

现代西方哲学

绪 论

本书所论及的现代西方哲学泛指 19 世纪中期以来在西方各国产生和流传的非马克思主义哲学。

一、西方哲学从近代到现代的转折

西方哲学在其长期发展过程中已经发生过三次重大的转折：从古希腊哲学转向中世纪哲学；从中世纪转向近代西方哲学；从近代西方哲学转向现代西方哲学。从“文艺复兴”到黑格尔这一近代欧洲哲学的人文精神突出地表现为理想主义精神，上帝的万能被代之以理性的万能。哲学家们大都自觉地把作为认识主体的人与作为其对象的（客体）的世界区分开来，即把心灵和肉体、精神和物质、思维和存在区分开来，并由此来探讨主体如何认识和作用于客体、客体如何作用和呈现于主体。哲学基本问题非常明确地表现为主客、灵肉、心物、思有关系问题。研究和解决这个问题基本途径是理性反思，因此，这个由认识论转向所开辟的哲学的新时代被称为理性（或反思）的时代。

但由于对理性的不正确理解、以及主客分离的理论前提，近代西方哲学却又走向了独断论、思辨的形而上学和二元论。人的理性成了与人的活生生的现实存在相分离的思辨理性（表现在唯理论和思辨哲学家那里）或工具理性（表现在经验论者和实验自然科学家那里）。人和世界都被狭隘化了。人的存在被抽象化为理性的化身，世界成了由人的理性所构成的世界。主客、心物、灵肉的分裂使人要么沦落为一架没有血肉、更没有灵魂的机器，要么成为形而上学体系中的一个环节，文艺复兴所倡导的人的自由、尊严和全面发展消失不见了，近代西方哲学转到了它过去所反对的东西方面。

近代西方哲学之走向终结既是一种根本性的变更，又是一种自然的发展。从笛卡儿（在一定程度上可以推前到文艺复兴）到黑格尔的近代西方哲学思维方式——其基本特点是从主客、心物、思有等二元分立出发运用理性来构建形而上学的体系——已完成了它的发展历程，在某些方面成了哲学进一步发展的障碍，现在需要从整体上对它重新加以反思甚至扬弃了。但这种变更是一种自然的发展，因为它既合乎哲学和思想文化本身发展的逻辑，又符合社会历史发展的规律。

换言之，这种变更既有思想和文化（包括自然科学）发展的根源（认识根源），又有社会历史根源。

19 世纪中期（可往前推到 19 世纪 30 年代黑格尔逝世或更早一些）前后的一段时期是现代西方哲学开始形成的时期。一些哲学家，其中最突出的是叔本华和克尔凯郭尔，向传统的理性主义公开提出挑战。他们认为以往哲学从主客、思有、灵肉等二元分立出发所进行的研究只能及于现象界，而不能达到人和世界的本真存在。因此，必须超出二元分立的界限，转向对人及事物本身的研究，转向非理性的直觉，转向强调个人的独特个性、生命、本能，恢复和维护人的本真存在，发现和发挥人的内在的生命力和创造性。他们的观点发展成为现代西方哲学中一种重要的思潮，即“人本主义”或“非理性主义”思潮。另有一些哲学家（特别是英法实证主义者）则着重批判传统形而上学的思辨性，强调哲学应以实证自然科学为基础，应成为自然科学的方法论和认识论。他们否定哲学对事物本质和客观规律的探求，否定哲学作为世界观的意义，认为哲学应以描述经验事实为范围、以取得实际效用为目标。他们要求建立一种排除思辨形而上学、追求实证（经验）知识的可靠性和确切性的哲学。他们由此开创了现代西方哲学中的“科学主义”思潮。除了上述两大思潮之外，还有一种较多地保留着传统形而上学、甚至思辨唯心主义特征的第三种思潮，即形而上学和宗教哲学思潮。

如果将整个西方现代哲学的理论走向与近代哲学作比较，我们可以发现现代西方哲学至少于以下四个方面在不同程度上超越了后者，即对作为体系哲学的思辨形而上学、特别是其本体论的超越，对二元分立哲学模式的超越，对传统理性主义的超越，对近代哲学关于人和人道主义理论的超越。

二、现代西方哲学的发展历程

从整个西方哲学由近代到现代的转型过程看，19世纪中期到20世纪初可谓是这一转型的过渡期，而从20世纪初至今可谓是其完成期。

过渡期的基本哲学倾向是实证主义和非理性主义，前者采取了马赫主义等形态，后者主要有叔本华的唯一意志主义、尼采的权力意志论、弗洛伊德主义、以及狄尔泰和柏格森的生命哲学，而实用主义（特别是詹姆士）兼有上述两种倾向。此外，还有一些既较多地保留又在不同程度上超越了传统形而上学的哲学流派，主要有新康德主义和新黑格尔主义以及各种形式的实在主义。

完成期可分为20世纪上半期的西方哲学和20世纪50年代以来的西方哲学。上半期最值得注意的是分析哲学和现象学的出现和盛行。它们标志着西方哲学在总体上已由近代思维方式转向现代思维方式。20世纪初罗素和摩尔对黑格尔主义的公开驳斥标志着分析哲学运动的正式形成。现象学运动肇始于胡塞尔，广义地说，海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特和梅洛-庞蒂等的存在主义是整个现象学运动的重要组成部分。这一时期以杜威为代表的实用主义对早期的形而上学不彻底性及实利主义倾向作了进一步的改造，更为强调哲学的科学性和实践性。宗教哲学和神学方面兴起了新托马斯主义、人格主义、和新正统主义神学。

20世纪50年代以来，西方科学技术、经济和社会都得到了飞速发展。分析哲学在英语国家仍是最主要的哲学思潮，日常语言分析哲学成了其主流；蒯因等人的新实用主义既继承了经典实用主义的基本理论，又接受了分析哲学等新起的其他哲学流派的某些因素；科学哲学中出现了库恩的历史主义、以及新历史主义和科学实在论等流派；“人本主义”哲学思潮的影响进一步扩大，除原有的流派之外，又出现了结构主义、后结构主义、哲学解释学、以及多种新马克思主义流派，如法兰克福学派、存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义等。宗教哲学方面，新托马斯主义等各种形态的基督教哲学仍居主导地位。

三、现代西方哲学与马克思主义哲学的关系

现代西方哲学和马克思主义哲学都是作为对西方近代哲学等古典哲学的扬弃而产生的，它们的流传和发生影响又大致是在同一历史时代二者之间必然存在密切的联系。然而现代西方哲学是现代西方资本主义社会的意识形态，归根到底是资产阶级世界观的理论形态。无论从社会阶级背景、理论形态和职能来说，都必然与作为无产阶级革命世界观的理论体现的马克思主义哲学有着原则的区别。

在哲学思维方式上，现代西方哲学超越了以主客、心物、思有二分为特征的唯物主义和唯心主义，这些超越也在马克思主义哲学所实现的超越之列。马克思彻底打破了一切旧哲学由以出发的前提，但他的哲学不是去建立描绘整个世界的严密完整的理论体系，而是直接面向人的实践和现实生活，通过强调主客统一的实践的核心作用来充分发挥人的能动性和创造性，促进人的自由和全面发展。

但马克思主义哲学和现代西方哲学在超越近代哲学上存在着原则的、甚至是原则性的区别。与马克思主义哲学相比，现代西方哲学的各流派在超越近代哲学时几乎都存在着种种不彻底性，甚至自相矛盾。例如，他们往往把哲学所应有的对真理、理想等的形而上的追求与近代哲学之将这种追求思辨化、绝对化混为一谈，往往走向相对主义、非理想主义和主观主义等。

因此，我们应当对马克思主义哲学有坚定的信念，同时必须认真研究和大胆借鉴现代西方哲学。

四、现代西方哲学与当代中国哲学的发展

我们研究和借鉴现代西方哲学，是为了促进我们自己的哲学—中国哲学的发展。

首先，现代西方哲学研究对中国马克思主义哲学的发展具有重要意义。以往对现代西方哲学的误解和误批对我国马克思主义哲学的发展产生了非常消极的影响，这说明对西方哲学的正确理解与正确理解和运用马克思主义之间有着极其密切的关系。严格说来，只有认真研究和正确评价现代西方哲学，才能准确和全面地理解并创造性地运用马克思主义。此外，把现代西方哲学、马克思主义哲学、以及包括近代哲学在内的古典哲学放在一起比较研究，很容易获得许多可喜的新成果。

其次，从适应中国的现代化建设的的要求来说，对中国传统哲学的继承和发扬也必须与重新研究和评价现代西方哲学相结合。要对起于小农经济、并受总分血缘关系及家国一体的社会结构的传统哲学和文化进行改造，批判地吸取与西方现代化密切相关的现代西方哲学是其必不可少的环节。

总之，在 21 世纪东西文化、中西哲学和文化彼此对话、相互沟通和融会的大趋势和背景之下，面向 21 世纪的中国哲学将是一种在马克思主义哲学的指导下汲取和容纳百家的开发型哲学，是在继承中国传统哲学优秀遗产基础上与体现了现当代的时代特征的现代西方哲学相衔接的哲学。西方哲学在经过扬弃后将成为丰富和发展中国哲学的重要资源。把中国优秀的哲学遗产推向世界，把西方哲学的现代精神引入中国，这也许正是迈向 21 世纪的中国哲学发展的必由之路。在这一基础上形成和发展的中国哲学必将是一种既超越中国传统哲学，又超越西方哲学的崭新哲学。它将处于时代高峰，并随着社会的发展而不断丰富和发展。

目 录

第一章 实证主义.....	1
第一节 实证主义概况.....	1
第二节 孔德的实证主义.....	1
第三节 穆勒的归纳主义.....	3
第四节 斯宾塞的综合哲学.....	4
第二章 非理性主义和唯意志主义.....	5
第一节 非理性主义和唯意志主义概况.....	5
第二节 叔本华的生活意志论.....	6
第三节 克尔凯郭尔的非理性主义.....	8
第四节 尼采的权力意志.....	10
第三章 新康德主义.....	13
第一节 新康德主义概况.....	14
第二节 早期新康德主义者朗格的哲学.....	14
第三节 柯亨和马堡学派.....	16
第四节 文德尔班和弗莱堡学派.....	18
第五节 新康德主义的伦理社会主义.....	19
第四章 马赫主义.....	20
第一节 马赫主义概况.....	20
第二节 马赫的要素一元论.....	20
第三节 阿芬那留斯.....	22
第四节 彭加勒的约定论.....	24
第五章 生命哲学.....	25
第一节 生命哲学概况.....	25
第二节 19 世纪末 20 世纪初德国的生命哲学.....	26
第三节 柏格森的生命哲学.....	28
第六章 新黑格尔主义.....	32
第一节 新黑格尔主义概况.....	32
第二节 英国新黑格尔主义.....	33
第三节 美国新黑格尔主义.....	35
第四节 德、意新黑格尔主义.....	36
第七章 实用主义.....	37
第一节 实用主义概况.....	37
第二节 皮尔士与实用主义的创立.....	38
第三节 詹姆士与实用主义的系统化.....	40
第四节 杜威与实用主义的发展.....	42
第八章 20 世纪的实在主义思潮.....	44
第一节 20 世纪实在主义思潮概况.....	44
第二节 迈农的对象论和尼·哈特曼的本体论的实在主义.....	44
第三节 亚历山大的层进化论和怀特海的有机体哲学.....	45
第四节 美国新实在主义.....	46
第五节 批判实在主义.....	47
第九章 分析哲学（上）.....	47

第一节	分析哲学概况	48
第二节	分析哲学之父——弗雷格	49
第三节	罗素的逻辑原子主义	50
第四节	维特根斯坦的前期哲学	52
第五节	逻辑经验主义运动	54
第十章	分析哲学（下）	55
第一节	维特根斯坦的后期哲学	55
第二节	日常语言哲学	57
第三节	蒯因的逻辑实证主义	59
第四节	克里普克的本质主义	62
第五节	分析哲学的最新发展——戴维森与达米特	63
第十一章	现象学	64
第一节	现象学概况和胡塞尔的哲学活动	65
第二节	对心理主义的批判	65
第三节	意向性理论	66
第四节	现象学方法	67
第五节	生活世界和目的论的历史解释方法	70
第六节	胡塞尔的现象学与存在主义的关系	72
第十二章	存在主义	72
第一节	存在主义概况	72
第二节	海德格尔的存在哲学	74
第三节	雅斯贝尔斯的生存哲学	80
第四节	萨特的存在主义	83
第十三章	哲学人类学和人类文化学	86
第一节	哲学人类学概况	86
第二节	舍勒和哲学人类学的创立	87
第三节	哲学人类学的几种新形态	88
第四节	卡西尔的人类文化哲学	90
第十四章	结构主义与后结构主义	93
第一节	结构主义与后结构主义概况	93
第二节	结构主义的语言学模式	93
第三节	列维—斯特劳斯的结构主义社会理论	94
第四节	阿尔图塞的“马克思主义”的结构主义	94
第五节	拉康的结构主义精神分析学说	95
第六节	发生学结构主义	96
第七节	巴尔特结构消融论与文本批判论	97
第八节	德里达的解构主义	97
第九节	福柯的后结构主义	98
第十五章	弗洛伊德主义	99
第一节	弗洛伊德主义概况	100
第二节	弗洛伊德早期的两大“发现”	100
第三节	两大“发现”在社会历史领域的广泛应用	101
第四节	阿德勒和荣格对弗洛伊德理论的改造和发展	102
第五节	新弗洛伊德主义	103

第六节 弗洛伊德主义和马克思主义	103
第十六章 法兰克福学派	104
第一节 法兰克福学派概况	104
第二节 霍克海默的社会批判理论	105
第三节 阿多诺的社会批判理论	106
第四节 哈贝马斯的社会批判理论	107
第十七章 哲学释义学	109
第一节 哲学释义学当代西方哲学概况	109
第二节 哲学释义学的历史渊源	109
第三节 海德格尔的哲学释义学	110
第四节 伽达默尔的哲学释义学	111
第五节 利科的哲学释义学	113
第十八章 当代西方科学哲学	114
第一节 波普尔的朴素否定论	115
第二节 拉卡托斯的精致否定主义	116
第三节 历史主义学派的兴起	117
第四节 费耶阿本德的多元方法论和相对主义	117
第五节 劳丹与历史主义尾声	118
第六节 科学实在论	119
第七节 科学实在论与反科学实在论	120
第十九章 现代西方宗教哲学	121
第一节 现代西方宗教哲学概况	121
第二节 马利坦与新托马斯主义	122
第三节 鲍恩与美国人格主义	124
第四节 穆尼埃与法国人格主义	125
第五节 蒂利希与新正统主义神学	127
第二十章 当代西方哲学的发展趋势与后现代主义	128
第一节 当前西方哲学发展的主要倾向	128
第二节 当代后现代主义思潮的兴起及其基本倾向	129
第三节 利奥塔对“后现代状况”的描述	130
第四节 罗蒂的新实用主义与后现代文化	131
第五节 当代后现代主义对现代西方哲学的继承和超越	132
第六节 后现代主义与当代哲学的走向	133

第一章 实证主义

本章概述

实证主义沿着经验主义哲学的思想路线，将自然科学的方法移入哲学和社会学，反对传统的思辨形而上学，开创了现代西方哲学的“科学主义”思潮，对以后的西方哲学发展发生了重大的影响。本章主要介绍实证主义的概况和其主要代表人物的生平和思想理论。

第一节 实证主义概况

一、形而上学的困境与实证主义的形成

实证主义是西方哲学史上第一个明确提出要以实证自然科学的精神来改造和超越传统形而上学的流派。它是在西方近代哲学陷入危机以及随之在西方哲学界兴起的对它的批判浪潮中形成的。19世纪30年代最早出现于法国。主要代表有孔德、穆勒和斯宾塞。

19世纪中期，随着集近代理性主义大成的回归热派哲学的解体，盛极一时的近代德国古典哲学走向终结。休谟之后英国哲学的发展大体上走的是对传统形而上学持怀疑态度的休谟路线。法国18世纪大革命后，原来被理想化的理性的社会和国家在许多方面越来越暴露出它们的种种欺骗性，原来被视若神圣的理性观念也显示出它们的种种虚幻性。

就其基本思想路线说，实证主义可以说是对传统形而上学提出怀疑的休谟经验主义哲学在新的历史条件下的继续，但又根据新的形势对休谟等人的理论作了修改和补充。他们仍然把经验当作全部哲学的基础，否定认识（现象）经验以外的实在（物质或精神）的可能性，明确提出要抛弃对世界的基础、本质等本体论问题的研究。他们要求超越心物、主客、思有等二元对立，强调人类知识的力量，强调运用实证科学改造自然和社会的可能性。在方法论上，他们接受19世纪以来的科学方法，反对与黑格尔主义相关的理性主义的辩证法。在社会政治问题上，他们提倡科学、进步和改革，但不赞成革命。

二、实证主义的流传

19世纪中期和下半期，在法、英两国就已出现了一批实证主义的信奉者。在法国，较著名的实证主义追随者有拉菲特、李特列、丹纳、芮南等人。其中丹纳的《艺术哲学》在现代西方美学史上有较大影响，芮南以《耶稣传》称著。在英国，19世纪下半期与穆勒和斯宾塞的实证主义接近的哲学家主要有培恩、西季威克，以传播孔德的实证主义为己任的哲学家主要有康格累沃、布累杰斯等人。实证主义在其他西方国家都有相当广泛的流传。

实证主义不仅是19世纪的哲学流派，在以后的西方哲学发展中仍然发生了重大的影响。由于它最早强调哲学应当以自然科学为榜样，因而被认为开创了西方哲学中的“科学主义”思潮。后来在西方各国流行很广的马赫主义、逻辑实证主义以及当代西方的某些科学哲学流派是实证主义在新的历史条件下的继续，新康德主义、实用主义等流派与实证主义在一些基本观点上也极为接近。

第二节 孔德的实证主义

一、孔德的生平活动

孔德（Auguste Comte 1798—1857）是实证主义的创始人、实证主义在法国的最大代表。1814—1816年就读于巴黎综合技术学校。1817—1824年担任著名空想社会主义者圣西门的秘

书。这时他的实证主义思想已开始形成，他在《为了重新组织社会所必需的科学研究计划》（1822）中就已勾画出了实证主义思想的轮廓。1826年起他设堂讲授实证哲学。1833年起他回到巴黎综合技术学校任数学教师。由于他认为建立实证哲学体系具有划时代的意义，故在人生不顺的情况下仍不懈地从事这方面的研究和宣传。

孔德最主要的著作是六卷本的《实证哲学教程》（1830—1842），此外重要的还有《论实证哲学的精神》（1844）、《实证主义概论》（1848）、《实证政治体系》（1851—1854）、《实证宗教教义问答》（1853）。他早期较为推崇科学，对宗教持批判态度；晚期则企图建立作为实证宗教的人道教。但他的基本观点未变。

二、实证哲学的基本理论

孔德实证主义认为，哲学应当以实证自然科学为根据，以可以观察和实验的事实及知识为内容，摒弃神学和思辨形而上学的绝对的、终极的，然而却无法证明的抽象本质。一句话，就是以实证的知识来代替神学和形而上学的思辨概念。

所谓实证指的是具有“实在”、“有用”、“确定”、“精确”、“肯定”、“相对”等意义的东西。“真正的实证精神用对现象的不变的规律的研究来代替所谓原因（不管是近因还是第一因）；一句话，用研究怎样来代替为何”。

三、思想发展三阶段论

孔德用思想发展三阶段论来论证其实证哲学的基本思想。他认为，人类思想的发展经历了三国阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段。神学阶段寻找现象的根源，追究最后原因，不得不求助于超自然的力量——神来作解释；第二阶段以形而上学（超经验）的抽象概念代替超自然的神力来解释一切，要求获得关于事物的本质的绝对知识，并独断地把这些抽象概念当作绝对知识；实证阶段只借助于推理和观察，以发现现象之间的不变的先后关系和相似关系。与神学阶段相适应的是神权政治和军事统治的社会秩序；与形而上学阶段相适应的是抽象的民主和平等原则支配的政治制度；与实证阶段相适应的是工业社会，其中经济生活成了人们注意的中心，科学家成了社会的支配者。

四、科学分类和科学方法

孔德在《实证哲学教程》中把科学依次分为数学、天文学、物理学、化学、生物学（生理学）、社会学（社会物理学）六类。他认为，每一门科学都有其特殊的研究程序和方法，但各门科学在方法论上又是统一的。人们都必须观察事实和现象，并通过形成定律来协调事实和现象、为此，必须采取假设、演绎和检证等方法。孔德强调各门科学都必须从整体观点来看待所研究的事实和现象，认为人们越是从整体上认识事物就越能较完整地认识事物。

五、社会学

孔德把按照实证主义原则建立起来的关于社会现象的理论称为社会学，其任务是研究和发现社会现象的“不变规律”。社会学是最后出现的学科，也是最重要的学科，因为第一，实证哲学的主要目的之一是按照实证主义原则将各个科学部门统一起来，而只有建立了社会学，才能实现这种统一；第二，实证哲学还有实现社会重组的实践目的，要达到这个目的，需要关于自然规律和社会规律的知识，后者正是由社会学来提供的。孔德把社会学划分为社会静力学和社会动力学。

孔德把人性当作社会的基础。认为决定社会的起源和性质的，是作为人性的体现的人的

情感意志，也即人的本能。人的本能有个人本能和社会本能之分，个人本能表现为利己心，社会本能表现为利他心，前者起决定性的作用，但个人本能使人趋向保守，社会本能使人具有改革精神，因此应当使二者得到调和。

六、实证的政治和宗教

孔德既反对社会主义和共产主义，也反对资产阶级民主制度。认为社会应由掌握了实证知识的管理者阶级来领导，他们起着中世纪君主和贵族的作用。

孔德的上述政治观以他的道德和宗教观为基础，认为人的最高道德责任或道德生活的最高形态就是对人类的爱和为人类服务。对个人来说，人类是最高的存在物，具有上帝的地位，应当对之服从和崇敬。孔德把这种崇拜人类——作为爱的化身的道德实体——的宗教称为人道教。

总之，孔德用思想、情感与行动分别来说明哲学和科学、宗教和短短的、社会和政治，其中哲学是基础、政治是目的，而宗教和道德又将哲学和政治等统一起来。他的实证主义从反对宗教神学和思辨形而上学开始，最后又回复到人道教这种独特的宗教。

第三节 穆勒的归纳主义

一、穆勒的生平活动

约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Mill，1806—1873）是英国实证主义的最早代表，19世纪英国最著名的思想家之一。他没有进过正规学校，在其父詹姆斯·穆勒的指导和熏陶下自学成才。

穆勒在哲学、政治、经济、宗教、道德等方面都有著述，其主要哲学著作有：《逻辑体系》（1843）、《论自由》（1859）、《功利主义》（1861）、《汉密尔顿爵士哲学研究》（1865）、《孔德和实证主义》（1865）、《论宗教》（1874）等。

二、对物质和精神的解释

穆勒反对从一般概念出发的认识论，强调包括物理科学和道德科学在内的一切人类知识均起源于经验，认为借经验直观所认知的真理是一切其他真理所由以出发的根本前提。哲学应当成为研究经验事实和科学方法的理论。

他提出了两个假设：1，假定心灵（自我、精神）是存在的，它能够形成关于存在的东西以及一切可能的东西的概念；2，关于心里联想的规律是可靠的。他认为根据这两个假定，就可以得出关于外部世界存在的信念。他把物质定义为“感觉的恒久可能性”，感觉与物质的区别不过是现实的、具体的感觉与必将可能发生的感觉（感觉的恒久可能性）之间的区别。人的心灵无非就是人的某种固定的、恒久的、在各种情况下都将产生的精神状态，换言之，就是感受（精神状态）的恒久可能性。

三、逻辑体系

穆勒认为，哲学应当成为以经验为基础的一切科学的普遍的方法论，其任务是从主体的经验中寻找相对稳定和有秩序的东西，即经验之间的因果关系，而这也正是逻辑的任务。穆勒要求他的逻辑方法成为一切科学的方法。

穆勒把传统的经验归纳法发展到了一个新的阶段。穆勒指出：由三段论所推出的结论不是新知识，而是已包含在其前提中的知识；并且作为三段论的大前提的全称命题并不具有普

遍和必然的意义，更无先天性和自明性，而不过是众多特称命题的汇集。因此，三段论的推理并不是由一般到特殊的推理，而是由特殊到特殊的、经验范围内的类比推理。在他看来，类比是归纳的一种形式，演绎法从属于经验归纳法，演绎的任务无非是对归纳所得出的命题作出解释。

穆勒认为简单枚举的归纳法和不完全归纳法都不能推动知识和科学的进步，他把制定科学的归纳法当作自己的使命。他认为科学归纳法的基本特征即在于它能通过已知而推断出未知，也就是由考察某个(或某些)事物具有某种属性而推论出该类所有事物均具有这种特性。要做到这一点，就必须首先假定各类事物均有齐一性，也就是同一类事物和现象有共同的、一般的规律，其中最主要的就是因果律；其次，归纳推理的目标也正是发现这一齐一性。因此，假定和发现自然的齐一性就成了归纳推理的基本原则。归纳科学的前提是假定每一事件均按因果律发生，它的主要任务就是通过科学实验，发现事物之间的因果联系，归纳法就是发现因果联系的方法。穆勒对因果联系的理解仍然是沿袭了休谟的心里联想主义，把因果联系看做是现象之间的前后相继。至于数学的真理，他认为与因果律没有联系。

穆勒提出了著名的归纳四法，即求同法（契合法）、求异法（差异法）、剩余法、共变法，再加上求同求异并用就成了归纳五法。归纳五法是西方逻辑思想、特别是归纳逻辑发展的一个新阶段。

第四节 斯宾塞的综合哲学

一、斯宾塞的生平活动

赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer 1820—1903）是19世纪下半期英国实证主义的最大代表。他少年时因病未能上学，除了最初从作为中学教师的父亲那里获得某些指导之外，他基本上靠自学成才。由于他的思想体现了当时欧洲思想的脉搏，加上他知识广博，他在世时即已获得世界声誉，但他个人则过着孤僻、独身的生活，与人往来不多，也没有接受教授职务和皇家学会会员等的荣誉称号。

他的主要著作有，《社会静力学》（1851）；“综合哲学”十卷，即《第一原理》（1862），《生物学原理》（2卷，1864—1867），《心理学原理》（2卷，1870—1872），《社会学原理》（3卷，1876—1896），《伦理学原理》（2卷，1879—1893）。

二、第一原理

斯宾塞在《第一原理》中论述了他的基本观点。他认为，科学和哲学均应以现象为研究对象，即研究有限的、有条件的、相对的和可分类的东西。现象虽然是无限的、无条件的绝对存在的意识表现，但绝对存在本身则超出现象范围，从而也超出了哲学和科学的范围，作为现象的终极原因的绝对存在（他有时称其为“力”）是人的认识和概念所无法表达的。

斯宾塞认为有两种关系，一是时间上的前后相继的关系，一是空间上的彼此并存关系。它们都只是现象的外部关系，不是事物的内在关系。思维就是发生关系，即从时空上将现象材料作连接分类。他把知识分为最低级的知识、科学知识和哲学三类，三者都是关于现象的知识，彼此之间没有内在本质的不同，只有外部相联和抽象程度的不同。

他承认科学和宗教的对立是各种信念的对立中最古老、最广泛、最深刻、最重要的对立，但以为通过把最高和最后的实在当作不可知的东西，宗教和科学就可得到调和。科学的终点（即不可知的东西）就是宗教的起点，科学和宗教可以并行不悖。

三、普遍进化理论

斯宾塞认为一切现象的基础是不可知的“力”，由“力”所推动的现象世界的各种运动变化均受进化律支配。进化是物质由不确定的、分散的同质状态进到相对确定的、凝聚的异质状态。进化到顶点时达到一种均衡状态，随后就是解体和分散。进化观念是其整个体系的根本观点。这一观点被他本人及其他许多思想家用来维护资本主义秩序，反对任何形式的革命，认为它会破坏社会的平衡，导致社会的倒退

四、社会学

斯宾塞认为社会学是研究人类社会的产生、发展、结构和功能的学问。在他看来，社会现象也象自然现象一样具有某种齐一性。他的社会有机体论用进化论来解释社会现象，使社会学生物学化。

社会有机体具有与动物的营养、循环分配和调节相应的三个系统，即劳动阶级、商人阶级和管理者阶级。但它与动物有机体的最重要差别之一是，动物的各个器官（例如四肢）是为着整体的生存而生存的，而在社会有机体中，整体是为了它的各个部分的存在而存在，社会本身不应成为目的。维护公民的个人自由（个体性）是社会的根本职责。国家的调节作用应当是消除个人之间的冲突以及一切对个人自由的侵犯。跟自然界一样，适者生存是社会进化的原则。

第二章 非理性主义和唯意志主义

本章概述

包括唯意志主义在内的非理性主义哲学思潮，是在 19 世纪中期德国古典哲学走向终结、整个西方哲学的发展发生了重大的方向性转折的背景下形成的。它强调人的情感意志、本能冲动等非理性的活动在人的整个精神和物质存在中的决定作用，批判传统理性主义对人的个性、创造性和生命本能的扼杀和压抑以及造成人的异化，以非理性的情感、意志等活动和倾向取代传统理性主义的实体而作为哲学的出发点，对此后的西方哲学发展产生了重大而深远的影响。本章主要介绍处于这一思潮早期的叔本华、克尔凯郭尔和尼采的学说

第一节 非理性主义和唯意志主义概况

一、非理性主义和唯意志主义的含义

二者都把人的情感、意志或人的精神活动中的其他非理性因素置于人的理性（理智）之上，并由之出发来解释人的全部认识活动以至全部精神和物质活动，体现了一种在整体上与传统理性主义哲学迥然相异的哲学思维方式。但二者还是有差异的。首先，前者偏重于认识论层次上的意义，后者则突出以情感意志为中心的本体论；其次，由于人的非理性活动除了意志欲望外还有其他形式，因此后者可看作是前者的一种特殊形式。

二、非理性主义和唯意志主义的思想来源

就个别的非理性主义和唯意志主义思想观点来说，从西方思想和精神发展的最初阶段起就已存在了。在原始宗教和神话中，理性和非理性处于直接同一状态，荷马史诗既体现了理性的智慧又迸发出生命的激情。柏拉图和亚里士多德在理性的前提下谈论非理性，新柏拉图主义则把非理性置于理性之上，普罗提诺的“太一”就是一种有意志的存在。信仰在欧洲中世纪的精神生活中占据绝对支配的地位。信仰不仅是超理性的，有时甚至是反理性的，因而信

仰主义往往可以掩盖某种形式的非理性主义和唯意志主义。文艺复兴以来的欧洲近代哲学使理性主义正式登上了哲学的王座，但即使在这个理性的时代，仍有霍布斯、休谟、帕斯卡和卢梭等对非理性重视和强调，康德、费希特和谢林等哲学也都有较多非理性主义和唯意志主义成分。总之，西方哲学史上的非理性主义和唯意志主义思想观点是作为哲学思潮的非理性主义和作为哲学派别的唯意志主义的不可或缺的思想来源，但它们基本上都只是作为某种哲学中的一种成分或倾向而存在，尚无完整的思想体系。

三、对传统理性主义的批判与非理性主义哲学思潮的形成

包括唯意志主义在内的非理性主义作为一种较完整的理论体系，并在整个哲学发展中具有较大影响的哲学思潮，是随着 19 世纪中期德国古典哲学走向终结、整个西方哲学的发展发生了重大的方向性转折的背景下形成的。西方哲学发展中理性主义传统的片面性和内在矛盾的激化及随之而起的对它们的批判浪潮的兴起，是促使非理性主义从作为各种哲学理论中的个别观点而发展成一种具有相对独立地位的哲学思潮的直接原因。

从文艺复兴以来，理性取代信仰成为西方哲学发展的主轴。由理性所论证的（资本主义）社会和国家被人们当作理想的社会和国家，然而到 19 世纪中期英法德主要西方国家资本主义革命先后结束、资本主义制度先后确立后，人们发现理性的社会和国家所带来的不是理性主义思想家所约言的人的普遍幸福和人性的充分发挥，而是种种痛苦和灾难以及人性的异化。从此，理性的灿烂光环变得越来越暗淡，人们对启蒙思想家所讴歌的理性主义精神也越来越失去信念。正是在这种背景下，在西方各国掀起了一个范围广泛、表现强烈的批判传统理性主义的浪潮。现代西方哲学中的非理性主义思潮正是这一批判浪潮的产物。

非理性主义哲学思潮以批判和超越传统理性主义并强调人的情感意志、本能冲动等非理性活动在人的整个精神和物质存在中的决定作用为其最一般的特征。由于它对人的情感意志等的作用的强调是使哲学复归于人、使人摆脱被绝对化的理性和实在所异化的境况，重新发现人的本真存在、充分发挥人的生命活力等为旗号，因而往往被列入“人本主义”哲学思潮。就这一哲学思潮的早期发展说，叔本华、克尔凯郭尔和尼采的学说无论在当时及以后的影响都最为突出。

第二节 叔本华的生活意志论

一、叔本华的生平活动及其哲学的基本倾向

叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）是最早对以黑格尔为代表的理性派思辨形而上学进行全面批判，并明确提出要从根本上改变西方哲学发展方向的德国哲学家。他出生于一个银行家家庭，从小孤僻、傲慢，有精神病气质，终身未娶。年轻时他曾按父愿去英法学习经商，后来弃商从学。1809 年赴哥廷根大学学医，次年改学哲学，是柏拉图的崇拜者。1813 年以论文《充足理由律的四重根》获耶拿大学的哲学博士学位。后来先后居魏玛、德累斯顿，研究印度哲学和佛学，1820 年任柏林大学哲学讲师。1831 年因逃避瘟疫离开柏林去莱茵河畔的法兰克福等地，1833 年起至死均孤栖于法兰克福的一个小旅店中。

他的主要著作有《作为意志和表象的世界》（1819）、《论自然意志》（1836）、《伦理学的两个基本问题》（1841）等。其中《作为意志和表象的世界》是他的代表作。该书出版后无人问津，1848 年革命失败后，以批判理性、宣扬悲观主义为主要特征的叔本华哲学受到极大欢迎，他本人因此声名大震。不过，叔本华哲学对西方哲学发展的意义，主要还不在于它适应了 1848 年后德国的特殊的社会环境，而在于它对传统理性主义的批判正好适应了即将到来的西方哲学近现代转型的潮流，成了这一潮流的重要推动者之一。

对叔本华影响最大的是康德、柏拉图和佛教哲学，他的哲学在基本框架上仍然是一种体系哲学。从形式上说，他的世界体系类似康德，即把世界二重化为现象（表象）和自在之物，不过，自在之物在他看来总能是一种非理性的、盲目的生存（生活）意志而已。

二、作为表象的世界

叔本华认为，人所认识的一切事物并非自在之物，而只是呈现于人的表象、即意识中的东西，都相对于作为主体的人而存在，“世界是我的表象”。科学知识是表象之间联系的知识，表示一个已知对象的系统。而支配关于现象世界的知识的基本原则是充足理由律。它有四种表现形式：物理理由、逻辑理由、数学理由、伦理理由。与之相应的四种表象能力（四重根）是：直观、思维、感性现象、独立。任何客体（对象）都是主体运用其固有的表象能力及相应的先天的充足理由律构成的。这种观点与康德关于主体利用先天感性形式和知性范畴来构造对象的观点很类似。

叔本华的独特之处在于他反对把认识论层面的主体和客体当作独立存在的实体，而认为它们只能在表象中彼此相对而存在。他的理论的出发点是既不是客体也不是主体，而是融主客于一体的表象。唯物主义和唯心主义的错误在于把客体和主体作为独立存在的实体，割裂主客体的统一，将认识论的问题等同于本体论问题，使认识僵化，以至走向绝对主义和独断论。

三、作为意志的世界

叔本华哲学的另一独特之处在于对作为世界的“另一面”的自在之物作了唯意志主义的解释。他认为存在的东西本身，即自在之物，只能是意志。

首先，人的真正本质是意志。人最根本的东西是情感和欲望，也就是意志。过去理性派哲学家把思维（理性）看做是先于其情感意志的东西，其实，意志高于理性。人首先有意志，然后才认识所要认识的东西。人的理性、思想等只不过是意志的体现方式。理性和思想的目的不是其本身，而是作为满足意志、欲望的手段。其次，整个世界的本质也是意志，世界的一切都是意志的外在表现。意志作为人的本质与作为世界的本质是统一的。

被叔本华当作自在之物的意志是无意识的、即“盲目的、不可遏制的冲动”。其特点是求生存，故可称为生存（生活）意志。为了求生存就必须战胜死亡。战胜死亡的办法是繁殖后代，因此生存意志必伴有生殖意志。人的两性关系、爱情、婚姻无非是实现生殖意志的工具。他把生活意志说成是宇宙意志，它们对象化为不同等级的理念，这些理念在现实世界中的不同等级的事物上表现自身。愈是处于较高级阶段的理念愈能清晰而完整地表现意志。处于最高级的理念是人的理念。人与其他东西不同，他能够发现自己，知道自己既是意志又是表象，也知道世界既是意志又是表象。天才人物在其直觉中超脱了一切时间、空间、因果关系等现实关系，他不再是一个特殊的人，而是作为理念的人、他作为认识主体是纯粹主体，是意志本身；而作为他的认识对象的也不是一般事物，不是现实事物，而是事物的理念，即意志本身。作为认识主体的意志与客体的意志是同一个意志，二者实质上已融为一体。因此意志世界也就表现为主体的意志世界，“世界也就是我的意志”。不过需要注意的是，叔本华不是把意志当作某种精神实体，而是当作超越主客分立的某种活力和倾向。

四、理性和直觉

叔本华将认识分为两种：一种是科学的理性和概念的认识，另一种是非理性的、非科学的认识。前者只能及于表象（现象）世界，其主要作用是实践性的，即充当生活意志的工具，但不能发现事物的本质，要达到实在、获得具有客观意义的真理只能通过非理性的直觉。这

种直觉发生于时空以外、超出经验和思维的范围。它使人的整个意识沉浸在对当下的客体的静观之中，主体忘却了自己的个性和意志，变成纯粹主体，被直觉的客体也不复是具体的事物，而是理念、永恒的形式，意志在这个阶段上的直接的对象化。在这种融二为一的神秘境界中，才能达到对事物的本质、对自在之物的认识，才能获得真理。叔本华为了不走向神秘主义而不得不又肯定直觉不能完全与知觉的概念脱节，相反它需要利用知觉和概念。直觉的感性知觉特征使它面向具体事物，直觉之利用抽象概念又使它超出具体事物（现象）而达到本体。但这样一来他就陷入了与他对理性的批判自相矛盾的境地。

五、悲观主义伦理学

在叔本华看来，由于现实社会中的人总是企图给自己去设定某种目的和理想、并企图通过认识和行动来使之实现。然而这一切归根到底只能给他们带来痛苦。因为这些目的和理想都受人的意志的支配，而意志的本质就是盲目的欲望和永不疲倦的冲动，后者本身就意味着痛苦。人生是在欲望不能满足时的痛苦和满足欲望后的无聊之间像钟摆一样的来回摆动着。愈强烈的意志意味着更大的痛苦，意味着更少的自由和道德。

减轻和避免人生的痛苦、成为自由和有道德的人的根本方法是抑制人的欲望，否定人的生命意志。他提出的主要途径是研究哲学、进行艺术直觉以致达到佛教所说的涅槃。人们应当摆脱一切世俗的利益和要求，去除一切现实生活现实的理想和目的，抛弃一切理性和科学的观念以及以理性为基础的一切道德规范，而进入无我之境。这样一来人们就可以超脱现象世界而进入自在之物、即意志世界。而自由和道德正是属于意志世界的，只有作为自在之物的意志本身的行动才是自由的，而人直觉到自己作为意志本身的惟一的行动就是否定意志这个行动。

第三节 克尔凯郭尔的非理性主义

一、克尔凯郭尔的生平活动

索伦·阿拜·克尔凯郭尔（Soren Aabye Kierkegaard, 1813-1855）是 19 世纪上半期丹麦非理性主义哲学家和宗教神学家。他出生于哥本哈根一个笃信基督教的家庭。他的父亲出生贫寒，后经营羊毛致富。但他为早年诅咒过上帝以及有过通奸行为而自认有罪，后妻和五个子女先他而逝，更使他备感震动，深信这是上帝特意使他领受无穷的痛苦和孤独。他的这种阴暗低沉的心态对他的小儿子索伦产生了深远的影响。索伦有先天生理缺陷（驼背跛足），体弱多病；他虽然聪颖过人，但生性孤僻内向，行为怪诞，以致他同其父一样终身都为有罪和受惩的宗教情感所支配。1830 年他进哥本哈根大学学习神学，在此阅读了大量哲学和文学著作，对戏剧和音乐也有浓厚的兴趣，但恐惧、颤栗和忧郁的情绪总是支配着他，无论是 1836—1837 年间的放浪生活，还是 1838 年其父死后的独立生活，如恋爱、订婚与解除婚约等经历，他感到在献身上帝与婚姻之间只能二者择一。以后他的生活更为孤僻，心态也更为反常，甚至近乎疯狂。

他正是在这种精神状态下从事哲学、神学及文学等研究和创作的。硕士毕业后没有谋求任何职业，靠巨额遗产过活。其主要著作有：《非此即彼》（1842）、《恐惧与颤栗》（1843）、《恐惧的概念》（1844）、《人生道路上的各阶段》（1845）、《〈哲学片段〉一书最后的非科学性附言》（1846）。他对传统宗教的反叛为卡尔·巴特等新正统派神学家所称道，他在心理学方面的创新思想受到弗洛伊德的赞许。他还被作为存在主义的前驱者而在西方哲学界享有盛名。法兰克福学派的一些学者也承认他们受到克尔凯郭尔的启迪。

二、对传统哲学的批判与哲学的新方向

克尔凯郭尔被认为是使欧洲哲学发展发生方向性转折的重要人物之一。他所实现的转折的主要内容就是以孤独的、非理性的个人存在取代客观物质和理性意识的存在来当作全部哲学的出发点，以个人的非理性的情感、特别是厌烦、忧郁、绝望等悲观情绪代替对外部世界和人的理智认识的研究，特别是代替黑格尔主义对纯思维、理性和逻辑的研究来作为其哲学的主要内容。

克尔凯郭尔哲学观点的形成与他的生平有一定的关系，但更重要的是他受到欧洲、特别是德国哲学发展中的非理性主义潮流的影响，他的哲学正是欧洲哲学和宗教中的非理性主义思潮发展的产物。

克尔凯郭尔明确地把宗自己的哲学与传统哲学对立起来，特别是把对以黑格尔为代表的理性主义的批判当作自己哲学的根本方向。他认为黑格尔哲学的根本错误在于把逻辑必然性当作实在的统一性的最高原则以及理性和实在的统一性的保证，并由此而陷入了“客观主义”。世界无非是客观精神的必然显露，一切具体的、特殊的存在是这个普遍存在的实例，是这个整体中的某一阶段中某一成分。这样，人实际上失去了自己的自主性和独立性，失去了作出决定和进行选择的可能性，失去了自己的个性和自由，从而也将使自己忘却了对发生的事件责任，取消了个人从伦理上对待自己和世界的可能性。黑格尔哲学是一种用思想整体来牺牲个人、使人非人化的哲学，是对人的地位和尊严的一种蔑视。

他还认为黑格尔主义对基督教和宗教生活以及信仰本身的思辨论证完全是虚妄的。但他如同黑格尔一样企图把具有单一性和偶然性的个别存在与绝对和上帝联系起来。在他看来，真正作为绝对存在的是超越理性思维和逻辑的上帝、每一个人的真正自由是在上帝面前的存在和自由，它们的获得不是依靠理性和逻辑，而是依靠人与上帝的直接（没有中介）接触，即个人以宗教独特的方式对上帝的内心体验，或者说作为可能性存在的人自主和自由地趋向上帝的活动。

总之，克尔凯郭尔的批判是反对对理性和逻辑必然性的崇拜，他在强调可能性优先的名义下强调人的非理性存在的意义以及人的个性和自由。从这个意义上说，他的批判可谓改变了黑格尔中所体现的理性主义思维方式，将西方哲学发展引向后黑格尔时代，也就是现代哲学发展新时代。

三、孤独的个人及其牵涉

克尔凯郭尔把孤独的个人的非理性的精神活动，即个人的生存当作全部哲学的出发点。他认为以往许多哲学家的失误在于只注意到人的身体和理智，而忽略了人的情感意志，而恰恰是后者使每一个人具有独特的个性。在他看来，每一个人所面对的世界都是他个人所体验到的世界，不同于其他人所体验的世界。而且个人以外的自然和社会环境是无个性的存在，它们不仅不能显露反而扼杀人的个性。因此只有先撇开世界，从每一个独特的个人出发才能了解这个人本身及其所关联的世界。

作为伦理主体的个人的基本特点在于有绝对自由。他既不受外部条件的的约束，也不受理性和逻辑规律及规则的约束，而仅仅按照自己的愿望作出决定和选择，自由即实现于这种冒险之中。

语言、理性和逻辑无法揭示每一个人独特的个性，无法揭示人的真正存在。对于后者，只能依靠每一个人本身内在的独特的主观体验。他的个人是一种为恐惧、颤栗、悲观、绝望等消极情绪所支配的个人。这种悲观消极的情绪是个人对自己的生存的最本真的体验。正是这种情绪驱使人采取行动，进行非此即彼的选择。

克尔凯郭尔的个人是从属于上帝个人。他认为人们作为人群、集团、社会中的一分子都会被对象化，失去其真实的存在，只有在上帝面前才可以成为真实的存在，个人的最高的自我实现即存在于与上帝的关联之中。个人的生存是一个人不断进行的自我体验。一个真正存在的个人必然经常感到自己是在上帝面前，必然把上帝当作绝对的对方，在上帝这种永恒的力量中发现自己。个人的自由、决定和选择都是面对着上帝而发生的。

四、人生道路的三阶段

人在通向上帝的道路上经历三个认识自己的存在的阶段。它们也是人的存在的三个层次、境界，是人的三种不同生活方式。第一阶段是审美阶段。其特点是人的生活为感觉、冲动和情感所支配，个人沉溺于感性的享乐。这种生活必然会因不能长久满足或满足后的空虚和厌倦而使人痛苦。痛苦使人失望，而失望促使人追求第二阶段，即伦理阶段的生活方式。伦理阶段的特点是人的生活为理性所支配，克制自己暂时的情欲，遵守具有普遍意义的道德准则和义务。但道德义务是一般的，个人的行为是特殊的、用一般的方法往往不能解决个人的问题，当二者发生冲突时，伦理的人会因为自己不能满足道德律的要求而感到自己有罪。而有罪感超出了伦理阶段所属的理性范围。为了解决有罪问题，不能依靠伦理，而只有依靠忏悔。于是就由第二种生活方式转向第三种生活方式，即宗教。宗教阶段的生活为信仰所支配。人在此是作为自己而存在，他所面对的只有上帝。不过，克尔凯郭尔并不认为每一个人的生活道路均依次经历这三个阶段。三个阶段只是三种可供选择的可能性，而各人的选择可以不同。它们有时重叠交错，只有少数人才能达到第三阶段。

克尔凯郭尔关于人生道路三阶段的学说与他所谓的辩证法密切相关。他称黑格尔的辩证法为客观的和量的，而他的辩证法是主观的和质的，只存在于孤独的、非理性的个人的主观体验之中。这种体验不能对象化（客观化）、不能计量，无法用语言表达，不能作逻辑论证。黑格尔的“量的辩证法”可以作为科学认识的工具，而他的“质的辩证法”则只是与上帝保持关系的手段

第四节 尼采的权力意志

一、尼采的生平活动及其思想的基本倾向

尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1890）是对西方哲学由近代向现当代转型发生过大影响的德国哲学家。他出生于一个乡村牧师家庭。早年在一所贵族子弟学校上学热衷于希腊文化，对诗和音乐感兴趣，后来进波恩和莱比锡大学学习语言和神学。1869—1879年任瑞士巴塞尔大学古典语言学教授。由于厌倦教授生涯和疾病缠绕，1880年辞去教职，并到许多地方求医。1889年他完全疯狂，被送到疯人院。后来到魏玛休养，直至逝世。

尼采的主要著作有《悲剧的诞生》（1872）、《人性的，太人性的》（1878）、《快乐的知识》（1882）、《札拉图斯特拉如此说》（1883—1891，亦译《苏鲁支语录》）、《超越善恶》（1886）、《道德的谱系》（1887）、《偶像的黄昏》（1888）、《看哪这人》（1888），以及未完成的、死后由他妹妹整理出版的《权力意志：论重新估价一切价值》。尼采的著作往往缺乏系统的、合乎逻辑的论证，而是通过散文诗式的抒发、格言警句式的隐喻来表达作者的种种思绪，其中不少有很高的文学价值。

尼采是叔本华唯意志主义的直接继承者。他与叔本华一样用非理性的意志来解释世界和人生及激烈抨击以理性主义为代表的传统形而上学。但他认为作为人和世界的本质的意志存在于现象世界之中，人的意志就存在于人的具体的活动之中。他以权力意志取代叔本华的生存意志，由此建立了意志主张最大限度地发挥自我能动性和诉诸行动的“实践哲学”。他虽也

认为人生本质上是痛苦的，但主张直面和战胜痛苦，在奋斗中寻求人生的意义，从而成为一种肯定生命的积极的悲观主义。

尼采哲学形成于 19 世纪 70—80 年代，当时主要西方国家的资本主义制度的内在矛盾已开始暴露，过去被奉为神圣的理性的秩序和道德观念已弊端百出，越来越与现实发生尖锐冲突。对以往一切重新评价，给未来发展指出新道路，已是时代的需要。他明确指出 19 世纪的时代特征就是人们精神生活的堕落和虚无主义，它使人丧失了对自己的生命力的信念，使人被禁锢于异己的力量之中，使人麻木、软弱，而这一切都是理性主义等传统形而上学的过错。

二、重估一切价值

“重新估价一切价值”是尼采提出来作为其全部理论出发点的著名口号，其含义就是要求批判被理性主义和基督教传统当作真理的以往思想文化、道德观念，破除它们的权威，这也就是对由理性主义支配的传统形而上学的批判。尼采认为它的主要错误就是限制和扼杀了个人独特的非理性的生命和本能。在它的影响下，人必须服从普遍的、纯粹的理性及作为这种理性的体现的世界，遵循奴隶道德，陷入狭隘的实际主义，不敢去创造新的东西。

尼采要求建立一种能够发现和表达人的生命和本能这种深层存在的哲学。他从酒神狄俄尼索斯（Dionysus）的形象中找到了这面镜子。他认为代表真实、破坏、疯狂和本能的狄俄尼索斯精神比代表幻想、追求、理性和道德的阿波罗精神更为重要，因为它体现了一种无穷无尽的生命力，意味着人的一切最原始的冲动都获得解放，而不受任何理性观念或原则的约束。狄俄尼索斯的世界是一个狂醉的世界，是人性的深处得到充分表达的世界，或者说人的生命感受最强烈的世界，是个人的生命和世界的生命融为一体的世界。这是一个超越理性的世界，是哲学的真正世界，真正的哲学应是狄俄尼索斯哲学。

三、认识和真理

正是从狄俄尼索斯精神出发，尼采认为哲学不应当译认识论为中心，而应以人的生活和行为为中心，使哲学成为伦理学意义上的实践哲学。他认为世界的问题与人的问题密切相关，只有从人出发才能认识世界。人们的任何概念、判断和表象都是出于人们的需要、激情、本能、倾向，是非理性的主体加工改造的结果。认识不可能是纯粹的，总是与人的某种利益和需要相关。理性派的认识论的根本错误正在于把认识看做是无关于人的利害的。即将获得纯粹和绝对真理的过程，并把这种抽象的、纯粹的真理当做进一步的认识以及一切人类活动的基础。真理在他看来无非是主体用来满足自己的某种目的的工具、手段，并无客观和实在意义，真理和实在被他归结为主体的仅有的伪造和虚构。他由批判理性派出发而走向了极端的主观主义。

但与传统哲学认识论的主观主义的不同在于，他对作为主体的人作了非理性主义的解释。他认为人的精神（内心）生活很大而且最重要部分是在意识以外发生的，即不自觉地、无意识地发生的。因此，把意识、思维看做是主体，表示主体的各种状态的统一或者说基质，这不过是一种方便的虚构。尼采根本否定实体。基质的概念，他认为真实存在的只能是倾向、活动、冲动、激情、过程，只能是永无止境地流动、变化的东西。正因为如此，它们无法用任何理性、逻辑、概念的工具去把握。

四、主人道德和奴隶道德

尼采对欧洲理性主义传统的批判的一个重要的方面是对基督教以及与基督教教义密切相关的传统道德观念的批判。尼采认为基督教所宣扬的绝对和永恒的道德观念与理性主义的

绝对和永恒的理性原则一致。包括道德观念在内的欧洲文化是基督教观念统治的产物，它们正是从基督教取得诚实、服从命运、同情和怜悯弱者、不相信自己的力量等观念。理性派传统的道德观念实质上就是基督教的道德观念。它们扼杀个人所独特地拥有的生命力和原始的本能冲动，扼杀个人的个性和自由以及人的创造性，使人消沉颓废、麻木不仁，因而应予以反对，代之以新的道德观念。

尼采在《超越善恶》中指出两种主要道德类型：主人道德和奴隶道德。尼采所谓奴隶道德是指他比作畜群的普通人、“下等人”所遵奉的道德。这些人缺乏旺盛的生命力和激情，没有奋发有为的生活理想和自我创造的愿望，他们把获得功利当作生活和行为的准则，把怜悯、同情、仁慈、宽恕等品性赞为美德，把强者和具有独立个性的个人当作恶人。这种奴隶道德正是基督教的道德、以之为标准的文化必然是颓废的文化，以这种道德为思想和行为准则的个人必然是丧失了人的本真的自我的个人，也就是被异化了个人。尼采由此认为欧洲文明的堕落、颓废正是这种道德原则支配的产物。主人道德是他比作贵族老爷阶级的少数奋发有为的人、上等人所奉行的道德。这些人的生命和本能得到了充分表现，不受任何确定的、被认为是普遍的道德原则的约束，超出于奴隶道德的善恶标准之外、他们完全以自己的意志为尺度来创造价值、制定道德观念。高贵的人把一切高尚的、威严刚毅和值得骄傲的东西，即一切能发挥个人的内在生命力和本能、发挥个人的创造性、能动性的东西当作善。把一切卑劣的、柔弱平庸、循规蹈矩、没有创造新神的东西，一切乞求同情、怜悯之类的东西当作恶。总之，主人道德是一种以人的非理性的生命和本能为出发点的道德原则。

五、权力意志

尼采认为人的认识和道德价值观念都取决于人的生命力和本能冲动。后者不是来自上帝或者其他物质和精神实体，而来自人的生命本身、人的生命是一种冲动、冲力、创造力，或者说一种不断自我表现、自我创造、自我扩张的倾向、尼采把生命的这种倾向看做是生命的愿望、意志，认为哪里有生命，哪里就有意志。生命意志就是表现、释放、改善、增长生命力本身的意志，即“权力意志”（*Der Wille Zur Macht*）。

尼采由人的生命取决于权力意志，进而推论出生物的本质也是权力意志。生物有机体摄取营养就是为了表现其生命力而去占有和吞噬环境。不仅具有生命的有机物的本质是权力意志，一切自然事物和自然过程的本质也都是权力意志。人和世界都是权力意志的表现，而权力意志又内在于人和世界的存在本身之中。因此，人作为权力意志或者说作为非理性的生命力与人的现实存在不是分裂的。人的欲望、激情、本能冲动与人的肉体存在及人的思想和行动是构成个人存在的统一整体。这样的个人是完全独立自主的，不受其本身以外的任何力量支配。尼采认为人是不断地创造生命本身的价值积极主动的人，人不能满足于“已经如此”，而要代之以“我愿如此”。尼采之提出要重新估价一切价值也正是基于对人生的能动性、创造性的一种肯定，因为重估意味着重建，而重建正意味着人的奋发有为。人是评价者，他最先给事物以意义——一种人类的意义，而人之给予事物以意义，意味着给自己创造一个有意义的世界，也就给了自己以意义。

尼采的权力意志论赋予人生以意义和价值，但他又强调权力意志不是一种目的论的本原，它并不朝向某种确定的目的，它作为一种不断改善、扩张、增长的生命力、冲力并无确定的终极的方向。它永远不是作为一种确定的存在物、实体而存在，而是作为一种不断的生成、变化的活动、倾向而存在。权力意志的存在就是这种活动。倾向的展开。尼采因此不满意达尔文的进化论，因为进化论把生命理解为自我保存，并且过分地强调了外在因素的作用。

尼采的权力意志论与他的永恒轮回说密切相关。他认为世界的历史就是权力意志的永恒

轮回，世界的图景就是权力意志在其永恒轮回中三各种表现。尼采以当时科学已经确定的物质不灭和能量守恒的学说为依据，认为权力意志在全体上是永恒同一的，就是说其总量是确定的，但在它表现的局部的质的方面却是流动变化的。它不会永远停留于某种状态中，除了不断地流动、不断地变化本身以外，它没有任何永恒的东西。权力意志永远是生生不已、自强不息的，永远是自己破坏，自己创造。尼采永恒轮回说的主要目的是为了排除理性派哲学和基督教对某种绝对的、彼岸的目标的追求，肯定现实的世界和人生。因为既然宇宙的一切即是权力意志的永恒轮回，那么它们的活动必然是圆圈式的，其中任何一点既是起点又是终点，都具有同等的意义和价值，这就排除了任何超越的彼岸的目的和存在。

尼采以反对传统形而上学、特别是理性派唯心主义的形而上学为己任。从他把权力意志当作一种活动、倾向、过程而不当作派生万物的精神实体、甚至也不当做现象之后的自在之物来说，他的权力意志论与传统形而上学的确有所不同。然而，他又将整个世界的存在归结为权力意志的存在，将整个世界的发展归结为权力意志的流转易形、永恒轮回，这无异于是在破坏形而上学的同时又在构建另一种形而上学。海德格尔在高度评价尼采哲学的同时又称尼采是“最后一个形而上学家”。

六、超人哲学

尼采认为真正的哲学应当成为关于人的哲学，而超人则是人的目标和理想，因此真正的哲学应当成为超人哲学。从一种意义上说，尼采的超人是用来取代基督教的上帝和传统理性派哲学的绝对理性概念的。他一再宣布“上帝死了”来意指以上帝或绝对理性概念为基础的基督教和理性派哲学的终结。19世纪是西方传统文明和价值体系濒于崩溃、虚无主义抬头的时代。人的生命力和本能冲动被压抑和扼杀，人们处于一种麻木、无目标、无标准、失去依靠和理想、从而也失去价值和意义的状态。尼采把处于现实世界的、有血有肉的“超人”当作新的上帝，当作挽救人类免于堕落和退化的力量。

超人是生命力（权力意志）得到充分发扬的人，是具有鲜明的个性和创造性的人，是具有超群的智力、坚强的意志、绝对的自主性、高昂的激情的人，超人是自然和社会的立法者，是道德和真理的准绳，但本身不受法律、道德和真理的约束和制约。总之，超人是人的生命力即权力意志的理想化和人格化，是与理性派哲学和基督教传统所确立的人的价值相反的新的价值观念的理想化和人格化，或者说是狄俄尼索斯精神的理想化和人格化。

尼采可说是他那个时代的叛逆者，他在哲学上要求打倒偶像、重新评价一切价值、最大限度地发挥个人的生命力等观点很有积极意义。然而，尼采把个人的生命力和本能的作用夸大到无以复加的地步，由他的这些理论出发极易得出非常极端的社会政治结论。

第三章 新康德主义

本章概述

新康德主义继承和发展康德的“哥白尼变更”学说，旨在超越以二元分立和理性独断为特征的近代哲学的形而上学。他们或用生理学的新发展来证明康德的“哥白尼变更”理论；或把客体当做主要对象，从对数学的自然科学的研究中发挥康德的先验逻辑学说，致力于发现各门科学的一般的逻辑结构或形式，强调纯粹思维对知识的形式和内容的创造；或把先验主体本身当做主要研究对象，从对主体的研究出发来研究客体及其与主体的关系，发挥康德的先验心理学，把先验主体对于对象的评价当做统一全部哲学的基础和解决全部哲学问题的标

准，把对文化历史事件的评价当做哲学的主要内容。新康德主义在哲学史上起了非常重要的承前启后的作用，20世纪很多著名的哲学家都曾一度是新康德主义者，或出自新康德主义门下。本章主要介绍新康德主义的概况及其主要流派。

第一节 新康德主义概况

一、新康德主义的基本特点

新康德主义是19世纪中期黑格尔派在德国解体后形成，19世纪70年代以后广泛流行的、具有超越传统形而上学倾向的哲学流派或思潮。其特点是企图通过复兴和重新解释康德的有关理论来建立自己的理论体系。这种思潮既反对把康德的自在之物融化于绝对精神之中，更反对对康德的“自在之物”作出唯物主义解释。其根本立场是进一步发挥康德对传统形而上学的批判及康德的“哥白尼变更”所体现的对主体的创造作用的强调。

新康德主义之提出回到康德的含义是多层面的、就其深层意义而言，与其说是反对唯物主义和辩证法，不如说是超越以二元分立和理性独断为特征的近代哲学的形而上学。这与现代哲学对近代哲学的超越大体一致。

二、新康德主义的产生和流传

新康德主义在德国的出现和盛行与19世纪下半期德国的特殊历史条件密切相关。1848年德国资产阶级革命标志着德国资本主义制度在经济、政治等方面都已显露出明显的矛盾，这些矛盾在哲学上表现为理性主义的矛盾，对理性主义的怀疑和批判形成浪潮，而“回到康德那里去”则汇成了当时资产阶级哲学中的主要浪潮。

促使新康德主义正式形成一种哲学思潮的是德国哲学家李普曼（Otto Liebmann）和朗格。李普曼的《批判的论述：康德和模仿者》（1865）被认为是新康德主义正式形成的标志，他在该书中明确提出了“回到康德那里去”的口号。

从19世纪70年代起新康德主义进入其繁荣期，它形成了众多的支派，其中占支配地位的是马堡学派和弗莱堡学派。以科内利乌斯和内尔逊为代表的心理学派（或哥廷根学派）、以及以黎尔和屈尔佩为代表的实在论学派也有一定的影响。

新康德主义一直以德国为中心，但其他西方国家也有流传。在法国，雷诺维叶的所谓新批判主义就与康德主义极为相似，在奥地利和俄国，新康德主义通过第二国际的一些理论家以及与他们密切相关的一些西方哲学家的宣扬，发生过重要的影响。

在第一次世界大战前后，新康德主义开始衰落。一战后新康德主义的许多代表纷纷转向了新黑格尔主义、现象学、存在主义、分析哲学，从而使新康德主义失去了作为一个独立的哲学流派存在的意义。二战后，西方各国又出现了回到康德的新动向，但这已不同于原来的新康德主义。

第二节 早期新康德主义者朗格的哲学

一、朗格的生平活动

弗里德里希·阿尔伯特·朗格（Friedrich Albert Lange, 1828-1875）是新康德主义的开创者之一，新康德主义生理学派的主要代表。取得博士学位后，他先后在科伦和杜伊斯堡担任过中学副校长和校长，其间有几年在波恩大学任代课教师。1861年起他辞去教职，作为自由派活动家参与了当时德国的社会政治活动。他经常扮演工人领袖的角色，发表过一些维护工人利益的言论。他与马克思和恩格斯有过不少交往，但他的改良主义立场与他们的立场

有着原则的区别，因而受到了他们的批评。

他的主要著作有《论工人问题》和《唯物主义史》，后者不是一般哲学史著作，而是表述朗格哲学观点的代表作。它最早对新康德主义这种哲学思潮的基本观点作了较为明确而系统的阐述，对以后新康德主义哲学思潮的发展在理论上起了重要作用。

二、论回到康德的意义

朗格认为康德是亚里士多德以来西方哲学史上最具有贡献的哲学家，不仅克服了以往各种哲学的缺陷，也为以后的哲学发展开辟了道路。康德哲学的关键部分是其关于理论理性的学说，必须到他的理论理性的批判中去寻找他在哲学上所实现的变革的根本意义。而理论理性批判的核心则是所谓“哥白尼变更”理论：不是我们的概念去适应事物，而是事物适应我们的概念。这个变更的实质就是超越近代哲学的实体（不管是物质实体还是精神实体）本体论和主客、心物二元分立的倾向，把世界看做是由人本身的活动而得到规定即被人化了的世界。

朗格认为，康德在哲学上的最大贡献就在于超越了在主体以外设定一个自在实体的学说，特别是唯物主义。而唯物主义有一个根本缺陷，那就是企图用物质的运动来说明意识，或者说认为主观必须符合客观。意识必须依赖物质，他认为对此所作的说明越多，所暴露出来的矛盾也越多。朗格认为唯物主义还有一个重要缺陷，那就是缺乏理想，倾向于利己主义，在对宗教、道德、艺术、诗歌方面的论述往往显得较为贫乏。

至于唯心主义，无论是康德以前的笛卡儿、莱布尼茨、沃尔夫，甚至亚里士多德的唯心主义，还是康德以后的费希特、谢林、黑格尔等人的唯心主义，都有一个根本的错误：把意识本身当做纯存在或绝对原则，由此出发建立整个世界。

朗格认为当康德宣布不是人的概念适应事物、而是事物适应人的概念时，康德所强调的是主客体的相互作用，其中主观的作用占主导地位，但主观并不能凭空派生出世界来，它必须受到客观的东西的作用。康德不是倡导主观任意性，而是使人的认识不超出认识本身所能及的范围，即经验的范围。朗格的基本理论倾向正是现代西方哲学家中相当普遍的要求超越传统形而上学的倾向。

三、朗格的生理学唯心主义

朗格认为必须对康德哲学加以改造，其主要办法是把所谓生理学唯心主义与康德哲学融合在一起，用前者的“科学材料”来论证后者。生理学唯心主义的主要代表人物是德国生理学家弥勒，他利用同质刺激引起异质感觉和异质刺激引起同质感觉的现象说明主体的感觉与外部对象的具体内容无关，外部对象的作用只是提供刺激促使感官先天固有的东西（感觉的内容和性质）显现出来。

朗格感官生理学证明了康德的观点：人的一切感觉、认识并不是对外部世界的反映（尽管后者也提供一种刺激），而是人本身的机体组织，首先是感觉器官的结构的产物。由于器官的组织不同，同一对象就会显得极不相同。这样，认识的客观来源、认识内容的客观性完全被抛弃了，一切都被归结为主体的生理构造。人们对世界的认识就完全是主观主义和相对主义的了。朗格认为人的认识只能在现象界，自在之物是其活动的极限，就像池底和池岸是池内的鱼儿活动的极限一样。而且在一定程度上可以用为我之物来代替自在之物，例如可以将关于冷热的概念代替物体的实际温度。这就把客观存在的事物归结为人的感觉概念中的事物。

四、朗格的社会政治观点

朗格反对封建专制、提倡资产阶级的自由和进步的言论，但他的立场又与马克思主义大相径庭。他认为利己主义和各个个人利益的协调（包括同情）是文明进步的根源，历史是个人追求自由和利益的历史，历史的冲突归根到底源于个人的利害冲突。他把达尔文的生存斗争律从生物界移入社会，他的观点正是 19 世纪下半期在西方流行的所谓社会达尔文主义。在他看来，解决工人贫困失业的根本办法是按照马尔萨斯人口过剩论去节制生育，限制工人人口的增加，同时按照生存竞争律即进行生存竞争的能力去提高工人的文化水平。此外，他指望通过提倡人们之间的相互爱、同情来抑制个人之间的争夺。

第三节 柯亨和马堡学派

一、柯亨的生平活动和马堡学派活动概况

赫尔曼·柯亨（Hermann Cohen 1842-1918）是犹太血统的德国哲学家，他生于一个教师家庭，1865 年获哈勒大学哲学博士学位，1873 年到马堡大学任教。柯亨和团聚在他周围的哲学家企图利用和发挥康德认识论中的某些思想，建立一种以认识论和方法论为中心的哲学。他们把认识论和方法论问题归结为先验逻辑问题。

柯亨的主要著作有《康德的先验理论》（1871）、《康德对伦理学的论证》（1877）、《康德对美学的论证》（1889）、《纯粹认识的逻辑》（1902）、《纯粹意志的伦理学》（1904）、《纯粹感受的美学》（1912）、《无限小方法的历史》（1883）、《伊曼努尔·康德》（1904）、《纯粹理性批判注释》（1907）、《哲学体系中的宗教思想》（1915）。

除柯亨以外，马堡学派最重要的代表是保尔·那托普和恩斯特·卡西尔。柯亨把马堡学派的哲学当做是一种方法，运用于构造“精密科学”、精神科学以及社会关系的体系。卡西尔的哲学的特点是把马堡学派的观点运用于历史、文化和政治领域，其后期哲学更接近于现象学和哲学人类学。

二、反心理主义与先验逻辑倾向

马堡学派明确表示要在了解康德的基础上超越康德，其对康德哲学的改造的主要表现之一是撇开康德哲学中的先验心理倾向，发挥其先验逻辑倾向。

朗格等早期新康德主义者倾向于对康德关于理论理性学说的先验心理解释。强调作为认识主体的心理意识具有一定的先天结构和形式（感性、知性、理性的先天形式），它们决定着人的知识的结构和形式，科学知识之具有普遍性和必然性，就在于人具有同样的心理意识结构。换言之，人们对世界的认识、科学知识是以人的心理意识结构为转移的。

马堡学派则认为上述解释意味着把意识分析当作认识论和整个哲学的出发点，这种心理主义是康德哲学的不彻底性的重要表现，因为它既可能由于把心理意识活动的对象当作意识之外的自在之物而导致自然主义，也可能由于把对象归结为主体的先天能力而导致主观主义。柯亨等人的先验逻辑倾向主要表现在他们认为哲学的根本任务是阐明数学和自然科学的可能性，并进而阐明包括道德、艺术、宗教在内的其他一切知识部门的可能性，揭示它们的逻辑前提，发现各门科学的一般的逻辑结构。正是这种共同的先验的逻辑结构或逻辑形式，使知识具有统一性。因此，哲学就是科学认识的逻辑，或者说纯粹认识的逻辑。

这种逻辑无非是指一种独特的哲学方法，即先验方法。它有两点基本要求，第一点是追溯到各种实有的、有历史为证的科学、道德、艺术、宗教等方面的事实。第二点是指出各种科学事实，即文化创造活动的可能性的根据，指出其逻辑前提。文化创造活动必须依赖先验的逻辑规律，后者又以科学事实为根据，必须到科学事实的活动中去探索，它是一种存在于

作为科学事实的意识创造活动之中又超越于这种活动之上的东西。

三、对康德“自在之物”概念和先验感性论的批判

马堡学派从先验方法出发，重新解释“自在之物”等概念，并进而批判康德的先验感性论，把全部知识活动归结为纯粹思维的创造。

柯亨等人认为自在之物就是不可知之物，排除其为外部客观实在的意义。人的认识以经验为限，一切被认为具有实在性的东西其实并未越出经验的范围；如果超出这一范围，那就成了非人的认识所及的，即不可知的东西。他们认为“自在之物”并不是引起感觉的原因，感觉不是认识的起点，思维不是从感觉发展起来的，思维从其本身开始。全部认识都是纯粹思维本身的活动。空间和时间并不是感性的先天形式，而是纯粹思维本身所创造的范畴，它们的作用是用来表现纯粹思维活动结果。

柯亨还认为，并不存在纯粹的感觉，纯粹的知觉也不存在，知觉中必然包含了思维。没有思维，任何知觉无法发生。任何感觉、知觉只有借助于思维才有确定性，否则就会模糊不清。

他们认为所谓不以人为转移的自然界的存在是人所未知的，对人的生活 and 存在并无现实意义。人们平常谈论的自然界是由人所认识、由数学和自然科学所阐述的，它同自然科学一样是人的思维活动本身所构造出来的。

马堡学派象实证主义者一样企图超越形而上学和本体论意义上的唯心主义，宣称他们的哲学并不是一种形而上学和本体论，而只是一种科学认识论和方法论。

四、纯粹思维利用数学和逻辑创造对象世界

纯粹思维怎样创造存在、认识对象呢？柯亨等人把作为数学研究对象的数当作纯思维的产物，并由一切其他科学都可以数学化进而断言它们的对象以至整个对象世界、自然界都是纯粹思维的产物。

现代自然科学就是数学的自然科学，而无穷小概念则是数学的基本概念。物体的运动和过程意味着它们具有连续性，而连续性又是由无限多的时空的无穷小因素构成的人所感觉到的一切事物也可以用无穷小的运动来解释。物理学家所说的物质并不是被感觉到的实在，而只是一种假设，而这种假设只有用数学的方法才能证明。一切认识对象以及作为对象世界的整个自然界都应当而且只能从作为数的基本概念的无穷小中找到自己的实在性。只有数，更具体地说只有无穷小概念才是真正实在的。

既然数是一切自然和社会对象的基础，那么数学方法必然是一切科学的基本方法。一切自然科学都不过是继续和发展数学所发挥的方法论原则。与毕达哥拉斯把数看做是本体论的单位的做法不同，在柯亨等人的哲学中，数是纯粹思维的产物，不是作为实体性的存在，它既不是“物”也不是关于物的抽象概念，而是纯粹思维借以建立某一体系的成分、环节。每一数都不是反映了某一对象及其性质，而是相对于整个体系以及体系中的其他成分、环节而获得意义。

他们继承康德关于知性创造自然对象并给自然以规律的观点，但把逻辑范畴当作纯粹思维的创造。这些逻辑规律和范畴既是事物的实在性的标准，也是任何科学原理的真理性的标准。范畴只适用于某一理论体系。随着理论体系的改变，某一科学领域中应用的基本概念、范畴也要改变。康德的范畴是先验的，具有永恒、固定的意义，范畴主要只涉及知识的形式，他在一定程度上承认知识的内容具有客观来源。但在柯亨等人看来，知识的形式和内容均出

于纯粹思维的创造，它们都是纯粹主观的、相对的东西。

第四节 文德尔班和弗莱堡学派

一、文德尔班和弗莱堡学派活动概况

威廉·文德尔班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）是一个职业教授，曾先后任教于苏黎世、斯特拉斯堡、海德堡等大学。1894年起曾任斯特拉斯堡大学校长。晚年逐渐转向新黑格尔主义。其主要哲学著作有：《序曲论文集》（1884）《历史和自然科学》（1894）、《论自由意志》（1904）、《哲学概论》（1914）、《古代哲学史》（1888）、《近代哲学史》（1878—1880）。

文德尔班的学生海因利希·李凯尔特（Heinrich Rickert, 1863-1936）是弗莱堡学派后期的主要代表。1888年他在斯特拉斯堡大学获哲学博士学位。后来先后任教于弗莱堡大学和海德堡大学。主要著作有：《认识的对象》（1892）、《自然科学概念形成的界限》（1896）、《历史哲学问题》（1905）、《哲学体系》（1921年第一卷）等。

弗莱堡学派先后以弗莱堡大学和海德堡大学为活动中心，二者均属于德国西南部的巴登州，故它又称海德堡学派，或西南学派或巴登学派。在继承和改造康德的先验论以及重新解释康德“自在之物”概念方面，弗莱堡学派同马堡学派很是类似。但马堡学派把客体当做主要对象，从对数学的自然科学的研究中发挥了康德的先验逻辑学说；弗莱堡学派则把先验主体本身当做主要研究对象，从对主体的研究出发来研究客体及其与主体的关系，发挥了康德的先验心理学，把先验主体对于对象（包括自然和文化对象）的评价当做统一全部哲学的基础和解决全部哲学问题的标准，把对文化历史事件的评价当做哲学的主要内容，把康德的自在之物当做是应当如此之物。弗莱堡学派的主要哲学观点是由文德尔班首先提出的，李凯尔特作了进一步发挥。

二、价值论

据文德尔班说，哲学在古希腊指的是全部知识的总和。随着专门科学陆续从哲学中分离出来，到19世纪末，哲学落到象李尔王那样只剩下一个乞丐的讨饭袋的地步。文德尔班既否定把哲学当做无所不包的形而上学的倾向，也反对用专门科学取消哲学的企图，认为哲学有其特有的领域，即研究有关宇宙人生的一般问题。哲学要从像自然科学那样回答对象是什么的问题改为研究事物应是什么的问题，即有判断问题改为评价问题，一句话，把价值和评价问题当做哲学的根本问题。

文德尔班认为哲学解释作为价值的一般理论，哲学的任务就是从价值的角度出发，对知识进行评价，从而建立事实的领域（世界）与价值的领域（世界）之间的联系。事实世界是表象（现象）世界、理论世界，价值世界是本体（自在之物）世界、实践世界。前者固然只是属于主体的表象，后者也只不过是主体的一种公设。相应的，有两种不同的知识，理论（事实）知识和实践（价值）知识。一切关于事实的知识的命题都是表示两种表象的内容的相互归属关系，而一切关于价值知识的命题则表示估价意识（主体）和被估价的对象的关系。前者都是普通的逻辑判断，它们决定着事实与事实的关系，丝毫不混杂主观因素；后者表示主体对于对象的估价和态度，这类命题完全取决于主体的情感和意志，主体对对象的赞成或不赞成的态度，以及对象是否符合主体的目的，而丝毫不牵涉到事物（或事实）的特性本身，不牵涉到它们之间的关系，这类命题没有逻辑上的意义，只有伦理学和美学的意义。

但事实命题归根到底从属于价值命题，它们也要以价值观念为根据，也包含价值的因素。任何知识的标准都是价值，而价值是由主体的情感意志决定的。为了回避价值论和知识论的主观主义和相对主义，文德尔班提出了他关于普遍价值的学说。他认为，除了作为特殊的估

价主体的特殊意识以及与之相应的特殊价值外，还存在着作为一般估价主体的普遍意识（标准意识）以及与之相应的普遍价值（标准价值，价值规范）。特殊的价值是心理学研究的对象，而普遍价值是哲学的研究对象。哲学就是关于普遍价值的学说。

文德尔班的普遍价值的理论主要是依据康德关于实践理性的学说，他的普遍价值不外就是康德作为最高道德原则的“绝对命令”。与康德伦理学把上帝当做道德行为的保证类似，弗莱堡学派也把上帝作为秩序的最后根据。

三、论自然科学和社会历史科学的对立

弗莱堡学派以价值论为主要方法论基础来解释社会历史事件，把它们同自然科学完全分离开来，既否定自然科学的客观和实在意义，又否定社会历史事件的普遍意义。

自然科学是研究事实世界的科学，自然科学的概念属于事实知识；而社会科学则研究价值世界，属于价值知识。从研究的方法和目的来说，二者之间有着原则的区别。前者利用由特殊到一般的方法（普遍化的方法），目的是寻找自然界中的“规律”、“齐一性”、“共相”、“不变的形式”；后者所利用的是对特殊的、具体的事件进行描述的方法（个别化的方法），目的在于把某一过去的事件栩栩如生地再现于当前的观念中。

李凯尔特站在唯名论的立场上，认为一般不可能是真实的存在，因此把掌握一般作为认识目标的自然科学就不可能反映实在。自然科学理论愈完善，其离开现实也就愈远。只有社会历史科学才能达到实在。因为它们采用个别化的方法去描述具体的、特殊的历史事件，而事物的真实存在正是其作为具体的、特殊的事件的存在。社会历史研究不是离开现实，而是达到现实。但对个别的、特殊的历史事件进行描述、评判并不是指出其客观实在性，而是指出其价值，价值是社会历史科学的标准。文德尔班说，“一个事件只有当它凭借它的个别意义而直接地或间接地与价值发生关系时候，才成为历史事件”。

弗莱堡学派对价值的解释具有非理性只有色彩。其突出表现就是否定社会历史科学的任务是研究和发现社会历史的规律，而把它归结为对于孤立的历史事件进行伦理学和美学的评价。他们以及整个新康德主义的历史哲学是与历史唯物主义相对立的。李凯尔特更是把历史唯物主义解释为经济决定论，认为它“把全部历史变成经济史，然后再变成自然科学”。

第五节 新康德主义的伦理社会主义

伦理学社会主义是新康德主义者用来反对科学社会主义的意志主要理论，它的基本特点是认为社会主义的理论基础不是马克思主义的历史唯物主义，而是康德的伦理学；社会主义的真正奠基人不是马克思，而是康德。

伦理学社会主义的基本论点和理论前提，早已由马堡学派和弗莱堡学派的哲学家提出、两派都反对唯物史观，都企图从伦理道德观念出发来解释社会历史，把历史的进步归结为道德观念的进步。最早提出伦理学社会主义基本思想的是柯亨。他认为马克思主义的社会历史观有片面性，只注意了经济的社会，忽视了道德原则对社会的影响。在他看来，惟有道德原则才是社会发展的真正的原则。他认为社会主义是一种理想的社会，其特点就是康德的“绝对命令”的道德原则成了人们的普遍的行为准则。因此，他认为康德的伦理学就是一种社会主义理论。沃伦德尔、伏尔特曼等教后期的新康德主义者系统地论证了伦理学社会主义，并企图将伦理学社会主义直接用之于他们的改良主义的政治实践。

第四章 马赫主义

本章概述

被称为第二代实证主义的马赫主义继承近代经验主义传统，从 19 世纪末现代物理学革命中获取营养和启示，把哲学归结为科学的认识论，主张取消现象以外的存在和本质问题，用所谓非心非物的中性东西——要素（现象，现象之间的关系）取代传统哲学作为实体的心或者物，把物质和精神统统纳入科学和人类认识所及的经验世界，取消因果联系，将哲学的任务说成是为了实用的目的而描述要素之间的函数关系，在西方世界以及俄国产生了广泛的影响并受到曾经一度是热烈的欢迎。本章主要介绍马赫、阿芬那留斯和彭加勒的生平及核心思想。

第一节 马赫主义概况

一、马赫主义的思想来源和理论特征

从思想渊源说，马赫主义是近代经验主义传统的继承者。马赫承认他在哲学上走的是从康德出发返回到贝克莱和休谟的路线。马赫主义虽把经验当做哲学的出发点，但认为经验既不是上帝在人心中所引起的感知和观念，也不是除此主观的心理意识，而是超出了心物对立的中性的东西。他们试图建立一种超越传统哲学的唯物唯心对立的中立的哲学。他们主张取消现象范围以外的存在和本质问题，认为科学和人类认识所及的世界就是经验世界，物质和精神、主观和客观的区别只是经验内部的区别。他们抛弃建立一种将各门具体科学联系起来的、无所不包的综合的哲学体系的企图，同新康德主义马堡学派一样，把哲学归结为科学的认识论。马赫主义可以说是 19 世纪末出现的现代物理学革命的产物。后者是自然科学发展中一场更为时刻的变更，它极大地促进了哲学思维方式的变更。由于马赫主义对老实证主义有所变更和发展，因此人们把它称为第二代实证主义。

二、马赫主义产生和流传概况

马赫主义是 19 世纪末出现的一种通过恢复和更新经验主义来超越传统形而上学的国际性思潮的组成部分。当时物理学中发生的革命推翻了以往自然科学关于世界、物质的概念，也动摇了孔德等人的描绘世界图景的综合哲学体系。马赫主义一方面继承了实证主义的基本哲学观点，另一方面又企图对当时自然科学的新变化作出解释。

由于马赫主义以体现自然科学的最新变更为旗号，主要代表人物多是当时杰出的自然科学家，因而它很是投合了许多关心科学和进步的西方知识分子的心态，被他们当成最新科学哲学。在德奥等国哲学流派中，马赫主义不仅把老实证主义挤到了后台，也夺得了新康德主义一度占有的主导地位。在西方其他国家也兴起了一股马赫主义热。马赫主义哲学家中多数人政治上比较开明，有的还表现出支持工人运动和社会主义的倾向。20 世纪初，马赫主义在俄国成了最时髦的哲学流派。当时，马克思主义和马赫主义的论争已由哲学上的论争转化成了是否还应进行革命的政治斗争。列宁的著作《唯物主义和经验批判主义》对马赫主义的批判在很大程度上具有政治批判的意义。

第二节 马赫的要素一元论

一、马赫的生平活动和其哲学的基本倾向

恩斯特·马赫（Ernst Mach, 1838-1916）出生于捷克的一个教师家庭初在其父的指导下学习小学和中学课程，15 岁进中学读六年级，毕业后进维也纳大学攻读数学和物理，22 岁

毕业并取得博士学位。毕业后作过家庭教师，在维也纳作过编外讲师。1864 年成为格拉茨大学数学教授，1867 年起任布拉格大学物理学教授并曾两度出任校长。

马赫被认为是现代西方最早的科学哲学家之一。他以批判的态度对科学史（主要是物理学史）作了认真的探讨。他认为科学史不只是为了了解历史，更是为了促进对科学现在和未来的了解，从而促进科学的发展。他把自然科学和哲学研究结合起来，企图为自然科学的理论和方法寻找哲学的立脚点。他对当时旧的机械论和对科学和理性进行批判的非理性主义都加以否定和批判。主要著作有《动觉理论大纲》（1875）、《感觉的分析》（1886）、《认识和谬误》（1905）。

二、世界要素论

马赫企图超越包括唯物主义和唯心主义在内的传统形而上学的哲学框架，去建立一种将各门自然科学统一起来的认识论和方法论，为各门不同的科学找到共同的基础。他的理论采取了世界要素论（或称要素一元论）的形态。

马赫否定科学研究的对象是人以外的物质世界，认为无论是心理学或物理学，都只与人的意识（表象、感觉）相关。物理学所研究的物体不是存在于人的意识之外的客观对象，而只是人的感觉之间的联系。感觉（或者表象）不是物或物体的映象，相反，物倒是感觉之间的联系的符号，物是感觉的复合。这种思想在逻辑上必将得出整个世界都是我的感觉的主观唯心主义和唯我论。因此后期他提出要素论。

他说“现象可以分解为要素，就这些要素被认为与物体（身体）的一定过程相联系，并为这个过程所决定而言，我们称其为感觉”。不是自我、而是要素（感觉）是第一性的。颜色、声音、温度、压力、空间、时间等等人的各种感觉（要素）以各种各样的方式相互结合起来，在这种结合中，有的部分变化不定，转瞬即逝；有的部分则相对稳定和恒久。后者被铭刻于记忆，被表现于语言，被称为物体。所谓物体、物质无非是感性要素相对稳定的复合体，是各个要素（感觉）之间的某种合乎规律性的联系。传统哲学中往往被当做精神实体的“自我”同样是要素的复合体。科学的任务就是探求要素之间的联结方式。

要素是一种非心非物，或者说超乎心物对立的中性的东西。要素本身并不是指精神或物质实体，而只是一种假定，一种函数关系。虽然要素就是感觉，但只有当要素处于一定的心理和物理的联系之中才是感觉。马赫把要素分成三类：物理要素，如颜色、声音等；生理要素，如神经系统，视网膜等；心理要素，如意志、记忆、印象等。三类要素并非独立存在，而是相互影响。同一要素，在一种联系上是物理的东西，在另一种联系上则是心理的东西。心理的东西和物理的东西之间的界限是实用的和约定的，它们之间的不同不是性质的不同，而是要素之间的结合方式不同。

三、思维经济原则

思维经济原则是马赫主义认识论的根本原则。在阿芬那留斯那里，它被称为“费力最小的原则”，即把客观物质世界、客观必然性、因果性等都从经验中“清洗”掉了，剩下的只是没有被它们“玷污”的所谓纯粹经验。

马赫认为为了使人适应环境，有效地进行生存斗争，就必须使人的思维和科学活动成为最简单、最便捷的活动，成为生物学的经济活动。人类的知识和技能的发展就是思维经济原则应用的发展。思维经济原则的基本内容简单说来就是用尽可能少的思维取得尽可能多的效果。这正像精明的商人用尽量少的资本、付出尽量少的劳务、花费最少的时间而赚取尽量多的利润一样。科学和人类认识的作用在于模写和预测经验事实，以代替经验、节省经验。一

种科学理论越是能代替更多的经验事实，越是简便、越是经济，就越有利于使人适应环境，从而就越是符合生物学的经济原则，即思维经济原则。而节约思维、促进人对环境的适应，正是科学的根本目标。

马赫否定概念对本质的认识与经验对现象的认识这二者之间的区别。在马赫看来，概念只是人的一种反应活动。科学家在对经验事实进行直观时，由于连续观察到众多的同类的经验事实，由于连续性原则的作用，便形成了一种经济地描述这些事实的反应系统，概念就是这样形成的。复杂的概念无非就是复杂的反应活动。它们都可以还原为对感性要素的观察，与感性经验并无原则区别。正是基于这种观点，他强调物理学等自然科学只能是描述性的，而否定达到对自然现象的本质的认识的物理学，认为后者只能是假说性的。原子同上帝和灵魂一样不是经验中现有的东西，不能作为经验事实来描述。他要求将一切不能由经验证实或证伪的本质、实体、自在之物等都当做不经济的东西加以抛弃。

四、函数关系论

马赫的世界要素论把科学和人的认识所及的世界归结为要素的复合，在这样的世界中，不可能存在不以人的感觉为转移的客观必然性；事物之间的因果联系也只能是相对的，没有客观和必然意义。科学和人的认识的任务不是去发现客观必然性和因果性，而是按照思维经济原则对感觉经验范围内的事实及它们之间的相互联系加以描述，也就是把传统哲学和科学所论及的因果联系等自然事物的联系当做感觉（要素）的依存关系来描述。马赫把这种依存关系归结为数学上的函数关系。他不仅主张用函数关系来取代传统的因果论，而且主张把整个世界的存在都看做是函数关系的存在。

马赫认为在生物学领域，尽管可以用目的性来解释，但因果性原则仍被保留下来。进化论对生物现象的解释就与生物学家和化学家对物理现象的解释非常类似、马赫通过对许多具体的科学事例的剖析，指出每种有机体和它的组成成分都服从物理学规律。他企图用因果性原则来解释包括有机界和无机界在内的自然现象。无论在广义无机界或有机界，都应当用事实或现象之间的相互依存关系来解释。马赫是按照休谟的现象主义来解释因果性的。他认为因果性是人的心智的产物，只有逻辑的、假设的意义。他企图把因果关系表述为数学的函数关系。而用函数概念来表达现象（要素）之间依存关系之所以精确在于函数是根据精确的计算建立的，它既可以排除旧的因果概念中存在的主观、片面的因素（因为它不把因果关系当做心里联想），也可排除旧的因果概念可能导致的“形而上学”（因为它只是对要素的依存关系的描述，而不把超经验的物自体等当做原因）。

马赫在一定程度上确实看到了旧的机械因果决定论的缺陷：往往把因果关系简单化，忽视了事物的因果联系中所包含的多方面的复杂情况。但是，函数关系所表现的自变量与应变量之间的对应关系并不等于因果关系。有些因果关系可以用函数表达；有些因果关系尚不能用函数关系表达；而函数关系式也并不都是因果关系。更为重要的是，函数式只能用来表达某些因果关系，并不是因果关系本身，它也不能向人们解释和帮助人们发现因果关系。

第三节 阿芬那留斯

一、阿芬那留斯的生平活动

阿芬那留斯 (Richard Avenarius, 1843-1896) 出生于巴黎一个书商家庭，曾先后在苏黎世、柏林、莱比锡研究生理学、语文学和哲学，获莱比锡大学哲学博士学位，1877年起任苏黎世大学哲学教授，直至逝世。他的主要著作有《哲学——按照费力最小的原则对世界的思维》(1876)、《纯粹经验批判》(1888—1900)、《人的世界概念》(1891)、《关于心理学对象的概

念的考察》(1894—1895)。他在 1877 年创办了《科学哲学季刊》。这个杂志对于促进经验批判主义的流传起了很大作用。

二、对经验的批判

他既不同意唯物主义反映论把经验看做客观对象的主观映象,也反对以外唯心主义把经验看做纯粹的主观内省。他的经验批判要“清洗”掉夹杂在经验概念中的一切与经验无关的内容,使经验成为“纯粹经验”或者“完全的经验”。夹杂在经验概念中的非经验内容有两类。一类是有关估价的,即人们把自己对于对象所作的伦理和美学的评价(对象好坏、美丑等)当做是对象本身的特性;另一类属于拟人化的,即在人类知识发展的最初阶段,人们往往用拟人化的观点来解释自然,把人的特性当做自然对象的特性。

阿芬那留斯的经验批判主义既要求从经验中“清洗”掉作为经验的客观基础的外部世界及其因果性、必然性等客观联系,又要求“清洗”掉评价的研究;拟人化的等主观的内容,那么在经验概念中所剩下的就只是超乎二者之外的第三种东西,即既可以成为物理的东西、又可以用为心理的东西的纯粹经验。它是一种申述的、经验的分析概念,在这种申述中没有掺入任何非经验的东西,因而这种申述本身不外就是经验,没有越出经验之外。这种观点正是休谟主义的翻版。在他看来,传统唯物主义的以人为转移的物质概念是空洞的抽象;以往哲学的实体不过是主体用来将各种变化联系起来的一种“理想的点”,并不是什么独立存在的东西。存在的本身实体,而是感觉。

三、自然的世界概念和原则同格论

阿芬那留斯称其经验批判主义的世界观为“自然的世界概念”。他认为环境(包括他人)与我的思想和感觉同在。自我和环境是同时由我的经验(思想和感觉)发现的。离开了我的经验既谈不到自我,也谈不到环境。它们都是被当做属于某种经验的东西来体验的。

他的自然的世界概念由经验和两种要素构成。经验的内容指已被发现的东西,即自我、环境及其组成部分(包括他人)、经验各部分的依存关系。经验实际上是指自我的经验。假说所指的主要是自我对周围的人的运动(例如说话)所赋予的那种意义。换言之,我们必须假定周围的人也像我一样同这个环境发生依存关系,同我一样说话和行动。因而他们同我一样具有其各自的自我及环境的经验。自我和他人在这方面原则上完全平等。为了研究自然的世界概念,既可以从自我出发,也可以从周围的任何人出发。

原则同格论就是指经过“清洗”后的“完全的经验”中或者说自然的世界概念中的主体和客体的关系。原则同格论的基本观点就是认为作为主体的自我以及作为对象的环境处于不可分割的同格、即相互依存关系之中。自我与环境总是被一起发现的,没有主体就没有环境,没有环境也没有主体。正像自然的世界概念中的经验不只是个人经验、也包括他人经验一样,作为原则同格的中心项的也不只是个人的自我,还包括他人的自我。

阿芬那留斯企图以原则同格论的观点来超越唯物主义和唯心主义的形而上学。他认为二者都把主体和客体(自我和环境)的关系当做从属关系,把由纯粹经验所统一的世界分裂为二。

四、生命系列规律说和反嵌入论

如果说自然的世界概念和原则同格论主要是表现了阿芬那留斯的世界观的话,生命系列规律说和反嵌入论则主要表现了他的认识论。他把人的认识过程分为独立的生命系列和附属的生命系列两个过程。前者是指中枢神经系统(C)与环境的刺激(R)之间的刺激和反应

的过程。即包括 R 作用于 C，使 C 平衡遭到破坏；恢复平衡的过程；平衡得到恢复这三个阶段。C 的平衡状态就是维持生命的理想状态。这一破坏和平衡的过程只是人的大脑中所发生的生理过程，与人的意识、心理活动无关。后者是指与前者相类似的意识和心理的平衡的破坏与恢复的过程，即从不熟悉的东西引起人的不安，破坏了人的常态，到人力图理解和熟悉，最后消除不安，恢复常态的过程。他强调不能人的心理反应是对物理刺激的反应，不能把 R 作为自在之物。在他看来，感觉、知觉等经验内容（E）是 C 系统所引起的，C 的确受 R 的刺激，但 E 并不是 R 的产物，更不映 R。在 R-C 与 C-E 之间存在着依存关系，但这种关系是函数关系，不是因果关系。

阿芬那留斯关于生命系列规律说在认识论上的实质主要在于：它否定了人的感觉、思想是对不以人的意志为转移的客观对象的映象，否定了人的正确认识是主观符合客观，而把感觉、思想仅仅当做是人在受到外部刺激以后所作出的生物学的反应，即人的生物有机体应付环境的刺激的手段。某一种思想、观念只要能用来应付环境，或者说恢复有机体的平衡，那不管它们是否符合实际，都应当加以肯定。例如，小孩将花朵在风中抖动的事实解释为花怕冷从而使小孩的神经系统恢复了平衡，它与其他能使人恢复平衡的解释具有同样的价值。

生命系列规律说从正面阐述了他的认识论观点，而对嵌入论的批判则表现了他对传统认识论、特别是唯物主义反映论的批判。所谓嵌入，指的就是把知觉与其对象相分离而置入人的意识中的现象。唯物主义反映论承认对象（外部世界）不以人的意识为转移而存在，对象的映象存在于人的意识之中，这就出现了对象与关于对象的映象相分离的情况。唯心主义同样是嵌入论因为它们都以主客分离为前提，而主客二元分离正是嵌入论的基本特征。他则把主体和客体都归结为同一的纯粹经验。

第四节 彭加勒的约定论

一、彭加勒的生平活动

彭加勒（Jules Henri Poincaré, 1854-1912）是法国著名数学家、物理学家和天文学家。他出生于法国的一个名门望族，早年对自然史和古典文学感兴趣，后来学习采矿工程，但热衷于数学。1879 年获巴黎大学博士学位，并到加因大学讲授数学分析。1881 年转入巴黎大学，讲授数学、物理和天文。他写了大量数学和物理学论著，对数学中的微分方程、数论和代数有较大贡献。1887 年被选入法国科学院，1906 年成为法国科学院院长，1908 年被选为法兰西学院院士。

彭加勒哲学观点的形成与他对自然科学的研究分不开，特别是受到他的数学研究的影响，他企图对自然科学的成就作出哲学论证，主要哲学著作有《科学与假设》（1902）、《科学的价值》（1905）、《科学与方法》（1908）、《最后的思想》（1913）。

二、科学的唯物主义和实在论

彭加勒受科学实在论的影响较大，他承认科学的对象是不以人及人的认识为转移的自然界，科学家的目的是尽可能多地发现宇宙的秩序，科学家应当根据事实并对这些事实作出归纳和概括。应当把实践（科学实验）当做认识的来源和真理的标准。

但是，彭加勒并没有赞成传统意义上的唯物主义，当他对事实、客观性、实在性等的意义作出进一步的解释时，他的观点毋宁说更接近实证主义，因为他认为它们都只能存在于人的思想中。在他看来，我们所称为客观实在的东西，归根到底是为一些思维着的人所共有的，也可以为一切人所共有。而且能够作为这一共同方面的只能是用数学定律所表达的和谐。这种和谐就是我们有可能达到的惟一的客观存在，惟一的真理。实在、客观存在都是相对于人

的意识、思想（主体）而存在，离开后者，它们就失去意义。离开了人，自然是纯粹的虚无。

三、约定论

它是彭加勒关于科学理论的性质的观点，其基本思想是：科学的概念、理论、原则等等只是一些经验符号、记号，不是客观实在本身的反映。它们不是起源于具有客观基础的经验，也不是先天的，而是科学家们彼此约定的，是由于大家同意才发生作用的。非欧几何的出现证明过去被认为必然真实的欧氏几何并不具有必然真实的特性。几何公理也并非来自经验，因为几何公理是精确的，而经验的东西具有偶然性，往往不精确，因此几何公理只能是约定的。他进而认为一切科学结论在某种程度上都是约定的。因为任何科学原理都是假设，而任何假设总是可替换的。我们究竟使用什么假设，归根到底只能由大家约定。

他一方面认为约定不必依据客观实际而依据人的主观需要，也就是不问其真实与否，而只问对人是否有用、方便。一种几何学并不能比另一种几何学更真实，它只能是更为方便。另一方面他又指出，人们在作出约定时，必须避免矛盾，而且要使约定反映事物之间的关系，这种关系就是科学中的约定所反映的实在。约定必须参照经验的指引，有时还要进行实验。

彭加勒的约定论是对马赫主义的重要补充。这一理论对现代西方哲学、特别是后来的逻辑实证主义产生了很大影响，他因此被认为是逻辑实证主义的先驱之一。

第五章 生命哲学

本章概述

产生于 19 世纪末 20 世纪上半期的生命哲学思潮，吸取近代生物科学的成果并受浪漫主义的直接影响，既具有非理性主义和直觉主义特征又具有一定的现代科学色彩，它以对内在于并激荡着整个世界的生命——即作为主体对自己存在的经历、体验和领悟的心灵的内在冲动、活动和过程——的探索代替传统哲学对世界的物质或精神本原的探究，从对生命的意义的揭示出发来探讨精神生活、文化——历史和价值问题，在 20 世纪头二十年里在西方世界产生了非常引人注目的影响。本章主要介绍狄尔泰、齐美尔、柏格森的生命哲学思想。

第一节 生命哲学概况

一、生命哲学的基本特征

生命哲学是 19 世纪末至 20 世纪上半期在德、法等国流行的一种具有非理性主义特征的哲学思潮。它把揭示人的生命的性质和意义作为全部哲学研究的出发点，进而推及人的存在及其全部认识和实践，特别是人的情感意志等心理活动，再由人的生命和存在推及人的历史和文化，以至人与周围世界（社会和自然）的关系。换言之，由对生命的揭示而推及对整个世界的揭示。

生命哲学家都不把生命看做是物质或精神、感性或理性的实体，而看做是主体对自己存在的体验、领悟，也就是心灵的内在冲动、活动和过程。他们都强调生命的变异性和创造性以及作为人的生命的体现的心灵世界的独特性，并由此强调说明科学和物理科学的差异性，特别是人文科学和自然科学以及它们的研究方法的差异性。他们都强调生命和激情对理性和经验的超越，从而具有非理性主义倾向，但又并未完全否定经验和理性在一定范围内的作用。

从基本思想倾向说，生命哲学与以叔本华和尼采为代表的唯意志主义有很大共性。事实

上，他们也因其生活意志和权力意志均属生命意志而往往被归属于生命哲学家之列。另外，生命哲学的生命也可以理解为与死亡相对立的生存，因而生命哲学在一定意义上将引向当代存在主义。

二、生命哲学的由来和主要类型

对生命现象从哲学上进行研究和阐释在西方由来已久、古代和近代哲学家对心物关系的探讨在一定意义上也是对生命的研究。但这些哲学家都是把对生命现象的研究当做自己哲学构架中的一个环节，本身并不构成一种哲学思潮。这样的思潮最早出现于 19 世纪末。当时西方科学和文化发展开始出现一系列重要变更。近代生物科学的产生促使人们对生命现象有了新的认识；（以歌德、赫尔德、施莱格尔等人为代表的）浪漫主义文艺运动发扬并突出了西方思想中强调生命和激情的传统，超越了囿于形而上学的近代理性主义的视界。这二者促使人们从哲学上重新研究生命现象，并促使这种研究发展成为一种重要的哲学思潮。

生命哲学主要有生物学倾向和历史—文化倾向两种在类型。前者试图用运动变化和整体联系的观点说明生命现象，伯格森是其主要代表。后者主要从人的生命的历史和文化意义的角度来进行哲学思考，生命在此大体上是指人的生活经验。生命不是作为一种外在地给予的对象，而是人的存在的直接和内在的呈现的过程，是作为反思主体的人内在地体验和领悟到的生命。生命的形态往往是合目的性的，即追求有待实现和达到的价值。狄尔泰是这类生命哲学的主要代表。

三、生命哲学的演变和流传

浪漫主义运动被公认为生命哲学思潮的直接先驱。它在德国造成了一种崇拜生命力的思想文化氛围，启发和促进了生命哲学家们从对生命的意义的揭示出发来探讨精神生活、文化—历史和价值问题，并把这种探讨当做全部哲学的核心。

就较为严格的意义说，19 世纪末 20 世纪初的德国生命哲学主要是指德国哲学家狄尔泰、齐美尔、奥伊肯等人的学说。这些人的影响在 20 世纪头 20 年里特别引人注目，后来其地位被现象学和存在主义所取代。但狄尔泰的学说在被冷落了几十年后重新成了西方当代哲学的热点，其影响与日俱增。

与德国生命哲学思潮的形成大体同时，在法国也出现了类似的思潮。法国生命哲学之集大成者伯格森的理论在整个西方世界发生了极为广泛的影响。

第二节 19 世纪末 20 世纪初德国的生命哲学

一、狄尔泰的生命哲学

1、狄尔泰的生平活动。狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）是德国最具代表性和深远影响的严格意义上的生命哲学家。他出生于一个笃信宗教的家庭。父亲有某些泛神论倾向，母亲有较高艺术素养。家庭环境使他从小就将对上帝的崇敬与对大自然的生命力的信念完全融合在一起，他的世界观的形成也与他对生活 and 艺术的热爱不可分割。他先后在海德堡大学和柏林神学院学习神学。康德、黑格尔、施莱尔马赫、荷尔德林、莱辛以及其他浪漫主义思想家的著作对他影响最大。曾在著名历史学家兰克的引导下研究过历史。大学毕业后先后在巴塞尔、基尔等大学任教，1882 年回到柏林接替洛采的柏林大学哲学讲座教席。他的主要著作有《关于人、社会和国家科学历史的研究》（1875）、《精神科学导论》（1883）等。

2、历史理性批判。狄尔泰青年时期在哲学上走过一条由黑格尔转向康德的道路。发挥和改造康德对理性的批判是他的哲学理论的出发点。他要求以历史理性批判取代康德的纯粹

理性批判。他认为人文科学（精神科学）与自然科学有着原则的区别。后者是人以外的存在，对之只能以外在的方式加以研究，不能真正为人所知；而前者则是人本身的精神（心灵）活动的产物，人文科学的对象是由人的精神直接体验到的内在实在。在狄尔泰看来，人文科学只能以对生命的体验、表达和理解为基础，其对象实际上揭示整个人类的生命现象，而人的精神活动正是其生命的体现。

与新康德主义只注重自然科学与人文科学在方法论上的区别不同，狄尔泰认为二者之间更重要的是在内容上的区别，而且二者方法论上的不同也正是由于它们所研究的内容不同。他也像文德尔班等人一样企图把各门人文科学统一起来。但他认为这种统一的基础不在其方法，而在其内容。这种连接和统一的基础正在于它们所面对的是统一的生命或者说精神生活的世界。

3、生命及其历史性与时间性。广义地说，狄尔泰的“生命”一词泛指人类个人和集体生活的整个范围，包括它们的表现、创造以及人类的社会组织、文化成就，人心向内于向外的一切活动（特别是人的非理性的和本能的精神活动）等等。他把心理学看做是一种关于历史的生活经验的科学。生命就是人的生活，而生活就是人的经验，即人的全部精神生活，其中主要是指人对自己的存在的内在的体验。

他特别强调生命的时间性和历史性。生命是以人类的永恒的历史为背景的，它其实就是历史的生命、社会的生命。生命的本质只能到历史性的存在中去寻求，也就是只能在历史的进程中才能领悟生命的真谛。他把社会历史问题当做哲学研究的根本问题，因为社会历史就是生命在时间里的延展。生命的首要特征是它的时间结构。我们所经历到的生命时间不是一连串细小而不连结的时间单位，而是一个人一生连续不断、由生到死所限定的境遇，每一瞬间都伴随着对过去的意识和对未来的期待。对每一个人来说，生命就在他的活动中表现出他独具的特征。个人的生活构成一个体验中心。但每一个人同时又是无数交叉系统中的一个点，无数个人聚成生命之网络，汇成生命之巨流，而生命本身就在他们中间实现为社会的、历史的实在。

4、解释和理解。狄尔泰认为，历史事件之间的关系是意义关系，而不是像物理事件那样的因果关系。历史是关于在时间中人类所做的和所遭遇的一切，包括人创造的各种典章制度、风俗习惯以及它们的产生和影响、作用等等。历史的意义就在生命的创造活动中。个人对历史的理解必须在客观精神的广阔境遇中才能完成。客观精神又称生命的客观化，它包含语言、习俗、生活的每一形式或风尚、家庭、社会、国家和法律，乃至艺术、宗教和哲学。只有通过生命客观化的观念，我们才得以洞察历史的本质。个人是客观精神的普遍特征的承担者和代表，他既是历史的存在，创造、享受着历史，同时又理解着历史。理解和解释是贯穿整个人文科学的方法。正因为生命具有意义，所以需要理解。他认为精神科学对于人类精神的历史表达应当采用特殊的释义学的和批判的技术。哲学问题实际上就是对历史范畴（如时间性、历史性、意义等）的阐释、这些范畴不是先天的形式，而是源于生命本身并表达了生命在时间延续中的结构形态。狄尔泰的这种历史哲学对 20 世纪初德国史学家们产生过深刻影响，他的精神科学方法论成为当代释义学的重要思想渊源之一。

二、齐美尔的生命哲学

齐美尔(Georg Simmel, 1853-1918)出生于柏林，毕业于柏林大学。曾长期在柏林大学任教，后任斯特拉斯堡大学教授。他和狄尔泰都曾经是康德主义的信徒，后来转向生命哲学。主要著作有《历史哲学问题》（1892）、《对生命的直觉》（1918）等。

齐美尔用两个特别的命题来说明生命：“生命比生命更多”和“生命超出生命”。前者指生

命是一个生生不息的创造过程。生命不断更新、发展和壮大自己。时间是生命和有生命之物的根本特征，而僵死的物质无所谓过去、现在和将来，它们以空间为特征。后者指生命从自身创造出非生命的东西，这些东西又具有它们自己的规律和意义。也就是说，生命有超越生命自身的能力。生命根据包括在体验中的形式的原则来创造对象，它为世界创造了艺术、知识、宗教等对象，而这些对象都有其自身的逻辑一致性和意义，独立于创造它们的生命。生命在这些形式中把自身表达出来，这些对象则是生命的审美、理智、实践或宗教的能动性的产物，它们也是生命的可理解性的必要条件。

齐美尔把上述关于生命的创造和超越的观点扩大到解释人类活动几乎所有领域，特别是社会历史领域。他以康德式的提问方式提出了关于历史和历史知识何以可能的问题。他不仅像狄尔泰的历史相对主义一样否定历史秩序的先天性，而且认为历史秩序的形式连续性也是相对的。历史学家并不把实在当做是具有独立性的对象体系，其所涉及的是直接体会到的生命。历史过程没有任何规律性，甚至对社会历史从整体上加以研究也是不可能的。

三、第一次世界大战前后的其他生命哲学

狄尔泰和齐美尔的生命哲学和历史哲学在 20 世纪初以及第一次世界大战以后的德、奥等国产生过很大影响，形成了历史主义和生物学哲学两股思潮。后者的主要代表是克拉格斯，他在其代表作《作为心灵的对手的精神》中从活力论和反理性主义出发强调无意识的原始生命力的创造作用。这种生命力弥漫于作为人的生命的直接体现的身体中。人在向生命的更高表现形式（如自我意识）发展和进步的同时，又意味着某种倒退，因为人越来越离开其具有创造性的原始的生命力。而艺术和道德有助于恢复与原始生命力的直接接触。另外一些追随狄尔泰历史哲学的人，形成了所谓狄尔泰学派，其中较著名的有斯普兰格尔和罗特哈克。

此外，受狄尔泰的历史哲学影响的有斯宾格勒，其著作《西方的没落》使他从一个中学教师一跃而成为西方思想界在第一次世界大战前后最显赫的人物之一。他用生命哲学的观点看待世界历史，提出著名的文化循环论。认为每一种文化形态都像生物有机体一样要青年期、壮年期然后衰老死亡。每一种文化都要经历“前文化”、“文化”和“文明”三大阶段。。这三大阶段循环交替，周而复始。而富有血性、代表生命活力的民族凭直觉意识到历史的宿命并顺应它，以强者的意志去创造历史，必将成为世界主宰，开始新的文化。

在 20 世纪初的德国，另一个颇有影响的生命哲学家是奥伊肯（Rudolf Eucken, 1846-1926）。他是耶拿大学教授，1908 年获诺贝尔文学奖。主要著作有《精神生活的统一性》（1888）、《为精神生活的内容而战斗》（1896）、《生活的意义与价值》（1908）。他反对自然主义和理智主义，强调人的精神生活的独立性和完整性。历史的发展就是精神生活的具体化，是精神生活从分散孤立到内在统一的发展史，而精神生活总要超越自身，达到自由自主的人格。这种人格超出自然的和理智的范围，是二者的统一，与根本的“实在”整体一致。所谓真理，即指内心的精神生活在奋发向上时使表现宇宙和集体的“自我”或“人格”得到实现。他主张用人格、道德为中心的新宗教来代替旧宗教。在这方面，他成为现代宗教哲学中人格主义的思想先驱。

第三节 柏格森的生命哲学

一、柏格森的生平及哲学概况

柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）是 19 世纪末至 20 世纪上半叶法国哲学界影响最大的人物，对现代哲学、科学、文学与宗教都有广泛的影响。他出生于一个音乐家的家庭，早年曾就学于巴黎高等师范，1889 年出版《意识的直接材料》（英译本名为《时间与自由意志》），

获哲学博士学位。1900至1924年任法兰西学院教授。1914年被选为法国科学院院士，1928年获诺贝尔文学奖。其他主要著作有《物质与记忆》（1896）、《创造进化论》（1907）、《笑的研究》（1900）、《形而上学导言》（1903）、《道德和宗教的两个起源》（1932）等。

柏格森哲学以生命冲动为基石，以时间为本质，以直觉为方法，包罗与人有关的一切理论领域。柏格森一方面大体上还保持着近代哲学家的研究框架，仍致力于寻求绝对、实在和不可辩驳的真理，但他企图对传统问题作出新的解释，把形而上学的研究对象从空间转移到时间，强调时间的心理性质。另一方面他又把对世界整体和人的存在的认识推向非理性的直觉，对20世纪各种非理性主义学说的形成和发展起了重要的推动作用。

二、科学与形而上学

柏格森认为近代哲学犯了一个根本性的错误：把最深沉、最内在并且是活生生的绝对实在变成了外部空间对象，把本来不占空间的东西变成为占空间的东西，使哲学遇到种种无法解决的困难。

柏格森与传统哲学的根本区别就在于要以时间取代空间作为形而上学的对象，他认为哲学不是具体科学的综合，它决不能像实证科学那样把心灵生活和内在的生命与空间中的物质对象等同对待，它的对象应是时间——真正的绵延。

绵延难以用语言表达，但是我们每个人都在生活里感受和体验着它。没有绵延也就没有活的生命，没有运动变化。绵延是在知性构成的世界背后的真正实在，哲学要抓住的正是这个东西。我们的精神、意识存在于时间世界里，它是不断创新、变化无穷的。时间是生命的真正本质。哲学必须从生命内部，从时间里把握生命。

柏格森试图推翻传统哲学中一切关于实在与绝对的静止僵化的观点，建立一种“科学的形而上学”，把宇宙看作一个开放的变化、生成的过程而不是一个封闭的体系。其动力是处处蕴藏着的生命冲动。

三、时间与绵延

时间的不重复、不间断性保证了生命的存在、生命冲动本质上是纯粹的时间之流，它每时每刻都在创新，它不可分析、不可定义。

应当区分两种时间。一种是真正的时间，即生活和具体的时间；另一种是科学的时间，即度量和抽象的时间。绵延就是真正的时间，它是纯粹的，不掺杂任何空间要素。而科学的时间则受空间概念的影响。绵延是质的连续不断的变化，没有明显的界限和分离的迹象，纯粹异质，不可估量，只是内在的、心理的过程。而常识的空间是量的积累，同质的单位的相加，无限可分，有度量，是外在的。理智的科学借助符号，用广延性来表达时间，虽可以赋予时间以一种抽象的统一性，但是却牺牲了真正的时间。柏格森强调：纯粹的绵延不是一个量。只要我们企图去测量它，我们就是在用空间取代它。

在柏格森看来，运动就是时间的绵延，与空间无关。因此实证科学借助于符号的统一性和无限可分性来表达时间，也就不能把握真正的运动。运动是一种在绵延中展开的过程，是一种心理上的综合、因而不占空间的过程。

人们内心体验到的纯粹绵延是真正的实在，它不是固定的、永恒不变的本体，而是不可分割的质的变化流，是变化本身。在绵延中，过去包容在现在里，并且向未来持续地涌进，在这种连成一气的过程里，才有生命的永恒性。任何实体性的存在都是人的概念赋予的，真正的实在其实只是倾向、活动、变化而已。

“绝对的运动”、“真正的时间”或“纯粹绵延”，它们是一回事。我们在外在世界里是不可能把握它的，只有在自我意识中凭直觉才能把握它。因为它本身即是心理过程，即是意识之流。

四、“自我”和自我的意识状态

自我正如时间一样可以区分为两种。一种是与环境有关的自我，这是当我们的意识关注着行动、因而也关注着广延性的时候产生的；另一种是我们通过内省达到的内在状态的自我，是当我们把这些内在状态作为活生生的、互相弥漫渗透的东西，作为永远生成着、延续着而不可分离的东西来注视的时候产生的。这两种自我都体现在同一个人身上。前者一般是实验心理学的研究对象，是在空间里的自我，表面的自我；后者是由内心体验到的处在真正时间里的自我，也即绵延。

传统哲学总是追问在我们的情绪、感性知觉背后是否有一个始终如一自我实体，其实这是一个假问题。它意味着把我们的情绪状态等等看做是一些可以分离，因而可以度量的东西，阻碍了对自我进行正确的当下直接的体察。一般实验心理学将经验到的自我切成片段来加以研究，这样只能得到那个表面的自我。人的语言表达也加深了这种错误。因为语言总是要把事物作为间断的可分的东西来表达，而且总用同一个概念来称呼许多心理状态。哲学应努力从绵延出发，把握真正的自我。

柏格森强调，自我的意识状态是一股不断持续的流，只是由于我们的注意力才使它凝固和分开，使其中某些东西突出起来。自我意识状态是一个内容非常丰富的有机统一的境界，每一个意识状态继承和包括了过去所有的意识状态，又宣告了下一个新的意识状态的产生；没有任何过渡，每一状态都伸展、渗透到别的意识状态中。它就是真正的自我，也就是绵延，它具有本原性、创造性、新奇性。柏格森对心理状态之流的描述直接启迪了威廉·詹姆士的“意识流”思想。

通过辨别真正的自我和表面的自我，可以进一步解决传统哲学制造的另一个假问题：自由和必然的问题。从空间出发，只能看见决定论；从绵延出发就能得到关于自由的清晰概念。联想主义心理学认为我们心中陆续出现的种种感觉、情感、观念可以被界说为机械力合成的结果，实际上把天文学等研究外部空间的科学的几何学方法用到心理学研究中来，结果导致认为自我的选择和行动是可以由因果关系来表示的，因而是可以预见的。其实，心理现象是无法预知的。因为深层心理状态是根本异质的。任何两个状态不可能相似，因为它们处在时间之流中，是一个生活过程中两个不同瞬间。任何一个看来似乎是重复出现的感情都是一个全新的感情，“自我”的每一瞬间的转动都是这样的不确定，所以，它是完全自由的，它没有任何固定的轨道，不受任何先决条件的支配。真正的自由是不可预见的，是纯粹的自我创造。自由的活动只是过程而不是确定的事物，因此不能分析它，即不能用带框框的理性概念或逻辑的方法去看自我。如果我们坚持分析它，我们就不自觉地把过程变成了事物，把绵延变成了广延，把自发性降为惯性，把自由降为必然。

五、生命进化与理智的地位

真正的绵延是我们在自己身上体验到的生命，是一种本原的冲动力。这种生命冲动是世界上一切事物生生不息、推陈出新的最深刻的根源。生命创造地进化着，这种进化不是从同质向异质的过渡或单纯同质的相加，而是纯粹的质的创造过程，是质的不断飞跃。“创造的进化”论坚决排斥机械论和目的论的进化论。生命从起源开始，它就是同一冲动的继续，这一冲动分化成各种不同的进化路线。生命进化是发散式的。

柏格森认为，整个宇宙自然的创造都是由于生命冲动促成的。生命冲动产生万物的方式主要有两大类型或者说两种不同的倾向，即产生一切有生命的形式

向上喷发和产生一切无生命的物质事物的向下坠落。这两种倾向的交接点和汇合处则构成生物有机体。

人具有本能和理智两种精神活动方式，其中理智代表了生命进化在这一方向上的最高点。理智并非高于本能，二者只是把握实在的不同方式。本能和理智都是生命冲动在同惰性物质打交道的过程中产生的，两者都与制造和使用工具有关。本能只发现在手头的工具，而理智要努力去完善那些不完善的工具。理智是看出各个物体彼此分离的能力，而物质就是分离成不同物质的那种东西。如果没有理智，物质必是朦胧一片。从认识逻辑上说，物质的起源同理智的起源是一致的。使心灵自己形成理智，即形成明晰的概念的同一种运动，也是使物质自身分裂成为彼此互相排斥的诸多物体。意识越是理智化，物质越是空间化。理智具有抽象性和固定性。它同物质一样具有惰性，它习惯于按照形式，机械地对待每一事物，期望在量的分析中找到一切事物的因果关系，这样它就不能把握流变，根本不适用于认识以绵延为本质的生命。“理智的特征就是天生不能把握住生命”。理智的抽象性和固定性与它借助于语言来活动有关。语言的一大缺陷是用同一个词语来称呼许多不同的东西。经过语言的处理，理智抹杀了事物的个性。

六、直觉——通往实在之路

柏格森为理智和直觉分别划定地盘。理智可以为满足人们的实际利益服务，但不能获得关于真正的实在的本质的知识，理智认识的目的纯粹是为了使用实在。真正能获得关于实在的内在的和形而上学的知识的方法是直觉。直觉不带任何空间性和社会功利性，回到直接的当下而达到绝对。只有使人的心灵从理性思维的习惯方向扭转过来，超出感性经验、理性思维的范围，抛弃一切概念、判断、推理等逻辑形式，甚至不用任何语言符号，才能有达到真正的实在的直觉。

柏格森把直觉与生命紧密结合在一起。凡有生命之处也就有直觉意识这种认知力量。但由于理智的遮蔽，人们只有在十分集中注意力的极少数时刻才能体验到直觉。直觉就其与生命同来说是一种特殊的本能，而本能同生命冲动向上发散的方向一种，所以，直觉能把握生命。直觉就其与时间有关而不与空间有关说，是当下的内心体验，它是一下子置身于具体绵延历程中的那种努力，总是有机地把握而不是分割事物。直觉就是直接意识，是把自己置身于对象之内，以便与其中独特的、从而是无法表达的东西相符合。这种东西即是绵延、生命。直觉地思维就是在绵延中思维。理智通常从不动之物开始思维，尽可能地并列地以不动性来重新构造运动；直觉从运动开始思维，像实在自身那样来安排和想象它。

直觉的产生与记忆有关。记忆不来源于物质，它是独立自存的。记忆是过去的影像的保存，脱离任何具体物质事物。记忆是物质与精神的交叉点，它把物质和精神统一起来，本身并不是物质。只有记忆才是直觉的来源。记忆也同时间的绵延有关、记忆中没有可重复的东西，它记载着绵延的每一瞬间，它们都是独一无二的异质的。记忆滚滚流动，像一团线卷在越绕越大，把过去的意识包含在现在的意识之中。因而在我们面对某个事物的时候，保存在我们记忆里的千万往事和当前的经验彼此渗透，不断堆积，最后浓缩成一个单一的直觉，这时就一下子产生对事物的完整意识。

柏格森的直觉主义就其超越了传统的理智认识方法的局限性来说有其合理性，但他过分夸大直觉的作用，并把直觉同理性完全对立起来，贬低和忽视了理性的意义，从而走向了另一个极端。

第六章 新黑格尔主义

本章概述

产生于 19 世纪末的新黑格尔主义，既继承了黑格尔主义的传统，又吸取了经验主义和现代非理性主义的一些思想，在“复兴黑格尔”的旗号下重新研究、解释或改造黑格尔哲学，它在批判旧形而上学的机械论和理性的片面性的同时，不回避对关于世界的基础、本质等问题的探讨，认为可以通过直觉达到实在，强调联系和整体性，在国家、民族至上观点与强调个人自由和民主权利的观点之间寻求调和，曾一度在英、美和意大利等国流行并产生了很大影响。本章主要介绍新黑格尔主义的概况、以及格林、布拉德雷、鲍桑葵、克罗齐、罗伊斯等新黑格尔主义者的重要思想。

第一节 新黑格尔主义概况

一、新黑格尔主义的基本特征

新黑格尔主义是 19 世纪末在英、美产生和流行，20 世纪上半期、特别是两次大战之间在的、意等国产生强大影响的一个以“复兴黑格尔”为旗号的哲学流派。

该派哲学家既继承了黑格尔主义传统，又吸取了非理性主义等同时代其他西方哲学流派的一些观点。他们对传统形而上学采取批判态度，但往往又不要求取消或超越传统形而上学所研究的关于世界的基础、本质、本原等所谓本体论问题。他们把黑格尔的绝对观念改造成某种具有非理性和经验特征的精神性存在；强调生活和行动（实践）在哲学中的决定意义，将黑格尔的理性思辨的辩证法改造成具有非理性色彩的辩证法；既继承了黑格尔哲学体系中保守性最强的社会政治学说的基本精神，特别是国家至上和民族至上的观点，又企图将其与对个人自由和民主权利的强调的理论调和起来。总的说来，新黑格尔主义在某些方面已有较明显的现代哲学特色，但其基本哲学思维方式尚未摆脱近代哲学的理论框架。

二、新黑格尔主义的产生和流传

作为一种哲学思潮的新黑格尔主义的出现和流行，与 19 世纪末西方各国向垄断资本主义的转化有一定的联系。当时各国自由资本主义制度遇到了深刻的危机，将个人自由和民主权利理想化和神圣化的理性主义传统受到了严重的挑战。各国统治者纷纷要求强化国家机器。反映在哲学上，他们不满意强调原子式的个体的传统经验主义，而对强调整体、绝对的黑格尔主义产生了兴趣。以“复兴黑格尔”为旗号的新黑格尔主义正好体现了他们的这种要求，因而受到他们的欢迎。

按历史年代说，英国新黑格尔主义形成最早。1865 年出版的苏格兰人斯特林的《黑格尔的秘密》标志着英国新黑格尔主义露头。新黑格尔主义之在英国同经验派哲学争夺主导权并取得胜利，是由牛津大学教授格林开始的。在英国新黑格尔主义者中，声望最高、影响最大、实际上充当了他们的领袖人物的是牛津大学研究员布拉德雷。美国新黑格尔主义者主要有罗伊斯·克莱顿，布兰夏德。1905 年狄尔泰的《青年黑格尔》的出版对德国新黑格尔主义的形成起了推动作用，同一时期，文德尔班、那托普、卡西尔、李伯特等一批原来的新康德主义者都转向了新黑格尔主义。20 世纪 20 年代，克罗纳、格洛克纳、拉松等人是德国新黑格尔主义的主要代表。总的说来，新黑格尔主义在德国流行的时间不长，影响也不算大。二战前和二战期间，新黑格尔主义在意大利也较为流行。主要代表是克罗齐和金蒂雷。法国

新黑格尔主义的主要代表有华尔、伊波利特等人，其理论特点是从克尔凯郭尔、海德格尔的思想出发来解释黑格尔。

第二节 英国新黑格尔主义

一、黑格尔主义者格林的哲学

1、格林的生平活动。格林（Thomas Hill Green,1836-1882）是英国新黑格尔主义的奠基者。他出生于英国的一个牧师家庭。1855年进入牛津大学学习，1860年成为该校研究生。1867年以后在该校教哲学，1878年升为道德哲学教授。他除了从事哲学教学外，还致力于教育、政治方面的实际工作。主要著作有《休谟人性论导论》（1874）、《伦理学绪论》（1883）、《关于政治原理的演讲》（190）。

2、康德主义和黑格尔主义的融合。格林在英国新黑格尔主义形成和发展中的作用，在于他对以休谟为代表的经验主义进行了激烈的批判，动摇了它长期在英国哲学中的统治地位，由此引入康德和黑格尔等德国唯心主义哲学，使之在英国站稳脚跟。他认为经验主义者把人的知识还原为一些原始的因素，即孤立的、分散的原子似的知觉，忽视了人的理智（自我意识）的联系作用，不能解释人类知识的可能性。经验主义必然导致怀疑主义。休谟哲学既使经验主义达到了顶点，又标志着经验主义的破产。而这意味着必须转向德国的较有生气的路线。

他要求以德国哲学中强调联系和整体的观点来取代经验主义关于事物的分散、孤立的观点。他认为内在关系体现了事物的本质。一事物只有同别的事物发生内在关系，作为整体中的事物，才可能是实在的。人的自我意识把各种不同事物联系起来才有了内在关系。真正的知识也只能存在于关系中。为了把人的各种知觉纳入关系之中，就必须有自我意识的综合作用。

人的创造活动是无限永恒意识的一部分，是后者的表现。后者（又称普遍心灵）作为惟一的精神原则最后构成或产生了整个自然界。无限永恒意识对整个世界的创造即体现于这些有限意识的创造之中。格林以此把康德的主体的综合作用与黑格尔的绝对精神的发展过程联系起来。他的无限永恒意识实际上就是内在于世界之中的上帝。

3、道德和政治。格林反对穆勒、斯宾塞等人用自然科学方法来解释道德生活的倾向。认为正是人的超自然的精神原则使人具有道德。研究道德应从研究作为其根源的精神原则开始，从形而上学开始。这个精神原则正是作为无限永恒意识的体现的人的自我意识。它不服从因果规律，它在逻辑上是在先的，是自由的，而人的自由正是其伦理道德生活的前提。

决定论和意志自由论都是片面的，为了正确解释人的自由和人的道德行为，应把经验和自然因素的作用与人的自由选择结合起来。人必须对自己的行为负责。格林反对以穆勒为代表的伦理学上的快乐论（享乐主义）。人的道德行为的目应是自我实现而不是追求享乐。人作为道德主体不只是感性有机体，而且是精神主体。人作为精神主体总是趋向普遍心灵，因此人的道德行为实际上是以上帝为目标，或者说上帝是人的一切道德行为的最后根源。

社会和国家是一个有着内在联系的整体，个人只有与他人和社会处在内在联系中才能作为社会真实的一员存在。个人在实现自己的价值、道德上的善的同时促使他人以至整个社会和国家实现善。但格林反对把社会、国家看做是超乎构成它的众多的个人之外或之上的独立自存的东西。它们不是目的本身，它们的作用是创造和维持善的生活的条件，即个人借以最好地发挥其本身的能力和value、使个人作为真正的人活着的条件。社会、国家越是能实现个人的道德理想，就越有存在的理由。现实的国家并不一定符合国家的观念和理想，在这种情

况下，公民们为了维护公共福利和共同的善，可以不服从它们，可以提出加以修改或废止，甚至可以进行反抗。格林在社会政治问题上企图调和主张个人绝对自由的放任主义和主张国家至高无上的绝对主义，这与他在哲学上调和英国经验主义和德国唯心主义一致。

二、布拉德雷的绝对唯心主义

1、布拉德雷的生平活动。布拉德雷（Francis Herbert Bradley）是英国新黑格尔主义的领袖人物。他出生于英国的一个牧师家庭，1865年进牛津大学，1870年任研究员，一直到逝世。因患有多种疾病，从1871年起他一直过着几乎是足不出户的孤寂生活，终生未娶。主要著作有《伦理学研究》（1876）、《逻辑原理》（1883）、代表作《现象与实在》（1893）、《真理与实在论文集》（1914）。

2、布拉德雷的主要思想。布拉德雷在《现象与实在》上篇中接受了康德将现象与实在分离的思想方法，认为物质世界以及与之相关的空间、时间、运动、因果性等都存在矛盾，而矛盾就是背离，意味着不实在；因而它们都只能是现象，不是实在。他在《现象与实在》下篇中肯定并具体论述了精神性的“绝对”的实在性。在精神之外没有、也不能有任何实在，而且，任何东西精神性越多，它就越是真的实在。他与黑格尔不同突出地表现在：第一，在黑格尔那里，绝对精神是一种客观的宇宙精神，在布拉德雷那里，绝对指的是绝对经验。绝对经验是一切存在的基础，它是一切有限经验的有机整体，超出有限的个人经验之外，又存在于这些个人经验之中。第二，黑格尔关于绝对的唯心主义是一种泛理性主义，而布拉德雷的绝对唯心主义具有明显的非理性色彩。绝对经验不仅包含了通过感觉而得到的经验，也包括了主观的情感意志以及神秘的本能体验。

他把感知经验分成三种，即直接经验（低于关系的经验）、相对经验（处于关系之中的经验）、绝对经验（超关系的经验）。它们外表上是一个由低到高的发展过程。直接经验指人所直接感受到的原始的、混沌的经验。相对经验是有了主体与对象、实在与现象之分的经验。绝对经验超出了一切矛盾和对立，一切均保留了自己的个性而又无矛盾地消融于绝对经验之中。

他的认识论带有明显的不可知论、非理性主义倾向。抽象性的观念不能认识具体性的实在。实在只能在本能体验和直觉中达到。他的绝对、实在虽不是正统的基督教的上帝，但仍然起着上帝的作用。

三、鲍桑葵的绝对唯心主义

鲍桑葵（Bernard Bosanquet, 1848-1923）是英国新黑格尔主义的首领人物之一，其影响稍逊于布拉德雷。他毕业并任教于牛津大学，除了从事著述外还广泛参加社会活动。主要著作有：《知识和实在》（1885）、《逻辑—知识的形态学》（1888）、《美学史》（1892）、《逻辑基础》（1895）、《道德自我的心理学》（1897）、《国家的哲学理论》（1899）、《个体性原则和价值》（1912）、《个人的价值和命运》（1913）等

鲍桑葵在肯定实在是一个精神性的整体时强调了这种整体的个体性。后者的表现之一就是每一个人都自成一统，都有自己的世界；世界对每一个人来说就是他自己的世界是由他的知觉所构成的意识历程，是他现在的知觉的一种延伸和规定。不同个人的世界是由类似的判断、推理等逻辑过程构造出来的，有着共同之处。各个个人构造作为对象系统的世界的过程越是发展，他们的世界就越是彼此吻合，以至越来越融合为一个共同的世界，即作为精神性的整体的绝对。在这个统一整体中包含了作为各个个人的世界的相异因素，而在各个个人的相异的世界中又有着共同因素。

认识就是对实在的一种精神构造。局部的真理之所以是真理是因为它们在真理整体中彼此吻合。经验科学的任务是为人们提供关于事实的知识，哲学的任务是揭示已知事实之间的联系的类型，进一步把科学所认知的事实纳入一个总的系统中。

鲍桑葵在政治上主张社会改良，属资产阶级自由派。他明确反对穆勒、斯宾塞等自由派思想家的国家理论。认为国家本身是公共意志的体现，它的最终目的如同它的成员的最终目的的一样，是求得最美好的生活，排除实现普遍幸福的障碍，充分发挥人作为人的能力。国家之采取强制措施正是服从这种目的。因此公民对国家应当服从。现实存在的国家可能存在之中缺陷，至于国家的代理人则更可能倒行逆施。

第三节 美国新黑格尔主义

一、罗伊斯的绝对唯心主义

罗伊斯（Josiah Royce, 1855-1916）是美国新黑格尔主义最有代表性的人物。1875年在加利福尼亚大学获学士学位，曾在德国受教于洛采和文德尔班，回国后1878年获哲学博士学位，先后任教于加利福尼亚大学、哈佛大学，1892年升为教授，1914年获哈佛阿尔福特哲学讲座教席。主要著作有《哲学的宗教方面》（1885）、《近代哲学精神》（1892）、《上帝的概念》（1897）、《世界与个体》（1900—1901）、《基督教问题》（1913）等。

罗伊斯早期的哲学思想倾向于与宗教融合在一起的客观唯心主义。他认为实在是超出个人的局限性的整体观念，即绝对或无限的思想或上帝。个人的思想行为以及作为思想对象三其他一切事物，归根到底都是“绝对”的表现，它们都以绝对为基础，并融化于绝对之中。

他通过分析人类错误而得出整个人类知识体系是一个以绝对、上帝为最后基准的体系的结论。他认为存在（实在）总是由相应的观念表达，只有了解什么是观念以及观念如何表达实在，才能了解什么是实在什么是世界。观念的意义分为外在意义和内在意义。内在意义指观念本身的使命、意向；外在意义指对事物的客观的外部呈现的描绘。观念的外在意义归根到底从属于内在意义，因为观念归根到底总是存在于某种意向背景中。观念的意义不在于反映客观实在，而在于体现人的主观意向。

他在阐述关于世界和个体的理论时，批判了实在论、神秘主义以及批判理性主义的观点。实在论的原子主义只看到杂多的个体性而忽视了整体性，使人们实际上无从判断观念的真假，从而也无从判断实在的真假。神秘主义的绝对整体主义抹煞了杂多的、有差异的个体，使绝对变成了某种不可知的虚幻的东西，因为绝对只有借有限的观念才能被认识。康德、穆勒等人的批评理性主义用可能的经验来论证存在的可靠性，实际上也不能但对实在作出适当的解释。

他认为应把实在既看作是个体又看做是绝对，即包含了杂多的具体的共相。绝对是一种作为意志和目的的体现的经验生命。每一有限的主体及其观念是这种意志和目的的不完全的或者说局部的实现，而意志和目的的完全的体现则是作为整体的世界。任何一个有限的主体及其观念都趋向整体，而有限的个人也能在整体中认识自己。个人并不为整体所吞没，他们有其相对独立的意义。就每一个人说，他所面对的世界就是他自己的世界，就是他的意志和目的实现。

所有有限的自我之所以相互关联，正是由于他们都是一种无限意志（自我）的独特表现。个人应把自己的事业当做整体即所谓理想的社会或伟大共同体的事业的一部分，忠于后者（它类似康德伦理学中的理想王国）。

二、后期美国新黑格尔主义者布兰夏德的哲学

布兰夏德(Brand Branshard,1896-1964)是后期美国新黑格尔主义的最主要代表。他1913年在密执安大学毕业后到哥伦比亚、牛津和哈佛等大学深造,获博士学位。后出去做密执安大学和耶鲁大学任教。主要著作有《思想的性质》(1939)、《理性与善》(1961)、《理性与分析》(1962)、《理性与信仰》等。

他的一个基本观点就是企图用思想的性质来解释存在的性质。思想发展的过程就是思想实现自己的目的以达到真理的过程,而这也是掌握存在的性质的过程。因此哲学的任务在于阐明思想的性质。他认为应把观念看做局部实现了的对象,而对象则是完全实现了的观念。对象无非是观念的意志或者说内在目的的实现。达到观念也就是达到对象。这里的观念是指具有普遍意义的“共同的理性”,实际上就是黑格尔绝对理念的翻版。观念的目的是二重的,即超越的目的和内蕴的目的。前者指超出观念本身之外而达到对象和实在,后者指将一个观念同其他观念联系起来,在观念网络中与其他观念彼此贯通一致。大体上说,前者相应于经验知识,后者相应于先验知识。整个知识和观念系统是一个包含了观念的普遍性和实在的具体性的系统,是一个作为具体共相的系统。

第四节 德、意新黑格尔主义

一、克罗纳的非理性主义

克罗纳(Richard Kroner,1884-1974)是德国新黑格尔主义的最大代表。出生于布累斯劳,先后在弗莱堡、德累斯顿、基尔、柏林等地任教。1938年移居英国,1940年移居美国。主要著作作为两卷本的《从康德到黑格尔》(1921—1924)。

克罗纳是李凯尔特(李凯尔特)的学生,后来转向新黑格尔主义。他受生命哲学家狄尔泰的《青年黑格尔》的影响,对从康德到黑格尔的发展作了非理性主义的解释,把黑格尔当作一个非理性主义者。他把黑格尔的绝对观念解释为思维着自己的超理智的、活生生的生命。实在、生命因其充满着矛盾而在本质上是非理性的。黑格尔辩证法形式上虽是理性的,内容上却是非理性的。哲学以生命(即精神、自我意识)为对象,而后者在自我认识过程中必然产生矛盾。经验科学只以现象为对象,不像哲学那样认识其自身,不会产生矛盾。在经验科学中如果发现矛盾,就证明它们陷入了错误。最高的和绝对统一性只能由超乎哲学和科学之上、超乎理性和逻辑之上的信仰来把握。信仰居于首位,它超出理性的力量之上,并完成理性的事业。克罗纳的信仰主义与他的非理性主义是一致的。

二、克罗齐的精神哲学

1、生平活动。克罗齐(Benedetto Croce,1866-1952)是意大利新黑格尔主义的首要人物,也是20世纪以来西方影响最大的哲学家之一。他在哲学和政治上都经历了一个复杂的演变过程。他曾在拉布里奥拉等人的影响下研究过黑格尔哲学和马克思主义,伯恩斯坦等修正主义者承认受到他的影响。1902年他创办了著名的《批判》杂志。其政治立场总的说来属资产阶级自由派,曾两次出任意大利政府的内阁部长,对法西斯主义抱过幻想,后又成了坚定的反法西斯主义者。主要著作有四卷本《精神哲学》(或译《心灵哲学》)、《黑格尔哲学中的活东西和死东西》(1907)、《美学原理》(1910)、《伦理和政治》(1931)、《史学与道德理论》(1950)、《黑格尔研究与哲学解说》(1952)等。

2、精神(心灵)哲学的理论体系。克罗齐继承了黑格尔把绝对精神当做现实世界的基础的基本观点,但又把这种精神与人的主观心灵相融合。他认为在精神以外没有任何真实的存在,一切经验和认识的对象都是出于精神的创造。自然界等在人及精神之外的存在只是精

神的假设。精神的对象只能是由精神本身给予了规定性的东西。精神活动分为理论活动和实践活动，前者分为直觉和概念，后者分为经济和道德。

直觉是精神的基本活动。直觉中的一切都是原始的、纯粹的，未经时空范畴的整理，没有分别。直觉中的对象是朦胧的对象，直觉中的规定性并无任何反思的成分。只有直觉中的东西才是美的。精神活动的第二种形式是理智，即概念和逻辑的认识活动。它以直觉为基础。直觉是关于特殊东西的活动，而理智则是关于一般的东西的理论活动，表现为判断。理智的活动不能掌握事物的内容，而只能抓住事物之间的关系，只有直觉才能达到内容。经济活动相应于直觉，它以特殊和个别的东西为目标，泛指包括政治等活动在内的一切有实际目的的活动。道德活动则相应于概念，它以普遍、整体为目标。克罗齐哲学的基本构架仍属近代唯心主义体系哲学，不过作为其体系的核心概念“精神”(mind)已较少具有实体性的意义，而更偏重于活动、行动的意义，他还认为概念、判断等理性认识形式并无实在意义，只是方便的假设。

3、“差异辩证法”。克罗齐认为辩证法有两种：矛盾的辩证法和差异的辩证法。直觉、概念、经济、道德这四种精神活动彼此是“相异概念”，它们之间的联系不是对立和矛盾，而是后者包含了前者，即“差异统一”。对立和矛盾只存在于相异概念内部。黑格尔的根本错误是差异概念混同于对立概念，由此把对立统一当做是普遍存在的。

4、“绝对历史主义”。哲学和历史是统一的，历史无非就是精神活动的循环史。历史学家对他所研究的事件进行理解和估价就是从事哲学活动，从而也成了哲学家。他否定历史本身有其发展的客观规律，而把它归结为个别的、特殊的历史事件的堆集。历史学家按照自己现有的立场观点去理解历史材料，对之作出估价，因此一切真正的历史都是现代史。历史经常是一种艺术品。历史像诗和道德意识一样，没有规律。他认为黑格尔用他的概念发展理论来解释历史，使历史融合于他的体系中是消灭历史，否认历史家的历史。

第七章 实用主义

本章概述

19世纪70年代产生于美国的实用主义哲学流派，继承近代经验主义传统，广泛吸取其他各派的哲学观点，反对二元分立的近代形而上学，认为哲学的主要任务是制定科学的认识论和方法论，把哲学和科学研究的对象限定于人的现实生活和经验所及的范围，强调行动、过程和效果，注重非理性的情感、意志以及本能和直觉，强有力地影响了美国人的思想和行动。它被认为是美国民族精神和生活方式的象征，也曾对英国、意大利和中国等国家的思想界产生过很大影响。本章主要介绍实用主义的概况，以及其主要代表皮尔士、詹姆士和杜威的生平与重要思想。

第一节 实用主义概况

一、实用主义的基本特点

实用主义是19世纪末以来在美国流行的一个哲学流派，也是现代美国各派哲学中对该国社会生活和思想文化影响最大的哲学流派。其最主要代表是皮尔士、詹姆士和杜威。实用主义哲学家大都反对将心物、主客、思有等二元分立作为哲学的出发点，拒绝对关于世界的基础、本质等传统哲学的问题作出回答，要求抛弃各种声称具有普遍和绝对意义的哲学体系。

他们大都把哲学的主要任务归结为制定科学的认识论和方法论，把哲学和科学研究的对象限定于人的现实生活和经验所及的范围，也就是由自在世界转向人化（经验）世界。

他们既承认自己是近代经验主义传统的继承者，又要求超越后者的形而上学。在这方面他们与实证主义等强调科学的各派哲学大体一致，但更为强调人的认识活动的能动性和创造性。实用主义与现代西方哲学中的非理性主义思潮也有密切联系。这表现在他们大都企图超越一般经验主义的感觉主义和原子主义倾向，强调经验的融贯性和连续性，肯定经验中包含了各种非理性的内容。

一般说来，实用主义哲学兼容了很多其他哲学派别的观点，它区别于它们的地方主要在于它更强调哲学应立足于现实生活，主张把确定信念作为出发点，把采取行动当做主要手段，把获得效果当做最高目的。行动概念占主导地位。尽管实用主义常被当做市侩哲学，但皮尔士、杜威等主要实用主义哲学家的理论主旨并非如此。相反，他们都强调要超越传统意义、特别是利己主义意义上的个人主义，强调个人与社会之间的协调和人的实践和行动的社会性。

二、美国实用主义的背景

实用主义产生于美国，活动中心也在美国，被认为是美国民族精神和生活方式的理论象征。它最能体现美国资本主义的发展以及美国社会的生活的特点。美国资本主义是在未受到强大封建势力阻挠的情况下较为顺利的发展起来的，自我谋划、自我选择和奋斗为特征的个人主义价值观念在这里获得广泛的流行，每一个人原则上都可以按照自己的信念去采取行动，以达到自己所追求的效果。由各种文化传统融合成的新文化又是对这些文化传统本身的否定，任何一种传统都失去了作为判断标准的意义，对主体的活动的有效和无效、成功和失败超越了任何文化传统或思想原则，而被当做人们的思想和行动的准则。实用主义应运而生，其兼容并包原则使它向一切其他哲学开放。具有深远请教传统的多数美国人当然也信仰宗教，但他们使宗教符合获得利益、成功的要求。这样的宗教与实用主义也是一致的。标榜以生物进化论为其科学根据的实用主义在美国盛行与 19 世纪下半期以来现代自然科学的发展状况也是分不开的。

三、实用主义的产生和流传

实用主义发轫于 1871—1874 年在哈佛大学所建立的以皮尔士为首的“形而上学俱乐部”。皮尔士提出的实用主义的基本思想在当时并未引人注目，19 世纪末詹姆斯对其作了系统的论证和发挥以后，实用主义才成为美国哲学中的一种最主要思潮。20 世纪上半期，杜威又将他们的思想作了重大发展，并把它运用于社会生活和意识形态的各个领域。

二战结束以来，特别是杜威死后，美国实用主义在外表上被一些发源于欧洲的逻辑经验主义、语言分析哲学等流派挤到了后台，但由于实用主义的一些基本原则已成为众多美国人思想和行动的准则，从实际影响说，它们都无法与实用主义相比。最近二三十年来，以蒯因、罗蒂为主要代表的新实用主义成了当代西方后现代主义思潮的主要形态。

实用主义在西方各国均有流传。英国、意大利在 20 世纪初出现了实用主义思潮，德、法、奥等国的一些哲学流派如新康德主义、马赫主义等在理论上也与实用主义接近。亚、非、拉国家也有流传，如旧中国出现了以胡适为代表的实用主义思潮。

第二节 皮尔士与实用主义的创立

一、皮尔士的生平活动和思想发展历程

皮尔士(Charles Sanders Peirce,1839-1914)出生于马萨诸塞州,1855年入学于哈佛大学,从1861年起长期在海岸观测所任职,与此同时,他还曾在哈佛大学和约翰霍普金斯大学兼课,讲授逻辑学、科学史等课程。他在物理、化学、数学、逻辑、科学史等方面成就卓著。晚年穷困潦倒,1914年死于癌症。主要著作有《机会、爱情与逻辑》(1923)、《皮尔士文集》8卷(1931—1935—1958)等。

批判和超越笛卡儿以来的西方体系哲学、建立以实践和过程为核心的哲学是皮尔士思想的主旋律。他继承了休谟以来近代经验主义传统,却又企图超越其唯名论和原子主义倾向;接受了康德先验论的某些思想,却又批判其不彻底性;既接受和发展了布尔和德摩根等人开创的符号逻辑,把逻辑学当做关于符号之间的联系的科学,又接受了经验派哲学家的心理主义逻辑及康德的先验逻辑;既提出不要使科学服从此信念,而只服从实验,又承认宗教高于科学。皮尔士哲学的主要意义正在于他在超越旧的哲学思维模式的界限、建立符合时代精神的新哲学上迈出了重要的步伐。

二、皮尔士对笛卡儿哲学传统的批判及其实用主义达到由来

皮尔士把对笛卡儿哲学传统的批判当做其哲学探索的重要出发点。首先,他认为笛卡儿的普遍怀疑实际上不能成立,认识和行动必须有一定的信念,应将其看做是一个具体和现实的探索过程。其次,笛卡儿的“我思”未能越出自我的狭隘范围。在他看来,知识并非确定的、绝对化的和终极的东西,而只能存在于现实性和社会性的实践和探索过程之中,不断受到否定和批判。

他的实用主义从思想来源说,主要是受到康德的启发。康德曾提出“实用的信念”以及区分“实用的”和“实践的”的理论。但皮尔士不满意康德的自在之物理论的不彻底性和普遍知识理论,他把一切知识都归结为“实有的”信念,关于知识的问题被归结为确定信念以便使之成为行动的工具的问题。关于怎样确定信念的问题以及为了确定信念而澄清概念、思想的意义问题是皮尔士实用主义的主要部分。

三、怀疑—信念的探索理论

能产生有效的行为规则或习惯如果被人接受,就成了他们的信念。人们只要有了确定的信念,就可以采取行动,至于是否有对世界的正确认识则与行动无关,人们的行动只依确定的信念,不依赖正确的认识。哲学的使命不是认识世界,而是确定信念。实用主义作为一种科学方法论,就是通过探索摆脱怀疑状态,达到确定信念。休谟把怀疑当做人的认识的最后界限,笛卡尔把怀疑当做主观的假定,皮尔士认为应当把怀疑看做是缺乏或失去信念,无法采取行动的不平衡状态,而人们缺乏或失去信念,是由于他们面临着新的经验事实。

皮尔士强调作为信念的观念必须清楚明白,但其标准往往并非客观事实,而是观念对人产生的实际效果。确定信念的方法有四种:1、固执的方法,即把自己所相信的东西作为信念当做个人行动的指南;2、权威的方法,即接受国家、教会或其他强制力和权威机构所规定的原则来确定信念;3、先验的方法,即企图证明自己的信念具有充分的知识根据,合乎永恒理性的要求,笛卡尔等形而上学家都习惯用这种方法。4、科学的方法,即只依赖于客观事实来确定信念的方法。而确定实际和事实的标准是对人产生实际效果。

皮尔士强调过程、进步和发展,反对保守和停滞。认为用科学方法得出的结论、信念都可能发生错误而被推翻,因而都处于不断修正的过程中。任何信念的确定性都是相对于其证据而言的,随着新的证据的发现,这些信念也需要改变。绝对的确定性、精确性和普遍性是绝对不能达到的。

四、意义和真理

科学方法的任务是确定信念。信念总是以思想、观念、判断的形式存在，它们必须清楚明白。这也就是说它们必须是确定的。皮尔士意义理论的任务正是澄明思想观、观念等的意义。

皮尔士的意义理论与其符号学说密切相关。意义可分为一般的意义和特殊的意义。前者指三位一体的符号关系，即符号、符号的对象和思维（更确切地说是某一解释者的解释），三者缺一不可。他强调解释者的作用，认为如果离开解释者的意向，就根本谈不到意义的存在。后者是指符号（包括表示对象的语词和陈述）的意义或逻辑解释，意义就是将一个符号转入另一个符号体系。可感觉的实际效果是一切名词之是否具有意义的根本标准。可感觉效果应从行动和实验中去把握，感觉效果就是引起行动和实验的效果。一个概念或命题的意义在于一套与之相应的操作。他的观点因此带有行动主义特色。

真理理论的任务是澄明那些被当做真理的概念的意义。他强调真理与实在一致，不以个人或某些人的判断、思想为转移。真理是通过不断探索而为大家一致承认的东西。他把对于其存在人们一点也不可能知道的实体当做真理的累赘，把信念当做真理的根本内容。说希望达到不可置疑的信念状态比说希望认识真理会使问题变得简单多了。

五、形而上学

皮尔士一直企图建立一个无所不包的知识体系，其中包括了形而上学，但他没有完成这个体系。形而上学分为三支：本体论和宇宙论（一般形而上学），精神的或宗教的形而上学，物理形而上学。迄今为止的形而上学之所以不能令人满意，是因为没有应用科学方法。他强调要把关系逻辑当做形而上学的基础，由逻辑结构引出存在结构。与此同时，他又强调形而上学应以经验的观察和实验为基础。经验观察观点着重于形而上学思维的物质方面，逻辑观点着重于形式方面。

皮尔士提出三种范畴作为建立其知识体系的基本框架。一位概念是不依赖任何其他东西的存在概念；二位概念是相对于其他某种东西的存在概念，即对其他某种东西发生反作用的概念；三位概念是中介概念，一位和二位借此发生关系。三者分别指事物的性质，具体事物、事实或事件的存在，和规律。既可能存在关于性质的规律，也可能存在关于事实的规律，这些规律起于行为习惯。规律是长期习惯的结果。

偶然论、连续论和爱情论是他的形而上学体系的重要组成部分。受统计学影响，他认为宇宙的原始状态是一种为偶然性（机会）所统治的状态，随着宇宙的进化，偶然性的数量将会减少，但不会消灭。进化以存在的连续性为前提。时间、空间以及世界的一切均有连续性。进化力求达到一个确定的目的即终极原因。终极目的产生吸引力，对这种吸引力的反应就是爱或者说受感动。吸引和受感动的关系是对整个宇宙进化发生作用的精神规律。

总的说来，皮尔士的哲学是一个复杂和矛盾的体系，其中包含了各种不同的甚至相互抵触的观点。他无疑是 19 世纪下半期以来敢于突破近代哲学思维方式、企图为哲学的发展开辟新的道路的西方伟大哲学家之一，但他也像尼采等人一样未能摆脱近代形而上学传统的界限。

第三节 詹姆士与实用主义的系统化

一、詹姆士的生平活动

詹姆士（William James, 1842-1910）出生于一个笃信宗教的殷实家庭。曾在纽约、伦敦、

巴黎、波伦、日内瓦等地求学，学过绘画、比较解剖学、生理学和医学，1867年开始对哲学感兴趣，1869年在哈佛获医学博士学位。1872年任教于哈佛大学，后升至生理学和哲学教授。主要著作有《心理学原理》（1890）、《信仰意志和通俗哲学论文集》（1897）、《宗教经验之种种》（1902）、《实用主义—一些旧思想方法的新名称》（1907）、《多元的宇宙》（1909）、《真理的意义》（1909）、《哲学的若干问题》（1911）、《彻底经验主义论文集》（1912）。他在实用主义发展中的作用，主要在于把皮尔士还只是出现地论述的实用主义方法论原则发展成为一个较为系统的实用主义理论体系，并用它来分析各种具体问题。

二、心理学和意识流理论

詹姆士是由研究心理学而走上哲学道路的。受生物进化论的影响，他把人的心理意识解释为有机体适应环境的一种机能，而不是由孤立和单个的知觉或观念（经验要素）结合而成的心里事实，被认为是近代心理学中机能主义的先驱。他从人的生物学活动来说明人的心理意识活动（包括感觉、思想、情感、意志等），肯定并强调心理意识活动的能动性。

他在反对构造主义心理学时提出意识流理论。詹姆士认为人的心理意识活动不能分析为简单的、不变观念，它们总是流动不居的、混一的。思想是主体的全部心理活动。思想总是个人的思想；思想永远是变化的；思想总是连续的；思想必有不以思想为转移的对象；思想总是有选择性的，总与人的利益和兴趣相关。这一学说后来成为文艺创作中意识流方法的理论来源。

三、反形而上学与彻底经验主义

詹姆士认为，人们只应当反对那种脱离经验和科学、用理性思辨去构造世界的先天的形而上学，但不应反对那种对科学进行概括的后天的形而上学。科学的目的是获得实际效果，其事实材料将丰富形而上学，但它并不依赖后者。

詹姆士的彻底经验主义像休谟等人一样把哲学、科学以及人的全部认识局限于经验和现象范围，但克服了心物对立等二元论的局限性，并且与他的意识流学说密切相关。其出发点是意识流（纯粹经验），具有明显的非理性主义特征。直接的生命之流是不确定的、无一名状的，无法用理性概念来解释说明，只能依靠本能的、非理性的体验。用理性和逻辑来表达的科学无非是用人们自己创造的名称和符号构成的僵固东西，它们只有作为工具使用的价值，不能达到活生生的纯粹经验，没有实在意义。为了达到后者，只有依靠非理性的本能和直觉。

四、方法和真理

彻底经验主义是詹姆士的实用主义的形而上学基础。他认为实用主义是一个解决形而上学争论的方法，各种对立的理论只要能取得实际效果，就都可认为是真的，都具有真理的意义。因此实用主义作为一种方法论同时又是真理论。

实用主义的方法只不过是一种确定方向的态度。即不是去看最先的事物、原则、‘范畴’和假定是必需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实。只要它能导致所追求的实际效果，就可以把它当做行动的指南。

詹姆士的真理论是与上述方法论相应的，注重概念的实际效果对于具体的个人的作用。真理只能是观念和思想的属性，而不是事物的属性；真理是相对于人、相对于人的变化着的经验而存在的，真理是人按照自己的需要创作出来的，以满足人的需要的程度作为尺度；真理就是对确定人们的信念、注意有实际效果观念、对满足人的需要、愿望有用的观念，是

能使人获得成功的观念；真理是人们为了达到某种目的的方便工具、权宜手段，是纯粹相对的，没有任何普遍的和绝对的意义。詹姆士认为理性主义者的真理是纯粹的抽象，而实用主义者则坚持事实与具体性，根据个别情况里的作用来观察真理，并予以概括。但他在正确地强调真理的具体性时，却又由于将其绝对化而倒向了主观主义、相对主义。

五、道德和宗教

他的道德理论是其心理学和认识论的应用。道德情感出自人的纯粹内在的心理活动，伦理道德观念的起源归属于心理学。善恶等道德价值的判定完全取决于人的意向。最能体现道德上的善的莫过于满足人的需要。没有绝对的、普遍的道德规范。人的宗教观念是通过道德意识来达到的。宗教也应当以满足人的需要、帮助人取得成功为目标。宗教观念同作为真理的观念一样，都出于人们要满足自己某种欲望的需要，并以获得这种满足的程度为尺度。

他还企图用心理学规律和原则来解释宗教现象，认为各种各样的宗教显示都是从主体本身的下意识中突然溢出的。宗教情绪是自发的。应当相信上帝的存在。上帝是某种把我们引向未来、给我们以希望、使我们得救的力量。“‘有没有上帝’等于说‘有没有希望’”。

第四节 杜威与实用主义的发展

一、杜威的生平活动

杜威（John Dewey,1859-1952）不仅是美国实用主义的最大传播者，而且是著名的政论家、社会学家和教育家。他出生于佛蒙特州一个杂货店商人家庭，1875年进佛蒙特大学，毕业后在一所中学和一所乡村学校教书。1882年成为约翰霍普金斯大学的哲学研究生，两年后以论文《康德的心理哲学》取得哲学博士学位。1884年执教于密执安大学。1894年到芝加哥大学任教，1896年在此创办有名的实验学校。从1905年起，他转到哥伦比亚大学任教，直到1929年以荣誉教授退休。从1919年起开始一系列国外讲学旅行，五四前夕到了中国。主要著作有《伦理学》（合著，1908）、《我们怎样思维》（1910）、《实验逻辑论文集》（1910）、《哲学的改造》、《经验与自然》（1925）、《确定性的追求》（1929）、《逻辑：探索的理论》（1938）、《人的问题》（1946）、《认知与所知》（合著，1949）。

二、经验自然主义

杜威以改造以往哲学为己任，试图建立一种以人的生活、行动、实践为核心而贯通心物主客的新哲学。他认为传统哲学把经验当做知识，即主体对于对象的一种认识。将经验者和被认识的对象、经验和自然、精神和物质割开而分别归属于两个不同领域。唯物和唯心等对立都出于这种“二元论”。经验自然主义的主旨正是克服这种二元论。它把经验当做主体和对象即有机体和环境之间的相互作用。通过这种将彼此联系在一起的“贯通作用”，经验使有机体和环境连成一个不可分割的统一整体，他称这种关系为“连续性”。他承认作为有机体和环境之间的相互作用，其存在以预先具有生物有机体及有机体所依赖的环境为条件，但在谈论这种相互作用时，往往撇开了上述前提（存而不论）。他把外部世界的存在当做对象化了的存在，而事物的对象化总以它们被经验为前提。“对象所具有的性质，应该是以我们自己经验它们的方式为转移，而我们经验它们的方式又是由于交往和习俗的力量所致”。

杜威用有机体与环境之间的相互作用代替詹姆士的意识流，更加强调经验只是作为一种活动过程，而不是精神事物。经验包括经验到什么和怎样经验，是一个能经验的过程。经验决不仅仅是认识。人们并不是首先认识事物，而是拥有事物并为拥有而高兴或苦恼。人的情感、意志等是经验的更重要的内容。魔术、迷信和梦呓等也包括在经验之内，而且其实在性不亚于科学认识中的经验。在杜威的哲学中，过程。动作的观点具有决定性的意义。一切事

物都是作为过程、活动而产生，作为过程和活动而存在。

三、实践与方法

杜威的生活、行动、实践是指人作为生物有机体适应环境的行为。环境对有机体产生刺激，有机体对这种刺激作出反应以适应环境，这就是行为，它包括人的全部认识和实践。动物只能作出本能的反应以适应环境，而人具有情感和意志，能运用反思和推理等“创造智慧”，因此人不应在环境目前显得无能为力，而应主动地使环境适应自己的需要。经验不只是记载过去已发生的事，更重要的是把过去引向未来。

人怎样用“创造的智慧”来适应和改造环境呢？他的方法论常被称为试验—探索方法（理论），它接近皮尔士的“怀疑—信念”的探索理论。他提出思想五步说：1、感觉到的困难；2、困难的所在和定义；3 对不同的解决方法的设想；4、运用推理对设想的意义所作的发挥；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。它在一定程度上揭示了科学发现的程序。杜威强调既要从事实出发，又要重视反思和推理的作用。

四、工具主义

广义地说，工具主义是杜威实用主义哲学的别称，狭义地说指他关于认识和真理的理论。其基本观点是认为思想、观念、理论是人的行为的工具，它们的真理性的标准在于能否指引人们的行动取得成功。

他反对理性派哲学关于真理是先天的理性概念或绝对观念的属性的观点，否定逻辑原则的先天性，同时也反对唯物主义反映论。任何思想、概念都只能看做是运用的假设，是人们为了达到预期目的而设计的工具。工具无所谓真假，只有有效或无效、适当或不适当、经济或不经济之分。真理是观念的和行动的目的和方法所由产生的问题的要求和条件的满足，这种满足包含公众的和客观的条件，它不为乍起的念头或个人的嗜好所左右。杜威对旧的形而上学关于永恒不变的真理概念的错误作了不少揭露，但把真理的相对性绝对化了，认为每一个有关真理的命题，分析到最后实际上都是假设的和暂时的。

五、社会政治理论

杜威把在自然科学中行之有效的实验探索方法移用到社会政治领域。他认为社会政治理论所涉及的无非是社会和个人以及它们之间的关系问题。以往处理这些问题的各种见解的根本缺陷是：都从一般概念出发，预先提出关于社会和国家等等的一般概念，再推而论及各种具体和特殊的社会问题。但社会问题总是具体的、特殊的，人们在这方面所需要的指导也是具体的、特殊的。他的实验探索方法则是按照人们在社会历史和政治领域内所处的特殊环境、问题及特殊需要去制定特殊方法。从这种立场出发，杜威反对历史一元论，主张历史多元论。社会历史既不能像唯物主义者那样由社会存在出发解释，也不能像某些唯心主义者那样由某种绝对的思想、观念出发解释，而要针对各种不同的、具体的社会历史现象作出各种不同的具体解释。社会、历史、政治、道德等等观念都并没有什么固定的意义，人们可以从不同角度和出发点对之作出解释。他在社会进步问题上持一种典型的社会达尔文主义和改良主义立场，不应有革命的飞跃，正在改进就是进步。

杜威被西方思想界称为“民主和自由的哲学家”。他认为每一个人都是国家、社会的主人，都有权力发表意见、提出要求、参与社会政策的决定。每个人都应有充分发展其能力的平等机会。民主社会就是人人均有自由、平等权利的社会。国家本质上是为公众（一切阶级、一切人）服务的机关，是主持公道、调节纠纷的全民的机关，从而也是能保障一切人的民主自由权利的机关。掌权者要受选民的监督和约束，应实行官吏民选，官吏的任期要短，要经常

选举，把不称职的人随时撤下来，把那些确有才干而又置公德于私利之上的人选上去。他认为政治上的民主自由应与道德上的民主自由结合起来，归根到底，民主主义的问题是个人尊严与价值的道德问题。应通过道德教育这一根本途径，把民主思想渗透于人的本性之中，使民主的思想与行为的习惯变成人民素质的一部分，使民主成为个人和社会的生活方式。

第八章 20 世纪的实在主义思潮

本章概述

19 世纪末产生的实在主义以反对唯心主义为旗号，反对黑格尔派的思辨唯心主义，承认外部世界和人的认识对象的实在性，积极利用数学和逻辑学的成就，对英美哲学思想的发展产生了相当大的影响。本章主要介绍迈农、怀特海等人的实在主义思想观点、以及美国新实在主义和批判实在主义思想。

第一节 20 世纪实在主义思潮概况

一、实在主义思潮的基本特征

作为一种特定的哲学思潮的实在主义大致形成于 19 世纪末、20 世纪初，一战前后流行于欧美国家。20 世纪头 20 年，实在主义以反对“唯心主义”为旗号在欧美一些国家的哲学舞台上颇为活跃，对英美哲学思想的发展产生了相当大的影响。实在主义者承认外部世界和人的认识对象具有客观实在性，但把感觉、观念也看做是客观实在的，否认它们是物质的产物，否认世界的物质统一性。他们承认一般或共相的独立存在，有柏拉图主义和中世纪实在主义（唯实论）倾向。他们强调和利用自然科学、尤其是数学和逻辑学的成就，主张要为科学确定范围，要科学避免对形而上学问题作出结论。他们提出要为科学方法作论证并加以推广，他们提出的逻辑方法为逻辑实证主义的产生准备了条件。

二、实在主义的流传

它主要流行于德国、奥地利、美国和英国，尤其以美国的影响最大。19 世纪末，奥地利心理学家、哲学家布伦塔诺提出实在主义的主张，认为精神（心理）活动的本质是要超越自身而指向实在事物。他区分心理的行动和心理的内容，主张前者必指向一定的对象。精神活动的意向性指向实在事物。摩尔 1903 年发表的《驳斥唯心主义》一文是英国新实在主义产生的标志，他在同年发表的《伦理学原理》从伦理学角度提出了实在主义的主张，罗素、怀特海则从数学、逻辑学角度提出新实在主义的观点。美国的实在主义思潮出现于 20 世纪初，主要代表人物有蒙塔古、培里，此外还有德雷克、桑塔耶拿等人的类似新实在主义的所谓批判实在主义。实在主义、实用主义思潮在反对唯心主义上有其积极作用，它们使哲学进入普通人的生活，使人从学究似的思辨唯心主义中摆脱出来。它把黑格尔派唯心主义打了下去，至少是打垮了它的统治地位。但它本身也未摆脱唯心主义。由于其内部观点上的分歧，无法作为一个流派发展下去，很快分化瓦解了。

第二节 迈农的对象论和尼·哈特曼的本体论的实在主义

一、迈农的对象论

迈农（1853—1920）出生于奥地利，1875—1878 年在维也纳大学受教于布伦塔诺，1882 年起在奥地利格拉茨大学任教，1889 年升任该校教授。主要著作有《假设论》（1904）、《对

象论》(1904)、《对象论在科学体系中的地位》(1907)、《可能性和或然性》(1915)、《一般价值论的基础》(1923)等。

他认为“对象”不仅是指现实存在的具体事物和常存的共相,而且也包括那些非现实存在的东西,如圆的正方形。所有的对象都不是被我们创造的,也不依赖于我们的思维活动。假设本身无所谓错误不错误。只有参照假设,我们才能理解精神生活中的许多现象。他的对象论对罗素哲学思想影响很大,其摹状词理论就是试图解决迈农的对象论中提出的诸如金山、圆的正方形等非存在的对象所造成的难题。一般认为迈农是新实在主义的主要前驱之一。

二、尼·哈特曼的本体论的实在主义

尼·哈特曼(Nicola Hartman,1882-1950)出生于拉脱维亚,曾就学于彼德堡大学、马堡大学。1920年起先后任马堡大学、科隆大学、柏林大学和哥廷根大学教授。他曾受教于柯亨、那托普,后又受胡塞尔现象学和舍勒伦理学的影响一战期间转向实在主义。主要著作有《柏拉图的存在逻辑》(1909)、《德国唯心论哲学》(1923,1929)、《认识的形而上学概要》(1925)、《论本体论的奠定》(1935)、《可能性与现实性》(1938)、《实在世界的结构》(1940)。

哈特曼认为认识论必须奠定于本体论之上,认识上的诘难实质上是本体论上的诘难。主客体都是存在者,它们之间的认识关系本质上是一种存在者与另一种存在者之间的本体关系,都被纳入实在世界复杂的结构之中。实在世界是一个复杂的多层次结构,有四种主要存在层次:无机(物质)、有机(生命)、心灵(意识)和精神。在每一层次上都有特定的诸原理(范畴)。较低层次的范畴可渗透于较高层次,反之则不行。较高层次植根于较低层次,后者支持了存在的全部存在结构,但较高层次具有自由意志(自律)。实在世界的存在关系的统一性,决不意味着绝对精神或造物主的统一,而是在各种范畴法则特别是分层法则、重现法则和连贯性法则中得到表达的秩序统一。实在世界存在的只是这些复合的范畴关系的统一体,追问这统一体背后的东西(根本原因或终极目的,如绝对精神或造物主)是没有意义的。根据范畴重现原则,认识的意识如何可能的问题就可得到合理的解释。这个法则表明:某一存在层次的特定诸原理以相同或改变了的形态在其他存在层次重现,如无机自然界诸原理在有机界重现。这样,认识作为实在世界的最高层次,其他存在领域诸原理可以在它之中重现。在哈特曼看来,对真理的标准诉诸于自明性是没有出路的。我们所支配的只是一些相对的真理标准。这些相对的标准就是以不同方法把握同一个存在着的两个或更多的认识事例之相互一致。

第三节 亚历山大的层创进化论和怀特海的有机体哲学

一、亚历山大的层创进化论

亚历山大(Samuel Alexander,1859-1938)生于澳大利亚的悉尼,1877年进牛津巴利奥学院,攻读数学、古典文学和哲学。1882年被选为牛津林肯学院的评议员,后放弃该职位去德国弗莱堡从事心理学研究。1893年被选为欧文斯学院的哲学教授。主要著作有《道德秩序和进步》(1889)、《洛克》(1908)、《空间、时间和神》(1920)、《美和其他价值形式》(1933)等。

他把抽象的“空间—时间”看做宇宙的基础、最终的实在、世界的原始质料,它是不可分的连续统一体,万物由此而生。空间—时间产生万物的过程是一个特殊的发展过程,它按一个不可逆的方向展开,其中不仅有连续的变化、增加和减少,而且有新质突然地、偶然地出现。实在世界由于“突现的进化”而形成一个质的等级体系。最基层的是空间—时间,然后是无机物、有机物,生命、心灵,最高级的则是神。神是包孕各种突现的质的空间—时间的宇

宙。不同的层次在质上是全新的，但彼此仍处于一种连续性的关系之中。

二、怀特海的有机体哲学

英国著名数学家、逻辑学家和哲学家 A·N·怀特海 (Alfred North Whitehead, 1861-1947) 幼年受过良好的传统古典教育，1880 年进剑桥大学学习数学，毕业后留校教数学，1919 年去伦敦执教，1924 年去美国哈佛大学任哲学教授，直至 1937 年退休。主要著作有《数学原理》(与罗素合著，1910—1913)、《关于自然知识原理的研究》(1919)、《自然之概念》(1920)、《相对性原理》(1922)、《科学与近代世界》(1925)、《过程与实在》(1929)、《观念的探险》(1933)、《思维方式》(1935)。

怀特海是 20 世纪上半叶一位有较大影响的英美哲学家。他既肯定科学有肯定宗教，认为宗教是人类经验之中不断表现出向上倾向的一个因素。他的有机体哲学(又称为“活动的过程哲学”)深受相对论、量子力学以及柏格森生命哲学、亚历山大层创进化论的影响，与传统的机械论相反，他反对把世界看成是物体的总和和堆积，主张把自然界理解为活生生的、赋有生命的创造进化过程，理解为众多事件的综合或有机的联系。

怀特海把事件看做世界的基本要素，宇宙就是事件场。事件与事件处于相互关联之中。事件只是经过或流过，事件的流动一去不复返，不重复，故每一事件都是独一无二的。事件是自然中实际发生的事情，故必定在某个时一空区域内。而有机体是各种事件的综合统一体，它有着自身的性质、结构和自我创造能力。它是一种活动的、进化的结构。事件理论是怀特海早期哲学理论的核心。后来其形而上学的中心概念是“永恒客体”。永恒客体是自然之中不流动的因素，它们是普遍的质，但不能独立存在，当它们脱离现实的事件之流时，只是一种抽象，组成一个抽象的世界；只有当它们进入事件之流后组合起来，才能成为具体的“显相”(occurrence)，也就是现实的实有(actual entity)。现实实有取代事件成为构成世界的终极的真实事物。现实实有具有两极性，即物质极和精神极。它们是永恒客体即知觉的东西和概念的东西“进入”时一空之后组合而生成的。现实世界是一个变化过程，这个过程就是现实实有的生成过程。永恒客体之间的组合并非必然的，所以现实世界并非必然如此，而是某种选择的结果，它是全部潜在可能性领域内的无限多世界中的一个。上帝是选择的根据，至于上帝为什么作这种选择则是无法说明其理由的。上帝的存在是一种终极的非理性现象，我们对上帝的本性无法提供任何理由，因为上帝的本性就是理性的根源，我们不可能从理性去推出其本性。

第四节 美国新实在主义

一、“科学方法”论

新实在主义者采取科学的方法即逻辑分析方法来讨论哲学问题。他们提出，哲学家要严格使用语言，把含糊复杂的问题分析成可以处理的十分明确的问题，克服语言和思想的松散性，力图用逻辑推论和逻辑分析原则来建立自己的哲学体系。他们认为哲学的任务就在于把常识和科学中的某些基本概念和命题，进行逻辑的概念的分析，帮助人们把已有的概念弄得更加清楚，使人们消除理智上的困惑。但他们把数学和逻辑的演绎方法和分析方法当做唯一的科学方法，当做哲学的方法论原则，甚至强使哲学数学一逻辑化，这就片面夸大了数学和逻辑方法的作用。

新实在主义者不仅强调“科学方法”，还强调要把认识论问题孤立起来，只须研究认识主体和被认识客体之间的认识关系，而不必去管主体和客体的本性问题。这实际上是把认识论问题与存在论问题割裂开来，把后者从认识论中排除出去。

二、对唯心主义的“批判”和“中性实体”论

认为被认识的对象不依赖于我们的意识而独立存在是新实在主义者的基本信条之一。他们批判唯心主义的“自我中心的困境”。后者是指一个人不能离开他和事物的认识关系来认识事物。他们既反对“一元论”，也反对把世界分成物质实体和精神实体两部分的“二元论”，认为物质和精神都不是最根本的存在，它们都是某种更根本的非心非物、亦心亦物的“中性实体”以不同的关系组成。在这一点上，他们与英国新实在主义的创始人罗素的观点一致。罗素也认为，“中立的原子”按某种方式排列组合，成为物理学所研究的材料，按另一种方式组合便成为心理学所研究的材料。

三、关于本质或共相的独立存在说

新实在主义者认为，独立存在的东西有两种：一种就是由中性物所组成的个别事物，另一种就是在感觉之外脱离个别事物的本质或共相。他们认为，这种共相或本质的独立存在不能从经验中观察到，不能通过经验来认识它们，但可以通过逻辑分析来发现它们。特殊事物存在于时间之中，而共相则是超时间、超经验的。他们的观点实际上仍是柏拉图的理念论和中世纪的实在主义的复活，尽管他们在表现形式上利用了当时数学和数理逻辑的成就作为自己理论的根据。他们认为，数学和逻辑的概念、范畴是先验的，因而是自明的，不依赖于任何具体事物，并且本身就具有实在的意义。培里认为物理的东西可以通过逻辑分析分解为较为“简单的事项和关系”（超感觉的逻辑概念或命题）。霍尔特更明确地把宇宙归结为逻辑的或中性的实体，宇宙经过分解后而得出的最后要素就是最简单的逻辑项。他们用数学和逻辑的概念来代替柏拉图的理念，其错误在于把反映事物的一般的东西、把反映事物的本质的概念和事物本身割裂开来，也就是将一般与特殊（个别）割裂开来。

第五节 批判实在主义

批判实在主义赞同新实在主义对当时的唯心主义学说的责难以及关于对象（客体）独立存在的观点，但不同意它关于认识的理论，特别是所谓“直接呈现说”。例如罗杰斯指出，新实在主义不能为错误的认识作出正确的解释。批判实在主义者认为，认识的主体并不直接和客体发生关系，而必须通过中介作用，其中介是“特性复合体”。它就是由实感的印象唤起记忆的印象，再引起意义的观念而构成的“集群”，即感觉的性质和意义的性质的结合。有的批判实在主义者如桑塔耶拿、斯特朗等，把作为感知内容（知觉材料）的特性复合体当做逻辑实体，实际上是把知觉的性质与概念的性质混同起来了。有的人（如洛夫乔伊）认为特性复合体是心理的东西，就是正当知觉时的心理状态。但他们都认为，在意识和直接被给予或呈现的知觉内容并不是对象本身，也不是对外界事物的真实反映、摹写，而只是求知外界事物的工具、手段。至于外部世界的独立存在则是我们的信念，是最简单和最合理的假设，或者说是动物似的本能的、直觉的信念。实际上他们仍把外物看做是与康德的物自体相类似的东西而陷入不可知论。整个说来，批判实在主义仍是一个具有康德主义色彩的唯心主义哲学派别。20世纪20年代以后，有些批判实在主义者转向了自然主义，实在主义思潮则逐渐与逻辑实证主义、分析哲学等学派融合。到二战前后，新实在主义和批判实在主义已不作为一个独立的学派存在了。

第九章 分析哲学（上）

本章概述

产生于 20 世纪初的分析哲学，继承实证主义传统，运用现代数理逻辑和语言分析，拒斥形而上学，认为哲学的主要任务是对语言表达式的描述和解释，或把复杂的概念分析为简单的概念，阐明后者之间的关系；或通过对语言的逻辑分析而解决哲学问题。它注重分析的方法，强调语言分析的重要性，反心理主义，否认纯理智能获得关于实在的知识。它是 20 世纪西方哲学中的主要思潮之一，在英语国家长期居于主导地位，除了在哲学领域的巨大影响之外，还对文学、社会学、政治学等学科都产生了深刻的影响。

第一节 分析哲学概况

一、分析哲学的形成与基本特征

分析哲学是 20 世纪西方哲学中的主要思潮之一，发生于 20 世纪初的英国剑桥，该世纪中叶以后在美国等西方国家流传，在英语国家哲学界长期居主导地位，20 世纪后半叶开始走向衰落。其形成是 20 世纪初西方哲学家反叛绝对唯心论运动的结果，英国哲学家摩尔和罗素是这场运动的主要倡导者。他们各以不同的分析方法重新规定了哲学的性质和方法。摩尔侧重于对日常语言表达式的意义分析，认为哲学家的任务是把复杂的概念分析为简单的概念，阐明后者之间的关系；罗素的分析主要植根于 19 世纪的数学和逻辑学的发展，认为通过对语言的逻辑分析可以解决一切通常所谓的哲学问题。

分析哲学的各个分支的共同特征是：1、分析的方法，都关心如何把复合的东西分解为它们的组成部分。2、反心理主义，把逻辑从心理学和认识论中分离开来。3、抛弃形而上学，反对先天综合真理的可理解性，否认纯理智能获得关于实在的知识。4、强调语言分析的重要性，对语言表达式的描述和解释，是分析哲学的首要任务，也是分析哲学的重要标志。

二、分析哲学的发展历程

其发展大致经历了三个主要阶段：20 世纪的头十年是其形成时期，以弗雷格的逻辑思想、摩尔、罗素等人提出哲学的分析方法为标志；20 世纪 20—40 年代是其得到全面发展的鼎盛时期，以维特根斯坦的《逻辑哲学论》和维也纳学派的形成为标志；20 世纪 50 年代之后，也是分析哲学从欧洲大陆移师美国之后分析哲学走向衰退，主要以蒯因的逻辑实用主义为标志。

弗雷格道德逻辑思想是分析哲学的发源地。维特根斯坦的《逻辑哲学论》在推动分析哲学的形成过程中起到了关键作用。蒯因既是分析哲学的重要代表，又是分析哲学的终结者。20 世纪 70 年代以后，由于克里普克、普特南、戴维森等人的工作，分析哲学进入所谓“后分析哲学”时代。

分析哲学的衰落并不意味着它所讨论的问题及解决问题的方法已经过时了。相反，当今的任何哲学家，只要是讨论与语言、意义、真理、逻辑命题以及实在等问题相关的内容，就一定要受分析哲学的洗礼，分析哲学的影响也早已不限于哲学领域，它所提倡的分析方法和追求语言精确意义的精神，对文学、历史学、法学、社会学、人类学甚至政治学等学科都产生了深刻的影响；在社会生活的其他方面，如对经济状况的分析、计算机科学的推进以及一些自然科学中的理论学科的发展等等，分析哲学都起了一定的推动作用。

三、分析哲学与“语言的转向”

分析哲学在当代哲学中产生的一个重要结果，就是促进了哲学的“语言的转向”，使哲学研究从认识的内容转向了认识的表达，从心理概念转向了语言形式。语言转向的产生依赖于现代数学的发展和数理逻辑的方法，在更深的层次上源于对逻辑性质和哲学任务的新的认

识——即“看清逻辑自身的本质”，它就是从这样一个事实出发：任何认识都是一种表达，一种陈述，最终都存在于语言之中，因而，哲学的任务是要揭示知识的本质，也就是要揭示逻辑和语言的本质。但分析哲学的诞生并不意味着“语言的转向”的真正出现。根据石里克等人的看法，“语言的转向”正式开始于维特根斯坦的《逻辑哲学论》并通过维也纳学派的传播和发挥而得到当代哲学家们的认同，而完成这个转向的则是受到维特根斯坦后期著作影响的牛津日常语言学派。转向的重要结果是产生了与近代思辨哲学不同的“语言哲学”。

分析哲学与通常所说的语言哲学、科学哲学以及心灵哲学有所不同。从学理上看，分析哲学是一种包含了各种不同流派和理论观点的思潮；后面三者不同的研究领域和学科，是在分析哲学思潮中形成和发展起来的。分析哲学家正是在运用分析的方法中形成了他们的语言哲学、科学哲学和心灵哲学，因而很难把他们在这些领域中的思想与分析哲学本身区分开来。严格地说，分析哲学正是由分析哲学家们运用分析的方法对语言、意义、真理、实在、指称、证实言语行为、逻辑必然性、可能世界、心灵等等问题的探索而构成的一个庞大的思潮

第二节 分析哲学之父——弗雷格

一、弗雷格的生平和思想发展

弗雷格（Gottlob Frege, 1848-1925）是德国著名的数学家、逻辑学家和哲学家，现代数理逻辑的创始人，分析哲学的奠基者。1848年生于德国的魏玛，父亲是一所女子学校的校长。1869—1871年间在耶拿大学学习数学、物理和哲学，后转到哥廷根大学，1873年在该校获得哲学博士学位。次年返回耶拿大学任教，1879年起担任数学教授，直到1918年退休。主要著作有《概念文字》（1879）、《算术的基础》（1884）、重要文章《函数和概念》（1891）、《论概念和对象》（1892）、《论意义和意谓》（1892）。

他在数学上的主要成就是使高斯以来建立的数学体系更趋精确和完善，确立了算术演算的基本规则。他的数学哲学基于三个主要原则，这也是他毕生遵循的哲学信条：1、否定数学来源于经验，强调数学真理的先天性；2、数学真理是客观的，这种客观性基于数学的非经验基础，而客观性是思想的必要条件；3、一切数学最终都可以化归为逻辑，数学概念可以定义为逻辑中普遍要求的概念，数学公理可以从逻辑原则中得到证明。从这些原则出发，弗雷格认为哲学首先必须是一种逻辑，是一种对思维的逻辑表达，是一种建立在意义理论上的真理理论。而对语言意义的分析就是哲学研究的主要任务。他对哲学任务的这种重新规定，标志着当代分析哲学的开端。

二、反心理主义

弗雷格最初对分析哲学的影响是他的反心理主义观点。在《算术基础》中他提出哲学研究的三条基本原则，其中第一条就是始终把心理的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的东西严格地区别开来。真理是客观的，不以作出判断的人为转移；思想不是思维的主观活动，而是思维的客观内容。被判断的内容是客观的、不以个人的思维活动为转移；也是公共的，可以为不同的个人所掌握；思维活动则是主观的、是个人的心理活动，在不同的人那里是不同的。由于思想是客观的，因此也是自足的。

弗雷格对心理的东西与逻辑的东西、客观的东西与主观的东西的区分，在分析哲学的形成过程中具有十分重要的意义。其一，这使逻辑研究摆脱了传统的心理学影响，使逻辑学建立在客观的基础之上，从而确立了其独立地位；其二，他把语词的意义和被判断的内容看做是客观的、公共的，可以为所有的人所掌握。这不仅保证了这些思想内容的可理解性，也为对这些思想内容进行逻辑分析提供了先决条件；其三，承认思想内容的客观性，意味着就确

认了数学和逻辑对象的客观性，这为分析哲学、特别是逻辑经验主义试图在科学的基础上建立哲学的理想提供了思想前提。

他认为，认识论在哲学上并不具有优先地位，一旦我们要想寻求认识论问题表达的可靠性和精确性，我们就容易看到，对语言的逻辑形式的研究才是哲学的真正开端。弗雷格之反对心理主义也为数理逻辑的建立开辟了道路。他认为传统的谓词逻辑不能用于处理表达关系（如 A 大于 B）的判断，在他建立的逻辑系统中取消了主谓词的分，创造了一个判断符号作为共同的谓词，并把逻辑推理的过程确定为以判断为起点，直接进入对判断与判断之间的研究，更充分地显示出逻辑这门学科的科学性质。

三、语境原则

他的三条基本原则的第二条被称为“语境原则”，即只有在语句的语境中而不是在孤立的语词中，才能找到语词的意义。这条原则在分析哲学产生了重要作用，成了当代语言哲学的基本原则。语境原则强调在逻辑推理中占据首要地位的是判断而不是概念，在确定意义的活动中占据核心地位的是句子而不是语词。使用语言的根本目的是为了表达思想或作出判断，而孤立的语词或词组无法完成这个任务。判断或句子的意义决定了其中的概念或语词的意义，概念或语词没有独立的意义。弗雷格的语境原则经过维特根斯坦的应有和发挥后成为分析哲学和语言哲学研究中的一条基本原则。

四、意义与意谓

弗雷格对意义（含义）与意谓（指称）的区分是他后期思想的一个重要内容，也是他对分析哲学和语言哲学的一个主要贡献。他认为一个名称之所以能够指称它的对象是因为它有意义。暮星和晨星虽然指称同一个星体，但这两个名称却有着不同的意义。因此命题“暮星就是晨星”比命题“暮星就是暮星”提供更多的知识。

相应于符号，有确定的意义；相应于这种意义，又有某一意谓；而相对于一个意谓（一个对象），不仅有一个符号。每个句子都表达了一种思想，它是能够成为许多人共有的、思维的客观内容。句子表达的思想就是句子的意义，而句子的意谓就是句子的真值即对错。有些句子，特别是神话和文学作品中的句子，可能只具有意义而没有意谓。弗雷格认为追求句子的意谓才是科学研究的目的是，因为只有确定了真假对错，我们才能说得到新的知识。我们要从句子的意义到达句子的意谓。

弗雷格区分意义与意谓的思想，不仅澄清了传统哲学在语词与所指对象的关系上所存在的混乱认识，而且为后来的意义理论开辟了全新的研究方向。同时，弗雷格把意义研究看做是哲学的首要任务，并把意义理论看做是哲学的基础部分，这种认识为当代西方哲学带来了一场革命性的转变，直接导致了以语义研究为哲学核心任务的分析哲学的产生。

第三节 罗素的逻辑原子主义

一、罗素的生平与思想发展

罗素（Bertrand Russell, 1872-1970）是 20 世纪英国最著名的数学家、逻辑学家、哲学家和社会活动家、分析哲学的主要创始人之一。1872 年生于英国的一个贵族家庭，18 岁进剑桥大学随怀特海学习数学，也学哲学等其他学科。1910 年任军区大行星哲学讲师，1916 年因反对第一次世界大战而被取消讲师资格。1920 年到苏联和中国访问。20—40 年代主要著书立说。1931 年继承伯爵爵位，1944 年任剑桥大学研究员，1949 年获英国荣誉勋章，1950 年获诺贝尔文学奖。50—60 年代主要参加许多进步的政治活动，享有广泛的国际声誉。主

要著作有《数学原理》（与怀特海合著，1910—1913）、《逻辑原子主义》（1918）、重要论文《论指示》（1905）。

罗素的思想渊源是以洛克、贝克莱、休谟、穆勒等人为代表的英国经验主义传统，而他的直接思想来源是弗雷格的逻辑思想。他的哲学思想发展大致分为三个阶段：1903年以前的新黑格尔主义时期；1904—1920年的新实在论和逻辑原子主义时期；以及1921年之后的“中立一元论”时期。他在晚年承认，最能代表和体现他哲学思想精华的还是逻辑原子主义思想。

二、逻辑分析方法

罗素对分析哲学的最大贡献是他提出的逻辑分析方法。他认为哲学的主要任务就是对语言的逻辑分析，即以现代数理逻辑为工具，着重从形式方面分析日常语言和科学语言中的命题，以求得出准确的哲学结论。

在他看来，日常语言在词汇和句法方面都模糊不清，哲学中经常使用的某些抽象名词更是歧义丛生，它们无法成为严格科学的一部分。因此要运用逻辑分析方法对之进行分析和改造，并由此建立一种理想的人工语言。逻辑分析方法主要是一种下定义的方法，包括“实在定义”和“语境定义”。前者是指，被定义的对象是不以语言的使用方法为转移的复合物或事实，这种定义有真假特性，它们有经验的综合命题来表达；后者指被定义的对象只是语言本身，它是用一组语言符号取代另一组语言符号，没有真假可言，是由先天的分析命题来表达的。罗素在他的逻辑分析中主要使用语境定义的方法。他运用逻辑分析的方法对逻辑中不完全符号和限定摹状词的分析，使他提出了后来被誉为“分析哲学典范”的“摹状词理论”。

罗素希望包含了正确的逻辑句法的理想人工语言能够对哲学命题作出准确的表述和解决传统的哲学问题。这种哲学理想正是后来的逻辑实证主义奋斗的目标，它直接促成了以弗雷格、罗素、维特根斯坦和维也纳学派为代表的“理想语言学派”。他的逻辑分析方法强调命题意义的精确、推理过程的严密和最终结论的坚实可靠，直接影响了后来分析哲学家，并在当代语言哲学和科学哲学研究中得到了广泛的运用。

三、逻辑原子主义

逻辑原子主义是罗素把另据分析方法应用于解决本体论问题而提出的，由他和他的学生维特根斯坦共同创建。罗素的外在关系说认为，关系是独立于关系项而存在的，因而实在是由多元的事实组成的，其中任何一个事实的存在都不依赖于其他事实，由此构成了常识中的多元世界。他的逻辑原子主义的核心思想在于认为世界由无数事实构成的，事实是使命题或真或假的东西；最简单的事实是原子事实，而与原子事实相对应的是原子命题，与复杂事实相对应的是分子命题；原子命题的真假决定分子命题的真假；原子命题之间相互独立，既不相互推论也不相互矛盾；原子命题是由命名了的个体的专名和表示属性或关系的谓词构成的，它所包含的词是通过与经验事物相关联而获得意义的；整个宇宙就是建立在原子事实之上的逻辑构造，而与它对应的则是一个理想的逻辑语言体系。

罗素的逻辑原子主义是从逻辑哲学的角度出发研究世界的构造，他的研究动机在于追求知识的确定性，企图把复杂的、不确定的知识逐步分解为一些简单的、能够得到经验证实的原子命题。

四、摹状词理论

罗素对后世哲学的影响主要在于他研究哲学的方法，即逻辑分析方法。首先，他提供了

符号逻辑这种从事分析的工具；其次，他自己为从事这种逻辑分析的实践提供了典范。这里特别著名的是他的“摹状词理论”。该理论缘起于罗素试图解决哲学史上的这样的一些困难。首先是虚拟事物的存在问题，如著名的“金山难题”；其次是关于同一律是否普遍适用的问题；再次，罗素企图澄清哲学史上使用“存在”一词所陷入的混乱和长达数千年的思辨。

为了澄清问题，罗素研究了个体词的逻辑作用问题。他将个体词分为专名和摹状词两类。后者描述某一特定事物某方面的特征，并且该对象是独一无二的。根据摹状词理论，逻辑命题的主项是专名的指称物，该指称物就是该专名的意义；摹状词不是专名，只是一个不完全的符号，不代表命题主项，它的逻辑作用与谓词相同，仅表示性质。这就剔除了自然语言造成的困惑，重建了解密画的逻辑语言。一旦专名作主词出现，其指称物的存在也就不言而喻地蕴涵于其中了。因此，在严密的逻辑句法中，专名与“存在”不能联在一起，即“存在”不是谓词，根本不表示一种性质或动作。传统所有关于“存在”所作的思辨统统是错误的，都是因把存在看做一种性质、视为谓词所产生的。

摹状词理论显示了逻辑分析在哲学中的作用，它强调了自然语言结构与逻辑命题结构的差异性，取消了肯定虚构事物的本体论，指出了专有名词是实体的灵魂，突出了罗素关于逻辑是哲学的本质的基本论点。摹状词理论作为一种逻辑理论，已经被现代逻辑所采纳，它被分析哲学家们誉为“哲学分析的楷模”。

第四节 维特根斯坦的前期哲学

一、维特根斯坦的生平与两种哲学之分

维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）是当代最著名的奥裔英国哲学家，分析哲学的主要创始人之一。1889年生于奥地利的维也纳，父亲是奥地利的钢铁巨头，母亲是一位极富音乐天赋的虔诚的天主教徒。他14岁前在家中接受教育，随后在柏林学习机械制造，1908年去英国曼彻斯特学习航空工程，1912年到剑桥拜罗素为师，学习哲学和数理逻辑。1914年参加第一次世界大战，战后到奥地利乡村小学任教，还在维也纳附近的修道院做过短时间的园丁。1930年任剑桥的三一学院研究员，1939年接替摩尔任哲学教授。二战期间，曾在一家医院实验室任实验员。1946年起继续在剑桥授课，次年提前辞去教授职务。1848年起开始隐居和漂流生活，期间曾去美国短期访问，1951年病逝于英国牛津。

维特根斯坦属于反传统型的哲学家。他没有系统读过哲学史，从奥古斯丁大、叔本华、克尔凯郭尔、陀思妥也夫斯基、托尔斯泰、帕斯卡等人那里得到了主要的思想来源。他的思想发展明显地分为前后两个时期。20世纪的头二十年是他的前期阶段，强调以逻辑构造世界，用逻辑分析的方法澄清命题的意义，代表作是《逻辑哲学论》（1921）。30年代后他的思想发生重大转变，注重正确使用日常语言，强调语言的不同用法和语言的约定性质，代表作是《哲学研究》（1953）。

维特根斯坦的前后期两种哲学都对分析哲学产生了深刻影响。《逻辑哲学论》的基本思想被维也纳学派所接受，形成了强大的逻辑经验主义运动。《哲学研究》中表达的主要思想在日常语言学派那里产生了共鸣，并使整个分析哲学在20世纪50年代之后进入了英国新的阶段。

二、图像论

维特根斯坦前期思想中最有代表性的是其关于命题与世界关系的“图像论”。他认为，任何事物都必须存在于原子事实的空间之中世界上所发生的一切就是原子事实的存在。与罗素不同，原子事实不是指简单的对象本身，而只是对象的存在方式或者说逻辑结构。它在逻辑

中成为一种图像，后者描述着原子事实的存在或不存在。图像与它所描述的对象具有共同的逻辑形式。这种逻辑形式不仅是原子事实的存在方式，而且构成了逻辑图像的本质。由于图像是在逻辑空间中描述世界上所发生的一切，因而图像就是现实的模型，图像中的各个组成部分必与现实中的对象或事实的组成部分具有相同或相似的结构。图像就是一些按照一定的比例排列起来去描述现实事实的逻辑形式。维特根斯坦认为，这种逻辑形式表达了事实的逻辑结构，即简单对象在事实中的逻辑关系。这种逻辑结构或关系就是“思想”，而在逻辑中表达的思想就是命题。因此，命题是事实的逻辑图像，而思想则在命题中得到表达。命题反映的是事实的逻辑结构，它以词的连结方式反映了事实中事物之间的连结方式。维特根斯坦图像论的主旨，在于把命题看做是关于事实的逻辑图像，通过分析命题来最终揭示世界的逻辑结构。

三、真值函项

由于命题是对应事实的逻辑图像，因而它必然在结构上与事实具有相同的对应关系：事实有原子事实和由原子事实构成的更为复杂的事实之分，相应的，命题也有原子命题（基本命题）和更为复杂的命题之别。基本命题的句法结构是：它由名称构成，是名称的连结方式。维特根斯坦接受并发挥了弗雷格的语境原则，认为名称只有在命题中才有意义。名称的意义是对象，作为代表对象的最简单符号在命题中起作用；而一般符号则不代表任何对象或事实，只是构成命题的逻辑要素，是命题中的变项，其意义取决于它们在命题中的作用和逻辑地位。

维特根斯坦提出关于命题的真值函项的理论，其主要内容是：所有命题都应当被看做是表达了对象之间的函项关系；基本命题是作为自变量的命题，其他命题的真值都是由这些命题的真值确定，因而，所有命题也就是基本命题的真值函项。关于命题的真值函项理论是由弗雷格和罗素首创的，维特根斯坦在这方面的主要贡献在于，第一，他首次使用了真值函项表来表示一个作为其他命题真值函项的基本命题的真值条件；第二，他把之后真值函项关系用于说明日常语言中的命题。维特根斯坦的着眼点是为他心目中的世界概念划定范围，用逻辑的脚手架构造关于事实的命题图像。在他看来，“世界”概念并不仅仅包含现实世界，更重要的是包含一切逻辑上可能的世界，即可以用逻辑命题表达、符合命题逻辑形式的世界，而现实世界只是所有这些可能世界中的一种而已。一旦有了这种对世界概念的清楚认识，我们就可以用逻辑的标准衡量和判断日常语言中的命题，发现在日常语言表达中隐藏的思想的逻辑形式，并由此确定语言表达的界限，区分可说与不可说。

四、可说与不可说

维特根斯坦前期哲学思考的目的是要解决语言如何能够表达和描述世界的问题。就自然语言而言，它表面的语法形式掩盖了它内在的逻辑形式。整个哲学都充满了这种由于语法形式的误导而多伦多混淆，而要根除这种混淆，关键就是要避免在不同的地方使用相同的符号，这就要求我们必须使用符号逻辑句法的语言。

但他并不认为建立了这样的语言就可以令人满意地描述世界和表达思想了，因为包括逻辑语言在内的一切语言都是有限度的，我们只能表达能够表达的东西。这就意味着一定存在着不可表达的东西，如构成命题本质的逻辑形式、一切传统的形而上学问题、伦理学命题和美学命题等，它们超出了语言逻辑的范围。但我们也许可以“显示”方法等其他方式处理它们。不可说之物通过显示自身而为我们认识。

只要我们弄清了语言的逻辑结构，我们就可以说出一切符合逻辑语法的東西。但对不可说的东西就没有如此简单，一方面是它们不可说，另一方面是我们的理智却总是有一种想要说出它们的冲动。传统形而上学的错误正是试图说出这些不可说的东西，要避免这种错误，

最好的办法就是对它们保持沉默。

第五节 逻辑经验主义运动

一、逻辑经验主义概况

逻辑经验主义（又名逻辑实证主义或新实证主义）是分析哲学的主要流派之一，形成于20世纪20年代中叶的奥地利，其核心是由石里克所创立、以卡尔纳普为代表的“维也纳学派”。广义地说，逻辑经验主义运动是一种以逻辑分析为特征、以经验主义传统为基础、在欧洲大陆以及北美各国广泛流传的哲学思潮。

维也纳学派继承了休谟和马赫的经验主义传统，接受了弗雷格、罗素和维特根斯坦的逻辑分析思想，强调以科学为模式、以逻辑为手段、以物理学为统一语言。将哲学彻底改造成成为一种科学的哲学。

20年代是逻辑经验主义的形成阶段，以维也纳学派成立为本质；30年代是它的全盛期；到40年代，由于政治原因，石里克被刺，主要成员移居英美等国，维也纳学派已不复存在，美国继而成为逻辑经验主义的中心；50年代以后，作为一种哲学思潮的逻辑经验主义运动基本结束。

二、逻辑经验主义的基本观点

在逻辑经验主义运动中，学派林立，人物众多，观点庞杂。这些不同学派和人物的观点大都统一到“逻辑经验主义”的旗帜之下，形成了能够反映这种哲学思潮本质特征的一些基本观点和主张。

1、通过对语言的逻辑分析拒斥形而上学 作为新实证主义的逻辑经验主义在继承实证主义拒斥形而上学的传统的基础之上，首次把形而上学问题看做是语言问题，而不是事实问题。他们认为形而上学的错误并不是由于人类理性的局限，而是因为形而上学问题本身就没有意义。它拒斥形而上学的主要工具是逻辑分析方法，具体说来，就是用数理逻辑手段严格区分了分析命题和综合问题。

2、经验证实原则 它用于判定命题意义的标准是著名的“证实原则”，即一个命题的意义就是证实它的方法。这包含了两个要点：一个句子的意义是由它的证实条件决定的；当且仅当一个句子在原则上可以被证实时，它才是有意义的。而形而上学命题之所以被判定为没有认识意义，正是由于它们得不到经验的证实。而只有经过经验证实的命题才可以被看做是有意义的。

3、哲学的任务是逻辑分析 卡尔纳普把传统哲学分为形而上学、伦理学、心理学、认识论和逻辑等部分，由于前二者没有认识意义，心理学又属于经验科学，而认识论是心理学和逻辑学的混合体，排除其中的心理学，在哲学领域里就只剩下逻辑。所以哲学的惟一任务就是对命题进行逻辑分析。逻辑经验主义重视分析语言的逻辑句法，即一种关于语言的形式理论。后来，卡尔纳普等人又把语义学研究引入这种逻辑句法理论，从而建立了一套理想的人工语言体系。

4、物理主义和科学的统一 逻辑经验主义的一个重要主张，是试图用科学的语言描述知识，把一切知识都建立在一种统一的、可靠的科学基础之上。他们认为物理语言可以成为科学的普遍语言。物理语言是指把某些可观察的特性归之于物质事物的语言，它最大的特点是它具有“主体间性”，即用这种语言描述的事件从原则上说是能够被使用这种语言的人所观察到的，一切专名科学的语言都可以在保持原意的条件下翻译成物理语言。他们希望能在这

种物理语言的基础上实现科学的统一。这种观点被称为物理主义。逻辑经验主义者认为，借助于数理逻辑这种工具，通过对各种科学语言中的命题进行逻辑句法的分析，就可以把一切科学语言都还原为物理学的语言，并最终把一切科学都还原为物理学。

三、卡尔纳普的逻辑句法和归纳逻辑

卡尔纳普（Rudolf Carnap, 1891-1970）是逻辑经验主义的集大成者，也是 20 世纪 30—50 年代分析哲学的主要代表之一，他的思想被看做是集中代表了逻辑经验主义的基本主张。

卡尔纳普的逻辑句法是指一种关于语言形式的理论。他认为，不仅演绎逻辑的一些概念是纯粹的句法概念，可以用逻辑句法表述它们的意义；而且一切哲学上的争论都涉及到是否可以用一种精确的语言来表述的问题，就是说，所有这些争论不过是语言内部的问题，即选择不同的语言形式问题。而究竟选择什么样的语言形式，则取决于个人的意愿。卡尔纳普逻辑句法的出发点是区分语言构架的“内部问题”和“外部问题”。前者是指对象在语言构架内部的存在问题，它们可以根据对象的性质（是逻辑的还是经验的）而用逻辑或经验方法解决。后者则是关于对象整体的存在问题，无法用逻辑或经验的方法解决，这种问题的提法本身就是错误的，应当把它们看做是形而上学的问题而加以抛弃。一切命题都与提出这些命题的语言构架有关，是人们采用不同的语言构架或说话方式的结果，而不涉及外在对象的存在问题。在这里，语言构架只是无限多个有规则的语言表达系统，它们之间的命题可以互译互换而不影响命题的意义，而对语言构架的选择和接受则完全没有认识价值。逻辑句法就是一种确定语言构架恰当性的理论。

卡尔纳普在 40 年代之后转向对归纳逻辑的研究，出发点是为了解决经验证实面临的困难，提出一种较为宽容的意义标准。他的归纳逻辑是一种关于逻辑概率的理论。逻辑概率是指一种假说相对于一个证据陈述来说的验证度。这种验证度并非依赖于统计概率的经验概念，而是一种作为归纳推理基础的逻辑概念，它不是基于对事实的观察，而是立足于对假说的逻辑分析。他的归纳逻辑体系为归纳逻辑后来成为数理逻辑中一门独立的分支奠定了基础。

第十章 分析哲学（下）

第一节 维特根斯坦的后期哲学

一、前后期两种哲学的关系

维特根斯坦自 1929 年春重返剑桥之后，对哲学的性质和任务、语言的性质和作用等都提出了与前期完全不同的看法，这些思想通常被称作“后期哲学”。其与前期的一个重要区别，是抛弃了用逻辑分析的手段建构世界和命题的逻辑结构的理想，从对命题意义的静态的逻辑分析转向了对语言用法的动态分析。

他对前期思想的批判主要包括以下四个方面：1、彻底抛弃了传统哲学关于世界本质的看法，指出了对象存在的相对性，用“家族相似性”概念取代了“本质”概念。2、放弃了对语言意义的追求，强调对语言用法的观察，否定作为语言所指对象的“意义”的存在，把意义概念本身也归结为对它的不同使用。3、彻底抛弃了传统哲学对哲学的认识，即把哲学理解为一种理论体系的想法，提出哲学的任务是描述日常语言的用法，哲学就是对日常语言语法规则的研究。4、哲学其实是我们错误地使用语言而产生的结果，哲学研究的任务是治疗理智

上的疾病，而一旦这个疾病得到了治愈，哲学也就消失了。这些思想对西方“后现代主义”思潮产生了重要影响。

但前后期思想之间还是有共同的地方，主要表现在：两者关心的主题都是对思想的语言表达，而不是传统哲学所讨论的思想本身；；两者都把哲学理解为一种活动；；两者对哲学问题的处理方式上相似，都把哲学问题的出现看做是思想混乱和理智疾病的产物，因而解决它们的方法不是根据问题的要求来回答问题，而是通过分析问题的方法而最终消解它们；此外，在关于科学与哲学的关系、关于“可说与不可说”东西的看法上、在对待形而上学的态度上，维特根斯坦的思想都存在着一定的连贯性。因此我们有理由把他的前后期看做一个整体。

二、语言游戏说

它是维特根斯坦后期思想的核心内容。认为语言的语言在于它们在实际中的应用，而语言的运用应当像足球运动那样遵守规则。他批判奥古斯丁的语言图像论，后者把语言看做实在的图像，认为语言中的每个词都对应着实在中的相应实体，都是实在对象的名称，而句子则是这些名称的组合。

他认为对语言游戏无法定义，只能描述或显示，但不能解释或说明。语言游戏具有如下明显特征：1、它具有自主性，不依赖于任何外在对象，而在于使用的对错与否；2、它不需要用其他的目的或标准来说明，也不是推论的结果，而只是我们生活中的一部分，无需对它加以反思；3、它具有多样性和复杂性，不能把它们归结为某种单一的本质；4、它必须遵守规则，不同的规则带来了不同的游戏，也决定了不同语言的用法。事实上，《哲学研究》就是对各种语言游戏的描述和显示的总汇，是对它们所做的“风景速写集”。

三、遵守规则的悖论

语言游戏的关键就是要遵守规则，但我们在遵守规则时往往会碰到这样一个悖论：我们是在不了解规则的情况下从事语言游戏的，而我们又只能是在遵守了规则的情况下去从事语言游戏的。维特根斯坦提出这个悖论的目的，是为了指出理论精神在实际的语言活动面前苍白无力，强调实际参与语言游戏的重要性。理论上的悖论忽略了实际活动，而要解决这个悖论，就必须放弃理论的解释和说明，直接投入到语言游戏的实践中。我们总是以遵守规则作为先决条件，但不是先学会了规则规则再开始游戏。我们只有在语言游戏中才能感受到规则的存在，才能谈得上遵守规则；规则也不是我们预先习得的，而是在游戏中显示出来的。

他明确地把遵守规则的过程看做是“盲目的”，无需引导，是自然而然地不断地重复相同的东西，是一种训练过程。他还强调遵守规则是一种人们日常生活中不断重复的习惯。强调活动，注重参与，这是贯穿维特根斯坦整个哲学的重要特征。

四、私人语言论证

既然游戏的规则是公共的，遵守规则就不可能是一个人私下的行为，而一定是一种能够得到普遍理解和接受的公共行为。他由此认为语言也不可能是私人的，任何语言游戏都是一种公共可理解的活动。

维特根斯坦在《哲学研究》中提出了著名的“私人语言论证”。私人语言的“个体词指的是只有说话者知道的东西，是指他当下的私人感觉。因此别人不能理解这种语言”。他认为既然这种语言无法用于交流，就不是真正的语言，实际上可以说不是语言。首先，我们只能根据他人的外在行为判断他人的话语，而无法判断这些话语所涉及的心理内容。因此这种心理内容在通过语言的相互理解中实际上是可以作为不相干的东西而无需被考虑。其次，私人

语言的产生是由于我们误用了表达感觉的动词。例如我们把使用第一人称的句子与其他句子等量齐观，这就混淆了它们之间的区别，导致了以为存在可以表达私人感觉的语言这种错误看法。再次，肯定私人语言存在以肯定私人对象的存在为前提，而任何人都无法知道他人的私人对象是什么。最后，作为语言的必要条件，它们不仅能够交流和理解，而且应当有概括某些情形的功能，但私人语言显然不具有这种功能。

他反对私人语言的论证是对传统哲学观念的一种重要批判。后者的重要特征就是认为只有每个人自己的思维或语言才是最直接、自明和无可怀疑的。笛卡尔的“我思故我在”就是把个人的意识状态看做是最确定无疑的存在；在康德那里，主观的知觉判断（即私人语言）如何成为客观的判断（即公共语言）是他哲学的中心问题之一；在现代经验论那里，物质被解释为“感觉材料的构造”，即用私人语言来建构公共语言。总之，承认私人语言的存在是近代哲学的前提之一，维特根斯坦对私人语言的攻击正是否定了近代哲学的前提，它对当代心灵哲学产生了直接影响。

第二节 日常语言哲学

一、日常语言哲学的形成与基本特征

日常语言哲学 20 世纪 30—40 年代形成于英国。其思想来源主要受到摩尔和后期维特根斯坦思想的影响。它通常分为剑桥学派和牛津学派。前者的代表人物是约翰·威斯顿，他的思想主要受到后期维特根斯坦的影响。后者在 40—50 年代达到鼎盛，主要代表人物是奥斯丁、赖尔、斯特劳森。

日常语言哲学家认为，日常语言本身是完善的，概念混乱的根源是由于人们违背了日常语言的正确用法，为了消除概念混乱，只需要恢复日常语言的正确用法，没有必要另外构造一种人工语言。他们承认形而上学有其积极作用。他们对古典学和语言学有更深造诣，侧重对语词在具体使用场合的语言分析和对语词与句子的分类研究。

日常语言哲学学派对分析哲学的主要贡献在于，首先，他们（特别是牛津哲学家）十分注重对日常语言的细致分析，揭示了日常语言的丰富内容。他们认为哲学任务就是阐释语词的逻辑语法，充分地描述语言的涉及作用。其次，他们大多数承认形而上学具有一定的启发意义，主张通过研究形而上学命题去理解概念系统的结构。最后，在意义和指称问题上，他们开创了言语行为理论研究方向。强调意义与指称的区分。

二、赖尔论心的概念

赖尔（Gilbert Ryle, 1900-1976）被认为是牛津学派的创始人。他早年曾研究胡塞尔和迈农，后又接受过逻辑实证主义的影响。从 1932 年发表《系统地引人误解的表达方式》一文起转向日常语言哲学。1945—1968 年担任牛津大学形而上学教授，1947 年继摩尔任《心》杂志主编，它对日常语言哲学在英国的传播起了很大作用。赖尔的代表作是《心当代概念》。

赖尔的工作典型地代表了日常语言哲学的分析方法，即一个个地解决具体问题。他首次提出，哲学的任务在于从语言形式中发现错误论题和荒谬理论的根源，排除哲学命题中的语言混乱，而哲学分析解释者我们经常能够用一些新的句法形式来陈述事实，从而表现出其他句法形式不能表现出的内容。

根据赖尔的分析，某些语词或表达形式之所以经常引起误解，是因为它们的语法形式不能表现出它们的逻辑形式。他希望用罗素的摹状词理论重新表述这些陈述，就可以消除传统哲学中的混乱和争执。赖尔运用这种分析方法对传统哲学经常使用的范畴做出了区分，他利

用对句型框架（或称不完全表达式）的填空来揭示范畴的类型。

他为自己定的目标是澄清传统哲学在身心问题上的错误观点。他认为笛卡儿的二元论犯了一种“范畴错误”，即把属于一种范畴的事实用适合描述属于另一种范畴的事实来表达，或者说，把概念放进本来不包括它们的逻辑类型之中。描述心灵的语词实际上只是描述一种活动、一种作用，而不是在描述实体。表面上关于心灵描述的表达式，实际上都是在描述他行为的或预测身体行为的描述，真正发生的只有物理事件或物理过程。赖尔对心灵活动的这种分析被认为是一种行为主义。他的观点对后来心灵哲学中的功能主义产生了重要影响。他通过揭示范畴错误对笛卡尔身心二元论的批判，为分析哲学彻底清除身心问题上的二元论提供了典范。

三、奥斯丁的言语行为理论

奥斯汀（John A. Austin, 1911-1960）是著名的牛津哲学家，日常语言哲学的主要代表。他提出的言语行为理论为日常语言哲学提供了直接的理论基础，并对当代语言学的发展产生了重要影响。主要著作有《哲学论文集》（1961）、《如何以言行事》（1961）、《感觉与可感觉》（1962）等。

与赖尔相比，奥斯汀更强调用语言学的研究方法为哲学研究找到一个新的起点。他坚信，传统哲学问题长期得不到解决的根源，是因为哲学家们忽略了日常语言在意义和用法上的某些细微差别，只要哲学家们专心于弄清那些与哲学有关的基本概念，仔细地研究我们使用语言的规则，就可以澄清哲学上的混乱，并使哲学研究真正取得有益成果。正是基于这种思想，他提出了著名的“言语行为理论”。其中论述了句子通常可以完成的三种言语行为：语意行为、语旨行为和语效行为。他认为只有语效行为才真正完成了言语行为。

奥斯汀强调对句子的分类研究，目的在于表明这样一个中心思想“说话就是做事”，说话就是人们在具体场合下完成的一种类似身体活动的行为，即“言语行为”。言语行为是人类的一种特殊行为方式，我们在从事言语行为时并没有对错或真假之分，只有恰当或得体与否之别。

奥斯汀直接把言语行为看做人类行为的一部分，这与维特根斯坦把语言游戏看做是人类生活形式的一部分有异曲同工之处。不同的是，奥斯汀更注重对语言用法更加细致的、近似语言学的分析。在 60—70 年代，奥斯汀的理论被美国分析哲学家塞尔等人继承和发展，成为目前语言哲学研究中的一个重要内容，它也引起了近 20 年来英美分析哲学家对语用学的研究

四、斯特劳森论描述的形而上学

斯特劳森（Peter Strawson, 1919-）是继奥斯汀之后最著名的牛津学派分析哲学家，是日常语言哲学在 50 年代之后的主要代表。他与罗素在摹状词理论上的争论，被看做是日常语言哲学和理想语言哲学之间的直接交锋，而他提出的描述的形而上学理论，则被看做是分析哲学复兴形而上学的前兆。他 1968 年继赖尔后担任牛津形而上学教授，直到 1979 年退休。主要著作有：《论指称》（1950）、《逻辑理论导论》（1952）、《个体：论描述的形而上学》（1959）、《感觉的界限》（1966）、《自由和愤慨》（1974）、《怀疑论和自然主义》（1985）、《分析与形而上学》（1992）等。

斯特劳森指出，罗素的摹状词理论混淆了指称某个实体和断定某个实体的存在。他认为我们在指称某个实体时只假定了它的存在，但并没有断定它的存在，我们也不能从关于这个实体的论述中推断出它的存在。他还进一步指出，罗素的混淆产生于把句子本身与句子的使

用混为一谈。为此，他要求严格区分句子本身、句子的使用以及句子的被说出。句子本身无所谓真假对错，只有当句子被使用于特定的语境时才会变成真的或假的。一个命题可能非真非假但却有意义，同样，我们不能根据命题有无意义而严格地断定它的真假。

值得一提的是，斯特劳森是日常语言哲学家中惟一对数理逻辑倍加推崇并把它用于分析自然语言的牛津哲学家。与其他日常语言哲学家的另一个重要不同，是他在分析哲学中恢复了形而上学的地位，提出了“描述的形而上学”理论。在他看来，形而上学有着经久不衰的哲学价值。这表现在，每个时代的哲学家都用自己的哲学术语，而这些术语中却包含着前人的思想和自己时代的思想特征。惟有形而上学用这些非永恒的术语描述出永恒的关系。只有描述的形而上学才能够为我们揭示思想结构的这种一般特征。

他希望通过对殊相的思考，展现我们概念框架的某些一般的特征。他认为物质客体和人这两类最基本的殊相是我们认识的基础，也是我们概念框架的基础。在传统哲学中，殊相只能作为主词出现在命题中，而共相在命题中既可以作主词也可以作谓词。他认为，谓词的意义是由它在命题中的逻辑关系确定的。在真正的命题主谓关系中，共相就只能作为谓词而不能作为主词出现在命题中。

斯特劳森的描述的形而上学理论的意义在于，首先，它改变了以往分析哲学家过分注重分析语言细节的形象，使分析哲学从狭隘的视角中解脱出来，为分析哲学开辟了系统研究的先河；其次，它重新肯定了形而上学在概念分析中的地位，明确地把哲学研究的目标确定为对概念框架和思想结构的研究。这就是一种形而上学的研究，是对本体论问题的重新肯定。他的这个理论直接导致了分析哲学对形而上学和本体论问题态度的根本改变，并并被看做是在分析哲学中恢复本体论研究的先驱。

第三节 蒯因的逻辑实证主义

一、因与逻辑实用主义的兴起

蒯因（W V Quine, 1908-）是当代著名的美国哲学家、逻辑学家，50—60年代美国分析哲学的主要代表，逻辑实用主义的创始人。他早年受教于怀特海、刘易斯等名师门下，后受到罗素、卡尔纳普等哲学和逻辑思想的影响。1948年起一直任哈佛大学教授，直到1979年退休。主要著作有：《逻辑方法》（1950）、《从逻辑的观点看》（1953）、《词与对象》（1960）、《本体论的相对性》（1969）、《逻辑哲学》（1970）、《指称之根》（1974）、《和事物》（1981）等。

蒯因的思想经历了几个发展阶段。30—40年代主要受到实证主义的影响，40年代起开始批判后者的基本观点，50年代在这种批判的基础上形成自己的逻辑实用主义。后者的主要特征是把实用主义与逻辑经验主义结合起来，用实用主义的思维方式补充逻辑经验主义。具体表现在：1、在对科学客观内容的理解上，认为科学的概念体系实质上是依据过去经验来预测未来经验的工具；2、在对科学知识的看法上，认为人们对具有经验内容的科学命题的选择没有确定的标准，整个科学都是一种方便的语言形式和方便的概念体系或概念结构；在对本体论的看法上，主张从语言角度研究本体论问题，提出“本体论承诺”的概念，认为本体论与科学体系同样以方便有用为标准，两者都可以并存。

逻辑经验主义是50年代分析哲学在美国发展的主要形式它是在逻辑经验主义的基础上吸取了实用主义的部分观点，从而使注重逻辑分析的逻辑经验主义得以在注重经验实践的实用主义家乡美国土地上扎根生长。蒯因对逻辑经验主义在美国的衰落和分析哲学在50年代后的转向起了关键作用，对分析哲学的发展做出了许多重要贡献，其中以反对经验论的两个

教条、本体论的承诺以及翻译的不确定性和整体论思想最为著名。

二、反对经验论的两个教条

他通过对逻辑实证主义的批判从根本上动摇了逻辑经验主义的基础。逻辑实证主义等现代经验论大都受到两个教条的制约：第一是相信分析真理与事实真理之间的严格区分；第二是还原论。

他认为分析真理与事实真理的区分毫无根据。首先，作为这种区分依据的“分析”概念就值得怀疑；其次，把以意义为根据而不依赖于事实作为分析真理的特征，并不能真正解释分析真理的本质，因为中无疑是错误地把意义等同于外延，从而导致混淆意义与指称的错误；第三，通常认为的分析陈述，经过分析表明都不是分析陈述。最后，真理一般依赖于语言和语言之外的事实。分析陈述和综合陈述之间的分界实际上划不出来。意义的证实论对一个陈述与证实或否证它的经验之间的关系的关系的解释采用的是还原论，即认为每个有意义的陈述都可翻译为一个关于直接经验的真假陈述。这种还原论的前提是假定每个陈述都可以从与它相关的其他陈述中分离出来，独立地在经验上加以证实或否证。而这样假定的前提不仅与当代哲学对意义单位的一致认识背道而驰，而且违反了科学进步的事实。他的“整体论”观点认为有经验意义的单位是整个科学。蒯因认为经验论的两个教条都建立在分离语言与事实的基础之上。

蒯因对经验论两个教条当代批判，是对逻辑经验主义运动、以至整个分析哲学的颠覆。具体表现在：其一，这两个教条是逻辑经验主义的重要理论基础，抛弃它们就意味着抛弃了形式科学与事实科学的区分，同时也就承认本体论和形而上学存在的合理性。其二，这是来自分析哲学内部的批判，具有旁人无法替代当代毁灭力量。其三，这种批判采取了实用主义的立场，主张用实用主义弥补逻辑经验主义理论中的不足，因而使整个分析哲学开始转向更为灵活和温和的经验论，具有更为强烈的约定论和实用主义色彩。

三、本体论的承诺

逻辑实证主义把传统哲学研究世界和事物的存在的本体论问题归入形而上学而予以抛弃，蒯因重新提出存在问题，认为研究“何物存在”的问题应当是哲学的重要内容。

蒯因认为，传统哲学赋予不存在的事物以存在的特性，这种悖论的出现完全是由于哲学家们误用了“存在”一词。同时哲学家们还混淆了意义与指称，以为如果一个单称名词在被使用时要有意义，就必须是某种东西的名称。但他认为，可以在句子中有意地使用单个名词而无需预设这些名词所指称的对象，可以使用谓词而无需承认它们是抽象东西的名称，可以认为某些句子是有意义的而无需默认存在一个被称作意义的东西（反对把意义看做一种抽象实体）

一些表示不定量词的名称即逻辑上所说的“约束变项”或“量化变项”。如“有个东西”、“无一东西”、“一切东西”，都使我们陷入了一种对本体论的承诺。就是说，只要我们使用了这样的量化变项，我们就已经做出了关于存在这种变项所指称事物的承诺。对这些存在物的承诺也就意味着一种本体论。这就是他的“本体论的承诺”观点。在他看来，当一个理论谈论一个事物，它就是在对这个事物的存在做出本体论的承诺。而当我们接受了一种理论，我们就有义务接受一种本体论。后者不是传统哲学中的那种对世界本原或事物本性的研究体系，而是一种最简单的、可以把原始经验的零乱材料置于其中并加以整理的概念框架。他还认为，正如采用什么样的科学理论体系属于选择什么样的语言系统一样，采用什么样的本体论同样也是属于选择不同的语言。但物理对象的存在不是根据经验上的定义，而仅仅是作为一种不

可简化的假定物、因此它们在概念上只是作为一种方便的中介物而被引入理论。蒯因就此把简单性作为选择本体论的标准。

蒯因的本体论承诺实质上是一种约定论“科学理论以约定为基础，而选用约定的标准是根据它们的实用性。任何理论都是虚构的产物，我们在构造理论时也就约定了这个理论所指事物的存在。蒯因的这种思想对 50 年代后分析哲学的发展产生了重要影响，使得分析哲学家们不再拒斥本体论和形而上学问题，反而把对存在问题的研究作为自己思考的重要内容。同时，对存在谓词的讨论也重新成为当代数理逻辑的焦点之一。

四、翻译的不确定性与科学的整体论

蒯因对意义概念作了实用主义的解释，并提出了关于科学理论的整体论思想。

蒯因坚决反对把意义看做一种实体。他认为必须把意义理论与指称理论严格区分开来。意义理论的首要任务只是研究语言形式的同义性和命题的分析性，而意义概念本身是模糊不清的中介物，必须抛弃。一旦抛弃了意义概念，语言的使用在不同程度上或形式上总是存在着某种“不确定性”或“相对性”，即“彻底翻译的不确定性”。“彻底翻译”是指在没有翻译手册的帮助下把某种从未听说过的语言翻译为已知的语言。他认为，任何两种语言之间的完全对应关系其实并不是确定的，因而不存在两种语言之间的彻底翻译。就是说，一种语言表达的意义，不可能在它原来使用的意义上毫无歧义地翻译为另一种语言。这就是“翻译的不确定性原理”。它有两个基本内容：第一，翻译手册只是记录了已知的语言，无法帮助我们理解那些我们未知的语言；第二，对任何一个词的任何一种解释都可以找到一种经验材料与之对应，因而无法确定哪种解释是惟一正确的。因此，我们必须而且实际上也是把某种特定语言作为参照系，由此来规定我们正在使用的语言的意义的指称。这样，我们的概念就具有相对性，我们的本体论也就具有了相对性。这就是蒯因对意义和指称概念给出的实用主义从解释。

从这种解释出发，蒯因提出了他的整体论思想。既然我们的概念总是相对于不同的参照系，因而我们对概念的确定和使用总是在不同的整体之中，就是说，概念出现的整体决定了概念的意义和指称。蒯因把整个科学看做一种整体，如同物理学上的“力场”，它的边界是具有，离经验最近的是关于感觉经验的命题和物理命题，其次是普遍的和关于自然规律的命题，最远的是逻辑命题和本体论问题。最后这种命题构成了科学整体的核心，最具普遍性和抽象性。这些命题之间具有不同的逻辑关系，其中的某些命题发生了变化，必然会引起相关命题的变化。但由于逻辑命题和本体论问题离经验边界最远，经验上的变化通常不会直接影响到这些命题的变化，人们在选择这些命题时就具有了很大的自由余地，而不必考虑它们与经验的关系。这就是他所谓的“本体论的相对性。”蒯因提出整体论思想的动机是为了克服逻辑经验主义意义证实原则的困难。根据证实原则，作为意义单位的是命题或陈述，后者只有在经验上得到证实时才是有意义的。蒯因指出，由于对每个命题的确定总是相对于与它相关的命题，因而单个命题或陈述无法作为有意义的单位，具有经验意义的单位只能是整个科学；由于整个科学体系中不同的命题与经验有着不同的联系，因而经验证实并不能完全决定所有命题的意义。

蒯因的整体论对当代分析哲学在 50 年代之后的发展产生了重要影响。首先，它打破了逻辑经验主义对知识的陈述式分析方法，用对知识的整体的考察取代了对知识的零打碎敲的分析，重新确立了知识整体在科学认识中的重要作用，这直接导致了当代科学哲学和历史学派的产生和发展；其次，它强调了知识整体中各部分之间的密切联系，特别是对逻辑命题与经验之间的关系作了非对称的解释，从而为后来的分析哲学家进一步理解逻辑与经验的关系提供了有效的思路；最后，它对知识整体的分析为本体论命题的存在提供了某种理解的合理

性，由此陈述的“本体论的相对性”和“本体论的承诺”概念对分析哲学的发展产生了重要影响，使得本体论问题以及形而上学问题重新回到分析哲学。

第四节 克里普克的本质主义

一、克里普克和本质主义

克里普克（Saul Kripke, 1941-）是当今美国较年轻的著名哲学家和逻辑学家，70年代后分析哲学在美国的主要代表。曾在哈佛大学受教于蒯因等人门下，毕业后先后在普林斯顿等美国多所大学任教。主要著作有：《同一性和必然性》（1971）、《命名和必然性》（1972）、《真理论概要》（1975）、《说话者的指称和语义学的指称》（1977）、《维特根斯坦论规则和私人语言》（1982）等。他在逻辑上的主要贡献，是提出了关于可能世界的模态逻辑语义学，并以此反对弗雷格、罗素等人的摹状词理论，提出了“历史—因果的命名论”；他还反对康德以来对先天判断和必然判断不加区别的观点，认为存在先天的偶然判断和后验的必然判断。他的这种观点被称作“本质主义”。

二、关于命名的因果理论

克里普克关于命名的因果理论直接针对弗雷格、罗素的摹状词理论。他指出，弗雷格和罗素在反对穆勒的名称理论时却错误地把名称的含义与限定摹状词混为一谈。他认为，一个名称指称某个对象，并不取决于这个对象具有某种特殊的识别标记，也不取决于这个对象符合某些特性和这个名称的使用者知道和相信这个对象具有这些特性。相反，这取决于这个对象的本身存在，取决于人们用这个名称对这个对象的命名活动。即使用于描述这个对象的摹状词发生了变化，我们仍然可以用这个名称去指称这个对象。在此，弗雷格和罗素的错误就是没有认识到专名是一种“固定记号”，它在一切可能的世界里都指称同一个对象。克里普克由此提出了他的“命名的因果理论”。这种理论认为，专名是借助于某些与这个名字有关的历史事实而去指称某个对象。不仅专名而且通名也是固定记号，因为它们在一切实可能的世界里都指称相同的对象。克里普克由此把专名和通名都看做具有某种“本质属性”的事物或对象的固定记号。这里所谓的本质属性，是指事物或对象不依赖于人们对它们的属性描述的必然存在。一个的命名理论使人们有了更为坚实的实在感。

三、先天性与必然性

对通名的命名活动是一种后天的行为，那通名的含义如何成为一种“必然属性”呢？克里普克提出。后天行为同样可以是必然的。这是对康德以来的传统观点的严重挑战。他认为，不仅存在先天的必然命题，也存在后天的必然命题；不仅存在后天的偶然命题，也存在先天的偶然命题。

克里普克认为，先天性和后天性属于认识概念，而必然性和偶然性则属于形而上学概念，它们属于完全不同的概念体系。先天性是关于知识的获得方式问题，指不可能按照经验的方式方式得到知识，因而先天命题就是指不依赖于经验材料而得到的命题，这与必然或偶然无关。必然性问题要回答的是，世界或对象是否存在另外的可能性？如果回答是否定的，那世界或对象的存在就是必然的，反之则是偶然的。可见，必然性和偶然性概念解决的是存在问题，即形而上学的问题。先天的必然命题就是严格意义上的分析命题，后天的偶然命题则是纯粹的经验命题；先天的偶然命题是不依赖于经验而得知的关于可能世界的存在的命题（如一切科学上的假设），后天的必然命题是通过经验的验证而得知的关于世界存在的命题（如用于命名专名以及通名的命题）。

克里普克对这四中命题的区分，首先解决了有关通名的含义和命名问题。所谓通名就是

指普通名词，如人、牛、黄金等，通常也理解为“类名”。通名的命名是偶然的先天属性，而通名的含义则是后天的必然属性，因为人们会随着对通名（如黄金）的认识的深入，而赋予它不同的属性。然而无论这些属性是什么，它们都是必然的，因为它们都是对黄金这个对象的本质属性的规定。克里普克的这种区分还直接推翻了蒯因对分析性概念的否定。由于先天与必然属于不同的概念体系，因而就可以存在先天必然的命题，即存在不依赖于经验而知知的关于对象本质和世界存在的命题。克里普克的这种观点在当代分析哲学中产生了重要影响。它对科学真理后天性和必然性的论证，既反对了康德的先天综合判断，又反对经验主义关于科学没有必然真理的主张，这是对整个西方哲学传统的反叛，因而自然会成为西方哲学家关注的焦点。

第五节 分析哲学的最新发展——戴维森与达米特

一、分析哲学的最新发展

蒯因和克里普克的哲学思想导致了当代分析哲学与传统分析哲学的关键性决裂。这种决裂的明显特征在于：当代哲学不再把哲学看做是一种特殊的、不同于科学的批判学科，看做是一种先天的研究和对意义与自然本性之间的裁决。而这样一种哲学观正是自《逻辑哲学论》以来的整个分析哲学运动的基本指导思想。蒯因以后的分析哲学基本上沿着科学主义的思路向前推进。其信念是：这些是科学的继续，它不关心理论的建构，而是为了增加人类关于实在的知识。

从逻辑上看，当分析哲学最初为自己规定了以逻辑分析为主要任务的目标之时，也就预示着它不可避免的消亡结局。因为逻辑分析的任务是澄清有意义的概念和命题，为事实科学和数学建立逻辑基础，而这正是后来的科学哲学努力的方向。然而，随着蒯因对分析与综合区分的成功否定，这样的逻辑分析任务最终也就被合并到纯粹科学理论的研究这种。分析哲学的消亡就成为逻辑上的必然结果。

但分析哲学留给未来哲学的启示却是重大的和深远的。首先，它为解决哲学以及人类思想领域中的观念难题和概念混淆提出了批判的基本要求。这种批判不是对真理的质疑，而是对人们用于表达思想的语言的质疑，是对哲学家们构造的各种语言理论的质疑。因此，它不是科学的某种延伸，而是一种对意义的裁决。当科学不知不觉地陷入构造神话和堕入概念混淆时，分析哲学就承担了这样的裁决。其次，分析哲学可以在给定的语境中展现我们语词的用法或语言的语法，描述我们概念图式的结构，划分和调整我们已有知识的逻辑分布。

二、戴维森纲领

戴维森（Donald Davidson, 1917-）是著名的美国哲学家，分析哲学在 60 年代以后的主要代表。他对分析哲学的主要贡献，是提出了一种被称为“戴维森纲领”的意义理论；他还作为实在论的主要代表与达米特的反实在论处于对立地位。他的思想主要受到蒯因整体论和塔尔斯基真理论的影响。主要著作有《论行动和事件》（1980）、《对真理和解释的探究》（1984）。

塔尔斯基真理论的出发点是区分对象语言和元语言。前者是用来谈论外部世界和客观对象的性质及其相互关系，它是第一层次的语言。后者是用来谈论对象语言的语言，它是比对象语言高一个层次的语言。他在这种区分的基础上给真理下了一个定义，即“约定 T”： x 是真的，当且仅当 p 。在这里， p 可以替换为对象语言中的句子， x 则可以替换为 Pd 名称。例如，“‘雪是白的’是真的，当且仅当雪是白的”。根据塔尔斯基，一个内容适当而且形式正确的真理定义，都应当具有“约定 T”的形式。这种真理论的特征，是把“真的”当做形式语言中句子的主语，这样似乎就可以避免使用类似“指称”这种语义学概念。

戴维森接受了这种真理论，并把它与关于语言的意义理论联系起来。他认为，理解一种语言就是理解语言中各个句子之间的不同联系，以及组成句子的各部分如何决定句子的意义。因而，一旦得到了关于这种语言的知识，我们也就有能力说明句子在什么条件下是真的。意义理论就此与真理论联系起来。只要把“‘x’是真的，当且仅当 p”这个公式改成“‘x’的意思是 p”，真理论就成为意义理论。可见，戴维森是把塔尔斯基的真理论颠倒过来：他不是用意义概念解释真理概念，用对象语言解释元语言，而是用真理概念解释意义概念，用元语言解释对象语言。

三、达米特的理解理论

达米特 (Michael Dummett, 1925-) 是当代著名的英国哲学家，国际著名的弗雷格专家，当代分析哲学中反实在论的主要代表。主要著作有：《真理与其他的谜》(1978)、《弗雷格的语言哲学》(1981)、《弗雷格哲学解释》(1981)、《分析哲学的起源》(1987)、《语言之海》(1993) 等。他在哲学上的主要贡献，在于提出了反实在论的意义理论，其核心是把意义理论当做理解理论。

语言理论是分析哲学的主要内容之一，也是语言哲学的核心，达米特更是把它看做一切哲学的基础。他认为哲学的首要任务解释分析意义。以往的哲学家把意义理论与真理论联系起来，认为有意义就意味着具有某种真值。尽管大多数哲学家承认意义在逻辑上先于真值，但在具体构造自己的意义理论时，却往往先在地把真理作为意义的前提。戴维森的意义理论就是这种观点的典型。对此，达米特首先提出了挑战。他指出，我们通常对语言的说明，并不是为了了解我们所使用的语言可能会产生什么样的真值，而只是为了对这种语言给出一种描述，说明它在具体场合下的具体用法。同样，我们对这种语言意义的描述，首先就包含了对这种语言的理解，而不是对它可能产生的真值的要求。这样，如何用一种理论来描述使用这种语言的实践，就成为说明这种语言的首要内容。

达米特提出，理解先于意义，并能对意义作出说明。在直觉上，“理解 A”与“知道 A”基本上是等值的。他在这里把意义看做是理解的对象或内容。一个表达式的意义就是某人理解该表达式时所知道的东西。

短短的语言哲学中的实在论与反实在论之争，被看做是传统本体论中的唯名论与维实论之争的继续。实在论认为，陈述具有为真或为假的性质，与我们对它的认识能力无关；而反实在论则主张，一个陈述只有当人们可能认识到它为真时，它才是真的，因而它的真假和意义与我们对它们的证据密不可分。实在论的一个重要依据是古典理解中的二阶性原理，即认为一个句子要么为真，要么对它的否定为真，因而排中律适用于一切句子。但现代的数理逻辑和量子力学都证明了排中律和二阶性原理的无效，这就为反实在论提供了依据，

第十一章 现象学

本章概述

胡塞尔开创的现象学以布伦塔诺的意向性理论和康德、笛卡尔哲学为主要思想渊源，他试图通过现象学方法来把哲学建立为一门严格的科学。他的思想直接引起了一场现象学运动，形成一种以现象学方法为主要特征的广泛的哲学思潮，对整个现当代西方哲学产生了重大影响。本章主要介绍胡塞尔的现象学以及它与存在主义的关系。

第一节 现象学概况和胡塞尔的哲学活动

现象学是德国哲学家胡塞尔（Edmund Husserl, 1859-1938）开创的一种广泛的哲学思潮。它对整个当代西方哲学产生过重大影响。广义的现象学包括舍勒、海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂等人的哲学。本章主要介绍胡塞尔的现象学。现象学不是统一的学说，而是一场浪推浪的哲学运动。

现象学与欧洲大陆思辨哲学传统关系比较密切，它对经验主义一般持否定态度，对形而上学的基本问题——存在与意识的关系——比较关心，认为人的意识和实际的生活是比包括逻辑形式在内的语言形式更深的层次，非常重视意识分析和对生活世界的研究，认为人生的意义和价值以及人类历史的目的是哲学探讨的永恒主题。

胡塞尔生于当时属奥匈帝国的摩拉维亚，是犹太血统的德国人。1876—1878年在莱比锡大学学习物理学、天文学和数学，接着去柏林继续学习，1881年在维也纳大学获数学博士学位。1884—1886年听过布伦塔诺心理学和哲学的讲座，并受其影响而决心献身哲学。1887—1901年任哈勒大学讲师。后来应邀任哥廷根大学的副教授，1906年升正教授。从1916—1928年退休止一直在弗莱堡大学任教。主要著作有《算术哲学》（）、《逻辑研究》（1900—1901）、《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（1913）、《内在的时间意识的现象学的讲演》（1929）（1928）、《形式的和先验的逻辑》、《欧洲科学的危机和先验现象学》（1936）等。

胡塞尔的哲学思想大致分为三个阶段：1、心理主义阶段，以《算术哲学》为代表；2、作为“描述心理学”的现象学阶段，以《逻辑研究》为代表；3、先验唯心主义阶段，以《观念》I和《危机》为代表。胡塞尔的目标是使哲学成为一门严格的哲学。为此他寻求建立一种可以用来这样的哲学的可靠方法。他的兴趣开始时数学和逻辑的基础问题，试图用心理学规律来解释数学和逻辑规律。不久后发现这将导致怀疑论和相对主义，于是起而批判心理主义。这时他倾向于柏拉图式的理念论。他那时所建立的本质直观方法主要是用于发现自在地存在的数学和逻辑的本质。但数学和逻辑的规律毕竟是通过人的认识发现的，于是他的兴趣转向认识论问题。现象学的方法被发展成为一种研究认识论的方法。这时他逐步走向康德式的先验主观唯心主义。布伦塔诺当代意向性理论在先验唯心论的框架内被加以发展。一切意识的对象被认为都出于先验主体意识活动的产物。“客观性”被认为等同于“主观际性”，存在和意识在先验论的框架内被统一起来。由此可见，胡塞尔的思想经历了一个马鞍型的发展过程：从经验的存在与意识的统一观（这主要表现为用心理学规律说明数学规律和逻辑规律）演变成一种不明确的柏拉图式的实在论的立场，再演变成为先验论的存在与意识的统一观。

胡塞尔死后留下大量遗稿，包括未出版的手稿、讲稿和各种有关哲学问题的随笔札记。很多人发现胡塞尔的浩瀚的遗著是尚待开发的宝库。

第二节 对心理主义的批判

胡塞尔在《逻辑研究》中对19世纪末所盛行起来的心理主义哲学思潮展开了批判。后者的主要观点是把逻辑当做一种思维艺术，把逻辑归结为经验的心理活动的规律，认为真理是相对于这些规律而言的，因而只有相对真理，没有绝对真理。

他认为心理主义的根本错误是混淆了自然规律和逻辑规律。前者是关于现实事件之间的联系的规律，从重复发生的事件之中通过归纳得出的，后者是关于概念之间的联系的规律，具有必然性，不是从归纳个别事件得出的。自然规律用来预言在时空中发生的现实事件，是关于现实事件之间的因果关系的规律；逻辑规律不用来预言在时空中发生的事件，不是关于因果关系的规律，而是关于前提和结论之间的必然关系的规律。胡塞尔认为，自然规律是

经验的概括，而逻辑规律是先天的原理。心理主义主张逻辑规律从属于心理规律，这就把先天原理跟经验概括混淆起来。心理主义企图从只具有偶然的真理性的关于心理过程的经验概括中推导出具有必然的真理性的逻辑概率，这是十分荒唐的。

胡塞尔认为心理主义犯这种错误的原因是把心理活动本身和心理活动所涉及的内容混淆起来了。心理活动是历时空的活动，是现实的活动，而心理活动所涉及的内容不是现实的东西，而是观念的东西。“ $2+2=4$ ”是观念间的一种必然的联系，决不会因为人的心理活动而变动。胡塞尔断定心理主义必然导致怀疑论和相对主义。如果逻辑规律是可以通过心理分析获得的思维的经验的规律，那由于每个人的心理活动互有差异，他们的思维结果就会不同，没有统一的标准。在胡塞尔看来，逻辑真理不是对于某个东西而言的，而是必然地、普遍地真的。

但逻辑规律的本体论基础是什么？这仍然是悬而未决的问题。然而胡塞尔本人并不确信这种主张逻辑规律是客观的、自在的规律的柏拉图式的实在论立场的正确性。他在1913年发表的《观念》I中最终抛弃了这种观点，转向康德式的先验主观唯心论。尽管他仍然坚持逻辑规律是客观的、自在的，但他在先验主观唯心论的框架内对“客观”和“自在”作了重新解释。

第三节 意向性理论

胡塞尔的意向性学说经历了一个发展过程。

一、《逻辑研究》中的意向性理论

他对意向性的探讨是从表达入手的。表达是有意义的记号，表达的物质外壳是字符或语音，表达的内容是意义。离开了人的意义意向的行为，任何记号都不可能成为有意义的语言。当我们表达一个意义的时候，我们的意向活动包括三个环节：意向行为、意义（意向内容）和对象。表达通过意义表示（指称）对象。对象可以是实在的，也可以是观念和想象的。从语言学的角度来看，表达借助于意义与对象关联；从意识的角度来看，意向行为通过意向内容指向对象。存在着各种各样的意向活动，有的指向对象，有的并不直接不指向对象，如某些情感（高兴、忧愁等）的意识活动不是对象化的活动。但一切意向活动都以对象化的意向活动为基础。意向活动大致分为情感的和理智的两类，理智的意向活动是情感意向活动的基础。意识行为分为意义赋予（或意义意向）的行为和意义充实的行为，前者在意识中呈现抽象的概念的意义，后者除此之外还呈现认识对象的形象化的具体表象，它还可以起到判断一个表达是否存在逻辑矛盾的作用。

对象化的行为是通过意向内容指向对象的行为。什么样的对象被指向，什么样的内容在意中显现出来，取决于对象化行为的质料。对象化的质料不仅决定所指向的对象，而且决定所显现的规定性。对相同的内容可以疑问、提问、怀疑、希望等等，这表明在行为的质料相同的情况下行为的性质可以不同。反过来，当行为的性质先相同时，质料可以不同。行为的性质和行为的质料互为依存，相互补充。它们虽有差别，但不可分离。二者合起来构成对象化行为的本质。胡塞尔认为，一个意向的行为可以单束放射式地指向对象，也可以多束放射式地指向对象。当单束放射式地指向对象时，我们有单一的内容；当多束放射式地、综合地指向对象的时候，我们有几个部分相互联合起来的意向内容。二者属于行为在质料方面的差别，它们造成了意向内容的不同方面。胡塞尔区分了带存在信念的和不带存在信念的意向行为。一个意向的行为带不带存在的信念，属于该行为性质方面的差别。

对对象的认识与对意向行为的认识是论证不同的认识。前者的主要方式是知觉，或以知

觉为基础，而且我们在认识一个对象时，不仅意识到对象，而且也意识到（体验到或体认到）认识行为，因为我们的意向活动在对准对象的同时有一种返回自照的行为，借助于它我们意识到意向行为本身。胡塞尔认为，现象学对意识结构的分析就是建立在这种返观自照的行为的基础上。现象学在某种程度上可以称为返观自照（一种主观行为）的和描述的心理学的。

胡塞尔主张存在着纯粹感觉，即意向行为还没有参与进来。意向行为通过把意义赋予感性材料而指向对象。这也就是说，意向行为一方面组织、整理、解释感性材料，另一方面使它们作为意向的内容向我们呈现出来。他强调我们通常感知到的不是感觉材料，而是感觉对象。前者被体验到，后者被知觉到。

二、《观念》中的意向性理论

胡塞尔把意向性推广到潜在的领域。意识活动是在时间中进行的，当意向行为指向一个对象时，也潜在地指向其周围的东西。正如实在的事物处于空间场，意向内容也处于它的内时间场。这使得在每一个意向内容的周围形成一个由过去和将来的意向内容组成的周围域或晕圈，其中当前的意向内容是最明亮的内核，过去的意向内容在逐渐暗沉下去，将来的意向内容在逐步明亮起来。

不仅意向活动有一个结构，意向内容也有一个结构。意向活动的结构是：意向行为(Noesis)——意向内容(Noema)。意向内容的结构是：(a) 意向内容的“对象本身”（意向内容间的一致性的极）；(b) 意向内容的内核（在呈现出怎么样的规定性方面而言的意向内容）；(c) 意向内容的晕圈(被意向行为附带以为的、规定性尚未明确显示出来的东西)。

意向行为在内时间中存在，但意向内容不在内时间中存在。完整（广义）的意向内容等于意向内容的内核（意义，即狭义的意向内容）加上意向内容间的不变的极（X）。意向行为和狭义的意向内容属于现象学的研究范围，对象的领域不属于现象学的研究范围。在《观念》中胡塞尔主张意向内容不是实有的，而是实在的或观念的。

实在的事物无非是一个连贯的、统一的知觉经验过程的对象性环节。不过光凭某一个人的意识活动还不能构成实在的事物，后者实际上是一种主体际的置定。这意味着实在的东西是一种能被任何认识主体继续进行观察、继续被感知的可能性。作为同一个客观实在的东西的事物是主体际地被给予和被视为同一的。世界的实在性是集体的意识主观际地置定的一个起规则作用的观念。

第四节 现象学方法

现象学方法是用来为解决现象学问题服务的。胡塞尔认为现象学问题主要有摆脱了两和形而上学两类。相应地，现象学方法主要也有两种：本质还原方法和先验还原方法。本体论指先天观念的整个系统。现象学的本质还原方法就是用来发现本质、本质的规律和结构的方法。形而上学是指有关最终和最高问题的科学，其中特别涉及到意识和存有者、主体和对象的关系问题。先验还原的方法是为解决这些问题服务的。

生活世界是一切科学形成的基础，生活世界的本体论是一切其他本体论的基础。生活世界的问题是跟人的实践问题、人生的意义、目的、动机问题，以及历史问题联系在一起的。生活世界的本体论是指有关生活世界的本质的结构和规律的科学。因此在研究生活世界的本体论的时候，同样要应用本质还原的方法。目的论的历史解释方法在此作为本质还原方法的一种补充。另一方面研究生活世界的本体论是达到现象学的先验的还原的一条途径，目的论的历史解释方法又成为先验还原方法的一种补充。

现象学方法的一个“特色”是不以任何假设为前提而达到必真的真理。现象学的中止判断是达到这一点的手段。中止判断是本质还原和先验还原方法的必要环节或必备条件。

一、现象学的中止判断

中止判断 (epoche) 这个术语表示对给予的东西是否存在暂不表态。其功用主要有两点：1 用于帮助寻找可靠的开端。中止判断把一切间接知识放在一边，这起到一种筛选作用，这样剩下的就可能是直接知识。2、用于防止转移论题，防止在反省问题过程中重新运用间接知识，防止循环论证。胡塞尔特别强调不要作出有关存在的假定。

胡塞尔时常用“加括号”表示中止判断。在计算一道数学题时，可以把试题的一部分放在括号里，先解其他部分，然后再来解它们。这并不影响对整道题的解答，而且往往必须这样做。在反省哲学问题时也可用这种方法。

二、本质还原的方法

本质还原又名本质直觉，是胡塞尔在研究逻辑基础的过程中发展起来的一种方法，它是胡塞尔批判心理主义后产生的第一个结果。胡塞尔不像逻辑实证主义者那样认为逻辑规律是纯粹形式的约定，而主张它们是非经验的、先天的规律。他认为最基本的逻辑规律是直接地被直觉到的，不以任何其他东西为前提。本质直觉的方法就是以获得非经验的、无预先假定的本质和本质的规律为目标的方法。

本质直觉的方法的基本原则是“面向事物本身”，在此事物不是指物理事物，而是指“直接的给予”或“纯粹现象”。为了获得直接的给予，必须遵循一定的程序。其中包括两个步骤：中止判断；在对个别东西的直观的基础上使其共相清楚地呈现在我们意识面前。本质还原要求把有关认识对象存在的信念放在括号内存而不论，其所要求的是一种部分的中止判断。这样做的原因是：1、事物向我们显现的只是它们是什么，并未显现它们的存在。后者是我们加上去的一种信念。2、现象学的本质就是现象，是事物向我们显现出来的有关它是什么。从这个意义上讲，也有个别的本质，即个别的事物向我们所显现出来的它是什么。不过在一般情况下，现象学所研究的本质是普遍的共相。它表示一类事物向我们显现出来的、存在于它们之中的共同的规定性。3、现象学所讲的本质是先天的本质。这种本质不依赖于我们对个别事物的经验。

通过中止判断，我们的目光集中于什么是事物向我们直接呈现的方面，这也就是说，我们达到纯粹现象。在这一基础上可以执行本质还原的第二个步骤：在对个别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。这是本质还原的正面步骤。在本质还原中把现实的或想象的个别对象当做例子，并且在自由想象所变更中进一步产生对于把握共相所必要的多种多样的例子。例子知识作为无数可能的变项中的一个变项被使用。在产生这些变项以后，需把这些变项当做一个整体来注视。在这个整体中一切变项相互有关。它们在某些规定性上一致，在另一些规定性上又有区别。在这一基础上我们可以把所有在这些变项中不变地保留下来的规定性揭示出来。它们是这些变项所共同具有的必然的东西。这样的规定性之总和就是这些变项的本质。

本质还原要求把对个别东西的存在的信念悬置起来，但不要求把对意识的存在的信念悬置起来。本质的还原是在意识活动中进行的。意识的存在具有自明性，而个别东西的存在缺乏自明性。本质还原不探索本质是如何存在的问题，也不探索认识的主体与认识的对象的关系问题。胡塞尔在《逻辑研究》中持柏拉图式的实在论立场，认为本质是一种独立于认识主体而存在的完善的观念；在《观念》及其后的著作中持先验唯心论的构成论立场，本质被认

为是先验的主体的一种意向活动的相关物。因此为要说明本质的存在方式，本质与本体的关系，本质还原方法本身的合理性，必须说明先验的还原。

三、先验还原的方法

先验还原用以解决形而上学的问题，即存在之为存在的问题，有关存在本身的最一般的规定性的问题。按照胡塞尔的观点，世界（这里指意识的意向的对象总和）的本源是先验的主体，世界是由先验的主体构成的。先验的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相对于先验的主体而存在的观点。先验的还原是一条通向先验的主观性的道路。

胡塞尔认为常识的自然心态的一个根本缺点是不考虑认识是如何可能的问题。既然我们关于世界的一切看法和知识都是通过认识获得的，那么在有关认识的可能性问题被解决之前，就不能把这些看法和知识当做不言而喻的。和自然心态相对的是一种哲学心态。后者反省认识的可能性问题。它包括三个方面：1、意识之外是否存在独立于意识的、作为自在之物的对象？2、意识如何能越出自己达到对象，何从知道由认识所描述的事物的状态与事物本身的状态相符合，或认识与认识的对象如何能取得一致？3、认识的主体在认识对象的过程中究竟起什么作用？

胡塞尔在康德的意义上使用先验这个词，称他的现象学为先验现象学，因为它把研究认识的可能性问题放在首要地位，着重研究意识的对象如何向意向的意识显现，意向的意识如何构成意识的对象。他与康德的不同之处在于，他对认识如何可能的问题的研究是在现象学的中止判断的框架中进行的，他对认识方式的研究是在意向性理论的基础上展开的。先验还原要求彻底的中止判断，即不仅要求把有关一切作为认识对象的东西的存在信念悬置起来，而且要求把有关认识的主体在世界中存在的信念悬置起来。彻底的中止判断把一种对认识的可能性不作反省的态度假定为是不言而喻的事实之自然态度，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、审慎的哲学态度。

在研究认识论时，胡塞尔主张把关于外部世界以及经验自我的存在的信念放在括号里，存而不论，避免在研究认识论的基本问题时作出预先假定；然后以本身清楚、没有疑问的东西为基础，建立起一个可靠的认识体系。纯粹意识是不是切成、没有疑问的东西、胡塞尔不对之作中止判断。他认为通过笛卡尔的怀疑途径所得出的不应是笛卡尔意义上的、还没有完全摆脱经验特性的“我”和“我的思”，而应是先验的自我和先验的意识（即经过彻底的现象学的中止判断而剩余下来的纯粹的自我和纯粹的意识）。经过笛卡尔的途径和彻底的中止判断我们得到的一个纯粹意识所领域，这种纯粹意识具有意识活动和意识内容的相关联系的意向性结构。在这里，纯粹自我是作为意识活动的执行者而存在的，意识内容是由意识活动构成的。

胡塞尔的整个思路是：首先肯定意识活动、意向性结构、作为意识活动执行者的自我的自明性，然后说明意识活动如何构成意识活动的对象。胡塞尔把纯粹意识领域内的问题称为内在性问题，把认识的对象是否客观地存在的问题称为超越的问题，现象学的研究是在纯粹意识的领域之内进行的。他在把超越的问题悬置起来以后才着手研究认识的活动如何构成意识对象。

按照胡塞尔的观点，存在内在性的时间。它是由原初地获得印象的行为、回忆和展望的行为构成的。这种行为是直接自明的意识的行为。在其作用下，原初地获得的印象被指向过去的回忆和指向将来的展望的境界包围着，这三种意识行为衬托出了现在、过去和将来的意识。三者合在一起构成内在的时间意识。客观地在时空中存在的物的概念应是由意识活动构

成的。胡塞尔对认识论问题研究的最终结果是否定对象在意识之外作为自在之物独立存在，认为一切对象归根到底都由意识活动构成。但他的这些论证只能证明有关对象的概念是如何在意识中被构成的，但不能证明对象本身是如何被构成的。

第五节 生活世界和目的论的历史解释方法

胡塞尔晚年用目的论的历史解释的方法研究生活世界，其目的是为了开辟通向生活世界之前的、更深一层次的纯粹意识的道路。因此目的论的历史解释方法也是对先验还原和本质还原的补充。

一、目的论的历史解释方法之概略

胡塞尔的目的论的历史解释方法是一种释义学，它有助于理解自在生活世界中展现出来的历史的目的、人生的意义和人类的根本任务。它事先认定：历史有一个总的目的，历史是统一的，哲学史是历史的精髓。我们是这种历史的目的的承担者和参与执行者，我们的根本任务就是去实现这一目的。胡塞尔认为首先要明确解释者的责任。由于历史的目的论的解释以解释历史的目的为任务，所以解释者承担着要为全人类负责的使命。解释者必须既抱有高度的怀疑精神，又不事先持否认态度。解释者批判地回顾一切哲学学说，并随时准备修正自己的意见。只有这样才能最终发现历史的真正的目的。解释的对象是整个哲学史。但是解释者不可能把哲学史上的每一个哲学家和每一篇哲学著作都回顾一遍，而必须选择例子。选择的标准是看被选者是否是某一时代哲学思想的主要代表，是否体现哲学的根本理念（整个人类历史的目的）。历史的目的论的解释是以跟历史对话的方式进行的。在对话的时候，必须注意说话的方式，要避免科学的专门化的说话方法，采用素朴的生活世界的说话方式。因为科学的专门化的说话方法掩盖了科学起源于生活世界这一事实，使用生活世界的素朴的说话方式有助于从科学的观念化的世界回归到活生生的直接经验的世界中去。

二、胡塞尔对生活世界的解释

揭开先验唯心主义的哲学框架，很难理解胡塞尔的生活世界概念。胡塞尔对生活世界的解释的出发点是一个类似于波普尔的“三个世界的理论”“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。严格地说，胡塞尔反对”三个世界“的理论，因为还原的结果表明只存在一个世界，即实践的生活世界。科学和哲学的观念世界只是人们在实践活动中创作出来的一件生活世界的”理念的衣服“。纯粹自我和纯粹意识是作为超越于生活世界存在的，本身不是世界，而世界（这包括时间、空间、互相区别的不同的自我、灵魂和物体等等）是由纯粹自我通过它的意识活动构成的。

胡塞尔认为，在科学和哲学产生之前，存在一个前科学的和前哲学的生活世界。人们在其中已经有关于世界的看法，或者说关于世界的观念和相应的说话方式。在科学和哲学产生之后，生活世界依然存在，它本身也没有改变。所改变的是换了一套对生活世界的描述方式，即用科学的说话方式代替原来的素朴的说话方式；同时，提高了人们的实践活动能力，特别是预言生活世界中的时间变化的能力。

近代科学认为世界是由基本粒子组成的，物理主义的客观主义是与假定自然科学相适应的一种哲学思潮。按照这种思潮，原子等看不见的东西是自在的东西，我们的感觉则是这些自在的东西作用于我们的感官所产生的“主观”的东西。而前科学的世界与我们的经验、情感、需要和动机联系在一起。从某种意义上说，生活世界是丰富多彩的人们的实践活动之总和，科学的世界是抽象的理念化了的的东西之总和。胡塞尔企图通过目的论的历史解释把抽象的理念化了的世界还原为作为实践活动之总和的生活世界。他认为这种解释本身构成先验还原的

一条途径。他根据释义学的原则进行解释，它大致包括以下这问题 and 解答。

1、什么是近代科学家和哲学家所面临的形势。古希腊时代的一些科学尤其是欧几里德几何学在近代复兴起来，以及文艺复兴后流行的大胆设想和勇于归纳和概括的精神构成了近代科学家和哲学家所面临的形势。

2、什么是近代科学家建立近代科学的原初动机。他们企图使经验世界彻底理念化。

3、近代科学在其发展过程中是否和如何发生了意义的转移和掩盖。一个以理念的存有为基础数学化了的世界，从伽里略时代开始逐渐地取代了日常的生活世界，并被随后的自然科学所延续。日常生活世界是惟一真实的世界，人们所发明的物理学的技术并不改变这个世界。在物理的世界中并不真实地存在作为理想模型组成部分的原子、电子等理念化了的对象，它们不过是被主体所建构的用来预言自然事件的东西。但在科学的理想模型中所运用到观念的对象却被认为是真实存在的。自然科学所创作出来的理念化的衣服掩盖了自然科学的本来意义。

4、客观的、自在的真理的本来意义是什么。按照物理学的客观主义，存在是不依赖于主观意识的客观的、自在的真理；按照先验的主观主义（先验现象学是其最高、最完善的发展形式），这些所谓的自在的真理是由主体构成的，客观性在于主观性，客观性的意义是由主观性决定的。

5、近代自然科学的历史意义何在。自然科学在造福于人类之外的副作用是造成物理主义的客观主义的流行，使得人们只看到客体的一面，看不到主体的一面，主观和客观分裂，人生的价值和意义被忽视。追求普遍的知识（既包括客体又包括主体）的哲学的理念被抛弃。但物理主义的客观主义及其形形色色的变种均不能令人满意地解释先天的真理和经验的真理之间的关系。它们所遇到的不可克服的困难激发产生近代哲学史上一种与之相反的思潮：先验主观主义。但主观主义由于其心理主义的错误而陷入悖论，先验现象学的新贡献是发现了一种避免这种悖论的方法，即把进行构造世界的自我和意识活动设想为先验的自我和先验的意识，即超越于这个世界的自我和意识。因此，近代自然科学的哲学方面的历史意义是其“否定之否定”的意义。

三、目的论的历史解释方法与先验还原和本质还原的关系

胡塞尔在前期强调通过笛卡儿道路完成先验还原。通过普遍怀疑建立“我思”的自明性，以此作为哲学思考的“阿基米德点”，再配以普遍的中止判断，得出绝对无疑的世界的本原应为先验的自我、先验的意识活动以及先验的意识活动的对象。但这一太快的过渡不能使人理解为什么物理主义的客观主义是错误的，为什么必然被先验的主观主义所取代。故此又用目的论的历史解释方法对生活世界的解释作为补充。所以目的论的历史解释方法是先验还原方法的补充。

目的论的历史解释方法也是对本质还原方法的补充。胡塞尔晚年实际上区分了四种本质：1、相形本质或类型，它们是描述的自然科学就通过经验的比较和概括获得的。

2、本相的精确本质，这需要通过理念化的方法获得。后者的要点是确立语义、逻辑和操作的主体性。

3、本相的描述本质，这需通过现象学的本质直觉的方法获得。

4、历史的本质，包括人的本质、生活世界的本质、哲学的本质等。要认识这种本质，必须通过目的论的历史解释。所以目的论的历史解释方法又是本质还原方法的补充。

胡塞尔的目的论的历史解释方法对当代释义学，特别是伽达默尔的释义学产生了重大影响。当代不少哲学家认为目的论的历史解释方法比现象学的本质还原和先验还原方法意义更加重大。

第六节 胡塞尔的现象学与存在主义的关系

胡塞尔的现象学是存在主义的思想渊源之一，但另一方面胡塞尔在晚年又曾激烈地批判存在主义。胡塞尔在《危机》一书中没有直接提到存在主义这个名称，但其中显然包含了对存在主义的间接批判。他用“反理性主义”、“怀疑论”、“经验的人类学类型”这些词来间接批评存在主义。胡塞尔认为实证主义导致欧洲人性危机，而存在主义由于背弃理性主义从另一方面加深了这种危机。实证主义认为理性只适用于自然界，对人生的根本问题漠不关心，是一种狭隘的局限于自然科学的研究方面的理性主义。而存在主义却用非理性的方法来研究人生的意义。

海德格尔的存在哲学探讨人的恐惧、忧虑、死亡等非理性的问题，企图通过分析这些问题来启明人生的意义，从而为了解存在本身的意义找到一条途径。胡塞尔认为，人的情感问题纵然可以作为哲学讨论的对象，但不是哲学的根本任务，后者在于理性地认识包括人生和自然在内的整个世界。实证主义丢掉了这个任务的一半，而存在主义则整个地丢掉了这个任务，因为他们丢掉了理性的研究方法。海德格尔认为，哲学既不是科学，也不是关于世界观的学说。胡塞尔则在《危机》中特别强调哲学是理性的、普遍的科学。他认为，普遍地、理性地认识世界是哲学永远不可丢弃的任务。他为自己提出的任务是建立一种与近代精确科学相称的作为严格的科学的哲学。他终生的努力是发现一种完善的方法，建立一个理性的、统一的知识体系。他的现象学方法都是为了用理性的思维方法认识世界的本原和结构。他从来没有想到过理性不能认识存在，因为在他看来，理性和存在是统一的。理性给予一切被认做“存在的东西”，即一切事物、价值和目的以最终的意义。

当然，胡塞尔和海德格尔分歧的焦点在于后者不接受胡塞尔先验还原。胡塞尔的先验自我和先验意识学说是为了摆脱从笛卡尔，经贝克莱、休谟到康德的主观唯心主义所必然遇到的心理主义困境。海德格尔一反传统，他的哲学不以认识论的基本问题为出发点，而是从“忧”、“惧”等意识现象出发，开辟了哲学研究的新途径。但胡塞尔发现，这种哲学将趋向非理性主义。

胡塞尔一生的最大愿望是建立一种作为严格的科学的哲学，然而这一愿望毕竟没有实现，所留下的是一大堆问题。他也认识到自己是一个永远的“探索者”和“初学者”

第十二章 存在主义

本章概述

一战后形成的存在主义哲学思潮以超越主客、心物二分的存在论取代西方传统哲学思维方式，它从揭示人的真正存在出发，强调人的超越和创造活动、以及人的自由和责任，是20世纪西方各国影响最广的哲学流派之一。本章主要介绍海德格尔、雅斯贝尔斯和萨特的思想观点。

第一节 存在主义概况

一、存在主义的基本特征

存在主义是一个从揭示人的本真存在的意义出发来揭示存在的意义和方式进而揭示个人与他人及世界的关系的哲学流派。它是在胡塞尔现象学推动下的批判传统形而上学的哲学思潮的进一步发展，可归入广义的现象学运动之内。存在主义哲学家的基本倾向同早期非理性主义哲学家克尔凯郭尔和尼采等人一脉相承。他们否定和批驳所有主客二分的哲学（包括实证主义），他们并不排斥对本体论问题的研究，但认为这应当从先于和超越主客、心物等二分的人的存在本身出发，而且本体论不应当做任何形式的实体论，而应当当做关于存在者如何存在的存在论。他们的哲学的出发点是用现象学方法把人的存在还原为先于主客、心物分立的纯粹意识活动。后者不是实体性的存在，而只是一种必然指向对象的朦胧的意向活动。纯粹意识活动就是意识的意向性，它可以而且必然揭示、但并不派生出对象世界的存在。他们认为人的本真的、始原性的存在先于主客二分，不能将其作为认识对象以认知的方式达到，只能揭示，而揭示就是对人的有效率领存在方式的描绘、解释（释义）。他们的现象学方法也是一种解释学的方法。

由于存在主义哲学家往往把对烦恼、畏惧、对死亡的忧虑等非理性（非认知方式）的心理体验当做人的本真存在的基本方式，认为只有揭示它们才能揭示人的真正存在。他们强调认定超越性，认为人的存在就是不断超出自己的界限。人的存在就是人的超越和创造活动，就是人的生活、行动和实践，而这些都意味着自由。

存在主义并不是统一的哲学派别而只是一种具有某些共同理论倾向的思潮，被冠之以存在主义的哲学家之间的差异甚大。

二、存在主义的根源

存在主义要求以超越主客、心物二分的存在论取代以这种二分为根本特征的西方传统哲学思维方式，这正是西方哲学发展由近代向现代转型的一种突出表现。

从理论上说，以超越主客二分来显示和思考存在这个基本观念在西方哲学中早已存在，它可以追溯到古代西伯莱和希腊文化。赫拉克利特和巴门尼德已把存在当做正在涌现达到、思有统一的东西。奥古斯丁也要求超越理性的界限。笛卡尔从个人存在出发的原则被他们“批判地”继承和发挥了。帕斯卡、康德、谢林等人对理性主义的批判和对其超越之要为存在主义思想家提供了重要的思想来源和启迪。陀思妥也夫斯基、托尔斯泰也为存在主义的形成提供了非常重要的思想材料。克尔凯郭尔和尼采哲学更被他们当做自己的自己理论先驱。胡塞尔的现象学方法则正是存在主义哲学家用以提出其基本理论构思的方法。总之，存在主义作为现代西方一个重要派别出现，是由西方哲学的整个发展、特别是近现代转型所决定，也可以说是这一转型完成达到重要标志之一。存在主义成为 20 世纪西方各国影响最广的哲学流派之一与 29 世纪以来西方资本主义社会的矛盾和危机以及由此加剧的人的异化现象密切相关。论证怎样使人获得真正的自由，摆脱异化状态，恢复人达到个性和尊严，一直被存在主义者当做其哲学的中心问题。存在主义也正以此而在有着这种异化感的各个社会阶层中找到自己的同情者和支持者。

三、存在主义的流传

存在主义哲学流派是在第一次世界大战后的德国正式形成的。海德格尔和雅斯贝尔斯的存在主义理论很快成了德国哲学中最引人注目的理论。存在主义理论似乎非常适应当时很多人的虚无主义和从痛苦中求重生的情绪。不过，当纳粹正式上台，法西斯狂热笼罩德国大地时，具有悲观主义色彩的存在主义就不再行时了。而这后存在主义在德国又较流行，但存在主义的中心由德国移到了法国。在法国出现了萨特、加缪等一批著名的存在主义哲学家。存在主义在欧洲其他国家也有不少信徒。20 世纪 50 年代以来，存在主义在美国也逐渐风行起

来，主要代表由巴雷特、蒂利希等人。

第二节 海德格尔的存在哲学

一、海德格尔的生平活动

海德格尔（Martin Heidegger, 1889-1976）生于德国巴登州，中学时受布伦塔诺关于亚里士多德论“存在”的多重意义的论著之启发而对存在问题感兴趣。1909年进弗莱堡大学学习神学和哲学。1911年起他放弃神学而专攻哲学，参加李凯尔特主持的研究班。1913年在阿施耐德的指导下完成博士论文《心理主义的判断理论》，1915年在李凯尔特的支持下取得哲学讲师资格。1916年跟随胡塞尔从事哲学研究并参加《哲学和现象学研究年鉴》的编辑工作。1923—1928任马堡大学哲学教授。1928接替胡塞尔退休后的弗莱堡大学哲学教授。海德格尔个人生活平淡，除了从事哲学学习和研究，鲜有其他活动。1933年5月在纳粹当局确认下担任弗莱堡大学校长，10个月后被迫辞职，1951年后，海德格尔被允许重新在大学讲课，50年代后期完全退休，长期隐居，1976年逝于弗莱堡。主要著作有：《论根据的本质》（1919）、《存在与时间》（1927）、《什么是形而上学》（1929）、《荷尔德林和诗的本质》（1936）、《论真理的本质》（1943）、《论人道主义》（1947）、《林中路》（1949）、《形而上学导论》（1953）、《什么是思》（1954）、《通向语言之路》（1959）、《诗、语言、思》（1971）等等。海德格尔一生都在寻找揭示存在的道路。一般认为《荷尔德林和诗的本质》的发表是海德格尔前后期思想的转折点。但是，在把存在与存在者严格区分开来，以对存在的揭示取代对存在者的研究，并以此来批判和超越传统形而上学上，海德格尔后期与其前期一脉相承。他前后期的区别实际上仍是在这个基本思想框架内的区别。

二、对传统形而上学的批判与新的哲学道路的提出

海德格尔的根本问题是以对“存在”本身的研究为核心的本体论问题。他既反对柏拉图以来的西方传统形而上学本体论，也不同意实证主义倾向哲学家全盘拒斥本体论。他认为真正的哲学是存在哲学，他要用现象学方法建立新的存在哲学，他前期经常谈论的基础本体论正是这种存在哲学的典型形态。

他认为从柏拉图以来的传统形而上学犯了一个根本性的错误：在没有了解存在者究竟怎样“存在”以前就肯定了其存在，将其当做毋需加以追问的事实。它们为什么和怎样存在呢？为什么说它们存在而非无呢？他们都略而未论。这样他们就以对存在者的研究混淆和代替了对存在本身的研究。其实二者根本不同，不能相互置换。作为哲学范畴的“存在”指的是存在物的涌现、显示，而非具体的、确定的存在者。“存在者”意指某种确定的事物和现象，它可以是一切已经显示其存在的现实之物，也可以仅仅是观念之物。在海德格尔看来，存在是确定存在者作为存在者的那种东西，是使一切存在者得以成为其自身的先决条件，或者说，它是使存在者显示其为存在者的本源性的东西，因而与一切存在者相比具有优先地位。一切存在者必需存在才能成为现实的、确定的存在者。没有存在就没有存在者。但存在本身并不是存在者（无论是作为自我或对象），也不是一切存在者的族类的普遍性，不是对一切存在者的概括。因而不是某种抽象和绝对的存在。存在也不是存在者之外的某种独立的东西，存在总是存在者的存在。存在没有现实的、独特的规律性和本质，不能给它下定义。如果说存在的“本质”、“规定性”，那只能是存在者“存在着”，即“存在起来”这个“事实”。因此存在不属于认识所及的知识和科学研究范围，而属于哲学范围。哲学对存在的研究不是去追问存在是什么，而是追问存在者怎样存在，也就是追问存在者的存在的意义。由于只有先弄清存在者的存在的意义才能懂得存在者的意义，因而哲学对科学和知识具有始源意义。

海德格尔认为，柏拉图以前的哲学家把存在理解为事物和现象的涌现、显露，即一种存

在着的过程。柏拉图的理念论把理念当做涌现出来的东西中的某种稳定不变的东西，即与涌现过程相分离而被对象化了的一般、本质，这意味着他把存在者当做了存在。亚里士多德进一步正式把对存在的探索当做一门独立学科，他企图从量和质等各方面对存在加以规定，对存在的询问进一步被归结为对存在者的本质的探究。笛卡尔把上帝以外的一切存在归属于心灵和肉体两种彼此独立的实体，二者分别意思维和广袤为其根本属性，这意味着笛卡尔意存在者状态的规定性遮蔽了存在者的存在本身的意义。在笛卡尔那里，存在始终处于“现成在手状态”。

总之，对存在和存在者的混淆是传统形而上学陷入危机和困境的根本原因。摆脱危机的根本出路就是把存在本身与存在者严格分开，由对存在者的研究返回到对存在的探究，澄清和阐释它的意义，由此建立起来的关于存在的理论将具有始源意义，成为有根的本体论，也就是基础本体论。

三、对现象学方法的继承和超越

海德格尔认为，传统形而上学本体论对存在的研究之所以会变成对存在者的研究，是柏拉图肇始的认知方式，即以“看”（表象、主观、认识等）为特征的研究方法的结果。柏拉图著名的“洞喻”把最高理念比作太阳，人借助理念之光去认知（看）身外世界。“认知”之取代对存在的直接“领悟”意味着人和世界都被作为现成和确定之物（存在者）而被分离。洞喻说后来衍化成各种由表象和概念等构成的认识体系。笛卡尔的作为主体的“我”“从存在论上被规定为物”，以之作为出发点的认知方法必然不能揭示、反而会遮蔽存在的意义。

为了克服将存在混同于存在者的传统形而上学，必须抛弃导致这种形而上学的哲学方法。在这方面，海德格尔从胡塞尔对心理主义的批判、特别是他的现象学方法得到了重要启示。因为心理主义正是以主客二分为特征的认识论思维模式的典型形态，而现象学方法的根本目标正是超越心理主义，超越具体的物质和精神存在而返回到事实本身。它只是描述在纯粹的内在直观中呈现出来的“绝对材料”，即真实的存在、现象。而这也正是海德格尔的根本目标。因此他把现象学方法当做建立其“有根”的本体论的基本方法。他把传统哲学所谈论的一切对象化的存在都还原为直接涌现、显示意义上的存在，即现象的存在。海德格尔的现象就是存在者的存在的显现。现象学方法就是揭示存在者的存在的方法。为了达到作为存在者的人的存在，不能依靠认识手段，而只能采用显现的、阐释的、澄明的方法。他的现象学方法是一种直接显示存在的意义的结构的方法，也就是解释学的方法。

海德格尔在这点上与胡塞尔的主要区别，在于他排除了胡塞尔的先验主体以及由其建立的世界。胡塞尔要求哲学必需超越科学的界限而达到纯粹的、回到事物本身的世界，即他所谓的先验世界。它实际上主体作为纯粹主体（先验主体）的心理世界、意识世界。他的现象学方法还有认识论痕迹，他在反对心理主义时自己却又回到了心理主义。海德格尔看到了并企图避免胡塞尔的矛盾。在他的哲学里，“事实本身”是具有时间性和历史性特征的存在着的过程，不是胡塞尔所说的先验本质，不属于先验世界。主体也不再是具有独立存在意义的先验主体，而是在对存在者的存在的领悟中体现出来的存在。总之，无论是被领悟的“现象”，还是这种领悟自身都处于存在着的构成中。因此，他比胡塞尔更加彻底地贯彻了超越主客二分和主体性的方向他使现象学方法完全消除认识论的痕迹，成为存在论化的方法。他认为应当按存在本身的显现来揭示存在的意义，让“存在”自己显现，在“存在”的显现中体验存在的意义。存在、现象、显现具有同等意义。

四、此在及其存在的基本结构（存在及其在世）

1、此在的含义及其优先地位

海德格尔肯定，任何一个存在者均有其存在。只有人这种特殊的存在者才能在其存在过程中提出和追问存在问题，揭示存在者的存在的意义。人这种特殊的存在者被他称为此在（Dasein），即先于主客心物之分的、没有规定性的源始状态下的人的存在。此在的存在称为生存（Existenz）。

此在与其他一切存在者相比具有明显的优先地位。第一，在存在者状态上的优先地位。它不是现成已有的、实体性意义的存在，而只是一种显现、一种可能性。第二本体论（存在论）的优先地位。此在能追问自己的存在。这种追问本身就是此在作为存在者的存在的意义。第三，此在不仅包括了对其本身的存在领会，也包括了对一切其他存在者的存在的领会。因此，在研究其他存在者之前，首先必需追问领悟这些存在者的存在的此在，即对此在的存在（生存）的原始结构进行哲学分析。

2、此在的基本存在结构——在世

此在的存在，即生存的原始的基本结构是“在世界之中存在”。此在与其世界不可分割，二者同时出现，同时在此。此在的在世意味着它与其世界处于一种浑然一体的关系之中。此在的这种在世结构是此在与其他存在者处于某种空间关系之中的先决条件。哲学所谈论的世界只能是与此在浑然一体并为其所领悟和揭示的世界，它毋宁说是作为此在的存在状态的世界，是此在存在的敞开状态。

3、在世的存状态——烦

此在的基本此在结构是在世，而在世的存在状态是烦。此在的此在有不同的表现形式或环节，它们构成一个统一的结构整体，这个结构整体即是烦。此在彻头彻尾地被烦所支配。烦分为烦忙和烦神。烦忙指与他物发生关系的存在状态。在烦忙中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。用具最根本的存在方式是它的“上手性”，即处于此在手头。用具之作为该种用具，以它们为此在所用这种活动为前提。此在使用用具这种活动既揭示了此在本身的存在，也揭示了用具的存在。他物、世界的存在都与用具的使用相关，都从属于烦忙这种此在在世的的活动。正是烦忙这种活动赋予其他存在者和世界以意义。烦神指此在与其他人发生关系的存在状态。此在使用用具不仅要与用具等物打交道，也要与相关的他人打交道。此在总是与他人一道在世，即共在。而在世的世界不只是孤立的个人的世界，而是与他人共同的世界。

海德格尔关于此在及其在世的学说突出地表现了他以存在论（本体论）思维方式取代认识论思维方式的基本倾向。首先，他强调存在关系先于和高于认识关；其次，他认为人与其世界的关系不是外在的、静止的关系，而是一个存在着（处于过程中）的统一的整体，而且人对其他一切存在者的存在的揭示是通过用具的使用达到的。

4、此在的时间性

阿海德格尔哲学中，时间是一个与存在同样重要的概念。此在的存在，即生存的意义就在于其时间性。由于此在的存在不是指具体的、确定的人的存在，而是人的存在的显现或者说其敞开状态，后者意味着人在不断地超越。此在的存在、生存也就是其超越，存在的问题就是超越问题。作为存在的敞开状态的超越性实际上指的就是其时间性，或者说时间性正是此在的超越性的体现。

海德格尔认为此在的存在是其敞开状态下，或者说此在全部存在“界限”内的存在。它是一个由三个环节构成的统一整体，即先行于自身的存在（能在）；已经在世界之中（被抛）的存在；依附于世界内的存在者的存在。三者各表示一种时态，分别为将来、过去、现在。

它们不可分割，共同体现同一此在在世的的存在，即“烦”。作为此在的基本方式的烦就此表现为一种时间性。此在的时间性为“原始的本真的时间性”，它不同于经验意义上的时间性。他所说的时间即是作为此在存在的敞开状态，必与此在共存亡。此在存在（人生）的界限就是其时间性的界限，而此在存在的有限性也正是由其时间性而成为有限的。此在的存在、人生是不间断的绵延过程，其过去、现在与将来不可分割。过去并未消失，将来也不只是过去和现在的继续，而是规定着过去和现在。此在的过去、现在、将来都总是在场，构成一个统一整体。烦就是这个统一整体。它永远是在自身之前（将来）在世界中（过去）作为依附世界内的存在者的存在（现在）。此在的根本特性就在于它是一种先行于自身的存在，或者说作为可能性、超越性、将来而存在。此在的过去和现在的意义都在于其向将来的超越，也就是都出自将来。

五、自由、沉沦和异化：人的本真存在和非本真存在

1、人的自由和超越

海德格尔认为此在从根本上说是一种先行于其自身的此在。人以外的一切存在者都是其所是的东西，是已被规定了的事实，而此在则总是其所尚不是而将是的存在，它总是不断筹划、选择和超越自己。此在总是有情绪，正是情绪使他可以而且必须不断地对自己的在世方式加以筹划和选择。自由是人对其可能性的选择，这种可能性不以任何外在条件为转移，也非出于人的主观愿望，而是人作为此在的原始特性。这也意味着自由是此在的先天特性，人注定了是自由的，注定了必需自由选择。人之作为可能性存在，人的筹划、选择蕴含着人既可以成为其本真的存在，也可以成为失去其自身、成为非本真的存在。

2、人的沉沦和异化

海德格尔认为作为此在在世的基本结构的烦本来是为着此在的存在而烦，然而人们在日常生活中往往把此在当做与其他存在者类似的存在者。以致此在失去了自己独特的个性，受自然和社会环境的约束，甚至被后者所吞没。这样此在就成了非本真的存在。在非本真存在的方式下，此在以“常人”的标准看待自己。常人是某种平均化的人。处于常人的平均状态使人变得平庸、刻板、消极无为。公共意见和舆论使得人们毋需、也不可能作出自己的判断和选择。这种状况即为此在的沉沦。沉沦的特性之一是异化。人们越是投入到常人之中，就越远离自己的本真的存在，这就意味着作为此在的本真的人的异化。异化状态就是此在在沉沦中离开了自己的本真的存在，或其本真的存在被遮蔽起来的状态。但沉沦不是此在的偶然属性，而是源出于此在的内在的先天结构。因为此在的存在必是在世的存在，而在世必然要与其他存在者、他人打交道。人们不能不生活于日常生活之中，而日常生活意味着此在的沉沦和异化。

3、此在的基本情绪——畏

此在在世的基本结构是烦，而烦的展开状态是通过畏来现身和领会的。畏作为此在的基本情绪是先天地固有的，它不同于怕。怕之所怕者必具有对人产生某种有害之事，人也知道怕的是什么。而畏之所畏者完全是不确定的。畏所畏者什么也不是正暗指它的各种可能的是。因此对畏的情绪的揭示同时又是对此在的存在的揭示。正是畏的情绪展现了作为此在的个人的存在的各种可能性，使个人得以自由地选择自己。但是此时人们又处于茫然失措的状态，它使人感到无可名状的恐惧。人们企图逃避这种“不在家的状态”，而回到常人的生活方式中，以便从中寻得安宁，寻得“家”。海德格尔由此把畏看做是沉沦和异化的根源。由于畏是此在的本真的、原始的存在方式，只要此在在世，畏就永远在此。因此，任凭此在如何逃避到麻木的、沉沦的日常生活中去，畏永远追逼着它。因此人生怎么也避免不了惶惶不可终日的命

运。

4、“先行到死中去”

尽管畏的情绪使人放弃本真的存在而逃避到沉沦着的日常生活中去，并在那里求得“安宁”，然而终究不能逃脱人生之大限——死。而对本己的死的领会或者说畏死能使人由非本真的存在通向本真的存在。死亡概念由此成为海德格尔基础本体论中的一个关键概念。海德格尔所谓找出先行到死中去的具体结构，指的是揭示死的本体论意义，即分析死对领会生（此在的生存）的作用。

死是此在（人生）的终结，是使此在失去其本身的东西。然而死又是此在的存在的一种可能性。因为死并不是现成的、已经实现的东西。所谓“本真的为死而生”或“先行到死中去”意思正是把死看做此在的最本己的、无涉的、不可超越的和不确定可能性。人面对着只是属于个人自己的死，不能不超脱本身以外的一切，而关注自己的生（存在），从而真正领会到生的意义。此在超脱世界和他人而专注自身，超出普通人的眼界，不受世界和他人的束缚，而按照此在本己的能的方向去自由地对自己加以筹划和选择。为死而在只有在畏中才充分地展现出来，而最大的畏就是直接面向死亡的畏，即畏死。此在只有处于畏死的情绪中才能超脱沉沦的境况，领会到自己本真的存在，保持自己的独立和自由。此在的自由就是面向死亡中的畏的自由。总之，“先行到死中去”是海德格尔的基础本体论的关键命题。他不仅企图用之来解释人的真正存在，也用它来恢复受到社会和外部世界制约的人的个性和自由，使人摆脱沉沦和被异化的境况。

5、良心的呼唤

“先行到死中去”只是供此在自由选择的可能性，只有当此在实际作出选择时，他的可能性才成为现实。良心的呼唤正是表明此在已果断地选择了其最本己的存在，展现为当下个别化的此在，使此在在的在世成为本真的在世。良心本来是一个伦理学范畴，但海德格尔赋予它以本体论的意义，将其当做此在体现其本真存在的一种内在呼声。他强调良心的本己性，认为它不受此在以外的任何因素的制约。良心意味着对个人自己负责，摆脱一切外在原则和规范的制约，完全按此在本身的内在呼声行事，使自己从沉沦、异化状态下解脱出来，恢复自己最本己的个性。海德格尔不是要求废除任何伦理学，而是要建立以此在的本真状态为基础的所谓原始伦理学，后者与他所要建立的以此在的存在为基础的本体论实际上是一回事。

为什么良心的呼唤是此在的本真的存在的体现呢？这是因为呼唤者、呼唤所向者、呼唤出来者均是此在。良心的呼唤的所向者似乎是常人，其实是处于常人之中的此在，也就是摆脱常人的控制而返回到自己的本真的存在。他既未沉沦于常人之中，但又不是与世隔绝的、孤立的个体，而是既与他人共在于世界中又保持个人独特的个性的人。在良心的呼唤中被呼唤出来的也正是这样的此在。

总的说来，海德格尔关于良心的理论不只是一种非道德的道德理论，也是他的基础本体论的重要组成部分。它的基本内容是使对此在的本真的存在的可能性的领会成为对本真的存在的实际选择。这种选择无论就其出发点和目标来说都不受任何客观和社会的原则及规范的影响，从而表现出强烈的主观主义倾向。

六、存在和真理、思想、语言

1. 超越此在

海德格尔在《存在与时间》中作为他的出发点的此在指的仍然是个人，他不过是以本体

论（存在论）上的个人取代作为认识主体的个人。这样仍必然把世界的存在置于个人的制约之下，未能摆脱主观唯心主义。海德格尔本人对《存在与时间》等前期著作中从此在的分析出发所导致的不彻底性早有觉察。为了克服这种不彻底性，从30年代起他就开始探索如何超出此在（个人）的生存状态的分析来揭示存在本身的意义道路。

在1947年出版的《论人道主义》中，关于超出此在的界限的存在的真理问题已成了其哲学的核心问题。语言被当做“存在的家”或者说存在通过语言显示出来。而此在则退居到了“存在的看护者”的地位。为了揭示存在的意义，海德格尔所强调的已不再是分析个人的烦、畏等情绪，而是分析作为对存在的直接显现和澄明的本源性和存在性的“思”及与之相关的本源性和存在性的语言。这样，关于存在的真理问题、思和语言的本来意义及它们与诗的关系的问题就成了其后期哲学的主要问题。

2、存在的真理

海德格尔（特别是其后期）的真理论不是认识论意义上的，而是本体论意义上的理论，也可以说是他的存在论的另一种形态。他的真理论主要是研究真理怎样成为真理，即真理成为真理的方式和过程，而这也正是存在者的存在的方式和过程。因此他对真理的阐述仍是对存在者的存在的意义的阐释。在海德格尔看来，传统真理论是符合论，都以主客分立为先决条件，而只有超出主客分立之外而又成为主客统一的基础的东西才使真理成为可能，即基本的真理或真理的本质。但符合论的真理论不能提供这种本质，不能说明真理怎样成为真理。海德格尔给自己提出的任务就是超出传统的符合论的真理论的界限去追问真理的这种基础和本质。而这与他企图从本体论上追问存在者的存在的目标完全一致。换言之，真理本质上是存在的真理，对真理的揭示就是对存在的揭示。为克服前期的主观主义，海德格尔在追问真理问题时不再从对此在的生存结构的分析出发，而是从存在本身出发，不再认为真理决定于此在，而认为存在本身就是真理。存在本身作为人的意识之外的力量和过程决定了人的生存。因为此在的展开状态虽然揭示了人及其所牵涉的世界，但这种揭示之成为可能是因为此在已在世中，与世内存在者处于一定关系中，人一出现就被抛入这种关系中了。海德格尔称这种关系为敞开领域。而打开这个敞开领域的则是存在。真理不再是此在的真理，而是存在的真理。由于这种存在是放出自身的力量，因而是一种自由。存在即自由。既然真理是存在的真理，因此真理的本质揭示自由。

3、存在的“天命”

作为真理的本质的自由不是人所具有的某种属性，更无伦理或政治含义，而仅仅是存在的一种打开敞开领域的力量，是使一切存在者得以存在的无可名状的、神奇的力量。海德格尔有时干脆称之为存在的“天命”。现在的根本问题是重新解释存在和作为此在的人的关系，即解释为什么不是此在决定存在而是存在决定此在。只有此在的存在得到澄明时，才有此在在此。而此在之所以能在此，仍决定于存在本身。存在是绝对超越的，而不是作为此在的人的产物。一切存在者的存在的显现出来并不是又人决定的，而是由存在本身决定的。人在存在者之显示其存在中不是起决定作用，而是起看护者、发现者的作用。作为此在的人既不同于理想的、生物的人，也不同于作为纯粹主体性的人。人在这两种情况下都不能如实地发现存在。而此在则更为接近存在或者说处于存在的近处，从而能发现存在。但存在并不是一种超出包括作为此在的人的存在者之上的力量。一切存在总是存在者的存在。人们并不能离开存在者来追问存在。传统哲学的错误不在于追究了存在者，而在于在追究存在者是只是简单地把它当做存在者，而忘记了这些存在者怎样成为存在者，即它们怎样存在。

4、思想和语言

为了追究存在者的存在，海德格尔回到人的语言和思想。他对语言和思想在作了与传统哲学有着原则区别的解释。赋予它们以先于主客分立、也超越个人存在的本体论意义，把它们当做存在的直接显现。

海德格尔的所谓思想指的不是具有工具性和功能性的科学和逻辑思维，更不是存在物的一种特性，而是作为此在的人对存在者的存在的显露、澄明、呈现出来，或者说存在者的存在呈现于人的思想中。在此，此在的思想与存在者的存在是同一的。思想不能像知识那样用表象或概念来表达。你要知道什么是思想，就必须自己去思想。思想是存在性的或者说是本源性的。思想意味着自由和创造。

思想通过语言呈现存在。语言是存在的家。语言就是思中之在，即把思所思的存在说出来。这样的语言并不是表达知识的工具，也不是逻辑和语法结构，而是对存在的意义的直接显示。语言不是人的工具，而人倒是语言的工具。因为体现存在的语言正是通过人的说和听而呈现出来。语言和思想一样是存在性的和本源性的。

5、哲学的终结和思想的复兴

海德格尔认为，传统哲学的主要错误就是在存在者状态下看待思想和语言，不把它们当做存在的直接呈现，而当做知识，或者说对它们作了技术性和工具性的解释。于是他们便把哲学同对思想和语言作技术性和工具性解释的各门科学相提并论。但这样一来，哲学便把真正的思废弃了。哲学变成了一门正是或学问。这意味着哲学专注于对存在者的研究而遗忘了存在者的存在。这意味着它必然是形而上学的。它越是发展得完善，就越具有形而上学性。这样的哲学从古希腊发展到欧洲近现代已到了尽头。现代西方哲学的危机实际上意味着亚里士多德以来传统哲学的终结。

但其终结只意味着它们在研究存在性和本源性问题上的失败，而并不意味着这些问题本身的终结。它们所不能完成的研究可以而且应当由具有存在性和本源性的“思”（思想）及作为其显现的存在性和本源性的语言来承担。“思”的时代到来了。而后的根本特点是超越主客二分、超越对知识和确定性的追求，而去直接谛听存在的声音，去澄明、显示存在本身的意义。诗人的语言是抒发性的而非描述性的，未受到概念和逻辑思维的扭曲。从中可以谛听到存在的信息。在海德格尔看来，诗并不只是一种艺术形式，更重要的是具有本体论意义。正像传统形而上学的时代被“思”的时代所取代一样，传统本体论将被时化本体论所取代。“思”的时代就是诗的时代。

第三节 雅斯贝尔斯的生存哲学

一、雅斯贝尔斯的生平活动

雅斯贝尔斯（Karl Jasperl,1883-1969）生于德国奥登堡，1909年获海德堡大学医学博士学位。1908年起在该校工作。1913年出版《普通精神病理学》，同年到文德尔班领导的该校哲学系讲授心理学，从此走上了哲学道路。他把心理学的心理学范围扩大，以致把全部理智和哲学传统均纳入“理解心理学”。1922年他被聘为海德堡大学哲学教授。他政治上倾向资产阶级自由派，妻子又是犹太人而受到迫害，1937年被解除教授职务，次年著作被禁止在德国出版。纳粹覆灭以后，教授职务得到恢复。后来应聘去了瑞士巴塞尔大学，1967年入了瑞士籍。主要著作有：《哲学》（1931）、《时代的精神状况》（1931）、《理性和生存》（1935）、《生存哲学》（1938）、《论真理》（1947）、《哲学信仰》、《历史的起源和目的》（1949）、《哲学概论》。

二、哲学和科学

1、哲学和科学的关系。雅斯贝尔斯既不同意传统哲学把某种哲学原则当做普遍有效的原则，建立具有普遍意义的哲学体系的作法，又不赞成当代科学哲学家按照科学模式来建立科学哲学的企图。他要求对哲学的意义、价值和来源等问题重新加以考察，确立新的哲学观念，特别是重新确立哲学与科学的关系。他认为哲学本身科学，本身对科学的总结和概括，而只是通过科学而达到超乎科学、超乎知识范围的存在本身。

哲学与科学的不同，首先在于科学寻求确定的知识，建立众所公认的理论，而哲学则非。哲学需要一个人的整个存在都参与其中的那种内在的确定性，这不同于科学的确定性。哲学所寻求的只是个人作为整体存在的确定性。哲学与科学的区别还表现在科学可以在原有基础上不断得到发展。哲学中却没有这种进步。因为哲学超出了科学所追求的关于存在物的知识的范围，达到了超越一切具体存在的真理。真正的哲学真理不能用语言形象及知识的概念范畴来表达。传统哲学及实证主义都把哲学与科学混同起来，都追求具有普遍和确定意义的哲学理论。

2、哲学的来源和目标。人的个性、命运、经验足以为人提供形成哲学的充分基础。哲学家的工作的意义仅仅在于引导人们领悟自己的存在。哲学思想总是出于自由创造。作为哲学的意识活动是那种领悟到人本身存在的活动。哲学的目标和使命是发现作为来源的实在，即存在本身。而揭示存在本身的根本途径是揭示人的存在。寻求新的哲学的道路就是揭示人的存在的道路。

三、对存在的追求

1、存在和大全。雅斯贝尔斯认为，哲学本质上是寻求存在的形而上学。以外哲学家从主客二分出发把存在当做对象，故都找不到正确答案。真实的存在是居于主客二者之上的东西，即大全。它不是对象，不能用说明对象的理智的形式来表达，具有神秘色彩。但为了达到大全，仍需借助对象，从而也仍需借助经验、思维、逻辑范畴。他要求在对象思维中去超越这个思维。

从最一般的意义上说，大全有两种主要形式，即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。作为整体的世界不是一个对象，而是一个观念。人所知的是存在于世界上的东西，而不是世界达到整体。超越存在本质上与我们不同。但我们以之为根源并与之发生一定关系。作为我们自己所是的大全又表现为此在、一般意识、精神、生存四种形态。与海德格尔不同，雅斯贝尔斯的此在指的是生活于一定环境中的特殊的人的存在，是对象化的人的存在。一般意识是主客分立中的人的意识存在，是能够反思的人的存在。精神较之一般意识是人本身的存在的更高层次的形态。精神与观念相关，精神生活就是观念生活。上述三种方式是人作为世界中的对象的方式，研究这三种方式与研究世界中的事物一致。它们都属各门具体科学的范围。这三种方式尚未揭示人的真正存在。生存是“我所是的一切以及可能变得对我具有意义的世界上的一切都绕着旋转的轴心”。只有生存才能揭示人本身的真正存在以及整个世界的存在。生存概念是雅氏的最主要概念。

2、生存和超越。生存不能下定义，其最大特点的其非对象性。生存不是有规定性的。现成已有的东西生存的本质在于它对某种另外的东西的意向性，即趋向超越存在，趋向我在交往中与之发生关系的前提自我，趋向自己本身的存在。人们怎样达到生存呢？雅斯贝尔斯认为只有借助生存照明这种特殊方法。人的存在是由非生存本身的超越存在给予。生存朝向上帝——超越存在。只有超越存在即上帝才是绝对的现实性，它是一切的源泉。他的存在主义因此被称为有神论的存在主义。但他不把上帝当做处于彼岸世界的、人格化的、从虚无中创世的造物主，而当做世界与人的存在的统一性。他把追求具有整体、一般意义的圆满、统

一、绝对当做其哲学目标。他企图通过在不同层次之间建立非逻辑、非事实的跳越的生存联系而把它们统一起来。

四、自由、交往与新人道主义

1、生存与自由雅斯贝尔斯的生存、超越概念与其自由观密切相关。有限的、相对的个人作为生存又通向无限、绝对，即超越存在。这种通向绝对的活动既是人的真正存在又是人的自由。生存和自由是同一的，可以相互替换。自由分为外在自由和内在自由。前者要受各种外部条件制约，因外部条件的不同而获得或失去保证。内在自由是与人的本性、生存一致的真正自由。它不受外部因素制约，而只能由个人内在决定。自由意味着个人自主地作出选择、采取行动的可能性。自由意味着超越，超越个人的界限，朝向超越存在、上帝。人获得自由的程度与他趋向上帝的程度一致。个人对自己的自由的自我领会就是上帝的指导。一个领悟到了自由的人是超出了个人的界限而与上帝融合在一起的人。他明确反对僧侣们把听从上帝的指导归结为服从教会当局、圣经、教规等外在力量，强调不能离开人的自由来谈论上帝。上帝就是个人的超越的目标，离开了个人的超越获得，就没有上帝。

2、自由与交往。他的自由观的另一主要特点是认为个人只有在与他人的交往中才能获得自由。交往分为两大类，即存在的交往与生存的交往。前者是非真实世界的交往，个人或完全融化于集体，失去自我意识，被平均化；或失去共性，变成独立的原子。生存交往是人与人之间真实的交往。个人既摆脱了对集体、他人、世界的依赖，又在不与他人相对立的情况下保持自己的个性、人格和自由、非真实的交往于真实的生存交往有着原则的区别，但生存交往必须通过非生存交往才能实现。

3、新人道主义。雅斯贝尔斯的自由观的主要特点是把个人自由与对超越存在、上帝的依存结合起来，把个人自由与个人同他人的交往联系起来。他也正是从这种自由观出发来建立他的新人道主义。传统人道主义在当代西方陷于崩溃的主要原因是，它所依据的对象化的人由于平均化而变成了失去了个性的人，而科学技术、政治及传统意识形态是造成这种结局的三大因素。他主张为了使人免于丧失其自身，必需抛弃传统的人道主义，建立把人当做非对象化的存在，即作为生存、自由来看待的新人道主义。

五、理性和历史性

1、理性和知性。雅斯贝尔斯将理性与生存、大全等概念联系起来，是理性中包含了非理性内容，而把不包含非理性内容而与科学概念相应的意识归之于知性（理智）。知性总是处于主客二分之一中，总是以确切性和普遍性为尺度，必然导致固定化和僵化，从而有局限性。理性包含了知性，但比知性广泛的多。它超出了对象世界以及此在、一般意识和精神的范围而达到超越存在、生存。它不是封闭的而是开放的，通向大全的一切样式。它是一种不安，不断激励自己前进，永远不满足已达到的东西。

2、历史性与历史的不确定性。他的历史性概念具有“形而上学”含义，它表示人的存在在时间和深度上都是有限的，这种有限性表现在各个方面。生存的历史性的显著特点在于其非确定性，否定历史的任何普遍性与规律性。他认为历史根本不能作为科学研究的对象。历史领域作为生存领域是非认识领域，只能利用非理智的“生存照明”。

3、历史性与临界处境。人的存在的历史性表现为每一个人都处于某种处境（状态）中，而临界处境则是对人的生存及其历史性的直接显示。处境是人的存在的各种物理和心理、外在和内在条件的统称，临界处境则是人的生存所不可避免和改变的处境，例如死亡、偶然性、罪责、世界的不确定性等等。在临界处境面前，在人的有限性、历史性面前，人们唯一的办

法就是超越。在这种处境下，人们要么产生空无所有之感，要么感受到超出世俗世界存在之外的真正的存在。由于超越往往意味着朝向上帝，因而他的哲学在一定意义上走向了信仰主义。

第四节 萨特的存在主义

一、萨特的生平活动

萨特（Jean Paul Sartre, 1905-1980）是法国著名作家、社会活动家、存在主义的最大代表。他出生于巴黎一个知识分子家庭，童年丧父。中学时受叔本华、尼采、柏格森等人的著作的影响开始对哲学感兴趣。1924—1928 在柏林高等师范学校读哲学。1933—1934 年到柏林法兰西学院研究胡塞尔哲学。1939 年应征入伍，1940 年被德军所俘。1941 年获释后仍回巴黎教中学，继续从事哲学研究。从 1944 年起辞去教职，专事著述。他不赞成苏联模式的社会主义，也不赞成资本主义。1945 年他拒绝接受法国政府所授予的荣誉团勋章，1964 年又以“谢绝一切来自官方的荣誉”为理由而拒受诺贝尔文学奖。晚年他仍积极参加社会政治运动，是 1968 年法国五月风暴的积极支持者。他善于用戏剧、小说等文艺形式通俗地表达晦涩艰深的存在主义哲学内容。主要著作有：《自我的超越》（1936）、《胡塞尔现象学的一个基本思想：意向性》（1939）、《影像论》（1936）、《存在与虚无》（1943）、《存在主义是一种人道主义》（1946）、《唯物主义与革命》（1946）、《共产党人与和平》（1952）、《辩证理性批判》（1960）等。

二、现象学本体论

1、现象的一元论

萨特前期著作《存在与虚无》的主要目标是用现象学本体论（现象的一元论）来取代传统哲学的主客二元论。现象的一元论是用胡塞尔的现象学方法建立起来的超越主客对立的理论。他接受了胡塞尔关于意向性的基本观点，但有区别：一是他企图从纯粹意识现象出发进一步揭示存在的意义，建立现象学本体论；二是他摒弃了胡塞尔的先验自我。

萨特同胡塞尔一样将现象当做存在、本质的直接显现。但他并不认为现象的存在揭示一切存在。现象作为存在的直接显现的系列(现象的存在)只能是有限的，而存在本身可以显现的系列（存在的现象）在原则上却是无限的。现象的存在和存在的现象的区分意味着存在本身除了现象的存在之外还有未显现的即超现象的“东西”存在。它们构成构成现象的条件两个方面：一是意识，也就是使存在得以显现的东西；一是存在本身，即意识所显现的东西。

2、反思前的我思

萨特肯定意识是使存在本身显现为现象的存在的条件。不过他的意识是反思前的意识，反思前的我思。反思的意识是把意识本身当做对象意识。反思的意识可以是第二位的。反思前的意识则直接指向对象而不是关于对象意识，因此它是原始的、第一位的。他同胡塞尔一样肯定反思前的意识只是作为意向性活动而指向作为超越的对象的外物。现象学本体论从反思前的意识出发，指正是从指向对象的纯粹意识出发。萨特强调在进行哲学思维之前必须是意识净化，即排除掉通常的意识中所包含的各种具体内容，是意识还原为纯粹意识。再由纯粹意识揭示直接呈现于意识的事实，这种事实也就是胡塞尔“面向事实本身”中的事实。但萨特不同意胡塞尔的先验自我概念。他认为纯粹意识应是全部清澈的、透明的，类似柏格森哲学中的流变。意识总是人所具有的，但意识又只能是某物的意识，本身没有内容，是一种虚无。自我像其他对象一样是在意识的流变中，即纯粹意识意向性活动过程中发现的。当纯粹意识指向作为主体的人自身时，才形成了自我意识。

3. 自在和自为、存在和虚无

萨特认为意识的意向性也就是超越性，即越出意识自身的范围而达到非意识的存在。后者可以呈现于意识中，成为现象的存在；但不依赖于意识，而是独立自在的。这就是自在的存在。自在的存在属于存在的现象，而意识所及外部世界的存在则是现象的存在。现象的存在作为意识所呈现的存在由意识赋予意义；意识所向不同，意义也不同。因此现象的存在的意义就在于意识怎样显现它或者说与意识处于什么联系之中。作为人的认识和科学研究对象的世界正是这样的世界。

至于未为意识所呈现、未为意识授予意义的自在的存在，本身没有意义。它的特性是：纯粹地、绝对地存在，不以人的意识是否显现它为转移；既不与他物发生关系，也不与自身发生关系；其存在没有任何变化和发展，无所谓干起活将来。在自在的存在的世界上不可能存在辩证法。意识是自为的存在。它的特性正好与自在的存在相反。它不是存在，而是对存在的否定，即非存在、虚无；它不是自在的，而必然超越自身；它不是其所是，而是其所不是。它作为存在的缺乏却趋向存在。它永远不是什么，但又趋向于成为什么。这种趋向性的结构是一种虚无化或者说否定运动。

自在的存在本身是充实的，没有裂缝的，因而它本身不可能分割开和虚无化。然而意识的活动可以只涉及其中一部分，将其显现出来而将其他一切隐去，而隐去就是化为虚无。人们平常所谓认识某物实际上正是将此物的背景虚无化，从而将此物突出出来。意识对存在的显现过程实际上就是虚无化的过程。自为的存在无非是一种超越性、否定性。意识必然超出自身的界限，而且它不能作为现成已有的东西而存在。自为不断地追求和趋向存在使人不断地超越、否定自己和世界。萨特把人的这种不断地超越和创造说成是人的自由。自在和自为二者是统一的。自为不能独立存在，只有与自在相联系才有存在的意义；而自在如果没有自为，便是没有意义的东西。

三、存在主义和人道主义

1、存在主义是一种人道主义。萨特在早期著作中提出把作为人的纯粹意识活动的自为与人的自由等同起来的独特的自由观，此后他对这种自由观作了进一步发挥，致力于建立一种以它为核心的独特的人道主义。在萨特哲学中，现象学本体论、存在主义和人道主义是相关概念。存在主义就是一种使人类生活成为可能的学说，并主张每一真理，每一行动，都包含有人类的背景和人类的主观性在内。结合超越性和主观性（纯粹意识活动），即他的存在主义的人道主义。存在主义就是作为一种探索存在的本性的本体论学说，也是作为一种探索人的存在的意义和价值的伦理学说。二者从不同角度阐述了本质上一致的内容。如果说现象学本体论着重于从意识的意向性出发来论述自在和自为的关系，特别是自为的主导作用的话，存在主义的人道主义则着重于从人的主观性和超越性出发来论述人的意义和价值。二者均以自由为核心。

2、人的存在和自由。自由是萨特哲学的基本概念，指的是以主观性和超越性为特征的纯粹意识活动，和自为同义。存在主义的基本观点是主张存在先于本质，这指的是人的本质出于人的自由创造。这里所谓认定本质，泛指人的各种有质的规定性的特征（包括人的才能、专长、职业、地位等）。人不外商由自己造成的东西，这就是存在主义的第一原理。这原理也就是所谓的主观性。物总是消极被动的，没有自由，不能自己造就自己。它们的本质是当它们作为人（自为）的对象而存在的时候由人赋予的。就它们作为人的对象来说，它们的本质先于其存在。愿望哲学达到一个重要失足之处就是把本质先于存在这种情况绝对化，把它推广于人，以致认为人的本质也先于存在。他们全都把人降低到动物的地位。人作为作为的

存在的根本特征就在于它的主观性和超越性（否定性），即按照自己的意向不断地否定自己、超越自己、而这正意味着人不断地设计、谋划、选择、造就自己。

3、自由选择与道德责任。由于萨特把自由等同于人的意识活动（自为）。因此只要人有意识人就是自由的。人在现实生活中的具体的自由要受到各种具体条件的制约。与自为同一的自由则是人们在思想上对自己面临的各种可能性加以选择的自由，不受任何限制。选择是否成功与具体的自由相关，而与自由本身无关。因为自由就是选择的行为本身，而不是通过选择获得自由。人们即使不选择也仍然是作了自由选择，那就是选择了不选择。所有选择都是个人单独地进行的，完全根据个人在特定境遇下的意愿，不遵循任何普遍的或先天的标准，不受任何因果和逻辑关系的约束。但他又强调要把个人的自由选择与所应承担的道德责任联系起来。个人在作出任何一个选择时，要为此既对自己、又对他人和世界负责。因为选择完全是我个人的自由行动，我们前无托词，后无推诿；因为个人的选择要牵涉到他人以至于全人类。

人们之感到烦恼。正是由于人被判定是自由的，人不能逃避自由，不能逃避在各种可能性面前进行选择，不能逃避对所进行的选择要担负的责任。烦恼意味着对自己、他人和世界的责任感。逃避是一种自我欺骗，是不诚。烦恼、孤寂、绝望等情绪是对自由的领悟的根本方式。

4、个人与他人。萨特认为人与人之间的关系是一种“主奴关系”，即每个人都力图维持自己的主体性，把他人当做随自己的意向转移的对象（奴隶）。个人之间的关系必然是一种对立和冲突的关系，不管个人对他人抱什么态度。如果我主张谦让、忍耐，这无异于让他人放弃自信和斗争；如果我热情帮助他人，那就会妨碍他人自立。因此，尊重别人无非是一句空话，即使我打算尊重别人的自由，我对别人所采取的态度仍将对别人的侵犯。他人就是地狱。彼此都是刽子手。在《存在主义是一种人道主义》中他又提出个人自由与他人自由相互依赖。50年代以后，萨特更多地强调个人在现实生活中的自由必然受到历史情境的制约。

四、存在主义和马克思主义

1、萨特怎样接近马克思主义。萨特后期表现出了接近马克思主义的倾向。他在《辩证理性批判》中系统地表述了怎样用存在主义来医治和补充马克思主义。他认为马克思主义作为当代惟一有生命力的哲学应当是一种真正的人道主义，一种以人为中心的“人学”，存在主义正是这样的入学，因而马克思主义中原本应当包括存在主义。可是马克思的继承人却把人丢了，使马克思主义中出现了“人学的空场”。他医治和补充马克思主义的主要方法是把辩证唯物主义和历史唯物主义分离开来。一方面否定和排斥辩证唯物主义，代之以所谓人学辩证法；另一方面重新解释历史唯物主义，把它当做存在主义新历史人学。

2、人学辩证法。萨特把辩证唯物主义归结为自然辩证法，对之全盘否定和排斥。他认为辩证法只能是人的实践所造成的社会历史领域的规律，不是自然规律，因此只有历史辩证法，没有自然辩证法。他把辩证法归结为以纯粹意识活动为出发点的个人活动，即个人实践。辩证法不是客观对象不是固有的，只能由人所创造、以人的实践为源泉。个人实践之所以能构成辩证法，是因为它正是人的自我选择、自我超越活动的具体化和现实化，即与自在发生相互作用的自为的活动。自为自为意识的意向活动必然指向作为对象的自在并受到自在的反作用，通过进一步克服这种反作用而不断否定、超越、创造。这种不断否定、超越、创造的过程就是实践。而这种实践正是辩证法的源泉。个人实践就其内容和结构来说是一种整体化运动，而辩证法即存在于这种整体化之中。整体化指的是整体形成为整体的过程，即实现整体的运动。社会是由个人构成的整体，社会的整体化是众多的个人的整体化的整体化。为人

的实践所实现的从个人到社会的整体化运动正是辩证法的根本含义。既然一切辩证法均体现于整体化之中,那末整体化就成了辩证法的根本内容。另一方面在自然界中则不存在整体化。因为首先人的实践不能在自然的层次内进行。人同社会历史的关系是内在关系,而人同自然的关系是外在关系。人对自然的作用及其反作用总是通过人的社会关系发生的。因此人与其社会而不是与自然构成一个整体。其次,自然界本身也不可能是一个统一的整体。因为自然界是无限的,无限的东西不能构成一个现实的整体。因此,辩证法只能属于人和人类的,而不可能存在于自然界。

3、历史人学。萨特说马克思主义是当代惟一有生命力的哲学时,指的正是历史唯物主义,他所谓的补充指的是把存在主义当做“历史人学”而纳入历史唯物主义。他强调社会历史是实践着的人本身创造的。任何人都生活于一定的社会关系(集团)中,他们的活动都以预先存在的生产方式和生活方式为条件。后者不仅为人创造历史的活动提供了物质的现实性,也为其指出了实现的方向。他们的创造活动既以先有条件为基础,又是对先有条件的否定和超越。先有条件本身也是前人创造的物化,对它们的依赖、否定和超越意味着把现在和过去的人的创造联系在一起。总之,人的生活和实践总是与他人和前人处于一个综合统一中,他们的历史创造性也正体现于这种综合统一中。

萨特后期的基本观点并未改变,但对意向性活动的实现。特别是其对象化的条件作了限定。其中最重要的是把个人的对象化活动纳入集团和社会的对象化运动之中。他肯定,集团总是表现为历史活动的主体。他提出了“前进—追溯方法”。“前进”是综合个人实践的客观结果。由之演绎出一般原理,也就是研究由个人实践构成社会整体。“追溯”就是追问构成集团的个人的存在条件,以使用新的经验事实来充实和修订原理。这种方法是既朝向社会整体、又复归个人实践的研究方法。为了使这种研究方法得以实际运用,萨特认为需要引入一些辅助学科,如社会学分析和精神分析。只有用精神分析方法洞察了人的深秘之处,才能了解具体的人,由此进而了解作为人的整体的社会。

萨特对历史唯物主义的接近和补充只能说是一种良好的愿望。他的历史人学(人学辩证法)没有越出把个人的存在当做出发点和归宿。并把人的存在与自由相提并论这种存在主义的视界。

第十三章 哲学人类学和人类文化学

本章概述

第一节 哲学人类学概况

广义地说,“哲学人类学”可以泛指 19 世纪下半期、特别是 20 世纪以来西方各国兴起的把对人的研究当做哲学研究的核心哲学思潮。这种意义上的哲学人类学与现代西方哲学中的人本主义、人类中心论等倾向的所指大体接近。狭义地说,它是指 20 世纪 20 年代末由马克斯·舍勒最早系统提出、后来又为其他哲学家从不同方面作了发挥的关于人的哲学。其主要特征之一是从哲学角度来解释经验科学中关于人的知识。这种研究将为各种具体的人类学学科奠定统一的哲学基础。它企图把经验科学对人的研究与形而上学对人的思考结合起来;从哲学的立足点出发,通过对人的起源、进化以及人与动物、环境、世界宗教、社会、历史、文化的探讨,揭示人在宇宙中的特殊地位,描述人的完整形象,抽象出人在人类学意义上的本体论结构。

哲学人类学在一定程度上可以说是对现象学和存在主义理论的某种修正和发展。虽然存在主义能在这个异己的、压抑的、动荡的世界中找到个人存在这个落脚点，但是由于它把人引向自己的内心生活，忽视了自己所经历的世界，从而使人无法在社会中有意义地塑造世界。同时，由于在存在主义的生存领域中没有生活过程的连续性、没有通过当前片刻来保持已达到的成就的可能性，从而也就没有个体、人类乃至社会的进步，人也不可能过着真实的生活。在哲学人类学中，生活中的每一现象都是一个基本的开放的单位，构成人本质的既有其丰富的内在性，亦有现实的外在性；既是停留在内心生活里的东西，也是表现于外在历史的东西。人的这种开放和发展的存在结构表明了人具有表现自身、改造自然、发展社会以及推动历史的自信和希望。与在存在主义中绝望成为人存在结构的重要特征不同，在哲学人类学中，希望是人存在本体结构的基本特征。这种以希望为特征的乐观主义成为哲学人类学的重要标志之一。

第二节 舍勒和哲学人类学的创立

绝大多数哲学人类学的代表都把舍勒当做理论先驱，而把自己看做舍勒事业的继承者。

一、舍勒的思想历程及其哲学人类学的基本目标

舍勒（Max Scheler, 1874-1928）是 20 世纪初德国著名的哲学家、与胡塞尔齐名的现象学者，价值伦理学的奠基人，哲学人类学的开创者。主要著作有：《先验的方法和心理的方法》（1900）、《同情的形式和本质》（1913）、《伦理学中的形式主义和实质价值伦理学》（1916）、《论人的永恒性》（1921）、《知识的诸形式与社会》（1926）、《人在宇宙中的地位》（1928）等。

舍勒一生思想变化经历了三个阶段。第一阶段为 1897—1913 年，这时他受李普曼和奥伊肯的影响，逻辑和伦理的关系问题是他研究的主题；第二阶段为 1913—1922 年，他把现象学推广到伦理和宗教领域，形成了以应用现象学为特征的价值伦理学和宗教现象学；第三阶段为 1922—1928 年，他逐渐放弃了现象学，强调经验科学与形而上学的结合，建立了以生命冲动和精神本质为基础的哲学人类学。

哲学人类学的基本主题是人及其在宇宙中的地位。首先，他认为哲学人类学是以人为中心，从人的各个方面和层次展开对完整的人的研究。其次它探讨的上述问题是最终的哲学课题，它所完成的是哲学所需要完成的最终任务，它所建立的是全部哲学的基础。换言之，哲学人类学不是一般的哲学而是元哲学。最后，它不仅是元哲学，而且也是元科学，一种关于人的基础科学。

二、人是生命冲动和精神的统一

具体说来，舍勒所建立的是以生命冲动和精神本质为基础的二元论哲学。他把全部存在分为动力、生命和精神三个领域。动力领域指实在的物理世界生命领域指包括人在内的实在所有有机世界或与人关联的自然世界，它最终可还原为生命的欲望或冲动。精神领域指具有精神的个人或人格与全能的上帝活动的场所。

生命冲动是一种自在和自为的存在，具体表现为四个层次：感性冲动、本能、习惯和实践智能。感性冲动是生命最基本的表现，它指有机体自身内在的向外趋向性，无意识的需求，无规定的运动。本能是生物体的某种适应自然需求的合目的的有效行为。具有专一性和定向性。习惯是生物体具有联想记忆的能力，它通过条件反射形成新的心理动力定型。实践理智是生命冲动表现的最高形式，它包括生物的选择能力以及在选择基础上活动。实践指生物通过某种活动能获得该物种中完全没有的特征或活动方式。理智指生物的新的活动方式不受本能和习惯支配，而为实践理性所操纵。

人的本质特征是“精神”。它具有以下几层含义。第一，精神只存在于个人之中，每个人的精神是惟一的。第二，精神是多元化的存在。第三，精神是个人本质上不同的、活动的、具体的统一。第四，精神是对一切事物的开放态度。精神不是作为实在领域的事物，精神的意向性活动使个人能超越自在世界达到自为世界，超越自己的生命领域以及心理的存在达到个人的精神存在。最后，精神在纯形式中是无力的，虽然精神有自身的特征和规则，但它没有自身的原始动能。它仅仅是一种动态的倾向性。

生命和精神互相补充。首先，二者是人的不可分离的两个方面。其次，生命作为一种盲目的欲望和动能，需要精神的限制和引导；精神协调人的各种欲望和需要，引导生命冲动实现精神和价值的目标。第三，精神作为一种动态的趋向性需要有实在的内容去充实它，精神需要从生命冲动中汲取原始的力量、激情和欲望。精神和生命接触时，必然会产生一种紧张的状态和本能的冲突而体现在人身上的不断克服紧张、冲突的过程也就是生命和精神互相补偿的过程。这一过程就是生命精神化或精神生命化。

三、人在宇宙中的地位

舍勒在回答了人是什么的问题以后，试图从完整的人出发，考察人与世界、历史、上帝的关系，借助这三个主题来确定人在宇宙中的特殊地位。

舍勒通过人与动物的比较来说明人与环境世界的关系。人是以精神为本质，以生命为基础同环境世界发生关系的，这构成了人向世界的开发性。人是一个能够向世界开放的X。历史既是生命冲动的历史，又是精神发展的历史。生命冲动在历史发展中起动力作用。人的精神为历史发展提供了一个无限开放的可能性。由于精神的变化性、多样性和开放性，历史的发展没有预定的目标和计划，发展是多元化的，并呈现出无限丰富、多样而又复杂的发展样式。历史发展的结构本质上是精神的结构。完整的人和上帝有密切关系。上帝被体验、被理解为生命与精神的统一。人和上帝互相独立，也互相包含。上帝通过人的生命精神化和精神生命化不断趋向自身的完美，历史达到的是两者暂时的统一，在上帝那里，两者才达到真正的统一。也就是达到完整的人。人通过上帝看到自身的完整性。

总之，人是生命和精神本质的双重结构，人在宇宙中占有特殊地位，他向世界开放，推动和引导历史发展，与上帝同生共存。这就是舍勒描述的完整的人的形象和哲学人类学的图景。他的思想在哲学人类学的发展中产生了广泛的影响。

第三节 哲学人类学的几种新形态

哲学人类学到当代已形成多个派别，如生物哲学人类学、心理哲学人类学、宗教以及文化哲学人类学等等。

一、生物哲学人类学

生物哲学人类学把生物学领域对人的研究作为出发点，把人的未特定化和非确定性作为人的根本特征，以此来解释完整的人的意义及其创造性活动，并以生物性为基础来确定人在世界中的地位。主要代表人物为德国生物学家社会心理学家阿尔诺德格伦。

生物哲学人类学的首要问题是确定人本身存在的领域是什么，然后才能从这个领域出发来理解人。人仅仅是有机界发展链条和的一环，只能存在于人自身的生物领域。从人的生物学领域来看，人与动物的最大区别是未特定化。正是由于人的未特定化，人才有能力在活动中补偿自己的缺陷，才能超越拥有特定化的动物。显然人在生物学领域中已是一个先验结构的整体。人注定要碰到以奋斗求生存的难题。人要把不完备、不确定的前提转变为保存生命

以及再生产的因素。尔这种补偿人生物性不足的活动，又构成了人类文化的全部前提。格伦把人在一定条件下通过活动所产生的巨大成果称为文化。文化包括两部分内容：一方面指人在活动中产生的主体经验结构，包括知觉、意识、语言等；另一方面是指与人相关的历史条件，它包括法律、科学、艺术、伦理、国家等等。文化能补偿人的自然缺陷、生物匮乏，文化是人的第二本性，也是人能够实现自身本质的惟一领域。但文化世界一旦形成又有其自主的客观性，它作为人类经验的中心为个人超越自身的狭隘经验、为人类摆脱本能的限制以及为人类获得自由创造了前提。

格伦把人的生物性与文化性联系起来考察。他把伦理看做沟通人的生物领域和文化世界的中介，从人的第一本性过渡到第二本性的桥梁，人弥补不完备性达到完整性的手段。

生物哲学人类学试图克服舍勒的精神和生命的二元论人类学，在人的生物学领域中以人的未特定化和未确定性作为人与动物相区别的标志，同时也是人的活动性以及向世界开发性的条件，由此出发人从事精神文化活动。这样，人的完整性已在生物领域确立了。但由于格伦过分强调了生物性对文化性的作用，使得他对人类文化生活的解释显得牵强附会。他忽视了人类文化生活的独特规律，他所描绘的人仅仅是生物人。

二、心理哲学人类学

它以心理学为基础，把某个具有普遍意义的心理特征（如笑和哭，爱和恨，高兴和沮丧等）还原为人的本质结构，并赋予它超越人的内在性和向外开放的特征，由此出发来解释与人相关的生物和文化领域，从而达到对人自身存在或完整的人的理解。主要代表人物有宾斯万格和普列斯纳。

普列斯纳是德国心理学家、现象学者和哲学人类学者，他对哲学人类学的主要贡献在于：一是把舍勒的经验方法和形而上学方法的结合具体化为现象学的方法和释义学的方法，二是运用这一方法开创了心理哲学人类学。他采纳了狄尔泰的见解，即人的生命必须在精神科学领域中获得释义。因为人在自己所编织的以语言和文化为中心的网络中过着超出动物的生活。

全部心理状态的中心是人的失常态度，只有通过它才能理解从事精神文化创造的人，人的精神本质也就表现在人的失常性之中。所谓“失常态度”是人所特有的心理状态，它是指人由于碰到无法解释、不知如何对待的情况，而丧失自制力所产生的破坏性行为或反应。失常态度的典型表现是笑和哭。人的失常态不与任何生物合目的性有关，它是精神的人的特有的古怪行为，人通过这些反应来达到人与外界的平衡。笑是当存在的多义性带有积极含义的心境；哭是当人的独创性被否定的命运所推翻时的心境。人通过失常态超越了自我，超越环境而居于环境之上，从环境中区分出与其对立的自我。失常态与精神相关是指失常态只是精神的人才有的行为，一切精神活动的最终依据是失常态。人作为生物的存在、心理的存在和精神的存在是互相冲突和对立的。这种冲突是通过人的失常态表现出来的，同时也是借助失常态得以调节的。

普列斯纳通过失常态所建立的不是人的某种固定的本质，失常态只是标志着一种持续不断实现着的动态概念。它既表现了人的肉体和精神，又说明人的内在性和外在性的联系。它意味着人在生物和文化生活中，人的个体生活和社会生活中，自我与他人的冲突中，缺乏平衡同时又试图达到平衡的一种张力和摇摆。人在不断地遭到危险又不断地调节自身和发展自己。因此，不应该对人作出任何理论限定，人既是无限开放的，又是变化莫测和无限矛盾的，最终也是不可理解的。

三、文化人类学

它是现代哲学人类学发展中的一种主要思潮。它吸收了生物哲学人类学的积极成果，把人置于更为广阔的文化、社会、历史和传统中加以思考，从人的活动性和创造性出发，来解释人对文化的超越性以及文化对人的制约性。主要代表人物有罗特哈特和兰德曼，前者是德国哲学家，后者是德国文化人类学者。

兰德曼认为，只有从精神文化领域出发，不仅把肉体与精神，而且把整个文化世界都视为人的存在，才能建立完整的人的形象。未特定化和创造性相加才能类似于动物的特定化而使人生存下来。完整的人必然包含肉体的未特定化和精神的创造性。而恰恰是创造性使人决定自己的行动，使人从本能中解放出来获得生存的权力，使人超出动物的特定化生活而获得自由。因此创造性决定了人的本质。只有立足于人的精神创造这一基础，才能去重新理解人的未完成、人的未开发性、人的活动性以及人的内在无限性。作为人的存在结构的创造性有两层含义。第一，人能通过创造性确定自己的存在方式，实现自我完善。第二，人能通过创造性产生丰富的个体存在样式，个人能高于或低于自己种的生活样式。动物的生活仅仅是在歌唱种内已谱成的歌曲。

在文化哲学人类学中创造性与自由是等价的，没有自由也就没有创造性，而缺乏创造性的人也没有自由可谈。创造性既是人能决定自己，而能决定自己就意味着是自由的。人在双重意义上是自由的，即摆脱本能限制的自由和产生决定自我的自由。因此创造性的实质是指人有天赋的自由。兰德曼认为与人的创造能力并驾齐驱的还有人的保存文化的能力。

如果说人的创造力是一种主观精神的话，那么凝结着人类创造力的沉淀就是客观精神。后者作为历史和现实的存在，是独立于我们之外而不依赖于我们的一种客观存在，它是最初由个体产生尔后又为集体的思想、情感和活动所仿效和遵循的规范。客观精神是主观精神的前提，而主观精神反之是它的凝聚点和显示点。对人来说，文化世界才是更加本质的。人一开始就是在文化的基础上产生的，并且是完整的。人同时为必然和自由所统治。必然是指人为所生存的文化世界所决定，自由是指人能通过创造力去确定文化的形式他在文化创造中形成自己的存在和本质。因此，完整的人是创造文化的人和为文化所塑造的人。而这两者又是被统摄在客观精神之中。创造文化的人是客观精神的显示，为文化所塑造的人则是客观精神的产物。

人作为文化的产物是社会的存在，作为文化的创作者是个体的存在。人只有生活在社会团体中，他的文化、心理才能发展，他的创造力才能显示。一旦脱离了社会，得不到客观精神的影响，他的文化才智必然泯灭。人的文化性包含了人的历史性。人决定历史又为历史所限制。由于文化随不同时期而变化，但创造文化的能力和过程是永恒的，所以人的本质既有变异性又有永恒性。人是文化的存在包含了人是传统的存在。人受传统制约又超越传统。

第四节 卡西尔的人类文化哲学

一、卡西尔及其哲学的基本倾向

卡西尔（Ernst Cassirer, 1874-1945）生于德国一个犹太商人家庭，曾就学于柏林。莱比锡和海德堡大学，1896年获马堡大学哲学博士学位。以后先后在柏林大学和汉堡大学教哲学。1930—1933年任汉堡大学校长，此后长期流亡国外。曾在英国牛津大学和瑞典哥德堡大学任教，1941年应邀到美国，先后任教于耶鲁大学和哥伦比亚大学。主要著作有：《认识问题》（1906—1940）、《实体与功能》（1910）、《康德的生平和学说》（1918）、《语言与神话》（1925）、《符号形式的哲学》（1923—1929）、《文化科学的逻辑》（1942）、《人论》（1944）、

《符号、神话、文化》(1979)等。

卡西尔是作为新康德主义马堡学派的主要代表之一而在西方哲学界崭露头角的,后来他在现象学、解释学和实用主义等流派的影响下所建立的文化哲学体系不仅把人作为哲学研究的核心,强调人的生活和实践在哲学中的决定意义,而且既不排斥理性和科学对人的解释,又力图超越理性和科学的界限来解释人的精神和文化活动。这既相似于、又超越了上述的哲学人类学。

二、对康德和新康德主义的超越

受康德哲学巨大影响的卡西尔认为,在哲学中重要的事情不是追问对象本身,而是探索人如何在意识中重新构建对象。他在接受康德的先验原则(概念、范畴)学说时又对之作了重大改造,认为这些原则并非像康德所说的那样固定不变,而是不断地被创造,处于变化和发展之中。所涉及的经验事实的性质和方面不同,所运用的先验原则也不同。二者不可分离。

卡西尔早期的哲学可以说与柯亨一脉相承,强调数学和自然科学在哲学中的重要性。后来他认识到人类的经验和知识并不限于理性和科学,还包括了人类文化的各种形态。因此应当把康德的主体性扩大和推广到人类文化的一切领域。他还明确地提出要以功能性的关系概念取代传统哲学的实体概念来作为哲学的基点。任何概念、范畴的意义都不是固定的和绝对的,都同样取决于处于何种关系中,也就是说它们在相关的认识系统中起着什么样的作用,具有什么样的功能。

三、人的研究在哲学中的地位与哲学人类学的危机

卡西尔之要求把哲学研究从理性和科学范围扩大人类精神生活的一切领域,他之主张以功能概念取代实体概念作为哲学的出发点,都源于他对人的本质、本性以及人在哲学研究中的地位的基本概念。他的最具代表性的著作《符号形式的哲学》实际上讲的就是关于人的哲学。

卡西尔认为认识自我是哲学研究的最高目标。西方哲学发展的进步在一定意义上可以看做是人如何认识自己的进步。苏格拉底一方面明确地把“人是什么”的问题当做哲学的根本问题,另一方面又以问答的方式探讨人的本性。卡西尔认为要理解人,就必须在实际上面对面地与人来往。哲学不应是一种理智的独白,而应是一种对话。只有靠着对话,亦即辩证的思想活动,我们才能达到对人类本性的认识。在苏格拉底那里,人被宣称为应当是不断探究他自身的存在物——一个在他生存的每时每刻都必须查问和审视他的生存状况的存在物。人类生活的真正价值,恰恰就存在于这种审视中,存在于这种对人类生活的批判态度中。

近代以前人们关于人的哲学的历史的研究显得相当薄弱。近现代之交,由于生物进化论等关于生命的科学的出现和发展,在关于人的研究方面已积累了相当丰富的经验材料。形而上学家、神学家、数学家、社会学家、心理学家、人种学家等各个领域的专家都企图从自己的角度对人的问题作出回答,然而他们无不陷入了各种不同的片面性。这样,在对人的研究方面,出现了“完全的无政府状态”,或者说出现了“真正的危机”。怎样摆脱人的研究的这种危机和困境呢?卡西尔认为根本问题是改变对人的研究方法,也就是建立一种与传统形而上学、自然科学的方法都有所不同的人文科学的研究方法。

四、人文科学的研究方法与符号形式的哲学的提出

卡西尔认为,在西方哲学史上,早已有人企图把对人的研究与外部世界的研究区分开来,建立一种与后者的研究方法不同的人文科学的研究方法。例如维柯在《历史哲学》中提出历

史的方法不同于自然科学的方法的问题。不过，所有这些哲学家都还只是把对人文科学的研究方法的论述作为他们的理论体系中的个别组成部分，这些论述在当时西方哲学中尚未占显要地位。

19世纪以来，随着语言学、历史学、考古学、比较神话学等各门人文科学的兴起，关于人文科学的方法论及其与自然科学方法论的关系问题才开始被突现出来。文德尔班在《历史与自然科学》中最早明确提出历史与自然科学的方法论对立的问题。卡西尔认为，历史主义和心理主义的方法在阐释历史和人文科学问题上都有很大片面性。人文科学的方法应当是现象学的方法，以描绘人类意识由神话思维到科学思维的发展过程。卡西尔现象学的主要特征是将对事物的感知与对人的感知既相区分、又相融合，将自然科学方法、历史的方法以及心理学的方法统一起来。而这也是他所谓人为科学方法的根本特征。

卡西尔认为真正的人的哲学、真正的哲学人类学应当是一种关于人类文化的哲学。因为人与动物的根本区别、人的本性即在于人能创造文化。而符号形式正是人类文化的表现形态，人可以说是符号的动物，所以人类文化哲学也就是符号形式的哲学。人与自然的联系具有间接性，二者之间存在一个由语言、神话、艺术和知识等符号形式构成的中介。借助于这个中介，人类得以按照自己的预想和选择来与自然界发生关系。使自己的行动具有自主性和能动性。人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号的宇宙之中。因此从哲学上研究人应着力于人的文化创造活动，着力于作为这种创造活动的物化的语言、神话、宗教、艺术、和科学等符号形式。

卡西尔认为，他的符号形式的哲学不同于现代非理性主义，因为他肯定理性能力确实是一切人类活动固有的特性，但它又克服了传统理性主义忽视了人的非理性方面的片面性。

四、人的生活和实践与文化的发展和进步

卡西尔非常强调人的生活、实践、创造、发展和进步。其符号形式虽然是观念的存在，但不是实体性的，而是功能性的，也就是一个活动所过程，而这也是通向人的自我解放的历程。

语言的运用是人的智慧的起点，但语言不是某种现成已有的、固定不变的东西，而是人的自我创造的过程。语言既是人进行自我创造的工具，又在这一创造过程中得到更新和发展。神话是早期人类与其环境发生关系的实际的四小虎生活方式。神话具有先于逻辑和理性的隐喻思维的意义，而隐喻思维蕴含着在外在和现实世界的制约下超越这种制约的意向，体现了人的意识和精神活动的原始结构和方向。

卡西尔之强调语言、神话等符号形式的功能性，也正是肯定人的本性的功能性。人和动物一样在物质上不能超越自然，但人在功能上却可以超越自然，获得自由。而他之肯定人的本性的功能性也正是在一种意义上肯定其实践性。他认为人的本性或本质不能是实体性的定义，而只能是功能性的定义。人的突出特征是人的劳作，即生活、行动、实践。而语言、神话等符号形式正是人的劳作的表现形态。符号思维就是通过人的劳作、实践连接理想与事实、可能性与现实性的桥梁。

他认为人类文化的世界是一个功能性统一的有机的整体，其中每一种文化形态都体现了人的一种从可能性（理想）趋向现实的力量，展现了人性的一个方面，从而各以其独特的方式为整个人类文化的发展和进步作出贡献。而这种发展和进步正是人自身的发展和进步的体现。“作为一个整体的人类文化，可以被称之为不断自我解放的历程”。

第十四章 结构主义与后结构主义

本章概述

源于语言学研究的结构主义（包括后结构主义）哲学思潮把语言学中的结构主义方法当做学术研究的普遍方法，以具有客观结构的语言取代个体主体存在的人来作为哲学的出发点，力图超越传统的主体性形而上学和心理主义的的理论框架，它们或致力于寻求固定的结构，或强调结构的流动变化，或把结构主义理论用于社会、历史、文化的研究，在思想界形成了巨大影响并取得了许多令人瞩目的成果。作为一种非常流行的国际性思潮，结构主义还对后现代主义的形成和发展起了重大的推动和促进作用，并成为其中的主要力量之一。本章主要介绍结构主义的概况及其主要代表人物的哲学思想。

第一节 结构主义与后结构主义概况

20世纪50—60年代以来，法国哲学中出现过两次重要变更。第一次是以列维—斯特劳斯等人的结构主义向以萨特为代表的存在主义提出挑战。第二次是结构主义内部的衍化。德里达、福柯等人要求消解结构主义的固定和僵化的概念结构和理论框架。

结构主义（包括后结构主义）不是一个统一的哲学流派，而是具有不同倾向的学者因在不同意义上将原来主要在语言学中运用的结构主义方法推广用于从事其他研究而形成的一种庞杂的思潮。列维—斯特劳斯认为科学的研究方法不是还原主义的就是结构主义的。结构主义方法的中心课题就是从混杂的现象背后找出秩序或者结构来。

结构主义的产生与现代自然科学对事物的深层结构的研究、特别是系统和模型方法的运用相关，由于这些方法被移用于众多领域，就具有了作为一种普遍的方法论的哲学意义。不过，结构主义作为一种哲学思潮正式形成则直接源于20世纪以来语言学的发展，特别是哲学中出现的所谓语言的转向。语言转向的根本意义是把哲学理论的出发点由作为个体主体存在的人转向超越个体主体而具有某种“客观”结构和体系的语言。结构主义实际上就是把语言学中的结构主义方法当做学术研究中的普遍方法。

各派结构主义的共同特征是从既定的语言结构（系统、模式、型式）及与之相应的思维结构出发来解释其所研究的领域的现象。他们对结构概念的解释在如下几个方面有一致之处。第一，认为结构作为一个系统（整体）是按照一定的模式（规则、秩序）由许多成分（要素、单元）组成，其中任何一个成分的变化都在不同程度上引起其他成分的变化，而作为系统、整体的结构正体现了这些成分之间的关系，通过揭示和阐释这些关系，就可理解所涉及的领域的各种现象。第二，把结构划分为深层与表层等不同层次。第三，认为结构作为一种理智和观念的存在具有超越作为主体的个人存在的意义，也就是说它们是无人格的。第四，大都否定结构的历史性，认为结构超越时间性。

结构主义作为当代一种重要的哲学思潮最早出现在法国，也一直以法国为中心，但它很快成了一种国际性思潮而在西方国家流行。

第二节 结构主义的语言学模式

索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）是瑞士著名的语言学家。他认为语言是一个体系，也就是一种先验结构。语音和意义之间的关系构成一个网络，成为一个语言的体系（符号体系），这就是语言的结构。一切符号都可以分为能指者与所指者。索绪尔把同时性的语言研究（作为社会现象的语言）与历时性语言研究（作为个人现象的语言）区别开来，强调

同时性研究的重要性。同时性语言研究就是从一个时期的语言的横断面来研究这个语言，而历时性语言研究则是从一种语言的历史发展过程来看这个语言。他认为由此结合成一个结构有两种关系，一是结构段关系，一是聚合体关系。前者是一个单词同其前后可能出现的单词的关系。后者指一个句子中的一个词可以用另一个词置换而不会引起这个结构段不能接受。由此可见，索绪尔的语言学模式是以同时性研究为基础，把言语和语言区别开来的语言体系，它由结构段关系与聚合体关系形成语言中的差别体系。这种语言学的分析模式成为以后结构主义方法论的组成部分之一。

在索绪尔之后，美国语言学家乔姆斯基（Noam Chomsky,1928-）的语言学观点也对结构主义的形成与发展产生了重要影响。他强调语言学研究的是语言能力而不是语言现象。他把语言分为深层结构与表层结构。通过提出短句结构规则和推导模式说明了他的结构与转换的方法。他认为人有一种先天的语言生成能力（他认为这是大脑的作用），小孩由于这种能力，所以在听到少数句子之后，就可以说出他没有听到过的句子。因此，语言生成中决定性的是生成能力，而不是经过经验而形成的语言。他提出语法是语言的深层结构，而根据语言的生存能力、语法所形成的话语则是语言的表层结构。

第三节 列维—斯特劳斯的结构主义社会理论

把结构主义语言学方法运用于社会现象的研究是从法国社会学家列维—斯特劳斯（Claud Levi-Strauss,1908-）开始的。他早年攻读法律、哲学和心理学。主要著作有：《亲属关系的基本结构》（1949）、《热带闲愁》（1955）、《结构人类学》（1955，1973）、《野性的思维》（1962）、《神话学》（1946—1971）。

他的结构主义哲学观点主要表现在他对人类学中的亲属关系和神话等的研究中。他对它们进行结构分析，从复杂和混乱的现象中发现秩序即固定的模式、结构。他认为以往人类学研究的缺点在于只看到亲属关系中的成分，而没有看到它的结构。在他看来，亲属关系的各个项之所以有意义是由于它们结合成一个体系，即亲属结构，这与词结合为句子一样。亲属结构与语言结构都是在人类心灵活动中的无意识层次中建立起来的，所以这种婚姻规则与亲属结构在不同的社会中有相似的地方。亲属结构的意义和作用杜绝乱婚。神话可分为神话结构和神话故事。前者是不可见的，从它派生出来的各种神话故事，只是这个神话结构的各种表达。神话结构相当于语言，是无意识的产物；而神话故事则相当于言语，是有意识的产物。有意识只是无意识的一种表达。

从哲学视角上说，列维—斯特劳斯的核心理念就是用结构、模式的观点来反对和取代强调主体的作用的传统哲学，特别是萨特的主体性形而上学。因为按照他的看法，无论是亲属关系或神话，其存在及其特性都取决于先验的存在于人的心灵中的无意识结构，或者说是这种无意识结构的体现，它们超越作为主体的个人的认识活动，而主体本身被看做是构成模式、结构的复杂关系网络中的一个关系项。他由此认为，人文科学的最终目的不是去构成人，而是去分解人。他声称构建了一种反主体性形而上学和人类中心论的“新人道主义”。

第四节 阿尔图塞的“马克思主义”的结构主义

阿尔图塞（Louis Althusser,1918-1990）生于阿尔及利亚，1948年加入法国共产党。他在《读，〈资本论〉》（1968）一书中把马克思的《经济学哲学手稿》与《资本论》对立起来，企图重新解释马克思主义；他区分了理论实践与政治实践，对理论与实践的关系作了独特解释。他由此形成了所谓结构主义的马克思主义。主要著作还有《保卫马克思》（1966）、《列宁与哲学》（1970）《政治与历史》（1972）等。

一、意识形态和科学的对立

阿尔图塞把意识形态与科学对立起来，认为意识形态是形象、神话、观念或概念的体系，具有独特逻辑和规律。它们在特定的社会历史中存在，并作为历史而起作用。意识形态的实践和社会功能压倒了理论职能，因而不同于科学。他赞成科学，认为只有科学才是理性的批判，并主张对意识形态进行严厉的批判。

他认为“意识形态”这个词本来是指“概念的发生学理论”到19世纪40年代马克思为了政治斗争的需要而用以指统治着一个人或一个社会集团的思想概念和表象体系。他企图由此证明意识形态不像科学能超越阶级利益和人们的实际利益。阿尔图塞从意识形态与科学对立的理论出发，认为马克思一生中经历了一次从意识形态的前科学状态到独创的科学体系的革命转变。这个转变发生于1845年，成分开展于1857年以后，他把这次转变叫做“认识论上的决裂”。他认为马克思青年时代把政治利益加到理论中间，不科学；后期著作《资本论》讲到了资本主义的结构，因而是科学。他还以反对经验主义的名义反对反映论。认为经验主义模糊了思想对象与实在对象的区别，知识是理论实践所制造出来的，并不是客观事物的反映。他认为费尔巴哈和青年马克思都犯有这种经验主义的错误。

二、理论与实践

他把实践分为经济实践、政治实践、意识形态实践和理论实践四种前三种实践构成社会经济形态，理论实践则形成理论知识。他提出“依据症候的阅读”方法，其实质在于采用弗洛伊德的方法从马克思的著作中找出无意识的结构来。他反对经验主义，认为科学认识的对象不是现实的客体而是概念的客体。因此，马克思主义的形成是以劳动价值论和法国社会主义这两种概念的抽象为原料，以黑格尔的辩证法为形成理论的工具，而《资本论》则是这种理论的产物，是具体的。这种理论产生过程就是马克思所说的“从抽象上升为具体”的过程。

三、社会的多元决定论

阿尔图塞把列维-斯特劳斯的结构主义观点运用于说明社会的发展，认为社会发展不是一元而是多元决定的。他由此提出了多元决定的辩证法或者说结构的辩证法。

他认为，在黑格尔《历史哲学》中，决定社会发展的多种因素构成的有机整体又是由绝对对精神这个惟一的内在的原理所决定，因此黑格尔的辩证法是一元决定的。而马克思主义的辩证法则是多元决定的。无产阶级革命的历史证明了这一点。他认为决定社会的发展不仅是经济方面的阶级对立，而且有上层建筑方面的许多矛盾。这些不同的矛盾彼此并存、处于平等的地位。阿尔图塞把他的多元论叫做“结构因果性”，同时批判“线性因果性”和“表现因果性”。线性因果性是指一个因素对一个因素的作用，实际上是机械的因果性。表现的因果性是指整体决定部分，但又把整体当做本质，把部分还原为整体的表象。这是使整体简单化了的因果性，特指黑格尔的辩证法。

阿尔图塞认为，马克思《资本论》的最大成就就是把资本主义理解为没有主体的过程。他还认为社会的各种结构的联系与各结构轮流占有主导地位，以及“归根到底”由经济这个成分决定的说法，是他对马克思主义的经济基础的归根到底的决定作用与上层建筑的相对独立性的解释。

第五节 拉康的结构主义精神分析学说

拉康（Jacques Lacan, 1901-1981）生于巴黎，在那里学习医学和精神病学，并从事这方面的教学和医疗活动。他把结构主义语言学与精神分析学说结合起来，也把精神分析的医疗

与哲学研究结合起来，由此对弗洛伊德的学说作了新的解释。

他的主要论点是“无意识的话语具有一种语言结构”和“无意识是他者的话语”。拉康的“镜像阶段”是对弗洛伊德的里必多学说的新解释。他在俄的浦斯情结之外提出了“镜像阶段”。该阶段是婴儿对外界事物的一种识别活动，揭示出了里必多的精神活动。从这个时候开始，婴儿总是对外界保持一种疑问状态，通过想象和对幻想的事物的反省，形成他对世界的了解。在这个认识过程中，婴儿通过想象与外界建立了一种二元对立关系，这也是一种对话，一种语言的结构，这就把结构主义语言学的理论运用于研究婴儿最初的无意识的认识活动中了。

他还把这种二元对立关系运用于说明人的个性的形成。人的个性分为想象、象征和现实三个层次。想象通过镜像阶段把有意识地、无意识地所知觉的和想象到的东西记录下来，形成世界的图像。象征是结构主义语言学中所说的“能指者”。象征的结构决定了主体的是非善恶的原则与人的行为的准则。现实的东西是由想象的东西与象征的东西结合而成。在象征的东西限制之下所实现出来的想象中的要求就是现实的东西，这就是人的个性中能够实在存在的东西。

拉康的精神分析观点还强调语言在进行精神分析治疗中的作用。他提出了本能的语言与欲望的语言的理论。在治疗中，从患者讲到的东西推测他被压抑的东西，把他所没有讲出来的东西补充起来，构造出他的本能话语的全部，也就是“按照症状来阅读”。拉康的这种观点强调精神病患者所压抑的本能具有语言性质，而且通过语言就可以启发患者把他压抑的东西发泄出来，这就把精神分析与结构主义理论结合起来，把结构主义运用于无意识的研究，发展了结构主义的理论。

第六节 发生学结构主义

发生学结构主义的主要代表是瑞士心理学家、哲学家皮亚杰（Jean Piaget, 1895-1980）。他早年研究生物学，后任日内瓦大学儿童心理学教授。他把心理学研究与生物学、数学、哲学研究结合起来，提出了“发生认识论”。主要著作有“《儿童的语言与思想》（1923）、《儿童的道德判断》（1932）、《逻辑学与心理学》（1953）、《发生认识论》（1970）。

他认为儿童智力发展经过四个阶段：感知运动阶段、前运演阶段、具体运演阶段和形式运演阶段。皮亚杰用认识的内在结构的变化来说明认识阶段的发展，把认识的发展看做是在内在结构的组织和再组织的过程。他认为智力发展的动力有四个因素，一是成熟；二是个体对物理环境中所发生动作而获得的经验；三是社会环境中所取得的经验；四是平衡，这是发展中的最重要的决定性的因素。

他以为智力本质上是一种适应，是客体对主体的作用，主体不断自我调节而构造出不同的心理机能。适应有两种形式：同化和顺应。前者把环境中产生的新因素纳入机体已有的图式或结构之中，使主体原来的动作结构得以加强和丰富。后者是在主体原来的动作不适应于客观变化时，主体改变原来的动作，以新的动作适应环境。同化和顺应都是为了达到平衡，主体与客体不适应就产生了不平衡，通过适应过程，又达到了平衡。因而智力发展的过程也就是从不平衡到平衡的过程。

皮亚杰还论证了结构的整体性、转换性和自调性。整体性是说结构具有内部融贯性，各成分在结构中具有有机联系，整体与其部分都服从内在规律。转换性是指结构并不是静止的，有一些内在的规律控制结构的运动发展，语言按照它的转换规律，由旧的句子转换出许多新的句子。自调性是说结构由于其本身的规律而自行调整，并不借助于外在因素，所以结

构是自给自足的、封闭的。

总的说来，发生学结构主义是新结构主义到后结构主义的一个中间阶段。结构主义主张有一种固定的结构，后结构主义则认为结构是流动的、变化的、不固定的。发生学结构主义正是从发生学来说明结构如何发生变化的，这为流动的结构论奠定了基础。

第七节 巴尔特结构消融论与文本批判论

巴尔特（Roland Barthes,1915-1980）主要研究文艺理论，不把文艺批评和社会性研究结合起来。他曾同意萨特的观点，以后转向结构主义，后来又批判结构主义，提出了一种取消结构的分析文本的理论。主要著作有：《作品的零度》（1953）、《论拉辛》（1964）、《批判与真实》（1960）、《S/Z》（1970）、《文本的喜悦》（1973）。

文学的“零度”是指离开对现实的确切描写的文学态度，主张去掉文学中的华丽修辞以及不必要的结构而找出其“无意识的原型”。这个理论就是结构消融论。这种理论的出发点是认为文学是一种符号，这种符号的统一体至少有两种记号系统第一种是由所指者、意指作用和能指者这三个层次所组成的语言交流系统；第二种就是文学系统。他认为我们读一个作品时，总要追求作品文字后面的意义，甚至第一次读时是一种理解，而第二次读时又寻到了另一种理解。这样，作品的结构就不是固定的了，作品的结构可以由于阅读的进行而经常变动。那么，如何去进行这种消融结构的工作，即如何阅读呢？按照他的理论，阅读首先是把文学放在语言的上下文去了解，而不是把它放在与事物的关系或与思想的关系上去了解。符号就是符号本身，不代表任何事物。文学的意义是读者或文学批评家所赋予的。意义的结构是流动可变的。但总的说来。这种变动的意义是在一个框架之内，读者或文学批评家就是在这个框架之内进行多价解释。对文学作品的了解不是绝对的，而总是相对的。

巴尔特对了解作品文本的过程又作了可读性与可写性的划分。后者（特别是在阅读新小说、荒诞派等作品时）要求读者就像一个作者那样，与原作者一道去进行创作，创立我们现在的世界。因此，可写性的阅读只是一种“信码的游戏”，人们不是得到一个真实的世界，而是进行无休止的创作，在分析创作中得到快乐。巴尔特的文本批判也就是结构分析。

总的说来，巴尔特的后期结构主义观点仍来自列维-斯特劳斯，文学作品是一种符号的观点也来自列维-斯特劳斯之把神话等等看成符号，他的消解结构，对文本的多价解释则是对列维-斯特劳斯的模式与结构的相对性质的发挥。从结构的主观性质来说，两者并没有什么区别。一个主张有固定的结构，另一个则认为没有固定的结构。二者的区别毋宁说是来源于研究对象的不同。

第八节 德里达的解构主义

德里达（Jacques Derrida,1930-）是著名的后结构主义哲学家。他提出了著名的解构战略，并且以此为指导对西方文化中的许多经典文本进行了解构性的读解，在欧美学术界产生了广泛的影响。主要著作有：《文字与差异》、《论文字家》、《声音与现象》（1967）、《哲学的边缘》（1972）、《撒播》（1972）、《立场》（1972）、《海德格尔和问题》（1990）、《从法律到哲学》（1990）、《论友谊的政治》（1994）等。

在德里达看来，“解构”就是消除和分解结构。这里的“结构”实质上是指西方文化之“根”，即“逻各斯中心主义”。他认为形而上学的历史就是就是这些隐喻或换喻的历史。它的原型是将“存在”确定为“在场”。它将证明，所有这些与根本法则、原则、或中心相联系的名称都提示着某种不变的存在。他认为“逻各斯中心主义”是指在场的形而上学与语音中心论的结合体，它意味着语言能够完善地再现和把握思想和存在。传统哲学总是将存在规定为在场，寻

求确定的基础和第一因。而语音中心论则是指一种把语音或言语作为语言之本质的语言观。它认为鲜活的言语比不在场的文字能更好地表达思想。

德里达对逻各斯中心主义的解构主要是通过批判索绪尔语言学结构主义来进行的。他认为索绪尔囿于逻各斯中心主义的束缚，坚持将差异局限在语言系统之内，认为在能指与所指之间存在者一一对应的纵向关系，能指被认为是反映或控制了意义，也即“再现”了所指。德里达力图打破这一纵向关系，用能指与能指之间的横向关系。他认为语言实质上是一种自我参照的系统，酷似一种漫无头绪的游戏，各种因素在其中互相作用、变化，所有的因素都互为“踪迹”。德里达进一步否定在场和中心，认为在场和非在事实上都不是独立自主的，每一方都在唤起、暗示、激发、需要另一方，在场和非在是相互延异、相互替补和互为踪迹的。延异表示在场延搁到非在，同时非在又延滞了在场。撒播表明了每篇文本的意义的不自足性，或者标志着一种不可还原的和生生不息的意义的多样性。踪迹既是一种在场，又是一种非在。因为踪迹意指受到磨损而残存下来的东西，意味着半隐半现的标记。说它在场，是因为它已经存在；说它非在，是因为它曾抹去。因而，踪迹就是延异本身，它在“在场—非在”的游戏中起作用。但是，这种游戏是没有中心和原因的，它是一种符号之间“替补”的活动。这种替补活动是永远不会结束的。文本不再是一个业已完成的集子，而是一种起区别作用的网状结构，是由各种踪迹织成的织品，这织品不停地指出其自身之外的东西，指出其他起区别作用的踪迹。

德里达提出了一种崭新的文字概念：源初文字，它是一种广义的文字，包括了原来狭义的文字和声音，但是它还不仅于此，雕塑、壁画等等都是它的表现形式。在德里达看来，解构实践不仅仅是简单地指出形而上学的结构界限，而且在打破和消解这一传统的基础是，既要显示出体系内部的停滞和矛盾，又要提出一种新思想的可能性。显然，这种新思想不再是在场的形而上学为基础，相反，在场的形而上学是以其为条件和根据的。德里达的问题是：“在场的形而上学得以可能的条件和限度？”他还提出“潜结构”概念，它意味着一种“开放的结构性”。

第九节 福柯的后结构主义

福柯（Mirkel Foucault, 1926-1984）反对启蒙运动将理性、解放和进步等同起来，认为现代性实质上是一种控制和统治的形式，主体和知识等等都是被它构造出来的产物。他从各个方面对这种控制形式作了深入研究，包括病理学、医学、监狱和性学等等。他的计划旨在对我们的历史时代进行批判，也即质疑和揭示知识、理性、社会制度和主体性的现代形式，认为这些看似自然的东西实际上是在一定社会和历史条件下的特定产物，而且具有权力和控制结构。主要著作有：《癫狂和非理性：古代时代的癫狂史》（1961）、《诊所的诞生》（1963）、《词于物》（1966）、《知识考古学》（1969）、《规训与惩罚》（1975）、《性经验史》（1976, 1984, 1984）等。

一、对现代性的批评

福柯把现代性分为两个时期：古典时期（1660—1800）和现代时期（1800—1950）。在古典时期，一种强有力的控制人类的方式开始形成，并在现代时期达到高峰。启蒙运动所宣扬的历史进步的观念其实只是控制和塑造人的权力机制和技术日臻完善。福柯认为现代理性是一种强制力量，他集中关注个人在社会制度、话语和实践中被控制和被塑造成社会主体。在古典时期，人的理性从神学束缚下被解放，它试图在一片混乱和狼藉中重建社会秩序。它用知识系统和话语实践来区分和规范各种经验形式。启蒙的理性神话用“求全求同”的虚妄来掩饰和压制多元性、差异性和增殖性。福柯用不可沟通性、差异性和离散性来对抗现代性的

理性压抑。在其思想早期，他把自己的立场定义为“知识考古学”。这一考古学方法既不同于解释学方法，也与结构主义划清了界限。福柯认为那些组装我们话语理性的各种规则并不是普遍和不变的，它们都将随历史的变迁而变化，并且只对特定时期的话语实践有效。这些规则只是知识、知觉和真理的历史的先验条件。它们构成文化的基本信码，即知识型，决定了特定历史时期里各种经验秩序和社会实践。

考古学方法关注一个“推论的空间”，即研究在推论空间中各种要素如何历史地被整合到某一规范结构之中，而后这一结构又如何解体和被新的结构所取代。因而福柯反对黑格尔和马克思的历史进步的观念，历史只是历史中各要素不断离散与重组的水平域展开，没有任何终极目标在引导历史。

二、尼采和谱系学方法

1970年前后，福柯从考古学方法转向了谱系学方法，也即从对理论和知识的考古学研究转向对社会制度和话语实践的谱系学研究：把话语置入社会制度和实践之中，揭示其中的权力机制。谱系学方法并不与考古学方法相对立，两者是互补的。

福柯受到尼采《道德谱系学》的强力影响。和尼采对道德、禁欲、正义和惩罚的谱系学分析一样，福柯对那些被主流社会和科学所排斥和遗忘的边缘性话语进行了历史研究。认为这些边缘话语，诸如癫狂话语、医疗话语、惩罚话语和性话语。都有着独立的历史和制度。这些微观话语是无法用宏观的国家和经济制度来解释的。现代实证主义和马克思主义都提倡规范严谨的总体性话语，因而也无法解释这些微观话语。

三、权力—知识—主体：福柯的后现代分析

从70年代起，福柯开始在非总体化、非表现性和反人本主义的框架下重新思考现代权力的本质及其运作方式。提出了一套后现代的微观权力论。他反对两种现代宏观权力论：马克思的经济主义模式和现代法律模式前者主张经济决定论，后者则在法权、道德权力和政治主权的意义上解释权力，它是专属于法人主体的。福柯认为“权力”是一个尚未规定的、推论的、非主体化的生产性过程，它把人体不断地构成和塑造为符合一定社会规范的主体，它本质上不是压迫性的、而是生产性力量，它只关注生产性力量，让它们发展并且规范它们，而不愿阻碍它们、压抑它们或者毁灭它们。此外，福柯认为“知识”是与权力控制分不开的。任何时期的“知识型”同时就是权力机制。因而，现代性的理性观念和解放观念受到质疑和批判。但他也肯定理性对独断论和教条的批判作用。

四、伦理学和自我的技术学

从80年代起，福柯关注“自我的伦理学”。即阐述个体是如何通过一套伦理学和自我塑造的技术来创造他们自己的同一性。他力图显示出古希腊罗马的伦理与中世纪基督教伦理、现代伦理的差别，它们之间的连续与断裂。连续性在于，它们都强调欲望必须用道德来规范；但它们的规范方式则大不相同，从而形成了从古希腊罗马的伦理到中世纪—现代伦理之间的断裂。他认为要走出中世纪—现代的禁欲伦理学，我们有必要重新研究古希腊罗马的适度伦理学，因为它是一个可供后现代文化借鉴的案例。

第十五章 弗洛伊德主义

本章概述

由弗洛伊德开创的精神分析学从自然科学和哲学中直接吸取营养,大胆地探索人的无意识领域,揭示本能受文明压抑的事实,它汇入并加强了非理性主义思潮的势力,在人类文化的各个领域产生了深刻而广泛的影响。本章主要介绍弗洛伊德、荣格等人的核心思想、以及新弗洛伊德主义和弗洛伊德主义的马克思主义的主要代表人物的思想观点。

第一节 弗洛伊德主义概况

一、弗洛伊德的生平和著作

弗洛伊德(Sigmund Freud,1856-1939)生于奥地利一个犹太商人家庭。1881年获医学博士学位。主要著作有:《梦达到解释》(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)、《图腾和禁忌》(1913)、《自我和本我》(1923)、《摩西与一神教》(1939)等。

二、精神分析学的历史演变

“精神分析”在弗洛伊德那里,原只是一种治疗精神病的方法与技术。他创立的自由联想法是精神分析的实质和核心,它的确立也就是精神分析法的确立。“精神分析学”原也首先是指心理学科分支。弗洛伊德认为,人的潜意识也是一种真实存在。用于他的开创性工作,人的潜意识成了科学研究的对象。自发表《精神分析引论》以后,弗洛伊德把他的心理学的基本原理广泛地应用到人类社会生活和文化历史的各个方面,精神分析学成了一种哲学和社会历史学说。

他还在世的时候,其创立的精神分析学派已出现了分裂。最早起来修正他的学说的是他的两个高足——阿德勒和荣格。他们分别提出了“个体心理学”和“分析心理学”。弗洛伊德去世后,居住在美国的弗洛姆、霍尼为主要代表的一批年轻的精神分析学家,对弗洛伊德的学说作了更系统的修正,指出其片面地强调了人作为生物所具有的本能和欲望,忽视了社会因素对人的作用。他们使精神分析学发展成一种“新弗洛伊德主义”。后来又从中衍生出“弗洛伊德主义的马克思主义”。

三、精神分析学的自然科学和哲学前提

其自然科学前提是变态心理学、达尔文的进化论、和赫尔姆霍兹的能量学说。布鲁尔和夏科是变态心理学的卓有成效的研究者,弗洛伊德通过他们受到了变态心理学的强烈影响。弗洛伊德承认他从生物学的观点看待人的倾向以及关于人类行为的本性是被决定的“决定论”观点,主要受了达尔文的进化论的影响。受能量概念和能力守恒定律的影响,弗洛伊德把人的整体机体看做一个能量系统,并提出心理能——里必多这一其学说的核心概念。其哲学前提是莱布尼茨的单子论、赫尔巴特的意识阈理论以及叔本华和尼采的唯意志主义。莱布尼茨的微觉、统觉以及无意识和意识的等差观念是弗洛伊德很受启发。赫尔伯特把莱布尼茨的无意识观念发展成为意识阈理论,其“被抑制的观念”等想法对弗洛伊德有很大影响。弗洛伊德吸取了唯意志主义的主要观点,他的学说也汇入这股思潮之中。这些自然科学和哲学前提是弗洛伊德对他所生活的那个时代的科学文化知识的主观选择的结果。

第二节 弗洛伊德早期的两大“发现”

弗洛伊德早期的两大发现是:一是发现有意识的思维活动的底部还有一个广阔得多的“无意识”存在;二是发现“性本能”是人的精神活动的中心。

一、心理过程主要是“无意识”的

弗洛伊德把人的心理结构分为处于不同层次的三个系统：意识、前意识和无意识。意识系统是人的心理状态中的最高形式，是诸心理因素的统帅者，它面向外部世界，完成着感觉器官的作用。前意识是存储记忆中的东西，它居留在意识的近处。离开意识更远，处于心理结构的深层的是无意识系统。它是人的生物本能、欲望的储藏库。这种本能、欲望具有强烈的心理能量的负荷，服从快乐原则，总是迫切地为自己寻找发泄的出路，力图渗透到意识中去得到满足。他认为人作为社会存在物，总是千方百计地掩饰自己心灵中的动物本能。而心理过程主要是无意识的。每一个意识都具有一种无意识的原始阶段。他通过详尽考察无意识而归纳出其主要特点，即原始性、主动性、非逻辑性、非语言性、和非道德性。

二、“性本能”是人的精神活动的核心

弗洛伊德强调无意识，并把无意识归结为人的基本的本能或内驱力，又把后者归结为原始性欲。原始性欲的能量称为“里必多”。他认为在人的个体发展中要经历一系列心理——性欲阶段，每个性欲发展阶段，在身体上都有一个能使“里必多”兴奋满足中心——“动欲区”。第一阶段是口腔阶段，动欲区是嘴和唇；第二阶段是肛门阶段，动欲区是肛门；第三阶段是3—6岁的“崇拜男性生殖器阶段”，动欲区是生殖器，出现恋父或恋母情结。

弗洛伊德的第二个“发现”是一种唯性论，即把性本能当做一切本能中最基本的东西，并用它来解释人格的形成。

第三节 两大“发现”在社会历史领域的广泛应用

一、文明社会建立在压抑无意识的本能、欲望的基础上

弗洛伊德认为，个人与社会之间存在着一种必然的冲突，人类的历史就是其本能遭受压抑的历史，文明社会起源于对无意识的本能、欲望的压抑和升华。

他把人的心理垂直地划为三个组成部分，即本我、自我和超我。本我是最原始的、无意识的结构。自我是受知觉系统影响经过修改来自本我的一部分，它代表理性和常识。超我是一个根据社会行为标准和要求而在人的内部世界中起作用、由父母和师长的指示所形成的结构。它以理性和良知的形式严格支配着自我，鼓励和引导自我去压抑本我。

本我、自我、超我之间的相互关系同个人与社会之间的相互关系是一致的。整个社会是一个禁令和限制系统，它总是从外部对人的根据快乐原则支配其活动的无意识的本能、欲望的冲动施加压力。被压抑的本能、欲望总是力图通过迂回的道路得到满足。途径之一就是根据升华原则，以社会所能接受和赞许的活动的形式（例如文艺创造、科技发明等形式）表现出来。

二、人的行为、活动由无意识的本能、欲望所决定

他认为人的全部活动都受无意识的本能、欲望的支配。在早期他把人的本能分为个体自我保存的本能和保存种族繁衍的本能，即性本能。一战后把上述两种本能合为生存本能，另外又增加了死本能。人的行为、活动受这两种本能支配，实际上也就是受快乐原则和强迫重复原则支配。后者要求回到无机状态，是比前者更原始、更基本的本能。此外，现实原则也影响着人的行为，但它是非本质的、外在的东西，不能把它看成是人的一切行为的最基本的动机。

三、“爱的联系”是人与人之间关系的核心力量

他认为建立在性本能基础上的“爱的联系”是在一个集体中把众人联结在一起的纽带，

是人与人之间关系的核心力量。这种“爱的联系”（里必多联系）的实质是自恋性的自爱受到了某些在集体之外所没有的限制，这就使人从利己主义走向利他主义。

四、“俄狄浦斯情结”是道德和宗教的最终根源

在史前的原始部落中，俄狄浦斯情结驱使儿子们杀死父亲——统治全部落的最高权威，并且分而食之。但在这过程中，在满足妒恨父亲的感觉的同时，却又产生了对父亲的敬仰。这种犯罪感驱使他们搞起了图腾崇拜。在第一个禁忌（保护图腾动物不受到伤害针对着杀害父亲的罪恶）的基础上萌发了宗教，而第二个禁忌（禁止与相同图腾的妇女发生性关系）则是人类道德观念的起源。因此，俄狄浦斯情结是道德和宗教的最终根源。

第四节 阿德勒和荣格对弗洛伊德理论的改造和发展

弗洛伊德学说具有两个明显的局限性：一是它的泛性欲主义倾向；二是它片面地强调了人作为生物所具有的本能和欲望，忽视了社会因素对人的作用。他的两个高足——先后与他分道扬镳，企图克服两大局限性，改造和发展弗洛伊德学说。

一、阿德勒的“个体心理学”

阿德勒（1870—1937）是奥地利的精神病学家和“个体心理学”的创始人。主要著作有：《自卑与超越》、《人性的研究》、《个体心理学的理论与实践》、《自卑与生活》等。他的个体心理学，是进一步接受了叔本华的生活意志论和尼采的权力意志论之后，对弗洛伊德学说进行了改造而产生的。他特别强调意志的实现对人的意义。认为人类的一切行为都受“向上意志”支配，一个人生来就有一种内驱力，将人格各方面汇合成一个总目标：要求高人一等的优越感，即出人头地。这种为优越而进行的奋斗是内在的，不仅在个体的水平上，而且在一切文化的历史上同样进行着这样的奋斗，它引导着人和种族永远不断进步。阿德勒不同意弗洛伊德关于动机的原始基础集中于性因素的说法，他认为人对优越性的渴望与追求源于“自卑感”，而人的自卑感则肇端于人在幼年时的无能。他认为自卑情结的发现是个体心理学的重大贡献。对抗自卑感的主要方法就是“补偿”，即力图补偿自己的不足，克服缺陷以求达到优越的目标。由于补偿方法的不同，儿童形成了“生活方式”，即在生活中不断加以总结、归纳和概括，逐渐固定下来，形成一套特殊达到行为方式，以此作为对付环境的基础。

二、荣格的“分析心理学”

荣格（1875—1961）是瑞士著名的心理学家和分析心理学的创始人。主要著作收入《荣格全集》，共17卷。没有编入的还有《分析心理学的理论和实践》、《追求灵魂的现代人》、《人及其象征》、《记忆、梦、反省》等。他反对弗洛伊德对性欲的过分倚重，吸取了柏格森生命冲动的思想，不同意把里比多看做一种单纯的性力，主张把它看做一种生命力或心力。他强调要在比弗洛伊德更广泛的意义上使用里比多概念。作为一种普遍的生命力，它既表现于生长和生殖，也表现于其他活动。荣格的分析心理学对弗洛伊德学说所作的改造，表现在以具有普遍和超个人性质的“集体的无意识”来补充弗洛伊德的纯粹“个人的无意识”。认为在个人无意识的下面还有一个更深的层次——集体无意识，并把集体无意识的内容称为原型。一个人在集体无意识的支配下，不需要经验的帮助，只要处于与祖先相似的环境，就会出现与祖先相似的行为。许多在哲学上被称为“先验知识”的常识，实际上均属于原型即“原始意象”的范围。科学家的发明，艺术家的创作，最终都得凭借原始意象。荣格的理论不仅对心理学和精神病学有影响，对哲学、宗教、历史、艺术和文学也有影响。但他把人格的形成主要归结为遗传而来的原始意象，把精神分析学进一步引向了神秘主义。

第五节 新弗洛伊德主义

新弗洛伊德主义强调精神病因学的社会因素,重视社会环境和文化因素对人格形成和发展的影响,并以之来取代里必多或性的重要性。新弗洛伊德主义实现了精神分析学从“古典”向“现代”的转变,常被称为“心理文化学派”或“社会心理学派”。

一、霍妮的“文化和哲学的精神病理学”

霍妮(Karen Horney,1885-1952),美籍德国精神病学家和精神分析专家,新弗洛伊德主义的主要代表人物。她所创造的一个最基本概念是“基本的焦虑”。她认为人不是受快乐原则统治,而是受安全的需要支配。一个人生来的主要动机是寻求安全,避免威胁和恐惧。这种不安全感又直接导致了焦虑。这样,寻求安全。解除焦虑就成了人主要的无意识冲动,成了人行为的主要内驱力。她强调社会环境、特别是家庭环境、双亲在对人格形成中的作用。认为人格结构是真我、实我和理想我的组合。

二、弗洛姆的“人道主义的精神分析

弗洛姆(Erich Fromm,1900-1980)是新弗洛伊德主义的最重要的理论家,法兰克福学派的重要成员。他1922年在海德堡大学获得哲学博士学位。主要著作有《逃避自由》、《寻找自我》、《西格蒙德·弗洛伊德的使命》、《马克思关于人的概念》、《对人的破坏性之研究》等。

弗洛姆认为,弗洛伊德精神分析学的片面性在于把人性片面地归结为饿、渴、性等生物需求,而实际上人性中还包含着属于社会过程的产物的需求。社会过程创造了人,也创造了人的需求。这里的社会需求是指人的逃避孤独,寻求与他人建立关联的需求。弗洛姆的心理革命理论包括两个方面:一是治疗与拯救原理;二是培育创发性的爱的原理。他认为,意识是指已被觉察到的人的情感、欲望和经验;而无意识是指尚未被觉察到的人的情感、欲望和经验。某种“社会过滤器”(一是指语言,二是指思维的逻辑方法)阻止了某些情感经验通过它,变成人的意识。因此,改变文化背景和社会制度,创造新的语言和思维的逻辑方法,就成了心理革命的关键。在他看来,一切时代文化中的人,永远面临着一个如何消除孤独、达到与他人结合的问题。“自恋”的方式不可取,惟一可行的办法在于同他人建立起一种融洽的爱的关系,培育自己“爱的能力”。这种爱是“创发性的爱”,是一个人的潜力充分得到发展的结果,是活生生的生命的流露,是一种至高无上的艺术。他强调必须把培育创发性的爱同培育创发性的人格结合起来。这只有在人的社会化过程中才能形成,所以,要把培育爱的工作纳入到改变现行社会制度的斗争中去。

第六节 弗洛伊德主义和马克思主义

一、赖希的“弗洛伊德主义的马克思主义”

赖希(Wilhelm Reich,1897-1957)以“弗洛伊德的马克思主义”、“生命能”的发现者、“性革命”理论的奠基人知名于世。他1922年获医学博士学位,1927年加入奥地利共产党。他在理论上企图把马克思主义与弗洛伊德主义结合起来,在实践上企图把政治革命、社会革命与心理革命、性革命结合起来,认为二者有若干共同点,并且能相互取长补短,结果遭到共产党和精神分析学会的。两面夹攻,被二者同时除名。其理论以1934年为界分为前后期。前期的主要特点是提出弗洛伊德主义的马克思主义。构成该理论体系的主要有“性高潮”、“性格结构”和“性革命”理论。“性格结构”理论是在马克思主义和弗洛伊德主义的相互改造中形成的,强调外部社会条件对人性的扭曲。他认为一定的社会制度总是按照它的需要,使人们形成一定的性格结构。宗教、学校教育儿童的实质是代表社会,按照特定的经济发展过程的要求,强使儿童形成与这一经济发展过程相一致的性格结构。性格结构是社会经济发展过程

和人的意识形态之间的中心环节，经济发展过程是借助于这个中心环节变成意识形态的。他认为性格结构概念架桥沟通了马克思主义关于社会情况和意识形态之间的鸿沟。“性革命”理论贯穿着用弗洛伊德主义改造马克思主义社会革命学说这根主线。认为马克思的宏观革命论必须用微观革命论，即“性革命”论加以补充，把无产阶级反对统治阶级的权力和制度的斗争，同为改变人的性格结构、争取性解放的斗争结合在一起。认为真正的革命斗争应该是社会全体人员同压抑人们的本能需求的社会制度之间的斗争，而不是阶级斗争。

二、马尔库塞达到“弗洛伊德主义的马克思主义”

马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898-1979）是法兰克福学派的左翼代表人物，弗洛伊德主义的马克思主义的最有影响的理论家。曾在柏林大学和弗莱堡大学学习，师从海德格尔。1922年获博士学位后当了海德格尔的助手，但不久因观点分歧而离开。其思想发展大致分为三个阶段：30年代受存在主义影响较深；40年代致力于揭示马克思主义与黑格尔主义的紧密联系；50年代以后则主要是从弗洛伊德的精神分析学出发解释马克思主义，属于这方面的主要著作有《爱欲与文明》、《本能结构与社会》、《论当代工业社会的攻击性》、《单向度的人》等。通过对弗洛伊德理论的剖析，他提出人的本质是“爱欲”，并在此基础上，把“爱欲解放”论同马克思的“劳动解放”论联系在一起。他的爱欲是指人的机体追求快乐的普遍属性。劳动是最基本的爱欲活动，因为真正有意义的劳动应该是人的器官的自由消遣。人的解放就是爱欲的解放，其核心是劳动的解放。爱欲不同于性欲，它具有一种内在的凝集力、团结力和约束力，这些内在本性决定了它同稳定的社会关系不会有根本冲突。造成爱欲在文明社会里遭受压抑的主要原因只能从“生存斗争的组织方式”中去找。文明社会的统治者为了维护自身的利益在组织“生存斗争”上，千方百计地压抑人民的爱欲。所以爱欲解放的关键是推翻统治利益。压抑分为基本的压抑和多余的压抑。现在的压抑主要是“多余的压抑”。只要推倒统治利益，就能使爱欲得以解放。

第十六章 法兰克福学派

本章概述

法兰克福学派继承马克思主义哲学的批判精神，广泛吸取许多著名的现代西方哲学家的思想观点并秉承浪漫主义传统，其社会批判理论以拯救人类、使人类摆脱当下受剥削和受奴役的“异化”状态为宏旨，成为国际舞台上一个非常活跃并产生了广泛的国际影响的哲学流派。本章主要介绍法兰克福学派的概况以及霍克海默、阿多诺、哈贝马斯等人的重要思想。

第一节 法兰克福学派概况

一、法兰克福学派的由来和发展

法兰克福学派孕育于1923年建立的德国美因河畔的法兰克福社会研究所。作为真正学派意义上的法兰克福学派却是在50年代以后才出现。50年代初是其社会批判理论的形成和发展时期，阿多诺等第一代理论家进行理论探索和社会批判，到70年代为止的这段期间是该派理论上的极盛、并走向广阔的国际舞台的时期，70年代以后，随着阿多诺、霍克海默等相继去世，原先意义上作为一个旗帜鲜明、思想立场一致、队伍庞大、组织机构严密的法兰克福学派已经开始解体。以施密特和哈贝马斯法兰克福学派第二代理论家之间出现了严重分歧。尽管作为完整意义上的法兰克福学派已经成为历史，但作为这一学派之传统的批判精神，即对资本主义社会的批判却没有完全放弃。

二、法兰克福学派的思想渊源和理论特征

1、法兰克福学派大部分时间里都是在马克思主义的旗帜下进行理论活动的，它的理论构建首先同马克思的著作、主要是马克思的早期著作有密切联系。

2、该派与黑格尔哲学有密切联系。它继承了黑格尔关于真理的学说和辩证法理论，还吸取了黑格尔的理性原则，把理性当做哲学思维的基本范畴。

3、它虽然大体上继承了卢卡奇、柯尔施的观点，但它极端重视个体性。这种个体主义立场与康德哲学有一定联系，但更重要的是吸取了狄尔泰、柏格森、叔本华和尼采等现代西方哲学家的相关理论。该派成员反对个人生存的标准化，关注个人的命运和处境，追求个人达到自主性、自发性、创造性、自由和解放。在这方面，他们与存在主义最为接近。

4、它的社会批判理论深深地打上了弗洛伊德的精神分析学说的烙印。

5、该派作为一种哲学、社会学、美学思潮，充满着浪漫主义色彩。

第二节 霍克海默的社会批判理论

一、霍克海默的生平

霍克海默（M·Horkheimer,1895-1971）是法兰克福学派的创始人和社会批判理论的奠基者。他生于德国的一个富有的犹太工厂主家庭。主要著作有《传统理论与批判理论》（1937）、《极权国家》（1940，与人合著）、《启蒙的辩证法》（1947，与阿多诺合著）、《理性之蚀》（1947）、《工具理性批判》（1967）等。

二、社会批判理论的基本纲领

霍克海默在《传统理论与批判理论》一文中第一次使用“批判理论”这一概念来表述自己的哲学世界观，为之制订了详尽的纲领。之所以称之为“批判理论”，首先他表明了自己对马克思主义的继承性。在他看来，马克思主义的本质特征是“批判”。其次是为了表明他的理论体系对现存资本主义社会的批判性，努力使其成为一个更加正义、人道的社会。霍克海默所说的“传统理论”指的主要是近代哲学，特别是近代哲学中具有实证主义倾向的那些哲学流派。该文被认为是社会批判理论的宣言，它清楚、全面、系统地说明了什么是社会批判理论，确定了其对象、性质、特征、方法和批判主体，而这一切又是通过界定“批判理论”与“传统理论”的界限来完成的。

三、实证主义批判

法兰克福学派一直把实证主义作为哲学上的主要批判对象，而霍克海默是这一批判的理论先驱。他认为只有彻底否定以唯科学主义与肯定主义为核心的实证主义，才能建立以人本主义和否定主义为核心的批判的社会理论，颠覆传统理论的长期统治。归结起来，他主要批判了实证主义的经验主义倾向、现象主义倾向、科学主义倾向、肯定主义倾向和反人道主义倾向。霍克海默认为根本不存在完全独立于理论之外的、对一切人都直接和共同的“经验”。经验总受到包含了描述它的那些语句的整个知识体系的调节，同时也根本不存在脱离思想的感觉经验。除了逻辑和经验的规律外，还有理性的作用，而支配理性的原则显然不能由经验和逻辑来证明。他对实证主义的批判归结到一点，就是批判其反人道主义。在他看来，给人以规范性指导的理论并不是基于人的经验事实，而是依赖于对人的主体性价值的充分信念，实证主义的要害就是忽视人的主体性。他反复强调，经验事实不是纯粹被给予的，他实际上与人的活动紧密地联系在一起，是人的全部感性活动的产物。

四、启蒙精神批判

霍克海默和阿多诺合著的《启蒙的辩证法》是法兰克福学派发展史上具有里程碑意义的著作。它所表达的对人类文明史进行的辩证反思反映出“批判理论”的最高成就。整部著作是围绕着对启蒙精神的论述和批判展开的。

1、“启蒙精神”如何由于其自身的内在逻辑而走向了反面。这里的“启蒙精神”并非专指18世纪启蒙运动所推崇的那种精神，而是对浸透在人类文化中的根本精神的总称。启蒙的目标是使人们摆脱恐惧，树立自主，其纲领是使世界摆脱魔力，祛除神话，用知识来替代幻想。但历史发展到今天，启蒙成了一种自我毁灭的启蒙，启蒙的胜利就是灾难性的胜利。由于启蒙把人与自然的关系看作支配与被支配的关系，伴随着资本主义商品经济的发展，计算理性的膨胀使文明越发展，野蛮的威胁也越大，这就是“启蒙的辩证法”。人类著作受着这一辩证法无情的制约。

2、对作为“启蒙精神”集中体现的“知识就是力量”命题的批判。他们认为，作为“实验哲学之父”的培根是启蒙运动的先锋，他所提出的“知识就是力量”旨在追求一种能够使人支配和统治自然的知识形式。时至今日，这一命题的负面效应已远甚于其正面效应。全部关键在于培根把知识当做是人对自然权力的表现形式。知识的本质就是技术。知识并不满足于向人们展示真理，只有操作，去行之有效地解决问题，才是它的真正目标。问题在于，技术的这种权力不仅仅表现为对自然的统治，更体现成对人的统治。他们的批判深刻地揭示了启蒙的辩证过程，披露了启蒙精神给当代工业社会所造成的双重后果。但这一批判包含着浓厚的浪漫主义幻想成分。

五、大众文化批判

现代大众文化是一种随社会发展而出现的信息化、商业化、产业化的现代文化形态。其重要特征是商品化趋向、技术化趋向、标准化趋向和强迫化趋向。“文化工业”的产品不是艺术品；文化的技术化意味着工具理性支配了文化领域；文化产品的“标准化”导致人的异化按照一个模子铸造出来的文化使人也变成了同一模式的人，单调乏味的人倍感孤独和绝望；强迫性的文化剥夺了个人的自由选择，限制了人的思想和想象力。霍克海默对“大众文化”的批判，是对当代社会中文化价值危机的深刻反思。

六、工具理性的批判

霍克海默将理性区分为“客观理性”和“主观理性”。前者以人的解放和自由为最高目标，对现实采取一种批判的、超越的态度，是“批判理性”、“解放理性”。后者以程序化的方式来测量目的，目的对它来说仅仅具有主观上的意义，直接地服务于现存的秩序，它突出手段并强调手段与目的有可能调和，它又称为“工具理性”、“技术理性”。它把世界理解为工具。它关心的是实用的目的。数达到原则、技术合理化和文化工业是在“工具理性”的形成中起重要作用的三大因素。“工具理性”对人造成的最大危害就是使其思维程式化。人变得越来越像机器，这意味着人丧失自我，而自我的丧失也就等于自由的丧失。理性的工具化会导致政治上的极权主义。

第三节 阿多诺的社会批判理论

一、阿多诺的生平

阿多诺（T·W·Adorno, 1903-1969）在法兰克福学派中的地位仅次于霍克海默。他对该学派的理论贡献是系统地阐述了作为该学派理论基础的“否定辩证法”。他还在社会学界声

名显赫。主要著作有：《启蒙的辩证法》（1947，与霍克海默合著）、《否定的辩证法》（1966）、《三棱镜：文化批判和社会》（1955）、《美学理论》（1975）等。

二、否定的辩证法

它是个庞杂的理论体系，涉及到哲学的各个领域。以下分三个方面介绍。1、作为辩证法理论。他认为黑格尔的辩证法是调和的，马克思主义辩证法也不彻底，而他的辩证法理论的彻底性在于用“非同一性”代替“同一性”和用绝对否定代替否定之否定。2、作为认识论。它把“辩证地思考”放在首位，其要旨首先在于使思维摆脱形式逻辑的同一律。其次是消除对一切概念的崇拜，这是“否定的辩证法”的根本作用。3、作为社会历史观。“否定的辩证法”归根到底是一种社会历史观，其着眼点是否定、破坏和批判。

三、批判的社会学

阿多诺晚年把主要精力放在对实证主义社会学的批判上，并和法兰克福学派的其他成员一起构建了一种新的社会学，即“批判的社会学”。1、对实证主义的批判。他认为，实证主义割裂对象、理论与方法，把自然科学的模式移植于社会学，片面追求精确性和量化，在“客观性”的外衣下推崇主观任意性，并且企图排除科学研究中的主观因素和价值因素。2、对“批判的社会学”的构建。其对象是社会总体及其运动规律方法是使经验服从于理论思辨，任务是对社会、文化、世界观等方面展开批判，向往合理而公正的社会，其特征是强调社会研究的综合性。

阿多诺的批判和构建是沿着霍克海默开辟的方向来工作的。他加强了社会学领域内批判经验主义、实证主义的斗争，并赋予早期的“社会批判理论”以一种更肯定的或建设性的形式。但由于他过分推崇抽象思辨的作用，从而未能将“社会批判理论”变成一种真正具有严格科学意义的社会学理论。

第四节 哈贝马斯的社会批判理论

一、哈贝马斯的生平

哈贝马斯（J·Habermas,1929-）是当代最有影响的思想家之一。作为法兰克福学派的第二代的主要代表人物，他越来越不在马克思主义的旗帜下进行理论活动，认为对马克思主义不是恢复和改造，而是重建。主要著作有：《公众社会结构的变化》（1962）、《理论和实践》（1963）、《论社会科学的逻辑》（1963）、《认识与人的兴趣》（1968）、《作为意识形态的技术和科学》（1968）、《文化与批判》（1973）、《合法性危机》（1973）、《重建历史唯物主义》（1976）、《交往行为理论》（1981）等。

二、认知兴趣结构理论

哈贝马斯早期致力于对先验哲学的批判和改造，提出了认知兴趣结构理论，企图以指导认识的兴趣作为认识的基础来重建认识论。兴趣指的是求得满足的乐趣，这种乐趣和某个对象的存在或某个行为的存在之观念相关联。兴趣分为经验的兴趣和理性的兴趣（纯粹的兴趣）。他认为，作为认识基础的是理性的兴趣，因为它同时又是实践的兴趣。他认为实证主义、科学主义最根本的弊病是把兴趣与爱好视为主观因素，将其驱逐出认识的宫廷。他把兴趣视为认识的组成要素，是内在于认识过程之中而不是从认识之外附加给认识的东西。理性的兴趣和认识是高度统一的。兴趣对认识具有基础的作用以及指导作用。理性的兴趣可分为三类：技术的认识兴趣，实践的认识兴趣和解放的认识兴趣。它们分别引出自然科学、历史的解释的科学和反思批判性的科学。

三、批判的解释学

如果说他的认知兴趣结构理论是为其社会批判理论提供认识论依据的话，他的批判的解释学则旨在为其社会批判理论奠定方法论基础。他认为应把解释学的方法作为社会科学研究的基本方法。他对以伽达默尔为代表的解释学传统提出了一系列的批判，认为其具有相对主义倾向和唯心主义基础，把传统凝固化了，把解释学的语言性在本体论上绝对化了等，哈贝马斯主张限制解释学的普遍性，反对源于海德格尔的将解释学本体论化，反对伽达默尔把意识形态批判隶属于解释学。他在批判的过程中形成了自己的“批判的解释学”。强调哲学解释学的批判性质。认为其功能主要是摧毁传统社会科学自以为是的客观性，可以使自然科学家在吴理论基准上的讨论取得理性的一致从而使自然科学理论更加具有理性，以及可以把有成果的科学信息转变为社会生活世界的语言。他提出其任务就是要阐明解释学的反思所以可能的条件。具体说就是对语言的反思，对意识形态的批判，为实现交往行为合理化服务。他赞同海德格尔的“前理解”观点，承认主观性本身要受制于决定它的前理解，但他所说的前理解并不是海德格尔那里的先验的自在物，而是受文化意识形态变迁影响着的思维状态。

四、科学技术社会功能理论

在一定意义上说，哈贝马斯对科学技术社会功能的分析，是其整个社会批判理论的核心。哈贝马斯是西方世界第一个明确提出在当代社会中“科学技术已成了第一生产力”的思想家。其目的是揭露科学技术所产生的消极的社会政治效应，对之展开批判。之所以产生消极效应，主要在于它履行意识形态功能。

哈贝马斯把人的行为分为两类：工具行为和交往行为。前者就是通常所说的劳动，它涉及的是人与自然的关系。后者指人与人之间的相互作用，它以语言为媒介，通过对话，达到人与人之间的相互理解和一致。他认为人类奋斗的目标不是使工具行为合理化，而是使交往行为合理化。因为前者意味着技术控制力的扩大，而后者意味着人的解放，个体化，不受控制。但在现代社会，随着科学技术成了第一生产力并执行意识形态职能，人的劳动完全符合科学技术的要求，技术的合理性变成了对人的统治的合理性。与此同时，交往行为被吸收到工具行为的功能范围中来，导致正常的交往变得不合理，受到控制。哈贝马斯认为科学技术的消极的社会作用是由科学技术本身造成的，完全不同意马尔库塞将其归结于社会环境的观点。

五、交往行为理论

交往行为理论是哈贝马斯的所有学说中最有特色、最吸引人、最有影响的理论。该理论也构成了他与老一代的法兰克福学派理论家。他认为他们的发展到 60 年代已陷入绝境的关键原因在于其社会批判理论基础是主体意识哲学、形而上学的理性观。而摆脱困境的关键在于重建理论基础，即应以一个说话者和至少一个听者构成的互为主体关系为基础的言语行为、交往行为作为出发点。这是理性的转移，因为不再把理性仅理解为具有自我意识的主体的能力，而是理解为运用语言进行交往的能力。

哈贝马斯所追求的是“社会的合理化”，而在他看来对于实现这一目标惟一有决定性意义达到是“交往行为的合理化”。交往行为包含着三重关系：认识主体与事件和事实世界的关系；处于互动中的实践主体与其他主体的关系；一个成熟而痛苦的主体（费尔巴哈意义上的）与其自身的内在本质、自身的主体性、他者的主体性的关系。这三重关系实际上构成了传统哲学所说的理论知识、实践知识和审美知识。交往行为是基本的人类行为，是原生性的，以实现行为双方一致为目的，而工具行为是非基本的人类行为，是从前者派生出来的，以个人的私利为目的。

阿哈贝马斯看来,人类奋斗的目标是实现交往行为的合理化。他提出的基本措施有:(1)选择恰当的语言对话。他把语言视为交往行为的杠杆。但凡是言语行为受阻和被歪曲的地方,便不会有合理的交往。交往技术对话。对话双方必须选择一种能够让对方了解自己的正确的语言来表达自己的意志。他还提出了“普遍语用学”。(2)承认和尊重共同的规范标准。哈贝马斯把实现交往行为合理化寄托在社会全体成员对共同的规范标准的认可上,为此提出“普遍化原则,”它应是能代表大多数人的意志能被大家普遍接受和遵循。他还提出“商谈伦理学”,试图向现代社会提供一个相互理解,并为各交往共同体成员所同意的道德规范体系。

第十七章 哲学释义学

本章概述

源于传统释义学和现象学的哲学释义学以研究对意义的理解和解释为主要目标,对人文科学各个领域产生了巨大的影响。本章主要介绍哲学释义学的渊源、以及海德格尔、伽达默尔和利科的哲学释义学思想。

第一节 哲学释义学当代西方哲学概况

哲学释义学是近二三十年来日渐受到西方哲学界关注的一种新的哲学思潮。它以研究对意义的理解和解释为主要目标,涉及了当代西方哲学许多重大问题。它对语言的重视和研究为大陆哲学的现象学传统与英美分析哲学传统在某种程度上的会合提供了较为可靠的基础,因此,有人认为它也许是西方哲学的出路所在,代表了英美哲学与大陆哲学共同的方向。

哲学释义学最初产生于德国,20世纪60年代,法国哲学家利科和德国哲学家伽达默尔的哲学释义学思想在欧洲大陆就成了引人注目的哲学流派。70年代一部分英美哲学家也开始对它感兴趣。从80年代被介绍进中国哲学界起,人们对它的兴趣有增无减。从哲学释义学产生的背景、发展的情况和研究的问题来看,它都是了解现代西方哲学近一个世纪发展状况,展望西方哲学今后发展趋向的一个非常理性地观察点和入手处。同时,哲学释义学既是一门哲学,在某种意义上又可说是一门新的边缘学科和一门跨学科的研究方法,它为人文学科各学科的研究开辟了新的途径和天地,它受到了人们的普遍关注和重视决不是偶然的。

第二节 哲学释义学的历史渊源

释义学(hermeneutics)一词最早出现在古希腊,其基本意思是解释。当时主要是指解释和批评荷马及其他诗人。后来又发展出两种最初形态:文献学和神学释义学,后者也解释艺术作品和法律体系。文艺复兴和宗教改革推动了上述两种释义学的发展,并使它们统一为作为正确理解技术的释义学,也即一种狭义上的文本解释的方法论。

真正把释义学引入哲学领域的是德国哲学家施莱尔马赫和狄尔泰。前者第一次从哲学角度把释义学理论系统化,使之不仅具有方法论的意义,而且成了一种认识论。后者想以释义学为人文学科的可靠性奠定基础,大大地开拓了释义学研究的领域,提供了释义学作为一种哲学的可能性,因此狄尔泰被称为“释义学之父”。

施莱尔马赫的释义学理论包括语法解释和心理解释两部分。前者处理的是作者语言特点。后者主要是研究思想是如何从作者生活的整体中产生的。狄尔泰认为,人文科学研究要用“理解”来代替自然科学的因果解说方法,通过移情的重新体验去弄清行动者的行为。他认为要解释的不仅是人所创造的表达他经验的各种东西,而且具体的历史世界和作为整体的实

在也是一个有待解释的文本，从而释义学成了一种人文科学普遍的方法论。他们二人都只是把释义学当做哲学与人文科学的纯粹方法论来看待，这种立场为后来的哲学释义学所坚决反对。

第三节 海德格尔的哲学释义学

一、释义学的现象学

海德格尔使释义学经历了一次根本性的转折——本体论转折而导致哲学释义学的产生。海德格尔哲学的基本动机是追寻存在的意义这一哲学的基本问题。但存在的意义必须以自身的方式展示出来，因此研究存在必须要有与之相适应的方法，即释义学的现象学。

释义学的现象学的出发点是存在得以通过其得到揭示的那个存在者：人的有限性。在他能清楚地认识世界之前，他已经在世，被抛进世界了，因此其对世界有一种前本体论的理解。一切条理清晰的理解或理论都建立在这个已经被给予、但不能完全被主题化的基础上。所以理解是一种存在模式。他的释义学要哲学地阐明理解的本体论结论。这种阐明同时也是对存在的意义的现象学描述。让现象（存在）被看见的具体做法是解释。释义学在海德格尔那里不是一种狭义的方法论，而是显示存在着之存在的本体论的方法论，也就是他那种广义上的原初的本体论。这种本体论的释义学以存在者之存在为对象，因而它是一切具体学科中的释义学方法的基础和框架，它们都是从这种本体论的释义学派生出来的。释义学不是对精神科学的反思，而是对这些学科赖以建立的基础的说明。

二、理解 and 解释

近代哲学归根到底总是从人发意识的角度来考虑问题，所以理解在他们看来只能是意识的功能和活动。海德格尔对人的思考的出发点与近代哲学的传统正好相反：“我在，故我思”，或者“存在，然后才有怎样存在和什么存在”。在我们有思维、意识、感知、认识之前，我们已经在世。而理解则是此在的构成因素之一，它是此在同存在最根本的关系，它是人的一切其他活动，包括意识活动的基础，它是前意识的、先验的。只要此在存在，它就理解存在，理解是此在的本体论条件。只有理解存在，才有此在，才有此在的认识活动。所以理解不是主观意识的认识活动和功能，而是它们的基础和条件，有意识的认识活动是从中发展出来的。世界是一种有待实现的世界，世界的可能性其实就是人的可能性。理解就是在此在面前筹划可能性，就是此在把自己的可能性投向世界。不是因为我考虑可能性，我才是自由的；而是因为我是自由的，我才考虑可能性。

解释是理解的发展，理解是解释的基础和根据，从根本上说，它们不是不同的东西。作为对可能性进行筹划的理解，它是一种前意识的对可能性的统觉、取向和心态，它是此在存在的构成因素，先于意识和反思。也就是说，我的存在先于我对它的“认识”。在这个意义上，可以说理解虽不是任意的，但还未完全展示出来。解释就是要把理解筹划的可能性清楚地揭示出来。当然，这种解释所要解释的决不是传统释义学所要解释的文本或表达式之类的东西，它要解释的是此在的可能性——人生与世界。

三、释义学循环

在海德格尔看来，世界万物只有为我所用才有意义，一切事物只是在为我们所用是才同我们发生关系，与我们相遇。一物为我们所用，它就具有了一种可能性，一种意义，这种意义就是它同人的实践关系。我们把它作为什么，它才能是什么。因此，当人们弄清某物的“作为”结构时，就指出了这个事物的目的和可用性。

解释就是揭示这种“作为”结构，这就要求被解释者的各个方面已经预先是解释的现实因素。他不是从虚无开始理解和解释。他的文化、社会背景、以及他所从属的民族的心理结构等等这一切，他一存在就已注定为他所有，即影响他、形成他的东西，就是所谓的前有。前有始终隐而不现，它决定了此在的理解和解释，却不能为人们条理分明地、理智地加以把握。我们所要解释的东西，总是为我们的前有所规定的了。解释的特定角度和观点，解释的入手处，海德格尔成为前见。前见和前有都是解释作为结构的基础。解释光有前有和前见作基础还不行，还必须要有前设。前见的功能是把我们的注意力引向一个特殊的问题域，而前设则是用一个观念来弄清作为结构。当我们解释某事物时，我们总是对它预先已有一个假设，然后才能把它解释“作为”某物。前设、和前有、前见一样是任何解释的基础，它们一起构成了理解的前结构，事物的作为结构出自理解的结构。

乍一看，这种观点好像陷入了循环论证，即我们解释时是在解释已知的东西。但他认为这不是坏的循环，这正是他要坚持的那种释义学循环。因为理解的前结构是解释的条件，没有这个根本条件，解释是不可能的。

古典释义学也讲释义学循环，但那里只是一个方法论原则，即要理解全体必须理解部分；要理解部分必须理解全体。而海德格尔把释义学循环看成是存在和认识的根本条件，释义学循环现在不是狭义的文本解释时所遇到的现象，而是此在存在的本体论特征之一。释义学循环的普遍化标志着释义学走到了一个新的更高的层次。

第四节 伽达默尔的哲学释义学

一、伽达默尔对释义学的一般看法

海德格尔的释义学思想为哲学释义学奠定了理论基础，但“哲学释义学”这一名词是随着他的学生伽达默尔一起走上西方哲学舞台的。伽达默尔的《真理域方法》（1960）标志着哲学释义学正式成为一个独立的哲学流派。伽达默尔是当代德国著名的哲学家。他的其他主要著作还有：《柏拉图的辩证伦理学》（1931）、《柏拉图和诗人》（1934）、《柏拉图七封信中的辩证法和诡辩》（1973）、《短篇著作集》（1967—1977）、《科学时代的理性》（1976）、《美的现实性》（1977）、《柏拉图和亚里士多德的善的理念》（1978）、《赞美理论》（1983）等。他在那托普指导下完成关于柏拉图的博士论文，获博士学位。黑格尔和狄尔泰的思想对他影响很大，但对他的释义学理论体系起决定影响的则是海德格尔。他从海德格尔的释义学思想出发，把释义学作为哲学本身来对待，把释义学现象看做是人类的世界经验，通过强调整理解的普遍性，确立了释义学作为一种以理解为核心的哲学的独立地位。他的哲学释义学关心人生在世、人与世界最基本的状态和关系。他认为理解的现象遍及人和世界的一切关系，理解的过程发生在人类生活的一切方面。理解活动是人存在的最基本的模式，而不是主体认识客体的主观意识活动。哲学释义学就是要发现一切理解模式共同的东西，而不是要提供一种解释理论和一种对于解释方法的不同说明。它要说明一切理解现象的基本条件。哲学释义学通过研究和分析理解的种种条件与特点，来论述作为此在的人在传统、历史和世界中的经验，以及人的语言本性，最后达到对于世界、历史和人生释义的理解和解释。

二、理解的历史性

理解的历史性主要是指理解者所处的不同于理解对象的特定的历史环境、历史条件和历史地位，这些因素必然要影响和制约他对文本的理解。古典释义学的任务是要克服由于历史时间间距造成的主观成见和误解，达到客观的历史的真实，即把握作者或文本的原意。而伽达默尔认为我们没有理由只承认作者的历史性而要读者否定他的历史性。真正的理解不是去克服历史的局限，而是去正确地评价和适应这一历史性。

理解的历史性具体体现为成见与传统对理解的制约作用。成见是一切理解的必要组成部分,属于海德格尔的理解的前结构。他认为启蒙运动将权威等同于盲目服从和控制是错误的。完全可以有合理的成见;同样,承认权威也可以是理性的。传统先于我们并且是我们不得不接受的东西,它是我们存在和理解的基本条件。传统并非只是保存旧的东西,传统是一种有选择的保存。不仅我们始终处在传统中,而且传统始终是我们的一部分,是传统把理解者和理解对象不可分割地联系在一起。理解者不可能走出传统之外以一个纯粹主体的身份理解对象——文本。传统和成见是理解的必要前提和基础。传统“调动”了解释者的成见,以促成积极的理解。

文本的真正意义与作者的原意或心理特征无关,它部分地由解释者的历史处境所决定,因而是由历史客观进程的总体性所决定的。意义发现的无穷过程是通过时间间距来实现的。

伽达默尔既反对那种对于历史的“科学客观主义”态度,也反对黑格尔和狄尔泰等人对于历史的主观主义态度。历史既不是客观的对象,也不是绝对精神或生命的自我表现,历史是主客体的交融和统一,它既不是主观的也不是客观的,而是一种涵盖一切的过程和关系。他特意用“效果历史”来指传统在我们的理解中所起的作用。效果历史预先决定了什么是值得研究的,什么是有机的对象。对效果历史的意识就是效果历史意识,它使我们意识到我们党释义学处境。理解一开始,理解者的视界就进入了它所要理解的那个视界,随着理解的进展不断地扩大、拓宽和丰富自己。我们的视界是同过去的视界相接触而不断形成的,这个过程也就是我们的视界与传统的视界不断融合的过程,即“视界融合”。这种融合不是同一或均化,而只是部分重叠。新的视界成为我们置身于其中的新的传统,给了我们新的经验和新的理解的可能性。

三、释义学经验和问答逻辑

对于伽达默尔来说,理解就是从被理解的东西——艺术品、文本、传统等接受有价值的东西,然后将它译解成我们自己理解世界的方式(释义学的普遍性即据于此),因此,一切理解都有经验的结构。作为此在存在的基本模式的理解,其实也是人的世界经验的一个基本模式。经验始终对新经验开放,是一个历史的过程。经验是人类有限性的经验。开放性和有限性构成了经验的一般结构。

最原始、最基本的经验应该是释义学经验。它有一种对话的模式。对传统开放就是和传统对话,理解是一个对话事件。对话使问题得以揭示出来,使新的理解成为可能。对话具有一种问答逻辑的形式。释义学经验决定了理解的理解结构是问答逻辑结构。历史文本成为解释对象意味着它问了解释者一个问题,答案必须到文本中去找。我们必须在自己的视界内重新构造文本提出的问题,问答过程实际上就是视界融合的过程。一个问题可以有不同的提法,更会有行动不同的、可能的答案。文本的意义的可能性是无限的。在这个意义上,无所谓正确的理解。使文本说话的理解并不是我们主动进行的任意的过程;作为一个问题,它同我们期待的文本的答案有关。预期一个答案本身就假定了问问题的人是传统的一部分,他把自己看做是它的听众。这就是效果历史意识的真理。视界融合构成经验和理解。

四、理解的语言性——释义学的语言性

语言在伽达默尔的哲学释义学中占有重要的地位。语言在文本和解释者、传统和现在之间起桥梁和中介作用。理解是一种语言的经验。文化传统和历史主要表现为语言。语言是释义学问题的起源和归宿。首先,语言规定了释义学的对象。其次,理解本身同语言有一种基本的联系。我们世界经验的语言性质同任何存在着相比都是在先的,因为语言也就是世界表现的模式。世界与人的关系其实都是一种语言关系,因为对人来说,世界就是语言的世界。

释义学的语言性主题并不否认非语言模式经验的意义。相反，它通过主张这种经验原则上总是能在语言中表达出来而肯定了它们的意义。释义学既反对语言工具论，也反对语言封闭论。

五、语言作为实践哲学的释义学

伽达默尔晚年越来越多地从实践哲学的角度来理解释义学。实践哲学是释义学的归宿。他将理解、解释和应用连在一起。哲学释义学不只是追求正确的解释，而同样注重理解的实践意义。释义学像修辞学一样，表明了人的一种自然能力，意味着他能在充分理解的基础上与人交往。作为实践哲学，哲学释义学决不只是为了维护或确立人文科学的知识真理的合法地位，而是要通过阐明人文科学的实践相关性，来和实践问题直接发生关系，直接关注当代问题。这个世界面临的最主要的问题是：随着技术对人类生活的全面统治，实践与实践的智慧正在消失。人类在此危急关头最需要的莫过于团结一致。后者要有个落脚点，这就是人与人之间自由、充分地交换意见和对话。通过把释义学向实践哲学引申，他不仅大大丰富了释义学的理论内涵，而且也因而为它奠定了新的基础。他使哲学释义学对人文科学各个领域产生了巨大的影响。

第五节 利科的哲学释义学

一、利科释义学理论的基本出发点

利科（Paul Ricoeur, 1913—）是哲学释义学的另一个主要代表人物，他的工作在某种意义上是想把本体论、认识论和方法论结合在一起，从而作为哲学本身，为西方哲学提供一个新的方向。其主要著作有：《马塞尔和雅斯贝尔斯》（1948）、《历史与真实》（1955）、《意志哲学》（1950）、《有限性和罪性》（1960）、《论解释——弗洛伊德研究》、《解释的冲突》、《活的隐喻》（1975）、《解释理论：话语和意义的增附》（1976）、《行动语义学》（1977）、《圣经解释论文集》（1980）、《释义学和人文科学》（1981）、《历史过去的实在》（1984）、《时间与叙事》（1983—1988）、《意识形态与乌托邦》（1986）等。

他早年只是把释义学看做是解释象征语言的一种纯粹方法论。后来兴趣逐渐转到了语言本身的问题。他认为结构分析方法可以作为存在解释的一个阶段纳入释义学。利科看到，日常语言词汇的多义性正是象征语言的基本条件，把日常语言分析嫁接到现象学上去，可以治疗现象学的毛病，使它恢复生气。释义学也可得益于对日常语言功能的精确探讨。

二、利科对海德格尔释义学的不满和批评

通过与结构主义和日常语言哲学的对话，利科形成了他自己的哲学释义学思想。释义学包括语言本身的一般问题，而后者最终有它存在的本体论基础。另一方面，它也应该是一种为哲学本体论服务的方法论，它的主要任务就是文本解释。他对于海德格尔的哲学释义学的基本思想是完全接受的，但认为海德格尔这种极端的对问题的提法，没有考虑释义学最初研究的那些方法论问题；海德格尔也不想考虑任何关于理解这个或那个存在者的特殊问题，他只要我们把历史知识作为一种基本形式的派生形式，从属于本体论的理解，却没有给我们什么方法，以表明历史理解在什么意义上是从这种基本理解派生出来的。海德格尔把一种认识模式的理解变为存在的模式的困难在于：作为分析此在结果的理解，恰恰此在正是通过它，并在它之中理解自己为存在的那个理解。也就是说，理解既是结果，也是达到结果的中介。

利科认为，理解的本体论只有通过方法论的探讨，经过认识论的层次，方能最终达到。从方法论着手，把认识论的反思带到本体论的层次，这就是利科的基本考虑。他从分析语言开始。利科承认语言的本体论地位，但坚持语言有它的认识论和方法论层面。我们不可能走“捷径”一下子就达到本体论的理解，而必须通过某种中介，这个中介就是远化的要素——语

言。语言既有本体论的性质，也可以成为方法论和认识的对象。远化组成的对存在的遗忘，及人与其本原之间的鸿沟，可以通过释义学方法建造的语言桥梁来沟通，而文本正是起了这样的作用。

三、文本理论

利科与伽达默尔一样，认为释义学解释的不是文本作者的意图和原意，而是文本的意义。但认为认为读者与文本的关系不同于对话者的关系。通过写而实现的言语的特征完全不同于说的言语。说话者不在了，重点就落在了文本及它所说的东西上面，而不是作者要说的东西了。但也不能因此把作者和作者的意向完全排除在解释的过程之外。但作者的意义应从文本中去寻找。写的言语潜在地面向任何能阅读的人。人们对它可以有无限多样的阅读。文本不受直指指称的限制。文本指称不像口语的指称那么确定。后者总是一种既定的事实，而文本的指称却是一种可能性。文本所指是文本的世界，即胡塞尔的生活世界或海德格尔的在世。在文本中展示的“可能世界”就是一种可能的存在模式。文本不断增殖的意义乃是我们自身的种种可能性。解释文本实际上主体的自我解释，通过解释主体更好地理解自己，其根本目的是对自己存在及可能性的把握。他认为诗和文学的语言向我们显示了更深的属于实在的模式。他的文本理论预设了基本的人类存在有一种语言的性质。文本理论起着沟通本体论释义学与方法论、认识论释义学的中介作用，关键在于文本指称的特殊性。这种特殊的指称构成了一个不同于现实世界的文本世界，正是通过对文本和这个文本世界的分析和解说，人们才达到了理解 and 自我理解。利科持一种释义学方法论的多样性和本体论的多元性的观点认为它们正说明存在的无限丰富性。

三、行动和叙述

利科的文本概念并不只限于文字写下的文字写下来的文本，实际上文本理论在利科的释义学中具有范式的意义，他认为一些可以称为“准文本”的东西，如人的行动和历史完全可以用文本理论来说明。文本脱离它的作者，行动也脱离它的执行者，而产生出它自己的结果。行动也不能由行动者的意图来说明。行动只有在公共世界中才是有意义和可理解的。人类现象、文本和行动都有支配其构成的内在动力或逻辑。理解人类现象必须假定一种叙事形式。听故事的过程是他心目中理解的一般模式。听故事就是去理解一连串的行动，思想和感情显示了一个特定的方向。行动理论和叙事理论也可以引申到历史领域，那里同样有理解和说明的问题。一方面编史工作是一种叙事，因而是一种文本；另一方面既然历史是关于人类行动的，我们在那里可以发现解释和说明的同样结构。

第十八章 当代西方科学哲学

本章概述

当代西方科学哲学主要是指以科学为研究对象的哲学。通常把波普尔之前的诸科学哲学称作逻辑主义，其后的则为历史主义。实证主义是哲学史上头一个打起“科学哲学”旗号的哲学流派。但通常把实证主义、马赫主义、实用主义、逻辑原子主义和逻辑实证主义以及流行于当代的日常语言学派，归属于传统意义上的实证哲学、分析哲学或语言哲学。至于继波普尔之后的兴起的历史主义学派和科学实在论，由于着重历史考察的方法，着重于科学本身的探究，注重把哲学建立在科学知识和科学方法的基础之上，则归属于科学哲学。这种科学哲学主要探讨科学理论的真理标准或选择问题，以及科学发展的模式问题，试图解释科学活

动并为其提供方法论指导。本章主要介绍的是波普尔哲学、历史主义学派、科学实在论和反科学实在论。

第一节 波普尔的朴素否定论

波普尔（Karl Popper, 1902-1994）生于维也纳的一个犹太人家庭。曾任伦敦大学的逻辑和科学哲学教授。他的批判理性主义哲学继逻辑经验主义衰落之后，开创了一个新的历史主义科学哲学流派。主要著作有：《研究的逻辑》（1933）、《科学发现的理解》（1956）、《开放社会及其敌人》（1945）、《猜测与反驳》（1963）、《客观知识》（1972）等。

一、对归纳主义的批判

古典经验论把归纳法视为从有限的经验事实向普遍的理性知识扩展的惟一有效的通道。休谟提出著名的“归纳问题”后，这惟一的通道被打断，经验科学的基础出现了可怕的裂痕。现代经验论则借助于概率工具从归纳问题的挫败中复兴。波普尔则认为从逻辑上看归纳推理是不合理的，具体表现在：1、全称命题不能从单称命题的堆积中推出；2、通过归纳作出的结论总是可错的；3、作为归纳推理基础的归纳原理无法得到证明；否则必定陷入循环论或先验论。他对归纳逻辑的批判确实是击中了要害，但是归纳逻辑并没有被波普尔一劳永逸地驳倒，它在科学中仍然占有地位。

二、否定论

波普尔以否定论为旗帜登上哲学舞台的。其中心思想是：一个理论的科学性标准就在于其可否证性。不能为任何想象的事件所否证的理论是非科学的。可否证性概念是波普尔否定论的核心概念。首先，它被用来解决科学划界问题；其次，它用于解决归纳问题。

可否证性主要是指否定在逻辑上的可能性。说一个理论具有可否证性，意识就是：对于从这个理论推导出来的陈述，在逻辑上总可以找到与之发生冲突的某种事件。

否定方法是科学方法和认识方法，其特点是科学家努力从各方面对所提出的试探性理论进行批判，找出其错误和弱点。否定论是波普尔哲学的一个整体性标记。否定方法以波普尔的四段图式为其公式化形式。而否定论则把这一图式不仅看做方法的图式，而且看做知识增长的模式、科学发展的图景，甚至还看作物种进化的图式。

三、科学发展的模式

他认为科学知识的增长一般经历如下四个程序：科学始于问题；科学家针对问题提出各种大胆的猜测和假设；各种猜测或理论之间进行激烈的竞争和批判，并接受观察和实验的检验，筛选出逼真度较高的新理论；新理论被科学技术的进一步发展所否定，又出现新的问题。该认识图式还表示认识的逻辑和科学研究的逻辑。

科学方法的本质特点在于理性和批判。在上述四段图式的发展模式中，贯穿着三种科学精神：1、从错误中学习和敢于犯错误的精神；敢于批判的精神；敢于“否定”或“批判”的精神。

四、“三个世界”的理论

“世界 1”为物理世界，“世界 2”为精神世界，“世界 3”为指人类精神活动的产物。三个世界都是实在的，它们之间直接或间接地发生作用。他特别关心世界 3，一方面它是人类智力活动的产物，另一方面它同时又是超人类的。它的实在性包含着两重含义，一是它们在世界 1 中的物质化；二是它们自身的自主性和独立性。世界 3 通过世界 2 对世界 1 产生巨大作用。

波普尔说，科学揭示的宇宙图景是：世界 1 最先存在，然后出现精神世界，世界 3 则出现在更高层次上。

在社会政治领域，波普尔还提出了改良主义的社会政治哲学，反对历史决定论。他提倡逐步的社会工程，即对社会进行逐步的、切实可行的改造。

第二节 拉卡托斯的精致否证主义

拉卡托斯（Imre Lakatos, 1922-1974），英籍匈牙利人，伦敦经济学院逻辑学教授，当代著名数学家和科学哲学家。主要著作有：《证明与反驳》（1963—1964）、《否证与科学研究纲领方法论》（1970）等。他是波普尔的学生，原则性地修改了波普尔的批判理性主义，汲取了库恩哲学中的合理因素，创立了自己的科学研究纲领方法论。

一、精致否证主义

随着牛顿理论的垮台，科学家认识到科学的诚实性标准原来是乌托邦。拉卡托斯认为波普尔的可否证性标准并没有真正解决科学与伪科学的划界问题，因为它忽视了科学理论明显的坚韧性。实际上经验既不能证明也不能否证任何理论和陈述。因为理论都不是孤立的而是相互联系的。对精致否证论来说，只有当一个理论比它的先行理论有更丰富的经验内容，能预见更多的新事实，或者说能导致更多的新的事实发现，它才是可接受的，或科学的。精致否证论的最关键特点是它以理论系列的概念取代了理论的概念来作为发现逻辑的基本概念。

二、科学研究纲领方法论

1、科学研究纲领的结构。任何科学研究纲领作为一个互相联系着的理论系统，一般都由四个相互联系的部分组成：由最基本的理论构成的“硬核”；由许多辅助假设构成的保护带；保护硬核的反面启示规则——“反面启示法”；改善和发展理论的正面启示规则——“正面启示法”。

2、科学研究纲领的进化和退化。权衡一个理论的进化和退化的客观标准在于它的经验内容。一个科学研究纲领在经过调整辅助性假设后，其经验内容增加了，能对经验事实作出更多的预言和解释，它就是一个进化的或进步的研究纲领，否则就是一个退化的纲领。进步可分为理论上与经验上的进步。前者指在经过保护带的调整之后，理论上比调整前能作出更多的预言。后者指这种理论的预言经受了观察和实验的检验。

拉卡托斯认为在否证和取代某一研究纲领时必须慎重和宽容。不要急于淘汰一个新的或处于萌芽状态的研究纲领；一个退化的研究纲领也可能由正面启示法中一个小小的革命或创造性的转换，使之再次转化为进步的研究纲领。

拉卡托斯的研究纲领的科学发展模式承认科学发展的继承性和连续性，又承认其进步性。

三、科学史及其合理重建

拉卡托斯还把科学和科学史结合起来。他就此从三个方面展开论述：科学哲学提供规范方法论，历史学家据此重建“内部历史”，并由此对客观知识的增长作出合理说明；借助于历史，可对相互竞争的方法论作出评价；对历史的任何重建都需要经验的（社会、心理学的）“外部历史”加以补充。当代科学哲学中流行着的多种方法论都为科学史的合理重建提供了理论框架。拉卡托斯认为他的方法论模式比其他任何模式都更符合科学史，因而是当今最进步

的科学研究纲领方法论。

第三节 历史主义学派的兴起

继波普尔之后库恩着眼于科学的历史和现状,在科学中引进了科学以外的因素,如社会、科学家的心理、科学家集团的要求和心理状态等因素。库恩(Thomas Samuel Kuhn,1922-1997)哲学的确立标志着西方科学哲学中“历史主义学派”的兴起。库恩是当代美国著名科学哲学家和科学史家,是历史主义学派的主要代表人物。他曾就学于哈佛大学,先后获得物理学、哲学博士。主要著作有《科学革命的结构》(1962)、《必要的张力》(1977)等。

一、“范式”理论

范式理论是库恩哲学的核心,也是区别于其他哲学的本质内容。“范式”就是指某一科学家集团围绕某一学科或专业所具有的共同信念。这种共同信念规定他们有共同的基本理论、观点和方法,为他们提供了共同的理论模型和解决问题的框架,从而形成一种共同的科学传统,规定共同的发展方向,限制共同的研究范围。范式一般具有相对稳定的特点,只有出现更好的范式替代它,并为科学共同体所接受时,才会出现新旧范式替换的局面。科学革命的实质就是范式的转化和更替。库恩的范式理论归根到底是现代科学中的整体性观点和方法在哲学上的反映。

二、发展的动态结构

库恩认为科学发展是共同体活动的结果,它表现为范式的不断完善和更迭。科学的发生和发展一般要经历前科学时期、常规科学时期、科学危机时期、科学革命时期四个阶段。整个科学史就是遵循从前科学时期—常规科学时期—反常和危机时期—科学革命时期—新的常规科学时期的周期运动规律,而向前推进和发展的。库恩提出,应该把精确性、一致性、广泛性、简单性和有效性五个基本特征作为选择一种理论或范式的价值标准。

三、两种思维模式

库恩认为人的思维模式一般分为两种,发散式思维和收敛式思维。它们同样为科学进步所必不可少。这两种思想形式不可避免地处于矛盾中,形成一种必要的张力。科学的发展是与这两种思维形式的相互作用和相互补充不开的。

四、不可知论和约定主义

库恩认为科学范式不是对客观世界的认识或对客观规律的反映,而是在不同社会历史条件下形成的科学共同体的共同的心理信念。范式的变化也不是认识的深化,而是心理变化或格式塔转换。科学家们认识的世界并不是客观实在的世界,而是主观约定的世界。新旧范式之间是不可通约的和不可比较的。范式不是客观世界的知识,而仅仅是一种方便的假设。他把真理比喻为科学家集团共同使用的工具,即一种用以解除科学研究中的各种难题的工具。新旧范式的更替仅仅是信念的更替,就像宗教信仰的更换一样,它们之间不存在继承性和连续性。他仅仅是从实用主义立场来理解进步的,认为后继的理论在应付环境变化或解决难题方面总比早期的理论好。

第四节 费耶阿本德的多元方法论和相对主义

将历史主义学派推行极端的是美国哲学家费耶阿本德(Paul Karl Feyerabend, 1924-1994)。他生于奥地利的维也纳,1951年获哲学博士学位。曾任美国伯克利大学、瑞

士苏黎世工业大学教授。主要著作有《反对方法》(1975)、《自由社会中的科学》(1978)、《与理性告别》(1987)等。

一、对传统科学哲学的批判

首先,他认为科学哲学中影响最大的是逻辑经验主义,然而它却存在着最严重的经验主义和教条主义。其次,他在两个问题上对波普尔的批判理性主义展开批判。一是理论以问题开始的进化模式;二是否证的方法论原则。他指出,制度、观念、事业等方面的进展常常不是从问题开始的,而是从游戏等某些不相关的活动开始。事实可能完全是假的、非本质的。观察、事实、理论不像方法论规则讲的那样是各自孤立的、确定的,而常常不可分割地联系在一起。

二、多元方法论

他在方法论上的原则是“怎么都行”。其他方法都是围绕这一方法论原则展开的。1、选择法。他的“增多原则”认为传统方法论的“一致性原则”由于强调一致,消除了许多可供选择的事实,排除了许多有价值的试验,大大减少了理论的经验内容,因而实质上也是减少了证明理论的事实总量。而选择并不减少理论和事实的总量。选择主要是通过选择对象的对比和比较。2、历史回复法。许多最优秀的科学理论、观点都并非现代所生,而是早就以含糊的形式包含在古老的观念中。通过回复倒退的方式,从古老的观念中焕发青春,这是取得科学进步的惟一方式。3、非理性方法。与各种说明科学发展的“理性规律”相比,松散、混沌、机会主义在科学发现中具有更重要的作用。科学和神话、宗教、形而上学等非科学形态常常是相互渗透的。总之,他的“怎么都行”原则,认为只要能开发人的创造力、能形成一种学术民主的气氛,能促使理论不断增生,并在增生过程中允许人们自由抉择,而不是强行人们接受某一种理论和规则,那么什么样的方式、方法、途径都可以使用。

三、自由社会中的科学

他认为科学被普遍接受是通过力量而不是通过论据。“科学之外无知识”的说法不过是另一种最方便的神话。在所有时代,人们都用广阔开放的感官和丰富旺盛的智力来探索环境,都取得了令人惊异的发现。现代科学之所以会远远超过其他意识形态和生活形式,处于至高无上的地位,一是由于机巧,二是由于国家和科学精密结合在一起。科学的不民主束缚了人们的创造力和自由抉择。如果人们是自由地选择了科学,那么它就会获得更多理性,从而克服科学沙文主义,成为真正的自由社会中的科学。

四、“与理性告别”

他认为传统理性概念存在教条主义等弊病,它要求人们在接受一种观点时本能再接受与之对立的观点,并坚持确定不移的程序或规则,否则就被视为非理性。理性缺少多样化,也就缺少自由。而真正能破坏理性、迫使理性告别的哲学只能是相对主义,只有它才能公平、宽容地对待各种传统、理论和文化。科学也要被作为诸多传统中的一种来看待,而不要作为判断是非曲直和可接受性的标准。他的目的并不是取消一切理性,只是想摧毁令人生厌的经验论和教条主义,敦促人们创立生动活泼的思维形式和方法论原则。然而,由于他对理性的批判依然是单纯的否定,结果还是没能塑造出一个完美的理性形象,而是把相对主义推到极端。

第五节 劳丹与历史主义尾声

美国哲学家劳丹(Larry Laudan,1941-)是新历史主义学派的后起之秀。他在普林斯顿大

学获哲学博士学位。主要著作有《进步及其问题》(1977)等。

一、对库恩和拉卡托斯的批判

劳丹对科学哲学的突出贡献,就是在扬弃库恩的范式概念和拉卡托斯的科学研究纲领方法论的基础上,提出研究传统概念和科学进步当代理性重组思想。

二、研究传统

一个研究传统就是指导具体理论发展的一套准则。其主要特征是:都是由若干个专门理论构成;都体现了某种形而上学和方法论的特征;都经历了一段很长的有意义的历史时期以及公式化与形式化的过程。

为了克服范式和研究纲领内部结构的僵死性,劳丹把研究传统和所属理论之间的关系调整得十分灵活。若干个不一致的理论可以共同效忠于一个研究传统。若干个不同的研究传统也可以在原则上为任何特定的理论提供推测的基础。但决定的一方仍然是研究传统。研究传统本身是在连续的发展中进化。科学革命的发生是以某种方式把旧传统的成分重新加以组合而提出一个新传统。

三、科学进步的模式

劳丹的科学进步模式,把科学描绘成为人类解决问题的活动,而问题又被认为是形成科学思想的关键。他把科学问题分为经验问题和理论问题两大类。解决问题的工具是理论。理论有两类,一类是具体的专门性的理论,另一类是层次更高的普遍性理论。

他认为科学进步一般通过三种途径:一是增加解决经验问题的数目,二是消除所谓“反常”,三是恢复冲突理论间的概念一致性。在科学进步的方式上,他赞同库恩的见解:新理论替换旧理论。

他的研究传统和科学进步模式都不过是在前人研究基础上做的一点修补工作。表面上,历史主义学派在这里得到完善和发展,实质上他的理论标志着历史主义的终结。

第六节 科学实在论

科学实在论作为当代科学哲学中比较有影响的一个哲学流派,既是古代实在论的延续和继承,又是作为当代科学哲学中逻辑实证主义的对立面而产生的,在其形成和发展过程中还对波普尔的批判理性主义、库恩的范式论和费耶阿本德的不可知论及相对主义进行了激烈批判,并由此在20世纪60年代之后特别引人注目。其创始人是美国哲学家塞拉斯(Wilfred Sellars, 1912-)。曾就读于密执安大学和牛津大学。主要著作有《科学、知觉与实在》(1963)、《哲学的前景》(1967)、《科学和形而上学》(1968)、《哲学及其历史论文集》(1974)等。这一学派的代表人物还有普特南、夏皮尔和本格等。普特南是美国的逻辑学家、科学哲学家。夏皮尔是美国科学哲学家,他提出的“信息域”理论举世瞩目。本格是加拿大籍逻辑学家、科学哲学家。科学实在论基本上是围绕科学、实在和真理三个主要概念展开论述的。

一、科学观问题

科学实在论者普遍认为科学研究的对象是客观实在的。他们一反预设主义和本质主义,认为科学研究的前提、方法、推论规则和元科学概念等都随着科学的发展而变化。夏皮尔认为科学进步和进化就是“信息域”的发展和进化。信息域是指在科学的形成和发展过程中,一系列信息逐渐集合而形成的一个领域,它一般具有如下特征:信息的集合依据于各信息之间的某种内在联系;如此集结的信息域蕴含着某个令人深思的且是非常重要的问题;当前的科

技术水平能够解决这个问题。总之，夏皮尔认为科学是不断发展进步的，人类获得的信息是不断丰富和变化着的，而且总是有新的“信息域”不断产生和涌现。

二、本体论问题

在本体论上，科学实在论基本上持唯物主义立场，反对各种主观主义和唯心主义。但夏皮尔的理论不预先假设存在某种特征的客观世界。普特南把科学实在论划分为三种基本类型，即唯物主义的、形而上学的和趋同的。本格以“科学唯物主义”为旗号。

三、认识论问题

在认识论上，塞拉斯从唯物主义反映论出发，主张知识或认识是外部世界的映象。映象分为常识映象和科学映象两类。前者是科学的基础，但只有后者才是真实的。只有科学理论中所假设的实体（如原子等）才将被证实是构成世界的成分。普特南坚持“真理符合说”，决定科学陈述的真假既不是人们的感受，也不是人的内心结构或语言，而是外部事物。夏皮尔坚持知识的客观性和人们获得真理的可能性。他试图把客观性和理性与预先假设的前提和背景知识一致起来。为此他提出“背景信念”的问题。指出他的任务就是在承认背景信念的前提下，如何把科学的变化和发展看成是客观的。他指出哲学史上曾经提出过符合论、一致论和实用论三种真理观。他提出真理应同时符合“成功性”、“无怀疑性”和“相关性”这三个要求。他讲的真理不是绝对真理。认为科学只能拥有获得知识和达到真理的可能性，却不能保证一定达到。根据一切都可以修正和拒斥的原则，不能达到真理的可能性也应保留。

第七节 科学实在论与反科学实在论

至少从 20 世纪 80 年代起，科学实在论与反科学实在论就围绕着科学与实在的关系问题展开激烈争论。

一、科学表达的世界是否实在

当代反科学实在论的代表人物库恩、劳丹、经验结构论者范·弗拉森、以及日本的日常实在论者黑崎宏等，围绕科学能否表达外部世界的实在问题向持肯定观点的科学实在论发起进攻。劳丹说，一个理论之所以是成功的，仅仅因为它是有效的，或者说它是使用的很好，但却不一定具有真理性。黑崎宏认为，理论世界只是为捕捉日常世界结成的概念之网，理论不能评判自身描述对象的真伪。真正实在的是日常世界。范·弗拉森认为科学的证实也只是限于经验之内，不能说明经验之外的问题。对于理论的接受至多只能凭借它与经验的适合度，以及由适合度提供的信任度，而不能认为它是一个完全真实的故事。在以库恩为代表的建构论者看来，在科学史上，由科学共同体集体约定的符号概括和心理信念，即科学范式并不表达客观世界。总之，科学活动是一种构造和想象，不是发现。所谓自然规律的普遍性和客观性是人类主观虚设的。规律本质上类似于人类社会中“由统治者所强加的有关引导和仲裁的法典”。

二、争论双方的折衷与退让

双方都出现了让步趋向。普特南主张由“强实在论”转向“弱实在论”和“内在实在论”，认为“符合论”太幼稚。他从以实在论为本体实在论转向以经验为基础的的方法实在论，从注重本体论的“一致性”转变到注重方法论的“逻辑性”立场来看待真理问题。他认为科学概念都有确定的指谓，显示出客观实在性，但也不能否认解释的主观性。他已从早期的客观实在论转向主观渗透论。法国物理学家德·斯帕纳特提出“隐实在论”。其首要特征是超越人类的测量范围，永远是因此着的。在微观领域内，正如在生命系统中一样，存在基本上是与环

境的相互作用联系在一起。美国哲学家詹宁斯的“准科学实在论”则认为，科学判断暗含的本体论并不是来自这个世界，而是对该世界的投射。

总之，现在的争论建立在对当代最新科学成果进行反思之上的争论，更带有实证性和经验性；围绕“科学所描绘的世界，即理论实体是否客观实在”的问题；新的争论是相对论的和多元论的，试图超越以往的心物之争，将争论主要限于对科学功能的认识 and 评价；新的争论是后现代思潮的产物，带有诸多反理性、反科学色彩。

第十九章 现代西方宗教哲学

本章概述

在现代西方哲学的形成和发展的促进下，现代西方宗教哲学也经历了一场批判和超越实体本体论的近代宗教哲学的变更，它通过重新解释上帝和基督教教义，力图把终极关怀与人的自由和超越性结合起来，它为了适应时代也关注生活中的分裂、异化现象等现实问题，并从自己的视角提出一些独到的见解和主张。本章主要介绍现代西方宗教哲学概况、以及新托马斯主义、人格主义和新正统主义神学的思想观点。

第一节 现代西方宗教哲学概况

一、哲学和宗教的关系及其现代意义

哲学和宗教是两种不同的社会意识形态。宗教是以表象的形式表现世界，哲学则是以概念的形式表现世界；宗教总是与信仰联系在一起，而哲学从本质上说以理性思维为基础。但它们归根到底都以宇宙、人生的根本问题为研究对象，都以获得人生指导为主要目标，二者必然相通。哲学最初起源于宗教，后来从宗教中分离出来。宗教理论也需要用理性来论证，因而它也离不开哲学。

在人类史上，哲学和宗教之间表现出一种连结和分离、融合和对立的状况。在欧洲中世纪，哲学成了神学的婢女，文艺复兴以后，哲学的地位得到恢复。然而，正像哲学未因中世纪天主教会的高压而被完全扼杀一样，宗教也未因启蒙思想家的尖锐批判而销声匿迹。二者都在经历了挑战和危机之后又以新的形态出现。

只要人们仍有解决宇宙人生的奥秘等世界观问题的渴求，哲学和宗教就有存在的理由。

二、现代西方宗教哲学与现代西方的宗教和哲学

现代西方宗教哲学从属于现代西方宗教，基督教哲学是其主要形态。西方哲学近现代转向也使西方宗教哲学的发展发生了重要的转向。克尔凯郭尔明确地把上帝的存在与个人的存在统一起来，他的有关思想是后来具有现代派和自由派倾向的宗教哲学的重要理论来源。孔德把信仰的对象由处于彼岸世界的上帝转向现实世界的人本身推动了后来的西方宗教神学家和哲学家对传统基督教的上帝观念的改造。总之，以基督教哲学为主体的现代西方宗教哲学的形成和发展与整个现代西方哲学的形成和发展是一致的。前者是在后者的促进下出现的，而后者也常与前者相互交织。但二者各有其本身发展的内在机制。基督教主要包括天主教、新教和东正教三大派系。

三、现代西方哲学的变更与现代西方宗教哲学的变更

二者大体上是一致的，但现代西方宗教哲学在具体表现形式上有其自身的特点。第一，它以上帝的存在及其至高无上为理论前提。第二，近代的宗教哲学正像近代形而上学一样可谓是一种基础主义或者说实体本体论。第三，近代宗教哲学正像理性派形而上学一样企图用思辨理性建构出其理论体系，具有强烈的绝对主义和独断论倾向。第四，在现代西方宗教哲学中也出现了通过重新解释上帝和基督教教义的含义而既超越传统神道主义又超越主体性形而上学意义下的人道主义倾向。

总的说来，西方基督教的上帝观念的含义变了，上帝在世界中的地位变了，上帝与人的关系变了；上帝越来越被当做人对自身的有限性的超越，对人的全面发展、完满性或者说崇高的道德理想和最高目的的追求。

第二节 马利坦与新托马斯主义

一、新托马斯主义的基本特征及其产生和流传概况

新托马斯主义是以梵蒂冈为国际中心的天主教會的官方哲学它在理论上主要是复活以托马斯·阿奎那的学说为代表的中世纪经院哲学家的神学唯心主义，但它适应当代社会的具体条件，吸取了现当代其他哲学流派的某些内容，对托马斯主义作了某些改造。新托马斯主义作为一种宗教哲学思潮的形成，早在19世纪末叶即已发轫，一战后越出教会范围，成了一种有强大的国际性影响的哲学思潮。法国哲学家马利坦（Jacques Maritain, 1882-1973）被公认为这个流派的领袖人物。其主要著作有《柏格森哲学》（1914）、《哲学概论》（1930）、《完整的人道主义》（1936）、《知识的等级》（1937）、《存在和存在者》（1948）、《理性的范围》（1952）《道德哲学》（1960）等。新托马斯主义的其他代表人物还有：法国哲学家吉尔松、法国神父戴亚尔·德·下尔丹、美国的阿德勒（1902—）、布尔克等。

二、上帝和世界

作为一个公开的神学唯心主义哲学流派，新托马斯主义整个理论体系的前提是把上帝的存在及其万能当做一切存在以及人的认识和行动的基础。

1、对上帝存在的论证。他们往往利用科学发展中尚未解决的一些问题来证明托马斯等人关于上帝存在的论证的正确性。马利坦还提出了他“对于上帝的新发现”：人们首先“直觉”到在他之外存在着的现实是无情的、不可抗拒的；其次又“直觉”到个人的存在所容易陷入的死亡和空虚，个人被抛回到孤零与软弱之中；再次“直觉”到无情的、不可抗拒的现实并不是同我一样容易陷入死亡与空虚，而是包含了某种绝对的、无可争辩的存在，而这就是上帝。因此，个人为了得救，为了在面临“死亡与空虚”情况下有所倚持，必须皈依上帝。

2、关于“存在之为存在”的学说。作为一个哲学流派，新托马斯主义把对上帝的论证与关于世界的本质和本原的哲学探究结合起来，并由此把本体论和形而上学问题当做其理论的主要组成部分。在具体论述“存在之作为存在”时，马利坦等人认为它有三方面的含义：从“可理解性”的角度看它是本质；从存在性的角度看它是实体；从变化的角度看它是现实。3、形式质料说。马利坦在认为事物的本质就是与事物的质料相对的形式。当代美国新托马斯主义者金莱伊（C·E·Kinney）认为形式作为本质有三种形态：第一，它是存在于上帝头脑中的形式，上帝按照这种形式来安排物质世界的对象；第二，它是根据上帝的旨意创造出来的具体事物的形式，它使事物成为事物，使事物能够真正存在；第三它作为人们理智中关于所认识的对象的概念。新托马斯主义实际上是在复活柏拉图的客观唯心主义。

三、认识和信仰、科学和宗教

马利坦等人认为，人的认识能力是上帝赋予人的精神性的灵魂的属性，认识过程是逐步发现上帝的启示和意志的过程，认识的界限也是上帝给理性划定的界限。因此理性必须服从信仰，科学必须服从宗教。

1、认识是不死的灵魂的机能 他们把人的意识活动当做是灵魂的机能，而灵魂又必然是不朽的，可以离开肉体而存在，肉体不过是灵魂的暂时的寓所。非物质性的灵魂是上帝创造的。

2、认识和实践的分离 他们认为作为认识对象的尘世间的一切都是由灵魂性的形式所决定，人所认识是精神性的灵魂对同样是由灵魂所决定的对象的把握过程、纯思辨的过程。他们把实践、科学的发展当做一回事，把认识当做另一回事。把科学、实践的目的说成是满足物质欲望，而科学认识的目的是对现象作出数学的说明。

3、理性认识和感性认识的割裂 尽管他们肯定一切知识起源于感性经验，但认为感觉的对象是没有一般内容的个别，即只能作为潜能的东西的质料；理性的对象是没有个别内容的一般。感觉的作用是通过它关于对象的影像而把对象呈现于理智面前。理智凭借“能动的理智”或“理智之光”从影像中抽出某种已经包含在其中、然而却潜藏着的东西，即对象的形式。而“能动的理智是对从物质性的东西的“沾染”下“解放”出来的精神世界的直觉，是对上帝的直觉。这种直觉高出于任何理智的推理或证明。当马利坦把“能动的理智”归结为一种神秘的直觉上，他实际上是以信仰代替了理性。

4、理性服从信仰，科学服从宗教 新托马斯主义者大都表示自己是科学的倡导者。他们是在肯定启示的决定作用的前提下来谈论哲学和科学的作用及其地位。他们把人类知识分为专门科学、哲学和神学三级。三者本身都有在各自范围内独立活动的权力。下级知识应当服从上级知识的指导和管辖。神学和哲学的关系类似于科学和哲学的关系。哲学有相对独立性，哲学的前提是自明的理智新真理，而神学的前提是启示真理。哲学在如下三个主要方面为神学服务：第一，用来论证作为信仰的基础的那些真理；第二，对信仰中的某些神秘事物和三位一体等教条作出说明；第三，对违反信仰的事物予以驳斥。

四、伦理和社会

他们通过其伦理社会理论使他们的神学理论直接和现代西方的社会、政治等现实生活以及人的思想、行为等联系起来。

1、以神为中心的人道主义 基督教向来都以天国的幸福和尘世苦难以及人与人之间的爱等伦理道德理论当做解决一切社会政治问题的出发点，新托马斯主义继承了这个传统。他们认为整个人类社会历史都是由伦理决定的。他们的伦理道德的基本内容在于把朝向上帝当做人的最高目的，把彼岸世界的精神幸福当做人的最高幸福，把按照合乎维持西方社会制度的需要而又以上帝的名义所制定的行为准则，当做尘世生活的最高准则。他们认为人类社会的各种冲突和危机、人与人之间的分裂和隔阂、以及个人的孤独颓废等等的原因在于人本身内部的精神失调。根本办法就是皈依上帝，遵守上帝给人们所规定的生活目标和道德准则，祈求上帝的拯救。

2、“天国”和“尘世” 马利坦等人在强调天国的精神幸福的同时，又肯定尘世的幸福。马利坦提出了“个体”与“个人”的区别和联系的理论。个性指人的灵魂，个体指人的肉体。人可以作为个人、个性、人格的人，也可以作为个体的、物质的人。如果人们把自己当做是一个有“灵性”的人，把自己当做有人格、个性的人，那就能摆脱世俗的物质生活的约束，使自己直接与神相通，获得真正的永恒幸福，就是一个有着英雄和圣人品格以及高尚道德的人。

他宣布作为个体的人和作为个性的人是统一的。但是，。马利坦关于精神生活和物质生活、天国和人间的统一是以肯定精神生活、天国第一性为前提的。

3、人的道德行为准则 他们倡导正义、平等、良心、人与人之间的兄弟般的爱，不过把一切道德规范置于上帝的制约之下，把它们当做上帝万能的一种体现。

4、社会的形成和历史的发展 马利坦认为社会是由个人（个性、人格，与上帝相通的精神实体）构成的，这种社会的目标是成为一个“纯人的社会”。历史上各种社会制度的更迭，是基督教的酵素刺激了人们的世俗良心的结果。宗教、上帝是社会历史发展的决定力量。

5、社会制度的改造 新托马斯主义是资本主义制度的维护者。他们认为社会的改革和进步要靠基督教所开展的“从下而上的运动”和“从上而下的运动”来实现。即一方面使基督教教义深入每个人的内心，另一方面国家政权和社会组织按照教会和教皇发布的指示去处理国家和社会事务。不难看出，这些观点脱离现实的社会矛盾和冲突，不是求得社会进步的现实道路。

第三节 鲍恩与美国人格主义

一、人格主义概况

在现代西方宗教哲学中，除新托马斯主义外，与基督教新教关系密切的人格主义是影响较大的派别之一。在以信仰上帝为归属、以上帝主宰下的人为中心上，两派是一致的，他们之间往往相互交织。但人格主义更为强调个人的自由和民主权力、以及人间生活。

人格主义的思想理论不仅来源于阿奎那等宗教哲学家的观点，还广泛吸取包括唯物主义在内的某些强调人在世界上的独特地位的世俗哲学家的观点。人格主义者的共同理论倾向主要表现在把人的自我、人格当做是第一位的存在。整个世界都因与人格相关而获得意义。人格具有自我创造和自我控制的力量。每一人格均朝向一种至高无上的、无限的人格，即上帝。

人格主义在西方各国都有影响。英国的主要代表人物有普林格勒一派蒂逊、麦克泰加特、华德；法国有穆尼埃等。鲍恩被公认为美国人格主义的创始人和领袖。人格主义是众多美国哲学流派中生命力最强的流派之一，它在美国哲学中一直保持着一席之地。这一方面是由于美国一直是一个新教徒占大多数的国家，以新教教义为理论依据的人格主义较易为人接受；另一方面，人格主义所强调的个人的创造作用和个性自由理论也较符合把个人主义视若神圣的美国社会风尚。

二、美国人格主义奠基者鲍恩的哲学

鲍恩（Borden Parker Bowne,1847-1910）出生于新泽西州的一个清教徒家庭。1847年到哥廷根大学师从于洛采，他的人格主义思想正是在洛采的影响下形成的。1878年任波士顿大学哲学系主任。其主要著作有《有神论研究》（1879）、《形而上学》（1882）、《上帝的内在性》（1905）、《人格主义》（1908）等。

鲍恩承认自己是一个有神论的唯心主义者。他所谓人格指的是一种具有自我意识和自我控制能力，具有感觉、情感、意志等机能的主体。人格是一种精神力量。他的人格首先是指人的情感意志一类非理性的意识活动。

鲍恩声称，当他认为人格所、自我是惟一真实的存在时，他并不排斥他人及其经验世界的存在。每个人都有一个经验世界，它以他的人格为转移。尽管个人意识中的他人和世界以个人为转移，但通过上帝可以肯定他们具有独立存在的意义。上帝是最高的理智即无限的人

格整个世界就是它的思想表现。个人的意识、人格是有限的，它们都以最高理智为源泉。鲍恩将个人的各自独立的经验世界统属于一个至高无上的上帝之下，并以此使各个个人的世界相通，这种观点起源于莱布尼茨。不过他是通过洛采来接受这种影响的。他的思想由此具有洛采的伦理学唯心主义特色。这具体表现在他把以无限人格为主宰的人格的世界体系当做伦理秩序，人格作为一种精神实体是一种道德实体。上帝就是最高的道德价值，即所谓“至善”。

鲍恩的认识论是一种康德化了的贝克莱主义。他所谓的可知世界是由意识、人格所赋予意义的世界，只有现象的意义。至于处于人的意识之外的世界只能是作为未与人发生关系的自在世界，它们本身并没有意义，当然也谈不到对它们的认识。他声称自己是科学知识的倡导者，但又认为科学只能及于现象而不能及于事物的本质和其存在的根本原因。鲍恩接受了康德关于认识活动创造认识对象的思想，认为经验、认识的对象是由主体在认识活动本身之中创造的。但他不承认自在之物的存在，范畴也是主体本身创造的。真理的标准在于主体本身。主体、人格的认识能力是上帝赋予的，是上帝的意志的显露。其认识的可靠性由上帝来保证。这样他就由康德化的贝克莱主义走向了信仰主义。

他把人格当做精神、意识的存在，而且主要是当做伦理道德意识的存在。伦理道德观念是社会生活的基础。解决社会问题的根本途径是使人在道德上完善化。

三、布莱特曼和佛留耶林的哲学

布莱特曼和佛留耶林是美国第二代人格主义者中影响最大的人物。作为鲍恩的继承人，他们的人格主义观点都与鲍恩大体一致。布莱特曼的独特之处主要在于他没有像鲍恩那样强调人格的自身同一性，而更多地注意其活动性。他在柏格森哲学影响下强调人格是一种变动不居的过程。布莱特曼及其门徒们认为，把人格看做是表达中的存在给了解释宇宙的复杂的统一性和连续性一把钥匙。

他们同鲍恩一样企图越出孤立的个人（人格）的范围而建立与他人和世界的联系。布莱特曼企图缩小上帝的作用而强调自我意识本身的超越作用。他强调人与人之间的彼此相通依靠各人的经验，从本身出发而通达他人和世界，而不借助凌驾于个人之上的力量。他不同意把有限的人格都统属于一个无限的人格，或用无限人格来吞没有限人格。他认为一元人格主义经不起驳斥，应代之以多元人格主义。但他认为个人以外的他人、世界都依赖于一个“宇宙的心”，即上帝。因而多元人格主义归根到底仍倒向一元人格主义。

在社会历史问题上，他们二人进一步发挥了把道德价值当做社会生活中的决定性因素的观点。布莱特曼认为，如果说17世纪是数学的世纪，18世纪是进步的世纪，19世纪是进化的世纪，那末20世纪就是价值冲突的世纪。而解决现代社会的各种矛盾和冲突的方法是医治每一个人内心的各种冲突。为此要促使人们去致力于精神的自我修养，是个人在道德上达到一种最高最圆满的境界，即与上帝融而为一的状态。他们由此把皈依宗教当做解决当代人们之间的冲突以及当代社会的一切矛盾的根本道路。

第四节 穆尼埃与法国人格主义

一、法国人格主义的主要代表及其基本倾向

20世纪30年代以来，在法国出现了引人注目的人格主义运动其创始人和领袖是法国哲学家穆尼埃（Emmanuel Mounier, 1905-1950）。其主要著作有《从资本主义所有制到人的所有制》（1936）、《人格主义宣言》（1936）、《基督教的耻辱》（1944）、《论性格》（1946）、《存在主义概论》（1948）、《人格主义》（1950）等。其他代表人物有让·拉克鲁西，摩里斯·内东塞尔，朗兹伯格，利科等。

以穆尼埃为首的法国人格主义没有严密一致的理论体系，只是一种试图将自己、他人和世界人格化的运动或者说思想倾向。最主要的共同之处在于他们都既把个人的人格当做全部哲学理论的出发点，又都企图超出个人的界限，把个人与他人以及世界联系起来，而上帝则被当做这种联系的前提。他们要求建立能发挥人的精神价值的新秩序。穆尼埃主张进行旨在建立真正的人道主义文明的社会和道德革命。人格主义正是为这样的革命提供理论根据，他由此声称人格主义运动是“另一次文艺复兴”。

二、法国人格主义与现代西方其他哲学流派的思想联系

法国人格主义是在生命哲学、现象学、存在主义等哲学思潮的直接影响下形成的，从一定意义上可以说它是现象学、存在主义运动的一个组成部分。他们把人格当做理论出发点也就是把人的生存及其意义当做出发点。就法国人格主义者强调他们的理论是一种对资本主义现实进行批判的革命理论说，他们受到法国著名诗人贝矶的直接影响。从法国人格主义者强调人格是具有内在的能动性和创造性作用的主体来说，他们的观点的形成主要受到柏格森和俄国基督教存在主义者别尔加耶夫的影响。法国人格主义把以自由和创造为本质的个人的存在当做哲学的出发点使他们与法国现象学、特别是存在主义思潮联系在一起。在现代西方哲学中，法国人格主义是作为一种批判学说出现的：即批判资本主义的现实，也批判当代各种哲学思潮。

三、对人的哲学研究和人格的结构

法国人格主义者把对人的科学研究与哲学研究区分开来。人的主体性、以自由和创造为特征的人的内心世界即人格属于哲学的研究范围。他认为实验心理学和相对主义的心理学抹煞了精神领域的质的独特性。穆尼埃等人承认人的内在生命和外部环境相互作用，但认为起决定作用的是人的内在生命力，正是后者使外在的东西具有新的结构。他们肯定精神分析学在发现人的内在生命的特征上具有积极意义。但他们也并不完全同意弗洛伊德学说，这不仅是因为其中包含了实验自然科学方法，还因为其中缺乏宗教倾向。他们强调主体性的合目的性和超越性，即趋向最高原则。人格的存在是人的意识的存在。人的存在是作为历史性存在的意识和作为自然存在的身体的统一。但是，作为哲学研究对象的人格的存在是撇开了自然和传统意义上的历史的存在，是作为个人所特有的意识的存在。

人的意识包含了理智和精神等全部人的内心世界。理智认识现实，而精神则是创造现实的力量。精神领域是从善恶、福祸等立场来看待的人的生存的那种意识领域，也是人的自我意识的领域，具有生命意义的人的经验领域。人的精神活动使人的意识所及的世界以及人的自我存在具有了历史性。人的历史指的是个人自己所选择的“生活风格”，是人的意向活动的历史。精神生活的结构或者说人格的结构是意向结构。而意向性就是精神世界的敞开性或者说开放性，既超越自己，又超越世界，朝向更高的实在。意向性和超越性密切相关。

四、人格的超越性、自由和上帝

法国人格主义者所说的人格超越性主要是指与人的意向性相关的人的精神活动超出现有存在而朝向未来的、新的更高的存在的活动。人格的超越性作为一种创造活动是不受任外在东西制约的活动，它本身就是一种自由，即人格的存在的不断动荡、不断自我设计。自由是朝向更高存在的运动，是克服现有存在（此在）的局限性而趋向人的不断自我完善的运动是朝向超个人的某种绝对，即上帝的运动。

他们不把超越、上帝当做超乎人之外的彼岸世界的存在，而当做是人本身的精神、人格的合目的的结构。法国人格主义者对超越、上帝的这种解释与他们要通过“人道主义革命”

来摆脱人面临的各种危机、发扬人的个性的社会政治理论也是一致的。他们也正是在这种意义上把基督教当做一种革命力量。

第五节 蒂利希与新正统主义神学

一、新正统主义神学

新正统主义神学是 20 世纪基督教神学中具有较多哲学意义的思潮。其主要代表有蒂利希、巴特和尼布尔等人。它可以是对古典基督教思想、尤其是宗教改革时期神学思想的一种回归。它在二战前后取代了自由主义神学在新教神学中的主导地位，在当代西方社会有着广泛的影响。新正统主义的理论特征首先在于它重新运用《圣经》的各项信条和基督教正统神学的传统语言来阐释教义。针对世俗人文精神的傲慢和现代派神学对上帝的理性销蚀，它重新提倡上帝的超越性、启示性和象征性。其次，它反对用理性取代启示、用哲学消溶神学的某些现代派思想。再次，它既批判自由主义和现代主义神学，也研究当代社会的政治和经济制度。

二、蒂利希的新正统主义神学

蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）是德裔美国基督教哲学家和神学家。1911 年获布勒斯劳大学哲学博士学位。其主要著作有《存在的勇气》（1952）、《信仰的动力》（1957）、《系统神学》（1951—1963）、《文化神学》等。

1、终极关怀 蒂利希认为哲学和神学都关注存在问题。哲学从理论上分析存在的结构，神学从生存上揭示存在的意义。神学只有通过哲学所使用的本体论范畴，才能表现自己。哲学要依据认定生存体验，才能发现存在的结构。宗教神学就是人的终极关怀。终极关怀与偶像崇拜相对立。真正终极的东西，在神学上就是上帝，在哲学上就是存在的力量和意义。终极关怀就是人类超越自己的直接的和次终极的利益和要求，而无条件地追寻存在的价值和意义的思想活动。人最终关怀的，是自己的存在和意义。终极关怀统率着一切有限的关怀。它给予人类的生存以巨大的勇气。

2、神话是象征 人的终极关怀一定要用象征才能表达出来，因为只有象征的语言才能表达这个终极。宗教神学就是终极关怀的象征理论体系。宗教象征要揭示的是人类生存的根本和基础。它是“集体无意识”的产物。宗教象征是一把双刃剑，它通过其象征的东西既直接指向无限，为人打开神性的大门；又指向有限，为神性开放人性的追求。宗教神学是一种用象征语言来表达人类生存状态和价值追求的学科。

3 相互关联法和悖论法 蒂利希认为，当代神学应当采用“相互关联法”，通过处于相互依存中的生存问题和神学答案来解释信仰的内容。悖论法是基督教神学启示的重要方法，它是指与人对自己生存困境的一般解释绝然相悖。新的存在所表现的是普遍的神圣的爱。人类在爱中得到的是真正的自由和拯救。

4、政治期望 蒂利希倡导一种宗教社会主义。它的目的是以新的形式重建精神的上升路线，使人们从重视外在的名利地位和物质生活而转向重视内在的精神生活。他用末世论来表示历史的终结。新的存在的出现就是历史的终结。人类历史的最高期望就是进入圣爱的新的时代。

三、巴特和尼布尔的新正统神学

巴特（Karl Barth, 1886-1968）是 20 世纪最著名的新正统主义神学家之一，生于瑞士巴塞尔。巴特的一个重要观点是：上帝就是上帝，上帝是绝对的他者。从人到神无路可通。他

认为人不能寻找上帝，而是上帝寻找人。人只有依靠耶稣基督才能认识上帝。他竭力避免把神学奠基于人本主义基础上，而要求将神学建立在基督教最纯正的启示福音中。启示只能来自上帝本身，人们应当在信仰中聆听上帝的话语。真正的宗教来自人的谦卑和忏悔。只有信仰和启示才是神学的真正方法。巴特的神学受到当代神学界的批评。批评的主要问题是巴特神学使基督教脱离了人类的世俗经验和判断标准，这可能使基督教走向新的孤立。也有人批评巴特片面强调人们接受启示的被动性，否定了理性与信仰、哲学与神学的关联。

尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）是美国新正统主义的主要代表人物。他生于密苏里州，耶鲁大学神学院毕业。主要著作有《有道德的个人和不道德的社会》、《信仰和历史》、《人的本性和命运》、《基督教现实主义和历史问题》等。他在这些著作中证明圣经信仰适用于理解人类本性和历史现实，并由此表明他自己就是一位基督教的当代“护教士”。诺贝尔竭力调和正统神学与自由主义神学之间的矛盾。他也想解决巴特神学所没有解决的人与神之间隔离的问题。自我超越能力既是人的创造性同时又是人的自我毁灭性的基础。人处于自由和有限的背谬之中，因而充满忧虑。忧虑是罪的内在前提条件。罪首先表现为傲慢。人不承认自己生命的偶然性和依赖性，他把自己当做是价值的判断者和生命的主宰者。其次，罪表现为人的纵欲。纵欲使人沉溺于兴趣、爱好和变态的刺激之中，而逃避精神的自由和发展。要解决人类的忧虑和罪的困境，只能在宗教的悔悟中。诺贝尔采用巴特的观点，认为要通过阅读《圣经》来达到拯救的目的。同时，他又提倡社会福音派的主张，注重人们在社会生活中拯救自己。

尼布尔想要从人的心理中寻找历史变动的根据。他认为这个根据就是人对神的探索。历史是一个“戏剧”，是一个杂乱的变动过程，没有规律可寻。只有用基督教思想来引导人们的活动，人们才能在社会的混乱中有一个追求终极的趋势。历史就是追求终极的活动过程的记录。基督教始终抓住人的罪性不放，表现了它的一个长处，即绝不能把人的世俗政治形态神圣化。

第二十章 当代西方哲学的发展趋势与后现代主义

本章概述

后现代主义揭露和批判现代西方哲学的许多缺陷和矛盾，但并未超越现代西方哲学的思维模式，因此超越后现代主义而为当代西方哲学的发展探索一条新的道路乃是当务之急。本章主要介绍利奥塔和罗蒂的后现代主义思想观点、后现代主义与现代西方哲学的关系、以及当前西方哲学发展的主要倾向和未来走向。

第一节 当前西方哲学发展的主要倾向

从整体上说，当代西方哲学进一步发展了西方哲学近现代之间的转向，也就是在对传统西方哲学作进一步批判和超越，并对 19 世纪中期以来的现代西方哲学的转向和变更加以反思。下列三种情况值得注意。

一、从反形而上学转向重建形而上学

对传统哲学的本体论和形而上学的批判和拒斥，曾经是划分近代和现代西方哲学界限的重要标志之一，然而，随着许多现代西方哲学家和哲学派别在理论上纷纷由此陷入相对主义和虚无主义等困境，他们越来越发觉如果继续从这条道路走下去，他们的理论、特别是社会

道德规范就会失去确定的支持；简单地拒斥形而上学的缺陷越来越暴露出来，因而在西方哲学界中许多人陆续发出了重建形而上学的呼声，并已发展成为一种范围相当广泛的潮流。这些哲学家们大都一再表示他们不是要回到传统的本体论和形而上学上去，而是要建立一种新形而上学。后者既可避免现代反形而上学思潮所往往陷入的相对主义和虚无主义，又可避免传统形而上学的绝对主义和独断论。有些哲学家致力于建立一种与人的存在及其活动相关、以人为中心的本体论。另一些哲学家在建立其新的形而上学时并不直接涉及人，例如把哲学问题归结为语言问题，但其所指归根到底离不开人。不过这不是回到个体主体，而是回到类主体，不是回到单纯的主体性，而是回到主体间性。也还有一些其他哲学家企图走其他道路。

二、从抽象思辨转向现实生活

关于哲学面向现实生活的问题一直是哲学家们关注的一个核心问题。然而，哲学作为一种精神生活的特点在于它是从整体上来观察和认识人及其所处的世界。因此它往往必须暂时偏离具体和现实的事物和人的生活，从而必然造成哲学脱离客观实际和人的现实生活的结局。这一点正是近代哲学之陷入思辨形而上学和绝对理性主义的重要原因之一。现代西方哲学虽然曾揭示过并企图克服近代哲学的这种弊病，然而它后来却又走上了与之类似的道路。现代西方哲学对现实生活的脱离已使它们遇到了生存危机。最近一些年来，在西方哲学界不断重新响起了转向现实生活的呼声。过去被忽视甚至被否定的应用哲学和哲学的应用化越来越引起哲学家的注意。

三、各种不同哲学派别和思潮的融合

以欧洲大陆为主要阵地的“人本主义”哲学思潮和以英美等英语国家为主要阵地的“科学主义”哲学思潮在某些情况下处于相互对立的地位。但要从整体上超越和扬弃传统哲学，使哲学更能适应和推动现代社会的发展，就必须超越和扬弃这两种思潮的对立。不同的宗教哲学之间也开始变得相互宽容。马克思主义和西方非马克思主义哲学也开始出现了相互对话和接近的趋势。

第二节 当代后现代主义思潮的兴起及其基本倾向

20世纪60年代以来，后现代主义成了最引人注目的哲学思潮。“后现代主义”是一个相当模糊的概念。它本来是指一种抛弃普遍性、背离和批判现代主义的设计风格为特征的建筑学倾向，后来被移用于指称文学、艺术、美学、哲学、社会学、甚至自然科学等诸多领域中具有类似倾向的思潮。后结构主义被认为是后现代主义的哲学的典型形式。以伽达默尔为代表的哲学释义学被认为是后现代主义倾向的一种形式。在美国，蒯因、罗蒂等从分析哲学中分化出来的新实用主义哲学也被认为是后现代主义的主要形态。一般说来，当代后现代主义哲学大多是指60年代以来在西方出现的具有反西方近现代体系哲学倾向的思潮。

然而，在理论上具有上述反传统倾向的哲学家在现代西方的各个哲学流派中都能找到。从“后现代主义”一词的西文语义说，人们有理由把其所指由20世纪60年代以来的特定思潮扩展为20世纪上半期、甚至19世纪中期以来西方哲学中一种广泛的思潮。值得注意的是，有一些哲学家提出后现代主义只是表示一种不同于现代主义的思维方式。

当代西方学术界把福柯、德里达、伽达默尔、利奥塔、蒯因、罗蒂等人当做后现代主义哲学家，并强调他们的哲学是对现代哲学的超越和转向。他们的共同之处突出地表现在几乎都有反对（否定、超越）传统形而上学的体系哲学、心物二元论、基础主义、本质主义、理性主义和道德理想主义、主体主义和人类中心论、一元论和决定论（惟一性和确定性、简单性和绝对性）等理论倾向。

第三节 利奥塔对“后现代状况”的描述

一、利奥塔其人及其思想基本倾向

利奥塔(Jean-Francois Lyotard,1924-)是法国哲学家,1971年获巴黎大学哲学博士学位。从70年代起,他以从事所谓后现代文化研究而著称。主要著作有:《现象学》、《后现代状况》、《公正》、《多元共生的词语》、《解释后现代》等。其中《后现代状况》被认为是当代后现代主义思潮中最有代表性的论著之一。

利奥塔不仅对西方资本主义制度及与之相应的思想文化——纳粹的“奥斯维辛”集中营被他当做是它们、特别是启蒙理性和思辨理性遭到破产的典型例证——失去信念,也对一切倡导理性和科学、追求进步和革命的学说采取否定态度。

二、知识、科学和故事

与传统哲学家不同,利奥塔不仅没有提出系统的哲学体系,甚至也很少作传统意义上的哲学论证。他的后现代主义哲学观点主要是通过对他所谓“后现代状况”、特别是后现代知识状况的描述体现出来。他的研究对象主要是描述高科技社会中的知识状况。认为知识问题不只是一个认识问题,它还与人对善恶美丑等各方面的评价和选择相关,知识涉及到了人的各方面的能力。反对现代西方社会中广为流行的、把知识科学化的工具理性的知识观。在他看来,表达传统知识的最适当的形式不是科学而是叙事,后者指话语的传递。叙事具有始原性的意义。利奥塔把叙事分为小叙事(原始叙事)和大叙事(元叙事)。后者具有普遍性、权威性、甚至绝对性等特征。它们的合法性是自然形成的,是习惯的产物。由于西方进入了后现代社会,以往被奉为神圣的元叙事(特别是以普遍理性为基础的政治和哲学叙事)以及被合法化的科学遇到了危机。

三、对知识和科学的合法化的审视与语言游戏论

利奥塔所谓后现代社会也就是后工业社会。工业社会进入后工业社会的过程早已开始,到20世纪50年代末这一过程已大体完成。知识的信息化和商品化以实际使用为目的,这改变了传统的教育和知识评价观念。知识的合法性和真理问题现在主要表现为它们能否带来效益。科学的剧变不仅否定了与现代性及启蒙理性相联系的科学的合法化标准,也动摇了以外被奉为权威的原叙事的权威,从而提出了重新解决科学以及全部知识领域的合法化问题。

在利奥塔思想中,知识和科学合法化问题是整个合法化问题的一部分,后者还涉及到整个社会组织 and 政治权力是否合法。不过合法化问题的提出首先是在科学领域。库恩和费耶阿本德的科学史理论揭示了科学领域存在严重的危机,利奥塔认为在文学、政治学等众多领域也存在类似情况。而所有这些领域的合法化危机同时又是哲学的危机。在后现代情况下,无论在科学领域还是在其他知识领域,与现代性联系在一起的对普遍性、一元性、同一性、确定性等的追求的合法性已被否定,代之而起的是对特殊性、多元性、差异性和变异性等的肯定和崇尚。

表达知识的语言之具有某种意义不是由于它表达了某种确定的东西而在于它在具体的使用过程中所产生的效果,语言的意义在于其用法。他正是由此而倒向了维特根斯坦的语言游戏说。利奥塔不仅要求用语言游戏说来解释科学,也主张将其运用于伦理政治等其他领域。他认为公正概念的形成正是一个由描述到约定的过程。总的说来,用已信息化和商品化的当代高科技的剧变对建立在启蒙或理性基础上的知识观和科学观、特别是对所谓元叙事的合法性的强大冲击来否定知识和科学本身的合法性(实在性、真理性和确定性),并进而否定一切具有“现代性”特征的哲学和文化的合法性,即真理和实在的意义,把它们归结为语言游戏,

这就是利奥塔后现代主义思想的关键所在。

四、“重写现代性”

在利奥塔看来，人们几乎不可能抓住现在，因为现存的在不断地离去。人们在抓住它时要么太早，要么太晚。所以，在现代性与所谓后现代性之间并无明确的界限。而“重写现代性”是要对现代重新加以审视，在现代性中找出那些隐藏起来的事实，通过不断“重写”而把现代性的本来面目揭示出来。“重写”或如弗洛伊德关于精神病治疗中的“彻底体验”，或如康德的审美想象力的自由活动。后现代不是一个新的时代，而是对现代性自称拥有的一种特征的重写。他还认为资本主义是现代性的名称之一，他的重写现代性在一定意义上也是“重写”资本主义

第四节 罗蒂的新实用主义与后现代文化

一、罗蒂其人和其哲学基本倾向

罗蒂（Richard Mckay Rorty,1931-）是当代美国最有影响的哲学家之一。1956年在耶鲁大学取得哲学博士学位。主要著作有《哲学与自然之镜》、《实用主义的后果》、《偶然性、讽刺和亲和性》等。他试图将实用主义与分析哲学和近几十年来兴起的欧陆哲学融合在一起，被认为是新实用主义的主要代表。

二、对基础主义的批判

罗蒂把对西方传统哲学的批判当做其哲学立论的出发点，其批判主要是针对作为传统理论支柱的基础主义。后者认为人类的知识都具有某种坚实的基础，后者应当成为一切知识当代合理性的源泉。他认为基础主义大致包括三个基本前提：任何文化都有一个理论基础；这个基础由一系列特许表象即处于优先地位或者说具有真理和真象意义的表象构成；学术研究的主要目的就是探讨这个基础。他企图从根本上摧毁源于古希腊的西方哲学的认识论传统，宣布“后认识论”时代的来临。

三、反本质主义

本质主义将现象和本质、外在和内在加以区分，并认为人们无法越过主客之间的屏障而达到实在和客体。而反本质主义的根本特征就是放弃作出这样的区分。实用主义把现象和本质的区别看做只是人们对世界的描述方式的区别。这意味着传统哲学关于知识是否对世界的正确认识的问题被改造为其能否有效地为人所用的问题。实用主义想放弃认识事物与使用事物之间的区别。在反本质主义的口号下，罗蒂实际上要否定任何具有普遍性、确定性的东西，他所追求的不是一元的、而是多元的文化。

四、对表象主义的批判和语言转向的超越

反表象主义是罗蒂的反基础主义立场在认识论上的表现。表象主义把心灵当做反映实在的一面镜子，把知识当做这种反映的系统化和精确化，把哲学当做知识的最高系统。后者主要表现为一个认识系统，为获得知识提供指导，为鉴别知识提供标准。表象主义是一种镜像哲学。然而罗蒂认为，人心作为自然之镜并不一定是真实可靠的。在罗蒂看来，镜像论、表象主义是一种把视觉思维绝对化的视觉中心论，而传统西方文化正是为视觉中心论所支配的文化，都包含了视觉隐喻。他对所谓视觉思维的偏见作了大量批判。罗蒂的批判实际上是对以心物二分为前提、以获取符合对象的主观表象（精确表象）的传统认识论的批判，其目的是为他实现哲学上的变革开辟道路。

罗蒂把语言的转向看做是通向新的哲学道路的一个重要步骤。然而他认为语言的转向并不就是哲学发展的方向，它并没有从根本上改变传统哲学的思维方式。由于人们作出了语言的预设，语言转向所要实现的哲学变更并未取得成功。为了实现这种变更，必需超越语言转向而继续前进。后来他把问题由哲学领域引向社会政治和文化生活等实践领域，认为不要为语言提出预设，而要把人的语言和思想看做由人所处的环境所决定；但不存在语言和思想是否与环境实在相符合的问题。人们不必考虑如何去测定这些语言和思想的精确性，而只应关心它们在人群中的应用。罗蒂由此引入了实用主义的工具主义，即强调语言和思想的工具性和人为性。

五、新实用主义与后哲学文化

罗蒂对基础主义、本质主义、表象主义等的批判是他的新实用主义的反传统哲学立场在不同层次和意义上的体现，其结果是走向他所谓“后哲学文化”。他揭示和批判了先辈实用主义者的不彻底性，特别是形而上学和科学主义的残余。他的新实用主义的内容除了上面提到的“三反”之外，还有以下重要的几点。第一，进一步超越各种哲学流派和思潮的对立。第二，否定哲学在各种文化中的核心地位，取消传统意义上的哲学。第三，崇尚不确定性、相对性、描述性。第四，以教化哲学代替系统哲学。第五，后哲学与新解释学。罗蒂的后哲学文化与伽达默尔的解释学有很多相似之处，因此他称它为“新解释学”。他认为哲学的基本活动是对话、沟通，其任务是促进不同的文化、不同范式之间的对话，在不同学科之间从事调停。他的新解释学根就不是一种哲学理论，而只是对传统理论加以解构的方式。但罗蒂对传统哲学的近乎全盘否定的态度往往使他走向了相对主义、虚无主义等另一个极端，不仅未能为现代西方哲学克服矛盾、走出困境指出正确方向，反而将其引向了一条错误的道路。

第五节 当代后现代主义对现代西方哲学的继承和超越

反基础主义是后现代主义哲学家们最基本的观点。从现当代西方哲学的大背景来考察，由反基础主义所体现的当代后现代主义哲学家的这种共同倾向在哲学思维的基本方式上与19世纪中期以来许多反传统的西方哲学家并无实质性区别，实际上是对后者的继承。第一，他们在各种新名目下所批判的仍然是这些哲学家所一再批判过的传统形而上学思维方式，只是有时对他们的批判作了一些局部的变换或者用于某种具体领域。第二，他们的新哲学理论在基本方向上也未越出这些哲学家的大范围。

但二者之间在某些方面仍有重要区别。后现代主义哲学家不仅批判西方近代哲学，也批判现代哲学。后一种批判体现了他们对西方现代哲学一定程度上的超越。第一，后现代主义者大都指责现代西方哲学家对传统形而上学的批判不彻底，在批判基础主义时往往陷入另一种形式的基础主义，而他们则力图克服这种不彻底性。第二，后现代主义者对某些现代西方哲学家即已表现出的反主体性和人类中心论倾向作了进一步发挥。第三，后现代主义者不仅要求超越近代哲学的理性主义，而且要求超越现代哲学的实体性的非理性主义。第四在方法问题上后现代主义者以语言游戏说和解构法发展了现代西方哲学家的主观主义和相对主义倾向。第五，后现代主义者把对传统和现代西方哲学的超越发展成了对哲学本身的超越，消解了哲学的本来意义，也就是使哲学变成某种非哲学的东西。

如何评价后现代主义哲学家对现代西方哲学的上述超越是一个相当复杂的问题，但如下两点似乎是可以肯定的：第一，在对传统和近代哲学的批判上他们比前此的现代西方哲学家在某些方面更为彻底并揭示了后者的许多缺陷，但有时又往往更加走向极端，因而可能具有更大的片面性；第二，他们的批判和立论对现代西方哲学有所超越，有的甚至是重要的超越，但又并未超越原有现代哲学思维模式的界限，并未形成一种不同于现代哲学模式的新模式，

实现哲学上的根本变更。

第六节 后现代主义与当代哲学的走向

我们可以把当代后现代主义当做整个现代西方哲学发展中的一种新的思潮或倾向,但不能说它实现了对现代西方哲学的根本性超越或西方哲学的新的方向性转换。

现代西方哲学的缺陷和矛盾有各种不同的表现,其中较为突出的是:它在批判和否定近代形而上学思维方式时往往要么不彻底,回到原来被它所批判的理论的立场;要么走向另一个极端,特别是相对主义和虚无主义,以至由否定传统哲学而取消了哲学本身的意义。后现代主义哲学思潮的出现在一定程度上适应了对现代西方哲学的发展进行新的反思和变更的需要。后现代主义哲学家大都对尼采以来的现代西方哲学家的理论的矛盾和缺陷进行了揭露和批判,并以开辟哲学的新方向为己任。从揭露西方传统和现代哲学的缺陷和矛盾说,他们的工作是很有价值的,至少能给人以启迪。他们所提出的反体系哲学和绝对一元论、反二元分立、反人类中心论、反绝对化的理性主义和非理性主义等主张在一定程度上确实反映了现代哲学发展的一种趋势。但他们的哲学并未真正超越后者,仍然包含着后者具有的种种矛盾,不能完全适应对西方哲学发展进行新的变更的要求,也不能真正体现西方哲学的当代走向。近几年来西方哲学家纷纷在讨论如何超越后现代主义,探索摆脱哲学困境的新的途径。

也许并不存在(至少暂时不存在)单一的道路和模式。应当容忍、甚至倡导各种不同的道路和模式(包括东西方哲学、马克思主义与非马克思主义哲学等)共同发展、循环沟通和借鉴。事实上,随着冷战的结束、国际经济的进一步一体化以及许多现实矛盾的不断消解和克服,西方哲学中不同派系尖锐对立的情况也已有所缓解,越来越多的哲学家趋向于走求同存异之路。如果将来会有一种超越和取代现代哲学模式的新的哲学模式的出现,那消解各种不同哲学倾向的对立、促进它们之间的交融和统一也许是通向它的最可行之路。