

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界现代后期哲学思想史



内容提要

本书涉及 20 世纪 20—40 年代末西欧、中国、原苏联东欧、日本及印度的哲学思想。这一历史时期世界范围内或危机重重，或处于新旧制度交替之际，哲学领域出现了众多学说流派。本书特别研究介绍了西欧的新黑格尔主义、英美实在论、德国现象学、存在主义、后期弗洛伊德主义、西方马克思主义及法兰克福学派的第一代；分析了处于新旧交替时期的中国哲学。一方面是西方实用主义、生命哲学对中国的影响，中国传统儒学与现代新儒学的发展，另一方面是马克思主义哲学在中国的传播与发展。对于原苏联东欧及日本、印度哲学也作了分析介绍。

世界现代后期哲学思想史

一、概述

哲学是时代精神的晶体，是对时代状况的理论抽象和把握。因此，哲学的根深深地扎于现实的肥沃土壤之中。现实的改变、时代的变更都会引起哲学上的变革或新的哲学思潮的出现。研究哲学史同时就是反观现实社会的历史。

20世纪20年代至40年代末，世界范围内危机重重，新旧制度更替时有发生。与此相适应，哲学的发展呈现出多姿多彩，纷繁复杂之状。在西方，社会危机四伏，经济发展受阻，民族矛盾和阶级矛盾激化，二次世界大战的残酷摧残及阴影，科学的负面作用等，使得社会充满着忧虑、恐惧、厌恶、颓废情绪。于是，哲人们或是对这种社会情绪进行探讨，以人的生存为本，寻求人生的意义和归宿等形而上学问题，提出了现象学、存在主义；或是对这种现实进行实际考察、无情批判，追求实用和合理的社会结构，提出了西方马克思主义、法兰克福学派、实用主义、新实在论；或是离开尘世，面对上苍，在上帝面前申诉现实的苦难，寻求公平和寄托，复古托马斯主义、黑格尔主义，提出了新托马斯主义、新黑格尔主义，尽管新黑格尔主义貌似理性，实为非理性；或是分析人的心理、潜意识和本能，以求为处于高度紧张、焦虑重重的现代人找到一个科学的、医学的解释和摆脱之路，出现了弗洛伊德主义；或是一反建构体系的传统哲学，“拒斥形而上学”，把全部哲学问题归结为语言和逻辑的分析活动，跳出哲学体系林立但于现实无补的哲学的纷争，提出了分析哲学。

苏联及东欧各国，随着阿芙乐尔巡洋舰上一声炮响，俄国的各种矛盾得到了最后解决，建立了新生的苏维埃社会主义。东欧各国的社会发展也有了日渐明朗的前途。这是马克思主义哲学的一次胜利的东进，也是马克思主义哲学的充分实现。为了使新生的苏维埃更加纯洁和巩固，确立马克思主义哲学的指导思想地位，苏联哲学界进行了三次大讨论，并创立了有自己特色的马克思主义哲学的新阶段——列宁哲学，也产生了把马克思主义哲学模式化的斯大林哲学。东欧各国在十月革命之后或早或晚相继建立了社会主义制度，宣传、发展马克思主义哲学。马克思主义哲学在东欧成为社会主义社会的意识形态，占领了东欧这块阵地。

东方的中国此时也处于激烈的社会冲突、动荡之中。“中国社会向何处去”这一问题困惑着有志之士。他们或是因袭传统，或是效仿西方。正在迷茫的摸索之际，十月革命为中国送来了马克思主义，解开了中国走向何方的“斯芬克斯之谜”。从此，马克思主义哲学在中国这块肥沃的土壤之中扎根、成长，运用于中国实际革命之中，产生了中国化的马克思主义哲学——毛泽东哲学。此时期，中国社会还出现了胡适的实用主义，以张君勱和丁文江各为一方的“科学论战”，以及发展传统儒学的现代新儒学。

与中国隔海相望的日本，一批哲学家在经历苦苦探索日本国情，吸收和消化西方哲学之后，开创了近代日本资产阶级哲学，其中，“西田哲学”、“田边哲学”等影响颇大。与此同时及稍后，马克思主义哲学的热浪涌到了日本，形成了研究、宣传马克思主义哲学的高潮，进行了旨在推动、发展马克思主义哲学的“民科”论战及主客体问题讨论。

作为世界文明发源地之一的印度此时期正处在争取民族解放的前夜，以泰戈尔、甘地等人为代表的民族英雄和哲学家从传统佛学中吸取养分，创立

了“普遍和谐”哲学和崇尚“真理”及“非暴力”哲学，推动并取得了民族解放斗争的胜利。

世界哲学在 20 世纪 20 年代至 40 年代末期的发展状况即如此。这也是本书的基本内容。

任何一种哲学都有其产生、发展的历史，都要经过一定的过程，有其发展的阶段性。而本书又是一本哲学“断代史”。因此，本书虽然在范围方面涉及到上述种种哲学流派、学说及其代表人物，但在内容方面并非是它们发展的全貌，可能是其早期或中期或晚期，也可能是它们的整个发展过程，这一切要看它们是否与“20 世纪 20 年代至 40 年代末”这一时间范围相吻合。

20 世纪 20 年代至 40 年代末，世界历史发生了翻天覆地的变化，总结这一时期世界范围内哲学的发展状况，必将有利于现今世界哲学的发展，有利于现今社会历史活动的深入。

二、西欧哲学

1. “复兴黑格尔”：两次世界大战期间 德国、意大利新黑格尔主义

(1) 新黑格尔主义的产生、流传及特征

新黑格尔主义是 19 世纪末在英、美产生并流行，20 世纪上半叶特别是两次世界大战之间又在德、意等国发生强大影响，形成一股潮流的唯心主义哲学流派。

新黑格尔主义的出现有其历史缘由。19 世纪末，西方各国正在从自由资本主义向垄断资本主义过渡，正在形成的垄断资产阶级不再需要自由资本主义时期提出的民主与个人自由等虚伪幌子，直接强调国家机器及“国家至上”和“民族至上”，并认为他们即是国家和民族的化身。而强调绝对、整体的新黑格尔哲学正好符合他们的需要。于是，一批哲学家在“复兴黑格尔”的旗帜下，复活黑格尔哲学。对于这种缘由，新黑格尔主义的先驱哈里斯(1835—1909)在他主编的《思辨哲学杂志》(1867—1893)发刊词中说：“最近几年来国民意识已向前移到了一个地步……我们达到了一个本质阶段的意识，每一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”。这里所谓“向前移到了一个地步”就是指由强调原子式的个体的传统的经验主义前进到强调黑格尔的思辨哲学。哈里斯的这段话后来成为表征新黑格尔主义产生及其特征的代表性之言语。再如，原是新康德主义弗莱堡学派的精神领袖、后转向新黑格尔主义的文德尔班 1910 年在海德堡学院所做的《黑格尔主义的复兴》的演说中称，现在我们最好的“精神导师”是黑格尔，黑格尔哲学满足了我们这一代人对世界观的渴求。概言之，新黑格尔主义产生的秘密就在于资产阶级发展的需要。

新黑格尔主义最初形成于英国 1865 年，苏格兰人斯特林(1820—1909)出版了其论述黑格尔哲学的巨著《黑格尔的秘密》，在经验派哲学的老巢同其作战，发起复兴黑格尔哲学的运动。不久，格林、里奇、布拉德雷等接过“复兴黑格尔”的旗帜，在争夺哲学主导权的斗争中战胜了经验派哲学，以致在 19 世纪末到 20 世纪初这 20 年左右的时间里，新黑格尔主义成为英国哲学界的主流，把持了英国各大学的哲学讲坛。不过，在第一次世界大战之后，新黑格尔主义就失去了昔日的辉煌，不再是英国时髦的哲学流派了。

几乎同时，美国新黑格尔主义者也掀起了复活黑格尔哲学的风浪。当时，哈里斯等人创立了美国研究黑格尔的最高学派——圣路易斯学派。到了 19 世纪末 20 世纪初，罗伊斯、克莱顿等人提出了美国新黑格尔的典型形式，并使其一度在美国哲学界占据统治地位。

德国新黑格尔主义始于 20 世纪初。1905 年，生命哲学家狄尔泰出版了其《青年黑格尔》一书，对此起了推动作用。文德尔班等也在此时期从新康德主义转向了黑格尔主义。在英美衰落之后，新黑格尔主义于 20—30 年代在德国的发展达到了鼎盛时期，主要代表是 R. 克朗纳等人；第二次世界大战前后，又盛行于意大利，其主要代表是 B. 克罗齐和 G. 金蒂莱。

尽管新黑格尔主义分别于不同时期出现于不同的国家，且各国代表人物的观点有许多差异，但他们之间又存在着一些共同点：

他们都是公开的唯心主义者。他们大致采用黑格尔的模式，视绝对精神为唯一真实的存在，并以此来回答世界的本源、本质等问题。此时，他们又往往把黑格尔的客观唯心主义同主观唯心主义的经验主义融合在一起，以具有创造作用的“自我”、主体来调和绝对精神，表现出向主观唯心主义转化的倾向。

他们继承并发挥黑格尔哲学中所包含的神秘主义因素，认为唯有以直觉、非理性的本能为手段和途径，方能认识实体，达到真理，而理性思维所获得的知识没有真实性。以非理性主义来改造和补充黑格尔的理性主义。

他们大都重视并重新解释黑格尔的辩证法中的一些合理性，揭露形而上学和机械论的某些缺陷，但他们又往往把黑格尔辩证法非理性化，抛弃了黑格尔辩证法中的矛盾观和发展观。

他们往往利用黑格尔国家学说和社会学说中的消极方面，主观主义和非理性主义地解释社会历史，强调“国家至上”、“民族至上”，以适应垄断资产阶级的政治需要，有的甚至成为法西斯主义理论的吹鼓手。

20世纪20年代至40年代末，新黑格尔主义的主要代表是克朗纳、克罗齐和金蒂莱。

（2）变黑格尔理性哲学为非理性哲学的克朗纳

20世纪20—30年代，新黑格尔主义的中心从英美转移到德国，在德国哲学界独占鳌头，一领风骚。其主要代表是克朗纳。

克朗纳（1884—1974）出生于布累斯劳。1919年以后，历任弗莱堡、德累斯顿、基尔等大学教授。在1930年召开的国际黑格尔联盟第一次代表大会上当选为联盟的第一任主席。1940年迁居美国，任纽约联合神学院和坦普尔大学教授直到逝世。其主要著作作为两卷本的《从康德到黑格尔》（1921—1924）。克朗纳在哲学上的地位不仅在于他是第二次世界大战前在德国复兴黑格尔哲学的中心人物，更在于他使早期新黑格尔主义者思想中的非理性因素明朗化、公开化、系统化，把黑格尔的理性哲学变成非理性哲学，且越来越走向宗教哲学。

英美早期新黑格尔主义者在复兴黑格尔哲学时不是翻版，而是有所变异。他们复兴黑格尔的绝对唯心主义，但对黑格尔哲学的中心概念“绝对”、“绝对精神”及黑格尔哲学的灵魂和方法“辩证法”作了不同于黑格尔的非理性主义的解释，甚至是歪曲。然而，也应该看到另一方面，即他们或是力图调和康德强调主体能动性的主观主义和黑格尔强调“绝对”的客观唯心主义，乃至把黑格尔同经验论的某些原则结合在一起（格林）；或是调和现象与实在（布兰夏德）。总之，早期黑格尔主义的一个重要特征在于歪曲黑格尔辩证法，认为矛盾即非理性，因而，认为黑格尔是一位以理性形式建造哲学体系的最大的非理性主义者，存在着把理性哲学非理性化的倾向。但在总体观点上，他们志在复兴黑格尔的客观唯心主义。

克朗纳在复兴黑格尔哲学时，与早期者不同的是志在把黑格尔理性哲学非理性化，并以此为基点来建构自己的哲学理论体系，使新黑格尔主义的发展方向有所改变。或者说，在新黑格尔主义的机体上凸现一块非理性的“肉瘤”。

弗莱堡的叛逆者。象大多数新黑格尔主义者一样，克朗纳在哲学上原来接近新康德主义弗莱堡学派，是该派的主要代表李凯尔特器的学生。同时，他又受生命哲学的反理性主义影响，转向了新黑格尔主义。《从康德到黑格

尔》一书的出版，标志着这个转变的完成。

在该书中，克朗纳采用了“系统的方法”。他认为，应该从发展的角度看待从康德到黑格尔的哲学历程，说明“思想如何一步一步向前进迫，如何奔向一个目标，以及目标如何似乎加速每个步骤”（克朗纳：《从康德到黑格尔》，1977年德文版第1卷，第21页）。具体他说，克朗纳主张用联系的眼光看待康德、费希特、谢林、黑格尔之间的起承转合关系，搞清楚前一位哲学家提出并解决了什么问题，遗留下了什么问题及稍后哲学家在此基础上解决了什么问题，遗留下了什么问题，以此方法——“问题史的方法”——考察康德和黑格尔，就不能把二者割裂开来，既不能抬高康德，贬低黑格尔，也不能站在黑格尔的立场无视康德。此两种态度均不能真正了解德国唯心主义的历史。而正确的态度和结论只能是，从康德哲学到黑格尔哲学的发展历程，如同源泉到大海的历程，康德哲学是黑格尔哲学的准备，黑格尔哲学是康德哲学的继续和完成。而黑格尔之所以能完成并超过康德哲学，就在于他了解康德，在于“他们（康德的继承者们——引者。）比他还了解他”（克朗纳：《从康德到黑格尔》，第27页）“从康德到黑格尔和德国唯心论，就其发展来说，应当看成是一个整体。”（《同上》，第21页）就是说，德国古典哲学发端于康德，完成于黑格尔。

以非理性主义改造黑格尔哲学。克朗纳从“问题史的方法”出发考察康德与黑格尔的关系无疑是正确的。然而，当他继续深入考察时，却歪曲了黑格尔哲学，把理性主义哲学改造成了非理性主义哲学。

克朗纳接受了黑格尔关于绝对观念、精神是世界的统治力量的思想，但他与黑格尔强调绝对观念、精神的客观性不同，强调绝对观念、精神的主观性，把绝对观念解释为“在反省精神本身中思维着自己的思维”，“思维自己的生命”，把精神的存在当作自我意识的存在。他还进一步认为，“作为辩证的、思辩的思维本身就是非理性的、亦即超理智的”，意识、自我、主体的根本内容是非理性的生命。固然，黑格尔强调了自我、主体、精神的作用，但他基本上是理性主义的，无论是他的主体、自我，还是他的绝对观念都是对立面的统一整体，是按照理性的、逻辑的方式向前发展的。由此可见，克朗纳对黑格尔哲学的歪曲及非理性主义化已大功告成，其歪曲的秘密已昭然若揭。

从上述论述反观克朗纳的“问题史的方法”，他强调康德与黑格尔统一的观点与其说是深刻，不如说是机智，甚至是猜测。他认为，康德哲学和黑格尔哲学的一致在于二者都把自我、主体提到首要地位，分歧只在于这个成分能被认识的程度以及这个成分是怎样被规定、被说明的。康德强调主体、自我的自主性和自由，但它不可被认识，远离认识的此岸而居于可望不可及的彼岸。黑格尔则强调主体与客体、自由与必然的统一，它是绝对精神发展的不同阶段，不仅可以被认识，且能自我意识。可惜的是，克朗纳在对主体、自我作解释、规定之初，就已偏离了理性主义的轨道。这就决定了他不可能真正地理解康德哲学与黑格尔哲学的一致性。

非理性的辩证法。在黑格尔主义那里，方法与内容相符合，是体系的灵魂。要想触动黑格尔哲学体系，必涉及到他的方法。反之，只有抓住了黑格尔哲学的方法，才能更深刻地理解他的体系。因此，克朗纳在完成对黑格尔哲学非理性化改造之后，又对其方法——辩证法作非理性主义改造。

克朗纳认为，矛盾即非理性。凡是存在着矛盾、存在着对立统一的东西，

就是非理性的东西。黑格尔的伟大之处就在于他抓住了矛盾，抓住了对立统一，以辩证法建构了人类哲学史上最宏伟、最复杂的哲学体系，其中包括逻辑学、认识论和历史观。因此，克朗纳宣称，“黑格尔是反理性主义者，因为他是辩证法家”（克朗纳：《从康德到黑格尔》第2卷第27页），因为“作为辩证、思辩的思维本身就是反理性的亦即超理性的”（克朗纳：《从康德到黑格尔》第2卷第28页）。

当然，作为一名哲学家，克朗纳一刻也离不开概念、判断、推理等思维形式，并给以一定的合法性和承认。但他又认为理性的思维形式所反映、表达的内容却是非理性的，主体、自我的根本内容是非理性的生命。这样，克朗纳就声称，黑格尔是以理性的形式表达非理性的内容，“黑格尔的思想既是理性的，也是非理性的，超理性的或者反理性的。”（克朗纳：《从康德到黑格尔》第2卷第270—271页）。

正是从这观点出发，克朗纳把经验自然科学与辩证法对立起来，认为前者以现象为对象，其内容是理性的，无矛盾的，但达不到真理；后者以实在、生命为对象，其内容是非理性的，充满矛盾的，但通过直觉，即心灵的感受可以达到真理。他人为地割裂了经验科学与哲学、自然科学与社会科学的联系。

信仰高于并补充理性。克朗纳18岁时就试图研究黑格尔的《精神现象学》，虽“完全失败了”，可他没有“放弃理解这本书的内容的努力”。数年后，他“终于找到了光明”。他认为，《精神现象学》是一部充满非理性主义和神秘主义的著作，是心灵向往上帝的过程，而不是如该书所真实再现的关于意识的发生、发展史，因而它是黑格尔最天才的著作，也是哲学史上最天才的著作。克朗纳这种非理性神秘思想在其晚年表现得更明显，主要体现在《信仰的首要地位》（1943）一书中。

克朗纳认为，理性借助于概念或共相，在经验给理智提供内容时，方能活动，以获得客观知识。而当理性试图克服一切限制以求达到它的最高领域，认识一切事物的最高的或绝对的统一性时，它却遇到了障碍，即最高的统一性是不能被经验的，也是不能被认识的，但设想这种统一性的存在，又是理性的一种不可少的、不可避免的要求。这里，我们似乎看到了康德的“理性幻想”的影子。

那么，“最高的统一性”是何物？如何达到它呢？克朗纳认为，“最高的统一性”即“最高的神秘”，它超乎理性之上，是理性所不可知的领域。对它的认识即“最高知识”。而认识的途径只能是宗教上的信仰和启示。这就是说，理性所不能达到、不能完成的东西，信仰和启示能够完成，因而，“信仰既是非理性的活动，也是非理性的产物，它完全超出了理性”。（克朗纳：《信仰的首要地位》，第65页），“信仰属于首位，它超出理性的力量之上，并完成理性的事业”（克朗纳：《信仰的首要地位》序言第8页）。

从上述观点出发，克朗纳公开主张人的神秘性，提出“人是神秘”命题。至此，完成了新黑格尔主义的非理性化。

（3）融合客观精神与人的主观心灵的精神哲学家克罗齐

新黑格尔主义在德国失势之时，正是其在意大利兴起并达到隆盛之时。这股潮流与既是师生又是论敌、政敌的两位人物密不可分。他们是克罗齐和金蒂莱。

贝内戴托·克罗齐（1866—1952）出身于阿奎拉的贝斯卡塞罗里的名望

贵族。19世纪80年代后期专心研究那不勒斯历史和考古，90年代在意大利马克思主义者拉布里奥拉的影响下研究过黑格尔哲学和马克思主义。1893年发表《艺术普遍概念下的历史》一文，标志着其哲学研究的开始，1902年创办著名的《批判》杂志，标志他思想发生了重要转折，即着手建立自己的精神哲学体系。克罗齐的主要哲学著作是四卷本的《精神哲学》，其中包括《美学》（1902）、《逻辑学》（1905—1909）、《实践哲学》（1909）和《史学》（1914）。

本世纪初至第二次世界大战结束，克罗齐不仅是意大利哲学界，而且是意大利整个思想界的主导人物，是意大利的“精神教皇”（葛兰西语），影响了整整一代学者。如果仅就哲学来说，他之所以能矗立于象牙塔之顶，在于他在新黑格尔主义阵营内独树一帜，融合客观精神与人的主观心灵，营造了精神哲学，“改造”了黑格尔。

精神哲学体系。克罗齐作为新黑格尔主义的代表不同于其他新黑格尔主义者的地方，也许就在于他不是仅仅局限于从黑格尔哲学出发，批判、改造黑格尔哲学，而是以康德哲学的“先验综合”为基础营造自己的体系。

克罗齐对康德的“先天综合”大为赞赏，在他看来，谁不接受先天综合，谁就脱离了现代哲学，甚至全部哲学的轨道。不过，他对先天综合作了些许改动，以“精神先天综合”代替“先天范畴”。“先天综合是精神的一切形式，因为精神一般仅被视为先天综合，它不仅包含在审美活动和实践中，也包含在逻辑活动中。”（克罗齐：《作为纯概念科学的逻辑》，第138页）这样，他否认了康德关于“物自体”的存在性，以及作为“先验范畴”的“统觉”对象的“感性杂多”，并以此来继承、改造黑格尔哲学，建造自己的精神哲学体系。

克罗齐继承了黑格尔哲学的基本观点：绝对精神或普遍精神是万物的本源，但他把这种绝对精神与人的主观的心灵相提并论，否定了黑格尔所承认的人以外的物质世界，自然的存在，认为黑格尔“授与自然界一定的地位，从而与自己学说的主旨发生矛盾，……他把一部分精神划给自然界，徒劳无益地把精神和这个并不存在的实在结合到一起”（克罗齐：《黑格尔研究和哲学解说》，第45页）。世界上唯一存在的只是精神，“精神就是整个实在……除了精神没有其他实在；除了精神哲学，没有其他哲学。”（克罗齐：《实践哲学》，第387—388页）一切经验和认识的对象都是出于精神的创造，不同事物的区分也只是精神活动的形态的区分。

精神具有两种形式：理论的和实践的。理论的精神又分为直觉的和逻辑的；实践的精神又分为经济的和伦理的。精神的形式又是四个基本范畴：美、真、益、善。对四种精神活动的论述，构成了与四个基本范畴相对应的、组成克罗齐哲学体系的四个部分：美学、逻辑学、经济学和伦理学。

直觉是精神的基本活动，它的特点在于其对象的直接性和具体性。直觉中的一切都是原始的、纯粹的，“没有主体和客体的区别，没有一种事物跟另一种事物的比较，没有时空系列中的分类。”（克罗齐：《黑格尔哲学中的活东西与死东西》中文版，第69—70页）直觉对事物的把握只能知其然而不知其所以然。

克罗齐的直觉论与他的美学直接相关，认为只有直觉中的东西才是美的，艺术和美就是直觉及其表达形式的综合。他否定美的客观性，以及“美的事物”和“物理的美”的存在，认为直觉的美是精神性的，属于心灵的力

量。

理智，即概念的逻辑认识活动，是精神活动的第二种形式。它以直觉为基础，是关于一般的东西的理论活动。理智的活动不能掌握事物的内容，而只能抓住事物之间的联系，只有直觉才能达至内容。由此出发，克罗齐反对科学的认识。他把概念分为“纯粹的概念”和“虚假的概念”。他自己体系中的一系列范畴如美、真、益、善等属于“纯粹的概念”，而自然科学（包括数学）的概念则是一些“虚假的概念”，它们不能达到事物的内容，没有真理的意义，只能是一些方便的假设，只具有实际使用的价值，只有作为工具的作用。

精神经济的和道德的活动是精神活动的第三、四种形式。经济活动，即为了满足个别的利益和需要而进行的活动，包括政治等活动在内。它相应于直觉，以特殊的、个别的东西为目标。道德活动则相应于概念，以普遍的东西或者说整体为目标。经济活动可以是不道德的，但不失其经济价值——有用，而道德活动不能离开经济活动，它依据、包括经济活动，正如直觉不依赖概念，而概念依赖直觉一样。

直觉、概念、经济、道德，便是克罗齐精神活动的全部内容。

“差异辩证法”。克罗齐继承人并改造了黑格尔的辩证法。克罗齐认为存在两种辩证法，一种是矛盾的辩证法，一种是差异的辩证法。在黑格尔看来，事物之间，包括事物内部，存在着差别、对立和矛盾。矛盾是以“正、反、合”三段式形式出现的。而克罗齐认为，黑格尔这样就把矛盾的辩证法当作唯一的辩证法，并运用于一切领域，这是黑格尔辩证法中“死的东西”，必须抛弃。指出矛盾的辩证法只存在于精神活动内部，且在于普遍存在的差异辩证法之中。

克罗齐认为，直觉、理智、经济、道德之间不存在矛盾，只有差异，它们彼此是“相异概念”，但它们又有联系，呈现为一个从低级到高级的阶梯。其中，后者包含了前者，形成一个圆圈，因此，它们又是统一的。在构成宇宙万物的这四种精神活动之间不能运用对立统一原则，而只能运用“差异统一”原则，宇宙万物就是一个差异的统一体。

克罗齐认为，四种精神活动之间存在差异，但不存在对立。这就是说，他承认此非彼，但此并不否定彼，以一个“第三者”来调和矛盾。

“绝对历史主义”。克罗齐对黑格尔的历史观也做了改造。黑格尔把历史看作绝对精神的自我发展，而历史学则是对精神的自我认识。这种发展和自我认识是一个无限的过程，并遵循一定的规律。而克罗齐否认历史本身有其发展的客观规律。他认为，哲学和历史是同一的，哲学家即历史学家，历史家即哲学家。哲学家总是研究有关美丑、真假、利害、善恶等精神活动，而历史学家也同样以此为对象。因为历史无非就是精神活动的循环史。这样，克罗齐就把历史的发展限制在精神活动的范围之内。克罗齐还认为，历史是单一的、个别的、不重复的行动的领域，是个别的、特殊的历史事件的堆积。因此，不能有关于历史发展规律的客观理论，只能有对历史事件的主观评价。“历史就在我们大家心中，它的源泉就在我们自己心中。”（克罗齐：《历史学的理论与实践》，第24页）因此，一切真正的历史都是现代历史，都是人们根据现有的立场和观点对单一历史事件的主观评价的历史。

克罗齐全面地批判了黑格尔哲学，他不仅融合客观精神和主观心灵，而且把这种融合运用于其哲学的各个方面，创立了独特的精神哲学，极大地影

响了当时的社会生活，使新黑格尔主义成为了第二次世界大战前后意大利社会思想界的主流。

(4) 法西斯理论的吹鼓手、行动哲学家金蒂莱

与克罗齐在意大利一起掀起新黑格尔主义思潮的还有金蒂莱。

金蒂莱(1875—1944)出生于卡斯特尔维特拉诺。1906、1914、1918年分别任巴勒莫大学、比萨高等师范学院、罗马大学教授。1922年任墨索里尼政府公共教育部长。1943年墨索里尼政府倒台后，又支持希特勒法西斯政策。1945年被意大利共产党领导的游击队处决。曾于1920—1923年，与克罗齐共同编辑《评论》杂志；1920年起，主编《意大利哲学评论杂志》。主要哲学著作有：《作为纯粹行为的思想行为》(1912)、《作为纯粹行为的精神的一般理论》(1916)、《作为认识论的逻辑理论》(1921—1923)、《哲学导论》(1933)等。

金蒂莱在哲学上的最大特点是，以费希特的主观唯心主义改造黑格尔哲学，提出行动哲学，为法西斯主义进行理论论证。正因为如此，与曾经是其老师、朋友和哲学理论上的合作者的克罗齐分道扬镳，成为了不共戴天的敌人。

金蒂莱从费希特的主观唯心主义出发，排除黑格尔对自然和客观精神(它是历史的基础)的肯定，也排除了黑格尔的绝对精神，代之以有限的主体的思维活动。他认为，意识是世界的唯一本源，先验自我囊括了一切存在和生命、一切文化领域和意识形式，主体和客体不过是这个自我的环节，两者的统一只能实现于意识的活动中，而不能实现于意识的客观产物中。而“黑格尔哲学的缺点在于它在‘自我’放置了以‘自我’为前提的那种东西……。更不应当从自然界引出思想和从观念中引出自然界，而应当从思想中引出自然界和观念。当然，是行动的思想中，而不是处于某个地方的、被抽象地规定的思想中；是从自我实现于其中的那个绝对属于我们的思想中。”(《金蒂莱全集》第3卷，第93页)自然是精神的存在，是精神要克服的材料，自然本身即精神，而法西斯国家是精神的最高体现。从而，金蒂莱关于自我的行为是最真实的实在之理论，变成了法西斯的理论。

从总体上看，金蒂莱的新黑格尔主义没有超出当时的时代思潮，即融合黑格尔的客观精神和主观心灵，但他更倾向于思想的行动，倾向于把其哲学观点溶化于政治行动之中，从而公然为法西斯党代表大会撰写《法西斯知识分子宣言》，沦落为人民的公敌。

2. 实用主义的鼎盛时期：杜威及其以后美国实用主义

(1) 实用主义的产生、流传及特征

实用主义是19世纪末产生于美国的一个属于经验论哲学路线的派别，是现代美国各派哲学中对美国的社会生活和思想文化影响最大的哲学流派。它之所以在美国出现并声势浩大，究其原因同美国社会生活特点密切相关。

与欧洲各国相比，美国资本主义是在未遇到强大封建势力阻挠的情况下顺利地发展起来的，其资本主义制度最彻底，资产阶级个人主义、利己主义也表现得最充分，个人可以自由放任地去追逐个人的发展、成功、利益，人与人、人与社会之间的关系变成了一种契约关系。除此之外，美国社会的一个最大特点是：它是一个由世界各地的移民组成的国家，各种文化传统、价

值标准相互冲撞、否定，而唯一可行的思想、行为标准只能是主体活动的成功与否。

在上述背景下，美国哲学的主要任务必然是较为直接地论证以资产阶级为主的各阶层移民所追逐的个人利益，以是否有用来衡量一切。实用主义最符合这种要求。

实用主义作为一种哲学流派，发端于1871—1874年间在哈佛大学所建立的“形而上学俱乐部”。其主要成员有实用主义的创始人皮尔士和后来成为实用主义主要代表之一的詹姆士、哲学家兼心理学家赖特、律师霍尔姆斯、历史学家费斯克、法官华尔纳、法学家格林等人。他们之中的中心人物是皮尔士。1872年皮尔士在“形而上学俱乐部”作了一个报告，1877年经整理以《信念的确定》和《怎样弄清我们的观念》为题发表，确定了实用主义的基本观点，但当时并未引人注意。1898年詹姆士重提皮尔士的实用主义原则，并作了系统论证的发挥。从此，影响大增，迅速发展成为美国最时髦的哲学。继皮尔士和詹姆士之后，杜威又对实用主义作了进一步发挥，并把它运用于社会生活和意识形态的各个领域。杜威在芝加哥大学任教时的同事米德提出并发挥了“社会行为主义”，推动了实用主义的发展。30年代后期，逻辑实证主义传入美国，渐与实用主义融合。于此时，刘易斯提出了“概念的实用主义”。第二次世界大战结束后，特别是杜威死后，实用主义被一些发源于欧洲的哲学流派挤到了后台。

实用主义在欧洲各国均有流传。如20世纪初，英国有以席勒为代表的实用主义思潮，意大利有卓瓦尼·瓦拉蒂、马里奥·卡德诺尼派和卓瓦里·帕比尼派，中国有胡适的实用主义。

实用主义就其理论特征而言，它把哲学和人的认识局限于经验范围，把哲学和科学所研究的世界归结为经验世界，强调人的认识活动的创造作用，声称反对“形而上学”和“二元论”，籍此超越哲学的党性派别。因而它与科学主义思潮的各哲学流派一脉相承。但是，实用主义有自己的独特性，即它强调哲学要立足现实，以确定信念为出发点，以行动为手段，最终去获得效果。但这里的“现实”是指主体所经受、对待、改造的现实，带有主观性；“信念”是指个人的主观愿望；“行为”则包括纯粹主观的意识活动；“效果”是以“有用”为标准。因而具有主观唯心主义倾向。

（2）具有浓厚科学和客观色彩的实用主义者杜威

实用主义在美国哲学界独占统治地位，甚至成为一股世界性的思潮，同杜威密不可分。

杜威（1859—1952）出生于佛蒙特州的伯灵顿。1879年毕业于佛蒙特州立大学，1882年在霍普金斯研究生院进修，1884年以《康德的心理哲学》一文获博士学位。在这一时期，他接触了19世纪德国唯心主义哲学，并深受英国新黑格尔主义的影响。1888年起，历任明尼苏达大学、密执安大学、芝加哥大学教授。1903年他和芝加哥大学哲学系的一些同事合著《逻辑理论研究》出版，表明他已经完全转向实用主义。

杜威一生著述颇丰，其中主要哲学著作有：《哲学的改造》（1920）、《经济与自然》（1925）、《确定性的追求》（1929）、《人的问题》（1946）、《认知与所知》（1949）等。

实用主义为皮尔士所创立。皮尔士提出了实用主义原则，即主张思维的任务在于确立信念，信念导致行动，观念的意义取决于行动的效果。詹姆士

发挥了这一原则，提出了实用主义的经验和真理论的典型形式，以实用主义来解决一切哲学问题和宗教问题，使实用主义摆脱了默默无闻的状况。杜威不仅提出了经验自然主义和工具主义，还在哲学领域的各方面创新了实用主义，重要的是，他把实用主义运用于政治、道德、教育等方面以及社会生活的各个领域，并在1919—1928年间，游学多国，传播实用主义，使实用主义与其名字紧紧相联。只要提起实用主义，人们就会想起杜威，反之亦然。

经验自然主义。杜威企图从改造以往哲学出发来从事哲学活动，即他的哲学是以企图超越包括唯物主义和唯心主义对立在内的以往哲学中的所谓二元对立为出发点。在他看来，传统哲学把经验界定为知识，即主体对于对象的一种认识。而经验应为超出物质和精神对立之外的东西，它既非客观对象的主观映象，也非一种纯粹的主观意识。否则，就会割裂经验与自然、精神与物质。这正是一种“二元论”。唯物主义和唯心主义对立的出现就是由于犯了“二元论”的错误。杜威建立经验自然主义就是力图排除这种“二元论”，建立起经验与自然、精神与物质之间的连续性。他指出，经验就是这样一种统一性，它“并不是把人和自然隔绝开来的帐幕，它是连续不断地深入到自然的心脏的一个途径。”（杜威：《经验和自然》序，第4页）这就是说，经验既包括人的情感、意志、思想等主观的东西，也包括事物、事件等“客观”的东西，二者之间的关系不是传统意义上的第一性和第二性、反映和被反映的关系，而是作用与反作用、刺激与反应的关系，是主体与对象、有机体与环境之间的相互作用。在《经验与自然》中，杜威还指出：“‘经验’指开垦过的土地，种下的种子，收获的成果以及日夜、春秋、干湿、冷热等等变化，这些为人们所观察、畏惧、渴望的东西；它也指这种种植和收获、工作和欣快、希望、畏惧、计划、求助于魔术或化学、垂头丧气或欢欣鼓舞的人（杜威：《经验与自然》第10页。）”，经验同时也指这二者的作用。这样，杜威把主体与客体、精神与物质、人与自然的的关系及相互作用限制在经验的范围之内，而把主体、环境的客观存在问题排除在经验之外，不予讨论。

詹姆士曾扩大经验的范围，企图建立一个纯粹经验世界，但他对经验应包括哪些内容却未曾规定，只是把其界定为“意识流”、“主观生活之流”。杜威接受并发挥了詹姆士的观点，并给经验规定了具体内容和范围，企图以此超越“二元论”。但他终究苦于无法也不能超越唯物主义和唯心主义的对立，走向了主观唯心主义。

实践观和方法论。杜威的实践概念与其经验概念是一致的。他认为，传统观点认为经验是僵死的东西，只是单纯地记载过去已经发生过的事件，是彼此分离的，忽视经验的能动性。而他的经验概念则是一个能动的、不断伸向未来的创造过程，是有机体与环境间的相互作用，是生活、行动、实践。因而他把其哲学称为“生活哲学”、“行动哲学”、“实践哲学”。

在杜威看来，所谓实践就是生物有机体的适应环境的行为。具体他讲，他认为实践是生物有机体的人与其环境之间的一种相互作用，即环境对有机体产生刺激，有机体对这种刺激作出一定反应以适应环境。这种“刺激—反应”过程就是实践的基本含义。

为了避免把实践与生物适应行为等同之嫌，杜威谈到反省和推理对人的实践的指导和调节作用，以表现出实践的能动性及高于动物的单纯反应之处。但他又认为，这种反省、推理并非来自对事物的正确认识，以此种观念

和思维去指导的行为能否达到预期的目的，也是毫无根据和可能的。实践只能是一种尝试，一种冒险、一种赌博，人生活于其中的世界本来就是动荡冒险的世界。

杜威试图消除认识中的消极性、直观性，凸现其能动性，但最终仍被“翻版”弹回到机械性行列。这无疑同他作为机能心理学代表人物，从机能效用的角度看待实践有关。

杜威强调实践，但人们如何去实践，以达到适应和改造环境之目的呢？对此问题的考察，就构成了杜威的方法论。他的方法论的核心即思想五步法。这五步是：1. 感觉到的困难；2. 困难的所在和定义；3. 对不同的解决办法的设想；4. 运用推理对设想的意义所作的发挥；5. 进一步的观察和试验，它引导到肯定或否定，即得出可信还是不可信的结论。”（杜威：《我们怎样思维》第 72 页）他指出，探索和试验最为根本，故此方法又称为探索方法或试验——探索方法。这种探索方法在一定程度上揭示了科学发现的程序，可惜一切探索都是在经验范围内进行，就摆脱不了唯心主义的阴影。

工具主义真理观。工具主义在杜威那里有广义和狭义之分，前者是其实用主义哲学的别称，后者是指其认识论和真理论。

在关于真理是什么的问题上，杜威既反对唯理论和天赋观念论，又反对经验论和反映论。在他看来，任何思想、观念既不可能是独立存在的精神实体，也不可能是对客观实在的摹写，而只能是有用的假设。正如人们为了制作某一物品，完全可以由制作者的方便而任意选择使用或设计什么工具一样。因而它可以不顾客观实际如何，只需考虑是否可以达到人们的预期的目的。如果它们对人们达到预期目的及人们适应环境有用，它们便是真理，反之就是谬误。他进而又指出：“既然工具既不是真的，也不是假的，因此真假都不是判断的特性。工具往往是有效或无效的，适当的或不适当的，经济的或浪费的。”（杜威：《逻辑：探索的真理》，第 287 页）所以，对于思想、观念是否是真理就不应以真假来判断。真理的特性是有效、适当和经济。

如前所述，杜威哲学的特色是具有浓厚的科学色彩和客观色彩，表现在他的真理观上就是：他声称当他把科学概念、理论当作行为的工具时，他预先假定了宇宙的存在，不主张主观任意创造；当他强调理论、思想是否是真理全在于是否对有机体有用或有效时，他已声明有机体不仅仅是个人，有用或有效更不是针对情绪的满足、私人的安适等而言的，而是具有普遍和公众的特色。杜威曾有一个生动的比喻，说：“道路的用处不以便利于山贼劫掠的程度来测定，它的用处决定于它是否实际上尽了道路的功能，是否做了公众运输和交通的便利而有效的手段。观念或假设的效用所以成为观念或假设所含真理的尺度也是如此。”（杜威：《哲学的改造》，第 85 页）然而，尽管杜威竭力使工具主义在表现形态上具有较多自然和客观的特征，强调工具为“公众”、“大家”利用，但他并没有肯定科学概念、观念是客观实在的反映，没有抛弃真理的标准在于满足人的愿望和目的这一哲学信条。这就使他在真理问题上最后仍然陷入主观主义的泥潭。

社会历史观。杜威的社会历史观是其自然主义、工具主义和实践观的延伸，是他以实用主义的原则改造社会历史的理论概括。其核心观点是否认历史一元论，包括唯物主义一元论和唯心主义一元论，鼓吹历史多元论。在杜威看来，对社会历史既不能象唯物主义者那样仅从社会存在出发加以解释，因为社会既可以是某种经济共同体，也可以是某种共同的思想、观念的

共同体。凡一切由某种共同观念、利益和目的而结合起来的个人的组合都可以称为社会。社会是多元的而非一元的，是无定型的、变动的、相对的，因而对社会应作出多种解释。但究竟作何种解释，完全取决于人们在特定条件下的特定需要。从这种历史观出发，他否认对社会历史发展规律的认识，并否认以此种认识为指导的社会变革。他认为，社会变革就是人们在特定条件下依据特定需要，对一个一个社会问题的解决。这样杜威的社会历史观实际上就是其关于应付特定社会历史环境的行为方法。

杜威不仅在上述领域继承发挥了皮尔士、詹姆士的实用主义观，而且把它运用于教育学、政治学等领域，从而使实用主义渗透到社会生活的各个领域，改变着当时人们的思想、观念面貌和行动、实践方式，这便是实用主义在美国长久不衰的原因所在。

（3）社会行为主义者米德

提到实用主义，我们不能不在曾与杜威齐名、并与杜威共同创立美国实用主义运动中的重要学派——芝加哥学派——的米德那里停留，领略他独具特色的实用主义哲学观。

米德（1863—1931）出生于马萨诸塞州的南哈德莱。1887—1888年在美国实用主义的诞生地哈佛大学学习，曾得到罗伊斯、詹姆士的指导。1888—1891年留学欧洲，研究心理学和生理学。回国后，结识杜威，并于1894年随杜威到芝加哥大学任教，共同创立了美国实用主义运动中的芝加哥学派。

米德生前没有发表过专著，他的主要哲学著作均是死后由其学生整理出版的，它们是：《当代哲学》（1932）、《心灵、自我与社会》（1934）、《十九世纪的思潮》（1936）、《行动哲学》（1938）。

米德的哲学受詹姆士、杜威等人的影响，但又有所突破和创新。他还吸取了柏格森和怀特海关于活动和过程的观点。米德对自然科学和自然科学史也颇有研究，并受达尔文的进化论、冯特的实验心理学、爱因斯坦的相对论之影响。这些不同的来源使其哲学带上“多元”和“独创”的特色。不过，米德在美国实用主义者中之所以能独树一帜，是因为他把实用主义的基本哲学思想——同生物进化论和实验心理学的某些观点结合起来，提出了社会心理学和社会行为主义，成为杜威之后的美国实用主义的主要代表之一。

社会行为主义。米德认为作为心理意识的心灵和自我不是物质的产物，也不是超自然的东西的产物，而是社会的产物，换言之，它们既非物质性存在，也非精神性存在，而是有机体和环境之间的相互作用过程。米德接受了体特生的行为主义心理学和冯特的心理学，具体说明心灵、自我。他反对用人的心理活动来解释人的行为，主张用分析人的有机体的行为来解释人的一切心理意识活动。所谓有机体的行为，是指有机体对环境的刺激所作出的能动的反应。这意味着有机体具有反省的能力，可以有目的地选择环境的刺激。心灵和自我正是有机体和环境间积极的相互作用的产物。米德还认为，心灵和自我是在社会过程中形成和发展的，语言在这种形成中起了关键的作用。人通过语言来传递信息，弥补了仅靠姿态传递信息的不足。他指出，姿态和语言都是行为的符号，在发出者和接受者那里，它们具有共同的意义。换言之，符号是具有社会性的。不难看出，米德接受了行为心理学，但又突出了行为的能动性，即有机体的反省能力；还接受了冯特关于行为的社会性，但又作了较深入的论述，提出“语言的社会性”。

米德的社会行为主义的基本倾向是，强调个人的心灵、自我及与之相关的思维活动受其所参与的社会行为决定，主张人必须运用社会上通用的语言，采取既定的思想格调以及他所从属的社会集团的态度，与社会环境交往，从而使自己社会化，成为自我。但是，米德又没有把个人完全统摄于社会之中。他认为个人与社会、有机体与环境是相互作用的。这种相互作用就突出地表现在他对自我结构的分析中。米德主张自我是由社会关系决定的，而人的社会关系是多样的，因而自我的表现必是多样的，即存在着多种多样的自我以适应多种多样的社会关系和社会变化。

米德的社会心理学有其一定的合理性，但他最终把人与社会的关系归结为有机体与环境的关系，尽管他处处强调“社会性”，他仍然离开了人的社会性。

宇宙论。米德主张应按照生物进化论的精神来解释经验，即把经验看作是一个活动的有机体同所感知的周围世界的一种能动的相互作用，在这种相互作用中，有机体和环境均不是静止的，而是在不断发生变化的。他指出，每一个变化的有机体与其相应变化着的环境之间的相互作用的关系即是一个前景。“前景就是世界对个人的关系和个人对世界的关系的世界。”（米德：《行动哲学》，第115页。）这就是说，前景是相对于活动主体而言的对象的系统。他还把前景的适应范围加以扩大，认为一切事物与他物的关系都处于前景系统之中。每件事物的性质取决于前景中其他事物的性质。处于不同的前景中，事物的性质就不同。由于有机体与环境相互作用的方式及事物之间相互联系的方式均是多种多样的，前景也自然是多种多样的。米德又对此作了疏理，认为就大的范围而言，前景可分为无机、有机和心灵三类或三个层次。宇宙就是各个层次的、具有多样性的前景的统一。

米德的这种宇宙论强调事物之间的联系，主张在事物间的能动的相互作用、相互联系中确定事物的性质，有利于反对形而上学和机械论。但米德所论述的一切关系均是以人与环境的关系为出发点的。而主体又是这一关系的中心，从而势必夸大事物的相对性，否定它的客观的绝对的意义。

米德关于前景的观点受到了物理学中的相对论的影响，这是其观点有可取之处的科学依据。

认识论。米德对认识论的论述同样是从有机体同环境的相互作用原理出发的。他否认把认识与所知、主体与对象、思维与存在的关系问题当作认识论的研究对象，否认把发现经验以外的客观世界的规律性、从而指导人的行动，当作认识的任务。他主张把认识论变为方法论和逻辑，认识的任务就在于寻找选择环境、应付环境的方法。米德认为真正的认识只能存在于有机体与环境的相互作用中，即一定的前景中或境遇中。任何知识的意义和真理性都取决于产生这种知识的境遇。同一知识处于不同境遇中，其意义和真理性不同。因而我们只能讲一定境遇下的知识，不存在一般的知识。

那么，我们如何去发现知识，寻求选择环境。适应环境的方法呢？米德提出了他的五阶段说：1. 看出问题所在；2. 根据问题的可能的解决条件，对问题进行表述；3. 提出观念和形式假说；4. 对假设进行理智的检验；5. 对假设进行试验的检验。

米德的认识论强调了知识的具体性、相对性，但他把知识归结为寻找具体境遇下具体行为的方法，也就必然排斥在实践基础上对事物所做的由表及里的不断深化的认识过程。

米德的实用主义在基本路线上与其前辈的实用主义一致，但他又对詹姆士、杜威等人的观点作了发挥和创造，使之带有较多的客观和科学的色彩。因而在美国实用主义运动中占有了一席之地。

（4）“概念的实用主义”者刘易斯

30年代后期，逻辑实证主义逐渐传入美国，对美国哲学、特别是实用主义产生了重大的影响，动摇了实用主义哲学独领风骚的地位，出现了将实用主义和逻辑实证主义融为一炉的倾向。刘易斯的“概念的实用主义”就是这种融合的产物，也是美国实用主义在30年代后期以后的走向。

刘易斯（1883—1964）出生于马萨诸塞州司通海姆郡，曾就读于哈佛大学，师从于新黑格尔主义者罗伊斯、新实在主义者培里和实用主义者詹姆士。1910年获哲学博士学位。1920年起在哈佛大学任教。著有《心灵与世界秩序》（1929）、《符号逻辑》（1932）、《关于知识和评价的分析》（1946）等书。

刘易斯也是著名的逻辑学家，提出了严格蕴涵的概念，并坚持区分严格蕴涵和实质蕴涵，建立了模态逻辑系统。他用实用主义态度，对逻辑中何为知识、知识的构成、知识的进展以及知识的作用等问题作了详细探讨。刘易斯的“概念的实用主义”的基本特点是：他把唯心主义的经验论和唯心主义的唯理论揉在一起，使贝克莱的主观经验论和康德的先天唯理论原则熔为一炉。

刘易斯认为人类经验包含三种成分：直接经验、先验的概念和范畴（分析判断）、关于事实的经验判断。后者是前二者的综合。他指出，知识不能是对显现于感觉者的东西的领悟，而只是用先验的概念和范畴对直接经验加以创造而成的。对于经验，刘易斯借用了唯心主义经验论的观点，认为它们并不是对客观对象的主观映象，而只是某种“所与”。因为，在刘易斯看来，认识（包括经验）并不是对所呈现的东西的复写，“它从某种给与而转向某种另外的东西。当它发现了这种东西时，知觉就得到了证实。当它遭到失败或处于遭到失败的程度时，我们就犯错误或陷入幻想。”（刘易斯：《心灵和世界秩序》第162页）这就是说，认识不是对现实的反映，而是感官所接受的东西。这实际是否认了认识对象的客观存在。按照他的逻辑，即使有认识对象出现，它也得依主体的活动而定。失去了经验的主体，就失去了接受某种“所与”的主体，就不可能有经验，不可能有经验的对象。

如果刘易斯仅仅停留在这里，那他至多是唯心主义经验论的翻版。他将思路一转，跳出经验论，找到了康德的先验唯理论。他认为单纯的直接经验无所谓真假对错，不能构成知识。必须把直接经验纳入概念和范畴的框架之内，方可获得知识。然而，这种概念和范畴系统虽然是获得经验真理不可缺少的形式，但不能从经验中得到，它们是先天的，是从知识中分析出来的。这就如同康德关于知识来自于先验形式对感性杂多的“统觉”。作为一个实用主义者，刘易斯在对概念和范畴的先验性的解释中，又注入了经验论因素和实用主义因素。他认为，为应用一定的特殊经验而选取概念和范畴系统的唯一标准是实用性，是能否达到一定的实际效果。在此，概念和范畴变成了达到目的，取得成功的工具。

刘易斯割裂知识的内容与形式的观点与逻辑实证主义的观点相似，但他对概念、范畴的解释又与逻辑实证主义有别。他认为，概念、范畴不是纯形式或单纯的语言的结构形式。他力图找到它们的逻辑内涵，即找到它们所拥

有的“共同世界”。他有时隐约地认为，这“共同的世界”就是指它们是社会的产物。他没有将这思想贯彻到底，在更多时候和在普遍性上，他认为“共同的世界”是人们用概念、范畴构造出来的。

刘易斯的“概念的实用主义”独具特色，一方面，可以说它标志着刘易斯开辟了实用主义思潮发展的新方向，将其与逻辑实证主义融合；另一方面，也可以说它是实用主义思潮在美国走向衰落，向逻辑实证主义屈服的结果。

3. 英美新实在论及其变形物

(1) 英美新实在论的产生、演变及特征

新实在论是在反对唯心主义，特别是在反对新黑格尔主义的论战中形成和发展起来的。在欧洲大陆，布伦坦诺于19世纪末提出反对主张被认识的对象依赖于认识者的主观唯心主义观点，并从心理学和中世纪经院哲学出发，确定了实在论。在英国，凯斯、威尔逊与布伦坦诺同时提出了实在论，但正式提出新实在论的是摩尔、罗素和怀特海及他们的“剑桥学派”的信徒。摩尔1903年发表《驳斥唯心主义》一文，指出依据常识说明的物理对象具有实在性，它不依赖于心灵而存在，从而标志英国新实在论的产生。罗素赞同摩尔的观点，又认为理念或共相也和物理对象一样具有实在性，拓宽了英国新实在论的研究领域。怀特海迁居美国后，提出了“过程哲学”，亦属新实在论的变种。英国新实在论因摩尔、罗素不久即致力于分析哲学，而被分析哲学所取代。在美国，新实在论出现于20世纪初。1901—1902年，蒙塔古、培里先后著书回击罗伊斯对实在论的攻击，标志着美国新实在论的产生。1910年，蒙塔古等六位年轻哲学家发表了《六个实在主义者的纲领和第一篇宣言》，提出了新实在论的基本原则。1912年，这六人又联合发表了《新实在主义》，阐述了各自的新实在论主张。因观点分歧越来越难以联合，1914年，六人小组便开始分化。20世纪20年代前后，被新实在论的另一变种批判实在论所替代。

新实在论的基本特点，从对其产生过程的论述中就可以看出。新实在论往往自称反对唯心主义，承认外部世界和认识对象的客观性，因而带有素朴的实在主义的因素。但它又把感觉、观念也看作是客观的，否认物质和精神的区别，反对唯物主义的物质统一性和反映论，因而又是唯心主义的。它还把共相、一般看作是具有实在论的独立存在，因而又带有中世纪唯实论的色彩。

新实在论的另一特点是，他们往往重视对自然科学成就的利用，因而得到一些自然科学家的赞同，在自然科学领域有一定影响。遗憾的是他们并未真正站在唯物主义立场上来研究自然。

(2) 脚踏英美的“过程哲学”创始人怀特海

英国新实在论发展到怀特海这里，发生了双重变种，怀特海反戈一击，批判新实在论思潮，抛弃自己的新实在论主张，并以此为出发点，开始了自己新的哲学工作，建构“过程哲学”。英国新实在论从此走向衰落。

怀特海(1861—1947)出生于英国肯特郡的兰姆斯格特。1880年入剑桥大学三一学院专攻数学，广泛涉猎文学、宗教、哲学和政治。毕业后，留校从事数学教学。此时期以科学哲学家而著名。1924年到美国哈佛大学任哲学教授，专意于建立其“宇宙形而上学”。怀特海主要哲学著作有：《关于

自然知识原理的探索》(1919)、《自然的概念》(1920)、《相对论原理》(1922)、《科学和近代世界》(1925)、《过程与实在》(1929)、《观念的历险》(1933)、《思想方式》(1938)等。

怀特海的哲学充满矛盾和奇特性。他所创建的数理逻辑,被分析哲学当作工具,以“拒斥形而上学”,而他却建构了一个庞大的“宇宙形而上学”;他曾致力于数学和逻辑学研究,受到相对论、量子力学的影响,以科学哲学家著名,却怀疑数学的精确性;他把形而上学建立在科学之上,却又笃信宗教,调和科学与宗教。他的“过程哲学”正是建立在这种矛盾和奇特性的基础上,又企图消除这种矛盾。这本身又是一个矛盾。过程哲学的基本论点是:自然界是活生生的、有生命的,处于创造进化的过程中。

“事件理论”。如上所述,怀特海从事哲学工作之始就将攻击目标对准传统机械论。传统机械论认为,自然是由永恒的物质所组成,物体又是由在空间游动的物质粒子构成。每个粒子都具有它自己的形状、体积、运动、颜色、气味。然而,怀特海指出,这些来自于16、17世纪大思想家的看法,已经受到了相对论和量子力学等现代物理学的冲击。现代物理学使经典力学关于质量、时间、空间、能等概念发生变化。一方面,光和声的传播原理表明,色和声都是第二性的,并非真正存在于客体中;另一方面,现代物理学指出,物质和能并无区别,能是纯粹的活动。怀特海由他所列举的现代物理学成就中得出两点结论:从感官知觉出发寻找事物的本质是肤浅的,容易导致认识方向的迷失;世界的本质就是活动,整个世界就表现为活动的过程。

怀特海又把世界看作是处于一定时空关系中的“事件”组合而成的统一体,世界过程就是事件之流。在他看来,“事件”有别于“事物”,“事件”是世界的基本要素,自然界的终极事实,也是自然界中唯一的存在,因为整个自然界除了事件就没有任何其他的东西。它既非变化的,也非永恒的,只是经过或流过。它的流过是唯一的,不可逆的。因而每一具体事件是唯一的。时间—空间是事件经过的区域场所,但时间—空间也融入事件之中。事物和事件处于相互联系之中,宇宙就是事件场,是由各种事件综合而成的有机体。这个有机体决非是一个物质实在,而只是活动的结构。

怀特海的“事件理论”强调了世界的变动性,但它一开始就是建立在否认客观物质存在的基础上,夸大了运动并使之绝对化了。

“宇宙形而上学”。“事件理论”是怀特海早期哲学理论的核心。正是在此基础上,怀特海完成了他的“宇宙形而上学”体系的建构。

“宇宙形而上学”的中心概念是“永恒客体”,包括单纯永恒客体,如色、声、味等知觉的东西,以及复杂永恒客体,即柏拉图的“共相”、“形式”一类的东西。他指出,永恒客体是自然中不流动的因素,本身是一种抽象,又构成抽象的世界和可能性的领域。只有当它们进入了事件之流后,才成为具体的显相,即现实的现有或现实的机缘,成为构成世界的终极的真实事物。但现实的现有并非物质,永恒客体间的关系也非必然。他认为,不同的永恒客体间的不同关系,构成不同的世界。他主张,现实世界是全部潜存于可能性领域内的无限多的世界中的一个,是选择的结果,而最终决定这一选择的是上帝。他指出,上帝在无限多个可能性的潜存世界中限制了永恒客体的无限多的、非必然性的组合方式,才使这个唯一的世界得以实际产生。所以,上帝是作出选择的根据,是现实性的源泉,也是限制性的根源。至于上帝为何作了此种选择、此种限制,怀特海认为理性无法作出回答。“上帝

是最终的限制，而且上帝的存在就是最终的非理性。”（怀特海：《科学与近代世界》，第257页）怀特海不得不求助于非理性。

怀特海指出，由于永恒客体间的相互关系，所有永恒客体形成一个统一的体系；又由于上帝的限制和选择，永恒客体相互组合形成复合体。永恒客体是复合体的一个成分，而众多的复合体之间又有高低级之分，低级的是高级的一个成分。于是，他把宇宙看作是一个有层次、分等级的体系。

怀特海还提出了事物之间关系的新概念——“把握”。把握就是指一事物握住或抓住另一事物，是现实实有间一种动态的、主动的关系。把握有肯定的和否定的之分。怀特海认为，一个实在的实体就是一个“把握性的事态”，即该实体对其所把握的一切事物关系的综合体。它不是一种永久性的事物，只是过程的基本活动中的一次暂时的选择，通过把握凝为实在。把握决定着机遇的特性。使每一个机遇成为它自身的东西是“主观目的”。主观目的开始是潜在的，在事物发展过程中逐渐变为实在。它既决定着事物在自我形成中加入何种把握，又直接决定着事物的实现。主观目的的力量来自何处？怀特海再次求助于上帝，他暗示万物之间存在着神意，主观目的就是神意的具体化。

不难看出，怀特海力图从现代物理学、进化论等自然科学出发，去建构自己的哲学体系，去消除当代西方两大哲学思潮的划分在他身上的失败而带来的痛楚。矛盾消融了，但他没有跳出西方两大哲学思潮的划分，也没有超越唯物主义与唯心主义之上，因为他的救命稻草是上帝。上帝是宇宙有机体的统一的原则，是他一切理论困惑的避风港，是他“宇宙形而上学”的终点。因而怀特海的哲学的哲学是一种充满着宗教色彩的唯心主义。

怀特海的哲学来自于英国新实在论，他的哲学是对新实在论的反叛，或许是对逐渐衰落的新实在论的一种解救。

怀特海到美国之后，就抛弃了新实在论观点，创立了“过程哲学”。因而大多数教科书又将他划为“过程哲学”之列。

（3）美国新实在论的主要代表蒙塔古

美国新实在论的出现、创立和发展离不开蒙塔古、培里等六人小组。他们共同确立了美国新实在论的原则，并作了详细论证，掀起美国新实在论思潮。他们的基本主张相同，但也存在分歧，正是这分歧又导致了美国新实在论衰落。真所谓“成也萧何，败也萧何”。

蒙塔古是六人小组的主要代表，因此，这里只对他的主要观点及他与其他五人的主要分歧略作论述，即可窥视美国新实在论之一斑。

蒙塔古（1873—1957）青年时代求学于哈佛大学。1898年获哈佛大学哲学博士学位。曾在拉德克利夫、哈佛和加利福尼亚大学短期任教。1907—1920年于哥伦比亚大学执教，1920—1941年为该校约翰逊哲学讲座教授。1934年任美国哲学协会东部分会主席。其主要著作有：《认识方法，或哲学的方法》（1925）、《事物的方法，关于知识、自然和价值的哲学》（1940）、《美国实在论的历史》（1947）等。

蒙塔古曾对美国新实在论的基本观点作了概括，即认识的对象不依赖于认识的主体而独立存在；事物的本质、共相不依赖于认识的主体而独立存在；事物及其本质、共相是被直接认识的。这些也是蒙塔古的基本主张。

对唯心主义的“批判”和“中性实体”。蒙塔古是首先用新实在论关于独立性的理论来攻击唯心主义的哲学家之一。

蒙塔古认为，无论认识主体、认识关系如何，认识对象的实在性不容置疑。早在他为新实在论制定纲领时，就指出：“实在主义者认为：被认识的事物在未被认识时可以照样继续存在；或者，事物可以不损害自己的实在性而进入和脱出认识关系；或者，一个事物的存在并不关联于或依赖于任何人之经验它、感知它、想象它或以任何方式认知它。”（《新实在主义》，第474页）据此，蒙塔古等新实在论者对唯心主义进行发难。他认为，唯心主义者的首要的和根本的谬误就在于他们根据被认识的对象总是和意识在一起这现象，断言认识对象离不开意识、与意识处于一种“内在的关系”。这就使唯心主义者陷入了“自我中心的困境”之困境。唯心主义者只是看到当我们进行意识时，意识总是和对象在一起，或说对象就处于意识之中这一日常经验的现象，可是，他们没有注意到宇宙太大太长久，不可能依赖于我们自己和我们的邻人们的有限经验这一实质。蒙塔古说，为此，唯心主义提出了修正的主张，即假定一个无限的和绝对的经验，以对应于太大太长久的宇宙。可这种假定在实在主义者那里是不需要的。

如前所述，当时在英美流行的黑格尔派的唯心主义把贝克莱的经验主义和黑格尔的绝对唯心主义相混合。新实在论对唯心主义这种“自我中心的困境”之困境的批判有一定合理性。但是，新实在论虽然指出认识对象不依赖于意识而独立存在，并且同普通人所具有的朴素的实在主义信念相一致，却没有把认识对象的本性规定为物质的。事实上，他们肯定“自我中心的困境”之存在，无异于承认认识对象不可能独立存在于意识之外。更为甚者，他们企图超出唯物主义和唯心主义的对立之外，走所谓的“中间路线”。这集中体现在他们的“中性实体”论上。

蒙塔古等人反对把世界看作是唯一的由物质组成或唯一的由精神组成的“一元论”，也反对把世界看作是由物质和精神两个各自独立的实体组成的“二元论”。他认为，物质和精神不是最根本的存在，只是一种更根本的非心非物、亦心亦物的“中性实体”。这无异是说物质和精神只是某种属性。因而每当蒙塔古不得不明确回答认识对象究竟为何物时，他就把这个问题“悬置”起来。

蒙塔古认为，唯心主义者的错误根源就在于从“自我中心的困境”中作出了错误的结论。而一旦承认“自我中心的困境”存在，无异于承认马赫主义“自我中心项”的存在及其合理性，蒙塔古的“中性实体”也就无非是对马赫主义“感觉”是中性物这一观点的承袭。因此，终点又回到了起点，蒙塔古开始于对唯心主义的批判，却又回到了唯心主义温暖的怀抱。

本质或共相独立存在说。新实在论有两条基本原则，一条就是上面论述过的作为感觉对象的个别事物是独立存在的，它们由中性实体组成；另一条则是承认在感觉之外脱离个别事物的本质或共相，即一般的东西也是独立存在的。蒙塔古曾举例对后一条原则作了解释。他说， $7 + 5 = 12$ 是由 5、7 和 12 的性质，而决不是由意识的性质来解释的，不管是 5、7 等数也好，还是诸如红、黄、蓝等非数量的质也好，它们的关系和结构都与我们是否意识到它们完全无关。他指出，主观的意识可以选择这种或那种共相、本质，但不能构造。因为共相、本质本身就是客观存在的。但这类存在又不同于第一类客观存在，即我们不能从经验中发现它们，不能以感觉去感知它们，而只能通过逻辑分析。这里，我们可以看到柏拉图理念论、中世纪唯实论和康德“分析判断”的影子。

蒙塔古等人关于共相或本质的学说又不仅仅是承袭了柏拉图、唯实论和康德的观点。他认为，独立存在的本质、共相首先是指一些数学和逻辑概念、范畴，而数学和逻辑范畴是没有客观基础的，是先验的，因而是自明的，它们的意义就在于自身。他们力图通过数学和逻辑为自己的观点披上科学的外衣。但这里隐约可见的却是笛卡儿关于“天赋观念”的意义及真理性在于自身的“清晰、明白”之观点。

本质或共相独立存在说是多种唯心主义的混合物。

“直接呈现”说和“内在独立”说。蒙塔古曾把新实在论的基本观点概括为五个基本原则，其中第五条就是认识论的“直接呈现”说。他说，关于认识是对客观事物的反映，或摹写的映象说或摹本说是把事物和关于事物的认识割裂开来，变成了两个东西，这是笛卡儿和洛克的认识论上的二元论，是应该反对的。他主张，特殊的東西和共相是“直接认识到的”，而不是通过映象或摹写而间接地认识到的。这就是说，人们关于对象的认识，并不是关于对象的映象或反映，而是对象本身；或者说，人们对某一对象的认识，并不是通过意识而形成了关于这一对象的观念，对象是直接进入到人们的意识之中的。蒙塔古称这种看法为“直接呈现的实在主义”，即新实在论在认识论上的“直接呈现”说。

蒙塔古反对认识论上的“二元论”，主张存在与思维间具有同一性之出发点是正确的，可他把客观事件同作为其反映、摹写的观念完全等同起来，却走向了认识论上的另一极端——主观唯心主义，并且模糊了认识论中的许多问题，造成了美国新实在论者的内部分歧。

与蒙塔古的“直接呈现”说相一致的是培里的“内在独立”说。这里不妨作一介绍，以助于理解“直接呈现”说。培里说：“新实在主义，它跟一切实在主义所必然坚持的一样，是在坚持事物是独立的同时，也肯定当事物被认知时，它们就是心灵的观念。它们可以直接进入心灵，而当它们进入心灵时，它们就变成了所谓‘观念’。因此，观念只是在一定关系中的事物；或者说，事物，在它被认知的这一方面，就是观念。”（培里：《现代哲学倾向》，第300—301页）这就是“内在独立说”的经典表述。它是说，一方面虽然事物可以进入心灵而具有了内容的身分，变成了观念，但事物仍是独立的，事物的存在并依赖于这个身分。另一方面事物之所以一旦进入心灵就具有了内容的身分，是因为事物被认知时，事物自身便进入了一种关系，这种关系把事物构成了心灵的观念或内容。上述两个方面，培里分别称为“独立性”学说和“内在性”学说。“独立性”学说和“内在性”学说得以成立并协同一致，其根据是“中性实体”说。

新实在论者间的分歧。蒙塔古等六人小组关于新实在论的基本主张是一致的，在认识论的主要问题上也是一致的，如上述的“直接呈现”说和“内在独立”说。但这些并不能掩盖因蒙塔古的“直接呈现”说而引起的纷争。分歧主要表现在两个问题上：一是关于意识的本性；一是关于错觉和幻觉的对象地位。

在关于意识的性质问题上，培里和霍尔特认为，个体对客体的认识就是个体对客体的一种“特殊的反应”。对此，蒙塔古明确加以反对。他说，个体对客体的反应必定是组成该有机体的某些或所有物质分子的一种运动，而运动必定发生于空间之中并有确定的方向。这种运动既不能指向客体，除非客体是一个与有机体的运动同时发生的空间事件，也不能构成个体对客体的

“意识”，不能解释观念、心灵或过去和未来的事件。意识要求其每一阶段或瞬间的横切面与后一阶段或瞬间的横切面之间的连续性，而运动体现的却是它们的逝去和中断。这是运动的致命弱点，也是“特殊反应”观点不能成立的根本原由。蒙塔古称这种观点为“行为主义”或“新唯物主义”。与此相反，蒙塔古提出了“自我超越的蕴涵关系”说。他说，有机体外的事物能够在我们的脑中引起反应，但这种反应决不是培里所坚持的作为有机体的运动和行为的“特殊反应”，它是脑的状态的“自我超越的蕴涵关系”，这种特殊的自我超越的东西使个体与或者在时空中，或者根本不在时空中的客体发生一定的关系。

这两种观点都没有正确解决意识的性质的问题。一种是把人的认识、意识降低到动物的本能活动水平，一种以“自我超越的蕴涵关系”神秘概念模糊问题。

在关于错觉、幻觉问题上，争论较前一个问题复杂。争论的起因是：在现实生活中，我们经常遇到这类状况，一根直的棍子插入水中，看起来是弯的；两条平行的铁轨远看起来是聚合在一起的；一朵本是红色或绿色的花朵，在色盲看来却是白色的或灰色的。按照“直接呈现”说关于认识是客观直接呈现于意识之中的观点，上述两种相反的认识都应是对的，但这就抹煞了是非真假的区分；如果承认其中一种意识是虚假的、错误的，那它们的对象是否也是客观的独立存在。这是一个冲击着新实在论基本原则的难题，蒙塔古、霍尔特等分别提出了自己的解答。

霍尔特对这一难题的解答是对“存在”与“实在”作了区别。他认为，实在的事物和非实在的事物都可以被感知，实在的客观性毫无疑问。但非实在的并不排斥客观性，并非就是主观的，它也是存在的。因此，错觉、幻觉的东西虽然不是实在，但也不是由意识所造成的歪曲，它们是存在的，并且，正是这些存在着的非实在造成了错觉、幻觉，构成了错觉、幻觉的内容。

然而，蒙塔古不同意霍尔特的解答。蒙塔古提出“现存的”和“潜存的”两概念以区别真实的、实在的和虚假的、非实在的。真实的对象是现存的，虚假的对象是潜存的。错觉、幻觉的对象是非实在的、客观潜存的，但不是客观现存的。错误的认识不是来自于它的对象——非实在的东西，而是来自于我们的主观判断和感知、概念的选择行动，一言以蔽之，是个人主观方面的因素——“个人观察上的误差”造成了错误的认识。蒙塔古还指出，真实的感知对象和虚假的感知对象之间不存在对称关系，我们可以用真实的感知对象解释虚假的感知对象，反之则不然。忽视了这种非对称关系，就会在错觉、幻觉问题上陷入混乱。蒙塔古认为霍尔特的混乱正出于此，并把霍尔特的观点称为“泛客观主义”、“泛物理主义”。

不难看出，无论是蒙塔古还是霍尔特都未解决意识的本性和幻觉、错觉的对象的地位问题。实际上，这两个问题不单纯是认识论问题，它们关系到哲学的根本问题，而新实在论不可能冒推翻自己的基本哲学主张之危险。正因为这些问题牵涉哲学之根本，他们的分歧才导致了美国新实在论流派的瓦解。

（4）新实在论的变形物：美国批判实在论者桑塔亚那

从对美国新实在论，尤其是其认识论的批判中脱颖而出的是批判实在论，其创始人是桑塔亚那等七人小组，他们于1920年推出了一本题为《批判实在论论文集》的书，阐述了他们批判实在论的基本主张，这也是他们共同

的观点，在产生上，它与新实在论几乎是相同的。

桑塔亚那（1863—1952）出生于西班牙，成长于美国。1886年从哈佛大学毕业后赴德学习，回美国后获博士学位，留哈佛任教。1912年后，辗转于西班牙、美国、法国。1925年定居于罗马。其主要著作有：《美感》（1896）、《理性生活》（1905—1906）、《批判实在论论文集》（1920）、《怀疑论与动物性信仰》（1923）、《存在诸领域》（1927—1940）。

桑塔亚那的哲学思想的发展，大体可分为两个阶段。第一阶段，桑塔亚那把哲学看作是描述高级精神的心理学，体现于前两部著作中；第二阶段，桑塔亚那批判新实在论认识论，力图建立关于“存在”的思辨体系，体现于后三部著作这中。

哲学乃描绘高级精神的心理学。在《美感》中，桑塔亚那把美学理论仅仅规定为一种心理探讨，认为进行这种探讨的材料是作为“精神现象以及心理演变的产物”的审美判断，由此他构想了一套价值理论：价值标准就是通过各种行为获得的享受或快乐；消极的价值关涉于道德，审美价值却离不开积极的享受。否认美是社会实践和历史实践的产物。

在《理性生活》中，桑塔亚那认为理性既非认识客观事物及其规律的思维方式，也不是作为客观辩证法的反映的主观辩证运动，而是“本能与观念作用的结合”，本质上是不合理的。因而《理性生活》中关于宗教、道德、科学、社会诸问题的论述带有较浓的非理性和宗教色彩。桑塔亚那还竭力美化宗教，认为“宗教和诗在本质上是相同的”，宗教是具有普遍意义的道德准则，是人类最大幸福的源泉。宗教与科学在本质上也无甚大差别，两者都是“语言”（符号）和神话，不同的是，科学符号显得方便、实用。至于道德，也脱离不了同宗教的关系。他把道德区分为“合理的”、“前合理的”和“后合理的”。“合理的”同“真正的善”有关，而“真正的善”是真正表达人们本性中某些重要倾向的东西。“前合理的”和“后合理的”，一是指向没有反省的原始冲动，一是指向放弃合理秩序后对某些超世俗理想的追求。

对新实在论认识的批判。桑塔亚那等批判实在论者指出，新实在论者的“直接呈现”说把存在和意识等同，必然混淆真实与虚假、真理和谬误之别，导致与常识经验的矛盾，陷入困境。尽管他们为摆脱困境，对意识的本性和错觉、幻觉的对象的地位各抒己见，但结果只是更大的混乱。桑塔亚那等人强调认识对象和意识状态间的区别，强调认识的对象是客体自身，它独立存在于认识过程，指出认识的主体并不直接和客体发生关系，即认识对象客体必须借助于中介作用方可进入意识之中，这中介就是“特性复合体”或“性质群”。

在桑塔亚那看来，不能把“特性复合体”仅仅归结为心理的、主观的意识状态，或客观的、物理的存在，它介乎主体和客体之间，是由实感的印象（当下的印象）唤起记忆的印象（以往的印象）、再引起意义的观念而构成的“集群”，是直接“所给予的”东西，所以是我们感知的内容和直接“材料”。桑塔亚那又称之为“本质”或“共相”。

“材料”不是对象本身，也不是对外界事物的真实反应、摹写，但我们又必须把它作为求知外界事物的工具，以它为中介来认识对象。这样就会出现错觉、幻觉等错误认识。那么，到底如何知道外物的存在，如何借助“材料”使外物进入意识状态而发生错误认识呢？桑塔亚那作了简捷的回答：关

于外物的存在只是人们的一个“动物式的信念”，一种本能的、直觉的信念，一种人与动物都具有的信念。这无异于把外物的存在束之高阁。这里，我们也仿佛看到康德的影子：理智不能认识“物自体”，但其本性又驱使它去认识“物自体”，从而产生幻想和“二律背反”，“物自体”可望而不可即。

“存在”的思辩体系。桑塔亚那提出，意识的自我询问产生了“存在方式”或“基本范畴”。“存在方式”由本质、物质、真理和精神组成。与此相对应，存在领域分为“本质领域”、“物质领域”、“真理领域”和“精神领域”。

桑塔亚那说，“本质存在”仅仅存在于与它的性质“自我同一”中，其内在性与时间或空间上的任何位置无关，因而诸本质均带有普遍性。无数的本质集合起来可在“纯粹存在”中构成一个“绝对本质”，寓于一切本质之中。他还认为，“本质领域”包括了色、气、味和其他实际感觉以及思维方面和想象方面的理想对象，它是心中确实无疑的知识领域。

“物质存在”具有时间上的过程和空间上的延伸之性质。物质偶然地存在，表现出不确定性和易逝性。“物质领域”就是自然物体的世界，生物是这个领域的一部分。物质是不可知的，但人们可以“动物性的信仰”为基础相信物质。

关于“真理领域”，在桑塔亚那看来，它既与本质有关，又与物质有关。真理就是“一切命题的总和”。但任何命题，甚至数学命题只是偶然真理，世界上不存在必然真理。真理就是关于物质或存在事物的真理，但又独立于存在之外，原因是：

任何一个事实都不能是对自身的描述。

即使世界上无物存在，“过去确实无物存在”这一点却是真的。

“精神领域”是桑塔亚那“存在”的思辩体系的最后一个组成部分。他宣称，在“精神领域”中的是“纯粹先验”的意识，认为“精神”不同于心灵以及特殊心理事件。“精神”的唯一功能是直觉，是对事物外观直接而明显的掌握，它在对物质自然界的关系上是完全被动的。

至此，桑塔亚那依照客观唯心主义的批判实在论的哲学路线，完成了他的“存在”的思辩体系的构造。它裹着一层神秘的宗教面纱。

桑塔亚那的上述观点基本上代表了批判实在论的基本主张。但如同新实在论不是一块整钢一样，批判实在论者之间也存在着意见分歧。20世纪20年代以后，桑塔亚那、塞拉斯等转向了自然主义，实在主义思潮则逐渐与逻辑实证主义、分析哲学等流派融合。到第二次世界大战前后，新实在论和批判实在论作为一个独立的流派已经不复存在了。

4. “分析的时代”：英国奥地利分析哲学

(1) 分析哲学的出现及总貌

在16和17世纪的欧洲，几乎一切哲学要么隶属于经验论派别，要么依附于唯理论派别，没有游离于这两大派别之外的。经验论产生并流行于英国，分唯物主义经验论和唯心主义经验论两派。经验论的最大特点是强调经验、感觉的重要性。在他们看来，一切知识均来自于经验，唯经验最为可靠。唯物主义经验论者也承认理性，但他认为理性是知识不确定的表现。而唯心主义经验论者就走得更远了，他们对于感觉之外有没有物存在，或是存而不论，

或干脆否认。唯理论产生并流行于欧洲大陆各国，有大陆哲学之称。它也分为唯物主义唯理论和唯心主义唯理论两派。它们的共同特点是认为：理性是一切知识的源泉，唯理性知识最可靠。他们曾豪迈地宣称，一切知识要想生存，必须在理性法庭面前陈述自己存在的理由。否认感觉和经验。两派的区别在于，唯物主义唯理论在哲学宇宙观上持唯物论观点，而唯心主义唯理论认为理性主观自生或先天赋予。经验论与唯理论各执一端，长期争论。在论争中，推动了哲学的发展，孕育了以后哲学流派的萌芽因素，但也暴露了各自的缺陷，导致了传统哲体的衰亡。唯理论终究摆脱不了人们的感官感知和经验，也同自然科学相背；经验论也终究需要理性指导和综合，日常的经验只是孤立、片面的知识。经验论和唯理论各自走向了反面，求助于自己的论敌。于是，演化出了现代西方哲学的两大流派：人本主义和科学主义。

科学主义流派不仅是源于经验论的内在矛盾，而且还源于理性在现代资本主义社会中的失势。一方面，资产阶级登上统治舞台之后，不再需要理性主义以反对封建神学和经院哲学。资本主义社会的矛盾日益不断地暴露，也使人们对其思想支柱——理性主义发生怀疑和动摇；另一方面，自然科学的突飞猛进般发展，动摇了机械论的自然观和认识论。整个哲学处于风雨飘摇之势。正如一位分析哲学家所言：“没有一门别的科学像哲学这样，有如此多的争论和意见分歧；在哲学中，真是公说公有理，婆说婆有理，……可是数学都以万无一失的步伐整齐向前，数学之所以能如此坚强有力，全在于它的方法。自然科学用实验方法确凿无疑地检验它的论断；人文科学则用观察和历史研究来查对自身。——可是唯独哲学，……却无防身之物，任凭喋喋不休的笔墨和口舌之战去摆布。”（转引自《现代外国哲学论集》第1集，第182页）为了给哲学寻找“防身之物”，20世纪初英国的一批哲学家弗雷格、罗素、维特根斯坦等人继承实用主义传统，在数理逻辑的基础上，创立了分析哲学。其主旨是从现代逻辑和现代科学中向哲学输入精确性和方法论，使哲学逻辑化、分析化、科学化、技术化，获得一种确定性，以摆脱口舌和笔墨之争的恍惚局面。

分析哲学创立之初，主要表现为罗素、维特根斯坦的新实证主义。20世纪20年代中叶，石里克等人创立维也纳学派，即逻辑实证主义或逻辑经验主义。30—40年代，维特根斯坦、威斯顿、赖尔等人提出对日常语言进行分析，开创日常语言学派。随着希特勒上台，欧洲大陆的逻辑实证主义者相继迁居美国，经赖欣巴赫等人的宣传、研究，逻辑实证主义于40—50年代成为美国哲学界主流，取代了美国本土的实用主义。50年代后期，日常语言学派在美国也有一定传播。60—70年代，英美分析哲学家把研究触觉伸向了科学哲学、语言哲学领域，并取得一些进展，而这些“进展”不同程度地补充、修改，甚至削弱了正统分析哲学的地位和影响。正所谓“祸起萧墙”。

尽管派别繁多，特征各异，但它们也有些共同特征，表现如下：第一，在他们看来，哲学的混乱和争论皆缘自对语言的误解。因此，他们非常重视语言的作用，把对语言的分析作为哲学的首要任务；第二，他们对语言的分析均依赖于形式分析或逻辑分析，即以纯粹逻辑的观点分析、研究语言的形式和最终结构；第三，他们致力于哲学解决问题时的精确性，因而反对建立庞大的哲学体系，主张从小问题入手，逐一解决，获得自然科学般的精确性和科学性。尽管他们实际上也建立了自己的体系。

综上所述，分析哲学如同现象学，可以说是一场哲学运动。在它内部，

派别林立，新观念不断出现。“分析哲学”只是具有共同特征的众多派别的一个统称。

(2) 分析哲学的主要表现形式：罗素、维特根斯坦前期的新实证主义

如前所述，分析哲学为罗素和维特根斯坦所创。他们的思想无疑是其主要表现形式。

罗素的分析哲学思想。罗素(1872—1970)出生于英国曼摩兹郡的贵族之家。1890年入剑桥“三一学院”修数学，也热衷于哲学和社会活动。1895年赴柏林研究经济学，初次接触马克思主义。1898年追随摩尔反叛黑格尔派的绝对唯心主义，并以此为契机，开始了分析哲学的创建。1911年与维特根斯坦相遇，受后者影响，创立了“逻辑原子论”唯心主义本体论体系。罗素积极参加教会政治活动，曾被革除过教职。他也从事文学创作，获得了1950年诺贝尔文学奖。一生著述颇丰，主要哲学著作有：《心的分析》(1921)、《物的分析》(1927)、《意义和真理的探索》(1940)、《人类的知识：其范围和界限》(1948)、《我的哲学的发展》(1959)等。

罗素的哲学观点多变，但其哲学方法始终如一。他认为，作为一个哲学家，他的根本使命就是寻求真理，寻找人类知识的确定性。正是在这种寻找中，罗素既诉诸经验主义原则来解决知识来源的可靠性问题，同时又诉诸分析的方法和逻辑构造的方法，来解决知识的推论关系和结构的可靠性问题。他对分析哲学的两大贡献之一就是逻辑分析引入哲学，创立了逻辑原子论。他的另一重大贡献是为哲学创立了精确的人工语言。

逻辑原子论 逻辑原子论顿悟于对事物外在关系的思考。当时，新黑格尔主义者布拉德雷主张事物关系上的内在关系说，即认为每一种关系的本质在于相关两项的内在属性，因此，关系可还原为属性，是派生的、非本质的。如“X在Y之上”这种关系，只与X和Y各自的性质相关，即只要X与Y相关，其中一个就“进入另一个的性质中”，所以X是Y性质的部分，Y是X性质的部分。罗素从数学和逻辑的角度批驳了这种主张，认为关系本身在关系项之上有其终极实在论，并且不进入关系项的定义中。否则，数学就无法存在。在罗素看来，按照内在关系说，我们在了解某元素与其他元素的关系之前，就应该先知道我们所说的元素的内在性质是什么。可这是不可能的。因此，他认为，事物间的关系只是外在的，不可能是内在的。

从其外在关系说出发，罗素进而推论，个别事物是实在的，是可以独立的，而实在是可以分析的复合体。

罗素认为，了解事物的基本途径就是分析，通过对事物的不断分析，最后得到的是不可再分析的逻辑上的原子。逻辑原子论由此而衍生。

依逻辑原子论，世界是由事实构成的。事实是使一个命题或真或假的东西。最简单的事实是原子事实，罗素认为，原子事实乃某个个体所具有的某种属性或某种关系，它是独立的。与原子事实相对应的便是原子命题，即陈述原子事实的命题。罗素指出，原子事实与原子命题同构，由原子事实组成的复杂事实与由原子命题组成的分子命题也同构。整个世界就是原子事实的逻辑构造。而世界知识的体系由是原子命题的逻辑构造，最终仍归结为原子事实。不难看出，罗素经营的逻辑原子论并没解决宇宙的构造及本原问题，反而使其带有形而上学性质，得不到众多哲学家的支持。

逻辑类型论 罗素在对命题进行分析时，发现了一个悖论(罗素悖

论)，即一个命题蕴涵着自己的否定命题，具体地说，罗素发现，对于关于集合的集合是否属于该集合的子集，很难回答。例如，我们说，罗素的学术论著共有九本，这九本构成一个集合。后来，我们把这九本编辑成一本全集。那么，这本全集是否是前一个集合的子集呢？即这本全集是属于九本之内还是之外？如果回答为“是”，罗素就有十本学术著作；如果回答为“否”，又显然与事实相背。可以看出，罗素悖论实际是指如何断定一个对某一命题进行判断、刻划而得的命题。例如，如何断定“说谎者说‘我在说谎’”这个命题。为此，罗素花了很长的时间和极大的心血，终于找到了一个解决办法，这就是“逻辑类型论”。

罗素认为，命题有层次和类别之分。正如集合可以分为“个体—集合—集合的集合”一样，命题可分为第一级命题和第二级命题等。第一级说的是世界上的事物，第二级是对第一级的判断、刻划。不同类型只能构成一个阶梯，而不能相互混淆。我们也只能用 $n+1$ 级命题来谈及第 n 级命题的总体。罗素宣称，以此类型论，就可以解决罗素悖论。

摹状词理论 罗素运用分析方法继续分析命题中的可疑符号时，提出了摹状词理论。

罗素认为，词分两类，即专名和摹状词。专名是简单的符号，直接表明该个体，有其独立的意义，它必须保证指称对象的存在。摹状词是复合的符号，不直接指称某个体，它的意义只有在上下文中才具有，因而是不完全符号。罗素举例作了具体说明。如“斯科特是《威弗利》的作者”。“斯科特”是专名，“《威弗利》的作者”是摹状词。罗素说，人们往往以为专名和摹状词指称同一对象，即以为“斯科特”和“《威弗利》的作者”指称同一对象，二者完全相同。实则不然。我们想了解“斯科特是《威弗利》的作者”是否为真，但我们可以不了解“斯科特是斯科特”是否为真。这就是说，作为专名的“斯科特”必有所指，而作为摹状词的“《威弗利》的作者”则是不确定的。

罗素在论证了专名与摹状词的区别之后，宣称他解决了哲学史上长期令人困惑的“存在”问题：存在只是一种属性。如“金山是不存在的”命题，讲的是“金山”这一事物，而“‘某一对象 X 既是山且是金的’是假的”命题，讲的是“ X ”的属性，即“金山”这一事物变成了“ x ”的属性。罗素认为，这样，事物就变成了属性，“存在”就被消除了，从而形而上学也就消失了。

罗素关于“类型论”和“摹状词理论”对逻辑学有所贡献，但所谓存在消失了之论，实不敢苟同。

早期维特根斯坦的新实证主义。只要提到分析哲学，就不能不论及维特根斯坦，这不仅因为他是分析哲学的创始人之一，还因为他的前后期思想分别缔造了分析哲学中的两大流派：人工语言学派和日常语言学派。

维特根斯坦（1889—1951）出生于维也纳的一个犹太人家庭。1908年去英国，入曼斯特大学工程系，专攻航空学。因对数学的浓厚兴趣，便专攻纯数学，继而攻数学基础，最后专攻数理哲学，与哲学结下了终生之缘。1911年结识罗素，受到罗素思想的影响。但因其思想的深刻，独创和伟大，很快就“反客为主”，深深地影响罗素。维特根斯坦一生中有两本著作最为引人注目，它们分别标志着他的思想的前后期。这两本书就是《逻辑哲学论》和《哲学研究》。

图象论 维特根斯坦也提出并论证了逻辑原子论。其观点与罗素大体相同。但对逻辑原子论，维特根斯坦始终存有一个苦恼的疑问，即原子事实和原子命题为何对应。而他对此问题的解决却具有传奇性。一次，他在战壕中看到一本画报，上面有一幅表示交通事故的图画。图画中的汽车、人、路等个体的外形，空间位置和排列状况，构成一幅图象，准确地告诉人们发生了什么事，即反映出一桩事态。哲学的敏感性，使他立即想到了自己的“苦恼的疑问”。于是将上述关系作了某种颠倒，提出了著名的图象论。

维特根斯坦认为，一个命题就是一个图象。“命题是现实的图象，是我们设想的现实的模型”。在他看来，人们用语言、命题描述世界上的事实，如同画家用图画描述事物。他还认为，命题之所以为事实的图象，表述事实，得益于下面两点。第一，图象的逻辑形式与实在的配置方式有共同之处。他认为，命题只有具备一定的逻辑结构才能成为事态的图象。又认为图象具有结构，它的各部分按一定的方式配置起来，表示出事物的结合方式。因此，逻辑形式为图象和现实中共同的东西。第二，语言与世界同构。他认为，命题中的简单要素同事实中的简单要素对应，基本命题和原子事实对应，复合命题与复合事实对应，命题的总和与事实的总和对应。二者具有同型的结构，且逻辑上同构。

图象论作为主客体关系问题上一种尝试性探讨，有一定的启发性，但其语言、命题与事实间工工整整的内在同构，又使其带上神秘的色彩。

意义论和语言界限论 顺着图象论，维特根斯坦的研究走向了深入。他认为，图象不仅规定命题的本质，也规定了意义并且为命题与非命题确定了一条界限。在他看来，凡是作为图象的命题，一定是有意义的命题，而有意义的命题才是真正的命题。不是图象的命题是无意义的命题，是伪装的命题或妄命题。维特根斯坦指出，真正的命题有真假。命题真意味它与一件确定的事实相符，命题假则意味着它与一件确定的事实不符合。这就是说，真、假都是有意义的。那么，一个命题如何成为有意义的命题呢？他提出了两个条件，即语言的命题既要符合逻辑的形式，又要成为事实的图象。如果命题的值的联系不符合语法和句法，就会产生形而上学，成为妄命题。

维特根斯坦在完成了上述有意义与无意义的划分之后，又为“可说的”与“不可说的”划定了一条界限。他认为，图象在为命题划界限的同时，也就为可说的与不可说的划定了界限。这就是说，只有作为图象的有意义的命题才能用语言说出来，因而是可说的。而那些无意义的，无所谓真假的命题，是不可说的。在这种划分的基础上，维特根斯坦对不同类科学作了区分。他认为，作为经验科学的自然科学，因其接触到事实，是真的有意义的命题，因而是可说的；象逻辑那样的形式科学及作为形而上学的哲学则与事实无关，是无意义的命题，因而是不可说的。对于不可说的，我们应当沉默。维特根斯坦指出，哲学就是澄清问题的活动，它的根本任务就是把能用命题和语言说明的东西与不可说的东西划分开来。而以往哲学中之所以出现混乱状况，原因就在于语言的混乱，在于哲学家说了不可说的东西。

显而易见，维特根斯坦苦心经营图象论、意义论和语言界限说，都是为了一个目标，即在肯定经验事实的基础上，否定形而上学及以往的哲学，从而为其逻辑原子论作论证。事实上，这里充满了主观主义和神秘主义的色彩。

(3) 分析哲学中影响最大的支派：维也纳学派的逻辑实证主义（逻辑经验主义）

逻辑实证主义流行于 20 世纪 30—50 年代，而其核心则是维也纳学派。维也纳学派是在 1923 年以石里克（1882—1936）为中心的“石里克小组”的基础上，于 20 年代末建立起来的。30 年代中期以后，石里克被枪杀，法西斯的迫害活动，使许多代表如卡尔纳普（1891—1970）等逃到美国，该学派趋于解散。如今该派在世界哲学界仍有影响，但早已不再有昔日的荣耀了。

维也纳学派在创立之初，就出版了一本宣言式的小册子《科学的世界观——维也纳学派》，阐明了自己的基本纲领。他们继承了休谟、孔德、马赫等人的实证主义的某些观点，也受到维特根斯坦意义论的影响，聚集在科学的旗帜下，利用逻辑这一先进思想工具，向传统思辨哲学发难。他们的基本观点表现在以下几方面。

“拒斥形而上学”。对以超越经验的本体或本质为研究对象的传统哲学的拒斥，始自老实实证主义者。然而，在维也纳学派看来，他们并不真正知道形而上学之所由生、问题以及解决方法，因而他们的拒斥出现了方向性的偏差，不可能彻底。鉴于此，维也纳学派的代表们，第一，采取彻底不妥协的姿态。在他们看来，孔德、马赫等对形而上学的拒斥，只是宣布它是错误的，是“无意义的”。而实质上，实体、上帝、自由和必然等所谓“永远不能解决的问题”根本不存在；第二，以数理逻辑作哲学分析和论证的工具，一反马赫等忽视逻辑、以心理分析为工具的传统；第三，致力于剖析语言。他们认为，形而上学的问题由“乱用语言”所致，是一个关于意义的问题。因此，哲学要想彻底拒斥掉形而上学，就应抛弃传统的科学方法，专注于语言的逻辑分析，研究语言有无意义，澄清有意义与无意义之划分。这里，有明显的维特根斯坦意义论的痕迹；第四，主张经验证实，但他们并不象马赫等局限于个人的经验感觉，而是依赖于公认的实验证实。他们认为，爱因斯坦相对论中的同时性定义的分析就是这一原则的典型实例。他们指出，爱因斯坦主张借助于经实验证实了的光信号说明“被空间所分开的事件的同时性”的意义，结果导致了一场伟大的物理学革命。

当然，维也纳学派成员之间的观点也不尽相同。如该派的精神领袖石里克认为，形而上学无视科学语言的逻辑规则，造成哲学中的混乱，其原因就在于它们力图认识实在，但不求认识那刻划事物状态的量值之间的关系，只求获得关于现象内容的知识。而在石里克看来，科学知识的对象是一种关系，因此，形而上学的命题是无意义的命题。该学派的主要发言人卡尔纳普却更侧重语言的逻辑分析。他把命题分为三类：分析命题；综合命题；形而上学命题。卡尔纳普认为通过对三类命题的语言逻辑分析，就可解决哲学中的混乱，自然也就拒斥了形而上学。

维也纳学派拒斥形而上学，但并不认为它完全无意义，而把它从哲学领域请出去，归附于诗歌、艺术、音乐等领域，即形而上学具有激动情感的意义，可以作为艺术品来丰富我们的生活，但不能作为真理来评价。

物理主义和统一科学。在维也纳学派中，纽拉特和卡尔纳普提出并极力坚持此观点。在他们看来，物理主义语言具有其他语言无法替代的优点，即它是由报道经验中直接给予的观察句子所构成的语言系统，是科学的普遍语言。任何一门语言都可以不改变其内容地与它沟通。他们指出，物理学可以借其普遍语言，从事物的语言方面，把心理现象、心理命题还原为物理现象、物理命题，从而把“思存”、“身心”统一起来，进而把一切经验科学还原为物理学。这就是维也纳学派主张的物理主义。

纽拉特和卡尔纳普的统一科学是以物理主义为基础的，或者不妨说就是物理主义。他们认为，由于物理语言的普遍性和科学性，一切自然科学，如生物学、化学、神经生理学、心理学等都可以借物理语言这一“转换器”还原为物理学。这就是说，所有科学是一个统一的体系，其在根本上就是物理学。天地万物间只存在一种对象——物理事件，而形而上学这个无意义的命题系统，与自然科学相对立，将被抛弃。于是，在经过他们的一番“还原”、拒斥、抛弃之后，只剩下一种“科学的世界观”——逻辑实证主义。

综观所述，逻辑实证主义因以数理逻辑为哲学分析和论证的工具而得名。它们企图发展罗素、维特根斯坦开创的分析哲学，为其注入更多的经验可证实性。然而，他们并未摆脱早期分析哲学的巢臼。基本特征相同自不待说。罗素关于逻辑上的原子，是一种观念之思想，在维也纳学派那里有所表现，如他们强调作为意义标准的可证实性，只是原则的可证实性。维特根斯坦的意义论在维也纳学派那里也是时隐时现，因此，他们与早期分析哲学在实质上是相通的，只是他们选择的角度、选取的材料、运用的工具不同而已。

(4) 反逻辑分析形式的日常语言分析哲学的确立：维特根斯坦的后期哲学

维特根斯坦是哲学上的一位奇才，也是一位怪才。1918年，他完成了《逻辑哲学论》之后，就认为一切哲学问题已在该书中得到解决，关于哲学无需再说什么了。于是，怀着了一颗孤傲的心，离开了剑桥大学，离开了他日后完全可以执其牛耳的哲学界，来到南奥地利荒凉的山村，做起了山村小学教师。山村里田园般的生活使他忘却哲学书斋里的烦恼。然而，他身上的灵感和哲学敏锐性依然存在。在同小孩子的接触中，发现并领略到了孩童们语言的生动鲜活、妙趣横生之魅力。他把这种日常语言看作原始语言，是人类先民们的语言的重演。这种语言澄彻、明晰。而现代语言则处于遮蔽状态。这就是说，维特根斯坦洞见了其前期语言哲学的破绽。于1929年带着一颗忐忑不安却又激动不已的心情重返剑桥，重建他后期的日常语言哲学。

语言游戏说。维特根斯坦首先批判了指称论。指称论认为，一个词代表一个对象，词的意义在于它指称的对象。维特根斯坦认为，指称是非确定的，是模糊的，指出“一个词语的意义就是它在语言中的用法”。

那么如何使用呢？据说，一天，维特根斯坦经过一个场地，那里正在进行一场足球比赛。于是他产生了一个想法，即我们对语言的使用实际是用词语进行游戏。“语言游戏说”就诞生。这一点与“图象论”的诞生是一样。这就是维特根斯坦的“奇”和“怪”，是他哲学悟性高深的明证，他能随时随地，在举手投足间提出一个伟大的哲学思想。真可谓“一滴水能映出整个太阳的七色之光”。

语言游戏即是说，我们使用语言时，就象在玩一种游戏。语词的意义就在游戏中显露。游戏虽然充分体现了自由，但是，它却有许多规定性和规则。

维特根斯坦指出，语言游戏是人的现实的活动。它既包括人们说话时的行为、操作等活动，又是人的全部活动中的一部分。活动是理解语言的必不可少的部分。他还指出，不同的语言游戏中，语言的作用不同。正如一粒棋子，在不同的棋势中有不同走法，承担着不同的角色，肩负着不同的意图。因此，我们只有在无穷无尽的、具体的用法和上下文联系中确定语言的功能、作用及意义。维特根斯坦认为，除此之外，语言游戏还必须有规则，这如同一个游戏一样，没有规则，游戏就无法进行。因此，进行语言游戏，必须从

原则上规定一些要遵守的规则，否则词和句子的用法就没有了依循。但他提醒到，规则不是本质性的东西，它规范我们说话要符合语法规则，但它不能规范我们说这个而不说那个，用这腔调而不用那种腔调。这就象踢球，运动员是从左边起射还是从右边起射，是用脚踢入网还是用头顶入网，都是足球规则规范不了的。

那么，是不是说只要游戏符合规则就可以随意发起？维特根斯坦认为并非如此。他指出，语言游戏的发起与否取决于生活形式，语言只有在人类生活的活动中才有意义，而且这种生活中须是公共生活，而不是私人生活。因此，语言的使用，必须以我们共同参与一定形式的生活为基础。

家族相似。维持根斯坦晚期致力于重建语言哲学。那么，语言的本质是什么？他一反自己前期哲学思想，断然否决语言有本质，并提出“家族相似”说加以论证。

维特根斯坦说：“一个家族成员之间有着各种各样的相似之处：骨架、长相、眼珠颜色、步法、秉性，诸如此类，这些相似同样是重叠交错的”（维特根斯坦：《哲学研究》，第67节）。这意思说，在一个家庭中，儿子可能骨架像父亲，长相象母亲，步法像姐姐，姐姐可能长相像父亲，骨架像母亲。他们之间具有着这个那个或多或少的相似点，但决不会都在某一点是完全相同的。这就是家族相似。维特根斯坦认为，语言形成一个家族，它们之间也是一种家族相似的关系。语言游戏之间是交叉重叠的，我们无法用一种概括的方法指出家族之中的语言是什么，提炼出它们的共同本质。因此，我们所能做的只是举例，而不能定义；我们也只能指给你看这是语言游戏，那也是，但无法告诉你语言游戏是什么。维特根斯坦在这里提出的口号就是：“请不要想，而要看！”

维特根斯坦借家族相似把语言的特点（而不是本质）规定为一时一地的暂时的属性。但这不是他的目的，其最终目的是要借否认语言的本质而彻底否认传统哲学。传统哲学相信有“共相”、“本质”、“一般”，哲学的目的就是揭示它们。而家族相似对于传统形而上学犹如釜底抽薪，使形而上学大厦因无“根”而倒塌崩溃。因此，从这个意义上说，维特根斯坦匆匆地从山村赶回剑桥，带回的不是日常语言和孩童们活泼新鲜的儿语，而是威力无穷的炸药，它不仅推翻维特根斯坦自己前期的哲学建构，而且破坏了整个哲学。

综观所述，维特根斯坦力图在返朴归真的意义下，寻求语言的灵活性、多变性、自然性和无遮蔽性，否认纯粹的语言逻辑分析和抽象、呆板的所谓语言存在，从而推翻整个形而上学系统，实现了哲学史上著名的“语言转向”。无怪乎他自称语言游戏说是场“哥白尼式的革命”。

5. 致力于方法与世界观统一的德国现象学

（1）现象学的缘起

现象学是现代世界哲学中一股强劲的“运动”。它分广义和狭义两类。狭义现象学是指20世纪以胡塞尔为创始人的哲学流派，由胡塞尔及其早年追随者的哲学理论所构成。广义现象学是指胡塞尔现象学产生以来，受其影响而产生的各种哲学理论及20世纪西方人文学科中，所运用的现象学原则和方法的体系。我们这里以胡塞尔现象学为主，兼顾广义现象学。

任何学说都是自己时代的产物，现象学的出现也不是偶然的，而是当时社会政治经济思想状况的哲学反映。首先，19世纪末20世纪初物理学领域产生了深刻的革命，出现了现代物理学，动摇了经典物理学的长期统治地位，这场革命在科学家和哲学家中引起强烈反应，导致了一场“物理学危机”。胡塞尔亲临其境，力图建立一种学说以帮助科学家们澄清和批判一系列基本概念和假定，从而使科学摆脱危机。其次，社会政治经济的危机必然带来意识形态的危机。两次世界大战给世界带来的苦痛，希特勒法西斯对人类文明的摧残等，都象阴影一样笼罩着人们，肇始于古希腊的欧洲文明陷入危机，理性沦丧。可是，人们不可避免地思考人的生存的意义。最后，上述两种危机的结果必是哲学危机。各种客观唯心主义日渐衰微，各种主观唯心主义纷纷登场。但胡塞尔认为它们无力给当时的危机以出路。重重危机强烈驱使着胡塞尔去创立新的哲学理论，这种理论既反映现实危机，又能指导现实走出危机，它就是胡塞尔的现象学。

现象学思潮从出现到发展壮大，由狭义走向广义，大致经历了三个时期：

胡塞尔现象学时期（20世纪初至30年代中）。胡塞尔创立现象学后，很快在哥廷根大学，慕尼黑大学形成了现象学学派。1913年到1930年，两派的一些主要代表人物，以胡塞尔为首，组织出版了《哲学和现象学研究年鉴》。因观点分歧，海德格尔另创学说。海德格尔学说被提出和纳粹上台，宣告此时期结束。

存在论现象学时期（20年代末至50年代末）。此时期是指德、法两国的存在主义，本书将有专章介绍。

综合研究时期的现象法（40年代以后）。狭义现象学解体后，现象学曾一度被冷落，但第二世界大战后，又成为各国哲学家关注的热点，变成了一种主要的国际性哲学思潮。比利时、西德、美国、法国等分别建立胡塞尔研究中心，出现了如比利时的梵布雷达，西德的兰德格里伯，芬克和比麦尔等著名的现象学者，苏联及东欧各国也不甘落后。捷克的帕托茨卡，波兰的因加尔登的研究为国内外的哲学家所注目；在亚洲，日本于1968年成立了现象学学会，1972年出版了《现象学研究》季刊。总之，从50年代始，现象学作为一股潮流冲击着各国的哲人，其势头至今未减。

观现象学之发展可知，狭义现象学是一种统一的学说，而广义现象学却是一场“浪推浪”的哲学运动，是现象学渗透于其中的哲学潮流，广义现象学的特征很难概括，而狭义现象学实质上指胡塞尔现象学，其特征留作后面概括。

（2）现象学大师胡塞尔

胡塞尔（1859—1938），出生于普罗斯涅兹城，犹太后裔，1881年在维也纳大学获数学博士学位。1883年起追随德国哲学家，心理学家布伦坦诺钻研哲学，从此与哲学结下了不解之缘，先后在哈雷、哥廷根、弗莱堡大学任教。主要哲学著作有：《逻辑研究》（1900—1901）、《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（1913）、《形式的和先验的逻辑》（1929）、《笛卡尔沉思》（1931）、《欧洲科学的危机和先验现象学》（1954）、《第一哲学》（1959）。

胡塞尔在其长达50年的哲学研究中，思想观点变动较大，他的哲学思想的基本特征很难用简短的几句话概括出来，只能在我们对其各阶段的论述中去寻求。

胡塞尔的哲学思想历程可大致划分为三个阶段：心理主义阶段（1900年以前）；在批判心理主义基础上形成的“描述的心理学的现象学阶段”（1901—1912年）；先验主义的现象学，又称现象学的方法阶段（1913年以后）。

对心理主义的批判。19世纪末，随着实验心理学的发展，心理主义在哲学、逻辑学、美学中风行一时，成为了一种独特的哲学思潮。它的基本观点是把逻辑当作一种思维艺术，把逻辑规律看作是来自我们经验的最早和最熟悉的心理规律，认识论甚至整个哲学是心理学的分支，真理就是相对于这些心理学规律而言的相对真理，没有绝对的真理。心理主义的主要代表人物是穆勒、冯特、利普斯、马赫、阿芬那留斯等。胡塞尔曾接受了心理主义，并见于其开课资格论文《关于数的概念——心理学的分析》和《算术哲学》一书中。后来接受了著名新康德主义者那托普和数理逻辑的创始人弗雷格对心理主义的批判，并在《逻辑研究》第一卷中主动批判心理主义，以建立自己的“纯粹逻辑”。

胡塞尔认为心理主义的主要错误是混淆了自然规律和逻辑规律。自然规律只涉及各种现实的事件，是通过归纳而得到的现实事件之间的因果联系的规律。现实的事件存在于现实的时间和空间之中。随时间地点而变化，因而自然规律是不精确的，是或然的；而逻辑规律是关于观念之间的联系规律，观念存在于时空间之外，不因时间地点的变化而变化，因而逻辑规律是精确的，普遍有效的，具有必然的真理，胡塞尔总结说：自然规律是经验的概括，逻辑规律是先天的原理，或然性屈从于必然性。心理主义企图从关于心理过程的经验概括中推出先验性的逻辑规律，是十分荒谬的。

前面说过，胡塞尔想借此建立自己的“纯粹逻辑”，但这里他只限于从自然规律和逻辑规律的对比中批判心理主义，而对逻辑规律的本体论基础置而未论，他主张逻辑规律是“客观的”，“自在的”，可时常又对这种带有实在论的主张表现出怀疑的倾向。1913年后，他对“客观”、“自在”作了先验主观唯心论的解释，对此，现象学派的大多数人表示不理解。

现象学的方法。现象学的方法是用来为解决现象学的问题服务的。在胡塞尔看来，现象学的问题主要有两类：本体论的问题和形而上学的问题，即先天观念的整体系统所涉及的问题和关于最终，最高问题和科学所涉及的问题。相应地，现象学的方法也有两种：本质还原法和先验还原法。

“括弧”法或现象学的“中止判断”现象学方法的一个“特色”，就是主张不以任何假设为前提，而达到必真的真理，为了保证做到这一点必然进行现象学的“括弧”或“中止判断”，即进行现象的还原。

胡塞尔认为，无论是唯物主义的经验，还是唯心主义的经验都是靠不住的，例如我们从不同的角度看立方体，只是看到其不同的外表和表现形式。这种非反省的常识的观点，是自然主义的和经验主义的，它并不能告诉我们立方体的本然真实性，犹如数学中的平面几何学的观点，缺乏透视性。胡塞尔宣称必须摆脱，中止这种自然主义的方法，把给予的存在和外部世界及作为经验主体的人的存在圈进括弧，看作不存在或存而不论，把间接知识也放在一旁，以便于专注自身的经验和对这些经验的体验，这样才能从同一立场上把现象描述为现象，获取直接的知识。这就是现象后的“括弧法”或“中止判断”，又称现象还原法。胡塞尔把这种态度称为“审视态度”。他指出，中止判断的主要功能是：用于帮助寻找可靠的开端；用于防止转移论题；防止在反省问题的过程中重新运用间接知识；防止循环论证。

本质还原法 本质还原法又称本质直觉法。前面讲到，在胡塞尔看来逻辑规律是先天的原理，不可能由推论而得到，相反，最基本的逻辑规律是一切推论的前提，是直接地被直觉到的。胡塞尔主张，不仅个别的东西和象逻辑规律那样本质的东西，也可以被直觉到，一切本质的东西都可以被直觉到。

胡塞尔规定了本质直觉法的基本原则，即“面向事物本身”。应注意，这里的事物不是指物理的事物，而是“直接的给予”或“纯粹现象”。胡塞尔认为，为了保证“面向事物本身”，就必须遵循一定的程序：先进行中止判断，在此基础上通过对个别东西的直观，使共相清楚地呈现在我们的意识面前。

胡塞尔认为，为了摆脱预先的假说，使本质还原得以顺利进行，就应把有关认识的对象存在的信念放在括弧里，束之高阁。这种信念包括存在的观点和历史的观念。所谓存在的观点指人们通常认为现实事物独立于我们的意识的观点，这是一种自然实在论的态度；所谓历史的观点是指历史上遗留下来的对世界历史的各式各样的看法，它常使我们持先入之见。悬置前者，可使我们认识世界的普遍本质，即共相；悬置后者，可把一切已知的意识外的东西（主体、客体、物质、精神）统统还原为现象，还原为依赖于意识，在意识中并通过意识把握的主观现象。只有在对存在的观点和历史的观点加以悬置的基础上，才能在对个别的东西的直观的基础上使共相清楚地呈现在我们的意识面前。他称此为本质还原的正面步骤。

他指出，本质即共相。本质还原以殊相为出发点，其步骤是：我们把现实的或想象的个别对象当作本质还原的例子，并通过自由想象的变更产生为把握共相所必须的多种多样的例子，再把这些例子作一个整体来“洞察”，直接进入事物的本质或超验的领域，便可把握多样性中保持不变的东西及意识活动的普遍的或不不变的结构。胡塞尔说这样不变的结构和规定性之总和就是这些例子的本质。本质还原也即完成了。

先验还原法 通过本质还原发现了事物的本质，但本质的存在方式，认识的主体和认识的对象的关系等问题，本质还原法未作说明。对于何为本质，胡塞尔在《观念》中一反《逻辑研究》中的看法——本质是一种独立于认识的主体而存在的完善的观念——而主张本质是先验的主体的一种意向活动的相关物。这样为了回答本质还原法无法回答的问题，就必须用先验还原法。

胡塞尔指出，先验还原是指把那种有关世界是自在、客观地存在的观点，还原为世界是关于先验的主体而存在的观点，因为世界是由先验的主体构成的。胡塞尔认为，人们通常持一种自然的心态，即认为包括人在内的世界是不依赖于我们的意识客观地、自在地存在的，认识是物质的一种特殊机能，可以经验到。这种自然心态把我们关于世界的知识看成一种既定的认识，而忽视了认识的可能性问题。胡塞尔坚持，我们应该先解决认识的可能性问题，在此基础上才能谈认识，这是一种哲学的心态。

胡塞尔指出，认识的可能性问题包括三点：

意识之外是否存在独立于意识的、自在的对象？

意识如何能越出自己达到对象或认识与认识的对象如何能取得一致？

认识的主体在认识对象的过程中起何作用？为了避免在认识可能性问题上出现自然的心态，胡塞尔说必须进行彻底的中止判断，即不仅要把关于一切事物存在的信念悬置起来，而且要把关于认识主体在世界中存在的信念

悬置起来，把自然的心态还原为一种对认识的可能性进行反省的、不作任何预先假定的、审慎的哲学的态度。

在经历彻底的中止判断之后，胡塞尔说最终剩下的是三项“现象学剩余”：“自我”、“我思”，“我思对象”，此三项构成他所谓必然的或纯粹的意识领域。这里的“自我”是指“现象学的自我”，即先验的自我，纯粹自我，我自身，而不是指作为有生命有机体的人；“我思”是指胡塞尔的意向活动和意向活动的组成部份，相当于现象的直观或现象学的描述。“我思对象”是指先验的自我通过我思的活动构成的对象。综合三项“现象学剩余”，无非是说先验的自我，纯粹自我通过意向活动，或相当于笛卡尔的《沉思集》中提到的怀疑、否定、理解、意愿、感觉等而达至先验自我。先验自我是还原的最终目标和结果。这样，在胡塞尔看来，现象学还原的最终领域，即在还原程序的终端出现的意识的“现象学剩余”，是一个绝对的、必然的、纯粹的自我意识区域，在这个区域内排除了事实性和偶然性因素，达到了把现象还原为在意识中通过意识把握的现象。

综观胡塞尔的现象学的还原法得知：现象学的还原离不开现象的中止判断，即括弧法和悬置法。中止判断是现象学的还原的前提和基础。也是进行现象学还原的手段和必要步骤。本质还原借助于部分的中止判断，先验还原借助于彻底的中止判断。

胡塞尔的整个还原过程可概括为：在一切自然主义者看来，世界上存在着现实事物，而胡塞尔却对此进行中止判断或现象的还原，得到现象之后，对现象进行本质还原，得到本质。与此同时，对现象进行先验还原，得到先验自我，本质和先验自我就是现象还原的目标，也是世界的本质。见下图：



总之，胡塞尔对认识论问题研究的最终结果是否认在意识之外存在独立于意识的，作为自在之物的对象，主张一切对象归根到底都是由意识活动构成的。这便是其先验唯心主义的基本思想。

“意向性”理论 胡塞尔认为，把存在圈在括弧里存而不论之后，所有反省的描述和阐明的活动都是意向活动。意向活动与先验的还原具有同等意义。

何为“意向性”？胡塞尔在现象学中将其规定为意识的根本特征。认为意识总是对某种东西的意识，在意指的行为和意指的对象之间存在着一种普遍的相关、联系，但是“意向性”概念不是胡塞尔首创，而是他从德国心理学家布伦诺坦那里承接来的。布伦但诺在心理学中引入了“意向的”、“意向的内部存在”概念，主张心理学的对象不是感觉，判断的意识内容，也不是直接经验，而是感觉，判断的意识活动，这种意识活动是一种特殊的心理能动性，或叫意动。意动不能离开客体，它一定要指向一个客体，涉及一个客观内容。

胡塞尔接受了上述观点并加以发挥，提出了自己的意向性学说，它包括四个方面的内容。第一，意向活动的主体。胡塞尔认为纯粹的自我是纯粹的

思想活动，即意向的活动的执行者。纯粹的自我发射出去多种多样的意识的活动，同时又将它们汇集起来。

第二，意向的活动。胡塞尔指出，意向活动的主体正在做什么，便构成意向的活动自身。意向的活动是纯粹的意识生活中的实的环节，它包括非意向的素材（如颜色的、味道的、兴趣的，以及运动的感受）和使这些被动素材“激起”并赋予它们以意义的那种活动本身。纯粹的意识生活具有一种意向的活动与意向的活动的对象相对应的结构。

第三，意向活动的对象。胡塞尔说意向活动的对象来自于意向活动的综合，这种综合既包括构成意向活动的对象的内容（对象是什么），又包括构成这种对象的性质，这种性质可以决定对象的内容是作为被直观的内容，被想象的内容，还是被怀疑或肯定的内容。

第四；意向活动的目标。胡塞尔指出寻求自明性就是意向活动的目标。具体地讲，意向活动就是使意识的对象成为自我给予的对象，即使意识的对象成为自明的对象。

从时胡塞尔意向性理论的简介中可以看出，先验还原法是通过意向活动完成的。意向性是胡塞尔的“现象”的一个显著特征，意向活动是现象学方法中重要的一环。

现象学的方法是一种认识方法，同时也是一种认识论和世界观，它体现了胡塞尔先验唯心主义的基本思想。

生活世界和目的论的历史解释方法。胡塞尔晚年以目的论的历史解释方法，研究生活世界，以期开辟通向生活世界之前的、更深一层的、纯粹意识的道路。胡塞尔之所以这样，是出于下述原因。胡塞尔早期以现象的中止判断为前提和手段，中经本质还原和先验还原，得到了作为世界本源的先验自我，先验的意识活动及先验的意识活动的对象。他后来发现这种过渡太快，似乎是跳跃式的，人们虽可达到先验自我，却不容易真正理解，物理主义的客观主义为何必然要被先验的主观主义所代替，而对生活世界进行目的论的历史解释能使人们做到这一点。其二，胡塞尔晚年划分了四种本质：与描述自然科学的领域有关的相形本质；与精确科学领域有关的本相的精确本质；与意识领域有关的本相的描述本质；包括人的本质，生活世界的本质，哲学的本质等等在内的历史的本质。这种本质通过历史的发展而呈现，它必须通过目的论的历史解释。一言以蔽之，胡塞尔晚年研究生活世界的目的，在于以目的论的历史解释方法补充早年的现象学的方法，即本质还原法和先验还原法。

目的论的历史解释方法 胡塞尔目的论的历史解释方法是一种释义学，这种解释方法之所以冠之以“目的论”的，是因为胡塞尔认为历史有一个总的目的，该目的融于生活世界之中，但它不会主动呈现出来，必须通过解释而使它明确起来。而历史的核心是哲学史。胡塞尔把这种解释分为三个组成部分：解释者，被解释的作者，被解释的作品。

在胡塞尔看来，目的论的历史解释是为了使历史的目的凸现出来。因而，作为解释者的人，不是随随便便的人，只能是能够负担起全人类责任，受过伟大的哲学传统熏陶、坚信普遍知识的可能性、愿为真理而献身的人。又因为，历史的精髓是哲学史，所以，解释者必须批判地回顾整个哲学史，这就要涉及到一些作者和作品。对这些将涉及到的被解释者和被解释作者，胡塞尔提出了如下问题：被解释的作者所面临的形势及如何面临，他的原初的动

机，作品在他本人那里的原意及历史意义，作者以后是否发生意义的转移和掩盖。胡塞尔认为在这一系列问题的回答中，既可以使历史的目的明确起来，又可以弥补现象学的方法在解释物理主义的客观主义方面的欠缺。

胡塞尔还强调指出，目的论的解释的对象，虽然不局限于个别的哲学和哲学作品，而是整个哲学史，但又必须精选出有代表性的例子。精选的标准是被选例子是否具有时代性，是否体现哲学的根本理论。

生活世界 胡塞尔在对生活世界进行解释之前，将世界划分为三个世界，即科学和哲学的理念世界，实践活动的生活世界，纯粹自我和纯粹意识的世界。三者之中，将前者进行还原可成为后者，即科学和哲学的观念世界可还原为实践活动的生活世界，实践活动的生活世界可还原为纯粹自我和纯粹意识的世界。这样，经历了双重还原之后，在胡塞尔眼里只剩下一个世界：纯粹自我和纯粹意识的世界。如前所述，胡塞尔主张纯粹自我和纯粹意识是超越生活世界而存在的一个“极”，它本身不是世界，而世界是由先验自我通过意向的活动构成的，因此，从胡塞尔先验唯心主义角度来看，剩下的唯一世界就是实践活动的生活世界。

胡塞尔按照目的论的历史解释方法应对被解释的作者和作品提出问题的要求，着重分析了近代科学和近代哲学是如何从生活世界产生出来的。

胡塞尔指出，文艺复兴时代，自然科学和某些实践的技艺有了长足的进步，人们的思想得到解放，且具有大胆设想和归纳的精神，这些主客观条件便是近代科学家和哲学家面临的形势。在这种形势下，他们的原初动机是对空间中的一切形状进行理念化，建立一个彻底的普遍的形式化的数学，然后对物理世界进行数学化，以便对整个世界进行理念化。然而，在胡塞尔看来，他们的这种原初动机在科学发展历程中发生了意义转移和掩盖，自伽利略始，自然科学家以数学化了的物理的世界偷偷摸摸地取代我们的日常的生活世界，自然科学创造出来的本来是用来“改进原初在生活世界的实际地被经验到的和可被经验到的领域中唯一可能的粗略的预言的目的而被设计出来的”理念化的衣服却掩盖了自然科学的本来的意义。胡塞尔接着指出，客观的、自在的真理的本来意义不能在物理主义的客观主义中寻找，而只能在先验的主观主义中得出规定。按照先验的主观主义，自在的真理由主体构成，客观性在于主体间性，客观性的意义由主体性决定，因此，胡塞尔说，在哪里建立主体间性，哪里就有客观性。在经历了上述一番目的论的历史解释之后，胡塞尔指出了近代自然科学的历史意义。胡塞尔说，自然科学造福于人类，改善人类生活，可同时产生了副作用，即产生了一股物理主义的客观主义思潮，它割裂主体和客体，无法解释为何在世界被认为是一个统一的数学系统时，会出现数学、逻辑真理（先天的真理）和自然科学的真理（经验的真理）的差别。指出，在对物理主义的客观主义的批判中，近代哲学史上产生了一股与之相对立的思潮；先验的主观主义。笛卡尔通过普遍怀疑建立“我思故我在”的命题，贝克莱和休谟从经验主义出发将笛卡尔的观点加以发展。贝克莱认为物是感觉的复合，感觉之外有无事物存在不可而知，休谟沿此方向走到了尽头。康德提出了先验哲学以补充贝克莱、休谟经验主义之不是，指出了主体的先验范畴在认识中的作用。胡塞尔认为，凡此种种主观主义固然冲击着物理主义的客观主义，但又存在着缺陷。他说，他们正确地指出客观事物是由主观的意识活动构成，却把这种意识的活动归结为心理活动，这必将导致心理主义。为了摆脱这种困惑，胡塞尔把进行这种构成的自我和意

识活动规定为先验的自我和先验的意识。胡塞尔以先验的主观主义，或先验的现象学代替物理主义的客观主义对生活世界的目的论的历史解释，无非是把生活世界也纳入他的先验的现象学的研究范围。这样，先验的现象学不仅渗透于纯哲学的领域，也渗透到了生活的领域，渗透于一切领域。

胡塞尔的现象学非常艰深、复杂，这不仅因为他的文字的艰涩，论述的抽象，而且还由于他不断地否定自己，自称是一个永远的哲学的“探索者”和“初学者”。现象学对以后来的各种科学的影响的深度和广度是空前的。因此，对于胡塞尔的现象学，我们不需要加以什么评论，他的哲学的特点、特征从现象学的艰深，复杂中即可窥见。

（3）现象学的辐射圈，广义现象学简介

如前所述，现象学的出现引起一个“浪推浪”的哲学运动。这场运动可以说是以胡塞尔的现象学为核心，向外辐射而形成的，有的继承了胡塞尔现象学的部分观点，形成了自己的理论，但更多的是借用胡塞尔的现象学方法，以建立自己的理论，分析、解决该理论所面对的各种理论和现实问题。

存在主义，无论是德国的，还是法国的，都是在继承现象学观点基础上形成并衍生的，如法国的萨特、梅洛·庞蒂。而存在主义的先驱之一，德国的海德格尔，同时就是一个现象学者，他曾是胡塞尔的学生。人们习惯于称他们为存在主义者，因此，他们的观点将作为存在主义思潮而被介绍。

伽达默尔的解释学，受到过胡塞尔目的论的历史解释方法的影响。如果从解释学的产生角度看，伽达默尔的解释学，就是在海德格尔为其提供的本体论和方法论的基础上建立，在许多方面他的学说是海德格尔的思想的直接阐发。因而可以说，海德格尔的学说使解释学的研究方向发生了根本的变化，而海德格尔首先是存在论现象学创始者。不仅如此，解释学还作为一种分析方法，被各种学科广泛地采用。在这一点上可同现象学媲美。现象学作为一种分析方法，较为广泛地应用于历史学、社会学、语言学、宗教学、精神病理学、文学理论等人文科学各领域。因此，不论现象学这种理论是否存在这样或那样的不完善，是否存在这样或那样的不可解决的困惑，但作为一种方法已被各类学科所接受。这或许就是胡塞尔现象学的魅力所在。

6. 现代西方非理性主义哲学与现象学运动的汇合：德国存在主义

（1）存在主义的产生及特征

存在主义是 19 世纪中期以来出现的现代西方非理性主义哲学思潮和胡塞尔开创的现象学运动的一种汇合。它于 20 世纪 20 年代正式形成于德国，40 年代盛行于法国，以后又流传到其他国家，是人本主义思潮中最大的一个流派。

存在主义于两次世界大战期间形成和流传于德国和法国并不是偶然，有其社会历史原因和理论背景。德国是第一次世界大战的战败国，法国在第二次世界大战期间受到德国法西斯的侵占和践踏。两次大战，给这两个国家带来了物质和精神上的双重危机，西方资产阶级自文艺复兴以来一直宣扬和信奉的理性、自由、平等、人之尊严和权利在战争的“铁蹄”下消失殆尽，代之而起的是人性丧失、自由被剥夺、尊严遭破坏、生存受威胁。焦虑、恐惧、迷惘、困惑、烦闷似一团浓厚的乌云笼罩在人们的头上。战后，两国的物质

生产有所发展，但物质财富大量涌现，并未给人们带来享受，却使人反而受物的支配，成为了物的奴隶。人的本质是什么，人生存的意义是什么，人的命运和前途又是什么等困扰着人们，人们百思不得其解。正是在这种状态下，存在主义出现了。

从思想渊源上看，存在主义继承了胡塞尔的现象学（第五章已作论述）及丹麦哲学家克尔凯郭尔的生存哲学和法国哲学家柏格森的生命哲学的部分观点。克尔凯郭尔认为，哲学要研究“人的存在”，回答“人如何去生活。”主张人的一生经历享受的、伦理的、宗教的三个阶段。只有到宗教阶段，人才能摆脱孤独、消除畏惧。柏格森认为，哲学研究“生命”，生命的基本特征是“绵延”和“生命冲动”，主张认识生命只有凭借直觉，在直觉中认识和被认识者融为一体。存在主义正是以克尔凯郭尔的观点为雏形，以胡塞尔、柏格森的观点为思想材料而建立的。

第二次世界大战以前，德国是存在主义的中心，其代表人物是海德格尔和雅斯贝尔斯。战后至60年代，法国取代德国成为存在主义的中心，代表人物是萨特、加缪、梅洛-庞蒂。除德法两国外，巴雷特、怀尔德和蒂利希等人于50年代把存在主义传入美国，并象在欧洲一样，超出哲学领域，影响波及美国文学、艺术、社会学、教育、宗教等领域和方面。日本哲学家西田几多郎、三木清、田边元等人于20年代把存在主义引入日本，并于50年代广泛流传开来。

在不同的存在主义者那里，存在主义有不同的表现和特征，并且有有神论存在主义和无神论存在主义之分，但它们仍有共同之处。首先，存在主义的“存在”有特定的含义，它既不是指具体的物质存在，也不指唯心主义所讲的“存在”（主观的存在和“绝对观念”），而是特指人的“自我”存在，即先于主客体分立的个人的纯粹意识活动或意识的意向性、指向性。所有存在主义者都以此为他们的哲学的出发点和基础。他们认为哲学唯有研究“人的存在”及人存在的烦恼、死亡等情态，才可揭示出人生的意义和价值。第二，他们认为，对“人的存在”的认识不能通过传统哲学的认识论，尤其是理性主义哲学，而只能揭示、照明。第三，他们认为主观的纯粹意识是最可靠的存在，而外在世界却是偶然的、没有确定性的、无意识的、与人相疏远和相对立的世界。这就是说，支配世界的不是理性，世界亦无规律可循，纯粹的意识才是支配世界的至高无上的力量。第四，他们认为，他人、社会、自然及关于自然和社会的科学理论是对人的存在和自由的束缚，人只有摆脱与所有这一切的联系而成为孤独的人，才是真正存在的人。他们否认社会、自然、他人存在，否认关于自然、社会的各种科学理论。第五，由于他们上述的观点，他们在历史观上必然是唯心主义的。

（2）基本本体论的海德格尔

第五章已述，现象学有广、狭义之分，狭义现象学是指胡塞尔现象学，广义现象学是指存在论现象学，即以海德格尔为鼻祖的存在主义。

海德格尔（1889—1976）出生于德国梅斯基尔希。1909年进入弗莱堡大学，主攻神学，兼修哲学。1914年获弗莱堡大学哲学博士学位。1916年随弗莱堡大学哲学系教授胡塞尔研究哲学，深受胡塞尔的影响。1928年胡塞尔退休后，海德格尔接替了他的教授位置。其主要哲学著作有：《存在与时间》（1927）、《什么是形而上学》（1929）、《论真理的本质》（1943）、《论人道主义》（1947）、《林中路》（1949）、《形而上学概念》（1953）、

《诗、语言、思》（1971）等。

海德格尔师从胡塞尔研究现象学，同意胡塞尔关于现象是一门描述科学之观点，但当胡塞尔进一步发展现象学的方法论理论，从而靠近新康德主义的先验唯心主义的时候，海德格尔提出了疑义，并离开了胡塞尔，创立了一种关于“人是唯一真正的本体”的“基本本体论”或“有根的本体论”，从而改变了现象学的研究方向，结束了胡塞尔现象学时期，开创了存在论现象学，即存在主义。

基本本体论的建立。海德格尔自称是一位本体论哲学家，并且他最终的目的也是要用现象学的方法建立一种新的本体论，即基本本体论。他指出，要做到这一点，必须摧毁以往本体论。他认为以往的哲学家，从柏拉图、亚里士多德到黑格尔，他们都犯了一个根本性的错误，即他们总是从“世界”方面而不是从“存在”方面探讨哲学问题，即使他们讲到“存在”，也是把存在当作现成已有的、具有规定性的东西，当作某种存在者。他们只追问在是什么，而不追问在者怎样在、为何在，即不研究在本身。而本体论“总是只在在者的在中思在者。然而只要在的真理没有被思，一切本体论就都仍旧没有根基。”（海德格尔：《论人道主义》，载《存在主义哲学》，第127页）为此，他提出了两个重要概念并作了区分。

“在”又称为“存在”。海德格尔一方面把它看作一切物的基础，表示事物存在的可能性，另一方面指事物的显现、在场，而不是具体的、现成的存在物；在者又称为存在者、存在物，指现成已有的存在物。在海德格尔看来，“在”的问题比“在者”的问题更为根本，在本体论研究中具有优先地位。这种优先地位表现为：第一，在存在状态上是优先的。海德格尔指出，“在”是确定在者作为在者的那个东西。这就是说，“在”是任何一个在者，在其有任何内容的时候，都必然已经具有的性质，或者说，一切在者首先必须在，才能成为现实的、确定的在者。没有在，就没有在者。第二，在本体论上是优先的。海德格尔说：“‘亲在’是根据在它自己身上的它的存在规定性而是‘本体论的’”。（洪谦主编《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第363页）这就是说，只有“我”是这种在者，即在究竟成为什么样子还不明确时，它的“在”已经明确了。因此，“我”就是“在”，“在”就是“我”。“我”应该从本体论上首先加以探讨。第三，“作为一切本体论的可能性之‘在者状态’的本体论的条件”（洪谦主编《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第363页）是优先的。在海德格尔看来，一切在者，即整个世界得以存在，并可能成为什么样子，皆因为有“我”的“在”作基础。

由此，海德格尔认为，以往本体论研究“存在”，而忽视了“我的在”这个“根”。所以，它们是“无根的本体论”，而他自己的本体论是“有根的本体论”。

海德格尔指出，以往哲学家的本体论之所以失去根基，主要由于他们研究方法不对。他们采用过多种方法，这些方法有一个共同的特点和缺陷，即把在和在者混为一谈。在哲学史上，笛卡尔提出“我思故我在”命题，试图为哲学找一个坚实的根基，但他没有说明“我在”的在的意义，并且当他把客观现实当作对象来思考时，他又陷入了主客体分裂的二元论。鉴于此，海德格尔认为，建立有根本体论的方法只能是胡塞尔的现象学方法。

海德格尔认为，现象是指人的先验意识现象，在这种现象背后并不隐藏着与现象不同的本质，现象本身就是“本质”；但这种“本质”又是处于无

遮蔽状态，它本身就是现象。现象和本质是同一的，都是意义的结构。为此，为了达到现象学意义下的现象，就必须抛弃传统认识论的方法，采用现象学方法。传统认识论认为，认识就是主体对客体的反映，真理乃是主客体的统一，其认识方法和过程是由现象到本质，由具体到抽象，从感性上升到理性。而现象学方法是一种直接显示、澄明在的意义和结构的方法，其目标不是解决主客体关系，而是展现、澄明人的在本身，它所获得的真理就是人自己的在的真理，是在的“无遮蔽状态”。这样，经海德格尔与修订过的现象学方法不再是一种认识论的方法，而是本体论化了的方法，同其基本本体论融为一体了。正因为此，他的基本本体论又称现象学本体论。

此在的基本状态烦、畏、死。海德格尔认为人的存在须臾也离不开烦闷、畏惧和死亡，因为人只有处于烦闷、畏惧和死亡的状态时，才能真正体会到自己的存在。

烦闷 海德格尔认为，作为此在的人的存在是处于不断活动的过程中的存在。人生在世不但要与世界打交道，而且也要不断与他人发生各种关系。可是，在这种交往和关系中，人仍感孤独，产生烦闷。因为“只要此在是‘在世的在’，它就彻头彻尾地被烦所支配，‘在世’打上了烦的印章，这烦与此在是一而二二而一的。”（海德格尔：《存在与时间》，第243页）

所谓烦闷，是个人为使自己同别人区别开来，突出自己而表现出来的一种内心状态。它分为烦心和麻烦。烦心是指人（或此在）与他物发生关系的存在状态。海德格尔强调，物为人所奴役，因而处于烦闷中的此在，是与其使用的用具发生关系，而不是直接与物发生关系。他举例说，一把锤子之所以成为锤子，就在它被人用来锤击，离开了锤击这个活动，锤子就不成为锤子了。这种使用活动既揭示了此在本身的在，也揭示了用具的在。推而广之，通过用具的使用，便可揭示他物以致世界的存在。世界只是此在的人使用用具时积累起来的经验，而真正的物、真正的世界是此在不可理解的。烦心即由此而生。麻烦是指人（或此在）与他人发生关系的存在状态。这是烦恼心的引申。海德格尔认为，此在不仅与用具发生关系，而且还同与此相联系的人，如锤子的制造者、出卖者等发生关系，这就是说，此在的在与他人一道在世，即共同存在、共同在世，或者说，在世的世界不是孤立的个人的世界，而是与他人共同的世界。在这种共在中，此在就会不可避免地把自已的本真的“存在”消溶在他人的存在方式下，即沉沦于世界，使自已成为一个“普通人”，从而成为非本真的“存在”。所以，人越是消溶于共在，越具社会性，就越是失去自己，越是感到麻烦。而这一切又是不得不为之的。

畏惧 海德格尔指出，既然人在现实的日常生活中，无论是同用具打交道，还是同人打交道，均无法达到本真的在，反而失去本真之我。那么，为达到此在的本真的在，必须另觅他途。这“他途”即是畏惧。此在只有在畏惧的状态中，才能领会此在自身。

在海德格尔看来，畏惧是指孤独的个人被抛入虚无的世界中，并被社会所遗弃而产生的一种“茫然失措”的情绪。它分为恐惧和畏。恐惧指向某种确定的在者，即指周围的具体对象对人造成威胁，使人感到害怕。“所以惧怕与怯懦的人是被他现身于其中的东西执着住的。这种人在努力回避此确定的东西时，对其他东西也变得惶惶不安，也就是说，整个变得‘昏头没脑’的了。”例如，在麻烦和烦心中，人害怕他人伤害或背叛自己，害怕失去某物或得不到某物。人只要在共在之中，就无法逃避诸如此类的害怕，于是“变

得昏头没脑”的了。畏，作为此在的基本状态是先天固有的，是一种无形的、不可名状的力量对个人造成的威胁。它与恐惧具有原则的区别。恐惧展开此在在在日常生活中的当下状态，因而知道何物可怕，如何可怕，而“畏之所畏说明的是：进行威胁者什么也不是。畏‘不知’其所畏者是什么。”（海德格尔：《存在与时间》，第231页）那么，这种无名的力量究竟力何，来自何处？海德格尔指出，“畏所畏者就是在世的在本身”（海德格尔：《存在与时间》，第232页）在“畏”中，人摆脱了麻烦和烦心，摆脱了沉沦于世的状态，作为在的可能性存在而不是确定的在者存在，回到此在在世的在本身之中。因而“畏”为此在提供了一种回到自己的本真的在的可能性。然而，此时，此在又陷入茫然失措的状态，即“不在家状态”。人们企图逃避这种状态，只好放弃可能性的本真的在，而倾向于沉沦，使自己受“常人”支配，以从中寻得“家”。因此，在海德格尔看来，畏是沉沦和异化的根源，畏永远逼迫着此在，人永远也摆脱不了诚惶诚恐的命运。

死亡 海德格尔指出，尽管人甘愿放弃本真的在而沉沦于烦闷之中，以寻得“家”，可无法逃避生之极限——死。也只有在死亡中，人才能真正领悟到威胁，领悟到此在的在。实际上，所谓畏就是畏死。

死亡是指此在的终结，是人最根本的可能性。在海德格尔看来，这种“可能性”含有如下几重含义。死亡是此在的未来可能性。死并不是现成的、已经实现的东西，而是行将到来的、作为可能性的死。死亡是此在的最关乎自己的可能性，任何人的死只是他自己存在的极限，是他自己的死，谁也无法代替和挽救。死亡还是此在的无关涉的可能性，这是“关乎自己的可能性”的引申。既然死只关乎自己，就与他人、世界毫无关联。死亡也是此在的不可确定的可能性，任何人都无法逃避死亡，但死亡何时到来是不确定的，它随时随地都可能到来。总之，人只有面临死，“先行到死亡中去”，才能最深刻地领会到自己的存在，领会到此在的在的具体结构，相反也会领会到死亡对自己的威胁。因为，此在一旦领会了死亡，面临着死亡，就会把烦闷弃之于荒野，专注于唯一剩余物——自己的具有独特个性的生命，即此在的本真的在。为此，海德格尔指出哲学就是“习死之学”，主张人们“为死而在”。

为了避免自己的“习死之学”陷入消极、悲观主义状态，海德格尔指出，在死亡来临之前，此在抛弃了原来为之而烦闷的一切后，毫无牵挂，可以自由地开展自己的最关乎自己的能在，自我设计，以便有选择地实现此在的在的各种可能性。海德格尔希望以此为自己的哲学带来一息生机。

总之，海德格尔认为，此在（或人）所处的世界是虚幻的、神秘的和不可理解的，人的一生充满着各种烦闷和畏，只有一死了之，别无选择。

此在的时间性。海德格尔认为，此在的在是一种在起来的动态的过程，其中包含先行于自身的在、在世的在、依附于世界内的在者的在等三个环节，这三个环节分别代表将来、过去和现在三种时态。海德格尔说，这种与此在相关的时间就是此在的时间性。

海德格尔指出，此在的时间性不同于通常所说的“一般时间”。传统时间观认为，时间分为过去、现在和将来，而过去是过去了的现在，将来是还未到来的现在。海德格尔说，他们的时间观以“现在”为核心，过去、现在、将来三点一线，形成一条均匀的、不可逆的时间之流。这种时间观的总公式实质为“现在 现在 现在”。而此在的时间性即“实际的时间”，与此在共存亡。它不承认有先后顺序，未来并不比过去迟，过去也并不比现在早。

过去是我们早已在其中的所在，是孕育万有的胚胎。因而过去不可能有“遗忘”，只有“回复”，它总是在场。走向未来就是走向过去，过去、现在、未来三者相通。但在三者中，将来更为根本。在海德格尔看来，此在不是一般的在者，它的根本特性就在于它是一种先于自身的存在，是作为可能性、将来而存在。因而“曾在出自将来，如此这般；曾在的（更好的说法是曾在着的）将来从自身中放出现在。”（海德格尔：《存在与时间》，第374页）这就是说，未来先于过去而存在。

海德格尔的哲学思想非常丰富，除上面论述的几个方面外，他还论述了“人的本真存在与非本能存在”、“真理和语言”等。如同他政治上在纳粹执政期间，出任弗莱堡大学校长，公开宣称对纳粹效劳而影响深远一样，他的存在主义思想也广为流传，形成了一种国际思潮。对他的研究要客观、辩证。把其政治的污点看作一次性事件，而把其思想看作普遍性的财富。

（3）生存哲学家雅斯贝尔斯

德国存在主义的兴起和流传，还与另一位哲学家分不开，这就是创立生存哲学的雅斯贝尔斯。他与海德格尔同是德国存在主义的主要代表人物，也是整个存在主义流派的先驱。

雅斯贝尔斯（1883—1969）出生于德国奥登堡。1909年获海德堡大学医学博士学位。1913年到文德尔班领导的海德堡大学哲学系讲授心理学。1919年在胡塞尔影响下，发表《世界观的心理学》一文，探讨人生，宣扬存在主义，走上哲学研究的道路。后迁瑞士。其主要哲学著作有：《哲学》（1932）、《理性与生存》（1935）、《存在主义》（1938）、《论真理》（1948）、《历史的根源和目标》（1949）等。

雅斯贝尔斯把哲学变成一种人对上帝信仰的内心体验，主张人通过“超越”而达到与上帝合二为一的境界。是一位有神论的存在主义者。

通过内心追寻存在的“存在哲学”。雅斯贝尔斯曾对哲学作了简短的界定。他认为，哲学以人的个性、命运、经验等为形成基础，引导人们领悟自己的存在。“无论什么地方，只要思想使人们领悟他们的存在，就有哲学。”（雅斯贝尔斯：《哲学与世界》，第3页）哲学思想是出于自由创造。他称这种哲学为“生存哲学”，其任务或使命是通过人的存在，发现作为本原的实在，即存在本身。

什么是真实的存在？雅斯贝尔斯认为，以往哲学家作出过多种回答，但他们均从主客体二元分立观点出发，把存在当作对象，没有找到真正的答案。他的回答是：存在的既不单单是主体，也不单单是对象，而是居于主客体之上的东西，即大全。存在即大全，揭示存在，就是揭示大全。

那么，如何理解大全？雅斯贝尔斯认为，一般地说，大全有两种主要形式：“围绕我们的存在本身”和“我们所是的存在”。作为存在本身的大全又表现为世界和超越存在两种形态。世界不是我们本身，但我们包容于世界之中；世界也不是对象，而是观念。人所知的存在只是世界中的一部分，而非整个世界。超越存在不是世界，它借助于世界中的存在说话。然而，当世界建立在自身的基础上，无法指出超出自身以外的东西时，超越存在就无从谈起。作为我们自己所是的大全又表现为此、一般意识、精神、生存四种形态。雅斯贝尔斯的此在不同于海德格尔的此在，是指生活于一定环境中的特殊的人的存在，为多门具体科学所研究。一般意识，即意识本身，是能够反思的人的存在。每种存在的事物都通过它而成为人的对象。精神与观念相

联，人通过观念可使他们面对的外界世界与自己的心灵统一起来，是较意识本身更为深层次的人的存在。雅斯贝尔斯指出，上述三种方式是人作为世界中的对象的方式，它们同世界、超越存在两种形态一致，都属各门具体科学的范围，尚不能揭示人的真正存在。而生存作为“我所有的一切以及可能变得对我真有意义的世界上一切都绕着旋转的轴心”（雅斯贝尔斯：《哲学的远见》，第21页），能够揭示人的真正存在及整个世界的存在。它是大全的核心。揭示大全，就是揭示生存。

雅斯贝尔斯认为，大全并不是对象，无法以日常的认识论方法把握。达到生存也是如此。我们只有依靠神秘的内心体验。具体地说，就是依靠生存照明。生存照明不是一种方法，不是认识生存，它是一种学说，是寻求生存。生存照明离不开一定的范畴，即生存概念。在雅斯贝尔斯看来，生存概念同超越存在概念密切相联。超越有三层含义：超越对象世界趋向存在本身；超越存在趋向独属于我自己的生存，在超越存在中完成对生存的深刻体验；超出我自己的生存的界限以外的存在，因为生存并不是关于存在的一切，不是存在本身。超越存在给予世界以统一性，给予人以生存和自由。这就是说，雅斯贝尔斯把对生存的把握归结于绝对的超越存在。而所谓超越存在实际上就是上帝。

由上可见，雅斯贝尔斯的“生存哲学”实际是关于“超越存在”、关于上帝的哲学。

作为人的本质特征的“自由”。在雅斯贝尔斯看来，超越概念与自由相联。每个具体的人都是有限的、相对的，而作为生存，人又趋向无限、绝对。这种由相对趋向绝对、由有限趋向无限的活动，既是人的真正存在，又是人的自由。他把自由区分为外在自由和内在自由。外在自由受外在因素制约，不是真正的自由。内在自由是与人的生存、人的本性相一致，是真正的自由。内在自由构成人的本质特征。他认为，自由是个人自主地作出选择、采取行动的结果，具有独立自主性。它企盼自我与自我的交往，企盼人要做到信任，反对任何隔绝、独断和不信任。因为，这一切都会淹没个性，从而淹没自由。然而，雅斯贝尔斯又指出，自由的独立自主性不等于主观性。他认为自由也必须超越个人的界限，趋向超越存在和上帝中实现。这样，自由又具有了“超验”性质，即具有了“客观”的属性。

新人道主义。雅斯贝尔斯主张超越存在，寻求自由，其目的是为了论述人，建立他的“新人道主义”。如前所述，在雅斯贝尔斯看来，每一个具体的人都是相对的、有限的。各门科学，如心理学、生物学、社会学等都研究具体的人，以获得关于人的知识。但这种知识只是关于人的具体的知识，不能包括人的存在的整体。唯有关于生存的“超越存在”式的照明，才是关于人的存在的整体知识，即对人的知识“不能从我们所认知到的东西上去寻找，而应该穿过他身上一切可认知的东西，单单从他的起源上予以非对象性地体验。”（雅斯贝尔斯：《新人道主义的条件和可能》，载《存在主义哲学》，第230页）因此，在雅斯贝尔斯眼中，“人”不是我们通常意义上讲的“人”，而是作为“生存”的人，是上帝造的人。雅斯贝尔斯还论述了人与人的交往，人在社会、集体中的地位等，以区别于克尔凯郭尔的“孤独个人”。但这一切均无法抵消他所讲的“人”的“先验性”。

鉴于西方社会科学技术的发展所带来的“平均化、机械化、大众化”使人丧失其存在的独立性，也鉴于他对人的理解，雅斯贝尔斯提出，西方传统

人道主义已陷入崩溃，应建立新人道主义。他为新人道主义提出了几点要求：第一，“要突破技术世界的框子”。科学技术既给人带来大幸，又给人带来不幸。要避免其不幸，利用其大幸，使个人重新发挥其独特的个性和自由。第二，要摆脱现代社会的各种政治机器、极权和暴力。西方社会庞大的官僚机构威胁着人的生存。要公开拥护精神自由，并为建立保障精神自由的政治制度而斗争，以摆脱当前的现实状态。

雅斯贝尔斯志在“超越存在”，面向上帝，不得不走向信仰主义和非理性主义。这是其哲学的根本结论。

自雅斯贝尔斯之后，存在主义的重心逐渐移向了法国。

7. 弗洛伊德主义（后期）及其在奥美的修正理论

（1）弗洛伊德早期的两大发现：“无意识”和“性本能”

弗洛伊德主义因其创始人而得名。而严格地讲，弗洛伊德主义是指弗洛伊德的后期思想，即指他早期的两大发现——“无意识”和“性本能”在社会历史、文化领域的运用。因此，论述后期弗洛伊德主义必需先介绍其早期的两大发现。

弗洛伊德（1856—1939）。出生于奥地利弗莱堡一个犹太籍的商人家庭。1876年起在著名生理学家E·布鲁克的生理研究所研究低等动物的神经结构与功能。1881年获维也纳大学医学博士。1882年进入维也纳公立医院研究脑解剖及精神病理学。1885年到巴黎随精神病学家J·M·沙尔科进修精神病学，并且开始涉猎精神病的心理原因。1886年回维也纳与生理学家J·布鲁尔合作研究歇斯底里及其疗法，创立了心理分析学说。其主要著作有：《梦的解析》（1900）、《日常生活的心理病理学》（1904）、《性欲理论三讲》（1905）、《精神分析引论》（1910）、《超越快乐原则》（1920）、《文明及其不满》（1920）、《群众心理学和自我的分析》（1921）、《自我和本我》（1923）等。

弗洛伊德进行精神分析时，提出“无意识”和“性本能”，认为人的一切活动——精神的物质的都是缘于这两个因素，并把这理论运用于解释社会历史、文化。弗洛伊德主义的基本思想和特征即如此。

“无意识”是弗洛伊德对人的心理结构进行分析时的独特发现。他认为人的心理由三个系统：无意识系统、下意识系统和意识系统组成，三者具有不同的特性、起着不同的作用。意识系统同直接感知相联，它面向外部世界，完成着感官的作用，是心理结构中的最高层；下意识系统处于意识系统边缘，是储存在记忆中的东西。而“无意识”则处于心理结构的深层，是人的生物的本能、欲望的贮藏库。这种本能、欲望具有强烈的心理能量的负荷，能够自己决定自己，并总是为自己寻求出路，追求着得到满足。弗洛伊德还认为人作为社会存在物，总是力图掩盖自己身上的动物本能，不曾注意到无意识，而正是这无意识是心理的深层基础，是进行心理分析的理论基石，“心理过程主要是无意识的”。

“性本能”也是弗洛伊德的独特发现。他在把无意识归结为人的基本本能后，又把人的基本本能归结为原始性欲，或“性本能”。他称之为“力比多”。弗洛伊德认为，性本能是人与生俱来的，但在不同的年龄阶段，它的对象和表现形式有所改变。弗洛伊德将它分为三个阶段，每一阶段上都有一

个能使力比多性欲满足的“动欲区”。第一阶段是口腔阶段，动欲区为嘴和唇；第二阶段为肛门阶段，动欲区为肛门；第三阶段是“崇拜男性生殖器”阶段，动欲区为生殖器，此时，儿童从“自恋”转向“他恋”。之后，弗洛伊德又提出“恋母情结”和“恋父情结”，即“俄狄浦斯情结”和“爱兰克拉情结”。

“无意识”和“性本能”是“足以触怒全人类的发现。这些发现构成了弗洛伊德主义的基础，同时也使他的学生纷纷起来，与他分道扬镳，创立了各自的理论。这是后话了。

(2) 两大发现在社会历史、文化领域的应用：弗洛伊德主义(弗洛伊德由早期转向后期)

弗洛伊德认为，心理分析中的基本论点不仅可以用来解决个人生活领域中的各种问题，而且可用来解释人们的社会生活活动和社会现象。弗洛伊德提出了许多论点。

出于解释社会现象的需要，弗洛伊德对人的心理的理解作了修正和补充，提出了个性论，即他把人的心理和个性划分为本我、自我和超我三部分。

本我是最原始的、无意识的心理结构，同肉体相联系，是心理能量的贮藏器。在本我中充满着本能、欲望的强烈冲动，力图依据快乐原则而通过“自我”得到满足。自我是一个意识结构，同外部事物相接触，处于本我和外部世界之间，是外部世界与本我、欲望与满足之间的居间者。它依据现实原则行事，主张克制，但不否定本能的要求。超我是一个由父母和“师长的指示”而形成的结构，具有有意识的东西的共同点：理性、良心。超我依社会行为标准和要求行事，严格支配站“自我”以压抑“本我”。

个性论实质上是弗洛伊德早期关于心理结构三系统理论的精练化。正是从此出发，他将其心理分析基本论点推广到社会科学领域之中。

用本能、欲望、升华等概念解释各种各样的社会现象的产生和发展。弗洛伊德力图把文化和社会生活归结为生物本能和深层欲望的表现形式，认为生物的本能、欲望是人类一切行为的基础：整个社会制度的形成、发展都离不开本能、欲望同以它们为基础的感情的相互作用，人们追求某种感官的愉悦和机体需要的满足也是生存本能之故，革命起义、战争分别是侵略本能和死亡本能使然。总之，整个人类历史就是由生存本能同死亡本能斗争的生动画面交织而成的。与此同时，弗洛伊德又把人的本能、欲望同社会对立起来，认为本能、欲望追求着一种有碍于社会、不利于人类文明的满足，时时刻刻威胁着社会的进步，破坏人类的共同生活，而社会是一个禁令和限制系统，它借助于超我压抑、限制人的本能、欲望的冲动。文明和文化是以抗拒本能、欲望的满足，特别是性本能和死亡本能的满足为基础的，人类社会的进步也就体现于对本能、欲望的压抑的成功与否。具体地讲，受到压抑的本能、欲望仍贮藏着心理能量，总力图通过迂回的道路得到满足，途径之一就是依据升华原则，以社会所能接受的形式表现出来，如文学艺术创作、科技发明等就是这种升华的结果。因此，在弗洛伊德那里，人的本能、欲望同社会相对立，但正是在这种对立中，本能、欲望受压抑而又得到了畸形但为社会所认可的满足，社会文明受本能、欲望阻碍却又在本能、欲望的升华中得到高度发展。

弗洛伊德的上述观点实际是把社会历史发展的动因归结为人的本能、欲望，从而忽视了经济因素的决定作用。

运用“无意识”和“性本能”分析社会集体得以构成和稳定存在的原因。弗洛伊德认为，建立在性本能基础上的“爱的联系”是人际关系的核心力量。他借用了叔本华的一个著名比喻：一个寒冷的冬天，一群豪猪相互之间紧紧地挤在一起，它们都想借助于同伴的体温使自己免于冷死，但当它感到对方的刺扎在自己身上时，又不得不分散开来。但当它们为了取暖又重新挤在一起时，被刺的烦恼又发生了。于是，它们为避免这两种烦恼而不停地聚拢和散开，直到最后它们发现了一个最能忍受的适中的距离。弗洛伊德认为人和人之间的关系就是这样。人与人之间存在着对立和厌恶的情绪，可他们又结集成一个集体，且能够稳定地存在。其原因何在呢？他指出原因就在于，在人与人之间存在着一种“爱的联系”，亦叫“力比多联系”。“一个集体的本质就在于它自身存在的一些力比多联系”。弗洛伊德说，在集体中存在着两种联系：个人与领导及个人与个人之间的联系。“力比多联系”既维系着个人与领导的关系。使其产生错觉，认为领导对每个人施以平等之爱；又维系着个人与个人之间的关系，使其认为他们之间是平等的，且享有平等的爱。因而“力比多联系”使相互厌恶的人们找到了一种最能忍受的适中的距离，他们既相互“挤”在一起，又不感到“对方的刺扎在自己身上”，从而集体得以构成和维护。

把泛性论运用于社会科学中，认为社会、宗教、道德的最终根源是“俄狄浦斯情结”。弗洛伊德在《图腾与禁忌》中指出，人类的史前时代，占据最高统治地位的是父亲，他把全部妇女霸为己有，把受俄狄浦斯情结驱使而欲与父亲分享妇女的儿子们逐出本部落，有一天，忍无可忍的儿子们联合起来，杀死并吃掉了自己的父亲。父权制部落结束了。但是，在这个过程中，儿子们意识到同样的命运在等待着他们——被自己的儿子们杀掉。因此，他们缔结条约，禁止与相同图腾的妇女发生性关系。于是，便产生了道德；同时，杀父行为引起了他们的忏悔，他们感到了一种犯罪感，产生了对父亲的爱和崇拜，把被杀的第一个父亲看作上帝，搞起了图腾崇拜。于是，就有了缘这种杀父行为所起的犯罪感的宗教。弗洛伊德接着指出，杀父后，兄弟们为了自己能成为遗产的唯一拥有者而争吵不休，但他们被放逐时把他们联起来的友谊及为获得自由而不惜杀父的回忆，使他们停止了这场无益和危险的争吵，签订条约。这样，产生了社会。弗洛伊德总结到：“我们可以说，社会的存在是建筑于大家对某些罪恶的认同；宗教则是由罪恶感及附于其上的懊悔心理所产生；关于道德，则一部分是基于社会的需要，一部分则出自罪恶而促成的赎罪心理所造成。”（弗洛伊德：《图腾与禁忌》，第181页）

弗洛伊德主义无论是分析人的本质，还是解释社会、宗教、道德的起源，都是以无意识、性本能为理论基点，是一种典型的非理性主义。但这种非理性主义又同其他非理性主义有别，它同生理学、生物学、心理学、进化论等自然科学有着这样或那样的联系，它在对人进行分析时，始终把人看作一个生物实体。因而这种非理性主义又是建立在庸俗的自然主义基础之上的。

（3）“个体心理学”的创立者阿德勒

弗洛伊德公布了他的两大发现——无意识和性本能之后不久，精神分析学会内部便出现了危机，他的两位高足因不同意其泛性论而同他分道扬镳，另立门派，企图克服他将两大发现运用于社会生活领域而出现的重重矛盾。两位高足之一便是“个体心理学”的创始人阿德勒。

阿德勒（1870—1937）出生于奥地利一个富裕的商人家庭。1895年毕业于

于维也纳大学，并获该校医学博士学位。1902年加入弗洛伊德学术圈。因其才华出众深得弗洛伊德器重，成为弗洛伊德集团的领导人之一，1912年同弗洛伊德关系破裂，自成一派。其主要著作有：《自卑与超越》（1932）、《人性的研究》、《个体心理学的理论与实践》、《自卑与生活》等。

阿德勒的“个体心理学”的创立从内在逻辑性而言，它是对弗洛伊德强调无意识、性本能及俄狄浦斯情结是一切事物的最终根源观点的反叛；从外在影响看，它是受到了叔本华的“生活意志”论和尼采的“权力意志”论影响后的理论创新。他提出，人的一切行为都受“向上意志”的支配，认为人生来就有一种内驱力，将人格各方面汇合成一个总目标，即要求高人一等的“优越感”，优越感是属于个人独有的。人们的一切行为、动机都是向着一个方向：追求优越，追求征服，永不停留。优越感目标引起人们不仅在个体的水平上，而且在一切文化的历史上进行着不懈的奋斗。之所以如此，阿德勒认为目标中有一个共同的要素——“想成为神的努力”。每个人都有自己具体的追求目标。一旦优越感目标具体化，在生活的样式中，就不会犯错误。

弗洛伊德把动机的原始基础归结为俄狄浦斯情结，而阿德勒认为对优越感的渴望与追求起源于“自卑感”，而人的自卑则是肇端于人在幼年时的无能。这观点显然受到阿德勒幼年时生活经历的影响。阿德勒自小患有驼背，行动不便，他哥哥的蹦跳活跃使他自惭形愧，极为自卑。所以他最初把“无能”理解为“有着器官缺陷、体弱、多病”，自卑感就是这种无能引起的“怯懦、优柔寡断、怕羞、服从听话”等。后来，他把任何真实的和想象中的身体的、精神的和社会的障碍都划入“无能”的范围，它们都会引起自卑感。因此，阿德勒说：“当个人面对一个他无法适当应付的问题时，他表示他绝对无法解决这个问题，此时出现的便是自卑感”（阿德勒：《自卑与超越》，第47页）。

阿德勒认为自卑可以摧毁一个人，使其自甘堕落或发生精神病，但它也能使人奋发图强，力求振作，以补偿自己的缺陷。这里的“补偿”便是阿德勒对付自卑的方法。他举例说，古希腊的德奥斯尼斯原先患有口吃，经过数年苦练竟成为名演说家；再有尼采身体羸弱，但他弃剑从笔，成为世纪之交的哲学大家。他认为“补偿”有两个层次，一是通过发奋克服缺陷，一是以彼方面优势弥补此方面不足。阿德勒认为，“由于自卑感总是造成紧张，所以争取优越感补偿动作必然会同时出现。”（阿德勒：《自卑与超越》，第48页）补偿是“向上意志”的表现，是源于自卑但却推动人去追求优越感目标的基本动力。

在人格形成问题上，阿德勒提出“生活的方式”观点。他强调社会环境尤其是家庭决定着一个人在儿童时代就已形成的人格。儿童处在不同的环境，其克服自卑、进行补偿的方法也就不同，这不同的方法凝固下来，就成为儿童日后对付环境的特殊方式，即“生活的方式”。

阿德勒还提出了“生活的意义”概念，认为人类生活于“意义”的领域之中。何为生活的意义？阿德勒认为每个人都有三条重要的联系，这些联系是他必须随时耿耿于怀的，它们构成了他的现实，这三条联系是：我们居住于地球这个贫瘠星球的表面上，无处可逃；我们并不是人类种类的唯一成员；人类有两种性别，个人和团体同生命的保存都必须顾及这个事实。阿德勒说，这三种联系决定我们面对每种生活问题、每种工作时都需要有合作的能力，都必须在人类社会的架构下，以能够增进人类福利的方式来予以执行。因此，

生活的意义都是一共同的意义，是别人能够分享的、也是别人认定为有效的意义。

我们姑且不论阿德勒把人类行为归结为出于自卑及对自卑的克服。补偿和超越之观点有多大的合理性，仅就他从各个方面、各个角度批判弗洛伊德主义来说，“个体心理学”在二十世纪西方哲学思潮中应占据一席之地。

（4）“心理分析学”的创立者荣格

弗洛伊德的另一位高足，也是他的另一个反叛者就是荣格。

荣格（1875—1961）出生于瑞士巴塞尔。青年时期就读于巴塞尔大学，并前往巴黎在P·雅内指导下研究心理学。1909—1913年间，曾任精神病诊所医生、心理学讲师。1907年结识弗洛伊德，深得弗洛伊德赞赏。1909年被弗洛伊德指定为精神分析运动的法定继承人。1911年经弗洛伊德推荐，担任国际精神分析学会第一任主席。1912年发表《无意识心理学》，同弗洛伊德的分歧公开化且十分尖锐，被弗洛伊德请出精神分析学者的行列。1914年愤而离开弗洛伊德，于苏黎世另立门派，定名为“分析心理学”。其主要著作已收入17卷本的《荣格全集》，另有《分析心理学的理论和实践》、《探索心灵奥秘的现代人》、《人及其象征》等。

荣格的“分析心理学”同阿德勒的“个体心理学”一样，是对弗洛伊德泛性论的反叛和修正，不同的是他还吸取了柏格森的“生命冲动”思想，把力比多看作一种生命力或心力。“力比多，较粗略地说是生命力，类似于柏格森的活力。”荣格说，这种普遍的生命力既表现于生长和生殖，也表现于其他活动，而性欲只不过是所有生活的本能之一，即是许多的生理与心理功能的一部分。为此，荣格反对弗洛伊德的“性压抑”观点。他认为，弗洛伊德所说的性欲是指当一位患者被迫或被诱导去改正自己的错误态度时所形成的，是对性压抑的一种夸大其词的说法，是对自己的父母及有关人的一种反抗现象，是一种令人的生命受到阻碍的家族关系的现象。荣格还认为，这种性压抑在所谓的婴儿性欲说中经常提到，而其真正的原因是由于完全属于另一种生活领域的不自然的紧张表现。因此，只要正常发展之门一打开，它自然会立刻恢复正常。荣格也反对弗洛伊德用性爱去阐述人的行为。他认为儿童时期的“恋父情结”和“恋母情结”并非是性爱驱使，而是获取营养和企求生存的需要，儿童的快乐也是出于此而非出于性的欲望。只有儿童成熟了，性机能发展了，这些营养机能才涂土或联结上性的情感。力比多的生命力也只是在青春时期才具有异性爱的形式。

荣格认为，弗洛伊德的下意识、无意识局限于个体，是纯粹“个人的无意识”，这就把无意识看得太狭窄，没有对无意识本身作出具体的分析。实际上，在个人无意识下面还有一个更深的精神层次——集体无意识，它具有普遍的、超个人的性质。这样，荣格就把人的心理结构系统分为意识、个人无意识、集体无意识三个层次。对于三者的关系，他有一个很生动的比喻：意识犹如海洋中一个岛的可见部分；个人无意识是那些由于潮汐运动才露出来的水面下的陆地部分；集体无意识是所有的岛最终用以作为基地的海床。他指出，一切在个人的生活中被遗忘、被压抑、被感知、被想到和被感受的东西构成个人无意识的内容，亦叫情结。而一切并非由个人获得，而是由遗传所保留下来的精神机能，则构成集体无意识的内容，亦称原型。个人无意识的内容来自个体经验，它曾经是意识的，只因被压抑、被遗忘而从意识中消失了，集体无意识的内容则与个体的经验无关，它是通过遗传而得来，包

含着连同远祖在内的过去所有各个时代所积累起来的那些经验的影响。他认为，一个人不需退回到过去，亦不需经验帮助，只需在集体无意识支配下，处于与祖先相似的环境中就会做出与祖先相似的行为。据此，荣格把科学发明、文学艺术创作中的“直觉”、“顿悟”、“豁然开朗”及哲学上的“先验知识”都看作是集体无意识下原型的再现，使其分析心理学不仅对心理学和精神病学产生了影响，而且也渗透到哲学、宗教、历史、文学、科学等领域。

荣格创立“分析心理学”不仅仅是为了反对弗洛伊德的“泛性欲主义”，克服其局限性，也希望通过现代人心灵的无意识活动分析具体历史事件，在把远古和当代隔开的鸿沟上架起一座桥梁。然而，结果非其所愿。他对集体无意识的意义的过分强调，使得他只能描绘出神话人物的性格特征，建立他们之间的相互联系，而现实的、真正的人与人之间的联系，正如弗洛伊德的反驳：“荣格试图抽象地解释心理分析的事实，而不考虑个性的特点和个体的经历。”（克莱芒等：《马克思主义对心理分析学说的批评》，第71页）把精神分析学进一步引向了神秘主义。

（5）美国的修正理论：霍妮和弗洛姆的新弗洛伊德主义

弗洛伊德逝世后，一批受法西斯迫害的年轻的神经分析学家移居美国，继续批判改造弗洛伊德学说，以期克服其局限性，建立了“新弗洛伊德主义”思想体系。主要代表人物是霍妮和弗洛姆。他们强调社会因素、文化因素在人格形成和发展中的作用，主张以社会环境和文化因素来取代、否定力比多。因此，“新弗洛伊德主义”又被称为“心理文化学派”或“社会心理学派”。

霍妮的“文化和哲学的精神病理学”。霍妮（1885—1952）出生于德国汉堡。1913年获柏林大学医学博士学位。1914—1918年柏林精神分析研究所接受精神分析的训练。1932年移居美国。由于她对正统的弗洛伊德理论不满，致使她与后者决裂，创立了美国精神分析研究所。

霍妮自己承认她接受了弗洛伊德的几个基本原则，但她否认弗洛伊德关于人格发展依赖于永恒不变的本能力量的观点，否认性因素的突出地位和恋母情结理论，抛弃力比多概念和弗洛伊德的人格结构，代之以强调文化因素和家庭环境，创立了“文化和哲学的精神病理学”。

霍妮理论的基本概念主要是“基本的焦虑”。弗洛伊德认为求生本能和死亡本能是主要的动机，霍妮则认为不能自助的婴儿在这相互敌视和感到威胁的世界里寻找安全的愿望是主要的动机。在她看来，人一生下来往往处于一个看不见的充满敌意的世界里。所以，他往往充满着不安全的恐惧，这种不安全感又直接导致焦虑，产生“孤立无援的情感”。为此，霍妮坚决主张，对人来说具有决定性的内驱力决非快乐原则，而是寻求安全、安定和避免恐惧、威胁、解除焦虑的需要。

在论述如何满足寻求安全、解除焦虑的冲动的过程中，霍妮提出了关于人格形成的理论。霍妮和弗洛伊德都相信，人格是在童年的早期发展起来的，但她不象弗洛伊德详述发展的性心理阶段，而是把注意力集中于社会环境，尤其是家庭环境、双亲对儿童成长、性格形成的作用上。她认为，儿童寻求安全、解除焦虑主要是在家庭中进行，父母对待儿童的态度和行动，决定着儿童解除焦虑的要求能否得到满足。霍妮指出，凡是扰乱儿童和双亲之间亲密无间的关系的东西，如管得太严、保护不周、得不到温暖、古怪的行为等都有可能引起儿童的焦虑；相反，凡是加强、促进儿童和双亲之间亲密无间

的关系的东西，如施予温暖、施予情爱等都会使儿童解除焦虑。儿童正是在对家庭的影响作出反复的反映中形成了人格。焦虑和人格来自于环境的因素，为社会所造成。

霍妮把人格分为真我、实我和理想我三部分，代替弗洛伊德的本我、自我和超我的“垂直型”人格结构。“真我”是个人所具有的天赋潜能中的一部分，是活生生的，是一个人真正的生命的中心。“真我”受环境熏陶、冶炼而可成“实我”和“理想我”，不同的是“实我”以现实的、实际的状况出现，“理想我”存在于意念之中。

同是对弗洛伊德学说的批判改造，但与阿德勒、荣格相比，霍妮更强调了文化和社会因素在人格形成和精神治疗中的作用，把精神分析学推向了新的发展阶段，这就是“新弗洛伊德主义”之“新”。

弗罗姆的“人道主义的精神分析”。“新弗洛伊德主义”的另一位最重要的理论家便是弗罗姆。弗罗姆（1900—1980）出生于德国的法兰克福。早年曾在海德堡、法兰克福和慕尼黑学习心理学和社会学。1922年获海德堡大学哲学博士学位。他在慕尼黑和柏林精神分析研究所受过精神分析的训练。1934年移居美国，在“社会研究所”参加“社会批判理论”的研究，为法兰克福学派重要成员。40年代初，投入“新弗洛伊德主义”的创建工作，同霍妮一道创立美国精神分析学会。其主要著作有：《逃避自由》、《西格蒙德·弗洛伊德的使命》、《马克思关于人的概念》、《自为的人》等。

弗罗姆，也许因为他同时是法兰克福学派的重要成员之故，他的精神学越来越具有哲学思潮的意义。他对弗洛伊德过分强调性和原欲，强调生物本能对人的作用，提出了强烈批评，主张从文化与政治、经济、社会、思想等各个方面联系起来之中，从整个社会面貌方面考察人。同霍妮泛泛地从文化因素或偏狭地从家庭环境方面改造弗洛伊德学说相比，弗罗姆又前进了一步。这主要表现在他的人性理论和心理革命理论方面。

人性理论。弗罗姆认为，弗洛伊德的精神分析学实质上也是一种人道主义理论，因为他在对人的心理系统、生命力的研究中，构造了一个“人的本性的模式”。不过，他只看到了人的性本能、饥渴等生物需求，而忽视或看不到社会改造人，同时也创造人的需求，人性就体现在人的各种社会性需求总和之中。

弗罗姆的基本兴趣之一是整个社会对个人的影响。在弗罗姆看来，作为人性的主要成分的社会需求就是人逃避孤独，寻求与他人建立关联的需求。他认为，伴随着人从自然状态向社会状态、从野蛮方式向文明方式过渡的是一种无法摆脱的“生存的矛盾”。例如，一个儿童达到成年期时，他摆脱了原始束缚，得到了独立和自由，但是却以失去他原先的安全感、依赖感，即“原始纽带”作为代价。同样，在社会向着巨大的变动、复杂多端的进化中，人们失去了他过去与更小的、更原始的集团，如乡村的那种安定的关系，同时也失去了与自然本身的关系。这就是说，人在摆脱束缚，获得“个体化”时，伴随着一种难以消除的“孤独感”和“失落感”。

因此，弗罗姆认为，人们活动的动机在于逃避他们的永远发展着的自由，而回到一种更为安全的生存中，而满足此需求的最为有效的办法乃是人本主义。这种办法同弗罗姆的心理革命相联。

心理革命理论。弗罗姆认为心理革命理论有两大原理：治疗与拯救原理和培育创发性的爱的原理。前者是针对心理上有疾病的人，目的在于医治，

后者是针对心理健康的人，目的在于积极引导。心理革命的最终目的是为彻底的社会革命作准备。社会革命是弗罗姆的理论归宿。

弗罗姆指出，治疗心理疾病的主要途径是改造人的心理结构，即改变意识和无意识之间的关系，变无意识为意识。在这一点上，他与弗洛伊德持相同观点。但他又指出，改变的途径仅仅依靠精神分析学家或仅仅在心理领域是不能实现的。弗罗姆说，弗洛伊德错误地把意识和无意识的关系归结为理性与非理性，即理性与人的原始欲求、本能的关系。实质上，意识和无意识均为人的内在主观状态，均指向人的情感、欲望和经验，区别只在于意识指向已经显现的、觉察到的，无意识指向隐存的、尚未觉察的。弗罗姆认为，在意识与无意识之间存在一层阻隔即“社会过滤器”，亦即语言和思维的逻辑方法。由于受文化背景和社会制度的限制，缺乏合适的语言和逻辑方法，以表达和领会情感经验，使情感经验由无意识层上升为意识层。心理疾病由此而发，心理革命就必将指向文化背景和社会制度，引发社会革命。

如前所述，弗罗姆认为人活动的动机在于消除孤独、逃避自由，达到与他人的结合，而心理革命的根本任务，就是设法使人性的最基本的要求得到满足。他指出，现在的人们往往通过“自恋”的方式，即以个人为中心，或屈服、附属于他人，或控制、摆布他人，以求摆脱孤独，回到一种更为安全的生存中，这种方法是不足取的，而唯一行之有效的办法在于“同他人建立一种融洽的爱关系”，培育自己“爱的能力”，以便人们本着友爱和分担工作的精神，或是互助合作的精神与他的同伴联合起来，建立起兄弟之谊，唯有此，便不会感到孤独。弗罗姆把这种“爱”说成是“创发性的爱”，是人类至高无上的艺术，指出“创发性的爱”必须在改变现行社会制度的革命中、伴随“创发性的人格”的培育方可形成。

弗罗姆的理论来自精神分析学，但他的落脚点却远远超出了精神分析学涉及的范围，从心理革命走向了社会革命。

8. 西言马克思主义先驱及法兰克福学派第一代

(1) 西方马克思主义、法兰克福学派的产生及其特征

19世纪和20世纪之交，马克思主义内部涌起了一股波澜，出现了“第二国际的马克思主义”。在第二国际后期，以伯恩斯坦为代表的修正主义从社会主义理论、经济学、哲学等方面全面批判、修正马克思主义，否认阶级斗争理论、剩余价值理论、共产主义学说，企图以庸俗唯物主义和庸俗进化论代替马克思主义唯物史观和辩证法。面对这股修正主义狂潮，第二国际的马克思主义理论家考茨基、梅林及德国党的理论家李卜克内西、倍倍尔等出面还击，责无旁贷。然而，由于他们对马克思主义的理解欠准确，在反对修正主义思潮时又走向了另一个极端。这里，考茨基表现尤为明显。他把马克思主义唯物史观片面地理解为经济决定论，否认了上层建筑的反作用，忽视了人的主体地位及主体性。更为甚者，他对马克思作为一位哲学家提出否定看法，从而在维护马克思主义时僵化、凝滞了马克思主义，无意中为这股思潮的发展起了推波助澜的作用。

这场理论中的混乱争吵，似乎由于十月革命的胜利得到了历史的裁决：社会主义革命完全有可能通过暴力来实现。然而，现实总是残酷的：马克思所预测的欧洲资本主义总体革命未能实现，一批接受了马克思主义的激进分

子投入其中的欧洲工人运动未能成功。正是在这种情况下，20世纪20年代，共产国际内部的一些理论家，如卢卡奇、柯尔施和葛兰西，开始思索失败的经验教训，形成了一种“左”倾思潮。在受到共产国际的批判后，它便在党外发展。这股思潮就是“西方马克思主义”。不过，这个概念出自于梅洛—庞蒂于1955年出版的《辩证法的历险》一书，梅洛—庞蒂强调“西方”马克思主义同列宁主义的对立，并把前者的传统追溯到卢卡奇发表于1923年的《历史与阶级意识》。

西方马克思主义发展至今有两大趋向，一是按照黑格尔主义、弗洛伊德主义、存在主义的精神解释和发挥马克思主义，出现了“黑格尔主义马克思主义”、“弗洛伊德主义马克思主义”、“存在主义马克思主义”；二是按照新实证主义、结构主义的精神解释和发展马克思主义，出现了“新实证主义马克思主义”、“结构主义马克思主义”。

西方马克思主义的特点和目的是，企图把马克思主义同现代西方哲学的一些流派结合起来，“重建”马克思主义，以“重建”的“新哲学”来分析当代西方发达资本主义社会，提出与列宁主义相对立的见解。

西方马克思主义在其发展中最为引人注目的时刻，是1968年5月发生在法国的“五月风暴”。它被激进的青年学生和工人奉为圣经，当作反对资本主义制度的思想武器，推到了思想战线的前台，而其中最大的一个流派，则是法兰克福学派。该学派的名称源于德国莱茵河畔法兰克福城的“社会研究所”。早在1923年，法兰克福城内一些富裕的客商投资成立了社会研究所，第一任所长是格律恩（1861—1940），一个属于“奥地利马克思主义”传统的历史学家。1911年创办《社会主义和工人运动史文库》杂志。他的宗旨是社会研究所应成为“西方和东方的马克思主义思潮的联络点”，他采取的方针是“兼收并蓄”。成员中既有共产党员，又有社会民主党员；选中发表的文章既有属于第二国际传统的伯恩斯坦等人的，有属于第三国际传统的李亚山诺夫等人的，又有受到共产国际批判但也同伯恩斯坦对立的卢卡奇、柯尔施等人的，还有马克思、恩格斯的。这样，格律恩主持的社会研究所，虽然同各党各派均有联系，倾向性复杂，但乃是一个研究社会主义工人运动和马克思主义的学术中心。格律恩退休后，霍克海默接任所长。“法兰克福学派”诞生。

霍克海默接任之时，正值1929—1933年资本主义经济危机，希特勒法西斯主义加速夺权之时，他深感有必要重视社会哲学，用马克思主义分析研究资本主义社会现状及其意识形态，重新确立社会研究所的方向。1930年，他做了题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说，贯彻了上述思想。1932年，他在为《社会研究杂志》创刊号所写的前言中，又把社会哲学的任务具体规定为：在研究历史和现状的过程中，把哲学理论和经济理论结合起来，用以研究社会和个人问题；把经验上的研究统一到社会哲学中去，开创一种“新型理论”——“社会批判理论”。这个时期，社会研究所的成员除霍克海默外，有后来成为该学派著名代表的马尔库塞、阿多尔诺等，社会研究所的任务是致力发展“社会批判理论”，对当时的一些社会现象、哲学思潮及其代表人物进行评论。“法兰克福学派”的名称由此而来。随着希特勒在德国的得势，社会研究所经由荷兰、瑞士、法国，最后建址于美国。1949—1950年又迁返回德国，而马尔库塞继续留在美国，在哥伦比亚大学进行研究和教学。此后，法兰克福学派主要在美国两国展开活动。六十年代以

后，法兰克福学派超出学术圈子，走向更广阔的领域。到第二代时，该学派解体。

（2）开西方马克思主义先河的卢卡奇、柯尔施、葛兰西

在第二国际内部出现了理论上的混乱。欧洲工人运动失败之时，卢卡奇、柯尔施、葛兰西经过苦苦思索后认为，革命失败不在客观条件的不成熟，而在于主观条件的不具备，即无产阶级“阶级意识”不成熟，主要表现为第二国际理论家庸俗化了的马克思主义辩证法。于是，他们主张“重建”马克思主义，开西方马克思主义的先河。

卢卡奇（1885—1971）出生于布达佩斯。毕业于匈牙利大学，三度去德国随席美尔、韦伯、李凯尔特和文德尔班等人学习。因1923年发表的《历史与阶级意识》一书及1928年为准备次年召开的匈牙利代表大会起草的“勃鲁姆纲领”遭到共产国际批判后，退出积极的政治活动。1930—1945年侨居莫斯科，在莫斯科马克思恩格斯研究院从事研究。卢卡奇一生政治色彩和理论倾向很不相同，但他因1923年的《历史与阶级意识》一书被推为“西方马克思主义”的创始人，是毫无疑问的。他的主要哲学著作还有：《青年黑格尔》、《存在主义还是马克思主义》、《理性的毁灭》、《社会存在的本体论》等。

柯尔施（1886—1961）出生于德国托斯泰特。1910年获耶拿大学法学博士学位。1912年去英国伦敦进一步研究法学。1920年参加德国共产党，曾任党的理论刊物《国际》的主编。1923年《马克思主义和哲学》一书出版，在共产国际和世界哲学界引起巨大轰动，也因此被指责为修正主义，同时成为了“西方马克思主义”的先驱。其主要著作还有：《唯物主义历史观：同卡尔·考茨基的争论》、《马克思主义的一个主要原则：一个重新表述》、《卡尔·马克思》等。

葛兰西（1891—1937）出生于意大利撒丁尼亚岛。1911—1914年在都灵大学读书期间加入意大利社会党。1921年与陶里亚蒂共同创建意大利共产党，后任该党总书记。1928年被法西斯分子判刑，在狱中写成了七卷本的《狱中札记》，阐述了自己的哲学、政治思想，使其成为“西方马克思主义”的先驱。1937年获释出狱后数日即逝世。

三者经历不同，思想也不尽相同，但作为同一个学派的创立者和先驱人物，他们在基本主张方面是相同的。

“重建”的总框架及“总体性”原则。如前所述，卢卡奇等人是针对伯恩斯坦等人的错误观点而提出“重建”马克思主义的主张的。伯恩斯坦等人把历史主体从马克思主义哲学中驱逐出去，把社会历史的发展曲解为机械的单一的决定论，把马克思主义的辩证法视为黑格尔辩证法的残余因素，从而根本无视历史辩证法。于是，卢卡奇等人把研究重心转向“社会—历史过程的总体”，以图恢复马克思的“总体性”观点及马克思主义哲学中历史主体的地位，全面理解马克思的历史辩证法理论，强调主体与客体、理论与实践的统一。这就是卢卡奇等人“重建”的总框架，也是其“重建”的基本原则。

首先，卢卡奇等人追溯马克思思想理论的渊源，认为马克思主义是黑格尔思想的逻辑继续，黑格尔的辩证法是马克思主义方法论实质。他们企图借助黑格尔辩证法，“重建”马克思主义的革命辩证法。他们认为，马克思的辩证法是关于社会历史的“总体”辩证法。“总体”是社会历史的总体，自然是社会化、人化的自然，作为社会范畴包括在“总体”之中；“总体性”

原则是马克思辩证法的最高原则，其实质为无产阶级运动中理论与实践的统一。唯有坚持此原则，方可说明社会历史的现实过程和无产阶级革命的现实运动。在他们看来，辩证法是相对于主体和客体的关系而言的，而在这种关系中，主体支配着客体。因此，马克思的辩证法实际蕴涵于历史主体的活动中，是主体的辩证法，实践的辩证法。其三、他们认为可以运用无产阶级辩证法全面认识资本主义的本质和自身的历史使命，为无产阶级革命创造主观条件即“阶级意识”（卢卡奇）；可以确认社会意识的现实性，批判资本主义社会的“精神结构”（柯尔施）；可以分析新形势，充分认识各国的具体革命实践的特点，进行文化革命（葛兰西）。总之，他们主张马克思的辩证法是革命的辩证法，其主体是无产阶级。

其次，卢卡奇等分别从各自不同的角度论述了“总体性”原则。他们认为“总体性”原则是他们“重建”马克思主义的理论基石，体现了马克思历史辩证法实质。

卢卡奇最先提出并阐述了“总体性”概念。卢卡奇认为“总体性”范畴在马克思的著作中占据着中心地位，它有两方面的内容。第一、整体优于部分。他说，马克思主义是方法而非教条，它历来把社会视为一个具有“总体性”的总体。总体不是由事实堆积而成，相反，事实只有通过它们与总体的联系方可得到阐述。总体必须先于事实，总体与事实相比具有逻辑上的优先性。第二、他认为，总体应该理解为动的现实，它包括一定的趋向、方向及其结果，是现状、过去和未来的统一，而不是一种在特定的时间内包括现实的一切细节的事态。卢卡奇的这种规定是在总体性的名义下夸大主体性，在反对关于历史过程的自然主义或实证主义观点时陷入了另一个极端。

柯尔施没有直接在当地提出并论证“总体性”原则，但在其《马克思主义和哲学》一书中贯穿了该原则，并把它作为辩证法的根本原则。他认为，总体性原则其体现为把思想批判和实践批判作为统一的历史总体来看待，指出任何革命只有在实践运动中推翻整个现存社会和他的经济基础，在理论上取消或废除其意识形态时，方算结束，任何割裂理论批判和实践批判的行为都是危险的。据此，柯尔施提出了意识形态批判理论，主张用思想行动推翻资产阶级的精神结构，为无产阶级革命作准备。柯尔施通过对总体性原则的阐述突出了意识形态批判。

葛兰西也坚持总体性原则，对总体性作了具有自己哲学特色的规定。他认为，马克思主义本质上是一种以实践为核心的哲学，是一种“实践哲学”或“实践一元论”。所谓“实践一元论”就是把实践理解为物质与精神、人与自然的“对立同一性”，就是把物质、自然及精神、意识等要素统一于实践之中。他指出实践就是一个总体，它内含了理论要素，而理论活动构成了实践的先导和决定性环节。葛兰西把理论活动同文化现象相联系，而人民群众即实践的主体的革命觉悟取决于文化的影响，所以，他又指出实践的核心内容就是实行一场文化革命。葛兰西对总体性的把握同卢卡奇、柯尔施一样有失偏颇。

卢卡奇的历史辩证法。卢卡奇指出，马克思主义本质上是一种辩证法，是一种社会历史的辩证法。不存在自然辩证法。历史辩证法的主要内容就是主客体的相互作用。他认为，马克思的辩证法是黑格尔思想的逻辑延伸。在黑格尔那里，主客体在绝对观念的自我发展过程中相互作用，达到同一，但其主体只限于思辨的逻辑领域。马克思超越了黑格尔，在社会历史领域中找

到了真实的主体，这就是社会阶级，确切地说是无产阶级。在他看来，总体性原则既包含主客体的相互作用，又意味着总体性范畴制约着主客体。“在现代社会中，只有阶级才能表达这种总体性的观点。”（卢卡奇：《历史与阶级意识》，第28页）只有对社会进行总体性的认识，才有可能进行社会改造，而辩证法是社会现实中的革命因素，革命的承担者是无产阶级。因而主体只能是无产阶级。他进而指出，无产阶级意识到自己是主客体的同一，是在阶级意识中完成的。他说，在封建社会，人的社会关系还主要是自然关系，人不可能从总体上把握“作为人的实在”；资产阶级实现了社会化的过程，人成了本来意义上的社会存在物，社会变成了人的现实，因此，只有在资本主义制度下，才有可能认识社会是现实。可资产阶级因其特殊的阶级利益，无法克服“物化”现象来把握社会总体，只有无产阶级因其利益与全人类利益相吻合，能够克服“物化”现象，由对自身状况的无意识发展到自觉的意识，正是在这种自觉的意识中，无产阶级意识到自己不单是生产过程中的“客体”，也是主体。主客体达到同一。

卢卡奇声称，主客体的同一的目的在于认识“物化”，消除“物化”。他通过对商品拜物教的研究，提出“物化”思想。他认为，商品拜物教现象是“我们这个时代即现代资本主义时代特有的问题”，是资本主义生产关系下生产过程的结果。卢卡奇指出，资本主义的生产不仅造成生产客体的分裂，而且必然造成生产主体的分裂，其中存在着一种逐步清除工人的特性、人性和个人性格的倾向。具体地讲，卢卡奇认为，在劳动中，一方面，工人的劳动力被对象化为同他总的人格相反的东西，被作为商品出卖，每当此时，即他自己的存在被作为一个孤立的部分并坠入异化的系统中时，人格只能袖手旁观；另一方面，生产过程被机械地分解为它的组成部分，同时，机械化也把工人分裂成孤立的、抽象的原子，他们的工作不再把它们直接地有机地组合在一起，个人和社会之间的联系遭到破坏。卢卡奇说，这种主体与客体的分裂，主体、客体自身的分裂，阻碍人们对世界的总体性认识，此“现象”就是“物化”。因此，要消除物化，必须实现主客体的同一。

柯尔施的“复苏”马克思主义的尝试。柯尔施指出，第二国际的马克思主义理论家简单地抛弃了马克思主义中的哲学问题，他们这种“在马克思主义和哲学之间关系上的纯粹否定的观点……都是起于对历史和逻辑非常肤浅和不完整的分析。”（柯尔施：《马克思主义和哲学》，正文第5页）为此，“复苏”马克思主义的关键是考察马克思主义和哲学的关系，考察的原则是特定时期的“思想运动”和同时代的“革命运动”之间的联系。他认为，德国唯心主义是资产阶级革命运动的理论表现，马克思主义体系是无产阶级革命运动的理论表现，二者只是所反映的革命运动的性质不同而已。当德国资产阶级不再革命而为无产阶级革命代替时，唯心主义就衰落了，马克思主义哲学随之兴起。因此，唯心主义哲学和马克思主义在精神和历史上（即意识形态上）彼此处于联系之中，即19世纪40年代德国古典哲学不是终结，勿宁说只是经历了一个深刻的有意义的特征的转化，转变成了一种新的科学，这种科学以后便作为无产阶级革命运动的一般表现而出现在观念的历史上，它就是马克思恩格斯在40年代发现和论述的“科学社会主义理论”。这样，柯尔施把马克思主义辩证法看作是无产阶级——革命主体的观念的产物。

柯尔施以辩证法来考察马克思主义的历史，把它分为三个阶段。第一阶

段始于 1843 年前后，与观念历史中的《黑格尔法哲学批判》相对应，结束于 1848 年革命，对应于《共产党宣言》。在这个阶段，它是一种把社会发展当成一个活的总体来理解和实践的理论；第二阶段始于 1848 年 6 月巴黎无产阶级战斗的失败，结束于 19 世纪末，在这个阶段，庸俗唯物主义是它的表现形式。庸俗唯物主义把马克思主义理论弄得支离破碎，把它割裂成孤立自发的各个分支，变成教条的、实证主义的、形而上学的纯理论，从而导致了它的危机，使它丧失了革命性；第三阶段始于本世纪初到写作《马克思主义和哲学》之时，并将延续到未定的将来。鉴于前两个阶段的情形，在这个阶段，马克思主义在哲学上重新把握历史总体，包括无产阶级实践，解决在意识形态领域里进行革命的理论根据问题。

柯尔施在“复苏”马克思主义过程中，还提出了意识形态批判理论。依据“考察原则”，意识形态不能简单被看作经济因素的附属物，而应被看作同社会中的物质因素一样的现实。同理，资本主义的物质生产关系，是同反映它们的资产阶级意识形态相联系的，没有这些意识形态，它就不能生存下来。因此，无产阶级必须对资产阶级意识形态进行批判，就象马克思毕业所做的那样，通过哲学领域的批判，来参与反对整个现存秩序的革命斗争。

葛兰西的实践哲学。葛兰西指出，社会主义成功与否的先决条件并不在于经济发展的必然性，而在于人民群众去真正实现一种意识的转变，这种转变的实质在于，建立无产阶级大众的新文化。为此，必须重新解释马克思主义的实质。他认为马克思主义是实践哲学。这种实践哲学区别于传统的唯物主义、自然主义的唯物主义，区别于新康德主义意义上的唯物主义。其实质是坚持理论与实践的统一。葛兰西说，不少关于马克思主义的著作都侈谈理论与实践的统一，但却把理论当作实践的“附加物”、“补充”。而实践哲学把理论与实践的统一当作一种批判的行动，在这种行动中证明实践的合理性和必要性或理论的现实性和合理性。他还指出，实践哲学的实质还在于它是实践一元论。他认为此处的“一元论”，“肯定不是唯心主义的一元论，也不是唯物主义的一元论，而倒是具体历史行动中对立面的同一性，那就是某种组织起来（历史化）的‘物质’，以及与被改造过的人的本性具体地、不可分割地联结起来的人的活动（历史——精神）。”（葛兰西：《狱中札记》，第 58 页）他强调，实践哲学是现代文化的一个要素，它在一定的程度上决定了或丰富了某些文化思潮。因为，从来源上看，实践哲学是以这样一些过去的文化为前提的：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命，加尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为全部生活观念根基的历史主义。有人断言，实践哲学是以 19 世纪上半期文化运动的最高发展领域中的代表德国古典哲学、英国古典经济学及法国的政治著作和实践为来源。葛兰西说，一定意义上这个论断是正确的，但要看如何理解它。实践哲学不是这三种运动的机械总和，而是它们的综合，在综合中，这三种运动中的每一种都可作为其中任何一种的基础因素，由于德国哲学语言和法国政治语言之间实质上是同一的，所以，某种意义上说，实践哲学又等于黑格尔加大卫·李嘉图。葛兰西指出，然而，实际生活中，实践哲学却遭到了双重修正，即它被包摄在双重的哲学结合之中。一方面，它的某些要素，或明或暗地被某些唯心主义思潮所吸收和吞并，如克罗齐、金蒂莱、柏格森、实用主义等；另一方面，为一些人简单地、形而上学地把它同传统唯物主义等同起来，以为此即正统马克思主义。

葛兰西规定了实践哲学的使命：“实践哲学有两项工作要做：战胜最精致形式的现代意识形态，以便能够组成它自己的独立的知识分子集团，以及教育其文化还是中世纪的人民大众。”（葛兰西：《实践哲学》，第80页）为此，他提出应重视无产阶级政党的作用，重视培育有组织的知识分子，使它们实在地和完全地掌握实践哲学，尤其应重视按实践哲学的精神批判传统文化，建设新的人民文化，因为，文化和思想意识在领导权中处于首要地位，无产阶级掌握了新文化，也即掌握了领导权，继而才能夺取政权和掌握政权。

卢卡奇、柯尔施、葛兰西开“西方马克思主义”之先河，他们的基本思想为后来“西方马克思主义”者“重建”或“肢解”马克思主义规定了方向，提供了依据。

（3）法兰克福学派第一代：社会研究所的支柱霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞

在卢卡奇、柯尔施、葛兰西“重建”马克思主义的影响下，社会研究所的支柱霍克海默等吸收他们的理论，把社会研究的方向确立为研究“社会哲学”，并提出“社会批判理论”作为“社会哲学”的理论基础，随后，与阿多尔诺一起提出了“社会批判理论”的研究方法——“启蒙辩证法”。马尔库塞则从另一角度，论证马克思前后期哲学思想统一于人道主义理论，并重新解释了黑格尔主义与马克思主义的关系，探讨社会批判理论兴起的哲学背景。

霍克海默（1895—1973）出生于德国斯图加特。1922年获法兰克福大学哲学博士学位。1930年接任社会研究所所长。第二次世界大战结束后，返回德国，继续领导社会研究所。1951年当选为法兰克福大学校长。1959年退休，其主要哲学著作有：《传统的和批判的理论》（1937）、《论哲学的社会功能》（1940）、《独裁国家》（1940）、《启蒙辩证法》（1947）、《工具理性批判》（1967）等。

阿多尔诺（1903—1969）出生于德国法兰克福。1924年获法兰克福大学哲学博士学位。1938年去美国社会研究所。1949年随研究所迁回德国。1959年接替霍克海默任社会研究所所长。其主要著作有：《启蒙辩证法》（1947）、《弗洛伊德理论和法西斯宣传的程式》（1951）、《社会学和经验研究》（1957）、《否定的辩证法》（1966）等。

马尔库塞（1898—1979）出生于德国柏林，曾受教于胡塞尔和海德格尔。1922年获弗莱堡大学哲学博士学位。1929年因同海德格尔政治观点相左，离开弗莱堡，结识霍克海默，并成为社会研究所的成员。二战期间，随研究所迁往美国，并定居美国。积极干预现实，尤其是1968年“五月风暴”，成为“青年造反者之父”。其主要著作有：《论历史唯物主义的基础》（1932）、《理性与革命》（1941）、《爱欲与文明》（1955）、《单面人》（1964）、《反革命与造反》（1972）等。

社会批判理论。霍克海默指出，他的理论之所以名为“批判理论”，一是此理论是对马克思主义的继承。在他看来，马克思主义的本质就是“批判性”，马克思本人的著作中几本关键性著作的标题或副标题都定为“批判”。尽管恩格斯及其以后，马克思主义受到科学的“诱惑”，由“批判性”转移到科学性，但这不能否定它本来就是“批判”的理论，辩证的批判理论。二是此理论是对资本主义社会进行批判。

霍克海默把“批判理论”同“传统理论”加以对比，阐述了它的本质特

征。他指出，“传统理论”产生于再生产现存社会的专门化劳动过程之中，把资本主义社会制度当作“自然的”、“永恒的”东西接受下来；而“批判理论”产生于资本主义再生产机械劳动和分工的限制之外，把资本主义社会制度当作批判、改造的对象。他说，在批判思维影响下出现的概念是对现有秩序的批判。如马克思的阶级、剥削、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等概念，它们并不是在对当代社会的维护中得到的，而是在将社会改造成一个合理社会的过程中得到的。由此，霍克海默认为两种理论的目的截然不同。“传统理论”旨在帮助、维护现存社会的再生产过程，而“批判理论”除了生来对废弃社会不公感兴趣之外，没有什么特别的要求。它志在破坏一切既定的、事实性的东西，证明它的不真实，必须加以否定，从而推翻现存社会制度。

霍克海默还指出，“传统理论”与“批判理论”的不同还表现为：“传统理论”反映资产阶级时代，而“批判理论”立足于资本主义以后时代的规划；“传统理论”的认识方式来自于自然科学，以研究自然科学的方法研究社会，否定或忽视变化、发展，把一切概念、范畴凝固化，其认识主体是孤立的、“脱离任何事件”的个人，而“批判理论”的认识方式源自“总体性”原则，在主客体的总体化运动中研究社会，其认识的主体是确定的、与他人和团体发生联系，属于一定阶级的人，是全部历史生活形式的生产者。因而“传统理论”只是纯粹的逻辑产物，是一种“科学知识”，一种资产阶级意识形态，而“批判理论”不仅是认识的产物，是一种特定的理论，它本身也是一个具体的历史过程，是一种政治实践。

社会批判理论由霍克海默提出并加以特性规定和阐述，但也贯穿于阿多尔诺和马尔库塞的著作之中。所以，该理论实质为社会研究所的基本理论，为大家所遵守和信奉，正如“总体性”原则为卢卡奇、柯尔施、葛兰西所共同遵奉一样。

启蒙辩证法。在完成“社会批判理论”的阐述之后，霍克海默和阿多尔诺一起为社会批判理论的研究找到了一个行之有效的方法——启蒙辩证法。

启蒙辩证法就是对整个人类文化，几千年的人类文明史或“启蒙”史的彻底批判。因为，在他们看来，“启蒙运动的纲领就是消除这个着魔的世界；取缔神话，用知识代替幻想”（霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，第3页），然而，“启蒙”由于其内在的逻辑转向了其反面，变成了一种“自我毁灭的启蒙”。

他们指出，“启蒙”一开始就打出“消除世界魔力”的旗帜，要反对神话，破除迷信，可自己却一步步陷入了神话之中。就是说，“在被启蒙的世界中，神话进入了世欲领域”。这表现为：“启蒙”因巫师保护神灵而成为神圣不可侵犯的，设立了自己的不可侵犯的禁区；它使认识局限于对事实的复制，思想成了同义反复，人由此不断滋生盲目性；它也使自身摆脱命运和惩罚的过程，同时，又将惩罚施加于那个过程。而不可侵犯的禁区、盲目、赎罪说，正是神话的原则。

他们还指出，启蒙运动旨在寻求世间万事万物所必须遵循的规律，启发人们的正确认识世界，然而，它却歪曲了世界，引导人们走入误区。“启蒙”反对普遍概念，认为普遍概念的权威中明显地存在着对神圣的恐惧。放弃对意义的任何追求，而追求“数”，而“那些不能还原为数，最终不能还原为一的事物只能是幻想。”（霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，第7页）

“数学的程式成了思维的仪式”（霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，第25页）思维也就程式化了。程式化的思维只能使人们以抽象为工具，抹煞事物的个性。

他们认为，由于“启蒙”反对神话却巩固了神话，启发认识却误导了认识，使人类无法正确认识世界，无法摆脱神的淫威，到头来使人类变得软弱无力，使统治阶级的统治合理化，使极权主义滋生并蔓延。总之，“启蒙”没有带来进步，却导致了倒退。

如前所述，社会批判理论也是一种政治实践。霍克海默和阿多尔诺把“启蒙辩证法”也运用于批判现实。他们把现代资本主义社会的“文化工业”置于整个人类文明史之外，认为该社会是最文明、完全“启蒙”了的社会。然而，“启蒙”的消极方面也发展到了无以复加的地步。一切东西都可以作为商品出卖，受商品价值规律支配，为资本的魔力所俘，在异化状态中生存。

以往的“启蒙”走向了“反面”，是由于以往的社会历史的发展就是如此这般，它只不过是人类社会史的理论再现。因而新的“启蒙”只是一种幻想而已。

马尔库塞的社会批判理论兴起的哲学背景。马尔库塞作为社会研究所的支柱，似乎他的理论游离于“社会批判理论”之外，其实不然。“社会批判理论”在法兰克福学派那里就是马克思主义的代名词。在社会研究所工作时期，他对马克思主义提出很多批判。40年代，他又写出《理性与革命》一书，重新考察马克思主义与黑格尔主义的关系，揭示“马克思主义的神秘和发源地”。这一“揭示”实际是对“社会批判理论”兴起的哲学背景的阐述。

马尔库塞首先为黑格尔哲学正名，指出理性与革命是黑格尔哲学的基本精神。他说，从社会历史背景看，黑格尔哲学“是对法国革命的挑战所作出的反映，亦即在理性的基础上重新考虑建立国家和社会，使社会制度和政治制度符合个人的自由和利益”；从哲学背景看，黑格尔哲学是笛卡尔理性主义的继承者。它的性质首先取决于笛卡尔哲学的性质，而笛卡尔哲学是一种“站在历史的前头指导人们前进的哲学”，以新的形式表述和坚持“哲学从来要求获得指导人们合理地主宰自然界和社会的权力”之实践性要求。从内容方面看，黑格尔哲学以理性为基础，它认为哲学思维只以自身为先决条件，历史只涉及理性。理性决定现实、构筑现实、改造现实，也否定现存社会中不合理性的现实。人类社会历史所呈现的一切图景均是“理性思维的产物”，国家也是理性的实现。

马尔库塞重新解释了黑格尔哲学与马克思主义的关系。他指出，“正统马克思主义者”把黑格尔哲学视为马克思主义的理论来源之一，但不是直接的理论来源，认为马克思主义是对黑格尔哲学的“批判地继承”，即“剥削了黑格尔哲学唯心主义外壳”，“吸收了黑格尔辩证法思想的合理内核”。马尔库塞认为，这是借二者的“差别性”而忽视“同一性”，是对二者关系的歪曲。他认为，黑格尔哲学是马克思主义直接的、主要的理论来源，换言之，马克思是黑格尔哲学遗学的真正继承者。这种继承表现在下面几个方面：第一、马克思继承了黑格尔的理性主义，马克思的辩证社会理论的基础就是黑格尔的理性主义。在他看来，马克思强调人按自身需要认识和改造世界，强调人通过将自然和社会协调起来并从中获得全面而自由的发展，但又强调人的活动乃至理性主体的活动。它以理性为指导改造自然、社会，其目的是使世界服从理性。第二，马克思继承了黑格尔的“绝对理念”学说。他认为，

马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中所论证的共产主义经历“人性——异化——人性复归”三阶段是受“绝对理念”演化过程的三段论的影响；马克思对无产阶级历史使命的论证，把无产阶级看作是“客体—主体”，则是受“绝对理念”的“实体即主体”的影响。第三、马克思继承了黑格尔的“异化劳动”理论。他说，当时，在马克思面前存在两种异化理论，一是费尔巴哈的，一是黑格尔的，二者有着实质性的区别。黑格尔主张，劳动“把感性确定性和自然带入了历史过程中”，“把人类存在的自然条件改造成社会条件”（马尔库塞：《理性与革命》，第247页），充分揭示了劳动的意义；而费尔巴哈忽视劳动这一物质作用，“消除了一个自然可以变成自由的中介的决定性因素”，“对作为一个‘自然’发展的人类自由发展的解释，忽视了自由的历史条件并使自由成为特定秩序内的一个事件”（马尔库塞：《理性与革命》，第247页）。马克思敏锐地看到了二者的区别，毫不犹豫地“批判、舍弃了费尔巴哈的，而赞同和继承了黑格尔的”，也正是在这种批判与继承的大基础上，马克思提出了人的本质是“自由自觉的活动——劳动”，并以劳动是否已成为人的本质的实现为标准，批判资本主义社会的劳动异化和人的本质的异化。马尔库塞总结道：“异化范畴的运用把马克思的经济分析同黑格尔哲学的一个基本范畴联系起来。”（马尔库塞：《理性与革命》，第248页）。

既为继承，就不是照搬。马尔库塞认为，马克思在继承黑格尔上述基本思想的同时，又抛弃了另外一些思想。这表现在：马克思抛弃了黑格尔把自由与幸福分离的观点，认为幸福和自由紧密相联；抛弃了黑格尔关于辩证法适用于“一切存在和运动”的观点，认为辩证法只限于社会历史领域，不能应用于自然界；还抛弃了黑格尔关于人类社会发展受必然规律支配的观点。

综上所述，马尔库塞之所以重新解释黑格尔哲学及其同马克思主义的渊源关系，旨在说明马克思主义的实质是理性主义，而理性主义的根本的意义是它的批判性和否定性；旨在说明要保卫理性，就必须超越传统哲学，因为其理性概念中隐藏着理性的脱离个体，成为统治力量的危险。于是，马尔库塞宣称哲学已经终结，“社会批判理论”兴起。实质上，这一切是马尔库塞等人借马克思之口，说出自己对马克思主义的理解。

三、中国哲学

1. 五四时期马克思主义哲学在中国的传播

(1) 时代背景

中国原是一个封闭的、落后的封建王国。然而，西方资本主义的崛起，世界市场的形成，要求把一切民族强行拉入世界历史的发展进程之中。于是，西方资本主义以大炮轰开了中国封闭严实、铜墙铁壁般的国门，把中国纳入了世界历史的发展进程，同时，也使中国沦为了半殖民半封建的社会。

社会性质的变化，意味着社会内部的各种矛盾也发生了变化。在各种矛盾的夹缝中生存的中国人民开始考虑自己的出路，力图改变这种国格遭侮辱、人民遭蹂躏的状况。早有魏源、龚自珍，他们揭露封建社会，反对侵略，主张改革；稍后有农民运动领袖洪秀全以实际行动同封建势力和外国侵略者作斗争，建立“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”的绝对平等的社会。然而，他们都失败了。他们在中国传统文化中找不到中国的出路，之后，一批激进分子转向西方，寻求真理。如康有为、严复。康有为主张变法维新，学习西方，发展资本主义，建立“大同世界”；严复也主张效法西方，向国人介绍西方资产阶级的政治思想和学术思想，提出社会改良论思想。中国民主革命的先行者享有“国父”之尊称的孙中山也是向西方寻求真理的杰出代表，主张以“三民主义”救中国，然而，他们也失败了。西方的理论和实践救不了中国。

正当人们被“中国出路何在”这一现实问题烧灼得痛苦不堪之际，俄国爆发了十月革命，在人类历史上第一次用无产阶级革命推翻了地主资产阶级统治，建立了无产阶级专政的社会主义国家。这给生活在资本主义统治和殖民统治下、寻求本国出路而又不得其解的人民一个现实的、活生生的答案。人们纷纷把眼光转向俄国，转向指导十月革命取得胜利的马克思主义。李大钊、陈独秀就是中国最早向国人介绍马克思主义的代表。

(2) 李大钊陈独秀对唯物史观的传播和宣传

李大钊对唯物史观的传播。李大钊（1889—1927）是中国传播马克思主义列宁主义的先驱者。1918年冬，他在北京大学组织了最早的马克思主义研究组织——马克思研究会，研究和传播马克思主义。1919年5月，他在轮值主编《新青年》时编辑出版了“马克思主义研究专号”。同时，《晨报》副刊在他的具体帮助下，开辟了《马克思研究》专栏。1920年3月，他又领导组织了中国第一个“马克思学说研究会”，积极宣传马克思主义，翻译和出版了许多马克思主义的著作。同年，他在北京大学和北京女子高等师范等五所院校，分别讲授“唯物史观”、“社会主义与社会运动”、“史学思想史”等课程，向学生宣传唯物史观和社会主义思想。李大钊的主要哲学著作有：《青春》、《自然的伦理观与孔子》、《我的马克思主义观》、《物质变动与道德变动》、《由经济上解释中国近代思想变动的原因》、《唯物史观在现代史学上的价值》等。

李大钊在理论上对唯物史观的传播表现在如下几方面。

第一、李大钊从社会基本矛盾入手，通过对社会形态的剖析，阐发了经济基础与上层建筑、生产力与生产关系的理论，并以此理论分析中国的现实。李大钊说：“基础是经济的构造，即经济关系，马氏称之为物质的或人类的

社会存在。上层是法制、政治、宗教、艺术、哲学等，马氏称之为观念的形态，或人类的意识。……上层的变革，全靠经济基础的变动，故历史非从经济关系上说明不可。”（《李大钊选集》，第293页）他还说：“人类社会生产关系的总和，构成社会经济的构造。这是社会的基础构造。一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的，简单说，凡是精神上的构造，都是随着经济的构造变化而变化。”（《李大钊选集》，第185—186页）而基础构造的变动的最高动因是生产力。李大钊指出，生产一有变动，社会组织必随着变动。尽管社会组织最初是适合生产力并促进生产力发展的，但当它不适合生产力发展时，就会同永不停息地向前发展的生产力发生冲突，这就是社会革命。

李大钊以此理论简要分析了中国社会。他说，中国传统的基础结构是封建的农业经济和大家庭制度，与此相适应的上层政治思想是孔子学说。而现在经济上产生了变动，形成了现代的经济组织，孔子学说就不能适应现代社会，必为“‘劳工神圣’的新伦理”所代替。

这一切说明，李大钊已经认识到生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动，是社会发展的—般规律。

第二、李大钊非常重视阶级斗争，揭示阶级的实质、作用及消灭的途径。李大钊坚信“从来的历史，都是阶级竞争的历史”。他认为，阶级就是“经济上利害相反的阶级”，就是人们对生产资料的不同关系而划分的各个社会集团。由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。他强调阶级斗争的作用，说：“社会组织固然可以说是随着生产力的变动而变动，但是社会组织的改造，必须假手于其社会内的多数人”，“阶级竞争，是改造社会组织的手段”（《李大钊选集》，第223页）。他还明确指出阶级存在的历史性，认为到了生产力高度发展的时候，最后的阶级斗争，就会成为改造社会消灭阶级的最后手段，也是阶级社会自灭的“途辙”。不难看出，李大钊对阶级及阶级斗争的论述也是以社会基本矛盾运动的基础来进行的。

第三，李大钊强调人民群众的历史作用。他指出：“有些人误解了唯物史观，认为社会的进步只靠物质上自然的变动，勿须人类的活动，而坐待新境遇的到来。……这是大错特错。唯物史观及于人生的影响乃适居其反。”（《李大钊选集》，第339页）他认为，在唯物史观看来，人类的历史乃人在社会上的历史，是人类的社会生活史。因此，社会上的一切活动和变迁全为—人力所造。李大钊在强调人力的同时亦反对英雄史观。他认为，我们过去的历史都是靠我们本身具有的人力创造出来的，不是伟人圣人给我们造的，也不是上帝赐予我们的，将来的历史亦还是如此。李大钊的群众观点彻底贯彻了唯物史观中的群众史观。

李大钊在实践和理论上为传播唯物史观所做的努力，为开拓中国马克思主义哲学的新时代，奠定了最初的科学基础。

陈独秀对唯物史观的传播。陈独秀（1880—1942）早年留学日本，1916年任北京大学教授，1918年同李大钊共同创办《每周评论》，提倡新文化，宣传马克思主义。1919年12月，为《新青年》杂志撰写《本志宣言》，确定了本志宣传社会主义的方向。1920年发起组织上海共产主义小组，1921年与其他同志—起创立中国共产党，当选为第一任总书记。他同李大钊相互配合，在南方大力宣传、传播马克思主义，故有“南陈北李”之称。陈独秀

的主要哲学著作有：《敬告青年》、《吾人最后之觉悟》、《孔子之道与现代生活》、《关于社会主义的讨论》、《马克思学说》、《“科学与人生观”序》、《答张君劢及梁任公》、《中国国民革命与社会各阶级》等。

同李大钊一样，陈独秀以宣传马克思主义唯物史观见长。

第一、阐明了唯物史观的基本观点。陈独秀认为唯物史观主要内容有两个：其一，社会生产关系总和构成社会经济关系的基础，政治法律都建筑在这个基础上。一切制度、文化时代精神都是随经济结构的变化而变化。不是人的意识决定人的生活，而是人的生活决定人的意识；其二，社会制度同生产力密切相联，随生产力变动而变动。一种生产力所造出的社会制度，起初是助长生产力发展的，但当生产力发展到与该社会制度不相容时，旧制度就要被新制度代替，这就是社会革命。他指出，社会革命来自于生产力内部发展的要求，因而创造历史、改造社会的最有效、最根本的办法即经济制度的革命。

陈独秀还强调历史过程中主体的能动性，认为唯物史观强调客观的物质原因，是指物质的本因而言，但不能由此而否认有心的现象即精神现象这种事实，亦不能否认人的努力和天才活动，此乃社会进步所必需。

这里，陈独秀不仅较全面地论述了唯物史观关于社会基本矛盾的原理，也辩证地阐明了社会存在与社会意识的关系，物质动因与人的活动的关系。

第二、论述了阶级和阶级斗争，无产阶级专政和国家等原理。陈独秀认为，一切过去社会的历史都是阶级斗争的历史，例如古代有贵族与平民、自由民与奴隶；中世纪有封建主与农奴；近代有有产者与无产者，他们都处于相对立的地位，不断的明争暗斗。他还进一步指出，这些阶级和阶级斗争的存在与发展都是社会经济发展的必然结果，是不以人的主观意识为转移的。只有承认这一点，才是一个历史唯物主义者。

陈独秀阐述了国家的实质和作用。他认为，国家是阶级统治的工具，是阶级压迫的机关。资产阶级就是利用国家机器压迫、剥削人民群众的。无产阶级和人民群众获得解放，就必须建立自己的国家机器。

陈独秀还总结了历史经验，并指出，无产阶级在夺取政权后，要防止资产阶级复辟，就必须实行无产阶级专政，并且这种制度是完成阶段斗争，消灭有产阶级、废除一切阶级所必经的道路。他强调，必须使无产阶级具有强大的组织力和战斗力，方可实行无产阶级革命与专政，而做到这一切又必须有一个坚强的政党，有一个做为无产阶级先锋队与指导者的强大的共产党。

陈独秀的思想和活动积极地推动了马克思主义哲学在中国的传播和发展，有助于中国共产党人正确认识中国的前途和道路。

2. 五四时期西方哲学在中国的再现

国门打开之际，在马克思主义传入中国的同时，一些西方哲学思潮也乘机而入，纷纷在中国寻找再传弟子，加入了五四时期文化纷争的行列。

（1）杜威的中国得意弟子胡适

在西欧哲学部分，我们说过，实用主义者杜威曾游学多国，宣传其实用主义观点。五四时期，实用主义在中国的出现就同杜威在华长达两年零两个月的讲学及跟随他学习七年的弟子胡适的宣传分不开。

胡适（1891—1962）1910年赴美国，师从杜威研究实用主义。1917年回

国，任北京大学教授，提倡文学改革，为当时新文化运动的著名人物。1919年发表《多研究些问题，少谈些主义》一文，宣扬改良主义。1920年又宣扬“好人政府”主义。1946年任北京大学校长。1920—1946年主要从事政治活动。杜威在北京做“社会哲学与政治哲学”、“教育哲学”、“思想之派别”、“现代的三个哲学家”、“伦理讲演”等学术讲演时，胡适为其口译，并撰文宣扬杜威的思想。实用主义从此在中国抬头。胡适的主要著作有：《中国哲学史大纲》（上卷）、《实验主义》、《演化进与存疑主义》、《介绍我的思想》、《科学与人生观》序等。

实用主义的基本观点。实在论和经验论。实在论和经验论构成了胡适实用主义的唯心主义的基本主张。关于“实在”，胡适曾借用詹姆士的话说：“我们所谓‘实在’含有三大部分：（A）感觉，（B）感觉与感觉之间及意象与意象之间的种种关系，（C）旧有真理。”总而言之，“实在是我们自己改造过的实在。这个实在里面包含着无数人造的分子。”（胡适：《实用主义》、《新青年》第6卷第4期）他认为，实在出自于我们的感觉、意象，是我们主观意志的产物，它“好比一块大理石到了我们手里，由我们雕成什么像”（胡适：《实用主义》、《新青年》第6卷第4期）。不难看出，胡适对实在的规定颠倒了物质和意识的关系。关于“经验”，胡适认为，“经验确是一个活人对于自然的环境和社会的环境所起的一切交涉”，“是一个物观的世界，走进人类的行为遭遇里面，受了人类的反动发生种种变迁”（胡适：《实用主义》、《新青年》第6卷第4期）。他指出，“经验里面含有无数推论”，“含有无数连络，无数贯穿的关系”（胡适：《实用主义》、《新青年》第6卷第4期）。这就是说，他主张经验是主观的，是思想，因而包含有无数推理；又主张经验无非是自我的主观，而主观能力可以把自然界“变换”为主观世界，因而经验包含有无数连络。同其“实在论”一样，胡适的“经验论”也是地道的主观唯心主义，只是这里用了一个中性词“经验”，以混淆视听而已。

实用主义的真理观。胡适认为并不存在永恒不变的真理，“一切主义，一切学理，都该研究，但是只可认作一些假设的见解，不可认作天经地义的信条”（胡适：《三论问题与主义》，《每周评论》第36号）。他宣称，真理“乃是这个时间，这个境地，这个我的这个真理”，“是人造的假设用来解释事物现象的，解释的满意，就是真理的；解释的不满意，便不是真的，便该寻别种假设来代他了”（胡适：《实用主义》、《新青年》第6卷第4期）。这就是说，在胡适看来，客观真理是不存在的，真理的客观标准也是不存在的，一切都以“我”为标准，以“实用”为准绳，“有用便是真理”。这种夸大认识的相对性、主观性和条件性的做法，必然导致相对主义，否认真理。

唯心主义的历史观。胡适指出，历史事实的原因往往是多方面的，“经济史观”作为一种“重要的史学工具”应受欢迎，但“不能不承认思想知识等事也都是‘客观的原因’，也可以‘变动社会，解释历史，支配人生观’。……唯物（经济）史观至多只能解释大部分的问题。”（胡适：《科学与人生观》序）他认为，历史是多元的，是由许多因素，包括物质的、精神的，共同决定的，不存在一个决定的、支配的因素。

因此，胡适认为改造社会只能分头努力，一件一件地进行。主张社会改良主义。他说，人和动物只有程度的差异，并无种类的区别，因而从动物到

人，只有量的增加，并无质的飞跃。否认了自然界中存在质的飞跃。胡适认为，社会发展的情形亦如此。革命和演讲不是性质不同的两件事，只是发展程度有别而已。由此，他反对马克思主义的革命论，攻击马克思主义是“空谈好听的‘主义’”，而“主义初起时，大都是一救时的具体主张。后来这种主张传播出去，传播的人要图简便，使用一两个字来代表这种具体的主张，所以叫他做‘某某主义’。主张成了主义，便由具体的计划变成一个抽象的名词。‘主义’的弱点和危险就在这里。”（胡适：《多研究些问题，少谈些主义》，《每周评论》第31号）他提倡少谈些主义，多研究些具体问题，比如人力车夫的生计问题，卖淫问题，卖官卖国问题，女子解放和男子解放问题，总统的权限问题，加入国际联盟问题等，认为在对这些“火烧眉毛的紧急问题”的研究和解决中，便可达到改造社会之目的。

否认革命也必将否认阶级斗争。胡适认为，阶级斗争只会使人民“无形之中养成一种阶级的仇视心，不但使劳动者认定资本家为不能并立的仇敌，并且使许多资本家也觉得劳动者真是一种敌人。”（胡适：《四论问题与主义》，《每周评论》第37号）于是，本来应该互助且可以互助的两大势力变为势不两立，演出了许多本不须有的历史惨剧。在他看来，历史上的冲突、动荡均来自阶级斗争和革命，因而唯改良主义乃为上策。

胡适的实用主义不过是杜威的观点在中国的翻版，其目的是为了反对正在中国广泛传播并已为广大人民群众所接受的马克思主义。

除胡适外，蒋梦麟、刘伯明、陶行知等人也极力贩卖杜威学说。

（2）生命哲学与马赫主义在中国交战：科学与玄学论战

1923年，以丁文江、胡适、吴稚晖为代表的“科学派”，同以张君勱、梁启超为代表的“去学派”展开了一场“科学与玄学”之争。丁文江为中国马赫主义的代表，张君勱深受柏格森哲学影响，二人都可以看作西方哲学在中国的再现和变种。

张君勱的“自由意志”论。张君勱（1887—1969）早年留学日本。1913年赴德国，入柏林大学。1916年回国，曾任上海《时事新报》总编辑、北京大学教授等职。1918年随梁启超去欧洲考察，开始对哲学发生兴趣，且留在欧洲随倭铿学习哲学。1921年生机主义哲学家杜里舒来华讲学，张君勱陪同，任翻译。张君勱的主要哲学著作有：《人生观之论战 序》、《人生观》、《唯物辩证法论战 序》、《再论人生观与科学并答丁在君》等。

张君勱哲学的最大特点和基本思想是以“自由意志”规范“人生”，以“生命哲学”观点贯穿“人生”。

张君勱坚持主观唯心主义的世界观。他说：“人之生于世也，内曰精神，外曰物质。内之精神变动而不居，外之物质凝滞而不进，所谓物质者，凡我以外者皆属之”，“我对我以外之物与人，常求所以变革之，以达于至善至美之境”。又说：“人生一日不灭，则人生目的之改进亦永无已时”（张君勱：《再论人生观与科学并答丁在君》）。在他看来，某种东西是否是物质，全以“自我”为“中心项”而判断。“我”之外的为物质；你之外而非我之外的为非物质。精神是变动不居的，意志是自由的，凝滞而不进的物质世界之所以发展变化，全因自由意志之故。这样，张君勱把自由意志看作社会历史发展的动力。

张君勱还提出：“人生之总动力，为生命之冲动，就心理言之，则为顷刻不变之自觉性，就时间言之，则为不断之绵延。”（张君勱：《人生观

之论战 序》)“生之冲动”不过是生命哲学家柏格森“生命之流”的别称。他认为“生之冲动”或“生命之流”绝对自由,为万物之本源,亦为万物运动之总动力,因为“生命之流”的不断变更和创造,构成生物的进化。“生命哲学”给他的影响昭然若揭。

既然一切皆源于“生之冲动”和“自由意志”,现象间就不存在因果联系,其发展亦无客观规律可循。张君勱认为,自然事物之运动“必起于外力之加”,而“外力”无非是我的意志;社会事物之发展亦然,如十月革命之成功,“皆其政治家意志教育之结果”。他把其唯心主义世界观推广到了一切领域。

张君勱提出了“自由意志”人生观。他的“自由意志”人生观以其唯心主义世界为基础,是其同“科学派”论战的“理论法宝”。他指出:“我对于我以外之物与人,常有所观察也,主张也,希望也,要求也,是谓之人生观。”(张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》)人生观的特点在于它是主观的、直觉的、综合的、自由意志的、单一性的,是漫无是非真伪之标准的。他宣称,人生观问题之解决,决非科学所能为力,而皆人自身良心之所命起。

鉴于此,张君勱大力鼓吹孔孟学说和宋明理学,提倡内心修养,主张“应将管子之言而颠倒之,曰:‘知礼节而后衣食足,知荣辱而后仓廩实’”(张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》)。他只顾低头贩卖柏格森的生命哲学,而根本无视和否认科学支配人生观,无视和否认社会历史发展规律,反对马克思主义唯物史观。

丁文江的“感觉复合”论。丁文江(1887—1936)早年留学剑桥大学、格拉斯哥大学。1922年与胡适一起创办《努力周报》,鼓吹“好人政府”改良主义。1931年任北京大学教授。1932年与胡适等创办《独立评论》,攻击马克思主义。

丁文江是中国马赫主义的重要代表。1920年罗素来华讲学,捎来了马赫主义之后,他首先介绍了马赫的《感觉的分析》一书;1923年“科学与玄学”论战中,他又以马赫主义为理论武器。马赫主义因此在中国广为传播。马赫主义者彭加勒、毕尔生、波格丹诺夫等人的著作纷纷被译为中文出版。中国马赫主义者队伍初具规模。丁文江的主要哲学著作有:《玄学与科学》、《玄学与科学——答张君勱》、《玄学与科学的讨论的余兴》等。

丁文江坚持马赫主义的世界观和不可知论的认识论。他指出:“我们所谓物质,大多数是许多记存的觉官感触,加上一点直接觉官感触。假如我们的觉官的组织是另外一个样子的,我们所谓物质一定也随之而变”(丁文江:《玄学与科学》)。在他看来,物质不具有客观实在性,它是由人的直接、间接感觉构成的,感觉不同,构成的物质就不同。这显然是马赫的“物是感觉的复合”之观点的精确复述。丁文江还认为,觉官感触是我们知道物体的唯一方法。物体的概念为心理上的现象,我们只知道感觉,至于觉官感触的外界和自觉的后面有没有物体存在、物体的本质为何等,我们不得而知,“应该存而不论”。提倡典型的、彻底的不可知论。他还以此攻击“科学派”,认为“科学派”硬把这种不可知的、存而不论的东西当作为“吃饭的家伙”。

丁文江提出了他的伪科学观和人生观,以回赠“科学派”对自然科学的歪曲和“自由意志”人生观。他认为,科学的材料是“所有人类心理的内容,凡是真的概念推理,科学都可以研究,都要求研究”(丁文江:《玄学与科

学》），研究的目的在于把“真事实”取出来加以详细的分类，理出它们的秩序关系，这便是科学公例。丁文江强调，科学公例“若是不适用于新发现的事实，随时可以变更。”（丁文江：《玄学与科学——答张君劢》）这就是说，他把科学的对象归结为感觉或感觉材料间的联系，这同马赫把科学的对象规定为“中性”的经验之观点同出一辙，以此观点来同“玄学派”否认自然规律，把自然运动看作“外力”——自由意志所加的看法相抗衡，只能是以讹传讹。丁文江还指出，科学、科学方法、科学规律适用于人生观，并能指导人生观。何为人生观？他说：“一个人的人生观是他的知识情感，同他对知识情感的态度。”又说：“在知识界内科学方法万能，知识界外还有情感。……情感是知识的原动，知识是情感的导向。”“情感完全由于天赋”，“而原动仍在遗传”（丁文江：《玄学与科学——答张君劢》）。我们且不说丁文江所谓的科学定律、科学公例为何，就他把人生观归于天赋之情感，他已经在反玄学时滑向了玄学。这大概就是“两极相通”之伟力吧！

总之，丁文江的观点虽然打着科学的旗号，却掩不住其主观唯心主义的真面目。

“科玄论战”的焦点是科学能否支配人生观。双方均称是对方反动，实际上二者都是借助论战之机，全面阐述各自的唯心主义观点，反对马克思主义的科学真理。所以，论战一开始，陈独秀、瞿秋白等中国共产党人积极主动地参加了这场大讨论，以马克思主义唯物史观为武器，对双方的唯心主义观点进行批判，澄清论战所造成的一系列的混乱。这里不作详细介绍。

3. 传统儒学（在抗日战争期间）的新发展：现代新儒学

现代新儒学发端于“五四”时期。如前所述，当时，为了寻找中国社会的出路，人们纷纷把目光投向西方，主张全盘西化。在西化浪潮席卷社会之际，有一些人却“逆”潮流而动，提倡“东方固有文化”，弘扬儒思想，他们组成东方文化派，与全盘西化派对立。同时，他们又吸收了一些西方思潮的观点。这便是新儒家。

（1）“新孔学”梁漱溟

梁漱溟（1893—1988）自幼研究佛学，崇信甚笃。中学期间受到梁启超主编的《新民丛报》和《新小说》影响，开始接触西学和中国古代文化思想。1916年发表《究元决凝论》一文，论究佛学，深得时为北京大学校长的蔡元培之赏识，1917年被聘为北京大学教师，讲授印度哲学，儒家哲学、孔学经旨等课程。1921年夏应邀去山东济南讲授东西文化及其哲学。其讲稿经整理，于1922年以《东西文化及其哲学》为名出版。现代新儒学正是发端于此。1924年辞去北京大学教席至日本入侵山东，从事于办学和乡村建设的研究和实践，在实践中继续探索新儒学。其著作有《梁漱溟全集》（8卷）。

梁漱溟新儒学的中心问题就是注重文化问题，改造孔学，从此入手谋求解决中国问题的出路。

梁漱溟指出，西方人囿于物质的疲敝，左冲右突，不出此圈；而中国人蹈袭西方的浅薄，东觅西求，终不见人生的着落。他认为，有必要把他“看到的孔子人生贡献他们”，“导他们于至好至美的孔子路上去”。唯“孔子的态度是最平正实在的。这种态度在当时动乱的中国是需要的”。

但他张扬的孔学，是经过他以西方哲学改造过的“新孔学”。表现在如

下几个方面。

“尽宇宙是一生活”的宇宙观。梁漱溟说：“尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙”（梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第48页），而“生活就是没尽的意欲——此所谓‘意欲’与叔本华所谓‘意欲’略相近——和那不断的满足与不满足罢了。”（《东西文化及其哲学》，第24页）这里，生活就是在某种范围内的“事的相续”，即我们问之不已，回答不已。比如，问这“事”是什么，回答为一“事”、一“事”，又一“事”……；“言欲”就是借眼、耳、鼻、舌、身等一问一答而构成世界。他把自然、生活都归结为意欲的表现。他又说，意欲终究要通过人表现出来，“一切生活都由有我，必有我才活动，才生活。”（梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第160页）认为，“我”分为“前此的我”，表现为物质，以及“现在的我”，表现为精神。“前此的我”是“现在的我”活动过后的遗留物。而“现在的意欲就是‘现在的我’”。这就是说，梁漱溟把意欲归结为表现为精神的“现在的我”，把“现在的我”看作世界的本源，是第一性的，而自然、生活及表现为物质的“前此的我”是第二性的。他割裂和歪曲了主客体的关系。不过，他突破了传统儒学从伦理学出发论证宇宙论的格局，而是从本体论来论证并用柏格森、叔本华哲学加以改造。

直觉主义的认识论。梁漱溟结合印度、西方哲学，对儒学的认识论也进行了改造。他认为，认识是由“现量”、“比量”和“非量”三因素构成，“此三量是心理方面的三种作用，一切知识皆成于此三种作用之上。”（梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第69页）他指出，“现量”就是感觉，比如我们喝茶时所尝到的茶味，我们看到桌上白布时所得到的白色，为“主观所造”，非事物之反映。“比量”就是理智，它是从众多事物中抽出其共同意义，形成清楚明了的概念。概念乃唯识家所谓“共相”，而其境则所谓“无影境”，即有影无质。这就是说，概念是主观自生，没有客观基础。“非量”就是直觉，它所认识的“只是一种意味精神、趋势或倾向”，比如，我们所说的音乐之妙、绘画之美，糖果好吃，这妙、美、好吃等意味均为人的直觉所妄添。世界万物本来浑然一体，一切现象皆为“非量”变现而来，而生活中人们都将它们分为主客体，“现量”、“比量”正是以主客体二分为前提的。因此，“非量”或直觉才是真正的认识，是我们内在生命与外面通气的窗户。他把认识论从传统儒学中凸现出来，却又使它成为了一种非理性主义。

梁漱溟还分析了中西文化的差别。

基于“新孔学”的立场，梁漱溟发起和实施志在找寻中国出路的乡村建设运动。这场运动后因抗日战争而放弃。其实，他的“新孔学”的唯心主义和非理性主义也必使他落于空想。

梁漱溟融西方非理性主义和东方传统儒学为一体，创立“新孔学”，开中国新儒学之先河，成为了当代第一儒。

（2）“新理学”冯友兰

冯友兰（1894—1990）早年就学于北京大学哲学系，1919年入美国哥伦比亚大学，继续攻读哲学，1923年获该校哲学博士学位。回国后，任北京大学、清华大学教授。

冯友兰的博士学位论文为《人生哲学》。该书不是一部哲学史著作，但引发了他对中国哲学史的兴趣，于1934年出版了两卷本《中国哲学史》，自认为新书有两大特点，一为“释古”，以期由此窥见古代社会一部分之真理，

一为“宋学”，以了解、体会哲学家思想。30年代后期，他开始对哲学创作发生兴趣，运用中国哲学的材料和西方新实在论哲学的方法，写作了《新理学》、《新原人》、《新事论》、《新世训》、《新知言》，统称“贞元六书”，创立了自己的哲学体系。该体系以宋明道学中理学一派为蓝本，故称之为“新理学”。

“新理学”的宇宙观。冯友兰以“理”为核心，建立其宇宙观。然而，他的“理”并非宋明理学“理”之翻版，而是罗素新实在论的“共相论”与程朱的“理在事先”论的结合。他认为，“有物必有则，某事物之所以为某种事物者”，即是“理”。“理”在“逻辑上先于实际底世界”，为事物得以存在的始因或本体。它具有如下属性：“理”为事物背后之“共相”，存在于时空之外，与时空的形式没有关系，是超动静的“不生不灭，不增不减”的永恒存在。“理”又是“太极”，是一切精神性实体的总称。具体事物的“理”是具体事物之极限，而作为“太极”之“理”则是“理之全体”，是“众极之全”，即“大全”。它包括一切。它既是“一”，又是“一切”。因而“理”乃是“哲学中所说的宇宙”，它主宰着“物质的宇宙”。由上可见，他之“理”是超物质的“绝对精神”，世间万事万物由“理”而生。那么，“理”如何生出万物呢？他说：“事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物都有其所以能存在者。”“事物所以能存在者”就是“气”。具体地讲，他认为，构成实际底事物之“材”有“相对底料”和“绝对底料”之分。“相对底料”指构成事物的具体“料”，如砖瓦就是房子的“相对底料”，而“绝对底料”是“超乎形象”的，“无一切性”，是“只可为材者”。“气”就是这种“绝对底料”，因而，它可以作为“理”的“挂塔处”、承担者。整个宇宙就是“理”借助于“气”而派生出来的。这样，冯友兰实现了“新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义，而重新建立形而上学”之愿望。这也是“新理学”所以“新”的地方和缘由。

直觉主义认识论。冯友兰的认识论同其宇宙观同出一辙。这不仅指其建构方法，也指其研究对象。他认为，认识的对象就是“理”，所谓认识就是认识“理”或“本然底义理”。“本然底义理”系统是浩大无比的“无字天书”，而“人之能力薄弱”。因而人们通过正常的理性思维根本无法把握“理”或“本然底义理”，而达此目的，唯有凭借信仰，凭借人心的“觉解”。冯友兰解释说：“宇宙间有了人，有了人心，即如于黑暗中有灯”，“人心”的“要素”就在于有“知觉灵明”。这就是说，人把自己的灵感或“知觉灵明”投射到“无明”或“混沌”之“理”上，使之明了起来。“理”之明了就是获得了符合“理”之认识，亦即获得了真理。“理”就是真理的标准。因此，“觉解”是一种不依照概念的“自己的活动”，是一种“心理状态”。他指出，科学依照理性概念，无法达到与“理”相符合，间或依照个别的“觉解”，能明白个别的“理”，但要跳越“理”这一“梦觉关的门限之梦的一边”，必须依照“高一层的觉解”，即“觉解其觉解”。这“觉解”才是真正的、普遍性的“觉解”，是破解“理”之“无字天书”的唯一的、真正的方法。

冯友兰“新理学”之“新”，犹如梁漱溟“新孔学”之“新”，在于以西方某派哲学改造中国某一传统哲学派别，在于趋向宇宙观上的客观唯心主义，认识论上的非理性主义。

(3) “新心学”贺麟

贺麟（1902—1992）早年入清华大学，师从梁启超。1926年赴美国，留学于芝加哥大学、哈佛大学，研究英国新黑格尔主义。1931年回国，先后在北京大学、清华大学任哲学教授。其主要著作有：《当代中国哲学》、《近代唯心论简释》、《文化与人生》、《黑格尔哲学简述》等，译有黑格尔《小逻辑》等。

抗日战争时期，贺麟认为，当时的中国的前途在于“民族文化的复兴”，尤其是“儒家文化的复兴”，“儒家思想的命运，与民族前途的命运，盛衰消长，是同一不可分的”。但是，“中国哲学的新发展，有赖于西洋哲学的吸收与融会”。正是这种忧国忧民精神驱使他创立了“新心学”。

“新心学”的宇宙观。贺麟认为，中西哲学可以融会贯通的根据在于：“人同此心，心同此理”。对“心”、“理”作了自己的解释。他指出：“心有二义：一，心理意义的心；二，逻辑意义的心。”（贺麟：《康德黑格尔哲学东渐记》）心理意义的心是物，如心理经验中的感觉、梦幻及喜怒哀乐之情。而“普通人所谓‘物’，在唯心主义者看来，其色相皆是意识所渲染而成。其意义、条理与价值皆出于认识的或评价的主体，此主体即心。一物之色相意义价值之所以有其客观性，即由于此认识的或评价的主体有其客观的必然的普遍的认识范畴或评价准则”（贺麟：《近代唯心论简释》）。这就是说，物乃先天主观之范畴。逻辑意义的心是理，所谓“心即理也”。它是“一理想的超经验的精神原则，但为经验行为知识以及评价之主体”，是“经验的统摄者，行为的主宰者，知识的组织者，价值的评判者”（贺麟《近代唯心论简释》）。心即本体。贺麟认为，心与物的关系是：“心是主宰部分，物是工具部分。心为物之体，物为心之用，心为物的本质，物为心的表现。”（《贺麟《近代唯心论简释》》）一切自然之物及宗教哲学艺术等皆“心之具”。心决定物，心是第一性的；物也离不开心，“离心而言物，则物实一无色相，无意义，无条理，无价值之黑漆一团，亦即无物。”（《贺麟《近代唯心论简释》》）不难看出，他的这种宇宙观实为黑格尔“绝对精神”（亦即“心”）与宋明理学之“理”的融合。“理”即心，即绝对精神。“理”产生万物，如同绝对精神外化为自然、历史。

“知行合一”的主观主义认识论。贺麟继承了中国古代的“知行合一”思想，并加以心理学、生理学等自然科学伪装，使其更为“精致”。他认为，“知指一切意识的活动”，如记忆、感觉、推理、思辩等，都属于知的范围。“行指一切生理的活动”，如五官四肢的运动、神经系统的运动、脑髓的极细微的运动，都属于行的范围。知和行皆是“活动”，只不过“活动”的性质有显知和稳知、显行和隐行之分而已，而“最隐之行，差不多等于无行”，“最隐之知，也差不多等于无知”（贺麟：《近代唯心论简释》）。因此，不能说行是动的，知是静的，“只能说行有动静，知也有动静”（贺麟：《近代唯心论简释》）。这实际是混淆了知与行的界限，使知行合一。在贺麟看来，“知行合一”不仅是因为它的特性相通，还在于，在时间上，“知行同时发动”，“知行不能分先后”，不存知先行后，也不存在行先知后；在构成上，知行都是同一生理活动的两个方面，“若缺少一面则那个心理生理的活动，便失去了生理心理的活动”（《贺麟《近代唯心论简释》》）。但他又指出，“知永远决定行，故为主。行永远为知所决定，故为从。人之行不行，人之能行不行，为知所决定。……人之行为所取的方向，采取的方法，亦为知所决定。”（《贺麟《近代唯心论简释》》）这就是说，他不可能坚

持知行平行论，最终还是滑向了“重知轻行”、“知上行下”的方向上去了。

贺麟假自然科学来论证其认识论，从一方面说，他的认识论更“精制”，有科学之根据，但从另一方面说，他的认识论更彻底，基础更为坚固了。

综上所述，贺麟的“新心学”实难完成“救民族于水火”的使命，相反，只会使人产生幻想，违背常理，陷入更深的“精神”的灾难之中。当然，解放后，贺麟以马克思主义为指导，在西方哲学研究领域成就卓著。这是不容否认的。

（4）“新唯识论”熊十力

熊十力（1884—1968）少年时游学乡间，勤奋学习，1920年经梁漱溟介绍，入南京支那内学院潜心研究佛学，1922年因受当时北京大学校长蔡元培器重，被聘为北大教师。在教学中，创立了“新唯识论”哲学体系。其主要著作有：《新唯识论》、《佛家名相通释》、《破新唯识论》、《体用论》等。

熊十力创建“新唯识论”事出有因。他早年积极投身于救国救民的民族运动，参加过辛亥革命，是武昌起义的成员。但因革命失败，且目睹“党人竞权争利，革命终无善果”之腐败情形，目睹世风日下、道德沦丧、人道灭绝之现状，遂愤然弃政从学，研读儒佛，以增进国民的道德为已任，终修成融贯百家之学，为一代儒师。

“心本体”论的世界观。熊十力指出，“本心”是绝对的全体，是一切事物的本体。“本心”“一名心，心者主宰义”，即“心”为万物实体，但不是万物，是万物之性；“本心”“二曰意，意者有定向义”，即“心”为万物之主者，然“渊然恒有定向”，“以此而立自我，虽万变而贞于一”；“本心”“三曰识。……资乎官能以及了境者，是名感识，动而愈出，不倚官能，为公起筹度者，是名意识”（熊十力：《新唯识论》下卷）。作为“识”之“心”就是这种“意识”。“心”本无异体，之所以有心意识三名，乃“随义异故”。在他看来，“心”是不变的“自体”，它寓于万物之中，为万物的主宰和来源，却“不肯物化”，即它又超乎万物之上，万物则是它借以表现自己的“资具”。这是一种绝对的精神实体。他还指出，“夫本心即性”，就是说，虽然就形体而言，我与万物有别，但就本体而言，“万物与我同体，非别有所本”。心性本为一体。不唯如此，心境也本为一体。“境”就是一般人所说的客观对象。他认为，心和境是同一个整体的两个不同方面，根本无内外可分。人们之所以认为有客观独存的物质宇宙，“只是取境的心，惯于向外找东西的缘故”，是“妄臆”。这样，“心自体”论融入了“万物皆备于我”的主观性，“万物皆备于我”的主观主义具有了“客观精神”之“客观”性。“心”之主观吞并了客观。这是一种绝对的客观主义，却又充满了主观唯心主义的色彩。

“反求实证”的直觉主义认识论。熊十力指出：“今造此论，为欲语诸究玄学者，令知一切物的本体，非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。”（熊十力：《新唯识论》）规定了其认识论的性质。

所谓“反求实证”，即求诸于“性智”。“性智者，即是真的自己的觉悟。”（熊十力《新唯识论》）它“虚灵无碍，圆满无缺，虽寂寞无形，而秩然众理已毕具，能为一切知识底根源的。”（熊十力：《新唯识论》）认识产生于对“本心”的直觉，“本心”也只能用直觉方可求得。他还认为，与性智相对立的是理智，也即量智。量智就是思量和推度。它常“迷以逐物，

而妄见有处。由此成习。而习之既成，则且潜伏不测之渊。常乘机现起，益以障碍性用而使其成为官能使用。”（《熊十力《新唯识论》）量智妄生外物，离开了本体。因此，他主张超脱万物，去掉“向外逐境”的“习心”，直面“本心”，直觉本体。

熊十力的认识论是一种“中西合璧”，既有陆王“心学”的成分，又有西方非理性主义的影子。这也是新儒家在认识论上的共同特点。

熊十力的思想内容十分丰富。他应形势所需，改造传统儒学，将之同西方新黑格尔主义、柏格森主义融贯起来，使之走向新儒学。然而，他这套直觉本体的观点，恐怕离他当初“弃政从学”的初衷相去甚远。

综观整个新儒学的发展，它有三个特点：第一、本体论上的客观主义倾向；第二、认识论中的直觉主义倾向。此两点又都借助于西方哲学而成；第三、它崛起于救国救民的文化运动之中，否定全盘西化，主张回复到中国传统文化，以求找到中国的出路，然而以失败告终。

4.30 年代推动中国马克思主义哲学发展进程的哲学家

30 年代，阶级斗争尖锐复杂，哲学斗争频繁发生，关于唯物辩证法的论战，关于中国社会性质的论战等，推动了马克思主义的传播。同时，也给中国马克思主义者提出了更高的要求，要求他们从理论深度上研究、宣传马克思主义哲学。应时代的呼唤，李达、艾思奇等一批资深哲学家著书立说，贡献出一批影响深远、意义重大的哲学著作，推动了中国马克思主义哲学的发展进程。

（1）李达对马克思主义哲学的全面阐述

李达（1890—1966）早年留学日本，先习理科，后专攻马克思主义，成为一个马克思主义者。回国后，1920 年参加上海共产主义小组，主编《共产党》月刊，1923 年主编毛泽东创办的自修大学校刊《新时代》。在主编刊物时期，译介、出版了大量马克思主义经典著作，如《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、《国家与革命》、《唯物史观解说》等。五四运动时期，参加了关于“社会主义问题”和关于无政府主义的论战，是中国传播马克思主义哲学的先驱者之一，为中国马克思主义哲学的形成做出了卓越贡献。抗战时期，李达继续阐述、传播马克思主义哲学及毛泽东哲学思想。李达的主要哲学著作有：《现代社会学》、《社会学大纲》、《实践论 解说》、《矛盾论 解说》、《唯物辩证法大纲》等。

李达的哲学思想主要体现在《社会学大纲》一书中。该书以史论相结合的方式，对马克思主义哲学的唯物论、辩证法、历史观均作了全面阐述。

对唯物论的阐述。李达指出，物质和意识的关系问题是哲学的最高问题，并对此问题作了唯物主义的回答。他认为自然界中存在着千差万别的物质的物体，这些物体在其质的构造上各具有特殊性。但它们之间又存在着一般普遍的规定，即它们都是离开人们的意识而独立存在，是人们感觉的源泉。他指出，唯物论把这种普遍的规定性称之为物质。物质是世界的本源，是第一性的，意识是物质的反映，是第二性的。

他还指出，运动是物质存在的根本形式，物质和运动密不可分，绝对不运动或绝对静止的物质，同离开了物质的运动一样，是不存在的；时间空间也是物质存在的根本形式，它们同物质一样是一种客观的实在，独立于意识

而存在，并能为意识所反映，形成时间空间概念。离开时间空间，物质和物质运动就不能说起。

在李达看来，独立于意外之外、在时间空间中无始无终的物质是辩证唯物论体系的出发点，物质决定意识之论断是其基础。

对辩证法的阐述。李达从原始时代人类的认识开始，分析了认识发展的全部历史过程，指出黑格尔创立了哲学史上最庞大的哲学体系，该体系的最大成果是辩证法。他认为，黑格尔的辩证法颠倒了物质和意识的关系，在精神界去探讨辩证法的根源，以头立地。马克思主义辩证法就是对黑格尔辩证法的改造和发挥，使颠倒了辩证法再颠倒过来，以脚立地。他指出，马克思、恩格斯创立辩证法经历了一个过程，这个过程始自1843年《黑格尔法哲学批判》，中经1844年《黑格尔法哲学批判 导言》、《1844年经济学—哲学手稿》、1845年《神圣家族》，完成于1846年《德意志意识形态》。

李达阐述了辩证法的内容，指出一切事物之间相互联系、相互作用，事物内在的矛盾性是其运动的源泉。他认为，对立物的统一即对立物的相互渗透和同一，对立物的斗争即事物内在的矛盾性。无斗争，便无运动、发展、生命和动力。同一或统一是有条件的、暂时的、相对的矛盾；斗争是无条件的、永久的、绝对的矛盾，贯穿于事物发展的全过程。对立统一法则是辩证法的根本法则和核心。他还认为，任何事物都是质和量的统一。事物的变化由量的变化而引起质的变化。量的变化以一定的质为基础而发生，并在质的规定性中发现它本身的界限，质的变化也由对象之量的变化的界限所限制。量的变化到一定阶段，就使特定的质发展到最后的界限，转变为别种质；他也认为，事物在发展过程中，下级阶段转变为自己的对立物的、新而高的阶段，此新的阶段又由于新的对立面而转变为更新的阶段。第一次转变为否定，第二次转变为否定之否定。否定之否定阶段重演了先行阶段的一定的特征和性质，在外观上也好象回到了先行阶段。他指出，质量互变法则和否定之否定法则为对立统一规律所包摄。

对唯物史观的阐述。李达指出，唯物史观是社会的理论和社会的实践的统一。社会的理论即对社会发展过程和社会发展规律的正确认识，是来自于对现实生活的改造，具有普遍性和直接现实性。他还指出，社会存在决定社会意识是唯物史观的基本论纲，历史唯物主义的全部内容是对这个论纲的说明。他认为，社会存在就是人类社会的现实生活过程及生活资料的生产中人与人的相互关系，社会意识是人们各种精神生活的总和。社会存在决定社会意识。他论述了人类历史的基本矛盾，指出生产力就是劳动力、劳动手段及劳动对象的结合，生产关系就是生产过程中形成的人与人之间的相互关系。两者不可分，生产力是内容，生产关系是形式，生产关系适应于一定的生产力，生产力发展到特定阶段，就有特定发展阶段的生产关系；指出经济构造是社会的基础，上层建筑——政治法律上层建筑和意识形态上层建筑建立在基础之上并为基础所决定，但建筑对基础有反作用，认为反作用表现为促进或延续和阻碍，前者表明建筑与基础相适应，后者表明建筑与基础发展的倾向相矛盾，此时，经济的必然性“必须打开它的进路而前进”，即变革基础，促进基础发展。

李达还论述了阶级与阶级斗争理论、国家理论、社会意识形态理论等。

李达《社会学大纲》从历史与现实、理论与实践相结合的角度，全面、系统、科学地阐述了马克思主义哲学，促成了中国马克思主义哲学的形成，

并成为其中的一个组成部分。

（2）艾思奇对马克思主义哲学的传播

30年代，掀起中国马克思主义哲学新高潮的另一位哲学家是艾思奇。

艾思奇（1910—1966）早年留学日本，“九·一八”事变后回国。1932年积极加入关于辩证法的论战，批判新康德主义者张东荪和托派叶青对辩证法的歪曲。1934年以马克思主义哲学反击蒋介石的唯生论与力行哲学。同年，开始为《读书生活》撰写《哲学讲话》（即汇编而成的《大众哲学》），介绍马克思主义哲学。1935—1936年任《读书生活》杂志编辑。1937年到延安，历任抗日军政大学教员，中央研究院研究人员，延安《解放日报》副总编辑。他长期从事马克思主义哲学的研究、宣传和教学工作，致力于把马克思主义哲学通俗化和群众化。《大众哲学》对广大青年起过启蒙作用，也集中体现了他的哲学思想。他主要哲学著作还有：《哲学与生活》、《实践与理论》、《新哲学论集》、《抗战以来几种主要哲学思想评述》、《历史唯物论·社会发展史》、《辩证唯物主义纲要》等。

艾思奇的大众哲学思想为时代要求所唤出。30年代中后期，广大人民群众为中国共产党的统一战线方针所吸引，为人类文明史上闻所未闻的伟大长征所鼓舞，以空前的热情投入抗日救亡运动，钻研马克思主义哲学，寻求救国救民之真理。实践需要理论指导，理论也必须掌握群众。双重的需求促成了《大众哲学》的问世。艾思奇列出24个标题，涵盖了马克思主义哲学的全部原理，以最通俗的笔法，日常谈话式的体裁，从广大群众所思所想，所做所为的日常生活例子中，阐发深奥的哲学原理，使广大群众不用费很大力气就能够理解、接受，真正做到了马克思主义哲学的群众化。《大众哲学》的基本思想如下。

唯物论。艾思奇认为，首先应该消除一种错误观念，即我们平常以为哲学非常神秘。这种错误观点一是因为“观念论哲学者的混乱”，一是因为我们亲近的机会太少。他提倡研究马克思主义哲学，以消除哲学的神秘性。

艾思奇认为，哲学是人们对于世界的根本认识和根本态度，它研究最普遍最一般的法则，研究自然、社会和思维的最一般规律。它涉及到世界上千差万别的事物。艾思奇说，千差万别的事物可归结为两大类：“一部分是属于我们自己的，例如我们的思想、感觉、意志、感情等等；一部分是属于我们以外的，这就是天上地下以及周围的一切事物”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第145页）。前一部分为主观的事物，后一部分为客观的事物。他指出主观与客观的关系问题是哲学的最根本问题。对此问题的不同解决，可划分出哲学上两大阵营。把客观事物当作主观的幻影或当作神灵的心意所产生，把主观事物当作最先和最高的存在，属于主观论。把客观世界当作主观之外的独立存在且遵循自身的规律，主观由客观事物所产生或派生，属于唯物论。他强调除此之外，世界上找不到第三类哲学。

艾思奇把唯物论正确地划分为唯物论、机械唯物论和新唯物论三阶段，论述了它们的区别。唯物论承认物质是唯一真实的存在，物质自身运动；机械唯物论承认物质的运动，但只是单单位置上和数量上的变化，而不是性质上的变化。物质是僵死的，由外力推动方可运动。新唯物论即辩证唯物论，承认事物的数量变化和性质变化，承认性质能够发展、进化，因而物质也能够由低级的简单的状态发展为高级的状态，物质与运动密不可分。认为思想或精神是物质发展到最高阶段的产物，为物质所派生。

认识论思想。艾思奇坚持唯物论的可知论，指出唯物论不仅承认物质独立存在，而且认为物质本身可以认识。他举例说：“当我们说糖是甜的时候，我们所认识到的这种感觉，在形式上固然是主观的，但在内容上，却不能否认这是糖的本身的作用，不能否认我们已认识到了一种物质的客观性。”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第171页）这就是说，认识在形式上是主观的，在内容上却是客观的，是在主观和客观的统一中实现的。

艾思奇把认识过程分为感性认识和理性认识两阶段。他认为，“感觉器官所摄取的表面影像，我们叫做感性的东西，由感觉器官所得到的认识，叫做‘感性认识’。”（同上，第173—174页）感性认识不能了解事物的统一和关联，“但是我们能了解它，我们能用我们的理解力去了解它。用理解力去了解，这一种认识，我们叫做‘理性认识’”。（同上，第175—176页）。他指出，感性中觉得是同一的，理性中偏偏看出了差别，感性中觉得有差别的，理性中偏偏看出了同一。这就是感性认识与理性认识的矛盾。

艾思奇强调认识来源于实践，其真理性也是由实践来证实。实践一方面纠正主观错误，一方面又使人们开始新的认识过程，认识过程就是由感性到理性，由理性到实践，由实践再到新的认识的无限的、螺旋式的循环往复。他坚持了实践观。

艾思奇还坚持了马克思主义真理观。他说，真理必须和客观事物一致，不能由主观随意捏造出来，凡真理都得要有客观性。他区分了主观真理和客观真理。主观真理就是把真理看成是主观的，这在现实中是不存在的；客观真理就是承认真理的客观性，能够反映出客观事物的真理。他主张真理还具有绝对性和相对性，即存在着绝对真理和相对真理，认为“我们把握到的真理，因为它是不完全的，所以在形式上它是相对的。……又因为它是与客观一致的真理。虽然不完全，究竟也是绝对真理的一部分，……所以，在内容上来说，我们的真理始终是绝对的，凡真理，都有绝对的内容，相对的形式。”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第197页）在他看来，真理因其内容是绝对的，因其形式又是相对的，因而真理具有绝对性和相对性，这种理解不太充分，同马克思主义哲学的真理有些出入。

辩证法思想。艾思奇认为，认识论和辩证法是一致的。认识论就是对认识的历史运动之概括，辩证法则是这种认识的历史运动的运动法则。他着重阐述了辩证法的三大规律和四对范畴。

对立统一规律。艾思奇指出任何一件事情，都是一个统一体，它不仅在内部统一着各种有差别的部分，而且还统一着各种矛盾。他把这种统一叫做矛盾的统一。他认为，矛盾的统一是事物变动的内部的动力。矛盾统一体内部有两种倾向，一是反对自己的倾向，一是维持自己的倾向。矛盾统一体要想维持自身，就不能不压制反对的倾向，否则自身就要被消灭，被打破。但是矛盾的存在是普遍的、绝对的，两种倾向的斗争是永恒的，统一体内部时有冲突发生，因而统一只是暂时的、相对的，在他看来，矛盾存在于自然事物、社会事物和人类思想之中，三大领域内任何事物的发生发展，唯矛盾学说可予以最根本说明，故对立统一规律是辩证法的“根本原则”。

质量互变规律。艾思奇指出：“世界上一切的变化，都是质和量的两种变化交织成的，在一个时候，我们看见质的方面没有什么变化，然而量却在那里变化着。在另一个时候，我们又看见质的突变，一种性质突然转化成另

一种性质，这叫做‘飞跃’，也叫做‘连续性的中断’”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第213页）。在他看来，量变是缓慢的，不显著的，质变是显著的，剧烈的。这种由量变开始的变化将引起质变，或质变是从量变转移而成。他还指出，在新的质的基础上，即在新质之后还会开始新的量变，此为从质变到量变，或量变是从质变转移而成。这种量变和质变的相互转移，即是质量互变规律，为辩证法的第二条法则。

否定之否定规律。艾思奇认为，因矛盾斗争而引起的事物的前进发展，是依着肯定——否定——否定之否定（或正、反、合）的三个阶段行进的。事物经过两次的否定，就把它所有的矛盾的双方都解决了。于是得到一个新的矛盾统一体，在此基础上开始新的正反合的发展。他指出，这里的“否定”不是消灭，而是在克服了旧事物主要性质基础上的保存，因而这里的“否定之否定”不是循环和简单重复，而是螺旋式的前进上升。“这在动的逻辑上，成了第三个定律，和以前的矛盾统一律质量互变律并行，称做否定之否定律。”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第221—222页）

本质和现象。艾思奇指出，现象是事物表面上的变动不居的表现，本质是贯串在这些现象根底里的比较固定不变的法则，二者是对立统一的关系。现象易于觉察，本质藏于现象背后，不易发现，故而第一，要精细地观察现象，研究现象；第二，每种现象只表现本质的一方面，而非全部，要把各种现象联系起来研究。艾思奇认为，唯有此，方可发现事物的本质，科学的任务——通过现象揭示本质才得以完成。

形式和内容。艾思奇认为，任何事物都是内容与形式的统一。内容包含着事物的本质和现象的全部，它具有一定的形式。形式表现内容，为内容所决定，其发展滞后于内容的变化。他指出，适当的形式能很好地表现内容，并推动内容的发展，滞后于内容的形式则限制甚至束缚内容的发展。内容与形式是矛盾的统一。而当内容本质向前发展，内容和形式就敌对地冲突起来，形式成了内容发展的桎梏。“于是不能不打破旧形式，建立新形式”。他还指出，打破旧形式，不能单单从形式入手，而应促进它与内容的矛盾，在新旧内容的本质性地转化发展中，新形式出现，代替旧形式。这就是说，旧形式的被打破、新形式的建立，都以内容及其内在的矛盾发展为基础。

必然性与偶然性。艾思奇认为：“一种情况在一件事物的变化里，不一定是根本不可少，不一定可以规定出来，就是偶然性。反之，某种情形，对于一件事物的变化根本不可少，而且能决定这件事物的变化，使它一定取某种状态或依着某种法则变化，这就是必然性。”（艾思奇：《大众哲学》，《艾思奇文集》第1卷，第271页）必然性根源于事物本身和事物的内部原因，但偶然性也不能忽视，犹如外部原因对事物也往往有重要的影响。他还指出，必然性贯穿在无数的偶然性中，并借着这无数的偶然性的存在而表现出来，发现出来；偶然性以必然性为根底，无数的偶然性的集中，可形成一种必然性的发展。这就是说，偶然背后有必然，偶然可以转化为必然，必然以偶然为补充，借偶然而表现出来，二者是对立的统一。

可能性与现实性。艾思奇认为，可能性就是将来可以实现出来的意思，现实性则是一种可能性已经实现出来的意思。他指出，可能性可以转化为现实性，但必须具备一定的条件，即一方面要有客观事实上的良好条件，要遵循事物自身发展的进程和现实可能性，另一方面又要有主观的努力，要发挥广大人民群众的主观能动性，创造实现可能性所必须的条件，否则，客观条

件无论怎样好，还是不会有转化的成功。可能性与现实性既相互联系又相互对立。

艾思奇强调指出，概念和范畴是思想反映世界的形式，它们包含各方面的事实内容和事实矛盾，研究它们，就是要研究这其中的内容和矛盾。

从以上介绍中可以看出，《大众哲学》全面、系统阐述了辩证唯物主义。尽管其中有一些不足之处，但它促进了马克思主义哲学大众化，促进了中国马克思主义哲学的形成，并在其中占有重要地位。

5. 马克思主义哲学中国化的结晶： 毛泽东哲学思想的形成及运用

马克思主义哲学中国化的结晶无疑是毛泽东哲学思想，但它决非仅仅是毛泽东个人的哲学思想，而是毛泽东及其战友们的哲学思想的结晶和概括。正如马克思主义哲学不是马克思、恩格斯两个人的哲学思想，而是马克思、恩格斯及他们的战友、学生们的哲学的结晶和概括一样。马克思、恩格斯、毛泽东是这两个哲学体系的创始人和主要代表，阐明这两个体系时，我们的主要注意力不得不集中在他们身上。

（1）毛泽东哲学思想的萌芽和产生

毛泽东（1893—1976）是中国马克思主义哲学的主要代表，他的一生，无论是政治上还是理论上都经历了一个复杂的转变过程，如他自己所说：“我这个人从前就有过各种非马克思主义思想，马克思主义是后来才接受的。”（《毛泽东选集》第五卷，第382页）他的这种转变过程，以凝结的形式反映着中国现代革命历史发展的进程。

毛泽东自幼思想敏锐，酷爱读书，勤于思考。在中学时期，他广泛阅读了大量西方著作，从中了解了西方近代资产阶级的政治学说、经济学说、哲学学说和进化思想。在省立师范学校读书时，他阅读了陈独秀、胡适等人倡导民主和科学的文章及李大钊的一些启蒙作品。经过消化和吸收，毛泽东抛弃了早年的资产阶级改良主义思想和唯心主义的佛教无我论、唯我论。但是，这个时期，确切地说五四运动前夕，他没有接触过马克思主义哲学，对什么是宇宙的本原，是精神还是物质，不可能做出科学回答。因而他此时只是一名激进民主主义者和（近代）唯物主义者。

毛泽东转向共产主义和辩证唯物主义是在五四运动期间。1918年8月，他第一次来北京，利用在北京大学图书馆任职之便，不仅阅读了大量进步书籍，参加学校的哲学会、新闻学会，还向李大钊、陈独秀学习马克思主义理论。1919年，五四运动爆发前夕，他从北京回到长沙，投身于革命运动，发表了不少进步性文章，他初步提出了理论联系实际、调查研究的思想，对实践活动的地位和作用，辩证法的矛盾、联系和发展原则，人民革命的根本原因和人民群众的历史作用等重大理论问题，做了接近马克思主义的回答。1919年12月，毛泽东第二次来北京，此时，十月革命在中国的影响深且广，一些先进书籍被翻译出版，他如饥似渴地阅读如马克思、恩格斯的《共产党宣言》、考茨基的《阶级斗争》、柯卡普的《社会主义史》等著作，确立了马克思主义的信仰，在理论上和某种程度的行动上，成为了一个马克思主义者。完成了理论上向辩证唯物主义者的转变。1920年7月至次年7月，毛泽东从北京经上海回到长沙，参加、领导了一系政治活动，参加了中国共产党第一次代

表大会。这些活动表明，他已成为了坚定的共产主义者。

从此，毛泽东开始了以一个马克思主义者的身份在革命实践中创立中国马克思主义哲学的伟业。1926、1927年发表了《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》，标志中国马克思主义哲学——毛泽东哲学思想的产生和确立。

1924年国共合作建立，第一次国内革命战争开始。正当工农运动高涨，革命高潮到来之际，党内右倾思想的代表陈独秀认为，“产业幼稚的中国，工人阶级不但在数量上很幼稚，而且在质量上也很幼稚”，资产阶级才是中国资产阶级民主革命的社会基础，主张放弃无产阶级对革命的领导权。党内“左”倾思想的代表张国焘认为，“农民没有政治上的兴趣”，农民运动“过激”、“过火”了，排斥农民于革命之外，使无产阶级领导权成为一句空话。而此时，国民党内部的新老右派正猖狂地向无产阶级进攻。革命的领导权问题和同盟军问题就严重地摆在了中国共产党人面前。正是在这种形势下，毛泽东写了上述两篇重要文章。它们的基本思想如下。

《中国社会各阶级的分析》。毛泽东从中国革命的实际运动出发，认为中国革命的首要问题就是分清敌友。他说，革命党是群众的向导，在革命中未有革命党领错了路而革命不失败的。因此，我们的革命要有不领错路和一定成功的把握，不可不注意团结我们的真正的朋友，以攻击我们的真正的敌人。而为了要分辨真正的敌友，“不可不将中国社会各阶级的经济地位及其对于革命的态度，作一个大概的分析”。毛泽东指出，在经济落后的半殖民地的中国，地主阶级和买办阶级代表中国最落后的和最反动的生产关系，其生存和发展依附于帝国主义，是国际资产阶级的附庸，阻碍中国生产力的发展。中产阶级，主要是指民族资产阶级，“代表中国城乡资本主义的生产关系”，经济地位上具有两重性，既受帝国主义和封建主义压迫，又渴望成为大资产阶级，这就决定了他们对待中国革命的两面性，既需要和赞成反帝反封建的革命，而当革命危及他们的地位时，他们又怀疑、甚至反对革命。属于一个中间阶级。小资产阶级和半无产阶级代表小生产的经济，他们受帝国主义、军阀、封建地主、买办资产阶级的压迫和剥削，因经济状况不同，可分为不同的层次，平时对革命的态度也不尽相同，但极易接受革命。工业无产阶级人数不多，但是中国新的生产力的代表，且具有集中和经济地位低下两个特点，是中国革命的主力军和领导力量。毛泽东通过上述科学分析，得出了极其重要的结论：一切勾结帝国主义的军阀、官僚、买办阶级、大地主阶级以及附属于他们的一部分反动知识分子，是我们的敌人。工业无产阶级是我们革命的领导力量。一切半无产阶级、小资产阶级，是我们最接近的朋友。那动摇不定的中产阶级，其右翼可能是我们的敌人，其左翼可能是我们的朋友。

《湖南农民运动考察报告》。毛泽东首先论述了农民问题的严重性。他指出，“宗法封建性的土豪劣绅，不法地主阶级，是几千年专制政治的基础，帝国主义、军阀、贪官污吏的墙脚。打翻这个封建势力，乃是国民革命的真正目标。”（《毛泽东选集》第1卷，第75页）而在中国这样一个经济落后的农业大国中，农民占全国人口的百分之八十。因而国民革命目标的实现，需要一个大的农村变动，需要农民运动的兴起。农民问题是中国革命的中心问题。那么，我们又如何对待群众运动，是站在他们的前头领导他们呢？还是站在他们的后头指手划脚地批评他们呢？还是站在他们的对面反对他们

呢？毛泽东指出这里有三种态度，第一种是马克思主义的，第二种是机会主义的，第三种是反革命的。他说，马克思主义者坚持人民群众是历史的创造者，是社会发展的决定力量的唯物史观，就应该放手发动群众、组织群众、依靠群众，帮助群众建立农民政权和农民武装，站在群众运动的前头，领导群众。

毛泽东揭露和回击了几种在如何看待农民运动问题上的错误态度。一是中间阶级的所谓农民运动“太过分”，是“矫枉过正”的态度。毛泽东指出，革命是暴动，是一个阶级推翻另一个阶级的暴力的运动，农民运动是“空前的农村大革命”，那就只有“矫枉必须过正，不过正不能矫枉”。所谓过分的举动，实在是革命的需要。一种是党内右倾机会主义者脱离实际的态度。毛泽东指出，这种人不做调查，不深入农村，听了农民运动“糟得很”的议论，就气馁起来，没法否认“糟”字。他强调，每一个革命同志都应深入群众，到乡村里看一遍，这样就会坚信“农民的举动，完全是对的”。

《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》表明，毛泽东从各阶级的经济地位即他们所代表的生产关系入手，客观地、具体地分析他们对待革命的态度；表明他注重实际，尊重群众的创造性，以阶级分析法分析中国革命问题。一句话，表明毛泽东掌握了马克思主义普遍真理，并能正确地同中国革命实践相结合。因而标志着毛泽东哲学思想的产生。

（2）毛泽东哲学思想的初步形成

第一次国内革命战争失败后，中国共产党人和中国人民并没有被国民党反动派的屠杀政策所吓倒，所征服，继续探讨中国的出路。1927年，相继举行了南昌起义、秋收起义和广州起义，开始了第二次国内革命战争。不幸的是这三次起义均失败，以毛泽东同志为代表的中国共产党人及时总结失败的原因和教训，对比分析了俄国和中国的实际情况，确立了新的革命方向，提出了党的活动中心的转移，即从城市转向农村，以农村为根据地，开展革命斗争，走农村包围城市的道路。然而，党内有相当一部分同志持怀疑和反对态度。面对各种怀疑、悲观及反对情绪，毛泽东发表了《中国的红色政权为什么能够存在？》、《井冈山的斗争》、《关于纠正党内的错误思想》和《星星之火，可以燎原》等著作，以马克思主义为理论武器，分析中国社会的现实，阐述并制定了指导中国革命道路的理论，即“以农村包围城市、武装夺取政权”理论。

革命道路问题已在实践和理论上获得解决，但又由此引发了一系列认识论的问题，诸如关于如何面对和分析事实，如何分析革命的主客观条件，如何做到主观指导的正确，如何透过现象抓住事物的本质，等等。而此时，随着革命形势的蓬勃发展，各种非马克思主义思想也反映到革命队伍当中来，在党内和红军中形成了一股主观主义倾向。为了反对主观主义，用唯物主义认识论教育全党全军，毛泽东于1930年5月写了《反对本本主义》一文。

在文章一开头，毛泽东就提出了一个著名的马克思主义认识论命题：“没有调查，就没有发言权”。他说，对问题的现实情况和历史情况没有调查，不知底里，对问题发言就只能是瞎说一顿，不会有结论。“一切结论产生于调查情况的末尾，而不是在它的开头”。在毛泽东看来，从调查中获得结论是为了指导实践，解决问题。因而他又强调指出：“调查就是解决问题”。他以自己的方式和朴实的语言论述并坚持了马克思主义认识论的基本观点。

毛泽东深刻剖析了教条主义或本本主义，在剖析、批判中，提出了马克

思主义理论必须同中国实际相结合的思想原则。他认为，本本主义有几种表现形式，一是“唯上”，即唯上级领导机关的意见为准，而不管这意见是否符合客观现实，是否来自于实际调查后的思考，一味盲目执行；一是“唯书”，即唯马克思主义的“本本”为准，而不管马克思恩格斯等人写作著作时的具体历史条件，以及中国的实际情况，凡是上了“书”的都是绝对正确的”还有一种是唯领袖言论为准，而不管领袖人物的言论说于或写于何时、何地，是否正确，似乎只要是他们说的和写的，都是不可移易的真理。毛泽东说，“本本主义”具有极大的欺骗性，对它做了深刻的批评，最后强调指出：“我们说马克思主义是对的，决不是因为马克思这个人是什么‘先哲’，而是因为他的理论，在我们的实践中，在我们的斗争中，证明了是对的。”还指出，马克思主义决不是僵死的教条，它的强大的生命力正在于同实践的密切结合，不断地随着实践的发展而发展，我们对马克思主义“本本”的学习，必须同中国的实际情况相结合。

《反对本本主义》在总结中国革命的实际经验，批判党内主观主义时，通俗而深刻地阐明了共产党在自己的实践活动中如何把马克思主义哲学具体化为人民群众认识世界和改造世界的思想武器。该书及《中国的红色政权为什么能够存在？》等四篇著作标志着毛泽东哲学思想的初步形成。

（3）毛泽东哲学思想的成熟和正式创立

1937年，中国第二次国内革命战争结束时，国内的现实政治、思想文化战线及理论研究方面形成了如下态势：

现实政治方面经历了并正经历着重大变化。一方面，中国共产党经历了艰苦卓绝的土地革命战争，红军进行二万五千里长征并胜利到达陕北；另一方面，1931年“九·一八”事件和1935年“华北事变”后，中日之间的矛盾代替了国内的阶级矛盾而上升为主要矛盾。面对这种形势，1935年的“瓦窑堡会议”讨论和决定了建立抗日民族统一战线的方针。1936年和平解决了西安事变，蒋介石被逼抗日。抗日民族统一战线于1937年上半年初步形成。

理论研究方面，30年代为适应形势需要，李达、艾思奇等纷纷著书立说，阐述、传播马克思主义哲学，掀起了学习马克思主义哲学的高潮，促进了中国马克思主义哲学的形成。1935年《反对本本主义》问世，从理论上克服了党内教条主义，提出了马克思主义普遍理论同中国实际相结合的原则，标志着毛泽东哲学思想初步形成。

思想文化战线方面，国民党敌视马克思主义哲学在中国声势浩大的发展，实行文化“围剿”，而中国共产党成功地进行了“反围剿”，并在关于中国社会性质问题和关于辩证法的论战中取得了胜利。马克思主义已深入人心。

中国共产党在上述三方面的工作其总的方向是一致的，但由于国民党反动派从中阻隔，三者没能相互结合起来。长征到达陕北后，毛泽东就着手吸引、消化以往的经验，将三者结合起来。这是产生于中国革命实践的毛泽东哲学思想本质使然，也是为迎接即将开始的抗日战争所需。《实践论》（1937年7月）和《矛盾论》（1937年8月）就是这时的产物。

《实践论》对马克思主义认识论的贡献。《实践论》综合30年代国内马克思主义哲学的积极成果，总结中国革命的丰富经验，通俗而深刻地阐述了马克思主义认识论的基本原理。

毛泽东首先论述了实践观。他指出，人类社会实践有三种主要形式，即

生产实践、科学实验和阶级斗争，其中，生产实践最为基本，是决定其他一切活动的基础，是人类认识的基本来源。除生产活动外，在其它形式的社会实践中，各种形式的阶级斗争对人的认识发展影响深刻。他还指出，社会实践过程是指“物质生产过程”、“阶级斗争过程”和“科学实验过程”。毛泽东反复强调、阐述实践是认识的来源。他说，无论何人要认识什么事物，除了同那个事物接触，即生活于（实践于）那个事物的环境中，没法解决的。总之，“离开实践的认识是不可能的”。他还指出并阐述，认识真理性的标准是人们的社会实践，认识发展的动力、认识的目的仍是实践。毛泽东的上述结论，是在对实际工作中的唯心论及脱离中国革命实践的教条主义的批评中作出的，其中，实践三形式之观点，在马克思主义哲学发展史上首次出现。

毛泽东还论述了认识发展的辩证法及认识发展的根本规律。他指出，认识过程中有两个阶段，即感性认识和理性认识阶段。感性认识是属于事物之片面的、现象的、外部联系的认识，理性认识则是通过概念、判断、推理，通过科学的抽象而达到的对事物的全体的、本质的、内部联系的认识。两个阶段性质不同，但又不是相互分离的，它们在实践的基础上统一起来。他还指出，认识过程中有两次飞跃，一是感性认识必须上升到理性认识，当然，这需要条件，即“感性材料十分丰富（不是零碎不全）和合乎实际（不是错觉）”（《毛泽东选集》第1卷，第267页），并对感性材料进行“去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及理”的改造制作，造成概念和理论的系统。二是理性认识回到实践，唯有此，认识的真理性的方可得到检验和证明，认识的目的方可实现。飞跃的基础仍是实践。

毛泽东认为，认识发展遵循一定规律，而其根本规律是：“通过实践而发现真理，又通过实践而证实真理和发展真理。从感性认识而能动地发展到理性认识，又从理性认识而能动地指导革命实践，改造主观世界和改造客观世界。实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。”（《毛泽东选集》第1卷，第273页）这个概括揭示了认识过程中的矛盾：实践和认识的相互作用；揭示了认识发展的特点：螺旋式上升即辩证的否定过程。

《矛盾论》对马克思主义辩证法的贡献。《矛盾论》总结了中国革命的实践经验，系统而深刻地论证了对立统一学说，提出了著名的“矛盾精髓”观。

毛泽东认为，辩证法和形而上学是贯穿整个人类认识过程的两种根本对立的宇宙观，其对立的焦点在于是否承认对立统一规律。形而上学用孤立、静止、片面的观点看世界，从事物外部寻找事物发展的原因，只注重外因；辩证法则从事物的内部、事物与他事物的联系中寻找世界发展的原因，即从事物自身的矛盾说明事物的运动发展，强调内因。辩证法承认外因，认为外因是变化的条件，而内因才是变化的根据，外因通过内因而起作用。矛盾法则，即对立统一法则是自然、社会和思维的根本法则。掌握了对立统一学说，就在根本上懂得了唯物辩证法。毛泽东强调了对立统一规律是辩证法的实质和核心的思想。

毛泽东指出，矛盾有两种属性，即普遍性和特殊性。矛盾的普遍性是指矛盾存在于一切事物的发展过程中，每一事物的发展过程中存在着自始至终的矛盾运动。任何事物都包含了矛盾，没有矛盾就没有世界。矛盾的特殊性是指事物内部包含有自己的特殊矛盾，构成自身区别于他事物的特殊本质。

否认特殊矛盾就是否认事物之间存在着本质区别。毛泽东结合中国革命运动中正反两方面的经验，特别研究了矛盾特殊性的种种情形，强调了把握矛盾特殊性的重要性。他说，不同质的矛盾，需用不同的方法才能解决，而不同的解决方法只能来自于对矛盾特殊性的认识。因而认识矛盾的特殊性是我们认识事物的基础。

根据中国革命过程中主要矛盾和次要矛盾、矛盾主要和矛盾次要方面的复杂情况，毛泽东把论述引向深入，在马克思主义哲学史上，首次提出矛盾特殊性的两种特别情形：主要矛盾和矛盾主要方面。他指出，矛盾力量具有不平衡性，世界上不存在平衡发展的东西。事物所包含的众多矛盾有主次之分，同一矛盾的两方面也有主次之分。他认为，主要矛盾的存在和发展规定或影响着其他矛盾的存在和发展。主要矛盾方面在矛盾中起主导作用，规定事物的性质。主要矛盾与次要矛盾、矛盾主要方面与矛盾次要方面的地位不是固定不变的，而是可以互相转化的。他说，这一方面要求我们具体地、实际地研究特殊矛盾，并抓主要矛盾，“抓住了这个主要矛盾，一切问题就迎刃而解了”（《毛泽东选集》第1卷，第297页）。另一方面要求我们看到主次之间的转化，具体地、辩证地看待特殊矛盾的特殊性情形。

毛泽东还论述了矛盾的同性和斗争性的辩证关系。他指出，同一性有两个层次含义，“第一、事物发展过程中的每一种矛盾的两个方面，各以和它对立着的方面为自己存在的前提，双方共处于一个统一体中；第二、矛盾着的双方，依据一定的条件，各向着其相反的方面转化。”（《毛泽东选集》第1卷，第306页）同一性是生动的、有条件的、暂时的、相对的。否认同一性的相对性，就是把对立的事物看成僵死的、凝固的，就是否认发展。毛泽东花了大量篇幅，以中国革命战争的经验为例，强调了矛盾双方在具体条件下的相互转化。斗争性是矛盾双方本来就是相互排斥、相互斗争、相互对立的。斗争性贯穿过程的始终，促成一过程向他过程转化，是绝对的、无条件的。斗争性和同一性是对立统一的关系。同一性中存在着斗争性，斗争性寓于同一性之中，二者相结合，构成一切事物的矛盾运动。他以此原理分析批判了实际斗争中的“左”、“右”倾错误思想。

毛泽东思想的最为精彩之处、也是对唯物辩证法的最大贡献就是通过对矛盾的普遍性和特殊性的考察，提出了“共性个性、绝对相对的道理是关于事物矛盾问题的精髓”的学说。他指出，“矛盾的普遍性和矛盾的特殊性的关系，就是矛盾的共性和个性的关系。其共性是矛盾存在于一切过程中，并贯穿于一切过程的始终，矛盾就是运动，即是事物，即是过程，也即是思想。否认了事物的矛盾就是否认了一切。……所以它是共性，是绝对性。然而这种共性，即包含于一切个性之中，无个性即无共性。……一切个性都是有条件地暂时地存在的，所以是相对的。”（《毛泽东选集》第1卷，第294—295页）不懂得矛盾的精髓，就等于抛弃了辩证法。毛泽东强调说，矛盾精髓说要求我们必须把马克思主义普遍原理同本国具体实践相结合。片面夸大普遍性，照搬、照抄马克思主义词句和外国经验，就会导致教条主义；片面夸大相对性，否认理论的指导作用，就会导致修正主义。矛盾精髓说把矛盾学说具体化为实际的工作方法。

《实践论》和《矛盾论》既是毛泽东对马克思主义哲学认识论和辩证法的理论阐述，也是对中国革命战争的丰富经验，尤其是马克思主义普遍真理和中国具体实践相结合经验的哲学概括。它们标志着马克思主义哲学中国化

的完成，以及中国马克思主义哲学的体系的形成，因而它们标志着毛泽东哲学思想的成熟和正式创立。

（4）毛泽东哲学思想在中国新民主主义革命中的运用

如前所述，毛泽东哲学思想是在总结中国革命的实际经验中产生和形成的。与此同时，毛泽东哲学思想的每一观点、原理一旦阐述、确立，立即运用于当时的革命实践，以指导中国革命。正是这两方面的相互结合，交叉发展，才创立了毛泽东哲学思想，并正确地指导中国革命，取得了一步步的胜利。如果说前三节是从两方面交叉发展的角度展开论述的，那么这一节则从后一方面进行专题性论述。

唯物辩证法富有成效的运用。从一定意义上说，整个新民主主义革命过程实际上是唯物辩证法的实际运用过程。这种运用体现在各个不同时期和各个不同方面。

军事领域。1936年12月，红军到达陕北后，毛泽东写了《中国革命战争的战略问题》，系统总结了第二次国内战争时期中国共产党在军事问题上，马克思主义路线同机会主义路线的争论，全面阐述了军事哲学理论的一系列基本原理。

毛泽东指出，不论做什么事，不懂得那件事的情形、性质及同他事物的关系，就不知道它的规律，就不可能做好那件事。他认为，战争是人类相互残杀的怪物，有其特殊性，但也有规律，并且，“军事的规律和其他事物的规律一样，是客观实际对于我们的头脑的反映，除了我们的头脑以外，一切都是客观实际的东西。”（《毛泽东选集》第1卷，第155页）这就是说，战争的主观指导必须符合战争的客观实际，必须是来自于对战争的客观规律的正确认识。这是贯穿于毛泽东军事理论中的一个根本原则。那么，这条原则怎样才能做到呢？毛泽东指出，战争实践是认识战争规律的基础，只有通过战争实践才能真正掌握战争规律，而靠纸上谈兵是做不到这一点的。他还说：“读书是学习，使用也是学习，而且是更重要的学习。从战争学习战争——这是我们的主要方法。”（《毛泽东选集》第1卷，第165页）为此，他批评了中国实际革命中的教条主义对战争实践的轻视，同时也告诫不要陷入“狭隘的经验论”。毛泽东还进一步指出，认识战争的过程分为两大阶段。第一阶段是制定军事计划的过程。他说，指挥员必须对敌方进行周密的和必要的侦察，并将侦察得到的材料进行一番去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的思索，然后再同已知情况加以对比，方可制定出战争计划。第二阶段是实行军事计划的过程。他说，战争中的主体是武装着的人，战争中双方的情况瞬息万变，最初制定的计划在实行中必然要发生变化，这就要求指挥员根据新情况进行修改、补充，因而实行的过程同时也是认识的过程，是前一认识阶段的继续，也是后一认识阶段的开始。毛泽东把关于认识过程分为两个阶段及经历两次飞跃的观点应用到军事理论之中。毛泽东还强调了发挥人的自觉能动性的重要性。他说，“战争的胜负，主要地决定于作战双方的军事、政治、经济、自然诸条件”，但“还决定于作战双方主观指导的能力”（《毛泽东选集》第1卷，第166页）。军事家活动的舞台建筑于物质条件之上，他必须在客观条件许可的范围内争取战争的胜利，凭借该舞台，军事家可以导演出许多有声有色、威武雄壮的话剧来。

1937年7月7日，发生了芦沟桥事变，抗日战争全面爆发。在抗战问题上，中国共产党内发生了严重分歧。同毛泽东等人主张的“持久战”相对立，

一些人提出“亡国论”和“速胜论”。为驳斥这两种主张，澄清党内外在中日战争问题上的种种错误观点，毛泽东、朱德写了大量著作，如《论持久战》、《战争和战略问题》、《论抗日游击战争》，它们丰富和发展了马克思主义的军事辩证法，其中，《论持久战》更具特殊意义。

毛泽东进一步发展《中国革命战争的战略问题》中关于战争方法论的思想，提出了采用客观的全面的观点去考察战争，反对战争问题中的唯心论和机械论倾向，揭示抗日战争发展的根本规律等思想。在毛泽东看来，“客观的全面的观点”就是唯物辩证法的实事求是的观点，是对立统一的观点。他指出，中日战争乃是半殖民地半封建的中国同帝国主义的日本之间在 20 世纪 30 年代进行的一个决死的战争。这是中日战争的总特点，它可具体展开为下面四点：第一、日本的军力、经济力、政治组织力是强的，中国在这些方面是弱的；第二、日本进行的战争的是非正义的、退步的、野蛮的，中国进行的战争是正义的、进步的；第三、日本国小，人力、物力不足以支持长期的战争，中国国大、人多、兵多足以支持长期的战争；第四、国际上，日本失道寡助，中国得道多助。毛泽东认为，正确的结论只能来自于对全部敌我对比的基本因素的分析。他运用联系的、发展的观点分析了上述特点及其战争过程中将发生的量变、质变，得出结论：抗日战争是持久战，并且会经历三个阶段——敌之进攻、我之防御阶段，敌之战略防守、我之准备反攻的相持阶段，我之战略进攻、敌之战略退却阶段，最后胜利属于中国。

毛泽东的论述不仅限于中日战争，而且在辩证分析中日战争双方的特点、具体情况的基础上，论述一般战争。首先，他阐明战争与政治的辩证关系。他说，一方面，战争是政治的继续，战争本身就是政治性质的行动，它的性质、主要轮廓和发展趋势基本上为政治所决定；另一方面，战争又有其特殊性，它有一套组织——军队及其附随物，一套特殊方法——指导战争的战略战术，一套特殊过程——从事攻击或防御的一种特殊的社会活动形态。它是政治的暴力手段的继续。只有懂得战争与政治的辩证法，才能认识战争的性质，揭示战争的规律，正确指导和进行战争，取得战争的最后胜利。毛泽东指出，任何割裂战争与政治的联系，或抹煞战争与政治的区别的观点和行为，都是错误的和注定要失败的。其次，毛泽东阐明战争客观规律与自觉能动性的辩证统一。他指出，战争作为一种特殊的社会活动形式，有其自身的特点，即流动性和不确定性。这种特点表明，在战争中充分发扬根据和符合实际的自觉能动性至关重要。所谓“自觉能动性”是指，“一切事情是要人做的……做就必须先有人根据客观事实，引出思想、道理、意见，提出计划、方针、政策、战略、战术，方能做得好。思想等等是主观的东西，做或行动是主观见之于客观的东西，都是人类特殊的能动性。这种能动性，我们名之曰‘自觉的能动性’”。（《毛泽东选集》第 2 卷，第 445 页）他说，战争具备各种客观物质条件，只是有了胜负的可能性，它本身没有胜负。要分胜负，还须加上主观的努力如指挥员的主观努力、审时度势、周密计划、充分准备、对战争规律及战争双方情况的认识，人民群众的积极发动等主观因素。毛泽东把战争中的自觉能动性概括为三种具体形式——主动性、灵活性和计划性，并结合中日战争，作了具体论述，批判了机械论的唯武器论。人类认识的过程是从个别进到一般，再由一般返回到个别。毛泽东遵循认识规律，在论述了一般战争之后，又论述抗日战争战略战术的辩证法及人民大众在抗日战争中的作用。他指出，中日战争双方互相矛盾着的基本特点，规

定了和规定着双方军事上的战略战术，抗日战争的指导者不能离开战争双方相互对立的基本因素去指导战争。但指导战争的战略战术、作战计划也必须随着战争过程的推移而改变或修正，人民军队中必须实行“机动灵活的战略战术”，游击战、运动战、阵地战须交叉进行。由于它们本身的特点不同，战争双方具体条件、具体任务和目的不同，它们在各个阶段上所占的地位和所起的作用就不同。要坚持战略战术问题上的唯物论和辩证法。毛泽东还指出，军队是战争的特殊组织形式，是实现战略战术的物质力量，而军队的基础在士兵。必须做到官兵一致，激发广大官兵的积极性和主动性，方可保证战争的胜利。抗日战争是全民的抗战，就必须发动和依赖广大人民群众，实行人民战争。战争的伟力之最深厚的根源，存在于民众之中。只要军队和人民打成一片，融为一体，使人民把军队看成自己的军队，这个军队便天下无敌。因而“兵民是胜利之本”。这表明，毛泽东创造性地运用了“人民群众是历史的创造者”这条唯物史观的根本原理。

1947年，解放战争由战略相持阶段转入战略反攻阶段。在这伟大的历史转折关头，同年12月，毛泽东在中国共产党的一次重要会议上做了《目前形势和我们的任务》的报告，分析了有利的客观形势和主观条件，阐明中国共产党在解放战争时期的政治纲领、经济纲领、军事纲领，丰富和发展了唯物辩证法。这里仅论述军事纲领中的辩证法。

军事纲领即十大军事原则，是战争进攻阶段的军事行动的指导方针。它提出的依据是十年内战、抗日战争、解放战争初期的经验及同党内“左”“右”倾机会主义军事路线长期斗争的经验。它既反映了解放战争的特点，也反映了一般人民战争的普遍规律，是马克思主义普遍真理同中国革命实践相结合的产物。它包含了丰富的辩证法思想。

毛泽东指出，在确定先打与后打，先取与后取，以及哪类城市须“坚决夺取”或“相机夺取”或条件成熟后夺取时，必须具体分析敌军的分散与集中、弱小与强大、攻取城市与农村的难与易、敌人守备的城市的强固与薄弱等具体情况，强调具体问题具体分析的矛盾辩证法。他还指出，在敌我力量（就数量来说）对比上，我们是劣势，但在每一个局部上，在每一个具体战役，我们可以集中优势兵力，确保绝对的优势，以获取战役的胜利。随着时间的推移，我们在全体上可转变为优势，歼灭一切敌人。这是量变与质变的辩证法的实际运用。毛泽东主张，不打无准备之仗，不打无把握之仗，每战都应全面了解并且具备主观条件与客观情况，如察明地形、敌情，明确任务、目标，部署兵力火力，进行政治动员，做好后勤保障，选择打击对象等；都应发扬“不怕牺牲、不怕疲劳和连续作战的作用”，发挥自觉能动性。他揭示了战争中的根据与条件、主观与客观的辩证关系。毛泽东坚持发展的观点，并贯穿于十大原则之中，指出敌守备的据点和城市可由强固发展变化为薄弱，我军数量上的劣势可发展为优势，攻击目标和打击对象可在战争发展中不断转换等。总之，十大军事原则是毛泽东对唯物辩证法的又一次成功地应用。

政治领域。毛泽东在政治领域对辩证法的应用，主要表现为他以辩证法为理论依据，制定了正确的领导方法和工作方法。

1942年，为了反对党内主观主义和经验主义，中国共产党进行了一场“延安整风运动”。在整风过程中，毛泽东为中共中央起草了《关于领导方法的若干问题》的决定。这是中国共产党数十年的领导方法的总结，是辩证法的

杰出运用。

毛泽东指出，“领导和群众相结合”的方法是共产党人进行任何一项工作时必须采用的。一方面，领导的积极性若不同群众的积极性相结合，将成为少数人的空忙；而群众的积极性没有领导骨干去积极组织，将既不可持久，也不可能坚持正确方向和得到进一步提高。另一方面，正确的领导必须是来自对群众意见的集中研究，然后再回到群众手中，指导群众的行动并接受群众行动的检验。他明确宣称，“从群众中集中起来，又到群众中坚持下去，以形成正确的领导意见，这是基本的领导方法。”（《毛泽东选集》第3卷，第855页）即群众路线的领导方法。不难看出，这是群众史观和认识总规律的具体地、成功地运用，也是群众和领导、认识和实践、感性认识和理性认识的辩证关系的运用和提炼。毛泽东还提出了“一般和个别相结合”的方法。他说，做任何工作，既要有一般的普遍号召以动员广大群众行动起来，又要有对所号召的工作的具体地、实际地、深入地实施，以获取经验、广泛实施并检验一般号召正确与否。这种从个别到一般、一般到个别的过程，就是从群众中来到群众中去的过程，是“领导与群众相结合”的方法的组成部分，是普遍性与特殊性、共性与个性辩证关系原理的实例。毛泽东提出的第三个方法是“中心工作与一般工作相结合”。就是说，在任何一个地区，在一定时间内只能有一个中心工作，我们必须抓住这中心工作，切忌不分主次，平均用力，同时也必须照顾其他工作、经常性工作，做到主次结合。这是主要矛盾与次要矛盾的辩证关系原理的具体化。

1945年8月4日，日本无条件投降，抗日战争结束，国内革命战争时期即将开始，而此时，党内外、国内外存在着种种错误的观点、言论。为确保中国共产党能够制定正确的战略策略原则和方针，毛泽东再次运用唯物辩证法，写了《抗日战争胜利后的时局和我们的方针》等文，回答了现实问题。

毛泽东首先指出，抗日战争结束后，国内人民和国民党反动派的矛盾就成为中国社会的主要矛盾，而其焦点是国家政权问题。这就是说，战后存在着由谁建国、建什么样的国等两种命运、两种前途的历史大决战。面对这种局势，毛泽东依矛盾辩证法，阐述了政治斗争与武装斗争、谈判斗争与群众斗争、战争与和平的辩证关系，提出了用革命的两手反对反革命的两手的策略。他说，蒋介石一贯将军事镇压与政治欺骗并用。为此，我们也必须政治谈判和军事还击并举，以政治谈判揭露蒋介石的和平欺骗、“和平”阴谋；以军事还击击败蒋介石的军事进攻。毛泽东还指出，要制定正确的战略策略，必须认识清反动力量，要透过现象看本质。他说，反动派的样子是可怕的，目前状态下是强大的，但它实为腐朽力量，而人民作为一股新生力量必会强大起来，战胜旧事物，这是一个不可抗拒的历史规律，此其一。其二、一切事物都具有矛盾两重性，并相互转化。反动派亦如此。在一定时期内，它们是生机勃勃的，是革命者和先进者，当它们的政权得到巩固后，它们就成了反动的、腐朽的阶级。这是不可违背的自然法律。其三、在战略上，要藐视反动派，有打败它们的决心和信心。在战术上要重视反动派，不可掉以轻心，不可不艰苦奋斗。综合此三点，毛泽东提出了“一切反动派都是纸老虎”的科学论断。

1948年，新中国成立的前夕，毛泽东起草了《关于健全党委制》和《党委的工作方法》等党内指示。对长期以来的领导方法和工作方法做了概括和总结。

毛泽东指出，“领导工作不仅要决定方针政策，还要制定政策，还要制定正确的工作方法。有了正确的方针政策，如果在工作方法上疏忽了，还是要发生问题。”（《毛泽东选集》第4卷，第1378页）因此，党内要实行党委负责的集体领导，书记是党委这班人的“班长”。一个称职的“班长”不仅应当好好学习和研究工作方法和领导艺术，还要经常与委员之间交流情报，平等讨论，互相谅解，互相支持。书记和委员之间遵循少数服从多数、个人负责与集体领导相结合的原则。他认为，领导者要力戒骄傲，要保持艰苦奋斗作风，制止歌功颂德现象。这是一个原则问题，也是保持团结的一个重要条件。同时，领导者要经常实地调查研究，“不耻下问”，虚心向下面干部和群众学习，“先做学生，然而再做先生；先向下面干部请教，然后再下命令。”（《毛泽东选集》第4卷，第1379页）他要求领导干部要善于抓主要矛盾和矛盾的主要方面，要围绕中心工作开展其他工作。这就象弹钢琴。弹钢琴要求十个指头都动作，但不是十个指头同时按下去，那样成不了调子，十个指头的动作要有节奏，相互配合。工作要有重点，又要有全面性和具体性。他还指出，领导干部必须做到“胸中有‘数’”，即对情况和问题要注意它们的数量方面，要有基本的数量分析，有数量才能概括出质量。同时，还要注意“数”的界限，“数”超过了这界限，就会引起质量发生变化。而对“数”的获得和掌握，来自于实地调查研究。毛泽东坚持并具体地运用了质量互变规律。

总之，毛泽东从实际的政治、军事和领导活动中，提炼出了唯物辩证法，同时，又把唯物辩证法运用于指导政治、军事领域的具体工作。这本身就是一个辩证的过程。

唯物史观的杰出运用。中国革命的过程，不仅是唯物辩证法的运用过程，也是唯物史观的运用、提出和被检验的过程。

如第二节所述，中国第一次国内战争失败后，中国革命的出路问题严重地摆在中国共产党面前。以南昌起义、秋收起义、广州起义为起点和标志的第二次国内战争一反传统的以城市为中心、首先武装夺取城市的观点，把中心转向农村，建立农村根据地，走农村包围城市的道路。1928至1930年，面对党内部分人对新的革命路线的怀疑和反对，毛泽东总结了革命战争、红军建设和根据地建设的初期经验，写下了《中国的红色政权为什么能够存在？》等四篇文章。他首先对中国政治经济的特点作了分析，认为“帝国主义和国内买办豪绅阶级支持着的各派新旧军阀，……相互间进行着连续不断的战争”，而战争原因在于“地方农业经济和帝国主义划分势力范围的分裂政策”。（《毛泽东选集》第1卷，第49页）这种统治阶级内部长期分裂和战争，为红色政权的存在提供了有利条件。他还指出，我们看事情必须看它的本质，而把它的现象只看作入门的向导，一进门就要抓住事情的实质。这是科学的分析方法。以此分析红色政权能否存在的问题，就要看到引起革命高潮的各种矛盾正向前发展。因而中国革命的高潮不可避免。这里，毛泽东首次运用唯物史观分析了中国社会。

1939至1940年，国民党发动了第一次反共高潮，国民党的御用文人在思想文比方面也发动了反共高潮。此时，中国共产党内部“左”右倾错误思想在一部分同志中仍然存在。为反击国民党的进攻，为把中国共产党建成一个思想上、政治上、组织上完全巩固的党，毛泽东写了《〈共产党人〉发刊词》（1939年10月）、《中国革命和中国共产党》（1939年12月）、《新民主

主义论》（1940年1月）。其基本思想如下：

毛泽东指出，只有认清中国社会的性质，认清中国的国情，才能认清一切革命问题。为此，他首先从社会经济制度、经济结构和由此决定的政治制度方面剖析中国社会的性质。他说，自周秦以来，中国是一个封建社会，内部已孕育了资本主义经济的萌芽。但1840年鸦片战争后，中国变成了半殖民地半封建社会，它的特点是：自给自足的自然经济基础被破坏，但封建剥削制度的根基——地主阶级对农民的剥削依旧；民族资本主义有了某些发展，但又同帝国主义、封建主义有着千丝万缕的联系；皇帝和贵族的专制政权最后为地主阶级和大资产阶级的联盟代替，在沦陷区，则是日本帝国主义及其傀儡；帝国主义操纵中国的财政、经济命脉和政治、军事力量；中国的经济、政治、文化发展极不平衡；在双重压迫下，中国人民的贫困和不自由的程度为世界罕见。依据上述特点，毛泽东指出，中国社会的主要矛盾及中国革命发生、发展的基础是帝国主义和中华民族的矛盾、封建主义和人民大众的矛盾；中国革命的历史特点，是分为民主主义和社会主义两个步骤。由于世界革命的发生和世界形势的变化，中国的民主主义革命，不是旧式的世界资产阶级民主主义革命的范畴，而是属于新的资产阶级民主主义革命的范畴，是世界无产阶级革命的一部分。毛泽东还指出，中国革命现阶段的主要对象，是帝国主义和封建主义；任务是打击上述两大敌人，进行民主革命和民族革命；动力是农民，其中，贫农是最广大的动力，中农是可靠的同盟者，富农在民族革命中可能参加，在民主革命中可能保持中立，农民以外的小资产阶级也是革向的动力之一，民族资产阶级因其两面性，属于可争取之列；性质是新式的资产阶级民主主义的革命，即新民主主义革命。毛泽东阐述了新民主主义革命的政治纲领、经济纲领，说明了中国的“政体”和“国体”及二者的辩证关系；他还阐述了文化与政治、经济间的辩证关系，认为“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大的影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中表现。”（《毛泽东选集》第2卷，第624页）以此为据，他又制定了新民主主义的文化纲领，坚持以辩证法的态度对待文化遗产。毛泽东运用了列宁的不断革命论，批评了革命阶段问题上的“毕其功于一役”的观点，认为中国革命分新民主主义革命和社会主义革命两阶段。两阶段的社会经济结构、经济制度、经济特征不同，社会性质不同，两阶段的革命对象、任务、性质也就不同。尽管两阶段有联系，但不能一步走。总之，毛泽东始终从社会的经济基础入手，全面具体地分析中国社会和中国革命本身矛盾的特殊性，分析事物之间的联系和相互影响。这是对唯物史观的成功运用，也是对唯物史观的丰富和发展。

1949年，辽沈、平津、淮海三大战役后，蒋介石节节败退到长江以南，想籍此天险，与中国共产党划江而治。一些“自由主义人士”为蒋介石游说，劝中国共产党接受“南北朝”局面。党内也有两种错误主张，一是主张“要象孔子那样讲恕道”，一是认为革命发展过快，“不如慢一点”。在这种是将革命进行到底，还是半途而废的紧要关头，毛泽东坚持唯物辩证法的彻底革命精神，以唯物史观为理论武器，坚定地回答了这一问题。

1949年3月5日，中国共产党召开了党的七届二中全会，毛泽东作了重要报告。在报告中，响亮地提出“将革命进行到底”的不断革命论。他说，中国革命在全国胜利，并且解决了土地问题以后，中国仍存在两种基本矛盾，

即主要矛盾，一是工人阶级和资产阶级的矛盾，一是中国和帝国主义国家的矛盾。但当新民主主义革命取得胜利，无产阶级掌握了领导权时，中国国内的主要矛盾让位于无产阶级和资产阶级的矛盾。主要矛盾转化了，事物的性质和发展方向也必随之发生转化，这是唯物辩证法的基本法则。因而毛泽东强调指出，此时无产阶级的领导权必须毫不动摇地发展为无产阶级领导的国家政权，革命的性质也必须从民主革命转变为社会主义革命。为实现这个伟大历史任务，毛泽东认为，党的工作重心必须从农村转到城市，必须对国内存在的各种不同性质的经济以不同的方法、途径实行社会主义改造，解决国家的工业化问题。上述结论建立在毛泽东对中国社会的基本矛盾、经济结构和成分的马克思主义的分析之上。

面对胜利后建立什么性质的国家，国家中各阶级的地位和相互关系如何，国家的发展前途怎样等问题，1949年7月，毛泽东发表了《论人民民主专政》一文，贯彻和发展了马克思主义关于阶级、国家、革命的学说。

毛泽东指出，新建立的国家是无产阶级专政的国家。他说，国家是阶级矛盾不可调和的产物，是阶级压迫阶级的工具，无产阶级专政的国家除具有国家的共性外，它还具有不同于以往国家的特性。以往的国家是少数剥削者对绝大多数人民的专政，无产阶级专政的国家是绝大多数人民对少数敌人的专政。是对人民实行民主和对敌人实行专政相结合的人民民主专政。他还说，各个阶级不同的经济地位决定了它们在这个国家中不同的政治地位。他认为，最有远见、大公无私、最富于革命性的工人阶级及其政党是国家政权的领导力量，农民是无产阶级可靠的同盟军，工农联盟是人民民主专政的基础，而民族资产阶级可以成为同盟者，但不能充当革命的领导者。他还认为，政党、国家、阶级同其他自然物一样，有其产生、发展和消亡的过程，有其生存和发展的规律。它们是历史范畴，是一定历史阶段即生产力和社会经济不发达的产物，到一定阶段即社会生产力高度发展时也必灭亡。但他又强调共产党的领导和无产阶级专政在一定时期内存在是必须的，而且应得到加强，它们在消灭了其他政党、阶级、国家之后，便自行消亡。

我们这里例举和论述了几个不同时期、不同情形下，毛泽东对唯物史的成功运用，实际上如前述，毛泽东对唯物史观的运用贯穿于中国革命的全过程，每一次革命的转折关头，革命性质、对象、任务、目标等的转变，都是以唯物史观对中国社会的分析为基础和依据的，限于篇幅，我们不做论述。

毛泽东哲学思想是在中国革命的实际斗争中创立的，也是在中国革命斗争的运用中得到验证和发展的。实事求是、具体问题具体分析、阶级分析法、历史主义原则等原理，既是毛泽东哲学思想的基本观点，也是它指导中国革命的基本准则。

四、苏联及东欧哲学

1. 苏联过渡时期（1917—1936）三大哲学论战及列宁的哲学贡献

十月革命胜利后，苏联社会旋即开始了由资本主义向社会主义的过渡时期。这期间，苏联哲学家进行了三大哲学论战，确立了马克思主义哲学在苏联的绝对统治地位。与三大论战交叉而行的是列宁哲学思想的创立。

（1）马克思主义哲学同资产阶级哲学的论战

随着十月革命的胜利，社会主义国家这个“怪物”出现在世界上，引起了国内外资产阶级反动派的憎恨，他们向新生的苏维埃政权发动军事进攻。与此同时，资产阶级哲学在意识形态上向马克思主义哲学发起进攻，同前者遥相呼应。他们成立了大批哲学学术组织，如“彼得格勒大学哲学协会”、“自由哲学协会”、“自由精神文化学院”、“哲学协会”等；创办了众多学术刊物，如《哲学和心理学问题》、《俄罗斯思想》、《思想》等。他们攻击唯物主义和无神论，直觉主义者、“自由哲学协会”的首要人物洛斯基认为，观念是实在性的基础，观念的存在使实在的存在系统化和有序化；唯心主义者、“路标派分子”弗兰克认为，观念独立于物质之外并决定物质，还认为哲学的唯一对象就是上帝，真理不能靠理性而只能靠直觉和宗教信仰去把握；新康德主义者、“彼得格勒大学哲学协会”主要领导人维登斯基公开宣称，上帝是存在的，神学是正确的。他们还攻击唯物史观，宣传各式各样的唯心史观，反对社会主义革命。弗兰克认为历史杂乱无章，社会发展无规律可循；存在主义者和神秘主义者、“自由精神文化学院”的发起人别尔嘉也夫认为人的意识的变化是社会变化的基础，人的精神给历史过程以秩序、条理和发展动力，而且一旦人的宗教意识被“虚无意识”搅乱就发生革命。1922年，别尔嘉也夫同弗兰克及“路标派分子”斯切彭一起出版了题为《奥斯瓦尔德·施宾格勒与西方的没落》文集，主张文化源于宗教观念，没有对上帝的信仰就不可能有文化的发展。

从十月革命胜利的那一天起，无产阶级就一直忙于同国内外反动派战斗，无暇顾及文化领域，人民文化素质的低下，旧社会文化的根深蒂固，使他们不可能立即取得文化领域中的优势。但他们一直在朝这个方向努力并做了许多实际工作。如列宁亲自去图书馆查阅书目，收集了别尔嘉也夫等资产阶级哲学家的几乎全部著作；布尔什维克党克服困难，建立了“共产主义科学院”、红色教授学院，扩大和增强教师队伍和力量，甚至请著名的孟什维克德波林、阿克雪里罗得到大学讲授哲学，制定新的哲学大纲，创办了一些刊物。1922年，苏联人民粉碎了外国的武装干涉和国内的反动叛乱，经济形势也迅速好转。无产阶级具备了反击资产阶级哲学的物力、财力和理论队伍。列宁1922年在《在马克思主义旗帜下》杂志上发表《论战斗唯物主义的意义》，规定了战斗唯物主义的四项重要任务（见“列宁的哲学成就”）。理论上的回击还须辅以行政手段。1922年教育人民委员部颁布了新的高等学校章程，削弱教授委员会的权限，驱逐出境甚至逮捕一批资产阶级教授、作家。在无产阶级的还击下，1927年，各种反动刊物逐渐停办，各种反动学术团体也逐渐停止活动。

（2）德波林派与机械论派的斗争

资产阶级哲学已失去昔日的辉煌，退出了苏联社会生活。然而，马克思

主义哲学内部又出现了纷争，演化为持续数年的大论战，即德波林派与机械论派的论战。

此次论战的直接原因是 20 年代在苏联社会出现的哲学虚无主义。孔德于 19 世纪中叶开创实证主义哲学，认为包括马克思主义哲学在内的一切以往哲学都是非实证的，是“形而上学”的，是伪科学，毫无存在的权利。俄国哲学家波格丹诺夫——第二代实证主义首领马赫在俄国的支持者——十月革命后一直坚持实证主义立场，主张消除和取代哲学。哲学史家波利切斯基主张一切哲学都是形而上学，都没有意义。与此同时，革命队伍内部的一些同志认为哲学是剥削阶级的专用品，是资产阶级的精神模写，应该毫无保留地抛弃，无产阶级只需要科学。斯捷潘诺夫——因出色宣传无神论而受到列宁称赞，也认为，“对马克思主义者来说，不存在某种单独的并与科学相隔绝的‘哲学研究’领域。”（《苏联现代史论文集》，第 211 页）“无产阶级文化派”对资产阶级的一切文化采取虚无主义态度，更是影响甚广。

面对哲学虚无主义的喧嚣，1924 年召开的党的第十三次代表大会号召全党“必须与使理论简单化和反对理论的倾向做斗争”（《苏联哲学史》第 5 卷上册，第 224 页）于是，论战开始，并很快形成了两个对立的派别。同样，斯捷潘诺夫发表《历史唯物主义和现代自然科学》一文，宣称马克思主义者接受对自然界的机械论的观点和从力学的角度对自然的理解。这引来了德波林、斯腾等人的反对。斯腾发表文章反驳说，斯捷潘诺夫回避辩证法及其对自然科学的积极作用，强调科学家们对唯物主义和辩证法的自发性应提升到自觉性水平。斯捷潘诺夫拒绝接受德波林等人的批评，立即发表文章反驳。这样，在批判与反批判中，论战正式展开。1925 年 2 月，国立季米里亚捷夫科学研究院就斯捷潘诺夫的观点召集讨论会，部分与会者支持斯捷潘诺夫。而恰逢这一年，梁赞诺夫发表了恩格斯《自然辩证法》的第一个俄文本，推动了论战升级。机械论派或认为世界上的一切现象最终都可归结为原子、电子的简单运动，科学以外没有哲学辩证法的地盘，如斯捷潘诺夫说，从《自然辩证法》中可以看出，无论是化学还是生物学都可以归结为原子电子的力学和分子的力学；或把事物运动的原因归结为外部力量，即外因论，如布哈林提出浸透机械论精神的“平衡论”，认为事物发展经历“平衡状态——平衡的破坏——平衡在新的基础上的恢复”三个阶段，平衡破坏的原因不在于事物内部，而在于体系和环境之间的关系。德波林派则认为，世界上一切运动都是物质的辩证运动，力学运动仅仅是辩证运动的表现形式之一，不能以它取代复杂的辩证运动，更不能以它否定辩证法的一般，如德波林说，自然科学已经走上了辩证法道路，还说恩格斯全部哲学著作旨在以唯物辩证法反对机械唯物主义。

论战是旷日持久的，1926 年 3 月至 5 月的两个月，两派每天举行长达 4 小时的讨论会。1927 年，德波林以手中的权力使“战斗唯物主义者协会”通过了一个谴责机械论的决议。作为回敬，机械论派发表文章反驳，并组织了由非官方召集的辩论会。1927 年，德波林成立“战斗唯物主义者辩证法者协会”，拒绝机械论派成员参加。至此，组织上发生分裂。论战结束，德波林派获胜。

其实，论战并未真正结束原因有二：一是德波林只是组织上占优势，理论上与机械论派平分秋色；一是这场论战隐含着更大的危险的到来。

（3）批判德波林

第二次论战的隐患很快就显现出来了，并落在了德彼林的头上，他从一个胜利者变为了批判的对象。这次批判开始于哲学界的一场新讨论。

1929年12月27日，斯大林在马克思主义者土地问题专家代表大会上，做了题为《论苏联土地政策的几个问题》的演说。为给当时正在兴起的农业集体化风暴提供理论论证，斯大林批评了“平衡论”、“自流论”，并且说：有关农业的政治理论工作赶不上实际工作成就，两者之间有些脱节，“但是，理论工作不仅必须赶上实际工作，而且要超过实际工作，武装我们的实际工作者去争取社会主义的胜利。”（《斯大林选集》下卷，第210页）

斯大林的演说发表后，哲学界立即组织了讨论会，并评价了哲学界的工作。正是在这个问题上，与会代表发生意见分歧。米丁、尤金等人认为哲学界也存在理论落后于实际的问题，批评德波林等只埋头于理论研究，不过问实际，使哲学界游离于党的中心工作之外。而德波林派的一些人则认为哲学并不落后于生活，刚刚同机械论派进行斗争并取得了胜利就是明证，不同意米丁、尤金对德波林的批评。哲学界再次纷纷扬扬。

1930年4月以前，讨论限于红色教授学院内部，双方平等地互抒己见，一致认为哲学战线应当实现转变，但在评价哲学界现状时，双方意见难以一致。德波林在哲学界资历深厚，对像米丁、尤金这些哲学界的小伙子的批评拒不接受，指责他们以政治取代哲学。

然而，到了月末，讨论升级了。红色教授学院围墙之外的理论界重要人物加入了评论行列，具有了明显的政治色彩，德波林逐渐失势。

1930年3月末，战斗无神论者联合会召开中央委员会第二次全体会议。联合会主席雅罗斯拉夫斯基在发言中批评道，德波林自称是马克思主义哲学的正统并拒不接受批评。这番话引起了很大反响。到此时，米丁、尤金等人无论是理论水平还是社会影响，仍不足以同德波林抗衡。1930年6月7日，米丁、尤金、拉尔栗维奇合写《论马克思列宁主义哲学的新任务》一文，指出德波林在政治和哲学两方面的四个错误。《真理报》作为党报，发表了此文，并附编者按一则，声称同意米丁等人的观点。这说明讨论已从理论领域转向了政治领域。德波林不甘于此就此败下阵来，1930年7月在其主编的《在马克思主义旗帜下》杂志上发表“十人文章”——《论两条哲学战线上的斗争》一文，指出生活摆在哲学面前的主要任务是对唯物辩证法理论的研究，而米丁等人对马克思列宁主义哲学的现状及所面临的任务的说明是折衷主义的。德波林此举无异于引火烧身，招来了急风暴雨的大批判。党的机关刊物《布尔什维克》和《真理报》连续发表反击文章，红色教授学院组织也于7月做出了批评德波林的决议，指出他们所犯错误是，哲学理论工作不仅仍落后于实践的状况，而且没有同党所进行的政治斗争密切结合起来。1930年10月14日，红色教授学院党组织再次召开会议，米丁做了《关于哲学战线的状况问题》的报告，更为详细地列举了德波林的错误，即对列宁的哲学贡献认识不足，贬低列宁，抬高黑格尔、费尔巴哈、普列汉诺夫。10月18日，尤金在《真理报》上发表《哲学辩论的几点总结》一文，指责德波林不理解斯大林所说的大转变——社会主义向城乡资本主义分子坚决进攻——的实质和必要性。面对如此凶猛的政治批评，德波林已失去为自己辩护的机会和能力，不得不低头认错。可惜，为时已晚。学术讨论已转向公开的政治批判。这一转变是以领袖斯大林于自己生日之际亲临红色教授学院，并同支部成员米丁的谈话开始的。

斯大林在谈话中指出，德波林等不是脱离实际的形式主义，而是“孟什维克式的唯心主义”。“双重”地把德波林踢向了敌人一面，即德波林成了政治党派和哲学党派上的敌人。哲学讨论从此变成了重大政治斗争。红色教授学院又一次召开党员大会，通过了《关于辩论的总结和马克思列宁主义哲学的当前任务》之决议，指出德波林等人理论观点的全部总和实际上按其本质乃是孟什维克化的唯心主义；在对机械论作战时，实际上歪曲了列宁的指示，以唯心主义修正辩证唯物主义的精神。1931年1月25日，联共（布）中央作出决议，谴责德波林派的错误，改组《在马克思主义旗帜下》杂志的编辑部。同年4月，战斗唯物主义者辩证法者协会在莫斯科召开了第一次全苏会议，米丁做了《从对讨论的总结看哲学战线当前的工作任务》的报告。讨论正式结束。

这次论战可以说是由党的领导人发起，又由党的领导人结束的政治大论战。论战促进了对列宁哲学思想的研究，促进了哲学与实际的结合，但也使哲学研究偏离了它应有的、符合自身规律的方向。是一场以政治取胜的哲学论战。教训与经验同在，错误与成功相随。

（4）马克思主义哲学发展的新阶段：列宁哲学及贡献

列宁（1870—1924）领导俄国人民打败了国内外反动派的反扑之后，便着手建设社会主义。然而，党内一些同志持或“左”或右的思想，不理解列宁的做法。列宁不得不拿起纸和笔，运用马克思主义哲学基本原理同他们理论。在理论中，发展了马克思主义哲学，为苏联过渡时期哲学成就增添了新内容。

列宁指出，建设社会主义一无以往经验可以借鉴，二无书本理论可以用来作指导，三无高度发展的生产力做为基础。但列宁却要以此为资本，开始伟大的实践活动和理论创造性活动。

列宁明确指出，社会主义不是按上面的命令建成的，“生机勃勃的创造性的社会主义是由人民群众自己创立的”（《列宁全集》第26卷，第629页）。他认为，社会主义事业是人类历史前所未有的伟大事业，它不是少数人、一个党所能实现的，必须充分发挥人民的创造力和积极性，通过人民群众的实践活动，并总结集体的和人民群众的丰富实践经验，方可达成。列宁十分重视和鼓励人民群众所做的、带有首创性的事情，如“星期六义务劳动”。他说，新生事物体现了人民群众的历史首创精神，符合历史发展的趋势，代表着事物发展的未来，它必然会成长、壮大起来，战胜旧事物。列宁在这里，强调了物质和意识，尊重客观规律和发挥主观能动性之间的辩证关系。

那么，如何依靠和组织群众呢？列宁论述了群众、阶级、政党和领袖的辩证关系。他认为，一方面，群众是划分为阶级的，在大多数国家，至少在现代文明国家内，阶级通常是由政党来领导的，政党通常是由最有威信、最有影响、最有经验、被选出来担任最重要职务、而被称为领袖的人们所组成的，比较稳定的集团来主持；另一方面，阶级、群众是领袖、政党的基础，领袖和政党反映他们所属的阶级和群众的利益和要求。发展了唯物史观。

列宁还明确指出，社会主义的出路问题在现有书刊上找不到答案，只有根据经验来谈论。他说，现在一切都在于实践，理论在变为实践，理论由实践赋予活力，由实践来论证、来检验。例如，1921年新经济政策实行后，出现了国家资本主义，布哈林、托洛茨基认为，马克思的书中没有讲过社会主义制度下的国家资本主义而反对新经济政策。列宁说，在这个问题上，书刊

和党都犯了一个错误，即染上了知识的习气，往往去看旧书本。然而，马克思对此只字未提就去世了，我们必须自己在实践中来找出路。列宁还强调具体问题具体分析。他在对布哈林、托洛茨基关于签订布列斯特和约是一种退却、妥协之观点时，说过一段极为经典的话，他说：“有各种各样的妥协。应当善于分析每个妥协或每个变相的妥协的环境和具体条件。应当学习区分这样两种人：一种人把钱和武器交给强盗，为的是要减少强盗所能加于的祸害，以便后来容易捕获和枪毙强盗；另一种人把钱和武器交给强盗，为的是要入伙分脏。”（《列宁选集》第四卷，第194页）总之，列宁反对一切根据书本办事，不能超出书本的观点，反对一切“死板”、“僵化”的方法。

依据理论和实践相结合、具体问题具体分析的原则，列宁认为，目前苏联的首要任务就是高速发展生产力。一定的社会制度是同一定的物质基础相联系的，社会主义制度是最为优越的制度，必须创造出高于资本主义社会的生产力。为此，他提出“共产主义就是苏维埃政权加全国电气化”的著名论断。实践中，他建立了劳动组织，整顿劳动纪律，组织劳动竞赛，制定并实施新经济政策。

列宁还于1922年抱病写了被称为“哲学遗产”的《论战斗唯物主义的意义》一文，指出战斗唯物主义者面临的任务是不倦地进行无神论的宣传和斗争，实现哲学家同现代自然科学家的联盟，开展对哲学遗产，主要是黑格尔辩证法的批判继承。这些内容为唯物主义哲学进一步发展规定了方向。

列宁对原苏联哲学的另一项贡献是，在发展物质生产的同时，尽快发展科学文化。十月革命前夕，俄国文化界冒出了一个叫“全俄无产阶级文化协会”，即“无产阶级文化派”的组织。它认为，资产阶级的文化和无产阶级的文化不可相融，必须彻底抛弃。其依据是波格丹诺夫的“组织科学”理论。波格丹诺夫认为，真理没有客观内容，只不过是“人类经验的组织形式”，是主观的。观念形态就是经验的组织形态，而无产阶级的阶级经验同历史上各个阶级的阶级经验相对立。这是一种历史虚无主义的态度，列宁批评指出，在夺取政权后，党应实现全社会的文化革命，因为“没有整个的文化革命，要完全合作化是不可能的，……现在，只要实现了这个文化革命，我们的国家就能成为完全的社会主义国家了。”（《列宁选集》第四卷，第687—688页）但是，我们所需的无产阶级的文化不是天上掉下来的，不是无产阶级文化专家的杜撰，而是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。它离不开人类文明发展的大道。为此，列宁强调，既要进行文化革命，建立无产阶级的文化，又要取得资本主义遗留下来的全部文化，全部科学、技术、知识和艺术，利用它们来建设社会主义。这是唯物史观的重大发展。

2. 苏联模式的马克思主义哲学的出现： 斯大林对马克思主义哲学的理解和阐述

斯大林（1879—1953）是继列宁之后，原苏联又一位领导人。原苏联社会主义在斯大林的领导下，取得政治、经济、军事上的胜利。然而，被胜利冲昏了头脑的斯大林，开始刻意树立自己的威信，使自己成为高高在上的操纵者，成为整个制度、整个国家的代表。他领导的原苏联社会是一个高度极权和专制的社会。他促进了马克思主义哲学的发展，写下了原苏联第一部马

克思主义哲学教科书，但火药味、形而上学性甚浓。因而社会制度和哲学都带有斯大林个人的浓厚烙印，一般称为“斯大林模式”。

斯大林的哲学思想，主要集中在《辩证唯物主义和历史唯物主义》中，该书是在1938年作为《联共（布）党史简明教程》的第四章第二节而公开发表的。斯大林根据自己对马克思主义哲学的理解，以自己的方式对马克思主义哲学的体系和内容作了安排和论述。

（1）辩证法

斯大林认为辩证法可概括为四个基本特征：第一、同形而上学相反，辩证法把自然界看作有联系的整体。其中各个对象或现象互有机地联系着，互相依赖着，互相制约着；第二、同形而上学相反，辩证法把自然看作不断运动和变化、不断更新和发展的状态，其中始终有某种东西在产生，在发展，有某种东西在破坏，在衰颓；第三、同形而上学相反，辩证法把发展过程看作是从不显著的、潜在的量的变化到显著的变化，到根本的变化，到质的变化和发展，在这种发展过程中，质变不是逐渐地发生，而是表现为飞跃，并且是有规律地发生，是由许多不明显的逐渐的量变积累而成的；第四、同形而上学相反，辩证法的出发点是自然界的对象或自然界的现象含有内在的矛盾，矛盾着的两个方面的斗争是发展过程的内在内容，是量变转化为质变的内在内容。

（2）唯物主义

斯大林认为唯物主义的基本特征可概括为三点：第一、同唯心主义相反，马克思主义的哲学唯物主义认为，世界按其本质说来是物质的，世界形形色色的现象是运动着的物质的不同形态，世界物质运动按规律发展，不需要什么“宇宙精神”；第二、同唯心主义相反，马克思主义哲学唯物主义认为，物质、自然界、存在是在意识之外、不依赖于意识而存在的客观实在，物质是第一性的，是感觉、表象、意识的来源，意识是第二性的，是派生的，是物质的反映；第三、唯心主义否认认识世界及其规律的可能性，认为世界上充满着科学永远不能认识的“自在之物”。而马克思主义的哲学唯物主义认为，世界及其规律完全可以认识，经过经验和实践检验过的知识是可靠的知识，世界上没有不可认识的东西，只有还没有被认识、而将来科学和实践的力量会加以揭示和认识的东西。

（3）历史唯物主义

斯大林首先认为历史唯物主义是辩证唯物主义在社会历史领域中的推广和运用；其次，他对马克思恩格斯曾提出的“社会物质生活条件”概念作了说明，认为它包括三方面内容，即社会所处的地理环境、组成社会的人口和物质生活资料的生产方式。其中，物质生活资料的生产方式是决定性的力量；再次，他对社会生产、社会生产方式的运动变化的特点、规律性作了论述。他指出，生产有三个特点：第一个特点是它永远不会长久地停留在一点，而是始终处于变化、发展中，同时生产方式的变化，又必然引起全部社会结构和政治结构的变化；第二个特点是，它的发展变化总是从生产力，首先是从生产工具的变化、发展开始的，生产力变化、发展了，生产关系随后也发生相应的变化，生产力是生产发展、从而也是社会历史发展的最终的决定因素；第三个特点是，新的生产力及同它相适应的生产关系的产生过程是在旧制度内部发生的，它经历了一个由自发到自觉的过程，在新的生产力没有充分成熟以前，生产力的发展和生产关系是自发进行的，新的生产力成熟以后，改

变阻碍生产力发展的现存生产关系，就必须通过新兴阶级的自觉活动，通过阶级革命来实现。

斯大林在每个部分的论述之后，都列举了大量生活中的例子，以证明原理。他的论述简洁、明了，基本符合马克思主义哲学精神，达到了阐明党的理论基础，对广大干部进行马克思列宁主义基本理论教育之目的。然而，斯大林的论述中也存在着不少缺点。这些缺点是：没有讲对立面的统一与转化及质变到量变的转化；没有讲否定之否定规律，没有抓住辩证法的“实质”和“核心”；没有突出实践的首要的基本的地位，把唯心主义都划入不可知论，把承认“自在之物”的也看作是唯心主义；把历史唯物主义看作是唯物主义在社会历史领域的推广和运用，以及论述方式上的“原理+例子”等。

原苏联社会主义的建立，给资本主义国家内深受压迫的工人阶级及半殖民地、半封建社会的广大劳苦大众以极大的震动和鼓舞，他们把原苏联社会主义当作自己奋斗的目标，因而原苏联社会主义建设的方式、精神文明建设的方式等都为他们所继承。这样，斯大林的哲学思想，连同它的众多缺点远远超出了原苏联社会的范围，传遍了全世界，形成了马克思主义哲学中的“斯大林模式”。

3. 马克思主义哲学在东欧的辐射：东欧七国 50 年代前哲学状况

前苏联十月革命的胜利，给东欧各国送去了马克思列宁主义。各国共产党纷纷组织人力、物力宣传、研究马克思主义哲学。但总的来说，除波兰、原德意志民主共和国（简称原东德）和前南斯拉夫外，其它起步较晚，20 世纪 50 年代以及其后才开始系统研究，并有大量的研究成果问世。因此，这里，我们只对各国宣传、研究马克思主义哲学的概况作简短介绍。

（1）保加利亚和捷克斯洛伐克

保加利亚。从传统上追溯，保加利亚的当代马克思主义哲学宣传、研究可追溯到保加利亚马克思主义政党的创始人布拉戈耶夫，国际共产主义运动的伟大活动家季米特洛夫，以及保加利亚著名马克思主义者格诺夫、科拉罗夫、巴卡洛夫、帕夫洛夫等。他们宣传马克思主义，反对资产阶级意识形态和修正主义，在三十年代写出了部分马克思主义哲学著作，如帕夫洛夫《雷姆克主义与唯物主义》、《反映论——辩证唯物主义认识论概论》，加诺夫斯基《哲学的主要流派》，为建立保加利亚的马克思主义哲学的列宁阶段作出了贡献。

革命后，保加利亚马克思主义哲学的发展大致分两个阶段：1944 年至 50 年代中期；50 年代下半期以后。第一阶段的主要任务是，反对国内资产阶级哲学残余，尤其是雷姆克的唯心主义，根据马克思主义哲学方法论原则改造整个思想战线、全部具体科学，以确立马克思主义世界观的统治地位。为此，国家于 1945 年成立了保加利亚科学院哲学研究所，各大学纷纷成立马列主义教研室。创办理论刊物《新时代》、《哲学思想》，大量译介马克思主义的经典著作及原苏联作者的著作，为第二阶段马克思主义哲学的发展奠定了基础。

捷克斯洛伐克。1948 年 2 月，捷克斯洛伐克人民战胜了国内反动势力，成立了共和国，捷克斯洛伐克马克思主义哲学从此开始。它分为五个阶段：1948—1956 年；1956—1967 年；1968—1969 年；1969—1976 年；1976 年以后。

在第一阶段，政治上捷克斯洛伐克人民刚刚走上社会主义改造的道路，理论任务是在群众中广泛传播马克思主义理论原理，使马克思主义普及化。斯洛伐克于 1946 年开始出版《哲学杂志》刊物，1947 年成立斯洛伐克哲学研究所。而大部分研究机构和理论刊物则是在 50 年代创设和出版的。

（2）匈牙利

1918 年，资产阶级革命取得胜利；1919 年，匈牙利苏维埃共和国建立。这一切激起了匈牙利人民对马克思主义哲学的巨大兴趣。然而，苏维埃共和国的失败和法西斯长达 25 年的统治，又使哲学生活趋于停滞。

1945 年，匈牙利人民民主制度建立，形成了有利于马克思主义哲学传播和发展的条件。50 年代以前，匈牙利致力于马克思主义哲学的普及化，出版了大量马克思主义经典作家的著作，翻译前苏联哲学教科书，也出版了匈牙利作者写的哲学书籍和教材。但几乎所有的哲学研究机构和刊物是出现于 50 年代下半叶及以后，大量的研究成果也于此时才开始涌现。

（3）民主德国（原东德）

马克思主义哲学在原东德的发展有着深厚的传统，这传统源于马克思、恩格斯的著作及著名工人运动活动家 B. 李卜克内西、倍倍尔、K. 李卜克内西、梅林、卢森堡的理论经验和实践经验。这些人均为马克思、恩格斯的学生与战友，尤其是梅林，其哲学思想本身就是马克思主义哲学的一个组成部分。

但马克思主义哲学在原东德得到广泛传播和运用是 1945 年，尤其是 1946 年以后。原东德国内存在的德国共产党和德国社会民主党于 1946 年联合成立了德国统一社会党，克服了工人阶级在组织、政治、世界观和哲学理论上的分裂局面。1945 至 1949 年为原东德政治上的第一阶段，也是原东德马克思主义哲学发展的第一阶段。他们反对资产阶级哲学和小资产阶级哲学，出版国内哲学家的著作，创造性地发展马克思主义哲学理论的种种问题，把马克思主义哲学确立为国家的意识形态，并把马克思主义哲学的精神运用于指导日常的活动。

1946 年，德国统一社会党理论刊物《统一》创刊，马克思列宁主义研究所在各大学纷纷创建，以马克思命名的高级党校成立。

原东德对马克思主义广泛的、富有成效的研究，包括大量研究机构和理论刊物的创办，是在 50 年代以后。

（4）波兰

波兰马克思主义哲学具有丰富的历史传统，19 世 70—80 年代，马克思主义开始传入波兰，至 1917 年，波兰马克思主义哲学已具规模。按波兰国内的分期法，1918 年，波兰马克思主义哲学进入第四个发展阶段，1945 至 1948 年为第五阶段。

经历了前三个阶段之后，马克思主义哲学已经渗透到波兰共产党的革命活动之中。在第四阶段，波兰共产党人着手在较高层次上对马克思主义哲学进行系统研究，同时，批判社会中流传的实证主义、新经院哲学、信仰主义等思潮。第五阶段，由于社会对马克思主义干部的需求量增长了，波兰共产党人在批判资产阶级和小资产阶级的道德观念和政治观念的同时，一改在高等院校之外研究、宣传马克思主义哲学的局面，开始在高等院校内培养马克思主义哲学专家，并花大量人力、物力出版马克思主义的经典著作，宣传马克思主义世界观。1949 年，波兰文版的列宁著作《唯物主义和经验批判主义》

进入学术领域，极大地促进了波兰马克思主义哲学的真正创造性研究工作和教学工作的开展，论述马克思主义的哲学文章频频问世。

进入 50 年代以后，波兰马克思主义哲学发展更为迅速和广泛。

（5）罗马尼亚

马克思主义哲学在罗马尼亚的发展始于 1944 年，是年 8 月 23 日举行了全国反法西斯和反帝国主义的武装起义，为进行革命改造奠定了基础。罗马尼亚马克思主义哲学发展分三个阶段，1944—1947 年为第一阶段，1948—1965 年为第二阶段，1971—1975 年为第三阶段，1966—1970 年为中间时期。

在第一阶段和第二阶段开始时，罗马尼亚马克思主义哲学是在同社会精神生活中占统治地位的旧资产阶级哲学作斗争中发展的，它的首要任务是反击资产阶级哲学对马克思主义的攻击，消除唯心主义和形而上学的影响，以确立马克思主义哲学的统治地位。第二阶段中后期以后，罗马尼亚马克思主义哲学的研究工作在历史和理论两方面全面展开。

（6）南斯拉夫

前南斯拉夫马克思主义哲学是同工人阶级登上历史舞台、同革命的社会民主党的诞生和发展分不开的。1918 年，独立的多民族王国——塞尔维亚——克罗地亚——斯洛文尼亚王国成立（1929 年起称南斯拉夫），马克思主义哲学传入，并同国内存在的各种形式的唯心主义哲学作斗争。1919 年前南斯拉夫共产党成立，有了马克思主义哲学家的核心，他们反对资产阶级意识形态，宣传、研究、传播马克思主义哲学。第二次世界大战期间，马克思主义哲学以民族斗争和国内社会主义建设的理论基础的面貌出现，且被纳入教育网，培养了一代青年人。战后初期，前南斯拉夫马克思主义哲学家翻译、出版马克思主义哲学的经典著作、前苏联的哲学著作及其他国家马克思主义哲学著作。与此同时，贝尔格莱德、萨格勒布、卢布尔雅那的大学设立了新的哲学系，举办新的哲学讲座，批判唯心主义学派。1949 年出版了第一本马克思主义哲学教科书《辩证唯物主义和历史唯物主义》。随着社会主义建设的不断深入，前南斯拉夫马克思主义哲学也不断发展。

五、日本哲学

1. 源于本土的日本资产阶级哲学

明治维新后，西方近代哲学思想在日本广泛传播，加上长期以来东方禅学、阳明学的深厚基础，形成了近代日本移植、接受并改造西方近代资产阶级哲学的局面，并建立起日本自己的近代哲学。这一时期的日本哲学，与西方诸哲学体系相比，它具有自己的理论特点，带有东方哲学的性质；与神、儒、佛等日本传统哲学相比，它又具近代哲学的性质；在它的思想深处，与现代世界哲学各派同源同流，是日本资本主义经济及其政治的哲学表现。其中，以西田哲学为代表，它承袭了前辈开创的学院派哲学，但又超出前辈，形成了具有独特的理论内容和逻辑结构的哲学体系。

(1) 独创哲学家西田几多郎的“西田哲学”

西田几多郎(1870—1945)是日本近代最大的唯心主义哲学家。年青时代的西田，饱受人生艰辛，明治政府在政治上的反动，使他思想痛苦，精神苦恼。为解脱人生苦闷，他不断地实践佛教中的“打坐”、“参禅”，以追求“真正的自己”，追求自己的个性、人格的统一，确立自我。长达十年的参禅体验与自我反省，对他的哲学思想的形成起了决定性的作用。此间他同其师北条时敬、佛学家铃木大拙及雪门禅师等人过从甚密，受他们思想的影响。20世纪初，西田受詹姆士的“纯粹经验论”的影响，经过西田的改造，提出了西田哲学独创的“纯粹经验”，这标志着西田哲学的形成。1911年，西田几多郎出版了《善的研究》一书，它标志了日本最初的独创哲学的诞生，是日本自己的哲学开始诞生了。正是经过西田哲学，西欧的哲学才在日本人的精神生活中扎根。“西田哲学”的特点是，西田用西方近代哲学来装扮日本固有哲学，把东方佛教思想与西方哲学思想结合起来，采用西方逻辑建立起来的一种东方哲学，是具有封建性质的近代资产阶级唯心主义哲学。西田的主要著作有：《善的研究》、《自觉中的直观和反省》、《哲学的根本问题》、《哲学论文集》等。

纯粹经验。西田在《善的研究》中，提出“纯粹经验”概念，并指出，纯粹经验是其哲学的出发点和终结点。这从《善的研究》一书的结构中可以看出。该书共分四编：一、“纯粹经验”；二、“实在”；三、“善”；四、“宗教”。西田说：“第一编阐明作为我的思想根底的纯粹经验的性质”；“第二编叙述我的哲学思想”；“第三、四编的研究都是以前两编的思想为基础的”。

那么，什么是纯粹经验？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。……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。”他又指出，所谓“纯粹经验”，就是“主客合一”、“物我相忘”的状态，就是“还没有主客分离，还没有物我差别”的状态。总之，所谓“纯粹经验”就是“主客未分”的状态。也就是说，纯粹经验和一般人们所了解的经验不同，它排斥了任何判断，任何思虑以及任何附加的东西，是不反映任何客观事物的“最纯”的东西。西田的纯粹经验排斥了经验中的

物质、对象的内容，使经验变成纯粹主观自生的东西。

西田又认为，纯粹经验是超个人的经验。他说：“起先虽然读了一下马赫等人的著作，但总不能得到满足。后来，由于体会到不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人。而且往往比个人的区别更是根本性的。就从这种体会出发，摆脱了唯物论。”很显然，西田试图用超个人的经验来取代个人的经验，以免陷入马赫的经验批判主义的唯我论。但是，任何经验无一不是人的经验，并不存在“比个人的区别更是根本性的‘超个人经验’”。他不仅没有克服马赫主义唯我论，而且陷入了比马赫主义唯我论更荒诞的神秘主义。

主客合一或实在。西田对纯粹经验作了展开。他特别强调，纯粹经验就是“主客未分”或“主客合一”的直接经验，它是一种超越主客观分离的状态。他说：“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）是被统一者。”在他看来，作为实在的统一方面的意识的作用和作为实在的被统一方面的意识的对象是密不可分的，是“合一”的。

西田认为，“主客合一”的状态是“没有精神和物质的区别，只有物即心，心即物”的状态，自然和精神，主观和客观都是“主客未分”的纯粹经验分化发展而成的，是纯粹经验的体现。倘若没有纯粹经验，自然和精神便失去它的实在性。因此，纯粹经验不仅是实在，而且是唯一的实在”。在西田看来，“真正的实在，只是尚无主客对立，尚无知情意分离”的一种“单纯独立自全的纯活动”，是一种“自发自展的无限活动”。“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的，只是从相反的两个方面来看同一实在而已。”由此，西田说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。可见，西田将纯粹经验描绘成既非精神，也非物质，即不是主观也不是客观，把自己的哲学标榜为超越唯心主义和唯物主义两者之上的第三条道路的哲学，实际上他阐明纯粹经验及一些哲学问题时，承认纯粹经验是意识现象，这就仍然落到了唯心主义的窠臼之中。

场所逻辑。为了去掉“纯粹经验”概念中的唯意志主义色彩的体验说明，西田将纯粹经验加以逻辑化。给它安上了“场所”的逻辑形式，从而使自己的哲学立场由唯意志主义转变为直观主义。

西田认为，自我与非我、意识与对象要发生联系，就必须有一个把两者联系起来的“场所”，这个“场所”就是东方宗教哲学中的“无”。西田把“场所”分为“有的场所”、“相对无的场所”、“绝对无的场所”等三个阶段，而“绝对无的场所”才是“真无的场所”。“绝对无”既非“有”，也非“无”，它的根本作用就象是镜子一样，把“对象按照原样反映出来”。“场所”也称“意识之野”，它是智、情、意共同形成的所在，主观与客观的一切现象都在其中成立。西田的逻辑就是以这种“场所”为核心，所以称“场所逻辑”。

绝对矛盾的自己同一。1933年以后，西田为了同马克思主义哲学对抗，在他的思想中加入了一些客观成份。在《哲学的根本问题》一书中，他把“场所”观点具体化为“辩证法世界”，提出了“个体互相规定即一般者

自己规定”的“辩证法一般者”观点。在他看来，个体在一般者中才是个体，但没有个体也就没有一般者。他认为，个体和一般者本来是绝对对立和矛盾的，这种对立和矛盾只有在超越一切对象的“无的一般者”之上，作为绝对肯定即否定、绝对否定即肯定，才能结合成为“相即”的“自己同一”。西田把“辩证法一般者”的观点，直接化为“行为的直观”观点，形成了“多和一”的“绝对矛盾的自己同一”逻辑。他把这种逻辑具体运用于民族、国家、政治、道德、艺术等方面，使其成为后期西田哲学的根本原理。

西田哲学中有西方近代哲学思想的影响，尤其是受詹姆士纯粹经验说的感染。同时，西田哲学还保留了禅和阳明学的烙印，与日本传统思想有密切关系，但它是日本近代人格意识的哲学反映，是日本市民意识的哲学反映。正是经过西田的努力，西方的哲学才开始扎根于日本人的精神生活，使日本哲学成为独具民族特点的精神文化汇入世界哲学的潮流中

（2）“种的逻辑”创立者田边元

田边元（1885—1962）早年在国内专攻数学和哲学。1922年留学德国，接受胡塞尔和海德格尔的哲学思想。回国后，先是追随西田哲学，后创立了自己的哲学体系。其主要哲学著作有：《康德的目的论》、《种的逻辑的世界图式——到绝对媒介的哲学之路》、《作为忏悔道的哲学》、《实在和爱与实践》等。

源起西田哲学的科学论。回国之初，田边元在理论上采取了新康德主义的批判立场，追随西田哲学，强调“直观”概念。通过这一方法达到了试图说明科学逻辑根据的形而上学。

他认为，作为科学的逻辑根据，也即是形而上学根基的实在，存在于我们个人精神之中。实在的精神“只有在我们的直观体验上才知道”。因此，“直观体验”是实在的基础，形而上学只有立足于“直观体验”的基础上，才可能形成。这里的“直观”相当于西田的“纯粹经验”，他把“直观”把握为一种唯一的“根本实在”。通过这一基础，田边企图把科学和宗教结合起来。他认为，科学的认识不能解决一切价值理想问题，必须超过它这个界限而考虑一个特殊的先验，把一切价值理想都统一在“实在”本身之中。宗教就是这个先验统一主体的“实在”。

田边从对科学认识的必然因果律的确立进而发展到对道德意志自由问题展开哲学思索。在道德目的论问题上，田边提出人生的最终目的是由道德自由实现的。道德的自由，是一个“规范的理念”，是一种含有“意义的创造”。这种创造是以人格为目的，由抽象的非人格立场转移到具体的人格立场的一种高级意义上的创造。田边的“目的论”是与“直观的悟性”为基础，以“自由意志”为动力，由主观认识出发，通过“自然”对自己的否定，达到含有宗教信仰的道德立场。这是他的“意志的辩证法”。

“种的逻辑”。通过对黑格尔的研究，田边元由康德主义及新康德主义的立场达到了“绝对辩证法”的立场，离开了西田哲学，提出了独具特色的“种的逻辑”哲学体系，并将此应用于社会现实生活的研究。

田边元指出，“绝对辩证法”是包含着物质和精神两者并把它们加以扬弃、综合、统一的东西。扬弃和统一的基础不是“有”，而是“无”。他认为，“综合”是以“道德实践”为基础的，在这种实践中实现的“精神的统一性和物质的对立性之对立的统一”。因此，综合“必然是存在的同时又是观念的”，它是一个“超越的全体”。1934年起他把这一理论应用于日本现

实社会，依据当时非理性的民族主义，把唯物辩证法和唯心辩证法的统一问题转移到全体主义和自由主义之间的互相否定、互相媒介的统一问题上，从事于自己所谓的“种的逻辑”的辩证法研究，于1937年，正式确立了“种的逻辑”的思想，形成了独创的“田边哲学”。

田边认为，西田哲学的“场所”逻辑中，“有”只是“个”而没有“种”，这就无法对社会存在作出充分说明；更为重要的是西田的“无”是一种作为“绝对无”而在“无的场所”上媒介一切的东西，但它本身却是直接由直观显示而没有任何媒介，因而不可能形成辩证法。所以，田边认为西田的“无”只能是绝对否定，但离开了绝对否定的媒介就不能称之为“无”。由此，田边提出独自所谓的“种的逻辑”取而代之。

所谓“种的逻辑”，就是指“个”、“种”、“类”之中的“种”。它是在“类”之下而比“个”广，在“个”之上而比“类”窄的一个概念。田边认为“种”是“社会不可缺少的契机”，可称其为社会的“基体”，也就是说，“种”是民族、阶级、国家等所谓社会的基体。因为在他看来，社会并不是在个人之后或与个人同时形成的，它是建立在一种不拘于个人生死交替的“基体”上，这个基体必然存在于个人之前。这个社会基体，由于是个人生于其中，被包括于其中的一个种，所以称为“种的基体”。

田边认为，以种为基体的个、种、类三者是建立在以互相否定为媒介的关系上的。神是基体，个是“同作为自己基础的种相对立着，并同作为自己形相原因的普遍本质相背离的东西”。对立着的种与个通过互相否定，便发展到对于绝对否定的主体的肯定，而作为主体全体的国家和个人又是相即的关系。这就是说，全体即是个人组织的类，国家必然是个人自我牺牲也即自我实现的组织。这也就是说，现实的具体的社会存在，应当通过个、种、类三者互相否定的媒介方法来把握。由此可见，田边的“种的逻辑”同“绝对媒介”是分不开的，两者是合二而一。

田边特别强调类、种、个之间都是互相“媒介”的。他认为，“个”是“有”，“种”也是“有”，它们之间都是以互相否定为媒介的；而“类”则是“绝对无”，它是以“有”为媒介的。“个”、“种”通过互相否定而“无”化，即“个”以“种”为媒介而自我否定为“无”，“种”又以“个”的“往相”为媒介而自我否定为“无”。如此，它们都以“无”为媒介而达到了“绝对无”的统一，即绝对无的“类”。这时，“个”已通过自我否定转变为“无”，而“种”也通过自我否定上升为“类”，成为“有即无”而被理念化。然后再返回来，“绝对无”又以“有”为媒介，作为否定之否定而成为肯定的“有”。此时，“种”便转换为“类的种”，成为“无即有”，并以“个”的“还相”为媒介转换为实现理念的主体，而“个”又以“类的种”这个阵地为媒介“还相”复活为自由的世界。由此，“类”和“个”即全体和个体就成为相即的东西。这个“相即”的关系主要是通过“种”的自我否定为媒介而实现的。因此，辩证法就必然是这样一个“种的逻辑”。

田边通过“种的逻辑”走上了国家至上主义，从而赋予国家以神性。他就是这样经过赋予现实存在的国家以“种的逻辑”基础而使国家变得合理化、神圣化了。同时，他也宣扬日本天皇制国家是现实存在，那么，作为国家成员的个人就是要不断地为国家尽义务，以维护现实的存在。

田边哲学的性质是近代资产阶级的唯心主义观点，在他的哲学中始终贯穿着康德的批判主义精神。在他的哲学的第一个阶段就是通过《康德的目的

论》而奠定了自己的哲学基础，然后通过黑格尔研究而达到辩证法的立场，进入了哲学的第二阶段，这是一条从康德到黑格尔，再由黑格尔回到康德的道路，进而建立起自己的哲学体系。虽然田边哲学与西田哲学在固有术语表现和逻辑形式上有些差异，但它们的根本思想是一致的，后来也被人们统称为“西田、田边哲学”。

（3）人学伦理学者和辻哲郎

与西田、田边的独创哲学不同，和辻哲郎的伦理学可以说是具有日本特色的创造性伦理学。和辻哲郎的一生著述颇丰，涉足领域甚广，从本质上看，他的哲学也就是人的哲学。

和辻哲郎（1889～1960）在日本思想界的影响延续到战后，他以建立人学伦理学体系和文化论研究闻名，1912年，他毕业于东京帝国大学哲学科，是在明治末期的时代精神和文化氛围中接受教育、成长起来的。大学期间，他酷爱艺术；在哲学方面，他倾心于叔本华、尼采的非理性主义，为日本系统介绍存在主义的先驱者。早期，他主要从事文化学研究。后致力于创建具有独自特色的人学伦理学体系，论述了伦理学原理、“人伦组织”的社会哲学，以及“人存在的历史性风土性结构”的历史哲学。其主要哲学著作有：《尼采研究》、《克尔凯郭尔》、《人学伦理学》、《伦理学》（三卷本）等。

和辻哲郎的人学伦理学主要内容可以概括为以下几个方面。

和辻哲郎自称其伦理学力“人学”。他赋予人的特殊的含义，认为“所谓人是社会，同时又是该社会中的人；因此，它不单是人，同时也不单是社会，在这里可以看出人的二重性格的辩证统一。”这就是说，个人不能脱离整体，整体由个人组成；人存在于人与人的关系中，这一关系被和辻称为“间柄”。和辻认为，人与“间柄”是相互否定的。在和辻伦理学中，基本采取在人际关系中整体性优于个体的立场。

和辻特别强调人存在的主体性。存在的“存”是对亡而言的，就是存续，就是主体的自我保持；“在”是对去而言的，即主体在某个地方。因此，存在无非是人的时间性和空间性或二者的结合。这个结合产生的即是行为。信用、真实、善恶、罪过和良心等伦理学的基本概念，都应当从这一行为的立场上加以阐述。

个人存在于“间柄”之中。“间柄”是以自己为中心，以放射状扩展的一对一的关系的累积。如婚姻、家庭以及亲属的人伦组织的建立。由亲属可以扩展到经济集合体、文化集合体等，都是人伦组织。国家是“人伦体系”。人伦组织可以分为不同阶段，人伦之道也因而分为家庭、亲属和邻里之道等阶段。

伴随着从家庭到国家的人伦组织依次分为阶段，同时也就可把时间性和空间性划成阶段。时间分为过去、现在和未来，过去可以无限追溯，但只有形成国家，人才会觉悟到丰富的过去，为创造未来而约束自己的行为，尽自己的义务。这样，时间性就成为历史性。和辻认为，历史是和国家同时开始的，本质上是按照国家的观点而形成的。时间性的实现同时也是空间性的实现。国家以自身的空间为领土，明确地划出了界限，成为一个完整的、有秩序的整体。这样，空间性就具体化为风土性。时间性与空间性即历史性与风土性相结合构成了季风地带、沙漠地带和草原地带，这三种地带的特性同时就是人的性质。

历史问题和义务问题的结合。和辻认为，历史是对过去的回顾，也包含了对于未来的展望，人应该根据风土来认识其使命，努力创造新的历史。历史是人伦的历史，国家是人伦的最高组织，因此，义务便成为国民的义务。现实任务是要以形成一个世界为理想。为使理想实现，各个国民须对自己的个性和限制个性有所自觉，并且需要通过这种自觉来尊重他国国民的个性。日本人的季风地带的风土性有长有短，日本国民的义务就在于认识自身的结构，吸取另外两种风土地带居民的长处，对世界建设有所贡献。

和辻哲郎的伦理学同时也是哲学，其基础扎根于西方近代认识论的思维方式。和辻在《尼采研究》中，受柏格森、詹姆斯、西田等的思想影响，把权力意志理解为人性的内在本质，同时受胡塞尔、狄尔泰和海德格尔等的思想影响，以主体间性说为基础，重视日常经验中的直接经验。但和辻并非原封不动地照搬西方哲学大师们的观点，而是力图批判性地超越现代西方哲学。和辻的人学伦理学提出了尊重人与人之间的关系和尊重自己与他人的结合、个体与整体的结合等良好的一面，力图从各个侧面弄清日本这个单一民族社会中人学观和伦理观的传统状况，并且赋予其现代通用的一般表现形态。在这一意义上，他的伦理学作为立足于学术立场的日本论乃至日本人论的先驱性业绩，迄今仍然具有价值。但和辻哲郎是拥护天皇制的保守主义者，这一政治倾向严重地影响了他的学术研究方向和理论立场，因之时而受到批判，但他的人学伦理学，最集中地体现了日本本质特征，无疑是日本近代最优秀的理论遗产之一部分。

（4）人学唯物史观的探索者三木清

三木清（1897—1945）是近代日本哲学史上著名的进步哲学家。他出生于兵库县农村的半农商家庭。1922年以前，就读于京都大学哲学系，并同时兼任其他大学的哲学讲师。后留学德、法，1927年任法政大学教授。1930年至1945年曾两次被捕，最后死于狱中。

三木一生著作颇丰，从1926年出版《巴斯噶关于人的研究》始，连续出版了《人学的马克思形态》、《唯物史观与现代意识》、《社会科学的预备概念》等，总括了他对唯物史观的研究成果；中期以《历史哲学》为代表；晚期以《构想力的逻辑》为代表，进行企图构建独自哲学体系的尝试。

20年代中期，马克思主义在日本思想界颇为盛行，三木清受时代影响也开始研究唯物史观。他的理论的出发点是“基础经验”。三木认为，存在的最原始的结构即是基础经验，在基础经济和意识形态中间有“人学”为媒介，它们三者是相互制约的。

所谓“基础经验”，就是现实存在的结构整体，而现实的存在往往是在为历史的必然性所制约的一定的结构体系上形成的，逻各斯是构成现实存在整体的最原始的因素，它存在于人的存在与自然存在之间的双关统一之中。就现实性而言，人是自然中的存在即生命，而自然是在与生命相联系中被制约的存在。因此，“不安的动性是基础经验最根本的规定。”在此基础上形成了三木的人学观。在三木看来，人学是一种“从生命的本源具体性交往中产生的逻各斯”，“是直接表现基础经验的第一次逻各斯。”人学也就是“对于人的自我解释”。

意识形态是通过中介者来把握的第二次逻各斯，它包含了一切种类的精神科学或历史社会科学，是“人的自我了解”。

在基础经验、人学和意识形态二者之间，人学是中介。人学“一方面作

为由生之交往中直接产生的东西，其本身在某种意义上便是基础经验”；但另一方面，它同时又是已经作为其自身逻各斯而在另外意义上属于意识形态，因此它能成为两者的中介。“人学的结构规定着意识形态的结构。由此可见，意识形态与基础经验之间存在着间接的辩证关系，它必须通过人学的中介作用才能实现。三木按照三者相互制约的原理来解释马克思主义的唯物史观。

首先，三木提出唯物史观是一种意识形态，是建立在“具有独自特色的人学上的世界观”，是一种“现代意识”。唯物史观的人学建立在无产阶级基础经验之上，只有通过唯物史观的人学，才能把握唯物史观即无产阶级的意识形态。因此，承认“人学的马克思形态”就具有极为重要的意义。在这里，虽然三木强调“基础经验”是人的存在和自然的存在相结合的产物，但又认为基础经验作为现实的经验是一个“暗”。这就是说，基础经验是与现实经验相对立的，是用言语不能表述的“无”。同时，三木在关于人的存在的交往方式的思想中，把整个自然完全人化、感性化了，这样，自然也就成为人的自然，感性的自然，从而导致否认外部自然的独立存在。这样，三木从以人为中心的“自然和人”的相互联系、相互制约乃至相互统一中得出错误的结论；没有人就没有自然。在理论中抽象了历史唯物主义关于社会存在决定社会意识这一理论基础而滑向了历史唯心主义。

由于三木所说的辩证法的相互交往是一种感性的活动，也由于他在这里排除了自然本身的独立存在，从而也就否定了通过理性思维去认识客观世界的可能性，降低了理论抽象应有的意义，因此三木在“把存在加以抽象”的这一思维方式上，也就同马克思的科学抽象背道而驰了。三木的抽象是以人学为中心，从基础经验到逻各斯的抽象，但这种抽象并不是纯粹的抽象，并未正确地反映出真实的历史发展的规律。所以，三木在对唯物史观的解释中有曲解历史唯物主义基本原理之处，势必引起争论。自1928年起，在日本曾两次展开了关于三木哲学的论战。尽管论战并没能把三木引导到真正的马克思主义哲学的立场上来，但却把日本对马克思主义哲学的研究引导到了辩证唯物主义这个问题上来，促进了日本后来马克思主义的哲学研究。

三木哲学就其基本性质来说，终究没有突破唯心主义的束缚，这是因为他深受西田哲学、存在主义和生命哲学的影响所致。但也不能因此把三木哲学—西田哲学、田边哲学等相提并论。它们之间的重要区别在于，三木哲学并不满足于唯心论思想，而是试图冲破学院派哲学的束缚，建立新的思想。同时，三木哲学是战前日本马克思主义哲学发展史上不可缺少的重要一环，它一方面在理论上普及了马克思主义哲学，促进其传播和发展；另一方面在实践上把广大知识分子和青年学生吸引到马克思主义的立场上。但是，由于三木对马克思主义缺乏正确、全面的理解，所以，在以人学解释唯物史观时，难免会有误解，甚至有曲解之处。

2. 十月革命后，马克思主义哲学东渡扶桑

明治维新后，伴随着资本主义的发展，日本无产阶级也逐渐成长并不断掀起工人运动。欧洲社会主义思想（包括科学社会主义）通过各种途径被介绍到日本。明治时代，以片山潜、幸德秋水、土界利彦等人为代表的一批早期社会主义者，在介绍马克思主义的科学社会主义方面作出了重要贡献。

日本社会进入大正时期后，在俄国十月革命的影响下，日本思想界加强了对马克思主义的研究。20年代至30年代，由河上肇、栉田民藏等人力求理解马克思主义经济学而提出其哲学基础——辩证唯物论和历史唯物论的问题，河上肇与福本和夫围绕着这一问题的争论促进了它的传播；而“唯物论研究会”的成立及其活动，则把马克思主义哲学提高到战前日本的最高水平。

(1) “求道者”河上肇

河上肇(1879—1946)早年求学于东京帝国大学。1913—1915年留学欧洲。著有《唯物史观研究》、《关于唯物史观的自我清算》、《马克思主义批判者的批判》、《狱中日记》等多部著作。

河上肇对马克思主义经济学进行了精湛研究并向日本和中国传播马克思主义。故被日本学术界尊称为“求道者”。同时，他也是一位哲学研究者，尤其是一位著名的马克思主义哲学家。他从研究资产阶级经济学开始，通过马克思的《资本论》而逐渐成长为马克思列宁主义经济学家，研究经济学，尤其是研究经济学说史和现实经济，把他的视野引申到历史观乃至哲学领域。他在青年时代开始研究逻辑学，通过对马克思的“物质社会观”和“物质历史观”的研究，首次提出马克思和恩格斯的“唯物史观”概念，把唯物史观作为自己的立场，到20年代末30年代初，其哲学立场和体系都已达到马克思主义。

河上承认马克思主义哲学的阶级性和历史性，坚持其理论与实践的统一。他认为哲学的任务不仅在于如何解释世界，更重要的在于改变世界。改变世界的唯一立场在现代就是唯物史观的立场。唯物史观是无产阶级唯一的必然的历史观。他指出：“马克思无论如何也不能为‘有教养’的资产阶级所理解；相反，它却很容易为无产阶级所理解。”在他看来，马克思主义是无产阶级利益的代表，因而马克思主义的理论决不能与无产阶级的革命实践相脱离，而必须坚持二者的统一。河上从学习马克思《关于费尔巴哈的提纲》和列宁的《唯物主义和经验批判主义》后认识到，从理论方面看，实践不仅是理论的源泉，而且是检验理论的标准；经过实践检验了的真理才是唯一的、最终的、客观的真理。

河上把理论和实践的辩证统一概括为“实践唯物论”。他在引述了辩证唯物主义是包括自然以及社会的首尾一贯的完整世界观之后说：“在这里我首先给这种世界观起名叫实践唯物论。”在河上看来，马克思的辩证唯物论就是费尔巴哈唯物论的深化，是黑格尔辩证法的颠倒。他说：“费尔巴哈的非革命的唯物论，由马克思及恩格斯深化并使之转化为辩证唯物论；于此同时，黑格尔的唯心辩证法由他们颠倒，使之转化为唯物辩证法。”在此，河上把“深化”理解为是一种创造性的深化，把“颠倒”理解为是一种革命性的工作。他为此作了说明，辩证法就是世界上一切事物内部的对立物斗争的自我运动，唯物史观就是要把人类历史看作是生产力和生产关系及这一对立物的斗争过程。后来又依据列宁的思想详细介绍了辩证法与唯物论的统一。

当然，河上肇的思想和理论中仍然存在着一些非马克思主义因素。但是，他继承了明治社会主义者开创的事业，在日本正式提出并展开关于马克思主义哲学的讨论，正确地解释和宣传马克思主义哲学，不仅对日本的马克思主义研究作出了贡献，而且为把马克思主义普及到东方各国作出了贡献。虽然其理论没有独自的特色，但在马克思主义哲学刚刚传播到日本的当时，能够正确理解并勇敢地宣传它，就难能可贵了。

（2）福田和夫挑起马克思主义哲学在日本的第一次大论战

福田和夫（1894～1983）曾是日本共产党的负责人和理论活动家。他与河上肇围绕着马克思主义经济学的哲学基础——辩证唯物论和历史唯物论的问题，在日本挑起了第一次关于马克思主义哲学的大论战。

1921年，河上肇出版了《唯物史观研究》一书，由于河上所理解的唯物史观是在同哲学唯物主义，即辩证唯物论和唯物辩证法相分离的意义上论述的，在理论上有着严重的缺陷。针对这一问题，福田和夫批判了河上在书中的缺陷和错误。他指出，河上肇的“唯物史观”是“抽掉唯物辩证法的唯物史观”，实质是“经济史观”。他强调，唯物辩证法是社会科学研究和阶级斗争实践的方法论。通过对河上肇思想中错误的批判，他积极主张辩证唯物论和历史唯物论是马克思主义的哲学基础，他还介绍了马克思主义著作中许多为日本所尚未了解的重要基本观点。

福田和夫对河上的批判以及由此而挑起的争论，不仅促进了河上本人完全转向马克思主义哲学的基本立场，而且提高了日本哲学界马克思主义哲学研究的水平。正如他的论争对手河上肇在《关于唯物史观的自我清算》一文所指出的：“最近，福田和夫在日本最广泛地使用‘唯物辩证法’和‘辩证唯物论’这一术语，由此而把我们的注意力引向马克思主义的哲学基础上，这是他对马克思主义在日本传播的一个划时代的贡献。”

（3）“永保贞节”的马克思主义哲学家永田广志

永田广志（1904—1947）是日本进入30年代以后出现的一批为数不多的马克思主义哲学研究者之一。他的一生为移植、研究、宣传和普及辩证唯物主义与历史唯物主义，并使之在日本扎根作出了重大贡献。著有《唯物史观与客观主义》、《作为反映论逻辑学的唯物辩证法》、《唯物辩证法讲话》、《唯物史观讲话》、《日本唯物论史》、《日本思想史》等书。

永田广志是一位坚贞的马克思主义哲学家，面对法西斯的专制统治和镇压，虽然他多次被捕，但仍然保持了“非转向”的坚定态度。他对马克思主义哲学理论的坚定信念，使他能政治迫害和疾病折磨面前始终不屈不挠。无法公开宣传马克思主义哲学，他就用马克思主义的立场观点具体分析日本思想史；不能发表著作，就从事翻译，以致于他始终没有放下手中的武器。战后，永田是第一个活跃的马克思主义哲学家，他发起并加入了“民主主义科学家协会”，成为该组织的领导人之一。从青年时起，永田对马克思主义“始终一贯保持贞节”。

概括而言，永田广志在哲学方面的贡献主要有如下几个方面：

宣传马克思主义哲学的“列宁阶段”，并使之在日本扎根。永田受俄国社会主义革命的影响而进入东京外语专科学校学习俄语。先是通过前辈接触到马克思主义哲学，尔后通过直接阅读俄国民主主义、布尔什维克主义的文章和著作，致力于社会主义思想研究，开始学习和研究苏联哲学。永田一开始就未受唯心主义思想影响，直接从唯物主义出发，这对他以后哲学思想的形成发展具有决定性作用。他最早介绍苏联30年代初“哲学论战”和苏联哲学，并系统地在日本介绍列宁哲学中关于辩证法、唯物主义认识论的基本观点以及哲学的党性原则等思想；批判三木清等人的“作为存在论的辩证法的错误观点，强调“作为认识论的辩证法”的思想。他认为辩证法作为“哲学的科学”，是研究客观世界及其在思维中反映的一般运动规律的科学，在辩证法中必然包含着阐明它同逻辑范畴的内容和获得逻辑范畴认识的过程，

即是辩证法、逻辑学、认识论三者，在内容和研究对象的范围上完全是互相包含的。同样，在其他问题上，永田也一样比较忠实、系统地介绍了列宁思想的内容，并使其成为日本唯物主义发展的基础。

为马克思主义哲学体系化和普及化作出了贡献。在系统阐述列宁哲学理论的基础上，永田努力使马克思主义哲学体系化，为在日本确立马克思主义哲学的体系作出了努力。他最先在日本出版了《唯物辩证法讲话》（1933年）、《唯物史观讲话》（1935）等书，这是较为完整的马克思主义哲学体系化的著作。这两本书既突破苏联哲学在30年代中形成的框框，又在其中批判了三木清、田边元以及福田和夫等人理论上的缺陷，维护了辩证唯物主义与历史唯物主义的基本理论原则，同时，它们还是哲学教科书，对日本普及马克思主义哲学有巨大作用。

对哲学思想史研究所作的贡献。永田在30年代中后期的《日本唯物论史》、《日本封建制意识形态》以及《日本哲学思想史》等著作，是他以马克思主义的立场、观点和方法，开拓日本哲学思想史研究的最早和最优秀的成果，是战前日本马克思主义哲学所达到的成果之一。这一研究对于具体运用马克思主义基本原理与实践相结合在日本起到了先驱性的作用。永田在阐述研究日本思想的意义时，首先是立足于日本社会之需要，是为了“理解日本社会的历史本身是如何反映在它的意识形态上，尤其是哲学历史上，前者的特点如何影响后者，如何贯彻到后者领域”，“理解现代日本思想状况是如何形成的，从而理解现代思想中乃至被扬弃的历史的过去。”“是为了理解与批判现代思想所必须的工作之一。”其次是为了“阐明意识形态变迁的一般规律，在这里发生了什么样的变形而贯彻下去的”。永田用马克思主义观点对日本思想史的概括和阐述，具有思想史方法论的意义。他第一次以“哲学党性原则”整理了日本古代唯物论思想及明治唯物论史，把它作为日本马克思主义哲学的前史。他的这些思想一直影响着后来的日本思想史研究。

永田的哲学贡献不仅限于上述三个方面，他还为明确马克思主义哲学的范畴、宣传无神论及批判宗教、研究自然辩证法和逻辑学、批判西田、西边的唯心主义哲学等不同方面，都做出了不同程度的贡献。

（4）战前日本马克思主义的旗手户坂润

户坂润（1900—1945）出生于东京神田松上町。幼时喜爱数学、自然科学。1921年入东京帝国大学，师从西田几多郎和田边元，学习数理哲学。1931年继三木清之后任东京法政大学讲师。1932年会同冈邦雄、三枝博音等人一起创建“唯物论研究会”。1935年被迫辞去教职，专事著述。1938年“唯物论研究会”被迫解散，他被拘留，1945年被日本法西斯当局迫害死于狱中。

户坂一生的理论活动大致可分为三个时期；第一个时期是在30年代以前，他一方面受新康德主义，尤其是李凯尔特以及卡西勒等人的科学论影响，另一方面通过对他们的批判研究接近了唯物主义、马克思主义。第二个时期是从1931年到1934年，他认真研究并形成了唯物主义哲学的基础理论。第三个时期是从1935年到1938年，此间他运用唯物论哲学，本着科学精神，在文化的广泛领域中对日本法西斯主义及其意识形态展开了有力的丰富多彩的斗争。其著作均收录在《户坂润全集》（5卷本，劲草书房，1966~1967）之中。

从空间论到达唯物主义。户坂一生的理论活动起始于自然科学的学习和研究，并由此达到了唯物主义哲学。在此过程中，他首先从研究空间论问

题入手，因为“空间问题是同唯物论的浮沉共浮沉的问题”。他初期的研究是从康德的空间出发的。他批判了康德空间论的直观形式，但他又认为空间直观是认识空间根本性质的必由之路。这样，科学的世界和现实的自然依然是分离的，他初期的空间论基本上还是唯心论的。他后来把整个空间问题处理为统一体，把诸科学的理论材料整理为单一的组织，克服了主观性而达到了唯物论。他的《现代唯物论讲话》一书，提出了空间问题“是浸润到一切领域里的问题”。要对这样的空间作出科学说明，则必须由哲学来承担。他认为哲学是从统一的综合的立场上观察科学的各种问题的方法。于是，他从分析空间的各种表现形态中发现，表现物质的客观存在性本身就是空间。因此，他把空间论归结为物质论，指出只有唯物论才能解决物质论的问题。这样，他就向确立自己的唯物论哲学接近了一步。1929年是他过渡到唯物主义哲学的一个转折点，他出版了《科学方法论》，清算了自己以前的学院哲学。在户坂看来，一切生活必然是方法，在科学研究上方法更为重要。他认为，学问的目的在于获得真理，但获得真理是个实践问题，因为首先要考虑解决问题的能力，其次要考虑“批判”。批判化解决问题更重要，更是实践的。他讲方法时首先是由对象开始，他指出：“方法必须从对象中发现”，“没有单纯独立的方法”，“对于某一特定的对象而有某种特定的方法”，“方法是对象的方法”这样一种对象和方法之间的关系。

户坂强调生活、实践而认为“学问是生活的方法”，这是意味着科学不能脱离社会生活，这是他理论的正确之处。但同时，他又把实践限制在学问上，把社会实践总体的生活世界代之以学问世界，这就意味着户坂还没有完全脱离知识分子的旧的教条主义倾向。但他没被这一倾向所束缚，经过不断的探索，终于突破了学问性这一狭窄范围而把“实践”概念拓展到实验、产业、政治活动这些广阔且根本的领域，使方法真正成为对象的方法。这样就避免了由方法带来的一切主观要素。同时他一经掌握生产实践，便在社会存在中找到了社会物质的基础即生产关系，达到历史唯物论，以至最后达到马克思主义哲学的境界，树立起唯物辩证法的世界观。

马克思主义哲学观。户坂润致力于研究马克思主义哲学中的列宁阶段，探讨辩证唯物主义的各种根本概念，形成了唯物辩证法与历史唯物主义相统一的马克思主义哲学观。

在探讨辩证唯物主义的根本概念时，户坂润首先抓住了哲学的物质概念问题。户坂从本体论角度出发，把物质理解为一个“存在的概念”。物质是运动的，运动是一种辩证法的自己展开，其结果是“无”与“存在”的统一。户坂把物质的自己运动和物质由内容产生形式这两个问题归结为物质的辩证性（展开性、活动性）和现实性（内容性）这一问题。为了保证物质辩证性和现实性的客观性，户坂提出了物质是意识之根源的思想。他指出：“自然或物先于意识或观念”。因此，观念和意识只能作为物质的派生物来理解，“在这个意义上，存在者、存在物是客观、客观的”。他提出的物质“就是客观地即结局同主观独立地亦即同被意识与否没有关系，且决不是按照观念主体的自由意志那样地存在着的東西。”物质是客观的，物质的辩证法当然也是客观的了。户坂润还特别强调了哲学物质概念的重要性，指出：“这个哲学的范畴是存在于一切自然科学体系的根底上，而且也是存在于一切社会科学体系的基础上。”其他科学的“物质”都要以这个范畴为基础才能被赋予物质之名。

在阐述了哲学的物质问题后，户坂又提出了认识的根本特点就是对外物的“模写”。他认为，“认识即是模写”。他指出，认识是由感觉、知觉开始，“以感性的知觉和经验为媒介”的模写过程。他认为认识分为模写现象和人类活动这两个阶段。感觉、知觉是“人的活动、实践的最新形态”。但人的活动、实践不是停止在这种认识的阶段，而要把它作为社会上的社会人类活动，这是人类认识发展的第二个阶段。在模写的两个阶段中，认识不是被动的，而是具有能动性的。他说：“感觉乃至知觉本身尽管是由客观的物自体而来的印象，但实际上也得要靠那使其印象发生的反射能力的这种积极的能动性。……模写尽管是按照事物原形的一个反映，但它却具有意识主体的自发能动性。”

户坂非常重视实践在认识模写过程中的重要作用和意义。他认为实践是具有历史和社会内容的概念。“实践总是深入到认识的里和表。在这个意义上任何认识也都不外是实践的理论产物。”

户坂还阐述了辩证法与历史唯物论统一的思想。他从历史唯物论的理论和方法的统一方面形成了这样的思想：“历史唯物论，作为方法来看，既是辩证法的方法，又是唯物论的方法。”户坂由此进而分析了历史的因果关系，揭示了社会的物质现象和精神现象背后的决定关系，即物质的生产关系是决定社会历史发展的最终原因。最后，户坂从根本上指出自然辩证法与历史唯物主义是统一的。他说：“人类历史的发展无疑是存在的自然史发展到了高度上的东西。”因此，“人类史就具有着这种意义上的自然史的基础，而社会历史本身也就把自然史作为时间上的先行条件。”“历史唯物论本身问题是从人类社会生活的原始条件及其发展的研究才开始的。”所以，必须把历史唯物论的根本方法贯彻到社会科学的研究之中。自然辩证法和历史唯物主义的总体的统一，便是户坂所认为的“科学的世界”。

革命的批判主义。户坂润在研究和宣传马克思主义哲学基本理论的同时，还发表了许多关于时局的评论文章，以马克思主义哲学为武器，充分发挥哲学的批判机能，与当时的日本法西斯主义及其支持者日本主义的意识形态展开了坚决斗争。他指出了日本法西斯主义的基础是封建主义，军国主义归根到底是与封建残余结合在一起的。

户坂还批判了当时在思想界流行的文献主义和自由主义，揭示了它们的非理性主义本质。户坂指出，文献主义和自由主义通过“解释哲学的方法”堕落成为复古主义、绝对主义、日本主义。他认为，“解释哲学”是脱离了事实而把事实的意义变成为“单纯的意义”，然后随心所欲地构成一个“意义的世界”。此外，为了捍卫马克思主义哲学，保持其纯洁性，户坂还严厉地批判了各种各样歪曲和篡改辩证唯物主义本身的人们，他警告三木清等人说：“不持有哲学的社会主义者及不真正感到哲学必要的社会主义者，是容易变节的。”

户坂润的哲学活动是多方面的。他作为马克思主义哲学家，真正做到了理论与实践的统一。尽管他的哲学思想中尚有不成熟之处乃至缺点，但对于马克思主义哲学在日本的传播和研究却作出了巨大的贡献。在实践上，他无畏日本法西斯主义的高压统治，高举马克思主义旗帜，带头与之进行坚决斗争；同时，他还团结广大唯物论研究者，结成“唯物论研究会”，成为战前日本马克思主义者的精神统帅和旗手。可以说，户坂润是日本最有名的一位马克思主义哲学家。

3. 战后至 50 年代初日本马克思主义哲学

战后初期，刚刚取得合法地位的日本马克思主义哲学家展开了积极的理论活动。他们组织了全国性哲学团体“民主主义科学家协会”(简称“民科”)，继承和发扬战前“唯物论研究会”的光荣传统和战斗精神，倾力于批判大战前后在日本哲学界占支配地位的西田、田边哲学；同时还开展了一场波及整个学术界的“主体唯物论”论战。直到 50 年代，由于受到国际共运内部矛盾和斗争的影响，致使日本唯物论研究渐入低潮。

(1) “民科”对西田、田边哲学的批判

战争一结束，马克思主义作为一种理论和意识形态，在日本取得了合法地位。由于战前马克思主义与天皇制法西斯主义进行坚决斗争取得了实际业绩，马克思主义深入日本人民的心中，提高了他们对马克思主义哲学思想的关心和期望。与战前相比较，战后初期马克思主义哲学研究者获得了彻底的翻身，他们于 1946 年初，结成了全国性学术团体“民主主义科学家协会”(简称“民科”)。协会是以当代精神为背景，代表了人民大众追求科学的欲望，并且以“建设民主主义的科学”为目的而创设的。为此，民科“高举同封建的、军国主义的、法西斯主义及其其它一切的反动思潮进行科学的斗争”的旗帜，建立了哲学、政治、经济、法律、自然科学、历史、艺术、教育和农业等分会。其中哲学分会以永田广志、松村一人、古在由重、森宏一、武谷三男等人为核心力量。他们创办了《理论》季刊。1947 年又建立了“唯物论研究所”，创办不定期刊物《唯物论研究》。“民科”展开的一个重要理论活动首先是清算西田、田边哲学。

西田哲学在战时已经发展成为以西田哲学为母胎、以西田弟子为主要成员的京都学派。其右翼是世界史学派与皇道学派的哲学，战时成为日本法西斯主义体制及其侵略战争的辩护者。战后，这批哲学家大多被冠以战犯之罪而在思想界消声匿迹。但西田哲学以某种新的形式在悄悄复活，尤其是田边元在战后为了从正面对抗马克思主义复兴，而提倡社会民主主义和国民总忏悔，出版了一系列政治哲学方面的著作。对此，唯物主义哲学家展开了批判。

“民科”对田边政治哲学的批判。森宏一指出田边政治哲学中的“社会民主主义”“是以自由为其理想的民主主义与以平等为其理想的社会主义的统一。”它的逻辑实质是以民主主义为正题，社会主义为反题，而以社会民主主义为合题的唯心主义辩证法的战后翻版，是“种的逻辑”的新形式，没有任何新内容。森宏进一步指出，田边政治哲学的目的在于：一方面间接地排斥共产主义，另一方面是拥护天皇制。“社会民主主义”对天皇制的批判、天皇的战争责任等当时社会舆论的中心问题避而不谈，反而认为“作为体现超越政党对立的国家统一的理念，君主是取得国家统一的最有效象征。”正是“天皇的绝对不可侵犯性”，才是绝对否定由民主主义所引起的对立之“统一原理”。森宏把田边思想的阶级性规定为“小资产阶级意识”。

“民科”对西田哲学的批判。唯物主义哲学家由批判战后的西田哲学，进而批判广义的西田哲学。他们继承了战前“唯物论研究会”的革命批判传统，揭露复活了的西田哲学的“民主主义”伪装，在政治上批判其美化侵略战争；哲学上批判其非理性主义和神秘主义的基本性质。山田坂仁指出，西田哲学的根本问题是“自我的问题、自觉的问题”，它体现了资产阶级的阶

级性质。同时，西田哲学中的神秘主义和直观主义的思想起到使中间阶级把目光转向封建时代的作用。永田广志认为，西田哲学是生命哲学的变种，其辩证法是折衷主义的，它是帝国主义化的自由主义资产阶级哲学。永田还揭示出西田哲学与马赫主义、生命哲学、存在主义哲学具有共同的逻辑结构。这对西田哲学的批判更为深入了一步。此外，山崎谦、竹内良知也从哲学上批判了西田思想。

由于西田、田边哲学从复活一开始就遭到了强有力的反击，因此广义的西田哲学渐趋衰退而为存在主义所取代。

建立“民主主义哲学”的尝试。在批判西田、田边哲学的同时，“民科”的哲学家通过其《理论》杂志，试图建立起“民主主义哲学”。他们提出：“要以建立民主主义哲学和在哲学方面援助日本民主主义革命的任务”。为此，首先要批判和摒弃以往哲学中非人的、非理性的本质，使曾是近代哲学精神的人性与科学性更好彻底化；其次，近代人道主义的目光倾向于劳动大众，而资本主义制度是人道主义的敌人，社会主义才是现代人道主义，“因此，把社会主义结合于我们的哲学之中，使之在我们哲学之中产生”，这是民主主义哲学的第二个任务。为实现这一哲学目标，他们提出：要批判研究明治以来的哲学史；研究近代哲学经典，介绍现代各民主主义国家的哲学；概括和总结各门具体科学的成果；关注哲学和日本民主主义的斗争和建设事业。这一理论和实践结合的哲学活动方向指明了哲学工作应当建立在与工人阶级和一般群众运动相结合的基础之上，要求哲学与现实、理论与实践相结合。但是，这一理论建设的方向忽视了哲学要从辩证唯物主义和历史唯物主义的理论高度为革命运动提供基础这一更为重要的方面。因此，这一时期唯物主义哲学家并没有取得显著的成果。但把毛泽东的《实践论》、《矛盾论》介绍到日本，产生了广泛的影响。松村一人、寺泽恒信和山崎谦等都对毛泽东思想在战后初期日本的传播作出了贡献，提高了日本唯物论哲学的理论水平，也提高和锻炼了日本民族辩证思维的能力。

（2）关于主体唯物论的争论

主体唯物论是在“民科”哲学家积极展开唯物主义哲学活动的过程中产生的一般对抗倾向。这是战后初期唯物主义哲学界最重要的一场理论论战。

主体性问题在战前就已经提出了，但在战后再度流行。其原因在于：战败给人们带来了巨大精神冲击，战败也就意味着传统占主导地位价值体系的瓦解和天皇制绝对主义意识形态的彻底崩溃，人们要求恢复被现存价值体系长期压抑、抹杀了的个人权威，复苏完整的人性。于是，“近代主义”文学评论家在《近代文学》（1946）杂志上首先明确提出了这一理论，探讨文学中的主体性问题，继而引入哲学的认识论、本体论以及伦理学等方面，使问题得到深化。此外，在社会科学的其它领域中，主体问题也受到广泛关注。提出建立主体论唯物论的代表人物主要有梅本克己、高桑纯夫、真下信一等，他们强烈关心日本近代化及其性质，关心以体制改革的近代化方向，认为确立什么样的改革主体是近代化进程的性质问题。因此，他们提出了近代人问题。而以松村一人为首的“民科”哲学分会的其它成员则与之对立，批评主体唯物论，从而在“民科”内部展开了激烈的论战。

文学中的主体性论是导致梅本思考的重要契机。梅本认为，首先应当考虑这一问题在马克思主义哲学中，尤其是在历史唯物主义中是否得到了解决？如未解决，该怎样解决？为此，梅本提出了主体性唯物论的观点。

梅本认为，哲学上的主体性问题是从小伦理学的主体性问题出发的，与历史中人的自由问题联系在一起。由于对待自由问题的视角不同，因而对主体性的理解方式也就不同。梅本首先从自由与人类解放的相互关系出发，提出了主体的自由问题。他认为，近代自由主义虽然从政治上解放了市民，但并没有解决现实中的道德人格问题，社会成员被物化了。而现实生活中的人们对这一问题的认识不足，产生了把抽象的政治解放当作现实的人类解放的错觉。梅本在向马克思主义转变过程中，试图直观地把握主体自由的真实状态。其次，梅本从与历史唯物主义的逻辑联系上，努力把握主体性的伦理问题。他认为：“洞察人类解放的过程中，也应该是不断融合的”，否则，就不能坚持把人的解放的客观条件以及人的生存权利贯彻到底。他提出了理论的“空隙”问题，即认为在人类实践中占有重要地位的东西——对不期报答的解放的献身和绝对根除利己心，在理论上却被“省略”；梅本认为，应当自觉地反省这种融合，并在自己立足的理论中给予恰当的位置，但是，这个位置被闲置了。这就是梅本称的“空隙”。他指出，如果马克思主义不去发现并填补这个“空隙”，那它就会被其它内容的思想去填补，其结果则会导致对马克思主义的修正或者以此为借口把唯物论与马克思主义相割裂。因此，填补这个“空隙”是人本主义的基本要求。

梅本通过对西田和田边哲学的批判，提出应当把存在主义结合到马克思主义中，把存在主义从理论上重视主体的人这一点补充到马克思主义中去，消除马克思主义只重视客体的缺陷。梅本认为，唯物主义不是在抽象性个人的主观方面的背面，而是通过不断超脱历史现实使其根源主体化。但这种主体化超脱一旦脱离唯物主义基础，主体便化为宗教性实体。梅本认为，唯物主义虽然重视实践主体，但在理论上却不予重视以致被“闲置”起来。梅本指出，对唯物辩证法来说，历史的必然是外在必然与内在自由在实践中的统一。他主张以统一的逻辑，从主体上把握作为唯物主义基础的客观必然。这就是人的自由，但这问题为现有的唯物主义所“闲置”了。

梅本的思想中还有存在主义和西田哲学的影响，但是他并没有试图通过批判这些哲学的影响从中解脱出来。因此，他试图通过超越西田哲学，并以此为线索批判地接近唯物主义以形成“主体唯物论”，自然受到了以松村一人为首的正统派唯物主义哲学家的批判。

对梅本批判的论点主要集中在以下几点：首先，要求在实践中实现变革的马克思主义认识论包含了对主体条件的认识；其次，梅本不是在对工人阶级历史地位的正确认识中，而是在人的普遍本性中超阶级地寻求主体性的基础，把由工人阶级的社会地位创造出的社会关系视为超阶级利益的伦理规范。实际上，马克思主义的主体性是工人阶级为追求本阶级的利益，在共同斗争中形成的阶级意识。从斗争的必然中产生献身问题。最后，梅本脱离生活的人，把历史必然性考虑为物质过程。他所说的填补马克思主义的“空隙”，不过是一种姿态，实际上是以另外的主体性取代马克思主义的主体性。并且，梅本把阶级利益和阶级意识推到客体方面，从马克思主义中排除真正的主体性，在此基础上进而寻求另外的主体性。因而，梅本的“空隙”实际上是他自己思想中的“空隙”。

针对松村一人等的批判，梅本连续发表了《唯物史观与道德》、《辩证法的物质及其自觉的逻辑》、《主体性与阶级性》等论文进行反驳，进一步阐述认识论和本体论的主体性问题。直到1949年，他在同松村的争论过程

中，明确地表述了其“主体唯物论”的基本观点。他提出，第一，主体唯物论是克服西田哲学的一种方式；第二，在资产阶级社会，工人不自觉地被资产阶级思想所侵蚀，其主体性被淹没于资产阶级思想中。彻底认识资本主义社会结构、工人的社会地位和历史作用，使主体性觉醒乃是当务之急；第三，西田哲学完全无视阶级利益，无法说明全体与个人的利害关系，只能是伦理主义。因为这是西田哲学把利害关系相对立的统治阶级与被统治阶级总括为全体的缘故；第四，献身不是为抽象的一般人的献身，而是为通过解放自己而达到解放全人类的特定阶级的献身。由此可以产生出马克思主义固有意义的人道主义义务感。

以梅本和松村为代表的关于伦理主体性的争论，促使主体性论朝着各个方向发展。高桑纯夫和真下信一与梅本站在同一立场上，主张存在主义的本体性。而甘粕介石、古在由重和小松摄郎等人从近似于松村的观点出发，对之展开批评。另有非马克思主义者清水几太郎、宫城音弥等站在第三者立场上，指出了主体性论的主观性和非科学性之缺陷，他们指责历史唯物主义犯了公式化的僵化错误，主张主体性的客观化、科学对象化。还有田中吉六、黑田宽一、三浦勉等人汲取了武谷三男的技术论思想，从本体论和认识论角度探讨主体性问题。他们强调认识论的基础是技术论，而技术实体的主体才是真正的社会主体。

“主体唯物论”问题的论战，大体到50年代初结束。这一论战对战后初期的日本思想界具有重要意义。首先它从思想上把人们从战后虚无主义的精神状态中拯救出来，引导人们重新思考自我的价值，确立以人类解放为终极目标的主体性。其次，它从政治上为人们指明了战后民主主义建设的方向，促使人们自觉地彻底清除禁锢和扼杀人性的天皇制绝对专制体制，建立民主社会。第三，普及并深化了马克思主义哲学理论，并从哲学上深化了人的伦理价值、人的自由等理论问题，从而深化了人们对马克思主义哲学的理解。但是，由于当时仅仅以报刊为论争的阵地，主体性论者立论过急且不够成熟，正统派唯物论者的驳论大多停留在原则性上，回避了问题的实质。而且争论双方对于问题本身的理论讨论也不够充分，因而留下了许多没有解决的问题。到50年代下半期，日本唯物论研究在批判斯大林的哲学思潮冲击下，开始转入低潮。“民科”于1957年解体。

六、印度哲学

印度现代哲学始于 1947 年的印度独立。它分为三股性质的思潮：封建哲学、资产阶级哲学和马克思主义哲学。

封建哲学继承了中世纪印度的传统，严守僵死的形式主义的教条，宣传旧时代的哲学。资产阶级哲学目前占据着统治地位。它派别林立，特征各异。不过，它们在本质是相同的，即大都死守吠檀多主义的形式，吸取西方资产阶级哲学、心理学和科学的内容，调和唯物主义与唯心主义、宗教与科学、印度哲学与西方哲学。马克思主义哲学 19 世纪末已传入印度，在分析现代印度的社会经济结构、社会性质中运用和发展。这里，我们只限于资产阶级哲学的两位主要代表。

1. “普遍和谐”哲学的探索者泰戈尔

罗·泰戈尔（1861—1941）出生于加尔各答一个望族家庭。早年留学英国。回国后，从事文学和社会活动，但具有丰富的哲学思想，主张“普遍和谐”。其主要哲学著作有：《生命的亲证》、《论人格》、《创造的统一》、《人的宗教》等。

神、人、自然。神、人、自然是泰戈尔哲学的三个主要范畴，神与人是借自然而相联的两极。

神。泰戈尔的宇宙观是吠檀多不二论。他认为宇宙的本原是一种绝对存在，称为“梵”、“世界意识”、“无限人格”、或“神”。在他看来，无限的神的出现是由于有限的不足。纯粹的有限象一堵遮住了远方的死墙，它的知识只是积累而不是启示，只有无限的神的知识才是启示。他认为，神是有限和无限、有形和无形、有属性和无属性、一与多的统一。它存在于时空、因果之中，又超越时空和因果；存在于一切事物之中，又不为一切事物所限；它解释整个世界，“没有神，世界将是一片混乱”。泰戈尔还认为，神就在我们身边，人的生命就寓于对神的不懈追求之中。

人。泰戈尔指出，不仅人需要神，神也需要人，而且只有在人之中，才能见到神。他认为，人具有物质需要和精神需要的双重性。与此相联，“我”表现为自我的我和超越自我的我之双重性。自我的我受制于需求的规律，竭力同天地万物分离而保持自身的独立性和至尊性；超越自我的我力图摆脱需求的规律，追求无限人格而最终与“神”合一。泰戈尔哲学中的“人”就是这两个“双重性”的统一和结合。最高的快乐来自于人与神的合而为一。不过，泰戈尔并不以此来否认现实生活的价值，指出人生的快乐在于追求理想境界的“过程”，而不在于达到理想境界。

自然，泰戈尔认为，自然既同神相联系，又同人相联系，同神一样是真实的存在。他指出，科学、工业经济、英美国家都是不自然的、死的。在他看来，工业化把世界变成一堆由分子——原子——电子按物理、化学规律构成的死的东西，这是颠倒了世界，把底层当作了表层，以“社会”、“商业”、“战争”等抽象的物淹没一切，淹没了美丽的大自然。

泰戈尔把世界区分的真实的“亲证”世界和不真实的“抽象”世界。前者是由人的感觉、情感所得的艺术世界，是人们现实生活中的形象世界，后者是由理智所得的科学世界，是借抽象概括和分析推理而构造出来的规律世

界。这种区分，表现出了泰戈尔对大自然的尊敬和热爱。

对立中的普遍和谐。泰戈尔认为，我、人类、自然万物都是“神的变体”，梵我合一，神人合一，人与自然合一，我与非我合一，因而神、人、自然彼此处于和谐之中。普遍和谐是宇宙万物的基本精神。这是泰戈尔论述一切问题的出发点和落脚点。比如，他认为神具有人格，同时又具有非人格性的价值；认为存在一种运用科学和分析方法探求的自然的真理，又存在一种凭借直觉方法证悟的心灵的真理；认为信仰存在，但又不要让狂热的感情主义所束缚。总之，泰戈尔主张，本体就是把整体的均衡赋予一事物各个组成部分的和谐，真理显现于和谐之中。

泰戈尔承认矛盾存在，认为和谐是有差别的同一，是分歧中的统一，它来自于对立面的相互作用。不过，他又认为矛盾是暂时的、相对的，统一与和谐才是永恒的、绝对的，一切对立力量均“象造物主的左右手一样，在绝对的和谐中能动作”，对立包含于和谐之中。

泰戈尔也承认自然规律存在，承认世界的运动变化。但他的哲学思想的核心是泛神论下的普遍和谐。

2. 崇尚“真理”和“非暴力”哲学的甘地

甘地（1869—1948）出生于西印度的波尔邦达尔。早年留学英国，回国后参加印度国大党工作，并成为该党领导人，领导了争取民族独立的斗争，是一位政治家，但同时又是一位哲学家，主张印度资产阶级的宗教民族主义哲学，崇尚“真理”和“非暴力”。其主要著作有：《印度自治》、《甘地自传》。

神是一又是多。甘地主张神是有人格的唯一普遍的存在，是世界的创造者和保护者，是“一”。他对神的唯一性作传统的经验哲学式的论证——

因果论证明：我们存在，我们的父母和他们的父母存在，因而必有整个创造的父母存在，即神存在；

目的论证明：宇宙处于和谐、有序、统一之中，因而必有一个理智的制造规律者存在，即神存在；

伦理的证明：良心乃人内部的神圣者，知善恶，使人去恶从善，良心的声音说明神的存在，即神存在；

经验论证明：人们除日常生活的需求外，还渴求精神的满足，需要一个爱的对象，尤其是在忧虑和危难时，神即爱的最高对象，即神存在。

甘地又主张神是“多”，认为作为创造者的神是唯一的，但神又表现为世界，自我显现于宇宙的无数形式之中，并以此来证明它的无所不在。

真理就是神。“真理”是甘地哲学的两项最主要的原则之一。甘地指出，真理是至高无上的原则，它包括无数其他的原则，是指言论的真实和思想的真实。因而它不只是我们所理解的相对真理，而且是绝对真理、永恒真理，是上帝。他还指出，真理也指超越时空的绝对实在，真理意味着实在，存在于实在之中，并属于实在，除真理之外，没有别的东西。这样，“真理”、“神”、“实体”三者同一起来了。

甘地的“真理就是神”有其现实意义一面，即他要求人们象爱神一样爱真理，在真理的旗帜下统一起来，进行民族解放的斗争。

“非暴力”。“非暴力”是甘地哲学中另一项最主要的原则。甘地继

承了印度传统教派的“非暴力”范畴，但赋予了它新含义。他指出，“非暴力”包括两方面内容：消极方面，首先指不杀生，其次指不伤害；积极方面，指爱，爱乃非暴力的本质。

他认为，非暴力的消极方面是有条件限制的。第一、有时杀生不可避免，如在吃饭、喝水、散步和呼吸时，在一定程度上不伤害其他的肉体就不能维持自己的肉体；有时杀生必不可少，如一个持刀乱杀乱砍，见谁杀谁，而无人敢捉住他，这时，无论谁杀死他，都会被社会看作慈善之人。第二、只有下列动机驱使下的杀生或伤害生命才是暴力，这些动机是愤怒、傲慢、仇恨、自私的欲望、卑鄙的目的等。对这些动机的控制即为“非暴力”。所以，甘地说，非暴力的消极意义“不杀生”或“不伤害”是以摆脱仇恨、愤怒和各种恶念为前提的。

非暴力的积极方面乃其本质方面。甘地说，神寓于万物内部，善是人类的本性，任何人都属于人类的一员，因而不存在“敌人”或“敌对者”，只存在犯错误者。唤醒人的神性，其非暴力的本性就明显地显现出来，而能够做到这一点的就是“爱”，爱包含着仁慈、友好、宽恕、善良、同情等高尚情感，能纯化内在的生命。甘地大力倡导爱自己、爱他人、爱人类、爱一切生命。

甘地提出了实行非暴力的三个要求：要自我纯洁、不为爱、憎、迎、拒逆流所缚；要文明，以善意胸怀对一切人，包括敌人；要忍受痛苦，不迷恋物质福利，作为自我牺牲，以唤醒敌人内心的神性。

非暴力原则为甘地领导的“不合作”运动提供了理论的和精神的基础。

“坚持真理”。甘地指出，实行非暴力的方法是“坚持真理”。他说，“坚持真理”是一种反对暴力和非正义的力量，这是一股神的力量，“真理就是神”。任何强大的力量在它面前都会被折服，它可使真理的坚信者自觉忍受痛苦，作自我牺牲，使犯错误者“变心”，弃恶从善。因而，只要坚信真理者以信仰神为前提，“坚持真理”即可通过真理的力量战胜邪恶，实现人类的美好命运。甘地把这种方法运用于他的实际政治活动中，并取得了胜利，赢得了国家的独立。

泰戈尔、甘地的哲学在实际政治活动中都取得了成果，但这并不能改变他们哲学的性质——西方客观唯心主义与印度传统佛学中唯心论的融合。这种理论与实践“脱节”、“不相符”的现象，也许只能从印度的传统文化和国民精神以及印度当时的国情中寻找答案。

