因而它自身就包含着与它自己相反的因素"纯有"。这样概念就从"无"过渡到"有"。所以"无与纯有是同一的规定，或不如说是同一的无规定，因而一般说来，无与纯有是同一的东西。"③"纯有"与"无"二者是互相对立和彼此区别的存在，不过只是一种单纯的"指谓上"的区别，或完全抽象的区别。同时二者又是不可分离、相互联系的，并且每一方都直接消失在它的对方之中。"无"可以说只

①② 黑格尔：《小逻辑》第190页；第192页。
③ 黑格尔：《逻辑学》上卷第70页。

是空虚的“纯有”，“纯有”只是空虚的“无”，所以“有”中有“无”，“无”中有“有”，二者可以相互过渡。“有过渡到无，无过渡到有，为变易的原则”。①“纯有”与“无”的真理就是“变易”。“变易”就是“有”与“无”的统一，这个统一本身同时也包含着区别，“变易这个表象，包含有有的规定，同时也包含与有相反的无的规定；而且这两种规定在变易这一表象里又是不可分离的。所以，变易就是有与无的统一。”②就是说“变易”扬弃“有”与“无”两个规定，使二者成为它自身的构成环节。所以“变易”是“有”与“无”的对立统一。从“有”过渡到“无”，就是消灭；从“无”过渡到“有”，就是发生，“变易”就意味着有生灭变化的过程。黑格尔批评形而上学家的思维方式，不懂得有与无可以互相转化，看不到事物的生灭变化，而是坚持“非此即彼”的原则，认为有与无是绝对对立的，有就是有，有不能同时是无。所以他们提出“无不能生有，有不能变无”的命题。黑格尔认为“变易”是《逻辑学》中最早的具体的概念。“变易”始终贯串于他的整个辩证法体系中，一切都处于不断变化和发展中，一切都在不断产生和消灭；所以“变易”是黑格尔《逻辑学》中第一个重要的概念。“有”、“无”、“变易”是黑格尔《逻辑学》最早出现的一个“三段式”。这一组最普遍、最一般的概念是最低级、最简单的概念，但却是黑格尔整个逻辑范畴系列的出发点或基础。

黑格尔认为概念必须向前继续进展。于是从“变易”推演出“限有”。“变易”由于自身的内在矛盾，使“有”与“无”皆被扬弃于统一之中，“变易”的结果就是“限有”。他说：“变易过程的结

①② 黑格尔：《小逻辑》第198页；第197页。

果并不是空虚的无，而是与否定性同一的有，我们叫做限有”。①“限有”是对“纯有”的否定，所以“限有”与“纯有”不同，“限有”是具有一定规定性的“有”，亦即某物，某物是和他物有区别的存在，某物之成为某物是由于某物自身具有一定的特性，使得它只是某物而不是它物，当某物失掉了其特性，就不成其为某物，所以“限有”是具有确定的规定性，具有一定的质，他说：“限有是具有一种规定性的存在，而这种规定性，作为直接的或存在着的规定性就是质。”②黑格尔认为，包含“有限”与“无限”于其自身的就是“自有”，“自有”是完成的“质”。这样，黑格尔就从“自有”推演出“质”的概念。黑格尔对“质”下了明确的定义，他说：“质是与存在同一的直接的规定性。”③就是说“质”是指事物的直接存在的规定性。某物之所以是某物，乃是由于其“质”，如果失掉其“质”，便会停止为某物。所以“质”对事物的直接存在有着同一的关系。“质”由于内在矛盾于是不断地向较高级、较具体的体现着质的特性的概念发展，终于否定其自身而过渡到它的对方“量”。这样黑格尔就由“质”推演出“量”。“量”是对“质”的扬弃，是比“质”更加具体的范畴。黑格尔指出“量”与“质”不同，“量虽然也同样是存在的规定性，但不复是直接与存在同一，而是与存在不相干的。且外在于存在的规定性。”④就是说，“量”不是与“存在”（“有”）有直接同一的规定性。“量”是事物存在的外在的规定性，并不直接影响事物的存在与否。所以“量”与事物的存在的关系是外在的。“量”的大小、增减并不直接涉及事物的存

①② 黑格尔：《小逻辑》第201页。
③④ 黑格尔：《小逻辑》第202页。

在或不存在，他举例说明：一所房子，无论增大一点或减小一点，仍然是一所房子。同样，红的颜色无论是加深一点或减淡一点，仍然是红的颜色。量由于自身包含着对立面的矛盾，于是继续向前发展，不断地丰富自己的内容，同时又不断地加深对质的规定。“质”和“量”的统一就是“度”，“度”是有质的量。他说：“当我们要确知事物的量的性质和关系时，我便称之为衡量。例如，我们衡量在振动中的不同的弦的长度时，是着眼于知道由各弦的振动所引起的与弦的长度相对应的音调之质的差别。”①这就是说当我们要了解某种音调(质)是由一定的弦的长度（量）构成，而另一种音调(质)是由另一种弦的长度(量)构成时，这时我们要了解的就不是单纯的量，而是能决定或引起音调(质)的变化的量，是有质的量。“度”是完成的“存在”，“存在”在“度”中达到了完全的规定，成为有质有量的东西。所以“度”是“存在”阶段中最高的概念。

概念经过了一系列的运动发展，把最初潜在于“纯有”中的内容，逐步加以展现出来，“存在”已经成为具有自己的“度”，成为有质有量的规定性。

黑格尔在“存在论”中，主要是考察“质”、“量”、“度”三个逻辑范畴。他以唯心主义的方式论述“质”和“量”二个范畴的相互联系和相互转化的关系。提出了质量互变的思想。黑格尔认为质和量既有区别，又有联系。质和量之间的关系有两种可能：一种是单纯量的增减变化，并不影响质的存在，这时质和量是紧密联系，二者是统一的；另一种是这种单纯的量之增减超出一定

① 黑格尔：《小逻辑》第234页。

的限度，就会引起质的改变。他说："当量的变化发生时，最初好象是完全无足重轻似的，……好象是一种机巧，凭借这种机巧去抓住质（引起质的变化）。"①这就是说，量变在开始时，并不直接涉及质的规定性，不致引起质变，这时量变对质似乎是无所谓的，但是这种对质无足轻重的量变，却在背后玩弄机巧，施行诡计，对质暗中操纵，到了一定程度，会使某物遭到突然袭击，导致毁灭，引起质的根本变化。这是说明量变的过程实际上已潜伏着引起质变的发生，量变是为质变作了准备。所以黑格尔说："这种不影响质的量之增减亦有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。"②在黑格尔看来，世界上一切事物都有一定的尺度，超过了一定的尺度，某物就变得不成其为某物。他认为，由于量变是以达到质变为目的，质变是通过量变为实现其自身的手段，所以量变终归要超出一定的限度，这时与它相适应的质亦随之被扬弃了，旧的质被否定了，新的质代之而起。新的质与新的量又重新统一于另一个尺度里。逐渐展开了质与量的互相转化，由此形成质与量互相转化的无限进展。

黑格尔认为无论在自然、社会和精神领域里，都存在着由质到量以及由量到质之间的转化、存在着从量变到质变的普遍规律。例如在思想行动方面：超过了限度就会引起质变、正义会变成不正义、德行会变成罪行、勤俭会变成吝啬。他特别例举许多自然现象方面的事实加以说明，如水的温度在一定限度内增加或减少的变化，并不影响水的液体性的存在，但当水的温度不断升高到超出某一限度时，水的聚合状态就会发生质变，水就会变

①② 黑格尔：《小逻辑》第236页。

成蒸气，反之，如果水的温度不断下降到超出最低限度时，水就会变成冰。这表明事物的变化并不仅仅是单纯的数量上的增减的变化，而且是量变到引起质的根本变化，使某一事物转化为性质不同的另一事物。所以恩格斯说"黑格尔所发现的自然规律，是在化学的领域中得以庆祝其最伟大的胜利。化学可以称为研究种种物体由于变化了的量的构成而发生的质的变化的科学。黑格尔本人已经知道这一点。"①

黑格尔把形而上学的思维方法看成是辩证法的对立物。他尖锐地批评了十八世纪在思想领域里长期占统治地位的形而上学的、机械论的观点。由于机械论者不知道质与量的对立统一的关系，从而把质与量加以形而上学地割裂开来。黑格尔首先指出，"极端数学"的观点就是完全不顾质的方面，片面地、孤立地强调数量方面。在这些人看来，只有那些可以用数学计算为对象的科学才是真正的严密的科学。对于精神现象如自由、法律、道德、甚至于上帝这样的对象，因为无法用数量去加以计算，不能用数学公式去表达，当然称不上是真正的科学知识，它们只能是一些任意揣测或玄想。这种观点在实际生活中产生了恶劣的影响。黑格尔认为，这种"极端的数学观点"之所以错误，就在于把逻辑范畴的一个特殊阶段，即量的概念，看作与逻辑范畴本身是同一的东西。"极端的数学观点"离开了质的规定性，仅在量的规定里去寻求事物的一切区别和一切性质的方法，乃是一种"最有害的成见"。他们看不见自然对象与精神对象的本质区别，从而使质的规定消融于量的规定里。在这里，黑格尔虽然正确指出了机械论片面性的错误，但却把它与唯物主义直接等同起来，

① 恩格斯：《自然辩证法》第42页。

特别以此反对十八世纪法国唯物主义，这显然是他唯心主义的偏见。

黑格尔嘲笑形而上学者因不懂得事物的量变和质变的辩证法，所以不能回答：一粒麦是否可以形成一堆麦；或从马尾上拔去一根毛是否可以形成一条秃的马尾。这些事情在形而上学者看来，当然是不可设想的。因为他们惯用孤立的、静止的、片面的观点看待事物，他们不知道，如果麦粒的增加或马尾毛的减少到一定限度时，继续再加一粒麦或继续再拔去一根马尾毛就会出现一堆麦或一条光秃的马尾。形而上学者颇象一个不懂量变会引起质变的人，当他看见驴子拖着东西，轻松行走时，他继续不断一两一两地增加它的负担；直到最后，这头驴子因担负不起这重量而被压倒了。黑格尔声明说这不是"学究式"的玩笑，而是深刻地"涉及到思想"。黑格尔列举这些事实说明一切事物都存在着量变到质变的关系，而形而上学者却不懂得辩证法的普遍规律，必然要陷入错误的泥坑。

黑格尔在西方哲学史上第一次明确指出，量变是渐进的过程，质变是突变，是"渐进过程的中断"。任何新质的产生和旧质的消逝，都要经过"飞跃"的形式来实现。例如水的固体、液体、气体等各种不同的状态不是单纯连续的渐进出现的，而是在交错点上单纯量的渐进过程的中断，是从量变到质变的飞跃。"水经过冷却并不是逐渐变成更坚硬的，并不是先成为胶状，然后再逐渐坚硬到冰的硬度，而是一下子坚硬了。在水已经达到了冰点以后，如果仍旧在静止中，它还能保持液体状态，但是，只要稍振微动一下，就会使它变成固体状态。"① 事物向一个质态转化为与

① 《逻辑学》上卷，第404页。

原来的质态不同的另一质态是通过飞跃、"突变"而出现的。"飞跃"使新事物产生、旧事物消灭。形而上学者们认为变化是渐进性的，否认事物变化必须经过飞跃，他们说"自然界中是没有飞跃的"。在他们看来，正在发生与消灭的东西，已经是存在着的。但由于"太小"，还不能被人所感知，还看不出来。也就是说，正在发生与消逝的东西，是预先就已经是现成的了。这样一来，变化就成了外在的、仅仅是大小的区别的简单改变，而不是内在的本质区别，不是新的东西的产生和旧的东西的消灭。黑格尔指出，他们所理解的发生和消逝是"同语反复所特有的无聊"，实质上就是否认事物的真正变化和发展。因为渐进性的变化只涉及事物的外在关系，不涉及事物的质的规定性，只有承认质变或飞跃才能正确理解发生和消灭，才能真正说明事物的发展。马克思肯定这一合理的思想：认为黑格尔在他的逻辑学中发现的法则的正确性，单纯的量的变化，达到一定点，就会转化为质的差别。

黑格尔在论述从量变到质变的理论时，大量引证自然界和人类社会中的现实事例，他猜测到客观世界中存在着量变到质变的发展的辩证规律，但是他对量变和质变的论述是建立在唯心主义的基础上，他所说的质和量的概念，以及它们之间的相互联系和相互转化，并不是对客观世界本身所固有的质、量关系的反映。相反地，在黑格尔那里，客观世界中事物自身的量和质的规定只是纯粹概念的外在表现，是整个逻辑概念系统发展到一定阶段才出现的两个环节。黑格尔从根本上颠倒了事物和概念之间的真实关系。同时，他把客观事物的变化和发展说成是精神在背后耍弄"理性的狡计"，否认客观世界本身存在着生灭变化的过程。并且，黑格尔也没有把量变和质变看成是客观事物

对立统一规律的一种表现，而是把由量到质和由质到量的相互转化看成是逻辑学中两个纯粹概念之间的推演过程。事实上质量互变是客观事物自身内在矛盾和斗争结果的一种表现，事物内部对立双方矛盾的发展，从而使旧事物转化为新事物的结果。

以上就是黑格尔"存在论"中关于概念的辩证发展过程的描述。概念由于自身包含着内在矛盾，于是促使概念不断地超越自身，转化为另一个概念。概念的辩证发展过程，也就是概念的纯逻辑的推演过程。黑格尔认为在"存在论"中，概念是抽象的、直接的，它只表示一种表面的、直接当下的存在。逻辑学所要把握的是辩证的概念，达到对立面的统一。因此，概念不能只是停留在直接性上，"而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在，依此说来，就好象是一个表皮或一个帷幕，在里面或后面，还隐藏着本质。"① 这就是说，在直接存在的里面或后面，隐藏着它的本质。因此，必须使隐藏在直接存在里面的本质显现出来。所以"绝对精神"的进一步发展必然否定"存在"而作为"本质"出现。这样，黑格尔就从"存在论"过渡到"本质论"。

二、"本　质　论"

"本质论"是《逻辑学》的第二部分，它是黑格尔《逻辑学》中最重要的一部分，也是最有价值的部分。在这部分中黑格尔阐述了辩证法的最基本的规律，即对立统一规律。黑格尔从"存在论"进入到"本质论"，也就是从对事物的外在关系的分析进入到对事物的内在关系的探讨，揭示出对立面的相互依存和相互矛

① 《小逻辑》第 242 页。

盾是事物的内在本质。恩格斯说："黑格尔从存在进到本质，进到辩证法。在这里他研究反思的规定，它们的内在的对立和矛盾。"① 在《逻辑学》中，"存在论"是"绝对观念"运动发展过程中的"正"阶段。"存在论"的概念是最低级、最抽象、最简单的。这个阶段相当于现实的人对于客观事物的表面的、直接的认识阶段，只能得到直接性的知识，认识尚未深入到事物的背后。"本质论"的阶段相当于现实的人对于客观事物的内部的、间接的认识阶段，在这个阶段里，认识达到了事物的背后和深处。所以"本质论"的概念比"存在论"的概念较为具体、较为复杂，因而较为高级。黑格尔指出了"存在论"与"本质论"两个阶段既有联系又有区别。"存在"的真理是"本质"，"存在"是直接的东西，由于思维要认识真理的东西，即自在自为之"存在"那样的东西，所以思维不能停留在直接的东西及其规定上，而应透过直接的东西深入到它的里面，认定在这个"存在"的背后还有某种不同于"存在"本身的东西，认定这个背后的根据是构成"存在"的真理。所以"这种认识是间接的知，因为它不是直接在本质那里、在本质之中，而是从一个他物、从有开始，并且要通过一条先行的道路，即超出有之外，或者不如说进入有之内的道路。由于知先从直接的有使自身内在化，它才通过这个中介找到了本质。"② "存在论"中的范畴质、量、度等等都是直接的范畴，它们自身好象是彼此独立的、互不相依的，但又不是固定不变的，而是在不断地过渡之中，因此，在"存在"的范围内，当某物成为别物时，某物便

① 恩格斯：《反杜林论》第43页。
② 《逻辑学》下卷第3页。

消逝了。但是，这并不是说“存在”的范畴相互之间是孤立的没有内在联系的。黑格尔指出，这只是说在“存在论”的范围内，范畴彼此之间的内在联系和内在矛盾只是“潜在的”，尚未实现出来，实际上它们都是相互联系和相互转化的。但是“本质论”中的范畴并不是如此，范畴之间已不再是过渡，而是不可分离地相互联系在一起的。“本质论”的范畴，如“本质”和“现象”、“同一”和“差异”、“内”和“外”、“必然”和“偶然”、“原因”和“结果”、“形式”和“内容”等等相对的范畴都不是独立自存的，而是互相依赖的，一个范畴不能离开另一个范畴。例如：没有“本质”就无所谓“现象”、没有“必然”就无所谓“偶然”、没有“原因”也就无所谓“结果”，反过来亦是如此。它们之间的内在联系和矛盾已不再是潜在的，而是被明白地建立起来，“本质是设定起来的概念”。也就是说，对立双方任何一方的本质很明显地存在于自己的对方，是由对立双方互相决定的。黑格尔指出，在“本质论”里，“我们没有真正的别物或对方，而只有差异，一个东西与它的对方的联系。所以本质的过渡同时并不是过渡。因为在由差异的东西过渡到差异的东西里，差异的东西并未消逝，而是仍然停留在它们的联系里。”①因此“本质”的范畴不象“存在”的范畴过渡到自己的对方，自身也就消逝了，而是互相对立，而又互相联系的。

黑格尔认为“本质”的概念不是直接的，而是间接的东西。本质不是直接显现在外的概念，而是反映在他物中的概念。所以黑格尔说：“本质的观点一般地讲来即是反思的观点。”②按照黑格尔的解释，“反思”或“反映”这个词本来是讲光射的，当光直线

①② 《小逻辑》第240页；第242页。

式地射出，碰在一个镜面上时，又从镜面上反射回来，这便叫做“反映”。这就是说，当我们“反思”一个对象时，不是认识它的直接存在的现象，而是去把握它里面的间接的本质和根据，因此，认识必须借助“反思”。所以“本质论”中的概念都是成对的、关系的概念。在每一对概念中，我们要认识其中一个概念的本质，就必然要涉及与它相对立的概念。这些成对的概念对立双方是相互联系和互相反映，每一个概念都为对方所反映，同时又反映了对方的概念。因此，对立的概念只有在双方相互联系中才能存在，对立双方不能相互分离，失去了一方，另一方也就不存在。同时，对立双方又是有区别的存在。例如，形式与内容二者是相互依存，相互联系，同时又是互相区别的，是一种对立统一的关系。黑格尔批评了形而上学的知性思维把形式与内容割裂开来的片面观点，认内容为一些无确定形式的、浑沌一团的材料，形式则是外加于它的，因此形式与材料是漠不相干的。知性思维最惯于认内容为重要的独立的一面，而认形式为不重要的无独立的一面。事实上，两者都同样重要，因为无形式的内容，正如无内容的形式一样，内容之所以成为内容是由于它包括有自己的形式在内。所以，内容并不是没有形式的，内容是具有形式于其自身，同样，形式也不是与内容漠不相干，可以离开内容独立自存的，形式是具有内容于其自身。形式和内容是相互依存、相互转化的。黑格尔说：“内容非他，即形式之转化为内容；形式非他，即内容之转化为形式。这种互相转化是思想最重要的规定之一。”①不过，黑格尔也反对抹杀形式与内容的区别，把形式与内容直接等同

① 《小逻辑》第278页。

起来。内容不是直接显露在外，而是通过形式间接地表现出来。所以没有形式，内容是虚假的，离开了内容，形式则是抽象的。无内容也就无所谓形式，无形式也无所谓内容，二者是统一的。就形式来说，一方面是它自身，它不是内容，另一方面形式又依存于内容，凭借内容来反映其自身，离开了内容就不是真正形式，反之亦然。其他的成对范畴也都是如此，对立双方都是既有联系，又有区别，所以是一种矛盾统一的关系。

在"本质论"中，"绝对观念"的辩证运动也经历了一个由抽象到具体、由简单到复杂的发展过程。"本质论"包括三个小阶段。1."本质自身"，本质在自身之内的反映，亦即作为实存的根据的本质。2."现象"是本质表现为它的对方，通过对方而反映它自身。3."现实"是本质与现象的统一，是本质自身的实现。

1. "本质自身"。

"本质论"中最先推演出来的一个范畴是"同一"，"同一"是本质尚未展开，它只表现为自身同一的存在。在这阶段里，黑格尔把他所讲的"同一"与那种认"一切东西和它自身同一"或"甲是甲"的"抽象的同一"区别开来。黑格尔认为，"抽象的同一"，就其坚持自身同一、完全排斥一切差别来说，只是形式的同一，或知性的同一。这种"抽象的同一"是由两种方式所导致的：或是通过所谓分析作用，"丢掉"具体事物所具有的多样性，而只举出其一种；或是抹杀多样性之间的差异性，而把多种多样的规定性混合为一种。黑格尔首先肯定形式逻辑的思维规律的作用，同时又尖锐地批评这些思维规律的抽象性。在这里，他指出"同一律"所表述的命题，并不是真正的思维规律，而只是抽象知性的规律。这个命题的形式本身就是矛盾的，因为这个命题没有说

出主词与宾词之间的区别。并且从普遍经验看来，没有人会按照同一律思维和说话，也没有任何一种存在是按照同一律存在。如果人们说话都遵照同一律：星球是星球，磁力是磁力，精神是精神，那简直是"笨拙可笑"至极。恩格斯曾经说过："抽象的同一性（$a=a$，以及否定地，a 不能同时等于 a 又不等于 a）在有机自然界中同样是不能够应用的。植物、动物，每一个细胞，在其生存的每一瞬间，既和自己同一而又和自己相区别"。①黑格尔认为这种"抽象的同一性"诚然在一定范围内对于认识是必要的，但它只是相对的东西，不能把它形而上学地加以绝对化。黑格尔指出真正的哲学不应该把本质自身的同一看作是排斥一切差别的"抽象的同一"，而应该把"同一"看作包含差别的规定于其自身的"具体的同一"。因为"真理只有在同一与差别的统一中，才是完全的"。"具体的同一"是同一和差别辩证统一的同一。恩格斯十分重视黑格尔关于"具体的同一"这一合理思想，他说："最近自然科学很详细地证明了：真实的具体的同一性包含着差别和变化。"② 由此黑格尔就进一步对"差异"进行了考察。"差异"有"直接的差异"（即"杂多的差异"）和"本质的差异"之别。"杂多"就是指不同诸事物，按照它们的原样各自独立，与他物发生关系后互相不受影响，因而这种关系对于双方都是外在的，例如一支钢笔和一头骆驼彼此外在的东西凑合在一起。"杂多的差异"是一种"外在的差异"、"形式的差异"。这种"差异"表现为相等与不相等，这就是对不同的、杂多的事物进行比较所得出的概念。相等就是相关事物，亦即彼此不相同的、不同一的事物的同

①② 恩格斯：《自然辩证法》第176页；第178页。

一，不相等就是相关事物的不同一。思维不能停滞在外在的差异里，必须向前进展到“本质的差异”。黑格尔认为，“本质的差别”，是包含肯定与否定两方面的差别：肯定的一方是一种自身同一的联系，而不是否定的东西；否定的一方是自身的差别物，而不是肯定的东西。因此，“每一方之所以各有其自为的存在，只是由于它不是它的对方，同时每一方面都映现在它的对方内，只由于对方存在，它自己才存在。”①也就是说，肯定与否定双方是彼此正相反对的两个对立面，对立双方是彼此相依、互相反映，因此，“本质的差异”就是“对立”。“在对立中，有差别之物并不是一般的他物，而是与它正相反对的他物；这就是说，每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的（本质）规定，此一方只有反映另一方，才能反映自己。另一方也是如此；所以，每一方都是它自己的对方的对方。”② 这样“对立”就发展为“矛盾”，对立面互相反对、互相排斥，同时又是互相依存、互相反映，因而互相扬弃、互相过渡，正相反对的双方共处于统一体中，这就达到了“矛盾的实现”。黑格尔认为，对立双方达到统一，亦即矛盾的实现就是“根据”。“根据”是矛盾通过自身扬弃它自己而达到的统一。他说：“由对立而进展为矛盾的直接的结果就是根据，根据既包含同一又包含差别在自身内作为被扬弃了的东西，并把它们降低为单纯观念性的环节。”③这就是说：“根据”是本质自身从同一到差别，达到同一与差异的具体的统一。在“根据”里，同一与差别的对立皆被扬弃而又被保存，使之变为它自身的

①② 《小逻辑》第254页。

③ 《小逻辑》第258页。

构成环节。“根据”是自身反映同样反映对方；反之，反映对方也同样反映自身。“根据就是被设定为全体的本质”。任何事物的存在，必有其充分的根据，这就是说，任何事物的真正本质，就在于说明某物的存在即在他物之内，这个他物即是与它自身同一的，也就是某物的本质。所以“根据”就是内在的本质，而“本质”实质上就是“根据”。根据之所以为根据，就是由于它是某物或他物的根据。因此，根据并不是矛盾的解除，而是作为新的矛盾统一体而出现。黑格尔认为，“本质”最初表现为自身映现和自身的间接性，“本质”自身的统一就是对间接性的自身扬弃，于是又回复到直接性或回复到存在，不过这种直接性或存在是经过扬弃间接性而达到的，这种存在便叫做“实存”。黑格尔认为“实存”是从反映自身与反映他物两方面的统一里发展出来的，因此“实存”既包含有相对性、间接性，也包含有直接性在自身之内，这样，“实存”便叫做“物”。“物”就是形式与质料的对立统一体，物扬弃自己的本质就进入现象。

以上所述就是黑格尔对“本质自身”阶段的考察。在“本质自身”阶段里，黑格尔着重论述了对立统一即矛盾的学说。关于矛盾的学说，是黑格尔辩证法思想最重要的部分。黑格尔认为，理性矛盾的真正积极的意义，就在于认识一切现实的事物都包含有相反的规定于自身。因此认识或把握一个对象，正是在于认识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。所以他说：“认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质。”① 黑格尔在《逻辑学》和其他著作中都阐述关于对立统一的学说。《逻

① 《小逻辑》第132页。

辑学》从“存在论”经“本质论”到“概念论”的整个发展过程就是对立面矛盾统一的过程。不过黑格尔在“本质论”中关于对立统一的思想做了最集中最彻底的发挥。所以恩格斯说：“对立面的相互渗透规律”“占据了他的《逻辑学》的整个第二部分”。①

黑格尔指出，辩证思维应该坚持任何具体事物都是包含有差别与对立的两方面的统一体。对立双方既是相互联系又是相互排斥，因而是一种对立统一的关系。黑格尔断言：天地间“无论什么可以说得上存在的东西，必定是具体的东西，因而包含有差别和对立于自己本身内的东西。”②所以一切事物都具有内在矛盾这个命题比其他命题更能表述事物的真理和本质。他批评抽象知性把形式逻辑规律加以绝对化的错误，如“矛盾律”即“甲不能同时是甲与非甲”，事实上这仍是“甲＝甲”的一种否定的说法，认为这两个命题不能同时是真的。又如“排中律”即“甲不是正甲必是负甲”，这个命题本身事实上已经说出了第三者甲，甲既非正的，亦非负的。既可设定为正的，也可设定为负的。黑格尔认为，形而上学的抽象知性不懂得内在矛盾是一切事物的本质，所以它不理解相反的东西是同一的。黑格尔肯定康德把矛盾引进理性活动中的重要意义，同时批评康德对世界抱“温情主义”。

黑格尔认为，一切事物由于它自身存在着内在矛盾和斗争，因而推动了事物的运动和发展。他特别强调辩证法是一种“内在的超越”。《逻辑学》的整个范畴系统正是由于内在矛盾的推动，使每一个范畴不断地超越自身而向另一个范畴转化。黑格

① 恩格斯：《自然辩证法》第39页。
② 《小逻辑》第258页。

尔在西方哲学史上第一次明确地提出，事物的内在矛盾是事物运动、发展的源泉的思想。他认为内在矛盾是一切自己运动的根本，而自己运动就是内在矛盾的表现。内在矛盾就是生命力的源泉。一个事物如果不能够在自身肯定的规定中同时包含着否定的规定，不能够在自身中具有矛盾，那它就不是一个有生命力的活动的统一体。所以他说："矛盾则是一切运动和生命力的根源；事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动。"① "辩证法是现实世界中一切运动、一切生命、一切事业的推动原则。"②

2. "现象"。

"本质论"的第二个阶段："现象"。"本质"最初是作为自身反映的本质，就是说，本质只是在自己内部反映自己，还没有反映到外部的事物。黑格尔认为，"本质必定要表现出来"，当本质由内部的反映到表现在外部的事物就进入"现象"。现象是本质的表现。他说："本质是实际存在的东西，实际存在就是现象。"③所以本质不是存在现象之后，或现象之外，而是存在现象之中。在黑格尔看来，"现象"是逻辑概念的一个很重要的阶段。他指出，康德在近代哲学史上的功绩就在于把哲学与普通常识区别开来，看到了普通常识认为是独立自存的东西仅仅是表面现象，说明他的认识不是停留于表面的结果。但是康德就此止步不前，他在"现象"之外去坚持着一个抽象的本质，为认识所不能达到的"物自体"，不懂得现象和本质二者是辩证同一的，当我们认识了现象同时也就是认识了本质。他宣称，把本质与现象割裂开

① 《逻辑学》下卷第66页。

②③ 《小逻辑》第177页；第275页。

来，片面强调任何一方都是形而上学的，“坏的”主观唯心主义。

黑格尔在“现象”阶段里，考察了“现象界”、“形式与内容”、“关系”等等范畴。在“关系”的范畴里又分为：全体与部分的关系，力与力的表现的关系，内与外的关系。

3. “现实”。

“本质论”的第三阶段，是“现实”。“现实”是尚未表现在外的“本质”与“本质”表现在外的“现象”的统一。“现实”包括有内在的方面与外在的方面，是内在的与外在的两方面的统一体。“现实”也有一个矛盾发展的过程。黑格尔在“现实”阶段里考察了一系列成对的范畴。可能性与现实性、必然性与偶然性、原因与结果等等。

黑格尔首先批评了形而上学的抽象知性对“现实”的错误看法。他们把“现实”与思想(观念)割裂开来，认为真实的和正确的思想在现实里是找不到或无法实现的。黑格尔指出，这是由于他们把思想(观念)看成只是主观的、存在于人的头脑里的。不了解思想是客观的、独立自存的，思想本身完全是现实的。同时他们又把现实看成是外在的直接存在，不懂得现实的东西并不是指一切存在着的东西，不是指那些不合理的东西，而是指真实的东西，与理性相符合、相一致的东西，“现实”是彻头彻尾地“合理的”。任何不合理的东西，就因其不合理，便不能认为是现实的。因此，对“现实”的正确理解应该是辩证的，不能是形而上学的。

“现实”作为具体的范畴具有两个单纯的形式：“现实”的内在方面即可能性；其外在的方面即偶然性。可能性与偶然性是现实性的两个环节。“现实”最初处于内在的、潜伏的状态，还不

是真正实现了的“现实”，这种现实状态就是一种“可能性”。黑格尔认为“可能性”有“形式的可能性”与“真实的可能性”之分。“可能性”最初只表现为一种“形式的可能性”，这种“形式的可能性”是抽象的、空洞的，是脱离现实事物的一切关系和内容的，是一种自身反映。按照这种可能性的观点，凡是符合形式逻辑同一律的东西，即“一切不自相矛盾的东西”都是可能的。这样一来，可能性的王国就是无穷的多样性。任何人都可以用抽象形式凭空揣想可能性，即便是最荒诞无稽的、最无意识的东西，都可以看作是可能的。月亮今晚会落到地球上，是可能的，因为月亮是与地球分离的物体，很可能落到地球上。土耳其的皇帝成为教皇，也是可能的，因为他是一个人，就可能转而皈依基督教，可能成为天主教的僧侣等等。按照这种看法，任何事物都是可能的。黑格尔指出，一般讲来，这类可能性，是由于抽象思维在玩弄抽象形式所造成的。在他看来，一个人愈是缺乏教育，对客观事物的关系愈是缺乏知识，因此他便愈会驰骛于形形色色的可能性中。黑格尔指出“形式的可能性”与具体的现实相反，现实事物都包含着自身的内在矛盾，凡认为是可能的，也有同样理由可以认为是不可能的。因此，他告诫哲学家切不可说：“这是可能的”、“那也是可能的”一类废话。历史学家也不要去滥用那些本身不真的范畴。

“现实”的外在方面是“偶然性”。当“形式的可能性”实现成为“现实”时，这种“现实”只具有一种单纯的可能性的意义，这就是“偶然性”。“偶然性”是一种外在的现实性，直接的现实性。它既是一个现实的东西，同时又只是单纯的可能性。所以“偶然性”是可能性与现实性的统一。“偶然性”，正因为是偶然的，所以是

没有根据的。但任何事物的产生都不能没有根据，因此偶然性又是有根据的，不过它的根据不是在自身之内，而是在别的东西之中，黑格尔说："偶然性一般讲来，是指一个事物存在的根据不在自己本身而在他物而言。……偶然的事物系指这一事物能存在或不能存在，能这样存在或能那样存在，并指这一事物存在或不存在，这样存在或那样存在，均不取决于自己，而以他物为根据。"①黑格尔反对将偶然性"过分地予以提高"。在自然界和精神界都曾给予偶然性以一种不应有的价值。人们赞美自然，只因其现象的丰富多采和变化万千，实际上自然的丰富性，除了其中所包含的理念的展现之外，并不能给我们提供较高的理性的兴趣，所以不值得予以较高的估量。对这种变化无常的现象加以过高的赞美，乃是一种很抽象的心理状态，我们必须超出这种态度，进一步去认识自然的内在规律。黑格尔提出哲学的任务应该去克服这种偶然性，从偶然性的假象里去认识其必然性。实践行动的目的也在于超出意志的偶然性，克服主观任性，才能达到自由。但是，黑格尔并不否认偶然性在客观世界中应有的地位。偶然性虽然仅是现实性的一个环节，因此不能与现实性相混淆，但作为理念的形式之一，仍应承认有其相当的地位。首先，在自然界里，偶然性有其特殊的作用，到处都有表现偶然性的自由的施展。承认它，就不会象某种哲学那样去寻求只能是这样，不会是那样的原因。其次，在精神世界里，偶然性也有其相当地位。意志在任性的形式下便包含有偶然性，但扬弃了它就能获得真正的自由意志。做到这一点，就不会对那些具有显

① 《小逻辑》第301页。

著的偶然性的现象看成是必然性。

什么是“必然性”，黑格尔指出，可以定义为“可能性”与“现实性”的统一。但是，由于“必然性”就是概念本身，要准确地理解它是很困难的。黑格尔把“必然性”分为“相对的必然性”与“绝对的必然性”二种形式。“必然性”最初表现为“实在的可能性”，所谓“实在的可能性”是与“形式的可能性”相对的，“形式的可能性”是自身同一的形式，它与现实事物相脱离。“实在的可能性”，由于它在自身中具有另一环节，即现实性，它本身便已经是必然性。因此，凡是实在可能的东西，它就不能够是任何别的东西。而必然的东西之所以为必然，就因为它不再能够是其他任何东西。所以，“实在可能性”和“必然性”的区别只是表面的。“实在的可能”是有内容的、有规定的东西。我们通常说，如果一件事情的一切条件都完全具备了，那么这件事情就是现实的了。条件的完全是指内容的总体，事情本身就是这个内容，事情既被规定为现实的，又被规定为可能的。黑格尔说：“一个事物是可能的还是不可能的，取决于内容，这就是说，取决于现实性的各个环节的全部总和，而现实性在它的开展中表明它自己是必然性。”①

黑格尔认为当必然性还只是“实在的可能性”时，这种必然性还受一定条件的制约，因而只是一种相对的，“这就是，它有一个事先建立(前提)，它从那里开始，它以偶然的东西作为它的出发点。”②也就是说，相对的必然性是被设定起来的，是一个有前

① 《小逻辑》第300页。

② 《逻辑学》下卷第203页。

提的，通过间接派生出来的事物。因此，它的存在取决于他物，而不是取决于自己，因而它仍然仅仅是偶然性的东西。黑格尔认为，我们的认识不能停留在偶然的必然性上，应该上升到“绝对的必然性”，所谓“绝对的必然性”指“一物之所以是一物乃是通过它自己本身，它虽然可以说是中介性的，但它却同时能扬弃其中介过程，并把它包含在自身之内。”① 恩格斯肯定黑格尔关于偶然性与必然性的辩证统一的思想，他指出：“黑格尔提出了前所未闻的命题：偶然的东西正因为是偶然的，所以有某种根据，而且正因为是偶然的，所以也就没有根据；偶然的东西是必然的，必然性自己规定自己为偶然性”。②

在黑格尔看来，整个世界的辩证运动过程都是受必然性所支配的，必然性就是概念本身，概念就是对必然性的认识，由此逻辑范畴进展为“概念论”。

三、“概　念　论”

“概念论”是黑格尔《逻辑学》的最后一个部分，也是“绝对精神”在逻辑阶段中发展的最后、最高的阶段。“概念论”是“存在论”和“本质论”的统一。按照黑格尔说法，“存在”和“本质”是“概念”的生成的环节，而“概念”则是“存在”和“本质”的基础和真理。“概念论”的特点就是“概念”自身的对立面达到完全同一。全部逻辑范畴是一个由低级到高级、由抽象到具体、由片面到全体、按照先后次序排列的概念系统。黑格尔把“存在论”和“本质

① 《小逻辑》第306页。
② 《马克思恩格斯选集》第3卷第543页。

论”称为“客观逻辑”，把“概念论”称为“主观逻辑”。逻辑范畴的推演是由“存在论”到“本质论”、由“客观逻辑”到“主观逻辑”。黑格尔认为，“主观逻辑”乃是“客观逻辑”矛盾进展的必然结果。在这里，黑格尔说明了“概念”虽是主观的，但它是从客观的、即“存在”和“本质”发展而来的。因而“概念”并不是空洞的、纯粹主观的形式，而是有其真实的内容和根据的。列宁很重视黑格尔这个合理的思想，指出：“极其深刻和聪明！逻辑规律就是客观事物在人的主观意识中的反映。”① 不过，黑格尔所谓“客观的”并不是指真实的客观事物，而是脱离客观事物，在人的头脑之外，独立自存的“客观”思想。在黑格尔看来，概念虽然是感官所不能把握的，而是思维的功能，但概念是具体的，它容纳了具体事物的丰富内容。然而，他否认概念是对客观事物的本质反映，相反地，把概念看成是内在于客观事物之中的本质。事物之所以成为事物乃是由于概念自身的力量。黑格尔说：“一切现实事物之所以具有真理性，都只是通过理念并依据理念的力量。”②因为“概念的形式乃是现实事物的活生生的精神。现实的事物之所以真，只是凭借这些形式，通过这些形式，而且在这些形式之内才是真的。”③所以黑格尔断言，唯有概念才是“一切生命的原则”。这样他就完全颠倒了事物和概念的真实关系。在“概念论”中黑格尔逻辑学的唯心主义实质暴露得最充分。黑格尔公然宣称：“概念的观点一般讲来就是绝对唯心主义的观点。”④也就是一种“客观”唯心主义的观点。因为他认为概念不仅仅是主观

① 《列宁全集》第38卷第195页。

②③④ 《小逻辑》第397—398页；第331页；第327页。

的，而是既构成自然世界又构成精神世界的自在自为的概念。这就是说，概念既是主观的，又是客观的。概念是主观与客观的统一。

在“概念论”阶段里，“绝对观念”的辩证运动是一个由“潜在”到“现实”的发展过程。逻辑范畴为什么能从在前的概念、“客观逻辑”推演出在后的概念、“主观逻辑”，从最初的“纯有”引伸出一系列的逻辑范畴来？黑格尔认为，这是由于在前的概念“潜伏着”在后的概念；在后的概念潜伏于在前的概念之中。最初的“纯存在”潜伏着最后的“绝对观念”，最后的“绝对观念”潜在于最初的“纯存在”之中。从“纯存在”经过一系列的“否定之否定”的三段式不断向前进展，最后达到“绝对观念”，也就是推演出整个概念系统。黑格尔认为由于在后概念是潜伏于在前概念之中，因此推演出来的在后概念所包含的各个规定也就是对在前概念的内容的“展开”。“绝对观念”自身所包含的丰富规定不过是把一切早已孕育于“纯存在”中的各个规定“完全展开出来”而已。黑格尔认为最初的概念是尚未展开或现露的东西，是以一种潜在的形式存在着，所以是最抽象、最贫乏、最简单。经过不断地否定，后面的概念吸取了在前概念的积极因素作为自己的构成环节，充实了自己的内容，因而每一个在后概念都包含着在前概念的某些特征，所以都比在前概念具体、丰富。在后的概念由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。概念发展到最后的一个概念“绝对观念”是集以往一切概念之大成，所以是最丰富、最具体、最复杂，但它又是对最初概念“纯有”的内容的充分论证和完全发挥，所以它又

是真正的最初概念。

“概念论”也分为三个部分：“主观性”、“客观性”、“理念”。黑格尔认为概念的发展是由“主观性”到“客观性”，先有“主观性”，然后才有“客观性”，先有主体，再有客体。在这里，再次表现了黑格尔主张思维、概念创造客观世界的唯心主义观点。

1. “主观性”。

在这个阶段里，黑格尔考察了“概念”、“判断”、“推理”等范畴。他运用辩证法系统地论述辩证逻辑的思维形式。批判了形式逻辑关于概念、判断、推理等思维形式的形而上学的抽象观点。形式逻辑撇开认识的内容研究思维形式，因此，思维形式就成为僵死的、不变的、没有相互联系、没有发展的抽象形式。黑格尔主张思维形式与认识内容应该紧密联系、相互结合，形式是具有活生生的实在的内容的形式，形式是随着认识内容的发展而改变的。

黑格尔认为“概念”是完全具体的东西，是一种“具体的概念”，所谓“具体的概念”是指概念包含着多种多样的有机统一体，形式逻辑所讲的概念是“抽象的概念”，只从概念中孤立地抽取普遍性或共同点，使它脱离了特殊性和个别性，因而是抽象的、不发展的。黑格尔把“具体的概念”与“抽象的概念”明确地区别开来，他说：“我们的(认识)活动或者仅停留在概念的否定的和抽象的形式里，或者按照概念的真实本性把概念理解为同时既是肯定的又是具体的东西。”① “抽象的概念”虽然在一定范围

① 《小逻辑》第358页。

内有其作用，它划分界限、确定区别，这是认识所必需的，但它不能认识真理，只有通过“具体的概念”才能把握真理。黑格尔指出，辩证概念应该包含三个环节在自身之内。即普遍性、特殊性、个体性，三者是一个有机联系的统一体，普遍性和特殊性是不可分割的联系在一起的，普遍性是特殊性的本质，黑格尔反对把普遍性与特殊性对立起来，使普遍性脱离了特殊性，成为抽象的普遍性，这样的普遍性并不能表示概念。所以，普遍性应该是寓于特殊性之中，特殊性是普遍性的外部显现，构成普遍性的内容。而“个体性”就是普遍性和特殊性的统一体。黑格尔认为普遍性只有通过个别事物才能取得具体的实在，个别的特殊的事物也只有在普遍里才能找到它的现实存在的坚固基础和真正内容，这就是辩证概念的特征。列宁指出：“看起来，对黑格尔来说，这里主要的也是把转化指出来。从一定观点看来，在一定条件之下，普遍是个别，个别是普遍。……这就是黑格尔的主要的东西。然而这是穿过迷雾般的极端‘晦涩的’叙述才‘透露出来的’。”①

“判断”是对概念的各个环节加以内在区别和规定，并且加以联系。形式逻辑把“判断”看成仅仅是“概念的联结”，认为概念的各个环节被设定为独立的环节，它们同时和自身同一而不是和别的环节同一。“判断”中的两极端：主词与谓词是独立的固定的两个规定，谓词是在主词之外。下判断时，用“是”这个联系词外在地把主词与谓词联接起来。黑格尔坚持判断是概念的区别或特性的表述，因而是概念的发展。并且把概念到判断的

① 《列宁全集》第38卷第188页。

转化看成是一种必然发展的过程，而不是平等并列的外在关系。黑格尔把“判断”与具体内容联系起来，于是将“判断”分为四类：“质的判断”、“反省的判断”、“必然的判断”、“概念的判断”。

“推论”。黑格尔按照认识的内容由表及里、由浅入深的矛盾发展过程，把“推论”分为三个阶段：“质的推论”、“反省推论”、“类推的推论”。由“推论”再向前进展就进入“客观性”，概念由主体转化为客体。

2. “客观性”。

黑格尔批评形而上学的知性思维，后者把思想当作一种单纯主观的和形式的活动，而客观的东西倒是和思想相反，是独立自存的东西。黑格尔认为这种把主观与客观，思维与存在对立起来的二元论并不是真理。真理应该是：“不论主观性或客观性，两者无疑地都是思想，甚至是确定的思想。”① 黑格尔认为，所谓“主观性”和它的规定、概念、判断、推论等内容并不是一套空架格，要先从外面去找些独立自存的东西来加以“填满”。事实上，“主观性”自身是能动的、辩证发展的、它会突破其限制，使自身进入“客观性”。可见，黑格尔在这里所说的“客观性”是一种来源于主观思想自身的创造活动，把自己“外在化”为客观存在，它“无须借助外在的材料”。因而这个“客观性”是思维把自己表现在外，而不是指客观物质世界，因为这时自然界尚未出现，客观性不过是主观概念的外在化，即“普遍性”、“特殊性”、“个体性”转化为“机械性”、“化学性”、“目的性”。“机械性”，客体

① 《小逻辑》第 371 页。

表现为直接的无差别的存在。在这里，机械物体之间彼此是漠不相干的，它们的联系只是外在的。“化学性”，客体本质上表现出差别，在这里客体是相互联系的。“目的性”是机械性和化学性的统一。是一个全体，目的的实现就过渡到“理念”。在黑格尔看来，“客体”的矛盾发展过程就是由最缺乏主观性而逐步回复到主观性的过程。

3. “理念”。

黑格尔认为“理念”就是自在自为的真理，是概念和客观性的绝对统一。“理念”所阐述的就是黑格尔唯心主义的真理观。

黑格尔从唯心主义的思维与存在的同一说出发，把思维、概念看成是现实事物的本质和核心。现实事物之所以存在是由于概念，离开了概念，事物就不能成其为存在。黑格尔提出：“理念就是真理；因为真理即是客观性与概念相符合。”①也就是说一切现实的事实符合于理念就是真理，现实事物之所以具有真理性，是依赖于理念。黑格尔举了一些事例加以说明。例如，说某人是真朋友，就是指这个朋友的言行态度能够符合于友道的概念。说一个真国家或一件真艺术品，就在于它们的实在性符合于它们的概念。在他看来，朋友、国家、艺术品等现实事物只有符合它们的概念才是真理。这样一来真理就不是概念符合于现实事物，不是对客观事物的内在本质和规律的正确反映，相反地，客观事物必须符合于概念才具有真理性。这样，概念自身就成了衡量客观事物的标准。很明显，黑格尔把客观事物与概念的真实关系完全颠倒了。实际上，“友谊”、“国家”等概念是从现实

① 《小逻辑》第 397 页。

事物中抽象和概括出来的，它反映了现实事物的真实本质，所以，衡量事物的真实性的标准并不是根据概念，而是根据现实事物的真实本质。因为真理的标准是来源于实践，只有实践才能检验认识是否与客观事物相符合。所谓真理只能是思想概念符合于客观事物，而不是客观事物符合于思想概念。同时，在现实社会中，国家、友谊是有阶级性的，“友谊”、“国家”的概念，在不同的社会里，不同的阶级，有着不同的内容，超阶级的抽象的“国家”、“友谊”的概念是没有的。黑格尔离开了概念的客观来源，把概念变成超阶级、超历史的抽象概念，并使之成为衡量事物的标准。这完全是头脚倒置的唯心主义的真理观。

在黑格尔看来，真理就是概念的实现。概念是在现实事物的总体中及现实事物的相互联系中实现自己的，因而真理是全面的，具体的。真理自身包含着主观与客观、同一与差别的内在矛盾，但真理自身所包含的区别与对立并不是固定的、僵化的，而是相互过渡、相互转化，因而是具体的统一。因为“理念永远在那里区别并分离同一与差别、主体与客体、有限与无限、灵魂与肉体，只有这样，理念才是永恒的创造、永恒的生命和永恒的精神。”① 所以说真理（理念）自身就是辩证法，因而真理是一个过程。黑格尔认为，真理（或理念）不是一蹴而就的，而是主观性与客观性矛盾发展的过程。黑格尔指出，理念辩证运动的过程就是“概念作为普遍性，而这普遍性也是个体性特殊化其自身为客观性，并和普遍性相对立，而这种以概念为其实体的外在性通过其自身内在的辩证法返回到主观性。”②这就是说，作为主观性

①② 《小逻辑》第 401 页；第 403 页。

的概念，由于自身的内在矛盾，因而把它自身外在化为“客观性”，同时又扬弃自己的“外在化”的客观性，回复到主观性。达到主观性与客观性的统一。这就是理念自身的辩证发展。

在这里，黑格尔强调的是思维的主观能动作用。一方面，“概念最初只是主观的，无须借助于外在的物质和材料，按照它自身的活动，就可以向前进展以客观化其自身。”① 这是由于概念的能动性、创造性，把它自己“外化”为“客观性”，即由主观性过渡到客观性，建立了主观性与客观性的对立。另一方面，“客体也并不是死板的、没有变动过程的。反之，它的过程即在于证实它自身同时是主观的，这种过程形成了向理念的进展。”②这就是说，客体在其发展过程中，它以主观性来证实自身的真实性，从而使自己提高到理念。这种由客观性到主观性的转化，在黑格尔看来，正是由于思维的能动作用。思维作用于客观对象，将客观对象的形式加以改变，使客观对象转化成主观观念，从而回复到自身的主观性，使主观性与客观性达到辩证的同一。所以他说：“对经验世界加以思维，本质上实即是改变其经验的形式，而将它转化成一个普遍的东西——共相。所以思维对于其所出发的经验基础同时即开展一个否定的活动；感性材料经过思维或共相加以规定后，已不复保持其原来的经验形状了。”③黑格尔断言，如果没有思维自身的能动活动，就不可能由客观性向主观性过渡。因此他指出：“思维之超出感官世界，思维之由有限提高到无限，思维之打破感官事物的锁链而进到超感官界的飞跃，凡此一切过渡都是思维自身造成的，而且也只是思维自身的

①②③ 《小逻辑》第 378 页；第 378 页；第 137 页。

活动。如果说没有造成这种过渡或提高的过程，那应说是没有思想。”①黑格尔关于思维的主观能动作用的说明非常重要。马克思在创立辩证唯物主义时，曾经批判形而上的唯物主义忽视这方面的缺点，吸取了黑格尔这一合理的思想。但是，黑格尔是站在唯心主义的立场上，片面地强调思维的能动性，认为由客观性向主观性的过渡，消除主观与客观世界的对立，改变客观世界为自己所有，都只是思想自身活动的结果，完全否定了客观世界的实在性，所以马克思在肯定关于思维的能动性这一思想时又尖锐地提出批评：“黑格尔认为，世界上过去发生的一切和现在还在发生的一切，就是他自己的思维中发生的一切。……他以为他是在通过思想的运动建设世界”。②

黑格尔认为，主观性与客观性的双重过渡构成了真理（或理念）自身的辩证运动。但这里要注意的是：黑格尔指出，不能把主观性与客观性双方看成是平衡的、中和的，而应该是主观性统摄客观性、思维统摄存在、无限统摄有限。他要着重强调的是：主观性、思维是主导的、创造性的主体，而客观性、现实存在则是被决定的、被派生的。

在黑格尔看来，真理（或理念）是一个漫长发展的过程，这个过程同时也就是人对真理的认识过程。真理是人类意识长期发展的结果，必须经历一个由无知到知、由片面到全面逐步深入和丰富的前进运动过程。但是，黑格尔把真理发展的过程说成是“绝对精神”自己实现自己的过程，从根本上歪曲了人对客观世

① 《小逻辑》第136页。
② 《马克思恩格斯全集》第4卷第143页。

界的真理性认识。

黑格尔把真理(或理念)的发展过程分为“生命”、“认识”和“绝对理念”三个阶段。

1. “生命”是理念的“直接形式”，生命既是主体又是客体；既是灵魂又是肉体。所以生命有机体是主体与客体的“直接同一”。在黑格尔看来，没有生命也就没有认识和逻辑，因此逻辑学必须包括“生命”。

2. “认识”是理念的间接形式。在黑格尔看来，认识主体以客体为对象，把主体与客体区别开来，认识就是克服客体与自己的对立，扬弃主观性与客观性各自的片面性，达到二者的统一。这种统一的过程需要通过两种途径。一种是主体认识客体的活动，即认识本身的活动，亦称“理论的理念”。另一种是消除客观性的片面性，即改造世界的活动，亦称“意志”，或“实践的理念”。

“理论的理念”：主体只是接受客体，使其进入自身之内，将客体当作主体之外的外部感性材料，现成地接纳以充实自身的内容，从而扬弃主观性的抽象性、片面性。但是“理论活动”中，主体是被动的接受，因而只是对外在的现成内容的认识，这只是一种“外在的必然性”的认识。

“实践的理念”：主体能动地改造客体的实践活动，将客观世界仅作为假象，仅作为一堆偶然的事实、虚幻的形态的聚集，主体并不为客观世界的假象所迷惑，而是依据它的内在的主观性去整理客观世界那些偶然现象，通过“实践的活动”获得客观的“真正的必然性”的认识，使对象成为“自己的”。黑格尔把“实践”作为由主观性到达客观真理过程中的一个关键性环节，这一

思想是十分深刻的，这就把实践原则直接引进认识论领域。在黑格尔看来，实践就在于改造客观世界使之符合自己的目的。人为了自己的需要，通过实践和外部自然界发生关系，努力改造自然界以满足自己的需要。但是自然界对人的意志有巨大抗拒力，致使"实践的活动"受到阻碍，为了征服自然，达到实践的目的，应借助工具。黑格尔认为"实践的理念"高于"理论的理念"，因为通过实践活动，使主体不但具有普遍性，而且具有现实性。经典作家对黑格尔论述实践的观点给予高度的重视，列宁说："在黑格尔那里，在分析认识过程中，实践是一个环节，并且也就是向客观的（在黑格尔看来是"绝对的"）真理的过渡。因此，当马克思把实践的标准列入认识论时，他的观点是直接和黑格尔接近的。"① 当然，黑格尔是在唯心主义方式下来阐述实践的，他所说的实践是在纯粹思维内进行的。人要改造客观世界，使之为己所有，只需经过一种对思想物的占有形式也就可以达到了。

3. "绝对观念"："理念"经过"生命"与"认识"达到"绝对观念"的阶段。"绝对观念"是《逻辑学》的整个概念系列的最后一个阶段。"绝对观念"是"理论理念"与"实践理念"的统一，"生命"与"认识"的统一，"这种统一乃是绝对和全部的真理"。"绝对观念"集一切规定之大成，是一个"全体"，这个"全体"把全部丰富的内容都展现出来，所以它是最深刻、最具体的概念，是《逻辑学》全部内容的总结。在"绝对观念"中，一切对立都达到统一，一切矛盾都达到调和，因而一切发展也就停止了。于是，"绝对精神"完成了逻辑阶段的发展。就此逻辑学全部结束，"绝对

① 《列宁全集》第38卷第228页。

精神”也就超出纯粹思想、纯粹概念的领域转化到自己的反面，即“外在化”为自然界。

第四节 《自然哲学》

——唯心主义的自然观

《自然哲学》是黑格尔哲学体系的第二个组成部分，也是“绝对精神”自我发展过程的第二个阶段。“绝对精神”在这里不象在逻辑阶段以纯粹思维、纯粹概念的形式表现出来，而是披上自然的、物质的外衣，以感性事物的形式出现。用黑格尔的话说，自然是“绝对精神”的“自我异化”（或“外在化”），在《自然哲学》的导论中，黑格尔写道：“自然是作为他在形式中的理念产生出来的。既然理念现在是作为它自身的否定东西而存在的，或者说，它对自身是外在的，那么自然就并非仅仅相对于这种理念（和这种理念的主观存在，即精神）才是外在的，相反的，外在性就构成自然的规定，在这种规定中自然才作为自然而存在。”① 这就是说自然是理念自身的否定，使它自身存在于对方之中。同时，自然并不仅仅是对理念来说是外在的，而是就自然本身来说，“外在性”就构成自然的规定或特性。黑格尔所说的这种“他在”或“外在化”并不意味着他肯定了真实的感性的物质世界的存在。因为他认为自然只是理念的“他在”的形式，是从理念“异化”出来的，这就意味着自然在本质上是一种观念性的东西，只是相对于理念才有其规定性，自然界的整个丰富多采的内容是理念所

① 黑格尔：《自然哲学》，商务印书馆1980年版，第19—20页。

给予的，五彩缤纷、千姿百态的自然现象只不过是理念的表现形态。自然作为精神的外壳只是一种暂时而不真实的存在。“只有理念才是永恒存在着，因为理念是自在自为的存在，也就是说，是返回自身的存在。”①马克思说：“这种外在性在这里乃是外在化的意思，不应有的一种错误、一种过失的意思。因为只有理念才永远是真的。自然只是理念的他在的形式。而且既然抽象的思维是本质，所以凡是外在于思维的东西，按其质只是一外在的东西。”②恩格斯也说过：“黑格尔所谓绝对观念的‘外化’是表示观念的退化，而自然正是由观念的下降才存在的。”③ 在黑格尔看来，理念在自然中，作为这种外在性形态，是处在与它自身不相符合的状态，总感到格格不入，受到束缚，未能充分展开自由活动，理念由于自身的主动性，它将冲破自己的直接外在性的外壳，毁灭自己，回复到自身作为精神而存在。这就是精神派生自然，又摆脱自然外壳的束缚，回复到精神的唯心主义自然观。所以，黑格尔指出，“自然哲学”的根本任务和目的就是在于使“精神在自然内发现它自己的本质，即自然中的概念，发现在自然中的复本”。④

黑格尔认为整个自然界是一个由众多阶段构成的活生生的统一体，这个统一体是一个辩证发展的过程。他说：“自然必须看作是一种由各个阶段组成的体系，其中一个阶段是从另一个阶段必然产生的”。⑤黑格尔指出，把握或认识自然界各个阶段的发展过程有两种形式：一是“进化”；一是“流射”。所谓进化形式

---

①④⑤ 《自然哲学》第28页；第18页；第28页。

② 马克思：《黑格尔辩证法和一般哲学的批判》第33页。

③ 《马克思恩格斯全集》第21卷第313页。

的过程是指从“不完善的”、“缺乏形式的”东西开始，经过不断地分化、分解，形成一个由不完善到完善、由低级到高级、由简单到复杂的前进序列。这个过程“首先出现的湿润含水的产物，从水中出现植物、水螅类和软体动物，然后出现了鱼类，随后是陆生动物，最后从这种动物产生了人。”① 所谓流射形式的过程就是一种退化的过程，这个过程是从“完善的东西”、“绝对的总体”、“上帝”开始，经过不断整化，形成一个由完善向不完善、由高级向低级、由复杂到简单的倒退序列。这个阶序表现为“上帝进行了创造，出现了星光、闪电和上帝的一些映象，以致最初的映象就和上帝极其相似。这种最初的创造物又能动地进行了创造，不过是创造了更不完善的东西，如此向下创造，以致每一被创造的东西总是又能进行创造，直到创造出否定的东西、物质和极恶。流射就是这样以缺少任何形式而告终的。”②黑格尔把关于进化的过程的看法称为“进化论”，而把关于流射的过程的看法称为“退化论”或“流射说”。

黑格尔认为，在自然哲学和自然科学中对自然界发展过程所遵循的两种形式，存在着不同的看法。一种看法认为自然界的发展是一个进化的过程，或把自然界的形成看成是一个前进的阶梯序列。例如，近代法国生物学家罗比耐（Jean Baptiste Robinet）认为生物物种的变化发展是一个从下而上的进化阶梯。在这个过程中，一切生物由于内在的分化而逐渐由低级阶段过渡到高级阶段。古代希腊哲学家亚里士多德在说明自然界一切事物的形成和运动变化时，把自然界的事物说成是一个由

①② 《自然哲学》第30页；第30—31页。

低级趋向高级的阶梯序列。他从四因说出发，进而把自然界看成是有目的的，自然界一切事物的产生、变化和运动是一个由质料向形式、由潜能向现实的实现过程，形式就是目的的实现，每个物体都趋向一定目的，万物追求最高的目的，因此整个宇宙构成一个由低趋高的阶梯序列。另一种看法，认为自然界的发展是退化的过程。例如法国生物学家布丰(Georges Buffou)认为生物物种的变化是一种从复杂到简单的退化过程。他相信自然界能够从一个最完善的、原始的类型发展出各种不同的生物物种来。古代希腊客观唯心主义哲学家柏拉图把整个宇宙看成是一个退化的阶梯序列。他认为整个宇宙是由神（“创造主”或“工匠”）按照理念的模型而塑造出万物。理念有高低等级之分，因而物质世界也形成为一个高低等级的序列，神首先创造人，人是万物之灵，然后创造出植物、动物。事物离最高、最完善的即“至善”理念越远也就越不完善、越低级。古罗马新柏拉图派的普罗提诺，认为宇宙的形成是一个“流溢”的过程，世界万物都来自唯一的本原“太一”（神秘的精神实体），“太一”是一种原始的力量，它首先“流溢”出“宇宙理性”，由宇宙理性再流溢出“宇宙灵魂”，最后由灵魂流溢出物质世界。在整个流溢的过程中，离“太一”最远的事物是最不完善的、最低级、最卑贱的。

在黑格尔看来，以上两种对自然界发展过程的看法都是片面的、表面的、肤浅的，不能真正地解释自然界的发展过程。他认为，进化的过程，只是渐进性的变化，只有量的区别。这种进化过程虽然人们很容易理解，但却不能说明问题的实质，即某物与他物的区别，他物是某物之发展。因此，事物的发展过程不能单纯地看成只是量的变化而是具有内在的质的变化，是一种突变

或飞跃。黑格尔批评那种关于自然界的变化发展只片面强调连续性、渐进性，而忽视质的变化的看法。在他看来，内在于自然界的“概念是按质的规定性分化的，而在这种情况下就一定造成飞跃。non datur saltus in natura[自然界里无飞跃]这个先前的说法或所谓的规律，完全和概念的分裂过程不相容。”① 所以，只注重演变的单纯进化观念是不能令人满意的。他指出，退化的过程，从较完善、较高级到较不完善、较低级的倒退序列是“比较有好处的”。因为这样人们就会通过考虑在观念中的完善的、高级的有机组织的原型，去理解已经衰落的、低级的有机组织，认识那些衰落的有机组织中的附属器官及其所占的地位。但是黑格尔认为人对完善的、高级的东西的理解却不是充分的，完善的东西不能只是存在于表象中，而必须是现实存在着的东西。因此“进化说”与“退化说”都不能真正把握自然界的发展过程，这是因为二者各自都是建立在一个“不确定的目标”之上，而不是以把握辩证的概念或具体的总体为目标。退化过程是以缺乏形式的单纯质料为目标，其目标不明确；进化过程则认为可以有无穷进展的可能，但进化到何方也同样是不确定的。

黑格尔认为，应该克服“进化说”与“退化说”各自的片面性、表面性，把两个相反方向的序列完全结合起来。但是，他不赞成康德那种结合的方式，认为从混沌状态向井然有序的进化，与从井然有序向混沌状态的退化是存在于不同时间中的二种过程，自然界的发展就是二者的联结。黑格尔指出自然界发展过程的进化与退化两种“形式中的每一个，孤立起来看都是片面的，并

① 《自然哲学》第32页。

且这些形式是同时存在的；永恒的神圣的过程是一种向着两个相反方向的流动，两个方向完全相会为一，贯穿在一起。”①进化与退化的形式应该是同时存在于同一个自然过程中，二者必须是融合为一，贯穿一起的。在自然界里，一个阶段向另一个阶段的发展过程中，较前的阶段一方面通过进化得到扬弃，另一方面它又作为背景继续存在着，并且通过退化又被产生出来。所以说，“进化也是退化”。黑格尔认识到同一个自然发展过程中进化形式与退化形式不可分离地结合在一起，实际上是把它看成一个对立统一的过程，这是他自然观中所包含的辩证法思想，这个思想极其深刻，应该说是对自然哲学发展的一个贡献。

黑格尔的最大成果在于把自然界看成一个有生命的统一整体，这个统一整体根据自己的内在本质不断地由一个阶段向另一个更高的阶段发展和转化。而且认为自然界的运动发展是内在的，而不是外在的，它不仅是量的变化，而且是有质的变化。黑格尔自然哲学中的辩证法思想得到恩格斯的高度赞扬，指出“黑格尔第一次——这是他的巨大功绩——把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，即把它描写为处在不断的运动、变化、转变和发展中，并企图揭示这种运动和发展的内在联系。”②

但是，黑格尔对自然界变化发展的叙述却是建立在唯心主义的基础之上的。在他看来，自然界中各个阶段的发展之所以

---

① 《自然哲学》第36页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷第63页。

表现为进化序列与退化序列的辩证统一的过程，正是由于潜在于自然界中的内在本质——辩证概念的发展，概念的运动发展过程既是分化的又是统一的。黑格尔说："概念正在于它既可以把自己的各个阶段展示出来，并把自身分解为各个不同的东西，又可以使这些如此显得独立的阶段回到它们的统一性和观念性，回到概念本身，这样概念事实上才使自身成为具体概念，成为理念和真理。"①他在《小逻辑》中明确地指出，概念的运动发展过程既包含了分析又包含了综合两个序列。

黑格尔同样是从唯心主义的立场出发，运用辩证的方法阐明对自然的考察。他认为我们认识自然、探究自然的态度，一方面是理论的态度；另一方面是实践的态度。他主张把认识自然的理论态度与改造自然的实践态度结合起来，而反对片面地、孤立地采取一种态度。在他看来，片面的实践态度，一般是从利己的欲望出发，要求自然为己所用，一切取决于自己、完全不顾客观规律，任意地"砍伐它"、"消磨它"，总而言之，就是"毁灭它"。这种片面的实践态度只是与个别事物，或这些事物的个别方面发生关系，因而只具有个别性，而缺乏普遍性。所以，用这种方式并不能真正征服自然，战胜自然，使自然事物服从于我们的目的。与此相反，片面的理论态度，虽然以认识自然界的普遍性为目标，即以认识力、规律和类属为目标，但这种态度只是从对自然的感性认识出发，静观自然，使自然照原样如实地存在，就是说，让自然事物"听其自然和持续存在"。因此，片面的理论态度只具有普遍性，而没有把握规定性或特殊性。他以挖苦的口吻说，就

① 《自然哲学》第36页。

连动物也不会象这种形而上学家那样愚蠢，只会观望不会去行动，因为动物会扑向事物，捕捉它们，抓住它们，把它们吞食掉。黑格尔指出，考察自然的方式是一种“概念的认识活动”，目的在于把握自然的内在本质，因而必须克服片面的理论态度和片面的实践态度，把二者真正地统一起来。这就要求认识一方面应该接受外部世界，把外部世界纳入自身之内，使概念具有确定的内容，从而扬弃片面的主观性、抽象性。另一方面必须扬弃外在世界的片面性，不为外在世界的偶然的假象、零碎的事实所迷惑，而是依据主观的内在本性、合理的必然性去规定和把握客观世界，使个别上升到普遍，从现象深入到本质，这样就使主体与客体、思维与存在达到统一。由此，个别性才具有普遍性，普遍的东西获得具体的规定，这时自然才能真正成为我们的东西，而不再是外在的、异己的、彼岸的东西。黑格尔以唯心主义的方式去阐明理论与实践、认识自然与改造自己、普遍性与个别性的辩证关系，其中无不含有合理之处。

黑格尔在论述如何考察自然的问题时，提到哲学与经验科学的关系。他指出，自然哲学必须与自然科学相结合，必须以自然科学为基础。黑格尔说：“哲学与自然经验不仅必须一致，而且哲学科学的产生和发展是以经验物理学为前提和条件。”①因为自然哲学是建立在经验物理学的基础之上，经验科学为自然哲学提供了准备材料，哲学才能对经验材料进行加工改造，使之成为理论哲学的科学。黑格尔批评那种片面强调感觉经验、否定理性思维的经验科学家，他们自命完全从属于知觉与经验，因而同

① 《自然哲学》第9页。

自然哲学相对立。他嘲讥这些经验科学家说，“假使物理学仅仅基于知觉，知觉又不外是感官的明证，那么物理学的行动就似乎仅仅在于视、听、嗅等等，而这样一来，动物也就会是物理学家了。”①事实上，经验科学家也是运用理性思维对自然进行研究，所不同的只在于经验科学是通过片面的抽象的知性范畴去把握自然事物，因而知性知识是零碎的、有限的知识，缺乏内在的必然联系，它只能是一种相对的、偶然的知识。而哲学则是通过概念把握事物的内在本质，所以哲学是关于绝对的必然的知识。以上这些看法对于正确解决哲学与自然科学之间的关系有一定的积极意义。

在对自然哲学划分的问题上，黑格尔采取进化的方式，对自然界加以分类。他认为自然界中一个阶段向另一个阶段的发展和转化，总是从内容最抽象、最简单的在前阶段发展到内容较具体、较复杂的在后阶段。后一个阶段是从前一个阶段发展而来，它包含着前一个阶段的一切积极因素于自身之内。因此，在后的阶段总是更具体、更复杂、更丰富，后一个阶段是前一个阶段的真理，或是前一个阶段的成果。黑格尔说：“动物自然界是植物自然界的真理，植物自然界是矿物自然界的真理，地球是太阳系的真理。在一个体系里最抽象的东西是最初的东西，每个领域的真实东西都是最后的东西，而这个最后的东西也只是一个更高阶段的最初的东西。”②

同样地，黑格尔在这里强调的是：自然界中一个阶段由另一个阶段不断地向前发展和转化，并不是由自然本身产生出来，

---

①② 《自然哲学》第9页；第30页。

而是由内在于自然中，构成自然的内在本质的概念自身发展出来的。他说："并非这一阶段好象会从另一阶段自然地产生出来。相反地，它是从内在的、构成自然根据的理念里产生出来的。形态的变化只属于概念本身，因为唯有概念的变化才是发展。"① "引导各个阶段向前发展的辩证的概念，是各个阶段内在的东西。"② 所以，在黑格尔的自然哲学中自然界呈现出来的各个不同的阶段或不同的领域只是概念自身辩证发展过程中不同阶段的外在形式的表现。自然界中各个阶段的联系并不是自然界本身在历史发展中所形成的联系，而是一种逻辑概念的内在联系。马克思在揭露黑格尔"自然哲学"的唯心主义实质时指出："整个自然对于他只是在感性的外在形式下重复一遍逻辑的抽象概念罢了。"③

因此，黑格尔也是按照概念发展的次序来划分自然界的各个不同阶段。在他看来，自然界中各个阶段的发展次序正是表明其体现精神程度的高低等级，表明自然现象在精神的支配下达到独立的有机生命的过程。"绝对精神"在自然阶段的发展分为三个阶段："机械性"、"物理性"、"有机性"。"自然哲学"相应划分为："力学"、"物理学"和"有机物理学"三个领域。黑格尔这样划分的目的是要说明概念在自然界里自己规定自己，达到具体的普遍性或总体的过程。"力学"领域：内在的概念尚未把个别的规定组织成为一个统一的有机整体，而是"存在于彼此外在状态的规定之内，存在于无限个别化的规定之内，形式所具有的统

---

①② 《自然哲学》第 28 页；第 29 页。

③ 马克思：《黑格尔辩证法和一般哲学的批判》第 32 页。

一性是在这种个别化之外”。①这就是说，作为概念外在化的物质系统的各个部分或各个规定还是处于涣散的外在状态。规定与规定彼此之间完全是漠不相干的，缺乏任何统一的原则。物质系统表现为无穷的杂多性，因此，它们趋向在自身之外去寻求一个重力中心，把分散的机械物体吸引在一个统一的系统之中。在这个阶段中，机械物体表现为一种外部的引力、斥力、重力等纯粹机械的关系。“物理学”领域：内在的概念把物理物体或元素组织在一起，它们已具有某些特性，并能够相互作用。但是，这种物理系统并不能真正保持自己，总趋向瓦解。“有机生物学”领域：这时概念已“存在于主观性的规定之内”，达到了具体的总体。在这里，已经出现了能够自我保持和自我组织的有机总体，这种总体以自身为目的，于是概念在生命里实现了自己规定自己，个体性已经作为有生命的个体出现。从这些叙述可以看到概念的实现是从最抽象、最简单的东西开始，而不是从真实的领域开始。黑格尔认为这种划分就是从总体概念出发，通过概念自身的分裂展示出它的各个规定，并赋予这些规定以暂时的独立性，同时又使概念自己达到主观性，回复到概念自身，使它自身成为具体概念。黑格尔对自然科学的这种划分，虽然是唯心主义的，但他从物质的属性、作用和组织等方面考察了形态形成或系统演化的过程，对自然科学的发展也有一定启迪意义。同时，在一定程度上猜测到了自然界发展的内在联系，所以恩格斯认为黑格尔对自然科学的分类在当时是相当“完备”的，它是从低级的运动形态到高级的运动形态的发展来进行划分的。

---

① 《自然哲学》第35页。

一、“力　学”

在这个阶段，黑格尔考察空间和时间、物质和运动，以及天体运动等方面的问题。他反对康德关于空间和时间概念中的主观唯心论观点：把空间和时间看成是人的认识能力先天所固有的主观形式，但赞同康德把时空看成一种单纯的形式。同时他也批评了牛顿把时空与物质运动割裂开来的看法。在黑格尔看来，时空与物质是不可分的，时空总是充满了物质，物质是在时空中实在存在的东西。因此不能把空间看成为一无所有的空箱子那样纯粹的空虚的东西。黑格尔指出：“人们决不能指出任何空间是独立不依地存在的空间，相反地，空间总是充实的空间，决不能和充实于其中的东西分离开。所以，空间是非感性的感性与感性的非感性。自然事物存在于空间中，自然界必须服从外在性的束缚，因此空间就总是自然事物的基础。”①这就是说，空间是与自然事物不可分的，是自然事物存在的外在形式，因为任何空间都是指一定物体的特定空间，那种离开物体的所谓绝对空虚的空间是不存在的。同样，黑格尔认为也没有离开自然事物的绝对时间，时间总是事物的变量，即自然事物的产生与消逝过程，所以，正是自然事物本身的历程构成时间。他说：“事物本身就是时间性的东西，这样的存在就是它们的客观规定性，所以，正是现实事物本身的历程构成时间”。② 黑格尔反对牛顿的绝对时空，肯定了空间与时间同物质运动不可分。这些阐述包含有一些辩证法因素。但是，黑格尔的时空观是唯心的。他的时空概念是一种抽象概念。“绝对观念”作为一种纯粹思想、纯粹

①② 《自然哲学》第42页。

概念是超时空的。在他看来，在自然阶段里，“绝对观念”虽然有了空间，但没有时间。在精神阶段里，“绝对观念”才有了时间。黑格尔虽然承认自然界存在于空间与时间之中，承认有限事物有时间性，因而是运动发展的。但他认为就整个自然界来说，它只能在空间上展开其多样性使一个现象紧挨着一个现象并列展示出来，而不能有时间上的发展，时间对它来说已经成为过去了的东西。

黑格尔认为，空间和时间只有在运动中才获得其现实性。运动是空间和时间的统一的过程，即事物在同一瞬间既在此处又不在此处。空间与时间是从属于运动的，他说：“自己运动着的物体同时在同一个地点又不在同一个地点，同样，即同时在另一个地点同一个时间点同时存在又不存在，即同时是另一个时间点。”① 运动是连续性与间断性的统一。黑格尔从物质和运动不可分的观点出发，批评了当时机械论者把运动和物质形而上学割裂的错误看法。后者认为物质自身是不动的、僵死的、静止的，物质之所以运动乃是由于存在于物质之外的力的作用所引起的，运动是从外面的力带进物质里的。所以黑格尔说：“属于这种非概念的反思的，是所谓的力被视为移植到物质中，即原来外在于物质，以致恰恰是这种在力的反思范畴中使人看出来的、真正构成物质的本质的空间与时间的同一性，被设定为某种对于物质异在的和偶然的东西，被设定为从外面带进物质里的。”② 与此同时，黑格尔也否认有所谓无物质的运动的看法，他说：“既然有运动，那就有某物在运动，而这种持久性的某物就

①② 《自然哲学》第 183 页；第 57—58 页。

是物质。”① 因此他断言：“就象没有无物质的运动一样，也没有无运动的物质。”② 黑格尔坚持物质和运动不可分离的原则，并认为运动构成物质的本质。但黑格尔的这一合理的思想却沉浸在他的唯心主义之中，因为黑格尔的所谓物质和运动仅仅是外在化的理念的抽象规定，物之为物乃是由于其本质是概念，概念的辩证运动的外在形式表现为各种物体的运动。同时，他还把运动说成是“世界灵魂”、“自我”和“作为主体的主语”，这就充分暴露了他关于物质和运动关系的唯心主义观点。

黑格尔关于天体系统运动的论述，主要是对太阳系的考察。他认为太阳系里，太阳、彗星、月亮和行星各个领域是彼此外在存在着的，它们构成了概念总体的各个环节。在他看来，太阳系是一个自己使自己运动的系统，天体运动不是由于外力的推动，而是自身的自由运动，是一种自己使自己运动的形体。由此他批评牛顿认为物质是由于外力的推动才获得运动的机械论观点，肯定了开普勒关于物质自己运动的观念，他热烈地赞扬开普勒，认为绝对自由运动的定律是由开普勒发现的，这是一项享有不朽盛誉的发现。

二、“物　理　学”

物理学阶段表现为概念存在于特殊的规定之内。这时，内在概念能够把各个有差别的个体性的物体组织在一起，使它们之间具有一种相互映象的关系。

黑格尔把个体性的物体分为三个环节：“普遍的个体性”、“特殊的个体性”、“总体的个体性”。

①② 《自然哲学》第60页。

“普遍的个体性”包括有：(1)自由物理物体所构成的天体物理系统。这里他探讨了太阳、月亮、彗星和行星所组成的太阳系的物理性状。太阳是自身发光的物体，光作为个体性物体是自为地、独立存在的。月亮周围没有大气，没有气象过程，不象水星和金星上有云彩，并且也没有海洋和河流，所以月亮是没有水分的晶体形态。彗星则表现为一种形式的过程，一团不宁静的蒸气，它不是僵硬的、含有内核的物体，而是一种透光的、透明的含水物体。行星是土质的物体。整个太阳系是一个有内在联系的总体。(2)元素系统。黑格尔恢复古代恩培多克勒的四种元素说。认为元素系统是从天上降到地上的太阳系，所以只有四种物理元素。气相当于太阳系的光，是“被动的、降为元素的光”。火是降为元素的月亮，水是降为元素的彗星，土是降为元素的行星。黑格尔对这四种物理元素进行了一些考察，分析了各种元素的特性。认为气是普遍的东西，它不是由自身确定的，而是通过光来确定的，气可说是消极的光。火则是绝对不止息的状态，它有毁灭自身与他物的作用。水在自身中完全没有内聚性，没有气味和滋味，也没有形态，它不是特殊的东西，而是抽象的中性物体。(3)气象过程。黑格尔认为地球上的气象过程的构成是各种不同元素以及它们彼此之间的差别性被联结于个体同一性之中。在物理过程中各种元素之间是相互转化的，这在古代哲学家赫拉克利特就已考察过的。在这部分，他还提出了光的传播是连续性与间断性的统一。他认为光与无光的东西是对立的统一，光明只有通过黑暗才能显现出自身。

“特殊的个体性”包括有：“比重”、“内聚性”、“声音和热”等环节。黑格尔认为“比重”是物质各部分的纯粹量的关系，是物

体的一个根本的规定性，物体的各部分都在其自身具有这种特殊的规定性。“内聚性”是有重物质各部分的协合关系。由于物体的各种相互外在的东西之形式统一本身是多样的，因此内聚性也有不同的规定：被动的内聚性、自相的内聚性、质的内聚性。黑格尔认为声音的产生有两种方式：即摩擦和物体在自身内部的振动，但他却把声音说成是内在的、主观的东西，是灵魂和物质合为一体的东西。他说：“声音是观念东西在他物的这种暴力下发出的控诉，但同样也是对这种暴力的胜利，因为这种特殊的己内存在在暴力下保持了自己。”① 黑格尔认为物体在自身之内的振动，同时也产生了物质部分的现实扬弃，即热。热是来自物质内部变为流体的活动，经过实验证明热就其起源和本性来说，纯粹是一种状态的方式，热并不是不能毁灭的、独立存在的东西，所以他指责：“所谓的声质和热质是知性形而上学在物理学里的纯粹虚构。”②

“总体的个体性”包括有三个环节：(1)包含在普遍东西中的个体性，即磁。(2)规定其自身为差别的个体性，即颜色、电。(3)从差别回归到自身的个体性，即化学过程。黑格尔认为磁是以单纯的、朴素的方式体现概念的本性的一种物理现象，也就是以一种推论的方式体现概念的对立统一的辩证关系。磁的物理现象是不能用感性方式理解的，因此“我们就不能割掉北极。把磁体砍成两截，每一截都又是一个完整的磁体；北极又会在被砍断的一截上直接产生出来。每一极都是设定另一极，并从自身排斥另一极的东西；推论的[各项]不能单独存在，而只存在于结合

①② 《自然哲学》第189页；第208页。

中。所以，我们完全是在超感性事物的领域里生存的。”① 所以只能用辩证思维的方式才能理解磁的物理现象。在这里，差别的东西不是以一种外在方式设定为同一的，而是自己把自己设定为同一的 。黑格尔指出：“这就是那种设定对立面为同一物的总体形式的作用。”②两极是磁的两个终端，两个终端是统一体中的两个规定，因此两个终端是完全不可分离的，一端只有与另一端相互联系时它才存在，如果失去另一端，它也就失去了存在的意义。

关于颜色的考察，黑格尔认为必须从光明和黑暗之间的关系出发。光本身是单纯的，不是复合的。但光明本身是不可见的，在纯粹的光里就象在纯粹的暗里一样，什么也看不见，纯粹的光明是黑暗的，就像漆黑的夜色，一丁点儿也看不见，光明只有通过自己的界限，才能把自己显现出来，只有在界限里才包含着否定的环节，因而才有规定。颜色只能产生于光明与黑暗之间的界限上，黑格尔说：“颜色存在于两个极端之间；引起颜色的正是光明与黑暗的结合，具体地说，是这种结合的特殊化。”③ 使它产生出黄、蓝、红三种基本颜色，由此再配制出其它颜色。他极力推崇歌德的颜色学，认为歌德关于光明所包含的黑暗的说明是透彻的清楚的。黑格尔指责牛顿的颜色学。牛顿认为光并不是亮光，其自身是暗的，它是由于几种原始的颜色的混合才产生的。并且认为紫、靛、蓝、绿、黄、橙、红七种颜色是单纯的。黑格尔则认为，颜色是不同质的混合，由红色、黄色和蓝色三种基本颜色即可配制出其他颜色：由黄色和

①② 《自然哲学》第225页；第238页。

③ 《自然哲学》第274页。

蓝色的混合而成绿色；由黄色和红色的混合而成橙色；由蓝色和红色的混合成紫色。他还嘲笑牛顿关于光谱的观察和实证是拙笨和不正确的。黑格尔在对颜色的考察中提出，颜色不仅在客观上是那种属于物体的物理属性，而且也是一种主观性，是相对于主观官能的存在，即视觉，颜色是通过视觉而被察知的，它是一种视象，即一种明暗关系在眼里的变形，所以，颜色部分地也是主观的。

黑格尔认为电是包括正电和负电的矛盾，在不同的物体中正电和负电达到它们的现实存在。他说："电是自相区分的无限形式，又是这些区分的统一；因此，这两种物体就像磁体的北极和南极一样，是不可分离地结合在一起的。"① 在这里，他说明电的物理现象表现为正电和负电的对立统一关系。负电为正电所吸引，而为负电所排斥，正电和负电两种差别的东西把自身设定为一体。正电和负电可以彼此分离，存在于两个物体中，在电里两个物体是彼此不同的，两个不同的物体中的任何一个都有一种不同的规定性，这种规定性是由另一个物体设定起来的，因为一种带电的物体只有一种电，它能把自身之外的物体规定为相反的电，在只有一种电的地方，也立刻会有另一种电，在电里对立达到了独特的现实存在。所以黑格尔指出，在两个物体相互接触的地方，相互受到摩擦的时候就会出现电，就是说，电的产生需要两个彼此不同的带电物体的活动。但是黑格尔在考察正负电的物理现象的过程中，同时又作了唯心主义的解释，他把电的矛盾关系说成是物体固有的"自我性"、"愤怒情绪"、"激昂情绪"，认为任何物体在受到刺激时，就会展现出这种思想情感。

① 《自然哲学》第315页。

化学过程是形态发展的第三个阶段。黑格尔对化学过程的本质进行了考察，他认为磁最初仅仅产生于概念是潜在地设定起来的形态，所以是一种抽象的直接的形态。电是有差别的形态。化学过程自身表现为一种从现实存在设定起来的东西。黑格尔指出任何化学过程都在自身包含着磁和电，是磁和电的统一，磁和电仅仅以化学过程设定起来的。它们在化学过程里是相互联系和相互转化，并且是同时并存的。磁、电和化学作用虽然是相互联系、不能分离的，但也要注意他们彼此之间是有区别的，而不是完全等同的。黑格尔在对化学过程进行分析时，着重强调这一过程自身包含着内在的矛盾。他认为化学过程按其规定："那就是把有差别的东西设定为同一的，化为无差别的，而把同一的东西化为有差别的，把这种东西激活和分离。"① 所以说，作为总体的化学过程的一般本性是双重活动。

不过，黑格尔却把总体的化学过程说成是由四种元素构成的。(一)氮是无差别状态的抽象物，它不能燃烧，但可以分化。(二)氢是作为对立的规定性的肯定方面，是分化了的氮，它使生命窒息、燃烧物熄灭，但它自身可以燃烧。(三)氧是对立的规定性的否定方面，作为自为存在的差别状态，是一种助燃物体。(四)碳是对立再统一的整体，个体性的抽象物。在这里，黑格尔说明了构成总体的内容的四类化学元素，在过程进展中是以无差别的、直接的物体性为其前提，由于这种直接统一物经过分离，又把分离的东西还原为对立统一体的活动，因而过程就显得是走向直接的物体性。同时，在过程进展中各个环节本身也因

① 《自然哲学》第320页。

此作为直接的东西，彼此分离。每个特殊过程同样地都以另一个特殊过程为前提条件，所以化学过程的总体是一个由许多特殊形式的过程组成的系统。物体在每一个过程里是作为条件出现的，而在另一个过程则作为产物出现，由此物体在某一特殊过程所占的地位就构成物体的化学属性，物体的分类是以它们在特殊过程中的地位为基础的。这就是黑格尔关于化学过程的本质和地位的理论。

黑格尔认为化学过程是无机个体性的生命的总体，在此物体达到完整的有物理规定性的形态。在他看来，作为个体性物体是有限的物体，由于化学过程的辩证发展从而把个体性物体的一切特殊属性都变成暂时的、非永久的，因为个体性物体是有限的，而只有那些自为存在的无限形式才是持久的存在，才是它自己的真理。所以化学过程是无机自然界向有机自然界的过渡阶段，它一方面"是无机自然界所能达到的顶峰"，另方面它又使无机自然界在它那里自己毁灭了自己，成为"生命过程的直接起源"。因为生命在化学过程里是潜在地存在的，但它还不是现实存在的统一体，所以黑格尔说："化学过程假如能自动地继续进行下去，那就会成为生命；因此，显然应该从化学方面理解生命。"①

三、"有机物理学"

在"有机物理学"阶段里，概念已达到了实在存在，作为充实的、自我性的、主观的总体，即达到生命。概念最后在生命里找

① 《自然哲学》第325—326页。

到了自己，实现了自身。黑格尔认为，生命是一个有机的统一体，它在自身内包含着自己的他物，是它自身内的一个完满的总体。生命不仅是概念和实在的统一，而且是内在的东西和外在的东西、原因和结果、目的和手段、主观性和客观性的统一，所以生命是整个对立面的统一体。因此，黑格尔强调：我们对"生命只能思辨地加以理解，因为生命中存在的正是思辨的东西。"①

黑格尔认为生命作为理念，它本身是一个自我运动的过程，"从而它才使自己成为主体，所以生命就使它自身成为自己的他物，成为它自身抛出的对立面；它给自己以作为客体的形式，以便向自身回归，并回到自身。"②生命辩证发展的进程也就是对立面统一的过程：首先，生命作为普遍的主观性，是"地质自然界"。其次，作为特殊的主观性，是"植物有机体"。最后，作为个别的、具体的主观性，是"动物有机体"，这就是黑格尔对生命有机体所划分的三个领域。

(一)"地质自然界"阶段：生命最初把自己作为它自身的他物，把自己和自己的外在存在对立起来，是一种自我异化的生命。地质自然界只是生命的"基地"，它虽可说是生命，但并非真正的生命而是作为非生命存在的，因为有机体的各个部分还是彼此相互分离，没有在自身内构成一个有内在联系的统一体，并且它还不是把自己作为在自身内的能动的生命存在，黑格尔把这种直接形态的生命当作是一种生命的无机自然界。黑格尔认为，这种有机体的形成过程不在它自身，而是理念的过程所创造的，因此是一种过去的过程。不过，他在这种唯心主义的解释

①② 《自然哲学》第377页；第378—379页。

中，也包含了一些合理的思想。黑格尔认为，在生命的发展过程中，地质有机体虽然是作为非生命的存在，但它却会孕育出生命力，他说："陆地，特别是海洋，作为生命的现实可能性，就在每一点上都无限地迸发出点状的、暂时的生命力来，在海内是迸发出地衣类、鞭毛虫和难以估量的大发磷光的生命点。"①不过，在黑格尔看来，地质有机体虽然到处都迸发出生命力，但这种生命力仅仅是一种点状的、暂时的生命力，因而是一种不完善的、残缺不全的生命力，这种生命力是由"自然发生"的。在这里有机体还没有在自身内使自己发展为个体存在的生命力，还没有使它本身的生命"从卵"再生。黑格尔认为完善的、真正的生命力是与地质有机体不同的东西，他因为要达到个体存在的、真正的生命力得以它的同类属的另一个体为前提，即由"物种产生"的。不过，由于当时人们尚不了解物种如何起源，一般接受所谓"一切生命来自卵"的说法。

黑格尔在考察地球的演化过程的同时，把它与生命的发展过程直接联系在一起。

黑格尔承认，从经验事实的考察中可以得到证实："地球曾经有一段历史，即它的性状是变化的结果，这是它的性状本身所直接显示出来的。这种性状表示一系列巨大变革，这些变革属于遥远的过去，而且也确实有一种宇宙的联系，因为地球的态势，从它的轴和轨道构成的角度来看，可能是被改变了的。地球在其表面显示出它自身承负着过去的植物界和动物界，这两者现在都埋在地下"。②黑格尔认为地球结构由三个层系形成：第

①② 《自然哲学》第404页；第385页。

一岩层，即原始岩层，是花岗岩层，埋藏海生贝壳和某些类属的硬壳化石；第二岩层，埋藏动物化石，鱼类，植物化石，第三岩层，即冲积岩层，埋藏两栖动物，哺乳动物，鸟类等化石，四足大动物化石则浅埋在砂砾泥灰岩下。在黑格尔看来，从地壳结构发生的变革同时可以发现自然界有机体的进展过程。

（二）“植物有机体”阶段：黑格尔认为与地球的普遍生命相对的他物是真正的有机生物，这种生物是以类属而延续自身，首先出现的就是植物有机体。植物有机体是正在开始的生命力，在这里，植物作为主体，它使自身成为自己的他物，并在同他物的相互关系中保存自己。它使自己分化成为各个部分，并把它们贯穿起来，形成一个整体。所以说“有生命的东西是它自身的原因。”但在植物里主体还是一种形式的、抽象的东西，在它自身内尚未展现出真正的区别，而只是从形式上使自己与自己设定的他物相区别，这种他物并不是真正的他物，而是与它自身相似的主体，因此，它还不是和客观性、和相关部分达到真正的同一，也就是说，它还没有真正在与他物的相互关系中保存自己，而是把自己引向它自身之外，如太阳、空气、水，作为在自身之外存在的东西，因而它不能返回自身，成为真正的自我保存。所以植物生命还不是真正的主观性，这种生命是软弱幼稚的，因为有机体的各个部分都是作为有生命的部分存在，又是一个完整的个体。它们是彼此外在、相互独立、互不相干的东西。所以他说：“在植物里各个部分只是互相对立的特殊性的东西，而不是与整体相对立；各部分本身又是整体”。①

① 《自然哲学》第420页。

黑格尔认为植物生命的过程可分为三个小过程：第一，普遍的过程，即形态形成过程。这个过程是植物有机体在它自身内的过程。这是个体同它自身的关系，也是对自己的他物的关系和外化。这种内在过程是植物从它自身内进行创造，同时，也创造了一种他物。因此也涉及向外的过程。第二，同化过程。植物生命不是在它自身拥有自己的他物，而是将这种他物作为一种独立的他物。这是同外在自然界对立的特殊化的过程。植物生命涉及的外在自然的关系，不是和个体化了的无机东西发生关系，而是和普遍元素发生关系，在这种外在的相互关系中保存自己，这些普遍元素包含光、空气和水。植物从光那里得到特殊的热气和力量，得到气味和滋味的芳香和灵性，得到颜色的明暗，和形态的健壮性。植物和气的相互作用最接近化学过程，这个过程是呼吸过程，白天吐出氧气，夜间吐出二氧化碳。植物和水的相互作用，从水里吸取营养才能结实，没有水，种子就会死亡。第三，类属过程是前两个过程的结合，它是个体同自身作为类属相互关系的过程，是类属的创造和保存。在黑格尔看来，植物生命的过程，最后将扬弃它的外在存在，达到真正的有内在联系的统一体，所以他说："植物是一种从属性的有机体，这种有机体的使命是把自己呈献给更高级的有机体，以便让更高级的有机体加以享用。"①

（三）"动物有机体"阶段：这是"自然哲学"的最后一个部分，这里黑格尔考察了动物有机体。他认为在动物有机体里，生命已达到个别的、具体的主观性，作为主体存在的生命，因为生

① 《自然哲学》第488页。

命能在自己的他物中保持自己，并使自己回归自身，作为真正的生命而存在。动物有机体在它自身内所包含的各个部分都不是彼此独立、相互外在的，而是作为动物生命的一个有机整体的各个有机部分而存在的。所以黑格尔说："动物的各个有机部分纯粹是一种形式的各个环节，它们时刻都在否定自己的独立性，最后又回到统一中去"。① "砍断一个手指，它就不再是手指，而会在化学过程中逐渐瓦解。"②

黑格尔认为世界上存在着一种作为动物原型的绝对精神，自然界中动物的各个不同形态都是以动物原型为基础而展现出来，一切动物之间的差别只不过是这一普遍原型的变化形态。动物从最简单的组织到最完善的组织的各个不同发展阶段所展现出来的正是这种动物原型自我运动过程的各个阶段的外在表现。在这一发展过程中，不发达的、低级的动物有机体的感受性、应激性和再生性三个系统还没有明确的区别。最发达、最完善的有机体是人，人是动物生命最高的发展阶段，在人的有机体中，每个系统都得到了最充分、最完善的发展，不发达的动物只能认识它的他物，而不能认识全部他物。在人身上，不仅具有感觉能力，能在自身内察觉自身，而且还能进行思维活动，人能把每个事物当作他的无机自然界，当作他的知识对象。黑格尔认为，要理解有机体的低级阶段，我们就必须认识发达的高级的有机体，因为发达的有机体内的一切都已经达到充分发展的水平，可以说发达的有机体是不发展的有机体的尺度和原型。由于"在这种最高级的有机体内一般就有一种普遍的原型，只有在这

①② 《自然哲学》第490页。

种原型中，并且只有根据这种原型，才能认识和阐明不发达的有机体的意义。”①由此，黑格尔认为可以根据两种原则来确定动物类属的差别，“一种动物分类原则比较接近于理念，系指动物的每个更进一步的发展阶段只不过是唯一动物原型的一个更进一步的发展；另一种原则是指有机原型发展的阶梯同动物生命被投于其中的自然元素有本质联系。然而这种联系只发生于高等动物生命中；低等动物生命同自然元素联系很少，对这些巨大差别漠然处之。”②前一种是指居维叶的动物分类原则，后一种分类原则则是指的拉马克。

在黑格尔看来，动物的生命过程是同这种自然的生命过程的交替变化并行的。所以动物生命仅仅是健康和疾病的交替变化。黑格尔说：“健康就是有机体的自我与其特定存在的平衡，就是所有器官都在普遍的东西里流动；健康就在于有机东西同无机东西有平衡的关系，以致对有机体来说并没有自己无法克服的无机东西存在。”“疾病的概念在于有机体的存在同有机体的自我不平衡。”③动物生命是一个发展过程，它自身就包含有疾病和死亡的因素，疾病和死亡是生命的内在必然性。他写道：“死亡的根据是个体性转为普遍性的必然性；因为有生命的东西就其为有生命的而言，是作为自我的特定存在的片面性，而类属则是一种运动，这种运动产生于扬弃个别的、存在着的自我的活动，又回归到这种扬弃活动，是存在着的自我走向毁灭的一个过程。”④诚然，有机体可以克服疾病恢复健康，但因为有机体生来就包含有疾病于自身，所以它“隐藏着死亡的必然性”、“隐

①②③④ 《自然哲学》第497页；第580页；第595页；第612页。

藏着解体的必然性”。在这里，黑格尔明确地揭示了有机体内部包含着生存和死亡的辩证关系。

黑格尔认为人的出现是自然界发展的高峰，是自然界在有生命的东西中得到最后的完成。有生命的东西虽然是概念在自然中的最高实存方式，但概念体现在自然界中也不过是潜在的存在，因为概念在这里只是作为个别的、直接的东西现实存在着，这种现实存在总还是与概念的普遍性不符合，所以概念必须突破这一范围，打破这一不符合的状态，否定自然事物，扬弃直接的个别性，最后由于精神的能动力量，终于使它摆脱与自己格格不入的僵死外壳的束缚，从自然中解放了自己。这样，自然界就过渡到自己的真理性，过渡到概念的主观性，这就是精神。黑格尔说：“精神是从自然界发展出来的。自然界的目标就是自己毁灭自己，并打破自己的直接的东西与感性的东西的外壳，象芬尼克斯那样焚毁自己，以便作为精神从这种得到更新的外在性中涌现出来。”①黑格尔在这里特别强调的是：精神既存在于自然界之先，也同样存在于自然界之后，因为精神虽出于自然界，但却高于自然界。自然界只不过是精神的外在化，是由精神派生的，精神早已存在于自然界之中，自然界以精神作为自己发展的目标，使之否定了自己，回复到精神自身之中。这里充分暴露了黑格尔的唯心主义立场，贬低自然，抬高精神，认为精神异化为自然是精神的退化，因为自然是感性的、直接的、有限的东西，精神的本质则是无限的、永恒的、自由的东西。这种精神派生自然的说法，实际上是一种改装了的上帝创世说。

---

① 《自然哲学》第617页。

第五节 《精神哲学》

——个人意识与社会意识的辩证发展

《精神哲学》是黑格尔哲学体系的第三部分，也是“绝对精神”自我发展过程的最高、最后阶段。“精神”是纯粹概念与自然的统一。黑格尔说：“在我们看来，精神是以自然为前提，而精神则是自然的真理，由此，它就是自然的绝对的在先者。在自然的真理中，自然是消失了，作为达到自为存在的理念的精神产生了。在这里，理念的主观与客观是同一的。”①黑格尔认为，纯粹概念是绝对抽象的，缺乏实在内容的；自然则是僵死的物质，缺乏自觉性。精神克服了纯粹概念和自然各自的片面性。精神是具体的、实在的、能动的。精神扬弃了外在性的自然——这个与它自身不相适应的形式，而回复到自身，最后展现了自身的全部丰富的内容。“精神哲学”是描述精神产生自己、发展自己的过程，也就是精神自身的自由本质的实现过程。所以，“精神哲学”是黑格尔哲学体系的最后完成。

“精神哲学”所研究的精神是指人的意识和认识。黑格尔认为精神从来没有停止运动，它永远是在前进发展着，而在整个运动发展过程中所出现的彼此之间互相更替的各个阶段都是合理的，因为它们都是精神发展过程中的必然的阶段。但每一个阶段又都是相对的片面的真理，只有达到“绝对精神”才是绝对的、全面的、具体的真理。黑格尔把精神发展的过程分为三个阶段：

---

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》，英文译本牛津 1894 年版，第 6 页。

"主观精神"、"客观精神"和"绝对精神"，这也就是把人的意识和认识过程分成为三个阶段。

一、"主观精神"

"主观精神"的阶段是指精神的主观性，精神还处于概念之中，尚未使它的概念成为客观性的东西，即尚未展现于客观的道德风俗和社会政治制度之中。在这个阶段，黑格尔考察了个人意识的形成和发展。"主观精神"又分为"灵魂"、"意识"和"自我规定着的精神"三个阶段。精神首先是作为直接的、潜在的意识，以"灵魂"的形式显现出来。这是"人类学"研究的对象。其次，精神是作为间接的或明显的意识。这里考察了个人意识的辩证发展的过程，亦即意识与其对象，主体与客体相互对立的关系。这是"精神现象学"研究的对象。最后，精神表现为自己决定自己的独立主体的意识。这是"心理学"研究的对象。①

（一）"灵魂"

"灵魂"又称"自然精神"。精神是自然的真理，在这里，精神刚刚挣脱自己的外在性，而进入作为真理的存在。在"灵魂"阶段里，主体与对象尚未分开，是一种主客不分的浑然一体的状态。这时，人尚未意识到外在的东西，只有到"意识"阶段才开始有感性认识阶段，才有一个外在的对象。在人能达到感性认识阶段之前，还必须经历一个阶段，即"灵魂"阶段。"灵魂"是精神意识的睡眠状态，是一种低级的、模糊的意识，它与动物意识无本质的差别，就象亚里士多德所讲的"被动的理性"。黑格尔认

① 参见瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第10页。

为，“灵魂”并不是在身体之外“独立的非物质的实体。”① “灵魂”与身体如果彼此绝对对立，二者就不能互相渗透，独立的灵魂就无法渗入到肉体里面去。身体与灵魂(身与心)的关系是哲学史上许多哲学家长期探讨的问题。在黑格尔看来，他们都没有认识到身心的真正同一，因此不能发展成为一种体系。黑格尔反对把“灵魂”看成是在肉体之外的独立实体，主张身心是相互联系的、是一个发展的过程，这个思想包含着合理的因素。

在“灵魂”阶段中，“灵魂”包括一切，在它之外没有他物，因此，“灵魂”各个阶段的变化和发展表现为“灵魂”自身的变换和进展。“灵魂”发展分为三个阶段：“自然灵魂”、“感觉灵魂”、“实在灵魂”

1. “自然灵魂”

“自然灵魂”是精神发展的最初阶段。在这时，精神还是具有自然规定性的灵魂。黑格尔说：“个体的灵魂仅仅存在：它的唯一的规定只是自然生活的规定。”②也就是说，“自然灵魂”只具有单纯“是”(“存在”)的特性，我们对它不能有任何进一步的说明，一切都是混浊的，没有任何区别和规定性。“自然灵魂”又分为：“自然的质”、“自然的变换”和“感受”。

(1) “自然的质”是指“自然灵魂”尚未意识到外在对象，把一切存在都看是它自身。因此“自然灵魂”把外界环境对它所激起的规定性不是当作外在的东西来对待，而是作为它自身的规定性，作为它自身所具有的“自然的质”。首先，人的灵魂因受天

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第12页；第15页。

象变化的影响如行星的运转，气候的差异，季节的变化，以及一日之间的周转等自然因素的影响，灵魂相应地产生了质的差别。但还不象动物生活那样，完全受这些自然因素的制约和支配。其次，灵魂由于地理环境的不同而构成种族之间的相互差别。但黑格尔认为人不能因种族的差别，而区分为有权人种与无权人种，因为人是有理性的，一切权利是平等的。再者，灵魂还由于个人的气质、性格和才能等方面的不同而形成差异，这些差异都是自然所赋予的。

(2) "自然的变换" 是指灵魂作为个体时所具有的多样性，"这种多样性是始终为一的主体的各种变换，并且是它的发展的各个阶段。"①人的各种变换是自然发展的必然结果。首先，表现为人的"年龄的自然流逝"，即一个人由少年经过青年、壮年到老年的不同变化。"童年"是一个人的生活的开始，精神尚未展现出来，还隐藏在它自身之中。"青年"时，精神表现为理想与现实的对立。"成年"时，精神看到了他与外在环境的真实关系，认识到现实世界的"客观必然性与合理性"，现实世界是他的"活动场所和保证"。"老年"时，精神"完全实现了与客观性的统一"，他的"脾性变成迟钝了"，但却从"有限的利益和外界现实的纠缠里获得了自由"。②其次，表现为"性的关系"是指一个个体遇到了一个真正的对方，因而使他在另一个个体中"寻求和发现"他自己。"性的关系""在家庭中获得它的精神的和道德的意义和作用。"③再者，"自然变换"表现为"睡眠与觉醒"。"自然灵魂"

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第17页。
②③ 参见瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第18页。

由于自身包含有各种“自然的质”和各种“自然变换”，这就使灵魂自身与其所包含的这些内容之间具有区别。黑格尔认为，当个体性能认识到二者的区别时，就是“灵魂”的“觉醒”。“睡眠”则是回复到无区别的灵魂自身。但“睡眠”是表示意识活动的增强，因而是作为由特殊世界回复到“主观性”即灵魂自身的一般特性。

(3) “感受”是“睡眠”与“觉醒”的统一。黑格尔认为“睡眠”与“觉醒”不是绝对对立的，而是互相更换，如果把二者割裂开来，各自都成为片面的。当“灵魂”进行“感受”时，一方面是面对直接的、现成的东西，但另一方面，这种直接物又否定自己的直接性，成为“理想的东西”存在于灵魂之中。这样，“感受”灵魂就在它所感受的有差别的东西或直接物中回复到它自身，实现了有差别与无差别的统一。“感受”包含有主、客之区别，但这时灵魂还不能意识到外在的客体，主、客之分仍在灵魂的内部。所以黑格尔说：“感受(感觉)是精神通过它的无意识的和非理智的个体性之不能表达的愿望或迟钝的活动形式。”①是指人的一些模糊的意识状态，如饥饿、疲乏、痛苦等内部的感受。

2. “感觉灵魂”

在黑格尔看来，“感受”较侧重表现灵魂活动的被动方面，“感觉”则更多地表现灵魂活动的主动方面，因而开始出现了“自我”摆脱与动物混杂一起的状态。“感觉灵魂”又分为三个阶段：“直接性中的感觉灵魂”、“自我感觉”和“习惯”。

(1) “直接性中的感觉灵魂”。是指“感觉灵魂”在活动开始

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第 21 页。

时，尚处于直接性阶段，还没有真正地表现出它的主动性。因此，“感觉灵魂”在进行感觉活动时尚不是以真正的“自我”出现，“因为它是直接的，还不是作为自我，也不是反映它自身的真正主体，因此是被动的。”①“自我”仍受到另一个“自我”（灵魂）的支配。例如胎儿的灵魂是在母亲的灵魂支配下进行感觉活动的，是以母亲的灵魂为自己的灵魂。

(2) “自我感觉”是指“灵魂”作为个体能够“在它自身中区别它自己”，即区分它自身与它的各种感觉，并作为主体而与它的这些规定相关联，把这些规定性（即各种特殊感觉）作为它自身的感觉，设置在自身之内，使自己结合为一个主体的“单一体”，这个“单一体”就是“自我感觉”。在这里，“自我”不象上一阶段是在别人的灵魂中，而是存在于自己的灵魂之中。

(3) “习惯”是指感觉灵魂的普遍性。“自我”虽然沉没在各种特殊感觉中，但在“自我”中却潜伏着一种“形式的普遍性”，各种特殊感觉都打上它的印记，从而使它自己与它们区别开来。“习惯”就是贯穿在各种特殊感觉中的抽象的普遍性，也就是“重复性”。黑格尔说：“灵魂使它自身成为一种抽象的普遍性的存在，而且把各种特殊的感觉（和特殊的意识）归结为它的存在的单纯规定。这就是习惯。”②“习惯”可以称为“第二自然”，因为它是灵魂所“建立”起来的一种直接性。“习惯”可以掌握自己的各种特殊感觉，使人的活动能适应外部环境，获得一定的自由，例如习惯了严寒，就不怕严寒，能够摆脱严寒的困扰。但是习惯乃是一种“无意识的活动”因而还只是外在的自由，而不是真正的

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第27页；第40页。

自由。

3. “实在灵魂”

普遍性的自我和它的各种特殊的感觉的统一就是“实在灵魂”。在这个统一里，自我普遍性是内，各种特殊的感觉是外，因此，“实在灵魂”也就是一种内与外的统一。“在这种内与外的统一性中，后者是从属于前者，灵魂就是实在。”①在“实在灵魂”阶段里，由于实现了内与外的统一，所以人的各种外在形态，如步态、声调、面容表情等等就不仅是外在形体、身体的表现，而且也是人的内在心灵的直接表现。但是由于以内为主、内支配了外。因此，灵魂完全控制了身体，于是“灵魂”能够超出它的自然存在，把自然存在看成是在“灵魂”(自我)之外的客观对象。这样，就出现了外在的客体。这就超出了“灵魂”，达到了“意识”。从而“人类学”便过渡到“现象学”。

在整个《精神哲学》中，“人类学”占了近一半的篇幅，这部分包含有丰富的心理经验的材料，其中黑格尔关于许多奇特心理现象的描述并没有太多的哲学意义。

(二) “意识”

在“灵魂”阶段，“灵魂”就是一切，没有独立于“灵魂”的对象，“灵魂”自身与其所包含的内容的区别仍是存在于“灵魂”内部之中。在“意识”阶段，则把潜在于“灵魂”自身之中的区别展现出来，“灵魂”自身成为“自我”，灵魂的内容则成为外在于“自我”的独立对象，因而“意识”就是“自我”对外在的、异己的对象的认识。“意识”阶段的各种变化只表现为对象的变换，而不表现为

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第44页。

“自我”本身的变化。“意识”的目标在于使它的现象和其本质同一，把“自我”提升为真理，但这是一个发展的过程：由“意识”、“自我意识”达到二者的统一“理性”。“意识”是“现象学”研究的对象，“现象学”在《精神哲学》一书中所占的份量最少，这部分的内容基本上在《精神现象学》一书中已叙述过。“现象学”部分所讲的三个阶段与《精神现象学》前三章的标题一样，分为：“意识”、“自我意识”、“理性”。《精神现象学》是黑格尔的早期著作，《精神哲学》是晚期著作，这时体系已完备，严格按照三一式的框架，显得条理分明、语言简洁，但早期那种革命气氛和伟大的历史感却大大地减退了。

（三）“精神”

“精神”是“心理学”的研究对象。《精神哲学》所讲的“精神”是属于“主观精神”部分，大致相当于《精神现象学》中的“理性”阶段。理性的原则就是“实在就是理性，理性就是实在”，“精神”也是以确认主体与客体的统一为原则。《精神现象学》中所考察的“精神”则相应于《精神哲学》的“客观精神”部分。

黑格尔认为，“精神”是“灵魂”和“意识”的统一和真理。“精神”的对象不是独立的、外在的。“精神”只是在主体范围之内区分主体与客体。因为“精神”已“超出了外在对象的纠缠”，“超出了物质，作为它的概念而展现出来。”①在这个阶段，主要研究精神活动本身的能力或一般的样式，如直观、表象和记忆等等。“精神”按其自身的发展分为三个阶段：“理论的精神”，相当于认识；“实践的精神”，相当于实践；二者的结合是“自由的精神”。黑格

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第60页。

尔在描述“精神”从“理论的”发展到“实践的”道路时说：“它的（指精神——引者）产物是以理性的原则为根据，理性的原则是，内容既是自在地存在着的，在自由方面又是属于精神自己。因此，如果我们考虑到精神的最初规定，其规定性是双重的——作为存在的规定和作为它自己的规定：按照一种规定，精神在它自身之内发现某种存在着的东西，按照另一种规定，精神肯定这种东西只是它自己的。”①这就是说，“精神”最初表现为一种“理论的精神”，它在自身内“发现”某种存在着的东西，进一步发展是“实践的精神”，它设定这种东西是属于它自己的。“精神”向前进展达到“自由的精神”，它是“理论的精神”与“实践的精神”的统一。

1. “理论的精神”

“理论的精神”在于发现和认识现成的、外在的东西，具有被动性。“实践的精神”不仅是发现，而且是“铸造”外在的东西，因而具有主动性。但是在阐述这个问题时，黑格尔比他在《小逻辑》中所讲的前进了一步，他提出了“理论的精神”的主动性。在他看来，“精神”在本质上是主动的，“主观精神有产生东西的能力，但这种能力只是形式的。”②因此，不能单纯地把“理论的精神”看成是被动地吸收现成的、外在的东西，它也具有主动的能力，因为它把对象或内容从外在性与个体性提升为理性的形式，使之成为普遍性的东西。黑格尔指出：理智的主动性，“它的目的是要实现它的概念，或者成为现实的理性，与此同时，内容作为理性的东西被实现，这种主动性就是认识。”③也就是说，认识

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第62页。

②③ 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第63页；第64页。

的结果是要深入到事物的内部，达到概念，仅有被动性是不能实现的。

黑格尔认为，“精神的活动就是认识”。而“认识”发现它的内容是现成的、被给予的，但是“认识”的目标却是要把这种内容设定为它自己的。黑格尔说：“理智发现它自身是被规定了的：虽然就其直接性来说，它是从它的表面性出发的，但是作为认识的理智却在于把被发现的东西作为它自己的东西。”①由此，黑格尔认为“理论的精神”和“实践的精神”、“理智”与“意志”是统一的。“理智”发现它的内容是现成的，“意志”则把这种内容变成主体自己的。如果把二者分割开来那是错误的。黑格尔写道：“理智与意志的区别往往不正确地被理解为每一方各自具有固定的与独立的存在，好象意志可以没有理智而存在，或者理智的活动可以没有意志而存在。”②

“理论的精神”发展的过程，就是逐步实现自己的目标的过程，即由“直观”经“表象”上升到“思想”。

(1) “直观”是“理智”中最低级的形式，但它具有“理智”的内容。黑格尔在这里所讲的“直观”是真正的“直观”，正如谢林所说的“理智的直观”。这种“直观”是“有精神的直观”，它是指对多种多样的外在对象的整体性质的把握，因此是充满“理性的确定性”，黑格尔说：“现在，作为对感觉的精神自己的材料，在这里，这种材料是有条有理的理性的结果，并且是成长的结果；因此，全部合理性的内容，实际上全部精神的内容都属于感觉的范围。”③所以，这里的“直观”不是指“无精神的直观”，即“感性意

---

①②③ 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第62页；第64页；第68页。

识”，仅仅停留在对一些个别的、支离破碎的东西的意识。例如一个伟大的历史学家就不是在个别的历史细节中胡乱摸索，而是在直观中，能通观历史全体，融会贯通地描述事件。

黑格尔说明“直观”具有两个因素，一个因素是“注意”，这是指精神集中在某一方面的一种凝神状态，使对象成为精神自己的东西。黑格尔说：“我们有注意的一个因素——精神的抽象同一的方向（在感觉中，也在精神的一切其他更高级的发展中）——一种主动的自我凝神——把精神固定为我们自己的一种因素，但赋有只是一种理智的形式上的自由。撇开了这种注意对于精神就没有东西了。”①另一个因素是把单纯主观的内部的感觉的内容规定为外部存在着的东西，即投射到外部时间与空间之中。这个因素“给感觉具有特殊的质，把它与精神的内在性相比较，以及与某种存在着的东西的特性相比较，但又作为它自身的一种否定或者它自身的抽象对立物。于是理智把感觉的内容规定为产生于自身的东西，理智把这个内容投射到时间与空间中去，时空乃是理智进行直观的形式。”②黑格尔指出，“直观”就是“理智”达到以上两个因素的具体统一。这就是说，“理智”一方面在这种外部存在着的材料中“直接凝神于自身”，另一方面它又在这种自我凝神中，“沉入”于外部存在着的材料之中，这就是“直观”。黑格尔认为“直观”还只是“认识”之开始阶段，它尚没有把对象的内容加以展开。“直观”还不能对事物有真正的认识，“理智”不能停留在直接的直观中，还必须进一步向前发展为“表象”。

---

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第69页。

(2) “表象”是指一种“回想或向内的直观”，就是把外部存在的东西变成主体内部的东西。“表象”是“理智”处于“直观”与“思想”之间，是由“直观”向“思想”过渡的环节。“表象”又分为三个阶段：“回想”、“想象力”和“记忆”。

第一，“回想”。这是把原先存在于外部时空之中的东西放入到自己的时空中，也就是把“直观”中的东西变成为主体内部的“图像”。例如一张白纸，我直观它时，它原先是存在于外部的时空之中，当我离开它时，头脑里就会出现这张白纸的一个“图像”，这就是“回想”。所以黑格尔认为，“图像”是失去了“直观”中所固有的全部规定性，是“脱离了它原先的直接性和在他物中的抽象个体性”。① 比如一支钢笔，它原来直接存在于外部时空之中，并与别的东西直接联系。但我关于这支钢笔的“图像”则是脱离了它原先的外部时空，以及与他物的直接关联，而存在于我个人的时空之中，为我所有。同时，“图像”在瞬间出现之后，便沉入到主体的无意识之中，主体随时随地都可以“回想”起它来。所以黑格尔指出：“图像是自身易逝的，并且理智自身当注意到图像的时间，并注意到图像的地方，就是它的何时与何地。但理智不只是意识和现实的存在，而且理智是作为主观性和自己特殊化的潜在性，因此，当图像在精神中被保存着就不再是存在着，而是存在于意识之外了。”②也就是说，“图像”自身是“易逝的”，当它消逝之后，它又潜藏在下意识之中。在黑格尔看来，直观中的东西只是个别的，此时此地的东西，但同一个图像在任何时间和任何地方一经别的东西的刺激都可以被主体从下意识

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第70页；第71页。

中“回想”起来，因此图像具有普遍性，重复性，不过这种普遍性还不是真正的普遍性，尚未达到概念的普遍性。黑格尔认为“回想”或者“回忆”是一种“表象”的表达方式，他非常赞扬柏拉图关于知识的回忆说，但他不赞同柏拉图利用表象以表达哲学理论，认为哲学应该以概念为开端，通过概念来表达真理。

第二，“想象力”。这是指精神支配“图像”的能力。“想象力”又分为三个环节：“再现的想象力”、“联想的想象力”和“能创造符号的幻想”。“再现的想象力”是精神能够在自身中任意唤起图像的能力，使原先潜在于下意识里的图像再现出来。黑格尔说：“理智在这种占有中是主动的，这个理智就是再现的想象力，在那里，图像是由属于自我的内部世界中产生出来，现在，自我是支配图像的能力。”①“再现的想象力”不同于“回想”，因为回想需要有新的直观的提醒才能唤起原来潜在于下意识中的图像，回想的图像是无意地照原样回想，而“再现的想象力”则不需要新的直观的帮助，因而图像的出现带有主观任意性。“联想的想象力”是由于精神的主观创造性，它按照自己的主观意愿把图像联合起来，使它们相互产生联系，构成规定性存在于主体之中。黑格尔说：“理智是运用这些潜藏的图像以及它的观念的能力。因而把这些潜藏的图像，按照它的特殊意义，加以自由地联合和归类。创造的想象力就是这样——象征的、比喻的，或者诗意的想象力——理智在这些潜藏的观念中得到了明确的体现，而且以一般的语气告诉它们。这些多多少少具体的、个别的创造物仍然是“综合物”：“主观性的原则和观念在材料中得到了精神上的形象化的存在，因为这个材料是来源于直观的事实”。②

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第72页；第75页。

"能创造符号的幻想"是精神把图像当作"符号"加以运用的能力。精神能够使特定的图像成为"符号"，使其具有标志普遍物的意义，也就是能把特殊的图像与普遍的表象统一起来的活动。黑格尔说："符号""在这种统一中(由理智开始的)，也就是独立的表象与直观的统一，这后者的材料在最初情况下，是某种被接受的东西，直接的东西或被给予的东西(例如帽子上花结的颜色)。但是在这两种因素的溶化中，直观并不肯定地认为或者作为它自身的表象，而是作为某种其他东西的表象，它是一种图像，是作为它的灵魂被接受的图像，而且意谓着一种独立的精神的表象，这种直观就是符号"。① 但是，黑格尔指出，"符号"与"象征"是有区别的。"符号"不同于"象征"，因为"象征"与它所象征的东西，即原先的外在对象的特征多多少少是"同一的"；然而"符号"却与它所代表的东西，即直观中的东西，彼此之间是"无联系的"。

第三，"记忆"。黑格尔认为，"记忆"是"理智"运用"语词"或"名称"进行回想的活动。"语词"作为一个发声的符号是一种外在的东西，因而是个别的，但当它进入理智以后，它就变成内在的东西，并提升为普遍性的意义。黑格尔说："理智把符号所取得的综合物作为自己的，并且通过这种内在化(记忆)把单一的综合物提高为一个普遍的，也就是永久的综合物。"② 所以说，"符号"是个别的与它所代表的普遍物的统一。由此，语词或名称也可说是"直观"与"意义"的结合。"记忆"就是通过语词或名称进行回想。黑格尔列举：狮子这个"名称"，我们既不需要对

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第76页；第84页。

实在的狮子进行直观，也不需要图像-当我们单纯理解这个名称时，这个名称就是“无图像”的单纯的表象。我们正是运用名称进行思想。“记忆”需要借助“无图像”的语词或名称才能进行活动。单纯的记忆是不管语词的意义，正如背诵一篇文章，只是单纯记住语词这样的符号，而不必去研究语词的内在意义。“记忆”是从单纯的图像上升到“思想”的环节。

(3) “思想”。黑格尔认为，“思想”是“理论的精神”发展过程的最高阶段。在这里，他强调的是：“思想”的特点在于它是无图像的理解。“思想”不同于“表象”需要借助图像进行活动，“思想”是超出了图像的。思想活动是通过语词，而在语词——无图像的符号里，特殊的图像已经融化于它所代表的普遍物之中。所以“思想”是普遍的东西与直接存在的东西的统一。黑格尔指出，现在，理智发现自己是真正的普遍，它既是普遍本身，又是它所代表的直接物或存在物的普遍。理智就是对它自身的构成部分的认识。黑格尔说：“理智就是主观的东西与客观的东西的单纯的同一。理智知道，被思想的东西是存在着的东西，而存在着的东西，仅仅在于它是一种被思想的东西；理智的思维是具有各种被思想的东西；这些就是它的内容与对象。”① 这就是说，“思想”是主观与客观、思想与存在的统一，思想包括着被思想的存在物。所以说，“思想”是思想自身与它的他物的统一。但是，黑格尔认为，在“思想”阶段里，思想与存在的统一还是不完全的。思想对被思想的东西的认识还只是形式上的认识，所以思想与它的存在物只表现为“理智的单纯的主观性”，只具有概念的普

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第89页。

遍性。这里，“思想”还不是一种“充分的”与“自由的”决定性。因此，精神不能停留在“认识活动”的阶段，必须继续向前发展，把现成的、“被给予的”内容变成自己的，使精神上升为“实在性”的东西。

2. “实践的精神”

在黑格尔看来，“实践的精神”“意志”高于“理论的精神”。“实践的精神”是由“思想”发展而来。“思想”就其内容来说是自由的，它仅是认识到自己的内容。“意志”则自己“决定”内容，并使内容成为自己所有。“实践的精神”不同于“认识”，“作为意志、精神是进入实在性，而作为认识，精神乃是在概念的普遍性的基地上。意志为自己提供内容，因此它是自己占有内容，这样，它具有最充分的自由，这就是意志的独特的特征。”① 意志超过认识，获得真正充分的自由。“实践的精神”分为三个阶段：“实践的感觉”、“冲动与随意选择”和“幸福”。

(1) “实践的感觉”。在这个阶段，“实践的精神”的主动性、自主性还是“形式的”，尚缺乏真正的主动性。“实践的感觉”就是指精神发现它自身的内容是“被规定的”、现成的东西。比如“适宜”与“不适宜”，“高兴与不高兴”等等感情。这些内容并不是精神自身活动的结果，而只是“发现”现成的东西是否与它自己相一致，如果一致了就“适宜”，不一致就“不适宜”；适合于它自身就“高兴”，不适合就“不高兴”。在这里，精神表现为被动地享受外在的现成的东西。黑格尔认为，精神在“实践的感觉”阶段里，还处于“个体性”之中，因此它的内容具有主观性的与偶然

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第91页。

性的东西，还不是普遍性的与必然性的东西。不过，在黑格尔看来，意志与理智、感情与思想应该是一致的，主观性与普遍性、偶然性与必然性并不是完全对立的。

(2)“冲动与随意选择”。黑格尔认为，“实践的精神”的特点在于它自身的主动性，它能铸造、改变其内容，使之与它自身相一致。“精神”的这种活动就叫做“冲动”。黑格尔说：“意志本质上是自我规定，它在存在规定与它的要求的一致性中——作为直接的和单纯地被发现的一致性中——发现了一种否定以及对它自身是不适合的东西。如果意志满足了它自己，如果普遍性与特殊的规定的潜在的统一性被实现，它的内在的要求和外在的东西的一致性应该是它的行动和直观。作为它的内容的形式的意志，开始还是自然的意志，直接地与它的特殊的规定同一的；——自然冲动和倾向。”①黑格尔认为，主体集中于某一特殊的对象所跃起的“冲动”，或者说，主体对许多“冲动”中的一个个别的“冲动”的“专注”就称为“热情”。所以他说：主体、精神“把自己投入冲动中的许多有限形式的一个单一体中去，每一个冲动形式总是与另一个彼此互相冲突，这就是热情。”② 在黑格尔看来，“冲动”与“热情”是“精神”的“一切行动的真正的活力”，并且是精神达到目的与实现目的的能力。因此黑格尔强调，没有一件伟大的事情是没有热情而被完成的。只有一种僵死的，而且是非常虚伪的道德才会申斥这种热情的形式。

黑格尔认为，“冲动”是多种多样的、特殊的，因此，“意志”对各种各样“冲动”的“选择”是“自由的”，即“随意选择”。他指出：

---

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第95页。

"这种冲动的特殊性，不再是单纯材料；现在反思的意志把它作为它自己的冲动，因为它与冲动是接近的，因而给予自己的特殊的个体性和实在性。现在，意志处于对各种倾向进行选择的地位，这就是随意选择。"①

(3) "幸福"。在黑格尔看来，"冲动"是多种多样的，于是"冲动"的满足也是特殊的，主体为了达到一定的目的所跃起的"冲动"总有其特定的内容。当一定的目的达到了，某种冲动获得了满足，"冲动"也就消失了，而另一种冲动又会涌现出来。由于"意志"的普遍性，它所要求达到的是"普遍的满足"。因此，"意志"不能在特殊的"冲动"中得到满足，"幸福"就是追求一种"普遍的满足"。在黑格尔看来，"普遍的东西"是特殊的满足的真理，而思想的意志正是在"幸福"的名称下，以"普遍的东西为它的目的"。不过，黑格尔认为"幸福"虽然是以追求普遍的满足为目的，可是，"幸福"只是在个别的冲动中得到满足，因为"冲动就其特殊性来说，是被归于一种单纯的否定；在某种意义上，冲动被认为是为了那个目的的利益而被互相牺牲，在另一种意义上，直接地是为了那个目的而被牺牲，要末是全部或是部分被牺牲。"②因此，"幸福"所追求的"普遍的满足"并不是真正的普遍的东西。黑格尔指出，"幸福"对于内容所要求的仅仅是一种"抽象的普遍性"，这种形式的抽象的普遍性只是"应该是"。真正的普遍性只能是"精神"自身。

3. "自由的精神"

---

① 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第98页。

② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第99页。

黑格尔认为“幸福的意志”所追求的目标是真正的普遍的东西，这种普遍性只是在意志所“固有的”普遍性中发现它的真理，或者说，是在意志的“自主性”的真理中，在它的概念和其对象的同一中实现的，这种意志就是“实在的自由的意志”。他认为只有在“自由的精神”阶段里，“意志”才是自由的，它自己决定自己，不受他物的限制。他说：“实在的自由的意志是实践的和理论的精神的统一性，自由的意志实现了自己的意志的自由。”①“实在的自由的意志”就是“自由的精神”，它是自己以自己为对象，所以是自由的。“精神认识到它自己是自由的，而且愿意它自己成为自己的对象。”②自己把自己表现于外在的东西。这样，“精神”就既是精神自身，又是对象；既是主观的东西，又是客观的东西，这才能实现真正的普遍性，个人才能达到普遍的幸福，这样的精神已超出了“主观的精神”的范围，于是精神就由“自由的精神”发展到“客观的精神”。“客观精神”就是精神把自己体现为外在的存在，表现为社会的法律、道德、社会政治制度等等。“主观精神”是有限的，个别的，只有超出“主观精神”的范围，上升到“客观精神”进入社会中，精神、主体才能达到真正的普遍性，获得真正的满足。

二、“客观精神”

“客观精神”是精神把自己表现在人类社会之中。“客观精神”包括有法权、道德、伦理和国家制度等等，这些东西都是“客观精神”的外在表现。它们既是精神性的东西，又是客观的东西。

---

①② 瓦莱士：《黑格尔：精神哲学》第100页。

"客观精神"的阶段是对社会意识、社会政治制度和历史的描述。在黑格尔看来，精神的本质是自由，"自由精神"为了实现其自身便由"主观精神"外在化为"客观精神"，"客观精神"是建立在"意志"自由活动的基础之上。在"客观精神"中所考察的就是人的自由意志的不同阶段的体现。黑格尔认为人类社会的各种意识形态、政治制度和历史都是"自由精神"自我发展和自我实现的各个不同阶段的体现。"客观精神"的发展经历了三个阶段：一，"抽象的法权"，二、"道德"，三，"社会伦理"。在这里，表达了黑格尔唯心主义的社会政治观和历史观。因此在这个阶段所考察的是直接涉及德国资产阶级的政治思想要求，集中反映了黑格尔作为德国资产阶级思想家的懦弱性和妥协性。

在"抽象法权"阶段中，黑格尔从自由意志出发论述了"法"，也就是权利。黑格尔说："法的基地一般说来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成法的实体和规定性。"① 黑格尔强调人的本质在于自由意志，自由意志体现在外就是对物的占有的权利。在这里，黑格尔以抽象的方式，一般地谈论每个人都有占有私有财产的权利，这就是抽象的法权。自由意志体现在抽象法中，包含有三个环节。首先，体现为一般的对物的占有权，因为作为自由的个人有占有物的权利。其次，个人有转让占有权的权利，这是意志对占有物的放弃，也就是将所有权由一方转移于他方而获得实存，而对占有物的转让的必然结果就是契约。再者，自由意志作为特殊的意志，是与作为自在自为地存在的意志自身相对立的。这就是不法

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第10页。

和犯罪。黑格尔关于抽象法权理论的实质在于维护财产的私有制，把私有财产占有制说成是天然合理的、永恒的，否认私有财产是社会经济发展到一定历史阶段的产物，这就为私有财产占有制提供了理论根据。

“道德”是自由意志对抽象法的扬弃的结果。自由意志体现在人的主观内心里就是道德，所以道德意志是主观的，因为“人都愿意别人对他按他的自我规定来作出评价，所以不问各种外在的规定怎样，他在这种关系中是自由的。人在自身中的这种信念是无法突破的，任何暴力都不能左右它，因此道德的意志是他人所不能过问的。人的价值应该按他的内部行为予以评估，所以道德的观点就是自为地存在的自由。”①在道德中，黑格尔指出，动机与目的，个人意志与普遍意志是统一的。

黑格尔认为“伦理”是自由意志的具体实现，自由意志既体现于外物，又体现于内心就获得充分的现实性。所以伦理是法权、道德的基础。在黑格尔看来，抽象法权是客观的，道德是主观的，伦理是主观和客观的统一，它是“客观精神”的最高体现。伦理观念的发展过程经历了三个阶段：一，“直接的或原始的伦理精神”，即家庭。二，直接的伦理精神的分解，进入市民社会。在市民社会里每个成员是作为独立的个人的联合，这种联合的建立是靠保障人身和财产安全的法律制度。三，伦理精神由分化而完成统一就是“国家”，国家是伦理精神的充分实现。在这里，黑格尔说明国家是由家庭、市民社会发展而达到的。

关于国家的理论是黑格尔全部政治学说的基础，最集中地

---

① 《法哲学原理》第111页。

表述了黑格尔作为德国资产阶级思想家的显明态度。黑格尔的国家观念有个发展和演变的过程，青年时期和晚年时期关于国家的观念有很大的差别，这正反映了德国资产阶级在不同时期的利益和要求。黑格尔在《法哲学原理》中说："国家是伦理理念的现实——是作为显示出来的、自知的实体性意志的伦理精神"。①"国家是绝对自在自为的理性东西"。② 还说："人们所必须希求于国家的，不外乎国家应是一种合理性的表现，国家是精神为自己所创造的世界，因此，国家是具有特定的、自在自为地存在的进程。"③这些说法，充分暴露了黑格尔国家观的唯心主义的实质，他把国家说成是完全脱离物质基础，纯粹是精神、理性的产物，从而否认国家的阶级性质。

黑格尔虽然承认国家是由家庭、市民社会发展来的，但他不承认家庭、市民社会是国家的基础。相反地，他把国家看成是一切社会生活现象的决定性的基础。正如马克思所指出的，在黑格尔那里"理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动。实际上，家庭和市民社会是国家的前提，它们才是真正的活动者；而思辨的思维却把这一切头足倒置。"④黑格尔认为，国家一方面是市民社会个人所从属和依存的最高权力，另方面它又是市民社会个人的保护者。他说："国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一"。⑤所以国家作为市民社会个人的内在目的，应

①② 《法哲学原理》第253页。
③ 《法哲学原理》第285页。
④ 《马克思恩格斯全集》第1卷第250—251页。
⑤ 《法哲学原理》第261页。

当保护它们的利益。这充分地表现出了黑格尔的资产阶级立场。

晚年黑格尔极力推崇国家，把国家加以神圣化，要求“人们必须崇敬国家，把它看做地上的神物”。①或者说，把它看作“神自身在地上的行进，这就是国家。国家的根据就是作为意志而实现自己的理性的力量。在谈到国家的理念时，不应注意到特殊国家或特殊制度，而应该考察理念，这种现实的神本身。”②这与他早年激烈批判国家，不希望德国普鲁士化有很大区别。这时他不仅颂扬普鲁士国家的精神优势，而且还把普王弗里德里希·威廉三世聘任他为柏林大学教授一事，说成是“国王陛下的恩德”，并要为普鲁士国王祝寿，为他的健康干杯，充分表现了黑格尔的庸人习气。更严重的是他对国家君主推崇备至，把君主说成是真正的“神人”，是“理念的真正化身”，他说：“主权最初只是这种理想性的普遍思想，它只是作为自我确信的主观性，作为意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的自我规定而存在。……在已经发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地现实的独特的形式。因此，整体的这一绝对决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即君主。”③这就是说国家的主权就是君主，君主的意志就是最后决断。他说，“王权，即作为意志最后决断的主观性的权力，它把被区分出来的各种权力集中于统一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。”④也就是说，君主权、主权具有“绝对性”的地位。

---

①② 《法哲学原理》第285页；第259页。

③ 《法哲学原理》第296页。

④ 《法哲学原理》第287页。

但是，黑格尔毕竟不同于封建贵族的思想家，不是封建地主阶级的代言人。他虽然强调君主的作用和地位，然而，他并不主张君主专制，他认为“专制就是无法无天，在这里，特殊的意志（不论是君主的意志或人民的意志）本身就是具有法律效力，或者更确切些说，它本身就代替了法律”。① 黑格尔在这里既反对君主个人独裁又反对人民主权，把二者都叫做“专制”。他的理想政体是君主立宪。他说：“主权却正是在立宪的情况下，即在法制的统治下，构成特殊的领域和职能的理想性环节。主权恰恰表示：每一个这样的领域在自己的目的和行动方式方面，都不是独立自主的和只管自己的东西，而是受整体的目的（这种目的通常都被笼统地称为国家的福利）规定和支配的东西。”② 因此他宣称：“国家成长为君主立宪制乃是现代的成就，在现代世界，实体性的理念获得了无限的形式。”③ 只有君主立宪制才是最发达、最完善的国家政治形式。因为在这种政治形式里，伦理理念得到了完全的实现与充分的发展。因此马克思指出“黑格尔在这点上几乎达到奴颜婢膝的地步。显然，黑格尔周身都染上了普鲁士官场的那种可怜的妄自尊大的恶习”④。黑格尔所主张的君主立宪制实质上是资产阶级和封建贵族联合专政的政体。在早年他较强调立宪和法制，注意资产阶级的民主权，到了晚年他较偏向于保守和妥协。黑格尔虽然还是主张立宪和法制，但却是以极其软弱无力的形式表述出来的。这一思想正是反映了懦弱胆怯的资产阶级的“可怜”要求。而他一再强调的是君主

①② 《法哲学原理》第295页。

③ 《法哲学原理》第287页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷第401页。

权，主权高于立法权。黑格尔主张君主立宪制的目的是在保证封建贵族在掌握政权方面处于主导的地位，同时又要为资产阶级争夺一席之地。所以黑格尔把封建贵族说成是“天然的伦理等级”、“社会普遍利益的保证者”。这就是说，在黑格尔的立宪政体中，等级制依然存在，他虽然要求资产阶级参加掌握政权，但对它又要有所限制，在资产阶级和封建贵族的联合专政中，必须以贵族为这个联合专政的主体，只是在这样的前提下，黑格尔才敢谈论立法权的作用，而这种作用实际上是微乎其微的，所以马克思指出：“黑格尔希望有中世纪的等级制度，但是要具有现代立法权的意义；他希望有现代的立法权，但是要披上中世纪等级制度的外衣。这是最坏的一种混合主义。”①不过，它确实透露了德国资产阶级企图通过立宪政体来实行某种自上而下的改革的政治要求。黑格尔认为，“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接规定的，但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动的性质，得到进一步的发展。”②不过，黑格尔又明白指出这种改善，这种前进只能是“一种不可觉察的无形的变化”。因此，它“从外表看来是一种平静的觉察不到的运动。久而久之国家制度就变得面目全非了。”③也就是对国家制度进行一种缓慢的细小的改革。在这里黑格尔所要说明的是立法权不能通过直接的方法去改变国家制度，而只能以间接的方法去改变国家制度。因此，它的改变就只能是“一片一片地撕碎国家制

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第364页。
② 《法哲学原理》第315页。
③ 《法哲学原理》第315—316页。

度。”恩格斯认为黑格尔关于君主立宪的政治主张反映了德国资产阶级企图达到“有限的和温和的间接统治”的政治愿望。所以他指出“当黑格尔在他的‘法哲学’一书中宣称君主立宪是最高的、最完善的政体时，德国哲学这个表明德国思想发展的最复杂但也最准确的指标，也站到资产阶级方面去了。换句话说，黑格尔宣布了德国资产阶级取得政权的时刻即将到来。”①

作为怯懦的德国资产阶级的思想代表，黑格尔反对用革命的手段去变革现实社会，虽然黑格尔对法国革命带来的资产阶级的社会现实有所向往，但在实践上他始终害怕革命，说什么革命是由于不了解现实的合理性的结果。他甚至歪曲历史真相，说法国革命之所以必要是由于法国的落后现实，革命就是使法国社会提高到德国的水平，德国已经历了马丁·路德的宗教改革，已经建立了使人类精神自由的新教，所以德国无需革命了。这与他早年激烈批评德国的落后现实，要求仿效法国，学习法国的民主自由思想有很大差别。晚年黑格尔为了进一步替普鲁士国家现实存在的合理性作辩护，他还提出：“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”著名原理，虽然按照黑格尔的辩证法思想，在这个原理中隐藏着革命的内容，即“在发展的过程中，一切现实的东西以后都会丧失自己的必然性，自己的权利，自己的合理性”。但是黑格尔提出这个原理的目的，却在于向封建贵族作妥协，在于论证普鲁士国家存在是合理的，既然现实制度的存在是合理的，那么对当时德国的现实政治制度就应该是抱调和的态度，而不应该进行斗争，不必要采用革命的手段去变革

① 《马克思恩格斯全集》第8卷第16页。

现实政治制度，最多只要进行缓慢、细微的改良就可以了。这充分暴露了黑格尔保守主义的政治立场。

黑格尔关于社会历史的理论是他整个体系的一个重要部分。黑格尔对人类历史的研究也是唯心主义的，他把整个人类历史说成是精神的历史，因此，他的社会历史观点是头脚倒置的。但是，其中也贯穿着辩证法的思想，黑格尔把辩证法运用于社会现象的领域，从而把对人类历史的理解从形而上学观点中解放了出来。恩格斯认为黑格尔“是第一个想证明历史中有一种发展、有一种内在联系的人，尽管他的历史哲学中的许多东西现在在我们看来十分古怪，如果把他的前辈，甚至把那些在他以后敢于对历史作总的思考的人同他相比，他的基本观点的宏伟，就是在今天也还值得钦佩。”①并高度评价黑格尔的社会历史观的深刻意义，称黑格尔“这个划时代的历史观是新的唯物主义观点的直接的理论前提。”②

黑格尔把人类历史的发展看成是一个合乎规律的、合乎客观必然性的辩证发展的过程。他认为整个人类历史是一个有内在联系的统一体，而不是个别历史人物和偶然事件的堆集，但他的这个合理思想却是用唯心主义的方式表述出来的。

黑格尔认为，人类历史乃是由无数个人活动的结果，他们都各自抱着不同的目的，按照各自的意思、动机而行动。然而在世界历史中，人们不能预见自己活动的后果，而且往往总是得到同他们原来的意图、动机相违背的结果。因此，黑格尔断定在人们行动的背后有“潜伏着”的某种东西在起作用。所以黑格尔说：

---

①② 《马克思恩格斯选集》第2卷第121页。

"在历史里面，人类行动除掉产生它们目的在取得的那种结果——除掉他们直接知道欲望的那种结果之外，通常又产生一种附加的结果。他们满足了他们自己的利益；但是还有潜伏在这些行动中的某种东西，虽然他们没有呈现在他们的意识中，而且也并不包括在他们的企图中，却也一起完成了。"①在他看来，这种潜藏在人们行动中的某种东西是与这些动机和意图不同的，而且是支配着人类活动的趋向、决定人类活动的结局。这就是说，黑格尔并不把人们行为的动机看作是历史事变的最终原因，看作是社会发展的动力，而是企图进一步揭示历史事变的最终原因和社会发展的动力，这一观点是十分重要的。然而，黑格尔却是个客观唯心主义者，他不是从人类历史本身中，从社会的物质生产和阶级斗争中去寻找社会历史发展的力量，而是把自己的哲学，所谓"世界精神"或"世界理性"强加到人类历史中去，把它当成为支配和决定人类活动的力量。他说："世界历史可以说是'精神'在继续作出它潜伏在自己本身'精神'的表现。如象一粒萌芽中已经含有树木的全部性质和果实的滋味色相，所以'精神'在最初迹象中已经含有'历史'的全体。"② 因此，黑格尔认为历史事变的最终原因，社会历史发展的动力就是"世界精神"。恩格斯指出："黑格尔所代表的历史哲学，认为历史人物的表面动机和真实动机都决不是历史事变的最终原因，认为这些动机后面还有应当加以探究的别的动力；但是它不在历史本身中寻找这种动力，反而从外面，从哲学的意识形态把这种动力输入历史。"③

①② 《历史哲学》第66页；第56页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷第244页。

在黑格尔看来，人类历史是一个不断变化和发展的过程，这个过程是一个前进运动的过程。因为世界精神并不是一开始就实现了自己的目标，而是经过一个漫长的历史过程，“只有在它的结果——完满的现实里，它（世界精神的目标——引者）才能够达到。”所以精神的发展是一种进步，一种不断完善的过程。他说：“在生存中，从不完美的东西进展到比较完美的东西：便是进步。”① 由此，人类历史前进运动的过程，也应是一个从低级到高级、从不完美到逐步完美的不断进步的过程。黑格尔认为，不完美的东西即包含着矛盾，他说“那个包含着相反的东西的‘不完美的东西’，乃是一个矛盾，这个矛盾当然存在着，但是它继续不断地被扬弃了，被解除了。”② 人类历史的发展过程也就是精神自我矛盾斗争的过程，“精神是和它自己斗争着；它可以说便是它的最可怕的障碍，它不得不克服它自己。”③ 黑格尔认为精神发展最后完成了这个过程，终于“认识自身，不仅达到直觉，而且达到关于自身的思想。”④ 于是旧的精神消亡，另一个新的精神，另一个世界历史民族产生。黑格尔认为，历史上各个时代各个民族的相互更替和相互变迁是合乎规律的前进运动的过程，也就是说，世界历史的发展过程是遵循着严格的客观必然性的。黑格尔对世界历史发展的认识是深刻的，但是，他是从唯心主义立场出发来阐述的。黑格尔认为，世界历史的发展是从东方移向西方，从亚洲移向欧洲。东方、亚洲各个民族只是历史的开端、起点，而欧洲则是世界历史发展的终点。“亚细亚洲在特性上是地

---

①②③ 《历史哲学》第 97 页；第 98 页；第 96 页。

④ 参见《历史哲学》第 113 页。

球的东部，是创始的地方。”“欧罗巴洲，一般来说，是旧世界的中央和终极，绝对是西方，亚细亚洲却绝对是东方。”① 他强调，地中海地区是世界历史的中心，没有地中海，世界历史便无从设想。日耳曼民族居住地区则是欧洲的中心。黑格尔在《历史哲学》中极力鼓吹欧洲中心论，他认为世界历史的发展过程毕竟有一个终点。欧洲各民族（指日耳曼民族）则是世界历史的终点。黑格尔说：“历史的最后阶段，就是我们的世界，我们的时代。”② 具体地说，世界历史的发展应当在普鲁士君王向其臣民约许的君主立宪中达到顶峰。

黑格尔认为，世界历史是精神通向自身，实现自身的舞台，世界精神通过人类的具体活动和一切历史事件以实现自己。世界精神是历史中“普遍的东西”，它是通过特殊的东西，即具体的人和事变来实现自己的。所以，历史上各个时代的各个民族和个人则是精神用来达到自己的目的，实现自身所需要的工具。他说，人就是“世界精神的实体性事业的活的工具。”③ 黑格尔把历史上所有的人，包括伟大人物在内，都看作是精神、理性的玩物。他们的一切活动都只是执行精神、理性的命令，接受精神、理性的驱使和支配，对他们来说，是完全不自觉的。精神、理性使人们各自为私利和热情所刺激，为追求各自的特殊的目的而互相进行斗争，而精神自己则始终留在后方，“在背景里，不受骚挠，也不受侵犯。它驱使热情去为它自己工作，热情从这种推动里发展了它的存在，因而热情受了损失、遭到祸殃——这可以叫做

①② 《历史哲学》第144页；第489页。
③ 《法哲学原理》第354页。

"理性的狡计'。"①

黑格尔认为人类历史发展的最终原因是世界精神，伟大的英雄人物则是"世界精神的代理人"，他们能够适应时代的要求，自觉地顺从历史发展的趋势。因为他们能认识到什么是时代所需要的东西和适合时宜的东西，"知道他们的世界在进展上将取的必然的、直接相承的步骤；把这个步骤作为他们的目的，把他们的力量放在这个步骤里边。这样说来，我们应当把世界历史人物——一个时代的英雄——认做是这个时代眼光犀利的人物；他们的行动、他们的言词都是这个时代最卓越的行动、言词。"②所以他们是历史的创造者，黑格尔极力颂扬英雄人物在历史上的作用。但是，按照他的看法，英雄人物无论如何卓越、高超，也不能任意妄为，他们仍然必须遵照精神发展的内在规律去进行一切活动。而且英雄人物只有当精神需要他的时候才会出现。一旦精神不需要他们时，他们就会被抛弃，从世界历史舞台上消失。

黑格尔毕竟是资产阶级的思想家，他极端轻视人民群众，否认人民群众在历史上的创造作用。他说："作为单个人的多数人（人们往往喜欢称之为"人民"）的确是一种总体，但只是一种群体，只是一群无定形的东西。"是一堆消极的、被支配的材料，"因此，他们的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。"③在黑格尔看来，人民群众不能进行任何独立的活动，只能跟着"灵魂领导者"前进。他们的命运完全取决于"国家首脑"的旨

①② 《历史哲学》第72页；第69页。

③ 《法哲学原理》第323页。

意。所以人民群众无权掌握自己的国家政权，他们只有绝对服从统治阶级的摆布，而不能进行任何的反抗。黑格尔反对人民群众是社会历史的创造者，鼓吹英雄史观显然是错误的。

黑格尔认为精神作为世界历史的基础，它的本质是自由，精神的一切属性都是为了获得自由、追求自由和产生自由，他把世界历史的发展看作是“自由精神”或“自由意识”的进步。他说：“世界历史无非是‘自由’意识的进展；这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。”① 黑格尔认为，在历史发展的各个时期里，人类对自由的认识是不同的，人类既然是精神的体现者，因而人类的本质也是自由的，但是人类要意识到自身是自由的，使人成为自由的人，必须经历许多历史世纪才能认识到。在黑格尔看来，东方各民族因为他们没有认识到精神的本质是自由，所以他们是不自由的，他们只有专制君主一个人是自由的，其次，他认为，希腊人和罗马人只有少数人是自由的，大部分人只能是不自由的奴隶，最后，他指出只有日耳曼民族在基督教的直接影响下，他们“知道人类之为人类是自由的”。因此，日耳曼民族的一切人都绝对地是自由的。黑格尔认为自由精神在日耳曼民族获得了完美的实现，精神终于返回到它自身，因此他宣称：日耳曼“精神”就是新世界的“精神”，它的目的是要使绝对的“真理”实现为真正的“自由”。所以日耳曼民族是人类历史的最后完成，是人类历史发展的顶峰。

黑格尔强调人的自由本性正是反映了新兴资产阶级反对封建制度的束缚，要求自由民主的思想愿望。但是，抽象的空谈自

① 《历史哲学》第57页。

由、掩盖自由的阶级实质，历来是资产阶级学者的一贯做法。

黑格尔认为，世界精神的发展是通过一系列相互交替的民族来实现的。“世界历史民族”是世界精神的工具，但在每一个历史阶段里世界精神只挑选某个特定的民族以实现它自身，这个民族作为世界精神的承担者，由此它才有发展，才是“世界历史民族”，一旦世界精神离开了它，转向其他民族时，它就只能停留在历史发展的一定阶段上，不能参与历史的进步。东方各民族就是世界精神选中之后，而又被抛弃的民族，所以它是不能再发展为文明的民族，只能是落后的民族。在此，黑格尔再次贩卖大国沙文主义和民族主义，鼓吹只有日耳曼民族才是世界精神真正的担负者，日耳曼民族高于一切其他民族，它应该处于其他民族之上，成为欧洲各民族“特选”的领袖。

黑格尔把世界历史中民族的不平等和战争说成是永恒的，他认为提出永久和平这种要求，只能作为一种理想，因为战争和社会本身一样地长久。黑格尔反对把战争看成是一种绝对的罪恶和纯粹外在的偶然性，他认为，实际上战争具有内在的必然性，是最好的事情，它对国民是有益的。他说：“战争还具有更崇高的意义，通过战争，正如我在别处表示过的，‘各国民族的伦理健康就由于它们对各种有限规定的凝固表示冷淡而得到保存，这好比风的吹动防止湖水腐臭一样；持续的平静会使湖水发生相反的结果，正如持续的甚或永久的和平会使民族堕落’。”①在黑格尔看来，战争是解决国家与国家之间争端的最好途径，战争是最高的仲裁者，通过对外战争，其结果不但加强了人民的力

① 《法哲学原理》第341页。

量，而且国内各民族争吵不休也会获得安宁，因此，通过战争可以防止内部的骚动，并且巩固内部的权力。黑格尔所鼓吹的这套大国沙文主义的理论，正适合普鲁士君主国推行种族主义和霸权主义的需要，这就为普鲁士国家的军事扩张和殖民掠夺提供了理论依据。

三、“绝对精神”

“绝对精神”是黑格尔哲学体系的最后部分。“绝对精神”经过了一系列的辩证发展过程，终于达到了完全实现自己和认识自己的阶段。“绝对精神”是“主观精神”和“客观精神”的完全统一。黑格尔认为“主观精神”和“客观精神”二者都是相对的、片面的。精神由于自身的能动性、创造性于是克服了“主观精神”和“客观精神”的互相对立，把二者的差异包含于自身之中，使精神实现它的绝对的、无限的本性。

“绝对精神”的自我发展过程包括三个阶段：“艺术”、“宗教”、“哲学”。这三个环节也是“绝对精神”自我认识的三种形式。黑格尔认为，艺术、宗教、哲学三者的内容是相同的，它们的对象都是“绝对精神”。“哲学与艺术，尤其是与宗教，皆共同具有完全普通的对象作为内容。”①但它们的表现形式各不一样，艺术是以感性直观的形式表现，宗教是以“表象”的形式表现。“艺术和宗教是最高理念出现在非哲学的意识——感觉的、直观的、表象的意识中的方式。”②哲学则是以概念的形式表现自己。

黑格尔艺术理论的基本观点是唯心主义的，他提出美的哲

①② 黑格尔：《宗教哲学讲演录》第62页。

学概念的真正性质"就是理念的感性显现"，就是说美是用直接的感性形象来表现"绝对精神"。他认为美由二个要素构成：一种是内在的，即思想内容，另一种是外在的，即感性直观的形式，是内容借以显现其特殊性的东西。美的内容就是"绝对精神"，美的形式是感观的直接对象，艺术的理想就是要把这两方面调和成为一种自由的统一整体，只有这两个对立面的统一，这样我们才是按照它的真实性来理解它。思想的内容只有通过外在的形式表现出来，人才可以认识到内在的本质。黑格尔在艺术理论中，反对形式主义的美学观点，强调内容与形式、普遍性与特殊性、理想与现实的辩证统一，这些思想都包含着丰富的辩证法合理因素，但就他的论述形式则完全是唯心主义的，他认为艺术的任务就在于用感性形式来表现"绝对精神"，因而必须使感性的具体形象符合于心灵。所以艺术品的水平高低都取决于具体形式和它所体现的"绝对精神"的统一和符合的程度，越符合、越逼真就越深刻、越美。

黑格尔认为艺术发展的历史有三个阶段："象征的艺术"，如古代东方国家的建筑物，就是以象征性的形式来体现其思想内容，它没有真正表现出思想内容的实质，所以是低级的、粗糙的。"古典的艺术"，如古代希腊罗马的雕刻，它的感性形式和它所表现的思想内容基本上是一致的，但其所表现的乃是个别的、有限的形式，还不能充分地实现思想内容。"浪漫的艺术"，如日耳曼的绘画、音乐、诗歌，特别是欧洲的基督教的艺术，就是"浪漫艺术"的典型，是最高级的形式，它摆脱了物质而回到精神自身，充分地表现了个人的主观意志。艺术发展的历史就是精神逐步克服了物质的局限性，最高的艺术是非物质的、精神的表现。所以

黑格尔的艺术史观是唯心主义的。

黑格尔认为艺术是以直接的感性形式表现“绝对精神”，因而总是有限的、片面的，而精神则是“无限的”、“绝对的”，所以艺术形式不能完全体现出精神的本性，因此精神必须继续向前发展。

宗教是以“表象”的形式表现“绝对精神”。黑格尔认为，在精神的发展过程中宗教高于艺术，而又低于哲学。黑格尔强调宗教和哲学的内容是相同的，哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的，两者皆以真理为对象。然而，就真理的最高意义而言，上帝即是真理，唯有上帝才是真理。黑格尔认为经马丁路德改革的基督教是绝对宗教。在绝对宗教里，“绝对精神”所表现的就是它自身，所以绝对宗教的内容就是“绝对真理”。黑格尔主张哲学和宗教二者相调和，应该使宗教思想化，必须用思辨哲学去解释宗教信条，因此，哲学揭示宗教，无非是揭示哲学自身；而哲学在揭示自身时，也就揭示了宗教。这样，黑格尔就直接地把他的唯心主义哲学和宗教联系起来，论证宗教是他的哲学体系的一个部分。正如费尔巴哈所批判的：思辨哲学的本质不是别的东西，只是理性化了的、现实化了的上帝的本质。思辨哲学是真实的、彻底的、理性的神学。这就是黑格尔哲学的僧侣主义的实质。在这里，再一次说明了唯心主义和信仰主义是天然的孪生兄弟。

黑格尔认为哲学高于艺术和宗教，哲学是以概念的形式表现出来，因此哲学是“绝对精神”的最高体现，也是“绝对精神”自我认识的最高形式，“绝对精神”通过哲学最终认识了自己，所以哲学史就是“绝对精神”自己认识自己的历史，也就是发现关于

绝对的思想的历史。

黑格尔认为，历史上的各种哲学体系的不断变化发展的过程，不过是“绝对精神”自我认识的不同阶段，它们不是彼此孤立的，互不相干的，而是处于深刻的内在联系之中，每个哲学体系都是绝对精神整个发展过程的一个特殊阶段或环节，“哲学的每一部分都是哲学的全体、一个自身完整的圆圈。”哲学的“全体便有如许多圆圈所构成的大圆圈。这里面每一圆圈都是一个必然的环节，这些特殊因素的体系构成了整个理念，理念也同样表现在每一个别环节之中。”①晚出的哲学体系是从先前的哲学体系发展出来的，它否定了前者，但不是简单的抛弃而是提高。各种哲学的相互更替正表现着“绝对精神”自我认识的逐步深化、逐步丰富的过程。

黑格尔认为以往的每个哲学体系作为“绝对精神”自我认识的一个阶段，相当于《逻辑学》中的一个范畴，而整个哲学史的基本内容就是从一个范畴向另一个范畴的推进，哲学史发展的基本线索也就是一种逻辑必然性。他说：“历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。”②黑格尔在这里提出了历史的东西和逻辑的东西一致的思想，反对那种把哲学看作各种体系的机械组合和偶然堆积的观点。但是，黑格尔是唯心主义者，他不是把范畴的逻辑体系看作现实历史过程规律性的抽象理论的反映，而是相反，把历史过程看作逻辑范畴的体现，并且经常牵强附会地把哲学史嵌入他

① 《小逻辑》第56页。

② 《哲学史讲演录》，三联书店1956年版，第1卷第34页。

的逻辑体系的框框。

黑格尔认为，哲学史也就是真理的发展史。哲学史上相继出现的哲学体系是真理发展过程中的一个必然的阶段，真理的发展是通过历史上不同哲学体系的更替来来现的，但是每一个特殊阶段都是体现真理的一个片面、一个局部，“每一个哲学都是它的时代的哲学，它是精神发展的全部锁链里的一环，因此它只能满足那适合于它的时代的要求和兴趣。”①因而，都不是对“绝对精神”的完全体现，都不可能达到“绝对真理”。黑格尔认为，真理的发展是一个从低级到高级、从抽象到具体、从相对到绝对的过程：最早的哲学体系是最抽象、最贫乏，在这里真理的发展尚处在低级阶段；越在后的哲学体系越深刻越具体地表现出真理的内容，黑格尔曾把哲学史上各个哲学体系的这种前进运动比喻为圆圈，他说，哲学思想的历史“乃是一系列的发展，并非象一条直线抽象地向着无穷发展，必须认作像一个圆圈那样，乃是回复到自身的发展。这个圆圈又是许多圆圈所构成，而那整体乃是许多自己回复到自己的发展过程所构成的。”②列宁对这个思想极为重视，认为这是“一个非常深刻而确切的比喻！！每一种思想＝整个人类思想发展的大圆圈（螺旋）上的一个圆圈。”③这里黑格尔用辩证法的观点阐述了人类的认识史，说明对真理的认识不是一蹴而就，一次完成的，不是直线式的运动，而是螺旋式、曲线式的前进发展的过程。但是由于黑格尔把人类的认识史歪曲成“绝对精神”自我认识的过程，而不是对客观物质

① 《哲学史讲演录》第1卷第48页。
② 《哲学史讲演录》第1卷，第31—32页。
③ 《列宁全集》第38卷第271页。

世界的反映过程，因此，他认为真理的发展必须有个终点，并且宣称他的哲学就是全部哲学发展的顶点，是最后、最高的哲学，它包括了以前一切哲学体系的全部真理，“绝对精神”在他的哲学中达到最后和最完满的自我认识，所以他的哲学就是“绝对真理”。他在《哲学史演讲录》的结束语中宣告：在世界上一个新纪元已经开始，精神已经完全回到了自身，在“绝对唯心主义”中成为“绝对精神”。

在黑格尔的唯心主义歪曲下，全部哲学史被说成是唯心主义的发展史，实质就在于论证唯心主义是真理。因而他在哲学史中极力吹捧唯心主义，大肆歪曲和诬蔑唯物主义：不是把唯物主义说成是唯心主义，就是贬低、抹杀唯物主义的作用；甚至把法国唯物主义说成是穿旧了的小孩子的鞋子，是古已有之、粗浅幼稚的。列宁痛斥道：这是“唯心主义者歪曲和诽谤唯物主义的一个典型例子。”①这充分表明黑格尔唯心主义的党派原则，他站在唯心主义的立场上，反对唯物主义，特别是十八世纪法国唯物主义。

以上所述就是黑格尔客观唯心主义体系的基本内容，也就是他对“绝对精神”自我发展和自我认识过程的三大阶段的描述。

*　　*　　*

黑格尔唯心主义哲学的基本特点，就是从根本上颠倒了物质与精神、主观与客观之间的真实关系。在黑格尔看来，精神、思想是整个世界的基础和本质。他说：“思想为一切自然和精神事

① 《列宁全集》第38卷第326页。

物的真实共相。”精神是“统摄一切而为一切的基础”，因而整个世界都不过是精神的派生物，自然界和人类社会都是精神的外在表现。物质离开了精神就失去其真实性，他公开宣称：肯定物质的客观存在是一种没有根据的假设，只是独断论，因为物质是“无独立存在的，而思想乃是原始的，真正独立的。”从而否定了物质、自然界是不依人的精神、意识而独立存在的唯物主义的根本原理，而坚持精神先于物质、精神高于物质的唯心主义观点。恩格斯深刻地揭露和批判了黑格尔体系的客观唯心主义实质，他说：“在他看来，他头脑中的思想不是现实的事物和过程的多少抽象的反映，相反地，在他看来，事物及其发展只是在世界出现以前已经在某个地方存在着的‘观念’的现实化的反映。这样，一切都被弄得头足倒置了”。①这样整个现实世界被看成是观念世界的产物。因此，黑格尔的这个“绝对精神”实际上就是上帝的别称。黑格尔的这种理论和宗教神学家的上帝创世说并没有什么两样，只不过是用哲学语言雕琢过的宗教创世说。

但是，在黑格尔的唯心主义哲学中却充满着丰富的辩证法思想。我们研究黑格尔的哲学，必须剔除其唯心主义的外壳，吸取其中的“合理的内核”。黑格尔哲学最大的成果就是他的辩证法，他把整个世界（包括自然界、人类社会和人类精神在内）看成是一个辩证发展的过程。有力地批判了形而上学的思维方法，永远结束了作为人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法。他把辩证法提升为普遍规律，并把辩证法、认识论与本体论结合了起来。黑格尔辩证法的“合理内核”是马克思主义辩证

① 恩格斯：《反杜林论》第22页。

唯物论哲学的理论来源之一。但是，黑格尔辩证法是建立在唯心主义基础之上的，是唯心主义的、概念的辩证法。黑格尔仅仅是在唯心辩证法中猜测到客观事物的辩证法，而不是真正地认识到客观事物的辩证过程。而且，黑格尔的哲学本身还包含着深刻的内在矛盾，这就是他的辩证法的"合理内核"和保守的唯心主义体系之间的矛盾。首先，辩证法的本质在于承认辩证发展的普遍性，无论是自然界、人类社会、或是精神领域里都存在着辩证发展，但是，黑格尔的唯心主义体系却使他否认客观物质世界的辩证发展，把辩证发展仅仅限制在精神领域里，认为客观事物的辩证发展只是概念辩证法的外化或体现。其次，辩证法的本质在于承认发展是无始无终的、永无止境的。但黑格尔由于建立体系的需要，却主张发展过程有一个终点，以便使他的体系成为人类认识的终结，于是宣布他的哲学是绝对真理，并在社会历史领域里，把普鲁士君主立宪制说成是人类历史发展的顶峰。再者，辩证法的本质在于承认对立面的斗争是绝对的，对立面的统一是相对的。但是由于保守立场的要求，黑格尔把矛盾斗争说成是相对的、以便最终调和矛盾。在他看来，矛盾斗争只存在于有限的事物中，而在无限的、绝对概念中，在最终实现了绝对精神的最高真实形态里，则一切对立停止了、矛盾消失了。这样一来，黑格尔辩证法的基本原则就都被歪曲了，唯心主义的体系将其辩证法的革命本质完全窒息了。

正因为黑格尔哲学本身存在着深刻的内在矛盾，所以历来各派哲学家都各自站在不同的立场上，对黑格尔的哲学采取了各种不同的态度。

老年黑格尔学派极力维护黑格尔唯心主义哲学体系中的保

守的、落后的方面，而抹杀其革命本质的方面。旧唯物主义的最大代表费尔巴哈，则“打破了黑格尔的体系，干脆把它抛弃了”，如同把小孩子和洗澡水一起泼了出去。

现代西方资产阶级学者，特别是新黑格尔主义学派，对黑格尔辩证法的“合理的内核”，竭力加以歪曲和抹杀，而对其唯心主义体系和国家学说的保守方面则大肆鼓吹，以反对马克思主义的唯物辩证法。现代西方反马克思主义者在攻击和修正马克思主义学说时，或是极力美化黑格尔的辩证法以抹杀黑格尔的辩证法同马克思主义的辩证法之间的根本区别，或是完全否定黑格尔的辩证法，用形而上学反对马克思的唯物辩证法。

马克思和恩格斯是站在无产阶级的立场上对黑格尔的哲学进行彻底批判和革命改造。他们剔除了黑格尔唯心主义的糟粕，而汲取了他的辩证法的“合理的内核”，并使其与唯物主义有机地结合起来，从而创立了唯物辩证法。因此，在马克思主义的辩证法与黑格尔的辩证法之间有继承关系，但又有本质的区别。关于后者，马克思曾明确表示：“我的辩证方法，从根本上来说，不仅和黑格尔的辩证方法不同，而且和它截然相反。在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”①

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第217页。

第六章　黑格尔学派的解体与青年黑格尔派的哲学观点

第一节　黑格尔学派解体的社会背景

黑格尔死后，大约1831年到1840年之间，德国的经济和政治情况逐渐有了一些变化。1834年建立了德意志关税同盟，这个同盟促进了在整个德国境内的商品流通，扩大了国内市场，工业有了比较迅速的发展，因而资产阶级的势力也就较前雄厚了起来。1832年在汉堡举行的一个大约有三百人参加的大会上，一部分资产阶级提出建立共和立宪制度与统一德国的要求。一些资产阶级活动家登上了政治舞台，但是由于封建统治阶级对他们还存有戒心，因此，资产阶级对政府仍然不满，政治改革的要求比前更加迫切了。1837年爆发了法兰克福的起义，一些激进的民主主义者和大学生冲击了法兰克福的警备队，他们要求建立民主共和国。同一时期，由诗人乔治·毕希纳领导的秘密组织"人权社"号召"对茅屋和平，对宫廷战斗"，具有反对社会不平等的性质。

资产阶级的革命势力虽然有所高涨，但是当时的封建反动势力也还是很强的，对人民的民主要求进行了残酷的镇压，禁止民主集会和组织进步团体，还逮捕了许多具有民主思想的进步

人士。在这种封建势力比较强大的情况下，资产阶级的激进派进行了斗争。但是，正如恩格斯指出的："政治在当时是一个荆棘丛生的领域，所以主要的斗争就转为反宗教的斗争；这一斗争，特别是从1840年起，间接地也是政治斗争"。① 这个斗争是从三十年代开始的，那时黑格尔学派分裂为左翼和右翼。右翼就是所谓老年黑格尔派，代表人物有欣里克斯(Hermann Hinrichs 1794—1861年)与加布勒(Andreas Gabler 1786—1853年)等人。左翼即所谓青年黑格尔派，主要代表为施特劳斯(David Friedrich Strauss 1808—1874年)布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer 1809—1882年)埃德嘉·鲍威尔(Edgar Bauer 1820—1886年)和施蒂纳(Max Stirner 1806—1856年)等。

黑格尔学派之分裂为两个阵营，主要由于政治斗争所引起。黑格尔晚年成了普鲁士王国的官方哲学家，倾向于与封建势力妥协，老年黑格尔派代表与封建势力妥协的资产阶级势力，继承了黑格尔的全部政治哲学并抓住黑格尔的唯心主义体系来捍卫封建等级制度，捍卫普鲁士国家，保护旧的宗教神学与教会。青年黑格尔派则与老年黑格尔派不同。他们代表了资本主义发展以后新产生的激进的资产阶级集团，为了发展资本主义，他们要求削弱贵族的权力，批判封建等级制度，批判贵族的专制国家，批判基督教。青年黑格尔派从黑格尔的哲学中提出了他们认为是革命的理论。他们认为"自我意识"是历史的创造力，用"自我意识"代替了"绝对意识"，即上帝。他们强调"自我意识"，强调"批判"，认为他们自己是批判者，认为象他们那样的知识分子才

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第12页。

是历史的创造者。因此，他们蔑视人民群众，称他们为无自我意识的人和无批判能力的人。显而易见，青年黑格尔派的哲学家是典型的资产阶级革命理论家，但就是作为资产阶级革命理论家，他们也是不彻底的。他们与封建势力妥协，把希望寄托于一个开明的专制君主身上。他们要进行的革命不是政治革命，他们批判的主要对象是宗教。

第二节　施特劳斯的宗教观点与哲学观点

施特劳斯生于符登堡一个中产阶级的商人家庭。他在杜平根大学学习时，曾受到当时德国的浪漫主义文艺思潮的影响。后来，由于他的老师、杜平根学派的重要代表鲍尔（Ferdinand Christian Baur 1792—1860年）的影响，对宗教的研究发生了兴趣。1830年从杜平根大学毕业，他对当时在柏林大学任教的黑格尔与神学家施耐尔马赫（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher 1768—1834年）均甚崇拜，企图吸取施耐尔马赫的观点然后转到黑格尔的哲学上去。但他到柏林大学时，黑格尔刚去世，未能达到他的目的。1832年，他到杜平根大学教神学，并从事于耶稣的研究。他在研究中企图把哲学、神学和批判理论结合起来。1835年他的《耶稣传》第一版问世。以后又多次改版。1848年革命爆发，他曾经一度对革命表示热烈欢迎。他说，这些革命事件是青年的愿望的实现，是内心思想的实现。但在德国开始爆发革命时，由于他又对革命持蔑视态度，说革命的原则是与理智的尊严相敌对的，认为民主就意味着文化的终结。并且表示他的天性感到如在旧的警察国家中生活，将会更加快乐。

他曾被推荐参加议会竞选，但因为他的宗教观点为保守势力所反对，没有当选。在选举过程中，他表示的政见是：赞成君主立宪政体，不主张共和政体，赞成民族的统一，认为这比公民的自由更为重要。他赞成以普鲁士王国为首成立联邦，达到德意志的统一。1866 年德国对奥战争与俾斯麦的政策得到他的热烈拥护，从而成为民族自由主义者。

施特劳斯的《耶稣传》被认为是十九世纪影响最大的著作。恩格斯也指出：《耶稣传》是第一部超出了正统黑格尔的著作。这本书原来的计划是按照黑格尔唯心辩证法的框架分为三个部分。第一部分是研究福音书的作者们关于耶稣的传统观点；第二部分是否定的或批判的分析，否定关于耶稣的传奇是历史记录的说法；第三部分是把批判了的东西加以思辨哲学的方式重新建立起来。出版时，第一部分完全被抛弃了，只集中于第二部分，所以有时又被叫做《经过批判处理的耶稣生平》。

《耶稣传》主要说明了在福音书中，即那些关于耶稣的神奇故事以及基督教义的起源中神话所起的巨大作用。当时神学家对这些奇迹有两种解释，一种是超自然派即正统派，他们认为这些奇迹都是真实的事情，福音书是真实的历史记载。另一派是自然派，他们认为这些奇迹是不可能发生的，他们希望对这些奇迹作合于自然的解释，即耶稣门徒对某些自然现象的错觉，比如，耶稣在水面上行走的故事，他们解释为那只是门徒们透过夜雾看见耶稣在岸边沙滩上行走而误以为他是在水面上行走。至于耶稣以五饼二鱼使五千人吃饱的故事，那只是耶稣以其慷慨行为，将自己当时仅有的五饼二鱼拿出来分给大家吃，因而感动了大家，他们也取出带在身边的干粮来分给大家吃，因而都吃饱了

而有余。施特劳斯对这两派的解释都不同意，他说："迄今所写的耶稣传仅仅是消除这种超自然主义或者赋予它们以某种自然主义外表的不同尝试而已"。① 他的《耶稣传》是从"神话"的角度来看这些福音书故事，说明福音故事的来源，决定四本福音书中的哪一本最先出，并试图解决这些福音的相互关系和它们的作者等等问题。

施特劳斯认为神话并不是有目的欺骗与有意识的伪造，或有目的地夸大某些历史事件。他认为神话是想象出来的一些表现与符号。它表示出一种心灵状态，内在经验与宗教情感。神话并不是事实，它只是整个人民在哲学经验和宗教情感影响之下所产生的诗篇。它无意识地以具体形式表达出包含了这些经验与感情的真理。神话不是一个人的杜撰，而是"人民精神"或"社团精神"的产物。它是早期基督教公社的意识所创造的。神话包括了一种真理，但它只是当时的一种真理的表达，所以只有在那个产生的时间地点才有它的真理性，随着时间地点的变化，这些神话也就过时了。施特劳斯认为现在由于时代的进步，人们可以区别历史，诗歌，事实与寓言，而且哲学已经与陈旧的宗教情感的记录发生了矛盾，所以神话已经成为完全不必要的了。

施特劳斯认为，耶稣的神话有两种来源，一个是在犹太人中间存在的由"救世主"来挽救世人的希望。这个神话早就存在，耶稣死后才把这个神话附会在耶稣身上。另一个来源是耶稣这个历史人物对当时人所留下来的深刻印象，使人们把这些神话

① 施特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆 1981 年版，第 51 页。

与他的政治活动结合起来。由于这两种来源产生了神话传说中的耶稣，所以耶稣只是一个历史人物，一个政治活动家，而这些神话故事都是后来附会上去的。施特劳斯说，福音书之所以编造这些故事，"这首先是由于当时流行着一种期待弥赛亚降世的思想，我曾说，当首先少数人，接着越来越多的人，认为耶稣就是弥赛亚的时候，他们会认为，凡是根据旧约的预言、预表和他们流行的解释，可能期望于弥赛亚的事情，在耶稣身上一定都与之符合一致"。① 施特劳斯举例说明，为了符合旧的传说，神话，因而改变了某些关于耶稣生平的历史事实。比如，"虽然全国远近都知道耶稣来自拿撒勒，但作为弥赛亚，作为大卫的后裔，他一定得降生在伯利恒，因为弥迦曾经这样预言过。尽管耶稣曾经严厉地责备过他那些想看神迹的国人，而且这些话可能还在流传着，但摩西，人民的第一位拯救者曾经行过神迹，耶稣既是最后的拯救者，弥赛亚，必然也行过神迹"。施特劳斯认为：旧约的《弥赛亚书》本来就有弥赛亚来时瞎子开眼，聋子能听，瘸子跳跃，哑巴歌唱的神迹，现在耶稣是弥赛亚了，耶稣的神迹也就这样编造出来。施特劳斯得出结论说："其实，它们不可能不被编造出来，而且那些编造它们的人，很可能并未意识到自己是在编造"。② 这就是施特劳斯关于神话是无意识编造出来这一理论的大体内容。总的来说，施特劳斯根本否定了基督教的福音书中的奇迹是真实的事情，认为这只是整个民族或宗教团体的共同意识的产物。这也就是后来布鲁诺·鲍威尔所说的施特劳斯是以黑格尔哲学中的"实体"作为他的立论的依据。

---

①② 《耶稣传》第 211 页。

施特劳斯并没有否定基督教。他的神话只是在神学范围内批评关于耶稣的神奇故事，所以他说："基督的信仰的内在核心是不依赖于我的批判而存在的"。① 按照他的观点，他所批判的是基督教的一种历史形式，即当时可以存在的神话传说。当时它是表达了基督教的真理的，现在由于时过境迁，它不再适用了。通过批判，否定了它的历史形式，把它的内在观念解放出来，使基督教得到改造。施特劳斯认为基督教神话的内在核心是神性与人性的统一，这是基督教突破了犹太教的旧观念后产生的。犹太教认为上帝是超越的神，与人是对立的，因而神性与人性不能得到统一。基督教的神话把耶稣作为神的精神与人的精神的结合者，精神对人的异化就从此结束了。他认为这就是神话的内在核心。现在否定了这种神话的旧形式就应该用一种新的形式使神性与人性结合起来，使基督教中的神与人的结合继续下去。那么，这种神性与人性的结合又如何以新的形式出现呢？这就是不再通过耶稣这个人，而是通过人类。他说，在耶稣这个人的传说中，"人的精神的意识客观化为神"，因为要整个的人类才是神与人的结合，使这种结合表现为个人（即耶稣）是错误的。他说："如果上帝是精神，那就可以推论，由于人也是精神，两者就没有什么不同，……因此，真实的和实际的精神存在既不是上帝本身，也不是人本身，它就是神-人。"② 即是说，没有神就没有人，没有人也就没有神，神与人是同一个东西。人性就是基督。于是，人们就不应该再信仰耶稣是基督，而应该相信真

① 转引自布拉则尔：《青年黑格尔派》，耶鲁大学出版社1970年出版，第110页。

② 转引自布拉则尔：《青年黑格尔派》，第112页。

正的基督，即人性。每个人都有意识地参加到人性的生活中去，在他自身之中培养人性的观念就使人参加到人类的神人生活中去，因而他就得到了挽救。这样，异化也就完结了。

施特劳斯的最后一本著作是1872年出版的《旧的信仰与新的信仰》。在这本著作中表现出他受到当时刚出现的新康德主义的影响，企图从复活康德的哲学找到出路。在这本书中，他回答了四个问题。第一个问题，"我们仍然是基督教徒吗？"他的回答是"不是基督教徒了"。他认为他已经超越于基督教，不再相信有人格的上帝，不再相信死后的生活。这是他第一次宣称他已不再相信基督教了。第二个问题是"我们仍然有一个宗教吗"？他的回答是仍然有一个宗教，因为他认为宗教是个人所依赖的外在力量，所以这种依赖仍然是必要的。但是他把这种力量看成是：自然界或宇宙，它是物质与精神的结合体，人们必须对它产生一种虔敬的感觉。他的第三个问题，"我们如何看待自然界呢？"他在回答这个问题时，把宇宙看成是精神所贯穿的，并给人以生命，宇宙是一个进化的过程，使物质具有生命力，并发展到更高的形式。施特劳斯在这一著作中吸取了一些自然科学的材料与观念，特别利用了康德的早期著作《自然通史与天体理论》，也注意到一些自然科学学说，如拉普拉斯、拉马克、达尔文和赫克尔等人的学说。第四个问题是："我们如何安排我们的生活？"他的回答是我们应该按照人本主义的哲学而生活。人本主义是所有青年黑格尔派的共同看法。这种人本主义是哲学的世界观，而不是社会观点或政治上的原则。它把人性看成神，在人的历史中发现神的精神。因此，人世间不再是一个人的悲惨历程，而是着重于人世间的生活，希望通过人本主义把神与人结合起

来。由于人道主义得到实现，人就从基督教的束缚下面解放出来。

怎样才可以使人道主义得以实现呢？这就是要用批判的方法，施特劳斯说："我进行工作是从外向内，从表面向核心，试图从表面地层钻到原始的岩石中去。批判从说明并理解某些福音书故事的不同方式开始，试图撇开那些不可能接受的而达到真实的东西，对所讨论的故事的起源和形成随时加以说明，最后则指明什么是可能形成其历史核心的东西来。"①按照他的这种方法，批判一种宗教教条，就是揭露某一种教条的产生与没落。如果一种产生特殊教条的历史环境得到了说明，那么，这种教条就从它的历史框架解脱出来，显示了它的基本的真理。因此，所有的教条都应该受到现代哲学的检验，取消那些不合于时代要求的陈旧的教条结构，而代之以合于时代要求的东西。他认为这就是"历史主义"。当代的神学就是历史地分析教条，它看起来是破坏性的，实质上却是有创造性的。他说："不打破神学上的偏见、不揭露教条上的谬见，不纠正注释上的错误，就不能前进一步"。②因此，批判就是创造，这就是施特劳斯对他的批判方法的看法。

第三节　布鲁诺·鲍威尔的宗教观点与哲学观点

布鲁诺·鲍威尔出身于图宾根地方的一个中产阶级家庭，

①② 《耶稣传》第223页。

他的父亲是瓷器的画师。后来因为他的父亲被召为普鲁士王国皇家瓷器工厂的画师，因而全家迁居柏林。他中学毕业后就进入柏林大学，成了黑格尔的学生，反对施耐尔马赫的哲学。1834年以杰出的学习成绩而被任为柏林大学教员。三十年代初，他属于老年黑格尔派。施特劳斯出版《耶稣传》以后，他立刻予以反驳。1839年，普鲁士王国的教育当局以为他是黑格尔派的重要人物，而派他任波恩大学神学系的教职，但为该校的正统神学家所反对而不能到职。从1839年到1841年间，他的神学思想从老年黑格尔的观点逐渐转到青年黑格尔派的观点，写成了《约翰福音历史的批判》，《对观福音作者与约翰的福音历史的批判》。这两本著作被普鲁士王国教育当局认为是离经叛道之作，因而他在波恩大学的教职任命被取消了。布鲁诺·鲍威尔离开波恩回到柏林，他以为可以通过他的这个事件而引起青年黑格尔派更向左转，而他自己可以成为青年黑格尔派的领袖，但由于时代向前发展了，无产阶级已经登上了政治舞台，布鲁诺·鲍威尔的政治观点显得非常落后，不仅与无产阶级革命派的观点不能相容，而且与资产阶级自由派的观点也不能相容。这种思想上的冲突最重要的表现在他对犹太人解放问题的看法与对1848年革命的蔑视态度。

布鲁诺·鲍威尔反对犹太人的解放运动，他认为宗教信仰应该从属于国家，象犹太人那样信仰犹太教是与普鲁士国家的信仰新教不相容的，因而他们不是国家的成员，不能得到国家的保护。犹太人要得到解放，首先要成为新教徒或无神论者，或者相信人本主义的新宗教。布鲁诺·鲍威尔对犹太人问题的看法暴露出他把国家和人类、人权和人本身、政治解放和人类解放混

为一谈。他受到黑格尔国家学说的影响，反对国家与宗教分离。同时，他反对宗教容忍，歧视犹太教。他说："我曾经证明：基督教国家……不可能使其他某一宗教的信徒和基督教阶层在权利上完全平等，因为这种国家的主要原则是一种特定的宗教。"① 这是资产阶级自由派也不能接受的观点。1848年革命爆发以后，布鲁诺·鲍威尔反对革命，把他的"批判方法"运用于革命运动，认为革命只是一种骗局，是一出滑稽戏，革命不可避免的失败不是一出悲剧，而是一出喜剧。他认为这个革命是由 Burges 领导的。Burges 可以译为资产者，但他是指当时的中产阶级革命者。他认为他们是保存旧的制度而使他们自己成为这个制度的首脑。所以他说这些革命者是用破烂的贵族服装装饰起来的没有受到多少教育的人，他认为这些人不能成事，因为他们只是使用空洞的词句，会议，谈论与协商去保存旧社会，他们不知道首先应该有新的观念去把一切的党派联合起来，使阶级之间，国家之间，人与人之间的分裂全完消失。从布鲁诺·鲍威尔对1848年革命的看法，我们可以看出他反对阶级斗争，企图达到阶级调和，反对群众革命斗争，蔑视群众，企图以少数批判者的"新观念"来达到社会的变革。布鲁诺·鲍威尔的这种政治观点是与他的宗教观点和哲学观点密切联系的。

布鲁诺·鲍威尔最初属于老年黑格尔派时鼓吹一些保守的黑格尔的观点。他认为黑格尔的哲学是为基督教的教条辩护的，认为黑格尔把神学与哲学永远联系起来，认为黑格尔把犹太教看成一种特别的启示，并主张在黑格尔的体系中信仰与知识可

① 转引自《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷第111页。

以并存等等。施特劳斯的《耶稣传》出版之后，布鲁诺·鲍威尔首先作了反驳，认为施特劳斯在研究中所使用的方法和所得到的结论都是错误的，因为他忽略了耶稣这个人出现的哲学意义。按照他的观点，犹太人把神性与人性分裂开来了，基督教通过耶稣这个人物就把神性与人性结合起来，这是精神发展的必然结论。因此，耶稣这个人的出现是自我意识的发展所需要的，有一种哲学的必然性。他说，象施特劳斯那样谈论福音书中的奇迹是否真实发生过是完全不适当的。

布鲁诺·鲍威尔的这种早期观点显然是与正统的基督教调和的，这时候他反对以批判方法对待福音书实际上反映了他与普鲁士王国的封建制度的调和倾向。他后来逐渐转向青年黑格尔派，但是仍然保留了大量与普鲁士王国调和的东西。比如，他在1840年出版的《普鲁士的福音国家教会与知识》就是这方面的一个代表作。这本著作为1817年路德派教会与加尔文派教会合并鼓吹，说这样合并之后，两种教会都融解于更高级的精神形式中，即合理的普鲁士国家中去了。他认为普鲁士王国与这些教会合并以后，国家与教会融合为一体决定了一切精神生活的进步。在国家之中可以真实地存在人类精神的理性、自由与善，精神完全在国家之中发展。布鲁诺·鲍威尔还鼓吹黑格尔保守的国家观点，把国家看成是绝对精神在地上的表现，这显然是为封建专制涂脂抹粉。这种鼓吹政教合一的理论也完全成了为封建贵族服务的理论。马克思和恩格斯在《神圣家族》中指出："当鲍威尔先生第一次摆脱了正统的非批判的神学时，在他的心目中，政治的权威就代替了宗教的权威。他对耶和华的信仰一变而为对普鲁士国家的信仰。布鲁诺·鲍威尔在自己的小册子

《普鲁士福音教》里面，不仅把普鲁士国家奉为绝对，而且做得非常彻底，把普鲁士王室也奉为绝对。但在事实上，这个国家并没有唤起鲍威尔先生的政治兴趣：相反地，在"批判"看来，这个国家的功绩就是通过教会合并来取消宗教信条，利用警察来迫害异教派"。① 此外，布鲁诺·鲍威尔还美化当时的俄国专制制度，认为它的特点就是教会服从于国家。后来他又为俾斯麦的民族主义专制制度叫好。这些观点都绝非偶然，而是他一贯倾向于和封建制度调和分不开的。

布鲁诺·鲍威尔向青年黑格尔派的立场转变是从1839年出版的《约翰福音批判》开始的。在这本书中，他把约翰福音与"对观福音"区别开来（对观福音指马可福音、马太福音与路加福音，因为这三本福音书的内容差不多，可以对照来看），认为对观福音是一种历史的叙述，而约翰福音的作者则是一位反省的艺术家，他把后来产生的某些哲学观点附会在耶稣这个人身上。因此，约翰福音是一本艺术创作。作者利用这本书来表达他自己的特别观点。按照这种观点，耶稣这个人物就是想象出来的。约翰福音的作者只是利用这个想象的人物来证明他自己的一种哲学观点。布鲁诺·鲍威尔认为这种哲学观点就是"逻各斯"。"逻各斯"通过耶稣把神与人联系起来。至于耶稣这个人是不是一个历史人物，布鲁诺·鲍威尔在这本书中还没有讲到，因为当时他还认为三本对观福音是历史，所以耶稣还可能是一个历史人物。

1841年布鲁诺·鲍威尔出版了《对观福音作者的福音史的

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第143—144页。

批判》。他在这本书中实际上采用了施特劳斯的方法把神学、哲学和批判方法结合起来。除此以外，他的这本书也反对福音书是神的启示。这与施特劳斯的基本观点是一致的。但是，布鲁诺·鲍威尔认为他写这本书主要是为了反对施特劳斯的福音书观点。他认为施特劳斯的神话说与福音故事只是记录公社内部的传统观点的说法，与正统神学的福音来源于灵感的启示并没有什么不同之处。实际上，这两种说法都是把福音作者看成是一种工具，启示或者传说成了一种力量，控制福音的作者，使他们写下了福音书。他认为福音书实际上是个别的创造的自我意识的产物。福音书作者创造性地反省了他自己所接触到的不同实在经验，所以他们写成的福音书也有所不同，因为早期教会中就有一些斗争，这些斗争使福音书作者所接触到的东西有所不同，他们在记录的时候，对故事中的事件与耶稣传，由于各人反省不同、了解不同而有所不同，这都是由他们自己的自我意识所决定的。

由于布鲁诺·鲍威尔的这种说法，他就认为他与施特劳斯在解释福音书上的分歧是"自我意识"与"实体"之间的分歧。

"实体"与"自我意识"的争论是在黑格尔思辨哲学范围内的争论。马克思指出，在黑格尔体系中有三个因素，即斯宾诺莎的实体，费希特的自我意识以及前两者在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，亦即绝对精神。施特劳斯就是片面抓住了这个黑格尔体系中的从斯宾诺莎那里来的"实体"作为出发点，而布鲁诺·鲍威尔则片面地抓住了黑格尔体系中的费希特的"自我意识"作为出发点。布鲁诺·鲍威尔把"实体"与"自我意识"对立起来。他说"施特劳斯仍然忠实于把实体视为绝对物的观点。具

有这种普遍性形式、具有尚未达到现实的和理性的规定性的这种普遍性形式的宗教传说，不外就是抛弃了自己的逻辑单纯性并采取了公社力量的特定存在形式的实体；因为普遍性的这种现实的和理性的规定性只有在自我意识中，在自我意识的单一性和无限性中才能达到"。① 这一段话引自《对观福音作者的福音史的批判》第一卷前言。这一段表明布鲁诺·鲍威尔与施特劳斯的根本不同，表明了布鲁诺·鲍威尔用黑格尔的这两个概念来说明他们两个人观点上分歧的本意。这里布鲁诺·鲍威尔是说，在黑格尔观念中的自然实体与自我意识这两个因素中，施特劳斯的"实体"仍然是斯宾诺莎式的自然实体，只是它不再是斯宾诺莎式的"逻辑单纯性"，而是改变为"公社力量"，这也就是说，施特劳斯所指的实体是原始基督教公社所代表的集体的精神力量，传说是无意识地形成，而不是有意识地形成的。所以说："尚未达到现实的和理性的规定性"。这个"现实的和理性的规定性"如何才能达到呢？他认为只有在"自我意识"中才可以达到。这就是说要把实体改变为自我发展的内部过程，使实体提高到自我意识，使实体具有了自我意识本身的能动性，变成一个独立的主体。马克思指出：从实体发展到自我意识，施特劳斯与布鲁诺·鲍威尔两人"使每一个因素都获得了片面的、因而是彻底的发展。因此，他们两人在自己的批判中都超出了黑格尔哲学的范围，但同时他们两个都继续停留在黑格尔思辨的范围内，而他们之中无论哪一个都只是代表了黑格尔体系的一个方面"。②马

① 转引自《马克思恩格斯全集》第2卷第174页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷第177页。

克思继续指出，只有费尔巴哈才把"绝对精神"归结为以自然为基础的现实的人，从而批判了宗教，结束了施特劳斯与布鲁诺·鲍威尔之间的争论。当然，只有马克思主义把费尔巴哈的人本学唯物主义转变为辩证唯物主义才彻底解决了这个问题。

布鲁诺·鲍威尔对三本对观福音写成的先后作了研究，认为先出的是《马可福音》，后来才有《路加福音》和《马太福音》。所有的福音书中的耶稣故事并不是以传说为基础，而是基于一本原始的福音，后来根据原本的样子再加工改造。那么，这原本的福音书，比如说是《马可福音》，是否就是亲眼目睹的事实记述下来的呢？还是如《约翰福音》那样是艺术的创造呢？鲍威尔认为，这个原本的福音也是与《约翰福音》一样是艺术的创作。

由于鲍威尔认为原本的福音书也是艺术创作，因而他实际上认为耶稣这个人是艺术创作的产物，并不是一个历史人物。起初，他还没有这么明确的主张，在1850—1851年出版的《福音书批判及其来源的历史》中，他就认为根本没有过耶稣这个人了。

布鲁诺·鲍威尔还研究了《保罗书信》的真伪问题，他与杜平根学派的观点相反，认为所谓的保罗书信并不是保罗所写，而是第二世纪末叶时伪造出来的。保罗书信的作者把当时的基督教与异教的斗争附会说成是过去的事情。

后来，布鲁诺·鲍威尔又研究了原始基督教的问题，于1874年写了《斐罗、施特劳斯和列南与原始基督教》。在这本书中，他认为福音书作者是以斐罗的著作中所结合起来的犹太教义与希腊罗马哲学作为基础的。在1877年出版的《基督教与恺撒：罗马希腊地区基督教的缘起》中，他对基督教史研究作了总

结，认为耶稣是第二世纪罗马帝国中的哲学家所创造出来的。他还认为原始的福音书的作者利用了塞勒卡、斯多葛学派哲学家、斐罗、犹太教、古希腊文化、异教文化、约瑟夫斯的著作中的观念和当时的一般思想而写成的。

布鲁诺·鲍威尔在神学理论中运用了批判的方法，他的批判方法是从黑格尔来的，也继承了施特劳斯的批判理论。他认为批判方法是取得进步所必要的否定原则，是消灭过时的形式并奠定走向新的时代的方式。在十九世纪基督教就是这种过时的形式，它决定了国家，意识形态，学院的活动与私人生活。批判的方法就是取消基督教对这些方面的控制而以人本主义来代替它，因而就是从基督教的世纪走向人本主义的世纪。布鲁诺·鲍威尔认为，批判方法就是解释从过去到现在的发展过程，抛弃历史的形式，在这个批判过程中显示出发展着的真理，所以批判方法是与意识的发展密切联系着的。它虽然是否定的，但它的目的却是帮助真理向以后阶段的发展。布鲁诺·鲍威尔强调否定的批判的重要意义，说"没有通过批判的烈火的锻炼就不会出现新的世界"。他也强调批判结束从人自身所产生的异化，说"批判是打破人性的狂热的危机，使人重新了解他自己"。①这里所说的人性的狂热的危机就是指宗教信仰。

布鲁诺·鲍威尔的批判方法是以唯心主义为基础的。他认为理想的东西是唯一真正的现实，历史完全在思想的王国中发展，在意识中发展。他认为"理论给我们以自由，……理论把我们的内在的本质显示给我们，给我们以勇气成为我们自己，并使我

① 转引自《青年黑格尔派》第199页。

们自己与我们的本质结合起来”。①他认为批判的理论足以结束人的自我变化，因为“纯粹理论的恐怖主义必然会清除发展的场地”。但是，布鲁诺·鲍威尔的批判是在神学范围内进行的，他并没有动摇宗教的基础，也没有清除宗教赖以滋生的场地，他在《对观福音作者的福音史的批判》一书的前言中说：“如果否定在这第一卷中可以表现得特别大胆和过火，那末，我们就会联想到，真正肯定的东西只能产生于郑重的普遍的否定之后……最后将会看清：只有世界上最富有毁灭性的批判才能使我们认识耶稣及其原则的创造力”。②批判了福音神话后保留下来的耶稣及其原则的创造力就是神性与人性的结合。这就是新的宗教，而这种新的宗教仍然没有离开宗教的范围。

理论，特别是批判的理论，既然有这种创造新世纪的作用，所以他认为历史是自我意识创造的，个人的意见推动着历史前进。因此，布鲁诺·鲍威尔从“自我意识”引伸出英雄创造历史的唯心史观。他认为只有象他那样的“批判地思维着的个人”才能创造历史，而人民群众则不了解历史的任务，没有独立创造历史的能力。不仅如此，他还认为“到现在为止，历史上的一切伟大的活动之所以一开始就是不成功的和没有实际成效的，正是因为它们引起了群众的关怀和唤起了群众的热情。换句话说，这些活动之所以必然得到悲惨的结局，是因为作为它们的基础的思想是这样一种观念：它必须满足于对自己的表面了解，因而也就是指望博得群众的喝采”。③正由于此，所以他把群众看成

① 转引自《青年黑格尔派》第199页。
② 转引自《马克思恩格斯全集》第2卷第134页。
③ 转引自《马克思恩格斯全集》第2卷第102页。

是“精神的敌人”，并认为“现在精神已经知道它应该到哪里去寻找自己的唯一的对头，——就是要到群众的自我欺骗和萎靡不振中去寻找”。①

第四节　施蒂纳的批判哲学与无政府主义思想

把布鲁诺·鲍威尔的“自我意识”创造历史引向极端的是施蒂纳。

施蒂纳是卡斯巴尔·施米特(Kaspar Schmidt)的笔名。他是唯我论者，无政府主义的前驱。他曾在柏林大学学神学，听过施耐尔马赫的课，也听过黑格尔的课，后来因病离开柏林大学，到爱尔兰根大学和哥尼斯堡大学学习神学与哲学。他毕业后曾任中学教员，参加青年黑格尔派的活动。以后又辞去教职，从事写作，出版了《唯一者及其财产》，晚年曾翻译英国和法国的政治经济学著作。1848年革命时，施蒂纳远离革命，不关心这次革命，好象自己与这次革命没有关系一样。但在1852年，他写了一本《反动的历史》，企图讨论革命与反动的问题。他在这本书中批判了柏克，批判了普鲁士的反动政策，批判来治着欧洲的“基督论”，但这本书并未受到人们的注意。

施蒂纳在《莱茵评论》上发表的两篇著作《我们的教育的错误原则，或人本主义与现实主义》和《艺术与宗教》已经表现了他后来发展了的个人主义与无政府主义的萌芽。他反对人本主义，也反对现实主义，认为这两者对个人统说都是外在的权威，实际

① 转引自《马克思恩格斯全集》第2卷第105页。

上都限制了个人的自由。对施蒂纳来说，自由是内在的，外在的权威要个人服从于它，因而否定了内在的自由。他认为，无论谁，只要是完全的人，就不需要服从权威，每个人应该是他自己的完全的尺度。要充分发挥他的能力，就必须有完全的意志自由，必须有自由把外在的权威看成专制的东西而蔑视它。它认为我们时代的观念与动力是意志的自由，所以，树立自由的人格是教育的开始，也是它的最终目的。教育完全不能脱离自由的人格。人只有使他的意志不被与他自己格格不入的任何权威所纠缠，他才能够得到自由。

施蒂纳的《艺术与宗教》的中心思想也是艺术与宗教都是人的精神的异化。他把这些观点都说成是黑格尔的观点。他认为艺术家创造一件艺术作品就是把他自身之内的理想的东西转变成为外在的客体与形式，因此，雕刻，绘画，诗歌并不是外在的或客观的，它们事实上是理想的东西、精神的东西。它们是体现于艺术客体中的人的精神的变化。就象除了人以外没有精神一样，除了人以外也没有艺术，一切艺术作品都是从内心发挥出来的。他还指出，宗教与艺术一样，也是人的内心的理想的变化。宗教是把内在形式外化为外在的形式，把这种外在的形式作为主体，就叫做“上帝”。人把上帝作为崇拜的对象，使他自己从属于上帝。这样，他自己就变成了他自己变化出来的精神东西的囚徒，他受到他自己的创造物的奴役。

施蒂纳的《唯一者及其财产》就是他的艺术与宗教是人的本质的异化这一理论的扩大。什么是“唯一者”呢？“唯一者”就是自我。他的这个理论也是从青年黑格尔派所喜欢讨论的神与人，神性与人性的关系出发的。青年黑格尔派的其他成员批判

基督教是要从人出发把神与人结合起来。施蒂纳与他们不同，他说："我既不关心神，也不关心人，我不关心善、正义、自由等。我关心的只是什么是我，它不是一般的东西，而是唯一者，就好象我是唯一者一样。对我来说，除我自己以外，就没有别的东西了。"①这个唯一者把世界上的任何事物都作为他自己的产物，作为他自己的财产。他说："我……将世界作为我心目中的世界来把握，作为我的世界、我的所有物来把握：我把一切都归于我"。②这种归于我的事物就是我的财产，财产不过是我们权力支配下的东西，我的权力所能支配的东西，就不能使它与我分离，自我为意志所趋使去寻求把整个世界占据为自己所有，因此，在我之外没有法律。

施蒂纳为什么要提出这种荒谬的唯一者及其财产的唯我论理论呢？这是因为施蒂纳认为，把世界看作自己的财产就可以解除人的自我异化。他与其他的青年黑格尔派成员的看法相同，认为人的自我异化是人们所受到的束缚的根源，就象卢梭所说的一样，人生而自由，但生后却为一切事物所束缚。他把这种异化的理论从宗教的意识扩大到一切的抽象观念，一切的运动，一切的政治争论，社会斗争，也扩大到家庭，人类、自由、理性、民族主义、社会主义，以至扩大到青年黑格尔派其他成员所津津乐道的人本主义，认为这些都与宗教一样是人的自我异化，只有通过唯一者把一切据为己有才能终止这种异化。

国家为什么是异化的产物呢？照施蒂纳看来，国家的产生

① 转引自《青年黑格尔派》第215页。
② 转引自《马克思恩格斯全集》第3卷第125页。

是因为每一个人都是利己主义者，他们都会意识到他们所占有的财产总有一天会被别人所夺取，因此，就与分散的单独的个人相对立，产生了国家这个“普遍的意志”来保护私有财产。但是，施蒂纳并不如象有些青年黑格尔派成员那样夸大国家的作用。他认为国家都是专制制度，它的目的是限制个人，支配个人，使个人服从于国家。所以，国家与个人是对立的。施蒂纳认为，社会生活，人与人之间的关系都是人的自我意识的异化，因为人都是利己主义者，人与人之间的关系是相互“吞食”，你吃我，我吃你。他说，“在我看来，你只不过是一种食品，正如你把我当作食品并加以利用一样。我们彼此之间，只有一种关系，即相互有利，相互有用，相互有益的关系”。又说“在我看来，任何人也不是一个值得尊重的人，甚至连我的亲人也是如此，任何人都只和别的东西一样，只是我所关心或不关心的对象，有意思或者没意思的对象，有用或者无用的主体”。① 这种利己主义的“个人”要和平相处就只能绝对自由，他因此得出了绝对自由的无政府主义理论。他认为人总是不择手段去取得自己的利益，所以不能有任何纪律性与组织性的束缚。施蒂纳的这种绝对的自由，没有组织，没有纪律，是一种唯我论，但不能成为一种政治组织，不能成为一种社会。于是这种唯我论就面临到一个如何看待其他的自我这个难题，不然就是绝对的自我，除我以外没有他人，不然就是自我之间永无休止的斗争。施蒂纳解决这个问题的方法是唯一者之间的“联盟”。唯一者就是极端个人主义的自我，这些自我形成自我的联盟即社会，这个社会是小私有者的联合。他说，

① 转引自《马克思恩格斯全集》第3卷第478页。

"如果我们不想让土地所有者再占有土地，而想把土地据为己有，那么，为了这个目的，我们便团结在一起，组成联盟、société〈社会〉，它宣布自己是所有者；如果我们的计划得到实现，那些土地所有者就不再是土地所有者了"。①他认为这是最理想的社会组织形式，并从此出发反对共产主义，认为共产主义公社不能成为财产的所有者，只有"自我"才可能是财产的所有者。

施蒂纳怎样看待抽象观念，真理以及理想的呢？他认为这些都是人的自我意识的异化。他说："只要你相信一个真理，而不相信你自己，你就是一个奴隶，一个宗教徒"。②他认为人们所说的确定的观念就是说要人们必须服从于它，因而这个确定的观念就是神圣的。他还说："任何神圣的东西都是一种束缚，一个锁链"。③所以任何抽象观念，真理与理想都被认为是超越于自我的神圣东西，是一种支配了人们的"新的上帝"，即新的权威。从这一点出发，他认为不能有任何对未来的美好生活的理想，因为有了理想时，这个理想就成了新的上帝，这就要求人们作出牺牲。这些抽象观念、真理与理想与施蒂纳的人是唯一者，即自私自利的个人是相抵触的。

第五节　马克思、恩格斯对青年黑格尔派的评论和批判

青年黑格尔派成员之间的争论以及他们与老年黑格尔派的争论一个时期非常激烈。他们之中每一个人都认为自己才是黑

① 转引自《马克思恩格斯全集》第3卷第453页。
②③ 转引自《青年黑格尔派》第216页；第217页。

格尔的真正继承者，其余的人都是冒牌的黑格尔主义者，并认为自己是真正的革命家。这种意识形态上的斗争是德国当时阶级斗争的反映，它孕育了1848年的革命。但是，他们之间的斗争都是脱离社会实际、脱离革命实践的唯心主义的空谈，他们之中没有一个是真正的革命家。

马克思在《"黑格尔法哲学批判"导言》中，马克思恩格斯在合著《神圣家族》中对青年黑格尔派都提出了严厉的批评，指出他们的批判理论的唯心主义与形而上学性质。他们批判了布鲁诺·鲍威尔等人以为只要对宗教作哲学的批判，只要精神上的自由人们就可以得到解放的错误。马克思指出，这些人从黑格尔那里学会了一种技艺，"这就是把现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条，因而也就把一切外部的感性的斗争都变成了纯粹观念的斗争"。①马克思肯定了对宗教的哲学批判的意义，并在《"黑格尔法哲学批判"导言》中写道：就德国来说，反宗教的批判是其他一切批判的前提，但他坚决主张，决不能停留在对宗教的哲学批判上。在马克思恩格斯那里，"对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。"②而青年黑格尔派的批判只停留在口头上，他们自欺欺人，样子看来是革命的，但不参加实际斗争，不参加革命的实践。他们把理论放在实践之上，用理论批判代替实际斗争，因而他们也是必然要失败的。

马克思和恩格斯指出，青年黑格尔派的争论仍然停留在唯

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第105页。
② 《马克思恩格斯全集》第1卷第453页。

心主义的范围内，“实体”不过是“形而上学地改了装的、脱离人的自然”，“自我意识”是“形而上学地改了装的、脱离自然的精神”，施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔关于实体和自我意识的争论是在黑格尔的思辨哲学范围之内的争论。① 施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔以黑格尔哲学为依据而提出来的异化问题，反对权威对人们的束缚问题以及人的解放问题也都完全停留在唯心主义范围之内。马克思和恩格斯在一系列的著作中指出，异化是以私有制为依据的，有了私有制才有社会上的异化现象，工人自己生产的商品才会成为异化的对象而与自己相敌对，也才有与此相关的资本主义社会对人的束缚。要解除这种异化现象与权威对人的束缚，只有从消灭私有制入手才能达到。因此，只有消灭了私有制，进入共产主义社会人类才能解放。但青年黑格尔派的成员，从施特劳斯到施蒂纳都唯心主义地越来越扩大异化的范围，把一切社会现象都说成是对人的束缚，认为只有绝对自由才是人的解放，并根本否认人的解放的社会基础。

马克思和恩格斯对布鲁诺·鲍威尔的“英雄创造历史”的谬论也作了彻底的批判，指出人民群众创造了历史，而所谓“批判的个人”则毫无贡献。马克思和恩格斯对青年黑格尔派历史唯心主义的批判，发展了历史唯物主义，为无产阶级的革命理论奠定了基础。

如果说，1835 年出版的《耶稣传》和 1839 年出版的《约翰福音批判》还有一定的反封建意义，那么，1845 年出版的施蒂纳的《唯一者及其财产》就是非常反动的了。这本书具有明显的反共

① 参见：《马克思恩格斯全集》第 2 卷第 177 页。

产主义性质。恩格斯在这本书出版不久就写信给马克思，指出了这种理论的反共产主义实质。他说："这种利己主义只不过是现代社会和现代人的达到了自我意识的本质，是现代社会所能用来反对我们的最后论据，是现存的愚蠢事物范围内的一切理论的顶峰"。①马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中也对施蒂纳的哲学观点、经济观点和社会学观点的反动本质进行了彻底的批判。马克思和恩格斯在这本书中对施蒂纳的各个方面的观点都作了详尽的分析批判，并指出他宣扬精神力量的作用与基督教鼓吹的上帝创造世界与统治世界相类似，并用《圣经》中的章节来称呼他的著作的各个部分。马克思和恩格斯认为施蒂纳代表德国的小资产阶级，说他"天真地相信德国小资产者的幻想"，他把自己本身的事想象为"善事"、"自由"、"真理"、"人类的事"等等。

① 《马克思恩格斯全集》第27卷第12页。

第七章　费尔巴哈的哲学

费尔巴哈是十九世纪德国资产阶级民主派的哲学家、杰出的唯物主义哲学家。他批判了宗教，也批判了黑格尔的唯心主义哲学。他的唯物主义哲学在当时起了解放人们思想的作用，对1848年的德国资产阶级革命产生了很大影响。他的唯物主义的基本内核成为马克思主义哲学的来源之一。

第一节　费尔巴哈的生平与著作

费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach 1804—1872年)生于兰斯休特一个刑法学教授的家庭中，他的父母都是路德派的虔诚教徒。他于1823年进路德堡大学神学系。不久，他就感到神学不能满足他的要求而转到柏林大学去学习黑格尔的唯心主义哲学。在学习黑格尔哲学之初，他是心满意足的。他说："(黑格尔的)哲学之外没有幸福"。① 但是，在听完了黑格尔讲课之后，他失望了，说："黑格尔的《逻辑学》仿佛是法令汇编，哲学的法规大全"。② 他在1828年大学毕业时所提出的论文中已开始

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，生活·读书·新知三联书店1959年版，第223页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第224页。

对黑格尔的哲学有一些怀疑了，他问道："思维对存在的关系是怎么样？是不是如同逻辑对自然的关系呢？凭什么理由可以从逻辑的范围转到自然的范围呢？"①"假如没有自然，逻辑这个童贞的处女永不能生出它来"。②但是对这些问题他当时还不能作出解答。1828年他得了博士学位。这时他已开始了对自然科学的研究，在哲学观点上已经有了唯物主义的萌芽。他说："我的欲求简直是无边无岸的，我要把大自然，……我要把人，就是说把完整无缺的人……拥抱在我的怀里。"③

费尔巴哈从1828年担任了爱尔兰根大学讲师，讲授哲学史课程。1830年，在他匿名出版的《论死与不死》中指出："现在的主要问题是如何消除人类由来已久的关于彼岸和此岸的矛盾心理，以便使人类能全心全意地把注意力集中于自己、现世和现在；因为只有这样专心致志于现实世界才能产生新生活，伟人，产生伟大的思想和事业"。④这本书显然是反对基督教的正统教义的，所以，在这本书被查明是他的著作之后，他就被驱逐出大学了。费尔巴哈离开了大学工作以后，除断续研究自然科学之外，还积极研究了法国启蒙思想家和唯物主义者的著作，并曾企图到法国去留学。1836年，他曾申请到爱尔兰根大学去从事教学工作，但该校校长建议他否认他是该书的作者，并以此作为回到大学讲席的条件。由于他不愿意放弃他自己的无神论思想，所以他不予回答就迁居到乡村去了。他于1839年出版了《黑格尔哲学批判》，从唯物主义出发批判了黑格尔的唯心主义哲学。1841年，费尔巴哈出版了《基督教的本质》。在这本书中，他明确

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第224页。

②③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第225页；第223页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第227—228页。

地提出了唯物主义和无神论观点，认为自然界与人是哲学的对象，宗教只是人的本质在幻想中的反映。费尔巴哈直接用唯物主义批判宗教，克服了青年黑格尔派用唯心主义批判宗教的缺点，对当时的知识界发生了很大的影响。1842年，费尔巴哈又出版了《未来哲学原理》。阐明了他的唯物主义的基本观点。1845年出版了《宗教的本质》。1851年出版了《宗教本质讲演录》（是他1848年在海德堡所作的讲演整理出来的）。1866年出版了《论唯灵主义和唯物主义，特别是从意志自由着眼》，1867年—1869年他写作了《幸福论》。恩格斯指出，费尔巴哈以后出版的这一些著作都"没有超过自己在1840年或1844年的观点"。①费尔巴哈为什么不能超过他自己在1840年到1844年的观点呢？因为时代前进了，费尔巴哈没有随着时代前进。1848年德国资产阶级革命时，无产阶级已开始登上政治舞台，马克思和恩格斯在1844年与1845年就已经批判了费尔巴哈的唯物主义的局限性，费尔巴哈没有离开他的资产阶级世界观而将自己的立场转到无产阶级这一边。晚年，他读了马克思的伟大著作《资本论》，并在他的《幸福论》中以称赞的语气讲到了《资本论》，但是他的《幸福论》的中心思想与《资本论》的阶级斗争观点仍是完全对立的。1870年，他加入了社会民主工党（爱森纳赫派）。费尔巴哈于1872年去世。

第二节　费尔巴哈的资产阶级民主主义的政治观点

费尔巴哈在政治思想上表现了强烈的反对封建制度的倾

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第22页。

向。他非常憎恨封建专制制度，认为“在一个一切以专制君主的慈悲和专横为转移的国家中，每一个规章都会变为朝令夕改的……。”①他用资产阶级的道德原则来论证这种封建专制的错误，认为这种“无限制的君主国乃是无道德的国家”②，因为“永恒的道德律条”没有了，“德行的必要性的信念”没有了，“对任何人都一视同仁的严格公正的必要性的信念”没有了，“自主感、勇气和对于德行的憧憬”也没有了。费尔巴哈在批判封建专制制度时集中攻击了君权神授，认为“国王的权力由上帝授予”这种谬论与“世界由上帝创造”完全是一路货色，都是统治者编造出来欺骗人民的。实质上，这种谬论与人的本质虚幻地反映为上帝的本质一样，所谓君权神授也是人的本质的虚幻的反映，按照这种谬论，人们把君主与神等同起来，把君主神化，使君主与人对立起来，压在人的头上。他认为，事实上君主是“与别人没有什么不同的实体”，但在人民的想象中“却被尊崇为别种更高的实体”。③

费尔巴哈用来与封建制度相对立的是自由、平等、博爱的资本主义社会。在这个社会中，人们具有广泛的自由，这种自由“给人以无限活动的范围，这个范围适应于他的完整性，适应于他的一切力量和能力。”④费尔巴哈这里所说的自由，实际上就是资产阶级长期追求的个性解放、意志自由，也就是解除了封建制度的束缚而具有充分条件发展资本主义的自由。费尔巴哈用平等来反对封建制度的压迫。他说：不平等待人的“桀骜不驯”的作

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第596页。
③④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第598页，第596页。

风，“把自己看成超人一等，看成优秀的生物，特殊种族，特殊部族的生物”。①这种态度的典型表现就是贵族对待平民和市民阶级那样，把他们不当成人。费尔巴哈认为应该反对这种人为的区别，他鼓吹人与人之间的爱，他要用人与人之间的爱来代替基督教所宣传的基督对人的爱。他说，“我们都是人”，应该要相互友爱，“爱吧！但是要真正地爱！——这样，一切其他的德行也会自然而然地归于你了”②。他还说，“只有一个善，那便是爱”③，“生命之生命便是爱”④。

费尔巴哈对德国现实的批判态度是始终一贯的。上面已经提到过费尔巴哈因拒绝放弃自己的无神论信念，因而不能回到大学的讲席。他说，德国的现实“沾染上了毒素和疫菌”，只有象他那样，放弃了讲师的位置，“才能保持精神的自由和健康”。⑤因为这种讲学的许可只有用政治上的奴颜婢膝和宗教上的欺蒙诈骗作代价才可能得到。在施特劳斯的《耶稣传》出版之后，封建国家的统治者与宗教反动势力群起攻击青年黑格尔派，说他们是无神论者。费尔巴哈在这种高压下面也毫无畏惧，公开申明自己是无神论者，并指出这种迫害表现出德国现实的丑恶本质。

但是，费尔巴哈只是一个批判者，他批判了德国的政治现实，特别是批判了宗教，却不能找到改变现实的道路。在1848年这样的资产阶级革命的年代，他也不能积极地参加到斗争中去，只是停留在旁观者的立场上。1848年，他曾参加法兰克福

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第595页；第233页。
③④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第233页；第232页。
⑤ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第505页。

议会，他是抱着消极的态度去参加的。当时，他给妻子的信说："我将首先不是积极地活动而是多听，多谈话，首先是了解世界和了解人"①。他并没有从事于政治活动，只是应他的学生们的要求，作了关于基督教本质的演讲。在这个演讲出版时，他在序言中说，他参加1848年的革命"仅仅是作为一个批判的观者或听者参加进去的"②。不仅如此，他还仍然做着思想家和研究者的迷梦，抱怨当时"政治兴趣吞没了其他一切的兴趣"。政治事变使人处于紧张和兴奋之中，没有可能安静地专心致志做他的研究。他还责怪当时象古代的雅典那样，在发起暴乱的时候，每个人都必须要坚决参加某一党派，他说这时，"无论何人，连自以为最中立不倚的人在内，都会违反自己的思想和意志，归属于某一党派，即使仅仅在理论方面"。③因为这种原因，他没有积极参加革命，而在群众的革命斗争失败以后，他又说，1848年革命的时期和地点都不合适。他认为如果革命再次爆发，他可能积极参加，因为再次爆发的革命就是反对宗教的革命了。正如列宁所指出的，费尔巴哈不了解1848年革命的意义。这种反对政治斗争的态度无疑是错误的。

我们对费尔巴哈的资产阶级民主主义的政治观点必须作辩证的分析，既要看到他的进步的一方面，也要看到其错误的一方面。他鼓吹自由、平等、人与人之间的爱，正是因为在封建制度下面没有资产阶级的自由、平等与爱。费尔巴哈这样大声疾呼，具有反对封建制度的意义。但另一方面，他所说的自由、平等与

① 转引自《青年黑格尔派》第152页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第501页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第503页。

爱只是一种资产阶级的意识形态。由于德国的资产阶级革命爆发很晚，当时无产阶级已登上了政治舞台，反封建制度的使命已经不是资产阶级的这些口号所可能完成得了。费尔巴哈没有从这种实际斗争情况出发，所以，他的这些口号不仅不能实现，而且倒反而起了一种使人们离开现实斗争的作用。因此，马克思和恩格斯对以费尔巴哈思想为指导的真正社会主义作了有力的批判。

第三节　费尔巴哈对黑格尔哲学的批判

费尔巴哈在《说明我的哲学思想过程的片断》中讲到了他的哲学思想发展过程，说他的第一个思想是上帝，第二个思想是理性，第三个也是最后一个是人。这个过程实际上就是他的批判思想发展的过程。他先是学神学的，后来怀疑了神学，转到黑格尔哲学，又批判了黑格尔哲学，最后转到了人本学唯物主义。他的结论是，神的主体是理性，而理性的主体是人。他既然最后归结到人，那么，从人出发，宗教与黑格尔的唯心主义哲学就是一样的。

费尔巴哈在没有全面地提出他的人本学唯物主义时，就批判了黑格尔的唯心主义和一般的唯心主义。

首先，他以"发生学观点的批判哲学"来代替黑格尔的唯心主义哲学。发生学的观点就是反对认识论上的唯心主义观点，坚持寻求观念的客观基础。他说："发生学观点的批判哲学是这样一种哲学，它对于一个由表象提供的对象……并不作武断的证明和理解，而是研究其起源，怀疑对象究竟是一个真实的对

象，还只是一个表象，或者一般地是一种心理现象；因此，它是极其严格地区别开了主观的东西和客观的东西”。①按照费尔巴哈的看法，哲学总是要把本质的东西与非本质的东西区别开来，从而把握事物的真实内容。他认为，从这个意义来看，黑格尔哲学也可以说是具有一种批判的意义，但它并不是发生学意义上的批判哲学。费尔巴哈把黑格尔的哲学叫做“理性的神秘论”，认为他把神秘的东西与理性的东西结合起来，主观的东西与客观的东西结合起来，这样就妨碍了发生学观点的寻求思维的客观基础，即客观真理。费尔巴哈认为黑格尔事实上把“仅仅表示主观需要的表象了解为客观真理，信以为真”②。从他的这种观点可以看出，他认为黑格尔所看成真理的观念实际上只是主观的表象，并没有客观基础，因此，他要求从唯物主义角度辨别表象是否有客观的依据。从这种观点出发，他就抓住了黑格尔哲学的主要错误，即理性的神秘论，这就是说，理性本来是客观事物的反映，黑格尔却把它弄成神秘的东西了。

费尔巴哈的这种观点指出了黑格尔哲学的秘密就是从思想推出实在，从抽象的概念推出具体事物。费尔巴哈认为，宗教与唯心主义都是把抽象的概念作为独立存在的实体，再企图从这种实体中引出具体的东西来。因此，他给思辨哲学下了一个定义，认为思辨哲学一向从抽象到具体，从理想到实在过程，是一种颠倒的过程。费尔巴哈认为应该从存在的东西得出“存在”这个概念，一切存在都是一定的事物的存在。黑格尔的“纯粹的存

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第76页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第77页。

在"只是一种抽象的东西，是脱离了个别存在的事物而又成为事物产生的根源。费尔巴哈认为这样就产生了"纯粹的存在"与经验的现实的存在之间的矛盾。为了解决这个矛盾就要不以理性的虚构作为出发点，转而以感性的具体事物作为出发点，抛弃"纯粹的存在"这个没有任何规定性、毫无内容的空洞概念，转而用"实在的现实存在"来代替它。费尔巴哈强调"黑格尔把各种并无自为的实在性的规定独立化了。在《逻辑学》的开端，存在就是这样的"。①他又说："黑格尔是从存在开始，也就是说，是从存在的概念或抽象的存在开始。为什么我就不能从存在本身，亦即从现实的存在开始呢？"②他认为，从客观存在开始才是合于理性的，所以，他说："直接从现实的存在或理性开始进行哲学研究，那又有什么坏处呢？"。③由于反对抽象的存在，费尔巴哈认为："感性的、个别的存在的实在性，对于我们来说是一个用我们的鲜血来打图章担保的真理"。④费尔巴哈从这种存在就是客观的存在这种唯物主义观点出发也批判了黑格尔关于"无"即"不存在"的观点，他说："'凭着亚里士多德的影子发誓'，这个'无'是绝对无思想、无理性的东西"。⑤他又针对黑格尔的哲学认为"无"是一种确定性的观点说，"'无'如果被思维了，也就是被规定了，那就不再是'无'了"。⑥他认为"对于不存在的东西是不能有任何知识的"。⑦

费尔巴哈认为，黑格尔从思想推出实在，从抽象概念推出具

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第60页。
②③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第51页。
④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第68页。
⑤⑥⑦ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第77页。

体事物，特别是由绝对观念异化而为自然界，是与基督教的“神创世界”完全一样的。费尔巴哈指出，神学在没有世界以前就已经有了上帝，而黑格尔的哲学则在没有世界以前就已经有了绝对观念。在宗教看来，凡是地上的东西，在神的天堂中都可以找到，在神学中的天上的抽象形式产生了具体的人间的形式。黑格尔的哲学也与宗教的这种情况相类似，黑格尔的体系中的“自然哲学”和“精神哲学”中的事物都在“逻辑学”的纯粹概念中预先存在，逻辑学中的纯概念的推演是原型，而自然哲学与精神哲学中事物（也是概念）则是逻辑学里概念的重演。

费尔巴哈批判了黑格尔和另一些唯心主义哲学家把他们自己的哲学看成是至高无上的“绝对的哲学”，即“不折不扣的哲学本身”。费尔巴哈说，尽管黑格尔的哲学具有比以前哲学更为丰富的内容，但是，它是“在一个时间里产生的”，是“存在于经验中的”。因此，它就应当具有一定的有限的性质，就是一种特殊的哲学，不能叫做“绝对的哲学”。他认为对这种说大话，自吹为绝对的东西的人要提一个问题，“‘类’在一个个体中得到绝对的实现，艺术在一个艺术家身上得到绝对的实现，哲学在一个哲学家身上得到绝对的实现，究竟是不是可能的？”① 费尔巴哈引用歌德的一句话来回答这种谬论说：“只有全体的人才能认识自然，只有全体的人才能过人的生活”。② 在这里，他指出了只有整个人类的无限的认识过程才能认识世界。

费尔巴哈抓住了思辨哲学从抽象到具体，从理想到现实的唯心主义实质，指出这种颠倒的过程使人们陷于“成见的束缚”

---

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第48页。

之中。只有批判了思辨哲学才能够得到“真正的精神的自由”。他认为要把被颠倒的真理倒转过来，首先就要打倒那种自以为是绝对真理的束缚人们头脑的权威。费尔巴哈指出，在哲学史上，从康德到费希特、谢林、黑格尔都认为他们的哲学是绝对真理，他们自高自大，目空一切，实际上只是继承了一些旧的东西，没有新的发展，没有批判的精神，特别是康德，他用批判精神对待旧形而上学，但不用来对待自己。费尔巴哈蔑视一切陈腐的东西，他决意打倒旧的权威，努力开拓新道路。费尔巴哈的这种革命的批判精神是他所代表的激进资产阶级的斗争性的反映。正是由于他有这种革命的批判的精神，才使他能够摆脱“成见的束缚”，批判唯心主义，恢复了唯物主义的权威。

费尔巴哈从批判黑格尔哲学的理性神秘论又进一步论证了唯心主义与宗教的一致性，他认为：宗教的上帝也是从理性推论出来的，它既然不具有自然的人性和感性的性质，只能是理性所接受的实体。因此，它不是别的东西，只能是理性的本质自身。费尔巴哈认为：宗教对上帝的一些规定，实际上就是理性的规定：比如说，宗教的教义说：“上帝是无穷无尽的实体，是不受任何限制的实体”①。这里所说的上帝的无限，就是理性的无限。因此，理性就给予了宗教中的上帝的无限性。宗教教义说，“上帝是必然的实体”，②实际上，这里所说的上帝的必然性的基础就是上帝是一个理性的、理智的实体。因为世界有一个必然的原因，所以才推论有一个上帝。但是，这个必然性只能是理智的。宗教教义说：“上帝是绝对普遍的，不变的，永恒的，没有时

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第123页；第124页。

间性的实体”，①这种说法也是就理性来说的，因此神学就认为，这些规定性本身也就具有理性真理或理性规律的性质，因而也就是理性本身的性质。宗教教义说：“上帝是独立自存的实体，”②这是因为只有理性的实体才能独立自存，而感性的实体则不能独立自存，它只能依靠别的事物而存在。

费尔巴哈认为宗教的上帝与黑格尔的绝对精神完全相同。他说：“上帝是纯粹的精神，纯粹的实体，纯粹的活动，纯粹的行动——没有欲望，不受外来的规定，没有感觉，没有物质。思辨哲学就是这个纯粹精神，这个纯粹活动现在化为思维活动：就是绝对实体现实化成为绝对思维”。③费尔巴哈认为：毫无疑问，神学和思辨哲学都是从感性的物质的事物抽象出来的，只有一点不同，这就是神学中的抽象对象是从抽象而来，但它仍然被设想成为一种感性实体，所以仍是一种感性的抽象，至于思辨哲学则是一种精神的思想的抽象。

费尔巴哈除指出了宗教与唯心主义的一致外，也对两者作了比较，认为宗教是把人的理性、意志、心与人的肉体割裂开来异化为神，而唯心主义则把思维与人割裂开来，异化为绝对观念，其实也是神。费尔巴哈认为宗教从感觉出发去思考上帝，而黑格尔的唯心主义则是从抽象的客观的思维去思考上帝。宗教是天上的唯心主义，亦即想象的唯心主义，而黑格尔的唯心主义则是地上的唯心主义，亦即理性的唯心主义。费尔巴哈指出“上帝是唯心主义的最初的创始人”④，只是宗教是以感性形式出现，而唯心主义哲学则以理性的精致形式出现。宗教把上帝想象成

①②③④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第125页；第129页；第144页。

为一个与人差不多一样的精神主体，而唯心主义则按照逻辑的纯思维把理性本身神圣化为唯心主义，宗教是把人神圣化，而唯心主义则把理性神圣化。

费尔巴哈不仅认为上帝是唯心主义的最初的创始人，而且从宗教的历史上证明宗教是借助于唯心主义哲学来挽救它的困难，认为在宗教这种粗俗的形式不能欺骗人的时候，理性的形式就成为必要的了。他说："正如旧教神学家为了与新教作斗争，曾经事实上成为亚里士多德派一样，现在新教神学为了与无神论作斗争，依理也必须成为黑格尔派"。①因此，他提出了有名的论断："黑格尔哲学是神学的最后的避难所和最后的理性支柱"。②

当然，费尔巴哈的批判方法也有缺点，他虽然批判了唯心主义，但他并没有脱离形而上学的思想方法，因而还不能够给唯心主义以致命的打击。他的形而上学就表现在批判黑格尔时没有把形而上学体系与辩证的方法区别开来，没有能够发现黑格尔方法中也有一个合理的内核，而是把黑格尔的哲学当成不适用的东西简简单单地抛弃了。这样，他就只是宣布了黑格尔的哲学是错误的，但他却并没有能够克服它。

第四节　费尔巴哈对宗教的批判

费尔巴哈是在批判宗教和唯心主义的基础上提出他的人本学唯物主义的。

费尔巴哈认为，宗教与唯心主义都不是从感官认识来的，他

①②　《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第115页。

很有说服力地证明，人并不是天生有一种宗教的观念。因为如果宗教观念真的是天生的，那么，人类就一定有一种“迷信的器官”，而人根本没有这种迷信的器官。另一方面，费尔巴哈也反对把宗教看成一种偶然现象，因为如果是偶然现象，宗教的产生没有一点道理，那么，反对宗教的斗争也就失去其意义了。

费尔巴哈从宗教与现实的矛盾揭露宗教的认识论根源，他也同意以前的唯物主义哲学认为宗教产生于欺骗的观点，他特别揭露神学家所说的上帝的观念是自相矛盾的。比如说，认为上帝不用睁开他们的眼睛也能无所不见，不耸起他们的耳朵也能无所不闻，如果真是如此，那么，上帝又何必有眼睛有耳朵呢？费尔巴哈认为，宗教就是谎言，人类社会中第一个说谎者就是神学家。因此，也可以说，宗教和神学是一切人世间的说谎、伪善，一切不道德行为的根源。

费尔巴哈认为：宗教的欺骗性还表现在宗教掩盖社会的不平等。宗教和统治者用天堂上的幸福来代替人间的幸福，并用天堂上的幸福的希望来麻痹人们。

费尔巴哈认为，只要我们看一看宗教与现实生活的对立就可以清楚地了解宗教的欺骗性质。他说，基督教不过是一些固定的观念，但是宗教却要我们相信这些观念。事实上，宗教是“跟我们的火灾和人寿保险机构、我们的铁路、我们的蒸汽机车、我们的绘画陈列馆和雕刻陈列馆、我们的军官学校和实业学校、我们的剧场和博物标本室处于最尖锐的矛盾之中的”。①由于现实

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第23页。

生活日趋丰富，宗教的观念早已从人类生活中消失了，人们不应该再迷信这些陈旧的东西。费尔巴哈指出，如果仍然固守这种宗教迷信观念，就会对人产生极大的害处。他说："基督教允许人以永恒的生命，以此断送了人的受时间限制的生命，要人去信仰上帝的帮助，以此断送了人对自己力量的信任，要人去信仰天堂上更好的生活，并以此断送了人对地球上能建立更好生活的信仰，断送了人实现这生活的努力。"①

因此，费尔巴哈认为，决不能相信如有的哲学家和宗教家所说的宗教是道德的基础。不仅不能相信，而且还要揭露宗教的认识论根源，使人们了解宗教并不涉及到人的道德问题，这样，就可以使人们相信不信仰宗教并不是不道德的。

那么，关于上帝的观念是从什么地方来的呢？费尔巴哈认为，这是由于人的本质的异化。人的本质是理性、意志和心，他说："一个完善的人，必定具备思维力、意志力和心力。思维力是认识之光，意志力是品性的能量，心力是爱"。②他认为人的本质是这些东西，上帝的本质也是这些东西，应该"把一切超自然的东西归结为自然，又借助自然，把一切超人的东西归结为人"③，宗教的秘密就在人类学中。也就是说，在宗教心理中，宗教世界是由人所虚构出来的，幻想出来的，它是人的心理的投射与异化。上帝是人的创造。他说："属神的本质不是别的，正就是属人的本质，或者，说得更好一些，正就是人的本质，而这个本质，突破了个体的、现实的、属肉体的人的局限，被对象化为一个另

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第781—782页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第28页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第249页。

外的、不同于它的、独自的本质，并作为这样的本质而受到仰望和敬拜。因而属神的本质之一切规定，都是属人的本质之规定。”①费尔巴哈这些话的意思是，人们把认识、意志、爱这些人的本质属性抽象出来，离开了个体的、肉体的、现实的人，变成了不同于个别人的独自的本质——神，并成为了崇拜的对象。

在1841年发表的《基督教的本质》一书中，费尔巴哈比较强调宗教根源于人的本质的异化，不注意自然界对宗教产生上所起的作用。在1845年发表的《宗教的本质》中就纠正了这一点。在《宗教的本质》中，他指出“自然是宗教最初的、原始的对象，这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明了的”。②他还特别说明，此书的出发点着眼于“宗教的对象是自然”这一点，他说：“我在《基督教的本质》……中是撇开了自然的，为了切合题旨，在那里也非撇开自然不可，因为基督教的核心并不是见之于自然界的神，而是被放在人身上的神”。③但这种考察范围的扩大并不是放弃了以前的强调人的本质的异化的观点，而是更加深入的研究，因为他指出，“人的依赖感是宗教的基础”，而这个依赖的对象，“本来无非就是自然界”，④这就是说，自然界的本质反映为人的本质，而人的本质又异化而为神的本质，列宁在《宗教本质讲演录》一书摘要中摘录了下列一段费尔巴哈说明自然、人与神之间的关系的话。这一段说：“把客观的本质看做主观的东西，把自然界的本质看做有别于自然界的、人的本质，把人的

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第39页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第437页。
③④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第436页。

本质看做有别于人的、非人的东西，——这就是神的存在，这就是宗教的本质，这就是神秘主义和思辨的秘密”。列宁在摘录之后，加上了批注：“很好”！“绝妙的地方”！①

根据费尔巴哈的这种异化理论，神的存在是人的本质的异化。那么为什么上帝是智慧的、仁慈的、对全人类具有普遍的爱呢？费尔巴哈回答说，这是因为“你自己也在爱”，“就你自己来说，再也不知道有比仁慈和智慧更好的了”。② 人希望有智慧有能力，并且希望能够得到仁慈的对待与受到普遍的爱，所以上帝的本质不过是人的本质的异化的对象化，不过是人的幻想的产物。所谓的天堂世界也不过是人们按照人间世界的理想模型而虚构出来的。他说：“人怎样思维、怎样主张，他的上帝也就怎样思维和主张；人有多大的价值，他的上帝就也有这么大的价值，决不会再多一些。”③因此，并不是如象宗教所宣传的那样，上帝创造了人，恰恰相反，是人创造了上帝。

上帝既然是人们自己的幻想创造出来的，那么，人们为什么要幻想出上帝，而且各个时代，各个民族又幻想出不同的“神”来呢？费尔巴哈从人们的需要、依赖感与利己主义来说明这个问题。他认为希腊人不要埃及的神灵，基督徒排斥了希腊罗马异教的神灵，是因为他们的需要改变了，以前那些神灵不能给与他们所需要的东西。有了需要就有了依赖感，人对自然界有了需要，就有了对自然界的依赖感，而依赖感又可以追究它的根源于利己主义。费尔巴哈说：“依赖感不是别的，正是对于某对象之

① 《列宁全集》第38卷第73—74页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第44页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第38页。

需要，不过，这种需要已经达到了意识或感情”。①饥饿是由于我们的胃肠对于食物的需要，这种需要变成了意识或感情就成了对食物的依赖感。费尔巴哈认为：在人的生活中经常出现的空虚感与恐惧感也是造成依赖感的原因。比如说，在原始的时代，自然界是人们生活的来源；他们怕失掉了这个生活依靠，因而产生了对自然界的依赖感和崇拜。由于自然界的威力很大，人们感到空虚，感到人很渺小，人们不能解释这种自然现象，也不能克服自然威力给人们造成的灾难，特别是造成了人的死亡，因而就产生了恐惧的感觉，把自然界的威力加以神化，成为“雷公”、“风婆”、“火神”、“电母”，对它们顶礼膜拜，想得到它们的保护，达到对自己有利的目的。

按照费尔巴哈的观点，自然宗教与人为宗教都是人的本质的异化，自然宗教就是把“自然的东西弄成了一个心情的东西，弄成了一个主观的、亦即人的东西”，也就是“人使自然与他的心情同化”，②使自然从属于人的情欲。正是由于这种原因，古代的墨西哥人相信人们奉为神的太阳和月亮有一个时期曾经是人。在最粗陋最低级的宗教里崇拜不象人的物体也只是把这些东西想成象他自己那样的东西。北美洲土人杀了一只熊，把它吃了，是为了填饱饥饿的肚子，但同时又把它作为崇拜的对象。③人们依赖自然界而生活，所以他们认为是从地里生长出来，大地是人类的母亲。④费尔巴哈说：“宗教的依赖感，一面表现出人依据利己主义立场超出于对象上面，当这对象是享受的对象的时

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第581页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第458—459页。

③④ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第583页；第586页。

候，一面又表现出人依据谦恭卑逊立场屈服于对象下面，当这对象是需要的对象的时候”。①在自然宗教中，依赖感、利己主义就是这样充分地表现出来。根据同样的理由，费尔巴哈认为：基督教的上帝也是由于依赖感、利己主义而由人们幻想出来的。但基督教的依赖感与异教的依赖感之间有所不同，这种不同只在于对象不同，“异教的对象是确定的、实在的、感性的事物，基督教的对象，除开那化成肉体的可吃的上帝一点不说，则是无限的、一般的仅仅设想的或表象的事物，因而不是形体上可享受或利用的事物”。②费尔巴哈指出，基督教的对象虽然有这样的不同，但它仍然是需要的对象，依赖感的对象。费尔巴哈用依赖感来说明基督教的教义，如耶稣死于十字架后又复活的神话是人们用来安慰自己在世上所受到的苦难，以填补自己的空虚。三位一体的圣父，圣子，圣灵相当于人们所需要的理性、爱、以及把理性与爱合在一起，成为“完整的人”。③逻各斯的理论是为了赞美说话的作用，崇拜说话的威力，因为“言语使人自由，不会表达的人是一个奴隶”。④人们想以这种神话来表达他们把想到的和说出的都具体实现出来的要求。上帝创造世界也可以说是人们创造世界、改造世界的要求。基督教的教义表现为与异教不同的空虚感，依赖感，它要求救赎，要求理性、爱遍布于人间，希望想到的、说出来的能得到实现。这是人们的新的需要，新的依赖感。

费尔巴哈指出了宗教的认识论根源，在这一点上，比十八世

---

①② 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第583页；第582页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第96页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第110页。

纪法国唯物主义者前进了一大步。可是，他同他们一样也只是指出宗教的认识论根源而不能进一步指出宗教的阶级根源和社会根源是什么。

正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所说“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”。而费尔巴哈“只能把人的本质理解为‘类’”，因此，他“没有看到‘宗教感情’本身是社会的产物”，也就是说在阶级社会，它就是阶级社会的产物，而“他所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的”。①在阶级社会里，人总是自我分裂的和自我矛盾而形成阶级斗争的，人对现实生活的不满而产生了一种幻想，想象可以离开现实社会的矛盾而到一个独立的王国或理想的宗教的世界中去。宗教的幻想使人把希望寄托于天国，而不想在尘世用革命实践来改造这个不能令人满意的现实世界。但是马克思主义认为：“对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化”。②也就是说，不是从理论上来解决这种矛盾，或者在想象中来解决这种矛盾，而是用革命的手段来改造社会，消除阶级的矛盾，从阶级社会变成没有阶级的共产主义社会。因此，发现世俗家庭是神圣家庭的秘密以后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践上受到革命改造。显然，费尔巴哈并没有认识到要消灭宗教首先要从消灭阶级着手，反对宗教的斗争应当以政治斗争作为原动力。不仅如此，费尔巴哈根本就不想消灭宗教，他认为还要创造一种新宗教。

①② 《马克思恩格斯选集》第1卷第18页；第17页。

费尔巴哈关于创立新宗教的理论与他关于"人"的学说有密切关系，他有时把他的哲学与新宗教说成是一个东西。按照费尔巴哈的观点，产生空虚、恐惧、感激和爱慕这些"依赖感"是根源于人的利己主义的本性，而且这些利己主义的本性又是"天生的"、"共同的本性"，这样当然都是不能消灭的了。既然这些人的本性无法消灭，那就只有适应这种"人性"的要求，建立一种新的宗教，即没有上帝的宗教了。费尔巴哈的新宗教的中心是人，他把人与人中间的互相仰慕的感情联系，如象爱情、友谊、同情、舍己精神作为新宗教的崇拜对象。他说，"对人来说，人就是上帝"①，或者说"人是人的上帝"②。为什么说人是人的上帝呢？他说，那是因为"在实践上，最高的和根本的规律，也就应当是人对于人的爱……父母子女的关系，夫妻关系，兄弟关系，朋友关系，人与人的一般关系，总之，各种伦理关系，本身就是真正的宗教关系"。③费尔巴哈企图用根源于人类感情的"爱的宗教"来作为新的宗教去代替旧的宗教，并称这是"世界史的转折点"。

费尔巴哈对"人是人的上帝"作了许多解释。他说这个命题就等于"并没有神学认为的那种上帝、至高实体"。前面一种说法是肯定的表达，而后面一种说法是否定的表达，所以这种命题中的上帝不是超人的实体，只是人自己爱自己，自己确立自己，自己确立自己的"属人的实体"。④我渴望成为，努力要想成为的那个东西就是上帝，当你给饥饿者以食物时，饥饿者就把你看成上帝，人们需要爱，所以人与人的爱就是上帝。总的来说，他是借

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第315页；第422页。

③ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第315页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第422页。

助于爱而否定上帝的权威，即从神的领域下降到人的领域。爱是"实践的无神论"，即"在内心中，在意念中，在行为中"否定上帝。①

费尔巴哈把"人与人之间的感情"与"人对人的爱"作为宗教的根源是非常错误的。"感情"与"宗教感情"并不相同，人的感情不是抽象的，爱也不是抽象的。喜怒哀乐的感情是人类共同具有的，但那也是与阶级感情结合起来的，不同的阶级对于同一个对象可以有不同，甚至相反的感情。至于宗教感情，那在阶级社会中，就是阶级统治的产物。费尔巴哈从资产阶级人性论出发，抽掉了宗教感情的阶级性，把宗教信仰与人的感情联系、等同起来，把它说成是一种人类的普遍的感情。这当然是错误的。须知，宗教存在的根源主要在于社会和政治上的原因，决不能单纯地从人的感情联系上去寻找。在阶级消灭以后，宗教也将随着消亡，但是人与人之间的感情关系，如爱情、友谊、同情、舍己精神是决不会消灭的。费尔巴哈为了论证他的宗教的永恒性甚至于找来了"语源学根据"，说什么"宗教"一词来源于动词"联系"，因此，凡两个人之间的任何联系都是宗教。恩格斯指出这种讲法的荒谬，说："这种语源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着"。②

费尔巴哈创立"无神"教是根源于他的唯心主义历史观。在他看来，社会上之所以有矛盾对立乃是由于有思想意识上的分歧。他把一切的矛盾对立归结为宗教与文化的对立，费尔巴哈

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第433页。

② 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第25页。

所说的文化包括工业、技术、科学、政治、法律、文学、艺术等。他所说的宗教与文化的对立是说旧宗教是旧的思想意识的代表，在新的文化产生之后，旧的宗教就与新的文化发生了矛盾。他认为："祛除这个矛盾，乃是复兴人类的不可或缺的条件，可以说，乃是新人类和新时代的唯一条件。没有这个条件，一切政治的社会的改造都是劳而无功的"。①按照费尔巴哈的这种看法，解决人类社会的矛盾与对立，不是通过经济基础的改变，通过阶级斗争的发展而改革旧的宗教上层建筑（还有其他的旧的上层建筑），而是通过一个新的宗教去解决宗教与文化的矛盾。只要解决了这个矛盾，人们就得到了自由。费尔巴哈甚至认为：如果人们解决了政治压迫问题，那么，人们仍然没有得到自由。因此，在费尔巴哈的眼中，政治斗争的重要性远远低于对宗教的斗争的重要性。费尔巴哈认为批判宗教是"伟大的胜利的革命"，在这里，费尔巴哈仍没有离开青年黑格尔派认为只要批判宗教就可以得到解放的错误观点。唯心主义的历史观使他离开了现实的政治斗争。

费尔巴哈提出建立新宗教的观点还与他对唯物主义和唯心主义的错误了解有关。他认为在纯粹理论哲学领域应该采取唯物主义的立场，而在政治上与道德上则应采取唯心主义观点（他把政治道德方面叫做实践哲学的领域），即要有幻想，要有理想，要有真理和道德必将取得胜利的信念。由于他认为对神的爱应代之以对人的爱，爱情、婚姻、友谊等等都可以达到宗教上的圣洁，这是可以取得胜利的信念。因此，他认为建立新宗教的观点

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第719页。

与他的唯物主义并不矛盾。

费尔巴哈还把这种宗教思想的交替说成是历史发展的动力。他在《改革哲学的必要性》中说："人类的各个时期的彼此不同，仅仅是由于宗教上的变迁。"① 在《宗教的本质讲演录》中费尔巴哈又说："宗教史，或者神史(这是一样的)正是人的历史，因为宗教不同，神就不同，而宗教不同就是由于人的不同"。②费尔巴哈认为希腊罗马的社会过渡到中世纪的社会，就是由于异教徒与基督教徒有不同的"本质"所产生的异教的神与基督教的神。至于现代社会如何与宗教发生关系呢？费尔巴哈认为，由于时代不同了，现在"基督教被拒绝了"，即使说，在人们的精神里，在科学生活中，在艺术中，在工业中，基督教都不适用了，这就要创立一种适应于工业与科学的反基督教的宗教，这就是他所要建立的新的"爱的宗教"。费尔巴哈企图在他唯物主义自然观的基础之上建立新宗教来说明社会历史的变化。恩格斯指出："费尔巴哈想根据一种本质上是唯物主义的自然观建立真正的宗教，这等于把现代化学当做真正的炼金术。如果无神的宗教可以存在，那末没有哲人之石的炼金术也是可以存在的了。"③所以，费尔巴哈建立新宗教的观点是完全错误的。

费尔巴哈对基督教的历史的解释也是完全错误的。宗教是一种上层建筑。上层建筑必须随着社会经济基础的发展而发展。基督教的产生与发展是由于社会经济条件所决定的，决不是由于什么"基督教民族"产生出来的。费尔巴哈把宗教看成是自身

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第95页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第518—519页。
③ 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第25页。

发展的，并认为宗教的发展决定了历史的发展，完全忽视了一个宗教的产生与发展都是由社会经济基础所决定的。从马克思主义看来，宗教的历史完全是由经济基础所决定的：起初，只有分散的部落而没有集中的帝国，所以有各种各样的异教，以后由于罗马世界帝国的兴起使那些异教的神没落了，产生了适应于罗马世界帝国需要的世界宗教基督教，基督教创立后二百五十年成为国教，说明它是"顺应时势"的，到了封建时代，它成为与封建制度相适应的具有封建教阶制度的旧教，资产阶级兴起以后，它又变成了适应资产阶级需要的新教。从基督教的发展就可以看出是阶级斗争的发展决定宗教的发展，并不是宗教的发展决定了历史的发展。有了阶级斗争的历史才有宗教史，宗教史不过是从宗教这一种上层建筑的角度反映了阶级斗争的历史。由此可见。费尔巴哈把宗教说成历史发展的原因，完全是一种历史唯心主义的观点。这由于费尔巴哈不了解历史变迁和发展的真正原因，而且他的历史知识也很贫乏，正如马克思恩格斯在《德意志意识形态》中所指出的"当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的"。①从上面的分析可以看出，费尔巴哈的宗教观点与历史观点都是唯心主义的。

第五节　费尔巴哈的人本学唯物主义

费尔巴哈把自己的哲学体系叫做"人本学"。他说"新哲学

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第51页。

将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的，普遍的，最高的对象——因而也将人类学连同生理学当作普遍的科学”①。费尔巴哈认为他的哲学与庸俗唯物主义完全不同，他为了与庸俗唯物主义划清界限，甚至拒绝承认他自己是唯物主义者。一些唯物主义的敌人利用费尔巴哈拒绝承认他是唯物主义这一点，故意把他说成是“人本主义者”或“人道主义者”，从而否认他的哲学的唯物主义本质。实际上，费尔巴哈认为“人”是自然界的一部分，天上的神是人幻想出来的，神的规定性就是人的规定性。黑格尔的绝对理性的规定性就是人的主观的规定性。因此，要把“神性”与“理性”都还原为“人性”，把“神学”与唯心主义都还原为人本学，也要以思维着的人作为哲学的研究对象。从这个意义上来看，可以说人本学本身就是唯物主义的学说。

费尔巴哈所用的“人本学”这个词也可以译为人类学，它主要是研究人的生物学性质，人的起源，人在其他有机体中的地位以及人的形态学、生理学的和性的特点。费尔巴哈的人本学也大体上是研究这些方面的问题，因而他认为他的哲学的对象是自然界和人，这个作为研究对象的人是生物学上的、生理学上的人。

费尔巴哈也把自己的这种哲学叫做“未来的哲学”。他在《未来哲学原理》中解释说：“未来哲学应有的任务，就是将哲学从‘僵死的精神’境界重新引导到有血有肉的，活生生的精神境界，使他从美满的神圣的虚幻的精神乐园下降到多灾多难的现实人间。为了达到这个目的，哲学不需要别的东西，只需要一种人的

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第184页。

理智和人的语言"。① 他认为要象这样"用一种纯粹而真实的人的态度去思想，去说话，去行动"，②现在的人还办不到，只有下一代的人才能办到，所以这种哲学是"未来的哲学"。但是他认为目前要做的是"将人从他所沉陷的泥坑中拯救出来"，这就是要把人从宗教与思辨哲学的束缚下解放出来，即通过"神的哲学的批判而建立人的哲学的批判"。③他认为从神学过渡到黑格尔的思辨哲学，最后达到人本学唯物主义是有一种必然的联系的。

在费尔巴哈看来，神学所了解的最高的、最后的实体是上帝；黑格尔的思辨哲学抛弃了这种神学的实体，而代之以思维的实体，即自我意识。但是思辨哲学的这种实体是抽象的，没有感性的内容，以"无本质、无色彩、无名称的理性为基础"。④（这就是说，它缺少感性的多样化）费尔巴哈以活生生的人来代替这种抽象的理性，就使哲学具有了更现实的内容。

由于人本学反对把人割裂为精神与肉体，反对意识或精神是第一性的唯心主义学说，因此，它是属于唯物主义阵营的一种学说。只不过他把人看成是生物界的人，而没有把人理解为社会和历史的人。这样，人本学就把人抽象化、形而上学化了。当然，费尔巴哈有时也讲到人是历史的产物，比如，他说，"直接从自然界产生的人，只是纯粹自然的本质，而不是人。人是人的作品，是文化、历史的产物"。⑤他还认为植物动物也是在人的培育之下才发生了变化，以致在自然界中就根本不能找到它的原形

①② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第120页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第121页。
④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第180页。
⑤ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第247页。

了。但是，这种个别的观点并不能决定费尔巴哈的哲学的根本性质，列宁根据费尔巴哈关于人的本质的学说，把人本学规定为“关于唯物主义的不确切的肤浅的表述”①。

费尔巴哈认为哲学应以整个的人本身作为对象来考察，而不应把思维和整个人的本身割开。人是意识和存在的统一体，是精神和躯壳的统一体，“存在是主词，思维是宾词”。主词与宾词统一于一个句子之中。精神与肉体的根源是一个东西，即自然界，因此，存在与思维统一于自然界。他认为人本学是把自然界和人作为对象来考察的，因此，人本学是一门无所不包的科学。他说：“观察自然，观察人吧！在这里你可以看到哲学的秘密。”②由此，费尔巴哈的唯物主义学说可分为自然界的学说与关于人的学说两个部分。

费尔巴哈关于自然界的唯物主义理论是一种形而上学的唯物主义，是以前唯物主义的继续发展。

首先，费尔巴哈在关于自然界或物质的观点上坚持了唯物主义，批判了一切神学与唯心主义对自然界或物质的歪曲。他说，存在的或者是自然，或者是上帝，二者是不相容的。二者必居其一，宗教认为存在的是上帝，唯物主义认为存在的是自然或物质。费尔巴哈批判宗教与唯心主义的谬论，坚持在自然界之外，没有任何的事物存在，不仅如此，他还认为在自然界中存在的都是物质的东西，通过我们的感官都可以感知他们，因此，那些感官不能感知到的什么“自在之物”，实际上是根本没有的。他用这种唯物主义理论批判了康德把“自在之物”与现象界割裂开

① 《列宁全集》第38卷第78页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第115页。

来的不可知论。费尔巴哈认为，把事物的现实性与真理分开是非常荒谬的。列宁肯定了费尔巴哈对康德的批判，指出，费尔巴哈指责康德不承认自在之物的客观实在性，只承认自在之物的想象的本质，这是谴责康德离开了唯物主义。①

费尔巴哈把物质看成是个别的、具体的、可以感觉的物体的机械总和。他说："我所理解的自然界是一切感性的力量、事物和存在物的总和，人把这些东西当做非人的东西而和自己区别开来……或者具体地说……自然界对人来说就是作为人的生活的基础和对象而直接地感性地表现出来的。自然界就是光、电、磁性、空气、水、火、土、动物、植物、人(这里所说的人是不由自主地无意识地活动着的存在物)……"。列宁在摘录了这段费尔巴哈关于物质的论述之后加上旁注说："可见，自然界＝超自然的东西以外的一切事物"。列宁继续说，"费尔巴哈是杰出的，但不深刻。恩格斯更深刻地确定了唯物主义和唯心主义的区别。"②

费尔巴哈的唯物主义自然观的缺点在于他给物质下定义时列举了许多物体，但没有作出一个概括的定义。在《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》这篇反驳施蒂纳的文章中，他甚至认为"物质"只是"虚空的抽象"。他说"真理、本质、实在仅仅在感性之中"。他问道："难道你曾经在某个时候知觉到、看到过物体、物质吗"？③他认为看到自觉到的只是水、火、星辰、石头、树木等等感性的个别的事物与实体，这些才是存在的，这样，他就陷入否认有"物质"这个一般概念，把一般与个别割裂开来

① 参看《唯物主义和经验批判主义》第109页。
② 《列宁全集》第38卷第58—59页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第435页。

了。费尔巴哈这样地把物质看成是许多物体的总和，是因为他的形而上学观点使他看不到这些物体只是物质的一种存在形式，它们只是经常运动发展的物质的一种存在形式，在给物质下定义时，应该注意给物质以更概括的定义。

其次，费尔巴哈在空间与时间的问题上也坚持唯物主义路线反对唯心主义路线。费尔巴哈在反对唯心主义地了解时间空间这一方面，首先反对了神学把时间与空间看成是上帝的感觉这一观点。（他指出牛顿也是这样看待时空的）此外，他集中地批判了康德把时间空间看成是"先天的形式"。他指出，时间和空间并不是如象康德所说的那种单纯的现象形式。费尔巴哈还批判了黑格尔把"那里""这里"抽象化，说成是普遍的概念，他说："如果我从空间的实在性来了解空间，那么我就不能将地位与空间分离开来。对于我来说，空间概念是从'那里'产生出来的"。①这就是说，空间概念与位置概念是联系起来的，空间与位置也是联系起来的。费尔巴哈认为，说我在"这里"，"这里"就是第一个界限，第一个分别。我在这里，他在那里，我们是彼此外在的，因此，我们两人可以并存而不互相妨碍。太空中的星球也是这样，太阳不在水星的地方，水星不在金星的地方。由此可见，费尔巴哈所了解的空间是物质存在的形式，按照他的说法就是，"如果没有空间，也就没有任何位置系统"。②费尔巴哈又认为时间只是一个实体的"中介形式"，比如人可能发生不同的情况，如现在是这个感觉，这个企图充满了我，支配了我，然而马上

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第176页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第175页。

又有一种正好相反的感觉充满了我，这就是我这个实体的各种形式。这种不同的形式是矛盾的，只有在时间中才能存在，一个感觉排斥另一个感觉，一个观念排斥另一个观念只有在时间中发生，而这种感觉与观念的不同只是事物存在形式的反映。因此，费尔巴哈认为实际上，空间就是事物的广延性，时间就是事物的可变性。他不仅指出时间和空间是物质存在的形式，他同时也指出时间和空间是"思维规律"。这种观点明确地说明空间观念与时间观念是客观的空间和客观的时间在人们头脑中的反映，并且他还指出先天的时空形式产生的认识论根源，认为这是把一般概念与个别事物割裂开来，孤立起来加以夸大的结果。由于费尔巴哈坚持时间观念是客观的时间的反映，空间的观念是客观的空间的反映，所以，他批判了黑格尔的从逻辑上过渡到空间的观点，即有了逻辑上的彼此外在，才有空间上的彼此外在，思维中的差异的事物外在化为空间中彼此外在的事物。费尔巴哈批判这种观点时说："各种差异的事物在空间中是以彼此外在的形式出现的。因此空间上的彼此外在的存在才是逻辑上的差异的真理"。①

列宁对费尔巴哈关于时间和空间的观点作了明确地肯定。他指出："费尔巴哈承认我们通过感觉认识到的感性世界是客观实在，自然也就否认现象论（如马赫会自称的）或不可知论（如恩格斯所说的）对空间和时间的理解。正如物或物体不是简单的现象，不是感觉的复合，而是作用于我们感官的客观实在一样，空间和时间也不是现象的简单形式，而是存在的客观实在形式。世

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第176页。

界上除了运动着的物质，什么也没有，而运动着的物质只有在空间和时间之内才能运动。……正如关于物质的构造和运动形式的科学知识的可变性并没有推翻外部世界的客观实在性一样，人类的时空观念的可变性也没有推翻空间和时间的客观实在性。”①

费尔巴哈作为一个形而上学唯物主义者，虽然把时间空间与物质存在结合起来，认为时间空间与物质运动不可分，但由于他所了解的运动只是机械的运动，他并不了解运动就是物质自身的运动变化发展，因此，在时间与空间的观点上也不能不带有形而上学的机械的性质。

费尔巴哈也肯定了运动是物质的存在形式，但他了解的运动只是机械运动，他不理解运动就是变化、发展，因此，这也表现出他的唯物主义哲学的机械性与形而上学性质。

第三，费尔巴哈在因果性问题上也坚持了唯物主义路线，反对唯心主义路线。费尔巴哈在批判康德把因果规律说成是先天的规律，即人为自然界制定规律这一谬论时说：“在康德的唯心主义中，事物是受理智的支配，不是理智受事物的支配，因此这种唯心主义不是别的，就是上帝理智这一神学观念的现实化，上帝的理智并不是事物所决定的，而它却是决定事物的”。②照费尔巴哈的看法，因果性，必然性等等，不是主观地加之于自然界的。恰恰相反，它是自然界本身的规律，而因果性、必然性范畴，只是自然规律性在人们头脑中的反映。因此，他认为我们只应当如事物实际上所表现的那样去思想事物，而不能用别的方

① 《唯物主义和经验批判主义》第169页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第144页。

式。实际上分离的东西，在思想中也不应当是同一的。他认为，现实界的规律与思维的规律是一致的，如果象唯心主义者那样把思维的规律看成是超越现实界的规律之外的抽象的思辨的规律，这只是一种神学的"肆意妄为"的表现。

列宁指出：费尔巴哈关于因果性的唯物主义路线与关于因果性的唯心主义信仰主义路线是完全对立的。他说："费尔巴哈承认自然界的客观规律性，承认被人类的秩序、规律等等观念仅仅近似正确地反映着的客观因果性。费尔巴哈承认自然界的客观规律性，同他承认我们意识所反映的外部世界、对象、物体、物的客观实在性是分不开的。费尔巴哈的观点是彻底的唯物主义观点。而所有其他的观点，说得更确切些，在因果性问题上的另外一条哲学路线，……被费尔巴哈公允地列为信仰主义的流派"①。

第四，费尔巴哈从唯物主义出发，说明了有机物从无机物产生，并说明了生命产生这一问题，从而打击了神学唯心主义的目的论。神学唯心主义的目的论认为世界上的东西都是由上帝安排好了的，猫生出来是为了捉老鼠。费尔巴哈批判了这种观点，他正确地指出：人称之为自然界的合目的性和看法为自然界中合目的性的那些东西，事实上只不过是世界的统一性，原因和结果的一致，万物在自然界中的相互联系和相互依存而已。费尔巴哈从这种客观规律性来说明有机物和生命都是从无机物中产生出来的，认为没有必要用上帝来说明生命产生的根源。他说，如果有人要问为什么不能产生新的有机物了？那么可以这样去回答他，说那是因为自然界的一切变化都有它自己的时间条件，

① 《唯物主义和经验批判主义》第148页。

只有具备了这个条件时，自然界才会这样做。现在没有产生新的有机物只是因为没有产生新的有机物的条件。他认为温度、空气、水分、土壤以至氧、氢、氮和炭气等就是这种条件。总之，他是从自然物质来说明生命与精神的产生的，他把消化器官（“好象是平凡工厂的肠胃工厂”）与思维器官（“庙堂圣殿那样的头脑”）一样看成是自然界所产生的，坚持了唯物主义路线，打击了神学唯心主义的谬论。

费尔巴哈不仅反对神学与唯心主义对有关有机物与生命的观点，他也竭力反对庸俗唯物主义在这一方面的观点。他强调他的观点与庸俗的唯物主义者如福格特和摩莱肖特等人的观点不同。摩莱肖特认为大脑分泌思想，就如肝脏分泌胆液一样。这些人把心理现象与物理生理现象简单地等同起来。他指出两者是有区别的。费尔巴哈说：“唯物主义、唯心主义……都不是真理；只有人类学是真理”。① 费尔巴哈这里所说的唯物主义是指当时流行的庸俗唯物主义，而人本学则指他自己的唯物主义观点，他强调反对庸俗唯物主义，主张用他的人本学唯物主义代替它。费尔巴哈的这种观点一方面暴露出他把唯物主义与唯物主义世界观在十八世纪所表现的特殊形式混为一谈，另一方面，也说明他的唯物主义是十九世纪上半叶以来化学、生物学、心理学和生理学大踏步前进以后的产物。他的唯物主义立脚于这些已经发展起来的科学之上，他批判了霍布斯、斯宾诺莎和拉美特利等十七世纪和十八世纪的唯物主义，提出了他的“人本学”，竭力利用生理学和心理学的成果来说明物质与精神之间的关系，因而发展了唯物主义的理论。当然，费尔巴哈的唯物主义

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第205页。

只是他那一个时期的产物。以后自然科学又有了发展，自然科学又有了三大发展，而费尔巴哈并没有跟上去。是马克思和恩格斯继承了费尔巴哈的基本内核，把唯物主义继续推向前进的。

费尔巴哈的人本学除了关于自然界的唯物主义的理论之外，也提出了他自己的关于人的哲学。他认为物质与精神是统一的整体，所以不是从物质引伸出精神，也不是从精神引伸出物质，他认为承认人为一个统一体，即是把人看成自然界的一部分，因而精神与肉体统一于自然，从主张二者统一的人本学必然引导出唯物主义。由于他的这种了解，所以他在解决哲学的基本问题时，总是把思维的人局限于生理活动的范围之内，只是在生理上与心理上的思维活动中把主体与客体对立起来。

由于费尔巴哈人本学所了解的人是克服了上帝与理性的抽象性质而归结为有血有肉的、活生生的人，所以，他认为“新哲学诚然也以理性为基础，但是这种神圣性的本质乃是人的本质”。①人本学所说的“人”不是“孤立的，个别的人”也不是“作为道德实体或作为思维实体”的人。②人是从自然界中发展出来的，凡是作为一个自然界的一分子的人所本质上应该具有的东西，他一点也不放弃，人不再是苍白理性的抽象存在，而是一个“完善的人，真正的人”，③他具有“美学的或艺术的，宗教的或道德的，哲学的或科学的官能”。④这种人的本质是适合在团体之中，适合在人与人的统一之中，但是“这种统一只是建立在‘自我’与‘你’的区别的实在性上面”。⑤当然，费尔巴哈并不是从费希特

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第180页。
②⑤ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第185页。
③④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第184页。

哲学中的主观唯心主义的“自我”与“非我”的关系来了解“自我”与“你”的关系，而是从唯物主义来了解这种关系。

费尔巴哈有时候把“自我”与“你”的关系了解为人与人之间的社会交往，有时也叫做“类”的关系，有时又叫做“爱”的关系。他说：“只有在感觉之中，只有在爱之中，‘这个’——这个人，这件事物，亦即个别事物，才有绝对的价值，有限的东西才是无限的东西：在这里面，而且只有在这里面，才有爱的无限的深刻性，爱的神圣性，爱的真理”。①这里所说的“爱”的关系是指一般的社会关系，特别是人与人的共存，有了这种共存，才有人与人的社会交往。费尔巴哈也把这种人与人的共存，人与人的交往，说成是上帝。他说：一个，一个孤独的人只是“人”，而“与人共存的人，‘自我’与‘你’的统一，则是上帝”。②还认为“只有在爱里面，才有明察毫末的上帝，才有真理和实在”。③从上面这些分析来看，费尔巴哈所说的“自我”与“你”的关系与“爱”，“上帝”，“人与人的共存”，“人与人的交往”是有相同的意义的。

但是，费尔巴哈有时在阐明“自我”与“你”的交往问题时，也还带有男性和女性的交往的关系，有时还特别强调“爱就是情欲”。

总之，费尔巴哈所了解的人是有生理的心理的活动的自然的人，他没有从阶级社会中的人的阶级利益的对立关系去了解人，而是从以男性女性关系为基础，以在社会中共存，并进行相互交往来说明人与人的关系，这样就不能说明人的本质是“一切社会关系的总和”。他所了解的人的本质仍然是抽象的，因为他

①③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第167页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第185页。

忽视了决定人的本质的首先是人的经济关系，而不是生活上的交往。

费尔巴哈就是从这种对人的理解来批判唯心主义和二元论的主体客体学说并企图从人本学出发来说明主体与客体的关系的。他认为唯心主义把肉体看成是不实在的，只有精神才是实在的。而二元论者把精神看成是脱离肉体而存在的实体。因此，唯心主义与二元论都是企图取消精神与肉体的统一，取消主体与客体的统一，都不能解决主体与客体的关系问题。费尔巴哈除认为主体客体统一于自然的人以外，他也从认识论出发，认为每个人对自己来说是主体，但对别人来讲则是客体。我不仅看见别人，而且也被别人看见，因此，从这个意义上来说，每个人既是主体又是客体。

费尔巴哈关于主体与客体的观点并没有解决两者的统一问题。费尔巴哈认为人是自然界的一部分，这是对的，但是他只停留在这一点上，他只看到自然对人的作用，而没有看到人对自然的反作用。人不但是自然界的产物，人又反过来改造自然，改造客观世界，并在改造客观世界中改造主观世界。在改造客观世界中，在实践中，人与自然结合起来了。这时候的人是社会的人，人的本质在于人是一切社会关系的总和。在阶级社会中，不从社会关系和阶级关系出发考察人，就不能把握人的本质。费尔巴哈哲学的缺点，正在于它的直观性，他不能从社会关系去考察人，因而仍然没有解决自然与人，客体与主体，存在与意识之间的关系。费尔巴哈也就是以这种对主体与客体的关系的看法去解决认识论问题的。

第六节　费尔巴哈的认识论观点

费尔巴哈肯定人能够认识世界，并且认为人已经有了足够的器官去认识世界，坚持唯物的反映论，对于人类认识世界具有无穷的信心。

费尔巴哈认为康德最大的错误就在于他主张人的知识有一种必然存在的限制。他说："限制是任意的限制，不是必须存在的界限，而是可以消除的界限"。①他认为人的认识的界限是经常不断扩大着的，我们还没有认识的东西，我们的后代一定可以认识；个别的人不知道和不能办到的事，人们集合起来就会知道、做到的。他认为不能设想人们有了更多的感觉器官就会认识更多的东西。人不但可以认识世界，而且可以充分地认识世界，所以他强调要按照事物的本来样子去认识事物。他认为哲学是关于存在物的知识。事物的本身是怎样的，就必须怎样来思想、认识它们。这是哲学的最高规律、最高任务。由于人可以如实地认识事物，所以现实界的规律与思维的规律是一致的。费尔巴哈批判康德把现象与本质分割开来。但是，费尔巴哈并不了解现象和本质的辩证关系，他只是提出了许多俏皮的机智的见解，如自然界并不躲藏起来，它反而自荐于人，以及人有足够的器官去认识外界等来批判不可知论，这种从机械唯物主义的批判是没有力量的，所以恩格斯说：费尔巴哈"所附加的唯物主义的东西，与其说是深刻的，不如说是机智的"。②

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第75页。

② 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第16页。

费尔巴哈批判了黑格尔的思维与存在的同一性原理，否定了以思维与存在的同一性为基础的范畴推演过程。他认为这种“绝对的、亦即孤立的，脱离了感性的思维并未超出形式的同一性——思维与思维自身的同一性”。①按照费尔巴哈的看法：黑格尔在进行范畴的推演时，理念的对立面只是理念所建立的东西。它并不是真实的，它“实际上异于理念，但又不让它处于理念之外，至多只是将它当作形式，当作假象，用来显示理念的自由性”。②

费尔巴哈是站在唯物主义立场上解释思维与存在的同一性的。他的具体观点是：这种同一性是同一于认识的主体，即统一于一个实在的人。而认识的过程则只能是通过人的思维反映客观的对象。而且在认识中客体并不能一次就完全正确地反映在思维之中，它只能是片断的反映。但费尔巴哈认为，这种片断的反映完全是一种正常的过程。因为思维是普遍的，而客观事物则是个别的，这种事物与思维之间的差别并不形成两者之间的真正矛盾，思维的普遍性为事物的片断的认识所打断，“只有那通过感性直观而确定自身，而修正自身的思维，才是真实的，反映客观的思维——具有客观真理性的思维”。③从这里，我们可以看到费尔巴哈在一定程度上看到了认识从感性直观通过修正错误而达到真理，反对直线的一次完成的认识。但是，他没有看到修正认识中的错误的是实践，而不只是借助于直观。

费尔巴哈强调感觉在认识中的巨大作用。他认为感觉是客

---

①③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第178页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第179页。

观救世主的福音、通告，认为感觉是最后的根据。关于感觉的学说就是关于最后事物的学说。他强调感觉虽然是主观的，但其原因都是客观的，他批判了主观唯心主义和心理学唯心主义。他说：如果小猫所看到的老鼠只存在于小猫的眼睛中，如果老鼠是小猫的视神经的感觉，那么，小猫为什么用爪子去抓老鼠而不抓自己的眼睛呢？费尔巴哈认为，唯心主义者把主观感觉与客观世界等同起来，把人的认识对象看成是感觉而不是物体，是一种"和生活矛盾的思辨"。因为这些唯心主义在生活的实践中也承认有"自我"与"他人的你"的现实性。但认为这种观念只适合于生活而不适合于思辨，费尔巴哈认为这种思辨"把死和脱离了肉体的灵魂的观点当作真理的观点来思辨，乃是僵死的、虚伪的思辨"。①他认为"唯心主义的根本错误就在于：它只是从理论的角度提出并解决客观性和主观性的问题、世界的现实性或非现实性的问题"。②唯心主义者不知道："我们要感觉，首先就得呼吸；没有空气、食物和饮料，我们就不能生存"。③费尔巴哈在解决感觉对象的物质性时强调感觉问题必须从实践出发，不能只停留在理论或思辨上，这是他正确的地方。

费尔巴哈在强调感觉是我们认识的源泉的同时，也强调理性的作用。他说如果仅仅依赖感觉经验即可得到完善的知识，那么畜牲也可以成为哲学家了。他认为，我们用感觉来读自然这本书，但要理解它却不能用感觉，还必须要用理性。但他认为理性所起的作用只是综合感性材料，把零碎的感觉材料综合起来，使我们得到更完整的知识。但费尔巴哈过分夸大感觉的作用，他

---

①②③ 转引自《唯物主义和经验批判主义》第134页。

用感觉来代替理性，认为理性也就是感觉，只是“无所不包的感性”。按照费尔巴哈的观点，感性知识是单个的事物的知识，通过理性，我们就可以把握普遍的东西，看到自然界的整体。费尔巴哈否认感性与理性有质的不同。他认为二者只是量的区别，理性不过是感性量的增加，理性并没有超出于感性的东西。他说：“思维、精神、理性、按其内容，除了说明感觉所说明的东西以外，并未说明什么其他的东西”。①费尔巴哈关于感性与理性的学说否认了认识是一个发展的过程，否认了感性到理性的飞跃，否认了感性到理性是经过了抽象概括的辨证过程才达到的，而他把这个过程看成只是对感性材料的简单的集中、比较和分类。

费尔巴哈的认识论中也讲到真理的标准，讲到实践的作用，但是他不是把实践理解为人类能动地改造自然与社会的活动，而是了解为人与人的交往中达到个人与人类认识的一致。他说：“凡是真的，都既非仅仅是我的，亦非仅仅是你的，而是普遍的。把我和你联合起来的思想，是一个真实的思想。这个联合就是认可，就是真理的标志和确证，因为它本身就已经是真理”。②他也讲到人的能动性在认识中的作用，比如他说，求知欲的威力“是完全不可违抗的、征服一切的威力”。③他又认为“个别的人所不知、所不能的事，人们集合起来就会知道，会作到。因此，那种同时认识一切个别事物的上帝的知识，是在全人类的知识中得到实现的”。④基督教认为上帝是无所不知，无所不能的，费尔巴哈

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第252页。
② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第56页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第29页。
④ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第134页。

批判了这个神学教义，而代之以全人类的集体活动。这些都是有价值的看法。但是，他所了解的全人类的知识活动只限于人与人的生活的交往。他说："人与人的交往，乃是真理性和普遍性最基本的原则和标准"。①从字面上来看，费尔巴哈是反对主观真理论的，但是，又怎样以"人与人的交往"作为真理的标准呢？实际上，他认为真理的标准是个人认识与整个人类认识的一致。他认为真理的东西不但是我和你的创造物，而且是一切人的创造物。他把人与人之间认识的一致，把人的"感觉的相同"作为真理的标准。这种利用人与人的交往以得到人与人的共同看法来鉴别一件事的真伪仍然是以主观的认识作为真理的标准，费尔巴哈把这种共同的看法叫做"类的意识"。但是这种"类的意识"并不一定是经得住实践检验的真理。按照费尔巴哈的真理标准，一个思想与以前的一般概念相符合的就是正确的，不相符合的就是错误的。用思想与思想相符合与否来决定一个思想的正确与错误，岂不违背了他自己的唯物主义立场吗？

为什么费尔巴哈在认识论上会犯这个错误呢？其根本原因就在于他的唯物主义是人本学的，具有直观性与形而上学性质。他不了解革命的、实践活动的意义，包括不了解实践在认识中的决定作用。

第七节　费尔巴哈的伦理观点

费尔巴哈的道德观点也是与他的历史唯心主义相联系的。

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第173页。

费尔巴哈认为宗教是"人生的基础，是道德和政治的基础"。①他所说的"爱的宗教"实质上就是一种道德伦理的原则，因此，他的道德观点是宗教理论的发展。但是，费尔巴哈的道德观点与他的宗教观点相比较，他的道德观点就更为抽象贫乏，在宗教哲学里还有男人和女人的区别，即他所说的，那里有男人和女人的区别，哪里就有了宗教。在道德观点上，费尔巴哈所说的人就完全是抽象人了。这种人以"人的本性"为基础，相互友爱，没有任何矛盾，各人只为自己的利益，在道德上连男人女人的区别也没有了。恩格斯在1844年11月19日给马克思的信中说："费尔巴哈的'人'是从上帝引伸出来的，费尔巴哈从上帝进到'人'，这样，他的'人'无疑还戴着抽象概念的神学光轮"。②

费尔巴哈把这种爱的道德观、利己主义的道德观和基督教的道德观对立起来。他说，利己主义的道德观是"健全的、纯朴的、正直的、诚实的道德，是渗透到血和肉中的人的道德。而不是幻想的、伪善的、道貌岸然的道德"。③他批判了叔本华把同情心作为道德的唯一动机的说法，他认为利己心与同情心并不矛盾，两者是可以结合起来的。他也批评了叔本华的那种从佛教抄袭来的悲观主义与出世思想。

费尔巴哈的道德伦理观点首先是鼓吹资产阶级的幸福观。他把追求幸福当成是一切动物的最基本和最原始的追求。他认为人的追求幸福与一个幼虫在追求幸福上的不同只在于人的愿望大一些，而幼虫则小一些。其实，所谓"幸福"本身就是人类社

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第524页。
② 《马克思恩格斯全集》第27卷第12—13页。
③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第578页。

会的产物。在社会分裂为对立阶级的时候，不同的阶级就有不同的幸福观。我们只要了解一下费尔巴哈所说的幸福，如"生命就是幸福"，"快乐与健康是幸福"，"特别丰盛和美味的食物与饮料实际上是人们所追求的幸福的对象"，我们就可以知道，这是典型的资产阶级的幸福观。

费尔巴哈的幸福观的资产阶级虚伪性还在于他鼓吹"幸福不是单方面的，而是双方面的或是各个方面的"①，他从这个原则引出"共同的幸福"以及"自我节制"并"以爱对人"的原则。其实，这种原则就象资产阶级的交易所的原则一样，各人搞各人的投机，我投机得当，并且能够自制，又能够以爱对人，我就能够得到幸福，即得到生命，快乐健康，吃喝玩乐。另一个人投机不当，失败了，不能得到幸福，但是他活该，因为他是不道德的。这样一来，个人主义与利己主义成了道德的标准，福利主义与活命哲学就成了道德的最高目的。这就是费尔巴哈幸福观点的实质。

费尔巴哈的道德理论的抽象性集中表现于他对善恶的看法。他反对康德的抽象的"善良意志"的理论，反对"自律的"利他的道德，鼓吹一种利己主义的道德，但是他并没有找到离开康德的抽象道德理论的途径。费尔巴哈完全离开了社会经济条件来看人，他虽然讲人与人的交往，但是他了解的是一群会吃会喝，只顾活命健康的抽象的人的交往，他不知道在人与人的生活上的交往的背后，还隐藏着人与人之间的阶级斗争，这才是决定人的道德活动的本质的东西。从这个观点出发，他的道德理论

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第432页。

就完全是抽象的了，以善恶的观点为例就可以清楚说明这个问题。善恶是随着时间、地点、条件为转移的，并没有绝对的善，也没有绝对的恶。在这个时间、地点、条件是善的，在另一时间、地点、条件下可变成恶的。在一个阶级看来是善的，在相对立的阶级看来又是恶的了。费尔巴哈从抽象的形而上学的观点来看问题。他把善与恶、幸与不幸、快乐与悲哀等同起来，认为得到他所追求的幸福与快乐的行为是善的，而不能得到的就是恶的。恩格斯曾指出费尔巴哈对善恶的看法比黑格尔的观点要肤浅得多。费尔巴哈抽象地形而上学地看待"善"与"恶"，他不知恶是善的条件，恶可以转化为善，善也可以转化为恶，也就是说，他不知道善恶道德原则是相对的。费尔巴哈的道德观点的形而上学性质使他根本没有考察一定的社会的阶级的人应该怎样行动，他要求提出一种人类道德的"普遍真理"，它要"适用于一切时代、一切民族、一切情况"。但如恩格斯所指出的："正因为如此，它在任何时候和任何地方都是不适用的"。①费尔巴哈道德原则的抽象性来源于他的人性论，即人的本质的观点。他在从生物学观点考察"人"时，他首先看到的是人的生存，要有人的生存，先要有男性与女性，由男性与女性产生了子女。男性与女性，父母与子女，看起来是客观的现实，实际上是一种抽象的关系，因为这种关系是从属于人们的社会关系和阶级关系的。有了人的生存，又要考察到人的生长壮大，维持生命，这就不能没有物质上的东西供他消费吃喝。这样推论下去，饮料与食物构成了身体上的血肉。不吃盐要生病，盐对身体也必不可少。这样，吃的东西

① 《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》第31页。

的本质就构成了人的本质。费尔巴哈从生物学出发说明主体与客体的统一却把他引导到人性论去了。从这里引出那样的道德观点是完全不奇怪的。

费尔巴哈在道德和社会观点方面，间或也提出一些相当有意义的命题，如"皇宫中的人所想的与茅屋中的人所想的不同。茅屋的低矮的天棚好象在压迫着我们的脑。……哪里没有表现才能机会的地方；哪里便没有才能"①。但正如恩格斯所指出的，这些话在费尔巴哈那里只是一些空话，他不能从这些有意义的命题引伸出正确的结论，因为社会科学对费尔巴哈来说完全是一个陌生的地区。费尔巴哈的人是抽象的人，虽然人跟其他人也有来往。但其他的人跟他一样也被看作是抽象的，而处在社会里的有一定的出身和身份的活生生的具体的人，他是视而不见的。他所了解的实践的人，也无非是生活着的人。正因为如此，所以，他决不能了解社会科学的实质。

从上面，我们可以看出，费尔巴哈的人本学唯物主义下半截的自然观是唯物主义的，而上半截的社会历史观点则是唯心主义的。费尔巴哈的社会历史观点上的唯心主义的核心与根源是资产阶级的人性论。支持还是批判费尔巴哈这一类的资产阶级人性论是十九世纪四十年代后国际共产主义运动中两条思想路线的表现。

十九世纪四十年代到五十年代在欧洲流行的真正社会主义，就是以费尔巴哈的这种资产阶级人性论为依据。他们鼓吹"使'爱的宗教'成为真理，使人们期待已久的有福的天国居民的

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第205頁。

共同体变为现实”。①他们反对社会主义运动，说“我们不想侵犯任何人的私有财产”，“让高利贷者保留已经拥有的财产吧”，②这就是自我节制和以爱对人。他们还把这个口号夸大到爱和自我节制可以获得一切。并鼓吹要“用爱把一切人团结起来”建立“爱的王国”。这哪里还有什么共产主义的气息呢?但他们说“这个共产主义的目的就是使人类的全部生命服从于它〈敏感的心〉的跳动”，而“无产阶级就是全人类”。③马克思、恩格斯在当时就对这种反动思潮作了尖锐的批判。

①②③ 均引自《马克思恩格斯选集》第1卷第86—102页。

小　结

第一，德国古典哲学反映了十八世纪到十九世纪上半叶德国资产阶级反对封建贵族斗争的发展，是德国资产阶级革命的舆论准备。它体现了德国资产阶级的软弱性、动摇性、妥协性、两面性和革命不彻底性，因而在哲学上表现出既有进步的革命的一方面，也有保守的反动的一方面。

第二，德国古典哲学的最大贡献有两个方面，一是从康德到黑格尔的德国古典唯心主义哲学批判了旧形而上学，发展了唯心主义辩证法，把人类对自然界、社会和思维中的辩证发展的认识推到马克思主义以前发展的最高点，总结了以前辩证法思想所取得的一切成果。二是以费尔巴哈为代表的德国古典唯物主义哲学批判了封建贵族的政治制度，批判了宗教和神学，反对了一切唯心主义，发展了唯物主义，总结了以前唯物主义的成果。

第三，德国的资产阶级创造了德国古典哲学，但是，由于阶级利益的局限，它后来失去了这种对理论的兴趣，以后的德国资产阶级的哲学家不能把德国古典哲学的积极的思想继续发展下去，“德国人的理论兴趣，现在只是在工人阶级中还没有衰退，继续存在着”。①这种理论感使工人阶级的伟大代表马克思和恩格

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第49页。

斯利用了德国古典哲学的优秀成果，在阶级斗争的社会实践基础上，创立了马克思主义这种无产阶级战胜资产阶级、解放全人类的锐利的理论武器。恩格斯在谈到德国古典哲学与马克思主义的关系时指出："如果不是先有德国哲学，特别是黑格尔哲学，那末德国科学社会主义，即过去从来没有过的唯一的科学社会主义，就决不可能创立。如果工人没有理论感，那末这个科学社会主义就决不可能象现在这样深入他们的血肉"。① 因此，在工人阶级中继续传播，研究，发展德国古典哲学是非常重要的。

第四，资产阶级拼命利用德国古典哲学家体系中的错误东西，为他们维持资产阶级的统治服务。实证主义，唯意志论，新康德主义，新黑格尔主义，实用主义，现象学，存在主义，结构主义，法兰克福学派等，均歪曲康德黑格尔的哲学来构成他们的体系，因此，进一步研究德国古典哲学，对于反对现代西方哲学对德国古典哲学的歪曲利用，对于批判现代资产阶级哲学流派，均是一项非常重要而迫切的任务。

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷第 300 页。

第七编　马克思主义产生以后的资产阶级哲学

引　言

在西方哲学的发展中，十九世纪中期是一个转折点。这表现在马克思主义哲学的产生以及资产阶级哲学发展的转换方向。

到十九世纪中期，欧洲资本主义制度已最后确立，资产阶级和无产阶级的矛盾已发展为社会的主要矛盾，无产阶级已从资产阶级反封建的同盟军变成了一支独立的政治力量，无产阶级反对资产阶级的剥削和压迫的斗争已发展成为推翻资本主义制度、建立社会主义制度的斗争。建立革命无产阶级世界观的理论体系，用来指导他们的斗争，已成为社会发展的迫切需要。无产阶级的革命导师马克思和恩格斯正是适应着这种需要，总结了无产阶级革命斗争的经验、批判地继承了以往哲学、特别是德国古典哲学的优秀遗产，概括和吸取了当代自然科学发展的最新成就，建立了马克思主义哲学——辩证唯物主义和历史唯物主义。马克思主义哲学是最革命、最科学的哲学，它把彻底的唯物主义和革命的辩证法统一起来，克服了以往哲学的种种局限性。它的产生，是哲学发展中的质的飞跃，是人类认识史上的空前大革命。

大致与马克思主义哲学产生同时，西方资产阶级哲学的发展出现了新的转向。

从文艺复兴时期开始的西方资产阶级哲学，适应着资产阶级反封建斗争的需要并在自然科学发展的推动下，几百年来已取得了很大发展。在对宗教神学的揭露和批判，对实验自然科学方法的总结和概括，对认识论问题的研究，对唯物主义自然观的阐述，对辩证法的探索等方面，资产阶级哲学都取得了重要成果，对人类哲学思维的发展作出了很大贡献。与奴隶主阶级、封建阶级的哲学相比，资产阶级哲学无疑要优胜得多。

然而，到了十九世纪中期，以往资产阶级哲学追求理性和进步的传统受到了怀疑和否定。集以往资产阶级哲学中辩证法之大成并对之作了重要发展的黑格尔哲学，在黑格尔逝世以后很快就被资产阶级所抛弃，他的学派解体了。十七、十八世纪英、法唯物主义以及恢复了唯物主义权威的费尔巴哈哲学也被资产阶级哲学界所冷落和蔑视。当时，许多资产阶级哲学家纷纷提出要根本改变哲学研究的方向。尚在十九世纪上半期，已有一些资产阶级哲学家提出哲学应由研究外部自然界转向研究人本身的内心世界，由倡导理性转向否定理性，鼓吹神秘主义的直觉。另有一些哲学家虽主张哲学研究自然界，但反对探索事物的基础、本质，而只是描述和整理感性事实，声称要把哲学变成实证科学。由此产生了所谓人本主义（反理性主义）和科学主义（实证主义）两种哲学思潮。十九世纪中期以后，也就是在马克思主义哲学产生以后，这两种哲学思潮日益得势，以至发展成为一百多年来西方资产阶级哲学中影响最大的思潮。在这期间，在西方各国还产生了一些其他哲学流派。它们彼此之间并无明显的思

想联系，但往往都是某种宗教哲学或思辨唯心主义的复活，因而可以称为宗教和思辨唯心主义思潮。

一百多年的西方资产阶级哲学的历史演化是相当复杂的，使人眼花撩乱。但总的说来，可以说正是沿着实证主义（科学主义）、反理性主义（人本主义）以及宗教和思辨唯心主义这三条彼此有别、但又相互交织的路线演化的。

在十九世纪七十年代以前，在西欧各国流行的主要哲学流派是实证主义、唯意志主义和新康德主义。实证主义继承了休谟的经验主义和不可知论传统。它打着反对“形而上学”的招牌，既反对唯物主义，又反对思辨唯心主义。正是这个流派，开了现代西方科学主义思潮的先河。唯意志主义的基本特点是把人的非理性的情感意志绝对化，当作唯一真正的存在，并把它当作解决一切哲学问题的出发点。这使它既不同于唯物主义，也不同于以往的经验派和理性派唯心主义。这个流派成了现代西方反理性主义思潮的先驱。新康德主义则是直接从康德的唯心主义演化而来的。

十九世纪七十年代至二十世纪初是西方资本主义各国转向并最后转化成为帝国主义的时代，各种唯心主义哲学流派应时而生。上一时期的那些哲学流派仍在发生影响，有的还有所发展。例如新康德主义这时在德、奥等国成了占主导地位的哲学流派，它发展成了马堡、弗莱堡等许多各有特色的派系。这一时期新出现的马赫主义，是一个与当时物理学的革命有密切关系的派别，是实证主义的进一步发展，有时被认为是实证主义的第二代。作为唯意志主义的一种新形式的尼采权力意志论以及德、法等国的生命哲学，是反理性主义思潮在这一时期的表现形式，它

们往往具有更为明显地为反动资产阶级辩护的性质。原来曾被资产阶级当作一条死狗而予以冷落和蔑视的黑格尔哲学，这时在英、美等国又被一些哲学家重新宣扬。不过他们是歪曲或抛弃黑格尔哲学的辩证法而发挥其唯心主义和神秘主义，有的人甚至把黑格尔装扮为一个反理性主义者。这种"复兴"黑格尔的运动被称为新黑格尔主义。它在十九世纪末一度成了(特别在英国)占主导地位的哲学，但它很快就受到了实用主义和新实在主义等流派的挑战而失去了这种地位。实用主义在十九世纪七十年代的美国露头，十九世纪末二十世纪初成为美国最时髦的哲学。从思想理论特征说，它与马赫主义等实证主义思潮关系十分密切，但同时又有明显的反理性主义特点，是一个典型的折衷主义流派。在英美流行的新实在主义出现于二十世纪初，它继承了从柏拉图以来的客观唯心主义的实在主义的传统，但又与休谟以来的经验主义和不可知论相混合。它包含了具有不同特色的派系。有的接近科学主义思潮，有的则表现出旧的思辨唯心主义的特征。二十世纪初，在德国还出现了一个以胡塞尔为创始人的现象学学派。它最初提出的目标是为哲学和科学奠定绝对可靠的基础，并在某种程度上与鼓吹科学的科学主义哲学思潮有共同之处。但它又反对科学主义思潮的现象主义和经验主义的路线，要求用理智直观的方法寻找某种绝对的本质，从而具有浓厚的思辨哲学色彩。它的一些观点接近反理性主义思潮，甚至成了当代主要反理性主义哲学流派——存在主义的主要思想来源之一。

资本主义上升时期的许多资产阶级哲学家曾经对宗教神学采取批判态度。然而在最近一百多年来，许多资产阶级哲学家

却又重新转向宗教神学，甚至还出现了各种各样的宗教哲学流派。其中最主要的是作为天主教官方哲学的新托马斯主义和与基督教新教教义更为接近的人格主义。它们也是在十九世纪七十年代以后露头的。不过作为有强大影响的哲学流派活动则在二十世纪。

二十世纪上半期(特别是从俄国十月革命到五十年代初)是西方资本主义的各种矛盾和危机极度激化的时期。这些矛盾和危机也从不同方面深深影响到哲学。原已产生的许多哲学流派以新的形态继续流行，例如美国的实用主义这一时期更为注重论述当代的各种社会政治和经济问题及其解决办法。新黑格尔主义这时被德、意等法西斯势力当作论证其反动政策的工具。在这一时期新产生和流行的哲学流派中，影响最大的是存在主义和各种类型的分析哲学。存在主义反映了资产阶级不同阶层的人们因不能摆脱各种深刻的矛盾、危机而产生的孤寂、焦虑、绝望等情绪。其中也有人由此而走向对资本主义的现实表示抗议。但从理论倾向来说，各种形式的存在主义基本上都是唯意志主义、生命哲学的传统的继续。以逻辑实证主义为主要表现形式的分析哲学在某些方面是实证主义、马赫主义等科学主义思潮的进一步发展，它利用现代自然科学的各种发现(特别是数理逻辑和现代物理学)，对以往实证主义作了改造。其中有的支派可以说是实证主义的第三代。但也有一些支派抛弃了实证主义的经验主义立场，而转向注重单纯的逻辑分析和语言分析。

本世纪五十年代以来，西方社会发生了一系列引人注目的变化，它们对哲学也发生了深刻影响。在科学技术发展的推动下，西方哲学对科学发展规律和科学方法论等问题的研究加强

了，而且由过去静态的研究发展到动态的研究。于是，从事这种研究的批判理性主义、历史主义等成了时髦的哲学流派，它们是科学主义思潮在当代的主要表现形式。人本主义（反理性主义）思潮也有变化，较为突出的是它们企图与马克思主义相融合。存在主义的主要代表之一萨特宣称要把存在主义合并到马克思主义中去。打着马克思主义招牌的法兰克福学派这时成了时髦哲学流派之一。实际上他们把马克思主义"修正"为与资产阶级唯心主义一致的东西。这一时期另一引人注目的流派是结构主义，它在某些方面与存在主义相反，与科学主义思潮关系较为密切。当前，西方各国哲学正处于动荡、危机、重新组合的时期，不断有许多"新"的流派出现。但总的说来，它们并未越出一百多年来西方哲学发展的基本路线的范围。

一百多年来的现代西方哲学，可说是派系庞杂、众说纷纭。但是，与资本主义上升时期的资产阶级哲学相比，它们又存在着一些共同特征。这主要表现在如下几个方面。

从哲学的基本路线上说，现代西方各派哲学大都抛弃了古典资产阶级的唯物主义传统，而继承了其唯心主义方面。许多流派甚至是从过去的唯心主义直接演化来的。但只有少数人公开承认是唯心主义者，大多数人则并不公开宣扬唯心主义，甚至还表示反对唯心主义。例如科学主义思潮各派大都借口反对"形而上学"而标榜自己的哲学超出唯物主义和唯心主义对立之外。人本主义思潮各派也大都反对以往唯心主义关于感性或理性的精神实体是世界的基础的理论，而声称自己是从超乎它们之外的某种精神活动出发，有的人甚至标榜自己的理论是"实在论"。

在认识论上，现代西方哲学几乎都把旧唯物主义反映论的

消极性、直观性与反映论的根本原则等同起来，用抓住前者的缺陷来否定后者。科学主义思潮各派大都继承了休谟和康德的现象主义和不可知论路线，根本否定人们能达到具有客观实在意义的认识。他们认为一切科学概念和理论无非是方便的假设、人为的工具，并非客观真理。人本主义思潮各派同样认为人们依靠理智的认识形式和方法只能达到现象，不能达到实在，并把这当作贬低理性和科学的根据，但他们要求通过神秘的直觉，达到具有实在、甚至绝对意义的认识。这两种思潮的哲学大都标榜强调实践的作用，但他们有时把实践与动物的行为相提并论，有时把实践当作是人的心理意识活动。他们都无视物质生产实践的决定作用。

现代西方哲学家大都抛弃了以黑格尔为代表的早期资产阶级哲学家所具有的丰富的辩证法思想，站到了反辩证法的形而上学一方。在十九世纪下半期，他们主要是通过反对黑格尔来反对辩证法。从十九世纪末起，他们往往又把黑格尔重新抬出来，通过歪曲黑格尔辩证法并渲染黑格尔辩证法的神秘性和不彻底方面来反对辩证法。他们的根本目标是反对马克思主义的唯物辩证法。不过，他们的形而上学与认为事物静止不变的旧形而上学也有所不同。他们大都承认、甚至强调事物是处于不断的运动、变化过程中。但对运动变化的本质作了错误的解释。有的只承认事物的量变而否定质的飞跃，导至了庸俗进化论；有的只承认质变而否定量变，把运动变化当作是某种神秘的、不可捉摸的东西，陷入了诡辩和相对主义，这是一种“激变论”。

在以人的问题为中心的社会历史理论方面，现代西方哲学也抛弃了古典资产阶级哲学曾经具有的那种积极向上、并对未

来充满信心的进取精神，而往往成为给腐朽没落的资本主义制度辩护的工具。即使那些对现有资本主义制度表示不满的理论，也往往充满了悲观失望的特色。许多现代西方哲学家鼓吹人道主义，甚至称自己的哲学为人的哲学。但他们对人道主义往往作了反理性主义的解释，这与古典的资产阶级人道主义差别很大。

但是，对现代西方资产阶级哲学不能采取简单否定的态度。与早期资产阶级哲学相比，它们虽然在某些方面倒退了。但在另一些方面，它们也有进步的地方，或者包含了一些积极的、合理的内容。例如有些哲学家在反对把哲学归结为抽象的本体论时，提出了哲学研究的一些新领域（例如对语言的哲学分析）。有些哲学家利用和总结现代自然科学的成果，对认识论的问题、特别是有关认识的具体方法和过程方面的问题作了有益的探索。有些哲学家对辩证法的某些方面作了有积极意义的阐述，在对旧的形而上学的批判中也有不少可取之处。有些哲学家对当代资本主义制度的阴暗面作了不少揭露。提出了有关当代社会的一些具有现实意义的哲学问题并试图作出回答。当然，现代西方资产阶级哲学所具有的进步和合理因素只是局部的现象。从整体上来说，现代西方资产阶级哲学归根到底陷入了唯心主义和形而上学。它们不仅与马克思主义哲学所体现的彻底唯物主义和革命辩证法根本对立，也与资本主义上升时期的资产阶级哲学大不相同。这就说明，从十九世纪中期起，资产阶级哲学的发展在方向上发生了根本性的转折。

第一章　唯意志主义

第一节　唯意志主义概况

唯意志主义一词源出拉丁文 Voluntas（意思就是意志）。它泛指一切使情感意志和本能冲动凌驾于理智之上的学说。作为一种哲学思想，它在奥古斯丁的哲学里就已存在了，因为奥古斯丁把意志当作一切其他精神活动的基础。在康德、费希特等人的哲学中，也包含了某些唯意志主义因素。康德关于实践理性高于理论理性的思想甚至被后来的唯意志主义者当作重要的理论来源之一。不过，西方古典哲学中的唯意志主义仅仅是这些哲学的因素之一，并未形成学派。作为一种哲学思潮的唯意志主义，是十九世纪上半期由德国哲学家叔本华、丹麦神秘主义者克尔凯郭尔(Sören kier kegarrd 1813—1855 年)等人提出的。十九世纪中期德国古典哲学终结、资产阶级哲学发展的方向发生重大转折以后，唯意志主义正式形成为一种具有广泛社会和思想影响的哲学思潮。

唯意志主义是一个标榜要根本改变哲学研究方向的流派。它的许多代表人物对一切提倡发扬人的理性、尊重事实和经验的哲学，特别是对承认人的认识的客观性的哲学，采取了全盘否定的态度。十七、十八世纪英法唯物主义、黑格尔的理性辩证法

是他们攻击的主要目标。他们认为，经验、事实、理性等等都是被接受的东西，因此无论是尊重事实还是倡导理性，都会把人的注意力移向外部世界，使人受外部世界的支配，而外部世界在他们看来是虚假的、荒唐的、矛盾的。使人服从理性、服从外部世界就会使人忘记自己的真正本质，失去真正的自由，不能发挥自己的创造和能动作用。他们由此把资本主义社会中的一切危机和矛盾、一切弊端和灾祸，都归罪于理性以及以理性为基础的科学，归罪于唯物主义和辩证法。为了改变这种局面，便必须将注意的中心由外部世界移向人的内心世界，但这不是移向人的感觉经验以及理性思维（因为它们归根到底仍受外部世界支配），而是移向人的生命，移向人的情感意志及一切下意识或潜意识的本能冲动，把这些东西当作是人的最本质的东西。他们并由人的本质是生命、情感意志而推论出其他生物以至整个世界的基础都是生命、情感意志。因此唯意志主义与反理性主义、生命哲学有着密切联系，有时甚至是同义的。不同的唯意志主义者的理论各有特色，但他们在反对理性和科学、主张意志、生命决定一切上则是一致的。

唯意志主义在西方各主要资本主义国家都有流传，主要中心在德国。德国唯意志主义最大的代表是叔本华和尼采。

第二节　叔本华的生活意志论

一、叔本华的生平活动

叔本华(Authur Schopenhaur 1788—1860 年)是十九世纪上半期活动的德国资产阶级哲学家。他出生于但泽（即今波兰

格但斯克），父亲是个银行家，1805年自杀而死，母亲是个颇有声望的小说家。叔本华从小孤僻、傲慢、喜怒无常，显得有精神病气质。他曾在哥丁根大学学医，后改学哲学，以《充足理由律的四重根》的论文于1814年获得耶拿大学哲学博士学位。后来先后居留魏玛、德累斯顿，研究印度哲学和佛学。1822年任柏林大学哲学副教授。当时德国各大学的哲学讲坛大都被以黑格尔为代表的理性派哲学家所把持。叔本华对他们极为敌视，欲与之一争高低。他在柏林大学时就企图与当时也在柏林大学任教的黑格尔争夺听众，但遭到惨败，于是愤而辞职。从1831年起至死均孤栖于美因河畔的法兰克福的一个小旅店中。叔本华的主要哲学著作有《世界之为意志和表象》(1819年)、《论自然意志》(1836年)、《伦理学的两个根本问题》(1841年)等，其中《世界之为意志和表象》最为集中地阐述了他的哲学。他对自己的哲学极为自负。声称他提出了一种与以往哲学方法根本不同的哲学方法，从而使欧洲哲学的发展发生了根本的转折。他因此认为他的著作，特别是《世界之为意志与表象》必为后人一切著作的源泉。然而在四十年代以前，叔本华一直被人冷落，他的著作出版后往往无人问津。因为在那个时候，德国资产阶级尚向往革命，对理性和进步尚有信念，而叔本华的哲学则是敌视理性和进步的。这显然不适合当时的要求。叔本华也宣称他的著作不是为当代人写的，而是为后代人写的。他相信他的著作受人欢迎的时代很快就会到来。

随着十九世纪四十年代欧洲、特别是德国的社会历史条件的急剧变化，叔本华所预言的那种时代真的到来了。1848—1849年革命的失败使德国资产阶级灰心失望，马克思主义的产生以

及工人运动的高涨又使他们惊恐万状。他们的革命性进一步丧失了。对理性的不信任、苟且偷安、逃避现实成了德国资产阶级、特别是其知识分子中流行的思想风尚。叔本华的哲学正好适应了这种情绪而受到极大欢迎，叔本华本人也因而声名大震。

二、世界是意志和表象

叔本华在建立自己的世界观时在外表上模仿康德，把世界分为现象世界和自在之物的世界(世界本身)。他对现象世界的解释大体上类似康德。不过，叔本华的主观唯心主义倾向比康德更为显著。他对自在之物的解释则与康德大不相同，他完全排斥对自在之物的任何唯物主义解释，宣布自在之物是一种非理性的、盲目的生存(生活)意志。

叔本华在《世界之为意志与表象》一书中一开头就把现象世界归结为人的表象世界。他说："'世界是我的表象'：——这是一条适用于一切有生命、能认识的生物的真理。"①按照这种世界观，人所认识到的一切事物并不是本身就存在的东西，而只是呈现于人的表象、即意识中的东西。它们都是相对于表象者、即人而存在的。例如，人们的确知道有太阳、地球，但是他们所知道的其实并不是太阳、并不是地球，而永远只是看见太阳的眼睛，摸到地球上东西的手。叔本华把经验和科学的对象都归属于表象(现象)世界。科学总是用因果性、空间、时间、杂多性、必然性等等范畴去解释它们所研究的对象，把它们说成似乎是具有客

① 叔本华：《世界之为意志与表象》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第5页。

观特性的东西。其实这些范畴只能是存在于主体之中的，是主体所先天地固有的。正因为如此，由这些主观的范畴来解释的科学研究的对象，也必然是主观的东西。它们之作为对象而存在必然依赖于主体，它们只能存在于主体的意识之中。叔本华象康德一样，强调借助理性的概念、范畴等来进行认识的科学和哲学永远只能及于现象而不能达到自在之物。他说："十分肯定，我们永远不能透过外部达到事物的实在本质，不管我们怎样进行探究，除了影象和名称之外，我们永远不能接触到任何东西。我们就象一个人绕着堡垒转来转去而找不到一个入口，只是有时画下它的草图一样。"①就实在性来说，科学与人们的主观幻想和虚构的东西之间并没有原则的区别。因为它们都只能存在于人的意识之中。

正是从这种主观主义和现象主义出发，叔本华对一切肯定在人的主观意识之外存在着客观对象的观点，都进行了攻击。他一再号召人们摆脱"自然的和素朴的实在论"的支配。后者实际上是一种素朴的唯物主义观点。叔本华认为这种观点的错误就在于把认识的条件实体化。他认为认识的最重要的、也是首要的条件就是主体和对象的分立。因为任何认识都是主体对于对象的认识。但是这种分立并没有本体论的意义。肯定认识过程中与主体相对立的对象存在并不意味着肯定对象可以离开主体而独立存在。因为对象总是由主体在一定的观点、一定的角度所观察的对象，是由主体加工和"过滤"过的对象，是由主体用其先天的范畴所构造出的对象。这样的对象总是与主体联系在一

① 《叔本华选集》，1928年英文版(Dewitt Harker 编)，第59页。

起的，离开了主体就不能存在，它们不是实体，不是实际存在着的事物，不是“自在之物”，而只能是现象。

叔本华从同样的立场出发批判了理性派唯心主义。他认为，以费希特、谢林和黑格尔为代表的理性派哲学的根本错误就在于把认识条件实体化，即把认识论的概念和范畴本体论化。例如费希特把自我当作是精神实体，黑格尔把绝对观念当作是精神实体。在叔本华看来，正因为这种被当作是存在本身的绝对自我、绝对观念已超出了认识论的界限、经验的界限，必然是根本不可能被认识的东西，所以它们为康德所禁止谈论，而他自己则追随康德。

从某种意义上说，叔本华的确抓住了素朴唯物主义的一个重要弱点，即未能科学地说明主客观关系，没有科学地说明客观对象为什么不以人的认识和意识为转移而独立存在。他也抓住了以往唯心主义、特别是理性派唯心主义把认识论的范畴（感觉、概念等）绝对化，以致当作独立的精神实体的错误。但是，他由此走向了另一个极端，把认识论问题和本体论问题完全割裂开来，借口主客观关系只能是一种认识关系而根本否定对象不以主体为转移而独立存在，把认识领域归结为纯粹主观的和现象的领域，陷入了主观主义和现象主义。

但是，叔本华不满足于使哲学仅仅描绘表象（现象）世界。他提出了一个据说将使西方哲学发展的方向发生根本转折的观点：除了通过理性概念、范畴等获得的科学和知识的世界以外，除了通过主客观分立这种认识论的形式获得的现象世界以外，还存在着由非认识的途径所达到的世界，即不采取主客观分立这种认识形式来获得的世界。他认为，如果人们抛开主客观分

立这种认识论的形式，那就能越出现象范围达到自在之物。因为在这种情况下所达到的世界将不再是意识(认识)中所呈现的世界，换言之，将不再是对象在主体中的某种表现，而是真正存在的东西本身。叔本华认为它就是意志。他所谓自在之物的世界就是意志世界。

叔本华在论证这种观点时，首先证明人的真正存在是意志。他认为，现象界必然是杂多的，但又都以单一的主体作为其支柱，因为它们是存在于主体的意识之中的，是作为主体的表象而存在的。主体本身又是表象世界中的一个个体，它必有身体作为其凭借。从主客观分立这种认识论的角度说，作为主体的人本身也表现为象其他对象一样的对象。因此它无法与其他对象区分开来。人顶多不过是一架安排得妥善的复杂的机器。在这种情况下，即使对自己及其身体可能知道得很多，他也同样没有理解自己，人的本质对人本身来说仍是异己的东西。如果撇开主客关系，不把人当作是对象，而直接地就人本身来了解人，那就可发现人最根本的东西是情感和欲望，也就是意志。叔本华宣称，如果把主体看作是意志，那就"给了它一把揭明自己存在的钥匙，使它领会了自己的本质、自己的行为、自己的活动的意义，向它指明了这一切的内在结构。"①

过去理性派哲学家把理性、思维看作是人的本质。例如笛卡儿的"我思故我在"的公式就是从人的思想引出人的存在。在笛卡儿等人那里，人的情感、意志等等也是由人的思想引伸出来

① 叔本华：《世界之为意志与表象》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第9页。

的。叔本华认为理性派哲学家把意志和理性的关系弄颠倒了。其实意志高于理性以及以理性为基础的一切知识。人们首先有意愿，然后才认识所要认识的东西，而不是相反。叔本华一再强调人是意志的产物，人的理性、思想等等只不过是意志的表现，意志的客观化，它们是为意志服务的，是意志的工具。他说："知识整个地说是属于意志在其高级阶段上的客观化，而感觉、神经和大脑如同有机体的其他部分一样，是意志在它的客观化的这个阶段上的表现。因此，通过它们而显现的表象也同样必然是为意志服务的，即作为意志为满足因维持他的多种需要而有的复杂的目的的工具。因此，知识按其起源和本质来说，完全是服从意志的。"①

在说明人的情感意志与人的理性、思维和认识的关系上，叔本华的确抓住了理性派唯心主义哲学家的一些片面性。因为从某种意义上说，人的理性、思维以至人的一切认识都是服从一定目的的，从而受人的意志支配。无论是把感觉经验绝对化还是把理性思维绝对化，都不能说明人的本质。为了说明人的内在结构，说明人与物的区别，的确需要揭示人的情感意志。因为人的确是有情感意志的存在物。人与动物不同。动物没有把自己与自己的生命活动区分开，人则区分开了，人把自己的生命活动当作是自己的意志的对象。马克思说："一个种的全部特性，种的类特性，就在于生命活动的性质，而人的类特性，恰恰就是自由的自觉活动。"②所谓自由、自觉的活动就是一种意志活动。但

① 《叔本华选集》，英文版，第95—96页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第96页。

是，人的情感、意志活动也如人的认识活动一样，是第二性的东西，是作为高度发达的物质的人的大脑的产物，是人的物质实践的产物。叔本华同以往唯心主义者一样颠倒了物质和精神的关系。以致把人的一切都归结为精神的东西的意志的产物。在他看来，不仅人的理性、思想等等是意志的产物，作为理性和思想的器官的人的大脑甚至人的整个身体，都是意志的产物。

在说明了人的本质、内在内容是意志、人的一切是意志的产物以后，叔本华进而用以偏概全的类比方法，推论出整个世界的本质、内在内容也是意志。世界上的一切都是意志的表现和产物。据他说，人是宇宙的一部分，既然人是有意志和欲望并由意志和欲望来支配其一切的，那整个宇宙也必然是这样。意志是无所不在的，它"既是每一特殊事物的内在本质和核心，也是全部事物的实质和核心，它既表现于盲目的自然力中，也表现于人的自觉的行为中。"①

被叔本华当作"自在之物"的意志是一种无意识的意志，它的基本特点就是求生存，故可称之为"生存意志"或"生活意志"。据他说，生物所最珍惜的就是其生存，只要能求得生存，其他一切都可以忍受，反之，其他一切就会失去意义。生物如此，其他事物也不例外。把作为宇宙万物基础的意志说成是生存意志，这正是叔本华的唯意志主义不同于其他形式的唯意志主义的最重要的特征。

叔本华的唯意志主义显然是一种极为露骨的唯心主义，但它与以往哲学的唯心主义有所不同。以往哲学的唯心主义往往

① 《叔本华选集》，英文版，第73页。

是把某种认识论的概念(如感觉、知觉、观念、概念等)绝对化，把它们当作独立存在的精神实体。叔本华的唯意志主义则排斥实体概念。被他当作宇宙之源的意志并不是一种具有某种固定的性质和特征的东西，对它根本无法作出任何确定的判断。它无宁说只是作为一种纯粹的倾向。它没有任何原因，没有任何基础，也不服从任何目的，而只是一种绝对自由的意愿。

意志既然被说成是没有任何固定的性质和特征的东西、而是绝对自由的东西，那对它自然无法用一般的认识论的范畴(感觉经验或理性思维)去说明和解释，无法作出任何理性的，逻辑的论证。反过来说，既然它是没有任何原因和目的的东西，对它也根本不需要作出这样的论证。对于作为自在之物的意志来说，我们只需要知道它是什么，而不必去追问它为什么。从认识论上说，叔本华的唯意志主义是一种反理性主义。叔本华一再强调理性以及建立在理性基础上的科学和传统哲学都不能达到自在之物，即不能达到意志。那么人们究竟怎样达到自在之物，达到意志呢？即怎样知道意志是什么呢？叔本华认为只有通过非理性的直觉。叔本华认为直觉的认识与一般认识根本不同。它超出主客观分立之外，超出感性经验和理性思维之外，超出现实的时间和空间之外，在直觉中，主体和对象都被当作是意志，它们无差别地融合到了一起。他的这种直觉论显然是神秘而又神秘的东西。是一种极端露骨的反理性主义和神秘主义的理论。

三、悲观主义伦理学

关于人在世界中的地位、人的自由和人生的意义等伦理社会问题是叔本华哲学中最重要的部分之一。

叔本华表面上把人的问题、特别是人的自由问题当作他关注的核心问题。他认为，如果排除或者忽视了自由，就根本不能谈论人的真正的存在和人的道德行为。但是，他把现实社会和历史中的人、把进行着现实的认识和实践的人都排出于自由和道德领域之外。把道德领域当作是与现实的认识和行动毫不相容的领域。

在叔本华看来，人的一切社会和历史领域均属于现象世界。各种各样的社会历史制度和结构都不是真实存在的。各种各样的社会理想和目标只是理性派思想家所杜撰出来的巧妙的虚构。生活在这样的社会并遵循这样的理想和目标的人实际上是按照理性派哲学家的理论去进行认识和行动的人，他们也必然要受自然和历史的必然性的支配。他们不了解世界的真正的本质，不懂得在这些社会制度和结构以及社会理想后面的是非理性的、盲目的意志。不知道支配他们的必然性、因果性、目的性等等只不过是意志的表现，即意志的客观化。这样，他们必然成为社会的傀儡和工具，他们不可能有真正的自由，从而也不可能有真正的道德。

在叔本华看来，现实社会中的人由于不了解自己和世界均是盲目的意志的表现，企图给自己去设定某种目的和理想，并企图通过认识和行动来实现自己的目的和理想，然而这一切归根到底只能给他们自己带来痛苦。因为，这一切都是由人的意志所支配的，而意志的本质就是盲目的欲望和永不疲倦的冲动，后者本身就意味着痛苦。叔本华说，“欲望按其实质来说就是痛苦”①。为什么呢？因为欲望、冲动是无穷无尽的，而它的满足

① 《叔本华选集》，英文版，第233页。

却总是暂时的、有限的。当着一种欲望得到了满足的时候，新的欲望就会随之而起，这样欲望就永远无法得到满足，而欲望之不能满足就是痛苦。即使欲望得到了完全的满足，也不能摆脱痛苦，因为一个人如果一切都满足了，那就会感到孤寂、空虚、厌倦，而这也同样是痛苦。总之，痛苦是人生所不可避免的。叔本华说："如果我们对人生作整体地考察，如果我们只强调它的最基本的方面，那它实际上总是一场悲剧，只有在细节上才有喜剧的意味。"①在叔本华看来，人们越是抱有某种理想和目的，越是为实现这种理想和目的去进行认识和行动，越是在自己的行动中取得成功，那就意味着他们的意志越是强烈，从而也意味着更大的痛苦。同时，从道德的本质是自由来说，这种受盲目的意志支配的人必然是没有自由的人，从而也是没有道德的人。在叔本华看来，那些最活跃的人必是最痛苦的人，也是最无道德的人。

也正是从这种观点出发，叔本华对一切促使人们面向自然和社会以及鼓励人们积极向上的哲学，对一切讴歌理想和幸福的哲学，一切历史的乐观主义，都竭力加以攻击。从一个方面说，叔本华的确在某种程度上觉察到并揭露了生活在资本主义社会中的人们的现实的痛苦和灾难与理性派哲学家、思想家们关于进步、自由和幸福的理想以及人对自然和社会的控制的信念之间的矛盾，他也的确抓住了理性派哲学的一些弱点以及这种哲学为官方所利用、成为他们的工具这个事实。然而，他由此走向了另一个极端：由资本主义给人造成灾难和痛苦而否定一切现实社会生活；由理性派哲学的某些弊病而根本否定理性和科

① 《叔本华选集》，英文版，第239页。

学，由以往乐观主义(特别是早期资产阶级乐观主义)之受到挑战甚至失败而否定一切乐观主义，以致最后走向了极端的虚无主义。这种极端的虚无主义突出地表现在他的人生哲学上。怎样才能减轻和避免人生的痛苦呢？怎样成为自由的人和有道德的人呢？叔本华所提出的根本办法就是抑制人的欲望，否定人的生命意志。他还提出了一些具体的途径，例如研究哲学、进行艺术直觉以致达到佛教所说的涅槃。这就是说，人们应当摆脱一切世俗的利益和要求，去除一切现实生活和现实的理想和目的，抛弃一切理性和科学的观念以及以理性为基础的一切道德规范，而进入无我之境。据叔本华说，这样一来人们就可超脱现象世界而进入自在之物的世界，即意志世界。而自由和道德正是属于意志世界中的。只有作为自在之物的意志本身的行动才是自由的，而人直觉到自己作为意志本身的唯一的行动就是否定意志这个行动。

第三节　尼采的权力意志论

一、尼采的生平活动

尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844—1900年)是德国从自由资本主义开始向帝国主义过渡时期的哲学家，代表了正在形成中的垄断资产阶级、特别是其最反动阶层的要求。

尼采的父亲是一个乡村牧师，本人社会地位虽不高，但与包括普鲁士王弗里德里希·威廉在内的当权贵族有密切关系。尼采自幼接受了贵族特权阶级的熏陶，他自称远祖为波兰贵族，并引以为荣。尼采曾先后在波恩大学和莱比锡大学学习语言学，

1869年到瑞士巴塞尔大学讲授古典语言学。普法战争期间曾参加普军救护队，受伤后仍回到巴塞尔大学，直到1879年因病辞职。在以后的十年间，他到过瑞士、意大利和德国的许多地方，寻求医疗，并从事著述。他的大部分著作都是这个期间写的。1888年，尼采得了精神病，1889年，完全疯狂，被送进疯人院，后来到魏玛等地休养，直至逝世。尼采的主要著作有《悲剧的起源》(1872年)、《人性的、太人性的》(1878年)、《扎拉图士特拉如此说》(1883—1885年)、《超出善恶》(1886年)、他的自传性的著作《看这个人》(1908年)及他计划中的总结性著作《权力意志》(1895年，未完成)。

从哲学上说，尼采是叔本华唯意志主义的直接的继承者。否定理性和科学，对以往历史和文明采取虚无主义态度，也同样是尼采思想的特色。但尼采对叔本华的理论作了重要的修改。其中最主要的就是抛弃叔本华唯意志主义的悲观颓废和逃避现实的特色，使唯意志主义变成了一种鼓吹漠无限制的自我扩张以及诉诸行动的"实践哲学"。他的著名的权力意志论和超人说就体现了这种特点。在社会政治领域，尼采的唯意志主义直接得出一系列极端反动的结论，以至使他成了法西斯的最重要的理论先驱。尼采哲学的这种特点是由他所处的时代的特点所决定的。

尼采哲学形成于十九世纪七十——八十年代，当时包括德国在内的西方主要资本主义国家正开始向帝国主义过渡。在自由资本主义时代被奉为神圣的那些理性的秩序、制度和道德观念与现实社会的危机四伏、弊端百出、道德败坏，越来越形成鲜明的对照。对以往的一切重新进行评价，给未来的发展指出新

的道路，已是时代的需要。尼采站在形成中的垄断资产阶级的立场上，察觉到了这种需要，并使自己的哲学体现这种需要。另一方面，当时巴黎公社的革命已被镇压下去，欧洲各国无产阶级革命运动暂时处于低潮，资本主义暂时尚未遇到革命的直接威胁，大资本更是迅速膨胀、不可一世。然而，在资本主义的虚假平静后面，已可越来越明显地看出它的腐朽和没落的趋势。马克思主义的广泛传播、工人阶级的日益觉醒、工人政党的相继建立，预示着威胁资本主义生存的革命风暴将要临近。尼采作为一个敏感的资产阶级思想家感觉到了这种威胁，为了对付这种威胁，他认为靠玩弄民主自由的欺骗伎俩已不行了，必须借助赤裸裸的暴力去遏制和镇压，必须公开鼓吹"强权就是公理"。于是尼采既攻击传统的理性派哲学的"温情主义"，又反对叔本华生活意志论的阴沉消极，而使唯意志主义采取了权力意志论的形式。

二、用反理性主义"重新估价一切价值"

同叔本华一样，尼采把否定哲学中的理性派传统以及与之相关的一切理想、一切道德和价值观念当作自己哲学的出发点。他提出了"重新估价一切价值"的著名口号，这一口号的实质就是要求对受理性派支配的从古到今的历史和文化采取普遍的虚无主义态度。尼采认为，在这种历史和文化影响下，人尽管被描绘为宇宙的建造者、周围世界的一切的决定者、历史进步的核心。实际上这种历史和文化却使人服从普遍的、纯粹的理性及作为这种理性的体现的世界，遵循奴隶道德、陷入狭隘的实际主义，使人不敢去创造新的东西，从而使人不能看到自己真正的前

景和价值。因此，为了使人的能力不受束缚，为了使人的生活和道德行为具有真正的价值，便必须摧毁被理性派思想家所制定和神圣化的旧观念。

在尼采看来，以往哲学的几乎所有基本概念（如主体、对象、实体、意识、认识、真理等等）都是虚构和谬误的结果。但是，他并没有、也不企图提出另外一些概念来取代上述概念。他所注意的主要是揭露上述概念并无实在意义，而仅仅是虚构（不过尼采也认为这些概念可能具有一定的生活和实用意义），指出不能依靠这些概念来确定人的使命、估价人的事业。尼采要求建立一种研究生活和道德行为的哲学，即传统意义的“实践哲学”。在以往理性派哲学家看来，为了解决人生问题，首先要解决认识世界的问题，即必须根据对世界本身的认识来确定人的生活问题。尼采不同意这种看法，认为世界的问题是与人的问题密切相关的，只有从人出发才能解决对世界的认识问题。尼采并不否定人在选择自己的生活立场时要利用人关于自己和世界的现有的知识，但是他认为这种知识的获得本身就以人为转移。因此，在他的哲学中，占首要地位的是关于人的问题，至于人对世界的认识问题，则被放在从属的地位。

正是从这种立场出发，尼采批判了传统哲学的认识论。他同叔本华一样利用了康德的不可知论思想，认为人们所认识的只是现象，而不是自在之物，即不是世界本身。但他完全抛弃了康德认识论中的客观性因素。他所谓的现象世界是指相对于主体的世界，是由主体所加工改造过的世界，是由主体赋予意义的世界。任何实在只有在有人谈论它时才有意义。人永远不会同实在本身发生联系，而只由人赋予意义的实在发生关系。这也就

是说，人仅仅与现象相关。但是，与康德不同，尼采所谓现象世界并不具有某种"自在之物"、实体作为其基础。他完全排斥自在的世界、实体等观念。在尼采看来，人们的任何概念、判断、表象总是主体对世界作了一定的加工的结果。从这种意义说，整个世界就是人们对世界的各种不同的加工方式的总和。

在尼采看来，任何认识都不可能是无关于认识者的认识，都不是什么纯粹的认识。它总是与人们的某种利益和需要相关，都服从人的目的。尼采认为，同"自在之物"一样，所谓"自在的感觉"、"自在的知识"，也是荒谬的。因为它们排斥了作为主体的人的决定作用，把认识当作某种纯粹的过程。理性派的认识论的根本错误正是在于把认识看作是无关于人的利害的封闭的过程，即获得纯粹和绝对的真理的过程，并把这种抽象的、纯粹的真理当作进一步的认识以及一切人类活动的决定因素和基础。

从一种意义上说，尼采的确抓住了理性派唯心主义哲学家把认识抽象化和绝对化的片面性。但是，他由此把人的主观性的作用无限夸大并要求完全取消认识和真理的客观性问题，把认识活动归结为主体为满足自己的需要所进行的活动。他认为真理无非是主体用来满足自己的某种目的的工具、手段，并无客观和实在的意义。因此真理的标准根本不是在于它是否符合实在，而在于它是否符合主体的目的、是否对主体有用。尼采露骨地说："唯有我才掌握着'真理'的准绳，我是唯一的仲裁者。"①"哲学的迷误，就在于不把逻辑和理性范畴看成一种手段，用来使世界适应有用的目的（"从原则上说"是有用的伪造），而认为可以

① 尼采：《看这个人》，英文本，第120页（载纽约《现代丛书》、《尼采哲学》）。

在其中找到真理的标准、实在的标准。'真理的标准'其实只是这样一种原则上是伪造的体系在生物学上的利用"。①尼采一再谈到一切真理都是人为的伪造、虚构，最虚妄的东西同最真实的东西一样可以成为真理。总之，在尼采哲学中，真理和实在被归结为主体的任意伪造和虚构。他由批判理性派出发而走向了极端的主观主义。

但是，尼采的主观主义与传统的唯心主义哲学中的主观主义也有所区别。这主要表现在他对作为主体的人作了独特的解释。

在传统唯心主义哲学中，作为主体的人一般是指具有自我意识的人，人的一切行动都是由其自我意识所控制和指挥，而这种意识往往是作为反省意识出现。当传统的唯心主义哲学家把主体当作是精神实体时，这种实体也正是作为意识的实体，即借以进行感觉、思维等认识(理性)活动的实体(笛卡儿的思维的实体、贝克莱的感觉的实体都是这种自我意识的实体)，而认识活动又被当作其他一切活动的根据。总之，以往哲学总是把人的意识、理性的作用无限夸大，把世界当作是意识和理性化的世界，把人当作是意识和理性化的人，即把意识和理性的本质当作人的本质。尼采不同意这种观点。他同许多反理性主义哲学家一样，认为作为主体的人的精神活动远不只是感觉和思维等意识活动，而是一种复杂的、多层次的结构，其中意识的活动只是一部分，意识只有在人与外界发生关系时才产生，意识的作用仅

① 尼采：《权力意志》第328节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第19页。

仅在于寻求有用的东西，即成为满足主体的欲望的工具。意识并不提供一切，也不能明了一切，甚至也不能明了其本身。人的精神（内心）生活很大一部分（而且是最重要的部分）是在意识以外发生的。也就是不自觉地、无意识地发生的（他的这种观点成了后来弗洛伊德的精神分析的理论先驱）。因此，作为意识的东西的感觉、思维等既不能成为关于外部世界的判断的出发点或标准，也不能成为人的内心生活的出发点或标准。换言之，不能成为人的生活和道德行为的标准，在尼采看来，把意识、思维看作是主体并不能表示人的实质，而只能作为一种方便的虚构，它用来表示主体的各种状态的统一或者说基质，即当思维、意识过程发生时，我们总是以为有某个主体、自我在产生意识和思维。笛卡儿的"我思故我存在"就是由意识和思维活动来肯定主体的存在。据尼采说，这种肯定尽管有用，能合乎某种需要，但并不真实。因为在他看来这样的基质、这样的主体并不存在。尼采和许多反理性主义者一样根本否定实体、基质的概念，他认为真实存在的只能是倾向、活动、冲动、激情、过程，只能是永无止境地在流动、变化的东西，它们不包含某种较固定的特性或特征。正因为如此，它们无法用任何理性、逻辑、概念的工具去把握。反过来说，用理性、概念（意识）所表示的具有某种基质的主体并不是真实的主体，而只是某种有用的虚构。

三、权力意志是世界的基础

被当作实在的东西的倾向、活动过程等等的究竟是什么呢？尼采同叔本华以及后来的生命哲学家一样都认为是生命，不过他们对生命的解释各有不同。在叔本华那里，被当作"自在之

物”的意志指的就是生命意志，其本质即在于求生存。除了求生本身，它别无其他任何目的。尼采以权力意志论代替了叔本华的生命意志论。但尼采的权力意志也仍然是一种生命意志。不过它的本质不只是单纯地求生存，而是渴望统治、渴望权力。人生的本质就在于不断地表现自己、创造自己、扩张自己，一句话，就是发挥自己的权力。正是这种权力意志派生并决定了在人的生命中所发现的一切东西，从各种肉体的过程到最高级的精神活动无不是权利意志的表现。

尼采说：“权力意志分化为追求食物的意志，追求财产的意志，追求工具的意志，追求奴仆(听命者)和主子的意志：这是以肉体为例。”“精神的功能就是陶铸的意志，同化的意志等等”。①

尼采由人的生命取决于权力意志，进而推论出生物的本质也是权力意志。尼采说：“生物所追求的首先是释放自己的力量——生命本身就是权力意志。”②不仅具有生命的有机物的本质是权力意志，一切自然事物和自然过程的本质也都是权力意志。例如物理学中所讲的引力与斥力的对立其实就是不同的权力意志的争夺；化学中讲的分解和化合无非是一种权力意志“侵占”、“征服”另一种权力意志；生物学中所讲的有机体摄取营养就是生物作为权力意志去“占有”、“吞噬”环境。

总之，从人到动物、从动物到植物以至无机界，一切都是权力意志的表现，它们之间的区别只是权力意志的区别。它们之间的关系是抗强欺弱的关系，强弱权力之争构成了整个宇宙的过

① 尼采：《权力意志》第286节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第17页。

② 尼采：《超出善恶》，英译本，第14页(载纽约《现代丛书》：《尼采哲学》)。

程。尼采得出结论说："这个世界就是权力意志——岂有他哉！"①

尼采在用权力意志论来说明世界时还提出了所谓永恒轮回说。他认为世界的历史就是权力意志的永恒轮回，世界的图画就是权力意志在其永恒轮回中的各种表现。

尼采歪曲了当时科学已经确定的物质不灭和能量守恒的学说。他认为，这种神秘的权力意志在全体上说是永恒同一的，就是说在量方面是确定的。但是，在它表现的局部的质的方面，却是流动变化的。它不会永远停留于某种状态中，除了不断地流动、不断地变化本身以外，它没有任何永恒的东西。权力意志永远是生生不已，自强不息的，永远是自己破坏、自己创造的。他下面的一段话集中地表现了这种思想："你们知道'世界'在我看来是什么吗？我可以在我的镜子里把它指给你们看吗？世界就是：一种巨大无匹的力量，无始无终；一种常住不变的力量，永不变大变小，永不消耗，只是流转易形，而总量不变；……一个奔腾泛滥的力量海洋，永远在流转易形，永远在回流，无穷岁月的回流，以各种形态潮汐相间，从最简单的涌向最复杂的，从最静的、最硬的、最冷的涌向最烫的、最野的、最自相矛盾的，然后再从丰盛回到简单，从矛盾的纠缠回到单一的愉悦，在这种万化如一、千古不移的状态中肯定自己，祝福自己是永远必定回来的东西，是一种不知满足、不知厌倦、不知疲劳的迁化。……"②

---

① 尼采：《权力意志》第696节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第24页。

② 尼采：《权力意志》第696节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第23—24页。

尼采的权力意志论如同叔本华的生命意志论一样，尽管否定了以往唯心主义把世界的本质、本原归结为某种精神实体，即反对将感觉经验或理性思维绝对化，成为独立存在的实体，但他把世界归结为权力意志的不断流变的过程，实际上仍是把世界归结为精神过程。因此仍然没有脱离主张精神第一性的唯心主义的巢臼。它的特色不过是使唯心主义和反理性主义紧密地联系在一起。

四、超人哲学

尼采用他的权力意志论来解释社会历史，他根本否定社会存在的客观性，否定社会发展的客观规律。在他看来，社会不过是一群人的堆集，而每一个人又都是一定的权力意志的体现。因此，社会如同整个宇宙一样是权力意志的表现，离开权力意志就不可能有社会。

尼采竭力抹煞资本主义社会中的竞争和无政府状态的阶级基础，把它们都归结为抽象的权力意志的争夺。他竭力为极端个人主义作辩护，把它看作是一切人的天性，是权力意志的体现。他声称："个人是一种全新的东西，创造的东西，绝对的东西，一切行为都完全是他自己的。"①个人生命的基础是权力意志，这意味着个人本能地是利己的，与利他主义格格不入。他说："利己主义是毫无疑义的"，因为生理学家能证明，"人的每一个器官都是按照利己主义的原则活动的。"②在尼采看来，要求生

① 尼采：《权力意志》第456节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第19页。

② 参看《看这个人》，英文版，第90—91页（载纽约《现代丛书》：《尼采哲学》）。

命(包括人的生命)摆脱利己主义,要求它们彼此不使用暴力、互不侵犯和伤害,就无疑否定生命。生命的原则就是使用暴力、掠夺、征服和践踏异己者、弱者,把异己者、弱者当作自己生长、获得优越地位的工具。人对人的剥削、压迫不是什么不道德的、堕落的行为,而是合乎人的生命的本质,权力意志的本质的行为。他说:"'剥削'并不属于堕落的、不完全的和原始的社会,它作为一种基本的有机功能而属于生物的本性,它是内在的权力意志的结果,而权力意志正是生命意志。"①按照这种观点,每一个人对自己的行为的评价以获得权力为最高标准。个人的利己的意志丝毫不受社会的约束。为了获得权力,达到个人目的,可以而且应当不择手段地去对付别人。阴谋、欺诈、暴力掠夺以及一切背信弃义的惨绝人寰的非道德行为都是正义的。如果不这样,社会反而会解体、退化。

尼采公开用权力意志论为社会等级制作论证。他认为各人所体现的权力意志的质和量是不相等的,因此人们生来就不平等。有些人权力意志质优量多,天生就是强者、上等人、贵族老爷等级;有些人权力意志质劣量少,天生就是弱者、下等人、奴隶等级。他说:"我的学说是:有上等人,也有下等人。"②强者的权力意志表现于统治弱者,使弱者成为自己的工具、奴仆。它是创造性的,正是这种权力意志使历史具有生气。弱者的权力意志表现于对强者憎恨、嫉忌,要求消灭差别,实现平等,而这必然导致否定生活,这种权力意志是破坏性的。尼采认为应当发扬

① 尼采:《超出善恶》,英文版,第200页.

② 尼采:《权力意志》第545节,引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第22页.

强者权力意志，抑制弱者的权力意志。他号召强者不择手段地去镇压、践踏弱者，以维护自己的特权。如果他们不去这样作，那他们就降低甚至丧失了自己的身份。“如果贵族……以使人作呕的崇高而放弃了自己的特权，使自己成了道德感情的牺牲品，那就是堕落。”①

也正是从这种立场出发，尼采对早期资产阶级思想家所提出的自由、平等、博爱、正义、同情等口号以及基督教关于人与人是兄弟、人与人应彼此相爱等教义极表反感。尽管他们的这些口号和教义本来就是虚伪的，但尼采仍担心它们可能被“下等人”、弱者利用来反对上等人、强者，剥夺上等人、强者的权力。

尼采哲学的反动性特别明显地表现在他的超人哲学上。

尼采认为社会历史如同整个世界一样是不断创造、不断毁灭、循环往复的。实际上否定了社会向前发展的可能性，也否定了人们能够根据对历史规律的认识来创造历史，作历史的主人。因为他认为社会历史总要毁灭，总要堕落、退化。他认为从基督教传播以来的社会历史，就是人类文明日益堕落、退化的历史。最近几百年来的社会历史、特别是资产阶级革命以来的历史，更是使人类到了全面堕落、退化，甚至毁灭的边缘。为了摆脱这种退化和毁灭的命运，为了摆脱权力意志的永恒轮回，尼采认为只有等待超人出现，依靠超人来挽救。只有出现了超人，人类才有远景。因此，人类的真正“目标并不是‘人类’，而是超人！”②

---

① 尼采：《超出善恶》，英文本 第198页。

② 尼采：《权力意志》第693节，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第23页。

"超人就是大地的意义"。①

尼采的超人究竟是什么样的人呢？从某种意义上说就是超乎一般人之上的人，上等人中的上等人，权力意志、天才达到了顶峰的人，摆脱了一切现实的具体的人所具有的各种缺陷的人，一句话，超乎人类的人。一般人之于超人，犹如猿猴之于人那样。他说："猿猴对于人是什么呢？是笑料，是丢脸的东西，人相对于超人也是如此，是笑料，是丢脸的东西。"②人类是从昆虫进化来的，现在还带有昆虫的性质；是从猿猴进化来的，而现在甚至比任何猿猴都有更多的猴性。超人就不一样了。超人是进化的顶点，决不带有低级动物以及猿猴和人类性质。超人好象大海，掀起猛浪，吞没浊世和一切污行，超人是狂风，是暴雨，震慑一切。现实人类卑微懦弱，而超人则颠覆人类，逾越人类，重新估定和创造一切价值。超人是自然和社会的立法者，本身不受任何法律的约束，超人是道德和真理的准绳，本身不受任何道德和真理的节制。尼采鼓吹超人，从一个方面说是为了给有种种缺陷的现实的人提出一种完美的人的理想。但从另一方面说，他的超人往往充当了极端反动的资产阶级的理论化身。

尼采把个别杰出人物、包括那些最反动的人物奉为超人，而对作为历史的真正创造者的广大劳动群众则进行了极其恶毒的攻击和咒骂。他把广大劳动人民说成是"畜群"、"愚民"、"贱民"、"败类"、"市蝇"……。总之，一切最卑污、下流的咒语他都用了。尼采认为人民群众是一钱不值的。对于上等人、超人来说，

①② 尼采：《扎拉图士特拉如此说》，英文版，第28页（载纽约《现代丛书》：《尼采哲学》）。

人民群众不过是捏在手中的稀泥，培育自己的肥料，达到自己目的的工具。他主张人民群众不得对上等人、超人有任何违抗，要为超人牺牲自己，为超人的降临准备一切。只有听任上等人、超人任意宰割自己才能得救。尼采对人民群众的这种态度正是他充当法西斯思想先驱的写照。

叔本华、尼采的哲学是最典型的唯意志主义和反理性主义哲学。它是马克思主义产生以后有唯意志主义和反理性主义特征的各种资产阶级哲学的重要理论来源。在二十世纪初风靡一时的所谓生命哲学以及后来在西方各国流行的存在主义等人本主义和反理性主义流派更与叔本华、尼采的唯意志主义有着直接的思想渊源关系。存在主义者就公开把尼采当作是他们的先驱，当作十九世纪末的存在主义者。

唯意志主义，特别是尼采的唯意志主义把非理性的、神秘的意志（而且归根到底是个人意志）当作整个世界存在和发展的基础，特别适应最腐朽反动的阶级以及那些极端的唯我论者、暴君的口味。以希特勒、墨索里尼为代表的法西斯分子以及他们的信徒们所奉行的首先就是尼采的权力意志论。希特勒的所谓“民族社会主义”正是以尼采哲学为理论根据的。

第二章　实证主义

第一节　实证主义概况

实证主义是标志着西方资产阶级哲学的发展中由上升向腐朽蜕化的重大转折的流派之一。它在十九世纪三十年代最早出现于法国，四十年代出现于英国，后来又流传到其他西方国家。实证主义产生的时代，欧洲主要资本主义国家的资产阶级已经先后取得了政权，在政治上已趋保守，他们所关心的主要是扩张经济势力，进一步发财致富。当时英国已进行工业革命，法国等大陆国家也正着手进行工业革命。反映在意识形态上，资产阶级抛弃并敌视进行社会革命的理论、抛弃和敌视唯物主义和无神论。但他们也卑视以黑格尔为代表的思辨唯心主义，对发展科学技术表现出强烈的兴趣。实证主义正好反映了当时资产阶级的这种精神状态。它对一切探究世界的基础和本质、事物的内在联系和客观规律性的理论，采取了普遍的虚无主义态度，从而也否定了唯物主义以及一切革命理论，它强调哲学应以实证科学为根据，甚至要求把哲学变成实证科学，把实证主义标榜为一种科学的哲学。

从基本思想路线说，实证主义是贝克莱的主观唯心主义和休谟的不可知论在新的历史条件下的继续。但是，它不是简单

地重复贝克莱、休谟等人的理论，而是根据新的形势对这些理论作了许多修改和补充。

第一，实证主义者标榜自己超出唯物主义和唯心主义的对立之外。他们把以往唯物主义和唯心主义分别把物质和精神（感觉经验或抽象概念）当作世界的基础均当作“形而上学”。他们大都认为世界的本质、基础是什么的问题是人的认识能力所不能解决的。哲学只应研究世界“是什么”，不应去追问世界“为什么”，也就是只研究实证的事实、知识，而不问这些事实、知识的根据。然而，由于他们归根到底把事实、知识当作人的主观经验，他们实质上倒向了主观唯心主义。

第二，实证主义者一般回避以往哲学的那种无所作为的怀疑论。他们强调人类知识的力量，特别是强调运用实证科学改造自然的可能性。但是，他们又几乎完全承袭了休谟的现象主义，把人类的知识和科学局限于现象（经验）范围。实际上仍是倒向了不可知论。这种不可知论还使他们在排斥唯物主义和无神论的同时给宗教留下了地盘。

第三，实证主义者大都抛弃了十七——十八世纪哲学家从力学所移入的形而上学方法，接受了十九世纪以来自然科学（特别是生物进化论）的方法。他们承认自然界和社会的运动变化，但他们是用庸俗进化论和相对主义来解释运动变化，反对唯物辩证法。

第四，实证主义者在社会政治问题上一般避免公开站在保守、反动的方面，他们在外表上标榜科学、进步、改革，实际上排斥革命，鼓吹改良主义。

实证主义的主要代表人物是法国的孔德和英国的穆勒和斯

宾塞，下面分别介绍他们的理论。

第二节　孔德的实证哲学

一、孔德的生平活动

孔德(Auguste Comte 1778—1857年)是实证主义的创始人。他出生于一个政治上倾向保皇党的税务官家庭，青年时期就读于巴黎综合技术学校。1818年起任法国空想社会主义者圣西门的秘书，受过圣西门的影响。但他抛弃了圣西门学说中反映不成熟的无产阶级要求的进步内容，而发挥了圣西门学说中的唯心主义。后来终于与圣西门决裂，正式建立并宣扬他的实证哲学。1833年，他回到巴黎综合技术学校任数学教师。1848年，他组织了一个实证哲学研究会，集徒讲学，形成了他自己的学派。孔德的主要著作有：《实证哲学教程》(共六卷，1830—1842年)、《实证政治体系》(共四卷，1851—1854年)、《实证宗教教义问答》(1853年)。这三部分分别阐述了他的哲学、社会政治和宗教观点。

二、实证哲学的基本观点

孔德是欧洲哲学史上最早正式把自己的哲学叫做实证主义(或实证哲学)的人。他宣称实证主义的“一切本质属性都概括在实证这个词中。”①接着他把实证一词解释为具有“实在”、“有

① 孔德：《实证主义概论》，英文版(G. H. Bridges 译本)第62页。

用”、“确定”、“精确”、“有机”、“相对”等意义。他认为这些是人类智慧的“最高的属性”。而实证主义则集它们之大成，它排斥了一切虚妄、无用、不确定、不精确、绝对的东西，摒弃了一切神学和形而上学的东西。因此实证主义是人类智慧的最高体现。孔德把一切正面回答哲学基本问题、探究世界的本质的唯物主义或唯心主义哲学都叫作“形而上学”。他声称实证主义则超出于一切神学和形而上学的界限之外。“它满足并且调和了唯物主义和唯心主义的敌对主张中的一切站得住脚的东西，而它在这样作时，就把二者都废弃了。”①总之，宣称哲学只研究实在、有用的东西的知识，摒弃关于事物的本质、宇宙的本源等虚妄的形而上学，克服和超出唯物主义和唯心主义的片面性，这就是孔德所标榜的实证哲学的基本特点。

所谓实在、有用的实证知识指的是关于现象范围之内的知识。至于这些现象的原因是什么，现象后面的本质是什么，事物的客观因果联系、规律性是什么，他认为这些都不属于实证知识的范围，他明确地说：“真正的实证的精神用对现象的不变的规律的研究来代替所谓原因（不管是近因还是第一因）；一句话，用研究怎样来代替为何”。②孔德也讲到过他的实证哲学要发现“自然规律”、“外部世界的不变的必然性”。然而他所谓“规律”、“必然性”不是指自然和社会事物的客观规律和必然性，而只是指现象间的外部联系。他说：“在我们那些实证的说明中，甚至那些最完备的说明中，我们都是完全无意于陈述那些造成各种

① 孔德：《实证主义概论》，英文版，第56页。
② 孔德：《实证主义概论》，英文版，第50页。

现象的动因的，……；我们的企图只是精确地分析产生现象的环境，用一些合乎常规的先后关系和相似关系把它们互相联系起来。”①他认为科学以及一切合乎实证哲学精神的认识都只是叙述事实，而不说明事实；只问是什么，不问为什么；只知其然，不知其所以然。例如孔德承认牛顿万有引力定律是自然规律。但他认为人们按这个规律所知道的只能是自然界存在引力，并服从引力，至于引力究竟是什么，则根本无法解决，不属实证哲学和实证科学的范围。如果人们要去穷根究底，那就会陷入神学和形而上学之中。

由此可见，孔德的实证哲学之强调哲学、科学和人的一切认识寻求确实、有用的知识，实际上是把它们局限于现象范围。他的这种观点实际上是休谟不可知论的复活。

三、思想发展三阶段论

为了把实证哲学说成是最“高级”的、最“科学”的哲学，孔德宣称他“发现了一条伟大的根本规律”。“这条规律就是：我们的每一种主要观点，每一个知识部门，都先后经过三个不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段”。②这三个阶段也就是三种性质上根本不同、甚至相反的哲学方法。由此就产生了彼此互相排斥的三类哲学或者说三类说明一切现象的思想体系。在神学阶段，人们自由幻想，要求探索万物的内在本性，现象的根源、最后原因，

①② 孔德：《实证哲学教程》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第30—31页；第25页。

即要求获得绝对的知识。但这是办不到的。于是他们便求助于超自然的力量——神来解释一切。这时宗教在各种思想体系中占统治地位。形而上学阶段是神学阶段的变相。这时人们以形而上学(超经验)的抽象概念代替了超自然的神力来解释一切，要求获得关于事物的本质的绝对知识，并独断地把这些抽象概念当作绝对知识。例如各种独断论的哲学体系、各种认为自己是客观真理的革命理论，就是这类形而上学的概念构成的。在实证阶段，一切知识、科学、哲学都以"实证"的"事实"为基础。人们"于是不再探索宇宙的起源和目的，不再求知各种现象的内在原因。"①人们把一切知识都看作是关于现象的知识，相对的知识。这个阶段是人类知识发展的最高阶段。孔德认为，他的这个三阶段论也由个人智力的发展得到证实。"我们每一个人回忆自己历史时，岂不是记得自己在主要的看法方面，曾经相继地经过三个阶段，在童年时期是神学家，在青年时期是形而上学家，在壮年时期是物理学家吗？"②

孔德的三阶段论显然是一种唯心主义理论。因为它否定了思想发展的客观物质基础，把思想本身当作是思想发展的根本原因。这种理论也没有事实根据。尽管孔德举出了不少似乎可以证明三阶段论的实例。然而这只是对思想发展的某些事例作了现象主义的粗浅描绘，人们完全可以举出大量否定三阶段论的事例。孔德自己也不得不承认在每一阶段中可能存在属于其他阶段的思想。只有从客观物质条件对思想发展的制约出发，才

①② 孔德：《实证哲学教程》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第26页；第27页。

能找出思想发展的规律，而这恰恰是孔德所排斥的。

四、社会静力学和社会动力学

孔德用他的实证哲学来研究人类社会历史现象，并提出了一套相应的理论，他称之为社会学。社会学后来在西方颇被重视，而孔德则被公认为是社会学的创始人。

孔德把他的社会学分为社会静力学和社会动力学两部分。社会静力学是论述一般的社会关系及其性质的。照孔德看来，社会生活的起源是利己心(个人本能)和利他心(社会本能)的调和，家庭组织就是这种调和的表现，社会就是家庭的总和。家庭的关系由家长来调节，社会关系由政府来调节。在家庭成员中，彼此应有合作互爱精神，要有服从原则，小辈服从长辈，妇女服从男人。在社会中也是如此，各个阶级的人们之间彼此也要互相友爱、互相同情。平民应当服从领袖、要服从政府所规定的社会秩序，只有这样，才能有普遍的幸福的社会。因此，他认为一切社会问题的解决，都应当从“普遍的爱”、“普遍的同情”的原则出发，而绝对不应当从破坏现有的社会秩序出发。孔德的这些论调，活象一个基督教牧师的说教。他自己也供认他的工作与罗马教会一致。在他的这种说教里，人与人的社会关系完全被歪曲了。

孔德的社会动力学是论述社会的变迁进化的。在他看来，作为任何一个社会的基础的是道德原则、思想。因此，道德原则、思想的发展决定了社会的发展。他把他所臆造的人类思想发展必经三阶段的理论当作是他的社会学的一条根本原则。由思想发展必经三个阶段，推论出社会历史的变迁也必经三个阶

段。上面说过，孔德所谓人类的思想发展三个阶段是神学时期、形而上学时期和实证时期。与此相适应，他认为社会的发展必经历军事时期、过渡时期和工业时期。这种以思想的发展来解释社会的发展的理论显然是唯心主义的。孔德通过宣扬这种唯心主义，攻击了当资产阶级还是一个进步阶级的时候所建立的资产阶级的自由民主秩序，他认为就是这种秩序给社会造成了混乱，对于社会主义和共产主义学说，他更进行了猖狂的攻击，认为它们"扰乱社会秩序"，应当完全禁绝。与此同时，他对已趋反动的资本主义社会秩序作了论证，把这种社会（即所谓工业社会）当作是社会发展的顶点，是万世不移的。而这种社会也是上面所说的那种以"普遍的爱"为基础的社会。

孔德在他思想发展的后期，越来越把他当作社会的基础的那种抽象的、普遍的"爱"绝对化，以致把这种"爱"的原则当作是一种宗教教义。这样，他的打着科学旗号的实证主义就转化成了一种反科学的宗教信仰主义。他公开声称："实证主义变成了一种名符其实的宗教，唯一实在和完备的宗教"。① 由于这种宗教崇拜的对象就是作为爱的化身的人，因此叫人道教。除了把崇拜的对象由上帝改为抽象化、神化了的人本身以外，孔德几乎承袭了传统的基督教的全部衣钵。他为人道教制定了独特的教阶制度、祭祀仪式、教条教义。他还规定"未来的哲学家将变成人道教的祭司。"② 孔德的实证主义之最后转向宗教，进一步说明这种哲学想超出唯物主义和唯心主义对立之外的企图是一种不可能实现的奢望。在哲学上不赞成唯物主义，势必这样或那样

---

①② 孔德：《实证主义概论》，英文版，第365页；第367页。

地陷入唯心主义。

第三节　穆勒的经验主义

一、穆勒的生平活动

约翰·斯图加特·穆勒(John Stuart Mill 1806—1873年)是英国实证主义的最早代表、也是十九世纪英国影响最大的哲学家之一。他在其父詹姆士·穆勒(也是十九世纪英国有名的经验派哲学家)指导下自学成才。在哲学上他继承了以休谟为代表的英国经验派的哲学传统。英国著名功利主义者边沁的思想对他发生过直接思想影响。他也读过孔狄亚克、爱尔维修、圣西门、孔德等许多法国思想家的著作,其中孔德对他影响最大。他虽未与孔德见过面,但从1841年起与孔德经常有书信往来。他不同意孔德把人道主义当作宗教的作法,但同意孔德的基本哲学观点。他曾称孔德的实证主义为"时代的共同财产"。孔德对穆勒也极表赞许。穆勒从1823年起随父到英国东印度公司任秘书,直到1858年该公司解散为止,最后两年曾任高级职务。1865—1868年他任下议院议员,接近自由党。穆勒的主要哲学著作有《逻辑体系》(1843年)、《论自由》(1859年)、《功利主义》(1861年)、《汉弥尔顿爵士哲学研究》(1865年)、《孔德和实证主义》(1865年)、《论宗教》(1874年)等。

二、对物质和精神的解释

同孔德等法国实证主义者一样,穆勒把自己的哲学同以德国古典唯心主义为代表的思辨哲学对立起来,反对一切从概念

出发的、先验的认识论，强调一切人类知识均起源于经验。他说："借直观所认知的真理是一切其他真理所由之出发的根本前提。"①这里所谓直观指的就是感性直观，即经验直观。但是，穆勒否定了经验的客观性，否定了外部世界不以人类经验为转移而独立存在。他认为，建立关于超经验的知识体系，寻求经验之外的世界的本质、基础，既不是可能的，又不是必要的。哲学以及人类一切知识均应以经验范围为限。哲学应当成为研究经验事实和科学方法的理论。穆勒的这种观点，显然是休谟的经验主义和不可知论路线的继续。

不过，穆勒企图与休谟的怀疑论有所区别。他在外表上承认外部世界(物质)的存在，但这种存在仍然是经验的存在。他在《汉弥尔顿爵士哲学研究》一书中对他的这种观点作了较为集中的论述。他把物质定义为"感觉的恒久可能性"。② 穆勒在具体解释物质的存在时，使用了心理学的方法。他提出了两个假设。第一，假定心灵(自我、精神)是存在的，它能够形成关于存在的东西以及一切可能的东西的概念；第二，关于心理联想的规律是可靠的。穆勒认为根据这两个假定，就可得出关于外部世界存在的信念。穆勒认为，所谓外部对象、物质无非是指这样的东西：它的存在不以人们是否想到它为转移，即使人们关于它的感觉改变了，它也仍存在，而且它对许多观察者(包括没有感觉它的人)来说是共同的。既如此，那构成关于外部对象的概念的，不可能是(至少主要不是)眼前的感觉，因为这种感觉总是特

① 穆勒：《逻辑体系》，英文版，第1卷第5页。
② 穆勒：《汉弥尔顿爵士哲学研究》，英文版，第198页。

殊的、不规则的、变化不定的，它们往往以个别的感觉者、观察者为转移；而只可能是具有固定不变的、有规则的特征的东西，即不管情况发生什么变化，它总会引起相应的感觉，它不以个别感觉者、观察者为转移。稼勒把这种东西叫做恒久地引起感觉的可能性的信念（感觉的恒久可能性）。我们对于外界物体存在的信念，正是基于这种感觉的恒久可能性。穆勒用感觉的恒久可能性代替眼前的感觉来说明外部对象，是为了表明，尽管我们的认识只能以感觉经验为限，但仍能形成个人的意识以外的对象的概念。这样就可避免赤裸裸的主观唯心主义。如果穆勒认为感觉的恒久可能性（可能的感觉）的基础是不以人的意识为转移的客观存在，那当然可以避免主观主义。然而，穆勒并不想真正承认这种不以人的意识为转移的客观存在，他关于感觉的恒久可能性的概念是借助人的记忆、期待以及心理联想形成的。他曾举出许多例子来说明。我看到一张白纸，如果我闭起眼睛或到另一个房间，我看不到白纸了，但我记得它，并且相信如果我张开眼睛或再走进原来的房间，我仍将看到白纸，因此，不管我是否实际看到白纸，我总是相信看到白纸的可能性。又如，当我坐在这个房间里这张桌子旁时，我看到了桌子因而有关于桌子的视觉；我触到了桌子因而有关于桌子的触觉。但是，当我只看到桌子而并未触及它时，我会联想到如果我触及它就会有触觉，这时触觉即作为可能的感觉而存在。反之，如果我仅有触觉而并未看到它（比方在黑房子里），视觉即作为感觉的可能性而存在。如果我离开这个房间不看不触，我也会联想到，如果我再进入（不管什么时候），我仍然会有上述触觉和视觉。总之，我对某物存在的信念，主要不是由于我现在感觉到了它（这种感

觉可能是不可靠的），而是由于我相信在各种不同情况下我自己和他人都能同样地感觉到它。由于这种感觉的可能性是恒久的、固定的、有规则的，因而我即相信它是存在的。而这正是一般人相信为物质的东西。穆勒用来说明外部对象存在的方法完全是主观主义的。他不是由不以人的意识为转移的外部对象的存在来说明人的记忆、期待和联想，而是用心理的记忆、期待和联想去说明外部对象的存在。因此他所谓外部对象的存在仍是人的记忆、想象和联想中的存在，并未超出意识和经验的范围。穆勒在另一部著作中更明确地说："离开具有感觉的存在者的感觉的一切物质，只具有一种假设的、非实体的存在，它只是由于我们的感觉而产生的假定。"①他的这种观点仍然是休谟主义。

穆勒对精神（心灵）存在的论述也同样没有超出休谟经验主义的范围。他否定了某些唯心主义哲学家把心灵当作独立的实体的观点。但是他也同样反对把精神当作是物质的属性或者说物质的产物。他所谓心灵就是感受的恒久可能性。心灵无非是精神状态，但这不是某一种具体的特殊的精神状态，而是某种固定的、恒久的精神状态，即可能产生各种精神表现的东西。我们关于它的存在的信念也同样是出于心理联想。这种比较固定的精神状态，同样是一系列的感受体验。他说："我们具有关于与心灵的意识表现不同的心灵本身的概念，除了用多种感情（形而上学家用心的状态或表现的名称来表现）的连续外，我们既没有认知它，也不可能想象它。"②感受、体验的连续又是什么呢？穆勒

① 穆勒：《论宗教》，英文版，第86页。
② 穆勒：《汉弥尔顿爵士哲学研究》第205页。

在回答这个问题时陷入了混乱，但他仍然是在主观的东西范围内打转。

总之，尽管穆勒企图对物质和精神的存在作出某种貌似客观的解释，但是由于他把主观的心理联想当作出发点，由于他超不出经验的范围，而他又排除了经验的客观基础，这样他最后必然倒向唯心主义。

三、逻辑体系

对逻辑的研究是穆勒所最注重的问题。他在《逻辑体系》的序论中宣称逻辑是一块中立的土地，不同立场和学派的人可以在此相会、握手言欢。实际上他自己的逻辑并不中立，而是他的实证主义哲学的重要组成部分。在穆勒看来，哲学不应当去寻究经验以外的世界的本质和基础，即不要去研究世界观问题，而应当成为以现象主义为基础的普遍的方法论，哲学的任务是从主体的经验中去寻找相对稳定和有秩序的东西，也就是经验之间的因果关系，而这也正是逻辑的任务。实际上，穆勒企图取消作为关于世界观的理论的哲学，把哲学归结为逻辑。反过来说，就是把逻辑的范围扩大，用它来代替哲学。也因为这样，穆勒不仅要求使他的逻辑方法成为物理科学（自然科学）的方法，也要成为道德科学的方法。

穆勒的逻辑学的主要特点是片面夸大经验归纳法的作用，贬低理性演绎的作用。他认为，一切推理和证明、一切真理的发现，都不是自明的，都是由归纳法和对归纳法的解释所构成的，我们的一切非真观的知识都起源于归纳。过去许多哲学家把以三段论为表现形式的演绎推理当作一切推理的规范。穆勒批判了

这种观点。他认为，三段论的演绎过程不是从已知到未知的推论过程。三段论的大前提并没有证明其结论。因为作为三段论的大前提的一般命题总是由特殊命题所证明的(例如，“凡人都有死”，是由无数特殊的、个别的人有死来证明的)。一般命题并不能超乎特殊的命题之上。“一般无非是在种类上确定、在数量上不确定的特殊的集合”①。它们不能反过来证明特殊命题。一当我们得出了作为三段论前提的一般命题，逻辑推理就终结了。而得出一般命题，正是归纳法的职能。穆勒把归纳法定义为“发现和证明一般命题的活动”。②这样，穆勒就把一切逻辑推理归结为归纳推理。诚然，穆勒在外表上有别于那些完全否定演绎法的极端经验主义者，他肯定演绎推理具有解释一般命题的作用。但是他把这种作用从属于归纳推理。在他的逻辑学中，演绎法被当作是归纳法的组成部分，而不是一种独立的方法。穆勒这种观点的主要错误，在于他把经验归纳所得出的一般命题看作只是特殊命题的简单集合。其实，一般命题虽来自特殊命题，但它们又高于特殊命题。特殊的、个别的东西往往只具有偶然的、现象的意义，而一般则具有必然的、本质的意义。因此二者之间存在着质的区别。穆勒的这种错误也正是一切经验主义者的共同错误。但是，在归纳逻辑的发展上，穆勒还是有贡献的。他提出了著名的归纳四法，即：契合法、差异法、剩余法、共变法。穆勒的这些方法与归纳逻辑的创始人培根的方法相比，要具体和细致得多。作为逻辑方法，在一定范围内至今也仍然可以认为是行之有效的。但是，从哲学的意义上说，他从培根倒退了。因为

①② 穆勒：《逻辑体系》第1卷第328页。

培根归纳法的目标是发现"自然的形式"，即揭示现象的本质及其规律。尽管培根对"形式"、规律的解释带有明显的形而上学性，但培根毕竟不完全是狭隘的经验主义者。他并没有把一般、"形式"、规律归结为特殊的、个别的经验的简单集合。穆勒标榜要运用归纳法来发现现象的因果关系、自然的齐一性，甚至标榜要超出休谟的经验主义的怀疑论，但他对因果关系和自然的齐一性的解释不仅是经验主义的，也是主观主义的。因为他认为它们不是客观存在的，而是"与人类经验共存的"①。这样，穆勒实际上仍是在休谟的经验主义范围内打转。

四、社会伦理学说

穆勒企图把他的经验归纳法推广于社会伦理领域，以实现他所标榜的社会的进步和改革以及人的幸福。他要求象发现物理科学的规律(齐一性)一样，发现人类行为的自然规律。他认为心理学的规律是最基本的规律，一切有关社会现象的其他规律和规则都可从中推演出来。这种心理学的规律已由联想主义学派的心理学家提出了。但是，由于相互作用的因素很多，人们的社会行为非常复杂，因此它们的规律和规则往往不能直接从心理学规律推导出来。穆勒提出要建立人性学来作为一种中介科学，它研究不同类型的人的性格和行为趋向。在穆勒看来，人性学是关于个人的科学，有了这门科学，就可推导出社会的规律来，因为社会是个人的集合，社会学就是研究人类的集体的行为和构成社会生活的各种不同现象的。在具体谈到社会学规律

① 穆勒：《逻辑体系》第1卷第376页。

时，穆勒附和了孔德的理论。例如他把孔德的所谓三阶段规律当作是社会变化的根本规律。

在伦理学方面，穆勒反对各种关于先天的道德原则的理论，认为道德原则的制定也同样应当根据经验。在具体论述道德观念时，穆勒基本上承袭了边沁*的功利主义。他认为行为的道德意义决定于其对人的直接利益，趋乐避苦是道德的重要标准。但是，穆勒企图避免边沁的功利主义的狭隘性，认为不能只从量的方面考虑功利，而且应当从质的方面考虑功利，不能只追求感性的满足，而应追求精神上的满足。同时他认为不应把功利主义当作单纯的利己主义，还应当接受利他主义，个人要有自我牺牲的精神，以促进一切人的可能的最大幸福。其实对道德上的功利，不同社会阶级或集团的人们总是有不同的理解。在资产阶级世界观的支配下，所谓利他主义归根到底只是一句空话，它往往被当作利己主义的掩护物。总之，穆勒企图在貌似公正无私的言辞下抹煞对立的阶级对道德问题的态度的根本区别。

总的来说，穆勒的社会伦理学说是一种把抽象的人性论当作解决一切社会历史和政治道德等问题的出发点的理论，是一种否定社会意识和人们的社会行为依赖于他们的社会经济地位的伦理，是一种抹煞社会的阶级矛盾对立的理论。马克思曾经指出："在经济关系——以及它所表示的范畴——包括对立性的地方，在矛盾和矛盾的统一存在的地方，他（指穆勒——引者）总

---

* 边沁（Jeremy Bentham 1748—1832年），英国功利主义伦理学的最主要代表。他从英国传统的经验论出发来论证资产阶级的个人主义和自由主义世界观，认为"个人的利益是唯一现实的利益"，"社会利益只是一种抽象，它不过是个人利益的总和"，并提出将"效用原则"或者说功利主义当作社会生活的基础和道德的最高原则。

是把对立物的统一强调，而把诸对立物否定。他把对立物的统一，化为对立物的直接的同一。”①

第四节　斯宾塞的“综合哲学”

一、斯宾塞的生平活动

赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer 1820—1903年）是十九世纪下半期英国实证主义的最大代表。他出生于德比郡的一个中学教师家庭，少年失学，靠自学成才。1837年到铁路上作土木技师，1848年起任著名的《经济学家》杂志编辑。他的哲学和社会学观点是此后形成的。1851年，他的《社会静力学》问世。1852年又发表《演进假说》，同年发表《人口论》，其中发挥了马尔萨斯的学说，并提出了生存竞争和适者生存的思想。1855年出版《心理学原理》，论述心灵的进化。这时由于健康不佳，他几次去法国旅行，结识了孔德。1857年，他出版了一部论文集，主要论述进化论。1858年，他拟定了其“综合哲学”体系的纲要，预计分十卷，后来陆续出版于1862—1896年，其中包括《第一原理》（1862年）、《生物学原理》（共二卷，1872年）、《心理学原理》（共二卷，1873年、1870—1872年，系1855年一卷本的扩大）、《社会原理》（共三卷，1876—1896年）、《伦理学原理》（共二卷，1879—1893年）。斯宾塞企图在这套《综合哲学》中提出一个几乎是无所不包的实证主义体系，他的哲学的主要特点是把他所解释的进化论观点同实证主义的不可知论和现象主义融合起来，给实证

① 《剩余价值学说史》第3卷，第99页。

主义穿上进化论的科学服装。

二、“第一原理”

斯宾塞在《综合哲学》第一部《第一原理》中论述了他的基本哲学观点。他在这本书中，一开始就直截了当地提出了他的不可知论和调和科学与宗教的观点。他以为知识和科学的对象局限于现象的领域。至于现象后面他还承认有一种他称之为“力”的“实在”恒久存在(“力的恒久性”)，但这个所谓“实在”是绝对不可知的。一切知识和科学的概念，都并不是现象以外的这个“力”的真实反映。这个“力”究竟是什么，这是科学所不能证明的。

为了证明他的不可知论，斯宾塞用康德式的形而上学方法分析了物质、运动、空间、时间等概念。他认为这些概念并不是什么实在的概念，而只是现象范围内的概念，它们完全是相对的。例如如何说明物质呢？斯宾塞议论道，有人说物质是无限可分的东西，有人说构成物质的基础的是不可再分割的最小的粒子。然而这都是不能由经验证明的，因此，物质这个概念并不能反映绝对的实在。在他看来，物质“不过是不可知的实在的符号”①。“就其最后本质来说……是绝对不可知的”②。时间与空间的概念也是如此，我们的经验既不能证明空间可分割，也不能证明它不可分割；我们既不能证明时间的无限，也不能证明其有限，因此它们是相对的东西，从而空间和时间的概念不反映实在。

---

①② 斯宾塞：《第一原理》，1910年纽约英文版，第482页；第46页。

斯宾塞的哲学也是一种狭隘的经验主义。他把认识的领域局限于现象(表象)的领域，把认识的作用局限于整理现象领域内的材料，至于由现象而达到本质的理性思维，在他那里是根本被排斥了的。因为他把感觉和思维合而为一了，把思维降低到了和感觉相同的地位。他说："思维就是发生关系，任何思想都不能表达关系以外的东西……理智的作用只能限于处理现象，如果我们试图用它去处理现象以外的东西，那就会使我们陷入荒谬。"①斯宾塞所谓关系，只是现象的外部关系，根本不是事物的内在关系。所谓发生关系，不过就是将现象材料作简单的连结分类而已。正是在这种意义上，他说："知识就是相同与相异的东西的分类。"

斯宾塞关于知识的分类的理论，也表现了他不懂得理性思维的作用的经验主义观点。他把知识分为最低级的知识、科学知识和哲学三类。这三类知识的不同，不是它们的内在本质的不同，而是它们的外部相联的程度、抽象的程度的不同。"最低级的知识是完全不相联系的知识，科学是部分有联系的认识，哲学则是完全相联系的知识。"②在斯宾塞那里，知识的联系程度、抽象程度愈高，并不表示他们能更深刻地反映事物的内在规律；恰恰相反，却表示它们愈空洞。因此，在他看来，哲学就是最空洞的东西。斯宾塞同其他实证主义者一样，拒绝正面回答哲学基本问题，他根本否认哲学的任务是研究自然界、社会和思维发展的最一般规律，而把它的作用归结为对各种知识的外部联结。

斯宾塞的上述不可知论、经验主义的观点，必然为宗教信仰

①② 斯宾塞：《第一原理》第107—108页；第113页。

大开方便之门。既然现象范围以外的"实在"不是知识的对象，是科学和哲学所不能认识的，那它就完全可以作为宗教信仰的对象。科学和宗教信仰可以并行不悖。宗教和科学虽然看来相互对立，但实际上只是表达了同一事实的相反两面，两者的看法是可以互相调和的。他因此把自己的学说称为"哲学—宗教学说"。

三、普遍进化理论

斯宾塞认为一切现象的基础是不可知的"力"。现象世界都不是永恒的、固定不变的、绝对的东西，它们必然处于不断的运动和变化之中，这种运动变化都是由"力"所决定的。在他看来，上至天体的形成，下至物种、人种的起源，从无机界到有机界，从自然领域到人类社会，均受进化律的支配。因为无论是哪一个领域，都为"力"所决定，"力"的作用是恒久的，因此进化也必然是恒久的，普遍的。

什么是进化呢？斯宾塞的定义是："进化是物质的集结，以及同时发生的运动的消散，在这个过程中，物质由相对不确定的、分散的同质状态进到相对确定的、凝聚的异质状态，而被保留的运动也发生了相应的转化。"① 他认为这是进化的普遍规律。这条规律既可从"力的恒久性"推演出来，也可从各个领域的进化归纳出来。因为不管我们考虑从星云物质到太阳系的发展，还是考虑从原始有机物到具有高度组织和复杂的生命机体的发展，或者人的生理生活的发展，语言的发展，社会组织的进

① 斯宾塞：《第一原理》第343页。

化，我们都可发觉从相对不确定的到相对确定的，从分散的到凝聚的、从同质的到异质的转化。

但是上面说的还只是事情的一个方面，由于他认为物质的集结必伴以运动的消散，因此到一定阶段，进化就到了顶点，达到一种均衡状态。他说："运动一直进行到均衡发生为止，而均衡终会发生。"① 随后就是解体和分散。例如人体之失去能力、死亡、分解，某一社会没落，太阳之失去其热而逐渐消散，等等。总之，进化之后必是解体，即退化。进化和解体是相互交替的。

斯宾塞用他这种观点解释了自然科学的许多材料，也企图用它来解释有关社会和人的问题。进化观念是其整个体系的根本观念。与那些主张事物永恒不变的旧的形而上学观点相比，斯宾塞的普遍进化学说是一种进步，但它并没有越出形而上学的范围。这主要表现在如下几个方面。

第一，他把物质和运动对立起来了，认为物质的进化与其运动方向相反，进化意味着运动消散，进化达到顶点、处于平衡状态意味着失去了运动。他显然排斥了作为事物运动变化的根本动力的事物的内在矛盾。他所谓进化是由外力推动的。也正因为如此，他总是援引伽里略和牛顿的机械运动学说来解释事物的运动和进化。

第二，他把事物的发展变化归结为量的进化，而排斥了质的飞跃。在他那里，进化的过程就是由不确定到确定、从分散(不连贯)到凝集(融合)的过程，这些是指量的渐变过程。例如，在谈到社会的进化时斯宾塞认为只能"通过完全不可观察的阶段"

① 斯宾塞：《第一原理》第446页。

而实现的，即只能有点滴的改良，而不能有革命。他认为革命行动不仅不会导致社会的进步，反而会造成无政府状态，导致社会的退化和解体。

第三，他对事物发展变化过程中的节奏性、均衡性作了不少论证，其中有些描绘不无合理之处。但是他把均衡性、节奏性绝对化、片面化了。这突出地表现在他把均衡当作进化的顶点，认为随之而来的只能是解体和退化。这是一种机械均衡论。它被斯宾塞以及其他许多资产阶级思想家用来维护资本主义秩序，反对无产阶级革命的革命行动，认为它会破坏社会的平衡，导至社会的倒退。

总的说来，斯宾塞的普遍进化理论尽管与旧的形而上学有所不同，但仍然是一种反辩证法的理论。他的这种理论后来一再为许多反对马克思主义唯物辩证法的人所援引。毛泽东同志在《矛盾论》中说：自从欧洲产生了马克思主义的唯物辩证法的宇宙观以后，“在资产阶级那里，除了公开的极端露骨的反动的唯心论以外，还出现了庸俗进化论，出来对抗唯物辩证法”，斯宾塞正是这种庸俗进化论的典型代表。

四、社会有机体论

斯宾塞同孔德、穆勒一样注意社会学说的论述。其基本观点与孔德等人也一致。他的特点在于把生物学中的自然选择、生存竞争的原则引入社会，认为它们在社会进化的过程中同样起着支配作用，他认为社会中人与人之间、民族与民族之间、国与国之间的一切关系都是“生存竞争”关系。由此出发，他提出了为英国的殖民主义和种族主义辩护的种种谬论。例如他认为

人类有优等民族与低等民族，优等种族与低等种族之区别，而盎格鲁撒克逊民族天然就是优等民族，从而应当是统治民族。这样他就歪曲了社会关系的真相，抹煞了作为社会关系的基础的阶级关系。

斯宾塞还提出了所谓“社会有机体”理论。他以为社会如同生物一样，是一个有机体。社会的劳动分工也如同生物机体的劳动分工一样。生物机体中包含了营养、循环(分配)和调剂(神经)三个系统，社会有机体中也必然要有这三个系统。相应于这三个系统，社会中的人就必然要分化为三个不同的阶级，即担任营养(生产)职能的劳动阶级(工人阶级)，担任分配职能的商人阶级，调节生产以至整个社会的工业资本家阶级。这三个阶级各有职司，缺一不可。如果谁要消灭资本家，那就如同消灭生物机体中的循环系统和神经系统一样，将会导致社会有机体的毁灭。在资本主义社会提出这种学说，其作用就是论证资本主义制度的“合理性”和“永恒性”。

孔德、穆勒、斯宾塞等人的实证主义不仅是十九世纪英、法两国最重要的资产阶级哲学流派，对以后整个西方资产阶级哲学也发生了很大的影响。他们对宗教和思辨唯心主义的抨击，对实证自然科学及其方法的强调，在现代西方科学和思想发展上起过某些积极作用。但是，由于他们排斥唯物主义，否定科学要有正确的世界观的指导，最终必然倒向唯心主义和宗教，把科学引入歧途。因此，总的说来，实证主义对西方哲学和科学的作用是消极的。在现代资产阶级哲学中，有不少哲学家企图在反对形而上学、超出唯物主义和唯心主义之外的幌子之下来攻击

唯物主义、宣扬唯心主义，在尊重经验、科学的幌子下反对革命。他们的这些手法，很多就是从孔德、穆勒、斯宾塞等实证主义那里承袭过来的。马赫主义、逻辑实证主义等哲学流派更是实证主义在新的历史条件下的变种。实证主义不止是一个哲学学派，也代表了现代资产阶级哲学中的一种重要的思想倾向，即所谓科学主义的倾向。

第三章　马赫主义

第一节　马赫主义概况

马赫主义是一个以它的创始人、奥地利物理学家马赫的名字命名的哲学流派，由于它打着“批判经验”的招牌，故又称经验批判主义。马赫主义产生于十九世纪七十年代。除了马赫以外，德国哲学家阿芬那留斯也被认为是它的创始人。他们的理论提出以后，很快就有一批哲学家跟随其后。其中主要的有彼得楚尔特(J. Petzolt 1862—1929年)、维利(R. Willy 1885—1920年)等人。在德奥以外的国家，马赫主义也找到了志同道合者。英国物理学家毕尔生(K. Pearson1857—1936 年)在他的《科学入门》(1892 年)等著作中所阐述的哲学观点与马赫、阿芬那留斯的观点几乎一致，只是其唯心主义更加露骨。法国物理学家彭加勒的哲学观点极为接近马赫主义。长期在法国活动的比利时物理学家杜恒(P. Duhem 1861—1916 年)是马赫主义的追随者。在俄国，也出现了一批马赫主义的信徒。于是，在十九世纪末二十世纪初，马赫主义在西方各国成了风行一时的哲学流派。

从社会阶级基础来说，马赫主义正是处在资本主义向帝国主义过渡的时代，被资产阶级当作反对科学唯物主义世界观的

思想武器。不过，马赫主义与资产阶级的最反动阶层所利用的公开的唯心主义和信仰主义还有所区别，它主要是从一个方面代表了这个时代的中小资产阶级及其知识分子的思想倾向，从哲学上反映了他们的调和折衷、动摇、妥协的精神面貌。

从思想渊源来说，马赫主义是贝克莱的主观唯心主义和休谟的不可知论的继承者。不过，马赫主义者不愿意率直承认自己是唯心主义者，有时甚至还标榜反对唯心主义。他们在经验概念的掩饰下，竭力作出凌驾于唯物主义和唯心主义的对立之上的姿态，把自己的哲学说成是一种中立的、第三条路线的哲学。这种哲学不是研究世界的本质、本源，不是解决世界观的问题，而只是对自然科学的发展作出解释，为自然科学提供指导。因此它被宣称为"最新自然科学的哲学"、"现代自然科学哲学"。在这方面，他们与标榜尊重经验和科学、"反对形而上学"的实证主义一脉相承。马赫主义者也自称其哲学为最新实证主义。事实上，马赫主义是实证主义的变种，是以孔德、穆勒、斯宾塞等人为代表的实证主义在十九世纪末二十世纪初的继续，可以把它当作第二代的实证主义。

马赫主义也有不同于老实证主义之处。这主要表现在如下几点上：第一，孔德等人虽然认为哲学以现象范围为限，认为现象之后的世界的本质、实在是不可认识的。但他们并未完全否定这种本质、实在的存在。马赫主义者认为老实证主义者还有"形而上学"的残余，他们根本否定在现象、经验之外还有本质、实在存在。他们把整个世界的存在归结为感觉经验的存在，物质和精神、存在和意识的区别只是经验内部的区别。从而完全克服了"形而上学"，取消了唯物主义和唯心主义的对立。第二，孔德

和斯宾塞认为哲学的主要任务是将各门具体科学联系起来，建立一个综合的哲学体系，这个体系描绘出无所不包的世界图景，发现不变的自然规律，即现象世界的一般规律。马赫主义者抛弃了这种建立关于世界的体系的企图。他们把哲学归结为所谓科学的认识论。它不研究认识是否反映实在、不寻求孔德等人所寻求的"不变的自然规律"，而只为了实践的目的描绘记号、符号以及它们之间的关系。哲学的根本任务就是确定调节这种关系的原则。他们宣称，既然感觉(要素)之外别无其他本质、实在，而他们的哲学正是研究感觉的，因而他们排除了孔德等人的不可知论。实际上他们是将不可知论与主观唯心主义的经验主义更为密切地联系在一起。

马赫主义之在十九世纪七十年代以后形成，并取代了老实证主义，这不是偶然的。除了社会历史条件的变化外，当时自然科学，特别是物理学中开始发生的革命是最主要的因素。这一革命推翻了以往自然科学关于世界、物质的概念，从而也动摇了孔德、斯宾塞等人声称是对整个世界的图景描绘的综合哲学体系。标榜科学的老实证主义已不适应科学的最新发展，它必须改变自己的形态。马赫主义正是适应了这种需要。它一方面承袭实证主义的基本哲学观点，另方面又企图对当时自然科学的新变化作出解释。不过，他们作了错误的解释，把自然科学的革命对形而上学思想方法的驳斥当作对唯物主义的驳斥；把自然科学的革命对辩证法的揭示当作宣扬主观主义和相对主义的根据。实证主义与物理学的唯心主义融合在一起了。马赫主义正是这种融合的产物。

第二节　阿芬那留斯的经验批判主义

一、阿芬那留斯的生平活动

理查·阿芬那留斯(Richard Avenarius 1843～1896年)研究过生理学、语文学和哲学，1876 年他任苏黎世大学哲学教授，以后他一直在苏黎世大学任教。

阿芬那留斯在 1876 年出版了他的第一部主要哲学著作：《哲学——按照费力最小的原则对世界的思维》，他的哲学体系在这部书中已见端倪。1888～1900年他出版了《纯粹经验批判》进一步阐述了他的哲学体系。在 1891 年出版的《人的世界概念》中他企图对前两部著作中的唯心主义加以遮饰。1894～1895年出版的《关于心理学对象的概念的考察》对他的经验批判主义作了总结。阿芬那留斯在 1877 年创办了《科学哲学季刊》。这个杂志刊行了 40 年，对于促进经验批判主义的流传起了很大作用。

二、对经验的批判

阿芬那留斯和所有马赫主义者都标榜他们的哲学是一种尊重经验的哲学。不过他们既不同意唯物主义反映论把经验看作是客观对象的主观映象，也反对以往唯心主义把经验看作是纯粹的主观内省。他们提出要对以往哲学的经验概念进行批判，阿芬那留斯哲学之被称为经验批判主义即由此而得名。

究竟怎样批判经验呢？阿芬那留斯认为是"清洗"掉夹杂在经验概念中的一切与经验无关的内容，使经验成为"纯粹经验"

或者说“完全的经验”。

夹杂在经验概念中的非经验的内容包括哪些呢？阿芬那留斯提到了如下两类。一类是有关估价的，即人们把自己对于对象所作的伦理学和美学的评价(例如认为对象是美的或丑的，好的或坏的)，当作是对象本身的特性，而其实它们并不是对象本身的属性。另一类是属于拟人化的。在人类知识发展的最初阶段上，人们往往用拟人化的观点来解释自然，即把人的特性当作自然对象的特性。如果阿芬那留斯把从经验中清除出上述内容看作是清除出没有客观根据的主观的东西，那不应当说他是主观唯心主义的。阿芬那留斯也正以此摆出反对和超越了主观唯心主义的姿态。在他有关经验的论述中，也不乏貌似客观的文字。例如他在《纯粹经验批判》中说：“纯粹经验的综合概念”，就是“这样一种申述的综合概念，在这种申述的所有构成部分中，只有环境构成部分才能是这种申述的前提”。①如果阿芬那留斯把环境看作是不依赖于“申述”或“言表”即不依赖于人而存在的，那他对经验的这种解释就是唯物主义的了。但他恰恰是把环境看作不能离开进行“申述”的人而存在。

不仅如此，阿芬那留斯还要求从经验中“清洗”掉不以人的意识为转移的环境。例如排除客观的物质以及客观的因果性、必然性。他认为关于物质的概念是超乎经验的、形而上学的东西，它们只能是一种空洞的或先天的抽象，并不真实存在，因而不应包括在经验概念之内。他在《纯粹经验批判》中说：“在清洗过的‘完全的经验’内部没有‘物理的东西’，即没有形而上学的

① 阿芬那留斯：《纯粹经验批判》，转引自《列宁选集》第2卷第148页。

绝对概念下的'物质'，因为这个概念下的'物质'只不过是一种抽象。"①与此相关，阿芬那留斯批判了以往哲学关于实体的概念。他认为实体不过是主体用来将各种变化联系起来的一种"理想的点"，并不是什么独立存在的东西。存在的不是实体，而是感觉。必然性、因果性等并不真实存在。"我们既然感觉不到某种引起运动的力量，也就感觉不到任何运动的必然性……。我们所感觉到的一切，就是一个现象跟着一个现象。""既然因果性的观念要求力量和必然性或强制作为决定结果的不可分割的组成部分，所以因果性的观念也就和它们一样地完蛋。"②

阿芬那留斯的经验批判主义既要求从经验中"清洗"掉作为经验的客观基础的外部世界及其因果性、必然性等客观联系，又标榜要"清洗"掉评价的以及拟人化等的主观的内容。那样在他的经验概念中所剩下的就只有感觉经验本身了。他在《纯粹经验批判》中说："纯粹经验的分析概念"，就是"这样一种申述的分析概念，在这种申述中没有掺入任何非经验的东西，因而这种申述本身不外就是经验。"③经验就是经验，这就是阿芬那留斯故作高深的经验批判主义的根本观点。这种观点正是休谟的观点的翻版。

三、原则同格论

原则同格论是阿芬那留斯哲学体系中的主要环节，它和对

① 阿芬那留斯：《纯粹经验批判》，转引自《列宁选集》第2卷第144页。
② 阿芬那留斯：《哲学——按费力最小原则对世界的思维》，转引自《列宁选集》第2卷第159页。
③ 阿芬那留斯：《纯粹经验批判》，转引自《列宁选集》第2卷第148页。

经验的“清洗”密切相关。原则同格就是指经过“清洗”后的“完全的经验”，它是阿芬那留斯在后期著作中为了进一步掩盖自己的唯心主义并伪装中立而提出的。

阿芬那留斯的原则同格论的基本观点就是认为作为主体的自我以及作为对象的环境处于不可分割的同格、即相互联系之中，他把自我叫做同格的中心项，环境叫做同格的对立项。认为二者总是被一起发现的，没有主体就没有环境，没有环境也没有主体。他说：“对见到的东西（或我们所发现的东西）的任何完全的描述，不能只包括‘环境’而没有某个自我（这个环境就是这个自我的环境），至少不能没有那个描述我们所发现的东西（或见到的东西）的自我。”①

如果阿芬那留斯只是指在人的认识过程中主体和对象不可分割，那这个论点是无可非议的。因为离开了主体与对象的相互联系就不可能有任何认识。然而阿芬那留斯却明明是把原则同格论当作一种调和唯物主义和唯心主义的对立的世界观。他企图利用这一理论对整个世界作出一种描述，即回答世界究竟是什么、人与世界的关系怎样等问题。他甚至企图把原则同格论伪装为一种“素朴实在论”。他的这种“素朴实在论”与正常人所接受的素朴实在论根本对立，因为后者承认环境、自然界是不依赖人的自我而存在的。

原则同格论不仅没有取消唯物主义和唯心主义的对立，也与自然科学不相容。自然科学肯定地认为，在地球上没有人类、也不可能有任何生物的情况下，地球早已存在了。然而按照原

① 阿芬那留斯：《人的世界概念》，转引自《列宁选集》第2卷第63页。

则同格论，没有自我(中心项)就没有环境(对立项)，那在人类出现以前由于没有人的自我作为中心项，作为对立项的地球就是不可能存在了。为了掩饰这种极度的荒唐，使原则同格论同肯定人类出现以前自然界早已存在这一科学真理不相抵触，阿芬那留斯提出了所谓潜在中心项的概念，即认为作为中心项的人不一定是实际存在的人，也可以是潜在的人。当地球上尚没有人时，总存在着产生人的条件，例如出现有机物，它们可以发展成为人。这种条件就成了未来的自我。对于当时的环境来说，这种未来的自我就是"潜在中心项"。

然而潜在中心项概念并不能使阿芬那留斯摆脱困境。首先它与原则同格论相抵触。因为"潜在"就是尚未出现之意。肯定环境可以与潜在中心项一起存在，那就是肯定在自我(人类)出现以前即有环境存在。换言之，环境不以自我为转移而独立存在。其次，潜在中心项给信仰主义开了大门。因为既然可以给人出生以前的世界设想一个潜在中心项，那末同样可以给人死后的世界设想一个潜在中心项，即让人死后的"灵魂"、"鬼神"来充当中心项。

由于潜在中心项之说矛盾百出，阿芬那留斯便提出了另一种说法：在考察人类出现以前的地球、自然界时，人们不必用潜在的自我作为中心项，只要设想一个中心项就行了，即设想我们的自我与环境联系在一起。然而这样一来，阿芬那留斯就把人出现以前的地球、自然界的存在也当作只是人的主观设想了。阿芬那留斯的弟子维利甚至提出可以把动物、以至最低级的蛆虫的"自我"作为中心项。认为在人出现以前的地球、自然界可以在蛆虫的经验中存在。他的这种怪论甚至使他的许多同道也为

之感到脸红。然而这种怪论也同样帮不了阿芬那留斯的忙。在蛆虫出现以前，地球是否存在呢？它又以什么作为中心项呢？仍是没有办法回答。

总之，阿芬那留斯的原则同格论同自然科学以及一般人的素朴实在论是相抵触的，要尊重自然科学和素朴实在论，便必须抛弃原则同格论。

第三节　马赫的要素论

一、马赫的生平活动

恩斯特·马赫(Ernst Mach 1838—1916年)出生于摩拉维亚的都拉斯(现属捷克)，在维也纳上学。1864年成为格拉茨大学数学教授。1867年起在布拉格大学开设物理讲座，后来并任校长。1895年起在维也纳大学开设归纳科学历史和理论讲座，直到1901年止。1901年被选为奥地利上议院议员。从此停止了教学生涯。他在自然科学方面兴趣广泛，对声学、电学、流体力学、光学、热力学以及生理学等方面均有贡献。他的哲学观点在他的许多自然科学著作中都有所阐述。1871年，马赫在波希米亚皇家学会上作了题为《功的守恒定律的历史和根源》的学术报告(1872年出版单行本)，初步提出了他的基本哲学观点。1883年，他在《力学及其发展的历史批判概论》中提出了著名的"要素论"。后来他在《感觉的分析》(1885年)、《认识和谬误》(1905年)等书中系统地发挥了他的要素论以及其他哲学观点。与阿芬那留斯相比，马赫的著作语言清晰，这使他赢得了更大的影响，以致人们把他的名字当作他所代表的这个哲学流派的

名称。

二、要素一元论

马赫标榜自己的哲学超出唯物主义和唯心主义的对立之外。但他在早年，往往比较直截了当地接受了把感觉、表象等意识的东西当作世界的基础的主观唯心主义基本前提。他在1872年出版的《功的守恒定律的历史和根源》中认为科学的任务只能是研究表象之间的联系（心理学）、感觉之间的联系（物理学）、感觉和表象之间的联系（心理物理学）。换言之，科学不是研究人心以外的客观物质世界，而只是研究人的感觉、表象、即人的意识，这也意味着人的认识不能越出意识本身的范围。他在1883年出版的《力学》中说："感觉不是'物的符号'，而'物'倒是具有相对稳定性的感觉复合的思想符号。世界的真正要素不是物（物体），而是颜色、声音、压力、空间、时间（即我们通常称为感觉的那些东西）。"①马赫在这里已使用了要素概念，企图以此冲淡其主观唯心主义。但他仍直接把要素等同于感觉，把物或物体当作是感觉的符号，是感觉的复合。这是公开的贝克莱主义。不过，马赫企图对感觉作出一种比贝克莱较为"客观"的解释。他认为作为物理学研究对象的感觉与作为心理学研究对象的表象不同。表象只能是关于对象的观念或映象，属于心理世界，而且只属于心理世界，而对象则是在表象之外的。至于感觉，则是直接与对象同一的。人们在感知时并未把感知与感知的对象分开。人们感知到的其实就是对象，而不是对象的映象。因此感觉本

① 马赫：《力学》，转引自《列宁选集》第2卷第34—35页。

身就是客观的，或者说对象就是感觉的复合。显然，马赫歪曲并抹煞了感觉中主观的东西和客观的东西的区别，把作为感觉的客观来源的对象与感觉本身（客观对象的主观映象）混为一谈。用后者吞没了前者。因此他在外表上把感觉当作是客观的，实际上由于把对象归结为感觉，使之成了主观的东西。他实际上仍然是倒向了贝克莱。

在《感觉的分析》等较后的著作中，马赫进一步发挥了要素论并企图把它描绘为一种克服了唯物主义和唯心主义的“片面性”的理论。原来他说第一性的东西是个人、自我的感觉，物是感觉的复合。现在他改口说：“不是自我，而是要素（感觉）是第一性的。”①“一切‘物体’只是代表要素复合体（感觉复合体）的思想符号。”②离开了要素就没有物体和世界。“关于物质，关于世界，我们只知道它是一种人或种种不同人的感觉要素的函数联系。凡是不能在一定条件下对这个人或那个人的感觉要素、意识内容发生影响的东西，都是不实在的。”③马赫的这些议论，与他原来所说“物是感觉的复合”并没有两样，因为所谓要素仍是指感觉，说世界的基础是要素仍然是说世界的基础是感觉。感觉是自我的感觉，要素也仍是指自我的感觉。说物不能离开要素而存在仍然是说不能离开自我而存在。“当自我不再感觉绿色，当自我死了的时候，绿色这个要素就不再出现于通常熟悉的聚合体中了。”④

但是，马赫企图给人一种印象，似乎说物是感觉的复合往往

①②③ 马赫：《感觉的分析》第1章第12节；第13节；附录。

④ 马赫：《感觉的分析》第1章第2节。

使人想到它只能是主观的、心理的东西，从而有片面性；如果说物是由要素构成的，就可以克服这种片面性，他所提出的主要论据是：要素看起来不象感觉那样是纯主观的、心理的东西，也不象唯物主义者所说的物质那样是超出感觉、经验范围的东西，而是一种非心非物、即超乎心物对立的、中立的东西。要素在一种联系上可以成为物理学的研究对象（物体），在另一种联系上可以成为心理学的研究对象（感觉、意志、情绪等）。

为了论证要素的这种中立性，马赫把要素分为三类。ABC……代表物理要素，如颜色、声音等，它们组成物体；KLM……代表生理要素，例如神经系统、视网膜等，它们构成人的身体；αβγ……代表心理要素，例如意志、记忆等，它们构成人的自我①。马赫说，这三类要素并非独立存在，而是相互影响。ABC 可以影响 αβγ，αβγ 也可影响 ABC，这两类要素的相互影响又都是通过 KLM。KLM 是 ABC 和 αβγ 的中介。整个世界即存在于 ABC、KLM、αβγ 这三类要素的相互联系之中。要素虽有心理的和物理的之别，但既然它们是相互联系在一起的，相互作用的，那就可以超出心物之间的对立了。马赫由此得出结论说，按照要素论，“自我与世界、感觉（现象）与物体的对立就消失了，只须考虑 αβγ……ABC……KLM…… 这些要素的联系，而那种对立只不过是对于这种联系的不完全的表示。”②“因此，照这样看，我们就见不到物体和感觉之间、内部和外部之间、物质和精神之间有以前所指的那种鸿沟了。”③马赫宣布由此克服

① 参见马赫：《感觉的分析》第 1 章第 5 节。

②③ 马赫：《感觉的分析》第 1 章第 7 节；第 8 节。

了唯物主义和唯心主义把物质和精神对立起来的“心物二元论”，而构成了一个“统一的、一元论的宇宙结构。”①

马赫的这种要素一元论真的克服了心物对立、唯物主义和唯心主义对立的“二元论”吗？没有。既然马赫把要素当作是感觉，而感觉总只能是人的感觉，不管马赫怎样把感觉说成是非心非物的东西，它们总不能离开人的意识而存在，总只能是心理意识的东西。物理要素(ABC)和生理要素(KLM)如同心理要素(αβγ)一样仍是心理的、意识的东西。所谓ABC、KLM、αβγ三类要素的相互作用仍然是感觉（心理意识）的东西内部的相互作用。马赫的哲学立场仍然是贝克莱式的主观唯心主义。

但是，作为自然科学家的马赫毕竟不等同于主观唯心主义者贝克莱。马赫有时违背要素是感觉这个基本理论前提，承认由物理要素构成的物理对象不依赖生理要素，即人的神经、视网膜，而这意味着承认了物理对象不以人为转移而独立存在。他有时甚至声称除了本身的自我以外，他人以及世界都同样是实在的。他有时承认感觉是外界对象作用于人的机体（神经、视网膜）所引起的过程。他说：“假使正当我感觉着什么东西的时候，我自己或别的什么人能用一切物理的和化学的方法来观察我的头脑，那就可以确定一定的感觉是和有机体中所发生的哪些过程有联系，”②这些说法无宁说是唯物主义的。正如列宁指出的，马赫“在开始谈论物理学各种问题时，他不耍唯心主义的花招。

① 马赫：《感觉的分析》第14章第2节。
② 马赫：《感觉的分析》第11章第6节。

直率地用唯物主义的观点去议论。"①

总之，马赫的所谓要素的"一元论的宇宙结构"是一种主观唯心主义的结构，可是，当他需要客观性的因素时，他会把某些与主观唯心主义完全相反的唯物主义的议论掺杂进去。因此要素论成了"彼此相反的哲学观点的杂乱的混合"。②

三、思维经济原则

思维经济原则是马赫主义认识论的基础。在阿芬那留斯那里，它被称为"费力最小的原则"，它与"清洗"经验密切相关。按照这一原则，阿芬那留斯把客观物质世界、客观必然性、因果性等等都从经验中"清洗"掉了，剩下的只有感觉。马赫在《感觉的分析》等著作中发挥了这一原则并采用了"思维经济"这个名称。什么叫做"思维经济"呢？马赫的回答是混乱和互相矛盾的。总的说来，他所谓经济思维是指不受客观世界及其规律制约的思维。

马赫的思维经济思想的提出与他对物理学的研究相关。他批判了那种把力学模式当作对自然界所发生的一切过程的唯一的和完备的图象的观点。这对破除物理学中的机械理论起过良好的作用。然而，他在批判古典物理学的机械论时把其唯物主义当作是多余的东西给"经济"掉了。例如他正确地批判了牛顿把时间和空间绝对化、以致把它们同物质的分布割裂开的观点，从物理学上指出了时空的相对性。然而他却因此把牛顿关于时空

---

①② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷第60页；第49页。

的客观性的观点当作是多余的东西而“经济”掉了。他把空间和时间当作纯粹主观的东西，即所谓“感觉系列的调整了的体系”。马赫认为古典物理学使物理学定律符合事物的实际状况这一认识论基础，是没有意义的形而上学。在表述物理学定律时所应注意的只是怎样简单、方便、经济地去调整感觉系列。他声称他在研究科学家的著作时发现了一个引人注目的情况：“……为了达到自己的目的，他们都选择那种最简单、最经济、最近便的手段。”“这样，我就逐渐习惯于把科学研究家的精神活动看作是经济的活动。”“科学的工作是经济的工作”①。

正是从这种主观主义的经济原则出发，马赫贬低逻辑思维在科学研究中的作用，把科学研究当作是纯粹的经验的描述。他声称反对“解释性(假说性)的物理学”，而只承认描述性的物理学。按照后者，在科学认识中，既不可能有原子，也不可能有上帝或灵魂，因为它们不是经验中现成的东西，不能作为事实描述，而只能作为解释事实的假说。总之，科学认识的任务只是简捷地、经济地描述感觉经验的事实，而不是运用逻辑思维去发现感觉经验的客观根据。

马赫把思维经济原则当作认识论的基础，正如列宁指出的，“只能导至主观唯心主义，不能导至其他任何东西。”②因为这一原则归根到底将只承认我和我的感觉存在，一切真正实在的东西都会被视为“不经济”而排除掉。

在人的认识和科学研究中是否可以采用简捷、方便、经济的

---

① 转引自巴克拉捷：《近代德国资产阶级哲学史纲要》，中国社会科学出版社1980年版，第57页。

② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷第171页。

手段呢？当然是可以的。用尽可能简单的形式向人们介绍和解释某一门科学的内容，用尽可能简捷、方便和经济的办法来研究和解决问题，正是唯物辩证法的认识论所要求的。在这一点上唯物辩证法不同于马赫主义之处在于把正确地反映客观实际作为"经济"的前提。列宁指出："人的思维在正确地反映客观真理的时候才是'经济的'，而实践、实验、工业是衡量这个正确性的准绳。"①

应当指出，尽管马赫的"思维经济原则"总的说是主观唯心主义的。但是作为一个自然科学家，他的解释有时也包含了某些自发的唯物主义因素。"如果看一看马赫的晚期著作，我们就会发现，他对这个著名原则的说明往往是完全否定这个原则。"② 例如马赫在其《热学》中曾谈到"科学经济的目的是提供一幅尽可能全面的 …… 静止的世界图景"。在《认识和谬误》中他谈到"对真实事物的经济描写"，"思维和存在的符合以及各种思想过程的相互符合"，这些话都说明他承认思维要正确地反映客观对象。在这些情况下，他往往是把"经济性"当作正确性的别称。

由此可见，马赫在贯彻"思维经济原则"上也正如他的整个哲学一样是动摇的、不彻底的，他把作为认识论基础的主观唯心主义的思维经济原则同唯物主义所承认的在正确反映现实的前提下用简捷、经济的办法解释和表述问题混为一谈，因而陷入了自相矛盾的境地。

---

①② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷第171页；第172页。

第四节　彭加勒的约定论

一、彭加勒的生平活动

居里·昂利·彭加勒 (Jules Henri Poincare 1854～1912年)是十九世纪末二十世纪初法国著名的数学家、物理学家和天文学家。由于他的哲学观点与马赫很为接近，通常把他当作马赫主义在法国的代表。他所提出的约定论是对马赫主义的一个补充和发挥。这一理论对现代西方哲学、特别是后来的逻辑实证主义产生了很大影响，他因此被认为是逻辑实证主义的先驱者之一。

彭加勒出身于法国的一个名门望族。他早年对自然史和古典文学著作感兴趣，后来学习采矿工程，但热衷于数学。1879年他得巴黎大学博士学位，并到加因大学讲授数学分析。1881年转入巴黎大学，讲授数学、物理和天文。他写了大量的数学和物理学论著，对数学中的微分方程、数论和代数有较大贡献。1887年，他被选入法国科学院。1906年他成为法国科学院院长，1908年被选为法兰西学院院士。在自然科学方面，彭加勒不愧为一位成就卓著的学者。

彭加勒的哲学观点的形成与他对自然科学的研究分不开，特别是受到他的数学研究的影响。他企图对自然科学的成就作出哲学的论证。他的主要哲学著作有《科学和假设》(1902年)、《科学的价值》(1905年)、《科学与方法》(1908年)以及死后出版的《最后的思想》(1913年)。这些著作都引述了大量现代自然科学材料。但是，他象其他马赫主义者一样，把自然科学的革命

成就与唯物主义哲学的发展割裂开来和对立起来，在哲学上陷入了迷途。

二、物理学的革命与彭加勒的基本哲学立场

彭加勒主要是作为一个自然科学家、而不是作为专业的哲学家进行活动的，自然科学的自发唯物主义对他产生了较大影响。他不屑于与那些赤裸裸的主观唯心主义和信仰主义者为伍，而竭力使自己的理论具有客观和科学的色彩。他承认科学的对象是不以人以及人的认识为转移的自然界，科学家的目的是尽可能多地发现宇宙的秩序。科学家作出科学发现不能随心所欲，而应当根据事实，对这些事实作出归纳、概括。“凡是学者应当做整理的功夫，人们靠着事实建设科学，正如用砖瓦筑成房屋。”①为了反对极端的主观唯心主义，彭加勒还提出应当把实践(科学实验)当作认识的来源和真理的标准。他说：“实践乃真理的唯一泉源：唯有它能告诉我们一些新事物；唯有它能给我们一种确实性。这就是谁都不能反对的两点。”②有时，他明确肯定认识和真理的标准，在于它们的对象是具有客观实在性的外部世界，从而把实践标准与对科学的客观性的肯定联系起来。他说：“什么是科学的客观性的标准呢？这个标准也就是我们对外部世界的信仰的标准。这些对象是实在的，因为它们在我们身上所唤起的感觉，我们觉得是由某种(我不知道是什么)不可破坏的结合剂而不是由一时的机遇所结合起来的东西。”③他在

① 彭加勒：《科学与假设》，商务印书馆1957年版，第100—101页。
② 彭加勒：《科学与假设》第100页。
③ 彭加勒：《科学的价值》，转引自《列宁选集》第2卷第298页。

谈到有些人把以太当作唯一的原始物质时，也指出以太并不神秘，而是实在的东西。人们往往是由于对某种实在的状况未能得到解释而使用了以太这个概念。

但是，彭加勒并没有由此而真正走向唯物主义。相反，当他进一步对事实、客观性、实在性等作出解释时，往往转向了唯心主义。因为他认为它们都只能存在于人们的思想中。他说："实在如果完全离开达到它、看到和感知它的人，就是不可能的。这种外部世界即使存在我们也绝不能达到。我们所称为客观实在的东西，归根到底是为一些思维着的人所共有的，也可以为一切人所共有。正如我们所看到的，能够作为这一共同方面的只能是用数学定律所表达的和谐。因此这种和谐就是我们有可能达到的唯一的客观实在、唯一的真理。"① 也正是在这种意义上，他宣称一切不是思想的东西都是纯粹的虚无。这样，他实际上就是否定了外部世界的客观存在，否定了它们的实在性。他所强调的作为科学的基础的事实，也当然不是不以人的意识为转移的客观事实，而只能是人的感觉中的事实，事物就是感觉群的恒久结合。列宁指出："彭加勒认为物是'感觉群'。"② 这与马赫等人的观点几乎完全一致。

彭加勒为什么由接近自然科学的唯物主义而转向了唯心主义呢？主要原因是他对十九世纪末二十世纪初自然科学（特别是物理学）的革命作了错误的解释。他把当时自然科学的新发现推翻了以往被认为是确定不移的科学概念，当作是否定物质

① 彭加勒：《科学的价值》，俄文版，第 9—10 页。
② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第 2 卷第 47 页。

的客观存在，推翻了主张物质客观存在的唯物主义。他在《科学的价值》一书中提出了一个著名的论断："科学的进步使那些最稳定的原则——甚至那些被认为是基本原则的原则——遭到了危险。"①结果使物理学发生了危机。他在该书的第八章中具体描绘了这个危机的过程及其后果。他在其中谈到，镭（原子的内在能量）的发现推翻了能量守恒定律；电子论的建立推翻了质量守恒定律；无线电发射器所发出的能量没有静态的质、作用与反作用不相等，于是牛顿第三定律失去效力了；迈克尔逊—莫雷试验表明光速不依赖光源，古典物理学中的相对性原理被动摇了，等等。总之，彭加勒认为，摆在我们面前的是物理学的旧原理的"废墟"，是"原理的普遍毁灭"。他正是由此得出结论，说物质不再是客观存在、"怀疑时期"已经到来、以往唯物主义原理已被推翻。列宁就彭加勒的这种观点指出："我们已经看到作者从这个'怀疑时期'中得出的认识论结论：'不是自然界把空间和时间的概念给予（或强加于）我们，而是我们把这些概念给予自然界'；'凡不是思想的东西，都是纯粹的无'。这是唯心主义的结论。最基本的原理的被推翻证明（彭加勒的思想过程就是这样）：这些原理不是什么自然界的复写、映象，不是人的意识之外的某种东西的复写，而是人的意识的产物。"②

不过，彭加勒没有彻底地发挥上述唯心主义的结论。作为一个具有一定求实精神的自然科学家，他甚至企图避免这种结论。物理学的革命是否真的取消了物质的客观存在呢？以往的

① 彭加勒：《科学的价值》，俄文版，第8页。

② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷第259页。

科学结论是否完全被推翻、以至失去了任何意义呢？彭加勒认为还有待进一步研究和试验。他说："近年来物理学家宣称的最惊人发现，是物质不存在。我们要赶快说这个发现还不是最后的。"①"实验是不容易的，在今日要想做一个最后的结论，还是太早了。"②

三、彭加勒的约定论

彭加勒的约定论是他上述哲学立场用于分析科学理论的性质时所得出的结论。这一理论的基本思想是：科学的概念、理论、原则等等只是一些经验符号、记号，不是客观实在本身的反映。它们不是起源于具有客观基础的经验，也不是先天的，而是科学家们彼此约定的，是由于大家同意才发生作用的。

彭加勒在论证其约定论时，援引数学（特别是几何学）以及与数学密切相关的科学发展中的一些材料，但对它们作了错误的解释。就几何学来说，它的公理、定理等等是怎样来的呢？过去有人认为它们是先天综合的，彭加勒认为这不对。因为说它们是先天综合的，就意味着它们必然是真实的。但是，非欧几何的出现却证明过去被认为必然真实的欧几里德几何并不具有必然真实的特性。例如，欧几里德几何学中的平行线原理（自一点只能作出一条直线和原有直线平行）就被非欧几何否定了（自一点可以作出许多直线和原有直线平行），而非欧几何与欧几里德几何同样可以成立，并且同样能在物理学上得到应用。有人说

① 彭加勒：《科学与假设》第167页。
② 彭加勒：《科学与假设》第171页。

几何学公理来自经验，彭加勒说这也是不对的。因为几何公理是精确的，而经验的东西具有偶然性，往往不精确。他由此得出结论，几何公理只能是约定的。他说："几何的基本原理是从何而来？是逻辑学支配我们的吗？洛巴切夫斯基创立了非欧几里德几何学以证明其不然。空间是否由我们的感官得来的？也不是，因为我们的感官所能揭示的，绝对与几何学家的空间不同。几何学是否来自经验？深刻研究之后可见不然。所以我们得出结论：它的原理不过是一种公约。"①彭加勒接着把他的约定论思想由几何学而扩及力学、物理学，认为在这些科学中也存在着约定的因素。他甚至认为一切科学结论在某种程度上都是约定的。因为他认为任何科学原理都是假设，而任何假设总是可替换的，我们究竟使用什么假设，归根到底只能由大家约定。

人们究竟怎样提出约定呢？彭加勒在回答这个问题上显得自相矛盾。他一方面认为约定不必依据客观实际而仅仅依据人的主观需要，也就是不问其真实与否，而只问对人是否有用、方便。他说："这些公约是我们精神上一种自由活动的产品，它在这一种范围内是无障碍的。在这里，我们的精神可以肯定，因为它能颁布法令。"②又说："如果我们来研究一下这个问题：欧几里德几何学是否真实？那么我们就可看出，这个问题是毫无意义的。这好比问：米突制是否比旧度量制度更为正确；或者问：笛卡儿坐标是否比极坐标更正确。一种几何学并不能比另一种几何学更真实，它只能是更为方便。"③把对人是否有用、方便当

①② 彭加勒：《科学与假设》第3页；第2页。

③ 彭加勒：《科学与假设》第40页。

作科学理论的标准，这与实用主义所提出的真理等于有用的观点如出一辙，这种观点的主观主义和相对主义性质是显而易见的。

可是，另一方面，彭加勒又提出，人们在作出约定时，必须避免矛盾，而且要使约定反映事物之间的关系。这意味着人们在作出约定时尽管存在着自由，但这种自由并不等于任性。它必须参照经验的指引，有时还要进行实验。一个物理学家无论是抛弃一个假设(约定也是属于假设之列)或采用一个假设就都不是随便的。他说："这些法令(指约定——引者)是否任意的？不是，那样它们就是无效的了。经验固然让我们自由选择，然而又支配我们的选择，帮助我们认知最方便的途径。所以我们的法令如同一聪明专制的亲王，要谘询参谋会议后才颁布法令一样。"①彭加勒一再表示他不同意某些人把作出约定的自由无限扩大，以至把约定当作主体任意的虚构，甚至把自然界本身也当作是约定的产物。他认为，按照这种任意的约定所建立的科学将是软弱无力的、不具成果的。因为科学的力量就在于它们反映了事物之间的现实关系。②彭加勒还谈到，尽管从某种程度上说一切科学的原理都具有约定的性质，但并不能把它们归结为约定。他说："凡原理都是些伪装的定义与公约。不过它们仍是由实验的定律引出……。有些哲学家未免推广得过分了。他们以为原理就是全部科学，因此以为全部科学乃是公约的。这种荒谬的学说，即所谓唯名主义，实在不值一谈。"③

① 彭加勒：《科学与假设》第2页。
② 参见《科学与假设》第2页。
③ 《科学与假设》第98页。

彭加勒对约定的主观性所加的上述限制，他对约定的客观性的强调，使他在某种程度上接近唯物主义，也使他与那些极端主观主义和相对主义的约定论者有所区别。但是，在彭加勒哲学中，这种具有客观特征的观点与上述把方便、有用当作约定的根本标志的主观主义观点是混杂在一起的。而且，即使就他的约定论的客观这一方面说，也是很不彻底的。这突出地表现在他认为科学中的约定所反映的实在并不是指人的意识以外的客观事物本身，而只是外界事物之间的关系。这一点是他再三强调的。例如他说，科学"所能达到的，并不是老实的武断论者所设想的那样是事物本身，而不过是物与物之间的关系而已；除这种关系以外，再没有可知的实在。"① 彭加勒是否把事物之间的关系看作不以人的意识为转移的事物的客观联系呢？不是。这样的联系在他看来也是自在之物。他所谓的关系是不能离开感知这种关系的人的。这种关系的客观性仅在于它们是为一切人所共通的。总之，在彭加勒看来，事物本身("自在之物")是科学所不能达到的，科学所能达到的只能是人们所经验到的世界，这个世界的客观性的标志仅仅在于大家都有同样的经验。这种观点正是实证主义者、马赫主义者所共有的主观主义和不可知论观点。

马赫主义是一个有着广泛影响的哲学流派，它的哲学观点为后来的一些哲学流派、特别是逻辑实证主义所承袭和发挥。马赫主义在十九世纪末二十世纪初对欧洲各国的工人运动也产生

① 《科学与假设》第2—3页。

过很大毒害，德奥等国的社会民主党以及第二国际的一些机会主义者就曾企图利用马赫主义来“修正”和“补充”马克思主义。二十世纪初，马赫主义在俄国资产阶级哲学界中成了最时髦的哲学流派，俄国社会民主党内一部分革命同路人和蜕化变质分子也投入了马赫主义的怀抱，他们企图从马赫主义出发对马克思主义进行“讨伐”。马赫主义对俄国工人运动的侵袭、腐蚀，甚至已成了影响革命成败的重要因素。在这种情况下，列宁写了《唯物主义和经验批判主义》这一光辉著作，对马赫主义进行了全面、系统、深刻的揭露和批判。

第四章　新康德主义

第一节　新康德主义概况

新康德主义是1848年德国资产阶级革命后在德国产生的一个重要的唯心主义哲学流派，十九世纪末和二十世纪初在西方各资本主义国家，特别是德、奥、俄等国广泛流行。它在理论上的重要特色是以复活康德哲学为标榜。实际上他们所继承的主要是康德哲学中的糟粕，而往往排斥了康德哲学中的积极因素。正如恩格斯所指出的："这种新康德主义的最高成就是那永远不可知的自在之物，即康德哲学中最不值得保存的那一部分。"①

新康德主义的产生和流传有其深刻的历史根源。德国资产阶级在1848年革命失败以后，几乎完全失去了本来就不强的革命热情和勇气，甘心在容克地主的保护下去从事工业和投机事业。在哲学领域内，对前辈曾经提出的丰富的辩证法和唯物主义思想再也没有兴趣，而热衷于拼凑各种唯心主义和形而上学的"体系"。正象恩格斯所描绘的，"那种旧有的在理论上毫无顾忌的精神已随着古典哲学完全消失了；起而代之的是不动脑筋

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第467页。

的折衷主义，是对职位和收入的担忧，直到极其卑劣的向上爬的思想”。①当时各种各样的折衷主义体系在相互竞争，新康德主义是这样的折衷主义体系之一。

1871年巴黎公社起义失败后，欧洲各国进入了一个“和平”发展时期。这时资产阶级对无产阶级的进攻具有一些新的特点。这主要表现在他们利用资本主义“和平”发展时期工人的“合法”斗争给一部分不觉悟的工人造成的幻想，竭力把工人的斗争拉向改良主义道路。于是，他们在思想上也需要利用适合于论证改良主义的理论来攻击和取代马克思主义理论。例如用抽象的伦理道德说教来代替马克思主义阶级斗争学说，用只讲眼前利益和“事实”的现象主义来代替关于革命长远目标和社会发展的客观规律的学说。经过新康德主义者重新装扮的康德的现象主义和信仰主义伦理学很适应这种需要。于是，新康德主义这时得到了德国资产阶级更大的欢迎，很快成了德国各大学哲学讲台上的霸主。

新康德主义的产生和流行，也有认识论的根源。与一些公开的反科学的和露骨的宗教信仰主义流派不同，德国的新康德主义者同英、法的实证主义者一样，在外表上是并不摒弃科学的，甚至还企图把自己的哲学说成“科学的哲学”、“科学的认识论”、“科学的逻辑”。当时自然科学的各部门都得到了长足的进步，已开始实现一场革命。新康德主义者中的许多人熟悉这些科学发展的成就，并企图给他们作出哲学的解释。然而他们把自然科学的某些方面绝对化了，从中得出了唯心主义的结

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第254页。

论。

德国新康德主义早在十九世纪五十——六十年代就已露头了。在自然科学家赫尔姆霍茨(1821—1894年)、哲学史家费舍(1824—1907年)和策勒(1814—1906年)的一些论著中已表现出复活康德主义的倾向。费舍的《康德的生平与他的理论基础》(1860年)、赫尔姆霍茨的《论人的视力》(1855年)、策勒的《论认识论的意义和任务》(1862年)成了后来的新康德主义的先导。不过他们较接近本来意义的康德主义，与后来的新康德主义有所不同。标志着新康德主义正式形成的是朗格的《唯物主义史》(1866年)和李普曼(1840—1912年)的《康德与模仿者》(1865年)的出版。李普曼在此书每一章最后都提出“回到康德那里去”。这个口号正是整个新康德主义的根本纲领。

七十年代以后，新康德主义发展成为许多支派，其中主要的有以马堡大学为中心的马堡学派和以弗莱堡大学为中心的弗莱堡学派(弗莱堡学派又称为西南学派或巴登学派，因弗莱堡位于德国西南部的巴登。由于它的主要代表人后来转移到了海德堡大学，有时它也被称为海德堡学派)。此外，著名的德国资产阶级哲学家黎尔(1884—1924年)、法兴格(1852—1933年)等人也与新康德主义极为接近。

新康德主义在其他资本主义国家也很有影响。以雷诺维叶(1815—1903年)为代表的法国新批判主义是新康德主义的变种。在俄国，以司徒卢威(1870—1944年)、别尔加也夫(1874—1948年)等人为代表的所谓“合法的马克思主义者”在一定意义上也是新康德主义者。

第二节　朗格的生理学唯心主义

一、朗格的生平活动

朗格(Friedrich Albert Lange 1828—1875年)是早期新康德主义者中最有代表性的人物。他出身于一个神学教授家庭，青年时期随父在瑞士度过，后在苏黎士、波恩等地上大学。五十年代开始任教，六十年代任报纸编辑，更直接地参加社会政治活动，属资产阶级自由派。1865年，他出版了著名的《论工人问题》，这是一本用马尔萨斯主义和社会达尔文主义来论述工人问题、宣扬改良主义的著作，马克思和恩格斯当时就曾给予严肃批判。七十年代，朗格重返大学讲坛，先后任苏黎士大学、马堡大学教授。他的《唯物主义史》(上卷初版于1866年，1873年修订，下卷出版于1875年)，是早期新康德主义的最有影响的著作。其中对唯物主义进行了恣意的歪曲和攻击。他声称唯物主义缺乏理想，倾向于利己主义，不能应用于艺术道德等领域，因此不适合于作为哲学学说，一切哲学最后必然以唯心主义为归宿。恩格斯揭露当时德国资产阶级庸人说："庸人们把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切龌龊行为；而把唯心主义理解为对美德、普遍的人类爱的信仰，总之，对'美好世界'的信仰。"①朗格正是这样的庸人的理论代表。

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第228页。

二、朗格的生理学唯心主义

朗格哲学的特点是他把十九世纪上半期在一部分自然科学家中流行的生理学唯心主义和康德哲学拉在一起，用生理学的"科学"材料作为论证康德唯心主义和不可知论的根据。

生理学唯心主义的主要论点是认为人的感觉仅仅取决于人的感官的生理特性，而与外部对象的具体内容无关，外部对象在人的认识中的作用仅仅在于刺激感官，使其本身所固有的能量"兴奋"起来，而这种刺激并不影响感觉的内容。这种观点与康德的观点（自在之物只刺激感官引起感觉，但感觉并不是自在之物的反映）相类似。而朗格的哲学正是这种观点的改装。列宁说："朗格曾以生理学为王牌来拥护康德的唯心主义，驳斥唯物主义。"①

朗格认为，感官生理学的发展证实了普罗太戈拉的"人是万物的尺度"这个主观唯心主义和相对主义的命题，证明了我们的感性知觉的质完全决定于我们的器官的构造，证明了"包括我们的感性知觉在内的整个系统，一句话，我们的整个经验，决定于我们的理智的组织。"他认为，由于器官的组织不同，"同一对象就会显得极不相同"。②一切因果性、规律性等均不是客观存在的，而是由人的器官的组织决定的。"因果观念植根于我们的组织。"③这样，认识的客观来源、客观内容均被否定，一切都被归结为出于人体的生理构造，人们对世界的认识就完全是主观主

① 《列宁选集》第2卷第310—311页。
② 朗格：《唯物主义史》，英文版，下册第1篇第158页。
③ 朗格：《唯物主义史》，英文版，下册第1篇第212页。

义的、相对主义的东西了。

但是，朗格与自然科学家的生理学唯心主义和康德主义还有不同之处，这主要表现在他否定了后者所承认的自在之物的客观存在。他认为自在之物“是为不可透过的黑暗所包围的东西”①，不外是一个“极限概念”。正象池内的鱼儿只能在池中游泳，它们顶多只能撞击池底或池岸，而不能在陆上游泳，池底和池岸就是它们活动的极限一样，人们也永远只能在现象界活动，自在之物是他们活动的极限。在朗格那里，不以人为转移的客观世界被否定了，他所承认的只是由人的生理结构所决定的表象世界。他的这种观点开了新康德主义者从右面批判康德的先河。

第三节　柯亨与马堡学派

一、马堡学派活动概况

在新康德主义的各个支派中，以犹太血统哲学家柯亨（Hermann Cohen 1842—1918 年）为创始人的马堡学派影响最大。柯亨年轻时在布勒斯劳和柏林上学，1876 年他继朗格之后任马堡大学教授。他在《康德的经验理论》（1871 年）、《康德对伦理学的论证》（1871 年）、《康德对美学的论证》（1889 年）等前期哲学著作中就已企图对康德的三个《批判》作出新的解释。二十世纪初，他出版了一套论述自己的哲学体系的著作，即《纯粹认识的逻辑》（1902 年）、《纯粹意志的伦理学》（1904 年）、《纯粹感受

① 朗格：《唯物主义史》，英文版，下册第 1 篇第156页。

的美学»(1912年)。晚年他越来越转向宗教，并在柏林的一所犹太学院讲授犹太教哲学。马堡学派的主要代表还有那托普(P. Natorp 1854—1924年)、卡西勒 E. Cassirer 1874—1945年)、李伯特(A. Libert 1878—1946年)、弗伦德尔(K. Vorlander 1860—1929年)等人。他们的基本哲学观点与柯亨大体一致，但有所偏离。卡西勒后期移居美国后，越来越离开马堡学派的观点。

二、从右面对康德的批判

马堡学派在论述他们的基本哲学观点时，采取了类似实证主义的立场，他们企图把哲学归结为超乎思维与存在何者第一性的问题之外的所谓纯粹认识论，或者说科学认识的逻辑和方法。在他们看来，哲学与具体科学不同，它不研究和认识宇宙，而只研究认识过程本身。哲学不是关于外部世界的学说，而是"科学的自我意识"。实际上，他们认识的逻辑和方法正是建立在唯心主义基础上的。

柯亨等马堡学派哲学家之从右面批判康德，首先表现在否定了康德所承认的自在之物的客观存在。他们以为，人们的认识以自己的表象为限。一切被认为具有绝对实在性的东西，一切所谓自在之物，其实都未超出表象范围。如果超出这一范围，那就只能是"空洞的概念"。柯亨认为，自在之物不过是被当作联结经验材料的调节原则，只能看作是一种概念，一个疑问号，而不能看作是什么实在的东西。据他说，如果这样来理解自在之物，那它就不再是空洞的东西了。他说："自在之物在成为观念以后，就不再是非科学的实在论的空洞的幻想，不再是非逻辑

的迷信的怪影。”①柯亨也同朗格一样把自在之物(“本体”)看作是极限概念,并以为如果这样,倒可以承认它的存在了。

马堡学派从右面批判康德,也表现于他们排除了康德的先验感性论中所包含的唯物主义因素(承认感性的内容是自在之物作用的结果,从而是客观的),他们由此把人的整个认识过程看作是主体本身之中发生的过程。感性的东西无论在形式上和内容上都是主观的,毫无客观意义。在人们的认识中,并不存在由具有客观来源的感性上升到思维的过程。感性和思维并没有什么本质的区别,感性的东西都是由思维创造的。在认识中没有任何东西不是由思维规定的,也没有任何东西不能为思维所规定。任何感性经验的规定同时又是思维的规定,认识的起点和终点都是纯粹思维本身。柯亨说:“我们不同意先于逻辑的感性学说,我们从思维开始。思维除了自身以外没有任何其他原因。”②那托普说:“按照马堡学派的观点,‘直观’就不再作为异于思维的因素,在认识中与思维分庭抗礼、互相对立了。相反地,它就是思维。”③“规定就是思维,因此经验的规定性应当本身就是思维的规定性。”④他也指责康德关于感性内容具有客观性的观点是“教条主义的偏见”。

既然感性并无客观内容而是由纯粹思维所创造的,那末,认识与其对象的区别都只是思维内部的区别。在马堡学派看来,思维根本不依赖于思维的主体以外的对象。思维的对象不是思

① 柯亨:《康德的经验理论》,1918年德文版,第786页。
② 柯亨:《纯粹认识的逻辑》,德文版,第12页。
③④ 那托普:《康德与马堡学派》,引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第79页;第81页。

维以外的东西，而是由思维本身所创造的。卡西勒说："实在既不是在感觉中、又不是在直观中'给予'，它必定由纯粹思维产生。"①

按照同样的逻辑，马堡学派中有的人认为主观与客观之间也并没有什么原则的界限。无论是主观的东西或客观的东西，都不过是表象的联系。所谓主观的东西就是不牢固的表象之间的联系，这种联系在经验之流中(即在纯粹思维中)不断浮现，不断消失。所谓客观的东西则是牢固的表象的联系。二者的区别是相对的。从一个角度看是主观的东西，从另一角度看是客观的。卡西勒说："同一个经验的内容根据它所采取的逻辑上的立脚点的不同，既可以叫作主观的，又可以叫作客观的。"②这样，客观的东西就被他们消融于主观的东西中了。客观和主观的区别不过是主观的东西内部的区别。

由此可见，马堡学派之从右面批判康德，就是把康德调和唯物主义和唯心主义的哲学变成彻底的唯心主义哲学，他们大多数人倒向于贝克莱、休谟式的主观唯心主义和不可知论，也有人具有柏拉图主义倾向。

三、从纯粹思维出发构造出对象世界

马堡学派认为作为认识对象的世界是由纯粹思维创造的，是由作为纯粹思维的产物的无穷小数，即数学上的微分构成的。世界的本源、基础不是客观存在的物质，而是数。据他们说，一

① 卡西勒：《新康德主义》，载《大英百科全书》第16卷，1956年版。
② 卡西勒：《认识和实在》，俄文版，第355页。

切自然科学的规律均可归结为纯粹的数量关系。一切自然事物均可以归结为某种数学方程式，而无穷小数就是一切数的基础，因此它实际上就是一切事物的最后基础。无穷小数从时间、空间以及其他性质方面决定对象。既然数是一切事物的基础和本源，那末数学方法自然就是构成和认识一切事物的方法。正是在这种意义上，柯亨以为一切自然科学都不过是继续和发展了数学所发挥的方法论和原则。卡西勒就柯亨的这种思想说，柯亨"试图证明'无穷小'的概念，当它建立在莱布尼茨的微分算法及牛顿的流数术(Calculus of fluxion)中时，它同时就是对于'实在'的任何科学认识之必需的和基本的理智方法"。①

柯亨的这种把数当作一切事物和规律的本源和基础的思想，在某种程度上就是倒退到古代希腊的唯心主义派别——毕达哥拉斯派的数的神秘主义。所不同的是柯亨不把数当作是精神实体，而认为数是纯粹思维借以建立某一体系的成份、环节。每一个数都是相对于整个体系（数列）以及体系中的其他成份、环节而获得意义。因此数的存在只有认识论、方法论的意义，没有本体论的意义。但是，他同毕达哥拉斯派一样，歪曲了这样一个事实：抽象的数的概念归根到底是现实事物的量的方面的特征的反映，数学作为一门科学归根到底反映着客观的实在，数学的产生和发展与人们的物质生产活动、实践活动是分不开的。

马堡学派并不单是歪曲了数，而且也歪曲了与之相关的逻辑。在马堡学派那里，数是创造事物及其规律的材料，为了实现这种创造，纯粹思维还要借助于同样为其本身的产物、同样与现

① 卡西勒：《新康德主义》，载《大英百科全书》第16卷。

实脱节的知性的逻辑范畴，这些逻辑范畴既是事物的实在性的标准，也是任何科学原理的真理性的标准。这就是说，他们以为事物及其规律是纯粹思维通过逻辑范畴利用无穷小数而创造的。而事物及其规律遂被他们归结为作为纯粹思维的产物的数学关系和逻辑关系的总和。正是在这种意义上，卡西勒声称："当我们处在逻辑的和数学的命题领域中的时候，我们就拥有真理的巩固联系的全部总和。"①

马堡学派的这种思想实际上就是康德的知性给自然以规律，知性创造自然的主观主义思想的翻版。不过在这点上，他们的唯心主义较之康德更为彻底了。因为，在他们这里，知性范畴也如同作为其内容的数一样，都被归结为纯粹思维的创造，康德的先验论的"客观"外表也被他们抛弃了。

马堡学派之把数学和逻辑当作世界的本质，与他们曲解现代自然科学的发展是分不开的。列宁说："自然科学的辉煌成就，它向那些运动规律可以用数学来处理的同类的单纯的物质要素的接近，使数学家遗忘了物质。'物质消失了'，只剩下一些方程式。在新的发展阶段上，仿佛是通过新的方式得到了旧的康德主义的观念：理性把规律强加于自然界。"②马堡学派正是由此而宣扬他们的唯心主义的。因此列宁接着指出："正如我们所看到的，对新物理学的唯心主义精神欣喜若狂的柯亨，竟鼓吹在中学教授高等数学，以便把我们的唯物主义时代正在排除的唯心主义精神灌输给中学生。"③

---

① 卡西勒：《认识与实在》，俄文版，第417页。

②③ 《列宁选集》第2卷第314页。

第四节　文德尔班与弗莱堡学派

一、弗莱堡学派活动概况

弗莱堡学派是在十九世纪七十年代开始露头，十九世纪末和二十世纪初在德国继续流行的一个新康德主义的支派。它的创始人文德尔班(Wilhelm Windelband 1848—1915 年) 是一个职业哲学教授。曾先后任教于苏黎士大学(1876 年起)、弗莱堡大学 (1877 年起)、斯特拉斯堡大学 (1882 年起)、海德堡大学 (1903 年起)。他的主要哲学著作是《序曲论文集》 (1884 年)和《哲学概论》(1914 年)。他也是一个著名的哲学史家，他的《古代哲学史》、《哲学史》等论著在西方资产阶级哲学界颇有影响。他的新康德主义的哲学观点在这些著作中也有论述。文德尔班的学生李凯尔特(Heinrich Rickert 1863—1936 年) 是这个学派后期的主要代表。他在斯特拉斯堡大学获学位(1888 年)，后来先后任教于弗莱堡大学 (1891 年起)和海德堡大学 (1916 年起)。他的主要著作有《文化科学和自然科学》(1899 年)、《先验哲学导论：认识的对象》(1904 年)、《自然科学概念的形成和界限》(1896—1902 年)、《历史哲学问题》(1905 年)。二十世纪初，文德尔班和李凯尔特都逐步转向了新黑格尔主义。李凯尔特对文德尔班的哲学思想有所发挥，但基本观点和文德尔班是一脉相承的。下面我们主要介绍文德尔班的观点。

二、文德尔班的价值论

以文德尔班为代表的弗莱堡学派哲学家的基本哲学观点与

马堡学派大体一致。不过，他们没有象柯亨等人那样去具体论述认识论问题，而把重点放在对历史文化问题的阐述上。其中文德尔班所论述的价值论可说是这个哲学流派的核心部分。

文德尔班认为，价值概念对于哲学具有极为重要的意义，甚至可以把哲学归结为价值论。文德尔班说："哲学绝不能脱离价值的观念，它总是强烈地、明显地受到价值观念的影响。"①他认为哲学就是一般的价值理论。

文德尔班是从他所虚构的二重世界论出发来提出价值论的。据他说，除了人们日常所接触和认识到的"事实"的世界外，还存在着一个"价值"世界。"事实"世界是表象(现象)世界、"理论"世界；"价值"世界是本体(自在之物)世界、"实践"世界。这两个世界都不是客观物质世界。事实世界固然只是主体的表象，"价值"世界虽有本体(自在之物)世界之名，实际上不外是主体的创造。因此他所谓两个世界的区别无非是主观的东西内部的区别。

与这两个世界相适应，有两种不同的知识。一种是关于"事实"(表象)的知识，例如自然科学的知识属于这一种；一种是价值知识，一切关于社会现象的科学，即他们所谓"文化科学"(政治、经济、语言、艺术、宗教、哲学等)属于这一种。他以为这两种知识有着本质的区别。一切关于"事实"的命题都是表示两种表象的内容的相互归属关系，而一切价值命题则表示估价意识(主体)和被估价的对象之间的关系。"事实"命题都是普通的逻辑判断、科学判断，它决定着事物(事实)与事物之间的关系。例如，

① 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第40页。

这朵花是白的，表示花和白的关系，这本书放在桌上，表示书和桌子的关系。他说，这种判断丝毫不混杂主观的因素（其实他们所谓"事实"、"事物"，不外就是主观的表象）。价值命题则不同，它们不表示事物之间的关系，而表示主体对于对象的估价、主体对于事物的态度。例如我说这朵花是美丽的，就是表示我（主体）与花（对象）的关系，表示我对这朵花的估价。这朵花之美完全决定于我的估价，而不决定于花本身或花与其他对象的关系。因此，他以为价值命题根本不受诸如因果规律那样一些支配事实命题的原则支配，它们根本不可能作为具有必然性的逻辑命题、逻辑的判断。价值命题的意义完全不是决定于事物之间的关系，而是决定于主体的情感、意志。因为价值的命题既是表示主体对于对象的估价，而主体进行这种估价是完全以主体的意志、情感为转移的，也就是决定于对象是否符合主体的目的或者说主体对于对象所抱的"赞成或不赞成"的态度。文德尔班说："价值（不论是肯定方面或否定方面）决不能作为对象本身的特性，它是相对于一个估价的心灵而言……抽开意志与情感，就不会有价值这个东西。"①既然价值命题的意义决定于主体的情感意志，那它们自然就是没有任何客观标准的、主观随意的东西了。因为不同的人，甚至同一个人在不同的情况下，可能会有极不相同的情感、意志。因而也就会有极不相同的估价。这种观点显然是一种极端的主观唯心主义和相对主义观点。

为了掩盖主观唯心主义和相对主义，文德尔班不得不提出一个估价的"客观"标准。他把价值分为特殊的价值和普遍的价

① 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第215页。

值。所谓特殊价值就是存在于个别人的意识中的价值，它决定于个别人的情感、意志。所谓普遍的价值则是存在于一般人的意识中的价值，它决定于一般的人的情感、意志。普遍的价值就是标准价值或者说价值的规范，即是进行估价时所依据的标准与规范。特殊价值是指心理学研究的对象，普遍价值则是哲学研究的对象。因此，哲学就是"普遍价值的批判科学"。

这种普遍价值或者说价值规范究竟是什么呢，它们究竟从何而来呢？文德尔班在此利用了康德的绝对命令学说，认为普遍价值就是"应当如此"的价值，以普遍价值来作为标准进行估价就是按照"应当如此"的原则进行估价。而这也就等于说，普遍价值就是伦理学（以所谓绝对命令作为原则的伦理学）的价值，按普遍价值估价就是伦理学的估价。文德尔班也承认这种普遍价值标准是一种伦理学的标准。他说："我们认为这种伦理学规则是凌驾于个别人感情之上的东西，众所公认的标准是一种正确的标准，个人的决定必须服从它，必须与它一致。从这里，我们可以看到良心的心理学性质。它是一般意识在个别人中的声音，我们由此而引出个人对它的服从规律。"①

康德的伦理学是一种信仰主义的伦理学，他把承认上帝当作道德行为的保证。文德尔班在谈到他的普遍价值学说时，同样转向了信仰主义。他说："我们相信存在着人类进行估价的绝对的标准……这种相信是以我们具有超越的理性秩序的特权这个假定为基础的。只要我把这种秩序看作是一个较高的实在的心灵的内容，……那它们就必须看作是一个最高的理性，即上帝的内容。"②总之，由主观唯心主义和相对主义而走向信仰主义，

①② 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第214页；第216页。

这就是文德尔班的价值论的思想逻辑。

文德尔班之提出价值论，主要是用来歪曲社会历史问题。由于他认为一切关于社会现象的知识（“文化科学”知识）都是价值的知识，这样所有这些科学就完全成了主观主义、唯意志主义以至信仰主义的东西了。

文德尔班公开地否定社会历史的规律及对这种规律的研究。他认为社会现象的特点就是没有反复性，它们永远是一堆孤立的、个别的事件。“一个事物只有当它凭借它的个别意义而直接地或间接地与价值发生关系的时候，才成为历史事件。”① 社会历史是没有任何规律性可言的，“历史的规律性”这个概念就是一种矛盾。因此，社会历史领域内不能运用自然科学所运用的那种“规范”的方法，而只能运用“描述”的方法。社会历史科学的任务不是去认识一般规律，而是对那些作为偶然堆集的孤立的个别事件进行估价，即确定它们的精神的、道德的价值。在这点上李凯尔特说得更为明确：“一切真正研究历史的哲学家……都是从某种价值标准来考察历史过程的……”②。“历史科学……要从自己的理想观点出发来估量过去的价值。”③这实际上否定了社会历史科学作为具有客观内容的科学的意义。

文德尔班等人以价值论来否定社会历史科学，目的就是为了与唯物史观作斗争。按照他们的观点，以认识社会历史发展规律为任务的历史唯物主义自然根本不能成立，唯物史观关于社会不是个人的偶然堆集，而是生产关系的总和的观点，关于社

① 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第278页。

②③ 李凯尔特：《历史哲学》，俄文版，第124—125页；第124页。

会的发展不决定于人们的意志、愿望，而决定于它本身的客观规律的观点，关于资本主义必然灭亡、社会主义必然胜利的观点，关于阶级斗争和革命的观点等等，都是错误的。如果说文德尔班主要限于阐述与历史唯物主义根本对立的观点的话，李凯尔特则走得更远，他把直接歪曲和攻击历史唯物主义当作其论著的主要内容之一。

第五节　新康德主义的伦理学社会主义

伦理学社会主义是马堡学派和弗莱堡学派共同宣扬的理论，是为了反对科学社会主义而提出来的。新康德主义在反对马克思主义，特别是历史唯物主义的时候，竭力企图把它与社会主义分割开来。他们说，他们并不反对社会主义，而只反对把马克思主义的历史唯物主义当作社会主义的理论基础。例如，李凯尔特在他的《历史哲学》俄文版序言中就说："社会主义的政治纲领不是在历史唯物主义的基础上制定出来的。"那末社会主义的理论基础该是什么呢？他们说，这是康德的伦理学。一个新康德主义者舒尔兹—格弗尼茨因此鼓吹，如果谁要社会主义，那就要"越过马克思的坟墓前进……与生者一起前进，与作为德国社会主义之父的康德一起前进。"①

我们上面曾经谈到，弗莱堡学派以为支配社会历史现象的不是客观的历史规律，而是道德原则。马堡学派实际上也抱着同样的观点。他们都把道德原则当作社会的基础，把道德原则的变化当作社会发展的动力，从而社会历史的进步也被归结为

① 舒尔兹—格弗尼茨：《马克思还是康德》，德文版，第67页。

道德原则的进步。也正是在这种意义上，文德尔班声称作为道德主体的"人性的自我形成，是历史进步的最终意义。"①他们由此得出结论，说资本主义和社会主义的差别纯粹是一种道德原则的差别。社会主义是一种理想的社会，这种社会的特点，就是康德的"绝对命令"的道德原则成了人们的普遍的行为准则。因此他们以为康德的伦理学就是一种社会主义的理论。例如柯亨在他的《纯粹意志的伦理学》中就论证了这一点。他引述了康德关于自由意志的如下的话："你应当这样行动，无论在什么时候，无论对你自己和别人，都要把'人'当作目的，而决不要把它看成手段。"柯亨以为康德的这种思想就是社会主义思想。因为它"包含了近代和'全部将来历史'的道德纲领。"② 柯亨由此而宣称康德是社会主义理论的奠基人。另一个新康德主义者、德国社会改良主义者弗伦德尔在他的《现代社会主义与哲学伦理学》中说："毫无意义，现代社会主义或者民主主义在其政治活动中运用了伦理学的手段、目的和口号……。照新康德主义者的看法，现代科学社会主义必须在康德那里找到自己的曾祖父，并且以赞同康德伦理学的道德原则来证明其改良主义思想的合理性。"③

新康德主义者之把康德的伦理学当作是社会主义的理论，这当然是荒谬的。康德的伦理学是一种信仰主义的伦理学。在康德那里，作为道德主体的自由意志、绝对命令以上帝为保证，

① 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第291页。
② 柯亨：《纯粹意志的伦理学》，德文版，第322页。
③ 弗伦德尔：《现代社会主义与哲学伦理学》，转引自《现代资产阶级哲学批判》，科学出版社中文版，第26页。

它们的实现被推到彼岸世界，与现实社会中的人的道德完全脱节。因此当康德说到要把人看作目的而不看作手段的时候，丝毫也不是指要求把当作资本家攫取剩余价值的工具的人解放出来，而不过是一种与现实完全脱节的、空洞的、抽象的“善良意志”的要求。这里没有任何与社会主义思想相容的东西。

不过，当新康德主义者说他们“以赞同康德的道德原则来证明其改良主义思想的合理性”的时候，他们倒是在一定程度上泄露了他们的理论的真正目的。事实上，在把社会主义归属于康德的伦理学后，就完全可以挂着社会主义的招牌来贩卖资产阶级改良主义，反对社会主义的革命。

既然社会主义是按照康德伦理学的原则建立起来的，那社会主义自然就如康德的伦理学的原则一样，是属于彼岸世界的东西，它只能作为一种道德理想的对象、信仰的对象，而在现实生活中是永远不可能达到的。既然如此，通向社会主义的道路就不能是进行现实的革命斗争的道路，只能是道德上的自我改善的道路，就是把普遍的道德准则当作个人的行为准则。实际上是把对统治阶级的服从的准则作为个人的行为准则。既然康德的道德原则规定人的行为的准则只是“应当这样行动”，而排斥考虑效果，因此，对于社会主义，就不能抱有任何功利的观点，不能把无产阶级的解放、把剥削和奴役制度的废除当作是社会主义的目的。显而易见，根据新康德主义者的这种伦理学的社会主义理论，社会主义实际上被勾消了，社会主义的革命斗争实际上被排除了。正是根据这种思想，新康德主义者宣扬人们不要有什么长远的生活目标，只要顾到眼下的生活本身就行了。文德尔班就鼓吹说：“道路本身就是道路的目标，生活的目标和价

值不要到永恒的内容的实现中去寻求，而应当到对生活的意志的不断的肯定中去寻求。”① 这种鼓吹的实质就是要无产阶级抛弃任何社会主义的目标，要他们去肯定眼下所遭受的被压迫和被剥削的生活！也正因为如此，尽管新康德主义者口口声声社会主义，然而这一点不妨碍他们去为当时德国资产阶级的反革命立场作辩护，甚至为“铁血宰相”俾斯麦的反动政策唱赞歌，也不妨碍他们去论证反动资产阶级专政的德国是体现了康德普遍平等幻想的理想国家。

新康德主义是一个竭力鼓吹资产阶级改良主义、并因此而对工人运动产生过很大毒害的哲学流派。从新康德主义产生的时候起，它的代表人物就企图用这种哲学在工人运动中散布资产阶级思想，对抗马克思主义。早期新康德主义的主要代表朗格就曾以资产阶级自由派思想家的身份混入工人运动。马堡学派的那托普、弗伦德尔等人甚至还钻进了社会民主党内，把自己装扮为工人领袖。在工人运动中也有少数人背叛了马克思主义，接受了新康德主义。第二国际和德奥社会民主党内的机会主义分子伯恩斯坦、康·施米特之流在哲学上就是新康德主义的忠实门徒。他们利用自己所把持的党的报刊、利用他们在党内所窃取的一部分领导权，大肆贩卖新康德主义。他们用新康德主义来窜改马克思主义的背叛行径更是变本加厉，以至把新康德主义变成了为他们所把持的第二国际的官方哲学。

对新康德主义及其在工人运动中的毒害，马克思主义者进

① 文德尔班：《哲学概论》，英文版，第298页。

行了不断的斗争。十九世纪末二十世纪初，国际社会民主党的一些优秀代表们，如普列汉诺夫、梅林、李卜克内西、拉法格等，都批判过新康德主义。列宁对修正主义者贩卖新康德主义的行径，更是作了深刻地揭露和批判。他说："在哲学方面，修正主义跟在资产阶级教授的'科学'屁股后面跑。教授们要'回到康德那里去'，修正主义就跟在新康德主义者后面蹒跚而行。教授们重复僧侣们已经说过一千遍的、反对哲学唯物主义的滥调，修正主义者就傲慢地微笑着，嘟哝着（按最新出版的手册逐字逐句地嘟哝着），说唯物主义已经'驳倒'了……。"①

从第一次大战时期开始，新康德主义已不作为一个独立的学派活动了，它与马赫主义、实用主义等其他主观唯心主义的哲学流派愈来愈接近，甚至没有什么区别了。新康德主义的理论为这些唯心主义哲学流派所继承了。

① 《列宁选集》第2卷第3页。

第五章　新黑格尔主义

第一节　新黑格尔主义概况

新黑格尔主义和新康德主义一样是一个公开要求复活已经过时的唯心主义的哲学流派。它打的旗号是“复兴黑格尔”。不过，新黑格尔主义不是本来意义的黑格尔主义。新黑格尔主义者大都是通过研究评述和解释黑格尔哲学的某些方面来论证自己的哲学理论。有的人甚至否定自己属于黑格尔派。他们内部在哲学观点和政治立场上有着各种分歧和争执。但是在从右的方面来承袭和改造黑格尔哲学上他们有一致之处。可以说，新黑格尔主义是十九世纪下半期以来从右的方面来复活黑格尔哲学的各种思潮的总称。与其他现代西方哲学流派相比，新黑格尔主义具有如下基本特征。

第一，它不回避世界观的问题，即世界的本质、本源是什么的问题，并大致模仿黑格尔的模式对这个问题作了公开的唯心主义回答。不过他们往往又给黑格尔的绝对精神涂上了主观唯心主义的经验主义的色彩。

第二，它承袭并发挥了黑格尔哲学中所包含的宗教神秘主义倾向，并力图将黑格尔的理性主义与现代西方哲学中的反理性主义溶合在一起，使前者从属于后者。

第三，它利用了黑格尔辩证法的某些概念，对某些旧的形而上学观念作过一些揭露，但是从整体上说抛弃了黑格尔辩证法的合理内核，往往把辩证法变成了诡辩。

第四，新黑格尔主义者大都承袭和发挥了黑格尔的伦理政治学说中的反动方面，并使之适应帝国主义时代垄断资产阶级的需要。尽管个别新黑格尔主义者也标榜民主自由，但新黑格尔主义的总的倾向是把社会当作一个有机体，鼓吹国家权力至高无上，个人对国家、社会要绝对服从。他们的这种观点往往成了法西斯主义之类的资产阶级极权主义的理论根据。

新黑格尔主义在英、美、德、意、法等西方资本主义各国均有流传。按历史年代说，英国新黑格尔主义形成最早。1865 年，英格兰人斯特林(J. H. Stirling 1820—1909 年)在访问德国以后写的长篇巨著《黑格尔的秘密》的出版，标志着新黑格尔主义在英国露头。不过，真正奠定了英国新黑格尔主义的基础的是牛津大学的道德哲学教授格林(T. H. Green 1836—1882 年)。格林把康德关于主体的综合作用的观点与黑格尔的绝对唯心主义融合在一起，并以这种观点对经验派哲学，特别是休谟哲学进行了猛烈的攻击。在许多西方哲学文献中，格林被认为是英国新黑格尔主义的真正奠基者。英国新黑格尔主义的主要代表人物还有爱·凯尔德(E. Caird 1835—1908 年)、约翰·凯尔德 (J. Caird 1820—1898年)、布拉德雷、鲍桑奎(B. Bosanquet 1848—1923 年) 等人。其中布拉德雷影响最大。这些人曾一度把持了诸如牛津大学等英国主要大学的哲学讲坛。但从 1903 年摩尔发表《驳斥唯心主义》起迅速衰落了。

美国新黑格尔主义的兴起大致与英国同时。十九世纪六十

年代，哈利斯(W. Harris 1835—1909 年) 等人组成的圣路易哲学会以及创办的《思辨哲学杂志》(1867—1893 年) 就是以介绍和解释黑格尔等德国古典唯心主义为宗旨。哈利斯由此被认为是美国新黑格尔主义的创始人。美国新黑格尔主义的盛期是十九世纪末二十世纪初，最主要的代表是哈佛大学教授罗伊斯(J. Royce 1855—1916 年)。他早期的哲学观点类似布拉德雷等英国新黑格尔主义，后期越来越与美国土生的实用主义等流派融合。二十世纪初以后，美国新黑格尔主义越来越被实用主义、新实在主义、分析哲学等流派排斥了。在两次大战之间以及二次世界大战以后，美国出现过布兰夏德(B. Blanshard 1892—1964 年) 等新黑格尔主义的新的一代。但总的说来这时新黑格尔主义在美国的影响已不是很大了。

当英美新黑格尔主义在二十世纪初以后走向衰落时，在德国和意大利兴起了新黑格尔主义的运动。在两次大战之间，当法西斯势力在德意猖獗时，新黑格尔主义更是盛行。德国新黑格尔主义的主要代表有克朗纳(R. Kroner 1884—1974 年)、格洛克纳(H. Glockner 1896—？ 年)、拉松(G. Lasson 1862—1932 年)等人。意大利的新黑格尔主义的代表为克罗齐和金蒂雷(G. Gentile1875—1944 年)。金蒂雷在政治上也投靠法西斯，作过墨索里尼政府的公共教育部长，后被游击队处决。

在第二次世界大战后的法国，出现了新黑格尔主义的一种独特形式，即所谓存在主义的新黑格尔主义。主要代表有华尔(J. Wahl 1888—1974年)、科热夫 (A. Kojeve 1902—1969 年)、伊波利特(J. Hyppolite 1907—1968 年) 等人。由于布拉德雷、克罗齐的哲学不仅在新黑格尔主义中最有代表性，在整个现代

西方哲学发展中影响也很大，下面我们对他们分别加以介绍。

第二节　布拉德雷的绝对唯心主义

一、布拉德雷的生平活动

布拉德雷(F. H. Bradley 1846—1924 年) 是英国新黑格尔主义的领袖人物。在整个现代西方资产阶级哲学界也很有声望，有人吹捧他为“康德以后最伟大的哲学家”，“哲学家的哲学家”。他还获得国内外许多勋章，包括英王授予的“国家勋章”。布拉德雷十九岁进牛津大学，毕业后任牛津大学麦尔顿学院研究员，一直到逝世。因犯有多种疾病，他没有担任教学，专门从事著述。主要著作有《伦理学研究》(1876年)、《逻辑原理》(1883年)、《现象与实在》(1893 年)、《真理与实在论文集》(1914 年)等。其中《现象与实在》是代表作，奠定了他在资产阶级哲学界的显要地位。

二、现象与实在

布拉德雷在《现象与实在》上篇中承袭了康德的形而上学的思想方法，认为物质世界充满了矛盾，而矛盾就是背理，意味着不实在，因而物质世界只能是现象，不是实在。他说：“我们周围的一切，我们所看到的一切，都是现象，现象本身是矛盾的东西，因此就不能成为实在的真理。”①他否定物质、空间、时间、运动、因果性等等的客观存在，因为他认为它们都包含着矛盾。他运

① 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第 120 页。

用了芝诺式的诡辩方法来否定康德关于自在之物客观存在的观点。他论证说，自在之物或者是有性质的，或者是无性质的。如果有性质，那它就与他物发生关系，就处于时空之内，因而只能是现象。如果自在之物没有性质，那它便是什么也说不上的虚无。

物质世界不是实在的，那末是否有实在的东西存在呢？布拉德雷回答说有，这就是他在《现象与实在》下篇中所论说的“绝对”。他对绝对的解释在一定程度上是承袭黑格尔，即把它说成是一种宇宙精神，绝对的实在性就在于其精神性。他说：“我可以用坚持实在是精神性的东西的办法来妥善地结束这一著作……我将要用与黑格尔的指示无甚差异的几句话……来结束本书：在精神之外没有、也不能有任何实在，而且，任何东西精神性越多，它就越是真正的实在。”①布拉德雷的新黑格尔主义因此又被称为绝对唯心主义。不过，当布拉德雷对“绝对”的精神性的含义作出进一步的解释时，他就明显地偏离了黑格尔。这突出地表现在如下两点上。

第一，在黑格尔那里，绝对精神是一种客观的宇宙精神，因此黑格尔是客观唯心主义者。在布拉德雷那里，绝对指的是绝对经验，而绝对经验就是知觉经验。说绝对是实在等于说感性经验是实在。他说：“绝对是一个系统，它的内容无非是知觉经验。因此，它是一种单一的无所不包的经验，其中和谐地包含了各种不同的局部。”②在此布拉德雷把绝对唯心主义同经验主义溶合在一起了。不过这还不同于传统的唯心主义的经验主义。

①② 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第552页；第146—147页。

他企图避免传统唯心主义经验主义的主观主义倾向。他一再说，作为实在的感性经验不是个人的主观经验，不是“主体的附属物”，其存在超出了主体和对象的区别。当他把绝对经验当作一切存在的基础时，他不是指个人的有限经验，而是一个无所不包的经验整体。但是，这个经验整体究竟怎样存在呢？布拉德雷说是由杂多的有限的个人经验构成的，它即存在于这些个人经验之中。绝对经验无非是一切有限经验的总称。总的说来，从布拉德雷把绝对经验当作是一个无所不包的整体说，他仍倾向于黑格尔式的客观唯心主义；当他不得不承认绝对经验只能存在于个人的经验之中时，他的理论有明显的主观唯心主义色彩。

第二，黑格尔关于绝对的唯心主义的认识根源是把理性概念片面化、绝对化了，黑格尔是一个理性主义者，而布拉德雷的绝对唯心主义具有明显的唯意志主义色彩。因为他对所谓绝对经验作了唯意志主义的解释。在他所谓绝对经验中，不仅包含了通过感觉而得的经验，也包括了主观的情感意志以及各种神秘的本能体验，后者甚至被认为是更重要的，起决定作用的东西。他说：“我们必须相信，实在是满足我们的全部存在的。我们的各种要求——追求真理和生命的要求，以及追求美和善的要求——必定全部都得到满足。我们已经看到，这个完备之大成必定就是经验……。宇宙的每一成分，感觉、感情、思想和意志，必定都包括在唯一的、无所不包的知觉之中。”①在这里，感觉、感

① 布拉德雷：《现象与实在》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第109页。

情、思想、意志以及人们所主观向往的其他一切，都被看作是同样实在的，而实在就是满足人们各种要求的东西，这意味着实在性的标准即在于满足人们的情感、意志、愿望。正是在这种意义上，他说："感情、思想、意志（我们归之于精神现象下的任何一类东西）都是存在的材料，此外没有别的材料，不管是现实的，还是可能的。"①布拉德雷的这些议论的唯意志主义倾向是显而易见的。

三、对辩证法的"新"解释

布拉德雷对黑格尔的辩证法作出了"新"的解释，实际上往往是用形而上学和诡辩取代了黑格尔的辩证法。

在黑格尔哲学中，绝对观念表现为一个由低级到高级的辩证发展的过程。布拉德雷把知觉经验分成三种，即直接经验（低于关系的经验）、相对经验（处于关系之中的经验）、绝对经验（超关系的经验）。它们外表上也是一个由低到高的发展过程。然而布拉德雷对这个过程的解释则充满了形而上学。

直接经验就是人所直接感受到的原始的、混沌的经验，它是主体的一种原始的、直接的体验。在这种经验中，尚觉察不到主体与对象、此物与彼物的区别，有如新生的婴儿分不清自己与对象、此物与彼物一样。"直接经验是完全可以归结为不可分割的知觉或情感的统一状态。"②在直接经验中只见其同，不见其异，从而不包含任何矛盾。

---

① 布拉德雷：《现象与实在》，引自《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第103页。

② 布拉德雷：《真理与实在论文集》，英文版，第173页。

相对经验是有了主体与对象、实在与现象之分的经验。在这里，杂多的现象表现为主体以外的东西，主体与对象的关系表现为外在关系。在这种经验中，人们企图利用概念、判断、推理等理性思维的形式去认识实在，然而这是达不到的。因为在此思想(概念、判断等)和实在是处于外在关系中，它们之间只有矛盾和对立，没有统一。

在布拉德雷看来，任何处于关系中的概念都包含着不可调和的矛盾。因为关系范畴本身就是自相矛盾的。任何关系的形成至少包括了两个关系项及它们之间的关系。可用符号表示为ARB（其中R表示关系，AB为两个关系项)。在此必然要提出一个问题：R是A和B之外的另一种东西呢还是存在于AB之内与AB不可分呢？前者即为外在关系，后者即为内在关系。如果是前者，那R本身也成了一个关系项，人们在用R将A和B联系起来之前，必须先使R分别与A及B发生关系，即需要有R_1分别将A和R及B和R联系起来，于是就有AR_1R、BR_1R。然而，按外在关系R_1本身也将成为一个关系项，在用R_1将AR或BR联系起来以前，必须分别使A和R_1　R和R_1　B与R_1发生关系，这需要R_2，从而就有AR_2R_1　BR_2R_1　R_1R_2R等关系式，如此以至无穷，而AB之间的关系永远无法确定。因此外在关系不能真正成其为关系，必陷入自相矛盾。如果AB之间的关系是内在关系，即关系与关系项是等同的，那么ARB成了一体，AB之间就无所谓关系了。布拉德雷以为由此证明了关系概念本身就是自相矛盾的，不能成立的。一切处于关系之内的经验(相对经验)也必然是自相矛盾的、不真实的。在布拉德雷对关系范畴的这种论述中，存在着一个明显的诡辩，那就是把

发生关系的事物同它们之间的关系混为一谈。就外在关系说，他实际上把作为关系的R与作为关系项的A、B相提并论，就内在关系说，他直接把R等同于AB。其实，发生关系的事物同它们所发生的关系的意义和地位是不同的。两个发生关系的事物A、B尽管相互关联，但它们在一定程度上都有独立存在的意义，至于它们之间的关系R则是处于从属地位的，它们的存在依赖于AB的存在。R只是关系项AB的某种共同的或相关的特性，而不是独立的存在。如果R是指AB之间的内在关系，那它并不会取消AB的相对独立的存在以及它们之间的差异。如果R是指AB之间的外在关系，那它也并不需要其他什么新关系(如R_1 R_2等)将R与A或B联系起来。因为R本身就只表明AB之间的联系，只要AB是客观存在的事物并发生了某种客观的联系，ARB这种关系式就可以成立。

正是由于布拉德雷对关系范畴作了上述歪曲，他必然歪曲事物与事物之间，主体与对象之间等等的一切关系，并由此作出种种错误的结论。例如，由于他认为科学和传统哲学中的概念，如物质、运动、变化、空间、时间、因果性、必然性等概念往往是关系概念，从而以为它们必然是自相矛盾的、不真实的，它们所表示的只能是现象。

至于在所谓绝对经验，即超关系的经验中，布拉德雷认为已经超出了一切矛盾和对立，换言之一切矛盾和对立在此都得到了调和。调和本身当然意味着有一种关系在其中。因为只有存在着关系、矛盾时才存在将它们调和的问题。从而绝对经验在调和矛盾时必须包含一种关系，但这不是上面讲到的外在关系和第一种类型的内在关系(直接的等同关系)。而是另一种类型

的内在关系。在此，绝对经验处于超乎一切矛盾之上的地位来调和一切矛盾，超乎一切关系之上的地位来处理一切关系。绝对经验中的这种关系就是它超乎一切之上而又包容了一切。反过来说，一切均保留自己的个性而又无矛盾地消融于绝对经验之中。绝对经验是一种“杂多的外在性完全消失了的杂多的统一”。①在此，外在的对立和矛盾克服了，主体和对象的对立也消失了，它们作为相互联系的整体而完全融合在一起了，达到了无差别的境界。这是一种“和谐的全体”、“绝对的圆满”。

布拉德雷对知觉经验的上述解释，不仅同马克思主义关于世界以及人的认识的辩证发展过程的理论迥然相异，同黑格尔关于绝对观念发展过程的观点也大不相同。按照布拉德雷的解释，所谓先于关系的直接经验以及超关系的绝对经验都不存在矛盾，只有统一，而处于关系中的相对经验则只有矛盾没有统一。换言之，在现象中，只有对立，没有统一，而在实在中，只有统一，没有对立。在布拉德雷哲学中，矛盾不可能是统一物内部的两个相反方面的对立，而只能是没有统一的单纯的外部对立，即形而上学的非此即彼，或康德式的二律背反。

四、理性与直觉

布拉德雷对黑格尔绝对唯心主义所作的主观唯心主义和唯意志主义的偏离以及他对黑格尔辩证法所作的形而上学和诡辩的改造，使他在认识论上必然陷入不可知论和反理性主义、神秘主义。

---

① 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第498页。

布拉德雷在他所谓处于关系之内的经验领域内是一个不可知论者。因为他同康德一样在现象与自在之物(实在)之间划了一道鸿沟。上面曾提到，他所谓关系之中的经验的领域就是现象领域。一切运用概念、判断、推理等理性思维的形式及方法所进行的认识(主要是科学的认识)都属于这个领域。他认为由于这个领域内的认识充满着矛盾，因而不能把握实在，没有任何绝对的意义，而是纯粹相对的东西。他在具体论证这种观点时，还玩弄了如下两种诡辩。

一是把个人的认识的有限性同实在的无限性分割开来、对立起来。他认为，作为认识主体的自我属于相对经验阶段，自我必是有限的，自我所要认识的对象只是属于无所不包的绝对、整体中的一个片断，这个片断同整体有着内在联系，不可分割。然而人的概念、判断、推理等理性思维形式总是把这个片断同整体分割开。这样势必既歪曲了部分，又歪曲了整体。因而这种认识并不能给人提供关于实在的知识。布拉德雷说，因为我们是有限的，我们不可能把握整体的一切细节。认识宇宙的一切因素，认识这些因素的一切联系，对于有限的理智说是不可能的。

布拉德雷论证理性无能的另一诡辩手法是将实在的具体性同观念的抽象性分割开来，对立起来。他认为，任何理智的、逻辑的认识都要以观念、概念为基础。判断是观念的结合，推理又是判断的结合，都离不开观念。而观念总是不能认识实在，因为任何观念都是一般的、抽象的东西，而任何实在都是个别的、具体的。观念(以及作为观念的结合的判断和推理)与实在之间存在着不可克服的矛盾。观念越是一般和抽象，它与实在之间的矛盾就越大。布拉德雷在此完全抹煞了黑格尔曾经深刻阐述过

的关于一般和个别的关系的辩证法，而把一般与个别、抽象与具体完全割裂开来，绝对对立起来。他既否定了一般的、抽象的观念是对个别的、具体的事物的特性的概括，又否定了个别的、具体的实在事物之中包含着的一般内容。

正是从这种诡辩伎俩出发，布拉德雷对主张理性的概念能反映客观实在，运用理性的方法能认识实在、获得客观真理的唯物主义反映论，竭力加以否定。据他说，按照流行的观点，真理就是对实在的复写。这种观点说起来似乎方便、有理，但是从彻底解决真理问题的角度说是完全不对的。因为人们的感觉是由意识加工过的，并未复写实在。通过思考获得的真理并不简单地来自感觉，在选言、假言和否定判断中就没有复写任何东西，但也可达到真理。至于关于宇宙的普遍真理，则"显然不能认为它们是从这个宇宙复写而来"。①因为最一般的观念，也必然包含在无所不包的绝对中，当然不能复写包含它的东西。因此可以肯定把真理看作是对于实在的复写的观点是完全错误的。"在认识和真理以外，我们面前不可能有任何可资复写的原本的对象。"②也正是基于这种观点，布拉德雷特别声明不要把他的观点同反映论的观点混淆起来。他说："我想读者已受到充分的提醒，我自己并不主张常识的'实在世界'观，认为真理就是实在的抄本"。③

总之，按照布拉德雷的观点，理性和逻辑概念，特别是唯物主义反映论所讲的理性和逻辑概念，不是实在的反映。那末这

---

①② 布拉德雷：《真理与实在论文集》，英文版，第109页；第345页。

③ 布拉德雷：《逻辑原理》下册，商务印书馆1962年版，第224页。

些概念又是什么呢？它们能起什么作用呢？布拉德雷说，它们只能充当实在的形容词，即人们用以说明实在事物的符号、记号，或者说是人们提出的某种假设，而这种假设并不对事物真正有所断定。布拉德雷就他这种观点说："事实总是个别的，而观念则是普遍性；一个事实总是一个实在的东西，而一个观念则只能当作形容词来用；事实是自己存在的，而观念却属于符号性质……观念的本质，我们愈深入研究，便愈显得与实在相背离……直言判断便是作出一个实在的断言，肯定或者否定某种事实。但没有一个判断真能做到这一步，归根到底一切判断都不过是假设的……一切判断都是假言判断。"①他的这种观点与马赫主义、实用主义等其他现代不可知论者是一丘之貉。

布拉德雷在他所谓直接经验，特别是绝对经验领域内，是一个反理性主义者、神秘主义者。

与那些公开的不可知论者不同，布拉德雷并不整个地否定可以达到绝对、达到实在。他甚至还宣称认知实在、达到绝对是他的哲学的目标。他说："我们也许可以同意把形而上学理解为认知实在，而不是现象的一种尝试，或者说是对第一原理或最后真理的研究，或者说是掌握宇宙(不只是其片断，而是作为其整体)的努力。"②不过，他认为认知实在、达到绝对，不是通过思维、即理性和科学达到的，而是要超出理性和科学、超出思维之外，在本能体验和直觉中去达到。布拉德雷特别强调这种本能体验和直觉的作用，把它们当作以实在、绝对为对象的"形而上

① 布拉德雷：《逻辑原理》上册，商务印书馆1960年版，第47—48页。

② 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第1页。

学”（哲学）的基础。他在《现象与实在》一书序言中说：“形而上学就是给我们依据本能所信仰的东西寻找一些坏的理由，但是寻找这些坏的理由也仍然是一种本能活动。”①他在另一个地方说：“形而上学可能有错，但自己的本能不会有错。”② 布拉德雷承认这种本能和直觉也是一种思维活动，但它已不是处于关系式中的思维(即科学和理性的思维)，而且超越了主体和对象的对立、超越了一切概念、判断等理性形式及理性方法的思维。他有时称之为“变质了”的或“自杀”了的思维，在他看来，在直接经验中，尚无主客体的分裂，人们尚只能借助本能体验和直觉模糊地达到实在、绝对；而在绝对经验中，由于既包含了主客体的分离又超出和克服了这种分离，即主体完全无矛盾地消融于无所不包的绝对之中，从而就完全达到了实在、绝对。

布拉德雷关于通过本能体验和直觉达到绝对的议论不仅是反理性主义的，也包含了强烈的神秘主义和信仰主义色彩。尽管他没有把绝对、实在当作世界之外的人格化的上帝，从而与正统的基督教上帝有所区别。但他的绝对、实在仍然起着上帝的作用。中世纪神学中的所谓内在派就认为上帝存在于世界之内，而个人即融化于上帝之中。布拉德雷的观点与此极为类似。他确认哲学需要宗教神学并建立在宗教神学基础之上。他说：“宗教的确是通过我们存在的每一方面来表达善的完整的实在性的一种尝试。就这点而说，它既超乎哲学，又高于哲学。”③

---

① 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第XIV页。
② 布拉德雷：《真理与实在论文集》，英文版，第268页。
③ 布拉德雷：《现象与实在》，英文版，第453页。

五、个人与社会

布拉德雷根据他的绝对唯心主义提出了他的伦理和政治学说。在这方面，他的基本思想是把整体(实际上就是无所不包的绝对的化身)看得至高无上，认为局部、个别要服从整体。在伦理学方面，他激烈攻击传统的英国经验派思想家所主张的功利主义，因为功利主义者总是强调个体先于整体，把保证离开整体的个人自由和幸福当作就是道德上的善。功利主义者虽然也谈到要维护大多数人的幸福，但他们所谓多数人仍然是原子式的个体的会集，不是超出个人之上的整体。而在布拉德雷看来，道德上的善在本质上是共同的。个人只有投身于和实现于整体之中、与整体合而为一，才有道德上的善，因此个人必须为了整体而牺牲自己。从政治上说，个人必须绝对服从国家和社会，必须无条件地对国家和社会尽责，而社会、国家对个人则享有至高无上的、生杀予夺的权力。因为国家和社会就是整体的体现，是道德上的绝对的善在政治上的体现，它包含了而又超出了每一个公民的利益。布拉德雷的这种观点大体上也是格林、鲍桑奎等其他英国新黑格尔主义者的共同观点（当然他们之间也仍有某些差异），他们都是发挥了黑格尔有关学说的消极方面，使之适应帝国主义时代垄断资产阶级的需要。

第三节　克罗齐的精神哲学

一、克罗齐的生平活动

克罗齐(B. Croce 1866—1952 年) 不仅是意大利新黑格尔

主义的首要代表，也是本世纪以来西方影响最大的哲学家之一。他在哲学上和政治上都经历了一个复杂的演变过程。九十年代中期，在意大利马克思主义者拉布里奥拉等人的影响下他研究过黑格尔哲学和马克思主义。1900年出版了《马克思主义的经济学与历史唯物主义》(论文集)，其中表示了对马克思主义的同情，但对马克思主义的一些基本原理已进行了歪曲和修正。伯恩斯坦等著名的修正主义者承认受到他的影响。1902年克罗齐创办了著名的《批判》杂志，这成了他思想发展的重要转折点。从此他着手建立自己的精神哲学体系。他最主要的哲学著作为四卷本《精神哲学》(或译《心灵哲学》)，其中包括《美学》(1902年)、《逻辑学》(1905—1909年)、《实践哲学》(1909年)、《史学》(1914年)。他的主要著作还有《黑格尔哲学中的活东西和死东西》(1907年)、《美学原理》(1910年)、《伦理和政治》(1931年)、《史学和道德理想》(1950年)、《黑格尔研究和哲学解说》(1952年)等。

克罗齐的政治立场总的来说属于资产阶级自由派，他曾两次出任资产阶级政府的内阁部长。他对法西斯主义抱过幻想，甚至认为它是摆脱无政府主义状态的唯一出路，在上院投过对墨索里尼的信任票。但当墨索里尼上台实行法西斯专制统治时克罗齐成了坚决反对法西斯主义的一个重要人物，并由此而与他的学生和朋友、意大利另一个著名的新黑格尔主义者金蒂雷公开分裂。

二、精神哲学的理论体系

同其他许多新黑格尔主义者一样，克罗齐把从右的方面批

判黑格尔当作自己哲学的出发点。他承袭了黑格尔把绝对和普遍的精神当作世界万物的基础的客观唯心主义的基本观点，但他往往又把这种普遍的精神与人的主观的心灵相提并论，他否定黑格尔所承认的人以外的物质世界、自然界(作为绝对观念的"异在")的存在。他认为黑格尔的这种观点是太不彻底了，黑格尔"授与自然界一定地位，从而与自己学说的优秀部分发生矛盾……。他把一部分精神划给自然界，徒劳无益地把精神和这个并不存在的实在结合在一起。"①为了建立一种彻底的精神哲学，克罗齐认为根本不需要承认自然界、物质世界的存在，也根本不需要象黑格尔那样去建立"自然哲学"，只要承认一种普遍的精神作为创造者就行了。他说："精神就是整个实在；……除了精神没有其他实在；除了精神哲学，没有其他哲学。"②他认为在精神以外没有任何真实的存在，一切经验和认识的对象都是出于精神的创造。

克罗齐有时也承认在精神以外有所谓"单纯物质"存在。但这种单纯物质被说成是一种没有任何特性、形态，即没有任何规定性的东西，从而不是什么真实的存在，它们不过是精神的假设。他说："单纯的物质对精神为不存在，不过精神须假定有这么一种东西，作为直觉以下的一个界线。"③这种作为精神的假设的东西不是精神的认识对象，精神的对象只能是由精神本身给予了规定性的东西。

克罗齐既然把精神看作是唯一的真实的实在，那主体的一

① 克罗齐：《黑格尔研究和哲学解说》，意大利文版，第45页。
② 克罗齐：《实践哲学》，意大利文版，第387—389页。
③ 克罗齐：《美学原理》，1958年中文版，第5页。

切认识和行动的对象也无不是精神的产物。他认为一切事物的区分无非是精神活动的形态的区分，因为不同的事物无非是不同的精神活动的产物。他把精神活动分为理论活动(知)和实践活动(行)两大类。前者又分为直觉和概念两种，后者又分为经济和道德两种。对这四种精神活动的论述构成了克罗齐哲学体系的基本内容。

直觉是精神(心灵)的基本活动。直觉的特点在于其对象的直接性和具体性。直觉中的一切都是原始的、纯粹的。在此"没有主体和客体的区别、没有一种事物跟另外一种事物的比较，没有时空系列中的分类。"①所谓没有时空系列的分类，意思就是不象康德的直观那样经过了先天的时空范畴的整理，而是纯粹的直接性。在直觉中有对象存在，但这是朦胧的对象，而不是在具体时空中的对象。直觉中的规定性并无任何反思的成分。直觉中的事物正如新生婴儿所认知的那样，只知有这么个东西，而不知究竟是什么。克罗齐对精神的直觉活动的这种解释，与布拉德雷对直接经验的解释类似。

克罗齐的直觉论与他的美学直接相关。他认为只有直觉中的东西才是美的。换言之，美的东西不能有任何思想内容。艺术和美就是直觉及其表达形式的综合。他否认艺术直觉和普通的直觉之间有本质的区别，也否认艺术中各种体裁、风格和类型有任何本质区别。在他看来，任何直觉活动都是一种艺术创造活动。由此他把直觉当作美的唯一内容，否定了美的客观性。他不承认有"美的事物"或"物理的美"，而且宣称唯其如此，美的东

① 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，中文版，第69—70页。

西才是实在的。因为他认为实在性在于精神性，而作为直觉的美正是精神性的。至于"物理事实"，则只能是精神(心灵)的虚构。他说"美不是物理的事实，它不属于事物，而属于人的活动，属于心灵的力量。"①

精神活动的第二种形式是理智，即概念的逻辑的认识活动。它以直觉为基础，如果说直觉是关于特殊的东西的理论活动，那理智就是关于一般的东西的理论活动。它以判断的形式表现出来。判断是主词和宾词的综合。判断可分为两类，一类为定义判断，其中主词和宾词为一般概念；一类为知觉判断(历史判断)，它将一个普遍的宾词归属于一个个体。克罗齐认为只有后者才是真正的判断。因为在定义判断中并非所有成分都是普遍的，其中也必然要有由直觉所得的具体的东西。判断按其本性来说就是普遍与个别、概念与直觉的综合。因此理智的活动必然依赖直觉活动。克罗齐认为，理智的活动不能掌握事物的内容，而只能抓住事物之间的关系，只有直觉才能达到内容。理智不能进行直觉，理智的唯一作用就是将感性直觉联系起来。

克罗齐由此宣扬理智的无能，否定理智能达到实在。他认为，自然科学(包括数学)的概念都是一些虚假概念，它们要么只具有经验的近似性，要么是空洞的、无内容的抽象（如数学概念)。它们只能是一些方便的虚假，它们没有真理的意义，只有实际使用的价值，或者说只有作为工具的作用。克罗齐也否定企图借助理智直觉的哲学和宗教概念的实在性。他认为只有他的精神哲学所讲的那种纯粹概念(例如真、善、美等)才是真正的概念。

① 克罗齐：《美学原理》，中文版，第90页。

在克罗齐的精神哲学体系中，由经济和道德所构成的精神的实践活动与上述由直觉和概念构成的理论活动是相对应的。经济活动相应于直觉，它以特殊的、个别的东西为目标。这里所谓经济活动泛指一切具有实际目的的活动，也包括政治等活动在内。道德活动则相应于概念，它以普遍的东西或者说整体为目标。克罗齐据此指责功利主义、利他主义之类的道德理论，因为这些理论追求特殊的、个别的目的，而在克罗齐看来，这些缺乏普遍和整体观的道德理论将会使人的生活成为一连串缺乏内在联系的单独行动，从而也缺乏深刻的意义。但克罗齐也不赞成用道德活动来排斥经济活动。就个人来说，既可追求特殊的经济目的，也可追求普遍的道德目的。克罗齐认为经济活动可以离开道德活动而存在，而道德活动倒是不能离开经济活动，这正如直觉不依赖概念，而概念依赖直觉一样。

直觉、概念、经济、道德，这是精神活动的全部内容。至于宗教，克罗齐并不否定。他甚至一再承认他的哲学与宗教相近，二者有着同样的任务。例如他认为天主教的道德学说极为丰富，几乎包含了其精神哲学的一切道德观点。但是他不同意把宗教当作是精神的上述理论和实践活动之外的特殊的领域，也否认上帝是超越的实体的传统观念。他认为上帝处于上述精神活动之内，实际上也就是这种精神活动本身。

克罗齐对精神活动的上述议论表明他的哲学的基本倾向是客观唯心主义的。但他已大大地偏离了黑格尔的客观唯心主义。从他把普遍的精神活动与个人的心灵活动相提并论、否定人的心灵活动以外的自然界存在来说，他的哲学明显地转向主观唯心主义；从他把排斥反省思维的直觉当作整个精神活动的基础、

否认理性的直觉的可能性等来说，他的哲学又具有明显的反理性主义倾向；从他否定概念、判断等理性认识形式可以达到实在、而认为它们只是方便的假设、只有使用价值来说，他与实证主义思潮相近。

三、"差异辩证法"

克罗齐被西方资产阶级哲学家当作辩证法的继承者之一。然而，尽管克罗齐自称维护黑格尔辩证法中的活东西而摒弃其死东西，实际上他往往是抓住黑格尔的辩证法的死东西，而扼杀了其活东西。这突出地表现在他"修正"和否定了黑格尔关于对立统一的理论。

克罗齐认为辩证法有两种，一种是矛盾的辩证法，一种是差异的辩证法。黑格尔只看到了矛盾的辩证法而没有看到差异的辩证法，于是把矛盾的辩证法当作是唯一的辩证法，把它们应用于一切领域。这就产生了对"辩证法形式的误用"。

克罗齐所谓差异辩证法主要表现于他对四种精神活动的关系的论述上。据他说，直觉、概念、经济、道德这四种精神活动各不相同，它们彼此是"相异概念"。但它们又有联系，呈现为一个从低到高的阶梯。其中后者包含了前者。概念包含了直觉，经济包含了概念，道德包含了经济，而道德又通向新的直觉。因此它们又是统一的。克罗齐认为，相异概念的联系不是对立，不是矛盾，因此在构成宇宙万物的这四种精神活动之间，在各种相异事物之间，都不能应用对立统一原则，而只能应用"差异统一"原则。宇宙万物就是一个差异的统一体。如果要给宇宙定一条辩证法的根本原则，那它不是对立统一，而是差异统一。他说："辩

证法无非就是差异原则本身。”①

是否存在着对立和矛盾的现象呢？克罗齐承认有，但他认为它们限于相异概念内部。例如直觉活动中的美和丑，理智活动中的真和假，经济活动中的利和害，道德活动中的善和恶。这正是克罗齐所谓矛盾的辩证法。他认为这种辩证法不是普遍适用的，而只适用于各种精神活动内部，从整体上说它们必须从属于差异的辩证法。他认为黑格尔犯了“一种根本错误”，那就是把差异概念混同于对立概念，由此把对立统一当作是普遍存在的。克罗齐甚至认为这是黑格尔一切错误的根源。②我们知道，世界上的每一差异中就已包含着矛盾。黑格尔以唯心主义的形式肯定了差异可以发展为对立，从而包含了矛盾。他把这当作肯定矛盾普遍存在的论据之一。而克罗齐则否定差异可以发展为矛盾，并把这当作他否认矛盾普遍性的论据。他说：“我们不能把对立概念跟相异概念等同起来，亦不能把对立概念看作是相异概念的特例，是相异概念的一个种类，……两个相异概念甚至在它们的相异中自行联合起来，……至于两个对立的概念便好象互相排斥：这个呈现时，另一个便消灭……。对于对立概念，可以应用‘你死我活’这句格言。”③这段话除了说明他把所谓“相异概念”和“对立概念”截然分开并以此否定矛盾的普遍性外，也暴露了他所谓对立、矛盾是指非此即彼（“这个呈现时，另一个便完全消灭”）。这种形而上学的“非此即彼”的矛盾观否认矛盾双方的相互依存和相互转化。为了解决矛盾，只有取消矛

① 克罗齐：《史学和道德理想》，意大利文版，第137页。
② 参见克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》第4章。
③ 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》第6页。

盾，或者借助于一个“第三者”来调和矛盾。克罗齐也正是这样。当他谈到对立面的统一时，他认为这种统一“并不是有一种相反与它对立，而是把相反包含在自身中。”①怎样作到这一点呢？那就是用一个可以包涵对立双方的概念。“用一个概念的形式来思维这对立。这个概念的形式便是最高的统一。”②换言之，在这个高出对立双方的概念中，对立就不存在了，统一就成了“唯一的真理”。

由此可见，无论从矛盾的普遍性来说或对矛盾本身的理解（矛盾的特殊性）来说，克罗齐都是以形而上学来取代黑格尔的辩证法。

当然，不能说在克罗齐哲学中存在的只是纯粹的形而上学。他的某些论点在一定意义上仍有辩证法的成分。例如，他肯定世界上没有任何东西是固定不变的，认为世界就是一个永恒的事件之流。他也肯定发展的过程不是直线的，而是圆圈的，即任何一个决定者同时也是被决定者。但是，由于他否定了作为辩证法的核心的对立统一规律，他的这些辩证法思想不可能贯彻到底，最后反而又倒向了形而上学。例如，尽管他肯定了世界处于永恒的运动中，并反对机械的直线运动论。但由于他把对立和统一完全分割开，否定矛盾和对立是发展的动力，把精神的统一看作是超乎对立之上的东西，这样，一切运动变化就都只能出于精神的统一性，一切运动变化只能在精神本身之内进行。他所讲的发展的圆圈只能是精神活动的圆圈。换言之，整个世界的变化只能是在他所指出的那四种精神活动范围内进行：精神

①② 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，第12页；第9页。

成了这种活动的起点和最后界限，它先于一切变化的阶段，又超出了一切变化的阶段。因此，在克罗齐那里，精神本身成了一个神秘的绝对，而精神以外的世界只能是一个静止不动的世界。

四、“绝对历史主义”

在克罗齐哲学体系中，历史理论具有重要的地位。他甚至把自己的哲学叫做“绝对历史主义”。在他看来，哲学和历史是同一的。每一个哲学家同时就是历史学家，而每一个历史学家同样也是哲学家。哲学家总是研究有关美丑、真假、利害、善恶等精神活动，而历史学家也同样以此为对象，因为历史无非就是精神活动的循环史。当历史学家在对他所研究的事件进行理解和估价时，他就是从事哲学活动，从而也成了哲学家。

克罗齐历史观的一个突出特点是根本否定历史本身有其发展的客观规律，而把它归结为个别的、特殊的历史事件的堆积。因此他认为不能有关于历史发展规律的客观理论，而只能有对历史事件的主观评价。他说：“历史在直觉原质中找到自己的素材，所以历史经常是一种叙述，虽然在历史的基础上有理论和体系，但它从来不会是理论和体系。”①克罗齐在此所谓“直觉的原质”指的是个人对个别的历史事件的察觉，而这些个别历史事件是没有一般意义的，不可能据之形成一般理论。那末人们所看到的现存历史理论是从哪里来的呢？克罗齐认为来之于历史学家本人的哲学观念。历史学家按照自己的立场观点去理解历史

① 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》第76页。

材料，对之作出估价。也正因为如此，克罗齐宣布“一切真正的历史都是现在的历史”。①因为人们总是根据现有的立场和观点去解释和估价历史的。他还说：“每一历史论断的基础，都是实践的需要，它赋予一切历史以当代史的性质，因为无论与实践需要有关的那些事实如何年深久远，历史实际上总是面临着当代的需要和环境。”②克罗齐这种历史观的主观唯心主义性质是显而易见的。既然历史上的一切都可以根据历史学家个人的主观好恶去解释和评价，那么，不管克罗齐本人也经常讲到不要篡改历史文献，要讲历史的逻辑，他仍没给历史的客观性留下任何余地。也正是基于这种主观主义的历史观，克罗齐认为历史“经常是一种艺术作品”③。历史学家叙述历史可以象艺术家创作艺术品那样，任凭自己涂抹雕塑。

克罗齐的主观唯心主义的历史观不仅与唯物史观根本对立，也和黑格尔的历史观有很大差异。他从右面批判黑格尔的历史哲学，认为黑格尔用他的概念发展理论来解释历史，使历史融摄于他的体系中是“消灭历史”、“否认历史家的历史”④。在此克罗齐并不是否定黑格尔的客观唯心主义，而是指责黑格尔容忍历史规律的存在，而他是坚决排斥历史规律的。他露骨地说：“社会发展规律的概念当然说的是指引历史的方向的规律，然而历史象诗一样，象道德意识一样，没有规律。”⑤

既然历史无规律性可循，而只能是历史学家个人的历史，那

---

① 克罗齐：《历史的理论和实践》，1923年英文本，第26页。
② 克罗齐：《作为理想和行动的历史》，意大利文版，第5页。
③④ 克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》，第76页；第77—78页。
⑤ 克罗齐：《史学和道德理想》，意大利文版，第91页。

末寻找历史规律并按历史规律行动也是完全不可能的事了。社会历史只能是一笔糊涂帐，一切只可听天由命，人们只能作历史的奴隶。正是在这种意义上，克罗齐声称："全部历史，甚至是最接近我们的现代欧洲本身的历史，都是一团漆黑。"①

新黑格尔主义从产生到现在已有一百余年。随着西方各国具体的历史条件的变化，它已几经兴衰。第二次世界大战后，随着德意法西斯势力的覆灭，新黑格尔主义再次失势。从那时以来二十余年，在西方各国，哲学家们已不再推崇黑格尔。但是，从六十年代后期以来，黑格尔哲学又重新开始盛行。现象学家、存在主义者、弗洛伊德主义者以及各种牌号的"西方马克思主义"者，都纷纷从黑格尔哲学中去寻找理论根据。关于黑格尔哲学和马克思主义哲学（特别是马克思早期的异化理论）的关系问题，更成了当代哲学的重要问题之一。这种再度出现的对黑格尔哲学的热潮究竟有什么意义呢？很值得引起我们的重视。

① 克罗齐：《史学的历史和理论》，意大利文版，第42页。

第六章　生命哲学

第一节　生命哲学概况

生命哲学是十九世纪末二十世纪上半期在德、法等国流行的一种重要的唯心主义哲学思潮。它的一个突出特点是把生命现象神秘化，把它当作是一种只能意会不可言传的非理性的心理体验或本能冲动，一种绝对自由的、不受任何客观条件和客观规律制约的盲目的创造力量，并把它当作是最真实、最直接的实在。生命哲学家们由此宣称他们创造了一种突破了传统哲学的束缚的新的"实在主义"。他们说，他们所主张的实在、"生命"既不是物质的东西，也不是精神的东西，因此越出了传统哲学中关于物质和精神对立的"形而上学"范围。其实，他们所鼓吹的生命已不是自然界中所存在的现实的生命，而成了一种神秘的精神力量。因此他们的哲学并没有越出主张实在就是精神的一般唯心主义的范围。在认识论上，生命哲学家们承袭并发展了在叔本华、尼采等人那里已有明显表现的反理性主义和直觉主义倾向。他们认为传统哲学和科学所使用的那些理性概念和理性方法只能把握凝固的、静止的、表面的东西，不能把握作为真正的实在的活生生的生命。因为生命总是处于不断的变化、发展过程中，其中没有任何相对静止和稳定的东西，为了掌握生命，

必须深入到生命本身中去，而这只有依靠非理性的直觉。

生命哲学的产生和流行，与资本主义转向帝国主义阶段、资产阶级之日益成为一个腐朽没落的阶级这种历史背景是分不开的。在这个时期，资本主义所固有的各种矛盾越来越尖锐和深刻，整个社会在政治、经济和思想文化等方面都处于动荡不定、分崩离析的状态，资产阶级已失去过去那种对自己的前途的坚强信念，对运用理性的方法来认识现实世界已不再信任。为了按照维护资本主义秩序的目的对这种社会状态作出解释，他们很自然地把现实神秘化，贬低理性和科学，诉诸非理性的直觉。

生命哲学的产生和流行也与对当代自然科学的发展作了错误的解释密切相关。同新康德主义者、马赫主义者一样，生命哲学家把十九世纪末自然科学中的革命对形而上学自然观的冲击当作是对唯物主义的冲击。新康德主义者、马赫主义者主要是歪曲地解释了物理学和数学上的成就。生命哲学家则主要是歪曲地解释了生物学、生理学、心理学等有关生命的科学的成就。他们把旧的形而上学自然观用数学和力学方法来解释生命现象遭到失败，当作是用经验和理性方法研究生命现象遭到失败，从而把生命领域当作是一个非理性可及而只能靠神秘的内省来把握的领域。

生命哲学不是一种统一的哲学理论。它包括了十九世纪末二十世纪上半期在西方各国流行的以歪曲生命和心理意识现象为特征的许多反理性主义哲学小派别。在生命哲学思潮的主要代表人物中，较早的有德国哲学家狄尔泰（Wilhem Dilthey 1834—1911年）和齐美尔（Georg Simmel 1858—1918年）。他们都着重于反理性主义地歪曲社会历史。狄尔泰被资产阶级哲

学家们当作生命哲学的创始人，他的思想在他死后，特别是第一次世界大战后仍发生着很大的影响。例如，以写作《西方的没落》一书而著名并受到法西斯分子喝采的德国的思想家施本格勒(Oswald Spengler 1880—1936年)就承认他的反理性主义思想主要来自狄尔泰。当代西方最著名的历史学家汤因比也经过施本格勒而受狄尔泰的影响。以提出所谓"精神分析理论"出名的奥地利医生和心理学家弗洛伊德(Sigmund Freud 1856—1939年)，有时也被认为是生命哲学思潮的重要代表。解放前曾被中国资产阶级哲学家们大肆贩卖的德国哲学家倭伊铿(Rudoph Eucken 1846—1926年)、杜里舒(Driesch1867—1941年)的哲学也属生命哲学思潮。但是，生命哲学思潮中最有代表性、影响也最大的，要数法国思想家柏格森的哲学。

柏格森(Henri Bergson 1859—1941年)是二十世纪上半期资产阶级哲学家中最有名的人物之一。1920—1924年，他曾任法国最高学府法兰西学院教授，他的讲课获得很大成功，由此名声大振。除了哲学以外，他在文学上也颇具声望，1928年曾获诺贝尔文学奖金。柏格森虽与其他生命哲学家一样贬低科学，但他并不完全排斥科学，甚至声称要用他的哲学为科学建立新的、可靠的基础。他本人也熟悉当代科学成就。对不少自然科学学科(例如数学)还颇有造诣。因此他的哲学观点在科学家中也有一定市场。柏格森的主要哲学著作有《时间与自由意志》(法文原本名《意识的直接材料》，1889年)、《物质与记忆》(1902年)、《形而上学导言》(1903年)、《创造进化论》(1907年)、《道德和宗教的两个来源》(1932年)等等。

第二节　柏格森的生命哲学

同许多现代西方资产阶级哲学家一样，柏格森企图使自己的哲学超出唯物主义和唯心主义这两条对立的哲学路线之外。不过，他不象实证主义、马赫主义等科学主义思潮的哲学家那样把哲学等同于实证科学或归结为科学方法论、认识论。他不否定哲学要研究世界的本质、基础是什么等所谓"形而上学"问题。他同叔本华、尼采等反理性主义者一样企图建立一种"新的"形而上学，它与传统哲学的根本区别在于不把世界看作是静止的、僵固的东西。与此相应，它所利用的洞察世界的方法不是概念的、分析的、即理智的方法，而是非理智的、直觉的方法。柏格森认为，这种新哲学的建立揭示了人的真正的本质以及人在世界中的地位。但是，柏格森与叔本华、尼采等人也有所不同，他力图避免使他的新哲学与科学明显地割裂开来和对立起来。他承认科学是一种认识世界的特殊的方法，但认为科学的认识应从正确的前提出发，而这个前提只有用直觉方法建立起来的哲学才能提供。

一、对机械自然观的批判及其片面性

柏格森是利用十九世纪以来科学的新发展与机械的自然观不能解释这种发展这个矛盾来论证自己的哲学的。当时，除了物理学中发生了革命外，生物学、生理学等与生命有关的学科以及关于历史和社会的学科也迅速形成和发展起来。这些学科研究的对象具有明显的流动、变化和发展的特性。柏格森把这些

学科称为"关于活的东西的科学"。它们显然不能局限于用力学和数学中所运用的机械论的方法来研究和解释。由于这些学科的出现和发展，就有必要对科学研究的方向、科学对世界的描述、不同科学之间的关系、科学认识的方法和原则等等问题重新进行考察。这也就是要揭露机械论的缺陷和错误，提出新的科学研究的方法。柏格森正是标榜以此为己任的。对机械论的批判往往成了他的哲学论说的出发点。

柏格森认为，机械论的主要缺陷首先在于把机械的因果制约性绝对化了，排斥了世界的发展和创新。按照机械论的因果制约性原则，一定的结果总是可以由一定的原因引起的，而一定的原因也必然导致一定的结果。这种因果制约性甚至可以用精确的数学公式来表示。按照这种因果制约性解释的世界必然是一个封闭的世界。其中任何一个事件都可由另外的事件得到解释。世界的一切从一开始就是一劳永逸地给予了的。只要知道了世界的某种始因或者既有因果制约性的总和，就可推论出其余一切。这个世界不可能存在发展和创新，存在的只是事件的某种顺序性、因果交替性。柏格森认为，笛卡儿和康德的哲学就是以这种机械论为基础的。例如，按照康德的观点，任何一个事实，如果不是由先前的因素产生，如果偏离了因果制约性，那它就不可能是实际存在的事实，它必然处于哲学和科学的界限之外，处于经验、理性以至整个人类认识范围之外。这样康德不仅否定了研究经验以外的本质的思辨形而上学，而且必然排斥一切具有自发性、即不能按机械的因果制约性解释的东西。在柏格森看来，整个生物界、特别是人类显然具有这种"自发性"的特征，因此它们必然为康德所排斥，柏格森认为康德哲学的这种

缺陷正是他没有摆脱他的时代占统治地位的机械论所决定的。"如果注意阅读《纯粹理性批判》就可发觉，作为康德批判对象的不是一般理性，而是适合于笛卡儿机械论或牛顿力学的习惯和要求的理性。"①

柏格森认为机械论的另一主要缺陷是忽视了世界的整体性。按照机械论的观点，整个世界是由一些不变的、在空间中发生位移的同类元素构成的。发展的过程被当作是象小孩子玩积木一样，每一事物都是由一些固定的、现成的部分拼凑起来的。整体被说成是各个部分相加的结果。柏格森认为，这种由部分来说明整体的观点对于那些固定的、没有发展的事物例如钟表等各种机械来说是适用的，对于生命有机体就不适用了。就有机体来说，只有从其整体出发才能理解其部分。因为在这里一切都是永恒流动的、不断发展的，它的各个部分是相互渗透的。离开了整体就会失去其存在的意义。在这种机械论的支配下，外部空间(广延性)观念被当作对事物的认识的主要观念。因为事物之间的变化，整体之形成或分解，都被当作是一种外部空间关系。柏格森认为，这种观点是由几个世纪以来天文学、物理学发展的特点所决定的。而现在，由于生命科学以及其他关于活的东西的科学的形成和发展，这种观点已不适用了。

柏格森对机械论的这些揭露和批判包含着某些合理因素，不宜简单否定。然而他在反对机械论的这些缺陷时却走向了另一个极端：排斥决定论，认为一切活的、有生命的事物不服从决定论；把生命有机体的整体性绝对化，神秘化，当作是不可捉摸

---

① 柏格森：《心理物理平行论与实证形而上学》，俄文版，第85页。

的东西；否定空间关系的实在性，并由此把时间与空间完全割裂开来和对立起来，把它当作是纯粹内在的、即心理的东西。他正是从这另一种片面性出发来建立其哲学、并把这种哲学当作一切科学的基础的。柏格森哲学中的最基本的概念是“绵延”、“生命冲动”、“真正的时间”、“基本的自我”，它们的涵义往往是一致的。柏格森正是用这另一种片面性来解释这些概念的。

二、绵延和生命冲动

在柏格森哲学中，绵延、生命冲动指的是一种生命的活动和过程。但这不是指现实的生命活动和生命过程。现实的生命活动和生命过程是一种物质的活动和过程，因为生命是物质世界发展的产物，是有机物质的一种特性，是蛋白体存在的形式，是蛋白体在一定自然条件下不断进行新陈代谢、自我更新的过程。而在柏格森看来，生命却是一种心理意识的活动。他说：“生命是心理的东西”、“意识、或毋宁说超意识是生命之流”①。他在《绵延和同时性》中更明确地说：“绵延意味着意识，由于我们以绵延的时间描绘事物，因此，我们在事物深处添加了某些意识的成分。”②也正因为如此，柏格森有时把绵延、生命冲动等同于作为心理意识活动的主体的“自我”。绵延、生命冲动就是指自我的绵延、自我作为生命的活动。柏格森说：“至少有这样一种实在，我们都是运用直觉从内部来把握它，而不是运用单纯的分析。这种实在就是在时间中流动的我们的人格，也就是绵延的

① 柏格森：《创造进化论》，1928年纽约英文版，第257.261页。
② 柏格森：《绵延和同时性》，俄文版，第43页。

自我。”①

但是，柏格森不只是把生命冲动当作是人的自我，而是进一步把它当作周围世界的基础和本质，也就是认为我们周围的一切事物都是由生命冲动所派生的。为什么呢？柏格森并未作出明确的论证，而往往是依靠牵强附会的类比。据他说，人是世界的一部分，是生物进化的产物，而且是生物进化的最有成效的产物。因此人的本质也就是世界的本质。既然人的本质、即人的内在状态是生命冲动，那人所处的周围世界的内在状态也同样是生命冲动。这样一来，生命冲动就成了一种派生万物的普遍存在的神秘力量。

在具体说明生命冲动怎样派生万物时，柏格森力图使自己的理论与受机械论支配的理论区别开来，同时又企图使自己的理论具有科学的色彩，特别是使之与生物进化论融合起来。他因此而把自己的理论叫做创造进化论。

在柏格森看来，宇宙间的一切，无论是有生命的东西或无生命的东西，都是由生命冲动所派生的。现实世界事物的千差万别只不过表明“生命冲动”派生万物的方式千差万别。在这万千的派生方式中可以区分出两种不同类型或者说两种不同倾向。一种是生命冲动的自然运动，即它的向上喷发，它产生一切生命形式；一种是生命冲动的自然运动的逆转，即向下坠落，它产生一切无生命的物质事物。这两种倾向根本对立、互相抑制。生命冲动的向上运动总是企图克服下坠的倾向，克服物质事物的阻碍，而“生命冲动”的向下坠落也必然牵制其向上的喷发。他

① 柏格森：《形而上学导言》，商务印书馆1963年版，第4页。

举例说："我们可以设想有一个装满蒸汽而处于高压下的汽缸，汽缸某处有一小孔，蒸汽由此喷出，喷出之汽在空气中几乎全部凝结为小水珠落下，这种凝结和下落明显地表示出丧失了某种东西，表示一种停顿、一种亏空。但是喷出之汽有一小部分在某一时刻还残留着，没有凝结，它竭力使下落的水珠上升。但它所能作的只是阻碍它们下落。"①蒸汽之喷出有如生命冲动的自然运动，而水珠之下落则类似生命冲动自然运动的逆转。这两种倾向(即生命的形式和无生命的物质)的交接点或汇合处则构成生物有机体。换言之，在生命冲动受坠落的物质牵制而发生"停顿"而与物质交接的地方，产生既有生命形式又有物质躯体的生物有机体。柏格森还举了喷泉之喷水以及焰火向上发射为例说明有机体的多样性必然是从统一的源头出发而分化为众多的路线向上散开。生命冲动也是如此，它也有不同的路线，有与物质不同的结合，从而就形成了众多的物种。例如在某一路线上产生植物，这条路线再发散为众多的支线，于是产生了不同的植物种属。在另一路线上产生了动物，其中又分化出产生不同动物种属的支线。柏格森正是用这种理论来歪曲生物进化论。他把物种的变异、进化都归因于精神性的生命冲动。

不仅如此，柏格森还把上至人的情感意志等活动、下至无机物的存在，都当作是生命冲动的产物。据他说，那些沿着生命冲动的自然方向前进未受阻挠的生命构成了精神性的事物，例如人的自由意志、灵魂。而那些作为"生命冲动"的逆转而未获得任何生命形式的东西则构成了无机自然界，即所谓惰性的、物理

① 柏格森：《创造进化论》，英文版，第247页。

的物质。他说："在物理学家和几何学家看来是确实的一切东西，从这种新的观点看来，就成了应以心理学名词来下定义的那种真实的确实性的中断或逆转。"①

柏格森这种由精神性的生命冲动派生一切的观点显然是一种唯心主义观点。不仅如此，它还具有强烈的唯意志主义、相对主义和神秘主义倾向。

柏格森一再强调生命冲动是任意地、盲目地、偶然地发生的过程。"停滞是偶然的，退化也是偶然的，适应环境也大都出于偶然。"② 他一再提到生命冲动的过程是一种自动创造的过程，不服从任何自然规律或理性规律。恰恰相反，这些规律正如一切物质本身一样，不过是生命冲动的创造，是生命冲动的自然方向的逆转。他说："当整体中有一部分发生中断或逆转时，物质的因素以及将它们结合起来的数学规则，就自然而然产生了。"③ 他认为自然规律完全是主体按照自己的意志建立起来的，它们"任何一个都没有客观实在性，每一个都是某一研究者的产物。"④"总的说来，实在的秩序的程度完全相应于它满足我们的思想的程度。"⑤ 既如此，世界的一切就都决定于主体的意志和欲望了。这是典型的唯意志主义。

柏格森曾把生命冲动说成是一种实体性的存在。但这主要是为了强调说明它是宇宙的唯一实在。在具体说明生命冲动的特征时他实际上否定了它是一种实体性的存在，而把它当作是一种纯粹的活动、倾向。他说："实在就是可动性，没有已造成

①②③④⑤ 柏格森：《创造进化论》，英文版，第208页；第255页；第217页；第218页；第223页。

的事物，只有正在创造的事物，没有自我保持的状态，只有正在变化的状态，……一切实在就是倾向。”①当他谈到生命冲动象焰火由一个中心发散出来一样时，他说：“我绝不把这个中心看作是一件事物，而是看作连续的发射。”②柏格森还强调，生命冲动作为一种纯粹的活动性、倾向是不可能有任何相对的静止和稳定、不可能有任何间断性的。它只能是一种纯粹的流动。“这是一条无底的、无岸的河流，它不借可以标出的力量而流向一个不能确定的方向。即使如此，我们也只能称它为一条河流，而且这条河流只是流动。”③与此相关，他也否定生命冲动有量的特性，对它无法作任何测量；而是一种纯粹的质的不断飞跃。“绵延就是创新，就是形式的创造，就是绝对新的东西的连续制作。”④他的所谓创造进化论的主要含义正是认为事物的发展进化既不是单纯的量的增减过程，也不是由量变转向质变的过程，而是纯粹的质的创造过程。总之，由于排斥了任何稳定性、规律性和量的特性，柏格森的这种创造进化过程必然是纯粹相对的、不可捉摸的东西。

柏格森关于生命冲动创造一切的观点与上帝创造世界的宗教信仰主义观点也是一致的。所谓生命冲动的创造实际上就是上帝的创造。柏格森的上帝不同于传统的宗教上帝之处，主要在于他认为上帝是一种纯粹的永无终结的创造，他的上帝不会使事物处于完成的状态，而是使它们永远处于创造过程中。因

① 柏格森：《形而上学导言》，中文版，第29页。
② 柏格森：《创造进化论》，英文版，第248页。
③ 柏格森：《形而上学导言》，中文版，第28页。
④ 柏格森：《创造进化论》，英文版，第11页。

此柏格森说，上帝"就是不断的生命，活动、自由"。①当然，这仍然是创造世界的宗教上帝。柏格森并未因此而使他的观点的神秘主义性质有所冲淡。实际上，天主教中的所谓现代派正是用柏格森的这种观点作为理论根据。

总之，以超出唯物主义和唯心主义为标榜，以反对机械论为出发点的柏格森的生命哲学，实际上仍然没有脱离唯心主义的范围，而只是使他的唯心主义具有明显的唯意志主义、相对主义和神秘主义的特色。

第三节　柏格森的反理性主义和直觉主义

柏格森的生命哲学与他的反理性主义的直觉主义是密切相关、互为表里的。他的生命哲学为反理性主义的直觉主义提供了理论基础，而他的直觉主义则为他的生命哲学提供了方法。

一、反理性主义

柏格森的反理性主义和直觉主义与叔本华、尼采等人是一脉相承的。但是他比他们更为集中、更为突出地对这一理论作了论述。他公开否认人类的理智(理性)能够认识实在，否认人们以理智的形式和理智的方法所表现和获得的知识（包括各门自然科学的知识)具有实在的、客观真理的意义；他公开鼓吹为了达到实在、获得真理必需依靠非理性的直觉。他认为真正的哲学必须用直觉的方法建立起来，而真正的科学也必需依赖直

① 柏格森：《创造进化论》，英文版，第248页。

觉，以直觉的真理作为根据，他宣称在直觉中将实现哲学与科学的统一。

柏格森论证其反理性主义的基本论据是：理智的认识的任务只是为了实践的需要，而实践只能是主观的东西，不能达到实在；理智的认识形式和方法只能是静止、僵固的东西，不能达到处于不断流变中的生命冲动，从而不能达到实在。

柏格森认为，理智以及以理智为基础的科学的根本特点在于它们与实践密切相关，它们是适应实践的需要而产生的，是为了解决实践所提出的问题服务的。或者更直接地说是为了满足人们的某种实际利益而服务的。因为实践所要解决的问题总是与人们的实际利益相关，他说："理智的正常活动决非无利害关系。总的说来，我们并不是为知识而知识，而是为了站到某一方面去，是为了获利，简单地说，是为了满足一种利益。"①柏格森把理智的认识之依赖实践、为满足某种实际的需要服务同这种认识掌握实在、获得真理完全分裂开来和对立起来。在他看来，只要人们的认识是服从某种实际需要、与人们的某种行动相关，那这种认识便必然只是抓住事物之适应人们的实际需要那一方面，而忽视了其他方面，忽视了事物的内在的、本质的东西。既然理智的认识（不管是感觉还是概念）是与实践相关的，因此它们便必然抛弃事物的本质，不能达到实在。他说，理智的认识的目的"不是为了获得关于实在的内在的和形而上学的知识，而纯粹是为了使用实在。因为每一个概念（每一个感觉也是一样）都是我们的活动向实在所提出和实在以是或否的方式……回答的一

① 柏格森：《形而上学导言》第18页。

个实际问题。然而这样一来，它就从实在的东西中漏掉了作为实在的东西的本质的东西。”①科学知识以及其他一切以理智的形式表现出来的知识都不是实在的反映，科学的对象也不是对象的实在本身，而只是我们与对象在行动中所发生的关系。“使一个概念适应于一个对象，不外就是问我们对于对象能作些什么以及对象能为我们作些什么。在一个对象上标上一个确定的概念，就是以精确的名辞表明对象使我们想到的行动或态度。”②

柏格森的这些议论表明他在一定程度上看到了人的认识和实践之间的密切关系。但是，由于他把人的实践看作纯粹是主观的东西，看作只是服从人的实际需要和利益的活动，即由人的意志所支配的活动，这样他就由理智的认识服从实践而得出了这种认识必然离开对象的实在、本质的结论。其实，人的实践除了存在主观的一面以外，还存在客观的一面。因为人的实践本身也是一种物质的活动，人们在实践中必须从客观实际出发，必须使用客观的、物质的手段。而且人们通过实践，还可以改变和重新创造实在。而当人们在实践过程中创造出了某种事物时，就意味着他们掌握了这种事物的内在本质。因此，人的理智的认识与实践的密切联系、对实践的依赖不是否定，而是证实了这种认识能够达到事物的本质，获得客观真理。人的理智的认识的实用性、功利性、实践性与它们的客观实在性不仅不是相互抵触的，而是统一的。人的认识只有从客观实际出发，符合客观实际，才能正确地指导人的实践，才能使人的实践获得预期的

①② 柏格森：《形而上学导言》第30页；第19页。

效果，即产生某种效用，满足某种需要。柏格森却把这种关系完全颠倒过来了。他的错误是显而易见的。

柏格森论证他的反理性主义的另一主要手法是：把一切理智的认识形式都说成是绝对僵固的、静止不变的东西，把一切理智的认识方法都当作是以绝对僵固的、静止的观点来认识事物的方法。他说："按照我们的理智的自然倾向，它一方面是借僵固的知觉来进行活动，另一方面又借稳定的概念来进行活动。它从不动的东西出发，把运动只感知和表达为一种不动性的函项。"① 至于实在，在他看来就是没有任何相对静止和稳定的运动变化本身，即不可确定的生命冲动。因此，用理智来认识实在，必然把本来不断流变、不断发展和创新的东西当作是静止、僵固的东西。这样理智当然不可能达到实在本身，理智所达到的充其量只能是实在的某种外表、某个断面或某个投影。柏格森把理智之认识实在比作拍摄电影。一部影片是由一张张静止的、彼此分开的摄象凑合而成的。不管这些摄象怎样多、怎样能彼此补充、怎样编排合理，对于它们所反映的对象来说，它们总是外在的东西，不可能达到事物的内部。不管它们看起来怎样连贯、怎样从头到尾表现某一事物，仍然无非是从一个静止点到另一个静止点的跳跃，是一张照片与另一张照片的机械的连结，它们无法真正达到事物的运动变化本身。理智的东西只能是彼此并列的，它们所给予人们的"永远不过是对象的一种人工构造，它们只能用符号表示对象的某些一般的、在某种程度上可以说是非个性的方面。以为我们借助它们可以把握一种实在，那

① 柏格森：《形而上学导言》第30页。

是枉然的；它们所提供给我们的不过是实在的阴影而已！”①

也正是从这种观点出发，柏格森对一切用理智的形式和方法构成的各种科学和哲学理论的实在性都加以否定。据他说，任何科学知识都不过是一种可以任意虚构出来的符号的结合，它们都是人们为了行动的方便而作出的一种假定。它们只具有使用价值，没有真理价值。至于以往的哲学，那不管是唯物主义还是唯心主义，不管是经验派还是理性派，只要他们利用理智的形式和理智的方法，他们的理论同样只能是一些符号的结合，而不可能达到真正的实在。柏格森讽刺地说：“形而上学家在实在之下掘了一条深长的地道，科学家则在实在之上架了一座高大的桥梁，然而，事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过，而不与它们接触。”②

柏格森的这种论证当然不能成立，把实在当作没有任何相对静止和稳定的运动变化本身固然是唯心主义的诡辩，把人类理智的认识形式和方法说成是绝对静止和僵固的东西也是明显的歪曲。因为任何东西都不是绝对静止和僵固的，静止只能是相对的。人类的理智的认识形式和方法也一样。柏格森把静止的一方面绝对化了，而抹煞了运动的一方面。其实只要我们承认实在的绝对的运动变化中有相对的静止，承认人类的理智的认识形式和方法的静止和稳定中包含了运动变化，那我们就完全可以、而且只能用这种静止的稳定的东西来认识运动变化的东西。

---

① 柏格森：《形而上学导言》第8—9页。
② 柏格森：《形而上学导言》第36页。

二、直觉主义

柏格森的反理性主义同他的直觉主义是密切相关的。他贬低理性，是为了抬高直觉。柏格森虽曾一再表白他并不企图根本否定和取消理智的认识，而只是指出理智不能象他所推崇的直觉一样认识实在本身。实际上他是要使理智从属于直觉。因为他认为直觉是一种最高级、最深刻的认识形式。在他那里，科学属于理智的领域，哲学则属于直觉的领域。哲学和科学可以而且应当统一，但这只能是在直觉的基础上统一，也就是使科学超出理智的界限，或者说使理智超出其本身的界限，达到与直觉融合在一起。他说："科学和形而上学在直觉中结合起来了。一种真正直觉的哲学必能实现科学和哲学的这种渴望已久的统一。"①

直觉究竟是一种什么样的认识呢？柏格森给直觉下了如下定义："所谓直觉，就是一种理智的交融，这种交融使人们自己置身于对象之内，以便与其中独特的、从而是无法表达的东西相符合。"②柏格森在此所谓"理智的交融"指的是一种超出正常的感觉、思维等理智的认识形式之外的内心体验。在这种体验中，主体直接把握流动中的对象，与之完全融合在一起。无论就对象、方式及目的来说，直觉都与理智完全不同。

就对象来说，与理智停留于事物的外围、表面、局部，即相对的领域不同，直觉"达到了绝对的领域"，也就是运动变化、绵延、生命冲动的领域，实在的领域。因此，在直觉中，"我将不再从我

①② 柏格森：《形而上学导言》第33页；第3—4页。

所处的外部来了解运动，而是从运动所在的地方，从内部，事实上就是从运动本身之中来了解运动”。直觉“能够朝向事物的内在生命的真实运动”。①

就进行的方式说，与理智之依靠感觉、思维与实践不同，直觉所需要的是一种意志的努力，这种努力使人的心灵“违背自身”，“一反它平常在思想时所习惯的方向”。也就是说，超出现实的认识和超出实践的范围之外。直觉的过程是一个超乎感性、理性和实践的过程。正是在这种意义上，他声称以直觉为基础的“哲学只能是超越人类条件的一种努力”②。

就认识的目的说，与理智必为实践服务不同，直觉必须摆脱任何使认识为实践服务的观点。人们只能为直觉而直觉，而不能期望通过直觉来发现真理以便指导人们的行动、实践。“哲学的职责必是摆脱那种完全是理智的东西的形式和习惯，必是积极地研究和考察活的东西，而不顾及实际的使用，它的特殊对象就是慎思明辩……。”③这也就是说，为了直觉，必须对直觉本身以外的一切都无动于衷，必须抛弃通过认识现实世界的规律来改造现实世界的目标，必须脱离现实生活和斗争而龟缩到那种神秘的绵延、“实在”中去。显然，如果真的象柏格森所要求的那样用这种直觉来统一哲学和科学，那只能使哲学和科学都陷入歧途。

以德国的狄尔泰、齐美尔等人和法国的柏格森为代表的生

---

①② 柏格森：《形而上学导言》第1—2、31页；第34页。

③ 柏格森：《创造进化论》，英文版，第196页。

命哲学，是现代西方反理性主义哲学思潮在十九世纪末二十世纪初的最典型的表现形式，是由叔本华、克尔凯郭尔等人的反理性主义通向现代存在主义的重要桥梁，具有承前启后的作用。狄尔泰、齐美尔的影响主要在历史文化领域。他们代表了现代西方历史哲学的一种重要倾向。柏格森哲学的影响更为广泛和深刻。它在二十世纪初期曾轰动一时，以致出现了所谓“柏格森狂”，它波及到整个资产阶级的科学文化领域，包括数学、物理学、生物学等自然科学部门。影响最大的则是哲学和文学艺术。许多现代资产阶级哲学流派与思潮，都在不同程度上受到他的影响。实用主义的著名代表詹姆斯就把柏格森引为师承。柏格森的哲学与宗教理论也互相呼应。以爱德华·勒卢阿（1870—1954）为代表的天主教现代派理论家就把柏格森当作是自己的战友和先导。柏格森哲学对工人运动也产生过很大影响。二十世纪初期在法、意等国工人运动中的无政府主义的工团主义，就曾利用柏格森的理论。柏格森哲学还曾涉及到解放前的中国。早在五四时期，柏格森哲学就成了当时中国资产阶级哲学中最有影响的哲学之一。

第七章　实用主义

第一节　实用主义概况

实用主义是在美国土壤上生长的一个哲学流派，它于十九世纪七十年代在美国露头。1871—1874年间在哈佛大学进行活动的“形而上学俱乐部”被认为是美国第一个实用主义组织。俱乐部的主持人是后来被认为是实用主义创始人的皮尔士，参加者有哲学家、心理学家赖特(C. Wright 1830—1875年)、律师霍尔姆斯(O. W. Holmes 1841—1935年)、历史学家费斯克(J. Fiske 1842—1901年)以及后来成为实用主义最大代表之一的詹姆士等人。他们各在自己专攻的领域表述了实用主义的一些基本思想。到十九世纪末二十世纪初，通过詹姆士以及美国实用主义另一个最大代表杜威等人的活动，实用主义发展成为在美国影响最大的哲学流派。列宁在1908年指出：“在最新的美国哲学中，‘最时髦的东西’可以说是‘实用主义’了……。在哲学杂志上谈论得最多的恐怕也要算是实用主义了。”①二十世纪四十年代以前，实用主义在美国哲学中一直占有主导地位，甚至被视为美国的半官方哲学。在其他西方资本主义国家，实用主

---

① 《列宁选集》第2卷第349页。

义也有流传。例如在英国出现过以席勒（F. C. S. Schiller 1864—1937年）为代表的实用主义运动。席勒为了强调哲学以人的利益为中心，于是将实用主义改称为人本主义。在一些受西方思想侵蚀、特别是原属西方的殖民地或半殖民地的国家，实用主义也曾广泛流传。例如在解放以前的中国，通过胡适等人的鼓吹，实用主义在思想文化的各个领域都发生了很大影响。

实用主义之所以成为现代西方影响最大的流派，根本原因在于它最为突出和集中地体现了资产阶级的贪得无厌、唯利是图的利己主义阶级本性。有些实用主义者甚至干脆把资本主义商场和交易所的一些活动（如赢利、报酬、信用、兑现价值，等等）当作其哲学的主要范畴。实用主义的根本纲领是：把确定信念作为出发点，把采取行动当作主要手段，把获得实际效果当作最高目的。实用主义者也一再强调他们的哲学是一种行动哲学、实践哲学。实用主义英文原名是Pragmatism，源出希腊文πράγμα，意思即是行为、行动。而实用主义者对行为、行动的解释，完全贯彻了资产阶级利己主义世界观的精神，即只管行动是否能给个人或集团带来某种实际的利益和报酬，而不问这种行动是否合乎客观实际，合乎原则。也就是只管直接的效用、利益，不管是非对错。有用即是真理，无用即为谬误。对于那些抱着或者接受了资产阶级利己主义世界观的人来说，即使他们不研究实用主义也可以自发地成为实用主义的信徒。

实用主义之被资本主义社会的人们广泛接受，还因为它的理论具有科学和民主的外表。从理论特征说，实用主义与现代西方哲学中的实证主义（唯科学主义）思潮和反理性主义（人本主义）思潮都有密切联系。有的实用主义者（例如詹姆士）的反

理性主义倾向还相当强烈。但整个说来，实用主义更为接近实证主义思潮。实用主义者大都象各种形式的实证主义者一样标榜他们的哲学超出唯物主义和唯心主义的对立之外，反对任何形式的"形而上学"(不管是主张精神第一性的唯心主义，还是主张物质第一性的唯物主义)，而仅仅提供一种科学的方法论和真理论。与此相关，他们声称反对任何盲从和迷信，而仅仅尊重事实、经验和实验。从而是一种科学的、也是中立的经验主义。在政治上，实用主义者也大都装扮成自由、民主的维护者，不赞成、甚至反对露骨的极权主义(包括法西斯主义)。这样，实用主义不仅可以为垄断资产阶级所利用，成为一种帝国主义的哲学，也较易为西方社会中广大中小资产阶级和知识分子所接受。

实用主义者内部在理论上并不完全一致。总的说来，皮尔士的理论中具有较多的科学和客观的因素，杜威也竭力作出科学和客观的姿态，而詹姆士的主观唯心主义和反理性主义则往往比较明显，席勒更是公认自己的理论的主观唯心主义性质。在政治上，实用主义者的立场也有差异，有的人比较接近资产阶级自由派，有的人则是垄断资产阶级的代表。

第二节　皮尔士与实用主义的创立

一、皮尔士的生平活动

皮尔士(Charles Sanders Peirce 1839—1914年)出生于马萨诸塞州的剑桥。他的父亲本杰明·皮尔士(1809—1880年)是在哈佛大学任教的数学家和天文学家。在他父亲的熏陶下，皮尔士从小对各门自然科学有着广泛的兴趣，具有高度的抽象思

维能力，后来终于使他不仅成了实用主义的创始人，也成了在物理学、化学、数学、数理逻辑、科学史等方面均有较高造诣的科学家。从1861年起，他长期在美国海岸观察所任职。在这期间他还曾在哈佛大学(1864—1865年、1869—1871年)、约翰·霍普金斯大学(1879—1884年)讲授逻辑和科学史。皮尔士在世时，他的多方面的才华并未得到学术界的承认，他虽然写了大量论著，但大都未出版，甚至在寻找职业和谋生上也遭到困难。但在他逝世以后，他越来越引起美国以及整个西方哲学界和思想界的重视。1931—1935年，哈佛大学出版了六卷本的《皮尔士文集》，1958年《文集》又增加了两卷。自此以后，皮尔士声名日益显赫。他在自然科学方面的成就受到了越来越多的称赞。在哲学上，他除了作为实用主义的创始人外，还被在美国流行的其他一些哲学流派(例如新实在论、逻辑实证主义、语义哲学、现象学)引为先驱。有关论述皮尔士哲学的论著也越来越多起来。

皮尔士实用主义的哲学思想在他1872年在"形而上学俱乐部"所作的一个学术报告中表现得最为突出。这个报告后来整理成《信念的确定》和《怎样使我们的观念清晰》两文，分别发表于《通俗科学月刊》(1871年11月和1878年1月号)。1900年以后皮尔士还写过一些阐述其实用主义的文章，但他始终没有形成一个完整的哲学体系。他的哲学观点经常自相矛盾。作为一个严肃的自然科学家，他有时也能自发地站在唯物主义方面，但在正面论述哲学问题时，却往往陷入了唯心主义。总的说来，他对实用主义的表述没有象后来詹姆士那样充满市侩庸俗习气。他是最早使用实用主义一词的，但当詹姆士对实用主义作了庸俗的解释后，他在1905年便改用实效主义(Pragmaticism或译

实用化主义）以之区别。

二、实在就是有效

同后来的许多实用主义哲学家一样，皮尔士是实证主义类型的经验主义者。在他那里，经验就是实在，实在就是经验。他也企图借助经验来超出唯物主义和唯心主义之间的对立。但他没有一般实证主义者那样极端，表现出了一定的游移动摇的特色。

皮尔士从经验主义立场出发批判了传统的神学和形而上学，特别是笛卡儿从普遍怀疑原则出发所建立的思辨形而上学。他的实用主义（实效主义）要求把哲学建立在经验科学的基础上，依据经验来研究和判断命题。只有用科学的观察方法所证实的概念才是有意义的。他说，如果接受实用主义，"哲学所剩下的将是一系列可以用真正的科学观察方法来研究的问题……从这方面说，实效主义是一种真正的实证主义。"①

不过，皮尔士认为他的实用主义与一般实证主义也有不同之处。这主要表现在："第一，它保留了一种纯化了的哲学；第二，它完全接受我们的本能信念的主要部分；第三，它竭力坚持经院派实在论。"②这里的第二、三两点不同于一般实证主义是显而易见的。因为一般实证主义不把本能信念列入经验范围，也不接受经院派实在论。至于皮尔士所谓"纯化了的哲学"则是指抛弃传统形而上学中那些脱离事实和经验的抽象思辨概念，完全从经验出发对世界进行研究的哲学。换言之，皮尔士虽然

①② 《皮尔士文集》，英文版，第5卷第423段。

象一般实证主义那样标榜反对形而上学(传统哲学)，但仍承认可以对世界本身进行研究，即哲学可以包括世界观问题，不过要改变研究方法。所以他接着说："实效主义者不象其他真正的实证主义者一样仅仅嘲笑形而上学……，而是从中吸取精华，用来给宇宙论和物理学以生命和光辉。"①这就是说，"形而上学"在经过改造以后，在将它建立在观察和经验基础上以后，仍是可以保留的。这样的"形而上学"就是"科学的形而上学"。他认为他关于实在的学说就是这样的形而上学。

究竟什么是实在呢？皮尔士的回答显得自相矛盾。他有时肯定实在存在于人以外，不以任何个人对它的意见为转移。但是，怎样确定事物的实在呢？他实际上认为取决于人的意见，因为他认为事物的意义就在于它所引起的实际效果。这一点他再三强调。例如他说："试考虑一下我们认为我们概念的对象所能有的效果(这些效果可以设想具有实际意义)，那我们关于这些效果的概念就是我们关于对象的整个概念。"②实际效果当然是相对于人而言的。各人的需要、所处地位不同，其对事物的实际效果的感受、评价就会不同。说关于对象的概念的意义决定于其引起的实际效果，那就是认为对象的意义取决于人对它们的感受和评价。在进一步解释实际效果的含义时，皮尔士有时说它就是关于对象的概念在人那里所引起的行为习惯，凡能引起人的行为习惯的就是有实效的。有时他更干脆把实际效果当作是人的感性知觉，即凡能引起人的某种感性知觉的就是有实效的。总之，存在(实在)就是有效，这是皮尔士判断事物的实在性

①② 《皮尔士文集》，英文版，第5卷第423段；第402段。

的根本原则。它被西方哲学界称为“皮尔士原则”。这一原则同一般主观唯心主义的经验主义关于事物的性质决定于人的主观感觉，实质是一致的。皮尔士自己也一再承认他的实用主义和贝克莱的观点同出一辙。他在一封给詹姆士的信中说：“贝克莱比任何其他人更有权认为是把实用主义引入哲学的人，尽管我更明确地表述了它。”①

但是，皮尔士的实在论毕竟不等于贝克莱式的主观唯心主义的经验论。这从他对实在的内容的分析中可以看出。皮尔士认为，根据经验的观察，实在包含了三类现象：性质、个别的具体事物和一般。他对这三类现象用了几套名词来表示，如“性质、反应和中介”；性质、事物和规律；可能性、存在和习惯。他用得最多的是第一位、第二位和第三位的实在。所谓第一位的实在，指的是红绿、软硬、香臭、轻重以及其他各种表现于经验中的单纯的性质。其中也包含了人的各种感受，如厌恶、崇高等。它们是作为潜在性（可能性）、机会、自发性而存在的，因为它们必须附于现实的具体事物之上才能成为现实的、具体的存在。所谓第二位的实在是指具体事物（如苹果、桌子等等）的存在。它们具有独立存在的意义，从而是现实的存在、事实。它们可以作用于其他事物，也可对其他事物的作用作出反应。所谓第三位的实在是指作为规律、普遍性等存在，也可以看作是具体事物间的联系或中介，事物的连续性。

总之，皮尔士关于实在的三种类型的论述，除了包含把感觉经验当作实在的一般唯心主义经验主义的观点外，还包含了把

---

① 引自培里：《詹姆士的思想和性格》，英文版，第2卷第425页。

一般、共相当作实在的实在论观点，在他对具体事物和一般的存在的某些论述中，也包含了某些自发的唯物主义观点。他的实在论是一种不一贯的、自相矛盾的理论，但从总的倾向或归根到底的意义说，他倒向了主观唯心主义的经验主义，因为他归根到底把主观的实际效果当作实在的标准。

三、确定信念的方法

皮尔士的实用主义强调行动和实践的意义，而为了有效地行动和实践，必须确定坚定可靠的信念(信仰)。确定信念是行动的准备。因此确定信念便成了他的哲学的主要论题。他认为一切与信念无关、不能引起行动的东西都不应包括在本来意义的哲学思维之内。"思维的整个机能在于引起行为习惯……而与思维相关但与它的目的无关的一切则是思维的累赘而不是它的部分。"①就皮尔士实用主义作为一种方法论来说，它就是一种确定信念的方法。其主要内容是通过研究和探索，使人们摆脱怀疑状态，达到确定信念。一般把它称为"怀疑一信念"的探索理论。

皮尔士虽然把怀疑作为他的方法论的重要一环，但他不是象笛卡儿那样把怀疑作为一种手段，而是把怀疑看作人们缺乏信念、无法采取行动的状态，是人们的行为的停顿状态。至于怀疑的原因，既可以是实际行动遇到困难，也可能是心理上的障碍。人的认识的任务即在进行探索，解决疑难，确定信念，以便采取行动。

---

① 《皮尔士文集》，英文版，第5卷第400段。

究竟怎样通过探索来确定信念呢？皮尔士在一定程度上企图避免个人的主观偏见，反对脱离实际的直觉主义和武断主义。他说："哲学在方法上应当仿效成功的科学，只从可以仔细考查的明确的前提出发，依赖它的各种不同的论证，而不是信赖个人的决定。"①然而皮尔士认为人们进行探索时所关注的只是确定信念以便采取行动，至于采用什么方法来确定信念，可以存而不论，即只要某种方法能用来确定信念，那不管它是否合乎实际都可以采用。他说："只要怀疑最后停止了——不管用什么方法——思考的目的也就达到了。"②这显然就是一种只管主观目的、不管客观实际的说法。

皮尔士的这种矛盾立场在他对确定信念的具体方法的论述中也表现出来。他在《信念的确定》一文中认为古往今来确定信念的方法有如下四种：

第一种叫固执的方法。人们在一切问题上都可以固执地坚持己见，把自己所相信的东西当作不可动摇的，并把这种信念当作行动的指南。至于是否会引起别人的异议、是否符合实际，可以全然不顾。这种方法完全符合皮尔士所主张的只管能否确定信念、不管是否合乎实际的理论。但皮尔士同时又表示他不赞成这种方法，而且指出这种方法在实践中往往行不通。因为个人的固执行动总要遇到他人和社会的反对而归于失败。

第二种叫做权威的方法，即接受国家、教会或其他强力机构

① 《皮尔士的哲学》(布迟勒编)，英文版，第229页。
② 《皮尔士文集》，英文版，第7卷第324段。

(权威)所规定的原则来确定信念。皮尔士认为这种方法适合于那些自己无能确定信念的人。对于这些人来说，确定信念的问题就是服从权威的问题。为了不致引起混乱，保障社会秩序，不能允许这些人有与权威的规定相抵触的信念。违者严惩。“对于大部分人来说，也许没有比这更好的方法了。既然他们所能做到的充其量是做精神奴隶，那就让他们做奴隶好了。”①权威的方法显然也符合实用主义的原则。但皮尔士表示他也不赞成这种方法，而且指出这种方法不能保障人完全成功，因为无法防止人们对权威的信念表示怀疑。

第三种方法叫做先验的方法。这是社会上有教养的人们所使用的方法。这些人既不接受固执的方法的极端任性，也不接受权威的方法的过分专横。他们企图证明自己的信念具有充分的知识根据，合乎永恒理性的要求。皮尔士认为大多数形而上学家(传统哲学家)都习惯用这种方法。笛卡儿就是一突出的例子。这些人把自己的体系当作是永恒的理性体系。实际上是从他们自己所坚持的信念出发建立起来的，因而与固执的方法并无实质区别。皮尔士也不赞成这种方法。

皮尔士本人所赞成、并给以高度评价的方法是第四种，即他所谓科学方法。他认为这种方法既排斥主观偏见，又反对盲目崇拜权威，而只依据不受个人意识影响的外部永恒因素，即客观事实。科学方法以肯定外部世界的客观存在为前提，肯定探索的任务就在于解释和描绘客观实在的事物。他说，科学方法的“基本假设”在于：“存在着现实事物，它们的特点完全不以我

① 《皮尔士文集》，英文版，第5卷第380段。

们对它们的意见为转移。这些现实按照永恒的规律作用于我们的感官……我们能够通过讨论来确定事物实际上和真正是什么。每一个人只要有充分的经验和思考，就可得出同样真实的结论。”①

皮尔士对科学方法的这些论述的确具有客观和科学的因素，在一定程度上偏离了他的实用主义方法论原则。这表现了他作为一个自然科学家的求实态度。但是，皮尔士的这种求实态度也只有在一定程度上说才存在。究竟什么是客观实在呢？什么是外部永恒的规律呢？皮尔士回答含糊。上面我们提到，他把对人所产生的实际效果当作实在的标准，这使他滑向了主观唯心主义。因此，他的方法论问题归根到底是建立在主观唯心主义基础上的。

皮尔士的真理观同他的实在论和方法论密切相关，也存在着同样的矛盾，因为他把真理看作就是人的信念。他有时肯定了真理的客观性，认为观念的真理性即在于它们“所表象的对象就是实在”。他肯定只有用科学的方法所确立的信念才是真理，用其他方法所确立的信念的真理性甚小。然而，由于他把实际效果当作实在的标准，从而也就把实际效果当作真理的标准。他的这种观点与后来由詹姆士等人所表述的真理就是有用、有用就是真理的主观唯心主义公式，并无实质的区别。

总的说来，皮尔士的哲学还保留有他作为一个自然科学家肯于承认客观实际的因素，但他的基本倾向是实用主义的。他在实在论、方法论、真理论等方面的基本观点正是后来由詹姆

① 《皮尔士文集》，英文版，第5卷第384段。

士、杜威等人所发挥的主观唯心主义观点。

第三节　詹姆士与实用主义的系统化

一、詹姆士的生平活动

詹姆士(William James 1842—1910年)是美国实用主义的真正奠基者。把皮尔士等人所提出的实用主义思想加以发挥,使之成为一种比较系统的理论,使实用主义受到美国垄断资产阶级的扶持和赞赏并使之广泛流传,都是与詹姆士的活动联系在一起的。

詹姆士出生于一个资产阶级家庭。祖父由爱尔兰迁居纽约,经商致富,父继祖业,并热中于神学和唯心主义哲学。本人虽无甚名望,但与当时英国著名的唯心主义哲学家卡莱尔、美国著名唯心主义哲学家爱默生(R. Emerson 1803—1882年)等人交往甚密。詹姆士从小受到其父及这些人的影响。他除了在美国转读许多学校外,还曾到法、德、奥、瑞士等国学习。他爱好文艺,早年甚至想当画家,后来转向生理学、心理学、医学等自然科学和哲学。1864年他进入哈佛大学医学院,1869年获医学博士学位。1872年起在哈佛讲授解剖学和生理学,1875年起讲心理学,1879年起讲哲学,1885年成为哲学教授,直至1907年退休。

詹姆士的哲学主要是承袭休谟、康德以及当代实证主义思潮的经验主义路线。但他还强烈受到柏格森的反理性主义、雷诺维叶的唯意志主义以及各种宗教神秘主义的影响。他的哲学的折衷主义色彩比其他实用主义者更为明显,特别是反理性主

义倾向更为强烈。他早年的主要著作是积九年之久精心写作的两卷《心理学原理》(1890年),其中不仅论述了心理学,也论述了哲学。这部书在心理学界和哲学界都引起了很大反响,受到不少名人的称赞,从而使他名声大震。后来他陆续出版了《信仰意志和通俗哲学论文集》(1897年)、《宗教经验的类型》(1902年)、《实用主义》(1907年)、《多元的宇宙》(1909年)、《真理的意义》(1909年)。死后出版了《哲学的若干问题》(1911年)以及《彻底经验主义论文集》(1912年)等。其中《实用主义》一书是他影响最大的著作。

二、彻底经验主义

詹姆士把他关于经验的理论叫做彻底经验主义(Radical empiricism或译激进经验主义)。这一理论最为突出地表现了他对哲学基本问题的态度。由于他直接谈论实用主义的一些论著市侩气过于露骨,引起了一些责难,为此詹姆士后来企图把他的彻底经验主义和实用主义分开。实际上,彻底经验主义是他的实用主义的重要理论基础。

什么叫做彻底经验主义呢?詹姆士在《真理的意义》序言中把其内容概括为三部分:假定,事实的陈述,概括的结论。"它的假定是:只有能以经验中的名词来解释的事物,才是哲学上可争论的事物。(当然,不能经验的事物也尽可以存在,但绝不构成争论的题材)。事实的陈述是:事物之间的关系,不管接续的也好,分离的也好,都跟事物本身一样是直接的具体的经验对象。概括的结论:经验的各部分靠着关系而连成一体,而这些关系本身也就是经验的组成部分。总之,我们所直接知觉到的

宇宙并不需要任何外来的、超经验的联系的支持，它本身就有一连续不断的结构。”① 从詹姆士的上述概括可以看出彻底经验主义认为哲学仅仅谈论经验范围的对象，整个世界可归结为一个纯粹经验的世界，因为不仅各种对象是经验，对象之间的各种关系也同样是经验，世界就是一个由各种关系连在一起的经验整体。

詹姆士的彻底经验主义与从贝克莱、休谟到穆勒、斯宾塞的经验主义是一脉相承的。他自己对此供认不讳，例如认为贝克莱的观点“绝对是实用主义的”，而穆勒则是使他“最早懂得实用主义的思想的开朗性”的人。但是，詹姆士认为他发展了先辈经验主义者的思想。其主要方面之一就是他使经验主义更彻底了，把过去经验主义者尚未当作经验的（如经验事物之间结合和分离等各种关系）也当作经验，克服了以往经验主义者尚未完全克服的精神和物质、心理的和物理的、主体和对象等等对立的“二元论”。因为现在它们全被归结为经验，它们之间的区别仅仅是机能上的和方法论上的，而不是本体论上的了。同一种经验，在一种意义上是主体，在另一种意义上是对象；在一种意义上是心理的东西，在另一种意义上是物理的东西。“我的论点是：如果我们首先假定世界上只有一种原始素材或质料，一切事物都由这种素材构成，如果我们把这种素材叫做‘纯粹经验’，那么我们就不难把认识作用解释为纯粹经验的各个组成部分相互之间可以发生的一种特殊关系，这种关系本身就是纯粹经验的一部分，它的一端变成知识的主体或负担者、知者，另一端变成所知的客

① 引自《实用主义》，商务印书馆 1979 年版，第 159 页。

体。”①“同一的一段‘纯粹经验’……既可以代表一个‘意识事实’，又可以代表一个物理实在，就看它是在哪一种结构里。”②

尽管詹姆士认为他的上述观点超出了前辈的经验主义者，其实这种把世界的统一性归结为经验的统一性的观点正是休谟及各种形式的实证主义者（例如马赫主义者）所一再鼓吹的。他们都企图使自己凌驾于唯物主义和唯心主义对立之上，走哲学上的所谓中间路线，实际上归根到底仍倒向主观唯心主义，他们的道路也正是詹姆士的道路。

不过，詹姆士的彻底经验主义的确有不同于一般实证主义的经验主义的地方，这表现在他对经验的解释具有明显的反理性主义、唯意志主义的特色。

与一般实证主义类型的经验主义把经验归结为感性知觉到的、“给与”的东西不同，詹姆士把感性知觉以外的一切下意识的心理本能活动均包含在经验之内，而且把它们当作经验的基本因素。“我把直接的生活之流叫做‘纯粹经验’。……只有新生的婴儿，或者由于从梦中猛然醒来，服了药或者挨了打而处于昏迷状态的人，才可以被假定具有一个十足意义上的对于这的‘纯粹经验’。”③他认为纯粹经验本身就是一种神秘的、无法用理性概念说明的东西，即“只能感受，不能下定义”。他由此把它们称为“纷繁庞杂的混乱”、“感觉的一种原始的浑沌”、“一条意识流”、“主观生活之流”。总之，经验不仅是主观的，而且是非理性的、神秘莫测的。詹姆士对他的观点的反理性主义性质供认不讳。

① 《彻底经验主义论文集》，英文版，第4页。

②③ 《彻底经验主义论文集》，英文版，第138页；第93页。

他宣称："即使实在不是反理性的(irrational)，至少按其结构说是非理性的(nonrational)。"① 也正因为如此，他对柏格森的反理性主义吹捧备至，并承认他仿效了柏格森。

詹姆士彻底经验主义的唯意志主义倾向也是很明显的。按照他的观点，"纯粹经验的世界"、"意识流"处于浑然状态，尚不是人们所感受到的实在世界和事物，它们之成为实在世界和事物，取决于人的兴趣和意义。人们根据自己的兴趣和意志从"意识流"中划分出各种断片来，它们就成了人们所感受到的事物。因此，人们感兴趣的东西，所欲求的东西就是实在的东西。他说："实在只是意味着对于我们的情感生活和能动生活的关系。这就是人们在实践中所说的这个名词的唯一意义。在这个意义上，任何引起和激起我们的兴趣的东西就是实在的。……因此，一切实在的基础和起源，无论从绝对的或实践的观点来看，都是主观的，亦即我们自己。"②

由此可见，詹姆士的彻底经验主义是唯心主义的经验主义和反理性主义、唯意志主义的一种混杂。

三、调和折衷的方法论

詹姆士特别强调方法论的意义甚至声称实用主义就是一种方法论。什么是实用主义的方法论呢？他作了如下的概括："实用主义的方法，不是什么特别的结果，只不过是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的事物、原则、'范畴'和假定是必

① 《心理学原理》，英文版，第2卷第295—297页。
② 《多元的宇宙》，英文版，第213页。

需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实。”①

詹姆士在此所谓“确定方向的态度”指的是怎样采取行动。实用主义的方法就是行为方法。所谓“最先的事物”指的是人们的行动由以出发的客观实际条件。“原则”、“范畴”等是指对客观实际的认识理论。不去看这些，意味着以为人们的行动不要根据客观实际，不要有理论、原则等的指导。既如此，他所关注的“最后的事物”、收获、效果等就可以没有客观根据而仅仅出自人的主观意愿。可见这种方法是一种主观主义的方法。

既然詹姆士的方法排除了客观实际，它就必然是非不清、黑白不分，就会容许任何形式的折衷主义和诡辩。只要它能导至所追求的实际效果，就可以把它当作行动的指南。詹姆士正是利用这种方法来抹煞唯物主义和唯心主义、科学思维和宗教信仰、真理和谬误、事实和谎言等等之间的原则界限，把它们都当作获得某种“实际效果”的方法。人们可以为了某种目的利用科学，为了另一种目的利用宗教，为了某种目的强调事实，为了另一种目的制造谎言。“事实的确是好的——给我们多多的事实吧！原则是好的，那就给我们多多的原则吧！从一个角度看，世界无疑的是一，而从另一个角度看，世界无疑的是多。既是一又是多，那末我们就采取一种多元的一元论吧！”②

詹姆士由此证明，在他的实用主义方法指导下，一切矛盾和对立都可消除。反过来说，各种对立的理论，持对立的立场和观点的人，都可以在实用主义方法下找到共同语言。他在《实用主义》一书中赞同并得意地转述了意大利实用主义者帕比尼把实

① 《实用主义》第31页。
② 《实用主义》第10页。

用主义当作一条公共走廊的比喻。"实用主义在我们的各种理论中就象旅馆里的一条走廊，许多房间的门都和它通着。在一间房里，你会看见一个人在写本无神论的著作；在隔壁一间房里，另外一个人在跪着祈求信仰的力量；在第三间房里，一个化学家在考查物体的特性；在第四间里，有人在思索唯心主义形而上学的体系；在第五间里有人在证明形而上学的不可能性。但是，那条走廊却是属于他们大家的，如果他们要找一个进出各人房间的可行的道路的话，那就非经过那条走廊不可。"①如果说皮尔士和杜威等实用主义者在论述实用主义方法时还注意使之具有客观和科学的色彩的话，詹姆士的实用主义方法论的调和折衷以及诡辩的面貌却是一清二楚的。

四、真理就是有用

真理论是实用主义的核心部分。皮尔士已经提出了实用主义真理论的基本概念，即概念的意义在于它所引起的实际效果。詹姆士将皮尔士的这个思想作了更为直接了当地发挥，把观念的真理性与观念的主观效用等同起来，提出了真理就是有用、有用就是真理的著名公式。这是实用主义最有代表性的理论。

詹姆士在提出其真理论时对唯物主义反映论作了种种歪曲和攻击。他的主要手法是首先把反映论当作是一种静止的、惰性的理论，把观念、思想之作为客观对象的反映、摹写等同于用镜子照对象。只要观念不是对象在人们的视网膜中的图象，他就宣布不能是对象的摹写和反映。他说："普通的看法是：一个

① 《实用主义》第30—31页。

真的观念必须临摹实在。这个看法也象其他看法一样，是照着最习见的经验相类似的。我们于可感觉的事物的真观念，的确是摹拟这些事物的。试闭上眼睛，想想那边墙上挂的钟，你所能想象出来的只是钟面的一幅真实的图象或摹本。可是你对于钟的机体的观念（除非你是一个钟表匠）就不足以成为一个摹本了，……在谈到钟的'计时功用'和发条的'弹性'等等时，那就更难看出你们的观念所摹拟的到底是什么了。……如果我们的观念不能准确地摹拟观念的对象，所谓和那对象符合又有什么意义呢？"①詹姆士在此所否定的"普遍的看法"，正是一般人的朴素的唯物主义反映论的看法，他否定的根本理由就是并非所有观念都能直接临摹其对象。这种攻击反映论的拙劣手法正是许多唯心主义者早就玩弄过的，其荒谬性是显而易见的。

观念不是对象的摹本、反映，那是什么呢？詹姆士说只是对象的名称、符号。"只要用'钟'这个词就行了，无需在思想上有钟的运转的图样，而且在许多实在情况中，我们的观念只能是符号，而不能是摹本。"②既如此，由观念所构成的判断，理论也并不具有客观基础，不能成为客观真理，而只是名称或符号之间的一种联系。由于观念就是经验，这种名称或符号之间的联系也就是经验的联系，詹姆士由此认为所谓真理无非是经验之间的一种联系。

但是并不是任何经验的联系都是真理。只有这种联系能对人有用、使人能达到预期的目的和效果时，才是真理。对于任何观念来说，它们的有用与它们之成为真理是同一个意思。"'它是

①② 《实用主义》第102页；第109页。

有用的，因为它是真的'，或者说，'它是真的，因为它是有用的'。这两句话的意义是一样的。"①

观念的功用、效果只能是相对于人而言。说观念的真理性在于它有用和有效，就是指它能符合人的需要、满足人的欲望。因此，说真理等于有用同说真理就是人的需要和欲望的满足是同一个意思。詹姆士说："新观念如果能最圆满地尽它的功能来满足我们两重的需要，就是最真的了。"②显然，把满足人的需要和欲望当作真理的标准，就会否定真理的任何客观内容，把它看作是纯粹人为的主观的东西。詹姆士也正是这样主张的。他宣布"真理全是由人产生到世界上来的。"③

这种否定真理的客观基础而把它仅仅归结为对人有用、能满足人的需要的主观主义观点，同上面所讲到的詹姆士的方法论是完全一致的，它必然混淆真理与谬误、事实与谎言、科学与宗教等等的界限，颠倒它们之间的关系。如果对人无用，那即使是最具有客观根据的真理也要宣布为谬误；如对人有用，那即使最荒唐的谎言或谬误也要宣布是真理。詹姆士露骨地说："要是真观念对人生没有好处，或者真观念的认识是肯定无益的，而假观念却是唯一有用的，……我们的责任就会是回避真理。"④

詹姆士同其他实证主义类型的哲学家一样，在谈到观念的真理性时也经常玩弄证实概念。他认为观念之成为真理是一个证实过程。但他所谓证实不是指观念符合客观实际，而仍然是说观念产生了某种符合人的实际效果。他说，"证实"和"使有

①②③ 《实用主义》第104页；第35—36页；第131页。

④ 《实用主义》第42页。

效”这两个词“意味着被证实或被认为有效的观念的某些实际后果”①。詹姆士以市侩的口吻把这种实际效果比作为“兑现价值”。人们之追求某种观念，就是因为“追求它们是合算的”。②

但是，观念对某个人有实际效果、兑现价值或者说“合算的”，对其他人不见得如此。这样各人有各人的标准，人们之间没有共同语言。为了摆脱这种困境，詹姆士搬出了资本主义的信用制度。他说：“我们的思想和信念只要没有什么东西反对它们就可以让它们成立，正好象银行钞票，只要没谁拒绝接受它们，它们就可以流通。”③就是说，某一观念经某人证实有兑现价值后，只要其他人表示信赖，愿意接受，就可以作为共通的真理，通过一定的信用关系，一个人可以把别人证实了有兑现价值的观念借用过来当作对自己也有兑现价值的观念。詹姆士接着说：“你接受我对某种事物的证实，我接受你对另一事物的证实。我们就这样在彼此的真理上作买卖。”④在此，詹姆士赤裸裸地把真理当作可以自由买卖的商品。在他的这种证实理论里，科学的、客观的真理连影子也没有了。

詹姆士对观念的真理性的上述主观主义解释必然导致相对主义。因为既然观念的真理性都取决于人的主观评价，那就不仅排除了真理的任何客观性，也排除了任何绝对性，而一切只能是纯粹相对的。所谓真理可以作买卖，也并未减少真理的主观性和相对性。因为买卖是否成交，仍然是根据个人主观意愿。事实上，否定真理的任何绝对性，把它看作是纯粹相对的东西，这

①② 《实用主义》第103页；第111—112页。
③④ 《实用主义》第106页。

正是詹姆士及其他实用主义者的真理论的一个重要观点。胡适对詹姆士的这种相对主义作了颇为露骨的论述。他在《实验主义》一文中说："我们人类所要的知识并不是那绝对存在的'道'啦，'理'啦，乃是这个时间、这个境地、这个我的这个真理。那绝对的真理是悬空的，是抽象的，是笼统的，是没有凭据的，是不能证实的。"①

总之，排斥唯物主义的反映论，鼓吹纯粹的主观主义和相对主义，这就是詹姆士真理论的根本特色。

第四节　杜威与实用主义的发展

一、杜威的生平活动

在论证和传播实用主义上，约翰·杜威（John Dewey 1859—1952年）所起的作用更甚于詹姆士。他受到美国资产阶级的竭力称赞，被吹捧为"美国人民的顾问、导师和良心"、"美国哲学家中最杰出的人物"。

杜威出生于佛蒙特州布灵顿一个杂货店商人家庭。1875年入佛蒙特大学，1882年转入霍普金斯大学，1884年写成《康德的心理学》学位论文，获哲学博士学位。在这期间，他接受了德国唯心主义，并深受英国新黑格尔主义影响。1884—1894年他任教于密希根大学，当时主要倾向于新黑格尔主义。1894—1904年他任芝加哥大学哲学系主任，逐渐转向实用主义，他的一些著作受到詹姆士等人的赏识，很快成了美国哲学界的风云人物。

---

① 胡适：《实验主义》第106页。

1905 年起他任教于哥伦比亚大学，直至1929 年退休。在这期间，他曾到中国讲学两年(1919 年 5 月—1921 年 7 月)。退休以后留在纽约继续活动。

杜威是打着改造以往哲学的旗号来宣扬实用主义哲学的。他所谓哲学的改造，就是超出唯物主义和唯心主义对立之外，而仅仅谈论经验。这与皮尔士和詹姆士一脉相承。不过，他的唯心主义倾向比皮尔士明显，而他的反理性主义倾向又没有詹姆士那样强烈。他把实用主义的一般原则推广到政治、文化教育、道德等各方面。他不仅是一个哲学家，也是一个著名的教育家、政治家。他一生写了 30 多种著作，近千篇论文，涉及到哲学和人文科学的各个领域，其中最能体现其哲学观点的有：《我们怎样思维》(1910 年)、《实验逻辑论文集》(1910 年)、《哲学光复的必要》(1917 年)、《哲学的改造》(1920 年)、《经验与自然》(1925 年)、《人的问题》(1946 年)以及同本特雷合著的《认知与所知》(1949 年)，等。

二、经验自然主义

杜威的经验自然主义(或称自然主义的经验主义)是他的整个哲学的基础和核心。它集中地表现在他对经验概念的解释之中。

什么是经验呢？杜威说："'经验'是一个詹姆士所谓具有两套意义的字眼，好象它的同类语生活和历史一样，它不仅包括人们作些什么和遭遇些什么，他们追求些什么、爱些什么、相信和坚持什么，而且也包括人们是怎样活动和怎样受到反响的，他们怎样操作和遭遇，他们怎样渴望和享受，以及他们观看、信仰和

想象的方式——简言之，能经验的过程。”①

杜威的上述经验概念包括了两个方面。一是经验的事物，即人们作的、遭遇的、追求的、爱的、相信和坚持的东西；二是能经验的过程，即人们进行反响、操作、遭遇、渴望、信仰等等活动的过程。前者是指经验的主体（有机体）所面对的对象（环境），后者是指主体（有机体）对对象（环境）所发生的作用，这就是经验的“两套意义”，二者又是不可分割的，形成一个统一整体。杜威一再强调经验就是主体与对象、有机体与环境的一种相互作用。环境对有机体产生一种刺激，有机体对这种刺激作出一种反应，这个作用和反作用的过程就是经验或者说生活。杜威和他的门徒一再吹嘘，提出这种经验观是哲学上的一场“哥白尼式的变革”，或者说“哲学的改造”，因为它确立了经验与自然、主体与对象、有机体与环境、精神和物质等等的连续性，排除了将它们分裂开来的“二元论”。

杜威认为，以往哲学家的一个根本性的错误就是“二元论”。他们把经验当作知识，即主体对于对象的一种认识。这意味着把经验的领域当作不同于宇宙其余部分的精神领域，这样就把认知的主体、经验者同被认知的对象分割开，把经验与自然、主体和对象、精神和物质分割开，把它们当作两个存在的领域，由此产生了各种形式的“二元论”。于是他们就把哲学的根本问题“变成了一个调整或协调两个分开的存在领域的企图”。②在解决这个问题的时候，一些人只承认自然、客体、物质的实在性，否认了经验、主体、精神的实在性，成了唯物主义者；另一些人只承

① 杜威：《经验与自然》，中文版，第10页。
② 杜威：《经验与自然》，中文版，第46页。

认经验、主体、精神的实在性，否认了自然、客体、物质的实在性，成了唯心主义者。杜威认为他们都是片面的，都是“二元论”。

杜威认为，如果把经验看作是一个统一整体，就不会再有经验与自然、精神与物质等等的分立了。因为它们总是联系在一起的。在经验范围内，经验与自然、主体和对象、精神与物质等等的区别不再是存在上的区别，而只是机能上的区别。它们都不能独立存在或作为对方的来源而存在，只能作为统一的经验整体中具有不同机能的特性而存在。按照这种观点，关于经验与自然、精神与物质何者是第一性以及主观如何认识客观、精神如何认识物质之类的问题就都不存在了。唯物主义和唯心主义的对立等等也不再存在了。从此以后，哲学所研究的仅仅是有机体和环境、主体和对象的相互作用，即有机体(主体)如何接受环境的刺激以及怎么应付刺激的问题，而这就是经验。他的经验自然主义正是一种仅仅谈论经验的哲学。

杜威的经验自然主义与古典的主观唯心主义的经验主义在表现形式上有所不同。杜威竭力避免直接的主观唯心主义结论。他不把自然界等同于主观经验，在某些场合下，他甚至并不否定经验以外的自然界、外部世界的存在。例如他说过：“经验既是关于自然的，也是发生在自然之内的。被经验到的并不是经验而是自然——岩石、树木、动物、疾病、健康、温度、电力等等”。① 杜威甚至还承认，经验作为有机体与环境之间的一种相互作用，其存在以预先具有生物有机体及有机体所依赖的环境为条件。他说：“没有一个忠实于科学结论的人会否认经验作为一种存

① 杜威：《经验与自然》中文版，第4页。

在，乃是只有在一种高度特殊化的条件下才发生的事情，例如它是发生于一个有高度组织的生物中，而这种生物又需要有一个特殊的环境。没有论据证明在任何地方和任何时间都有经验。”①显然，把杜威的经验论说成是彻底的主观唯心主义的经验论是不妥当的。

但是，过份强调杜威经验观的客观性也是片面的。杜威强调指出，经验以外的自然只能是一种无理性的存在（brute existence）。这种存在不能作为经验的对象或经验的客观内容，从而也不属于哲学、科学以及人的任何认识的范围。哲学和科学上谈论的自然是离不开经验的，即只能存在于经验之中。他一再强调，在经验范围内，对象、自然的存在以及它们的各种性质，都是由主体所决定和创造的。他说：“凡我们视为对象所具有的性质，应该是以我们自己经验它们的方式为依归的”。②他也一再强调，经验的对象是由经验的过程本身所创造的。在此，杜威象许多现代西方哲学家一样，利用认识（经验）过程中的确存在的主体和对象相互依存关系，来否定对象具有客观的、独立的存在。其实，如果没有对象的客观的独立的存在，就不可能有任何现实的经验和认识过程。前者是后者的基础。抛弃这个基础，归根到底将导致唯心主义。杜威的经验自然主义也正是这样归根到底走向唯心主义。

三、实践和探索

在整个实用主义哲学中，特别是在杜威哲学中，实践概念和

① 杜威：《经验与自然》第3页。
② 杜威：《经验与自然》第15页。

经验概念是一致的、甚至是同一的。杜威说，“经验变成首先是做的事情”；“经验的‘真资料’应该是动作、习惯、主动的机能、行为和遭遇等适应途径，感官运动的相互协调。”①因此，杜威的经验哲学就是实践哲学、行动哲学。

上面说到，在杜威的经验概念中，不仅包含了作些和“遭遇”些什么，而且包括追求、爱、相信、坚持些什么以及去进行追求、爱、相信、坚持等等的活动。换言之，经验不仅是认识的范畴，也是情感、意志甚至下意识的本能活动的范畴。因此，杜威所谓实践也不只是一种与认识相统一的活动，还包括了情感意志以及其他下意识的本能活动。

杜威把一切经验都归结为有机体和环境的相互作用，同样，他也把实践当作有机体和环境的相互作用。环境对有机体产生刺激，有机体对刺激作出反应，这个过程既是经验，又是实践。实践就是有机体适应环境的行动、行为，或者说有机体的生活。“刺激—反应”，这就是杜威实践观的基本公式。

这种实践观的一个重要特点就是否定了意识对实践、行动的指导作用，把人类在正确的认识指导下所进行的实践同低级的生物有机体对环境的本能适应相提并论。杜威也承认人是有感觉和思维的。但他认为它们不是人对客观世界的认识。感觉只表明环境对有机体产生了一种刺激，而思维则是这种刺激的反应。杜威说：“思维是用来控制环境的工具，……思维是某些实际存在的行为。”②

---

① 杜威：《哲学的改造》，1958 年中文版，第 48 页。

② 杜威：《实践逻辑论文集》，1916 年英文版，第 30—31 页。

杜威还援引以美国心理学家华特生（John·B·Watson，1847—1939年）为代表的行为主义心理学来作为这种实践观的科学根据。因为行为主义心理学正是按照"刺激—反应"的公式来研究动物和人的活动的。它认为意识是无法直接观察到的。为了解释有机体的活动，必须研究环境对它的刺激，行为即是有机体对环境的刺激的反应。总之，无论是杜威或华特生，都抹煞了人的实践和动物对环境的本能适应的根本区别。他们之相互呼应不是偶然的。

不过，杜威并未停留于把人们的实践当作是对环境的本能适应。他还是承认、甚至竭力强调人对环境不止是本能适应，而且可以作合目的的适应。他认为人是有创造的智慧的，人可以通过试验和探索来能动地改造和改变环境，使之符合自己的需要。但是，杜威不把创造的智慧看作人的意识对客观世界的正确认识，并根据这种认识去改造环境。他也使用了概念、判断、反思等等名词，但它们只是主体随意制造出来的行为工具，没有客观内容。这样，所谓创造的智慧就只能是一种没有客观根据的主观的情感意志，人的行动、实践自然也只能是一种主观的情感意志的活动。

人们究竟怎样运用创造的智慧、经过试验和探索，来改造和改变环境呢？这是在杜威哲学中占有重要地位的方法论问题。他的方法论就是实验和探索的理论。他早在《我们怎样思维》一书中就对这一方法作了较详细的研究。其中提出的著名的思想五步说（探索的五个阶段）是这一方法的集中表现。这个五步是："1.感觉到的困难；2.困难的所在和定义；3.对可能的解决办法的设想；4.运用推理对设想的意义所作的发挥；5.进一步的

观察和试验，它引导到肯定或否定，就是说得出是可信还是不可信的结论。”①后来，胡适在《实验主义》一文中对这五步作了比较通俗的转述：1.疑难的境地(暗示)；2.指出疑难点究竟在什么地方(问题)；3.假定种种解决疑难的方法(假设)；4.把每种假定所涵的结果一一想出来，看哪一个假定能够解决这个疑难（推理)；5.证实这种解决使人信用或证明这种解决的谬误，使人不信用(试验)。胡适还进一步把杜威的五步概括为“细心搜求事实，大胆提出假设，再细心求证”。有时他说得更简单：“大胆的假设、小心的求证。”胡适的转述和概括大体上符合杜威的原意。杜威在他后来的许多著作中对这一方法作了大量论证和发挥，但基本观点未变。

杜威的探索方法和皮尔士的方法有类似之处。从纯方法论的角度说，不无合理之处，因为它在一定程度上的确揭示了科学认识的逻辑。杜威在阐述这一方法时，还批判了从抽象概念出发的唯理论以及把经验和理性对立起来的狭隘的经验论的片面性，这也是有积极意义的。但是，从本质上来说，杜威的方法是唯心主义的。根本问题在于他排除了认识和实践的客观基础，他所强调的事实不是客观事实，而是人自己创造的事实。他所谓假设是凭空提出的，并不以对事物的正确认识和现有的正确理论为根据。假设本身也一点不需要反映客观实际，而只是作为行为的工具。他所谓试验(求证)并不是将思想、理论(假设)等主观的东西见之于客观的东西，以便检验是否合乎客观实际，而只是看它们是否能帮助人们取得成功、获得效果。这也正是

① 杜威：《我们怎样思维》，1910年英文版，第72页。

杜威在认识和真理的问题上的所谓工具主义，而这种工具主义与唯物辩证法的认识论和真理论是根本对立的。

四、工具主义

杜威的工具主义同詹姆士的有用就是真理的理论一样，其基本观点是否定认识和真理的客观性，否定唯物主义反映论。在他看来，科学的概念、理论、学说都不是对于客观实在的摹写，只能是应用的假设，而假设可以由人们随心所欲地提出，不必顾及客观实在如何。这正如人们制作某一件物品时使用什么工具完全可以自行选择一样。思想、概念、理论等不过是人们为达到预期目的而设计的工具。如果它们对达到目的有用，能使人获得成功，便是真理。杜威说："所有概念、学说、系统，不管它们怎样精致，怎样坚实，必须视为假设……它们是工具，和一切工具同样，它们的价值不在于它们本身，而在于它们所能造就的结果中显现出来的功效。"①既然真理并不是指正确的认识，而只是有效的手段、工具。因此一种理论之是否成为真理，并不在于它是真是假，而在于它有效无效。他说："既然工具既不是真的，也不是假的，因此真假均不是判断的特性。工具往往是有效的或无效的，适当的或不适当的，经济的或浪费的。"②杜威还提到，概念、范畴、判断等无非是由一系列操作构成的，这些操作的作用无非是让人们去选择有利的条件。杜威的这些思想，不仅同詹姆士关于真理就是有用的理论几乎完全一致，同马赫主义等其

① 杜威：《哲学的改造》，中文版，第78页。
② 杜威：《逻辑：探索的理论》，英文版，第287页。

和许多现代西方哲学流派的有关理论也异曲同工。列宁早就指出："把真理看做认识的工具，这就是在实际上转到不可知论方面，也就是离开唯物主义。在这一点上，以及在一切根本点上，实用主义者、马赫主义者、经验一元论者都是一丘之貉。"①

但是，杜威的工具主义毕竟与詹姆士的真理论有相异之处。这主要是他尽可能使自己的理论具有某种科学和客观的色彩。首先，他使用工具主义这个名称本身就是为了使人感到他很重视工具的作用，而工具在现代科学实验中是必不可少的，又往往具有自然的、客观的形态，因此工具主义似乎是一种合乎科学的客观的理论。其次，杜威指出，作为真理的概念、理论等的效用，不只是对个人而言的，不是为了满足个人私利，而是对公众而言的。只有对大家有效的概念、理论才能被认为是真理。他还说，人们常把实用主义当作是"使思想与合理活动从属于利益和赢利的一些特殊目的"，这是一种误会，"实用主义决不是赞美那种被视为美国生活的特点的为行动而行动"，"不赞成把行动本身看作目的，把目的看得太窄狭、太实际的美国生活的某些方面。"②

但是，杜威的工具主义和詹姆士的有用就是真理论的差别只是表现形式上的差别。由于杜威否定了认识和真理的客观基础，否定了思想、理论等等的客观内容，他对它们所作的解释仍不能不是主观唯心主义的。

---

① 《列宁全集》，第34卷第431页。

② 杜威：《美国实用主义的发展》，引自伦斯（D.Runes）编《二十世纪的哲学》，英文版，第454页。

五、社会政治哲学的改造

杜威是实用主义者中谈论社会政治问题最多的人。他打着在社会政治哲学方面实现"哥白尼式的变更"的旗号，对以往的社会政治理论采取了全盘否定的态度。他认为社会政治理论所涉及的无非是社会和个人及它们之间的关系问题。以往处理这个问题的见解不外三种。一种主张个人至上，认为社会必须服从个人；另一种主张社会至上，认为个人应服从社会，遵奉社会为他所规定的各种目的和生活方式；第三种认为社会和个人相互关连是一个有机体。杜威认为第三种见解较为可取，可以避免个人至上论者和社会至上论者的片面性。但它也有前两者见解的共同错误，即从关于社会、国家和个人之类的一般概念出发去解决关于社会、国家和个人的特殊问题。杜威认为，以往社会政治理论都是由一些关于国家、社会、人的一般概念构成的。不是针对具体的国家、社会和人的，它们对于指导人们的社会生活、行为等没什么帮助，因为后者总是特殊的、具体的。人们所需要的只是特殊的、具体的指导。杜威说："我们所要明了的是个人的这个集体或那个集体，这个或那个具体的人，这个或那个特殊制度和社会组织，而传统所接受的逻辑却以关于诸概念的意义和概念的相互的辩证关系的讨论来代替这种研究的逻辑。而这些讨论又是用'国家也者'、'个人也者'或普通所谓社会那样的制度的性质等字句演述出来的。"①

杜威还认为，这些由一般概念出发的社会政治理论不仅无益于指导人们的行为，反而有害于社会的进步和改造。因为它

① 杜威：《哲学的改造》，中文版，第101页。

们把一般概念的意义和价值置于特殊的、具体的情境之上，掩盖了后者的缺陷，“隐蔽了迫切改革的需要”，“做了替现存秩序作理智的辩护的工具。”①杜威就此指责黑格尔的理论起了敌视法国革命、充当普鲁士反动国家的工具的作用；指责了社会有机体论把个人和社会说的和谐一致，掩盖了个人和社会、资本和劳动的冲突，从而也掩盖了改革的必要。杜威的这种指责显然包含了某些积极因素。

但是杜威把传统的唯心主义的社会政治理论从一般概念出发与一切社会政治理论均由一般概念构成混为一谈。我们知道，理论之成为正确理论在于它超出了特殊的、个别的东西的局限性，反映了事物的普遍的本质和规律性，具有普遍和一般意义。当杜威通过否定社会政治理论由一般概念构成时，他也否定了一切科学的、革命的社会政治理论，因为它们也是由一般概念构成的。也正因为如此，杜威公开反对和攻击马克思主义的历史唯物主义和社会革命论。杜威的门徒盖格尔说：“杜威的拒绝遵循马克思的哲学……，就是拒绝接受对于社会和政治问题的形而上学解释。马克思的辩证法、阶级斗争、劳动价值论——这些都象它们由之而出的任何黑格尔主义或经济古典主义一样是抽象的，而且，在杜威看来，一样地本质上没有意义。……马克思主义象它所鄙视的个人主义的自由主义一样地是一种‘关于一般概念的逻辑’。二者都依靠于一种关于一般概念的形而上学。”②

---

① 杜威：《哲学的改造》第101、101—102页。

② 盖格尔：《杜威的社会哲学和政治哲学》，载石尔普编《约翰·杜威的哲学》，1939年芝加哥版，第358页。

在否定了社会政治理论由一般概念构成、具有一般意义以后，杜威自己所建立的社会政治理论是一种主观唯心主义和相对主义的理论。就对社会历史的性质的解释说，杜威采取了一种所谓多元历史观。即认为社会是无定形的、各人可以根据自己的见解和需要作出各自的解释。唯物主义者可以从社会经济关系出发去解释，唯心主义者也可以从思想、观念出发去解释。杜威说："社会是一个字眼，但它是无限多的东西。它包括人们由于联合在一起用以分享他们的经验和建立共同利益和目标的一切方式，如流氓群、强盗帮、徒党、社团、职工联合会、股份公司、村落、国际联盟等。而新方法的效力在于拿这些特殊的、可变的、相对的事实……的研究去替换一般概念的矜持摆弄。"①关于社会历史的动力同样可作不同的解释。就社会的改革说，杜威反对根据与社会历史的一般规律相符合的革命学说出发去进行革命，变更整个社会制度；而认为只能进行一点一滴的改良，即抛开整体的、长远的目标而去解决一个个眼前的、特殊的、具体的问题。杜威说："除非进步是现在的改造，否则它就什么也不是"，"每天为自己操心就够了，只要我们能够纠正行动的动力，并且力图使斗争变为和谐，使千篇一律的生活变为丰富多采的图画，使有限的东西变为扩大的东西，这就够了。正在改进就是进步，而且是人们所能设想和达到的唯一的进步。"②杜威的这些理论一再被那些反对革命的资产阶级改良主张者所鼓吹。

① 杜威：《哲学的改造》，第107—108页。
② 杜威：《人性与行为》，1922年英文版，第282页。

第五节　实用主义的几种新形态

皮尔士、詹姆士、杜威是美国实用主义中占主导地位的人物。在他们周围和在他们的影响下，还有不少实用主义者各从不同方面对实用主义作了发挥。当逻辑经验主义、语言分析哲学、存在主义等发源于欧洲的哲学流派传到美国后，一些美国实用主义者企图把实用主义同它们融合起来，用它们来补充和发展实用主义。此外，还有一些实用主义者为了歪曲马克思主义而企图用实用主义来修正马克思主义。这样实用主义就出现了不少新形态。其中米德的社会行为主义、刘易斯的概念的实用主义、布里奇曼的操作主义以及胡克的实用主义的“马克思主义”影响较大。

一、米德的社会行为主义

米德(George Herbert Mead 1863—1931年)是美国实用主义者中可以与皮尔士、詹姆士、杜威并列的重要人物。早年曾在哈佛大学作研究生，得到了詹姆士和新黑格尔主义者罗伊斯的指导。1888—1891年留学欧洲，在柏林大学研究生理学、心理学和哲学。回国后初任密希根大学讲师，在此与杜威成了密友。1894年随杜威到了芝加哥大学，讲授心理学和哲学，后曾任哲学系主任。他和杜威等人合作形成了美国实用主义中一个最重要的派别——芝加哥学派。以后他一直留在该校，直至逝世。米德著述不多，在世时不大为人所知，他逝世后，他的一些友人和学生根据他的讲稿、手稿片断，短篇论文及讲课记录编辑出版了

《当代哲学》(1932年)、《心灵、自我和社会》(1934年)、《十九世纪的思潮》(1936年)、《行动哲学》(1938年)等书。在五十——六十年代，又有几种版本的《米德选集》问世。随着这些著作的出版，他在美国思想界的地位显著上升。

米德的基本哲学观点与詹姆士、特别是与杜威大体一致。但也有其独特之处。包括杜威在内的许多美国实用主义者盛赞米德哲学的"独创性"。杜威在1931年米德逝世的追悼会上说："他的思想有深刻的独特性，据我的接触和判断，是最近一代美国哲学中最有独创性的思想。……如果我不是从他那里取得某些基本观念，我就不高兴去思考我自己的思想可能是什么。"①米德的"独创性"的主要表现之一是他把实用主义的基本哲学观点同生物进化论以及冯特的实验心理学、华特生的行为主义心理学凑合在一起，用来研究和解释人的意识以及社会历史问题，提出了所谓社会行为主义，或者说社会心理学。

米德社会行为主义的基本特点，就是认为作为心理意识的人的心灵(mind)和自我，既不是物质的产物，也不是某种超自然的绝对精神或个人的主观心理活动的产物，而是作为有机体的人与其环境的相互作用的产物。换言之，它们既不是物质性的存在，也不是超物质和自然的精神存在，而是有机体与其环境之间的相互作用的过程。他接受了行为主义心理学关于不应根据人的意识来解释人的行为、而应根据人的行为来解释人的意识的观点。但他不象华特生一样简单地否定作为反省意识的人的心灵和自我的存在。而只是不把它们作为某种精神实体或其属性。

① 转引自莫利斯：《美国哲学中的实用主义运动》，1970年英文版，第187页。

米德利用了十九世纪以来的生物进化论。认为不仅有机生命是进化而来的，人的精神活动、人的自我也是进化来的。但认为不能单纯从生物个体与其环境的相互作用来看待其进化，而要看到这种相互作用的社会性。他认为个人只有通过与他人作比较，才能认识到自己作为自我而存在。这要求首先把自己当作对象，即象其他人对待他一样来对待自己。而这正意味着在与他人发生交往，意味着自我是社会交往的产物。在这方面米德接受了德国心理学家冯特的影响。但他强调在心灵、自我的形成中，语言起了关键的作用。认为正是语言使人具有动物所没有的反省意识和思维，使人具有动物所没有的心灵和自我，而语言是一种社会现象。

米德的社会行为主义存在着某些合理之处。但它并没有越出实用主义的基本思想路线。他对社会行为的解释是生物主义的、自然主义的。他实际上把社会仅仅当作是个体之间的任何结合，否认物质生产关系是社会的基础，也看不到物质生产活动是根本的社会行为。因此他象杜威一样把人的行为（包括所谓社会行为）简单地归结为作为生物有机体的人与其环境的相互作用。

二、刘易斯的概念的实用主义

刘易斯(Clarence Irving Lewis 1883—1964)1910年毕业于美国实用主义的诞生地哈佛大学。1920年起在哈佛大学任教。他是美国著名的逻辑学家。他的《符号逻辑概论》(1918)在美国颇著影响。其主要著作还有《知识中的实用主义因素》(1926年)、《对知识和价值的分析》(1946年)、《心灵和世界秩序》

(1956年)、《价值和命令》(1968年)等。他的哲学的特点是把实用主义同逻辑实证主义的某些观点糅合在一起，提出了所谓"概念的实用主义"(他自称为"异端的实用主义")。他无视逻辑的客观基础，否认逻辑是关于思维形式及其规律的科学，认为逻辑无非是"经济而方便"地组织理智经验的方法或工具。这实际上是把马赫主义的思维经济原则与杜威的工具主义混杂起来。刘易斯还接受了康德的先验论，把逻辑系统当作是先验的系统，认为逻辑的真理是纯粹由概念分析而来。正象康德认为后天的经验要经过先天的范畴整理一样，刘易斯认为人们的实际经验要经过这种逻辑系统的概念来进行分析，才有明确的意义。但是，与康德承认经验在内容上由自在之物的作用所引起不同，刘易斯同其他实用主义者一样否认了经验具有任何客观来源。他所谓的先天逻辑系统也不象康德所说的那样普遍适用，而要以它们对经验的效用为转移。换言之，用什么样的概念系统来分析经验，要以这些系统对分析经验是否有效作为取舍标准。因此概念系统是工具性的。这实际上就是用实用主义的经验主义、工具主义来改造康德的先验唯心主义。

三、布里奇曼的操作主义

布里奇曼(Percy Williams Bridgman 1882—1961年)是美国著名的物理学家和哲学家、操作主义的创始人。1904年毕业于哈佛大学，后来又在该校任教。1946年因在高压物理学上的贡献而获诺贝尔物理学奖金。主要著作有《现代物理学的逻辑》(1927年)、《智慧的个人和社会》(1938年)、《一个物理学家的沉思》(1950年)、《我们的若干物理学概念的本性》(1952年)、《方

法即事物》(1959 年)等。

布里奇曼操作主义的核心是对概念的所谓操作分析。他认为确定一个概念的基本方法，不在于去发现它是否和怎样符合实际，而在于指出与使用这个概念相关的一套操作，也就是说这个概念所蕴含着的一系列行动。换言之，概念的意义在于它告诉人们怎样去行动，而不在于它是否反映实际。他说："名词的真正意义在于人们用它作什么，而不是说它些什么。"①可以把概念看作是"许多相应的操作的同义语"②。这种观点正是杜威的工具主义的翻版。

布里奇曼最初将操作分析运用于物理学的研究，在此操作是指实验室操作或者说仪器和工具操作。后来，认为也可以借助纸和笔或语言来操作，并称这种操作为精神(智力)操作，这样就使操作分析的范围远远超出物理学。他认为即使在非自然科学领域，例如在科学哲学中，也可实行。因为许多哲学概念可以归结为语言操作。但他认为精神操作最终应可能与仪器操作发生联系。

从概念的意义等同于一套相应的操作这个观点出发，布里奇曼否定许多科学和哲学概念的意义，理由是无法说出与它们相应的一套操作。正是在这种借口下，他认为传统哲学的许多概念(例如唯物主义和唯心主义、经验和现象以外的物质或精神本质）是没有意义的。这种观点与逻辑实证主义者的拒斥形而上学的观点大体一致。因此，总的说来，布里奇曼的操作主义是一种将实用主义的工具主义和行为主义同逻辑实证主义的实证

①② 布里奇曼：《智慧的个人与社会》，英文版，第 7 页；第 5 页。

原则加以改装，然后使之混杂在一起的哲学。

四、胡克的实用主义的"马克思主义"

胡克(Sidney Hook 1902—　　)是杜威以后美国实用主义的主要代表之一。他在实用主义的理论发展上并没有多少建树，主要限于论证和解释杜威等前辈的观点。但在用实用主义来修正、混淆和取代马克思主义上，他是个最突出的人物。胡克1923年毕业于纽约大学，1928—1929年到柏林研究马克思主义，并短期到莫斯科马列学院学习，从此，他穿上了马克思主义专家的外衣。回国后一直在纽约大学任教，1970年退休。胡克著作较多。主要的有《对马克思的理解》(1933年)、《从黑格尔到马克思》(1936年)、《理性、社会神话和民主》(1940年)、《历史上的英雄》(1943年)、《马克思和马克思主义者》(1956年)、《政治权利和个人自由》(1959年)、《"有"的寻求》(1961年)、《革命、改革和社会主义》(1975年)，等等。

胡克在反对马克思主义时主要玩弄了这样一个手法：把马克思同恩格斯、列宁等他所谓"正统派马克思主义者"割裂开来，把马克思歪曲为一个资产阶级自然主义者、单纯的人道主义者、民主社会主义者，归根到底是实用主义者；把恩格斯、列宁歪曲为费尔巴哈的简单继承者、机械论者、极权主义者。他进而认为，马克思本人的学说同恩格斯、列宁等人发挥的马克思主义根本不同。真正继承和发展了马克思学说的不是恩格斯、列宁及各国马克思主义者，而是杜威及他胡克本人。他甚至吹嘘自己比马克思本人更懂得马克思主义。因为，据他说，马克思本人的学说是含糊不清的，而杜威和他则廓清了马克思的混乱。胡克正

是按照这种拙劣的手法和荒唐的逻辑对马克思主义进行了全面的歪曲和攻击，他把马克思主义的辩证唯物主义等同于杜威等人的经验自然主义，否定辩证唯物主义作为无产阶级革命世界观的意义。他把马克思主义的实践论歪曲为实用主义的工具主义，否定唯物主义反映论，歪曲认识和实践的关系。他否定马克思主义的唯物辩证法，代之以实用主义的行为方法。他否定马克思主义的历史唯物主义，代之以实用主义的历史多元论，等等。这些我们就不一一介绍了。

用实用主义来歪曲修正、冒称、取代马克思主义，不只是胡克个人的活动，而是当代实用主义反对马克思主义的一种主要形式。值得引起我们重视。

二十世纪四十年代以来，在西方各国、特别是美国的哲学讲坛和书刊中，实用主义的原有地位被一些后起的"新"哲学流派取代了。一些继续宣扬实用主义的哲学家也不得不把实用主义加以改造，使之与这些"新"流派融合起来。但这不意味着实用主义的影响消失了，而只意味着它在理论上的发展已趋终结。实用主义的一些基本原则已被美国资产阶级及其各种代表人物当作自己的思想和行动准则，而许多"新"流派的影响往往限于专业的哲学领域或某种特殊环境，而且它们在理论上与实用主义有许多共同之处。它们用不同方式、从不同方面论证实用主义曾经论证过的问题。当代表美国著名实用主义者莫利斯说，逻辑经验主义、英国语言分析派、现象学、存在主义同实用主义"在性质上是协同一致的"，它们"每一种所强调的，实际上是实用主义运动作为一个整体范围之内的中心问题之一"。"维也纳学派

的逻辑经验主义和实用主义(特别是皮尔士)共同一致地强调形式逻辑以及科学上有意义的概念和假设的经验标准。英国分析哲学中的维特根斯坦的语言哲学在意义和行动的结合问题上与实用主义大体一致。至于现象学，在皮尔士和詹姆士那里具有明确的地位。米德的许多著作(例如《当代哲学》)在性质上是现象学的。存在主义者以非常不同的形式所关注的适应现代人的生活态度和生活方式，是所有实用主义者、特别是詹姆士和杜威的基本问题。所以，这四种运动各自表现的关注，实用主义都分担了。"①莫利斯的这番议论并非完全是夸张。第二次世界大战以后在美国和其他西方各国所流行的"新"哲学流派，在基本的思想路线上确与实用主义密切相关。

① 莫利斯：《美国哲学中的实用主义运动》，英文版，第148—149页。

第八章　二十世纪的实在主义思潮

第一节　二十世纪实在主义思潮概况

二十世纪实在主义是在反对以前盛行的新黑格尔主义中产生的。摩尔提出实在主义观点时，英国盛行的是格林、瓦莱士和布拉德雷为代表的新黑格尔主义哲学。这种哲学在唯心主义以及辩证法的神秘主义化和形而上学化方面改造了黑格尔的哲学，并且搬用了黑格尔的社会政治观点，把日常生活世界看成是绝对精神所产生的现象。在实在主义哲学家看来，这种绝对精神象锁链一样，使人们不能接近生活现实。罗素在他的《自传》中曾经讲到，他们在提出了实在主义观点之后，就象从监狱里逃出来一样，"容许自己把草看作绿的，把太阳和星辰看作没有人感觉它们也会存在的，而且还认识到一个多元的、超时间的柏拉图理念世界。"①

实在主义思潮的特点是标榜"常识的观点"、"概括地描写整个世界"、"素朴的实在主义观点"等。这种观点承认有客观的事物存在，但认为人们只能认识这种客观事物的感性内容，实际上是用感觉材料代替客观事物。这种观点认为共相即一般概念是

① 参见怀特编著：《分析的时代》，纽约 1955 年版，第 23 页。

独立存在或潜在地存在的，因而就复活了柏拉图的理念论。在认识论问题上，这种观点认为认识是一种直接的呈现，主体与客体可以通过外在的关系而达到认识，这就以直接认识的理论代替了反映论。实在主义思潮的流派很多，说法也不相同，但实际上都是继承了唯心主义经验论和柏拉图的实在论学说，因而陷入了唯心主义和不可知主义。

二十世纪第一个提出实在主义的基本原则的是英国的摩尔(George EdwardMoore1873—1958年)，罗素(Bertand Russell 1872—1969年)继摩尔之后，也站到实在主义的立场上，但是罗素的哲学观点多变，以后又转到逻辑实证主义去了。怀特海(Alfred North Whitehead 1861—1947年)最初在英国从事数学、自然科学方面的教学工作，他到美国哈佛大学任教以后，才从事于哲学的研究与教学。美国新实在主义的代表有培里(Ralph Barton Perry 1876—1957年)、霍尔特(Edwin B. Holt 1873—1946年)、蒙太格(William Pepperell Montague 1873—1935年)、马尔文(Walter T. Marvin)、皮特金(Walter B. Pitkin)和斯鲍尔丁(Edward Gleason Spaulding)等。他们都是美国的哲学教授，而且各人的研究也各有所偏重，但是他们写了一本集体著作《新实在论》以阐明他们对认识论的看法。他们的理论除受到摩尔和罗素的影响外，也受到美国的实用主义哲学家的影响。美国的批判实在主义的代表是德雷克(Durant Drake 1898—1933年)、洛夫乔伊(Arthur O. Lovejoy,1873—1962年)、普拉特(James Bissett Pratt1875—1944年)、罗杰斯(Arthur K. Rogers 1868—1936年)、塞拉斯(Roy Wood Sellars 1880—1973年)、桑塔耶那(George Santayana 1863—1952年)、斯特朗(C. A.

Strong 1862—1940 年）等。他们都是美国的哲学教授。他们联合写了一本《批判的实在论论文集》以阐明他们的批判实在主义观点，主要是在认识论问题上反对美国新实在主义的某些观点，但本质上与前者并无多大的不同。

第二节　摩尔的常识哲学

摩尔出身于英国的一个商人家庭。早年所受的教育偏重于古典的人文科学，很少研究自然科学和数学。1892 年摩尔进入剑桥大学三一学院学习，转到哲学方面的研究时，最初受到布拉德雷的新黑格尔主义的影响，以后逐渐离开了新黑格尔主义，提出实在主义观点。摩尔的这种转变有广泛的影响，罗素就是在摩尔的影响下，从新黑格尔主义转到新实在主义。罗素曾以感激的心情写道："摩尔领导了叛乱，我以解放的感觉追随其后"。①摩尔从 1911 年开始在剑桥大学任教，一直到退休。摩尔的主要著作有《伦理学原理》(1903 年)、《哲学研究》(1922 年)、《哲学的几个主要问题》(1953 年)等。

摩尔提出了"常识"的观点，认为哲学是要"概括地描述整个宇宙"。摩尔所说的"常识"是指人们生活中的粗浅的看法，比如"我有一只手"，"我还有一只手"，"我生活在地球表面上"等，这种看法是正确的，但不是从哲学上来回答问题，它没有从物质与意识哪一方面是第一性的来说明问题，所以，这种所谓的"合于常识"经常是合于人们的感觉。用这种"合于常识"去探讨哲学

① 怀特编著：《分析的时代》第 23 页。

问题时，经常是陷于唯心主义。摩尔认为，没有上帝存在这种看法是合于常识的，因为我们没有看见上帝。但他又从常识的观点出发，认为在我们所看见的东西以外，还存在没有看见的东西，这也是合于常识的。如果按照这种说法，则也可以说还有我们所没有看见的上帝存在。因此，摩尔的常识哲学实际上就是唯心主义经验论的观点。

摩尔用这种常识的观点去批评唯心主义观点。首先，他反对那种"断然否认空间和物质存在的观点"。这是指贝克莱的哲学。他认为这种哲学违反了"常识"，因为常识的观点并不说存在就是感觉，而是我们经验到的，或知道的只是这些。摩尔又批评另一种"断然否认了物质事物的存在"的哲学。他说，这种哲学主张物质事物是"不同的心灵的集体"，或者认为"这是一个心灵"，这就把经验现象看成只是心灵的产物，除心灵、精神以外没有别的东西。摩尔的这一种批评主要是针对黑格尔和新黑格尔主义，认为它们主张有绝对精神存在、现象世界只是绝对精神的产物，这就离开了常识的观点。

摩尔从这种常识的观点来说明宇宙间存在着的东西，他以为这种存在的东西包括物质对象，感觉材料，意识活动，空间广延和时间间隔。这种所谓的"殊相"，即个别事物，有些是物质的，有些是意识的。摩尔承认有物质的事物存在，这是正确的，但他是就常识所认识的现象世界中的事物说的，他并没有强调这些事物是不以人们的意识为转移而客观存在，因而也缺少科学的论证。至于感觉材料与意识活动，实际上是主观感觉的产物，并不是客观存在的。他有时候又把空间与时间叫做"非实体的东西"，他实际上并不承认空间时间是物质的存在形式，只是

把它们看成是离开物质而存在的独立的东西。

除了所谓的"殊相"以外，他认为"共相"也是客观存在的，他认为属于共相的有"关系"与"善"，这是一种"潜在的"即不是在时间空间中的。关系可以是关系者的关系，但关系者与关系是独立的。善也是这样，善的就是善的，不能用经验的东西来下定义。摩尔这种对共相的看法是用柏拉图的客观唯心主义的理念论来解释"关系"和"善"，是一种唯心主义的观点。

摩尔从常识的观点提出他的直接认识说，这种观点认为经验材料与共相构成了经验的现象世界，人们认识的就是这个现象世界，人的认识也没有从现象到本质的过程。常识的观点并不认为现象的后面有精神的东西，但也不否认在现象之外没有别的东西，只是认识现象就足够了。因此，检验认识的标准也是常识，一个人的常识不能证明事物存在的话，只要多数人的常识，也就可以证明了。摩尔的这种直接认识说是一种唯心主义和不可知主义的理论，因为它主张认识停留于经验现象，否认有必要认识事物的本质。

摩尔就是这样提出新实在主义的三个基本原则，一是用感觉材料来解释事物；二是承认有"潜在的"共相存在；三是人们的认识事物是直接认识。

第三节　怀特海的有机体论

怀特海是英国人，幼年接受古典教育，1880 年进入剑桥大学三一学院学习数学，毕业后留校任教。1924 年赴美国，任哈佛大学教授。怀特海在剑桥大学任教时，主要研究的是数学与

数理逻辑。这个时期他与罗素合作写作了三卷本的《数学原理》。后来他转到伦敦任教时就主要研究物理学理论基础。在这个时期，他写作了《关于自然知识原理的研究》、《自然的概念》及《相对论原理》。他在哈佛大学任教时，写出了他的主要哲学著作《哲学与近代世界》、《过程与实在》和《观念的历险》。

怀特海的哲学观点叫做"有机体论"或"过程哲学"。他认为自然界不是确定不变的某种东西，而是不断变化的过程。他也认为，不能把自然界看成是事物的总和或堆积，而应该看成是许多事件的综合或有机的联系，事件川流不息地产生，消灭，消灭了又产生。怀特海把他这种哲学观点说成是用有机体论代替机械论。他认为机械论的代表是笛卡儿，而有机体论的前驱者则是詹姆士和柏格森。他在《科学与近代世界》中说，笛卡儿假定有许多单独存在的"实体"，如果这些实体是物体，则在空间和时间之中有一个简单的位置，人们的心智就由这种物体的位置而形成一种唯物机械论的自然观。他认为柏格森反对这种机械唯物论的观点，而采取了一种有机体的观点，这是把生理学中的有机体的各个成分之间的相互联系的看法运用于哲学。这样柏格森的观点中就有了运动的因素，而完全离开了17世纪的"静止的唯物主义"①。很显然，怀特海本人的有机体论就是柏格森这种哲学观点的继续发展。怀特海的这种分析在一定程度上说明了过程哲学或有机体论产生的自然科学基础。由于化学、生物学与生理学的发展，人们对生命现象的认识深入了，因而不满意机械论的观点，这完全是正常的现象，但是柏格森与怀特海都是从唯

① 参看怀特海：《科学与近代世界》，商务印书馆1959年版，第139、142页。

心主义角度来理解这种从机械现象到有机现象研究上的进步，因而以唯心主义理论歪曲了这种科学的成果。

怀特海的有机体论反对客体与主体、客观事物与主观感觉的区别，认为这是自然界的“两项论”。他认为这种观点是笛卡儿以后的自然科学传统所形成的。自然界不过是感官知觉的表现。我们没有办法说明什么东西刺激我们的感官知觉，我们的唯一任务是在一个体系中表示出我们所观察到的一切东西的特征和相互关系。这就是说，他根本否认客观事物的存在，认为存在的只是主观的经验，因而完全陷入了主观唯心主义。怀特海也把时间空间看成是主观的。他认为空间就是扩张，时间就是延续。他认为空间时间都可以分为两种，一是认识的时空，一是本体的时空。认识的时空是由人的主观感觉所决定，所以是主观的，而本体的时空则是现实事物的时空架子。但是他所了解的现实事物也只是主观的经验，所以他的本体的时空也是主观的，时间空间不过是主观经验的扩张与延续。怀特海吸取了相对论的观点，把时间与空间看成是不可分割的，认为这两者是一个东西，叫做“扩续”，即时间空间的整块。这种观点看来是利用科学的最新观点，实际上是对自然科学的严重歪曲。从哲学上来说，客观的空间只有三度空间，把时间加进去的四度空间只是一种科学的抽象，客观上并不存在。因此，怀特海把“扩续”，即四度空间说成是真实的空间，是唯心主义的观点。由于怀特海把空间与时间结合起来，所以他认为自然界的组成部分不是事物，而是事件。他认为：对感官知觉来说，最后的事实是事件。这种观点实际上就是否认了物质的客观存在。

怀特海就是这样从自然界就是感觉，时空合一和事件构成

的自然界三者形成了他的哲学。怀特海把世界分为两个，一个是可能的世界，他叫做"永恒的客体"，一个是现实的世界，他叫做"现实的事物"。现实的事物就是事件，这些事件，各自独立，但他们连续不断，一个事件过去了，又出现另一个事件，这种事件流转就是怀特海所说的"过程"。这种过程的发生是由永恒客体所决定的。

永恒客体也是一种实体，但它只是"普遍的观念"，是超越于时空的，也就是柏拉图所说的"理念"，它先于个别事物而存在，并决定个别事物的产生、变化与消灭。怀特海说："这些超越的实有被称为'普遍'，我个人喜欢用'永恒客体'，这样就能摆脱'普遍'一词在漫长的哲学史中所具有的假定"。①把普遍观念叫做永恒客体并不能改变普遍观念的主观唯心主义性质。怀特海这里所说到的问题与柏拉图所说的问题相同，也是个别与一般的关系，即一般观念如何与个别事物结合起来构成一个运动发展的自然界。怀特海与柏拉图不同的地方只在于柏拉图并不认为自然界是一个"过程"，而怀特海则认为自然界是一个过程。怀特海认为，要理解永恒客体，就要认识下列三个问题。(1) 永恒客体的特殊个性是什么？(2) 永恒客体体现在实际事态中时与其他的永恒客体的一般关系如何？(3) 要说明永恒客体进入实际事态的一般原则。

关于第一个问题，怀特海的看法是，每一个永恒客体都是一个个体，它按它自己的特殊形式形成它自身，它有它自己的个性，它进入实际事态时，情状各不相同，它是一种可能性，它体现

① 怀特海：《科学与近代世界》第152页。

在事态中的方式就决定了该事态的性质。“更正确地说，这就是根据它在该事态中体现的可能性的大小分等加以选择”。①

关于第二个问题，他认为一个永恒客体作为一个抽象的实有，它不能与其他的永恒客体没有关系。一个永恒客体进入某一个实际事态并不是已经确定的，但它与实际事态并不是没有关系，用怀特海的话来说，永恒客体之间的关系是肯定的，而永恒客体与实际事态之间的关系是不肯定的。他把永恒客体的这种性质叫做“关联性的本质”。这种“关联性的本质”是指一个永恒客体与另一个永恒客体有些什么关系，它又如何可以进入实际的事态。比如圆球的“圆”是一个永恒客体，“圆”与“方”，“长方”等永恒客体有其关联性，即它们都是物体的形状，但只有“圆”可以进入一个圆球这个实际事态中。

关于第三个问题，即永恒客体与实际事态的关系，他认为A是一个永恒客体(如上述的“圆”)与其他的永恒客体B、C(如上述的“方”、“长方”)有密切的联系，这就是他所说的永恒客体的肯定性，但这时A还没有进入实际事态。A可以进入这个实际事态，也可以进入那个实际事态，这要看实际事态是否接受这个永恒客体来决定，如上例，“圆”可以进入圆球这个实际事态，而“方”则不能进入它。这就是“圆”这个永恒客体与圆球这个实际事态之间的关系。这个例子比较简单，怀特海举的深红色的圆球就有更复杂的情况。深红色是一个永恒客体，圆形是一个永恒客体，球体也是一个永恒客体。深红色、圆形和球体这三个永恒客体，都处于一定的概念体系中，它们与其他的永恒客体有密

① 怀特海：《科学与近代世界》第153页。

切的联系。比如说，深红色作为颜色与其他的非颜色的一般概念有关系，作为红色与其他颜色有关系，作为深红色与其他深度不同的红色也有关系，这就形成了它的特性以及它与其他永恒客体(一般概念)的体系上的联系。但是，深红色是否进入深红色的球体则是由这个现实事物所决定的，而它自身是消极的，由于这个事物需要分有深红色，因而深红色就进入了这个现实事物。除深红色以外，圆形、球体也是以同样的道理进入这个现实事物。由于这个现实事物包纳了这些一般概念，所以它成了一个"综合包容体"。

从上述例子可以看出，怀特海基本上重复了柏拉图的理念论，他把一般概念看成独立的体系，它先于个别事物而存在，在这个体系内一般概念有逻辑上的联系，一般概念进入个别事物是由于个别的东西的主动性，分有了一般概念。但在怀特海来说，决定这种一般与个别的结合的不是一般概念，也不是个别事物，而是高出于两者之上的一个"最后的实体"，即上帝。按照怀特海的观点，如果没有上帝，永恒客体就不能进入个别事物，即永恒客体所具有的可能性不能转为个别事物的现实。上帝把这种可能与现实结合起来，它把永恒客体与现实事物作为它的两个属性，即永恒客体是上帝的前性，现实事物是上帝的后性。上帝的前性就是说事物的本质（永恒客体）先于现实事物而存在，上帝的后性是说由可能的本质所决定的现实，这是可能的实现，是本质发展为现实。上帝安排了世界的运动与发展，宇宙的有机的结合也是由上帝所支配的，宇宙的任何变化都是由上帝所推动的，宇宙的目的也是由上帝预先安排好了的。上帝完成这个任务就是所谓的"限制的原理"。

所谓“限制的原理”，就是上帝如何选择永恒客体去构成一个现实事物。由于永恒客体的相互关系，所有永恒客体就形成了一种统一的体系，由于这种选择作用，可以使有限数目的永恒客体形成一套永恒客体，这种永恒客体由关系结合起来，形成一种“复合体”。这种复合体的一个永恒客体是它的一个“成分”，而这个复合体又成为另一个复合体的一个成分，这时候，作为次一级的复合体就叫做那个上一级复合体的“衍生组成成分”。怀特海就是这样把宇宙看成一个有层次有等级的体系构成，认为这种一般概念的体系是宇宙的原型。

怀特海的上帝这个概念的神秘气氛很浓厚，但他所了解的上帝并不是如基督教所认为的人格神，他只是从宇宙的推动者，安排者，控制者来说的。由于永恒客体是一种概念的体系，所以他所了解的上帝与黑格尔体系中所说的上帝颇为相似。怀特海就是在这种上帝的决定作用与永恒客体和现实事物的联系中来说明事物的发展过程。他说：“现实世界是一个过程，而过程是现实事物的变化，因此，现实事物是一种创造，它又可以叫做‘现实的机会’”。①“在一个现实事物的变化中，许多事物（包括现实的与非现实的）的可能统一要求有一个单一的现实事物的统一，所以，那个现实事物是许多可能性的实在的联结”。②怀特海认为，宇宙的发展过程是在上帝的推动下，由于永恒客体作用于经验材料，使现实事物发生变化。一个现实事物作为主体，与另一些事物发生联系，掌握了其他事物，把它们包容在自己之内，因而形成了一个暂时的满足，就形成了一个事物的现实事

①② 怀特海：《过程与实在》，纽约1929年版，第30页；第33页。

态。怀特海把事物与事物的关系叫做"扩展"。由于这种扩展的关系就形成现实事物的千变万化。怀特海把这种一个现实事物与另一个或另一些现实事物发生联系叫做"把握"，把发生了这样的一个联系叫做"现实的机会"。一个新的联系形成了，主体原来要达到的目的也达到了，这就叫做发生了暂时的满足。以一个人的生活来说，从工作到吃饭，从休息又开始工作也就是这么一个过程。各个阶段的联系不同，所需要的条件不同，一个阶段完成了就达到了一个满足而又向另一个"机会"发展。一个植物从种子到发芽到成长为一株植物，又到开花结果，各个阶段也可以说是一个满足，也是一个机会。不过，怀特海把这些过程中的各个阶段不是看成发展过程，而是看成分割开来的一个一个的"机会"，它们分别地为"永恒客体"所构造而成。一个机会实现了，就是从可能产生了现实。怀特海又用"切断"与"创造"这两个概念来说明这个过程。"切断"(decision)这个字的一般了解是决定，但他说他用的是这个字的本义，即切断(cutting off)①，这就是说，要做A事，那就要与非A割断联系，当A事完毕，要进入B事，则又要与非B割断联系。这是从一方面说。从另一方面说，要进入第二件事B，不仅要与非B割断联系，而且要从事进一步的奋斗，这就是"创造"。切断与创造实际上是所谓的"过程"的两个方面。从"存在"(即一个现实事物满足了，切断了)进入"变化"(即创造)，又从"变化"进入"存在"，这就是过程。怀特海说，过程的原理是"一个现实事物如何变化，就构成了现实事物的存在，所以，现实事物的这两种描写是相互依赖的，它

① 参看怀特海：《过程与实在》第58页。

的存在是由它的变化所构成的”。① 他认为，一个过程由三个元素构成，第一是在进行把握的主体，第二是被把握的材料，第三是主体如何去把握材料的主观形式。照怀特海的看法，自然的过程就是经验的过程。我们对自然界的知识只是我们经验活动的结果，我们的知识随着我们的活动的增长而有所增长。

总的说来，怀特海是从主观唯心主义的角度去了解宇宙的运动、发展、变化，他也是从形而上学的角度去了解这种运动，发展、变化，他把永恒客体这个可能的世界看成形式主义的框架体系，事物的发展只是由这个框架体系中选择出来的因素拼凑而成。但他强调整个体系中各个成分相互之间的联系，强调有机的联系，反对机械的联系，对以后哲学的发展有一定的影响。

第四节　美国的新实在主义

美国的新实在主义是1910年提出的。这一年，美国哲学家霍尔特、马文、蒙太格、培里、皮特金和斯鲍尔丁等六人在美国的《哲学、心理学及其他》这个杂志上发表了《六位实在论者的方案与初步纲领》，提出了他们的基本上一致的哲学见解。在这个初步纲领中鼓吹哲学之所以与物理学、化学之类的科学有巨大的区别是由于“用词缺乏精确性和一致性，以及在研究中缺乏审慎主动的合作”。因此，他们企图以共同讨论的结论作为他们今后合作的基础。1912年，他们出版了《新实在论》一书，其中绪论部分代表他们的共同看法，此外有各人署名的文章，发挥不同方

① 《过程与实在》第31页。

面的观点，书后还有不同看法的"简略的讨论"。

在美国新实在主义的六位哲学家发表这个宣言与论著以前，他们已经发表了他们自己的论著，观点并不一致。他们提出新实在论是想在认识论的探讨上保持共同的看法，但是后来他们研究的方面有所不同，并没有始终结成一个团体。新实在论这个哲学观点由于他们发表了另一些著作，也产生不小的影响。这些另外的著作中，最重要的有斯鲍尔丁的《新理性主义》、蒙太格的《哲学方法概论》、培里的《现代哲学倾向》等。

美国新实在论者认为新实在主义"主要是研究认识过程和被认识的事物间的关系的学说"。①他们认为这个主题有三种思潮研究过，它们是"素朴实在论"，"二元论"和"主观论"，新实在主义只是在他们之后继续研究，改正了它们的错误。

美国新实在论者认为，素朴实在论认为客体是直接呈现在意识之前，而且恰恰是它们所呈现的那样，并没有任何东西插入于认识者和对它而言的外在世界之间。他们认为素朴实在论的缺点是不能说明错误，也不能说明在感觉作用后面的复杂机构。由于认识的错误与幻觉不可避免，为了说明这个问题，哲学家就转而采取二元论的观点。他们认为二元论的代表是笛卡儿与洛克。这种二元论观点认为有外在的事物存在，但心不能感知外在于它的任何事物，它只能感知它自己的观念或状态。由于这种情况的存在，二元论者就只能经验到观念的内在世界，而外在世界是永远认识不到的，因而对这个外在世界的存在作出论证是"无益的"。他们认为：既然这样，则"一个所谓的实在世界比起鬼域或梦乡……还要更加陌生、更加古怪"。②在这种情

①② 霍尔特等：《新实在论》，商务印书馆1980年版，第8页；第11页。

况下，就必然尝试把这个外在世界抛开，只满足于心灵世界和它的种种状态，这就转到了第三种理论，即主观论。“根据这个理论，没有主体就不可能有客体，没有对于存在的意识就没有存在。存在就是被感知”。①显然，主观论的代表是贝克莱与休谟，但美国新实在论者把康德及康德的继承者都算在主观论之内。

美国新实在论者认为，新实在论的任务就是摆脱主观论，代之以建立一个既可以消除弊病，又可以产生积极效果的理论。这个理论就是回到二元论以前的素朴实在论的“原始的常识”哲学中去，这个常识的哲学是“相信一个独立于对它的认识而存在的世界，同时相信这个独立的世界能够直接呈现在意识中，而不仅仅是被‘观念’所表象或摹写而已”。②

这就是美国新实在论者对新实在主义在认识论的发展中的地位的说明。从他们的分析来看似乎是反对笛卡儿和洛克以后的唯心主义趋向而回复到素朴唯物主义，但是如果仔细研究一下，就发现并不是这样，他们歪曲了素朴实在论的观点，把素朴实在论承认有客观世界存在这一点去掉了，把它说成是主张认识的主体可以直接认识到被认识的客体。他们又把所谓的二元论者的通过表象认识外界世界说成是不能认识外界，而且还必然会引导到唯心主义的主观论，因此他们要抛弃笛卡儿与洛克的唯物主义因素，否定客观事物的存在，并用直接认识的理论来代替反映论。

美国新实在论者在认识论上把认识的主体与认识的对象看成他们所说的构成宇宙的各种关系的一种，即认识的关系。在

①② 《新实在论》第 11 页；第 16 页。

论述这种认识关系时，他们强调反对唯心主义，特别是反对贝克莱式的主观唯心主义，他们把这种唯心主义说成是“以自我中心的困境为根据的论证的谬误”。他们在《新实在论》一书的绪论中说：“自我中心的困境在于不可能找到任何不被认识的东西。……我们不可能抽除了认识者而不同时打断了观察，因此就有这种特殊的困难，即发现事物在不被认知时具有——如果它确定具有的话——什么特性”。① 新实在论者所谓的这种自我中心的困境是说，除非我们承认我们在认识一个事物时，我们所感觉、所思考，或者所说及的事物都是与“我”联在一起，离不开的，而且为我自己的主观认识所改造，否则我们就不能感觉、思考或者说出一个东西。这个摆脱不了的“自我的作用”，即“自我中心”就是贝克莱的唯心主义的“存在就是被感知”的来源。新实在论反对贝克莱的这种以自我中心的困境所产生的谬误，认为产生这种错误的根源在于把认识的关系看成是内在的关系，即认为关系者不是独立于关系而存在，关系就是关系者的相互作用，发生因果的关系，关系者双方因关系的存在而发生了变化。以认识来说，由于自我的认识作用就改变了认识对象。新实在论者认为，“存在就是被感知”就是这种内在关系所引起来的。他们认为，如果采用他们自己的外在关系说就可以避免这种“困境”。用这种外在关系来说明认识关系，则认识主体与认识对象只是两个关系者，它们之间发生了认识关系，但这个“关系”是独立的，并不影响或改变双方。用他们的表述来说，就是“在‘a项和b项具有R关系’这一命题中，aR在任何程度上都不构成b，Rb也不构成a，R也决不构成或a或b”。② 我对这一桌子的认

①② 《新实在论》第18页；第460页。

识来说，我与桌子构成两个关系者，在两个关系者之间有一个外在的认识关系。这种认识把我与桌子联系起来。我看桌子时，有这种关系；我不看桌子时，没有了这个关系，而桌子仍然存在。桌子还可以与其他事物有其他的联系，我也与其他事物有许多其他的关系，而我与桌子的认识关系只是这些关系中的一种。他们认为这种对认识的看法是一种常识的看法，完全避免了自我中心的困境。

由于从这种外在关系来看认识，他们认为认识是一种"直接认识"或者说是"直接呈现"。按照这种观点，认识是一次完成的，它并没有一个认识的过程。任何认识都包含了认识对象的全部内容，与对象也是完全相同的，没有真与假的区别。新实在论者认为真与假都是客观的，都是实在的，比如说前面是一片树林，我把它看成一个小土山了，照新实在论者看来，这并不是真与假的问题，两者都是实在的。一根直的棍子，插在有水的玻璃杯里看来成了曲的棍子。在新实在论者看来，直的与曲的都是实在的，也都是真的。因此，从新实在论者的认识论来说就没有真与假的问题了。

从这种直接的认识论出发，美国新实在论者认为事物在我们没有认识到它们时也照样存在，他们用这种观点反对主观唯心主义哲学把存在看成是感觉，因而也有可以借鉴的地方。但是这并不是唯物主义观点。新实在论的错误在于把客观的事物与认识的内容看成一个东西，事实上，他们在直接认识论中所强调的特殊事物只是感觉的内容。《新实在论》的"绪论"中说："一切事物的被认识，都是通过它们本身被放置于那种被称为是受到直接感觉或感知的关系中间。换句话说，事物在受到意识的作

用时本身就变成了意识的内容；因此，同一个事物既出现于所谓外在世界中，又出现于内省所显示的集合体中"。①新实在论的这种观点实际上否认了主体与客体之间的区别，他们认为这种区别不是质的区别，而是同类事物之间的区别，这就象是"物体间，或意识状态间，或团体间，或颜色间，或任何事物群之间的区别"。②美国新实在论者在解释物质与精神的关系时，反对说两者之中哪一个是第一性的哪一个是第二性的，说这是"二元论"。他们要求用这种同类事物中的区别的所谓二元论来代替这种物质与精神之间的对立。培里用社会集团作为例子来说明他们这种所谓的二元论。他说："社会的集团并不是为它们的内容的内在本性所区别开来的，而是为某种联合的关系所区别开来的。因此，合众国的居民被分为不同的性别、政治党派、种族、年龄以及无数其他的集团；而这些集团乃是重叠和互相交叉的。它们并不单独地占有它们的成员，而是共同占有它们的成员的。在任何两个集团，例如民主党和无产阶级之间的区别……是一种在组织原则上的区别。在一种关系中，成员们构成了一个集团，而在另一种关系中，同一些成员构成了另一个集团"。③新实在论者把这种观点用于说心灵与身体的关系，认为心灵与身体两者都可以分析成为较原始的项目，心灵与身体都不是简单的，而是一种复杂体。这种构成复杂体的原始项目是可以互相交换的。

新实在论的这种观点实际上就是马赫的要素论，他们认为物质与精神都是复合体，必须"分析"为意识内部的区别。他们

① 《新实在论》第41页。
② 《新实在论》第40页。
③ 培里：《现代哲学倾向》，商务印书馆1962年版，第302页。

同意马赫主义的观点，认为颜色本身既非物理的又非心理的，物理学研究的是颜色与光源的关系，而心理学研究颜色与有机体的网膜或神经系统的关系。因此，他们认为马赫所著的《感觉的分析》可以“列入现代实在论的经典著作”①之中。从新实在论者同意马赫主义的中立一元论的观点，就可以看出，他们虽然承认认识对象不是心理的，而且人们没有意识到他们时也照样存在，但是他们并不坚持事物是客观的事物，只认为它们是感觉。

新实在论者认为我们所意识到的有些“本质”和“共相”在我们没有意识到它们的时候是潜在的。新实在论者所说的“潜在”是相对于“存在”而言，存在是处于时间空间之中，潜在则是处于时间空间之外。新实在论者承认共相处于时间空间之外实质上就同意了柏拉图的理念论。蒙太格在《哲学方法概论》中说，“我们同意柏拉图派理性主义者的相信理念世界的客观实在性，这种实在性既渗透于个别存在的世界，而又超越于个别存在的世界”。②按照蒙太格的意见，在解决共相问题上，经验论者与理性论者都是错误的。经验论者把一般概念(共相)还原为个别的知觉，把必然判断还原为或然判断，认为世界全由特殊的事物所构成，这样并不能说明共相与殊相的关系。理性论者与此相反，认为个别知觉与或然判断可以还原为一般概念与必然判断，认为世界上的个别事物只是共相的复合体，这样也不能说明共相与殊相的关系。新实在论者认为这两者的错误在于坚持经验就是

① 《现代哲学倾向》第303页。

② 蒙太格：《哲学方法概论》，纽约1928年版，第110页。

殊相。新实在论认为经验之中，既有共相，又有殊相，承认共相与殊相两者都是实在的。

按照新实在论者的看法，从逻辑上说共相先于殊相，比如，有一个桌子，这个桌子有"坚硬、平滑和圆形等性质。如果不是先有这些性质，则此桌子如何能够具有它们呢？用经院哲学家的名词来说，我们可以说一事物的存在须先有它的本性或本质，或者说对象的真实性须先有它的可能性"，①这就是在桌子的真实存在之先就有了它的"本性或本质"，如坚硬、平滑、圆形等，这些"本性或本质"是独立的，实在的，它们依附于一个特殊的事物，也可以依附于另一个特殊的事物，他们之所以成为特殊事物仍是由于它们转到了时间空间之中。作为潜在的"本性和本质"则并不存在于时间空间之中。由于空间时间也是一种共相，所以，实际上是各种共相结合在一起就形成了一个事物。蒙太格把这种情况说成是"共相有客观的潜在性，先于个别的对象和时间，并与这些对象和事件不相依属，而且这些共相仍是这些对象和事件的本性"。②

总的说来，新实在论者并不了解在客观事物中个别与一般(即殊相与共相)的辩证统一关系，也不了解人们在认识中通过对个别事物的概括而形成事物的一般概念这个辩证过程，因而只能把共相与殊相都看成是独立的东西，由它们外在地结合起来才形成个别的事物。由于他们的这种看法，他们的宇宙观是多元的，由各种各样的性质与关系构成客观的世界。从这种多元论的宇宙论出发，他们又提出了外在关系的理论。这种外在

①② 《哲学方法概论》，第107页。

关系的理论认为关系只不过是关系者之间的松弛的联系，每个关系者都是独立的、单纯的，不是任何第三者的部分，也没有第三者来把这些关系者联系起来。由于关系者的独立性，因此，关系并没有因果的关系，也不能由于因果的作用而产生一个复杂物，复杂物只是外在地拼凑起来的东西。

美国新实在论者的这种多元论与外在关系论和共相理论都歪曲地反映了二十世纪初数学与数理逻辑的研究成果。美国新实在论者把数理逻辑歪曲成为所谓"宇宙条理的科学"，认为数理逻辑的推演就是他们所谓的宇宙条理，也就是宇宙的相互联系。他们认为物理学研究的实在对象是一种复杂体。这种复杂体可以分析为许多简单的事项和关系，这就象桌子可以分析为坚硬、平滑、圆形一样，这些简单的事项和关系先于物理的实在对象而存在。培里把这一点表达为"逻辑先于物理学，这意思是说，它需要涉及实在的较为基本的形式"。新实在论者把共相说成是独立的(潜在的)和先于个别事物而存在是十分错误的，这是把一个事物的一般与个别两个不能分割的方面割裂开来，并把一般的方面夸大，认为它是先于个别事物，这样就必然陷于唯心主义。

新实在主义的错误主要是在认识论方面：

第一、新实在主义主要研究的是认识论问题。表面上看，他们反对唯心主义那样地否认认识对象的客观实在性质，也否认主观可以改变客观事物，甚至反对我们的认识是通过现象而认识事物。实际上，他们是利用直接认识的幌子来推销唯心主义的认识论。他们所说的直接认识实际上是认识对象与认识主体的等同。由于他们借助于马赫主义的中立"要素"来构成客体

与主体，所以，培里说，“在它借助于一种关系而成为物体的东西的同时，它也可以借助于另一种关系而成为知觉的内容。当我感知火星时，这个太阳卫星(物体)便是我的知觉(心灵)；这和我们假定我叔叔是我父亲的兄弟一样，是没有什么矛盾的。”①这种以马赫主义为基础的认识论与唯物主义的反映论当然完全是背道而驰的。

第二、新实在论者所提出的“自我中心的困境”也是错误的。按照他们这种讲法，就不可能有真正的认识了，因为认识总是主观与客观相互联系，相互转化的辩证过程，主观反映客观，客观改造主观，初步的认识还要通过进一步的认识去改正错误，把认识推向前进。新实在论的“自我中心的困境”这个说法完全忽视了贝克莱的唯心主义的错误在于否认客观事物的实在性和主体对客体的反映作用。新实在论者为了避免贝克莱式的唯心主义而导致不承认主客体之间的相互作用，而且否认认识的辩证法，否认实践在认识中的作用，这就仍然脱离不了唯心主义。

第三、新实在主义的外在关系说反对内在关系说。事物是自己运动发展的，一般说来，事物的关系是一种内在关系，而外在关系只是普遍运动发展的客观事物的一种表现形式，外在关系与内在关系是辩证的统一，新实在主义忽略了这种统一，因而这种外在关系说是一种片面的观点。新实在主义把认识的主体和客体之间的关系也看成一种外在关系，认为凡是认识主体所面临的客体(实际上是指人所看见的表象)都是真实的，如盛有水的玻璃杯中插进一支棍子，这时候，我们看见这支棍子是曲折

① 《现代哲学倾向》第 304 页。

的，因而他们认为水中的棍子是曲折的，而不在水中的棍子则是直的，这就否认了在水中的棍子的曲折是一假象。这种认为我们所见的现象都是真的，实际上就否认了认识的客观标准，否认了主观对客观的正确反映。

由于新实在论在认识论上的这许多错误，唯心主义的哲学家也感到难以自圆其说，因而美国一些哲学家又联合起来提出了批判实在论。

第五节　批判实在主义

批判实在主义是1921年美国的七位哲学家所提出来的，他们是德雷克、洛夫焦伊、普拉特、罗杰斯、桑塔耶那、塞拉斯和斯特朗。这一年，出版了他们联合写作的《批判的实在论论文集》。在这本书的简短序言中，他们声明此书只讨论认识论问题，在认识论以外的问题，他们的意见并不一致。他们认为，他们的本体论见解虽不一致，但"完全有可能把认识论问题孤立起来"，而且他们相信可以从他们所指引的道路解决认识论问题。他们批判了唯心主义的认识论，也批评了新实在主义。

批判实在主义者认为，主观唯心主义把人们的经验看成就是存在，这就把我们自己封闭在心理状态之中，认为除了心理状态就没有别的事物，这样，我们就根本不能认识外界事物。因此他们认为，是不是有人在实践上会相信经验就是存在，这是大可怀疑的。批判实在主义者批判新实在主义的认识论，认为它是"认识论的一元论"，即是说，在认识论范围中，一切东西，一切事态都是真的，不会是假的，因而幻觉，错误，幻想都是真实的。在

这个认识论的一元论前提下，新实在主义者必须解释为什么不同的人对同一个对象有不同的认识，而且还要解释认识的错误，即为什么把一株树木会看成一个人，为什么从远处把方形的塔看成圆形的塔。新实在主义者解答这个问题有两种说法，一个是"观相"说，一个是"选择"说。按照"观相"说，一个人对一个认识对象有一个"私有的观相"，每个人的观相只是这个对象的一个方面，甚至一个照相机也算是它所摄影的对象的一个观相。这些各种各样的观相的总和和中心点就是这个对象。从人的各种感官来说，也各有各的观相，眼睛只有视觉的观相，耳朵只能有声音的感觉形象，触觉只有触觉的感知，他们所得的观相完全不同。由于这些观相所得到的感觉材料投射到一个物理空间，就成为人们认识到的那个东西。

批判实在主义批评这种观点，认为新实在主义这种感觉材料投射到一个物理时空的观点，只是一种主观的假设，并不能得到科学的证实。而且退一步说，即使我们承认物理时空是由我们感觉材料所投射而形成，那么，这种感觉材料所形成的事物也只是主观的，并不是由外在事物所形成，因而也不是真实的。批判实在主义对新实在主义的观相说的批评抓住了它的主观主义的一方面，是有其合理因素的。

对于"选择"说，批判实在主义者也提出了批判，选择说认为，同一株树，我看是绿色，色盲患者看来是灰色，那么，这是因为树木之中本来就有绿色与灰色，我选择了绿色，而色盲患者选择了灰色，这两种认识都是正确的。批判实在主义认为这种观点是不正确的，在批判实在主义者看来，只有绿色的以太波才表现出树木的颜色，色盲患者把绿色看成灰色是因为他的主观原

因造成的，这是认识的错误。

批判实在主义反对新实在主义的“认识论的一元论”，提出了自己的认识论。批判实在主义把认识分为三个部分，一是认识主体，即心理活动或有机体，二是客观的认识对象，三是居于二者之间的感觉材料，这种感觉材料是“意识经验中‘所给予的’性质复合体——仅仅是不可抗拒地被认为是被知觉的或以其他方式被认知的存在体的特性的性质复合体、本质、逻辑实有体”。①这里说的“性质复合体”、“本质”和“逻辑实有体”是指同一个东西，它是认识的工具，通过这种感觉材料来描述客观实在。在批判实在主义看来，有客观实在是没有问题的，因为这是可以用本能来加以肯定，而且可以先验地设想的。我们的知觉材料实际上“是外界存在的一些部分，是我们周围的物理对象的一些片断或表面”。②批判的实在主义者虽然这样肯定，但他们认为，略一思索就会发现这个简单的解答中包含一些困难，这就是“我们的材料，即一些显现的特性，非但是外在对象的一些不充分的形相，而且往往是不同于我们可以信为是它们独立的、物理的存在之一部分的它们的任何一个形相”。③在这种性质复合体中包含有不属于对象本身的真正特性的特征。

批判实在论所说的“本质”、“性质复合体”、“逻辑实有体”实际上就是指人们认识过程中对一个认识对象的不同程度的认识。他们把性质又分为感觉的性质与意义的性质，显然，感觉的性质是感性阶段的认识，而意义的性质则是知觉到理性的认识。

---

①②③ 《批判的实在论论文集》，商务印书馆 1979 年版，第 3 页；第 5 页；第 6 页。

以人们看一张书桌为例，我们的感觉可以有颜色、硬度、形状的认识，这是物质复合体中的感觉的性质的复合，通过这个认识就可以达到意义的性质的复合，即这是一张书桌的认识，这种认识已经达到事物的本质，也就是批判实在主义者所说的"本质"与"逻辑实有体"所指的内容。当然，批判实在主义对这些概念的了解与我们并不相同，他们所了解的本质，不是事物的本质，它只是一个"符号"，它既不是客观的，也不是主观的。

批判实在论者反对哲学上的表象说，即认为概念是客观事物的反映，他们根本反对反映论。因此，他们承认"本质"或"性质复合体"只是一个描绘认识对象的"符号"，它并不能正确地表象一个对象。因为本质不是认识对象的正确表象，所以就不能说本质是客观的，但他们承认本质之中包含了对象的认识内容。另外，本质也不是主观的心理活动。批判实在主义反对贝克莱式的唯心主义，即把存在与感觉等同起来，一张书桌就是书桌的感觉的复合。批判实在主义者认为这种看法也是错误的，因为人们可以通过心理的活动而认识到书桌的感觉，但书桌的感觉与主观的心理活动不是一个东西，即作为书桌的性质的复合体的书桌的感觉不是主观的。

批判实在主义所谓的"本质"或"性质复合体"既不是客观的事物，又不能等同于人的心理活动，它只是一个符号，用以描绘事物，因此，实际上它就是一种离开了个别认识对象而独立存在的一般概念，与美国新实在论者所说的独立实在的共相差不多。

批判实在主义者提出这种观点是为了解决新实在主义所不能解决的认识中的错误问题。批判实在主义者认为他们自己是

认识的二元论者，认识对象有二个，一个是客观事物，一个是感觉材料，即本质或性质的复合体。后者用来描绘前者，由于这两者的区别就产生了真伪问题。

按照批判实在主义的观点，本质可以分为知觉上的本质与外物上的本质。我们知觉所得到的“本质”用以描绘外界事物，我们只是把这种“本质”当作外界事物的性质。有的时候，我们知觉中的“本质”与外界事物的性质(本质)相同，这个认识就是真的，如果我们知觉中的“本质”与外界事物的性质不相同，这个认识就是假的。这样，批判实在主义就提出一个与美国新实在主义不同的真理观。由于这种真理观就可以解释认识错误的问题，而不象美国新实在主义者那样，把错误看成真实的。比如，我在门口看见一个“鬼”或一个酒醉的人看到桌下有一条蛇，但别人却没有看到。为什么？这是因为这些东西的知觉中的本质与外界事物的性质不相符合，它们“仅仅”是想象，即是虚构的，所以是假的。

批判实在主义的认识论主要就是说明真伪问题，从表面看来，它比美国新实在主义有所进步，在辨别真伪问题上有合理的地方，但是它仍然是一种唯心主义观点，因为它否认人们的认识是反映外界事物的本质，他们把本质说成是离开了个别事物而存在的描绘事物的符号，这就不能正确地说明认识过程。批判实在主义者在探讨“本质”或“性质复合体”时提出“感觉的性质”与“意义的性质”显然企图解决从感觉到认识事物本质的认识逐步深入的问题，但由于其唯心主义的出发点，他们根本不能解决这些问题。

从上面讲到的实在主义的各个派别，我们可以看出二十世纪的实在主义思潮是把唯心主义经验论，古代柏拉图的实在论，中世纪的实在论外在地结合起来的折衷主义思潮。但是新实在主义各派别也不是完全恢复古代与近代的这些思想。他们在继承了这些哲学思想之外，又利用了一些现代自然科学的成就，如数理逻辑，现代自然科学对认识过程的研究等，并作了实证主义的改造。因此，新实在主义思潮也有一种"科学主义"的外貌。

有些新实在主义的哲学家也承认有客观事物存在，但在认识论上，他们又认为人只能认识到感觉材料，并不能真正地认识客观事物，因而仍然陷于唯心主义与不可知主义。

实在主义思潮的各个派别都讨论真理论的问题，他们对真与假的问题有各种各样的看法，而且经常为此而发生争论，但是由于他们都不承认检验真理的标准是实践，因而他们的真理观也是完全错误的。

实在主义的主要哲学观点后来为逻辑实证主义和分析哲学所继承发展，这些派别在实证主义这一点上是一致的，因此，原来形式的新实在主义就不再存在了。

第九章　分析哲学

第一节　分析哲学的发展概况和基本特征

一、分析哲学的影响和起源

分析哲学是现代西方最主要的哲学流派之一。它的影响几乎遍及西方各国，它是当今在英国、美国和北欧的一些国家中占主导地位的哲学。在中欧的德国和法国，虽然自第二次世界大战以后现象学和存在主义等非分析派的哲学已压倒了分析哲学，但这不等于说分析哲学在那些国家已消逝，在那里，有的大学中分析哲学还很活跃。

分析哲学的历史一直可以追溯到十九世纪末二十世纪初罗素和摩尔起来反叛当时在英国占统治地位的新黑格尔主义，因为他们最早倡导一种与传统的思辨哲学的方法相对立的分析哲学的方法。他们反对建立一整套庞大的哲学体系，主张象自然科学那样一个一个地去解决问题，一点一滴地取得进步。

二、两种不同的分析方法

分析哲学的方法大致可以划分为两种类型：一种是人工语言的分析方法，另一种是日常语言的分析方法。人工语言的分

析方法开创于罗素。罗素早年潜心研究数学和数理逻辑，他和怀特海合著的《数学原理》被公认为是人工语言的分析方法的典范著作。日常语言的分析方法开创于摩尔。摩尔在研究古代经典文献方面有专长，他把研究古典文献中的一些方法应用到分析哲学问题上去，他强调澄清词的各种用法，特别是它的日常用法。

分析哲学家一般都主张，哲学的一项重要任务是“语言分析”。哲学史上有很多问题一直争论不休，这并不是因为它们太高深，而是因为它们本身就没有意义，它们是由于误解语言而产生的。这是因为我们日常所使用的语言，其表面的语法形式往往跟它们的真实的逻辑形式不一致，这好比在句子的逻辑形式外面披上了语法形式的外衣，由于这层外衣的掩盖，很多实际上有着不同的逻辑形式的句子看上去竟成了相同的句子，而很多在逻辑形式上相同的句子看上去竟成了不相同的句子。这就引起混淆和误解，很多形而上学的哲学问题都是由于这种混淆和误解产生的。语言分析的一个重要目的就是要剥去这层外衣，把句子的真实的逻辑形式揭示出来。怎样剥去这层外衣呢？有二种不同的方法：一种就是罗素所倡导的人工语言的分析方法，另一种就是摩尔所倡导的日常语言的分析方法。

人工语言的分析派主张，既然日常语言是模糊不清的，那么我们就创造出一套理想的人工语言来，即创造出一套数理逻辑化的符号系统来。在这种语言中，每一个符号都有一个确切的含义，每一个句子都是按照严格的规则建立起来的。有了这种人工构筑起来的理想语言，就不怕日常语言的含混和歧义，就可以把它作为一种标准化的衡量工具，从而防止日常语言所可能引起的对语言的逻辑形式的误解。

日常语言的分析派则持相反的态度，他们认为不可能创造出一套完全能够代替日常语言的人工语言来，人工语言不可能完全精确地翻译日常语言。因为语言并不是人们可以随意创造的，语言跟人们的生活形式密切相关，有多少种生活形式，就有多少种语言形式。甚至语言本身就是生活形式的一部分。生活形式是十分丰富和不断发展的，因此日常语言也是十分丰富和不断发展的，任何人工语言都不可能有这种多样性和丰富性，都不可能跟上生活形式的发展。因此语言分析不是用一种人工语言去校正日常语言，而是在日常语言中，用各种各样的方式，比如指出一个词或一个句子的最初的用法是怎么样的，人们是怎样学习这个词或这个句子的，等等，来帮助人们理解词或句子的正确的用法。

人工语言的分析派一般主张由繁到简的分析，即把复杂的命题化简为简单的命题，把复杂的概念化简为简单的概念；或者反过来说，用简单的命题构成复杂的命题，用简单的概念构成复杂的概念。日常语言的分析派对此也持相反的态度，他们认为无所谓分析的最终的简单成份可言，一个命题或一个概念，在一种上下文中是简单的，在另一种上下文中就可能成为复杂的了。因此他们认为分析主要不是化简，而是释义，是把一个句子或一个词跟其相仿的、或相反的句子或词相比较，在这种比较中理解这个句子或这个词的用法和意义。

三、分析哲学的派系组成、发展概况和思想渊源

在分析哲学的八十多年的发展史上，出现过很多不同的派别，其中影响较大的是罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义，维也

纳学派的逻辑实证主义，维特根斯坦后期的和牛津学派的日常语言哲学以及以奎因为代表的新实用主义。其中维特根斯坦的后期哲学和牛津学派的哲学属于日常语言的分析派哲学，其余的属于人工语言的分析派哲学。

分析哲学的历史有不同的划分法。有人主张以五十年代为界，即以奎因提出新实用主义的哲学为分界线。有人主张以三、四十年代为界。本书采用后一种划分法，其理由有二：一、维特根斯坦是分析哲学的精神之父，维特根斯坦在三、四十年代改变了他的前期的哲学观点，形成了他的后期的哲学观点，深刻地影响了分析哲学的发展方向。在维特根斯坦改变他的哲学观点之前，摩尔所提倡的日常语言的分析方法不受人们的重视，而当维特根斯坦在那时宣布他的前期的哲学观点错了，而应重视日常语言哲学的研究时，很多人就相信了他，于是日常语言哲学的声势大振，在英国一跃占据统治地位。二、在希特勒上台侵占奥地利等国之后，维也纳小组的大部分成员以及欧洲其他各国一大批逻辑实证主义者先后移居美国，1938 年"维也纳小组"宣告解散，从此以后，逻辑实证主义的中心转到美国，而流入美国的逻辑实证主义又跟美国本土的实用主义结合起来，形成新的分析哲学的派别。

从哲学思想的继承关系来看，罗素的逻辑原子主义是恢复英国的经验主义的传统，以贝克莱、休谟的哲学观点加上现代逻辑分析的技术，来反对十九世纪末二十世纪初流行于英国的绝对唯心主义。牛津学派的日常语言哲学也是英国的经验主义的哲学路线的继续和发展，但是这一学派从来不企图建立自己的哲学体系，只是以日常语言的分析方法，东刺一枪，西砍一刀，专

门寻找大陆的各派思辨哲学的麻烦。维也纳学派的逻辑实证主义，可以说是以孔德为代表的第一代实证主义和以马赫为代表的第二代实证主义的继续和发展，因此通常被称为新实证主义或第三代实证主义。但是在维也纳学派的后期活动阶段，由于他们在贯彻"意义标准"和"证实原则"这一基本主张方面遇到困难，逐步弱化他们在"证实"方面的要求，最后终于宣布放弃"逻辑实证主义"这一名称，而改用"逻辑经验主义"这一名称，这意味着更趋向于休谟和穆勒式的经验主义观点。以奎因为代表的新实用主义则可以说是逻辑实证主义和实用主义的一种结合。

维特根斯坦的思想比较复杂。他早年通过阅读叔本华的著作接受康德的先验论的思想，这种先验论既反映在他前期的哲学著作《逻辑哲学论》中，也反映在他后期的哲学著作《哲学研究》和《论确定性》中。但是与他同时代的分析哲学家或者没有注意到这种先验论的思想，或者虽注意到而不接受这种思想，他们从经验主义的立场出发，阅读他的著作和吸收他的思想。而后人在评价维特根斯坦的时候，则注意客观地分析维特根斯坦的思想中的先验论的倾向。

四、分析哲学的特点

分析哲学不同于其他现代西方哲学的特点，在于它跟自然科学有密切的关系，它作为科学观和科学方法论，对西方自然科学的发展起着重大影响。分析哲学家一般不是纯哲学家，他们既研究哲学又研究科学，他们或者是具有科学素养的哲学家，或者是具有哲学素养的科学家。很多著名的分析哲学家同时也是著名的数学家、逻辑学家、语言学家和物理学家。

在分析哲学家看来，二千多年来，科学取得了扎扎实实的进步，而哲学几乎在原地循环，哲学的落后和科学的进步形成鲜明对照。

分析哲学家认为造成这种情况的原因有三：

（一）科学的理论是可以公共地检验的，而哲学的理论不能被大家检验；

（二）科学的语言是可以互相交流的，而哲学的语言不能被大家都理解；

（三）科学的方法确实可靠，而哲学的方法玄虚混乱。

因此，他们认为，要推动哲学的发展，就必须发扬科学的这三个方面的优点，排斥哲学的这三个方面的缺点。要做到这一点，就必须改变原来的那种哲学与科学之间的关系。哲学不应成为科学的皇后，而应成为科学的奴仆，哲学应为科学服务。具体地说，哲学家不应去创建一套独立于科学之外的或凌驾于科学之上的体系，而应把自己的任务限于对已经提出的理论进行逻辑分析，弄清楚其中哪些概念是没有意义的，研究语言的特性和研制理想的语言，以及完善科学的方法。这好比科学家在前面冲锋陷阵，哲学家在后面打扫战场。

以上的看法有合理的因素，同时也充满混乱。合理的因素在于，它代表了自然科学家对唯心主义的思辨哲学所抱的一种十分反感的态度。在十九世纪末和二十世纪初所流行的新黑格尔主义的思辨哲学，已经成为科学发展的大敌，分析哲学正是在反叛这种哲学中宣告诞生。

混乱的地方在于，他们把辩证唯物主义的哲学跟唯心主义的思辨哲学混为一谈，采取一概排斥的态度。他们想超越唯物

论唯心论两派之争。结果往往在许多根本问题上陷入唯心主义的泥潭。

他们对科学与哲学的看法过于简单化，他们所提出的理论的检验标准、语言的可理解性标准和科学方法的公式太狭隘了。他们站在经验主义的立场上反对思辨哲学，在解释什么是经验的时候，他们划不清跟贝克莱主义的界限。

在评价分析哲学的时候，我们特别需要注意把分析哲学家的哲学观点跟他们在逻辑学、语言学和科学方法论上所作出的研究成果区分开来。前者有许多是糟粕，后者包含着某些精华。

下面我们分别介绍罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义，维也纳学派的逻辑实证主义，后期维特根斯坦的和牛津学派的日常语言哲学，以及以奎因为代表的新实用主义。

第二节　罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义

逻辑原子主义的代表人物是罗素和维特根斯坦，代表作是罗素的《我们关于外部世界的知识》(1914 年) 和维特根斯坦的《逻辑哲学论》(1921 年)。维特根斯坦曾是罗素的学生，向罗素学习数学和数理逻辑。但就逻辑原子主义的哲学观点来说，罗素承认在有些方面受到维特根斯坦的启发。他们之间也还存在着若干意见分歧。

一、罗素的逻辑原子主义

1. 罗素的逻辑原子主义思想的形成

大约在 1910 年前后，罗素在写《数学原理》一书的时候，逐

步形成逻辑原子主义的思想。他的思想发展的过程大致如下：他开始时主张多元论的新实在论，认为殊相是实在的，共相也是实在的，以反对当时盛行于英国的一元论的绝对唯心主义。后来罗素在研究数论的时候得到启发，他设想既然复杂的数的概念可以用简单的数的概念来构成，数的概念又可以由逻辑的概念来构成，如无理数的概念可以由有理数的概念构成，有理数的概念可以由自然数的概念构成，最后自然数的概念可以由逻辑的概念构成，那么就可以尝试用殊相的概念来构成共相的概念。如果某一有关共相的概念可以由一组殊相的概念通过逻辑复合的方法构成，那么我们就可以不承认这个共相的实在性，这也就是说，用一把逻辑分析的"奥卡姆剃刀"剃去这个共相，这样进行逻辑分析的结果，就能尽量减少我们必须承认为是实在的东西的数目。罗素设想，这种逻辑分析应该有一个极限，这个极限就是原子事实和原子命题，用原子事实和原子命题可以构成其他的一切复合的事实和命题。逻辑原子主义的思想基本上就是这样形成的。

2. 逻辑原子主义的分析方法与传统哲学的思辨方法的对立

罗素在1918年的一次讲演中明确指出："我愿鼓吹的逻辑是原子主义的逻辑，这与那些多少追随黑格尔的人所鼓吹的一元论的逻辑正好相反。当我说我的逻辑是原子主义之时，我是指我采取了常识的信仰，认为有很多不同的事物；我不把那个显然多样化的世界看成只不过是单一的不可见的实体的样态和不真实的部分"。①在这里，罗素明确地把自己的哲学主张跟黑格

① 罗素：《逻辑和知识》，1956年英文版，第178页。

尔主义的思辨哲学对立起来。

罗素声称：他最反对传统哲学中的思辨方法。运用思辨方法的哲学家认为，“先天的推理能显示出它种方法所无法发现的宇宙秘密，并且能够证明实在是和它在直接观察下所表现的迥然不同”。①罗素说，这些哲学家是错谬的，因为他们并不真正想认识科学和常识的世界，而只企图证明科学和常识的世界是不真实的，只有超科学、超常识、或者说超感觉的世界才是真实的。根据这个理由，他把传统哲学的思辨方法看成是达到一种科学态度的主要障碍。

照罗素看来，哲学的任务在于认识科学和常识的世界。但他强调说，这不意味着哲学能够建立什么新的真理，能够发现科学和常识所不能发现的任何知识，而只是说哲学对科学和常识所已发现了的知识进行分析研究，说明其意义，使之更加明确起来。

哲学的任务在于弄清楚科学和常识所提供的知识或事实的意义。为了完成这一任务，罗素说，哲学就得运用分析的方法，也就是逻辑分析的方法。因而，“逻辑是哲学的本质”。但他所谓的逻辑不是传统的形式逻辑，而是数理逻辑。罗素认为，传统的形式逻辑的缺点在于它是狭隘的，它不能概括所有的逻辑思维形式。譬如说吧，它把主项—谓项形式的命题当作唯一的命题形式。但是“甲大于乙”这样的命题就不是“主—谓命题”，而是一个“关系命题”，它表达的是甲乙两项之间有某种关系。而只有象“这是红的”这样的命题，在其中的主项代表一个个别的

① 罗素：《我们关于外部世界的知识》，1926年英文修订版，第16页。

东西，谓项表示的是个别东西的某一属性，这才是一个“主—谓命题”。罗素强调：把这两类命题区别开来，不但扩大了逻辑的范围，而且还可以清除由于把二者混淆起来而产生的哲学上的错误。他认为这种错误表现为把某一事物和其他事物之间外在的、与之可以分离的关系都看作内在的、与之不可分离的属性，进而认为任何一个事物之所以为这一事物就在于它具有这些属性；并错误地得出结论，任何事物都不是孤立的。当然，按照辩证唯物主义的观点，与罗素所说的恰恰相反，宇宙中一切事物都是紧密地相互联系着的，因而宇宙本身也可看作是一个不可分割的整体。

3. 以多元的宇宙观代替一元的宇宙观

罗素反对这样的一元宇宙观，而主张代之以一种多元宇宙观，这就是他的“逻辑原子论”。逻辑原子论运用逻辑分析方法，首先分析语言本身，企图找出语言中最基本的元素或“原子”。这种最基本、最简单的元素，罗素认为就是陈述一件简单事实或“原子事实”的“原子命题”。原子命题有两类：一类是肯定某一个别事物有某一属性的主—谓命题，如“它是红的”，“今天下雨”，“苏格拉底是有死的”等等；另一类是肯定两个（或两个以上的）事物有某种关系的关系命题，如“甲大于乙”，“甲等于乙”，“甲在乙和丙之间”等等。

有了原子命题，然后通过逻辑的运算或程序，就可以构成否定命题，或组成“复合命题”或“分子命题”。如有了一个原子命题（P）：我们就可以对之加以否定，而得到一个“否定命题”（非P）。有了两个原子命题（P、q），我们就可以用“或”、“和”、“若…，则…”等字眼，把这两个原子命题组合起来，而成“析取命

题”(p或q)、“合取命题”(p和q)、“蕴涵命题”(若p,则q)等“复合命题”或“分子命题”。要注意的是，原子命题有真的也有假的。但否定命题、复合命题或分子命题的真假都决定于、而且仅仅决定于构成或组成它的原子命题的真假。如命题(p)若是真的，则其否定命题(非p)就是假的；命题(p)若是假的，则其否定命题(非p)就是真的。又如就合取命题而论，只有当组成它的两个命题(p、q)都是真的时候，它才是真的；而在其他三种可能情况下，即在(1) p真q假、(2) p假q真、(3) p假q假的情况下，它都是假的。关于析取命题(p或q)，只有当组成它的两个命题(p、q)都是假的时候，它才是假的；在其他三种可能情况下，即(1) p真q假、(2) p假q真、(3) p真q真的情况下，它都是真的。罗素把否定命题，以及复合命题或分子命题叫做原子命题的“真值函项”。这就是说，否定命题和复合命题的“真值”完全以构成或组成它们的原子命题的真值为其函项，其意思也就是上面所说的，复合命题的真假完全决定于构成或组成它的原子命题的真假。由此出发，罗素得出了两条结论：(1)复合命题或分子命题所陈述的不是什么“分子事实”，而是两个以上的原子事实；(2)但他认为有所谓“否定的事实”，这就是为否定命题所陈述的事实。

除了以上说的原子命题的“真值函项”外，罗素曾主张有所谓“一般的命题”，如“凡人皆有死”。在罗素1918年所写的一篇论文中①提出“一般的命题”所陈述的是“一般的事实”，他认为，“一般的命题”决不是一些原子命题的总和。譬如说，决不可

① 见罗素：《逻辑和知识》论文集中的“逻辑原子论哲学”一文。

能把古往今来所有的人一一列举，得出"凡人皆有死"这一命题。因此，他说，必须把这样的命题看成是和原子命题一样的基本的命题，也必须把这样的命题所陈述的一般事实看成是和原子事实一样的基本的事实。

总的来说，罗素自信，通过逻辑分析的方法，他终于发现了逻辑中的基本的、终极的对象是原子命题，而与之相应的就是世界中基本的、终极的对象——原子事实。原子事实是构成世界的原始材料。科学和常识所论及的所有复杂现象都可归纳为简单的原子事实，正如逻辑中所有复合命题都可归纳为简单的原子命题那样。这就是逻辑原子论的中心思想。在《我们关于外部世界的知识》一书中，罗素宣称："具有许许多多属性和关系的许许多多的事物组成存在的世界。对存在的世界作一完全的描述，不仅需要一份所有事物的清单，而且还要说明它们的一切属性和关系。我们不仅需要认识这件或那件事物，而且必须认识哪个是红的，哪个是黄的，哪个先于哪个，哪个是在另外两个之间的等等。当我提到一件'事实'的时候，我的意思不是指世界上一件简单的事物，我的意思是指某一事物具有某种属性，或某些事物之间存在着某种关系。因此，譬如说，我不把拿破仑叫做一件事实，但他是一个野心家，或他和约瑟芬结了婚，我却把这些叫做事实"。①

4. 说原子事实构成世界，等于说感觉材料构成世界

原子事实是世界中最基本的对象。但这些原子事实的性质究竟怎样？关于这个问题，罗素在"逻辑原子论哲学"一文以及

① 罗素：《我们关于外部世界的知识》第60页。

在《我们关于外界的知识》一书中的答案是：原子事实就是"感觉材料"或"感觉的事实"。他宣称，我们在日常生活中所谈到的事物（如桌子、椅子等）甚至科学家们所论及的原子、分子等等，都是不实在的。因为它们都是感觉材料的"构成体"；他说："我们称之为实在的东西，如桌子和椅子，是由一些特殊的东西所组成的体系或一些特殊东西的类的系列，这些特殊东西才是实在的东西，当这些特殊东西给予了你的时候，它们就是感觉材料。一张桌子或一把椅子是一些特殊东西的类的系列，因此是一个逻辑的虚构"①。他还认为，物理学的原子分子等，"只要我们略加考虑也可以表明，它们是在我们所谈的意义下的逻辑的虚构"。②

原子事实是感觉材料。原子事实构成世界，也就等于说感觉材料构成世界。因此，很显然，罗素的逻辑原子论是一种主观唯心主义。这不是什么新的哲学，而是贝克莱、马赫哲学的翻版。贝克莱说："事物是感觉的复合"。马赫说："事物是要素的复合"。罗素说：事物是感觉材料构成的，事物只是逻辑的虚构。感觉材料是唯一实在的东西，这也就是原子事实。

从上面看来，也就很清楚，罗素的逻辑分析不仅是一种用来论证主观唯心主义的形而上学的方法，而且本身就是一种主观唯心主义的认识论和本体论。他割裂特殊和一般，把特殊和感觉材料等同起来，把它当作唯一实在的东西，并把物体当作感觉材料的构成体。这和马赫的观点完全一致。马赫也说过："不是物体引起感觉，而是感觉构成物体"。马赫把一般的概念说成是"作业假说"。罗素认为一般的概念是"逻辑的虚构"。同马赫一

①② 罗素：《逻辑和知识》第 274 页；第 271 页。

样，罗素否定了作为感觉来源的物质世界，又否定了科学的抽象，科学的客观基础也就被他取消掉了。

二、维特根斯坦的《逻辑哲学论》

1. 维特根斯坦的哲学思想的发展过程

维特根斯坦(Ludwing Wittgenstein 1889—1951年)出身于奥地利犹太人家庭。他早年的兴趣是工程学。1908年进曼彻斯特大学，不久他的兴趣就从工程学转到数学，又从数学转到数学原理。他经人介绍，离开曼彻斯特来到剑桥大学，求学于当时第一流的逻辑学家罗素门下。在剑桥攻读三年之后，他移居挪威，在第一次世界大战时加入奥地利军队。1929年，他回到剑桥大学，此后长期在那里任教。1951年死于剑桥。

维特根斯坦的哲学分为前后二个时期，前期以《逻辑哲学论》为代表，后期以《哲学研究》为代表。

《逻辑哲学论》首次于1921年登载在一家奥地利期刊《自然哲学年刊》上，次年以单行本的形式在伦敦出版。书中有罗素写的一篇序言。这本书是用箴言式的文字写成的，晦涩难懂。罗素在序言中对它作了较为通俗的说明和评论，但维特根斯坦对此很不满意。这大概是因为罗素和维特根斯坦虽然都主张逻辑原子主义，虽然在形成这个思想时各自都受到对方的影响，但是对某些问题，他们还抱有不同的看法。《逻辑哲学论》这本书在西方哲学界影响很大，特别是对逻辑实证主义的形成起着决定性的作用，维也纳学派的很多思想就是从它那里来的。

维特根斯坦在剑桥大学1930年至1940年间的讲课表明，他摈弃了在《逻辑哲学论》中提出的思想。在他死后留下的、并

在后来出版的手稿中有一本《哲学研究》。这也是一本轰动西方哲学界的书，被认为是一本开辟了哲学上新天地的有完全独创见解的著作。维特根斯坦在《哲学研究》中主张一种跟摩尔有些相近似的日常语言哲学，我们将在后面专门来谈。

除《哲学研究》外，维特根斯坦死后发表的著作还有《数学基础评论》(1956 年)，《兰色的和棕色的笔记本》(1958 年)。后一本书的成书期间是在他放弃《逻辑哲学论》中提出的理论以后，在他精心制作《哲学研究》之前，可以说是《哲学研究》的预备作。《哲学研究》可能着手写于 1936 年，完成于 1949 年。此外，近几年还出版了维特根斯坦在《论确定性》的标题下所写的一系列哲学札记，其中最后一条札记写于 1951 年 4 月 5 日，离他死只相差 24 天，因而此书被当作维特根斯坦的遗作。这本书对研究维特根斯坦的晚期哲学思想特别重要。

下面我们就来谈谈维特根斯坦的前期哲学。

2. 为语言划一条界线

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦首先宣称，他的目的在于"为思想划定一条界线，或者不如说不是为思想，而是为思想的表述划定一条界线；要划定思想的界线，我们必须能够思想这个界线的这一边和那一边。"但是他说，这是不可能的，因为这就意味着"我们必须能够思考所不能思考的东西"。因此，这条界线只能在"思想的表述"，亦即在"语言"中来划定，而划定了这条界线以后，就可以发现界线这一边的是有意义的(真的或假的)命题；而在界线那一边的就是既不是真的也不是假的，而只是"无谓的"(unsinnig) 伪命题 (Scheinsatze)，也就是"胡说"。①换

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》序言，德英文对照本，第 27 页。

句话说，维特根斯坦认为哲学只能是逻辑分析，亦即“语言批判”①，或语言的分析。“哲学的目的在于使思想在逻辑上明晰起来，哲学不是理论，而是活动。一本哲学书籍主要在于起说明的作用。哲学的结果不是一些哲学问题的提出，而是使命题明晰，哲学应该弄清楚并明确地规定那些否则就好象是模糊不清的思想”。②

罗素主张，哲学的方法是逻辑分析。但是维特根斯坦坦率地说，哲学本身就是逻辑分析，并进一步把逻辑分析和语言分析或“语言批判”等同起来。照他看来，哲学永远只能把自己局限于语言的范围之内，哲学只能以命题为其对象，对之进行分析，指出那些是有意义的，那些是“无谓”的。

3. 语言的图画理论

维特根斯坦同罗素一样，认为有意义的命题只有一种，即那些“描绘”每个人感觉经验中最简单的、相互独立的原子事实的“基本命题”。一个基本命题是一幅原子事实的图画。原子事实和基本命题的关系，正如一所房屋和房子的图画，或一座城市和这座城市的地图的关系那样，二者是相应的，但不是等同的。正如说伦敦和伦敦的地图是相应的，意思只是说伦敦的地理形势在地图中显示出来。地图可以指示海德公园在城东或城西，但地图上的海德公园只是一个填了绿色的小块，这和真正的海德公园并不是一回事。

维特根斯坦宣称整个世界是原子事实的总和，而不是事物

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》4.0031，第63页。
② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》4.112，第77页。

的总和。因而，描绘原子事实的基本命题的总和也就是自然科学的总和，换句话说，自然科学只是经验的组织。自然科学的原理原则，只是一些关于感觉经验的命题或基本命题的总和。自然科学的原理原则往往表现为“凡X都是A”这样的全称命题，但维特根斯坦认为这样的命题只是“X_1是A”，“X_2是A”，“X_3是A”，“X_n是A”等基本命题的“逻辑积”。但是他说，这并不表明除此之外，还有所谓“一般的事实”和反映“一般的事实”的“一般的”原理原则，或“自然规律”。他否定规律，认为把自然规律作为自然现象的一种解释是“错觉”①，他根本不承认有所谓因果关系和必然性。他说，“相信因果联系就是迷信”。②“因为另一件事情已经产生，这件事情也必须要产生，这种必然是不存在的。只有逻辑的必然性”③(要注意：此地所谓的“逻辑必然性”是完全脱离了内容的逻辑的“必然性”。)他还认为归纳法“没有逻辑的基础，而只有心理学的基础”④，他说(在这一点上，他和罗素是一致的；往上推，这也是休谟的观点)，明天太阳会出来，这最多只是一个假设，也就是说只有或然性的意义而无必然性的意义。

自然科学就是基本命题的总和。除了基本命题而外，还有为基本命题所组成的复合命题。同罗素一样，维特根斯坦也把复合命题作为基本命题的“真值函项”。上面已经讲过，复合命题的真假决定于组成它的基本命题的真假。由于基本命题有真

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.371，第181页。
② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》5.1361，第109页。
③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.37，第181页。
④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.3631，第181页。

有假，因而由原子命题组成的复合命题也有真有假。

但在复合命题中有两类极端的例子。一类是所谓“永真的”命题，即在所有可能的情况下，它都是真的，这就是“重言式”(如“P 或非 P”)。另一类是“永假的”命题，即在所有可能的情况下，它都是假的，这就是“矛盾式”(如“P 和非 P”)。

重言式和矛盾式跟基本命题和复合命题的区别，除了重言式永真而矛盾式永假这一点外，还有另外一点不同。那就是重言式和矛盾式对事实都不作任何断言。譬如，要是有人告诉我们“鲸鱼是哺乳动物”，或者告诉我们“鲸鱼不是哺乳动物”，通过这两个基本命题，我们都可获得某些真的或假的知识。但要是有人提出“鲸鱼是哺乳动物或不是哺乳动物”这样的重言式，或有人提出“鲸鱼是哺乳动物又不是哺乳动物”这样的矛盾式，他们根本就等于没有说些什么。由此而论，也可以说重言式或矛盾式是没有内容或意义的。但“没有意义”(Sinnlos)并不就是“无谓的”(unsinnig)；没有提出什么确定的内容并不就是在那里胡说八道。照维特根斯坦看来，逻辑(数理逻辑)的命题和数学都只是符号的体系，对世界上的事实并不作什么描绘。虽然如此，运用逻辑和数学的符号演算方法，还是可以从一些命题推出另外一些命题。在这个意义上，逻辑和数学还是可以增进我们的知识的。我们绝不能说逻辑和数学是无谓的；因此，也绝不能说构成逻辑和数学的重言式是无谓的。

4. 取消形而上学

但此外还有一些命题，它们既不是描绘事实的自然科学的命题，也不是表达重言式的逻辑或数学的命题。这些命题就是“形而上学”的命题。维特根斯坦强调，实际上这些命题就不是

什么命题，而只是"无谓"的言语，或"胡说"。"关于哲学所提出的大多数的命题或问题与其说是虚假的，不如说是无谓的。因此，我们根本不能回答这一类的问题，我们只能确定它们荒谬无稽的性质"。"哲学家们的大多数问题和命题的来由是我们不了解我们语言的逻辑（它们是和'善是否或多或少和美是同一的'这样的问题属于一类）。最深奥的问题实际上并不是问题，这是不足为怪的"。①

因此，维特根斯坦宣称，以逻辑分析为其方法的哲学，其主要任务即在于取消"形而上学"，或防止人们提出任何形而上学的命题或问题。他说："真正说来，正确的哲学方法应该是这样：除了可说的之外，就什么也不说；可说的就是自然科学的命题，也就是某种和哲学不相干的东西，然后，当某人要说什么形而上学的东西的时候，就总得向他指明，他对他命题中的某些记号并没有赋予任何意义。这种方法不会使旁人满意，他不会觉得我们是在教他哲学，但这是唯一严格正确的方法"。②

维特根斯坦的这个结论并不是什么"创见"，事实上，早已为十八世纪英国的不可知论者和主观唯心主义者休谟所提出。休谟在他们的《人类理解研究》的末尾就写道："……如果我们拿起任何一本书，例如是关于神学的或关于经院学派形而上学的书，那末我们就应该问：它包含着关于量或数的任何抽象推论么？不。它包含着关于事实的经验的任何实验推论么？不。那么，把它扔到火里去好了，因为它只能包含着诡辩和幻觉，而不

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》4.0031，第63页。
② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.53，第187—189页。

能包含着别的。”①

5. 走向唯我论和神秘主义

维特根斯坦提出取消“形而上学”的口号。但实际上，他在《逻辑哲学论》中所提出的许多命题，用他自己的标准来衡量，也是“形而上学”的命题。象“最简单的命题，即基本命题，断言原子事实的存在”，“世界是事实的总和，而不是事物的总和”，“原子事实是彼此独立的”……等命题，对世界都有所断言，因而不是重言式。但这些命题本身都不是对个别的原子事实有所“描绘”的基本命题。那么，根据他自己所提出的命题的两分法，这些既非重言式(或矛盾式)、又非基本命题(或由基本命题所组成的复合命题)的句子，只能是“无谓”的形而上学的话语。对此，维特根斯坦解释道：“我的命题是在这样的方式上起着说明的作用的：了解我的人，通过这些命题，踏过这些命题，越过这些命题而爬了出来的时候，最后他也会认识到这些命题是无谓的(了解我的人好象必须从一架梯子爬上去以后，就把这架梯子扔掉一样)，他必须排除这些命题，然后才能正确地看世界。”②

但这段话是否意味着，维特根斯坦的确自己也承认了，由于他的命题是“无谓的”，因而他的哲学就是站不住脚的呢？不，绝不是那样。他可以公开承认，他的哲学是主观唯心主义，甚至是唯我论——“我的语言的界限就意味着我的世界的界限。”③ 因此“世界就是我的世界”。④但他始终并不觉得这是极其荒谬的、站不住脚的哲学。恰恰相反，他宣称，“实际上，唯我论所指的东

① 休谟：《人类理解研究》，商务印书馆 1957 年中译本，第 137—138 页。
② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.54，第 189 页。
③④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》5.62，第 149 页；第 151 页。

西，是完全正确的，只是这是不可说的，而只能表明其自身”。①也就是说，唯我论本身就可以透露出或显示出它的“道理”，不过这种“道理”是只可意会而不可言传或表述的。他说，“确实有不可表述的东西。这是自己表明出来的；这就是神秘的东西”，②“一个人对于不可说的事情就应该保持沉默。”③

由此可见，维特根斯坦并不认为这些“神秘的东西”是根本不存在的，相反，他认为它们是确确实实存在的，它们显示出自身的正确性，并且它们是人们可以有意义地去谈论一些其他事情的基础和先决条件。维特根斯坦所要求的只是人们不要去谈论这些形而上学的问题，因为语言的性质决定了人们没有正当的理由去谈论它们。在这里表现出维特根斯坦的康德式的先验论的思想。这是维特根斯坦不同于罗素和维也纳学派的地方。关于这一点，维也纳学派的成员纽拉特明确指出：“《逻辑哲学论》的结论：‘人们不能说的事情，人们必须沉默’，至少在语法上是讲不通的；这似乎是说存在某种我们不能谈论的东西。我们宁愿说，如果我们真正想彻底避免形而上学的态度的话，我们就应该沉默，但不是对某样东西沉默。”④这里所说的某样东西，就是维特根斯坦所说的“神秘的东西”，罗素和维也纳学派的成员不承认有这样的东西的存在。承认还是不承认有这种神秘的东西存在，反映出维特根斯坦的先验论的立场与罗素和维也纳学派的经验论的立场之间的差异。

---

①② 维特根斯坦：《逻辑哲学论》6.522，第187页。

③ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》7，第189页。

④ 纽拉特：《社会学和物理主义》，见爱耶尔(A.T.Ayer)编：《逻辑实证主义》，1959年英文版，第284页。

第三节　维也纳学派的逻辑实证主义

一、维也纳学派的形成和发展

逻辑实证主义这个名称，通常是指以维也纳学派为代表的哲学思想。

维也纳学派是本世纪二、三十年代以维也纳大学为活动中心的一个哲学家的团体。主要代表人物有石里克（M. Schlick 1882—1936年）、卡尔纳普（R. Carnap 1891—1970年）、魏斯曼（F. Waismann）、纽拉特（O. Neurath 1882—1945年）、汉恩（H. Hahn 1880—1934年）、克拉夫特（V. kraft 1880—1975年）、费格尔（H. Feigl 1902年—　）、哥特尔（K. Gödel）等人。此外还有柏林"经验哲学协会"的赖欣巴哈（H. Reichenbach 1891—1953年）、亨佩尔（C. G. Hempel 1905年—　）以及波兰、捷克等国的一批具有相同倾向的哲学家。英国哲学家爱耶尔（A. J. Ayer 1910年—　）持有跟维也纳学派十分接近的哲学观点，他在把这一学派的哲学观点介绍到英国去这一方面起了很大的作用。维特根斯坦虽然不是维也纳学派的成员，但是他的思想对这一学派产生重大的影响，他的《逻辑哲学论》一书是这一学派的成员人人阅读的经典。

维也纳学派形成之初不过是维也纳大学的一批教师和研究生聚集在一起讨论哲学问题的小组，因此也称之为"维也纳小组"。后来他们不满足于在团体内讨论，在石里克的带领下，他们联络了在德国、法国、波兰、捷克，以及斯堪的纳维亚国家和英国的很多支持者，发起了一场世界范围的哲学运动。1929年，维

也纳小组首次邀请了其他国家的同情者在布拉格召开国际性的哲学会议，并由卡尔纳普、纽拉特和汉恩起草了一份哲学宣言："维也纳小组的科学世界观"，系统地阐述他们的共同观点。此后这样的会议在哥本哈根、巴黎和剑桥先后召开过。1930 年他们接办了一本名叫《哲学年鉴》的杂志，改名为《认识》，作为传播他们的观点的机关刊物。在两次世界大战之间，以维也纳学派为代表的逻辑实证主义，称得上是当时世界上最有影响、最有声势的哲学流派了。

但是，逻辑实证主义的好景不长。随着法西斯主义的势力在德奥等国的增长，这些国家的资产阶级所需要的是赤裸裸地鼓吹权力意志主义和民族沙文主义的哲学，而不需要脱离了人的问题的埋头于对语言进行逻辑分析的哲学，于是存在主义的势力抬头，逻辑实证主义受到排斥。三十年代中后期，逻辑实证主义的一些代表人物受到迫害，相继流亡美国和英国等国，维也纳学派也就解体了。但是维也纳学派的哲学思想继续对往后的分析哲学的发展产生重大影响。

维也纳学派的哲学活动的范围很广宽，下面我们介绍其中的二个主要方面：

（一）关于命题的意义的理论。

（二）关于建立一套理想的人工语言。

维也纳学派认为，研究这两个方面的问题的目的可以概括为一句话："捍卫科学，拒斥形而上学"。

二、关于命题的意义的理论

1. 以"拒斥形而上学"为哲学活动的纲领

维也纳学派以拒斥"形而上学"而著名，他们认为，"形而上学"是一种"哲学上的过份的进取心"，这种进取心企图说出世界的本质，企图找出宇宙的目的，企图达到日常世界彼岸的超感觉的世界。他们认为哲学去作这样的努力是徒劳无益的，是不可能取得任何结果的，而只能引起无休无止的争论。哲学应该放弃这种进取心，哲学的任务不是去解决传统的哲学问题，或决定哲学命题的真理，而是去澄清这些问题和命题的意义，因此哲学不是去堆积一系列哲学命题，而是更好地理解各种命题的意义，是在于指出"形而上学的"命题是没有意义的。维也纳学派的主要代表石里克曾把科学定义为"真理的追逐"，把哲学定义为"意义的追逐"。他说："哲学的专门的任务是确定和澄清陈述和问题的意义。哲学在其过去的大部分历史上一片混乱，造成这种不幸的局面的原因在于，首先，它在小心地检查一些表述是否真正有意义之前就把它们当作真实的问题；其次，它相信对这些问题的回答能够借助于跟具体的各门科学的方法有所不同的特有的哲学的方法"。①

2. 以"意义标准"和"证实原则"为实现"拒斥形而上学"这一纲领的手段

为了要达到"捍卫科学和拒斥形而上学"的目的，首先必须区分什么是科学，什么是形而上学。在他们看来，科学的理论是由有意义的命题组成的，形而上学的理论是由没有意义的命题组成的。于是制定一条有关命题的意义标准，就成为关键。

要说明他们的意义标准，必须从他们对命题的划分开始谈

① 石里克：《实证主义和实在论》，见爱耶尔编：《逻辑实证主义》第86页。

起。在他们看来，一切命题可以分为两类：一类是分析命题，另一类是综合命题。分析命题是指谓词的含义包含在主词的含义中的命题，分析这类命题的主谓词的含义，看看它们是否在逻辑上自相矛盾，就可以判定它们的真假。它们只有形式上的意义（逻辑意义），而没有经验意义，它们对现实世界不说任何东西。数学命题和逻辑命题属于分析命题。综合命题是指谓词的含义超出主词的含义的命题，因此要知道这类命题的真假，不能由分析它们的主谓词来划定，而必须依赖经验观察。以"这朵花是红的"这一命题为例来说，花的颜色可能是红的，也可能不是红的，"花"这一主词可以跟"红"这一谓词相连，也可以跟"黄"这一谓词相连。这朵花到底是不是红的，靠逻辑分析是无济于事的，只能取决于经验观察。经验科学的命题，如物理学的命题、化学的命题等属于综合命题。

逻辑实证主义者认为，形而上学的命题虽然在外表上或者象综合命题或者象分析命题，但是它们既不能被经验证实，也不能被逻辑证明，因而这类命题是"伪命题"，必须加以拒斥。

于是，逻辑实证主义者确立如下原则：只有那些能够用逻辑分析和经验证实的方法确定其真假的命题才是有意义的命题，否则就是无意义的命题。换句话说，如果一个命题能够用逻辑分析的方法加以证明，那么这个命题就具有逻辑意义；如果一个命题能够被经验证实，那么这个命题就具有经验意义；如果一个命题既不能用逻辑分析的方法加以证明，也不能用经验观察的方法加以证实，那么这个命题就是无意义的命题，就必须加以拒斥。这就是逻辑实证主义的著名的证实原则。由此可见，意义标准是跟证实原则联系在一起的，简单地说，有无意义，是否科

学，取决于能否证实。证实原则是逻辑实证主义的核心。

逻辑实证主义企图通过意义标准和证实原则超脱唯物、唯心两派的争论，把哲学的基本问题说成是没有意义的形而上学的问题加以拒斥。他们宣布他们掀起了一场根本性的哲学革命，这场革命不是象以往那样用一种新的哲学体系来取代旧的哲学体系，而是最终消灭一切传统意义上的哲学。

3. 贯彻意义标准和证实原则困难重重

意义标准和证实原则看上去凿凿有据，但真正实行起来非常困难。

逻辑实证主义者曾设想过很多种不同的办法来贯彻意义标准和证实原则，其中比较重要的有：

(1) 强的可证实性的要求，

(2) 弱的可证实性的要求，

(3) 可证伪性的要求。

强的可证实性的要求表示，一个句子具有经验上的意义，当且仅当，它不是分析的，而它又能够，至少在原则上能够被我们用观察证据完全证实。换句话说，句子S有经验意义，当且仅当，有可能指出这样一个有穷的观察句集合$O_1, O_2, \cdots O_n$，如果这些句子是真的，那么S必然也是真的。这里所说的至少在原则上能够用观察证据完全证实，是指并不要求一切句子都被现在的直接的感觉经验证实，对于有些句子，只要在原则上存在由感觉经验证实它们的可能性就够了。如对于"月亮背面有一座环形山"这一命题，在发明能够飞到月亮背面去拍照的火箭之前，也是被认为具有经验意义的。

那么强的可证实性的要求是否行得通呢？让我们来看下列

命题："一切砒霜都是有毒的"，"一切人都是会死的"，"一切物体在加热时都会膨胀"。这些命题是全称命题，要完全证实这些命题，就要排列出观察句 $O_1, O_2, \cdots O\infty$ 的无限长的系列，并使所有这些观察句子都得到证实，这当然是不可能的。举例来说，当我们证实了一千个人是会死的，还有第一千零一个人是否会死的还没有得到证实，当我们证实了一万个人是会死的，还有第一万零一个人是否会死的还没有得到证实，我们不可能完全证实"一切人都是会死的"这一命题。这也就是说，按照强证实的要求，不能证实全称命题。

对此，有的逻辑实证主义者干脆主张，全称命题没有经验意义。但是，全称命题毕竟是科学活动中常用的命题，科学家用全称命题来表述他们所发现的自然规律，如物理定律，化学反应的方程式等，如果禁止使用全称命题，那只能有碍于科学活动的开展。

于是，有的逻辑实证主义者主张用弱的可证实性的要求来代替强的可证实性的要求。在可证实性的弱的意义上，不要求一个命题能被经验完全证实，只要求能被经验部分地证实。换句话说，一个句子具有经验意义，当且仅当，它不是分析的，而它又能够，至少在原则上能够被我们用观察证据确证为是或然地真的。

怎样确证一个命题具有或然的真理性呢？一种办法是检验它的单一的例子。如果在这种检验性实验的连续系列中没有发现否定的例子，而肯定的例子的数目却增加起来，那么这个命题就逐步得到确证，它的或然的真的程度就逐步提高。

但是这里存在一个问题：有没有一条明确的规则来决定，在

什么情况下我们应该接受一个命题，在什么情况下我们应该不接受一个命题呢？比如说，我们对某一个命题已经做了一些检验性观察，而这个命题在一定程度上被这些观察所确证。然后是否我们将把那个程度看做足够高，可以接受这个命题，或者足够低，可以拒绝这个命题，还是介乎两者之间，以致我们在将获得进一步的证据以前，既不接受也不拒绝它呢？逻辑实证主义者提不出一条明确的规则，他们把它归结为一个实际的决断问题。卡尔纳普承认："并没有一般的规则来限定我们的决断。象这样，一个（综合）语句的接受和拒绝永远含有一个约定成份。"①这实际上等于承认，要决定一个命题有无意义，单凭经验确证是不够的。

为了满足在弱的意义上的可证实性的要求，逻辑实证主义者还设想过另一种办法。这种办法的大意是：如果从句子S与适当的辅助假说的合取句中有可能推导出不能只从辅助假说推导出来的观察句，那么S就有经验意义。让我们用一个例子来说明这种办法：

句子S：一切金刚石都比玻璃硬，

辅助假说：如果一切金刚石都比玻璃硬，那么用这块金刚石划这块玻璃，这块玻璃上应该有一条痕纹，

观察句：这块玻璃上有一条痕纹。

这个办法看来很宽容，它不要求一个命题被完全证实，只要求一个命题与经验有关系，如果一个命题与经验有关系，那么就承认这个命题是有意义的。这样，表达自然规律的科学命题就

① 卡尔纳普：《可检验性和意义》，见洪谦主编：《逻辑经验主义》上卷，商务印书馆1982年版，第76页。

不至于被拒斥为缺乏经验意义。

但是这个办法实际上是太宽容了。这里的困难在于，不能明确界说哪些辅助假说是正当的，哪些辅助假说是不正当的。这样，人们可以任意添设一些辅助假说，而使得一切句子都成为有意义的。

以上办法是爱耶尔提出来的。他在《语言、真理与逻辑》一书的第二版的导言中自己也承认了这一办法的失败。他说，假如有人主张"绝对是尽善尽美的"，这一句子在我们看来显然没有经验意义，但是他只要选择"如果绝对是尽善尽美的，那么这只苹果是红的"这个句子作辅助假说，就使得"这只苹果是红的"这个观察句的演绎成为可能，显然，这个观察句是不能只从辅助假说得出的。①

在逻辑实证主义者讨论意义标准和证实原则的过程中，有人提出可证伪性的要求。可证伪性的大意是，对于一个全称命题，我们虽然不能用归纳的方法完全证实它，但是我们却可以用演绎的方法决定性地证伪它。举例来说，如果我们要证伪"一切天鹅都是白的"这一全称命题，我们可以把这个全称命题改写为"没有非白的天鹅"，当我们在某地看到非白的天鹅时，这一观察句为"有非白的天鹅"，这样我们就可以作出演绎推理：

"没有非白的天鹅"

"有非白的天鹅"(真)

"没有非白的天鹅"(假)

① 参见爱耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社1981年版，第9页和亨佩尔：《经验主义的认识意义标准：问题与变化》，见《逻辑经验主义》上卷第109页。

于是，“一切天鹅都是白的”这一全称命题就被证伪了。

但是，可证伪性的要求虽然适用于全称命题，却不适用于存在命题，如对于“在有的星球上存在着比人还高级的生命”这样的命题，要“证伪”它必须观察整个宇宙，这当然不可能。而且很多科学命题既包含存在量词又包含全称量词，如“对于每一种化合物来说都存在某种溶解它的溶剂”这样的命题，既不能完全证实，也不能“证伪”。

顺便指出，“可证伪性”或“可反驳性”的思想是波普尔(K. Popper)首先提出的。波普尔强调他提出这一思想的用意不是为了完善逻辑实证主义的意义标准和证实原则，而是作为他的批判理性主义的思想的一部分，是用来划分科学还是非科学的分界标准的。他和逻辑实证主义的一个重要区别在于，他认为理论是人的理性活动的产物，任何理论(包括科学理论在内)都是人自由想象出来的，而科学理论与非科学理论的区别仅仅在于它们是否能够被“证伪”或“反驳”。逻辑实证主义者则认为，科学理论的产生依赖于经验，是科学家通过对经验事实的归纳得出的。然而在逻辑实证主义发展的历史上，逻辑实证主义者采纳“可证伪性”这一思想，把它作为用来完善“意义标准和证实原则”的一种尝试，并且他们不久就发现，“可证伪性的要求”象“强的可证实性的要求”和“弱的可证实性的要求”一样，不能被用来成功地贯彻意义标准和证实原则。①

逻辑实证主义者还设想过其他种种办法来补救证实原则，

---

① 参见爱耶尔：《语言、真理与逻辑》第37页和亨佩尔：《经验主义的认识意义标准：问题与变化》，见《逻辑经验主义》上卷第107—108页。

但都没有成功。这些原则要么失之过宽，要么失之过严，要么让形而上学的命题从门缝里钻进来，要么在拒斥形而上学的同时也拒斥了科学。

实际上，意义标准的真正的困难还不在于能否找到一条普遍有效的证实原则，而在于以下两点：

(1) 意义标准本身并不能被经验证实或被逻辑论证。这就是说，按照意义标准本身的要求来检查意义标准，意义标准本身是无意义的。那么用本身是无意义的标准怎么能够决定其他的命题有无意义呢？逻辑实证主义者不得不承认意义标准只是他们所确立起来的基本信念。但是，既然你们可以确立起得不到证实的信念，为什么不允许别人也确立起别的信念呢？

(2) 被经验证实是仅仅要求被个人自己的经验证实还是要求被大家的经验证实？如果仅仅要求被个人自己的经验证实，那就很难驳斥诉诸直觉的唯心主义者。你没有直接经验到上帝的存在不等于我没有直接经验到上帝的存在，凭你的经验不能推翻我的经验。另一方面如果要求被大家的经验证实，就会遇到"他人的心"的难题。你怎么知道其他人的经验是跟你的经验一致的呢？一个人只能知觉到自己的经验而不能知觉到其他人的经验。实际上要解决这一难题唯有采取唯物主义的立场，承认物质可以被我们感觉到但不依赖于我们的感觉而存在。因为只有存在外在定向的标准，才能检验两个人的经验是否一致。举例来说，一个人说他感觉到一种红的颜色，另一个人也说他感觉到一种红的颜色，检验他们的感觉是否一致，唯一的办法就是拿出一个具有红的颜色的实物来，并指着这一实物问这两个人所说的红的颜色是否跟这一实物的颜色基本一致，如果这两个

人都作出肯定的回答，那么他们的感觉经验基本一致，如果他们中一个人作出肯定的回答，而另一个人作出否定的回答，则他们俩的感觉经验不一致。这就是说，如果要使公共地可检验的这条原则成立，必须承认唯物主义的基本原理："物质是标志客观实在的哲学范畴，这种客观实在是人通过感觉感知的，它不依赖于我们的感觉而存在，为我们的感觉所复写、摄影、反映"。①

由此可见，逻辑实证主义者要么彻底倒向贝克莱式的主观唯心主义，要么采取唯物主义的立场，想走中间路线，企图通过意义标准和证实原则既拒斥唯心主义又拒斥唯物主义是根本行不通的。

三、关于建立一套理想的人工语言

1. 建立一套理想的人工语言的哲学意义是拒斥形而上学

现在我们谈逻辑实证主义的语言理论。

逻辑实证主义者特别关心语言问题，其原因有二：

一、为了进一步区分科学和非科学，把科学语言所具有的精确性和公共可理解性充分发挥出来；

二、跟命题的意义理论有关，是对命题的意义理论的深入研究的必然结果。

按照逻辑实证主义，命题的意义理论实际上涉及二方面的内容：(一)命题中是否包括无意义的词；(二)命题是否符合逻辑句法。在一个命题中如果包括了象"上帝"、"绝对"、"无条件的东西"、"本真的存在"等没有意义的词汇，那么这个命题就是没

① 《列宁选集》第2卷第128页。

有意义的；另一方面，如果一个命题中没有包括那些无意义的词，但是它不符合逻辑句法，如象"凯撒是一个素数"那样的命题，它也同样是没有意义的。要决定一个命题是否包括无意义的词和是否符合逻辑句法，当然可以通过经验证实和逻辑分析的方法来解决，但也同样可以通过把它跟理想的人工语言相对照的方法来解决。这也就是说，我们可以首先建立一套理想的人工语言，在这种语言中，每一个词都有意义，每一种句型都符合逻辑句法，用这种语言作为标准化的衡量工具，用它来鉴别什么句子是有意义的，什么句子是没有意义的。当然，按照他们的设想，如果用这样的一套人工语言来进行写作和说话，也就不会产生形而上学的问题。卡尔纳普说："由此得出结论：如果我们关于形而上学陈述是假陈述的论点是正确的，那就根本不能用具有逻辑结构的语言表达出形而上学了。这就是目前逻辑学家们从事建立逻辑句法这一任务的伟大哲学意义"。①

用证实原则来决定一个命题有无意义的办法和用人工语言作为标准来衡量一个命题有无意义的办法，并无实质的差别。因为：在建立人工语言的过程中，自始至终贯彻着意义标准和证实原则的思想。如果要说它们之间的差别的话，只不过在于一个是分别地、逐一地解决问题的办法；另一个是总体的、一揽子地解决问题的办法。那么后一种办法是否比前一种办法好一些呢？当然不会。因为在选择人工语言的最初的基本词汇问题上所遇到的困难，也就是意义标准和证实原则所面临的困难。其中最

① 卡尔纳普：《通过语言的逻辑分析清除形而上学》，见《逻辑经验主义》上卷第22页。

根本的问题是按照私有的经验来选择最基本的词汇还是按照公共的经验来选择最基本的词汇，以及科学中一切必不可少的概念是否都可以由这些基本的词汇来组成。

2. 制定人工语言的两套方案

卡尔纳普在制定人工语言的工作方面作了很大的努力。他曾设想过两套方案：第一套方案是按照每个人自己的私人经验来选择最基本的词汇；第二套方案是按照公共的经验来选择最基本的词汇。在第一套方案中，个人自己的直接经验是整个语言系统的基础，一切基本的词汇都用来指称个人自己的直接经验，一切其他的词汇都通过这些基本词汇来定义，因而一切基本词汇的意义都取决于个人的直接经验，一切其他的词汇的意义也归根到底取决于个人的直接经验。由于在这种语言中，出发点是个人自己的直接经验，而不是公共的经验，因此卡尔纳普就把它定名为"方法论的唯我论"。个人自己的直接经验也被称之为"现象"，因此这种语言理论也被称为"现象主义的语言理论"。

卡尔纳普在制定现象主义的语言理论的过程中，发现这种语言有两大缺点：

一、有两类科学中必须用到的词汇不能由指称直接经验的词汇构成。一类是有关倾向性的概念的词汇，如"可溶的"、"易碎的"等等。因为在直接经验中只包括溶或不溶，碎或不碎，"可溶的"和"易碎的"这样的属性是观察不到的。另一类是自然科学中的理论概念，如"电子"、"引力场"等等，它们也是观察不到的。

二、现象主义的语言缺乏公共性，不可互相交流。因为一个人的私有经验是不能被别人经验到的。

为了克服现象主义的语言的缺点，卡尔纳普又企图制定一套依据于公共的经验的语言。他认为能被大家都经验到的东西只有物理的量值，如温度、长度、频率等。因此他企图用指称物理量值的词汇作为最基本的词汇，而一切其他的词汇都通过定义的方式由这些基本词汇构成。这样一种语言理论就被称为"物理主义"。由于这种理论诉诸物理的量值，而不诉诸私人的经验，因此也被称为"方法论的唯物论"。

卡尔纳普企图把物理的语言作为统一的科学的语言。这也就是说，企图用有关物理量值的概念来翻译一切其他的科学的概念，如化学、生物学、心理学、经济学、社会学的概念。

这是否行得通呢？让我们用他自己所举的用物理量值的概念来表达心理学中"发怒"这一概念的例子来说明。他说：有这样一个心理学的陈述："在十点钟时，A 先生发怒了"。物理语言的对等句子是："在十点钟时，A 先生具有某种身体状况，这种状况的征象是：呼吸和脉搏加速，某些肌肉紧张和某种暴烈行为的趋势等等"。他用"Q_1"表示发怒的性质，用符号"Q_2"表示上述的物理性质；用"t_1"表示十点钟的时候，从而得出用符号来写出的这两个句子：

$$(\text{心理的})Q_1(A.t_1)(S_1)$$

$$(\text{物理的})Q_2(A.t_1)(S_2)$$

他认为心理的句子(S_1) 和物理的句子 (S_2) 是完全对等的，可以可逆地从一个句子翻译成另一个句子，而不变改任何内容。①

① 见卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》，上海人民出版社版，第 51 页。

显然，卡尔纳普这样翻译是十分牵强附会的。当卡尔纳普企图用物理语言来翻译社会科学的概念时，例如翻译“商品”这个概念时，情况就更加糟糕。实际上，任何一种具体的科学的语言都不能充当统一的科学的语言。因为任何具体的科学都是对各自特殊的自然现象和规律的描述和总结，表述这些具体的科学的语言因而也就具有自己的特殊性，即有自己的特殊的概念和表达方式等。

物理主义的语言有助于解决公共可理解性的问题，但依然不能解决自然科学中所必须包括的一些理论词汇不能还原为感觉经验的问题。对此，卡尔纳普再也想不出别的办法来，只能乞援于“约定论。”他说：“我们的任务不是提出禁令，而是达成协议”。①他认为哪些理论词汇是合法的，哪些理论词汇是不合法的，这是由科学家之间的约定决定的，是属于社会学的研究课题。这样卡尔纳普就从科学主义的精确性的立场退后到毫不确定的“社会约定论”中去了。约定论的门一开，就使逻辑实证主义的理论失去了严格性。既然科学家可以约定原子、电子、引力场这些概念，哲学家为什么不可以约定“绝对”、“虚无”、“实体”这些概念呢？为什么科学家可以凭约定宣布他们的概念是有意义的，哲学家就不可以凭约定宣布他的概念是有意义的呢？显然卡尔纳普无法回答这样的问题。逻辑实证主义者用约定论来补充自己原先的狭隘经验论，这样就使自己走向相对主义，从而使“反形而上学的纲领”不能贯彻到底。

3. 容忍原则和形式的说话方式

① 卡尔纳普：《语言的逻辑句法》，1937年英文版，第51页。

卡尔纳普不仅认为选择理论词汇是由人们约定决定的，而且选择语言的系统也是由人们约定决定的。他说："每一个人都可以按照他自己的愿望，自由地建立他自己的逻辑，即他自己的语言形式。如果他愿意讨论它的话，对他的全部要求仅仅在于，他必须清楚地说明他的方法，给出代替哲学论断的句法规则"。①他认为，语言不止一种，而有任意种；人们选择哪一种语言，没有任何限制，只依赖于实践上的考虑，没有一种语言就其本身来说比任何其他语言多少正确一些，但是对于某些特定的目的来说，也许多少适当一些。这就是所谓的"容忍原则"。

按照这条容忍原则，物理主义的语言和现象主义的语言之间没有实质的差别，只有形式的差别。物理主义是一种构造语言的框架，现象主义也是一种构造语言的框架，在这两种框架内装的原材料是一样的，把一种语言翻译成另一种语言，好比把一个框架里面的原材料填入到另一个框架里面去。举例来说，在现象主义的语言里，说"苹果是感觉的复合"，在物理主义的语言里，说"苹果是一个物理的客体"。这两句话说的都是苹果，实际上没有什么差别，它们之间的表面上的差别是由于选用了不同的语言构架造成的。这两句话的正确的表达方式应为："苹果这个词是一个关于感觉的复合的词"和"苹果这个词是一个关于物理的客体的词"。以上这两种表达方式，卡尔纳普称之为"形式的说话方式"。他认为，如果用形式的说话方式表达，就很容易看出它们之间只有形式上的差别。卡尔纳普认为，平常人们总喜欢用实质的说话方式来表达，即或者说"苹果是感觉的复合"，

① 卡尔纳普：《语言的逻辑句法》第52页。

或者说"苹果是物"，这样就把这两种形式上的差别误作实质上的差别，于是就产生了唯物论和唯心论的争论。

以上是逻辑实证主义关于语言理论的基本思想，现在我们对它作一总结：

一、语言是人为地制定的一套符号系统。语言的基本的构成部分是基本的词汇和基本的句法形式。选择什么样的词汇作基本词汇决定了语言的性质，如决定是物理主义的语言或是现象主义的语言。

二、选择什么样的语言是完全自由的。选择的标准是实用原则。也就是说，既可以容忍现象主义的语言，也可以容忍物理主义的语言，或其他语言，你在什么场合感到使用什么语言方便，就可以使用什么语言。这被称为"容忍原则"。

三、语言与语言之间的差别只是形式上的或构架上的差别，没有实质性的差别。唯心主义和唯物主义争论的根源是由于把语言的形式上或构架上的差别当作实质的差别。通过用形式的说话方式来改写这样的句子，可以使这一点清楚地显示出来。这就是逻辑实证主义大谈特谈的所谓由于对语言的误解产生形而上学，以及通过语言分析消除形而上学的基本思想。

逻辑实证主义把哲学问题归结为语言问题的做法当然是十分荒谬的。我们知道辩证唯物主义的哲学理论是对客观世界的正确的抽象，而唯心主义的哲学理论是对客观世界的歪曲。哲学史上的唯物唯心两条路线的斗争有着深刻的阶级根源和认识论的根源。逻辑实证主义者高喊哲学是由于误解语言产生的，唯物唯心之争是无谓的，通过对语言作逻辑分析可以消除哲学问题。但是几十年过去了，哲学争论还在继续进行，就连那些现在

还活着的当年的维也纳学派的成员，也已经不相信单单通过语言分析就可以消除形而上学。

第四节　后期维特根斯坦和牛津学派的日常语言哲学

一、日常语言学派的组成情况和相互关系

摩尔的哲学、维特根斯坦的后期哲学和牛津学派的哲学通常被称为"英国日常语言哲学"或"英国语言分析哲学"。

日常语言哲学在第二次世界大战以后盛行于英国，但是日常语言哲学的历史一直可以追溯到本世纪初。摩尔被认为是日常语言哲学的创始人，因为他首先提出"哲学应从研究日常语言的用法着手"。在维特根斯坦形成他的后期的哲学思想以前，日常语言哲学的影响不大。维特根斯坦使日常语言哲学的理论和研究方法臻于完备。维特根斯坦在1929年回到剑桥大学后，至1947年退休止，长期在剑桥大学任教。在此期间，维特根斯坦发现他在《逻辑哲学论》中的一些基本立论有问题，他怀疑形式化的语言理论具有可靠的基础，转而采纳摩尔的观点，把语言的各种日常的用法作为研究的重心，逐步形成他的后期哲学。虽然维特根斯坦在生前没有发表过有关他的后期哲学思想的任何著作，但是这种哲学思想通过他的讲课和课堂笔记流传开来。牛津学派是以英国牛津大学为活动中心的一个鼓吹日常语言哲学的哲学家团体，其主要代表人物是赖尔(G. Ryle 1900年—　)、奥斯丁(John Austin 1911—1960年)、斯特劳逊(P. F. Strawson

1919年—)、哈特 (H.L.A. Hart 1907年—) 和厄姆森 (J.O. Urmson 1905年—)等。

可以说,他们之间的关系是,摩尔首先提出研究日常语言哲学的设想,并有一些具体的实践;维特根斯坦是日常语言哲学的理论和方法的集大成者;牛津学派则把这种理论和方法运用到分析各种具体问题中去。当然,他们还都具有自己的特色。

由于摩尔的哲学在新实在主义一章中已有介绍,这里不再赘述,下面我们分别谈谈维特根斯坦的后期哲学和牛津学派的日常语言哲学。

二、维特根斯坦的后期哲学

1. 维特根斯坦后期的语言理论

维特根斯坦的后期思想,从某种意义上来说,是对他前期的逻辑原子主义和维也纳学派的逻辑实证主义的批判。这种批判是从语言理论开始的。罗素、早期的维特根斯坦和维也纳学派的成员都认为,词的意义在于它是某东西的名称,问一个词的意义是什么,等于问它代表什么。后期的维特根斯坦认识到这种观点是站不住脚的。

维特根斯坦在他的后期哲学的主要著作《哲学研究》的开头首先引用了奥古斯丁在《忏悔录》中的一段话。这段话的大意是:词提供给我们一幅关于人类语言的本质的特殊的图画,这也就是说,在语言中的单个的词命名对象,句子是这样的一些名词的结合。维特根斯坦认为,从这里可以找到词的意义就是词所代表的对象的语言理论的起源。

接着他就对这种理论发难。他问:数字代表什么?谁能指

出数字所代表的东西呢？他认为要理解数字的意义，只能根据它的用法来理解。假如某人要买五只苹果，对于店主来说，“五只苹果”这个表达有如下意义：他走到标有“苹果”这个词的箱子前，然后一边数着数字一至五，一边每数一个数字就从箱子里拿出一只苹果，“五”这个词的意义就体现在这一行动中。

维特根斯坦认为，推而广之，名词的意义也只能从其使用中来理解。比如拿“锤子”这个词来说吧，当某人知道了“锤子”这个词是指如此这般的一件东西时，他是否就算全部理解了这个词的意义呢？维特根斯坦的回答是否定的。他说当一个技工和一个徒弟在一起工作的时候，技工说“锤子”，仅仅知道某物叫锤子的徒弟是不能领会技工说这个词的意思的。当技工把这个词用作命令用法时，意思是要徒弟递一把锤子给他。当技工把这个词用作疑问用法时，他可能是要徒弟证实这是否是一把锤子。因此随着这个词的用法的不同，它的意义也就跟着不同。

维特根斯坦认为，学知一个词所指的东西，不等于已经学会了怎样使用这个词，只有当学会了它的各种用法，如给出一个指示，提出一个请求，问一个问题，陈述一件事情等等时，才算真正学会了它。维特根斯坦总结道：“就我们使用‘意义’这个词的大多数（虽然不是全部）情况而论，我们可以这样来下定义：一个词的意义就是它在语言中的用法”。①

说词的意义就是它的用法，其中还包含着这样一层意思：词的意义只能体现在有关使用它的生活形式中。这是因为我们是在生活形式中使用词，离开了生活形式是谈不上使用词的，生活

① 维特根斯坦：《哲学研究》，德英对照本，1963年版，§43，第20页。

形式是多种多样的，语言的形式也是多种多样的，语言的运用是生活形式的一部分，因此维特根斯坦引进“语言游戏”这个概念。他说：“在此，‘语言游戏’这个术语的用意就在于强调语言的运用是一部分生活的活动或形式”。①

维特根斯坦认为，我们只能谈论一个一个的语言游戏，不能谈论语言的本质。语言是不能定义的。在各种各样的语言游戏之中，不存在共同的东西，不存在一种确切的成份，不存在一种可供鉴别的特征，使之可以为语言下一个定义。他把语言游戏跟普通游戏作比较来为这个观点辩护。他认为，球类游戏、纸牌游戏、划船游戏之间是没有共同的东西的，而只有一系列相似的东西，语言游戏也是这样的。如果我们比较一系列游戏的话，我们可能发现第一个具有跟第二个类似的性质；而第二个又具有跟第三个的另一种(不同的)类似的性质，……。也许第一个和第三个也有某些类似之处，但是这不同于第一个跟第二个之间的，第二个跟第三个之间的类似之处。因此游戏的类的一切成员之间不具有共同的可供定义的性质。维特根斯坦总结道：“这一考察的结果是，我们看见一幅迭叠的和交叉的错综复杂的网：往往是细节上的各种类似性”。②“为要说明这些类似的特点，我所能想到的最好说法莫过于‘家族相似’；因为一个家族的成员之间有各种相似之处：骨胳、相貌、眼睛的颜色、走路的样子、性情，等等，等等。同样迭叠和交叉。——所以我说，游戏形成一个家族”。③维特根斯坦的结论是，语言游戏之间只存在家族相

① 维特根斯坦：《哲学研究》§23，第11页。
② 维特根斯坦：《哲学研究》§66，第32页。
③ 维特根斯坦：《哲学研究》§67，第32页。

似关系，而没有共同的本质。

维特根斯坦关于语言没有本质可言，因而不能下定义的说法是根本不能成立的。我们知道，语言是思想的物质的外壳。“语言是思想的直接现实。”①只要我们在思想，我们就在使用语言；反之，只要我们在说话或写文章，我们也就在思想。思想和语言共居于“思想——语言”这一统一体中。我们只要抓住了思想和语言的这种不可分割的关系，看到思想一定要通过语言的媒介才能相互交流，我们就能抓住语言的本质。马克思和恩格斯正是这样来给语言下定义的。他们说：“语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识”。②

当然，另一方面，维特根斯坦强调语言的运用跟人的实践活动不可分，强调语言形式的多样性和变动性，主张把语言形式跟生活形式结合起来进行研究，比起他早先主张的语言的“图画理论来”，比起逻辑原子主义的和逻辑实证主义的僵死的形式主义的语言观来，确实是前进了一步。

2. 维特根斯坦后期对哲学问题所作的语言分析

维特根斯坦建立了这一套语言理论之后，就用它来分析哲学问题。他认为哲学问题都是由于误解语言产生的，如果哲学家不误用语言，就不会有哲学。哲学史上的争论之所以长期没有定论，是因为它不是一个经验问题，而是一个关于语言的逻辑的问题。一个误解了语言的逻辑而去思考传统的哲学问题的人，就好象一个迷路的人，由于不知道在什么地方开始走错了路，所以走得越远，离目的地就越远。日常语言哲学的语言分析的目

①② 《马克思恩格斯全集》第3卷第525页；第34页。

的就是帮助那些迷路的人认识到他们是在什么地方走失方向的，这好比“把苍蝇引出捕蝇瓶”①因此“哲学是一场反对用语言来蛊惑我们理智的战斗”。②

维特根斯坦认为哲学误解不是一般的误解，而是为了理解而发生的误解。考虑哲学问题的人很难发现他在什么地方已经搞错了，因为这种对语言的误解已经深深地扎根在人们的思想习惯中。它们是太常见了，太熟悉了，以至反而视而不见，听而不闻。为要消除这种误解，无需用没有听到过的方法去纯化或完善我们的词的用法规则的体系，只需把它们带回到日常用法中去。这样做的结果就达到澄清语言的目的，从而导致哲学问题的消除。他说：“我们所要做的澄清，确实是完完全全的澄清。但这仅仅意味着，哲学问题应该完完全全消除。真正的发现就是当我要去搞哲学的时候使我能不去搞哲学的发现。这是一种使哲学得以安宁的发现。这种发现使它不再受本身制造出来的问题的折磨”。③

以上是维特根斯坦关于语言和哲学的关系的基本看法，下面我们谈谈他对哲学问题所作的具体分析。

维特根斯坦认为，离开语言游戏，脱离上下文去谈论词或句子是没有意义的。比如，有的哲学家说“客体是组成的”，有的哲学家说“客体不是组成的”。到底客体是否是组成的呢？维特根斯坦认为脱离了上下文去争论这种问题是没有意义的。他说，设想一下一只象棋盘，在一种上下文中，人们可以说它是由黑和

① 维特根斯坦：《哲学研究》§309，第103页。
② 维特根斯坦：《哲学研究》§169，第47页。
③ 维特根斯坦：《哲学研究》§133，第51页。

白的方格组成的，每个方格是简单的组成单位。在另一种上下文中，人们可以说它是由黑和白的颜色组成的，而每种颜色是最简单的组成单位。这两个断言看上去是很不相同的，但是它们相对于各自的上下文都是正确的。另一方面，如果离开了各自的上下文，它们都是没有意义的。关于客体到底是组成的还是单一的，就是这样一类的脱离了上下文而产生出来的形而上学的问题。

维特根斯坦公开承认，这样的分析也适用于"逻辑原子主义的理论"。这种理论认为，语言是现实的图画，现实的基本单位是原子事实，语言的基本单位是原子命题。维特根斯坦指责这种理论也是脱离上下文来谈论问题。离开了一定的语境，我们不能说什么是最简单的、最基本的事实，什么是最简单的、最基本的命题。这样说是没有意义的，是犯了形而上学的错误。

维特根斯坦认为，产生形而上学的另一条途径是混淆词和句子的用法。他认为词和句子的用法是多种多样的，除了描述的用法以外，还有无数种别的用法，而我们习惯上只承认词和句子的描述用法，不承认它们的其它用法，把本来不是描述用法的其它用法，当作描述用法，结果导致哲学问题的产生。

他认为有关精神实体的形而上学的假定，就是这样产生出来的。他说："在我们的语言暗示一个物体，然而那里却什么也没有的地方，我们总喜欢说那里有精神"。①这种思考问题的习惯是由于错误地认为词就是名称，词的意义就是其代表的东西，因此倘若找不到这个词所代表的物体性的东西，我们就断言必定存在精神性的东西，而实际上这些精神性的东西是根本不存

① 维特根斯坦：《哲学研究》§36，第18页。

在的。

在经验主义的历史上，常把那种用来断言、报道、或描述内在的、只能为每个人自己感受到不能为任何其他人所感受到的那种经验的语言称为“私有语言”。维特根斯坦否认这种语言的存在。维特根斯坦强调，语言要求规则，没有规则的语言不成其为语言。如果一个词的含义此一时彼一时，没有任何规则可遵循，那么任何人都无法理解这个词。现在我们假定，一个人用“决定”这个词来描述自己的一种内在的心理活动，另一个人也用“决定”这个词来描述自己的一种内在的心理活动。当一个人说“决定”这个词时，另一个人是否了解这个人的意思呢？维特根斯坦说这是不可能的，因为他们各自使用“决定”这个词时都指称一种不能为他人所知的私有的经验。因此，私有语言至少不能在人们的交流思想的活动中存在。

那么私有语言能不能成为一种一个人自己对自己说话的语言呢？维特根斯坦对此也是否定的。假定一个人自己为自己制定语言规则，当一种“私有经验”出现时使用某一个词，当那种私有经验再次出现时，还是使用那个词。维特根斯坦问：你怎么知道你所感受到的这二次经验是同一种经验呢？记忆不能保证你不出差错。

总之，维特根斯坦认为语言必须要有规则，而要知道说话的人是否遵守语言规则必须要以外在的，能被大家都感受到的事物或人的行为作为测定标准，因此只可能有“公共的语言”，不可能有“私有的语言”。

否定私有语言具有重要的哲学意义。在经验主义传统中，一种根深蒂固的观点是，每个人所私有的经验是最确定、最可靠的

经验，理论应该建立在私有经验的基础之上，对理论的检验，归根到底是以能否还原为私有的经验为判据的。维特根斯坦否定私有语言，是对主观唯心主义的经验论的批判，是对他前期所主张的"我的语言的界限就意味着我的世界的界限"，"世界就是我的世界"的唯我论的批判，也是对维也纳学派所提出过的唯我论的语言理论的批判。

3. 维特根斯坦后期哲学的先验论特征

维特根斯坦的后期的哲学思想虽然是对前期的哲学思想的否定，但仅仅是用一种唯心主义来反对另一种唯心主义。在《论确定性》这本维特根斯坦晚年所写的著作中，我们将会看到一种明显的康德式的唯心主义的先验论。

对于维特根斯坦的后期哲学，人们会提出这样的问题：语言游戏有没有确定性呢？既然我们不能凭感觉经验获得它们的确定性，那么它们的确定性从哪里获得呢？这些是维特根斯坦在《论确定性》中所讨论的。

有一种意见主张，常识具有确定性，常识是最可靠的，是不可怀疑的，一切理论都不能违背常识。摩尔竭力主张这种观点。他认为象"我是一个人"之类的那些常识命题，比起哲学家所臆造的任何命题都确实可靠，哲学不能跟常识相冲突。

维特根斯坦采取摩尔的主张，把常识当作"通常的确定性"。他说，这些常识"形成思想(语言)活动的基础"，①它们象决定河水流向的河床一样，在语言游戏中起着指导语言游戏怎样进行的规则作用。

---

① 维特根斯坦：《论确定性》，纽约 1969 年版，(OC401)。

但是维特根斯坦立即澄清跟摩尔的差别。为什么常识具有确定性呢？摩尔回答说，因为我"确切地知道"它们是确定的。这也就是说，摩尔仍然以个人亲知的感觉经验为最终的判据。维特根斯坦反驳说，不管摩尔多么强烈地感觉到，始终存在着他搞错的可能性，确切地感觉到不是跟怀疑不相容的。比如说，当我举起一只手的时候，我不能怀疑这儿是一只手，其理由不是认识论上的，而是逻辑上的。因为倘若我怀疑这儿是一只手，我也可以怀疑我是否举起一只手，或我是否看见这儿有一只手，或我是否能看，是否有眼睛，乃至我是否存在。所有这些命题都是属于同一逻辑层次上的，因此不存在其中一些命题能够成立，另一些命题不能成立的理由。维特根斯坦认为，怀疑预先假定什么是不能怀疑的，怀疑必须要有一个出发点，怀疑到了一定限度以后就不能再怀疑，这就是怀疑的极限点。"通常的确定性"就是怀疑的出发点和极限点①。

这就是说，摩尔在认识论的范围内论证通常的确定性，以感觉经验为这一论证的最终判据。维特根斯坦从逻辑上论证通常的确定性，认为通常的确定性超出了认识的范围，那些表达通常的确定性的命题，虽然具有普遍经验命题的外表，但是它们不但不依赖于认识，而且还是认识的先决条件。

维特根斯坦认为，传统哲学总是赋予"认识"这个词太高的作用，认为一切都是通过认识获知的。殊不知认识本身要有意义条件。认识是跟怀疑关连在一起的，认识始终伴随着怀疑的可能性。由认识得知的命题，必定可以对它加以怀疑，必定不排

① 参见维特根斯坦：《论确定性》(OC115,219,341,354,450,519)。

除它将来被推翻的可能性。但是你倘若怀疑一些命题，你必定不怀疑另一些命题，如果不是这样的话，你就不能怀疑，因此怀疑必须有怀疑的意义条件和限度。怀疑的意义条件和限度不是指存在着某种我们不能完成的心理活动，或我们遇到了绝对真理，而是指怀疑必须要有根据，必须要有我们在逻辑上把它当作确定的东西。这种在逻辑上把它当作确定的东西就是通常的确定性。一句话，通常的确定性是认识和怀疑的先决条件。

维特根斯坦的这种论调自然使人想起康德。康德的失足之处在于在认识之前考察认识，好比在跳下水之前学习游泳一样，维特根斯坦的失足之处也在这里。认识的过程包含在实践的过程之中，是实践把认识和怀疑，确定性和不确定性统一起来。认识确实要有基础，这基础就是实践；怀疑确实要有根据，这根据也是在实践中取得的。认识是一个过程，在这一过程之中，确定性是相对的，随着实践的发展，某些原来认为是确定的东西变得不确定了；确定性又是绝对的，随着实践的发展，总是建立起更加可靠的确定性，总是向绝对真理迈进。认识和逻辑不能分割开来，它们统一于人类的实践活动的过程之中。

三、牛津学派的哲学思想

1. 牛津学派的语言理论

牛津学派的日常语言哲学象维特根斯坦的后期哲学一样，可以分为两个部分，第一部分是他们的语言理论，第二部分是他们按照这种语言理论对哲学问题所作的分析。当然，这两个部分是密切结合的。

牛津学派的语言理论也是以对人工语言学派的语言理论的

批判的形式出现的。人工语言学派认为，语言只有一种用途，即"描述"的用途。牛津学派象后期维特根斯坦一样，主张语言的功用是多种多样的，语言不仅能用作描述，而且还有其他无数种用途。但是，很多人把那些不具有描述的功用的句子当作描述性的句子，奥斯丁认为这是一种普通到足以获取一个名称的谬见，他把它称为"描述谬见"①。

奥斯丁提出了一种语言的"执行式"用法。他说：假如我无意踩了别人一脚，我对他说，"对不起"。"对不起"这句话是在"描述"道歉的行为呢？还是在"执行"道歉的行为呢？当然这是在"执行"道歉的行为。又如，当某人在法庭上作证时说："我起誓，我说的都是真的"。这是在"描述"起誓的活动呢？还是在"执行"起誓的活动呢？奥斯丁认为这当然是在执行起誓的活动。这就是语言的"执行式的"用法。

厄姆逊提出了一种语言的"评价用法"。他认为象"这是好的"一类的用语，在大部份场合相当于"我同意"，"我赞成"，"我推荐"这样的用语。它跟"这是黄的"这样的句子不同。"这是黄的"这样的句子是描述性的，而"这是好的"不是描述性的。例如，说"这只苹果是好的"，不等于说"这只苹果是大的、熟的、新鲜的"等等。因为我们可以设想让一架自动机器来挑选苹果，自动机器可以把大的、熟的、新鲜的苹果挑选到一边去，但是自动机器并不"喜欢或不喜欢"这类苹果，并不知道这类苹果是好的还是坏的。厄姆逊认为，当我说"这是好的"的时候，我不是在描述

① 奥斯丁：《他人的心》，见A. G. N. 弗劳编：《逻辑和语言》（第二辑），1955年英文版，第146页。

我所评价的东西，也不是在描述我的评价，而这本身就是评价。我们不能把语言的描述的用法跟语言的评价的用法混淆起来。

2. 牛津学派对哲学问题所作的语言分析

牛津学派是怎样对哲学问题作语言分析的呢？让我们以赖尔对心的概念的分析为例说明。

赖尔在1949年发表的《心的概念》是牛津学派的一本最重要的和影响最大的著作。赖尔在这本著作中认为，传统哲学中的形而上学的病根在于混淆了"范畴"。他着重分析了笛卡儿的心物二元论，认为这种理论犯了范畴错误，通过分析语言的日常用法，可以纠正这种错误，消灭笛卡儿所主张的"机器里面的幽灵"。

他说，假如我去剪断一只挂在苹果树上的苹果的柄，关于这件事，就可能有以下五个陈述：(1)一只苹果正挂在树上；(2)苹果服从万有引力定律；(3)我剪断它的柄；(4)苹果因为万有引力掉到地上；(5)苹果掉到地上因为它的柄被剪断了。

他认为句子(2)跟句子(3)是属于不同的逻辑范畴的。句子(3)属于"范畴陈述"，它报道发生的事情，可以提问在什么时候在什么地点我剪断苹果柄。句子(2)不是"范畴陈述"，而是"假设陈述"。对这样的句子不能提问在什么时候，在什么地点发生了这样的事。它的意义在于它是一条推论规则，能用它来预测所要发生的事。在这句子里是指如果某种原因使苹果不挂在树上，那么它将会按照万有引力定律掉下来。

赖尔认为，句子(4)跟句子(5)也是属于不同的逻辑范畴的。在句子(4)和句子(5)中都有"因为"这两个字，但是这两个"因为"在各自的句子中所起的逻辑上的作用是不同的。在句子(5)

中，苹果掉下来是按照“原因”来解释的；在句子(4)中，苹果掉下来是按照规律来解释的。他认为，凡要称之为“原因”的，必须是发生的事件。如台球滚动的原因是另一个球撞击它，闪电是房屋着火的原因。割断苹果柄是苹果下落的原因。但是引力定律并不是一个事件，它并不发生。提到引力定律来解释苹果下落就是根据规律来解释它。

赖尔认为句子(1)、(3)、(5)属于“范畴陈述”，句子(2)属于“假设陈述”。句子(4)既不属于“范畴陈述”，也不属于“假设陈述”而属于“半假设陈述”，或“混范畴陈述”①。因为就它报道苹果掉下来而言属于范畴陈述；就它用推论规则来解释这一事件而言属于“假设陈述”。如果把以上这些陈述在逻辑范畴上混淆起来，就犯了“范畴错误”，就会导致各种荒唐的结论。

接下来，赖尔就用这种范畴分析法来分析笛卡儿的心物二元论。他说，笛卡儿的理论认为人是由身体和心灵这两个实体组成的，这两个实体互相作用，因此一方的一些事件可以引起另一方的一些事件。如“他因为生气做这件事”，“他出于狡诈做这件事”，“他的行为是由于妒忌产生的”，等等。在以上这些句子中，精神过程被解释为物理行动的原因。虽然物理行动是公开的，占据空间的，能为人们所发现的，而精神过程是隐蔽的，不占据空间的，只能为经验它的人所觉察的。赖尔认为，笛卡儿的理论导致不可克服的困难，其中之一是关于“他人的心”的问题。因为根据这个理论，人们只能知觉发生在自己心中的事件，人们知道他人的精神活动也是根据自己的内在经验类推出来的，但是

① 赖尔：《心的概念》，1949 年英文版，第 141 页。

要使这种类比不至于成为仅仅是一种猜测，必须要有经验上的支持，必须要有使之能被证实的证据。然而，按照笛卡儿的理论这是不可能的，过去不能，现在不能，将来也不能证实这一由类比推理而得出的结论。因此它永远不过是一种猜测而已。

赖尔认为，这样的困难其实本来并不存在，而是笛卡儿的理论带来的，是人为地造成的。笛卡儿的错误在于混淆了原因和规则，把实际上是"假设"或"半假设"的陈述当作"范畴陈述"，把实际上是推论规则的函项当作"断言陈述"。这就犯了"范畴错误"。赖尔以"他的行动是由爱虚荣促成的"这句话来说明这种范畴错误。他说，从表面上看，"促成"这个词表示一种因果关系。爱虚荣的感觉是引起物理行动的原因，如同割断苹果柄是引起苹果下落的原因一样。因此，这个陈述被看作是一个包含着两个范畴陈述的陈述。一个报道一个精神事件，即所谓爱虚荣的感觉；一个报道这种感觉引起的行动。然而这样理解是一种错误。实际上，这个陈述不是范畴陈述，正如"苹果掉下来是由于万有引力的定律"不是范畴陈述一样，说他的行动是由爱虚荣促成的，就是通过指出一种性格，即爱虚荣来解释它。说某人是爱虚荣的，不是说他常常感受到一种称之为爱虚荣的感觉，而是说他常常可以被指望象爱虚荣的人那样去行动。因此这个陈述象"苹果掉下来是由于万有引力定律"一样是"半假设陈述"，即就它提到一个行动而言是"范畴陈述"，就它根据爱虚荣这一推论规则来推论行动而言是"假设陈述"。

因而，赖尔得出这样一个结论：爱虚荣并不是像笛卡儿的理论所认为的那样是一个内在的现象，也不是一个外在的现象。因为作为一条推论规则来理解，无所谓外在内在，正如引力定律无

所谓外在内在一样。对于一个人是否爱虚荣，他自己可以获得这一知识。别人也可以获得这一知识，因为这样的知识都是通过观察行为来获得的。他自己和别人对于识别他自己是否爱虚荣有着同样的能力，他自己并无特权。如果他有这种特权的话，即他经常经验到爱虚荣的特殊的感觉，那么"爱虚荣的人将首先而不是最后认识到他是爱虚荣的"①。赖尔认为，"爱虚荣"不是心理现象，正如"球队精神"不是球队的心理现象一样。"球队精神"是对球队风格的评价，是一种推论规则，根据这条规则，可以预测这个球队将如何来赛球，将表现出何种风格。这样，赖尔认为一直困惑着人们心智的"他人的心"的难题就很容易地被解除了，因为本来就不存在内在的心理现象这个问题。

赖尔认为，他对"他的行动是由爱虚荣促成的"这一陈述所作的分析，适用于一切用精神概念来解释行为的陈述。他说象"他因为生气做这件事"，"他因为情结，或精神紊乱而引起生理器官失调"，"他因为小心谨慎所以这件事做成功了"这一类句子中的"生气"、"情结"、"精神紊乱"、"小心谨慎"都不是一种内在的心理现象，而是一种用来预测的推论规则，如果把它们当作原因而不是当作规则来理解，就犯了范畴错误。心物二元论就是由这种范畴错误造成的。他认为只要克服这种范畴错误，即把"爱虚荣"、"生气"、"情结"等当作一种推论规则来理解，那么就可以消灭笛卡儿的所谓的机器里面的幽灵，从而避免由这个理论带来的各种的困难。

赖尔的这种分析的基本的逻辑模式是，把心理现象说成是

① 赖尔：《心的概念》，英文版，第87页。

推论规则，从而否认心理现象是实际发生的事件。

我们认为赖尔的这种分析是错误的。心理现象和推论规则是完全不同的。人的思想和人的行动之间有时间上的先后关系，但是推论规则和人的行动之间没有时间上的先后关系。就拿赖尔写《心的概念》这本书来说吧，他在写作之前一定有一番构思的过程，赖尔如果否认这一点，就等于说他是不用脑子，不经思考地写作的。赖尔的分析至多只能表明，以往的哲学家和心理学家所使用的一些用来描述心理活动的术语，并不能确切地表达实际所发生的心理活动，这些术语实际上是用来表达由心理活动所引起的人的外部的行为和这些外部的行为的活动规律的。随着科学技术的发展，哲学家和心理学家应该寻找更为恰当的术语来表述实际所发生的心理活动。总之，赖尔的这种分析并不能消灭笛卡儿所说的"机器里面的幽灵"。辩证唯物主义之所以反对笛卡儿的心物二元论，不在于他认为存在内在的心理现象，不在于他认为心和物是相互作用的，而在于他把心和物绝对地对立起来，在于他认为心是一个绝对地不依赖于物质的非物质的实体。

第五节　以奎因为代表的新实用主义

一、否定逻辑实证主义的两个教条

第二次世界大战期间和以后，流传到美国的逻辑实证主义和美国本土的实用主义结合起来，形成一种新的分析哲学的流派，通常被称为新实用主义或逻辑实用主义。这一流派的代表人物是美国哲学家奎因(W. V. O. Quine)。

逻辑实证主义和实用主义虽然同属于主观唯心主义的经验主义，但是它们之间还存在着一些重要的差别。

逻辑实证主义认为，一切理论可以分为三种类型：

一、经验科学（物理学、生物学、社会学等）

二、数学和逻辑学

三、形而上学（指传统哲学）

把这三种理论区分开来的依据是区分综合命题和分析命题以及经验证实原则。经验科学的命题是能够被经验证实或证伪的综合命题，数学和逻辑学的命题是可以用逻辑分析的方法来证明是否互相一致或矛盾的分析命题。形而上学的命题则既不能被经验证实或证伪，也不能用逻辑分析的方法来证明是否互相一致或矛盾。于是，逻辑实证主义提出了"捍卫科学，拒斥形而上学"的口号。

实用主义主张，一切理论都是工具，一切理论都跟经验有关系，但是这种关系仅仅局限于，理论是由于经验的刺激才被人创造出来的，人又把理论当作工具来应付经验。

在逻辑实证主义发展的过程中，逻辑实证主义者在贯彻经验证实的原则时遇到种种困难，但他们总是相信，这不过是技术上的困难，而不是原则上不可能。他们从来没有怀疑过，综合命题和分析命题之间的划分存在问题。

在实用主义的发展过程中，实用主义者逐步吸取了逻辑实证主义的逻辑分析的技术。当他们看到逻辑实证主义者在理论上的困难之后，他们相信实用主义的基本理论不会招来这些麻烦，实用主义在理论上优于逻辑实证主义。从五十年代起，这种用新的逻辑分析的技术武装起来的实用主义起来从根本上批

判逻辑实证主义的基本理论。

奎因是这一转变过程中的代表人物，他在1951年发表的《经验主义的两个教条》被认为是分析哲学史上划时代的重要文章。奎因在这篇文章一开头就说："现代经验主义一般地说是受着两个教条所制约的。一个教条是相信分析的真理(或以那些独立于事实的意义为根据的真理)跟综合的真理(或以事实为根据的真理)之间存在着根本区别；另一个教条是还原论：相信每一个有意义的陈述都等值于以指出直接经验的词为基础的逻辑构成。我将论证这两个教条是站不住脚的。我们将看到，一旦抛弃这两个教条，就会打破思辨的形而上学和自然科学的界限，就会转向实用主义"。①奎因相信，倘若他的论点站住脚，那么实用主义将取代逻辑实证主义。

我们先来讨论奎因对综合真理和分析真理的明确区分的责难。

奎因认为，分析真理可以分为二类：

一类为逻辑真理，其典型的例子为：

(1)"非未婚的男子是已婚的"。

它的逻辑形式是X的否定的否定等于X的肯定。这里的X用任何名字来代替，其值都是真的。如把男子换成女子，变成"非未婚的女子是已婚的"，其值也真。

另一类是可以通过同义词的替代转换成逻辑真理的命题，其典型的例子为：

---

① 奎因：《经验主义的两个教条》，引自巴雷特和爱肯编：《二十世纪的哲学》下册，1962年纽约英文版，第102页。

(2)“非单身汉是已婚的”。

这里的“单身汉”可以用“未婚的男子”来替代，从而变成“非未婚的男子是已婚的”，即变成逻辑真理。

奎因首先责难第二类分析真理。他问：我们怎么知道“单身汉”是跟“未婚的男子”同义的呢？他认为，我们要知道这两个词是同义的，只能根据经验。有人认为可以通过查阅词典的方法来发现这两个词是同义的。奎因又问：谁来下这样的定义呢？字典编纂者难道是凭空想象来确定同义词的吗？奎因认为，字典编纂者在确定同义词时，必须观察已经流行着的词的各种实际的用法，因而是依赖于经验的。这就等于说，第二类分析真理跟综合真理之间没有明确的界限，都是跟经验有牵连的。

奎因接着分析第一类分析真理。他认为第一类分析真理也不是跟经验一点都没有关系的。拿以上例子“非未婚的男子是已婚的”来说，逻辑实证主义者认为，双重否定等于肯定，这是形式逻辑的一条定理，根据这条定理，所以上述命题是真的。但是奎因问：为什么逻辑学家想到把双重否定等于肯定作为一条形式逻辑的定理呢？追根求源，难道不是由于经验的刺激促使他们想到这一点吗？难道这条定理不是被用来应付经验的吗？总之，他认为，逻辑如同工具，正如亚里士多德对他的逻辑学所称呼的那样。逻辑这个工具是为了科学的目的被人锻造的，随着经验科学领域的扩展，当科学提出新的要求的时候，当以往的逻辑理论不适用于新的经验事实的时候，就必须创造出新的逻辑理论来。例如，在二值逻辑里，“P或非P”(排中律)是永真的，在多值逻辑里，“P或非P”就不是永真的。这并不是说二值逻辑及其排中律被推翻了，而是说对于某些新的经验学科，例如对

于量子力学，多值逻辑更为适用。逻辑学、数学跟物理学、生物学这些经验科学的区别不是原则上的，而是程度上的。它们都要按照经验来修正自己，所不同的仅仅在于前者修正自己的机会少一些，后者修正自己的机会多一些。

奎因继而批判逻辑实证主义的第二教条——还原论，即经验证实原则。他认为经验证实原则之所以行不通，不在于如逻辑实证主义所认为的那样没有找到一种完善的方法，而在于逻辑实证主义对于科学理论的整个看法上的错误。

逻辑实证主义认为，经验的意义单位是观察陈述，科学理论是观察陈述的逻辑复合。从观察句子上升为理论的过程，好比搭积木的过程；反过来，对理论的检验就被归结为对构成理论的每一个句子的检验。并且，理论与理论之间互相独立。

奎因则主张，"经验的意义单位是科学的整体"。①理论与理论之间互相联系，逻辑学和数学处于理论体系的中央，原子物理学等理论科学处于理论体系的内层，工程学等具体科学和应用科学处于理论体系的外层。经验只跟理论体系的边缘相接触。这个边缘必须适应经验。一旦它与经验相冲突，就要调整理论体系内部的命题。这种调整以两种方式来进行。一种方式是修改有关的命题，使它与经验相适应；另一种方式是修改其他的命题，从而使原来与经验不相适应的命题变得与经验相适应了。在这一理论体系内的任何命题都不是不会被修正的，对处于理论体系外围的命题的修正，往往会引起对处于理论体系内部的命

① 奎因：《经验主义的两个教条》，见《二十世纪的哲学》下册，第118—119页。

题的修正。因此，在理论体系内部的任何命题或多或少都跟经验有关系，但这种关系不是如逻辑实证主义所主张的那样是一种符合或不符合经验的直接的关系，而是一种以整个系统为单位的"刺激反应"关系。一种理论的好坏不在于是否符合经验，而在于理论的实用性。这样，奎因就用"有用"、"有效"、"简便"等实用主义的标准取代逻辑实证主义的"意义标准和证实原则"，以实用主义的"教条"来否定逻辑实证主义的"教条"。

二、主张形而上学是科学

奎因否定了分析命题和综合命题的严格区分，否定了经验证实原则，必然导致否定科学和形而上学的严格区分。奎因主张"形而上学是科学"，形而上学所讨论的本体论问题是科学问题。他说：假定存在物理对象，那么去发现是否存在袋鼠就是自然科学家的任务；假定存在类，那么去发现是否存在质数就是数学家的任务。但是，是否存在物理对象和类，却是哲学家所关心的课题。

在奎因看来，讨论本体论的问题就是讨论存在的问题，说某东西存在的意思就是约定某东西存在，就是作出了一种"本体论的承诺"。唯物主义的哲学家说物质存在，就是约定物质存在，就是承诺物质是本体；唯心主义的哲学家说精神存在，就是约定精神存在，就是承诺精神是本体。至于物质和精神何者是客观存在的，奎因认为，在作出一种理论之前问这样的问题没有意义。按照他的逻辑，一方面，在作出一种理论之前，就没有确定该理论中的概念的意义，概念所指的东西是否存在也就无从谈起；另一方面，任何理论都是虚构的产物，而在虚构某一理论的

同时也就约定了这一理论中的概念所指的东西的存在。例如，一个物理学家说光是波，另一个物理学家说光是粒子，要解决究竟光是"波"还是"粒子"的问题，首先要弄清楚这两个概念在各自的理论体系中的意义，然后从中推导出一些观察陈述，看它们是否跟感觉经验相协调。如果它们都跟感觉经验相协调，那么说明它们各自所属的理论体系都是有效的，可接受的。而一旦接受了某理论体系，也就承诺了该理论体系中的概念所指的东西的存在；反之，则不承诺它的存在。

奎因为这一本体论的约定主义观点制定了两条标准：一是"本体论承诺的标准"，二是"本体论可容纳性的标准"；前者以"存在就是成为某变项的值"为口号，后者以"没有同一性就没有实体"为口号。①

先看"本体论承诺的标准"。奎因认为，任何一种理论都承诺某些东西的存在，用谓词逻辑的表达式，可以使一种理论所作出的本体论的承诺变得明显起来，即使得一种理论承诺什么为存在的问题变得显而易见。这种表达式为"$(\exists x)$(x是一只猫)"、"$(\exists x)$(x是一个数)"等。前一表达式可读作，"至少存在一个x，x是一只猫"，或"至少存在某样东西，它是一只猫"。后一表达式可读作"至少存在一个x，x是一个数"，或"至少存在某样东西，它是一个数"。这种表达式由三个部分组成：第一部分是存在量词"$(\exists x)$"，第二部分是变项"x"，第三部分是谓词"是一只猫"、"是一个数"等。变项"x"的作用象一个代词，它可以被名词代替，从而使这一表达式成为真的或假的命题。举例来说，在后

① 参见哈克(Susan Haack)：《逻辑的哲学》，1979年英文版，第44页。

一表达式中，用“1”或“2”或“3”等代替 x，它就成为一个真的命题，但如果用“苹果”或“桌子”等来代替 x，它就成为一个假的命题。这也就是说，谓词的性质决定了变项“x”的正确的取值范围。奎因主张：凡是那些属于变项“x”的正确的取值范围内的东西，相对于有关的谓词来说，都是存在的；反过来说，谓词的性质，预先假定了该谓词承诺什么东西是存在的，承诺什么东西是不存在的。在奎因看来，任何理论概念都是类的概念，在制定类的概念的时候，就必须考虑清楚该类包括哪些类的成员，类的概念预先假定了类的成员的存在。当把理论概念用作以上表达式中的谓词的时候，理论概念的“本体论的承诺”的性质就清楚地显示出来。

现在我们来看“本体论的可容纳性标准”。它是指可否容纳一种本体论，应以能否辨识某东西是某变项的值为条件。为要做到这一点，必须能够确定这一变项的值域中的一切值都具有的一种共性。如果不能做到这一点，就不能辨识某东西是否是某变项的值，这样确立起来的本体论就是无效的、不可容纳的。实际上，“本体论的可容纳性标准”是“本体论的承诺标准”的必然补充。“本体论的承诺标准”要求上述表达式中的变项“x”有一个正确的取值范围，而要知道变项“x”的取值是否正确，必须要依据“本体论的可容纳性标准”。

在奎因看来，任何一种关于本体论的学说，不论是唯物的还是唯心的，只要能满足这两条标准，就是可接受的。他甚至认为“独角兽”这样一种神话里的虚构的东西，如果能使之符合“本体论的承诺标准”和“本体论的可容纳性标准”，就应该承认它的存在。

奎因的实用主义的分析哲学的要害是否认真理的客观性。

古希腊的普罗泰戈拉说过一句名言："人是万物的尺度"。奎因也是这句名言的信徒。在他看来，真理是因人而异的，真理以人所虚构的理论体系而转移。按照某一派理论被看成真理的东西，按照另一派理论，就可能被判定为谬误，说某样东西存在还是不存在，完全取决于人所制定的理论。

然而，一旦否定了真理的客观性，一旦认为存在是依赖于人的思想的，就必然走入相对主义的死胡同。正如列宁所指出："作为认识论基础的相对主义，不仅承认我们知识的相对性，并且还否定任何为我们的相对认识所逐渐接近的、不依赖于人类而存在的、客观的准绳或模特儿。从赤裸裸的相对主义的观点出发，可以证明任何诡辩都是正确的，可以认为拿破仑是否死于1821年5月5日这件事是'有条件的'，可以纯粹为了人或人类的'方便'，在承认科学思想体系（它在一方面是"方便"的）的同时，又承认宗教思想体系（它在另一方面也是"方便"的），等等。"①

从罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义到奎因的新实用主义的分析哲学，经历了种种变化，各自都有不可解决的困难。马列主义的经典著作家对以往的资产阶级哲学的批判也适用于对分析哲学的批判，因为它们虽然以新的形式出现，但其思想内容的实质并不新。

① 《列宁选集》第2卷第136页。

第十章　科学哲学

在上一章中我们概略地介绍了分析哲学的一些主要流派，本章介绍科学哲学。首先要说明一下分析哲学和科学哲学的关系。

分析哲学是对二十世纪西方某些哲学流派的一个很笼统的称呼。所以采用这一个称呼是因为这些哲学流派有着一个很明显的共同特点，这就是它们在哲学研究中都十分重视运用分析的方法。它们有一个共同的倾向：反对那种十九世纪式的形成思想体系的哲学。它们的哲学目的并不是要通过综合人类全部已有知识而获得一种比已有知识更高更全面更普遍的知识（即所谓哲学真理）。相反，它们认为这只是一种妄想。这样得到的所谓真理只能是胡说。因此，它们的哲学着重于对各种局部的具体的问题作细致深入的研究，对于所研究的对象抽丝剥茧，条分缕析。这种研究哲学的方法，广义说来就叫作分析的方法（相对于十九世纪哲学对知识进行综合以构成体系的方法而言）。分析哲学这个名称就是由这一方法上的特点而来的。

科学哲学这个名称一般用来指哲学中的一个分支学科。和它相并列的学科有神学哲学、价值哲学（伦理学、美学）等。区别这些分支学科的根据乃是在于它们所研究的对象不同。科学哲学所研究的对象是科学。

由于科学涉及的内容十分广泛，因此科学哲学研究的问题也是十分多样的。按一般习惯，科学哲学所研究的问题分成两个大类：一类是由科学的新成就、新发现所带来的哲学问题，另一类是就科学活动本身所提出的哲学问题。前者的立足点是各种具体的科学知识。由于科学的发展，新的知识不断出现，因此引起了对旧的哲学问题的再思考。这一类科学哲学研究的问题大多是传统的问题，例如宇宙论问题，本体论问题，认识论问题，等等。与以往的哲学不同的地方主要是在于引证的知识不同——立论的根据是科学的新成就。后一类科学哲学研究的问题则或是传统哲学中所没有的问题（例如科学与非科学的划界问题，知识结构问题，科学说明问题，科学检验问题，科学语言问题，科学逻辑问题，等等），或者虽然是传统哲学中早就存在、但是由于研究的角度不同却以全新的面貌出现的哲学问题（例如归纳问题，知识的确实性问题，科学的合理性问题，等等）。前一类科学哲学可以更准确地称之为"对具体科学中所提出的哲学问题的研究"，这种研究在我国历来属于自然辩证法的学科范围之内。后一类科学哲学可以称之为"科学的哲学"或"一般科学的哲学"。在我国，对这类问题的研究是近几年刚刚开始的。

在西方，对具体科学中所提出的哲学问题进行研究的那些"哲学家"全都是科学家。其中绝大部分还是在某一个学科领域中作出了重大贡献的著名科学家，例如爱因斯坦、玻尔、海森伯、爱丁顿、玻恩、奥斯瓦尔德、薛定谔、维纳、希尔伯特、莫诺等人。他们并不是本色的哲学家，也就是说，他们一般没有受过学院式的哲学训练，也从来没有把哲学看作是他们的专业。正因为如此，他们所发表的哲学见解往往是零碎的，个别的，就事论事的。

他们往往只是作为科学的行家(甚至是权威)谈了一些自己所信奉的哲学。尽管由于他们在科学实践上的成就，他们的哲学看法值得人们重视和研究，但由于这些看法与具体科学关系过于密切，在本章中就一概不予论述了。

另一方面，在西方，“一般科学的哲学”(由于本章限于论述这一类哲学，因此下文即简称为“科学哲学”)的研究者则大多是先从研究科学开始最终转向研究哲学的。他们一般都受过严格的科学训练，对于科学有着丰富的感性认识。由于这一原因，他们一般都相信科学，习惯于运用科学方法，并力图使哲学研究科学化。也因此他们的哲学研究往往就着重于运用分析的方法。这就意味着，他们的科学哲学也就是分析哲学。

但是我们不能认为分析哲学和科学哲学两者是一样东西。首先，分析哲学所研究的对象并不仅仅限于科学。西方分析哲学所研究的对象主要有两个，一个是科学，一个是语言，因此粗略地说，分析哲学应包括科学哲学和语言哲学二者（同时还应看到，科学哲学和语言哲学二者之间也是互相交叉的，这是因为科学是用语言表述出来的，研究科学不能不研究语言)。其次，科学哲学所使用的研究方法也并不仅仅是一种分析方法。任何其他流派的方法例如现象学的方法，实用主义的方法，神学的方法，都可以用来研究科学哲学，从而相应地就有现象学的科学哲学，实用主义的科学哲学(科学哲学的历史—社会学派)，新托马斯主义的科学哲学，等等。

由此可见，分析哲学和科学哲学有着一种相互交叉、相互重叠的关系：以科学为研究对象的那一部分分析哲学属于科学哲学，采用分析的研究方法的那一部分科学哲学属于分析哲学。

需要说明的是，在本书中将分析哲学与科学哲学分成两章论述，这主要是出于教学上的考虑。在当代西方哲学中，特别是在美国和英国，学院派哲学的主流之一就是分析哲学和科学哲学互相重合的那一部分，即分析的科学哲学。分别从研究方法的角度和从研究对象的角度来考察这一流派有助于了解该流派与其他一些非主流的流派之间的关系及该流派在当代西方哲学中所占据的地位。

下面我们将分节介绍二十世纪西方科学哲学的三大流派：归纳主义，证伪主义和历史主义。

第一节　归纳主义的科学哲学

一、卡尔纳普的构成系统

构成系统是卡尔纳普在他的早期著作《世界的逻辑结构》(1928年)一书中提出的。构成系统是对于给定的理论来说的。卡尔纳普认为要使一个理论公理化要做两件事，一件是把该理论中的全部陈述安排成一个演绎系统，该系统的"基"由公理组成。这样，该理论中的全部陈述都可以由公理通过演绎推理而导出。另一件是把该理论中的全部概念安排成一个构成系统，该系统的基由"基本概念"组成。构成系统除了要象一般的概念系统那样对概念进行分类，研究各类概念间的区别及其相互关系之外，它还要对所有的概念给出其"构成"，也就是说要表明从基本概念出发怎样可以逐步导出所有其他概念。构成系统给出了全部概念的一个谱系，在其中每一个概念都有它的确定位置。

构成系统中的一个关键概念是“还原”。一个概念如果满足下面所说的条件就认为它可以还原为另一个或一组概念，所说的条件是关于前面那个概念的所有陈述全部都可以转换成关于后面那个或那组概念的陈述。

举例来说，全部分数都可还原为自然数，因为一切关于分数的陈述均可转换为关于自然数的陈述。例如“3/7＞2/5”可转换成下述陈述：“对任何自然数 x 和 y，如 7x = 5y，则3x＞2y。”

如果概念 a 可被还原为概念 b 和 c，那么我们就说 a 可以用 b 和 c 来构成。根据上面所说的还原的意义就可以知道，要用 b 和 c 来构成 a 需要给出一条一般的规则，该规则将指明对于每一种个别情况，关于 a 的陈述要怎样转换才能变成关于 b 和 c 的陈述。所说的这一条规则就叫作“构成规则”。由于构成规则具有定义的形式，因此也叫作“构成定义”。

在构成系统中所有的概念被分成不同的层次，其中每一层的概念都由其下面的那一层概念所构成。由于还原的可传递性，这就做到了使构成系统中的全部概念都间接地由最下一层的概念所构成，而最下一层的概念就组成该系统的基。

例如算术概念的构成系统的基是“自然数”和“紧接后元”。从这两个基本概念出发通过一系列的定义之链就可以构成全部算术概念。

卡尔纳普的目的是对于人类的全部知识（其核心就是全部科学知识）建立构成系统。一旦建立了这样的构成系统，各门科学就有了统一的基础，科学将不再分裂成多个互不相关的各别的领域了。

必须注意，卡尔纳普在构成系统中所建立的概念之间的构

成关系和人们认识活动中实际发生的概念形成毫无关系。卡尔纳普的构成系统一旦建立就可以在逻辑上表明，知识中的所有概念都可以被还原于直接经验(甚至只是特定种类的直接经验，因为其他种类的直接经验还可以运用"理性重构"的办法被进一步还原为作为基的直接经验)。卡尔纳普认为这就意味着把"实在"(概念所代表的存在物)还原为"直接所与"(人们在最原始的经验中直接得到的东西)。从而这就成为对于经验论的一种新的阐明。

这种阐明是严密的逻辑阐明，因为卡尔纳普在建立构成系统时所使用的工具是罗素和怀特海在《数学原理》一书中所发展起来的符号逻辑。卡尔纳普认为这套符号逻辑是一套关于关系的理论，它可以被用来处理纯粹次序理论中的任何问题。(由于《数学原理》一书所采用的符号系统在当代文献中已很少使用，因此这里不作具体的介绍。)

建立构成系统的方法就是运用符号逻辑对所有知识领域中的概念进行"理性重构"(也可以叫"逻辑重构")。所谓"理性重构"，用卡尔纳普自己的话来说就是"为旧概念寻找新的定义"①，这里说的新的定义就是指构成定义。

在《世界的逻辑结构》一书中，卡尔纳普只是部份地完成了他所提出的这种构成系统。对于未完成的部份他提出了一个进一步工作的方案。但是后来卡尔纳普认识到并不是总可以用显定义的方式来完成上层概念向下层概念的还原。例如对所谓"质地性概念"(dispositional concept)就无法给出前面所说的那种

① 卡尔纳普：《世界的逻辑结构》1961 年第二版序。

构成定义。

质地性概念是指表明某种"质地"或"气质"的概念，它们指的是一种潜在的性质，这种性质要在某种条件下才表现为可以观察的显在性质。例如"(在水中)可溶"就是这样一个概念。对于这一概念的还原可以有下列两种方式：甲："某物质可溶当且仅当如该物质被放入水中则该物质溶解"；乙："如某物质被放入水中则该物质可溶当且仅当该物质溶解"。卡尔纳普认为通常所用的可溶概念指的是语句乙所表示的意思，因此，他把类型为甲的语句称作定义语句，而把类型为乙的语句称作还原语句。

甲乙两种类型的语句看来十分相似，实则有着重要的差别。甲类语句使被定义的概念可以完全被语句中所使用的其他一些概念所替代，因此，被定义的概念可以从知识中取消而不会使知识丧失任何东西。但是乙类语句却做不到这一点。卡尔纳普把乙类语句规定为还原语句，就是减弱了对还原的要求。由于大量科学概念都只能在这种意义下被还原而不能被定义，因此在这种意义下的构成系统所阐明的经验主义就是一种较弱的经验主义了。

二、归纳科学方法论

归纳科学方法论指的是从归纳主义的观点出发来研究的科学逻辑。这里所说的科学逻辑有两部分内容，一部分是指组成科学的各个组分之间所具有的逻辑关系，这一部分内容可以称作科学的逻辑结构，简称科学的结构。另一部分是指科学研究中所使用的逻辑推理方法。在归纳主义者看来，这一部分内容中最需要研究的是归纳逻辑。归纳科学方法论完全不涉及从事

科学研究的人(科学家)的心理活动，从而它不包含任何涉及心理因素的内容。

归纳科学方法论的内容非常丰富，所讨论的各种不同的问题数量极多，讨论得也十分细致、具体。现就上面所述的两部分内容分别就其所研究的主要问题简述如下：

(1) 科学的结构。科学知识最基本的组分就是术语。科学概念是由科学术语来表述的。科学术语中有一部分直接取自日常语言，有一部分是科学在其发展过程中另外专门创造出来的。对于科学概念和术语在科学的逻辑结构中所处的地位主要有四方面的问题——第一，科学概念和术语与日常语言中的概念和词汇之间的关系：相同的术语所表述的概念有什么区别，科学中特有的术语是否可还原为与日常语言共有的那些术语。这一问题归根到底就是说在科学中有哪些概念是人们的直接经验能够代替的，哪些概念是纯属想象和虚构而根本和人们的直接经验无关的。第二，科学概念的局限性与科学的局限性问题：日常语言中的词汇是极其丰富多样的。但是无论如何丰富多样的语言也不可能在描述中穷尽任何一个哪怕是最最简单的对象。至于科学概念，较之日常语言，其局限性就更大了。科学所能涉及的对象必然局限于科学概念所能涉及的对象，从而科学概念的局限性决定了科学的局限性。第三，科学概念相互之间的逻辑关系。卡尔纳普的构成系统也属于这一方面的研究。通过这一研究一方面可以表明哪一些科学概念可以被还原于关于直接经验的概念，另一方面也揭示了哪一些概念不可能被这样还原，从而揭示了科学中所使用的两类语言——观察语言和理论语言。对这两个层次语言的功能、性质和逻辑地位的研究进一步引导

到对科学理论系统的逻辑地位的研究。第四，概念的形成问题，这一问题研究的是如何确定科学术语的意义。这就涉及如何用一些术语来定义另一些术语，如何用经验直接定义术语(直指定义)；涉及到定义的方式、种类及其中所存在的问题。

科学知识的第二层次的组分是语句，亦即陈述。相对于术语表述概念，陈述表述的是命题。陈述由术语按照逻辑句法规则所构成，其所表述的是概念之间的逻辑关系。给定一个命题也就是在一定的概念之间给定了一定的逻辑关系，这种逻辑关系是不受命题表述方式的影响的。关于陈述主要有下述两方面的研究：第一是关于科学陈述的分类：科学陈述按照其在科学结构中的逻辑地位的不同可以分成两大类，一是观察陈述，一是理论陈述。观察陈述又有直接和间接之分，直接观察陈述是对测量结果的记录(人的眼睛也可以看作是一种测量仪器)，因之它又被叫作原始记录语句(始录语句)。始录语句是一切关于世界的知识的最终来源。间接的观察陈述是由始录语句通过逻辑推理而得到的陈述，例如对于大量事实经过简单归纳后得出的概括。这样的概括并不属于理论陈述。理论陈述来自科学假设，其中包含有观察陈述中所没有的概念，即理论概念。理论陈述与观察陈述之间的逻辑关系表现为理论陈述需要通过观察陈述而得到检验。科学方法论的这一部分内容一般就称为“检验的逻辑”。另一类关于陈述的研究是针对科学定律的。科学定律是一些全称形式的陈述。从定律的产生和确立的角度来看，它们来自科学假设，它们接受观察陈述的检验。但现在的问题是要研究科学定律的功用(对已知事实给出说明，对未知事实作出预言)，并通过这一研究而来阐明科学定律本身的特点(它的种

类，它的逻辑形式，它必须满足的要求）。这一种关于定律功用的研究一般称为“说明的逻辑”。检验的逻辑和说明的逻辑是归纳科学方法论中被论述得最多的两个部分。

科学知识第三层次的组分是理论。理论是由陈述组成的一个系统，它的特点是要创造一系列与可观察材料没有直接关系的理论概念。这些理论概念被一贯地协调地用于该理论系统内的陈述中而构成理论陈述（理论定律），从而达到对现象的更普遍、更精确、更简单也更有预言力的说明。对理论的研究也有两个方面，一方面是从理论内部来研究理论的组成及其联系，从而表明理论在科学检验和科学说明中所起的作用。另一方面是从理论的外部来探讨理论系统的优劣判据及可接受性等问题。

科学知识最高的层次是统一科学，即把全部科学知识统一为一个整体：各个分支的（例如既包括物理学的，也包括心理学的）科学理论、科学定律、科学陈述，都可以仅仅只采用一种概念系统，用一种共同的语言来表述。这里的问题是统一科学能否实现？如果能实现的话，那么是现象主义语言还是物理主义语言更适合于作为统一科学的共同语言？所谓现象主义语言指的是以个人经验为基础的语言，这种语言中的基本语句是关于感觉与料（sense data）的陈述，就象下面这种语句：“现在在我的视场中有一个红色的三角形。”而物理主义语言则指的是讲到物质物体及它们的可观察性质的语句，例如“这一物体又黑又重。”现象主义语言的优点在于这种语言用具有最大确实性的经验材料来表述知识中的经验内容，因为人们在认知过程中所获得的最原始的经验就是直接所与的感觉与料，感觉与料乃是知识的起源。由于这一原因，以马赫和罗素为代表的现象主义者认为必

须把物理语言还原为现象语言才能使知识(首先是物理学)获得经验中的确实性。维也纳学派中的社会学家，社会主义者和唯物主义哲学家奥托·纽拉特 (Otto Neurath 1882—1945 年) 则坚决主张物理主义。卡尔纳普在纽拉特的影响下也从早期的现象主义转向了物理主义。他们认为，物理语言不仅在逻辑上同样适合于作为一切知识的共同语言，而且用这种语言表达的知识还有着另外一个极重要的优点，即具有互观性(intersubjectivity)。所谓"互观性"指的是用该种语言所描述的事件在原则上可以被所有使用该语言的人观察到。物理主义认为物理语言可以成为一切知识包括心理学和社会科学的共同语言。这一主张就等于说一切事件(事物)包括精神的和物质的事件或事物都是物理世界(自然界)的一部分。但是我们并不能因此就认为物理主义就等于唯物主义。对于纽拉特来说，物理主义的确意味着唯物主义，但对于卡尔纳普来说就不是这样。卡尔纳普认为唯物主义和唯心主义的区别只是一种语言选择上的区别，而人们在选择什么语言这一点上是完全自由的。对卡尔纳普来说，物理世界并不就是最终的实在。所谓"物理世界"也只是人们用特种的语言(物理语言)所表述出来的一种知识而已。

(2) 归纳逻辑。归纳逻辑在历史上从休谟以来一直是西方哲学界一个争论热烈的论题。争论首先源自对归纳一词的理解。在各种理解中有两点是共同的：即它一方面和演绎一样，是一种从前提到结论的逻辑推理，另一方面它又和演绎不同，是一种从个别到一般的推理。对归纳的不同理解表现在这样两个问题上：第一，归纳作为一种推理它所建立的前提和结论之间的逻辑关系从本质上说来应该是一种必然关系还是只可能是一种或然关

系。第二，归纳推理应该指遵照某种特定规则而进行的可以形式化的推理呢还是指一切对结论给出或多或少理由的实际思维过程(例如人们在实践中的决策过程)。

对归纳的这些不同理解所引起的争论远远超出了问题本身所涉及的内容。由于第一种分歧，归纳主义的哲学家就分成了两类。一类哲学家如培根和J.S. 穆勒，竭力探索各种“合理的”归纳规则。他们追求的是通过确立正确的归纳规则使归纳推理成为一种必然推理，从而保证归纳结论(在他们看来就是科学知识)的确实性和可靠性。而另一类哲学家如逻辑经验主义者则追求给出另一类规则，根据这类规则可以定量地确定归纳结论的或然性(可靠性)程度。这两类哲学家所寻求的两类规则性质完全不同，前一类可以称作是推理的规则，后一类可以称作是评价的规则。相应地，前一类哲学家把归纳看作是科学研究中的“发现的逻辑”，即根据确定的归纳规则可以从大量的个别经验陈述“发现”普遍的科学定律，而后一类哲学家则把归纳看作是科学研究中的“检验的逻辑”，即根据确定的归纳规则可以给出特定科学结论相对于特定证据的可靠程度。换言之，这样的规则可以定量地确定，如果所给证据为真，那么所得出的科学结论有百分之几的可能性为真。

对归纳的理解所引起的第二种分歧实际上就是要不要把心理因素引入归纳推理的问题。人们之所以在实际中使用归纳推理是否可能仅仅是出于人们本身的心理结构或心理习惯？这样就引出了著名的归纳表证问题。

所谓表证(justification)，就是表明其合理性。归纳的表证就是要表明归纳推理的合理性。怎么来表明合理性呢？归根到

底就是要说出一些可以使人信服的理由，至于这一理由是什么性质的理由则并不预先加以规定。归纳的表证是归纳主义所必须解决的一个大问题，因为既然归纳主义主张科学理论与经验证据之间的逻辑关系是归纳结论与归纳前提(归纳证据)之间的关系，那么，如果不能表明归纳推理的合理性，科学理论的可靠性也就失去了根据。人们对科学的信仰不就类似于对宗教的信仰了吗？

当然，对这一点我们可以反驳说，我们对科学的信仰来自科学的实际效用。正是实践是检验科学理论的标准。但是，归纳主义者认为，实践之所以能对科学理论进行检验刚好是由于我们应用归纳逻辑的结果，而这方面的问题也就是他们所着重研究的"检验的逻辑"。因此，归纳主义者认为并不能通过实践而回避归纳的表证问题。

从历史上来说，归纳的表证问题源于休谟对因果性的分析。休谟认为一切关于事实知识的推理均建筑在因果关系的基础上，而真正的因果关系应该在作为因的事件和作为果的事件之间存在一种必然的联系。如果没有因果关系的必然性，一切关于事实知识的推理就都是无效的。但是在经验中我们并不能找到必然的因果联系。因此，没有理由认为人们关于事实知识的推理(即归纳)能够提供确实的知识。

休谟的怀疑主义动摇了知识的基础，导致了对知识本身的怀疑。这是科学家所不能接受的，也是主张科学主义的哲学家所不能接受的。从科学主义的角度来看，科学要高于哲学。休谟对因果性的分析犯了两个错误：第一，他把哲学论证看得比科学的真理性更高。事实上，哲学应该以科学为前提，只有根据科

学，从科学出发，才能得出正确的哲学结论。第二，他纠缠于心理分析而忽略了逻辑分析。现在需要做的是对科学推理进行逻辑的分析。

从科学主义出发可以对归纳表证问题采取两种不同的态度。第一种是根本否定表证问题。其理由是任何哲学如果得出了反科学的结论，那这一事实(即得出这一结论的事实)刚好就表明了这种哲学是错了。归纳表证问题的提出及其论证过程中所遇到的困难从表面上看来是对科学的确实性提出了疑问，实际上应该认为科学本身的成功就是对归纳合理性(正当性)的最好的也是最强的表证。如果在此之外还要去寻找什么别的表证，那就是犯了一种哲学上的错误——歪曲了哲学和科学的关系。

这种观点的问题在于它把科学方法和归纳方法等同起来了。事实上，这一点本身正是值得争论的。即使承认科学方法中必然包括归纳推理，我们也并不能说科学方法中就不能包含其它种类的方法，而这些其它的方法可能正好有助于不那么可靠的归纳推理从而保证了科学的真理性。

因此，归纳的表证正是归纳主义者十分迫切地想解决的问题。一旦对归纳能给出令人满意的表证，那就对归纳主义的立场给出了有力的支持。我们可以认为，归纳表证问题与其说是为科学服务还不如说是为归纳主义的科学哲学服务。而这就是对归纳表证问题的第二种态度。

从休谟以来，哲学家们从多种角度大量地探讨和研究归纳表证问题。不同的研究角度实质上就是对归纳推理之所以为合理提出不同性质的理由。在各种不同性质的理由中最强硬的一种就是演绎证明。但是归纳方法的本质决定了它不可能有任何

演绎证明。因为演绎证明要求有一种比待证明的归纳方法更高的前提(例如"自然的统一性原理"),而且这一前提之为真不能借助于归纳法来确立(否则就成了循环论证)。但是归纳法的根本性质就在于它只以个别的具体的经验为前提,它决不能把某种普遍的原理(不管是先天原理还是后天原理)作为前提。

从科学主义的立场出发,另一种最有力的理由就是诉诸经验。如果归纳方法之使用在人类的大量经验中都被表明是有效的,那么这就成为归纳方法合理性的一个很有力的理由。但是这偏偏是一个对归纳表证不能适用的理由,因为诉诸经验的理由刚好要以归纳方法的正当性为其前提。如果归纳方法本身尚有疑问,那么经验就不能成为表证任何东西的理由。

处理表证问题的另一种角度是在归纳结论的表述方式上做文章,把归纳结论的不可靠性直接表述在归纳结论中。例如对于从前提P得出结论K的归纳推理,可以将它的表述"如P则K"改写成"如P则可能K"或"K相对于P为真的概率为……"。这一种做法的实质是把归纳推理的不确定性(或然性)转移到归纳结论中,从而不把归纳结论看作是某种确定的绝对的百分之一百的断言。这种做法有一定的道理,因为它把推理过程中的某种很难捉摸的不确定性变成了明确的甚至是可以定量地写在结论中的东西。通过对归纳结论的这类改写,归纳主义者力图表明现在有可能在归纳前提和结论之间确立一种必然的联系(实即类似于演绎的推理关系)。

在这一方向上的研究以卡尔纳普后期的工作为代表。卡尔纳普认为所谓归纳推理就是要确立一组语句与一组语句之间的一种确认关系。所谓确认就是我们从某些证据出发应该可以相

信或接受某种结论的程度。确认度是一个定量的逻辑的概念。结论相对于证据的确认度由逻辑概率给出而无关于人们的心理状态和精神因素。它是人们在实践中之所以能作出合理决策的原因。——符合确认度的决策是不受非理性心理因素影响的"合理"决策。卡尔纳普建立逻辑概率理论的努力并未最终完成。对于这一种努力是否有实现的可能性,目前仍有不同的看法。

逻辑经验主义的另一个代表人物赖兴巴赫(Reichenbach 1891—1953年)后期受到美国实用主义的影响,提出了一种实用主义的归纳表证。赖兴巴赫用概率的频率解释来定义归纳结论的或然性。某一种类的事件发生的概率是在事件系列的无限延续中该类事件发生的相对频率所趋向的极限。根据已发生事件所确定的相对频率值是人们对这一极限的唯一合理的估计值,因为随着事件的发生,已确定的相对频率就会越来越接近其收敛极限。尽管事实上所使用的这一相对频率可能并不收敛(即不存在最终的极限),但是,第一,如果相对频率收敛的话,就表明归纳是可能进行的。而对最终极限的唯一合理的估计值就是已确定的相对频率值。第二,如果相对频率不收敛,最终极限不存在,那就表明归纳根本不可能。这也就是说该类事件的发生是如此地不规则,以至于人们根本不可能作出任何预测。在这种情况下使用归纳方法也不会比不使用这种方法更坏。(因为根本不存在与归纳方法相竞争的另外一种更合理的方法。)人们无法预知实际情况究竟属于前一种还是后一种,但是可以知道,对于无论哪一种情况,采用归纳方法都不会有什么害处。只有好处,没有害处,这就是对归纳方法合理性的表证,又称为对归纳的辩白(vindication)。

赖兴巴赫的这种归纳辩白即使可以接受，也还存在着一个极大的局限性，即它只适用于一种特殊类型的归纳方法(即可用事件发生的相对频率来进行归纳估测的类型)。此外，对于赖兴巴赫的归纳表证理论还存在着另一些激烈的反对意见。最主要的一种反对意见指出：对于有限次数的短期情况，人们可以得出不同的归纳结论。但赖兴巴赫的表证理论将认为所有不同的归纳结论同样合理，从而根本否定了判别不同的归纳之优劣的可能性。

在西方科学哲学的发展中，归纳表证问题所引起的困难在两个不同的方面起了推动作用。一个方面是导致了对归纳逻辑的更深入细致的研究，另一个方面是导致科学哲学中反归纳主义学派的形成。后者根本否定在科学研究中存在着从特殊到一般的逻辑推理。在下一节中我们就简略地介绍反归纳主义的科学哲学。

第二节　波普的科学发现的逻辑和证伪主义

一、波普哲学思想的发展过程

卡尔·莱曼德·波普(Karl Raimund Popper 1902年—)是奥地利哲学家。早年就读于维也纳大学。二次大战后，移居英国，并加入英国籍。他的主要著作有：《研究的逻辑》(1934年)(1959年出英文版《科学发现的逻辑》)、《开放社会及其敌人》(1945年)、《历史决定论的贫困》(1957年)、《猜测和反驳》(1963年)、《客观知识》(1972年)、《自我及其脑》(1977年)，等。

他的哲学思想发展过程，大体上可以分为三个时期。

第一，创建科学哲学时期(1919—1936 年)。1919 年他提出以可证伪性作为科学与非科学的划界标准。1923 年，他开始关心归纳问题。1928 年，他进一步将归纳问题与科学分界问题结合起来考察，从而比较系统地建立起他的科学哲学思想。这些基本思想，就是他于 1934 年出版的《研究的逻辑》一书的主要内容。

第二，建立社会哲学时期(1937—1952 年)。1934 年《研究的逻辑》出版后，波普开始考虑把他的哲学思想贯彻应用于社会、历史和政治领域。其结果是产生了两部反马克思主义的社会哲学专著《历史决定论的贫乏》和《开放社会及其敌人》。与此同时，波普仍继续关心自然科学的发展和对科学哲学方面的研究，特别是对概率论和量子力学中的哲学问题作了许多探讨。

第三，转向本体论研究时期(从 50 年代以后)。在这一时期，他所持的立场是"捍卫客观性，反对主观主义"。他把自己的科学方法论应用于解释整个宇宙的进化，建立了"实现进化论"和关于三个世界的学说。他在《客观知识》一书中对后一学说作了系统的阐发。

因此，波普的完整哲学体系是由科学哲学、社会哲学和本体论这三者组成的。后两者不属于本节讨论的范围。以下将主要介绍波普的科学哲学思想。

二、波普的科学发现的逻辑

波普是第一个起来批判逻辑经验主义的一位科学哲学家。波普与逻辑经验主义的关系比较特殊。他往往被人们说成是一个"逻辑实证主义者"。因为他早年确实与维也纳小组成员有过

广泛的交往。维也纳学派的创始人石里克是他在大学时期的哲学老师，并参加过他的博士考试。他的第一部名著《研究的逻辑》曾得到石里克和弗兰克的支持，并被作为他们主编的科学世界观丛书之一于1934年出版。但波普在此书中却提出了许多与逻辑经验主义完全相左的观点。

波普的科学哲学就是"科学发现的逻辑"。

他认为，科学哲学的研究对象和任务，不应当象逻辑经验主义者说的那样是研究科学知识的结构和分析"元科学"概念(例如，分析"理论"、"公理系统"、"说明"、"理论陈述"、"观察陈述"等等)。他的科学发现逻辑是研究科学知识的发展(即科学知识的增长)，其任务是分析经验科学的方法，以便建立科学发现(或研究)的方法论规则。在波普看来，科学哲学、科学发现的逻辑、科学方法论和认识论是一回事。他曾写道："认识论的中心问题历来是而且现在仍然是知识的增长问题，而研究知识增长的最好途径是研究科学知识的增长。"① "认识论或科学发现的逻辑应当等同于科学方法论"。②他的科学方法论就是证伪主义的方法论。

他的科学方法论的核心是密切相关的两个问题：科学与非科学的划界问题和归纳问题。

划界问题，实质上就是科学的性质问题，就是要找到一个标准(判据)，使我们能够按照这一标准把经验科学同数学、逻辑、"形而上学"体系等等区分开来。逻辑实证主义用意义标准来解决划界问题，并且认为区分命题有无意义的标准是可证实性。

---

①② 波普：《科学发现的逻辑》，伦敦1959年英文版，第15页；第49页。

波普对之批判如下：

(1) 理论不能用经验证实。因为单称结论的真不能传递到全称前提上。例如，看到一只天鹅是白的，并不能证实"凡天鹅皆白"的理论。

(2) 可证实性原理不能将科学与非科学分清。有些理论，如哥白尼、爱因斯坦的理论常常在提出时离可观察性很远，若按照可证实性就会把这些卓越的理论排除在科学之外。而象占星术那样的假科学倒可以钻入科学领域，因为它们都可以声称自己得到经验的证实。

(3) "形而上学"不是没有意义的。"形而上学"在一定的条件下可以转化为科学。

波普提出可证伪性作为划界标准。他认为科学理论不能用经验证实，只能用经验证伪。"一个理论的科学性的评判标准就是它的可证伪性(falsiability)或可反驳性(refutability)或可检验性(testability)"。①这里，支持可证伪性的逻辑根据是全称陈述与单称陈述之间逻辑关系的不对称性。不论看到多少只白天鹅也不能证实"凡天鹅皆白"的结论；但只要看到一只黑天鹅，就可证伪它。根据这种观点，波普认为，数学、逻辑学以及哲学、方法论是不可证伪的，不属于经验科学范围。他把占星术、弗洛伊德的心理分析学和阿德勒的个体心理学等列入伪科学的范围。同时，他把当前的马克思主义学说也污蔑为"不容反驳"的伪科学。相反，他却将科学史上已被证伪的许多学说如托勒密地心说、燃素说、热素说等与哥白尼日心说、氧化说、分子理论一起都列于

① 波普：《猜测与反驳》第37页。

科学之中。因为按照他的划界观点，一个学说或理论的科学性主要是指它有被经验证伪的可能性，至于它是否已经被经验所证伪则是无关紧要的。此外，他的可证伪性标准是划界标准，不是意义标准，也不是真理性标准。他认为数学、逻辑学、哲学中的实在论、客观主义、非决定论等虽属非科学，但却是有意义的。

划界问题是与归纳问题有联系的。所谓证实就是归纳逻辑的应用。不能证实就是归纳逻辑不可靠性的表现。而证伪则是演绎逻辑的一种形式，它是否定后件的推理，结论的假必然要传递到前提上。

波普彻底否定归纳。他认为归纳是不存在的，是神话。他不满意休谟为归纳法寻找心理学根据的做法，对逻辑实证主义在归纳问题上向概率的退却也不以为然。波普认为通过归纳法既不能获得必然真理，也不能获得或然真理。他的理由主要有两点：其一，有限不能证明无限，过去不能证明未来。其二，归纳表证问题无法解决。

波普的科学发现方法就是演绎法，或称演绎检验法、试错法、批判法。归纳法是从观察到理论，而演绎法则是从理论（假设、期望）到观察。波普极力反对归纳主义关于科学始于观察的论点。他认为没有纯粹的观察，观察总是在一定的理论或观点的指导下进行的。这表现在三个方面：首先，观察总带有一定的主观"目的性"和"选择性"，而这取决于人的理论观点和兴趣；其次，对于观察材料的理解也离不开理论；最后，对观察材料和实验结果的记录和整理更是离不开理论的指导。既然理论先于观察，那末，理论也就不可能单纯是观察和实验的结果。在波普看来，理论是"大胆的猜测"和"尝试"。当然，一个理论只有经

受观察和实验的检验而得到确认(corroboration)才能为人们所承认和接受。但是,"确认"不等于"证实"(verification)。前者是指理论经受经验的检验而"暂时地没有被证伪"；后者是指理论一旦得到经验的检验就永远被证明为真理，不再会被反驳或证伪。波普指出,任何理论最终必将被证伪,否则就不是科学。所以，波普用以评价科学理论的标准，实际上有两个：一个是"可证伪度"("可检验度")，另一个就是"确认度"。两者成正比关系:一个理论的可证伪度高，它的确认度也高，反之则低。例如,牛顿定律的可证伪度比开普勒定律高,所以它的确认度也高于开普勒定律。总之,一个理论的被确认是暂时的,而被证伪则是必然的。波普的演绎方法论包含有两个环节,一个叫猜测、假设、猜想,另一个叫反驳、批判、证伪。所以，波普既将这方法称作"试错法"(method of trial and error-elimination),又称作"批判理性主义"。他认为理性就是批判。无理性的单细胞动物阿米巴虽也使用试错法适应环境，但却不能使用批判的方法对待自己。而波普认为科学方法论的本质特点就在于批判和理性。除去这种本质特点之外，可以说阿米巴和爱因斯坦在使用试错法上是颇为相似的。波普认为，试错法实际上是一种解决问题的逻辑。它从问题开始，最后又以问题为归宿。单从科学发现的角度，波普曾将这种解决问题的逻辑表示为如下的"四段图式"：

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

式中,P 表示问题，TT 表示试探性理论，EE 表示排错。这也就是一幅关于科学知识增长的图景：科学从某个有意义的问题 P_1 开始,为了解决 P_1 提出大胆的试探性理论 TT，后者通过观

察、实验或实践中的生产应用，加以检验，即消除错误(EE)，最后，经过长期确认的理论一旦被证伪，就产生一个新问题P_2。新问题的解决又要求提出新的理论，于是又需要新的检验，如此循环往复以至无穷。因此，波普认为科学是不断进步的。科学进步的方向是什么呢？波普的回答是：真理。"真理是客观的"。①波普写道："我们尊重真理的权威是尊重一个非个人的、共同的客观真理。它是我们科学寻求的任务，它不以我们的权力而改变，也不容我们的喜爱而任意解释。"②同时，波普又认为"我们可以努力寻求绝对正确的真理，但不能发现这种真理"。③我们的目标不是获得真理，而是"通过批判找到越来越接近真理的理论"。④质言之，科学的目的是真理，科学朝真理进步，科学进步的结果是科学理论的"逼真性"(接近真理的程度)越来越高。这就是波普的科学进步观。

三、拉卡托斯对素朴证伪主义的补充

如果将波普的科学哲学称作素朴证伪主义，那末，匈牙利出生的英国哲学家拉卡托斯(Imre Lakatos 1922—1974年)的科学哲学就可以叫做精致的证伪主义。大约在六十年代，波普的素朴证伪主义遭到了以库恩为代表的历史主义学派的批判。后者指出了使素朴证伪主义陷于窘境的一个历史事实：如果他们的方法论被科学家严格遵守，那末，被公认是科学理论中最佳范例的那些理论，早在萌芽状态就会遭到摈弃，根本不可能发展起

①②④ 波普：《猜测与反驳》第225页；第375页；第30页。

③ 波普：《开放社会及其敌人》，1962年英文版，第2卷第11—12页。

来，而这显然是不符合科学史事实的。例如，牛顿的万有引力理论问世之初，曾经由于对月球轨道的观测而被证伪。几乎经过五十年，才把这一“证伪”转嫁给牛顿理论以外的其他原因。如果按照波普的素朴证伪主义，那末，牛顿理论还未开始就应夭折了。拉卡托斯认为，波普的这种分析是忽视了科学理论的韧性。实际上，科学家不会仅仅因为事实与理论有矛盾而放弃理论。他们通常会发明一些假说去解释反常情况，或者干脆置之不理而自顾自研究他们的问题。拉卡托斯还指出，波普的素朴证伪主义有两个观点是同科学发展的实际历史不相符合的：(1) 认为检验是理论和实验之间的双方斗争；(2)认为二者对抗的唯一重要的结果是起决定性作用的证伪，即认为唯一真实的发现是科学假说的被驳倒。但是，科学史却表明，检验是互相竞争的理论与实验之间至少三方的斗争；有些重要的实验结果显然是确证而非证伪。

为了补救波普的素朴证伪主义，拉卡托斯提出了他的精致的证伪主义，即所谓“科学研究纲领方法论”。首先，他用理论的系列即所谓“研究纲领”来代替波普的“理论”。研究纲领是一个开放结构，它“由若干方法论规则构成：有些告诉我们应该避免哪些研究途径(反面启发法)，另一些告诉我们应该遵循哪些研究途径(正面启发法)。”① 每一个纲领都有一个“硬核”，即作为该纲领基础的基本假定。反面启发法禁止我们把矛头指向这个硬核，也即规定不得摈弃或修改它。改变硬核就是放弃这个纲领。这个硬核周围有一个“保护带”。它是由各种辅助假设、初始

① 拉卡托斯：《证伪和科学研究纲领方法论》，载《批判和科学的成长》，拉卡托斯等主编，剑桥 1970 年英文版，第 132 页。

条件等组成的。它的功能是使这个纲领免于被证伪。当纲领与观察、实验资料有矛盾时，就要调整这些辅助假设以保护硬核。正面启发法就是这样的一组处理预期反常的程序性提示。保护带的调整可有两种方向：其一导致"进步的问题转换"，因而这个纲领是成功的。尽管它开头很坏也可以保留。其二导致"退化的问题转换"，因而这个纲领是不成功的。应当放弃它另寻较好的研究纲领。具体地说，如果一个纲领进步地说明了比它的竞争者更多的事实和现象，它就取而代之，而竞争者就可以被淘汰或"被搁置"。但是，即使一个退化的纲领，仍可以继续抵抗很长时间，甚至若干年后又可以卷土重来，进入进步的发展阶段。拉卡托斯的这种看法是与波普的素朴观点有所不同的。尽管两者都讲证伪，但是后者认为单靠实验、实验报告、观察陈述就能证伪理论，而前者则强调只有当一个更好的理论出现后才能证伪一个旧的理论。因此，拉卡托斯的"研究纲领"比波普的"理论"更具韧性。

从波普开始，科学哲学的研究已有与科学史的研究相互渗透的趋势。尽管波普是个逻辑主义者，但是他的"四段图式"开创了后来历史主义学派研究科学知识增长规律的先河。拉卡托斯的历史主义倾向是比较明显的。他曾写道："方法论是同历史结下了不解之缘的，因为方法论不过是历史的知识发展的理性重构。由于科学家不是完人，有些实际历史只是它的理性重构的讽刺画"。①从某种意义上来说，拉卡托斯正是处在逻辑主义与历史主义之间的中间地位。

---

① 拉卡托斯：《哲学论集》第2卷：《数学、科学和认识论》，剑桥大学出版社1978年版，第178页第3脚注。

第三节　库恩的"范式"论和历史主义

一、库恩"范式"论的形成和发展

托马斯·库恩 (Thomas S. Kuhn 1922 年—　)是美国当代著名的科学史家和科学哲学家。1922 年生于美国辛辛那提城。1949 年在哈佛大学获物理学博士学位，曾在普林斯顿大学等校教授科学史。他的主要著作有：《哥白尼革命：西方思想发展的行星天文学》(1957 年)、《科学革命的结构》(1962 年)、《必要的张力》(1977 年)，等。

自从他的《科学革命的结构》一书于 1962 年出版以来，他的"范式"论首先在自然科学家中引起强烈的共鸣，然后波及历史学、哲学、语言学、经济学、管理学、社会学等广阔的领域。他的"范式"论观点的形成，可以追溯到 1947 年。当时，他为准备一组关于十七世纪力学起源问题的讲演，接触了亚里士多德力学的内容。使他深感惊讶的是，这个长期被人们视为非科学、伪科学的亚里士多德力学其实包含着一些很有价值的内容，是伽利略力学的前驱。由此，他认识到不能简单地拿今天易于理解的方式去理解昨天或前天的科学著作。1957 年，他写出《哥白尼革命》一书，批判杜恒等人的知识积累观，强调理性在哥白尼革命中所起的作用，从而第一次提出了科学发展的动态结构。通过与心理学家、哲学家和社会学家广泛交往，库恩认识到在科学史的研究中要重视"人"的因素，即要重视研究科学家所受的社会历史影响及其心理特征，重视哲学思潮的作用。从格式塔心理学和皮亚杰儿童心理学中，他认识到人的认识过程中不同感知

世界之间转换的突发性，并发现一个人从儿童到成年的智力发展与人类从古代到现代的智力发展很相似。这一切对于他形成“范式”这一概念起了很大的作用。

1959 年，美国犹他州立大学召开了一个“科学人才识别研究会议”，库恩应邀作了长篇发言，后整理成《必要的张力》一文。他认为，科学研究中有两种思维方式，一种是发散式思维，另一种是收敛式思维。前一种是自由奔放的思考，后一种思考受一定传统的约束。这两种思维对于科学进步是同样重要的。但是，针对当时偏向，他更多地强调收敛式思维。所谓收敛式思维，就是在某个时代科学界共同约定的一套原则和方法的约束下进行思考。在教科书中往往以典型例子来培养学生的收敛式思维，正是在这里库恩第一次提出了“范式”(paradigm)一词。当时他使用这一词指的是教科书中“解题的具体实例”，也即是在典型事例的意义上使用它的。

1962 年，库恩出版了《科学革命的结构》一书，形成了系统完整的科学观。在他所提出的常规科学与科学革命相交替的发展模式中，“范式”概念处于中心地位。但因在此书中“范式”一词的多义性，一些科学哲学家和科学史家纷纷对之提出尖锐批评。库恩则写了《〈科学革命的结构〉后记》(1969 年)、《对批评的反应》(1971 年)和《再论范式》(1974 年)等文给予答辩。他在《后记》中开始提出“专业母体”(Disciplinary matrix)一词来代替“范式”。

在《科学革命的结构》一书出版后的十多年中，库恩又写了许多专题论文，以丰富的史料论述了科学与艺术、一般历史与科学史、客观标准与主观评价、数学传统与实验传统的综合关系。

大约在七十年代，库恩又开始深入到认识论领域。他十分推崇汉森的“感觉渗透理论”，也即感觉与理论相综合的认识论，并与自己的科学观联系起来。这说明他的科学哲学思想还正在发展之中。

下面仅介绍库恩在《科学革命的结构》一书中的主要观点。

二、“范式”论和科学发展的模式

库恩的“范式”论，既是针对逻辑经验主义，又是针对波普证伪主义而提出的。逻辑经验主义的科学哲学是以与科学史相脱离为特点的。它把科学仅仅看作是某种已有的知识体系，因而它只关心各种知识组分之间的逻辑关系，而将人、社会和历史诸因素统统排斥在科学哲学研究的范围之外。波普虽然倡导研究知识的增长，但是他并未因此将这种研究与科学史真正结合起来。相反，他相信存在一种超历史的、置诸一切时代而皆准的方法论原则。他对心理学和社会学取排斥态度，因而是一个方法论上的逻辑主义者而不是历史主义者。拉卡托斯虽在科学哲学与科学史的关系问题上采取近乎历史主义的立场，但是他仍然把科学发现的逻辑同发现的心理学和社会学严格区分开来，从而在这点上又与逻辑主义相一致。库恩的“范式”论则首先把科学看作是人类的一种社会活动，因此它是一种可以加以历史地描述的经验事实。而“范式”论则是以这些描述（即科学史）为基础的一套关于科学的理论。正因为如此，“范式”论特别强调人（心理）、社会和历史这几个因素。

具体说来，库恩认为，科学是一定社会集团按照一套公认的信念所进行的“专业活动”。作为活动，科学的结构不再是各种

知识成分之间的逻辑关系，而是组成这种活动的各种要素之间的相互作用。库恩在《科学革命的结构》一书中将这些要素主要归结为三项：一是"科学共同体"（即由科学专业工作者所组成的"生产和证实科学知识的单位"），二是"范式"，三是"难题"（即范式在其所限定的范围内向科学共同体提出的具体问题）。这三者的相互作用，就构成一定的科学活动方式，使科学成为"整体性的统一事业"。

"范式"这一概念在库恩的理论中起着关键性的作用。"范式"，原文是"Paradigm"，来自希腊文，原来包含"共同显示"的意思，由此引出模式、模型、范例等义。特别是用在文法中，表示词形变化规则，如名词变格、动词人称变化等。后来维特根斯坦对这一词采取了特殊的用法。他不是用它来指那种比较抽象的词形变化规则，而是用它来指那些对于语言学习者起示范作用的具体事例。维特根斯坦写道："范式是对应于一名称的事例，用以在语言游戏中联系这一名称。没有事例，名称就没有意义。"①库恩最初也正是在这种意义上使用这个词的。它原先仅含有"题解范例"的意思。稍后，在1960年《科学革命的结构》一书完稿时，库恩又将这词的意思扩充为一套科学界公认的理论以及实施这一理论的规则。但到1962年该书首次出版时，"范式"这概念实际上已包含有这样三个方面：①科学理论体系，②运用这一理论体系的心理认识因素，③指导和联系理论体系和心理认识的自然观。库恩强调，正是这样一种三位一体的"范式"作为科学活动的实体，成为在"一定时期内进一步开展活动

① 维特根斯坦：《哲学研究》，纽约1953年英译本，§55。

的基础。”因而，科学的发展不仅仅是理论体系的运动，而且是这种包含自然观、理论体系、心理认识在内的范式的运动。

按照库恩的观点，理论体系只是科学研究的成果，仅凭理论体系不能说明科学发展的本质方面，而根据这种范式实体的变化，可以使我们更加清晰地把握科学发展的脉络。于是，库恩就在《科学革命的结构》一书中提出了以“范式”存在方式为转移的常规科学与科学革命相交替的发展模式。

这种科学发展的模式可表示如下：

前科学——→常规科学——→危机——→革命——→新的常规科学——→……

这一发展模式，又可以简单地归结为这样四个发展阶段：

第一，前科学阶段。此时，一门学科尚未形成范式，还处在不成熟的胚胎发育时期。各派学说争论不休。最后，终于以一派最权威的学说统一了整个学科。它就是被学术界公认的范式。范式的建立标志着学科的发展成熟了。此后，便进入“常规科学”阶段。

第二，常规科学阶段。此时，范式指导整个学科的研究活动。科学研究由于有了共同遵循的准绳，研究的进展十分迅速。同时，科学家又不断地完善范式本身，扩展范式的应用范围。“常规科学”是一种保守的事业。库恩把它说成是“解决难题的活动”。常规科学家满怀信心地在某一范式所规定的有限范围内工作。范式不仅向他提出一系列需要解决的“难题”，而且还提供解决这些难题的方法。但范式总是会遇到困难的。随着科学的发展，将会出现日益增多的为范式难以解释的“反常”现象。一旦这些反常现象发展到足以动摇人们对范式的信心的程度，就

发生“危机”。于是，进入“非常科学”阶段，科学革命也就开始了。

第三，非常科学阶段。对库恩来说“非常科学”就是“科学革命”，也就是向新的范式过渡。所以，这阶段包括危机、革命和新范式的诞生。它是原有范式和对它挑战的“潜在范式”之间发生激烈竞争的时期。科学革命的结果产生了新范式，从而标志着新常规科学的开始。

第四，新常规科学阶段。新范式终于建立起来。科学将重新遵循“危机-革命”这条路线周期性地发展下去。但是，库恩同时又否认这种发展是向着某个目的前进的（否认科学向真理前进）。库恩认为，新旧范式二者不可比较，因为它们是在不同历史条件下所形成的不同的信念。

库恩认为，在前科学阶段，几种理论争鸣，各不相让，这并不一定意味着其中无一理论具有科学性。要解释这一现象需要同时考虑到该时代的哲学思潮和社会条件。在常规科学阶段，科学发展呈现稳定性，但反常情况仍不断出现。稳定局面的维持并不全靠“范式”的科学性，而需借助于各种哲学和社会条件的配合。在非常科学阶段，当出现危机时，范式不象波普的“理论”那么脆弱，一驳就倒，而是极力挣扎，总想把反常情况纳入它的轨道，甚至把新“范式”扼死在摇篮里。这里起作用的不仅仅是范式解难题的能力，而且还有各种思想、政治条件以及社会习惯势力的配合。尤其是当发生科学革命时，范式之间的变换更是与科学共同体的社会心理特征密切相关。科学革命或范式的更替有点类似于格式塔转换，具有突发性。

总之，与逻辑经验主义关于科学知识渐进积累的观点不同，库恩的“范式”论把科学革命看作是一个在时间、空间上有结构

的过程，新范式的诞生实质上是用新观点和方法去同化新旧经验事实的复杂过程。科学不再仅仅被看作为一种知识体系，而是知识体系和创造知识体系的活动的合取。

三、两派历史主义

本世纪五十年代中期以后，随着逻辑经验主义运动从全盛走向衰退，涌现出了一些非正统的科学哲学流派。以库恩为代表的历史主义学派就是其中之一。这一学派大约形成于六十年代初。其代表人物包括汉森(N. R. Hanson)、图尔明(S. Toulmin)和费耶阿本德(P. Feyerabend)，等人。

其中，费耶阿本德的科学哲学观点颇有特色。他主张无政府主义认识论，认为科学的发展没有什么一定的规律，因而反对研究方法论，主张完全自由，科学与政府要象宗教与政府一样分离。他认为，唯一需要捍卫的原则是：怎么都行。他反对归纳法，主张把想法与想法比较，而不是把想法与经验事实比较。为此，他又强调理论的扩散，让各种假说和理论并存，鼓励多样性。他提出多元方法论，反对科学沙文主义，甚至反对作科学与非科学的区分。他认为不排除理性就没有科学的进步，科学比理性主义者所认定的要灵活得多和困难得多。所以，他认为对科学家的具体研究和对科学发展史的研究可以代替科学哲学。

大体说来，自从库恩《科学革命的结构》问世之后，西方科学哲学围绕范式论问题正沿着三条途径在向前发展。一条是历史主义学派内部对库恩范式的批判和发展。拉雷·劳丹(L. Laudan)的"研究传统"(research tradition)概念就是其中的一种。劳丹是在《进步及其问题》(1977 年)一书中提出这一概念

的，目的是取代库恩的“范式”概念。第二条是传统逻辑学派在七十年代对库恩范式论的形式化改造。其主要标志是斯尼德—斯台格缪勒(J. Sneed-W. Stegmüller) 的“理性重构”。第三条是“新历史主义”学派通过研究推理形式和理论评价标准来寻找科学知识发展的理性。

新历史主义学派形成于六十年代末和七十年代初。它的兴起与1969年在美国伊利诺斯州厄巴那科学哲学讨论会有关。那次讨论会的中心议题是“科学理论的结构”。在讨论会上，逻辑经验主义者亨佩尔(C. G. Hempe) 放弃了自己以前的观点；同时，以库恩和费耶阿本德为代表的历史主义学派受到各方面的批判，而以萨普(F. Suppe)和夏皮尔(D. Shapere) 为代表的新历史主义就此应运而生。

新历史主义者既站在历史主义立场，批评逻辑经验主义者脱离科学发展的实际，又坚持科学实在论，反对库恩、汉森和费耶阿本德的相对主义和唯心论倾向。萨普指出，在二十年代，科学哲学家习惯于把科学理论构造成公理演算，并通过对应规则给这种演算以部分的观察解释。这就是逻辑经验主义关于理论结构的“正统观点”。自五、六十年代以来，这种正统观点一直受到批判。目前，科学哲学的状况是正统观点已被抛弃，但还没有一种获得广泛支持的替代学说。他认为，库恩的“范式”论虽很有影响，但“范式”论在五个方面受到挑战：①范式概念；②常规科学和革命科学；③范式不可比；④所谓“科学总是通过‘专业母林’看世界”；⑤范式变革总是导致术语含义的变革。① 但是萨

① 萨普编：《科学理论的结构》，伊林诺思大学出版社1979年第2版，第150页。

普同时又指出，当前，科学哲学中一个新的运动正在形成。这个"科学实在论"运动正在致力于从科学史和当代科学实践的研究着手探讨"科学知识发展中的合理性问题"。他写道："今天科学哲学中正在集结起来的新运动从事于理论、说明和还原等等的分析以及在科学知识发展中所运用的推理形式的分析。"①为此，他很推崇夏皮尔的观点。

夏皮尔关于"研究领域"(又译："信息域")(domains) 的理论，可以看作是目前正在形成中的新历史主义的代表性观点。夏皮尔在《科学理论及其研究领域》一文中写道："我发现在科学中一些信息结合成具有如下特征的信息体：(1) 这种结合依据信息间的某种联系；(2)这样结合的信息体含有某种令人深思的问题；(3)这个问题是重要的；(4)科学有可能解决这个问题。早先我把满足这些条件的信息体称为'研究领域'。"② 后来夏皮尔又认为这样一些信息体除上述四点外还有一些其它特征。而且有时只要满足(1)、(2)、(3)或(1)、(2)、(4)特征就可以称作为"研究领域"。夏皮尔认为，在科学推理过程中关于什么样的信息体可以充当"研究领域"等等问题并非同科学变化的历史事实无关，而是同科学信念的内容密切相关的。这是他不同于逻辑经验主义的地方。此外，他也不同意库恩关于范式不可比的相对主义观点。他认为："在两个不同时期科学信念和标准之间的根本差别，并不自动地排除联系、可比较性和进步的可能性。"③

---

①② 萨普编：《科学理论的结构》，伊林诺思大学出版社 1979 年第 2 版，第 657 页；第 525 页。

③ 尼克尔斯编：《科学发现、逻辑和合理性》，D.赖狄尔出版公司 1980 年版，第 68 页。

总之，新历史主义不仅反对逻辑经验主义，而且也反对库恩等人的相对主义；同时，又力图从对两者的批判中实现对两派观点的综合。这在对于什么是科学哲学这一问题的看法上表现得尤为明显。逻辑经验主义只注意科学知识的逻辑结构，从而完全脱离科学实践和科学内容。波普和拉卡托斯仅仅注意科学知识的发展，并且试图提出超历史的规范的规则作为知识发展的唯一合理的标准，这不符合科学历史与科学实践。库恩和费耶阿本德没有把科学哲学与科学心理学和社会学严格区分开来，而且他们同证伪主义一样都有轻视逻辑分析的倾向。新历史主义似乎不走极端，对逻辑主义和历史主义都有所兼顾。他们既肯定科学知识发展的合理性是科学哲学的中心问题，又不忽视联系科学实践对理论、说明、还原等的性质进行分析，借以揭示科学知识的结构。

逻辑经验主义、证伪主义和历史主义是二十世纪西方科学哲学中的三大流派。从表面上看，三种流派互相对立，特别是证伪主义和历史主义，其产生就是从批判逻辑经验主义开始的，而历史主义又同样对证伪主义进行严厉的批判。因此，随着历史主义的突然兴起，就容易造成一种假象，似乎逻辑主义的科学哲学，其中尤其是主张归纳主义的逻辑经验主义已经被表明是一种错误的理论，它们已被淘汰，它们的理论已经不值得引起人们的注意了。

其实，这是一种错误的看法。逻辑经验主义从一开始就是作为一种哲学运动而不是作为一种学说或教条而出现的。逻辑经验主义的哲学运动其根本精神就是科学主义的精神。这种精神

尽管在当代也受到了形形色色西方思潮的挑战，可是到今天为止，它也仍然是西方科学哲学的主流。

所谓对逻辑经验主义批判最激烈的证伪主义和历史主义正是在逻辑经验主义所倡导的这种科学主义的哲学精神之下产生和发展起来的。最能说明这一问题的一个历史事实就是：证伪主义和历史主义的代表作即波普的《研究的逻辑》和库恩的《科学革命的结构》都是作为逻辑经验主义哲学丛书中的著作而首次发表的。①此外，逻辑经验主义者还往往把波普引为自己学派的成员。可以说证伪主义和历史主义指出了逻辑经验主义在知识结构问题研究中的许多不足之处，从而反对了逻辑经验主义的某些特定形式；但是逻辑经验主义却并不反对证伪主义或历史主义，相反，逻辑经验主义作为一种哲学运动，在其科学精神的指导下，正在力图容纳和吸收证伪主义和历史主义的成果。

因此，对于西方科学哲学三大派我们不能仅仅从他们互相对立的角度来理解，应该看到它们有互相补充的一面。这特别表现在它们所研究的中心问题各不相同。学派的更替实际上反映的是所研究的中心问题的转换。逻辑经验主义所研究的中心问题是知识内部组分的逻辑关系，其目的是通过阐明知识的基础而确立知识的真理性。证伪主义并不反对这一目的，但把达到这一目的的手段扩充为研究知识的增长，从而对于仅仅研究

① 波普的《研究的逻辑》于1934年作为维也纳学派组织的《科学世界观丛书》之一而第一次出版，该丛书主编为石里克和弗兰克。
库恩的《科学革命的结构》于1962年作为《统一科学国际百科全书》第二卷第二分册而第一次出版。该丛书系纽拉特所倡导，并由纽拉特任总主编，卡尔纳普与莫理斯任副主编。

横断面上的知识结构的“知识论”作出了重大的补充。换一句话说，它已把“知识论”扩充为“科学论”，在这里“科学”一词指的是知识加上建立知识的手段(方法)。历史主义对之作出了进一步的补充，即把科学看作是知识、方法和人的活动三者的总和。

证伪主义和历史主义的出现揭示了逻辑经验主义的不足。但与此同时，证伪主义和历史主义之不足恰恰在于它们仅仅专注于自己提出的新问题而忽略了或甚至否定了原来的那些问题。不同的流派因此而各执一端，都表现出自己的局限性。前面已经指出它们的理论往往包含有一些荒谬的结论。论题的局限性(片面性)就是导致荒谬结论的重要原因。

西方科学哲学不同流派所表现出来的这种片面性和局限性反映出当代西方科学主义思潮所固有的一种方法论上的缺陷——过分注重于分析的方法，把现象的各个方面人为地割裂开来，孤立地进行分解，死钻牛角尖；而与此同时，忽略甚或反对从整体上把握事物间的联系的综合的方法。西方科学哲学的缺陷正好说明了科学哲学并不能代替全部哲学，科学哲学需要辩证法。

第十一章　新托马斯主义

第一节　二十世纪宗教哲学思潮

如果说，资产阶级在它上升时期，曾一度反对教权主义、抨击宗教哲学，其思想家们所构思的理论体系常常达到无神论的水平，并具有一定的进步意义，那么，到了十九世纪末二十世纪初的帝国主义阶段，资产阶级的某些思想家则常常放弃原来的立场，抛掉某种进步的精神，企图利用宗教手段，积极地扶植和恢复早已衰败了的宗教哲学，借以掩盖资本主义所面临的危机。于是在二十世纪初应运出现了形形色色的宗教哲学，诸如新托马斯主义、基督教唯灵论、人格主义、基督教进化论等等。它们虽然不是一个统一的整体，但却汇合成一股宗教哲学的思潮，毒化人民，抗衡与反对马克思主义哲学的传播和发展。

基督教唯灵论者认为，哲学的基本问题是解决人和上帝的问题，亦即解决上帝存在的宗教信仰问题。

基督教唯灵论者以柏拉图、新柏拉图主义者和奥古斯丁的哲学思想为依据，认为"精神"(Spiritus)是世界的本原，它是一种神秘的超验的支配力量，能把人的内心世界、个人意识，同某种无限的绝对精神揉合在一起，从而使每个人根据个人意识、人的灵魂及其"隐秘的"状态去认识问题。

基督教唯灵论者，在法国人们称之为天主教的唯灵论者，通常把“精神哲学”、“行动哲学”、昂·杜梅利宗教现象学汇合在一起。在二十世纪前半叶法国唯灵论突出的流派是“精神哲学”，其代表人物是路易·拉费尔和勒奈·勒桑。以布隆代尔为代表的“行动哲学”也有相当势力。

人格主义者同样是一个公开为上帝的存在作论证的宗教哲学。

在人格主义看来，一切存在实际上具有人格的性质，自然界、各种事物只有通过人格的中介，通过人格之间的联系才存在。人格是世界的本原，是宇宙的基础，是一切存在物的“本原”和“中心”，因此，它认为哲学研究的对象不是物质世界，而是“人格”。人格主义者常常把“人格”神化，并按照唯灵论的观点来解释人格，把它看成是一种支配一切的精神或道德的主体，亦即精神实体。人格主义者认为，人的认识过程，可以划分为“认识”、“理解”、“信仰”三个阶段，而认识的最高的、最深刻的阶段则是信仰，因此，人的一切认识都是通过信仰来完成的。换句话说，人只有对上帝虔诚信仰，才能获得认识的最高真理。

人格主义的理论实质上是把人的主观创造性理解为上帝存在的实在性，把整个世界看作是有意识，有人格的；“人格”是世界的基础，宇宙统一于“人格”，而上帝则是组成世界的许多“人格”之上的“最高人格”。持这种说教的创始人是美国的波温，其后，它们的代表人物是美国的布莱特曼和佛留耶林，以及法国的穆尼埃等人。

然而，在二十世纪这股宗教哲学思潮中，具有代表性的，居于宗教哲学之首的则是新托马斯主义，它在现代西方哲学中有

较大的影响。在那些信仰天主教的国家，如法国、意大利、西班牙、德意志联邦共和国以及拉丁美洲一些国家颇有市场。新托马斯主义者的活动范围是很广的，它不仅在上述各国或地区经常举行各种活动，而且在现代国际哲学论坛上，几乎每次国际性会议都有它的代表参加。有时甚至主持国际会议。因此，本章将着重剖析新托马斯主义。

第二节　新托马斯主义的产生、传播与演化

翻开经院哲学史，人们可以看到，托马斯主义在十三世纪达到顶峰时，实际上已在走下坡路，它的信徒已经日益减少。到十五世纪末，它的唯心主义本质已陆续为人们所识破，理论威信已降低到零点。可是到十九世纪末它又交上了"鸿运"。在这个时期，马克思主义诞生了，并且在工人运动中得到了广泛传播；资本主义经济已经发展到垄断资本主义阶段，资本主义制度和它的意识形态出现了极大的危机，这就不能不动摇资产阶级的统治。为了挽回这种局面，对抗社会进步和人们的觉悟的提高，在当时的哲学论坛上，资产阶级学者、神学家提出了各种口号，其中之一就是："回到中世纪去"！"回到托马斯去"！企图用封建的，中世纪的腐朽的思想来对抗这一时期科学理论的传播，尤其对抗马克思主义理论的传播。列宁针对这种倒退的反动思潮指出："在技术十分发达，文化丰富，宪法完备的文明和先进的欧洲，已经到了这样一个历史时期，这时当权的资产阶级由于惧怕日益成长壮大的无产阶级而支持一切落后的、垂死的中世纪的东西。衰老的资产阶级与一般衰败了的和正在衰败的势力联合

起来，以求得保存陷于动摇状态的雇佣奴隶制”。①正是在这样的社会背景下，新托马斯主义产生了。

1879年8月4日，教皇利奥十三世发表了《永恒之父》通谕，号召“重建托马斯主义”，并把它规定为天主教的“唯一真正哲学”。在教会史上，通过发表“通谕”的形式来挽救衰落中的经院哲学，以复活托马斯主义。

通谕发表之后，又采取了一系列相应的措施。在1880年5月8日正式成立了“圣托马斯学院”作为复活托马斯主义的活动场所，并任其兄弟约瑟·贝吉红衣主教为院长，强行教皇的旨意。接着在同年8月又宣布托马斯为哲学界“最高权威”。与此同时，教皇发布公函指令比利时马里总主教在卢汶大学首先开设托马斯哲学特别讲座，并物色人选主持这一工作，经过周折于1882年推荐神父(神学博士) 曼尔西埃 (1851—1926年)出来承担特别讲座的工作。从此曼尔西埃便成了复活托马斯主义的重要人物。他往返于比利时卢汶与罗马梵蒂冈之间，一方面“亲聆”教皇关于复活托马斯主义的各项具体旨意，另一方面又向教皇出谋献策，并很快组织了以他为首的讲学团，正式讲授“圣托马斯高等哲学课程”。曼尔西埃根据教皇下令所拨款项(十五万法郎) 竭力把卢汶高等哲学研究所办成国际性的托马斯主义研究中心，为此在世界各地收罗人才，不惜工本地再版和发行托马斯的著作，罗马教皇又开动各种宣传机器扩大影响，使托马斯主义得以还魂。

教皇在从组织上采取了措施之后，又给复活托马斯主义规定理论宗旨。他鉴于当时的自然科学的发展，感到重复老托马斯

① 《列宁全集》第19卷第82页。

的旧调已经失灵，便规定复活托马斯主义时不能简单地沿袭老托马斯的理论，而要使老托马斯的理论现代化。教皇强调，务必使“十三世纪经院哲学之王”、“天使博士托马斯的经院哲学原理”同现代科学的发展“结合起来”，告诫经院哲学工作者要学会运用“推旧出新”的公式，以避免被指控为“教会是痛恶科学的”和“教会专门散布蒙昧无知”①的。经院哲学工作者一定要改变过去在老托马斯影响下那种使“天主教徒自己同科学对立起来、采取怀疑甚至无所谓的态度”，因为这种态度和思想“是作茧自缚”，“是不利于信仰的”②。曼尔西埃积极推行教皇旨意，表示“作为现代托马斯主义的捍卫者，一方面应当尽量利用一些新的依据，另一方面应努力使托马斯的基本原理不断地体现现代科学的研究成果”③。在这种思想支配下，一些新托马斯主义的鼓吹者，在“卢汶高等哲学研究所”建立起诸如心理学实验室、物理学实验室等各项科学实验室，进行各种自然科学研究，借以把自然科学和科学的认识论纳入神学的轨道。

与此同时，新托马斯主义者先后创办了一批新托马斯主义的刊物。如西班牙的《神圣的托马斯——哲学与神学注释》(1880年)；德国的《哲学与思辨神学杂志》(1880年)、《哲学杂志》(1888年)；罗马的《罗马圣托马斯·阿奎那学院》(1888年)；法国的《托马斯主义评论》(1893年)和被罗马教皇规定为机关刊物的《新

① 教皇利奥十三世1889年11月8日致马里总主教教廷公函。

② 曼尔西埃：《高等哲学研究所报告——1891年9月9日马里会议》，1892年，第6页。

③ 曼尔西埃：《十九世纪哲学总结》，见《新经院哲学评论》，1900年，第325页。

经院哲学评论》(1894年)等等。

利奥十三世统治教会达二十五年(1878—1903年)之久，他既是中世纪经院哲学的最后一个托马斯主义者，又是现代经院哲学的第一个新托马斯主义者，而利奥十三世的追随者曼尔西埃被认为是新托马斯主义的创始人。

第一次世界大战后，新托马斯主义在各主要资本主义国家，特别是在那些天主教占优势的国家广泛传播开来，而第二次世界大战后在美洲大陆和拉丁美洲也盛行起来。

新托马斯主义在两次世界大战期间，特别是第二次世界大战之后头十年至十五年里极为活跃，大为发展。起初，一些所谓"严格的"托马斯主义者进一步从哲学上完善其神学理论体系，"严格的"遵循托马斯·阿奎那的理论，维护正统的托马斯主义，并从这一立场出发，"全面"的"批判"马克思主义的哲学。

到了五十年代中期，在托马斯主义内部出现了强调同具体科学联系起来，修改老托马斯主义陈旧的教义，使托马斯主义思想现代化的倾向，出现了泰亚尔的基督教的进化论，主张修改托马斯的形而上学的静止观点，把新托马斯主义哲学推到了一个"世俗化"和"现代化"的阶段。

进入六十年代以后，引人注目的事件是第二次梵蒂冈宗教会议的准备和召开(1962—1965年)。这次会议使宗教哲学有了重大的变化和发展。会议制定了"世俗化"和"现代化"的方针，并且变换了以粗暴的形式反对共产主义运动的策略。会议一方面强调所谓宗教统一战线，宣传信仰自由，与其他宗教如佛教、伊斯兰教和犹太教停止对立，主张求同存异，不计差别，保卫共同的宗教原则，共同反对无神论；另一方面，会议提出同各方面

进行对话，利用其他资产阶级哲学流派，如逻辑实证主义、存在主义、人格主义等等的成果来充实新托马斯主义的理论体系，特别是与存在主义结合起来来解释新托马斯主义；一些新托马斯主义者自称为新托马斯主义的存在主义或基督教的存在主义。根据会议的旨意，新托马斯主义者要建立以神为中心的人道主义，取代以人为中心的人道主义和经济的人道主义。他们认为以神为中心的人道主义也"承认"人的非理性部分，理性和超理性部分，用神圣的爱代替武力，维护自由、民主、人权和和平。在第二次梵蒂冈宗教会议以后，一些新托马斯主义者转向研究人本学问题、研究胡塞尔的现象学、海德格尔以及萨特的"存在"哲学。所有这些在新托马斯主义发展史上都是重大的变化和发展。

目前新托马斯主义作为一种宗教哲学仍有很大的影响。世界各地有许多研究它的机构，其中主要的研究中心有：梵蒂冈的托马斯主义研究院，弗莱堡的天主教大学（瑞士），科伦的大阿尔伯特研究院，在华盛顿、渥太华、巴黎、因斯布鲁克、马德里、多伦多均有研究天主教的机构。

新托马斯主义哲学的主要代表人物有：法国的马利坦（J. Maritain 1882—1973年），他跟瑞士的曼塞尔（G. Manser 1866—1950年）等人曾偏重于制定新托马斯主义的思想体系，其理论在本世纪有广泛的影响。马利坦早年在法国亨利第四公学攻读，进入巴黎大学后信奉柏格森哲学；他原是新教徒，1906年改信天主教，在三十年代侨居美国，曾在欧美一些大学和神学院长期任教。1945—1948年曾任法国驻梵蒂冈大使。其主要著作有：《哲学概论》(1921年)、《完整的人道主义》(1936年)、《拯

教时代»(1946 年)、«人与国家»(1951 年)、«美国回忆» (1958 年)、«知识的等级»(1932 年)、«道德哲学»(1960 年)等等。

法国的另一名代表人物是吉尔松 (E. Gilson 1884—1978 年)。他同德国的格拉布曼(M. Grabman 1875—1949 年) 侧重于撰写新托马斯主义的历史(经院哲学史)论著。吉尔松在1913 年获得文学博士,第二年被动员参加战争直到战争结束,从1919 年开始先后在斯特拉斯堡、巴黎大学任教,1929 年任多伦多"中世纪研究所"所长,1946 年为法兰西科学院院士,尔后曾任法兰西共和国议员。吉尔松著作甚多,其中主要的著作有:«约翰·邓司·斯各特的基本论点概念» (1952 年)和«中世纪基督教哲学史»(1955 年)。瑞士的波亨斯基 (M. Bochenski 1902—)和奥地利的威特尔(G. Wetter 1911—)则致力于"批判"马克思主义哲学。公开出版攻击马克思主义的著作有:波亨斯基的«苏俄的辩证唯物主义»(1950 年), 威特尔的«辩证唯物主义» (1952 年)等等。

第三节 新托马斯主义的"第一哲学"

新托马斯主义有一套庞杂的理论,它包括"第一哲学"、认识论、伦理学、美学、历史哲学等等。在这套理论中主要研究和讨论的对象是上帝,上帝是它们理论的出发点和落脚点。就是说,新托马斯主义者把上帝的存在和它的创世问题作为最重要的"形而上学"问题放在各种问题的首位,并在这样的基础上建立他们的各种理论。

形而上学,在新托马斯主义那里,被看成是"第一哲学"等

同于关于本体论的理论，不过这种“形而上学”所阐释的对象，不同于亚里士多德的形而上学的内函。新托马斯主义的形而上学，在沿用亚里士多德的形而上学时，把它神秘化，用以为基督教神学服务。马里坦认为，形而上学的对象不是客观物质世界，而是极端神秘玄虚的“存在之为存在”（亦译“有之为有”），亦即单纯的“存在”（有）、绝对的“存在”（有）。这样的“存在”是脱离一切感觉性质的，对它只能去理解，它只有“纯粹的理解的价值”。

新托马斯主义的形而上学是以存在本身为对象的。它有两个组成部分：本体论和自然哲学（或宇宙论）。在本体论方面，又分成两大类：非本体论的存在和本体论的存在。

所谓非本体论的存在，即无生命的物质存在。这种存在，被看成是一种偶然的、短暂的、低级的领域中不能独立的存在。这种非本体论的存在，在上帝没有赋予它们以灵魂以前，只是一种潜在的、可能的存在。

所谓本体论的存在，亦称之为一般形而上学，是一种超验的“普遍存在”，它是超自然的、超时间的“绝对实体”，是一种“自在地存在着的存在，一种完满意义上的存在”。这种存在的根本属性是“统一”、真理、至善至美，它就是最高的精神的存在——上帝。

非本体论的存在和本体论的存在的关系是：作为“普遍存在”的上帝使那些变动不居的低级存在（自然界）具有真正形态和本质，给它以灵魂，使它“生成”，即是说，使它们从一种潜在的可能的存在过渡到现实。换言之，非本体论的存在依赖于本体论的存在，前者是一种“打了折扣的存在、实在”，它要以“一种完满的存在为前提”，而上帝就是这最完满的存在，是“存在之极度

的充实。”

从新托马斯主义所阐释的形而上学的对象到它研究的中心学说表明，新托马斯主义的本体论，是一种在客观唯心主义基础之上建立起来的上帝存在说，是一种用哲学思辨语言表达出来的神学教义，被认为是存在(有)的基本属性的东西，都是用以证明某种精神的、超自然的神的存在。不过，新托马斯主义者往往不直接用“神的存在”，而只是说“存在之为存在”，企图借此把上帝的存在描绘成无处不在的存在，仿佛这种存在就象任何特定的、特殊的、单一的存在一样是不言而喻的。于是他们往往把这种神学本体论说成是一种“实在论”，给人造成一种假象，仿佛他们也真正承认自然物的现实性、实在性。其实完全不是这样，他们的“承认”只不过是一种循词，因为他们既然把上帝看成是宇宙的创始者，是使自然之物“生成”的始因，那么他们所承认的“实在”等等，也就决非指的真实的物质实在，因而决非具有唯物主义的意义。那么，新托马斯主义者的自然哲学又是什么呢？他们的自然哲学，亦称宇宙论，是用抽象的类比方法推导出自然科学的原理，这种原理被解释为是科学以前的东西，是导源于上帝对自然事物的造化而来的。因此，新托马斯主义者的自然哲学并不是自然科学材料的概括和总结，而是自然神学。

新托马斯主义的自然哲学认为，自然界的一切物体形态都是由“形式”和“质料”组成的。自然哲学的中心点就是解决“形式”和“质料”的关系问题，这就是他们再三宣扬的“形式质料”说。

“质料”，在新托马斯主义那里，是一种没有形态、没有性质，纯粹是一个消极的、被动的，完全没有规定性的因素，它的活动仅仅是由另一个存在物得来的。而“形式”则不然，它是一种精

神、是积极的、主动的因素，是“质料”规定性的原则。就是说，当“形式”赋予无规定性的“质料”时，质料才获得规定性，才具有一定的形态。换句话说，我们通常所看到的自然界的各式各样的物质形态，其存在的方式是这样而不是那样，都是由于形式参予而造成的；没有形式与之结合，它们作为质料只是处于存在的边缘，无法“生成”为现实的存在。简单地说，在新托马斯主义那里，“形式”是精神，而最高的形式，必然是上帝，上帝是形式的形式（即最高的形式）。

基于同样的道理，新托马斯主义者还认为，自然界出现不同的形式，诸如低级的“无生命的形式”、作为较高级的“生命原则”、更高级的“精神形式”等等都是由于上帝出于不同的目的而形成的。

新托马斯主义者作出的上述立论，不仅否定了物质运动的客观规律性、否定物质运动的多样形态，而且也否定了为科学所揭示的进化规律的存在，而归终无非是用自然神学的“形式质料论”来反对自然科学的决定论，把自然的原因解释成为第二性的、偶然的原因，借助于第二性的偶然原因上溯到上帝存在的必然的原因——上帝存在是第一原因，于是，自然界规律的全部科学观点完全从属于上帝创造宇宙的观点。

其实，新托马斯主义自然哲学的“形式”与“质料”并不是什么新发明，而是从古希腊哲学家亚里士多德关于质料因、形式因等范畴那里抄袭来的，并且阉割了这些范畴的唯物主义成份与辩证法的因素，把形式与质料完全割裂开来，把形式与上帝等同起来，把它说成是自然界万物的起因、动力与根据，从而得出上帝从虚无中创造了有形的、具体的物体的结论。其用意是宣扬

神学目的论。因此，新托马斯主义者是从根本上歪曲了亚里士多德的理论。列宁说："僧侣主义扼杀了亚里士多德的学说中活生生的东西，而使其中僵死的东西万古不朽"。①作为僧侣主义的一种形态的新托马斯主义正是这样的。

为了论证上帝的存在是宇宙、自然界的本体，新托马斯主义者沿用了托马斯主义下述五种方法（亦称"五路"），这五种方法是：(1)世界上运动的存在，说明有不动的推动者存在（后者本身不被任何东西所推动）；(2)世界上不能设想出无穷数的原因，而必须设想有第一原因，即上帝；(3)现存事物是偶然的，可能存在或不存在，但整个世界不可能是这样的，它要求有绝对的必然性，即上帝；(4)在世界上所看到的有各种不同完善程度的等级，要求假定有绝对完善的存在者，即上帝；(5)现存事物的合目的性，要求假定有理性的创造者，这个创造者就是上帝。新托马斯主义者的这些"证明"，是承袭了亚里士多德关于"第一推动者"，"第一因"，"宇宙的终极目的"等等说法而推论出作为世界万物创造者的上帝的存在的。从方法论说，它一方面，建立在抽象的类比的基础之上，另一方面，是从认为物质不能自己运动这个证明为前提作出推论的。实际上，新托马斯主义的这些"证明"，从根本上否认了人类理性的作用，这不能认为是"证明"，只不过是一种为宗教信仰效劳的抽象的推论、诡辩而已。

第四节　新托马斯主义的"理智主义"

新托马斯主义者把他们的认识论称之为"批判论"，在更多

① 《列宁全集》第38卷第415页。

的场合下又称之为“温和的实在论和理智主义”。

什么是他们的理智主义呢？这要从他们给认识论规定的任务谈起。新托马斯主义者说，理智主义的任务是“指出知识的真实是用什么东西构成”，“指出理性是如何的并遵照那一些规律来达到真理且获得知识的”①。又说，人之成为人，是由于具有理智或理性，理性是我们达到真理的唯一的自然手段。这样看来，新托马斯主义的认识论似乎很崇尚理性、并且通过理性去获得真理。其实不然，对于新托马斯主义者讲的理性、其中也包括感性、真理等决不能从字面上或从唯物主义的意义上去理解，这样的理解同新托马斯主义的神学体系是相违背的。

知识的真实性是什么呢？新托马斯主义者回答说：“知识的真实性是以心灵跟事物的符合而构成”②。怎样使心灵跟事物相符合呢？马利坦说：“理性是我们达到真理的唯一的自然手段”，但是这样的手段，只有“首先并且主要地为实在本身所形成，所训练，……其次为教师所形成，所训练，……最后，为上帝所形成，所训练，如果上帝愿意教导人类，并且赋予哲学家们以信仰和哲学的消极规则”。③马利坦给作为手段的理性附加了这么多的条件，实际上是歪曲了理性本身固有的含义，把它纳入到信仰的轨道。所谓理性应为“实在本身所形成”，这里的实在，并非是指物质存在的客观现实，而是指的精神性的存在，是精神的一种状态，在新托马斯主义那里，它属于神秘的“有”（存在）。换句话说，所谓理性应为实在本身所形成，就是理性是直接受神

①② 马利坦：《哲学概论》，商务印书馆1947年版，第204页；第207页。

③ 参见马利坦：《哲学概论》，1930年英文版，第184页。

秘的、精神的、来自上帝的“有”塑造和训练出来的；所谓它是教师所形成，所训练，也就是在基督教的神学家们培养下形成的；上面强调的第三条，就更赤裸裸的说出了理性是上帝亲自形成和训练出来的，是上帝赋予的神学规则。只有在这些前提下，新托马斯主义才认为理性是达到真理的唯一的自然手段。

与此同时，新托马斯主义者也声称，一切知识都是从感官开始的，但人的感官的功能是很有限的。感官与事物直接接触，它所得到的认识只是个体的知识，只对单一的东西的了解，它总是受到人本身的不完善的制约，它不能完成一个抽象的认识过程，不能从中引出概念来，比如感官只能感知一个东西的形状、大小、高低、颜色等等，而理性与事物接触得到的知识则是普遍性的知识。这种知识在其时空现实性方面克服了对具体的、即单一的东西的感性局限性，从而获得事物的观念。

在这里，初看起来，似乎新托马斯主义者既肯定了感性认识的作用，又肯定了理性认识与感性认识的不同，其实完全不是这样。

新托马斯主义认为，感性认识与理性认识并不是以客观存在的世界为共同的对象的。感性认识与理性认识各有各的认识对象，两者中间根本不具有一种从感性认识过渡、上升到理性认识或理性认识来自于感性认识的过程；感性认识的对象是个体，理性认识则另有独特的对象，它是在感性认识的对象之外的另一种对象。即以一般或普遍存在为对象。

在新托马斯主义看来，由理性活动获得一种观念是凭着一种特殊的能力——“创造的理智”或“能动的理智”，即“理智之

光"的活动从感觉材料里面抽象出来的，它完全超出了感性的等级，它象X射线似的，把认识的对象呈现在人们面前，有如透过肉体看到骨头一样；不过它又不象骨头那么具体，它看到的是抽象的精神本质，这种本质，新托马斯主义称之为"性"或"物性"。就是说，人们的认识是借助于"理智之光"这种被新托马斯主义者称之为"一种特殊的能力"而获得对事物的普遍的概念、知识，即使认识的对象由于一种有生命的反应，在自身中产生观念，把对象作为一个普遍的认识。因此，新托马斯主义的理智主义(认识论)，既割裂了感性认识与理性的有机联系，又否定了感性认识上升到理性认识的活动过程，否定了理性思维的提炼作用，把理性看成是直觉，看成是上帝赋予人的，特有的灵魂形式。

这样，新托马斯主义的理智主义，虽然运用感性、理性的字眼，甚至主张感性认识个别，理性认识普遍，借助于理性获得知识、认识真理，实际上是主张上帝的精神在人们身上起作用，这就从根本上否认了人类的认识是对客观物质现实的反映，否认了唯物论的反映论。在他们看来，认识的最重要的条件是灵魂的功能，由于灵魂发挥功能，使得认识成为超验的东西。因此，它们所主张的理性认识真理，并不是去认识客观真理，而是认识心灵中的真理，因为真理的概念仅仅表示抽象的，符合人们心灵的东西，靠心灵对真理的信仰，即"心灵中的真理系以它跟事物的符合性构成"。①正因为这样，新托马斯主义者甚至认为，"人的肉体及其器官不直接参予理性认识"，"理性是非物质的，理性

① 马利坦：《哲学概论》，中文版205页。

认识是超物质的活动，即精神的灵魂活动”。

十分明显，新托马斯主义的认识论完全不需要人们的社会实践，并在实践中取得对事物的认识，在他们那里，唯独等待来自上帝的“理智之光”就够了。这种认识论无疑是反理性的宗教信仰，是“神学认识论”。但是它们却竭力洗刷这种实质，力求把信仰和理性、宗教和科学调和起来，可以说这种努力是新托马斯主义认识论中的核心问题。

新托马斯主义的各种理论无不体现这个核心问题。但是即使这样，它们也仍然坚持信仰高于理性、高于科学。从这里出发，新托马斯主义把人类知识分为三个等级：科学、哲学和神学。前两者他们称之为“理性知识”，后者他们称之为“超理性知识或信仰的知识”。在他们看来，科学只认识可以观察到的东西的时空联系，并不能认识到它的存在，科学提供的知识是不可靠的，它仅限于有形躯壳之外，而这种躯壳所掩盖的真正精神本质，则是科学所探索不到的；而哲学，在他们看来，它的对象不是来源于“实际的客观现实”，而是根据真正的最初原则——存在（上帝）来认识任何一种存在的东西。哲学跟各门类科学的关系是：哲学管理科学，保卫科学，把科学当成它所使用的工具，哲学有资格判断其它一切人类科学。但是在新托马斯主义者看来，哲学仍属于理性知识这一级，它还不是最高级的科学。最高的科学，是神学。神学，就是天主的科学，它拥有至高无上的权力，在这种权力支配下，哲学必须成为“神学的婢女”即只能是神学的工具。

不过，在科学发达的今天，现代的新托马斯主义者并不总是赤裸裸地高举神学的信条，他们把信仰与理性，宗教与科学时而

调和时而对立起来，他们通常抓住现代科学诸如量子力学 天体物理学、生物学、人类学、现代天文学和其他自然科学的某些原理来为神学服务，他们尽可能地消除科学的发现与神学信条的尖锐冲突，仿佛科学和宗教之间的密切联系已成为现实。例如吉尔松在《上帝和哲学》一书中，就援引尚未由科学彻底解决的太阳系起源问题来作文章，说什么，要是科学家不去臆造不足以信的理论，完全放弃那种企图把它作出科学解释的尝试，而去接受教会关于创世活动的学说，那么，整个问题是何等一清二楚啊！又如新托马斯主义者认为，“宇宙膨胀”论是他们的创世说的“证明”。他们断言，如果宇宙是膨胀的，这就意味着它不仅是有限的，而且意味着在某一时候曾凝聚在“太初原子”里面。由此可以得出结论，宇宙是创造出来的。有的新托马斯主义者还从爱因斯坦的相对论中得出宇宙在空间上是有限的，超验世界的存在的结论；有的把开普勒发现的红移效应的实验证明看成是宇宙在空间上是有限的“实验证明”；有的从科学早已查明的宇宙尘埃的存在得出宇宙正在毁坏，“世界末日”已经临近的结论。同样道理，有的新托马斯主义者利用人类学的成就为神学服务，认为人类祖先是存在的，它本来是具有完善性的人，只是因为亚当和夏娃犯了罪过才失去了它们的完善性，于是起初变成直立猿人，后来变成尼安德人、中国猿人等等。总之，他们力求从“各种科学里面”找出能为神学世界观作辩护的东西，借以表明现代自然科学证实了神学世界观，神学认识论是“科学”的。其实，他们这种努力只是一种障眼法，目的在于使人们放弃对客观世界作出科学的、唯物主义的解释，放弃科学世界观，从而维护宗教世界观。

第五节　新托马斯主义的"启示"伦理学

新托马斯主义者在阐述伦理学时大体上也讲善、恶、快乐、幸福、良心、人道等道德范畴，但是他们在阐述这些范畴时通常不像在本体论和认识论领域那样，用哲学术语来掩盖问题的本质，而是公开地宣传宗教教义。基于这一立场，新托马斯主义者说，他们的伦理学是"启示的伦理学，本质上也就是宗教伦理学，它是以上帝的话不会错误的、无可否认的、绝对的权威告示给人类"①。就是说，他们认为：人类的行动规则、道德规范，并不是人类意识或一般哲学理性可以概括出来的，它是上帝根据天上确定的道德法则亲自指示下来的，人们对于这些东西不能依靠理性，而是要通过直观、信仰才能知道。因此，在他们看来，启示的知识应当成为道德规则的知识。换句话说，新托马斯主义的伦理学也就是直接依附于宗教的道德教条：上帝是道德价值的绝对来源，上帝是道德行为和人类意图的最终目的和直接控制者。衡量道德行为的最高标准是上帝的"理性"、永恒或神圣的法则和《圣经》，它们是使人向往善的东西，是使人走上至善的推动力。

于是，在新托马斯主义的伦理学看来，人类生活的尘世尺度、人类生活的自然基础和社会内容都不可能使人的道德规则变成现实，因为人是一种具有二重性的"形而上学的存在物"：可

① 马利坦：《道德哲学》，参见《现代世界伦理学》，贵州人民出版社 1981 年版，第 94 页。

死的肉体，不朽的灵魂。人的肉体活在世上，其灵魂却投向“天堂”——上帝和彼岸世界，因此，道德的价值就在于，指引人接近上帝和彼岸的生活，获得尘世以外的快乐和幸福。幸福是道德价值的核心。所以他们有时又说，新托马斯主义的伦理学是“获得人的无条件的[永恒]幸福为目标的实践科学”。①它的职能正是劝导人们应如何最终追求一种超自然的幸福、人的行为应如何以这种超自然的目标来自我调节。这就是说，在新托马斯主义者那里，所谓幸福就是人在不断地追求上帝，在追求上帝的活动中，使自己(主体)完善起来，而所谓“永恒的幸福”就是上帝缔造的“无限的善”，人们占有了“无限的善”也是占有了最高目标的“永恒幸福”，同时也就达到了“高度满足的境界”。可是怎样才能占有“无限的善”，从而把永恒的幸福变成现实呢？他们认为，要回答这一问题不是理性或哲学所能办到的，要回答它必须靠基督教的信仰。因为理性或哲学是人类的产物，它只注意人类的“处境”，人类尘世生活，不能理解超验的上帝，于是在他们看来，只有采取两种态度和目的通过信仰才能占有“无限的善”：第一种应具有“主体最终目的”，即是说，人应当最终响应号召去占有上帝和直观上帝；第二种应具有“绝对最终目的”，即人应绝对的爱上帝，为了达到这一目的，首先要把自己提高到神恩的境界，等待神的恩赐，人只靠自己的力量是办不到的，既得不到“永恒幸福”，自然也就达不到高度满足的境界，一句话，要达到目的，就要爱上帝“超过爱人类自己，超过爱人类的幸福，正是为了爱这绝对的最终目的，人类才向往永恒幸福。人类自身的

① 马利坦：《哲学概论》中文版，第323页。

存在也只有在那里才是神圣地完善的”①。

新托马斯主义的这套教义，目的是非常明显的，就是宣扬人要追求超尘世的幸福，借以消除人们对资本主义现实的不满。新托马斯主义者说，人在尘世间“是个不完善的主体”，只有放弃对“财物”的追求、只有对不公平的现象采取“圣洁”的态度，脱离现实生活，面向虚无的来世，才能使自己成为“完善的主体”，而要做到这点，就必须进行完善的活动，听从上帝的指示和恩赐。显而易见，这种理论完全是为资本主义制度所造成的罪恶进行辩护的理论。这正如列宁指出的：“僧侣、地主和资产阶级都是假借上帝的名义说话，为的是要贯彻他们这些剥削者的利益，……我们摈弃从超人类和超阶级的概念中引来的这一切道德。我们说这是欺骗，这是为了地主和资本家的利益来愚弄工农，禁锢工农的头脑”。②新托马斯主义的启示伦理学，也正是以上帝的名义来搞欺骗的。

新托马斯主义在伦理学方面，也试图使其世俗化，以适应现时代的要求。其中最突出的是宣扬要建立以神学为中心的人道主义以取代以人为中心的人道主义和经济的人道主义。

在新托马斯主义者看来，原子时代的到来越来越威胁着人的尊严，科学和技术的进步更是使人恐惧，在这个时代，人“处在死亡的威胁之下”，提倡以人为中心的人道主义已经不能奏效了，因为在他们看来，以人道为中心的人道主义的实际行为脱离了上帝的“精神原则”，世界变得“毫无原则了”，成了“一个没有

① 马利坦：《道德哲学》，参见《现代世界伦理学》第84页。

② 《列宁选集》第4卷第351—352页。

发酵的死饼子”。“这个时代的人，既没有‘本体观’，也没有‘热情’，他们由于生活在符号当中，靠符号过日子，也就失去了‘存在’感，他们由于并不欣赏人与人之间的交往，也就对神圣的‘爱’失去了感觉；他们只是为了发财而从事辛苦的致富工作”。①因此，虽然讲的以人为中心的人道主义，恢复人的自由和尊严被提了出来，结果仍然没有解决问题。而以神为中心的人道主义则无此弊端，因为它把人与上帝联系在一起，这正是人受到尊重的所在，新托马斯主义者说，这是一种“新的或完满的人道主义”，也是“一种新的基督教文化观”，这种文化观与以人为中心的人道主义有许多不同之处：第一，可以使分裂了的东西协调起来，既承认世俗的东西，哲学和科学的理性，以公民的社会享有自主权，同时又承认灵性的东西。宗教信仰、教会在更高的地位上起着促进和鼓舞作用。第二，它承认人的非理性部分，使它服从理性，同时也承认人的超理性部分，使理性受它鼓舞，使人敞开胸怀接受神性的降临，它的任务是使福音的酵素和灵感透入世俗生活的结构，使世间的秩序神圣化。第三，这种文化观使人们享受人所应得的世间生活和精神生活的权利，并且这种文化观将以“基督教人格主义”的“民主主义来代替唯物主义、个人主义的文化，而不是代之以集体主义的经济制度”。第四，这种文化观主张脱离盲目的强制，不靠国家，只靠一种爱，使人的生活无限地超出尘世，超出历史，并用神圣的爱代替武力、维护自由、民主、人权与和平等等，等等。可以看出，新托马斯主义这种以神为中心的人道主义，所谓新的文化观，实际上就是资产阶级

① 马利坦：《理性的范围》，见《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年，第414页。

的个人主义和基督教的神学教义的混合物，也是资产阶级用以维护其社会统治的政治的和宗教的混合工具，它的核心就是以神的名义去控制、毒化人民，使人在资本主义制度面前束手无策，听命于资产阶级统治者的安排；同时反对"顽强的"辩证唯物主义世界观，借以抵抗共产主义理论对人们的影响。一句话，这种"以神为中心的人道主义"或"新的文化观"，实质上就是鼓吹垄断资产阶级的文化，宣扬神学，名为人道主义，实则神道主义。

第六节　新托马斯主义的社会观

新托马斯主义者认为人类历史的发展变化是上帝支配的结果，历史上"一切事件都是按照上帝意旨或恩赐发展着的，上帝在历史中实现自己的目的……上帝是历史的真正主宰"①，因此，在他们看来，根本不存在什么历史科学，而只有所谓"历史哲学"。

新托马斯主义的历史哲学认为，人类历史乃是人向往彼岸天国的长期旅行，这样的"旅行"是沿着所谓"两条途径"展开的。一条是向上的途径，即所谓向善向真理的途径，一条是向下，即所谓向恶向错误的途径，而基督教教义鼓励人向善，虽然他们也承认所谓人向恶是在所难免。于是，在新托马斯主义者看来，历史的每一个时期都有善恶两方面。自古罗马到目前的科学高度发展的时代，每一个时代都有自己的优缺点，我们不能绝对地说，

① 《教皇庇护十二世在第十届国际历史学家代表大会上的演说》，1955年梵蒂冈出版，第8页。

某个时代为善，或某一时代为恶。但新托马斯主义认为，人类历史的命运是受主宰之神支配的。人虽然有向恶之心，但人的命运不是绝对自由的，它前进的方向总是受到上帝的制约，按上帝预先规定的方向前进的，因此最终决定人类历史发展的不是人的生产活动，而是上帝，上帝的意旨在于发扬善，发扬精神、发扬灵魂，虽然恶的势力尽力阻挠，但恶的势力终究逃脱不了上帝的指掌，上帝能从恶中启发善，使人类及其历史沿着向上的途径前进。在这种思想支配下，新托马斯主义者依据上帝（神）对人类历史的支配程度的大小，把人类历史划分为三个不同的历史时代：第一个时代，是人的本性律时代；第二个时代，是神规定的十戒的时代；第三个时代，是救世主降生以后的时代。他们认为每个时代的事业都不能由人自己作出计划，去完成计划，而是按照上帝（神）所预先定好的计划行事，上帝对于人类已经在永恒之中规定了所有的计划，人类历史必定按照上帝（神）的计划而前进。

显然，新托马斯主义所宣扬的"历史哲学"，是赤裸裸的神学天命论即所谓"人类历史没有天命便无法解释"。①这样，人类历史在他们那里，成了一部神话史，一部漆黑一团的宗教信仰史；历史的进步被说成是实现神所规定的"永恒计划"的合乎目的过程，人们有意识的活动必须服从"神的指挥"，人们意志必须体现上帝的意志。

在解释社会现象时，新托马斯主义者同样坚持这种神学社会观。

新托马斯主义认为，社会制度是不变的，它是"自然"的，是

---

① 斯契列姆司：《天主教历史哲学》，英文版，第4页。

"自然社会",是"为了实现自己的共同的目的而稳定地和有效地联合起来的理性生物的道义联盟",①它的基本形态是由"自然国家"、"团体"、行业、家庭所构成。"自然国家"的基本特征是组织、管理和顺从上帝的指挥,使社会形成一个所谓和谐的"有机整体"。在这样的"自然社会"中,国家和人民并不握有主权,"人所具有的每一权利都是由于上帝所有权而有的"②。因此,人的"生存权利"、"追求快乐的权利"都是由上帝给予的"自然权利",它是以上帝为最后的"根据"。同时,在这样的社会中,法律分为三种形式:永恒法、自然法和实在法(人类法)。实在法是由永恒法决定的,而永恒法则是上帝意志的反映,即所谓"自然法之为法,是因为它是对于永恒法的分有","永恒法"是"神的理性的秩序"③。

总之,不论是新托马斯主义者的"历史哲学",还是它的关于社会的说教,其理论本质就在于,否认社会和历史的客观规律性的同时,宣扬社会历史发展的不可知论,否认社会、国家、法律的阶级本质,用神的名义麻醉人民,使人少想尘世生活,多想主宰上帝,少想人在现实中所受的压迫和剥削,多想天国世界的"永生",从而把资本主义的社会秩序巩固下来,把私有制、教权制以及垄断资本主义的经济制度和资产阶级的国家等政治制度作为不可废除的东西巩固下来。

近些年来,考虑到世界上发生的变化、人们认识水平的提高、宗教影响的不断败落,新托马斯主义的代表人物开始表现出

---

① 雷·若列维:《哲学辞典》,法文版,第176页。

②③ 参见马利坦:《人和国家》,1951年英文版,第3、4节。

一种比较灵活的姿态，对资本主义社会某些腐败的现象似乎也进行一些“批判”，并说什么“教会的心是和穷人在一起”的，要劝告垄断资本家要象“兄弟”一样“关怀”工人，因为资本家和工人都是“上帝的后嗣”；一些天主教的头面人物常常以超阶级的姿态来“改善”资本主义制度；对社会舆论也作出某些让步，梵蒂冈对作为解决国际争端的手段——战争也表示谴责，教皇约翰二十三世和保罗第四也曾发表言论主张和平。但是所有这些都是极为抽象的，并未表现出任何有实际意义的行动。并且还竭力声称，由于宗教信仰的削弱才导致社会上各种矛盾的产生。似乎只有不断复活基督教的信仰和精神，复活老托马斯主义的说教，加强天主教会在政治、经济生活中的作用，才是防止社会上一切灾祸的万灵丹。然而，事实表明，这恰恰表现了天主教、新托马斯主义正在经历着新的危机。

第七节　泰亚尔的基督教进化论

泰亚尔·德·夏尔丹（Teilhard de Chardin 1881—1955年）法国人，是一位著名的人类学和古生物学家，曾任法国地质学协会主席，天主教神父。泰亚尔早年便献身于地质学和古生物学研究。在我国解放前，他多年侨居中国。1929年在北平附近周口店和我国学者裴文中、加拿大人达维逊·勃拉克共同发现“北京人”化石，并在北平（北京）建立“大陆生物研究所”，出版《大陆生物学》杂志。

泰亚尔生前撰写了大量著作，其主要著作有：《人的现象》、《人的出现》、《神圣的中心》、《人的未来》、《力的活动性》、《人在

自然界中的地位》、《科学和基督》等。泰亚尔的思想，在三、四十年代并未引起人们多大注意，只是到了五十年代中期，在他逝世以后，随着他的著作被译成多种文字，泰亚尔思想才在欧洲、亚洲，特别是在拉丁美洲的一些地区传播开来。在一些国家如比利时、法国、加拿大和美国还成立了以他命名的研究协会，拨出巨款召开研究泰亚尔思想的会议，出版他的遗著以进一步扩大他的思想影响。

泰亚尔的理论，在现代宗教哲学中占有特殊的地位，泰亚尔是把新托马斯主义和进化论结合起来的首创者。他试图根据科学提供的材料，根据考古科学提供的论据来说明宇宙的发生和人类的进化。泰亚尔的这种努力显然是和上帝创造世界的神创论相违背的，因此，泰亚尔的学说在一定的历史时期曾被天主教会视为异端，并多次遭受谴责和禁止，直到五十年代中期，泰亚尔的学说才逐渐为宗教哲学界所容许，官方天主教才正视他的理论和采取吸收的态度。

泰亚尔的理论，不象马利坦、吉尔松等人那样赤裸裸地宣传经院哲学、神化托马斯·阿奎那。他根据毕生从事考古工作所占有的材料，“对宇宙作一个总结性的科学解释”。基于这种立场，泰亚尔把自己对宇宙进化的解释称为科学的现象学，即根据各种具体科学成就的综合来解释自然界和社会的进化。他认为，“宇宙本身是一个进化的现象”，进化过程中的飞跃乃是量变到质变的必然结果。进化过程中的一切事物的变化都有前因后果，它们之间存在着辩证的突变关系，因此，泰亚尔的进化学说，常杂以某种唯物主义和辩证法的因素。但是，由于泰亚尔所处的社会环境，社会地位，由于他受着根深蒂固的宗教传统的思想的

束缚，他并没有彻底抛弃上帝和对上帝的信仰，他的整个进化论体系并没有升华为完整的科学的世界观。

第一，泰亚尔的理论，是一种同唯心主义泛神论结合起来的“宇宙发生论”，它的基本特征之一是，进化是一个过程。泰亚尔说：“宇宙……不是程序，而是过程，是在宇宙发展中运动着的宇宙”。①进化，这不是个别的假设或理论，而是“一切理论、假设和体系今后都应遵循和适应的主要条件”②。从这里出发，他把整个宇宙进化分为宇宙生成、生物生成、人类生成和心智生成几个层次，把它们大致分为三个阶段：

第一阶段，所谓宇宙生成阶段，即前生命阶段。在这一阶段上，发生了化学分子和银河的演化，形成地壳，在地壳表面产生了适应于形成复杂分子和生命最初形成的水一盐溶液，——物理化学介质，这些因素是生命的“门槛”。

第二阶段，生物生成阶段，亦即“生命”阶段。在这个阶段上产生了地球的植被：“生物层”，所有形式的生物都在发展。

第三阶段，人类生成和心智生成阶段，亦即“思想”和“超生命”阶段。在这个阶段上形成了人和人类迄今的历史发展。不过，人一经形成便产生了一个新的地层“智力圈”（“精神圈”），通过这个“智力圈”人既了解自身，又了解世界进入超生命阶段，走向一个“最终点”即“奥米伽点”*。

泰亚尔强调，任何一个阶段上的生成都要经过漫长的岁月，

---

① 《泰亚尔全集》第5卷，法文版，第34页。

② 泰亚尔：《人的现象》，俄文版1965年，第215页。

* “欧米伽”是希腊文最末一个字母“Ω”的读音。“欧米伽”是“最末点”或“终点”的意思。——作者。

在这个漫长的历程中，生命每一次进化都是一次新的“孵化”，它们都是由简单到复杂，由低级到高级的演变，物质的进化为生命进化所继续，生命又为意识所继续，在整个进化的各个阶段，不存在不可逾越的界限。但不管哪一阶段，宇宙的结构都具有心理的因素，它虽说很微妙，但并不神秘，因为它们是从物质到精神的发展过程，因而又是可以认识的。这样，泰亚尔虽然把宇宙看成是进化的过程，把它分成若干阶段，归根到底，仍然把“宇宙发生”同心理因素联系起来，这就为宗教唯心主义争夺了地盘。

第二，泰亚尔的进化论的基本特征之二，就是他的“唯灵论”的“动力论”（力能论）。

泰亚尔认为，宇宙进化是个过程，人类不是象圣经上记载的那样是亚当和夏娃的后裔，人是脊椎动物长期进化的结果。但是整个宇宙进化是受“一种有条理的内在的和有生命的动力”支配的，亦即上帝在冥冥中安排的。进化有赖于创造力而发展，“创造力贯串进化的始终”，这样，泰亚尔的自然进化论又同上帝的创造力合而为一，成为一种所谓“进化一元论”。

第三，泰亚尔从生物进化立场解释人类历史和社会现象。

泰亚尔认为，人和自然界是密切联系在一起的。人类是物质和生命进化过程中所趋向的最完善的现象，人的历史是宇宙起源的最后阶段，人在进化的顶点上不断地“灵化”并追求某种最高的中心。因此对人的进化的理解，是理解整个自然、历史和社会的关键。他反对存在主义者对人的理解，即把人看成是脱离自然、社会的“自我存在”，是偶然被抛到世界上来的观点。泰亚尔认为，劳动工具的产生是人种生物的特点，随着人的出现人类便卷入进化的洪流之中。国家、民族、文化都是生命进化的新形

式，而人，通过他的“精神化”，凭借本能的心理气质和对上帝的爱实现人类联合，达到世界大同，“人类一家”。因此，泰亚尔又自称其进化论的社会观为“进化论的人道主义”。

泰亚尔从生物学上解释人类历史和社会的理论是带有政治色彩的，也是十分错误的。它从根本上抹煞了各种不同的社会制度，各种不同的思想体系之间的根本区别，抹煞了资本主义社会和资产阶级思想体系的反动本质，到头来只能充当反动的社会制度和反动的思想体系的辩护士的角色。正因为这样，泰亚尔在1952年10月14日一封信里声称：“战胜共产主义的唯一手段是把基督如实地搬出来，不是鸦片烟(或派生物)，而是一个人化过程的基本原动力，这个过程只能在一个开放的世界里才得以充分地完成”①。

第四，泰亚尔的“奥米伽点”。

在泰亚尔的基督教进化论的体系中，承认上帝是最高的、绝对的实在。但是他并不象“严格的”新托马斯主义那样采用“形而上学”的方式，而是通过“科学”达到上帝。

泰亚尔认为，进化是一个从“α”(阿尔法)开始向“Ω”(欧米伽)发展的方向性运动。欧米伽是人类精神意识发展的顶峰、终点。但是泰亚尔强调，欧米伽虽然是进化的终点，但它却是和阿尔法同时出现的，即是说，宇宙在进化之初就已具有未来的目标，并且被它所吸引。

欧米伽具有自动性、现实性、不可逆转性和超验性。它既在时空中，又超乎时空之上，它不能跟任何实在相混淆；可是它

① 见《二十世纪天主教百科全书》，法文版1958年，第124页。

又是包罗万象的实在。"欧米伽是宇宙中一切中心之明晰的中心"①。由于欧米伽在上面吸引，宇宙才会一步步向着统一方向运动。泰亚尔认为，一些物理学家们企图从世界底端从物质中寻求宇宙平衡的基础是不对的。因为他们看不到宙宙平衡的根本原因在其上端，即看不到在超验的欧米伽点中。他认为进化是有尽头的，因为人类精神从汇聚达到欧米伽点，进化即将在最后一次分裂中结束，于是精神与物质分道而行，精神升华进入超人格的领域之中，而"物质却永远沉沦了"。

显然，泰亚尔的欧米伽点是神秘的精神实体，也就是泰亚尔心目中的上帝。因此，在他那里，进化到达欧米伽点，实际上也就是达到了上帝，这时基督教徒所笃信的天国也就实现了，此时人神合一、天地统一、宇宙成为一元。据此，泰亚尔认为，上帝就是整个自然界、整个宇宙，"上帝存在于一切之中"。

不言而喻，泰亚尔的"欧米伽点"是绕了个圈子来承认上帝是进化的普遍联系的基础和推动力。从逻辑上说，纯属是一种从已知的出发点去推测未来的曲线运动的推论，是为他的泛神论的目的服务的。同时，泰亚尔试图借"欧米伽点"来调和科学和宗教的对立、缓和两者之间的冲突。因此，泰亚尔的理论体系既是泛神论的东西，又是伪科学的东西，是一种基督教的进化论的哲学。

在结束新托马斯主义的这一章时，有几点要强调一下：

一、神本主义与人本主义。新托马斯主义是一种宗教哲学，是老托马斯主义在新形势下的"复活"。在"复活"初期竭力宣扬

① 泰亚尔：《人的现象》第275页。

以神为中心的神本主义，它所阐述的神学“本体论”实际上是变相的创世说。第二次世界大战后，在西方，“人”的问题被突出出来，新托马斯主义又以人本主义“补充”神本主义，宣扬以神学为中心的人道主义，在承认人的“自我”存在的同时，又把人附属于超验的“存在”（上帝）。

二、教义与科学。如果说老托马斯主义恪守基督教教义，强调神学教义与科学知识的不可调和性，借以为维护封建统治阶级的利益作理论论证，那么，新托马斯主义并不公开地认为神学与科学是不可调和的，相反，他们竭力歪曲现代科学诸如量子力学、天体物理学、生物学、人类学、现代天文学和其他自然科学的某些新成就来为宗教教义作“论证”，用以挽救宗教哲学所面临的新危机。

三、在认识论方面，如果说，老托马斯主义公开否认人的感性与理性认识的作用，那么，新托马斯主义则对此略有不同：他们在字面上似乎也承认感性、理性认识的作用，也讲感性和理性在认识中的作用，但是他们实际上是宣扬非理性主义的直观，因为他们从根本上否认人的感性认识与理性认识之间的联系，从根本上否认人的认识对实践的依赖关系，否认人的认识的能动作用，而只承认所谓“理智之光”的作用，因此，他们宣扬的非理性主义的直观终究仍然是信仰主义。

四、在社会政治方面，新托马斯主义者故作超阶级的姿态，仿佛他们既批判资本主义，又批判社会主义，实际上他们的主要锋芒是针对社会主义，他们猖狂地攻击科学共产主义学说，系统地歪曲和攻击马克思列宁主义。他们对资本主义的所谓批判，实际上是一种政治宣传，借以掩盖和缓和剥削阶级与被剥削阶

级之间的冲突。他们根本否认资本主义社会、国家、法律的反动的阶级本质。宣扬人要少想现实多想来世、多想上帝。否认社会历史发展的客观规律，从而把私有制、教权制以及垄断资本主义制度作为不可废除的东西巩固下来。

第十二章　现　象　学

第一节　现象学的产生发展及其基本思想

一、现象学的由来和发展

在西方哲学中，“现象”一词是在许多意义上被使用的，它与辩证唯物主义所讲的现象，其含义有时往往不同、甚至是大相径庭的。至于“现象学”作为一种理论或学说，其具体内容也是各不相同的。西方研究者一般把“现象学”追溯到与康德同时代的德国哲学家J. H. 朗贝尔(Lambert)，认为是他首先把“现象学”作为一门学科。但朗贝尔所说的现象是指与人类经验中的幻觉(假象)的特征有关的东西。康德在他的哲学中也提到了“现象学”，但他所说的“现象”，其含义又不同，而且他常常在多种意义上使用现象一词。一般地说，他所说的“现象”是与“物自体”相对立的一个概念，它不仅包括感觉材料，而且包括先天的认识形式时间、空间和范畴；也就是说，它是经过先天的认识形式加工整理过了的。康德认为，这种“现象”也就是作为我们知识的对象的“自然界”，是科学知识成为可能的范围。康德把现象界与本体界割裂开来，把认识局限于现象界。康德之后，黑格尔研究了人的意识(精神)如何从低级经过长期发展而达到“绝对知识”、也就是

由现象达到本质的过程。他把这一研究写成了《精神现象学》一书。黑格尔之后，十九世纪中叶以来，继续有一些哲学家提出现象学的研究，那种将本质与现象相割裂、把认识限于现象的现象主义思潮相当盛行。所有这些人及其思想虽然都与作为一个哲学派别的现象学有某种关系，但又都是互相有别的。

现象学作为一个哲学派别、一种哲学运动产生于二十世纪初的德国，它的发源地是德国的哥廷根大学、慕尼黑大学等一些高等学府，它的创始者和首领便是E·胡塞尔。这位哲学家吸引了大批的学生，形成了所谓哥廷根学派和慕尼黑学派，其中有A.普凡达(Pfänder)、A.莱纳赫(Reinach)、M.盖格尔(Geiger)、M.舍勒(Scheler)、H.C.马修斯(Martius)、R.因加尔顿(Ingarden)等。他们的观点并不完全一致，但都认为胡塞尔的现象学是当代最好的哲学概括，现象学的方法是研究哲学的唯一正确、合理的方法。在他们看来，所谓现象是指呈现在人的意识中的一切东西，现象学就是要从中找出本质，也就是对现象进行合乎理性的探讨，从而为科学提供理性的根据，这种探讨也正就是哲学研究的任务。

第一次世界大战前后，以胡塞尔为代表的现象学家们十分活跃，形成一股引人注目的思潮。1913—1930年间，以胡塞尔为主编出版了许多卷的《哲学和现象学研究年鉴》，汇集了有关现象学的各种问题和观点。他们还把现象学作为一种方法运用于伦理学、逻辑学、数学、美学、社会学等学科，从而更扩大了现象学的影响。三十年代，德国法西斯兴起，现象学派的《年鉴》停刊，现象学派内部又存在着意见分歧，1938年胡塞尔去世，现象学一度失去原有的声势。

第二次世界大战后，现象学在德、法又得以复兴，并传播到西班牙、意大利、英国、美国、加拿大、日本等国。尤其重要的是，现象学又直接启发和推动了存在主义哲学，存在主义的著名代表德国的海德格尔、法国的梅洛—庞蒂和萨特等人，都又是现象学家。现象学和存在主义相互融合，成为西方一股强大的国际性的社会思潮。当前欧美资产阶级哲学界中居主导地位的便是以现象学—存在主义为代表和以实证主义—分析哲学为代表的两股势力。

还须指出的是，现象学思潮也在东欧一些国家产生了影响。胡塞尔的门徒、著名现象学家 R. 因加尔顿便是波兰的哲学家。1975 年在波兰还举行了国际性的现象学讨论会。第二次世界大战以后，特别从六十年代以来，现象学思潮还积极向马克思主义渗透，试图用现象学的方法来修正和解决马克思主义的一些理论问题，形成了所谓“现象学的马克思主义”，它在法国、意大利、德国、美国以及南斯拉夫、捷克斯洛伐克、波兰等东欧国家得到传布。

二、胡塞尔现象学的形成及其根本目的

E. 胡塞尔(Husserl 1859—1938 年)是德籍犹太人，曾先后在莱比锡、柏林、维也纳等大学攻读数学和自然科学 (1876—1883年)，并获博士学位。嗣后曾短期在柏林任数学家 K. 魏尔斯特拉斯(Weierstrass)的助手。1884—1886 年重返维也纳大学，追随当时在该校任教的著名奥地利哲学家 F. 布伦塔诺 (Brentano 1838—1917 年)，决心献身于哲学。1887 年起，他先后在德国的哈勒 (1887—1901 年)、哥廷根(1901—1916 年) 和弗莱

堡(1916—1928年)等大学任教。1928年退休后，除短期去巴黎、维也纳、布拉格等地旅行讲演外，一直住在弗莱堡潜心著述。由于犹太血统，他在晚年遭到希特勒政权的种种限制和迫害。

胡塞尔一生勤于著述，除生前发表的大量著作和文章外，死后还留下四万多页未正式出版的手稿和七千多页由他学生作的速记稿。战后，在比利时卢汶大学建立了胡塞尔档案馆。一家荷兰出版商正出版《胡塞尔全集》，迄今已有十八卷问世。

胡塞尔现象学理论的形成是经历了一个过程的。十九世纪八、九十年代，他所接受的是当时流行的所谓"心理主义"，其特点是企图用心理规律来说明数学、逻辑的规律，可以1891年出版的《算术哲学》为代表作。这一时期也可称为前现象学阶段，大致包括他在哈勒大学任教的年月。二十世纪初，胡塞尔转而批判这种心理主义，认为数学、逻辑规律是纯粹观念之间的联系的规律，而纯粹观念(本质、共相)是实在的，又是先验的，即是不依赖于经验的自我而存在的，也不能用经验归纳的方法从个别之中抽象出来的。他提出用现象学还原的方法，即通过反省主观意识的方法，从呈现在每个经验自我的意识中的现象之中揭示出本质。这是创建、形成现象学的阶段，也就是所谓早期现象学或描述现象学时期，大致指他在哥廷根大学任教的初期，可以1900—1901年出版的《逻辑研究》为代表作。尔后，在哥廷根任教的后期和弗莱堡任教时期，胡塞尔进一步发展了他的现象学的方法，提出把"先验的意识"、"先验的自我"作为世界的本原。这是胡塞尔思想成熟的时期，也就是所谓纯粹现象学或先验现象学的阶段。它产生了广泛的影响，以他为首的欧洲现象学运动在这一时期也最为活跃。这一时期他的代表作有：《纯粹现象

学和现象学哲学的观念»(第一卷出版于1913年，第二、三卷于死后出版)，«作为严格科学的哲学»(1911年)，«形式的和先验的逻辑»(1929年)，«笛卡儿的沉思»(1931年)等。胡塞尔在晚年还提出了"生活世界"的概念，试图克服先验现象学中的某些困境，并且把现象学与人生问题、社会问题联系起来。胡塞尔生前写成的最后一部著作«欧洲科学的危机与先验现象学»(1936年)正是这方面的代表作。

如前所述，胡塞尔从事现象学的活动主要是在二十世纪初。但是，他所面临和要解决的问题是与十七世纪以来近代西方资产阶级哲学家们所要解决的问题是一脉相承的。其中一个重要的课题便是关于知识的问题，也就是如何为知识的确实性、必然性和普遍性寻找一个可靠的基础，以及与此相关的认识和认识的对象或心和物的关系问题。三百多年来，西方哲学家们提出了种种学说，他们的研究在许多方面是富有成果的，但都没有能正确而全面地解决问题。十九世纪中叶西方科学技术出现了新的突破和成果，但是以黑格尔为代表的德国古典哲学却宣告终结，资产阶级哲学的发展发生了重大的变化。十九世纪中叶以后，欧洲出现了好几种对黑格尔哲学的反动，实证主义思潮便是其中一支劲旅。

实证主义反对从黑格尔的思有同一原则出发来解释包括知识在内的一切哲学问题。他们认为，科学知识的依据在于人的感觉经验，只要能为感觉经验所证实的就是确实可靠的；反之，则是不可靠的、无意义的。正是从这一意义上说，传统哲学所研究的问题，包括心物的关系问题，都是毫无意义的，因为有关这些问题的理论都不能从经验上得到证实。所以，它认为，科学并

不需要哲学为它提供理论基础，哲学不应当建成黑格尔式的包罗万象的知识体系，不应成为凌驾于科学之上的科学的科学，哲学至多只是去协调科学知识之间的关系而已。也就是说，在实证主义看来，哲学不是世界观，只是服从于科学、为科学服务的方法，哲学与科学一样也只能限于感觉经验。二十世纪初，实证主义思潮演变为逻辑实证主义，进一步把哲学的任务限制为只是对科学命题进行逻辑和语言的分析，把逻辑分析方法当作哲学探讨的唯一合适的方法。但是，在认识领域、科学领域中得到广泛运用的逻辑、数学的基础是什么呢？实证主义的哲学家对这个问题并没有作出令人信服的解释。十九世纪下半叶，大多数实证主义者接受了当时流行的所谓"心理主义"观点，即用心理过程来解释逻辑和数学。心理主义的一个重要观点，就是认为逻辑规律和数学公理都是人的心理规律；心理规律是经验的，是从对心理现象的观察中归纳总结出来的，因此数学命题和逻辑命题都是经验命题，逻辑始于经验。这种看法意味着逻辑规律、逻辑原则只有经验的确实性而没有普遍的确实性。十九世纪著名英国实证主义哲学家J.S.穆勒(Mill)便持这种观点。

如前所述，胡塞尔开始也接受了当时盛行的这种实证主义—心理主义观点，他曾是穆勒的信徒。但在数理逻辑学家G.弗雷格(Frege 1848—1925)和某些新康德主义者(如那托尔普)的影响下，他很快放弃了原先的立场，转而批判这种心理主义。胡塞尔指出，逻辑学是一门规范科学，而心理学则是经验的描述的科学；逻辑规律是精确的、普遍的、先验的，而心理学上所谓"规律"只是对经验的大致的概括，并不是精确的。诚然，逻辑思维的运用是要涉及心理活动，但这种心理活动决不是逻辑思维

的基础和根据。胡塞尔认为，用心理主义解释逻辑学必然会导致相对主义和虚无主义。因为如果把逻辑规律解释为心理的经验的规律，那么各人的心理活动有差异，各人心理活动的结果会不同，这样各人就成了真理的尺度，真理也就因人而异了，一切规范和价值都具有同等的确实性(相对主义)，或者根本就不存在什么真理、规范和价值(虚无主义)。在胡塞尔看来，真理、逻辑规律是绝对的、先验的、超时空的，是完全独立于经验、独立于人的心理活动的。

胡塞尔在对实证主义—心理主义观点的批驳中看到，科学本身的基础处在危险之中。因为一切科学都以逻辑为先决条件，而且希望达到真理，但按实证主义—心理主义的解释，逻辑和真理都不是精确可靠的。这样，科学的确实性的根基也就成了问题。胡塞尔感到迫切需要重新探究人类知识本身的基础。为此，他提出，哲学应当建成为一门"严密的科学"、"科学的科学"，这样的哲学必须是一套"纯粹逻辑"的体系，是先天命题的系统，是纯粹的理论科学，它具有无可置疑的正确性，最大程度的明晰性，达到绝对的终极的真理，从而为科学知识提供规范，提供确实可靠的基础。这可以说是胡塞尔毕生致力于哲学活动所要追求的根本目的，也可以说是他从事哲学活动的基本纲领。那么，胡塞尔究竟怎样解决他所面临的问题，实现他的目的、纲领呢？

第二节　胡塞尔现象学的方法和理论

胡塞尔认为，迄今为止，哲学还没有能成为一门科学，更谈不上成为严密的科学。为要达到这一目的，首先要找到一种方

法，因此现象学首先是作为一种方法而出现的，但是，一旦达到了目的，作为方法论的现象学又成了一种终极的科学，终极的哲学，方法论与世界观两者合为一体。为了实现自己的目的，胡塞尔曾多次修补现象学的方法和理论，致使他的思想以多变、晦涩著称，从而也造成我们理解上的种种困难。大体说来，胡塞尔现象学的方法和理论有如下主要内容。

一、面向"事物本身"

胡塞尔象笛卡儿一样，认为首先应当通过一种方法，找到哲学的出发点、"第一原理"。他十分敬佩笛卡儿在知识领域中持一种批评、怀疑的态度，赞赏笛卡儿追求知识的明晰性和确实性。但是，他不满意笛卡儿的普遍怀疑的方法，他指责这种方法不够"彻底"。因为当一个人怀疑特殊事物的存在时，他实际上是在相信世界的存在这个框架内进行怀疑的；即令将这种怀疑贯彻到底，至多也只能得出否定世界的存在这种结论。胡塞尔也不赞同笛卡儿从普遍怀疑的方法引出"我思故我在"，把它作为确实无疑的第一原理；也就是说，胡塞尔反对从普遍怀疑的方法中引出"我"是一个现存的思维实体，反对把"我思"作为哲学的出发点。因为这样一来就必定会产生思维实体(自我、心灵)怎样与非思维实体(物质、肉体)相关系的问题，即导致心物分裂的二元论。

胡塞尔要求有一种新的方法，这种方法将对世界提供一种彻底地改变了的观点。这种观点就是他所谓的面向"事物本身"。必须注意，他所说的"事物"(Sachen)并不是指客观存在的物理客体，而是指一个人所意识到的任何东西，或者说是呈现在一个

人的意识中的一切东西，诸如自然对象、数学实体、价值、情感、意志、愿望、情绪等等，不论是物理的或是心理的东西。胡塞尔把所有这些呈现在意识中的东西都称为现象，认为这些现象就是哲学研究的领域。可见，所谓面向"事物本身"，就是返回到"现象"，也就是返回到意识领域。这是胡塞尔现象学的一个基本观点。胡塞尔认为，哲学研究既不应当从物质出发去解释精神，把精神还原(归结)为物质；也不应当从精神出发去解释物质，把物质还原(归结)为精神。只有回到"事物本身"，也就是回到"现象"，以此作为哲学研究的出发点，从这里开始，才能避免心物分裂的二元论，避免传统的唯心论或唯物论。因为在"现象"之中既有意识到的物质的东西，也有意识到的精神的东西。前面讲过，实证主义者大大地限制和缩小了哲学研究的任务和领域。胡塞尔坚决反对这种狭隘的观点，重新开阔了哲学活动的场所，使之成为包罗万象的领域，也可以说重新恢复了传统的哲学研究的任务。但是，必须指出，胡塞尔在出发点上根本没有摆脱传统的唯心主义，因为所谓返回"事物本身"根本不是要人从客观实际出发，按客观事物的本来面目去认识研究事物；相反，他是要人把一切东西都化为意识现象，把意识领域看作唯一真实的东西，从意识领域找寻世界的根本，这也就是他认为笛卡儿还不够"彻底"，而他要追求"彻底性"的所在。

二、现象学的"悬置"或"加括号"

如上所述，胡塞尔所谓的"事物"、"现象"与我们一般所说的，其含义是不一样的。因此，要返回"事物本身"从事哲学活动显然必须采取一定的方法。为此，必须改变我们以前所采取的

思想方法，运用他的现象学的还原的方法。

胡塞尔提出，现象学的还原首先要求我们摆脱或者说抛弃对世界所采取的“自然的态度”（或“自然的观点”）和“科学的态度”（或“理论的态度”）。前者是指一个人在日常生活中通过种种自发的活动与他所生活在其中的这个世界打交道、相关联，而从不怀疑这个世界的实在性，也不去探究这个世界的理性的基础。后者不同于前者，在于它排除了一个人在与世界打交道过程中那些价值的、美学的和实用的关系；或者说，科学的态度就是以一种中立的方式研究自然界，排除人与世界相交涉中那些主观的因素、主观的作用，人与世界是一种纯粹客观的关系。胡塞尔认为，科学的态度把人的经验范围加以缩小了，即只限于物质的自然界。因此，用科学的态度来理解世界就与自然的态度大不一样。但是，无论自然的态度或科学的态度都没有去探究世界的理性的基础，也就是说没有对世界从根本上作理性的解释，因而都不涉及哲学的基本问题，可以说是一种“前哲学的态度”。

胡塞尔指出，哲学的态度不同于前哲学的态度，因为它要探究这个世界的理性的根据，找出这个世界的根本、世界的本原来。所谓现象学的还原就是要把人从“前哲学的态度”引向哲学的态度。为了实现这种转变，胡塞尔提出了具体的方法或步骤，并且使用了许多比喻性的术语。

胡塞尔首先借用古希腊怀疑派哲学家所使用的“epoche”一词，意思是指中止判断或将判断悬置起来。他指出，必须把对于世界的“自然的观点”和“科学的观点”以及历史上出现并遗留下来的对于世界的看法即传统哲学的观点，统统都加以悬置起来，这就是所谓“现象学的悬置”。胡塞尔又借用数学上的术语，把

这种“悬置”称为加括号，意思是将对于世界的上述种种观点放在括号里，存而不论。当然，胡塞尔也不愿公开违背常识、违背科学，他并不是一概否定这种“前哲学的态度”，尤其是科学的态度，因为科学所取得的成果是很明显的。但是，他认为，自然的态度、科学的态度以及传统哲学的观点都是以某种预先的假设为前提条件的，并且往往把自己的假设扩大开来，用来解释一切实在，因而歪曲了对世界的根本的认识。例如，自然的观点是以相信人所生活于其中的那个世界的实在性为前提的；科学的态度预先假设了用经验方法来研究物理对象，并且把这种方法扩大到用于研究一切事物，以致认为心灵也不过是复杂的机器，思想可以归结为某种生物物理过程的功能；传统唯心主义哲学假设了现象和实在的划分，认为只有现象才能被认识，而认识的内容是观念，以致它用心灵和观念去解释一切事物。胡塞尔认为，正是这许多的假设阻碍着人们面向“事物本身”和对世界的基础作出合乎理性的解释。从现象学的观点来看，真正科学的哲学是应当没有任何预先的假设的，也就是没有任何先决条件（前提）的。现象学的“悬置”就是把种种假设搁置起来，使人摆脱这些假设的干扰，从而澄清被各种假设所充塞了的人的意识，也就是使人能转向意识的内容本身（即呈现在意识中的一切“事物本身”），或者说转向“现象”。

现象学的“悬置”在表面上并不公开否定物质世界的存在，但它要我们撇开这个世界而转向意识领域，从意识出发去寻找世界的根本，这无异是要我们离开唯物主义的立场和观点；而且，现象学的悬置要求把一切假设都悬置起来，但并不把意识的存在这一假设悬置起来；相反，现象学的方法正是以意识的存

在、意识的活动为基础、为前提的，也就是说实际上它已经作出了预先的假设。可见，这种方法在一开始就是唯心主义的，而且是自相矛盾的。

三、本质的还原

胡塞尔认为，通过现象学的悬置或加括号的活动，一个人就能使意识摆脱种种前哲学的或传统哲学的假设，结果他就会意识到，呈现在意识中的现象不仅有事物的感性的、具体的、外在的那些东西，而且有使该物成为该物的东西，也就是事物的一般、共相的东西。胡塞尔将后者称为本质(eidos)。他认为，本质不象现象主义者所认为的那样是在现象后面的东西，又不是柏拉图式的超越于个别事物的理念，也不是笛卡儿式的天赋观念或康德式的心灵的构造。本质是观念的、先验的，但又是直接地呈现在意识中的，也就是在现象中的；本质是现象中的稳定的、一般的、变中之不变的东西，也就是所谓诸变体间不变的“常项”①。胡塞尔反对当时以狄尔泰为代表的历史主义观点，因为这种观点主张世界是精神生命的流变，一切都是不确定的、相对的。胡塞尔主张，必须承认变中有不变者，相对之中有绝对者，本质便是这种绝对者，因此本质具有普遍性、必然性。正是本质的这种特性才使经验具有统一性，使经验知识(科学知识)得以成为可能；但本质并不只是心灵的构造物，并不是由主体加诸于经验对象的，因为本质正是经验的意义和结构，本质是一个人的经验世界的组成部分；同时，本质也被经验所充实和具体化，并通

① 参见胡塞尔：《形式的和先验的逻辑》，1969年英文版，第248页。

过经验而在意识中呈现出来。胡塞尔认识到，要使哲学成为一门严密的科学，就必须获得这种先验的本质，因为只有这种本质才能为科学知识提供可靠的基础，使之具有普遍性、必然性。这样，胡塞尔就把现象学发展为一种“本质的科学”，把现象学的方法发展为“本质的还原”。

所谓本质的还原并不是一个演绎或归纳的过程，也就是说并不是一种逻辑的方法，而是一种直觉（直观）的方法，所以胡塞尔也把本质的还原称为“本质的直觉”。胡塞尔所谓的“直觉”就是直接地“看”、审视自己的意识领域，从呈现在意识领域内的现象之中，排除那些感性的、具体的、偶然的和混杂了虚假成分的或被歪曲了的东西，即非纯粹的现象，从而将纯粹的现象、也就是直接呈现在意识中的“事物本身”描述出来，这种纯粹的现象是非具体的非感性的，也就是本质。因此，所谓本质的还原或直觉，也就是通过反省自己的主观意识获得事物本质的方法。本质的直觉（直观）不同于感性的直观，因为后者是感性的具体的经验的意义上的直接地“看”，它所获得的是感性材料的东西；而前者是非感性的非具体的非经验的直接地“看”。感性的直观可以充实本质的直观，使之具体化，有血有肉，但本质的直观比感性的直观更为重要得多。所以现象学名为现象，但它更为强调的则是本质。

胡塞尔又把本质的直觉的具体方法称为“自由想象的变换”，就是在反省自己主观意识的过程中，可以通过自由想象，用增减法变换各种例子，从这些例子中找出贯穿于各种情况（例子）中的共同的一般的东西（常项），也就是本质。所以，胡塞尔也把本质看作事物的“原型”，通过意识中的自由想象变换，可以

将属于同一类型的各种事物与一个本质(原型)进行比较。他还指出，这种自由想象的变换不是经验的变换，不依赖于对现实的东西的观察，由此而得出的命题(陈述)也是非经验的。①

胡塞尔自以为他的本质观和本质还原的方法既避免了经验主义，又避免了唯心主义，从而也避免了主体—客体分裂的二元论。但是实际上，胡塞尔根本没有摆脱唯心主义，而且陷于理论上的自相矛盾。因为他所谓的本质是一般的观念，是通过反省主观意识获得的，也就是说是离不开意识的东西；但他又认为，正是这种东西使事物成为该事物，使之具有客观性，使经验、使科学知识成为可能，使之具有普遍性、必然性。那么，为什么通过反省主观意识能达到这种本质，并且具有这种客观性、普遍性、必然性呢？即令胡塞尔现象学的信徒也认为这些看法难以自圆其说，实际上是走向唯心主义。为了给自己的本质观和本质直觉的方法寻找根据，胡塞尔又把现象学推进一步，提出所谓先验的构造或先验的还原。

四、先验的构造或先验的还原

如前所述，胡塞尔认为，本质和现象是不可分割的，现象之中就有本质，本质就是一种现象。同样，他认为，思想和物或意识和意识的对象也是不可分割的。这就是现象的一元论和意识的一元论，它将克服笛卡儿和康德的二元论。按照他的一元论，意识存在着一种基本结构，即意向性。所谓"意向性"一词原是经院哲学的用语，胡塞尔的"意向性"理论则直接来自他的老师

① 参见胡塞尔：《形式的和先验的逻辑》第247页。

布伦坦诺。简单说来，意向性就是指意识活动总是指向某个对象，不存在赤裸裸的意识，不存在把自身封闭起来的意识。意识总是对某种东西的意识。胡塞尔认为，传统的日常的观点总是把主体与客体相分离，意识的意向性结构则克服了这种分离。因为按照他的看法，意识离开它的对象、离开这个世界就是无，就没有意义；但对象、世界也不能没有意识，离开了意识，对象、世界也不具有什么意义。两者的关系是对应的、相互的，但又不是因果的相互关系，因为事物并不是现成地把它们自身印刻在意识上面的。胡塞尔提出，意识和对象、世界之间的关系是"构成"的过程，这是现象学的一个重要的基本观点。这也是胡塞尔对意识的意向性原理的进一步发展。

胡塞尔指出，人所经验的世界是十分复杂的，包括许多方面的层次、区域、结构和关系，必须将这些不同的方面综合、统一起来，经验世界才具有意义，而这种统一正是通过意识的活动实现的。他认为，意识并不是消极地接受某物的印象，而是积极能动地将这些印象综合为一个统一的经验，没有意识的这种积极能动作用，经验就只是一些缺乏联系的印象之流，就无法说明这些印象怎样被经验为一个统一的对象。意识的这种积极能动的活动就是所谓"构造"。他还强调，意识的这种"构造"活动是"先验的"，意思是说，意识并不是实际地产生这些印象或这个对象，而是说意识的活动是将那些特殊实体的经验加以统一的必要条件，是一切经验得以成立、具有意义的必要的前提条件。换句话说，先验的"构造"是意识的一种形式的能力，规范的能力。由于意识的这种活动、这种"构造"是先验的，所以胡塞尔也称意识的这种积极能动作用为"先验的意识"或"先验的主观性"。在意识

的先验构造中，胡塞尔特别强调时间意识，认为时间性是先验意识的关键因素。因为只有通过时间意识，我们才能把握同一个对象的过去、现在和将来的各种不同的景象和经验的不同层次，把这些东西看作是属于同一个对象的；只有通过时间意识，一个人对某个对象的种种印象之流才能在经验之中被统一起来。

意识的意向性结构，意识的"构造"活动，可以说是本质直觉的理论基础。因为正是由于意识具有这种指向对象、"构造"对象的能动作用，我们才能通过反省主观意识获得对本质的认识，从而使经验世界具有意义，得以统一，使科学知识成为可能。但是，意识的这种能动作用其根据又何在呢？人在经验世界中当然无法解释这个问题，意识活动也并不能发现自己本身，就是说不能发现这种意向性结构，不能发现意识活动的主体。为了解决这个问题，胡塞尔又在经验的自我之外设定"先验的自我"，这个"自我"站在世界之外的地位上，以意识的意向性结构本身和整个世界作为自己意识活动的对象，它能看到世界的整体以及使世界成为可能的意识的结构。胡塞尔称这个发现意识的意向的结构和世界整体的过程为先验的还原。前面所讲的经验的自我通过反省自己的主观意识所要达到的本质（即呈现在主观意识中的纯粹的一般的观念），正是先验自我的意识活动的对象，是由先验自我的意识活动所"构成"的。本质的客观性、必然性正是由先验自我所保证的。如前所述，本质的还原使人获得本质，从而使科学知识成为可能；先验的还原则把人引向世界的始原，即把世界最终归结（还原）为先验自我的意识的构造活动，它是世界的理性的基础，也是本质、从而也是知识的确实可靠的最后的根据。因此，与本质的还原相比，先验的还原具有更大的

意义，而且越来越成为现象学还原的同义词，胡塞尔的现象学也因而成了“先验现象学”。照胡塞尔自己的说法，先验的还原是走向真正的哲学的入口。他比喻说，“希望之乡”*（先验意识）已被发现，但仍然需要耕耘。①

先验的还原是胡塞尔要使哲学成为一种严密的科学这一主张得以实现所必需的。因此，从形式上看，先验的还原使胡塞尔的理论体系完整化，使现象学成为达到绝对真理的方法和理论。但实质上，先验的还原却正是他整个体系中最大的破绽，因为通过先验还原所得出的作为世界始原的所谓“先验的自我”完全是一种唯心主义的假设，是没有任何客观根据的，这与他开始提出现象学方法时反对以任何预先的假设作为前提这一主张是相矛盾的。

胡塞尔关于先验的意识、先验的构造的理论与康德的先验唯心主义是一脉相承的，而他所谓先验自我的理论则更进一步走向费希特的唯心主义。只是费希特是从“自我”出发，推出自我创造非我；胡塞尔则是通过现象学的方法追溯到“自我”，但这个“自我”正是世界的本原，世界是自我所“构造”的对象，这实际上也是“自我创造非我”。不但如此，胡塞尔的“自我”完全是超经验的，是脱离现实世界的，有着浓厚的神秘主义色彩，因而遭到许多人的反对。于是，胡塞尔在晚年又提出了“主观际”和“生活世界”的概念。

所谓“主观际”(intersubjectivity)概念，就是认为世界不是

---

* 指上帝允诺赐给亚伯拉罕的迦南地(Cannan)。——引者。

① 参见 T. D. 波埃尔(Boer)：《胡塞尔思想的发展》引论，1978 年英文版，第 XXI 页。

作为个体的先验自我的意识活动的对象，而是作为个体的主观际社团(an intersubjective Community of individuals)的意识活动的对象。也就是说，除了“自我”存在之外，还有其他自我的存在。世界是在各个个体的主观际社团这个共同体的意识活动中被构成的，而个体的自我是“体现”在这个主观际社团中的。胡塞尔使用这一概念显然是为了想摆脱唯我论的困境。为了同样的目的，他又竭力想把先验自我与现实世界联系起来，于是又提出所谓返回“生活世界”。

五、返回“生活世界”

前面讲过，胡塞尔认为，一个人在日常生活中从不怀疑他所生活在其中的这个世界的实在性，他总要与这个世界上的各种人、事打交道，相关联，而且他总是在时间、空间和种种关系之中经验到某一对象的。因此，人的经验世界包含着许多方面和层次，它们不是孤立的，而是相互关联的。一个人在从事哲学活动之前，是不会进一步对这个世界追根究底的。但是，当他转向哲学的思考，尤其是在他运用现象学的方法之后，他就可以找到事物的本质，世界的根本。回过头来再看我们所生活在其中的这个世界，就可以懂得，这个世界是一个被人改造了的世界，是一个人化了的世界，因为这个世界是由“自我”、由人的意识活动“构造”的，是由人赋予意义和价值的。胡塞尔把意识的意向活动范围及其所造成的周围环境、区域、关系称为“水平域”或“边缘域”(horizon)，而生活世界(Lebenswelt)就是这个与人联系在一起的具有意义的“水平域”，它包括我们所相遇的、我们与之打交道的一切人、事、物、时间、空间，包括我们通过情感、思想、想

象和任何自然力所知道的东西。这个生活世界是人的一切活动、努力的背景，不管这些活动、努力是否正确，是否真实。

前面讲过，胡塞尔要求人们从对待世界的前哲学的态度转向哲学的态度，把“自然的观点”悬置起来；但是，通过生活世界的概念，胡塞尔又把先验现象学与常识的观点、与被人们通常所经验的世界联系了起来。

从生活世界的概念出发，胡塞尔激烈地抨击实证主义。他指出，科学知识是对我们这个世界、我们周围环境的经验事实的总结，而这个世界是被我们的意识先验地“构造”的。因此，科学在实质上只能相对于人而言才有意义，才有价值，科学是要为人服务的。但是，实证主义把科学与人分离开来，与人的精神生活相割裂，使科学失去了目的、意义和价值。因为在实证主义看来，科学所面临的世界只是一大堆事实的总和，是一个与人无关的、因而也谈不上有什么意义、目的的世界。科学只是描述经验事实，所谓科学规律只是经验事实之间的不断重复出现的或相似的联系和关系，这种联系和关系并不具有内在的必然性。因此，人的认识只局限于经验事实，人至多只能认识现存的世界而不能超越现存的世界。实证主义还用相对主义解释科学的成就，认为一切知识、真理都是变化的、相对的、约定的，绝对的知识和真理是没有的；关于本质和世界本原的知识也是没有意义的“形而上学”，应当予以排斥。这样，科学不仅脱离了人，也脱离了哲学，甚至取消了哲学。这就使我们失去了对于世界的完整的统一的看法，失去了绝对真理，科学也因此就失去了确实可靠的基础。胡塞尔声称，欧洲当前科学危机的根源正是在于实证主义思想的泛滥，现象学的基本任务就是要把人们从这些实证

主义的偏见谬误中解放出来。

应当承认，胡塞尔确是抓住了实证主义思潮的一些谬误，他对实证主义的抨击不无合理之处。但是，他在批评实证主义采取“中立”、“客观”立场的同时，自己走到了主观创造客观、思想“构造”对象这一极端主观主义的立场。他认为，现象学使人获得关于事物的本质和世界的本原的知识，从而为人类实践活动提供“原型”和“规范”，为科学知识提供了必须具有的理论基础。尤其是通过现象学的方法，使人们懂得，世界、对象是人的意识的意向活动的结果，价值、意义不是由对象给予人的，而是由人的意识活动产生并给予对象的，所以科学只有服务于人生，只有相对于人而言才有意义和价值。这样一来，现象学就成了十九世纪中叶以后以实证主义为代表的唯科学主义思潮的反动，而为哲学人本主义思潮的兴起开辟了道路，存在主义正是这一思潮的典型表现。

总起来说，胡塞尔认为，现象学是当今世界最好的哲学概括，它既是一种哲学方法论，又是一种哲学世界观。作为一种世界观，它认为哲学应当为一切科学知识提供规范和基础，为此就必须发现事物的本质和世界的本原，而本质、共相(一般)、规律等等都是先验的、超时空的、绝对真的，是不能通过感觉经验或用理性思维从个别事物之中抽象出来的，只有运用现象学的方法才能获得。作为一种方法，它要求认识的主体(观察者)从“自然的态度”和“科学的态度”转向“哲学的态度”，摆脱或抛弃一切预先的假设，从感觉经验转向“事物本身”，或者说返回“现象”，返回纯粹意识，通过“直觉”，通过意识的意向性分析，从呈现在

意识中的现象之中去把握事物的本质，追溯世界的本原。而一旦达到了这个目的，作为方法论的现象学又成了一种终极的、科学的哲学，方法论与世界观两者合为一体。

但是，胡塞尔的现象学实际上包含着一个极大的矛盾。一方面强调本质、共相是先验的、客观的、独立存在的；另一方面，又认为包括本质在内的世界上一切东西都是先验意识活动的内容，是先验意识所"构成"的，因而可以通过反省主观意识的方法（现象学还原）把包含在意识活动内容中的本质揭示出来。也就是说，现象学所要追求的目标是客观的，而达到这一目标的方法则是主观的。在我们看来，这实际上就是客观唯心主义和主观唯心主义之间的矛盾。这一矛盾贯穿在胡塞尔现象学的整个体系之中。

胡塞尔的现象学与实证主义—分析哲学运动的兴起都与现代自然科学的发展有着密切的关系，而且都从研究逻辑和数学的基础问题入手，然而两者却得出不同的结论。实证主义思潮强调知识、真理的变动的相对的一面；现象学则强调知识、真理的稳定的绝对的一面。但是，殊途同归，两者都因片面强调认识过程中的某一因素或环节而陷入唯心主义。如果说实证主义将科学奠基于主观感觉经验，那么现象学则将科学奠基于主观意识。现象学声称要克服传统哲学的根本缺陷，为科学找到确实可靠的基础。实际上，它是把科学奠基于沙滩之上，同时又把欧洲哲学引向强调以人为中心、以人的主观意识为本原的唯心主义方面发展。

第十三章　存 在 主 义

第一节　存在主义概况

一、存在主义产生的背景和流传概况

存在主义(拉丁文 Existentia——存在)形成于二十世纪二十年代，是现代西方哲学中一个重要的哲学流派。它一开始出现在哲学论坛上，便具有明显的非理性主义的倾向。在四十——五十年代成为西方最时髦的哲学；目前它已从全盛时期走向衰落，但仍不失为有影响的现代资产阶级哲学派别之一。

存在主义的主要代表人物，在德国有海德格尔、雅斯贝尔斯；在法国有萨特、马塞尔、梅洛—庞蒂；在美国有蒂利希、怀尔德、巴雷特等等。

存在主义作为资本主义世界的一种具有广泛影响的思潮，有它产生的现实条件和历史背景。就其所反映出的意识形态来说，它是资本主义世界时代精神的一种特殊形式和概括。

存在主义首先出现于第一次世界大战后的德国。它在德国的出现，是与德国当时所处的现状联系在一起的。

第一次世界大战给德国人民无论在精神上或物质上都造成了巨大的创伤，同时也使传统的德国的唯理论的哲学发生了

很大的动摇。但是就在这种战争创伤尚未得到医治，传统哲学未能得到复兴的时候，欧洲发生了震撼世界的经济危机。随着经济危机而来的企业倒闭和破产，人们的失业和饥饿，民主自由权的被剥夺，凶杀抢劫，道德败坏等等，各种各样的社会罪恶层出不穷。这些现象给一些人在观念上造成了极大的混乱，在心理上投下了悲观的阴影，在这样的社会环境里，他们感到人的生存受到了威胁，人的尊严遭到了践踏，人，几乎变成"无家可归"的人，忧虑与伤感，悲观与失望同时出现在人的精神世界中。人，强烈地感到自己受异己力量的支配。个人与社会，个人与集体，乃至个人与个人都处于异化的生产关系和社会关系之中，使人们感到好象整个社会，一切他人都在与自己作对。

另外，这一时期的资本主义发展到了帝国主义阶段，资本主义的现代化进一步加深了人的异化，机械的控制渗透到人们生活的各个方面，人们的物质生活丰富了，但其精神生活却极度贫乏，因此，人们出现一股反对机械控制，要求自由，要求过具有丰富情感的自然生活的情绪。上述这些就是存在主义产生的社会条件。德国存在主义的代表人物海德格尔、雅斯贝尔斯等人就是在这种社会背景下出现在德国的哲学论坛上。他们提出的Existenz-phlosoplie（"存在主义哲学"）力图回答人的精神危机以及人的异化所提出的各种问题。因此，存在主义哲学一经出现，便以研究人的"存在"的可能性为中心，研究人的忧虑、悲伤、恐惧、绝望甚至死亡等人生"存在"的情态为自己哲学的对象。存在主义表达了隐藏在德国资产阶级和小市民内心深处的心声。

1927年，海德格尔发表了他的第一部哲学著作《存在与时间》，提出了"存在"的问题是哲学的基本问题，论证了"存在"就

是"烦、畏、死、绝对毁灭"的精神状态。

1929年，他又在《什么是形而上学》一文中，继续阐明他的"新哲理"，认为"深刻的烦、密布于'存在'的深渊，它犹如一片无声的暗雾，把万物、万人和自己统统奇妙地混淆成分辨不清的一团。这种烦乃是存在者在其总体中的启示"。

1931年，雅斯贝尔斯在其《时代的精神形势》一书中，也谈到"世界进程无法窥测"，"整个人类命运不可捉摸"。

十分明显，德国存在主义作为一种思想体系，在其开始阶段便是一种极端悲观主义的思潮。

这种思潮，很快在各资本主义国家蔓延开来，先是在法国、意大利，而后传播到美国、阿根廷与日本。

法国之所以先于其他资本主义国家接受存在主义思潮的影响，成为存在主义发展的第二阶段，主要是因为法国当时的历史背景，社会现实和德国有某些相似之处。

在第二次世界大战期间，德国侵占法国达五年之久。德国法西斯的入侵，一方面，使法国的民族尊严受到破坏，使当时的法国资产阶级的腐朽性和虚弱性暴露了出来，另一方面，又促进了法国无产阶级的觉醒，他们组织和领导了对侵略者的抵抗运动，显示了法国无产阶级的巨大力量。

两次世界大战使法国伤亡人数达数百万。在德国侵占期间，又经历了一个由法西斯专政、屠杀和集中营等组成的恐怖时代，这就不能不使一部分自由资产阶级、知识分子和城市小市民感到忧虑和彷徨，他们无法解释在法国产生恐怖、死亡等的真正根源。他们找不到摆脱自己厄运的出路，人的生存、人的价值在他们面前大成问题。他们显现出一种悲观、失望的情绪，觉得人生

失去了目的，个人失去了自由，存在失去了本质，传统的伦理观念再也不能成为他们的精神支柱了，需要寻求一种新的伦理观念取而代之。因而一经接受德国存在主义的思潮便很快产生了法国的存在主义。当然，法国的存在主义与德国的存在主义略有不同，它首先反映了中小资产阶级，特别是反映了资产阶级知识分子和城市小市民的愿望。他们忽而悲观失望，绝望到极点，忽而充满幻想、盲目行动，狂热到极点，所以他们所制定的哲学命题，毫无内在逻辑性，同一个命题常常前后不一；他们所研究的对象也有不同于德国存在主义的特点，十分强调人的本质、自由、选择，强调"人的主观性"，人的行动，即萨特的"存在主义的人道主义"。

五十年代以后，存在主义在欧、亚、非各国都有所流传，六十年代又挤进了美国的哲学论坛。

美国的存在主义代表人物巴雷特（William Barret 1913年— ）、蒂利希（Paul Tillch 1886—1965年）等人力图把欧洲存在主义与美国的社会环境和美国的传统哲学结合起来。例如，巴雷特声言，美国早就有存在主义者，他说："看来，在所有非欧洲的哲学中间，詹姆斯最够称得上存在主义者的称号"①。约翰·怀尔德（Jenn Daniel Wild 1902年— ）从另一个角度推崇存在主义，把存在主义作为他的实在论的补充。他认为存在主义是最有能力同辩证唯物主义相抗衡的哲学。而蒂利希这位神学教授，则力图把神学和存在主义结合起来，他用"存在的勇气"这个概念取代存在的"恐怖"、"遗弃"、"死亡"等传统的存在主义范

① 巴雷特：《非理性的人·存在主义哲学研究》，1958年纽约版，第16页。

畴。力图洗刷存在主义的悲观主义的色彩。

存在主义在日本常常打着"批评时代"的旗号，批评日本当前资本主义的现状，表现出小资产阶级、资产阶级和知识分子对现实所固有的各种形式的劳动异化的抗议。在第二次世界大战后，萨特的全部著作先后出了日文版。海德格尔和雅斯贝尔斯的著作也被翻译成日文。1951年日本成立了"雅斯贝尔斯学会"和"克尔凯郭尔学会"，并出版有《存在主义》哲学杂志和《克尔凯郭尔研究》杂志。当前日本存在主义的显著特点是，存在主义深入到许多学科，特别是深入到社会科学中。

到六十年代，德国的存在主义者转而向哲学释义学、人类学靠拢，同时在西德也出现了以奥托·鲍利诺夫为代表的一种所谓积极的存在主义，它试图刷新存在主义的悲观调子，宣扬存在主义的"希望"、"幸福"、"存在的信任"以及所谓"世界上人的思想交流"。

总之，存在主义作为一种具有国际性的思潮，它是资本主义世界时代的产物，随着时代的变化，存在主义者的思想也在经历着不同的演变。存在主义哲学正在经历着新的危机，从其全盛时代走向衰落。

二、存在主义哲学的先驱

存在主义作为一种哲学派别，它的产生除了有其社会现实根源之外，还有其理论来源，对于这一点存在主义者是公开承认的。

从存在主义的思想理论渊源来看，十九世纪丹麦哲学家和神学家克尔凯郭尔、德国的现象学家胡塞尔、唯意志论者叔本

华、尼采以及法国直觉主义者柏格森等人的思想对二十世纪初存在主义的兴起都发生了直接的影响。而克尔凯郭尔被认为是存在主义者的先驱。

索伦·克尔凯郭尔(Sören Kierkegaard,1813—1855 年)生于哥本哈根的一个商人家庭,是一位虔诚的基督教徒,但他反对作为国教的丹麦教会。克尔凯郭尔在大学时期的主攻科目是神学,但他并未充任过牧师。他的一生几乎没有远离过哥本哈根。1841 年以《讽刺的概念》为题完成了硕士论文后,全力从事写作,在其作品中对存在主义哲学的产生有影响的有:《或者—或者》(1843 年)、《恐惧的概念》(1844 年)、《哲学论文片断》(1844 年)、《生活道路的各阶段》(1843 年)、《恐惧与战栗》(1849 年)、《致死的病》(1849 年)、《基督教中的修养》(1854—1855 年)、《对基督教的打击》(1854—1855 年),等等。

在这些著作中,克尔凯郭尔独特的提出和阐明了"孤独的个体"、"存在"、"超越者"、"死亡的恐惧"、"选择"、"自由"等范畴,用以反对传统哲学,特别是反对黑格尔的绝对观念论和客观唯心主义的思想体系。

克尔凯郭尔认为,社会之所以腐败和堕落到严重的地步,以致丧失了人的本质,使人成为"孤独的个体",不是由于经济上的原因或资本主义制度所造成,而是由于人们缺乏内在精神,忘掉"自我"。要改变这种状况,就要使人们从忘掉"自我"的状态回到真正"自我"上来,把人的"存在"放到突出的地位。然而,要完成这一使命,传统哲学是无能为力的。依他看来,传统的哲学是无用的哲学,它们只是抽象地去议论世界的本原、认识的本质、人的本性,而从根本上忽视了人的存在这一基本前提,理性哲学

尤其是黑格尔的理性哲学，从思辨出发，从概念到概念，追求一种超人的“本质”；黑格尔把一切归结为理性，必然不能解决上帝创世问题，也必然抹煞了万物的具体性，而人，在理性那里成了无差别的抽象物。在他看来，哲学至关重要的核心和对象是“个人”，“孤独的个体”，这是一个不可越过去的范畴，一个时代，一切历史以及整个人类，都必须通过这个范畴来说明。据此，他认为，一种哲学或真理，如果对于“孤独的个体”，对人生没有直接意义，就不是真正的哲学和真理。真理是“主观的”，真理只有应用于人生才有意义。基于这种思考，在克尔凯郭尔的哲学中，“孤独的个体”成了核心的概念，克尔凯郭尔强调说：“假使我战死之后而愿有一块墓碑的话，我只要刻上‘那个孤独者’几个字就行了”①。克尔凯郭尔的许多著述几乎都围绕着他所强调的这个“孤独的个体”作了阐述。

什么叫“孤独的个体”？克尔凯郭尔下了这样一个定义，他说：“人是精神。但是精神是什么呢？精神就是自我。自我又是什么呢？自我是一个与它本身发生关系的关系，也就是说，在它所处的这种关系中，它与它自己发生了关系；因而自我不是关系，而在于一个关系把它和它自身关系起来了这一事实”②。这就是说，这个“孤独的个体”指的是唯一的个人，“主观思想者”；孤独的个体也指“单独的自我”，它只是与自身发生关系，自己领会自己，体验自己，这个“孤独的个体”要想成为基督教徒，必须与上帝相联系，通过内心同上帝对话，成为真正的“存在”。从实

①② 克尔凯郭尔：《那孤独的个人》，转引自《祁克果人生哲学》，1963年香港版，第62页；第79页。

质上说，克尔凯郭尔的“孤独的个体”乃是一种孤独的，非理性的心理体验，是一种主观的自我意识。也就是后来为存在主义者所表达的“存在”。

克尔凯郭尔认为，“孤独的个体”的存在，只是个别的、一瞬间的“存在”，人的一生就是由无数个瞬间的“存在”组成的历程。对于这样的“存在”，人只能通过非此即彼的自由选择而把握自己的“存在”，人的自由是无限的，因为自由不起源于任何事物，它是与生俱来的。

十分明显，克尔凯郭尔在反对传统哲学，反对黑格尔的哲学时，陷入到另外一个极端：回到认为哲学的任务就是使人“认识你自己”的苏格拉底的道路，即陷入到哲学只是研究人，研究人的存在的非理性主义的道路。

克尔凯郭尔认为，哲学的起点是个人、“孤独的个体”的“存在”，它的终点是上帝。人的一生，就是通往上帝的历程，在这样的“历程”中，人的生活道路要经过三个阶段：美学阶段、伦理学阶段和宗教阶段①。

所谓美学阶段，是人生的感性、世俗阶段。它的特点是偶然性。在这个阶段中，人的活动没有目的性，当人梦寐以求的理想成为过眼烟云的时候，人便陷入无穷的厌烦之中。所谓伦理学阶段，即是人心受禁欲主义和道德责任心支配的阶段，人心追求一种善良、正直、节制、仁爱和美德。不过人生要达到真正的“存在”只有在宗教阶段，因为在这个阶段上，作为“孤独的个体”乃是与上帝相联系的个人，他，在“绝对者”上帝面前是作为罪人而

① 见克尔凯郭尔：《非科学的总结性书后》，1944 年普林斯顿版，第 261 页。

被推举出来的，他与超验的上帝对话，服从上帝，直到为上帝殉教结束自己的一生。

但是，克尔凯郭尔强调，人在世俗阶段，他的周围充满了杂乱无章、腐化堕落和厚颜无耻的现象，生活的偶然性支配着人，人想干什么说不出道理，人能干什么又无把握，人会成为怎样的人无法预测，因此，在人生的旅途中，人永远不得安宁，人生充满恐怖、厌烦、忧郁、绝望以及冒险和死亡。人在世俗的"群众"生活中丧失了个性，它往往意识不到自己的"存在"，人，只有经过激烈的苦闷的震动，才意识到"自我"，从内心深处体验到"存在"。于是他认为，恐怖、厌烦、绝望等情感是人存在的真实表现，也是人生的最基本的内容，正是在这点上，以往的哲学把它们忽视了，它只是研究世界万物，研究物的存在，而忽视了人生"最基本的内容"。因此，他认为，哲学必须从研究外物的存在转向研究人的内心世界，研究人生情态及其活动。正是以上的这些思想，克尔凯郭尔为存在主义哲学奠定了理论基础。

总的说来，克尔凯郭尔的思想，推进了反理性主义思潮的发展，他的人本学的神秘主义和悲观主义为存在主义的兴起规定了基本倾向。正因此，克尔凯郭尔被现代存在主义追认为其哲学思想的始祖。

第二节　海德格尔的本体论存在主义

存在主义的最基本理论是关于"存在"的学说。在正统的存在主义哲学中，存在主义者各自对它作出自己的解释，但是，他们都强调对它不能下定义，不能用概念加以解说，也不能对它作

唯物主义或传统的唯心主义的解释。存在主义哲学所讲的“存在”是个非理性的“范畴”。海德格尔着重从本体论方面去研究“存在”，故称之为本体论存在主义。

一、海德格尔的生平及其代表作

海德格尔(M. Heidegger，1889—1976 年)早年在天主教耶稣教会开办的神学院当修士，深受天主教思想的熏陶，进弗莱堡大学后，充当胡塞尔的学生。1914 年毕业于该校并获得博士学位。1923 年起任马堡大学教授。1928—1945 年任弗莱堡大学教授，国家社会党党员。1933 年，希特勒上台以后，海德格尔被任命为弗莱堡大学校长，一年后辞职。1945 年从弗莱堡大学退休后，一直在自己的故乡从事著述，1976 年病逝。

海德格尔在哲学生涯中撰写了大量的著作，这些著作大体上反映了海德格尔哲学的演变过程。

1927 年，海德格尔在胡塞尔主办的《哲学与现象学研究年鉴》杂志上发表了《存在与时间》，尔后又发表了《康德与形而上学问题》(1929 年)，《形而上学是什么》(1930 年)。这三本书反映了海德格尔同胡塞尔和康德思想之间的关系，而其中后一本书表明了海德格尔从以人为中心转向关于人的存在本身的理论。

1933 年以后，海德格尔曾效忠于希特勒，在其就任弗莱堡大学校长的演说中，颂扬希特勒是“新时代的曙光”，赞赏希特勒取消学术研究自由的决定，此时他断绝了同胡塞尔的关系，

第二次世界大战期间，海德格尔继续研究他的哲学基本概念—“存在”，并深入研究了哲学、哲学史、语言等问题，在此期

间，海德格尔发表了《柏拉图关于真理的学说》(1942年)和《论真理的本质》(1943年)两部著作，在这一时期海德格尔的著作常常与德国当时的政治联系在一起，他是德意志民族主义的崇拜者，支持希特勒镇压犹太人，宣扬只有希特勒统治下的德意志民族才能把人类从"最野蛮"民族——美国和苏联的威胁下解放出来。

第二次世界大战后，海德格尔减弱其理论的政治色彩，全力研究哲学，先后发表了《关于人道主义的信》(1947年)、《林中路》(1950年)、《形而上学引论》(1953年)、《思维的意义》(1954年)、《什么是哲学》(1956年)、《通向语言的路上》(1956年)等等。在这些著作中，一方面反映出海德格尔与萨特在存在主义理论方面的细微的区别，有时甚至指责萨特为"形而上学"，同时又表现出他别出心裁的决心，——尽量把他的哲学同人类学、释义学结合在一起。

二、海德格尔本体论的理论基础及其对传统哲学的否定

海德格尔在其主要哲学著作《存在与时间》中，自称他的哲学的最后目的，是要建立一种本体论，用以取代传统哲学关于本体论的理论。为了完成这一使命，他运用了胡塞尔的现象学作为他的本体论哲学的方法论基础。

海德格尔认为，传统哲学，特别是德国古典哲学，常常把认识看成是从现象到本质的运动，这是不能成立的。依他看来，正好相反，真正的认识应当从"本质"到现象的直观，研究人的"存

在”应当采取现象学的方法，而不应采取理性认识的方法。

从这里出发，海德格尔说，希腊文 Phanome（“现象”）一词，本来是表示“自我显现”的意思，即无须人的任何努力而向人展示出来的东西，因此，研究“存在”就是让“存在”“自我显现”。根据这个道理，人们在把握对象的本质时，必须排除一切外在的、虚假的成分，使对象呈现出它的赤裸裸的本性，这样才能用人的直观，使“现象”成为一元，这才是认识的目的。

海德格尔在这一现象学的方法论基础上，竭力否认传统哲学在解释哲学根本问题上所作的努力。他认为，从柏拉图、亚里士多德起直到最后的尼采的思想为止，两千年西方哲学是一种以自我为中心的人本主义发展史，其中各个时代的哲学家，虽然争论着哲学的最高问题，但始终不得要领、没有得出令人满意的结论，其根源在于“存在之被遗忘”，海德格尔把“被遗忘的存在”重新提出，目的就是要改变传统哲学本体论的不足，可是要做到这一点，首先要有个“正确”方法，因为传统哲学之所以不能回答“存在”问题，说不出“存在自明的根据”，关键在于它们在方法论上不对头，即没有遵循现象学的方法，于是他们总是从“世界”方面来领会存在本身，让“本体论降低为不言自明之事，降低为只不过是重新制作一番的材料（黑格尔就是这样）”①，这是一种无根的本体论。“这个无根的本体论的体系只是把承袭下来的许多部件凑合成一个结构”②。到笛卡儿那里，虽然提出我思、主体、我、理性、精神、人格，可是“这些东西都与始终把在

①② 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 10 页。

的问题耽误了的情况相适应，始终没有把它们的在之在与结构被追问过”，①笛卡儿发现了“我思我在”，就认为已找到了一个新的可靠的哲学基础。但是他并没有规定清楚“我在”的在的意义，因此，海德格尔主张要“摧毁传统的本体论”建立新的本体论，就是要以“在的问题为线索”，把“在”的问题突出出来、讲明“在”的意义是什么来研究本体论问题。

海德格尔要以在的问题为线索研究本体论，也就是要变“无根的”本体论为“有根的”本体论；坚持无根的本体论的哲学家，他们总是以存在到底是什么来发问，发问的这个“什么”的“本质”，无非是一种“存在”，而实际上它只是与存在相对立的非存在，也就是说，他们都把存在理解为同本来没有对立的“有”，结果排除了“存在何以成为在”的在，丢掉了问题的根基。

三、本体论的“根”，“在”和“亲在”的意义

“存在何以在”？本体论的“根”在哪里呢？

海德格尔回答这一问题时，不是首先直接说出“根”在人的身上，而是采用了释义学的方法，首先从德文的字义来开始回答问题。

在德文中，“在”(Sein)是一个动词，是不定式，海德格尔把它作为专门的哲学术语来用。从词法上说，Sein 是一个动名词，虽有名词的作用，但海德格尔强调 Sein 应从动词上去理解，其含义表示显现、在场。因此，“存在何以在”就意味着“存在

① 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》，商务印书馆 1963 年，第 11 页。

应如何显现”出来，而显现是动态的过程，因此，过程——时间性是在的特征，“时间是可据以对任何种在获得了解的地平线”①。这样，“在的性质超出任何一个在者的一切可能的具有内容而又可以归类的规定性之外，在的性质是任何一个无论是什么的东西都必然要有的”。②

既然作为基本本体论的“在”是通过“在”所处的过程、时间显现出来，这个“在”自然就是本体论的“根”，可是，这个“根”的根基在哪里呢？海德格尔认为，它在人的“自我”身上，因为人的生存总是与其本身的“在”有关系，它在现实生活中总是作为时间性的形态展现的。人的“自我”存在就是“在”的方式，人是其存在的“看守者”研究存在必须从“存在的看守者”人开始。

海德格尔绕了个大圈子，简单地说，就是要把他的本体论建立在人的“自我”存在上，用以“克服”传统哲学的不足，克服主客体分家的“二元论”。显然，这种本体论的实质是以人为基础的主观唯心主义的东西。

海德格尔从“在”开始，进一步引伸出“我在”、“亲在”的意义。

海德格尔认为，在“在”中总是“我的在”，“我的在”这个在者便是“Dasein”(译为“亲在”)。“Dasein”在德文中，意思是此时此地的在。海德格尔用它来表示人的存在，就是人在“这儿”，在一定环境中，一定状态中的存在。

在海德格尔看来，人在现实中生活，根本不具有社会属性，

①② 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》第3页；第6页。

人只是一种"亲在"的个体，这种"亲在"在本质上只是一种可能性，人凭借可能性来"挑选"自己本身；而这种可能性，也同时是一种"唯一性"和"非他性"，它总是不能跟任何别人相同，总是"你的在"，"我的在"。但是"亲在"的人，不能不跟其他人打交道，不能不跟其他人发生联系。海德格尔称这种联系为"共在"，当人在"共在"时已处于"非本真的存在"的状态，已由"亲在"的人变成为 Dasman "世人"(又译为"普通人")。这个 Dasman 感觉着"人们怎样享乐，它就怎样享乐；人们怎样阅读、评论文学和艺术，它就怎样阅读和评论"，①这个人已消溶在"世人"之中，成为"无此人"，成为"中性的东西"，人的本质已被掩盖②，人已丧失了个性，变成为"人云亦云，亦步亦趋"而不能自拔；但"亲在"的人又不能不跟世界打交道，不能不跟世界发生关系，这种关系的基本形式就是"担忧"。它之所以"担忧"是因为"亲在"的人，要把世界上一切东西占为己有，把世界变为我的"工具"，因此，世界并不是独立于我之外，而是把"我"包围在其中，成为为我所用的一切事物。总的说来，在海德格尔看来，人生活在世界上，是不确定的，它在人们之中已丧失了个性，丧失了本质；人与人之间的关系只表现为拜物教的关系；人只有在"亲在"时，不断地进行反省，在反省中体验到"我的本真的存在"。

海德格尔关于"在"和"亲在"的学说，无疑是克尔凯郭尔的"孤独的个体"加上胡塞尔的现象学的混合物，或者说，尽管海德格尔借助于胡塞尔现象学原理来解释"亲在"的"在者"(人)，但是，象在克尔凯郭尔那里一样，这个"亲在"的在者只是一个精神

①② 参见《存在主义哲学》第 37—39 页。

个体、"主观思想者"，而不是在物质环境中生活的、具有感性的具体的人。海德格尔就是用这样的人作为他哲学的根本基础，借以取代传统哲学的本体论。

当然，应当看到，海德格尔在描述人"非本真的"存在时，强调人一旦溶化到"世人"中去，就丧失了个性、本质，人与人之间的关系只是表现为拜物教的关系，实际上是从一个侧面描述了在资本主义社会中人们由于受到资本剥削所产生的社会现象，这是值得注意的。

四、"在"的情态：烦、畏、死的意义

海德格尔认为，研究"存在"就是要"显现"存在(人)的情态，而人的最"本真的情态"，最能反映人的自我意识的情感，就是"烦、畏、死"。它们是人的本能的意识活动，是人的感情的存在，可以说，人就是人的情绪和情感。人的一生就是通过他的情绪和情感表现出来的。对这样的情绪和情感活动，海德格尔称之为"在"的展开。

海德格尔认为，人在现实生活中，是凭着"烦"的体验来处理他同外界的关系的。他认为"亲在"的在，即是"烦"。烦与"亲在"一样具有本体论意义。为此，海德格尔对烦、畏、死的含义作出了特殊的解释。

海德格尔说，烦(亦译为"担忧")其基本含义是"担心"，"焦虑"的意思，也含有"渴望"的意思。

海德格尔说，烦与"麻烦"不同，烦是指人与物打交道时的情感，即"人和物打交道是烦心，人与人打交道是麻烦"。烦是人生活在这个世界上的基本状态，"是一种存在状态的本体论的基本

现象”。①

“畏”又是什么呢？

海德格尔说，畏与惧不同，但又有联系，联系表现在惧是小怕，畏是大怕，区别是“惧所惧怕的东西总是一个在世界之内的，从一定的境界来的”，畏就不同，“畏之所畏是完全不确定的”。②畏“不知”其所畏者是什么。它只是亲在在其展开中的一种状态。“畏所畏者就是在世的在本身”。③

死是什么呢？海德格尔说，“为死而在就是畏”，畏到头来就畏死，只有死才排除任何偶然的和暂时的抉择，“只有自由的为死而在，才给亲在以绝对目标并将存在推入其有限性中”④。因此，海德格尔说，只有明白了人是要死的，才算从本体论上领会了人的存在的具体结构。在海德格尔那里，烦、畏、死虽是三位一体的东西，但最根本的就是死。所以，他认为，一个要成为“强者”的人，就是要正视“死”，果断地心甘情愿地去选择死亡。这是人存在的至高无上的目标。

海德格尔对人生烦、畏、死的阐释，并不是他独自的创造，而是根据克尔凯郭尔的思想作出的发挥。在克尔凯郭尔那里，恐怖、畏惧以及恐怖所表现的具体形式厌烦、忧郁、绝望和死亡是“孤独个体”的存在状态，在海德格尔这里，这些情态是“在”的展开，是“亲在”的存在状态；在克尔凯郭尔那里，这些情态被认为是人生最基本的内容，是他的哲学研究的内容，在海德格尔这里，它们同样是其基本本体论研究的内容，同样被认为是人生的

①② 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》第62页；第50页。

③④ 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》第51页；第82—83页。

最基本的结构，最基本的现象；在克尔凯郭尔那里，“孤独个体”亦即主观思想者心理体验的具体展开的状态，是一瞬间的存在，在海德格尔这里，“在”的在者——“亲在”同样是这种状态，两者的基调所讲的都是人的非理性的神秘的精神状态。所不同的是，克尔凯郭尔的理论是对丹麦“已建秩序的捍卫”①，海德格尔的理论则是为当时德国的统治阶级服务。海德格尔主张要成为“强者”的人都要正视“死亡”，心甘情愿地，果断地去死，也就是鼓吹人要为希特勒政权卖命。正因为这样，在希特勒执政时期，希特勒禁止士兵读其他著作，却允许读海德格尔的东西，从许多阵亡的德国士兵尸体身边，常常可以找到海德格尔的头像和他的著作。因此，海德格尔把烦、畏、死和走向死亡视为人生基本情态所产生的影响是极为消极的。

海德格尔把存在诸情态作为哲学范畴，反映了资本主义社会对人所造成的不正常的心理和精神状态，也反映了垄断资产阶级的冒险精神以及它的垂死挣扎。

五、真理观——“真理是无遮蔽”状态

海德格尔把人的存在，人的“在”当成本体论的“根”，即当成哲学根本问题，用以改变传统哲学对哲学根本问题的规定，同样道理，他也用人的存在来改变传统哲学对真理的规定。

海德格尔认为，在哲学史上论证真理的可能性问题有过各种形式，例如在莱布尼茨那里，有所谓“事实的真理”和“推理的

① 克尔凯郭尔：《哲学片断集》第368页，转引自《现代外国资产阶级哲学资料》，1960年第2集第7页。

真理"：在黑格尔那里，有所谓真理是思想内容与其自身相符合之说。海德格尔认为，所有这些论证，都把主体和客体看成是统一的，所得出的这些结论都是由于他们区分了主体与客体的缘故。他们关于真理的阐释，常常是"命题的真理"。海德格尔认为，如果抛开这种传统的区分，传统哲学的关于真理的含义便失去了意义。他认为，讲真理，不能区分主体与客体，不应把真理视为主观符合客观，"真理并不根植于命题上"。讲真理，应当把实在本身当成真与假来评价，来描述。而所谓实在，亦即人的存在本身。因此，真理是"存在的真理"，是被发现的存在。所谓被发现，也就是说，"真理是无遮蔽状态"，是存在的自我暴露，换句话说，平常人所理解的真理，都是"非真理"，因此都不能视为真理。因为它们都被经验、生活、认识，被一种分析所遮蔽。海德格尔主张必须揭去这些遮蔽，使人心里能因此而"明亮"起来，亦即处于"无遮蔽"的状态。这种无遮蔽状态只能体会，不能言传，只能在内心上自由地去描述，而不能通过理性去把握，去分析，去判断，所以他说："真理的本质是自由"，自由是真理的根苗。但是"自由"不是随心所欲，任意选择，而是一种"在者"的参与（人存在的主观性），靠着它，公开物才是它所是的东西。这也就是海德格尔所谓"无遮蔽状态"的真理，比起"知识的真理"更为原始的东西。

实质上，海德格尔的"真理"，是个人心理状态的一种形式，它是受人的心理、情绪、感受所支配的；人的情绪、感受、内心活动所表现出来的那种不可言传的个人的意识的"主观性"（在者的参与）才是真理的可靠的见证。十分明显，这样的"真理"完全是主观的东西，是由人决定的。

六、时间和历史概念

海德格尔把人存在的基本情态：烦、畏、死当成人生基本结构，赋予本体论的意义，同样他把与烦、畏、死处于同一个理论层次的"时间"赋予本体论的意义。因此，在他那里，时间根本不表示物质存在的基本形式，不表示历史发展中的时间，而是把它看成是人的直观形式，或人的直觉体验：人是怎样存在的，时间也就怎样表现出来。从这种原则出发，海德格尔认为，亲在(人)有"本真的"和"非本真的"之分，时间同样也具有本真的与非本真的之别。

在他看来，非本真的时间，也就是一般人通常所具有的时间观念，即把时间了解为"将来"、"过去"、"现在"，了解为"主观的"与"客观的"或"内在的"与"超越的"，了解为无限的。海德格尔认为，这是一种"庸俗的对时间的了解"，人们必须从这种"非本真的时间概念"中摆脱出来，接受本真的时间的概念，即接受一种真正的时间观念。

他认为，所谓本真的时间，亦即"原始时间"，它不承认时间有无限性，只承认时间的有限性；不承认时间有先后的秩序。在他看来，"未来并不比过去迟，而过去并不比现在早。时间是作为流动于过去——现在和未来而存在的"。① 因此，在海德格尔看来，所谓时间只不过是由"亲在"(人)自身设定的，时间是个流动的状态，它总是流向将来，将来是时间的重点，因为将来正是"亲在"的人所烦心的。

---

① 海德格尔：《存在与时间》第350页。

海德格尔这样区别时间，规定时间，无非是象胡塞尔一样。把时间视为人的直观形式，把它归结到精神、意识等等"主观性"方面，使时间成为只是表示主体反复体验连续起来的必然形式，而把自然界只当作单纯的空间形式，当成"工具"加以利用，由此来割断人同客观世界、同社会历史的联系，使人在这个世界上，"变成孤独无依，没有援助，没有躲避"的存在者，人的将来也只好是虚无。

基于同样道理，海德格尔把历史看成是与时间同样的东西，历史和时间同样是将来占优先地位的。"历史之主要的着重点就既不是在过去的东西中，也不是在今天以及今天与过去的东西的'联系'中，而是在存在之本真的遭际中，此本真的遭际是从亲在的将来中发生出来的"①。因此，所谓历史只是'亲在'的自我伸展的过程，历史的真正意义不在于记述已成为过去的陈迹，更谈不到从历史中发现什么"规律"；历史只不过是标志着人在"过去"的经历中，发现"自己"、抉择自己未来的可能性。

海德格尔是个无神论的存在主义者，但在其晚年，他的思想日趋悲观，自称是一个"等待上帝"的人。于是他得出结论说："哲学将不能引起世界现状的任何直接变化。不仅哲学不能，而且所有一切只要是人的思索和图谋都不能做到。只还有一个上帝能救渡我们"。②

---

① 海德格尔：《存在与时间》，见《存在主义哲学》商务印书馆1963年版，第85页。

② 海德格尔：《只还有一个上帝能救渡我们》（1969年与《明镜》记者的谈话），见《外国哲学资料》第5辑，商务印书馆1980年版，第177页。

第三节　雅斯贝尔斯的"生存哲学"

一、雅斯贝尔斯的生平及其代表作

卡尔·雅斯贝尔斯(K. Jaspers 1883—1969年)是德国有神论的存在主义或基督教存在主义的代表人物。他先是在海德堡、慕尼黑学法律，后来在柏林、哥廷根和海德堡学医学。1909年获医学博士学位。大学毕业后先后在海德堡、慕尼黑、柏林、哥廷根各大学任教。

从1911年起，雅斯贝尔斯开始撰写《普通精神病学》，试图从心理学的角度来研究人的精神病理，1913年他被任命为心理学副教授，开始讲授有关知觉、记忆、病态心理、民族心理、宗教心理、道德心理等课程。1919年，雅斯贝尔斯根据其讲课的内容，出版了《世界观的心理学》一书，这本书所阐释的主题，成了雅斯贝尔斯后来的思想基础，也是他阐述存在主义的第一本著作。

1921年起，雅斯贝尔斯任海德堡大学哲学教授，从此，他比较深入地致力于研究哲学，并于1924年开始撰写《哲学》一书，1931年，这本书以三卷本问世，它是雅斯贝尔斯"生存哲学"的代表作。

1935年，雅斯贝尔斯来到荷兰格罗宁根大学讲学，根据其讲稿于同年出版了《理性与存在》一书。1937年，由于他的妻子是犹太人而被德国纳粹党解除了教授职务。此后，雅斯贝尔斯侨居瑞士，集中精力从事写作，先后发表了《哲学信仰》(1949年)、《哲学导论》(1950年)等许多著作。

第二次世界大战后，雅斯贝尔斯于1946年任海德堡大学荣誉评议员，1948年取得瑞士国籍，任巴塞尔大学教授。1958年他发表了《原子弹与人类的未来》一书并获得了德国出版业的和平奖。

雅斯贝尔斯的"生存哲学"，没有拘泥于本体论，他多半从基督教神学、从克尔凯郭尔的神秘主义出发来阐明他的"生存哲学"。《存在主义简史》作者让·华尔说："我们可以认为雅斯贝尔斯的哲学是克尔凯郭尔哲学的一种世俗化和概括。"①

二、存在论——"大全"

雅斯贝尔斯虽然没有拘泥于本体论，但是他的哲学仍有一个"本体"问题，即把人当作本体，从人的存在和包围人的空间来研究人的存在、人生的意义。

雅斯贝尔斯认为，要考察人的存在及其意义，首先要考察人体验其存在和包围人的存在的那个空间关系，即人和"大全"的关系。从这里出发，他把存在分为"存在本身"和存在的形式。他认为，存在的形式，是有规定性的存在，是可以被认识的，因为它是"客体存在"，对于这种客体存在应由各门科学去研究。

"存在本身"则不然，它正是哲学所要研究的东西。第一，"存在本身"乃是"本原"的存在，是包围着人存在的无规定性的存在，它大至无外，不是我们本身而又胜过我们的"超越存在"，雅斯贝尔斯把它称之为"无所不包者或大全"②。它在人们面前是视而不见，摸而不着的，自身不能显现的东西却能从里面显现出

① 让·华尔：《存在主义简史》第6页。

② "大全"亦译为"涵摄"——笔者注。

来的，“好比由指示线交织而成的一面飘忽不定的示意网”①。这个示意网“永远仅仅透露一些关于它自身的消息——通过客观存在着的东西和视野的边际透露出来——但它不是对象”②。第二，作为“存在本身”——大全是一个不显现的整体，从这个整体中可以分解出两种存在：一个是客观世界，即存在本身在其中显现的那个大全；一个是一般意识，即是自我和我们本身的大全。这个作为一般意识的大全，支持意识的客观存在，“充实”人的实存。

可以看出，雅斯贝尔斯的“大全论”是个神秘不可知的东西，只具有“假本体论”③的意义，我们不能通过正常的认识能力认识它、通过理性认识把握它，只能由人根据内心体验，在人们相互交往中体验它。人的本质、人的实存就是从这样的体验中得来的。

实际上，雅斯贝尔斯所设制的人与大全的关系，也就是克尔凯郭尔所说的“存在(人)与上帝”的关系；也是一般存在主义者所讲的人与“虚无”(一种意识状态)的关系。在克尔凯郭尔那里的“上帝”，在雅斯贝尔斯这里则是“大全”；在克尔凯郭尔那里人在上帝面前是“罪人”，在雅斯贝尔斯这里人是一个为达到大全而不断进行自我超越的人；在一般存在主义者那里人来自虚无去向子虚，在雅斯贝尔斯这里人来自“大全”，人本身(自我)又是大全，大全是人自我超越的根底。

但是，不论是克尔凯郭尔或是一般存在主义者，其中包括雅斯贝尔斯，其理论本质都是一种神秘主义和非理性主义的东西，都把人作为一种抽象的人、作为一般意识，都否认客观物质世界

①②③ 雅斯贝尔斯：《生存哲学存在论》，见《存在主义哲学》第168页；第164页；第168页。

的可知性。一句话，其理论实质都是主观唯心主义的东西。

三、关于现实的理论

雅斯贝尔斯的“大全”不能被认识，只能由人去体验，但是人毕竟是一个具有现实活动能力的人，它总要面向现实，哲学思维也总要追问现实问题。

那么，人应如何对待现实呢？雅斯贝尔斯强调，人要从本原上去观察现实并通过内心活动去把握现实。可是现实又是什么呢？

在雅斯贝尔斯看来，现实并不是客观存在的东西，现实无规律可循，现实是不能被认识的。他认为，“一个现实如果是我们通过它的成因的客观存在”，则这个现实已经不是本来那个样子，而成了另外一个现实，所以，被认识了的现实，它只是一个被实现了的可能性。“但是，现实自身所在的地方，那里就不复有可能。现实就是不再被变为可能性的那种东西。”① 当我们理解一种现实时，所理解的是多种可能性中的一种可能性，我们所能理解到的只是一种现象，而不是现实自身。因此，雅斯贝尔斯认为，现实的东西总是抗拒任何思维对它的认识。

雅斯贝尔斯所强调的整个现实不可思维性，这是所有存在主义者一贯的主张，所不同的是雅斯贝尔斯是从宗教信仰的立场来解决人与现实的关系。雅斯贝尔斯认为，绝对的“现实本身”是一种超越的存在，对这种超越的存在，只有靠宗教信仰所说的内心体验才能把握、才能认识。这样，在他那里“现实毋宁是一个过渡”，人只能在这种“过渡”性中渡过其一生。可是人在

① 雅斯贝尔斯：《生存哲学》导言，见《存在主义哲学》第180页。

时间上又是有限的，人在渡过暂短的一生中，总是一种未完成的可能性，人生虽有快乐与希望，但更有痛苦与恐惧，人生的历程是“毫无意义的”，人类历史是个混乱的过程，“它从一个骚动或是一个灾祸紧接到另外一个”①，在这个混乱的历史舞台上，“人能够显示他是什么，他能做什么，他能成为什么，他擅长什么”，只有遵奉上帝旨意，“通过人与他人的交往而被显示的”②。人在短暂的一生中，痛苦、斗争、犯罪、死亡是无法摆脱的，它迫使人处于“边缘状态”，人要在这种“边缘状态”来临之际不致茫然，唯一办法是学会哲学思维，人借助于哲学思维来实现人的神秘的直觉，洞悉自我的“大全”，学习死亡。所以雅斯贝尔斯说：“……从事哲学即是学习死亡；从事哲学即是飞向上帝；从事哲学即是认识作为实有的存在(大全)”③。

雅斯贝尔斯关于现实的理论，虽然是用思辨的语言表述的，但从本质上说，它反映了资本主义社会中一部分知识分子对资本主义现实不满而又回避现实的情绪：一方面认为痛苦、斗争、罪恶和死亡把人带到“边缘状态”无法避免，另一方面又找不到正确途径来改变这种现实，于是只好回避现实，把现实看成是不可认识的东西，借此把人引向上帝、引向神秘主义和信仰主义。

四、自　由　观

自由，在雅斯贝尔斯那里，如同“存在”(大全)、“现实”具有

---

①② 雅斯贝尔斯：《人的历史》，见《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社1982年，第37页；第43页。

③ 雅斯贝尔斯：《哲学与科学》，见《存在主义哲学》第148页。

超验性质一样，同样具有超验性质，它是不能用概念加以规定的。

雅斯贝尔斯认为，我们不能通过科学的知识、经验的分析方法来证明自由是存在的，或是否证它是不存在的。他说："自由的证明不依靠知识，而依靠行动，又不依靠某种一次性的行动，而依靠天长日久的行动，依靠个别人的生存。"①

雅斯贝尔斯认为，自由不是知识(认识)的问题，因为知识只能指出实现自由的可能条件，而自由却不能从这样可能的条件中产生。自由是哲学的事情，是思想的自由和生存的自由。这样的自由，"第一，反对自以为掌握了绝对真理，它切盼自我与自我互相交往；第二，反对个人神化或个人崇拜，而主张公开讨论；第三，反对否认人可能自由，而对人充分信任"②。

雅斯贝尔斯以上所提出的要使自由成为自由必须做到的"三个反对"是很重要的，也是值得肯定的，但是从整体上说，他的自由观仍然是以个人为核心的"交往"的自由，内心体验的自由；在他看来，"自我交往"有多么深刻和真诚，自由也就具有多么深刻和真诚，个人要永远通过自己的内心体验去获得自由。既然这样，这种以个人为核心的自由、必然无视集体的自由、无视客观存在及其规律的制约，从而使自由变成一种任意行动，任意行动就是自由。雅斯贝尔斯说："我们所谓个人自由，是指独立思考，根据自己的见解行动，从而在保持自己的本质之连续性中生活。自由的人就是在他那以自己的抉择及其后果为内容的命

①② 雅斯贝尔斯：《哲学与科学》，见《存在主义哲学》第215页；第218页。

运所给他注定了的处境中历史地明了其自己的那种人。"① 就是说，在雅斯贝尔斯那里，人的自由、意志、思考、行动与集体、社会是不相关联的，没有任何条件能对它们进行限制，可见这样的自由完全是以个人意志为主导的精神万能论，也是一种根据信仰而作出的天长日久的超越活动。因此，从根本上说，它不能被认为是自由，而只能是一种信仰和下意识活动，只能把人带到迷惘之中。

五、所谓新人道主义

雅斯贝尔斯在其哲学思想发展后期称自己的"生存哲学"为新人道主义。这种人道主义不承认有关世界和人类社会必然进程的整体知识。在他看来，这种知识是同人的"存在"理论不相干的，是一种假知识，它使人陷于瘫痪、丧失斗志、听从天命从而遗忘"自我"。为了避免这种情况的发生，他主张要提高内在于人们自身之中的人性的全部力量，以纵览人生可能的远大的眼光，实现我们本身所能做的一切；要竭力突破技术世界的框子，即要突破"技术时代"给人带来的"平均化、机械化、大众化"、没有个人自由选择、没有个性表现的生活格式，把个人和个人自由看成是价值的泉源。为此，他一方面从资产阶级自由主义的立场批判现代资本主义社会的官僚国家和机器给人带来的种种异化现象，另一方面又把主要的攻击矛头指向马克思主义和无产阶级专政，诬蔑马克思主义是极端的反人道主义，说什么马克思主义相信通过破坏来创造现实，因而"能使一切野蛮和狂乱、一

① 雅斯贝尔斯：《存在主义哲学》第205页。

切仇恨和残忍得以行之若素，心安理得。……从而使一切人沦为完全的奴隶"①，而他的所谓"新人道主义"则必须制止马克思主义的"威胁"。这就充分暴露了雅斯贝尔斯的"新人道主义"的阶级本质。

那么，雅斯贝尔斯的"新人道主义"究竟是什么呢？他说："这种人道主义在原则上为一切人的一种人道主义"②，它"在其依靠群众支持的情况下，仍然要重新重视个别的人，重视一切个别的人，因为每一个人都是一个心灵而不是一个原子，人自身，而且只有他自身，才是一个作为人而发挥作用的社会成员。"③ 他认为，要使这样的人道主义得到贯彻就要有一套适用于一切人的共同意识和规范，这套规范唯一行之有效之道就是他的"哲学"，用它来调整人们的精神境界，使人根据这种哲学与超越存在（上帝）对话，凭借超越存在之助，人成为真正的人。

雅斯贝尔斯自称其哲理为"新人道主义"，其实，它并不"新颖"，它虽然在某种意义上揭露了资本主义社会某些病态现象，以及人在这种病态社会中的异化状况，但在本质上，它不仅没有超出以个人主义为核心的一般资产阶级人道主义，而且更为赤裸裸的把个人主义推到极端，从而更进一步暴露了他的"新人道主义"的伪善性，正因为这样，它在现代资本主义社会中，常常成为资产阶级暴力镇压无产阶级和劳动人民的甜蜜补充，它不仅丝毫动摇不了资本主义社会制度，相反，成为无产阶级和劳动人民革命斗志的腐蚀剂。

---

①②③ 雅斯贝尔斯：《新人道主义的条件与可能》，见《存在主义哲学》第239页；第242页；第243页。

第四节　萨特的存在主义哲学

第二次世界大战后，存在主义盛行于法国，出现了许多存在主义的代表人物，如梅洛—庞蒂（Merlean-ponty 1906—1961年），加布里·马塞尔（Gabril Marcal 1889—1973年）等等，但他们当中享有盛名的是让·保罗·萨特（J.P.Sartre 1905—1980年）。萨特既是哲学家，又是文学家和社会活动家。

一、萨特的生平及其代表作

萨特1905年6月21日生于法国巴黎一位海军军官之家，两岁时丧父，由外祖父抚养成人。

1924年至1928年，萨特在法国高等师范学院哲学系攻读，在此期间，他深受非理性主义哲学家叔本华、尼采、柏格森等人的影响。1929年后在巴黎等地讲授哲学，1931年起，任勒弗尔国立中学教师，1933年赴德国柏林法兰西学院学习，1934年回国，仍在勒弗尔国立中学执教，同时从事写作。1939年第二次世界大战全面爆发后不久，萨特即应征入伍，抗击过德国法西斯，并曾被俘关入集中营，1941年获释后回国，在巴黎参加抵抗运动，并为《法兰西文艺》、《战斗报》等地下刊物撰稿。1944年，萨特辞去教职，专门从事著述，创办了《现代》杂志，试图以该杂志为园地来研究存在主义哲学、文学和政治。

萨特一生写了大量著作，它们大体上可以分为两大类：

一类属于文学方面，主要有：《厌恶》（1938年），《墙》（1939年），《自由之路》三部曲：《懂事的年龄》（1945年）、《弥留期》

(1945 年)和《心灵之死》(1949 年),《禁闭》(1944 年),《死无葬身之地》(1946 年),《恭顺的妓女》(1946 年),《肮脏的手》(1948 年),《魔鬼与上帝》(1951 年),等等。

一类属于哲学方面,主要有:《想像力》(1936 年),《自我的超越》(1936 年),《关于感情的理论纲要》(1939 年),《想像的现象心理学》(1940年)。这四本书,突出地反映了萨特所受到的胡塞尔和海德格尔的影响,企图用现象学的方法研究人的心理、感情和"自我"。这四本书的发表,表明了萨特的哲学正处于形成时期。

《存在与虚无》(1943 年)的发表标志着萨特哲学的发展进入到一个新阶段。萨特在该书中试图运用现象学原理系统地阐述他的存在主义哲学。

第二次世界大战后至五十年代下半期,萨特先后发表了《唯物主义与革命》(1946 年),《存在主义是一种人道主义》(1946 年),《辩证理性批判》(1960 年)等论著。这一时期萨特哲学有了明显的变化,其基本特征是强调人的主观性、人的自由、人的尊严、人的价值、人的行动,强调存在主义是一种人道主义,并试图以存在主义"补充"马克思主义。

六十年代以后,萨特的哲学杂有多元论的倾向,萨特更多的是从事社会活动;在政治上表现出小资产阶级的激进主义,后来他在《七十岁自述》中说:"如果人们重读我的全部著作,人们将明白,我骨子里没有改变,我始终是无政府主义者。"

二、萨特的现象学的本体论

萨特的哲学思想比较庞杂,几乎涉及到哲学各个领域:本体

论、认识论、辩证法、伦理学、美学等等，但是从整体上说，他同其他存在主义者一样，企图凌驾于唯物主义与唯心主义之上，建立以"人学"为基础的新哲学。存在主义者的这种努力，在海德格尔那里表现为要建立一种"基本本体论"，在萨特这里则表现为要建立"现象学的本体论"。

在萨特看来，由于传统哲学把物质世界作为认识的对象，这种哲学是二元论的，因为它们的认识都是以认识的主体和客体的分立为前提的；唯心主义者虽然以某种抽象的精神本质作为认识的出发点，但同样属于二元论，因为它们也是主张认识的主体与客体的分立。因此他要建立现象学的本体论，目的就是"要由此消除一些使哲学感到麻烦的二元论，用现象的一元论来代替它们"①。

什么是现象学的本体论呢？萨特首先根据胡塞尔的思想，对它作了阐述。萨特认为，对于现象，不能象二元论者康德那样把它理解为在其后面还存在一个"自在之物"。他认为，所谓现象，即显现，显现是不分主客体的，"显现不是由任何与它不同的存在物来支持的"。②它是表露自身的东西，在它背后什么也没有，它只是指示自己和显现全部系列，它只被它自己的"有"承担，因而现象不掩盖本质，它指示本质，它本身就是本质。所以，现象、显现也就不存在有什么跟它相对立的东西，既然如此，用现象作为"存在"的本质，自然也就是现象的一元论了。

那么，萨特又是通过怎样的途径以这个现象一元论来克服

---

①② 萨特：《存在与虚无》，见《存在主义哲学》第265页；第269页。

被他称之为二元论的呢？萨特的答案是，通过“反思前的我思”来消除二元论。

萨特认为，现实的存在总是被一种情绪和主观气氛（主观性）所包围和渗透，这种情绪和气氛便是“反思前的我思”。它之所以为“反思前”，不言而喻，因为它先于反思，处于没有觉察到自我，没有断定自我，没有区别出主客体的分立状态，因而它又是“无思者之思”，这样反思前的，无思者的思的意识，是一个虚无，它是人实存的绝对源泉，同时，这种反思前的我思也就是超出自我之外的自主意识，是作为排除了意识内容的，根本分辨不出主客体的“纯粹意识”，它不依赖于自我，又存在于自我之中。这种纯意识的活动本身具有一种意向性，它指向外物，指向自我，并由此发现和包容作为意识对象的外物，赋予对象以本质和意义，此时意识已超越自身达到客体，亦即直接“显现”，“指示”客体，与此同时，也就把物的“外表”和“内部”、本质和现象融合在一起了，这样，意识也就成了无内容的东西，于是作为“无思者之思”的纯粹意识，也就消除了外在于人的意识的最初前提，消除了古典哲学所说的主客体的分立，消除了二元论的“弊病”。萨特把这种纯意识活动的意向性或纯粹主观性，当成独创，认为它既排除了唯物论，又排除了唯心论的二元论。

萨特在这里运用“现象学还原法”将意识与产生意识的物质割裂开来，然后将意识推到极端，变成空无内容的抽象概念，变成抽象的意识是一切存在的源泉，而物质存在则被变成由“显现”决定的东西，于是他把抽象的“纯粹意识”当成认识世界的出发点。然而，这并不是什么新发明，它正是一切唯心主义者所主张的，把意识当成第一性的，非理性的直觉主义的东西。因此，

萨特哲学世界观和方法论仍然是主观唯心主义的非理性主义的东西。

萨特根据"现象一元"的现象学原理，提出了两种不同领域，不同类型的"存在"："自在的存在"和"自为的存在"。即把个人面临的浑然世界，即物质世界的存在，称之为"自在的存在"（又译"自在的有"），把人的意识的自我存在，称之为"自为的存在"（"自为的有"）。认为自在的存在，是完满的、充实的、无知觉的存在，它是处于肯定与否定之外的"超现象的存在"，它的存在是自在的，它是其所是，既不被创造，又不创造任何东西；它对人的意识，自我来说是无法理解的，荒谬的，叫人一见就"厌恶"。萨特在《厌恶》这部小说中对其主人公洛根丁坐在公园里的情绪的描写，就是对这种"自在的存在"形象化的写照。与此相反，"自为的存在"，它永远不是什么东西，它总要成为什么东西，它是一种要求"存在"的愿望，它只是它现在不是的东西，而又有待于其所是。在宇宙万物中，唯有人的自我，被称之为"自为的存在"，它是作为人的意识的自我存在。如果说"自在的存在"是完满的，充实的，那么"自为的存在"是虚无，亦即洛根丁及其虚无飘渺的一生。

萨特认为，"自在"和"自为"并不相互反映，相互包容，而只是存在一种"位置"的距离关系。"自在"虽然"在"，但它的存在，是呆滞的，没有目的性、没有因果性，它自身杂乱无章，无规律可循，完全是偶然的；而"自为"的"在"却不同，它是自我意识的活动，它本身有一种主动性、活动性，它是本源的东西，它不断超越自身而又否定自身。然而，萨特又认为，"自在"与"自为"虽有区别，分别在两个不同领域，但是二者又是不可分的。没有"自

在”，“自为”便是某种抽象的东西，一个无物的意识，而相反，没有“自为”，“自在”便成为不可说明的东西，只是一个从意识的虚无化那里取得的存在，于是萨特说：“自为和自在是由一个综合的连系联合起来的，这个连系不是别的，正是‘自为’本身。自为真的并非别的东西，正是自在的纯粹无化；它在‘有’的怀抱中，正如一个‘有’的窟窿那样。”①

其实，尽管萨特运用思辨的语言来规定“自在”与“自为”的关系，但是他仍然掩饰不了他的主观唯心主义的本质：即把人的意识规定为具有一种超验性的结构——意向性，然后根据这种超验性结构，即意向性去发现外部世界的存在，认为人可以外加给外部世界以因果性、规律性。萨特所谓联合“自在”与“自为”的“综合联系”，无非是在故弄玄虚，借以贩运主观唯心主义者的“原则同格论”，用貌似唯物主义的术语、概念来论证主观唯心主义的内容，来掩盖其本体论和认识论上的唯我论。

三、萨特的自由理论

在萨特哲学中，关于人的自由、人的本质问题占有突出的地位。西方一些哲学家甚至称萨特的哲学为“自由哲学”。要阐明人的自由、人的本质，萨特认为必先强调存在主义有共同的命题：“存在先于本质”。

萨特认为，关于人的存在及其本质问题，长时期来在哲学史上虽然有不少哲学家作过许多论证，但始终没有作出正确的解释，例如，在中世纪经院哲学中，认为上帝先规定好人的本质，然

① 萨特：《存在与虚无》，见《存在主义哲学》第295页。

后按此规定把人创造出来，在十八世纪法国的无神论哲学中，虽然抛弃了上帝这一概念，但他们仍然坚持"本质先于存在"① 的概念。萨特认为，所有这些都属于从本质，亦即从概念中推演出人的存在，这是不能被接受的。萨特主张要抛弃这种传统观念。他的观点是人的"存在先于其本质"。

萨特说："假如上帝不存在，那么，世间至少有一种存在物可证明是'存在先于本质'；这一种存在物，在可受任何概念予以规定之前，就已存在；而这一种存在物，就是人；或是照海德格尔的话，就是人的实在。"②

萨特认为，人的存在是不能受概念规定的，因而不能先有本质，他不象物，如制造书籍或裁纸刀那样，技术家在制造裁纸刀之前就先规定好了裁纸刀的用途、性质、生产程序等，即规定好裁纸刀的本质；相反，对人来说，应当是"存在先于本质"。什么叫"存在先于本质"？他说："这话的意思就是说，首先是人存在、露面、出场，然后才说明自身。""因为人之初，是空无所有；只在后来人要变成某种东西，于是人就照自己的意志而造成他自身。所以说，世间并无人类本性，因为世间并无设定人类本性的上帝。人，不仅就是他自己所设想的人，而且还只是他投入存在以后，自己所志愿变成的人。人，不外是由自己造成的东西，这就是存在主义的第一原理。这原理，也即是所谓的主观性。"③

但是，这仅仅是表面之言，萨特的"存在先于本质"的原理，是一个一切从主观性出发的原理。并且这一原理在萨特哲学体

①②③ 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第337页。

系中不是孤立的，它是他的整个存在主义理论的组成部分，从理论构成来说，萨特是把胡塞尔现象学还原法用到人的身上；是萨特的所谓"自为存在"的延伸；人的存在就是人的一系列活动，现象学称之为，存在可以还原为一连串的表露存在的显现，人的本质表现在这一连串的显现中，对它只能直观，而不能用"知性"加以认识。

就萨特的"存在先于本质"的实质来说，它从根本上歪曲和割裂了人的存在和人的本质的关系，把人看成是孤立的生物个体，看成是超时代、超社会、超阶级的纯意识的个人；把人的本质看成完全由个人主观性决定的东西，借以否认人的社会性；而从方法论上说，萨特否认从许多的个别中抽象出人的普遍本质，以个别代替普遍，他的理论也就陷入了形而上学。

马克思说："人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。"① 可见，萨特主张的人的本质是人的主观性，同马克思主义关于人的本质是人的社会性的观点是不相容的。

不仅如此，萨特还把人的本性同人的自由等同起来，并赋予这种自由以本体论意义。

萨特说："假如存在确实是先于本质，那么，就无法用一个定型的现成的人性来说明人的行动，换言之，不容有决定论。人是自由的，人就是自由。"②

萨特从人的存在先于其本质来论证人是绝对自由的，这种

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第18页。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第342页。

主张同样是在他的关于人的存在的现象学的范围内提出的，即个人意识是世界赖以存在的条件，意识是第一性的；个人意识构成人及其存在的本质；个人意识既是人存在的条件，又是人的自由的源泉；没有自由，人则变成虚无，于是他认为自由即是人的命运，"人是被判决为自由的"。

萨特强调，人的自由不受任何充足理由律支配，不受任何意义上的决定论的制约，自由是绝对的，无理由的，"自由是选择的自由，而不是不选择的自由，事实上不选择就是选定不选择的一种选择"。① 因此，自由是绝对的，无理由的，选择也是绝对的，毫无理由的。人在任何情况下都可以完全自由的进行选择，人作了俘虏，它可以有逃跑的自由，自杀的自由，当了奴隶也有可以选择适当方法对抗奴隶主的自由，因此，人永远是自由的。

萨特主张人具有绝对的自由，在法兰西民族处于危难之际，有其合理的因素，因为它表达了对德国侵略者的反抗；萨特反对上帝决定人的命运，对于那些相信宿命论的人也是一种推动，是值得重视的。但是萨特的自由论从根本上说来是错误的：（一）萨特否认反映论，他把人的意志自由无限夸大，使之绝对化起来；（二）萨特把自由和获得自由的途径等同看待，否认社会实践是人获得自由的杠杆，把自由与决定论对立起来，并且把各种形式的决定论混为一谈；（三）萨特仅仅从孤立的个人和意志谈论自由，而不主张把自由与获得自由的社会制度结合起来，这就根本上否认了不合理的社会制度给人造成不自由的客观根源。这

① 萨特：《存在与虚无》，法文版，第561页。

样的自由，不仅不能对资本主义制度有任何损害，动摇不了资产阶级的反动统治，从而对资产阶级没有任何不利，相反，它对无产阶级却是有害的，它可以破坏无产阶级的集体主义、爱国主义和国际主义，把人们引导到极端个人主义之中，陶醉于所谓自由选择、自我造就之中，从而使人陷入迷途。

萨特把他的自由理论引入到伦理学领域，使它与"责任感"联系起来。

萨特说："当我说人是被判决为自由的时候"，"我说被判决，这是因为人不创造自己，然而在其他方面又是自由的。因为他一投入世界，就对自己所作的一切要负责"①。

萨特强调一个人要对自己的存在负完全的责任，要自己主宰自己，不管发生什么情况自己都要承担全部责任。他说："一件突然爆发并把我卷入进去的社会事件并非来自外部，如果在一场战争中我被应征入伍，那么这场战争便是我的战争，它反映了我，我是咎由自取。说我是咎由自取，首先是因为我本可以自杀或开小差来逃避战争。……既然我没逃避战争，那就是我选择了它"，"在这场我所选择的战争中，我也日复一日地选择自我，该负责的是我自己"②。总之，萨特认为，"存在主义的第一步棋，就是要每人都知道自己的本性，并要他对于自己的存在负完全的责任"，而且也要"对一切人负责"③。

责任问题是个伦理学的问题，在伦理学领域中萨特把人的存在——自由与"责任感"联系起来是很重要的，他使人意识到

①③ 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第342页；第338页。

② 萨特：《存在与虚无》，法文版，第638—639页。

对自己的存在、行为应负有严肃的责任。但是，萨特在强调个人对自己、对他人、社会承担责任时，把个人承担责任绝对化起来，并试图以此来约束个人绝对自由，使人做到诚实，这就使他关于人是绝对自由的理论陷入二律背反即陷入“模棱两可”之中，正因此，萨特的伴侣西蒙娜·德·博符瓦称萨特的伦理学为“模棱两可的伦理学”①。萨特一方面主张人对自己的行为、对他人负有完全的责任，另一方面又否认个人作出自由选择时的伦理标准的客观性。萨特不承认客观环境对个人主观意志、个人责任感具有制约性；不承认资本主义制度对人的行为所造成的后果也负有责任；在道德领域中，把道德的责任感与道德的阶级性对立起来，这就不能不否认产生道德责任感的社会历史根源，这样必然使他的关于责任感的理论，在道德实践中流于空谈。

与萨特自由理论相联系的是萨特的行动哲学。萨特说，存在主义崇尚人的自我意识、人的自由和自由选择，决不可把它称之为清静无为的哲学，因为它以行动来解释人；也不可把它称之为悲观主义的人生观，因为它主张人的命运在自身，存在主义是乐观主义的，是一种行动学说。因为它告诉人们：不要怯于行动，人的唯一希望是在他的行动之内，行动是使人生活下去的唯一事情，所以，存在主义是一种行动和牵涉的伦理学。

从萨特哲学整体上说，他把人的自我意识、自由、自由选择规定为行动哲学，有其内在的必然逻辑。萨特的“行动哲学”不相信任何外在的东西、任何客观规律对人的行动的限制，不相信神或上帝的存在，把人行动的着眼点完全放在人本身，亦即放在

① 见西蒙娜·德·博符瓦：《模棱两可的伦理学》，1948年纽约城堡出版社。

"自我意识"上，把"自我意识"作为行动的唯一出发点和原动力。这样，这种行动哲学必然表现为主观随意性和行动上的盲目性，与此同时，也必然导致政治上的摇摆性和自由主义，最终导致无政府主义。在萨特那里，行动哲学与无政府主义是他的绝对自由理论的一对孪生子。它的实质和特征是：

第一，世界观上的个人主义。这种世界观上的个人主义的特有形式是，把抽象的、单个的"人"、"自我"、"主观性"作为理论的出发点，把个人的"绝对自由"、"实现自我"看作是人生的最基本的目标和归宿，看作是人的本质，把人与人之间的关系看作是利己主义的，认为有我的自由，便没有他人的自由，他人的自由是对我的自由的障碍，即所谓"他人是地狱"。

第二，行动上动摇不定的自由主义。这种摇摆性和自由主义不仅在萨特本人身上突出的表现出来，而且在他作品中的主人公身上也被栩栩如生的刻画出来。

第二次世界大战后，萨特参加各种政治活动，有时他支持某种政治主张，过后又反对这种政治主张，常常自食其言、自相矛盾。从萨特的社会活动全过程来看，他的自由主义的行动，常常表现为随意性、摇摆性、盲目性和狂热性。他对共产主义运动和共产党人时而"接近"时而反对，就是其中一例。萨特认为，任何政党，包括共产党在内，都没有真理，也不想有真理。在他那里，任何政党，任何意识形态，任何理论体系，都不能对他的存在主义的行动哲学有所约束。

第三，政治态度上的激进主义。萨特是个资产阶级的人道主义者。在他活动的后期，从一般意义上说，他反对帝国主义、殖民主义的暴力行为，同情被压迫民族和被压迫人民为争取自

已解放的斗争，同情中国革命；他维护和平，反对大国霸权主义，反对犹太人对黑色人种的歧视和迫害。但是所有这些又是基于他的存在主义的人道主义，即所谓自由、平等、博爱的思想。

基于上述几个基本特征，萨特的“行动哲学”在本质上是一种“盲动哲学”，它无力也不可能为革命、为人生提出一种科学的答案。萨特从人的行动来解释人，把人的唯一希望诉诸于人的行动，似乎这是“乐观主义”；然而，他又把一个人的一生的本质规定为“一个人的生命表现为一种失败”，“在人的现实生活中一直有一种固有的失败情绪”①，认为一个人做不到他想要做的事情，因而人的行动总是徒劳的，人只能抱着“不冒险，无所得”的态度去行动；行动就是一切，“社会理想究竟会不会实现，对于这一点我一无所知；我所知道的，只是我尽力使之实现，过此，则不能计及”②。这样，他的所谓“乐观主义”，到头来仍然是悲观主义。可以说，萨特的“行动哲学”是处在帝国主义时代资产阶级思想家基于对时代和人生悲观估计的“泛悲剧意识”的写照，是资本主义社会中一种悲观主义的人生哲学，因此，它从根本上不可能科学地回答现实生活中的各种人生问题。

四、萨特的存在主义与马克思主义

萨特的哲学思想是多变的。在1946年发表的《唯物主义与革命》一文中，他猛烈地攻击辩证唯物主义，“批判”马克思主义的唯物论、反映论、物质观；1960年，萨特在《辩证理性批判》一

① 《萨特关于哲学的最后一次谈话》，见《现代外国哲学论集》，1981年，第250、252页。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《存在主义哲学》第347页。

书中，又试图把马克思主义和存在主义结合起来，使马克思主义成为“存在主义的马克思主义”。

萨特认为，哲学是“上升”阶级借以获得自我意识的一种方式，它有着推动社会的政治、实践的意义。在它所表现的那些历史因素还没有被克服时，它是不能被超越的，也是不能被克服的。马克思主义哲学便是这种哲学的一种，它正在年轻，还有生命力，它是“我们时代不可超越的哲学”。可是为什么又必须把马克思主义同存在主义结合起来呢？萨特认为，“他看到了”马克思主义哲学中出现了僵化、停滞的局面，出现了一块“空地”，在马克思主义哲学中“人被弄成了公式化的傀儡”，“把人吞没在观念里了”，马克思主义的辩证法也不复存在了。既然是这样，在萨特看来，在现代，应该有一种哲学把在历史上被取消了的人恢复起来，把主观性因素加入现代马克思主义中去，重新恢复辩证法，把它还原为本来的面貌，在这种情况下，存在主义应该对“马克思主义有所贡献”，有所“补充”，用萨特的话来说，就是“把‘存在’的思想体系和它的‘统摄理解’方法看作是马克思主义中的一块‘飞地’”①，一旦这“飞地”被填满，马克思主义也就获得新生，“存在主义就再没有存在的理由了”。②

萨特的上述立论，显然是不符合马克思主义的理论实际的。马克思主义没有象存在主义那样的“人”，马克思主义有自己关于人的学说，它的基本点就是认为人是生活在社会中的社会存在物，它是社会关系的总和。“自然界的人的本质只有对社会的人说来才是存在的”③。人的本质、思想、行动不能不受到社会

①② 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第2页；第134页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第122页。

条件的制约；人的意志、人的自由不能不受到社会发展规律的制约，因此，人不能不认识这些规律和按规律行动。萨特视这些理论为用观念吞没了人、抹煞了人的主观性、把人公式化了，这显然是歪曲。马克思主义的这种理论并没有"用观念吞没了人"，相反，存在主义关于人学的理论，才是用"观念"吞没了作为社会存在物的人。

萨特把自己用存在主义"补充"马克思主义的理论称之为"历史唯物论"和"历史辩证法"。但是他强调这种历史观不是对人类社会内在矛盾运动规律的概括，而是对所谓"总体"和"总体化"的描述，因此他又把他的"历史辩证法"称之为总体的辩证法或总体的逻辑。萨特说，这样一个总体的逻辑将成为一些命题的抽象体系。这些命题是有关整体到各个部分的可能关系的多样性，以及它们之间的不同部分。它或者被它们的整体关系所指导，或者被它们的整体所融合。

既然萨特的"历史辩证法"是对"总体"的描述，那么，什么是他所说的"总体"呢？

"总体"(Totalisation，亦译作整体)是指在以"个人实践"为中心的历史中，由人而形成的各种相互关系的总体状态。它的特征是：一，它是社会各构成部分的总和；二，这种总体同时又存在于各部分中，并"超越"这个部分的存在。而总体化，则是总体连续不断的发展过程。它是由个人实践的活动完成的，所以萨特又说："简言之，辩证法只不过是实践，辩证法是整体，它是自生和自存的，同时它也可称之为行动的逻辑。"①

① 萨特：《科学和辩证法》，见《马克思主义与存在主义》，载《哲学译丛》，1960年第4期，第43页。

可以看出，萨特的总体、总体化既不是讲的主观的辩证法，又不是讲的客观辩证法，而是在社会历史中认识主体与认识对象的合一，主体的人与作为主体的“对象化过程”（认识过程）的合一，同时又是两者之间相互作用的一种存在、一种状态。由此，这种总体又是流动的，没有任何稳定性的东西，是个人实践活动的可能性，而不具有现实性的作用和状态，与马克思主义的历史辩证法是根本不同的。

另外，萨特不承认自然界存在辩证法。他和其他一些“西方马克思主义”派别一样，断然否定恩格斯关于自然辩证法的理论，把辩证法限定为只适用于社会历史领域的东西，在他看来，辩证法只有历史的人学辩证法，亦称之为结构性历史人学。

那么，什么是萨特的人学辩证法呢？

人学辩证法，依萨特自己的规定，它是研究人的实际的方法，“人学的基础乃是人本身，不是作为实践知识的对象的人，而是把知识作为实践的一个环节而生产着的实践的有机体”①。就是说，这个辩证法只是从主体方面去理解人，把人作为主体，而不是作为客体（即实践认识的对象）人，这个主体的人只是一个有机体，它去实践，并把实践知识作为一个环节，在这个基础上建立起关于人的对象的理论。人学辩证法就是在这种理论（知识）支配下的辩证法。这种人学辩证法在历史过程中分为三个阶段（三个层次）：

（1）个人实践的辩证法。亦称“构成的辩证法”。意思是说，人作为一个有机体，为了使自己的机体延续下去，就得与物质打

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年，第132页。

交道，但是由于物质的“稀有”（又译“匮乏”），常常使自己的需要中断，于是有机体要继续自己的存在，就必须用自身作用于自然，借以使自己向需要的目标前进，向未来的自己超越（萨特称之为“外的内化”），这个超越的中介就是一个人的实践；在实践中每个人都把“他人”作为“非人”来把握，因而人与人之间的关系是“非人”或“反人”的，人与人之间的关系总是“双重的”。由于个人实践作用于自然，其结果使自己的机能外化（萨特称之为“内的外化”），一个人一生总是这样不断延续下去，所以萨特认为，个人实践，不是组织起来，而是在构成中，这便是“构成的辩证法”。

(2) 人成为“群”（或“系列”）阶段，即“被动的辩证法”。

什么叫“群”（系列）阶段？在萨特看来，这是人处在一个还没有形成统一主体的，无力的人们的集合状态。从整体上说，这是反辩证法阶段。由于物质“稀有”的限定，每个人对他人都处于否定的，被动的关系之中，即处于异化关系之中，萨特用圣·日尔曼街头人们排队等公共汽车为例说明系列的概念和人们之间的关系。萨特认为，这些松散的个人聚集在一起，谁也不认识谁，谁也不顾谁，他们一个个来到车站排队等车，他们各有自己的事情，除了共同的物质需要——交通工具而外，没有任何共同点，而由于“稀有”（即车上没有容纳全部候车人的座位）使每个人都跟他人竞争，他们成为潜在的敌人。萨特认为，社会上的“群”体就是这样的彼此成为潜在的敌人的人们。他们之间的关系总是因为受物质稀有的支配而成为被动的，所以也叫作“被动的辩证法”。

(3) “被构成的辩证法”阶段。

萨特认为，当物质“稀有”或某种外力的威胁使一个松散的系列成员放弃竞争并且自发联合起来，采取共同行动，共同实践时，就形成了“融合集团”。这种“融合集团”是由于受客观压力而被动构成的，萨特把它叫作“被构成的辩证法”。萨特认为，集团自身的实践是通过每个人的个人实践才构成集团的自身的实践。于是他认为，被构成的辩证法又是以构成的辩证法为基础的。萨特用1789年巴黎市民攻陷巴士底狱为例，这些攻陷巴士底狱的人，当时他们不是一个孤立的个人，而是联合起来的团体，即“系列的统一”，它把一个个孤立的个人统一起来，成为没有结构化的、无定型的结合的统一体，用以克服个人实践的无能，克服物质匮乏和奴役，但是当这个“融合集团”所面临的危险一经过去，随时都有散掉的可能，于是“集团”又把自己置于誓约之下，用一些法令、纪律等规定加于损害融合集团利益的人的头上，这样便由“融合集团”过渡到“誓约集团”，尔后，“誓约集团”成为胜利者，内部又出现离心力，它为了自身的巩固，必然推行恐怖统治，使本身制度化，这种倾向发展到极点就产生了“官僚国家”。而这样，又使被统治者回到某种“系列”状态，而当恐怖平息以后，制度、纪律仍然存在，“系列”再度产生，诸如此类的“集团”循环往复，连续不断，作为实践主体的个人也就永远处于异化之中。

十分明显，萨特的“人学辩证法”也好，“历史人学”也好，不管是以哪一种形式出现，都是个人主观意识的产物，都是历史唯心主义的。

综上所述，有几点要强调一下。

一、存在主义作为一种世界观和人生观，是资本主义世界精神危机的一种特殊形式。其理论核心是孤立的个人"存在"，即把孤立的个人存在作为哲学的最高问题，借以表明它不同于马克思主义哲学所主张的关于思维和存在的关系这个哲学最高问题。

二、存在主义者，不论是海德格尔、或者是萨特，在论述个人存在是哲学的根本问题时，多半运用胡塞尔的现象学方法，反对把事物分成现象和本质，反对以人受社会存在、社会关系、生产关系等制约的观点来研究人，认为人只是"孤独的个体"（克尔凯郭尔），"亲在"（海德格尔），"超越的自我"（雅斯贝尔斯），"主观性"——抽象的个人（萨特）。在人的本质问题上，多半割裂个别与一般的关系，并以个别取代一般，否认人的社会本质。

三、在认识论方面，存在主义者宣扬人的非理性主义的直觉主义；反对反映论，把人的内心感受、体验、情绪、孤独、忧虑、烦恼、恐惧、绝望、死亡等看成是人生存在的本质，并把它们看成是哲学研究的根本问题。

四、在社会历史观方面，存在主义者大多把资产阶级的人道主义看成是推动社会历史发展的动力，即反对历史唯物论，宣扬历史唯心论。他们离开社会历史的规律、离开具体的历史条件、离开特定的社会关系来谈论人、谈论社会。

五、在存在主义哲学中，萨特试图用其存在主义"补充"马克思主义，把存在主义与马克思主义结合起来。这不仅是错误的，而且也是不可能的。马克思主义是辩证唯物主义和历史唯物主义，是科学的世界观和方法论，存在主义是唯心主义的非科

学的世界观和方法论，它们作为两种根本对立的思想体系，是不可能相结合的。

萨特不是马克思主义者，而是一位资产阶级的思想家。作为资产阶级的世界观和人生观的萨特存在主义，由于它在某些方面反映了小资产阶级的激进情绪，抨击了帝国主义的一些罪恶，因而在政治上具有一定的进步性。尽管这种政治上的进步性还有某些局限性，它的影响却不能忽视。

第十四章　西方哲学中的结构主义理论

第一节　结构主义概况

结构主义不是一个统一的哲学派别，而是一种由结构方法论联系起来的广泛的思潮，包括语言学、社会学、历史学和文学理论中的某些派别和个人，也包括用结构主义思想方法来歪曲马克思主义的某些观点。

结构主义思想的先驱者是索绪尔(Ferdinand de Saussure 1857—1913年)，他制定了结构主义的一些基本原理。在索绪尔以后，结构主义语言学家雅可布森(Roman Jakobson 1896—1982年)将这些原理用于音位学研究。他的结构主义观点影响了法国的社会学家、人类学家莱维—施特劳斯(Claude Levi-Strauss 1908年—　)。从二十世纪四十年代开始，莱维—施特劳斯以结构主义方法研究巴西中部的土著印第安人部落的社会现象和社会意识，到六十年代，就使结构主义成为风行一时的哲学。在其他人文科学、社会科学中采用结构主义方法的有心理学家拉康(Jacques Lacan 1901年—　)，他把结构主义方法与弗洛伊德的精神分析学中的"无意识"的研究结合起来，因而从结构主义角度改造了弗洛伊德的理论。在历史学和知识史方面运用结构

主义方法的有福科(Mirkel Foucault 1926年—)，他认为各种文化知识都有一种无意识的结构，叫做"知识型"。把结构主义运用于文学创作和文学批评的有巴尔特(Roland Barthes 1915—1980年)。结构主义文学理论大多认为文学创作与文学批评所涉及到的只是文学作品的形式，而不是内容。他们以为文学只是一种符号，由于符号的相对性质，因而文学作品的作者，读者，批评者的了解并不是一致的。美国的语言学家乔姆斯基(Noam Chomsky 1928年—)提出了一种新的语言学理论，叫做"转换生成语法"。他认为语言结构是一种先验的语法规则，通过转换程序，构成人们日常的言语。法国哲学家阿尔图塞(Louis Althusser 1918年—)用结构主义来解释、歪曲马克思主义，特别是马克思的著作，提出了所谓结构主义的马克思主义。

从表面上看，结构主义思想是从语言学上对语言的研究转化而来的，但实际上，结构主义是自然科学发展的产物。

我们知道，关于事物的过程、系统和结构一直是哲学和科学研究的重要问题。自文艺复兴时期以来，哲学和科学更集中于这一方面的研究，出现了天体系统理论，物理学中的机械理论，化学结构理论和生物的有机体理论等。二十世纪以来，由于自然科学的高度发展，特别是数学与数理逻辑的发展，使哲学上有可能对这些材料作进一步的概括，因而有各种关于过程、系统和结构的哲学体系产生。五十年代以来发展起来的自然科学，如数学中的概率论，说明在自然现象和社会现象中，有许多现象看来是不规则的偶然的杂乱的，但从整体看来却有严格的非偶然的规律性。又如控制论把自然界中的动物的活动和机器的自动控制都看成其组成部分间的信息的传递过程，它只研究这个过程的一

般原则和一般规律，而不涉及到具体过程的物理、化学和生物的本性，这就使人们对这些过程的内部结构的认识推进了一步。再如运筹学可以运用于军事活动、经济活动以至于生活上的安排，它可以用数学的方法对某个对象进行合理的分析、筹划、安排与组合，这实际上也是对事物的部分与整体之间关系的研究。运筹学的分支学科规划论、对策论与排队论是把运筹学所研究的部分与整体之间的关系运用于不同的对象，以便在这些方面作出合理的安排。生态学是研究人与环境的关系，它从植物生态变化的研究扩大到社会上的生态研究，从而深入了人与环境关系的认识。二十世纪五十年代以来，这些学科的发展给予西方学者以丰富的思想材料，使他们可以提出各种哲学的概括。

结构主义的产生和发展也有其社会根源。在六十年代，结构主义的风行一时是从批判存在主义开始的。当时，法国存在主义所强调的“主体性”与“政治介入”，使人感到主观主义的气味太重，而且又没有多少实际成果，使人感到厌倦。这时候，结构主义提出了“客观性”，反对主观的“政治介入”，这就使人感到新鲜，得到资产阶级的欢迎。

第二节　索绪尔和乔姆斯基对语言结构的研究

一、索绪尔和乔姆斯基的生平

索绪尔是瑞士的著名语言学家，年轻时在瑞士和德国的莱比锡大学、柏林大学求学，后来在法国高等研究学院讲授语言学，建立了语言学的法兰西学派。1891年起在日内瓦大学讲授

语言学。从1906年开始，他讲授“普通语言学”课程，其中提出了他的语言学的新观点，即人们所公认的结构主义语言学模式。这一时期的讲课内容，后来由其学生加以整理，以《普通语言学教程》为名出版。

乔姆斯基在宾夕法尼亚大学学习时，主要研究的是语言学、数学和哲学。从1955年开始在麻省理工学院任教。他的主要著作有：《句法结构》(1957年)、《句法理论纲要》(1965年)《笛卡儿的语言学》(1966年)、《语言与思维》(1968年)、《规则与表象》(1978年)等。

二、索绪尔语言学模式的基本原则

索绪尔在其语言学研究活动的后期，根据资产阶级心理社会学的观点来阐明一系列语言学的理论问题。他认为语言的特点并非由语音和意义本身所构成，而是由语言和意义之间的关系构成一种网络，从而成为一种语言的体系。索绪尔没有使用过“结构”这个概念，但他所说的“体系”就是指结构。他把语言体系看成与文字系统、聋哑人的字母、礼貌的形式、战争中所使用的信号一样，都是符号系统，不过语言是这些系统中最重要的一种。

根据索绪尔把语言看成一个体系的主张，我们看一个语言中的句子，就不能把它看成是一串孤立的词的总和而必须从句子的整体出发去分析词与整体的关系。语言体系是一系列语言的差别与另一系列意义的差别的平列。这种差别就形成了语言结构的成分，比如，“玫瑰花种在花园里”这个句子就是一个结构，它有三个成分，即“玫瑰花”、“种”和“在花园里”。这句话的

意义并不在于它反映了客观的事物“玫瑰花”“花园”等，而是在于这三个成分如何联系成为一个整体，这三个成分之间形成了一种对立的关系。“玫瑰花”与“种”可以搭配，“种”与“在花园里”可以搭配，这三个成分也可以搭配成为有意义的句子。这个句子是表示人们的一种活动的符号。这就与指挥交通的红绿灯一样，红色的灯表示停止，绿色的灯表示通行，“停止”与“通行”用红色绿色来表示是一种约定的符号。由于这种约定也就形成了一种结构。语言也是这样，一个词的意义要看与它搭配的词才能决定。这种语言中词与词的搭配关系，或从相互联系而认识其意义的就叫做语言的结合体关系。语言还有一种联想的关系，即一个句子中的一个词可以用另一个来代替，而这个句子不会发生不能接受的情况，比如，上句中，用“栽”、“生长”等词来代替“种”，构成“玫瑰花栽在花园里”，“玫瑰花生长在花园里”，用“花”“玩赏植物”“白玫瑰”“红玫瑰”以及其它的花来代替“玫瑰花”这种词也都可以形成句子，但有些东西不是种在花园里的东西就不能有这种代替。这种结构体的关系与联想关系就是语言的基本结构形式。

由于语言这种结构形式是一种心理活动，因而索绪尔把这种结构看成是先验的。以后的结构主义者就都把结构看成先验的东西，认为结构是人的理性的产物，否认它是从经验中间来的，这当然是错误的。实际上，“玫瑰花种在花园里”这个句子所反映的首先是人们把客观存在的玫瑰花种在他们的花园里，这三个词的配搭也反映了人们的这种活动中的关系。所以语言的关系也只能是人的活动的关系的反映。

索绪尔提出，把“语言”与“言语”区别开来，认为言语是个人

现象，而语言是社会现象；言语是个人的说话，而语言则是一个体系；语言就是先验的结构，它决定了言语。

索绪尔又把语言的历时性与同时性区别开来，强调同时性研究的重要性。历时性是从事物发展的过程来研究一个事物，从语言来说，历时性是研究语言从一个状态过渡到另一个状态的现象，也就是语言的演化。同时性是从事物一个时间内的横断面来进行研究，从语言来说，就是研究语言的静态的结构。索绪尔强调同时性的研究，不管从语言学的发展，或者从研究事物结构的一般理论来说，都是十分重要的。

索绪尔后期语言学强调语言的结构分析，把语言和言语区别开来，把历时性与同时性区别开来，强调从语言结构的同时性研究找出各成分之间的关系，并认为在成分与整体之间来看，整体是更为主要的，这就是后来成为结构主义模式的语言结构理论。

从马克思主义看来，过程、系统、结构以及整体性、有机性等都是对事物的相互联系和事物组成部分的相互联系的表达。过程主要强调事物是时间上发展着的，而系统则比较强调各个成分之间的横的相互联系。前者偏重于历时性的方面，而后者偏重于同时性的方面，但事物的历时性方面与同时性方面是辩证的统一，是密切联系而不可分割的。在一个系统之中，各个成分的相互关系则是这个事物的结构。一个系统的成分总在一定的结构之中达到稳定的统一，这就是他的统一性和整体性。从事物的成分之间联系的有机关系来说，就是它的有机性。因此，过程、系统、结构、整体性、有机性应该是一致的。

三、乔姆斯基语言结构理论的基本原则

美国的语言学家乔姆斯基提出的转换生成语法对于结构主义的模式作出了重要的贡献。他在结构的整体性之外，强调了结构的转换性与自调性。结构的整体性是说，结构具有内部的连贯性，各个成分在结构中的安排是有机的联系，而不是独立成分的混合，整体与其成分都由一些内在规律所决定。转换性是说，结构并不是静止的，那些内在规律控制了结构的变化。结构的自调性是说，结构由其本身的规律而自行调整，并不需要借助于外来的因素，所以结构是自给自足的，封闭的。乔姆斯基的转换生成语法就比较具体地说明了语言结构中的这三种性质。

乔姆斯基把这种语言学的研究分为三个部分：即句法部分，语义部分和语音部分。句法部分是主要的部分，它形成一个句子的深层结构，并进一步转换成它的表层结构；语义部分对这个句子的深层结构进行语义结构说明；而语音部分则对表层结构作出语音说明。

乔姆斯基这种理论来源于他对儿童学习语言的情况的研究。他认为儿童无论生活在什么语言环境中，他总可以很快地学会他生活的环境中的语言，他不仅可以听懂别人讲的，而且可以学会这种语言的运用：不仅他听过的，他可以再讲出来，而且他自己可以依据这种语言的语法，创造出许多他没有听到过的新句子。他认为这就是语言的创造性，也就是语言的生成性，他认为这种创造和生成新的语言的能力，是人的内在的机能。人都有一本天赋的词典，有分辨词的变化的能力。说话人通过一系列结构规则（称为“句法的基础部分”）可以生成这种语言的句子

的深层结构，即在每个句子表达出来以前就在大脑中存在的概念结构。形成了这种句子的深层结构之后，他头脑中已经有了一个正确的内在的句子。通过"转换部分"，又可以把深层结构转换成表层结构，这就是通过人们说话的音响所表达出来的句子，他认为深层结构代表了这个句子的意义，而表层结构则是这个句子的形式。

句法部分分为基础部分与转换部分：

基础部分包括(1)短语结构规则；(2)词符和词汇插入规则。

词符总表实际上好象是一本词典，这本词典说明每一个词的语音结构、语义的语释，这个词在形成一个深层结构时所放的位置，以及在转换时所要分析的一些不同意义。当然这个词典并不存在，但从乔姆斯基的转换生成语法来说，它一定是有的，因为如果没有这个词典，那就无法说明在语言生成过程中如何正确地形成句子。

短语结构规则是形成句子的一套规则。这个规则先有一套语言结构改写规则。举英语为例来说，就有这样的一套规则：

1. 句子⟶名词短语＋动词短语
2. 名词短语⟶冠词＋名词
3. 动词短语⟶动词＋名词短语
4. 冠词⟶the
5. 名词⟶man，ball 等
6. 动词⟶hit 等

（这里的⟶表示"可以改写的"）

根据这些规则就可以推导出一个句子，下面就根据上面的规则推导出一个句子。

句子

名词短语＋动词短语　根据规则 1

冠词＋名词＋动词短语　根据规则 2

冠词＋名词＋动词＋名词短语　根据规则 3

The＋名词＋动词＋名词短语　根据规则 4

The＋man＋动词＋名词短语　根据规则 5

The＋man＋hit＋名词短语　根据规则 6

The＋man＋hit＋the＋名词　根据规则 4

The＋man＋hit＋the＋ball　根据规则 5.(7)

这个句子 The man hit the ball (那个人击中球)就是按照这些规则推导出来的。

乔姆斯基本人并不承认他是结构主义哲学家，但他的理论与结构主义方法相当一致，而且是索绪尔的结构观点的进一步发挥。他所说的语言的深层结构就是索绪尔所说的语言，他所说的表层结构就是索绪尔的言语。语言是由成分所构成的整体。乔姆斯基理论的特点在于他所说的深层结构中的一套句法的结构规则，可以据此转换出新的句子，而且这个规则内部有自行调整的作用。乔姆斯基这个语言理论有许多实用的价值，比如，他的短语结构规则与句法的研究可以帮助人们学习语言，而且他的语言“转换生成”理论给人们以启发，使人们认为可以利用这种方法来解决不同语言的计算机传译：即把甲语言的表层结构转换成它的深层结构；又由甲语言的深层结构转换为乙语言的深层结构；再由乙语言的深层结构转换为乙语言的表层结构。这种通过语言结构来达到语言传译，不能不认为是一种好的设想，因而乔姆斯基对结构的研究不能不说是合理的思想。问题在于

这个理论的哲学基础。乔姆斯基的语言的转换生成语法的理论是以唯理论作哲学基础的，认为语言能力是天赋的，在天赋的语言能力中有先天固有的一套理性语法(逻辑语法)，由于这种理性语法，人们可以达到语言的创造与生成。其实，这种语言的结构能力并不是不能用经验来说明的。人学习语言，运用语言都是从经验开始，通过言语的经验学习，逐渐概括出合于理性的规范语言。人们越是熟悉语言的结构，他就越是掌握了这种规范性的理性语法，认为语法是天赋的观点是完全没有根据的。

第三节　莱维—施特劳斯的结构主义社会理论

一、莱维—施特劳斯的生平和他对萨特的存在主义的批评

把结构主义语言学方法运用到社会现象的研究是从莱维—施特劳斯开始的。莱维—施特劳斯早年在法国攻读法律、哲学和心理学。1935年到1939年期间在巴西圣保罗大学教授社会学，同时领导一支人种学调查队深入土著部落收集人种学资料。第二次世界大战期间，他侨居美国，结识了布拉格学派的语言学家雅可布森，接受了结构主义方法，并把结构主义方法运用于社会研究。他在这一方面的主要著作有：《亲族关系的基本结构》(1949年)，《热带闲愁》(1955年)，《结构人类学》第一卷与第二卷(1958—1973年)，《野蛮人的心灵》(1962年)，《神话学》第一卷到第四卷(1964—1971年)。

结构主义从六十年代开始批判萨特的存在主义并取而代之

成为法国有代表性的哲学思潮。莱维—施特劳斯在《热带闲愁》一书中说，存在主义以"主体性的幻想的态度"去对待存在，因而与真正的思想是完全对立的。他又说：存在主义"把私人的偏见提高到哲学问题的程度是非常危险的，而且可能最后成为一种女店员的哲学"。莱维—施特劳斯认为，哲学的使命是"从存在与自身的关系去了解存在，而不是从存在与某个人自己的关系去了解它"。他认为："现象学和存在主义并没有取消形而上学，它们只是提出一种新的方法去为形而上学寻找辩护"。① 莱维—施特劳斯在《野蛮人的心灵》一书中又批判了存在主义，这样就引起了存在主义与结构主义之间的辩论，从而扩大了结构主义的影响，并使结构主义占了上风。

萨特与莱维—施特劳斯之间的对立涉及到许多方面。莱维—施特劳斯强调事物的结构，但认为结构来源于无意识，而萨特则强调自我意识；莱维—施特劳斯强调同时性地认识事物，而萨特则强调以自我意识的历史发展过程说明认识事物的过程；莱维—施特劳斯强调整体大于部分，应该从整体去看事物，不能只着眼于个别的部分，而萨特则强调总体化的过程是自我的辩证发展过程。从这些对立来看，莱维—施特劳斯对萨特的批评反对了自我的主观性，反对主观地构造历史与总体化过程，在这些方面有一定的合理之处。但是，也应该指出，莱维—施特劳斯的理论的出发点，人的无意识活动也是从主观出发，而他所说的整体与结构也是一种唯心主义的虚构，只能说是猜测到了认识事物的结构与整体的重要性。

① 以上均转引自波斯特著：《战后法国的存在主义的马克思主义》，普林斯顿大学出版社 1977 年版，第 314 页。

二、莱维—施特劳斯关于亲属关系与神话的观点

亲属关系是一个社会中从婚姻而产生的家属关系。莱维—施特劳斯认为，土著民族的亲属关系与语言关系一样，亲属关系如夫妻、兄弟、姐妹与父子等的成分就象语言中的词一样，词可以结合而成句子，亲属成分也结合而成亲属关系。词结合成的句子在语言上是表层结构，但内里还有深层结构，亲属关系也是这样，它只是表层结构，在其内部还有深层结构，即亲属结构。亲属结构的最基本因素是"女人的交换"，即通过女人的中介而有婚姻关系，它的意义在于杜绝了乱伦而形成了文明社会的婚姻关系。

莱维—施特斯劳也以同样的方法去说明神话。神话是原始社会或现在的某种落后社会中人们的一种意识形态，它是通过个人的编造和相互传说而形成的人们对于世界的看法，如希腊神话和莱维—施特劳斯所研究的那些美洲印第安人和非洲土人的神话都是这样。莱维—施特劳斯以为，同一个神话通过口传，可以有各种各样的版本，它们的说法并不相同，这就象言语和婚姻关系一样。但同一个神话故事却有相同的神话结构，而这种神话结构也由作为它的成分的神话素所构成。神话结构与神话不同，它是看不见听不到的，但却是决定神话的。如莱维—施特劳斯分析过的希腊神话中的奥狄浦斯的故事，它是讲卡德摩斯如何建立忒拜城，他的后代奥狄浦斯如何在他自己不知道的情况下杀父娶母，在这件事暴露后如何受到惩罚以及他与母亲结婚后所生四个子女的故事。这个故事有各种不同的版本，但它的主要情节是相同的。实际上一个情节就是一个神话素。莱维—施特劳斯选取了一些主要情节，排列出一种结构分析，认为这个故事

表达了一种无意识中的结构。按照他的这种分析，这个故事是说明当时人们"过份高估了血族关系"与"过份低估了血族关系"的观点，前者为奥狄浦斯娶了他的母亲为妻，后者为奥狄浦斯杀死了他的亲生父亲。莱维—施特劳斯还认为，这个故事也说明了原始人对人的起源的探讨，一种看法是否定人象植物一样是土里生长的，另一种看法是肯定人是从土里生长出来的。前一种看法如故事里说明卡德摩斯杀死毒龙与奥狄浦斯杀死斯芬克斯，因为这些怪物都是土里生长出来的，杀死他们就是否定土里生长的。后一种看法如故事里说奥狄浦斯的祖父、父亲和他本人都是跛足的，左脚跛的和"肿疼的足"，按照希腊人的说法这是因为初从土里生长出来，不便行走。显然，莱维—施特劳斯的各种分析是先有了一个结构分析原则，然后把材料安排到这个结构框架中去，这个框架就是最基本的结构。

以上所说明的对亲属结构与神话结构的分析就是莱维—施特劳斯对结构主义语言学的结构分析原则的具体运用。他认为要认识这些社会现象只能先把它分析为个别的因素，然后从各个因素之间的联系找出它们的结构，并从这些结构中找出它的意义。莱维—施特劳斯就是这样从社会学、人类学的材料的具体的结构主义分析而发展了结构主义哲学理论。

三、从对亲属关系与神话故事的结构分析看莱维—施特劳斯的结构主义哲学方法

莱维—施特劳斯的结构主义的中心问题是通过模式去认识社会现象。他认为，结构主义方法甚至不是一种哲学，或者说，

一种学说。他说，结构主义的中心课题就是从混乱的现象背后找出秩序来，语言学的结构主义研究，人类学中的亲族关系和神话的结构主义研究，都是从混乱的现象中找出秩序来。因此，结构主义方法所涉及的主要是模式、社会结构与社会关系这三个概念。莱维—施特劳斯对这三个概念作了区别，他认为，社会关系是一些经验的原材料，从这些原材料中形成了一些模式，然后通过这些模式理解社会结构。由于理解了社会结构，就抓住了社会关系的本质，认识了复杂的社会关系。因此，社会结构不能归结为一定社会中所描写的社会关系的总和，社会结构只是社会关系的模型，而社会关系是社会结构的表现形式。莱维—施特劳斯的结构主义模式经常是主观的任意假设，并不是对客观的社会关系的内部结构的正确认识。英国的莱维—施特劳斯社会学的研究者利奇在其《莱维—施特劳斯》一书中就指出了这一点。他说，从莱维—施特劳斯的《热带闲愁》这本他在巴西野外考察的实录来看，他在一个地方没有住上几星期，更不能用当地土语和土人对话，因而到了一个地方，接触了一些土著人民以后就容易形成一个社会结构的模式，但由于考察不深，因而短时间之后，这个模式就不中用了。

莱维—施特劳斯的方法是一种理性主义的方法。从圆的东西与方的东西概括而成"圆"与"方"，是经验主义的方法；把"圆"与"方"的模式投射于外界现象，以求认识其结构是理性主义的方法。莱维—施特劳斯认为模式与结构是由人的心灵中的无意识部分来的，所以模式与结构是先验的。把结构加之于现象是用的假设推演的方法：即先假设一个模式，看它是否能说明这些现象，如果能够说明就是通过这个模式而说明了这个现象的结构。

从这个意义说来，他的结构主义的模式理论就与康德的先验范畴理论差不多，只是没有先验的主体，即"自我"，因此，莱维—施特劳斯本人也同意别人把结构主义说成是"没有先验主体的康德学说"。从上面说明的他对亲属关系与奥狄浦斯神话的说明也可以看出这种先验主义的倾向。由"女人的交换"而产生的乱伦的禁忌这种对亲属关系的分析就为一些社会学家所否认，这也就是说，这是一种先验的假设。至于奥狄浦斯的神话的分析也是同样的情况。血族关系的高估与低估和从父母两性所生还是从土里生长这一种神话的意义(即结构分析标准)完全是主观决定的，因而是唯心主义的，而且这个对神话素的安排也讲不通，非常勉强。

莱维—施特劳斯对结构特征的分析，显然是从上述语言学的结构分析的学说中吸取来的，他认为结构特征是：

"第一，结构展示了一个系统的特征，它由几个成分构成，其中任何一个成分的变化都要引起其他成分的变化。

第二，对于任一给定模式都应有可能排列出由同一类型的一组模式中产生的一个转换系。

第三，上述特性使它能预测模式将如何反映，如果一种或数种成分发生变化了的话。

最后，模式应这样组成，以使一切被观察到的事实都成为直接可理解的。"①

我们可以用上述的奥狄浦斯神话的结构分析来说明莱维—施特劳斯的这种结构特征。我们可以假定这个神话的产生是由于原始社会的人们用它来教育人不要乱伦，要在遵守婚姻原则

① 《结构人类学》雅可布森与萧弗英译本，第279—280页。

的社会中生活。这个意义就体现在这个神话的整体结构中。它先形成一个神话的系统，它由许多神话素所构成。这些神话素之间有一种有机的联系，一个成分发生变化就会引起其他成分发生变化，这就是一个系统的整体性。这就是结构特征的第一点。在这个神话通过口头传播的过程中，遇到一些新的情况，口传者就可以改变其中的一个或几个成分，以适应教育的目的，这样，就产生不同的这个神话的转换形式。这些转换形式虽有不同，但它的模式还是相同的，这是奥狄浦斯神话有各种版本的原因。这个特征就是结构的转换性。为什么可以产生这种具有相同模式的转换形式呢？这就是因为一个成分与整体之间有协调的关系，口传者之改变一个成分来达到他当时所要达到的目的，就是因为他预见到有这种协调的关系，这种协调关系是结构本身所决定了的，这就是结构的自调性。最后，模式必须要说明整个观察到的事实，如果有新事实发现，就要改变原来的神话的成分，形成新的意义以适应新的观察材料，说明新的情况。这些结构特征实际说明了结构是随着客观情况的变化而变化的，神话是为了一定的目的而构造出来的，它总是适应客观情况而发生变化。

这四个特点比较完满地表达了结构的整体性、转换性和自调性的要求，可见，莱维—施特劳斯关于结构的观点是吸取了近年来对系统、结构的研究中所总结出来的整体观念以及结构不是静止的，而是发展的等思想。莱维—施特劳斯的这种结构主义认识理论在一定程度上反映了人们运用模式去认识对象的思考过程。当人们面对一个认识对象时，他很容易提出一种对这个对象的结构的初步看法，也就是“模式”。当然，这种模式是从对这个事物的初步分析而来，但认识者一定也参考了他头脑中早

已存在的对其他事物的结构的认识，同时，也一定要运用他早已掌握了的认识范畴，所以，这种模式是人进行认识时所一定会发生的一种心理过程。在有了这种初步的模式之后，认识者就会对它加以检验，既要看这个模式是否可以说明属于考察范围内的事物，也要看这个模式是否能够适应事物的发展变化所产生的各种不同情况。莱维—施特劳斯的结构分析理论的意义就在这里。但是，由于这种理论忽视了对模式结构的认识都必须从客观事物的客观分析出发，人的理性的加工改造只是次要的一方面，因而孤立地片面地强调了模式的认识作用，不能全面地正确地说明认识的来源与认识的过程。

莱维—施特劳斯还从这种结构主义理论出发反对人道主义。他所反对的人道主义是指那种强调个人作用的主体性思想，他的反对人道主义就是反对萨特的自我的主观能动作用，总体性以及个人创造历史的作用。按照结构主义的观点，个人只是社会结构中的一个成分，不能以人为中心去说明社会，而应该从社会性与集体性出发去说明。由于人的行为与人的活动受到社会性与集体性的支配，所以亲属结构与神话结构都是客观存在的，它们不以人的意志为转移。但是，由于他不承认人类社会是由物质生产方式所决定，因而这种所谓的社会性与集体性只是社会的精神与集体的意志，并没有客观的物质依据，而只是一种思想上的虚构。

四、莱维—施特劳斯关于历史的观点

结构主义者在历史观上首先要解决的是结构与历史的关系问题。结构主义一般是重视同时性而忽视历时性，为了维持他

们这种把两者分割的观点，所以莱维—施特劳斯提出了人类学第一位而历史第二位的观点。莱维—施特劳斯认为，历史是从社会生活的有意识的表现去说明社会，而人类学则是由无意识的基础上产生的。这样，他就把历史与结构分在两个领域中，历史是有意识的领域，而结构则是不变的、永恒的领域。结构产生许多模式，把这些模式加在变化的东西之上，不断地变化它的形式，这就是历史。

莱维—施特劳斯认为，社会的历史就是各种社会结构的连续，这种连续并没有必然的关系，只是外在的排列。在一个社会内，也有一个历史的过程，这个历史过程也是结构的变化过程，这就象有一些原素，由于结构的不同，它们的排列也有变化，所以表现出来的现象也有变化。但是，这种社会的变化并不是说社会是发展的，也不是说社会发展有规律性，因为结构固定不变，社会的变化只是选择的结构不同，因而有了这样那样的形式。莱维—施特劳斯从这种观点引伸出社会并没有进化的过程，不同的社会是在时间以外存在的，并没有等级的不同，也没有起源和终结。原始社会并不比现代的社会低一些，这只是从"无意识"中选择的模式不同所引起的不同。莱维—施特劳斯以这一点为理由否定一切历史发展的观点、历史进步的观点，甚至基督教的"世界末日"的观念和"历史循环论"都在排斥之列。

莱维—施特劳斯认为，历史家的历史是虚构的，因为他们认为历史有规律性。他以为这种看法的来源是历史家不注意历史的核心是"结构"，因而发明了一种规律性把历史说成是前后相续，不可逆转的事实材料的串连。他以这种观点批评萨特在《辩证理性批判》中所提出的历史观，也批评了马克思主义的历史唯

物主义。

莱维—施特劳斯的这种历史观是一种用“结构”来代替客观规律的历史观。从表面上看，他反对萨特的历史观，说它是“自我的总体化的连续性”，其实他所解释的历史也是人的“结构”模式所虚构出来的“结构的历史”。

第四节　拉康的结构主义精神分析学说

拉康先后在巴黎高等师范学校学习哲学和在巴黎大学学习精神分析学，以后从事于精神分析的医疗和讲学活动。他对弗洛伊德的精神分析学说作了新的解释，把精神分析学说与语言学结合起来。他的主要论点是“无意识的话语有一种语言的结构”和“无意识是与他者的话语”。他的新解释为国际精神分析学会的一些美国学者所反对，认为他背叛了弗洛伊德的理论。为了宣传他的观点，他在学会发表了《作为自我功能的形式的“镜象阶段”》和《在精神分析中的言语和语言的功能和领域》等演讲。这些文章后来以《文集》为书名出版。

拉康的“镜象阶段”是对弗洛伊德的里必多学说的新解释。按照弗洛伊德的理论，作为性的潜力的里必多，其最初的表现是婴儿以自己为性爱的对象，即所谓“自恋”，以后发展为奥狄浦斯情结。这种泛性论的观点多为人们所不满。拉康提出的“镜象阶段”的理论对此作了修改。这种观点认为婴儿从六个月到十八个月中，起初还不区别在镜子中的自己的镜象与他人的镜象，后来认识到自己的身体与镜象有区别，最后认识到自己的镜象与自己是同一的，并感到非常快乐。拉康认为，在这个时候，婴

儿认识到他自己是一个生物，认识到他自己是与别人或别物有联系的。到婴儿可以说话时，或对经验有所知时，他就开始变成一个对人的内心世界和外在世界有所认识的生物了。拉康认为，通过镜象阶段就揭示出里必多的精神活动，从这时开始，里必多对认识对象提出疑问，从认识对象得到映象和想象，从而得到初步的感性认识，所以可以把"镜象阶段"了解为一种识别的活动，即主体的对外界的认识过程。

拉康的"镜象阶段"的理论与他关于人的个性或人格的理论密切相关。弗洛伊德的个性理论认为人的个性是由人的本能冲动、自我的认识过程和社会的道德原则，即良心三个部分所构成，这个学说过分强调人的本能活动，也为人们所不满。拉康对此作了改变，他把人的个性分为想象界、象征界和现实界三个层次。想象界的层次就是通过镜象阶段把有意识的，无意识的，知觉到的，想象到的形象记录下来，通过它的各个方面而形成世界的图像。这个层次有许多本能因素，大体上属于结构主义所说的自然的阶段。拉康所说的象征界并不是指感性的形象的象征；象征界包括逻辑的，数学的，语言的以及社会与文化的现象，它是以象征的秩序来克服想象的本能的东西，以社会文化的象征来克服自然的秩序，婴儿进入象征的层次就有了个性，成为主体。拉康用结构主义语言学的方法来解释象征界，认为它是一些"能指者"，它们是一些不同的因素，从个别因素来说是没有意义的，只有它们相互联系起来，形成一个秩序，才有了意义。这种象征的层次就象莱维—施特劳斯所说的亲属结构或神话结构一样，都是按照结构语言学的双元体系所构造出来的。拉康认为应该区别经验中属于想象的秩序与属于象征的秩序，这两者

发生矛盾的过程也就是个性成长的过程。

拉康所说的现实界并非指客观的事物。事实上，他认为客观的事物只是一个“未知数”，即一个虚幻的事物。现实界是由想象的东西和象征的东西结合而成，它只是各种象征的代替物。把许多象征的符号性的东西联系起来，就是现实界，因此，它只是一种思想上的产物。

马克思主义认为：人的个性是在人的生理素质的基础上，在一定社会历史条件下，随着人们的实践而发展的。拉康的人的个性发展的理论仍然是在弗洛伊德的基础上来解释个性的问题，从本质上说，仍然是一种唯心主义的理论，因为它只是把人的个性形成看成一种心理的发展过程，没有认识到社会实践在人的个性形成中的作用。但是拉康的个性学说中也有一些积极的因素，这就在于他的个性形成学说中包含了婴儿从自然的，生物的存在物向社会的文化的存在物过渡的观点，也包含了人的个体从自我向主体过渡的观点，这就强调了个性的社会性质。

拉康所说的“无意识的话语有一种语言的结构”和“无意识是与他者的话语”都是用结构主义思想来解释无意识。前者是说无意识与语言的话语相类似，有其组成的规则，后者是说无意识中也是自我与“他者”的话语的交往，这里所说的“他者”指个人，他物或环境，所以，他这句话的意思是，无意识中也是自我与环境的联系。

拉康的精神分析观点还强调语言在精神分析治疗中的作用，并因而改造了弗洛伊德的治疗观点。弗洛伊德认为，由于精神病患者有些情绪经常受到压抑不能得到发泄，潜伏于无意识之中，因而产生了病症，在治疗时，只要启发患者将压抑的东西

完全讲出来，病就可以得到痊愈。拉康从这种观点进而推论有本能的语言，或欲望的语言。因为患者经常不能讲出他受到压抑的东西，所以，治疗者就要从他如何讲他的故事，而进一步推测他的被压抑的东西，即本能的语言，或欲望的语言。因此，患者所讲的东西就是他的症状，而在无意识中所被压抑的东西就是他的病因。在治疗中从他讲到的和讲的方式以推测他所压抑的东西，这就是"按照症状来阅读"。他的这种观点一方面采纳弗洛伊德的精神分析方法中的从患者所讲述的情况去了解他所压抑的病因，另一方面他又把患者在无意识的本能中所压抑的东西看成一种结构，这就进一步发展了结构主义的观点。

第五节　福科的知识的结构主义

福科于1948年从巴黎大学得到哲学学位，1950年得到心理学学位，1952年得到心理病理学学位。他研究的内容比较广泛，涉及到医学、精神病学、心理病理学、自然科学史、经济学、语言学、犯罪学等，因而他的著作的题材所涉及到的面也比较广。福科的著作有《精神病与心理学》(1961年)、《疯狂与文化》(1961年)、《医院的诞生》(1963年)、《词与物》(1966年)、《知识考古学》(1969年)等。

福科的《疯狂与文化》(副标题：《理性时代的疯狂史》)和《医院的诞生》是从结构主义的角度来考察中世纪以来对疯狂与理性的看法，认为这种看法有一个变化的过程，医院的建立也是这种看法的变化所形成的。福科说明，在中世纪时，疯人在街上走，是社会的组成部分之一，后来才认为疯人是一种社会的威

胁，把他们看成罪犯一样；到更晚一些，才把疯人看成病人，把他们收容在已经不用了的麻疯病院里，但是当时的收容所的条件很差，头脑健全的人在这里也会变成疯人。福科认为，把疯狂看成非理性，把疯狂与理性对照起来看，就象莱维—施特劳斯把神话与现实联系起来看，认为疯狂也有它的语言结构，社会上对疯狂的看法的变化就是在不同的时期中，疯狂的语言结构有所变化。福科在考察"医院的诞生"时，考察了医生的权力，认为医学有一套分析病和病人的语言符号，医生按照这一套符号来分析病和病人，因而权力很大。福科在两本早期著作中已经建立了他从结构主义语言学来考察社会生活的理论，并且初步运用了巴切拉的"认识上的决裂"来分析思想的发展，比如，对疯狂的看法的变化就可以看成对疯狂这一现象的"认识上的决裂"。

福科对欧洲近代思想的发展作了形式的分析，他否认欧洲近代思想发展的历时性，认为这种发展只是在认识范围内的结构的交替。在一个认识范围内有一种"知识型"，这是一种无意识的结构，它是静止的，同时性的，彼此孤立的，相互之间没有内在的联系。这种"知识型"表现出来就是文化类型。这种观点也是从结构主义语言学推论出来的，"知识型"就是语言，而表现出来的文化类型就是言语。

福科认为欧洲近代经历了三种类型的文化，也经历了三种"知识型"。第一个是文艺复兴时期(十四——十六世纪)的"知识型"，它组织知识的基本原则是相似范畴，这里物和词相互纠结在一起，物在语言中隐藏着，并在语言中表示出"物的谜语"，人们是通过语言辨认出物。第二个是古典时期(十七——十八世纪)的"知识型"，这种知识型把注意力转到分析、分类，转到认识的

顺序上，而不是放在物上，人的认识的原则与物并不相符合，有时候好象是加在物上的。古典时期的原则是同一性原则，即要求概念与物的同一，这与文艺复兴时期的相似原则不同。第三个是十九世纪以后，这时候发现了人。这时候，古典时期的幻想被揭穿了。这时期的科学是生物学，政治经济学和语言学。这时期的概念是“生命”，“劳动”，“发展”和“人”。

福科讲述他这一方面思想的书叫《词与物》（后来出版英译本时，因为另有以这个名字为书名的，故改称为《事物的秩序》）和《知识考古学》。“词与物”的意思是说“词”与“物”如何联系起来；“词”就是内在的结构，而“物”则是外在的现象，这两者如何联系起来就是认识的形式，他从各种联系形式的不同而区分为“知识型”，认为知识型之间有结构式的连续的历史。“知识考古学”也是要从知识中去找出掩埋着的基础。福科的这种理论是对知识的发展的结构主义式的歪曲，他所说的欧洲近代以来的知识发展过程实际上就是我们所认为的从文艺复兴时期的素朴唯物主义观点的自然科学方法，转到机械唯物主义方法，到十九世纪由于更深入到人的生理结构和社会生活，有了自然科学上的三大发现，因而转到了辩证唯物主义。马克思主义认为，这个发展过程是物质生产力发展所决定的，而福科则认为是语言所决定的。这是辩证唯物主义自然科学观与唯心主义的自然科学观的对立。

福科的这种唯心主义自然科学观是在康德和黑格尔的唯心主义哲学影响下形成的。康德在《纯粹理性批判》中提出的数学自然科学如何可能，也是想解决数学自然科学的内在形式问题，康德的感性形式与知性范畴实际上就起了福科的“词”或“语言”的作用。黑格尔的理性自然科学与经验自然科学的区别也就是

福科的“词”与“物”的区别，因为理性自然科学是理性的发展，而经验自然科学则是经验的系列，前者决定后者，福科把这种“理性”与“经验”的对立转变成为“语言”和“物”的对立。

福科从他的“知识型”理论提出了“人的死亡”的学说。他认为在知识的发展和社会的发展中，人没有什么作用，人是受知识型决定，也是受社会形式决定的。因此，人就不起作用了，人就死亡了。按照福科的理论，人从十九世纪初叶才产生，到现在，人的时代就结束了。福科把这种学说与他对1968年学生运动的同情结合起来，认为学生所想做的与他自己所想做的基本上是相同的事情，他说：“因为我所想做的是去掌握我们所并不知道的决定我们的最熟悉的行为的内在体系。我企图去发现它的来源，去揭露它的形式，揭露它给我们的限制，因此，我企图使我远远地离开它，并表明人们如何能够避开它。”①从福科的这种观点可以看出，他的“人的死亡”的观点是抹杀人在社会改革中的能动性，同时，也是抹杀人在认识中的能动性，因为他要找到人的行为的内在结构是为了叫人避开这个结构，不发挥人的作用。

第六节　阿尔图塞的所谓结构主义的马克思主义

一、阿尔图塞的生平

阿尔图塞是法国人，生于阿尔及利亚，后来在法国读大学与工作，青年时是天主教学生运动的积极分子，1948年加入共产

① 西蒙：《与福科的谈话》，转引自《战后法国的存在主义的马克思主义》第340页。

党。在法国共产党赞同苏共所宣传的人道主义时，曾持反对态度，1964年时，阿尔图塞与加罗蒂发生理论上的争论，当时法共中央领导支持加罗蒂，并于1966年把党内一批支持阿尔图塞的学生开除出党。阿尔图塞本人因自己撤消了他对加罗蒂的批评而得以保留党籍。他从事于"重新解释马克思主义"，把马克思主义分为科学与哲学，认为马克思主义哲学要由他来完成。他区分理论与政治实践，对理论与实践的关系作了与马克思主义不同的解释。当法国共产党在第22次代表大会上公开抛弃无产阶级专政理论时，他声明有所保留，但又认为无产阶级专政这个概念"过于狭窄"，"专政一词已变为不可容忍"等。他的著作有《读〈资本论〉》(1965年)、《保卫马克思》(1965年)、《列宁与哲学》(1966年)、《政治与历史》(1972年)、《自我批评论文集》(1974年)等。

二、阿尔图塞以结构主义方法歪曲马克思主义

阿尔图塞把莱维—施特劳斯的结构主义方法用于研究马克思主义，提出了所谓结构主义的马克思主义，成为西方马克思主义的一个支派。

阿尔图塞根据结构主义方法提出要重新读马克思的著作，他认为见之于文字的马克思著作，只是表层结构，但从这些文字里面还可以找到马克思主义的深层结构。这种深层结构是任何理论、任何意识形态都有的理论结构与理论框架，是从无意识中间来的。他根据这种方法提出了一些对马克思主义的见解。

他认为理论与实践不是对立的范畴，应该把实践分为政治实践与理论实践。政治实践就是政治斗争，它是结合一定的阶级利益的，而理论实践则是理论的创造，它是以理论材料作为加

工的原料，以理论作为加工的工具，从而取得理论的产品。这就是说，理论实践是离开了生产斗争、阶级斗争和科学实验的纯粹理论加工。他这种观点显然强调纯粹理论的重要性而轻视政治实践。

阿尔图塞又把意识形态与科学对立起来，认为意识形态是为“超出于知识的必然性的利益所支配”，这就是说，他把意识形态看成只代表人们的利益或阶级的利益的。他并不认为意识形态也是人们对外界的反映，因而认为意识形态没有科学价值。与意识形态相反，科学好象是离开人们的利益的，是纯理论性的。他从这种把意识形态与科学相对立出发，反对人道主义与经验主义，认为这两者都是意识形态，而不是理论，不是科学。他认为人道主义的错误在于取消了理论与实践的关系，即是说，注意了实践而不注意理论，这实际上是反对马克思早期著作中的异化理论。他认为经验主义的错误在于模糊了思想客体与实在客体之间的重要区别，并企图引出认识社会和历史的概念（即所谓“知识客体”）这实际上是反对唯物主义的反映论。

由于阿尔图塞对理论与实践的看法，也由于他把意识形态和科学对立起来以及反对人道主义和经验主义，因而对马克思思想的发展作了严重的歪曲。他认为马克思一生中曾经发生了一次从意识形态的前科学状态到独创的科学体系的革命转变，这种转变发生于1845年，而充分展开于1857年以后，他把这次转变叫做“认识论上的决裂”。他根据这种所谓“认识论上的决裂”，把马克思思想的发展分为三个时期。第一期是1840—1842年，是由一种更接近于康德和费希特的观点所支配。这个时期理论上受人性论支配，而实际上主要是反对书报检查，反对封建

法律和反对普鲁士专制国家，第二期是1842—1845年，这个时期由一种新式的人道主义，费尔巴哈的人道主义所支配。第三期是1845年以后的认识论上的决裂时期。在这个时期中，马克思和一切把历史和政治建立在人的本质的基础上的理论决裂，这种决裂包括三个方面：一是建立了在全新的概念上面的历史和政治理论，这些全新的概念是社会结构，生产力，生产关系，上层建筑，意识形态，经济的决定作用和不同的上层建筑的相对独立性；二是对一切哲学人道主义的理论进行了批判；三是把人道主义本身规定为一种意识形态。阿尔图塞这样把马克思的早期思想与晚期思想对立起来，实际上借此把工人运动的政治斗争与马克思主义的理论创造对立起来，好象马克思前期是参加政治斗争，而后期在从事于科学的理论创造，这当然是不合于历史事实的。马克思早期的劳动异化的理论就是对资本主义社会资本家剥削工人的本质的揭露，与后来的科学理论是一致的。由于后来马克思对资本主义社会的研究更加深入，所以后期的理论比早期的异化理论就更加深刻了。

阿尔图塞认为马克思早期主张人道主义，后来完全抛弃了人道主义，采用了马克思主义，（当然是阿尔图塞从结构主义角度所了解的马克思主义）也不合于事实。马克思主义青年时期也不是完全采用康德、费希特的人道主义和费尔巴哈的新人道主义。在《莱茵报》时期，马克思已经对当时德国的政治作了阶级的分析，指出了封建贵族对劳动人民的压迫与剥削。阿尔图塞指出这一时期马克思仅仅主张"国家会自动进行改革"显然是片面的看法。在《犹太人问题》与《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思已经论述了无产阶级在革命中的作用，也论述资产阶级

革命(政治解放)到共产主义(人类解放)的社会革命前景，并批判了布鲁诺·鲍威尔的人道主义。青年马克思的这些观点是成熟的马克思主义的初步表达，在这种表达中，可能用了一些旧哲学的术语，但应该看到它所包含的新的意义。

阿尔图塞不仅歪曲马克思早期思想发展过程，他还用他的理论实践这个理论来歪曲马克思主义的产生，认为马克思主义的产生就是一个理论实践过程，理论创造的原料是李嘉图的政治经济学和法国的空想社会主义，而理论创造的工具则是黑格尔的辩证法，产生的结果就是以《资本论》为代表的马克思主义。他不仅这样歪曲马克思主义的产生。还认为马克思主义的继续发展也是依靠这样的理论实践。他认为他的《读〈资本论〉》就是他对《资本论》再进行理论的加工而创造出来的理论成果。当然，这时候加工的工具就不是马克思主义，实际上是结构主义了。阿尔图塞否认实践在理论发展中的作用，认为理论加上理论就产生了理论。他还主张理论本身是检验它自身的真理性的标准，并不需要实践的检验。

三、阿尔图塞的所谓"多元决定论"的辩证法

阿尔图塞在《矛盾与多元的决定》和《读〈资本论〉》等著作中对马克思主义的辩证观点作了严重的歪曲。他反对马克思主义的一元决定论，认为马克思主义的矛盾是多元决定的。他以社会的矛盾为例来说明，社会的发展不仅由经济方面的资本与劳动的矛盾决定，而且主要是由上层建筑的许多矛盾的集合所决定。他认为世界上第一次无产阶级革命的胜利是在经济落后的俄国，而在这同一时期中西欧的一些国家的无产阶级革命又失

败了(这些国家的资本主义比俄国更为发达)。这就说明不仅是经济的原因，而主要是由经济以外的原因所决定的。根据这种观点，矛盾是多元的，各种矛盾处于平等的地位，各种矛盾之中并没有那个方面占有决定性的地位，历史的发展也没有一元论的解释。

阿尔图塞引用毛泽东同志的关于主要矛盾与次要矛盾的论述来说明他的观点，这完全不能为他的错误观点作辩护。因为客观上存在着多种矛盾，但承认多种矛盾并不等于承认多元论。阿尔图塞的错误在于把主要矛盾与次要矛盾放在平等的地位上，而且还要论证次要矛盾有时候是起决定作用的，这就在社会发展中用次要矛盾来代替主要矛盾，按上例，则以上层建筑中的矛盾来取代经济基础的矛盾的地位，这当然会陷于错误。

总的说来，结构主义是受到自然科学研究中发展起来的系统方法、结构方法和模型方法的影响而形成的。有不少我们认为属于这个思潮影响下的哲学家否认他们自己是结构主义者，这主要是由于对“结构”和“结构主义”了解不一致所引起的。我们认为，并不是讲到“结构”问题的都是结构主义者，而且，对于涉及结构主义的哲学家也要作细致的分析。例如，索绪尔、雅可布森等人只是结构主义思想的先驱者，他们对语言学的贡献与关于结构的看法是应该加以肯定的。乔姆斯基的语言学理论对语法的研究和形式语言都有很大的影响，在这方面也应当予以肯定。语言学模式与把这种模式运用于社会研究是不相同的。

社会科学中的结构主义思想也有一些积极的东西，比如，这种结构主义所强调的结构的研究、同时性的研究，在整体与成分

之间的关系上整体的重要性等都具有合理的因素，对于社会科学的研究方法上是有重要意义的。但是各种社会科学中的结构主义思想大多是以康德的先验哲学为基础，离开了对研究对象的唯物主义的分析，因而陷于唯心主义，因此，在研究结构主义的理论时，只有在批判了结构主义的唯心主义基础上才说得上吸取它的合理的因素。

结构主义在二十世纪六十年代到七十年代曾经是一种盛行的哲学思潮。现在，莱维—施特劳斯那种形式的结构主义已经结束了。目前在法国流行的是所谓后期的结构主义，它包括围绕在"泰凯尔"杂志周围的那些哲学家，他们在文学批评方面的理论属于形式主义流派。近年以来又出现了所谓"新哲学家"，一般也认为属于后期结构主义，他们的公开反对马克思主义的论调与以前的结构主义并不相同。

第十五章　法兰克福学派的哲学观点与社会理论

第一节　法兰克福学派概况

法兰克福学派产生于本世纪三十年代的德国，它是当今西方世界中流行最广、影响最大的一个“西方马克思主义”流派。法兰克福学派这个名称的来源是由于这一派的学者大多曾经是法兰克福大学社会研究所的工作成员。这个研究所于俄国十月革命以后创立。1931年以前，该所主要研究社会主义和工人运动史。1931年霍克海默尔主持工作，把这个研究所的主要研究内容定为社会哲学。1933年希特勒上台，这个研究所先迁到日内瓦，后迁巴黎。第二次世界大战后，这个研究所成员陆续到了美国，在美国的大学和研究所供职。第二次世界大战后，霍克海默尔回到西德，重新建立了法兰克福大学社会研究所，以前的研究所成员一部分回西欧，一部分仍留美国。重新建立后的社会研究所培养出了这个学派的新的一代人。

法兰克福学派从二十世纪三十年代到现在的学术活动是与这段时间资本主义的社会状况分不开的。三十年代初期，由于垄断资本主义的社会经济危机，使希特勒法西斯集团得以取得政权，推行残酷统治，并进行对外侵略。这时，关于垄断资本主

义与法西斯主义的关系问题成为一些哲学家、社会学家所集中研究的问题。这个问题的研究也涉及到垄断资本主义社会中的一般性问题，如国家资本主义问题，文化在统治中的作用问题等。第二次世界大战以后，到六十年代，资本主义国家的经济逐渐恢复，并得到了较快的发展，垄断资本主义国家采取了高工资，高福利，高享受的政策，以收买工人、欺骗麻痹人民群众，虚假的繁荣掩盖了资本主义的困难。法兰克福学派在这种新的条件下，鼓吹由于科学技术的发展，有许多马克思主义的原理已经过时，工人阶级已经不是革命的动力，认为可以通过回到乌托邦的方式来避免马克思主义的社会主义道路。他们把这种办法说成是马克思主义的现代化。实际上，这种方案并不是新的道路，仍然是资本主义的道路。

法兰克福学派把这种新的看法叫做"批判的社会理论"，这种理论是采取批判的态度来说明当代社会。法兰克福学派所批判的当代社会主要是指我们所说的垄断资本主义社会，他们把它叫做"晚期资本主义社会"，以别于"传统社会"（即资本主义自由发展时期以前的阶级社会）。法兰克福学派的学者们认为，这两种社会理论的区别在于：在传统社会中的资本主义时代，资本主义是向上发展的，社会理论是参加和推动这个社会的发展，这个时期的理论为了建立一个和谐的发展的社会，目的只在于说明这个社会，因而，这个时期的理论是顺从主义的，不是批判的。而到了垄断资本主义社会，由于资本主义的内部矛盾，这个时期的理论就不能再顺从这个社会的现实，必须揭露这个社会的矛盾，批判这个社会的现实，以便建立一个更适合于人的生存的社会制度。

法兰克福学派在这种批判理论的指导下，批判了希特勒法西斯反动政治，也揭露了当前资本主义社会中的一些根本性问题，这是正确的一方面。但是，他们也批判了斯大林时期苏联的某些并不错误的东西，也攻击中国的一些正确的观点与措施，这是他们离开马克思主义所产生的必然结果。

法兰克福学派的批判的社会理论的思想来源有青年黑格尔派的理论先于实践、思维先于存在；有存在主义的关于人的主体性与异化的思想；有弗洛伊德的精神分析学说中的生物的人的解放。除此以外，法兰克福学派也受到卢卡奇的一些理论，如物化、强调主观的辩证法，否定自然辩证法等观点的影响。

法兰克福学派的主要代表是霍克海默尔(Max Horkheimer 1895—1973年)、波洛克(Friedrich Pollok 1894—1970年)、马尔库塞(Herbert Marcuse 1898—1979年)、阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno 1903—1969年)、弗洛姆(Erich Fromm1900—1980年)、哈贝马斯(Jürgen Habermas 1929年—)、施米特(Alfred Schmidt 1931年—)、勒格特(Oskar Negt 1934年—)等。

第二节　马尔库塞的社会批判理论

马尔库塞是法兰克福学派的重要代表人物。他生于一个犹太血统的资产阶级家庭。曾先后去柏林大学和弗赖堡大学学习，是胡塞尔和海德格尔的学生。他是在霍克海默尔主持法兰克福大学社会研究所后第一批参加这项工作的。1933年纳粹上台后，他先去瑞士，后赴美。1934年到1940年在哥伦比亚大学社会研究所继续与霍克海默尔等共事，第二次世界大战期间曾在

华盛顿战略服务局任研究员和美国国务院情报研究处任东欧科代理科长。从这一段时期起，他对苏联的情况作了研究，写了这方面的专著。第二次世界大战后，他仍留美国，任教于一些大学。1979年赴欧洲讲学途中去世。

一、马尔库塞的《理性与革命》中的社会理论

马尔库塞的《理性与革命》于1941年出版，该书副标题是"黑格尔与社会理论的兴起"。这本书介绍了黑格尔哲学的基础，把克尔凯郭尔，费尔巴哈，马克思，圣西门，孔德等看成是社会理论的兴起。在最后一章中，他批判了法西斯主义，所以这本书具有反法西斯主义的意义，与法兰克福学派以后那些不加区别地批判各种社会现象的著作还有所不同。

马尔库塞在这本书中强调，由于德国经济上落后，封建势力强大，个人在这个社会中不是受人奴役就是奴役别人。他认为，理性这个概念是黑格尔哲学的中心，黑格尔主张哲学思想除了理性以外就不包含别的东西了。历史是理性的发展，也只是理性的发展，国家只是理性的实现。马尔库塞认为，如果把理性解释为一种纯粹的形而上学的概念，则这些命题就是不可理解的了，因为"黑格尔的理性观念虽然具有唯心主义形式，但它具有追求一种生活的自由和合理秩序的物质冲动"。①马尔库塞以他对黑格尔的理性的这种看法，把理性与革命联系起来：理性总要付之于行动，理性在社会中实现出来就是革命。工人阶级也是按照这种理性力量而行动的。工人阶级在革命前作为来自资本主义社会内部的对资本主义社会的否定力量，以及在革命后作

① 马尔库塞：《理性与革命》，伦敦1977年版，第5页。

为社会自我创造的主体，都是历史理性的化身；这样，理性与革命在马克思主义与工人阶级的行动中便合而为一了。

由于马尔库塞非常强调理性的否定力量，所以他在解释黑格尔的体系与黑格尔对马克思的影响时，就特别强调否定的意义，把“否定”形而上学化，没有对辩证法的对立面的统一作具体的分析，而形成了他的“不断否定”和“全盘否定”的观点。他认为，黑格尔的辩证法为一种深刻的信念所浸透，即认为一切存在物的现存的形式(不论是自然界还是历史)都是“坏的”，因为他们不容许事物成为它们能够达到的样子。只有承认现存的状况是否定的才开始有了真正的存在。所以克服否定成为推动事物的动力，否定性构成一切有限的事物，是一切活动、生命和精神的自我运动的内在动力。这些观点本来是黑格尔哲学的积极的东西。但是，马尔库塞把它们片面化了，否定了一切矛盾的肯定方面，从而认为黑格尔的哲学是“否定的哲学”，而辩证法则是否定的辩证法。对黑格尔来讲，否定只是一种手段，而不是目的。黑格尔的否定包含了肯定，并且通过否定而达到整体的认识。如果按照马尔库塞的片面了解，那末，否定就不是具体事物的具体矛盾，而成为一种虚构的对立了。马尔库塞认为，每一个事实都不仅仅是一种纯粹的事实，它是一种实在可能性的否定与限制。私人所有制是一个事实，但同时它也是人的自然集体所有制的否定。“异化”是私有制的最普遍形式，改变这种异化就要取消私有制。但是他又指出：“最重要的是要注意马克思的观点中所阐明的取消私有制完全是一种取消异化劳动的手段，而不是它自身的目的。生产手段社会化本身只是一个经济事实，这就如象任何其他的经济制度一样。它要求成为在生产手段社会化基础

上的新社会的开始。”①这个观点，粗略地看来是不断革命的思想，其实它包含了对马克思思想的歪曲。因为它否认了废除私有制是一种质变，是一种矛盾的解决，是一个要达到的目的。至于社会化以后的矛盾就是另一种性质的矛盾了。马尔库塞否认这种质的不同就引导到否定一切，打倒一切，要求在私有制取消以后，人成为一种“自由的个人”。他认为，这种“自由的个人成为社会化的生产手段的主人，而不是‘社会’成为社会化的生产手段的主人。”②这就是说私有制取消以后所实行的是个人主义，而不是集体主义。

这种否定一切的理论成为他的社会批判理论的基础。他认为，离开了否定就没有了社会批判学说，如果没有这种辩证法的不能容忍的“矛盾精神”，“社会批判理论就必然会变成一种中立的和实证的社会学”。③

马尔库塞的理性就是革命的观点否定了革命的物质基础。按照这种观点，革命不是一种实际的斗争，而是一种思想的批判，或者说，精神上的革命。由于思想与精神的重要性，因而在理论与实践的关系上就成为理论是第一性的，而实践是第二性的，是理论产生实践行动，而不是实践产生理论。马尔库塞在《理论与革命》中提出了一个美好的愿望，要建立一个“合理的社会”④并以康德在《纯粹理性批判》末尾所提到的三个方面作为他要解决的三个哲学核心问题，这三个方面就是：我们如何认识

① 马尔库塞：《理性与革命》第282—283页。
② 马尔库塞：《理性与革命》第283页。
③ 马尔库塞：《理性与革命》第400页。
④ 马尔库塞：《理性与革命》第321页。

事物，我们将做什么与我们希望什么。康德所说的这三个方面指他的先验唯心主义的认识论、道德理论和宗教学说。这种看法证明马尔库塞是一个先验论者。他的理论是先于实践的。他说："实现真理的具体条件可能变化，但是真理仍然是同样的，理论仍然是最后的保卫者。不使革命实践走入歧途，要紧的是理论仍然是保持它的真理性。实践跟着理论，而不是理论跟着实践。"①马尔库塞所特别尊重的"永恒真理"，以后的实践证明它不是真理。

一般认为在马尔库塞的著作中，《理性与革命》是写得最好的一本。它批判了法西斯主义，肯定了黑格尔哲学中的辩证法思想，但他形而上学地夸大了黑格尔辩证法中的否定方面，把黑格尔的理性说成高于现实，并初步论述了他以后发挥了的抽象否定与批判的社会理论，宣传消灭私有制以后是建立自由的个人的社会，这就是用人道主义来代替共产主义，用个人主义代替集体主义。

二、马尔库塞的《爱欲与文明》中关于人的解放的理论

马尔库塞在《爱欲与文明》一书中利用弗洛伊德的精神分析理论来建立他对文化的批判，并作为他对社会的批判的基础。马尔库塞主要依据的是弗洛伊德的《文明及其不满》中所阐明的观点。按照弗洛伊德的精神分析学说，人的心理活动有三个部分：

① 马尔库塞：《理性与革命》第322页。

第一是本能冲动，它是按照快乐原则而活动的；第二是认识活动，它感受到外界世界的影响，满足于本能的要求，它是按照现实原则而活动的，又称为"自我"。第三是良心，即社会上的道德标准对本能冲动施加抑制，它按至善原则活动，也就是"超我"。人的下意识总是追求快乐，竭力发展其本能冲动，这时候就要借助于"超我"的控制作用束缚本能冲动，从而使人在一定的范围内活动。但是人的本能总要发泄出来，这就会通过种种曲折的方式表现出来，并从而得到满足。比如正常人的梦与失言、笔误等等都是下意识的东西在超我控制不够的情况之下发泄出来的。自我要协调三方面的影响，即外界现实对它的作用，超我对它的规范以及本能冲动的要求。自我就要通过抑制本能冲动，把快乐原则转化为现实原则。

马尔库塞承认弗洛伊德的一些基本原理。但在利用弗洛伊德的原理时他作了一些修改，其修改表现为三方面：即在现实原则之外提出了行动原则；把压抑分为基本的压抑与多余的压抑；并认为现在已经有可能产生非压抑的文化，放手让性的本能发展，即让生物的人自由发展而没有文化上的约束。

"压抑"这个词是精神分析学的基本词汇。马尔库塞对这个词下了一个定义说："这是用在非技术的意义上，它指有意识的和无意识的，外在的和内在的限制、束缚和抑制的过程。"马尔库塞所说的基本压抑就是在弗洛伊德的意义上指为了创造文化和保持文化就必须要有一套对本能的限制。由于经济上的贫困，要创造文化就必须要有一定的基本压抑，目的在于限制人们的欲望与本能的要求。在经济困难的情况下，这完全是必要的。但是，马尔库塞认为，在资源的分配形式和劳动的组织形式上总有

些是强加于人的，为了维持这种强加于人的抑制，就要有一些是超出了创造文化所必需的压抑，他把这种超出于创造文化所必需的压抑叫做多余的压抑。因此，马尔库塞认为，多余的压抑是“社会控制所必要的抑制”，而基本压抑则不同，它只是“为了在文化上延续人类所必要的对本能的改变”。从马尔库塞关于压抑的看法已经可以看出，他特别注意到社会对人们的抑制，而认为有些抑制并非文化发展上所需要的，这就与弗洛伊德的压抑只着重于生物的本能这一点有所不同。

按照弗洛伊德的观点，快乐原则要服从于现实原则，马尔库塞则在现实原则之外，提出了行动原则。他认为行动原则是指在现实原则占统治地位的历史形式中，有一些压抑并非现实所必要的，而是社会加上去的。按照马尔库塞的观点，由于物质上的贫困，不能满足欲望，就要进行劳动，而劳动就使快乐受到影响，使痛苦占了上风。“因为基本的本能冲动要求快乐占统治地位而没有痛苦，所以快乐原则与现实原则是不相容的。本能必须受到压抑的束缚。”① 但是，现实是一种社会的历史的世界，一个生物的人要成为社会的人就要转换人的本性，从快乐原则转换到现实原则，那就要从直接的满足转到延迟的满足，从快乐转到限制快乐，从娱乐转到劳动，从没有抑制转到生活的安定。大体上说，这就是从无意识的过程转到有意识的过程。无意识的过程追求快乐，回避痛苦，但是，这种无限制的快乐是与自然环境与人的环境相冲突的，因而并不能达到目的。人在失望之后，就转而采取现实的原则，他们学会了放弃暂时的、不确定的与破

① 马尔库塞：《爱欲与文明》伦敦 1956 年版，第 36 页。

坏性的快乐享受，而代之以延迟的、有限制的、有保证的快乐。这种现实原则并不是去掉快乐，而是对它加以限制，改变满足的方式，从而使快乐能得到更大保证。

马尔库塞认为由于自然的控制有多种形式，因而现实原则也有多种形式。例如，社会的全体成员都为了谋求生存而从事劳动的社会与只要求一个特殊集团的人进行劳动的社会所采用的压抑形式就有所不同；社会生产是为了满足个人的消费与社会生产是为了利润的社会所采用的压抑形式也有不同；一个市场经济占优势的社会与计划经济占优势的社会所需要的压抑也有所不同。这种压抑形式的不同表现为现实原则的内容有所不同。每一种现实原则的形式都必须体现在一种使本能得到改造的社会制度和社会关系之中，它们有不同的法律关系和不同的价值观点。因此，任何形式的现实原则都借助于特别的制度与对利益的控制给予人与人的交往以附加的压抑。这个附加的压抑就是多余的压抑。我们在说明一个特殊的社会时，就要从这个社会中实现社会控制所必要的多余抑制出发。比如说，要说明现代社会就要“按照它的成员中所存在着的经济上的竞争行动，因为这个社会是分为多种层次的”。① 这就是说，现代社会之所以有阶级的划分乃是由于现代社会的特殊的行动原则。这个社会有不同的压抑形式，各个阶级阶层也有不同的压抑要求，这是社会制度的特点所形成的。

马尔库塞用多余的压抑和行动原则这两个概念说明一直到现代的社会，由于经济的贫困，社会控制是完全必要的，但是如

① 马尔库塞：《爱欲与文明》第44页。

果经济上的贫困已经得到了克服，如象现代的发达的资本主义国家那样达到了富裕的阶段时，这种社会的压抑就应该取消。马尔库塞所说的人的解放就是从这种社会的压抑下面摆脱出来，得到人的生理的本能的解放。马尔库塞所著《单向度的人》就是说明人应当如何摆脱社会的控制而达到所谓的真正的解放。

三、马尔库塞的《单向度的人》中对资本主义社会的批判和他的理论的缺点

马尔库塞认为由于科学技术革命，人们的生活福利大大提高了，物质的贫困大大改善了，这就是发达的工业社会，其中也包括苏联那样的"发达的社会主义社会"。但是人们还受到多方面的控制。大体上说来，有这样一些：

一，由物质上的福利大大地满足而产生的控制。因为物质福利使每个人都得到了很好的享受，据他说，工人与老板享受同样的电视节目，访问同样的游览胜地，打字员打扮得与老板的女儿一样地漂亮，黑人都拥有一辆新式汽车，这样，"统治集团的需要与满足都为下层的人们所分沾了"。本来资本主义社会的下层群众因为经济的贫困，对现实不满，精神上是自由的，现在由于这种物质的享受就没有了这种精神上的自由，因而物质的满足就控制了人。

二，由意识形态上所产生的控制。马尔库塞不仅认为政治的意识形态是一种对人的控制，而且认为科学与技术也象政治一样对人进行控制。因为科学技术是生产力，它扩大生活上的享受，使人不自觉地受到科学技术的控制，因而没有精神上的需

要。这时，人变成了不自由的人，他们没有自由的能动的活动。这种科学技术的意识形态所产生的控制与上述物质享受的满足有密切关系。科学技术本来是有利于社会进步的，现在却成了阻碍社会进步，阻碍人的解放的了。

三，艺术也成为控制人们的意识形态的工具。因为资本主义社会的广播电视等每天传播一些人们喜爱的内容，这些艺术内容的享受改变了人们的思想。虽然他们的本能冲动并没有得到满足，但他们都得到了满足了欲望的虚伪形式。

马尔库塞认为，由于这种物质文明的控制，现代发达的工业社会从双向度的社会变成了单向度的社会，即是说，从以前人在物质方面精神方面都有所需求的社会变成了物质上得到满足而精神上得不到发展的社会。以前物质贫困，但精神上得到发展，现在人的享受提高了，人变成了与物一样，成了物质的奴役的工具，他们没有精神上的进取的冲动，所以成了单方面发展的单向度的人了。

马尔库塞认为，在这种单向度的社会中，工人也没有了反抗精神，而变得消极了。因为半自动工厂的生产节奏，单调的熟练劳动，白领工人比例大大增长，失业救济金增加等使工人失去革命精神，它不再成为革命的动力了。

因此，马尔库塞在美国这样的社会中寻找另外的造反力量。他说，美国的新的造反力量是"流浪汉，没有专门知识的人，其他种族和有色人种的被剥削者、被迫害者，失业者和可能失业者，这些人一道组成下层社会。"①他还认为，落后国家的民族解放

① 马尔库塞：《单向度的人》，波斯顿比康出版社 1964 年版，第 256 页。

运动，欧洲的“新战略”劳工运动，富裕社会人口中的被剥夺了正当权利的阶层，持反对意见的知识分子以及“已建立的共产主义社会”，是代替工人的革命力量。

从上面对马尔库塞的三本著作的分析可以看出，他的批判的社会理论是前后一致的。这个理论随着第二次世界大战以后的资本主义经济的发展而增加了一些内容，有许多对社会现象的分析与概括是主观主义的，缺乏充分的事实根据。不管他是以怎样激进的面貌批判资本主义社会，但他的哲学实质上仍然是一种为资本主义服务的哲学。这是因为：

第一，马尔库塞虽然批判了以美国为典型的资本主义社会，但这并不说明他敌视资本主义社会。第二次世界大战后资本主义工业的发展并不说明资本主义的本质已经改变了。资本主义社会发生了阶级的再分划，有些工人生活改善了，甚至成了资本家，但这种种都不能说明资本主义社会工人阶级与资产阶级的矛盾没有了。由于资本主义社会的生产力与生产关系的矛盾，这种阶级的对立是不会消失的，因而，也不能说，工人阶级成了消极的力量、不再是革命的动力。马尔库塞从这种资本主义社会情况的改变得出了阶级斗争消失的结论，他虽然批判了资本主义社会，但这种批判的社会理论却把人们引导到悲观的立场，找不到革命的动力，找不到革命的方向。由于他把资本主义社会看成只是“病态社会”，他的批判只涉及资本主义社会的现象上的缺点，因而是一种对资本主义社会小骂大帮忙的理论。他所列举的新的造反力量往往把革命引向歧途。1968年法国与美国的学生运动是小资产阶级的造反运动，带有一定的小资产阶级的盲目性。马尔库塞没有阶级分析而一味认为它们是革命力

量是不恰当的。当然，我们也注意到马尔库塞在《反革命与造反》中指出了这次运动的过激因素，而且也注意到他的想以学生运动为触媒，促起工人的斗争的思想，但总的说来，他对资本主义社会是缺少阶级分析的。

第二，马尔库塞的理论基础是人性论，是生物学的生理学的人性论。他所说的人的活动是人的生物本能的冲动；他所说的人的解放是人的生物学上的人的生理上的解放。马尔库塞反对对人作社会的分析，反而主张用生理学上的人的解放来反对社会的"压抑"，即既反对资本主义的束缚，也反对社会主义的集体主义的束缚，这必然导致荒谬的政治结论。

第三，马尔库塞以先验论作为他的社会理论的认识方法。他认为实践的基础是理性，这是对理论与实践问题和革命的动力问题的极大歪曲。实践与革命不是从虚无缥缈的思维中来的。它是现实的发展，而理性与理论则是现实的反映。马尔库塞用先验论去说明人的活动，找出本能冲动与超我或自我的矛盾作为人的发展的动力，好象人类的发展是以本能冲动的克服与改造而得以前进的，而且在发达的工业社会就完全可以让本能发展等等，这完全是一种歪曲人类社会发展的错误理论。

第三节　霍克海默尔和阿多诺的辩证法观点

霍克海默尔毕业于法兰克福大学，毕业后即在该校任教，主要讲授社会哲学。他在担任法兰克福大学社会研究所所长之后，发表了一系列决定该所研究方向的演讲和论文，其中主要的是《社会哲学的现状和社会研究所的任务》、《传统理论和批判理

论》等。希特勒上台后去美国，以后回德国继续这方面的工作。

阿多诺早年没有参加政治活动，希特勒上台以后，至1934年他才离开德国，去英国进行了一段时间的音乐美学的研究。1938年去美国参加社会研究所的工作，他写了一些音乐与社会的关系的论文，也研究了所谓资本主义社会的文化工业的问题。

霍克海默尔与阿多诺合著的《启蒙辩证法》与阿多诺著《否定辩证法》是法兰克福学派关于辩证法的代表作。

首先要说明的是，法兰克福学派的学者对辩证法的观点与马克思主义辩证法完全不同，他们的辩证法是主观辩证法，反对马克思主义主张自然界有辩证法的客观辩证法思想，也不同意主观辩证法是客观辩证法的反映的观点。他们认为辩证法只是否定，而没有肯定，因而提出了"否定辩证法"这个名称。阿多诺在《否定辩证法》的序言中，一开始就提出，"否定辩证法是一个蔑视传统的术语，早在柏拉图的哲学中，辩证法的意思就是通过否定而达到对某个事物的肯定，否定之否定这个思想格式后来变成一个简明的词。本书寻求把辩证法从这种肯定特征中解放出来，但不减低它的决定性，这个矛盾的书名的阐明就是本书的目的之一。"①

否定辩证法的思想在《启蒙辩证法》中已经有了一个轮廓。

启蒙辩证法中所说的启蒙思想所包括的范围较广，它并不是指十八世纪以来欧洲的启蒙运动中的启蒙思想，而是指旨在把人类从恐惧迷信中解放出来和确立人类对自然界和社会的控制的一般进步思想。他们认为这种追求进步的思想又由于其自

① 阿多诺：《否定辩证法》，阿席汤英译本伦敦1973年版，第XIX页。

身的辩证法而走向它的反面，产生了一系列对人类有害的社会后果。启蒙思想所产生的后果有：

第一，法西斯主义，野蛮主义。《启蒙辩证法》出版于1947年，这时，第二次世界大战结束不久，人们还在总结法西斯主义产生的原因，对于法西斯主义的横行有各种各样的解释。法兰克福学派认为这是由于启蒙思想走向反面，意思是说，启蒙思想主张要控制自然，这种思想发展到顶点就成为法西斯主义以野蛮的手段去控制自然，也控制人。

第二，资本主义，资本主义的交换价值和资本主义的群众文化。他们认为，资本主义社会中的这些对人类有害的东西也是启蒙思想的结果。资本主义来源于人对人的控制，而人对人的控制则是人对自然的控制所产生的必然结果。交换价值正是人控制人的一种形式，人与人的关系必须服从于这种商品与商品、商品与货币的交换关系。资本主义发展到垄断经济时期，文化也成了商品，艺术家成了雇主的奴隶，艺术成了千篇一律的调子，目的在于对付市场上的竞争，其结果是使人们的思想都符合于一个框框，从而毁灭了人的创造性和个性。

第三，经验科学。法兰克福学派认为经验科学就是为了控制自然，这种启蒙性质的科学思想使人们只知道控制自然而不知道与自然相协调，这样就引起人对自然的敌对，自然变得对人是异化的了。

第四，实证主义，形式逻辑，演绎法。法兰克福学派认为这些是启蒙思想进行思想统治的工具。实证主义是与顺从主义相一致的，它使人们顺从现状，不求否定现状，形式逻辑与演绎法也是从现状来进行推演，只知道同一性或同一律，而不知道对于

启蒙思想的成就还需要加以否定。法兰克福学派从这种观点出发，对现代西方哲学中的逻辑实证主义，操作主义，语言哲学以及日常语言学派等进行了批判。

法兰克福学派的启蒙辩证法思想是一种唯心主义的辩证法思想，它利用了辩证法的"走向反面"这种合理的思想，但作了错误的唯心主义的运用。法兰克福学派批判法西斯主义与资本主义社会中的压迫与剥削是对的，但是把这些东西都算在启蒙思想的账上，则是十分错误的。因为启蒙思想是资产阶级的一种革命思想，它反对封建主义，在历史上是一种进步的、推动社会发展的思想，不能说法西斯主义这些资本主义社会中的消极反动的东西是启蒙思想的产物。资本主义社会是一个有阶级的社会，它本身的规律使它发展到垄断资本主义社会，发展到顶点就是法西斯主义，这个发展过程应当用经济基础发展的规律性来说明，不能用启蒙思想这个上层建筑来说明。

法兰克福学派认为经验科学只是为了控制自然，并把实证主义与顺从主义等同起来，认为形式逻辑与演绎法也是把人的意志加之于自然。这也是一种唯心主义的观点，经验科学要改造自然界，但它首先要认识自然，只有认识了自然界的规律性才能够改造自然界。实证主义离开了对事物的本质的认识，并不是顺从自然，而是不能认识自然。至于把形式逻辑，逻辑演绎，语言哲学，操作主义等各不相同的学科，不加分析地都算作控制自然与控制人，以至于顺从这种控制，当然是不正确的。

阿多诺就是在这种"启蒙辩证法"的思想基础上进一步提出了"否定辩证法"的观点。否定辩证法认为，包括德国古典哲学在内的以前的辩证法思想的错误都在于肯定的思想，而没有不

断的否定。阿多诺认为，这种包含了肯定的辩证法思想，其错误在于要求同一性、总体性和体系性，比如，黑格尔的体系就是这样，它从一个出发点，通过正、反、合的过程，就达到了同一，这种正、反、合的反复实现了总体的同一，成为整个的体系。他认为，马克思主义的辩证法也是这样的辩证法。阿多诺认为，真正的辩证法就要反对这种同一性、总体性和体系性，而否定辩证法就是这种真正的辩证法。

否定辩证法认为，不能对认识的事物作概念的说明，因为这种概念的说明，把个别归之于一般，它利用了"同一性"的原理，实际上不能穷尽事物的特征。由这种概念的判断而推演出来的总体的认识，实际上不是总体的认识，只是用一种虚构的概念加之于事物。各种哲学的体系也是这样虚构出来的，所以不能有哲学的体系，甚至根本不能有哲学。正确的认识方法，即否定的辩证法，应该是"矛盾地思考矛盾"。这话的意思是，事物本身具有矛盾，只有充分地描绘出这种矛盾才能表达事物。比如，茶杯是圆形的，桶形的，可以装水，可用以泡茶等，这些属性与用法都是矛盾的，只能作个别的描绘，而不能下概括的定义。既然不能作这种概括的定义，那么，我们就只能在认识中作不断的否定，比如，茶杯从上面看是圆形的，从内容来看是桶形的，这个桶形的茶杯质地坚牢可以装水，以后又发现它用以泡茶非常适当，这就是不断的否定过程。这种不断否定的过程可以忠实地表达事物，但没有对事物作出最后的规定。由于这种否定辩证法强调认识事物只能不断地否定，一个断定只表达事物的一个方面，它不能达到完全的目的，也不能达到确定的后果，所以，也可以把它看成是"崩溃的逻辑"。

阿多诺的否定辩证法的错误在于以形而上学来割裂人的认识。首先，它割裂了一般与个别的辩证统一，认为一般概念与个别事物是对立的，个别不是在一般之中，一般也不能表达个别。其次，“矛盾地思考矛盾”是形而上学地看矛盾，把个别事物的许多矛盾形而上学地分割开来，认为只能一个一个地去分别地认识，没有看到它们中间的自身联系。第三，“不断否定”是形而上学地看否定，没有看到否定之中有肯定，前一个否定为后一个否定创造条件，而后一个否定又是完成前一个否定所没有达到的目的。它只是把否定看成事物的一个一个性质的认识，就象一口一口地吃东西一样。第四，所谓“崩溃的逻辑”就是没有肯定的否定，只有否定没有肯定，就没有整体的认识，没有全面的认识，没有认识的前景，没有认识的目标。

因此，否定辩证法是对人类认识外界的认识辩证法的歪曲，它抛弃了人类认识发展所累积起来的精华，夸大了形而上学对矛盾的理解。

第四节　弗洛姆的弗洛伊德的马克思主义

弗洛姆早年在德国海德堡大学学习哲学，从二十年代开始研究弗洛伊德精神分析学说，在法兰克福心理学研究所和法兰克福大学社会研究所工作。1934年流亡美国。以后在美国许多大学从事于精神分析学的教学与研究，成为美国的新弗洛伊德学派的主要代表之一。

弗洛姆在一系列著作中讨论了人的问题。弗洛姆的理论的出发点是弗洛伊德的精神分析学说，但他又把马克思主义从社

会历史出发理解人的观点加在一起，形成了所谓的弗洛伊德的马克思主义。弗洛姆作为一个精神分析学者，比较重视文化因素对个性形成的影响，他在去世前不久的谈话中，把他对弗洛伊德理论的认识作了概括的说明。他说，他在1932年取得心理学的学位之后的五、六年间，发现"这种理论的局限性太大，我想要认识完整的人，具体的人的结构，不仅仅以家庭，而且是以社会中的人为认识的对象"。① 就是在这种思想指导下，弗洛姆认为，弗洛伊德的缺点是强调了欲望冲动对人的行为的意义，但是忽略了社会环境对人的个性的影响，强调了非理性的方面，而忽视了理性的方面。马克思主义则从社会经济方面考虑了人类行为的愿望和志趣，这只是理性的方面，但又忽视了非理性的方面；他主张把这两者结合起来，认为人类之所以受到压抑不是由于社会制度的压制，而是文化对于人的本性，即本能的欲望冲动的压制。文化，包括科学技术，都摧残了人的本性，干预了人的自然生活，使人变成了不自然的人，成为没有思想没有感情的机器。根据他的这种看法，社会革命并不是社会制度的革命，而是一种心理的革命，即人的本能结构的改革。本能结构的改革是弗洛姆对弗洛伊德精神分析学的运用，他认为人的行为和人类群居生活都是由本能所决定，而本能有一种习惯性的构造，在压抑的社会中，人的本能也有这种受压抑的本能结构，它使人类的群居生活受到阻碍。要改造人类的群居生活就先要改变人的这种本能构造。因此，他认为进行本能结构改革的方法是根据人本主义的观点建立一个人本主义的公有制社会。在这个社会中，

① 《弗洛姆的最后谈话》，载《国外社会科学动态》1980年12期。

人与人之间互爱互助，共同协作，人不再有孤独，恐惧，寂寞的感觉，人可以充分发挥他的能力。他的这种人本主义的公有制社会当然只能是一种空想。

弗洛姆以这种观点研究人性问题，并且歪曲了马克思主义的理论。弗洛姆声称，成熟的马克思也讲人性，他根据马克思所说的"首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性"这句话，来说明马克思把人性分为自然性与社会性，并断言在人的社会性之外还有人的自然本性，这是对马克思的原意的极大歪曲。实际上马克思这句话中的人的一般本性并不等于人的自然性，人的本性的随着历史条件发生变化的一方面并不就是社会性。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出人的本质是"一切社会关系的总和"，这是指出人的本质就在于社会性。马克思在《评阿·瓦格勒的〈政治经济学教科书〉》中又指出，人如果指的是孤立的站在自然面前的人，那么，他应该被看作是一种非群居的动物。如果人是指生活于一定社会形式中的人，那就应该只有社会人的一定性质。因此，人决不是象动物一样，与外界发生吃、喝的关系，而是积极地活动，通过活动来取得一定的外界的东西，而积极的活动就是在社会关系中进行的。从这里可以看出，马克思并不认为人是象动物一样地吃喝，而是在社会中积极地活动。弗洛姆的这种观点完全歪曲了马克思的本意。

由于弗洛姆的这种把重点放在人的生命的本能方面，忽视社会的因素，所以在解释马克思的《1844年经济学—哲学手稿》中的"族类本质"问题和如何克服异化时，就以弗洛伊德的精神来解释，严重地歪曲了马克思的本意。马克思所说的"族类本质"

是与人的劳动相结合的；人通过劳动而改造了自然，也改造了自己；弗洛姆与此相反，认为“族类本质”是指“自我能动性”，人在与客观世界发生关系的过程中，通过自己的力量，使外在世界对人来说变成实在的东西，使人得以自我实现，克服了主客体的分离，这种解释就把“人化的自然”看成一种精神的活动了。马克思本来把异化看成社会的对立，把异化的克服看成达到共产主义。但弗洛姆却不是这样理解，他认为马克思对资本主义的批评不是针对财产分配上的不公正，而是针对劳动堕落成为一种强迫的、异化的、无意义的劳动，因而使人变成一个“残废的畸形”。因此，他就把马克思主义哲学看成一种人道主义的抗议，抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成事物。他认为，马克思主义是“一股反对西方工业化过程中人失去人性而变成机器这种现象的潮流”。①按照这种理解，人的解放就不是建立在社会客观规律上的、通过进入共产主义社会才达到的，而只是人在精神上免于一生困顿于职业性的单调的劳动，力求使人发展成为所谓的全面的普通的人。

由于弗洛姆的这种人道主义思想，所以他把马克思主义歪曲为也是这种人道主义的产物。他说，马克思主义“来源于西方人道主义的哲学传统，这种传统从斯宾诺莎开始，通过十八世纪法国和德国的启蒙运动哲学家，一直延续到歌德、黑格尔。这个传统的本质就是对人的关怀，对人的潜在才能得到实现的关怀”。②一方面，人的主要动机不是获得物质财富，而是从经济需

①② 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第15页。

要的压迫下解放出来，以便成为有充分个性的人。另一方面，从这种人的观点出发，马克思主义就是一种“精神的存在主义”，即人的存在更重要的是精神的生活。由于他认为马克思主义是精神的存在主义，所以他认为社会主义是“预言式的救世主义”。①

从上面的论述，可以看出，弗洛姆始终没有离开弗洛伊德的学说，而只是以社会政治对人的影响来补充弗洛伊德主义，从而歪曲了马克思主义。他对马克思主义的歪曲有三点，一是所谓的马克思主义是精神的存在主义，这是一种唯心主义，它夸大了人的主观能动性，对马克思主义的唯物主义作了全面歪曲。二是否认人的解放的社会基础，企图从人的本性的改造来改造社会，这种理论不过是把社会的人的解放作为本能的人的解放的附属物。三是所谓的预言式的救世主义的社会主义理论，这只不过是一种经过弗洛伊德理论改造了的伦理的社会主义，它完全离开了科学的社会主义理论。

第五节　哈贝马斯关于技术与科学对人的控制的观点

哈贝马斯是当代西德的哲学家，也是法兰克福学派的新一代的代表。他的主要著作是《理论与实践》，《认识与旨趣》，《作为“意识形态”的技术与科学》等。

在《作为“意识形态”的技术与科学》中，他采取了马尔库塞的哲学观点，对科学技术与社会的关系作了唯心主义的理解。

---

① 引自《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》第22页。

哈贝马斯说到科学技术对社会发展的作用时引用了马克斯·韦布的观点，认为科学技术的发展与资本主义的合理化有很大关系，由于科学技术的发展，就可以组织一些手段，进行新的选择，达到有目的的合理的活动。这样，科学与技术"渗入到社会组织"中就改变了旧的社会制度，推动了社会的发展。哈贝马斯与马尔库塞都认为韦布所说的这种"合理化并不是合理性的实现，毋宁说是用合理性的名义，实际上都是没有被认识到的政治控制的一种特别形式"。①按照哈贝马斯与马尔库塞的看法，这种有目的的合理的活动就是实现控制，既控制了自然界，也控制了人。这样，人就不可能有自由了。哈贝马斯引马尔库塞的话说：

"在这个宇宙中，技术也使人的不自由变成非常合理的，并证明科学技术使人不可能成为主动的，可能决定他自己的生活。因此，这个不自由既不表现为不合理的，也不表现为政治的，而毋宁是表现为服从于技术机构，它扩大了生活的安慰，提高了劳动的生产力，因而技术的合法性不是取消统治的合法性，而是保护它，但在理性的工具性领域却发现了一个合理的完整的社会"。②

哈贝马斯对科学技术的这种看法认为：科学技术既是生产力，又是意识形态。作为生产力，科学技术渗入社会组织，形成一种控制自然与控制人的力量，形成一种"虚假的意识"，使人们

---

① 哈贝马斯：《作为"意识形态"的技术与科学》，见《走向合理社会》英文本第91页。

② 哈贝马斯：《作为"意识形态"的技术与科学》，见《走向合理社会》第84—85页。

不能得到自由，不能得到解放。这种观点多多少少具有一种对科学技术革命所带来的副作用的悲观情绪。这是对资本主义社会不能克服因为技术革命所带来的副作用所表现的悲观情绪。这也是对资本主义社会不能因为科技革命而摆脱固有矛盾所产生的一种烦恼。

从本质上来说，科学技术的发展是推动社会发展的力量，它推动人们对世界认识的发展，也推动文化的发展。它只能使人脱离愚昧，而不是使人陷于受控制的悲观情绪。

马克思在《哲学的贫困》中指出："……手工磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。"①科学技术，社会制度与意识形态三者之间的关系就应当是这样的：科学技术是生产力的一部分，由于生产力的发展才有生产关系的发展，跟着就有意识形态的发展。十九世纪自然科学上的三大发现既推动了社会上生产关系的发展，又是辩证唯物主义与历史唯物主义诞生的重要条件。所以自然科学与技术的发展并不是控制人类，使人类陷于不自由的力量，而是使人类取得自由，得到解放的力量。

哈贝马斯所强调的科学技术的发展与人的自由的需要相冲突，当然有它的事实依据。比如，法兰克福学派的学者们所讲的病态社会的现象就是这种事实依据。但是，这种现象的来源一方面是由于人类对自然规律性认识的不够，另一方面，也是更重

① 《马克思恩格斯全集》第4卷第144页。

要的方面，是由于资本主义制度不能克服这些缺点。因此，科学技术发展所带来的许多问题，归根到底是由于资本主义制度造成的。

哈贝马斯从他的这种科学与技术控制人的观点来论证他的社会批判理论。他认为，现在资本主义社会是晚期资本主义。从自由资本主义过渡到所谓的晚期资本主义有两个根据，一个是所谓晚期资本主义社会恢复了国家的干涉，另一个是技术统治论。

哈贝马斯认为：在十九世纪末叶以前，资本主义的发展似乎是完全自由的，没有国家的干涉，而这一段时间中发挥作用的资本主义原则就是从统制中解放出来。到了十九世纪末叶，情况大变了，资本主义的经济之所以维持下来乃是由于政府为了稳定企业界而实行了社会经济政策。社会的体系框架又重新政治化了。这时候，体制框架不再与生产关系相符合，即不再与保证资本家的经济活动的私有法律相符合也不与国家给予经济秩序以保证的原则相符合。这时候，经济关系变成了政治制度，社会与国家的关系也不再是基础与上层建筑的关系了。他认为，要了解社会经济运动规律，只有在政治作为上层建筑而服从于经济基础的情况下才行，因为在这种情况下没有政治的参预，只要在经济范畴中就可以把握社会生活的全部结构。而现在，“基础”的功能中已包含了政府活动与政治斗争，这就不能单独从经济方面去把握社会生活的结构了，因此，哈贝马斯认为，在目前，不能象马克思那样单从政治经济学的批判来认识社会，必须要进行对社会的批判。

哈贝马斯的科学技术决定论鼓吹科学技术是一种独立的力

量，它与工业和国家的统治结合起来成为“头等的生产力”，认为科学技术对人与社会都产生了全面的改造，人的全部生活都为科学技术所控制，社会不再用社会关系和生产关系来说明。以前，人由于欲望受到压制，只能用文化上的创造来发泄他的被压抑的要求，现在，人的科学技术所创造的东西满足了人的要求，使人不再有文化创造的要求了。

哈贝马斯在这种科学技术统治论的支配之下宣布：“劳动价值的应用前提便从此告吹了。”由于科学技术进步成了一个独立的剩余价值来源，因而马克思主义所说的剩余价值学说也过时了。除此以外，“马克思学说的两个主要范畴——阶级斗争与意识形态再也不能到处搬用了”。

马克思主义是科学发展的产物，马克思和恩格斯从来为科学技术的发展而感到高兴，怎么可以设想由于科学技术的进步而马克思主义的基本理论会失效了呢？

劳动价值和剩余价值学说在高度发达的、机器代替了大量劳动的情况下，仍然是有效的，因为科学技术是生产力的一部分，体现了改造自然的能力的水平，但是机器仍然是劳动的产物，机器所创造的价值仍然是劳动所赋予的。在资本主义社会，生产工具为资本家所掌握，雇佣劳动者的无偿劳动创造了剩余价值。这种剩余价值又转化为利润、利息和地租三种形式。这是资本主义生产的基本规律，不管科学技术多么发展，不能说“科学技术的进步业已成为一个独立的剩余价值的来源”，因为是无偿劳动创造了剩余价值，不是科学技术创造剩余价值。而且在科学技术革命以前，科学技术在生产中也占一定的比重，不能说，科学技术革命以后，比重增加了，剩余价值的性质也改

变了。

哈贝马斯提出了许多理由来说明阶级斗争的理论过时了。他认为科学技术革命以前的阶级斗争是通过国家来平息冲突，到了晚期资本主义，由于采取确保工资劳动者的忠诚的补偿政策，使工资劳动者有富裕的生活，因而这时候的劳资纠纷就不会引起冲突，这种资本主义社会内部的冲突只是一种次要的问题。他还认为，在晚期资本主义社会中，有些矛盾只是局部利害关系，不再是阶级斗争，比如生活领域中的差异，贫富的差异等，可以用税收政策等来解决。至于晚期资本主义社会由于科学技术这种意识形态对人的控制，人们生活过得很好，统治制度就完全放弃了"统治"，因而阶级与阶级之间只是"相等的集团"，这只是"生活水平与生活习惯的差异"和"政治态度的差异"。

哈贝马斯所提出的为现代资本主义辩护的理由并不能说明阶级斗争不存在，或者说明阶级斗争学说已经过时。因为这些资本主义社会在科学技术革命发展了的情况下发生的新变化，并不涉及到阶级对立的本质。工资的补偿政策可以改善工人的生活，一时消弥罢工的斗争，但不能从根本上解决劳资的对立，更不能取消劳方与资方的区别。所谓结构内部的冲突与生产方式引起的冲突本身是一回事，劳资纠纷就是资本主义社会的根本矛盾的一种表现。所谓局部的利害关系，一个阶级对另一个阶级是相等的集团，统治制度排斥了统治等等不过是资产阶级改良主义的论调。

哈贝马斯把自己的学说叫做"激进的改良主义"，其实这是一种资产阶级民主主义。他认为通过语言的模式就可以改造社会。语言可以使人们加强人与人之间的接触，增加人与人之间

的交往，这样就可以增加人们之间的互相了解，提高人们的道德修养，从而形成人与人之间的崭新关系。他认为，在国家干预以前资本主义社会是通过共同讨论的舆论来集中大家的意见，取得大家意见的一致；但是国家干预以后，社会就成为集团的（也可以说他指的是阶级的），而共同的讨论则代之以国家的统治。所以，哈贝马斯向往恢复这样的早期资产阶级民主主义。但是他也并不是简单地恢复早期资产阶级民主主义，而是把鼓吹资产阶级民主主义的个性解放，争取言论、出版、社会结社以及思想的自由与弗洛伊德的精神分析学结合起来，并把这种向往说成是反对一切意识形态上、知识上和文化上的束缚。

哈贝马斯的科学技术观点是与这种鼓吹资产阶级民主主义的政治目的结合起来的。这种政治设想既是科学技术革命以后资本主义现实情况的反映，也是用以欺骗劳动人民的麻醉剂。

法兰克福学派从1968年西方发生学生与工人参加的运动以后就开始分裂瓦解了，这是他们背离了马克思主义哲学和马克思主义的革命策略所产生的必然结果。法兰克福学派哲学家对垄断资本主义社会的某些批判是有积极意义的，但他们关于工人阶级的革命性低落的断语则是错误的，他们所提出来的反对垄断资本主义社会的“大拒绝”等等策略也是错误的。实践证明，法兰克福学派的“批判的社会理论”只是一种空谈，无补于实际的运动。

如象我们在上面所指出的，法兰克福学派在哲学理论上有许多严重的错误。这包括他们对资本主义社会缺乏阶级分析，用人的本能冲动作为推动社会进步的动力。在对垄断资本主义

的分析上，认为马克思主义的剩余价值学说、生产力与生产关系的理论、经济基础与上层建筑的理论已经过时。在理论与实践的关系上主张理论是第一性的，反对实践对理论的决定作用。在辩证法方面，以主观辩证法代替客观辩证法，以形而上学的否定代替辩证的否定。这些理论上的错误说明它并不是马克思主义，也不是马克思主义的现代化。

作为“西方马克思主义”一个分支的法兰克福学派的产生与发展有其阶级根源和思想根源，法兰克福学派所讨论的一些问题现在仍然存在，我们的任务是批判这些错误观点，研究这些现实的问题，并提出解决这些问题的途径，这样，马克思主义也可以得到发展。

小　结

以上我们对马克思主义产生以后在西方各国产生和流行的主要哲学思潮和流派的基本哲学观点及它们的历史演化过程作了论述。尽管这里所论及的没有包括这一时期西方全部的哲学流派，在所论及的流派中，也只是介绍了其主要代表人物的主要哲学观点。但这些流派毕竟体现了这一百多年来西方资产阶级哲学发展的总趋势。从对这些流派的具体考察中，我们可以得出如下几点结论。

第一，现代西方资产阶级哲学与在此以前的古典资产阶级哲学，是既有联系又有区别的。它们同样是资产阶级的意识形态，在理论上也有继承关系。但现代西方哲学是资产阶级在失去了革命要求而趋向保守和反动时代的意识形态，它们从古典资产阶级哲学继承的主要是唯心主义和反辩证法的思想，即古典资产阶级哲学中最不值得继承的那一部分。因此在整个资产阶级哲学发展中，它们构成了与古典资产阶级哲学不同的另一个阶段。

第二，同任何时代的哲学一样，现代哲学按照对思维和存在、精神和物质的关系这个哲学基本问题的不同回答而划分为唯物主义和唯心主义两个阵营。尽管现代西方资产阶级的许多哲学流派企图回避对哲学基本问题作出明确的回答，它们的理

论在表现形态上与传统的唯心主义哲学也有所不同，个别流派或个别哲学家的理论中也确有个别的唯物主义因素，但从总的思想倾向说，现代西方资产阶级哲学归根到底属于唯心主义阵营。因此它们与马克思主义哲学，即辩证唯物主义和历史唯物主义，是根本对立的。现代哲学中唯物主义和唯心主义两条路线的斗争，具体表现为马克思主义哲学和现代西方资产阶级哲学的斗争。现代西方各派资产阶级哲学内部也有着种种分歧和争论，有时甚至还相当激烈，但是这种分歧和争论归根到底从属于它们与马克思主义哲学的争论。有些流派在外表上并不见得直接针对马克思主义哲学，但从它们的整个思想倾向说归根到底是与马克思主义哲学相对立的。我们应当善于从纷繁复杂的现代哲学的论争中学会识别什么是唯物主义，什么是唯心主义，严格划清马克思主义哲学和现代西方资产阶级哲学的界限，坚持马克思主义的唯物辩证法的世界观，自觉地抵制各种资产阶级唯心主义思想的侵袭。

第三，同任何时代的唯心主义哲学一样，现代西方资产阶级各派哲学也不是没有根基的。它们是按照现代西方资产阶级的眼光对现代西方自然科学、社会科学以及思维科学的发展所作的总结和概括。尽管这种总体和概括在整体上和基本方向上错了，但这不意味着它们的一切都错了，不意味着它们提出的问题都是虚妄的，不意味着在局部方面它们不能有合理之处，更不意味着它们不能包含丰富的知识材料。因此，对于现代西方资产阶级哲学，我们不应采取全盘否定的虚无主义态度，而应作出具体的分析。在坚决批判和摈弃它们的唯心主义的基本哲学观点的同时，也要认真研究和回答它们所提出的各种具有现实意义

的问题，并善于汲取它们所包含的一切有价值的思想材料，用以促进马克思主义哲学的丰富和发展。

第四，我们的时代是物质文明获得了空前发展的时代，是科学技术和整个人类认识取得飞跃进步的时代，是社会历史朝着消灭一切剥削和压迫制度的社会主义和共产主义方向发生革命变革的时代，这是人类历史上一个发生翻天覆地的变化的伟大时代。在这样一个时代里，作为“文明的活的灵魂”、“时代精神的精华”，哲学也应当而且必将取得以往一切时代所无与伦比的辉煌发展。然而，一百多年来的现代西方资产阶级哲学的演化却违背了这个伟大时代的潮流，违背了这个时代哲学发展的正确方向。当前，西方各国仍有各种各样的哲学流派不断出现，它们无不宣称自己最符合时代精神，是最科学的或者最合乎人性要求的。然而，在现实世界的发展面前，它们总是相继遭到失败，陷入了深刻的危机。尽管个别哲学流派或者个别哲学家的理论中有时也会出现某种思想光芒而引人注目，但它们往往有如落日余辉，很快就黯然失色。只有代表了社会发展的前进方向的无产阶级哲学，即将彻底的唯物主义和革命的辩证法高度统一起来的马克思主义哲学，才是符合我们这个伟大时代要求的哲学。只有马克思主义哲学才能对当代社会的变化和科学技术及人类认识的发展作出正确的总结和概括，并为它们的进一步繁荣发展提供正确的指导。因此，我们从对现代西方哲学的研究中得出的一个根本结论，就是坚持和发展马克思主义哲学。马克思主义哲学宛如一轮旭日，照亮了我们前进的方向。