

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界现代前期哲学思想史

e-BOOK
内部资料 非卖品

内容提要

本书介绍的是 19 世纪与 20 世纪之交的世界哲学思想史。本书对这一时期东西方各民族、各文化区域哲学发展的总体状况及其成就作了系统介绍，不仅对这一时期各种哲学思想和流派的产生及其发展进行了分析，而且从总体上分析比较了该时期东西方各哲学主潮的特征。

世界现代前期哲学思想史

一、概述

本书论述的是 19 世纪与 20 世纪之交的东西方哲学。

显然，无论“东方哲学”或“西方哲学”都不是一个具有精确、完整的内涵和内在、自洽的关联的系统，而只是分布于地球东、西两个半球上各个民族、各个文化区域的哲学的一种集合称谓。因此，本章先对这一时期东西方各民族、各文化区域哲学思想发展的总体状况及其成就作一简要介绍，然后从总体上分析比较该时期东方和西方各自哲学主潮的特征。

1. 发展概况

首先进入我们视野的是曾诞生过显赫一时的思辨唯心主义庞大体系的故乡——德国的哲学。不过，我们现在遇到的却不是理性主义的哲学思潮，而是非理性主义的哲学思潮——尼采的唯意志主义。唯意志主义既是对自古希腊以来的欧洲哲学传统的反叛，又是现代西方人本主义思潮（非理性主义思潮）的最早学派。它最基本的思想是把情感意志和本能冲动置于理性之上，甚至将其理解为一切存在的基础和出发点；认为服从理性（抑或倡导经验）只会使人受外部世界的支配，无法发挥自身的创造性和能动作用，从而失去自由，因此必须彻底改变哲学研究的方向，即把注意中心转向人的内心世界，转向人的生命和情感意志。唯意志主义的创始人是叔本华，但却在很大程度上是通过尼采的哲学活动才发生显著影响的。尼采既直接继承叔本华关于意志是一切存在之本质、之主宰的思想，又在两个根本点上对叔本华的学说作了修正和发展，即把叔本华的“生存意志”发展为不可遏制地创造一切、超越一切的权力意志以及把叔本华消极的悲观主义发展为奋发向上、争做超人的行为主义。他主张运用比笛卡儿更彻底的怀疑精神去批判、检验隐藏在传统哲学体系背后的一切前提，重估一切价值，用铁锤摧毁所有偶像。他通过对主人道德和奴隶道德的论析，通过对基督教的批判，断然宣布“上帝已死”！随着上帝的死亡，对人类的古老看法、传统道德、永恒真理等等也都如覆巢之卵，荡然无存。尼采的学说对西方思想界造成了强烈震撼。

六七十年代，德国学界一批重要人物高举“回到康德去”的旗帜，按照时代的需要重新解释和改造康德哲学，是谓新康德主义运动。它很快形成了诸如实在论学派、马堡学派、哥廷根学派、弗莱堡学派等许多支派，其中马堡学派和弗莱堡学派的影响最大。前者侧重于从数学、自然科学或纯粹概念的角度去理解康德哲学，认为哲学是关于科学因而也是关于一切文化的各种原理的理论，哲学研究的首要任务是揭示人的认识的先验结构以及人类知识的本性与局限性。后者则独树一帜地强调价值问题，认为认识论问题的实质是价值论问题，判断是一种价值形式，真理则为判断所肯定的价值；他们还把自然科学与历史（人文）科学区分开来，认为前者是对抽象的、普遍的

规律的说明，后者是对具体的、个别的事物的描述。世纪之交是新康德主义的鼎盛时期，它的影响越出德语国家，扩展到荷、意、英、法等国，成为世界性的哲学流派。

就在新康德主义运动开始从鼎盛走向衰落之际，以德国中西部城市哥廷根和南部城市慕尼黑为基地，崛起了后来演变成 20 世纪西方最重要和最有影响的现象学哲学运动。现象学的创始人埃德蒙德·胡塞尔认为，哲学的使命就是对认识本身进行批判，就是研究认识的可能性和客观性，就是超越一切相对性达到绝对终极有效的真理，并从方法上为经验科学奠定基础，所以她应该是所有科学中最高和最严密的科学，应该是代表了人类对于纯粹的绝对认识永恒要求的科学。这样的科学自然既不能还原到经验科学的层面，也不能运用经验科学的方法。为此，他不懈探求能使哲学成为一门严密科学的可靠方法。当然，胡塞尔想建立作为严密科学的哲学的愿望并没能变为现实，但他开启的、要求摆脱权威（传统）的中介而直接“面向事实本身”的现象学精神，却不断地穿透着科学与生活的广阔领域。甚至他留下的一大堆问题，他不断否定自己的哲学探索的轨迹，也都无不激发起后人经久不衰的兴趣。

把考察的聚焦点移出莱茵河，转向法国和英国，我们首先遇到的是一种与唯意志主义、新康德主义和现象学都有着重大区别的哲学思潮——实证主义。它首先产生于法国，随后跨越英吉利海峡，在英伦三岛进一步繁荣，从 50 年代起开始在法、英两国思想界占据主导地位。实证主义的基本原则是：知识必须建立在来自观察和实验的经验事实的基础上，哲学必须以实证自然科学为根据，以可以观察和实验的事实及知识为内容；在尚未把握能为实证自然科学所证实的知识的领域，我们的任务就是运用实证自然科学的方法去获取这种知识。因此，实证主义要求拒斥“形而上学”，主张科学的标准是唯一合理的标准，要求把知识限定在经验（现象）的范围内，致力于发现经验（现象）之间不变的关系。它承认自然和社会的运动变化，力图用演进的观点去解释运动变化，但却反对唯物辩证法；它提倡进步与改革，要求运用实证科学改造社会，但却反对社会革命。

实证主义的主要代表人物穆勒把自笛卡儿以来的心理主义传统发展到了顶峰，用联想心理学去解释外部世界和心灵（自我），解释人的认识行为，在逻辑学上，穆勒提出被后人称为“穆勒方法”的 5 条著名规则，把归纳逻辑发展到一个新的阶段。实证主义的另一位重要代表斯宾塞则构造了一个庞大的、他称之为“综合哲学”的体系，企图为日趋专门化发展的自然科学各个分支乃至社会科学各个领域提供统一的方法和理论基础。

实证主义开创了现代西方哲学中的科学主义思潮，对现代西方哲学的发展产生了深远的影响。不过，事实表明，无论是实证主义的创始人孔德或是穆勒、斯宾塞，都没有像他们所自称的那样完全拒斥“形而上学”，他们也都不是非思辨的哲学家。唯其如此，后来的马赫主义（亦称第二代实证主义）

才要求进一步清除实证主义所蕴涵的“形而上学”残余。

传统理性主义在面对 19 世纪末叶新的社会矛盾和社会危机时所日益暴露的无能为力以及对科学采取非批判态度的实证主义的盛行，从不同的角度激发莱茵河两岸的一批思想家另辟蹊径。他们下定决心要全面清算并坚决反击传统理性主义和盛极一时的实证主义，强调以人的生命、生活、价值和历史文化为哲学探索的主题，发誓要重建人的价值和精神价值。这就是与唯意志主义有着直接联系、但不是强调意志而是高扬生命冲动，不是突出个人而是注重历史的生命哲学。这一哲学思潮的早期代表是德国的狄尔泰、齐美尔和奥伊肯，而影响最大、流传最广的则是法国柏格森的哲学思想。

狄尔泰强烈要求把生命（不是个人的生命和心理过程，而是人类的生命）作为哲学的出发点，强调人类生活实质上是历史的，生命作为相互影响的、时间上相续的事件就是历史生活，认为生命是在理智和文化上被构成的，对生命的体验、理解和解释乃是与自然科学完全不同的精神科学的使命。因此，他毕生都以构建一种新的精神方法论为职志。齐美尔直接继承狄尔泰的生命哲学，并通过对生命的不同表现形式和发展阶段的探讨发展了狄尔泰的思想。奥伊肯的研究角度与前两人大致相似，但更强调精神生活与历史的关系，主张历史是精神生活的枢纽和具体化。与狄尔泰等人侧重于历史—文化的研究有所不同，柏格森的生命哲学带有明显的生物学倾向。他广泛吸取自然科学的最新成就、特别是心理学和生物进化论的思想，用运动变化和整体联系的观点去阐明生命现象。柏格森的哲学创造活动把生命哲学思潮推向了全盛时期，不仅使之广泛影响了法国、德国、英国和美洲大陆的哲学界，而且波及到科学、文学和宗教领域。

自 17 世纪末叶开始，牛顿确立的经典力学体系不仅上升为自然科学各个分支的典范，而且逐渐渗入欧洲精神生活的深层结构，甚至连一度激烈反抗的教会也开始使其信仰原则与牛顿力学描绘的关于物理世界的科学图景调和一致。而依据经典力学去解释各种自然现象的过程中所取得的空前未有、愈益辉煌的成就，更是消除了关于它的方法的有效性的任何疑虑；在许多人看来，剩下的工作似乎只是使经典力学方法向生活、精神和历史领域扩张。但是，世纪之交自然科学领域的一系列重大发现对把牛顿力学视为人类知识典范的观念提出了严峻的挑战，并在（主要是）物理学界乃至哲学界引起了混乱和不安。

在这种背景下，奥地利物理学家和哲学家恩斯特·马赫一面奋起捍卫实证主义原则，一面主张进一步清除实证主义理论中的“形而上学”残余，拒绝使用与经验事实没有推演关系的范畴和理论，从科学理论中剔除诸如本质、实体等等无法还原为对感性要素的观察或无法验证的累赘内容，并试图在此基础上建立一种能把科学的各个部门统一起来的认识论和方法论。20 世纪初流传广泛、影响遍及奥、法、英、意、俄、美等国的马赫主义由此兴起。除马赫外，这一思潮的主要代表还有阿芬那留斯、彭加勒等人。阿芬那留斯

独立地提出和阐述了与马赫大致相似的哲学观点。彭加勒的许多思想都有别于马赫主义者，但由他集大成的、对后来的逻辑实证主义（亦称第三代实证主义）有重大影响并被数理逻辑学家广泛接受的“约定论”，则被认为是对马赫主义的一种补充和发挥。

19 世纪下半叶，欧美各国从自由资本主义向垄断资本主义过渡。垄断资产阶级从维护和巩固自己的物质利益、阶级利益和政治利益出发，把自己打扮成国家和民族的化身，要求改造以强调个人的自由、民主权利为出发点的社会政治制度和国民意识，由强调个人转向强调国家。显然，实现整体和绝对的黑格尔哲学十分适合于论证这种新的需要。于是，复兴一度遭冷落的黑格尔哲学的新黑格尔主义思潮就在率先进入垄断资本主义的英国首先出现，并迅速在社会制度及哲学思想方面与英国属于同一传统的美国引起反响。

新黑格尔主义不是一个具有统一观点的完整的学派，而是继承、改造和发挥以黑格尔哲学为集大成的绝对唯心主义传统的各种思潮的总称。与拒斥“形而上学”的实证主义等哲学流派相反，新黑格尔主义者坚持把诸如世界的终极实在、世界的本质等问题作为哲学的根本问题。他们同黑格尔一样，以绝对的、统一的精神为实在；但黑格尔是把理性的精神实在化，从而把精神的发展视为理性的辩证发展，新黑格尔主义者则吸取各种非理性主义哲学流派的思想，把非理性的精神实在化，从而把辩证法非理性化。新黑格尔主义的早期代表是英国的斯特林、格林等人以及美国的圣路易学派和罗伊斯等人。就理论形态的代表性以及影响的深度和广度而言，英国的布拉德雷和意大利的克罗齐最为突出。

美国哲学的黄金时代以实用主义的兴起为标志。实用主义是独特的“美国精神”的哲学概括。它的产生一方面受到 19 世纪末自然科学新成就，尤其是达尔文生物进化论的直接影响，另一方面又是兼收并蓄 19 世纪以来产生和流行的西方各种哲学思潮的产物，例如，它继承实证主义和马赫主义的基本观点，拒斥“形而上学”，把哲学归结为科学认识论和方法论，把人类知识限定在经验范围，而在具体解释经验时则表现出强烈的非理性主义倾向。

实用主义的创始人是皮尔士。他在分别刊载于 1877 年和 1878 年的美国《通俗科学月刊》杂志上的《信仰的确定》和《怎样使我们的观念清晰》两篇论文中确立了实用主义的哲学立场和基本观点，但在当时并未引起人们的注意。直到 1898 年，詹姆斯重提皮尔士的实用主义原则，并将其发展成一个比较系统的实用主义理论体系以后，实用主义才迅速成为美国哲学界的最重要思潮。后来，杜威将皮尔士和詹姆斯的思想又作了重大发展，并把它运用于社会生活和意识形态的各个领域，从而把这一思潮推向了鼎盛时期。实用主义在世界各地均有流传，它的影响也不单纯限于哲学范围，而是渗透到法律、历史、政治、教育和行为科学等领域。

这一时期，与上述各种哲学流派的性质都不相同的马克思主义哲学得到了进一步的系统化发展，并在指导世界两个半球的工人运动过程中获得了更加广泛的传播。1848年革命失败以后，为了从理论上透彻、科学地阐明资本主义的生产方式及其发展规律，为了用经过严密、科学论证的理论来教育工人阶级，指导他们的革命斗争，马克思把理论研究的重点转到一度中断的政治经济学上。这项艰苦卓绝的研究的主要成果，集中凝聚在《政治经济学批判》、《资本论》第一卷以及篇幅浩繁的《资本论》全书的手稿中。在《资本论》中，马克思不仅把唯物史观作为严格的科学方法论运用于政治经济学的研究，而且通过解剖人类历史上最复杂的社会经济形态，对唯物史观的基本原理和范畴作了严密的考察和验证。在《资本论》中，马克思明确而成功地制定了他研究政治经济学的方法即唯物辩证方法。因此，《资本论》乃是马克思主义哲学发展史上的一座丰碑。

恩格斯在这一时期不仅和马克思一起同形形色色的机会主义进行了坚决斗争，而且对马克思主义哲学的基本原理作了系统阐述。马克思逝世后，他不仅承担起整理、编辑和出版《资本论》遗稿的艰巨任务，而且通过深入研究古代社会史，通过揭示马克思主义哲学与黑格尔、费尔巴哈哲学的关系，通过批判把唯物史观庸俗化、教条化的倾向和思潮，捍卫和丰富了马克思主义哲学。

这一时期，对传播、阐发和捍卫马克思主义哲学付出艰辛劳动、做出具体贡献的还有狄慈根、拉法格、梅林、拉布里奥拉、普列汉诺夫等人。

我们的考察通过漫长的跋涉，从西方返回东方，返回我们自己的祖国，首先呈现于我们面前的就是资产阶级革命派与改良派之间旷日持久、规模空前、影响深远的大论战。这场论战既是两种政治主张的对垒，也是两种哲学思想的冲突；既是维新运动以来社会思想解放的继续，更是在当时的历史条件下进行的哲学革命。论战最后以革命派的胜利和改良派的失败告终，从而不仅在思想理论和社会心理层面上为辛亥革命作了准备，而且对后来的“五·四”新文化运动产生了深远的影响。

资产阶级革命派在哲学上的最主要代表是章太炎和孙中山。章太炎的哲学思想前后期互相矛盾。前期，他尖锐批判了有神论，探讨了宗教产生的根源，得出了与费尔巴哈“不是上帝创造人，而是人创造了上帝”的观点相类似的结论；建立了以欧洲近代自然科学“以太—原子”论为基础的宇宙观和具有鲜明的唯物主义特征的认识论；提出“强力以与天地竞”的进化论思想，并深刻地主张以生产工具和战争工具的改进作为衡量人类社会进化发展的标志。后期，他从激励人们充分发挥能动作用、振奋革命精神以及纯净人的心灵、增进国民道德的考虑出发，主张建立无神教；以佛教唯识宗的三性、四分、八识作为自己哲学体系的理论支柱，并糅合康德、费希特、叔本华等人的思想，构造了“心—识”为本的唯心主义哲学体系和具有强烈的非理性主义倾向的认识论；提出“俱分进化论”，并由此走向了虚无主义。孙中山

在继承中国传统哲学思想和吸取欧洲近代自然科学最新成就的基础上，总结了资产阶级哲学启蒙以来的积极成果，在自然观、认识论和历史观诸方面都既有超越前人的重大建树，又包含有形而上学、唯心主义的缺陷。与许多出于革命的需要而去寻求哲学武器的革命家一样，他的哲学观点与当时革命斗争的需要紧密相关。由于客观形势所迫，他没有能够来得及系统地整理和阐发自己的哲学思想；无论建树或者缺陷，都带有深刻的时代烙印。

与中国一衣带水的日本，在明治中期随着斯宾塞进化哲学的风靡全岛，思想界分化为主张自由民权和提倡国家至上的两大阵营；通过著名的“人权论争”，前者孕育出中江兆民较为系统的唯物主义哲学，后者发展为井上哲次郎和大西祝的学院派哲学。被誉为日本第一个独创性哲学的“西田哲学”，就是在承袭并发展学院派哲学思想的基础上形成的。

世纪之交活跃于印度哲学舞台的著名哲学家是辨喜和伊克巴尔。辨喜一方面秉承古代印度哲学的传统，尤其是吠檀多论，坚持实在的一元性，另一方面兼收并蓄东西方各种哲学精髓，强调要按照时代的需要来重新阐释吠檀多思想；他在宇宙论、认识论、宗教观、社会政治观诸方面都提出了一系列富有创见和时代气息的思想。伊克巴尔虽然深受叔本华、尼采、柏格森等西方哲学家的影响，但其哲学的基本概念和基本范畴都渊源于伊斯兰教；他从事哲学研究之目的是要消除对《可兰经》的误解，重建伊斯兰宗教思想。他倡导要复活人，主张肯定和发展自我。认为神与人并非截然对立，而是在本质上同一的；整个物质世界乃至神都属于自我的性质；而要揭示自我的本性，只能诉诸直觉。

19世纪末20世纪初，阿拉伯世界的民族解放运动空前高涨；与之相伴的是思想领域兴起了泛伊斯兰主义和启蒙运动两大主要思潮。泛伊斯兰主义的创始人和主要代表是阿富汉尼及其学生阿卜杜。他们把宗教、特别是伊斯兰教解释为不包含任何超自然内容的信仰的理性主义体系，从保卫伊斯兰教的立场出发，号召全世界穆斯林紧密团结起来，一致反对基督教国家的侵略。启蒙思想家广泛吸取西方自然科学知识和法、英等国的资产阶级社会政治学说以及哲学理论，宣传自由、平等、博爱的社会理想，高扬人的尊严，提倡实证主义和社会主义，为马克思主义在阿拉伯世界的系统传播铺平了道路。

2. 特征比较

世纪之交的东方哲学和西方哲学有两大显著的共同特征：

第一，无论东方哲学或西方哲学，都广泛吸取了自然科学的最新成就，尤其是生物进化论的思想。

就西方哲学而言，唯意志主义、新康德主义、实证主义、生命哲学、马赫主义、实用主义等等流派都在不同程度上自觉地以自然科学的研究成果来

论证各自的哲学主张：尼采批判地吸收达尔文进化论思想，把生物界的生存竞争推广到包括无机界和人类社会在内的整个宇宙，以此来佐证其权力意志学说；朗格从达尔文生存竞争学说出发，提出并论证他的社会改良主义理论；柯亨等人运用世纪之交自然科学的最新材料去解释和改造康德哲学，论证其新康德主义观点；通晓当时自然科学各个领域研究成果的柏格森，综合吸收了心理学、细胞学、生物进化论等科学理论，他的生命哲学带有明显的生物学倾向；实用主义是在 19 世纪末自然科学各个领域的重大发展，尤其是达尔文进化论的直接影响下产生的——达尔文主义不仅动摇了此前在美国确立的唯心主义权威，使以实验方法对待哲学的发展成为可能，而且使人们对世界的看法、对人在世界的地位的认识发生了巨变，进而产生了一种新文化，在这种文化中，人主要作为一个行动者出现；至于被其创始人及主要代表一再强调为“科学哲学”的实证主义和马赫主义，更是把自然科学的标准奉为唯一合理的标准，主张以自然科学的实证精神来改造哲学。

就东方哲学而言，虽然各国对从西方进口的欧洲近代自然科学成果的译介并不系统，理解也不深刻，但这一时期的思想家却相当重视吸取并运用自然科学成果（特别是进化论思想）来阐述自己的思想。在中国，章太炎不仅认真研究并接受了哥白尼以来欧洲近代天文学和力学成果，在此基础上构建了他的“视天论”的宇宙论，而且自觉运用进化论思想去驳斥天命论、有神论和上帝创世说，探讨人类社会的演进历程，论证其民主革命的主张。孙中山同样从进化论出发去解释历史，甚至解释人性，认为人类先祖与禽兽无异，后经几许万年之进化，始长成人性；与物种以竞争为原则不同，人性的根本乃是互助，这决定了社会国家与伦理道德的一致性。日本早在 70 年代就延请美国进化论者摩尔斯来日任东京大学教授，他的讲学、译介和著作直接推动了进化论思想在这个岛国的传播。与此同时，心理学、动物学、细胞学及自然科学其它领域的各种新知识也陆续传入日本，对日本思想界产生了深刻的影响。世纪之交，日本哲学界有不少人自觉运用这些新知识、尤其是心理学和进化论去探讨宗教、道德、人生等问题。印度哲学家和阿拉伯哲学家同样注重吸取自然科学的新成果，在维护传统价值的同时，力图使之与科学的发展趋势携手共进。他们中的有些人甚至直截了当地用自然科学知识为武器来论证、宣传自己的哲学和政治主张。例如，黎巴嫩的舒马伊尔不仅拥护、捍卫和竭力推广达尔文进化论原则，而且把它同唯物主义一起奉为摧毁迷信与极端保守（他称它们是东方的两大毒物）的唯一解毒剂。

第二，无论东方哲学抑或西方哲学，都带有鲜明的非理性主义色彩。

就西方哲学而言，诸如唯意志主义、生命哲学、现象学等流派的非理性主义色彩自不待言。新康德主义、新黑格尔主义在“回到康德去”和“复兴黑格尔”的旗帜下面同样表露出明显的非理性主义倾向。实用主义虽然把哲学归结为科学认识论和方法论，把哲学和人的认识局限于经验范围，但它对经验的解释却遵循非理性主义的观点，即把情感、体验等都当作有实在意义

的经验，并强调理性只是意志的工具，无法达到事物的本质。

就东方哲学而言，中国资产阶级革命派思想家，特别是章太炎的非理性主义倾向十分引人注目。日本的“西田哲学”虽然广泛吸取了从柏拉图、亚里士多德到马赫主义、实用主义等西方各种哲学思想，并且是采用西方逻辑构建起来的，但实质上，它却是一种奠基于经过日本的固有宗教即神道教的滤色镜过滤的佛教思想的宗教哲学。印度哲学一向崇尚禅思式的直觉，强调唯有通过它才能领悟实在、获得真理；这种传统丝毫也没有因为跨入现代的门槛而被丢失。在阿拉伯哲学中，倡导泛伊斯兰主义的哲学家虽然用“合理性”定义宗教，把宗教解释为信仰的理性主义体系，但在探讨人类知识的范围时，他们（特别是阿卜杜）又表露出强烈的非理性主义倾向。

不少研究者在探寻非理性主义的源头时都曾不约而同地把目光投向东方（特别是中国和印度），都认为非理性主义是东方的特产。如果这种观点能够经得起检验，那么我们可以说：尽管有许多史学家花了不可胜数的笔墨探讨这一时期西学紧随殖民者的战舰、铁蹄东渐的激流，但在这一激流的底蕴，却涌动排荡着一股与之相向的潜流，即东学西渐的潜流——世纪之交西方哲学中非理性主义思潮的突现就是这股潜流的明证。或者说：世纪之交乃是东西方哲学开始迈向实质性的会通、融合，并在此基础上开拓、创造的时期。

除了上述两大共同特征外，这一时期的东西方哲学又各具自身独有的一些特征。读者可以从分述如下的这些特征中宏观地把握世纪之交东西方哲学的走向。

先就西方哲学而言，这一时期的主要特征是：

第一，流派纷呈，各流派所专注的对象、探讨的问题、提出的范畴、运用的方法等都各不相同，但在令人眼花缭乱的差异性背后，又存在一定的承续性和一致性，因此可以概括出科学主义、人本主义和思辨唯心主义这三种思潮或传统。科学主义拒斥“形而上学”，把自然科学的标准奉为唯一正确的标准，主张把哲学归结为科学的方法论、认识论；人本主义强调真正的哲学乃是人的哲学，因此特别注重人本身的内在结构或人的本真存在的研究，高扬生命、本能和情感意志；思辨唯心主义一般并不回避“形而上学”问题。实证主义是科学主义思潮或传统的开创者，大致属于这一传统的有马赫主义、实用主义等流派。唯意志主义是人本主义思潮或传统的奠基者，大致属于这一传统的有生命哲学、现象学等流派。新康德主义和新黑格尔主义则可归属于思辨唯心主义的传统。这一特征表明，世纪之交的西方哲学开始从传统的绝对主义、一元主义走向相对主义、多元主义。

第二，开始从认识论转向语言哲学。古希腊时代的智者高尔吉亚曾提出过三个箴言式的命题，即：无物存在；即使有物存在也不可不知；即使有物存在而又可知，也不可能把这样的知识传达给别人。这三个命题仿佛是对西方2000多年哲学研究的方向和重点从本体论到认识论再到语言哲学的发展轨

迹的预言。如果说，从本体论转向认识论是西方哲学由古代进到近代的一大标志，那么，由认识论转向语言哲学就是它从近代迈入现代的一个里程碑。这种转向正是在世纪之交开始的：马赫主义者、生命哲学家、现象学家以及结构主义的思想先驱索绪尔，分析哲学的思想先驱弗雷格等都从各自的视角探讨了语言与思想、语言与表达、语言与解释、语言与存在等等的关系问题，这种探讨开启了新的更深层的研究方向。

第三，学派的共同体特征比哲学家的个人特征更为突出。这是西方现代哲学区别于传统哲学的一个显著标志。在传统哲学中，尽管也有诸如米利都学派、柏拉图学院派、犬儒学派之类的学派，但从根本上说，学派的特征并不突出，一个学派往往就是一个哲学家的思想。例如，亚里士多德哲学就是指亚里士多德本人创立的哲学，黑格尔哲学就是指黑格尔自己构建的哲学，如此等等。现代哲学则不同，每个学派都有好几个代表人物，而且各个代表人物的思想都不是简单的雷同或仅仅注释、发挥本学派创始人的思想，相反，他们除了基本的哲学立场和方法大致相似外，一般都各有自己的独创之处。

马克思主义哲学也是诞生于西方社会的现代哲学，但是，无论就阶级性、科学性抑或内在特质、社会作用而言，它都不同于各种流派的现代西方哲学。它既是唯物的、辩证的，又是批判的、革命的。它“在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的必然的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；”它“把运动本身的一切既成形式都看作是过渡的形式，因此它不崇拜任何东西”。它在否定一切糟粕的同时继承了人类文明的全部优秀成果。按其本质来说，它决不认为自己结束了真理，没有丝毫闭锁精神，相反，它开辟了不断逼近真理的道路，具有容纳一切真理的开放精神。

世纪之交东方哲学的主要特征是：

第一，既移植西学又维护传统，在融合东西方思想的基础上进行创造。

东方哲学是在西方列强已经开始从自由资本主义向垄断资本主义过渡并大举向东方殖民扩张、因而各国大多面临沦为列强殖民地的空前民族危机的背景下，伴随着民族资本主义的发展和民族主义运动的高涨而跨入“现代”的。这使得东方各国的现代思想家既不能忽视西学及其社会文明，又强烈希望建设新型的资产阶级强国，与列强抗衡。因此，他们既着意汲取西方思想，又竭力维护传统价值，渴望在贯通古今、融汇东西的基础上发展创造。例如，中国思想家章太炎一方面大力倡导要用国粹激动种姓，增进人民的爱国热肠，严斥自暴自弃地盲目崇拜西方；另一方面积极主张学习、研究、汲取西方文化，并进一步超过它，认为对“五大洲之册籍，吾不能博发而扬诘之，吾则瞽矣。”（《译书公会叙》）他如是说，更如是行。孙中山“取法现代，尚友古人”的主张及其毕生的学术研究乃至革命实践，同样体现了既

要求移植西学又渴望维护传统，脚踏东西方文化进行综合创造的精神。日本的西田几多郎、印度的辨喜和伊克巴尔、阿拉伯的泛伊斯兰主义思想家和启蒙思想家也都无例外地是怀抱这种心态投身哲学活动和其它活动的。

第二，哲学思想与宗教、社会政治、伦理思想关系十分密切。

东方哲学的这一特征并非现代才有，而是自摇篮时期起就一直具有的。对此，无论中国、日本或印度、阿拉伯哲学的研究者都有过不少论述。对东方哲学仅有肤浅了解的黑格尔则以其狭隘的大日耳曼主义和欧洲文化中心主义的卑琐心态，因东方哲学的这一特征而把它视为“一种一般东方人的宗教思想方式——一种宗教的世界观”。

不过，由于社会历史条件的剧变，由于人民的安危，民族的命运和国家的存亡等生死攸关问题的空前严峻的突现，这一特征的内涵在现代东方哲学中有了较大的更新，这集中表现在：世纪之交的东方哲学家大多不是康德、布拉德雷式的书斋哲学家，而是怀抱强烈的民族忧患意识、积极投身宗教改革、社会改革、民主革命或民族解放运动的志士；他们极其注重理论与实践的紧密结合，试图直接将理论付诸行动；他们的宗教观，社会政治思想、伦理思想乃至哲学思想，都与当时实际斗争的需要密切相关。

需要指出的是，世纪之交东西方哲学上述主要特征（无论相通之处或各异之点）的全部生动具体的展开和表现，以及相应的剖析比较，只能而且也必须通过全书来实现。

二、欧洲哲学

1. 唯意志主义：尼采的哲学思想

19世纪50年代，当阿图尔·叔本华（1788—1860）伴着被他称为“世界灵魂”的褐色卷毛狗孤独地栖居于莱茵河畔的法兰克福之际，由他开创的、此前一直遭其德国同胞冷落的唯意志主义哲学开始受到欢迎。而当他怀着对自己学说的“流传久远和发迹迟晚成正比”的希望满足于1860年9月21日告别人世时，这种哲学已被德国知识界推崇备至，并开始越出德国疆界，影响欧洲其它国家。

唯意志主义既是对欧洲哲学传统、尤其是对自“文艺复兴”以来的欧洲近代哲学传统的反叛，又是现代西方人本主义思潮或非理性主义思潮的最早学派。它最基本的思想就是把情感意志和本能冲动置于理性之上，甚至将其理解为一切存在的基础和出发点。虽然自苏格拉底以来，特别是自柏拉图把人的灵魂区分为理性、意志、情感（欲望）三个部分并把理性置于统率地位以来，理性主义就在欧洲哲学中长期占据统治地位，但唯意志主义的某些思想在欧洲哲学史上却早已存在。古罗马哲学家普罗提诺当作万物本原来阐述的“太一”就是一个有意志的实体。中世纪的奥古斯丁明确把意志当作其它一切精神活动的基础；邓斯·司各脱也强调意志高于理智。康德主张实践理性高于思辨理性、肯定意志自由以及费希特的“自我”学说，同样包含唯意志主义的因素。但是必须指出，所有这些哲学家关于意志作用的观点，都并不系统，更没有把意志绝对化为世界万物的本质和基础；作为一种哲学思潮的唯意志主义，乃是伴随着德国古典哲学的终结而形成的。

在唯意志主义哲学家看来，经验和理性都是被接受的东西。经验的不真实性及其在认识实在时的无能是显而易见的；理性的情况也不见得好多少，因为一切理性的概念都包含矛盾，所以都不可靠，同样无法认识实在。他们进而认为，无论倡导经验抑或服从理性，都只会把人的注意力引向外部世界，使人受外部世界的支配，忘记自己的真正本质，无法发挥自己的创造和能动作用，失去人的真正自由。因此，他们主张彻底改变哲学的方向，即把注意的中心转向人的内心世界，转向人的生命和情感意志。

唯意志主义最有影响的代表人物是德国的叔本华和尼采。此外，德国的爱德华·哈特曼（1842—1906）、英国的托马斯·卡莱尔（1795—1887）、法国的居约（1854—1888）和布特鲁（1845—1921）等人也有一定影响。

叔本华承续康德《纯粹理性批判》的思想，把世界分为现象界和自在之物，并进而把现象界归结为人的表象世界，把自在之物理解为意志。他认为，人所认识到的一切事物都只是呈现于人的表象的东西，只是相对于表象者而

存在的，所以“世界是我的表象”；但作为表象的世界不是世界唯一的一面，而只是其外表的一面，除此而外它还有完全不同的一面：它的最内在本质即自在之物。这自在之物就是意志，所以“世界是我的意志”。意志是初始的、无时间性和空间性、无因而成的活动。意志无处不在，不仅人有意志，动物有意志，植物、甚至无机物也有意志，它是整个世界的本质，世界的一切都是意志的表现和产物。意志的基本特点是求生存，其本质是既非实体性也非认识性的永不疲倦的盲目的生命冲动，所以可称之为“生命意志”或“生存意志”。正因为生命意志是盲目的冲动，是不可遏制的欲求，所以人生必然充满痛苦。摆脱痛苦的根本办法就是否定生命意志。

尼采一方面直接继承叔本华关于意志是一切存在之本质、之主宰的思想，另一方面批判地吸取达尔文进化论思想，把生物界的生存竞争推广到包括无机界和人类社会在内的整个宇宙，并在两个根本点上对叔本华的学说作了修正和发展，即把叔本华的生命意志发展为不可遏制地创造一切、转变一切和超越一切的权力意志以及把叔本华消极的悲观主义发展为奋发向上争做超人、强者的行为主义。总之，在尼采看来，生命的本质不是追求生存，而是不断扩张，超越自身，发挥其生命力。所以，意志是表现、释放、扩张自在的生命力的权力意志。权力意志是无所不在的力量，人和宇宙中的一切都是它的表现。“这个世界就是权力意志——岂有他哉！”但权力意志又不是目的论的本原，不是确定的实体，而是不断改善、扩张、增长、超越的冲创力，是永恒生成、流变且无确定和终极方向的活动、过程。

弗里德里希·威廉·尼采（1844—1900）出生在东普鲁士邦萨克森州一个乡村牧师家庭。父亲在尼采5岁时便去世了，母亲慈祥、善良，且是一位虔诚的新教徒。尼采自幼身体孱弱，性情孤傲，但却聪慧过人。1858年至1864年，他就读于普福塔一所特权子弟寄宿学校，热衷于希腊文化。1864年，他进波恩大学，一年后转入莱比锡大学，学习语言学和神学。这一时期，他读了叔本华《作为意志和表象的世界》，在其非理性主义鼓舞下抛弃了从小接受的基督教。1869年，巴塞尔大学破格聘请他担任古典语言学教授。此后几年中，尼采同著名作曲家理查德·瓦格纳关系密切，并深受其影响。1872年出版的《悲剧的诞生》这部处女作，专门有一部分赞扬这位作曲家。这部著作预示了一些他终生反复论及的主题，尤其是这样一种观点：创作必然涉及两种相反力量的斗争。在该书中，他把两种力量称之为狄奥尼索斯（强烈的激情）和阿波罗（有节制的理性），认为在希腊戏剧创作中，当前者放纵无羁的激情被后者的理性力量制服时，悲剧便诞生了。1879年，尼采因病辞去教职。此后十年间，他的足迹遍布德国、意大利和瑞士，健康状况日益

叔本华：《作为意志和表象的世界》，第25页。

叔本华：《作为意志和表象的世界》，第27页。

洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第24页。

恶化，又害了眼病，但其哲学思想则日趋成熟，写下了一系列最有影响的著作：《快乐的哲学》（1882）、《查拉图斯特拉如是说》（1883—1891）、《善恶的彼岸》（1886）、《道德体系论》（1887）、《偶像的黄昏》（1888）、《看哪，这个人！》（1888）。1889年，尼采完全疯狂，被关进疯人院，后来来到魏玛调养，但始终没有完全恢复正常。1900年8月25日在魏玛去世。随后，他妹妹从他没有发表的手稿中整理出版了《权力意志》一书。尽管尼采在神志清醒和最有创造力期间写的绝大多数著作都充满着对德国种族主义的抨击和对反犹太主义的批评，但这本书却使他被指控为法西斯主义的鼻祖。研究者们发现，他妹妹对这本书作了很大的篡改，加进了不少反映她自己的政治倾向的内容。

尼采著作的风格与传统哲学著作大不相同，往往采用简短的警句和散文诗般的描绘，从一个问题跳到另一个问题，缺乏条理性和连贯性，这使他本来就解释模糊的思想更易引起歧义。

（1）重估一切价值

“重新估价一切价值”是他总结性的著作《权力意志》的副标题，更是他全部哲学活动的出发点。他认为，真正的哲学家必须首先是历史学家、批评家、怀疑家和具有自由精神的人，必须首先对隐藏在传统哲学体系背后的一切前提进行批判检验，必须用铁锤摧毁所有的偶像，然后才能锻造自己的生活道路。

尼采考察了当时德国的、传统基督教的、古代希伯莱的和古希腊时代的世界观，认为苏格拉底“知识即美德”的口号开辟了把理性推崇为万能的理性主义传统。“自苏格拉底以来，概念、判断和推理的结构已逐渐被认为是人类智能的最高运用，是自然赋予人类之最有价值的才能。苏格拉底和其后继者认为所有道德方面和情操方面的才能...都是从知识的辩证而来。”理性主义传统的灾难性后果在于限制和扼杀了人的生命和本能，使人沦为理性和知识的奴隶，沦为缺乏激情和创造力的机器。理性主义的传统价值已经过时，已经变成偶像；它们不再能促进生活，反而使生活显得愚蠢荒谬。为了使人的能力不受束缚，为了使人的生活 and 道德行为具有真正的价值，必须摧毁这些偶像及其一切前提。

尼采主张哲学的中心是人的生活 and 行为，只有从人出发才能解决对世界的认识问题。但人并不像传统理性主义哲学家所说的那样，一切行为都受自我意识控制；人的精神活动是复杂的、多层次的，意识只是其中一部分，最重要的部分都是在意识以外发生的。用意识、理性来表示人，只是一种方便的虚构，而不是真实的存在；真实的存在只能是倾向、活动、冲动、激情、过程和流变。因此，意识、理性等不能成为人的生活 and 行为的标准。

（2）“两种道德”论

尼采发现，人们的一切思想都受其道德偏见的影响；但对道德本身的价值何在却迄今尚无一人提出质疑和批判，它一直是人们在经过一切猜疑、纠纷和矛盾之后的和平的圣地。他宣称自己是“第一个非道德论者”，他的任务是要揭露以往一切道德的前提，对道德价值的估计进行批判。

尼采认为，任何道德的功能都在于约束和制服人的激情。根据约束激情的不同方法，可以把道德分为主人道德和奴隶道德两种类型，前者通过使激情的原有倾向得到升华的方法鼓舞创造的积极性，后者否定激情能够真正控制人，因而把激情压制在意识之下。主人道德既包含了更加肯定生活的世界观，又包含了人类本性的比较高尚的观念，所以是高贵的。这种高贵道德表示：一大群畜群似的普通人需要一个高贵者来指导。奴隶道德是以对那些能减轻芸芸众生的生活痛苦的行为作功利主义辩护为基础的。奴隶缺乏旺盛的权力意志，没有旺盛的内驱力或激情，因而把怜悯、容忍、仁慈、宽恕和勤劳颂扬为“善”，而把主人道德称之为“善”的旺盛的激情说成是“恶”，并企图通过把爱怜人、怜悯人、宽恕人等等宣布为绝对的原则来强制主人抑制自己旺盛的生命力，服从奴隶的低劣的道德。尼采认为，这种奴隶道德也正是基督教的道德。为此，他集中批判了基督教道德，认为它倡导的仁爱、公道、怜悯、善良等等，实质上都是助长怯懦、软弱、颓废的工具，其结果是使强者、主人与弱者、奴隶一起脆弱、退化和堕落：“我见其有多少仁爱，即有多少脆弱；多少公道及怜悯，亦即有多少脆弱。”怜悯的结果必然是增添新的苦难，并被苦难所摧毁：“怜悯与那些提高我们活力而使人奋发的情绪相反；它具有有一种抑郁的效果……一般说来，怜悯阻碍了发展律，也就是阻碍了淘汰律，它保存行将毁灭的东西；它为那些被剥夺了继续生存权以及为生活所淘汰的人作辩护；而由于它使各种失败的人继续存在，因而赋予生命本身以黯淡和可疑的一面。”善良意味着对自己软弱无力、缺乏创造性的掩饰，因此善人是虚伪的。总之，“基督教的道德是虚伪意志的最坏形式，人类的真正妖魔败坏了人类。”基督教道德对于现代人来说已经过时；随着社会条件乃至世界格局的变化，迫切需要有一种全新的道德，即主人道德。

（3）上帝的死亡和超人

尼采不仅抨击基督教道德是阻碍社会进化的颓废道德，而且把批判的矛头直指基督教本身：“我非难基督教，我以所有责难者所表示的一切责难中最厉害的责难来反对基督教。我觉得它是一切可以想象的堕落中最大的堕

尼采：《看哪，这个人》，文化书店 1947 年版，第 112 页。

尼采：《查拉图斯特拉如是说》，商务印书馆 1936 年版，第 249 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，志文出版社 1985 年版，第 48—49 页。

尼采：《看哪，这个人》，第 117 页。

落。”基督教否定强者，“否定‘自豪、有距离的哀愁、伟大的责任、意气昂扬、光辉的兽性、战争和征服的本能、炽热的神化、复仇、愤怒、酒色、冒险、知识’的价值。”基督教的目的是要驯化人心，把人彻底置于上帝的控制之下，而这是错误的——即使是一头野兽，一旦被驯服，其固有的光彩也会立刻失去。基督教存心要毁掉强者，挫折其锐气，毒化其最高贵的本能，使他们把自信心和自豪感转化为焦虑和良心苦恼，把权力意志转过来反对自己，直到使他们由于过度的自卑和自我牺牲而令人不寒而栗地死亡。所以“我们不应该美化和装饰基督教，因为它已断然向这种更高类型的人宣战；它已把这个类型的一切基本本能都置于诅咒之列；它从这些本能中拣出罪恶和恶魔；它认为坚强的人是典型的不可饶恕的人，是‘堕落的人’。……它教人们相信精神的最高价值是有罪的东西，是陷入错误的东西——是魔道，它用这种方式在精神上甚至腐化最强者的理性。”

尼采认为，基督教是人类生命最危险的敌人。它“与一切柔弱的和卑下的东西携手”，严重阻碍人向更高水平的奋进；它通过原罪、得救、天国等说教否定权力意志。所以正如保罗所说：“上帝已选定世上柔弱的东西、世上愚鲁的东西以及世上卑下和被藐视的东西。”这是公式：颓废占优势了。”基督教之神是“病者的神”，它不是生命的化身和对生命的永恒的肯定，而是堕落为生命的矛盾，对生命宣战。所以“基督教一直是人类的最大不幸”，是“生命意志的否定！”

尼采进一步指出，基督教、上帝都是人创造的，是神学家、教士的谎言和伪造：“我们必须知道，神学家、教士、教皇所说的每一句话，不但是错误的，简直是谎言”。所谓的“来生”、“末日审判”、“灵魂”和“灵魂不朽”等概念只不过是教士手中的刑具，是“教士所借以使自己成为主人永为主人的种种残酷方法。”其实，根本就不存在上帝或救世主。

由此，尼采喊出了震撼当时西方思想界的口号：“上帝死了！”上帝本来是世界所拥有的一切东西中最神圣、最强有力的东西的象征。所以，随着他的死亡，我们对人类的看法，我们的道德乃至我们对真理的信念本身也都随之消亡了；随着上帝的死亡，永恒不变的真理不复存在了。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 150 页。

转引自罗素《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 318 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 47、47、124 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 47、47、124 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 47、47、124 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 124、96、97 页。

尼采：《看哪，这个人！》，第 105 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 124、96、97 页。

尼采：《上帝之死（反基督）》，第 124、96、97 页。

在尼采看来，对上帝灭亡问题的答案必须在“超人”中寻找。没有永恒的真理或绝对的道德，没有一个永恒的赋予世界以意义的上帝，反而能够使人获得真正的自由和创造力。因此，他号召哲学家运用他们所能找到的一切手段为新时代锻造新的价值，建立新的奋斗目标。“超人”就是一种诗一般的召唤。超人首先必须是权力意志得到充分发扬的人，是由于出类拔萃而为新价值立法的人。超人必须教育自己，发现自己，学会控制自己的内驱力，只有这样，他才能成为快乐的有创造性和有生产力的人。超人始终是无论在任何社会、任何时期都会出现的特殊人物，他超出于同时代的普通人之上，充分了解自己并且创造着新的理想和价值。

尼采的著作处处闪烁着摧毁一切偶像、拒绝盲目接受他那个时代的前提、重新评估一切价值、最大限度地发挥个人的生命力等等可贵的精神。他对现代道德危机的预见更是极其深刻的。但是，他的思想中存在着强烈的蔑视普通人的倾向，普通人被等同于庸人和“败类”，甚至被当作动物而遗弃。在他看来，只有极少数人能够成为艺术家、哲学家、科学家或圣徒；为了这些少数伟人，即使毁灭整个普通人群也是值得的。正因为如此，他的著作才被纳粹党人利用来论证雅利安人的优越性。

此外，他还一再主张用暴力维护强者对弱者的绝对统治，认为生命的原则就是使用暴力、掠夺、征服和践踏弱者、异己者，把弱者、异己者当作自己生长和获得优越地位的工具。诸如此类的主张往往使他被专制强权集团当作自己的代言人。

2. 新康德主义

曾在德国思想界称雄一时的黑格尔思辨哲学，随着数学、物理学、神经生理学等自然科学的蓬勃发展和德国政治、经济的发展而陷入了深刻危机：在国内先是学派解体，唯物主义重新受到人们欢迎；继而到 50 年代，研究哲学的兴趣和研究者的才干普遍下降，只热衷于拼凑各种对繁荣德国文化和国民经济、对促进自然科学的发展来说毫无价值的折衷主义体系，正如恩格斯所说：“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灭了；取而代之的是不动脑筋的折衷主义，是对职位和收入的担忧直到极其卑劣的向上爬思想。”在这种背景下，一些人甚至提出把哲学归并到经验科学中去的主张，认为除了哲学史尚可供研究之外，哲学已不再有其它独立的地盘和问题了。而当时法、英等国的情况却与此形成鲜明的对比：打着“拒斥一切形而上学”旗帜的实证主义哲学声誉日隆。面对这种状况，德国思想界的一些人士把注意力转向既反对“形而上学”又要求把科学知识限制在现象领域的康德哲学，确信只有回到康德哲学的方法和精神上去，并对其作出

新的合乎时代发展趋势的解释，才能既抵制唯物主义尤其是马克思的唯物主义，又将实证主义与德国哲学的传统融合起来，从而使哲学成为一种“科学”，使德国哲学像在以往的“伟大年代”一样再度辉煌。新康德主义就是在这种背景下产生发展起来的。

50年代末60年代初，著名哲学史家费舍(1824—1907)和策勒尔(1814—1908)通过讲演和著述，激发了人们了解康德、研究康德的极大兴趣。费舍还就如何正确理解康德的空间学说发起了一场激烈的论战，把当时德国哲学界的大部分人都吸引了进去。1865年，年仅25岁的耶拿大学教授李普曼(1840—1921)的《康德及其模仿者》一书在斯图加特问世，书中率先提出“回到康德去”的口号，认为任何从事哲学研究的人，无论其是否赞成康德的思想，都无法回避康德提出的问题；一旦离开康德就不能研究哲学。李普曼还主张，康德相信自在之物的存在乃是他以前的独断论哲学思想的残余在其哲学体系中的反映；不过，自在之物并非康德哲学的主要部分，将它清除出去并不会影响整个体系；从费希特、谢林、黑格尔直到叔本华，却都把康德哲学中这一独断思想的残余引入各自的理论，他们要么否认相信自在之物的存在是错误的(如叔本华)，要么承认它错误但却在努力克服这种错误时犯了同样的错误(如费希特的先验自我实质上与康德的自在之物一样不可知)。所以李普曼要求把康德以后的全部哲学都当作“模仿的东西”予以抛弃，回到他们的共同本源即康德哲学中去，清除其谬误，用改造过的康德主义去解决目前的问题。这标志着新康德主义的产生。

几乎与此同时，德国当时最伟大的自然科学家赫尔姆霍茨(1821—1894)也从繁荣科学的角度表露出回到康德去的倾向。赫尔姆霍茨十分推崇德国生理学家约翰内斯·缪勒(1801—1858)的感觉神经特殊能量学说(它在当时被称为康德的生理学理论)，认为此说可与牛顿的引力理论相媲美，具有伟大而普遍的价值。由此说出发，赫尔姆霍茨主张感觉质料是未知客体与我们感觉器官交互作用的结果，质料的区别就是神经系统中的位置或构造的区别；所以空间本身依赖于我们身体的构成，完全可能存在不同的空间和几何学。这样，他既批评康德关于欧氏几何学的看法，又认为自己的空间学说是同康德相一致的。此外，他那著名的无意识推理学说和知觉理论也充满康德哲学的色彩。赫尔姆霍茨指出，有某种属性的某物存在于我们面前的某处，我们用以成立这个判断的精神活动，大都不是有意识的活动而是无意识的活动。从结果上说，这种活动与一般的推理无别；但它又不同于意识的思想的动作，所以应称为“无意识推理”。这种推理的指导原则是先验的因果性原则，它只把认识扩展到可能的经验，但给我们权利去推断我们感觉的未知原因。他认为，感觉前于无意识推理，知觉则依存于无意识推理；因此知觉包含判断，知觉的关键在于依赖无意识推理把感觉、意象或刺激组织成一种见解，对象之被认识无误，也就是由于见解。赫尔姆霍茨的这些思想以及他以一个伟大科学家的身份对“形而上学”的猛烈抨击，对于新康德主义的

兴起产生了显著的促进作用。

1866年，马堡大学哲学教授朗格的巨著《唯物主义史》问世，它详尽考察了从古代直到当时的西方唯物主义哲学的发展历史，认为唯物主义是我们所知道的关于实在（现象或感性世界）的最好的真理，是反对独断论、“形而上学”和宗教的堡垒。但朗格反对作为世界观的唯物主义，因为在他看来，认识并不是人的全部目的，人需要用自己创造的理想世界来补充实在。与赫尔姆霍茨一样，朗格也强调感性世界是人的心理——生理组织与未知实在相互作用的结果，强调人的全部经验都是由人的心理——生理组织决定的，而这一组织本身属于经验的对象，能诉诸心理学、生理学来认识。因此，他拒斥康德的不可思而不可知的自在之物，认为自在之物仅是一个界限概念。一般认为，《唯物主义史》为新康德主义运动奠定了基础。

新康德主义的上述先驱者的活动可谓成效卓著，进入70年代以后，它迅速发展成为在德国各大学占统治地位的哲学思潮（大名鼎鼎的胡塞尔和海德格尔都在大学里学过新康德主义），并形成了许多支派。如：以黎尔（1844—1924）等人为代表的实在论学派；以柯亨、那托尔普（1854—1924）、卡西尔（1874—1945）等人为代表的马堡学派；以内尔逊（1882—1927）等人为代表的哥廷根学派；以文德尔班、李凯尔特（1863—1936）等人为代表的弗莱堡学派；等等。其中影响最大的是马堡学派和弗莱堡学派。各个学派都高举“回到康德去”的旗帜，并且，都不是简单地复活康德哲学，而是按照时代的需要重新解释和改造康德哲学。不过，各个支派在理论上又各有特色：实在论学派接受康德的“形而上学”立场，拒斥“形而上学”，但又承认“形而上学的”，认为以假设方式从现象推到实在既不可避免又是合理的，因此康德的自在之物可作为认识过程的前提予以保留。马堡学派强调哲学忠实于科学事实，侧重于从数学、自然科学或纯粹概念的角度去理解康德哲学，认为哲学是关于科学因而也是关于一切文化的各种原理的理论，哲学研究的首要任务是揭示人的认识的先验结构以及人类知识的本性与局限性。哥廷根学派侧重于从心理学角度、运用心理学的内省法去解释康德哲学，重建康德的先验演绎。弗莱堡学派则独树一帜地强调价值问题，认为认识论问题的实质是价值论问题，判断是一种价值形式，真理则为判断所肯定的价值；他们还把自然科学与历史（人文）科学区分开来，认为前者是对抽象的、普遍的规律的说明，后者是对具体的、个别的事物的描述。各个学派一般都有自己的刊物作为阐发和传播自己哲学观点的阵地，如马堡学派有《哲学著作》杂志，哥廷根学派有《哲学论丛》，弗莱堡学派有《逻各斯》杂志，等等。

1896年，哈雷大学哲学教授卫兴格（1852—1933）发起创办了跨学派的、新康德主义的重要刊物《康德研究》（它直到今天仍是国际上研究康德思想的最重要杂志），1904年又创建了“康德学会”。这对推动新康德主义的传播和促进康德哲学的研究与阐发起了重要作用。

20 世纪初，新康德主义的影响越出德语国家，扩展到荷、意、英、法等国，成为世界性的哲学流派，并对现象学、存在主义、分析哲学、新托马斯主义等哲学流派产生了强度不同的影响。

第一次世界大战以后，由于一些主要代表人物或逝世或在哲学倾向上发生转变，更由于科学、文化、社会条件的急剧变化，新康德主义开始走向衰落，其在德国知识界的主导地位逐渐被生命哲学、新黑格尔主义、现象学等所取代。但是，对康德哲学的研究和阐发却一直没有终止。

（1）朗格的哲学思想

弗里德里希·阿尔伯特·朗格（1828—1875）出生于德国索林根附近注尔德的一个神学教授家庭。12 岁时随父亲到瑞士苏黎世，1848 年进苏黎世大学学习，后转至德国波恩大学。取得博士学位后，曾两度任教于中学，担任过中学校长，同时研究自然科学，听赫尔姆霍茨的生理学讲座，深受其影响。1861 年因普鲁士政府禁止学校教师参加政治活动而辞职，以自由派思想家的身份直接参加政治斗争。后来担任过商会秘书和报社编辑，撰文抨击普鲁士专制政府，主张社会改革。1870 年，朗格受聘担任苏黎世大学哲学教授。1872 年返回德国，担任马堡大学教授。1875 年 11 月 21 日病逝。他最有影响的著作是《唯物主义史》（上卷初版于 1866 年、1873 年修订，下卷出版于 1875 年）。

<1>生理学认识论。朗格承认，在科学研究中，“唯物主义的假设为新发现提供了最多的机会”，因而是“自然科学研究的优良公理”，承认唯物主义作为形而上学臆想的对立面，“有其真正的效果。”但同时他又断言，唯物主义不能作为世界观和伦理观（尽管他熟悉马克思的许多著作，甚至还赞扬马克思，但在谈论唯物主义时却始终回避马克思创立的新唯物主义），因为唯物主义忽视理想，忽视人类精神的自由活动，在艺术、诗歌、道德、宗教方面非常贫乏，在人与人的关系上倾向利己主义。要抵制唯物主义，维护“理性的大厦”，就必须回到被放弃得太早的、旨在永远铲除唯物主义的康德哲学那里去，但同时应该用自然科学知识对它进行改造。

康德曾把他关于“不是我们的概念必须与对象一致，而是对象必须与我们的概念一致”的观点称之为他在哲学上实现的“哥白尼式的革命”。朗格高度评价这一革命的意义，认为它不仅推翻了从前形而上学的观点，而且驳倒了意识依赖物质、物质决定精神的唯物主义原则。进而，朗格也完全同意康德关于认识形式的先天性以及概念对于对象的作用正是通过先天形式表现出来的学说，称赞此学说是一个划时代的贡献。接下来，他依据对感官生理学研究成果的解释，把认识的先天形式归结为认识主体的心理——生理组织，认为感性知觉的性质完全取决于我们器官的结构，我们的全部经验都是

朗格：《唯物主义史》下卷，1925 年伦敦英文版，第 358、340 页。

朗格：《唯物主义史》下卷，1925 年伦敦英文版，第 358、340 页。

由我们的精神组织决定的，思维过程和思维原则（或被康德当作纯概念的范畴）都有生理学的基础。

据此，朗格专门考察了因果范畴。他既反对古代形而上学因果观和休谟的因果观，也不完全同意康德的因果观，认为因果概念植根于我们的心理——生理组织之中，以意向的形态先于任何经验而存在；因此它在经验范围内具有无限的意义，而在经验范围之外则没有任何意义。

从感官生理学出发，朗格否认康德“自在之物”的客观存在，认为它不是康德理解的、存在于人的意识之外能刺激感官产生感觉的东西，而只是表示认识界限的东西，它“是否存在，我们不能确实知道。”他断言，我们所表象的感觉世界是“所与的唯一世界”，它无需“自在之物”的“外来的支持”。这样，他就把康德“自在之物”理论中的唯物主义因素清除掉了。

<2>伦理学与社会改良主义。朗格赞成康德关于认识不是全部目的的思想，主张人类不仅需要科学知识，而且需要通过艺术、诗歌、宗教体现出来的理想，需要用自己自由创造的理想世界去补充现实；人类精神的最崇高职能正在于参与这种创造。但他不同意康德关于可思而不可知的世界（自在之物）的结构具有理性必然性的观点，认为可思的世界是一个与认识形式无关的想象的世界，亦即诗的世界，伦理的世界。诗是精神的必然产物，“是一切崇高与神圣之物的源泉”；它通过美的教育力而发生伦理的意图。由此出发，他把人类理想归结为伦理理想。

朗格认为，人类理想的实现必须同提高被压迫群众地位的社会事业结合起来。在阐述这一观点时，他不分青红皂白地把一切唯物主义都曲解为庸俗唯物主义，认为它的本质是利己主义，而利己主义则是造成贫富对立和社会分立的祸根。与此相关，协调阶级利益的学说也是一种伪善的谬见。因为随着投机商和大企业主财富的过度集中以及垄断组织的出现，人们在社会地位以及提高地位的手段方面的差距日益扩大，“个别人的财富和势力将突破法律和习俗的一切界限，国家形式将变成虚幻的阴影，受屈辱的无产者将成为显贵们的情欲的玩物”，结果，国家变成“可以贿赂收买的东西，绝望的贫民很快地开始憎恨法律，正如富豪很快地蔑视法律一样。”因此，每个人毫无顾忌地追求个人利益，社会均势必然不稳定。由此，他得出了每个人都注意整体利益的社会主义将代替资本主义的结论；社会主义社会克服了利己主义，消除了剥削、压迫，从而劳动群众的地位提高了，人类的伦理理想也就实现了。

朗格从达尔文生存竞争学说出发，认为社会主义的实现只能通过伦理感

朗格：《唯物主义史》下卷，第 217、328 页。

朗格：《唯物主义史》下卷，第 217、328 页。

朗格：《唯物主义史》下卷，第 232 页。

朗格：《唯物主义史》下卷，第 256 页。

化、道德上的自我完善等和平改良方法，而不能诉诸极端的、激进的革命，因为革命只能导致文化的毁灭。

朗格的这套学说实质是从人性的一个方面出发去解释复杂的社会历史，它同马克思的科学社会主义理论是格格不入的。所以马克思说，朗格的“伟大发现”对于那些华而不实、假冒科学、高傲无知和思想懒惰的人说来倒是一种很有说服力的方法。”

（2）柯亨的哲学思想

世纪之交自然科学的迅猛发展使朗格的学说急需全面修正。以柯亨为主要代表的马堡学派的理论特色，正是利用自然科学的最新材料来解释和改造康德哲学，论证其新康德主义观点。赫尔曼·柯亨（1842—1918）出生于德国安哈尔特邦的柯斯维希，早年就读于布莱斯劳犹太神学院和布莱斯劳大学，后转入柏林大学学习。1865年获哲学博士学位，之后继续在柏林学习数学和自然科学。1870年转向康德哲学的研究。1873年经朗格推荐取得马堡大学讲师资格。1875年朗格去世，柯亨遂于1876年接替朗格的教授席位，在从纯粹概念的角度解释康德哲学的基础上，创立了批判唯心主义体系——它在当时赢得了一批支持者，从而形成了颇有影响的马堡学派。该学派把认识论和方法论视为哲学研究的首要任务，并把认识论和方法论问题归结为先验逻辑问题。除柯亨外，马堡学派的主要代表有那托尔普（1854—1924）、沃伦德尔（1860—1928）、李伯特（1878—1948）、卡西尔（1874—1945）等。他们的研究视角和哲学观点虽有差异，但基本上都接受了柯亨提出的基本原则和方法；卡西尔后来移居美国，哲学观点逐渐远离新康德主义，对他的思想将在下卷介绍。

1912年，柯亨辞去大学教职并迁居柏林，在一所犹太神学院讲授哲学。1918年4月4日在柏林逝世。他的主要著作同他的哲学活动一样分为两大部分，第一部分重新解释康德学说，包括《康德的经验学说》（1871）、《康德伦理学的根据》（1877）、《康德美学的根据》（1889）、《纯粹理性批判注释》（1907），第二部分阐述他自己的批判唯心主义体系，包括《无穷小方法的原理及其历史》（1833）、《纯粹认识的逻辑》（1902）、《纯粹意志的伦理学》（1904）、《纯粹情感的美学》（1912）以及《哲学体系中的宗教思想》（1915）。

先验方法。康德在解决知识问题时明显地表现出先验心理和先验逻辑两种倾向。朗格等早期新康德主义者发展了前一种倾向，因而强调科学知识的普遍必然性植根于认识主体的心理——生理结构。柯亨反对心理主义倾向，认为哲学的任务不是揭示人的意识结构，不是研究认识的起源，而是阐明认识何以可能并进而揭示知识的逻辑结构。他认为，各门科学彼此间尽管有很大差异，但必有共同的逻辑结构（正是它使得知识具有统一性），哲学

的任务就是探究这种逻辑结构，因而哲学乃是纯粹认识的逻辑——它是无穷尽地探索真理的独特方法，即先验方法。

在柯亨看来，先验方法的思想才是康德哲学的中心思想和向前推进的、创造性的力量；康德学说中的各种观点只有作为这种方法的纯粹表现才有意义，否则就应抛弃。

先验方法包含两点要求：第一，要脚踏实地地追溯到各种实际存在的、有历史为证的科学、伦理学、艺术和宗教等方面的事实，亦即确定一切创造文化的活动；第二，在此基础上指明其可能性的根据，提炼出纯粹的规律。哲学以创造文化的活动为唯一目的，它要在这种活动的纯规律根据中来认识和论证这种活动。

文明创造活动本身并不能保证自己具有规律性，必须依赖先验的逻辑规律，但这些规律又以科学事实为根据。这就是说，先验方法固然超乎文化创造活动之上，但这种超越并不是从外面把规律强加给创造活动，而是只能在创造文化的活动中去探索创造活动本身的规律，所以它有着严格的客观性质。

对康德哲学的修正。柯亨认为，康德认识论的一个重大弱点是没有正确阐明感觉、直观的作用以及它们与思维的关系。在柯亨看来，思维高于一切、决定一切、在逻辑上先于一切。所以他否定感觉是知识的源泉和思维的先导，认为感觉由五种感官获得，彼此并不一致，无法保证可靠性；感觉只能及于一定范围，诸如电、磁以及许许多多运动都处于感觉的能力之外，但现代物理学却力求论证电磁场的实在性。因此，感觉并不能给认识提供基础，更不能提供关于实在世界的知识。实际上，并不存在纯粹的感觉，我们谈论感觉时，实际上指的是知觉；但纯粹的知觉也不存在。正如赫尔姆霍茨所证明的那样，任何知觉都必有思维参与其中，没有思维，任何知觉都无法发生。例如，若不借助思维，就无法知觉到房子，因为房子是个复杂的整体，包含着相互联系的各个部分，只有思维才能提供这些联系，从而形成作为整体的房子的知觉。既然知觉依赖于思维，那就更不能承认感觉具有认识意义和价值了。在认识中，感觉只能作为一种问题符号，只提出问题，只有思维才能作出回答。所以不是感觉被给予思维，成为思维的先导；而是思维为感觉提供可认识的因素。同理，没有思维就没有直观，直观并不是独立于思维、异于思维的东西，而只能是由思维所规定的，它本身就是思维。

与此相联系，柯亨否认存在于思维之外，作为向人的感官提供刺激的“自在之物”。不过，他没有像费希特等人那样完全拒斥自在之物，而是把它改造成了与经验的规范和准则相一致的、被思维所决定的东西，成了一个限界概念，它表明人为自己的认识设定的一种目标、界限。人的认识过程是一个不断生成、变化、创造的过程，我们的所有知识都是未完成的残篇，自在之物就是我们认识不断前进的无限遥远、总是待确定而非固定存在的目标，它表明，在我们完全认识事物本身方面存在着不可逾越的界限。 批判的唯心

主义。柯亨认为，不以人类意志为转移的自然界固然永远存在着，但它对科学认识来说毫无意义：星辰不是在天上，而是在天文学这门学科中。所以认识的对象只能是由数学和数学的自然科学所阐述的对象即“科学的实在”，这种实在不是一成不变的完成了的东西，而是不断地、无止境地产生和发展着的东西，它同自然科学一样是纯粹思维的产物。

在牛顿的流数术和莱布尼兹的微分学基础上，柯亨提出了一种无穷小原理，并用此原理来论证实在既不是在感觉中也不是在直观中被给予的，而是由纯粹思维创造的。他从同一个微分方程可以描述许许多多物理过程出发，认为一切作为自然科学对象的事物都可以归结为某种数学方程式，而无穷小则是一切数的基础，因此实际上也就是自然对象的基础，它从时间、空间以及其它一切性质方面决定对象。物理学家所说的力、以太、原子、电子、质量等等只是一种假设，一种用来创造经验的统一、创造知识的对象的工具。无穷小的演算方法突出地显示了数学思维的特性：拒斥感觉和直观，并承认和重视纯粹思维。柯亨认为，数既不是物，也不是关于物的抽象概念，而是纯粹思维借以建立某一体系的成分、环节。每一数都是相对于整个体系（数列）以及体系中的其它成分、环节而获得其意义。因此数的实在性只是方法论上的；一切以数学为基础的科学概念也同样如此，即它们的意义都不是反映了某一对象及其性质，而是作为某一理论体系中的一个成分、环节。他还认为，数学不仅是自然科学的基础，而且对精神科学也具有无可争辩的意义；数学是一切学科的范例和本质。因此，一切科学知识都是纯粹思维的创造。柯亨指出，实在是纯粹思维的产物，对这种思维的考察则是逻辑的任务；逻辑乃是他的哲学体系的基础。依据无穷小原理，他提出了一种自认为有别于传统逻辑（包括康德逻辑）的新型逻辑。柯亨认为，逻辑从思维开始；既然实在以及关于实在的一切科学知识都是思维的产物，亦即，思维是本原的思维，因此，逻辑是本原的逻辑，是纯粹认识的逻辑。纯粹思维利用无穷小的演算创造科学认识的对象或科学理论时，必须依据内在于思维自身的具有普遍意义的逻辑范畴和规律，后者既是事物的实在性的标准，也是科学原理的真理性的标准。康德把知性范畴理解成先验的、绝对的，并认为他提出的范畴是完备的。柯亨不同意康德的这种看法，认为一定的范畴只适用于一定的理论体系，随着理论体系的改变，其中的范畴也要改变。康德的范畴主要只涉及知识的形式，柯亨则认为知识的形式和内容都是纯粹思维的产物。

伦理的社会主义。出身于犹太家庭的柯亨，在政治上反对歧视犹太人，同情社会主义运动。但他错误地把康德同马克思调和起来，提出了“伦理的社会主义”理论。他认为，作为当代社会主义运动理论基础的马克思的唯物史观只注意了经济问题，忽视了道德原则对社会的影响。在他看来，只有道德原则才是社会发展的真正原则；所以，社会主义的基础不应是经济的唯物主义，而应是伦理的唯心主义（即康德的唯心主义伦理学）。他认为，伦理的社会主义的基本原则就是康德称之为“绝对命令”的道德原则：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，而决不把它看成手段。由此，他把康德称为德国社会主义的真正奠基人。

康德把作为道德律的绝对命令、善良意志的实现推到了彼岸世界。所以，按照康德伦理学原理建立的社会主义同样是在现实生活中永远不可能达到的。对此，柯亨直言不讳，认为社会主义主要不是目的，而是由这个协调观念所指导的运动。这一结论后来成为伯恩斯坦社会民主党理论所依据的一条错误原则。

（3）文德尔班的哲学思想

维尔海姆·文德尔班（1848—1915）是新康德主义另一个著名学派即弗莱堡学派（又称海德堡或巴登学派）的创始人。与马堡学派从对数学和自然科学的研究中来理解和发挥康德的认识论、特别是先验逻辑学说不同，弗莱堡学派着重强调价值问题，按照康德提出的真、善、美三大范畴来探讨价值及其在社会文化中的表现和作用。

文德尔班出生于德国波茨坦，先后在耶拿、柏林、哥廷根等地上中学和大学，曾受教于当时的著名哲学家李普曼、费舍和洛采（1817—1881），毕业后在瑞士苏黎世大学、德国弗莱堡大学、斯特拉斯堡大学、海德堡大学教授哲学。主要著作有：《近世哲学史》（1878—1880）、《序曲：论文及讲演集》（1884）、《哲学导论》（1884）、《古代西方哲学史》（1888）、《哲学史》（1892）、《论意志自由》（1904）。他主要以哲学史家闻名于世，是最先以“问题史”的方式讲述哲学史的哲学家。

弗莱堡学派后期的主要代表是文德尔班的学生李凯尔特（1863—1936），他将老师的某些思想加以系统化，力图建立一个包罗各个知识领域的哲学体系；其主要著作有：《认识的对象》（1892）、《自然科学概念形成的界限》（1896）、《文化科学和自然科学》（1899）、《历史哲学问题》（1905）、《哲学体系》（1921）。属于该学派的知名人物还有闵斯特贝格（1863—1916）、鲍赫（1877—1942）、科恩（1869—1947）等人。价值论。对文德尔班的思想产生最直接影响的洛采曾划分过三种可供研究的领域，即事实领域、普遍规律领域和价值领域，并认为三者之间存在着目的和手段的关系：经验的事实和必然的因果规律只是达到目的的手段，唯有价值才是一切的目的。文德尔班师承洛采的学说，把价值概念置于哲学的中心地位。他认为，世上一切事物都具有两个方面：可认知性（可判断性）和可评价性。因此，他区分了判断和评价，前者表示两个表象在内容上的相互蕴涵性，它总是对事实的判断，总是肯定的，目的是扩展知识；后者表示评价着的意识和所表述的对象之间的关系，它既可消极也可积极，既可肯定也可否定，它所关心的不是事物“是什么”，而是“应怎样”。不过，这种区别并非绝对，因为判断也要以价值观念为依据，也包含有评价的因素，所以认识论的问题也是价值论的问题。

文德尔班把价值分为特殊价值和普遍价值，前者存在于各个个人的意识

中，决定于个人的情感、意志。后者存在于一般人的意识中，决定于一般人的情感、意志。特殊价值是心理学研究的对象，普遍价值是哲学研究的对象：“哲学以具有普遍价值的那些价值为自己的领域，为自己的问题。这些具有普遍价值的价值是文化和文明全部功能的组织原则，是人生一切特殊价值的组织原则。”普遍价值的思想后来被李凯尔特进一步发挥。

与普遍价值相关，文德尔班把规范意识称为哲学的真正前提，认为它是对意志、情感全部经验进行评价的绝对中心。规范意识既非形而上学的实体，也非心理学的实体，它毋宁是指存在之间的相互联结和相互关系的总和，这些关系和联结既不作为事物而存在，也不作为状态或活动而存在，而只能作为认识的心理功能的内容才变得实在。如果没有规范意识，仅只有价值标准，那么价值标准还是死的东西，不能用来对实际经验进行评价。有了规范意识，就可把价值标准运用来衡量一切实际经验，构造全部哲学体系。规范意识既是抽象的，又是具体的；从规范意识出发，康德殚精竭虑所要解决的逻辑学、伦理学、美学三者统一的问题就可迎刃而解：三者都是关于规范的科学，逻辑学是关于思维规范的科学，伦理学是关于意志规范的科学，美学是关于情感规范的科学。可见，价值哲学能够把全部哲学统一起来；不仅如此，价值哲学还同实际生活有着密切联系，同全部活生生的现实知识及全部生活的丰富内容处于不断交流之中。

<2>科学分类。以价值论为方法论基础，文德尔班反对把科学分为自然科学和精神科学的传统分类法，认为自然和精神的对立是过了时的二元论的产物；而且，这种分类也和科学的实际状况不符，诸如心理学之类的学科，既不能说属于自然科学也不能说属于精神科学。

与传统分类法相对，文德尔班依据普遍与特殊的逻辑范畴，把经验科学分为自然科学和历史科学。自然科学的目的是构造规律，通过把个别事件诉诸一般规律来解释事件；历史科学则专注于个别事件，旨在确定其形态。所以，前者可称为建立法则的科学，后者可称为个性记述的科学。这种分类与对象本身的特征无关。同一个对象可以同时既是自然科学研究的对象，又是历史科学研究的对象。他强调，这两类科学都是经验知识总体中不可缺少的环节，在认识活动中都起着对方所不可替代的作用。

这两类科学固然有共同之处：“二者都以经验、感觉事实作为出发点，从逻辑上说就是作为推论的前提”，但就研究的目的和方法而言，则有着原则的区别：自然科学运用的是从特殊到一般的方法，基本倾向是抽象性，目的是认识合乎规律的、常驻不变的、支配一切现象的必然性；历史科学运

文德尔班：《哲学史》，1926年英文版，第680页。

参阅李凯尔特《文化科学和自然科学》，商务印书馆1986年版，第21、78页等处。

文德尔班：《历史与自然科学》，转引自洪谦主编《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年版，第58页。

用的是对特殊的、具体的事件进行描述的方法，基本倾向是直观性，它虽然要运用一般性的概念，但其最终目的则是把过去发生的事件或曾存在过的东西复活在当前的观念中，使之栩栩如生，再现其丰富多彩的生动个性。由此出发，他反对在历史中寻求普遍规律，认为这无异于企图在历史中建立自然科学。他强调，对个别的、特殊的历史事件的描述，不是要发现什么无关痛痒的普遍规律，而是要指出其一次性、无双性的价值。人类全部活生生的价值感的根源就在于对象的单一性。

<3>哲学史观。文德尔班对哲学史的贡献是引人瞩目的。他那部以问题和范畴为组织编排原则的名著《哲学史》，在西方一直被当作经久不衰的教科书而大受欢迎，到1957年，德文本共出了15版，并被译成多种文字。他的哲学史观可以概括为哲学史的主题、决定思维发展的主要因素以及哲学史的批判方式三个方面。

文德尔班认为，哲学与其它学科不同，没有一个一切时代共同具有的主题，也不存在围绕同一主题渐进的发展史。哲学史实际上是各种问题的发展史，或由各种各样的思想运动所组成的历史。哲学史的统一性并不来自各代哲学家的所忙于研究的对象和课题，而在于他们所完成的共同的工作和怀抱的共同的目的，即通过科学概念来表现人们对世界的看法和对生活的判断。

决定以提出问题和解决问题为根本特征的思维面貌的因素主要有三个，即逻辑的、文化历史的和个人人格的因素。逻辑因素表现了思维发展的重复性和必然性，它固然是一个相当实用的因素，但却无法解释哲学发展的复杂情形。文化历史因素对哲学发展产生巨大影响，它直接或间接地决定着问题的历史经历和对问题回答的变化，但它也不能说明哲学发展的全部复杂性。在很大程度上，哲学发展的复杂性只能诉诸哲学家个人的人格因素。由对这三个因素的分析，他给哲学史研究提出了三项任务：第一，根据一切可能利用的材料，确切说明哲学家的生活境况、思想发展和他个人的观点与学说；第二，根据取得的事实重塑每个哲学家的生长过程，以便使人了解他的学说中哪些与前人有关，哪些与所处时代的一般精神有关，哪些与他个人的天性和教育有关；第三，从整体观点来评价各种理论在哲学史的整个进程中有何价值。前两项任务是哲学史中的文献历史科学，后一项是批判哲学科学。

哲学史作为一门批判科学，不仅需记录和解释，更需批判和评价。没有批判观点就不成其为历史，但这种批判决不是站在外面进行审判。同时，评价哲学体系的标准也不能是哲学史家个人的信念或偏见。

在阐述批判原则和评价标准过程中，文德尔班提出了不少相当可贵的思想。但是，他对哲学发展的意义作了片面的理解，忽视了哲学与社会实践的关系。

3. 现象学：胡塞尔的哲学思想

现象学是 20 世纪西方最重要和最有影响的哲学流派之一。它不仅对 20 世纪初的德国哲学和世纪中期以让——保罗·萨特(1905—1980)、莫里斯·梅洛—庞蒂(1908—1961)等人为代表的法国思想具有决定性的意义,而且其影响已远远越出德语和法语地区,演变成世界性的“现象学哲学运动”。这一运动的精神甚至越出哲学,渗透进文学、美学、法学、社会学、心理学、教育学、逻辑学、经济学等极其广阔的领域,程度不同地影响了它们探讨问题的方式和解决问题的方法。

现象学这个术语最早是由 18 世纪德国科学家和哲学家拉姆伯特(1728—1777)在其《新工具》(1764)一书中提出的。他主张建立一门叫做“现象学”的学科,并把它定义为关于幻觉的理论;认为现象是对实在的歪曲或掩盖,因此它只能把我们引入歧途。与拉姆伯特同时代的哲学大师康德,通过区分现象与自在之物,赋予“现象”以极为广泛的意义。不过,实际打开现象学研究之路的乃是德国哲学家哈特曼(1842—1906)和布伦坦诺(1838—1917)。哈特曼在《道德意识的现象学》(1878)一书中把现象学理解为对意识的一种纯描述性的研究。布伦坦诺反对康德割裂现象与自在之物的做法,主张把一切关于现象的判断都还原成对存在自身的判断;他还把中世纪经院哲学中的“意向性”概念改造成心理学的记述概念,将其作为现象学的基本概念。这些思想构成了现象学重要的理论渊源。

现象学的真正创始人是德国哲学家胡塞尔。自他于 20 世纪初使用“现象学”这个术语以来,现象学就成了研究哲学的方法的一个名称。现象学家们认为,现象学方法是研究哲学的唯一正确的方法;现象学是迄今为止最好的哲学概括。但其他学派的哲学家则把现象学理解为现代哲学的一个流派或一种运动。

由于甚至连作为现象学创始人的胡塞尔的哲学思想也是不断变化发展的,所以无法用一个统一的定义来界定现象学。相比较而言,与实证主义拒斥“形而上学”不同,现象学家一般注重探讨“形而上学”问题。与分析哲学强调语言问题,侧重研究人类认识的语言形式不同,现象学家认为语言形式的深层是人的意识和实际生活,因此他们重视研究“生活世界”,关心人生的意义和历史的目的地。现象学家还坚决反对心理主义把理性观念和逻辑规律归结为心理要素的企图,认为哲学应该是所有科学中最高、最严密的科学,而心理学是经验科学,心理学方法是经验方法,因此不仅不可能解决认识的客观性问题,而且必然导致怀疑论和相对主义。

现象学创始人埃德蒙德·胡塞尔(1859—1938)出生于当时属奥匈帝国的摩拉维亚的普罗斯尼茨城。1876 年至 1882 年先后在莱比锡大学,柏林大学和维也纳大学攻读物理学、数学和哲学。在维也纳大学获得数学博士学位后不久,便跟随布伦坦诺研究哲学。1887 年至 1901 年,胡塞尔在德国哈勒大学担任编外讲师,讲授哲学。1900 年至 1901 年,他发表了第一部重要

著作《逻辑研究》。由于这部著作，他于 1901 年被哥廷根大学聘为副教授，1906 年晋升为正教授。在此期间，以他为核心，由他的学生和朋友为骨干，形成了现象学“哥廷根学派”。不久，在慕尼黑也形成了类似的现象学学派。1913 年，他和现象学家马克斯·舍勒（1874—1928）等人共同创办《哲学和现象学研究年鉴》。《年鉴》第一期上刊登了他的纲领性著作《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（此书第二、三卷直到他逝世后才整理发表）。1916 年起，胡塞尔被聘为弗莱堡大学哲学教授，一直到 1928 年退休为止。1938 年 4 月 27 日，他在弗莱堡逝世。

胡塞尔生前发表的著作并不多，除上面已提及的以外，还有《作为严密科学的哲学》（1910）、《内在时间意识的现象学讲座》（1928）、《形式的和先验的逻辑》（1929）、《笛卡儿的沉思》（1931）、《欧洲科学的危机与先验现象学》（1936 年只发表了两章，全书直到 1954 年才出版）、《经验与批判》（1938）。此外，胡塞尔还遗留下大量笔记、讲演稿、研究手稿。自 1950 年起，它们被陆续整理并同他生前正式发表的著作一起收入《胡塞尔全集》出版。下面介绍胡塞尔现象学的基本思想。

（1）哲学应该是严密的科学

胡塞尔哲学探索的根本目的在于使哲学成为“严密的科学”，在于反思哲学的科学特性。这当然不是指将哲学还原到科学理论的层面或使哲学符合于经验科学的方法。胡塞尔认为，经验科学并不关心认识何以可能的问题，而只关心直接认识事物，它们研究的对象是处于现实的时空世界的事物及其联系，它们的方法是归纳、演绎、计算等等，因此它们只能提供或然的、相对的真理，不可能提供必然的、绝对的真理。哲学的使命则是对认识本身进行批判，是研究认识的可能性和客观性，是超越一切相对性达到绝对终极有效的真理，同时从方法上为经验科学奠定基础，所以它“应该是所有科学中最高的而且最严密的科学，是代表了人类对纯粹的绝对认识永恒要求的科学。”这样的“科学”自然既不能还原到经验科学的层面也不能运用经验科学的方法。为此，他不懈探求能够使哲学成为一门严密科学的可靠方法。

胡塞尔通过对自古希腊哲学直到康德、黑格尔哲学及“混乱的当代”各种哲学思潮的历史性考察，一方面肯定先哲们在为建立严密科学的尝试中所做出的贡献，同时指出，由于他们缺乏批判的反省和深刻的方法学研究，致使作为严密科学的哲学迄今还没有开始。他的“现象学”的问世终于开启了哲学作为严密科学的新里程，所以是哲学史上的一次大变革：“‘现象学’标志着一种在 10 世纪末、20 世纪初在哲学中得以突破的新型描述方法以及从这种方法产生的先天科学，这种方法和这门科学的职能在于，为一门严格的科学的哲学提供原则性的工具并且通过它们始终一贯的影响使所有科学

胡塞尔：《作为严密科学的哲学》，1911 年德文版，第 290 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社 1994 年版，第 188 页。

有可能进行一次方法上的变革。”正因为现象学为严格的科学的哲学提供原则性的工具，并使所有科学有可能进行方法上的变革，所以它既是科学的哲学，又是科学的科学：“现象学是关于所有可想象的先验现象的科学，并且，这些现象都具有综合的总体形态，只有在这些形态中，这些现象才是具体可能的——这里包括先验的个别主体以及与此相连的主体共同性——现象学作为这样一门科学同时实际上也是关于所有可想象的存在之物的先天科学；但这不是指关于在自然实证观点中的所有客观存在之物的科学，而是指关于所有那些完全具体的存在之物，即所有那些在相关的意向构造中汲取其存在意义和其有效性的存在之物的科学。”

现象学着力探讨的是人的知识所以可能的客观必然的基础。胡塞尔不同意康德对这个问题的解答，认为人的意识中并没有康德所谓的先天形式。胡塞尔认为，人类知识无疑是关于客观对象的知识，但同样显然的是，客观对象必须作为可经验、可体验、可认识之物“显现”给我，我才可能获得关于它的知识。“显现”意味着对象被给予一个置身于特定境况中的主体，因而具有主观的、相对的特征。但是，认识的客观性又要求对象应该是自在的，即不依赖于主体及其所处的特定境况。可见，在对象的自在存在与它的主观—相对的给予方式之间存在着一个交互关系，一种相关性。它可以是现象学的基本问题，胡塞尔正是从探讨这种相关性开始其哲学创造的，正如他在垂暮之年回顾自己一生的工作时所说：“以为每个人所看到的事物和世界都像它们展示给他的那样，这种单纯的自明性，如我们所认识到的那样，遮盖住了一个巨大的、特别的真理和视域，这些真理从未在它们的特性和系统联系中进入哲学的视野。世界（我们所谈论的世界）与主观被给予方式之间的相关性从未引起过哲学的惊异，尽管这个相关性在前苏格拉底的哲学中，在诡辩论中已经明确地显现出来，但它仅仅是作为怀疑论论证的动机而显示出来。这个相关性从未引起过特有的哲学兴趣，以致它从未成为一门特有的科学课题。”“这个在经验对象与被给予方式之间的，包罗万象的相关性先天的第一次突破（在我写作《逻辑研究》期间，约1898年）使我深感震撼，以致此后我整个一生的工作都无法摆脱这样一个任务，即系统地探讨这个相关性的先天。”

从这个基本问题出发，胡塞尔把现象学的探讨主题规定为研究使对象成为意识现象的“纯粹意识”活动即先验意识活动的本质，所以他又把自己的现象学称为“先验现象学”。他坚信，唯有从这种“本质研究”入手才能揭示科学知识客观必然性的基础，才能解决所有的哲学对立——理性主义（柏

胡塞尔：《现象学的方法》，上海译文出版社1994年版，第166页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第184页。

胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，转引自《现象学的方法》第11页。

胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，转引自《现象学的方法》第11页。

拉图主义)与经验主义的对立,相对主义与绝对主义的对立,主观主义与客观主义的对立,本体主义与先验主义的对立,心理主义与反心理主义的对立,实证主义与形而上学的对立,目的论和因果性的世界观的对立,等等。

(2) 对心理主义的批判

心理主义的基本倾向是把逻辑陈述与心理学陈述等同起来,把逻辑规律归结为心理活动的规律,甚至把心理学抬高为基础科学而排斥哲学。

胡塞尔在开始探索能使哲学成为严密科学的可靠方法时曾一度受这种思潮的影响,他的早期著作《算术哲学》(1891)、《基本逻辑心理学研究》(1894)就是从心理学角度解释数学规律和逻辑规律的尝试。但他很快就发现心理主义在哲学上必然导致怀疑论和相对主义,因此在《逻辑研究》第一卷中对它作了详尽的批判。

胡塞尔指出,心理学是“实体科学”,它的陈述是经验陈述,研究对象是实体之物;逻辑学则是“观念科学”,它的陈述是逻辑陈述,对象是观念之物。这二者之间存在着一个根本性的、始终无法逾越的界线。心理主义的根本错误就在于抹煞二者的区别,将它们混为一谈:“在观念科学与实体科学之间存在着一个根本的、始终无法克服的区别。观念科学是先天科学,实体科学是经验科学。如果前者阐述的是那些带有明显的确定性建立在真正的总的概念之中的观念规律性的普遍性,那么后者则确定实体规律性的普遍性,并且这些普遍性的确定带有明显的、与事实的领域有关的或然性。普遍性概念的范围在前者那里是最低的特殊的差异的范围,在后者这里则是个体的、时间上确定的个别性的范围;在前者那里,最终的对象是观念的类,在后者这里是经验的事实。显然在这里设定了在自然规律与观念规律之间,关于事实的普遍命题(它们也许伪装成总命题:所有乌鸦都是黑的——这个乌鸦是黑的)与真实的总命题之间,经验的种类概念与观念的类概念等等之间的根本区别。”这就是说,第一,心理学所研究的是处在特定的时间、空间并随时空的变化而变化的实体之物,逻辑学所研究的则是不受时空及其流变所束缚的观念之物,所以胡塞尔又把逻辑学称作绝对独立于所有其它科学学科的“纯粹逻辑学”。前者是经验科学,后者是先天科学。第二,心理学规律与逻辑规律在来源、内容和作用方面都完全不同。就来源而言,前者来自经验(主要是心理学的事实),是从大量个别情况中通过归纳得出的,因此只有或然性,永远存在被相反的经验陈述证明为假的可能性;后者则源于直接明晰的公理,必然为真。就内容而言,前者与实体之物发生联系;后者仅仅与观念之物发生联系:“逻辑关系是观念的形式,为此,人们在这里谈到的总是同一个真理,同一个推理和证明,同一个理论和理性学科,无论是谁在思维‘它们’,它们都是同一个。这个形式的统一是规律的有效性统一。这种形式连同所有同类的形式所服从的规律,是纯粹逻辑学的规律,这些规

律因而将所有学科控制在其手中，这种控制不是对其心理学的和对象性的内涵的控制，而是对其观念的意义内涵的控制。”就作用而言，前者的直接兴趣是实际的兴趣，即预言在时空中发生的实体之物；后者的直接兴趣是理论的兴趣，充其量也只是附带地被用于实际的兴趣。所以胡塞尔坚决反对把逻辑规律归结为心理学规律：“纯粹逻辑学的规律……如果被解释为心理学规律的话，也就完全丧失了它们的根本意义。”第三，心理学规律是关于心理事实之间因果关系的规律；逻辑规律则不然，结论的真理并不是前提真理所产生的结果，逻辑规律乃是关于前提与结论之间必然关系的规律。总之，心理学规律是经验的概括，逻辑规律是先天的原理。当二者发生矛盾冲突时，逻辑规律永远是胜利者——必然的真理决不会被或然性的陈述所驳倒，而且，借助归纳得出的结论也决不能指出逻辑规律是错误的。

数学家出身的胡塞尔还用计数、算术操作、计算器的效能等例子来说明心理主义失足的原因，在于把心理行为本身与这种行为所涉及的内容混淆起来。例如，计数和算术操作是一种心理行为，它们所涉及的对象则是心理行为所涉及的内容。尽管我们不计数就没有数字，不做加法就没有和，不做乘法就没有积等等，但却不能也不会有什么把纯粹数学理论特别是纯粹数论理解为心理学的部分或分支。计数和算术操作作为事实，作为历时空发生的心理行为当然与心理学有关，但它们所涉及的对象却不是事实的东西而是观念的东西，这里根本谈不到个体的事实，谈不到历时空的规定性。比如说 5 这个数，“无论它在什么样的行为中将自己在被构造的集合中个别化，它在算术的意义上如始是一，并且因此，它不参与任何具有时间性和过程性的行为的偶然性。”同样，算术命题（包括数的命题和代数命题）也始终不表述任何实体的东西，“既不表述被计数之物，也不表述计数的实体行为，或者说，在其中这些或那些数字特征得以构造的实体行为。”纯粹逻辑学的情形也与纯粹数学一样。总之，虽然作为诸如算术的操作构成物、逻辑的推论式子之类的概念、观念、判断等等都可以回归到心理行为上去，都具有心理学的起源，但由此把逻辑规律归结为心理行为的规律则是“极为错误的越度。”由此可见，心理主义对认识可能性的反思是素朴的；而且，它最终必然导致怀疑论和相对主义的背谬。要克服这种背谬，就必须绕过“自然思维”的暗礁，“必须排除所有经验的解释和实体的肯定”，诉诸对纯粹意识的本质结构的现象学分析。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 71 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 66 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 64—65 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 65 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 64 页。

胡塞尔：《逻辑研究》，新泽西 1970 年版，第 577 页。

(3) 现象学的方法

从根本上说，胡塞尔现象学的方法由本质还原和先验还原（或先验现象学的还原）两大部分组成。

<1>本质还原。本质还原的方法又叫本质直觉或本质直观的方法，它是胡塞尔批判心理主义所获得的第一个结果。

胡塞尔强调，作为严密科学的哲学必须不带任何偏见地建立在绝对确定的基础上。哲学的使命是对认识本身进行批判，因此它决不能像自然的、前科学的，特别是科学的认识那样接受任何间接的，不是真正意义上被给予的内容。胡塞尔把自然的、前科学的、科学的认识都称为“超越的认识”；所谓超越，有双重含义：其一是指在认识行为中对认识对象的非实在含有，其二是指把某种在认识中不直接和不真实地被给予的东西设定为存在的东西。他指出，认识批判就意味着不仅把超越的认识的可能性甚至把一般认识的可能性都设定为问题，换言之，对认识批判来说，一切认识都是可疑的，都不能作为被给予的或已确定的认识。因此，任何把认识批判“建立在心理学或其它自然科学基础之上的做法都是一种背谬。”“我完全可以肯定，有超越的世界存在，可以把所有自然科学的全部内容看作有效的；但我不能借用它们。我永远不能奢望借助超越的假设和科学的结论达到我在认识批判中想达到的目的：即观察到超越认识的客观性的可能性。并且还显然不仅对认识批判的开端，而且对认识批判的所有进程都有效，只要它还停留在对认识如何可能这个问题的阐述上。并且，这显然不仅对超越的客观性问题有效，而且对任何可能性的阐述都有效。”因此，永远不能站在自然科学的基地上从事认识批判，永远不能寄希望于通过对一种非直觉知识的逻辑推理来阐明认识的可能性。

胡塞尔一再强调，认识批判决不能重新落入笛卡儿、贝克莱、休谟、康德等人都遭遇的心理主义的困境。因此，需要首先说明胡塞尔现象学的一个中心概念：意识的意向性。在他看来，外在对象之成为认识对象乃是与人的意识直接相关的；没有人的意识活动，就不可能有知识。意识总是“意向的”，即总是关于某物的意识。意向意识自身包含与对象的联系，这种联系不像容器与藏纳其中的物件的关系那样是静态的，更不像空泛的海滩领受大海随意推送给它的东西那样是受动的，而是活生生的、能动的，它力求在对被体验之物的直观的占有中达到明证性，并具有使被意识之物的意义得以发生、形成和充分的能力。意识还是由多种多样的行为组成的整体，它“不只是某些单个意识体验的相互结合，而是被综合地统一起来的意识生活的总体”，这个总体也叫“体验流”，其中“内藏着可能构成世界与构成精神的一切源

胡塞尔：《现象学的观念》，上海译文出版社 1986 年版，第 32 页。

胡塞尔：《现象学的观念》，第 37 页。

《胡塞尔全集》第 1 卷，海牙 1950 年版，第 80 页。

泉”。所谓本质还原，就是把意向体验和其对象的事实特征还原到作为它们的基础的本质规定性上去。胡塞尔指出，本质还原的方法“本质上属于认识批判的意义，因而也属于所有的理性批判（即包括价值的和实践的理性批判），就这点而言，它是一种特殊的哲学方法。”

本质还原的方法的基本原则是“面向事物本身”。不过，这里的“事物”不是通常所理解的物理事物，而是原本的或绝对的被给予性。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷中，胡塞尔表述了这条“一切原则之原则”：“任何原本地给予的直观都是认识的合理源泉，所有在‘直觉’中原本地（可以说是在其真实的现实中）展现给我们的东西都可作为自身被给予之物接受下来，但仅仅是在它们自身给予的范围内”，胡塞尔认为，依靠这种原则，我们就不会为任何可想象的理论所迷惑。“我们必须看到，任何理论最终只能从原本的被给予中获得其本身的真理。”

为了能够获得原本的，或绝对的被给予性，亦即为了贯彻这条“一切原则之原则”，首先必须运用中止判断——部分的而不是普通的中止判断：即把有关认识对象的存在的信息悬搁起来，给它加上括号，既不检验它也不反驳它。只有这样才能回溯到认识过程的真正始源，而只有在始源处才能有真实的客观性和实在性。中止判断使我们的意向的目光束不再对准被理解为存在着的对象，而是返回到事物向我们直接显现的方面，直接直观纯粹现象。由此，便进到本质还原的第二个步骤，即在对个别性的直观的基础上进一步把握普遍有效的一般性本身。

胡塞尔断言，对能够站在纯粹直观的角度并拒斥所有自然成见的人来说，这样一种认识是比较容易把握的：“不仅个别性，而且一般性，一般对象和一般事态都能够达到绝对的自身被给予性。”胡塞尔强调，这种认识对现象学的可能性具有决定性的意义，因为现象学的特征恰恰在于，它是一种在纯粹直观的考察范围内，在绝对被给予性的范围内的本质分析和本质研究。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》、《经验与判断》等著作中，胡塞尔运用自由地、任意地创造变项（它在随意的不断构成的意识中进行）的方法，详细阐述了如何由经验的或想象的被给予性纯粹自为地直观一般本质。

<2>先验还原。本质还原的方法打开了通向纯粹意识的总领域的不变本质形态的通道。但是，这种方法是同世界设定与存在设定有关的，在任何以观念直观为意向的自由想象变更中，世界始终是一同被设定的，任何事实 and 任何爱多斯（即本质）都始终与事实世界相联系，都属于这个世界。例如，

《胡塞尔全集》第5卷，海牙1954年版，第71页。

胡塞尔：《现象学的观念》，第51页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第12页。

胡塞尔：《现象学的观念》，第47页。

我们在自由地、任意地创造变项的同时却默默地坚持（比如说）：随意的声音是存在于世界之中的，是为世界上的人所能听到或已听到的，那么尽管我们获得了在随意变项的变化中被把握到的“声音一般”这个爱多斯，但它是与我们事实世界有关并且束缚于这个普遍事实中的。只有当我们意识到这种束缚，“有意识地将它判为无效并且从而也使变项的最广泛的环境视域摆脱了所有束缚，所有经验，我们才能创造出完善的纯粹性。”这就是说，本质还原所运用的中止判断是部分的、不彻底的，为了摆脱上述束缚，进到绝对纯粹的可能性世界，必须运用普遍的彻底的中止判断，即给世界的存在有效性“加上括号”，排除所谓的“自然观点”或“自然观点总命题”——即世界是独立于我们的意识客观、自在地存在的，它对我们来说始终是“现有”；我们本身是它的成员；我们的意识是一种物质的东西的机能，认识是一种自然的事实；世界提供给我们经验，我们据此构造理论并对世界作出预言，预言若被证实，我们就相信该理论有效，反之则进行修正或重新构造；世界对我们不仅作为事实世界，而且在相同的直接性中作为价值世界、财产世界、实践世界而存在。所有对自然世界的被给予性的怀疑和摒弃都丝毫不改变这个自然观点的总命题，亦即，世界始终具有终极有效性。胡塞尔认为，为了使现象学方法成为哲学，中止判断必须成为普遍的中止判断，必须从本质还原进到先验还原。

本质直观是在意识活动中进行的，它并没有把意识的存在悬搁起来。但普遍的中止判断要求不放过任何一种存在；而且，如果意识的存在与自然观点总命题所涉及的世界中的对象的存在是同一类的话，那么现象学就不能够谈论意识的存在。因此，要证明本质直观的方法的合理性，就必须证明意识的存在是与世界中对象的存在根本不同的一种存在，它的存在方式不是“世界的”。这也要求从本质还原进到先验还原。

哲学早在亚里士多德那里就被理解为总体的认识。胡塞尔再三强调现象学必须是彻底无成见的哲学方法。但要达到彻底的无成见性，现象学就必须是对世界总体的认识。本质直观还不是对作为总体的世界的认识，它虽然揭示了存在区域的本质规定，但这种规定还不是对存在之物总体的规定，即对哲学真正对象的规定。因此势必提出这样的问题：现象学是否并且如何使对世界的认识得以可能？胡塞尔认为，早在哲学产生之前，人就已经具有关于世界的意识；因此哲学所改变的只能是对世界的观点。这样，上述问题就被修订为：如何能以关于世界的自然的观点过渡到一种新的哲学观点？这个问题也就是先验还原的实质所在。

给自然观点所设定的、在经验中真实存在的整个世界以及所有与这个自然世界有关的科学都不作检验也不作反驳地加上括号，普遍悬搁之后，还能留下什么？“如果整个世界包括我们自己以及所有的思维都被排除，那

么还剩下一些什么呢？”胡塞尔认为，这个问题的提法是不确切的，它会使人把普遍的中止判断误解为将一个部分从一个整体、从一个实体的联系中取走。正确的提法应该是：“如果宇宙，所有的实体性都被加了括号，那么还有什么可以被假定为存在的？”

笛卡儿在为自己的哲学寻找可靠的开端时，曾运用普遍怀疑方法，从“我思”推出“我在”。胡塞尔批判地吸取笛卡儿的怀疑方法，以此来获得绝对被给予性的领域。他认为，排除自然经验，给事先为我存在的世界加上括号，剥夺它迄今为止为我提供的经验世界基地的那种效力，还原到本质认识的领域，并且研究那些我们在这个领域中内在地发现的东西，结果是达到被称作“现象学剩余”的纯粹意识或先验意识。这就是说，世界中的对象只具有主观相对的存在，而意识则是与世界中的对象不同的绝对存在，是绝对的被给予性：“意识在其自身之中具有其特有的存在，这个特有的存在在其绝对的固有本质中并不受到现象学的排斥。所以，这个特有存在作为‘现象学的剩余’而保留下来，即作为原则上特殊的存在区域，这个存在区域事实上可以成为一门新的科学——现象学的领域。”我们原则上可以想象，整个世界信仰会崩溃，整个世界的存在会失去其有效性，并在这个意义上，世界对于意识来说被“毁灭”，但即使如此，意识的存在也不会被触动。因为现象学的反思表明，意识可以被当作一种纯粹的直观和把握的对象，并且在这种直观中，它是绝对的被给予性，它表现着一个绝对内在的被给予性领域——无论我们从什么意义上去解说内在。所以，意识的存在、每个体验流的存在虽然会由于世界的毁灭而改变，但它特有的生存却决不会因此受到触动。意识作为内在的存在“无疑是在绝对意义上的存在，它原则上不依赖于其他事物便可生存”。纯粹地看，意识是一个自为封闭的存在联系，是绝对存在的联系，我们无法向这个联系塞入什么，也无法从这个联系中抽走什么；它不具有时空的外部，也无法存在于时空联系的内部；无法从任何事物那里经验到因果性，也无法对任何事物运用因果性（即实体之间的依赖关系）。

笛卡儿曾由思维的明证性直接确定经验自我的明证性。胡塞尔批评了这种做法，认为思维着的自我并不是绝对的被给予性，所以必须进一步还原到“纯粹的自我”或“先验的自我”。如前所述，意识是意向的；而纯粹的自我就是这种意向活动的执行者。各种意识的活动都从纯粹的自我“发射”出去，同时又由纯粹的自我汇聚起来。

通过普遍的中止判断以及批判性地运用笛卡儿的方法，“我们实际上什

胡塞尔：《现象学的方法》，第 121 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 123 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 159 页。

么也没有丧失，但却获得了全部绝对的存在，”即纯粹意识的领域。这是一个绝对的或先验的主体性的存在区域，是一个可进行直观研究的领域，它拥有无限丰富的、具有最高科学威仪的明确认识。胡塞尔强调，这个区域并不是总的实体性区域宇宙的一个部分；因为世界自身是一个总体性，就其意义而言，它不允许有任何扩展。“绝对的或先验的主体性的区域以一种特别的、完全独立的方式‘在自身中包含着’实体的宇宙，或者说‘在自身包含着’在任何扩展了的意义上的所有可能的实体世界和所有世界，就是说，它通过现实的和可能的‘意向构造’而将它们包含于自身之中。”于是，他又通过对时间的意识的构造、前符号改变、认识中对象的各种构造方式等问题的讨论，来说明意识活动的对象是由意识活动构成的，超越的“实体之物”的世界完全依赖于意识，“将人和人的自我作为下属的个别实体包含于其中的时空世界，按其意义来说只具有意向的存在，就是说，只具有对意识来说在第二性的、相对的意义上的存在。它是一个被意识在其经验中设定的存在，它原则上只有作为那些受到论证的杂多现象所具有的同一之物才能被直观和被规定——除此之外，它便是一个无（或者更确切他说，对它除此之外还会是什么的想法是一种背谬的想法）。”总之，世界本身的全部存在只是某种“意义”，所有实体的统一都是“意义的统一”；这意义或意义的统一是以意义给予的意识为前提的；意义给予的意识是绝对起源的存在，它自身不再通过意义的给予而存在。胡塞尔的这种观点受到他的哥廷根和慕尼黑同道的严厉批评，认为这是投向主观唯心主义的怀抱。不过，胡塞尔自己断然否认这种指责，认为他在这里并没有“否定实体现实”，并没有从作为实体大全的“世界的完全有效的存在”抽掉什么东西，而“只是取消了对实体现实的解释，即与实体现实固有的明确意义相矛盾的解释。”

胡塞尔虽然设计了一条还原之路，但他对此并不满意，不断否定自己，直到晚年仍致力于孜孜探求更令人信服的通向还原之路。虽然胡塞尔想建立作为严密科学的哲学的愿望并未实现，但深入研究他的哲学探索的轨迹，总结其得失，必将有助于我们从整体联系中把握现代西方哲学的走向，准确估价各种哲学尝试的深度、广度和意义。

4. 实证主义

实证主义是现代西方科学主义哲学思潮中的最早流派。它首先产生于 19 世纪 30 年代的法国，随后跨越英吉利海峡，在英伦三岛进一步繁荣。它的

胡塞尔：《现象学的方法》，第 162 页。

《胡塞尔全集》第 3 卷，第 2 册，第 590—591 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 160—161 页。

胡塞尔：《现象学的方法》，第 164 页。

主要代表是法国的孔德以及英国的穆勒和斯宾塞。

实证主义的产生与当时欧洲特别是法、英两国的社会历史条件及其在思想理论上的反映有着密切的联系。孔狄亚克、百科全书派和霍尔巴赫等倡导的反封建的感觉主义和唯物主义哲学，在 18 世纪下半叶曾脍炙人口。大革命以后，随着资产阶级政治统治的确立，这一盛况逐渐消失，各种排斥社会革命、排斥唯物主义和无神论的保守哲学纷纷登场。例如，法国的梅斯特（1753—1821）宣称理性已没有能力统率人类，只有信仰、权威和传统才能够约束人群，稳定社会；起初追随孔狄亚克的毕朗（1766—1824），后来也走向了唯灵论。英国的卡莱尔（1795—1881）则以一种主观唯心主义和唯意志主义哲学来反对唯物主义。但是，各种保守思潮都没有足够的力量既满足时代对社会理想的需求，又适应自然科学（特别是生物学、心理学）发展的要求。因此，当时的不少思想家，尤其是法国的许多思想家纷纷转向探讨改造社会的实际问题。尽管各人对如何改造社会有不同的看法，但著名空想社会主义者克劳德·昂利·圣西门的这种观点却获得了相当的共识：改造世界首先需要认识社会规律，需要改造科学和世界观；目前的时代是批判、否定和解体的时代，是精神紊乱的时代，是有批判而无组织的时代；因而我们迫切需要一种新的思想体系，这种体系必须以经验和科学为基础。曾一度作为圣西门秘书（1817—1824）并受托为他的《实业家问答》撰写其中有关科学的教育体系部分的奥古斯特·孔德，就深受圣西门的影响。尽管两人后来分道扬镳，但是，在创立实证主义哲学体系过程中，孔德无疑采纳了圣西门的不少思想观点。例如，“实证主义”一词最早就是圣西门提出来的，孔德把它接过来作为自己哲学的名称，并把“实证”的含义解释或扩充为实在、有用、确定、精确、积极和相对。又如，圣西门把人类历史划分成三个时代，即准备工作的时代，假设体系的组织时代和实证体系的组织时代；第一个时代是人类理性的原始偶像崇拜到多神教的时代，第二个时代是人类理性达到单一基因、神的观念的阶段，即有神论时代，第三个时代是人类理性单一基因的观念从宗教外壳下解放出来，建立一种科学体系即实证主义体系的时代。孔德直接采纳了圣西门的这种观点，提出人类精神发展的三阶段（或运用三种哲学思维方法）论，即神学阶段（虚构的方法）、形而上学阶段（抽象的方法）和实证阶段（实证的方法）。

实证主义作为被其创始人一再强调是以近代实验科学为根据的一种“科学哲学”，还有其产生的科学背景。以文艺复兴为标志，欧洲近代实验科学开始挣脱神学和中世纪经院哲学的枷锁，走上了加速发展的道路。在这个过程中，以崇尚理性反对信仰为特征的欧洲近代哲学对自然科学的发展无疑起过巨大的推动作用；但同时，不少哲学家都不同程度地表露出将哲学当作凌驾于科学之上的、科学之科学的倾向，这种倾向在黑格尔那里发展到了登峰

参阅《圣西门选集》第 1 卷，商务印书馆 1979 年版，第 199—200 页。

造极的地步。18 世纪末 19 世纪初，自然科学的各个分支日渐分化，趋向于专门化的发展。这一方面促使冲破思辨哲学对自然科学的桎梏的意识和呼声日益强烈，另一方面又迫切需要一种能作为统一各门科学之方法和理论基础的哲学，以促进多学科的综合研究。实证主义拒斥形而上学，主张科学的标准是唯一合理的标准，倡导以自然科学的实证精神来改造哲学、统一科学和以实证方法作为各门科学研究的基本方法；这既是上述强烈呼声和迫切需要在哲学上的一种体现，也是实证主义所以对西方自然科学家和科学哲学家造成深刻影响的重要原因。

任何哲学流派的产生都有各自的理论根源，都离不开对先前的某种理论传统的继承、改造和发展。实证主义也不例外，它与自威廉·奥卡姆以来一直存在于西欧哲学中的经验主义传统有着密切的关系，尤其与休谟的经验主义哲学有着直接的关系。当然，实证主义并不是这种经验主义传统在新的历史条件下的简单继续，而是对它作了重要的改造。

实证主义的原则（它最先由孔德提出，并为此后其他实证主义者所奉行）是：知识必须建立在来自观察和实验的经验事实的基础上；哲学必须以实证自然科学为根据，以可以观察和实验的事实及知识为内容；在尚未把握能为实证自然科学所证实的知识的领域，我们的任务就是运用实证自然科学的方法去取得这种知识。

根据这一原则，实证主义便具有如下一些主要特征：

第一，拒斥“形而上学”，否认哲学研究诸如世界的本原、事物的内在本性、现象的起源和目的等本体论问题的必要性，要求把追求事物内在本质及绝对知识的倾向当作徒劳无益的企图予以摒弃，试图以此来超出唯物主义与唯心主义的对立。

第二，强调哲学必须以经验为基础，要求把知识限定在经验（现象）的范围内，专心致力于发现经验（现象）之间不变的关系。不过实证主义者把“经验”的涵义改造或规定为按照“实证科学”的要求获得的、能够诉诸实验科学检验的、具有科学的意义和价值的经验，这表明他们想竭力克服以往经验主义哲学在“经验”问题上的缺陷，并以此为武器来反驳思辨哲学。

第三，对人类知识的力量抱乐观的态度，强调运用实证科学改造自然乃至改造社会的可能性。

第四，受自然科学方法的影响，实证主义者不仅承认自然和社会的运动变化，而且力图用演进的观点来解释运动变化，但却反对唯物辩证法。

第五，主张功利主义道德原则，提倡爱、秩序、进步和改革，但反对剧烈的社会革命。

从 50 年代起，实证主义开始在英法两国的思想界占据主导地位，涌现了一批追随者，例如在法国，法兰西学院教授拉菲特（1825—1903）、法国科学院院士利特雷（1801—1881）、因《艺术哲学》一书而享誉世界的著名美学家丹纳（1828—1893）等人都是孔德实证主义的信徒。在英国，著名的

联想主义心理学家贝恩（1818—1903）、剑桥大学三一学院研究员、道德哲学教授西奇威克（1838—1900）等人也是实证主义的坚定追随者。进入 70、80 年代，实证主义（尤其是斯宾塞的实证主义）在欧美各国的传播更是盛况空前。20 世纪初，它还跨越重洋，在东方各国产生了不小的影响。

实证主义开创了现代西方哲学中的科学主义思潮，对现代西方哲学的发展产生了深远影响。马赫主义和逻辑实证主义都是它的后继者，所以通常分别称这二者为第二代实证主义和第三代实证主义。新康德主义、实用主义以及当代科学哲学的某些流派，也都受到它的重大影响。

实证主义创始人孔德的哲学思想已在上卷介绍，这里向读者介绍穆勒和斯宾塞的哲学思想。

（1）穆勒的哲学思想

约翰·斯图亚特·穆勒（1806—1873）出生于伦敦一个学者家庭。父亲詹姆士·穆勒（1773—1836）是休谟的信徒，在古典文学、历史学、政治经济学、哲学等领域均有较高的造诣，他依照自己的理想精心规划对小穆勒的文化教育。3 岁左右，穆勒就开始学习希腊文，8 岁学拉丁文，随后阅读了大量希腊和拉丁文的文学、史学著作。从 12 岁起，在父亲的引导下，他开始学习逻辑学，不仅读经院派逻辑学，也读亚里多士德的逻辑学著作和柏拉图的对话集。父亲的精心指导和大量逻辑学著作的熏陶，使他懂得了如何使思想严谨、缜密。15 岁那年，父亲指导他阅读法文版的阐述功利主义思想家杰里米·边沁（1748—1832）主要思想的著作《立法论》。边沁不仅主张要以“最大多数人的最大幸福”为人生最高原则和最终目的，而且试图把这条道德原则运用到政治、立法、行政、司法等领域，使之成为政治原则、立法标准和社会目的。《立法论》不仅丰富和充实了穆勒的思想，而且奠定了他的人生目标：做一个社会的改革者。

1820 年，穆勒到了法国，不仅学习化学、动物学、高等数学，而且学习法国语言文学和法兰西革命史，并结识了一些自由派经济学家和思想家，从而确立了做一个民主自由战士的信念。

1821 年回国后，穆勒开始研究 18 世纪哲学，特别是洛克、休谟、爱尔维修、孔狄亚克等人的哲学思想。后来，还研读过孔德的《实证哲学教程》等早期著作以及苏格兰哲学家威廉·惠威尔（1795—1866）的《科学归纳史》（1837）、《归纳科学的哲学》（1840）和威廉·密尔顿的《关于哲学和文学的探讨》（1852）、《形而上学和逻辑讲演录》（1859）等著作。这些人的思想都对穆勒产生过不同程度的影响。

1823 年，穆勒经父亲的介绍，进入东印度公司工作，前后达 35 年之久。1865 年，他作为自由党员被选入国会，任职三年。1873 年 5 月 8 日去世。

穆勒的主要哲学著作有《逻辑学体系》（1843）、《论自由》（1859）、《功利主义》（1861）、《威廉·哈密尔顿爵士的哲学研究》（1865）、《奥古斯特·孔德和实证主义》（1865）以及《关于宗教的三篇论文》（1874）。

<1>外界与心灵。与孔德等法国实证主义者一样，穆勒也强调事实和科学方法的价值，强调知识起源于经验，注重社会改革。但是，孔德重视专门科学的方法和结果，致力于人类知识分类和系统化，穆勒则以法国人所忽略的心理学、逻辑学为出发点。

穆勒断言，我们只能认识现象而无法认识自在之物，认识现象就是认识人们自己的感觉经验；所以，除了感觉的真实性之外，不可能找到其它任何真实性。既然如此，我们何以确信外界世界的独立存在？穆勒以记忆、期待和联想来回答这个问题。例如，我看见桌子上有一张白纸，然后，我闭上眼睛或走入另一间屋，我不再看见这张纸，但我记得它，而且在条件不变的情况下，我仍可以期待或相信会看见它。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。我过去的感觉是感觉恒久的可能性，即它们始终有依照感觉上曾经出现的序列重新再现的可能性；外部世界就是感觉恒久的可能性。因此我们能够相信恒久的可能性是真正的实在，而倏忽即逝的感觉只是这种可能性的偶然的显现或表象。相信外部世界就是相信感觉会重新出现，这种信念不是先验的、天赋的，而是产生于经验，是观念联想的结果。当然，外部世界或自在之物是引起感觉经验的原因，它不依赖于人的意志而存在。但是，能够感觉到的经验与引起感觉经验的原因是不同的，感觉经验是我们能够知道的，而引起感觉经验的原因则是无法知道的。

穆勒按照同样的方法来解释人的心灵（自我）的存在。他既反对把心灵理解为物质发展到高级阶段的产物的观点，也反对把心灵当作独立的实体的主张，而称心灵为一系列感觉；并断言，我们只能知道一连串的感觉，至于心灵的隐秘性质，也同自在之物一样是不可知的。但同时，他意识到用联想心理学把心灵看作是单纯感觉的前后相续的观点，面临与休谟及其追随者们一样严峻的难题：要把心灵是一系列感觉的观点贯彻到底，就必须宣称它是能认知其本身的过去和未来的一系列感觉。对这一难题，穆勒认为明智的做法只能是承认这不可理解的事实，而不提出解决它的理论；在不得不用肯定性的概念来陈述时，对所用概念的意义要采取保留的态度。

<2>逻辑体系。穆勒从事学术活动的最主要的动机，源于社会改革、政治改革和人类幸福的理想。要实现改革，需要有知识；而要取得知识，必须运用正确的方法，即能够由已知真理达到未知真理，从而给人类增加新知识的方法。这种方法不仅应该是实验科学研究方法的总结，而且可以运用到诸如心理学，伦理学、政治学、历史学等心理或道德科学上。《逻辑学体系》就是专门研究这种方法的。

穆勒认为，一切非直党的知识都源于归纳；近代实验科学所运用的研究方法，一切推论和证明，一切非自明真理的发现，都是由归纳法及其对它的解释构成的。三段论的演绎过程（凡人都要死，保罗是人，所以保罗要死）不是由已知到未知的过程，因而不是获得新知识的方法。三段论的大前提并不具有普遍必然的意义，更不是先天、自明的东西，而只是众多单称命题的

机械汇集，只是多次观察结果的简明表现形式，只是告诉我们已经发现了什么：“凡人都要死”只包括过去经验到的所有人，至于未经验到的和将来的人则超出我们的经验之外，也不在这个全称命题的意义之内。三段论的推理也不是从一般到特殊，而是从特殊到特殊：“保罗要死”的结论并不是从“凡人都要死”的大前提推出来的，而是我们看见约翰、柏拉图等人曾经活着，而现在都已死了，从这些个别的实例推出现在活着的保罗要死。这样，他就把演绎法解释成归纳法的组成部分；演绎的任务只是对归纳得出的命题作出解释或指导在未经验的情况中的归纳。

在重新解释演绎法的同时，穆勒着重考察了数学的性质，认为数学中的公理、公设归根到底都来自观察和经验。数学命题只是近似真实：现实中并不存在符合几何定义的点、线等等，它们只是我们经验到的点、线等等理想化的摹本，是抽象，是假设。

穆勒指出，归纳法乃是这样一种方法，它“可以从某种个别情况或某些特殊情况下知道其为真实的东西，推断出所有相似的一切情况下也都是真实的东西。”但现在的问题是，我们拿什么来保证使归纳法能够从已知真理达到未知真理？穆勒认为，归纳推理所以能成立，乃是由于自然的齐一性原则，即自然界中同类事物和现象都有共同的规律，个别如此，全类也如此。齐一性原则同归纳推理的关系，有如三段论的大前提同结论的关系：它不是有助于证明结论，而是结论被证明的必要条件。

穆勒认为，不同现象领域的各种齐一性就是各种自然规律，归纳逻辑的目标就是彻底探索这些规律，其中最主要的是因果规律；归纳法也就是发现因果联系的方法。在具体探讨如何发现因果联系的过程中，他提出了被后人称为“穆勒方法”的五条著名规则：求同法、差异法、同异并用法、剩余法和共变法。这一整套方法是在吸收弗朗西斯·培根等人的成果以及总结近代自然科学研究方法的基础上提出来的，它是西方逻辑思想，尤其是归纳逻辑发展的一个新阶段，对推动科学的进步具有重要意义。

但是，穆勒的归纳法仍是比较初步、简单的实验方法，有一定的局限性，遇到比较复杂的情况，仅用这种方法就不够了。同时，他并没有真正理解归纳法的逻辑基础问题；在因果观上则动摇于唯理论与经验论之间。

<3>伦理学。穆勒相信，社会和政治领域的知识的进步，会同自然科学的进展产生相同的结果。所以，要达到社会改革和人类幸福的目的，必须像发现自然的齐一性一样，发现人类行为的齐一性或规律。他认为，心理学确定的规律是最基本的规律，一切有关社会现象的其它规律都可以从中推演出来；但由于人的社会行为十分复杂，所以必须创建一门中介科学即人性学，它的任务是根据心灵的一般规律，结合人在社会中的地位，来确定能够促进或防止我们所关切的人性和行为趋向产生的条件。

社会是个人的集合，所以在人性学之后，是社会学，即研究人类集体的行为和构成社会生活的各种现象的科学。在探讨社会的经验规律时，他采纳了孔德关于社会静力学、社会动力学及社会演进三阶段规律等理论。

在伦理理论方面，穆勒大部分因袭洛克、休谟、尤其是边沁的学说，重申最大多数人的最大幸福是至善和道德标准。但他力图超越边沁的狭隘性，认为快乐不仅有数量上的区别，而且有质量上的差异，质量要求胜过数量关系；幸福不仅仅是快乐，它要求对人类公共利益的同情心，知识的浇灌和精神的修养；不应把功利主义当成单纯的利己主义，自我牺牲行为是人类最高尚的美德；功利主义伦理学的全部精神和完备理想体现在耶稣的黄金箴律中：待人像你期望人待你一样，爱你的邻人像爱你自己。

穆勒的伦理理论也同他的其它许多理论一样，在诸如快乐论、唯我论、决定论和直觉论、至善论、利他主义、自由意志等相互对立的观点之间摇摆不定。正如马克思所说：“总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。”

（2）斯宾塞的哲学思想

孔德的实证主义从反对宗教和思辨形而上学开始，却以人道教告终。穆勒批评了这种自相矛盾的做法，但他也没能使自己的思想系统化。斯宾塞认为知识应该是一个完全统一的有机的思想体系，哲学的使命是发现能从中推导出力学、物理学、生物学、社会学和伦理学原理（这些原理必须彼此协调）来的最高真理。所以他称自己的哲学为“综合哲学”。

赫伯特·斯宾塞（1820—1903）出生于英格兰中部德比郡一个教师世家，父亲是个很有教养和善于独立思考的人。斯宾塞由于从小体质羸弱，上学时间不多，除了父亲的早期指导外，基本上靠自学成才。1837年秋至1846年，应一位铁路工程师之邀，他断断续续地在铁路上做土木技师，同时广泛自学数学、地质学、心理学、生物学、经济学、政治学和哲学，研究了穆勒的《逻辑学体系》和康德的《纯粹理性批判》，并通过地质学家莱伊尔（1797—1875）的《地质学原理》第一次接触到了进化论。1848年底起，斯宾塞担任英国最有声望的金融杂志《经济学家》编辑，开始与当时科学界和思想界的一些名流交往。1850年，他完成了第一部巨著《社会静力学》。为了能专心致力于完成其综合哲学的庞大体系，他于1852年辞去编辑职务。晚年的斯宾塞获得了世界性荣誉：先后被剑桥大学、爱丁堡大学等世界著名学府授予博士学位，被罗马、巴黎等科学院授予院士头衔。但他拒绝了许多荣誉，包括英国皇家学会会员等荣誉称号。

他的主要著作有《社会静力学》（1850）、《演进假说》（1852）、《心理学原理》（1855）、《第一原理》（1860—1862）、《生物学原理》（1864—1867）、《社会学原理》（1876—1896）、《伦理学原理》（1879—1893）。

<1>第一原理。受康德有关认识的先天形式学说的启示，斯宾塞断言人类一切知识都以思维的初始活动为基础，如果不是因为心灵有对逻辑一致性的要求以及发现相似和差异的能力，知识是不可能的。但对思维过程和思维结果的考察表明，我们只能认识有限、相对和可分类的事物（现象），而不能认识绝对、初始因或无限。不过我们总能把现象同绝对联系起来，现象必然以绝对为前提，否则，现象就不可思议，就不会被认识，它们本身就是绝对。绝对是不可知的，这不仅可以从我们的智慧本性中得到证明，而且可以在科学事实方面得到证明：我们不能理解诸如物质、运动、空间、时间、自我等科学和哲学中的基本概念的起源。斯宾塞有时把不可知的绝对称为“力”。“力”是恒久存在的，是既无开端又无终结的无条件的实在，是一切现象的终极原因，是对经验进行科学组织的基础，因而也必然是一切知识的来源。不可知的恒久存在的“力”在直接对立的主体与客体、自我与非我、精神与物质中表现自己。经验就是“力的恒久性”的表象：主体是模糊的表象，客体是清晰的表象；物理的东西和心理的东西都受相同的经验规律的支配。认识就是分类，“或者把相同的东西结合起来，把不同的东西分离开来”。因此，科学的最高成就就在于解释现象的各种秩序。

斯宾塞认为，科学无法认知绝对这一事实，并不能成为否定绝对的理由，因为无论过去、现在或将来，永远都存在两种对立的精神活动方式：“人类的精神永远不会只被已确定的现象及其关系所占据，而必然会被现象及其关系中的不确定东西所占据。”“如果精神总存在着超越知识的可能，那就永远不会没有宗教的地盘。”他认为，历史上科学与宗教的互相对立和排斥乃是出于双方的误解；二者虽然看起来是不相容的，但实际上却是一体两面，可以而且也应该携手共进。斯宾塞的这一观点对后来的维特根斯坦和新托马斯主义有着重大影响。

<2>普遍进化。虽然知识仅限于相对的现象，但哲学家的使命应该是发现一切现象所共同遵循的普遍规律。斯宾塞认为，进化规律就是一种普遍规律：从天体到物种，从无机界到有机界、从自然到社会，无不存在演进过程；相对、有限的现象世界由绝对、无限的“力”所决定，“力”的作用是永恒的、无所不及的，因此进化也必然是恒久的、普遍的。这就是说，无论从现象界各个领域的归纳，或者根据“力的恒久性”的第一原理的演绎，都可以得出普遍进化的规律。

在斯宾塞看来，进化就是“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。”进化，首先是从

斯宾塞：《第一原理》，纽约1910年英文版，第120页。

斯宾塞：《第一原理》，第17页。

斯宾塞：《第一原理》，第343页。

分散到集中，从较少凝聚的形式到较多凝聚的形式；然后是从集中到分化，从分散的同质状态进到凝聚的异质状态；接着是从分化到平衡，从不确定、无联系的同质状态进到确定的、有联系的异质状态，最终达到普遍和谐，达到平衡，即达到进化的顶点。由于外界的影响，平衡状态不可能持久，随之而来的必然是分散和解体，全部过程又重新开始。

普遍进化是斯宾塞综合哲学体系的根本理论。在其早期著作中，他就用这一理论批判主张事物永恒不变的形而上学，这对达尔文产生过直接影响。但他的普遍进化理论是反辩证法的，这集中表现在他把物质与运动互相对立起来，认为进化意味着运动消散，进化达到顶点意味着失去运动。同时，他把事物的发展归结为没有质变的单纯量变过程，并把平衡当作进化的顶点，因此他反对社会革命，主张通过完全不可觉察的方式来实现点滴的改良。

<3>社会学。斯宾塞相信，社会领域与自然领域一样，也存在着规律。社会学的任务就是发现社会现象的规律。他认为，社会像生物一样是一个有机体，社会的分工就类似于动物机体各个器官的分工。生物机体所以能保持稳定、均衡的状态，动物机体所以能正常生存、进化，都是由于各种器官的机能的互相配合和均衡。因此，社会的生存和进化也离不开各部分机能的均衡。动物机体中有营养、循环分配和调节三大系统各司其职，社会有机体也有这三大系统：营养（生产）、分配（商业、交通、银行）和调节（政府及各种管理机构），这三大系统也各司其职，缺一不可，否则，社会就失去均衡，无法生存，更谈不上进化。斯宾塞认为，他提出的“适者生存”法则不仅适用于生物领域，而且适用于社会领域，社会的进化正是通过这一法则实现的。由此出发，他得出了一系列为种族主义和英国殖民主义辩护的结论。

斯宾塞强调，社会机体与生物机体之间不仅存在着一致性，而且存在着差异性：生物机体的各个器官服从整体的生存；社会机体则相反，社会本身不应成为目的，整体为部分的存在服务。社会越进化，个人就越重要，社会的生存价值就体现在对公民的个人自由的维护上。国家的调节作用应当是消除个人之间的冲突以及一切对个人自由的侵犯。因此，他既反对社会主义和共产主义学说，反对社会主义国家，也反对突出社会、国家整体的各种资产阶级学说，认为包揽一切的国家是低级社会形态的特征，以自身的权威扼杀个人自由的国家制度是野蛮的奴隶制。

5. 生命哲学

生命哲学是反对理性主义传统的产物。它流行于 19 世纪末至 20 世纪上半期，最早发源于德国，这与德国思想界在此前一个多世纪逐渐加强的一种

详见任宜敏《批判与重建》，浙江大学出版社 1989 年版，第 18 章。

文化氛围密不可分。早在 18 世纪 70 年代“狂飙突进”和新浪漫主义文学运动中，就有人打出“生命”的旗帜，要求以区分活的东西与死的东西作为文化批评的标准。浪漫主义思想家弗里德里希·施莱格尔（Fridrich Schlegel, 1772—1828）更是明确提出建立以心灵为核心的生命哲学。歌德、赫尔德、费希特、谢林等人透过各自的著作也都表现出崇尚生命力、高扬精神能动性和直觉的思想。这种思想氛围经过叔本华、尼采的哲学活动得到了进一步的强化。19 世纪末，形而上学自然观逐步瓦解，而传统的理性主义面对新的社会矛盾和社会危机显得越来越无能为力。以人的生命、生活、价值和历史文化为主题的生命哲学遂应运而生，成了一股盛极一时的普遍思潮。

德国生命哲学思潮的主要代表人物是狄尔泰、齐美尔和奥伊肯。

狄尔泰（1833—1911）出生于莱茵河畔的比布里希，父亲是一个开明的新教神学家，对历史和政治具有浓厚的兴趣，母亲是一位音乐指挥的女儿，很有音乐才能。狄尔泰继承了母亲的这种禀赋，终生酷爱音乐，并写过不少有关音乐评论的文章。在威斯巴登完成中学教育后，狄尔泰遵从父母希望他做一名牧师的意愿，于 1852 年进入海德堡大学学习神学，一年后转学到柏林大学继续学习神学，同时对历史、哲学的兴趣日增。最后，他意识到自己缺乏宗教信仰，难以做牧师，而更渴望做学者，做一名大学教授。1864 年，狄尔泰获哲学博士学位；旋即取得柏林大学教师资格。但不久后，他就应邀前往巴塞尔大学执教。1868 年又被基尔大学聘为哲学教授。1870 年，他的第一部著作《施莱尔马赫的一生》出版，奠定了他在学术界的地位。1871 年底，狄尔泰应召前往布累斯劳大学担任哲学教授，从此开始了一个硕果累累的新时期。1882 年，他重返柏林大学，取得了黑格尔曾经担任过的哲学教席，由此而使他的学术生涯获得了最高的荣誉。在生命的最后几年，他的思想反而更加活跃，创作激情愈益强烈。1911 年 9 月 30 日，因染上传染病而突然去世。

狄尔泰的学术兴趣和学术成果的范围异常广泛，作品数量多得惊人，但他生前却只出版过《施莱尔马赫的一生》（1870）、《人文科学入门》（1883）、《诗和体验》（1905）这三本著作以及一些论文；留下的堆积如山的文稿，后来由他的追随者整理，收入《狄尔泰全集》，陆续出版。

狄尔泰称自己的哲学为“生命哲学”。他所谓的生命是指人的生命——不是个人的生命和心理过程，而是人类的生命。生命的首要特征正是其时间结构。就个人而言，生命就在他的态度和活动，他对人和事的认识以及他同环境的关系中表现出其独具的特征。同时，每个人又是无数交叉系统中的一个点，无数个人聚成生命之网络，汇成生命之巨流，而生命本身就在他们中间实现为社会的、历史的实在。狄尔泰既反对尼采等人过分强调个人和主观性而忽略历史的做法，强调人类生活事实上是历史的，“生命，作为

相互影响的、时间上相续的事件，就是历史生活”；也反对一些非理性主义者对立理智、文化与生命的倾向，强调理智和文化是生命不可分割的组成部分，生命是在理智和文化上被构成的。对生命的体验、理解、表达和解释，乃是与自然科学完全不同的精神科学或人文科学的使命。由此，他对人文科学的内涵、领域、各子学科的目的、方法、职能及其关系等等作了开拓性的探索，并提出了许多富有独创性和启迪性的思想。

齐美尔（1853—1918）出生于柏林一个中产阶级家庭，自柏林大学毕业后，相继执教于柏林大学和斯特拉斯堡大学。他的生命哲学的核心思想是：生命不仅是一个生生不息的、创造更多的生命来时时更新自己的过程，不仅是一股不可逆转的流，而且具有超过生命自身的能力，从自身创造出非生命的对象，包括艺术、宗教、政治制度、经济结构、科学理论和哲学体系等等；这些造物都有各自的规律和意义，它们既是生命的能动性的表现，也是生命的可理解性的条件。

奥伊肯（1846—1926）出生于东弗里西亚省的奥利希城，5岁丧父，母亲是位虔诚的教徒，她的教诲对儿子产生了深刻的影响。1863年，奥伊肯进入哥廷根大学。毕业后，一度执教于巴塞尔大学。从1874年起到1920年退休，他一直任耶拿大学哲学教授。1908年获诺贝尔文学奖。他的主要著作有《近代思想的主潮》（1878）、《精神生活的统一性》（1888）、《为精神生活的内容而战斗》（1896）、《宗教之真理》（1901）、《生活的意义与价值》（1908）、《当代伦理学与精神生活的关系》（1913）等。

奥伊肯批评自然主义把人的生活物质化、生物化、分解为外在的关系，其结果是把人的生活降低为动物生活，使人类毫无崇高的理想和人类之爱可言，使人沦落到与毫无创造精神和自由思想的禽兽同列的可悲境地。理智主义在正确驳斥自然主义的同时，把人的生活抽象化，使人沦为抽象观念的奴隶，结果与自然主义殊途同归。奥伊肯强调，哲学不能以抽象观念为中心，而应该以真实的、活生生的生活或生命为中心，所以他称自己的生命哲学为精神生活哲学。精神生活是最真实的实在，它既是自我生活，又是宇宙生活，换言之，它就是主客观统一——不是静止的统一，而是活动中的统一。精神生活也是一切知识的起点，它通过人格的自我超越表现出来。精神生活的本质就在于追求超越，即从被动的、被束缚的生活迈向绝对自由自主的生活。这是同自然生活或非精神生活作不息斗争的过程，是冲决狭小的外物樊篱、丰富精神生活之内容的过程，也是求真的过程。历史的进化就是精神生活的具体化，是精神生活通过人格自我超越克服原来的分散孤立进到内在统一、由低级到高级从而达到绝对自由自主的境界的过程。

在生命哲学思潮中，最有代表性、影响最大的是法国的柏格森。他的哲学不仅在英法德等国广为传播，而且跨越重洋，影响到美洲大陆的詹姆斯、

怀特海等思想家。下面我们就着重介绍柏格森的哲学思想。

亨利·柏格森(1859—1941)是世纪之交法国哲学界最引人注目、最有声望的人物,其影响遍及哲学、科学、文学与宗教等领域,他的著作在学术界以外也有许多读者。柏格森出生于法国首都巴黎,父亲是颇有才气的音乐家,属一个富有的波兰犹太家族的后代,母亲出身于英国的犹太家庭,是位性情温和、富有牺牲精神的虔诚的犹太教徒。可以说,音乐和宗教自柏格森呱呱坠地之时起就时刻伴随着他。柏格森自幼聪慧过人,9岁那年获波拿巴皇家中学(后改名为孔多塞中学)奖学金,入校寄宿学习。两年后,他父母迁居伦敦,年仅11岁的柏格森只身住寄宿公寓,留在巴黎上学,而且学业异常优异,不少学科多次获全国中学生竞赛第一名,为应征解答一数学难题而撰写的一篇数学论文还被权威的《数学年报》破天荒地全文登载,令数学界、教育界为之震动。1878年中学毕业后,柏格森立志专攻哲学,以优异成绩考入巴黎高等师范学院,师从布特鲁学习哲学。布特鲁不为传统和时髦所左右,勇于独立思考,强调内心的自由创造,主张知识仅限于发现事物间的关系、存在的真正本质只有靠内在的启示才能把握,这些都对柏格森的思想产生了很大影响。与此同时,斯宾塞的哲学思想也令他相当着迷。不过不久后,柏格森就下定决心要全面清算和坚决反击这种盛极一时的科学主义,发誓要重建人的价值和精神价值。

1881年大学毕业后,柏格森先后在昂热、克莱蒙菲朗、巴黎等地担任中学教师。1889年以《论意识的直接材料》(附拉丁语论文《亚里士多德关于感官的思想》)获巴黎大学哲学博士学位。同年,博士论文在巴黎出版。21年后,该书英译本问世,书名改为《时间与自由意志》。1900年,他被法兰西公学聘为教授,主持希腊哲学讲座,后又主持现代哲学讲座。柏格森的讲课非常出色,一度引起整个巴黎的轰动。除哲学外,他还通晓数学和当时各门自然科学,在不少领域甚至相当有造诣,文学上也有极高的声望。1915年,他被选为法国科学院终身院士。1928年获诺贝尔文学奖。从20年代后期起,他的兴趣转向道德和宗教。1940年6月,德国法西斯军队攻占巴黎,傀儡政府随之颁布一项反犹太人法令,规定每个犹太人都必须登记,但顾忌到柏格森在法国乃至全世界的声望,特别予以豁免。正经受疾病折磨的哲学家断然拒绝这种特权,挣扎着下了病床,坚持与其他犹太人一起登记。这加速了病情的恶化,1941年1月4日在巴黎逝世。

柏格森的主要哲学著作有《意识的直接材料》(1889)、《物质与记忆》(1896)、《论笑》(1900)、《形而上学导言》(1903)、《创造进化论》(1907)、《道德和宗教的两种起源》(1932)。

(1) 创造进化论

与狄尔泰等人侧重历史——文化的研究有所不同,柏格森的生命哲学带有明显的生物学倾向。受19世纪末自然科学领域发生的剧变的影响,柏格森首先深刻地揭露了用单纯力学观点解释生命现象、夸大机械的因果制约

性、排斥发展与创新、忽视整体性的机械论的缺陷与错误。同时，他也拒斥斯宾塞用数学方法处理过的进化论以及扼杀生命创造的可能性的目的论。为了区别于诸如此类的进化论，他把自己的理论标之为“创造进化论。”

柏格森认为，宇宙万物生生不息，时时更新的最深刻的根源在于“生命冲动”（生命乃是一种本原的冲动，是一股连续而不可分割的流）。生命冲动每时每刻都在创造自身并创造新的东西。生命冲动促进万物的方式主要有两种类型或两种倾向，一种是生命冲动的自然运动，即向上喷发，它产生一切有生命的形式；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。这两种倾向是根本对立又互相抑制的：向上的喷发总是企图克服向下的坠落，而向下的坠落也必然牵制向上的喷发。这两种倾向的交汇点构成生物有机体。从最低级的生物到动物直到人类，都是生命冲动的产物。生命冲动分化成各种不同的进化路线，根据所受阻力的大小、与物质结合的方式以及生命在物种内保留的程度，产生了千差万别的物种。植物潜伏有运动意识，动物具有不同的本能，人则还有理智。柏格森认为，几千年来把理智认作高于本能的传统观点是错误的；实际上，二者只是生命同一冲动分化出的不同方向，或者说，只是精神把握实在的不同方式。

正因为宇宙万物乃至人类社会都是生命冲动促成的，生命冲动是永不停顿的纯粹质的创造过程，所以世界决不是一个闭锁的系统，而是一个开放的过程，一切都在不断变化生成；传统哲学中一切关于实在与绝对的静止僵化的见解必须统统抛弃：“实在就是可动性，没有已造成的事物，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。……如果我们同意把倾向看作是一种开始的方向变化，那一切实在就是货币。”生命冲动作为纯粹的活动、倾向，不可能有任何相对的静止和稳定（在柏格森看来，相对就意味着假象），不可能有任何间断性，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。”

（2）时间与自我

柏格森认为，科学总是把时间与空间当作同一层次的东西对待，把空间理解为无限可分的，可计量的外在的对象，并借助空间的符号来测量和表达时间，赋予时间以抽象的统一性，使之成为一种度量时间或抽象时间。这种做法固然对人类实际生活颇为实用，但却牺牲了“真正的时间”。更有甚者，传统哲学竟然也模仿实证科学的方法，以空间的观念看待世界，用空间的语言讨论时间，结果把蕴藏在知识构成的世界内部的最深沉、最富生气的真正实在降低成了外部空间对象，并由此引出了哲学史上无数错综复杂的纷争。

柏格森：《形而上学导言》，商务印书馆 1963 年版，第 29、28 页。

柏格森：《形而上学导言》，商务印书馆 1963 年版，第 29、28 页。

作为通晓当时自然科学各个领域的哲学家，柏格森并不否认科学对人类所特有的伟大的意义。但同时，他一再强调哲学决不能以实证科学的方法为方法，以实证科学的对象为对象；哲学的对象应当是真正的时间或“纯粹绵延”。生命冲动本质上是真正的时间之流；没有时间也就是没有生命。正是时间的不重复不间断性保证了生命的存在。真正的时间不掺杂丝毫空间要素因而同数量无关，它是内在的、心理的、不可分割的、纯质的变化流。因此，用科学，理智的方法去分析、解释、定义真正的时间或纯粹绵延，必然会远离它的真相，它只在精神对精神的直接洞察中，亦即只有在自我意识中凭直觉才能把握。

“自我”可以区分为与环境有关的自我以及通过内省达到的内在状态的自我。前者是处在空间里的表面的自我，是实证科学的对象；后者则是处在真正的时间里的真正的自我，因而也即是绵延。真正的自我并非固定不变的实体，自我的意识状态也是活生生的，不可分割并不停变化着的流：“状态本身只不过是变化。”其中的每一个意识状态都是内容非常丰富且具有有机统一性的境界，都是承继和包括了过去所有的意识状态，同时又蕴蓄着下一个新的意识状态的产生；一面是结束，一面又是开始，中间没有过渡，每一状态都伸展、渗透到别的意识状态中。这就是真正的自我，纯粹的绵延，它具有本原性、创造性、新奇性，它是百音共振、万灯辉映，五彩缤纷但又不可名状的。例如，像爱、恨之类强烈的情感发生时，心中往往是千头万绪纠结在一起，没有明确的轮廓和分界，没有内外的关系，但却都彼此息息相关，联成一个情绪网。事后若从空间出发，用理性概念或逻辑方法对其进行冷静的分析、归类、陈述，不可名状的有名了，得到了原来没有的科学知识，但这却是静止僵死的东西，远离了生气勃勃、健行不息的实在。柏格森的这一思想，后来被实用主义哲学家、心理学家威廉·詹姆斯所继承，并发展为著名的“意识流”学说。

（3）理智与直觉

柏格森肯定理智对人类生活是不可缺少的：“理智，就它最初的特征来看，它是制造人为对象的官能，尤其是制造工具的官能，是不定地变化制造活动的官能。”因此，它在人类认识、适应乃至改造环境的活动中具有重要意义。但是，理智具有社会功利性，是为满足人们的实际利益服务的，它“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。”这样一来，它所得到的知识就成了相对的，无法达到实在，“从实在的东西中漏掉了作为实在的东西的本质的东西。”同

柏格森：《创造进化论》，1911年纽约英文版，第1页。

柏格森：《创造进化论》，第139页。

柏格森：《形而上学导言》，第18页。

柏格森：《形而上学导言》，第130、30、8—9页。

时，理智的认识形式和认识方法具有抽象性和固定性：“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。”因此它只适用于由机械性统治的静止、僵化和没有个性的世界，对于以绵延为本质的生命，却只能在其周围打转，所以他说，理智给予人们的“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实在，那是枉然的；它们所提供给我们的不过是实在的阴影而已！”

柏格森认为，要达到绝对的实在，必须而且只能诉诸直觉。哲学与科学可以而且应当统一，但这只能是在直觉基础上的统一：“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。”

他对直觉的解释是：“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。”“我所说的直觉乃是指那种已经脱离利害关系的、有自我意识的、能够反省它的对象并无限扩展对象的本能。”

这表明，首先，直觉就是直接意识，是能够朝向事物的内在生命的真实运动。所以在直觉中，“我将不再从我们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。”其次，直觉不依赖感性、理性与实践，摒除一切概念、判断、推理乃至语言符号，不带丝毫的社会功利性，它只与时间有关，是当下的内心体验，是心灵对心灵的直接注视。所以直觉需要意志的努力，这种努力使人的心灵违背理性思维的习惯方向。最后，直觉并不是康德式的神秘的自在之物，而是一种本能——在柏格森看来，本能同生命冲动向上喷发的方向一致，凡有生命之处就有直觉意识。因此，只要我们能冲决理智的遮蔽，就能凭借直觉把握生命，达到绝对的领域。

直觉的产生同记忆有关。在《物质与记忆》一书中，柏格森指出，记忆不来源于物质，其理由是记忆与感觉是两回事。感觉到的对象有体积、占空间、可计量，所以是来自物质的。但记忆的物质却完全不同，它是潜在的、不自觉的，因此与物质绝不相干。记忆与大脑的关系有如衣服与钩子的关系，钩子只有一个，挂上去的衣服却可增可减，也可变换；钩子坏了，衣服

柏格森：《形而上学导言》，第 30、30、8—9 页。

柏格森：《形而上学导言》，第 30、30、8—9 页。

柏格森：《形而上学导言》，第 33、3—4 页。

柏格森：《形而上学导言》，第 33、3—4 页。

柏格森：《创造进化论》，第 176 页。

柏格森：《形而上学导言》，第 1—2 页。

并不会因此毁灭。由此出发，他提出了灵魂不灭的观点。

记忆与知觉有着不可分的关系，任何知觉的丰富和完整都离不开记忆。在记忆中，过去和现在息息相关，像滚雪球一样越滚越大。当我们面对某个事物时，保存在记忆里的千百往事与当前的经验彼此渗透，共治于一炉，最后凝成一线单一的直觉，在刹那间就产生了对事物的完整意识。

贬低理性，尊崇直觉是柏格森生命哲学的一个中心问题，其中不少观点的确颇为深刻。但是，他视理智是实用的、视理智的认识形式和认识方法是绝对静止僵固的观点等等，则是极为偏颇，经不起深究的。

三、欧美哲学

1. 马赫主义

19 世纪是科学以空前未有的速度长足发展的世纪，诸如能量守恒定律、气体动力学理论、麦克斯韦电磁原理、生物进化论、细胞学说等等重大成果，都揭示了世界的普遍联系和全面发展的特征，动摇了机械自然观。19 世纪末，科学，尤其是物理学领域的一系列重大发现，对从经典力学出发去解释自然现象的传统构成了致命威胁。

面对危机与挑战，多数科学家仍坚持把力学当作科学的基础，当作解释一切自然现象的出发点。还有一些科学家则对力学方法失去信心，主张回到中世纪的“机体论”中寻找可以真正理解世界的方法。这两种倾向都不利于科学的发展。要在危机中挽救科学，就迫切需要重新考察经典力学的概念体系，在科学领域中引起一种认识论的转变，建立一种新的认识方法。

马赫主义正是在这种历史条件下产生的，它的创始人、主要代表人物和追随者马赫、阿芬那留斯、彭加勒、毕尔生（1857—1936）、迪昂（1861—1916）等大多都是科学家。他们意在对一切自然现象作出能够为自然科学家所接受的统一的科学解释。为达此目的，他们反对超验的“形而上学”，既采纳休谟等人的经验主义认识路线，也汲取孔德、斯宾塞等实证主义者的思想，同时又拒绝这些哲学家思想中的“形而上学”残余，把哲学归结为科学的认识论，因而被称为第二代实证主义。

20 世纪初，在弗兰克（1884—1966）、希尔伯特（1862—1943）、克莱因（1849—1925）、爱因斯坦（1879—1955）等著名科学家的推动下，维也纳、柏林等地相继组织成立了实证主义（马赫主义）协会，出版专门的哲学杂志；马赫主义的影响迅速遍及英、法、意、美等国。同时，它还传入俄国，经过民粹派分子切尔诺夫、社会民主党人波格丹诺夫、巴扎罗夫、尤什凯维奇等人的推波助澜，变成了一股“修正”马克思主义、腐蚀工人运动的思潮。在这种情况下，列宁写了《唯物主义和经验批判主义》一书，对马赫主义进行了激烈的批判。

（1）马赫的哲学思想

恩斯特·马赫（1838—1916）出生于奥地利边境摩拉维亚的契尔里兹。父亲是个受过高等教育并具有自由思想的家庭教师；母亲爱好音乐、绘画和诗歌，温文尔雅，富有艺术气质。马赫的童年和少年时期是在农村度过的，双亲为他提供的自由环境及言传身教，培育了他不受约束的、批判的、顽强的科学好奇心和怀疑主义。10 岁那年，马赫被送入一所教会学校，但校方认为他“没有天赋”，父亲只好把他带回家，亲自给他讲授中小学课程。15 岁那年，马赫进入一所公立中学六年级学习；同年，他从父亲的丰富藏书如饥似渴地读完了康德的《未来形而上学导论》，从中受到极大启发，这种启

发也引导他对力学进行历史的批判的研究。中学毕业后，他进入维也纳大学攻读数学、物理学和哲学。1860年，马赫通过大学考试并获得了博士学位。在做了几年家庭教师和大学编外讲师后，于1864年进格拉茨大学开设数学和物理学讲座，同时从事生理、心理学研究，发现了著名的“马赫带”现象，并提出了心理的格式塔性质。1867—1895年，他担任布拉格大学实验物理学教授，不仅以其非凡的研究赢得了“辉煌的实验家”的荣誉，而且对经典物理学及其哲学基础进行了批判性的考察，这种批判后来直接启发了爱因斯坦以及一大批对量子力学作出卓越贡献的科学家。1895年，维也纳大学专门为他设立了一个“归纳科学的历史和理论”的讲座，因此马赫也是世界上第一位科学哲学教授。1898年，他因中风而半身瘫痪。1901年退休后一边继续从事科研，一边参加同情工人的政治活动：与工人并肩游行，支持工人的业余教育，捐款给社会民主党的《工人报》，写文章反对基督教社会主义者的反动行为，等等。1916年2月19日，在德国逝世。

马赫的主要著作有：《功的守恒定律的历史和根源》（1872，其中至少有一半是科学哲学的内容）、《力学及其发展的历史批判概论》（1883，他最重要的科学史著作）、《感觉的分析》（1886，他的最主要的哲学著作）、《认识和谬误》（1905，科学哲学讲演汇编）。

<1>要素论。爱因斯坦曾十分准确地将马赫研究哲学的目的概括为试图建立一种能把科学的各个部门统一起来的认识论和方法论。

马赫认为，要统一科学，就必须寻找一种在所有科学领域内都能坚持的概念，这种概念不能是传统“形而上学”所讨论的“物质”、“精神”、“生命”、“集体心灵”等东西，因为这些语词无法化归为同一名词，无法对自然现象作出统一的解释，而且还会走向引起思想紊乱的二元论。为此，他提出了“要素”论：整个物质世界可以分解为要素，它们同时也是心理世界的要素。要素是超乎心物对立的中性的东西，要素本身既不指物质的实体也不指精神的实体，而只是一种函数关系。它们只有在一定的依存关系中存在，才成为心理的东西或物理的东西。全部自然科学的任务就是发现和描述这种关系。

统一的世界要素可分为三类，用字母表示就是：ABC……、KLM……、 ∂

。ABC……代表物理要素，它们组成物体；KLM……代表生理要素，它们构成人的身体； ∂ ……代表心理要素，它们构成人的自我。三类要素之间以及每类要素各个部分之间都可以直接或间接地发生联系。ABC与KLM直接联系，KLM与 ∂ 也直接联系，ABC与 ∂ 则以KLM为中介发生间接联系。心理的东西与物理的东西之间的不同并不是性质的不同，而只是要素之间的结合方式不同：同一要素，在一种联系上是物理的东西，在另一种联系上则又成了心理的东西。从要素的依存关系出发，就可以消解传统哲学中

物质与精神、世界与自我、内部与外部等等之间的对立，因为这些对立只不过是对于要素的依存关系的不完全表示。

马赫常常用“感觉”表示“要素”，但他特别强调：“凡是把‘感觉’、‘感觉的复合体’这两个名词和‘要素’、‘要素的复合体’这两个名词同时并用，或是用前者来代替后者的地方，读者必须经常记住，只有在这里所指的联系或关系中，只有在这里所指的函数的依存关系中，要素才是感觉。”

从要素论出发，马赫批判了经典力学的自然观，尤其是牛顿时空观，认为空间是加速度和相互规定的一种媒质；时间则是从相互联系着的事物变化中得出的一种抽象；并不存在同物质无关的绝对时间和绝对空间。爱因斯坦认为这些批判性工作为相对论的诞生铺平了道路。

<2>函数关系论。马赫的目标既然是统一科学，对一切自然现象作出统一的解释，因此必须解决物理现象被因果性支配而生物现象却被目的性支配的矛盾。

通过历史的考察，马赫认为，因果性和目的性的概念起源于亚里士多德对作用因和终极因（动力因和目的因）的区别，而这两个概念又渊源于万物有神论的观念。随着历史的发展，在物理过程方面，由于它的可计算性和极其简单性，万物有神论逐渐被排除出去。生物现象比物理现象复杂得多，仅仅按照因果关系无法解释，但却可以按照目的性作出解释。但是，科学的两个领域，一个作因果性的了解，另一个作目的论的了解，这是不合理的。目的性概念占支配地位的生物领域同样保留着因果原则，这一原则之所以不能像在物理领域那样有效，无非是由于生物现象间的联系不像物理现象那样简单。尽管迄今为止的研究尚无法证明有机物与无机物的统一，但随着科学的发展，这种统一终将会得到证明，万物有神论的幽灵终将被逐出生物领域，亦即，生物现象最终也可用因果性来解释。

马赫基本上同意休谟对因果性的解释，但他主张用数学的函数关系代替因果关系：世界既然是由要素以及要素的复合的不同联系或相互依存关系构成的，那就理所当然可以用函数来描述要素的各种依存关系。而且，“函数概念比原因概念优越，它的优越性在于追求精确性，而不带有原因概念的不完整性，不确定性和片面性。”因此它能够克服旧因果观在生物领域遇到的困难，使不同领域的要素的相互依存关系都能得到精确描述，从而达到统一科学的目标。

<3>思维经济原则。马赫以生物进化论为依据，提出思维经济原则作为他的科学方法论。这条原则的核心内容就是：花费尽可能少的思维，获得尽

马赫：《感觉的分析》，商务印书馆 1986 年版，第 12 页。

参阅《爱因斯坦文集》第 1 卷，第 86 页。

马赫：《感觉的分析》，第 73 页。

可能多的成效。实现思维经济原则的途径是：选择适合于问题的正确方法，由经验抽象出概念并正确地运用数学描述。

马赫认为，神学理论就是通过经验事实在思维中的摹写和表现来代替和节省经验。理论能代替的经验事实越多，就越符合思维经济原则；我们对经验事实的摹写或描述越简单，则对所摹写的对象的认识越深入越完善，对科学研究所起的作用也越大。因此，简单性和经济性是评价科学理论的主要标准，也是思维经济原则的主要内容。

马赫指出，思维的形式和内容都具有经济的性质。记忆比直接经验更方便；语言本身就是一种经济手段；数学和化学符号、数的运算方法、音符等等都表现了普遍、概括性质和较高的适应能力；一切自然规律都是对经验事实的经济描述，给人以简单扼要的指向。

思维经济原则是马赫反对“形而上学”的武器。在他看来，诸如本质、实体，自在之物、灵魂、上帝等等不能还原为对感性要素的观察的东西，对科学来说完全是多余的，不符合思维经济原则，只会阻碍统一科学的事业，所以应当将它们排除掉。这些思想对科学研究和科学方法论的发展具有相当的积极意义，对不少科学家以及维也纳学派、工具主义等产生过重大影响。但他通过思维经济原则否定科学理论所描述的自然规律的客观存在，并把概念思维仅仅当作是对感性经验的经济描述，因而带有主观唯心主义的倾向。

（2）阿芬那留斯的哲学思想

理查德·阿芬那留斯（1843—1896）出生于巴黎一个书店老板家庭，先后在苏黎世、柏林、莱比锡研究生理学、语文学和哲学，并在莱比锡大学获哲学博士学位，1877年起任苏黎世大学哲学教授。他的一生是在书斋和大学讲坛度过的。他独立地创立的经验批判主义，遵循的是与马赫相同的路线。他的主要著作有：《哲学——按照费力最小的原则对世界的思维》（集中阐述思维经济原则和只有感觉才是真实存在的思想，1876）、《纯粹经验批判》（进一步发挥前书的观点，1888—1890）、《人的世界概念》（完善前两书的观点，1891）和《关于心理学对象的概念的考察》（提出“要素复合”说，对其哲学体系进行总结，1894—1895）。此外，他于1877年创办的《科学哲学季刊》杂志，对促进经验批判主义的传播起了很大作用。

批判经验。阿芬那留斯主张，知识的基础只能是经验。自我以及由具有多重相互依存关系的各种组成部分构成的环境（世界和他人）都离不开我的经验，二者都不是独立的精神实体或物质实体，而是同时由我的经验发现的现成的东西；任何一个健康人，都具有同我一样的世界概念，或者说同我一样具有各自的自我与环境的经验。但是，以往哲学讨论的经验都不是“纯粹经验”，而是夹杂了许多非经验的内容，即在经验中“摄取”了思想、感情、意志等等，结果分裂成外在的经验（客观对象的主观映象）和内在的经验（主观的内省）、客体和主体，实在就这样被弄得黑白颠倒了。所以，他的哲学的任务就是对经验本身进行批判，清除经验中夹杂的一切与经验无关

的内容，恢复对世界的本来的自然看法：纯粹经验。列入清除对象的非经验的内容主要包括这样几类：一是拟人化的内容。在知识发展的初期，人类往往把自己的特性当作对象的特性，用拟人化的观点去解释对象。二是属于审美评价和伦理评价的内容。三是诸如“物质”、“必然性”、“因果性”之类不依人的意志为转移的内容，即被唯物主义当作经验的客观基础的外部世界及其客观联系。他认为，“物质”是一个“形而上学”的绝对概念，是一种抽象，因而必须从经验中清除出去。“必然性”和“因果性”也一样：我们感觉到的只是一个现象跟着一个现象，根本感觉不到某种引起运动的力量，从而也就感觉不到任何运动的必然性；因果性是以力量和必然性为前提的，既然必然性在经验中没有立足之地，那么因果性也同样应从经验中清除出去——在这里，读者可以看到休谟的幽灵。清除了一切与经验无关的内容之后，剩下的就是“纯粹经验”。纯粹经验是一切可能的个人经验所共有的经验。原则同格和反嵌入论。阿芬那留斯认为，作为主体的自我与作为对象的环境处于不可分割的“同格”（即相互依存）之中；其中自我是同格的“中心项”，环境是同格的“对立项”。二者总是被一起发现的，没有前者就没有后者，反之亦然。他认为，唯物主义使自我屈从于环境，唯心主义则使环境屈从于自我，二者都把由纯粹经验所统一的世界分裂为主客二元，因而都是错误的。

自我与环境的分离也使唯物主义和各种唯心主义在认识上犯了他称之为“嵌入”的错误，即把知觉与知觉的对象相分离，把后者当作意识之外的东西，而把前者置入意识中，从而把环境的组成部分变成了思维的组成部分，把自由明显地表现在现存的东西中的非机械的东西变成了神秘地潜藏在中枢神经系统里的东西。在他看来，知觉与知觉的对象是绝对同一的，即都是纯粹经验。从不知到知的认识过程实质上是一种刺激——反应过程，是从人的生活平衡的破坏（发现问题）到平衡的恢复（解决问题）的过程。这就是说，人的认识并不像唯物主义所说的那样是对客观对象的反映，而只是生物有机体应付外部刺激的手段。由此出发，他得出了头脑不是思维的器官，思维不是头脑的机能的极端结论。

列宁在批判阿芬那留斯时指出，他的原则同格论是与贝克莱、费希特的唯心论“同样的破烂货色”，而他的反嵌入论则是“一堆糊涂思想”，是“偷运唯心主义的胡说，并且与自然科学相矛盾。”

（3）彭加勒的哲学思想

朱尔·亨利·彭加勒（1854—1912）是世纪之交法国杰出的数学家、物理学家和天文学家，也是一位富有哲学探索精神的学者。他出生于法国南希一个名门望族，父亲是南希大学医学教授和著名的生理学家。他的堂兄后来曾担任法兰西第三共和国的总理和总统，他的叔叔和堂弟也曾在政府担任要

职。彭加勒自幼身体羸弱，饱受病魔折磨，无法像健康孩子那样尽情玩耍，只好独自一人向书本寻求乐趣。正是在阅读中，显露了他非凡的天资：不仅阅读速度快得惊人，而且具有罕见的记忆力，一经过目便永记不忘。上学以后，由于视力极差，看不清老师的板书，他就以耳代目，这更锻造了他过人的记忆和敏锐的直觉。

1872年，彭加勒进入国立高等矿业学校学习采矿工程，但他着迷的却是数学，因此利用一切闲暇时间攻读数学。1879年，他获巴黎大学博士学位，随后到卡恩大学执教，讲授数学分析。1881年转到巴黎大学，讲授数学、物理学和天文学。1887年，他被选入法国科学院；1906年成为科学院院长。1908年被选为法兰西学院院士。他一生写了30多部专著和近500篇论文。就数学而言，他对数论、函数论、代数学、代数几何学等分支都有重大贡献，首创微分方程的定性理论和组合拓扑学；在物理学方面，不仅在经典物理学各个分支都有重大建树，而且促成柏克勒尔（1852—1908）发现了铀的放射性，推动洛伦兹（1853—1928）创立了经典电子论，先于爱因斯坦预见到有可能通过布朗运动验证原子、分子的存在；更可贵的是，他惊人地预见了对论的大致轮廓，为相对论的诞生作出了重大贡献；就天文学而言，他关于三体问题的“天体力学的新方法”、轨道稳定性和天体形状、宇宙演化等问题的研究，同样闻名遐迩。

他撰写的与哲学直接有关的著作主要有：《科学与假设》（1902）、《科学的价值》（1905）、《科学与方法》（1908）和《最后的思想》（1913）。

彭加勒肯定，人的认识或科学的客观性和标准，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受，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東西”。他还特别强调实践（即科学实验）是认识的源泉和真理的标准：“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。这是谁都不能反对的两点。”在他看来，一切科学定律都来自实验，而不是人为的随心所欲的创造物；即使是搞纯理论研究的数学家，如果忘记外部世界的存在，也会像一个熟谙色调与形状的组合但却缺乏实物模型的画家一样，其创作能力很快就会衰竭。另一方面，彭加勒反对极端的经验论，认为实验并非一切，要揭示出事物的潜在和谐，要获得真理，必须诉诸理论思维。诸如此类的观点，使他有别于其他一些马赫主义者。但正如爱因斯坦所说，科学家在哲学上往往像个肆无忌惮的机会主义者，即其哲学思想往往是矛盾的。彭加勒就是这样的科学家，虽然他在某些方面不同于一般的马赫主义者，但他提出的、对后来的逻辑实证主义有重大影响并被数理逻辑学家广泛接受的“约定论”，则是对马赫主义的一种补

彭加勒：《科学的价值》，转引自《列宁选集》第2卷第298页。

彭加勒：《科学与假设》，商务印书馆1957年版，第100页。

充和发挥。

约定论的基本思想是：科学的概念和原理并不源于经验，并不是对客观实在的反映，而只是科学家们为了方便而彼此约定的。首先就数学领域特别是几何学领域而言，几何学的公理显然并不来自经验，因为经验是个别的、偶然的、不精确的，而几何公理却是精确的、应用范围广泛的；它们也不是先天综合即必然真实的：非欧几何的诞生及其在物理学上的应用证明了欧氏几何并不具有必然真实的特性。可见，几何学公理既非先天综合判断，亦非经验的事实，而是约定：“几何学的基本原理是怎样产生的呢？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？深刻地研究之后所见不然。所以我们得出结论：‘它的原理不过是一种公约。’”彭加勒进而认为：“几何学研究一组规律，这些规律与我们的仪器实际服从的规律几乎没有什么不同，只是更为简单而已，这些规律并没有有效地支配任何自然界的物体，但却能够用心智把它们构想出来。在这种意义上，几何学是一种约定，是一种在我们对于简单性的爱好和不要远离我们的仪器告诉我们的知识这种愿望之间的粗略的折衷方案。这种约定既定义了空间，也定义了理想仪器。”

然后，彭加勒把这一结论推广到力学、物理学领域，认为相对于几何学而言，力学、物理学比较直接地以实验为基础，但是不仅它们的一些基本概念是约定的产物，而且它们的一些基本原理也同几何学公理一样具有约定的特征。例如惯性原理（不受力作用的物体只能作匀速直线运动），它既不是经验事实（任何人在任何时候都没有实验过不受力作用的物体，当然无从知道物体不受力的作用时的状况），也不是先验地给予的（否则，古希腊人就不会主张：产生运动的原因一终止，运动就会停止）。彭加勒认为，惯性原理可以推广为如下陈述（即广义惯性原理）：物体的加速度仅取决于该物体于邻近物体的位置以及它们的速度。这一原理是无法用判决性实验予以检验的。因此，惯性原理乃是约定的产物。牛顿的另外两个运动原理也同样如此：“这样一来，力学原理以两种不同的姿态出现在我们面前。一方面，它们是建立在实验基础上的真理，就几乎孤立的系统而言，它们被近似地证实了。另一方面，它们是适应于整个宇宙的公设，被认为是严格真实的。如果这些公设具有普遍性和确定性；而这些性质反为引出它们的实验事实所缺乏，那么，这是因为它们经过最终分析便化为约定而已，我们有权利作出约定，由于我们预先确信，实验永远也不会与之矛盾。然而，这种约定不是完全任意的；它并非出自我们的胡思乱想；我们之所以采纳它，是因为某些实验向我们表明它是方便的。这样就可以解释，实验如何能够建立力学原理，可是实

彭加勒：《科学与假设》，第3页。

彭加勒：《最后的思想》，纽约1963年版，第17—18页。

验为什么不能推翻它们。与几何学比较一下，几何学的基本命题，例如欧几里得的公设，无非是些约定，要问它们是真还是假，正如问米突制是真还是假，同样是没有道理的。”

彭加勒指出，作为约定的公理或原理无所谓真假。所以（例如）问欧几里得几何学是否真实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。一种几何学并不比另一种几何学更真实，它只能是更为方便。”关于约定所依据的“方便”，巴黎大学哲学史教授莱伊（1873—1940）在《现代哲学》一书中作过如下解释：“物理学是关于实在事物的科学，尽管它竭力想用‘方便的’方式去表达实在事物，但它所说明的总还是实在事物。‘方便’仅仅在表达的手段上。智慧可以在寻求最大的方便的过程中改变这些手段，但在这些手段背后隐藏着的是自然规律的‘必然性’。这种必然性不是任凭智慧的自由意愿所能建立的。相反地，它束缚着智慧，并使智慧的表达手段局限在狭窄的范围内。”这也就是彭加勒所说的“方便”的涵义。

彭加勒强调约定是我们精神自由活动的产物，但这并不意味着约定是完全任意或随心所欲的。这是因为，首先，科学原理是从科学事实提炼出来的，而科学事实并不是科学家凭空创造的，它是由将未加工的事实翻译为某种专门的科学语言而制作成的：“科学家并没有凭空创造科学事实，他用未加工的事实制作科学的事实。因而，科学家不能自由而随意地制作科学事实。工人不管如何有本领，他的自由度总是受到他所加工的原材料性质的限制。”

其次，任何一个约定（无论几何学的或力学的）都有其经验（实验）根源，都必须反映物与物之间的现实关系，“经验固然让我们自由选择，然而又支配我们的选择，帮助我们认识最方便的途径。”因此，科学规则与游戏规则是截然不同的。游戏规则可以随心所欲地约定，甚至可以采取完全相反的约定；“与此不同，科学规则却是一种富有成效的行动规则，需要附带说明的是，至少就一般情况而言，如果反其道而行之，就不会成功。”

彭加勒进一步指出，尽管科学原理具有约定的特征，但决不能由此把科学归结为纯粹的约定。因为科学原理并不等于科学，科学并不能整个由科学原理构成，例如当约定式的力学被孤立时，它就只是微不足道的东西。所以他尖锐地指出：“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、过远了。他们以为原理就是全

彭加勒：《科学与假设》，巴黎 1920 年版，第 162—163 页。

彭加勒：《科学与假设》，商务印书馆 1957 年版，第 40 页。

转引自列宁《哲学笔记》，人民出版社 1974 年版，第 483 页。

彭加勒：《科学的价值》，巴黎 1905 年版，第 232 页。

彭加勒：《科学与假设》，商务印书馆 1957 年版，第 2 页。

彭加勒：《科学的价值》，巴黎 1905 年版，第 218 页。

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。”

彭加勒的约定论不仅对以爱因斯坦等人为代表的 20 世纪自然科学家的哲学思想产生了深刻的影响，而且对逻辑实证主义乃至语言分析哲学的发展都产生了重大影响。

2. 新黑格尔主义

新黑格尔主义不是一个具有统一观点的完整的学派，而是继承、发挥和改造以黑格尔哲学为集大成的绝对唯心主义传统的各种思潮的总称。它的兴起同欧美各国从自由资本主义向垄断资本主义过渡密切相关。垄断资产阶级为了维护和巩固自己的统治，把自己当作国家和民族的化身，要求改造以强调个人的自由、民主权利为出发点的社会政治制度和国民意识，由强调个人转向强调国家。正如美国新黑格尔主义的先驱哈里斯（1835—1909）在其主编的《思辨哲学杂志》发刊词中所说：“迄今为止，作为我们政府形式的基础的观念，仅发展到它的本质阶段之一——脆弱的个人主义阶段上。在这个阶段，国家的统一体被看作是外在的机构，似乎可以完全抛开，而代之以私人或公司的事业。现在，我们达到了另一本质阶段的意识，每个人都承认他的本质方面属于国家本身，公民的自由并不在于纯粹的任性，而在于在现行法律中得到表现的生命的实现。对国家生命的这个新阶段需要细细加以领会和理解。”这样，推崇原子式个体的经验主义哲学和个人主义价值观就难以满足政治、经济发展的新需要，相反，实现整体和绝对的黑格尔哲学却十分适合于论证这种新需要。于是，“复兴黑格尔”的呼声就在率先由自由资本主义进入垄断资本主义的英国首先出现，并迅即在社会制度及哲学思想方面与英国属于同一传统的美国引起反响，后来、又在德、意、法等国盛行。

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理论，各人的哲学观点、政治立场等都不甚相同，有的新黑格尔主义者甚至否认自己是黑格尔主义者。但另一方面，他们又有许多共同性。与拒斥传统形而上学问题的哲学流派相反，新黑格尔主义者坚持把诸如世界的终极实在、世界的本质等问题作为哲学的根本问题，并力图沿黑格尔的道路去说明世界。他们同黑格尔一样，以绝对的、统一的精神为实在。不过，黑格尔是把理性的精神实在化，从而把精神发展视为理性的辩证发展，新黑格尔主义者则是把非理性的精神实在化，从而把辩证法非理性化。在政治上，他们大多主张国家高于个人，个人对整体权力要绝对服从。

新黑格尔主义思潮最早出现在英国。1865 年，知识渊博、辩才过人的苏

彭加勒：《科学与假设》，商务印书馆 1957 年版第 98 页。

转引自弗姆（VergiliusFerm）编《哲学体系史》，1950 年英文版，第 318 页。

格兰人斯特林（1820—1909）发表英国第一部全面介绍和解释黑格尔哲学的巨著《黑格尔的秘密》。他在这部著作中把黑格尔对近代欧洲的贡献同亚里士多德对古希腊的业绩相提并论，认为黑格尔的伟大之处就在于把一切具有永恒智慧和永久精神价值的东西全都熔于一炉，用一种统一的眼光去观照天地万物。斯特林因此被视为新黑格尔主义的先驱，但打破经验论哲学一统英国思想界的局面，使新黑格尔主义在英国立足的则是牛津大学教授格林（1836—1882）以及凯尔德兄弟（1835—1908，1820—1898）等人。格林是穆勒在牛津大学的劲敌，他对一直雄霸英国哲学界的传统经验论作了猛烈批判，认为它把知识还原为孤立、分散的原子式的知觉，忽视理智的作用，因此不能解释知识的可能性。我们之所以有可能整理经验，乃是因为实在本身就是一个秩序井然、相互关联的系统，这样一种系统的存在，也意味着存在永恒地尽善尽美的意识，即绝对精神。所以他要求以德国哲学、尤其是黑格尔哲学取代经验论哲学。在伦理道德方面，格林反对穆勒、斯宾塞等人用自然科学方法解释道德生活的倾向，认为人不仅是自然的产儿，而且还具有超自然的精神原则（自我意识），正是后者使人可能具有道德。在政治上，格林主张个人同社会、国家的关系是相互依存的关系，但双方并不具同等地位：个人无论在道德上或政治上都必须对社会、国家尽义务，都必须服从和遵守道德规范、戒律以及各种法律。在他看来，无限表现在有限之中，自我本身的善唯有与社会上其他人发生关系时，即通过公共的法律、风俗习惯以及种种制度和机构才能得以实现。

格林去世之时（1882年），新黑格尔主义已在英国全面形成。在此后三四十年间，新黑格尔主义者把持了各主要大学的哲学讲坛，其中影响最大、声望最高的是牛津大学麦尔顿学院研究员布拉德雷。影响稍逊于他的鲍桑葵（1848—1923）也是一位重要的首领人物。后者先是受教于格林，后与布拉德雷相互影响，尊称布拉德雷为自己的老师。剑桥大学的麦克塔格特（1866—1925）作为黑格尔著作的注释者，也占有重要地位。

英国新黑格尔主义迅即在美国引起反响：60年代出现了以新英格兰人哈利斯（1835—1909）、犹太血统的德国移民布罗克迈尔（1826—1906）等人为代表的以翻译、介绍和研究黑格尔哲学为宗旨的“圣路易学派”。该学派出版《思辨哲学杂志》，刊载研究古典哲学特别是德国古典哲学的论著，选登德国哲学论著的译文，影响很大。该学派还用黑格尔的辩证法来解释美国的命运，如把美国内战解释为一种悲剧性的必然性，认为南方抽象的权利与北方抽象的道德之间的猛烈冲突势必孕育出一种新的、在伦理学上是具体的国家意识。该学派还特别注重从整体联系的角度对政治、教育、文化等领域的各种问题进行辩证分析。与此同时，该学派还很注重用理论去影响实践，指导行动。不过，美国新黑格尔主义最有影响的人物要数哈佛大学教授罗伊斯（1855—1916）。他学识渊博，颇多创见，特别是对观念的意义以及整体与部分、绝对与相对、社会与个人等关系问题作了深刻的探究。

英国新黑格尔主义的衰落同它的崛起一样显得很突然。20世纪初，英国传统的经验主义经过摩尔（1873—1958）和罗素（1872—1970）等人的努力，以逻辑经验主义的新形式再度复兴。他们对布拉德雷，更广义地说是对新黑格尔主义的基本方法和基本前提发起了强大攻势，结果导致新黑格尔主义在英国迅速衰落。在美国，由皮尔士开创的、以詹姆斯和杜威力最主要代表的实用主义思潮的兴起，也使美国的新黑格尔主义相形失色。第一次世界大战初期，人们普遍地把普鲁士国家主义同黑格尔的政治理论等同起来的倾向，更是加剧了英美思想界的戏剧性变化。当时，有不少人，特别是英国人把血淋淋的战争归结为黑格尔国家理论所造成的，因而斥责黑格尔学说是一种充满谬论和邪恶的学说。

20世纪初，新黑格尔主义又在德、意兴起。在德国，先是文德尔班、那托尔普、卡西尔等一批新康德主义者转向新黑格尔主义；20年代后又出现了以克罗纳（1884—1974）、格罗克纳（1896—）等人为代表的新一代新黑格尔主义者。意大利新黑格尔主义的主要代表是克罗齐和金蒂雷（1875—1944），后者直接用其哲学为法西斯作论证，并出任墨索里尼政府的教育部长，战后被处决。

法国新黑格尔主义思潮直到20年代末才开始兴起，其形式很独特：用克尔凯郭尔、海德格尔的哲学思想来解释黑格尔哲学（尤其是黑格尔的辩证法），并以此来反对马克思主义辩证法。法国新黑格尔主义的主要代表有华尔（1888—1974）、伊波利特（1907—1968）等人。

第二次世界大战后，与其它哲学流派相比，新黑格尔主义的影响已越来越小。

就理论形态的代表性以及影响的深度和广度言，布拉德雷与克罗齐是新黑格尔主义众多支派中较为突出的。

（1）布拉德雷的哲学思想

弗兰西斯·布拉德雷（1846—1924）出生于布吕诺克郡一个牧师家庭。早年就读于牛津大学，自1870年起任牛津大学麦尔顿学院研究员，直到逝世。他的一生近乎隐居，专事研究、著述。主要著作有：《伦理学研究》（1876）、《逻辑原理》（1883）、《现象与实在》（1893）、《真理与实在论文集》（1914）等。这些著作不仅使他被公认为英国新黑格尔主义的领袖，而且为他赢得了巨大的社会荣誉，晚年还获英王授予的功勋勋章，成为英国历史上第一位享此殊荣的哲学家。

现象与实在。布拉德雷的全部“形而上学”都是围绕思维与实在这一核心问题展开的。在他看来，哲学就是探讨终极实在的学说，它的任务就是要努力达到对实在的完整而非片断、具体而非抽象的把握。实在就是“绝对”，绝对是最唯一的实在。绝对的“标准”是自相一贯，换言之，凡自相

矛盾的东西决不是实在，而只能是现象。因此，充满矛盾的物质世界并非实在，而仅为现象，诸如物质、空间、时间、运动、因果乃至康德的自在之物，都包含矛盾，因而都不是实在。布拉德雷对“绝对”的解释颇类似于黑格尔的观点，即认为绝对的实在性就在于其精神性：“在精神之外，没有也不能有任何实在；精神性越多的东西，就越具有真理性。”但对于“绝对”的精神性的含义的解释，他又不同于黑格尔。这主要表现在两点：第一，黑格尔的绝对精神是一种客观的宇宙精神，布拉德雷的绝对指的是知觉经验：“绝对是一个系统，它的内容无非是知觉经验。因此它是一种唯一的无所不包的经验，其中和谐地包容着各种不同的局部。”它不是个体的经验，而是普遍的、客观的绝对经验；第二，黑格尔关于绝对的思想充满理性主义色彩，布拉德雷关于绝对的论述则具有非理性主义色彩，他的绝对经验不仅包含通过感觉得到的经验，而且包含情感意志、本能体验，后者更为重要。所以他说：“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、情感、思想和意志，必定都包括在唯一的、无所不包的知觉之中。”

布拉德雷把知觉经验分为直接经验、相对经验和绝对经验，这也是精神发展的三个阶段。直接经验是精神发展的最低阶段，是混沌的“低于关系的经验”，没有主体与客体的区分，不包含矛盾因而是真实的，它为认识提供了积极的基础。相对经验是精神发展的第二阶段即思想阶段，有了主体与客体、现象与实在之分，主体与客体的关系表现为外在关系，所以称“处于关系中的经验”。此时，人们企图用概念、判断、推理等理性思维的形式去认识实在，但这是不可能的。因为思维总是关系性的，而关系范畴则是自相矛盾的，A与B若有关系C，则C在AB中或在AB外。若C在AB中，则A与B就是同一的，无所谓关系；若C在AB外，则它必须通过另一关系D同AB发生关系，而D同A、B、C发生关系又须通过另一关系E，如此以至无穷，A与B的关系永远无法确定。可见，关系概念是个自相矛盾的概念。常识和科学关于世界的概念都是以关系概念为基础的，“凡以关系与关系者形式而进行的关系式的思想方法，得到的必然是现象知识而非真理。”显然，布拉德雷把发生关系的事物同它们间的关系混为一谈了。

绝对经验是精神发展的最高阶段，是超越了一切关系或矛盾而达到无矛盾的、自身一贯同时又无所不包的和谐整体。它作为唯一的实在是具体的，是“彼”（那）与“何”（是什么）的统一。显然，思想不可能达到实在。

布拉德雷：《现象与实在》，第552页。

布拉德雷：《现象与实在》，第146—147页。

布拉德雷：《现象与实在》，转引自《西方现代资产阶级及哲学论著选辑》第109页。

布拉德雷：《现象与实在》，第33页。

因为思想的本质是分析而非综合，是使“彼”与“何”分离，使存在与内容分离；思想永远在观念中进行，所以只能是抽象的而非具体的。布拉德雷认为，不仅思想不能达到实在，而且实践意志和审美观念也不能达到实在。因为，实践意志包含某种时间关系，即现实与将要发生的应当的存在；审美观念似乎“超越了观念与存在的对立，克服并高出于关系的

意识”，但美不能独立自存，它蕴含快感，依赖于某一自我的心灵，而自我是自相矛盾的现象。总之，真善美、知情意等等都不可能达到实在。要达到实在就须超越思想，超越价值和美，诉诸直觉和本能体验。

伦理学。在伦理学领域，布拉德雷把批判的锋芒直指盛行于英国的功利主义伦理学，以精辟有力的分析，从理论上宣判了快乐论的死刑。他认为，快乐乃是情感的代名词，故与情感一样是旋生旋灭的，因此，把快乐作为人生唯一目的乃是错误的。快乐论中的功利主义有所谓“最大多数人的最大幸福”原则，但实际上，按照这一原则，任何行为都可以被认为是正当的。

布拉德雷认为，道德不能有它本身以外的目的，而只能以本身为目的。快乐论的根本错误就在于未把道德当目的，反而把它降低成实现快乐的手段。道德以本身为目的，但这是一个怎样的目的呢？布拉德雷答曰“自我实现”。这里说的“自我”既不是我的某一特殊状态或各种状态的总和，也不是一个纯粹的个体，而是一个全体。“自我实现”不仅是实现一个自我，而且是实现自我为一全体。他强调，纯粹的个体只是一个抽象或虚构，事实上并不存在。任何一个个体都不能离开全体（社会、国家）而有其真实存在；我一生下来就不是孤立的，而是某一家庭、社会、国家的分子。所以我们只能实现自我为一全体。

固然有比国家更大的全体，但在现存人类组织中，国家是一个较大的全体。自我当在国家的全体中而求其实现。国家是一个有机体，而且是伦理的有机体。我们不能没有它，不能不尊敬它爱护它，不能不把它的事当作自己的事。我所要实现的，就是认识我在国家中的地位而尽我应尽的责任。这种伦理学延伸到政治学，就是国家至上主义。

（2）克罗齐的哲学思想

贝内戴托·克罗齐（1866—1952）是意大利新黑格尔主义的最著名代表。他出生于意大利那不勒斯，在当地一所天主教学校接受初等和中等教育，后就学于罗马大学。他最早的学术兴趣是研究那不勒斯地方史，因受历史学家维柯著作的影响对哲学产生了兴趣。在大学读书期间，他博览群书，受意大利著名马克思主义哲学家拉布里奥拉等人的影响，研究了马克思和黑格尔的学说，并发表过一系列讨论马克思主义经济学说的文章。1902年，他创办著名的《批评》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是四卷本的《精神哲学》，其中包

括《作为表现科学和语言学的美学》（1902）、《作为纯粹概念科学的逻辑学》（1905—1909）、《实践哲学》（1909）、《作为理论和历史的史学》（1914）。他的主要著作还有：《黑格尔哲学中的活东西和死东西》（1907）、《美学原理》（1910）、《伦理和政治》（1931）、《史学与道德理论》（1950）、《黑格尔研究与哲学解说》（1952）等。

克罗齐一生热衷于政治，是意大利资产阶级自由派的代表。1910年当选为参议员，1920年到1921年任教育部长。他曾对法西斯主义抱有幻想，但当1922年墨索里尼上台实行法西斯专政时，他又成了坚定的反法西斯主义者，因而被撤去部长职务，并被意大利科学院除名。此时，他的朋友，另一位著名的黑格尔主义者金蒂雷完全站在法西斯一边，克罗齐遂与其公开决裂。战后，他曾一度入阁，任不管部长。1952年11月在那不勒斯逝世。

克罗齐承袭黑格尔绝对精神学说的基本观点，同时又批判黑格尔把一部分精神划给自然界，承认作为绝对观念外化的自然界的客观现实性的观点是不彻底的唯心主义。尽管他有时也承认精神以外有“单纯物质”，但他认为它没有任何规定性因而不是真实的，只是精神的假设，作为直觉以下的一个界线。在克罗齐看来，精神是唯一的实在，一切认识对象和实践对象无不是精神的产物，因此除了精神哲学，没有其他哲学。精神活动具有理论和实践两种形式，前者包括直觉（求美）和概念（求真）两阶段，后者包括经济（求利）和伦理（求善）两阶段。相应地，哲学分为美学、逻辑学、经济学和伦理学，这四部分构成克罗齐精神哲学体系。

美学是关于直觉知识的科学。直觉是精神的基本活动，是精神的情感方面的形象、个别的表现，直觉中的一切都是原始、纯粹的，其规定性没有任何反思的成份。“直觉等于表现”是克罗齐美学的基本公式。它表明，在直觉中，表现者和被表现者是融为一体的；任何直觉活动都是一种艺术创造活动。由于人人都有直觉，都能表现，因此人人都是天生的诗人。在逻辑学中，他把概念区分为“纯粹概念”和“虚假概念”两类。他认为数学和自然科学的概念属于虚假概念，它们只是纯粹工具性的方便的假设，只具使用价值，没有真理性；而他的逻辑学则是关于纯粹概念的科学。纯粹概念是体现精神的真理性的概念，它们源于直觉，所以包含直觉的性质。直觉是个别性的，概念则具有普遍性；但概念的普遍性不是抽象的，而是具体的。

在精神的实践活动中，经济相应于直觉，以人的特殊的个别利益为目标，表现为效用，并形成政治的实质。伦理相应于概念，以人的普遍的社会利益为目标。正如直觉不依赖概念，而概念却依赖直觉一样，可以有与道德无关的经济行为，却不可能有与利益无关的道德行为。从私利出发的经济行为尽管有其独立存在的价值，但精神必然由经济水平发展到道德水平。如果停留在经济水平上，人与人的关系就像霍布斯所说的狼与狼的关系；而在道

德水平上，既在一定范围内承认私利的合理性，同时又遏制它无限膨胀损害他人利益、从而损害整个精神，这正是道德责任所在。

克罗齐认为，精神的每个阶段都有其内在辩证法；但精神发展的辩证法并非如黑格尔所说的矛盾的辩证法，而是差异的辩证法。黑格尔只承认矛盾的辩证法而看不到差异的辩证法，并把前者当作唯一的辩证法应用于一切领域。他认为，黑格尔的根本错误就在于把差异概念与对立概念混同起来，由此把对立统一当作是普遍存在。在黑格尔“正、反、合”的发展公式中，“正”和“反”相对于“合”而言乃是虚假的、抽象的和无独立性的。克罗齐则认为，直觉、概念、经济、伦理这四种精神活动之间的关系不是彼此对立而是彼此相异，它们虽呈现一个由低到高的阶梯，后者包含前者，但却都是独立的、具体的和真实的。例如，直觉是概念的基础，概念包含直觉且高于直觉，但不能因此把直觉降为概念的一个环节，取消其自身的独立性、具体性和真实性。概念与经济、经济与伦理的关系也是如此。总之，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，“辩证法无非就是差异原则本身。”

克罗齐反对形而上学的直线运动论，肯定世界处于永恒的环形运动中。但他否定对立统一规律，结果又往往倒向形而上学。

在克罗齐哲学体系中，历史理论占有重要的地位。他把自己的哲学称作“绝对历史主义”，认为哲学等于历史：哲学不过是精神的发展史而已。哲学是研究精神活动的学问，历史学同样以精神活动为对象。精神总是现实的，故历史也总是现实的。由此，克罗齐必然得出一切历史都是现代史的结论：“当代性并不是某一类历史的特征……而是全部历史的本质特征。”人们在分析、理解、估价历史事件时，总是依照自己的精神，基于生活发展的需要；正是这种需要，使死的历史重新复活，使过去再次成为现在。因此，克罗齐否认历史发展规律，断言“历史像诗一样，像道德意识一样，没有规律。”

3. 结构主义与分析哲学先驱的哲学思想

(1) 结构主义先驱索绪尔的哲学思想

现代西方各个哲学流派一般都是由持大致相似的哲学观点和哲学立场的一批职业哲学家所构成的。但结构主义则与此不同，它是由分别从事语言学、人类学、社会学、心理学、文学研究的学者在各自的专业领域运用共同的方法所形成的学派。因此，结构主义并不是一个统一的哲学派别。而是由

克罗齐：《历史和编年史》，转引自《现代西方历史哲学译丛文集》，上海译文出版社1984年版，第294页。

克罗齐：《史学与道德理论》，第91页。

运用共同的研究方法即结构主义方法联系起来的一种广泛的哲学思潮。

结构主义方法的基本特征可以概要地表述为：第一，倡导符号化、模型化。结构主义者列维—斯特劳斯指出：“结构主义不是一种哲学理论，而是一种方法。它对社会事实进行试验，把它们转移到实验室。在这里，它首先注意的是关系，试图以模型的形式把它们表现出来”。在结构主义者看来，实际事物表现为复杂的符号关系，因此必须把对事物的研究从传统的观察描述推进到用模型表现其整体结构，表现其结构式的联结。第二，注重“分割”和“编配”。分割就是最大限度地把研究对象分解为不同层次的部分或单元；编配则是按照一定的规则和秩序把分解出来的部分或单元重新组合，以再现对象的内部结构。分割为编配服务；编配不是被动的反映、摹写或复写，而是积极、真实的创新。第三，重视探寻深层结构。结构主义者把结构分为表层结构与深层结构，认为对事物的研究不仅应该揭示可以观察到的表层结构，而且应该进一步探寻各种表层结构所共同依附的、具有支配作用的深层结构。深层结构是先天的合逻辑、合理性的结构能力的产物，是人的心灵无意识地投射于对象之中的。第四，强调整体与关系。结构主义者认为，对象之间以及对象内部诸元素之间都处于复杂的关系网络之中，只有说明关系，才能适当地解释整体和部分。正如英国哲学家迈克尔·莱恩所说，结构主义者“坚持只有存在于部分之间的关系才能适当地解释整体和部分。结构主义方法的本质和它的基本信条在于，它力图研究联结和结合诸元素的关系的复杂网络，而不研究一个整体的诸元素。”在结构主义者看来，整体并不是各个部分的简单相加，相反，一切部分的性质都是由整体的结构关系所决定的；只有在整体中才能认识部分，离开了整体，部分就没有任何意义。因此在社会历史观上，他们反对传统的主体性观点，主张把主体范畴当作令人讨厌的宠儿予以抛弃，或者说，把它消解于客观化的、无个性和无意识的结构中。所以，对结构主义者来说，世界“不是在一个个性的、历史过程的、多多少少是自由决定的、视野敞开的世界上，而是在一个规则的世界里，一个被看成一份音乐总谱（列维-斯特劳斯语）的世界里，或者一个符号阵列中（拉康语）。”第五，以共时性取代历时性。历时性是从事物形成和发展的过程来研究一个事物，共时性则是从事物一个时间内的横断面来进行研究。结构主义者强调共时性的研究方法，试图以此来发现永恒不变的结构规律。

结构主义的方法源于语言学。正如法国哲学家利科尔所说：“我们知道，

转引自陈元晖《论冯特》，上海人民出版社1979年版，第86页。

迈克尔·莱恩：《结构主义入门》，转引自《外国哲学资料》第四辑，商务印书馆1978年版，第174—175页。

布洛克曼：《结构主义》，商务印书馆1981年版，第14页。

结构主义是把语言学模式应用于人类学和一般人文科学。” 瑞士著名语言学家索绪尔被公认为是结构主义的先驱。

斐迪南·德·索绪尔(1857—1913)早年除在自己的祖国瑞士接受教育外,还曾到德国莱比锡大学和柏林大学求学。大学毕业后,曾到法国高等研究学院讲授语言学。1891年应召回瑞士日内瓦大学讲授语言学。1906年起主持日内瓦大学的印欧语法讲座,后来人们所公认的导致语言学发生重大变革的结构主义语言学模式,就是在该讲座中提出来的。索绪尔逝世后,他的学生根据他前后9次所作的关于印欧语法讲座的笔记整理并出版了《普通语言学教程》(1915)。

19世纪占主导地位的语言学是比较语言学,其特点是注重语言的历史演变和比较,注重语言的个人因素。索绪尔在长期的语言学研究过程中发现,这种忽视整体、忽视社会因素的研究方法无法真正阐明语言的本质。因此,他转向考察语言的整体性质和社会因素。他首先把语言的历时性和共时性区别开来,在承认历时性研究方法的价值的同时,更强调共时性研究方法的重要性。这意味着必须把语言现象理解为一定时间互相并列、互相依存、互相制约且自成一体的符号系统,着重从整体上和形式结构上去研究各种语言现象之间的相互关系以及它们同整个系统的关系。

接着,索绪尔又区分了语言与言语,认为言语是个人的现象,而语言则是社会的现象。语言是被运用它的社会当作社会成规从祖辈那里无意识地继承下来并被普遍地、自然地奉行遵循的;它不受个人的言语行为的影响,而且决定个人的言语行为。唯其如此,语言的表达交流和传递才成为可能。

索绪尔认为,语言是一个由相互依赖的词项组成的符号系统,其中每一词项的意义都依赖于其他词项的关系或得自其他词项的同时性存在。所以,语言学的研究不能着眼于语言的各个要素及其意义,而必须探究语言的形式结构。由此,他把语言的一切单位,包括词义部分(词根、词冠或结尾部)、词或句子,都理解为符号,语言学于是就成了一门符号学。索绪尔进而指出,在语言学这个符号系统中,任何一个符号都可以分为“能指”(语音)和“所指”(意义)两个方面。例如,听到Book(书)的语音,就是“能指”,在听者的大脑中引起的书的意义,就是“所指”。显然,能指与所指是不可分割的,没有意义的作为语言单位的语音与独立于语音的意义都是不可想象的。不过,语言单位的功能不是体现在语音和意义本身,而是体现在语音和意义之间的关系构成的网络:“符号的功能完全依赖环境这一符号同其他符号之间的关系,或更确切地说,依赖于这一符号与其他符号之间的差异。”

识别Book的语音,是把它同Cook(厨师)、Hook(钩子)、Nook(凹角)等的语音相区别,书的意义完全依赖于它同报纸、纸张等的差异,如此等等。

利科尔:《解释的冲突》,转引自《现代外国哲学论集》,三联书店1981年版,第77页。

转引自安纳·杰弗森等《西方现代文学理论概述与比较》,湖南文艺出版社1986年版,第35页。

所以，语言系统就是一系列语音上的关系或差异与另一系列意义上的关系或差异的平行；研究语言的功能就应该研究这一系列关系及其构成的网络。

索绪尔还指出，语言系统的各要素只有在相互对立的状态中才有意义，才能被理解。例如，没有“冷”就无所谓“热”，没有“上”就无所谓“下”，等等。所以，语言是一个包含着互相对立的系统。

索绪尔的上述观点对此后的结构主义语言学派即布拉格学派、哥本哈根学派和美国描写语言学派产生了直接影响。布拉格学派的雅可布森（1896—1982）把索绪尔的语言学理论运用于音位学研究，他建立的音位分析法直接启发了列维—斯特劳斯，为后者的人类学研究提供了基本的分析工具。哥本哈根学派把索绪尔的形式化思想向前推进了一大步。描写语言学派的乔姆斯基（1928年—）提出的“转换生成语法”理论被列维—斯特劳斯誉为划时代的事件，对结构主义哲学产生了重大影响。20世纪中叶，法国人类学家列维—斯特劳斯运用结构主义语言学方法研究社会现象，建立了结构主义人类学，并认为这种方法是对研究人类社会一切现象都行之有效的方法，从此，结构主义便成为一股广泛的哲学思潮在欧美各国风行开来。对此的详细剖析，将在下一卷进行。

（2）分析哲学的先驱弗雷格的哲学思想

分析哲学是现代西方影响最大的哲学思潮之一。德国数学家、数理逻辑学家、哲学家弗雷格被公认为是这一思潮的精神先驱。戈特洛布·弗雷格（1848—1925年）曾先后就读于耶拿大学和哥廷根大学，1873年获哲学博士学位，1879年开始在耶拿大学执教，直到1918年退休。主要著作有《概念语言》（1879）、《算术基础》（1884）、《函数与概念》（1891）、《论概念与对象》（1892）、《论涵义与指称》（1892）、《算术的基本规则》（第一卷1893，第二卷1903）、《思想：逻辑研究》（1918—1919）等。他的主要观点是：

反对心理主义。数学一向被认为是严密科学，数学知识历来被公认为是必然的和普遍有效的知识。但对这种知识的基础究竟是什么，不同哲学立场的人有不同的解释。心理主义者认为数是一种观念，数学的基础是人的心理过程。经验主义者则把数学的概念和原理都视为对经验活动的概括。弗雷格从研究数学的基础步入哲学之门。他在《算术基础》一书中严厉批判了心理主义和经验主义，认为二者的共同错误是把数学的基础归结为主观的东西（人的心理过程或经验活动），从而无法说明数学知识的必然性和普遍有效性。在他看来，一种普遍必然性的知识的基础决不可能是没有客观性和必然性的东西，而只能是绝对必然性和普遍有效性；逻辑就具有这种性质，因此数学的基础是逻辑。数不是观念，也不是来自对事物性质的抽象。数是概念，是一个逻辑规定；数、函数、极限、分数、负数、复数等，都只能由逻辑来定义。所以他强调，必须“始终把心理的东西和逻辑的东西，主观的东西和

客观的东西严格区别开来。”

由于把数学归结为逻辑，弗雷格致力于数学表达式的逻辑形式的研究，在建立数理逻辑系统方面进行了卓有成效的创造。与此同时，他把知识与表达联系起来，从知识的表达形式入手研究一般知识的性质问题，认为知识的本性是它的客观性和可表达性；而可表达性要求语言具有高度的严密性和普遍性。自然语言显然不具有这种严密性和普遍性，它往往含义模糊或包含感情色彩，不能准确表达知识，尤其不能精确表达科学知识。所以他力图把自然语言符号化，构造出一种纯形式语言，以此来确保知识的客观性和确定性。函项学说。既然数学的基础是逻辑，那么就可以把数学表达式视为函数式或函项式。弗雷格在对函数的性质作了深入研究后指出，函数包含变项，具有不完满性，因而需要用对象去充实；在函数中变项的位置代入对象，就可使函数获得完满性，并得到一个函数值；函数值有真值，也有假值。他进一步指出，函数式中不变的成分，代表函数式的形式方面，代表关系的整体，是函数式的普遍性方面，它对函数来说是本质性的；而函数式中可变的成分，即可被确定的对象代替的部分，代表函数式的内容方面。

弗雷格进而将上述思想运用于对语句的哲学分析，把语句的逻辑结构也分解成函项和自变项。函项是句子中的不变成分，大体相当于句子的谓词，它表达命题的普遍有效性；自变项是句子中的可变部分，大体相当于句子的主词，它具有特殊的意义。例如，“保罗是牧师”这个句子，自变项为“保罗”，函项为“...是牧师”。函项代表关系的整体，自变项代表关系中的对象，二者的关系是一般与个别的关系，是整体中的整体与项的关系，而项可以是多重的，例如，必然有许多可以代替“保罗”的专名，如果在函项“...是牧师”中填入其他专名，这个句子就改变了。因此，关系可以是多重的。他还强调，句子是意义的基本单位，词不能离开它出现于其中的句子而单独具有意义：“决不孤立地询问一个词的意义，而只在命题的关系中询问词的意义。”弗雷格的这些思想包含着对自亚里士多德以来的传统逻辑的重大变革。传统的形式逻辑是主谓逻辑，其逻辑分析是主谓分析，认为每个句子只有一个主词，而谓词则是主词的性质。这种分析无法处理诸如 a 大于 b 之类的关系命题，而对具有多重关系的命题更是束手无策。弗雷格的函项学说用关系逻辑取代了主谓逻辑，极大地拓展了逻辑学的范围，并对分析哲学家造成了重大影响。

涵义与指称学说。在传统哲学看来， $a = a$ 和 $a = b$ 这两种同一性命题的逻辑地位是不同的：前者是分析命题，没有提供新的信息，没有扩大我们的知识，因而没有认识价值；后者是综合命题，提供某种新的信息，增加了我们的知识，因而具有与前者不同的认识价值。

弗雷格：《算术基捶，牛津 1959 年版，第 X 页。

弗雷格：《算术基捶，第 V 页。

弗雷格不满于传统哲学对同一性命题的解释。在《论涵义与指称》一文中，他从考察提供新信息的同一命题 $a = b$ 何以可能入手，讨论了符号的涵义与指称之间的根本区别，认为只有把涵义与指称严格区分开来，才能说明 $a = b$ 这样的同一命题： $a = b$ 是真的，当且仅当 a 与 b 指称了同一个对象。在他看来，无论专名或句子都有涵义与指称的区别。专名的指称是对象，专名的涵义是其指称方式。句子的涵义是其表达的思想，句子的指称是其断定的真值。因此，涵义与指称是不同的。

涵义与指称的区别表现在，不同的表达式，指称相同而涵义却不同。例如，“晨星是被太阳照亮的天体”和“暮星是被太阳照亮的天体”，这两个表达式确定的是同一个对象——金星，即两个表达式的指称是相同的。但二者的涵义却不同，因为确定对象的方式和提供的信息内容各不相同。弗雷格举了包括概念词、函项式和关系表达式在内的大量例子来说明这种情况。此外，一个指称可以有很多涵义。例如，“亚历山大”这个专名，它的涵义可以有“哲学家亚里士多德的学生”、“马其顿国王”、“亚历山大帝国的缔造者”等等。这种涵义与指称不同一的情况是普遍存在的。他由此得出结论：由指称的同一不能推出所表达的思想的同一。

涵义与指称的区别还表现在，有些表达式只有涵义而没有指称。这类表达式一般出现于神话和诗歌中，自然语言本身无法避免这种缺陷。弗雷格认为，无指称的专名，无所断定的句子都是没有真值和没有意义的；用于科学目的的表达式必须有指称，必须把涵义与指称联系起来确定其真值。弗雷格断言，他竭力企图构造的形式语言决不会出现没有指称的情况，在这种语言中，指称与涵义是严格对应的。弗雷格还通过区分习惯指称与间接指称，讨论了间接语境的情况，分析了条件句、关系从句、主语从句和语气不同的复合句中主句与从句的意义关系。他的这些思想开启了分析哲学关于意义理论的研究。

总之，弗雷格反对心理主义，把数学的基础归结为逻辑，把数学知识的本性归结为数学表述的本性，进而认为一般知识的本性问题就是表述知识的语言的本性问题，并用他构造的数理逻辑系统分析语言，分析人类知识。这些开创性的贡献使得他成为分析哲学的当之无愧的思想先驱。后来的分析哲学家，尤其是罗素（1872—1970）、维特根斯坦（1889—1951）、卡尔纳普（1891—1970）等人都对得自弗雷格的教诲和裨益直言不讳。

4. 实用主义：詹姆斯的哲学思想

美国哲学的“黄金时代”以实用主义的兴起为标志。实用主义的产生和发展与美国的社会、经济、政治和思想发展的特点密切相关。美国是一个多

民族和多种族的移民国家，各民族、各种族的移民带去了世界各地的文化，从而使美国成了一个名副其实的多元文化的国家。在开发新大陆的过程中，这些文化各显其能、竞相发展，逐渐培植出自由开放和兼容并包的精神。同时，美国资产阶级成长的每一步都与争取宗教信仰自由、各种政治自由和发展工商业自由紧密联系在一起，因此他们乃至整个社会特别注重实际、手段和效果。美国的政治制度是资产阶级民主和法制的完备形式。早在独立战争年代就确立了人道主义、个人主义和自由主义的立国原则，把完全尊重个人的内在价值提到前所未有的核心地位；主张要个人对国家和社会尽义务，就必须首先确保国家和社会对个人的尊重。由此逐渐孕育出了独特的“美国精神”，即抓住机会、努力竞争、积极行动、讲求效果。这对实用主义哲学思想的形成和发展有着直接、深刻的影响。

19世纪末自然科学各个领域的重大发展，尤其是达尔文进化论，对实用主义的产生也有直接影响。达尔文主义不仅动摇了此前在美国确立的唯心主义的权威，使以实验方法对待哲学的发展成为可能，而且使人们对世界的看法、对人在世界的地位的认识发生了巨变，进而产生了一种新文化；正如著名实用主义哲学家胡克所说：“在这种文化里，人主要作为一个行动者和实行者而出现，世界对他提出了一连串挑战，这些挑战不能用退缩、忍受和祈求得到神救来回答，而必须用深思熟虑的行动来加以制服。”

实用主义也是兼收并蓄 19 世纪以来产生和流行的西方各种哲学思潮的产物。这突出表现在：一方面它继承实证主义和马赫主义的基本观点，拒斥“形而上学”，把哲学归结为科学认识论和方法论，把哲学和人的认识局限于经验范围。另一方面它运用非理性主义观点解释经验，把情感、体验都当作有实在意义的经验；认为理性只是意志的工具，无法达到事物的本质。

实用主义的基本精神可以概括为：第一，从个人、个人的活动和境况出发，研究和解决与人有关的哲学问题；主张哲学研究不能脱离人的实际生活，哲学必须为人的生活所用，必须为改进和丰富人类的生活服务。第二，主张相对主义和多元论，反对绝对主义和一元论，注重或然性和可能性，认为生活的道路是丰富多彩的，真理是具体的和相对的，人不仅可以而且完全应该自由地探索和实验，自由地创造生活的形式。第三，注重行动，认为人的本质是行动，行动产生一切。人以自己的事业和达到自己目的的行动为中心，因此效果、有用性是检验人的思想和行动以及事物有无价值和意义的标准，也是认识的目的和正确标准。第四，强调哲学的价值在于方法，真正的哲学是可供人在行动中解决各种实际问题的方法；主张应该把一切乃至真理都视为用以解决实际问题的工具或方法。

实用主义发轫于皮尔士于 1871 年在哈佛大学发起建立的“形而上学俱乐部”。它的主要参加者有詹姆斯以及哲学家、心理学家赖特（1830—

1874)、律师霍尔姆斯(1841—1935)、法官华尔纳、历史学家弗斯克、法学家格林等人。他们经常聚会,讨论哲学问题。对实用主义的形起决定性作用的是皮尔士,他在俱乐部经常讨论的问题以及他自己对这些问题的思考基础上写成了《信仰的确定》和《怎样使我们的观念清晰》两篇论文,分别刊载于1877年和1878年的美国《通俗科学月刊》杂志上。在这两篇文章中,皮尔士通过强调人和人的活动是哲学研究的出发点,是哲学思想借以建立的基础,通过对概念的意义、真理、信仰等问题的探讨,确定了实用主义的哲学立场和基本观点。不过,皮尔士的思想在当时并未引起人们的注意。直到1898年,詹姆斯重提皮尔士的实用主义原则,并对其作了系统论证和发挥以后,实用主义才迅速成为美国哲学界的最重要思潮。后来,杜威将皮尔士和詹姆斯的思想又作了重大发展,并把它运用于社会生活和意识形态的各个领域,从而把这一思潮推向了鼎盛时期。

实用主义在世界各地均有流传,在不少国家还有著名的代表人物。例如,在英国有席勒(1864—1937),在意大利有瓦拉蒂(1863—1909)和帕比尼(1886—1956),在中国有胡适等人。实用主义的影响并不限于纯哲学范围,而是对法律、历史、政治、教育和行为科学等都有影响。

实用主义创始人皮尔士的思想已在上一卷向读者交代。杜威的哲学思想及其以后的实用主义发展状况,将在下一卷介绍。我们在这里主要介绍詹姆斯的哲学思想。

詹姆斯对实用主义的贡献在于把皮尔士的实用主义方法论原则发展成了一个比较系统的实用主义理论体系,并用它去分析科学、社会、政治、哲学、宗教等领域的各种问题,从而使实用主义为公众所认识、理解和接受。

威廉·詹姆斯(1842—1910)出生于纽约一个神学家的家庭,先后在纽约、伦敦、巴黎、波伦、日内瓦等地受教育。早年立志献身艺术,但1861年他进了哈佛大学劳伦斯学院化学系,后又转入医学院。1867年赴德国,在赫尔姆霍兹等人指导下研究心理学和哲学。1869年获哈佛大学医学博士。从1872年起,他在哈佛大学先后任生理学讲师、副教授、哲学副教授、心理学教授、哲学教授,还曾在爱丁堡大学、牛津大学、斯坦福大学、哥伦比亚大学任教或主持讲座,直到1907年退休。主要著作有:《心理学原理》(1890)、《信仰意志和通俗哲学论文集》(1897)、《实用主义》(1907)、《多元的宇宙》(1909)、《真理的意义》(1909)、《彻底经验主义论文集》(1912)。

(1) 彻底的经验主义

詹姆斯喜欢称自己的哲学为“彻底的经验主义”,这种经验主义一方面与休谟及其后继者的经验主义一样,要求把哲学、科学以及人的全部认识都局限于经验范围,另一方面又克服了以往经验主义的不彻底性,把被后者视为零散的经验联成了一个统一的整体,使整个对象世界成了一个统一的纯粹经验世界。他说:“一种经验主义为了彻底,就必须既不要把任何不是直接所经验的元素接受到它的各个结构里去,也不要任何所直接经验的元素从

它的结构中排除出去。对于像这样的一种哲学来说，连接各经验的关系本身也必须是所经验的关系，而任何种类的所经验的关系都必须被看作是实在的和该体系里的其他任何东西一样。”又说：“经验的各个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，我们所直接知觉的宇宙并不需要任何外来的、超验联系的支持，它本身就有一连续不断的结构。

彻底经验主义的出发点是“纯粹经验”。纯粹经验不是孤立的、支离破碎的，而是像流水一样连续不断的，是供给我们后来的反思与其概念性范畴以物质材料的直接的生活之流；它没有任何确定性，无以名状，是一种原始混沌的意识流，“只能感受，不能下定义”，但它却是构成一切事物的原始素材或质料。詹姆斯认为，在这原始混沌、连续不断的意识流中，本来并没有主体与客体、物质与精神、思维与存在的区分，只是由于生活的需要，出于一定的目的、兴趣，才在其中设定某种组织结构，将其固定、分割并赋予独立的地位，冠之以“客体”、“对象”、“主体”等等名称。所以他说：“思维和事物，就它们的质料来说，绝对是同质的，它们的对立仅仅是关系上和功能上的对立。……没有什么与事物素质不同的思维素质；不过同一段‘纯粹经验’（这是我给任何事物的原料所起的名称）既可以代表一个‘意识事实’，又可以代表一个物理实在，就看它是在哪一个结构里。”可见，詹姆斯的彻底经验主义有着浓厚的非理性主义色彩。

在彻底经验主义的基础上，詹姆斯进一步阐发了皮尔士的实用主义观点，认为实用主义“首先是一种方法，其次是关于真理是什么的发生论。”

（2）方法与真理

詹姆斯认为，实用主义并不代表任何特别的结果，它只不过是一种方法。“实用主义的方法主要是一个解决形而上学的争论的方法。”“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’和假定是必需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实。”这表明，詹姆斯实用主义方法的特点在于强调用行动、效果、事实去决定概念、理论的价值和意义。概念、理论只不过是帮助我们维系或改造我们与周围环境的联系的工具；各种对立

詹姆斯：《彻底经验主义论文集》，纽约1922年版，第42页。

詹姆斯：《实用主义》，商务印书馆1979年版，第159页。

詹姆斯：《彻底经验主义论文集》，第233页。

詹姆斯：《彻底的经验主义》，上海人民出版社1986年版，第74页。

詹姆斯：《实用主义》，第31页。

詹姆斯：《实用主义》，第26、31页。

詹姆斯：《实用主义》，第26、31页。

的理论，只要能将从一个经验领域引到另一个经验领域中去，只要能将事物完满地联系起来，稳定地行动且能简化和节省劳动，只要能达到合目的的令人满意的实际效果，就都具有相同的意义，都可认为是真的。他由此认为，实用主义是各种持对立的立场和观点的人都能接受和利用的方法：“实用主义使我们所有的理论变活了，使它们揉和起来并使每一种理论起作用。它在本质上没有什么新的东西，和许多古代的哲学倾向是协调的。比如在注重特殊事实方面，实用主义和唯名主义是一致的；在着重实践方面，它和功利主义是一致的；在鄙弃一切字面的解决，无用的问题和形而上学的抽象方面，它与实证主义是一致的。”他还十分赞同意大利实用主义者帕比尼的“公共走廊”的比喻，认为各种对立的理论犹如旅馆里一个个房间，而实用主义则是连接所有房间的走廊，房间里的人若“要找一个进出各个房间的道路的话，那就非经过那条走廊不可。”这种观点固然从一个方面体现了兼容并蓄的开放精神，对反对形而上学和教条主义也有一定的积极作用，但由于它在反对把先验的原则和范畴当作出发点的同时也反对从客观实际出发，完全避开反映论来谈概念、理论的意义，因而是片面的、缺乏科学依据的，带有很大的主观性。

詹姆斯不仅把“皮尔士原则”当作使观念清晰、决定其意义的方法（皮尔士着重于以实际效果来确定概念的意义，强调的是普遍性；詹姆斯则着重于概念的实际效果对于具体的个人的生活的作用，强调的是特殊性），而且将其发展成为一种真理论——这是促使皮尔士晚年把自己的实用主义改为实效主义的原因之一。詹姆斯真理论的要点是：

首先，真理“意味着观念和实在的‘符合’，而虚假则意味着观念与‘实在，不符合。”直观反映往往把真理说成是对实在的机械摹写，詹姆斯对此提出质疑，正确地认为这种机械的符合说无法解释那些比较抽象的真观念。然后，他把“符合”广义地解释为“引导”。他说：“广义地说，所谓与实在‘相符合’，只能意味着我们被一直引导到实在，或到实在的周围，或到与实在发生实际的接触，因而处理实在或处理与它相关的事物比与实在不符合时要更好一些。”他认为，对“符合”的意义的这种改造实质上是把我们的心与实在之间静态的“符合”关系这种绝对的空洞概念改造成了我们的个别思想与其他种种经验的伟大宇宙之间的丰富多彩的、积极活动的交往。不过，他所谓的“符合说”同样是不科学的，因为他所谓的“实在”归根到底是指观念，而不是指不以观念为转移的客观实在：“‘实在’一般是指真理所必须考虑的。……实在的第一部分就是我们的感觉流……实在的第

詹姆斯：《实用主义》，第 30、31 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 30、31 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 155 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 109 页。

二部分，为我们信仰所必须考虑的，就是我们的感觉之间或它们在我们心里的摹本之间所存在的关系。……实在的第三部分就是过去已有的真理。”由此，他得出结论说：“理论的真理因此并不是什么在我们心灵与原型的实在之间的关系。它着落在心灵以内，因为它是心灵的这一过程和对对象同那一过程和对象的一致，这里的‘一致’是完全可规定的关系。”

第二，真理是我们某些观念的属性，而不是事物的属性：“实用主义者所说的真理，只限于观念而言……而非实用主义者所说的真理，一般似都是指客体而言。”

第三，真理是人们应付环境的方便工具和权宜手段，是纯粹相对的，没有任何普遍的、绝对的意义。詹姆斯指责理性主义在真理观上害怕具体性，把真理变成了纯粹抽象、惰性、静止和绝对的东西，主张在真理问题上应坚持事实性和具体性。但他由此出发把真理说成是主观随意的、没有任何稳定性和确定性的东西，任何观念、理论，只要符合具体的个人的特定需要，就都应肯定。他说：“实用主义没有任何偏见，没有阻碍性的教条，关于什么可以称作证据也没有严格的标准，它是完全温和的，它会容纳任何假设，它会考虑任何证据……实用主义愿意承认任何东西，愿意遵循逻辑和感觉，并且愿意考虑最卑微的纯粹是个人的经验。”

第四，真理不是观念、理论所固有的静止的性质，而是观念、理论的证实过程或生效过程。真理存在于对它的证实过程中。但是，他说的证实往往不是指通过实践来检验观念、理论是否正确反映事物的内在规律，而只是检验观念、理论能否产生合目的的实际效果，能否使人获得某种“兑现价值”。所以他反对“纯粹的客观真理”论，并把真理与有用直接等同起来：“‘真’是任何开始证实过程的观念的名称。‘有用’是它在经验里完成了的作用的名称。除非真的观念在一开始就是这样有用，真的观念决不会被挑选出来，它决不会成为一个类名，更不会成为一个引起价值意义的名称。”所以他认为，“它是有用的，因为它是真的”，“它是真的，因为它是有用的”，这两句话的意思是一样的。人类锲而不舍地追求真理的原因，就在于它对人类生活具有非常明显的好处：“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，那么……我们的责任就会

詹姆斯：《实用主义》第 124-125、141、158 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 124-125、141、158 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 124-125、141、158 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 44 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 36、105、104 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 36、105、104 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 36、105、104 页。

是回避真理。”

与此相关，詹姆斯把信仰当作真理的必要条件，认为一种观念、理论，只要人们相信它能满足自己某种需要，那它就是真的。例如，我们相信上帝以后，上帝能使我们时常享受精神上的节假日，使我们充满希望，那么，在确有这么多的价值这一意义上说，上帝的存在就是真的了。他甚至把真理比作信托制度和银行发行的钞票，只要大家相信，能够彼此交换，换到自己需要的东西，就是真的：“真理的大部分是靠一种信用制度而存在下去的。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；正好像银行钞票一样，只要没有谁拒绝接受它们，它们就可以流通。”

对名垂青史的科学家、思想家甚或宗教家的生命历程的深入研究表明，把探索真理的动机归结为猎取显而易见的好处，不仅是武断的而且是荒谬的。这种观点无法真实地解释任何一位对人类文明的进步有所贡献的科学家、思想家或宗教家的献身精神。实际上，詹姆斯的这种观点只是那些完全只管私人生活的、役畜般的庸人心态的写照。从这个意义上说，一些研究者把他的这套理论斥之为庸人哲学确实不无道理。此外，把真理与有用等同起来，必然否定真理的客观性，滑向真假不分、良莠不辨的泥坑。

詹姆斯：《实用主义》，第 42 页。

詹姆斯：《实用主义》，第 106 页。

四、马克思主义哲学

1848年以前，马克思理论研究的重点在哲学，尤其是全面制定和阐述导致哲学领域发生伟大革命变革的辩证唯物主义历史观；1848年欧洲革命期间，马克思着重致力于在社会革命中应用、检验、丰富和发展这种新世界观；1848年革命失败之后，马克思深刻认识到，必须从理论上透彻、科学地阐明资本主义的生产方式及其发展规律，用经过严密科学论证的理论来教育工人阶级，指导他们的革命斗争；为此，他把理论研究的重点转到一度中断的政治经济学上，而这项艰苦卓绝的研究的主要成果，集中凝聚在《政治经济学批判》（1859年出版）、《资本论》第一卷（1867年出版）以及篇幅浩繁的《资本论》全书的手稿中。从1868年起，处于极度贫困、饱受疾病折磨，一直在坟墓边缘徘徊的马克思，以无与伦比的严谨的科学态度和对工人阶级的忠诚；对《资本论》第二、三卷的手稿进行不懈加工。马克思逝世后，恩格斯毅然担负起整理、编辑和出版《资本论》遗稿的艰辛任务，并分别于1885年和1894年出版了《资本论》第二、三卷。《资本论》第四卷，由考茨基受恩格斯之托，于1905—1910年以《剩余价值学说史》为名，分三册陆续发表。

作为马克思主义创始人之一的恩格斯，在这一时期不仅积极参加马克思创建的国际工人协会的领导工作，和马克思一起同巴枯宁主义、拉萨尔主义等形形色色的机会主义进行了坚决的斗争，而且对马克思主义哲学的基本原理作了系统阐述；马克思逝世后，他又单独挑起领导国际工人运动的重担，为捍卫、丰富和发展马克思主义呕心沥血，鞠躬尽瘁。

这一时期，对传播、阐发和捍卫马克思主义哲学付出艰辛劳动、做出具体贡献的还有狄慈根、梅林、普列汉诺夫等人。他们有的是工人哲学家、有的是社会活动家、工人政党的创始人和领袖，也有的是长期从事马克思主义理论研究的思想家。他们每个人的经历、政治观点和理论观点以及对马克思主义哲学的贡献不尽相同，但都受到过马克思、恩格斯的直接关怀和亲自指导。

1. 《资本论》对马克思主义哲学的发展

《资本论》是马克思毕生最重要的科学巨著，它凝聚了马克思在哲学、政治经济学和科学社会主义方面最卓越的研究成果。在《资本论》中，马克思制定的剩余价值理论“好象晴天霹雳震动了一切文明国家。”在《资本论》中，马克思不仅把唯物史观作为严格的科学方法论运用于政治经济学研究，而且通过解剖人类历史上最复杂的社会经济形态即资本主义社会经济形

态，对唯物史观的基本原理和范畴作了严密的考察和验证。因此列宁认为，“自从《资本论》问世以来，唯物史观已经不是假设，而是科学证明了的原理。”在《资本论》中，马克思明确而成功地制定了他研究政治经济学的方法即唯物辩证法；恩格斯认为，这个方法的制定，“是一个其意义不亚于唯物主义基本观点的成果。”因此，《资本论》不仅是一部伟大的政治经济学著作，而且也是一部伟大的哲学巨著，是马克思主义哲学发展史上的一座丰碑。

（1）唯物史观的运用、验证和发展

马克思的政治经济学“本质上是建立在唯物主义历史观的基础上的”；马克思在将政治经济学研究成果公诸于世之际，首先在《（政治经济学批判）序言》中对被他运用于指导其政治经济学研究的唯物史观基本原理作了精辟概括：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”这里，马克思不仅明确地把人类社会理解为不断发展着的有机系统，而且揭示了它的基本要素、结构层次及其相互作用的机制；不仅明确地把作为社会现实基础的经济结构理解为该社会的现存生产关系的总和，而且从有机整体的视角阐明了物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。马克思接着指出：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快的发生变革。”这就进一步揭示了人类社会系统发展、变革、更替的深刻原因和根本动力，同时也科学、严密地界定了“社会革命”的涵义。马克思还特别强调：“无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”在该《序言》中，马克思首次提出“社会经济形态”的概念，认为“大体说来，亚细亚的、古代的、

《列宁选集》第1卷，第10页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，第122、116页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，第122、116页。

《马克思恩格斯全集》第13卷，第8页。

《马克思恩格斯全集》第13卷，第8—9页。

《马克思恩格斯全集》第13卷，第9页。

封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。”资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式；在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件，因此“人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”

《序言》中扼要阐述的唯物史观基本原理，在 1848 年欧洲革命时期就已经得到初步检验。但这种检验并不彻底，因为它只是局部的，而不是通过对一定社会经济形态的系统解剖和整体研究所做的检验。《资本论》通过对人类历史上整整一个时代、一个最复杂的社会经济形态即资本主义社会经济形态的详尽考察分析，通过对它的产生、发展和必然灭亡的客观过程的系统解剖，具体而生动地证明了“社会经济形态的发展是一种自然历史过程。”

由于资本主义社会经济形态是历史上最发达和最复杂的社会经济形态，因此“那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。”这样，唯物史观的基本原理就得到了科学的验证。所以列宁说：“既然运用唯物主义去分析和说明一种社会形态已取得如此辉煌的成果，那末，十分自然，历史唯物主义已不再是什么假设而是经过科学检验的理论了；十分自然，这种方法也必须应用于其余各种社会形态。”

在《资本论》中，马克思通过对资本主义社会生产的具体而深刻的解剖，在揭示资本主义社会的历史发展及其运动规律的同时，全面阐明了生产力、生产关系、经济基础、上层建筑、社会基本矛盾、社会结构等等唯物史观的一系列基本范畴的科学涵义、辩证关系以及唯物史观的基本原理，用包括前资本主义以及全部资本主义社会生活在内的丰富而现实的发展过程，证明了唯物史观的正确性。

马克思从生产关系与生产力辩证统一的高度，具体地、历史地探讨了生产力的构成及其作用，认为生产力是人类为了生活上的需要而有目的地借助劳动工具以控制和征服自然的能力，是物的要素和人的要素的统一；人（劳动者）是生产力的最重要的主体，“人本身是他自己的物质生产的基础，也是他进行其他各种生产的基础。”物的要素只有和人的要素结合起来才能成为现实的生产力。正是劳动者的劳动活动，不仅保存旧有的价值，而且使价值增加。另一方面，物的要素固然是人的劳动活动的产物，但它同时又是一种历史过程的客观力量，给人的要素以深刻的制约。唯其如此，“各种经

《马克思恩格斯全集》第 13 卷，第 9 页。

《马克思恩格斯全集》第 13 卷，第 9 页。

《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 208 页。

《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 108 页。

《列宁选集》第 1 卷，第 13 页。

《马克思恩格斯全集》第 26 卷（I），第 300 页。

济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产。”

马克思指出，在资本主义生产关系中，生产者同生产资料的彻底分离，因而社会生产力、交往、知识等等的发展都是对立地进行的：“生产力，一般财富、知识等等的创造，表现为从事劳动的个人本身的异化；他不是把他自己创造出来的东西当作他自己的财富的条件，而是当作他人财富和自己贫困的条件。”“在资本主义条件下，过去劳动同活劳动相对立，产品同活动相对立，物同人相对立，劳动本身的物的条件作为别人的、独立的、自我孤立的主体或人格化，一句话，作为别人的所有物，而且在这个形式上作为劳动本身的‘使用者’和‘支配者’（它们占有劳动而不是被劳动占有）同劳动相对立。”不仅如此，在资本主义条件下，资本日益表现为社会权力，这种权力的执行者是资本家，“它和单个人的劳动所能创造的东西根本没有任何关系；但是资本表现为异化的、独立化了的社会权力，这种权力作为物，作为资本家通过这种物取得的权力，与社会相对立。”由于资本把财富本身的生产，从而也把生产力的全面的发展，把自己的现有前提的不断变革当作它自己再生产的前提，因此，“这种对立的形式本身是暂时的，它产生出消灭它自身的现实条件。”亦即，资本主义生产关系必然会由于它自身内部的原因而被新的更高级的生产关系所取代。这意味着人类社会史前时期的终结，意味着社会上的一部分人靠牺牲另一部分人来强制和垄断社会发展的现象的消灭，意味着人类迈入全新的共产主义社会，这是“以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式。”

在马克思看来，要使“个人的全面而自由的发展”由想象变为现实，“首先必须使生产力的充分发展成为生产条件，使一定的生产条件不表现为生产力发展的界限。”使个人从“外在目的”的压力下解放出来，从“自然的必然性”或“社会义务”中解放出来。这其中的一个关键因素就是不被直接生产劳动所吸收的、劳动者可以自由支配的时间的增加。因为时间是个人发展的空间，是自由活动和发展才能的广阔天地。所以马克思说：“事实上，自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。……这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 204 页。

《马克思恩格斯全集》第 46 卷（下），第 36 页。

《马克思恩格斯全集》第 26 卷（ ），第 527 页。

《马克思恩格斯全集》第 25 卷，第 294 页。

《马克思恩格斯全集》第 46 卷（下），第 36 页。

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 649 页。

《马克思恩格斯全集》第 46 卷（下），第 36 页。

之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”¹

（2）唯物辩证法的运用和发展

马克思曾多次表示要撰写一部辩证法著作，把黑格尔所发现、但同时又包裹在其神秘外壳中的合理内核发掘出来，把被黑格尔颠倒的东西重新颠倒过来。可惜，这一愿望还没来得及实现，他就逝世了。尽管马克思没有留下一部专门阐述辩证法的著作，但他的《资本论》却是彻底改造黑格尔辩证法、自觉运用辩证法批判资产阶级政治经济学、解决政治学领域各种扑朔迷离的复杂问题的结晶，也是自觉运用辩证方法去加工、整理堆积如山的材料、并形成严密的科学理论体系的典范。

当然，马克思的辩证法与黑格尔辩证法是根本不同的：“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。”这就是说，黑格尔的辩证法是唯心主义辩证法，马克思的辩证法则是唯物辩证法，这是两种世界观的根本对立。同时，黑格尔的辩证法本质上是为现存制度辩护的，马克思的辩证法本质上则是批判和革命的：“辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩。辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”

<1>对立统一规律和矛盾分析法。矛盾分析法是《资本论》贯彻始终的重要方法。在《资本论》中，马克思不仅分析论证了资本主义社会各种经济范畴“全都是对立的统一形式，而统一又引起对立本身”，不仅揭露、分析了资本主义生产方式蕴涵的种种矛盾，而且指明了克服矛盾的方法和途径。

在《资本论》中，马克思首先从分析最简单、最初的经济关系即商品

¹《马克思恩格斯选集》第2卷，第217页。

²《马克思恩格斯集》第2卷，第218页。

³《马克思恩格斯全集》第46卷（上），第105页。

的内在矛盾和二重性开始，揭示出商品二重性的根源，即体现在商品中的劳动的二重性——抽象劳动和具体劳动、私人劳动和社会劳动的矛盾；继而，在对价值形式的分析中，揭示出相对价值形式与等价形式；在对剩余价值生产的分析中，揭示出不变资本与可变资本；在对资本有机构成的分析中，揭示出资本的价值构成与资本的技术构成；在对资本积累的一般规律的分析中，揭示出财富的积累与贫困的积累等等矛盾，这样层层深入地揭示出资本主义生产方式的矛盾发展，阐明了资本主义社会始终贯穿着矛盾，而“一种历史生产形态的矛盾的发展，是这种形式归于瓦解和改造的唯一的道路。”

列宁在高度评价《资本论》矛盾分析法的同时，明确指出了它的普遍意义：“一般辩证法的叙述（以及研究）方法也应当如此（因为资产阶级社会的辩证法在马克思看来只是辩证法的局部情况）。”

<2>质量互变规律和质量分析法。斯密、李嘉图等古典经济学家在分析资本主义经济关系时，只注重量的方面而忽视其质的方面，例如，“他们在价值关系中只看到两种商品的一定量彼此相等的比例。他们忽略了不同物的量只有化为同一单位后，才能在量上比较。不同物的量只有作为同一单位的表现，才是同名称的，因而是可通约的。”正因为他们只看到量变，所以得出了资本主义永世不变的结论。

与此相反，马克思在运用矛盾分析法的同时，十分注重质量分析，注重资本主义经济发展中的质量互变过程，强调应当把黑格尔发现的单纯量变化为质变的规律“看做在历史上和自然科学上都是同样有效的规律。”

马克思指出，商品是价值和使用价值的辩证统一，而价值和使用价值又都是质和量的辩证统一，“都可以从质和量两个角度来考察”。商品从简单的价值形态到扩大的价值形态，货币向资本的转化，简单商品生产者向资本家的转化等等，都有一个从量变到质变的过程：“货币或商品所有者，只有当他在生产上预付的最低限额大大超过了中世纪的最高限顿时，才真正变为资本家。”同样，在资本主义生产方式范围内，从简单协作、手工业工场到社会化的大机器生产，也是一个从量变到质变的过程。生产力的不断发展，必然达到资本主义生产关系无法相容的地步，那时，根本的质变就要到来。

<3>否定之否定规律及分析方法。在黑格尔那里，否定之否定规律是为其构造绝对精神的哲学体系服务的，它在表现形式上是牵强附会的三段式，

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 525 页。

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 63 页。

《马克思恩格斯全集》第 31 卷，第 312 页。

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 48 页。

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 342 页。

在实质上则是唯心的和神秘的。马克思不仅唯物地改造了它，而且依据对历史事实的科学分析，揭示了它是客观事物辩证发展的普遍规律。因此，它也是从已知通向未知的探索新结果的重要方法。

商品价值形态的矛盾运动过程，货币这一历史范畴的出现，就是经历了一个否定之否定的发展过程。扩大价值形态是对简单价值形态的否定，这第一个否定是生产力发展的必然结果；随着商品交换的进一步发展，价值形态的矛盾运动又必然创造出它自身的否定，即转化为一般价值形态，实现第二个否定。一般价值形态后来演变为货币形态，后者与一般价值形态并没有质的区别，只是由金这种特殊商品独占了一般等价物的地位。

从资本到剩余价值的生产，同样经历否定之否定的过程。马克思在分析资本运动的总公式（ $G—w—G'$ ）时，指出，从货币（ G ）到商品（ w ）是一种物质形态的变化，它在质上表现为买，这是第一次否定；从商品（ w ）到货币（ G' ），又是一种物质形态的变化，它在质上表现为卖，这是第二次否定，即否定之否定。经过两次否定，仿佛回到原来的出发点，但作为否定之否定的货币（ G' ），已不是原来的货币，而是包含雇佣工人创造的剩余价值在内的资本了。

剩余价值生产的存在和不断发展，促进着更大范围的资本主义生产方式的否定之否定。马克思在深刻剖析了资本主义原始积累、资本运动的必然趋势后指出：“从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定之否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”

<4>从抽象上升到具体的方法。从抽象上升到具体的方法，是黑格尔构造其哲学体系的基本方法之一。在黑格尔的《逻辑学》中，概念范畴的推移转化，呈现为一个由于自身内部矛盾的不断发展而从简单到复杂、由抽象到具体的发展过程。

马克思对黑格尔的这一方法作了唯物主义的改造，吸取了它的合理内核。马克思特别指出，黑格尔在这里陷入幻觉，他“把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维结果，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”具体总体作为思维总体、作为思维具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不是处于直观和表象之外或凌驾于其上而思维着的、自我产生着的概念的产物，而是直观和表象加工成概念这一过程的

《马克思恩格斯全集》第23卷，第832页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，第103页。

产物。”这就是说，从抽象上升到具体的方法，在黑格尔那里是精神创造世界的方法，是精神自我综合、自我深化、自我运动、自我丰富的方法；而在马克思这里，则是通过概念、范畴再现客观事物及其发展过程的方法。

从抽象上升到具体这一方法中所说的“具体”并不是呈现在人们面前的可以看得见、听得到、摸得着的感性具体，而是逻辑分析的进程中，概念的思维内容的具体，是“许多规定的综合，因而是多样性的统一。”这里的“抽象”，是与这种具体相对立的概念，是思维所把握的对象的一个侧面、一个方面、一种规定。因此，从抽象上升到具体的逻辑过程，就是认识从现象到本质，从初级的、不甚深刻的本质进到高级的、更深刻的本质的发展过程。

在《资本论》中，马克思对资本主义社会这一复杂整体的认识与揭示，是从商品这个资本主义经济的最简单、最一般、最抽象的规定，同时也是资本主义社会最基本的事实开始的，然后逐步进入货币、资本（不变资本和可变资本）、剩余价值（绝对剩余价值和相对剩余价值）、资本积累等一系列愈益复杂、愈益具体的概念。资本积累是《资本论》第一卷所论述的最复杂、最具体的概念，它包含了前此一切概念的内容；通过对资本积累的考察，马克思得出了资本主义制度必然灭亡、剥夺剥夺者的科学结论。但第一卷研究的只是资本主义这一复杂整体的一个方面，即“资本主义生产过程本身作为直接生产过程考察时呈现的各种现象，而撇开了这个过程以外的各种情况引起的一切次要影响。但是，这个直接的生产过程并没有结束资本的生活过程。在现实世界里，它还要由流通过程来补充。”因此，第二卷的研究对象就是资本的流通过程。但就整体来看，资本主义生产过程乃是生产过程和流通过程的统一。因此，第三卷进一步“揭示和说明资本运动过程作为整体考察时所产生的各种具体形式。……对这些具体形式来说，资本在直接生产过程中采取的形态和在流通过程中采取的形态，只是表现为特殊的要素。”因此，第三卷中分析的诸如价格、利润、利息、地租等等概念，就比前两卷的概念更全面、更深刻、更具体地反映了资本的运动过程和资本主义生产方式中的各种矛盾关系。

<5>逻辑与历史相统一的方法。逻辑与历史相统一的方法是由黑格尔首先提出和运用的：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。”在他看来，思想发展总是与世界历史的发展紧紧平行着的；不过，在他那里，历史的发展只是思想发展的验

《马克思恩格斯全集》第2卷，第104页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，第103页。

《马克思恩格斯选集》第25卷，第29—30页。

《马克思恩格斯全集》第25卷，第29—30页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，第121页。

证，因此，真实的关系被他头脚倒置了。

马克思把被黑格尔颠倒了的关系重新颠倒了过来，使逻辑与历史相统一的方法摆脱了它的唯心主义外壳，把奠立于新的唯物主义基础上的、逻辑与历史相统一的方法当作《资本论》的一条重要方法和原则来运用。这里所说的“历史”，是指客观现实自身历史发展过程以及反映客观现实的、人类认识的历史发展过程。而“逻辑”则指人的思维对上述历史发展过程的概括反映，亦即历史在理论思维中的再现。因此，逻辑与历史相统一，表现为逻辑与人类认识的历史发展相一致，以及逻辑与客观现实的历史过程相一致。

对《资本论》所运用的逻辑与历史相统一的方法，恩格斯曾有过精辟的论述。“对经济学的批判，即使按照已经得到的方法，也可以采用两种方法：按照历史或者按照逻辑。既然在历史上也像在它的文献的反映上一样，整个说来，发展也是从最简单的关系进到比较复杂关系，那末，政治经济学文献的历史发展就提供了批判所能遵循的自然线索，而且，整个说来，经济范畴出现的顺序同它们在逻辑发展中的顺序也是一样的。”但由于“历史常常是跳跃式地和曲折地前进的，如果必须处处跟随着它，那就势必不仅会注意许多无关紧要的材料，而且也会常常打断思想进程；并且，写经济学史又不能撇开资产阶级社会的历史，这就会使工作漫无止境，因为一切准备工作都还没有作。因此，逻辑的研究方式是唯一适用的方式。但是，实际上这种方式无非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史进程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映；这种反映是经过修正的，然而按照现实的历史过程本身的规律修正的，这时，每一个要素可以在它完全成熟而具有典范形式的发展点上加以考察。”

这说明，逻辑与历史相统一，首先要求逻辑的起点与历史的起点相一致。《资本论》以商品为逻辑起点就充分体现了这种要求。因为商品是资本主义社会财富的元素形式，是资本主义发展的历史起点；它表示的是人们之间最初的经济关系，同时也是包含着资本主义一切矛盾的胚胎。

逻辑与历史相统一，还要求理论上前后一贯的形式是客观现实的历史过程的反映。《资本论》从商品进到价值形态的发展、货币的产生，再到资本和剩余价值以及其他一系列经济范畴的理论分析和逻辑展开过程，正是对资本主义经济关系的历史发展过程，对资本主义社会发生、发展和灭亡的历史规律的反映。

逻辑与历史的统一，不是二者简单的、机械的一致，而是包含着差别的统一，是“经过修正”的统一。理论思维的使命在于把握历史发展的规律；但历史常常是跳跃式地和曲折地前进的，历史自身的规律并不是以纯粹的形

态表现出来的，而是通过大量的偶然性表现出来的，所以，理论思维对历史进程的概括和总结必须经过修正，以便从完全成熟而具有典范形式的发展点上去考察每一个要素。但这种修正不是任意的，而是必须按照现实的历史过程本身的规律来进行。更进一步，以理论形态把握历史发展规律的目的，不仅在于认识过去，而且在于深刻地剖析现状和展示未来的发展趋势，因此，逻辑对历史的修正还须考察到历史进程中各阶段的特殊矛盾及其联系。这正如马克思所说：“把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来安排是不行的，错误的。它们的次序倒是由它们在现代资产阶级社会中的相互关系决定的，这种关系同看来是它们的合乎自然的次序或者同符合历史发展次序的东西恰好相反。问题不在于各种经济关系在不同社会形式的相继更替的序列中在历史上占有什么地位，……而在于它们在现代资产阶级社会内部的结构。”马克思对资本、利润与土地所有制、地租的论述，对剩余价值与其他一些经济范畴的逻辑分析，就不是按它们在历史上起决定作用的先后次序，而是按它们在现代资产阶级社会中的相互关系来进行的。这种表面上同历史进程不一致的逻辑分析，却更深刻地体现了逻辑与历史的统一。

马克思曾指出：“不论我的著作有什么缺点，它们却有一个长处，即它们是一个艺术的整体，但是要达到这一点，只有用我的方法。”《资本论》正是集辩证法、认识论和逻辑学的一体的艺术的整体。所以列宁说：“虽说马克思没有遗留下‘逻辑’（大写字母的），但他留下《资本论》的逻辑，应当充分地利用《资本论》的逻辑来解决当前的问题。在《资本论》中，逻辑、辩证法和唯物主义的认识论（不必要的三个词：它们是同一东西）都应用于同一门科学，而唯物主义则从黑格尔那里吸取了全部有价值的东西，并且向前推进了这些有价值的东西。”

2. 马克思主义哲学原理的系统阐发

（1）无产阶级专政学说和国家学说的深化

1871年3月18日，巴黎工人以大无畏的革命气概举行武装起义，建立了人类历史上第一个无产阶级专政的政权即巴黎公社。马克思、恩格斯以高度的热情全力支持公社的革命斗争；公社失败后，马克思写了《法兰西内战》，从理论上总结了巴黎公社的经验教训，极大地丰富和发展了无产阶级专政的学说。

在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思曾提出打碎、摧毁资产阶级国家机器的思想。在总结巴黎公社的经验教训时，马克思更进一步明确了

《马克思恩格斯选集》第2卷，第110页。

《马克思恩格斯全集》第31卷，第135页。

《列宁全集》第38卷，第357页。

这一思想：“工人阶级不能简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的。”因为，中央集权的国家政权及其遍布各地的机关（常备军、警察、官僚、僧侣、法官）乃是巨额国债和苛捐重税的温床，是统治阶级中各个争权夺利的党派的冒险家彼此争夺的对象，具有为进行社会奴役而组织起来的社会力量的性质，具有进行纯粹压迫的阶级统治机器的性质；它表面上似乎是高高凌驾于各种社会利益和社会力量之上的社会救主，实际上却“正是这个社会的莫大耻辱，是一切齷齪事物的温床。”

随着资本和劳动之间的阶级对立的发展、扩大和深化，现代国家政权已由资产阶级反对封建制度的工具变为“资本奴役劳动的工具的国家政权的最淫贱和最后的形式。”因此，工人阶级决不能把奴役自己的政治工具当成能解放自己的政治工具来使用，而必须首先彻底改造这种传统的国家机器，即：“旧政府权力的纯粹压迫机关应该铲除，而旧政府权力的合理职能应该从妄图凌驾于社会之上的权力那里夺取过来，交给社会的负责的公仆。”把“靠社会供养而又阻碍社会自由发展的寄生赘瘤——‘国家’迄今所吞食的一切力量归还给社会机体。”

在《法兰西内战》中，马克思不仅更明确更深刻地论述了无产阶级必须打碎旧的国家机器，不仅阐明了必须用巴黎公社式的工人政权去取代被打碎的旧的国家机器，而且结合对巴黎公社实施的一系列有重大意义的历史性创举的考察，具体、清晰地指明了如何确保“可以使劳动在经济上获得解放的政治形式”不蜕化变质的途径。

巴黎公社成立后的第一个创举就是废除保护政府反对人民的常备军，以武装起来反对政府篡夺行为的人民取代之；废除警察的一切政治职能，将其改造成公社的、随时可以撤换的负责机关。马克思指出：“随着常备军和政府警察的被废除，实行压迫的物质力量会被摧毁。”因此必须使这件事实成为确定的制度。

公社在废除了常备军和警察这两个旧政府物质权力的工具以后，立刻着手摧毁“精神压迫的工具”：宣布教会与国家分离，剥夺教会所占有的财产，一切学校对人民免费开放，不受教会和国家的干涉。马克思称赞这一措施使得“不但学校教育人人都能享受，而且科学也摆脱了阶级成见和政府权力的桎梏。”

《马克思恩格斯全集》第17卷，第355页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第357页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第358页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第359—360页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第360页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第647页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第359页。

公社宣布废除官吏制，实行普选制，一切社会公职，包括法官，都由普选产生。马克思不仅对此予以充分肯定，明确指出：“用等级授职制去代替普选制是根本违背公社的精神的。”而且进一步指出，工人阶级绝对不能接受和运用现成的普选制，因为它“仅仅是行政当局手中的玩物，仅仅是行政当局从事欺骗，意外行动和弄虚作假的机器”；真正的普选制不是为了让人民每隔几年决定一次，“究竟由统治阶级中的什么人在议会里代表和压迫人民，而是应当为组织在公社里的人民服务，正如个人选择的权利为任何一个工厂主服务，使他们能为自己的企业找到工人、监工和会计一样。”马克思指出，由普选产生的各级工人官吏、人民代表必须对选民负责，必须严格遵守选民的确切训令，一旦发现不称职，就可以由选民随时撤换。

公社取消了旧政府高级官吏的一切特权以及支付给他们的办公费，并明确规定：“从公社委员起，自上至下一切公职人员，都只应领取相当于工人工资的薪金。”实际上，公社委员所得报酬的最高额，还不及当时伦敦国民教育局一个秘书所得最低薪额的五分之一。所以马克思说：“公社是以大规模的节约，不但以政治改造，而且以经济改革来开始其工作的。”

公社以自己的实际行动，把“廉价政府”的口号变成了现实，同时给共和国奠定了真正民主制度的基础；但这并不是公社的终极目的，公社的真正秘密在于：“它实质上是工人阶级的政府，是生产者阶级同占有者阶级斗争的结果，是终于发现的、可以使劳动在经济上获得解放的政治形式。”因此，公社应该成为甚至最小村落的政治形式；巴黎公社首倡的一系列历史性的创举，应被一切工人阶级政府引为范例。

综上所述，马克思对巴黎公社实践经验的总结概括，给无产阶级专政学说增添了新的极其丰富的内容，无论在理论上或实践上，都具有重大的指导意义。

巴黎公社失败以后的一段时期，一方面是各国工人运动继续向纵深发展，即“形成根本上是无产阶级的社会主义政党，这些政党学习利用资产阶级的议会制度，创办自己的日报，建立自己的教育机关、自己的工会和自己的合作社。马克思学说获得了完全的胜利并且广泛传播开来。”另一方面是工人运动内部的机会主义思潮在无产阶级的革命和无产阶级专政等问题上歪曲和攻击马克思主义，其中最突出的是巴枯宁主义和拉萨尔主义。马克

《马克思恩格斯全集》第17卷，第360页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第570页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第360页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第358页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第593页。

《马克思恩格斯全集》第17卷，第361页。

《列宁选集》第2卷，第438—439页。

思、恩格斯在同这些错误思潮的斗争中，阐发了马克思主义的国家学说和共产主义社会发展阶段的学说。

巴枯宁一方面在国际工人协会内部建立独裁的、教阶制的宗派团体，即“社会主义民主同盟”，进行分裂国际工人协会的阴谋活动；另一方面却要求国际在旧世界正力图置国际于死地的时候，用无政府状态来代替自己的组织，把在无产阶级队伍中实行无政府状态说成是摧毁集中在剥削者手中的强大的社会力量和政治力量的最可靠的手段。他认为，国家是产生剥削、奴役、掠夺、战争等一切罪恶的根源，因此他反对无产阶级专政，主张废除一切国家。他在《国家制度和无政府状态》一书中写道：“如果无产阶级将成为统治阶层，它将统治谁呢？”“如果有国家，就必须有统治，因而也就有‘奴役’；没有公开的或隐蔽的奴役的统治，是不可想象的，这就是我们要与‘国家’为敌的原因。”

针对这种谬论，马克思在《巴枯宁〈国家制度和无政府状态〉一书摘要》中明确指出：“只要其他阶级特别是资本家阶级还存在，只要无产阶级还在同它们进行斗争（因为在无产阶级掌握政权后无产阶级的敌人还没有消失，旧的社会组织还没有消失），无产阶级就必须采用暴力措施，也就是政府的措施；如果无产阶级本身还是一个阶级，如果作为阶级斗争和阶级存在的基础的经济条件还没有消失，那么就必须用暴力来消灭或改造这种经济条件，并且必须用暴力来加速这一改造的过程。”就是说，无产阶级在夺取政权、摧毁旧的国家机器之后，不能立即废除国家，而必须建立起无产阶级的阶级统治；这种阶级统治“必须延续到阶级存在的经济基础被消灭的时候为止。”

同时，马克思、恩格斯还通过《所谓国际内部的分裂》、《社会主义民主同盟和国际工人协会》、《论权威》、《行动中的巴枯宁主义》、《政治冷淡主义》等一系列论著，对巴枯宁及其追随者的分裂工人运动的阴谋活动和他们鼓吹的无政府主义进行了彻底的揭露和批判。

拉萨尔主义的根本错误是抹煞国家的阶级实质，拙劣地抄袭黑格尔的唯心主义国家观，把国家理解为一种具有自己的精神的、道德的、自由的基础的独立本质，并由此出发鼓吹“自由国家”，同时把社会主义的实现归结为国家调整社会财富的分配方式。在 1875 年德国社会民主工党和全德工人联合会合并大会上通过的《哥达纲领》，就渗透着这种机会主义的思想。

为此，马克思抱病写了《哥达纲领批判》，恩格斯也给社会民主工党领导人奥·倍倍尔写了长信，对《纲领》草案中的拉萨尔主义作了严厉批判，

转引自《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 694 页。

转引自《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 696 页。

《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 694 页。

《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 701 页。

进一步揭示了国家的实质，并第一次明确提出了从资本主义到共产主义过渡时期的理论，指明了这个时期的国家性质：“在资本主义社会和共产主义社会之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政。”

针对拉萨尔派脱离生产方式宣扬“公平的分配”、“不折不扣的劳动所得”，把社会主义的实现归结为分配方式的改良的谬论，马克思写道，把所谓“分配”看做事物的本质并把重点放在它上面，那是根本错误的：“消费资料的任何一种分配，都不过是生产条件本身分配的结果。而生产资料的分配，则表现生产方式本身的性质。”马克思指出，生产与分配、经济基础与上层建筑之间的真实关系早已弄清楚了，德国工人党把拉萨尔派的信条写进党的纲领，乃是开倒车。

在批判拉萨尔派所谓“公平分配”的理论时，马克思依据生产方式的性质和发展程度的差异，明确提出了共产主义社会发展的两个阶段即共产主义社会的“第一阶段”和“高级阶段”的理论，并对两个阶段的各自特点作了科学的分析和论述。马克思指出，共产主义社会的第一阶段是经过长久的阵痛刚刚从资本主义社会里产生出来的，“因此它在各方面，在经济道德和精神方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。”生产力的发展水平也还没有使社会产品达到极大的丰富程度，所以消费资料是根据各尽所能，按劳分配的原则来分配的。这种分配原则，就其使用同一尺度即劳动者提供的劳动来计量，是平等的。但这种分配原则默认不同等的个人天赋，因而也就默认不同等的工作能力是天然特权；此外，由于不同劳动都在婚否、子女多少等等方面的不同，所以即使劳动成果相同、从而由社会消费品中分得的份额相同，其实际的富裕程度也不尽相同，这种不同也就是不平等。这种不平等只有到共产主义社会高级阶段才会消失：“在共产主义社会高级阶段上，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！”——

（2）马克思主义哲学原理的系统阐发

1875—1876年，柏林大学讲师欧根·杜林（1833—1921）陆续发表了《哲学教程》、《国民经济学》和《社会主义批判史》三本书。一时，德国社会民主党内出现一股“杜林热”，党的思想理论基础受到严重威胁。为此，恩格斯从1876年5月底到1878年7月撰写了《反杜林论》。

《马克思恩格斯全集》第19卷，第31页。

《马克思恩格斯全集》第19卷，第23页。

《马克思恩格斯全集》第19卷，第21页。

《反杜林论》第一次全面、系统地阐述了马克思主义三个组成部分的基本原理，揭示了它们之间的内在联系，是一部马克思主义百科全书式的著作。

<1>马克思主义哲学产生在哲学史上实现的革命变革。恩格斯为批判杜林“现实哲学”的荒谬性，历史地考察了两千多年来的哲学发展，指出，以往的哲学家都把哲学当成凌驾于一切科学之上的“科学的科学”，都企图构造包罗万象的、最终完成的绝对真理的体系；黑格尔哲学是所有这类体系中最后的最完善的形式，它的流产也是这类流产中的最后一次，全部旧哲学都随着这个体系没落了，但是它“留下了辩证的思维方式以及关于自然的、历史的精神的世界在产生和消失的不断过程中无止境地运动着和转变着的观念。”

马克思、恩格斯创立的“现代唯物主义”是唯物主义与辩证法的统一，是自然观与历史观的统一，它是“本质上辩证的，而且不再需要任何凌驾于其他科学之上的哲学了。”与旧哲学标榜自己是包罗万象的，最终完成的绝对真理的体系截然相反，“现代唯物主义”已经根本不再是这种意义上的哲学，而只是世界观和方法论，“包罗万象的、最终完成的关于自然和历史的认识的体系，是和辩证思维的基本规律相矛盾的。”

在马克思主义哲学诞生以后，杜林还企图杜撰无所不包无所不能的终极真理，还企图把自己的“现实哲学”标榜为最后的、终极的真理，同时却又完全抛弃黑格尔哲学留给后人的真正遗产，这实在是愚蠢的倒退。

<2>唯物主义基本原理的阐发。杜林认为，世界的本原是自满自足的、唯一的、没有任何规定性的“存在”，这个初始的“存在”经过自身的变化发展，产生出规定性的多样化的现实世界。恩格斯在批判杜林的这种世界模式论时，第一次提出了“世界的统一性在于它的物质性”的论断。他指出：“虽然世界的存在是它的统一性的前提，因为世界必须先存在，然后才能够是统一的，但是世界的统一性并不在于它的存在。……世界的真正的统一性是在于它的物质性”。这就是说，世界的本原是物质性的，世界上丰富多彩的事物和现象都是物质的具体表现形式。思维和意识也只是高度发展起来的物质即大脑的产物。物质的基本属性和基本形式就是运动、时间和空间。“运动是物质存在的方式。无论何时何地，都没有也不可能有运动的物质。”“没有运动的物质和没有物质的运动同样是不可想象的。因此运

《马克思恩格斯选集》第3卷，第63、65页。

《马克思恩格斯全集》第19卷，第64页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第64页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第83页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第98—99页。

动和物质本身一样，是既不能创造也不能消灭的”。物质运动的形式是多种多样的，且在一定条件下可以相互转化；物质世界的丰富多样性，正是由物质本身固有的运动形式的多样性决定的。运动是绝对的，静止是相对的，“绝对的静止、无条件的平衡是不存在的。个别的运动趋向平衡，总的运动又破坏平衡。”

时间、空间也都是物质世界本身所固有的属性和存在的基本形式：“一切存在的基本形式是空间和时间，时间以外的存在和空间以外的存在，同样是非常荒诞的事情。”物质的这两种存在形式离开了物质，当然都是无，都是只在我们头脑中存在的空洞的观念、抽象。”物质的客观性和无限性决定着时间、空间的客观性和无限性。

<3>认识论原则的阐发。在认识的根本原则上，杜林坚持“原则在先”的先验主义方法。恩格斯在揭露其错误时指出：“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在适合于自然界和历史的情况下才是正确的。这是对事物的唯一唯物主义的观点。”

杜林不仅在认识原则上坚持先验主义，而且对认识过程作了形而上学的理解，认为人的思维具有“无条件真理权”，所以他企图建立“最终完成的体系”。恩格斯在批判这种形而上学观点时，阐述了认识的辩证过程，论证了人类认识能力的有限和无限的对立统一关系。他指出：“一方面，要毫无遗漏地从所有的联系中去认识世界体系；另一方面，无论是从人们的本性或世界体系的本性来说，这个任务都是永远不能解决的。但是，这种矛盾不仅存在于世界和人这两个因素的本性中，而且还是所有智力进步的主要杠杆，它在人类的无限的前进发展中每天地、不断地得到解决”，“一方面，人的思维的性质必然被看作是绝对的，另一方面，人的思维又是在完全有限地思维着的个人中实现的这个矛盾只有在无限的前进过程中，在至少对我们来说实际上是无止境的人类世代更迭中才能得到解决。从这个意义来说，人的思维是至上的，同样又是不至上的，它的认识能力是无限的，同样又是有限的。按它的本性、使命、可能和历史的终极目的来说，是至上的和无限的；按它的个别实现和每次的现实来说，又是不至上的和有限的。”人类认识就是在至上和不至上、无限和有限的矛盾运动中发展的。恩格斯用各门科学

《马克思恩格斯选集》第3卷，第99页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第101页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第91页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第556页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第74页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第76页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第126页。

发展的历史事实，说明人的认识是无限发展的，处在任何一个历史阶段的人类认识都不是最后的，因而一切具体真理都既是绝对的又是相对的。“思维的至上性是在一系列非常不至上地思维着的人们中实现的；拥有无条件的真理权的那种认识是在一系列相对的谬误中实现的；二者都只有通过人类生活的无限延续才能完全实现。”恩格斯还论述了真理和谬误的辩证关系：“真理和谬误，正如一切在两极对立中运动的逻辑范畴一样，只是在非常有限的领域内才具有绝对的意义；”超出一定的范围，二者的对立就变成相对的，“对立的两极都向自己的对立面转化，真理变成谬误，谬误变成真理”。

<4>唯物辩证法基本规律和基本特征的阐发。杜林混淆马克思辩证法与黑格尔辩证法之间的本质区别，把马克思的辩证法歪曲为证明的工具，否认辩证法基本规律的客观性和普遍性。恩格斯在批判杜林的形而上学观点时，第一次给唯物辩证法下了定义，揭示了它的实质和基本特征，并着重论述了唯物辩证法基本规律的客观性和普遍性。

恩格斯指出，“辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学。”与孤立、静止、片面地看待世界的形而上学相反，“辩证法在考察事物及其在头脑中的反映时，本质上是从它们的联系、它们的连结、它们的运动、它们的产生和消失方面去考察的。”与纯粹记录事实、验证事实之证明工具不同，辩证法探讨的是自然、社会和思维的最普遍最一般的规律，因而是指导人们由已知进到未知的科学方法论。“甚至形式逻辑也首先是探寻新结果的方法，由已知进到未知的方法；辩证法也是这样，只不过更高超得多罢了；而且，因为辩证法突破了形式逻辑的狭隘界限，所以它包含着更广大的世界观的萌芽。”这就是说，唯物辩证法不是能取代各门具体科学的知识总汇，不是凌驾于具体科学之上的“科学的科学”，更不是单纯的证明工具，而是科学的世界观和科学的方法论的统一。

在探讨唯物辩证法基本规律即矛盾规律、量变质变规律和否定之否定规律时，恩格斯用大量实例阐述了这些规律的客观性和普遍性。关于矛盾规律，如果用形而上学的思维方式去考察事物，我们“确实碰不到矛盾”。但是，一当我们从事物的运动、变化，生命和相互作用“方面去考察事物时，情形就完全不同了。在这里我们立刻陷入了矛盾。运动本身就是矛盾”；甚至连简单的机械位移也包含着矛盾，物质的高级运动形式更加包含着矛盾；“生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛

《马克思恩格斯选集》第3卷，第125—126页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第181页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第62页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第174页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第159页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第160页。

盾；矛盾一停止，生命也就停止，死亡就到来。”同样，思维领域也不能避免矛盾，如人的认识能力的至上性与不至上性，无限性与有限性等等矛盾。总之，矛盾无所不在，矛盾是推动事物运动发展的“实际的力量”。关于量变质变规律，恩格斯在论证其客观性和普遍性的同时，具体分析了量变引起质变的不同情况。关于否定之否定规律，恩格斯不仅论述了它是“一个极其普遍的，因而极其广泛地起作用的，重要的自然、历史和思维的发展规律”；还特别阐述了辩证否定观与形而上学否定观的根本区别：形而上学把否定理解为某物的不存在或被消灭，否定的结果就是无，但“在辩证法中，否定不是简单地说不，或宣布某一事物不存在，或用任何一种方法把它消灭。”辩证法的否定是事物内部矛盾所引起的自我否定，是扬弃，是事物联系和发展的环节。

<5>唯物史观重要原理的阐发。杜林颠倒了经济基础与上层建筑的关系，认为政治关系、政治暴力是本原的、基础性的东西，而经济上的依附关系则是第二性的，因此一切经济现象都应该由政治原因来解释，即由暴力来解释。

恩格斯在批判杜林的这种唯心史观时，发展了经济基础与上层建筑关系的原理。他指出，在历史进程中，起决定作用的是经济而不是暴力，私有财产的出现并不是暴力的结果，而是由经济原因造成的；阶级和阶级统治的出现是同生产发展的一定历史阶段相联系的；国家也是社会经济发展到一定阶段的产物。总之，“暴力仅仅是手段，相反地，经济利益是目的。目的比用来达到目的的手段要‘基础性’得多；在历史上，关系的经济方面也比政治方面同样基础性得多。”

在肯定经济基础的决定作用的同时，恩格斯还论证了上层建筑对经济基础的反作用：“在政治权力对社会独立起来并且从公仆变为主人以后，它可以朝两个方向起作用。”即加速经济发展，或阻碍经济发展。与杜林把政治暴力理解为绝对的坏事相反，恩格斯指出：“暴力在历史中还起着另一种作用，革命的作用；暴力，用马克思的话说，是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆；它是社会运动借以为自己开辟道路并摧毁僵化的垂死的政治形式的工具……每一次革命的胜利都引起了道德上和精神上的巨大高涨。”

在批判杜林超阶级、超历史的永恒道德观时，恩格斯论证了道德的历史

《马克思恩格斯选集》第3卷，第160页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第160页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第181页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第159页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第199页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第223页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第133页。

性和阶级性、道德的实质和作用。他指出，道德是社会经济关系和政治关系的产物，在阶级社会，“人们自觉或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”所以在阶级对立的社会中，道德始终是阶级的道德，“它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被压迫阶级变得足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。”只有在不仅消灭了阶级对立，而且在实际生活中也忘却这种对立的社会发展阶段上，超越阶级对立和超越对这种对立的回忆的、真正人的道德才成为可能。

恩格斯还论述了自由和必然的辩证关系：“自由不在于在幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然界的规律，或对支配人本身的肉体存在和精神存在的规律来说，都是一样的。”自由是历史发展的产物，“文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。”自由的实现程度归根到底受着社会生产力发展状况的制约。只有到社会占有生产资料、不再有产品对生产者的统治的未来共产主义社会，人们才第一次能够谈到真正的人的自由，才“第一次成为自然界的自觉和真正的主人……才完全自觉地自己创造自己的历史。”只有从那时起，由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度上达到他们所预期的结果；只有到了那时，人类才从必然王国进入自由王国。

3. 辩证唯物主义自然观的系统确立

马克思、恩格斯一直都积极关注自然科学的发展，不断从哲学的高度总结自然科学的新成果。早在19世纪50、60年代，马克思在写作《资本论》过程中就对范围广泛的自然科学知识作了深入研究。恩格斯在50年代末也开始研究自然科学，并注重用自然科学的新发展来论证辩证唯物主义世界观；1869年7月退出商界后，在马克思的支持下，他更是开始系统研究自然科学，计划撰写一部对自然科学成就作出唯物辩证的解释和概括的专著即《自然辩证法》。从1873年起，恩格斯潜心研究有关自然科学重要问题的大量文献，写下不少论文、札记和片断，后因批判杜林而中断；1878年7月又开始继续这项研究。1883年马克思逝世后，恩格斯由于全力倾注于完成《资本论》的出版工作和领导国际工人运动，研究工作不得不再次中断。因此，

《马克思恩格斯选集》第3卷，第134页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第134页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第153—154页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第154页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第323页。

《自然辩证法》在恩格斯生前并没有完成，只留下 10 篇大致完成的论文以及 170 多个札记和片断，这些手稿于 1925 年第一次发表。《自然辩证法》虽是未完成之作，但它第一次系统阐述了辩证唯物主义自然观，深入探讨了客观辩证法和主观辩证法的基本规律。

在《自然辩证法》中，恩格斯结合对自然科学的历史发展的考察，揭示了哲学与自然科学的内在联系。始于欧洲文艺复兴的近代自然科学的发展，一方面使科学摆脱了中世纪时期的神学奴婢的地位，另一方面由于除天文学、力学等少数学科外的大多数学科都处于搜集材料、进行分门别类研究的阶段，从而形成了形而上学自然观。从 18 世纪下半叶开始，自然科学各个领域的许多划时代发现，在形而上学自然观上打开了一个个缺口；特别是 19 世纪自然科学的三大发现使得“新的自然观”的基本点完备了：“一切僵硬的东西溶化了，一切固定的东西消散了，一切被当作永久存在的特殊东西变成了转瞬即逝的东西，整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着。”与自然科学的划时代变革相适应，形而上学自然观势必为辩证唯物主义自然观所取代。另一方面，自然科学要继续发展，也离不开唯物辩证法的指导：“辩证法对今天的自然科学来说是最重要的思维形式，因为只有它才能为自然界中所发生的发展过程，为自然界中的普遍联系，为从一个研究领域到另一个研究领域的过渡提供类比，并从而提供说明方法。”今天的自然科学家“除了以这种或那种形式从形而上学的思维复归到辩证的思维，在这里没有其他任何出路，没有达到思想清晰的任何可能。”

继《反杜林论》阐述了唯物辩证法基本规律和基本特征之后，恩格斯在《自然辩证法》中再次集中探讨了辩证法的性质、规律，指出辩证法是和形而上学相对立的、“关于普遍联系的科学”，是“关于一切运动的最普遍的规律的科学”。辩证法的规律是从自然界和人类社会的历史中抽象出来的，“辩证法的规律不是别的，正是历史发展的这两个方面和思维本身的最一般的规律。”并第一次明确地把辩证法的规律归结为：“量转化为质和质转化为量的规律；对立的相互渗透的规律；否定的否定的规律。”他进一步提出了客观辩证法与主观辩证法的区别及其关系：“所谓客观辩证法是支配着整个自然界的，而所谓主观辩证法，即辩证的思维，不过是自然界中

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 453—454 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 466 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 467 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 521 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 565 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 484 页。

《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 484 页。

到处盛行的对立中的运动的反映而已”；并从“思维和存在的一致”的高度论述了辩证法的认识论性质：“我们的主观的思维和客观的世界服从于同样的规律，因而两者在自己的结果中不能互相矛盾，而必须彼此一致，这个事实绝对地统治着我们的整个理论思维。它是我们的理论思维的不自觉的和无条件的前提。”由此出发，他第一次提出“辩证逻辑”的概念，并就辩证逻辑的基本原则，辩证逻辑与形式逻辑的关系，判断形式的辩证性质，认识的辩证过程以及归纳、演绎、分析、综合、因果性、必然性等等问题作了精辟的论述。

继《反杜林论》阐述了物质和运动密不可分的关系、运动是物质的存在方式、运动与静止的辩证关系之后，恩格斯在《自然辩证法》中进一步研究了物质运动的基本形式，并据此提出了科学分类的思想。他指出，“运动，就最一般的意义来说，就它被理解为存在的方式，被理解为物质的固有属性来说，它包括宇宙中发生的一切变化和过程，从单纯的位置移动起直到思维。”研究运动的性质，应当从最低级、最简单的形式开始；只有首先理解了最低级、最简单的形式，然后才能理解更高级、更复杂的形式。恩格斯从自然科学的历史发展中，说明了运动形式是从简单位移的机械运动向逐步复杂的运动形式发展的：“一切运动都是和某种位置移动相联系的，不论这是天体的、地上物体的、分子的、原子的或以太粒子的位置移动。运动形式愈高级，这种位置移动就愈微小。位置移动决不能把有关的运动的性质包括无遗，但是也不能和运动分开。”运动的基本形式可以划分为机械运动、物理运动、化学运动、生命运动以及社会运动。不同运动形式之间既相互区别又相互联系并在一定条件下相互过渡；低级运动形式是高级运动形式的基础，高级运动形式包括低级运动形式，但不能把高级运动形式归结为低级运动形式。依据物质运动的不同形式，可以把自然科学分为五大类，即力学、物理学、化学、生物学和数学。与此同时，恩格斯在具体考察不同运动形式相互联系、相互过渡的环节时，预示了物理学与化学之间边缘科学的发展。

在《自然辩证法》中，恩格斯丰富和发展了《德意志意识形态》关于“一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来”的思想，详细论证了人怎样从动物界分离出来的过程，明确提出“劳动创造了人本身”的理论，这是对辩证唯物主义自然观和唯物史观的重大贡献。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第534页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第564页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第564页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第491—492页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第24页。

《马克思恩格斯选集》第3卷，第508页。

4. 恩格斯晚年对马克思主义哲学的新贡献

马克思逝世后，恩格斯在整理和出版马克思的《资本论》，指导国际工人运动的同时，写下了《家庭、私有制和国家的起源》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》等著作以及大量的书信，进一步丰富和发展了马克思主义哲学。

(1) 研究原始社会史，深化唯物史观

在创立和发展唯物史观过程中，马克思、恩格斯一直十分重视对原始社会的研究。早在19世纪40年代的《德意志意识形态》一书中，马克思就探讨过原始社会的所有制及社会结构问题；后来在研究政治经济学过程中，在《资本论》中，马克思又多次探讨过原始公社所有制及其解体原因、劳动分工和交换等问题。但由于缺乏足够的材料，所以还无法用历史唯物主义的方法全面解剖原始社会。

1877年，美国学者摩尔根（1818—1881）发表了他用近40年的心血写成的《古代社会》一书，从而给原始社会史的研究开辟了一个新的时期。该书确定了原始社会发展由低级到高级、由简单到复杂的顺序和主要阶段，并以生产工具的创造发明作为划分各阶段的标志；揭示了氏族制度的本质，指出氏族是原始社会的基本组织，证明最初的氏族是母系氏族，从母权制到父权制是一个历史发展过程；指明了家庭是一个历史范畴，是随社会的发展而发展的；用财产关系的变化说明氏族制度的解体，阐述了由氏族组织向国家过渡的过程。恩格斯说：“摩尔根在美国，以他自己的方式，重新发现了四十年前马克思所发现的唯物主义历史观，并且以此为指导，在把野蛮时代和文明时代加以对比的时候，在主要点上得出了与马克思相同的结果。”

1881年，马克思从俄国学者柯瓦利列夫斯基那里得到《古代社会》一书后，立即对其作了专门研究，在1881—1882年间写了十分详细的《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，加了许多评语和重要的补充，打算撰写一部关于原始社会的专门著作。但这一愿望还没有来得及实现，他就与世长辞了。

恩格斯在整理马克思遗稿时发现了《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，确信摩尔根的研究成果为唯物史观提供了新的证明，认为很有必要运用唯物史观来阐述和进一步发挥这些成果。于是，他运用摩尔根的实际材料以及自己对古希腊、罗马、日耳曼等国家历史的研究成果，遵循马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》的思想，在1884年3—5月，写成了《家庭、私有制和国家的起源》一书，全面系统地阐述了原始社会产生、发展和衰亡的历史，科学地解答了家庭、私有制和国家的起源问题，揭示了从原始社会向阶级社会过渡的历史规律，论证了国家的本质、特征及其消亡的必然性，从而丰富

和完善了唯物史观。

在《德意志意识形态》一书中，马克思、恩格斯就提出了两种生产（即物质生活资料及工具的生产和人类自身的生产）的思想，认为这两种生产是一切历史的基本条件，是从历史的最初时期起就同时存在着的因素。在《家庭、私有制和国家的起源》中，恩格斯依据新的研究成果进一步把两种生产的思想概括为唯物史观的重要原理：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。劳动愈不发展，劳动产品的数量，从而社会的财富愈受限制，社会制度就愈在较大程度上受血缘关系的支配。”这就是说，贯穿人类社会始终既相互依存又相互制约的“两种生产”，共同制约着社会制度的变化，推动着人类历史的前进；但是，在社会发展的不同阶段，“两种生产”所起的作用是不同的。生产力水平愈低下，人本身的生产对社会发展的制约性就愈大；随着私有制的出现，血缘关系愈受所有制关系的制约。

两种生产的原理表明，要理解氏族的生产、发展及其本质，要认识原始社会的基本特征，揭示原始社会的发展规律，首先就得了解婚姻、家庭的起源及其演变。在《家庭、私有制和国家的起源》中，恩格斯系统地阐述了从杂乱的性关系到血缘婚和群婚制，从血缘家庭经过普那路亚家庭、对偶婚家庭、到一夫一妻制家庭的历史过程，指出“氏族制度，在绝大多数的场合下，都是从普那路亚家庭中直接发生的。”氏族是以血缘亲属关系为基础的社会制度，氏族成员在氏族内部不得通婚。氏族社会的第一阶段是母权制社会。随着生产的发展、私有财富的出现、家庭形式发生了革命，氏族社会也由母系氏族过渡到父系氏族。

恩格斯通过对三次社会大分工的考察指出，私有制是随着社会生产力和分工的发展而逐渐产生和发展起来的。最初是畜群、畜产品以及奴隶的私有，而后是货币财富和土地的私有。生产水平的提高，私有财产的出现，使之由分工引起的交换更加发展。分工和交换的发展，反过来又进一步促进了以生产资料公有制为基础的原始社会的全面解体和私有制的最后确立。私有制和阶级的出现，是国家产生的基本前提。“国家决不是从外部强加于社会的一种力量。国家也不像黑格尔所断言的是‘道德观念的现实’，‘理性的形象和现实’。勿宁说，国家是社会在一定发展阶段上的产物；国家是表示：这个社会陷入不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面又无力摆脱这

《马克思恩格斯选集》第4卷，第72页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第36页。

些对立面。而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭，就需要有一种表面上凌驾于社会之上的力量，这种力量应当缓和冲突，把冲突保持在‘秩序’的范围以内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量，就是国家。”恩格斯进一步揭示了国家的阶级实质，指出它是“最强大的、在经济上占统治地位的阶级的国家，这个阶级借助于国家而在政治上也成为占统治地位的阶级，因而获得了镇压和剥削被压迫阶级的新手段。”“国家是文明社会的概括，它在一切典型的时期毫无例外地都是统治阶级的国家，并在一切场合在本质上都是镇压被压迫被剥削阶级的机器。”恩格斯还预言，随着生产力的不断发展，阶级不可避免地要消失，“随着阶级的消失，国家也不可避免地要消失。以生产者自由平等的联合体为基础的，按新方式来组织生产的社会，将把全部国家机器放到它应该去的地方，即放到古物陈列馆去，同纺车和青铜斧陈列在一起。”

（2）阐述马克思主义哲学的理论来源和它在哲学领域的革命变革

19世纪80年代，马克思主义在欧美各国获得了广泛传播，马克思、恩格斯的著作被译成多种文字，大量出版。在这种情况下，思想界一些拒斥马克思主义哲学的人企图通过宣扬新康德主义和新黑格尔主义或通过把马克思主义哲学曲解为黑格尔哲学与费尔巴哈哲学的简单相加来消解马克思主义哲学的影响。在这种情况下，恩格斯于1886年写了《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书，阐明了马克思主义哲学与黑格尔哲学、费尔巴哈哲学的关系，并对马克思主义哲学特别是唯物史观的基本原理作了系统的叙述。

恩格斯首先科学地分析了黑格尔哲学和费尔巴哈哲学的历史地位和意义。他高度评价了黑格尔的辩证法，认为黑格尔哲学的真实意义和革命性质在于它“永远结束了以为人的思维和运动的一切结果具有最终性质的看法”，在于它“推翻了一切关于最终的绝对真理和与之相应的人类绝对状态的想法”。但是，黑格尔的辩证法是与他的唯心主义体系相矛盾的，方法为了迎合体系而不得不背叛自己，即宣布他的体系的全部教条内容为绝对真理。这样一来，“革命的方面就被过分茂密的保守的方面所闷死。”彻底革命的思维方法在实践中却产生了极其温和的政治结论。费尔巴哈哲学的功

《马克思恩格斯选集》第4卷，第166页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第168页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第170页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第212页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第213页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第214页。

绩是突破了黑格尔的体系，揭露了宗教的本质，“直截了当地使唯物主义重新登上王座。”使人们的耳目为之一新，对人们的思想起了巨大的解放作用。但是，费尔巴哈在抛弃黑格尔唯心主义体系的同时，也抛弃了黑格尔的辩证法，这使他的唯物主义没有克服自然观上的机械性和形而上学性以及历史观上的唯心主义。因此他并没有真正批判地克服黑格尔；同时，“他本人除了矫揉造作的爱的宗教和贫乏无力的道德，拿不出什么积极的东西来和黑格尔体系的百科全书式的丰富内容相抗衡。”

恩格斯指出，马克思主义哲学是从黑格尔学派解体过程中产生的“唯一的产生真实结果”的哲学。马克思批判地继承了从前的“包括费尔巴哈的唯物主义”，并且“第一次对唯物主义世界观采取了真正严肃的态度，把这个世界观彻底地（至少在主要方面）运用到所研究的一切知识领域里去了。”

使关于社会的科学，“即所谓历史科学和哲学科学的总和，同唯物主义的基础协调起来，并在这个基础上加以改造。”恩格斯指出，马克思和他同费尔巴哈不一样，即不是简单地把黑格尔哲学抛在一边，而是把它的革命方面即辩证法方法当做出发点，把黑格尔头足倒立的辩证方法倒转了过来，重新用脚立地了，结果，辩证法就归结为关于外部世界和人类思维的运动的一般规律的科学，……概念的辩证法本身就变成只是现实世界的辩证运动的自觉的反映”。恩格斯指出，马克思创立的辩证的自然观最终清除了用理想的或幻想的联系代替尚未知道的现实的联系，用臆想补充缺少的事实，用纯粹的想象填补现实的空白的自然哲学，而马克思创立的唯物史观，则结束了历史领域内的哲学。“这样，对于已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说，要是还留下什么的话，那就只留下一个纯粹思想的领域：关于思维过程本身的规律的学说，即逻辑和辩证法。”

在总结全部哲学史的基础上，恩格斯明确论述了哲学基本问题的思想：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”这个全部哲学的最高问题包括两个方面。第一方面是思维和存在、精神和自然界谁是本原的。哲学家依照他们如何回答这个问题而分成唯物主义和唯心主义两大阵营——唯物主义和唯心主义这两个用语只能在这个意义上使用，而不能在别的意义上使用，如果给它们加上别的意义，就会造成

《马克思恩格斯选集》第4卷，第218页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第237页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第238页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第238页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第226页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第239页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第253页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第219页。

混乱。哲学基本问题的第二方面是思维和存在是否具有同一性：“我们关于我们周围世界的思想对这个世界本身的关系是怎样的？我们的思维能不能认识现实世界？我们能不能在我们的关于现实世界的表象和概念中正确地反映现实？”对这问题的不同回答使哲学家分为可知论者和不可知论者，恩格斯指出，对不可知论的：“最令人信服的驳斥是实践，即实验和工业。”

在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，恩格斯还进一步阐述了社会历史发展规律和特殊表现形式、阶级斗争的经济根源、经济基础决定上层建筑等唯物史观的基本原理以及发现社会历史发展的一般规律，发现隐藏在人们思想动机背后并支配这些动机的“最后动力的动力”的方法论原则。

（3）反对庸俗化、教条化，捍卫马克思主义

19世纪90年代，德国出现把马克思主义哲学特别是唯物史观庸俗化的思潮。莱比锡大学哲学家、社会学家恩斯特·保尔·巴尔特（1858—1922）把唯物史观曲解为“经济决定论”。德国社会民主党内的青年派把唯物史观当作套语和标签乱贴到各种事物上，以为任何事物一贴上这个标签就不需进一步研究了，问题就解决了。为此，恩格斯在1890—1894年间写下大量书信，阐述唯物史观的基本原理，特别是经济基础与上层建筑的关系原理。

在这些书信中，恩格斯一再指出：社会历史的决定性基础是经济关系；经济条件归根到底制约着历史的发展；“历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。”如果把这种空话应用于历史，就会比解一个最简单的一次方程式更容易了。“经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素”。恩格斯指出，政治、法律、哲学、宗教、文艺等等上层建筑诸因素总的说来都是尾随生产的运动，都以经济发展为基础，但同时，它们都具有相对独立性，不仅彼此间相互影响，而且反过来对生产的条件和进程发生影响。例如，国家权力对经济发展就可能有三种反作用，即加速经济发展、阻碍经济发展以及阻碍经济发展沿某些方向走而推动它沿着另一种方向走。因此。“如果巴尔特认为我们否认经济运动的政治等反映对这个运动本身的任何反作用，那他就简直是跟风车作斗争了。……如果政治权力在经济上是无能为力的，那末我们又为什么要

《马克思恩格斯选集》第4卷，第221页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第221页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

为无产阶级的政治专政而斗争呢？”

在这些书信中，恩格斯在肯定经济前提和经济条件的决定性意义的同时，强调了人的因素在历史发展中的能动的创造作用，并提出了社会历史运动的合力的思想：“历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的相互冲突中产生出来的，而其中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样。这样就有无数互相交错的力量，有无数个力的平行四边形，而由此就产生出一个总的结果，即历史事变，这个结果又可以看作一个作为整体的，不自觉地和不自主地起着作用的力量的产物。”恩格斯指出，最后出现的结果虽然是谁都没有希望过的事物，各个人意志虽然都达不到自己的愿望，而是融合为一个总的平均数，一个总的合力，但决不能由此得出结论说，这些意志等于零，“相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。”

针对把唯物史观当作现成的公式，当作套语、标签、教条的倾向，恩格斯一再严肃地指出：“我们的理论是发展的理论，而不是必须背得烂熟并机械地加以重复的教条。”“如果不把唯物主义方法当作研究历史的指南，而把它当作现成的公式，按照它来剪裁各种历史事实，那末它就会转变为自己的对立面。”“我们的历史观首先是进行研究工作的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的方法。”恩格斯强调，把唯物史观当作标签到处乱贴，当作不研究历史的借口，这实际上是极度贫乏的表现，是对贫乏的掩饰。恩格斯还要求马克思主义的理论家、工人政党的领导人必须依据马克思的原著而不是第二手材料来研究马克思主义。对任何误解马克思学说或将其简单化的行为——即使是极小的误解，即使这种误解或简单化出自积极传播和捍卫马克思主义的人，恩格斯也丝毫不容情，不容忍。

5. 马克思、恩格斯的战友和学生 对马克思主义哲学的贡献

（1）狄慈根

约瑟夫·狄慈根（1828—1888）出生于德国莱茵河畔布兰肯堡一个手工制革匠之家。由于生活贫困，他只读到中学二年级就辍学在父亲的作坊里做

《马克思恩格斯选集》第4卷，第486页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第478页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第479页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第460页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第472页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，第475页。

参阅《马克思恩格斯全集》第36卷，第83—84，194—199页等。

工。但他求知欲极强，一边学艺一边自学政治经济学和哲学，广泛阅读了亚里士多德、康德、费希特、圣西门、傅立叶等人的著作。1842年10月至1843年3月马克思任主编的《莱茵报》以及欧洲革命时期马克思创办的《新莱茵报》，对狄慈根世界观的形成产生了很大影响。

1852年，在科伦地方法院审判“科伦共产主义者同盟”案过程中，《共产党宣言》的部分内容见诸报端。狄慈根如饥似渴地阅读了这部文献。50年代末，他又读了马克思的《政治经济学批判》，后来在给马克思的信中，他称这部著作给了他极其丰富的新的真实的知识和教益。《资本论》第一卷出版后，狄慈根不仅以最快的速度阅读了这部著作，而且于1868年初在莱比锡《民主周刊》上发表了著名的评论——这是有关《资本论》的最早的书评之一。

1868年，狄慈根把他的第一部哲学著作《人脑活动的本质》的部分书稿寄给马克思请求指点。马克思对此十分重视和赏识，称它“包含着许多卓越的思想，而且作为一个工人的独立思考的产物来说，甚至是令人惊叹的思想。”同时，还指出了手稿中术语的混乱、过多的重复等缺点，并把它寄给恩格斯征求意见。狄慈根的另外两部主要著作是《一个社会主义者在认识论领域中的漫游》（1886）和《哲学的成果》（1887）。1888年4月15日，狄慈根因心脏衰竭在美国芝加哥去世。

狄慈根对马克思主义哲学的最有价值的贡献和对后来的马克思主义者影响最大的思想，是最先明确提出辩证法、认识论、逻辑学三者一致的论断，并坚持把辩证法、认识论、逻辑学作为自己哲学研究的中心。尽管在思想深度方面，狄慈根远远比不上马克思和恩格斯，但他自觉地以实现马克思的哲学夙愿为己任，立足马克思主义辩证法全面系统地探讨认识论的尝试以及在把马克思主义辩证法和认识论具体化、系统化方面的尝试，对列宁产生了重大的影响。这种影响在列宁的《唯物主义和经验批判主义》、特别是在《哲学笔记》中可以发现深刻的印记。

（2）拉法格

保尔·拉法格（1842—1911）是国际工人运动的著名活动家，法国工人党的创始人之一。早年曾就读于巴黎大学医学院，其间积极从事反对君主制、反对资产阶级共和制的政治斗争，成为巴黎学生运动的著名领导人。1865年初，拉法格参加了国际工人协会巴黎支部的活动。同年2月，他受巴黎支部的委托到伦敦向国际的总委员会报告法国工人运动状况，从而首次会见了马克思并给他留下了终生难忘的印象。不过，此时的拉法格还基本上是个蒲鲁东主义者。

1866年3月，拉法格当选为国际工人协会总委员会委员。在马克思的耐心帮助和直接教诲下，同时还通过认真研读《哲学的贫困》、《共产党宣言》、

《资本论》等著作，他逐渐掌握了马克思主义学说的基本内容，克服了蒲鲁东主义，成了一位马克思主义者。

1868年7月底，拉法格在伦敦圣巴托罗缪医院附属医学院获医学博士学位。同年10月离开伦敦回到巴黎。不久，他就完全放弃了医生的职业，全心全意、毫无保留地投入法国的革命运动，致力于马克思主义在法国的传播。虽然生活十分贫困，经常处于紧张状态，还接二连三遭受各种不幸事件的沉重打击，但他始终没有动摇自己的信念，坚持不懈地宣传马克思主义，献身于法国工人运动和国际工人运动，从而被列宁誉为“马克思主义思想的最有天才、最渊博的传播者之一。”

拉法格的主要哲学著作有《卡尔·马克思的经济唯物主义》（1884）、《唯心史观和唯物史观》（1895）、《财产的起源和进化》（1895）、《马克思的唯物主义和康德的唯心主义》（1900）、《卡尔·马克思的经济决定论》（1909）、《认识问题》（1910）等。在这些著作中，他详尽、机智地批判了先验论的不可知论，深入浅出地阐述了马克思主义认识论和唯物史观的基本原理；在诸如脑力劳动者问题，垄断资本主义问题等方面，还提出了不少富有独创性的精辟见解。此外，他还自觉地把马克思主义原理和方法运用于对语言学、文学艺术、犯罪学、宗教和原始社会史的富有独创性的研究。

（3）梅林

弗兰茨·梅林（1846—1919）是德国工人运动的活动家、历史学家和政论家，德国社会民主党左翼领袖和理论家之一，也是德国共产党的创始人之一。

梅林早年曾先后就读于莱比锡大学和柏林大学，并获博士学位。从1869年起，他以左翼资产阶级民主派刊物《未来》半月刊和《天平》月刊的撰稿人和编辑的身份，开始他的文学、政论和哲学活动，同普鲁士专制制度进行了漫长而不懈的斗争。70年代，受费尔巴哈哲学的影响，他的世界观开始从唯心主义转向唯物主义。1886年，他担任柏林《人民报》主编，开始在报上抨击反对社会主义者的“非常法”，保护受迫害的社会民主党人。1889年，普鲁士政府查封了《人民报》，梅林本人不久也被解除了该报的工作。这促使他在政治立场和世界观上都发生了重大变化，真正开始认真、深入地研究马克思、恩格斯的著作，并完全接受了马克思主义。1891年，梅林加入德国社会民主党。并成为党的理论刊物《新时代》杂志的编辑。从此，他把全部心力都奉献给了马克思主义的理论活动，奉献给了德国工人运动和国际共产主义运动。

梅林一生的理论活动涉及哲学、历史、文学、军事、艺术等范围极其广泛的领域，著述甚丰，其中最主要的著作有《莱辛传奇》（1893）及其附录《论历史唯物主义》、《德国社会民主党史》（1897）、《中世纪以来德国

史》(1910)、《马克思传》(1919)等。恩格斯曾称赞《莱辛传奇》是一部出色的作品：“令人鼓舞的是，二十年来唯物史观在年轻党员的作品中通常只不过是响亮的词藻，现在终于开始得到恰当的应用——作为研究历史的引线来应用。”而他的《马克思传》则是有关马克思主义创始人的第一部优秀传记，同时也是一部优秀的马克思主义史。

在马克思主义哲学发展史上，梅林的最主要贡献在于最先把马克思主义哲学当作一部哲学思想通史来系统研究和阐述，为马克思主义哲学史这一学科的创建，为后人研究马克思主义哲学形成、发展的历史，做了大量奠基性的工作。在研究和阐述马克思主义哲学史时，梅林坚持以唯物史观的基本原理为指导，把马克思主义哲学的产生、发展同德国的社会背景和思想传统，同德国乃至世界工人运动的历史过程联系起来考察，清晰地阐明其历史根源，阐明马克思、恩格斯的探索、创造过程；他还把马克思、恩格斯的理论活动同国际工人运动的历史过程联系起来考察，出色地展现马克思主义哲学形成和发展过程中的理论与实践紧密统一的基本特点。

在研究和阐述马克思主义哲学史过程中，梅林反对对马克思主义哲学持教条主义的态度，认为：“只要把唯物史观的历史研究当作模版来滥用……它就会像一切历史观的模版一样导致到同样的颠倒是非，而且，就是把它正确地作为方法来使用，也会随着使用者的才能和学历不同，或是随他们所处理的材料来源的种类和方面的不同，而导致许多见解上的差异。”他强调，唯物史观“并不是一个封闭的、以最后真理为其终点的体系；它只是研究人类发展过程的科学方法。”他还进一步指出唯物史观在马克思那里“不仅是理论上的武器，而且也是实践的武器，他打算应用历史唯物主义作为革命行为的工具来把资产阶级社会改造成社会化了的人类”，梅林的这些思想，在当时马克思、恩格斯的学生和战友中并不多见。(4)拉布里奥拉安东尼奥·拉布里奥拉(1843—1904)是意大利第一位马克思主义哲学家，“一个严肃的马克思主义者”，为马克思主义及其哲学在意大利的传播做出了奠基性的贡献。

拉布里奥拉出身于富有自由民主精神的知识分子家庭，1861年进入意大利当时最大的大学那不勒斯大学学习。在老师的指导下，他系统地研读了历史上各位著名哲学家的原著以及黑格尔哲学。1870年，他取得那不勒斯乌姆贝托亲王政法学院历史哲学副教授的职位。1873年底迁居罗马，次年被聘为罗马大学教授。不久后，他开始接近并参加工人运动，从事工人教育，后

《马克思恩格斯全集》第38卷，第310页。

梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社1982年版，第74页。

梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社1982年版，第25页。

梅林：《马克思和恩格斯是科学共产主义的创始人》，三联书店1962年版第117页。

《马克思恩格斯全集》第39卷，第183页。

来又开始在讲坛上宣传社会主义；哲学上则开始批判并力图超越黑格尔等唯心主义哲学，开始向唯物史观转变。

1890年，拉布里奥拉将自己的两本书即《历史哲学问题》（1887）和《论社会主义》（1889）寄赠给恩格斯，从而开始了他和恩格斯之间长达5年的书信交往。1893年8月，他赴瑞士苏黎世出席第二国际召开的国际社会主义工人代表大会，受到恩格斯接见，还同恩格斯进行了长时间交谈。这两件事促使他最终成了坚定的马克思主义者。90年代，他为大学生开设了很多门阐释马克思的著作和思想的课程，为在意大利传播马克思主义及其哲学做出了不可磨灭的贡献。他的最主要著作有《纪念〈共产党宣言〉》（1895）、《论历史唯物主义》（1896）、《社会主义与哲学》（1898）以及逝世后出版的《从一个世纪到另一个世纪》。

在马克思主义哲学发展史上，拉布里奥拉最主要的贡献是在深入研究马克思、恩格斯的社会形态理论过程中，独创性地引入“社会心理学”这一范畴，将其作为社会经济结构与社会上层建筑和意识形态之间的中介环节，从而丰富了唯物史观社会形态理论的内容。他还特别强调必须把唯物史观理解为理论与方法相统一的科学，坚决反对以教条的、简单庸俗的或轻率的态度对待和运用这一科学。对马克思、恩格斯关于“人们自己创造自己的历史”的思想，拉布里奥拉作出了独到、深刻的研究和阐发。因此，梅林称赞拉布里奥拉“完全掌握了马克思和恩格斯所阐明的历史唯物主义，”是“马克思和恩格斯事业的最杰出的继承者之一。”

（5）普列汉诺夫

格奥尔基·瓦连廷诺维奇·普列汉诺夫（1856—1918）出生于俄罗斯一个乡村贵族之家，早在学生时代就具有强烈的革命民主主义思想。1875年，他加入一个主要由知识分子组成的革命团体“民粹派”的秘密组织，并很快以其超凡的组织和宣传才能而在民粹派中崭露头角。1876年底，以他为首建立了“北方革命民粹派小组”，从而把民粹主义运动推向了一个新的阶段。但是，民粹派领导的工人罢工、农民暴动等活动接二连三地失败，1880年，为躲避沙皇政府的通缉和追捕，普列汉诺夫被迫逃亡国外，同时开始系统地研究马克思主义，并很快成了马克思的热烈崇拜者和坚定追随者。

1882年，普列汉诺夫把《共产党宣言》译成俄文，马克思亲自为该译本写了序言。1883年，普列汉诺夫创建了俄国第一个马克思主义团体“劳动解放社”，并写了被列宁誉为“俄国社会主义的第一个纲领”的《社会主义与政治斗争》一书。此后，他和他领导的“劳动解放社”陆续把马克思《关于自由贸易的演说》、《雇佣劳动与资本》、《哲学的贫困》和恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》、《社会主义从空想到科学的发展》、《论

黄楠森等主编：《马克思主义哲学史教学资料选编》，北京大学出版社1984年版，上册，第544页。
《列宁全集》第4卷，第252页。

俄国社会问题》等著作译成俄文，为在俄国传播马克思主义和培养俄国马克思主义者做出了不可磨灭的贡献。

1889年，普列汉诺夫专程到伦敦拜会恩格斯。此后又经常与恩格斯通信、互赠著作；恩格斯不仅热心指导和积极支持普列汉诺夫在第二国际的领导工作，而且高度评价他的马克思主义理论研究工作。

1895年，普列汉诺夫在日内瓦首次会见列宁。1903年，俄国第一个马克思主义政党“俄国社会民主党”正式建立，普列汉诺夫被选为党的中央机关总委员会主席。1917年4月，他结束长达37年的流亡生涯回到祖国，1918年6月12日逝世。

普列汉诺夫是一位学识渊博，著作丰硕的马克思主义理论家，最主要的代表作有《社会主义与政治斗争》(1883)、《无政府主义和社会主义》(1884)、《黑格尔逝世六十周年》(1891)、《唯物主义史论丛》(1892—1893)、《论一元论历史观之发展》(1895)、《论唯物主义历史观》(1897)、《论个人在历史上的作用问题》(1898)等等。

作为一个优秀的马克思主义理论家，普列汉诺夫不仅在批判民粹主义、马赫主义和第二国际修正主义的斗争中继承和捍卫了马克思主义哲学，而且在系统研究、深化发展马克思主义哲学，尤其是唯物史观方面也做出了独特的贡献。

在《论一元论历史观之发展》这部著作中，普列汉诺夫以社会存在与社会意识的关系问题为基本准绳，通过对18世纪法国唯物主义者的历史观、复辟时代法国历史学家的历史观、19世纪法国空想社会主义者的历史观、德国古典哲学家尤其是黑格尔的历史观的详尽考察和深刻分析，阐明了马克思以前的历史观虽然在根本结论上是唯心的，但却都包含有不同程度的合理因素，这些合理因素正是马克思创立唯物史观的基本素材。马克思的伟大功绩就在于，“他完全从相反的方向去接近问题，他把人的天性看作是永远改变着的历史运动的结果，而历史运动的原因在人之外。为了生存，人应该维持自己的肌体，从他的周围的外间自然中摄取他所必需的物质。这种摄取需要人对这个外间自然的一定的作用。于是‘在作用于外间自然时，人改变了自己本身的天性’。”马克思的伟大发现“是人类思想史上绝无仅有的一次真正的革命，最伟大的革命。”这一发现使“唯物主义哲学被提升为一个完整的、首尾一贯的和彻底的世界观”，并把“唯心主义从它这个最后的避难所中驱逐出去了。”普列汉诺夫特别强调，马克思主义哲学是一个完整的世界观，它既包括自然界也包括历史；“无论是在自然界或是在历史方面，

《普列汉诺夫哲学著作选集》第1卷，第676页。

同上书，第2卷，第507、311、311页。

同上书，第2卷，第507、311、311页。

这种世界观‘都是本质上辩证性的’。”“‘历史唯物主义’仅仅是马克思主义唯物主义世界观的一个部分。”¹

在深入研究马克思主义社会结构理论基础上，普列汉诺夫提出了著名的“五项要素”公式，即“（1）生产力的状况；（2）被生产力所制约的经济关系；（3）在一定的经济‘基础’上生长起来的社会政治制度；（4）一部分由经济直接所决定的，一部分由生长在经济上的全部社会政治制度所决定的社会中的人的心理；（5）反映这种心理特征的各种思想体系。”普列汉诺夫的这一公式以及他对该公式的进一步阐释，坚持和体现了辩证法与唯物主义的有机统一，展示了社会结构各层次、各要素之间相互依存、相互制约、相互作用的活生生的动态画面。

拉布里奥拉曾引入“社会心理学”这一中介范畴。普列汉诺夫高度评价这一范畴的意义，不过他将其明确表述为“社会心理”，并首次把社会意识区分为社会心理和思想体系两种基本形态，认为“要了解某一国家的科学思想史或艺术史，只知道它的经济是不够的。必须知道如何从经济进而研究社会心理；对于社会心理若没有精细的研究与了解，思想体系的历史的唯物主义解释根本就不可能。”他还富有独创性地探讨了社会心理和思想体系各自的特征以及二者的相互关系，思想体系本身的相对独立性和发展规律及其反作用等问题，丰富和发展了马克思主义的社会意识理论。

普列汉诺夫还创造性地运用马克思主义理论和方法，通过对以往各种地理环境学说的系统研究和批判改造，提出了科学的地理环境理论。他指出，地理环境“是推动社会生产力发展的原始推动力”，“是促进生产力发展的第一个推动力”。地理环境不仅提供劳动对象和劳动资料，不仅是劳动分工的自然基础，而且促进作为社会生产力之首要因素的人类自身的发展。在阐述他的地理环境理论过程中，普列汉诺夫始终坚持生产力决定作用的基本前提，强调地理环境是通过影响社会生产力而对社会发展发生作用的。他还指出，地理环境的影响是一个随社会生产力发展的性质和水平而转移的可变量，并分别探讨了地理环境诸因素对社会发展的具体影响及其表现。

与地理环境理论密切相关的是他的“社会人”的学说。他把社会人划分为群众、阶级、政党和个人，在《论个人在历史上的作用问题》这部著作中，特别对人的历史作用以及个人和群众的关系问题作了系统深刻、严整、精湛的研究和阐发。

此外，他还对马克思的生产关系学说作了创造性发挥，提出狭义的生产

同上书，第2卷，第507、311、311页。

《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，第195页。

《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第272页。

《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第250页。

《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第227页。

关系和广义的生产关系有机统一的学说。同时，在唯物论、认识论、辩证法等领域，也都不乏精辟、独到的见解。因此列宁说：“不研究——正是研究——普列汉诺夫所写的全部哲学著作，就不能成为一个觉悟的、真正的共产主义者，因为这是整个国际马克思主义文献中的优秀著作。”

五、东方哲学

1. 中国哲学

(1) 革命派与改良派的论战

自 1895 年甲午战争惨败以及接踵而至的中日《马关条约》签订后，英、法、德、俄、日等列强掀起了瓜分中国的狂潮。从 1895 年至 1898 年间，以康有为为首的资产阶级改良派以国家临亡在即和保国、保种、保教相号召。多次上书光绪皇帝，要求在经济上发展和保护新兴民族工业；在政治上变封建专制制度为资产阶级君主立宪制，走日本明治维新的道路；在文化上废除封建科举制度，按照西方资产阶级教育制度兴办新式学校，学习西学，广译西书，派人出国游学。与此同时，改良派组织强学会、保国会等学会，出版《万国公报》、《中外纪闻》、《时务报》等报刊，刊译外国书报，宣传维新变法，以图国家的独立、富强。1898 年 6 月 11 日，光绪皇帝终于采纳改良派的意见，下诏实行变法。9 月 21 日，以那拉氏为首的封建顽固势力发动政变，捕杀“戊戌六君子”，囚禁光绪皇帝，取消全部“新政”，康有为等人逃亡海外。资产阶级改良主义运动宣告失败。

1900 年爆发了轰轰烈烈的反帝爱国的义和团运动。这场运动最终被帝国主义列强的血腥屠刀和清政府的欺骗出卖联合绞杀了。随之，八国联军攻入北京，国家的首都惨遭侵略军蹂躏，皇帝和太后仓皇出逃，最后是丧权辱国的《辛丑条约》的签订。血淋淋的事实终于使各阶层的不少人开始觉醒：维新变法决难救亡图存；唯有诉诸革命，推翻腐败无能的清王朝，建立资产阶级民主共和国，才能拯救中华民族。

世纪之交，中国民族资本主义经济进一步发展，民族资产阶级的力量逐渐增强。在亡国灭种的民族危机迫在眉睫之际，民族资产阶级（尤其是它的中下阶层）的政治代表顺应历史潮流，登上政治舞台领导革命。1894 年 11 月，孙中山在檀香山创建“兴中会”，提出“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府”的口号，并相继在广州、惠州等地组织武装起义。1903 年，蔡元培等人发起组织了“光复会。”1904 年，黄兴等人组织了“华兴会”。1905 年，在孙中山倡议下，这几个组织联合为“中国同盟会”。同盟会提出民族、民权、民生的三民主义革命纲领，并创办《民报》，鼓吹革命。

这时，以康有为、梁启超为首的逃亡海外的改良派利用自己的报刊抨击同盟会的纲领，大力宣传保皇立宪、维护帝制的主张。以孙中山为首的革命派认识到：要推动革命，就必须从理论上击败改良派，肃清其影响。于是，从 1905 年至 1907 年，革命派同改良派围绕“中国向何处去”这个总题目，就要不要推翻清王朝封建统治即“革命”抑或“保皇”、要不要建立资产阶级共和国即“民主立宪”抑或“君主立宪”、要不要改变封建土地所有制即“平均地权”等问题展开了激烈的大论战。论战双方的主阵地是同盟会机关

刊物《民报》和改良派的喉舌《新民丛报》，双方在海内外的 20 多种报刊也都投入了论战。这场规模空前的论战既是两种政治观念的对垒，也是两种哲学思想的冲突，这主要表现在：

<1>革命进化论与庸俗进化论的冲突。革命派和改良派都奉达尔文、斯宾塞等人进化论为“世界之公理”。而且，改良派也承认政体同样是不不断进化的，声明并不反对将来实行民主共和制；但他们强调从君主专制到君主立宪再到民主共和必须循序渐进、拾级而升。康有为认为：“进化有渐进，仁民有渐进，爱物也有渐进，此皆圣人无可如何，欲骤变而未能者。”（《论语注》）他以“生当乱世，道难躐等”为由，坚决反对革命，指责革命派倡导革命是“一二文章好异求速之人，日读法、美之书，而不审中国之势，妄为此说，此以四万万之人命为戏场也。”（《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》）他认为，革命必然会有流血破坏，因此不仅不利于社会的进化，而且还会导致亡国：“革命之举，必假借于暴民乱人之力，天下岂有与暴民乱人共事而能完成者乎？终亦必亡，不过举身家国而同毙耳。”（《法国革命史论》）康有为的得意弟子梁启超进一步论证其师的这一观点：“欲为种族革命者，宜主专制而勿主共和；欲为政治革命者，宜以要求勿以暴动。”（《开明专制论》）中国不容有三年以上之战乱，有之则国必亡矣。”（同上）

针对改良派关于社会历史的进化只能渐进不可骤变、中国只能先实行开明专制的观点，革命派进行了系统驳斥，揭露其是反夫进化之公理，不知文明之真价，认为社会历史的进化既有渐进也有骤变。今天的中国已经落后于西方，因此必须奋发有为，积极猛进，从最上之改革着手。孙中山指出：“又有谓各国皆由野蛮而专制，由专制而君主立宪，由君主立宪而始共和，次序井然，断难躐等；中国今日亦只可为君主立宪，不能躐等而为共和。此说亦谬，于修筑铁路，可以知之矣。铁路之汽车，始极粗恶，继渐改良；中国而修铁路也，将用其最初粗恶之汽车乎？抑用其最近改良之汽车乎？于此取譬，是非然矣。”（《中国民主革命之重要》）因此，与改良派谴责革命针锋相对，革命派热烈讴歌革命，认为革命是救人救世之圣药，“终古无革命，则终古成长夜矣。”（陈天华：《中国革命史论》）并直截了当地提出要效法 18 世纪法国大革命。

<2>批孔、革天与尊孔、天命的冲突。康有为在 19 世纪未曾提出托古改制论，作为号召变法维新的理论武器，在当时有一定的积极意义。但戊戌变法失败后，他却通过注释儒家经典来神化孔子，鼓吹复古，主张尊孔立教：“人无教则为禽兽，故宜有教。孔子之教，不远人以为道，故不可离，既为自身矣，莫宜于孔子之教。孔子之教何在？在六经。……孔教衰，人道废……孔教毁，人道亡。”（《重印〈新学伪经考〉后序》）革命派针锋相对地揭露：古代的圣贤言行没有什么可以效法；把孔子尊为“万古之师”，是完全违背进化论的。革命派认为，孔学的实质是“忠君”，“至圣”二字，不过是历

代的独夫民贼加给他的徽号。那些民贼为什么这样尊敬孔子呢？因为孔子专门叫人忠君服从（《法古》、《童子世界》第三十一期）。值此瓜分豆剖之际，中国人若再讲“忠君法古”就要亡国了。所以他们大声疾呼要“做现在革命的‘圣贤’，不要做那忠君法古的‘圣贤’。”（同上）革命派对孔子的批判是后来“五·四”运动“打倒孔家店”的先声；他们把批孔同民主革命的使命结合起来，在当时有很大的进步意义。

康有为在 20 世纪初撰写的《中庸注》和《论语注》中极力宣扬“天命”论。他写道：“命者，天之所为。人当奉天，只有俟其驱使而已。”（《中庸注》）不仅如此，他还由此论证说，中国目前只能诉诸改良以求得君主立宪，因为这是天命的安排，无法用人力来改变；革命派倡导的革命是违背天命的，因此决不可能成功。革命派在驳斥天命论时提出了“革天”说：“天之不可以不革也。革天者，非天之所以为革也，有革之者在也。天革，而他革乃可言矣。”（《革天》，《国民日报汇编》第一辑）他们一针见血地指出，天命论不仅“阻人群之进步”，而且“贼人群之进步”，实质在于使人丧失意志，“灭绝人道，废尽人事”（同上）。人类战胜禽兽、文明人战胜野蛮人的事实表明，人在社会历史的进化中决不是消极被动的。“拨乱反正，不在天命之有无，而在人力之难易。”（章太炎：《驳康有为论革命书》）革命派甚至认为一切都是人创造的。因此他们热烈赞扬唐代刘禹锡、柳宗元“人定胜天”的思想，并进一步提出“人定代天”的思想，因为根本就没有所谓的“天”（《革天》），由此，他们热情歌颂 18 世纪法国唯物主义和无神论，不仅要求在政治上效法法国大革命，而且要求在哲学上也向法国大革命学习，把唯物主义和无神论的宣传同实现民主革命的任务结合起来，企图用唯物主义来指导中国革命。当然，他们所理解的唯物主义乃是机械唯物主义。

<3>有关民众作用问题的冲突。改良派反对革命、反对把民主自由权利交给人民的一条重要理由，就是认为人民群众是愚昧无知的群氓，认为当时中国的国情是“民智未开”、“公理未明”、“旧俗俱在”。康有为明确指出：“若我中国万里地方之大，四万万人民之众，五千年国俗之旧，不独与美迥绝不同，即较于法亦过之绝远。以中国之政俗人心，一旦乃欲超跃而直入民主之世界，……其必不成而堕溺，乃必然也。”（《各南北美洲诸华商论中国只可行立宪不可行革命书》）在这样的国情下，如果妄倡革命，不仅民主自由不可得，而且必然引起暴民骚动，结果将是“洪水横流，不可向尔。如醉迷药，如饮狂泉。”（同上）不仅社会秩序荡然无存，而且还会招致亡国灭种。因此，他们咒骂革命派是“摭拾……唛喀（即马克思）等架空理想之唾余，……以博一般下等社会之同情，翼赌徒、光棍，大盗、小偷、乞丐、流氓、狱囚之悉为我用，惧赤眉、黄巾之不滋蔓而复从煽之。”（梁启超：《开明专制论》）革命派在回击改良派的上述观点时，列举了大量历史事实，来论证历代专制王朝的覆灭“舍权贵篡位，藩镇跋扈，外族入侵之外，皆亡

于人民之革命。”（《革命横议》，《民报》第三期）出身佃耕的陈胜，兴于陇亩的刘秀，起自佃民的邓茂七等人，虽然他们所图的大业有的成功有的失败，但都充分证明“中国之农夫，非不足以图大举。”（刘师培：《悲佃篇》、《民报》第十五期）革命派指出，被世界各国推尊为英雄豪杰的华盛顿、拿破仑，实际上只是当时抛头颅洒热血的无数无名的华盛顿、拿破仑（即民众）的代表；一个华盛顿、一个拿破仑的功业，正是源于百千万亿兆华盛顿、拿破仑（民众）的支持。“今日之中国，故非一华盛顿、一拿破仑所克有事也。然必预制造无量无名之华盛顿、拿破仑其庶乎有济。”（邹容：《革命军》）革命派的著名人士朱执信还明确把劳动大众规定为民主革命的主体：“政治革命之主体为平民，其客体为政府。社会革命之主体为佃民，其客体为豪右。”（《论社会革命与政治革命并行》）

不过，总的来说，革命派对劳动人民在社会历史发展中的作用的认知仍是不科学的。他们并没有认识到物质生活的生产和再生产是决定社会历史发展的最基本的活动，因而也无法认识劳动人民是创造历史、推动历史向前发展的最根本的力量。

革命派和改良派的这场大论战造就了以邹容、陈天华为代表的大批青年革命理论家和宣传家，他们为在中国传播自由民主思想作出了不可磨灭的贡献。

邹容（1885—1905年），字蔚丹，四川巴县人。17岁赴日本留学，参加留日学生的爱国运动。1903年回上海后加入蔡元培、章太炎等人组织的革命团体“爱国学社”，在帝俄加紧侵略中国的刺激下，撰写了阐述民主革命的著名著作《革命军》，章太炎为之作序，一时引起轰动，旋因此同章太炎一起被清政府投入监狱。1905年病逝于狱中，年仅20岁。

邹容在这部著作中首先宣传了卢梭等人的天赋人权论，并以此为武器，笔锋犀利地批判了封建专制制度。他认为，人类最初，无人不自由，无人不平等，无所谓君臣关系。被上古时代的人民尊之为君的尧、舜、禹等人，都是能为全体同胞谋利益、尽义务的人，因而他们实际上不过是“一团体之头领”，人民仍享有自由、平等的权利。后来，“民贼独夫，大盗巨寇，举众人所有而独有之，以为一家一姓之私产，而自尊曰君，曰皇帝”（《革命军》，下引均见此书）。结果，天下人丧失了自由和平等，沦为独夫民贼的奴隶。中国的二十四朝史，实质上是一部大奴隶史。接着，邹容把批判的锋芒直指清王朝，揭露它260多年来的种族压迫、专制统治、卖国投降，把中国推上亡国灭种之途的种种罪行，指出中国要想与世界列强并雄、长存于20世纪新世界，唯一的出路就是以英、法、美为榜样，奋起革命，“共逐君临我之异种，杀尽专制我之君主，以复我天赋之人权。”

他以满腔的激情讴歌革命：“革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，顺乎天而应乎人者也；革命者，去腐败而存良善者也；革命者，由野蛮而进文明者也；革命者，除奴隶而为主人者也。”在这内患外

侮的生死关头，舍革命别无他途：“革命革命！得之则生，不得则死。”他的这些观点，犹如雷霆之声震撼了人们的心灵，激发了人们的觉悟。

邹容认为，通过革命推翻清王朝的反动统治、铲除几千年来的封建专制制度之后，应该建立一个独立自主和民主自由的“中华共和国。”在这个共和国里，全国人民不分上下贵贱，男女老少，一律平等，人人享有言论、思想、出版等自由的权利；参照美国宪法来制宪，公举议员及总统。他还提出：“无论何时，政府所为，有干犯人民权利之事，人民即可革命，推倒旧日之政府，而求遂其安全康乐之心。”

陈天华（1875—1905），原名显宿，字星台，一字思黄，号过庭子，湖南新化人。1903年赴日本留学。他最有影响的两本小册子《猛回头》和《警世钟》就是在东京撰写的。1905年，同盟会成立，他担任书记和《民报》的编辑。不久，日本政府在清王朝的要求下颁布了取缔中国留学生规则，企图限制和扼杀革命活动。陈天华愤然写下《绝命书》，投海自杀，以示抗议，年仅30岁。

陈天华着重宣传了反对帝国主义侵略的革命爱国思想。他沉痛悲愤地指出，在帝国主义强盗的疯狂侵略下，中国人民已经完全丧失了独立和自由，兄弟姐妹被洋人斩杀奸淫，锦绣河山被强盗瓜分吞食，中华民族已入于生死存亡的危急关头。因此，他大声疾呼全国各阶层人民迅速觉醒，团结起来，齐心协力，为捍卫民族的生存权利同帝国主义强盗作拼死苦战。他坚信，只要万众直前，子而孙，孙而子地拼死战斗，前死后继，百折不回，就一定能把帝国主义强盗赶出中国，并把中国建成一个独立、富强的国家。

陈天华把反帝与革命紧密结合在一起，革命的首要任务就是革帝国主义的命；但要革帝国主义的命，就必须推翻卖国投降的清王朝。他深刻揭露了专制腐败的清政府勾结帝国主义、共同压迫中国人民，出卖人民利益的反动本质，指出清政府早已把中国的“财政权、铁道权、用人权，一概拱手送与洋人。洋人全不要费力，要怎么样，只需下一个号令，清政府就立刻奉行。”（《警世钟》）因此它已成了“洋人的朝廷”（《猛回头》），成了帝国主义镇压中国人民爱国运动的最驯服的工具。他由此得出结论：“我们若想拒洋人，只有讲革命独立，不能讲勤王。”（《警世钟》）同邹容一样，陈天华也主张革命胜利后不能再蹈君主专制的覆辙，而应顺应世界历史的潮流，建立共和的“民主政体”（《论中国宜改创民主政体》）。他的著作和言论极大地激发了民众的反帝爱国热情，对中华民族的觉醒起了重要的启蒙作用。

革命派与改良派的这场大论战，既是维新运动以来社会思想解放的继续，更是在当时的历史条件下进行的哲学革命。论战最后以革命派的胜利和改良派的失败告终，从而不仅在思想理论和社会心理层面上为辛亥革命作了准备，而且对后来的“五·四”新文化运动产生了相当深远的影响。

（2）章太炎的哲学思想

章太炎（1869—1936），初名学乘，后名炳麟，字枚叔，又名锋，号太

炎，浙江余杭人。1890年，章太炎入杭州“诂经精舍”从著名经学大师俞木越学习经学，打下了坚实的国学基础。甲午战败以及丧权辱国的《马关条约》的签订，使他深为民族危机所震惊，因而毅然走出书斋，在上海加入康有为组织的“强学会”，参与编辑改良派的《时务报》，宣传维新变法。戊戌变法的失败以及清政府对义和团运动的残酷镇压，使他认识到清王朝已成为帝国主义的奴才，因此，“满洲弗逐，欲士之爱国，民之敌忾，不可得也；浸微浸削，亦终为欧、美之陪隶而已矣。”（《馗书·客帝匡谬》）从此，章太炎与改良派分道扬镳，转向革命。

1901年，他发表《正仇满论》，驳斥改良派的保皇论调。1903年与蔡元培等人组织革命团体“爱国学社”，宣传革命。因给邹容《革命军》作序而与邹容一起被捕下狱。在狱中三年，章太炎仍坚持斗争，并不断与外界取得联系。1904年，他与蔡元培、陶成章等组织“光复会”。1906年出狱后东渡日本，参加同盟会，担任《民报》主编，撰写了大量鼓吹革命、批判改良主义的文章。1908年10月《民报》被查禁，他仍居留日本，从事著作和讲学。

辛亥革命失败后，章太炎因“临总统府之门，大诟袁世凯的包藏祸心”而遭袁世凯软禁于北京。1917年，他又参加孙中山领导的反对北洋军阀的“护法”运动，任护法军政府秘书长。“护法”运动失败后，他到苏州讲学。1936年6月14日在苏州逝世。

章太炎的主要哲学著作有《馗书》、《驳康有为论革命书》、《诸子学略说》、《儒术真论》、《无神论》、《建立宗教论》、《人无我论》、《四惑论》、《俱分化论》、《国故论衡》、《蓟汉微言》等。

章太炎的哲学思想丰腴而芜杂，前后期互相矛盾：前期具有鲜明的唯物主义倾向，后期则转向唯心主义。

<1>宇宙论。章太炎在批判地继承荀况、王充、范缜、王夫之等先哲的唯物主义天道观和认真研究欧洲近代天文学的基础上，构建了他的“视天论”的宇宙论。

首先，章太炎否定了古代“天为积气”的观点：“古者以天为积气，彼未尝有气也。”（《馗书·天论》）“若夫天体，余尝谓苍苍之天，非有形质，亦非有大圜之气。”（《儒术真论》）他接受了哥白尼以来欧洲近代天文学的成果，肯定宇宙是由无数星系构成的，每个星系都有自己的恒星，恒星有如太阳系中的太阳：“盖众星附丽天河，成大椭球，太阳率八行星成一世界。”（《儒术真论·视天论》）既然天并非如“积气为天”论者所说的有形质的实体，那人们仰视所见的苍苍者又是什么呢？他解释说：“恒星皆日，日皆有地，地有蒙气，自蒙气中视物，溟滓若氛云之薄积。京垓之地，蒙气坌萃，鱼鳞杂沓，而望之若苍苍矣。在地曰气，仰瞻则曰天，犹之云与

雨也，非有二质，顾其所见异尔。”（《愬书·天论》）

章太炎肯定世界的本原是物质性的“阿屯”（atom，即原子）：“盖凡物之初，只有‘阿屯’，而中万殊。”（《儒术真论·茵说》）宇宙万物“皆内蒙于空气，外蒙于阿屯、以太，而成是形。”（《儒术真论·视天论》）对于当时流行的“以太”说，谭嗣同曾解释为“心力”、“唯识之机分”或“性海”，因而是无形质的、非物质的，章太炎依据当时自然科学知识对此作了明确批驳：“或谓‘性海即以太’。然以太即传光气，能过玻璃实质，而其动亦因光之色而分迟速。彼其实质，即曰阿屯”；“阿屯亦有形可量。以太流动，虽更微于此，而既有迟速，则不得谓之无体”；“原质有形，即以以太亦有至微之形，固不必以邈天倪际之性海言也。”（《儒术真论·茵说》）

章太炎还肯定宇宙从微观到宏观都处在不断的运动之中，并把世界万物的生成变化归结为事物自身的“动则速”、“力则厚”，归结为事物自身的“欲就”（吸引）、“恶去”（排斥）。可见，他的宇宙论具有鲜明的机械唯物论色彩。

1903—1906年被囚期间，章太炎研究了佛学，并深为佛教哲学思想尤其是唯识宗的思想所折服，“私谓释迦玄言，出过晚周诸子不可计数，程朱以下，尤不足论。”（《葑汉微言》）于是，他开始把佛教唯识宗的三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）、四分（见分、相分、自证分、证自证分）、八识（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶）作为自己哲学体系的理论支柱，并糅合德国哲学家康德、费希特、叔本华等人的思想，走向了唯心主义。

与前期截然不同，这时的章太炎断然否认世界万物为客观存在：“宇宙本非实有，要待意想安立为有。若众生意想尽归灭绝，谁知有宇宙者？”“即此万物见相有色、有声、有香、有味，有触者，惟是依它起性，属于幻有，故曰无有。”（《齐物论释》）他认为，整个世界都是从阿赖耶识产生出来的，阿赖耶识是世界万有的本原，它含藏万有，“舍阿赖耶识而外，更无他物。”（《建立宗教论》）

章太炎还借助康德“先验统觉”的思想，来论证科学所探讨和揭示的规律以及关于规律的知识都是由先天存在于阿赖耶识中的种子（“原型观念”）而生的：“言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端，既许因果，即于物外许有他矣。”（《四惑论》）“阿赖耶识无始时来，有种种界，如蜀黍聚。即此种种界中，有十二范畴相，有色空相，有三世相，乃至六识种子，皆在阿赖耶中，自有亲缘，故无起尽，亦无断绝。”（《建立宗教论》）总之，因果律和其它各种自然规律以及空间、时间、运动等等，都没有什么客观实在性。由此出发，章太炎批判了各种形式的唯物论，包括自己早期所坚持的唯物论。

<2>进化论。早在“诂经精舍”学习期间，章太炎就接受了英国地质学家赖尔的地质进化理论。走上革命道路后，他更是自觉运用和大力宣传进化

论思想，以此来否定天命论、有神论和上帝创世说。

在著名的《菌说》一文中，章太炎运用近代生物学的最新成果，详细阐述了生命现象的开端以及由低级到高级、从简单到复杂的生物进化序列，指出从无机界到有机界，从低等生物到人类的发展，是一个自然历史过程。在另一篇宣传进化思想的文章中，简要地概括了从无机界到有机界再到人类的进化过程：“赭石赤铜著乎山，蒼藻浮乎江湖，鱼浮乎藪泽，果然（长尾猿）獼（大猿）狙（猴子）攀援乎大陵之麓，求明昭苏，而渐为生人。人之始，皆一尺之鳞也。”（《馗书·原人》）亦即，世界最初只是“赭石赤铜”，后来才逐渐产生了水藻之类的低等植物，进一步进化，产生了鱼类、猿猴等动物，最后出现的人类也是从“一尺之鳞”的低等动物逐渐进化来的。章太炎进一步指出，人类自产生迄今，已经历了一个极其漫长的进化过程，而由人群组成的人类社会，也经历了由蒙昧到文明的演进过程。

章太炎还依据拉马克“用进废退”和达尔文“适者生存”的学说来阐述进化的原因，认为从无机物直到人类的进化过程，并不是神的安排，“物苟有志，强力以与天地竞，此古今万物之所以变”（《馗书·原变》），生物只有适应自然环境的变迁才能生存。动物如果不经常运用自己的器官，久之必然发生退化。如深邃中的“鱼虾皆瞽”，这并不是它们素来无目，而是由于长期生活在漆黑的水中，眼睛没有使用逐渐退化所致。又如，鸵鸟由于长期在沙漠中奔跑，其翅膀就日渐退化，终致“有翼而不以飞”了（同上）。他由此强调，人的智力若不经常使用，不与外物相接，也会日益衰退，甚至会退化为猿猴。因此，他呼吁国人必须开动大脑，面对民族危机，奋起自强。

人类社会的进化固然也遵循“强力以与天地竞”的生物进化规律，但人有求明昭苏的意志力，有类群意识，所以章太炎提出“人之相竞也，以器。”（同上）亦即，人类社会的进化是以生产工具和战争工具的改进来衡量的。他还以石、玉、铜、铁等生产工具的演进历程为根据，具体论述了古代社会的发展。这是中国哲学思想发展历程中的科学历史观的可贵萌芽。

在探讨人类社会进化问题时，章太炎继承荀子“明分使群”的思想，强调人类群体对环境的能动作用：“天无威庆而人有报施，一人则成亏前定，而合群则得丧在我。”（《儒术真论·菌说》）人所以能战胜动物，就是因为人能合群。在此基础上，章太炎提出了以人力“革天”的思想，强调革命对于社会进化的推动作用：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣。”（《驳康有为论革命书》）

作为一位痛恨封建专制主义的革命思想家，章太炎一方面热情讴歌资产阶级民主革命，另一方面又对欧美资本主义国家道德堕落、劳动大众“以贫病箠死亡，视以罢工横行死者，一岁之中，数常十倍”（《总同盟罢工序》）的社会现实极度失望。由此，他提出了“俱分进化论”。

章太炎指出：“达尔文、斯宾塞尔辈应用其说，一举生物现象为证，一

举社会现象为征。……彼不悟进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方，惟言智识进化可尔。若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化，双方并进，如影之随形，如罔两之逐景。”（《俱分进化论》）这就是说，人类才智、社会知识的总趋势是不断向前进化的，但善与恶，苦与乐则不同，它们不是“一方直进”的，而是“双方并进”的。在他看来，智识与道德是成反比的，智识愈进化，道德就愈堕落。“国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈矛剑戟矣，浸为大器矣，一战而伏尸百万，喋血千里，则杀伤已甚于太古。”（同上）由此可知，“文明之愈进者，斯蹂践人道亦愈甚”；（《论印度西婆耆王纪念会事》）“知识愈进，权位愈伸，则离道德愈远。”（《革命之道德》）因此，进化并不能给人类带来幸福与快乐，“进化之实不可非，而进化之用无所取”。（《俱分进化论》）

要摆脱善与恶，苦与乐的俱分进化，就应当否定进化，建设一个“五无”（即无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界）社会。章太炎认为，唯有达到五无境界，才算进入“最后圆满之期”（《五无论》）。这样，一个最初热情宣传进化思想、并用进化论来论证革命的思想家，最终却走向了虚无主义。

<3>认识论。在认识论上，章太炎继承荀况的“征知”说，强调感觉是认识的源泉，而感觉不是主观自生的，它来源于外界事物对感觉器官的刺激，是对外界事物的反映；正常人都具有相同的感觉器官，因而其感觉也相同：“黄赤碧涅修广以目异，征角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隳永百旨以口异，芳苾腐絜腥蝼膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异，是以人类为公者也。”（《楹书·公言》）章太炎进一步指出，当感官没有与外物相接，没有产生某种感觉时，决不能说外界事物不存在，例如，“不见其火，而不得谓之无色”（同上）。如果感官出了毛病，不能正常反映外界事物，也不能因此认为外界事物没有恒常性。例如，视力正常的人看火焰是红的，但有眼病的人看见火光为青色，决不能因此而认为火的颜色因人而异：“见者异其光，而不得谓之天恒之色。”（同上）章太炎还指出，人们由于对所处环境的适应程度不同，感觉也会有所不同（例如，喜食酸味的人对一般人觉得酸的东西会觉得不觉得酸），但不能因此而否认被感觉的事物及其性质的客观性和确定性。

在肯定感觉为知识之源泉的同时，章太炎也指出了它的局限性，因此认为需要进一步提到理性阶段：“夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期至于不合，然后为大共名也。虽然，其已可譬称者，其必非无成极，而可恣膺腹以为拟议者也。”（《楹书·公言》）他认为，感觉器官（“天官”）与外物相接（“所合”）是进行推理、形成概念（“言”）的基础，用推理方法（“譬称”）得到的是抽象性更大的普遍概念（“大共名”），它尽管与具体感觉不同，但却不是没有客观依据和标准（“成极”）。亦即，理性认

识的内容同样不是主观自生的，而是客观的。

章太炎认为，概念的形成必须经过五个阶段，即触（五官同外境相接触）、作意（意识的警起）、受（领纳外境所给予的现象，形成感觉）、想（取境为象，形成知觉）、思（运用思维，考察事物的共同本质，形成概念）。后来，他又把认识过程概括为三个阶段：“名之成，始于受，中于想，终于思。”（《原名》）由此出发，他在认识论上既反对先验论，也反对狭隘经验论。例如，他对清初学者颜元注重实际经验、批评理学家脱离实际地以书求道的观点十分赞许：“自荀卿而后，颜氏则可谓大儒矣”（《馗书·颜学》）。但同时，他又批评颜元鄙视理论思维的倾向：“独恨其学在物，物物习之，而概念抽象之用少。”（同上）他指出，如果轻视书本知识，不研究抽象的理论，而只是“物物习之”，结果就会像中国先秦和欧洲古希腊时代的哲学家那样，把水或火等具体物当作世界的本源，把特殊的东西当成普遍的原理；长此以往，学术就不会有进步。显然，他对狭隘经验论的这些批评是正确的，更可贵的是，章太炎还提出“人心之智慧，自竞争而后发生”的思想，认为“人心进化，猛晋不已。以名号言，以方略言，经一竞争，必有胜于前者。”（《驳康有为论革命书》）这在中国哲学思想的发展历程中具有重要的意义。

1906年以后，章太炎在认识论上开始抛弃早年的立场。他依据康德先验统觉学说认为，感觉印象“必有原型观念在其事前，必有综合作用在其事后。”（《四惑论》）而“原型观念”则是先天存在于阿赖耶识中的种子，“藏识中种子，即原型观念也。”（《齐物论释》）如前所述，由于他后期否认世界万物为客观存在，认为整个世界都是从阿赖耶识产生来的，因此相应地，在认识论上他就主张人的认识过程只不过是“自心还取自心”的过程，感觉印象等等则全属“幻有”（同上）。他还提出“有分别智”与“无分别智”，认为“有分别智所证，唯是名相，名相妄法，所证非诚证矣。无分别智所证，始是真如，是为真证耳。”（《葑汉微言》）这样，他不仅走向了先验论，而且表现出强烈的非理性主义倾向。

<4>宗教观和道德观。章太炎的宗教观与其革命观密切相关。作为鞭挞君主专制、讴歌自由平等的思想斗士，章太炎坚决反对有神论：“惟神之说，崇奉一尊，则与平等绝远也。欲使众生平等，不得不先破神教。”（《无神论》）因此，他继承荀况、王充、范缜等人的无神论思想，批判了灵魂不死，上帝创世等有神论。

章太炎明确断言，人必须先有“官骸”，然后才能有“神明”，“及精气相离而死，则神亦无存。”（《儒术真论》）他依据西方近代自然科学，从根本上否定了天帝、天命以及有意志的主宰之天的存在，宣称“若夫天与帝，则未尝有矣。”（《馗书·天论》）

在《无神论》一文中，章太炎从逻辑上对基督教神学作了精彩的批驳。基督教神学曾宣称，上帝耶和华无始无终，全知全能，绝对无二，“故为众

生之父”。章太炎逐条批驳道：“无始无终”表示超绝时间；但基督教又讲上帝七天创造世界以及世界有末日，既如此，就是有始有终；上帝既创造了世界又要毁灭世界，可见其心起灭无常，“其心既起灭无常，则此耶和瓦者亦必起灭无常，”因此上帝并非无始无终。关于“全知全能”，他驳斥道：上帝若全知全能，则“必能造一纯善无缺之人，而恶性亦无自起，恶性既起，故不得不归咎于天魔；”但这天魔是上帝所造抑或非上帝所造呢？若非上帝所造，则上帝就不是全知全能的；若是上帝所造，上帝既全知全能，“何不造一不能违背命令之人，而必适此能违背命令之人？”基督教又宣称上帝“绝对无二”，独立于万有之上，万有都是上帝所创造的。章太炎反驳道，创造必用“质料”，但此质料若存在于上帝自身之中，万有是从上帝身中自然流出，则谈不上创造；若此质料存在于上帝之外，与上帝并立，则上帝就非绝对无二。关于上帝为“众生之父，”章太炎说：“父者，有人格之名”，既有人格，就要有配偶才能生殖子女，若如此，上帝就不是绝对无二；若说上帝无需配偶便能生殖，则他就成了独父而生，但“可以独父而生，此则单性生殖，为动物最下阶”。最后，章太炎指出：“若万物必有作者，则作者亦更有作者，推而极之至于无穷。然则神造万物，亦必被造于他，他又被造于他，此因明所谓犯无穷过者。”这样，有神论者就在逻辑上犯了“循环论证”的错误。“以此断之，则无神可知已。”（以上均见《无神论》）

在批判有神论过程中，章太炎还批评了康德关于上帝有无问题超出人的认识范围之外、因而既不能肯定也不能否定的观点。他指出，一个东西的存在，不外通过感觉（“见量”）、内心省察（“自证”）和推理（“比量”）来证明，但是上帝既“非由见量，亦非自证”可知，而“比量又不可合于论理”，（《无神论》）因此它只能是个虚撰的概念，故与其说上帝超越认识范围之外，毋宁断言它是不存在的”。

章太炎不仅尖锐批判了有神论，而且还探讨了宗教产生的根源，得出了与费尔巴哈关于“不是上帝创造人，而是人创造了上帝”的观点相类似的结论，即认为宗教是人的“血气心智”的产物（《馗书·原教下》）

作为身处社会巨变前夜的革命家和既熟悉中国传统文化又接触到西方新思潮的思想家，章太炎一方面极其注重人的能动性，希望能激励人们充分发挥这种能动作用以推翻封建专制制度，砸碎束缚思想的形形色色有神论的枷锁，实现自由、平等、民主的理想；另一方面对西方社会的现实异常失望，因而孜孜探求能纯净人们心灵、增进国民道德的理论武器。

章太炎把道德的颓废提到“亡国灭种之根极”和“革命不成之原”（《革命之道德》）的高度来看待，因此十分重视振兴道德的方法或途径。他继承顾炎武的思想，认为要振兴道德，就必须做到“知耻”（有廉耻）、“重厚”（厚道而不轻浮）、“耿介”（正直而不同于流俗）和“必信”（信用）。这四条“若能则而行之，率履不越，则所谓确固坚厉，重然诺、轻生死者，于是在乎。”（同上）与康德一样，章太炎强调道德出于意志自由：“所以

维持道德者，纯在依自，不在依他。”（《答铁铮》）主张人的德性“自本吾隐爱之念以成，非有他律为之规定。”（同上）在他看来，美德的形成与信念（“隐爱之念”）密切相关，而信念则要靠宗教来培养。

由此，他提出了建立“无神教”的口号，认为“若没有宗教，这道德必不能增进”（《演说录》）并认为佛教就是能满足上述要求的最可用的宗教。因为佛教“最重平等”（《建立宗教论》），讲舍己救人，故与革命的理想相符。同时，佛教主张“万法唯心”，“一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实有”（《演说录》），提倡“依自不依他”，富有自我牺牲精神，因此佛教是“无神教”，是激励人们蔑视一切权威、挣脱一切束缚的最有力的理论武器。这种理论武器在实践上能令人“排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，经行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气，以此揭橐，庶于中国前途有益。”（《答铁铮》）再有，佛教提倡“普渡众生，头目脑髓，都可施舍与人”（《演说录》），最有利于去除畏死心，拜金心、奴隶心、屈退心、懦怯心、浮华心、猥贱心、诈伪心，所以对增进革命道德最为有益。鉴于此，他断言“继起之宗教，必释教无疑”（《建立宗教论》），认为只要用佛教“华严、法相二宗改良旧法”（同上），使其成为革命者的共同信仰，就能振奋革命精神，增进革命道德，实现革命的理想了。

（3）孙中山的哲学思想

孙中山（1866—1925）原名文，字逸仙，因流亡日本期间曾隐名为中山樵，后即以中山称于世。他出生于广东省香山县（今中山县）翠亨村一个佃农之家。依靠在檀香山经营农业的兄长孙眉的帮助，他先后在檀香山、广州、香港等地受教育，较早接触了近代自然科学知识和西方的政治、经济学说。1892年从香港玛丽医院附设的西医书院毕业后，他先后在澳门、广州行医。但不久，日益深重的民族危机激发他毅然决定废弃医业。

1894年夏，孙中山北上天津，上书李鸿章，提出欧洲各国富强之本“不尽在船坚炮利，垒固兵强，而在于人能尽其才，地能尽其利，物能尽其用，货能畅其通。此四事者，富强之大经，治国之本也。”（《上李鸿章书》）上书遭冷遇，打破了他寄希望于清政府进行自上而下的政治改革的幻想，遂赴檀香山创建“兴中会”，旋即在香港成立兴中会总部。在他起草的入会誓词中，首次提出推翻清朝封建统治、建立资产阶级民主共和国革命纲领：“驱除鞑虏，恢复中华，创立合众政府。”（《檀香山兴中会盟书》）

1895年甲午战争惨败后，孙中山准备在广州举行武装起义，但因事先泄密而失败。遂流亡日本、欧洲，研究西方的哲学、政治、经济及自然科学，考察西方社会现实，探求救国之途。1896年10月，他在伦敦遭清政府驻英使馆诱捕，脱险后，革命信念更为坚定。戊戌变法失败后，逃亡海外的康有为、梁启超等人打起“保皇即革命”的旗号，在华侨中进行假革命的欺骗性宣传。对此，孙中山严正指出：“革命、保皇二事决分两途，如黑白之不能混淆，如东西之不能易位。”（《敬告同乡书》）认为昏庸腐败的清王朝“断

难行其君主立宪政体，故非实行革命、建立共和国家不可也。”（《在檀香山正埠利霞街戏院的演说》）因此，他号召一切爱国志士同改良派划清界线，站到革命立场上来。

1905年，孙中山在日本发起联合兴中会、华兴会、光复会，成立“中国同盟会”，从组织上为辛亥革命奠定了基础。同年10月，他在《民报发刊词》中明确提出民族、民权、民生的“三民主义”。次年，在东京《民报》创刊周年庆祝大会的演说中，他全面阐述了三民主义的内容。1906年起，同盟会员多次组织武装起义，促进了全国革命形势的高涨，清王朝终于在1911年10月10日武昌起义的枪声引发的革命洪流中土崩瓦解。1912年1月1日，孙中山在南京就任中华民国临时大总统，3个月后即被迫辞职。随后，面对袁世凯阴谋复辟帝制，张勋企图恢复清王朝以及北洋军阀的倒行逆施，孙中山并不灰心，在领导武装斗争的同时，从哲学上总结革命失败的教训，并于1917—1919年间撰写了著名的《建国方略》，它包括《孙文学说》、《实业计划》和《民权初步》三部分，从哲学、经济学和政治学说三个方面阐述了捍卫和建设资产阶级民主共和国的理论与计划。

俄国十月革命的胜利以及“五·四”运动、中国共产党的成立，对孙中山产生了极大影响。1923年元旦，他发表《中国国民党宣言》，决心改组国民党。1924年1月，他主持召开国民党第一次全国代表大会，重新解释三民主义，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策，同中国共产党结成反帝反封建的革命统一战线。同年9月，他发表《北伐宣言》，提出不仅要推翻北洋军阀，而且要打倒反革命恶势力赖以生存的帝国主义，废除不平等条约，但壮志未酬，即于次年3月12日在北京逝世。

<1>进化自然观。孙中山的自然观是在广泛吸取近代西方自然科学成果——诸如哥白尼学说、拉普拉斯星云假说、赖尔的地质理论、微耳和及圭哇里的细胞学说，特别是达尔文进化论的基础上形成的。他盛赞达尔文进化论：“自达尔文之书出后，则进化之学，一旦豁然开朗，大放光明，而世界思想为之一变。从此各种学术皆依归于进化矣。”（《孙文学说》）他把进化视为不可抗拒的“自然之道”，认为“天地万物皆由进化而成。”（同上）并把世界的进化分为依次递进的“物质进化”、“物种进化”和“人类进化”三个时期。

“物质进化”是指宇宙的起源、形成和发展。在论述世界进化的这个时期时，孙中山一方面继承明代思想家王廷相等人的“太极元气”思想，另一方面借用19世纪物理学家普遍接受的“宇宙以太”假说以及拉普拉斯的“星云假说”，来说明宇宙的原始状态及其演化发展：“元始之时，太极（此用以译西名以太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也。今太空诸天体多尚在此期进化之中，而物质之进化，以成地球为目的。”（同上）“照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，

到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝成液体，再由液体固结成石头。”
(《三民主义·民权主义》)

“物种进化”是指从生命出现到人类产生的生物进化时期：“由生元之始生而至于成人，则为第二期之进化。物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，千百万年，而人类乃成。”(《孙文学说》)孙中山说的“生元”，就是近代生物学所揭示的细胞；由于细胞是造成动植物乃至人类机体的物质始基，所以他名之为“生元”。他肯定生元是从无机界发展而来的，并认为生元具有知觉和思维能力：“按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉是灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也。”(同上)正因为原始细胞有这种机能，人才有聪明才智：“人性之聪明知觉者，生元发之也”(同上)。这种观点否定了神学目的论，但却颇有被指责为“物活论”的嫌疑。不过从总体上看，在物质与精神的关系问题上，孙中山坚持了唯物主义的立场，肯定物质具有不依人的意志为转移的客观实在性，肯定“生元”及其“知”都是物质进化的产物，而且，他还用中国古代哲学传统中的“体”、“用”范畴来阐述物质与精神的关系：“何谓体？即物质。何谓用，即精神。譬如人之一身，五官百骸皆为体，属于物质；其能言语动作者，即为用，由人之精神为之。二者相辅，不可分离。”(《军人精神教育》)但另一方面，他在强调发挥人的主观能动作用时，又有过分夸大精神作用之处。

关于世界进化的第三个时期即“人类进化”，孙中山说：“人类初生之时，亦与禽兽无异。再经几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化，于是乎起源。”(《孙文学说》)在他看来，人类的进化就是逐渐摆脱“兽性”并形成“人性”的过程，就是由野蛮进于文明、由无知识进于有知识、由旧思想观念进于新思想观念的过程。他还认为，社会国家也是不断进化的，欧美资本主义国家的进化就经历了三个阶段：“罗马之亡，民族主义兴，而欧洲各国以独立。洎自帝其国，威行专制，在下者不堪其苦，则民权主义起。18世纪之末，19世纪之初，专制仆而立宪政体殖焉。世界开化、人智益蒸，物质发舒，百年锐千载，经济问题，继政治问题之后，则民生主义跃然动。”(《民报发刊词》)他由此得出结论：“中国虽然饱受数千年专制主义的毒害，因而同欧美资本主义国家相比显得落伍了，但只要遵循进化规律，并充分发挥人的能动性奋发图强，实行三民主义，就一定能赶上并超过欧美各国。

可见，同当时其他进步思想家一样，孙中山宣传进化论并不是要进行单纯的自然科学启蒙教育，而是为了以此来论证和宣传其政治革命主张。

<2>知行学说。辛亥革命虽然推翻了帝制，但却“转生出无数强盗之专制，其为毒之烈，较前尤甚，于是而民愈不聊生矣！”(《孙文学说》)与此同时，革命营垒内部迅速分化瓦解，斗志懈怠，人心涣散：“不图革命初成，党人即起异议，谓予所主张者理想太高，不适中国之用；众口铄金，一

时风靡，同志之士亦悉惑焉。”（同上）

孙中山认为，导致革命失败和革命营垒内部分化、懈志的原因，在于革命党人受了一种“其威力当万倍于满清”的错误思想即“知之非艰，行之惟艰”的传统学说的毒害，从而产生了轻知怯行的心理，把极难知的事看得过分容易不去探究，把极易做的事视为畏途不去励行。因此，他认为，要取得民主革命的胜利，要在中国实现真正的共和，就必须破除“知易行难”这个思想上的大敌，针锋相对地用“知难行易”说来指导革命党人的心理建设。

孙中山认为，“知易行难”的观点是与真理背驰的；知与行相比，知是困难的，行是容易的：“天下事惟患不能知耳，倘能由科学之理则，以求得其知，则行之决无所难。”（同上）他通过对饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学和进化等 10 项事例的详细分析来论证其“知难行易”说并批驳“知易行难”和“知行合一”说。如，饮食是人们日常生活中习以为常且最易行的事，但要知道饮食的道理，就须掌握有关食物的化学结构以及生理学、医学、物理学、烹调技术等许多专门知识，这是非常不容易的。由此，他强调“能知必能行，不知亦能行”，“知之固应行，不知更应行”；反对“不知则不欲行，知之又不敢行”（同上）的怯懦思想。

孙中山还把人类进化史与认识的发展史直接联系起来，从知和行的先后关系来论证其“知难行易”说：“世界人类之进化，当分为三时期：第一由草昧进文明，为不知而行之时期；第二由文明再进文明，为行而后知之时期；第三自科学发明后，为知而行之时期。”（同上）关于第一个时期即“不知而行”，他解释道：“古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之”（同上）。这不仅明确肯定了行先知后、知从行来，而且把科学实验引入了认识论，从而发展了中国古代“行先知后”的思想。关于第二个时期即“行而后知”，孙中山以生徒之习练、科学家之试验、探索家之探索和伟大杰人之冒险为例证，说明人类的进步无不发韧于不知而行，“行”不仅能使人从不知到知、从不能到能，而且能促进国家富强、人类文明，因此“不知而行者，不独为人类所皆能，亦为人类所当行，而尤为人类之欲生存发达之所必要也。”（同上）关于第三个时期即“知而后行”，孙中山解释说，在当今科学昌明的时代，无论做什么事都要求先掌握科学知识然后付诸行动，这并不意味着“离行以为知”，而是为了避免错误或收事半功倍之效。

在这个时期，要获得新知识，仍然不能离开行。总之，“行其所不知以致其知”是人类认识的普遍法则，这一法则并不因科学的昌明而变更：“科学虽明，惟人类之事仍不能悉先知之而后行之也，其不知而行之事，仍较于知而后行为尤多也。”（同上）

“行”不仅永远是求知的必由之路，而且还能验证所求之“知”对与不对：“学理有真的有假的，要经过试验才晓得对与不对，好像科学上发明一种学理，究竟是对与不对，一定要做成事实，能够实行，才可以说是真学理。”

（《三民主义·民生主义》）“不去行，便无法可以证明所求的学问是对与不对；不去行，于是所求的学问没有用处。”（《知难行易》）这一认识既深刻又可贵。由此出发，孙中山强调从事实出发，反对脱离实际地坐而论道：“我们要研究宇宙间的道理，须先要靠事实，不可专靠学者的言论。”（《三民主义·民权主义》）认为死读硬记古人的言论，作一番解释，或把古人的解释再来解释一次，犹如炒陈饭一样，这样永远不会有进步，永远求不到新知、真知。

孙中山的“知难行易”说把人的认识理解为一个不断“以行而求知，因知以进行”的进化发展过程，理解为在行的基础上由浅入深、从简到繁、从感性认识到科学理论的长期而艰巨的过程；强调“事实先于言论”、“经验先于理论”；强调“行”决定“知”，“知”又反过来指导“行”；这不仅突破了中国古代思想家对知行的狭隘理解，而且包含有可贵的辩证法思想。

但是，从根本上说，“知难行易”，同“知易行难”一样是片面的。其实，不理解实践在认识中的意义，就无法正确揭示知与行的辩证关系。孙中山把人类个体的活动理解为“行”的基本内容，因而无法真正理解人民群众的社会实践的作用。这样，他在批判王阳明“知行合一”学说时，就倒向了轻视人民群众的“分知分行论”。他认为，就认识主体而言，可以把人分成三类：“以人言之，则有三系焉：其一先知先觉者，为创造发明；其二后知后觉者，为仿效推行；其三不知不觉者，为竭力乐成。”（《孙文学说》）在他看来，这三种人对人类文明都是必不可少的，但在知行问题上应实行绝对的分工，使“知者不必自行，行者不必自知”。少数先知先觉者专事发明创造，不必亲自实行；次一等的后知后觉者的职责是向前者学习，鼓吹前者的创造发明，并监督实施；更次一等的不知不觉者，“凡事虽有人指教他，他也不能知，只能去行”（同上）。他的这种观点是与其“行”决定“知”的思想相矛盾的，表明他实际上并未真正理解“知”与“行”之间具体的、历史的辩证统一关系。

<3>社会历史观。孙中山认为，人类社会是遵循一种不以人的意志为转移的必然趋势，由低级向高级不断进化发展的：“世界潮流的趋势，好比长江黄河的水流一样，水流的方向，或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后，一定是向东流的。无论是一怎么样，都阻止不住。所以世界的潮流，由神权流到君权，由君权流到民权，现在流到了民权，便没有方法可以反抗。”（《三民主义·民权主义》）俄国沙皇和德国皇帝的被推翻、袁世凯的垮台、张勋的失败等等，都证明进化发展的必然趋势是不可抗拒的；即使是不可一世的人，反抗世界潮流也都终归要失败。

在强调人类社会进化发展的必然趋势不依人的意志为转移的同时，孙中山并不否认人的能动作用：“大凡社会现象，总不能全听其自然好像树木由他自然生长，突然枝蔓，社会问题，也是如此。”（《三民主义与中国前途》）他说：“世界上的进化，不止一种天然力，是天然力和人力凑合而成。人为

的力量，可以巧夺天工，所谓人事胜天。这种人为的力量，最大的有两种，一种是政治力，一种是经济力，这两种力量关系到民族的兴亡，比较天然力还大。”（《三民主义·民族主义》）他认为，在中国，这种社会化了的“人力”若能得到充分发挥，不仅“突驾日本无可疑也”，而且在一、二十年之内“不难举西人之文明而尽有之，即或胜之焉，亦非不可能之事也。”（《在东京中国留学生欢迎大会的演说》）

孙中山进一步探讨了人类社会进化发展的动力。他明确指出，“民生”是历史的重心、政治的中心、经济的中心和种种历史活动的中心，所以民生问题“是社会进化的原动力。”（《三民主义·民生主义》）那么，何谓“民生”呢？他说：“民生是人民的生活——社会的生存、国民的生计、群众的生命。”（同上）“吃饭是民生的第一个重要问题，穿衣是民生的第二个重要问题。”（同上）把吃饭穿衣作为“民生”的重要内容，力图从社会经济生活中去寻求人类社会进化发展的动力，这显然受到马克思唯物史观的启发和影响。

孙中山认为，民生问题无法求助道德心和感情作用，必须从生产和分配入手去解决。生产方面，是发展经济，改变民穷财尽的落后状况；分配方面，他提出“平均地权”（后来发展为“耕者有其田”）和“节制资本”两项具体办法。但他进一步指出：“我们要解决民生问题，如果专从经济范围来着手，一定是解决不通的。要民生问题能够解决得通，便要先从政治上来着手，打破一切不平等的条约，收回外人管理的海关，我们才可以自由加税，实行保护政策。能够实行保护政策，外国货物不能侵入，本国的工业自然可以发达。”（同上）

孙中山洞察到造成“贫富极相悬殊”的资本主义剥削制度的不合理性，认识到工人阶级是“人类发展之功臣”（《社会主义派别和方法》），因此他同情社会主义，称赞马克思的共产主义，并把自己的民生主义说成是社会主义、共产主义。但是，他不同意马克思主义关于阶级斗争是阶级社会发展动力的学说：“阶级战争不是社会进化的原因，阶级战争是社会当进化的时候所发生的一种病症。”（《三民主义·民生主义》）他认为，与动物不同，人类进化的法则不是竞争而是互助：“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也。道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡”（《孙文学说》），“人类进化之主动动力，在于互助不在于竞争。”（《实业计划》）人类社会的进化发展，就是依据互助原则以消除现实世界中的各种苦难，最后实现“天下为公”的大同世界。在他看来，互助出于人类的天性，出于公理良知。因此，通过社会国家这个“互助之体”的调解作用，并使人人都讲道德仁义，各阶级之间的矛盾就可以调和。由此，他也反对在中国实行无产阶级专政：“我们讲到民生主义，虽然是很崇拜马克思的学问，但是不能用马克思的办法到中国来实行”，在中国，“马克思的阶级战争和无产专制使用不着。所以我们今日师马克思之意则

可，用马克思之法则不可。”（《三民主义·民生主义》）与之同时，他也用“互助论”批判社会达尔文主义：“欲以物种之原则，而施之于人类之进化，而不知此为人类已过之阶级，而人类今日之进化，已超出物种原则之上矣。”（《孙文学说》）他指出，把生存竞争学说搬到人类社会，宣扬人与人、国与国之间的“优胜劣败、弱肉强食”，这只会导致有强权而无公理。

孙中山看到了社会物质生产的发展对于社会进步的重要作用，但却把这种发展归结为人类求生存的愿望：“古今一切人类之所以要努力就是因为要求生存；人类因为要有不间断的生存，所以社会才有不停止的进化。所以社会进化的定律，是人类求生存。”（《三民主义·民生主义》）他甚至用“心”来解释人类社会的进化发展：“夫心也者，万事之本原也”（《孙文学说》），政治之隆污，革命之成败，道德之兴衰，建设之毁成，等等、等等，都是由“心”决定的。这就走向了社会意识决定社会存在的唯心史观。

综上所述，孙中山的哲学思想既富有民族特色，又广泛吸取了近代自然科学的新成果；无论在自然观、认识论或历史观方面，都有超越前人的重大贡献之处，同时也包含有形而上学、唯心主义的缺陷。与许多为了革命的需要而去寻求哲学武器的革命家一样，他的每一个主要哲学观点都与当时革命斗争的需要紧密相关。由于客观形势所迫，他并没能来得及系统地整理、总结和阐发自己的哲学观点。无论贡献或者缺陷，都带有深深的时代烙印。

2. 日本哲学：西田几多郎的哲学思想

发轫于明治维新的日本启蒙运动开启了日本哲学的新里程。首先是西周（1829—1897）、福泽谕吉（1835—1901）等启蒙思想家以批判由神道教、儒教和佛教为核心的传统哲学为契机，在日本大力介绍和传播英美实证主义、功利主义哲学以及近代西方资产阶级社会政治思想，倡导“实学”，抨击“虚学”，使日本知识界第一次接触到与东方思想迥异的知识体系和价值体系。进入明治中期，随着斯宾塞进化哲学在这个岛国的风靡，日本思想界分化为主张自由民权和提倡国家至上的两大阵营；通过著名的“人权论争”，前者孕育出中江兆民（1847—1901）较为系统的唯物主义哲学，后者发展为井上哲次郎（1855—1944）和大西祝（1864—1900）的学院派哲学。我们在此要向读者介绍的、被誉为日本第一个独创性哲学的“西田哲学”，就是在承袭并发展学院派哲学思想的基础上形成的。

西田几多郎（1870—1945）出生于日本石川县河北郡农村一个世袭里正的富裕之家，小学毕业后曾就学私塾，专攻汉学和数学，并立志要做一名学者。1886年他考入石川县专业学校，受中江兆民影响，一度接受了唯物论。次年，该校移交官办，改名第四高等学校；受自由民权思想熏陶的西田对学校的教育方针极为反感，故在毕业前不久退学，决心自学。但不久后，父亲事业失败，家道中落，在母亲的劝说下，西田“屈节”进入东京帝国大学文

科学院哲学选科。选科生在各方面都受歧视，包括不能进书库自由检索图书。西田忍辱负重，努力钻研哲学。1894年大学毕业后，因选科出身找不到工作而被迫重回故乡，饱经挫折后终于当了一名乡村中学教师。1896年，他被第四高等学校聘为讲师。但好景不长，一场家庭纠纷导致他被迫与妻子离婚；旋即，又因学校出现内讧而被解聘。为渡过严重的精神危机，西田来到京都妙心寺埋头参禅。此后10年间，西田将名利学问一概置之—边，以惊人的毅力刻苦打坐参禅。1901年，西田重回第四高等学校执教。据他自己说，他于1903年在京都大德寺“见性”之后，开始全身心投入哲学研究。

1906年，西田把阐述自己哲学见解的讲义《西田氏实在论及伦理学》印发给学生，这就是《善的研究》的雏形。后来，他把讲义拆成几篇论文，分别以“论实在”、“纯粹经验与思维、意志及知的直观”和“论宗教”为题，先后发表在《哲学杂志》和《丁酉伦理讲演集》上，引起学术界重视。1909年，西田赴东京任学习院大学教授，次年被任命为京都帝国大学文学院伦理学副教授。1911年，《善的研究》一书出版，“西田哲学”宣告诞生。1913年，西田晋升为教授。此后，他还著有：《思考和体验》（1915）、《自觉中的直观和反省》（1917）、《意识问题》（1920）、《从动者到见者》（1927）、《一般者的自觉体系》（1930）、《无的自觉限定》（1932）、《哲学的根本问题》（1933）等，这些著作已收入岩波书店出版的《西田几多郎全集》。1945年6月7日，西田因患急性尿毒症逝世。

（1）纯粹经验

“纯粹经验”是西田几多郎在《善的研究》中提出的、整个“西田哲学”的基础性概念。

表面上，这个概念似乎取自马赫主义者或詹姆斯的哲学；但就内容而言，却大相异趣。西田说：“所谓经验，就是按照事实原样而感知的意思。也就是完全去掉自己的加工，按照事实来感知。一般所说的经验，实际上总夹杂着某种思想，因此所谓纯粹的，实指丝毫未加思虑辨别的、真正经验的本来状态而言。例如在看到一种颜色或听到一种声音的瞬息之间，不仅没有考虑这是外物的作用或是自己在感觉它而且还没有判断这个颜色或声音是什么之前的那种状态。因此，纯粹经验与直接经验是同一的。当人们直接地经验到自己的意识状态时，还没有主客之分，知识和它的对象是完全合一的，这是最纯的经验。”简言之，纯粹经验就是主客合一或主客未分的直接经验，就是没有精神和物质的区别，只有物即心、心即物的状态，就是不带有丝毫反省意义的直觉意识。

西田指出，纯粹经验虽然是一种意识现象，但却不是“我”的意识，因为“我”这一规定意味着与“非我”的对立。纯粹经验是超个人的：“不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人，而且经验比个人的区别更是根

本性的。” 不仅如此，纯粹经验还是能动的，而不是被动的。

在《善的研究》中，西田直接把“实在”规定为纯粹经验：“所谓实在，只是我们的意识现象，也就是直接经验的事实而已。”实在作为纯粹经验既不是主观的也不是客观的，因而既不是精神也不是物质，而是主客合一、物我两忘：“主观与客观不是互相分离而存在的，而是一个实在的相对的两个方面，我们所谓主观是统一的方面；而客观是被统一的方面；所谓‘我’始终是实在的统一者，而‘物’始终是被统一者。”可见，西田说的主观并不是通常所理解的作为认识主体的意识；他说的客观也不是通常理解的不依人的意志为转移的客观存在。在他看来，所谓主观和客观、精神和物质，只不过分别是纯粹经验的“统一的方面”和“被统一的方面”被抽象化、被实体化以后的状态；把这种状态（精神或物质）奉为实在，乃是抽象思维的一种独断假设：“至于精神现象同物体现象的区别，它们决不是两种实在。所谓精神现象是从统一方面即主观来看的，而所谓物体现象，则是从被统一方面即客观方面来看的，即只是从相反的两个方面来看同一实在而已。因此，如果从统一的方面来看，一切都属于主观而成为精神现象，如果抛弃一切统一来想的话，则一切都成为客观的物体现象（唯物主义和唯心主义的对立就是由于固执这两个方面中的一方面而发生的）。”在他看来，真正的实在只是主客相没、知情意合一的“单纯独立自全的纯活动”。

实在作为纯粹经验是“无限的统一”，同时又包含“无限的对立冲突”；“有统一所以才有矛盾；有矛盾所以才有统一”，矛盾是实现更高或更深层次的统一的契机：“最有力的实在是最能把种种矛盾加以调和及统一的”。

实在是独立自全的、活生生的、包含有无限变化能力的东西。所以，神并不是超越实在以外的东西，毋宁说，它是在实在的深处活动着的宇宙的统一者。

《善的研究》并未阐明主客未分的纯粹经验如何自我展开，如果系统发展以及直觉的事实与反省的关系等问题，而且，用以解释纯粹经验的方法明显偏重于心理主义。该书发表后，柏格森的生命哲学及新康德主义陆续在日本传播开来。为了克服心理主义的缺点，同时也为反对新康德主义分裂价值

西田几多郎：《善的研究》，岩波书店 1940 年版，第 8 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 70 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 113 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 115 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 80 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 114 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 98 页。

西田几多郎：《善的研究》，第 98 页。

与存在、意义与事实的倾向，西田几多郎用4年时间创作了《自觉中的直观与反省》。在该书中，他由探讨反省与直观的关系以及反省如何从主客未分的直观（纯粹经验）中发生这两个问题入手，认为直观与反省并不是两个东西：“我在我中”就是直观的事实，“我对我加以反思”就是反省作用，在我的意识中它们是合而为一的；而“我”就是自觉，非自觉的我不是“我”。他仿照费希特的方法，把纯粹经验的自我展开表述为“自觉”的自我展开，认为“自觉”是通过“我在我中”反省我而无限发展的创造体系：“在自觉中自己把自己的作用作为对象而对它加以反省，同时这样地来反省也即是自己发展的作用，因而它是无限前进着的。”这种无限前进的发展同时也就是向更深层的“我”的本质的复归。相应地，西田也把实在表述为“自觉”的体系，并进而指出：在自觉体系背后“不能不有一个绝对自由意志。”绝对自由意志是先验之先验、作用之作用，是无所不包，无所不在并使一切得以成立的根本。因此，它不能被反省而只有在综合知情意的、自由活动的人格的统一中才能被体验。绝对自由意志的背后，则是神的意志。可见，与《善的研究》一样，他最后仍诉诸神秘的神格。

（2）场所逻辑

在《自觉中的直观与反省》中，西田虽然力图运用逻辑方法来阐述“自觉”的无限前进的自我展开；但就实质而言，他仍然没有克服心理主义的缺陷，他的阐述与其说是逻辑的，不如说仍是体验的。1926年发表的《场所》和1927年出版的《从动者到见者》。标志着西田对自己早期思想的超越，转到了逻辑主义立场。

“场所”这个概念是西田在胡塞尔现象学影响下，通过对柏拉图和亚里士多德思想的研究提出来的。在《场所》一文中，西田区分了“有的场所”、“相对无的场所”和“绝对无的场所”这样三个层次场所，并根据佛教哲学思想认为只有后者才是真无的场所：“对于有而承认的无还是对立的有。真无必须是包含着有和无在内的无，必须是该有、无成立的场所。”“真无的场所，必须是超越任何意义上的有无对立而使之成立于内部的无。”当然，三种场所有着不同的功能：“在被限定了的有的场所上可以看见动者，在相对无的场所上可以看见意识作用，在绝对无的场所上可以看见真正自由意志。”西田还把场所表述为知情意共通的意识之野：“意识之野，真正能使自己一空，因而可以把对象按照原形反映出来。”不过，反映概念知

《西田几多郎全集》第2卷，岩波书店1948年版，第15页。

《西田几多郎全集》第2卷，岩波书店1948年版，第285页。

《西田几多郎全集》第4卷，第218页。

《西田几多郎全集》第4卷，第220页。

《西田几多郎全集》第4卷，第232页。

《西田几多郎全集》第4卷，第221页。

识的是相对无的场所，而情意形成的场所则是绝对无的场所。

西田的逻辑就是以这种“场所”为核心的，所以称为“场所的逻辑”。它与西方各种形式的逻辑不同之处在于把命题的主谓关系转换为场所的意义，并用“包摄判断”来说明。包摄判断的结构是一般中包摄特殊：“在一般和特殊关系的形式上，其背后必须是自己同一；所谓自己同一就是在一般中包含特殊，即具体的一般。”“包摄是以特殊为主语，而以一般为谓语。”

西田认为，这一结构既是知的根本结构，也是实在本身的结构。由于“场所逻辑”是从“自觉”出发，把“在自己之中反映自己”视为知的根本意义，并把一般中包摄特殊解释为“在自己之中反映自己的一面自觉的镜子”，把判断和直观分别理解为“表现一般的东西在自己之中反映自己的反省方面”和“在自己之中观察自己”，因此从根本上说，它必然拒斥通常所说的、作为认识的客观方面的内容，甚至拒斥理性，走向神秘主义：“感觉的东西一经被考虑在意识之野时，就成为精神作用。所谓意识之野因为是否定的无，所以感觉的东西背后所考虑的基体即所谓物质消失了，而在感觉背后所见的唯有一个无。”

在 1930 年和 1932 年出版的《一般者的自觉体系》、《无的自觉限定》两本书中，西田把“场所”发展为“绝对无”，同时借用现象学意向作用与意向对象两个概念来表示限定与被限定，相应于三个层次的场所提出“判断的一般者”、“自觉的一般者”和“睿智的一般者”三种具体的一般者。他认为，判断的一般者的世界和自觉的一般者的世界都是被意识的世界，因而不是实在界。判断的一般者和自觉的一般者必须在与包含它们的包摄者即睿智的一般者的关系中才能真正被见；唯有在这种关系中，判断的一般者的世界和自觉的一般者的世界才成为睿智的一般者的世界的客观内容。西田进而指出，判断的一般者、自觉的一般者和睿智的一般者都是在绝对无的自觉的意向对象面即表现的一般者形成的，在这个最后的一般者的自我限定中被见的。接着，他导入事实、行为、身份、时间以及历史的物质和环境等概念，用以阐明“绝对无”的限定内容是历史的社会的世界，企图以此来克服主观与客观的分裂，超越自己哲学中的主观主义倾向，但是他克服主客分裂的方法实质上是把客观消解于绝对无的自觉之中，因此既不可能真正克服主客分裂，也没有真正摆脱其主观主义立场。

（3）绝对矛盾的自己同一

在《哲学的根本问题》一书中，西田又深化了前面的思想，把“场所”具体化为“个体相互限定即一般者自己限定”的“辩证法一般者”观点。他

《西田几多郎全集》第 4 卷，第 201 页。

《西田几多郎全集》第 4 卷，第 272 页。

《西田几多郎全集》第 4 卷，第 202、206、215 页。

《西田几多郎全集》第 4 卷，第 236 页。

认为，我们生于斯、动作于斯和死于斯的这个历史的现实世界是个体与个体相互作用的行为世界，没有个体就不可能有一般者，反过来说，个体也只有 在一般者中才是个体；个体在被一般者限定的同时，通过自我限定（即个体间的相互限定）反过来限定一般者。但个体与一般者是绝对对立和矛盾的。同时，由于任何个体都要被其他个体限定，所以个体与个体也是绝对矛盾的，是非连续 的连续；世界作为个体间的媒介必然是绝对否定个体又绝对肯定个体——世界的这种性质就叫“绝对否定即肯定”。基于上述原因，个体与个体相互作用的世界就是一个绝对矛盾的自我同一的世界，西田称这种世界为“辩证法的一般者”，故个体的自我限定也就是辩证法的一般者的自我限定。在辩证法的一般者的自我限定中，一通过绝对 的自我否定而为多，多通过绝对 的自我否定而为一；所以世界就是一与多的绝对矛盾的自我同一。

西田进一步把“辩证法的一般者”直接化为“行为的直观”。“行为”就是使主观客观化、客观主观化，即主客互相限定。行为作为辩证法的一般者的自我限定既是创造的、形成的，又是表现的、显现的。这里的“直观”就是外现地见物，即在与“己”绝对相反的“彼”中看见“己”。它不是被动的接受，而是积极的活动；由于它与行为密不可分：“没有无行为的直观，没有无直观的行为”，因而也具有创造等意义。行为是外在地制作物，在制作中我成为物、物成为我的过程：“真正的行为是制作，我们的行为是改变外界、作物。而且被作的物是独立的，它又作为物来限定我们”。制作就是一与多的矛盾关系的改变。制作是通过技术进行的：“制作的世界必然是技术的世界。”

西田强调，历史的现实世界不是唯物论者所说的作为客观外界在自身以外看到的世界，而是我们在其中生活、工作、死去的世界，换言之，它既不是物质的世界也不是生命的世界，更不是二者的简单相加，而是一即多，多即一的矛盾的自我同一的世界；其中，“行为的自己”与世界是在矛盾的关系上不可分割的，行为的自己是世界的表现者。从这个意义上说，人类是形成世界的形成要素，是创造世界的创造要素。我们活着不是静止不动的，而是不断活动的；可以说，我们活着即是形成，即是表现，即是制作。他说：“在历史的现实世界里，被与的东西不仅是被与的东西、被作的东西，而且被与的东西作为基础又去作为制作者。”由此，西田把历史的现实世界的历史运动公式化为“从被制作者到制作者”的无限活动。

西田进而把历史的现实世界的逻辑结构概念化为多与一的绝对矛盾的自我同一。他认为逻辑只有作为生命的自我限定才是现实的。逻辑的根源存

《西田几多郎全集》第 7 卷，第 75 页。

《西田几多郎全集》第 8 卷，第 279 页。

《西田几多郎全集》第 10 卷，第 150 页。

《西田几多郎全集》别卷 8，第 488 页。

在于行为的直观中，而行为的直观乃是行为与直观的矛盾的自我同一。因此现实世界“在逻辑上应当说是一种多和一矛盾的自己同一”，应当“作为多和一矛盾的自己同一起来考虑的。”他认为，世界是充满矛盾的。矛盾双方既不可调和又不能彼此分离，双方以“现在”为矛盾场所。“现在”就是“过去和未来相互否定而为一的地方”，“具体的现在必然是无数瞬间之同时存在，是多的一。”所以历史运动就是“历史的现在”作为“永远的现在”的自我限定，自我矛盾地向另一个“历史的现在”的转移，故是非连续的连接。在他看来，这就是真正的辩证法的逻辑。他还把这种多和一的“绝对矛盾的自己同一”逻辑运用于对民族、国家、政治、道德、艺术等等的分析。其实，他的这种貌似深奥的逻辑与其说是辩证法，不如说是机械论，而且不乏神秘主义成份。

西田哲学实质上奠基于经过日本的固有宗教即神道教的滤色镜过滤的佛教思想，同时移植了西方哲学及其逻辑思想。诚如朱谦之先生所说：“西田哲学第一是宗教的哲学，第二是东方型的宗教的哲学，第三是以‘无’之逻辑为基调的宗教的哲学。”从1911年《善的研究》出版到日本在可耻的侵略战争中战败投降这30余年间，西田哲学可以称得上是支配日本思想界的哲学。战后，西田哲学一度受到批判。但为时不久又出现了重新评价它的思潮，在所谓复兴“日本民族文化”的口号下重新探究西田哲学的现代意义。这从一个侧面说明了西田哲学在日本哲学史中的重要地位。

3. 印度哲学

印度哲学是伴随着民族资本主义的产生和发展以及民族主义运动的兴起和高涨而跨入“现代”的。这使得印度的现代哲学家既渴望维护民族的传统价值，又强调正视世界的发展趋势。因此一方面，他们同古代哲学家一样承认人生充满痛苦、忧虑、烦恼、恐惧和灾难，强调精神价值的终极性，关心个人乃至人类的解脱；另一方面，他们又肯定人生的意义和目的，肯定肉体 and 感觉，承认世界的真实性、人的整体性和人性自由的实在性，关心人的经验和世俗的生存环境。在方法上，他们一方面忠实传统，强调只有依靠禅思式的直觉才能领悟实在、获得真理，另一方面也接纳西学，不乏理性的分析乃至经验的佐证，并认为禅思式的直觉并非神秘的东西，而是每个人与生俱有的认识能力，可以通过刻苦修炼得到强化。

《西田几多郎全集》别卷6，第48页。

《西田几多郎全集》别卷6，第50页。

《西田几多郎全集》别卷9，第150页。

《西田几多郎全集》别卷9，第151页。

朱谦之：《日本哲学史》，三联书店1964年版，第309页。

（1）辨喜的哲学思想

辨喜（1863—1902）原名纳兰德拉那特·达泰，法号辨喜。他出生于印度加尔各答市一个富裕之家，属刹帝利种姓。17岁那年进入加尔各答省立学院学习，醉心于笛卡儿、康德、黑格尔、穆勒、斯宾塞等人的哲学。后来，他很偶然地结识了宗教改革家罗摩克里希那（1836—1886），并从他那里接受了精神修炼法，这是他一生极其重要的转折点。在罗摩克里希那的熏陶下，辨喜不仅改变了做法官的初衷，决心献身印度的宗教和社会改革，而且在性格和心理方面也发生了根本性的变化。1888至1894年，辨喜以托钵僧的身份几乎走遍了整个印度，这次旅行使他既广泛深入地了解祖国悠久历史文化及其丰富遗产，又异常强烈地感受到她的贫困、衰弱和弊病。1893年，他远涉重洋，到美国芝加哥参加世界宗教会议；随后到各地发表有关宗教和学术的演讲，受到美国思想界的重视。接着，他又广泛游历英国、瑞士、德国等地，学习各国先进的东西。1897年回国后，在加尔各答附近创立“罗摩克里希那传教会”，投身宗教和社会改革运动。1899年又创立旨在研究和宣传印度古典哲学和宗教的“不二论书院”，嗣后再度访问西方。1902年7月4日病逝，终年39岁。

辨喜著作颇丰，主要哲学著作有：《吠檀多哲学》、《数论哲学研究》、《数论与吠檀多》、《理性和宗教》、《业瑜伽》、《智瑜伽》等。

<1>宇宙论。辨喜虽然兼收并蓄地吸取了东西方各种哲学精髓，并经常强调必须按照时代的需要来重新阐释吠檀多思想，但是，在他思想中留下最深刻烙印的显然是古代印度哲学，尤其是吠檀多论。因此，他非常强调实在的一元性，认为实在就是唯一，就是圆满的统一体。这种实在就是“绝对”（或曰“梵”、“宇宙理性”、“神”）。

“绝对”超越时间、空间和因果关系，不存在任何内部的差异。“绝对”是包括自然、社会和人的思维在内的万事万物的泉源和根据：“天空由于他的控制而扩展，空气由于他的控制而飘动，太阳由于他的控制而发光，万物由于他的控制而生存。他是大自然中的‘实在者’，他是你灵魂中的灵魂。”

全部现实世界都只是“绝对”的显现，表现：“我们现在看到的宇宙能力的种种表现，像物质、思想、力量，理性等等，都不过是那种宇宙理性的表现，你看到的、感到的、听到的每一种东西即整个宇宙都是他的创造，或者精确地说是他的投射。”

辨喜虽然接受了吠檀多不二论的一元论的立场，但同时又明确承认宇宙或世界是真实的存在。他用“大海与波涛”的比喻来说明“绝对”与宇宙的关系，汹涌澎湃的波涛与大海从不分离，正如大海具有实在性一样，波涛也具有实在性：“‘绝对’就是大海，而你和我，太阳和星星，以及其他万物

《辨喜全集》第2卷，印度不二论书院1918年英文版，第236页。

《辨喜全集》第2卷，印度不二论书院1918年英文版，第211页。

都是大海的各种波涛。是什么使波涛变成多种多样的呢？是形式，形式就是完全依附于波涛的时间、空间和因果关系。”他认为，“绝对”通过时间、空间和因果显现为宇宙，就像物体透过镜子被反映出来一样，这时间、空间和因果就像镜子。他还用形象的图式来说明这个问题：



“在此图中‘绝对’是(a)，宇宙是(b)，‘绝对’变成了宇宙。这宇宙不仅指物质世界，而且指心理世界、精神世界——天、地，以及存在着的一切事物。心灵是一种变化的名称，肉体是另一种变化的名称，等等——所有这些变化便组成了我们的宇宙。‘绝对’(a)是通过时间、空间和因果(c)转化为宇宙(b)的。”物质世界和精神世界是平行的，但精神世界同“绝对”的关系更为密切。

受时间、空间和因果制约的宇宙并不是虚幻的，而是物质性的，具有物理的统一性：“在这个宇宙中有着一种依存于各级存在的、连续的实体。这个宇宙在物理上是统一的，没有太阳和你之间的差别，科学家对于这要作相反的说法乃是一种妄想。没有桌子和我之间的真正差别，桌子是物质大块的一点，而我是另一点。每种表现的形式宛如物质的无边海洋中的一个旋涡，其中没有一个是不可变的，正像在一道急流中有着亿万个旋涡……因此整个宇宙是一种经常变化着的物质。”在他看来，只要我们深入到事物的内部，就能发现这种本质上的统一性：“如果你能深入到事物的表面之下，你就会发现人与人之间，种族与种族之间，高贵者和低贱者之间，富者与穷者之间，神与人之间，人与动物之间都有一种同一性。倘若你达到足够的深度，你就能把万物都看作是‘唯一者’的各种颤动而已。”

一方面说“绝对”超越时间、空间和因果，另一方面说“绝对”通过时间、空间和因果转化或显现为宇宙，这自然会使人产生时间、空间和因果是不是独立实体的疑问。辨喜从彻底的一元论立场出发，特别强调时间、空

《辨喜全集》第2卷，印度不二论书院1918年英文版，第136页。

辨喜：《智瑜伽》，印度不二论书院1930年英文版，第119—120页。

《辨喜全集》第1卷，第150页。

辨喜：《智瑜伽》，第13页。

间和因果决非实体而只是形式。因为它们不能脱离其它事物而存在，我们根本不能想象有抽象的时间、空间和因果：“我们在时间、空间和因果中发现一种特性，这就是它们不能和其它事物分立而存在的特性。你不能作这样的设想，没有颜色或者界限，或者与周围事物没有任何联系的空间，这乃是一种抽象的空间。你必须认为它是两种物体界限之间或者是两个物体之间的空间。空间的任何存在必然与某一物体相联系着。时间也是这样，你不能设想会有任何抽象时间，你必须取出一前一后的两种事实，并且用连续的观念去看它们，你才会获得时间的概念。时间存在于这两件事实，正像空间必须和外界物体相联系一样。另外，因果的观念不能和时间空间相分离，它们不能独立存在。这是它们的特征。”否定时间、空间和因果是实体，强调它们只是依附于物体的形式，并不意味着它们是虚幻的。正如前面“大海与波涛”之喻所说明的那样，人们完全可以通过波涛认识这些形式；即使波涛平息、因而形式随之消失，也决不意味着波涛的形式是虚幻的。

印度古代哲学家、吠檀多不二论者商羯罗（约788—820）曾认为世界是“梵”凭借“摩耶”创造的；摩耶是现象界的种子，也是产生幻觉的力，正是这种神力使得人们误以为世界是真实的。辨喜不承认这种观点，认为摩耶不是解释世界的理论，而仅仅是用来说明世界存在时所具有的性质的东西。他指出，无论自然现象或社会现象都充满矛盾：“凡是我们的感官所及或者我们心灵所想象的，我们发现在其中有着作用和反作用的两种力量，其中一种作用于另一种，并且造成我们周围所看到的，我们心灵所感觉的，经常处于变化的错综复杂的现象。在外部世界，这些相反力量表现为引力和斥力，或者为向心力和离心力。在内心世界为爱和憎，好与坏。”我们生存的基础就是矛盾：“有欢笑必有哭泣，有哭泣也必有欢笑；有善的地方必定有恶，有恶的地方也必定有善；生与死总是如影随形相伴而来。总之，矛盾内在于世界的真正本性之中。辨喜认为，摩耶乃是表示世界的矛盾事实的名称：“你称为物质的东西，称为精神的东西，称为心思的东西，或你可以称呼的任何东西实际上都是同一个事物：我们不能说它们存在，也不能说它们不存在；我们不能说它们是一，也不能说它们是多。这种永久性的，不能区分的，有能辨别的，不可分离的明与暗的闪动一直存在着；是事实同时又不是事实，是清醒同时又是睡眠——这就是对事实的说明，这就是所谓的‘摩耶’。”

<2>认识论。辨喜的认识论与他的宇宙论以及对人的本性的理解密切相关。他反对把人的物质方面看作完全虚幻的，认为人是物质性的精神性的有机统一体。但同时，他又认为物质性只是人的低级性质；人的真正本性乃是

《辨喜全集》第2卷，第135页。

《辨喜全集》第2卷，第372页。

《辨喜全集》第2卷，第112页。

“灵魂”、“阿特曼”。“阿特曼”与“绝对”或“梵”在本质上是同一的，它们的差别仅是表面的。因此不能把灵魂理解为“绝对”的某个部分或某个方面，也不能看作是“绝对”的显现。此外，也不能认为有许多灵魂。就像太阳映射在不同瓦罐的水中呈现出许多影子，但真的太阳总是只有一个一样，“阿特曼”是唯一的，是永恒纯正，永远圆满，不变和不可变的，它不来不去，不生不灭：“它是超越一切思维的、不生不灭的自我；尖刀刺不穿它，烈火烧不灭它，风吹不干它，水溶不化它；它是无始无终，不动不变，无形无色，全知全能的存在；它既不是肉体，也不是心灵，而是超越这两者。”

与此相应，他把灵魂引进人的认识过程。在他看来，通向真理之途有两条，一是感觉经验，一是内省直觉。在阐述前者时他强调经验是一切认识的基础：“所有人类的认识都是由经验所产生的，我们除了依赖经验以外不能认识任何东西。我们一切推理都是以一般经验为基础的。我们所有的认识不过是一种统一的经验。”关于这条道路的认识过程，他写道：“在我瞧你的时候，这种视觉需要多少个东西呢？第一是眼睛……第二是视觉真正的器官，这因为眼睛并不是器官，它不过是视觉的工具，而在它的后面有着真正的器官，即在大脑中间的神经中枢。如果神经中枢被损伤了，一个人即使有一对最清楚的眼睛，可是他仍不能看到任何东西……这样还不够。假若你在图书馆中专心地读着一本书，钟声响着，可是你仍不会听到它……这是心不在那里，因此，我们要看到东西的第三种需要，心必需在那里……心进一步把感觉传递给理智，理智具有决定性的能力，它决定着心所带给它的东西，但是理智还是不完全的，理智仍需带着感觉前进，把整个东西递到身体的管理者——人的灵魂，灵魂就是君主，在他的面前，呈现着整个外界东西，于是从这个君王那里发出怎样做或不做的命令，并且在同一的顺序中，把命令传达至理智，再给心和器官，再由器官把它传达给视觉的工具，这样感觉就完成了。”这就是说，感觉是外部对象作用于我们的感官而发生的，但仅凭感觉是远远不够的；任何一个感性认识的产生，都首先离不开感觉对外界刺激的接收，然后依次经由大脑中枢神经、心、理智，把这种刺激传递至灵魂，灵魂做出命令后再依次经过理智、心、大脑中枢，最后传达给感官。因此，认识过程乃是客体与主体之间作用与反作用的过程，任何一个认识都是这种作用与反作用的共同结果。

关于认识的另一条道路即内省直觉的道路，辨喜指出，人类具有一种天赋的不以经验和逻辑为基础的认识能力，他称这种能力为自明性。依靠这种能力，也能达到真理。他认为，由这条道路通向真理的最好办法，就是实

《辨喜全集》第1卷，第141页。

《辨喜全集》第2卷，第226页。

《辨喜全集》第2卷，第213—214页。

践瑜伽派的“八支行法”：a. “禁制”，即不杀、不盗、不淫、不贪、不妄语；b. “劝戒”，即虔信、崇拜、祈祷、吟诵、苦行、清静；c. “坐法”；d. “调息”；e. “制感”，即抑制肉体、感官，以便把它们消耗的靈魂的能量节约下来，收回来，使其集中于认识的目标；f. “执持”，即抑制心思的狂热活动，使之专心一处；g. “禅定”，即寂静的冥想，除了“神”什么也不存在，直到自我与“神”的差异完全消失，与“神”完全同一；h. “等持”，随着执持与禅定功夫的深化而入于三昧定，一切差异都不复存在。辨喜认为，上述方法在许多方面并非泾渭分明，更不是互相排斥的，它们都是通向同一目标的不同方式而已。他还指出，实践上述方法必须要有决心和诚意，必须把灵魂的能量全都投注进去。

<3>宗教观。辨喜强调宗教是生活所必需的，宗教追求是人类最高级、最美好的追求，也是人类心灵所能进行的最伟大、最健康的实践。这种追求和实践推动人超越尘世的灾难和罪恶，领受无比的清净和欢乐。因此，宗教是净化人类心灵的最伟大的原动力。无论过去、现在或将来，宗教都是决定人类命运的最强大的力量。

对宗教起源问题，一向有两种比较典型的观点，即主张宗教起源于万物有灵的所谓“祖灵崇拜”和主张宗教起因于人对自然力量的敬畏的“自然崇拜”。辨喜认为这两种观点的背后都蕴涵一种他称之为“试图超越感官局限性的努力”的共同因素。亦即，在他看来，宗教起源于人们试图超越感官局限性的努力；一旦人开始超越其感官存在，宗教就产生了。他还认为，宗教意识是普遍存在的，即使在无神论者身上也不例外；宗教意识包含知、情、意三方面因素，宗教的性质及其表现形式就取决于这三种因素中何者占优势。

辨喜进一步指出，宗教不仅要超越感官的局限性，而且要超越理性的局限性；这使得宗教永远具有独特的超自然的内容，如人格化的神，非人格的原则，绝对的实在，超自然的法则，命运等等：“在所有组织得很完善的宗教中，它们都采取一套最纯粹的抽象形式：或者是一种抽象存在的形式，如‘无所不在的存在’，称之为神的‘抽象人格’以及‘道德法则’；或者是一种在万物背后的‘抽象本质’的形式。又说：“所有这些不同宗教的一个最突出的事实是，它们都有一种虚构的抽象物。这种抽象物不是以一种人格或非人格存在的形式，就是以一种法则，一种精灵或一种本质的形式出现在我们面前。”他还认为，每一种宗教都有哲学、神话和仪式三方面的内容。哲学旨在阐明本教的基本原则、目的以及达到目的的手段，神话是将哲学观念具体化、通俗化和生动化的媒介，仪式则起着制约教徒和把教徒组织起来的双重作用。各种宗教之间所以会发生冲突，原因就在于彼此的哲学、

辨喜：《智瑜伽》，第8页。

辨喜：《智瑜伽》，第9页。

神话和仪式的差异。

辨喜强调，必须把宗教与其制度区别开来，把宗教的内在方面与外在方面区别开来；宗教的本质不能到外在方面去寻找，而只能通过内在方面去揭示。他认为，真正的宗教或宗教的真正本质乃是“普遍的爱”。由此出发，他猛烈抨击了存在于印度教中诸如种姓分立、封建压迫、歧视妇女等违反宗教本质的现象，号召进行宗教改革，倡导向一切人敞开大门、能最终消除各教派间矛盾、能激发人的自信、自尊和战胜苦难之力量、能鼓励人为同胞服务的真正的普遍宗教。只有在“普遍的爱”的思想为人们广泛接受之时，“宗教才能成为真正的和有生命力的。它将渗入我们的本性，寓于我们的一切活动之中，渗透于我们社会的每一个毛孔，将成为一种前所未有的、无限巨大的慈善力量。”

辨喜认为，普遍宗教其实早已存在，只是人们没有注意而已。在他看来，每一种宗教虽然都有不同于其它宗教的哲学、神话和仪式，但这种差异或矛盾只是表示：它们都从各自不同的角度、以各自不同的方法和各自不同的理解方式领悟和发展了广博得理智根本无法思议的同一宗教真理的某一个方面。因此，不同的宗教实质上不仅不矛盾，而且还是互补的。

辨喜充分肯定不同宗教思想之间矛盾冲突的积极意义，认为只有思想的差异和决裂才能唤醒思想。因此，他主张普遍宗教的原则应该是宽宏大度，虚怀若谷，在如何达到宗教目标问题上给人以充分的自由。他说：“我们不反对什么，既不反对有神论，又不反对泛神论、一神论、多神论、不可知论，也不反对无神论。作为一个信仰者的唯一条件是要塑造一种最宽广而强烈的品性……我们相信每一种存在都是神圣的，都是神”。不仅如此，普遍宗教还应该满足绝大多数人的要求，能够为各种思想提供食粮。但“要达到这种宗教，只有通过我们印度所说的瑜伽——相应。对于工作者来说，瑜伽就是个人与整个人类的相应；对于神秘主义者来说，瑜伽就是他自己的低级自我与最高自我的相应；对于仁爱者来说，瑜伽就是他自己与爱神的相应；对于哲学家来说，瑜伽就是万物相应。”在他看来，真理就是“神”；而对于“神”来说，我们全都是同一的。普遍宗教的理想就是证悟“神”。因此它不是听闻，不是空谈，更不是教条，而是存在与转化，是“使整个灵魂都转化为它所信仰的东西。”

<4>社会政治思想。辨喜是印度民族主义的奠基人，最先把爱国主义与社会改革结合起来。他继承罗摩克里希那“行动的吠檀多”思想，十分重视理论与实践的结合，把行动看作生命的表征，强调“我们必须奋斗，以求新

辨喜：《智瑜伽》，第 19 页。

《辨喜全集》第 4 卷，第 303 页。

《辨喜全集》第 3 卷，第 419 页。

《辨喜全集》第 3 卷，第 432 页。

的、更高的东西，直到死为止。奋斗是人生的目的。”他同当时民族解放运动的许多领袖都有直接交往；他的《从科伦坡到亚尔莫尔的演讲集》是最受爱国者推崇的著作之一；他创建的罗摩克里希那教会被殖民当局视为最先鼓动印度民族主义的危险组织；而他关于打破民族、教派和种姓的对立与隔离，在印度精神的基础上统一和团结起来的思想，直接影响了后来甘地主义的形成。

在倡导以行动改变印度社会现实的同时，辨喜严厉批判了历代宗教哲学家所宣扬的、在印度人民思想中留下深刻烙印的“不反抗是最高道德”的说教。他说：“所有伟大的导师都说‘不要反抗罪恶’，不反抗是最高的道德理想。我们全都知道，如果我们当中一部分人把这个原则全力去付诸实践的时候，整个社会组织就要瓦解，恶人将要侵犯我们的财产和我们的生命，要为我们所欲为。即使有一天实现这种不反抗，也必将把我们引到灾难……宣教这个原则等于是对广大的人类进行谴责，不但如此，它将使人们感到他们的作为经常是错误的，使他们在各种行动中感到内心的犹豫，结果必将削弱他们的斗志并且因为经常的自以为是而产生比任何软弱更大的罪恶，那些开始憎恶自己的人已推开了堕落的大门，这对于一个国家也是同样的。”辨喜不仅无情揭露了这种主张的虚伪性及其对人民群众的麻醉作用，而且针锋相对地提出：“反对罪恶是人的责任，让人去努力行动！让人去战斗！让人挺着胸战斗下去！只有当你获得反抗力量的时候，不反抗才是一种美德。”

辨喜同情和关心贫苦大众的物质境遇、精神境遇和政治权利，把他们看成是社会的骨干和力量的源泉，并把未来的希望寄托在他们身上：“印度的唯一希望就在群众身上，那些上层阶级不论在形体上或道德上都已僵死。”

受俄国无政府主义者克鲁泡特金的影响，辨喜自称是一个社会主义者或无政府主义者。不仅如此，他还提出一套人类社会轮流被祭司、武士、商人和工人这四个阶级统治的理论；认为前三个阶级统治的鼎盛时期已经结束，未来的时代必然是“工人统治”的时代，这是谁也无法阻挡和抗拒的“自然规律”；并预言俄国和中国将首先迈入这个时代。他的这套理论虽然不乏深刻、独到见解，但就实质而言却是空想的，在实践中是行不通的。

（2）伊克巴尔的哲学思想

穆罕默德·伊克巴尔（1876—1938）出生于旁遮普省锡亚尔科特一个中产阶级家庭，父母都是虔诚的伊斯兰教徒。他先后在锡亚尔科特和拉合尔就学，1897年从拉合尔大学毕业后便做了东方学院的讲师。1905年，他赴英

《辨喜全集》第4卷，第410页。

《辨喜全集》第1卷，第35—36页。

《辨喜全集》第1卷，第37页。

《辨喜全集》第5卷，第81页。

国剑桥大学深造，并一度到德国慕尼黑研究波斯哲学；其间，深受叔本华、尼采、柏格森等人的思想影响，1908年获剑桥大学哲学博士学位后回到拉合尔大学，从事教学。不久即辞去教职，醉心于诗歌创作和哲学探索，并从事政治活动。伊克巴尔既以诗人著称于世，又是全印穆斯林联盟公认的理论家，一度担任联盟主席。1938年因病在拉合尔逝世。他虽然秉承了伊斯兰教的传统，但在哲学上，却与印度其他现代哲学家有着不少相似之处。他的主要哲学著作有：《伊斯兰教思想的重建》、《自我的秘密》、《无我的秘密》、《波斯形而上学的发展》等。

<1>“自我”与世界。伊克巴尔哲学的出发点是充分肯定“自我”的实在性，把“自我”理解为一切存在的基础，并从“自我”出发去说明自然、社会乃至神。他以赞叹的笔调写道：“存在的方式是自我所造的结果，你所看的任何东西都是自我的秘密。当自我觉着有意识，它就显露出思维的宇宙，千百万世界隐藏在它的本质之中；……自我分解它自己以造成原子，它暂时分散开来就成为沙粒，后来它厌倦这个分散，再把自己联合起来就成为高山。自我的性质说明着它自身；在每个原子中眠伏着自我的威力。主体、客体、手段和原因，都是自我所袭取的方式以达到行动的目的。自我升起、落下、发光、呼吸，燃烧、烛照、行走、飞腾。时间的空旷是它的决斗场所，天堂是它路途上尘埃的巨浪。”历史是不自觉的“自我”，而神则是最高自我：“为了强调最高‘自我’的个性，《可兰经》给予真主的名字。”他的这种观点与辨喜极为接近。辨喜也曾明确断言，神寓于自我之中：“正是你自己的‘自我’之中的神推动着你去追求他，证悟他。当你经过在各个地方——庙宇、教堂、陆地和天空——的长期探索之后，当你从出发之地绕完一圈的时候，你最后又返回到你自己的灵魂，并且发现你在全世界所追求的，你在庙宇和教堂中所为之感叹和祈祷的，被你看作是疑云所遮盖的，一切秘密之秘密的他，正是离你最近的东西，是你自己的‘自我’——你的生命、肉体和灵魂的‘实在’。”

他认为，伊斯兰各个派别竭力强调神的一元性，强调神的无限威力和神性的至高无上性，称神为最高的实在，人要求得到解脱必须绝对服从神的意志，结果忽视了人的重要性，把人放到了相对于神而言显得无足轻重的地位；这乃是对《可兰经》奥义的误解。所以他提出要重建伊斯兰教思想，要复活人，要重新把人放到中心地位，神与人不是截然对立而是本质上同一的；并认为他的这种观点与伊斯兰教的教义丝毫不相矛盾。

伊克巴尔通过对《可兰经》中有关“自我”的概念的整理和重新解释，并在继承苏菲派、尤其是阿尔—胡桑卜·曼苏尔·阿尔——哈拉智（858—

伊克巴尔：《自我的秘密》，拉合尔1977年英文版，第16—19页。

转引自W.C.史密斯《印度的现代伊斯兰教》，伦敦1948年版，第120页。

《辨喜全集》第2卷，第81页。

922) 神人同性, “我就是真主”, “我即我所爱, 所爱就是我, 精神分彼此, 同寓一躯壳; 见我便见他, 见他便见我” 等思想的基础上, 阐述了“自我”的本性——在作这种阐述时, 他常用“个我”代表“自我”。首先, “个我”能把所有心理状态(情感、经验、认识、思想等等)组织、协调和统一起来, 而且只有“个我”才能把各种心理状态统一起来并“管理”它们, 所以个我的本性“就是管理, 因为它来自于神的起管理作用的力量, 尽管我们不知道‘个我’在统一各种经验时这种神圣的‘管理’是怎样进行的。”其次, “个我”是一系列既自发又自由的活动, 而且, “个我”所蕴藏的自由能力是无限的。所以不能以物理的或生理的东西出发去说明人的意识, 因为它们只不过是“个我”的自由活动所运用的手段而已。再次“个我”的自由活动毫无例外地指向某种目的, “个我”的生命是在同与其相对的“非我”世界的作用和反作用中丰富、发展的。“个我”的生命是由其经验、情感和意志构成的, 其中, 意志因素最为重要。伊克巴尔还认为, 欲望中有一种能唤醒并激励我们去行动的创造性的“力”, 这种力乃是“个我”生命的核心。最后, “个我”或“自我”是永生不灭的; 尽管“非我”世界或肉体条件把这一点掩盖了起来, 但永生不灭始终是“自我”的本性和命运。

阐明了“自我”的本性之后, 伊克巴尔就由此出发来探讨世界的本质。在承认物质世界实在性的前提下, 他考察了牛顿以来的时空观, 明确表示不能接受绝对时空观及其与之相应的, 把物质世界理解为在绝对空间和绝对时间的框架中延续的观点。他称赞康德最先揭露了这种时空观的内在缺陷。同时又批评康德只强调时间、空间的主观性却忽视了它们的相对性特征。伊克巴尔认为, 时间和空间是相对的。这种相对性不仅体现在不同等级的存在(例如, 低等生物衡量世界只有一个尺度, 而人类衡量世界则有长、宽、高三个尺度), 而且体现在同一存在的不同层面(例如, 就人而言, 从理智层面和从直觉层面去观察, 所得到的关于时间的印象是全然不同的)。因此, 唯物主义关于物质世界是由一些固定不变的基本单元在时间、空间中相互结合而成、时间和空间是万物存在和延续的客观构架的观点是不能接受的。当然, 他所批评的唯物主义乃是机械唯物主义。

伊克巴尔断言, 物质世界实际上是与“自我”相类似的, 具有“自我”的性质。如前所述, “自我”是知、情、意的连续不断的运动变化过程, “自我”的生命活动追求实现某种目的; 因此, 他也把物质世界理解为不断运动、变化、发展的, 理解为追求一个又一个更高更新的目标的生命活动, 而且也有意志、欲望和冲动。这样, 他对世界的解释就走向了目的论。

<2>直觉是证悟实在的唯一途径。伊克巴尔并不否认感觉和理智在认识中的作用和价值。但同时, 他又认为, 感觉和理智是以间接的方式即通过认

第·博尔:《伊斯兰哲学史》, 中华书局 1958 年版, 第 55—56 页。

伊克巴尔:《论重建伊斯兰宗教思想六讲》, 拉合尔 1930 年英文版, 第 143 页。

识“非我”去把握实在的，因此，它们虽然也能给我们提供知识，但却无法达到哲学或宗教的终极真理。根据对《可兰经》的研究，他提出了直接认识实在的方式：“‘心’是一种内在的直觉或证悟。……它是以太阳的光芒为食物，并能使我们接触到‘实在’的那些不同于感官知觉所开放的方面。按照《可兰经》的观点，‘心’是某种能‘观察’的东西，它所揭示的，若能得到适当的说明，就从来不是虚假的。我们无论如何不应当把‘心’看作是某种神秘的、特殊的功能，它是与‘实在’相交往的一种方式。在这种方式中，生理意义上的感觉则不起任何作用。这种方式向我们所展开的一系列经验就像任何其它经验一样真实和具体。”这就是说，《可兰经》所说的“心”就是直觉能力；它不是神秘的或只有少数人才有的，而是人人本具的能直接认识实在的方式。他认为，无论是“自我”的真正本性或世界的实在性及其本质，都不可能靠感觉和理智去认识（因为感觉和理智的认识只能是表面的或僵固的，无法证悟背后的东西，无法洞察创造性的成长和发展过程），而只有通过直觉才能把握。

伊克巴尔还具体阐述了直觉的特性：首先，直觉具有直接性。它无需通过任何媒介，直接接触实在，领悟实在。这使它区别于求助概念、判断、推理来进行的理智的认识活动。其次，直觉证悟具有不可分割的统一性。无论感觉或理智，在认识事物时，主体与客体总是泾渭分明的。直觉作为“心”的特性则没有主客的分别；只有在“物我两忘”，主体与客体完完全全打成一片时，才能证悟到所谓被认识者。再次，直觉经验具有客观性。直觉证悟绝对不可能在固执主观状态时发生，而只能在主客圆融状态时发生，它是超越特殊个人的感觉和理智的顿悟或体验，所以它不是主观的、虚假的，而是客观的、真实的。而且，直觉能使人在刹那间超越生灭，体验永恒，证悟到神，这自然是最客观最真实的。最后，直觉具有不可言传性。严格说来，直觉证悟的真理是“私有”的，无法清楚完整地表述。不过，证悟者可以对其作解释，可以把经过解释的内容传达给他人。

伊克巴尔对直觉性质的探讨包含许多富有价值的思想。无论科学或哲学发展到今天，都还远远不能说已经彻底揭示了直觉的奥秘。就此而言，伊克巴尔的探讨更显得意义重大。但是，他把直觉与感性知觉和理性思维绝对对立起来，过分强调直觉在把握真理中的作用的做法，则似有失偏颇。

4. 阿拉伯哲学

作为联接东方和西方之“桥梁”的阿拉伯世界，在西方殖民侵略和扩张中首当其冲。殖民者铁蹄所到之处，各国纷纷沦为西方列强的半殖民地乃至殖民地。与此同时，英勇的阿拉伯人民通过各种方式进行了顽强不屈的反侵

略反封建的斗争。到 19 世纪末 20 世纪初，阿拉伯世界的民族解放运动空前高涨。在思想领域，则兴起了泛伊斯兰主义和启蒙运动两大主要思潮。它们的共同之处在于，都从反对殖民侵略出发，把谋求阿拉伯世界的解放和进步作为首要目标。它们的区别在于，泛伊斯兰主义的发起者寄希望于封建统治者，指望以宗教改革来代替社会革命；启蒙运动则是阿拉伯人民在反帝反封建斗争中自我觉醒的标志，它最后导致了马克思主义在阿拉伯世界的系统传播，从而在思想领域引发了深刻的革命。

（1）泛伊斯兰主义

泛伊斯兰主义的创始人和主要代表是阿富汗尼和阿卜杜；其主旨是从保卫伊斯兰教的立场出发，号召世界各地的穆斯林紧密团结起来，一致反对基督教国家的侵略。

贾马勒丁·阿富汗尼（1838—1897）出生于阿富汗艾萨达巴德市，先后在阿富汗、伊朗、伊拉克接受教育。1853 年到印度游历，接触到西方文化，旋即赴埃及、也门、土耳其、俄国、英国和法国游历。1857 年去麦加朝觐，提出“伊斯兰教世界大同盟”的构想。1871 年，他第二次到埃及，并定居了八年，在此期间，对埃及的政界和知识界产生了巨大影响。1883 年，阿富汗尼来到巴黎；次年同其忠实门徒和终生朋友阿卜杜一起创办《团结报》，在该杂志上发表呼吁全世界穆斯林团结起来、恢复哈里发制度，建立统一的伊斯兰教帝国的文章。1892 年，他再度来到奥斯曼帝国首都伊斯坦布尔，在阿卜德·哈密德苏丹支持下推行泛伊斯兰主义。但不久，两人的关系就因嫉妒和怀疑而告破裂。1897 年在土耳其病逝。

阿富汗尼唯一的哲学著作是《反对唯物主义者（或自然主义者）》。在这部著作中，他在批判直接或间接地否认真主的唯物主义、自然主义思想的同时，阐述了宗教和道德力量在民族兴亡中所发挥的巨大作用，论证了宗教对人类文明的无法估量的贡献。他指出，宗教传达给人类这样三个根本性的真理：a. 人是天地万物的主人，具有理性甚或天使般的特质。这使人能控制并超越兽欲，与自己的同胞和睦共处。b. 宗教社团优越于所有其它团体。这促使各民族都为改善自己的命运而不懈奋斗，追求知识促进科学技术的进步。c. 现世的生活只是通向更高世界之更高生活的序曲，人的最终归宿应该是后一种生活。这激励人们向往更高世界、更高的生活，并为早日迈入这种世界和生活而努力清除人性中恶的一面，在现世生活中实践和平、正义、博爱的准则。阿富汗尼进一步指出，宗教还在信徒的心灵深处培植起谦逊、正直和诚实三种美德。世界上任何一个民族的强盛，都是这些美德使然。

例如，古希腊这个小小的民族所以敢于同强大的波斯帝国抗衡并能最终战胜它，就是因为他们具备这些美德；而他们后来被罗马人征服的原因，则在于伊壁鸠鲁的唯物主义和快乐主义的腐蚀所引发的道德沦丧。又如，伊斯兰帝国的崛起，同样有其坚实的道德和宗教基础。公元 10 世纪出现的唯物主义在穆斯林人民中播下怀疑宗教和道德的种子，使他们失去了优良品德，

结果，一小帮十字军不费吹灰之力就在他们之中建立起耶路撒冷王国等国家，随后，成吉思汗的铁骑又踏遍了伊斯兰大地。再如，罗马帝国土崩瓦解后，法国人以其科学和艺术的杰出成就而跃居为欧洲最优秀的民族。后来，伏尔泰和卢梭假启蒙和公道之名，行复活伊壁鸠鲁“自然主义”之实，他们抨击宗教，否定上帝。这些诋毁宗教危害道德的学说把法国推入了连年不断的流血冲突，国势迅即衰微，并被普鲁士占领。依据同样的原则，阿富汗尼猛烈攻击了当时欧洲的社会主义学说及其运动，认为社会主义者一旦得势，整个人类社会有灭绝的危险。很显然，他的这些观点既不敏锐也不深刻，其实质是用社会意识说明社会存在。

与罕伯里派、艾什阿里派和苏菲派崇尚超自然内容的传统截然不同，阿富汗尼用“合理性”定义宗教，把宗教解释为不包含任何超自然内容的信仰的理性主义体系，认为真正的宗教信仰必须奠基于一正确的论证和有效的证据之上。在他看来，伊斯兰教优越于其它宗教之处，正是在于它的基本教义完全能够得到合理的说明，不含任何令人疑窦丛生的神秘内容；伊斯兰教提倡理性，明确告诫其教徒：人的幸福是理性和知识的产物，痛苦和地狱则是无知、漠视理性和弃绝知识的后果。

阿富汗尼的最优秀和最忠实的学生是埃及的穆罕默德·阿卜杜（1849—1905）。他出生于一个农民之家，1866年进入著名的爱资哈尔大学。就在他对该大学陈旧的课程和过时的训导方法极度失望之际，他遇到了阿富汗尼并很快被他的学识和理想所折服。在阿富汗尼指导下，阿卜杜集中学习了逻辑学、天文学、哲学和神学，并积极追随老师献身于泛伊斯兰主义事业。1884年，他到巴黎协助阿富汗尼编辑《团结报》。次年到达贝鲁特苏丹学院执教，讲授语言学、逻辑学、哲学和神学。1888年返回埃及，先后在教育界和司法界任职。他的主要哲学著作是《论一神教》和《伊斯兰教：科学与文明的宗教》。

阿卜杜继承阿富汗尼关于真正的宗教是一种信仰的理性主义体系的思想，在《论一神教》这部著作中评述了伊斯兰教理性主义的兴衰历史。他认为，伊斯兰教兴起之前的神学，无不求助于超自然的方式来论证和传播；伊斯兰教则彻底改变了这种传统，它把自己的戒律建立在理性的基础上，并坚持理性是真理的最后仲裁。这样，它就成功地克服了宗教与科学的对立，使二者携手共进。但到后来，由于政治上的分裂和神学上的争论，使得伊斯兰教内部四分五裂，出现了许多彼此含有敌意的派别。这种纷争和敌意经过政治家的强化而愈演愈烈，结果是愚昧、无知盛行，宗教与科学分道扬镳。因此，阿卜杜竭力主张改革伊斯兰教，使之回到纷争冲突产生之前的正确道路上去，恢复其真正精神。

但在讨论人类知识的范围时，阿卜杜又认为理性只能认识事物的偶性方面以及相关的潜在原因、所属种类和支配它们的规则，至于事物的本质、构成事物的基本要素等，则超出了理性的能力，是理性无法把握的。因此他告

人们应该只关心自己力所能及的事情，而不要去过问超出自己能力范围的东西。例如，人只要知道自己有灵魂就足够了，而无需费心去探究灵魂是什么或它是否与肉体相分离等问题。类似地，人只要懂得真主不同于其它任何存在，他是永恒的、活生生的、有意志有智慧的、通晓一切的等等就足够了，若进一步追问他的本性与这些德性的关系如何，他的言语是否与《可兰经》的内容有所不同等问题，则是于人无益的。阿卜杜这种带有明显的不可知论倾向的观点表明他的理性主义立场并不彻底。

《伊斯兰教：科学与文明的宗教》主要是为回击欧洲伊斯兰教批判家的责难而撰写的。在这部著作中，阿卜杜把肯定人在精神的和世俗的两个领域的统一作为伊斯兰教优越于其它宗教的标志来强调，认为伊斯兰教不仅不要信徒完全放弃尘世享受，反而承认他们有权享受生活中的美好事物，只要这种享受遵循《可兰经》的戒律。他还指出，伊斯兰教在强调真主之天命的同时，充分肯定人的建立在自己智能或理性基础上的自由选择，因此不像其它宗教教义所提倡的宿命论那样会妨碍进步。总之，伊斯兰教目前的衰微是暂时的，造成这种衰微的固然有内部原因，但更有诸如列强侵略等外部原因。历史上，当欧洲沉沦于中世纪的漫漫长夜之时，阿拉伯世界曾作为人类文明的灯塔放射过无与伦比的光芒，正是这种光芒照亮了欧洲；有充分的理由相信，伊斯兰教一定会再度辉煌。

（2）启蒙运动

阿拉伯的启蒙运动发端于率先走上资本主义道路的埃及和叙利亚，然后逐渐遍及阿拉伯各国。启蒙思想家把阿拉伯人遭受异族侵略等灾难归结为“无知”的结果，因此他们广泛吸取近代西方自然科学知识和法、英等国的资产阶级社会政治学说以及哲学理论，提出仿效欧洲强国的模式兴办学校、推广教育、开发民智、改革政治制度，期望以此来振兴阿拉伯世界。就哲学思想而言，这场启蒙运动有如下特征：

<1>宣传自由、平等、博爱的社会理想，高扬人的尊严。阿拉伯启蒙思想家大多接受和宣传卢梭等人的思想。例如，叙利亚启蒙思想家弗林西斯·法特哈拉赫·马哈什（1836—1873）依据卢梭“自然状态”的思想猛烈抨击各种奴役制度，主张理想的社会应该建立在平等、博爱的基础之上。叙利亚另一位启蒙思想家阿布都·拉赫曼·卡瓦基比（1849—1903）也以卢梭式口吻强调，人是生而自由平等的，对人的任何束缚都是违反理性的；国家如果建立在自由平等原则的基础上，不仅个人能够凭借自己的理智和劳动获得幸福，而且社会也必然会变得和睦、团结、繁荣。欧洲启蒙思想家从倡导人生而自由平等得出的结论是通过革命推翻封建专制制度，阿拉伯启蒙思想家从同样的理论前提出发却没有得出革命的结论，他们大多求助于改良，以实现开明专制为目的。

<2>拥护进化论。正如中国的改良派和革命派都用进化论为武器来论证、宣传自己的哲学、政治主张一样，阿拉伯启蒙思想家也热情提倡进化论。

他们大多承认自然界和人类社会都是永恒地变化发展的。黎巴嫩思想家希布利·舒马伊尔(1860—1917)不仅拥护、捍卫和竭力推广达尔文进化论原则,而且把它同唯物主义(主要指以狄德罗、达朗贝尔、霍尔巴赫等人为代表的18世纪法国唯物主义者的思想)一起奉为摧毁迷信与极端保守(他称它们是东方的两大毒物)的唯一解毒剂。

<3>提倡实证主义和社会主义。20世纪初期,孔德、斯宾塞的实证主义哲学一度风靡阿拉伯知识界;不仅启蒙思想家倡导实证主义观点,甚至连政治家们在探讨各种问题时也喜欢采取实证主义态度。提倡实证主义的启蒙思想家指出,现时代的特征就是科学技术以前所未有的速度进步的时代;生活在这样一个时代的人,不应着迷于形而上学或神的启示,而应该打破束缚理智和妨碍知识进步的思想方法,像自然科学家那样追求具体,明确和精确。

信奉实证主义的启蒙思想家后来有不少转向倡导社会主义,把社会主义视为阿拉伯世界争取解放和进步的最有效途径。例如,黎巴嫩的希布利·舒马伊尔认为社会主义是人类社会发展的逻辑的、必然的趋向;社会主义就是把人从苦难的深渊拯救出来,最大限度地满足人的合乎理性的各种需要以及保障人的权利,高扬人的尊严。另一位黎巴嫩思想家阿明·阿尔—列依哈里(1875—1940)也把社会主义看作是人类社会发展的最高阶段,是阿拉伯民族进步的希望所在。当然,他们所说的社会主义,其内容十分庞杂,既有马克思的科学社会主义,又包含各种空想社会主义、平均主义、个人主义的思想成份。不过到早些时候,特别是在50、60年代,马克思主义学说在阿拉伯世界得到比较系统的传播,涌现出大批阿拉伯马克思主义研究者,思想界随之发生深刻变化。这是阿拉伯启蒙运动所产生的一个必然结果。

