

# 西方哲学名著导读

严春友 著

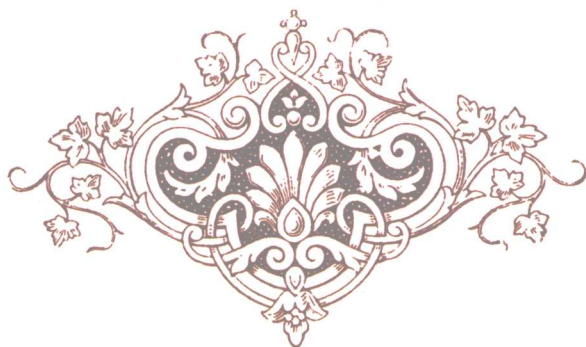


清华大学出版社  
<http://www.tup.tsinghua.edu.cn>



北京交通大学出版社  
<http://press.bjtu.edu.cn>

责任编辑：赵彩云  
封面设计：七星工作室



XIFANG ZHIXUE MINGZHU DAODU

ISBN 978-7-81123-335-



9 787811 233353 >

定价：18.00元

# 西方哲学名著导读

严春友 著

版权所有，侵权必究。举报电话：010-62782989 13801310933

图书在版编目(CIP)数据

西方哲学名著导读 / 严春友著. — 北京: 清华大学出版社, 2008.7  
ISBN 978-7-302-19153-3

I. ①西… II. ①严… III. ①哲学—教材 IV. ①B5

中国版本图书馆CIP数据核对本图书馆CIP数据

责任编辑：赵凌云  
出版发行：清华大学出版社 邮编：100084 电话：010-62782989  
北京交通大学出版社 邮编：100044 电话：010-51686114  
印刷者：北京文泽印刷有限公司

清华大学出版社  
北京交通大学出版社

印 数：1—3 000册 定价：18.00元 · 北京 ·

本书如有质量问题，请向北京交通大学出版社售后服务部反映。对您的意见和建议，我们表示欢迎和感谢。  
联系电话：010-21886043 21886008 传真：010-62782906 E-mail: press@bjtu.edu.cn

## 内 容 简 介

西方哲学的发展十分繁荣，每个时代都留下了值得后人品鉴的经典著作。这些经典著作不仅思想深刻，而且文字优美，具有永恒的价值，给人以启迪和智慧，散发出迷人的光辉。但也正是由于哲学思想的深刻性和西方思维的异域性，给中国读者尤其是非专业读者造成了理解的困难。本书便是针对非哲学专业读者而写的介绍西方哲学原著的书。本书以问题为线索，用通俗、轻松的散文风格，深入浅出地展示出了西方哲学思想的魅力，意在引导读者走进神秘的哲学殿堂。

本书封面贴有清华大学出版社防伪标签，无标签者不得销售。

版权所有，侵权必究。侵权举报电话：010-62782989 13501256678 13801310933

### 图书在版编目 (CIP) 数据

西方哲学名著导读 / 严春友著. —北京：清华大学出版社；北京交通大学出版社，2008.7

ISBN 978-7-81123-335-3

I. 西… II. 严… III. 哲学-著作-简介-西方国家 IV. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 089432 号

责任编辑：赵彩云

出版发行：清华大学出版社 邮编：100084 电话：010-62776969

北京交通大学出版社 邮编：100044 电话：010-51686414

印刷者：北京宏伟双华印刷有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：175×235 印张：11.5 字数：245 千字

版 次：2008年8月第1版 2008年8月第1次印刷

书 号：ISBN 978-7-81123-335-3/B·8

印 数：1~3 000 册 定价：18.00 元

---

本书如有质量问题，请向北京交通大学出版社质监局反映。对您的意见和批评，我们表示欢迎和感谢。  
投诉电话：010-51686043, 51686008；传真：010-62225406；E-mail: press@bjtu.edu.cn。

有两种东西，我们对它们的思考越是深沉和持久，它们所唤起的那种越来越大的惊奇和敬畏就会充溢我们的心灵。这就是头顶上繁星密布的苍穹和我心中的道德律。

——康德

# 前言

## 哲学的魅力

### 1. 智慧的力量

哲学是什么？哲学有什么用？这通常是人们对于哲学提问最多的问题。人们之所以提出这些问题，是由于对哲学的了解甚少，是由于哲学的过度抽象，也是由于哲学的用处是无形的。因此，产生于古希腊的哲学，尽管被称为智慧之学，但与其他许多学科相比，它的门前要冷清得多。有些喜欢哲学的人为此愤愤不平，其实不然，哲学本该如此，假如哲学得到了人们的青睐，门庭若市起来，它也就丧失了其本来的意义。

哲学的这种状况是其本性使然。什么是哲学与哲学的用处，这两个问题是分不开的，哲学的本性决定了哲学的用处，这不过是一个问题的两面。

尽管哲学家们对于哲学的理解千差万别，但还是有一些共同的特征贯穿于他们的哲学之中。这些共同特征是指向哲学这个特殊领域的标志，由此可以使我们领悟到什么是哲学。下定义是简单的，但也把复杂的现象简单化了。哲学与其他任何现象一样，是复杂的，其边界也是模糊的，难以用一两句话概括出来，因而通过描述特征的方式或许能够更加全面地使哲学的形象显示出一个较为清晰的轮廓。

哲学的一个重要特征是“终极”。所谓终极，就是最后的不可超越之处，哲学的追问方式就是要追到不可追问的地方为止。只有追问到绝境，问题的真正意义才能够最明晰地凸现出来，以此为前提建立起来的理论体系也好，人生观念也好，才能够获得最牢固的基础。

整体，是哲学的一个维度，是与终极相联系的。终极是思维境界扩展的极限，而整体是超越于这个极限的，整体超越于不可追问之处。哲学在追问中总是趋向于整体，不断推进着终极的限度，扩展着自己的视野。

有一则故事说明了哲学的这个含义和功用：某一天，一位化学教授领着他的学生到实验室，向他们说明构成一个人身体的物质元素。学生们看到有一排贴着标签的密封的瓶子整齐地摆在那里。教授说：“这是从前一个名字叫约翰·史密斯的人的全部物质。”学生们仔细观看，只见玻璃瓶上的标签写着：

有 10 加仑的水，可做 7 块肥皂的脂肪，可做 9 000 支铅笔的碳，可做 2 000 支火柴

的磷，可打2支钉子的铁，够粉刷一个鸡窝的石灰，少量的镁和硫磺。

有个学生看完后说道：“这是很有趣的，但是，约翰·史密斯在哪里呢？”教授回答说：“回答这个问题是哲学家的事。”<sup>①</sup>

由此可见，哲学的功用在于从整体上来把握事物，寻求事物的意义和价值。

哲学所达到的是终极之域和整体之域，由此也就决定了它具有超越性。任何界限，在哲学思维面前都是被消解的对象；一切边界，在哲学面前都是无效的。哲学宛如脱缰的野马，冲破它面前的任何藩篱，奔向无限之野。整体具有无限性：从时间上说，无始无终；从空间上说，无边无际；从性质上说，变化无尽。哲学因此便永远处于行进的途中——在那条通向无限的道路上。任何固守的精神都与哲学精神格格不入。

哲学也可以说是形而上学，因为它所说的都是纯粹的道理，是宇宙大道，这大道是无形的、不可见的，只有用心灵的力量才能够把握。虽然这些纯粹的道理也存在于有形的事物中，但不是我们的感官能够感知到的，只有深沉的思维方可深入其内，体味其中的含义。这或许就是哲学难懂的原因，没有悟性和高度抽象能力的心灵，难以进入这个形而上的境域。

从认识的角度说，哲学的特征在于反思。自然界的事物由于没有意识而不能反思，它们是自然而然存在的，世间唯有人（就现有的知识而言）具有反思能力，因为他有意识，反思是意识的特点。哲学则是意识的这种特质的集中而根本的体现。可以说，哲学是一种自觉的意识。反思的含义，就是在进行某种行为之前、之后和进行这种行为的过程中，随时对行为本身进行考察，甚至连这种考察着的精神活动本身也成为考察的对象，考察它的意义、价值和后果。一般人也具有反思能力，但与哲学的反思相比要简单得多，程度上也较浅，甚至有许多人并没有对自己的反思，而凭着冲动行事。苏格拉底所说的“认识你自己”，说的就是这个意思，人应当自觉而清醒地活着，而不能像其他动物那样按照自然的方式、形态和要求而生活，这是人之异于禽兽的地方。哲学的反思与一般的反思的不同之处在于，一般的反思只着眼于具体的事情，而哲学从总体的角度入手，能够使人胸襟开阔，见人所未见。

哲学是惊异，是对一切事物的神秘性的惊异。世界及世界上的一切事物永远具有神秘性，因为人不可能完全认识这个世界，即使一个微小的事物也具有无限性，我们不可能穷尽它的所有性质。因此，我们就永远有惊异存在，永远需要探索。哲学家便是一个个以惊奇的目光看待世界的孩童。

哲学是一种宇宙的音乐，因为哲学家所关注的远不止人类自身，而是整个宇宙，整个宇宙就在哲学家心中。哲学家从那神秘的星空中“听到”的是宇宙的普遍道理，在

① [美] 亨利·托马斯，等：《大哲学家生活传记》，武斌，译。北京：书目文献出版社，1992：“导言”。

他们听来那是宇宙中最美的音乐。所以，毕达哥拉斯说：“哲学是上乘的音乐。”<sup>①</sup>那是由宏大的宇宙乐符构成的。

哲学因此也可以说是自由的学问。它要冲破一切界限的限制，打破任何条条框框，趋向无限的境界。就内在的精神而言，要达到这样的自由，其前提必定是确立思维的独立性，不以任何人的观念为观念，也不以任何未经考察的观念为真理，这就是说，连考察者本人的思维也在批判之列，直到毫无可疑之处为止。这个原则就是个体性的原则——通过哲学活动所要建立起来的是个体的独立思维能力，在这种能力面前没有任何权威，唯一的权威便是自己的思维。这种独立思维当然与任性完全不同，任性是以冲动为根据的，而独立思维是建筑在理性思考之上的，这是个体独立思维能力的坚实基础。由于这个原因和哲学的彻底性，个体的独立思维一旦建立起来，就获得了牢不可破的坚韧性，也获得了无坚不摧的力量，而任性不可能具有这种力量。这种力量是自我决定的力量，不以任何外在的力量——权力、名誉、财富、欲望——为依据，它自己决定自己，故而是自由的。

就哲学对于人生的意义而言，哲学在于使人觉醒。当我们获得了独立思维的能力，以哲学的眼光来看待世界和人生的时候，这个世界就仿佛发生了翻天覆地的变化，变成了一个崭新的世界，这个“我”也已经不是往日之我，而成为新我，它们的意义与以往完全不同了。我有如刚从一夜的沉睡中觉醒，一个新的世界呈现在我的面前，那个混沌的世界一下子获得了秩序，新鲜、清亮，一股发现的喜悦溢满心灵。我站立在这个世界的中央，仿佛成了它的主人。

若要概括一下什么是哲学精神的话，可以这样说：怀疑，批判，创造，自由。哲学的第一步便是做一个怀疑主义者，用通常的语言说，就是“不要相信任何人说的话”，包括你自己说的话，也包括我说的这句话。在这种怀疑里最初产生的往往是困惑：既然以往的一切知识和所有人的话都不能相信，世界上又存在着那么多相互对立和交叉的看法，我究竟应当相信谁呢？这种困惑正是进入哲学的开端，如黑格尔所说的，哲学的作用一般说来在于使人困惑。有了困惑才有问题，有了问题才会去思考。第二步便是批判。仅有困惑是不够的，人会犹疑不决，因为他没有自己的主见，所以需要批判。批判，就是要考察各种不同的见解，考察其成立的条件和界限，以便找到无可怀疑的真理。第三步就是创造。若是只批判别人，而无自己的创建，同样不免陷入人云亦云的境地。因此，必须在批判的基础上创造出属于自己的东西，这才是自己精神世界的支柱，只有创造性的东西才是最独特的，是仅仅属于自己的东西。所有这一切都贯穿着一个精神，就是自由。

这就是为什么古往今来的哲学家所追求的最高境界是心灵的宁静的缘由。从这个意

<sup>①</sup> 引自[美]威尔·杜兰：《西方哲学史话》，杨荫鸿，杨荫渭，译。北京：书目文献出版社，1989：“导言”，第4页。



义上来说，哲学是最为自由的学问。因为，哲学是内心的独立思想活动，不依赖于任何外在的力量，任何外力都不能干预。这样的一颗心灵圆融具足、无所外求，故而是自由的。

哲学的意义或用处不是表现在外在的方面，如物质财富或权力，它所改变的是人的心灵世界。物质的力量所改变的只是局部，如金钱的多少和权力的大小；而哲学作为一种精神力量，它对心灵的改变是整体性的，在这种改变中一颗觉醒了的心灵诞生在世界上，自我从中再生出来，获得了第二次生命——精神生命。它所改变的是人的根本，随着这种改变的发生，人的整个面貌也会被改变。有什么样的东西能够比它更有用呢？还有比它更强大的力量吗？还有比这样的改变更伟大的改变吗？

哲学使人的心灵能够达到最高境界，使人的心灵得到了最大限度的拓展，这样的精神世界比宇宙还要宽广，从而为人的精神世界建立起了牢固的基础，提供了坚定的信仰，使人能够在人生的惊涛骇浪中自由航行，而不迷失方向。

这是智慧的力量，也是哲学的魅力。

## 2. 哲学与其他学科的关系

那么，哲学与其他学科是一种什么样的关系呢？从这种关系中我们可以进一步了解哲学的特质、意义和用处，假如哲学可以被归结到其他学科中去，没有自己的独特领域，它就没有存在的必要了。简单地说，哲学与其他学科是一种无限与有限、整体与局部的关系，哲学是从前一个角度考虑问题，其他学科则从后一个角度考虑问题，由此决定了它们具有不同的性质。这样来处理两者的关系，才能够消除人们对于哲学的一些误解。

哲学的这个角度决定了哲学的性质：任何哲学都不是科学，也就是说哲学不是知识，哲学的真理不是科学意义上的真理，因为哲学不是要确定界限，而是要打破界限，趋向无限，由此使哲学表现为具有不确定性，即在哲学上永远找不到被大家公认的真理，这与科学中的情形是完全不同的。从古到今的各种哲学，我们不能说哪一家对哪一家错。哲学既然不是知识，那么它就没有义务也不可能解决生活中的具体问题，即不能应用，这不是哲学家的任务。它所要解决的与其说是生活问题，不如说是心灵问题。这样，哲学能否产生实际的效果，能否应用，完全取决于个体自身的悟性——这是由哲学所确立的个体性原则决定的，哲学不能提供像科学那样的人人都可以把握和使用的普遍知识，恰恰相反，它的目标就是要打破这种普遍性。

处理具体的问题，确定它们的界限，得到清晰的数据，这是其他学科的任务。换言之，其他学科所处理的对象是有限的领域，也即有形的领域；也只有这些有限的对象，才能够被计算和测量。这也意味着，其他学科所处理的都是局部问题。

哲学既然不是科学，那就不能用科学的标准来衡量哲学。某些人说哲学没有用，甚至是胡说，就是由于没有认清上述关系，以科学的标准来要求哲学。如有人批评说辩证

法是没有意义的胡说，因为辩证法把什么都说了，岂不是等于什么也没有说？如明天的天气状况，按照辩证法的判断方式可以这样说，明天既可能下雨也可能不下雨，既可能阴也可能晴，既可能刮风也可能不刮风。批评者说，这没有提供任何信息，等于什么也没说，是毫无意义的。这种批评就是混淆了哲学与科学的关系，要求哲学能够像科学一样精确。科学所处理的对象是可见的、有形的，当然能够进行量化，而哲学的道理却不能。这也是科学这种特殊思维形态的任务，对于明天的天气，它不仅不能像哲学那样预报，而且还必须精确到具体的数字，如百分之几的概率。

哲学既然是从整体上考虑问题，那么即便在上述例子中也不是毫无意义的。我们要出门时，必须考虑到明天的天气可能出现的一切情况，因为天气预报毕竟不能够万无一失。我们会考虑：下雨怎么办，不下雨怎么办；假如只考虑一种情况，那么万一实际状况相反，就会很被动。这就是从整体上看问题。在人生方面更是如此。做任何事情都要预先考虑到各种可能性，以便采取相应的对策。要考虑在什么条件下能够成功，出现了意外情况怎么办，而决不会只设想一种状况。一个不考虑各种可能性的人是难以成功的。从整体上看问题，这是人的意识的重要特征。所谓登高望远，哲学就是这个“高”和“远”。

从哲学在学科体系中的地位来看，哲学处于整个系统的一极，而数学处于系统的另一极。一方面哲学与数学截然不同，哲学所研究的是无量的质，即纯粹的质，数学研究的则是无质的量，即纯粹的量。哲学的质是不能量化的，一旦量化，它就不是哲学，而成为科学了。另一方面，哲学与数学又有着共同的特征，这就是它们都具有某种形而上的性质：哲学中的质是无形的，是普遍的道理；数学中的量和形也不是具体的量，而是普遍的和形，如数学中的三角形在自然界并不存在，标准的三角形是人的思维的产物。

在哲学与数学之间的地带存在着的是其他各门具体学科。靠近数学这一端的学科，是自然科学，靠近哲学这一端的则是人文学科。学科越是靠近数学这一端，就越是能够量化，也越能够借助于实验进行验证；越是靠近哲学这一端，就越不能量化，越不能通过实验来进行实证。

从思维形态方面来讲，哲学是人类思维形态的一种。人类的思维大致可以概括为四大形态：哲学的，宗教的，科学的，艺术的。从这个角度说，哲学是人类的基本思维形态之一。之所以把人的思维划分为不同的形态，是因为这些形态具有一定程度的独立性或某种不可通约性，它们是不能互相代替的。在不同的思维形态中，真理的存在形态、获得的途径和检验的方式是不同的。宗教的真理就是信仰，它的确认需要虔诚；哲学的真理是道理，它的确认需要论证；科学的真理具有可控性和实证性，因而能够量化和用实验检验；艺术的真理是诗性的，它的获得需要灵感，艺术真理的确认需要悟性。

当然，这只是理论上的划分，在思维的实际活动中，它们是融合在一起的，或者说，我们通常是各种思维形态和方式并用的，所有的思维形态共同构成了我们的精神系

统。只能说某个人以某种思维形态为主，而不能说他只有一种思维形态。可以说，每种不同的思维形态都是构成我们精神系统的不同环节，都具有特定的功能和意义，分别以不同的方式解决不同的问题。但它们又是相互渗透的，每个人的精神世界甚至每一个完整的思维过程，都具有宗教性、哲学性、科学性和艺术性。

以上强调了哲学与其他学科的不同性质，从另一方面讲，它们之间又存在着统一性。这种统一性表现在认识发展的历史中。作为一种认识，宗教、哲学和科学是一个统一的过程。宗教是人类最早的思维形态，它在当时具有知识的意义，是当时的人们对于世界的一种解释，是他们所能够达到的最高认识，就这个意义而言，宗教就是当时的“科学”。哲学是从宗教思维方式中诞生出来的一种思维形态，它确立了以概念和命题的形式来说明世界的思维方式。在近代科学诞生之前，哲学也具有知识的意义，是当时的“科学”。近代意义上的科学则是从哲学中分化出来的，直到牛顿时代还是如此，他的代表作就叫作《自然哲学的数学原理》，今日所谓的自然科学那时还是哲学的一个分支——自然哲学。这样，作为人类统一的认识过程来看，科学不过是宗教和哲学发展的更高阶段，而宗教不过是原始的“科学”，它们共同的特征和功能是对我们的世界进行解释，从而建立起我们的精神世界。从宗教到科学的这一发展过程表明了人类思维的一个趋向，是从空幻到实在、从不可知到可知、从无形到有形。

这一过程也表明，宗教与科学并不矛盾，它们本来属于同一个认识过程，只是解决问题的方式不同，所解决的问题也不同。矛盾只发生在同一个领域，但宗教与科学分属于不同领域，因而不会发生矛盾。宗教所指向的对象是超人的力量和智慧，它是不可知的，超出了人类的任何理解，人类没有能力把握它，只能靠信仰来解决。我说过，在知识的极端处就是信仰。由于在这里我们不能有知识，除了信仰或不信仰之外，没有别的解决问题的方式。科学所指向的是有限的、可知或可控制的领域，因而我们能够有知识。这些知识是有限的知识，不能解决无限领域的问题。因此，科学不能代替宗教，因为它不能解决宗教的问题，正如宗教不能代替科学一样。

当然，哲学也同样不能代替其他形态的思维，哲学只是一个独特的角度，即整体的角度。而整体也只是我们的精神和生活的一个层面，而不是精神和生活的全部。假如我们固守在哲学的象牙塔里，而不顾其他形态的思维，甚至独断地取消其他形态的思维态度，那就没有把握住哲学的精神。哲学的那些道理只在整体这个层面上是成立的，并不适用于所有层面；如果没有这样一种认识，就会弄巧成拙，智慧的学问就会使人变得愚蠢。

理想的人生应当是在哲学与现实之间保持一种张力。单纯的哲学这个层面，往往导致出世的意向，过于出世的人生太灰暗和空灵，失去了人生的种种乐趣；远离哲学这个层面，则常使人们过于入世，太入世的人过于世俗，不免限于斤斤计较的无聊境地。最理想的状态应当是以出世的态度入世，这样的人生才富有生机。

哲学是文化的灵魂，体现着一个民族最根本的思维方式。把握了一个民族的哲学，

也就把握了一个民族的灵魂。不管是哪个学科，也不管是哪个领域，假如我们追寻其最根本的道理，最终都会达到哲学的源头。每个学科中那些最基本的原理，都是哲学性的。哲学总是走在各个学科的前边，这也是与历史的发展过程相关联的：各门学科都是直接从哲学中分化出来的。

真正的哲学是诗性的，而哲学家就是宇宙的诗人。在哲学家心中回荡着的与在诗人胸中激荡着的是同一种激情，他们感受到的是同样的天地万物之美，只是表达方式有所不同罢了：哲学是抽象的诗，而诗是感性的哲学。因此，哲学应当是真善美的统一体，这不仅是思想上的，也同时是语言上的。真理不是一位破牙漏风的老太太，而是一位美丽动人的少女。

最后读者需要记住的是，本书只是引导你走进哲学殿堂的一个指示牌，切勿把它当作哲学本身。哲学的经典著作，正如其他学科中的经典著作一样，具有不可复述的性质，这是经典的本来含义。因为，凡是经典一定是独创的，无论是思想还是语言，都独一无二，因而不可模仿。在那些经典原著面前，任何复述都是拙劣的仿制品。在每一部哲学的经典中，都包含着作者的大境界，包含着作者对于人生的深刻体验；这些著作，也包含着思想之美、语言之美，它们是用美丽的语言写出的美丽思想。这种大美，非读原著不能领会。当我们进入了这一座座辉煌的哲学殿堂之中的时候，哲学家那种宏大的宇宙意识会使我们的人生路途更加宽广，思想的壮美会为我们的生命涂上亮丽的色彩。

严春友

2008年8月于北京



上帝是神秘的	
——伪狄奥尼修斯《神秘神学》	..... (32)
上帝存在的证明	
——托马斯·阿奎那《神学大全》	..... (34)
幸福来自愚蠢	
——伊拉斯谟《愚神颂》	..... (36)
政治非道德论	
——马基雅维里《君主论》	..... (38)
公有制是正义的保证	
——托马斯·莫尔《乌托邦》	..... (40)
自然的力量	
——培根《新工具》	..... (42)
我思，故我在	
——笛卡儿《谈谈方法》	..... (44)
自由出自理性	
——斯宾诺莎《伦理学》	..... (47)
人的知识是从哪里来的	
——洛克《人类理解论》	..... (49)
预定的和谐	
——莱布尼茨《单子论》	..... (51)
人类的心头词典	
——维科《新科学》	..... (53)
存在就是被感知	
——贝克莱《人类知识原理》	..... (55)
只有权力能够制约权力	
——孟德斯鸠《论法的精神》	..... (57)
人是机器	
——拉·梅特里《人是机器》	..... (59)
习惯是人生的伟大指南	
——休谟《人性论》	..... (61)
人类的不平等是怎样产生的	
——卢梭《论人类不平等的起源和基础》	..... (63)
人民主权不可转让和代表	
——卢梭《社会契约论》	..... (65)
(0E)	..... (0E)

大理石可以吃吗？

(109)——狄德罗《狄德罗哲学选集》…………… (67)

我能知道什么？

(111)——康德《纯粹理性批判》…………… (69)

我应该做什么？

(113)——康德《实践理性批判》…………… (72)

美是什么？

(117)——康德《判断力批判》…………… (74)

自我设定一切

(118)——费希特《全部知识学的基础》…………… (76)

客观世界是没有意识的诗篇

(150)——谢林《先验唯心论体系》…………… (78)

精神的旅程

(155)——黑格尔《精神现象学》…………… (81)

概念的辩证运动

(154)——黑格尔《逻辑学》…………… (84)

自然界是没有意识的思想体系

(157)——黑格尔《自然哲学》…………… (87)

历史是精神的客观化

(130)——黑格尔《历史哲学》…………… (90)

自由是人类的目标

(133)——黑格尔《法哲学原理》…………… (93)

美是理念的感性显现

(132)——黑格尔《美学》…………… (95)

哲学就是哲学史

(137)——黑格尔《哲学史讲演录》…………… (97)

人生的本质是痛苦

(139)——叔本华《作为意志和表象的世界》…………… (100)

上帝是谁？

(141)——费尔巴哈《基督教的本质》…………… (102)

生物进化论

(142)——达尔文《物种起源》…………… (104)

信仰与伦理的悖论

(147)——克尔凯郭尔《恐惧与颤栗》…………… (106)

有用就是真理	
(78)——詹姆士《实用主义》	(109)
酒神精神与日神精神	
(88)——尼采《悲剧的诞生》	(111)
超人的哲学	
(77)——尼采《查拉斯图拉如是说》	(113)
潜意识是人的本质	
(47)——弗洛伊德《精神分析学引论》	(115)
野性的思维	
(67)——列维-布留尔《原始思维》	(118)
时间是绵延的洪流	
(87)——柏格森《时间与自由意志》	(120)
现象学说了些什麼?	
(18)——胡塞尔《现象学的观念》	(122)
现代哲学的变革	
(48)——杜威《哲学的改造》	(124)
逻辑原子主义哲学	
(78)——罗素《逻辑与知识》	(127)
文化与文明	
(99)——斯宾格勒《西方的没落》	(130)
世界图像论	
(93)——维特根斯坦《逻辑哲学论》	(133)
作为游戏的语言	
(92)——维特根斯坦《哲学研究》	(135)
存在与时间	
(97)——海德格尔《存在与时间》	(137)
艺术就是真理的生成和发生	
(100)——海德格尔《林中路》	(139)
人的认识是怎样产生的?	
(102)——皮亚杰《发生认识论原理》	(142)
人真的热爱自由吗?	
(104)——弗洛姆《自由的恐惧》	(145)
“理解”的意义	
(106)——加达默尔《真理与方法》	(147)



精神产品具有自主性吗?	
——波普尔《开放的宇宙》	..... (149)
科学与非科学的界限	
——波普尔《猜想与反驳》	..... (151)
自由先于本质	
——萨特《存在与虚无》	..... (152)
荒谬的人	
——加缪《西绪福斯的神话》	..... (154)
什么是科学?	
——托马斯·库恩《科学革命的结构》	..... (156)
监狱的诞生	
——福柯《规训与惩罚》	..... (157)
解构主义	
——德里达《书写与差异》	..... (160)
参考文献	..... (164)

## 认识你自己

——柏拉图《苏格拉底的申辩》

我总不会改行易操，即使要死多次。

——苏格拉底

“认识你自己”，这是我们常常听到的一句话。但是，这一命题的含义是什么？最初是由谁提出来的？人们未必知晓。是苏格拉底最早提出了这个命题，在某种意义上可以说，他为这个思想而失去了宝贵的生命。

苏格拉底是柏拉图的老师，于公元前399年70岁时被判处死刑。他是一个大好人，是各种美德的典范：智慧、节制、谦逊、勇敢、公正、正义、守法、不贪财等。那么，在雅典这样一个民主制的国家里，这样的一个人为什么会有如此的遭遇呢？柏拉图在其早期著作《苏格拉底的申辩》中记述了苏格拉底在法庭上的辩词，这些辩词说明了他被判死刑的前因后果，并且集中地表达了苏格拉底的思想。

他被控告的罪状有两条：一是亵渎旧的神灵，创立新的神；二是蛊惑青年，教唆青年反对他们的父亲。从法律的角度看，这些罪名都是不成立的，他只是在与各种各样的人谈话，考问他们的智慧，启发思考，并没有创立新神和教唆青年的动机；但从哲学的角度来看，他的思想确实起着这样的作用：认识自己，其实质就是要确立独立思考的原则，一个能够独立思考的人对于其他任何人的看法都要进行怀疑，只相信经过自己的头脑确认为真的东西，因而旧的神与父亲的权威，当然都是怀疑的对象。事实也表明，青年人听了苏格拉底的谈话以后，往往不那么驯顺了。

苏格拉底思想的核心问题是：人应当怎样活着？是盲目地活着，还是自觉地活着？当然是后者。他说：未经反思的人生没有价值。这样的人活着，如同猪狗，不知道自己活着的意义和目的，因而是没有意义的。只有知道我为什么活着、我应当怎样活着，才是一个自觉的人，其人生也才具有意义。

而要达到这一点，首先必须把思考的矛头指向自己，对自己进行考察。苏格拉底之所以提出这个问题，是因为他询问了很多人，上至官员，下至工匠，没有一个人不认为自己无所不知的，而实际上他们只对自己所熟悉的行业有精确的知识，对于其他的知识则不知所以然，是没有经过追问的。可以说他们是以不知为知，这岂不是愚蠢吗？苏格拉底因此说，只有知道自己无知的人才是聪明的人，因为，只有知道了自己无知，人才

会谦虚而不自大，才会去进行思考、求知，进而知道自己的局限，从而提升自己。

通过这一求知过程所得到的真知，便是人生的支柱，也就是人生的信念。有了这样一种信念，就不会为一时一事的变动而犹疑不决，无论在什么情况下都会坚持自己所确定的真理。

那么，苏格拉底确立了哪些信念呢？一是德性。人生最重要的是什么？有人认为是金钱、名誉和权力，而不是德性，苏格拉底认为这完全本末倒置了：事实上，不是德性出于钱财，而是钱财出于德性，不出自德性的钱财是可耻的，这样的人就如同野兽，斤斤计较于一己之所得，怎么能够提升自己的灵魂呢？人的高贵来自德性，德性也就是普遍的善，它就是要超越各种特殊的利益，而不为其所制约。二是为了信念而不惜生命。生命诚然是重要的，但若是为了活命而丧失尊严，不择手段地以求苟活，则是为人所不齿的。逃脱死亡并不难，难的是逃脱罪恶；想苟活并不难，可是这样活着又有什么意义呢？三是信守诺言，遵守契约。既然诺言和契约是经过自己的独立思考确立的，那就应当坚决遵守，否则何其为人？人应当言行一致，而守约就是遵守自己曾经说过的话，否则便是出尔反尔。人若出尔反尔，何其为人？

苏格拉底是这样说的，也是这样做的。他本来可以有多种方法逃脱法律的惩罚，免于死，如他在法庭上说一些可怜话，做一些可怜状，讨好求饶；在判了刑以后，还可以逃跑。但是他没有这样做，这些行为在他眼中是极其可耻的。他这样说：我生为雅典的公民，就等于与雅典这个城邦签订了一个契约，就是要遵守它的法律；现在这个法律判我死刑，那么我就应当服从它的判决，否则就是没有遵守契约。守法就是正义：如果以法律的不公为由而逃避法律的惩罚，那么法律也就不可能施行，人人都可以找出不公的理由。苏格拉底最终慷慨赴死。

苏格拉底的思想体现了哲学的根本精神，而苏格拉底的遭遇，在某种意义上也就是哲学的遭遇。

哲学的根本精神就是怀疑、批判和创造，其结果便是自我的觉醒；这与“认识你自己”的实质和结果是相同的。一个觉醒了的人就是一个自觉的人，他知道自己活着的意义，他的意识超越了那些不具有普遍价值的事物，而向着最终的目标——那个由自我所确立的理想——前进着。这样的人是一个真正意义上的个体或个人，因为他要成为的，是他自己，这个“自己”是他经过独立思考而由自己设定的。如果没有这样一种内在的觉醒，那就只是一个“大众”，他也许自认为是一个个人，但实际上他只是大众的一个个体符号，因为他所追求的与他人没有什么不同，人云亦云罢了。

一个觉醒者，他的见解是超越于大众之上的。作为一个个体，必定是脱离大众或与大众相对立的，至少在大众的眼中是这样：他的见解和行为，都与众不同，不能见容于他人，于是便遭到了大众的质疑和攻击。这或许就是苏格拉底为什么被判死刑的原因吧：当时是投票来决定判决的，结果是多数人投票同意判他死刑——这代表的正是大众的见解。因此可以说，智慧是危险的，这个危险不仅来自政治，还来自大众。实际上，

危险的不是智慧，而是权力与大众有时把觉醒者、智慧者看作异端，认为他们对自己构成了威胁。同时，智慧往往是痛苦的，有上述的危险所制造的痛苦，更有大众的不解所造成的痛苦：智者本来要教化大众，而大众却冷冷地看着他，甚至还会迫害他——这几乎是古今中外所有智者共同的命运。

难怪苏格拉底这样说：我坚决不放弃哲学的研究，真正有意义的事业是不应该惧怕危险的。我被神派遣到这个城邦里来，好比是马身上的一只牛虻，职责就是刺激它赶快前进的。

通过“认识自己”而获得了觉醒的意识，就像马身上的牛虻一样，到处咬人，既咬自己，也咬他人，甚至咬一个民族，目的是让他们醒着，而不是沉睡。哲学家就是这样的一些牛虻，而哲学就是培养牛虻的学问，哲学的目的在于使人成为一个觉醒者。

## 理想的国家

——柏拉图《理想国》

当每一个个人只做一种对国家有关的工作，而这个工作又是最适合他的天性时，这个国家就有了正义。

——柏拉图

国家的天职和目的是什么？当然是正义，实现了正义的国家便是理想的国家。然而什么是正义，却是一个复杂的问题。自古以来人类就在探讨正义问题，而柏拉图（公元前427—前347）的对话体著作《理想国》，第一次系统而深入地研究了这个问题。在这本书中，围绕着正义这个核心问题，柏拉图考察了政体、财产制度、婚姻、家庭、教育、文艺、宗教、男女平等广泛的领域，提出了独到的观点。

分工就是正义。分工的实质就是各人干最适合自己天性的工作，这样，不仅可以发挥每个人的天性、长处，而且他们工作的时候也是愉快的。因此，国家的本质就是分工，让不同的人从事不同的职业，而这个职业又适合他的天性，这样就建立了正义的秩序。

问题是，什么是人的天性呢？必须先解决这个问题，才有可能实现恰当的分工。所谓天性，就是人天生的质料，人由什么东西构成，就决定了他的天然的本性。人是由三种材料构成的，而社会成员相应地可以划分为三个等级：由金子构成的是第一等级，他

们天性高贵，具有理智，拥有智慧的美德，因而其天职就是进行统治；第二个等级则是由银子造成的，他们是武士等辅助者，他们心灵中激情占主导地位，具有勇敢的美德，故而适合于做保卫工作；第三等级是农民、工匠、商人、佣工等，他们是用铜和铁造成的，情欲占据着他们的心灵，因而其美德是节制，他们身体健壮，适合进行生产活动。

如果这三个等级的人各自本本分分地干好自己的工作，统治者好好统治，不要去干其他等级的工作，而劳动者好好劳动，老老实实地接受别人的统治，不要奢望上升为统治者，那么社会的正义也就实现了，因为，这样一种社会秩序最适合各个等级的本性。

社会正义是复杂的，仅有上述等级制还远远不够，尚需其他各种体制的辅助。

废除私有制。私有观念是一切罪恶的根源，而财产私有制度是对私有观念的肯定和鼓励，在这种制度中人们自私自利，只关心自己的事情，而不关心他人，从而导致人与人之间的争斗。因此，要实现正义，就必须消除私有观念，废除私有制度。具体说，就是不允许个人拥有私产，财富由国家支配，人们的生活由国家统一安排。

废除家庭，实行共妻制度。家庭是私有制度的基本单位，有了家庭就有了你、我之分，因此要废除私有制，就必须废除家庭，以铲除私有观念产生的基础。废除家庭以后，人们如何生活和繁衍？人们由国家安排居住在集体宿舍里，在公共食堂里用餐；实行计划生育，男女婚配的时间、地点由国家按照计划进行，私人不得通婚。同时实行优生优育：有智力缺陷的、身体不健康的，不准生育后代；婚配男女只有在体力最强壮的年龄才可生育后代，过于年轻和年老的人不得繁育后代；生下来的孩子，有残疾的一律扔掉。孩子生下来后，交给国家，放在幼儿园统一抚养。孩子不知其父母，凡是同辈均为兄弟姐妹，亦即凡年龄相当的同辈均为父母。这样的好处在于，父母不知道谁是自己的后代，可以对孩子施以同样的爱。

消除了私有观念，人们便会关心大家的事情；消除了家庭，便没有自己的利益可以追求了。

然而“哲学王”作统治者。在实行了等级制度和公有制度以后，还需要哲学王的统治，即哲学家作国王或国王懂哲学。之所以如此，是因为现有的政客们由于对普遍真理一无所知，因而也就不懂得什么是真正的政治艺术；他们的心灵为情欲所占据，为名利所引诱，不能按照理性来办事。另一方面，单纯的哲学家也不能治理好国家，他们虽然有理性和智慧，却不懂得政治艺术，思想过于空灵，过于学究气，处理现实事务难免失于偏颇。

而哲学王能够克服这两者的弱点。一方面，他掌握着普遍真理，因而能够使他的政治艺术具有坚实的理论基础，向着至善的目标迈进；另一方面，他又精通治国之道，能够使国家之舟在惊涛骇浪中安稳航行。更重要的是，哲学王具有极高的修养和高尚的理性，达到了心灵的宁静，超然物外，不为名利所引诱，不为情欲所干扰，他从事政治的目的不是为了自己的私利，而是为了完成自己的使命，为了实现至善。

如果这些设想在一个国家里都得到了实现，那么正义也就实现了。

柏拉图的这些思想固然有其简陋之处，但不能遮蔽其重大的理论价值。在西方，这是第一次系统地提出对于理想国家的设想，也是第一次提出了公有制的思想，从而形成了“共产主义”的思想传统，后来经由中世纪的基督教共产主义到托马斯·莫尔的空想共产主义，最后出现了马克思的科学共产主义。尽管它们的具体内容各有差异，但有一点是相同的，这就是都反对私有制，主张公有制，这是他们立论的逻辑基础。

柏拉图理想国的缺陷，亚里士多德即已指出过：柏拉图没有区分国家权力与家长权力，而这两者具有完全不同的性质，国家权力是平等的人们之间的权力，而家长权力是建筑在不平等的基础之上的，父亲与其妻子、儿女不具有同一身份，他们必须听从父亲的管辖。这样，在柏拉图的理想国中实际上以家长权力代替了国家权力，个人成为国家的“财产”，任由国家支使，因而丧失了平等的权利。由于这一点，柏拉图没有分清政治学与伦理学的界限，政治的目的是全体的善，而伦理的目的是个人的善，它们分别是政治学和伦理学的研究对象，是不能混淆的。另外一个缺陷，就是在这样一个公有制社会中，个人没有自己的私利，则势必会降低人们劳动的兴趣；而在共产共子女制度中，人们不知道亲属关系，什么丑事都有可能发生，人伦就有可能遭到破坏。

柏拉图的设想还有另外的一些困难和问题。其一，人若是做适合自己天性的工作，当然是最好的，相信谁都愿意。但困难在于我们无法知道一个人的天性是怎样的，不用说国家不知道，就是我们自己也弄不清自己的天性是什么。其二，哲学王的思想违背了关于分工就是正义的思想。按照分工的思想，每个人只应当做一种适合自己的工作，不应当兼有不同的职业，而哲学王是把哲学和政治两种不同的职业混合在一起了。这就造成了逻辑上的矛盾：按照前者，则哲学王的主张错了；按照后者，则关于分工的思想错了。其三，哲学王的统治，实质是人治，人治是不能保证政治稳定的。哲学王本人虽然是有理性的，但哲学王的产生却是偶然的，它取决于个人的修养，他是否能够登上政治舞台，也没有制度上的保障。因此，哲学王能否产生，是否掌握政权，掌握了政权以后他的决断是否就是正义的，都是不确定的；于是，正义的实现也就没有稳定的保证。就人类至今的历史来看，几乎没有一个哲学家当过国王，这表明，它们确实是两种不同的职业，很难融合到一起；历史的经验也证明，君主个人无论多么高明，也不如有一种超越于个体之上的法律制度来得稳妥；尽管法治也有其缺陷，但远比人治的缺陷小。

## 什么是哲学

——亚里士多德《形而上学》

古往今来人们开始哲理的探索，都应起于对自然万物的惊异。

——亚里士多德

中 亚里士多德（公元前384—前322）是柏拉图的学生，他勤于思考，著述颇丰，据说有一千卷之多。他还是许多学科的创始人，诸如政治学、伦理学、心理学、动物学、植物学、气候学、物理学、逻辑学等，皆为他首次提出。《形而上学》的书名，是根据拉丁文 *Metaphysica*（意为“物理学之后”）翻译而来。亚里士多德逝世以后，他的学生将其手稿藏在了一个地窖里，后几经辗转，300多年后，其第十一代继承人安得罗尼柯对于这些手稿进行了重新编纂，把相当于今天所说的哲学的内容放在物理学的后边，命名为“物理学之后”。由于这些手稿的内容关乎宇宙的根本道理，极其抽象，超乎有形的世界之上，因此我国的翻译家们将其译为“形而上学”，取古语“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之意。意思是说，哲学是探究宇宙大道的学问，而宇宙大道是无形的；万物则是有形之物，故称之为器物。

这本书主要探讨了哲学的本质和研究范围，详述了作者对于哲学主要问题的看法。在他看来，哲学可以说是唯一自由的学问，因为哲学所研究的问题都不是出于实用的目的，纯粹是出于人类求知的本性和个人的兴趣，而其他学问无不为了实用的目的所制约。哲学所探究的是最高原理，这些原理虽然是无形的，却贯穿于一切领域之中，是其他所有学科的根本。就此而言，哲学是“第一原理”，其他原理均在其后。哲学起源于惊异，哲学家们对于他周围的世界，对于万物的起源，对于世界的意义，感到不可理解，进而产生惊异，追问其根源，求索其意义。这种追问与通常的疑问迥然有别，它要追问到不可追问的地方才会停止，就此而言，哲学具有“终极”的意义。

哲学具体研究的内容主要有：实体论，事物存在的原因，普遍与个别的关系，范畴，逻辑学等。

从一般的角度说，哲学研究的任务和对象是存在本身或作为存在的存在。所谓“存在本身”就是作为存在根据的存在。我们看到世界上有形形色的事物，那么这些事物存在的原因是什么呢？它们来自何处？它们必定有存在的根据和最终的根源。在亚

里士多德看来，这个最终根源就是实体（也译为“本体”），实体就是存在的存在。

亚里士多德对于实体的理解看起来有点杂乱，在不同的地方对于实体的规定存在着较大的差异。这种现象，除了具体语境所致以外，可能是由于这些讲稿是不同时期的作品，理解上的差异也就在所难免。

实体是独立的，即它的存在不以其他任何事物为根据；相反，它是一切其他事物存在的根据，也就是说，它是“终极”的存在，到了实体这里，我们就不能再往前追寻了。由于实体是万物的来源，因而它也就规定了万物的本质。在这个意义上，实体就是事物的本质。不言而喻，本质一定是不变化的。例如，狗的本质就体现在狗性之中，而狗性是不会变化的，无论狗的形状如何，也无论它年轻还是衰老，狗就是狗，不会获得人性或猪性。

实体是唯一的，它是使这个事物成为这个事物的东西，它使其成为独一无二的存在。一个事物是怎样形成的呢？它是由四个原因决定的：形式因（事物存在的方式），质料因（构成事物的材料），动力因（推动事物存在的力量），目的因（事物存在的目的）。少了任何一个原因，事物就无法产生，无法设想没有形式或没有质料的事物存在。而在这四个原因中，形式是决定事物根本性质的东西，具有狗的形式就具有狗性，具有马的形式就具有马性，以人的形式存在则具有人性。可见，形式是规定事物之所以是这个事物的最根本的原因，因此可以说形式就是实体。

实体因此一定是最先存在的，没有实体，事物就不能形成。就这个意义而言，事物不过是实体的展开和实现。如果实体不是在先的，那么事物的存在就没有本质，这是不可想像的，一个没有本质的东西怎么能够存在呢？

第一推动因是最终的实体。实体有三类：一是可感觉的实体，它们是可以毁灭的；二是存在于这个可感觉世界中的永恒实体，我们分明感受到在变化中有不变的东西存在着；第三类实体则是比较特别的，它不存在于变化的世界里，并且存在于感觉世界之外，这就是第一推动因。它是这样推论出来的——

世界上的一切事物不能都是可以毁灭的，如果所有实体都可以毁灭的话，世界将不复存在。因此必定有永恒不灭的东西存在。而且，如果一切都可以毁灭的话，则世上将没有真的东西存在，一切都是假的，因为它们都是行将消逝之物。因而必须有一不变永恒实体来保证世界的真实性。

被推动的事物必定有某种使它运动的原因，一个事物的运动是由另一个事物推动的，另一个事物又由另一个事物推动……但这个因果链条不能是有限的，否则我们就得永远寻找下去。运动必定有运动的原因，如果这个链条没有终结，就等于说没有找到运动的原因，所以必定存在着第一推动因，它是一切运动的最终原因。

第一推动因自身是不动的，同时它又推动万物运动。因为，如果它是运动的，那么它就被其他事物所推动的，就不是最终的推动因，所以它必须是不动的。同时它又必须是万物的推动者，否则它就不是万物的推动因了。



这个第一推动因是不可感知的，因为它没有任何形式，也没有任何质料——假如它具有形式和质料的话，就是一个有限存在物，也就是可以毁灭的了。

这样的一个第一推动因当然是很难理解的，只能说它是“神”，意思是超出了我们的理解力。

由上述可见，哲学的一个重要特性就是超越性，这种超越是终极性的超越，它要超越的是一切界限，一直到不可超越的地方才会终止。这就是为什么哲学往往能够抓住事情的根本，能够高屋建瓴的原因。

亚里士多德的实体学说虽然有些深奥，但不是深不可及的。若是仔细地观察和体会我们这个世界，便可以发现确实存在着类似于“实体”的力量：在无限的时间和空间里有无限多的事物在无限地生灭着，我们的银河系有一千亿颗恒星，长十万光年，宽三万光年，已经够巨大的了，可是它才仅仅是宇宙的一千亿分之一！宇宙中至少有一千亿个这样的星系！无数巨大的恒星永恒地燃烧着，无数宏伟的星系永恒地旋转着，井然有序，它们从哪里来？又要到哪里去？是谁在推动它们？是谁设计了这美妙的秩序？宗教说，是神；西方哲学家说，是第一推动者；中国哲学家说，是道。我们无法设想，任何有限的智慧能够支配和设计出这样一个无限的宇宙，只能勉强地名之曰：大自然的智慧。不管把它叫作什么，其所指都是同一种力量。就其本身而言，是超出我们的任何命名之外的：它既不是神，也不是第一推动者，也不是道，任何命名都无法把它完全地描述出来，因为它是无限的，而我们的命名都是有限的，是对它的限定。

面对这样一种力量，面对这样一种智慧，我们除了惊异、震撼和敬畏之外，还能够做什么呢？

## 空间、时间与运动

——亚里士多德《物理学》

事物在运动着的任何时候总是一方面处在它所正在的状态下，另一方面又是在它变化所趋向的那个状态下。

——亚里士多德

时间和空间就存在于我们身边；存在于我们的生活之中，似乎是简单得不能再简单

了的现象，可是，如果问什么是空间和时间，却未必都能够回答得出。亚里士多德在历史上第一次提出了自己的解答。

亚里士多德是物理学的创始人，他的《物理学》一书是第一本物理学著作。尽管现在的物理学已经与之有很大的不同，但在基本内容上依然存在着联系，时间、空间和运动仍然是现代物理学处理的对象。可以说，《物理学》一书奠定了该学科的基本框架，在当时具有科学的意义——尽管现在看来它是从哲学角度来探讨这些问题的。《形而上学》一书探讨的是有形事物之上的问题，而《物理学》研究的则是形而下的问题，即有形事物的问题。

运动、空间和时间是相互联系的，在一定意义上可以说是同一事物的不同表现，运动是事物在空间中的位置移动和性质上的变化，而时间是运动的数目。

那么为什么会有运动呢？运动是由四种原因导致的，这就是：动力因——推动事物运动的力量和原因；形式因——事物的存在方式；质料因——构成事物的材料；目的因——事物运动的最终目的。这四个原因是一切事物运动不可或缺的条件：没有质料，事物的形式是空的，没有办法形成；没有形式，质料就是杂乱无章的；没有动力，事物就是死的，不可能有运动；没有目的，事物就失去了运动的方向，不知道要变成什么、要到哪里去。

在这四因中，目的因和形式因具有特殊的意义。一切事物的存在都有目的，即使自然事物也是如此。事物的运动，上一个阶段是为了下一个阶段而存在的，是为了达到下一个阶段的某种结果，若达不到这个结果，它就一直运动着。如水的流动就是为了找到一个平衡点，一旦找到它就静止了，否则便会一直运动。形式因则具有决定性的意义，决定着事物的根本性质。例如，物质具有什么样的形式就具有什么样的性质，同样的面粉，以面条的形式和以面片的形式制作出来，其味道便有不同。面粉尚且如此，何况其他更复杂的事物！

运动的实质是由潜能到现实的过程，是潜在的事物和形式的实现过程。事物和形式并不是一下子展现出来的，它们一开始潜在于质料之中，具有实现自己的能力（潜能），因而一定要实现出来，运动就是这些事物实现自身的过程。种子的运动过程就是种子中所含潜在事物自身实现的历程。

空间有两种存在方式：一种是共有的空间，是所有事物存在于其中的空间；一种是事物自身具有的空间，是物体直接占有的。前者可以说具有某种独立性，它与其中所存在的事物不同：事物可以灭亡，但事物存在于其中的空间却不灭亡。后者则与事物具有同一性：事物自身的空间能够随着事物的生长一起长大，也可以随着事物的毁灭而消失。

需要注意的是，空间既不是事物的质料也不是事物的形式。事物的质料和形式不能脱离事物而存在，而空间是可以脱离事物的。在同一个空间中，事物可以来来往往，空气走了，水便可以进来，而与事物完全一体的形式与质料却不能更替。就此而言，空间

具有独立于事物而存在的特性。空间是事物的包围者，但不是事物的构成部分。空间是不能移动的容器，就如同容器是可移动的空间一样。空间的本性是静止，运动的是其中的事物。

既然在空间中存在着运动，那么是否有虚空存在呢？为了使原子的运动成为可能，德谟克利特主张存在着虚空，因为假如没有虚空，原子就没有可运动的地方。在日常经验中我们也可以看到，有些事物能够发生浓缩，这是否意味着被浓缩的部分进入了虚空？亚里士多德认为不是，根本不存在虚空，事物发生浓缩现象，是由于其中所包容的事物被挤压出去了，而事物的增大则意味着吸收了别的事物。如水被挤压，其中的空气就会被排出。这就是说，没有虚空存在，空间中充满了事物，不同事物之间是可以相互兼容的。反之，假如有虚空存在，那么运动就不可能发生，因为虚空都是一样的，没有差异，事物也不会产生向某个方向的运动，只有差异才导致运动，而在这种相同性中事物只能在原地静止。

时间与运动有关，但又不是运动。时间与一切事物同在，存在于一切地方。时间本身是不变的，变化的快慢恰是用时间来衡量的：通常所说的变化快，是指在较短的时间里发生了较大的变化；所谓的变化慢则相反，是在较长的时间里发生了较小的变化。另一方面，时间又与运动有内在的关联：时间通过运动来体现，运动了多少就说明时间过去了多少。

时间不是运动，而是使运动成为可以计数的东西，或者说时间是位移的数。时间的根本存在形式是“现在”，它将时间分为“前”与“后”，但“前”是过去了的现在，“后”是还没有到来的现在，因而“现在”是运动物体的数的单位。时间作为运动的数目是连续的，因为运动是连续的，运动与时间是相互规定的。时间同时也是静止的尺度，一切静止都在时间里。静止的实质是运动的丧失，是运动的中断。

时间与空间一样，一方面与事物相互关联，不存在没有时间的事物，一定的事物与一定的时间相对应；另一方面时间又有独立性，一切事物都被包括在时间里。

时间的本性是破坏性的，事物在时间中产生，也在时间中消灭，这与运动的性质是一致的，运动总是使事物现有的状态遭到破坏。

时间是永恒的，因为运动是永恒的。

运动有三类：质的运动，是指事物性质上的变化；量的运动，是指数量方面的变化；空间方面的运动，是指事物在空间中的位置移动。任何运动都有一个推动者，如果没有事物推动，一个事物就永远处于静止状态；同理，一个运动的事物，若没有任何事物的阻碍，则永远运动着。既然运动是永恒的，那么运动就是连续的一个整体，实际上也就是同一个运动，因而必定存在着一个第一推动者。因为，如果有无数的推动者，每个推动者只推动事物的某一个阶段的运动，那么运动就不是连续的了，而只是不同运动过程的连接；只要运动是连续的，就一定存在着唯一的第一推动者，即使有许多相对的推动者推动着有限事物进



行有限的运动，那么也一定有一个最终的推动者推动着它们去推动这些事物的运动，所有的运动和所有推动者的动力都来自第一推动者，由于它的存在，运动才保持着内在的同一性和连续性。

第一推动者自身必须是不动的，否则它就不是第一推动者，而是被推动的了。而这样的推动者必定是不可分的，不占据空间，没有任何的量，也不在时空之中，因为凡是在时空之中的事物就是可分的，可分的事物就有量，就会产生变化。

不难看出亚里士多德观点中的矛盾之处：既然运动是永恒的，就不应当存在第一推动者，因为第一推动者是不动的，这就否定了运动的永恒性；如果有不动的第一推动者，则运动就不是永恒的。

至于时间和空间是什么，则远不是这么简单，后来的哲学家们进行了更深入的探索，提出了不同的观点。例如，康德认为时间和空间不是客观事物的属性，而是我们认识事物的先天形式，是内在于我们的心灵之中的；柏格森主张时间也是内在的，但不是合乎逻辑和理性的先天框架，而是内在于生命的过程之中，或者说就是生命存在本身的属性，是从过去通过现在向未来涌动的，不知从何而来，也不知向何而去。海德格尔所理解的时间则是解释学意义上的时间，或者说是理解的时间，这一时间过程从未来开始，而存在的过程因为未来才获得了意义。他所理解的时间是向未来展开着、开显着的。

## 人是天生的政治动物

——亚里士多德《政治学》

城邦乃是自由人的共同体。

——亚里士多德

自由人与动物不同，天生需要过一种社会生活，即城邦生活，城邦即国家。离开了社会，他将无法存在，要么变成动物，要么变成神。

亚里士多德理解的国家与柏拉图不同。柏拉图没有把国与家区分开，他的理想国实际上是一个大家庭，而国王不过是个家长，在这样的国家里除了国王外其他人没有自由。真正的国家应当是自由人的联合体，每个人都具有自己的自由意志，一切公民都是平等的，按照法律进行治理；但是在家庭里，家长与子女和妻子处于不同的地位，后者没有自主权，也就是说他们处于不平等的地位。所以，合法的统治者对其臣民所行使

的权力与家长对子女所行使的权力完全不同。

国家是一个政治社团，它不同于其他任何社团。政治社团具有两个重要特点：首先，它是平等的人们之间结成的社会组织，不具有平等身份的人不能参加，如奴隶和儿童；其次，这个组织是以契约来维系的，这意味着参加这一社团的人们之间必须是平等的，不平等的人们之间无须订立契约，同时还意味着所有公民——无论是统治者还是被统治者都必须依照法律来处理问题。

国家的目的是使人们过优良的生活，而不是一般的生活。要过优良的生活，单靠个体是不行的，只有在国家中才能够实现，所以动物无法过这种优良的生活。这种优良的生活也不只是某一部分人的，而是全体公民的生活，也就是说，国家的目的是至善，也即全体的善，国家是为了全体公民的福利而组织起来的。一个好的国家必须照顾到全体公民的福利，否则就是坏的国家。作为个体而言，善就是健康的身体、一定的财富和良好的道德，这三者缺了任何一个，都不能说他的生活是幸福的。国家应当是实现这种幸福的场所。

在国家的政治组织方面，一切政体都存在着三个要素，这就是：议事功能、行政功能和审判功能。一个优良的立法家应当考虑到这三个方面的相互协调和制约，它们之间组织良好，才能够构成一个健全的政体；否则国家的运行就会出现問題，工作效率也会降低，正义也难以实现。

理想的国家应当由中产阶级进行统治，因为中产阶级具有其他阶级没有的优点。任何一个国家中的人们都可以划分为三个部分：穷人、富人和居于两者之间的中产阶级。他认为，富有的人，财富过多，往往骄横跋扈，不愿意服从法律和别人的领导；贫穷的人，则由于出身卑微，常常沦为无赖和流氓小人，因而也无法无天，不知道服从法律。因此，由它们中的任何一方掌权，都会导致社会的混乱，也会导致它们双方的对立，因为他们谁都瞧不起对方。中产阶级掌权的好处在于：从品德上说，他们财产适中，性情温和，最少野心，是最讲道理的人，是社会中最稳定的部分。他们掌权，也可以缓冲穷人和富人之间的矛盾，在政治上实行中庸之道，从而避免国家走向任何一个极端。

国家的构成者被称为公民。公民具有以下特征：其一，凡是公民，都具有参政权，不具有参政权的人就不是公民；其二，作为公民，不管是治者还是被治者，都是平等的，否则就是奴隶，而不是公民了；其三，凡是公民，一定具有自由意志。不具有自由意志的人只能是奴隶，他服从的是别人的意志。

这样的国家必定实行法治，上述种种只有在法治下才可以实现。法治意味着它是为公众的利益而实行的统治，为个人利益和某些团体的利益而实行的统治不是法治；法治是守法的统治，统治的实施不是根据个人专断的命令，而是根据公民制定的法律；法治还意味着它是自愿的臣民的统治，而不是依靠武力支持的统治。

他反对柏拉图哲学王的思想，认为这种依靠人治的办法不能保证正义的实现。因

为，人是具有兽性的，不管什么样的人，总难免感情用事，而法治可以避免感情的滥用。而且法治是以集体的智慧为根据的，集体的智慧高于个人的智慧。再聪明的统治者，也有失误的时候，他的智慧不比集体的智慧更优越。依靠集体的智慧，可以与个人的智慧相互补充，尽可能地减少错误。法治还以保持臣民的判断力也即自由为前提，这总比只有君主一个人有自由意志要好，在法治中，臣民并不放弃判断和责任。总之，法治是以保持臣民的尊严为前提的，臣民若是失去了自由意志，就成了统治者的奴隶，作为一个人的尊严也就没有了，这样的国家便不是人的国家，而是兽的国家了。

## 人生的目的是幸福

——亚里士多德《尼各马科伦理学》

幸福存在于闲暇之中，我们是为了闲暇而忙碌，为了和平而奋斗。

——亚里士多德

相信多数人都会同意亚里士多德的这个观点：人生的目的是幸福。但是，对于“什么是幸福”这个问题，恐怕一般人很难予以明确的回答，即使回答也是千差万别。那么，让我们听一听亚里士多德对于幸福的看法，或许不无教益。

从外在的方面看，幸福的生活就是中道生活。凡是人的行为，无不具有三种状态：过度、不及和适中。过度与不及都是不好的，都不能使人的生活幸福。勇敢是适中的，而勇敢过度就是鲁莽，不够勇敢则是懦弱；节制就是放纵与冷漠的中道。可见，也只有适于中道的生活才是合乎德性的，从这个意义上说，幸福的生活也就是合乎德性的生活。

然而什么是中道呢？从理论上来说，中道就是在应该的时间，于应该的地点，以应该的方式，对应该的对象，做应该做的事情。一个人如果做到了这一点，就是合乎中道，就是一个完美的人。这样的人就能够避免过度 and 不及两个极端，而保持适中的状态。

可是，在现实生活中，这个“应该”却是最难把握的，因为这个中道并不是僵死的，而是随时随地变化的，任何人都可能用一个固定的模式去把握它；此时此地这样做是对的，但彼时彼地再这样做却是错的。事情常常与人的愿望相反，人们所做的事情，在实施之前，恐怕都认为是应该做的；事后却不然，往往是在不应该的地点和时间，对不应该的对象，做了不该做的事。所以，这个“应该”是需要我们细心体会和琢磨的。

从内在方面看，幸福就是自足，即无所短缺。这当然不是说一个人要什么就有什么就是幸福，比如说，或许有人会以为有取之不尽的财富，就是幸福——这恰恰不是幸福的本性。幸福之所谓自足，是说除了活动本身以外别无所求，幸福的实现不以其他人或其他事物等外在条件为前提；反之，如果幸福的实现以外在的物质财富为条件，那它就不是自足了，而是以一个外在的事物为自身存在的前提，人得到它就幸福，失去它就不幸福，这样幸福就是不确定的。受制于外物，人将失去自由，也就谈不到幸福了。因此，幸福的自足就是无求于外物，而自满自足。

所以，幸福在于闲暇，也即在于自由。在自足之中，不外求于人，他的心灵是闲暇的，这种闲暇的实质是自由，他的所思所为均出于自己的内心，是为自己的，而不是迫于外在的力量或是为他人的。

当然，理想的幸福生活应当是内在与外在的统一。具体说就是：拥有健康的身体、一定的财富和健全的心灵。身体若不健康，则肉体的疾患使人不能幸福。即便身体健康，若没有财富，则生活困窘，不可能幸福；但财富必须适中，财富过多，人容易骄横，过少则易于猥琐。即使具备了前两者，假如没有健全的灵魂，那么也不能获得幸福，他或许会胡作非为，则不免受牢狱之灾。

人的幸福来自人的理性。人本质上是一种理性动物，幸福只对于人才存在；动物没有理性，所以不能把握中道，也就不可能追求幸福生活。所谓中道生活，也就是合乎理性的生活。

最高的幸福在于思辨，或者说，只有思辨活动才完全合乎幸福的本性。因为，只有思辨活动才是完全自足的，才不依赖于他人，而只靠自己，只为自身而存在。而且也只有思辨活动所带来的快乐最持久，其他的快乐则依外部条件的变化而变化，唯有思辨不变，思辨者除了思辨本身之外，没有别的需求。由于哲学的思辨最纯净和持久，思辨者得享纯净而持久的快乐。

亚里士多德对于幸福的这种理解，是出于他对哲学的爱好，我们不见得能够感受到思辨的快乐，但是他的这种理解里包含着一个普遍的道理，说出了幸福的一般性的条件，这就是自由。这是幸福的前提，不管我们所理解的幸福是什么，具体内容如何不同，这个条件却是不变的，没有自由，便不可能有幸福。

## 不作判断

——恩披里可《皮浪主义文集》

怀疑论者原来指望靠判定感官的和思想的诸对象之不同来赢得宁静。由于不能得到这种效果，他们只好对判断悬而不决；而这时他们却似乎是偶然地发现宁静随其悬疑而来，犹如影之随形。

——恩披里可

怀疑主义是希腊后期哲学中的一种重要思潮，创始人是生活于公元前四至三世纪的皮浪，但他自己并没有留下著作。生活于三世纪的恩披里可撰写了《皮浪主义文集》一书，详细地阐发了皮浪的学说。

怀疑主义的基本态度，是对于真理标准的怀疑。它怀疑一切独断的结论，认为任何观点都不具有绝对的真理。因为，任何一个命题或观点，都会有一个与之完全相反的命题相对立，而这个相反命题同样可以得到证明，这样，我们就不能确定到底哪一个命题是真理。无论什么事情，只要有人说“是”，就必定有人说“非”；有人说“好”，就会有人说“不好”。绝对不会出现一边倒的情况。而这双方的主张都有着同样充足的理由。

于是我们就看到了这样一种状况：自古以来，对于同样一个问题，无数的哲学家众说纷纭，无法取得一致的意见。如万物的本原这个问题，到底万事万物来自何处？它们是由什么东西构成的？又复归于何处？第一个哲学家泰勒斯说是水，万物来自水，又由水构成，最后又复归于水。阿那克西美尼则认为是气，阿那克萨戈拉认为是种子，德谟克里特认为是原子，柏拉图主张是理念，亚里士多德说是实体。他们都列举出了无数的论据。我们只考虑某一种观点的时候，都觉得那种观点是非常有道理的；可是当我们转移到另一个人的观点的时候，又觉得那人的观点同样有道理。

这就说明，根本不存在客观的真理，也不存在所有人都公认的真理标准。一切真理都是主观的，也就是某个人自身的感受和认识，这种所谓的真理只对于他自己才是真的，而对于别人，则不一定。同样的温度，年轻人觉得温暖，老年人则觉得冷；同样一个事物，对于一个民族来说是美的，对于另一个民族来说可能是丑的。



不，即使对于同一个人，也不存在一成不变的真理：他年轻时喜欢做的事，老年时不一定喜欢；同样是蜂蜜，在健康的时候吃是甜的，生病的时候吃则可能是苦的；在恋爱中的时候，觉得自己的女朋友美若天仙，而结婚以后，时间会磨灭掉美的光芒，由于耳鬓厮磨而失去美感。既然连同一个人的感受都在变化，怎么可能存在着人们普遍认可的真理呢？

表面上看，人们所使用的概念是一样的，似乎存在着普遍的真理；但若加以仔细观察，则可以发现，同样的概念在不同的人那里所表达的含义却大不相同。亚里士多德与伊壁鸠鲁都认为人生的目的是幸福，但是，前者理解的幸福是思辨的快乐，而后者理解的幸福是心灵的无纷扰；后来的伊壁鸠鲁主义者所谓的幸福，则是对于欲望的放纵；而犬儒学派的人则把痛苦看作快乐。同样的名词，所表达的意思却相去甚远。

可见，真理是相对的，是相对于当时的具体状况、相对于判断者、相对于判断者当时的心境而存在的。同样的一个事物，对于不同的人，在不同的情景中，人们都会有不同的判断，永远不可能有一个绝对不变的标准。也就是说，如果真理存在的话，也是因时因地而异的。一切都会随着时间、地点、距离、年龄、心境、情感、知识、习惯等因素的变化而变化，根本就没有抽象的、脱离具体条件的标准。

因此，事物本身的性质，我们是不知道的。既然同一个事物可以有完全不同的判断，那么我们就不能断定哪一个判断是事物的性质。如果非要下一个断语，那就只能说：事物可能是这样的，也可能是那样的，或者既不是这样的，也不是那样的。

当然，怀疑主义者并不否认我们感受的真实性，他们所怀疑的是：这种感受是否是事物自身的性质。例如，黄连是苦的，这种感觉是真实的；但离开了我们的感觉器官，黄连本身是否具有苦这种性质，则是我们无法知道的。我们所知道的仅仅是自身的感受，而不是事物的性质。

任何把自己的看法说成是普遍真理和事物的性质的做法，都是武断的。因为那是一种把主观感受强加于人、强加于事物的做法，而实质上那只不过是他自己的一种感觉，不具有普遍意义。

对于各种不同的看法，怀疑主义的根本态度是：不作判断。它既不否定任何一种观点，也不肯定任何一种观点。这种怀疑的态度是总体上的，对所有的观点一概怀疑，即不置可否。因为，一旦进行了判断，就陷入了真假之争，而这个争论是不会有结果的。

所以，一个怀疑主义者的态度是：对于任何事情、任何命题，都既不说是，也不说非；既不说好，也不说坏；既不说美，也不说丑；既不说知道，也不说不知道。

为什么要这样做呢？因为，只要进行了判断，就陷入了是非的争论，心灵就不可能宁静，就会被各种不同的说法所缠绕，以至于无法决定取舍。如果不进行任何判断，则一切问题也就不存在了，心灵立刻达到了宁静，避免了纷争的痛苦。这就是怀疑主义要达到的目标。

怀疑主义是一种很有意义的学说。它揭示了人们所谓的“真理”的相对性，从

而表明，任何所谓的真理，都不过是一种个人的意见，都不具有普遍性和客观性。仔细想一想，我们所说的真理，哪一种不是个人的发现呢？从来没有集体发现的真理，一切真理在开始的时候都是某个个人的认识，后来逐渐被大家认可了以后，才成为了真理，才获得了普遍性。既然真理只是一种认识，它怎么会是客观的呢？我们说猪肉是可吃的，但对于食草动物来说，它就不具有可吃性；反之，草对于食草动物是美味佳肴，对于人来说却难于下咽。可知，事物的某种性质，是相对于其判断者才存在的，离开了这个判断者，事物是否还具有这种性质，就无法知晓了。

知道了所谓真理本来是一种个人的见解，那么就不应当把自己的看法当作具有普遍意义的真理强加于他人。个人的看法是否能够成为真理，必须经过他人的同意，也就是要经过他人的独立思考，当他用自己的头脑判断为真理的时候，那才是真理。这就意味着，真理应当是谦虚的，是以对个体独立性的尊重为前提的；不尊重人的，不是真理，而是强权。

## 服从命运

——塞涅卡《道德书简》

自从有了学者，人就没了。

——塞涅卡

塞涅卡（公元前2—公元65）是古罗马作家和哲学家。自幼患哮喘病，因难以忍受而多次打算自杀，又怕父亲无法承受失去他的痛苦而放弃。后进入政界，任元老院的元老，因故被判死刑，又得到赦免。他是暴君尼禄的老师并任其顾问，有人控告他参与了谋杀尼禄的活动，被赐自杀。他的学说教人清心寡欲，但他却非常富有。有人批评他，说他的学说与他的行为不一致，他辩解说，我的学说说的是人应当怎样生活，而不是我怎样生活；如果我能够，我也会像应当的那样生活。意思是，理论所探讨的是一种理想，而现实生活中能否达到，则是另一回事。

《道德书简》这本书是塞涅卡晚年以书信的形式所写的一本谈人生和道德的书。共124封信，都是写给他年轻的朋友吕西里的。文辞优美，态度和蔼，宛如一个好友在夜深人静之时与你倾诉着真实的心声，渗透着老者的智慧与持重。

塞涅卡主张，只有服从命运，人才能够获得幸福。这是因为：必然性是整个宇宙的基础，而必然性是不可抗拒的。规律不仅统治着自然界，而且

也统治着人类社会和人的精神生活。规律的本质就是必然性，它是非如此不可的。由于规律的普遍统治，世界才呈现得如此井然有序，这种秩序就是规律性，也即必然性的体现。人只是宇宙的一部分，因而不可能摆脱宇宙必然性的控制。必然性的力量远远超乎我们之上，是我们无法控制的。因而人只有服从必然性的可能，而没有不服从的可能。

那么怎样征服命运呢？征服命运的唯一办法是服从命运，唯一的理由是：命运的力量是不会向任何人屈服的，如果它屈服的话那就不是命运了；那么，就只有我们向它屈服了。必然性体现在我们的命运中，也就是强制性，你服从也得服从，不服从也得服从。假如不服从命运，也许命运更糟糕；若是服从了命运，或许可以减少一些痛苦。因此他说，愿意的人，命运领着走；不愿意的人，命运拖着走。拖着走的滋味恐怕不受用。

之所以应当相信命运，还因为命运是不可预料的。命运无常，变化莫测，今日的人上人，也许是明日的阶下囚；现在的富翁，当年或许是个穷鬼。在这一点上，命运对于一切人都是公正的，没有谁的命运会一马平川，也没有谁的命运会永远不变，所有的人在这一点上终于平等了。因此，飞黄腾达的，不必沾沾自喜、盛气凌人，也许哪一天你还不不如那些你瞧不起的人，想苟活而不得呢；暗无天日的，也不必气馁，有朝一日，你的生活也许会阳光灿烂。

所以，一个征服了命运的人，心灵是宁静的，他不会在意现在的处境如何。无论是在监狱的铁栏里，还是在高墙的宫殿中，都无所谓，他不会因外在条件的变化而悲哀或快乐，所有这些都是不持久的，随着它们而变化，不可能得到永久的幸福。摆脱了外在条件束缚的心灵才是自由的，它不因得而喜，也不因失而悲。

要过幸福的生活，还必须消除对于死亡的恐惧。一个沉浸在对死亡的恐惧中的人不会有幸福感的。那么，怎样消除对于死亡的恐惧呢？其一，要在死亡到来之前预习死亡。当我们感到恐惧的时候死亡还没有到来，这时应当设想，假如死亡真的已经来到了面前会怎样？事先体会了死亡，当死亡真正到来时，就不恐惧了，因为已经在心理上死过一次了。其二，不仅不应当惧怕死亡，相反，还应当随时等待死亡，因为我们不知道死亡在何时来临，那就只有我们等待它了。我们既然已经有了死亡的心理准备，死亡降临时便不再害怕。

塞涅卡的观点听起来有些悲观，但却说出了许多真实的道理。我们常说，人是可以掌握自己命运的，这说的是人的主动性。可事实究竟如何呢？决定命运的因素有两个，一是外部条件，二是自身因素。外部因素有很多，我们是不能决定的，如财富、社会关系、地位的升迁等，我们可以努力地去改变，但是能否改变却不是完全由我们自己说了算的。自身的因素，主要是自己的能力、才能等，尽管人可以尽力挖掘自己的潜力，可是，是否具有自己所愿望的能力却不一定，想当总统的却未必具有总统的能力，那么这种愿望也就是空想。观察人们的命运，可以发现，大多数人是所做非所愿，所愿非所做。这是消极的方面。命运的不可控制还有积极的一面，即一个人究竟能够成就多大的

事业，有多么伟大，常常是他自己也没有预料到的，相信那些靠自己的奋斗而成为元首的人物，在他们年幼的时候，多数是没有料到这个结果的。命运所赐予你的好处，你同样无法预料到，你不知道你会好到什么程度。

对于死亡，实际上我们是无可奈何的，这就是塞涅卡关于死亡观点的实质。我们无可奈何地看着自己衰老、死去，一点办法也没有。既然死亡是一件不可避免的事情，那么，恐惧就是毫无意义的，也许这种恐惧还会加速死亡的到来。就这个意义而言，死亡是一件不可思考的事情，不管怎样思考，都不能对死亡有任何改变；能够改变的，只能是我们对于死亡的态度。我们思考死亡的目的，不是为了怎样去死，而是为了怎样更好地活着。

## 过一种自然的生活

——马可·奥勒留《沉思录》

宽恕对我做过错事的人，继续把他当作朋友，虽然他曾经破坏过我们的友谊。

——马可·奥勒留

马可·奥勒留（121—180）是古罗马的皇帝，在位二十多年，从来没有忘记自己是一位哲学家，在戎马倥偬之中，于战火的间隙，或沙场的灯火下，写下了自己的点滴思考，这就是著名的《沉思录》。他不愧为哲学家，这使他成为一个好皇帝，言行一致，富有人性。他的一位军人朋友率众谋反，平息以后，他原谅了他；但那位朋友也许是由于羞愧而自杀。

这本书的格调，被公认为忧郁、甜美和高贵；字里行间渗透着宽容、宽厚、慈悲、崇高、纯正、安宁的精神，表达出了对于人类的发自肺腑的爱和同情，流淌着宏大的宇宙意识。当我们以沉静的心境读着这本书的时候，不免感到那深厚的人道主义力量穿透了人生，穿透了宇宙，把这个世界洗刷得晶莹剔透。这深厚的力量，也穿越了两千年的时空壁垒，震撼着我们的心灵。

他主张，人应当过一种合乎自然的生活。什么是自然呢？自然就是宇宙，而宇宙是有灵魂和理性的。宇宙绝对不是死的，而是活的，是一个永恒的生命。这个生命是按照宇宙理性运行的，因此我们才看到万事万物如此的有条不紊。

这个宇宙生命又是一个整体，它的各个部分是相互规定的。人作为宇宙的一部分，

也受这个整体的规定。人只是整体链条上的一个环节。他不仅不能脱离这个整体而生活，而且必须按照整体的规定来生活。脱离了宇宙整体规定的人，就如同脱离了身体的手一样，将失去内在的生命和力量。

既然自然的本质是理性，那么人就应当过一种合乎理性的生活。首先，要服从宇宙整体对于自己命运的安排。整体已经规定了每个人的命运，而且这个命运恰好适合于每个人的本性。如果违背整体对于自己的规定，生活就不可能幸福。其次，要有博大的胸怀和宇宙意识，宽容那些犯了错误的人，因为人的心灵难免偏离真理的轨道，每个人都不免犯错误，那么有什么理由不宽恕他人呢？这种胸怀与宇宙整体的宏大是一致的，在宇宙整体中，万事万物均有其存在的权利：任何事物，都不因其大而能够断绝那些小事物的存在，也不因其小而失去存在的机会。宇宙所昭示给我们的真理是：万物并存，各得其所。最后，过一种高尚的生活：爱他人，甚至爱与自己为敌的人，爱所有生命，以至整个宇宙。以宇宙般的胸怀去对待他人、对待万物，必定会产生深深的怜悯，以至于最广泛意义上的爱。生命是如此的短促，我们转眼就变成一抔黄土，有什么理由去相互倾轧，制造痛苦呢？

万物分享着同一个真理、同一个理性，所有存在都来源于同一个整体，这是我们互爱的根据。这意味着，万物本来同祖同根，本来都是同胞。同胞之间，应当以同胞之情谊对待；而相互仇视，则如同自己的左手打右手一样。认识到了这一点，我们便不再把他人、其他存在看作异己，更不应当看作敌人。在宇宙中，低级的存在物是为了高级存在物而存在的，那么，人是为了什么而存在呢？人是为了相互的爱而存在的。爱是人的本性，若没有爱，便不配称作“人”。

顺从自然而生活，还要坦然地面对死亡。几乎没有人不愿意延长自己的寿命，假如没有自然的限制，大多数人都会无限制地活下去。可是，这种妄想只能增加我们的烦恼，徒然地加重人生的痛苦。因此，应当以合乎自然的态度对待死亡。死亡是大自然设定的一个界限，它提示我们生命不是无限的，由此才显示出生命的珍贵，使我们利用有限的生命去做最有价值的事情。自然设定死亡，是为了让新的生命登上宇宙的舞台，展示他们的风采，当我们衰老以后死去，为他们腾出存在的空间，这不是一桩善事吗？再者，死亡是命运的安排，这是我们自己不能控制的，决定生命长短的不是我们，而是生命这出戏剧的导演。既然如此，那么死亡就是合乎我们的本性的。蔑视死亡，我们的心灵才会宁静。

人生要幸福，还必须蔑视名利，否则就只能成为名利的奴隶，而名利倒是成了主人。为名利所累，自由就没有了。人的欲望是无穷的，但是，无论你占有多少，在这个无边的宇宙中，它都是极其渺小的，我们匍匐在大地上，只占有多么小的一块土地！不管我们的寿命有多长，在无尽的时间中都只是短暂的一刹那，转眼就被永恒所吞噬。当我们死亡的时候，所得到的一切都将烟消云散。那么，你占有的再多，又有什么意义呢？



## 万物来源于太一

——普罗提诺《九章集》

太一是语言文字所不能名状的。

——普罗提诺

普罗提诺（又译柏罗丁，205—270）是古罗马时期的哲学家，新柏拉图主义者，他把柏拉图的某些思想进行了改造，增添了神秘主义成分和宗教因素。《九章集》由六部分组成，每一部分有九章，书名便由此而来。

他把整个宇宙描述为从一个原始的本原流溢，又回归到原始本原的过程，这样，宇宙就表现为一个圆满的、自足的系统。这个本原是什么呢？是太一。什么是太一？从根本上说太一就是万物的统一性。万事万物千差万别，变化无穷，但它们存在的意义不在于这些差异和变化，而在于它们的统一性。统一性是事物的生命之所在，事物一旦失去统一性，就会解体和死亡。例如，一个军队，假如不是一个统一体就毫无力量，只是乌合之众；动物的生命来自其身体的统一性或整体性，其躯体的各个器官若是分割开，它们的生命就会立刻消失。可以看到，宇宙中的每种事物都有其统一性，它们之所以存在，是由于有一种更高的统一性制约着它们，这种统一性规定着它们的存在方式。进一步，整个宇宙也就一定存在着一种终极的统一性，使万物共同构成一个统一体，形成井然有序的宇宙结构。这个最终的统一性就是太一。

太一是万物之父。每种事物都有其来源，都可以追溯到它们的源头。所有事物也有一个共同的源头，即太一。太一必定是完满的，它什么也不欠缺，因此它才是终极的；如果它有欠缺，它就被派生的了，被派生的东西是次一级的东西，是被包含在派生者之中的，因而低于派生者。因此太一必定包含一切，而不被包含，它就是万物最后的根据。

太一与万物相比，具有完全不同的性质。它产生存在，但不是任何存在中的一种，否则它就不能够产生万物了。它是一，而不是多，万物是“多”，太一则是“多”的统一。它不是存在，也不是非存在；它不是物质，也不是心智；它是不动的，若是运动，就成为多；也不能说它是静止的，静止是相对于运动而言的，它没有运动，也就没有静止。可见，对于太一，我们不能以通常的理智去理解，通常的理智只能理解有限的事

物，理智是借助于概论来把握事物的，而太一不是任何语言能够描述的。太一是超出理智之上的，凡是我们能够说出的东西，都是次一等的东西，都是后于太一的。

太一的完满性意味着万物已经包含在太一之中，不过这种包含不是现实的包含——如果是这样的话，它就具有了存在的性质，与万物没有区别了；而是像现在的事物中包含未来的事物那样的包含，也就是说，它所包含的万物不是实在的，而是“虚在”的，类似于种子包含着未来全部生长历程中的事物那样：根茎叶花等只表达出了种子的一种性质，而种子却包含着全部性质。太一包含着一切事物的全部性质，规定着它们的全部历程，而这些事物却不能。

从太一中怎样产生出万物呢？太一既然是完满的，就必定要把这种完满性表现出来，即要成为现实；如果不表现出来，只内在于自身之内，那就不能说它完满，完满的东西一定具有现实性，必然要成为现实的存在。太一产生万物的过程是流溢的过程，类似于太阳放射出太阳光那样，流溢出整个世界。太一产生万物也无需运动——这是被派生物产生的方式，就像太阳放射出光芒而自身不动一样。

万物也不是一下子流溢出来的，而是有一个流溢的过程，经过了不同的阶段：最先流溢出来的是心智，由心智产生出灵魂，从灵魂再产生出有形象的万物。流溢的过程是一个倒退过程，越是往后的事物就越低级、越粗糙，距离太一越远，最后产生出最低级的有形的物质世界。

但是，这个过程不会一直持续下去，堕落的过程达到一定阶段后会发生反转。一开始，灵魂委身于物质的世界，沉湎于物欲之中，变得放荡起来；持续一段时间后，它会变得厌恶在尘世中的放荡，重新纯洁起来，回过头来，转向它的父亲——太一，力图重新回到父亲的怀抱。它认识到物质世界中的爱是短暂的，所爱的事物都是幻影，而对于太一的爱则是永恒的。灵魂本来来自太一，天生就具有对于太一的爱。这种爱可以称之为天上的爱，与世俗的爱完全不同，是绝对纯洁的。于是，灵魂便尽快地脱离这个物质的世界，抛弃世间的一切，包括我们的肉体，回到纯粹的光明之中，完全沉浸在太一纯净的光辉里，毫无重量，一直上升，回到太一的怀抱，与神（太一）合而为一，处于永久的幸福之中。

若是考察一下各个民族的思想史，可以发现，像普罗提诺这种对于原始状态的怀念，是人类的一种普遍心理。无论中国的道，基督教的伊甸园，卢梭的黄金时代，佛教的涅槃，还是这里的太一，都表达了同样的感受。然而，那种原初状态是否真的美好，则不一定。我们都怀念自己的童年，觉得那时美好，可实际上，在童年时代并未觉得如此。那时的美好或许来自无知，由于无知，便有了想像的余地，美便因之而生；或许由于那时已经远去，因距离而产生了美感。在太一中的状态也如是。

太一这样一种永恒而终极的东西，未尝不可以说是人类逻辑的设定。在一个无边无际、无始无终、变化莫测的世界中，人感到无所依靠，于是便寻找一个不动者作为心理的支撑物。有了这样一个东西，精神的大厦也才牢固。动荡的不是世界，而是人心；永



恒的不是宇宙，而是逻辑。

## 上帝创造世界

——《旧约全书》

上帝说要有光，于是就有了光。

——《旧约全书》

《旧约全书》是犹太教经典，大约成书于公元前1440年至公元前400年之间。书名来自基本的信条：上帝与人类有约定，如果人类遵守这一约定，他将幸福，或脱离苦难，得到拯救；如果不遵守约定，将受到上帝的惩罚。约定的实质就是要服从上帝的意志。上帝禁止亚当和夏娃吃智慧果，便是最早的约定。后来他们没有遵守这一约定，因而受到惩罚。公元一世纪左右产生的基督教也信奉这一经典，但是把犹太教的经典称之为《旧约全书》，基督耶稣产生以后写的部分称为《新约全书》。基督教把这两本书看作自己的教义，将其合在一起，称之为《圣经》。这也构成了犹太教与基督教的区别：犹太教只把《旧约全书》看作自己的教义，不承认耶稣，也不相信《新约》。

《圣经》虽然属于宗教，但它对西方哲学以至于整个西方文化的影响十分深远，如果不对它有所了解，就不清楚从中世纪开始的西方哲学所提出的许多问题。由于从古罗马末期到文艺复兴的一千多年间基督教一直是占绝对统治地位的宗教信仰，哲学只是神学的奴仆，是神学的工具，因而在这期间的哲学研究基本是围绕着《圣经》展开的。如果去掉宗教对于《圣经》的神化，从其内容来看，《圣经》便没有什么神秘之处，与其他民族创始时期的经典作品的性质相类似。《圣经》文辞优美，内容丰富，语言平易近人，涉及当时生活的各个方面，犹如一部百科全书。

从总体上看，《旧约全书》是当时犹太民族的神话、传说、诗歌等各种文献的汇编，包含了这个时期犹太民族所创造的各种文化成就。从内容上看，则包含了犹太人的各种观念，首先是对于天地和万物起源的神话性的解释，其次是对于人类的产生等各种现象的理解，还有各种道德规范和法律方面的内容。还有一个主要内容，就是记载了亚当和夏娃及其后代的历史，因而具有家族史的意义——当然，它是与各种传说、寓言和神话混合在一起的，这是早期各个民族的历史共有的特征。从题材来看，有小说、散文、诗歌、律法、历史、韵文、传奇、故事、编年史、教理、比喻、预言等。

以下我们列出全部篇章目录，从中可以看出大致内容：创世纪，出埃及记，利未

记，民数记，申命记，约书亚记，士师记，路得记，撒母耳记上，撒母耳记下，列王记上，列王记下，历代志上，历代志下，以斯拉记，尼希米记，以斯帖记，约伯记，诗篇，箴言，传道书，雅歌，以赛亚书，耶利米书，耶利米哀歌，以西结书，但以理书，何西阿书，约珥书，阿摩司书，俄巴底亚书，约拿书，弥迦书，那鸿书，哈巴谷书，西番雅书，哈该书，撒迦利亚，玛拉基书。

对于《旧约全书》的内容，我们完全可以从非宗教的角度来进行解释，如从世俗的、哲学的甚至科学的角度进行解释。因此可以说，《旧约》对于世界的宗教性解释，也具有知识论的意义，是当时人们对于世界的系统理解，只是这些解释是借助于神话和寓言来完成的。对于这些解释，我们完全可以看作是一种客观的知识，可以看作当时人们对于世界的一种认识，而不具有宗教的意义。

关于上帝创造世界。《旧约》上说，上帝用六天的时间创造了整个世界。前五天他创造了天地空气、水和一切生物，第六天创造了人，第七天他休息了。人是上帝按照自己的形象创造出来的。上帝用泥土创造了人类的祖先亚当，所以人要归于泥土。后来他又从亚当身上抽出一根肋骨创造了夏娃，作为他的妻子。这就是说，女人与男人本是一体，所以她要与男人合为一体，作男人的妻子。这段对于天地和人类起源的解释，一定是基于这样一些问题：天地万物是怎样起源的？人是从哪里来的？女人是从哪里来的？这些解释不过是对以上问题的回答。其他民族的早期知识系统中，也都有类似的解释。

上帝造人，既解释了人的来源，也说明了人为什么要信仰上帝的理由：上帝既然能够造人，也就能够消灭人，人不服从上帝就没有出路，不能得救。

赎罪说。亚当与夏娃被创造出来以后，无忧无虑地生活在伊甸园中。有一天，蛇对夏娃说，上帝禁止你们吃树上的果实，是因为吃了就会有智慧，从而知道羞耻善恶，所以才不让你们吃。夏娃就去吃果子，还分给亚当吃。吃完以后果然有了羞耻感，才知道自己赤身裸体，于是拿无花果的叶子遮盖。这件事违背了上帝的意志，上帝就惩罚他们，把亚当和夏娃赶出了伊甸园，惩罚蛇用肚子走路，以吃土为生；女人要遭受生孩子的痛苦，为丈夫所驱使；男人则终生劳作。这段神话是在解释人的羞耻感是如何起源的，试图回答为什么人类的生活如此困苦，这段神话作者的解释是，知识产生羞耻感，人类生活的困顿是上帝对人的惩罚，人类只有虔诚信仰上帝，才能够赎罪，最后得到上帝的赦免，重新回到伊甸园中。这一方面解释了人类痛苦产生的原因，另一方面又给人类提出了一个希望。作者一定是对于蛇没有腿、女人生孩子痛苦这些现象感到不解，于是就编出了上述神话进行解释。

其他内容则是一些道德规范和法律规定，以此来规范人们的行为。这些内容主要包含在《摩西十戒》和《摩西五经》，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》中。如《摩西十戒》规定：反对迷信，不可崇拜偶像；确立一神教，除了耶和华以外，不得信其他神；不可妄称耶和华的名字；每周工作六天，第七天必须休息（称为安息日）；孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可做伪证；保护

私有财产，不可贪恋他人的所有，如他人的妻子、房屋、田产等。《摩西十戒》确立了这样一些原则：信仰一神教，反对多神教；反对迷信，主要是反对偶像崇拜，强调内心真诚的信仰，反对虚假的形式上的崇拜；提出了仁爱的道德原则，保护私有财产，保护人的生命。

一神教必定具有排他性。《旧约》把不信仰耶和华的民族统称为“异教民族”，采取了敌视的态度，动辄消灭他们，把他们的城池焚为灰烬。

从上面这些内容，看不出有什么神秘和神圣之处，是后来的宗教组织和哲学家们把它神秘化了。中世纪的宗教家和哲学家们把《圣经》的每一句话都看作真理，认为那都是上帝的启示，使之越来越神秘，从《圣经》中演绎出许多它本来没有的含义。这就是说，《圣经》作为一本书，经历了从一本普通的文化典籍到宗教经典的神化过程。

## 耶稣拯救世人

——《新约全书》

你们不要想我来是叫地上太平。我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌，就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱女儿过于爱我的，不配作我的门徒。

——耶稣

《新约全书》随着基督教的产生而出现，它由福音书、使徒行传、使徒书信、启示录四部分构成。大约成书于公元一世纪下半叶至公元二世纪下半叶，四世纪成熟定型。全部篇章有：马太福音，马可福音，路迦福音，约翰福音，使徒行传，罗马书，歌林多前书，歌林多后书，加拉太书，以弗所书，腓立比书，歌罗西书，帖撒罗尼迦前书，帖撒罗尼迦后书，提摩太前书，提摩太后书，提多书，腓利门书，希伯来书，雅各书，彼得前书，彼得后书，约翰一书，约翰二书，约翰三书，犹大书，启示录。

基督教认为，《新约》与《旧约》并不是两个不同体系，《新约》就隐藏在《旧约》之中，前者是后者中隐蔽部分的显露。《新约》中出现了一个人类的拯救者——基督耶稣，基督徒们相信耶稣就是《旧约》中预言的基督或弥赛亚（救世主）。《新约》

主要的内容是围绕耶稣展开的，记录了基督教发展过程中的事件和圣人们的言行。在《新约》中，上帝通过基督耶稣与人类订立新的约定，这就是“信”，只要人类虔诚地信仰上帝及他派来的拯救者耶稣，就能够得救。

《新约》主张，耶稣拯救人类。耶稣的出现是饶有趣味的。在《旧约》中，上帝经常直接现身于人间，但到了《新约》，上帝却隐藏起来，要由他的代言人——耶稣来传达圣意。这一变化，或许是因为在人与神之间差距太大了，缺少过渡的环节，不那么容易让人相信。如果中间有一个亦人亦神的人物，从人过渡到神就顺理成章了。那么，上帝为什么要派耶稣到世上来呢？他是要来拯救人类脱离苦海的，以他的死，来替人类赎罪。所以，他被钉死在十字架上。但是，他不是人的后代，而是神的后代，因而不会有真正的死亡，因此在死后三天又从坟墓中复活了。人是懦弱的，受欲望的控制，不能自己拯救自己，只有信仰上帝和耶稣方可得救。这是耶稣来到世上的理由。

三位一体说。耶稣是上帝的独生子。可是，上帝没有妻子，怎样会有一个儿子呢？上帝是神，不能以人的方式，也即不能以自然的方式，来生这个儿子，而必须以超自然的方式。于是我们看到了这个故事：耶稣是圣母玛利亚还没有结婚的时候孕育出来的。这就引出了后来中世纪哲学持久讨论的问题：圣父、圣子和圣灵是一种什么关系？回答是：他们是三位一体的。他们并不是三个不同的事物，而是三个“格”，即三种不同的表现形式，但本质上是统一的，都统一于上帝的精神（圣灵），是上帝在不同方面或层次上的显现。有哲学家这样解释基督耶稣的意义和微妙：除非他是神，否则他不能够拯救人类，人类没有拯救自己的能力；除非他是人，否则他就不应该赎罪，因为神是无罪的。因此，只有耶稣这样的神人统一体，才具有拯救人类的资格。

千年王国与末日审判。在千禧年到来时，基督会重新降临人间，那时将是世界大同，天下太平。凡是虔诚信仰上帝和耶稣的，都将得救，升到天国，获得永生；不信的人则被惩罚，进入地狱。没有一个人能够逃脱这一审判。

《新约》倡导一种普遍的爱。这种爱是超越人伦的，不是建筑在血缘关系基础上，而是以信仰为纽带。要爱上帝胜于爱自己的父母；不仅要爱你的邻人，还要爱你的仇敌。这种爱也不只是精神上的，而且还是物质上的，假如有人要你的外衣，你要连内衣也给他。这种普遍的爱体现在忍耐之中：假如有人打你的左脸，你连右脸也让他打。最初的基督教组织实行的是一种财产共有制度，体现的就是这种普遍的爱。

《新约》对于人类的欲望，尤其是性欲，采取了一种极其仇视的态度。虽然它提倡一夫一妻制，但认为有性欲的生活不是最高级的生活，最高级的生活应当是无欲的。甚至连欲念也受到谴责，说只要见了女人动了意念的，就是与她犯奸淫了。这些观念后来发展为禁欲主义，使中世纪的人经受着污浊的欲望与纯洁的理性之间矛盾的煎熬，给人们造成了极大的痛苦。

人的欲望确实是痛苦的根源，但若是要消除它，则会导致新的痛苦，因为人是不能没有欲望的，要是没有了欲望，人就如同石头，形如槁木，失去了生命的活力。对于欲

望，还是应当采取伦理的态度，即限制，而不是宗教的态度——根绝。

## 通向天国的道路

——奥古斯丁《上帝之城》

没有人能够按他的希望去生活，除非他是幸福的；也没有人是幸福的，除非他是公义的。

——奥古斯丁

奥古斯丁（354—430）为什么要写《上帝之城》这本书呢？直接动因是：公元410年哥特人攻陷了作为罗马帝国首都和基督教圣地的罗马城，许多人把罗马的陷落归咎于罗马人信仰基督教而不信传统的民族之神，才导致了如此恶果，乘机反对基督教。作为基督教的坚定信徒，奥古斯丁坚决捍卫基督教的正义性，于是写了这本书，用来证明，虽然罗马城陷落了，但上帝之城永恒。在这本书中，他系统地阐述了其历史观，讨论了人类社会的起源和历史发展过程、人类的结局、上帝之城与世俗之城的由来及其相互关系，并且回答了人们对于基督教基本教义的种种疑问，阐释了《圣经》中有关的问题。它在基督教思想史上具有里程碑式的意义，奠定了基督教哲学的基础，甚至有人说，西方的基督教神学是对奥古斯丁的一系列注脚。

上帝之城与世俗之城，不是地理上和空间上的，而是信仰意义上的，它们存在于同一个时空内，却有着完全不同的甚至是相反的性质。

从时间上来看，上帝之城存在于世俗王国之前和之后，即天使之城和未来的天国。世俗之城的产生是由于人类的祖先亚当和夏娃的堕落，是由于他们违背了上帝的意志，偷吃了智慧之果。由于这一原罪，他们的后代世代都必须进行赎罪，虔诚地信仰上帝，才能够得到上帝的拯救，否则就永远陷于罪恶之中。而在这个世俗之城产生以前，上帝之城是毫无罪恶的，没有战争，没有纷争，人也是永生的，世俗之城里人的死亡是上帝对人抛弃上帝的罪行的惩罚。

两个城市是由不同的爱构成的：在世俗之城里，人们爱自己，以至于蔑视上帝，他们按照肉体的欲望而行事，为情欲所驱使，追求爱欲、名利，从而尔虞我诈；在上帝之城里，人们过的是一种精神的生活，爱他人，爱上帝，以至于蔑视自己，完全服从上帝的安排。

当然，完整的人是肉体与精神的统一，上帝之城的人并不是没有肉体的。他们与世俗之城的人的区别并不是是否具有肉体的区别，而是能否支配肉体 and 欲望的区别。世俗之城的人不能支配自己的肉体及其欲望，可以说是肉欲的奴隶，所过的是一种向下的、堕落的生活；而上帝之城的人则由于服从上帝而能够以精神来支配肉体，从而克服了肉体的欲望，过一种追求上帝的、向上的生活。

可见，这两种城市是相互冲突、相互对立的。与上帝为敌的人不可能得到幸福，幸福只能来自上帝，因为上帝就是真理，不按照上帝创造的方式生活，即不按照真理而生活，而按照人自己的方式生活，就是犯罪，以犯罪的方式生活是谬误的生活，不能得到幸福。

真正的幸福在今世是不能得到的，因为这个世界是一个被罪恶败坏了的世界，我们的肉身也是受到了罪恶败坏的身体，所以它会死亡，而幸福只能存在于永恒的世界里，即天国里。

人只有虔诚地信仰上帝，按照上帝的意志去行为，才能够得救，因为人没有力量拯救自己，因为他是**有罪的**，而且生活在世俗之城里，是**有限的存在**；只有上帝才具有无限的力量，他既是人的创造者，也就能够拯救人于罪恶，但前提是对他的信仰。在世俗之城中生活的人，只要信仰了上帝，远离欲望，爱他人和上帝，就能够得救。

人类的结局就是末日审判。那时，虔诚地信仰上帝的人将会进入天国，获得永生，而作恶的人则在天国的门外死去，不能获得第二次生命。这第二次生命是永生，人再也不会死亡，在天国里永享幸福。由于人是完整的，在天国里的再生就不只是精神意义上的，而是连同肉体一起复活，身体将与灵魂一起不朽。不过，那时人已经没有肉体的欲望，过着纯净的生活。在天国中，实现了永久和平，人们之间没有任何的争斗。在那里没有贫乏，只有充盈、安全和永久的幸福。

从上述的过程可见，世俗之城是人从上帝之城的堕落而产生的，同时又是向上帝之城的回归。世俗之城的意义在于它是人向上帝之城的过渡，以证明上帝之伟大，证明善可以战胜邪恶的必然性。

在今天看来，上述历史过程诚然只具有宗教意义，而不是历史的事实，其中也不免荒谬之处；但是，这些思想中所贯穿的那种对于人生意义的理解，是很有价值的。我们固然不一定相信上帝，因为我们不是为了上帝而活着，然而人确实应当过一种向上的生活，提升自己，使自己成为一个高尚的人、有尊严的人、自由的人；而不是自甘堕落、为非作歹、伤人害命——这样的人还不如牲畜，牲畜起码不会害人。像畜生那样活着，怎么能够称之为“人”呢？

## 上帝的惩罚与拯救

——奥古斯丁《忏悔录》

信仰，以便理解。

——奥古斯丁

在西方，“忏悔录”就是自传、回忆录，在回忆中包含着对于自己一生的反思和忏悔。奥古斯丁的这本《忏悔录》兼有这两种含义，尤其是后一种含义，他在回忆过去时向上帝表达了深深的忏悔。

奥古斯丁是北非人（现在的阿尔及利亚），原来并不信仰基督教，而且在年轻时行为放荡，品行不端，可是到了30多岁的时候，有一天突然发生了觉醒，皈依了基督教，后来成为基督教的思想大师。这本书以充满激情的文字，以虔诚的情感，历数了自己做过的种种恶事，向上帝表示了真诚的忏悔，并展示了自己走向上帝的皈依之路的必然性，他自己这样论证道：如果不是上帝的安排，我怎么会自愿地离开为欲望所统治的世俗世界走向上帝之城呢？

今天我们不会相信他的这个逻辑，但是读这本书可以使我们了解什么是虔诚的宗教情感；我们可以不赞成他的信仰，却不能不为他的真诚所感动，他提出的一些哲学问题也值得我们思考。

人应该提升自己，而不是满足于感性的欲望——如果是那样的话，就与猪狗没有区别了。那么应该怎样提升、向何处提升？通过信仰，向着上帝提升。人既有兽性，又有神性，他应该抛弃前者，而保留圣洁的神性。具体来说，就是不要沉溺于肉欲、物欲、权力欲，这些欲望是罪恶的根源。不过，人自己是不能战胜这些欲望的，他必须借助于上帝的拯救，因此必须虔诚地信仰上帝，才有可能摆脱罪恶。

那么，何为上帝呢？在奥古斯丁皈依基督教前，他一直追问上帝：你是什么？你在哪里？这些问题也是一般人所疑问的，因为没有人用肉眼看见过上帝，所以不能够太确信。下面是他断断续续探索的一些结果。

上帝无所不在，充塞于天地万物之中，统驭万物，但没有体积，因为体积是有限事物的属性，而上帝是无限的。上帝是至仁、至善、至美、至隐、至坚、至定，爱而不偏，这正是无限的特征，而任何有限事物总是局限于一隅，有所偏颇。人之所以要爱上帝、趋向于上帝，恰是由于他的有限性和局限性，即因为他是不完善的。

上帝自身不变而使一切变化，无新无故而使一切更新，因为假如他变化的话他就不是无限而是有限了，只有有限的东西才有变化。无限拥有一切，无须变化。

上帝创造一切，而不被创造，他是自有永有的。万物皆是“有”，因为它们来自上帝，但又不是“有”，因为它们不是自有永有的，而是被创造的，所以它们会消失。

上帝虽然创造万物、包含万物，却不与万物一起变化，所以是永恒的存在。因此他超越于一切时间之上，在时间之前创造了时间，他的岁月没有穷尽。

由奥古斯丁对上帝的这些论述可以看出，“上帝”并不神秘，其实质并不是宗教所理解的那样一个人格化的神，而是大自然自身无穷力量的化身。人们感受到了这种超乎想像的力量，却又无法理解它，于是就设想出了上帝。在今天看来，这就是奥古斯丁所说的上帝的实质。事实上，这个无限的世界，不可能是任何神能够创造的，除了是它自身创造自身，无法有别的解释。说它是神创造的，是不可思议的，我们还可以问：神是谁创造的？说世界是神创造的，其实并没有解决任何问题，因为这等于没有回答，这个说法的真实含义其实是：这个问题是无法解答的，正如说世界自身创造了自身、世界是从来就有的，也并不是对问题的回答一样。

同时，“上帝”不过是人类各种美好理想的化身，人把他所能够想像出来的最美的品德集合起来，赋予“上帝”这样一个想像出来的形象，于是他就没有任何的恶和丑。这样的形象只存在于人的观念中，在现实上是不可能存在的。

奥古斯丁接着讨论了“时间”，在这里几乎没有任何宗教气息，而是充满了好奇、机智和睿智。“那么时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”

时间被划分为过去、现在和将来，可是，过去和将来都是不存在的，过去已经消失，将来还未到来，现在则正在消逝；如果现在不消逝，那么它就不是时间，而是永恒，时间的本质就是消逝。那么，怎么能够说时间存在呢？

我们说时间有长短，可是，不存在的东西怎么有长短呢？只能说过去的时间曾经是长的，未来的时间将是长的。但是，对于这两种时间无法比较长短，因为它们现实中都不存在，不存在就没有长度。

现在是否有长短呢？我们以一百年作为现在的长度，说一百年是长的；可是这一百年不会同时存在，那么可以其中的一年作为现在，如果当前是其中的第一年，则其余九十九年属于将来，不论把哪一年作为现在，此前的都已属于过去，未来的则还没有成为现在。

那么我们以一年为现在，同样的道理，这一年也不可能同时存在，必定是一天一天存在。在任何一天中，已经过去的那些天属于过去，尚未到来的则属于未来。可是，就是这一天也不是同时存在的，必定是一个小时一个小时地存在。于是我们可把一小时作为现在的长度。

然而这一个小时也不是同时存在的，而是一分一秒地存在。这样，最后我们可以找



到一个不可再分的最短时间，把这个点叫作现在。可是这个点又在迅速地将来飞过去，没有瞬息的伸展，怎么会有长度呢？一旦有伸展则必定分出过去与将来。显而易见，“现在”没有任何长度。没有长度，怎么能够说它存在？

“我们度量时间时，时间从哪里来，经过哪里，往哪里去呢？从哪里来？来自将来。经过哪里？经过现在。往哪里去？只能走向过去。从尚未存在的将来出现，通过没有体积的现在，进入不再存在的过去。”时间的实质因此就是现在。过去与未来的事物存在于什么地方？只能存在于我们的记忆中，而这记忆一定是现在的记忆：过去事物的现在就是记忆；现在事物的现在就是直接感觉，将来事物的现在则是期望。因此，所谓时间的长度，不过是心灵中印象、注意与期望的长度。过去的事物不存在了，但在我们心中留下了印象，过去的时间长是对于过去的回忆长；现在的事物正在消逝，无法度量，但通过我们的注意而持续存在着，在注意中从将来走向过去；不是将来时间长，将来还未存在不能度量，而是对将来的期待长。

奥古斯丁对于时间的这些质疑和论述，展示了时间的根本特征，这就是它的变化本性，对于变化中的东西我们是无法把握，无法描述的，因为任何的把握和描述都是固定化的，都会使变化之物成为僵死的东西；同时也揭示了时间的心理学特征，或许，时间的种种性质不过是我们的心理感受。

## 上帝是神秘的

### ——伪狄奥尼修斯《神秘神学》

这一耶稣的奥秘永远隐晦，非任何词语或心智可描述出。对它应说者一直不可说；对它应理解者一直不可知。

——伪狄奥尼修斯

狄奥尼修斯是基督教的使徒，被认为是雅典的首任主教，生活于公元1世纪。《神秘神学》这本书大约公元5世纪才出现，但作者却署名狄奥尼修斯，因此这是作者托名而写的书，后人称作伪狄奥尼修斯。猜想他伪托名人的名字著书的原因，或许是为了使它能够得到流传。作者虽然是伪的，但书的内容却不伪，它所包含的深刻思想在思想史上产生了重大影响。

上帝是什么？怎样理解上帝？这是中世纪宗教和哲学研究的一个基本问题，是任何一个思想家都不能回避的。一般的做法是从肯定的角度去论证上帝的存在，论证的方式是“上帝是什么”；而《神秘神学》的作者却提出了一种相反的论证思路，从否定的角度去理解上帝，着力于证明上帝“不是什么”，从而开辟了一个理解上帝的新方向，这被称之为“否定神学”。

所谓神秘，其本意是“隐藏”，意思是上帝不可能呈现于经验之中，而是永远隐藏于一切有限之物的后面，因为他具有超越性，他超越于一切存在，也即一切有限事物之上。神秘神学就是要探寻上帝隐藏的秘密。这本书的真实作者隐藏在他人的名字之后，或许也暗示了这一思路。

上帝是无名的，或者说，上帝超出于一切名称之上。因为，上帝是无限者，是至善与至美，因而无法命名和言说。他存在，但与其他一切存在的存在方式不同，他是一切存在的原因，所以他超出一切存在。他是超出心灵的心灵，超出言说的言说，无法言说的言说。一句话，超出了我们的任何理解。也可以说，我们的任何理解都有可能是对上帝的误解。

上帝作为万物的原因必定超越万物，否则就不能成为万物的创造者。这就决定了：他既是无名的一由于他超越万物，又具有一切存在者的名字。于是可以看到，人们在谈到他的时候赋予他许多名称：自有永有者，光，生命，神，真理，善，美，智慧，众神之神，至圣者，永恒，存在，圣洁，他比天高，比时间古老，他是星星，是太阳，是火，是云，是露水，等等。他的确是这一切，但又不是它们中的任何一个具体事物；如果他是其中的任何一个或是所有这些具体事物的全体，他就不是上帝了。

上帝是万物的统一。他创造万物，这看起来是一种区分活动，实质上却仍然保持着绝对的统一。万物由于是从上帝而出，也就分有了上帝的存在，这就如同印章一样，无论印多少份，都是同一个图形。万物对于上帝的分有也是如此，每个事物都分有了上帝的整体性，或者说上帝是整个地存在于每个事物中。事物不会只分有上帝的一部分，如果是这样的话，那些没有分有上帝的部分就不是上帝创造的，这与上帝作为万物本原的性质是不相符的，从而上帝也就成为有限存在，而不是万物的创造者了。

需要注意的是，虽然一切事物都分有了完整的上帝，但这些事物与上帝本身有着本质的区别，它们是被造物，不具有创造的能力。

上帝所创造的事物之间也是有区别的，它们分属于不同的层次和等级，由低到高地排列着，形成了一个阶梯。这个阶梯便是上帝的启示，也是上帝存在的证明。所有被造物都是作为上帝所创造的世界的一个部分而存在的，它们在各自的梯级上完美地表达出了其本性，同时又趋向更高的等级。于是由阶梯的底部到阶梯的顶端，形成了一个指向，显示出了这样一个趋向：万物都向着它们的本原而存在，都力图回到上帝的怀抱。这也从一个方面表明了上帝在差异性中依然保持着万物的统一性，也即整体性。

作为一个信徒，应当沿着这个阶梯去体悟上帝的存在和启示，一直上升，最后达到

上帝。但是，上帝本身却存在于这个阶梯之外，因为虽然这个阶梯是上帝的启示，却不是上帝本身；因为万物都是可说的，而上帝不可说。因此，当我们到达天阶体系的最顶端的时候，只有沉默，在沉默中才可以体悟到上帝的存在。《圣经》云：“公什是上帝”是也。上帝的超越性是绝对的，若是从概念上说，他既不是整体也不是部分，既不是肯定也不是否定，既不是永恒也不是短暂，既不是有限也不是无限，既不是形式也不是内容，既不是一也不是多，既不是存在也不是非存在，既非可知也非不可知……总之，任何言词都不能描述上帝。越是接近天阶体系的顶端，就越感到语言力不从心。试图从语言角度去言说上帝是不可能的，而只能借助于沉默中的冥想。

可见，上帝虽然不可言说，甚至不可理解，但却是存在的，从某种意义上说又是可知的，我们知道他存在，也可以从他的创造物中了解他的性质。不过，我们只能从否定的角度去了解他，只能够说他不是我们看到和认识到的所有东西。伪狄奥尼修斯的这些论述，一方面表明了“上帝”概念的实质，它说明，上帝并不是通常所理解的一个有血有肉的神，如一个白胡子老头，而是无限的力量，人在这种力量面前感到渺小并且对它无法理解，于是就名之曰“上帝”；另一方面则揭示了无限与有限的关系，尤其揭示了无限的性质，而上帝就是这种性质的代名词。这些论述表明，无限是不可接近、不可描述的，可接近和可描述的不是无限。如果这样来理解上帝，上帝就不神秘了。伪狄奥尼修斯没有意识到这一点，而感到神秘莫解，故名之曰“上帝”。

## 上帝存在的证明

——托马斯·阿奎那《神学大全》

神学高于其他科学。

——托马斯·阿奎那

意大利哲学家托马斯·阿奎那（1225—1274）本来是一位王子，后来却放弃了世俗生活，投身于宗教，成为基督教的大哲学家。促使他完成这一转变的，是意大利阿西西的圣方济各（Francesco d'Assisi, 1181—1226）的事迹感动了他。圣方济各本来也是一个富人，但后来发生了觉醒，把所有财产散给穷人，以行善为自己终生的职业。阿奎那不顾家人的反对，从家里出走，到了巴黎，去学习哲学，寻求真理。在他看来，基督教的事业是高尚的事业，是为了全人类的幸福，而不仅仅是他一个家族的幸福。因此，

是值得为之献出一生的。

他的《神学大全》一书以问答的方式，全面阐述了基督教的理论，回答了人们的疑惑。尤其是对上帝存在的证明——这是基督教信仰能否成立的根本前提。

他指出，真理可以有两种形式，即哲学的真理和神学的真理。这两种真理是有区别的：哲学的真理需要诉诸于理性，但神学的真理却是超出理性之外的，是理性所不能理解和证明的。若是按照哲学理解，那么上帝的存在就是不可思议的；但上帝的存在是借助于启示，通过这些启示，依靠我们的信仰，就能够知道超出理智之理解力的上帝是存在的。因此，神学高于哲学，哲学只是神学的奴仆，因为哲学只能适用于可理解事物的范围，而不能达到终极——上帝。

上帝虽然是不能够借助于理性来证明的，但我们还是能够以理性为工具，超出理性的限制，达到对上帝存在的一定程度的证明。这些证明也许不合乎理性的逻辑，但合乎宗教的逻辑。关于上帝的存在，可以从五个方面来证明。

从运动方面来论证：事物都在运动，一个事物的运动是由于另一个事物的推动，另一个事物又由另一个事物推动，但不能把这个过程无限地推下去，因为这样就等于说没有找到最终的推动因。所以，最后必定在一个地方停止这一上溯过程，也即找到第一推动者，这个第一推动者就是上帝。第一推动者必然是存在的，否则这个世界就没有使它运动的推动者，而这是不可能的。

从动力因的性质进行论证：动力因是事物存在的原因，一个事物之所以存在是由于存在着推动它存在的原因，事物由于这个原因的推动而趋向于某种结果，这个结果已经包含在原因之中，没有原因也就没有结果。但是，如果这个世界没有最终的动力因，那么也就不会有后来的一切结果。这显然是不符合实际的，从我们这个世界中作为结果存在的万物就可以推论出必然存在着最终的动力因，作为这个世界存在的终极原因而存在着。这个最终的动力因，我们称之为上帝。

从可能性和必然性来论证：我们可以看到，事物都处于产生和消灭的过程之中，可以说它们既存在又不存在，没有一个事物是永远存在着的，这样，一切事物都会消失。可是，假如一切事物都是如此，则世界就不应当有任何事物存在，世界不可能从无中产生。所以，必须有某种存在，它自身就具有存在的必然性，同时又赋予其他事物以必然性。这就是上帝——他是世界万物存在的根据。

从事物存在的等级秩序发现上帝的存在：在现实世界中，事物之间在性质上存在着程度上的差异，有的完善些、尊贵些、真实些，有的在哪些方面要弱一些。由此形成了自然界和人类社会由低到高的等级系列。沿着这个等级向上攀登，一定能够找到一个最完善、最真实、最尊贵的存在，这就是上帝。

从世界秩序或目的因来证明：那些没有知识的人，甚至低级的生物，它们的活动都趋向于某种目的，以便达到最好的结果。这样的活动显然是有计划的，而不是盲目进行的。可是，一个无知者如果不是受到某种智慧的指挥，就不可能有这样的计划，他的行

为就会是无目的的。因此，一定有一个智慧者存在着，他使万物都趋向于自己的目的，这就是上帝。

显然，托马斯·阿奎那的这些论证借用了亚里士多德论证第一推动者时的推论方式。这些论证的缺陷，在于把对立着的两个方面割裂开了，从而把绝对的、无限的、必然的、终极的性质，都推给了上帝，这样，我们的世界就成为一个有限的存在，一个有限的存在是不可思议的，它没有存在的根据，于是只好到世界之外去寻求这个有限世界存在的原因。整个论证的逻辑是：世界存在的原因在世界之外。这恐怕更不可思议。

## 幸福来自愚蠢

——伊拉斯谟《愚神颂》

好运总是垂青那些迟钝的人，总是打击那些出头鸟，总是激励和安慰那些愚人，给他们所有的事业戴上花环。

——伊拉斯谟

幸福来自愚蠢？在我们这个崇尚知识的时代，可能难以接受这种观点。然而，仔细观察一下我们的生活，可以发现，荷兰思想家伊拉斯谟（1466—1536）所讲的这个道理确实存在。

这本书是他走访英国的好友托马斯·莫尔时，从莫尔这个名字触发灵感而写成的。他到伦敦以后就病了，闲来无事，便琢磨起好友的名字，莫尔这个最聪明的朋友，名字竟然几乎与“愚蠢”同音，于是脑海里出现了“愚蠢的人最聪明，而聪明的人最愚蠢”的想法，进而一发不可收拾，一个星期之内完成了这本诙谐有趣的书。该书借愚蠢女神之口，揭示了人类的种种虚伪，批判了理性的局限。理性的生活并不快乐，而只有放弃理性，才自由自在。世界上谁最快乐？首先是儿童。他们为什么快乐？因为他们无知，没有理性，才无忧无虑。一旦成人，有了理性，人就变得冷酷、忧郁、多虑，整天愁眉苦脸，失去了童年的热情奔放和风趣幽默，这样的生活怎么会是幸福的呢？其次是老年人，他们由于衰老而失去了成年的智慧，忘却了人生的种种烦恼，生活也就变得轻松快乐，而不知死之将至。而那些没有变愚蠢的老年人倒是悲惨的，他们头脑清醒，知道去日无多，每天生活于死亡的恐惧之中，惶惶不可终日。再一类快乐的人就是妇女，她们头脑简单，不像男人那么理性，所以她们比男人

要快乐，只要得到一点点奉承，或者得到些许的礼物，就会快乐得倒在男人的怀抱。这看起来是愚蠢的，实际却是快乐的。长寿者多为女性，或许是由于这个原因吧。

愚蠢意味着少一些智巧之心，多一些天真无邪。人做事若是处心积虑，自己劳神不说，能否成功也是个未知数。人生的经验所证明的真理是：懒人有懒福，得来全不费功夫。朝思暮想的事未必能够得到，得到了也不见得就是好事。人的命运并不是自己设计的，事实往往相反，常常事与愿违；如果是自己设计的话，那么就人人都随心所欲了。天真似乎是肤浅的，但少了智巧与狡猾，多了一份童心。

愚蠢因而也就意味着放下执著，任性而为。酒神为什么总是那么快活？就是因为他没有智慧，而只诉诸于感官，故而能够异想天开，疯疯癫癫，寻欢作乐，在这样的状态中，谁不会充满活力而永葆青春？一旦有了理性、智慧，人就拘谨，就爱面子，讲身份，虚伪也就出现了，他不得不抑制自己内在欲望的冲动，痛苦也就随之产生。

愚蠢更是婚姻成功的秘诀。如果不是由于女人的愚蠢，男人们怎么能够以美丽的言辞、小恩小惠，略施花招就把她们弄到了手？如果不是由于男人的愚蠢，女人那满嘴的口臭，怎么会变成甜蜜的芬芳，以至于狂吻不止？假如夫妻双方不是装聋作哑，对于对方的缺点视而不见，家庭就不可能稳定。在家庭里，一个过于聪明的人往往精打细算，斤斤计较，夫妻间的矛盾就容易产生，这是许多人离婚的原因；而糊里糊涂的人却过着平静的生活。“爱得愈真切，就会愚得越来越不可救药，但却会因此而越来越幸福。”

可以说，“整个世界的运行过程只不过是一场愚人扮演的永不停息的闹剧。在这里，所有的演员都是同样的愚蠢和疯狂。”人类要是没有虚荣、轻信、自大这些愚蠢的心理，就无法生活在世界上，也无法幸福。虚荣心使人们轻信别人的奉承，女人以为自己是世界上最美丽的，男人以为自己是世界上最聪明的。由于虚荣，人们便杜撰出种种观念，以为在手指上套一个金子做成的圈自己就高贵起来；由于轻信，美妙的谎言被听成了真理；由于自大，每个人都认为自己是世界上最好的人。

如果不是愚蠢和无知，怎么会有那么多人相信牧师的谎言，信仰基督教？如果不是愚蠢，哲学家们怎么会杜撰出那么多子虚乌有的体系，并自负地把普通人视若粪土？所有的理论、学说都不过是自欺欺人罢了。

总体来说，理性使人虚伪、矜持，甚至冷酷，妨碍了人们享受生活，因此，只有抛弃理性，生活才能够幸福。

恶果要仔细体味伊拉斯谟对于“愚蠢”的颂扬，所倡导的其实是一种率真的生活态度，以去除人们以理性和宗教的名义所导致的种种虚伪；是一种豁达大度的胸襟，以讽刺人们为了蝇头小利而大动干戈的狭小气量。后一种生活态度会导致无尽的烦恼，前一种生活态度则使人幸福，这类似于我们中国人说的难得糊涂、吃亏是福。难得糊涂，就是不要在意鸡毛蒜皮的小事；吃亏是福，不是说吃亏本身就是福，而是说吃点小亏可能会避免大的祸害，不是有许多人因为一点亏也不吃，而丧失了性命吗？

## 政治非道德论

——马基雅维里《君主论》

一个人，如果想在任何方面都做好事，  
结果就必定会悲叹于在很多方面做了坏事。

——马基雅维里

马基雅维里(1469—1527)是文艺复兴时期意大利佛罗伦萨思想家和政治家，是近代政治哲学的创始者。他的《君主论》所倡导的政治非道德论，被后世称为马基雅维里主义。通过对政治史的考察，他发现政治家们在关键的时刻常常抓不住本质，弄不清楚对于自己来说什么是最重要的，结果是抓了芝麻，丢了西瓜，以至于错失良机，犯下致命的错误。那么，对于政治家而言究竟什么东西是第一位的呢？只有两个字：权力。历史上凡是看清了这一点的人战无不胜，而那些没有把握住这一点的人则一败涂地。为什么权力是第一位的？因为在政治这个战场上，没有权力就没有一切，失去权力意味着失去一切，包括自己的生命。失去权力的人连像奴隶那样苟活的奢望都不能实现。

因此，一个认清了政治本质的人，一个真正的政治家，是不会为那些流行的观念所束缚的，他知道自己的一切行为只有一个核心，即权力，一切有碍于此的东西都在被清除之列，他决不会把任何其他东西——如道德、爱情、诚信、金钱等——置于权力之上，除了权力，其他一切都是工具，他唯一的目的就是权力，其他都是手段。一个君主不要惧怕被人谴责残暴，他必须善于运用罪恶。这当然不是说君主可以作恶多端，滥杀无辜，这不叫善于运用罪恶，而是滥用罪恶——如果这样运用罪恶，他倒霉的日子就不远了。所谓善于运用，就是当不运用罪恶不能解决问题的时候，那就要果断，不要心慈手软，不要担心招来罪恶的名声。道理很简单，既然不运用罪恶不能解决问题，那就运用得越早越好，该镇压就镇压，该杀人就杀人，否则贻误了时机，再想运用的时候就为时已晚，使自己陷入被动。历史所证明的是，那些不善于运用罪恶的人大多下场可悲，落了个不道德的名声；而善于运用罪恶的人却得到了人们的称赞，被奉为具有远见的英雄。

君主主要学会使用道德，即把道德当作工具。按照流行的观念，君主应当是各种道德的楷模，可实际上他是做不到的，他不可能只做好事而不做坏事；既然做不到，那就应当放手去做坏事——如果不做坏事就不能挽救国家于危亡，不能保住自己的权力，那就应当毫不犹豫地去做。君主在实际上也可以真的具备各种美德，但是他必须知道，当需要的时候他能够毫不迟疑地抛弃这些美德。君主主要记住，在加害于人的时候要一次完成，绝不拖延迟疑。如果不是这样，那么一方面会加重受害人的痛苦，另一方面人民会觉得你喜欢暴行。反之，假如一次完成了，暴行持续的时间比较短，问题一次就得到了解决，以后就不用这样的暴行了，人民很快就会忘记你的暴行，而且觉得你很仁慈，不得已才使用暴行。

但是在给人好处的时候则应当采取相反的策略：给人恩惠的时候要一点一点来。君主不要忘记，在政治上永远没有可靠的朋友，那些发誓愿意为你而死的人是因为需要他死的时机还没有到来，若是这个时机来了，他们中没有几个人会留下来。在政治上只有利益构成的链条，而靠利益维持的友谊是最不牢固的。所以给人恩惠不能慷慨，而是要让他永远得不到满足，这样才永远依赖你。

假如两者只能选择其一的话，那么君主与其慷慨，不如吝啬；与其仁慈，不如残暴；与其让人爱戴，不如让人惧怕。因为，冒犯一个为人所爱戴的仁慈的君主，比冒犯一个为人所惧怕的残暴的君主，是较少顾虑的。

君主还应当学会扮演两种角色：狐狸和狮子。扮演狮子是为了吓跑豺狼，君主必须为人所畏惧，使人不敢贸然侵犯；但仅有狮子的勇猛是不够的，在政治这块地盘上到处是陷阱，所以君主还必须有狐狸的狡猾，以防落入陷阱。把这两种艺术运用娴熟的人就可以既为人所畏，又为人所敬，被认为是英明的君主，为人所称道。

君主还应当牢牢记住：任何时候都不要失去人民的支持，人民是权力的基础，失去了基础，政治的楼阁就会倒塌。而要得到人民的支持并不困难，只要做到以下几条就可以了：首先，当贵族的利益与人民的利益相冲突时，君主应当果断地站在人民一边，对于贵族只要杀几个人就可以控制住，对于人民却不能这样做；其次，不要侵犯人民的妻女，这是老百姓最忌恨的事；最后，也是最重要的一条，就是不要摄取人民的财产，人们可以轻易忘记他们的父亲之死，却忘不了他们财产的丧失，为了保全财产，他们会倾其全力去抗争的。

君主为什么要这样做？这根源于人性是恶的。人性若是善的，就不会有任何罪恶，也就没有任何不道德的事出现，君主也就用不着作恶了。如果人性是善的，那就不会有违反诺言的问题，也就不存在是否守信用的问题。如果人性是恶的，那么别人就会对你不守信用，既然如此，你也就没有对他守信用的理由了。

马基雅维里的这些看法常为人所指责，但是该指责的不应当是马基雅维里，而应当是政客们，他们早在马基雅维里之前的数千年的政治史中运用了这些方法，马基雅维里不过是把他们熟练运用的方法揭示出来罢了。这一揭示，无论是对于政客还是对于普通人，



都是有益的。对于这一行业的人来说，应当认清权力是唯一目的，而不应当把金钱、美女当作目的，当这些东西对这一目的构成威胁时，应当毫不犹豫地予以抛弃，否则下场可悲。对于普通人而言，则不能这样行为，否则他将成为孤家寡人，没有人会与他们交往。作为一个普通人，应当清楚，那是这个独特行业的独特的职业道德。在美国，有个撒谎者协会，他们的章程规定，不要政治家，因为他们是职业撒谎家，他们这方面的技能远在一一般人之上，故而不能进入撒谎者协会。因此，明白了这个道理，我们就不应当拿着普通人的标准去衡量政客，正如不应当以政客的标准来衡量普通人一样。

## 公有制是正义的保证

——托马斯·莫尔《乌托邦》

任何地方私有制存在，所有的人凭现金价值衡量所有的事物，那么，一个国家就难以有正义和繁荣。

——托马斯·莫尔

《乌托邦》是一本替穷人说话的书，对于老百姓的苦难，字里行间充满了深深的同情；可是，这本书的作者却不是一个穷人，而是英国亨利八世时的大法官托马斯·莫尔（1478—1535），是仅次于国王的人物。后来因为不支持国王的宗教政策被处死。当时的英国上流社会对于穷人满怀着偏见，认为他们天生卑贱，道德水平低下，所以偷盗、抢劫，无所不做，故尔法律予以严惩，上述罪状皆判死刑。莫尔则指出，真正的罪犯不是穷人，而是富人。他们以国家的名义“合法地”抢走了穷人的财产，使穷人无法生活，如果不偷盗就难以维持生命，这都是富人们逼的。因此，真正应当受到惩罚的是富人而非穷人。

这些富人实际上是一伙“合法”的强盗。他们制定了法律，号称维护正义，事实上所维护的只是富人们的利益，法律和政权不过是富人维护自己利益的工具。这样的国家，不以人民的利益为利益，实质上就是一伙披着合法外衣的盗贼。这样的盗贼远比路上的强盗可怕，强盗可以抵抗，而以国家名义出现的盗贼却无法反抗。社会为什么如此不公正呢？归根到底是由于私有制的存在。在私有制中，人人都为自己最大限度地追求利益，而不顾他人。只要私有制存在，不管财富如何丰富，都只会被少数人所占有，公平也就难以实现。如果不彻底废除私有制，财产就不可能公正地得

到分配；只要私有制存在，人们就会重财富而轻德性。

那么，怎样才能克服私有制的这些缺陷呢？只有公有制才能够克服私有制的种种弊端，实现社会正义，因为公有制彻底消除了人的私有观念，并且从经济到制度，各个方面都为社会正义的实现提供了保证。

于是，他设想了一个实行公有制度的理想社会——

除了总督以外，所有官员实行选举制和任期制，每年选举一次。所有人都必须参加劳动，官员也不例外。凡重要事情都由公民大会讨论决定。

实行财产公有制和按需分配。所有产品存放在国家的仓库里，由国家统一分配。分配的原则是：各取所需。生活在私有制社会中的人可能会担心：实行这种分配制度，会不会有人多取多占？这用不着担心，在私有制社会中人们之所以有这种行为，是因为物质财富的匮乏，而在乌托邦中物质财富极大丰富，根本不用害怕因领取的物品过少而失去应得的供应，所以谁也不会领取过多的物品放在家里。商品由国家平均分配，因而在乌托邦中没有乞丐。

人们在公共食堂里用餐。听到喇叭号声，全体居民来到食堂用餐。晚餐时要放音乐，饭后喷洒香水。

国内取消了商品贸易，而只有商品的调剂，以补充有些地方的不足。存在着国际贸易，但目的不是利润，而是为了换取自己所缺少的货物，贸易的方式因此是以货易货。

取消了货币。既然实行上述制度，货币当然也就没有任何用处了。在乌托邦中，金钱、金银之类，不仅不是高贵的象征，相反，是可耻的标志。金子 and 银子被用来制作便盆和犯人的镣铐。他们难以理解，为什么羊皮披在羊身上并不高贵，而披在人身上就显得高贵了呢？羊皮毕竟是羊皮。如果羊皮高贵的话，那么羊不是比人更高贵吗？那些贵妇人们以穿羊皮为高贵，实在是愚蠢。身上带着金子制作的发光的链子就觉得高贵，可是天上不是还有更亮的太阳和星星吗？人们并没有觉得它们有什么高贵。这实在不可思议。在私有制社会中人们把金子看得比生命还重要，这不是本末倒置了吗？

在乌托邦中，人人平等，根本没有这些身份上的差异。他们无论男女，穿统一的服装，只是男女有别，已婚和未婚有别。

在乌托邦的婚姻制度中，严禁发生婚前性关系和通奸，凡通奸者终生不得再婚。诱奸未遂与实际奸污同罪。之所以如此，是因为这些行为不利于家庭的稳定和道德的淳化。由于这个原因，他们结婚时必须慎重，在婚前要彻底地了解对方，起码在外表上不能有不满意的地方。为了保证这一点，在选择配偶时双方必须裸体，以便检查是否有什么缺陷，当然要有人在场；如果不是这样，婚后才发现问题的话，就容易导致家庭的破裂。乌托邦人不明白，在其他国家里，人们在买一匹小马的时候，马已经是裸体了，还不放心，要掀开鞍子看一看是否有瑕疵，而在选择终身伴侣的时候却这么草率，仅凭露在外面的巴掌大的一块地方——脸面，就作出决定。

实行临终关怀制度和安乐死。乌托邦人照料病人，除了进行治疗、饮食供应周到以

外，还与他们谈心，进行精神上的安慰，以减轻其痛苦。假如其疾病无法治愈，则告诉他已经活过了期限，活着只是一种折磨，死了不过是结束痛苦，而不是断送了幸福，劝他们实行安乐死。不过，若病人不同意，则不能强制。

托马斯·莫尔的这些思想之所以是空想，不仅仅在于他没有提供其实现的途径，更重要的在于它的简单化。经过了近一百年公有制的实践，我们可以看到，社会正义的实现是复杂的，仅有公有制度是远远不够的，还需要其他各个方面的相关制度和因素的配合，如法律、习俗、人的素质、社会发展的水平、物质财富的丰富程度、分配制度的完善等。再者，公有制本身也是一个模糊的概念，公有制应当采取怎样的形式？公有的那些权力和财产由谁支配？是由国家来支配吗？可是，国家是由一个个的人构成的，怎样能够保证具有支配权的人不滥使用权力？不损公济私？这些都是托马斯·莫尔没有认真考虑的问题，也是需要我们认真研究和思考的。

## 自然的力量

——培根《新工具》

要命令自然就必须服从自然。

——弗兰西斯·培根

《新工具》这本书，是英国哲学家弗兰西斯·培根（1561—1624）批判经院哲学、倡导科学精神的著作。书名得自于亚里士多德的《工具论》，那是一本讨论逻辑规律和范畴的书，提出了逻辑学的三大定律：同一律、矛盾律和排中律。逻辑被认为是思维的工具，故名。培根为了表明自己所提出的思想也具有工具性的意义，而且与亚里士多德不同，所以加上了一个“新”字。

从内容上说，这里的“新”主要是相对于中世纪占主导地位的经院哲学而言的。经院哲学是基督教的官方哲学，以烦琐和脱离实际而著称。在培根看来，以经院哲学为代表的旧的思维方式，不仅不能产生力量，而且对人有害，因为它完全是一些空谈和想像，不可能产生实际的结果，遮盖了事物的真相，妨碍了人们对于真理的探求。概括地说，这种思维方式造成了四种假相：一是种族假象，人惯于以自己的感觉来衡量世界，整个人类都陷入这种虚假的幻相中，歪曲了事物的性质；二是洞穴假象，每个人都受个人成见的影响，用自己的偏见去看待事物，好像生活在一个狭小的洞穴里；三是市场假象，这是人们在交往中由于对语言的滥用而产生的幻象，人们制造出各种虚

假的概念，无益于对事物的认识；四是剧场假象，是指从各种哲学教条中及根据各种证明法则而产生的假象，人们制造出种种体系，作出各种证明，但都如同剧场里的戏剧，是根据各人的偏见编造出来的，并不是普遍的真理。

这些假象阻碍了人类对于科学的探索，是必须予以清除的。那么怎样才能克服这些偏见，清除科学道路上的障碍呢？

首先，要尊重自然、服从自然。所谓知识，就是对于自然的认识，探究自然现象产生的因果关系，也即规律。只有认识了规律才能够利用规律。若是对于自然毫无研究，那就不仅谈不到认识自然，更不可能控制自然。有了对自然的认识，才有支配自然的力量。

其次，要限制理智的力量。之所以产生那么多假象，是由于理智的力量过于强大，或者说，是由于我们太重视理智了，致使我们沉浸于各种各样的幻象之中。“决不能给理智加上翅膀，而毋宁给它挂上重的东西，使它不会跳跃和飞翔。”从而能够脚踏实地地研究问题，尽可能避免虚幻的想像。

再次，重视实践，突破纸上谈兵的经院哲学风气。只在学院里空谈，制造理论体系，不能够了解自然。发现真理的道路只有两条，一条是从感觉和特殊事物直接上升到普遍公理，然后把它们当作固定不变的原理加以运用；另一条就是从感觉和特殊事物引申出公理，然后逐渐上升，最后才达到普遍公理。以往运用的是前一种方法，而后一种方法前人没有运用过，现在要竭力提倡。只有这样，才有可能以宇宙自身的尺度来衡量宇宙，揭示事物的真相。

注重实践，就是要注重实验和归纳方法的运用。当然，这并不是说事事诉诸于经验——那是经验主义，这种做法也不能发现真理，因为真理是普遍的，而经验不具有普遍性。经验主义者好像蚂蚁，只管收集，而不加工；理性主义者如同蜘蛛，只从自己的肚子里制造蛛网。科学的研究方法应当是把理性与经验结合起来，就像蜜蜂那样，既采集材料，又进行加工，这样才可以使经验得到洗练，赋予以理性的坚实基础。

所谓归纳，就是在研究问题时，要把所有相关事例收集起来，根据一定的方法把其中的普遍因素提取出来。然后，再看看有无反例；一步一步提升到普遍公理，决不作没有实际依据的推断，于是方可以完成科学的任务——发现自然规律。

培根的思想既是那个时代已经开始发端的思想萌芽的总结，又是对它的发展。文艺复兴运动实际上也是一个突破概念化思维、回到感性世界的运动。表现在绘画上，就是人的肉体不再是回避的对象，相反，成为美的杰作；自然风景进入了画家的视野，宗教气息渐渐为自然的生气所取代。在科学上，出现了对于自然现象的观察和研究，哥白尼开始了对天体的研究，推翻了基督教的地球中心说。培根从哲学高度进行的概括和发挥，使这种内在的时代精神彰显出来，成为自觉的意识。

在中世纪，“自然”被认为是被动的和低级的，而培根的思想完全改变了这种看法，使人们开始重视自然，把自然规律当作是第一性的东西，也可以说，把上帝驱逐出了自然界。自此，西方近代科学得以快速发展，显示出了大自然的力量。

## 我思，故我在

——笛卡儿《谈谈方法》

反对的意见在两方面对于我都有益。一方面是我知道自己的错误。一方面是多数人看到的比一个人看到的更明白。

——笛卡儿

这个命题是法国哲学家笛卡儿（1596—1650）在其《谈谈方法》一书中提出来的，是哲学史上著名的命题。近年来国内的一些媒体常常套用这个命题，生出了一些新的说法，如“我说故我在”、“我唱故我在”、“我吃故我在”之类。这些用法与笛卡尔的原意驴唇不对马嘴。这个命题的本意是要确立独立思考的原则，即“我思”的原则，通过独立思考找到一个不可怀疑的基础或出发点，从这个角度出发来看待世界；而这个原则同时也就是理性原则。而国内媒体套用的那些说法所表达的意思似乎正好与之相悖。这个命题的首要环节是普遍怀疑。普遍怀疑的目的是为了得到一个不可怀疑的东西，以便作为推论的出发点。所以这种普遍怀疑与古希腊的怀疑主义是不同的。古希腊怀疑主义的基本态度是不作判断，而笛卡儿的怀疑是要最终找到一个不可怀疑的、清楚明白的基础。所谓普遍怀疑，一方面是对我们所接受的一切知识都要进行怀疑，因为我们从小接受的各种知识都是未经考察的，存在着很多问题。未经怀疑和考察的知识是不可靠的，不能作为推论的出发点。这些知识，虽然前人在获得它们的时候是经过他们独立思考的，但没有经过我们自己的独立思考，所以是无效的。一切都必须经过自己头脑的批判，也即经过理性的批判，确证无疑，才可以被接受。所以，无论是通过传闻得来的知识，还是通过教育得到的知识，都需要统统加以怀疑，从而把那些似是而非的知识怀疑掉。另一方面，对于我们自己也需要进行怀疑。因为，我们的感官经常是骗人的，感官以为真的东西未必就是真的。我们在睡梦中也可以有活动，如跑、跳之类，但其实身体却没有丝毫移动。那么，我们怎么能够确认现在的行为不是在做梦呢？我们身体的活动是否真实，也需要怀疑。对于我们的思想本身也同样需要怀疑，因为在梦里也会有思想活动，甚至在梦中也会考虑这是不是做梦。必须通过怀疑来确认现在的思维活动是否是真实的。

然而，在进行这些思维活动的时候，尽管被怀疑的对象是不确定的，但这些怀疑活动必定是以一个怀疑者的存在为前提的。可以确认，不管是在梦中，还是在现实中，也不管那些被怀疑的对象如何不真实，但在这些怀疑活动中必定存在着一个思想者，否则就不能进行这些怀疑活动。因此，由这些怀疑活动就可以确定一个无可怀疑的存在者——自我存在着。

还可以进一步对这个自我进行怀疑，却同样是怀疑不掉的：可以设想没有世界，设想没有我的身体，却无论如何也不能设想我是不存在的，因为我的存在是这一怀疑活动存在的前提。于是，通过普遍的怀疑，笛卡儿得到了一个牢固的实体——自我。自我的本性是思维，它与我们的身体完全不同，是不占据空间的，我们不能说思维存在于身体的哪个部位。这个自我是一切思维活动的出发点，是我们观察和认识世界的前提。笛卡儿又进一步推论出物质的存在：我分明感觉到在我之外有一种与我的性质完全不同的事物存在着，它的特性与自我正相反，是占据空间的，这就是物质。这一点是确凿无疑的。

那么，物质与心灵（自我）是一种什么关系呢？它们是平行关系，我们的身体与我们的心灵互不干涉，各行其道，因为它们是性质完全相异的两种存在，不可能发生相互作用。可是，为什么我们的身体和思维之间的关系是如此和谐有序呢？这需要第三个实体来解决，这就是上帝。笛卡儿是这样推论的：我分明感觉到我和外部的物质世界都是不完满的，因此一定有一个更加完满的东西存在着；那么这个“完满”的概念是从哪里来的呢？既然我自身是不完满的，从不完满的我之中就不可能产生出完满的概念；这个概念只能来自于我之外的一个更加完满的存在，这就是上帝。

物质与思维之间的和谐秩序是由上帝规定的，是心与物之间沟通的桥梁。上帝是世界与自我的创造者，上帝在创世时已经把世界的原理印在了我们心中，我们的心灵因此与肉体和世界是和谐的。笛卡儿的上帝，似乎是出于逻辑上的需要而产生的：我们不能解释的，就归之于上帝。

笛卡儿的“我思，故我在”这一命题，揭示了人的本质在于他的思想，没有思想便不能称之为“人”。也只有思想才能够给人带来尊严：没有思想，人就成为别人的奴隶——至少是思想的奴隶，为人所驱使，以他人的判断为判断。由此确立了一个理性主义时代的到来，一切都必须拿到理性法庭上予以审查，未经批判的统统不予接受。于是，近代以来，每个人都由于这种独立思考而成为一个孤立的“实体”，每个人都生活在自己的思想中，仿佛是一个个思想的原子。

由上述可见，“我思，故我在”这个命题所表达的意思，与我们媒体上流行的类似说法相去甚远，所谈论的问题性质完全不同。

除了媒体上的误解以外，还存在着一些学理上的误解。有人看到他的体系中有

“上帝”概念，就断言是唯心主义，从而予以否定。说它是唯心主义是不错的，但由此而否定之则是错的，因为，笛卡儿通过这个命题所确立的理性原则和独立思考的个体性原则，是近代的时代精神，它开启了一个启蒙的时代，送来了理性的光芒。仔细揣摩，可以发现，“上帝”在笛卡儿的体系中不过充当着一个必要的逻辑环节，理性的精神才是最根本的。

还有人指责说，他不是从物质世界推论出自我的存在，而是从心灵推论出自我的存在，因此是错误的。这种所谓的“批判”诚然有其道理，但并不全对，它只是论证自我存在的一个途径，而不是唯一途径。从物质世界的存在推论自我的存在，是一种宏大逻辑，它仅仅在宏观上成立，即一般地说，如果没有物质世界便不可能有自我。然而，从小的逻辑角度看，这一推论是不成立的；即使物质世界存在，自我也不一定存在，因为，物质世界的存在并不以自我的存在为前提。这就是说，物质世界与自我之间并不是一种逻辑上的必然的蕴涵关系，并不是只要物质世界存在了，自我就会存在。假如从物质世界的存在来推论出自我的存在，这两者之间就必须是一种全等关系，这一命题才能够成立，即只有物质世界和自我互为存在的前提，这一推论才成立。事实上，自我的存在是偶然的，即使物质世界存在，自我也不一定存在；我们怎么能够说，“因为世界存在，所以自我存在”呢？这是难以成立的。因此，证明自我存在的最确切的方法就是以自我来证明自我，即自证，也就是说，只有当自我存在了以后，我才能够证明我自己的存在，这个道理难道不是显而易见的吗？其实，即使物质世界的存在，也是在自我存在了以后我才知道的，假如没有自我的存在，就根本没有物质世界是否存在的问题。这样说来，物质世界的存在，虽然在时间上是先于自我的，但其证明却是后于自我的，即只有自我存在了以后才能够知道和证明外部的物质世界存在着。

哲学是讲道理的学问，不是扣帽子的学问。根本的问题在于把道理说清楚，而不在于给某种思想扣上帽子。哲学是要解决问题的，而扣帽子并不解决任何问题，在人家的思想上贴上某种“主义”的标签不仅解决不了问题，反而使问题变得模糊了。这或许就是为什么马克思声称自己并不是马克思主义者的缘由吧？一旦被冠以“主义”，就把本来复杂的思想简单化、教条化了，就如同把流动着的水装进了瓶子里，水就变成死水，从而也就失去了活力。

哲学是讲道理的学问，不是扣帽子的学问。根本的问题在于把道理说清楚，而不在于给某种思想扣上帽子。哲学是要解决问题的，而扣帽子并不解决任何问题，在人家的思想上贴上某种“主义”的标签不仅解决不了问题，反而使问题变得模糊了。这或许就是为什么马克思声称自己并不是马克思主义者的缘由吧？一旦被冠以“主义”，就把本来复杂的思想简单化、教条化了，就如同把流动着的水装进了瓶子里，水就变成死水，从而也就失去了活力。

哲学是讲道理的学问，不是扣帽子的学问。根本的问题在于把道理说清楚，而不在于给某种思想扣上帽子。哲学是要解决问题的，而扣帽子并不解决任何问题，在人家的思想上贴上某种“主义”的标签不仅解决不了问题，反而使问题变得模糊了。这或许就是为什么马克思声称自己并不是马克思主义者的缘由吧？一旦被冠以“主义”，就把本来复杂的思想简单化、教条化了，就如同把流动着的水装进了瓶子里，水就变成死水，从而也就失去了活力。



## 自由出自理性

——斯宾诺莎《伦理学》

人类最无力控制的莫过于他们的舌头，  
而最不能够做到的，莫过于节制他们的欲望。

——斯宾诺莎

斯宾诺莎(1632—1677)是荷兰哲学家。他献身于真理，终生未娶。他德性高尚，人格独立，视金钱如粪土，可以说是近代的苏格拉底。

《伦理学》这本书，所谈的内容很广泛，并不仅仅是伦理学：从宇宙的本原到物质与精神，以至于人的意志，囊括了人的整个世界。之所以取名“伦理学”，是因为在他看来人的自由与德性是人生最高的境界，是他体系的归宿，也理应是人生和宇宙的归宿。

宇宙的本原是实体，它是万物的共同来源。什么是实体呢？实体是自因。所谓自因，就是自己是自己存在的原因，它的存在不是以任何其他事物为根据的。实体因此就是终极存在，再往前就没有别的存在了。

这样的存在只能是唯一的，因为，如果有两个以上的实体的话，它们就会相互作用，一个为另一个所决定，也就不是自因了。唯一的并且是自因的东西必定是无限的，假如是有限的，那么在它之外就会有别的存在，它就会受到限制，以致不能是自因。无限的东西必定是永恒的；如果不是永恒的话，就是有限的了。无限的实体必然具有无限的属性。显然，按照实体的本性，一个实体不能为另一个实体所产生，如若为另一个实体所产生，它就不是自己存在的原因了，这与实体的本性不符；同理，实体是不可分的，如果可分的话，实体就不是唯一的，就会有許多，这与它的唯一性相悖。

这个实体可以称之为神。之所以称之为神，是因为它超出了我们的理解力。神(实体)是万物的推动因，一切事物都是由于神的推动而存在和运动的；而且神是绝对的第一因，是万物存在的最终原因。这个“神”与宗教上说的神不同，它与自然是同一的，是万物的内因，就存在于自然之中。

由上述可知，唯有神(实体)是自由的，在万物中只有神是自己决定自己的。而自然中的一切事物都是必然的存在，而不是偶然的，即它们都受神的支配，是为神所产生的，是派生物。



物质是神的一个属性，就此而言可以说神是一个有广延的东西。思想也是神的属性，从这个角度说，神是能思想的东西。

人的自由来自于理性，而理性来自对于神的认识。对于神的认识越是深刻，人就越有理性。在这种认识中，理性把一切事物看成是必然的，认识其必然的规律，可以说自由就是对必然性的认识。

同时，自由还意味着理性对情感的控制：人的本质是欲望，但人在欲望中是不自由的，因为他的意志会受制于欲望的对象；只有以理性约束人的欲望，才有自由可言。欲望（包括各种情感，如喜怒哀乐爱恨等）并不神秘，它们是自然现象的一部分，与其他自然现象一样，有着相同的规律，故而可以像认识自然现象那样认识欲望。理性越是能够控制欲望，人所获得的自由与幸福就越大。

人生的最高境界是与神的统一，在这种统一中，人与永恒的实体融为一体，从而超越了日常的世俗欲望，能够约束自己的情感，达到了自由的境界。这样的人是一个自由的人，自由的人能够完全按照理性而行为，绝不作非理性的事，也不作损人利己的事，避免了与世人的纷争，因为，他不会争夺人们所争夺的那些东西——名、利、感官享受，这些东西是人类一切争斗的根源；而是追求那永恒的真理，永恒的真理是取之不竭、用之不尽的，无论多少人去分享都不会有所减少，当你去分享的时候也不会有人嫉妒。所以只有在分享永恒真理的人们之间才会有真正永久的和平。

达到了这一境界的人可以说是圣人——神圣的人。这样的人具有极高的德性：他不惧死亡，“他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”他以自由为最高追求，不接受他人的施舍，以保持自由之品格；他绝对诚实正直，不欺骗人；他内心自由，但行动守法，遵守国家法律而生活。由于他是按照理性和精神而生活的人，所以具有强大的力量，能够控制自己的行为和情感，使之合乎理性。他不恨人，不怒人，不嫉妒人，不激怒人，不轻视人，更不自大狂妄。

这样的人是幸福的。他的幸福不是由于他能够克制情欲，而是因为他享有幸福，才能够克制情欲，也就是说，由于他享有对于永恒的认识，把握了或接近了神，而这种幸福是永恒的、无条件的，因而是自由的。这种幸福已经远远超越了对各种感性事物的欲求。因此，“幸福不是德性的报偿，而是德性自身。”拥有高贵的德性就是对一个人最高也是最好的报偿了，难道还有比拥有一个卑劣的灵魂更不幸的事吗？

斯宾诺莎的这种幸福观可以说是康德幸福观的先声。他们都把道德看作是无条件的，尤其不以感性的幸福为条件。这意味着，一个人之所以行善事，并不是为了那些外在的任何东西，如名、利、权等，也不应当为了这些东西——若是为了得到这些东西，那就是不道德的，因为这就把你所施与道德行为的对象当成了获取别的东西的工具，而没有把他看作一个有尊严的人。人是不能被看作工具的，只应当作目的。在善的行为中，行善者只是为了对方的“好”，此外再也不会有任何别的目的，这才可以称之为道德行为。这样的善人在道德行为中得到无上的幸福，这种幸福也是任何其他种类的幸福。

所不能比拟的。

如果比较一下我们即将谈论的莱布尼茨，就可以发现他们二者在本体论上的不同：斯宾诺莎是一元论，认为宇宙本原只有一个；而莱布尼茨则主张本原是多元的，无数单子构成了宇宙万物。二者也有相同之处，如他们都把世界看作一个必然的体系，只是必然性的来源不同，前者来自实体，后者则由上帝预定。

## 人的知识是从哪里来的

——洛克《人类理解论》

热爱真理的确实特征，是对任何一个命题的接受绝不超过其证据所显示的程度。

——洛克

知识的来源问题是近代哲学的主题：知识是来自后天经验还是先天具有的？经验知识可靠还是理性知识可靠？这是当时哲学家们所关注的中心问题。对于这些问题的不同回答，形成了两大哲学流派：经验论和唯理论，前者主要是英国的哲学，后者则主要是欧洲大陆哲学家们的主张。

英国哲学家洛克（1632—1704）在《人类理解论》中认为，人刚生下来的时候，其心灵犹如一张白纸，上面没有任何记号和痕迹，没有任何知识。他批判天赋观念论者的根据，指出，他们所认为的普遍同意，恰恰证明了相反的观点，而不能证明观念是天生就有的。如果观念是天赋的话，就不需要普遍同意，而应当是一切人都生来毫无异议的。一些普遍的公理，如数学定理，虽然具有很高的普遍性和抽象性，但是若没有任何感性的经验，就不可能抽象出这些公理。天赋论者说上帝的观念是人人天生就有的，洛克认为不然，无神论者就没有神的观念，儿童也没有，其他的一些民族也没有，可见上帝的观念是一定文化的产物。

那么人的知识来自什么地方呢？一般地说，一切知识都起源于经验。具体地说，有两个来源：其一是感觉，由于外部事物的刺激，我们获得了各种感觉，如酸、甜、苦、辣、白、黄、冷、热等，感官把这些性质传达到我们心中，形成了关于外部事物的观念；其二是反省，是指我们对于内部的心理活动进行思考时所产生的观念，如知觉、思想、怀疑、信仰、推论、认识等。所有观念都是从这两个渠道产生的。前者可以叫作外部经验，后者可称之为内部经验。

从观念的构成方式上来讲，观念可以分为两种，一种是简单观念，一种是复杂观念。简单观念是知识的基础，它们是不可再进行分解的观念，如白、黑、冷、热等，白就是白，并不包含其他颜色。简单观念是由被感知的对象刺激产生的，不是心灵随意制造的。另一种是复杂观念，它们是由几个简单观念组合而成的，如动物、学校等。复杂观念是心灵对简单观念任意组合的产物，是心灵主动造成的。

人关于事物的观念也有两种，一种叫作第一性的质，主要是指事物的形状、大小、数目、硬度等。这些性质是事物自身固有的，也就是客观的，不管什么样的事物，只要存在着，就一定会具有这些性质；说一个事物没有这些性质却还存在着，是荒谬的。例如，凡是事物就一定有大小，即占据一定的空间，若是没有大小，则不存在。所以，这类性质不依赖于我们对它们的认识和感受而存在，对于任何人也都是是一样的。另一种叫作第二性的质，是指颜色、味道、声音、气味等。这些性质虽然与外部事物有关，却不是独立存在的，即：离开了我们的感觉器官，这些性质就不存在。颜色只是一些具有不同震动频率的光谱，没有眼睛去看的话，就无所谓颜色；声音仅仅是物体的振动，若没有耳朵去听，也就没有声音；味道亦然，假如没有舌头品尝，也就没有味道。

洛克关于两种性质的区分，同样是为了说明知识的来源。它表明，我们关于第一性质的知识来自客观事物，而关于第二性质的知识则与我们自身的感知方式和认识方式有关，它们更多地受我们主观因素的影响。

洛克对于知识来源问题的考察，比较符合我们的经验感受。一个小孩，生下来以后如果不能够接受人类的训练和知识，就不能成为一个正常的人，大家熟知的狼孩的例子就证明了这一点，她与狼生活在一起所学会的是狼的生活方式。这表明了后天经验对于人的形成的作用和意义。

但是，仅有后天的经验是不够的，后天经验之所以能够起作用，还要取决于一些先天条件，这些条件不是从经验中产生的。一个人生下来除了具备正常的生理条件外，最主要的是先天的认知能力，这种能力是通过遗传得到的。任何一个正常的人来到这个世界上就已经从父母那里获得了人的认知能力，只是刚开始时还潜在着，只有经过后天经验的激发才能够显现出来。

这意味着，从一般意义上讲，认知能力是天赋的，它没有任何内容，知识的内容、观念是由后天经验提供的——仅仅从这个意义上说，洛克关于人的心灵是一张白纸的说法才是成立的。

这也表明，先天认知能力与后天经验都是不能独立存在的，它们两者只有相互结合才能够形成知识。若没有经验，先天认知能力就不能显现；若没有先天认知能力，经验就无法形成，只有具备了经验的能力才能够形成经验。

洛克关于两种性质的学说揭示了第二性质的主观性特征。我们所谓的世界并不是纯粹客观的，也不是纯粹主观的。如眼睛，没有光就不可能有眼睛，许多生活于地下洞穴里的动物由于长期没有光照，因而没有眼睛——这是眼睛产生的客观性方面；反之，如

果没有眼睛，即使有光也看不到，因而可以说没有眼睛就没有光。色盲所看到的红色与大多数人不一样，我们不能说谁的更真实，相对于各自的眼睛来说，他们所看到的都是真实的。因此，一般地说，世界或事物的性质，取决于世界和事物与认知者的相互关系及认知者自身的性质。蜜蜂看到的世界与我们的不同，而蝴蝶看到的又与蜜蜂不一样。

## 预定的和谐

——莱布尼茨《单子论》

这些环绕着我们的物体给予我们的印象，那是包含着无穷的，以及每一件事物与宇宙中所有其余事物之间的这种联系。甚至于可以说，由于这些微知觉的结果，现在孕育着未来，并且满载着过去，一切都在协同并发。

——莱布尼茨

莱布尼茨（1646—1716）是德国第一个具有世界意义的哲学家，自他以后，经过康德，德国哲学家便层出不穷，德国哲学成为世界哲学的主要构成部分。

他的单子论是一种有机论的哲学，这在近代西方哲学中是少见的。近代西方哲学中占主流的是机械论的世界观，这种世界观的典型说法是法国哲学家拉·梅特里提出的著名命题——“人是机器”。莱布尼茨的单子论所反对的是原子论，这是机械世界观的主要根据。

那么什么是单子呢？单子是构成世界的最后单位，即它们是不可分的，是分割的最后界限。不可分的原因在于它们不占据空间。万物均由这些单子构成：就这一点而言单子与原子是类似的，原子也是构成世界的最后单位。但不同的是，单子不是纯粹的物质，相反，每个单子都具有感觉或灵魂。单子具有不同的等级，最低级的单子只具有很模糊的知觉，而高级的单子却具有灵魂。整个宇宙就是由不同等级的单子所构成的一个体系。

这样看来，宇宙万物是有生命的，宇宙中到处都充满了生机。宇宙中没有任何荒芜的地方，只是看起来如此。这就像远处的池塘，我们看不到里边有任何生命，可是如果走近池塘，就会发现里边存在着各种生命。池塘里鱼和鱼之间的水中，树木上的枝丫里，看起来没有生命，但是实际上那里也存在着生命，只是由于十分微小，看不见罢

了。如果我们能够走进水里和树木的枝丫里，就可以发现那里也有一座充满植物的花园，有一座充满了鱼的池塘，而这花园的植物里和池塘的水中还有更小的花园和池塘……以至于无穷。

整个宇宙的存在就仿佛是一巨大的洪流，所有事物从这一洪流中产生，又消失于这一洪流之中。因此，在宇宙中没有真正的产生，也没有真正的消失。所谓事物的产生只意味着增大，即微小灵魂获得了一个现实的物体，由小变大，从洪流的底层上升到表层；事物的所谓消失，则与其产生的过程相反，意味着卷入了洪流底层，重新回到微观的世界。

莱布尼茨的上述观点回答了这样两个问题：事物是从哪里来的？又去了哪里？他的回答是：事物不能来自无，也不能归于无；有只能来自有，无不能生有。所有事物都来自微小的单子，它们的产生是单子由微而著的过程；而事物的消失则是由著而微的过程，重新回到了单子状态。

同时，每个单子又不是孤立的，一切单子和事物都处于全面的相互联系之中。由于每个单子都有感觉或灵魂，它们都反映着其他单子及其相互关系以至于全宇宙，每个单子、每个事物都是一面活的镜子，映现着全宇宙。这也就是说，每个单子都包含着宇宙全体；这个“全体”不仅是空间上的，也是时间上的，即每个单子中不仅包含着自己的全部过去与未来，也包含着宇宙的全部过去和未来。因此，那些能够观看全体的人，就能够从当前的事物中看到遥远的过去和将来。

可是，另一方面，单子又是完全封闭的，因为它不可分，没有任何外部的作用能够进入其中。那么，宇宙为何又如此的相互协调、如此有序呢？单子又如何能够反映其他事物以至于全宇宙呢？这是上帝预定的和谐。上帝在创造每个单子的时候，就已经把每个单子及其相互关系、它们全部的生命历程等都规定好了，所以这个世界表现出了完美的秩序。同样，这些单子也是上帝在一连串的神秘闪光中一次性地也即一劳永逸地创造出来的。在这里，莱布尼茨又以神学的方式回到了机械论：世界如果是这样被创造出来和预定了的，那么也就没有真正的发展了；世界的有机性只表现在被创造出来以后的展现历程中。

当然，这也不能全怪莱布尼茨，因为这个问题确实是难以回答的：所谓上帝的创造，我们不妨看作是“无法回答”的另一种说法。这个宇宙确如莱布尼茨所描述的那样，万物相互包含、相互映现，同时也确实存在着预定的和谐。一个事物之所以能够出现在这个世界上，它一定是已经以某种方式存在着了，否则便不可能产生，从虚无、没有中怎么能够产生有呢？从来没有的东西怎么会产生呢？

不仅如此，还有更不可思议的事情：我们身体的各个器官，所有的细胞及其相互关系，它们的功能，它们存活的时间、存在的历程，我们一生中要经历的生理过程，在什么时候出现什么生理现象，甚至出现什么样的观念，都是预定好的，不能有丝毫差错，若是出一点疏漏，就不能正常地生存，即使活下来也是畸形的。看看我们外部的大宇

宙，万物也都是井然有序。有所谓的物理常数，这些常数有丝毫变动，我们的宇宙就不会是这个样子，人类也就无法存在。所有这些都表明，和谐是预定的；如果不是预定的，世界将混乱不堪，因为若非预定的话，事物运动过程中还不知道要产生什么，产生的东西怎样安排也没有确定，怎么会不混乱呢？试想，我们的身体在形成的时候，各个器官的位置还没有预定好，将会怎样？那时人们将会长得千奇百怪，有的腿长在背上，有的头长在肚子上……可是事实上并不如此，我们所有的人都有相同的结构，各个器官乃至每个细胞都严丝合缝，一丝不苟。

这个世界的确是按照预定的秩序运行的。至于这个秩序是谁预定的，显然不是上帝，因为根本不可能有上帝这样的存在；我们只能说“不知道”，勉强地说，是大自然本身预定的。

## 人类的心头词典

### ——维科《新科学》

起源于互不相识的各民族之间的一致的观念必有一个共同的真理基础。

——维科

意大利哲学家维科（1668—1744）将自己的著作取名为《新科学》，表示与以往对于人类历史理解的不同。他那个时代，对于历史的理解还停留在宗教阶段，人类的历史为神所创造，而他的历史观具有世俗意味。这与他的前辈马基雅维里是一脉相承的，不同之处在于，他侧重于历史，而马基雅维里侧重于政治。

人性与历史的发展存在着普遍规律，这些规律是必然的、永恒的，为一切民族所遵守，因而也是普遍的。当然，它们是内在的，是各个民族不自觉地实行的。用现在的术语说，它们是整个民族和人类的集体无意识，是不假思索的判断。

人类对于事物的认识遵循两条规律：对于无知之物，总是以自己的想像为标准加以裁判；对于未知的事物，人类总是纳入到已知事物的范围之内进行理解。由此产生了历史上的种种谬误。例如，世界上每个民族都认为自己是“最古老的民族”，比其他民族更智慧，其他民族被称为蛮族或未开化民族。

所有民族的历史，在所有方面，都经历了三个发展阶段，例如，都经历了三个时代（神的时代、英雄时代、人的时代），三种语言（象形文字、象征语言、书写语言）。其

他还有三种自然本性、三种习俗、三种自然法、三种政府、三种法学、三种理性等。有三个阶段都是相互对应的，具有类似的特征。这三个阶段，不是前后相续的关系，而是同时存在的，只是它们的展现表现为前后不同的阶段，实际上在每个阶段中有一种占主导地位，其他并没有消失，依然在较低的层次上起作用。

人类最早的思维形态是诗性智慧，其总体特点是想像。因此，所有民族在原始阶段都产生了神话、传说，那都是诗性智慧的表现。诗性智慧不是靠理性，而是靠感觉。这种感觉主要来自强壮的身体，从中衍生出了旺盛的想像力，精灵、神灵等超自然的东西就是这种能力的产物。

这种原始思维善于虚构，特别生动，长于把握特殊的事物，把一切事物都看作是有灵魂的。所以原始人类的模仿能力特别强，但是他们的推理能力很差，几乎没有抽象思维。这与文明社会的人正相反，我们是以求真实为目标的，杜绝虚构。这就是为什么早期人类创造出那么多且复杂的神话体系的原因。

人类对于事物的认识，开始于自己的身体，对于世界的理解也是以身体上的器官和自己的主观感受来比拟的。表现在语言上，就是隐喻。例如，人们用“首”（头）来表示顶端或开始，壶有“嘴”，山有“脚”，针有“眼”，锯有“齿”，麦穗有“须”，果有“肉”，器物有“腹部”，矿藏有“脉”，等等。可以说，世界是按照人的结构建立起来的，观念世界是我们身体的延伸。

人类社会的发展过程中存在着重演的现象，这就是儿童与早期人类的相似性。儿童的思维与原始民族的思维是非常接近的，他们善于模仿，想像力强，认为自己的玩具有生命，几乎没有推理能力。这是儿童对于原始人类阶段诗性智慧形态的重演。也可以说，历史上各个民族的祖先都是人类的儿童，尚处于幼年阶段，儿童对应于人类祖先。

人类为什么会有这种普遍规律存在呢？古代的人类相互没有往来，尤其是那些相距遥远的民族，他们之间不可能产生相互影响，这就排除了后天因素的作用，而只能归结于先天的因素。这种先天的因素，维科叫作“心头词典”，它是与生俱来的，是所有民族共同具有的；同时，所有民族的心头词典都包含着共同的规律，即具有统一性。由于这个原因，不同民族之间才表现出了相同或相似的历史的、心灵的发展规律。

这个心头词典不是人类有意识地产生的，而是先于意识，所以也叫作“天意”，是自然的规定。它不受语言的限制，相反，是语言的内核。世界上有多少民族就有多少语言，却表达了同样的规律，因此心头词典是不同语言的根源，是各个民族共同的“意识”。不同民族的种种文化、行为、观念，都是对于这个共同意识——心头词典的解释和表现。

由于历史规律的先天性，历史的发展并不是按照个人的意志进行的。历史是人类自己创造出来的，但这只是一个总体的观点，并不意味着历史的实际结果是符合所有人期望的。每个人都有自己的目的，然而，他们的目的有时是相反的，那么就不可能都得以实现。历史的结果往往出乎个人意料，是不同人们之间相互影响的一个综合。

维科并没有对原始民族进行实地研究，他所得出的结论却与后来人类学的结论完全一致：近代以来的人类学研究表明，在那些非常遥远的不同民族之间，可以发现极其相似甚至完全一样的观念、行为，甚至一些具体的仪式也相同。

他关于心头词典的想法很有意思，我们今天可以很容易发现这一现象：把一个婴儿放在特定的语言环境中，他就能够学会特定的语言，这就说明，在人类后代的身体里，天生就具有一种共同的机制，能够识别人类的语言信息，从而能够学会任何一种语言，并理解相应的文化，它超越语言，能够识别所有语言。这就是维科所说的心头词典吧。

## 存在就是被感知

——贝克莱《人类知识原理》

闭上眼睛，就没有悬崖。

——贝克莱

什么是存在？人们通常认为存在就是在我们之外的客体，它们是独立的，不管我们是否认识它们，都独立存在着。但是英国哲学家乔治·贝克莱（1685—1753）持相反的主张：存在依赖于人的感知活动，离开了感知，就没有存在，因此，根本不存在离开我们的感知活动的事物。他是这样论证的——

人类知识的对象就是通过感官得来的各种观念，如冷、热、软、硬等。这些观念有赖于我们的触觉、嗅觉、味觉，离开了这些感官就不可能有相应的感觉，没有了这些感觉，也就没有什么事物存在。我们认识的目标就是各种各样的感觉印象。

因此，所谓事物，不过是各种感觉、观念的集合。我们看到了圆形和颜色，尝到了甜的味道，就把它们组合起来，叫作“苹果”。一切事物都是这样组合起来的。

那么，我们感知到的是不是事物本身呢？不是，我们感知到的永远是感觉或观念本身，因为，第一，感觉、观念是不能离开我们的心灵而存在的，这就意味着我们所感知到的所谓的事物只能存在于心中，而存在于心中的只能是观念。第二，观念只能与观念相似，也就是说，观念只能认识观念，我们的心灵只能在各种观念之间建立起联系，因为它们是相似的，而不能在不相似的东西之间建立起联系。观念之外的东西是与观念不相似的，说观念与一种跟它不相似的东西相似是自相矛盾的。所以，观念不能证明在观念以外的存在。第三，凡是存在的东西一定是实际上能够被我们所感知的，哪怕是天上的星星也是如此，即由于能够被感知才存在着。不能被感知就不能说存在着，说一种不



能够被感知的东西存在着，是讲不通的。当我离开了我的住处，还说它存在着，意思是说，当我回来的时候还能够感知到它的存在。

总之，我们只能感知到我们的感觉，感觉以外的东西是感知不到的。这就是我们所说的“存在”的实质：存在即感觉，存在即观念。就此而言，存在依赖于感觉而存在。

贝克莱以上述理论批判了流行的“物质”观念，因为“物质”是客观存在的主要标志，如果不揭示其虚妄，他的理论就难以成立。

洛克认为第一性的质（广延、形状、运动、静止、不可入性、数目等）具有客观性，有独立于感官之外的原型（客观存在），而第二性的质（颜色、滋味、声音等）则是主观的。贝克莱认为，连第一性的质也是主观的，因为，第二性的质不可能脱离第一性的质而存在，既然第二性的质是主观的，那么第一性的质也一定是主观的，有谁见过没有颜色的广延和形状呢？广延（大小）、运动和静止等是相对的，即相对于判断者而存在，离开了心灵的判断和感知，就无法说一个事物的大小。事物的数目难道不是人为的规定吗？同一个事物，不同的民族会用不同的尺度来衡量。事物本身没有所谓大小，也没有什么数目。从不同的角度，可以看到同一个事物具有不同的形状和大小，这就表明事物的形状和广延也是依赖于心灵而存在的。

可见，物质这个实体，不过是人们借助于推理推论出来的，无法从我们的感知活动中得到证明，因为我们所感知到的一切都是心灵的性质，都存在于心灵之内；既然“物质”的一切性质都存在于心灵之内，我们怎么能够设想它在心灵之外有独立的存在呢？有人可能会说，我可以设想一座花园存在着，而不必站在花园旁边感受它。但是，这一设想本身就是一种观念的构造活动，这不过是在心灵中构想出来的，是由心灵的感知活动产生的，它并没有证明心灵之外有物存在。

退一步说，即使心外有物存在，我们也无法知道，它与观念的性质完全不同，独立于心之外而存在，心灵怎么能够感知到呢？一旦心能够感知到，它就不是独立存在了；再者，假如心灵能够感知到，它就是观念了。

贝克莱的这些观点一般被称为主观唯心主义，它预示着休谟的不可知论，在这里已经有不可知论的萌芽了。

这种观点并非胡言乱语，虽然是一种唯心主义观点，却有着深刻的道理，它揭示了我们所谓的“客观世界”的主观性质。外部世界的存在，诚然是可以承认的，但是其性质却并不独立于我们的判断之外。我们所说的那些性质，就事物本身来说，则无法说其有，也无法说其无。如大小、上下、天地，如果没有人进行判断，事物本身就无所谓大小，宇宙中也没有上下；当我们说“天地”的时候，必定是以一个大地上的判断者为前提的，是大地上的那个人看到的景象，是它的命名活动的产物，没有人便没有“天”也没有“地”。事物本身不具有美丑的属性，美丑是判断者的感受。一块石头与一块金子，如果没有人去看见它，怎么会有贵与贱的分别呢？青草对于我们并不具有好吃的性质，但对于食草动物却是美餐。

可见，我们所谓的客观世界仍然是一个主观的世界，若是离开了判断者，这个客观世界也就不存在了，它的种种性质就会消失；即使我们承认独立于感官之外的事物是存在的，也无法断定它具有什么样的性质，或者说它根本不具有任何性质；一旦具有某种性质，就不是客观的了。

可见，贝克莱的意思，并不是说外部事物本身存在于我们心中，宇宙那么大，怎么能够存在得下？所以这不是空间和时间意义上的，而是性质意义上的，我们所赋予世界万物的性质，并不是完全客观的，而是对于它们的一种感受和认识。

## 只有权力能够制约权力

——孟德斯鸠《论法的精神》

一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不易的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。

——孟德斯鸠

自古以来，权力就如同野兽一样，总是与血腥和暴力联系在一起，几乎没有办法去束缚它。所以便有了同样古老的学问——政治学，来探讨权力的秘密。法国思想家孟德斯鸠（1689—1755年）在其《论法的精神》一书中进行了系统而深入的探讨，其中的思想成为现代政治制度的核心观念。

他所理解的法律是建筑在自然法基础之上的。自然法的含义接近于“自然法则”，是自然形成的，并非人为的。因此，万物都有法，都受自然法的约束。自然法有四条原则：和平、寻找食物、自然的爱慕和过社会生活的愿望。在自然法的前提下才是人为法，它是只适用于人类社会的法律。人为法必须以自然法为前提，不得违背自然法。人之所以需要法律，正如自然界需要法律一样，没有法律就没有秩序，也就没有正义可言。可以说兽有兽法，人有人法。

人为法中又可以分出三个部门：国际法、政治法和民法。孟德斯鸠主要考察了其中的政治法。政治法的核心问题是权力。所以他从各个方面研究了不同因素对于政治制度的影响，如法律、财富、宗教、人口、贸易、传统、风俗、习惯、气候、地理等因素，对于政治制度都会产生作用。他从这些研究中发现了法的精神。

那么什么是法的精神呢？有两条原则。

第一，“不强迫任何人去做法律所不强制他做的事，也不禁止任何人去做法律所许可的事。”也就是说，一切都应当完全以法律为准绳，在法律范围内，人的一切行为都是自由的，别人没有任何权力进行干预。这种法律的治理意味着除了法律以外，不应当再有别的凌驾于法律之上的任何规则 and 任何特权，如果有，哪怕只是一点点，则自由和平等就失去了保障。

法治还意味着法律只能约束人的行为，而不能约束人的思想。法律可以规定人应当怎样行为，却不能也不应当规定人怎样思想。假如思想可以犯罪，那么就没有任何自由可言，没有什么事情不可以是犯罪了，人也不可能再有任何尊严可言，就只能如同畜牲一样，任人驱使。所以言论不应当构成犯罪，言论要是构成犯罪，那么任何言论都可以成为犯罪的根据，因为言论不过是一些声音和符号，它们可以有多种解释，具有歧义性，因而都有可能被任意解释成犯罪。例如，我说“我要杀人”，可是并没有就此去拿刀子，那么就不应当因此把我看作杀人犯。

第二，“从事物的性质来说，要防止乱用权力，就必须以权力约束权力。”这是孟德斯鸠考察了人类的政治史以后得出的结论。他发现了人们使用权力的一条普遍规律，就是：凡是有权力的人几乎无不滥用权力，他们对权力的使用是无限制的，一直到遇到界限的时候才会停止，若是没有界限，他们会一直使用下去。

那么怎样才能制约人们对权力的这种滥用呢？有什么力量能够约束它？通常人们认为有两种途径：一是道德自觉，二是人民监督。这两种方法是很流行的，一般也被认为是很有有效的。但这种想法太天真了，不过是一种美好的愿望。从现实生活中可以发现，道德自觉在权力面前是何等苍白无力！当人们拥有权力，从而面临巨大利益的时候，他会变得忘乎所以，毫无顾忌，甚至忘却了生死，道德算得几何！权力往往会凌驾于道德之上，使人不要脸面。对于一个不要脸面的人，是没有什么力量能够约束他的。道德自觉隐含的逻辑前提是：人性是善的，而法治的前提是人性恶。事实表明，人性善的假定往往导致恶，而人性恶的假定却导致了善。至于人民监督，诚然是一个必要的措施，人民有权利监督自己的官员。但问题在于，对于官员的行为人民并不了解，而且那些违法的行为都是秘密的，人民无法监督；即使监督，也常常受到有权者的伤害和干预。人之所以要以权力约束权力，是因为除了权力以外，没有任何其他力量能够与之相抗衡。怎样用权力来制约权力呢？唯一的办法就是分权。权力之恶，根源于它被掌握在一个人或一个部门手中，没有限制。因此，相应的解决方案就是把同一种权力交由不同的机构或部门来掌握，任何一个机构都不具有完全的权力，从而各个部门之间构成一种相互制约的关系，也就是给它们设置一个界限，使其不能够无限制地使用下去。具体地说就是实行三权分立。

所谓三权，就是立法权、司法权和行政权。这三种权力应当分别由三个机构来掌握和行施，它们之间形成一种互相制约和监督的关系，这样就可以最大限度地避免专权和腐败的出现。任何一个机构若是掌握了其中的任何两种权力，自由就不存在了。

立法权必须掌握在人民手中，否则便无自由可言。因为，人民掌握立法权，意味着人民服从法律的时候是在服从自己的意志，而不是服从别人的意志，这正是自由的本意。而且立法机构还可以再分成两个部分，交由两个不同的立法机构行施，这就是上议院和下议院。之所以这样考虑，一方面是为了防止立法机构的权力过大，另一方面也是由于社会总是存在着不同的层次，有穷人和富人之分，如果立法权掌握在他们当中的一方手里，另一方就会吃亏，立法就对另一方不利。所以，他们各自的利益应当在立法机构里反映出来。上议院由贵族代表组成，下议院由平民代表构成。两院之间互相具有否决对方决议的权力，这样，当一方在制定法律的时候就必须要考虑到对方的利益，否则就不容易被通过。

人们或许对于这种思想有疑问：既然统治者总是既得利益者，那么其利益总体上就是一致的，他们怎么会相互监督和制约呢？不要忘记了，即使统治者也有不同的利益集团，这种利益之争会使他们产生相互的约束；同时，在一个法治的国家里，还有舆论自由和人民的制约，一切机构的权力最终来源于人民；再者，还有凌驾于一切机构之上的法律。因此，无论如何，权力分别由几个机构掌握，总比大权独揽要好。事实证明，重大的政治错误和腐败几乎都是由权力集中所导致的。

法治本身当然也不会那么完美，法律不可能保证绝对的公正，因为制定和执行法律的人多少都是既得利益者，执法时难免偏私。但法治总比人治和德治要好，因为毕竟还有个规矩，如果你觉得那个规矩不合理，就不要触犯它，于是你也就受到了法律的保护。不存在没有缺陷的制度，但法治是缺陷最少的制度。

## 人是机器

——拉·梅特里《人是机器》

人并不是用什么更贵重的料子捏出来的；自然只用了一种同样的面粉团子，它只是以不同的方式变化了这面粉团子的酵料而已。

——拉·梅特里

人是机器？法国医生、哲学家拉·梅特里（1709—1751）回答说：人是机器。这一命题意在说明，人是一种纯粹物质的存在，即使他的精神也是一种物质现象，根本不存在超出物质之外的心灵现象，心灵也不过是一架物质的机器而已。

人们都承认，动物也有感觉，它们的感觉与人类没有实质不同，如恐惧、快乐、痛苦、抚爱等。只是人类的感觉更精细一些。显然，人类的感觉与动物的感觉属于同一个系列。那么，它们是从哪里来的呢？只能来自于更低级的物质形态，这就是说，感觉是物质的根本属性。人们所说的那些没有感觉的低级物质，其感觉能力潜在着，还没有显现出来；动物与人的感觉是这种物质感觉能力的高级发展阶段。由此表明，精神并不是独立存在于物质之外的某种实体，而是物质的一种能力。

从心灵与身体的统一性也可以证明这一点。心灵的状态并不独立于身体，相反，它完全是以身体的状态为转移的。我们的种种情绪，如快乐或者痛苦，并不是心灵独立产生的，而是与身体的状态相关联的。睡眠，是由于随着血液循环减慢，一种恬静的感觉逐渐散布在整个机器上；反之，如果血液循环过快，则精神就兴奋得难以入眠。咖啡、酒这些物质，可以改变人的精神状态。整个身体都是由食料支撑的，若是不吃饭，眼睛便无神，心灵这架机器就会瘫痪。人的心灵还受到年龄的影响，随着年龄的增长，心灵的状态也随着变化，年轻的敏感而聪慧，年老的则迟钝，这是由于机体的变化导致的。这个民族愚钝，那个民族聪明，是什么原因？必定是由于他们生活的环境不同所导致，如地域、土壤、气候、食物等方面的不同。甚至人们的不同性格、不同的风俗习惯，也都是由于物质的原因引起的。

思想是大脑的功能，这一功能完全出于物质的原因，其本身也是物质的运动过程。身体的各种感觉，声音、图像、味道等通过人的感官传达到大脑里，大脑就形成了各种印象，思想就是对这些印象的综合结果。大脑就像小提琴琴弦的振动会产生声音一样产生思想。因此，心灵完全是一个没有意义的空洞的名词，因为它只是一种物质现象，而不是独立的存在。

总之，人与动物之间，甚至与物质之间，没有本质的区别。他比动物仅仅多了几个齿轮。人的一切活动都可以从物质的原因得到解释。人也不是什么神奇的东西，他不过是物质的一种独特的存在形态而已。所以，他根本不是神创造的，因为世界上并不存在神，没有任何非物质一类的存在。

拉·梅特里的这些论述固然有些粗糙，却道出了一个深刻的道理，这就是：人的精神本质上是一种物质现象，精神活动不过是一种物质活动。精神的神秘性，是由于它的独特性造成的，它与我们所见的任何其他物质现象都不同，致使人们觉得它是与物质完全不同的东西。一切现象都是物质现象——假如我们把这个世界称为物质世界的话。于是，我们思维，也就意味着是物质在思维；我们微笑，也就是物质在微笑；我们的痛苦，也就是物质的痛苦。物质会思维！尽管难以理解，却是事实。

不过，物质这架机器就不是我们一般看到的机器了，也就是说，不是人造的机器。“机器”不过是一个比喻而已，意思是说物质是有智慧的。人造机器远不能与物质机器相比，后者的智慧比前者不知要高妙多少。

## 习惯是人生的伟大指南

——休谟《人性论》

我们如果在手里拿起一本书来，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么我们就可以把它投在烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。

——休谟

大卫·休谟（1711—1776）是英国哲学家，他曾经做过驻法国大使馆的秘书，官至副国务大臣。终生未婚。《人性论》一书是他的代表作，于30岁之前已经写完，但是没有产生什么影响，后来才日渐为人所知。

休谟所说的人性，其含义比较宽泛，包含对人的认识和人的本质的考察在内，然后才涉及与人性比较切近的情感和道德领域。

休谟首先考察了人对于世界的认识的构成及其来源。人的认识就是知觉，知觉可以分为两种成分：一是印象，二是观念。印象是心灵中最初产生的各种感觉、情感和情绪；观念则是这些知觉的摹本——印象过后会在心灵中留下复本，这些复本就是观念。可见印象是观念的基础，是我们心灵世界的根本构成部分。我们的整个知识体系就是建立在印象及其相互关系之上的，一切知识都来自印象，也即来自经验。至于印象是怎样产生的，我们不知道，只能说它们是由不知道的原因所引起的。

上述基本思想是休谟整个思想体系的基础，他的整个世界观和人性论都是这一思想的应用和推论。

在我们的知识体系中，必然性和因果关系是最根本的原理，它们是一切知识的基础。可是，休谟认为，人们公认的必然性和因果观念是很值得怀疑的，也就是说，他不认为事物本身具有必然性和因果关系。

那么，必然性和因果关系的实质是什么？必然性不过是人的心灵由一个对象转移到它的经常的伴随物、由一个对象的存在推断另一个对象的存在的确定的倾向。这个倾向

是从印象中产生的：当一个对象的印象出现的时候，会伴随着另一个对象，一开始我们并不在意；但是当整个伴随物一再出现的时候，这种不断的重复就会在我们的心灵中建立起一种联系，当一个印象出现的时候我们就推断说，那个伴随物也一定会出现。这就是必然性的实质。由此可以知道，这种必然性并不是事物自身的性质，而只是我们心灵的性质，即只是在经验的多次重复中建立起来的印象之间的联系，至于它是否就是事物自身之间的联系，至少我们可以说：不知道。

所谓的因果关系，就是对这种必然性的描述。人们把时间上在前的事物称之为原因，把它的伴随物叫作结果。由于它们之间总是伴随出现，我们就说某个原因一定会产生某个结果。

但是，这种由经验产生的印象无论重复多少次，都不能证明事物之间具有这种必然性和因果关系，因为这种关系是由我们的印象产生的，只能说明两个印象之间的联系，至于事物自身之间是否具有因果关系，我们无法知道，我们不能超出自己的印象、经验去认识事物。再者，经验所能够证明的只是过去的东西，即只能证明过去经验的事物是这样的，而不能证明未来的事物也一定是这样的。这是因为，经验是有限的、个别的东西，不具有普遍性。例如，即使考察了一万只乌鸦是黑的，也不能由此推断第一万零一只乌鸦也是黑的；一架飞机过去从来没有出过事，不能因此就得出结论说，下一次飞行绝对不会出事。

所以，事物之间的因果关系只具有概然性，可能这样，也可能不这样，是没有定准的。

一切理性的证明都是苍白的，它们不能揭示事物之间的内在联系。即便是上帝，也不能通过理性的证明而得到证实。说到底，人们认为合乎逻辑的东西，不过是一种习惯，此外没有什么道理可言。

人们的道德和情感也是以感觉为依据的，与理性没有关系。善恶的标准是人们的感受，凡是使人感到快乐的就是善的，凡是使人痛苦的就是恶的。就此而言人性是自私的，人都追求自己的快乐，即善。

人性具有两条伟大的原则。一是同情。人性虽然是自私的，但还遵循同情的原则，一个人或事物如果能够增进他人的快乐，我们也会对其有好感，尽管对于自己没有任何利害关系。这就是为什么我们对于那些有益于公益事业的事情采取赞赏态度的原因，这表现出了某种利他性——当然，这种利他性并不是空洞的，依然是建立在痛苦与快乐的感受之上的，我们的同情是由于设想某种事物可以给他人造成快乐或痛苦的感受而产生的。二是比较。比较的方向与同情相反，当我们把他人的痛苦或快乐与自己进行比较时，如果他人感到痛苦，我们就感到快乐，因为我们没有处于他那种痛苦的状态；如果他人快乐，我们就痛苦，因为我们没有像他那样快乐。

休谟的这些观点在传统的理性世界观上打开了一个缺口，打破了以理性作为衡量一切标准的观念，它表明，理性也有其局限性，不是万能的。这直接影响了康德的思想，

并对现代西方哲学产生了巨大的影响。

休谟的思想给我们提供了两点启示，其一，并不存在什么客观真理。仔细想一想真理的含义，就可以发现这一点。真理是人的一种认识，而且一定是某些人或某个人的认识，因而一定带有这个人的局限。凡是认识，都是具体的个人从某个角度看到的东 西，而别的角度上的东西他看不到，其认识因此一定具有局限性。既然任何人都看不到事物的全体，那么人们对于事物的认识就不一定是事物自身的性质，顶多是一种近似。其二，人类的行为大多是出于习惯，而不是出于理性的思考。若是认真考察一下我们的行为，有多少是经过理性思考以后才发生的？那么可能很令人失望，多数行为都未经思考，讲不出什么道理。一种行为或事物一旦成了习惯，就获得了真理性，要改变它非常困难。例如，满洲人建立了清朝以后，汉人不愿意留辫子，可是等过了几百年以后，到了辛亥革命时，要割去这辫子却不容易了，这没有别的理由，就是人们已经习惯了。从这个意义上不妨说，习惯就是真理。

## 人类的不平等是怎样产生的

——卢梭《论人类不平等的起源和基础》

谁第一个把一块土地围起来并想到说：这是我的，而且找到了一些头脑十分简单的人居然相信他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。

——卢梭

卢梭(1712—1778)是法国思想家、法国大革命的思想先驱。他的著作渗透着对于社会不公的愤怒和诗性的浪漫气质。这或许是由于他本是一介平民，经历了人生的种种苦难，从社会最底层成长为一个伟大的思想家，对于人类的不平等有着切身的体会。他没有上过学，是通过勤奋的自学而掌握了必要的知识。他不仅是一个思想家，还是小说家、教育学家、音乐家和博物学家，我们今天用的数字记谱法就是他发明的，在他之前都是用五线谱记谱法。

生活在社会中的人们，恐怕都可以体会到社会不平等的存在。那么，这种不平等究竟是怎样产生的呢？在卢梭看来，人类社会初期并没有不平等现象，那是人类的黄金时代——如果说有不平等的话，也仅仅是生理上的不平等，如体力和智力上的差异，也就



是说，只有自然意义上的不平等，而不存在社会的不平等。原始的人们因此生活于一种和平、安逸而公平的状态中。

是什么原因打破了这种纯朴而宁静的原始状态呢？或者说，是什么原因打破了这种平等状态，使社会产生了不平等？主要有以下几个因素。一是人类无限发展的能力，这种能力使人不断地向前发展，追求完善。这是一切不幸的源泉，因为，这种自我完善化的能力使人们产生了贪得无厌之心，于是攀比、欺诈、谎言、谋杀等种种邪恶就出现了，人类开始了堕落的过程。二是经济的发展。主要是铁和谷物的出现，这两项技术极大地促进了农业的发展，从而产生了多余的物质财富，出现了少数人占有更多财富的可能性。三是私有之心和私有制的出现。随着前两个方面的发展，人的私有之心出现了，进而出现了巩固这种私有观念的私有制。于是，原始的平等便消失了，罪恶的历史开始了。

这就是不平等产生的原因。由此也可以看出，不平等的出现不是一下子产生的，而是经历了一个发展过程，主要有以下几个阶段。

首先是财富的不平等。开始时还没有政治上的不平等，人们只是觉察到了一个人占有两个人的财产的好处，结果出现了穷人和富人的分化，奴役和贫困也随之产生了，一部分人成为另一部分人的奴隶，另一部分人则成为他的同类的主人——不过他实际上拥有一个奴隶的灵魂，主人同样具有奴性。往昔的自由荡然无存。人变得吝啬、贪婪和邪恶。

然后产生了政治上的不平等。由于富人与穷人之间存在着严重的冲突，富人们为了保护他们的财产，试图建立国家。他们呼吁穷人结束冲突，订立契约，制定法律，建立至高无上的国家，以便保护弱者，约束强者。国家就这样诞生了。可是，这个契约完全是骗人的，国家的建立不仅没有给穷人带来福音，反而成为富人的臂膀、穷人的枷锁。当然，开始时官吏还是选举产生的，但到了后来权力就成了官吏们的私有财产，专制制度也就建立起来了。

最后是暴君统治下的不平等。这是不平等发展的顶点。这时，原来合法的权力转变为专制的暴力，暴君成为一切人的奴隶主。不过，在这里达到了另一种意义上的平等，即暴君面前人人平等，所有人都是暴君的奴隶，臣民以暴君的意志为自己的意志。但是，原来订立的建立政府的契约这时也就失效了，因为暴君破坏了原来的约定，没有遵守契约所允诺的内容，于是每个人就立即恢复了原来的自由，恢复了原来的天赋权利，因而有权推翻暴君的统治，以便重新建立契约国家，确立约定的平等。暴力曾经支持了暴君，现在暴力反过来推翻他，暴君是不能埋怨的，压迫者被压迫，否定者被否定，这是再合理不过的事情了。

不平等发展到极端就会走向反面，即自我否定，从而走向新的平等。这种新的平等不是回到原始的时代，而是建立在契约之上的真正平等，是通过全体公民的约定而建立起来的，在这个契约的社会中所有人都一律平等，主权归人民所有。

自由与平等，是人类美好的理想。但是，仅有美好的理想是不够的，后来的法国大革命表明，美好的理想也可以导致不美好的结局，自由理想也会产生专制的暴力。在我们看来，自由与平等，是不应该当成一种现实来追求的，永远不可能出现人人自由、人人平等的局面。因为，不同的人所理解的自由与平等是不同的，都是对自己有利的，因而对他人就可能不利；每个人所看到的都是自己比别人少了多少自由，而看不到自己已经比别人多了多少自由；一般是与比自己高的人讲平等，而不是与自己低的人讲平等。这样的平等实质上恰是不平等。既然大家所追求的平等本来意味着不平等，那么怎么可能实现所有人的平等呢？平等和自由，不过是一种道德态度和理想，也仅仅应当作为一种道德态度和理想；否则，如果把它们当作现实去追求，那就必定会把自由与平等的观念强加于他人，从而导致不自由和不平等。换句话说，它只是一种“应当”。

因此，卢梭关于原始的黄金时代的说法也就不应当看作是一种历史的事实，而是他对于理想状态的描述。采取这样一种态度对待平等和自由，我们的心态也许会平和一些，不至于因为没有得到这些而过于愤愤不平，因为那些东西是永远不可能得到的，即永远不可能成为现实；这个现实的世界，不自由、不平等才是正常的，若是一切人都真的平等了，那很可能就是卢梭所说的暴君面前的平等。

## 人民主权不可转让和代表

——卢梭《社会契约论》

放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的义务。对于一个放弃了一切的人，是无法加以任何补偿的。

——卢梭

人们为什么必须订立社会契约呢？是为了自由，是为了寻找一种人们在其中能够平等地结合起来的结合形式。这是社会契约要解决的根本问题。在这样的一个结合体中，每个结合者的人身和财富都得到保障，并且服从这个结合体并不失去自由，而是依然像从前一样自由，即服从这个整体就是服从自己。

怎样的结合才可以形成这样一个整体呢？只有在如下的条件中才能够达到，这就是：“每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体。”这就是社会契约的全部内容。为什么这样就可以保证所有人的平等呢？因为，在这个约定中，所有参与者的条件都是均等的，没有任何人有所保留，这是平等的前提性条件。假如不是全部转让，有的人是部分转让，有的人则全部转让，转让的条件已经不平等了，那就无法保证转让以后的平等。只有这样的全部转让，才能够使结合体尽可能地达到完美。由于所有人奉献出去的都是全部权利，而且转让的对象是全体而不是局部，大家没有身份上的不平等，所以就避免了因条件的不同而引起的纷争和攀比。假如有些人保留了某些权利，那就意味着这些人保留了对于自己的事情的裁判权，而公众则没有，这就会在公众与少数人之间产生纷争，因为它们没有共同的凌驾于两者之上的裁判者，共同体因此也就无法形成。

由于这一契约的绝对平等，所有参与者奉献出去的，与得到的同样多。每个人所转让的是全部的权利，同时又是转让给了全体，于是，转让者也就从全体那里得到了同样多的权利。例如，你放弃了杀人的权利，不杀全体中的任何一个，而其他入也是如此，你也因此不被全体中的任何一个所杀。

这个契约之所以能够保证平等，就因为它不是统治者与被统治者的约定——这样的约定永远不可能平等，而是同一身份上的平等。这个契约必须经过全体一致的同意，即使只有一个人不同意，也是无效的；同样，若是有一人不遵守，它就会失效。唯其如此，才可以称之为“公约”。

由于全部的权利是转让给全体，而不是某些人或某个人，所以我服从那个根据约定所设定的法律的时候就仍然是服从我自己的意志，而不是服从别人的意志，因为这个法律是经过我同意的，是根据我所参与的约定建立起来的。

当然，这个契约也有可能受到破坏，然而一旦受到破坏的时候，即当根据契约建立起来的政府违背了契约目的的时候，人民就有权收回他们交出去的那些天赋权利，就立刻获得了原来具有的天然自由，从而放弃原来的约定。人民也有权推翻违背他们意志的政府。

人们交出去的权利由谁来掌握和行施呢？自然要交给一个公共机构，这就是国家。这个机构的成员是经过全体公民投票选举产生的。在这样的国家中，法律和国家机构是以公共意志（公意）为基础的。公意构成主权，这个主权必须掌握在人民手中。所谓公意，既不是众意，也不是团体的意志，更不是个人的意志，而是全体经常的意志。众意是众人的意志，它是零散的，不构成一个有机整体；团体的意志只是一部分人的意志，不代表全体；个人意志更不是公意。由此可见，公共意志，并不意味着全体所有的意志，人的意志有些是非理性的，有些是不合理的，有些是变化的，这些都不能进入公意之中。公意只是那些比较稳定的和合理

的部分，而且是合乎大多数人的要求的部分。这样，在表达意志的时候就可以采取少数服从多数的原则了，多数人的原则所表达的就是经常的意志，可以说公意就在多数人这一边。这与前面说的契约的全体一致的同意并不矛盾，因为一个人只要生活在社会之中，就是默许了这一原则，即他只有承认公意的合法性并且服从公意才能够生活于其中。由公意构成的人民主权是不可分割的。因为主权所代表的是全体人民的意志，人的意志是统一的，不可能也不应该分为许多部分。若是分割，就意味着同一个意志在反对他自己，这是荒唐的。为了保持意志的统一性，国内不应当有党派的存在。人民主权也是不可转让的。立法权由全体人民的意志构成，因而它只能属于人民。人民为了自己的安全和自由曾经交出去了自己的一切权利，但是并没有交出自己的意志，任何人都不会放弃自己的意志，否则就无自由可言。换句话说，根据契约建立起来的国家是以保持人民的判断力即自由为前提的。人民既然拥有自己的意志，那么当契约遭到破坏的时候，人民就有权收回交出去的权力。人民主权也不能被代表，主权应由人民自己来行施。既然不可转让，那就不可代表，代表就是转让。每个人都有自己的意志，只有在保持这个意志的独立性的前提下人才是自由的。假如一个人的意志可以为另一个人所代表，那么就存在着另一个人把自己的意志强加于这个人的可能性，那个被代表的意志就会被曲解。所以只能实行直接的民主制。

卢梭讲的这些道理诚然没有错，但是实行起来可能有些困难。例如，不允许党派的存在，不分权，就容易走向专权。从技术上来看，孟德斯鸠的主张具有更强的现实性，更便于实行，从而为自由和平等提供了较为可行的保证。应当说，他们两个人的理论具有互补性。现代西方民主制度，基本上是对这两种学说的综合，汲取了它们各自的长处。

## 大理石可以吃吗？

——狄德罗《狄德罗哲学选集》

这种感受性，如果是物质的一种普遍的  
和基本的性质，石头就应当有感觉了。

——狄德罗

法国哲学家狄德罗（1713—1784）提出了这样的问题：石头有没有感觉，能不能

吃?回答是肯定的。他的这些思想收集在这本选集当中。该书集中了他主要的哲学著作。他的著作展示了他丰富的想像力、诗样的语言和洋溢的激情,更有天才的猜想。运动中运动是物质的本性,运动的动力来自物质自身。以往的多数哲学家,尤其是中世纪的哲学家,把物质看作是被动的东西,是没有生命力的。狄德罗主张,这是因为他们把物质抽象化了,变成了一个干巴巴的概念,抽掉了它本来具有的活生生的感性性质。实际上,现实的物质本身是充满活力的,它自身就具有运动的能力,无须外部事物的推动。

物质分子本身具有活动的能力,这是自然赋予它的,是其固有的性质。每种分子具有不同的活动方式和活动能力,它们存在的过程就是这种活力实现和展示自身的过程。同时,不同的分子之间也会发生相互作用。此外还有重力和引力活动。这些动力使物质永远处于活动过程之中,一切都在变化,一切都处于过渡之中,一切都在变得与现在不同,整个宇宙犹如一条永恒的河流,没有任何静止的地方。

物质是异质的,具有多样性,而不是同质的、单一的——这样的物质是抽象的产物。作为分子和原子的物质诚然具有某种永恒不变的性质,它们本身是不可分割的,每种元素只具有某种性质,物质的同质性仅仅在这个意义上才是成立的。至于物质总体,则是由无数种类的元素构成的,这些元素之间不具有同质性,它们具有各种各样的性质。无法想像,整个自然界是由一种物质构成的。纷纭复杂的世界一定是异质的物质相互作用的结果。物质世界的多样性,就是这些不同性质元素的结合或分离造成的,通过这些运动过程,展示出它们自身的性质。宇宙中普遍的运动就是从这里产生的。

那么,世界上的各种事物是怎样产生的?是从来就有的,还是物质自身创造出来的?狄德罗反对莱布尼茨的预成论观点,在这种观点看来,大象的所有后代已经存在于其祖先的精子中,预先已经具有了它们的构型。他反驳说,无法想像在一个精子里具有成形的大象,这个精子里的成形大象的精子里又有另一头成形的大象,以至于无穷。但是,他得出了与莱布尼茨本质上相同的有机论的观点,他主张:一切物质都具有感受性,能够感受事物之间的相互作用,因此也能够发展为高级的生命。从这个角度说,石头也具有感觉,大理石也可以吃。我们之所以感到这是不可理解的,觉得大理石不能吃,也没有感觉能力,是由于在这两者间省略掉了一个变化的过程。假如我们把大理石磨成粉末,将其混入泥土,然后在泥土里种上植物,植物吸收了大理石粉末,我们吃了这些植物,植物就变成了我们的血肉,于是从大理石到有血有肉的生命过渡也就完成了。不同的物质元素,只存在感受性程度的不同,有的感受性迟钝一些,有的则活跃一些。

这些异质的分子相互作用、相互联结,就从看似无组织的液体中诞生出了有组织的形式——生命。每个分子都有自己的形式,正如每个事物都有自己的形式。这些形式决定了它们的本质。因此,形式具有不可分性,一旦进行分割,生命或某种感受性就会消失。不存在半个脑袋或二分之一耳朵,即使有,也已经失去了生命,失去了其本来具

有的性质，就此而言，物质具有不可分性。小宇宙中不存在两个相似的分子，每个分子都具有独特的性质；同时，也没有任何一个分子在一个刹那与自己类似，它们时时刻刻处于变化之中。这就是说，物质不仅在性质上是异质的，而且在过程上也是异质的。整个宇宙就是一个巨大的洪流，一切都在运动着，有的在产生，有的在成长，有的在消逝。运动和变化的普遍性，是由于宇宙的整体性，也即一切事物之间的相互联系、相互作用和相互包含。这一性质使得宇宙中根本就没有个体存在，没有脱离宇宙整体的孤立个体，一切事物都互相渗透着，没有单纯的存在物，每种存在在一定程度上都包含着全体，或者说，一切动物都或多或少地是人，一切植物都或多或少地是动物，一切人也或多或少地是动物和植物，一切植物和动物也都或多或少地是石头……在自然中，根本不存在严格意义上的界限。所以，一切事物之间才能够相互过渡，宇宙永远处于过渡的过程之中。

在这里，狄德罗便与莱布尼茨殊途同归了：一个是从物质出发，另一个则从上帝出发，但最后都得出了宇宙万物普遍具有生命力和感受力的结论。由此可见，从不同的前提出发也可以得到相同的结论，而相同的前提其结论也不一定相同，两者之间并无绝对的逻辑必然性。如洛克、贝克莱和休谟都是从经验主义出发，但结论却相去甚远。这意味着，从什么地方出发并不那么重要，从唯心主义出发也可能会得出唯物主义结论，而唯物主义的前提也有可能导致唯心主义的后果。

## 我能知道什么？

——康德《纯粹理性批判》

理智的（先天）法则不是理智从自然界得来的，而是理智给自然界规定的。

——康德

或许大家并没有想过这个问题，但这的确是一个值得思考的问题：我究竟能够知道什么？因为，一般人总是觉得自己无所不知，无论谈什么，他都好像是权威。在德国哲学家康德（1724—1804）看来，实则不然，人的认识是有界限的。所以，人在进行认识活动之前首先必须考察认识的限度，不要超出这个限度去进行认识，否则不仅不能探知真理，反而只能导致谬误。

这个问题看似简单，实际上却异常艰难，康德沉思了12年的时间才予以解决。他除了上课以外，就是研究这个问题。每天下午3点，他都在哥尼斯堡他家附近的那条小道上准时出来散步，以便给他那热烈思考的头脑降温。这条道路后来被命名为哲学大道。谁能够说这不是一条通向真理宫殿的道路呢？

康德对于以往的哲学进行了彻底的清理，发现它们的一个普遍错误就是没有对人的认识本身进行考察，从而也就没有确定人类认识的界限及各种认识能力的界限，认识能力的越界必定会导致谬误。这是它们一切错误的总根源。这一错误尤以近代哲学为甚。

近代哲学以考察认识论问题为己任，但是，不管是唯理论还是经验论都没有对人类的认识能力进行考察，混淆了各种认识能力之间的界限。唯理论认为只有先天认识是可靠的，借助于推理能力就可以得到知识；而经验论认为一切知识来源于经验，人心中没有任何先天的知识。它们没有看到人类的认识是由这两者构成的，离开了任何一个方面都不可能形成人类的知识；同时它们都没有区分清楚这两种因素在人类认识中的意义、作用和功能，从而犯了以偏概全的错误，把真理性全部系于认识的一种因素。

经验诚然能够提供新的知识，但经验知识不具有必然性和普遍性，休谟的哲学已经在客观上揭示了经验的这一局限性。昨天下雨，是一个经验性的知识，只能通过经验才能够证实；但并不是所有的昨天都下雨，因而这个知识不具有普遍必然性。理性知识相反，具有普遍必然性，却不能增加新知识。例如，“等腰三角形是三角形”这个命题无需借助于经验就可以得到证明，它的主词本身就包含着所要判断的性质；也正是由于这一点，它不能提供新的知识。

真正的知识应该是这两者的结合，这样的命题康德称之为“先天综合判断”：唯理论的命题可以称之为先天判断，经验论的命题则名之为综合判断，两者结合的命题则是先天综合判断。这种判断所提供的知识既具有普遍必然性又能够增加新的知识。先天因素只提供认识的形式，后天经验则只提供认识的内容。

康德指出，先天因素与后天因素在认识系统中的作用和意义是不同的：经验只能提供感觉材料，而不能形成知识；感觉材料本身是杂乱的，要形成知识，还必须经过先天认识形式的整理，经过这一过程，感觉材料被整理进一定的结构和框架中，才成为知识。

同时，人的认识过程具有不同的阶段或层次，每个层次上的先天认识形式与所要综合的对象是不同的。

感性阶段，用来进行整理的先天形式是时间和空间，而整理的对象则是感性材料。感性材料是通过表象得到的各种质料，它们本身没有秩序，只有经过先天形式的整理，将其安排在一定的时空中，才成为感性知识。感性知识因此也就是关于事物时空秩序的知识，而时间和空间不是事物本身固有的属性；反之，是内在于人的心灵中的纯粹形式，或者说是用来整理感性材料的一种能力。更高的阶段是知性。这个阶段上的先天认识形式是范畴，它要整理的对象是感性知识，而不是感性材料。这样，知性知识与感性事物就隔着一层。范畴把感性知识提高到

更为普遍的程度。

康德之所以主张时空和范畴是先天的，是因为后天的感性材料本身不具有普遍必然性，因而这种普遍必然性就不可能来自经验；不是来自后天经验，就只能来自先天。

需要注意的是，尽管范畴具有更高的普遍性，但是它们只能适用于经验领域；如果超出经验来使用，就叫作超验。超出经验使用，就会出现幻象，即错误。这就是在认识的第三个阶段上出现的问题。

人类认识最高的阶段或能力是理性。理性是统一综合的能力，它的目标是把知性知识进行统一，把知性的规则统一到普遍的原理之下。可见，理性与感性材料和经验已经没有关系，而只涉及知性的规则，它离感性的对象更远了。

理性的对象存在于经验之外，理性的统一是不能够通过经验得到的，因为理性的目的是把无限的整体统一到最高的原理中。因此，理性的那些理念（对象）是通过推论得到的，而不是来自经验。理性的理念有三个：世界——物质世界的统一体；灵魂——精神世界的统一体；上帝——前两个世界的统一体。这种统一性永远不能在经验中得到证实。

理性的本性是矛盾，因为，当它对于无限整体进行统一时没有相应的工具，它所使用的是知性阶段的范畴，而这些范畴只适用于经验领域，即有限领域，以有限的工具不能把握无限的整体。于是就导致了理性的二律背反：理性在对无限整体进行统一时必然会遇到成对的命题，每对命题都是截然相反的，如世界是有限的与世界是无限的、世界上存在着自由与世界上的一切都是必然的。对于这些相互矛盾的命题，理性不能确定其真假，因为两个命题都可以得到证明，理性无法决定取舍。因此，对于无限整体，理性不能有确定的知识，换言之，是不可知的。

康德的上述思想已经包含着对“我能够知道什么”这个问题的回答。其一，无限整体是不可知的，我们不能有关于无限统一体的知识，因为一旦追求这些整体就会遇到不可克服的矛盾。那么，我能够知道的只能是有限的领域，即经验范围内的知识。其二，事物自身是不可知的，凡是我们所知道的都不是物自身。既然我们的认识不能超出经验，那么我们所能知道的领域就只能限定在表象范围内。所谓表象，就是事物作用于我们的感官时呈现于心灵中的东西，也可以称之为现象。由此可见现象不具有独立性，离开了主体和客体中的任何一方，它都不存在，它是两者相互作用的产物。现象的这一特点也表明了它既不是事物自身的性质，也不是主体（认识者）自身的性质。这样，我们从现象或表象中所知道的并不是物自身的性质，而是它们作用于感官时所产生的性质。上述对于人类认识能力的论述也表明，对象的规律或规则并不是事物自身固有的，而是我们的先天认识形式赋予对象的，从这个角度说，所谓规律是人类为自然界确立的法律，它们并不是世界自身固有的。所以说，物自身是不可知的，我们所知道的只是它们对于我们感官的作用。这些不可知的东西，康德称之为“自在之物”或“物自体”。



近代的唯理论和经验论的共同错误，就是没有区分清楚人类认识的不同层次和先后天因素之间的不同作用，把本来只能适用于经验领域的知性作了超验的使用。

对于康德的不可知论，人们颇有微词，但其所包含的道理却非常深刻。我们的认识对象存在不存在？当然是存在的。可是，这些对象真的具有我们所认识到的种种性质吗？离开了我们的感官，事物自身就没有什么颜色、大小、美丑、好坏等性质。味道只对那个品尝的特定的舌头才存在。这就意味着，所谓事物的性质，都是“对我们而存在的”。谈论离开了认识者的事物，是没有意义的，而且也是自相矛盾的：离开了认识者的事物，我们无法知道它们有什么性质，也无法谈论；凡是我们所认识的，就已经不是物本身了。因此，我们永远不可能知道物本身是什么。

## 我应该做什么？

——康德《实践理性批判》

道德必须以自由为前提，必须视自由为我们意志的属性。

——康德

我应该做什么？一句话：我应该做善事，而不做任何恶事；或者说，人应该是善的。为什么？因为善是人之为人的根本标志，善表明了人之高贵，善意味着人的自由。因此也可以说，善是人的本质。人为什么必须是善的？这没有任何理由，或者说，唯一的理由就是：因为你是一个“人”，作为一个人必须如此，除非你不愿意成为一个人或不是人。善就是人的规定，正如自由是人的规定一样。这就是人应该善的充足理由。假如再进一步追问，也只能说这是理性的要求，作为一个理性动物，必须是善的，大自然赋予人类以理性，不是要人行恶的，而是要人行善的。所以，我们对于动物和一些精神不健全的人的非理性行为都采取一种宽容态度；要是具有理性的人这样行为，我们就会加以指责，这是因为一个有理性的人是不应该如此的。可见，在人之所以为人这个前提条件下，善是无条件的。善来自于善良意志，也可以说，善良意志规定了善之所以为善，它是衡量善行的绝对标准。这样的善不以任何条件为前提。一般人所认为的那些善，如勇敢、毅力、财富、权力、荣誉等，如若它们是善的，就必须以善良意志为前提，否则就会是恶的：一个歹徒若是勇敢和有毅力，就会造成更大的危害；一个虚荣的人拥有财富和荣誉，便会招摇撞骗。对于这样的人来说，

最好不具有上述品德。可知善良意志是其他一切善的条件；意志若不善良，一切行为都不可能为善良的。

善良意志是不以任何其他事物为条件的。如果善是以其他事物为条件的，那么即使一个行为表面上是善的，其实质上也仍然不是善行。例如，商人可以做到童叟无欺，但这不能叫作善行，他之所以这样做，是为了他的利润，而不是为了这些人本身的“好”。

善良意志先天就是善的，与经验毫无关系。衡量一个行为是否是善的，并不取决于它的后果，而是取决于善良意志本身，即取决于意志所要达到的目的本身，即：只问用心，不问后果。一个人之所以做善事，不是为了得到善行的奖赏或荣誉，也不会考虑这一行为所隐藏的危险，而仅仅是出于善良意志：我作为一个人，应该这样做；此外，没有任何理由。如果一个人行善事思前想后，考虑前因后果，那么他的行为就不是善的，因为他是以其他事物为目的，而没有把善看作目的；而且这样的人也不可能去行善事。

之所以如此，是因为人是目的，而不是手段。人作为一种理性动物，其本身就具有无比的价值，本身就是目的。用任何东西去衡量这种理性动物的价值，都是对他的褻读。任何善良行为假如是善的，都必须是为了那个人的“好”；如果不是这样，而是把这种行为作为获取荣誉等的手段，那么就有人当成了获得利益的工具，也就把人降低到物的水平，从而也就贬低了人的价值。

因此，善是普遍的和必然的。既然善是无条件的，那么任何一件善事就必定对一切人都是善的，而不只是对一些人善的。同时，既然善出自理性，那么善就不是偶然的，而是必然的，因为人是有理性的，理性作为内在的本质规定了人的善良意志不因外部条件的变化而变化。

由此表明了人的意志是自由的。善行不是出于外部因素的逼迫，不以任何事物为前提条件，因而完全是由人的意志自身所决定的；善行的根据是意志自身，而不是任何其他东西。这种自身决定自身、自身以自身为根据的状态，就是自由。自由就是不服从于任何外部力量的约束，而自己决定自己。人既然具有这样一种独立自决的意志，那么人就是自由的，而这种自由正是来自理性，理性是自身决定自身的力量，这是人之所以自由的最终根据。

通常说，好人一生平安，意思是说，好人应当是幸福的。但是，按照康德的道德学说，这是不一定的，而且好人也不应当以一生的平安作为行善的依据——如果是这样，他就不是好人了，因为他没有把善当作目的。善良意志并不以幸福为前提，因为幸福是一种经验性的东西，不具有普遍性，一个人认为幸福的，对于另一个人未必也幸福，因此幸福的不一定是善的。从善良意志的角度说，善与幸福与否无关：一个人若是由于行善的后果会危害自己而不去行善，这样的人怎么能够说是一个善人呢？

好人一生平安，不过是人们的一种心愿罢了，在事实上好人却往往并不平安，他一旦得罪了恶人，常常为恶人所欺；即便不为恶人所欺，从外在的生活看，他远不如一般人的生活安逸，常常操心劳顿。我们在生活中经常可以看到，善良的人不一定幸福，而

幸福的人不一定善良。可见善良与幸福之间不具有因果关系。善良只是出自自己的良心（善良意志），而不是为了幸福；如果为了幸福才行善，谁还会在别人遇到危难的时候冒着生命的危险挺身而出呢？在这种情况下，一般来说不会有什么幸福的后果，连生命都有可能丢失，还有什么幸福可言？这从另一个角度证明了善的无条件性。

道德的行为就是出于“应该”，这是理性的绝对命令：你作为一个人，应该这样做！否则便不配为人。你按照理性的命令做了，不管后果如何，你就实现了意志的自由，表现出了人的高贵和尊严。常有人疑问，一个大学生救老农死了值不值？这种提问方式就是对于道德行为的亵渎，道德行为是无价的，任何东西都不能与之进行价值上的比较。而且，一个人的善行是出自他自己的善良意志，别人是没有权利过问的。做一个善人难道还需要理由吗？

## 美是什么？

——康德《判断力批判》

寻找一个能以一定概念提出美的普遍标准的鉴赏原则，是毫无结果的辛劳，因为所寻找的东西是不可能的，而且是自相矛盾的。

——康德

康德回答说：美是主观的。这当然不是说，审美活动可以脱离任何对象，完全凭空想像；而是说，虽然美是对于对象的一种评价，看起来美就是对象的属性，所以美一定是与对象有关的，但实质上美只是一种主观的评价，是对于对象的愉悦或不愉悦的评判。对象本身并不具有这种性质，美只能来自主观感受，一朵花本身怎么会有美与不美的感受呢？

因此，美不是逻辑的产物，也不是通过概念能够表现和传达的，而只能是主观感受。逻辑和概念涉及的是对象本身的知识，是客观的；而美完全不涉及这一点，与人对于事物的认识无关，审美判断不是逻辑判断，它无助于对事物的认识。

美只能在直观中产生，当我们面对一个美的事物的时候，无需理解、论证和推理就可以直接感受到美与不美；但是，假如一个人没有看到这个事物，你无论如何向他描述，他都不可能产生美的感受，而只能是概念性的想像。美是纯粹的、非功利的。美与快感有着本质的区别：快感似乎也可以带来愉悦，但是



快感与人的欲望有关，是为了实现某种实际的或实用的目的而发生的。美感不然，与任何实用目的无关，审美者不是因为一个对象有用才觉得它美，而纯粹是出于美的感受，他对于对象的利害全然淡漠，只是在那里欣赏。吃饭也可以产生快感，但那不是美，因为那只是为了满足饥饿的欲望；欣赏一朵花时的快感则是美的，它与任何欲求无关。这里体现了美与真和善的区别。善是被人所珍视和赞许的，即有一种客观的价值；真则是对于对象的客观性的把握。美与这两者无关，既不涉及感官方面的利害，也不涉及理性方面的利害。快感也适用于动物，美只适用于人类。美是普遍的和必然的。美虽然是由感受产生的，但美感不是来自感性经验，甚至可以说与任何经验无关，而纯粹是在与对象的观照中产生的。它是由我们的先天本质——理性规定的，因而具有普遍性。经验中的快感是个别的，与各种欲望、利害相关，一个人感到愉快的东西对于另一个人来说不一定也愉快。美感因与任何利害无关而具有普遍性和必然性：美感的发生诚然是个别的，是个别的人感受到美，但这种美却具有普遍性——凡是一个人觉得美的，他都可以设想其他一切人也会觉得美；如果他人觉得不美，就说他没有鉴赏力。

美的这种普遍性不是客观的，不是对象所具有的那种普遍性，而是主观领域的普遍性，美的判断对每个人都是有效的。

可见，美是自由的。美不以任何其他东西为前提，是无条件的。因此，我们在作出审美判断的时候，完全是自由的，是一种自由判断，没有任何条件，没有任何强制的力量可以决定我们的审美判断，命令我们作出美或不美的决断。

美是无目的的形式。美来自对象的形式，而不是对象的材料。这些形式越是无目的的（既没有对象自身的目的，也没有人为的目的），而又合乎令人愉悦这个目的，那么就越容易产生美感。单纯的色彩并不产生美，它们只有被赋予一定的形式才产生美；音响本身也是纯粹的材料，如果不纳入一定的形式中，那就成了噪声，不可能产生美感。越是有规则的东西越不能产生美感，因为合规则性的东西是僵硬的，如鸟鸣是美的，但人对有些鸟鸣的模仿却不美，我们对于这种模仿的赞叹是对着他的技巧，而不是他所模仿的声音。由此可以区分出两种美：自由美与附庸美。前者是无条件的、纯粹的、自由的。如对于花的欣赏，就属于自由美。后者是有条件的、不纯粹的，是为了某个目的而存在的美，故而不是自由的。如一匹马或一个建筑物的美，这种美是由它们应该是什么而规定的，即出于实用的目的。还可以从另外的角度划分美：柔美和崇高美。我们一般所说的美大多属于柔美范畴，在柔美之外还有一种崇高之美。这种美是由于对象在数量或体积上的庞大，或者无规则性而产生的。如广袤的星空、壁立千仞的悬崖、拍案的惊涛。在这些巨大的对象和超人的力量面前，人一开始感到自己的渺小，往往产生惊异、恐惧等感受，继而产生了一种征服的勇气和力量，从而产生了一种战胜对象的崇高的美感，体会到了人的伟大和

尊严，从而提升了人的价值。崇高美的产生有赖于个体的文化素养。一个无知的人在這些力量面前所产生的常常是恐惧，而不是勇气。而一个文化素养高的人却会产生征服这些对象的冲动，并且能够在這種情绪产生的过程中提高自己的道德境界。因此康德又说：美是道德的象征。美的确具有不可传达的性质，因为美不是抽象的，而是具体的直观和感受，我们无法感受到另一个人向我们描述的事物之美。美因此是不可说的，凡说出来的都只是概念，而概念不能产生美。这或许就是为什么迄今为止有那么多美学学说，却没有任何一种学说说出了美的原因。这些理论只能够描述美的一般特征、美的来源，却不能说明美是什么。这表明了美这种现象的复杂性、具体性和直观性。没有任何一个定义可以完全地揭示出美的根本特征，每个定义都只能说明某些美的现象，而不能说明美的一切现象；但是，当我们面对一个美的事物的时候，立刻就能够感到它的美。可知美的问题不是感官的问题，而是思维的问题；或者说，审美感官中没有问题，美的问题产生在思维和逻辑的领域。

## 自我设定一切

——费希特《全部知识学的基础》

一切实在都是想像力制造出来的。

——费希特

康德把世界划分为两个部分：一个可知的世界——现象界，一个不可知的世界——自在之物的王国。德国哲学家费希特（1762—1814）不满于康德的这种划分，他不能容忍一个分裂着的世界，试图把在康德那里对立着的两个部分统一起来。他进行统一的结果，是把世界统一进了自我之中：这个世界是由自我建立起来的。哲学是最高原理，它应当能够找到一个最终的本原，在此基础上把一切都统一到一个体系之中。这个最高原理因此是终极的原理，终极的东西是作为最后根据的东西，因而终极原理是不可证明的。这个最终的根据是一切存在的前提，是一切经验、意识等的来源。这个东西就是自我。为什么是自我呢？我们可以设想任何东西都不存在，但不能设想自我不存在，自我是排除了一切东西之后所剩下的唯一确实的存在。自我具有抽象能力，可以把世界上的一切都抽象掉，因而可以把整个世界都看作幻象；可是这个抽象者不能把自己抽象掉，

当进行这一抽象活动的时候，恰好是以自我的存在为前提的。由于这个自我的存在是真实的，从而就保证了世界的真实性。

这个自我与世界的统一过程不是一蹴而就的，而是经历了三个发展阶段。首先，自我设定自身。自我与自身是绝对同一的，这一点是毫无疑问的，任何一个正常的人都不会怀疑自己的存在。自我与自身的同一可以这样来表述：我是我。对于任何人来说，这都是一个已然存在的铁的事实，所以这个命题是不用证明、也无需证明的。这个自我是使一切意识和经验成为可能的东西。他与经验是不同的，经验千变万化，而自我不变。

这个自我就是世界的终极存在，我们不能再追问自我的起源，因为他的存在是以自身为根据的，我们从其他任何事物中都推论不出自我，自我可以从我的存在中直接推出，自我是自身证明自身的。套用笛卡儿的命题形式，可以说：我在，故我在。

其次，自我设定非我。自我并不是一个孤立的的存在，有自我存在，就有非我存在，而那个非我如同自我一样，也有独立的起源，或者说，在一定意义上，非我是不依赖于自我而存在的。这同样是一个铁的事实，无可怀疑：非我不是我，具有与我根本不同的性质，这一点任何人都是承认的，无需证明。

在这个阶段上，非我是作为自我的对立面、作为对象出现的，看上去是个异己的东西。

再次，自我设定自我与非我的统一。在这个阶段上，自我发现那个与自己对立的非我并不是一个外来的东西，而是由自我设定的：如果没有自我，那个非我也不能够作为对象而存在，由于自我的设定，非我才成为自我的对象。从这个意义上说，非我是由自我创造出来的。于是，在这个阶段上达到了自我与非我的统一。

这样，自我也就把所有领域统一在自我的阳光之下。

每个环节或阶段的意义是不同的：自我设定自身，是自我原始的同一，这种同一是没有差别的同一，类似于逻辑上的同语反复：我是我；自我设定非我，是为了限制自我，意味着差异性的出现；自我设定自我与非我的统一，是为了限制非我，在这个阶段上达到的统一是有差别的统一，由此表明，自我与非我是相互规定、相互限制的，所以双方并不是绝对的否定，而是互为存在的条件，是有条件的否定。

通过这一过程，自我把一切领域都统一在自身之内，同时又表明自我是可分的，可以区分为自我与非我，但非我也是在自我领域之内的。可以说，第三个命题是前两个命题的统一。

自我统一的结果是取消了自在之物，世界只剩下现象，而现象又是由自我设定的，因而可以说是自我的构成部分。

费希特的这种观点被称之为主观唯心主义。不管把费希特的观点称为什么主义，我们只看它有没有道理。费希特绝不是说，整个外部世界都存在于自我之内——这是无法想像的，无限的时空怎么能够存在于这个有限的空间里呢？也不是说在时间上先有自

我，然后才有外部的世界。他的意思是说：自我的存在只能由自我的存在来证明——我们诚然知道外部世界存在于自我之前，但是外部世界存在，不等于说自我一定存在，因为外部世界的存在不是以自我的存在为前提的，在世界与自我之间没有这样的逻辑关系。所谓外部世界存在于自我之前，是一个由果溯因的判断——是在自我存在了以后才得出的这个结论。自我的存在已经证明了自我的存在，也只能由自我的存在来证明，无需其他证明和附加条件，其他任何事物都不能够证明自我的存在。对象世界是由自我设定起来的，并不是说外部的物质客体是自我创造的，就如同上帝创造世界一样；而是说一个事物能够成为认识的对象并不取决于这个事物自身，而取决于认识者——自我。世界上有无数的事物，但并不能都进入我的认识，成为我的对象，它们能够成为认识对象取决于两个因素。其一，取决于我的选择。当我走在大街上时，会碰见许多人和物，它们都作用于我的感官，却不一定成为我的认识对象；能否成为认识对象，一般是由我决定的，我想认识时它们才是我的对象。其二，取决于我的认识能力。有些事物虽然存在着，却由于我的认识能力的限制而不能成为我的对象，如原子、中子和遥远的星系等，我由于没有工具和相应的知识，就无法认识它们，它们也就不能进入我的视野，不能成为我的认识对象。基因在地球上生物的时候就已经存在了，但在古代没有成为人的认识对象，只是到了现代，人们具备了认识它的能力以后它才进入了人类的视野。这些都说明，认识的对象是由认识者设定起来的。这种设定，不是时间意义上的，也不是实在物体上的，而是逻辑上的：自我是这些事物成为认识对象的逻辑前提，没有自我，任何事物都不可能成为所谓的“事物”，我们所谓的事物，一定是由人的理解和认识能力规定的，我们有什么样的认识能力，就能够认识什么样的事物，从而事物也就具有什么样的性质；存在于我们的理解能力之外的事物，我们是不能够知道的。

## 客观世界是没有意识的诗篇

——谢林《先验唯心论体系》

自然应该是可见的精神，精神应该是不可见的自然。

——谢林

德国哲学家谢林（1775—1854）不同意费希特的看法，主张本原应当是一种具有

超越性的东西，而不是主体和客体中的任何一方。从客体中不能产生出主体，从主体中也不能产生客体，它们是性质完全不同的两种存在。因此，只有超越于这两者之上的东西才可以作为本原。这个本原就是“绝对同一”。

绝对同一是指主体与客体尚未分化的状态，二者处于绝对同一中，还没有出现任何差别。由于这个原因，绝对同一是不可描述、不能言传的，只有有差别的东西才可以描述。不过，它是可知的。对于绝对同一的认知，不是借助于理性，而是通过理智的直观来达到的。这种原始的统一，感官是看不到的，只能在理智中加以直观。

绝对同一的发展经历了两个阶段。

第一个阶段是从自然到理智的发展，这就是自然演化的历史。这个过程是物质的精神化过程，因为这一过程是从无意识到有意识的发展历程，它的最终目标是发展出精神，也即主体，使自身成为有意识的、自觉的。

自然是精神发展的低级阶段，是还没有成熟的理智，或者说理智还处于无意识的、蒙昧的状态；但是，即使在自然阶段也已经透露出理智的光芒，自然界的合目的性不能不说是合乎理性的。由此表明，自然的发展过程不是向一个异己的东西的发展，它所结出的最终果实——理性，不是来自自然的外部，而是已经存在于自然之中，只是还没有显现出来。

自然发展出主体的目的在于达到自我意识。自然，只有通过理性才能够达到自我意识，通过理性，自然才第一次使自己成为客体，成为认识的对象，达到了自觉。可以说，在人的理性中，自然第一次从亿万年的沉睡中醒来了，从而发现了自己的存在。

这一过程表明，自然与理智（一般认为这是人才具有的）本来就是同一的；同时也表明，这一发展过程是自然向自身的回复，它在人的意识中回到了自身，在这里成为自觉的存在、有意识的存在。

这一过程是自然科学的研究对象。

第二个阶段是从意识到无意识的过程，这就是人的实践活动。这个过程与上一个过程相反，是从主体到客体、从精神到物质的过程，是精神的客观化。这是一个从理论到实践、从思想到现实的过程，在这个过程中，内在于人心灵中的观念性的东西外化为客观的可见的东西。这个过程的结果便是人造的世界，这些人工的产品本身是无意识的，但它们是意识的产物和意识的客观化。如桌子，开始时不过是木匠头脑中的观念，是精神性的，但经过实践活动以后，这个观念就变成了物质性的存在，成为现实的桌子。

这个阶段的最高环节是艺术。艺术作品是意识与无意识的统一，作品本身虽然是无意识的，但它又是对于意识的表达。艺术创造的过程是从意识到无意识——艺术作品开始于有意识的创造，终结于无意识的作品，是精神的物质化过程；艺术作品是主体与客体的统一。

在艺术作品中，绝对又回到了自身，回到了开端。因为它本来开始于没有意识的自然，然后达到意识，而在艺术作品中又回到了无意识的状态，即主体与客体同一的状



态。不过，这不是一种简单的回复，即不是回到了那个原始同一的状态，而是在更高阶段上的回复：在艺术作品中的同一，是包含着差别的同一，是有意识的同一，包含着全部演化历程的丰富性。

作为一个理论体系来讲，这种回复的意义在于：一个理论体系只有回到自己的出发点时才算完成了。发展的过程是为了回归，从而构成一个封闭的圆圈，只有这样的圆圈才是一个整体。这就如同一粒种子，只有长成大树，并结出新的种子，它的使命才算完成了，它才达到了目标，实现了“自我”。如果没有这种回复，那就是没有完成的，这样的体系也就不是一个有机整体，而只是一些杂乱无章的胡言乱语。

谢林阐发了深刻的矛盾思想：主体与客体，任何一方离开了另一方都不能单独存在，它们互相规定、互相排斥，但又相互依存，不能离开对方。每一方都力图消除对方，然而恰恰是由于对方的存在，它才成为自己所是的东西。所以这个对方是消除不掉的，消除活动本身就是对于对方和自身的规定活动，在这个活动中双方成为自己所是的东西。矛盾是每时每刻都存在的，旧的矛盾不断地被消除，新的矛盾又在每一个时刻产生，对立在每一时刻被消除，又在每一时刻被产生，这是一切运动的最终根源。在主体与客体双方的斗争过程中，各自都是片面的，只有在第三种活动——实践活动中才能够克服双方的局限，实践具有超越性，因为它既不是理论的，也不是实践的，也即它既是理论的又是实践的，这才能够超越各自的局限，超越已有的界限，实践活动因此是一种创造性的活动。

在这里，我们已经看到了黑格尔思想的一些萌芽，如矛盾的思想、体系的起点与终点统一的思想、自然与精神是同一个过程的思想等，只不过在谢林这里还是比较零散的，而到了黑格尔，便成为一个严密而庞大的体系。

谢林关于自然与精神的统一的思想，是很有趣味的。我们通常往往意识不到这种统一，而把自然看作是一个异己的、与我们截然不同的世界。其实，我们本来就是世界的一部分、一个阶段，正如世界本来是我们的一个构成部分一样。马克思也表达过类似的意思，他说自然是人的无机的身体。我们之所以感受不到两者的统一性，是因为在精神与自然之间有一个漫长的演化过程，只有这个过程才能够把两者联系起来，成为一体。而我们常常省略了这个过程，故而觉得不可理解。试想，多少亿年前，地球不过是一个无声的世界，难道不能说，我们的精神已经在那里沉睡了吗？一旦黎明来临，她就会醒来。

于是，我们看到了黑格尔思想的一些萌芽，如矛盾的思想、体系的起点与终点统一的思想、自然与精神是同一个过程的思想等，只不过在谢林这里还是比较零散的，而到了黑格尔，便成为一个严密而庞大的体系。

谢林关于自然与精神的统一的思想，是很有趣味的。我们通常往往意识不到这种统一，而把自然看作是一个异己的、与我们截然不同的世界。其实，我们本来就是世界的一部分、一个阶段，正如世界本来是我们的一个构成部分一样。马克思也表达过类似的意思，他说自然是人的无机的身体。我们之所以感受不到两者的统一性，是因为在精神与自然之间有一个漫长的演化过程，只有这个过程才能够把两者联系起来，成为一体。而我们常常省略了这个过程，故而觉得不可理解。试想，多少亿年前，地球不过是一个无声的世界，难道不能说，我们的精神已经在那里沉睡了吗？一旦黎明来临，她就会醒来。

## 精神的旅程

——黑格尔《精神现象学》

从整个灵魂王国的圣餐杯里，无限性给他翻涌起泡沫。

——席勒

德国哲学家黑格尔（1770—1831）是最深刻的思想家之一，正如恩格斯所说的，他几乎在每一个领域里都起了划时代的作用。他的著作以晦涩难懂著称。这种难懂，是由于思想的深度所致，而不是故弄玄虚，用晦涩的词汇来掩饰思想的贫乏。尽管在现代西方哲学中，黑格尔差不多一直是被批判的对象，但是，凡是他所涉及的领域都留下了难以磨灭的痕迹，是任何研究者都不能忽视的。有这种荣耀的思想家并不多见。他的著作确实难懂，不过只要仔细体会，肯下工夫，就会越读越有味道。

《精神现象学》是黑格尔的成名作，在1807年他37岁的时候出版，标志着他的思想基本成熟。《精神现象学》仿佛是他的思想体系的种子，后来的思想在这里已经有了萌芽。这本书几乎是在一年的时间里完成的，可以说是一气呵成。就行文和思想而言，是黑格尔著作中最活泼的，文字里涌动着青春的朝气和诗的热情，洋溢着探索的喜悦，有一种发现新大陆的感觉。这种风格是他后来成熟期的著作所缺少的。这就如同旅行，兴奋、喜悦、期待，都在旅程中；等真正达到了目的地，这种情绪便会消失。《精神现象学》也是一种旅行，不过是精神的旅行：一方面它是通向黑格尔体系的桥梁；另一方面它所描述的也是人类精神从幼稚到成熟、从感性到理性、从无意识到有意识的艰难曲折的旅程。

在这本书中，黑格尔在人类思想史上第一次把人的精神作为一个体系来看待，考察人类精神形成和发展的过程、它在历史上的各种形态及其相互关系，阐发了许多深刻的思想。

真理是一个过程，也是一个运动发展的过程。这就是说，真理既不是最后的结果，也不是最初的开端，而是存在于整个发展的过程中。这个过程是由许多环节构成的，每个环节都包含着一定的真理，具有局部的真理性，但还不是真理的全部，因而必须向更高的环节过渡，于是每个环节都是一种过渡，是向真理整体的过渡。真理就是由所有这些环节构成的整体。这与植物的生长过程一样，植物的“真理”（它的性质的全体）并

不存在于它的某个阶段和局部中，而是存在于它的全过程中。种子、芽、植株、叶子、花朵等，植物的全部性质就存在于它生长的整个过程中，其中的每个阶段和环节都只包含着局部的性质，生命是由全部过程构成的。一旦它停留在某个阶段，不再发展，就会死掉。因此，真理是一个过程，也就意味着真理是一个展现的过程。

由上述可知，真理也是一个否定的过程，推动真理和事物发展的就是否定原则。没有否定就没有运动，没有运动就没有生命。从局部来看，事物的不同阶段之间构成了一种否定关系，发展的过程呈现为一个高级阶段否定低级阶段的过程，由此推动了事物的发展。但是在发展的过程中这些对立的阶段或环节却统一为一个整体，或者说，只有在发展的过程中，对立的原则或事物才可以统一为一个整体，因为它们本来是一个统一的过程，不过是同一事物发展的不同阶段罢了。如上面所举的植物的例子，芽是对种子的否定，它们仿佛是对立的，但实质上芽是种子继续存在的形式，种子在芽中得到了完成，没有这种否定，它便不能实现自身。于是，在过程中那些对立的東西统一起来了。

所以否定不是绝对的，而是扬弃，即对以前的环节有所继承，是以前环节中潜在着的東西的显现。否定，一开始是一个量的积累过程，还没有明显的变化；随着量的变化的增加，达到一定程度以后，质的变化就突然发生了，如同初升的太阳一下子驱走了漫长的黑夜，真理的阳光照亮了大地。这时事物已经发生了质的飞跃，改变了以往的存在形态和性质。这种质变不是偶然发生的，而是已经蕴涵在以往逐渐的量变的累积过程中，每一个量里都已经包含着局部的质，故而量的变化才会导致质的变化发生。

真理是一个过程还意味着，真理的道路是曲折的，既不是一蹴而就的，也不是可以直接达到的。真理是一种间接存在，意思是说，真理不是直接呈现于意识面前的，而是要经过精神的活动，深入于事物与现象的背后，才能够把握。真理不是物质性存在，相反它是无形的，是隐含于有形的东西中的道理，这些道理只有独立思考的心灵方可把握。就这个角度说，真理是精神性的存在。

在认识真理的过程中精神充满了对于自身的误解。精神对于事物和世界的认识实际上就是对于其自身的认识，真理也就是精神自身认识自身、自身建立自身的过程，也即精神返回自身的过程。精神的本性就是否定。在这个过程中它不断地否定掉直接的东西，深入到间接的东西，把握事物的本质。但是，一开始精神以为自己所建立的对方是一个异己的东西，即外来的，不是属于其自身的，只是到了后来更高的认识阶段上才认识到了那个异己的东西不是外来的，而是自己建立起来的，即属于精神自身，对象本来不是对象，而是精神自己异化出去的另一种存在形式。于是，在最后的阶段上精神达到了自身与自身的统一，认识到在对方中其实就是在自身中，从而实现了精神的自由本质。正是精神的这种矛盾运动推动了精神的发展；这一矛盾运动过程也是真理自身揭示自身的过程。

精神就是这样，由最初的感性确定性开始了漫长的自我认识的复杂历程，主要经过了以下几个阶段：意识，自我意识，理性，精神，宗教，最后达到绝对知识。在绝对知

识中，精神返回到了自身，将自身的全部内容展现出来，认识到了历史上的种种精神形态及其外在的形式都不过是它自身的一个发展阶段和一种存在形态，从而达到了全体的统一。精神认识到在他者中就是在自身中，亦即实现了其自由的本质。这整个过程既是个体精神发展的历程，也是人类精神历史演化的过程。

作为个体精神来讲，它要达到这种绝对知识、获得否定能力，就必须继承人类精神已经获得的全部成果，即：个体精神要达到成熟的形态，就必须重新走过人类精神（普遍精神）所走过的道路，只有回到过去才能够到达现在。也就是说，个体精神重演了人类精神的演化史。儿童的思维形态与原始人的精神很接近，他们看待世界的方式是相同的。我们的教育过程就是人类认识史的缩影。如数学教科书就是数学史的缩影，物理学是物理学史的浓缩，开始的那些简单知识对应着人类较早期对于数和物理世界的认识。

不过，需要注意的是，我们回到过去是为了到达现在，如果停留在过去，我们的精神就不会成长。我们是以简略而迅速的方式重新走过普遍精神的道路，而无需按部就班地重复前人走过的道路。例如，学习浮体定律和万有引力定律，我们不用再像阿基米德那样泡到澡盆里，也不用像牛顿那样跑到苹果树下，等待着掉落的苹果，而只需现成地采摘他们通过艰苦思维而培育出来的精神果实就可以了。当个体精神走完这漫长的精神之路的时候，就像丰收女神一样收获了人类精神的全部果实。

这样的个体精神具有最为丰富和复杂的结构和内容，因为它包含着人类精神的全部成果。普遍精神所走过的那些阶段，在个体精神中虽然存在着，但是已经成为一片精神的阴影，降低为一个个简单的环节或形态，是更高级的精神的构成部分。当个体精神完成了这个重演过程的时候，它就成为一个独立的个体，具有了自主否定的能力，即具有了自由意志，成为一个“我”。

真理是一个过程这个命题，实质上是说真理是精神的存在形式。人们常常有一种误解，认为如果没有人，真理也是存在的。可以说，假如没有人，世界还是存在的，但是却不存在真理，因为世界本身无所谓真假，凡说到真假，一定是对于一个判断者才存在的，世界和事物本身不会进行判断，因而对它们而言也就不存在真理这样的问题。世界本身没有问题，一切问题都是思维的产物。

## 概念的辩证运动

——黑格尔《逻辑学》

在哲学历史上所表述的思维进展的过程，也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程。不过在哲学本身里，它是摆脱了那历史的外在性或偶然性，而纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程罢了。

——黑格尔

在一定意义上说，黑格尔哲学是对康德以来的德国古典哲学的概括和总结。他吸收了前辈思想中的精华，建立起了庞大的哲学体系，在这个体系中各种相互对立和矛盾的观点得到了统一与和解，前人的许多根本问题在这里也得到了独特的解答。

他的哲学体系由三个部分构成：《逻辑学》、《自然哲学》、《精神哲学》。真理的总体是各种规定的总和，黑格尔称之为绝对理念。绝对理念经历了三个发展阶段：逻辑阶段——纯粹本质的世界，自然阶段——绝对理念外化的世界，精神阶段——绝对理念回到自身的阶段。

黑格尔的《逻辑学》不是普通的逻辑学，即不是通常所说的形式逻辑，而是本质的逻辑，它所描述的是事物本质的辩证运动过程。他的逻辑学揭示的是纯粹本质的世界，在这里没有任何感性的东西，表现在哲学上便是纯粹的概念运动，因为只有概念才能够揭示事物的本质，而感官所揭示的只能是现象，就这个意义而言，概念与本质是统一的。因此，概念的辩证运动也就是事物本质的辩证运动。

《逻辑学》由三个部分构成，分别是存在论、本质论、概念论。黑格尔这样的安排是有深意的：我们的认识都是从感性的存在开始，然后逐渐深入事物的本质，最后达到感性存在与内在的抽象存在的统一，即在概念（人的理性认识）里达到高级的认识。这个过程同时也可以看作是事物自身存在和发展的过程：事物一开始存在时往往只是一种简单的、感性的东西，如种子，还没有展现出自己的本质；随着事物的发展，其内在的本质逐渐展现出来，从而在最后的成果里实现了自身，如植物在最后的成果（种子）中完成了自己的使命，可以说达到了它自己的“概念”。所以，《逻辑学》中的范畴和规定，既是事物自身的本质，也是人类思维的形式，黑格尔称之为本体论与认识论的统一。

作为开端的東西是直接的，没有任何前提，同时又应该具有最大的普遍性。这个东西就是“存在”，一切事物都具有存在的特性。什么是存在？存在就是“有”。这个“有”一开始还是很抽象的，没有任何规定，只是有那么个东西存在着而已。这个“有”实际上也就是个“无”，因为它没有实质的内容。于是可以说，有和无是统一的。不过，在这里发生了第三件事情，这就是“变”：从有到无的过程是一个变化，在这个变化里有和无统一起来了，“变”也就是有与无的统一，变化是既存在又不存在，它包含了前两者，所以高于前两者（有和无），是它们的真理。

变的本性是运动，运动的结果是特定事物的出现，存在有了具体的规定，这就是个别的事物。此特定的事物既有有限性又有可变性，它是某个事物，但不可能永远是，同时又能超出自身变成其他事物。变化的结果是出现了“质”这个范畴，质是有规定性的有（存在），它使某物成为不同于他物的某物。这样的事物是独立自存的，保持着内在的同一性，是“一”。但在这一之内又包含着多，因为它自身包含着他物，不断变成他物。一是凝结为一个整体的力量，而多则是分裂这整体的力量。这就出现了“量”，量是一与多的统一，包含在变的过程之中。事物随着量的变化会出现质的区别，由此表明量中包含着质，量与质的统一就是“度”。度是存在论的最高范畴，是存在的完成。在度这一范畴中，最初没有任何规定的存在（“有”）获得了具体的内容和规定。

以上是存在论部分的基本环节。本质论由本质、现象和现实三个环节组成。本质内在于事物之中，是尚未表现出来的东西。但本质不可能永远隐藏着，既然是本质，就必然要实现自身，换言之，本质是具有必然性的力量，是一定要表现出来的，本质的外在表现就是现象。现象本身是纯粹外在的东西，起初它表现为与本质对立的东西。随着现象的展开，现象逐渐表达出了内在的本质，两者达到了统一，这种统一就是现实，它是内与外的统一。可见，本质实现自身的过程是曲折的，而不是能够直接达到的。

在存在论中，范畴具有直接性的特点，各个范畴是独立的，它们之间的联系还潜在着，没有显现出来；范畴的发展方式是一个代替另一个。这表明，存在作为直接性是表层的东西。本质论中的范畴则不同，它们具有间接性、相对性，范畴之间互为中介，相互说明，因而是成双成对出现的。例如，本质论的阶段经过了同一、差别、对立、矛盾、根据、内容与形式、全体与部分、内与外、可能性与现实性、偶然性与必然性、实体与偶性、原因与结果等环节。因为，在这里已经深入到了事物的内部，本质不是直接呈现在眼前，只能间接地认识到，这是本质论中的范畴具有上述特点的原因。本质与现象只有在相互映照中才可以理解，它们是相互规定的，范畴成双成对地出现，就是要表达这一本质论阶段的特点。本质是间接的存在，是内在的。

概念论是存在论与本质论的真理，概念是存在与本质的统一。无论存在还是本质，都是片面的，因为存在只是事物的表层，是直接的东西，还没有表达出内在的本质；本

质自身则只是间接的东西，还没有表现出来，尚未成为现实。概念则是两者的统一，在概念中，直接与间接、表层与里层被统一起来，克服了存在论与本质论各自的局限，达到了全体性，事物自身得到了完全的实现。

概念论的最高范畴是绝对理念，绝对理念是全部的真理，它是主观性和客观性的统一，克服了主观性与客观性各自的片面性。在这个阶段上，逻辑学的一切规定和范畴都结合为一个整体，达到了全体的统一，绝对理念是逻辑规定的全体，逻辑学于是实现了自身，回到了自身，由此构成了一个完整的圆圈。

所以，概念论的实质是自由。自由就是在他物中即是在自身中，自己依赖自己，自己决定自己。概念论中范畴的特点是“发展”，发展是由潜在到显现的运动过程，在这个过程中，潜在于自身中的东西得到发挥和实现。发展因此是一种自由的活动，通过这种运动，概念所建立起来的对方实际上不是对方，而是它自身，概念的对象在自身之内，所以它的对方实际上是概念自身。由于只有概念才能把握事物的本质，所以黑格尔认为本质与概念是同一的，因此也可以说概念就是事物的本质。

在上述极为抽象的哲学推演过程中，黑格尔阐发了非常丰富而深刻的思想，尤其是辩证运动的思想。这里只能举其要者予以简单说明。

世界可知论。他反对康德的不可知论，指出它是以世界的分裂为前提的，在康德那里，有限与无限、本质与现象、自由与必然、短暂与永恒、此岸与彼岸等都是相互对立的，这是导致其世界不可知论的根源。在黑格尔看来，这两个方面既是相互对立的，又是相互统一的。双方相互规定，一方并不存在于另一方之外。如本质与现象就是如此，看起来它们是对立的，但在发展过程中它们会统一起来。因此，世界是可知的，由现象可以知本质，由有限可以知无限，因为本质不在现象之外，无限就在有限之中。

对立统一。任何事物都存在着对立的两个方面，这两个方面之间又是统一的。它们对立，是由于它们各自具有不同的规定、不同的性质，所以说，两者的统一并不意味着两者相同，如果相同它们就是一个东西，也就不必进行统一了。统一恰恰是以双方的差异为前提的，没有差异就谈不到统一。对立双方都力图消除对方，但永远不能消除，一旦消除了对方，自己也就不存在了，因为恰恰在这种消除活动中双方互相规定了对方的性质，使自身成为自身，脱离了对方它就不是这个样子了。双方又是相互依赖的。这种矛盾关系与磁铁中两极的情况是一样的。对立统一运动是一切事物发展的源泉，这一运动使事物每时每刻都既是它自身，又不是它自身，由此推动着事物的发展。

质变与量变。量与质之间存在着内在联系，它们是可以相互转化的。不存在纯粹的量，任何的量里都已经包含着一定的质，而质又是由一定的量来规定的。没有无质的量，也不存在无量的质。因此，量的变化一定会引起质的变化，而质的变化也必定伴随着量的变化。

否定之否定。事物的发展是复杂的，不是直线式的，而是圆圈式的。事物及人的认识的发展一般会经历三个阶段。第一个阶段是肯定，没有事物不会肯定自身，但在这个

阶段上事物的自身肯定还是肤浅的、表面的，其丰富的内容还没有展现出来。第二个阶段是否定，事物的发展表现为自身的否定，不具有这种否定能力的事物就是死的事物。这种否定是对第一阶段的肯定的否定，由此事物进展到内在的本质，即内在的本质得以展现，从而克服了第一阶段的直接性和简单性。第三个阶段是否定的否定，因为否定阶段还是有片面性的，它与第一阶段的肯定处于对立之中，因此没有达到全体性。否定的否定就是要对第二阶段的否定的这种片面性进行否定，克服前两个阶段的局限，使事物的本质与现象得到统一，全体得以实现。在否定的否定中事物回到了自身，自身得到了实现，所以否定的否定是向自身的回复。在这里，在终点处，事物回到了起点，但由于经历了复杂的发展过程，这种回复就不是简单的复归，而是包含了丰富的内容。黑格尔说，同一句格言儿童也会说，但当一个老人说出来时，含义却要丰富、充实得多，因为它包含着老人全部的经历；而从儿童嘴里说出来就只是空洞的名词。这与否定之否定的意思有类似之处。

## 自然界是没有意识的思想体系

——黑格尔《自然哲学》

(在自然界)僵硬冰冷的石头会呼喊起来，使自己超升为精神。

——黑格尔

怎样理解我们所面对的自然？黑格尔给我们提供了一种独特的回答。自然是绝对理念的外化，即物质化或客观化。绝对理念是世界的本质，但这本质自身还是内在的，它要成为现实，就必须表现出来，即成为外在的、实在的存在。而且它也有能力实现自身。这个内在本质的世界表现于外就是整个自然界。

因此，外在性是自然界的主要特点。在自然界中，各个事物是独立的个别存在，一个存在于另一个之外，并列地展示在空间之中；同时一个事物的性质是由自身之外的事物规定的，如行星的运行状态要受其之外的恒星的规定。由于这一特点，自然界中占支配地位的是必然性和偶然性，在这里没有自由。

可以说自然是对理念的否定。理念本来是内在的，而自然中的事物却是外在的；理念是无形的，在自然界却变成了有形的存在；理念本是自由的，在自然中却失去了自由。



不过，自然界不是静止的，而是发展的，它经历了一个由低级到高级、由无生命到有生命的过程。自然界的发展表现为其具有不同的阶段，是由各个阶段构成的一个体系。黑格尔把自然界分为三个大的阶段：力学、物理学和有机物理学。这些不同的阶段是相互包含的，高级的阶段潜在于低级的阶段之中；当高级的阶段发展出来以后，那些低级的阶段并没有消失，而是依然构成了高级阶段的环节。如高级的动物就包含着低级动物的那些环节于自身之内。

自然界是一个活生生的有机整体。虽然自然界中的事物，尤其是那些低级的事物，看起来是相互外在的，但却有着内在的联系，每种事物都是自然整体的一个构成环节，是这个整体的一个构成部分，具有其自身存在的意义和价值，是自然向更高阶段发展的必经阶段和环节，因而都是不可缺少的；或者说，所有这些个别的事物构成了自然整体。

运动是自然界的灵魂。没有运动就不可能有发展，也不可能有新事物的出现，更不可能产生出自然之树上最美丽的果实——生命有机体。在自然界中，物质与运动是不可分割的，没有物质的运动和没有运动的物质都是不可想像的。这两者之中，运动处于主导地位，而物质倒是被动的，物质的意义就在于表达运动的一个又一个的存在形式，由此使自然界呈现出和谐的秩序。

自然界的最终目的是精神，或者说精神是自然界的真理。自然界为什么要发展和运动呢？最终就是要演化出人类精神，也就是要使内在的理念实现出来。自然界之所以是一个没有意识的思想体系，就是由于它是绝对理念的外在表达，是由于理念是一个有机的体系和整体；只不过在自然阶段还没有达到意识，只有到自然阶段的最终产物——人类精神那里，这个体系才成为有意识的。所以绝对理念在自然界展现其自身的目的就是要达到精神，从而成为自觉的，在人类精神那里意识到自己的存在，意识到自己就是自然的本质。

当然，为了达到这个最终目的，需要经历一个曲折复杂的发展过程。一开始，自然界处于力学阶段，物质系统的各种规定和环节是相互外在的，事物表现为在空间和时间上的外在关系，缺少内在的统一性，还没有组织为有机整体，具体来说，主要是自由的天体。到了物理学阶段以后，在化学过程中出现了内在的和物理的运动，使内在的理念把物体的各种元素组织在一起，构成了有机整体，但它们的中心都在自身之外。只有过渡到有机物理学阶段以后，才出现了具有自我组织性和繁殖性的有机生命，成为自己规定自己的存在，从而产生了人类精神——这是理念在自然界达到的最高阶段，在这个阶段上自然的理念实现了自身，达到了自由。

自然界的事物呈现为一个由低到高越来越完善的阶梯。每个领域都有其特殊规定或特殊性质，所有这些特殊领域或特殊性质共同构成了一个自然体系。它们的完善程度是以其反映宇宙的程度来衡量的，每个阶段和形式都在其特定范围内反映着整个宇宙，但反映的程度各不相同，越是高级的阶段其反映程度就越高，同时也越完善，直到人类精

神为止。

可见，自然与精神本来是同一的，精神本来内在于自然之中。于是，在自然哲学中，自然与精神的对立被扬弃了，精神认识到自己就是自然的内在本质，自然界的种种存在及其整个发展过程都不过是内在精神的表现，精神与外在的物质形式之间也就达到了统一，精神因此也就从自然界解放了出来，因为它摆脱了自身的直观的特殊存在方式，上升为普遍的东西——概念。在精神中，时间和空间上的一切都成为它自己的东西，于是这个思维着的精神就成为一个主体，也就是有理性的人。

这就表明，自然界是向精神的过渡，从自然界发展出精神，是自然的目标。当这一目标实现之时，自然也就毁灭了自身——在精神中，自然的直接性和外在性被打破了，成为概念性的存在：在精神中，自然成为对象性的存在，成为意识的对象，在意识的熔炉中，自然界的一切事物都被熔化为概念性的存在。自然界在精神中完成了对自身的否定，同时也实现并回复了自身——内在的理念得以展现。

在黑格尔的《自然哲学》这本书中，尽管也有一些臆想，如认为电流是物质发怒造成的之类，但总体上说，渗透着对于自然的深刻洞见。在西方的自然观念史上，这是第一次把自然看作是运动发展的有机整体，对于这些观念，今天的读者很容易理解，这里难于理解的恐怕是“自然的本质是精神”这个命题，因为，在我们的观念里，自然是物质的，而物质与精神是相对立的，至少不能把精神归结为物质。所以需要对这个问题的加以特别说明。

我们不能不说，这种流行的看法是错误的。既然精神是从物质世界中发展出来的，那就意味着在物质中已经隐含着精神，否则是不可能从中演化出精神的。这就如同种上一粒种子可以长出某种植物，而种上石头却不能长出一样，因为从一定层次上说，石头里没有包含能够显现出植物的信息。这说明，精神一定是物质的精神。这是我们今天的理解。

黑格尔的命题则有特殊的含义：其一，他所说的潜在于自然中的理念或精神，类似于我们今天所说的“真理”，自然界的种种物质现象都是“为了”表达某种内在的真理；其二，这种精神或理念也可以叫作智慧，自然所要表达的那些真理或内容，我们可以看作是自然的智慧，这一智慧远远超出了我们的理解能力，西方人因此称之为上帝。这里引用一段爱因斯坦的话，或许有助于理解：“每一个认真参与科学事业的人都会逐渐坚信，在宇宙的规律之中显现着一个精神——这个精神远高于人的精神，在它的面前，我们力量单薄的人类必须感到谦卑。”这个精神当然不是宗教上所说的上帝，我们不妨把它叫作大自然的智慧。之所以把它叫作精神，是因为大自然如此的精巧绝伦，安排得这般有序，仿佛有高超的智慧在起作用，在那些看似无意识、无目的活动中，却渗透着意识，好像一切都是有目的地造成的。物质是有智慧的，人类本身就是物质智慧的结晶。人类的智慧虽然也是物质智慧的产物，却永远不能完全把握物质的智慧，物质的智慧是无限的海洋，而我们的智慧仅仅是这广袤海洋中的水滴。

## 历史是精神的客观化

——黑格尔《历史哲学》

凡是合乎理性的东西都是现实的；凡是现实的东西都是合乎理性的。

——黑格尔

黑格尔所说的历史，实质上是精神形态的历史。他着重考察的是历史运动过程中所展现出来的精神实质，因为历史不过是绝对理念在人类活动中实现自身的过程，绝对理念是人类历史的本质，但当它展现于历史中的时候被称为世界精神——它是人类历史中精神形态的总体、各种规定的总和。历史上的种种现象都不过是同一个世界精神的不同表现。所以，黑格尔的历史哲学，其兴趣并不在于考察那些历史的细节，如种种历史事件及其前因后果、历史人物的活动等，而是从总体上考察一个时代、一个民族表现出来的精神形态。

正是在这个意义上，黑格尔说理性主宰历史。历史看起来是杂乱无章的，但它并非无源之水、无本之木，而是有根据的，这个根据就是内在于历史中的世界精神，世界精神本质上就是理性，它是内在于世界之中的“逻辑”。现实中的事物之所以出现在世界上，就是由于合了这个“理”，即它存在的根据来自世界精神，世界精神中没有的不可能成为现实，因为它没有存在的根据，没有存在的“理”。理性的本性是自由，即它能够自己决定自己、实现自己，所以合乎理性的东西具有必然性，它一定要将自身显现出来，表现于时间之中，这就是历史，它是理性实现自身的过程。

因此，历史发展的最终目的就是自由，这是世界精神或理性所要达到的最终目标。既然理性是世界历史的本质，而理性又是自由的，那么历史的发展过程就是理性向自身回归的过程，即把它的自由本质展现出来、得以实现的过程。可见，在这个过程中理性所追求的东西并不在它自身之外，而在它自身之内，这本来就是它的内在本质，在历史的终点处它完全实现了自身，因而也就回到了自身。当然，自由的实现经历了一个曲折的过程，因为精神充满了对于自身的误解。在东方人那里只知道一个人的自由，在希腊人和罗马人那里只知道少数人的自由，到了日耳曼人那里才实现了全体的自由，精神才意识到了自己自由的本质。可以说，自由实现的程度是历史进展的一个重要标志。

那么，是什么东西推动着历史的进展呢？或者说，世界精神是通过什么手段来实现

它的目标呢？从最终目的的角度来说，是自由推动着人们去创造历史，但这种创造并不是自觉的。自由只是历史的内在目标，并不是人们自觉地意识到的，也就是说，人们的日常行为所追求的似乎都与自由无关，所以自由并不是推动人们创造历史的直接动力。从一般意义上说，是矛盾推动着历史的进展。首先，是完美与不完美的矛盾。人有一种追求完美的冲动，但现实总是不完美的，这一矛盾促使人们无尽地追求完美，可是永远达不到，由此推动了历史的前进。其次，就是精神自己与自己的斗争。精神的根本目标是达到它的概念，即自由，但一开始它并没有意识到这一点，而是不自觉地前进着。它没有意识到一切人都应当是自由的，于是产生了一部分人对另一部分人的斗争和奴役，人们没有认识到其他人与自己有着同样的本质——理性和自由。历史因此表现为精神自己反抗自己的活动，只有到达了历史的最终阶段时人们才意识到了一切人的自由本性，自己反抗自己的斗争才会终止。

具体地说，世界精神是通过人们的热情和英雄人物来实现自己的目标的，也就是说，人们的热情和英雄人物实际上是世界精神创造历史的工具。所谓热情，是指人们追求私利的活动。就人们的个体行为来看，他们都是在为自己私人的利益而活动，尽力满足各种欲望；但是，在实现其特殊利益的过程中，他们行为的后果远远超出了他们的直接目的，从而不自觉地实现了更高的历史目标。黑格尔举例说，一个人为了复仇而去烧另一个人的房子，可是这房子与其他人家的房子连在一起，结果烧了一大片，这是出乎他本人预料的。历史也是如此，人们在实现个人目的的同时也实现了他意料不到的事情。从个体的方面看人们的行为是非理性的，他不能完全控制自己行为的后果，历史的理性正是通过个体的这种非理性实现了自己的目的——普遍的目的，就此而言，普遍精神只有通过个体精神才能够实现自己的目标。

最有热情的人物就是英雄，他们无论在才智、见解还是热情方面都远远超过普通人，他们的个人目的与历史进展的目标是一致的，所以英雄人物是世界精神的代理人。因此黑格尔把他们称为“世界历史个人”，意思是在英雄人物那里，世界历史的普遍目的与个体的目标达到了统一，英雄人物既是个体的也是普遍的，他们的个人事业代表了历史的方向。如亚历山大、拿破仑等，就是世界精神的代表。

可见，世界精神并不直接出现在历史中，而是隐藏在背后，看着人们相互争斗，全然不费力气，坐收渔翁之利，个体只是它实现其普遍目的的工具。“历史是无情的”这句话说的或许就是这个意思。黑格尔称之为“理性的狡计”。

由于世界精神的存在，历史保持着内在的统一性，一切历史现象都是世界精神的展现，从而历史就呈现为一个由不同的发展阶段构成的有机整体。在不同的发展阶段上出现了不同的民族、不同的文化，这种不同是由它们所展现出的不同民族精神所决定的。民族精神是世界历史在各个发展阶段上的特殊形态，它们表达了不同的原则。

世界历史开始于东方，那里是世界历史的童年，表达的是较为低级的原则。历史开始于中国人和蒙古人，因为中国是最古老的国家。中国的原则是静止，他们的制度亘古

不变，这是由于在那里缺少主观与客观的对立，因而没有变化。中国的精神可以说是家庭精神，他们的国家就是一个大“家”，皇帝像家长，他一个人说了算，没有个体意志的地位和自由，个人还没有受到尊重。他们的国家是统一的，统一于皇帝一个人。

东方精神的第二种形态是印度。它与中国正相反，可以说几乎没有国家，他们的国家完全是分裂的，社会也分裂为许多等级，各个等级之间森严壁垒。印度精神处于一种梦寐状态，是一种狂想，他们几乎没有什么时间概念，与中国人相反，几乎没有历史，他们的历史是极其混乱的，史书上常说某个国王统治了七万年，以至于各个朝代的顺序都不清楚。可以说，印度的原则是一种自弃自绝的原则，在他们看来，现实世界与其中的个体，都不过是一些梦幻，只有那个最高的宇宙之神——梵天才是真实的。

东方精神的第三种形态是波斯。波斯的精神是光明。波斯人崇拜光明，他们把光明看作是自然的普遍本质，因而这种光明是物质与精神的统一。于是也就出现了光明与黑暗的对立，即善与恶的对立。这两者的相互斗争推动着精神的发展。波斯的精神可以说是变化的原则，所以波斯成为一个逝去的帝国，只剩下断壁残垣，它只是向更高阶段的过渡。

埃及是半人半兽的精神。狮身人面像是其典型象征：它表明，人从动物体内探出头来，想摆脱自然的束缚，能够自由地张望；但还没有摆脱动物性，没有从自然的形式中解放出来——这要由下一个民族来完成，这就是希腊。

希腊是人类历史的青年时代，在这里形成了个性，同时也出现了自由意志。希腊精神是艺术的精神，表示着生命青春的新鲜与欢欣。希腊人把石头雕刻成艺术品，在雕塑中物质成为精神性的，自然与精神结合在一起。

罗马则是历史的壮年时代。罗马的精神是普遍精神，个体服从于普遍，即服从国家，为普遍的目的服务。由于这个原因，罗马精神就与自然相割裂了，精神指向了一个超感官的、自由的精神世界，这就是基督教的精神。由于断绝了与自然的联系，因而造成了精神的痛苦。

日耳曼是历史的老年时代。生理上的老年是衰弱的，但历史的老年却不然，它是成熟的时期。在这个时期，世界精神经历了漫长的历史进程，获得了丰富的精神内涵，达到了自由的意识，意识到了全体的自由和精神的自由本性，把自由提升为最高原则。于是一切矛盾都达到了和解，精神的自由成为现实。这是历史的最后阶段。

黑格尔的历史思想内容深刻而丰富，值得仔细体味。历史的确是一个发展着的有机整体，并且不断演化着；历史也确实是精神的客观化，是人的内心世界的外在表达，没有精神，就不可能有历史的创造。但是，黑格尔的思想也存在着一些问题：首先，它是一种线性历史观，历史是单线发展的，难免生硬，是一种人为的排列；在现实的历史中，看不到东方历史与西方历史之间的内在联系。其次，是一种欧洲中心论，世界的历史是围绕欧洲而展开的，并以欧洲为最终归宿。再次，是一种历史有限论，历史在日耳曼人那里终结了。最后，他认为国家是历史发展的终点，没有看到还会有超越于国家之

上的世界组织。这些不能不说是大思想家的小局限。

## 自由是人类的目标

——黑格尔《法哲学原理》

对犯人的处刑必须证得他的同意。

——黑格尔

历史发展的最终目的是全人类的自由，这一普遍的自由必须有法律的保障。因此，黑格尔又写了《法哲学原理》一书，来阐述他对于法律和权力的理解。法的本质就是自由，因为法律是人的意志的外在表达，是人的意志的具体化。所以，自由问题是该书论述的核心。就把自由看作人的本质而言，黑格尔对于自由的理解与近代大多数思想家的理解相同，但就他的法律思想是其哲学思想的一个运用而言，又是十分独特的。

法的意识经历了一个发展过程，而且也是三个阶段：抽象法、道德和伦理。在不同的阶段上，人们对于自由的理解是不同的，经历了一个由片面到全面、由肤浅到深刻的过程。在抽象法阶段，自由意志置身于外在世界，表现在物上，可以说抽象法是客观意志的法，人的自由表现为对于物的占有、使用和转让，这就是人对于财富的占有权。这说明人对于物具有自由处置的权利。这时的意志自由具有直接性、特殊性的特点，人与人之间的关系体现在物上，人的普遍自由的本性还没有表现出来。在人们使用所有权的过程中出现了不法行为，于是引起了权利与责任、善与恶等问题，自由意志的发展就由抽象法阶段进入了道德阶段。这时自由意志由外界的物返回到内心世界，因而道德是主观意志的法，它所确立的是主观的自由，人的自由体现在内在的意志上。人与人之间的关系不再表现在物上，而是表现在我的意志与他人意志的关系上，体现在权利与义务、动机与行动、善与恶等主观的方面。道德阶段的意志是建筑在自我规定的基础之上的，它执著于绝对的自由，希望人们按照其自我规定来评价自己，而不问外在的规定怎样。这表明了道德的根本特征，这就是：道德意志是别人不能过问的，任何暴力也不能对人的内心世界加以动摇。这样一种道德意志把人规定为一个主体，它确立了个体的绝对尊严。但是，由于它的主观性，道德意志也是有缺陷的，即它是抽象的，还不具有现实性，不同的道德意志之间存在着冲

突，致使道德自由无法完全实现。

于是，人的自由意志就发展到了一个更高的阶段，以克服道德阶段的不足，这就是伦理阶段。抽象法是客观的法，道德是主观的法，只有在伦理阶段才能够达到两者的统一，使特殊意志与普遍意志、个人利益与整体利益统一起来。也就是说，人的意志只有在伦理的共同体中才可以实现，这个伦理共同体就是作为社会最高形式的国家。人就是这样一个矛盾性的存在，一方面当他与他人相处的时候容易产生矛盾，但是另一方面他又不能离开他人，不能离开社会，他的本质——自由，离开了社会就不能实现。

在伦理阶段，抽象法和道德两个阶段的片面性得到了克服，实现了主观意志与客观意志的统一、内与外的和解、个体与整体的和谐。

在这个论述过程中，黑格尔提出了一些很有价值的思想。

自由与必然是统一的。自由并不存在于必然性之外，相反，恰恰是对必然性的认识和把握。那种不包含必然性的自由是没有根据的，因而无法实现。在一开始，必然性看起来是外在的力量，它本身还不是自由；只有当我们把握了它的时候，必然性才变成了自由的力量。这时，那些外在的必然性的力量就成为实现我的意志的力量，也就成为我的意志的一个构成部分。这时必然性与自由就统一了。这种统一的根据在于：自由就是自己决定自己的力量，而只有必然的东西才能够自己决定自己，所以人要实现自由意志，就必须把握这种必然的力量，只有这样，人才能够实现自己的目的，否则便不能实现。因此可以说，必然是潜在的自由，而自由是必然的高级发展阶段，是自觉了的必然性的力量。

因此，自由不是一种任性。通常人们认为，自由就是想干什么就干什么，如我现在既可以向东走，也可以向西走。黑格尔认为，任性恰好表明你是不自由的，因为你没有要实现的意志，不知道要干什么。在这种任性行为中，由于没有内在的意志要实现，人反而是受制于外在的事物，为所追求的事物所主宰。所以任性只是一种偶然的東西，与自由无关，甚至相反。

对犯人的惩罚是对犯人的尊重。人的本质既然是自由，那么他就应当对自己的行为负责，知道自己行为的后果。因此，对于犯人的惩罚也就是尊重他为一个合乎理性的人；反之，假如不惩罚他，就意味着把他等同于动物了，就如同我们看见一只狗随地大小便而不谴责它一样，我们会说，它不过是一只动物。惩罚犯人，就是承认他具有自由意志，惩罚的目的不是要恐吓他——就像我们对待动物那样，而是要他重新成为一个正义的、有理性的人。当然，对于犯人的惩罚要得到他本人的同意，这种同意不是口头上的，而是存在于他的行为中，他在侵犯别人的时候理应知道，这种侵犯就使他自己失去了不受侵害的权利，他对别人的侵犯已经包含着自已受到同样侵犯的同意。

黑格尔关于个体利益与整体利益相统一的观点，值得我们思考。有人常常把集体利益与个体利益对立起来，可是按照黑格尔的这一观点，却不是这样的。应当说，彻底的集体主义就是彻底的个人主义，因为集体是由所有个体组成的，集体的利益就是所有个



体的利益，不存在超越于个体之上的整体，脱离了个体的集体利益是虚假的、空洞的伪集体利益；同样，彻底的个人主义就是彻底的集体主义，因为一个个体要最大限度地实现自己的利益，就必须不伤害集体中的任何一个个体，如果他伤害了其中的任何一个，就会成为他实现个体利益的一个障碍。只有最大限度地奉献于整体，他才能够最大限度地从整体中得到回报。

## 美是理念的感性显现

——黑格尔《美学》

一个小男孩把石头抛在河水里，以惊奇的神色去看水中所见的圆圈，觉得这是一个作品，在这作品中他看出他自己活动的结果。

——黑格尔

这是黑格尔在其《美学》中提出的著名命题，表达了与康德不同的美学见解，是黑格尔的基本哲学观点在美学上的应用。这个命题的意思首先是说，美的必须是真的，是对真理的感性表达。所谓真，黑格尔称之为理念，即事物的本质。事物的发展，事物所展示的种种现象，都不过是对内在事物中的理念这个本质的表达。美必须是真的，只有真实地表现了事物本质，事物或作品才是美的。可见，真是美的前提。虚假的表现，不美。这是美与真的一致性。另一方面，美与真又是有区别的：美是以感性的形式表达出的理念。理念本身还不是美的，它只是作为内在的普遍本质而存在着；理念只有直接地以感性的形式表现出来，与外在的现象达到统一时，才是美的。这时，它就不仅是真的，而且是美的。这里的关键在于，现象（感性的存在）与内在本质的统一，感性存在之所以美，在于它完满地表达了事物的本质。例如，“人”是某种直立行走的社会动物的本质规定，这个概念或本质自身并不美，只有具体的感性的人才有可能表现出“人”之美。按照黑格尔的观点，一个人之所以美，就在于他体现了人的本质。从生理上说，如果一个人人模狗样，不像个人，就不美；一只狗长得越像狗，它的行为越是表达出了狗的本性，就越美。美是无限的、自由的。因为，美的内容虽然是特殊的和有限的，但它却是对于无限整体的显现，是无限整体的一个环节，也就是理念自身的实现，即自由——本质在感性形式



里实现了自身，就是自由，正如一个人的意志在外部世界中得到实现就意味着自由一样。这有两个方面的含义。其一，在美之中，各种对立面或矛盾达到了统一，形成了一个和谐、有机的整体，全部差异性都融合于这个整体之中。如内容与形式、无限与有限、主观与客观等对立的方面都达到了统一。在这一整体中各种对立被克服，从而实现了有机统一，也即实现了自由。其二，美的事物的生命力来自于理念，是由于理念对于客观的感性事物灌注了生气，否则事物就只能是空洞的外壳，没有内在的生命，缺少生机，因而也就不可能是美的。由于感性事物完满地表现了理念，与理念处于和谐统一的关系中，因此理念在感性的客观事物中就如同回到了自己家中，所以是自由的。这是美的本质。我们常说，大眼睛漂亮，其实不尽然，有的人眼睛很大，却给人一种空洞的感觉，这是因为缺少内在的精神，于是看起来像是两个窟窿；有一颗丰满而充实的心灵，眼睛才会显得明亮和有灵性。这个灵性就来自于内在的精神或理念。

因此，“审美带有令人解放的性质”。人在与对象的关系上有三种态度：认识的、实践的和审美的。在前两种态度中，人都是不自由的。在认识活动中，人把对象看作是独立自存的，认识活动只是要揭示事物固有的内容，人受到对象的限制，所以不自由。在实践活动中，人把自己的意志看作是绝对的，主观性在这里占据了支配地位，事物的客观独立性被取消了，一切事物都被看作是有用的工具，这时，主体是自由的，但对象却不自由。但是在审美活动中，这两种片面性被取消，它们各自的有限性被克服，达到了全面的统一和协调。

具体地说，这种美的状态就是：

在审美中，一方面，人（审美者）不把对象看作是欲望的工具，把自己的意图强加于对象，让它们自由地展示其自身；另一方面，审美者与对象达到了全面的统一，在这种统一中各自依然保持着自身的自由，而不是把其中的一方综合到另一方中去。美的事物一定是完满而协调地表达了事物的本质，由此它才是真实的，事物的本质得以实现就是自由；同时，在美的统一体中，各个部分都必定表达出了协调一致的必然性，而此必然性也不是直接的存在，而是隐藏在不经意的偶然性后面，也即达到了偶然性与必然性的统一；这种必然性和统一性并不限制各个部分的自由，相反，各个部分只有在这个统一体中才能够实现自身，即只有在这个整体中才可以实现自身的本质和自由。这与生命有机体的状况很相似：生物体是有机统一的，但构成它的各个器官都具有各自独立的功能（保持着它们的自由），它们也只有在这个整体中才可以实现和发挥自己的功能，才能够有生命，一旦离开有机体则会死亡，也就没有自由可言了。于是，在美的事物中，无论是事物自身还是欣赏者，都超出了事物的相对性，上升到绝对真实的境界——美的境界。

从审美者角度看，理念也可以说是他的理想，一种美的事物必定符合了审美者的理想，或者说，合乎理想的事物才是美的。理念，作为事物的本质，是事物的标准，是完美性的标志，因而最能表现理念（即本质）的事物也一定是美的。对于事物来说，成

为合乎理念的存在，就是它们的“理想”，是它们“追求”的目标。对审美者而言，合乎理想的东​​西是自由的体现，在那里他感到自由。

所以，从一般意义上说，美是人的自由本质的表现和实现。人的本质是理性，而理性的本性是自由，即理性是一种自己决定自己、自己实现自己的力量。在美的状态中，人的这种自由本性得以完全的实现。

由于自由是人的心灵的需要，所以艺术美高于自然美。艺术美是感性的东西的心灵化。自然的东​​西是直接的、一次性的，缺少内在的精神，故而是不自​​由的。而在艺术作品中，人把精神灌注于物质的东​​西之中，使之获得灵性，人因此把自己的心灵和本质对象化了，物质的东​​西成为自我的存在，也可以说艺术作品是自我在物质中的复现，是物质与精神的统一体。这样的东​​西就是艺术作品。

从创作者角度说，理念可以看作是他的思想，一幅作品只有完满地表达了他的思想才是美的，也才是成功的。思想在这里处于主导地位，只有具有思想的作品才具有生气和魅力，因为它提供了值得人们去理解的东​​西；而那些没有思想的作品，不管形式上怎样标新立异，都不过是些空架子而已。对于这样的作品，人们常常觉得“看不懂”，其实这是很自然的，因为它们本来就没有值得人们去“懂”的东​​西；由于没有思想，创作者才用繁复而离奇的形式去掩盖心灵的苍白和匮乏。

当然，思想的主导地位并不意味着概念化——这样的作品是对思想的图解，不过是些干瘪的概念，同样是缺少生气的；反之，在真正的艺术作品中，深刻的思想完全不露痕迹，与感性的东​​西融为一体——思想与其外在的形式之间自由无碍，思想既没有被外在形式所约束，外在形式也没有被思想所束缚；或者说，这样的思想恰恰需要这样的形式，而这样的形式正好需要这样的思想。这就是艺术作品中的自由。这就是黑格尔的美学命题给我们的启示。

## 哲学就是哲学史

——黑格尔《哲学史讲演录》

哲学史所昭示给我们的，是一系列的高尚的心灵，是许多理性思维的英雄们的展览。

——黑格尔

黑格尔把哲学史看作一个发展着的整体，而不是零散知识的堆砌。这一著作是我们

见到的最为深刻的“哲学史”，它阐发了黑格尔关于哲学史的独到观点，与那些把各个哲学流派和看法罗列在一起的哲学史教科书相比，简直是天渊之别，那些不过是资料的堆积而已。

中。过去的东西与现在并不是对立的，相反，过去构成我们的现在，现在中包含着全部过去的过去。过去的东西形成传统，但传统不是静止的，而是处于永恒的活动之中，有如一道洪流，洋溢着生命的活力。每一代人的创造，都是全部过去所积累起来的遗产，没有这种积累就不可能有创造。当然，现在与过去还是有区别的：我们吸收过去，使之成为我们的组成部分，这时它便具有了不同于以前的特性，赋予了我们自己时代的特性。所以，回顾哲学发展的历史，并不是要停留在古代的哲学里，而是要通过这种回顾进行新的创造。

哲学史不是分歧意见的堆积，不是杂乱的知识，而是系统的发展。哲学史是理念的内容的展现过程，犹如植物的发展过程是种子展开的过程一样。理念使哲学发展的历史保持着内在的统一性，各种哲学体系的内容都是理念内容的一种表达，它们是理念的一个特殊构成部分。由此就使哲学史的进展呈现为一个有序的过程，表现出由低到高、由简单到复杂的历程，展现出它们之间的内在联系。犹如植物的根、茎、叶、花和果实，它们虽然不同，但却都是种子中的内容的展现，由此表明这些不同的东西是一个整体。同样，哲学史上那些不同的哲学体系，由于它们都是同一理念的不同发展历程，因而保持着内在的统一性，都是同一理念整体的不同构成环节。

同时，理念又是通过差异来表达自身的，或者说，只有在差异中才能够表达自身。如果种子里没有包含多样性的内容，那么它就不可能生长，生长的目的就是要将内在于种子中的多样性内容（即差异）表达出来。理念亦然，通过发展的过程，把自身中的丰富内容展现出来，从而表明，理念自身就是丰富多彩的世界的基础，多样性来自理念，因而理念是各种差异事物统一的根据，它是使多样性统一起来的力量；或者说，多样性统一的整体就是理念。事物是变化的，但这变化不是别的，就是理念在变化着。

这就是说，哲学史是有内在逻辑的，这个逻辑安排来自理念，是按照理念的内在逻辑展开的。所以，哲学史的研究，其兴趣不在于那些外在的偶然事件，而在于把握其内在的必然性。从哲学史中抽取出来的必然性，就是哲学的内在逻辑，它构成了哲学本身的内容。由此也表明了历史与逻辑的一致性：哲学中的那些范畴，与哲学史上的各种体系是对应的。黑格尔本人的哲学体系正是按照这一原则建立起来的。

每一种哲学都只表现出一个特殊的原则，而这个原则是普遍精神——理念的一个环节，是理念发展的一个阶段。在一个特定的阶段上，普遍精神不可能表现出全部的内容，而只能表现出有限的原则，任何一种特定的哲学都是这个特殊原则的表达。普遍精神是无限的，而特殊的哲学体系是有限的，只能表达出有限的内容。

当然，特殊的哲学体系并不因此就是与理念对立的，相反，依然保持着同一，因为，任何哲学体系也都是一个整体，包含着理念的全部内容，只是在这个特定的哲学体

系中没有、也不可能全部表达出来，而只能潜在着，这些潜在的内容在以后的哲学体系中会逐渐展开，成为现实。正是由于每个有限的环节都包含着无限的理念，它能够突破有限性的限制，而趋向于整体，使每个环节自身都成为趋向于整体的一种过渡。而理念，或普遍精神，就如同不死鸟一样，在这些不同哲学体系的更替过程中保持着自己永久的生命。

在传统观点看来，只有一种哲学是正确的，其余皆为错误——这种看法本身才是错误的。每种哲学都有其存在的根据和理由，这就是理念，既然它们都是理念的表达，那么它们的存在就都有其合理性。就每种哲学都表达出了理念的一个特殊原则而言，它在那个发展阶段上就是正确的。但是，每种哲学同时又具有暂时性，是达到更高阶段的一个过渡。每种哲学都是时代的产物，必然带有它那个时代的局限，任何人都不能超越他的时代。也正是由于这个原因，哲学才不断地向前进展，以克服以往的局限。

这样，各种哲学体系之间不是相互排斥的，而是结合为一个整体，或者说，构成了同一个哲学体系。每个哲学体系所研究的问题往往是以往的哲学所提出来的，是以往哲学的进一步发展，各个哲学体系不过是哲学整体的一个部分。

发展，是理念的本性。发展是从潜在到显现的过程，一个变化的过程。发展，是理念自身所包含的差异性内容的展现，因而发展的过程也就是普遍精神向自身回复的过程，因为，通过发展和变化的过程，理念将自身中的内容展现出来，从而实现了自身，成为了它自己。因此，发展并不是向一个异己的领域过渡，而恰恰是回归自身，因为那些被实现的内容早就已经包含在自身中了，在发展过程中所呈现出来的并不是外来的东西，而仅仅是自身内容的实现。由此表明精神是自由的，它不受制于自身之外的他物，而是自己决定自己。

理念的发展是具体的，而不是抽象的。理念的内容本来是潜在的，即自在的，但自在的理念还是抽象的，就如同种子中的内容还是抽象的一样。它要实现自身，就必须将这抽象的内容展现为具体的现实，成为具体的感性存在。具体，意味着整体，任何感性事物也都是一个整体，理念潜在于其中，因此它能够继续向前发展，变成别的事物。

哲学史的发展并不是一种哲学推翻另一种哲学的历史，反之，每种哲学都被包含在现在的哲学中。历史上的哲学，没有任何一种是完全消失、成为过去了的，相反，它们作为特殊的环节都依然被保存在哲学里。凡是真理，是不可能消失的。任何一种真正的哲学，都继承了以往的全部哲学，把以往的哲学作为自己的基础，因此，最后的哲学体系是最丰富的，而最初的哲学体系是贫乏的，因为它的丰富内容还没有得到完全的展现。

根据黑格尔的这些观点，可以进一步说，不存在任何一种纯粹的哲学。虽然说每种哲学都只发展了一个主要的原则，但是在其潜在的层次上却隐藏着次一级的小原则，这些原则表面上与主要原则保持一致，却隐含着向各个方向甚至是与主原则相反的方向发展的可能性。因而根本不存在纯粹的唯物主义、纯粹的唯心主义、纯粹的经验主义、纯粹的理性主义等哲学。所有哲学都包含着不纯的成分，因而都蕴涵着向多种方向发展的可能。这

就是为什么在哲学史上会有如下现象的缘由：从同样的前提出发可以走向不同的思想道路，如从经验主义这个前提出发，洛克、贝克莱和休谟得出的结论完全不同。

## 人生的本质是痛苦

——叔本华《作为意志和表象的世界》

人的最大罪恶就是：他诞生了。

——加尔德隆

这本书是德国哲学家叔本华（1788—1860）在30岁的时候出版的，是他一生的代表作。但是出版以后无人问津，甚至连个批评者也没有。他很是恼火，大骂时代的不公，骂柏林是土匪窝，而黑格尔、谢林和费希特是三个著名的诡辩家。他在柏林大学开课，偏偏选在与黑格尔同一时间，结果以失败告终，据说听课的学生从未超过三个。原因在于，他的哲学是非理性主义的，而黑格尔等人的理性主义哲学正如日中天，谁会顾及这个悲观的非理性主义者的哀鸣呢？然而，1848年欧洲革命失败以后，人们终于发现了他的哲学，他的哲学为人们的悲观情绪提供了一丝安慰。到他去世之前，他成为人们心中崇拜的偶像，拜访者络绎不绝，还出版了《叔本华大辞典》。

叔本华对西方传统的哲学思想进行了全面的批判，是西方哲学从传统走向现代的转折点之一。其转折性主要表现在以下几个方面。

世界的本质不再是合乎逻辑的理念，而是意志。传统哲学把世界的本质看作是合乎理性的，因为世界是按照其内在的逻辑运行的，理性只是对于这个内在逻辑的认识。叔本华却主张，世界由两个方面构成。世界的一个方面是表象。所谓表象，就是认识者、感知者所看到的世界。这个世界完全依赖于感知者而存在。我们所谓的世界就是这个表象世界。形象地说，表象世界有赖于任何一只睁开的眼睛，即使那是一只昆虫的眼睛。只有在有人去看、去感知的时候，世界才存在。世界的意义也就依赖于判断者的性质，在一只昆虫的眼中，与在一个人的眼中，这世界是大不相同的。

那么，是什么东西在支配这个表象世界呢？是意志，这是世界的另一个方面。意志是世界的内核和本质，一切的一切都是由它所规定的。它不存在于时空之中，不受因果律的支配，相反，它是时空中一切事物的规定者。意志不遵守因果规律，它没有目的，它行动的原则是冲动，从传统哲学角度看它是不合乎逻辑和理性的，似乎是一种盲目的力量，但它的表象却是合目的的。世界上的一切活动都是为了满足意志的欲求，是意志

的客体化或外在化，都是受到了意志的推动。意志表现在生命界就是欲望的满足，意志是一切生命的内在推动力，生命活动就是为了满足意志的欲求。例如，生殖器官就是客体化了的性欲；牙齿、肠胃的蠕动，则是客体化了的饥饿。

正是意志的这些非理性的本质特征把叔本华哲学与传统哲学区别开来，导致了从理性主义向非理性主义的转变，此后，非理性主义成为西方哲学的主流。叔本华认为，非理性主义高于理性。叔本华哲学的变革还表现在他对于理性的批判。在传统哲学中，理性一直处于主导地位，其他形式的认识都是低级的、次要的。叔本华提出了相反的看法：一切知识最终都起源于直观。直观，就是直接的观察和感受，在直观中事物直接呈现在面前，从而使直观比理性具有更多的优点。例如，在直观中事物是清晰的，不会发生争议和疑问，直观知识因此具有确定性。理性则是借助于概念来把握事物，其一切内容最终都来自直观，理性知识不过是对于直观知识的回光返照，因而是模糊的。所以，以理性来判断事物就容易产生分歧。理性惯用的方法是逻辑推理，但是在现实生活中这种方法常常是无用的，生活不一定符合逻辑。靠反复思索和推理，不可能学会歌唱和游泳。理性的另一个缺陷在于通过理性不可能达到与意志的统一，因为理性总是清醒的意识，执著于自我，停留在概念之中，把一切都看作是对象；反之，只有在直观中忘却自我，才可以达到与意志的一体化。

在直观中，主体忘记了自身的主体性，完全沉浸于眼前的个别对象的审美感受中，与之融为一体，没有了对象与自我的分别，没有了高低贵贱的区分，也忘却了人生的痛苦，因而与那个普遍的世界本体——意志合而为一了。当然，普通人是难以达到这一境界的，他们都是意志的奴隶，斤斤计较于一己之所得，其实那不过是在满足意志的欲求而已；只有那些天才的人物才能够达到这种忘却的境界，因为天才人物具有高度专注的特征，他们能够全身心地专注于对象，率性而为，而不看别人的脸色行事，在普通人看来他们与神经病人几乎并无二致，这是因为凡是人的才能超出了一定的限度，就具有了反常的特征。这就是为什么天才人物能够超出因果规律的限制，达到与意志合一的境界的原因。

可见，达到与意志的统一这一自由境界的途径和方法，在叔本华这里已经不是理性，而是非理性，世界的本体不是知识的对象，而是体验的对象。

人的生命是意志最直接的表达，人的意志也就是生命意志。意志在它存在的一切级别上，都表现为挣扎，为了实现自己的欲求而挣扎。我们的命运就是意志的表现，我们的一切行为都是由意志支配的，人不过是意志实现自身的工具，简直可以说是意志的奴隶，人的一切活动都是为了满足意志的欲求。

这种挣扎决定了人的本质是痛苦。欲望得到满足就是幸福，满足不了就是痛苦和不幸。可是，若是从我们整个一生来看，我们的一生就会是一连串的痛苦和不幸，因为：其一，我们的欲求永远不可能得到完全的满足，刚满足了一个，马上又会产生另一个；其二，我们一生中的任何一个时段，如果不是这个欲求占据着当前位置，就是另一个欲求占据着，这也就意味着，不是这个痛苦占据着，就是另一个痛苦占据着。我们不断挣

扎着追求一个个幸福，挣脱一个个痛苦，但是另一个痛苦已经在门外等候了，因为我们的欲求是永远不会得到满足的。

那么，有没有办法摆脱这种状况，超越意志的控制，跳出欲求的链条呢？有。从一般意义上讲，应当看透个体化原理，也就是说，认识到不同的个体都不过是同一个意志的不同表现形式，它们本来都是“兄弟”，是不应当相互残杀的。当达到这样一种认识的时候，人们就不会再与他人争斗，并且放弃了个人的欲求。具体地说，第一步就是要不近女色，这是生命意志最重要也最强烈的表现，而否定了性的冲动也就否定了生命意志的自我肯定，从而使生命意志随着身体的死亡而消失。第二步就是自愿地限制自己的各种欲望，自觉自愿地追求贫穷和痛苦，以便压制自己内在的意志，使之不再膨胀起来。这时，意志将不复存在，一切欲求都消失，痛苦也就不存在了。

叔本华对于人生的这些论述，自有其道理。人的痛苦的确来自欲求，如果没有欲求的话就没有痛苦。但是，既然欲求是生命的本质，那么就不可能消灭欲求，若是消灭了，也就不是生命了。因此，即使认识到了这一点也无济于事，我们毕竟还要活着，活着就不能没有欲求。

从总体上看，人生其实既无所谓痛苦，也无所谓幸福，或者说我们既有幸福的时候也有痛苦的时刻。所以不能简单地说人生是痛苦的还是幸福的。用乐观主义的眼光看，人生就是幸福的；用悲观主义眼光看，则人生是一个悲剧。

叔本华的合理之处在于：知道了欲求是造成痛苦的根源，那么我们就应当适当地限制自己的欲望，我们许多痛苦和灾难就是过度的欲望造成的。

不管我们认为人生是悲剧还是喜剧，人生都是值得一活的，因为只要活着，我们就会有各种感觉，能够感知这个世界，这或许就是为什么我们看到，有些人简直可以说生活于暗无天日之中，但却依然坚强地活着的根本原因吧。

## 上帝是谁？

——费尔巴哈《基督教的本质》

人的上帝就是人自己的本质。因此对象支配他的力量就是他自己的本质的力量。

——费尔巴哈

自中世纪以来，上帝一直是最高神，其神秘性无以复加，以至于几乎没有人敢怀

疑上帝的存在。那么，“上帝”是否如基督教的教义所说的那样神秘和万能呢？德国哲学家费尔巴哈（1804—1872）给予了完全不同的回答。神学的秘密就是人学，换言之，神学实质上就是人学。因此，不揭示人的秘密也就不能揭示神的秘密。人的秘密就存在于人的本质之中。那么什么是人的本质？人的本质是意识，这是理解人的最终根据。人有意识，而动物没有，所以动物没有宗教。是这一本质特征使人成为一种宗教性的动物：意识具有超越性，它可以超越感性个体上升到普遍，即达到类的本质；意识的另一个特征就是对象化，它可以把一切事物看作自己的对象，它能够把自我对象化，从自我中分离出去，成为一个“你”，当作一个对象来考察。总之，意识具有无限的能力，能够把一切事物（包括自身的力量）外化出去，使之成为一个对象。这是宗教的基础和根据。

因此，神不是别的，就是对于无限的东西的意识；而这个无限的东西也不是别的，就是意识本身。上帝便是对象化了的意识，是对象化和人格化了的人的本质。人对神的意识只是对于人的本质的自我意识，而那个神则是一个显示出来的、客观的“我”。人的本质是由理性、爱和意志构成的，因此，神圣的三位一体也就不过是理性、爱和意志的统一。当然，在宗教意识中，人并没有意识到这一点，他以为神是一种外在的支配他的力量，其实，那个对象支配他的力量也就是他自己的本质力量。人的对象就是对象化的人。这样，人对上帝的认识也就是人对自己的认识。

于是可以看到，人是怎样想的，上帝也就怎样想；人有多大的价值，上帝也就有多大的价值；人渴望公正、善良和智慧，上帝也就具有了这些品质。人住在房子里，同样也把神关在庙宇里；不同时代的人，其心目中的神也不同，因为神是他们的不同需要的反映。

这样看来，人所崇拜的对象其实不是神，而是他自己，因为神只是他的自我的外化。不过，这种崇拜是以对人的本质的误解为前提的：他不认为那是他自己，而以为神是凌驾于自我之上的一种超越的力量。这就是人的本质的异化：本来属于人自身的力量，从人自身中分离出去，反过来成为压迫人自己的力量。神是人放弃了的自我、误解了的自我。

因此，只要把神学颠倒过来，就找到了真理。上帝的活动与人的活动完全是一体的，人实际上是自己当作目的甚至是唯一目的的，不过是通过上帝来完成的。在上帝面前，看起来人把自己贬得很低，事实上他已经把自己捧得不能再高，因为上帝是万能的、至高无上的，这也就意味着人是至高无上的。人对上帝的崇拜也就是人对他自己的崇拜；上帝是崇拜者制造出来的，没有了崇拜者，上帝也就不存在了。

这表明，人是为自己的存在，只以自己为目的，他决不会为了别的东西而存在。这意味着，人是自由的，只有为自己存在，才是自由的。但是在宗教中，人误解了自己的自由本质，把自由赋予了神，神成为无所不能的，而人倒成了神的奴隶，即人成了自己的奴隶。实际上，人才是真正自由的。



费尔巴哈的这些论述令人信服地揭示了宗教的一般本质，神不过是人制造出来的对象，神的无限能力本质上是人的意识的力量，人对神的崇拜就是对于意识本身的崇拜。但是，这只揭示了神或上帝产生的主观根源，即由于人的意识具有无限的超越能力，人才产生了具有无限性的神的概念。需要注意的还有另一个方面，即大自然本身的无限性，由于这种无限性，就使这个世界本质上是无法理解的，这个世界何以如此、何以永恒地存在着又永恒地消逝着，总让人觉得很“神”，上帝或神便是对于这种无限性或神秘性的命名。这是神性的客观的方面。这个意义上的“神”或“上帝”不是人格化的存在，不能作主语用，只能作宾语，换句话说，“上帝”是个形容词，是人对于世界的不可解释性的描述，但在宗教中把其变成了一个名词。

## 生物进化论

——达尔文《物种起源》

模式的统一可以用祖先的统一来解释。

——达尔文

英国生物学家达尔文（1809—1882）的生物进化论虽然不是哲学，却对哲学有着重大的影响，是塑造了现代人的世界观的重要学说之一，是现代宇宙观的一个基本构成部分，因此有必要在这里予以介绍。

地球上如此众多的生物是从哪里来的？它们是从来就有的还是逐渐演化而来？在欧洲中世纪，是用上帝的创造来解释的：上帝在创造了天地万物及各种动植物以后，又创造了人类，从此以后再也没有变化过。但是到了近代，这种观念遭到了越来越大的质疑，演化的观点日益盛行，到了达尔文时代，终于形成了系统的理论。

根据达尔文的进化论，生物现有的物种不是从来就有的，也不是从来就是这个样子，它们是从别的物种演变来的。这种演变发生的原因和动力，主要是变异、自然选择和生存斗争。

生物的变异是由于其生存条件的变化。生物具有适应性，能够随着生存条件的变化而产生变异。这种变异一开始是微小的，要经过许多代以后才能够发生较大程度的变异，这种变异一旦发生，就会被其后代延续下去。生活习惯的改变也会使生物的某些器官发生变异，其功能发生退化或者加强，如家养的鸭子其翅骨较轻，而野鸭翅骨较重，前者显然是长期不飞行的结果。某个器官的经常使用会使得它变得发达，而使用频率的

降低会使之退化。变异还具有相关性，即是整体性的。生物某一部分的变化往往会引起相关器官或部分的变异，也会引起其他相关生物的变异。例如，长的四肢动物一般都具有长的头，毛色全白并具有蓝眼睛的猫一般是聋子，无毛的狗牙齿不全；在某些地方，猪吃了一种叫作赤根的植物，蹄子就会脱落，但黑色的猪则不然。一种动物的变异会使其某个方面的器官功能得到加强或削弱，这种动物的天敌或敌人就会发生相应的变化，无论在机体方面还是在数量上。

生物物种之间和生物个体之间都发生着频繁的生存斗争，这种斗争对于生物的演化起着重要作用。生存斗争的作用，一方面在于发展本物种和个体，另一方面在于抑制其他物种和其他个体。假如没有这种生存斗争，每种生物都会无限制地发展下去，其数量的增长是按照几何级数进行的。由于同一地域内生存空间和资源的有限性，当其中的一种生物进行这样的繁殖的时候，立刻就会遇到其他相关物种的限制。如果没有其他物种的限制，那么过度增加的数量就会导致本物种中内部生存斗争加剧，甚至会导致疾病的蔓延，结果是该物种数量的下降。越是在生物系统中距离近的物种，相互之间的生存斗争就越剧烈，因为它们处于同一地域内，或者需要相同或相近的食物；必然地，同种的不同个体间的生存斗争是最激烈的，这是由于它们的需要完全相同的缘故。

不同生物间也存在着相互依存的关系，但这只发生在那些生物系统中相互关系较远的生物之间，它们之间并不构成生存资源方面的威胁。

使生物变异得以保存的是自然选择机制，这是物种变化的最主要的手段。所谓自然选择，其含义是：最适者生存，不适者则灭亡。在生存斗争中和在自然条件下所发生的变异，凡是有利于物种或个体生存的，就会被保存起来，通过世代的累积作用，遗传下去。假如没有变异，自然选择就不发生作用。那些发生了有利于生存的变异的个体会被自然保存起来，因为这些个体具有更强的生存能力，而那些没有发生变异的个体就会被自然淘汰。物种的灭亡就是由于这个原因，它们不能适应变化了的自然条件，结果只有退出生命的舞台。自然选择表现在许多方面，有许多形式，如性的选择就是一种重要形式，发生在同一族群内部，这种选择会影响到生物的构造、颜色和装饰，那些利于生存的个体经过性的选择会留下较多的后代，而不利于生存的个体留下的后代则较少甚至没有。

生物间的关系是极其复杂的，它们为什么会有今天的形态、这样的颜色、这样的结构、这样的功能，我们是不能完全弄清楚的，但可以肯定的是，一切生物都是相关的，每种生物的构造与其他所有生物的构造相关联，这是它们在长期的生存斗争中形成的。因此，在同一个地区的不同生物，它们之间的利益的分歧，与同一个体上不同器官的分工是一样的，每种生物都相当于这个区域内整体系统中的一个“器官”，只具有特定的功能和只吃特定的食物，相互之间构成了一个完整而互补的循环体系。

既然生物是进化的，那么为什么并不是所有生物都进化到更高的阶段呢？有些生物

数亿年来没有进化，比如苍蝇就没有进化，两亿年前就是这个样子。这是因为，自然选择虽然是最适者生存，但不一定就包含进化，如果一种生物已经适应了它所生存的环境，那么就没有进化的必要和可能。这就是为什么并不是所有生物都进化成高级生物的原因。例如，并非所有的猿类都进化成了人，而只是其中的几支，其他的猿类至今依然保持着原来的形态，这是由于它们适应了周围的环境，因而无须进化了。

根据上述原理，一切生物都是从较低级的形态演化而来的，现存的生物是那些因不能适应环境的变迁而消亡的祖先的后代。生物的演化是十分缓慢的，有限的几代难以显示出来，这或许是一些人不愿意接受进化论的根源所在。可是，生物存在的时间漫长得超出我们的想像，以至于现存生物与它们的简单祖先之间的联系几乎看不出来了，在差不多无限的时间里大自然有足够的智慧让生物变得复杂起来。根据生物进化论的原理，必然会得出人是从较低级的动物演化而来的结论。

达尔文也承认，上述各原理主要是从外部来解释生物的起源和形成，这是有局限性的，尚不足以解释生物界的复杂性和生物个体的复杂性，但是这些内部原因我们还没有办法知道。

达尔文的进化论诚然存在着很多没有解决的问题，并不是无懈可击的。然而，它所确立的进化论的世界观根本上是正确的，除了用进化的观点解释我们的世界，没有别的更有说服力的方法。其他的各种解释，如神学解释，更难以自圆其说。不光生物是进化的，整个宇宙也是进化的，生物进化论是宇宙进化论的一个组成部分。至于大自然怎样从那看起来是死水一潭的物质世界中创造出如此美丽的生命世界，其中的细节，恐怕是我们的智慧难以企及的。

## 信仰与伦理的悖论

——克尔凯郭尔《恐惧与颤栗》

那整个行程一直延续了三天和第四天的一半；而那三天半可以比将我和亚伯拉罕分离开来的这几千年都无限久远。

——克尔凯郭尔

丹麦哲学家克尔凯郭尔（1813—1855）的这本书，全名是《恐惧与颤栗——辩证的抒情诗》，副标题表明了他思维的方向，整部著作意在通过对亚伯拉罕的故事来分析

伦理与信仰的关系及其所包含的悖论。

克尔凯郭尔的著作多以化名出版，该书作者署名为“沉默的约翰尼斯”。他的这一做法或许是有深意的，与他思想的特性具有某种对应：宗教高于美学和伦理学，无限的上帝是看不见的，而信仰具有不可言说性，似乎只有沉默和隐藏才可以言说。

亚伯拉罕的故事见于《圣经·旧约全书》的“创世纪”：他的妻子撒拉一直没有生育，于是把使女夏甲纳为妾，生下儿子以实玛利。后来，由于他对上帝的忠诚，上帝赐福给他，在他一百岁时撒拉给他生了一个儿子，取名以撒。以撒三十岁时，上帝进一步考验亚伯拉罕的忠诚，对他说：把你的亲生儿子以撒带到摩利亚山上献为祭品。他什么也没有说，第二天一早就带着仆人和以撒上路了。走过了三天半的行程以后，终于来到摩利亚山上，他筑起祭坛，把干柴堆好，捆绑了以撒，放在干柴上，然后举刀就要杀他。这时，上帝派来的使者在空中说道：亚伯拉罕，不可杀害这个童子，我知道你是敬神的了，因为你没有留下儿子不献给我。亚伯拉罕举目观看，发现在树林里有一只小羊，于是将羊献为祭品。上帝因此保佑他子孙昌盛。

克尔凯郭尔通过对这个故事的分析，论述了他对于信仰的看法，揭示了伦理与信仰之间的矛盾及信仰本身的悖论，同时也表明了信仰的特殊性质。

信仰具有最高价值，其意义超出于任何其他领域的价值。其他任何领域的价值只具有相对的、有限的意义，而信仰却具有绝对的、无限的意义，因为它的对象就是那不可见的无限。拥有信仰的人能够永葆精神上的青春，因为信仰是不会随着时间的推移而改变的，而且也不应该改变，其本身具有永恒性。

亚伯拉罕之所以伟大，就在于他拥有坚定的信念，对于他的信仰、对于他所信仰的神从无半点怀疑。因此，信仰的一个根本特征就是虔诚，一旦有所怀疑，信仰也就消失。从这个角度可以说，思想止步的地方就是信仰。

亚伯拉罕之所以如此虔诚，来自于他的软弱，他知道没有能力决定自己的命运，才俯首听命于神的旨意。依靠个人的力量不能够拯救自己，但忠诚却可以拯救他。他因自己的无能而绝望，但在绝望中才有希望。一个妄自尊大的人不可能有信仰，也不可能得救。

信仰与伦理是矛盾的，甚至是反伦理的。从伦理角度看，亚伯拉罕是在谋杀自己的儿子，是罪人；但从宗教角度看，若是不杀自己的儿子，他就是罪人，因为他没有遵守与神的约定，没有忠于自己的信仰。

信仰是不能描述的，也是不可说的，当你描述的时候表明你还没有进入信仰，信仰只能实行。信仰者不是说教者，而是一个见证人，也可以说，信仰需要的是行为的证明，而不是说教。

从伦理的或常人的观点看，信仰是荒诞的，因为信仰不合乎常理，不合乎逻辑，不合乎人伦。信仰要求你弃绝一切，弃绝你最珍贵的：亚伯拉罕必须把他最爱的儿子献给上帝。但依靠这荒诞又可以重新赢回一切：亚伯拉罕又得到了他的儿子。这是无法解释

的，所以亚伯拉罕从头到尾没有向任何人解释一句，因为对于那些没有信仰的人来说，他们不可能理解；而且也无法解释。他也没有向上帝哀求，因为他相信上帝。他坚信，在无限的世界里什么事情都是可能的；而无信仰的人生活在有限世界里，在这里很多事情都是不可能的。一个信仰者承认不可能性，相信荒诞，相信在弃绝中可以得到。抛弃暂时性而进入永恒，在永恒中没有什么东西是能够被抛弃的。信仰是一种无限的运动，是永恒的爱、超越人伦的爱。

伦理的东西是普遍的，超越一切个人和一切时代，具有普遍适用性，关乎全体。伦理的规则是普遍性高于个体性，而信仰的规则是个体性高于普遍性。信仰者进入普遍性，但进入普遍性之后又将自己作为更高的东西与普遍性分离，成为比普遍性更高的个体。前者是悲剧英雄，后者则是宗教意义上的个体。悲剧英雄是伦理的最高产物，他献身于普遍之物和全体，或者为了拯救一个民族，或者为了国家，或者是为了安抚上帝，他因他的道德而伟大；亚伯拉罕却不是悲剧英雄，他的行为与这种伦理的普遍性无关，而纯粹是一种私人事务，他因他的个人德行而伟大，他的行为纯粹是一个信仰事件：他为什么要这样做？因为上帝需要他提供信仰的证据，而他也能够提供这种证据。悲剧英雄是可以完成的，他可以在普遍性中获得安全感；信仰者却不能，每时每刻都在经受着考验，一不小心就会回到伦理的普遍中来，从而前功尽弃。

大多数人都生活于伦理之中，有着具体的目标，而信仰者不然，他永远没有这样具体的目标，因为他的目标是绝对，是无限。信仰者也可以说是一个辩证论者，他永远处于运动之中，而不能静止。

信仰所确立的是个人与上帝的绝对关系，他必须与上帝绝对地联系在一起，因而存在着对上帝的绝对义务。伦理关系是相对的，而信仰关系是绝对的、无条件的。因此可以说，亚伯拉罕的故事包含着对伦理学的神学怀疑。信仰不能被归结为伦理，神学要求对上帝的绝对的爱。

信仰就是激情。这种激情是内在的，也可以说信仰就是内在性，这种内在性与外在性具有不可通约性，既不能用外在性来进行解释，也不能归结为外在性，它不可解释，不合乎理性。建筑在个体性基础上的信仰是不能让任何人理解的，信仰，也即对于上帝的绝对义务，可以作出伦理学所不允许的事：正因为亚伯拉罕爱以撒，所以他才献给上帝。从人的角度看，这是无法理解的。信仰者永远以专注而澎湃的激情献身于他的上帝，这样的人只能是一个孤独的个体，因而真正的信仰者绝不是宗派主义者，而永远是一个个体。所以，信仰，意味着成为一个个体。信仰是人的最高激情。

信仰还意味着敬畏。“人如不知恐怖，也就不知伟大。”在上帝面前，人永远是渺小的；知道自己的渺小，才知道上帝的伟大，才知道敬畏。

克尔凯郭尔对于信仰的这些论述，深刻地揭示了宗教与伦理的本质区别。信仰的确与伦理不同，因为前者所处理的是人与神的关系，后者处理的是人与人的关系。人们对于宗教的很多误解也都是由于没有区分这两者的关系而产生的，也就是说，人们往往从

伦理角度去看待信仰，当然就会觉得宗教荒谬。我们可以不承认神的存在，也可以不信仰任何宗教，但我们不能把信仰归结为伦理——这样事实上就取消了宗教。宗教是伦理不能取代的，正如伦理也不能为宗教所取代一样，它们在人的精神系统中的作用和意义是不同的。

## 有用就是真理

——詹姆士《实用主义》

真理必须具有实际的效果。

——詹姆士

实用主义由美国人皮尔士（1839—1914）创立，代表人物有詹姆士（1842—1910）、杜威（1859—1952）等人。詹姆士的《实用主义》一书对于这一哲学理论进行了系统的概括，并对人们提出的一些疑问进行了解答。

实用主义起源于解决不同哲学流派之间争论的努力，它试图寻找一种能够解决各种争端的方法。这个方法就是“实用”。詹姆士用意大利青年实用主义者巴比尼的比喻来描述实用主义的基本特征：“实用主义在我们的各种理论中就像旅馆里的一条走廊，许多房间的门都和它通着。在一个房间里，你会看见一个人在写本无神论著作；在隔壁的一间房里，另外一个人在跪着祈求信仰与力量；在第三间房里，一个化学家在考查物体的特性；在第四间房里，有人在思索唯心主义形而上学；在第五间房里，有人在证明形而上学的不可能性。但是那条走廊却是属于他们大家的，如果他们要找一个进出各人房间的可行的通道的话，那就非经过那条走廊不可。”詹姆士认为，任何哲学学说是否具有真理性都可以用是否有“实用”价值来衡量。

“实用”的含义，不是世俗所理解的市侩哲学意义上的实用，而是看一个命题、判断、观念是否有与之相符合的对象，是否能够引起实际的效果。如果没有相符的对象，不能引起实际效果，那么它就是假的。如上帝、绝对、自由这些概念，就是假概念，它们没有与之相符的对象，不能产生实际的效果。一个观念的真实性就是一个事件生效的过程，也即证实自身的过程。它是作为一个事实而发生着的事件，故而是真实的。

真理因此就是观念的一种性质，而不是事物的性质。所谓“真的”，只是我们思想的一种简便的方法，以使用来确定什么是事实。

真的东西一定是可以经验的，在经验之外的东西无法产生实际的效果，也无法证明

其是否确实存在，从而无法确定是否有与之相符的对象存在。因此，真理必须具有可经验的性质，凡是不可经验的，都不是真理。我们所能确定是真的东西，只有我们的经验，也只有经验是可证实的，经验之外的任何东西都不具有可证实性。从这个角度说，实用主义是一元论的，它主张对于人来说，除了经验之外没有任何别的实在。

但是另一个方面，也可以说实用主义是多元论的，因为它承认各种不同学说的价值，也即承认各种不同经验的价值。经验必定是多元的，因为经验本身是不断变化的，不同的人也有着不同的经验，这些经验都具有可证实的性质，即都可以产生实际的效果，所以都是真的。

实用主义也可以说是真正的人本主义，它是以人的经验和对人的有用性来确定真假的。它改变了哲学思考的方向，传统哲学总是向后的，向上追溯万物的起源，而人在这个巨大的宇宙洪流中几乎显不出什么价值；实用主义是向后看的，它探求的是理论、原则、事物对于人所产生的实际效果，是以价值为核心的哲学学说。在这里找不到客观真理，到处都打上了人的烙印。

实用主义提出了一种解决争论的方法，这就是：如果两个不同的名词所产生的实际效果相同，则它们实质上是一样的。如世界是物质的还是精神的，虽然名词有异，但其所指都是一个东西，都是那个不可说的世界，也都具有不可证实和经验的性质，因此，它们都是假命题，是没有意义的。

真理是有条件的，不存在无条件的真理。一般地说，真理的条件就是它对于人的有用性和经验性。除此而外，没有真理。以这个标准来衡量传统的理性主义哲学的那些形而上学的命题，则可以说它们都是没有意义的，因为永恒、绝对之类，都是无条件的。

实用主义确实道出了人类认识的一个根本特征，就是它的有用性。人们为什么具有这种信念而不是另一种信念？是由于这种信念对于他是有用的，即这种信念使他感到舒服。当然，这个“有用”不能仅仅理解为物质上的，还应当理解为精神上的。正如詹姆士在书中分析的那样，一些人承认上帝的存在，另一些人不承认上帝的存在，而认为世界是物质的，其实他们这些假定虽然不能证实，但有一个共同特点，就是这些假定可以使当事人产生舒适、安全的感觉。这不能不说也是一种有用性。

因此，如果把实用主义的原理贯彻到底，则必定是多元论的，即必须承认所有理论——包括它所反对的理性主义的形而上学命题，以至于各种相互对立的观念，也都是真理，因为它们都能够产生实际效果，对于信仰它们的人来说，都是有用的，如果让他们改变信仰，相信相反的观念，他们就会感到痛苦——这也是一种可经验的实际效果，即使那些没有相符的对象的命题也是如此。

。确实真景而姑，并毒的普主式而更事个一伏书景守。器技的良自突五明出，器技  
。突事景公什家能来用助以，器式四野简何一  
。果效的洞突主气去无西来能代女能登亦，能能登以何景宗一西来能真

## 酒神精神与日神精神

——尼采《悲剧的诞生》

只有作为审美现象，生存和世界才是永远有充分理由的。

——尼采

《悲剧的诞生》是德国哲学家、诗人尼采（1844—1900）的成名作，写于1871—1872年。这个时期他依然受叔本华思想的影响，但在这本书中已经突破了叔本华的界限，尼采哲学开始萌芽了。不妨说，《悲剧的诞生》是尼采哲学的摇篮。

这本书的主题是考察希腊悲剧的精神，批判传统的理性主义，高扬艺术和审美的价值，进而为人生的意义提供坚实的基础。

他以日神精神和酒神精神来概括希腊悲剧中隐藏着的两个原则，这两个不同精神原则的对立导致了古希腊悲剧的张力；同时，它们也是希腊精神的根本，是希腊人的两种“本能”，这两种本能的相互对立与共生并存促使希腊人创造出了灿烂辉煌的文化成就。而当这种精神丧失以后，希腊人的创造力也随之丧失殆尽。

日神是希腊的光明之神，名为阿波罗。在日神的照耀下，这个世界显得单纯、透明而美丽。所谓日神精神，用一个字来概括就是“梦”。梦幻是美丽的，它停留于外观之美，这是一切造型艺术的特点。换句话说，日神精神是建立在我们的视觉之上的，它沉溺于这个现象的世界，尽情体会作为个体的喜悦与欢乐。

同时，这种日神精神又是严肃的，它在美丽的外观中保持着尊严。在日神状态中，万物秩序井然，散发着静穆的光辉。这种状态类似于叔本华所说的个体化原理，每个生命都是意志的个体化表现形式，它们为了实现自己的意志（欲求）而挣扎并相互蚕食，而意志在个体的背后坐享其成。日神是造型的力量，在尼采看来，是日神造就了这个个体的世界。但与叔本华不同的是，尼采的日神所创造的世界不仅仅是个体的苦难，还有美丽的外观和在酒神状态中所体验到的存在的毁灭的快乐。

酒神，希腊人称之为狄奥尼索斯，为冲动之神。以“醉”来描述酒神精神的本质是最贴切不过的。酒神精神的本质是激情，在激情的激烈迸发中，人们忘却了自己的个体，忘却了自我，融入那隐藏在世界背后的永恒意志之中，因而也忘却了人生的一切烦恼。个体世界的一切樊篱被打破，什么奴隶与主人、贫穷与富有、生与死，一切界限都



荡然无存，万物融为一体，天下大同，所有人似乎构成了一个共同体，甚至人们感到与永恒的宇宙本体也合而为一了，这时他觉得自己就是神，他自己也不再是艺术家，而成了一件艺术品——其创造者是宇宙本体。在这美的迷狂中，体验到一种醉的战栗。个体于是得到解脱，融入了整体世界，他自己仿佛也成为那个宇宙本体。

日神精神的作用在于为人生提供一种活下去的理由：正如叔本华所言，人生的本质是痛苦，如果从真理的角度来看待人生，那么人生无疑是一场巨大的灾难，种种艰难困苦使人生显得如此漫长难熬，就此而言，一个人不出生才是最大的幸福。但是，既然我们已经活了，那就应当活下去，于是敏感的希腊人用美丽的神话为这个个体化的世界抹上了一层壮丽的光辉，使人生显得美轮美奂，值得一过，即便这是一个梦幻，也要把它梦下去。

可是这个美的世界毕竟是虚幻的，在希腊人的美丽世界中总隐藏着深深的痛苦，对于这痛苦的解脱，日神是无能为力的，只有借助于酒神的威力。于是希腊悲剧中的另一个精神原则——酒神就出现了。酒神的作用就在于正视人生的痛苦本质，把这痛苦当作欢乐来享受，而这只有在忘却自我、放弃个体的主观性时才可以达到。在毁灭的快感中，人们体会到了在现象背后永恒存在的生命核心——太一，在忘我中达到与它的统一。在这里，个体化被看作是一切痛苦的根源，是应当鄙弃的，在忘却了个体的“醉”中个体被消解，痛苦也被消融。

酒神精神也就是音乐精神。酒神完全没有形象，它就是原始的痛苦本身。音乐依然，它没有任何形象，而只有旋律，即使歌词一类文字也只是音乐的模仿，是内在旋律的生硬外壳，它们只不过在全力以赴地表达音乐，若不然，语言就成为多余的东西，就会伤害音乐。

日神精神和酒神精神的二元对立是希腊文化繁荣的根源，也是希腊精神的根本。这种对立使希腊精神保持着极大的张力，从而使希腊人焕发出了辉煌的创造力。但是，到了苏格拉底，这种悲剧精神便被毁灭了，相应的悲剧艺术也随之灭亡。从此以后，冷静的思考取代了日神的直观，酒神的兴奋被热烈的情感所代替，理性主义粉墨登场了。

苏格拉底提出“理解然后美”，然而由于逻辑的天性过于发达，美也就在理性的分析中被分解，日神倾向在逻辑主义公式中化为木偶。苏格拉底相信知识，提出著名的“知识就是美德”的命题，认为罪恶来自无知，而知识可以消除罪恶，从此确立了一种科学的世界观，即用人类的知识可以把握世界，使西方人走向了肤浅的乐观主义。在这种乐观主义眼光中，只有那些已经被揭示出来的真相才是值得欣赏的——这与艺术家完全不同，他总是痴迷于那尚未被揭开的面罩。在苏格拉底那里，实际上是用“真”代替了“美”。

这种乐观主义本质上是理性主义，它相信人类理性的力量能够把握世界。它相信，只要追根问底，就可以获得真正的知识，而知识可以带来幸福。它没有意识到逻辑有其限度，知识有其界限，在这个界限之外就是“自在之物”，那是任何知识都不能达到

的，只有通过酒神精神才可以到达。希腊悲剧精神给我们提供的是一种艺术形而上学，它确立了这样一个原则：只有作为一种审美现象，人生和世界才是有理由的，否则便是荒谬的，没有存在的根据，也没有活下去的依据。而在审美的世界观中，无论是丑还是不和谐，也都具有了美学的意义，它们都是一种审美的游戏，是永恒存在的太一的自娱自乐，而我们作为它的一件艺术品，也就获得了价值和意义。尼采所言很有道理。建筑在知识基础上的乐观主义是肤浅的，而悲剧意识才是深刻的。前者导致了主体论的哲学，把人看作宇宙的主人，要征服宇宙；后者是建筑在对于世界的无限意识之上的，在无限的力量面前，有限的人类永远是渺小的，无论活多长时间，即使活十万年，与无限相比也只是一刹那而已。建筑在无限意识上的人生才是有深度的。“悲剧”、“喜剧”、“悲剧”和“喜剧”的交替作用，使人生变得丰富多彩。不过，人生似乎应当在乐观与悲观、喜剧与悲剧之间保持一种张力，才不至于陷入极端。过于乐观使人浅薄，过于悲观则失去生气。真理与艺术也是这样，它们在我们的生活和精神系统中的作用和意义是不同的，不能相互代替。若是只有真理，人生将会了无趣味，甚至变得丑陋；假如只有艺术，则未免陷入空想，脱离实际。两者交替作用，才使人生变得多彩。尼采哲学的根本精神就是诗性的精神，只有诗性的东西才能够给人生增添光彩。诗性是人生与艺术所能够达到的最高境界，而诗性并不仅仅存在于诗歌之中，而是存在于一切创造性的活动之中，存在于亚历山大的远征队伍里，存在于毛泽东的长征途中，也荡漾于柏拉图的对话录中和康德仰视星空的眼睛里。

## 超人的哲学

——尼采《查拉斯图拉如是说》

有些人以为宣称“道德是必要的”，便是道德；事实上他们只相信一件事：那便是警察是必要的。

——尼采

《查拉斯图拉如是说》是尼采以散文诗的形式写的哲学著作。查拉斯图拉是书中的主人公，他是公元前7世纪左右伊朗的琐罗亚斯德教的宗教家和预言家，尼采借用这个

形象来表示对于未来时代——超人时代的预言。这本书集中了尼采主要的思想。尼采借查拉斯图拉之口宣布：上帝死了！是人们的怜悯和软弱杀死了他。上帝不过是人造的疯狂，而上帝所创造的人都是萎缩的、无能的，无能的人如何能够创造出一个万能的上帝？上帝的存在是对人的压抑，因为这就意味着人没有创造能力，上帝已经把一切都预定好了，人成为被阉割的畜群。他这样质问：如果上帝存在，人还能够创造什么呢？至于所谓彼岸世界——天堂，则完全是非人性的，这一学说教导人们要蔑视生命，否定今生，寄希望于来世，这等于说：你要自杀。上帝其实是人类的扼杀者，这样的上帝因而必须死掉，上帝不死，人便无自由。建立在上帝假定之上的基督教道德是一种奴隶的道德，它的目的是要人渺小下来，而不是伟大起来。它否定人的个体生命的价值，认为“生命只是痛苦”，根本是一种厌世的学说。它强加于人的只有义务，没有权利，要求你“应该”这样，“应该”那样。它所谓的“善”不过是怜悯的代名词，而怜悯即等于自我否定，阻碍了人的发展。它把性看作是肮脏的东西，贬低人的肉体，要人们断绝欲望，这实质上把污水泼到了生命的源头上，是要人类断子绝孙。在它的谦逊道德的教化之下，人退化了，失去了昂扬的风貌、英雄的气概、旺盛的斗志。利他、慈悲，是弱者的意志、懒汉的期望——反映了他们不劳而获的愿望。平等，实质是弱者害怕强者超过自己、害怕自己成为强者的受害者而找出的理由，事实上平等才是最不可容忍的事，要讲平等，就意味着英雄人物必须变成一个平庸的人，平等也就意味着要把伟大人物拉下来。不谋私利之类的说教是虚伪的，它不过是一块道德的遮羞布，是以利他的名义干着利己的事。这样的人只能是病态的人。

上帝死了，从他的灰烬中诞生出了超人。超人就是对善良人、现代人的超越。超人是英雄，是伟大与创造的代名词，他瞧不起群众，群众是些没有个性和思想的人，他们只知道猥琐地活着。他们是贱氓，没有高远的追求，瞧不起伟大和天才，斤斤计较于蝇头小利之得失，目光所及不过眼前的二分地。超人是旧道德的破坏者，专干旧道德所反对的事，他所倡导的是新道德，即英雄道德：如果说上帝的规则是“你应该”，那么超人的规则则是“我要”，他要实现生命的价值，追求最美、最强、最好的东西，若是不给，就去夺取，因为“生命的价值不可能被估定”，是不能用任何其他的东西来衡量的。超人把肉体看作人的本质，按照自己的本能生活，追求欲望的最大满足。

超人是价值的创造者，他要重估一切价值。世界自身本无价值，人生也无价值，但人必须活下去，因而必须给自己创造价值，人也就成为万物的估价者，人为自己创造一个值得一活的世界。超人便是这个世界的主宰。估价就是创造，而创造是无情的，温情脉脉，顾这顾那，患得患失，是不会有创造的。创造就是要打破旧的、建立新的，这就不能不给一些人制造出痛苦。痛苦和恶是创造的动力，恶是善的构成部分，人只有在恶的鞭策下才能够发挥出最大的才能和力量，成为最强、最好，因为人的本性是懒惰的，若是没有恶的力量的逼迫，他是不会进行创造的。

超人是一个战士。一旦停息下来，超人也就不是超人了。所以，超人不但与人斗，还要与自己的懒惰斗，一刻也不能停止。超人是永远不能完成的，直到战死为止。他追求自由，同时也意味着责任，他决不推诿自己的责任，决不依赖他人，他是自己的主人，为自己的一切行为负责。

超人不需要崇拜，不需要信徒，信徒的崇拜便是他的死亡。所以查拉斯图拉对他的学生说：当你们学会反对我的时候就可以毕业了。每个人都应当用他自己的头脑思考，从而成为他自己，而不是别人所期望他成为的人。尼采的这些观点展示了道德与历史的矛盾。从历史的角度看，只要是有益于历史前进的就是应当肯定的，但历史是无情的，历史的前进并不照顾到每个人的情感和利益，总要一部分人付出代价。可是，从道德的角度看，任何个体都没有义务为了历史的进展而牺牲自己，因为他的生命只有一次，理应享有生命所应有的一切。超人所坚持的观点实际是历史的观点。这两种角度是很难调和的。从我们的主观愿望出发，则宁愿历史进展缓慢一些，也应当少让一些人作出牺牲或少牺牲一些，而不是为了能够让少数人威风凛凛而牺牲大多数人的利益。

人生活于各种矛盾之中。没有人愿意经受痛苦，如果可能，宁愿一辈子生活于温柔乡之中；然而，没有痛苦便不能造就天才，人的潜能也无法发挥出来，假如一个人从未经受过痛苦，他必将是一个平庸之辈。自然的规律是压力越大，便喷发得越高，人生的道理也是如此。这或许是超人哲学给我们的一个启示。

## 潜意识是人的本质

——弗洛伊德《精神分析学引论》

精神分析有两个信条最足以触怒全人类：其一它是和他们的理性的成见相反；其二则是和他们的道德的或美育的成见相冲突。

——弗洛伊德

我们的心灵恐怕是世界上最难以理解的现象：我们每时每刻都在思考，却不知道这思想来自何处，是怎样进行的。由于心灵的这种神秘性，在西方就形成了心灵实体的概念，把心灵看作是独立于身体而存在的东西。到了近代，随着理性主义和个人主义的兴起，人们确信人的本质是理性，人能够按照理性行事，从而能够自己决定自己的事情，

因而人是自由的。但是，奥地利哲学家、心理学家弗洛伊德（1856—1939）却揭示出了截然相反的现象：人不是自己心灵的主人，相反他是受潜意识控制的，潜意识才是人的本质。这是精神分析学的第一条原理。

潜意识是心理活动的主要过程，而意识仅仅是心理过程的微小部分，潜意识是比意识更本质的部分。这否定了传统心理学关于“心理的即是意识的”观点。所谓潜意识，是指隐藏在意识后面的东西，其所表达的意义往往与表面的意识相反。这类似于过失、口误等背后的意向。如一个仆人到门口给主人开门，本来想说：“仆人来了，我的大人”，可是却说成了“大人来了，我的仆人”。表面上看，这是口误，并不是仆人本来要表达的意思，但实际上恰好表明了了在仆人的潜意识里，是瞧不起他的主人的。可见人的意识活动可以区分为显意和隐意，隐意属于潜意识的领域，这是精神分析学竭力挖掘的对象。心理活动中的潜意识当然要比口误复杂得多，显意与隐意之间并不是一种简单的对应关系，一个显意有时表达数个隐意，一个隐意有时借助于几个显意曲折地表达出来。潜意识并不直接地表达自身，而是趁意识或理性放松的时候显现出来，所以常常借助于梦境来表达，因为人在梦中的时候意识和理性是最放松的。

那么潜意识为什么要曲折地表达自身呢？这是因为，潜意识的要求是与意识相反的，它所表达的是本能的欲求，而这些欲求是违反日常的伦理和人们的理性的。因此，如果被人们意识到了，便会受到严厉的压抑，使之重新回到潜意识的状态。可是，潜意识并不是被动的，它总是想方设法绕过意识的检查，显现出来。

精神分析学的第二条原理就是：性的冲动是神经病和精神病的重要原因，并且，性冲动对于人类文化做出了重大贡献。

弗洛伊德把性冲动（狭义的和广义的）概称为“力比多”，它代表本能欲望的总体。人的成长期就是力比多逐渐实现自身的过程，要经过口区恋、肛门区恋和生殖区恋三个阶段。但是这个过程并不是一帆风顺的，力比多有时会在某个发展阶段上得到过多的满足或者受到挫折，这时它就会固结于此，致使人格发育不正常，导致精神疾病的出现和心理的畸形。力比多的目标就是满足自身的欲望，所以人一开始是自私的，当他走向社会的时候，才去寻找自我满足的客观对象，走向他恋，在这个过程中学会对他人的尊重，产生利他行为。

力比多若不能得到满足，就会寻找非正常的满足途径，寻找替代满足的东西，这样就会使人出现精神疾病或畸形行为；若是得到正常的满足，则人们就会把力比多的多余能量用于文化的创造，如文学、艺术甚至政治上的伟大功业，都是剩余力比多的产物。换言之，人类的种种伟大创造和发明，是性欲升华的产物。

由此可见，人的教化过程就是对于性本能力比多的升华过程，是人的社会性对于人的动物性本能领域的限制过程。在这里存在着两种力量的较量：一方面是本能的要求，它受到社会的限制，由此给人造成了痛苦，从这个角度说人的痛苦要有社会来负责，如

果一切本能欲望都得到满足，自我就不会有痛苦；但另一个方面，若是任由本能泛滥，则社会将会毁灭，自我也将无存身之地，因此必须对本能加以限制。正是这种限制使性本能升华为文化成果，人类文化正是在这种限制和反限制的过程中呈现出活力，在一定意义上可以说，文化是人的本能的社会存在形式。文明社会对于性满足的约束具有双重作用。一方面它使个体的性要求不能够都得到满足，确实给个体造成了痛苦；但是另一方面它也提高了性爱的价值：假如一切性要求都能够唾手可得到的话，这种满足的价值和意义就会大为降低，我们的文化中就不再会有那么多可歌可泣的爱情故事了。在较为原始的社会里就没有对于爱情的歌颂，因为在那里性的满足太容易了。

精神分析学的任务是通过对于病人潜意识的分析，使那些被压抑和固结的潜意识得到释放，从而恢复正常的心理活动。梦是精神分析的主要对象，弗洛伊德主要是借助于对梦的解析来探知病人的潜意识活动，从而了解其心理疾病的症结，制订解决方案。其所以如此，是因为梦是潜意识活动的主要场所，潜意识在那里得到了酣畅淋漓的展示。当然，潜意识并不是直接呈现在梦中，而是经过了化装，即用曲折、隐晦的方式表达出来，如通过象征、修饰、暗示、比拟、影射等。可以说，梦具有双重作用，它既是愿望的达成，又起着检查的作用。这种复杂的情况是由于意识的检查和过滤作用而造成的。由此造成了梦境具有显意和隐意，解梦者就是要通过显意来探知其背后的隐意。

通过对梦的分析，弗洛伊德得出结论：人的心灵中存在着相反的倾向，如理性的和非理性的、伦理的和反伦理的等。它们既相互冲突、对立，又相互制约和影响，如果两者失调，人就易患精神疾病。

人既然是高级的理性动物，怎么还会有类似于反理性和反伦理的本能呢？这是种族发展的遗物：从个体说它来自人的幼年，是幼年期遗留的痕迹，在儿童的意识里并不存在成人的伦理观念，没有乱伦和非乱伦的分别——这些观念是从外部，也就是社会灌输给他的，所以到了具有比较成熟的意识的时候，儿童才懂得人伦；从种族说，是人类原始阶段的留存物，原始时代的人类也没有文明人类的伦理观念，他们在性的满足方面是自由的，没有文明世界的种种约束。个体的幼年不过是对种族童年的重演。人类虽然已经演化到很高的程度，但每个人都要重新经历种族所走过的道路，精神的成长道路也是如此。那些低级的阶段作为遗迹依然保留在我们的精神世界中。弗洛伊德本人曾经这样评价精神分析学的意义：历史上有三次重大的发现，严重地打击了人类的自尊，第一次是哥白尼的日心说，推翻了人类中心说；第二次是达尔文的进化论，填平了动物与人类之间的鸿沟；第三次便是精神分析学，打破了人是自己主人的迷梦。精神分析学表明，人不是自己的主人，理性不是决定性的心理因素，相反，潜意识和非理性占据着心理过程的主导地位。这给近代以来占统治地位的理性主义及由此

产生的自我的自信以沉重的一击，精神分析学使人们怀疑：作为一个个体，人还是自己决定自己的吗？人还是一个主体吗？——我们每个人都能够体会到，我们的心灵并不是一个统一的世界，常常有各种各样的想法，甚至是完全相反的念头呈现出来，它们就如同大海上的浪花此起彼伏，而我们最后的抉择，似乎只是从这些不同的念头中间选择了一个而已。这表明，我们的心灵并不是完全由自己决定的，我们不能决定自己怎样想，有何种想法，那个自我，仿佛仅仅是一种选择的能力。

## 野性的思维

——列维·布留尔《原始思维》

随着研究家们在地球上最遥远的地方，有时是在完全相反的角落发现了，或者更准确地说研究了越来越多的不发达民族，也就在其中的若干民族之间发现了一些令人惊奇的相似点，有时竟至在极小的细微末节上达到完全相同的地步：在不同的民族中间发现了同一些制度、同一些巫术或宗教的仪式、同一些有关出生和死亡的信仰和风俗、同一些神话等。

——列维·布留尔

原始人是怎样思维的？法国人类学家、哲学家列维·布留尔（1857—1939）经过长期的观察和研究，梳理出了原始思维的一些基本特征，描画出了一个清晰的图景。原始思维是一种集体表象，就是说，它不是以个体思维的形式出现的，而是一种集体思维。个体的观念受集体表象的制约，它先于个体而存在，为每个个体提供了思维的框架，从而规定着个体的思维。同样的事物会在不同个体那里产生同样的效果，如恐惧或是敬畏。这表明，原始思维是一种整体性思维，严格地讲，个体思维还没有产生，虽然有个体，却不具有个体思维的特征。个体思维的分化，似乎是到了文明社会才发生的。原始社会以活人献祭的习俗就证明了这一点，个体的价值还没有得到重视，而这是与个体思维的产生相关联的。

这种集体表象具有神秘性，它把一切事物都赋予了神秘的特征。在原始人看来，神灵支配着世界，任何事物后面都有神灵存在。所以，任何事物也都具有喜怒哀乐等情感，因而需要敬畏。一旦得罪了神灵，任何事物都会发怒。这些神灵隐藏着，是不可见的，事物的发生都是由这些不可见的神灵引起的。由于这个原因，世界上没有偶然的事情，任何灾难也都不是偶然的，一定是由神灵发动的。不仅外部的自然事物具有神秘性，就是我们身体上的器官也具有这种性质，各种器官能够产生不同的神秘作用，因此不能得罪人体上的器官，得罪了它们就会受到惩罚。

这就造成了原始思维的另一个特点：在原始思维中，没有主体和客体的分别，也可以说他们是与世界合而为一的。今天的人们认为存在着一个外部的非生命的物质世界，与我们具有完全不同的性质，我们可以去认识它，它因此成为我们的认识对象。原始人却不这样看，在他们看来任何事物都与人自身没有实质区别，都是具有灵性的，他们甚至可以把一块石头看作是自己的祖先。对于他们来说，没有睡梦与清醒、生与死的区别。

他们不是按照我们所惯用的逻辑来解释世界的：我们认识事物时，要找出事物自身的客观的因果关系，这些因果关系来自事物自身的内在逻辑，而且因果关系是独立于我们而存在的。原始人并不这样看待事物，他们是按照互渗律来解释世界的，即一切事物都可以互为因果，是一种泛因果逻辑。如他们不吃鸡蛋和乌龟，认为吃了它们自己会变得懒惰；有的部落则要吃掉死去亲人的心脏，他们认为这样亲人就可以活在自己的体内。可见，他们并不是没有逻辑，而是遵循一种与我们不同的逻辑，即一切事物都可以相互影响、相互决定的泛逻辑。

原始思维是具体的，他们没有我们今天的抽象思维。他们的语言中没有抽象概念，而只有具体概念。我们所说的“走”是指任何形式的走、任何人的走，甚至任何动物的走，具有高度的概括性。在原始人那里没有这样的概念，他们有几个用来描述“走”的词，如歪着头走、摇摇晃晃地走等，却没有一个抽象的“走”概念。他们没有抽象的数字概念，他们的数字是与实物联系在一起的，没有我们现在的可以指称任何事物的1、2、3这样的数字，只有一头猪、两只羊等概念。同时，数字也具有神秘性，能够产生神秘的作用。当然，在原始思维中也开始出现了抽象化的过程，表现为对于数字的简化，他们把大的数字简化为小的数字，发明了记忆的方法，例如，他们把40个说成20双，已经出现了向抽象化发展的倾向。

与之相关的是，原始人具有非常强的记忆力，能够记住一切细节。这或许与他们需要记忆的词汇量巨大有内在关联，他们必须具有强大的记忆力才能够记住那么多的词汇。原始人路过任何一个地方，都能够记住路边的花草树木，他见过的脚印也能够认出来，所以从来不迷路。这与我们的思维方向相反：我们总是简化一切细节，试图上升到普遍的层次，文明的记忆功能已经外化，如书籍就是记忆功能外化的较早的形式，现在的电脑就更不用说了。我们把记忆功能外化以后，记忆的负担就放下了，所以我们的



脑主要用来进行思维活动，这是人类文明之所以能够快速发展的一个重要因素。原始人的思维方式在今天的儿童思维中依然留有痕迹。儿童就是物我不分的和万物有灵论的， he 可以和玩具说话，玩具坏了他会伤心哭泣，以为它真的死掉了。前些年有个轰动一时的影片《玩具总动员》就真实地再现了这个孩童的世界。我们每一个人出生以后，都要经历原始人经历的精神形态，体会他们感知到的世界，然后才达到文明时代的思维形态。

今天看来，原始思维显然是幼稚的，但它却是人类思维的第一个形态，是人类跳出动物之海的伟大一跃，是人类对于世界的最早的认识形态和对世界的初步解释。动物则没有这样的意识，它们不可能产生对于世界的神秘感。没有这一步，便不可能有人类后来迈出的更深远的步伐。

## 时间是绵延的洪流

——柏格森《时间与自由意志》

如果有人问大自然，问它为什么要进行创造性的活动，又如果它愿意听并愿意回答的话，则它一定会说：“不要问我；静观万象，体会一切，正如我现在不愿开口并一向不惯于开口一样。”

——普罗提诺

时间是什么？在法国哲学家柏格森（1859—1941）看来，我们通常所说的以数字来计算的时间并不是真正的时间，真正的时间是绵延。他把时间分为两种，一种是我们通常所说的时间，可以用数量关系来表示，如几点几分、何年何月之类。这是一种外在的、机械的时间，与生命无关。这种时间实质上是空间化了的世界：时间被设想成可以进行计算的一系列点的排列，是一条从过去向未来不断延伸的线段，这条线段的各个部分或点实际上是同时排列的。这样的时间仅仅是一种数量的堆积，是各个部分的机械相加，没有质的变化发生，每个数字都与别的数字没有什么不同，都只是在空间上的累加罢了。它是没有生命的、死的时间。真正的时间却不然，是活生生的，永远处于变动之中，这就是生命的时间，这样的时间存在于我们的体验、情绪和意识之中。生命的时间可以叫作绵延，它表示时间的整

体性和弥漫而不可分的性质。我们的情绪，如喜怒哀乐之间，并不存在绝对的界限，无法计算，我们的每个情绪都与过去的一切情绪相关，共同构成一个整体，以至于不能够把它们分割开。每个情绪里又包含着未来的情绪，不知不觉之间，快乐可能就转变成了悲哀，至于是怎样转变的，我们自己也不得而知，找不出它们在哪个地方发生了区分。人的意识、情感就如同河流中的浪花，一波未平，一波又起；不知道它来自何处。这样的时间是异质的，时时都在变化着，时时都是新的，绝对不可能有两次同样的心境出现。今天的12点的心情，绝对不同于昨天12点。真正的时间如同绵延的洪流，来自莫名的过去，涌向不可知的未来。它只有强度，没有广度，后者是一个空间概念，只有空间中的东西才可以用广度来衡量。当人们把年龄划分为多少岁的时候，就已经把时间变成具有广度的空间了。这种时间是绝对连续的，中间不可能有任何断裂和停顿，故而不可被划分为不同的许多单位。在这里没有什么统一性，所谓的统一性不过是理性强加于时间的，是人为的。由于它永远处于运动过程之中，因而不能成为研究对象，运动是不可研究的，一经研究就变成死的了。科学所处理的不是运动，而是静止，当它把运动变成数学公式的时候，就把运动空间化了。古希腊哲学家芝诺提出的“飞矢不动”的命题就是把过程空间化的结果。他说，飞着的箭是不动的，因为在每一个瞬间箭都与它自身相等，占有一个与它自身相等的空间，而这就意味着静止——只有当一个事物在每个瞬间占有两个空间时运动才会发生，而占有一个空间就是静止，这是静止的本来意义。他实际上把运动的过程变成了一个一个个的空间，一个个静止的点，已经把空间进行了分割，空间当然是静止的，于是就得出“飞箭不动”的荒谬结论。对于时间本身，是永远不可能进行这样的分割的。

可见真正的时间和运动过程是不可研究的，不能通过科学的方法或理性的思维来把握，而只能直观。对它的任何分析都会把时间变成静止的空间。

人的自由意志是以真正的时间为依据的。在空间化的时间中，一切都按照必然规律进行，同样的前提条件必定产生同样的后果，在这里人没有自由。只有在真正的时间中，人才具有自由。在这里，决定论是无效的，没有任何东西是决定了的或预定的，同样的前提条件不可能导致同样的后果，一切都是未知的，连我们自己也不能预测下一刻我们的情绪会有什么变化，我们意识中会有什么东西出现。这就使我们的意志具有了自由决定的可能。假如一切都是预定了的，则无任何自由可言。自由也是不可定义的，我们能够感受到自由，但不能把它概念化，它只能体会，而不能言传。所以，那些主张对自由进行分析，从而建立起关于自由的理论体系的做法也是错误的。自由只存在于现在，而不存在于过去。凡是过去了的都已经不可更改，没有了变化的可能，也就谈不到自由。在现在中，我持续地存在着、变化着，不受因果律的支配，因而是自由的。这样的时间只发生在心理的、意识的领域，这也就是说，只有人才有自由。

柏格森所说的这种真正的时间，可以说是本体意义上的时间，而我们通常所说的时间和科学意义上的时间，则主要是认识论意义上的。后者是出于认识和把握世界的方便而建立起来的一个约定的符号系统，用来标志事物存在的过程之长短。至于被这个符号系统所衡量的那个时间本身，则不可做这样的划分和衡量，因为它们是连续的，如同水流一样，假如将其划分为不同的阶段或分割为一系列的点，那么水就不可能运动了。这种关于时间的符号系统诚然是有意义的，它我们的生活提供了一个必不可少的框架。我们的错误在于往往把这个时间当成了时间本身，而忘记了时间自身的不可分割性、弥漫性、异质性和运动性。认识的作用就在于区分和分割，这是我们把握世界的主要方式，假如认识失去了这个功能，就无法把握世界。如我们要区分生命和非生命、有机界和无机界等，可实际上在生命和非生命之间并无绝对界限。这是我们在使用时间概念时需要加倍注意的。事物的变化并不是单纯的量，而主要是质，把事物区分开来的正是这个“质”。今天的8点与昨天的8点，从数字上看都是一样的，但其意义却大为不同。

柏格森所说的真正时间的种种性质，恐怕在于时间本身的整体性。世间没有孤立的存在，每个存在都将整个宇宙融入自身之中，以至于我们无法在此事物与彼事物、个体与宇宙之间找出一个真正的界限。正如莱布尼茨所言，整个宇宙犹如一巨大的洪流，有一些事物流出，有一些物流入，前者意味着产生，后者意味着消失。

## 现象学说了些什么？

——胡塞尔《现象学的观念》

直观不能论证或演绎。

——胡塞尔

现象学是德国哲学家胡塞尔(1859—1938)所创立的哲学学说，其风格延续了德国人思辨的特性，以难懂著称。《现象学的观念》是他于1907年在哥廷根举办讲座时的讲稿，初次论述了有关现象学的基本观念，大体上包含了现象学的核心思想。其一，中止判断。他主张，在进行现象学研究之前应当中止判断，即不以任何既定的认识为出发点，对任何一种现成的认识都要进行怀疑和批判。最需要怀疑的是自然的态度，也就是日常思维和自然科学中的态度，这种态度把外部事物的存在看作是不证自明的，当作认识的出发点。自然的态度中存在的问题是：认识如何能够确定与被认识的

客体一致？认识如何能够切中外部的存在？这是未经证明的，因为我们永远不能超出我们的体验之外去认识事物，假定在我们的认识之外存在着事物，超出了认识的合法范围，去确认一种与自身完全不同种类的存在，这就犯了“超越”的错误。因此，对于整个世界、物理的与心理的世界和自然科学，都必须打上问号。后来他把这种方法概括为括号法，意即把这些东西放在括号内，不予考虑。

这一态度的实质是不做判断，即对于括号中的内容既不肯定也不否定。就这一点而言，它与古希腊的怀疑主义是一致的。

其二，先验的还原。因此必须进行现象学的还原，即通过怀疑和批判的方法排除掉一切可疑的东西，直到找到一个无可怀疑的坚实地盘。外在的东西需要怀疑，那么内在的东西是否就无可怀疑了呢？依然需要进行怀疑。因为，内在的世界也有不同的层次，在这里也存在着超越的问题：传统哲学假定存在着一个内在实体——自我，这个自我保持着内心世界的统一性，一切心理现象都是自我的表现。可是这个自我是不能证明的，也缺少明证性，它不过是一个逻辑上的推论，或者说，是理性活动的产物。同时，内在世界中还存在着经验层次上的自我，这也是可疑的：经验不具有普遍性，而具有偶然性，这次经验与那次经验之间并无本质联系，我们却在它们之间建立起了种种的联系，这些联系也是理性建立起来的，不能够得到确证。通过这种还原，最后剩下的那个领域就是真实的存在，这就是直观的领域。所谓先验的还原，也就是要还原到经验之前的领域，即直观的领域，它与经验无关。

其三，直观。只有在直观中所呈现出来的东西才是真正的存在。直观的领域也就是思维的或意识的领域，在这里没有任何超越之物，只有意识自身。意识自身的明晰性，是自身被给予的，它是完全的明证性，不包含任何可疑的认识。思维存在的明证性，属于现象学意义上的明证性，它不是“我的思维存在”或“我思维地存在”，这两者是自然科学和心理学的对象，而不是现象学的对象。这一直观的领域是不能定义、演绎和归纳的，这里没有任何理解和解释，只有直观，理性主义在这里是无效的。

可见，直观领域或真正的存在，只能通过否定的方式来达到，无法说它是什么，不能概念化，任何概念都不是存在自身，因为思维如同赫拉克利特的河流，川流不息，无法固定化。

其四，意向性。我们所谓的事物就是在意识活动中构成的，在这活动之外的事物，都是可疑的，我们所能够知道的就是意识活动中的构造物。这构造物既不是自我纯主观的产物，也不是纯客观的外在事物自身——所有这些都是推论，不是直观，因而不具有明证性。我们只知道，在这意识活动中事物显现着自身，同时也等于意识显现着自身，无法区分主体还是客体。在这里，意识总是指向某物，即意识总具有意向性，在这意向中事物得以显现并构造自身。认识不是一个框子，可以把外在的事物往里装，意识与它的对象的关系是一体的，也是具体的，两者无法分开。意识的形式也就是事物的形式，反之亦然。假如非要说它们是两个东西的话，那么它们就是相互构成着的。我们不能说

这是意识的，那是对象的；而应当说，意识的就是对象的，对象的就是意识的。最后，现象即本质。这个直观的意识领域就是现象学所研究的对象，就是我们所谓的存在的全部，是认识的终极领域，也即本质领域。在这里没有现象之外的本质，现象就是本质，在现象的背后没有任何实体之类的东西。我们不应、也不可能超出这个现象领域去认识另外的不同于这些现象的本质。这个领域自身构造自身，自身显示自身，无须其他力量的支撑，我们也无法确定是否有其他背后的力量存在。去谈论现象背后的事物是没有意义的。

所以，现象学抛弃了传统哲学中一切形而上学的假定，如实体、上帝、绝对理念等。现象学的宇宙是一个具体而直观并且永远处于变动过程中的宇宙，同时也是一个去除了任何模糊假定的清晰的宇宙。

## 现代哲学的变革

——杜威《哲学的改造》

支配想像的是未来，而不是过去。黄金时代是在我们前面，不是在我们背后。

——杜威

美国哲学家杜威（1859—1952）在《哲学的改造》一书中阐述了现代哲学对于传统哲学的改造，尤其是从实用主义角度对于哲学的改造，在一定程度上展示了现代西方哲学从传统到现代的转变，揭示了这一转变所带来的哲学方向上的变革。

自近代以来，哲学研究的兴趣和方向发生了重大转折，这一转折也是社会转折在思想上的折射，主要表现在以下几个方面。

哲学研究的兴趣由普遍的事物转向了特殊的事物，由永恒的事物转向了变化的事物。传统哲学主张，越是普遍的事物就越真实，普遍事物必定是不变的，一旦变化，就不具有普遍性了。这样的事物就是实体、上帝一类的范畴。现代哲学正好相反，认为只有特殊的、能够变化的事物才是真实的，那些不变的永恒之物不过是想像的产物。于是，以往的尤其中世纪的那种超自然主义，那种对自然的漠不关心，变成了对于自然的热烈欣赏，自然顺从了人的意志，不再是神学和形而上学的奴仆。传统哲学所追求的那些永恒事物是超时间的，而现代哲学所追求的特殊事物正好相反，都是在时间之中的。我们可以说，不在时间中的，就是不存在的。

与之相关，由对于整体的关注转向了对于个体的张扬。必然地，人们不再歌颂来世，而是把其关注点放在现在的生活，寻求现世生活的意义和价值。进步的观念普遍流行，人们不再着眼于过去，而是寄希望于未来。传统哲学也追求未来，但那个未来是永恒不变的，如基督教的天国、黑格尔的绝对理念，前者是永久幸福的纯净国度，那里永远不再有任何罪恶，那里的人也将永生不死；后者则是万物与人生的最终归宿，人达到了与理念的统一，便达到了绝对真理，而这绝对真理也是永恒的。

在传统哲学中，个体只是整体的一个微不足道的环节，现在，则颠倒了过来，个体成为第一性的。个人的自由成为社会发展的目标。所谓个人自由，也就是个人的发展，一个好的社会应当能够提供这种发展的机会。平等的观念得以确立，固定的制度和阶级差别几乎崩溃。人与人之间不再有高等与低劣之分。在这样的社会里，每个人都应当具有同等发展的机遇。

经验中的利害得失成为衡量真理的标准，过去的那些普遍的、遥远的标准则轰然倒塌。经验成了解放的力量，成为推动我们前进的动力，它代表着新的东西，使我们抛弃过去，趋向新的事物。而传统的理性观念则成为保守和奴役心灵的因素。从这种新的经验观念看来，理性不过是经验的智慧，是不能脱离经验而存在的。在这种新的经验面前，种种先验的范畴失去了意义，与经验无关的东西我们是无法确定和认知的。哲学的任务只在于对人类的经验进行整理，使之系统化。

逻辑不是孤立存在的，它并不凌驾于具体的经验之上，相反，是经验的产物。不存在纯粹的形式逻辑，一切逻辑都依赖于具体的内容。逻辑学教导人们应当怎样去思考，是可笑的，人绝不是学会了逻辑学才会思考的。这样的逻辑不具有生命力，只是理性思维的空洞框架而已。真正的逻辑则是与生命一体的，与生命本身一样，焕发着勃勃生机。

宇宙的观念发生了根本变化，由封闭走向开放。在传统宇宙观中，世界是有边界的，内部的结构固定不变，即使有变化，也是预定的，是上帝等力量创造的，因而没有实质的变化；在现代宇宙观中，世界没有边界，而且处于无限的变化之中，没有预定性。这一观念的变化导致了道德上的后果，产生了无限的可能、无穷的进展、自由的运动、均等的机会等观念，这为个体的发展提供了无限的可能。哲学变成了创造性和建设性的学问。

哲学只是一种假设，这些假设有可能是真理，也可能是谬误。那么什么样的哲学假设才是真理呢？这要看它的作用：能够起作用的假设就是真理，反之则不是。不管说得多么天花乱坠、多么好听，若是没有任何作用，我们怎么能够说它是真理呢？那只能是空谈。所以，哲学就在于找到一种考察何为真理的方法，从而为人们提供能够带来实际用处的真理。

在道德上，也发生了重大的变化。传统哲学追求一种至善，它是永恒不变的，在任何场合都适用，永远是善的，它与任何外在条件无关。在现代哲学看来，这种无条件的

善是不存在的，也不可能存在。善不是原则，你有多少原则也不可能是善；善只存在于行动之中，善的目的只有在“做”的过程中才可以实现。这就如同一个医生给人治病，不管他的医术多么高明，治疗方案如何完美，但若是不实施治疗，那么就不可能有任何效果，他的医术也就不能得到实现。对于道德来说，重要的是做，而不是想。幸福只存在于成功的过程中。功利主义的、现实的道德观取代了来世的、非功利的道德观。

在社会的改造方面，现代哲学确立了与传统社会观念相反的主张：制度应当是为人而设的，而不是相反，要人去适应制度。换言之，制度应当成为增进人们幸福的工具。人不是固定不变的，他永远处于创造的过程中，因而社会制度应当为人们的这种创造性提供可能和保证。社会是多样性的结合体，没有多样性就没有社会。这意味着，社会是以承认人们之间的差异性为前提的。不仅如此，社会应当为这种差异性提供发展的空间和可能。

概括地说，哲学由传统到现代的转变主要表现为：由重整体到重个体的转变，由重来世到重现实的转变，由强调永恒到强调变化的转变，由形而上到形而下的转变，由向上追求本原到向下追求意义的转变，由重远大理想和普遍标准到重实际效果的转变。这些转变诚然是在实际上发生了，现代社会似乎也表现得比传统社会更人道一些，个性有了比传统社会里广阔得多的发展空间。但是，也产生了一些新的问题，如弗洛姆所说的个体的焦虑和孤独，似乎比传统社会中的人们也增加了许多。在现代社会中那些自杀的人，感到痛苦的人，大多不是物质生活上贫穷的人，而是富有的人，至少是衣食无忧的人。这表明，仅有上述转变，依然不能解决人类所有的问题。这种对于传统思维方式的颠倒，是奠定于自我世界观之上的。近代以来人类观念的最大变化，便是个体自由观念的彰显。上述所有变化均与这一根本性的变化有关。而这也具有本体论的基础：我们这个世界中，在现实上没有任何超时间的存在，也没有任何抽象的、一般性存在——这些都只不过是人的思维的产物。凡是存在的，无不是个体性的，只有一个个的人存在，而不存在一个人之“类”，只有一匹匹马，而没有一个一般的“马”。这就是说，一切存在都是个体化的。人们常说，人类与其他事物一样，都是由原子构成的，但这些原子也是人们思维的产物，现实中的任何原子都是具体的，都从属于某个整体，因而具有某个整体的性质，即现实中的原子也是有个性的，在猪身上原子就具有猪性，在人身上则具有人性。

## 逻辑原子主义哲学

——罗素《逻辑与知识》

实际上你能够理解（在这个词的严格意义上）的唯一事物当然只是一个符号。而理解一个符号就是知道它代表什么。

——罗素

《逻辑与知识（1901—1950年论文集）》是英国哲学家、数学家罗素（1872—1970）半个世纪间的重要论文的结集，涵盖了他一生中的许多重大思想，如关系逻辑、数理逻辑和逻辑原子主义哲学等。这里主要介绍后者，这是他在哲学上的主要成就之一。有意思的是，这一思想的基本观点并不是罗素的发明，而是他的学生维特根斯坦首先提出来的，罗素在与他的交谈中得知以后，将其阐述为逻辑原子主义。

逻辑原子主义是一种多元逻辑，与传统的以黑格尔为代表的二元逻辑相对立。世界的多样性并不是来自于单一的实体，相反，现实中存在的只有个别事物，而且它们是独立存在的，就如同一个个孤立的原子，它们自身就是其存在的根据，无须自身之外的理由就可以存在。而且这里所说的原子及一切事物，都不是物质意义上的，而是逻辑意义上的，即它们都是逻辑原子，事物及其性质和相互关系都是一种逻辑关系。也就是说，我们所谓的世界及其中的种种事物和相互关系，都是思维的产物，世界本身不具有这些性质，这些都是我们对于那个所要认识的世界的划分和理解。

只有事实属于客观世界；但关于事实的判断却不属于客观世界，它属于逻辑，属于我们的判断系统或命题系统。因为，事实本身不具有真或假的性质，真和假是命题的性质。同一个事实不可能既是真的又是假的，但同一个事实可以对应两个相反的命题，一个为真，一个为假。例如，对于同一个苏格拉底，可以有两个相反命题：苏格拉底存在或苏格拉底不存在。事实因此也就是能够使命题真或假的那些东西，命题本身不能确定自己的真假，确定真假的根据在它们自身之外，即事实。

特别需要注意的是，事实不等于名称（专有名称），如苏格拉底、太阳、下雨之类，这些都是特殊存在，可以称之为殊相。事实与专名的区别在哪里呢？在于每个专名对应着一个特殊事物，而这个专名不具有真假的性质，雨就是雨，狗就是狗；而事实则涉及事物的性质或它们之间的关系，在逻辑上则必定是一个句子即命题，具有真或假的



性质，比如说“这是一只恶狗”，假如这只狗并不如此，那么该命题假，反之则真。至于“狗”这个专名则没有真假的属性。一个专名如果不命名一个特殊事物，它就根本不是个名称；而一个命题即便是假的，也仍然是一个命题。

命题可以分为两种：原子命题和分子命题。最基本的事实叫作原子事实，它们是最简单的事实；描述这些事实的命题叫作原子命题。包含两个原子命题以上的命题称之为分子命题，如“如果天下雨，我就带伞”就是一个分子命题，它由两个原子命题组成。分子命题的真假要由两个事实来确定。分子命题之中的原子命题之间有时是不相容的，如命题“或者下雨或者不下雨”，两者只能有一个命题真，但是两个事实之间不会是不相容的，不相容的只能是命题。

专名与命题的区分有着重大意义。要理解一个专名，就必须亲知名称所指的那个特殊事物，同时知道这个名称所指的就是这个事物，如“这只狗”。这种亲知是瞬息即逝的，只要离开了亲知的境况，就不知道所指为何，就不知道你指的是哪只狗了。在亲知当中不存在异议，不涉及真假，所指的对象是清楚明白的。对于命题的理解却不同，是对于符号的理解；它所采取的是命题的形式，你要知道的是命题的含义。这就涉及真假了。在这里，谓词是被理解的对象，如红的、白的等，它们所指的是事物的性质，涉及的是事实。动词由此处于中枢地位，它决定着一个事物是否具有某种性质。

这样，只要离开了亲知的境域，我们就不能确定那个被指的对象是否存在，因而这样的专名就不是真正的专名，而是摹状词。所谓摹状词，是描述事物存在状态的词。如“苏格拉底”这个词，看上去像是一个专名，但对于我们来说它实际上是一个摹状词，因为我们不能亲知苏格拉底，所以不能给他命名，因此使用这个词在事实上是使用了一个摹状词，它的真实意思是指“一个如此这般的人”，是“一个被叫作苏格拉底的那个人”的缩写，具有描述的性质。假如把它看作一个名称，就会陷入逻辑错误，把不存在的东西当作存在。

罗素用这种观点批判了传统哲学的错误。传统哲学的一个错误就是常常把摹状词当成了名称，即当成了专名，从而看作是当然的存在。例如，“上帝存在”这个命题就是犯了类似错误：这个命题中的“上帝”其实是一个摹状词，而不是一个名称，意思是“如此这般的存在”；名称所指是自明的、无可争议的，因而不会发生是否存在的问题；因此，假若“上帝”是一个专名的话，也就不会发生关于他是否存在的争论了。再举一个例子：“独角兽是不存在的”，这里的独角兽也是摹状词，而不是专名，意思是“那个如此这般的动物”；假如它是专名，这个命题就是假的，即事实上“独角兽存在”。

与此相关，传统哲学常犯的另一个错误是把命题的函项当成了命题的成分，例如，关于必然、可能和不可能的模态，是命题的函项，而不是命题的构成成分。函项具有多样性，是指命题所判断的状态。它们的意思是“至少在一个事例中具有上述情况”。传统哲学则具有模态化的倾向，把必然、可能和不可能当作命题的构成成分来讨论，即把它们当成了个体事物的性质。命题只有真或假两种状态，不具有模态的性质。又如

“存在”这个概念，在传统哲学中应用最广，但却用错了。“存在”是命题函项的性质，不是命题的成分，它的意思是“该函项至少在一个实例中是真实的”，所以它不是事物的性质。就事物本身来说，没有真实与否（存在与否）的问题。存在，不能被用来命名个体，它不能被当作主词用，只是用来描述个体时所说的东西。

这类摹状词，罗素称之为不完全符号，它们当中大多数是类或是序列，或者是类的序列。所谓不完全符号，是说它们不具有独立的意义，不能自身单独使用，只有在使用它们的集合体中才有意义。类与自身的关系，是哲学和数学中常涉及的问题，在这里出现了所谓的悖论。古代有“说谎者悖论”：有个人说“我正在说谎”，请问他说的是真话还是假话？如果他在说谎，那么他就没有说谎，因为他说了他正在做的事，故而是真的；然而，如果他不是在说谎，他却说自己在说谎，那么他就正在说谎，这倒是一句假话了。罗素把这个悖论转换成了另一种形式，叫作理发师悖论：理发师就是“给所有那些并且仅仅那些不给自己刮脸的人刮脸的人”，请问理发师是否给自己刮脸？如果他给自己刮脸，他就不应当给自己刮脸；如果他不给自己刮脸，他就应当给自己刮脸，否则他就不是理发师。

这些悖论怎样解决呢？这些悖论涉及不完全符号。“类”概念是不完全符号，当用其来进行判断时，它不能包含自身，即其自身不能是命题的一个组成部分，否则就会产生悖论。如“一切命题都是胡说”就包含着悖论，从而导致自我否定。所以，任何命题都不能是构成其自身的一个元素。一旦陷入悖论，实际上就陷入了无意义的胡说。要使命题有意义，就必须区分不同的层次，类有不同的层次，在一个层次上是类，而在更高的层次之下它又是元素，不能把类本身纳入被判断的元素之中。或者说，要避免自指，一旦出现自指就容易造成悖论。

需要注意的是，这些类概念、摹状词等，都是逻辑的虚构，在现实世界中存在着的只有特殊事物，所有陈述都是关于符号的，而不是关于事物自身的，事物自身永远不可能有悖论，悖论只出现在逻辑系统中。除了特殊事物外，我们所遇到的其他种类的唯一客体就是事实，但事实不是实体，不是实在的事物，而是我们对于世界的理解，这是通过我们的肯定或否定的命题来完成的，从这个意义上说，所有事物都是逻辑的虚构。事物从现存的世界中涌现出来，进入我们的经验世界，转化成我们的逻辑系统，就成为我们所理解的世界。实在的事物并不是永恒的，或者说永恒即便有我们也无法经验到，我们能够经验到的世界是转瞬即逝的，总是持续很短的时间，因此，多样性和变化才是这个世界的实质。

## 文化与文明

——斯宾格勒《西方的没落》

握笔者越具有种族（血液）的特性，则他写出来的文字越是豪畅淋漓，而他也越会想以个人的线条图样，来取代正规的文字书写法。只有僧侣之辈，才对文字的适当形式，端持一份敬谨之意，并不自觉地，不断努力复制文字形式。这就是行动人与书斋学者之间的差别所在：前者创造历史，后者只是把历史笔之于纸，使之“永恒化”而已。

——斯宾格勒

德国思想家斯宾格勒（1880—1936）本是一个中学的数学老师，生活窘迫，就着昏暗的灯光写下了这本书。书一出，就震动了整个西方思想界。斯宾格勒提出了一种有机论的文化观点，与近代的狄尔泰、尼采及后来的柏格森等人的哲学有相通之处，应当属于生命哲学的范畴。

文化被看作一个有机体，就如同生命本身一样，具有生长、兴盛和衰老的周期。从这个意义上说，文化与其他自然现象并没有本质区别，跟兰花和蝴蝶一样，是活生生的自然。历史的实质是变化，每时每刻都与自己不同，而这也是生命的本质。历史就是一个由无数个体生命构成的巨大生命。文化的存在也没有什么目的，因为其产生是没有计划的，就如同其他一切自然现象一样，它们只是存在了，然后又消失了，此外没有什么别的意义可寻。我们的人生只是看起来有目的，根本上却是没有目的的，我们能够说清楚我们为什么要存在吗？没有任何理由，所以我们也难以说清楚自己最终是为为什么活着。历史也是如此，我们不知道它来自何处，也不知道它又走向什么地方，更不知道它有什么规律。对于我们的认识来说，历史就如夏日里泛滥的河流，翻滚着偶然性的波涛。

任何文化都经历了两个阶段或周期，即文化与文明。文化阶段，是创始的阶段，处于这个阶段的人类、种族和个人都生机勃勃，具有鲜明的个性特征，骨子里都是诗性的，创造出了灿烂辉煌的文化成就，一切经典作品都是这个时代的产物。如古希腊和中

国的春秋时代。文化阶段的人们是唯心主义的，他们富有巨大的创造力，皆追求形而上的境界，由此最大限度地开拓了心灵的深度和广度。文明阶段则是文化衰落的时期，这时的人们已经失去了创造力，只是在消费文化阶段所创造的文化果实，或者是对文化阶段的模仿和修补。由于已经失去了内在的思想创造力，所以人们才在数量上和外形上进行扩张，以便证明他们的伟大和力量。在政治上这种特征表现为庞大的帝国，如罗马帝国和中华帝国；在艺术上表现为巨大块头的堆积和形式上的标新立异，在哲学上则是唯物主义和无神论的出现。这种量的、物质的庞大只证明了他们思想的苍白而已。这时的文化已经是日薄西山，剩下的是一个庞大的空壳，缺少了内在的生命，生硬的机械论世界观和浅薄的、目光短浅的功利主义人生观占据了统治地位，诗性的气息荡然无存。在历史的发展过程中，趋势起着重要作用，这是历史发展过程中的“必然性”，是历史中的个体所无法抗拒的。当处于文化阶段时，即使是一般才能的人，也会有所创造，文化上升的气流能够推动着他，使他飞得更高；反之，当处于文明阶段时，即使那些具有一流才能的人也很难创造出伟大的作品，因为衰落的趋势压抑着他。这正如一个人的命运，如拿破仑这样的人的命运就是如此：当处于上升趋势中时，任何力量都奈何他不得，但当处于下降趋势时，一块小石子就可以把他击倒。所以说，不是某个民族创造了历史，而是历史创造了民族；不是拿破仑创造了那些历史事件，而是那些历史事件创造了拿破仑。

不存在什么普遍规律，世界上根本没有两个相同的事物，这种共同性的规律仅仅是抽象思维的产物，在现实中是不存在的，世界上存在着的只是具有特殊性的个别事物。因而每种文化都是独特的，正如每个人、每一座山峦、每一片葡萄园都是独特的一样。用不同山坡上的葡萄酿造出来的酒其滋味迥异。文化及其所造就的种族，是与当地的土地和气候融为一体的，正如当地的野花是这片土地的产物一样。因此种族是绝对不能够迁移的，迁移的只是人口，而不是种族。迁移到另外土地上的已经不是原来的种族，而是变成了另外一个种族。如迁移到美国的英国人已经不是英国人，而是美国人了，无论其文化还是语言，都已经发生了实质的变化。相应地，每种文化都有自己的人类、科学、艺术和宗教，它们均是同一种精神在不同方面的表达。文化创造了独特的人类，独特的人类创造了独特的科学、艺术和宗教。也许不同时代的人们使用的概念相同，但其含义却大相径庭。古代巴比伦人和中国人的天文学绝不同于西方的天文学，它们绝对不属于同一种科学，可以说他们所看到的不是同样的天空，古巴比伦人的星空早已死去。在同一个时代有着同一的精神形态，这种精神的各种形式则是这同一精神形态的不同表征。气质各不相同的思想家、艺术家和数学家之间有着深刻的内在统一性，他们都是对同一文化形式的表达，表现出相同的内在精神，只是表达的方式不同而已。17世纪的解析几何和投影几何所反映的实际上是一个无穷世界的精神秩序，而同时代音乐中的和声学不过是音响世界里的几何学，而这个时

代的绘画中发展出来的透视法，则可以看作是空间世界的几何学。文化的不同方面是同一种灵魂的不同表达形式，或者说它们构成了同一精神整体。

科学是文化和文明的一个构成部分，因此不存在普遍的、唯一的科学，科学有多种，正如文化和文明有多种一样。不存在数学本身，只有诸个数学，每种文化都有自己的数学，都有自己的科学。每个民族的科学都表达了这个民族的独特气质和内在精神。科学和文化与文明的其他部分并不矛盾，它所表达的是与其他精神形式相同的内在精神。于是可以说，每种科学都有自己的宗教，数学不过是这种宗教的另一种表达方式，进而每种数学也都有自己的宗教。因为，数学及一切其他科学，其最终的原理不过是一个“确信”，是无法证明的，这与宗教信仰有着相同的实质。也可以说，数学是一种艺术，它与其他艺术没有实质不同，而只有形式的不同。数学与艺术一样，也需要灵感、激情和想像，否则就不会有数学上的创造；同样的，一旦这种创造被数字化，变成了普遍的数学，它的生命也就中止了，这时的数学就不再是文化，而是文明了。事物发展的周期性使每种文化都必然走向衰落和灭亡，因而西方文化的衰落是必然的，西方正在进入中国人所说的“战国时代”，西方艺术正在走向形式主义和媚俗，反映在哲学上则是无神论的出现，这些都预示着西方文化正在走向衰落。斯宾格勒所说的文化阶段中所显示出来的那种精神，本质上是一种诗性的精神，不管是数学家、哲学家、艺术家还是政治家、宗教家，凡是有所创造的，无不具有内在的诗性，没有诗性也就没有灵性，而文明阶段之所以衰落就是由于诗性的丧失。诗性使一个人、一个种族洋溢着青春的激情，全身心地创造新的世界。

另外需要注意的一点是，斯宾格勒所说的西方的没落，并不是整个西方文化的没落，因为他所说的西方文化只是文艺复兴以来的西方文化，而且这个阶段的文明没落以后在西方将会出现一种新的文化形态，相对论和量子力学的出现预示着这种新文化形态的到来，这是一种有机论的世界观，与斯宾格勒所主张的诗性世界观是相吻合的。

斯宾格勒的科学观念是值得我们认真思考的，在“科学”日益深入人心并渗透到我们生活的各个方面的今天，这种有机论的科学观尤其值得注意。在当今流行的这种普遍的科学观念里，科学被认为是唯一的，具有普适性的意义，是放之四海而皆准的真理。这种科学观掩盖了科学的个体性和多元性的实质。试想一下，科学最初的形态，难道不是某个人的一种创造、某个人的观念吗？例如，哥白尼的日心说、牛顿的万有引力定律、达尔文的进化论和爱因斯坦的相对论，最初都是他们个体的一种观察、体验和见解，是他们的个体性创造，后来被大多数人接受了以后才成了所谓的普遍科学。正因为科学本来是个体的创造，所以任何科学都打上了创造者个性的鲜明特征，同样也带有他们自身的局限性。科学既然是一种认识，那就必定带有认识者自身的局限。这也就意味着科学是相对的和多元的，永远处于变化的过程之中。既然如此，如果说科学是唯一的，那么，哪个人的科学是这种唯一的科学？哪个时代的科学是这种唯一的科学？“科学是唯一的”这个命题，只有在“科学是不发展的”前提下才成立。假如是这样的话，

科学也就死掉了，因为它拒绝发展。既然不存在这样的死的科学，也就不存在唯一的科学，而只存在具有个性特征的科学。

这种流行的科学观念，不能不说是一种独断论，是一种科学专制主义，它抹杀了科学自身的独特性、多样性，而成为科学领域里专制的君主。这样的科学观念使科学成为了一种宗教，人们非科学不谈，非科学勿听，科学成为衡量一切的标准，从而取消了其他标准，取消了民族思维的独特性。

这种独断的态度是很荒谬的。仔细想一想，相信某种具体的科学，实际上不就等于以某个人的思维为自己的思维，以某个人的观念为自己的观念，也就是说，放弃了自己的独立思维吗？尽管这“某个人”是科学家，但若是要我们放弃自己的思考，而以他的思维为思维，我们肯定是不愿意的，这就等于说我们成了另外一个人的思想奴隶。在现实生活中没有人愿意作别人的奴隶，那么，为什么在科学这个问题上我们就甘愿做别人的奴隶呢？

真正的科学态度，应当是以承认科学的多样性为前提的，若是不承认这种多样性的存在，科学就不可能有发展，因为科学就是要发现那些未知的因而也就是与现在的观念不同的、相异的东西。在这个意义上科学的本意里边就应当含有民主的元素，即科学是以承认个体独立的思维为前提的。

这种专制的科学观念掩盖了科学本来的诗性特征。那些能够在科学上有所创造的人们，本质上都是些诗人，他们在进行科学创造的时候与诗人一样，处于激情澎湃的状态之中，为大自然的美而激动不已，由此才能够写出壮丽的科学诗篇。

## 世界图像论

### ——维特根斯坦《逻辑哲学论》

神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。

——维特根斯坦

英籍奥地利哲学家维特根斯坦（1889—1951）的思想历程经历了两个时期，前期的代表作是《逻辑哲学论》，阐述了世界图像学说；20世纪30年代以后，思想发生了重大转折，又写了《哲学研究》一书，提出了语言游戏说，差不多改变了前期的观点。《逻辑哲学论》一书是以格言形式写成的，看起来零散，实际上却阐述了一个完整

的思想体系，从逻辑的性质及其与世界的关系入手，进而讨论知识论、物理学和伦理学，最后进入神秘主义的“不可说”领域，从而对传统哲学所提出的一系列重大问题发表了自己的看法。

其基本观点是：我们所谓的世界实际上是一个逻辑的世界，即是以命题的形式表示出来的世界，此外没有别的含义；即使有，我们也无法说出。

所谓事实，不过是逻辑上的，逻辑上的事实构成了世界。事实是通过命题，以合乎逻辑的形式被确认的，当其被确认为真以后，就成为事实，成为世界的构成部分。

在这个世界上存在着的最基本的东西就是“事态”（英译本中将其翻译为“原子事实”是不确切的，因为维特根斯坦本人并没有使用“原子事实”这个概念，他所理解的基本存在与罗素不同。仔细体会“事态”与“原子事实”两种说法，其间的区别还是明显的。前者似乎强调了事物的关系，后者则强调了事物的独立存在的性质）。事态是指事物存在的方式，是不同的客体相结合的形式。一切事态的总和就是世界。事态是各自独立的，从一个事态不能推论出其他事态的存在或不存在。

事实就是形象，是以逻辑的形式确定的形象。我们的逻辑世界与客体及其事态是一一对应的关系。形象用来描述其对象，形象与其对象之间必定存在着共同的东西，这就是逻辑形式或逻辑形象，它们用来描画世界。只从形象本身不能知道其真假，只有将它们与所描述的对象相比较，才能够确定真假；也就是说，命题本身无意义，只有与它们所描画的对象相比较才有真假。命题就是对于它与世界之间的投影关系的记号。命题是现实的模型。例如，在一张白纸上的黑点，可以说“点是黑的”这个事实与肯定的事实对应，“点不是黑的而是白的”这个事实与否定的事实对应。

一个命题只能说事物是怎样的，不能说它是什么。因为只能命名客体，而不能论断它们，名称是不能分解的。单独的名称没有意义，它们只有出现在命题中才有意义。

不能从现在的事件推论出将来的事件，因果关系是不成立的，所有事件发生的概率都是百分之五十。世界本身是偶然的，必然性来自逻辑，而不是来自世界。

世界只能是我的世界，我的语言的界限也就是世界的界限，世界的界限也是逻辑的界限。这就是说，语言与逻辑不能超出世界的界限，我们不能说我们不能思考的东西。形而上学所主张的那种主体是不存在的，主体实际上是世界的一种界限，因为世界是我的世界，我因此是这个世界的主体，这样的主体不是世界的一部分，而只是对世界的限制，意思是这是我的世界，而不是别人的世界。

逻辑上的一切命题都是等价的，没有哪个命题比另一个更高级。世界中的事物本身没有价值，它们的价值来自世界之外，即来自我们的判断。由此可以说没有伦理学的命题，因为命题不可能表达更高的东西，而伦理学却要比较价值之高低。伦理学是超验的，与美学一样，不具有可说的性质。我们不能够在生活经验中证实哪个伦理学命题具有更高的价值。

关于哲学的大部分命题和问题不是假的，而是无意义的，因为那些问题是无法回答

的，所以它们根本不是问题，只有能回答的问题才是真正的问题。这是由于哲学家们没有正确地使用语言造成的。全部哲学研究应当是进行语言批判。哲学因此是一种活动，而不是理论，它是一种使命题明晰、对哲学语言进行分析的活动，也是划分可说的与不可说的界限的活动，排除不可思考的命题，确定可思考的命题。

哲学不能说那些不可说的东西，在不可说的东西面前应当沉默，因为凡是能说的都能说清楚，不能说的则不能说清楚。除了自然科学的命题以外，其他都是不可说的，而这些自然科学命题与哲学又没有关系。

可以看出，维特根斯坦其实是把哲学变成了科学，如果是这样的话，哲学也就被取消了，哲学就成了科学。问题并不这么简单，要像他所说的那样，凡是能说的都能说清楚的话，就不会存在着那么多的争论了，连自然科学都存在着争论，都有说不清的问题，更何况哲学呢？按照他的观点，哲学就成了怎样说话的学问了，这就使哲学失去了本来的意义，没有存在的价值了。事实上，就连维特根斯坦本人也没有把哲学说清楚，他自己的研究活动就证明了这一点，到了后期，他又改变了早期的基本观点，这就表明，他所认为的那些能够说清楚的东西也是难以说清的。

## 作为游戏的语言

——维特根斯坦《哲学研究》

语言是由诸条道路组成的迷宫。从一个方向走来时你也许知道怎么走；但从另一个方向走到同一地点时你也许就迷路了。

——维特根斯坦

就形式而言，如果说《逻辑哲学论》写得过于简略的话，那么《哲学研究》则写得过于烦琐；就内容来说，假如说《逻辑哲学论》是在说可说的领域，那么《哲学研究》则试图说那不可说之域。在前一本书中，他以为已经把可说的东西说完了，于是就回到故乡，隐居数年；但是，他在与一个叫兰姆赛的朋友的交谈中，发现这本书中存在着严重的错误，于是又写了《哲学研究》，批判了他早期的观点，提出了对于语言的新的理解。不过，在把语言和逻辑问题都看作是哲学的基本问题这一点上，两本书依然保持着一致性。

语言是一种游戏或生活方式。语言中的词、概念并不像原子那样与事物是相互对应



的关系，命题也不简单地是事物的图画，相反，语言具有多义性和不确定性，它们究竟有什么样的意义，取决于说话时的语境，当事人的手势、表情、上下文关系等都会影响到语言的意义。很多语言没有相应的对象，但它们同样可以是真的，对象不存在，其名称也依然有意义，这决定于说话的场合。

因此，对于同一个词或命题可以有多种理解，这些理解的真假决定于当时的语境，我们无法抽象地判断哪种理解正确。语言的这种不确定性和多义性并不会造成误解，在具体语境中当事人都会明白无误。对于语言的理解只有在学习过程中才能获得，对于语法规则的掌握、对于语言的理解能力，都是在学习语言的实践活动中才能完成的，这类类似于游戏，只有在游戏过程中方可学会游戏规则。语言的意义是在游戏活动中约定俗成的，语言因此是一个约定系统，每种语言都是自成一体的一个自主的系统。一个东西叫什么名称，是通过反复训练完成的。语言游戏是由语言和行动组成的一个整体。语言因而是一种活动，是在具体语境中进行的，每个词并不具有独立的意义，只有在使用过程中其意义才可以确定，而这种使用就使语义永远处于变动的过程之中，不可能有一个一劳永逸的固定形式和含义，一些新的语言游戏产生了，一些旧的语言游戏则消失。从这种意义上可以说，语言就是生活，离开生活的语言无法存在，不具有生命力。

这当然不是说语言没有任何规矩，可以随意使用，语言的描述是建筑在家族相似基础上的。语言游戏说消解了传统哲学的语言实体观——它把语言看作共相，有着固定的含义，是事物的本质。而在维特根斯坦看来，语言虽然具有普遍性，但也只是家族相似，不存在绝对的统一性，也不表达事物的共同本质。所谓家族相似，是说语言所描述的是事物的相似之处，而不是事物的本质，这种相似有时是总体上的，有时是局部上的，有些部分互相重叠，有些部分互相交叉，但并不完全一样。这样，那些相似性构成了一个家族，如“游戏”这个概念，构成了一个游戏家族，一切具有游戏特性的活动都可以归结进去，它没有确定的边界。

不存在一种理想的语言和逻辑，可以固定而准确地表达含义，自然的语言本身就足够了。逻辑是具体的，表现在语言的使用过程中。从语言活动中抽出的逻辑是死的、僵化的。

语言游戏一定有游戏的规则，正如其他游戏一样，但是这些规则在进行游戏的活动中又不是一成不变的，因此在游戏实践中你会发现游戏总会超出你的设想，多少会违反规则或在游戏中会产生新的规则。因而也就没有什么行为方式会被一条规则所规定，没有任何事物完全合于规则。遵守规则是一种实践活动，当我们思考规则的时候就还没有遵守规则，只有忘掉规则的时候，才是在遵守规则，也可以说是盲目地遵守规则，这就是遵守规则的悖论。

纯粹私人的语言是不存在的，要进行表达，就必须学会一种语言，而语言总是具有某种公共性和具有某种规则，而规则不可能是个人的。因此，纯粹私人的感受不可能通

过语言完全表达出来，我们无法分析自己的内在经验。不妨说，那些被说出来的内在感受也是一种家族相似，例如，当我们说“疼痛”的时候，别人也是可以理解的，但只是相似而已，我们无法知道自己的疼痛与他人的疼痛究竟是有区别还是一样，或者究竟有什么区别。

对于私人语言的批判可以看作是对近代哲学的批判。近代哲学自笛卡儿以来，把私人语言或思维看作是明白可靠的，从而当作哲学推论的根据，这就把私人语言公共化了，这是许多哲学错误的根源。同时，近代哲学的这一做法具有实体化的倾向，把哲学家个人的感觉当成了存在的绝对根据，实际上只有在语言活动中所表达出来的那些东西才是本质，也即存在。

维特根斯坦所强调的语言的实践性、语言与生活的一体性，是很容易体会到的。例如，我们学习外语之所以困难，就在于缺少了这种实践，我们所学的往往是空洞的语法，但任何一个说母语的人都不是从语法学起的，事实上他根本不懂语法。或许，只有当我们忘掉语法的时候，我们的外语才真正学好了。又如世界语，曾经被认为是一种通用语言，但是最终并没有流行开来，其原因恐怕就在于它没有“生活”作基础，而是一种独立于各种文化之外的空架子，这样的语言没有生命力，因为它就如同庄稼没有自己生长的土壤一样。

## 存在与时间

——海德格尔《存在与时间》

历史性这个规定发生在人们称为历史的那个东西之前。

——海德格尔

传统哲学沿着时间的河流向上追溯存在，直到找到一个永恒不变的东西，如实体、形式或上帝等，它们被认为是真正的存在。这样的存在是超越时间的，不随时间的流变而变动，是在所有变动不拘的个体事物背后起支撑作用的东西。德国哲学家海德格尔（1889—1976）彻底改变了这个视角，把追溯的方向颠倒了过来，使哲学思考的方向指向了未来。这是西方哲学中的重大转折。

在他看来，传统哲学所说的存在并不是真正的存在，那种永恒的存在不是存在的根本，只有时间中的存在才是真正的存在。所以，传统哲学的本体论是无根的，而他自己

的哲学则找到了存在之根，可以称之为有根的本体论。为什么传统哲学所说的存在不是真正的存在呢？因为这种存在是现成性的，它实际上是“已经存在”，即已经成为存在了的存在，这样的存在已经成为某种固定的东西，也可以说它已经死了，因为它不具有可变性了。如一个人已经成为部长了，“部长”这个身份及其性质是既成了的东西，对于当事人来说就不具有意义了；只有那些还没有成为现实的东西才具有意义，才引导着人们去存在。那么存在的根在什么地方？存在来自什么地方？换言之，存在的意义在什么地方？在未来。存在不是来自过去，而是来自未来。只有未来才具有可能性，现有的存在正是从未来的各种可能性中而来的，现实是某种可能性的现实，没有可能性的现实是死的存在，死的存在没有未来。因此，真正的存在是向未来的可能性中敞开的存在，现实存在只是可能性的绽放、展开。这是存在的意义之所在。真正的存在是个体化的，普遍化的存在同样是死的存在，因为它没有时间性。传统哲学所理解的那种永恒存在是普遍的东西，这样的东西没有未来，没有可能性。每种可能性都是具体的，都只属于某个个体，别人的可能性与我无关，或者说，别人的可能性对于我来说根本就不是可能性，只有我的可能性才是可能的，才有意义。别人是成为将军还是总统与我何干？因为我现在还是一个乞丐，如何解决饥饿，才是我的可能。今年是1908年还是2008年对于我来说无关紧要——那不过是耶稣降生的某种标志，那是别人的时间或大众的时间；我今年是多少年龄、处于怎样的状态、有着怎样的可能，才是至关重要的，这才是真正属于我的时间。

可是，普通人与传统哲学家无异，没有意识到时间性的意义，执著于现成的存在，而忘记了存在的根。这样的人就是大众。他们忘记了自己的个体性，亦即时间性，是以群体的形式存在的。他们只看到了现在，而没有看到未来。他们人云亦云，像别人那样行动和思想，追逐着流行的东西；他们无所事事，以好奇的眼光打量着别人，谈论着无聊的事情。这样的人成为一种抽象的、普遍的存在，因为他们千人一面，万人同声。这样的人生是没有意义的。

怎样才能够回到自身，进入属于自己存在的领域呢？只有死亡才可以把人交给他自己，使之回到自身，哲学的根本任务就是要人进入死亡之域，就此而言，学习哲学就是学习死亡。这当然不是说学了哲学以后就去自杀，相反，哲学所教导于人的是怎样活着，而不是怎样去死。这意思是说，只有当人面对死亡的时候才能够发现真正属于自己的可能性。人诚然都是会死的，人们通常也都知道这一点；但是人们所意识到的只是一个普遍的死，而不是属于自己的死。当一个人意识到自己的死亡，即先行来到死亡面前的时候，他才能够真正意识到生存的意义，发现属于自己的存在，也才能够发现真正有价值的东西。他会发现，死是唯一属于自己的东西：如果说其他的东西还可以属于别人，可以与人共有的话，那么唯有死是个人的私事，没有人能够代替别人去死，也没有人能够

替你承担人生的责任。这就是所谓向死而生。在这里，他发现了人生最本己的意义：只有属于自己的可能性才是可能的，才有意义。每个人都是人生道路上的独行者，没有人人为你设计人生道路，也没有人能够伴随你终生，在人生道路上行走着的永远是你自己。这样的存在海德格尔叫作“此在”，他是面向死亡而绽开的存在。

海德格尔的哲学使我们面向存在本身，而不是停留在概念和普遍里——那都是远离存在的东西，是共性的东西。他所说的存在，根本上是一种诗性的东西，是创造活动本身，是创造活动中的那种诗性的感受。只有诗性的东西才是真正的本体，才是存在之根，而概念不过是对这个本体的描述。然而，当进行这种描述的时候，存在已经成为过去，换句话说，概念所能够把握的只能是过去的存在。

海德格尔哲学对于死亡意义的探询，使我们能够以一种积极的态度去对待死亡，因为，死，是人生的终极界限，是衡量人生价值的最终尺度。有人曾经问一位朋友：假如你还活三天，你最想做的事情是什么？他忽然觉得，自己日常一向为之忙碌的一切突然变得毫无价值，而只有亲情最重要了。于是他回答说：我会与亲人在一起，哪里也不去。假如你还不知道自己做的事情的价值和意义的话，那么就请你用“死”这个尺度来衡量一下吧，它或许会拨去笼罩在人生路途上的迷雾。

人生的孤独，不在于没有人理解你，也不在于难以遇到真正的朋友，而在于你是你的命运的担当者，无论是苦还是乐，没有人能够与你分享，真正改变命运的还是你自己，而别人永远是一个旁观者。这，是最深刻意义上的孤独，即所谓的本体论的孤独。

人生既然是如此的孤独，我们有什么理由不相互关照呢？既然死亡使我们日常的种种追求失去了意义，我们又有什么必要为这些无意义的东西而你死我活呢？

## 艺术就是真理的生成和发生

——海德格尔《林中路》

一块石头是无世界的。

——海德格尔

《林中路》是海德格尔后期的一部重要作品，收集了二十世纪三四十年代的六篇论文，其中《艺术作品的本源》一文是最具有代表性的，集中体现了这个时期的观点和其思想的特点，产生了巨大的影响。

只。艺术作品看起来与器具似乎没有区别，它们都被包装起来，被储藏、运输或者挂在墙上，但却有着实质性的差异。器具的根本意义在于其有用性，而艺术作品却不然。器具自身虽然属于大地，是把人与大地联系起来的桥梁，但它们自身并不显示大地，它们对于存在者的开启，是通过艺术来完成的，只有在艺术作品中我们才明白器具的真正意义。这就是说，艺术开启了存在者的存在，而器具不能；艺术作品是真理的显耀，而器具不是，它消失于有用性之中。

艺术的本质在于显示真理，艺术作品把存在者置入无蔽之中，使之显示出来。通常认为艺术只关涉美，而与真理无关，因为真理是属于逻辑的，而美属于美学。海德格尔认为这是错误的，真理恰恰不是属于逻辑的，而属于美，在艺术创造过程中，真理自行置入作品。所以，这样的所谓真理既不是与某种现成对象的符合，也不是某种普遍之物的再现，而是真理的自行在场。艺术作品越是没有人为的痕迹，就越能够显示真理，存在者就越能够如其所是地被开启出来。

真理因此也就是一个发生的过程，即一个自行显现的过程，真理于是就具有了时间性。这与传统的真理观正好相反——真理是无时间或超时间的。这样的真理是死的，只有在时间中发生着的真理才是活的，才具有生命。艺术作品是真理显示自身的一种方式，在这种方式中存在者被开启出来，也即解蔽，解除了各种遮蔽，它便本真地得以显现。真理就是这个置入并显示的过程。

作品因此就展开了一个世界，是世界的建立过程。这个世界不是一个对象，也不可能构成我们认识的对象，因为我们就存在于其中，是它的一部分，正如我自己不能把自己对象化一样。世界是世界化的，即它作为一个整体存在着，世界向所有存在者敞开着，所有存在者也因此向世界敞开着，作品打开了世界的敞开的领域，把其中的存在者揭示出来。

作品敞开了一个世界，但同时也建立了一个大地，因为具有历史性的人类立于大地之上并在大地之中栖居。于是在大地与世界之间出现了某种对立：世界敞开着，而大地自行封闭着，大地以庇护者的姿态把其中的每个在场者都限制在场中。大地力图把世界摄入其中，而世界是自行公开的东西，不能容忍任何锁闭；世界立身于大地之上，同时又力图超升于大地。两者之间于是发生了争执，在这种争执中双方互相进入对方，为对方所包含，又互相规定着对方，从而使其成为自身。世界不能飞离大地，而大地也只有在世界的敞开领域中才可以显现。作品就存在于两者争执实现的过程中。

“美乃是作为无蔽的真理的一种现身方式”，艺术作品便是对于澄明之境界的展示。存在者之所以能够显现，是由于其周围有一澄明的场所，如同在一个光亮的中心，被遮蔽的存在者呈现出来。这种无形的澄明使有形的存在者向世界敞开自身。存在者的无蔽是一个动态的发生过程，因为“澄明”并不是一个像舞台那样固定的场所，而是同时进行着遮蔽，只有在光亮里才有遮蔽发生，光亮是遮蔽与无蔽的双重过程，真理就存在

于这个过程之中；在这个意义上也可以说，真理就是非真理，假如真理只有敞开，而无遮蔽，那么它就如同耀眼的白昼，一览无余地呈现出来，真理也就死掉了；只有在这个遮蔽与去蔽的运动中，真理才存在着，即发生着。真理是澄明与遮蔽的对抗。这种无蔽的真理的闪耀被嵌入艺术作品时就成为美的。

唯有诗意能够使这样的真理发生，而一切艺术本质上即是诗。诗就是让无蔽的东西敞开的领域，是对无蔽的东西的言说。而能够让这种敞开活动得以实现的便是语言，存在者离开了语言就不能进入这个敞开的光亮之域。在没有语言的地方，就没有敞开的可能，例如，在石头、动物和植物那里，就没有。就此而言，语言是存在者的家。也可以说，语言是根本意义上的诗。

艺术使真理发生和显现，因而艺术是一个过程；由此也可以说，艺术是根本意义上的历史，它是一个民族历史性存在的根源。

海德格爾的这些论述有些难以把握，但其思路还是清晰的。他用一种与传统哲学不同的叙述方式提出了一种新的艺术观和真理观，这种观点试图超越传统哲学中的主、客体的二元对立，而回到事物本身。艺术是对于真理的表达这一观点，不是海德格爾的独创，此前已有黑格爾的“美是理念的感性显现”这一命题，确立了类似的观点。但是，他却与黑格爾有不同的理解，黑格爾的观点是建立在主、客体对立的基础之上的。相比之下，海德格爾的观点更富于生机，在这里并不存在一个“本质”那样的实体。

关于艺术即诗，而诗性是一个民族历史性之根源的观点，道出了历史的真谛。真正的历史是创造性的，而创造活动必定是诗性的，没有诗性的人和民族，没有历史。作为个人来讲，没有诗性，就成不了艺术家，也不可能创造出艺术作品，没有诗性的作品是死的，没有光彩。

确实像海德格爾所说的那样，在艺术创作过程中，真理是自行显现的。那件未来的作品，不是作者有意识地构思出来的，也就是说，不是作者理性思维的产物，而毋宁是作品自行显示出来的，好像是作品来找你。凡是有过艺术创作体验的人，甚至凡是有过创造性体验的人，都可以体会到这一点。诗是不能按照计划来创作的，我们无法确定今年或今天要写多少首诗，因为我们不知道什么时候诗歌女神会光临诗人的心头。诗是涌现出来的，而不是创造出来的。不过，海德格爾虽然试图消除主体性，但实际上他的观点恰是以主体性的存在为前提的。海德格爾所说的种种，其前提有赖于人的意识。假如没有意识，哪里有什么“大地”与“世界”？哪里有什么遮蔽与澄明？世界本身原是无蔽的，遮蔽来自人的意识，是意识遮蔽了存在。他以凡·高的油画《农鞋》为例所进行的分析也表明了这一点：这双鞋并不是对于某双真实存在着的鞋的摹写，而是开启了大地的存在。它显示着田垄上那艰难步履，回响着大地无声的召唤，显示着秋天因谷物的成熟而沉重的宁静原野和冬野里的荒芜，渗透着农人丰收的喜悦……然而，那位穿这双鞋的农妇并不知道这些，她只是在无意识地穿着农鞋，而没有意识到其意义；我们在真实的农鞋面前也意

识不到这些，而只有在凡·高的这幅画里才知道了这一切。这幅画使我们进入了另一个天地，它揭示了真理，使存在进入无蔽之中。这难道不意味着，正是由于意识，才使真理呈现出来吗？但是海德格尔不愿意承认这些，而是在那里绕圈子，说是光亮使存在显现，真理“在作品中走进了它的存在的光亮里”。然而，世界本身、大地本身并无光亮，这光亮并不来自太阳，而来自意识，使存在显现的是意识，使存在遮蔽的也是意识。是人的心灵照亮了世界，正如它遮蔽了世界一样。

## 人的认识是怎样产生的？

——皮亚杰《发生认识论原理》

认识既不是起因于一个有自我意识的主体，也不是起因于业已形成的（从主体角度来看）、会把自己烙印在主体之上的客体；认识起因于主客体之间的相互作用，这种作用发生在主体和客体之间的中途，因而同时既包含着主体又包含着客体。

——皮亚杰

西方传统的认识论主要探讨了人类认识的来源、可靠性等问题，这是西方哲学中的主要问题之一，几乎是所有哲学家都要涉及的。到了近代，认识论则成为哲学研究的主题，根据对于上述问题的不同回答，形成了不同的学派。在英国形成了经验论学派，认为一切认识都来自后天经验。但不同的哲学家之间又存在着分歧，洛克和霍布斯是唯物主义经验论，贝克莱是唯心主义经验论，休谟则是怀疑主义经验论。在欧洲大陆形成了唯理论，主张只有理性认识才是知识的源泉，才能够提供可靠的真理，而理性认识并不依赖于经验。有笛卡儿的二元论唯理论，斯宾诺莎的唯物主义唯理论和莱布尼茨的唯心主义唯理论。

传统的认识论停留在哲学层面上，对于认识的发生问题的探讨很笼统，没有经过实验验证，是一种粗糙的认识理论。瑞士心理学家和哲学家让·皮亚杰（1896—1980年）所提出的发生认识论，修正了传统认识论的这一缺陷，通过大量的实验研究，细致地探讨了人的认识发生的内在机制，并研究了认识发生的成因。无疑，这是认识论历史上的一次飞跃。

人的认识存在着一个发生的过程，而不是一开始就具有了成熟的认识，是从幼儿阶段逐渐建构起来的。在不同的认识阶段上，认识建构的方式、人的认识能力都是不同的。主要经历了以下几个发展阶段。

1. 感知运动水平（从出生到两岁左右）。这时的幼儿没有任何自我意识，没有主体与客体的区分，或者说，没有我与非我的区别。这个时期的认识活动是建立在感知活动之中的。这种感知活动完全以自己的身体为中心，把一切事物都与之联系起来；当然，这是我们观察的结论，作为幼儿本身则没有意识到这种自身中心化。这种活动的特点是：还没有把不同的活动协调起来，每个活动都形成一个孤立的整体，不同的活动之间缺少联系。

到了十八个月至二十四个月左右，可以说发生了一场革命：主体的活动被联系起来，被协调为一个统一的整体，他意识到自己是空间中诸种客体中的一个。虽然这还只是在实物水平上进行的，但表明他已经在某种程度上摆脱了原来的自身身体的中心化，并且具有了主动性。主体活动的协调，是主体与客体发生分化的根源。

2. 前运算阶段（两岁到六七岁左右）。这个阶段发展的结果，是儿童能够运用概念符号来进行思维和描述世界。儿童对于主体内部的协调性进一步加强，建立了初步不完全的逻辑结构；对于外部客体的协调则导致了因果观念的出现，表现为儿童总是问“为什么”。儿童的思维是定向的，不具有可逆性，不能同时考虑到两个方向，也没有守恒的概念。例如，如果不是同时看见三根棍子，而是在一个场合看见 A 小于 B，另一个场合看见 B 小于 C，他不能由此推论出 A 小于 C，只有把它们同时摆在一起才能够得出这个结论。这就是说，他的思维还具有直观的特点。

3. 具体运算阶段（六七岁到十一二岁）。这个阶段的儿童已经能够进行逻辑运算，虽然是在与具体事物相联系的情况下进行的。与上一阶段相比，一个重大的进展是可逆性的出现和守恒概念的建立。他处理问题时可以同时考虑两个方向，能够把过去与未来联系起来，能够进行预见和回顾。表现为他不是犯了错误以后再进行纠正，而是能够对错误预先进行纠正。在空间感知方面，整体不再是一个不连续项的集合体，而是完整连续的客体，按照临近性原则或者结合，或者分离。其逻辑运算的特点是还没有与具体的内容相分开，即还没有形成纯粹形式的逻辑运算，因而具有“具体化”的特征。

4. 形式运算阶段（十一二岁到十四五岁）。这时儿童能够进行纯粹的逻辑运算，而无须借助于具体的事物，能够进行纯逻辑的运算，即能够处理符号之间的关系，而不考虑符号和命题的具体对象。运算也具有了超时间性，不再是处理处于前后关系中的具体事物，而只处理抽象的因果关系。儿童达到了直接理解物理经验的水平。思维完全从自己的身体活动中解放出来，理性思维能力形成了。

在认识发生的这个过程中，后天的经验的确是认识的来源，但是先天获得的适应能力是认识之所以能够发生的内在根源。适应能力由自我调节和同化两个方面构成。调节能力存在于包括染色体在内的机体的所有水平上，这是认识发生的生物学基础。由于这



种调节作用的存在，在认识发生的不同阶段中就形成了不同的认知结构，以适应外部的环境。在这个过程中“同化”起着举足轻重的作用。同化的存在使主体能够对于刺激作出反应。同化能够把外部的活动内化为内在的逻辑形式，能够对内外行为进行组织，把经验内容同化为思想的形式。通过这两个方面的作用，认识过程不断得到发展，产生了新的结构，以与外部环境产生同步性的适应。

可见，认识发展的过程是心理结构不断转化的产物，由最初的简单结构逐渐转变为越来越复杂的结构。

而且认识也不是作为一般过程而发生的，而是具体的。即：在认识发生的不同阶段上所产生的认知能力是不同的，这种不同既包含水平上具体内容不同，也包括构成方面的不同，因而应当分别建立具体的认识论来进行研究。例如，可以建立起逻辑认识论、物理认识论、数学认识论等，以研究相应认识能力的发展机理和过程。

这样，发生认识论就克服了传统认识论只注重高级的认识水平，即只注重认识的某些后果，而不注重认识过程本身的毛病，从而深化了认识论的研究。

通过皮亚杰的这些研究，我们可以明白，人类的认识甚至于某个观念，都有其出现的时间，也有其出现的机理和过程。一般地说，儿童的认知能力有一个产生和发展的过程，儿童在某个阶段上只能理解一定的现象和知识，这是与他的认知能力相对应的。我们也可以在生活发现，虽然我们面对的是同一个外部世界，但儿童对于这个世界的态度与成人是截然不同的，对于同样的信息他会有完全不同的解释。我们自己或许也有这样的体会，我们小时候所看到的世界与青年时代看到的世界是不同的。儿童也会说“爱情”这两个字，然而他对于爱情却并不理解，至少与成人所理解的意义相去甚远。

这就启示我们，对于儿童的教育不能采取一刀切的态度，把所有的知识都灌输进去，而应当采取分阶段、由低到高的方式，否则既达不到预期的效果，对儿童也是一种伤害，因为儿童在某个阶段只能掌握与这个阶段的认知能力相对应的知识。有的人让儿童在两岁就认识五千个汉字，在幼儿园就做奥林匹克数学题，无疑是违反认识发生原理的，结果恐怕是拔苗助长。再者，对于如此小的儿童来说，他学会了五千个汉字，会做奥林匹克数学，又有什么用处呢？

皮亚杰的“发生认识论”旨在说明，儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。

儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。儿童的思维发展有其内在的规律，并非成人所能完全理解。

## 人真的热爱自由吗？

——弗洛姆《自由的恐惧》

令人悲哀的是：当我们在睡眠中听到自己良心的呼唤时，却不能马上有所行动；而当我们在醒后能采取行动时，又忘记了在梦中的觉悟。

——弗洛姆

近代以来，自由成为人们追求的最重要的目标，许多人为之不惜牺牲自己的生命。人们以为只要得到了自由就得到了幸福。可是美国心理学家、哲学家弗洛姆（1900—1980）却向人们证明，他们并不真正热爱自由，自由也不一定意味着幸福。

事实似乎正相反，现代的人们已经抛弃了传统的束缚，打倒了种种权威，建立了民主的制度，得到了前所未有的个人自由，可是他们的痛苦和烦恼似乎并没有减少。人们感到孤独和无助。另外，出现了许多放弃自由的现象，如追星、受虐、盲目相信权威等。追星就是放弃自己的个性，以所追之星的个性为个性，以其爱好为爱好，有的甚至达到了忘我的病态。受虐狂甘愿放弃自己的独立自主和尊严，自愿地做别人的奴隶。至于一般的大众，虽然自认为是一个独立自由的人，但是在作出判断的时候又觉得问题过于复杂，不是自己能够了解的，于是便听命于专家的话，在科学方面尤其如此。这实际上放弃了自己的判断，而以他人的判断为判断。

这种种现象都表明，人并不像他们表面上所显示的那样热爱和喜欢自由，当自由真的实现了以后，反而会产生新的烦恼。这究竟是因为什么呢？

这是因为，自由的实质是个体化，就是要与世界、他人割裂开来，每个人都成为一个独立自存的、无所依赖的个体，这样的个体如同一个个孤立的原子。也只有这样，他才能够成为一个自己决定自己的主体，成为自己的主人。但是，自由是需要付出代价的。人们在这种自由中确实实现了自主，能够支配自己，按照自己的意志行事，可是他却失去了对于他人处于依赖地位时的安全感和整体感，孤独、无助等情绪便油然而生。个体化意味着从整体上割裂开来，同时也意味着将失去整体对于他的关照。在一个人人自由的社会里，人人都只关照自己，无暇关照他人。每个人都要为自己的全部行为负责，设计自己的命运，没有人为他作出决断，好像夜路上的独行者。

这时，自由得以实现之前的状态倒是显示了优点：那时没有严格意义上的个体，每个人都要受到各种因素的制约，是世界和社会整体的一个部分，在家要听父母之命，在外要服从国王之言，自己的行为已经被社会伦理设计好了。在这种状态中，自己不用独立思考，也不用为自己的命运操心。作为这样一个整体上的部分，其心理是安宁的，没有孤独感产生。唯一的缺憾是：作为个体，他不自由。

可见，自由有自由的缺憾，不自由也有不自由的好处。自由的作用是双重的：它既使人获得了主人意识，又使人失去了安全感和安逸感。

弗洛姆认为，法西斯主义产生的根源就是由于过度的自由。在过度的自由中，人们反而渴望着找到一个主人、权威，来为他的生活进行谋划。而希特勒的出现正是适应了人们的这种心理，人们在他那里似乎找到了一把保护伞。这就是说，过度的自由必定会导致不自由。

看来，自由也要适度，过度自由，其结果与没有自由是相同的，都会导致不自由。一个追求自由的人应当能限制自己；否则，自由就会走向它的反面。

这也表明，人不仅具有主人意识，还具有奴隶意识，奴隶意识与主人意识是相互依存的。那些想做主人的人所拥有的其实是一颗奴隶的心灵。人不能只生活在单一状态中，否则就会感到单调，做主人久了，还想尝尝做奴隶的滋味。小说《白鹿原》中就有个很好的例子：鹿子霖一直是人上人，可是时间久了便感到腻味，于是便忽出奇想，让路上遇到的一个乞丐使劲地打他、骂他，他从这打骂中竟然获得了幸福感。于是雇用这个乞丐为他的长工，时不时地打他一下。这就是因为鹿子霖的奴隶意识在作怪。在官场上，人的这种双重意识更加明显：见了上司他就现出一副奴才相，见了部下他就趾高气扬地以主人的姿态说话。也许，过度的自由正如过度的奴役，都不意味着幸福，只有在自由和奴役之间保持适度的张力，才是最有魅力的。自由也仅仅在没有自由的地方才有价值，如言论自由，如果你畅所欲言的话，你还有什么可说的呢？言论自由就失去了意义。再者，当每个人都发表自己言论的时候，还有谁会听你的呢？说了也白说。弗洛姆的论述表明，自由是一个复杂的问题，不是几条简单的理论能够解决的，更不是凭着满腔的热情能够实现的——假如是这样的话，其后果很可能更不自由。自由是一种社会现象，只有在涉及他人的时候才有自由的问题存在，单独存在的个人无所谓自由与否。因此，自由必定是建筑在人们相互对待的态度之上的。如果一个社会中的大多数人还没有学会尊重他人的话，那么自我也就无法受到尊重，自由也就无法实现。自由是有条件的，而这又是一个社会实现自由的起码条件。一个真正热爱自由的人，既不作他人的奴隶，也不作他人的主人。主人恰恰拥有一个奴隶的心灵，否则他怎么愿意去做自己同胞的主人呢？

自由是一个复杂的问题，不是几条简单的理论能够解决的，更不是凭着满腔的热情能够实现的——假如是这样的话，其后果很可能更不自由。

## “理解”的意义

——加达默尔《真理与方法》

理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。

——加达默尔

人为什么能够相互理解？有时又不能理解？德国哲学家加达默尔（1900—2002）的解释学或许能够给我们提供一些启示。

按照传统哲学的理解，人是主体，能够自己决定自己的行为，而被人所认识和把握的东西是对象，即客体。但是，根据加达默尔的看法，在解释学语境中，人既不是主体，对象也不是客体，它们两者是相互构成的。

他从对游戏的分析开始论述他的观点。一般认为，人是游戏的主人，是人玩游戏，而不是游戏玩人。实际却并非如此。在游戏过程中，人是忘我的——如果没有忘我，他就还没有进入游戏，而只是一个旁观者。由于这种忘我，游戏者就受制于游戏过程，人也就成为游戏过程的一个构成部分。所以他并不能完全决定游戏的结果，或者说，游戏的结果具有不确定性。正是这种不确定性，才构成了游戏的意义，使游戏成为一种冒险；反之，假如游戏过程完全由游戏者决定，那么他一开始就知道了最终的结果，游戏也就失去了魅力。同时，游戏也需要观赏者，游戏的意义只有在观赏者那里才可以得到实现，因为游戏是游戏者自我实现的一个部分，若是没有观赏者，这个意义就不能得到实现。这也就意味着，观赏者也是游戏的一个构成部分。

艺术亦然。艺术作品的意义不是孤立存在的，其意义只有在观赏者中才能够实现，换句话说，观赏者是作品继续存在的一种方式，他们的理解是作品的一个构成部分。作品的意义就存在于这两者的关系之中。例如戏剧，若只有演出者而没有观众，演出的意义就没有得到实现；即使有观众，演出的意义也是不确定的，或者说，演出的效果并不单方面地取决于演员或观众，演出的效果是由所有参与因素的相互作用形成的，是这样的演员在这样的心境下，面对具有这样心境的观众，才具有了这样的效果。我们中国人所说的“东施效颦”中的东施，就是由于不懂得这个道理而弄巧成拙的，她不知道只有西施在那样的情景中面对那样的境域中的欣赏者的时候，才会具有那样的效果。观众看起来是被动的，似乎并不参与演出，实际上却是演出不可或缺的因素：假如没有观

众，演出的效果就大为不同，演员甚至没有情绪进行演出。所以，有无观众，效果截然不同，这足以证明作品的读者和观赏者是作品的一个构成部分。

由此得出了效果历史的结论：效果历史观是说，对于历史的理解，是理解者与被理解者双方相互作用的统一体；在这种理解中，历史不可能成为客观对象，理解者也不可能成为主体。所谓历史，不过是一种历史对另一种历史的理解。因此，对于理解者来说，没有客观的历史，所谓历史，一定是理解者的历史，里面已经有主观的东西；另一方面，人对于历史的理解也不是随意的，而是要受到被理解者视阈的约束，无论怎样的理解，都是对于被理解者的理解。真正的历史思维必须考虑到它自身的历史性，人无法跳出历史去理解历史。当一个人去理解历史的时候，他预先必定已经具有了理解的视角，这就是“前见”，没有前见的理解不能叫作理解，因为他没有理解的角度。这个前见受制于历史和传统，是在传统中形成的，即它本身就是历史的一个构成部分。这样，传统与现代的关系也就不矛盾了，现代不过是传统的另一种存在方式，现代对于传统的理解只是一种传统对另一种传统的理解。

理解的实质是视阈融合。视阈，就是人所能“看到”的东西。理解者有一个视阈，而被理解的文本也有自己的视阈。理解过程就是进入他人视阈的过程，即去理解他人的理解。在这个理解过程中，理解者的视阈得到扩大，同时，文本的视阈也因这种理解而得以扩展。实际上，文本的生命力正存在于这种扩展之中，人们对于文本的理解是文本继续存在的方式，文本的意义在理解中得以实现。进一步，不同的文本和不同的人们的理解都属于更大的历史视阈。

在视阈融合过程中，文本与理解者就成为同时性的存在。不管多么遥远的文本，都会由于理解活动而成为与理解者同时的存在，文本因理解而获得了当代的生命，在当代复活、再生。

理解因此也就是对话。理解意味着倾听对方，如果不愿意进入他人的视野，则无法理解；倾听对方并不是放弃自己的理解，假如完全放弃了自己的视阈，也就不存在理解的问题了。之所以要对话，是因为存在着问题，没有问题就不需要对话。问题在这里具有首要的意义，通过提问才能够开启存在的领域，使存在的东西得以显现，打开意义的各种可能性的大门，把有意义的东西引入视阈。对话因而具有开放性，能够揭示未知的存在。在对话过程中，究竟能够显示出什么东西，对话双方谁都不能预先知晓；同时，这种开放性又不是无限制的，它要受到问题视阈的制约。

理解是以差异性 with 同一性的存在为前提的。如果只有差异性，双方就没有理解的可能，完全不同，怎么能够理解？若只有同一性，则没有理解的必要，完全一样，何须理解？这就表明，理解恰恰是以承认差异性为前提的，理解的目的是要消除差异，而是进入他人的视阈，理解他人是怎样理解的，我们不必同意他人的观点，也能够理解他人。

我们自己也有这样的体会：在对话过程中，自己脑海里常常会蹦出一些意想不到的

火花，出现灵感，这些灵感是自己一个人单独思考时不能够产生的。这就是对话的真正意义。真正的对话一定是向对方敞开的，只有在这种敞开中才会有上述现象出现，未知之物才能够进入我们的视阈，使我们有所发现。也就是说，只有在这样的对话中，存在才能够显现出来。

## 精神产品具有自主性吗？

——波普尔《开放的宇宙》

我们的宇宙是部分因果关系的，部分概率的，部分开放的：它是实现的。

——波普尔

英国哲学家波普尔（1902—1994）在该书中主要谈了两个问题：正文部分讨论了决定论与非决定论的问题，附录则提出了三个世界的理论。他反对决定论的观点，尤其是科学决定论。在这种观点看来，只要我们知道了一个封闭的物质系统的初始条件，就能够准确地推断出该物质系统在未来任何特定的瞬间的存在状态。这种理论的实质是因果决定论，是一种线性世界观，把复杂的世界简单化了。

与之相比，非决定论倒是有着更为充足的理由：从一般意义上说，在宇宙中不存在绝对封闭的系统，一切系统都具有某种程度的开放性，这是决定论难以成立的根本前提。具体地说，任何科学都是不完善的，总存在着这样或那样的缺憾，都是一种有限的认识，因而不能完全把握无限的自然界。这就像渔网，总有一些孔眼存在，会漏掉许多鱼。因而科学不可能是世界本身的完全再现。科学理论具有缺憾，而世界本身并没有缺憾，这些缺憾是我们认识的局限性造成的。例如，科学所确立的理论的简单性原则，其实并不属于世界，而只属于我们的思维。

不过，他也不完全主张非决定论，而是坚持一种折中的观点，即：这个世界既非完全决定的，也非完全非决定的，而是部分因果的，部分概率的，是这两者的综合，或者说，仅用其中的一种模式无法说明这个世界。新事物是涌现出来的，至于其涌现的原因，则部分可用因果关系解释，另外一些只能用偶然性来解释。三个世界理论在一定程度上说明了世界的开放性。他把我们的世界划分为三个部分，称之为世界1、世界2和世界3。世界1就是我们通常所说的物质世界，世界2是

精神世界，这两个世界的存在是比较容易证明的。他提出了可踢性的原则作为证明一个事物是否存在的方法：当你踢一块石头的时候，就会遇到它的反抗，由此证明它是独立的存在。世界1显然具有这样的可踢性，我们去把握外部世界的时候就会遇到这样的反抗，这表明外部世界并不依赖于我们而独立存在。我们内部的精神世界是否也具有这样的可踢性呢？表面上看精神活动似乎完全是主观活动，可以随意而为，任由我们支配，实则不然，它有着独立不依的规律，并不是我们想怎么想就怎么想的，我们是能够思想的，但究竟能够思想出什么东西来，却不是自己能够控制的。这表明，精神世界也具有可踢性。概言之，这两个世界都具有自律性，是自成一个整体的。

对于上述两个世界的独立性，人们是比较容易理解的，历来的哲学家也把世界分为两个截然不同的部分，由此形成了唯心主义与唯物主义的对立。但是，对于世界3，人们可能不那么容易接受，因为它是物质和精神两者交叉的结果，似乎不具有独立存在的可踢性。这是需要加以特别证明的。

所谓世界3，是指物质化了的精神产品或精神化了的物质产品。世界3根源于世界1和世界2，但却不同于这两者，这种不同在于：它既具有物质性又具有精神性。如书籍、机器、社会制度、伦理道德等。它们虽然是前两者的产物，然而一旦产生，就在一定程度上不依赖于它们而独立存在了，或者说，它们有着不同于前两者的独立运行的规律。书籍是物质的，但它已经不是一般的物质，它是为了表达精神而存在的。机器是物质的，但它的运行却是按照物质规律和精神规律进行的，其存在和运行是不能随意更改的。社会制度和伦理道德亦然，它们虽然是由人所创设的，但产生以后就具有了独立性，人反过来要服从它们。凡此种种都表明了它们是不同于世界1和世界2的独立世界，具有某种自律性，亦即具有可踢性。

当然，这三个世界之间并无绝对的界限，而是具有开放性。只要我们的知识在增长，就表明世界是开放的，我们的知识系统也是开放的，它们相互向对方开放着。否则，就不会有知识的增长。这种开放性正是世界的概然性的来源：系统若是绝对封闭，就不存在概然性，就没有任何偶然的事情发生；世界的开放性则使这种情况不可能出现。三个世界之间由于具有开放性而处于相互转化的过程中，彼此之间可以相互过渡。波普尔世界3的理论把人工创造的世界独立出来，作为一个单独的世界来看待，这有助于加深我们对于这个世界的认识。在今天电脑和互联网普及的时代，世界3的独立性就更加突出，甚至有人认为电脑程序也是一种生命，与我们的生命没有不同。另一方面，应当看到，这三个世界不是平行的，它们之间是依次派生的关系：世界1具有根源性，是后两个世界的最终来源；世界2是世界1的派生物，而世界3则是前两个世界的派生物，假如没有前两个世界，则世界3将不可能存在，即使存在也没有意义，世界3是依赖于前两个世界而存在的。因此，电脑程序等世界3中的事物，与现实的生命只具有某种程度的相似性，本质上与现实生命是完全不同的，它们不可能具有独

立演化的能力。

## 科学与非科学的界限

——波普尔《猜想与反驳》

我们能够从我们的错误中学习。

——波普尔

在我们这个时代，科学已经成为一个流行语，几乎无处不在，也几乎无所不能。但是，对“在科学和非科学之间究竟有无界限”这个问题却似乎越来越难以回答，就连算命的人也讲科学，甚至还有宗教的科学，那么，还有什么不是科学呢？波普尔提出了一个划分科学与非科学界限的标准，这就是“可证伪性”，这一标准或许能够为两者划出一个比较明确的界限。

可证伪性是相对于传统的可证实性提出来的。在波普尔看来，可证实性存在着一个很大的缺陷，这就是它使用的是归纳逻辑，而归纳逻辑具有不周全的特点，无论列举多少例子，都不能归纳和证明一个领域的全部。归纳逻辑是以经验为依据的，而经验总是有限的，不具有普遍性。因而用这种方法不能确定一个对象的性质，即不可能真正证实一个真理。他认为应该从相反的方向考虑问题，即可证伪性。可证伪性原则的实质是：它不是外延式的证明——像可证实原则那样，而是收缩考察的范围，只追问一种理论本身是否可被证伪，它不是指向对象，而是指向理论自身。它使用的是排除法，而不是概括法；是通过否定的方法接近真理，而不是肯定的方法。

可证伪性的主要含义是：凡是科学的理论都应当包含对它自身的限定或某种程度的否定，即是说，科学理论一定是有严格条件限制的，它不应该也不可能无限地具有真理性。这样，科学的理论就具有可检验性，借助于检验能够证伪它。那些能够经受住检验的理论就是科学，反之，若是被证伪，或不具有可检验性，则是非科学。

可证伪性也有着程度的区别，称之为“可证伪度”。一种理论越是具有科学性，它的可证伪度就越高，其可检验度也越高，这就是说，越是科学的理论，它所禁止的就越多。反之，那些非科学的理论，如哲学和宗教理论，则不具有可检验性，它们的命题都具有无限扩展、普遍适用的特点，无法证伪。

于是，科学的发展被波普尔概括为如下的模式：问题→尝试性解决→排除错误→新的问题。科学的发展是通过排除错误即证伪的方法实现的。真正的科学理论必须能经受



住证伪，也即经受反驳，在反驳过程中，那些错误的理论被排除掉，剩下的就是科学的理论。科学知识的增长就是通过这样的方式进行的。

这样，科学也就是那些能够被证伪的理论。这有两个方面的含义。其一，只有被证伪且无可反驳的理论，才是科学，这就是排除了错误理论之后所剩下的那些理论学说。这是构成科学内容的部分。其二，即使那些被排除的理论也具有科学上的意义，或者说，也是科学意义上的理论，因为它们具有可证伪性。

波普尔的证伪理论与实证主义的可证实性理论相互补充，构成了完整的判定科学的标准，在科学与非科学之间确立了一条比较清晰的界限。

需要注意的是，波普尔并不反对形而上学或哲学的意义，他不像某些分析哲学家们所主张的那样，认为形而上学的命题毫无意义，应当抛弃，相反，他主张，形而上学命题具有不可证伪性，不是科学，但它们本身却是具有意义的命题——尽管不是科学上的意义。随着人类认识的进展，它们中的一些命题也会成为科学命题。从这个角度说，科学与非科学之间的界限又是模糊的，科学原本是非科学，是由非科学发展而来的。这就提醒人们，不要过于执著于科学与非科学的划界，如果是这样的话，就会妨碍科学的发展，使科学的发展失去活力和潜力。

## 自由先于本质

——萨特《存在与虚无》

人是其所不是，不是其所是。

——萨特

法国哲学家萨特（1905—1980）沿着海德格尔的思路继续思考，对人的本质、自由对于人的意义、个体的自由等问题进行了深刻的探讨，提出了许多有启发性的思想。

存在与虚无是什么关系？虚无在人生中有什么意义？可以说，问题的答案就在他所提出的著名命题“存在先于本质”之中。

所谓存在先于本质，其实质也就是自由先于本质。其前提是：上帝不存在了，人也就获得了真正的自由，人做什么都可以。上帝，在西方文化中是一个重要概念，他是一切存在的前提，是世界的创造者，万事万物，包括人在内，都是由他创造；而且他是一劳永逸地创造了它们。万物的本质是上帝预定好了的，不可能有任何改变。但是，当尼采宣布“上帝死了”之后，这一切都改变了，预定的本质随着上帝之死而取消，万物

因上帝之死而获得了自由。这就意味着，人刚出生时并没有任何预定的本质，他完全是自由的。并不存在人的本质这样一个实体性的规定，来决定一个人成为什么。他成为什么，是他自己的事，完全由他自己决定。所谓的“本质”，也就是人对于自己的规定，这个本质是由他自己设定的，而不是由任何其他东西——如上帝、社会或他人等——来规定。因此，人首先出现在世界上，然后才由他规定了自己的本质，也即他要成为一个怎样的人，这是由他自己决定的。这是存在先于本质这一命题的根本含义。从上述可以看出，它的真实含义是自由先于本质。

也只有自由先于本质，人才能够自己决定自己。任何预先的规定都使人的自由成为不可能，因为预先设定使人不能成为他想成为的人，即限制了他的自由。由于自由在他进行自我规定之前就已经存在了，所以他能够设定自身。

可以说，人存在的前提就是虚无，这个虚无就是自由。自由排除了对于人的任何预设，使以往人们所设定的任何实体都荡然无存，即被虚无掉了。人在进行自我设定以前是个无，即什么也不是。

萨特把存在划分为两种：自在存在和自为存在。自在存在是物质性的存在，它们没有意识，不能自己规定自身，不是为自己的存在，故而没有自由。自为存在则是人这种特殊的存在，由于它具有意识而使他能够成为为自己的存在。他的一切行为都是出于我并为了我。

自在存在是不变的、现成的，而自为存在永远处于变化中，他存在的意义就在于这个过程，这是人的根本特点。人是向未来开放的，没有完成的，一旦完成，生命的意义也就终结了。他的自由本质也恰恰体现在这一点上。未来不是预定的，而是存在着多种可能性，因此人能够设定自己的未来，成为他想成为的人。人生的意义不在现在，而在未来，是未来赋予现在以意义。或者说，人生的意义不是体现在“是”上，而是体现在“不是”上，一种东西一旦成了“是”，也就成为了自在存在，不具有可变性了，于是对于人也就不再具有吸引力。人总是为了那个还没有存在的东西而存在着，总在追求还不“是”的东西。“不是”就是虚无，似乎只有那些还没有的东西才能够赋予人生意义。人就是处于无限追求的过程中，假如没有了任何追求，活着也就没有意思了。

自由的实质就是选择，即对于各种可能性的选择。选择是对于处境的选择，处境不同，人的命运也就不同。既然选择完全出于我自己的自由意志，那么我就应当对选择的后果负责。因此，人的绝对自由并不意味着为所欲为，恰恰是要对自己的行为负全部的责任，因为你是自由的，你不负责，没有人会为你负责。一个人只有为自己的行为负责才表明他是一个自由的人，他才是自己行为的主人，是一个自己能够决定自己的人。若是不能为自己的行为负责，则表明他没有自由意志，因而便是一个行为受限制的人，就不是自由的。萨特所言诚然有理，人是由于虚无而自由，也是为了虚无而活着，这虚无又由于人

的意识而成为现实，成为“有”，而一旦成为有，便失去了往日的魅力。但是，人是否自由则不像萨特所说的那样简单，他所说的自由其实仅仅是一种抽象的存在，现实中的自由却是具体的，而具体的东西一定是受限制的、有条件的。例如，当你说自由的时候，我们要问：是什么样的自由？是政治自由还是言论自由？是行动的自由还是思想的自由？还可以更具体一些：是恋爱的自由还是放纵的自由？如此等等。对于不同的自由内容，其意义大相径庭。受专制统治的自由没有意义。因此我们可以问萨特：你所说的是哪一种自由呢？是行动自由吗？可是我们刚生下来时根本不能行动，不具有行动的能力。是思想的自由吗？我们初生之时根本没有思想，谈论思想自由毫无意义。是言论自由吗？婴儿不会说话，他没有也不可能有这样的要求。是政治自由吗？政治自由要到十八岁时才获得。

这样看来，人的自由先于人的本质这一命题，就只具有伦理学的价值，就是说，对于一个人，不管他是婴儿还是行将就木的人，都应当把他当作一个自由的人来看待，尊重他为一个具有自由意志的人，即使那些没有决定自己能力的人——如弱智者等，我们也这样对待他。由此表明了人的尊严和高贵。

## 荒谬的人

——加缪《西绪福斯的神话》

一切伟大的行动和一切伟大的思想都有一个可笑的开端。

——加缪

法国文学家、哲学家加缪(1913—1960)说，世界是荒谬的，人是荒谬的，人的自由也是荒谬的，荒谬的人活在荒谬的世界上，追求着荒谬的自由。

荒谬是世界的本性，因为世界根本不可理解。荒谬来自何处？荒谬来自意识，没有意识便没有荒谬感产生，动物不可能有荒谬感，就是由于它们没有从意识中产生的理性。人实际上是世界的旁观者：人希望世界是这样的或那样的，可是世界既不是这样的也不是那样的，世界并不合乎人的理性，事情并不会像人希望的那样发生和存在。当我们没有意识到这一点的时候，这个世界和我们的人生似乎充满了意义，但是一旦思考人生和世界的意义的时候，这个世界和人生就显得没有意义了。一切问题都是由这个意识引起的。荒谬产生于认识者与世界之间，仅有其中的任何一方都不会产生荒谬，是这两

者的对立导致了荒谬。

于是，原来熟悉的世界变得陌生，甚至自我也具有了陌生性，我不能把握它们，它们抵抗我的意识。这种陌生性是荒谬性的一种体现，它意味着“非人”，是与人的愿望背道而驰的。对于这个世界，我们所有的只是失望，因为它总是与我们的意志相对抗。

世界既然没有意义，我们是否应当自杀呢？人生是否值得一活？这是哲学应当考虑的基本问题。结论是：人不能自杀，相反，应当尽力地活着。自杀是对荒谬的逃避，自杀只能使荒谬死亡，但不能解决荒谬问题。活着，就是对于荒谬的反抗，生命的意义就存在于反抗之中；我活着，荒谬就活着，人生越是没有意义就越值得一活，我们要自己赋予它意义。

这样的人就是荒谬的人，他是一个承认荒谬的同时又反抗着荒谬的人。荒谬的人是一个绝望的人，他不相信未来，更不相信永恒；他又是一个满怀希望的人，不过这个希望不是在明天，而在今天，他的生活就是要穷尽今天，而不寄希望于明天，因为明天是不确定的，只有现在是确凿无疑的，是能够把握得住的。荒谬的自由就是当下的行动的自由和精神的自由，除此之外的自由都是幻觉。

人为什么是自由的？是由于没有上帝，因而他必须自己决定自己的事情：上帝不存在了，他自己就是上帝。他为什么要穷尽今天？因为没有预定，没有神，也就没有谁能够预定他的未来，这未来只能由每个人自己的思想和行动来确定，但没有被预定的未来是不确定的，也可能这样，也可能那样，于是，也就只有今天、只有此时才是可靠的，明天我们是抓不住的。

加缪用希腊神话中的西绪福斯来比喻人类生存的荒谬状况：西绪福斯由于没有遵守神界的规则而受到惩罚，每天把一块巨大的石头推到山顶，然后石头又滚到山底，他必须再次把它推上去，日复一日，年复一年，重复着同样的工作，不能有任何懈怠。这样的生活有什么意义呢？如果他不进行这样的提问，他的生活也许是有意义的，但这种意义随着提问而消失。

这里说的是神，但是假如观察一下我们人类自身的生活，就可以令人遗憾地发现，人类的生活其实与西绪福斯的生活无异。我们每天不是都在重复着同样的过程吗？不仅如此，每一代人似乎也在重复着同样的轨迹，无非是生老病死、婚嫁娶这些事儿。这样一想，人生那些伟大的光环就显得暗淡了许多，种种的理想之类也似乎失去了价值。可是我们不能因此就不活，如果放弃生命，人生不是更无意义？人生的意义不是谁赋予的，而是我们自己创造出来的。世界本身无所谓意义与否，有意义与无意义都来自人的思考，就此而言，说世界有意义与世界无意义，都是一样的，并不会因此而改变世界的荒谬性或不可理解性。从这个角度说，人最好不要有思想，一旦有思想，生活就不那么幸福了，智慧产生痛苦，没有智慧倒可能是快乐的。

加缪的荒谬理论还启示我们，我们所能够拥有的的确只有现在，至于未来和过去，只存在于我们的记忆里，未来能否如其所愿地出现，不是我们能够控制的。因此，不要

指望世界像你所指望的那样存在，或许会增加一些幸福，减少一些痛苦。

## 什么是科学？

——托马斯·库恩《科学革命的结构》

所谓的规范通常是指那些公认的科学成就，它们在一段时间里为实践共同体提供典型的问题和解答。

——托马斯·库恩

在我们这个时代，科学成为无所比拟的显学，但是对于“什么是科学”这个问题却众说纷纭，难以得到共同的答案，美国哲学家托马斯·库恩（1922—1996）提供了一种独特的理解。

任何科学理论都不是一开始就被人们接受的，而是有一个发育过程，最后才被纳入到科学的领域。这就是说，科学本来是非科学，即有一个前科学阶段，然后才成为科学；成为科学以后，随着时间的推移，它将重新成为非科学。

那么，以什么标准来确定它是不是科学呢？这要看它是否成为了科学共同体的范式。范式是科学研究的模型，在科学实践中具有范例的性质，由各种公理、定律、理论、应用和仪器组成，构成了一个完整的体系。当一种科学理论被科学共同体的大部分成员所公认的时候，这种理论就成为科学，从而占据了科学思维的支配地位，成为衡量是否科学的根据；凡是与之一致的就是科学，与之相悖的则是非科学，甚至是伪科学。这个时期的科学就是常规科学。

随着常规科学的发展，这个占主导地位的范式会产生新的问题，即会遇到它所不能解决的问题。最初，在科学研究的进展过程中，会出现一些反常现象，这些现象用旧的范式无法解释，与旧范式相矛盾。开始时人们试图用旧范式解决这些新问题，在旧范式上修修补补，但无济于事，旧范式发生了危机。

在危机时期，会出现许多新的范式，它们之间相互竞争，没有任何一种范式得到人们的认可。最后只有那种能够最完善地解决这一危机的范式才被科学共同体所承认，上升为占主导地位的范式，成为“科学”。这个新的范式与旧范式具有本质的不同，因此新范式代替旧范式不是量的变化，而是质的飞跃，是革命性的，可以称之为科学革命。科学革命是推动科学发展的根本动力。当它成为科学以后，也就成了常规科学，同样的

过程将再次出现，它将重演以往常规科学走过的道路。

由托马斯·库恩的这些论述可以看出，没有独立于人们判断之外的、普遍的科学，科学本来是人们的一种约定，科学观念因而是随着人们的约定而不断变化的，根本不存在永远正确的、作为绝对真理的科学，科学是相对的，相对于人们的判断而存在。这也意味着，在科学和非科学之间并不存在绝对的界限，科学曾经是非科学的，而科学的也会变为非科学的。因此，那种极力划分科学与伪科学界限的做法是不利于科学发展的，因为在那些所谓的伪科学中其实隐藏着日后成为科学的萌芽。伪科学现象是存在的，但却有着严格的含义，不能到处滥用。这个严格含义就是：科学研究中的故意弄虚作假。除此而外，都不能叫作伪科学。那些至今还没有被纳入科学范畴因而还没有被证明或承认为科学的东西，暂时属于非科学的范畴，但不是伪科学——假如研究者没有故意弄虚作假的话——而是人的一种认识。

科学发展的历史表明，一种新的科学出现的时候，往往不能得到人们的理解和承认，这时它还不能被纳入科学范畴。假如以伪科学来对待它，就会把它打入冷宫，阻碍或延迟科学的发展。所以，把伪科学上升为意识形态，作为衡量科学和非科学的标准，是一种将科学政治化的做法。

从这个角度讲，科学应当是开放的，正如其他一切学科都具有开放性一样。否则，科学如果将自身封闭起来，就不可能得到发展。

## 监狱的诞生

——福柯《规训与惩罚》

构成一个单位的，既不是领土（统治单位），也不是地点（居民单位），而是等级，即人们在一种分类中的位置。

——福柯

法国思想家福柯（1926—1984）在《规训与惩罚》一书中考察了监狱诞生的历史及其实质和惩罚方式的转变，并且探讨了监狱与社会之间的关系，得出了令人意外的结论。

由惩罚肉体到惩罚灵魂的转变。从古代到近代，肉体一直是刑罚惩罚的主要对象，为此人们发明了各种使人痛苦的方法。如骇人听闻的“五马分尸”就是一例。最典型

的案例便是1757年3月2日对于因谋杀国王而被判死刑的达米安所施行的刑罚。人的身体不是那么容易被拉开的，马的力量只能使关节脱臼，所以执行官只能用刀把达米安的四肢切下，切下最后一只胳膊的时候，他才停止了喊叫。在这种惩罚中，肉体不过是权力的载体，是显示权力的符号。

到了近代，随着人道主义的兴起，对于肉体的惩罚逐渐消失，而代之以替代性惩罚，如劳役、关押等。这表明权力放松了对于肉体的控制，然而在福柯看来，并不见得更加人道。因为，现代刑罚制度在人道的名义下实际上加紧了对于人的灵魂的控制，这些惩罚冠以改造罪犯、使之成为新人的美名。随着这一转变的出现，以往的公开惩罚也随之消失，而变成了秘密执行。在传统的惩罚方式中，极刑的执行常常是公开的，尤其是那些罪大恶极的人。这样做的目的是杀一儆百，起到对那些潜在罪犯的震慑作用，对普通民众则起到教育作用。但是，福柯认为，这种公开展示，实质上是权力的展示，权力以此向自己的臣民表明，它是人们命运的主宰，能够控制一切，而且还可以随心所欲，因此人们应当老老实实地服从之，否则便如被处决的人那样受到惩罚。

这可以说是肉体的政治学。在现代社会中，人的肉体被解放了，但是又被投入了灵魂的监狱，因为人的灵魂是按照权力的规则塑造起来的。

由监狱到工厂。监狱是具有高度独立性的一个小社会，其功能在于为社会提供一个具有实验性的场所。在监狱里，犯人受到严密监视，这种监视是全方位的、立体的，同时又是秘密的，犯人大部分情况下并不知道监视者在何处。不仅有专门的监视者，而且人们还发明了犯人间相互监视的方法和规则，那些监视同伴有功的犯人可以得到奖赏。所以，这些监视是与一系列规则联系在一起的，这些规则规定了犯人的行为规范甚至心理规范，以至于犯人可以对照这些规则进行自我监视，以便改正错误。由此在犯人中形成了大大小小的等级，不同的等级之间相互监视，得到奖励的人上升到更高的级别。在工厂中存在着与监狱类似的制度与规则。

由规训到纪律。在现代文明惩罚观念的名义下，对于犯人的规训逐渐由犯人延展到普通人，这一过渡是通过过失犯这一中间环节实现的。过失犯恰恰是监狱制造出来的。就犯人本身来说，监狱提供了产生过失犯罪的环境，警察严密的监视、监狱严厉的规则，都加重了发生过失犯罪的可能；在监狱之外，由于家里的主人被抛进监狱，犯人的家属则因贫困流离失所，增加了犯罪的可能性。从这个角度讲，监狱恰恰是过失犯的制造者。监狱的种种规则被逐渐延伸到社会中，对于犯人的规训也就演变成了社会中的各种纪律，这些纪律就实质而言与监狱的规则有异曲同工之妙，其作用和意义是相同的，只是似乎显得文明一些罢了。

由规训到教育。规训的规则延伸到学校，就变成了教育。在学校里，学生们必须遵守各种行为规范，否则就会受到惩罚；而遵守规范的人则受到嘉奖，得到晋升或获得荣誉。教育的一般原则和目的是使被教育者成为一个正常的人，这与监狱里的教育目的是

相同的。不同的是在学校里是以看似文明的手段进行的，而监狱是以强制的手段完成的。然而，学校的文明只是表面上的，因为在学校里行使的权力与监狱里的那个权力是同一个权力。

全景敞视主义。现代司法制度变得越来越文明，其标志便是公开化。过去的监视是秘密的，现在则是公开透明的，被监视者知道是谁在监视自己，用什么方式、在什么地方监视自己，同时那些监视机构也被监视，受到全社会的监督。

这种全景敞视主义渗透了全社会，整个社会仿佛一座扩大了监狱，因为它的组织规则与监狱是一样的。监狱的特征是隔离，社会同样被分割成许多单位，如医院、学校、工厂、街道、教养院、精神病院等，以便于监视和管理。监狱具有严格的等级制度——当然，这个等级制度是通过各级组织建立起来的，而这个组织建立在一切犯人平等的原则之上，所以看上去并没有古代等级制度的痕迹；同样，社会也是由各级组织机构构成的，每个级别的组织权力有大小，主要是根据管辖范围的大小而定，但它们的功能和意义都是一样的，就是监视辖区内人的行为甚至思想，一旦有异常，就向上级打报告，小头头报告给大头头，大头头报告给更大的头头。

一个规训的社会就这样形成了，原来警察的职责扩大到全社会，渗透到一切领域，也就是说，权力渗透到了全部领域，控制着一切。现代权力的文明和高明之处，在于这种监视已经变成了非强制的、自动的监视，通过各级组织、机构建立起来的严密监视系统，把什么是正常的、什么是不正常的，也就是把由权力确定的规范标准灌输给每个人——每一个被监视者，从而把被监视者规训成一个驯顺的人——从肉体到灵魂。于是被监视者也就学会了自我监视。

社会的监狱性，正说明了监狱的社会性。现代社会不过是一座文明的监狱，这种文明只是表面上的，实际上它对于人的控制不仅没有丝毫放松，而且比以往更加严厉，不同的是从形式上来看，采取了比以往温和一些的方式，手法更高明而已。这种高明，恰恰比传统的暴虐的惩罚方式更加经济。所谓“人道”，不妨看作是“经济”的代名词，在现代文明制度中人们已经被规训成具有自动监视和自我监视习惯的人，比传统的监视方式省力多了。

福柯的这些看法似乎有些过激，但仔细想一想，又不无道理。人类社会确实与监狱有相似之处，监狱就是社会的一个缩影，两者只有程度上的不同。然而即便社会真的是一座监狱，人们却离不开它，相反，只有在这座“监狱”里人生才有意义，他的目的才能够实现。或许正是这种矛盾，才推动了社会的前进。

权力也的确渗透到了每个角落，包括我们灵魂的角落。它在任何地方都要确立正常或非正常的标准，要人们去遵守。肉体的控制是可见的，而灵魂的控制却不易于观察到。因此，后一种控制最可怕，当人的灵魂合乎了“正常的”标准以后，人们便再也意识不到这个所谓“正常”的非法性了，这个人也就成为一个思想的奴隶。

谁有权力制定标准呢？一个社会中，权力在为一切人制定“正常的”标准的时候，



怎么能够说它是正常的呢？但是，假如一个人已经被规训，那么他就连这个疑问也不会有了。这也许就是福柯所说的权力产生知识的含义吧，权力规定了规则，这些规则就是知识，与之相符的一切都成为知识，这样的知识就成为正常的东西，否则便不正常。

## 解构主义

——德里达《书写与差异》

写，不只是知道那本大写的书并不存在，  
存在着的永远是众书们，在那里一个不是由  
绝对主体构想的世界远在成为统一的意义前  
就破碎了。

——德里达

“解构主义”这个词，在国内很是时髦，人们一般把它理解为破坏性的，好像要拆除一切既定的结构。实则不然，解构主义并不仅仅是破坏，而是同时在建构着。许多人动辄德里达如何如何，实际上对他的思想并没有完整把握，存在着很多误解。下面我们看看法国思想家德里达（1930—2004）所倡导的“解构主义”的本来意义是什么，它究竟说了些什么。

解构，就是以非哲学的态度来思考哲学，即：要超出哲学，就必须以某种非哲学的方式超出。在哲学中本来也存在着非哲学的活动，当我们思考哲学是什么的时候，这种思考本身就不是哲学的。一般地说，任何思考本身都存在着与思考本身相异甚至相对立的东西，都会超出其本身，这种超出不能还原为所要思考的东西，我们对于理性、哲学和人本身的思考，不能还原为这些东西本身。

在对待哲学的态度上，解构主义诚然要批判形而上学的错误，但另一方面它又不主张否定哲学，哲学并不像有些人所说的那样已经过时。在哲学与非哲学之间不存在绝对的清晰的界限，或者说这个界限是相对的、移动的，因而我们无法在哲学与非哲学之间作出选择。一般地说，对于任何问题也都不能简单地作出“是”或“否”的断言。毋宁说，解构主义是一种妥协与和解的策略，德里达称之为“双重约束”，这是因为事情的复杂性、多重性所致，更是因为事情的矛盾性所致：我们常常遇到两种截然相反、不能相互兼容但又同样必要的情形，在这种情况下我们需要的不是肯定或否定，而是协商与和解，这也就意味着我们处于“是”与“不是”之间。

在这样一种态度之下，德里达对于传统的书写模式进行了质疑。传统的书写模式是封闭的，与百科全书类似，所提供的是绝对知识，统治其中的是单线的逻辑，由此形成了清晰的知识，构成了绝对真理。这种传统的哲理观是建立在逻各斯之上的，也就是说，统御它们的是逻各斯。逻各斯就是理性、话语、比例关系、计算和语言，也意味着逻辑和秩序，逻各斯通过这些方式把知识聚集起来，成为一个有条理的系统。这就是逻各斯中心主义。这种知识体系产生于古希腊时代，其后一直统治着西方的哲学与文化，直到海德格尔还是如此。

他认为存在着非逻各斯中心主义的可能性，如中国的文化就有可能是非逻各斯中心主义的。即使在传统的书写中，也并不存在逻各斯中心主义所允诺的那样的逻辑一致性、自洽性、单线性和明晰性，事实上，在任何一个文本中都存在着一个以上的姿态，这些姿态之间进行着不知不觉的滑动和变换、迂回和弯曲。换言之，是多逻辑的，在沿着一条逻辑线索前进的时候，往往超出了原来的逻辑，走入了非逻辑的胡同。逻辑总在超出逻辑。于是可以说逻辑具有生殖能力，从中不断产生出它原来没有的、预料不到的东西。

他认为书写实质上是断片式、格言式的，尽管形式上可以很系统，逻辑上似乎也是连贯的，如黑格尔的体系，可实际上却是断续的碎片，它们只是用语言连缀起来的格言，根本不能保证逻辑的一致性和观点的绝对自洽性，总是处于不断分裂的状态。书写过程中不断发生着断裂——意义的断裂、逻辑的断裂。书写既是表达又是遮蔽，当某种意义被表达出来时，同时也就遮盖了其他的意义，意义的获得也意味着意义的丧失：当一种结构形成，其他结构就被隐藏起来。理性、逻辑不能完全揭示出这种间断性。意义的道路如同森林中的道路一样，不时地出现分岔，究竟这些道路通向何方，书写者是不知道的，他更不能决定这些道路的走向。

解构是对普遍东西的解构。不存在一般的、无条件的、放之四海而皆准的知识和真理，哲学与知识总是与具体的历史相关联，具有历史性。因而也就不存在一般意义上的解构，解构总是具体的。解构，就是要把那些被遮蔽和压抑的东西揭示出来。但这个解构的过程没有终极目的，也不会终结，相反是无止境的，它在具体的语境中移动和转型。它所解构的是被具体的历史所遮蔽的东西。从这个意义上说，不存在一般的哲学，西方的“哲学”概念不适合于中国，当把中国古代的思想叫作哲学的时候，实质上已经把中国的思想西方化了。每种思想都有自己的个性，有自己不同于他者的具体语境，是不可通约的，因为每种思想都是建筑在自己的传统之上的。

解构具有非逻辑性。事情并不是按照逻辑发生的，解构也不是按照逻辑进行的。解构是来临并发生着的东西，那些使社会和技术发生转型的事件就是解构性事件，历史上的真正革命就具有这样的意义。它们使旧的形态发生了根本性的变革，将原有的结构改变了。

解构就是要解构掉那个作为中心的東西，指出其非法性，解构因此是一种介入，而

不是方法和理论。仅仅通过理论和方法，不能达到解构的目的，而必须诉诸于行动，即要质疑和反抗霸权话语；同时要肯定非中心和边缘的合法性。在这种解构活动中不仅是否定，更重要的是肯定，是对于那些不能还原的思想进行肯定，对生活 and 那些具有未来的东西进行肯定。因而德里达在批评的同时也赞成，否定的同时也肯定。

书写既然产生着差异，同时也为差异所产生。就前者而言，由于书写过程中的自身分裂，逻辑不断地产生出自己的对立面，产生出非逻辑，理性产生出非理性，从而导致了自身差异的产生。这里总存在着他者——某种未知的东西，由于有这个他者的存在，书作者才需要说、需要写。就后者而言，恰恰是因为存在着差异和差异的出现，才要写，把那些与他人不同的东西写出来，这些东西对于他人来说也是某种他者——是他们所未知的东西；对于书写者自己来说则是自己过去的他者——是他过去所不知道的东西。书写的本质就是要说出不知道的东西，否则就只能是老调重弹。

翻译问题就是一个典型的解构问题。翻译发生在不同的文化、不同的民族之间的边缘交界处，这是外部的翻译问题。根本上说，翻译是不可能的，因为翻译本质上就是重构，被翻译的文本是另一个文本，而不可能是原来的文本。然而，恰恰是在不可翻译的地方才存在着翻译的必要性，“正是那种抗拒翻译的东西在召唤翻译”，是那些不可翻译的东西吸引着译者。在翻译过程中原来文本中的统一体和语言统一体在重构中爆炸了，它们被重新组合成另一种文字、另一种文本，在另一种文化中获得了不同的意义。

在翻译过程中，语言为各种思想的表达提供了工具，但同时也限制了它自身，用一种语言能够表达的东西在另一种语言中可能遇到表达的困难。如法语中的一些词具有双重甚至多重含义，有些词既意味着解药也意味着毒药，既意味着贞节又意味着婚配，在别的语言中很难找到对应的词汇。这种限制对于别的语言恰好是一种魅力，假如一种语言可以完全翻译成另一种语言，翻译的价值也就要大打折扣。每种语言都是独一无二的，因而才具有翻译的必要。根本不存在真正的世界语，而只有民族的语言；世界语也无法表达民族语言所表达的世界。

从上述德里达的解构主义的基本内容来看，解构主义在解构的同时也在建构，它解构那些普遍的、理性的、逻辑的、独断的、现成的东西，同时又建构个体的、非逻辑的、民主的、自由的东西。它反传统，但这种“反”又是建立在传统之上的。所以，解构主义并不是绝对的否定，因为它恰恰反对任何绝对的东西，因而它自身不能成为绝对的。解构主义并不意味着西方传统的断裂，事实上它是西方传统的继续，是变形的延续，它是自希腊以来所形成的西方哲学中的自我否定和分裂传统的继续，其核心是辩证否定思想，解构主义是这种思想的变异形式。

解构主义是一种发现差异性、他者及其衍生能力的思想态度。它所指出的那些精神现象，根源于我们思维的性质：只要我们反思自己的内心世界，就可以发现，我们的思维时时处于变动不居的状态，根本无法完全把握，当我们沿着一个方向前进的时候，不

不知不觉之间它就走向了别处，当发现自己的思维已经游移时为时已晚，有时甚至找不到回去的路了。思维不断地分岔，如同迷宫一样。当一个意义占据着目前位置的时候，其他无数个意义隐藏在后面，等待着登上思维的舞台；当其中的一个登上了舞台，其他的便被遮蔽了。所以，我们常常会感到词不达意，这不仅是因为我们要表达的意思往往只是一个核，而这个核心周围形成了一个意义场，这个场由多层次的意义构成；而且也是因为任何词、概念也是如此，它只是大致地表达出一个意义核，而其周围则形成了一个多重的意义场。我们的思维就在不同的意义场及其不同的层次之间过渡和跃潜。

解构主义作为一种人生态度，恰恰不是横眉立目、反抗一切、与人为敌，相反，是对个性和他者的尊重。

解构主义作为一种人生态度，恰恰不是横眉立目、反抗一切、与人为敌，相反，是对个性和他者的尊重。

- [10] SENECA. *Lettere morali a Lucilio*, a cura di Fernando Solinas, prefazione di Carlo Galassi, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A., Milano, 1994.
- [11] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- [12] (托尔) 托尔(托尔) 托尔, 北京: 三联书店, 1991.
- [13] 奥古斯丁《上帝之城》, 北京: 人民出版社, 2000.
- [14] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 商务印书馆, 1982.
- [15] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 商务印书馆, 1982.
- [16] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 商务印书馆, 2000.
- [17] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 商务印书馆, 1987.
- [18] 奥古斯丁《忏悔录》, 北京: 商务印书馆, 1996.
- [19] 中国基督教协会, 北京, 1988.
- [20] 李敖《李敖文集》, 上海: 上海三联书店, 2000.
- [21] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1987.
- [22] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1991.
- [23] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1982.
- [24] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1982.
- [25] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1979.
- [26] 李敖《李敖文集》, 北京: 三联书店, 1979.

## 参考文献

- 候不对至基相言，奥与相式相等能登与集思而自麻或也，我限丁向主赫守回之赏不眠其，刻印的置立前自春跟古又意个一也。料一官出同成，出位出潮不继思。丁魏的丢回印的其，合藏丁土登个一印中其
- [1] 柏拉图. 游叙弗伦 苏格拉底的申辩 克力同. 严群, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [2] 柏拉图. 理想国. 郭斌和, 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [3] 亚里士多德. 形而上学. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [4] 亚里士多德. 形而上学. 苗力田, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
- [5] 亚里士多德. 物理学. 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [6] 亚里士多德. 尼各马科伦理学. 苗力田, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.
- [7] 亚里士多德. 政治学. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [8] 恩披里可. 悬疑与宁静: 皮浪主义文集. 杨适, 张妮妮, 卢海燕, 译. 上海: 上海三联书店, 1989.
- [9] 塞涅卡. 幸福而短促的人生: 塞涅卡道德书简. 赵又春, 张建军, 译. 上海: 上海三联书店, 1989.
- [10] SENECA. Lettere morali a Luciglio, a cura di Fernando Solinas, prefazione di Carlo Carena, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A., Milano, 1994.
- [11] 奥勒留. 沉思录. 何怀宏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1989.
- [12] (托名) 狄奥尼修斯. 神秘神学. 包利民, 译. 北京: 三联书店, 1998.
- [13] 奥古斯丁. 上帝之城. 王晓朝, 译. 北京: 人民出版社, 2006.
- [14] 奥古斯丁. 忏悔录. 周士良, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [15] 莫尔. 乌托邦. 戴镗龄, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [16] 伊拉斯谟. 愚人颂. 刘曙光, 译. 北京: 北京图书馆出版社, 2000.
- [17] 马基雅维里. 君主论. 惠泉, 译. 长沙: 湖南人民出版社, 1987.
- [18] 布鲁诺. 论原因、本原与太一. 汤侠声, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [19] 中国基督教协会. 圣经. 南京, 1988.
- [20] 李瑜青. 培根经典文存. 上海: 上海大学出版社, 2006.
- [21] 维科. 新科学. 朱光潜, 译. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [22] 孟德斯鸠. 论法的精神. 张雁深, 译. 北京: 商务印书馆, 1961.
- [23] 卢梭. 社会契约论. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [24] 卢梭. 论人类不平等的起源和基础. 李常山, 译. 东林, 校. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [25] 狄德罗. 狄德罗哲学选集. 江天骥, 陈修斋, 译. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [26] 梅特里. 人是机器. 顾寿观, 译. 北京: 商务印书馆, 1979.

- [27] 笛卡儿. 谈谈方法. 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [28] 洛克. 人类理解论. 关文运, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [29] 休谟. 人性论. 关文运, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [30] 斯宾诺莎. 伦理学. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [31] 康德. 纯粹理性批判. 韦卓民, 译. 曹方久, 唐有伯, 整理. 武汉: 华中师范大学出版社, 1991.
- [32] 康德. 实践理性批判. 韩水法, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [33] 康德. 判断力批判. 宗白华, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [34] 费希特. 全部知识学的基础. 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [35] 谢林. 先验唯心论体系. 梁志学, 石泉, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [36] 黑格尔. 精神现象学. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [37] 黑格尔. 哲学史讲演录. 贺麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [38] 黑格尔. 自然哲学. 梁志学, 薛华, 钱广华, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [39] 黑格尔. 历史哲学. 王造时, 译. 上海: 上海书店出版社, 1999.
- [40] 黑格尔. 美学. 朱光潜, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [41] 黑格尔. 小逻辑. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [42] 黑格尔. 法哲学原理. 范扬, 张企泰, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [43] 叔本华. 作为意志和表象的世界. 石冲白, 译. 杨一之, 校. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [44] 尼采. 查拉斯图如是说. 尹溟, 译. 北京: 文化艺术出版社, 1991.
- [45] 尼采. 悲剧的诞生. 周国平, 译. 北京: 三联书店, 1986.
- [46] 达尔文. 物种起源. 周建人, 叶笃庄, 方宗熙, 译. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [47] 斯宾格勒. 西方的没落. 陈晓林, 译. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1988.
- [48] 布留尔. 原始思维. 丁由, 译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [49] 胡塞尔. 现象学的观念. 倪良康, 译. 夏基松, 张继武, 校. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [50] 罗素. 逻辑与知识. 苑莉均, 译. 张家龙, 校. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [51] 波普尔. 开放的宇宙. 李本正, 译. 杭州: 中国美术学院出版社, 1999.
- [52] 波普尔. 猜想与反驳. 傅季重, 纪树立, 周昌忠, 译. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [53] 柏格森. 时间与自由意志. 吴士栋, 译. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [54] 弗洛伊德. 精神分析引论. 高觉敷, 译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [55] 维特根斯坦. 逻辑哲学论. 郭英, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [56] 维特根斯坦. 哲学研究. 李步楼, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [57] 考夫曼. 存在主义. 陈鼓应, 孟祥森, 刘崎, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.

- [58] 加缪. 加缪文集. 郭宏安, 译. 南京: 译林出版社, 2001.
- [59] 福柯. 福柯集. 杜小真, 选编. 上海: 上海远东出版社, 1998.
- [60] 福柯. 规训与惩罚. 刘北成, 杨远樱, 译. 北京: 三联书店, 1999.
- [61] 詹姆士. 实用主义. 陈羽纶, 孙瑞禾, 译. 北京: 商务印书馆, 1989.
- [62] 皮亚杰. 发生认识论原理. 王宪钿, 译. 胡世襄, 校. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [63] 弗洛姆. 对自由的恐惧. 许和平, 朱士群, 译. 北京: 国际文化出版公司, 1988.
- [64] 库恩. 科学革命的结构. 金吾伦, 胡新和, 译. 北京: 北京大学出版社, 2003.
- [65] 加达默尔. 真理与方法. 洪汉鼎, 译. 上海: 上海译文出版社, 1999.
- [66] 海德格尔. 存在与时间. 陈嘉映, 王庆节, 译. 熊伟, 校. 北京: 三联出版社, 1999.
- [67] 海德格尔. 林中路. 孙周兴, 译. 上海: 上海译文出版社, 1997.
- [68] 克尔凯郭尔. 恐惧与颤栗. 刘继, 译. 陈维正, 校. 贵阳: 贵州人民出版社, 1994.
- [69] 杜威. 哲学的改造. 许崇清, 译. 北京: 商务印书馆, 1989.
- [70] 萨特. 存在与虚元. 陈宣良, 译. 北京: 三联书店, 1987.
- [71] 北京大学哲学系, 外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [72] 北京大学哲学系, 外国哲学史教研室编译. 古希腊罗马哲学. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [73] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [74] 严春友. 西方哲学新论. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [75] 严春友. 精美思想读本. 济南: 山东友谊出版社, 2008.
- [76] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [77] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [78] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [79] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [80] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [81] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [82] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [83] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [84] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [85] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [86] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [87] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [88] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [89] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [90] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [91] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [92] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [93] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [94] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [95] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [96] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [97] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [98] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [99] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [100] 德里达. 书写与差异. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.