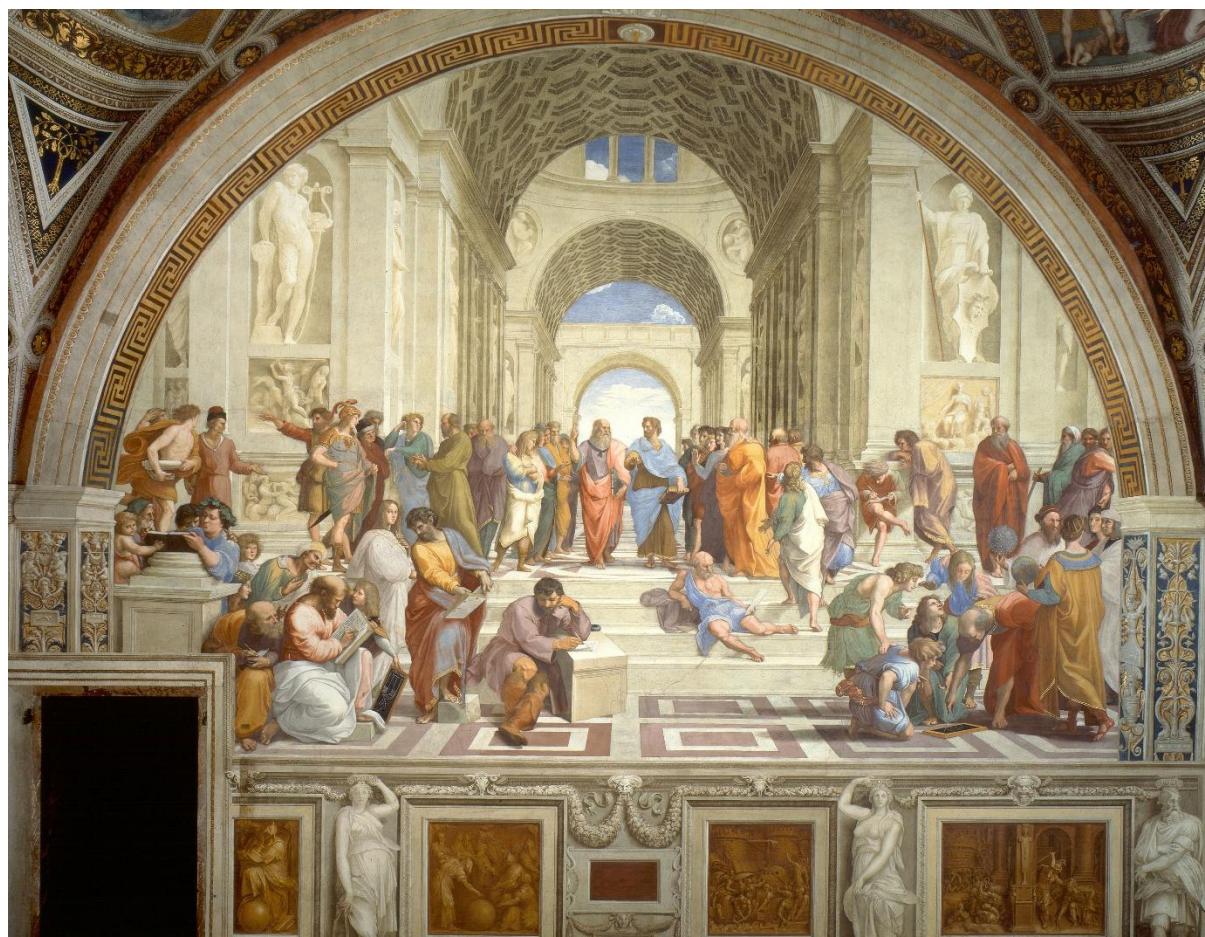


西方哲学史序论选集



曾剑鸣 编

2025.11.15

西方哲学史序论选集

目录

梯利 Frank Thilly	序论 《西方哲学史》(增补修订版), 2015, 北京: 商务	1
科普勒斯顿 Frederick Copleston	前言 《科普勒斯顿哲学史 1: 希腊和罗马哲学》, 2021, 厦门: 汕头大学	6
希尔贝克、吉列尔 Gunnar Skirbekk and Nils Gilje	导论 《西方哲学史: 从古希腊到当下》(修订版), 2016, 上海: 译文	8
安东尼·肯尼 Anthony Kenny	导言 《牛津西方哲学史》(第一卷: 古代哲学), 2016, 北京: 吉林	14
叶秀山	学习哲学的态度和途径 叶秀山、王树人《西方哲学史》(学术版) (第一卷: 总论), 2004, 南京: 凤凰、江苏人民	26
文德尔班 Wilhelm Windelband	绪论 《哲学史教程》(上卷), 1997, 北京: 商务	54
利科主编 Paul Ricoeur ed	哲学的逻辑 《哲学主要趋向》, 1988, 北京: 商务	83
斯克拉顿 Roger Scruton	导论 《现代哲学简史》, 2013, 南京: 南京大学	144
施太格缪勒 Wolfgang Stegmüller 黑格尔 GWF Hegel	绪论 现代哲学的诸问题 《当代哲学主流》(上卷), 1986, 北京: 商务 导言 《哲学史讲演录》(新校重排本) (第一卷), 2013, 上海: 上海人民	167 193

序 论

1

哲学史旨在有联系地阐述那为解决存在问题或使人了解我们的经验世界而作的各种尝试。它是从古至今探源究理的人类思想的发展史；不仅按年代列举和解释各种哲学理论，而且研究各种哲学理论彼此的关系、产生的时期，以及提供哲学理论的思想家。每一种思想体系或多或少地有赖于其所由兴起的文明、以前各种思想体系的性质，及其创始者的个性；它又反过来对当代和后代的思想和制度发生很大的影响。所以哲学史必须力求把每一种宇宙观放在它适当的背景中，把它看作是一个有机整体的一部分，把它同它过去、现在和将来的文化的、政治的、道德的、社会的和宗教的因素联系起来。哲学史又必须试图追踪人类思辨历史上往前推进的线索：说明称为哲学的思想观点怎样产生，各种问题和提供的解答怎样引起新的问题和答案，各个时代对于达到最后的解决有哪些进展。

介绍各种体系时，我们将注意让作者摆出自己的观点，而不泛加品评。可以发现：哲学史在很大程度上是对哲学最好的评论者；某一体系由它的后继者所继承、演变、发挥或推翻，这就会暴露其中的错误和矛盾；这种体系又往往是新的思想倾向的起点。哲学史家在自己的研究中应当采取不偏不倚和客观的态度，并且尽可能避免在探讨中渗入自己的哲学理论。但是完全消除个人因素是不可能的，哲学史家先入为主的成见必然在一定程度上流露于他的著作中。其表现方式多种多样：重视某些哲学，表明什么是进步

和衰退，甚至对各个思想家论述的篇幅也有所不同。所有这些都是无可避免的。不过，应当让每个哲学家有机会充分地表明自己的论点，而不要常常加以批驳，使他受到干扰。而且我们不能单从现在的成就方面着眼来批评一个体系，就是说，不能用今天的标准来衡量而贬低它。同近代理论相比较，古希腊的世界观似乎是朴素、幼稚和粗糙的，而嘲讽这种世界观却极不明智。从当时的观点来看，人类最初努力了解世界而形成的这种世界观，显然是划时代的事件。评价一种思想体系，必须着眼于它本身的目的和历史背景，着眼于同它直接的前身和后继的体系相比较，着眼于它的前因后果以及由它所引起的发展。因此，我们的研究方法是历史的和批判的。

研究哲学史的价值应当很明显。有识之士都对存在的根本问题和人类力求在文明的各个不同阶段所作的解答感兴趣。此外，这种研究有助于人们理解自己的时代和其他时代，通过揭示各种思想所依据的根本原理，会使我们弄清过去和当代的伦理、宗教、政治、法律和经济思想。同时，这种研究对哲学思辨也是一种有益的准备。它评述民族的哲学经验，从比较简单的推向更复杂艰深的思想结构，并训练人们作抽象思维。这样，我们在形成自己的世界观和人生观方面就会得到助益。如果有人试图建立一种哲学体系而绝对不依赖前人的工作，其结果必然同人类文明初期的粗糙理论相差无几，不会有什提高。³

科学和哲学可以说起源于宗教，或者毋宁说，起初科学、哲学和宗教是一回事：神话是了解世界的原始的尝试。人最初根据自己浅薄的经验来解释那大部分以某种理由（主要是实用的理由）而引起注意的现象。他设想现象具有他自己的特性，根据自己的形象来塑造现象，赋之以生命，把现象看作是活着的和“有灵魂的”。在

许多民族中间,这种模糊不清的物活论观念演变为清晰明确的关于人格的思想,——这种人格比人类更高一级,而本质上同人类相仿(多神论)。可是,不能把任何一种神话看作是个人的创造或逻辑思维的产物,神话是集体智慧的表现,其中想象和意志会起极为重要的作用。

哲学通史要包括所有民族的哲学。不过,不是所有的民族都已产生真正的思想体系,只有少数几个民族的思辨可以说具有历史。许多民族没有超过神话阶段。甚至东方民族如印度人、埃及人和中国人的理论,主要是神话和伦理学说,而不是纯粹的思想体系:这种理论同诗和信仰交织在一起。因此,我们将限于研究西方国家,从古希腊人的哲学开始,而西方文明的一部分是建立在古希腊人的文化之上的。我们将遵循通史的一贯的分类法,把哲学划分为古代哲学、中世纪或基督教哲学和近代哲学。

哲学史研究所用的资料将是:(一)哲学家的著作或者哲学家仅仅现存的著述的断简残篇,这是原始资料。(二)如果前两者都没有,要了解哲学家的学说,我们就必须依赖别人所作的最可靠和最准确的论述。对本书有帮助的资料中,有关于某些哲学家的生平和学说的论述,关于哲学史的通论和专论,对某些学说的批评以及在各种书中关于某些学说的引证。原始资料散佚时,这种第二手资料是必不可少的。即使原始资料没有散佚,第二手资料在阐明其所探究的体系方面,也有很大价值。哲学史家要参阅一切对了解其课题有补益的著作,其中第二手资料占有重要地位。他还要涉猎那些足以使他了解他所探讨的时代精神的研究领域,涉猎诸如科学、文学、艺术、道德、教育、政治和宗教等一切人类活动的历史。

参 考 书

有关哲学史方面的著作(包括古代、中世纪和近代在内)。属于概论性质者:——K. 费舍:《近代哲学史》,戈迪译,第一卷,第一篇;B. D. 亚历山大:《哲学简史》;维贝尔:《哲学史》,梯利译;施维格勒:《哲学史》,西利译;A. K. 罗杰斯:《哲学史入门》;文德尔班:《哲学史》,塔夫茨译;特纳:《哲学史》;斯特克尔:《哲学史手册》,科菲译;库什曼:《哲学史》。并参阅:——J. B. 伯里:《思想自由史》*;J. M. 罗伯逊:《自由思想简史》,两卷。

比较高深的:——J. E. 埃尔德曼:《哲学史》,三卷,霍夫译;宇伯威格:《哲学史》,三卷,莫里斯译(1874年从德文版译出,原书曾一再由M. 海因泽加以修订和增补,现已出到第十版);黑格尔:《哲学史讲演录》**,三卷,霍尔丹译;《哲学通史》(由若干德国学者为《现代文化》丛刊编写;其中也包括一些段落,论述原始哲学、印度哲学、伊斯兰教哲学和犹太哲学、中国哲学和日本哲学);多伊森:《哲学通史》,第一卷(三部分)包括东方哲学,第二卷包括希腊哲学和圣经哲学;《伟大的思想家》,由很多德国学者编写;施瓦茨:《哲学中的神的思想》。

专史:——朗格:《唯物主义史》***,三卷,托马斯译;拉斯维茨:《原子论史》;维耳曼:《唯心主义史》,三卷;R. 里希特:《哲学中的怀疑主义》,两卷。逻辑:——普兰特耳:《逻辑史》,四卷;普胡埃斯:《作为认识批判的哲学史》;亚当森:《逻辑简史》。心理学:——德斯瓦尔:《心理学史纲》,费希尔译;克累姆:《心理学史》,威尔姆译;J. M. 鲍德温:《心理学史》,两卷;鲍桑葵:《美学史》;沙斯勒尔:《美学批判史》。伦理学:——保尔森:《伦理学体系》,梯利编译,第33—215页;奥伊肯:《人生问题》,霍夫和博伊斯·吉布森合译;西奇威克:《伦理学史》;R. A. P. 罗杰斯:《伦理学简史》;冯特:《伦理学》,两卷;马蒂诺:《伦理学说类型》,两卷。(希斯洛普:《伦理学基础》、塞思:《伦理学原理研究》、梯利:《伦理学导论》包含史料);兰德:《伦理学名著选》(许多作者原著选辑);沃森:《从阿里斯提普斯到斯宾塞的享乐主义学说》;热奈:《伦

* 罗家伦译,商务印书馆,1927。

** 北京大学哲学系外国哲学史教研室译,商务印书馆,1964(原书三卷,中译编为四卷)。

*** 郭大力译,《朗格唯物论史》,中华书局。

理和政治哲学史》。政治学：——波洛克：《政治学史》；邓宁：《政治学说史》；布伦奇利：《一般国家法的历史》。教育：——P. 芒罗：《教育史课本》；格雷夫斯：《教育史》，三卷；戴维森：《教育史》；威廉斯：《教育史》；施米德：《教育史》。科学：——惠威尔：《归纳科学史》，三卷；布里克：《自然科学史》；斯特龙茨、布里克、舒耳策的德文著作；H. F. 奥斯本：《从希腊人到达尔文》；昂讷坎：《科学史研究》；卡若里、鲍尔、坎托、蒙杜克拉、夏耳的数学史；科普的化学史；贝里、德雷尔、沃尔夫、德拉姆布尔的天文学史。

哲学辞典：——鲍德温编，两卷；艾斯勒、毛特纳、基尔克纳的德文著作；艾斯勒：《哲学辞典》。并参考百科全书条目，特别是《大英百科全书》、哈斯廷斯：《宗教和伦理学百科全书》《天主教百科全书》《犹太教百科全书》、P. 芒罗：《教育百科全书》中的条目。

关于书目，可参考兰德：《哲学书目》；鲍德温：《哲学辞典》，第三卷；宇伯威格-海因泽前引书德文第 10 版。1895 年以后出版的完备的书目可参看《系统哲学档案》；1908 年以来的，可参考鲁格：《现代哲学》。

（哲学杂志和心理学杂志从略）

前 言

既然已经有如此多的西方哲学史，那么似乎有必要解释为什么要再增加这一部。本书是作为一部完整的哲学史的第一卷写作的，我的首要目的是为天主教神学院提供比目前使用的教科书范围更广、更为详尽的作品，并争取表现出各哲学体系的逻辑发展和内在联系。的确，即使不算上那些讨论特定话题的专著，目前英语世界中也有好几部富有学术和哲学意义的哲学史作品了，但他们的观点与我的观点有时并不一致，而且预想的学生群体也大不相同。虽然考察哲学史时提出自己的“观点”也许不免令人生疑，但是，没有哪个史学家能在没有任何预设立场和观点的情况下写作，至少他需要某个原则来挑选和排列事实。每位尽责的史学家确实都力求客观，拒绝任何歪曲事实以匹配某个理论的做法，或者拒绝对那些不能支持该理论的事实视而不见的诱惑。但如果他试图不凭借任何筛选原则来书写历史，结果就只是单纯的记录而已，称不上是真正的历史，仅仅是事件或意见的串联，而毫无理解或主旨。让我们想象某位作家在写作英国史，他将伊丽莎白女王的服饰和西班牙无敌舰队的失败当作同样重要的事实，而且并没有根据理解尝试解释西班牙发动战事的原因，是什么导致了这一切，以及这一事件导致了什么样的结果。此外，在哲学史的写作中，史学家个人的哲学观点难免会影响到筛选和描述事实，或者至少会影响到他将哪些事实或事实的哪些方面当作重点。举个简单的例子，有两位研究古代哲学的史学家，他们对事实做了同样客观的考察，例如柏拉图主义和新柏拉图主义的历史。但其中一位认为所谓的“超越论”彻头彻尾是荒谬的，而另一位则坚信超越之物是实存的，很难相信他们对柏拉图主义传统的描述会完全相同。他们也许都谨慎客观地叙述柏拉图主义者的观点，但

前者或许不会太看重新柏拉图主义的形而上学。譬如，他可能会说新柏拉图主义是希腊哲学令人遗憾的结局，因为它又重新堕落为“神秘主义”或者说“东方主义”。另一位或许会强调新柏拉图主义的集大成性质，以及它对基督教思想的重大意义。这两位都没有歪曲事实，他们都没有把别的观点加在这些哲学家头上，没有特意压制某些原则，也没有忽视年代或逻辑上的内在联系，但他们对柏拉图主义和新柏拉图主义的描述的确非常不同。因此，我有权以经院哲学的立场完成哲学史的写作。其中会有一些由无知造成的误读或曲解，否定这点将是自大愚蠢的，但可以确认的是，我会力求客观，与此同时，基于特定立场进行写作是优势而不是劣势。至少，这使我能提供一个连贯并有意义的解释，而不是一堆不连贯的观点，后者还不如讲述童话故事。

如上所述，可以清楚地看出这本书不是提供给学者或专家的，而是某种类型的学生，他们中的大部分还是首次接触哲学史，同时正在系统地学习经院哲学，对于后一主题来说，他们眼下还需要投入更多的注意力。当然，如果有其他人使用这本书，我将会很高兴，但对于我心目中的主要读者来说，各类学术的、原创的专著比不上一本设计成教科书的作品有用，而且，后者也许还会激励某些学生去阅读哲学原典以及那些著名学者对经典的评述。因为“取其上，得其中”(*qui vult finem, vult etiam media*)，在写作过程中，我会努力牢记这一点。因此，如果读者熟悉古代哲学史，他们在拿到本书时会发现某些观点来自伯奈特(John Burnet)或泰勒(A. E. Taylor)，而另一些观点则来自里特(Constantin Ritter)、耶格尔(Werner Jaeger)、斯登泽尔(Julius Stenzel)、普拉希特。我要提醒他们，我自己对此知之甚详，但我也不会不假思索地接受他们对问题的看法。发现迄今为止无人知晓的真理这样的原创性成就当然令人满足，但追求原创不是史学家的恰当任务。因此我乐意承认自己采用了英国以及欧洲大陆许多学者的贡献，比如说泰勒、大卫·罗斯(David Ross)、里特、沃纳尔·耶格尔等。事实上，我写作本书的一个理由就是，发现许多学生现在所使用的指南中极少注意到现代专家的研究成果。就我个人而言，更相信本书可能具有的缺点是引用过少，而不是引用过多。

导论

为什么要研究哲学？一个简单的回答是：我们之所以研究哲学，是因为在我们随身携带的精神行装中，就已经包括了哲学——不管我们是不是已经知道了这一点——所以，我们最好还是对它多一些了解！

为说明这一点，我们可以用下面这个悖论作为例子。有些人相信他们不应该夺取人类性命。但同时他们又相信他们应当保卫他们的国家。那么当战争爆发时，他们该做什么呢？如果参军，他们将与“不得杀害他人”的规则发生冲突。这个悖论有没有一个解答？比方说，是不是其中一个规则比另一个规则更基本——如果是这样的话，那是为什么？这些人还必须问，特定情境下的军事行动在多大程度上将拯救生命；他们必须对自己的各种规则作彻底检验。对这些问题，我们追究得越深入，我们的工作就越富有哲学意味。

以这种问题和回答的形式出现的种种哲学预设，在日常生活中随处可见，而不管我们是否意识到它们的存在。领悟这些预设，借助于这些预设而进行思维，这不仅涉及某种个人性质

的东西（我们设法使自己变得更好），而且涉及某种普遍的东西——我们是在尽可能寻求一些称得上真理的洞见。如果我们这样行事，我们就是以哲学的方式行事了。既然如此，我们就可以从别人已经想过的东西、已经做过的事情那里获得教益。这就是为什么我们应该“研习哲学”的缘故。

我们还可以问：哲学可以教给我们什么？今天，凡我们能认识的东西，难道不都是由科学教给我们的吗？即使科学无法为规范和价值提供理由，我们也可以通过诉诸法律来解决这些规范性问题。比方说，我们的社会已经取缔了种族歧视——这样的话，还有什么留给哲学来做呢？

但假如有一个社会还把种族歧视当作合法的事情，假如我们生活在这样一个社会里，我们是不是还必须尊重这样的歧视呢？如果我们不愿意这样做，我们或许可以诉诸禁止种族歧视的国际人权决议。但我们如何来说服那些拒绝人权决议的人呢？我们或许还可以在寻求辩护的道路上再往前走一步：我们可以诉诸宗教信念，或者一些我们认为不言自明的基本的正义原则。但我们如何才能说服那些具有不同宗教信念的人，或那些把其他原则当作不言自明的人呢？

为寻找一个可能的答案，我们可以先做以下的反思。知道什么和相信自己知道什么，这两者是不同的；它们之间的区别，相当于这样两种情况的区别：一是拥有充足的理由去主张某事是真的、对的，一是并没有这样的理由来做这样的主张。这样，在多大程度上我们可以知道某些规范是具有普遍约束力这个问题，就成了我们是否拥有充分理由来主张这些规范之普遍性的问题。但这样一些理由并不是单属个人的：一个理由假如是有效的，那就是对每个人都有效的，而且不管它是由谁来表述的，都具有同等的效力。一个使我们有权利声称拥有知识的理由，因而就是一个在批判性检验和相反论据面前站得稳的理由。只有那些经受住持有不同观点的人的自由而公开检验的主张，才称得上是有效的主张。“一个合理的主张会是什么”，有关这个问题的一个看法，我们由此可以得到一点了解了；在这个看法中，就可能包括着一些哲学的（伦理的）问题。

人们通常把“是什么”的问题和“应当如何”的问题区别开来，并且说

科学是对“是什么”的描述和说明，但它无法解释为什么“应当如此”。这个区别听起来好像满有道理：科学（比方说）可以描述我们是如何学习的，但不告诉我们为什么应当学习。也就是说，科学可以向我们回答这样一个问题：如果我们想要达到一个特定目标（比方说，以尽可能好的成绩通过考试），我们为什么要学习一些东西。我们还可以解释，为什么如果想要得到某份工作，我们就应当参加那场考试。但是，这些“应当”的问题包含着一些相对的目标，这些目标对于其他目标来说是手段；而我们为什么应该选择这个手段——目标系列中的那个最终目标，却无法由科学来提供答案。

但是，通过澄清实际情况是怎么样的，也就是说，通过说明推动我们的动机是什么、我们的行动的后果是什么、存在着哪些可以选择的方案，科学仍然可以对我们的态度和行动产生重要影响。而且，科学可以搞清楚，人们通过他们的言行表明他们相信什么是对的、好的，因而揭示规范在社会中是怎样发生作用的。但从所有这些有关规范的事实，并不能推出结论说某些规范就是具有普遍的约束力的。

因此，当（比方说）人类学家在描述一个社会中的规范的时候，他们的意思是这些规范在这个社会中是“有约束力”的。但这并不是说这些规范对于我们是有约束力的，因为我们生活在一个不同的社会中；这也不是说，这些规范就因为生活在那个社会中的人们相信是有约束力的而真的就是有正当理由的（比方说，用人作为求雨的祭品）。举个例子说，有一个社会实行将生理或心理不健全的婴儿遗弃的做法，我们可以对这个社会的规范作出理解，但不认可这些规范是正当有效的。承认某些规范在发生作用，就好像它们具有约束力一样，与认可这些规范是普遍有效的，不是同一回事。

我们将不对这些问题作进一步讨论，否则我们就是在导论中写整部教科书了。我们只希望表明这样一点：我们日常生活中的种种规范性问题，可以把我们引向各个不同学科部门，也可以把我们引向哲学。这样做的目的，是表明从事哲学的研习是有意义的。

关于科学和哲学的关系这个复杂的问题，我们想补充一个简短的评论：科学的成果，是由构成有关科学项目之基础的种种概念预设和方法论预设所

共同决定的。为说明这一点的实际意义，我们可以来看一个具体问题，比方说建造一个水电站；这个问题既可以从经济的角度来分析，也可以从生态的角度来分析；既可以从技术的角度来分析，也可以从社会学的角度来分析——或者，也可以从不同的群体的角度来分析。这些不同的角度照亮了所研究问题的不同方面，就此而言，单单一个角度是无法告诉我们有关那个问题的全部真相的。要理解“实际情况究竟如何”，不管是建造一个水电站，还是对学校系统作集中管理，我们都必须熟悉有关问题的不同角度。如果我们把这种对不同角度的分析称作一种哲学反思，我们就可以说，当我们面对不同学科提出的问题的时候，这样的哲学反思是恰当的——在一个因为专业化而原子化的文明中，它有助于我们维持某种总体视野。

上面我们设法表明哲学问题是如何产生的。当我们在这个导论中这样做的时候，我们是受了我们自己对哲学中心问题之特点的理解的引导。其他作者可能会强调其他一些问题、其他一些思维方式。这一点很重要，因为本书的框架就是由我们前面所指出的东西所构成的：本书是一本强调自然权利的问题、强调科学和科学合理性的扩展的欧洲哲学史概论。这张地毯上有许多丝线，但这两条是迄今为止最长、最重要的。

与其他哲学史介绍相比，我们设法避免一些众所周知的陷阱。一部哲学史著作总是带着作者的学术视角、背景知识、研究领域和文化取向的印迹。因此，每一种历史叙述都代表了先前思想的一个视角。不可避免地，人们会强调历史的多样性当中自己觉得相关的、重要的东西。没有人有能力通过中立的眼镜来阅读马基雅弗利、马克思和海德格尔。作者如果认为自己能够从一种永恒的视角出发或者从上帝的眼光出发写一部哲学史或任何其他历史叙述，那是一种幻想。这是哲学史家的命运，不管他们愿意还是不愿意。历史学家不是吹牛大王，不可能把自己拉出自己的学术和文化环境之外。

以往的哲学家们也声称自己说出了真理。他们不仅对他们自己的时代、也对我们的时代提出了挑战。要重视柏拉图和亚里士多德，我们就必须对他们所说的东西采取一个立场。这样做的前提，是我们有能力建立一种使我们有可能把自己的观点与他们的观点相对质的对话。一种从事哲学思考的哲学

史之所以不同于一种对过去思想的二手重构，其缘由就在这里。

在建立与过去哲学家对话的同时，我们还设法在他们自己预设的基础上对他们进行理解。对于所说出的那些话，我们既希望去倾听，也希望去回应。

但在有些领域中，本书区别于现行的一些哲学通史。人们通常都承认，现代开端之际的科学革命对通行的世界观形成了挑战，提出了新的认识论问题和伦理学问题。因此在所有哲学通史书中我们都看到对哥白尼、开普勒和牛顿的讨论。我们同意这种观点。但我们也认为，人文科学的兴起和社会科学当中的革命也提出了类似的问题。传统教科书一般仅限于讨论古典自然科学对我们的世界观、我们的人类观的影响，本书则再往前走一步。与达尔文、弗洛伊德、涂尔干和韦伯的名字相联系的那些科学，都提出了具有重要意义的哲学挑战。因此，在本书中，读者将发现我们对人文科学、社会科学和心理分析作了相当详细的讨论。

对一个哲学文本，你是可以用不同方式来阅读的。在阅读本书之前，记住这一点是很有帮助的，不管你决定是从一开始就阅读哲学文本，还是等读完了本书再读哲学文本。这些方式包括：

1. 首先，设法理解所说的内容。这里有必要强调原始文本的重要性。

但为了把握哲学问题，阅读教科书的评论常常会有所帮助。在阅读原始文本时，重要的是要把任何原始文本都看作是它所从属的文本整体的一部分，并且从来自思想史的一个较广视角出发来看待这个文本。

2. 但是这个文本也来自一个社会，这个社会既对这个文本产生影响，或许也受到该文本的影响。因此在一个历史语境中看待这个文本是有好处的。这也可以包括社会学分析和心理学分析。比方说，研究家庭背景、社会地位或政治利益可能如何下意识地影响了作者及其同时代人。
3. 但是一份哲学文本的主要目的是表达以这种或那种方式为真的某种东西。要把握住这些文本中的这个哲学核心，就必须追问在多大程

度上事情确实就如它们所说的那样。这要求与文本进行某种形式的对话：你提出自己的观点，与文本中的观点和论据进行对质。在这种对话中，被承认有分量的，只是最好的论据。哲学家们不满足于发现黑格尔说了什么，也不满足于设法发现黑格尔的思想是如何受到他那个时代的社会的影响的；哲学家们还希望知道，他的思想是不是有效、在多大程度上有效。

哲学的主要任务是提问，这件事情必须靠我们自己来做，但别人可以在我们提问的过程中提供一些帮助。在一本书的末尾——甚至在一本书的开头——找到那种“终极”回答，这种可能是不存在的。但是，正如老子曾经说过的：“千里之行，始于足下。”

导言

为什么要研究哲学史? 这涉及诸多理由, 可大体分 xi
为两组: 哲学的理由和历史的理由。我们研究已故的伟
大哲人, 抑或是为了昭示当今哲学所探讨的种种主题, 抑
或是为了理解以往的人们和社会, 抑或是通过阅读他们
的哲学而去把握其思维与行动的概念氛围。我们阅读其
他时代的哲学家著作, 抑或是为了借此来解决哲学上一
直令人关注的种种问题, 抑或是为了入乎其内, 更为充分
地了解过去某一时代的思想世界。

在这部从古至今的哲学史里, 我期望深入推进上述
目的。为此, 我在本书导言里明确指出: 我将在这部著作
的不同篇章里采用不同的方式。然而, 在概述这部哲学
史的写作要略之前, 理应反思一下哲学自身的性质。“哲
学”(philosophy)一词由不同的人说出便具有不同的含
义; 相应地, “哲学史”(the history of philosophy)也可用多
种方式予以解释, 其所指取决于各个哲学史家如何看待
哲学的要义所在。

亚里士多德会这样看，黑格尔则会那样讲；前者是第一位哲学史家，后者或许是最后一位哲学史家，因为他使哲学达于至善之境。这两人对哲学性质的看法虽迥然相异，但对哲学进步的看法却彼此相同，都认为在历史长河中，哲学的种种问题得到越来越明晰的界定，同时也得到越来越精确的解答。亚里士多德在其《形而上学》(*Metaphysics*)首卷中，黑格尔在其《哲学史讲演录》(*Lectures on the History of Philosophy*)里，均把早期哲学家存留下来的那些学说视为一连串蹒跚的脚步，一路走向他们两人各自阐释的看法。

唯有极富自信心的哲学家才会如此书写哲学史。对于大多数哲学家兼史学家来讲，所面临的诱惑在于不把哲学视为他们研究工作的最终结果，而是将其视为一个循序渐进、引致时下流行的哲学体系的过程。不过，这种诱惑理应遭到抵制，因为没有任何力量能够保证哲学进步总是沿着某一特定方向展开。

xii 人们的确会提出这样的疑问：哲学是否已然取得了进步呢？有些人认为，主要的哲学问题在讨论了数个世纪之后依然争论不休，远远不能取得任何的定论。20世纪的哲学家维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)曾这样写道：

你经常听人们议论说：哲学没取得丝毫进步，古希腊人所思考的那些相同的哲学问题，依然在今日困扰着我们。然而，散布这些言论的人们并不明白情况为何至此的原因。其原因在于我们的语言依然如故，总是将我们导向原来那些相同的问题。……我所阅读的“哲学家远不如柏拉图更加接近‘实在’的意义”。这是多么不同寻常的事情啊！柏拉图的影响行之甚远真是了不起啊！我们迄今一直未能向前推进啊！这是不是因为柏拉图非常聪明呢？(MS 213/424)

对待哲学进步的态度存在差异，我们所谓的亚里士多德式的态度与维特根斯坦式的态度就不相同，这一点与审视哲学本身的两种不同观点有关。哲

学抑或被视为一种科学，抑或被视为一门人文学科。哲学委实难以划分清楚，因为哲学兼有人文与科学的类似特征。

一方面，哲学看上去就像是一种科学，因为哲学家是追寻真理的。因此，哲学中就好像有种种发现，哲学家也像科学家一样，热衷于从事持续性的、合作性的和累积性的思想探索活动。果真如此的话，哲学家就必须熟悉时下的写作方式，必须跟上人文领域发展的现状。在这一点上，我们这些 21 世纪的哲学家要比较早以前的哲学家更为优越。毫无疑问，我们是站在其他哲学家的肩膀之上，站在更伟大的哲学家的肩膀之上，同时也站在所有这些哲学家的上方。在我们看来，柏拉图和康德均已过时。

另一方面，在诸多人文领域，古典作品并非过时。相对于其历史而言，如果我们想要学习物理学或化学，我们今日无须阅读牛顿 (Newton) 或法拉第 (Faraday) 的著作。但是，我们今日依然需要阅读荷马与莎士比亚的文学，这不仅仅是为了弄清远古时期遗留在人们脑海里的那些奇特有趣的东西。人们会争辩说，这一点也肯定适用于哲学。因为，我们今天阅读亚里士多德的著作，也不仅仅是出于对古文物的好奇之心。质而言之，哲学是个人天才之为作，故此，康德不能代替柏拉图，同样，莎士比亚也不能代替荷马。

上述说法均有合理的成分，但没有一种说法完全正确，也没有一种说法包含全部真理。哲学并非一种科学，其中也无人文形式。哲学既非事关知识的扩展，也非事关世界新真理的获取；哲学家也不占有其他人得不到的信息。哲学并非事关知识，而是事关理解；也就是说，哲学事关已知事物的条理。这是因为哲学无所不包，哲学领域如此广大，哲学所要求的知识组织结构难乎其难，唯有天才方能为之。对于所有并非天才的人们来说，有望把握哲学的唯一途径，就是深入到以往某位伟大哲学家的头脑之中。

哲学虽然不是科学，但在其整个历史上，哲学与科学一直关系密切。在古代和中世纪，曾经属于哲学组成部分的许多学科，现已成为独立的科学。一门

学科只要其概念尚未澄清,其方法尚存争议,那就依然属于哲学。或许没有任何科学概念已然充分得到澄清,也没有任何科学方法已然完全没有争议。如果是这样的话,那么在任何科学中总会存有哲学的要素。不过,一旦相关问题得到不成问题的说明,一旦相关概念得到没有争议的标准化解释,一旦解决问题的方法取得共识,那么,我们就有一门科学获得独立,这门科学也就不再是哲学的分支。

哲学一度被尊为科学的王后,一度被贬为科学的奴婢,哲学或许最好应被视为科学的发源地或助产婆。但在事实上,科学在很大程度上是从哲学那里分裂而非分娩出来的。此类例证甚多,其中两例足以表明这一点。

在 17 世纪,哲学家竭力思索的问题是:我们的思想观念中有哪些是与生俱来的,有哪些则是后天习得的?这个问题进而分化为两个问题:一是心理学问题(“我们应将什么归功于遗传,同时应将什么归功于环境?”);二是认识论问题(“我们的认识在多大程度上有赖于经验,同时又在多大程度上独立于经验?”)人们把第一个问题提交给科学心理学去回答,而将第二个问题提交给哲学来回答。然而,这第二个问题本身却分化为若干个问题,其中之一是:“数学是否只是逻辑学的外延,或者说,数学是否就是自成一体的真理?”20 世纪的逻辑学家与数学家通过研究,简明扼要地回答了数学是否可能源自纯粹逻辑学这个问题。这一答案并非是哲学答案,而是数学答案。因为在这里,我们所遇到的第一个含混的哲学问题分成两个方向:一个趋向于心理学,另一个趋向于数学。在这两者之间则是需要苦思冥想的哲学残余问题,这关系到诸多数学命题的性质。

较早时期的另一个例证更为复杂。“神学”这一哲学分支曾被亚里士多德赋予尊贵的地位。我们今日阅读亚里士多德的相关说法,就会发现神学这门学科混杂着天文学和宗教哲学的东西。信奉基督教和伊斯兰教的亚里士多德学派成员,还从各自圣典的教诲中汲取了一些要素,将其附加在神学的内容之

中。正是 13 世纪的圣托马斯·阿奎那(St Thomas Aquinas)将自然神学与启示神学截然分开,导致了第一次具有重要意义的学科分化,结果是将神灵启示的诉求从哲学的日常工作事项中抹去了。天文学与自然神学用了较长时间才得以分道扬镳。这一例证表明,从哲学中分离出的不一定就是一门科学,而有可能是一门人文学科,譬如圣经学。这一例证还表明,哲学的历史既包括学科分化的例证,同时也包括学科融合的例证。

哲学与人文的相似之处,表现在与同一个准则的重要关系上。哲学家在阐述问题之时,需要涉及一系列经典文本。鉴于哲学没有具体的主题,而只有独特的方法,因此需要凭借其伟大实践者的活动来把哲学界定为一门学科。我们认作哲学家的那些最早时期的人物(也就是前苏格拉底时期的那些人物)也是科学家,其中一些还是宗教领袖。但他们并不认为自己属于同一职业,而 21 世纪的哲学家却认为这是一种继往开来的职业。柏拉图在自己的对话中率先使用了“哲学”一词,其用意同我们现代的用意具有某种近似性。今天,我们这些自称哲学家的人,均可以说是柏拉图和亚里士多德的继承人。不过,我们只是他们众多继承人中的一小分支。我们与这两位伟大希腊先贤的其他继承人不同,或者说我们有资格继承他们英名的关键之处在,我们不像物理学家、天文学家、医学家或语言学家,我们作为哲学家所追寻的是柏拉图和亚里士多德追寻的目标,我们所采用的方法也正是他们当年采用的方法。

xv

假如哲学介于科学与人文之间的某一区域,那么,又当如何回答“哲学是否取得进步”这一问题呢?

一些人认为,哲学的主要任务在于帮助我们治疗思想混乱。从这一朴素的角度来考虑哲学家的作用,哲学所涉及的种种任务在历史上是各自不同的,因为每一时期都需要一种不同的治疗方式。没有条理的头脑所结成的疙瘩,在每个时代皆不相同,而不同的心理活动必然会解开这些疙瘩。譬如说,我们这个时代的通病,就是惯于把头脑当做一台电脑,而在早先的时代里,则惯于

将头脑当做一架电话交换机、一部脚踏管风琴、一尊人体模型或一种精神，等等。早先时代的这些症状或许已经中止，譬如认为星球是有生物之类的信念；这些症状或许也会复活，譬如认为星球可以使人预知人类行为之类的信念。

不过，认为哲学治疗思想混乱的观点，看来只会促成与时变化，但不会促成真正进步。可实情并不一定如此。思想混乱的可通过一位哲学家得到令人满意的澄清，这样就再也不会诱惑漫不经心的思想家了。本书第一卷将会详尽讨论这方面的情况。巴门尼德(Parmenides)作为关于存在之科学的存在论(ontology as the science of being)的创立者，将其大部分思想体系建立在系统性混乱的基础之上，这种混乱来自动词“是”或“在”(to be)的不同含义。柏拉图在其一篇对话文本中，成功地梳理了诸多问题，从而不再会有将其含义混为一谈的借口；可如今确实颇费周折，需要极大的哲学想象来准确说明是什么最先导致巴门尼德陷入思想混乱的。

这种进步通常会因其大获成功而遭遮蔽：一旦一个哲学疑难得到解决，就不再有人将其视为一个哲学问题。这犹如此首讽刺短诗所描述的背叛行为一样：

背叛行为永难得逞，
这其中原因何在？
因为这种行为一旦得逞，
无人再敢称其为背叛行为。

哲学最显而易见的进步形态就是哲学分析的进步。哲学的进步不是靠持续增加资讯量；诚如人们所说，哲学提供的不是资讯，而是理解。自不待言，当代哲学家们知道已故大哲学家所不知道的一些事情；但是，他们所知的这些事情并非哲学问题，而是由哲学孕育的科学已然发现的真理。也有一些事情是

当今哲学家所知道的，但却是前辈哲学家所无法知道的。譬如，哲学家凭借区别语词的不同含义来澄清语言的作用；一旦做出某种区别，未来的哲学家在其研究思考中就得关注这种区别。

这里不妨以自由意志(free will)为例。在哲学史上的某一阶段，哲学家区别了两种人类自由：一种是(能以另外方式而为的)冷漠性自由(liberty of indifference)，另一种是(能以所愿方式而为的)自发性自由(liberty of spontaneity)。一旦在此做出区别，就得参照这种区别来回答“人类是否享有意志自由”这一问题。即便相信这两种自由可以趋同的人，也得拿出论据来予以说明；他不可能在断然忽视这一区别的同时，期望能够对这一话题展开认真的讨论。

考虑到哲学与某一规范的关系，下述说法也就不足为奇了，即：哲学进步的一种显著形态就在于理解和阐释以往伟大哲学家的思想。以往的哲学名著不会丧失它们在哲学中的重要意义——而且，其思想上的贡献并非是静态的或停滞不前的。每一个时代都会联系各自的问题与追求来解释和应用哲学经典。在最近这些年里，这一点在伦理学领域表现得最为明显。在今日的道德思维领域，柏拉图和亚里士多德的伦理学著作与20世纪道德学家的伦理学著作具有同样大的影响，这一点很容易从引用率中得到证明，但是，今日对哲学著作的解释和应用方式，显然不同于以往的应用方式。这些新的解释和应用的结果，会真正推进我们对柏拉图和亚里士多德的理解；当然，这种理解在很大程度上不同于对柏拉图的对话文本展开新的编年史研究所给予的那种理解，也不同于对亚里士多德的各种伦理学著作展开文体计量学比较研究所给予的那种理解。我们从中所得到的新启示，类似于我们通过观看新版《李尔王》(*King Lear*)的精彩表演会加深我们对莎士比亚剧作的欣赏一样。

无论其主要兴趣在于哲学还是历史，哲学史家都会不由自主地成为一位哲学家和一位历史学家。绘画史家并非就得成为一名画家；医学史家(作为历史学家)并非就得从医。但是，哲学史家就得在从事历史写作的同时研究哲

学。可以说,一位不懂哲学的人肯定是一位糟糕的哲学史家;同理,一位不懂烹饪的人也肯定是一位糟糕的烹饪学史家。因为,哲学与哲学史之间的联系极其紧密。历史学的任务本身迫使哲学史家要解释其研究对象的种种观点,要说明以往哲学家坚持这些观点的种种理由,要辨识他们所述论点中尚未明言的种种前提,要评估他们所得结论中的条理连贯性和说服力。而这一切活动,譬如为哲学结论提供理由,为哲学论点探寻隐含的前提,对哲学推论进行逻辑评估,都是完全纯正的哲学活动。如此一来,任何严肃认真的哲学史,不仅要研究哲学,而且要研究历史。

从另一方面讲,哲学史家务必熟悉以往哲学家撰写著作的历史语境。当我们在解释历史的行动时,我们就得探寻行动者采取行动的理由;假如我们找到一种适当的理由,我们就会认为自己理解了他所采取的那一行动。如果我们得出这位行动者没有适当理由而采取这种行动的结论(即便用他的话说),那么我们就得寻找不同的理由并做出更为复杂的解释。采取行动的理由等同于接受一种哲学观点的理由。如果哲学史家发现了已故哲学家提出某一学说的适当理由,那他的任务就算完成了。但是,他若得出这位已故哲学家所提出的学说没有适当理由的结论,那他就得应对一项更加艰难的任务,就得竭力从提出这一学说的语境出发去解释这一学说,而这一语境抑或是社会语境,抑或是思想语境。^①

甚至在直接探索初始性哲学启蒙方面,历史与哲学都有着密切的联系。在现代,这一联系在 19 世纪伟大的德国哲学家弗雷格 (Gottlob Frege) 的杰作《算术基础》(*The Foundations of Arithmetic*) 里得以彰显。在弗雷格的这部著作里,大部分篇幅被用来讨论和驳斥其他哲学家和数学家的观点。在讨论别人观点的同时,弗雷格认为自己的有些洞识以巧妙的方式旁敲侧击,从而使他在

^① 在其所著的《古代哲学论集》(*Essays in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1987) 导言中, 弗雷德 (Michael Frede) 对这项任务的重要性做了精彩的阐述。

最后陈述自己的学说时要容易一些。不过，其长篇论辩的主要目的，在于让读者确信他后来所要解决的那些问题的严肃性。他宣称，若无这一前奏，我们就会缺失学习任何东西的首要前提，即：知道我们自己无知。

xviii

在专业化时代，大部分哲学史都是多人合作撰写，即由研究不同领域和时期的专家合作撰写。牛津大学出版社在约我一人撰写一部从泰勒斯到德里达（Derrida）的哲学史时，相信仅由一人独著哲学发展过程一定会有所获，这一过程要求将古代哲学、中世纪哲学、近代哲学和当代哲学连接起来，集相关主题于独一叙事形式之中。这部著作共分四卷：第一卷始于哲学的开端，终于公元387年圣奥古斯丁皈依基督教。第二卷从圣奥古斯丁的事迹开始，到1512年天主教拉特兰工会结束。第三卷上接前卷结尾，到1831年黑格尔逝世为止。第四卷即最后一卷，所论内容（从黑格尔之后）直到20世纪末。

自不待言，我不认为自己是研究本书诸卷中所列的许多哲学家的专家。不过，我对四卷中各时期里的主要人物均有专著发表：有专论亚里士多德的著作——如《亚里士多德的伦理学》（*The Aristotelian Ethics*）和《亚里士多德论完善的人生》（*Aristotle on the Perfect Life*），有专论阿奎那的著作——如《阿奎那论心灵》（*Aquinas on Mind*）和《阿奎那论存在》（*Aquinas on Being*），有专论笛卡尔的著作——如《笛卡尔哲学研究》（*Descartes: A Study of his Philosophy*）和《笛卡尔哲学信札》（*Descartes: Philosophical Letters*），有专论弗雷格与维特根斯坦的著作——如企鹅出版社哲学家导论丛书中的《弗雷格》（*Frege*）和《维特根斯坦》（*Wittgenstein*）以及《维特根斯坦的遗教》（*The Legacy of Wittgenstein*）。我希望撰写上列著作的工作，会使我对哲学史上这四个时期的哲学风格有一深刻认识。这项工作确然使我认识到某些哲学问题和洞识所包含的永久意义。

我想自己在撰写这部哲学史时，会认真考虑我在这篇导论中所提出的要点。我不受任何辉格党式幻象的干扰，并不认为哲学现状代表哲学努力业已达到的最高顶点。恰恰相反，我撰写此书的主要目的在于表明，已故伟大哲学

家的哲学在许多方面尚未过时；时至今日，人们通过认真阅读我们有幸传承下来的伟大著作，就会获得哲学的启示。

任何一种哲学史学著作的核心都是诠释，即仔细阅读和解释哲学文本。诠释可有两类：内在型或外在型。于内在型诠释中，解释者试图使文本具有连 xix 贯性和一致性，在解释过程中所采用的是清晰性原则。在外在型诠释中，解释者通过将此文本与彼文本进行比较和对照，进而揭示此文本的含义。

诠释可以形成两种截然不同的历史努力的基础，我在导论开篇就曾描述过这两种努力。其一就是我们称之为历史的哲学，目的在于取得有关本书所论问题的哲学真理或哲学理解。一般说来，历史的哲学探寻的是相关文本之中诸多说法形成的背后理由或证据。其二便是思想史，目的在于获得有关当下问题的哲学真理，或者取得对某一个人、时代或历史演替的哲学理解。一般说来，思想史主要探寻的不是相关文本之中所述观点的理由，而是这些观点的来源、起因或动机。

历史的哲学与思想史这两个学科建立在诠释基础之上，但就这两个学科而言，思想史这门学科与阅读文本的准确性和敏锐性具有更为密切的关系。一个人可能是一位优秀的哲学家，但有可能是一位糟糕的诠释家。在《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)开篇，维特根斯坦讨论了圣奥古斯丁的语言学说。维氏所著是非常含糊其辞的诠释，但这并未弱化他对奥古斯丁式语言学说的哲学批评力度。不过，维特根斯坦并未真正意识到自己是在从事历史的哲学研究，也没有真正意识到自己是在从事思想史学著作研究。援引伟大的奥古斯丁这位错误学说的作者，其目的只是为了表示这一错误论点是值得抨击的对象而已。

在不同的哲学史著作中，历史学家与哲学家的技巧所发挥的作用大小各有不同。其作用大小是因研究工作目的和相关哲学领域而异。追求历史理解或追求哲学启蒙，都是研究哲学史的合理方法，但这两种方法各有风险。历史

学家在研究思想史时,如果自己不探讨已故哲学家所研究的哲学问题,很有可能犯下肤浅的毛病。哲学家阅读古代、中世纪或近代的文本,如果对撰写这些文本的历史语境一无所知,很有可能犯下年代误置的毛病。立足坚实而不落 xx
入这两个陷阱的哲学史家颇为罕见。

这两种过失中的任何一种,都有可能使哲学史研究的目的落空。历史学家如果忽视困扰已故哲学家的那些哲学问题,那就说明他没有真正理解已故哲学家是如何进行思维活动的。哲学家如果忽视以往经典的历史背景,那他就不会对我们今日关注的问题提出新解,而只是陈述披着伪装的当代偏见。

上述两种风险在哲学史的不同领域中具有不同的威胁作用。在形而上学领域,特别需要警惕的是肤浅:就一位对根本的哲学问题自己没有兴趣的人来说,已故的伟大思想家所提出的体系只不过是奇特古怪的愚蠢之举而已。在政治哲学那里,莫大的风险便是时代误置(*anachronism*):当我们阅读柏拉图或亚里士多德对平民政体的批评言论时,我们可能会顾此失彼,除非我们了解古代雅典的政治体制。介于形而上学与政治哲学之间的便是伦理学和心灵哲学:上述两种风险在这里会具有大体相当的威胁作用。

在这四卷书中,我力图同时做一位哲学史家和一位历史的哲学家。多位作者合著的哲学史,有时采用编年史结构,有时则采用主题性结构。我想将这两种方法结合起来,即在每一卷里先采用编年史概述的方法,随后针对具有永久意义的特定哲学话题,采用主题讨论的方法。主要对历史方面感兴趣的读者,将会把关注的焦点放在编年史概述部分,同时会参考关乎主题讨论的必要部分以便得到引申。而主要对哲学问题有兴趣的读者,则会重点关注四卷书中的主题讨论部分,同时也会反过来参考编年史概述部分而将特定问题置于特定语境之中予以思考。

有鉴于此,我在第一卷第一部分便以编年史概述的方式,从毕达哥拉斯讲到奥古斯丁;而在第二部分,我较为详细地阐述了一些议题,认为就此我们依

然可从古希腊与古罗马时期的前辈哲学家那里学到很多东西。我之所以选择
xxi 主题部分的这些议题,部分程度上是着眼于相同主题在后三卷里的发展情况。
我心目中所想到的听众,是大学二年级或三年级的本科生。不过,我意识到许多对哲学史感兴趣的学生,也会选修一些基本上不属于哲学专业的课程。因此,我尽力不去假定当代哲学的技巧或术语都是大家熟悉的东西。与此同时,我将尽力写得清楚和轻松一些,以期让那些不是为了完成课程要求而是为了寻求自身启蒙和娱乐目的的读者能够欣赏哲学史。

上 篇

西方哲学观念之变迁

叶秀山

一 学习哲学的态度和途径

(一) 哲学之用途

“哲学”通常认为起源于古代希腊，是欧洲的一门古老的学问。这样的共识，不等于否定古代其他民族也有“哲学”的问题。凡有人类的地方，多少都会有“哲学”的问题。“哲学”所提问题，乃是人类精神的自然的趋向，是人作为有限理智者在理性上所能提出的“终结—最终”问题，是人类精神力量的一种表现，是人人都具备的，只是表现的方式和执著的程度有所不同，所以叔本华曾经说，人是形而上学的动物，就是强调人类精神这种穷根究底、追根寻源的特点。

然而我们应该承认，在世界上众多的古代民族中，只有希腊人把这些哲学问题推向了“学问-学科”的层面，也就是说，由于古代希腊的智者们的努力，“哲学”成为一门“科学”。我们说“哲学”为一门“科学”意味着它不是“宗教”，也不是“艺术”，更不是日常的经验“技术”——不是处理日常事务的应变能力，在这些方面，“哲学家”有时显得很“笨拙”。古代希腊的哲学家被讽刺为“望天者”，他们只注意“天体”的运行，而没有注意眼前的道路，一脚掉进了泥坑里。讽刺哲学家的故事后来更是层出不穷。传说一位哲学家渡河，问船主懂不懂得哲学，听到否定的答复后，喟然叹曰，如不懂哲学，生活的意义去了一半。霎时间狂风大作，白浪滔天，船夫问哲学家会不会游泳，当听到否定的答复时，船主大呼，如果不会游泳，生命的意义就全部没有了。种种讽刺，无非说明“哲学”虽为“智慧”之学，而在实际的利害关头，哲学家往往并无“智慧”。

对此，我们只能以“大智若愚”来自我解嘲。我们说，日常所谓“智

慧”乃是一些“小计谋”、“小聪明”，而“哲学”关心的是“大事情”，讲的是“大智慧”、“大聪明”。

就理性的智慧来说，一切从事专门的“科学”问题研究的人，都会在非其专门领域的“事情”上，显得有些“笨拙”，不那么“精明”，并不只是“哲学家”就会特别可笑些。

“智慧”的“大”“小”之辨，使我们想起庄子的寓言。传本《庄子》开篇《逍遥游》用各种故事说明“大”和“小”的区别。最后一则，讲惠子讽刺庄子的话，“大而无用，众所同去也”，并以大树“樗”作比喻，这种树“不中绳墨”，连木匠都不会看它一眼，就像大众不会爱听某些哲学家的话一样。庄子也以寓言反驳道，狸猫倒是很小了，东蹿西跳，掉进了陷阱，“死于网罟”；而大鯈牛要它逮耗子固然不行，但是它也中不了机关，掉不进陷阱里，而那棵大树，因其大而无用，“不夭斤斧，物无害者”，你可以经常在大树底下乘凉，“逍遥乎寝卧其下”，“无所可用，安所困苦哉”。

大用解决大问题，小用解决小问题；大用持久，小用短暂。这是庄子要阐明的意思，这个意思，跟古代希腊对于哲学的态度，基本上是一致的。“哲学”好像一棵“大树”，在人的精神世界生根成长，因其“大”而不能、不必—更不舍得“用”，“大材”不能、不必—也不舍得“小用”。所谓“舍不得”，乃是“珍惜”它的“(大)用处”，不轻易用它。西方语言很难找到对应“舍得-舍不得”的语词，可用英文的“save”理解。“save”有“救”的意思，用在这里，也很恰当。“树”、“牛”因其“大”，而得“救”——庄子所谓的得(享)“大年”。

我们看到，“哲学”比起其他科学-学科来说，真可谓得(享)“大年”了。

当然，“科学”都具有跨越时间的特点，某种意义来说，“物理”、“化学”等学科，竟然可以是“永恒”的，不会有哪一天说“物理学-化学”这类科学“过时”了，但是“哲学”的情形又有不同。

科学在一般的意义上是持久的，而哲学在具体的意义上也是持久的。

大概我们可以合理地说，希腊欧几里德的《几何原本》作为一本

书来说,主要只有“历史”的意义了,做科学史的会重视它,但没有人再从这本书开始学习平面几何学。但是柏拉图、亚里士多德的著作,我们就不能做这种论断。迄今为止没有人敢说他们的著作只有历史的意义,而没有理论的意义了,也就是说,没有人敢说学哲学的可以不必读他们的著作了。并不是说他们以后的大哲学家没有作出新贡献,恰恰相反,每一个称得上真正哲学家的,都是创造性的;也不是说后辈有些人修养高,特别谦虚,不忘前辈人的劳绩。不是的,我们看到后来许多的哲学家都在“批判”他们,有的态度还很激烈。然而,所有这一切,并不影响柏拉图-亚里士多德著作的“生命力”,它们继续“存活”,的确是“大命-大年”了。

“哲学”因其“无(小)用”而“命大”,得享“大年”。

为什么会出现这种情形?

(二) 哲学作为“自由的知识”

“哲学”之所以有这样持久的意义,是因为在根子里它并不是一种实用的科学。从某种意义上来说,一切科学都是以不同的方式、在不同的层次上,为“实用”服务的,也正是在这个意义上,我们说,(一定的)科学(技术)是人类生存的必需。

那么,在“科学”方面,古代希腊人的贡献何在?

在人类历史上,古代希腊人使得一种科学性的思想方式得到了自觉的运用和发展。这种思想方式,并不完全受眼前的实用功利所支配,在形式上采取了客观的态度,使世界成为“对象”,对它进行观察、思考和研究。相对于那种狭隘的功利态度言,它是“自由”的态度,“静观-客观”的态度。在这种态度的自觉运用下,使得“科学-知识”成为不同于受制于眼下功利的“技术-知识”。在这个意义上,人类精神第一次摆脱了狭隘功利态度,成为“自由”的精神。

这种对待世界的客观自由态度,给人类带来的巨大利益,是有目共睹的。这种巨大利益,正说明了当精神摆脱了急功近利而得到“自由”发挥后,反而具有更为远大而深远的功利,舍“小利”而得“大利”。

我们很有兴味地看到,庄子的思想,在欧洲的历史中得到了证实。

然则,这种自由的知识又意味着什么?

首先它在某种意义上印证了希腊一句成语,叫做“悠闲出智慧”。关于“闲暇-悠闲”近世有许多的研究,从社会生产能力方面指出人们只有在一定丰富的物质生产条件下,才有“闲暇”去从事精神文化方面的活动。这当然是很正确的。就哲学来说,亚里士多德最早应用了这层意思,我们在他的《形而上学》里读到:“最初人们之所以惊赞感觉上非同寻常的技艺,或许并非仅因其实用价值,而是因其有与众不同的智慧;随着此种技艺之积累,其中有的为适应需要(必须),有的则是适应休闲,而后者总是被认为在智慧上比前者要高,因为它不是为了有用。一旦在这些技术充分发展后,那些既非为了必须,又非为了愉快的知识就会出现,而此种知识首先会在人们有闲暇的地方出现。因此,关于数学的技艺,首先在埃及出现,因为那里的僧侣享有闲暇。”^①

就“闲暇”对人们思想方式的意义来说,乃是提供了一种摆脱眼下实用功利、对世界作客观研究的可能条件,“闲暇”保障了人们的“自由”。当然,有了这种保障,并不是所有的人都拿来做科学的思考研究,也可以做艺术的创作,做体育的锻炼等等,也并不排除出现懒汉或精神不正常者。如何利用这种“闲暇”,自然也是有多种可能,而且当社会为了“保障”一部分人(往往是少部分人)的“闲暇”而“剥夺”另一部分人(往往是大多数人)的“闲暇”权时,双方都会受到“扭曲”。有“闲暇”的人因长期(有的是几代人)的懒散而成为白痴;有的则因过于胡思乱想而患上精神分裂,或孤独而精神郁悒,等等,这些都已成为小说家的素材。

而古代希腊是一个体魄健全的民族,他们把这种“闲暇”的自由用于哲学、数学、科学和文艺、体育。人们不仅仅为了划分地界而测量,人们也不仅仅为了调节而娱乐,“自由”的精神进入科学和艺术,

^① 亚里士多德:《形而上学》,981b。

改变了它们的性质,提高了它们的品位,使它们成为相对独立的精神文化部门。

正是在这种精神支配下,亚里士多德更说,“知识”源于“好奇”。他在《形而上学》里说:“最初人们通过‘好奇-惊赞’来做哲学。”^①

亚里士多德这个意思现在容易仅从一般心理上来理解,这样就比较粗浅了。好像人这个动物常怀有一种“好奇心”,在这种心理的驱使下,人们对外部的世界进行探索,好像世界有许多秘密,要我们来揭密,然后人们就从事科学的研究探索。这样来理解当然也并不错,只是嫌浅了些。这样浅显的意思,不待亚里士多德这样的智者来说。

其实,在古代希腊那个时代,“好奇”也是一种“奢侈”——有“闲暇”的人、配享“自由”的人才配享“好奇”。“好奇者”乃是“自由者”。当其时也,“好奇”就是“自由”。于是,“知识-智慧”源于“好奇”,就等于说,“知识-智慧”源于“自由”,这层意思,也就只有亚里士多德这样的人才有可能体会出来。在这层意义上,“好奇”就不仅仅是一般心理上的,而是哲学上的,精神层面上的意思了。

我们还可以追问下去,所谓“好奇-自由”的精神,还含有什么样的意思需要阐发出来?

我们前面说过,“闲暇-自由”乃是(暂时)摆脱眼下狭隘功利的一种精神状态,这种精神状态是“主动”的,不是“受动-被动”的,而“实用”、“功利”,则常常是“被动”的。

在古代,实用功利的被动性是很明显的,是人人都能感到的一种压力,一种“挑战”。人类为了生存,必须抵御自然的灾变,用各种技术避风雨、保温暖,寻觅或猎获各种食物以果腹,人们要利用、改造环境以适应自身的需要,而“需要”意味着“被动-被迫”,也意味着“匮乏”,满足需要即是填平“欲望”,“空洞”填平了,融融自乐。

“自由”精神正是意味着摆脱了当下实用功利,则可以理解为一

^① 亚里士多德:《形而上学》,982b。

种“主动”的“好奇心”，尽管这种“好奇心”并不排除客观“对象”的诱发，因而并不完全排除感觉经验，如“印象”等心理过程。古代希腊哲人们建立的“知识学-智慧学”仍然具有感觉经验的因素，但却排除了“欲望-欲求”。

当然，“好奇心”也是一种“欲望-欲求”，“求知”也是“欲求”，也是出自一种“缺乏”——“缺乏”“知识”；然而“求知”毕竟不是“谋利”，而且大多数情况也不是“曲线谋利”，并非为“学而优则仕”所驱使。对“知识”的“自由”态度，乃是“(求)知识”本来的目的。

“知识”一般情形下当然可以作为“工具”来使用，可以作为生存（谋生）的手段；然而“工具”有大有小，“自由”的“知识”在古代希腊是一种“大工具”，而不是“小工具”。

在这里，我们以什么标准来分“工具”的“大”、“小”？我们说，如果可以“增进”我们的“经验”，在实用功利上能够有所改进，那么我们就说它是“小工具”，有“小用处”；而如果是在精神上，在超越的意义上能“促进”人们的思考，提高人们的精神境界，而在适应环境上反倒并无什么直接的利益，那么我们就可以说，这种精神文化——包括纯粹意义上的哲学-艺术等，都是只有“大用处”，没有“小用处”，因而是“大工具”，而不是“小工具”。中国人常说“大器”、“大才-大材”，固然有一层褒贬的意思，如果说的是学理上的事，那么这里“大”和“小”，就是突出了哲学的意义，或许可以做“经验”和“超越”这样的形而上的理解。

日常经验中当然也有好奇心，只是这种好奇心常受物质欲求的驱使，最终注意的是与我们日常物质生活有关的问题，因而这种好奇心在某种意义上是“有限”的。而所谓“有限-受限制”，相对而言，也就“小”了，所以在这个意义上也可以说是“小好奇心”；而纯粹精神的“好奇心”乃是“大好奇心”，因为它不受物质的欲求所“限制”，乃是“无限”的“好奇心”，也就是“自由”的“好奇心”。

于是，我们看到，在日常生活意义上，在经验的意义上，我们并没有“权力”问“哲学”有什么“用处”这个问题。这就是说，在这个范围内问这个问题是“不合法-不合适”的；如果一定要问，我们只能回答，在这个范围内，“哲学”并没有什么“用处”——不管吃，不管喝，也不好

玩,上引亚里士多德的话,既非必需实用,也非使人“愉快”的。

然则,人们对“哲学”问题,有“大”“好奇心”。

哲学问题的追问,在人类文化历史上是一件“大事”——这是海德格尔说的那个“Ereignis”。海德格尔这个词,有多种翻译,我们在这里把它译成“大事”。这个词一般有“事件”的意思,相当于英文的“event”。但是德文还有更多的意思,我们在这里为强调与上述“大”相联系,理解为“大事”,但未将“eigen”的意思表达出来。我们不妨将经验事物的属性理解为事物的某些有用-实用方面,而谈到“大”,就是完整的“事物”“自己”,在“物”在“我”,都是“自己”,以“自己”对“自己”,各自都“自由”,则不是实用功利关系网中的“环节”。

人为什么会有这种“大好奇心”?

“小好奇心”是“小事情”所“引起”的,那么“大好奇心”就应该是“大事情”“引起”的。什么是“小事情”?按上述理路来说,举凡一切直接间接受实用功利制约的,被理解为“小事情”——并非说它不重要,恰恰相反,他们有时候比所谓的“大事情”更重要;只是在相对于“大好奇心”之“无限”而言,它是“小”的,而“大事情”并不受实用功利之左右和限制,这种“摆脱”实用功利的事物,乃是“自由”的事物,正是康德意义上的“物自身-事物自己”。凡对“事物自身”有“兴趣”的,乃是“大好奇心”,这个“事物自身”也就是“大事情”。

从这个意义来看,“大好奇心”和“小好奇心”都是“被”“吸引-引起”的,因而好像都是“被动”的,其实这两种“吸引-引起”之间却有着重大的区别。“小好奇心”为事物之有限属性所吸引,在感性的层面;“大好奇心”为“事物自身”之无限性所吸引,在理性的层面,是被“理性”自己“吸引”出来的。

按照康德的哲学,“物自身”不提供“直观形式”,因而是纯粹理性的,对于我们的感觉经验来说,“事物自身”永远是一个“秘密”,一个“问题”。在这个意义上,“大好奇心”为“大事情”所“吸引”,不是“被”一个具体事物所吸引,乃是被“问题”所吸引,而“问题”只能是由“理性”提出来的,于是在这个意义上,“大好奇心”为“大事情”所吸引,是为“理性”提出的“问题”所吸引,这样,就是“理性”“自己”“吸引”“自

己”。在这个意义上，我们看到，表面上看“大好奇心”是“被动”的，而实际上它却是“主动”的。“大好奇心”是“理性”自身提出的“问题-大事情”所“激发”出来的，因而是“理性”自己“激发-提出-涌现”出来的。于是，我们看到，所谓“大好奇心”乃是“自由理性”的“纯粹主动”。

从康德开始，这个“纯粹自由”的“理性”，就已经不仅是“理论”的，而且是“实践”的。在康德的哲学里，“理论理性”固然是有其能动性的功能(*Vermögen*)，但是仍没有完全摆脱“接受性”的限制，“理论理性”是“静观”的，它的“对象”是理性自己设定的“现象”，而不是“事物自身”；理性要完全摆脱“理论理性”的“接受性”，必须进入“实践”的领域。这个“实践”领域，不是“感性欲求”的领域，因为这个领域是比“理论理性”更为“低级”的“被动”领域；而康德的“实践理性”，不但要彻底摆脱这种“非理性”的“感性欲求”，而且是连“理论理性”的那种受制于自身建立的“对象”的被动性，都在“克服-摆脱”之列。这个更高层次的“主动”的“理性”，在康德是为“实践理性”，亦即“意志”。

“意志”在康德是“理性”的，因为它完全与“感觉经验”“无关”，这就是康德的“意志-自由”的思想，亦即他的“道德动机”、“职责”、“德性-幸福”之二律背反等等道德哲学的理论基础。我们知道，康德的“实践理性”引向“宗教-基督教”，“基督教”“信仰”在“实践理性”找到了“根据”。如果说“道德行为”乃是一种“绝对命令”——无条件地“令人”行动；那么，对于“天国(德性与幸福之和谐)”的“信仰”，就可以是“大好奇心”的一个表现。或者可以说，“信仰”与“知识”之不同，在于“知识”“满足于”“小好奇心”，而“信仰”“满足于”“大好奇心”。“信仰”乃是“超越”的“好奇心”的“满足”。

大于世界形形色色，充满了“奇异”，只有那“理论理性”“管辖”的“领域”一切都是“合理”的，是可以“推论”的“必然”世界，无“奇异”可言。只要勤奋学习，没有不可解的“谜”。

然而人世沧桑，世界上许多事情是不可“推论”的；或者说，不是通过“推论”就可以“知道”的。康德在《实践理性批判》中揭示了“德性”和“幸福”的不可“推论”性，指出它们之间没有“因果”联系。世界上充满了“缺德有福”和“有德无福”的“荒诞”现象。这种“荒诞”，在现

实的世界不可能得到完全“合理”的“解决”。这个“荒诞-奇异”的现象“引起”人们的“大好奇心”——而这种现象也是由于其“不合理”为“理性”本身提出的问题-疑问，而在康德看来，“宗教(基督教)”提供了一个“解决”的“样板-模式”。为“解决”这个问题——为“平息”这种“好奇”，“理性”必然要“设定”一个“德性”与“幸福”的关系“合理化”的“世界”，在这个世界里，“德性”与“幸福”有了“必然”的“推理”关系，由“德性”就可以“推论”出“幸福”，反之亦然。我们看到，在这个世界里，“理论理性”和“实践理性”得到了“统一”，“理性”本身不再“分离”。这个(完全合理的)世界，康德说，就是基督教的“天国”。这就是说，只有这个(对)“天国”(的信仰)可以“满足-平息”“理性”这种“大好奇心”。

“平息-满足”“好奇心”乃是对“奇异”有一种“理解”。“好奇心”要求“理解”，要弄懂为什么会如此，原本也是“理论性”的。“天国”的“设定”同样也是对于尘世间之一切“荒诞-奇异”的事情有了一个“理解”：在尘世间，“幸福”和“德性”之间的关系是“偶然”的，而到了“天国”，才会是“必然”的；而“天国”的设定，伴随着“全知-全能-全善”之“神”的设定，他老人家洞察秋毫、烛照万年，人世间时间绵延中种种磨难——包括种种不合理、荒诞之事，皆是回归“天国-神城”之种种“考验”，这样尘世间那些“荒诞-奇异”之事，都在“天国-神”的光辉下变得“可以”“理解”(也就可以“忍受”)起来。

有了这种“信仰-信念”，再来看我们生活的这个(尘)世界，它就会“开显-显现”出“另一种”“样子”——即不同于“理论理性”面对的那个“经验(表象)世界-知识世界”，这就是康德在《判断力批判》里所描述的“美-艺术世界”和“目的论世界”。我们在“艺术”和“目的”世界，看到“天国”的“投影”，亦即在艺术和目的世界，我们看到了“最高-纯粹理性”的“例证”。于是，艺术和目的世界，处处体现出“神”的“踪迹”——“奇迹”，大到天体之运行，小到花蕊之绽放，无不展现“巧夺天工”，“匠心独运”，闪烁着“最高创造者-创世者”之“荣耀”。

然而哲学毕竟不是宗教，既不是宗教的“婢女”，也不是宗教的“法官”，但它却要将宗教在“理性”面前“审”出一个“理路”来。“哲学”以“理性”自身的方式“平息-满足-化解-消解”这种“大好奇心”。这就

是后来从费希特经谢林到黑格尔完成的德国古典哲学的道路。这条道路,把哲学被康德偏离了的路线又拉回到希腊的传统上来,以“绝对理念”来“回答”“好奇心”所提出的问题。黑格尔以“思辨理性”为基础,将“理论理性”和“实践理性”统一起来,以“绝对精神”的王国作为“理性”的“家园”代替了基督教的“天国”;就历史的眼光来看,乃是把康德的《判断力批判》的问题“(思辨)理性”化,成为一个辩证的概念体系,使“哲学”又成为一门(不同于经验科学的)“科学-知识”。“哲学”成为“超越”的“科学体系”。这个“体系”就成为“现象学-开显学”,成为“意义学-释意学-解释学”。

尽管是“思辨理性”也有“静观”的局限,但是康德“自由意志”作为“实践理性”的“绝对能动性”问题仍“吸引着”哲学家的“好奇心”而未被完全泯灭。黑格尔的“理性主义”被认为过于概念化,过于静观而不够“能动”。叔本华的哲学要把康德的“意志”论推进到“原创”的地位,使其不落入“理性”的概念体系,而康德划清了“实践理性”的“意志”和“感官欲求”的“需要”之间的界限,提供了叔本华“意志论”不同于一般的“心理欲望”的思想基础。这样,就出现了既非“理性”而又非感官欲望的“原始-原创”性的叔本华式的“意志论”。

在这里,和我们的论题有关的是叔本华这种“意志”之“摆脱”经验实用之功利性。“意志”而又“无(实用)功利”,在经验世界乃是一个“矛盾”;但是在哲学意义上,不但有理路的,而且是重要的。叔本华的“意志”无关乎“小功利”,而有“大功利”在。

在这里,又如何区分“大功利”和“小功利”?“小功利”为外界环境所支配,即使出自“内在”“需要”,也是为“物欲”所“驱使”,饥餐渴饮,冬暖夏凉,诸如此类,人为物役。这种意志为“需要”,在这种意志策动下的行动,是为了满足“需要”,因为“匮乏”而“需要”行动。这种“意志”就被叫做为“饥饿的意志”或“意志的饥饿”——“意志的匮乏”或“匮乏的意志”,实际上也就是“缺失的意志”或“意志的缺失”,也就是“意志的(虚)无”和“(虚)无的意志”。

真正的“意志”不是“匮乏”而是“充溢”。这才是叔本华(以及尼采)所谓的“意志”。“匮乏”的行动是“被动”;“充溢”的行动是“主动”。

“匮乏”的行动表面上是“物”为“我”用，意志的目的是要外物适应我的需要，亦即“填补”我的“欲壑”，而实际上却首先要“我”去“适应”外物的特性和规律，在这些“客观”的规律和特性面前，“我”的意志也是“被动”的、“接受性”的，而“外物”作为“客观对象”是“坚硬”的。这样，在某种意义上说，这种被动意志活动的结果，竟然会是“外物”把“自我”“吸收”进去。在这种行动中，“自我-人”固然“改造”了“外物”，同时“外物”也“改造”了“自我-人”——“自我-人”成为“有知识-有技能”的“人”，亦即“科学的人”，而在某种意义上，成了“谨慎”的人，而不是“自由”的人。

“充溢”的意志，其行动纯粹出自“意志”之“主动性”，是希腊哲人说的“流射”，黑格尔说的“外化”，是“精神-意志”“向外”之“开显”。“精神-意志”“走出”“自己”，与“外在”的“异己”“交往”，固然要“知道-摸清”对方之“习性-特点”，但并不“失去”“自己”，而是在与“异己”的“交往”中“保持”自己，“充实”自己，“发展”自己。“精神”不仅在“自己”中，不仅仅“自身”“同一”，而且也还在“异己”中，使“异己”与“自己”“同一”。也就是说，“精神”在“异己”中“见到”“自己”。此其时也，“异己-外物-客体”“开显-显现”出“不同于”“外物-客体”作为“客观对象”的“意义”。

于是，我们看到，上个世纪以来最具影响力的“现象学”和“解释学”，在“充溢-主动”的理论中，得到了坚实的基础。“哲学”作为精神性科学，就表现为“现象学-解释(释意)学”。

从这里，我们看到，由叔本华、尼采所强调的“充溢”性“意志”固然对黑格尔哲学持强烈的反对态度，尤其是尼采，否定一切超越意义的存在，走的是另一条哲学道路，但是他们的问题仍在同一个哲学层面，他们的“自由意志”必须与日常意义上的“匮乏”“意志”作原则的区别。只是叔本华、尼采的“意志”并不是因为是“理性”的才是“自由”的，而恰恰因为是“非(不是)理性”的，所以是“自由”的。不过叔本华为求“解脱(这种意志)”，重新把“理性-理念(世界)”接纳进来，而尼采永远把“理性-理念”拒之门外，哲学的旨趣的确和黑格尔大不相同了。

就我们的论题来说，这种“充溢”的“意志”，无论是“理性”的，或是

“非(不是)理性”的,作为“行动”的“动力”,乃是“纯粹主动”的,不是“迎接”“外在-内在”的“欲求”的“挑战”,相反的是对内外“欲求”——“感性欲望-需要-匮乏”的“主动”“挑战”,它是“挑战者-肇事者”而不是“应战者”,这样才是真正“自由意志”。

在这个“主动”的意义下,“意志-理性-精神”“主动”提出“问题”——提出“疑问”,“主动”进行“探索”(行动),进行“思考”。哲学并非因为“匮乏-需要”而进行“思考-思想”,乃是因为“哲学”本身就是“思考-思想”。“哲学之思”并非仅仅由一切“有限事物”“引发”出来的,对于大千世界之具体研究,并不保证一定出现哲学思想。由“小好奇心”驱使的科学的研究,需要一个“飞跃”才能进入“哲学”。“小好奇心”的日益膨胀以及经验科学知识的日积月累,也并不能保证一定绽放哲学之思。哲学之思需要的是“理性-精神”的“自我-自己”“觉醒”,亦即“理性-精神”之“自我意识”。在这个意义上,我们也可以,“哲学”“迎接”“理性-精神”自身的“挑战”。大千世界的一切“挑战”,比起“理性-精神”自身的“大挑战”来说,只能是“小挑战”。“哲学”“迎接”“自由”的“挑战”。“哲学”追求“自由”。

于是我们看到,“哲学”的精神,是一种“永远追求”的精神,即使当物质的生活需求满足以后,哲学仍然在“追求”什么;或者说,在一般情形下,只有当“匮乏”的“饥饿意志”“填饱”了以后,真正的“哲学”“追求”才开始,也就是真正的哲学的历史的开始,哲学自身历史的开始。

正由于哲学的追求,哲学的“大好奇心”,并非由“有限世界”所“诱发”,因而不是“被动”的,而是“理性-精神”之“主动”之行动,“理性-精神”对于眼下的世界,往往表现于一种“否定”的态度。“理性”这种“否定”精神,意味着“理想”与“现实”的经久的“矛盾”——黑格尔的“绝对理念”永远对“现实世界”说“不”。

“理性”的“否定”精神在哲学意义上并非消极的,而是积极的,它引向更高的“肯定”。哲学追求的“理想性-理念”导向更高的“现实性”。

在哲学的视野中,世间一切都会、也都在“变”,“是”与“非”——“存在”与“非(不)存在”都在“流变”之中,在“时间”之中。这种实际的

情况,为哲学的否定精神提供了根据。正是哲学的精神,在“存在-是”中看到“不存在-非”,而在“不存在-非”中看到“存在-是”。

这种“超越-超然”的态度,中国传统叫做“居安思危”和“处变不惊”。这两句中国的老生常谈,体现出来的哲理,却是很深刻的。

身居太平盛世,享受安康,乃是很“自然”的事,然而沉湎于“安乐”,却并非好事。就个人来说,“闲暇”多了,无所事事,常会“无事生非”,不是闹事,就是生病;发生危机,遇到天灾人祸,呼天抢地,设法迎接挑战或躲避灾祸,也都是“自然”的事,然而陷于悲痛不能自拔,不能“节哀顺便”,然后尽力克服灾祸,不是精神崩溃,就是身体垮台。凡此种种,哲学都引导人们采取表面“相反”的态度,面对“现实”,看到事情的“另一面”,而不限于“片面”。

“哲学”这种与众(自然)不同的态度,在日常经验的层面来看,不仅不近人情,而且带有“玩世不恭”的意味;然而如果将实际之人情常态与哲学之睿智区分为不同的层面,不将人的精神世界定在单一的层面,则哲学这种“超然”态度,就不仅是应变处事的“常态”,而是精神状态的一种“飞跃”和“升华”,对于世道人心,功莫大焉。

(三) 哲学与哲学史

学哲学必须要学习哲学史,这个意思大概不会有疑问,如果说唯有通过学习哲学史才能学哲学,这层意思疑问就会多起来;因为学习别的科学,尤其是学自然科学,是不一定非学该部门的科学史不可的,更不是主要的学习途径。然而,我们要说,学哲学在这一点上很特别,非学哲学史不能真正把握哲学。在某种意义上说,哲学就是哲学史,反之亦然。

我们说“在某种意义上”,态度有所保留,以免陷于偏颇。这就是说,我们承认,做哲学史有两种做法,一种是“历史科学地”做,一种是“哲学地”做。学习的态度当然也随着可以分成两种,一种是“历史地”学,一种是“哲学地”学。这两种态度自然不是可以截然割裂开来的,但还是有所区别的。

一般说，“历史地”学属于“历史科学”范围。譬如在编写西方历史书时，为哲学思想的历史发展留有地位，也要研究它的思想发展线索，研究它的历史背景、社会作用，以及哲学家的生平事迹、社会活动等等，这一切当然很有意义，不但学历史的人需要知道，学哲学的人同样不应该忽略；然而这一切并不是“哲学史”的全部。哲学史的真正重点在于“理解”各种哲学思想的内在理路和各种哲学思想之间在理路上的关系，这本身也是一种哲学性-理论性的学习。

就哲学来说，所谓“理解”不仅在于“懂得”各种哲学思想之间的“因果”联系，找出某种思想的“原因”，就算“理解”了它；哲学思想的关系，并不是实际生活的“因果”关系。我们不能够从柏拉图的思想“推论”出亚里士多德的思想来，也就是说，我们不能说知道了柏拉图的思想根据“推论”就一定能知道亚里士多德的思想。我们还得从头学习亚里士多德的著作，才能懂得他的思想。我们这样说，也不是否认他们思想之间的“联系”，而只是说，思想之间的联系，不能以通常的“因果”关系来完全涵盖起来。

我们说，哲学思想之间的关系，与其说是“因果”关系，不如说是“贯通”的关系。“贯通”是指“理路”上的“贯彻(到底)-通行(无阻)”。

然而，理路上的贯通之所以不同于一般的“因果”关系，是因为各种称得上“哲学”的思想，具有不可替代的独创性，用哲学的术语来说，它们都是“第一因”，都是“创始者”。就一般的因果系列来说，哲学独创的思想，似乎找不到它的“原因”的；就经验的因果系列来看，它们似乎都是些独来独往的“天才”，其情形很像艺术作品之间的关系，而不太像传统的(自然)科学理论之间的关系。

康德在《判断力批判》里关于艺术有一个著名的思想，叫做“(艺术)天才为艺术立则”，这个意思引申开来，可以理解为从艺术来看艺术的历史，是一座座艺术(天才)作品的历史，是“艺术典范”的历史，“学习”艺术史，也就是“学习-欣赏”这一座座的“艺术丰碑”的“展示-展览”。

我们哲学的情形也是如此。从哲学来看所谓“哲学史”，主要也是一部部哲学“著作”的历史，也就是这些“经典”的历史。学习“哲

学”，也就是学习这些“经典”，而学习“哲学史”，同样也是学习这些“经典”。在这个意义上，学习“哲学”和学习“哲学史”，是完全一致的。

从一个方面来看，哲学史也有相当的“连续性”。这就是说，历史上各个哲学家的思想有自身的承续性，柏拉图接续苏格拉底，亚里士多德又接续柏拉图，代代相传，学有所师，思想理路自有传承。我们甚至可以把哲学史想像成是一个（长命的）人在一段一段的时间里“接着”想下去，后人接续前人，“不断地”做下去。在这个意义上，我们要理解亚里士多德的哲学必得了解柏拉图，而了解柏拉图又必得了解苏格拉底，以此类推，以至远古。当然，就其后世影响来说，也可以往下推，看看后人如何理解柏拉图，对于我们研究柏拉图，也是很重要的。譬如胡塞尔对柏拉图“理念论”在理论上的推进，就可以加深我们对于柏拉图的理解。柏拉图当年想说而因为种种原因尚未说出来的意思，后人说出来了，那么对于理解柏拉图的本来意思（如果承认有作者“原意”的话），当然也是很有价值的。从这层意义来说，学习哲学和哲学史要贯通古今，来来回回、反反复复地学，缺少应有的环节，就连贯不起来，则会影响理解的深度。

然而，哲学史不但是“连续”的，而且也是“断裂”的。这确实有些仿佛“艺术史”。“艺术”作品的历史发展，当然有其“连贯性”，但是每一个真正的艺术家又是独立的“个体”，是不可相互替代的。我们不会因为有了莎士比亚的作品就不再读古代希腊三大悲剧家和阿里斯多芬的喜剧作品；也不会因为有了程砚秋就不再看梅兰芳的京剧。艺术史上一切大艺术家的作品，都具有“不可替代性”。哲学作品亦复如是。我们不会因为有了黑格尔，就不再读亚里士多德的书，尽管他们都是“百科全书式”的哲学家。

哲学是“创造性”的学科，所谓“创造”，就不是“模仿”之作。在这个意义上，既不是“重复做”，也不是“接着做”，而是“从头做”。每一个真正的哲学家都是“开创者”，他的工作都是“从头”做起。“从头做”也就是“重新做”：表面上看是“重（复）”在做，实际上却是“新”的，是“创新”的“创造者”。

这样，任何称得上“大哲学家”的哲学工作，都有两方面的意义。

一方面,他要把前人做过的工作,重(复)再做一(多)遍,就哲学工作来说,也就是说,他要把前人想过的问题再想一(多)遍,在这个意义上,也就是把哲学的历史内容,反复再思再想。于是,他的(思想)工作,也就蕴含了(全部)哲学的历史发展。在这个意义上,我们说,“哲学性”的“思”,亦即“历史性”的“思”,而不是“抽象性”的“推论形式”。

另一方面,哲学家的工作都是“创新”的,“创造性”的。就哲学工作来说,你在“创造”,他也在“创造”,“哲学”本就在“创造”的层面。哲学家之所以读他人的“书”,因为这些“书”也是在“创造性”的层面,读这些“书”,是“寻求”“创造”之“路”,通俗地来说,也就是向“他人”“学习”“创造”的“经验”,学习这些大哲学家是如何进行创造性的工作(思想)的。在这个意义上,一部“哲学史”是一部“创造性的思想史”。

实际上,真正意义上的“历史”,本就是“创造性”的,而不仅仅是“后人”“继承-继续-模仿”“前人”的工作,而是在“前人”的“基础-基地-平台”上“继续”“创造”自己的事业,推动历史前进。这样的“历史”,是“时间”的“历史”,而不仅仅是“事实”(facts)之间的“因果”联系。在时间中,或在真正的历史意义上,同样的“原因”,未必会有同样的“结果”;因为在“理论上”“相同”的,在“实际上”未必“相同”,在时间中不会真正出现“相同”的东西,“时间”就是创新,为日新日新日日新,因而“时间”不可“重复”,那些表面上“重复”的事件,实际都有新的因素,唯有“时间”不可完全“理论化-形式化-公式化”。这样,我们才可以说,哲学史上各个“哲学思想”之间的“关系”,不能归结为“因果”关系,而是“创造性思想”之间的关系,不可重复-重演,不可逆转,也不可以完全“推论”出来。它们之间有一种“飞跃”,对习惯于“线性”思想的人来说,有一种“断裂”。

“创造”即是“自由”。“创造”的“知识”是“自由”的“知识”。“哲学”这种“自由的知识”犹如“自由的”“人”一样,每个“人”按本性皆为“自由”的。每个“人”都是“独立”的,不可替代的,而又在“关系”之中,相互“交往”。诸“哲学思想”之间的关系,犹如诸“自由者”之间的关系。

由于“哲学”的这样一种“双重性”:“哲学”蕴涵了“历史性”而又有

“独创性”，遂使我们学哲学的也面临双重的任务。一方面，我们在任何一部大哲学家的主要著作中，看到全部哲学史的“缩影”；另一方面，任何一位大哲学家的著作都不能代替其他哲学家的著作。“一滴水”可以见“天下”，但不可“替代”“天下”，甚至不能“替代”“另一滴水”。

“时间”原本就是这样“不断新进”地“绵延”，世间万物原本也是“你中有我-我中有你”，但“你”和“我”又不可替代，各有“个性”，每个人都是“个体”(individuality)。作为“时间性-历史性”的学科的“哲学”，亦复如是。

“哲学”作为“时间-历史”科学之“复杂性”，给我们学习哲学的人带来一些特点。

“哲学”作为一门学科，它当然也有通常所谓“科学性”的一面，它是可以“传授”的，有一个通常意义上的“学习”过程，因而通常所要求的“教学”的程序，也还是有效的，是应该遵守的。但是“哲学”学科有本身的特点，它既不是“技术性”的，也不是“理论性”的。

学哲学不是学一门技术，学好数理化，走遍天下也不怕，哲学不同于数理化；哲学甚至不是通常意义上的“理论”。当然，我们常说“哲学理论”，但是这里的“理论”和数学的、物理的、生物的“理论”意义是有所区别的。说到“理论”，当然离不开“概念”的体系，但是通常意义上的“概念”和“哲学”里的“概念”是不尽相同的。

一般说，通常所谓“概念”是从“感觉经验”中“概括”出来的，或者通过“分析”，或者通过“综合-归纳”得出的。在语言符号中，有“能指”与“所指”的一一对应关系，而哲学的“概念-理念”，常常缺乏这种“对应”的关系，正如康德说的，哲学的“理念”，在经验世界中，并没有“相应”的“对象”。所以就传统来说，哲学固然采取理论的形态，但是却不仅仅是“理论”的，从而在这个意义上就不能说，学了一套“哲学理论”后，就可以“走遍天下”了。

西方的哲学，有一阵很标榜“体系”，有这个“主义”，那个“派”，有“经验主义、理性主义、理念论、唯意志论、新康德主义、新黑格尔主义、直觉主义”等等，后来又有“现象学(派)、解释学派、存在主义”一直到

“后现代派”，情形也有点像“艺术”的“流派”差不多，有的或许就是从“艺术流派”那里借用来的，像“现代-后现代”等等不一而足。

“哲学”涉及问题方方面面，林林总总，大千世界作为“对象”，无所不问，无所不包。哲学家要说它，就不是一两句话可以说清楚，用几句诗，画几幅漫画，都意犹未尽，只有说上一大堆话，用一套一套的话来说自己的意思，尚可差强人意。话说多了，总有个轻重缓急、开头结尾，有个次序，于是“哲学”需要“体系”，一时间，“体系”似乎是“哲学”的唯一“存在方式”。有了“体系”，就容易分“流派”，你是这样说的，他是那样说的，形成了不同体系。一个“体系”“跟随”的人多一点了，就会形成“派别”。形成一个哲学“流派”的原因很多，诸如任课时间长，学生多，算是一个重要原因，自古就有明证。如今交往发达，媒体的宣传，也算一个原因，如此等等，当然主要还取决于“体系”本身的价值。当年黑格尔哲学在德国大学占统治地位，叔本华想动摇它，有点像“蚍蜉撼大树”，垂头丧气。或许当时的学生尚不能领会叔本华“意志”与黑格尔“理念-精神”在学理上的区别，觉得叔本华的“体系”，原也与黑格尔的有许多相似的地方。不过，曾几何时，黑格尔的哲学体系，居然成了众矢之的，甚至被宣告为“死狗”，“哲学”之“体系”，也是历尽人世沧桑了。

“体系”时代终于被宣告“一去不复返”，现在哲学的任务，就是要“解”传统的一切哲学体系，叫做“解构(学)”。

其实，“哲学体系”原本也不是“铁板一块”，就连黑格尔那个庞大的“体系”，原也不是“封闭”的。黑格尔的哲学是把诸种“矛盾”在自己的哲学体系中“暂时”找到一个“安身立命”的“位置”。他的“绝对理念”固然是“化解”各种矛盾的“大熔炉”，但是“精神”自身的生命力和能动性，就不可能使这些根本的矛盾永久平息下去，人不能永远在“哲学”中“怡然自得”，这一点倒是叔本华看得最清楚。他说“理念世界”对“意志”的“解脱”作用，只能是“暂时”的，而不是“永久”的。

实际上，即使是以黑格尔的哲学为例，我们也可以看到，任何的“哲学体系”，任何“铜墙铁壁”式的“体系”，都是会“自行解体”的；因为既为“体系”，必蕴涵有“矛盾”。按康德的说法，这种植根于“理性”的

“矛盾-二律背反”，即使在指出了它的“虚幻”(Schein)性之后，仍不会匿迹的。在这个意义上，现在的“解构”学派，也还是在做着“助产婆”的工作，因为即使你不去“解”它，一切号称“哲学体系”的学说，都是会“自行解体”的。也就是说，这些“体系”，都不是“封闭”的，而是“开放”的。

“哲学”作为“开放”的思想体系，“欢迎”“他人”去“接续-批判-解体”它，“哲学”是“好客”的，他承认“另一个(体系-思想-哲学)”。这样，在“哲学”的“王国”里，并没有“至高无上”的“君主”，大家全是“自由民-自由者”。在古代，柏拉图向往着“哲学王”，然而既为“哲学”，则凡哲学皆为“王”，而“诸王”在一个领域(土)里亦争亦和，哲学之战，乃是诸王之战，而且是永久之战，因为原则上不能分“胜负”。如以“成王败寇”言，则哲学的领土上又没有真正意义上的“王”，大家都是“王”，只意味着“自主-独立”，只是“自由者”。哲学是真正的“自由者”的“王国”。

“自由者”为“(唯)一”，也为“多”。哲学乃“多中之一”、“一中之多”。每一个哲学体系，都是“一”，是独特的，不可替代的，但世上有诸多的哲学体系，都是不可互相替代的。

就我们的论题来说，哲学固然有“一通百通”之妙，但无“以一当十”的捷径。我们并不能说，懂得了一种哲学体系，其他就可以不学了。应该说，只攻一家不及其他，或许这一家也未必能真“懂”了。

这是我们学哲学的一大难点。真正学通哲学，似乎非要“上下古今-左右逢源”不行；当然，学哲学有自己的方法，有自己的途径。如果要把几千年的哲学历史发展，在个人短短几十年生命里全都学一遍，显然是不可能的，真的那样要求起来，也就没有学哲学的了。我们还是有一些方法和途径，能够在不太长的时间内把握哲学历史发展的脉络，使自己贯通于古今(中外)的哲学思想中。

这种“浓缩”的学习方法，并不是技术上(取巧)的“捷径”。我们的根据在于，我们并不要求完全掌握哲学历史发展的“事实-事件”——“(具体)思想-说法”也是一些“事实-事件”——而是要求在诸创造性“思想-理论”上的“贯通”，而只要我们用心学习和思考，贯通古今诸独创性的思想历程，是可能的，也是必须的。

我们说过,每一个大哲学家的基本著作,不仅是独创的,而且也是贯通的。“哲学”与“哲学史”不可分,意味着:每一部大著作,都既是“哲学”著作,同时也是“哲学史”著作。任何创造性的哲学书,都是一部“小”的哲学史书,是一部“独特”的“哲学史”。也就是说,任何基础性的哲学著作,本身是一个“全”,是一个思想的“全体”,是具有独特个性的“全”。一个“哲学”的“体系”,犹如一个活生生的人一样,他是一个“个体”,但他也在与“世界-他者”的交往之中,它在“过去-现在-未来”的流转之中,就这个意义说,他是一个“小”“世界”。我们要了解这个“小世界”,不能脱离对“大世界”的了解,反之亦然。就哲学理路言,扎实地了解一个“小世界”,对于贯通理路,是关键的一步。

这就是说,我们学习哲学可以采取“一本书主义”,或以“一个哲学家”、“一个哲学流派”为主,兼及其他。既然我们相信凡大哲学家的基本著作都是贯通历史的,则我们上述学习方法就不是一种不得已的“方便法门”,而是学习哲学的“康庄大道”。

那么,哲学史上的著作浩如烟海,就是基本的、重要的著作也难以胜数。只要翻翻有关著作目录或参考书目,就可能让人望而却步。学习哲学从何入手,就需要引导。

实在说来,选择何种哲学著作入门,并无固定程序,应是因人而异的,甚至是随着人的兴趣而变化的;不过,就学习来说,学哲学和学习其他学科又有所不同。一般说,学一门科学,总要循序渐进,由浅入深,因而有一些“引论”、“导读”之类的教材是必须的;哲学当然也需要这类的教材读本,但是它们的重要性,相对于其他学科来说,比较弱一点。哲学的主要学习方式是研读经典原著,也就是说,哲学的经典原著是学习哲学的最好的教材。这就像研究“诗”,没有任何“导读”可以替代你读屈原、杜甫、李白的诗作。辅助的材料,目的也是为了让你更好地读懂这些诗。哲学的情形亦复如是。

这就是说,我们并不能够再在哲学的经典原著中,排出一个“循序渐进”的次序,甚至并不能说,在时间上出现得早的一定要先读;或者说,哲学著作,越早就越好懂,柏拉图的《对话》就一定比康德的书好懂,因而就应该作为“入门”的书。“哲学”的“经典”,既然是“自由的

知识”,具有“自由-独立”的“个性”,那么在它们之间作出“选择”,也是“自由”的,如同费希特说的,大半是由“个性”决定的,并没有什么“最后”的“理由”。

然而,哲学几千年的历史,作为一门学科-科学,它的主题和方式,也还有个“与时俱进”的过程,也还有个“自身”“开显”的过程。

我们通常建议,学哲学的可以以 18—19 世纪的德国古典唯心论——我国习惯叫做“德国古典哲学”这一段作为入门的基础功夫。

学习哲学,从阅读经典原著开始,原则上从任何著作开始都是可以的,只是就哲学历史发展的实际情况看,我们建议从德国古典哲学入手。之所以有这个建议,乃是因为哲学发展到这个阶段,进入了一个更加专业化的阶段,它的问题、它的方法以及它的理论体系,都相当的成熟而清楚,便于更加直截了当地把握实质。对这个阶段的哲学下一番功夫,可以更加明晰地体会出哲学到底是一门什么学问,枝节性问题相对地少一些,实质性问题相对地突出一些。

出现这个情况的背景是相当复杂的,也是欧洲哲学史研究的专门问题。一般说来,可能和欧洲大学制度的确立,“哲学”作为一门独立学科与宗教神学相脱离等等情形,都有关系。到了 17 世纪,欧洲法国、英国以及德国的大学体制已经相当成熟。至 18 世纪,“哲学”作为一门学科,在大学中已有一定的地位,这对于“教授”哲学,促使“哲学”进一步专业化、系统化,对于梳理这门学科的理路是很有好处的。“哲学”从古代希腊开始,就是由苏格拉底与青年学子的“讲学-论道”以及后来柏拉图和亚里士多德的“学院”、“学园”逐渐“系统”化的。

当然,“哲学”“进入课堂”,也带来诸多弊病,诸如脱离生活实际,躲进了象牙之塔等等,使得本来就相当“抽象”的“哲学”,变得“玄而又玄”。“书斋哲学”这种倾向,理所当然地受到了严厉的批评,当然不仅是形式问题,而且也是内容问题,涉及到立场、观点、方法问题,这是“哲学”“专门化-专业化”之后,应该防止的一种不良倾向。

然而,并不是说“专门化-专业化”之后,就一定要脱离实际,关键还在于哲学思想本身的内容,是不是仅仅是抽象的形式,而缺乏现实的内容。

应该说,从康德到黑格尔这一条德国古典哲学路线,并非故意要“哲学”脱离实际,使之玄而又玄的,就其宗旨-原意来说,原是想把问题“明(朗化)”起来的,从康德到黑格尔走的是一条“开显”的路,是一条“现象学-显像学”的路,而不是相反。

德国古典哲学之所以会给人以“玄奥”之感,在理路上是因为它们要从“理念-精神”的角度“看”“世界”,亦即“让”“理念-精神”“进入”“世界”,这样问题就变得“复杂”而又“与众不同”起来。

与什么“众”不同?与“感觉-经验”之“众-杂多”不同。也就是说,德国古典哲学,并不是从“总结”“(感觉)经验”出发,把“哲学”“概括-抽象”出来,而是采取了相反的路线。从“感觉经验”概括-抽象出“理论-体系”这是“经验科学”的基本途径,而在那个时期的哲学看来,走这条路,是“概括-抽象”不出“哲学”来的。

在德国古典哲学看来,“哲学”的问题涉及“经验之全体”,涉及“绝对”,涉及“无限”,涉及“自由-自己”,而经验中一切皆在“流变”,存在和不(非)存在——有和无——是和非是同一的,经验中万物皆无(保持不住)“自己”。要求在“穷尽”一切“感觉经验”“进入大全”之后再来做“哲学”,那就不可能有“哲学”,或者说,这样出来的“哲学”只是通过“想像”“跳(跃)”出来的,没有“理路”上的根据,因而是“独断”的。德国古典哲学要走另一条路线,要从“绝对-大全-无限-理念-精神”的东西出发,“开显”出“感觉经验”的世界来。在这个意义上,“绝对精神”正是要从“(自己的)家园”里(或者可以理解为从“课堂”上)“走”出来,“开创”“(自己的)世界”,历尽千辛万苦,经过种种磨难,又“回到”“自己”的“家园”,于是这个“家园”也就有“整个世界”的意义。“哲学”作为“绝对精神”之“家园”,包容了“整个(感觉经验)世界”的“意义”。

这是到黑格尔完全成熟了的德国古典哲学的思想之路,亦即“理性-精神”之路。它和英国的“感觉-经验”之路是逆向而行的。而经验主义之路如果径直往前,没有思想之“飞跃”,则是一条“无家可归”的“不归”之路。

然而,“理性主义”这条思想道路,如果没有康德的奠基,也是不大好走的。

我们知道,他的《纯粹理性批判》的主要工作,就是他所谓的“哥白尼式的革命”,就我们现在的论题来说,就是要在“(理论)知识”的范围内走从“理性”到“经验”的路线。

哲学知识论曾是经验主义的天下,近代从培根以来,知识的积累犹如蜜蜂采花酿蜜,从感觉印象开始,逐步升级,直至科学理论的体系。而知识是否正确,要看其是否“符合”所涉“对象”。然而,正是在这个问题上,“知识”无法证明自己与“对象”的关系有普遍的必然性,因而也就无权宣布自己为“真理”。由于从理路上论证知识论的经验主义路线遇到难以克服的困难,遂出现了形形色色的怀疑主义,休谟是他们的最大的代表人物。为反驳怀疑主义,为维护科学的真理性,康德首先在知识论的范围企图走出一条理性主义路线来;而就这个领域来看,康德尚属初创阶段,有不少折衷的地方。通常所谓康德的二元论,就是通向理性主义的过渡环节。

康德首先把知识的内容和理性的形式分别开来处理。他说知识的内容来源于经验,而形式则是不依赖于经验的,是“先天的”(a priori),亦即是“逻辑”的,而所谓“逻辑”,亦即“推理”的“规则”。这就是说,“推理”这些“规则”——“理性”的“原则”,是“不依赖于经验”的,亦即不是“从经验中概括”出来的,而是“理性”自身所固有的。我们并不能够说清楚,到底需要多少次的“经验”,就会“概括-总结”出这些“规则-原理”来,就像蜜蜂采花那样,到底需要多少的“花蕊”、需要多长的时间等等“条件”,才有“蜜”出来。“理性”不是“感觉经验”的“蜜”。

这样,康德就把由经验上升为理性的向上的路堵死了。

当然,康德并不是否定科学研究中心“总结经验”、“概括-提升”的意义,而只是指出,在知识的基础处,存在着两个来源,并非全部来自感觉经验。在这个意义上,我们也可以体会出,康德的“知识论”,并非一般的“科学通论”,而是“哲学知识论”,走的是从“先天”、“直观”和“范畴”出发,“构建”(Konstitution)的“自上而下”的路线。康德的哲学知识论,并不排除经验科学去从事“总结经验”、“概括理论”的工作,恰恰相反,他的知识论正是要为这种经验工作,找出“根据”,证明它并非像怀疑主义那样悲观地认为一切皆为“习俗”,世上并无必然之

理——真理。康德指出,只要坚持“理性”在经验世界的合法权益,即坚持他的“原则-原理”在经验世界“构建”自己的理论性科学知识体系,就有权说是普遍必然的;而这种普遍必然的理论知识,又不会妨碍经验知识不断去追求新的进展,以便经验的不断变化和积累。

康德在《纯粹理性批判》里为“理性”“规定”的任务就只是在于“理论”方面,证明“理性”的诸“范畴”之必然性,是“合法”的,而严格防止“理性”在知识领域的“僭越”,即“理性”、“理论知识”,不能进入“事物自身-物自身”。关于“实际-事物自身”的知识,还得靠经验的日积月累,而这个“无限(过程)”是“理论知识”不可能“认知”的,对于知识来说,只是一个“理想-理念”。

“知识”领域,是“理性”遇到“异己-非理性-经验”的世界。在这个知识的世界,“理性”有“建构”的功能,而“理性”“建构”出来的,当然就不是这个世界的“本来面貌-事物自身”,而只是一个“表象”的世界。于是我们看到,这个“表象世界”是“理性”自己“建立”起来的,但也不就是“理性”本身,它是可以“直观”的,是“时空”的世界,而不仅是“理性”的“形式”。于是,康德这层意思就已经蕴涵了费希特“理性-自我”“建立”“经验-非我”的意思在内,只是康德还没有把它清楚地阐发出来。

康德“知识论”的一个基本命题就是“经验”可能的条件,也就是“经验对象”的可能条件,而这些条件就是“先天的直观形式——时间和空间”。“时空”是“理性”的形式,不是从“经验”里概括-抽象-总结出来的。于是,把康德这个意思进一步发挥,就可以说,“非经验-理性”是“经验(对象)”的“条件”,也就是说“理性”为“非(不是)理性(对象)”的“条件”。在这个意义上,“理性”“建立-建构”了“非理性(对象)”,于是,费希特可以说“自我-理性”“建立-建构”了“非我”。“A”与“非 A”原本是“同一”的。在这里,“经验对象”、“非我”、“非 A”都是“事物”向我们“开显-显现”的“现象”,而这个“现象”作为“对象”,原本是“理性”自己建立-建构的。只是,费希特说,这种“开显-显现”出来的正是“事物自身”,除此之外,并没有一个“不可知”的“本体”;而康德则认为,就知识作为理论性而言,“本体-事物自身”是永不开显的,因而我们永不可“认知”“物自身”。

我们看到,这里的分歧在于康德对“知识”(Wissenschaft—science)做了严格的限制,它只是指“理论性”的。康德的意思是说,我们“在理论上”,即以“时空(作为直观形式)”、“范畴(作为逻辑形式)”的“经验知识”,永无把握“事物自身-本体”之日,而并不是说,“本体”在“虚无飘渺”中。

我们知道,康德除了《纯粹理性批判》外,尚有《实践理性批判》和《判断力批判》,形成他的哲学的完整系统——当然他还有许多其他重要著作。

在这三个“批判”中,人们给予《纯粹理性批判》以主要的注意力,这是很正确的。可以说,第一批判乃是康德哲学的基础,但是并不是说其他两个“批判”就只有附带的作用,更不是它们只对“伦理学”和“美学”有意义。康德“三大批判”乃是一个完整的哲学体系,在这里蕴涵着费希特、谢林、黑格尔,以及后来欧洲哲学现象学思想的萌芽。

在《纯粹理性批判》的“辩证”部分,康德已经指出,“概念”只有依靠“直观”才能有“知识”,没有“直观”的“概念”要“建构”成“知识”,因其只有“幻象”(Schein)而不可避免产生“矛盾”,处理“矛盾”的“辩证法”,是“幻象的逻辑”。这就意味着,他的《实践理性批判》所研究的“意志”,乃是绝对没有“直观”的,它作为“理性”(而不像叔本华、尼采那样为“非理性”),就“知识”来看,只能是“形式”,而它的“内容”没有任何“接受性”,完全是“自己”“创造”的。“意志”不是“建立-建构”(constitute)世界,而是“创造”(create)世界。“意志”的“创造”完全不“顾及-迁就-考虑”“经验世界”的“规则”,“道德”与“知识”无关。

于是,我们看到,“道德”和“知识”这两个世界,并没有任何“原理”使它们“一致”起来,“矛盾”是不可避免的,亦即并没有理路保证它们之间的一致性,因而它们之间的“和谐一致”,反倒是“稀有”的,“偶然”的。

然而,有理性的人并不因此而“泄气”,也不因此而鼓励为非作歹和肆无忌惮,理性还是孜孜不倦地劝人修善积德,其理由就在于“实践理性”通向一个“理性”与“感性”“绝对和谐”一致的世界——基督教的“天国”。在这个世界里,凡是“合理的”,都是“现实的”。这个世界

对于我们有限理智的人类来说,是一个可望不可及的“理想-理念”,是一个“信念-信仰”,而这个“信仰”不是“迷信”,不是“盲目”的,它恰恰是“理性”的一种“必然的”“设定-悬设”。也就是说,这种“信仰”有“理性”作为“根据”,是“有理路的”,“合理的”。

康德的哲学并没有“止于”“实践理性”,他在写《实践理性批判》时,已经孕育着《判断力批判》的思想。康德在经历了“知识”、“道德”的历程以后,在他面前的这个世界,展现了不同的风貌,呈现了另一种“意义”。“天国”并不真的“远在天边”,而就在我们的“生活的世界”之中。我们“眼前”这个世界,对我们展现了“美”和“合目的性”,亦即“意志”与“知识”的和谐统一,理想和现实的和谐统一,犹如一个“天国”的“影子”。

康德为什么为他的“第三批判”起了一个怪怪的名字,叫“判断力批判”?原来他是想说明,在“美”和“目的”的世界,并不是完全像“理论-知识”的世界那样要从感觉世界“接受”些什么,要“理论”“符合”“(个别)对象”,才算得到“真理”;也不完全像“实践-道德”世界那样只问“普遍的道德律令(动机)”,而不问“具体实际的结果”。在“美”和“目的”世界里,要为“理性”的“普遍原则”“找出-寻求”“具体个别”的“例证”,看其“符合”与否。于是,这是一个“判断”(是否合目的)的问题,一个“鉴赏”(是否美)的问题。

在这个意义上,我们的“美”和“目的”的观念,不是从“总结经验”里得出来的,而是从我们自身的“理性”中生发出来的。关于“艺术”和“美”,并非纯粹“感觉”的“快感”,而是我们“看到-发现”具体个别的“感性(形象)”和我们的“理性-理念”“吻合-符合”,由此来的“愉快”。这里我们走的是一条“向下的路”。在这条路上,我们的“愉快”就是“美的”,是“鉴赏-欣赏”一切“艺术品”所共有的“愉快”。^①

这也就是黑格尔后来说的“美是理性的感性显现”这句话的哲学

^① 这里,我们可以看到,为什么康德在《纯粹理性批判》里否定了对“情感”(Aesthetik)的“批判-审定”,到了《判断力批判》里,却改变了态度。理由在于,前者说的是限于“感觉”的,而后者则是由“理性”到“感性”的。

含义。

这样,我们在康德的最后一个“批判”——《判断力批判》里,清楚地看到了一条“向下”的路线,从费希特到黑格尔,在这条路上;黑格尔以后,胡塞尔的现象学,以及海德格尔的“存在论”,也走在这条路上。

欧洲的“哲学”曾经作过很多的探索,古代希腊人曾相信“向下”和“向上”是“同一条路”(赫拉克利特),经过康德的“专业化”,变得更加清楚明白起来。“哲学”更加“开显”了自己。原来,正如海德格尔说的,古代希腊的“自然”(physis),不仅有“生长”的意思,而且有“开显”的意思,“自然-存在-在-有(物混成)”“在”“开显”的“路上”,亦即他的“存在”就“是(在)”“时间(中)”—“开显”“自己”,或者如同我们经常说的,由“混沌”到“有序”。

在这个意义上,康德的哲学岂不是一部“欧洲哲学史”的“缩影”?它“浓缩”了“过去”,“孕育”着“未来”。抓住这样一个“现时”,也就是抓住了“关键”。

绪 论

1

第一节 哲学名称和哲学概念

R. 赫姆论文《哲学》(*Philosophie*), 载于埃尔希和格丽伯尔主编《百科全书》第24卷第三部 (Ersch und Grüber's Encyclopädie, III. Abth., Bd. 24)。

W. 文德尔班《序曲》(*Praeludien*, 1884年, 弗赖堡因布赖斯高, 德文版), 第1页起。

[A. 瑟斯论文《哲学》, 载于《大英百科全书》(*Philosophy in Enc. Brit.*)。]

[G. T. 莱德《哲学入门》(*Introduction to Philosophy*), 1891年, 纽约英文版。]

所谓哲学, 按照现在习惯的理解, 是对宇宙观和人生观一般问题的科学论述。个别哲学家, 根据他们开始工作时所依据的前提以及在工作中所取得的结论, 力求把这种共有的不明确的观念改变为较确切的定义^①; 但有些定义分歧太大, 以至没有统一意见, 甚至在这门科学的概念里的共同因素也似乎看不到了。而且即使上述较普遍的涵义本身也是将希腊人有关哲学一词的原始意义作了某种限制和改造的, ——这种限制和改造是在西方人的理智生活和精神生活的整个发展过程中形成的, 并将以同样方式继续发展下去。

① 在雨伯威格-海因策《哲学史大纲》第一章第一节(Ueberweg-Heinze, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, I. §1.)中有详细的引证。[雨伯威格《哲学史》英译本, G. S. 麻利士译, 1871年纽约版。]

1 现在我们仍可认出, φιλοσοφεῖν 和 φιλοσοφία 两词在文献中^①初次出现时,它们简单而不确切的涵义是“追求智慧”,而在苏格拉底以后的文献中,特别是在柏拉图和亚里士多德学派中,“哲学”一词获得了明确的意义,根据这个意义,“哲学”指的恰恰是德语“Wissenschaft”〔科学〕^②。按照这个涵义,一般哲学^③指的是我们认识“现存”事物的井井有条的思想工作,而个别“哲学”指的是特殊科学,在这些特殊科学里我们要研究和认识的是现存事物的个别领域^④。

同“哲学”一词的上述第一种理论意义很早就结合在一起的是
2 第二种理论意义。希腊哲学发展到一定阶段,原始的宗教意识和伦理意识便进入分崩离析的过程中。这不仅使有关人的天职和使命问题变得愈来愈有必要作科学的调查研究(参阅后面第一篇第二章),而且使有关正当的生活行为的教导成为首要目标,最终成为哲学或科学的主要内容。因此,希腊化时期的哲学便获得了基

① 希罗多德 I. 30 和 50 (Herodotus, 希腊历史学家, 纪元前约 484 至 425 年。
——译者); 修昔底斯, II. 40 (Thucydides, 雅典历史学家, 纪元前约 471 至 400 年。
——译者); 甚至也经常出现在柏拉图作品中,如《申辩篇》29;《李西斯篇》218 A;
《筵话篇》202 Eff.

② 这个众所周知的概念比英语、法语的“science”,范围广泛得多。〔在英译本中,“science”(科学)与“scientific”(科学的)两词用于这种更广泛的意义上。“natural science”(自然科学)一词则用于通常单独用“science”(科学)一词时所指的更狭窄的意义。如能提醒初学者,哲学和科学思想是一个东西,而自然科学不是科学的全体,可能是有好处的。〕

③ 见柏拉图《理想国》480 B; 和亚里士多德《形而上学》VI. 1, 1026 a 18。

④ 见柏拉图《泰阿泰德篇》143 D。亚里士多德将有关“存在本身”的理念(即以后所谓的形而上学)当作“第一哲学”,以别于其他哲学,并进而区分理论“哲学”与实践“哲学”。在一段文章(《形而上学》I. b, 987 a 29)中,他将复数形式 φιλοσοφίαι 也用在历史上先后连续的各种不同科学体系,正如我们谈到康德、费希特、黑格尔等的种种哲学一样。

于科学原则的生活艺术的实践意义^①——智者派和苏格拉底早已为这种涵义开辟了道路。

这种变化的结果，纯理论的兴趣就过渡到特殊的“哲学”，有些特殊“哲学”就取得了它们所研究的特殊对象的名称（或者是历史的，或者是自然科学的），而数学和医学更加顽强地保持着它们从一开始就具有的对于一般科学的独立性^②。然而哲学的名称总依附于那些科学的企图——企图从人类知识最普遍的结论中获得指导生活的信念，此种企图最后在（新柏拉图主义所作出的）努力中达到高峰，他们企图从这样的哲学中去创造新的宗教以代替已经过时的旧的宗教^③。

最初，当古代科学遗产作为欧洲各民族理智生活的决定力量而进入欧洲文化时，这些关系很少变化。中世纪所称的哲学的内容和任务与近古所持的概念完全一致^④。然而，由于发现宗教在某种意义上已完成了哲学的任务，哲学的涵义就经受着本质的变化。因为，宗教也一样，不仅提供了作为指导个人生活规律的确定信念，而且与此相联，还提供了对整个现实总的理论观点；由于基督教教义完全是在古代哲学的影响下创立的，因此那种理论观点就更具有哲学性质。在这种形势下，在基督教教义绵亘不断的

① 参阅在塞克斯都·恩披里珂《反对数学家》XI. 169 中伊壁鸠鲁的定义；另方面参阅在塞涅卡《书信集》89 中的定义。

② 参阅下面第一篇。

③ 比如普罗克洛喜欢把哲学称为神学。

④ 比如，参阅 Augustine, *Solil.* [《独白》] I. 7; *conf.* [《忏悔录》] V. 7; Scotus Erigena, *De Div. Prædest.* [《论神的预定说》] I. 1 (Migne, 358); Anselm, *Proslog.* [《前论》], cap. 1 (Migne, I. 227); Abelard, *Introd. in Theol.* [《神学概论》] II. 3; Raymundus Lullus, *De Quinque Sap.* 8.

统治时期,留给哲学的最多不过是一个婢女的地位,一个科学地奠定、发展和捍卫教义的婢女的地位。但是哲学也因此与神学在方法上对立起来;因为神学依靠神灵的启示去宣教的东西而哲学却利用人类知识去获取、去阐述^①。

但是这种关系不可避免的结局是,思想越不受教会的束缚,哲学就越更独立地着手解决哲学和宗教共有的问题。哲学从阐述、捍卫教义过渡到对教义进行批判,最后完全摆脱宗教的影响,力图从它认为它自己所具有的人类理性和人类经验的“自然之光”的源泉里推论出自己的学说^②。就这样,哲学与神学在方法上的对立,逐渐发展到在本质上的对立;而作为“世俗哲学”^③的近代哲学把自己摆在与基督教教义完全对立的立场^④。这种关系虽然外貌上斑驳陆离,从缠绵的依附变化到激烈的冲突,但是“哲学”的职责总仍然是古代所规定的,即从科学的洞见中提供宇宙观和人生观的理论基础;关于这点,宗教已不能满足这种需求,至少不能单独满

① Thomas Aquinas, *Summa Theol.* [《神学大全》]I. 32, 1; *Contr. Gent.* [《反异教大全》]I. 8 f., II. 1 ff.; Duns Scotus, *Op. Ox.* [《牛津论著》]I. 3, qu. 4; Durand de Pourçain, *In Sent., Prol.*, qu. 8; Raymundus of Sabunde, *Theol. Natur. Prooem.* [《自然神学导言》]

② Laur. Valla, *Dialect. Disp.* [《反亚里士多德的辩证法》] III. 9; B. Telesio, *De Nat. Rer. Prooem* [《论物性》导言]; Fr. Bacon, *De Augm.* [《增进科学论》], III. 1 (Works, Spedding, I. 539=III. 336); Taurellus, *Philos. Triumph.* [《哲学的胜利》]I. 1; Paracelsus, *Paragr.* (ed. Huser) II. 23 f.; G. Bruno, *Della Causa* [《论原因、本原和一》], etc. IV. 107 (Lagarde, I. 272); Hobbes, *De Corpor.* [《论形体》] I. (Works, Molesworth, I. 2 and 6 f.).

③ 德文原文为“Weltweisheit”,或译现世哲学。指不带宗教色彩的哲理。——译者

④ 对此有独特的释义:一方面,见哥德希德《全部世俗哲学的基本原理》(1756年莱比锡版,第97页起);另方面,见《百科全书》中“哲学”条(第25卷,第632页起)。

足这种需求。十八世纪的哲学象希腊哲学一样，确信它能胜任这项任务，并认为它的权利和义务是向人们阐明事物真相，并从这种认识的高度去处理个人生活和社会生活。

处在这种自信状态中的哲学被康德震撼了。康德论证了：要在个别科学之外或在个别科学之上对宇宙作哲学的(即形而上学的)理解是不可能的；从而又一次限制了哲学的概念和任务；因为在这次弃权之后，哲学作为一门特殊科学，其领域便缩小到只限于理性对其自身的批判活动了。康德就是从这种理性的自我批判中获得了他的果断的灼见；这理性的自我批判必然系统地扩展到认识以外的其他活动中去。与此相联的是康德^① 所谓的哲学的宇宙的概念——哲学在生活实践方面的使命。

的确，这种新的显然也是最后的哲学概念绝不是立刻就得到了普遍承认的。情况倒是这样：十九世纪庞杂众多的哲学运动没有不重复早期的哲学形式的，而且“形而上学需要”^② 的蓬勃发展，在一个时期，甚至带回了一种倾向，把人类一切知识都放进哲学之中，又将哲学当作包罗万象的科学。

2 鉴于“哲学”一词的涵义在时间的进程中变化多端，从历史的比较中要想获得哲学的普遍概念似乎是不现实的。根据这种目的提出来的概念，没有一个适用于所有自称为哲学的思维活动的结构^③。有些类型的学说，片面强调理论的实践意义；在这样情

① *Kr. der reinen Vernunft* [《纯粹理性批判》], Ak. III, 542 f.

② A. Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung* [《世界之为意志和表象》], Bd. II, cap. 17.

③ 我们在此不必批判种种特殊概念，只要举出一些人们在企图作这种不可能之事时所表现出的分歧很大的程式就行了。比如，只要比较一下，厄尔德曼(Erdmann)、

况下,即使将哲学置于有更普遍意义的“科学”概念之下,也是成问题的^①。我们更不可以规定被认作特殊科学的哲学的对象和形式为普遍有效的。因为除开早期的,或者后来又流行的,关于哲学是普遍的科学^②这种观点以外,企图限制哲学概念的途径也是多种多样的。开始,自然科学问题几乎是引起哲学兴趣的唯一对象,后来很长一段时间,自然科学问题又包括在哲学范围之内,直到现代才同哲学分离。另方面,大多数哲学体系一直不把历史当作对象,只在较晚一些时期,在个别情况下,历史才作为哲学研究的对象。并且,人们通常总在形而上学理论^③中去探索哲学的核心,但当我们发现,形而上学理论在历史的转折点不是被推在一边,就是被宣布为完全不可能^④; 并且如果有时强调了哲学对个人和社会的实践意义是哲学真正的本质,那么相反地,一种纯理论的观点高傲地扬弃了这样一种〔卑微的〕公益活动^⑤。

再从另一方面看,有人曾宣称,哲学同其他科学处理同一对象,但意义不同,处理的方法也不同。可是,这种特定的形式特征也没有历史的普遍性。如果说,只有追求历史方法是所有哲学不变的

雨伯威格(Überweg)、库诺·费希特(Kuno Fischer)、策勒(Zeller)等人的作品的导言。这些概念规定只有在哲学史利用这些概念就可产生它们所表现的效果时,才适用; 然而并不适用于哲学家本人表现出的意图。

① 近古多数哲学家就是如此。

② 关于沃尔夫,参阅他的《逻辑学》(第29节起)。

③ 在马克思以前的哲学中,所谓形而上学指的是解释经验以外的问题的学说。

——译者

④ 当哲学单独作为“认识科学”时尤其如此。例如,参阅W.汉密尔顿在里德著作里的注释(II. 808)。在法国人中,十八世纪末、本世纪(十九世纪)初,哲学=人类悟性分析(*analyse de l'entendement humain*)。

⑤ 例如,普罗提诺。

特征，那么人们不会反对这种说法：这样公认的历史方法并不存在。然而，这绝不是这样一种情况，即：许多哲学家把其他学科的方法，比如数学的方法或者研究自然的方法运用于他们的科学^①，而另外一些哲学家则在处理他们的问题时又毫不利用科学的方法，把哲学活动看作类似于天才的艺术创作。

3 从这些情况出发也说明了这样一种事实：哲学对于其他科学之间没有一种亘古不变的固定关系。在哲学表现为总体科学(Gesamtwissenschaft)的地方，其他科学便只表现为彼此界限大致⁵分明的哲学组成部分^②。另一方面，如果哲学的任务被指定为从普遍意义来理解各门特殊科学的成果，并将它们协调融合成为综合的宇宙知识，那么其结果就会发生特别复杂的关系：首先，哲学依赖于在特殊科学中所获得的知识现状——这种依赖性主要表现在各个科学的卓越成就促进了哲学的发展^③；其次，如果哲学参与特殊科学的活动，就会产生相反的作用。这种互相作用是一种促进或者还是一种妨碍，这就取决于下面这种情况：有时哲学处理包括在特殊科学中的问题时，哲学运用它更广阔的远见和趋于统一的倾向性，为解决问题贡献出有价值的因素^④；但在另一些时候，哲学表现为因循抄袭，在此时，如哲学得到的是与科学相同的结论，哲学就显得无用，如哲学还希图提供与科学不同的结论，哲学就显得危险了^⑤。

① 笛卡儿和培根就如此。

② 如在黑格尔体系中就如此。

③ 如天文学影响早期的希腊哲学，力学影响早期的近代哲学。

④ 十九世纪的新教神学与德国哲学就处在这种关系中。

⑤ 比如自然科学与谢林的自然哲学的对立。

从上所述，进一步明确了，哲学对于其他文化活动的关系并不比哲学对各门科学的关系更不密切。因为从宗教、伦理、艺术各种生活而来的概念，从政治生活和社会生活而来的概念，与从科学的研究中得出的结论一道，一股脑儿地拥进带有形而上学倾向的哲学所欲形成的宇宙观念中来，而理性的价值规定(Wertbestimmungen)和判断标准还更强烈地要求在那种观念中取得地位，那种观念愈益成为哲学实践意义的基础，这种要求就愈益强烈。除人类理智的真知灼见以外，人类的信念和理想就以这种方式也在哲学中得到表现。如果认为这些信念和理想就因而取得科学知识的形式(这种看法往往是错误的)，那么那些信念和理想就可能从中在某些情况下受到有价值的阐明和改造。因此，哲学对一般文化的关系不但是“受”的关系，而且还是“给”的关系。

在此，考虑一下哲学所经历的外部形势和社会关系的变化，不无趣味。可以认为，从一开始，也许除了少数例外(苏格拉底)，人们都在关着门的学院里钻研科学①。这些学院即使在晚一点时期，也具有宗教的清规戒律的社团形式②；这个事实由于所有希腊司法机关都带有宗教性质，还不可能只凭这点就证实了这些学院的宗教根源。但是希腊科学直接从宗教观念中制订出自己的内容，在好些哲学流派中宗教偶像崇拜的某些迹象准确无误地表现出来③，这些情况说明：很可能科学社团起源于宗教结社(秘密宗教仪式)，并继

① 迪耳斯《论希腊泰古哲学流派》(*Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen*，载于纪念策勒哲学论文集，莱比锡，1887年德文版)，第241页起。

② v. Wilamowitz-Möllendorf, *Antigonos von Karystos* [«卡里斯脱斯的安提贡诺»](Philol. Stud. IV. Berlin, 1881. pp. 263 ff.)。

③ 众所周知，毕达哥拉斯学派提供了这方面的显著的范例；在柏拉图学园中也足够明显地表现出对阿波罗神的崇拜的赞赏。普福来德雷(Edwund Pfleiderer)最近还力求把明显孤立的赫拉克利特拉来同秘密的宗教仪式联系起来(E. 普福来德雷《爱非斯的赫拉克利特》，1886年，柏林德文版)。

续与之保持某种联系。但科学活动已经发展到完全独立时，这些联系就消逝了，纯科学学派作为人们自由联合的组织建立起来了，在这些组织中，在有影响的人物的指导下，人们共同分担研究、阐述、捍卫和论战等工作^①，同时在生活行为的共同理想中他们保持着道德的联系。

在希腊化和罗马时期，随着更广阔的生活关系的出现，这些社团就自然而然地解体了。我们经常碰见一些作家，特别是在罗马人中，他们以纯个人的方式活跃于哲学界；他们既不是学派成员，也不是职业教师，如象西塞罗、塞涅卡、马尔库斯·奥勒留。只是到了古代的末期，学派之间的联系才又更加紧密起来，比如新毕达哥拉斯主义和新柏拉图主义。

在罗马民族和日耳曼民族中，事情的发展同古代也没有什么不同之处。中世纪的科学也随着基督教文明而出现。科学在修道院附属学校里占有席位，而最早促使科学走向独立发展道路的还是带有宗教色彩的问题。在科学中也曾一度出现过各种宗教派别的对立，如天主教多米尼克教派与弗兰西斯教派之间的对立；甚至那些后来逐渐发展为大学的更自由的科学团体里，最初也有宗教背景和教会的烙印^②。因此，大学里的这种行会哲学（*Zünftige Philosophie*）很少摆脱基督教教义的影响，这种情况一直延续到十八世纪的新教大学，在这些新教大学的创建和发展中，教会利益和宗教利益占有首要的地位。

另一方面，在近代时期开始时取得独立的“世俗哲学”，其特点是，创立和拥护它的完全不是学派中人物，而是世俗生活中人物。游方和尚，国家大臣，贵族，剥夺了公民权的犹太人，有学问的外交家，独立的文学家，新闻工作者——所有这些便是近代哲学的奠基人。因此他们的作品的外部形式不是采取教科书或学术辩论的形式，而是采取自由的文学创作——小品文的形式。

直到十八世纪后半叶，哲学才又变成集体活动，回到大学里来定居了。此事首先发生在德国。德国大学逐渐发展起来的独立性提供了最有利的条件，

① 参阅 H. Usener, *Ueber die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit im Alterthum* [《论古代科学工作组织》] (Preuss. Jahrb., Jahrg. LIII., 1884. pp. 1 ff.), and E. Heitz, *Die Philosophenschulen Athens* [《雅典哲学学派》] (Deutsche Revue, 1884. pp. 326 ff.)。

② 参阅 G. Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten* [《德国大学史》], I, pp. 98 ff. (Stuttg., 1888)。

师生间相互交换富有成果的意见也对哲学发展有益^①。这种情况从德国蔓延到苏格兰、英格兰、法国和意大利。总之，可以说，在十九世纪，哲学的活动中心基本上只有在大学里才可找到^②。

⁷ 最后，值得简略地谈一谈的是各民族在哲学发展中的作用。哲学同所有欧洲文化的发展一样——希腊人创造了它。哲学的原始结构，由于希腊人的创造性活动，直到今天仍然是科学的基础的基础。使用希腊语的各混杂民族和罗马民族后来所补进古代的东西，一般说来，并没有超过希腊哲学的特殊形式和希腊哲学在实践中的应用。只有在这实践活动转变为宗教性质时（参阅下面第二篇第二章），我们才找到本质上崭新的东西，这本质上崭新的东西是从调和罗马帝国各民族间的分歧而得来的。中世纪的科学文化，由于普遍使用了拉丁语，也是国际性的。就是因为有了近代哲学，各特殊民族的特性才开始表现出决定性的影响。当中世纪的经院哲学在西班牙和葡萄牙顽固地独立地维护其传统的时候，意大利人、德国人、英国人和法国人就发动了首次的新科学运动；这次新科学运动在德国古典哲学时期达到了高峰。同这四民族比较，其他民族几乎全处在被动的地位，只在更近的时期，在瑞典人才能看出某些独立性。

第二节 哲学史

在时间的进程中，哲学问题和哲学内容所呈现的性质愈复杂，就愈会产生这样的一个问题：既然思维的产物既复杂，种类又繁多，其间除了名称相同以外，归根结蒂似无共同之处，那么，把思维产物与历史性的研究和阐述结合起来，还有什么意义呢？

对这种不同事物的不同意见的纷纭交错，感觉到类似奇闻轶

^① 谢林在他的著作《论大学学习方法讲座》（*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 全集第五卷, 第223页起)第2、3讲中,树立了科学在德国大学活动中的理想概念的光辉范例。

^② 提供这段论述的最好证据莫过于叔本华对于哲学与大学之间的关系的猛烈攻击。

事的兴趣，同时又被许多这类意见的奇谈怪论所激励，这也许就是从前推动“哲学史”的主要动力，但却不可能当作真正科学的持久核心。

1. 然而，无论如何，清楚的是，哲学史的情况不同于其他任何科学。因为对其他任何科学说来，在历史的进程中，研究领域的大小，研究领域同更广泛的领域的区分，同邻近领域的界限，都在不断变化，但不管这些变化怎样多样化，总的说来，研究领域至少是固定的；在这种情况下，在这样确定了的领域里去探寻知识发展的线索，从而把这些变化当作知识发展的自然结果，把它们弄得明白易懂，是不会有困难的。

但是对哲学说来，情况就大不相同。哲学没有这种各时期都共有的对象；因此，哲学的“历史”就表现不出朝着这有关对象的知识不断前进和逐渐接近。相反，突出的事实是，其他科学，在狂热的开始之后，一经得到有规律的可靠的基础之后便照例不声不响地建立起自己的知识体系来——这种惯例只有时被意外的新的开端所打断，——而对哲学说来，事实刚刚相反。在这里，后来人可喜地发展了前人所取得的成就，这只是例外；哲学的每一伟大体系一开始着手解决的都是新提出的问题，好象其他哲学体系几乎未曾存在过一样。

2. 虽然如此，如果我们仍然要谈“哲学史”，那么，统一的关联(*der einheitliche Zusammenhang*)既不能在哲学家们所从事研究的对象中找到，也不能在他们提出的问题中找到，只能在他们共同的成就中(*in der gemeinsamen Leistung*)找到，——这种成就，虽然他们工作的内容不同、目的不同，还是适当地取得了。

但是构成哲学史的意义的这种共同成果正依赖于哲学家们的工作在历史进程中所遭到的不断变化的关系——不仅是对一般科学和特殊科学最成熟的成果的关系，而且还是对欧洲文化其他活动的关系。无论哲学考虑的是对宇宙的一般科学知识的蓝图，此蓝图或在一般科学的任务中获得，或在概括特殊科学的成果中获得；无论哲学寻求的是人生的观点，此观点充分表现意志和感情的最高价值；最后，无论是，哲学用明确的定义限制自己的范围，以此限制将理性的自我认识当作自己的目标，——其结果总是，哲学力图把人类理性呈现其活动的必需形式和原则自觉地表现出来，力图把这些形式和原则从原始的知觉、感情和冲动的形式转化为概念的形式。每一种哲学，向着某一方向，以某一种方式，在或大或小的广阔的领域里，力图将世界上和生活中直接表现出的材料用概念明确地表达出来；就这样，在这些艰苦尝试的历史过程中，理智生活和精神生活的结构也就逐步地显露出来了。**哲学史是一个发展过程，在这过程中欧洲人用科学的概念具体表现了他们对宇宙的观点和对人生的判断。**

正是这些表现为“哲学”的所有理性创造物的共同成果，给予作为真正科学的哲学史以内容、问题、理由和根据。这也是为什么哲学史知识是必需的，不仅是对于所有的学术教育是必需的，而且对于无论何种文化也是必需的原因。因为哲学史告诉我们，概念和形式是怎样创造出来的；我们大家在日常生活中以及在各特殊科学中，都用这些概念和形式去思维、去判断我们的经验世界。

哲学史的起源，必须在古代伟大学派的历史作品（大多数已遗失）中，特

别是在逍遥学派的历史作品中寻找。正如我们在亚里士多德提供的例证中⁹所能看见的①，这些作品抱有一种批判的目的，它们辩证地检验前人所提出的观点，从而为它们自己的观点的发展开辟道路。这种历史资料丛书计划搜集的范围包括科学各个不同领域；除特殊科学如数学、天文学、物理学等等的历史以外，哲学汇编②也产生了。由于对独立的哲学思维的爱好和进行这种思维的能力后来削减了，这种文献就蜕化为学术上的剪贴簿，其中混杂着哲学家生活的轶事、个人的警句、以及有关他们的学说的杂记。

根据古代传统遗产而写成的近代时期的文章还具有上述这种搜集古玩珍品的性质。如史坦利③所著狄奥根尼·拉尔修斯的复制品，还有布鲁克尔的作品④。只在以后，我们才在利用原始资料方面发现有批判性的判别能力（布勒⑤，费勒波⑥），发现对各别学说的历史意义不偏不倚的理解（梯特曼⑦，底吉让多⑧），还发现根据新的观点对这些理论作系统的批判（邓尼曼⑨，弗里斯⑩和施莱尔马歇⑪）。

① 例如，在《形而上学》一书的开头。

② 下面有更详尽的论述。

③ Th. Stanley, *The History of Philosophy* [«哲学史»], London, 1685.

④ J. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae* [«批评的哲学史»], 2 vols., Leips. 1742 ff. *Institutiones Historiae Philosophiae* [«哲学史概要»], Leips. 1747.

⑤ J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [«哲学史教程»]. 8 vols. Göttingen, 1796 ff.

⑥ G. G. Fülleborn, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* [«哲学史文集»]. 12 Studien. Zülichau, 1791 ff.

⑦ D. Tiedemann, *Geist der Speculativen Philosophie* [«思辨哲学的精神»]. 7 vols. Marburg, 1791 ff.

⑧ De Gérando, *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie* [«哲学体系比较史»]. 2d ed. in 4 vols. Paris, 1822 f.

⑨ W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* [«哲学史»]. 11 vols. Leips. 1798 ff. *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* [«大学课程哲学史纲要»]. Leips. 1812. [Eng. trans. 1833 and 1852].

⑩ J. Fr. Fries, *Geschichte der Philosophie* [«哲学史»]. 2 vols. Halle, 1837 ff.

⑪ Fr. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie* [«哲学史»]. 此书被搜集在他的《全集》中遗著部分，即第四卷第一篇第三部分，1839年，柏林德文版。

然而，只有通过黑格尔^①，哲学史才第一次成为独立的科学，因为他发现了这个本质问题：哲学史既不能阐述各位博学君子的庞杂的见解，也不能阐述对同一对象的不断扩大、不断完善的精心杰作，它只能阐述理性“范畴”连续不断地获得明确的意识并进而达到概念形式的那种有限发展过程。

可是，这有价值的真知灼见被黑格尔外加的一种假说弄得模糊、破损了；因为他相信，上述“范畴”出现在历史上的哲学体系中的年代次序，必然地要与这些同一范畴作为“真理因素”出现在最后的哲学体系（即：按照黑格尔的意见，是他自己的体系）的逻辑结构中的逻辑体系次序相适应。这样，本来是正确的基本思想，在某种哲学体系的控制下，导致了哲学史的结构错误，从而经常违背历史事实。这种错误起源于这样一种错误观念（这种观念与黑格尔的哲学原则有逻辑的一致性）——哲学思想的历史发展只是由于，至少基本上是由于，一种想像的必然性，由于这种必然性，一种“范畴”辩证地推动另10一种“范畴”；这种错误，在十九世纪，为了有利于历史的精确性和准确性，科学的哲学史的发展将它排除了。事实上，哲学的历史发展是一幅与此完全不同的图案。它不是单独依靠“人类”或者甚至“宇宙精神”（Weltgeist）的思维，而同样也依靠从事哲学思维的个人的思考、理智和感情的需要、未来先知的灵感、以及倏忽的机智的闪光。

3. 哲学史，作为体现人类对宇宙的观点和对人生的判断的基本概念的总和，是种种不同的单个的思维活动的产物。各种不同因素，作为这些活动的实际动机，无论在提出问题时或在谋求获得这些问题的逻辑结论时，都必须分辨明白。

^① 参阅《精神现象学》绪论和有关历史哲学和哲学史的讲义。全集第二卷第62页起，第九卷11页起，第十三卷11—134页。米希勒（Michelet）将黑格尔的讲义编纂成《哲学史》，载入《黑格尔全集》卷十三到卷十五，1833—1836年柏林德文版。[E. S. 哈尔登将黑格尔《哲学史讲演录》译成英文，三卷集，第一卷1892年在伦敦出版。]站在这个立场上的有G. O. 马尔巴哈《哲学史教程》（莱比锡德文版第二部分，1838页起），O. 赫尔曼《实用哲学史》（1867年莱比锡德文版）；此外，J. 布朗里斯出版的《康德以后的哲学史》（布雷斯劳，1842年德文版）一书的第一卷，概述了整个哲学史，也有些地方站在这个立场上。在法国这条路线的代表是V. 库辛的《哲学史入门》（1828年巴黎法文版；1872年第七版）和《哲学通史》（1884年巴黎法文第十二版）。

逻辑的、内在联系的因素无疑是非常重要的。因为，主要的哲学问题是已经提出来了，这表现在这样一种事实——这些问题作为“存在物的原始之谜”在思维的历史运动中重复出现，而且总是迫切要求重新获得从未获得完满解决的答案。这些问题之被提出是由于意识为了哲学思考而提供的概念材料本身的缺陷和内部矛盾^①。但是就是因为这个理由，这种材料包含着客观的前提，包含着每一次对这材料作理性思考时的逻辑强制力。因为，从这事的性质看来，这些逻辑强制力总以同样方式一再表现自己，因此在哲学史上反复出现的不仅是哲学的主要问题，而且还有谋求解决问题的主要路线。在所有变化中的这种不变性，从外表来看，造成这样一种印象——哲学总是徒劳无益地兜着重复的圈子去探索永远达不到的目的，但是正是这种在所有变化中的不变性证明了：哲学问题是人的头脑不能逃避的问题^②。从这里，我们懂得了：在重复的事例中，同一逻辑必然性怎样引起一种理论产生另一种理论。因此，哲学史的发展，在某一些时期内，只能完全由内在联系去理解，也就是说，只能通过思想内在的必然性和“事物的逻辑”去理解。

① 更确切地说，这种缺点不可能在此更准确地阐述；这种缺点只能在认识论的体系中充分地表达出来。这种缺点基于这样一种情况：在经验中出现的东西决不可能完全适合概念的要求。我们根据理性的内在本性，开始是朴素地、直接地，以后通过深思熟虑，提出了这些概念的要求。这种自我矛盾（或者不符合思维规律之处）在日常生活中，或者甚至在经验科学中都能避免，也能利用一些辅助概念来避免这种自我矛盾。这些辅助概念虽然本身成问题，但是在一定范围内足以制作满足我们实践需要的经验材料。然而哲学问题恰恰存在于这些辅助概念中。

② 这样，康德对于“纯粹理性的二律背反”（《纯粹理性批判》，先验辩证论，第二段）的研究结论就有可能历史地、系统地扩展。参阅 W. 文德尔班《近代哲学史》II. 第 100 页起。

11 上述黑格尔的错误只在于，他把在某种范围内才有效的因素当作唯一的，至少是主要的因素。但是，如果绝对否认“历史中的理性”，而在连续的哲学学说中只看见个人混乱的偶然性的思想，就会犯相反的错误。正确的倒是，哲学史总的内容只有通过这样的事实来解释——存在于事物本质中的必然性一再表现在个人的思维中，无论这种个人思维的特殊条件有多么偶然。就在这些关系上存在着企图把所有哲学学说按某些类型分类的尝试，存在着企图在历史发展中建立一种有节奏的反复的尝试。在这基础上，维·库辛提出了他的四种体系的理论——理念论、感觉论、怀疑论和神秘论。同样，A. 孔德提出他的三阶段论——神学的，形而上学的，实证的。A. 雷诺维叶在他的《哲学学说体系分类草案》(*Esquisse d'une Classification Systématique des Doctrines Philosophiques*, 巴黎法文版, 两卷集)一书中, 对于特殊的主要问题作过一次有趣的、但从各方面说来都是有教育意义的哲学学说的分类。保尔·热奈和塞勒士出版了一本学校教本《哲学史：问题和学派》(*Histoire de la Philosophie; les problèmes et les écoles*, 1887 年巴黎法文版)，它按照问题和学派排列哲学学说。

4. 但是内在联系的线在哲学史上经常被打断。特别是问题本身出现的历史次序，差不多完全缺乏这样一种内在的逻辑必然性。相反，在此，另一种因素突出来了，这种因素最好称为来自文明史的因素。因为哲学，从时代的一般意识的观念和从社会需要获得问题，也获得解决问题的资料。各特殊科学的重大战果和新产生的问题，宗教意识的发展，艺术的直观，社会生活和政治生活中的革命，——所有这些都不定期地给予哲学以新的动力，并限制哲学兴趣的方向；此兴趣时而突出这些问题，时而突出那些问题，并暂时把另一些问题排斥在一边；所有这些也同样限制着问题和答案在历史进程中所经受的种种变化。在这种依赖性表现得特别明显的地方，在某种条件下，我们就发现有某种哲学体系出现，它准确

地代表着特定时代对自我的正确认识(Selbsterkenntnis);或者我们可能发现,存在于时代的一般文化中的种种矛盾明显地在哲学体系斗争中显露出来。因此在哲学史中,除开对于对象的基本特性有经常性的依赖性(内在联系因素)以外,起作用的还有从文化史中或从当代的文化现状中产生的一种必然性,此必然性说明了:为什么思维结构本身的历史存在权利不是持久不变的。¹²

这种关系,又是首先由黑格尔比以往更明显地揭露了出来;虽然他把“相对真理”归之于个别体系,但根据他的辩证的基本思想,此“相对真理”在他那里同时也具有体系意义。另一方面,来自文明史的因素,在他的继承人中,库诺·费希尓^①阐述得最好不过。费希尓在阐述这个课题时使这因素发挥了最出色的效果。他认为在历史发展中的哲学是人类精神逐步的自我认识,而且他认为哲学的发展不断受制于达到自我认识的对象的发展。虽然这适用于许多最重要的体系,但它只不过是有关的诸因素之一。

来自文化史的影响限制着对哲学问题的提出和解决,并在多数情况下解释了对于理解历史发展非常重要的极端有趣的现象,即问题的复杂性或问题的相互交织。因为当兴趣主要集中在某些思想路线上时,按照心理学的规律,不可避免的,联想就会在不同思想体系间产生——而这些联想又并不是以客观事实为根据——,这样一来,原来彼此无关的问题就会互相交融起来,使得在解决这些问题时互相依赖。与此有关的一个异常重要而又经常重复的例证是,在处理理论问题时,伦理的影响和美学的影响交织在一起。人们的观点取决于他们的愿望、希望、恐惧和爱好;人们的理论判断受制于他们的伦理判断和美学判断(*Urteile durch ihre Beurteilungen*),这是日常生活中众所周知的事实——这个事实在人们的关于宇宙的观点中更广泛地反复地表现出来,这个事实在哲学中甚至曾经提高到如此高度,以至从前人们只不自觉地实践的东西被(康德)宣称为认识论上的先决条件。

^① Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* [《近代哲学史》] I. 1, Einleitung, I.-V. [J. P. 戈尔德译成英文《笛卡儿和他的学派》,1887年纽约版]。

5. 同时，哲学历史进程之所以形形色色，多种多样，是由于这样一种情况：观念的发展以及一般信仰成为抽象的概念，都只有通过个别人物的思维才能完成；而这些个别人物，虽然他们的思想深深地扎在该历史时期的逻辑联系和流行观念之中，然而他们总用他们自己的个性和生活行为添上某种特殊因素。在哲学史发展中的这种个人因素之所以值得如此重视是因为那些在发展中起着主导作用的人物表现出他们是些显著的、独立的人物，他们的特性起着决定性的作用，不仅对于问题的选择和综合起着决定性的作用，而且既在他们自己的学说中，也在他们的继承人的学说中，对于创制概念以提供问题的解答，也起着决定性的作用。历史是有个人特征的人物的王国，是本身有价值而又不可能重演的个别事件（*Einzelheiten*）的王国；这个事实也同样表现在哲学史中：在这里，伟大的人物起着深远的作用——但也不是独一无二的促进作用。就这一点而论，亚里士多德堪称典范。

很清楚，上述问题的复杂性之所以产生，在更大程度上，是由于各别哲学家所处的主观状态，而不是由于表现于一个时代、一个民族以及诸如此类的一般意识中的种种原因（Anlässe）。没有一种哲学体系脱离得了它的创始人的这种品格方面的影响。因此，所有的哲学体系都是个性的创造物；在这方面哲学与艺术作品有某种相似之处，而且也必须从创始人的品格的观点来作如是的理解。每个哲学家的世界观的要素产生于永远不变的现实问题，也产
13 生于旨在解决这些问题的理性；但除此之外，还产生于他的人民、他的时代的观点和理想。然而，体系中的结构、布局、关联和评价都受限于哲学家的出身、教育、活动、生活命运、品格和经验。因此，在这里，其他两种因素的普遍有效性往往不见了。在这些纯属个人的创作中，美感必然代替了永恒知识的价值，而哲学史上许多杰出人物使人印象深刻事实上完全出于他们的“理念诗”（Begriffsdichtung）的魅力。

因此，除开问题的复杂性，除开被幻想和感觉所确定足以使一般意识误入歧途的观念以外，就各个人说来，还有类似的、但纯属个人的活动，这给形成问题和解决问题带来更多的人为的虚假性质。我们不难认识到，哲学家经常争辩毫无现实根据的问题，因而耗费精力徒劳无益；另一方面不难认识到，即使关系到解决真正问题时，还不知不觉掺进了于事无益的、想用〔先天的〕概念结构解决问题的企图，这对问题的解决，非但无益，反而有碍。

哲学史奇妙的特点正在于：从这样一大堆个别和一般的混杂物中，仍然大体上确立了普遍有效的观察宇宙和判断人生的这样一些概念的轮廓，这轮廓显示出这种发展的科学意义。

6. 因此哲学史研究要完成下列任务：(1)准确地证实从各个哲学家的生活环境、智力发展和学说的可靠资料中可以推导出什么东西来；(2)从这些事实，重建出创始的发展过程，以便就每个哲学家来说，我们可能了解他的学说哪些来自前人的学说，哪些来自时代的一般观念，哪些来自他自己的性格和所受教育；(3)从考虑全局出发来估计，这样创立的、根据根源来阐述的这些理论对于哲学史总的成果说来，具有多大价值。

关于前两点，哲学史是语文-历史的科学，关于第三个因素，哲学史是批判-哲学的科学。

(a) 为了证实事实，哲学史必须进而对原始资料作细致而全面的检验。这些原始资料因时代的不同在透彻性和完整性(Vollständigkeit)方面也大相径庭。

研究哲学史的主要原始资料当然是哲学家本人的著作。对于近代时期说来，我们站在相当可靠的基础上。自从发明印刷术以来，历代文献已经搞得很好很清楚，一般说来，没有出现任何困难。自文艺复兴以来，哲学家出版的著作完全可以为今天的研究所利用。象真实性、创作的时代等等问题引起争论的情况是很少很少的；在这里，语文方面的争议只有很少活动的余地，而

且即使有争议之处(如关于一部分康德著作的不同版本就是这种情况),涉及到的也只是次要的、归根结蒂是无关紧要的问题。在这里,我们也相当确信资料的完整性。抓不住重点,或者期待在下次版本中去找重点,这几乎是难以¹⁴设想的。如果说,过去数十年强烈的语文兴趣给我们带来了斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、梅因·得·比朗等人的新的资料,那么其哲学效果,比起我们已经知道的价值来说,是微不足道的。最多涉及到的不过是对我们知识的补充而已,而且今后它的范围也不过如此。在此我们特别感觉到的是信件中出现的偶尔词句的重要性,因为它们适合于更好地说明哲学历史发展中的个人因素。

关于中世纪哲学的原始资料的情况就没有那样有利了。有一部分(当然是一小部分),还只是手稿。维·摩辛和他的学派在出版原著方面作出了可贵的贡献。一般说来,我们可以相信,对于这个时期我们也掌握了资料,虽有脱节之处,但总的说来还能满足我们的要求。另方面,我们关于中世纪阿拉伯和犹太哲学的知识,以及这些哲学体系对于西方思想的发展的影响,在细节方面,仍然是很成问题的;这也许就是我们在研究哲学史原始资料时最感苦恼的脱节之处。

情况更糟的是关于古代哲学的直接原始资料。当然,我们还保存有最重要的原始著作:柏拉图和亚里士多德最主要的著作,虽然连这一部分在形式上也往往值得怀疑。除此之外,我们只有后期作品,如西塞罗、塞涅卡、布鲁塔克以及古代基督教教父们和新柏拉图主义者的作品。绝大部分古代哲学著作已经遗失了。我们得不到那些著作,而只得到那些著作的片断也感到满足了,这些片断是在现存作家的作品中随意叙述时偶然地为我们保留下来的;在这里,在形式上也往往是成问题的^①。

如果说,我们在获取古代哲学发展的观念上还是取得了成就,比中世纪哲学的观念更加明确,表现出的图案连细节也是准确的,而且得到了科学的保证,那么,这不仅是由于语文学家和哲学家在处理他们的资料时付出了不屈不挠的辛勤劳动,而且也由于这样一种情况:除哲学家原始作品的遗稿外,作为第二手资料,还保存着古代历史记载的遗稿。当然,其中最好的也已丧

^① 在个别哲学家的关照下,特殊作家的残简集被人提到了。希望这些集子能象乌森勒的《伊壁鸠鲁》(Usener's *Epicurea*)那样优秀,就好了。关于前苏格拉底的残篇,W.F.A.姆拉赫出版了一部详尽的集子,但这个集子已不适用于目前的研究情况了(*Fragmenta Philosophorum Græcorum*)。

失：即逍遥学派和斯多葛学派在纪元前第四世纪末和第三世纪所搜集的学术性文集中的那些历史著作。这些遗稿，尔后经过许多人的手始保留在罗马时期搜集的残存的汇编中，如在以布鲁塔克之名出版的《哲学箴言集》^①中，在塞克斯都·恩披里珂^②的著作中，在阿塔纳斯的《宴会谈客》^③中，在狄奥根尼·拉尔修斯的著作《名哲言行录》（十卷）^④中，在古代基督教著作家文集中，还有晚期的评注者的注释中，如亚历山大·阿弗诺底莎斯、特米斯修和西姆普里西斯。赫·迪耳斯在《希腊哲人拾遗》（*Doxographi Græci*, 1879年柏林版）一书中对这些古代哲学的第二手材料作出了卓越的、透彻的处理。

在原始资料象整个古代哲学领域这样令人怀疑的地方，就必须作批判的审查，并结合着检验内在关联和创始根源。因为对资料传递本身有怀疑之处，我们只有联系理性，联系与心理经验相符合之处来考虑，才能得出结论。在这种情况下，哲学史和所有历史一样，在奠定了有原始资料保证的活动基地之后，其任务就是进而在那些与传统不再有直接明确联系的领域里确定其地位。¹⁵十九世纪的哲学史研究可以自豪地说，它已完成了这种任务。促成此事的有施莱尔马歇和H. 里特的辛勤劳动——里特的《哲学史》（*Geschichte der Philosophie*, 十二卷集, 1829—1853年, 汉堡德文版）现在确已陈旧了，——对古代哲学而言，有布兰迪斯和策勒，对现代哲学而言有厄尔德曼和库诺·费希尔。在众多完整的哲学史著述中，在这些方面最可靠的莫过于J. E. 厄尔德曼的《哲学史纲》（*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 两卷集, 1878年柏林德文第三版）[英文版厄尔德曼《哲学史》，霍夫译，1890年伦敦、纽约版]。

一份详尽完整、排列整齐的整个哲学史最好的文献目录，可在下书中找到，即：雨伯威格的《哲学史概论》（*Grundriss der Geschichte der Philosophie*

^① 布鲁塔克《道德学》，杜布勒尔编订，巴黎 1841 年版 (*Moralia*, ed. Dübner, Paris 1841); 迪耳斯《希腊哲人拾遗》第 272 页起；〔布鲁塔克《道德学、杂记，论文》（*Plutarch's Morals, Miscellanies, and Essays*），古德温编辑，1870 年波士顿英文版；博恩文库中也有英译本〕。

^② 贝克编辑，柏林，1847 年。

^③ G. 凯伯尔编辑，莱比锡，1888—1890 年。该书描写一次宴会的长篇议论。
——译者

^④ 科贝特编辑，巴黎，1850 年。

四卷集，1894—1898年柏林第八版，由海因茨编辑）。〔英译本由G. S. 莫里斯根据第四版译出，题为雨伯威格《哲学史》，1871年纽约版，增加了一些内容，但当然没有提出最近作品的文献目录。〕在一般文献中还可提到的有R. 奥伊肯的《伟大思想家的人生观》(*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1890年莱比锡德文版)。

(b) 与我们上面提出的作为决定思想运动的三个因素相对应，我们阐述哲学史中的事实时，或用内在联系(逻辑)，或根据文化史，或用心理学。应用在具体事例上，这三种阐述的方式，必须应用哪一种，这全凭有关资料传递的情况而定。只把其中之一当作唯一处理原则，是不正确的。对于在整个哲学史中，只注意为某一特定的哲学体系而作准备的那些哲学家来说，内在联系的阐述方法占绝对优势；黑格尔和他的门徒就是如此（见上）；从赫尔巴特的观点看来，Chr. A. 梯诺的《简明哲学内在发展史》(*Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie*, 两部分；1876—1880年科登德文版)也是如此。库诺·费希尔和W. 文德尔班，在他们阐述近代哲学时，强调了考虑文化史和个别科学问题的重要性。

只对连续性的历史人物作传记式的处理是很不适宜于科学地阐述哲学史的。这种处理方式在最近时期表现在 G. H. 路易士的《从泰勒斯到现代的哲学史》(*The History of Philosophy from Thales to the Present Day*, 两卷集，1871年伦敦英文版)一书中，这是一本缺乏历史修养的书，同时又是一篇只有孔德实证主义精神的派性著作。法国历史学家（达米让，费拉茨）的著作倾向于采用独立的小品文的方式处理个别哲学家，但也还看得出整个历史发展过程①。

(c) 最困难的任务是建立一些原则，据此对个别学说作出批判性的哲学评价。哲学史，象所有历史一样，是一门批判的科学。它的职责不只是记录和阐述，而且还是，当我们认识和理解历史发展过程时，我们要估计什么可算作历史发展中的进步和成果。没有这种批判观点，就没有历史。一个历史学家是否成熟，其根据就在于他是否明确这种批判观点；因为如果不是这样，在选材和描述细节时他就只能按本能从事而无明确的标准②。

① A. 韦伯《哲学史》(*History of Philosophy*) 可作为一本好教科书而被推荐（1891年，巴黎，法文第五版）。〔1896年梯利译，纽约英文版。〕

② 这适用于历史的每个领域，适用于政治史、文学史，也适用于哲学史。

当然，大家了解，批判的标准不应是历史学家个人的理论，甚至也不是他的哲学信念；如若应用了个人的这样一种标准，至少就会使据此标准而应用的批判失去科学普遍性的价值。有这么一种人，他执迷不悟坚信自己掌握了唯一的哲学真理，或者他来到哲学领域却早沾染了特殊科学的习气；在他那特殊科学领域里，在得到一种可靠的结论之后，要来评价导致这种结论的种种试验，无疑是一件很简单的事^①，——对这样一种人，就可能很容易将他所碰到的一切形式放在他自己体系的框框里。但是还有另外一种人，他用一种开明的历史远见静观历史上的思想著作，由于尊敬别人而克制自己，不去责怪哲学界杰出之士对于“后起之秀”的才智茫然无知^②。

同这种宣判式的肤浅方法相反，科学的哲学史一定要立足于内在批判的观点上，其原则有两个：形式逻辑的一贯性和理智的丰硕成果。

每个哲学家都习惯于自己一整套观念；他的思维总脱离不了这些观念，而且在发展的过程中总受到心理必然性的限制。批判的研究必须确定：他有多大可能让他思维的各不相同要素相互协调。实际上，矛盾差不多决不可能出现在同一事物明显地被肯定又明显地被否定的这样直接的形式之中，而总出现在这样的情况下：提出的各种主张，只有凭借逻辑的推论，才会导致直接的矛盾和真正的不可调和的结论。揭示这些差异就是形式批判；它往往与着眼于历史关系的阐述相符合，因为这种形式批判是在历史本身中由有关哲学家的继承人完成的，从而这种形式批判确定了继承人所要研究的问题。

但是只有这种观点是不够的。这种纯形式的观点，毫无例外地可以应用于一个哲学家所有经过检验的观点，但它不能提供一个准则来判断一种学说的哲学意义真正地基于什么。因为情况往往是这样：哲学恰好就是用这些概

① 作为例证，我们可以指出，一部优秀作品《力学原理史》(*Geschichte der Prinzipien der Mechanik*)的有功绩的作者欧根·杜林在他的《哲学批判史》(*Kritische Geschichte der Philosophie*, 1894年柏林德文第四版)一书中发挥了纯属空想的片面见解。有类似情况的是，A. 施提克的《哲学史教科书》(*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 两卷集, 1889年美因茨德文第三版)用典型的方式提出的坦率的批评。

② 在一段时期，在德国有一种风气，从“当前的成就”出发，嘲弄、侮辱、鄙视希腊和德国的伟大人物；对这种幼稚的骄矜，我们无论怎样反对都不会过分。这主要是一种无知的骄傲，此种无知丝毫没有觉察到：它最后只靠咒骂和鄙视人的思想过活，但幸亏这种胡作非为的时代已经过去了。

念去进行活动，而这些概念本身决不可认为是完美无缺或者毫无矛盾的；同时还有一大堆无庸反对的个别信念，在我们作历史性的考察时留在角落里，无人注意。在哲学史中，大错误比小真理更有份量。

首先，决定性的问题是：什么东西对人类宇宙概念的发展和人生判断的概念的发展作出了贡献？在哲学史中，我们研究的对象是这样一些思想结构：这些思想结构作为认识形式和判断规范坚持不变、充满活力，并在这些思想结构中人类理性永恒的内部结构就清楚地被认识出来了。

因此，这就是标准。只有根据这个标准我们才能决定在哲学家的学说中（通常涉及到许多不同事物）哪些须得认为是真正的哲学，而哪些又该排除于哲学史之外。研究原始资料当然就有责任仔细地、完整地搜集所有哲学家的学说，有责任提供解释学说起源的所有资料：无论从逻辑内容方面说，或者从文化史方面说，或者从心理基础方面说。其所以如此辛勤工作，其目的只是：与哲学无关的东西最终可能如实地被识别出来，犹如沉重的压舱物被抛之船外。

无可否认，写一本教科书一定要从根本上利用上述观点选择题材，处理题材；教科书不是提出研究本身，而是把研究成果集中起来。

第三节 哲学和哲学史的划分

在此提出一种系统的哲学分类不可能是我们的目的，因为这决不可能在历史上获得普遍的有效性。在历史发展过程中，在确定哲学的概念、任务、对象时，流行着的分歧，也牵连到分类的改变，这种牵连是非常必需、非常明显的，无须特别解释。最古老的哲学根本没有分类。在近古流行的分类是将哲学分成逻辑学、物理学和伦理学。在中世纪，更多的在近代，头两门学科通常合称理论哲学，以别于实践哲学。自康德以来，一种新的三分法，将哲学分为逻辑、伦理和美学，开始风行起来了。但是这些不同的分类法过分地依赖于哲学本身的实际发展情况。不值得我们在此详细叙

述。

另方面，值得引荐的是，在作历史的阐述前，便对形成哲学对象的那些问题的整个范围至少作一次简略的全面检阅，不管研究那些问题的广度如何不同，也不管那些问题具有多大价值，——这样一种全面检阅，从系统的观点看，不能要求完全正确，确定这种全面检阅只是为了明确初步的方向。

1. 理论问题。是指那些一部分属于对现实世界的认识问题，一部分属于对认知过程本身的研究问题。处理第一类时要区别现实世界整体的一般问题与现实世界所属各个领域的问题。前者，即解释宇宙的最高原则和根据这些原则对宇宙的总的观察，便形成形而上学问题，亚里士多德称为第一科学即基础科学，现在通称¹⁸形而上学(metaphysics)是因为在亚里士多德的古代文集中，它的位置放在“物理学之后”(“after physics”)。由于亚里士多德的关于宇宙的一神论观点，他也称这知识分支为神学。后来的作家也把理性神学或自然神学当作形而上学的分支。

现实世界的特殊领域是**自然界**和**历史**。在**自然界**领域里，必须区分外部自然界和内部自然界。由外部自然界所呈现的知识问题称为**宇宙论**的问题，或者特称**自然哲学**问题，或者叫作**物理学**问题。对内部自然界，即对意识，意识状态和意识活动的研究是**心理学**的任务。对历史作哲学的思考，如只限于研究那些主宰各民族的历史生活的规律，则仍属于理论哲学的范围；然而，因为历史是人类有目的的活动领域，所以，如果**历史哲学**处理的是被作为整体看待的历史的发展目的以及如何实现这种目的，那么**历史哲学**问题就属于实践问题的范畴了。

对知识本身的研究称作逻辑(就此词的广义而言),有时也称作认识论(*noëtic*)。如果我们研究的是知识如何产生的问题,这种心理-发生学的思考就属于心理学的范围。另一方面,如果,我们建立据以估价我们的观念关于真理价值的规范或标准,我们便称这些规范和标准为逻辑律,并将对此等逻辑律的研究命名为狭义的逻辑。对逻辑律的应用便产生方法论,此方法论又发展了按照知识的不同目的而系统地安排科学活动的法规。最后,产生有关人类认知能力的范围和极限的问题,以及产生有关认知能力对被认知的现实的关系问题,便形成了认识论的对象。

西伯克《心理学史》(*Geschichte der Psychologie*,第一卷共两部分,1880—1884年哥达德文版),此书不完全,只叙及经院哲学时期。

普朗特《西方逻辑史》(*Geschichte der Logik im Abendlande*,四卷集,
19 1855—1870年,莱比锡德文版),仅至文艺复兴时期。

哈姆斯《哲学史中的哲学》(*Die Philosophie in ihrer Geschichte*),I.“心理学”;II.“逻辑学”(1877年和1881年柏林德文版)。

[R. 亚当森《心理学史》(*The Histony of Psychology*,准备出版)。]

2. 实践问题一般是指在研究被目的所决定的人类活动时所产生的问题。在这里,也可能是处理心理-发生学问题,这就属于心理学的部门。另一方面,从伦理规范和伦理标准的观点来考虑人类活动的科学便是伦理学或道德哲学。所谓狭义的道德,通常理解为对道德戒律的提出和奠定。然而,因为所有道德行为都与社会有关,因此附属于道德学或伦理学的,还有狭义的社会哲学(社会学,这个不贴切的名词,可能永久代表了它)与法律哲学或权利哲学。就人类社会的理想构成历史的基本意义这一点而论,历史

哲学，正如上述，也属这个范畴。

从最广泛的意义来说，与艺术、宗教有关的问题也属于实践问题。自上世纪末以来，引进了美学这一名称，指的是对美和艺术的性质作哲学的研究。如果说，哲学把宗教生活作为对象，其用意不是打算提供一种神性的科学，而是研究关于人类的宗教活动，那么我们称这种学科为宗教哲学。

施莱尔马歇的《伦理学批判纲要》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*,全集III,卷一, 1834年柏林德文版)。L. v. 亨宁《伦理学历史发展原理》(*Die Principien der Ethik in historischer Entwicklung*, 1825年柏林德文版)。Fr. v. 劳麦,《关于国家、法律、政治的概念的历史发展》(*Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe Von Staat, Recht und Politik*, 1861年莱比锡德文第三版)。E. 福伊莱因的《伦理学主要历史发展形式》(*Die Philos. Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*, 两卷集,1857—1859年蒂宾根德文版)。P. 热奈《伦理哲学和政治哲学史》(*Histoire de la Philosophie morale et Politique*, 1858年巴黎法文版)。W. 惠韦尔《道德科学史》(*History of Moral Science*, 1863年爱丁堡英文版)。H. 西奇威克《伦理学方法论》第4版(*The Methods of Ethics*,1890年伦敦、纽约英文版)。[西奇威克《伦理学史纲》(*Outlines of the History of Ethics*, 1892年伦敦、纽约英文版)。J. 马蒂诺《伦理理论类型》(*Types of Ethical Theory*,1886年牛津、纽约英文第二版)。]Th. 齐格勒,《伦理学史》(*Geschichte der Ethik*,两卷集, 第三卷未出版,1881—1886年施特拉斯堡德文版)。K. 昆斯特林《伦理学史》(*Geschichte der Ethik*, 只有开头第一卷, 1887年蒂宾根德文版)。[J. 博纳《哲学与经济学的历史关系》(*Philosophy and Economics in Their Historical Relations*, 1893年伦敦、纽约英文版)。D. G. 利奇《政治哲学史》(*The History of Political Philosophy*, 待出版)。]

R. 齐默尔曼《美学史》(*Geschichte der Aesthetik*, 1858年维也纳德文版)。M. 沙斯莱《美学批判史》(*Kritische Geschichte des Aesthetik*, 1871年

柏林德文版)。〔B. 博赞克特《美学史》(*The History of Aesthetics*, 1892年伦敦、纽约英文版)。W. 奈特《美的哲学》(*The Philosophy of the Beautiful*,一部史纲, 1891年爱丁堡、纽约英文版)。盖勒和斯科特合著《美学文献手册》(*A Guide to the Literature of Aesthetics*, 加利福尼亚大学)和《文学评论资料与方法引论》(*Introd. to the Methods and Materials of Literary Criticism*, 1899年波士顿版)有书目提要。〕

J. 伯杰《宗教哲学史》(*Geschichte der Religionsphilosophie*, 1800年柏林德文版)。〔皮吉尔《基督宗教哲学史》(*History of the Christian Philosophy of Religion*, 卷一, 1887年爱丁堡、纽约英文版)。O. 普福来德雷《宗教哲学》(*The Philosophy of Religion*, 门哲生译, 1887年伦敦英文版)。马蒂诺《宗教研究》(*A Study of Religion*, 两卷集, 1888年)和《宗教中权威的所在》(*Seat of Authority in Religion*, 1890年)。J. 凯尔德《宗教哲学概论》(*Intro. to the Philos. of Religion*, 1880年)。E. 凯尔德《宗教的进化》(*Evolution of Religion*, 两卷集, 伦敦、纽约1893年英文版)。〕

哲学史的划分通常总和流行的政治史的划分连在一起, 因此区分为三个重要时期——古代哲学, 中世纪哲学和近代哲学。
20 但是哲学史这样分段也许不如政治史那样有利。一方面按照发展的性质一定还可以找到其它一样重要的分段法; 另一方面, 中世纪和近代时期之间的过渡时期需要移动两头的分点。

其结果, 整个哲学史就要按照下述划分方案处理; 用这种方法阐述, 就会解释得更准确, 证明得更详尽:

(1) 希腊哲学: 从开始有科学思想起到亚里士多德之死, ——纪元前约600年到纪元前322年。

(2) 希腊化-罗马哲学: 从亚里士多德之死到新柏拉图主义的消亡, ——从纪元前322年到纪元后500年。

(3) 中世纪哲学: 从奥古斯丁到库萨的尼古拉, ——从第五

世纪到第十五世纪。

- (4) 文艺复兴时期哲学:从第十五世纪到十七世纪。
- (5) 启蒙时期哲学:从洛克到莱辛之死,—1689—1781年。
- (6) 德国哲学: 从康德到黑格尔和赫尔巴特,—1781—1820年。
- (7) 十九世纪哲学。

盾律，并把悖论看作是不自相矛盾的。³⁸

从其它方面也对将矛盾律应用于经验现实提出了疑问。³⁹ 有人主张，这样的应用要以对那类被施用矛盾律的对象进行“点-时刻”分析为前提，因为在任何情况下，为了使这种操作有效，必须使用与“同一空间点和同一时刻”有关的限定子句。但是只要对这种子句进行严格解释，就会使矛盾律的应用变得毫无意义，因为每一时刻都可以当作是一个新的时刻，这样就使矛盾律与人们打算将矛盾律运用于其上的任何对象没有关系了。

对一般逻辑特别是现代逻辑给哲学提出的这个问题的普遍关注，可参见一本有关的论文集，其中收录了在一次研究这一主题的讨论会上讨论过的论文。⁴⁰

B. 哲学的逻辑

导 论

在 A 分部的 §2,特别是在 §3 (a) 小节中谈论的东西表明，任何基本的分析都导致一些范围广泛的哲学问题：至少在形式思维的领域内彻底地建立基础或根据的想法是虚妄的吗？逻辑最终基础的观念仍然是一个逻辑的问题吗？难道不正是“根据”或“基础”这类现有的观念必须重新加以审核吗？

当我们反过来研究这些问题，不再考虑逻辑的哲学含义，而是考虑哲学本身的逻辑特性时，这类同样的问题又突出了。

我们在什么意义上能说哲学的逻辑呢？象一切话语一样，哲学的话语显然也依赖于逻辑，因为它企图避免矛盾并系统地构造自身。但问题是是否存在一门有关哲学话语的专门逻辑呢？现在在这个问题本身又包含另一个问题：哲学话语的特殊性究竟是什么呢？这两个问题是严格的哲学性的问题吗？还是说它们是哲学

无法解答的呢？它们实际上是否已构成那样一种逻辑的部分，其中第一个问题与这种逻辑的存在有关系？如果是这样的话，这就是说，哲学逻辑本身必定能为自己提供根据。而如果不是这样，那么我们应当求助于什么来证实一种哲学逻辑的可能性呢？

因为哲学的话语是以整体形式为特征的，而且因为它的活动可以说是企图使自己适合于该形式，我们就倾向于认为，哲学必定能够为自己提供合理的依据，并能够为它自己的话语规定法则。换言之，刚才提出的问题必须在哲学内部加以检验，而且哲学逻辑，如果存在的话，必须是凭借自身之力就可说明的。如果哲学逻辑存在的话，就应由它，而不是由其它学科，来回答有关它的问题。这就足以向我们表明，哲学的逻辑将必然具有循环论证的性质。

§1 分析哲学：阐明的任务*

我们在本书导言里说过，我们打算把现代的哲学逻辑研究分为两大类：分析类型的哲学和综合类型的哲学。

但是分析哲学又可按其方法分为阐明的和先验的。

在前一种情况下，是企图阐明经验，或更准确些说，阐明一种天然语言，这种天然语言伴随着我们的经验，并为我们提供对该经验的解释。它企图或者通过运用语言自身的力量，或者通过依靠人工语言的力量，来分析语言的运用，并从而分析经验本身。

现代阐明方法的研究分为两类。第一类的目的是通过把逻辑扩展到某些天然语言的表达形式来确定一种“科学哲学”。第二类的目的在于，确定一种与语言哲学密切相关的“哲学逻辑”。

(a) “科学哲学”

* B分部中的§1、§2、§3的内容选自让·拉德利尔为本书写的专稿（参见前面A分部中§3标题的尾注）。

在这个类目下可以包括真正逻辑性质的研究，但这种逻辑的能力已超出了形式系统，并企图分析天然语言使用的很多表达形式。基本的设想是，天然语言基本适合其任务的需要，它包含了对经验的适当解释，但它也包含歧义，并会引起虚假的问题。同时，为了使其充分有效，必须删除语义暧昧性和由于误用语言而引起的困难，因而必须为语言的正当运用制定规则。

这种阐明和纯化天然语言的企图，反过来又要求适当地扩展逻辑本身。虽然现代逻辑可一般地说成是一门研究形式系统的学科，然而在它的一些分支中它仍然按其传统的任务研究正确的推理形式。但是正确推论的分析必然以语言分析为前导，推论就是在语言内被表述的。起初，而且直到本世纪中叶，现代逻辑首先关心的是分析数学使用的语言。这使它发展了甚至今日仍被视为一种基础的理论系统：命题逻辑、类逻辑、一阶谓词逻辑、关系逻辑。

但是在过去二十年间发展了一种研究趋向，它着重分析天然语言使用的很多表达形式。（实际上在某些情况下，例如在模态研究中，这种当代的研究与二次大战以前的研究有联系，或者甚至可上溯至更古老的传统）。在这方面我们应提一下模态逻辑（更准确些说，真确模态逻辑，即建立在可能性和必然性概念上的模态）、行为逻辑（包括义务逻辑、规范逻辑、命令逻辑、决定逻辑、偏好逻辑）——对于这种逻辑我们将在人与行为的第五部分再来讨论——、年代逻辑（有关时间、变化、过程的逻辑）、本体论逻辑（关于存在的逻辑、关于部分与全体的逻辑、在列斯涅夫斯基意义上的“本体论”）⁴¹，以及认识论逻辑（问答逻辑、假设逻辑、认识作用词〔或算子。——中译者〕的逻辑，以及象陈述、信念、记忆、希望、愿望等的命题态度的逻辑）。⁴²

这些不同的逻辑往往从对所研究的概念的某种解释开始，企图建立可对这些概念加以刻画的公理系统。例如，一种义务逻辑

是这样来解释义务概念的：说 A 是必须履行的，就是说，如果 A 不发生，那么某种事态 S（被解释为“维护道德的约束力”）就必然发生。安德森以这种解释为基础得以指出，义务算子（义务、允准、禁止）的逻辑可归结为真确模态的逻辑。⁴³ 义务算子之间的形式关系在一种义务逻辑的公理系统的框架内得到了系统的说明。因而这类系统构成了对这些概念进行分析的工具。同样地，年代逻辑的公理系统构成了对时间结构进行分析的工具。当然，因为可能有不同的公理系统，我们发现日常概念扩展为几个概念。

但是公理化仅仅是我们正在讨论的这类研究的一个方面。一般同意，语言研究可分为三个领域：句法学、语义学和语用学。⁴⁴ 句法学研究一种语言的内部结构，它引出建立可允许的表达（称作“合乎规范的”表达）以及建立存在于这些合乎规范的表达之间的关系的规则。例如，可能存在诸项间“可定义性”的关系（在这种语言中某个词项可用某个其它词项定义吗？）或诸命题间可推演性的关系（某命题可从该语言内的某些其它命题推出吗？）。公理方法正是在命题间关系的研究中证明为有用的。语义学研究一种语言中的表达与表达可能指示的对象之间的关系（“对象”一词按其最一般的理解）。最后，一种语言的语用学研究该语言运用的条件，换言之，研究它的表达与说话者运用这些表达的环境之间的关系。

塔尔斯基⁴⁵ 和卡尔纳普⁴⁶ 的工作表明，有可能使形式语言的语义学形式化。形式化的语义学以模型论的形式取得了进展，结果表明，无论对于形式系统的研究还是对于数学结构的研究它都是极富成效的。但是情况表明，形式化语义学的方法也可用于研究天然语言的语义学。无论如何它们已被成功地用于前面讨论过的逻辑理论，这些理论与那种或许可称作天然语言的形式的方面有关。目前有一种研究趋向是一再地扩展形式语义学方法的应用范

围。的确，语义学的运用似乎不只是有成效的，而且也是必不可缺的。这一点至少就模态逻辑而言已被证明。⁴⁷

语用学这方面却还未取得与句法学和语义学可相比拟的进展，但它至少也被形式化了，这首先是由于马丁⁴⁸ 和蒙塔古⁴⁹ 的贡献。蒙塔古似乎把语用学看作一种关于解释的一般形式理论，它既涉及语义学，又涉及语言使用环境的研究。

(形式化的)语义学和语用学的方法不仅有助于(与正规的句法学方法一道)阐明这样一些概念的意义：如可能的、必然的、必须履行的、被允许的、过去的、未来的等等。它们也相对于确定的环境形成了对下面一类一般语义概念的准确分析：如指示、外延、内涵、指称、意义、满足、真理、分析命题、综合命题、同义性、逻辑等价等等。

特别是语义研究对于意义概念作了新的解释。自从弗莱格以来人们通常区别意义的两个方面：意思 (Sinn, sens) 和所指者 (Bedeutung, référence)。为了传达一个词或短语的“意义”，我们似乎必须利用“内涵”(或含义)型的概念，它与“外延”型概念对立。这类“内涵的”概念是概念、命题、意义(或内涵)等。现在辛提卡和其他人指出，有可能把“意义”论吸收入“指示”论中来，如果不是绝对可以的话，至少对于大多数已知的问题是可以的。⁵⁰ 在这里关键的概念是“可能世界”的概念，卡尔纳普已经把这个概念引入他的有关语义学和概率论基础的研究中去了。一个陈述句不是被解释为只是与一个明白确定的世界有联系，而是被解释为同时与几个可能的世界有联系，后者可能有无限多个。而且已经规定，一般而言一个个体词语(如一个个体的名字或摹状词)可以指示不同的可能世界中的不同的个人。建立在这一基础之上的语义学，使我们能满意地解释不同种类的模态(真实的、伦理的和认识的)，而无需使用内涵概念。

蒙塔古的语用学运用了类似的想法去解释其意义依赖于环境的语言表达。这是一些起着指示词作用的语言表达：人称代词和指示代词，地点和时间副词，时态形式（现在、过去、将来）。实际上似乎能够把对模态的解释与对指示词的解释并为一门单一的理论。蒙塔古的想法是通过同时引进两套解释系列来建立一种语言的解释：一套是“指示点”系列；另一套是可能的个体的系列（第二个系列中的个体并不必然对一切指示点都存在）。指示点根据情况可以是时刻、说话者，或可能世界的系列。在这个理论范围内，意义理论也可归入一种指称理论中去。更准确些说，“一个词的内涵”（“一个词的意义”）和“一个句子的内涵”（“一个句子的意义”）这些概念都可根据“一个词的外延”这个概念加以确定。

这样，有关情态语境、命题态度、指示词等等的研究都表示现代（句法的以及语义的）逻辑方法的应用逐步扩大到天然语言的领域中去了。然而这种研究应当与科学语言学的研究加以区别，后者运用的方法受到形式逻辑方法或实质上显然是数学的方法的影响（乔姆斯基及其学派的工作；数理语言学的工作）。⁵¹ 后一研究不仅关心语言的多种多样的具体的内容，而且关心可用于各种千差万别的内容的某些一般形式。如果语言学运用形式方法，那么它只是在这样的范围加以运用的，即它企图揭示，语言的表达借以形成（句法学的观点）并使这些表达能与声音（音位学观点）和意义（语义学观点）结合起来的基础机制。当研究情态词时或研究代词的特性时，我们关心的是某些确定的表达，这些表达明白地出现在语言中，但我想确定这些表达的准确的作用方式。

碰巧的是，正是这些表达形式引起了如此之多的哲学性质的问题：情态的性质、时间的结构、规范与事实之间的区别、命题态度的性质与范围等等。同时也正好是那些在研究这类表达形式时特别重要的语义学方法，使我们能够把语义性质的传统的哲学问

题加以严格的检验：这就是分析与综合之间的区别、意义关系的性质、真理关系的性质等等。所以全部这类研究都能归于“哲学逻辑”这个总的标题之下，这就是说，这类研究包含在运用形式逻辑方法的理论框架内重新考察哲学性质的问题。我们应当澄清，这决不是一个通过演绎法把一门特殊理论与“古典”理论联系起来的问题，而仅仅是扩展对某些方法的应用。显然，这种扩展，与纳入某些和所研究概念的解释有关的假设有联系：每一种形式化的企图都包含一种特殊的解释。（因而我们看到，安德森建立的义务逻辑系统是依据对义务概念的一种模态解释。）在这些范围里逻辑方法证明是有效的，这一点必须用有关概念的“形式”特征来说明。但是这产生了一个棘手的问题：究竟在什么意义上这些概念是“形式的”呢？象“可能……”这种模态作用词（或算子）与通常命题逻辑中“如果……则……”这种算子有什么共同性呢？一个模态作用词与人称代词“我”这种指示词有什么共同性呢？有人会说，所有这些概念都可用一般化的形式语义学的框架来描述。但这只是一种迹象。问题是为什么它是这样呢？或许在这里我们面临着一个不能再加以形式化的问题。假定从某种观点看，在一种最普遍的形式主义的框架内能够办到的话，那么这种形式处理的可能性接着也会提出同一种类的问题。当提出有关形式东西的性质的问题时，似乎在某一时间必须求助于一种不再是一种形式化的语言，或还不是一种形式化的语言的语言。换言之，似乎不可能对形式化的实际可能性设想出一种完全形式化的说明。

如果是这样的话，我们所谈的这一切基本上可归结为这样一种事实，即某些哲学问题可用科学方法来处理，至少在它们的某些方面是如此。我们尽可以设想，在“哲学问题”的一般领域内，这类方法将来会被应用得越来越广泛。因而在这个方面我们来谈论“科学哲学”或许就是适当的。这个名称更宜于指“哲学逻辑”，我

们将看到,它是在完全不同的意义上被理解的。但是必须承认,在“按形式逻辑方法处理哲学问题”的意义上的“哲学逻辑”,现已获得广泛应用。⁵²

(b) “哲学逻辑”

在这个问题上我们实际上必须涉及一种完全不同的哲学逻辑的概念,这就是由 P. F. 斯特劳森提出的一种哲学逻辑概念。⁵³ 维特根施坦在《逻辑哲学论》中提出,至少在原则上一切形式逻辑,或至少它的古典核心部分(命题逻辑和谓词逻辑),都可从一般命题的单一观念中引出。⁵⁴ 斯特劳森在这个建议中看到一种研究方法的典型例子,这种方法不依赖于形式逻辑,而依赖于“哲学逻辑”。形式逻辑运用命题、命题算子、演绎这一类概念。这些概念的意义可加以质疑,而且解释这些概念的任务不再依赖于形式逻辑,而毋宁说依赖于一种哲学性质的逻辑了。就这点而言,或许说“逻辑的哲学”更为准确。

前面提到的有关天然语言中“形式的”特性的表达问题,显然属于这一学科。为了表明“哲学逻辑”的内容,斯特劳森提请注意下述问题:适合于我们看作具有“命题”地位的语言表达的一般形式是什么?指称(用于识别出现实的特殊方面的表达方式)和述谓(predication)(用于从某种一般观点来刻画我们正在谈论的现实的某个方面的表达方式)之间的区别和关系是什么?命题连词的准确性质,特别是出现在条件式命题中的蕴涵的准确性质是什么?意义概念应当怎样加以分析?真理概念应当如何分析?分析性真理概念呢?怎样说明错误(它使一对对象具有这样一个谓词,这个谓词实际上不属于该对象,但它可以属于该对象)和谬误(它使一对对象具有一个不能适用于它的谓词,例如将“是一素数”这样的算术性质归于一个生物)之间的区别呢?正是最后一个问题产生了一

门有关类别(或范畴。——中译者)的理论:语言中的表达必须分为按照某种根据形成的述谓种类和规则,这种根据使我们有可能避免“类别错误”。应当注意,这个问题不同于功能性理论提出的问题。我们可以说二者的区别是,前一种理论与句法类别有关,而现在讨论的这种理论与语义类别有关。语义类别涉及所研究的表达的“意义”。对这种类别问题的研究,应当与称作“结构语义学”⁵⁵的语言学领域中进行的研究联系起来考虑。在两个领域中都对辨识语义结构的一般方法进行着探索,语义结构是某一语言中运用的词语表达的基础。这种方法应当能够说明同义语、反义语、排斥、相容性、不相容性等等关系,这些关系存在于按其意义内容来考察的语言词语中。

显然,“哲学逻辑”的问题十分近似于语言哲学的问题。语言学研究具体的语言,而语言哲学则研究语言运用的方式。它特别关心对于语言运用十分重要的语义关系(指称、意义、真理等)的性质问题。它甚至从更基本的立场关心一个表达系统怎样能获得意义值,或者,语义关系如何可能的问题。于是这类问题所关心的是语言的形式方面,这就是说,关心的是物质记号系统的这样一类性质,这些性质是该系统为了能独立于具体语言的特殊内容而发挥语言的作用所必须具有的。但是这样我们就又遇到了较早的问题:“形式的”东西的标准究竟是什么呢?这个问题与逻辑和语言哲学的关系问题有着密切的联系。如果语言哲学的问题就其性质而言是形式的,这是否意味着这些问题属于逻辑呢?但是它们将属于的又是什么样的逻辑呢?如果认为这些问题可在一种形式逻辑(虽然这可能是比“古典”形式逻辑更为一般的逻辑)的范围内加以处理,那么是否就一定不会再回到我们刚刚想起的这样一个问题上去呢:在这种情况下那种适宜于在形式理论范围内分析的语言问题是什么?而且是否将不会导致同时去询问:与天然语言相

对的形式化语言的特性究竟是什么呢？另一方面，如果认为这些问题必须在一种哲学逻辑（按斯特劳森所指的意思）的框架内处理，是否不会被迫去问：将这样一种逻辑与形式逻辑区分开的东西究竟是什么呢？为了澄清这个问题，将不可避免地去问形式理论的特性是什么。这样，不论怎样来考虑，上面提到的这些问题都归结为一个更基本的问题：形式是什么？形式的问题能够被看作只是一个“哲学逻辑”的问题吗？它难道不是更依赖于一种全面的哲学研究吗？这种研究必须能根据一种既适用于世界中的结构又适用于（形式的或非形式的）语言系统中的结构的结构学说，去解释逻辑的地位和衡量逻辑与一般语言的关系。

这些问题至少很大程度上与维特根施坦的哲学有关。⁵⁶《逻辑哲学论》和《哲学研究》都研究语言的可能性。在前一书中中心的问题是形式，形式处于该书专门讨论的“图画理论”、意义理论的核心。后一本书引进了“语言游戏”概念以及与此相关的“构成规则”概念。但是在这里形式的问题又出现了，因为“语言游戏”被描绘为“表现形式”（Darstellungsform）。⁵⁷

“哲学逻辑”提出了另一个问题。我们看到，很多哲学性质的问题（如“分析”与“综合”的区别）都可用科学方法研究。很可能，这个可以科学处理的问题的领域将继续扩大。对于形式分析方法的应用范围绝无预先加予的限制。然而，当一个问题应这样加以科学处理时，往往只限于它的某些方面。因而，我们看到，形式语义学可阐明意义和指示的关系。但是我们依然面临着意义性质的一般问题，在这方面，这个问题决定着形式语义学的可能性。在每个单一情况下，我们也许应当能说明这个问题的哪些方面实际上属于科学领域，以及哪些方面仍然属于“哲学逻辑”。而且，向形式化的每次迈进，都以新形式再次提出哲学逻辑的基本问题，如意义和形式的问题。于是，虽然属于科学的问题的领域不断在扩展，随着它

的边沿向后推移,真正哲学的逻辑问题(特别是这种扩展的可能性的问题)似乎又出现了。科学的研究的前进不断地把这些问题重新提了出来。

在总结时我们应当在因逻辑发展而提出的哲学问题中特别提醒注意逻辑与数学的关系问题。如果逻辑变成了形式系统的一般理论,逻辑和数学之间的界限就模糊不清了。另一方面,那种认为数学可归于“纯逻辑”原则的逻辑主义理论,遇到了似乎是有决定性影响的困难。⁵⁸实际上在这里涉及的又是逻辑的性质的问题。如果逻辑在数学中起着一种引导的作用,这是就数学具有形式方面而言的。但是究竟在什么意义上应该说逻辑是形式的科学呢?此外,在数学中似乎有不可归结为纯形式的特殊内容。无论如何这正是下述一类结果表明的,例如不能用一个公理系统来适当地刻画算术,或者集合论公理系统不可能(至少在目前状况下)适当地刻画集合概念。(无论如何这显然是哥德尔和柯亨关于连续统问题的研究结果所表明的:公理集合论目前既承认连续统假设在其中为真的模型,又承认它在其中为假的模型。一种适当的理论应当有可能判定它是真是伪。)⁵⁹但是如果情况如此,我们就应当能够明白其理由。换言之,我们应当能够确定使真正数学概念与形式概念相区别的东西是什么。然而这个问题的确是与形式问题相互关联的。

§2 分析哲学(续): 先验方法*

在分析类型内我们区分了阐明性的研究和先验性的方法。先验性的方法是指分析哲学借助这种方法来研究语言在什么条件下是可能的。(简言之,这就是在维特根施坦的哲学中所看到的那种

* 选自让·拉德利尔的专稿(参见前面§1标题的星注),以及阿兰·蒙特菲欧尔提供的补充材料。

研究。但在某种意义上这也是康德研究问题的方式，至少是在《纯粹理性批判》一书中。）对使语言成立的条件，特别是对意义关系性质的探索，也必然是对语言限度的探索。于是为语言立界限也就是拒绝在使经验“整体化”的努力中使用语言；反之就要承认，存在着一种“对界限的超越”，它一方面属于语言结构本身（语言只有根据限制它的东西才能成立），而另一方面又不能在语言内形成主题。

那么逻辑又如何呢？对于一种有关阐明的哲学来说，逻辑是与分析方法结合在一起的，并且它或者具有一种科学哲学的形式，或者具有一种上述意义上的哲学逻辑的形式。对于一种先验哲学来说，逻辑就是康德所称的“先验逻辑”。作为逻辑，这门学科关心语言（或经验）的形式方面，这就是说研究独立于内容（特殊语言或经验所固有的内容）的决定因素。作为先验的东西，它关心那些构成具体事物（无论是实际语言还是某种确定的经验内容）的产生条件的那些形式。这些条件具有必然性：如果没有它们就既不能有语言也不能有经验。这里提到的必然性具有某种特殊性质：它与形式逻辑研究的演绎联结形式无关，而是与先验内容的性质及其结构有关。

值得注意的是，近来分析哲学家们显著地恢复了对康德研究的兴趣以及对先验论证性质的兴趣。在这方面可以一提的最引人注目的名字或许仍然是斯特劳森，以及他的著作《个体》（1959），尤其是他研究《纯粹理性批判》的论著《意义的限制》（1966）。其它有影响的康德研究包括约纳坦·贝奈特的《康德的分析证明》（1966）和 S. 柯尔奈尔的《康德》（1955）。在对先验论证感兴趣或运用先验论证的著作中，值得一提的有 S. 罕姆波舍尔的《思想与行为》（1959），特别是其中第一章，以及悉尼·绍麦克尔的《自我认识和自我同一》（1963）；著名的有关文章有巴雷·斯特罗德的《先验论

证》(1968) 和彼得·哈克尔的《先验论证是一种证实论吗?》(1972)。在布吕恩·马基的广播对话文选《现代英国哲学》(1971) 中收入的斯特劳森的谈话,也是极其引人注意的,在这个谈话中他回顾了在他看来是他自己的康德哲学的进展。⁶⁰

先验逻辑的一个任务是说明自身,规定自己的任务,以及证实该任务是正当的。如果它真的是先验性的话,它就不能依赖于它或许以之为基础的其它根据,而是必须阐明它自己的基础,并因而发展一种关于先验东西的理论。在指明先验东西的结构之前,必须先指出它的性质和功用是什么。的确,只有在用这种方式确定了基础之后,才能引出它的内容结构。因而这就导致我们研究在什么意义上先验的东西就是形式,而对于形式的问题则必须采取一种与形式逻辑有关的立场。在这方面我们应当提到胡塞尔的《形式的和先验的逻辑》⁶¹ 一书,以及已提到过的卡维勒的书。⁶² 从某个方面说维特根施坦的《哲学研究》的方法也具有这种性质,这是由于他的语法概念。在这里主要的问题是,先验的东西是否只表示最一般的形式的领域,或者说,它是否已经无助于确定有关内容的问题了呢? 换句话说,先验的东西是否不具有某种“实质的”性质了呢? 如果它真是构成性的话,那么看来它所提供的一定不只是极其一般性的规则,而是一个结构清楚的系统,这个系统必须在作为使先验东西实际上合为一体的具体现实内,也就是在作为赋予先验的东西以实在性的决定因素的总合的具体现实内起作用。无疑正是在研究这种先验的东西的框架内,才有可能处理我们先前提醒注意的问题,这就是如何论证形式逻辑的可能性的问题。这个问题实际上与形式的问题有联系,而且,判断形式的性质,确定其模式,并从而在理论本身的限度内确定形式逻辑的理论地位,以及形式逻辑和先验逻辑之间分界线的位置等等任务,都属于一门关于先验东西的理论。

§3 综合哲学：非马克思主义的体系*

一种综合型的哲学意味着是一个体系，即一个概念的整体，它既在形式上是连贯的，又在内容上是适当的。适当性的标准与体系实际上能容纳一切经验的能力有关，或更准确些说，与体系提供一种满足完全性条件的解释有关。这种解释必须构成天然语言的外延（以及这个外延所提供的解释的外延），因而任何新的外延将必定已经包含在这个外延之内。换言之，一个体系必须有一种整体化的性质，必须通过适当的外推过程产生出一套充分自足性的经验。因而它必须能够为其本身提供理由，因而也就必定具有循环论证的性质。但是综合型哲学并非都表现出同类型的系统性。作为假设，可提出三种主要的体系：范畴的、解释学的和辩证的体系。我们用“范畴的体系”指一个前后一致的、封闭的和互有联系的范畴系列，它可为经验的一切方面提供一个解释的框架。（说它必须是互有联系的，是指一切范畴必须结合为整体，必须能够从其中任何一个范畴过渡到任何其它一个范畴。）例如在怀特海的思辨哲学⁶³中看到的那种体系概念就是这样。一个解释学的体系意味着逐步地解释经验，依照层次顺序来显示嵌在所与之中的结构，而且依据结构，展开一种通过经验自身而对经验的逐渐增深的理解。现象学风格的哲学可算是属于这一类型：现象学的观念就是逐渐揭示现象的观念，也就是尽可能彻底地展露一切包含在现象中的东西的观念。现象学就是一种显现论。最后，辩证的体系就是对现实的构成性范畴的完整展示，这些范畴按照一种作为体系本身推动力的必然生成的过程彼此联结在一起。

在这些不同种类的体系中逻辑占有什么位置呢？在三类体系中逻辑都可以说成是体系的系统性理论。对于每一个体系来说，

* 选自让·拉德利尔专稿（参见前面§1 标题的星注）。

与其对应的逻辑在其中都代表着使其构成一个体系的东西。换句话说，逻辑就是关于概念连锁的理论，体系就是以这种概念连锁建立起来的。这意味着，它不只是一种关于形式的逻辑：它必须在概念本身中显示那种必然使诸连锁彼此相关的东西，而同时又要指向其外。在一个范畴体系中，逻辑具有决定如何使系统的范畴形成一个前后一致的、封闭的、互有联系的整体的任务。因而它就是有关范畴如何起作用的理论，特别是它必须确定什么东西使范畴具有其特殊的性质，使它们能先是形成一个互有联系的整体，然后又在它们的相互联系之中并通过这种相互联系构成一种解释经验的媒介。因而它具有一种先验逻辑的性质。因为范畴不只是表象，它们是构成性的，它们形成了现实的框架。在解释学的体系中，逻辑是一种解释理论。它的任务是指出，阐明现象结构的“过渡”过程如何可能而且如何必定发生，解释性概念如何发展，以及每一个解释阶段引起下一个阶段的原因是什么。在某种意义上逻辑必须说明所采取步骤的必要性，并从而论证所提出的解释的正当性。在辩证的体系中，逻辑是有关体系自行生成的理论，或按一种类似的说法，是有关概念内在的实现的理论。换言之，它本身是辩证的。这样它既是一种关于话语的理论，又是一种关于现实的理论。它是一种关于话语的理论，因为它阐明概念据以联结的内在法则（内部的必然性）；它是一种关于现实的理论，因为体系也是适合物质领域的，概念进行联系的方式也就是现实的相应方面进行联系的方式。在这个意义上逻辑是与体系本身同一的，体系不多不少正是关于全部现实的理论。

辩证逻辑有三个重要的例子：黑格尔逻辑，艾里克·维易的“哲学的逻辑”⁶⁴ 和辩证唯物主义。在黑格尔的体系中，逻辑被规定为“关于自在自为的理念的科学”。⁶⁵ 因而它只组成了体系的一个部分，但却是一个重要的核心部分。可以说它预先描绘了诸必然

性环节，按照这些环节现实能够和必定被产生出来，因而按照这些环节也就必然能建立起体系的连续性——体系最终必须与现实联系起来，甚至包括现实的最具体的方面。在某种意义上逻辑相对于体系的其它部分而言是抽象的；在逻辑之后有自然哲学和精神哲学，它们必须描述绝对现实超越自身以便然后再返回自身，并再次在绝对反思的自我呈现中发现自己的诸连续阶段。这些连续阶段的全体正好是构成具有两大侧面——自然与精神——的具体现实的东西。但是在另一种意义上逻辑已经是一个完整的体系，因而是与具体现实适应的：它的确预先提供了范畴图式，按此图式将实现体系的继续运动，在这方面现实的具体运动亦然。如果辩证逻辑表现了这两个方面，这是因为它不是纯形式的。它既是关于话语的法则，同时又是关于现实的法则，并且通过表明话语如何就是现实结构本身而自行显示出它具有这种特性。更准确些说，它显示出话语和现实是怎样在“扬弃”的运动中被产生、被构成的。但它是通过在自身内完成这一运动而表明这一点的，因而它既是关于辩证的(扬弃的)过程的理论，又是这个实际过程本身。所以它具有一种循环的和以自身为根据的性质。因为它是自为根据的，它对于整个体系来说就是基础性的，并在自身之内把联结的形式(辩证模式本身)和内容的生成结合起来。辩证逻辑的特殊性在于它是一种形式，这种形式在发展中产生了它本身为其形式的内容。

艾里克·维易把哲学的逻辑看作第一哲学，也就是看作一切特殊哲学——即本体论、伦理学、自然哲学、政治哲学等等——的基础。它其实就是彻底一致性话语的逐步的构成，这种一致性话语了解自身，并进而明白地认识使其成立而同时又使其完成的东西。因而这种绝对一致性的话语必然是完全的：它是由一切可能的、彼此接续的一致性话语组成，其中每一种话语只有通过这整

个话语并在这整个话语之内才能成立，而且只当它沿自己的方向发展时它才具有意义。更准确些说，哲学的逻辑就是完整的范畴体系的展示，它是这样一种范畴的体系，它构成了每一具体行为和每一特殊话语——总之，一切经验的话语——的必要形式框架。所谈的这种展示不是从外部加予的。这种展示就在于指出体系怎样生成自己，即如何从一个范畴过渡到下一个范畴，直到最终体系把自己封闭住为止。既然在某种意义上一个范畴的发展就是指它通向下一个范畴，我们可以说一个体系的展示实际上就是其自行生成。提供推动力的东西就是态度与范畴之间的关系。每个范畴都产生于态度对本身的反思，但一旦一个范畴出现了，它就使一种新的态度成立，而新态度的发展又将使下一个范畴出现。换言之，正是在被运用和被实现的过程中，一个范畴才揭示它以什么方式被扬弃和（可以这样说）引出下一个范畴。但是由态度所表示的这种通过实现而完成的过渡，可以说就是范畴的具体化过程。在某种意义上说，范畴体系不过就是一切可能经验所具有的形式。不过只有在被实现过程中，在具体人的生命中，它才作为一个体系而出现。艾里克·维易说，它是“它的历史性中永恒话语的逻辑斯”。⁶⁶因而正是形式通过提出一种符合一切辩证话语本质的内容，才确定自己为形式。

§4 综合哲学(续)：辩证唯物主义中的逻辑和辩证法*

在辩证唯物主义中，辩证逻辑似乎是论述现实基本规律的哲学的一部分。既然“现实可被定义为运动中的物质”这一论点被认为是不证自明的，那么，这些基本规律就是整体运动的规律。而且它对于思维和自然来说都是有效的。因此，如同任何一种辩证理

* 本节根据 V.I. 列克托尔斯基的一篇文章写成（偶有变动和简化），该文是在 T.I. 奥伊则尔曼指导下向本书提供的总稿的一个部分。

论中的情形一样，辩证逻辑也具有真正本体论的意义。那就是说，它不纯粹是形式的，而且还构成一种内容逻辑，即内容自生理论。在这个意义上，作为一种思维理论的“辩证逻辑”应当被看作与客观的、唯物主义的辩证法相同，而与形式逻辑相异。后者从思维结构的观点来考察思维形式，而辩证逻辑则从思维形式的起源和发展的观点来考察思维形式。但为什么如此呢？原因正是因为辩证逻辑是一种关于一切现实的发展规律的一般理论。在某种意义上，它只是决定发展的一般形式，并从中推演出发展的规律。但在另一种意义上，它则等同于有关现实的全面的理论，等同于唯物主义本身，因为它在推论发展的规律时，根据现实的本质来定义现实（运动中的物质）。

辩证唯物主义，就其本性而言，是反对一切会使逻辑和形式学科分离的哲学冒险的。作为一种科学-哲学的世界观，它力图对世界和人在该世界中的地位作全面的理解。马克思主义哲学一开始就承认，客观现实的特性和关于该现实的知识在原则上是一致的。它的基础是，对社会活动，亦即对归根结底是改造人周围现实和人本身的那种具体而又普遍的人类活动的理论分析。

不仅各种形式主义是从对这种全面理解所作的抽象出发，就是理论活动本身如果不改变本身的性质，也不能从实践分离出来。因此，研究辩证唯物主义的逻辑和认识论必须从它们与实践的关系出发。

根据马克思主义，对实践进行哲学的分析就有可能排除一系列传统的、古典“资产阶级”哲学不能解决的问题，把它们看作是不能解决的问题而予以摈弃。因为提出这些问题时荒谬的：例如，康德的物自体问题。在马克思主义看来，只当不是把理想看作一种独立的本质，而是看作是一种社会人的现实的特定表现时，才能正确理解意识与现实、理想与现实的关系。该论点同样也适用于“第

…性的”和“第二性的”质这个认识论问题，适用于作为主客体关系中原始“中介”的认识的作用等等。对于作为真理标准的实践，有各种各样的研究。⁶⁷ 在用实践代替作为真理标准的感觉材料方面，马克思主义就不同于哲学上的经验主义。马克思主义认为，新实证主义的验证原则太窄，它只适用于个别研究领域。在这种实践的内容中，不仅包含有感觉材料，而且还包含有工具的因素；实践起真理标准的作用，因为它实际上本身就构成了社会发展的历史过程。实践还包含社会人的感觉经验，而这种经验则受社会因素和历史因素的制约。因此，我们借以感知和观察世界并借以识别实际上为社会现实和语言形式所制约的客观特性的那些形式，最终就是实践的从属形式。只有在实践中，人才与客观事物直接交往；而且只有实践才能产生对实在多方面的同化作用。正因为如此，实践成了真理的标准。

从实践的历史意义中也可以得出这样的结论：在辩证唯物主义哲学中，关于知识的真理并不被理解为是一种静止的、附属于个别要素的特性；它被理解为是能动的，是对现实事物越来越全面和充分的反映过程。因此，不把实践从本质上看作是标准，就谈不上对真理的辩证性质有马克思主义的理解。

不过，近几年，马克思主义哲学家们已经开始更清醒地意识到，在马克思主义哲学文献中对真理标准的阐述是不充分的。尤其明显的是，不管实践发展到什么程度，科学中都会有许多相应的理论假说。人们在这些相互竞争的假说中间进行抉择不仅是根据它们与现存实践的一致性，而且还借助于某些其它的标准，这些标准虽然导源于——而不是取代——实践的基本原则，但却具有相对的独立性（简单性标准、关于理论与先前获得的知识的一致的标准等等）。此外，实践中包含有各种不同的类型和层次，这意味着实践的成功可能伴随着一些理论构造物，这些构造物并不是重现真

正的现实，而只是重现现实向外在形式的“转化”。最近这几年里，马克思主义哲学家们越来越致力于阐述研究问题的这一方法。

但如果说辩证唯物主义以理论与实践的结合反对经验主义和逻辑经验主义，那么另一方面它也试图将自己的认识论与早期唯物主义的认识论区别开来。马克思主义把早期唯物主义认识论描绘成关于外部世界在人们意识中反映的非辩证理解和对认识过程的纯心理学的解释。根据辩证唯物主义的观点，作为现实事物反映的认识在性质上不同于对外部世界的简单了解（这种简单了解也是一种反映），它是能动的、有选择的、有目的的。这种认为认识主体具有能动性的思想，同认识论对实践的强调有机地联系在一起，它是辩证唯物主义认识论的核心。认识的主体不是一种认识自我的非实体的精神，也不是德国唯心主义的理论理性和实践理性，而是作为整体存在的人，他表现出来的各种各样的文化形式全被纳入为了生活的生产和再生产而进行的现实的生命活动这个单一的过程中。这样看来，认识过程就是一个处于发展中的历史地变化着的社会过程；而且认识论也可以被看成是与知识社会学有联系的。因此，马克思主义哲学超越了对认识过程的非历史解释和自然主义解释。⁶⁸

认识论的反映问题不仅涉及马克思主义与早期唯物主义的关系，而且还涉及马克思主义与当代科学的关系。关于科学和哲学中“客体”的状态的整个问题也包括在内。如果按照列宁著作中的一个著名思想，认为认识论就是认识史的理论盈亏表，那么，随着那个历史发展到了当代时期，认识论也必须进一步发展。⁶⁹

最近，出现了一大批研究者，他们的目的是为了给“反映”和“映像”这两个概念下定义，特别是从把控制论和符号学的材料应用于哲学研究的观点出发给它们下定义。关于映像的性质，他们发表了好几种观点。按照一种观点的说法，反映的诸特性可以用

模型和原件的关系，即用“同质同型”(isomorphism)和“异质同型”(homeomorphism)加以描述和解释。⁷⁰这一观点引起了许多作者的非议。即便如此，在对当代科学知识的发展的基本特征作认识论的分析的过程中，这种争论有助于辩证唯物主义的进一步发展。⁷¹

对于马克思主义古典方法论所作的新的探究也丰富了马克思主义认识论。在这一方面，对于马克思在《资本论》中使用的方法所作的研究，完全撇开其历史的—哲学的意义不谈，对当代认识论问题产生过直接的影响。⁷²

所有研究《资本论》哲学结构的马克思主义者，都把承认马克思下述思想的重要方法论含义当作自己的出发点，这一思想认为：科学中具体知识是作为综合各种不同的决定关系的结果出现的。这些决定关系中的每一种都是片面的，也就是说，它抽象地刻画研究的对象。因此，从个别的抽象到它们的综合的运动，或马克思叫做“从抽象上升到具体”的那种过程，是建立一种理论知识的必要条件。不过，关于如何理解从抽象到具体的上升过程，如何解释它的逻辑机制，那是有争论的。有些研究者强调指出，马克思在《资本论》中使用的方法含有两种不同的逻辑运动：一种是从由观察获得的具体材料到某些抽象；而另一种是从这些抽象到被看作是“各种不同的抽象的决定关系的综合”的那种具体。另一些研究者论证说，在马克思那里，这两种逻辑运动合成一种单一的运动。尽管如此，从抽象到具体的这种上升，对于理论知识来说起着一种决定性的作用：正是在这一发展过程中，知觉和表象转变成概念。有些马克思主义者把抽象知识与具体知识的关系看作是科学理论发展中不同阶段之间可能存在的关系之一；假如这样的话，抽象的决定关系的演绎与逻辑的分离程序有联系，而具体知识的获得与具体化的逻辑程序有联系。在这个意义上，说某项知识是抽象的，或者是具体的，只是相对而言的，即它只是相对于另一项知识而

言才是抽象的或具体的。其他研究者认为，从抽象上升到具体是建立完整体系的理论知识的特殊辩证途径。根据他们的观点，具体被解释为一个完成的发展循环的理论再现。最后，还有另外一些研究者，他们把《资本论》的方法看作是受严格的形式算法和演绎法则制约的那种公理方法的一般化表达。对于所有研究《资本论》方法的人来说，重要的事情是发现这一方法的普遍意义。

对于列宁《哲学笔记》所作的研究⁷³，揭示了一种类似的方法论特性，即辩证法、逻辑和认识论的统一。根据普遍流行的解释，这种统一意味着唯物辩证法不仅是一种关于自然和社会事物发展的学说，而且还是一种关于认识发展的理论；假如这样，辩证法就包含了认识论。这里涉及的逻辑不是形式逻辑，而是辩证逻辑：它只是就思维形式和范畴的内容的发展方面对它们进行研究。换句话说，辩证逻辑详细阐述认识的逻辑形式的发展。因此，辩证法、逻辑和认识论相互结合的原则揭示了唯物辩证法的普遍特性和基本方面。

对相互结合原则的这个总的评价，并不排除关于应当如何对其加以解释的争议。有些马克思主义者认为，辩证法、逻辑和认识论在内容上是绝对同一的；而另外一些马克思主义者则倾向于认为，它们之间的关系只是逻辑外延或指称方面部分一致的关系。

因此，对于马克思方法的解释和对于列宁《哲学笔记》的新的研究方向的确定，促进了对五十年代开始的马克思主义辩证逻辑的特点和结构，以及它与认识论和形式逻辑的相互关系的深入研究。除了从抽象上升到具体和逻辑、辩证法与认识论的相互结合的问题外，人们的兴趣已经扩展到逻辑的东西与历史的东西、分析与综合、归纳与演绎之间的关系和一般理论体系的建立等方面。

在这一基础上,各种各样的辩证逻辑体系建立起来了。⁷⁴ 对有些人来说,科学的方法论就是辩证法的方法论,阐述方法论问题只是等于分析辩证法的规律和范畴在认识中所起的作用。根据另一些人的看法,辩证逻辑只是一般的哲学方法论;而科学的方法论则以对符号学、控制论和数理逻辑之类专门学科的详细阐述为先决条件。⁷⁵ 对辩证逻辑的研究还涉及到辩证逻辑中的一般化与形式逻辑中的一般化的相互关系、辩证逻辑中的矛盾与形式逻辑中的矛盾的异同等等。

与对辩证逻辑的这种研究有联系的,是对《资本论》中用来分析被看作有机整体的资本主义生产关系体系的系统-结构方法的研究。这些方法被看作是具体的研究程序,当它们处于最高发展阶段时,它们就是对辩证逻辑的原则的修改。这样,马克思关于分析复杂系统的程序的观点,为理解当代生物学、控制论和某些特殊的社会学科(人种史、人类学等)中阐述的系统分析法提供了线索。因此,当代对于一般组织理论的逻辑基础的研究是同辩证逻辑有联系的,像分析多层次复杂系统的结构和秩序的程序、分析各种类型的系统的聚合体的具体方法,构成法与发生法的相互关系等等。反过来,这一领域里的研究又为人们理解象发展、进步、质的飞跃和物质的组织形式这类辩证法范畴的方法论功能提供了具体的内容。就这一方面而言,当代在国外,特别是在法国出现的结构主义正在受到专门的批判性的分析。⁷⁶

在谈到对辩证逻辑的这种研究时,我们还可以提一下有关辩证唯物主义方法的其它研究——例如,科学史上历史的东西与逻辑的东西之间的辩证运动,科学研究中心说明与描述之间和理论层次与经验层次之间的关系,假设的逻辑结构,作为组织知识的程序的理论,理论思维中形式与内容的辩证法,建立理论体系的出发点的问题,一元论原则在认识中的作用,以及形成和发展科学概念的

逻辑等等。”⁷⁷

所有这些研讨全都通向“哲学应当是个开放的体系”这一主张所提出的问题。出现了一大批论述辩证法各个特殊范畴的书籍和文章。⁷⁸从五十年代起，马克思主义哲学文献就已经在着手解决如何建立唯物辩证法的范畴体系的问题，而在建立这个唯物辩证法的范畴体系的过程中既要考虑到系统化的原则，又要考虑到这种体系的具体特性。在这里出发点是这样一个事实：必须以某种单一整体的形式将辩证法的诸范畴联系在一起，因为每个领域的理论知识，包括哲学的理论知识，都只能以概念体系的形式存在。同时，马克思主义辩证法中的范畴体系，只要它能建立起来，就不是被看作某种封闭的、最终已经完成了的东西，而是被看作一个开放的体系——对于历史现实和科学知识中可能出现的那些新的现象开放。那就是说，它有助于各个范畴和它们之间的关系的自我批评、修正和具体化，因此，也有助于范畴结构的改造。为了解决范畴体系的问题，人们提出了各种各样的方案。⁷⁹尽管对这个问题作了大量的研究，至今仍未找到一个能被人们普遍接受的解决办法。

但即使对辩证逻辑作这种研究，也不应当忽略出发点——作为真理标准的实践的认识论含义。因此，最近几十年来马克思主义者总是越来越注意社会发展过程的辩证法问题。在这方面，接受辩证唯物主义观点的哲学家们从这样一个事实出发，即：社会领域不仅仅是一个辩证法的普遍原则在其中发挥作用的领域。要对知识的基本的一般哲学特性、对作为知识和活动的主体的人，以及对认识平面与价值论平面之间的相互关系作出科学的—哲学的理解；首先就得探讨人类活动的所有社会方面。在研究社会发展（首先是社会主义社会中的社会发展）的辩证机制时，主要是去分析社会主义中对抗性矛盾与非对抗性矛盾的关系、社会主义社会的发展中

量变与质变的相互关系、社会进步的辩证法等等。⁸⁰ 更精确地说，马克思主义哲学家尤其注意实践活动辩证法中的具体问题。活动的目的、手段和结果的辩证法，异化、客体化与具体化之间的关系，自由与必然的关系，价值问题的哲学方面，对于用《资本论》的术语来说是人类活动的“改变了形式”的东西的分析——所有这些以及其它一些问题，近来在马克思主义哲学文献中都得到了研究。研究这些问题的作者们强调指出：马克思主义与存在主义相反，对马克思主义来说，异化只是在某些社会条件下才表示人的特性，它与作为任何行为的一种必不可少的结构的客体化有原则上的不同。在这方面，按照马克思主义的观点，实践活动的辩证法不但应当同导致宿命论和预定说的自然主义的客观主义区别开来，而且还应当同主观主义的唯意志论区别开来。⁸¹

在这种实践活动的辩证法的领域里，人们对行为的目的与结果、行为的目的与手段之间的复杂辩证关系，以及诸如辩证法与结构主义、发生的分析法与系统的分析法、一般化与理想化、知识与价值、知识与对社会研究的目的的系统阐述等这类由社会科学的方法论提出的一般哲学问题，进行了研究。

§5 哲学的逻辑和形式化*

综合型(无论是辩证的还是非辩证的)的哲学逻辑的考察，导致了与分析型的哲学逻辑的考察相同的结论。

不管我们考虑哪种类型的哲学，它都包含着逻辑，但这种逻辑总是被当成整体的一个“因素”或组成成分。哲学的逻辑并不在哲学之外，它并不相当于一种分立的权威或法庭。因此它并不是在与形式逻辑同等的意义上是形式的。然而我们仍然可以问，是否不可能使其成为形式的？是否形式逻辑的方法不可能引入哲学并

* 根据让·拉德利尔表示的一般观点写成。

使其适应于本身具有高度独特性的哲学逻辑呢？对于使辩证逻辑形式化的可能性，现已有人着手研究。⁸²乍一看来，任何形式化的企图都注定要失败。形式化实际上是一种再现作用，因而相对于它予以形式化的东西来说，它构成了一个分立的权威或法庭。但是真正的哲学逻辑必定具有循环论证的性质，它本身不可能成为一个外在法庭的对象。它与任何再现作用无关。它不容许被再现，它本身不是再现关系。它构成自己的理论：它通过建立本身并有效地发挥作用而显示出其本质和作用方式。而它的作用方式是构成，而不是表现；正因为它不是纯形式，可以说它才作为一种框架从内部渗入现实，而不是仅只作为一种形式环节的理论从外部渗入现实。这一切可表示为任何哲学逻辑都具有一种反思的性质。但是似乎并非不可先验地设想一下，我们可以提出一种形式化，这种形式化将表现出这种反思性。这就意味着一种再现作用，从某方面说它是自身再现作用，它将不会涉及其它权威或法庭；它将通过发挥作用来再现自己。这样一种形式化或许必将具有一种结构理论的形式，这个结构能够在自身之内产生它自己的形象。D. 杜巴勒的研究表明，现代代数或许会沿此方向开辟可能的前景。

然而假定使哲学逻辑形式化的企图导致了积极结果，我们还必须要问，这样得到的形式化是否能在性质上是完全的。毫无疑问，我们在此将面临的状况，非常类似于前面谈论逻辑时已遇到的状况。我们总是必须问一下，使形式化成立的条件是什么，因而始终必须提出关于形式的问题。同样也必须详细说明支配所提出的这个体系的作用和用法的条件，并为其提供一种解释。因而在某些时候我们似乎总要被抛回到天然语言上去。当然，可被形式化的东西的界限可以一步一步地向后推，但是不清楚的是，所有这些实际上被形式化的体系是否能形成一个封闭领域。自然，这就迫使我们探索形成这一状况的理由，探索那种似乎迫使一切话语归根结

底以天然语言为基础的原因。这里出现的问题也就是关于意义生成的问题。毫无疑问，意义的生成是在话语中并通过话语实现的，而且正是这一点既为先验逻辑又为辩证逻辑提供了根据。但是意义在话语中的出现，无疑只有相对于某种权威根据才有可能，这个权威根据能够支配语言和话语，并把话语的运动和存在的运动统一于单一的活动中。话语既以天然语言为根据，它也就固定在存在中了。这种联系本身提出了一个本体论的问题。如果逻辑具有本体论的含义，它本身就必须以一种本体论为基础。这正好说明哲学的逻辑不过是一种以自身为基础的话语的组成因素罢了；它也不可能是一种作为基础的相互联系理论，除非它本身只是本体论的一个组成部分。

§6 哲学史的哲学意义

如果不概述一下逻辑和哲学史的关系，就不能结束对哲学逻辑的探讨。的确，就其是哲学家而不是历史学家的工作而言，哲学史提出了它的关于历史学家—哲学家声称的哲学真理观念的意义问题。情况往往是，即便历史学家—哲学家本身未开创一种独特的哲学研究，即便他也不想这么做，他的目的仍然是做一名纯粹的哲学历史学家，他作为哲学的历史学家的活动，必然使他回顾有关他的活动的哲学意义的问题。实际上，这个问题包含着两个不同的问题：过去的研究工作对于目前的研究有什么意义？以及哲学研究本身固有的真理（或真理内容）的程度是什么，撰写哲学史的哲学家把什么看作是真理的范例？

(a) 分析哲学——主要由说英语的作家为代表的分析哲学——并不经常提出第二个问题，相反它是那样一些哲学的典型的问题，即或者是从黑格尔主义产生的哲学，或者是反对黑格尔主义

(不过是根据自己的理由来反对)的哲学。另一方面，分析哲学至少对第一个问题提出了间接的回答，办法是通过对过去的研究进行选择，而哲学史家则对过去的哲学逐个进行全面的研究。在这方面从 1945 年迄今兴趣范围极其显著地扩大了，这在分析哲学家认为为什么是有意义或无意义的标准方面反映了一种类似的趋向。^{*}

在第二次世界大战结束后的几年期间，很多英语国家的哲学家都认为，他们的主要任务在于澄清他们认为根深蒂固地存在于传统哲学问题中的概念上的矛盾和混乱。结果，施用于先前思想中的研究方法就具有显著的批判和缩小范围的性质。“形而上学”一词当时仍然含有它得自逻辑实证主义的贬意，所以从好的方面人们倾向于把从古典思辨中产生的体系看成是一些天真的狂言，它们在经验以及我们对经验的思想的某些普遍特征上故弄玄虚，结果使人不知所云，频生误解；而从坏的方面，人们倾向于把它们看成是一种自以为是的玩弄字眼的产物，因而缺少任何真实的内容，并表明它们严重地忽略了有意义的话语的界限。结果他们主要注意那样一些过去的哲学家们，这些哲学家被看作是某种程度上早就具有了现代分析哲学家认为我们的语言和思想中可能存在概念混乱这种警惕的态度，而且这些过去的哲学家的重要贡献可以说具有认识论和方法论的性质，而不是具有本体论或先验论的性质。这类思想家中的杰出代表人物有：霍布斯、洛克、贝克莱、休谟、穆勒和皮尔士。⁸⁹

在过去十年左右期间，分析哲学家在论述过去的哲学的范围内可以被认为是采取了更为开放的，而较少怀疑的态度。对于过去的研究具有这种更广泛的和更富同情的理解是由于很多因素的共同作用，这些因素影响了对于哲学家的整个任务的理解，即：对于意义和可理解性的界限持有更宽容的观点；不再那么严格地坚持

* 以下部分选自帕特雷克·加尔迪纳撰写的提要。

“日常语言”的教条；日益增加对我们理解图式的整个基本结构的注意，这个基本结构是与显示于特殊话语领域中的实际用法的“表面现象”相对立的；对于基本概念和基本概念固着于其中的社会生活形式的历史演变，具有了更清楚的认识。表现这种变化的一个方面是康德研究的发展，强调康德学说的逻辑的和概念研究的意义，这与康德唯心主义的更富思辨性的引申是正相对立的。⁸⁴

从另一个角度看，近来有很多作者公开把形而上学的研究看作是由于对现存的概念结构的局限极其注意的结果⁸⁵：提出了描述现实的新途径，这在某种程度上放松了对已接受的范畴和区别的限制，从而开辟了出乎意料之外的思路，这些新思路后来证明对于经验研究领域是很有成效的。⁸⁶ 另外的研究突出了很多形而上学文献资料的“修正”性质，或者强调那些引导哲学家对描述世界的既定方式提出疑问和打算采用全面的替代学说的动机。⁸⁷ 在这方面值得注意的是，很多十九世纪的思想家在英语世界中的地位曾经很低，但近来引起了较大的兴趣，如黑格尔、马克思、叔本华、尼采和布拉德雷。⁸⁸ 应当注意，与这类兴趣恢复的同时，存在主义及其根源引起了越来越多的分析和研究，这些分析和研究主要反映了对过去几十年间英国道德哲学的不满情绪。尽管这类研究具有相当的批评性，它们所显示出的对于存在主义的主要关切的同情和理解，比起战后几年英语国家的哲学家要热烈得多。⁸⁹

分析哲学对于它自己的传统的历史和根源⁹⁰，或者对于包括马克思主义和存在主义在内的伦理学史⁹¹ 也有许多著述，这是值得称赞的。

(b) 黑格尔主义对十九世纪哲学史的一般趋势的影响，说明了大陆哲学家何以始终更注意上面提到的第二个问题，这个问题可粗略地表示为：与今日哲学家可能有的真理观念相比，哲学传

统中思想体系的真理意义是什么呢? *对于处理这个问题来说, 当代时期似乎与大约从十九世纪末到二十世纪中这段时期不同, 后者倾向于否定地评价哲学研究本身, 认为它的意义内容是有缺欠的。狄尔泰的历史人类学的概念就是如此⁹², 在他的研究中, 哲学体系自认为具有的普遍性主张, 被那种认为这些体系依赖于经验历史意识的考虑所推翻, 所有这类受一切历史的结果决定的世界观的唯一统一性, 即属于一种心理学性质的类型学的统一性。同样的, 对于柏格森⁹³ 来说, 本身不能归结为历史的哲学直观, 乃是永不适当的话语的根源。对于象列昂·布仑希维奇⁹⁴ 一类的主智派唯理论来说, 哲学的积极成分就是数学中心智的实际活动, 这类活动多多少少是为体系所忠实地加以反映的, 因而哲学进步永远或紧或慢地跟随在科学进步之后。对于艾提那·吉尔松⁹⁵ 的永恒哲学的主题也可给予类似的评论, 他认为历史上构成的学说都是体系的特有本质的不完善的实现, 这些体系相对于存在本身的哲学来说都是不完善的。我们也可从这个观点来看待艾米尔·布莱伊尔⁹⁶ 或亨利·果易叶⁹⁷ 一类哲学史家的思考, 他们重复着柏格森的观点(但更为详尽, 意义上的差别更为细致), 或者, 例如, 奥尔特加·伊·戈塞特⁹⁸ 的观点, 或者再如种种意大利历史主义的立场, 如克罗齐⁹⁹、G. 金提尔¹⁰⁰ 及他们的追随者。

在所有这些例子中——以及在迄今为止的后来作者那里¹⁰¹ ——造成哲学意愿和实际哲学研究之间不一致的根源是具体的历史因素: 或者是哲学仍然不足以表达的积极因素(这是历史主义的立场), 或者是阻碍现存哲学适当地表达非时间性现实的消极因素, 或者如布仑希维奇说的, 它在某一方面——科学发展——是积极的, 而在其它方面是消极的。这类态度可被描述为达到“免疫”的努力¹⁰²; 它们的目的总是要超过给定的体系而通向既可超越该体

* 以下内容全部选自彼埃尔·加尼龙撰写的概要。

系又可说明其本质的真理，这种真理是哲学家-历史学家希望——即使只是含蓄地——保持的，不论是作为赋予这些体系以生命的精神，还是作为说明这些体系已经过时的参照根据。

在举了前面的例子之后，应当再考虑较近的或当代的作者，如卡尔·雅斯贝尔斯和费迪南·阿尔基耶：对于前者来说，“哲学绝对”之概念上的实现，由于社会交往的必要性而被贬低¹⁰³，而对于后者来说，“体系是……当哲学活动结束时的遗留物”。¹⁰⁴但是这些作者同时强烈地坚持——而这一点很难与他们每个人就哲学的（即无时间的）现象与非哲学的现象所做区别相调和——每种哲学的个性与绝对性，因而哲学就明确地与科学相区别了。

但是每种哲学的这个永恒的方面，都可以在著作本身中（作为已完成的运动）加以探索，艾提尼·索里欧¹⁰⁵就是这样做的。于是，哲学活动似乎是把现实的整体性提高到某个单一现实（即实际哲学作品，因而相当于一件艺术品）的完善化。因而使我们去强调涉及哲学体系建立的结构过程的重要性，这些体系由于数目众多，不再象是理论，有如各种科学似的；而是象作品，它的价值在于其本身的丰富性。这样任何关于进步的观念都被排除了，哲学史在本质上就不同于科学史了。不过，虽然它不再关心任何超出作品本身的东西，它也仍然不是就其作为哲学作品的特殊性方面努力设法把握该作品，而只是就其美学的方面把握该作品。

当代哲学史作家中名列前茅的马尔提亚尔·盖罗尔特¹⁰⁶努力去识别的正是伟大哲学作品具有的这种特殊的哲学性格，他企图通过提出一门他设想的学说学(dianoematics, 从希腊字 dianoe-ma [学说] 而来)¹⁰⁷来阐明其意义，这门科学是“对要具有不可消灭的哲学价值的哲学作品所必须满足的条件进行研究”。但他拒绝把哲学作品与艺术作品加以简单地比附，他评述道，哲学象科学一样，目的在于详细论述一种符合现实的理论，一种判断的真

理 (veritas in intellectu) 学说学的任务就是研究“个别哲学中判断的真理被科学地建立的方式，以便……独立于任何判断真理而建立内在真理 (veritas in re)”。于是哲学的目的在于判断的真理，但为达此目的必须产生内在的真理，即一种世界概念，它可取代日常的世界，并通过它自己的解释而获得承认”。于是，学说学是这样一门科学，它“研究看待世界的各种方式”(une problématique de la réalité): 每种哲学都从一种具有不确定性质的普通现实开始，并进而去建立真正的现实，哲学并不是这样一个现实的模写，而是一种类似于柏拉图理念的构成原则，一种建立基础的自由行为，以回答由普通现实提出的问题。¹⁰⁸

这种学说学的方法是以研究哲学学说的方法论，即哲学系统的工艺学，或以确立论证方法为基础的，它们都与哲学作品本身不同，并构成每一作品的个别性所特有的原始结构。这种结构显示于哲学家实际运用的推理序列之中，并表现为一种构造性结构，这种结构的技术性分析是相对于所使用的证明方法来加以研究的。

于是我们就遇到了支配着哲学体系生命的原则：这个原则实际上就是各体系的“内在结构”(économie structurale)，一种把“极其多种多样的贡献”加以真正的“整合，并不断予以同化的原则”。¹⁰⁹ 因而可以理解，形而上学体系能够比最初与其联结在一起的物理学、宇宙学、心理学，以及其它各种学说存在得更长久；它是特殊论说的表达形式所特有的永恒基本结构，但它能够在其它论说的表达中被再次应用和丰富化，却并不因此而与它们混合。或许可以说，这是在某种意义上恢复谈论黑格尔特别强调的“哲学史”一词的客观意义的一种方式，他把哲学史看作是“思维精神的英雄们”的战绩纪录。¹¹⁰ 然而这样一种历史的基调或许就是非连续性概念了。

这一点可以说明，为什么作为哲学史家的 M. 盖罗尔特的方法竟然被看作是与当代结构主义思想类似。¹¹¹ 推理序列不应作为

本文(the text)的基础来探讨，本文不是解释的问题，而是一个在其明白的表达中的理解的问题，虽然这一点最容易为任何只专注于被表达东西的实体的人所忽略掉。¹¹² 对哲学家运用的论证结构就其客观性进行理解——这种理解不是直观的——，使人们有可能提出一种对于这些结构的形式分析，例如于勒斯·维伊敏和维克托·果尔德施密特¹¹³就是这样做的。同样根据这种观点，我们可以讨论维特根施坦在其《逻辑哲学论》¹¹⁴中批判地确定哲学作品中运用的推理性质的企图。他揭示说，这种推理性质是哲学本性中的一个特点，是无意义的，不过这种无意义又极富暗示性。把越来越严格的逻辑程序引入对哲学话语的分析，导致对使用计算机来阐明这个问题的可能性的研究——例如法国的安德列·罗宾奈的研究。¹¹⁵然而，按照盖罗尔特“学说学”方向从事的这种关于哲学史的哲学，企图把哲学的不朽性建立在哲学作品的结构分析上，结果就引出了一个基本的问题¹¹⁶：哲学史（它表明各种哲学永远彼此冲突）和哲学（它作为哲学以绝对普遍性为目的）之间的对立，是否实际上已为一种哲学体系所超越，这一体系可使每种特殊哲学自由地建立其关于现实的理念？这种体系难道不也象其它哲学一样只是一种特殊的哲学吗？它难道不会与各种现实的哲学发生冲突吗？或者更一般地说，它难道不会使所有这些哲学都成为相对性的，因而违反了它们各自的意愿吗？再者，这种柏拉图式的理智现实的多元性不会要求一种新柏拉图式的统一化吗？这是否又会把我们抛回到那种不可言喻的无限丰富性的先验统一中去呢？

我们注意到，普罗提诺(Plotinus)的形而上学是第一个“形而上学的形而上学”，希腊形而上学的逻格斯的形而上学，这种形而上学是在逻格斯的形而上学之后出现的，是在后者发展了其可能性之后而出现的，这种形而上学看出了逻格斯的有限性。¹¹⁷今日由海德格尔创始的思想路线¹¹⁸，公然挺身而出成为西方形而上学的

哲学，形而上学史的哲学，它是在形而上学终结之时出现的。它确认了自己的特性，并返回到被它的起源的偶然性遮蔽住的那种未经想到过的可能性去。因而可以理解，这条自从 1927 年以来一直要求“摧毁”我们的哲学传统的思想路线，仍然继续为哲学史研究，也为独创性的哲学发展提供着启示（虽然在它解释已往哲学的细节方面有很大的任意性），这种独创性的哲学发展发现了历史与思想研究中新的意义线索。雅克·德雷达的研究¹¹⁹ 就属于这一类，他对形而上学的“摧毁”宁可说采取了“解构”（déconstruction）的形式。

这种完善观念，即由某一文化传统（以其哲学传统为特征）达到的至高点的观念，似乎在结构主义思想侧重空间形象的倾向中得到反映：例如，在本世纪初流行的是生成、历史、演进和驱动力等概念，而今日主要谈论空间、结构、场所、领域、层级和层次。因而按照海德格尔和德雷达这类作者的观点，我们需要做的是深挖这种对空间性外观的关心的基础，以达到时间性的层次，时间性的存在由此而被揭示，而且我们的探讨将是时间性层次的顶点：这样，我们又返回到《精神现象学》最后几页的主题了，虽然并不同时具有黑格尔的乐观主义。

另一方面，当代解释学思想，如德国加达默尔¹²⁰ 和法国利科¹²¹这类作者的思想，主要正是与海德格尔的思想——同时也直接与胡塞尔的现象学¹²²——有联系的。解释学也研究哲学史的意义，因为它特别说明了那些支配着对哲学作品及论述的理解的条件。他们的目的不是去消除而是遵循海德格尔的思想去充分地接受有关理解和存在的解释学循环：对他人思想的理解就是对自己的理解，这是在一种前理解的存在（precomprehensive existence）的意义上这么说的，而且理解自己就是理解他人的思想。这使加达默尔达到一种有意识的恢复对历史，或更准确说，对传统的归附的

理论，在传统中只有过去有意义的作品才能向我们传达某种东西。我们通过引证，例如说，一位著名作者，表示我们毫无偏见地依附于哲学传统，我们把这位作者的思想看作是在某一特殊领域里具有规范性价值。因而这种思想对于理解自己和事物来说似乎就不是一种迂回，而是一种捷径。很容易理解，这种方法——它肯定了把哲学与占有其过去这两方面联系起来的环节具有内在的性质，毫无疑问可以把过去的哲学聚集起来——是如何与利科的哲学共同体概念结合在一起的，这个共同体不可避免地产生内部纷争，真理的统一性是鼓舞着哲学史的“一种本体论的愿望”，我们只能把哲学史理解为一个个人与另一个个人之间的对话。最后，显然，对于有关哲学史的解释学哲学来说，哲学作品的意义是无法穷竭的，它们的真实性是含蓄的，永远需被说明的。“它只能以一种要求继续去探索它的方式被占有。”¹²³

但是在理解和存在的循环方面强调解释者属于历史，属于某一历史这一必然事实时，解释学的思想重新发现了黑格尔的断言：哲学家是“其时代之子”。而且因为与某一特定过去的联系是内在于他的思想的，结果，通向已往哲学的某一特殊方面，同时也通向一般的已往哲学，就成为某一特定历史阶段的特权了。当黑格尔认为他作为自己时代之子能够把先前的哲学，例如象柏拉图的辩证法或“过去几个世纪中实际上不为人所知的亚里士多德的知识宝库”，如实地结合进自己的思想中来时，他就是这样理解的。¹²⁴

黑格尔在哲学史的哲学（与他的历史哲学不可分开）中的这种遗产在马克思主义中可以看到继承者，后者主张，我们理解过去哲学的某一特殊方面的能力，依赖于我们对阶级斗争采取的态度。¹²⁵

有些人认为这个概念与某种历史主义有联系，但这一点现在引起了激烈的争论，特别是法国的路易·阿尔杜塞，他从对马克思主义和列宁主义的经典作品进行十分新颖的分析开始，详细阐述

了一种更为结构化、更为前后一致的社会实践及其历史的概念。结果哲学象是一种紧紧依赖于科学实践(它不是一种“上层建筑”，而是有着相对独立的历史)的理论实践，理论实践以对其忽视或使其模糊的意识形态为背景反映着科学实践的科学性；不论是反对它们也好还是赞成它们也好，各种意识形态永远是为政治权力而斗争的各阶级利益的表现。¹²⁶ 这样阿尔杜塞就描绘了一种对于传统哲学实践的批判理论，这种理论致使传统哲学完全改变，于是哲学史的“对象”不是体系的历史而是概念的历史，这种概念被系统地纳入对应着某一科学和意识形态状态的问题综合体中。在这个问题上加斯通·巴什拉论述科学史的著作的影响是很明显的。¹²⁷这个概念与对历史主义的批判有联系，因为它把每一种哲学看成是一种历史性的现在的直接表现，后者又被当作是某种“精神”型式的无所不包的坚实统一体。阿尔杜塞把历史主义的根源归于黑格尔，他继续批判人们对马克思主义所做的历史主义解释，特别是在意大利的安东尼奥·葛兰西¹²⁸(受克罗齐影响)、加尔瓦诺·德拉·瓦尔波¹²⁹ 和柯莱梯¹³⁰，以及萨特¹³¹ 那里的历史主义解释。基于同样的理由，他也拒绝接受任何一种人本主义的解释，无论这种解释是否与上面提到的人有联系。¹³² 暂且不谈阿尔杜塞对马克思主义的解释(类似于但又不同于结构主义)所引起的讨论，尽管他的解释拒绝承认哲学史的自主地位，但仍然表现了这样一种特殊的企图，即在历史内部，也就是在各式各样理性活动集合体内，理解哲学活动的特殊性。

人们或许会考虑哲学史的哲学的运动，这种运动我们试图通过与黑格尔《哲学史讲演录》中的从怀疑论向新柏拉图主义的过渡的类比来加以描述¹³³：在我们这里，这种过渡是从对哲学著作本身的怀疑(各种形式的历史主义及其直接否定)——它倾向于把这些作品吸收到历史的长河中——通向声称这些作品都具有内在

的理智一致性的主张，这种一致性使它们逃脱了发展及其冲突的领域，而这一点主要是由于分别与结构主义和解释学有联系的客观化和“占有”过程而达到的。但是同时下面的情况也变得明显了，哲学史的哲学本身不可避免地也是哲学，是一种特殊的哲学，它在其它哲学中并以其它哲学为背景而出现。这就使把哲学史理解为扬弃(Aufhebung)的努力具有重要意义，或者说具有新的重要意义。扬弃把这两项调合起来，也就是说扬弃把哲学与其过去相结合，并使它与历史现实集合体的一切现存复杂事物联系起来，这种复杂事物被认为是可理解的，而且应当看作是理性现象。¹³⁴

注 释

1 参阅休斯和克雷斯韦尔 (HUGHES & CRESSWELL): «模态逻辑引论» (*An Introduction to Modal Logic*, 1968年)；当然还可参阅刘易思和兰福德 (LEWIS & LANGFORD) 的标准著作: «符号逻辑» (*Symbolic Logic*, 1932年, 1951年再版)。

2 参阅冯·赖特 (von WRIGHT): “义务逻辑” ('Deontic logic', 1951年); “论义务逻辑和派生义务” ('A note on deontic logic and derived obligation', 1956年); “义务逻辑” ('Deontic logics', 1967年); «论义务逻辑和一般行为理论» (*An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, 1968年)。

3 参阅辛提卡 (HINTIKKA): «知识与信念» (*Knowledge and Belief*, 1962年)。

4 参阅普雷奥尔 (PRIOR): «过去、现在和将来» (*Past, Present and Future*, 1967年)。

5 参阅下面§2。

6 参阅艾迪逊、亨金和塔尔斯基 (ADDISON HENKIN & TARSKI)(编): «模型理论» (*The Theory of Models*, 1965年)。

7 参阅罗宾逊 (ROBINSON): «非标准分析» (*Non-standard Analysis*, 1969年)；休斯和克雷斯韦尔 (HUGHES & CRESSWELL): «模态逻辑引论» (*An Introduction to Modal Logic*, 1968年)；克罗斯雷和达美特 (CROSSLEY

& DUMMETT) (编):《形式系统和递归函数》(*Formal Systems and Recursive Functions*, 1964年)。

8 参阅《模态逻辑和多值逻辑讨论会论文汇编》(*Proceedings of a Colloquium on Modal and Many-valued Logics*, 1963年); 奎因 (QUINE): “数理逻辑的新基础” ('New foundations for mathematical logic', 1937年); 奎因: 《从逻辑观点看》(*From a Logical Point of View*, 1953年)。

9 参阅上面§1。

10 参阅上面§1。

11 参阅他的“直谓分析系统” ('Systems of predicative analysis', 1969年)。

12 参阅拉德利尔 (LADRIÈRE):《形式主义的内在局限》 (*Les limitations internes des formalismes*, 1957年) 和“形式主义的局限及其哲学意义” ('Les limitations des formalismes et leur signification philosophique', 1960年)。

13 参阅他的论文:“论存在的东西”('On what there is', 1953年); 也可参见拉德利尔 (LADRIÈRE): “数学的客观性和实在性” ('Objectivité et réalité en mathématiques', 1966年)。

14 至于更详细的讨论,可参见上面§1。

15 格恩琴 (GENTZEN): “逻辑推论研究” ('Untersuchungen über das logische Schliessen', 1934年) (法译: *Recherches sur la déduction logique*, 1955年)。

16 卡里(CURRY): 《数理逻辑的基础》 (*Foundations of Mathematical Logic*, 1963年)。

17 罗伦岑 (LORENZEN): 《运演逻辑与数学导论》 (*Einführung in die operative Logik und Mathematik*, 1955年)。

18 马尔柯夫 (MARKOV): 《算法理论》 (*Teorija algorifmov*, 1961年) (英文版: *Theory of Algorithms*); 沙宁 (ŠANIN): 《论算术中的某些逻辑问题》 (*O nekotoryh logičeskikh problemah aritmetiki*, = On some Logical Problems of Arithmetic, 1955年)。

19 卡里和费斯 (CURRY & FEYS): 《组合逻辑》 第一卷 (*Combinatory Logic*, Vol. I, 1958年); 卡里和欣德利 (CURRY & HINDLEY): 《组合逻

辑》第二卷 (*Combinatory Logic*, Vol. II, 1973 年)。

在卡里的“组合逻辑” ('Combinatory logic', 1968 年) 一文里对组合逻辑作了历史的叙述。

20 《存在与时间》第一卷 (*Sein und Zeit. Erste Hälfte*, 1927 年) (英译: *Being and Time*, 1967 年), §6。

21 例如, 参见德雷达 (DERRIDA): 《论书写语言学》 (*De la grammatologie*, 1967 年)。

22 “在笛卡尔的形而上学中存在首次被看作表象的客观性, 真理被看作观念的确实性。”——海德格尔 (HEIDEGGER): “世界观的时代” ('Die Zeit des Weltbildes', 1938 年; 英译: 'The Age of the World View', 1951 年), 载于《林中路》 (*Holzwege*, 1950 年) 第 80 页。

23 参见卡尔纳普 (CARNAP): 《概率的逻辑基础》 (*Logical Foundations of Probability*, 1950 年) 和《归纳法的连续统》 (*The Continuum of Inductive Methods*, 1952 年); 波普尔 (POPPER): 《科学发现的逻辑》 (*The Logic of Scientific Discovery*, 1959 年)。

24 参见辛提卡和苏配斯 (HINTIKKA & SUPPES) (编); 《归纳逻辑的各种问题》 (*Aspects of Inductive Logic*, 1966 年); 拉卡托斯 (LAKATOS) (编): 《归纳逻辑问题。1965 年伦敦国际科学哲学讨论会论文汇编》第二卷, 伦敦, 1968 年 (*The Problem of Inductive Logic. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, Vol. 2, 1968 年)。

25 特别可参见哈金 (HACKING): 《统计推理的逻辑》 (*Logic of Statistical Inference*, 1965 年)。

26 参见辛提卡和苏配斯 (HINTIKKA & SUPPES) (编): 《信息与推论》 (*Information and Inference*, 1970 年); 瓦塔纳伯 (WATANABE): 《认知与推测。关于推论和信息的定量研究》 (*Knowing and Guessing. A Quantitative Study of Inference and Information*, 1969 年)。

27 参见汉培尔 (HEMPEL): 《科学说明的各种问题, 以及科学哲学方面的其它论文》 (*Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy of Science*, 1965 年), 尤其是“对于说明逻辑的研究” ("Studies in the logic of explanation", 摘自汉培尔和奥本海姆 1948 年发表的同一题目的那篇文章) 和“科学说明的问题” ("Aspects of scientific explanation.") 这两章。

- 28 阿克曼 (ACKERMANN): “严格蕴含的论证” (*'Begründung einer strengen Implikation'*, 1956 年)。
- 29 安德森和贝尔纳普 (ANDERSON & BELNAP): “蕴含推论的纯运算” (*'The pure calculus of entailment'*, 1962 年)。
- 30 汉森 (HANSON): 《发现的型式。对科学的概念基础的探究》 (*'Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science'*, 1958 年)。
- 31 库恩 (KUHN): 《科学革命的结构》 (*'The Structure of Scientific Revolutions'*, 1962 年, 1970 年)。
- 32 关于这个问题,例如参见巴尔克尔 (BARKER): 《归纳与假设, 对证实逻辑的研究》 (*'Induction and Hypothesis. A Study of the Logic of Confirmation'*, 1957 年), 第五章“归纳与简单性” (*'Induction and simplicity'*), 第 91 至 105 页。
- 33 关于这个问题,参见维尔 (WEYL): 《数学和自然科学的哲学》 (*'Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft'*, 1926 年), 第一、二部分 (英文增订版: *'Philosophy of Mathematics and Natural Science'*, 1949 年)。
- 34 卡维勒 (CAVAILLES) 《逻辑和科学理论》 (*'Sur la logique et la théorie de la science'*, 著者死后出版, 1946 年): “La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité mais d'une dialectique”。
- 35 卡利达斯·巴塔克利亚 (Kalidas BHATTACHARYYA): 《哲学中的各种替代观点》 (*'Alternative Standpoints in Philosophy'*, 1953 年)。
- 36 K.C. 巴塔克利亚 (K.C. BHATTACHARYYA): 《哲学研究》 (*'Studies in Philosophy'*, G. 巴塔克利亚编, 1956 年至 1958 年)。
- 37 大江精三 (OHE): “我们外部知识的多重结构” (*'The multiple structure of our external knowledge'*, 1964 年)。
- 38 今道友信 (IMAMICHI): 《一的研究》 (*'Betrachtungen über das Eine'*, 1968 年)。
- 39 克里施纳 (KRISHNA): “矛盾律与经验现实” (*'Law of contradiction and empirical reality'*, 1959 年)。
- 40 克里施纳、马瑟和劳 (KRISHNA, MATHUR & RAO) (编): 《现代逻辑及其与哲学的关联》 (*'Modern Logic. Its Relevance to Philosophy'*, 1969

年)。

41 列斯涅夫斯基 (LESNIEWSKI): “一种数学基础新体系的原理” ('Grundzüge eines neuen System der Grundlagen der Mathematik', 1929 年, 1938 年); “论本体论的基础” ('Über die Grundlagen der Ontologie', 1930 年); “论数学的基础” ('O podstawach matematyki', = On the foundations of mathematics, 1927 至 1931 年)。

42 关于这些问题, 请参见莱舍尔 (RESCHER): 《哲学逻辑的论题》 (*Topics in Philosophical Logic*, 1968 年) 第一章“哲学逻辑的新发展” ('Recent developments in philosophical logic') 第 1 至 13 页。这部论著里有一份莱舍尔用来作为“哲学逻辑的新发展”第 37 至 40 页内容论述根据的问题的目录; “哲学逻辑的新发展”是他为克里班斯基 (KLIBANSKY) (编) 《当代哲学, 概述: 一、逻辑和数学基础》 (*Contemporary Philosophy, A Survey: I, Logic and the Foundations of Mathematics*, 1968 年) 所撰写的三篇论文之一。

43 安德森 (ANDERSON): “规范系统的形式分析” ('The formal analysis of normative systems', 1956 年, 1957 年)。

44 C.W. 莫理斯 (MORRIS, C.W.) 曾在《记号理论的基础》 (*Foundations of the Theory of Signs*, 1938 年) 中提出过这种区分。也可参见他的《记号、语言和行为》 (*Signs, Language and Behaviour*, 1946 年)。

45 塔尔斯基 (TARSKI) 早期语义学著作曾被收入《逻辑学、语义学、元数学。1923 年至 1938 年论文集》 (*Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, 1969 年) 中。这本论文集尤其收录了他的关于使真理概念形式化的著名论文(英译), 这对于形式化语义学的发展是十分重要的。

46 卡尔纳普 (CARNAP): 《语义学引论》 (*Introduction to Semantics*, 1942 年); 《意义和必然性。对语义学和模态逻辑的研究》 (*Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947 年, 1956 年)。

47 蒙塔古 (MONTAGUE): “模态的句法处理并附有关反射原理及有限可公理化的推论” ('Syntactical treatments of modality, with corollaries on reflexion principles and finite axiomatizability', 1963 年)。

48 R.M. 马丁 (MARTIN, R.M.): 《论系统语用学》 (*Toward a Systematic Pragmatics*, 1959 年)。

49 蒙塔古 (MONTAGUE): “逻辑必然性、物理必然性、伦理学和量词” ('Logical necessity, physical necessity, ethics, and quantifiers', 1960 年); “语用学” ('Pragmatics', 1968 年)。

50 尤其可参见辛提卡 (HINTIKKA) 的“关于命题态度的语义学” ('Semantics for propositional attitudes', 1969 年) 和“逻辑学和哲学” ('Logic and philosophy', 1968 年)。

51 特别可参见乔姆斯基 (CHOMSKY): “语法的形式特性” ('Formal properties of grammars'); 乔姆斯基和米勒 (CHOMSKY & MILLER): “自然语言形式分析引论” ('Introduction to the formal analysis of natural languages') (这两篇论文连同一份参考书目均载于卢斯、布什和加兰特 [LUCE, BUSH & GALANTER] 编辑, 1963 年出版的《数理心理学手册》 [*Handbook of Mathematical Psychology*] 第二卷); 卡茨和波斯特尔 (KATZ & POSTAL): 《语言描述的统合理论》 (*An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*, 1964 年)。关于数理语言学, 参见马尔库思 (MARCUS): 《数理语言学》 (*Lingvistica matematică*, 1963 年) (法译: *Introduction mathématique à la linguistique structurale*, 1967 年); 《代数语言学。分析模型》 (*Algebraic Linguistics. Analytical Models*, 1967 年)。

52 参见莱舍尔 (RESCHER): 《哲学逻辑的论题》 (*Topics in Philosophical Logic*, 1968 年)。也可参见, 例如, 达维斯、霍克尼和威尔逊 (DAVIS, HOCKNEY & WILSON) (编): 《哲学逻辑》 (*Philosophical Logic*, 1969 年)。

53 参见斯特劳森 (STRAWSON) (编) 《哲学逻辑》 (*Philosophical Logic*, 1967 年) 的“导言” ('Introduction')。也可参见奎因 (QUINE): 《逻辑哲学》 (*Philosophy of Logic*, 1970 年)。

54 维特根施坦 (WITTGENSTEIN): “逻辑哲学论” ('Logisch-philosophische Abhandlung', 1921 年) (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922 年, 1961 年)。见 No.5.47。

55 列昂斯 (LYONS): 《结构语义学。对柏拉图哲学著作中部分词汇的分析》 (*Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, 1969 年); 格雷马 (GREIMAS): 《结构语义学》 (*Sémantique structurale*, 1966 年)。

56 维特根施坦 (WITTGENSTEIN): “逻辑哲学论” ('Logisch-philosophische Abhandlung', 1921 年) (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922 年,

1961年);《哲学研究》(*Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, 1953年)。

57 参见维特根施坦 (WITTGENSTEIN) 《哲学研究》(*Philosophische Untersuchungen*) 第一部分, § 122, 第 49 页: “明显描述的概念对我们来说具有十分重要的意义。它给我们的描述形式、我们观察事物的方式打上了标记。”(由 G. E. M. 安斯柯姆伯 [G.E.M.Ansccombe] 翻译, 经原著者认可的英译本《哲学研究》[*Philosophical Investigations*] 第49页 e)。

58 关于这个问题,请参见丘尔奇 (CHURCH): “数学和逻辑”('Mathematics and logic', 1962 年, 1968 年)。

59 关于这个问题,请参见,例如, 莫斯托夫斯基 (MOSTOWSKI) 的“集合论的最新成果”('Recent results in set theory', 1967 年): “这类成果表明公理集合论是绝不可能完善的”(第 93 页)。

60 正如读者可能会想到的那样, 诸如斯特劳森、罕姆波舍尔和绍麦克尔 (Strawson, Hampshire and Shoemaker) 的著作还将在本书其它标题下适当地提及, 如: 第四部分《人和语言》, B 分部, § I “‘分析的’方法”, 第六部分《人和人本主义的基础》, B 分部, § 1 “人和人本主义的分析概念, 以及心的概念”; 第五部分《人与行为》, B 分部, § 1 “‘分析派的’哲学和人的行为问题”; 以及第六部分, B 分部, § 1。

61 胡塞尔 (HUSSERL): «形式的和先验的逻辑。对逻辑理性的批判探讨» (*Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1929年) (英译: *Formal and Transcendental Logic*, 1970 年)。参见该书法译者苏珊·巴什拉 (Suzanne Bachelard) 的重要论著《胡塞尔的逻辑》(*La Logique de Husserl*, 1957 年) (英译: *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, 1968 年)。

62 «逻辑和科学理论» (*Sur la logique et la théorie de la science*) (参阅 A 分部, § 4)。

63 怀特海 (WHITEHEAD): «过程和实在。一种宇宙论的研究» (*Process and Reality. An Essay in Cosmology*, 1929年)。

64 维易 (WEIL): «哲学的逻辑» (*Logique de la philosophie*, 1950 年)。

65 黑格尔 (HEGEL) «哲学全书纲要» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundsätze*, 1830 年): “小逻辑” ('Die Logik, die

Wissenschaft der Idee an und für sich') (尼柯林和珀格勒版, 第 51 页)。

66 维易 (WEIL) 《哲学的逻辑》(*Logique de la philosophie*) 第 77 页: “logos du discours éternel dans son historicité”。

67 例如, 论文集《实践——科学中的真理标准》(*Praktika—Kriterij-istiny v nauke, = Practice-Criterion of Truth in Science*, 1960 年)。

68 参阅鲁宾斯坦 (RUBINŠTEJN): 《存在与意识》(*Bytie i soznanie, = Being and Consciousness*, 1957 年); 柯普宁 (KOPNIN): 《马克思主义认识论导论》(*Vvedenie v marksistskiju gnoseologiju, = Introduction to Marxist Gnoseology*, 1966 年); 伊里因柯夫 (IL'ENKOV): “理想” (*Ideal'noe, = Ideal*, 1962 年)。

69 在由 T. 巴甫洛夫 (T. PAVLOV) 院士主编的苏联-保加利亚《列宁主义反映论与当代》(*Leninskaja teorija otrazhenija i sovremennost'*, = The Leninist Theory of Reflection and the Present Day, 1969 年) 这部论集中可以看到对于当代对反映论的各种攻击的专门批判分析。

70 例如, 参阅恰金 (TJUHTIN): 《论映象的性质》(*O prirode obrazu, = On the Nature of the Image*, 1963 年)。

71 反映论提出的诸问题和映象的性质在当代保加利亚哲学文献中已经受到密切的注意, 巴甫洛夫 (PAVLOV) 的基本著作《反映论》(*Teorija otrazhenija, = Theory of Reflection*, 1949 年) 就证明了这一点。

72 参阅罗森塔尔 (ROZENTAL'): 《马克思〈资本论〉中的辩证法问题》(*Voprosy dialektiki v 'Kapitale' Marksа, = Questions of Dialectic in Marx's Das Kapital*, 1955 年, 1967 年再版); 伊里因柯夫 (IL'ENKOV): 《马克思〈资本论〉中抽象和具体的辩证法》(*Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v 'Kapitale' Marksа, = The Dialectic of Abstract and Concrete in Marx's Das Kapital*, 1960 年); 格鲁申 (GRUŠIN): 《历史研究的逻辑论文集》(*Očerki logiki istoričeskogo issledovanija, = Essays on the Logic of Historical Research*, 1961 年)。

73 凯德洛夫 (KEDROV): 《辩证法、逻辑和认识论的统一》(*Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznanija, = The Unity of Dialectic, Logic and Theory of Knowledge*, 1963 年); 柯普宁 (KOPNIN): 《逻辑和列宁的哲学思想》(*Filosofskie idei V. I. Lenina i logika, = Logic and Lenin's Philosophical Ideas*, 1969 年); 罗森塔尔 (ROZENTAL'): 《列宁和辩证法》

(*Lenin i dialektika*, = Lenin and Dialectic, 1963 年), 等等。

74 例如, 参阅柯普宁 (KOPNIN): «作为逻辑的辩证法» (*Dialektika kak logika*, = Dialectic as Logic, 1961 年); 罗森塔尔 (ROZENTAL'): «辩证逻辑原理» (*Principy dialektičeskoy logiki*, = Principles of Dialectical Logic, 1960 年); 佛加拉西 (FOGARASI): «逻辑学» (*Logik*, 1955 年); 德·果尔塔里 (de GORTARI): «辩证逻辑入门» (*Introducción a la logica dialéctica*, 1956 年); 约加 (JOJA): «逻辑研究» (*Studii de Logică*, 1960 年, 1966 年)。

75 参阅高尔斯基 (GORSKIJ): «一般科学方法论和辩证逻辑的问题» (*Problemy obščej metodologii nauk i dialektičeskoy logiki*, = Problems of General Scientific Methodology and Dialectical Logic, 1966 年); 论文集 «科学研究方法的辩证法» (*Dialectica metodelor în cercetarea științifică*, = The Dialectic of Methods in Scientific Research, 1966 年)。

76 弗罗洛夫 (FROLOV): «论生物界中的因果性和本能驱动性» (*O pričinnosti i celesoobraznosti v živoj prirode*, = On Causality and Hormicity in Living Nature, 1961 年) 和 «遗传学和辩证法» (*Genetika i dialektika*, = Genetics and Dialectic, 1968 年); 克雷姆扬斯基 (KREMJANSKIJ): «生命物质的结构层次» (*Strukturnye urovni živoj materii*, = Structural Levels of Living Matter, 1969 年); 勃劳伯格、萨多夫斯基和尤金 (BLAUBERG, SADOVSKIY & JUDIN) (编): «系统研究» (*Sistemnye issledovaniya*, = Systems Research, 1969 年); 塞巴格 (SEBAG): «马克思主义和结构主义» (*Marxisme et structuralisme*, 1964 年); «结构主义和马克思主义» (*Structuralisme et marxisme*, 《思想》[*La Pensée*] 特辑, 1967 年)。

77 例如, 参阅凯德洛夫 (KEDROV): «化学元素概念的发展» (*Razvitiye ponjatija himičeskogo elementa*, = The Development of the Concept of Chemical Element, 1956 年); 塔瓦涅克 (TAVANEC) (编): «科学认识的逻辑问题» (*Problemy logiki naučnogo poznaniya*, = Problems of the Logic of Scientific Knowledge, 1964 年); 波波维奇 (POPOVIĆ): «论科学语言的哲学分析» (*O filosofskoi analize jazyka nauki*, = On the Philosophical Analysis of the Language of Science, 1966 年)。

78 参阅斯沃奇尼柯夫 (SVEČNIKOV): «物理学中的因果性范畴» (*Kategorija pričinnosti v fizike*, = The Category of Causality in Physics,

1961 年); 乌约莫夫 (UJEMOV): 《事物、属性和关系》 (*Vesšči, svojstva i otnošenija*, = Things, Properties and Relations, 1963 年); 论文集《辩证唯物主义和现代科学》 (*Materialismul dialectic și științele moderne*, = Dialectical Materialism and Modern Sciences, 1967 年)。

79 例如, 参阅拜伯勒 (BIBLER): 《论辩证逻辑的范畴体系》 (*O sisteme kategorij dialektičeskoj logiki*, = On the System of Categories of Dialectical Logic, 1958 年)。

80 费多谢耶夫 (FEDOSEEV): 《当代的辩证法》 (*Dialektika sovremennoj èpohi*, = Dialectic of the Present Era, 1966 年); 塞尔尼亞 (CERNÉA): 《论建设社会主义的辩证法》 (*Despre dialectica construirii socialismului*, = On the Dialectic of Constructing Socialism, 1967 年)。

81 参阅《哲学百科全书》 (*Filosofskaja Ènciklopedija*, 1967 年)第四卷中关于“客体化” ('Ob"ektivacija', = Objectivation)、“对象化” ('Opredmečivanie', = Objectivation)、“物化” ('Oveščestvlenie', = Hypostatization) 等条目; 拉柯维奇 (LAKOVIĆ): 《马克思主义的异化理论》 (*Marksistička teorija otudenja*, = The Marxist Theory of Alienation, 1968 年); 柯恩弗兹 (CORNORTH): 《马克思主义和语言哲学》 (*Marxism and the Linguistic Philosophy*, 1955 年); 古里安 (GULIAN): 《人的问题。论哲学人类学》 (*Problematica omului. Eseu de antropologie filozofica*, = The Problem of Man. An Essay in Philosophical Anthropology, 1966 年)(法译: GOULIANE, *Le marxisme devant l'homme. Essai d'anthropologie philosophique*, 1968 年)。

82 杜巴勒 (DUBARLE): “黑格尔逻辑的形式化” ('Sur une formalisation de la logique hégélienne', 1969 年); 杜巴勒和多兹 (DUBARLE & DOZ): 《逻辑与辩证法》 (*Logique et dialectique*, 1972 年), 第一部分: ‘黑格尔的辩证法和形式化’ ('Dialectique hégélienne et formalisation'), 第 1 至 200 页(该书第一部分由 D. 杜巴勒撰写)。

83 关于新近某些最重要的研究, 请参见彼得斯 (PETERS): 《霍布斯》 (*Hobbes*, 1956 年); 奥孔诺尔 (O'CONNOR): 《约翰·洛克》 (*John Locke*, 1952 年); 约尔通 (YOLTON): 《约翰·洛克与思想方式》 (*John Locke and the Way of Ideas*, 1956 年); G. J. 瓦纳克 (WARNOCK, G.J.): 《贝克莱》 (*Berkeley*, 1953 年); 阿姆斯特朗 (ARMSTRONG): 《贝克莱的视觉理论》

(*Berkeley's Theory of Vision*, 1960 年); 帕斯莫尔 (PASSMORE): «休谟的意向论» (*Hume's Intentions*, 1953 年); 弗雷沃 (FLEW): «休谟的信念理论» (*Hume's Theory of Belief*, 1961 年); 布里通 (BRITTON): «J.S. 穆勒» (*J.S. Mill*, 1953 年); 加利耶 (GALLIE): «皮尔士和实用主义» (*Peirce and Pragmatism*, 1952 年); 艾耶尔 (AYER): «实用主义的起源。对查理斯·山德尔斯·皮尔士和威廉·詹姆士的哲学的研究» (*The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, 1968 年)。

84 例如, 参阅比尔得 (BIRD): «康德的知识理论» (*Kant's Theory of Knowledge*, 1962 年); 斯特劳森 (STRAWSON): «意义的限制» (*The Bounds of Sense*, 1966 年); 贝奈特 (BENNETT): «康德的分析证明» (*Kant's Analytic*, 1966 年); 也可参见上面 § 2。

85 在其他作者中, 请参阅维斯曼 (WAISMANN): “我如何看待哲学” ('How I see philosophy', 1956 年)。

86 斯图亚特·罕姆波舍尔 (Stuart HAMPSHIRE) 的著作 «斯宾诺莎» (*Spinoza*, 1952 年) 说明了用这种观点阐明一个坚定的抽象思想家的各方面思想所能达到的程度。同样的论述更普遍地散见于 D. F. 派尔斯 (D.F. PEARS) 所编的 «形而上学的性质» (*The Nature of Metaphysics*, 1957 年) 一书的某些论文中。

87 瓦尔施 (WALSH): «形而上学» (*Metaphysics*, 1963 年); 拉则罗维茨 (LAZEROWITZ): «形而上学的结构» (*The Structure of Metaphysics*, 1955 年)。

88 最近的研究有: 芬德雷 (FINLAY) 的 «对黑格尔的重新考察» (*Hegel. A Re-examination*, 1958 年); 瓦尔施 (WALSH) 的 «黑格尔伦理学» (*Hegelian Ethics*, 1969 年); 波拉梅纳茨 (PLAMENATZ) 的 «人和社会» 第二卷 (*Man and Society*, Vol. II, 1963 年) (有关黑格尔和马克思的广泛的讨论); 卡门卡 (KAMENKA) 的 «马克思主义和伦理学» (*Marxism and Ethics*, 1969 年); 丹托 (DANTO) 的 «作为哲学家的尼采» (*Nietzsche as Philosopher*, 1965 年); 加尔迪纳 (GARDINER) 的 «叔本华» (*Schopenhauer*, 1963 年); 沃尔海姆 (WOLLHEIM) 的 «F. H. 布拉德雷» (*F.H. Bradley*, 1959 年)。

89 参阅 M. 瓦纳克 (WARNOCK, M.): «二十世纪伦理学» (*Ethics since 1900*, 1960 年)。萨特尤其引起了相当大的兴趣; 例如请参见穆尔多赫

(MURDOCH) 《萨特：浪漫的非理性主义者》 (*Sartre: Romantic Irrationalist*, 1953 年); 克兰斯通 (CRANSTON) 《萨特》 (*Sartre*, 1962 年); M. 瓦纳克 (WARNOCK, M.) 《萨特哲学》 (*The Philosophy of Sartre*, 1965 年); 曼瑟尔 (MANSER) 《萨特哲学的研究》 (*Sartre. A Philosophic Study*, 1966 年)。

90 G.J. 瓦纳克 (WARNOCK, G.J.): 《二十世纪英国哲学》 (*English Philosophy Since 1900*, 1968 年); 乌姆森 (URMSON): 《哲学分析。两次世界大战之间哲学的发展》 (*Philosophical Analysis. Its Development Between the Wars*, 1956 年); 帕斯莫尔 (PASSMORE): 《哲学百年》 (*A Hundred Years of Philosophy*, 1957 年); 派尔斯 (PEARS): 《伯特兰·罗素和英国哲学传统》 (*Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, 1967 年); 艾耶尔 (AYER): 《罗素和摩尔：分析的传统》 (*Russell and Moore: The Analytical Heritage*, 1971 年)。

91 麦金太尔 (MACINTYRE): 《伦理学简史》 (*A Short History of Ethics*, 1966 年)。在诸如 P. 爱德华兹 (P. EDWARDS) 所编的《哲学百科全书》 (*The Encyclopedia of Philosophy*, 1967 年) 和 D.J. 奥孔诺尔 (D. J. O'CONNOR) 所编的《批判的西方哲学史》 (*A Critical History of Western Philosophy*, 1964 年) 这种大型的论文集中可以看到分析学派的作者所作的历史研究。

92 参阅狄尔泰 (DILTHEY): 《世界观学说。哲学的哲学论文集》 (*Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*) (《全集》 第八卷)。

关于狄尔泰的哲学史观, 请读者参见雷蒙·阿隆 (Raymond ARON) 的《批判的历史哲学。德国的历史理论研究》 (*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, 1938 年, 1969 年重新发行), 第一章, 第五节, 1969 年版, 第 89 至 100 页。

关于类型学的思想在将近十八世纪末十九世纪初就已经有了支持者 (特别是格罗曼和 Fr. 施莱格尔), 而且在十九世纪, 例如在库辛和雷诺维叶那里, 可以再次发现这一思想; 今天这一思想仍然表现在一些作者的论著中, 例如阿罗伊·丹姆波夫, 他把对西方和东方 (特别是中国和印度) 的各相继的哲学时期的比较研究当作自己的基础。关于这一点, 读者还可以参阅丹姆波夫 (DEMPF) 为卡斯特里 (CASTELLI) 等人的《哲学史的哲学》 (*La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1956 年) 所撰写的专稿 《哲学史的哲学》

(*Philosophie de l'histoire de la philosophie*)。也可参见盖尔得塞策尔(GELDSETZER):《十九世纪哲学史的哲学》(*Die Philosophie der Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, 1968年),第127至128页。

93 参阅柏格森(BERGSON):“哲学的直觉”(‘L'intuition philosophique’, 1911年,1934年)(英译:‘Philosophical intuition’, 1946年);也可参见《创造的进化》(*L'évolution créatrice*, 1907年)(英译:‘Creative Evolution’, 1911年),第四章。

94 参阅布仑希维奇(BRUNSCHVICG):《西方哲学中意识概念的进步》(*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 两卷, 1927年);而且也可参阅盖罗尔特(GUÉROULT)等人:《布仑希维奇与哲学史》(*Brunschvicg et l'histoire de la philosophie*, 书后附讨论, 法国哲学学会, 1954年)。

95 参阅吉尔松(GILSON):《哲学经验的统一性》(*The Unity of Philosophical Experience*, 1937年);参见《哲学和它的历史》(*La philosophie et son histoire*, 1944年)中亨利·果易叶(Henri GOUHIER)对这部著作的评论,附录二,第127至134页。也可以参考约瑟夫·莫罗(Joseph MOREAU)对《永恒哲学》(*philosophia perennis*)的看法(参阅《柏拉图唯心主义的建立》[*La construction de l'idéalisme platonicien*, 1939年], §§ 365—366)和艾里克·维易(Eric WEIL)受黑格尔启发而提出的思想(参阅《哲学的逻辑》[*Logique de la philosophie*, 1950年],第68页起和第427页起)。

96 参阅布莱伊尔(BRÉHIER):《哲学史》(*Histoire de la philosophie*, 1926年),第一卷,第一册,导论;布莱伊尔:《哲学和它的经历》(*La philosophie et son passé*, 1940年),导论和第一、二节(第1至75页)。关于对这一时期特别是法国的哲学史的所有看法,读者还可以参阅罗宾(ROBIN)等人:《论哲学史的观念》(*Sur la notion d'histoire de la philosophie*, 书后附讨论,法国哲学学会,1936年)。

97 参阅果易叶(GOUHIER):《哲学和它的历史》(*La philosophie et son histoire*, 1944年),“从哲学史到哲学”(‘De l'histoire de la philosophie à la philosophie’, 1949年)和《历史和它的哲学》(*L'histoire et sa philosophie*, 1952年)。

98 参阅奥尔特加·伊·戈塞特(ORTEGA Y GASSET):《对于哲学史的看法》(*Ideas para una historia de la filosofía*, 1942年)和“两篇序言”(‘Dos

Prologos, 1944 年)。

99 参阅克罗齐 (CROCE): 《逻辑学》(Logica, 1909 年) (英译: *Logic*, 1917 年); 《历史编纂学的理论和历史》(Teoria e storia della storiografia) (英译: *History. Its Theory and Practice*, 1921 年)。

100 金提尔 (GENTILE): 《黑格尔辩证法的改造》(La riforma della dialettica hegeliana, 1913 年) 和《哲学史形成的可能性》(Se e come è possibile la storia della filosofia, 第二版, 1966 年)。

101 例如, 在哈罗德·R. 斯马特 (Harold R. SMART) 的《哲学和它的历史》(Philosophy and Its History, 1963 年) 这部论著中反映出来的总的情形仍然是这样。

102 萨特 (SARTRE): 《辩证理性批判》(Critique de la raison dialectique, 1960 年), 第 55 页起。

103 参阅雅斯贝尔斯 (JASPERS): “伟大的哲学家们”(‘Die grossen Philosophen’, 两卷, 1957 年)(英译: *The Great Philosophers*, 1962 年) 和“关于我的哲学”(‘Essay on my philosophy’, 1956 年); 也可参见施尔普 (SCHILPP) (编): 《卡尔·雅斯贝尔斯的哲学》(The Philosophy of Karl Jaspers, 1957 年)。

104 ‘Les systèmes sont [...] ce qui nous reste de l’activité proprement philosophique lorsque celle-ci a pris fin.’——阿尔基耶 (ALQUIE): 《哲学的意义》(Signification de la philosophie, 1971 年), 第 70 至 71 页; 也可参见阿尔基耶等人: 《哲学史中的逻辑结构与心理结构》(Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie, 书后附讨论, 法国哲学学会, 1953 年)。

105 参阅 É. 索里欧 (SOURIAU, É.): 《哲学的创立》(L’instauration philosophique, 1939 年)。

106 在马尔提亚尔·盖罗尔特 (Martial GUÉROULT) 的著作中, 尤其请参见: 《法兰西学院就职讲演》(Leçon inaugurale, Collège de France, 1951 年); 已引述过的《布伦希维奇与哲学史》(Brunschtig et l’histoire de la philosophie, 1954 年); “美学客观性之路”(‘La voie de l’objectivité esthétique’, 载于《献给艾提尼·索里欧的美学和艺术科学文集》[*Mélanges d’esthétique et de science de l’art offerts à Etienne Souriau, 1952* 年]); “哲学史正当性的问题”(‘Le problème de la légitimité de l’his-

toire de la philosophie', 载于卡斯特里 [CASTELLI] 等人: «哲学史的哲学» (*La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1954 年/1956 年); “逻辑学、建筑学和哲学体系的构成结构” (*Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques*', 载于《法国大百科全书》 [*Encyclopédie française*, 1957 年], 第十九卷); 罗约蒙笛卡尔讨论会一般讨论 (《笛卡尔》 [*Descartes*], 1957 年出版) 中的插入讨论记录 (第 453 至 463 页和第 473 至 475 页); “作为一个哲学问题的哲学史” (*The history of philosophy as a philosophical problem*', 载于《一元论者》 [*The Monist*] 的特辑《哲学史的哲学》 [*Philosophy of the History of Philosophy*], 1969 年)。在马尔提亚尔·盖罗尔特的许多重要的哲学史著作中, 我们在此将只提及最著名的一部——《按理性秩序来考察的笛卡尔》 (*Descartes selon l'ordre des raisons*, 两卷, 1953 年)。

107 参阅《哲学史研究——马尔提亚尔·盖罗尔特纪念文集》 (*Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Guérout*, 1964 年), 特别是亨利·杜梅雷 (Henry DUMÉRY) 的论文“学说与结构” (*'Doctrine et structure'*)。并参见已引述过的《一元论者》 (*The Monist*, 1969 年) 特辑, 该特辑载有 L. W. 贝克 (L.W. BECK) 撰写的引言和文献目录, 艾尔里希 (EHRLICH) 的“哲学史的哲学原理” (*'Principles of a philosophy of the history of philosophy'*), 法欧罗特 (FAUROT) 的“哲学史是什么?” (*'What is history of philosophy?'*), 昆茨 (KUNTZ) 的“历史主义和反历史主义的辩证法” (*'The dialectic of historicism and anti-historicism'*) 等论文。

108 参阅已提到过的《哲学史研究》 (*Etudes sur l'histoire de la philosophie*) 中查伊姆·派尔曼 (Chaim PERELMAN) 的论文“普通的实在与哲学的实在” (*'Le réel commun et le réel philosophique'*)。

109 参阅已引述过的、杜梅雷 (DUMÉRY) 为同一论文集所撰写的论文, 第 171 页。

110 黑格尔 (HEGEL): 《哲学史讲演录》 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 最初于 1805 年至 1806 年冬季学期在耶拿所作的讲演), 《导言》 (*Einleitung*)。

111 参阅德洛伊兹 (DELEUZE): “斯宾诺莎与 M. 盖罗尔特的一般方法” (*'Spinoza et la méthode générale de M. Guérout'*, 1969 年)。还可参见本书下卷, 第四部分, B 分部, § 4。

112 在这一点上,让·勃拉克 (Jean BOLLACK) 的尝试是有意义的,他把前苏格拉底哲学家的本文同它们传至当代所经由的许多层次的解释和推测区分开来,试图从字面上重新发现这些本文的含意。这样一来,人们接近早期本文的方式似乎提高到一个与十九世纪学者们旁征博引的研究方法完全不同的水平上来。特别可以参见勃拉克 (BOLLACK):《恩培多克勒》(*Empédocle*, 四卷, 1965 年至 1969 年); J. 勃拉克、M. 勃拉克和维斯曼 (BOLLACK, J. & M., & WISMANN):《伊壁鸠鲁的书信》[致希罗多德的信] (*La lettre d'Epicure [Letter to Herodotus]*, 1971 年); 勃拉克和维斯曼 (BOLLACK & WISMANN):《赫拉克利特, 或分裂》(*Héraclite, ou la séparation*, 1972 年)。

113 参阅已经提到过的《哲学史研究》(*Etudes sur l'histoire de la philosophie*, 1964 年) 中于勒斯·维伊敏 (Jules VUILLEMIN) 撰写的论文“论笛卡尔理性秩序的形式的与实质的特性”('Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons') 和维克托·果尔德施密特 (Victor GOLDSCHMIDT) 的论文“圣奥古斯丁的注释学与公理法”('Exégèse et axiomatique chez saint Augustin'), 分别载于该书第 43 和 14 页。

114 维特根施坦 (WITTGENSTEIN):《逻辑哲学论》(*Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus logico-philosophicus*, 1921 年/1922 年)。参阅: G.-G. 格兰格尔(G.-G. GRANGER) 为已提到过的《哲学史研究》(*Etudes sur l'histoire de la philosophie*, 1964 年)撰写的论文“哲学体系与元结构。《逻辑哲学论》引起的争论”('Systèmes philosophiques et métastructures. L'argumentation du *Tractatus*'); 《解释学与辩证法》(*Hermeneutik und Dialektik*, 1970 年) 第二卷, 这本论文集中有海尔姆特·法伦巴赫 (Helmut FAHRENBACH) 的论文“维特根施坦《逻辑哲学论》中逻辑-解释学问题的提出”('Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins *Tractatus*')。

115 罗宾奈 (ROBINET):“电子计算机时代的哲学交流”('La communication philosophique à l'ère des ordinateurs', 1969 年)。

116 参阅费尔旦·布仑奈尔 (Fernand BRUNNER) 为《哲学史研究》(*Etudes sur l'histoire de la philosophie*, 1964 年)所撰写的论文“哲学史与哲学”('Histoire de la philosophie et philosophie')。

117 参阅奥本克 (AUBENQUE):“哲学的自行解释” ('L'auto-interpré-

tation de la philosophie', 1969 年)。

118 在海德格尔 (HEIDEGGER) 的著作中, 特别可参见: «存在与时间» (*Sein und Zeit*, 1927 年)(英译: *Being and Time*, 1967 年); «林中路» (*Holzwege*, 1950 年) (法译: *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962 年); «黑格尔与希腊人» (*Hegel und die Griechen*, 1958 年演讲, 1960 年、1967 年出版) (法译: 'Hegel et les Grecs', 1968 年)。

119 例如, 德雷达 (DERRIDA): «写作与区分» (*L'écriture et la différence*, 1967 年)。

120 加达默尔 (GADAMER): «真理与方法。哲学解释学原理» (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960 年, 1965 年); 同一个作者: “作为哲学的概念史” ('Begriffsgeschichte als Philosophie', 1970 年)。

121 利科 (RICOEUR): “哲学史及真实的统一” ('L'histoire de la philosophie et l'unite du vrai', 1953 年/ 1954 年; 后被收入《历史与真理》 [*Histoire et vérité*, 1955 年, 1964 年])。

参阅 P. 福鲁舒恩 (P. FRUCHON) 的全面性研究: “哲学解释学的根源与限度 (H.G. 加达默尔: «真理与方法»)” ('Ressources et limites d'une herméneutique philosophique (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*)', 1967 年) 和“对于观念史历史的认识与解释” ('Connaissance et interprétation du passé en histoire des idées', 1966 年)。

122 关于这里所讨论的问题, 可参考: 胡塞尔 (HUSSERL) 著作中的“作为严密科学的哲学” ('Philosophie als strenge Wissenschaft', 1910 年至 1911 年) (英译: 'Philosophy as rigorous science', 1965 年); «第一哲学»: 第一部分 «批判的观念史» 和第二部分 «现象学的还原理论» (*Erste Philosophie: Pt. I, Kritische Ideengeschichte* and *Pt. II, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1923 年至 1924 年手稿; 1956 年至 1959 年出版) (法译: *Philosophie première*, 1970 年至 1972 年)。关于一种在哲学史观念方面要求彻底重新开始的哲学的态度, 还可参见贝拉瓦尔 (BELAVAL): «莱布尼茨对笛卡尔的批判» (*Leibniz critique de Descartes*, 1960 年), 第 126 页起。

123 参阅已经提到过的《解释学与辩证法》(*Hermeneutik und Dialektik*, 1970 年) 这本论文集中 L. 派雷森 (L. PAREYSON) 的论文 “解释的起源”

(‘Originarietà dell’interpretazione’), 第二卷, 第 353 页起。这本论文集从总体看来是值得参考的, 特别是除其它地方已经提到过的那些论文外, 还有: 第一卷中库恩 (KUHN) 的“作为解释学概念的意识形态”(‘Ideologie als hermeneutischer Begriff’); 第二卷中列多 (LLEDÓ) 的“语言与哲学史”(‘Lenguaje e historia de la filosofía’), 等等。

124 黑格尔 (HEGEL): 《哲学史讲演录》(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), 纪念版, 第十八卷, 第 368 页。参见《解释学与辩证法》(*Hermeneutik und Dialektik*, 1970 年) 中布伯奈尔 (BUBNER) 的论文“哲学即其在思想中所把握的时代”(‘Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst’).

125 关于马克思主义的, 主要是苏联和其它社会主义国家的哲学史思想, 读者应当参考, 例如: 《哲学史家专题论文集(莫斯科, 1967 年)》(‘Symposium der Philosophie Historiker (Moscow, 1967)’, 1968 年), 特别是其中库姆普夫 (KUMPF) 撰写的“概观”(‘Übersicht’), 和柯普宁 (KOPNIN) 的论文“论哲学史研究的方法”(‘Zur Methode der philosophiegeschichtlichen Forschung’), 波格丹诺夫 (BOGDANOV) 的论文“哲学史的方法论问题”(‘Methodologische Probleme der Philosophiegeschichte’) 等等; 苏联科学院出版的《哲学史》(*Geschichte der Philosophie*, 第二版, 德文, 1962 年), 第一卷; 阿尔扎卡宁 (ARZAKANIN) 的“论哲学史科学概念的兴起问题”(‘K voprosy o stanovlenii istorii filosofii kak nauki’, 1962 年) (英译: ‘On the problem of the rise of a scientific conception of the history of philosophy’, 1962 年/1963 年); 约夫楚克 (Jovčuk) 的“关于哲学史的某些方法论问题”(‘O nekotoryh metodologičeskikh problemah istorii filosofii’, = About some methodological problems of the history of philosophy, 1959 年); 马马尔达史维里 (MAMARDAŠVILI) 的“对作为认识史的哲学史的研究中的某些问题”(‘Nektorye voprosy issledovanija istorii filosofii kak istorii poznanija’, = Some problems of the investigation of the history of philosophy as the history of cognition, 1959 年) 和“关于哲学史中的方法问题”(‘K probleme metoda istorii filosofii’, = Concerning the problem of method in the history of philosophy, 1965 年); 诺维柯夫 (Novikov) 的“哲学史编纂学: 主题与目的”(‘Predmet i zadači istoriografii filosofii’, 1964 年) (英译: ‘Historiography of philosophy: subject matter and

aims', 1964 年); 布尔和伊尔利茨 (BUHR & IRRLITZ) 的《理性的要求》(Der Anspruch der Vernunft, 1968 年), 第一卷; 布尔(编)《资产阶级意识形态的批判》(Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, 一套丛书, 1971 年, 等等); 卢卡奇 (LUKÁCS) 的《理性的毁灭》(Die Zerstörung der Vernunft, 1954 年) (法译: *La destruction de la raison*, 1958 年至 1959 年, 两卷); 巴纽 (BANU) 的《哲学史引论》(Introducere in storia filozofiei, 1957 年); 波瑟思库 (POSESCU) 的“哲学史编纂学中的说明问题”('De l'explication dans l'historiographie de la philosophie', 1966 年)。关于对“西方”马克思主义者的思想的看法, 除下面提到的阿尔杜塞 (ALTHUSSER) 的著作外, 例如还可以参见果尔德曼 (GOLDMANN): “辩证唯物主义和哲学史” ('Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie', 1948 年, 1959 年); 果尔德曼和列菲夫勒 (LEFEBVRE) 在已经提到过的笛卡尔讨论会一般讨论 (《笛卡尔》, 1957 年) 中的发言 (第 463 至 471 页和第 476 至 477 页)。关于英语国家的哲学家的批判性论述, 其中请参见卡门卡 (KAMENKA): “马克思主义和哲学史” ('Marxism and the history of philosophy', 1965 年)。

126 阿尔杜塞 (ALTHUSSER) 等人的《读资本论》(Lire le Capital, 1965 年) 第二卷中阿尔杜塞撰写的“马克思主义不是一种历史主义” ('Le marxisme n'est pas un historicisme') 第 73 至 108 页; 并参见同一作者的《论马克思》(Pour Marx, 1965 年) 和《列宁与哲学》(Lénine et la philosophie, 1968 年讲演, 1969 年、1972 年出版)。

127 参见下面第二部分, A 分部, § 4。

128 参阅葛兰西 (GRAMSCI): 《历史唯物主义与克罗齐哲学》(Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 《选集》第二卷, 死后出版于 1948 年)。

129 参阅德拉·瓦尔波 (DELLA VOLPE): 《历史辩证法的关键》(Chiave della dialettica storica, 1968 年)。

130 参阅柯莱梯 (COLLETTI) 撰写的列宁《哲学笔记》(Philosophical Notebooks) 意大利版导言。

131 参阅萨特 (SARTRE): 《辩证理性批判》(Critique de la raison dialectique, 1960 年), 特别是第一部分“方法的问题” ('Questions de méthode', 1957 年, 1960 年) (英译: *Search for a Method*, 1968 年)。

132 参阅下编中第六部分, B 分部, §2“马克思主义和人道主义的讨论”。

133 参阅黑格尔 (HEGEL): 《哲学史讲演录》 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), 新柏拉图学派引言, 纪念版, 第十九卷。

134 为了简要地说明“哲学史的哲学”目前趋势的特点, 我们已经设法分析了在我们看来特别重要的若干著作。除了前面注释中引述过的著作外, 读者还可以从大量的, 尤其是德语和罗曼语的著作中, 选择如下著作作参考 (由于这份书目是被当作一种提示拟订出来的, 它只限于对哲学史的性质、方法和意义作一般的考察; 本书研究的范围不允许我们在此对大量哲学史著作作任何充分的介绍, 哲学史这门学科目前仍然非常时行, 而且在所谓“大陆”哲学的领域里著述极丰):

文集: “哲学及其历史” (*La philosophie et son histoire*), 《法语哲学协会第六届大会会志》第四部分, 1952 年); 卡斯特里 (CASTELLI) 等人的《哲学史的哲学》 (*La filosofia della storia della filosofia*, 1954 年); 或 *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1956 年); 列拉 (LLERA) (编)《哲学史观念——论哲学史的教学效果和它在目前的重要性》 (*Idea de la historia de la filosofia, de su eficacia didáctica y su importancia en el presente*, 古巴哲学协会, 1954 年), 等等。

个人著作: 阿巴尼亚诺 (ABBAGNANO) 的“哲学史编纂学的任务” (*I compiti di una storiografia della filosofia*, 1967 年); 安东涅里 (ANTONELLI) 的《哲学与哲学史。关于哲学史的观念》 (*Filosofia e storia della filosofia. Idea di storia della filosofia*, 1968 年); 巴拉多尼 (BALADONI) 的“哲学、历史和马克思主义哲学史” (*Filosofia, storia, e storia della filosofia nel marxismo*, 1964 年); 巴尔多仑 (BARTOLONE) 的《哲学史中的结构和意义》 (*Struttura e significato nella storia della filosofia*, 1964 年); 拜尔瓦尔特斯 (BEIERWALTES) 的“作为哲学要素的历史性” (*Geschichtlichkeit als Element der Philosophie*, 1968 年); 贝拉瓦尔 (BELAVAL) 等人的《哲学史及其教学》 (*L'histoire de la philosophie et son enseignement*, 书后附讨论, 法国哲学学会, 1961 年, 1962 年出版); 贝格曼 (BERGMAN) 的“哲学和哲学史” (*Philosophy and the history of philosophy*, 1968 年); 布鲁门伯格 (BLUMENBERG) 的“隐喻学的范式” (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960 年); 勃莱拉格 (BRELAGE) 的“哲学的历史性与哲学史” (*Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte*, 1962 年); 卡尔皮欧 (CARPIO) 的“哲学的过去” (*El pasado filosófico*, 1963 年); 卡雷拉斯·伊·

阿尔托 (CARRERAS Y ARTAU) 的《西班牙哲学史的总结、现状和前景》 (*Balance, estado actual y perspectivas sobre la historia de la filosofía española*, 1951 年); 森西洛 (CENCILLO) 的“哲学史普遍性准则的结论” (*'Consecuencias de un criterio ecuménico en la historia de la filosofía'*, 1963 年), 希欧地 (CHIODI) 的“哲学、历史和人类现实” (*'Filosofia, storia e realtà umana'*, 1965 年); 克里斯坦森 (CHRISTENSEN) 的“哲学及其历史” (*'Philosophy and its history'*, 1964 年至 1965 年); 达尔·勃拉 (DAL PRA) 的“历史与哲学的真理” (*'Storia e verità della filosofia'*, 1971 年); 德尔霍姆 (DELHOMME) 的“历史、哲学史、哲学” (*'Histoire, histoire de la philosophie, philosophie'*, 1965 年); 德森波尔 (DESCHEPPER) 的“比利时高等研究所讨论会: 哲学史的方法” (*'Le Colloque de l'Institut des Hautes Etudes de Belgique: Les méthodes en histoire de la philosophie'*, 1972 年); 丹恩 (DUNN) 的“观念史的同一性” (*'The identity of the history of ideas'*, 1968 年); 艾尔哈特 (EHRHARDT) 的《哲学史与历史怀疑主义。对“哲学史如何才有可能形成?”这个问题的研究》 (*'Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?'* 1967 年); 艾尔里希 (EHRLICH) 的《哲学史的哲学》 (*'Philosophie der Geschichte der Philosophie'*, 1965 年); 法因 (FAIN) 的《哲学与历史之间。历史思辨哲学在分析传统内的复兴》 (*'Between Philosophy and History. The Resurrection of Speculative Philosophy of History within the Analytic Tradition'*, 1970 年); 福柯 (FOUCAULT) 的《知识考古学》 (*'L'archéologie du savoir'*, 1969 年); 弗兰奇尼 (FRANCHINI) 的《历史主义的经验》 (*'Esperienza dello storicismo'*, 第二次修订版, 1960 年); 伽林 (GARIN) 的《作为历史认知的哲学》 (*'La filosofia come sapere storico'*, 1959 年, 附有长篇文献目录); 伽洛提 (GAROTTI) 的“哲学与历史性” (*'Filosofia e storicità'*, 1967 年); 盖茨 (GATES) 的《哲学史中的冒险。从基督教观点出发的引论》 (*'Adventures in the History of Philosophy. An Introduction from a Christian Viewpoint'*, 1961 年); 盖尔得塞策尔 (GELDSETZER) 的《哲学史是什么?》 (*'Was heißt Philosophiegeschichte?'* 1968 年); 果尔德施密特 (GOLDSCHMIDT) 的“对哲学体系解释中的历史时间与逻辑时间” (*'Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques'*, 1970 年) 和《柏拉图主义与当代思想》 (*'Platonisme et pensée contemporaine'*, 1970 年);

德·格拉夫和巴克尔 (de GRAAF & BAKKER) 的《人类思想史中对善恶问题的思考。哲学伦理学史。古代人在善与恶之间》(De bezinning over goed en kwaad in de geschiedenis van het menselijk denken. *Geschiedenis der wijsgerige ethiek. De mondige mens tussen goed en kwaad*, 第二版, 1967 年); 格罗埃梯森 (GROETHUYSEN) 的“哲学与历史”('Philosophie et histoire', 1961 年); 格伦德尔 (GRUNDER) 的“关于‘概念史文献’的报告”('Bericht [...] über das "Archiv für Begriffsgeschichte"', 1967 年) 和“历史科学理论的概观”('Perspektiven für eine Theorie der Geschichtswissenschaft', 1971 年); 海姆索耶兹 (HEIMSOETH) 的“哲学史研究的状况”('Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung', 载文德尔班 [WINDELBAND]《哲学史教程》[*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*], 第十四版, 1950 年); 汉纳尔斯 (HINNERS) 的“意识形态转变及其关于哲学史的问题”('The ideological turn and its problem for the history of philosophy', 1969 年); 埃里阿尔特 (IRIARTE) 的“哲学史理论”('Teoria de la historia de la filosofía', 1961 年) 和“哲学史的哲学价值”('Valor filosófico de la historia de la filosofía', 1964 年); 扬纳柯恩 (JANNACCONE) 的《历史的哲学思考》(*Il pensiero filosofico nella storia*, 三卷, 1967 年); 杰尔 (JOEL) 的《世界观的演变。作为历史哲学的哲学史》(Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie, 两卷, 1928 年至 1934 年, 1965 年再次发行); 克拉夫特 (KRAFT) 的“三种哲学史”('Dreierlei Philosophiegeschichte', 1971 年); 克里斯太勒 (KRISTELLER) 的“哲学史与观念史”('History of philosophy and history of ideas', 1964 年); 兰多尔特 (LANDOLT) 的“什么是哲学史?”('Cos'è storia della filosofia?', 1969 年); 李 (LEE) 的“系统哲学中的假言推理”('Hypothetic inference in systematic philosophy', 1969 年); 里伯提尼 (LIBERTINI) 的《传说对哲学史的影响》(*Influsso della leggenda sulla storia della filosofia*, 1961 年); 林德奈尔 (LINDNER) 的《哲学思想的发展历程》(Der Entwicklungsgang des philosophischen Denkens, 1966 年); 隆巴尔地 (LOMBARDI) 的《哲学史的观念与问题》(Concetto e problemi della storia della filosofia, 新版, 1970 年); 洛伦佐·阿兰纠 (LOURENÇO ARANJO) 的“哲学史的历史”('História da história da filosofia', 1961 年至 1962 年); 吕维茨 (LÖWITH) 的《从黑格尔到尼采》(Von Hegel zu Nietzsche, 第四版, 1958 年) 和《永恒与变

化。历史哲学讲演录》(*Permanence and Change. Lectures on the Philosophy of History*, 1969 年);卢伯(LUBBE)的“语言游戏与‘历史’”(‘Sprachspiele und “Geschichten”’, 1960 年至 1961 年)和《世俗化。一种思想政治概念的历史》(‘Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs’, 1965 年);马尔提(MARTY)的“哲学与其历史的关系。通向历史存在的真理的途径”(‘Le rapport de la philosophie à son histoire. L'accès à la vérité pour un être dans l'histoire’, 1964 年);麦索罗(MASSOLO)的《关于哲学史的问题》(‘La storia della filosofia come problema’, 新版, 1967 年);麦森-奥尔塞尔(MASSON-OURSEL)的《比较哲学》(‘La philosophie comparée’, 1923 年);梅茨(METZ)的“哲学的历史性”(‘La historicidad de la filosofía’, 1966 年);米谢利(MICHELI)的“科学史与哲学史: 方法问题”(‘Storia della scienza e storia della filosofia: problemi di metodo’, 1967 年);曼多尔夫(MONDOLFO)的《哲学史研究的问题与方法》(‘Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia’, 1969 年);莫拉(MORRA)的“哲学史编纂学中进步范畴的产生与消亡”(‘Genesi e dissoluzione della categoria di progresso nella storiografia della filosofia’, 1968 年);内格里(NEGRI)的《哲学史与编史活动》(‘Storia della filosofia e attività storiografica’, 1972 年,附有长篇文献目录);诺塔(NOTA)的“历史叙述与哲学”(‘Geschiedschrijving en wijsbegeerte’, 1966 年);奥莱尔(OEHLER)的“作为哲学理论启示性原则的发展思想”(‘Der Entwicklungsgedanke als heuristisches Prinzip der Philosophietheorie’, 1963 年);梵·波伊尔森(Van PEURSEN)的“人的思想发展阶段”(‘Fasen in de ontwikkeling van het menselijk denken’, 1963 年至 1964 年);皮欧瓦尼 PIOVANI 的《哲学与观念史》(‘Filosofia e storia delle idee’, 1965 年);波瑟耳(POSER)的“哲学史与理性的再构造。方法的价值与界限”(‘Philosophiegeschichte und rational Rekonstruktion. Wert und Grenze einer Methode’, 1971 年);普里尼(PRINI)的《哲学史的批判性导论》(‘Introduzione critica alla storia della filosofia’, 1967 年, 1969 年);普罗(PRO)的“观念史编纂学问题”(‘Problemas de la historiografía de las ideas’, 1971 年);拉巴德·罗梅罗(RÁBADE ROMERO)的“论现代哲学中历史概念的修正”(‘Hacia una revisión de concepto histórico de filosofía moderna’, 1960 年);兰达尔(RANDALL)的《哲学如何利用其过去》(‘How Philosophy Uses Its Past’, 1961 年讲演, 1964 年出版);罗宾奈(ROBINET)的

“论哲学史中的真理” (*De la vérité en histoire de la philosophie*, 1964 年), “辩证法与哲学史” (*Dialectique et histoire de la philosophie*, 1969 年) 和“哲学史中的假设与证实” (*Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie*, 1971 年); 罗米罗 (ROMERO) 的《哲学史的结构, 以及其它论文》 (*La estructura de la historia de la filosofia, y otros ensayos*, 1968 年); 罗西 (ROSSI) 的“论哲学的和科学的历史性” (*Sulla storicità della filosofia e della scienza*, 1964 年) 和《历史与哲学》 (*Storia e filosofia*, 1970 年); 萨赖尔诺 (SALERNO) 的“进步与思想史的相对对立” (*Opposizione relativa, progresso e storia del pensiero*, 1971 年); 山多尔 (SANDOR) 的“哲学史的发展规律” (*Die Entwicklungsgesetze der Geschichte der Philosophie*, 1968 年至 1969 年); 萨斯 (SASS) 的“哲学史论述中的哲学立场。一份研究报告” (*Philosophische Positionen in der Philosophiegeschichtsschreibung. Ein Forschungsbericht*, 1972 年); 萨索 (SASSO) 的《哲学史的过去与现在》 (*Passato e presente nella storia della filosofia*, 1967 年); 施奈德, 海尔姆特 (SCHNEIDER, Helmut) 的《作为方法问题的哲学的体系与历史的关系》 (*Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, 1968 年); 施瓦茨 (SCHWARZ) 的《论哲学史分期的内在原则。就职演说》 (*Über das innere Prinzip der Periodisierung der Philosophiegeschichte. Antrittsvorlesung*, 1966 年); 塞巴 (SEBBA) 的“‘哲学史’是什么?” (*What is “history of philosophy”?*, 1970 年); 太克瑟拉 (TEIXEIRA) 的“哲学与哲学史” (*Filosofia e história da filosofia*, 1962 年); 托涅利 (TONELLI) 的“哲学史是什么?” (*Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie?*, 1962 年); 托皮奇 (TOPITSCH) 的《形而上学的起源与终结》 (*Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 1958 年) 和《神话、哲学、政治。论幻想的自然史》 (*Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, 1969 年); 维尔德 (VERDE) 的“关于‘哲学与哲学史’的争论” (*Un debattito intorno a “filosofia e storia della filosofia”*, 1960 年); 维亚诺 (VIANO) 的“哲学史与社会学” (*Storia della filosofia e sociologia*, 1966 年); 维达尔·穆诺兹 (VIDAL MUÑOZ) 的“关于观念史的比较研究法” (*O método comparativo na investigação da história das idéias*, 译自西班牙文, 1964 年); 沃伦霍文 (VOLLENHOVEN) 的“论彻底的问题史法” (*De consequent probleemhistorische methode*, 1961 年); 西劳 (XIRAU) 的《哲学史引论》

(*Introducción a la historia de la filosofía*, 1964 年), 等等。

还应当注意最近由很大一批专家参与的编纂一本哲学通史的工作: 沙特勒特 (CHÂTELET) (编)《哲学史。观念, 学说》(*Histoire de la philosophie. Idées, doctrines*, 八卷, 1972 年至 1973 年)。

导 论

1 哲学的历史和观念的历史

本书的主题思想是“现代”(modern)哲学^①。我和其他人一样认为现代哲学始于笛卡儿,其当前最重要的表现形式可以在维特根斯坦的著作中找到。我希望能为这些假说提供一些理由,但我的首要目标将是如主题所允许的那样,尽可能简洁地展现现代西方哲学的历史。

我的意图是要使本书的内容对那些缺乏当代分析哲学专业知识的人而言是明白易懂的。不幸的是,很难在这样一个狭小的范围内描述哲学的本质;作者从这样做的努力中所能得到的唯一安慰就在于这一认识:对于“什么是哲学?”这一问题的回答往往似乎只有越简短才越有说服力。当一个人对于任何合理的答案所必须包含的条件思考得越多,他就愈加被迫得出如下结论:这一问题本身就是哲学思考的主题之一。毋须赘言,现在我所给出的关于哲学本质的描述反映了我认为可以信服的特定的哲学立场,这一立场的优点在读者看来一定存在于如下事实之中:这一立场本身也被同时代的哲学家所赞同。

哲学的本质一方面可以通过与科学的比较,另一方面可以通过与

3

4

^① 在英语世界里,modern philosophy 主要是指 17 至 19 世纪的哲学,大体相当于我们国人所说的“近代西方哲学”,然而本书内容包含 20 世纪初期的哲学家的思想,这部分相当于西方的 contemporary philosophy 所研究的内容,因此,综合考虑,将 modern 译为“现代”较为合适。——译注

神学的比较来加以理解。简单地说，科学是经验观察的领域，它源于这样一种努力：按照我们对世界的感知去理解世界，去预测和解释可观察的事件和系统地阐述“自然法则”（如果存在的话），根据“自然法则”，人类的经验过程得以解释。现在，任何科学都会产生大量超出自身探究方法范围的问题，所以，它无力解决这些问题这一点也将得到证明。一些事件被认为是非同寻常的，考虑到“是什么原因导致的？”这一问题时，一种科学的回答可能要根据先前的事件和条件，以及一定的法则或假设来构想，这些法则或假设将被解释的事件和解释它的事件联系起来。但是，有人可能会问关于那些其他事件同样的问题，如果给出的答案至少潜在地相同的话，那因果关系的链条就会永远继续下去，向后一直延伸到无限。意识到这种可能性，人们可能被推动去询问更进一步的问题，“究竟是什么导致了一系列事件的存在”，或更抽象地说，“任何事件存在的原因是什么”；不是这个事件或那个事件的原因是什么，而是任何一个事件的原因是什么。就事件的本质而言，科学研究预设了事物的存在，它使我们不考虑它要解释的事物中被给予的东西。因此，科学不能解决这个更抽象和更令人困惑的问题。这个问题似乎超出了经验探究的领域，同时也就自然而然地被排除在科学之外。科学本身不会提供答案，但主张可能有一个答案似乎也不是没有意义。

我们发现，科学在每一个方面都会产生一些超出它自身解决能力的问题。这些问题被称作是形而上学问题：它们构成了哲学主题中一个特定的和不容忽视的部分。现在，在思考我所提到的具体的形而上学问题的过程中，人们可能会诉诸权威的神学体系。他们可能会在向上帝的祈祷中发现答案，把上帝作为第一因和万物的终极目的。但是，如果这种祈祷被认为仅仅是基于信仰，那么它并不能主张所能归于启示的权威之外的任何理性权威。任何让问题搁置在信仰层面而非进一步探究其合理性的人，可以说在某种意义上拥有一种哲学。他保留自己对于一种形而上学学说的主张，但却独断地加以确证：对他而言，这一学说既非合理论证的结论，也非形而上学思辨的结果。它不过是一个

被广泛承认的观念，这一观念在回答形而上学问题时具有理智上的优点，但它唯一的缺点就是没有为答案增加某种权威，这种权威并不包含在先前武断的假设之中。

任何为神学提出合理基础的企图——正是这个原因使神学提供了形而上学问题的答案——这本身就构成了哲学思想的一种形式。因此，并不奇怪，虽然神学本身并不是哲学，但神学之可能性问题一直是，而且在一定程度上仍然是哲学的主要问题。

除了我提到的那种形而上学问题之外，还有其他一些问题因为具有表面上(*prima facie*)的权力而被认为是哲学问题。特别是以认识论(知识论)和逻辑学这两种研究为典型代表的方法问题。正如科学可能退回到其成为形而上学的地方，所以它自己的方法也可能通过不断追问每一个具体断言的基础而受到质疑。这样一来，科学就会不可避免地导致对逻辑学和认识论的研究，如果试图说这些研究的结论是空洞的或没有意义的，或者它们的问题是不能回答的，那这本身就是一种哲学的观点，这是需要更多的论证而非仅仅代之以怀疑的态度。

我们必须在形而上学、逻辑学和认识论的研究之外增加伦理学、美学和政治哲学的内容，因为只要去探究我们思想的基础，就会发现我们自身被推到一个任何经验探究都不可能给出令人满意的答案的抽象层次。例如，虽然每个人都认识到，遵守禁止偷窃这一道德原则意味着在任何特殊场合都不能偷窃，但每个人也会承认，一个正在挨饿的人从另一个不需要面包的人手中偷走面包的行为，必须被认为不同于一个富人偷窃别人最珍贵的东西的行为。但是，我们为什么认为这些行为是有差异的，我们如何(如果可能的话)将这种态度与此前坚持的原则加以协调，以及我们又如何证明这些原则本身呢？所有这些问题引导我们朝向不同的哲学领域；道德、法律和政治自身的界限将被抛在身后，我们发现自己已经超出界限去寻求抽象了，我们对它们是否足以支撑一个信念体系缺乏信心，并经常渴望重新得到神学学说的庇护。

那哲学思想的特征是什么？哲学家询问的问题有两个显著的特

征,我们可以把它们描述为:抽象和关注真理。抽象,我大概意指:当关于个别事物、事件和实际困难的问题根据可利用的方法已经得到解决时,当那些方法本身或者方法预先设定的形而上学学说受到质疑时,哲学问题就在所有其他探究结束的地方产生了。因此,哲学问题和用来设计解决问题的体系以那些往往与可能性和必然性领域而非现实性领域有关的术语得到明确的阐述:这些术语指向可能存在和必然存在的东西,而非事实存在的东西。

第二个特征——关注真理——似乎太显而易见以至于不值得一提。但实际上,它很容易被遗忘,一旦被遗忘,哲学就有陷入修辞学的危险。哲学所追问的问题的独特之处就在于,这些问题是没有答案的——有些哲学家被迫这样认为。尽管如此,它们仍然是问题,因此,任何答案都要通过给出认为它是正确的还是错误的理由而得到评价。如果根本没有答案,那所有假定的答案都是错误的。但如果有人提出一个答案,那他必须给出相信这一答案的理由。

在本书中,我们将会遇到少数几个作者和思想流派,他们创立了人们所谓的“元哲学”(meta-philosophy)——即一些关于哲学思想之本质的理论,被设计用来解释既完全抽象而又致力于追寻真理的理智学科何以可能的问题。这样的元哲学属于两种思潮中的哪一个,取决于它们是把思辨还是分析作为哲学思考的目标。

有些人认为——跟随毕达哥拉斯(Pythagoras)和柏拉图(Plato)的传统——哲学之所以具有抽象品质,是因为它以抽象事物尤其是经验无法企及的必然客体或必然世界为思辨研究的对象。这样的哲学很可能贬低经验研究,认为经验仅仅产生真理的半成品(half-truths),因为它只研究表象,而思辨哲学拥有达到必然性领域的优越性,在必然性领域中,世界的真实内容(或真实世界的内容)得以呈现。另一些人则把哲学看作通向抽象之路,不是因为哲学是对其他某些更高尚世界的沉思,而是因为哲学要使自己从事更平淡的理智批判的工作,研究我们独特思想形式的方法和目的,以便能得出关于其有限性和有效性的结论。

根据第二种主张,抽象仅仅是对来自(from)个别事物的抽象,而不是朝向(towards)其他事物,尤其不是朝向存在的某些其他领域的抽象。就追求真理而言,我们有一种欲望想要去确定什么是可知的以及什么是可证明的,而对真理的追求就可以直接解释为这种欲望的衍生物——哲学真理仅仅是关于人类知性(understanding)限度的真理。

这种分析的或批判的哲学(在康德的著作中表现得最为权威)以一种特殊的“概念的”或“语言的”分析形式,已经在 20 世纪的英美哲学中占据统治地位。但是,学科的历史表明,在哲学问题中,无论分析拥有多高的荣誉,它已经引起了对综合和思辨的一种渴望。无论一种特殊的哲学初看上去多么狭隘,无论它在多大程度上看起来仅仅是语言游戏或逻辑悬置(logic-chopping),它都可以通过令人信服的步骤从全部的可能性中得出结论,其形而上学意义和任何庄严的思辨体系一样影响深远。

我说过,哲学思想应该把真理作为目标,这是它的本质特征。但是,面对结论令人困惑的多样性,方法的差异性和哲学家前提的晦暗性(darkness),非专业的读者可能感觉到,这一目标或者无法实现,或者至多是一个虔敬的期望而非一个严肃的目的。读者肯定会说,如果存在像哲学探究这样的事物,它以真理为目标并产生真理,那这里就应该有哲学上的进步,公认的前提和确定的结论;简言之,这里应该有一种我们在自然科学中观察到的连续体系的平稳过渡,正如新的结论被确立,旧的结论被推翻。然而,我们没有发现这样的东西;现在,柏拉图和亚里士多德(Aristotle)的著作和过去一样被认真地研究,了解他们的观点是一个现代哲学家的工作,正如这也是柏拉图与亚里士多德同时代人的工作一样。相比而言,一个科学家,虽然他可能会对本学科的历史感兴趣,但经常可以放心地忽略它,通常他们也是这样做的。一个没有听说过阿基米德(Archimedes)的现代物理学家仍然可能拥有全部本学科的公认知识。8

主张哲学中有进步,但在这一学科中进步比较困难,这可能是对上

述怀疑论的一种回答。哲学受到人类知性的限制；因此它的进步是缓慢的。这可能也是一种回答：即认为这种学科的本质是这样的，每一次尝试都是一个新的开始，没有什么东西被想当然的认为是正当的，并且很少能得出没有以某种其他方式被阐述和被其他体系的语言所表达的结论。一方面，把哲学和科学进行比较，另一方面把哲学和文学进行比较都是有益的。正如我已经指出的，一个科学家可以忽略本学科的全部历史（除了最近的历史）而不会存在任何问题，而且仍然可以成为本学科的专家。反过来说，一些对物理学（当前被承认为真的物理学体系）掌握不够好的人仍可以证明自己是一位本学科合格的历史学家，他能够探究和解释许多已过时的假说和思想形式的理智假设以及历史重要性。（因此我们发现，科学和科学史开始成为独立的学科，在问题和结论上很少有交叉，或根本就没有交叉。）

然而，当我们转向文学时，就会发现一种完全不同的状况。首先，难以相信文学有一种内在的进步趋向，因为并不存在文学可以朝向进步的东西。而指向真理的科学，经常奠基于已被确证的事物之上，有一种不可剥夺的权利去推翻和驳倒已经建立起来的最精巧的、最令人满意的和最漂亮的体系，正如开普勒(Copernicus)和伽利略(Galileo)推翻托勒密(Ptolemaic)和亚里士多德的天文学一样。这意味着一个从来没有听说过托勒密甚至是亚里士多德的人仍可能成为最伟大的现世天文学家。与之相比，文学有高水平和低水平之分，但从一方到另一方没有一个必然进步的外观。对这一景观的透视将会随着时间而改变：看起来很杰出的事物会随着时间的流逝而褪色，并且（更少见的是）现在看起来微不足道的事物在不久的将来就会变得伟大。但是，这里却没有超越荷马(Homer)或莎士比亚(Shakespeare)的进步，也没有必要去认为：一个人（不管他多么有才华），只要他的大脑中塞满了此前创作的所有文学作品，他就一定能够创作得很好或者更好，或甚至能够理解他所阅读的东西。与这种明显缺乏确定方向相联系的是文学领域中的两个重要特征：第一，没有对文学的充分理解就不可能从事文学史的研究。

究；第二，我们不能认为，仅仅研究同时代的作品就能获得对于文学的充分理解。在这里，历史与评论相互渗透和相互依赖；而在科学中，它们是相互独立的。

哲学似乎处于科学与文学的某些中间地带。一方面，我们以一种完全非历史的精神去着手哲学研究是可能的，就像维特根斯坦一样，他忽略了先前哲学家的成就，并且使用与本学科的传统没有一种自我承认的关联的术语来处理哲学问题。许多当代哲学都是以这种非历史的方式进行，而且往往也没有因此而变得更加糟糕。哲学家成功地剥离出他们所致力于研究的一系列问题，他们处理这些问题的一种方式就是不断地把问题本身和最新被思考的事物联系起来，并且和改进当前思想的意图联系起来。这种情况产生了“确定的结果”和一场运动，因为这场运动是进步的，所以它可以是非历史的。但是，只要少许创造性的帮助，我们通常就可以发现隐藏在历史上哲学家的著作中的，不仅有最新公认的观点，还有一些令人诧异的用来支持这些观点的论证的复制品。这一发现——例如亚里士多德已经预见到的最新成果——在哲学史中屡次发生，以这种方式通常会导致我们承认围绕在所采取立场周围的新的主张、新的困难和新的反对意见，无论这一立场是阿奎那的经院神学，黑格尔的浪漫主义形而上学还是当代语言学派的枯燥分析。

此外，没有获得某些独立的哲学能力就去着手研究历史上哲学家的著作容易导致误解，这是一个毋庸置疑的事实。一种纯粹“历史的”方法，正如它歪曲莎士比亚的喜剧或但丁(Dante)的史诗一样会歪曲笛卡儿或莱布尼茨的哲学。理解这些哲学家的思想就是努力解决他们所致力于研究的问题，这些问题曾经是现在仍然是哲学探究的主题。这几乎成为进入传统哲学家思想的前提，即人们不能把他们所讨论的问题看作“封闭的”，或者把他们的结论看作可以替代的。在某种程度上，人们的确如此看待它们，在那种程度上就会使人们将它们从哲学史的主要位置上移开。(正像一位诗人删掉了我们文学作品中的资料汇编，在一定程度上，他的关注仅仅是私人的。)人们顺从这种思路，就很快可

以得出结论：两位哲学家可以得出相似的结论，但他们表达这种结论的方式如此不同，以至于在哲学史上应获得相对等的地位。奥康姆的威廉(William of Ockham)与休谟，黑格尔与萨特恰恰属于这种情况。我们在后面将会反复遇到此类现象。

现在我们能够作出一个初步的区分，即在哲学的历史和“观念的历史”之间的区分，这个区分具有非常重要的意义。一个观念即便在每个哲学家看来显然不具有说服力，它也可以拥有复杂而有趣的历史。(想想上帝不止一个的观念。)同样，一个观念可以有严肃的哲学内容，但不能将它的影响归因于它的真理性，而应归于相信它的渴望。(想想救赎的观念。)作为哲学史的一部分，一个观念必须具有内在的哲学意义，能够唤起同时代人的探索精神，并把自身表征为可论证的甚至是真实的事物。作为观念史的一部分，一个观念只需对人类事务具有一种历史的影响即可。哲学史必须把一个观念和支持这一观念的论证联系起来加以考虑，哲学史被过多地分散精力以至于注意不到这一观念的一些更为通俗的表现形式，也注意不到这一观念所源起的那些并没有哲学价值的概念。对哲学史家而言，研究康德的伦理学而忽视路德(Luther)的《意志的羁绊》(*Bondage of the Will*)无疑是正确的，尽管从历史的视角看，如果没有后者的写作，那前者也是不可能的。一旦承认这些观点，我们也就承认，研究哲学史的最好方法与观念史家的实践可能背道而驰。对哲学家而言，把一个观念从它赖以被理解的背景中挑选出来，并且用直接的和可以理解的语言加以重新描述是很有必要的，这完全是为了评估它的真理性。那么，哲学史就成为一种哲学的而非历史的学科了。

因此，如果哲学史家研究影响，那么这些影响将会是那些源自观念的说服力而非源自情感或实践诉求的影响。所以，休谟与康德的影响具有最伟大的哲学意义，而伏尔泰(Voltaire)与狄德罗(Diderot)的影响则相对逊色一些。但对观念史家而言，这四位思想家中的每一位都在伟大的“启蒙运动”中占有一席之地，在人类事务中，重要的并不是说服力而是推动力，他们的影响是相互交织在一起的。

观念史家和哲学史家有可能研究相同的思想体系,但他们有着不同的兴趣,需要不同的理智能力。卢梭的《社会契约论》(*Social Contract*)的历史影响是巨大的。为了研究这一影响,一个人并不需要比那些人——有文化的男男女女与开明的君主、普通的鼓动者,通过这些人,影响被深深地感受到——有更好的对文献的哲学理解力。然而,它的哲学兴趣是一个独立的问题,为了从哲学的视角着手研究此文献,一个人必须带着确证其真理性的良好意图来理解和阐明它的结论。为了实现这一目标,人们需要一种不同于被学说所强烈影响的那些人的能力。人们的确会得出结论(不是在这种情形下,而当然是在汤姆·佩恩[*Tom Paine*]的《人权》[*Rights of Man*]的情况下),一部极具历史重要性的哲学著作在哲学史上并不具有重要的地位。

在下文中,读者必须牢记哲学史和观念史的这种区分,并认识到我正在概述的历史是被创造的,正如它创造了哲学理解的当前状况。然而,我的方法不是全面地详细解释哲学家的论证,而是概述他们的主要结论,在哲学上的意义,以及他们支持这些论证的各种理由。

2 现代哲学的起源

13 将笛卡儿视为“现代”哲学开创者的传统观点不应当导致我们在17世纪的思想与所有此前和使之可能的思想之间设立一条不可逾越的鸿沟。笛卡儿的论证使哲学方法发生了根本的改变,但哲学研究的主要内容保持不变。因此,如果中世纪的思想家在调和宗教与哲学或区分它们的多种尝试中预见了某些现代哲学的观念,这也没有什么可大惊小怪的。

柏拉图以及(他的学生与批评者)亚里士多德的精神贯穿于整个哲学史,几乎所有中世纪相关主题的争论最后都可以追溯到他们。他们给后世留下了具有卓越智慧和强大力量的论证和观念,毫不奇怪,无论在何处读到这些思想,我们都能感受到他们的影响。地中海沿岸的每一种重要的宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教——或者尝试着吸收他们的学说,或者提出一些其他同样能令人信服,同样与我们关于世界的本质以及我们在世界中的地位的直观相符合的替代学说。

14 中世纪哲学家从柏拉图和新柏拉图主义的传统中继承了宇宙论,这种宇宙论既证明了超感性实在的信念,同时又展现了一幅庄严的图画,这幅图画使我们有能力接近超感性的实在。柏拉图认为,关于世界的真理不是呈现给普通的感官知觉(sense-perception),而是仅仅呈现给理性;理性的真理是必然的、永恒的和(正像我们现在所说的)先天的

(*a prior*)；经过理性的耕耘，人们开始了解自己、上帝和世界，如同这些事物内在于它们自身一样，从而摆脱经验模糊性的遮蔽。新柏拉图主义者将柏拉图《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)中的宇宙论发展成一种创世论，根据创世理论，整个世界发源于上帝自我沉思的理智之光。理性作为人们参与理智之光的一部分，不是将事物认知为它们看上去是什么样子，而是认知为它们就是什么样子。这种起初是形而上学的理论似乎蕴含着一种相应的“自然哲学”（一种柏拉图与亚里士多德变体的自然哲学）。根据这种自然哲学，地球及尘世中的事物居于旋转天体的中心，每一事物都表征思维的连续序列，每一事物都从属于永恒的至圣天体，上帝就居于这蒙福之地。理性渴望进入终极领域，而人的死亡是升至该领域的契机。这种上升是有条件的，它取决于从对转瞬即逝的和感性事物的关注转移到对永恒真理的沉思。波埃修(Boethius, 约480—524年)受到其前辈圣·奥古斯丁(St Augustine, 354—430年)——奥古斯丁仍保留了一种对柏拉图形而上学的怀疑立场——的影响，在他的《哲学的慰藉》(*Consolation of Philosophy*, 已创作的最流行的哲学著作之一)中令人信服的阐明了这种“自然哲学”，它以一种或另一种变体在无数的中世纪作品和早期文艺复兴的文学中——从流行的抒情诗到那些高雅的文学名著，如乔叟(Chaucer)的《骑士传》(*Knight's Tale*)、但丁的《神曲》(*Divine Comedy*)和斯宾塞(Spenser)的《仙后》(*Faerie Queene*)——重现，并被描述、保留和称赞。

然而，新柏拉图主义的物理学聊以告慰之处在于不反对形而上学的不确定性。在新柏拉图主义体系的每一方面，看上去不可克服的困难都被呈现给一个爱探索的心灵。例如，我们关于永恒真理的知识所依赖的这个“理性”是什么，它的运作法则是什么？在何种意义上说它产生作为暂时性对立面的永恒的洞察力，我们又如何学会区分二者？上帝的本质是什么，我们如何得知上帝的存在？支配运动和世间事物产生的法则是什么，柏拉图的假说——人们在世间的居住是短暂的，其存在的终点在于别处——如何与其所从属的那些法则相协调一致？新

柏拉图主义的宇宙论在每一个方面都提出了一系列的哲学问题。这些问题似乎不能得到科学的解决。恰恰相反,这些问题正是由于如下主张引起的,即作为科学思想主要媒介的感官知觉并没有引导我们达到真理而是达到系统的(即使有时是令人信服的)幻觉。

随着亚里士多德的理论开始被欧洲思想家所熟知——通过阿拉伯哲学家与神学家的著作而传播,可以说,他们是凭借征服而获得这些理论的——它们就作为这些形而上学问题新的回答而被热心地研究。早期的基督徒熟悉亚里士多德的某些论证。尤其是,这些论证被用于给出关于三位一体教义的哲学表达。正是由于亚历山大(Alexandria)的哲学家,特别是克莱门(Clement,约150—215年)和奥里根(Origen,约185—254年)都看到了同时代新柏拉图主义的内在缺陷,因而都利用所有的希腊哲学资源试图去完成对基督教教义的一种融贯的表达。伴随着对阿里乌斯教(Arianism)的胜利以及对三位一体学说的接受,作为亚里士多德所有概念中最重要的实体概念在基督教教义的确切表达中起到了重要作用。因此,当尼西亚会议(325年)宣称圣子与圣父的圣体共在时,神学由此开始了对亚里士多德形而上学的依赖。波埃修在他关于三位一体学说的著作与幸存的关于亚里士多德的译著中更加强了这种依赖。但直到后来即“黑暗时代”后期,亚里士多德形而上学的全部内容才开始进入基督教世界观试图将自身建立于其上的哲学思索过程中;此后,亚里士多德的理论被——伊斯兰教徒如阿尔-法拉比(Al-Farabi,875—950年),阿维森纳(Avicenna,890—1037年)和阿维罗伊(Averroës,约1125—1198年),以及摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides,1135—1204年),一个十分精通被当时《古兰经》(Koran)教义所证明的哲学思索的犹太人——这样的思想家加以体系化并予以改造。亚里士多德的学说因此进入了表现出一神论特征的神学领域。

基督教神学家在11至12世纪之间最终转向了亚里士多德式的思

维方式,随之在巴黎和帕多瓦(Padus)^①等如此重要的中心建立了大学,并引起了众所周知的“经院哲学”运动。这场运动中最伟大的杰出人物是圣·托马斯·阿奎那(St Thomas Aquinas,1225—1274年),他在《神学大全》(*Summa Theologica*)中仅仅依靠哲学的推理而没有诉诸神秘的断言或无根据的信仰便给出了关于人与上帝之间关系的全面描述。他的主要观点都受到亚里士多德的影响,他随后对基督教教义与亚里士多德形而上学的综合——在其创作之后即以托马斯主义而著称——一直保持到今天,并为基督教神学提供了最令人信服的基础。

为了理解哲学史在此后的发展,我们有必要掌握一些观念、争论和理论,它们从将新柏拉图主义和亚里士多德学说纳入到一神论宗教框架内的企图中脱颖而出,并在这一过程中调和古典科学和道德以及与信仰教条之间的矛盾。与其后继者的观点相反,中世纪的哲学家不仅是权威的奴隶,他们也不容易被自己推断出与教会或当局相冲突的东西所吓倒。当经院哲学家自己被迫说“权威有一个蜡鼻”时,意思就是说,只要你能够把握它,你就可以按照你的意志去塑捏它。然而不可否认的是,从整体上看,他们的哲学有妥协的一面,即坚持通过理性学说或者与信仰保持一致,或者为信仰留出空间。因此,如果我们想看到这一时期结论的与众不同之处,就必须回顾那些用于支持这些结论的逻辑和形而上学之论证的学说。

实体概念

17

亚里士多德的逻辑在著名的《工具论》(*Organon*)中得到了详细阐述,并在某种程度上被波埃修保存下来,但随后被伊斯兰教的学者完全

^① 帕多瓦,意大利东北部城市,于1222年成立了仅次于波伦比亚大学和巴黎大学的世界上第三座最古老的大学。——译注

放弃。这种逻辑的基本原则是区分主词与谓词。一般认为,任何一个命题必须至少包含这两部分,与之相对应,实在自身也必须被分为实体与属性,后者被前者所“断言”或为前者所“固有”。这种区分有其逻辑上的根源,即亚里士多德试图在单一图式(single scheme)内对所有有效的“三段论”进行分类。但是,这具有明确的形而上学意蕴。因为与其属性相比较,实体可以变化,因此,实体一定通过变化而持存。此外,如果我们提到实体,它一定可以(至少在思想上)将自身与属性(在某种特定的时刻填充实体)相分离。所以,我们应当区分实体的“本质”——没有本质,实体就不能成为是其所是的个别事物——与它的“偶性”,与本质相比,性质可以变化而不会完全终止实体的存在。最后,根据亚里士多德的观点,正是实体才是实在的终极构成,我们关于世界的知识存在于将它们划分为属和种的各种各样的尝试中。

中世纪留给17世纪后继者的问题之一就是,说一个实体能够停止存在或被创造是否有意义,或在多大程度上有意义。我们发现,在亚里士多德的形而上学中有一种把所有的变化看作一个实体属性的变化的固有倾向。因此,一个实体的存在或消亡需要一个非常特殊的——实际上是形而上学的——解释。对许多受到亚里士多德影响的哲学家而言,这些“存在的变化”没有办法加以解释。后来的哲学家如莱布尼茨则走得更远,他认为一个实体必须在其自身包含所有属性的解释。在某种意义上,除非事物具有超越人类理智理解能力的神奇性质,否则很难设想一个实体如何可以创造或摧毁另一个实体。更进一步的问题来自传统逻辑不能完全从数量上(或“大量的”)区分个体与类项。例如,“人”——它既可以指单个的人,也可以指它所归属的类——指称单独的实体。它也表达通常描述它们的一种属性。但是,“雪”(snow)或“水”(water)又如何呢?除非在一种微弱的意义上,它们似乎消除了对科学思想的一种基本区分,否则这里没有单独的“雪”(snows)或“水”(waters)。这就是“质料”(stuff)与“事物”(thing)的区分,是可计量与可计数之间的区分。将“质料”的观念强加给“实体”概念框架的困难导

致了 17 世纪对亚里士多德科学的拒斥,由于这个原因(如果没有其他原因的话),实体概念成为哲学探究的核心。

共相的本质

任何反思实体本质等重要问题的哲学,一定也考察实体中固有“属性”或“特性”的本质。新柏拉图主义的宇宙论将先前柏拉图的理念王国——一个“形式”居住于此,永恒的、仅被理性所知的王国——转化为神圣的不朽天国。但是,亚里士多德和柏拉图之间关于共相本质的古老的形而上学争论一直保存下来成为中世纪思想的核心内容。这是因为,这一争论涉及知识论中何者可能是最重要的问题,涉及理性在多大程度上理解世界的问题。波菲利(Porphyry)在《导论》(*Isagoge*)^①中的一段话作为哲学家的基础文本得到波埃修的传播与评论,哲学家们探讨种和属是仅仅存在于心灵中还是存在于实在中;如果是后者,它们存在于个别的实体中还是可以与实体相分离。为了回答这个问题,一些哲学家重申先前柏拉图的立场,支持共相在理念王国中独立存在;另外的哲学家则走向相反的极端(极端的唯名论),认为共相仅仅是名称,只有个体存在。这里没有关于“蓝色”观念的独立实在:事情的唯一真相是我们根据那种标签来将事物进行分类。

捍卫唯名论最重要的思想家之一——奥康姆的威廉(约 1300—1349 年)——也把唯名论与看上去是其自然同盟者的学说相结合。这就是经验主义的学说,根据经验主义,理性不再是决定事物如何的唯一

19

^① 《导论》的全称是《亚里士多德范畴篇导论》(*Introduction to Aristotle's Categories*),该书在中世纪非常流行。中世纪唯名论者与实在论者关于共相问题的争论最早源于该书,波菲利在书中第一次把共相是否在实在上存在作为一个确定的形而上学问题提出来。后来,波埃修将《导论》翻译成拉丁文,并对之作了评注,这就是《波菲利的亚里士多德范畴篇导论》评注》(*A Commentary on Porphyry's Isagoge*)。——译注

权威,而是要附属并依赖于感觉(依赖于经验的探究)。这种经验主义在中世纪思想中并非异乎寻常;它在亚里士多德那里被预设,在某种程度上被阿奎那所赞同,阿奎那为经院哲学的格言——“不在感觉中首先出现的就不能理解”(*nihil in intellectus quod nisi prius in sensu*)——提供了支持,这种说法至少在一种解释下隐含着对理性能力的彻底怀疑主义。奥康姆准备把怀疑主义发展到极致,并像后来的经验主义者一样把它与一种关于语言本质与功能的理论相结合,这种理论消除了代表理性利益的多数传统主张的基础。在发展这种理论的过程中,奥康姆预先提到了后来哲学家的许多重要概念,包括休谟的因果性理论、莱布尼茨的关系理论以及对绝对空间与时间的批判理论。追随他的怀疑主义者,朝气蓬勃的尼古拉斯·多特库(Nicolas d'Autrecourt,约1300—1350年前后)对教会的许多教义提出了强有力的挑战,认为这些教义不能在理性中创建,而是在信仰中确立,理性至今不能理解它们。至此,先前关于共相本质的争论转变为经验论与唯理论日益冲突的焦点(正如它们开始被了解的那样)。而且,在这些争论的过程中,日益明显的是哲学,或许正是哲学的可能性依赖于关于语言的真理。因此,在经院哲学时期,哲学开始将意义理论和语法的研究作为其争论的核心。在这种研究之外,还出现了重要的特殊理论,如抽象论(被彼得·阿伯拉尔[Peter Abelard,1079—1142年]所采用并遗留给洛克和英国的经验论)和“如无必要,切勿增加实体”的学说。上面的学说,就是所熟知的奥康姆剃刀(尽管实际上在奥卡姆的著作中并未被发现),它为后来的很多科学思想提供了灵感。这一时期也表现出了逻辑的中心地位对于哲学的意义,以及在所有哲学问题的讨论中作出精确区分的需要。

本体论证明

理性主义者具有柏拉图传统的思辨思想要比经验主义者的怀疑主义——它从亚里士多德对柏拉图理念论的批判中吸取了很多灵感——更适合支持神学教义，这是不足为奇的。但是，正是这种在内容与形式上的亚里士多德式的论证对中世纪神学产生了重要影响。这一论证就是众所周知的关于上帝存在的本体论证明（采用康德的术语）。通常认为，这一证明是由坎特伯雷大主教圣·安瑟伦（St Anselm, 1033—1109年）提出的，然而，它不是如此伟大的一种变体，以至于不能在亚里士多德的《形而上学》中的某些段落和在阿尔法拉比与阿维森纳的解说中瞥见。它虽然受到阿奎那在他关于基督教教义基础的系统说明中的驳斥，但仍然属于一种论证的种类，他仍然倾向于接受这个类的其他论证，所有的论证旨在通过一个必然存在者的概念——一个其本质包含存在的存在者——来证明上帝的存在。

简言之，安瑟伦的论证如下。我不能设想一个比“上帝”更伟大的实体。假设如此规定的上帝不存在；但我仍然可以思想它存在。然而，一个实体如果它存在就比如果它不存在更伟大。因而有可能思想比上帝更伟大的东西——也就是说，一个实体不仅仅比任何可以被思想的东西更伟大，而且也是存在的。但这与规定是相矛盾的。因此，假设上帝不存在一定是错误的。

如果上述论证有效，那确立的不仅仅是上帝存在，而是上帝必然存在，因为上帝是由它的本性（它的本质）即它存在决定的。后来的（如笛卡儿所支持的）版本依赖于这样的观念，即存在是一种完满，因而存在是任何拥有存在的东西的一种性质。目前尚不清楚安瑟伦的论证依赖于这一假设；实际上，我们至今也不清楚该论证可能导致的任何可疑的假设。某些哲学家认为这个论证是有效的，尽管仅当它以一种精巧而

21 独特的方式陈述时；其他的哲学家认为它被康德的“存在不是一个真正的谓词”这一尝试性的证明果断地反驳。无论如何，尽管这个论证有其复杂的表象，但是仍存在一种特定的哲学基础，从而被 17 世纪三个主要的理性主义者以一种或另一种形式所接受。

该论证在中世纪神学家中间流行有着特定的原因，这就是该论证对上帝作为一个“必然存在者”的观念提供了可靠性。许多作者尽力表明，如果任何事物都是偶然存在的，那一定有某种东西必然存在（或它是自因的[*causa sui*]）。本体论证明为这种必然存在者提供了描述，从而为形而上学的基本问题——为什么（因为什么理由）存在任何事物，或者（把它表述的更具有倾向性）为什么存在应当存在——提供了答案。在这里，我们也看到了关于存在与本质之间关系的晦涩争论的根源，这一争论仍然存在于存在主义哲学家费解的文字中。对他们而言，如果存在与本质不一致，那剩下的是什么？偶然的客体（我们必须将自身置入其中）分享先于其存在的本质，还是这种情形，对它们而言，存在一定先于本质呢？当我们着手讨论这个尚未完全理解的问题时，重要的是注意它与中世纪那些关于上帝与共相本质的讨论之间的关联，而许多现代思想家可能不加反思地仅仅将之作为学术兴趣。

自由意志与人的本性

对本体论证明和由此产生的具有全能与全知品质的“必然存在者”观念的接受，几乎不可避免地导致了一种严格的决定论（determinism）。如果所有偶然的事物最后都依赖于神的本质，如果此种本质受必然性的支配，那世界也一定服从与表达上帝本质之法则相一致的进程。那人类的自由何以可能？这个问题以些许不同的形式出现在那些哲学家面前，他们接受更多的是柏拉图式的关于神的本质的观念。因此，教父们尤其是圣·奥古斯丁已经讨论过这个问题。随着对亚里士

多德形而上学的接受,这一问题获得了全新的维度,现代哲学的某些伟大成就是由不断的试图描述人的自由而产生的,跟随已经被全面审视和往往被经院哲学所抛弃的这些论证,它们努力把关于人的本性和道德的合理阐明纳入到理性似乎要求的神学的专制主义之中。

在这些试图描述上帝与人之间的关系,以及把人性十足的复杂性纳入一致的神学中的著作里,最伟大的无疑当属圣·托马斯·阿奎那的《神学大全》。这部著作或许包含了已有的关于人的情感本质最精细和最彻底的哲学描述。而且,阿奎那还在他的著作中融合了经典著作中那些他认为正确并作出充分论证的所有可利用的内容,他试图完成亚里士多德在《尼各马科伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中呈现出的人的本质与人的德性的图画,并表明它与天启宗教教义的相容。而阿奎那的多数设想不久就顺从于奥卡姆和其追随者的怀疑主义,毫无疑问,他成功地使同时代人相信哲学不仅能产生关于人的本性的真理,而且能维持基督教信仰的教义,从而以这种方式没有给针对道德与宗教(我们在思想生活的某一时期一定会遇到的)主要问题的怀疑留出丝毫空间。

阿奎那的哲学主要得益于亚里士多德的实体学说以及中世纪逻辑学所取得的成就。但是,尽管他的思想经常偏离至经验主义,但仍致力于支持其所提供的人类理性的能力与自主的学说。尤其是,阿奎那的确重新唤起了对亚里士多德“实践理性”——实践理性是对人的主动本性的限定——理论的兴趣(一种已经被阿伯拉尔所展现的兴趣)。实践理性的理论要求提供关于人类自由的一种说明,以及提供关于“人的至善生活”的一种描述,这种生活建议人自身仅仅以理性为基础。阿奎那由此将实践理性的概念传递给了后世哲学家,没有这个概念,伦理学的研究便要么是空洞的,要么是不存在的。

拒斥经院哲学

然而,托马斯主义的胜利只是暂时的。其首要的论敌是早期文艺复兴的人文主义。伴随着教育实践中的革命,人文主义倾向于从传教士那里获得理性的权威并将它归于侍臣和文人墨客之手;同时科学探索精神也逐渐在反对已接受的神学教义的斗争中取得优势。因此,在14至15世纪,对学院影响的批评日益增加,并逐渐意识到他们所传播体系中的缺漏。理智的历史在这一时期是复杂的,在教育和理智生活方面,从中世纪到现代的变迁远没有我们现在所能清楚表达的那么剧烈。直到1685年,奥康姆的威廉的逻辑学教科书才在牛津大学公开使用,而早在沙特尔主教,索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury,1120—1180年)^①的《元逻辑学》(*Metalogicon*)中就埋下了文艺复兴人文主义的种子,在其中中世纪的教育理论就受到了质疑。但清楚的是,在这两个时期之间,欧洲的理智氛围发生了变化,这不得不对哲学史产生深远的影响。有两位哲学家特别突显新的批判精神,并规定我们决定称为现代哲学风格的理智前提,他们就是弗兰西斯·培根(Francis Bacon)和勒内·笛卡儿。这两位哲学家由于都反对传统的权威和寻找根本的方法而联系在一起。但就培根而言,两个动机都没有引领其进入那些哲学探究的方向——事后想一想,我们把那些哲学探究完全看作现代的探索——因此,就培根的才华与学识,很难把他看作近代哲学的创始人,他只是中世纪思维方式的破坏者。但是,还是应该用少量的评述总结培根对现代哲学特有的贡献以结束此简短的摘要。

^① 索尔兹伯里的约翰,英国最重要的古典学者之一,他极力倡导对人文学科的研究,向往并追求人文主义和理性精神,于1176年被任命为沙特尔主教;著有《波利克拉替库斯》(*Polycraticus*)和《元逻辑学》,前者是关于法院和教会外交方面的著作,后者是关于逻辑和亚里士多德哲学的专著。——译注

弗兰西斯·培根(后来的圣奥本子爵和英国大法官)约生于 1561 年,后来被解除官职,于 1626 年去世。他是一位博学之士,是最高级别的学者,尽管他从未从事哲学或科学的思考,但作为英语语言中伟大的文体家之一,他通过《论说文集》(Essays)而广为人知。他在理智历史中的杰出地位在于《新工具》(*Novum Organum*, 1620 年)中总结的对于科学思想基本原则的探索。在这本书中,培根开始表明亚里士多德的科学和毫无意义的先验论(a priorism)的不足之处,他把这种不足与《工具论》中传统的亚里士多德的逻辑学联系在一起。他认为,亚里士多德的逻辑学具有纯粹演绎的特点,并不为发现新事实提供任何方法,仅仅是一种达到已知逻辑结论的手段。因而,随后的科学必须具有一种纯粹分类的特征,满足于把世界上可知的内容划分为“属”和“种”,而无需理解真正的因果关系。因果关系可以把对象引向明显的相似性,我们首先可以由此将这些对象分类。与亚里士多德的科学相反,培根提出了“归纳法”——在观察事实的基础上假设普遍法则——由此希望能促进“经验与理性能力之间真正的和合法的联姻”。尽管培根对归纳法的发展必然是推测性的和不完全的,但在这一过程中,他确实对亚里士多德的传统提出了各种各样引人注目的批评,同时引进了后来证明是对科学思想而言非常基本的观念。他批评“终极因”的理论(一个事件的原因可能在其目的中找到的理论),以及我们将在后面章节中遇到的许多理性主义者关于因果性的观点。作为这些观念的替代,培根提出了因果性的概念,即根据潜在的“自然法则”,一个事物从另一事物中产生。他认为,科学必须一直力求越来越大的普遍性和概括性,所以要提升“理智的阶梯”。这可以通过其基本法则不是以质的术语而是以量的术语来表达的理论实现,因为“所有自然的形式……质是最抽象的并且是和质料(matter)相分离的”。这种作为定量法则公式化表达的科学观念在伽利略和哈维的新发现后不久就获得了理智上的支配地位。培根也批评了在亚里士多德科学中所看到的主观的和传统的成分,正是在这一过程中引进了他的“形式”学说,该学说预示了洛克所考虑的

24

- 25 另一种科学,即科学应当讨论事物的真实本质而不是事物的名义本质(见边码 94)。

但是,在普遍感受到培根的影响之前,哲学经历了一次彻底的震动。这是由笛卡儿的宣言——所有哲学的研究成果都是毫无根据的,除非这些成果的前提以及推动它们的方法被一致地赞同——引起的。伴随笛卡儿主义而来的仅仅是培根思想的本质被充分地理解,到那时,经院哲学的争论似乎就不可避免地成为遥远的事情了。

绪论 现代哲学的诸问题

25

1. 现代哲学中的传统和创新

哲学的问题通常被认为是固定不变的，而在专门科学中，不仅理论，而且问题本身也在变化和进步。自然科学、人文科学以及数学中对问题的提法，今天在许多方面都与不久以前不同了。这些问题，有一部分现在得到了更加精确的规定，另一部分人们正在研究，以便回答一般只有从较高的理论观点才能提出来的问题，而这种较高的理论观点，在此以前还根本不曾达到过。

与此相反，哲学的基本问题似乎还是相同的，这些基本问题两千五百年前就已经支配着最早创造了新的理性传统的那些希腊思想家了。按照这种传统，宇宙之谜的解答，不应该再继续听任于神话和宗教信仰，而应该通过纯粹理智的思考，通过直观的认识和逻辑的论证来获得。这些哲学基本问题就是：关于宇宙最根本性质和最基本法则的形而上学问题；关于神的世界原理和一切有限存在的意义和目的的宗教哲学问题；关于存在着作为行为主体的人应该遵守的绝对有效的规范的伦理学问题；此外还有与人类认识所能达到的范围、可靠程度和方式有关的逻辑问题和认识论问题。

面对着这些固定不变的课题，建立哲学体系的尝试却在随着时间而改变。²⁶数千年来，人们一再进行这种建立体系的新尝试，这个事实一方面证明人们在对待这些“根本问题”上有顽强不屈和不

知疲倦的精神，但是另一方面也可能导致一个悲观的结论，即认为甚至人们数千年的长期辛劳也没有能够确定无疑地解答哪怕是一个这样的问题。这样就产生一种印象，即哲学虽然是一种无止境的、诚实的努力，但却又是一种不断遭到失败的努力。它之所以总是失败，是因为人的有限性，这种有限性总是向人提出远远超过他微弱的智力所能解决的问题。

哲学问题始终不变，与此同时问题的解决方法却不断地改变着，这种见解并不完全是错的。事实上，现代许多哲学体系都显示出与我们譬如说也在笛卡儿、莱布尼茨、或更早得多的柏拉图和亚里士多德那里看到的问题的一致性。但是，如果把一致性这个方面绝对化，就可能对现代哲学产生一种错误印象。在哲学的生命中，也象在专门科学的生命中一样，都发生过变化，而每一次变化都给今天的哲学打上了印记。这不仅因为譬如说所提出的见解是前所未见的、新颖的，并且部分地是彻底的；而且也因为问题的提法根本改变了。在这种过程中，那些“永恒而古老的问题”常常完全消失了，——一部分是当作多余的，一部分是当作错误的，一部分是当作完全没有意义的，——另一部分虽然还存在，但它们现在可以说是只构成明确阐明与它们有本质不同的问题的看不见的背景。下面我们想扼要谈谈赋予现代哲学以特征的几个最重要因素。

(a) 康德和现代哲学

把现今的哲学和以往的哲学联系起来的许多历史线索当中，对康德哲学的关系具有特别重要的意义。康德对于有关实在的知识的说明和他对于理性形而上学的批判，形成了认识论和形而上学历史上的转折点。今天只有少数哲学观点不是也以它们探讨康德观点的方式为特征的。这种状况绝不是意味着可以把大部分现

代哲学著作看成是康德思想的积极继承。绝不是这种情况。宁肯说，对康德思想遗产采取论战态度的人，比革新它和进一步精炼它的人越来越多。但是，即使是对康德哲学持论战态度的学说，也采用了康德的某些对问题的提法，并且是建立在康德思想之上的。

康德相信他能够证明，一切经验知识都是以关于实在的先天知识为基础的。关于实在的先天知识就是先天为真的综合判断，即这样一种判断，尽管我们一方面不能从逻辑上证明它们，另一方面也不需要用观察到的事实来支持它们，我们却能够领会它们的真理。康德的难题就是这样一个问题：怎样才能够解释先天为真的综合判断这种不可思议的现象？这种判断的有效性以什么为根据？康德对这个问题的解答就是先验唯心主义理论。他把这一理论的重要意义比喻为“哥白尼式的革命”。这就是说，对实在的认识并不在于将超越意识的世界特性反映在我们的意识之中，相反，这个所谓“真实的世界”——即我们所唯一熟悉的、能够有意义地谈论的、经验上实在的世界——就其根本性质来说，是我们自己的²⁸（空间一时间的）直观能力和悟性的构成物。康德认为，只有当宇宙不再是超越意识的实在，而是先验主体的产物时，我们能够作出有关这个宇宙的准确而又不依赖于经验的陈述这一点，才成为可以理解的。

现代哲学对康德理论的反应有三种方式。一种方式是肯定康德的基本立场。在这种情况下，人们或者象新康德主义所做的那样，企图接受康德的全部出发点，并清除他体系中的“形而上学的”、“前批判时期的”残余。或者虽然是从与康德完全不同的考虑出发，但最后仍然是将先验主体概念置于中心地位，对于这一先验主体来说，一切存在者都是相对的，和它相比，一切真实的东西必须被看作是内在的。这种情况，我们或许能在后期的胡塞尔那里

看到,他的现象学还原法本身完全不同于康德的方法,然而却导致了作为全部实在的主观一极 (der subjektive Pol aller Wirklichkeit) 的“被先验地净化了的意识”,这种意识是作为在思想上消灭世界之后没有能够消除的剩余物残留下来的,而其余的世界则表现为这种意识的意向作用的结果。但是我们在莱尼厄尔那里也发现了这种情况,他的哲学的出发点是向实在接近和方法上的唯我论观点。这种观点好象也与康德的方法没有相似之处,但却也达到了先验的内在论。

第二种反应是论战式的。这就是企图对同一个问题找出另一种新的解答。布伦塔诺在他的自明性学说中对先天综合判断就提出了一种与康德不同的解释。N. 哈特曼曾企图在他的本体论范围内,通过这样一个假设来客观主义地说明认识,即思想的基本法则(认识的范畴)和世界的原理(存在的范畴)至少有一部分是相符合的。²⁹而海贝林则想要通过一种一元论的存在形而上学使关于世界的先天知识成为可以理解的东西。

第三种反应同样也是论战式的。但要比上面讲到的立场彻底得多。这里所指的是现代经验论和分析哲学对康德的问题所采取的态度。如果说,在此以前,康德学派和它们的反对者之间的争论,只是围绕着应该怎样解释先天综合知识进行的,那么现在人们就企图通过否定整个争论的前提——先天综合判断的存在——来否定这整个讨论的意义。康德以及具有实在论观点的形而上学家寻找各式各样的假设来说明先天综合判断这一现象;但是,这种判断真的是一种能够承认的事实吗?石里克、卡尔纳普和维也纳学派的其他成员以及几乎所有分析学派的代表人物都反驳这一点。他们有时是否定存在着先天的综合陈述;但更经常地是采取尖锐得多的否定形式,他们提出这样一个命题:甚至于连给康德制定的关

于实在的先天综合知识这一概念下一个精确的定义也是不可能的。这就表明，绝不能夸大先天综合判断问题的重要性。就是说，如果上述这种否定的观点是正确的，那就绝不会有关于实在的特殊的哲学陈述。在这种情况下，所有综合陈述都是经验判断，它们必须由经验科学来检验。哲学已不再能与专门科学并列地作出关于实在的有牢固基础的、能加以论证的陈述了。它必须返回到逻辑学、科学理论和基础研究领域中去。

以上几点说明已足以使我们认识到康德的基本问题对现代哲学所具有的重要性和迫切性。

(b) 哲学、科学和文化

30

康德否定了形而上学作为传统意义上的科学的可能性。这种对科学形而上学的否定是从他的认识论产生的必然结果。他的反形而上学的批判的观点，今天仍然有强烈的影响。然而现在哲学和专门科学中普遍流行的对各种形式的形而上学的怀疑还有另外的背景。

和古代人以及中世纪的人相比较，现代人非常普遍地采取怀疑的立场。现代人缺乏那种构成一切宗教基础的、因而也构成形而上学基础的天真的虔诚态度；因为几乎每一种形而上学不是直接有宗教上的根据，就是在历史上起源于一种不能进一步合理地证明其正确性的信仰。因此毫不奇怪，随着那种内在于现存在的态度(die daseinsimmanente Haltung)（只以极端怀疑的眼光观察超验对象）的增强，不论是探讨形而上学的兴趣，还是对有效地解决形而上学所提出的问题的信心，都开始减少了。

但是，生活感情中的这种变化并不是唯一起作用的因素；在科学哲学的范围内，特别有两个因素使怀疑态度加强了：一方面就是

在数学和经验科学各学科中,科学的严密程度提高了,特别是对概念结构的精确性、对逻辑和数学证明的严密性以及对综合科学命题的可证实性,都提出了比较高的要求。形而上学的原理,至少在传统的形式中,是不能满足这种要求的。另一方面,就是认识到哲学观点在历史上的相对性。因为,通观二千多年的历史,其间虽然哲学体系不断更迭,但却找不出一条清晰笔直的前进路线。这两个因素(科学严密程度的提高和对哲学观点在历史上的相对性的认识)随着历史本身的进步,变得越来越重要,以致于在今天必然成为最重要的因素。然而这两个因素也并没有使形而上学死亡。诚然,在现代哲学中有许多反形而上学的思潮,特别还有那些远远超出康德关于超验的实在不可认识这一命题的思潮。尽管如此,同时也存在着一些重新论证形而上学的倾向。这种尝试只要能认真实行,它的情形就一定会和过去不同,鉴于当它还只是一种尝试的时候就必定已经遭受到尖锐的反驳了,这种情况实际上差不多是不言而喻的;因为这里所能涉及的始终只是那些经受住了批判哲学和怀疑论战火洗礼的构想。

另一方面,各门科学的发展,除具有上述对哲学学说体系愈益持批判性评价的否定意义之外,还具有另一种意义。各门科学的独立也有效地推动了哲学。实证科学最初被看作是包罗一切的哲学的非独立的组成部分,在近代已经脱离了哲学,建立在纯粹经验科学的基础之上:代替先验本质法则的是其正确性须受观察和实验检验的法则假设。这种以经验为根据的观点获得了实践上的成功。这样一来,对于哲学来说,就产生了研究经验科学的逻辑程序和认识结构的问题。在整个近代认识论的争论当中,对经验知识的分析具有极为重要的意义。康德也认为,牛顿的物理学的确是严密自然科学的典范,他把他的各种认识论问题都和这个典范

联系起来。这里出现的问题主要有两类。

第一类问题是，一般说来是有象纯粹经验科学这种东西呢？或 32 者一切经验科学归根到底都还有一个非经验的基础呢？康德所采取的正是后一种立场；因为他不仅主张一般地存在着和专门科学并列并且独立于专门科学的先验综合判断，而且主张，经验科学，甚至先于科学的经验，必须假定先验综合判断作为“它们可能性的条件”。因此，对康德来说，虽然不存在关于超感觉对象的形而上学，经验形而上学(纯自然科学)作为那种(非数学的)先验综合的知识的总合，却构成了一切实证科学的基础。这样，是否存在先验综合判断的问题，便不再是哲学内部的事情，相反，它关系到一切专门科学的基础。

但是，即使先验性问题所得到的是否定的回答，纯粹经验科学陈述的逻辑特性与有效性要求，仍然是一个重要问题。这一点特别适用于所有那些从来没有能够充分证实的(确证的)一般法则陈述。这里出现的问题是，除去演绎方法之外，是否能够提供一种归纳方法，这种方法虽然不保证假设的有效性，但仍然使这种假设或多或少成为可能。

由于出现了康德时代所未曾预料到的物理学世界概念日益增长的非直观性和抽象性，关于经验陈述的可检验性以及保证它的有效性的全部问题，变得尖锐起来了。确实，非直观实在(*eine unanschauliche Wirklichkeit*)这一概念的最早开端，可以追溯到很久以前。这就是第一感觉性质和第二感觉性质的学说，我们特别可以在英国经验主义那里遇到这种学说，但是从根本上说，这种学说在希腊哲学家德谟克利特那里就已经有了。按照这种学说，只 33 有空间一时间特性应属于物理客体本身，而象颜色、声音、气味等第二性质，则具有纯主观的性质，因为它们是受感觉器官制约的。

按照这种学说，客观实在的世界和被给与我们的现象世界已不再处于完全符合的关系中，而变成彼此不同的，唯有空间和时间的特性才构成把被给与之物的世界和实在的世界联结起来的直观的纽带。

在认识论方面，现代物理学世界概念的特征主要在于，过去联结着物理的实在世界和直观的现象世界的这种最后的纽带也被破坏了：直观的空间和直观的时间也同样归结为主观化的过程了。在相对论中，非直观几何学体系在解释物理空间方面是一种比欧几里得的直观空间更合适的方法，而同时性概念的相对化也使物理时间失去了在古典物理学中还好象是绝对明显的性质。这样就产生了四维弯曲连续空间的观念，在现象世界中没有这种四维弯曲连续空间的对应物，它只能是借助复杂的数学符号体系所进行的纯分析。

量子力学更明显地加强了这种非直观趋势。例如，在海森堡的矩阵力学中，物理系统的状态用无限维概率空间中的一个向量来描述；而物理系统的变化则用这个向量的运动来描述。与经验世界的联系只在于，使各个物理状态的量，如能量、角动量等等，和所谓的矩阵联系起来，这些矩阵在那个概率空间内形成一个坐标系，它们的坐标轴和上述物理状态的量的某些确定值相对应。³⁴如果将描述状态的向量分解为它的分力，在坐标系方面，就确定出这样一种概率，即对该系统所进行的测量得到这些确定值中的一个值。

鉴于这种情况，关于完全不能直观的实在的知识究竟如何可能的问题，一定会变得意想不到的迫切，因为能够证明理论的经验只有在被给与之物的直观世界中才能搜集起来。

通过以上几点说明，我们对现代专门科学发展所供给哲学

认识论研究的问题之多，已有了某种直观的印象。一切情况都证明，经验科学的发展把认识论从“或者是绝对知识，或者是怀疑”这种非此即彼的片面性抉择中解救出来，古代和中世纪的思想都曾受到这种非此即彼的抉择的束缚，而且直到近代它还一再地占据统治地位：谁要不想做怀疑论者，他就必须相信自明的本质认识和永恒真理。借助于经验一假设陈述，有某种新东西被插进了这两个非此即彼的极端抉择之间：否认绝对形而上学知识的人，不必为此否定一般科学，他可以退回到经验主义的认识立场上去，对于这种立场来说，虽然存在着由经验证明为可靠的陈述，但不存在绝对知识。反过来，否认相对主义和怀疑论的人，也不必因此被迫从事形而上学研究了。

前面只是谈到经验科学。现代数学的发展也引起了大量认识论问题，并且引起了对一种特殊的数学哲学的期望。此外，这种发展还引起了对逻辑的基本观点的修正。在这里，作为特别重要的方面应该提到的有：现代公理论的产生、建立数学逻辑基础的尝试³⁵、逻辑悖论的发现和对于把数学运算限制于构成的思想（das konstruktive Denken）的要求。

这样我们就看到，专门科学在最初分别独立以后，就试图越来越远离哲学，但由于内在的原因却不得不被迫进行哲学的考察，因此专门科学也就给了哲学研究一种新的推动。但是这并不意味着专门科学反对“非科学的形而上学”的论战似乎就此结束了。一直到今天，只要哲学的思想进程超出逻辑研究和必要的基础研究，经验科学家就象数学家一样，带着很大的不信任看待它。然而，由于专门科学的基本问题所引起的专门科学和哲学之间的友好的和敌对的争论，至少在某些边缘领域重又导致了相互接近，这一点无论如何必须看作是一种特殊的收获。

但是，哲学现在不仅是和专门科学问题最紧密地结合在一起，而且还被卷进**我们的文化危机**的旋涡之中。一方面，每一种文化危机基本上是迄今所承认和相信的价值的危机，另一方面，哲学的问题大部分始终是在于寻求最后的绝对的价值，或者是完全怀疑这种价值，因此，除了要求建立专门科学的哲学基础之外，也要求为其他文化领域，如宗教、道德、艺术、社会等建立哲学基础。当然，绝不能把哲学基础看作是这些文化领域的代替物，宗教哲学并不是实际的宗教，理论伦理学也不是实际上的道德行为。但是，当迄今一直滋养着这些精神生活领域的感情源泉开始枯竭的时候，
36 这种哲学基础就补充进来了。甚至在人们不相信可能有精神生活和社会生活的哲学基础的地方，如在实存哲学那里，也力求在“世界探源 (Weltorientierung)” 的意义上给人指出一条穿过可疑的和被毁灭威胁着的精神世界的羊肠小道，使人可以感觉到绝对或把人引向绝对，而人在可以具体把握到的文化成果中是不可能找到这个绝对的。

除去以上这些特点，最后还应该强调指出一个把现代哲学和西方哲学传统联系起来的因素，这就是为整个科学和哲学寻求一个最根本基础的尝试。自古以来，哲学的主要倾向之一就是为一切科学陈述找到一个绝对的不容怀疑的基础。这种努力在今天还广泛地进行着，只不过现在是有多少种哲学的基本观点，就有多少个寻求知识最根本基础的方向。先验哲学企图把每一特殊的有关对象的科学的**先验性**固定在先验的主体之中；现象学想要通过它的还原法和加括弧法开辟一条**对本质进行严密研究**的道路；海德格尔的**基础本体论**思想要对本体论的特殊研究作出预先说明；莱尼厄尔以不能再加以怀疑的原始体验(Urerlebnis)为出发点；早期的实证哲学要求一切科学陈述都要还原为关于“被给与者”(Gege-

bene)”的陈述——所有这些就是这种哲学倾向的例子。当然，这里甚至还应该提到分析哲学，因为它力图用一种精确的、能够满足各种精密研究的科学语言来代替日常语言，这只不过是旧的绝对性理想借以表现的典型现代形式：应该用绝对精确性来代替绝对³⁷知识。

(c) 现代的反理性主义

上面说现在对形而上学的兴趣减少了，这指的只是那种用要求有科学性的陈述表达出来的形而上学。相反，导致产生世界意义和人类存在意义问题(现在这些问题或者是被明白地提了出来，或者更经常的是作为一种伴随日常生活过程的负担而被感受到)的“形而上学欲望”，在今天却是非常强烈的，这里表现出一种与流行的内在于现存在的态度相反的趋向，它或许正是以一种辩证的“突变”方式从这种态度中产生出来的。

正如形而上学和信仰对现代人来说已不再是某种不言而喻的事情一样，世界本身对于现代人来说也失去了本身自明的性质。对世界的神秘和可疑性的意识，在历史上还从来没有象今天这样强烈，这样盛行；另一方面，或许从来也没有象今天这样强烈地要求人们面对今天社会生活中经济、政治、社会、文化等方面的问题采取一种明确的态度。知识和信仰已不再能满足生存的需要和生活的必需了。形而上学的欲望和怀疑的基本态度之间的对立，是今天人们精神生活中一种巨大的分裂，第二种分裂就是，一方面生活不安定和不知道生活的最终意义，另一方面又必须作出明确的实际决定之间的矛盾。

以实存哲学的名字出现的现代非理性主义就是从这个问题开始的。这种哲学似乎不能消除这种分裂，并用一个和谐的世界图

- 38 景来代替它,或者甚至连想也不想这样做;而且因为它恰好是以前所未见的尖锐性来描绘现存在的问题 (die Daseinsproblematik),这整个流派就具有了一种更加悲观凄惨的色彩。然而,实存哲学仍然力图向人们指出一条达到绝对和理解现存在最后意义的道路,使人们不必逃到宗教教义中去,或依赖那只具有纯粹假设的、因而其价值极为可疑的形而上学体系。

2. 哲学分化的过程

由于有许多分歧的哲学学说,我们一定会感到没有希望找到任何能把现代哲学与过去哲学的诸种方向区别开来的内容方面的共同特征。然而我们还是能够举出现今哲学状况中的两个形式方面的特征,以把现在的哲学状况与所有以往的哲学状况区别开来。

- 第一个形式方面的特征,可以称作是哲学职能上的分化过程。这里所指的是如下情况:最初哲学是把极其不同的各种任务结合于一身的。虽然从一开始,哲学也首先被看作是以对实在的概念认识为目的的学问,但是它绝不只是这个东西。与此同时,它还完成一项类似宗教的任务,这就是,它想独立于一切历史的启示提供一种关于终极事物的知识,这种知识会给从事哲学思考的人以慰藉和安全感;它象经院哲学一样,也在为宗教信仰寻求一种附加的理性基础;最后,它应该为失去了信仰的人们提供一种宗教代替物。作为关于合宜生活的教导的哲学的伦理学职能,往往也是最使人感兴趣的。随着各门科学的形成、发展和分支的日益增多,对于作为纯理论学科的哲学便产生了另外一些课题,即分析各门科学的基础,把各门科学的研究结果和它自己的成果调和起来。

在以前的哲学学说中,所有这些因素一般都是结合在一起的,

只是随着情况的不同，有的侧重于这一方面，有的侧重于那一方面，而在二十世纪的哲学中，我们可以看到这些不同性质的哲学职能越来越独立了。哲学著作大抵只是多少单纯地表现其中的一个方面。

我们首先遇到的是世界观的哲学，它想要取代宗教，满足人们对形而上学的需要，企图对那些不能再从宗教找到支持的人给以支持。在实存哲学的某些著作中，这一方面特别突出。

第二，是包含有关通晓人生的指教的哲学，但并不象上述哲学那样用作宗教的代替物。区别这两种哲学的标准是，只有当在哲学中企图寻求一种“哲学上的救世之方”，即一种与宗教信仰类似的东西，并且还企图由此找到一种与宗教上对神的体验相似的对绝对的确证（例如，象雅斯贝尔斯在对超越者的体验中所寻求的那样）时，这种哲学才属于第一种哲学（作为宗教代替物的哲学）。与此相反，那种带有无神论色彩的实存哲学属于第二种哲学；因为它们主要是解答人们怎样才能够在一个没有神的荒诞的世界里生活的问题。

第三，存在着这样的哲学，它谋求得到一种理论认识，而且它独立于各门科学的知识或者甚至超越于各门科学知识之外。布伦塔诺就属于这一种，尽管他有经验主义的概念基础，但他还是达到了一种关于价值和神的哲学学说。同样，胡塞尔的现象学也属于这一种，因为它所宣告的新方法应当克服各门科学方法的朴素性，并且帮助人们获得对于本质的纯哲学认识，这种认识被认为在世界观方面是不偏不倚的^①。海贝林的存在论和文化哲学主要也属于这一种。因为对于海贝林来说，哲学的洞见是应该完全独立于一切

^① 与此相反，M. 舍勒尔却不再是这种“单纯状态”。他的许多著作至少是以同样程度既属于第一种哲学，又属于第三种和第四种哲学。

经验科学成果的。

第四，我们遇到这样一些哲学体系，它们虽然同样也只是追求理论知识，但是却把任何离开专门科学研究成果的哲学研究作为非批判的研究加以抛弃。在这种情况下，这种哲学的主要特点就是把专门科学的研究成果概括为一个总的观点。一切建立“归纳形而上学”的努力都应该算作这一种哲学，在本书所谈到的哲学学说中，属于这一种哲学的，特别应该提到 N. 哈特曼的自然哲学和他的精神哲学，以及舍勒尔的一些著作（如他的《论人在宇宙中的地位》一书）。

还有第五种哲学思潮，它和上述最后两种哲学思潮有一点是一致的，即它们都以追求理论认识为目的，而不是以追求人生智慧或宗教代替物为目的。但是在这个哲学思潮里，不仅抛弃了有关实在的先验知识的想法，而且也放弃了对专门科学研究成果进行哲学解释的任何努力。按照这种观点，哲学的任务不是总结和概括科学研究成果（相反，根据这种看法，任何这样的概括必须由专门科学家亲自进行，否则在科学上就是没有根据的和站不住脚的），而是研究专门科学的基础。哲学变成了对基础的研究。在这种情况下，通常也把前科学概念领域和前科学的语言都包括到研究范围之中。维也纳学派的成员就应属于这一种哲学，同样，现代分析哲学的代表们也应属于这一种哲学。
41

与这种分化过程相并行，作为第二个特征，还发生着不同流派的哲学家之间相互疏远和越来越失去思想联系的过程。清楚地看到这种情况是绝对必要的。因为这种情况所表明的不外就是“哲学”这个词变成了一个多义的用语。研究基础的哲学家与研究世界观的哲学家对哲学研究工作的理解是完全不同的，同样，关于存在的先验形而上学的研究者与从现象分析出发的思想家，对哲学

研究工作的理解也是完全不同的。在这种彼此分离的过程中，可以区分出四个阶段。

1. 第一阶段与学术见解上的分歧有关。这时，所主张的观点是彼此分歧的，因为参加讨论的各个对手，都对对方论证的有效性或叙述的正确性表示怀疑。在这一阶段中，尽管有各种意见分歧，但仍然保持着讨论关系，对于达到最后一致的期望并没有消失，而这种见解上的对立，正如科学研究中心见解上的对立一样，恰好是对进步的一种刺激，即对概念的精确化、更准确的叙述和改善论证的一种激励。

2. 当着所选择的出发点或所承认的思想方法变得完全不同的时候，情况就比较严重了。在这种情况下，就可能达到再也不能进行任何讨论的地步。⁴² 对立见解的代表者充其量也只能直率地承认，论证和反论证似乎并不交锋，他们的不同见解再也不能找到一个共同点。在这个阶段上，尽管在有关学术的争论或讨论的问题上必不可免地绝望了，但还保持着一种互通信息的关系。不同观点的代表人物能够互相表明他们的立场，虽然对于论证他们的主张的方法再也不能互相理解了，但还是互相了解对方主张的内容。

3. 当由于一个哲学家不能把任何一种意义和另一个哲学家所说的东西联系起来，因而这两个哲学家之间甚至连互通信息的关系也没有了时，情况就进一步恶化了。尽管如此，甚至在这时，思想家之间仍然存在着一种哪怕是更加松弛的联系，我们可以称它为意向关联 (Intensionszusammenhang)。在这种情况下，虽然一个哲学家再也不知道另一个哲学家究竟说的是什么，但他至少知道，这另一个哲学家也在努力追求知识和真理。

4. 当两个从事哲学探讨的人之间甚至于连意向关联也没有了的时候，他们之间的鸿沟就最深了。这时候，不仅一个哲学家无

法理解另一个哲学家的陈述和论证，而且他对另一个哲学家所从事的是一种什么性质的工作也感到迷惑不解。他不仅再也不知道另一个哲学家所说的是什么，而且他甚至于再也不能说出另一个哲学家所从事的，以及他用“哲学”这一名称所指的，是一种什么样的活动。这时就达到了完全不能互通信息的阶段。

第一阶段所标志的是所谓学术上的正常情况。以前各个哲学学派之间的对立(如经验主义者和理性主义者，康德主义者和亚里士多德主义者之间的对立)，通常至少还保持在这个范围之内。就在本世纪的哲学中，我们也可以明显看到哲学上的意见分歧具有⁴³ 学术见解上对立的性质。布伦塔诺哲学的追随者和胡塞尔哲学的追随者之间观点上的分歧，或者现象学者和 N. 哈特曼之间观点上的分歧，都属于这种情况。但是在现在的哲学中，唯有具有 2 至 4 阶段特征的那些对立越来越引人注目。在下面将要研究的哲学理论中，可以举出所有这三个阶段的例证。譬如，N. 哈特曼和海德格尔之间观点对立的特征，只由第 2 阶段已经可以表明了。尽管可以假定，一个人大体上可以理解另一个人所说的是什么，但他们之间再也不可能有讨论关系了。这种情况，甚至在现代基础研究中也能够发生，关于这点，数学哲学提供了很好的例子。许多数学家都承认(或甚至为此自豪)，他们不理解所谓数学直观主义反对数学中的传统思维方式的那些论据，尽管对于哪些传统思维方式是直观主义所允许的，哪些是它所不允许的这一点并没有任何不明之处。

如果卡尔纳普和海贝林相遇，就会出现属于第 3 阶段的情况。第 4 阶段是分析哲学或现代经验论为一方与雅斯贝尔斯和海德格尔为另一方之间的关系的典型表现。

我们断定这个分化过程是不可逆转的，这听起来也许有些悲

观,但很可能是正确的。“哲学”一词的多义性,只能或者是由于全部哲学流派最后完全“绝迹”(没有留下任何有关它的痕迹)而减少,或者是由于人们决心不再把所有前面讲到的这些不同性质的东西统统称之为“哲学”,而把“哲学”一词限制在轮廓稍微鲜明的活动上而减少。这后一种前景是很值得向往的。但是只要这一点尚未达到,关于现代哲学的探讨,必定只能是对一个由不同成分构成的领域的探讨。

3. 本书概览

44

现在还应该对本书所涉及的哲学家们研究的问题以及他们对这些问题采取的立场作几点提示。

(a) 形而上学和本体论

“形而上学”一词,有时用来指各种事实的陈述(因此,是各种非逻辑的、非数学的陈述),这些陈述可以用种种方法“论证”,但却不属于特殊的实证科学领域。如果对这个词作这样广义的理解,那么作为关于存在者的最一般规定的学问的本体论就也属于形而上学。如果按照形而上学的更狭义的概念,则只有与非感性的(“超验的”)对象有关的那些陈述才属于形而上学。为了简明起见,在这个概述中“形而上学”一词应在广义上使用。关于形而上学的可能性,有两种截然相反的观点:第一种观点承认形而上学是哲学的一个重要学科,并且认为它或者是一门基础的学科,或者是与专门科学享有同等权利的学科。第二种观点拒绝形而上学,因为它所谓非科学的,或者甚至是无意义的。对形而上学持有肯定态度的哲学家又可以分作三种人:一种人或是从经验的基础出发,或

是认为至少在形而上学的陈述和专门科学的陈述之间存在着密切的联系;第二种人认为,形而上学研究必须严格先验地进行,因而
45 是完全独立于经验的个别研究而进行的;第三种人认为,形而上学根本不可能是能在主体间确证的科学,而只是一种非科学的、哲学的活动。

在经验主义和形而上学之间不一定必然要存在着对立,这一点特别由布伦塔诺的哲学表明了。布伦塔诺认为,一切概念从起源上说都是经验的。但是他仍然相信存在着关于实在的先验判断。因此,尽管他有经验的概念基础,他还是达到了一种科学的形而上学。与康德相反,他认为先验的知识并不以先验的概念为前提。另外,他认为对康德的认识概念的先验唯心主义的解释是完全错误的。

在胡塞尔那里,我们看到了一种本体论的考察方式与先验哲学的考察方式的有趣的结合。在他看来,作为先验学问的本体论是存在的,并且分作两个部分:一方面是形式的本体论,以一切存在物所共有的东西为研究对象;另一方面是实质的本体论,以特定事实领域能够先验规定的特征为研究课题,因此,它总是排在一定的专门科学之前。但是对胡塞尔来说,这二者并不是最基础的学问,而只是介于专门科学和先验哲学之间的学问。先验哲学是真正基础的哲学学科,它所研究的对象是“纯粹意识”,一切现实的存在和观念的存在都与“纯粹意识”有关。

从倾向上看,海德格尔的基础本体论构想(它应该既先于形式的本体论也先于实质的本体论)是胡塞尔的思想的继续发展。基础本体论的任务是解释存在的概念。海德格尔认为,这个任务不解决,在本体论研究中所获得的一切本质法则和范畴关系就完全是没有根据的。在他那里,与先验哲学的关系是这样发生的,关于存

在的问题只有从人们对存在的日常理解出发，才能被提出来。因⁴⁶此，所需要的基础本体论研究不能象目前可能期望的那样从最抽象的普遍性开始，而只能从最具体的东西、最直接的东西开始，即从人们的日常存在开始。基础本体论变成了人的有限的现存在的先验分析论。

同时，在海德格尔的哲学中也表现出关于存在的哲学和关于人的哲学的密切联系，这也是当代许多形而上学倾向的特征。“什么是人？”这个问题在舍勒尔那里比在海德格尔那里更是直接就成为了形而上学的问题本身。与此相反，在N. 哈特曼的本体论和范畴分析中则完全没有这种人类中心说。在这里，完全抛弃了把本体论问题反过来与纯意识或对存在的日常理解结合起来的那种先验哲学作法。同时哈特曼并没有自命得到关于存在的先验知识。他所关心的倒不如说是一种“开放的”体系，这种体系的成果应该通过小心翼翼摸索前进的方法，通过对现象进行不断分析，和对专门科学成果的不断研究来取得。哈特曼发现，批判的本体论的主要危险就在于，它一方面陷入一种理性的先验主义，一种“自上而下”地建立的思辨的本体论，而不是在现象分析基础上“自下而上”地建立的本体论，另一方面，是陷入一种神秘的非理性主义，他认为整个实存哲学都可以算入这一类。

布伦塔诺和哈特曼的哲学属于上述第一种哲学（形而上学与经验相关联）。与此相反，胡塞尔和海德格尔的本体论理念则宁可算作第二种，尽管在实际的实现中，经验成分也在他们那里起着一种重要作用。相反，海贝林却要求一种严格的先验本体论和宇宙论。他认为本体论和假说的一经验的科学的任何融合都是一⁴⁷种哲学上的不彻底性。哲学的洞见必须来源于“关于存在的原知识”。在他那里，人的哲学（从广义上说包含全部文化哲学）起着一

种重要作用。然而与先验哲学家相反，与海德格尔和舍勒尔相反，对于他来说对人的存在的分析、对人关于存在的理解的分析或对人的意识的分析不可能成为本体论问题的出发点，而哲学人学只是一般本体论知识在以亲身经验这种因素为特征的存在者这一重要特殊情况上的应用。

在雅斯贝尔斯那里，我们遇到第三种哲学，它对形而上学采取肯定态度，认为形而上学是一切哲学活动的重要组成部分，尽管对于他来说，作为学问的形而上学在今天已成为不可能了，而预言的形而上学也不再能令人信服。所剩下的只是一种习得的形而上学，它的职能是唤醒人的理性与实存。

现代经验主义对形而上学采取纯粹否定的态度。他们的攻击比起所有以前对形而上学知识可能性的攻击都更为尖锐。怀疑论者、不可知论者以及康德只是怀疑和否认形而上学命题的正确性，而现代经验论则否认一般来说存在着有意义的形而上学陈述。所谓的形而上学命题经受不住关于陈述的严格意义标准的检验。它们是一些词的无意义的结合，这些词只是因为同它们联系在一起的感情价值才被认为是有意义的。形而上学家总是想说那些不可言状的东西。但这是一件不可能的事情；因为正如维特根斯坦在
48 他《逻辑哲学论》的最后一个命题中所说的：“对于不能谈的事情就应当沉默。”

在经验主义基础上产生的分析哲学的最新发展表明，这种观点并不一定是经验主义的最后之言。从前被人们认为是形而上学和本体论因而在这个营垒里本来已被宣布为死亡了的那些问题，在这里突然又穿着新的服装出现了。属于这些问题的特别有在现代数学的基础研究中也具有重要意义的一般概念问题，以及由于赫伯特·费格勒的有趣的分析而获得了新生命的身一心问题。

(b) 逻辑学和认识论

在现代哲学中所遇到的对逻辑学和认识论的研究可以按照各种不同的观点进行分类。一种分类譬如说是按照所研究的问题，即看该研究是表述诸逻辑原理和尽可能全面地描述认识现象，还是为诸逻辑思维法则和人的认识提供一种最后基础。另一种分类的观点是，看它是论证特殊的哲学认识（如形而上学认识），还是论证认识本身，还是对在专门科学中所应用的逻辑操作和认识方法进行分析、批判和改善。

严格说来，布伦塔诺完全不知道认识论。尽管如此，他对认识的研究仍可看作是一种建立比以前认识论建立的基础更深刻的认识基础的尝试。布伦塔诺认为，真判断这一概念比起认识这一概念更为根本。在传统理论中，通常以亚里士多德的符合理论的真理概念为基础。⁴⁹但是布伦塔诺认为，这种真理概念引起各种不可克服的困难。因此，他把真判断这一概念还原为自明性概念，对于他来说，自明性概念是他的整个体系的关键。因此，同时经验主义的基础也得以保持，因为自明性是一个能在经验上规定的现象。通过不容置疑的自明性这一概念，布伦塔诺得到了先验知识。但是他解释说，这种先验知识并不象胡塞尔所解释的那样，是一种对本质的认识，而是借助内在洞察所实现的关于实存的消极的确认。

胡塞尔试图为科学和一般哲学建立一种新的基础。他认为，逻辑应该摆脱一切心理学的偏见，因为这种偏见必然导致相对主义和怀疑论。逻辑同心理活动这样的偶然现象并不相干，而是同语言表达的观念的意义内容有关。逻辑分析是意义分析，而不是心理活动分析。与布伦塔诺相反，胡塞尔认为，我们必须承认一

般本质的实存，因此认为，一切先验知识都应该被解释为关于本质的知识。他的现象学的加括弧法就是用来精确描述引导我们达到这种本质知识的途径。但是，与这种加括弧法紧密联系着的还有他在研究过程中所达到的先验唯心主义。因为在完成“从思想上消灭世界”（这是他的方法所导致的）之后，所残存的仅仅是“被先验地净化了的意识”领域，它同时又成为所有其余的存在物都同它相关联的唯一的绝对者。

另一些现象学家，其中特别是舍勒尔，并没有随同胡塞尔一起转向唯心主义。舍勒尔认为，认识的现象必须从本体论方面加以考察，因为认识应该被理解为两种存在物之间的存在关系，而绝不应该把存在着的世界贬低为仅仅是“纯粹意识”的意向对象。⁵⁰

在哈特曼那里，认识的这种本体论观点也处于重要地位。同时他告诫人们，不要过高估计认识中的现象学方法。他认为，现象分析只能成为出发点。这种分析本身既不能从理论上提出问题，也不能产生有用的理论。在认识的现象学中，必须有诘难（die Aporetik）加入进来，这种诘难导致对问题的阐明，并且在第三步上导致认识活动的真正理论。对于超越意识的对象的可认识性这一难题之谜，哈特曼试图通过思维的范畴与存在的范畴相符合这样的假设来解决。哈特曼区别于布伦塔诺和现象学家们的地方特别在于他抛弃了自明性概念。

在对立的营垒里，即在莱尼厄尔的先验哲学中，也与哈特曼的解决尝试相似，即存在的原则与思维的原则相符合。只不过思维原则不是与意识之外的世界法则相符合，而是只在内在东西本身的范围之内才能发现这种符合。我们在意识的高级阶段，即反思阶段所看到的范畴的形成在包罗万象的原始体验中有着与它相等的东西。每一个日常的陈述和科学的陈述都在原始体验中有它的

最后根源。

关于海德格尔的哲学，当然谈不上它有什么认识论。但是在他的各种各样的阐述中，仍然包含有对真理问题和认识问题的重要观察。在这里，本体论观点又占据了主导地位，但是带有某些先验哲学的修正。据说，海德格尔所分析的“存在于世界之中”这一现象，使认识论（它是由于主观和客观的人为分裂才开始的）成为没有对象的，使关于外界的实在性问题成为毫无意义的。海德格尔⁵¹力图把真理概念从判断的领域移回到实存的领域。他认为，只是因为人本身就“在真理之中”（而且也“在非真理之中”），所以才可能有关于世界的真判断和假判断。同样，理解的方法也应该被固定在人的可以先验确认的现存在的本质结构之中。

在认识论方面，雅斯贝尔斯的哲学也与所有这些理论研究相距较远。雅斯贝尔斯并没有企图论证客观哲学认识的可能性。毋宁说，他与在主体间有效的科学陈述并列建立起这样一种哲学：它绝不再要求传达客观的知识，而是诉之于人的可能的实存，并力图与神的超越性接触。在包括者(das Umgreifendes)的哲学中，真理问题具有极为重要的意义。包括者的每一个不能从对象上把握的方式都有真理的一种特殊形态与之相对应。在这里，科学真理作为“意识一般”的真理，只是真理现象的一个非常有限的方面。

现代基础研究和分析哲学对逻辑和认识论问题特别感兴趣。在现代逻辑体系中所关心的就是，首先建立一个完整而严密的逻辑规则体系，这个体系与传统的逻辑相反，也能适用于最困难的数学推论。此外，由塔尔斯基开创的语义学还试图以一种新颖的方式采用亚里士多德的真理概念，以便克服对这个概念的旧定义的反对意见。这个概念特别在数学的基础研究中表明是十分富有成果的。卡尔纳普也试图运用语义学方法严格规定纯逻辑领域的界⁵²

限(藉助两个基本概念:逻辑真理和逻辑推论),在这里,莱布尼茨的一个老观念,即认为逻辑真理正好构成适合于“每一个可能的世界”的真实陈述,得到了更精密的规定。

大多数现代经验主义和分析哲学的代表人物都否认有关于实在的先验的综合知识。他们据此把有意义的科学的陈述这一类知识分解为两个部分,一是分析的真理,一是关于实在的综合经验陈述。因此,认识者的任务除去规定纯粹逻辑的领域之外,主要是研究同关于实在的经验知识相关联的问题。其中特别还有卡尔纳普试图通过他的归纳逻辑体系加以解决的归纳问题。另外这里还有概念问题。这个问题在最近一个时期甚至更为紧迫了,因为要把理论经验科学(如理论物理学)的比较复杂的概念通过定义还原为只与能够观察的东西发生联系的比较简单的概念,已证明是不可能的。

有一件怪事还应该在这里指出来。这就是现代经验主义和分析哲学有时也被称为“逻辑实证主义”。“实证主义”一词,开始于早期的内在的实证主义(E. 马赫及其追随者)时期。他们认为科学的任务就是尽可能准确地描述直接被给与的东西(Gegebene)。大多数现代经验主义者认为被给予的东西这个概念过于含糊不清,或者认为它直到现在还为许多没有解决的疑点所困扰,所以把它当作无用的东西拒绝了。因此,“实证主义”一词用来指这个倾向便不再合用了。现在还把被给与者这一概念当做中心概念的唯一哲学流派就是现象学的哲学。因此现象学者似乎是现代唯一的“实证主义者”。但是,因为“实证主义”一词的这种用法自然也是易被误解的,所以最好是绝对不要再使用这个词。
53

(c) 伦理学

在伦理学范围内康德的影响也是很显然的。康德以前的伦理学常常不是带有幸福论的特征，就是一种善的或目的的伦理学。舍勒尔认为康德的功绩就在于，通过指出建立伦理学的尝试必然导致相对主义结论，证明了所有这一类的尝试都是荒谬的。但是另一方面，康德自己的伦理学由于它的形式的特征和构成的特征，也受到重大的怀疑。因此就产生了一个任务，即寻求一种没有这些缺陷的伦理学结构，而又不退回到已被康德克服的那些观点上去。

舍勒尔力图表明，康德的二者择一的选择——或者是善与目的的伦理学，或者是形式的伦理学——并没有把全部选言支表述出来。除此之外还有一种可能性，即实质的然而绝对的价值伦理学。它一方面明确地与任何一种相对主义的目的伦理学相分离，另一方面，由于它承认内容方面被规定了的价值及其客观的等级次序关系，也就克服了康德伦理学的空无内容的性质。哈特曼领悟了这个思想，并且通过对具体的个别价值的分析发展了舍勒尔的这个思想。

布伦塔诺则走了一条与此完全不同的道路。他也认为康德的伦理学是错误的。他相信他在一种体验当中找到了伦理学的基础，这种体验与理论的自明性体验类似，然而本身却是感情的根源。他称这种体验为“其特征被描述为‘正确的’的爱和恨”。布伦塔诺以这种方式避免了求助于“自在价值”，他认为“自在价值”只不过 54 是一种语言虚构。

但是哲学伦理学必须论证价值论吗？莱尼厄尔反对这一点。他认为，如果伦理学和价值科学不想丧失客观性这种特征，它们就也必须是独立于价值的科学。它们只能描述实际存在的价值意识，

揭示某些企图的错误，例如在超越的东西中和宇宙秩序等等中寻求生活的意义的企图的错误。然而即使对有关“生活意义”的问题得到回答，按照他的“接近实在”的观点，他在这里仍然没有离开评价者的直接意识的内在性。

与此相反，在实存哲学看来，整个伦理学问题本身都发生了变化。这里的问题已不再是客观的善、绝对有价值的东西、价值尺度的等级次序。一种不可能有等级层次的二者择一——人只能或是作为非本然的或是作为本然的而实存——代替了善的连续的等级层次（它的一端是绝对的恶，另一端是完满的善）。于是就发生一个问题：怎样才能使多半是非本然实存着的、在世界中作为单纯现存在而出现的人感觉到他的实存的可能的本然性呢？（这种本然性使他从世界的破灭中摆脱出来，并把他提升为真正的自己存在。）在这方面，基尔凯郭尔的毫不妥协的宗教过激主义，在经过实存哲学使之世俗化之后，仍然保持着它原来的锋芒。

近年来，在分析学派内部人们越来越多地致力于伦理学问题。这里出现的一个完全新的现象就是把语言分析方法运用于伦理学的陈述。在这里遇到的语言功能和在判断句中所发挥的叙述功能根本不同。按照分析哲学家的观点，以前伦理学理论的许多错误，
55 正是由于人们把伦理学的陈述错误地解释为判断句。但事实上，伦理学陈述并没有传达意见的任务，而是有另一种功能，譬如影响别人的行为，因此它与命令句相近。因此就提出一个要求，对于表达的描述意义的研究要由对于它的感情意义（即它的引起感情反应的倾向）的研究来补充。另外还要求一种命令逻辑，它在很多方面都不同于和判断句有关的逻辑。

哲学史讲演录

在哲学史里，我们立刻可以看到，如果从一个恰当的观点去看它的题材，它自然会引起我们很大的兴趣，但是即使它的目的被了解错了，它仍然具有它的兴趣。甚且一般人对于哲学和哲学史的目的愈是看错，这种兴趣的程度好像反而愈益增加。因为从哲学史里人们特别可以推出一个足以证明哲学这门科学无用的理由。

我们必须承认这是一个正当的要求，即对于一种历史，不论它的题材是什么，都应该毫无偏见地陈述事实，不要把它作为工具去达到任何特殊的利益或目的。但是像这样一种空泛的要求对我们并没有多大帮助。因为一门学问的历史必然与我们对于它的概念密切地联系着。根据这概念就可以决定那些对它是最重要最适合目的的材料，并且根据事变对于这概念的关系就可以选择那必须记述的事实，以及把握这些事实的方式和处理这些事实的观点。很可能一个读者依据他所形成的什么是一个真正国家的观念去读某一个国家的政治史，会在这历史里面找不到他所要寻找的东西。在哲学史里尤其是这样，我们可以举出许多哲学史的著述，在那里面我们什么东西都可以找得到，就是找不到我们所了解的哲学。

在别种历史里，我们对于它们的题材有一个确定的概念，至少对于它们的主要特性我们是有确定概念的。我们知道它们是关于一个特殊国家、特殊民族或人类一般的历史，或知道它们的题材是数学、物理学或艺术、绘画等。但是哲学有一个显著的特点，与别的科学比较起来，也可说是一个缺点，就是我们对于它的本质，对于它应该完成和能够完成的任务，有许多大不相同的看法。如果这个最初的前提，对于历史题材的看法，没有确立起来，那么，历史本身就必然会成为一个游移不定的东西。只有当我们能够提出一个确定的史观时，历史才能得到一贯性，不过由于人们对它的题材有许多不同的看法，这样就很容易引起片面性的责难。

这个缺点只是由于从外面去考察历史的叙述才产生的。但是却另有一个较大的缺点与它相联结。如果对于哲学有了不同的概念，那就只有真的哲学概念，才能使我们理解那些根据哲学的真概念从事工作的哲学家的著作。因为在思想里，特别在思辨的思想里，把握哲学内容是与仅仅了解文字的文法意义，和仅仅了解它们在表象或感性范围里的意义很不相同的。因此我们可以知道许多哲学家的论断、命题或意见，我们可以很辛勤地去寻求这些意见的根据，或是去推究这些意见的后果，然而我们这样辛勤地所做的一切也许还没有得到主要之点——没有透澈理解那些命题的哲学意义。因此我们并不缺乏卷帙繁多，甚至学问广博的哲学史，在这些哲学史里，他们所费力寻求的关于哲学实质的知识反而没有。这样的哲学史家有点像某些动物，它们听见了音乐中一切的音调，但这些音调的一致性与谐和性，却没有透进它们的头脑。

上面所说的这些情况，使得在哲学史里，比在任何别的科学里，更必须先有一个导言，把需要讲述的哲学史的对象首先正确地加以规定。因为假如我们对于一个对象的名字虽很熟悉，但还不知道它的性质，我们怎能开始去研究它呢？像这样搞不清楚哲学的性质就

10

来研究哲学史，除了在任何时候任何地方，凡是遇着有哲学这个名字的东西就去寻求并采取材料外，便没有别的指导原则了。但是事实上如果我们不采取武断的方式，而采取科学的方式去规定哲学的概念，那么，这样一种研究也就是哲学这门科学本身了。因为哲学有这样一种特性，即它的概念只在表面上形成它的开端，只有对于这门科学的整个研究才是它的概念的证明，我们甚至可以说，才是它的概念的发现，而这概念本质上乃是哲学研究的整个过程的结果。

所以在这个导言里，我们同样地陈述了哲学的概念和哲学史的对象的概念。同时这个导言虽只涉及哲学史，但所说的话也同样适用于哲学本身。在导言里所说的并不是一些已经完成的定论，而只是必须通过研究哲学史本身才可以得到辩护和证明的原则。只有根据这样的看法，这些序言式的说明才可以不被放在武断假定的范畴之内。但是一开始就说出须经长篇证明才可达到的结论，其意义只能在于事先说出这个科学里面最一般性的内容的纲要。这种办法可以帮助我们撇开许多由于人们对哲学史的通常成见所引起的问题和要求。

导 言

11

关于哲学史的意义，可以有多方面的看法。如果我们要想把握哲学史的中心意义，我们必须在似乎是过去了的哲学与哲学所达到的现阶段之间的本质上的联系里去寻求。这种联系并不是哲学史里面需要加以考虑的一种外在的观点，而真正是表示了它的内在本性。哲学史里面的事，和一切别的事一样，仍继续保持在它们的结果里，但却各在一种特定的方式下产生它们的结果。——这些就是我们在这里需要加以详细讨论的。

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，他们凭借理性的力量深入事物、自然和心灵的本质——深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，理性知识的珍宝。因此，哲学史上的事和活动有这样的特点，即人格和个人的性格并不十分渗入它的内容和实质。与此相反，在政治的历史中，个人凭借他的性情、才能、情感的特点，性格的坚强或软弱，概括点说，凭借他个人之所以为个人的条件，就成为行为和事件的主体。在哲学史里，它归给特殊个人的优点和功绩愈少，而归功于自由的思想或人之所以为人的普遍性格愈多，这种没有特异性的思

12

想本身愈是创造的主体，则哲学史就写得愈好。

13

这些思想的活动，最初表现为历史的事实，过去的东西，并且好像是在我们的现实以外。但事实上，我们之所以是我们，乃是因为我们有历史，或者说得更确切些，正如在思想史的领域里，过去的东西只是一方面，所以构成我们现在的，那个有共同性和永久性的成分，与我们的历史性也是不可分离地结合着的。我们在现世界所具有的自觉的理性，并不是一下子得来的，也不只是从现在的基础上生长起来的，而是本质上原来就具有的一种遗产，确切点说，乃是一种工作的成果——人类所有过去各时代工作的成果。一如外在生活的技术、技巧与发明的积累，社会团结和政治生活的组织与习惯，乃是思想、发明、需要、困难、不幸、聪明、意志的成果，和过去历史上走在我前面的先驱者所创获的成果，所以同样在科学里，特别在哲学里，我们必须感谢过去的传统，这传统有如赫尔德^[1]所说，通过一切变化的因而过去了的东西，结成一条神圣的链子，把前代的创获给我们保存下来，并传给我们。

但这种传统并不仅仅是一个管家婆，只是把她所接受过来的忠实地保存着，然后毫不改变地保持着并传给后代。它也不像自然的过程那样，在它的形态和形式的无限变化与活动里，仍然永远保持其原始的规律，没有进步。这种传统并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大。

这个传统的内容是精神的世界所产生出来的，而这普遍的精神并不是老站着不动的。但我们这里所须研究的，主要的也正是这普遍的精神。在个别的国家里，确乎有这样的情形，即它的文化、艺术、科学，简言之，它的整个理智的活动是停滞不进的；譬如中国

[1] 《论哲学与历史》，载《赫尔德全集》，第五部，第184—186页。（1828年施图加特和图宾根版）

人也许就是这样，他们两千年以前在各方面就已达到和现在一样的水平。但世界精神并不沉陷在这种没有进展的静止中。单就它的本质看来，它就不是静止的。它的生命就是活动。它的活动以一个现成的材料为前提，它针对着这材料而活动，并且它并不仅是增加一些琐碎的材料，而主要地是予以加工和改造。所以每一世代对科学和对精神方面的创造所产生的成绩，都是全部过去的世代所积累起来的遗产——一个神圣的庙宇，在这里面，人类的各民族带着感谢的心情，很乐意地把曾经增进他们生活的东西，和他们在自然和心灵的深处所赢得的东西保存起来。接受这份遗产，同时就是掌握这份遗产。它就构成了每个下一代的灵魂，亦即构成下一代习以为常的实质、原则、成见和财产。同时这样接受来的传统，复被降为一种现成的材料，由精神加以转化。那接受过来的遗产就这样地改变了，而且那经过加工的材料因而就更为丰富，同时也就保存下来了。

这是我们时代的使命和工作，同样也是每一个时代的使命和工作：对于已有的科学加以把握，使它成为我们自己所有，然后进一步予以发展，并提高到一个更高的水平。当我们去吸收它，并使它成为我们所有时，我们就使它有了某种不同于它从前所有的特性。在这种吸收转化的过程里，我们假定一个已有的精神世界，并把它转变成为我们自己的一部分，因此足见：我们的哲学，只有在本质上与前此的哲学有了联系，才能够有其存在，而且必然地从前此的哲学产生出来。因此，哲学史的过程并不昭示给我们外在于我们的事物的生成（Werden），而乃是昭示我们自身的生成和我们的知识或科学的生成。

对于哲学史的任务所存在着的一些观念和问题的说明与解答，皆依赖于刚才所提示的这种关系的性质。明了这种关系，同时就足以更确切地说明这样一个主观目的，即通过哲学史的研究以便引导我们了解哲学的本身。明了这种关系，更可以给我们以处理哲学史

15

的一些原则，因此对于这种关系的更详细的讨论，就是本篇导言的主要目的。当然我们必须对于哲学的目的有一个概念，因为这是很基本的。像前面所提到的那样，这里尚不能对这个概念加以科学的发挥：我们目前的讨论，目的不在于详细说明哲学概念的生成，而只在于提出一个初步的观念。

哲学的活动并不仅只是一个机械的运动，像我们所想像的太阳、月亮的运动那样——只是一种在无阻碍的时空中的运动。而在哲学史里，我们所了解的运动乃是自由思想的活动，它是思想世界、理智世界如何兴起、如何产生的历史。认为人之所以异于禽兽在于人能思想，乃是一个古老的看法，我们赞成这种看法。人之所以比禽兽高尚的地方，在于他有思想。由此看来，人的一切文化之所以是人的文化，乃是由于思想在里面活动并曾经活动。但是思想虽说是那样基本的、实质的和有实效的东西，它却具有多方面的活动。我们必须认为，惟有当思想不去追寻别的东西而只是以它自己——也就是最高尚的东西——为思考的对象时，即当它寻求并发现它自身时，那才是它的最优秀的活动。我们目前所研究的这种历史，就是思想自己发现自己的历史；而思想的情形是这样，即它只能于产生自己的过程中发现自己；也可以说，只有当它发现它自己时，它才存在并且才是真实的。这样的产物就是各种哲学系统。思想借以出发去发现它自己的这一系列的产生或发现，乃是一种有二千五百年历史的工作。

16

思想本质上既是思想，它就是自在自为和永恒的。凡是真的，只包含在思想里面，它并不仅今天或明天为真，而乃是超出一切时间之外，即就它在时间之内来说，它也是永远真，无时不真的。然而思想的世界如何会有一个历史呢？在历史里所叙述的都是变化的，消逝了的，消失在过去之黑夜中，已经不复存在了的。但是真的、必然的思想——只有这才是我们这里所要研究的对象——是不能有变化的。这里所提出的问题，是我们首先想要加以考察的。其次，

哲学之外还有很多重要的产物，这些产物也是思想的作品，但我们却必须排斥在我们的考察之外。这些作品就是宗教、政治史、法制、艺术与科学。问题是：这些作品如何区别于作为我们研究的对象的这种作品？同时也是：它们彼此间在历史中的关系是怎样？就这两个观点而论，为了使得我们获得一个正确的出发点起见，指出我们这里所说的哲学史是什么意义，是对我们有益的。第三，在进入个别的事实以前，我们首先必须有一个一般的概观，不然，我们就会只见部分而不见全体，只见树木而不见森林，只见许多个别的哲学系统，而不见哲学本身。我们愿意知道个别哲学与普遍哲学的联系。我们要求，对于全体的性质和目的有一个概括的观念，庶几我们可以知道，我们所期待的是什么。犹如我们首先要对于一个地方的风景加以概观，如果我们只流连于这风景的个别地方，我们就会看不到它的全景。事实上个别部分之所以有其优良的价值，即由于它们对全体的关系。这种情形在哲学里更是如此，在哲学史里也是如此。在历史里面，一般原则性的建立，比起在个别科学部门里面，好像没有那样的需要。因为历史最初好像只是一系列的偶然事变之相续。
17 每一事实孤立着在那里，只有依时间才表示出它们的联系。但是，即使在政治史里面，我们对于这种外在联系，也就感觉到不满。我们要知道并预见它们的必然联系，在这种联系里，个别的事实取得它们对于一个目的或目标的特殊地位和关系，并因而获得它们的意义。因为历史里面有意义的成分，就是对“普遍”的关系和联系。看见了这个“普遍”，也就是认识了它的意义。

所以在这个导言里，我只想对下列几点加以讨论：

第一，将考察哲学史的性质：它的意义、概念和目的，从这里面就可以推究出如何处理哲学史。我们将要特别借此对于哲学史同哲学这门科学本身的关系有所认识，这将是最有兴趣的一点。这就是说，哲学史将不只是表示它内容的外在的偶然的事实，而乃是昭

示这内容——那看来好像只属于历史的内容——本身就属于哲学这门科学。换言之，哲学史的本身就是科学的，因而本质上它就是哲学这门科学。

第二，哲学的概念必须加以严密规定，从哲学概念里，就可以规定各个民族精神文明的无限材料和诸多方面中什么是必须排斥于哲学史之外的。例如宗教与宗教中所包含的思想和关于宗教的思想，特别是神话形式的宗教思想，由于它们的内容这样地接近哲学，又如别的科学（如关于国家、义务、法律的思想），由于它们的形式，也这样地接近哲学，以致哲学的历史显得似乎完全没有确定的范围。也许有人会以为，哲学史对于所有这些思想都必须加以考虑；——人们不是把任何东西都称为哲学和哲学思想了吗？一方面必须详细考察哲学和与它相关的领域，如宗教、艺术和别的科学以及政治史的密切联系；另一方面，当哲学的领域已予以明确的规定时，我们就达到了什么是哲学的定义，和什么属于哲学的范围，这也就是哲学史的起始点，这个起始点必须与宗教观念和有思想意味的预感的起始区别开来。

从对象的概念本身（这概念已包含在上面两个观点之内），就会引导我们到第三点，即对于哲学史的概观，并将这种历史发展的过程，区分为若干必然的时期——这种区分将哲学史认作一个有机的进展的全体，一个理性的联系，惟有这样，哲学史才会达到科学的尊严。〔哲学是理性的知识，它的发展史本身应当是合理的，哲学史本身就应当是哲学的。〕^[1] 这里我将不多费篇幅去考虑哲学史的用途和处理哲学史的其他方法。它的用途是很显明的。最后我愿意讲一下哲学史的史料来源，因为这是惯例。

[1] 据荷夫麦斯特本，第24页增补。——译者注

* * *

甲 哲学史的概念

19

一提到哲学史，我们首先就会想到，这个对象本身就包含着一个内在的矛盾。因为哲学的目的在于认识那不变的、永恒的、自在自为的。它的目的是真理。但是历史所讲述的，乃是在一个时代存在，而到另一时代就消逝了，就为别的东西所代替了的事物。如果我们以“真理是永恒的”为出发点，则真理就不会落到变化无常的范围，也就不会有历史。但是如果哲学有一个历史，而且这历史只是一系列过去了的知识形态的陈述，那末在这历史里就不能够发现真理，因为真理并不是消逝了的东西。

我们可以说：“这种一般的论证，将不仅适用于别的科学，也同样适用于基督教”，同时也会发现一个与此相矛盾的说法，认为“基督教史和别的科学的历史是应该有的，但进一步去研究这种论证却是多余的，因为这种论证业已被这些历史的存在直接推翻了”。为了对这种矛盾的意义加以较细密的考察，我们必须分别开一种宗教或一门科学的外在命运的历史与这种对象自身的历史。所以我们必须考虑到：哲学史由于它的题材的特殊性质，是与别种科学的历史不同的。我们立刻就可以明白看到，刚才所提到的这种矛盾，不能涉及外在的历史，而只能涉及内在的亦即内容自身的历史。譬如基督教便有它的传播史或它的信徒之命运的历史；因为它曾经把它的存在建筑在教会上面，而教会本身便是这一类的外在的存在，这种外在存在与多样的时间性的事物相接触，有了多样不同的命运，所以本质上具有一个历史。即就基督教教义本身而论，它诚然还是具有它的历史，但是它必然地不久便达到它的充分发展，而获得它的确定的解释。这种旧的信条，曾经被每个时代承认为权威，而且现在

20

仍然将会被承认为不变的真理——虽说这种承认只是虚假的，这些信条的文字只是口头上的空虚的公式。但是，基督教教义的历史，就广义来说，只包含着两方面：一方面是对于那原来的固定真理的多样性的附加和歪曲；另一方面是对于这些错误的斗争，和把所遗留下来的原则从附加的成分中净化出来，并回复到原来的单纯信条。

像宗教所有的这种外在历史，别的科学，包括哲学在内，也是有的。哲学有它的起源、传布、成熟、衰落、复兴的历史，它的教师、推进者和反对者的历史——这历史常常又与宗教，有时又与政治有外在关系。哲学这一方面的历史，同时引起了一些很有趣味的问题。譬如，有人问：哲学既是关于绝对真理的学说，为什么大体上它只是启示给少数的个人，给特殊的民族，并且只限于特殊的时代呢？同样，就基督教看来——在这里面，真理比它在哲学的形式内表现得更为普遍——我们曾遇着一个困难问题：这个宗教在时间上出现得这样晚，并且那样久甚至到现在还仍然只限于一些特殊的民族里——这里面是不是包含一种矛盾呢？但这一类的问题是属于更特殊的细节的问题，而不仅属于刚才所提到的那个较一般的冲突。只有等到我们进一步讨论哲学知识的特有性质时，我们才可以更进而讨论关于哲学的外在存在和外在历史这一方面的问题。

但是我们试把宗教史和哲学史的内在内容比较一下，便可以知道，在哲学里并不像在宗教里那样，自始就承认一个固定的基本的真理作为内容，这真理由于是不变的，因而就是独立于历史之外的。基督教的内容就是真理，它本身是保持不变的，因此它就没有或者等于没有历史。^[1] 因此在宗教里面，由于基督教的基本性质，刚才所提到的那种冲突是没有的。后人的附加和错误，并没有引起什

[1] 参看马海内克：《基督教的信仰和生活》，1823年柏林版，第133—134节。

么困难。因为它们是变化无常的，而且性质完全是历史性的。

别的科学，依内容而论，诚然也有历史。这历史诚然也有一部分是关于内容的改变和前此所公认为有效准的原则的放弃，但另一部分，也许是它的内容的较大部分，则是关于有永久性的成分；而新兴的成分并不是从前所赢得的原则的改变，而只是对于固有的原则的增加或补充。这些科学通过一种增补过程而进步。诚然，植物学、矿物学之类的进步有许多地方是基于校正前此的成就，但绝大部分是保持原状的，这些科学只是由于新材料的增加而丰富其自身，却没有引起内在的变化。像数学这种科学，它的历史在内容方面大体上只是一种记载或列举新贡献的愉快工作而已。例如初等几何学自欧几里德创立以来，可以说是没有历史。22

相反地，哲学的历史所昭示的，既不是毫无增加的简单内容的停滞不前，也不只是新的珍宝平静地增加到已有的基础上面的过程；因而有人会以为哲学史所提供给我们的，颇像是一些不断地全部更新和变化的戏剧，而这些变化最后又不复有一个单纯的目的作为共同的联系。在这样的哲学史里抽象对象本身、理性知识既消失不见，则这个科学的建筑最后必成为空的架子，徒然分享着哲学的虚名和伪号罢了。

一 关于哲学史的普通观念

说到这里，立刻就会发生关于哲学史的普通肤浅的观念，必须提出来谈一谈并予以纠正。关于这些很流行的看法，诸位无疑地是很熟知的——因为事实上这些看法乃是当人们最初对于哲学史加以粗率的思想时，就会浮现在头脑里的最直接的想法——我将要简单地说明那需要说明的，而对于哲学派别之纷歧的说明，将会更进一步引导我们到哲学的实质本身。

1. 哲学史作为纷歧意见之堆积

23 历史初看起来似乎只应该叙述各个时代、民族和个人的偶然事件——这些事件是偶然的，一部分是就时间的次序来说，而一部分是就它们的内容来说。关于时间次序的偶然性，将在以后讨论。现在我们首先要讨论的乃是关于内容的偶然性的观念，亦即关于偶然的行为的观念。但是，哲学所有的内容不是行为，也不是外在的快乐和悲痛的事情，而是思想。偶然的思想不是别的，只是意见，而哲学意见也就是关于较为特殊的内容和哲学特有的对象的意见——关于上帝、自然和精神的意见。

所以我们就常碰到对于哲学史的很普通的看法，认为它应当是对于一大堆在时间中产生和表现出来的哲学意见的罗列和陈述。像这类的材料，我们客气一点可以称之为意见；而在那些自信可以以下比较彻底的判断的人，也许会干脆叫这种哲学史为无意识的东西的展览，或者至少是单纯沉溺在思想和概念中的人们所犯的许多错误的展览。这种说法我们不只是在那些自己承认不懂哲学的人那里可以听到（他们自己承认不懂哲学，因为在一般人看来对于哲学的无知并不妨害他们对哲学随便下判断；正相反，他们每个人都自信能够对哲学的价值和性质下判断，虽说他们对于哲学毫无所知）；而且从那些自己在写哲学史和曾经写过哲学史的人那里也同样可以听到。哲学史照这样说来，既是各式各样的意见的罗列，那么，它将变成一个无聊的好奇的东西，或者我们可以说只是一种博学的兴趣。
24 因为所谓博学，主要地只是知道一大堆无用的东西；这就是说，除了对那些无用的东西具有一些知识之外，本身没有任何别的内在意义和价值。

然而有人却以为像这样学习别人的不同意见和思想也是有用的：有刺激思维能力、引起许多好的思想的好处。这就是说，有可

以引起另一些意见的好处，于是哲学史这门学问的功用，就在于从一些意见引起另一些意见。

如果哲学史只是一些意见的展览——即使是关于上帝或关于自然事物和精神事物的本质的意见——则它将是一种多余的无聊的学问，无论我们从这类的博学和思想活动里能够得到多少益处。还有什么东西能够比学习一系列的单纯意见更为无用吗？还有什么东西比这更为无聊吗？有许多著作就是这样意义下的哲学史，它们把哲学的理念只是当作意见一样来罗列，来处理，对于这些东西我们只须随便翻阅一下，就可以发现其中的一切是如何地空疏无聊，缺乏兴味。

一个意见是一个主观的观念，一个任意的思想，一个想像，我可以这样想，别人可以那样想；——一个意见是我私有的，它本身不是一个有普遍性的自在自为地存在着的思想。但哲学是不包含意见的——所谓哲学的意见是没有的。一个人即使他本人是个哲学史的作家，当他说哲学的意见时，我们立刻就可以看得出，他缺乏对于哲学的基本修养。哲学是关于真理的客观科学，是对于真理之必然性的科学，是概念式的认识；它不是意见，也不是意见的产物。

对于哲学史的这种看法，还有一个特有的意义，即我们所知道的只是一些意见。着重点是在意见上面。与意见正相反对的是真理。在真理面前，一切意见都褪色了。但是，只在哲学史里面去寻求意见或以为在哲学史里面只能发现意见的人们，对于真理这个字是会掉头不顾的。哲学在这里曾经受到从两方面来的反对。一方面，如所熟知，注重虔诚信仰的人会公开宣称，理性或思维不能够认识真理；正相反，理性只会引导到怀疑的深渊，于是我们必须放弃理性和独立思想，必须使理性和思想屈服于盲目信仰的权威之下，才能达到真理。关于哲学和哲学史与宗教间的关系，下面还要讨论。另一方面，也是人所熟知的，所谓“理性”又只图坚持其自身的效准，

否认信仰的权威，努力使基督教合理化；所以它认为要承认任何东西，只有完全信赖个人自己的见解和个人的信念。但这种对于理性的权利的肯定，却得出这样令人惊异的结果：理性不能认识真理。这种所谓理性，一方面用思维理性的名义和力量向宗教信仰斗争，而同时它也同样转而反对理性，是理性的敌人。它坚持本能和情感以反对理性，因而就把主观的东西当作真理的标准——像每个人纯从主观出发任意独断所形成的个人信念那样。这类的个人信念不是别的，而只是一种意见，不过这种意见却被当作人们的至高无上的标准罢了。

26 如果我们从首先碰到的观念开始，则不得不提一下对于哲学史的这种见解。这种见解浸透了一般文化生活的信念，同时也是我们时代的成见，是人们借以彼此互相了解互相认识的基本原则——是一个被认为确定无疑的，作为一切其他科学的基础的前提。这一基本原则也就是时代的真正的标志。在神学里，教会的教条并不怎么代表基督教的教义，而是每一个人依照他自己的信念，或多或少地有他自己的基督教教义，而另一个人则依照他另一个信念也有他另一种基督教教义。我们常常看见，在历史上神学被迫使去寻求各种不同的意见，以便引起对于神学的兴趣。而最初的结果之一，就是尊崇所有一切的信念，把它们认作只是每一个人必须自己解决的问题——它的目的当然不在认识真理。

个人的信念，事实上就是理性或理性的哲学从主观性出发在知识方面所要求的最后的、绝对本质的东西。但是，我们必须区别开：什么是基于感情、愿望和直观等主观的根据，一般地说，即基于主体之特殊性的信念，与什么是基于思想的信念，即由于洞见事物的概念和性质而产生的思想的信念。前一种形态的信念，只是意见。

意见与真理的对立，像这里所明确划分的，即在苏格拉底和柏拉图时代（希腊生活之堕落的时代）的文化生活里，我们已经可以

看到——柏拉图曾经把意见 ($\delta\sigma\xi\alpha$) 和知识 ($\varepsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) 对立起来。同样的对立，我们在奥古斯都和其后的罗马社会政治生活衰落的时代里也可以看到。在这时，伊壁鸠鲁学派以传播一种无所谓的态度来反对哲学。当基督说：“我是来到世间为真理作见证的。”彼拉多以蔑视真理的态度答道：“真理是什么东西？”^[1]这话是说得很高傲的，意思是说：“真理这个观念已经是一个口头禅，我们已经对它很厌烦了。我们已经看穿了它是什么东西，现在已经说不上认识真理了。我们已经超出它了。”谁说这样的话，才真可算是“超出真理”——被摒于真理之外了。

如果一个人从这种观点出发来研究哲学史，则它的全部意义只在于知道别人的特殊意见，而每一个意见又不同于另一意见。但这些个别的特殊的意見，对于我是生疏外在的，在这里面，我的思维理性是不自由的，也是没有活动于其中的：它们对于我只是一堆外在的僵死的历史材料，一堆本身空疏的内容。只有自己主观空疏的人，才会满足于这些空疏的东西。

对于天真纯朴的人，真理永远是一个伟大的名词，可以激动他的心灵。对于认为真理不可知的说法，我们在哲学史里适当的地方还要加以详细的考察，现在只消提一句：如果我们承认真理不可知这个前提，像邓尼曼那样，那真是无法了解，为什么我们还要耗费精神来研究哲学。因为每一个意见都错误地自诩为具有真理。这就立即令我回忆起一个旧的信念：真理是在知识里，但我们只有在反省时，不是在走来走去时，才能认识真理；真理既不能在直接的知觉、直观里，亦不能在外在的感觉直观或理智的直观里（因为每一个直观作为直观，就是感性的）被认识，而只能通过思维的劳作才

[1] 见《新约·约翰福音》，第18章，第37、38节。——译者注

能被认识。

28 2. 通过哲学史本身去证明哲学知识的无用

上面这种对于哲学史的看法，从另一方面看来也可以有另一种结果，这结果，如果我们愿意，也可以把它看作或者有害，或者有利。我们看见如此纷歧的意见和如此繁多的哲学系统，于是就感觉到一种困惑，不知道应该接受哪一个。我们知道，许多伟大的人物都曾对于那些足以令人向往——而哲学也声言要将关于它们的知识给予人们——的伟大事物，犯过错误，因而他们都曾遭受过别人的反对。“既然这样伟大的人物都曾走错了路，像我这样一个小人物，如何能够去下决定性的判断呢？”从哲学系统之纷歧里面推出来的这个结论，就是我们认为有害的一方面，但同时也有一种主观的用处。因为这种纷歧通常被许多人用作遁辞——这些人装出很内行的样子，表示他们对于哲学很有兴趣——来掩饰他们对于哲学的忽视，即他们虽然好像是抱着一番善意，并且也承认有努力研究这门学问的必要，但事实上他们却完全忽视了这门学问。然而哲学系统的纷歧，却远不只是一种被这些人用作忽视哲学的借口。它还更可以被当作一种严肃的真实的论据，用来反对从事哲学研究所需的热忱——用来作为忽略哲学的理由，并作为一个无可辩驳的例证，以表明努力达到对于真理的哲学认识，是徒劳无益之事。但假如我们承认，哲学应当是一种真正的科学，而且真的哲学只有一个，于是就发生了这个问题：哪一个哲学是真的哲学？我们如何可以认识这个真的哲学？既然每一个哲学自认为真的哲学，既然每一个哲学各自提出一些不同的标志和标准，作为认识真理的指针；——那么，一个头脑清醒的人于下判断时必会徘徊迟疑。

这一点，据说就是哲学史可以提供的进一步的意义。西塞罗（《论神的性质》第一章第 10 节以下）曾经杂乱地列举出关于上帝的

许多哲学思想的历史。他假借一个伊壁鸠鲁派的学者的口气来说话，但他自认他不知道有比那更好的说法，所以那就代表他自己的见解。那个伊壁鸠鲁派的学者说，我们尚没有达到确定的知识。对于哲学努力之为无用的证明，可以直接从这种对于哲学史通常的肤浅看法引伸出来，即认为哲学史的结果所昭示的，不过只是纷歧的思想、多样的哲学的发生过程，这些思想和哲学彼此互相反对，互相矛盾，互相推翻。这个不可否认的事实，似乎包含有可以把耶稣基督下面的一句话应用到哲学上面来的理由和必要：“让那死了的人去埋葬他们的死人；跟着我来。”^[1]全部哲学史这样就成了一个战场，堆满着死人的骨骼。它是一个死人的王国，这王国不仅充满着肉体死亡了的个人，而且充满着已经推翻了的和精神上死亡了的系统，在这里面，每一个杀死了另一个，并且埋葬了另一个。这里不是“跟着我走”，按照这里的意思倒必须说，“跟着自己走”。这就是说，坚持你自己的信念，不要改变你自己的意见。何必采纳别人的意见呢？

这样的情形当然就发生了：一种新的哲学出现了。这哲学断言所有别的哲学都是毫无价值的。诚然，每一个哲学出现时，都自诩为：有了它，前此的一切哲学不仅是被驳倒了，而且它们的缺点也被补救了，正确的哲学最后被发现了。但根据以前的许多经验，倒足以表明《新约》里的另一些话同样地可以用来说这样的哲学——使徒彼得对安那尼亚说：“看吧！将要抬你出去的人的脚，已经站在门口。”^[2]且看那要驳倒你并且代替你的哲学也不会很久不来，正如它对于其他的哲学也并不曾很久不去一样。

30

[1] 见《新约·路加福音》，第9章，第59、60节。——译者注

[2] 见《新约·使徒行传》，第5章，第9节。——译者注

3. 关于哲学之分歧的解释

无疑地，现在有着并且曾经有过许多不同的哲学，乃是一个有充分根据的事实。但真理只有一个——这乃是理性的本能所具有的根深蒂固的直觉和信念。于是有人便因此推论说：“只能有一个哲学是真的，但由于有如此之多不同的哲学，所以其余的哲学都只能是错误的。但每一种哲学都确信、保证并证明它自身是那唯一的真的哲学。”这是通常的形式推论，而且从冷静思想看来，好像也是正确的见解。至于谈到思想之冷静——这个好听的名词，从日常的经验我们就可以知道冷静这个名词的意义，即当我们是冷静或空乏时，我们立刻或不久就会感觉饥饿。^[1]但冷静的思想却有一种本领和技巧，可以不让自己由于冷静或空乏而变成饥饿和渴求，而能使自己感到满足并安于满足。因此，用这种字眼所表示的这种思想，就是那僵死的抽象理智；因为只有僵死的东西才是冷静的，并且同时才是满足的，安于满足的。但无论物质生活或精神生活皆不会停留在满足于冷静或空疏中，而乃是一种冲力，它是饥渴地追求真理，追求对真理的知识，迫切要求对这种求真和求知的冲力的满足，它决不会对这样的抽象思想加以饱餐并感到满足的。

31

但是，对于上面这种思想，有一点尚须更确切地说明一下，即无论哲学派别是如何地分歧，却至少有一个共同点，即它们同是哲学。所以，如果任何人研究过或熟悉过任何一种哲学（只要它在任何意义上是一种哲学），则他就可以说是具有“哲学”。那提出一些抽象的论证或借口、一味坚持哲学的分歧性的人，由于他厌恶或害怕特殊性，不知道特殊性也包含普遍性在内，他是不愿意理解或承

[1] “冷静的”——德文原作 *nüchtern*，此字有指饥饿时腹中枵然或空乏之意，复有冷静、空疏、抽象、枯燥的意思。黑格尔此处兼用这两层意义。——译者注

认这普遍性的——在别的地方^[1]我曾经把他比做一个患病的学究，医生劝他吃水果，于是有人把樱桃或杏子或葡萄放在他前面，但他由于抽象理智的学究气，却不伸手去拿，因为摆在他面前的，只是一个一个的樱桃、杏子或葡萄，而不是水果。

但重要的是对于哲学系统之纷歧性的意义，去进一步获得一个更深刻的见解。对于真理和哲学的性质，加以哲学的理解，这样我们就可以认识到，这种哲学系统的纷歧，绝不意味着真理与错误是抽象地对立着的。说明这点，就会使我们明了全部哲学史的意义。

我们必须讲明白：哲学系统的纷歧和多样性，不仅对哲学本身或哲学的可能性没有妨碍，而且对于哲学这门科学的存在，在过去和现在都是绝对必要的，并且是本质的。

由于这番讨论，就可以帮助我们认识，哲学的目的即在于用思维和概念去把握真理，并不是去发现没有东西可以被认识，也不是去发现我们不能认识真正的真理，而只能认识暂时的、有限的真理（这就是说，一种真理同时又是不真的真理）。此外并可以帮助我们认识，在哲学史里我们所研究的就是哲学本身。32

我们可以在这里把重要之点单用“发展”这一概念来加以概括。如果我们明白了发展的意义，则所有其余部分都自会产生并引伸出来。哲学史的事实并不是一些冒险的行为，一如世界的历史并不只是一些浪漫的活动，换言之，它们并不只是一些偶然的事实，迷途骑士漫游事迹之聚集：这些骑士各自为战，作无目的的挣扎，在他们的一切努力里，看不出任何效果。哲学史同样也不是在这里异想天开地想出一个东西，在那里又主观任性地想出另一个东西，而是在思维精神的运动里有本质上的联系的。精神的进展是合乎理性的。

[1] 《哲学全书》，第13节附释（三联书店版中译本《小逻辑》，第67页）。

我们必须本着对于世界精神这样的信心去从事历史，特别是哲学史的研究。

二 关于哲学史的定义的解释

上面所提到的“真理只有一个”那句话，还是很抽象很形式的。在较深的意义下，这话就是我们的出发点。哲学的目的就在于认识这唯一的真理，而同时把它当作源泉，一切其他事物，自然的一切规律，生活和意识的一切现象，都只是从这源泉里面流出，它们只是它的反映——或者把所有这些规律和现象，依照着表面上似乎相反的路线，引回到那唯一的源泉，但为的是根据它来把握它们，这就是说，认识它们是从它派生出来的。所以，最要紧的倒是要去认识那唯一的真理并不只是一个单纯的、空虚的思想，而乃是一个自身规定的思想。

33 要得到这种知识，我们必须进入一些抽象的概念，这些概念是异常概括和枯燥的：这就是“发展”和“具体”这两个原则。思维的产物一般地就是思想；但思想是形式的，思想更进一步加以规定就成为概念，而理念就是思想的全体——一个自在自为的范畴。因此，理念也就是真理，并且惟有理念才是真理。本质上，理念的本性就在于发展它自身，并且惟有通过发展才能把握它自身，才能成为理念。

1. 发展的概念

发展是一个熟知的观念。但哲学的特点，就在于研究一般人平时所自以为很熟悉的东西。一般人在日常生活中，不知不觉间曾经运用并应用来帮助他生活的东西，恰好就是他所不真知的，如果他没有哲学的修养的话。对于这个概念的进一步讨论，属于逻辑学的

范围。说理念是发展的，并且说它首先必须使它自己成为它自身，从理智看来，似乎是一个矛盾，但哲学的本质正在于消除理智的对立。^[1]

为了理解发展的意义，我们必须分别开两种不同的情况。第一，就是大家所知道的潜能、能力或我所谓的“潜在”（Ansichsein，拉丁文作 potentia，希腊文作 δύναμις）。发展的第二个意义，就是“自为存在或自为之有”（Fürsichsein），亦即真在或“实在”（拉丁文作 actus，希腊文作 ἐνέργεια）。我们说，人是有理性的，人的本性具有理性，是指人之理性，只是在潜能里，在胚胎里。在这个意义上，人一生下来，甚至在娘胎中，就具有理性、理智、想像、意志。小孩也是一个人，但是他只有理性的能力，只有理性的真实可能性；他有理性简直和无理性几乎没有什差别，理性还没有存在在他里面，因为他还不能够作理性的事情，也还没有理性的意识。首先由于人是由自在（即潜在——译者）而成为自为（即实在——译者），因此，也就成为自为的理性。所以人如果从任何一方面看来具有实在性，就是说，他真实地具有理性，这样他就是为理性而存在。

这究竟是什么意义呢？凡是自在的东西必定要成为人的对象，必定要进入人的意识，因而成为“为人”的存在。一个东西是人的对象，这就等于说它是人的潜在性；所以人由于有了对象，他才由自在成为自为，这样他就双重化了，他就保持着他自身，而没有变成另外一个东西。人是能思维的，他就思维着思想。在思维里，只有思想才是对象；同样，理性产生合理的东西，理性也就是理性的对象。（思想也可以堕入非理性，这还须进一步去考察。）一个自在地有理性的人，当他成为自为地有理性时，好像只是依然保持着

34

[1] 这句话米希勒本意思不全，兹据荷夫麦斯特本第 101 页译出。这里所谓“理念首先必须使它自己成为它自身”，意指理念必须实现其自身的意思。——译者注

固有的潜在理性，并没有什么增加。但是这区别却非常大，虽说没有出现新的内容，但由自在而取得自为的形式，却有一个非常大的区别。世界历史的整个区别都建筑在这个区别上面。所有的人都是有理性的，由于具有理性，所以就形式方面说，人是自由的，自由是人的本性。然而，在许多民族里，曾经有过奴隶制度，甚至现在还有部分存在；而且这些民族还自安于这种制度。非洲人、亚洲人与希腊人、罗马人及近代人之间，唯一的区别只在于后者意识到他们是自由的，而前者虽说潜在地也一样是自由的，但他们却没有意识到，因而他们就不是自由地生存着。这一点便构成他们生活情况的重大区别。一切知识、学问、科学甚至于行为，除了把内在的潜在的性能加以发挥，并使它客观化其自身以外，就没有别的目的了。

35

潜在变成存在，是一个变化的过程，在这变化的过程里，它仍保持为同一物。它的潜在性支配着全部过程。譬如，植物并不消失其自身于单纯无规范的变化里。植物的种子也是如此。在种子里，最初什么也看不出来。种子有发展它自身的冲力，它不能忍受只处于自在的情况。这冲力就是这样的矛盾，即它只是自在的而又不应只是自在的。这冲力发挥其自身为存在。它可以产生出许多东西，但是这一切都早已潜伏在种子里——当然尚未发展出来，而只是含蕴着并在抽象观念中。在完成这种发展过程之中，它趋向着一个目的。它的最高的外在化（即实现——译者）和先在的目的，就是果实——这就是说，种子的长成或回复到最初的状况。种子要发展它自身，回复到它自身。它里面所含蕴的将要发挥出来，再回复到它所从出发的统一体。在自然事物里，情形诚然是这样的：一个东西借以开始的主体和构成结果的存在——果实和种子——两者都是个体。这种两重性似乎会引起分裂为两个个体的结果；但就内容说，它们是同一之物。同样，在动物的生活里，母与子是不同的个体，然而，它们的本性是同一的。

在精神里，情形便不同。它是意识，因此它是自由的，在它里面，开端与终结是结合着的。在自然里，当种子变化成另一物之后，又回复到它自身的统一。同样，在精神里，凡是潜在的，当发展成为精神时，它也就成为自为了。水果和种子就不会发展成为最初的种子，但只是为我们；在精神里，自在和自为这两个阶段不只是本身同一的性质，而且是互为的存在，同时即是自为的存在。凡是为对方之物，即与对方是同一之物。惟有由于这样，精神才在它的对方里回复其自身。精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程。

精神的这种内在性或自身回复，也可以说是它的最高的、绝对的目的。它所追求的只是这一点，没有别的。举凡一切在天上或地上发生的一—永恒地发生的一—上帝的生活以及一切在时间之内的事物，都只是力求精神认识其自身，使自己成为自己的对象，发现自己，达到自为，自己与自己相结合。精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己。只有这才是自由；〔因为即使从外在的看法，我们也说：〕^[1]自由乃是不依赖他物，〔不受外力压迫，〕^[2]不牵连在他物里面。当精神回复到它自己时，它就达到了更自由的地步。只有在这里才有真正的自性，只有在这里才有真正的自信。只有在思想里，而在任何别的东西里，精神才能达到这种自由。譬如在直观里，在感觉里，我发现我自己是被决定的而不是自由的，但只要我对于我的感觉有了意识，那么我便是自由的。在意志里，人有一定的目的、一定的兴趣，一方面我诚然是自由的，因为这是属于我的，但这种目的或兴趣总是包含有另一个东西，或者对于我说，是我的对方，如欲望、嗜好

36

[1] 据荷夫麦斯特本，第 110 页增补。——译者注

[2] 同上。

之类。只有在思想里，一切的外在性都透明了，消失了；精神在这里是绝对自由的。由此，理念和哲学的兴趣都同时表达出来了。

2. 具体的概念

关于发展，我们可以问：什么东西发展着？什么是它的绝对内容？人们总以为，发展只是一种形式的活动，没有内容。不过行为除了活动以外，没有别的性质，通过这种活动，那内容的普遍性格便被规定了。自在和自为（即潜在和实现——译者）就是活动的两个环节。行为就是包含这些不同的环节在内的活动。因此，行为本质上是一个整体，而整体就是具体的，不只行为是具体的，而且潜在，那开始活动的主体，也是具体的，那活动的产物，一如活动和开始活动，也同样是具体的。发展的过程亦即是内容、理念的本身。它是其一，也是其他，二者合一，构成其三。因为其一在其他里面乃是回复其自身，并非外在于其自身。

普通成见总以为，哲学只从事研究抽象的东西和空洞的共性，并以为直观我们经验的自我意识、我们的自我感觉、生活感觉，反而是属于自身具体的和自身决定的领域。其实哲学属于思想的领域，因而从事研究的是共性，它的内容是抽象的，但只是就形式、就表面说才如此，而理念自身本质上是具体的，是不同的规定之统一。就在这里，便可看出理性知识与单纯理智知识的区别；而哲学的任务与理智相反，是在于指出：真理、理念不是由空洞的普遍所构成的，而乃包含在一种普遍里，这种普遍自身就是特殊，自身就是有决定性的。如果真理是抽象的，则它就是不真的。健康的人类理性趋向于具体的东西。理智的反省才是抽象的理论，不是真的，只是在头脑里是正确的，而且没有实践性。哲学是最敌视抽象的，它引导我们回复到具体。

所以理念就内容而论，是自身具体的，也是自在的，而它的兴

趣（即目的——译者）即在于由自在发展为自为。把自在和自为两个观念结合起来，我们就得到具体事物的运动。因为自在的自身已经是具体的，我们只是发挥出已经潜伏在那里的成分，所以新形式的增加，那现在好像是有分别的，只不过是从前包含在原始的统一里面的。具体的必须变成自为的。它是自身分化的一——作为潜在、可能性，它是尚未分化的，尚在原始的统一里（这种统一是与分化、殊异相矛盾的）；它是简单的，却是有区别的。具体的东西，这种内在的矛盾本身，就是促进发展的推动力，因而就产生了区别。但同样给予这区别应得的权利。它这权利就是扬弃它自身的区别，再回复到统一；它的真理惟有在统一里。这种统一就是生命，既是自然的生命，又是包含在理念、精神里面的生命。理念不是抽象的、不可言说的最高本质；这样的上帝是近代抽象理智的产物。理念是运动、过程，但里面也有静止；它也有区别，但这区别只是行将消失的，通过消除区别的过程才可达到充分的具体的统一。

我们可以举出一些感性事物为例，对于“具体”这概念作一较详的说明。花虽说具有多样的性质，如香、味、形状、颜色等，但它却是一个整体。在这一朵花里，这些性质中的任何一种都不可缺少，这朵花的每一个别部分，都具有整个花所有的特性。同样，金子在它每一小粒里，完整不可分地包含着它的一切特性。在感性事物里我们可以承认这些殊异的性质是凑合在一起，但在精神现象里，有区别的被认为是对立的。花的色和香虽然是相反的，却仍同在一个对象里，我们不把两者彼此对立起来，我们并不觉得这是矛盾或违反事实。但是理智和理智性的思想，却认为不同的东西摆在一起是不能容忍的。譬如物质是复合的，空间是连续不断的；但我们又可以把空间分成点。物质是联结着的，但人们也可以把它加以分裂，并分割至无穷。于是，人们又说，物质既是原子和积点所构成，因此不是连续的。于是这里我们有了连续性和点积性两种特性的结

38

39

合。但这两者理智却认为是不相容的，它以为“物质不是连续的，就是点积成的”。但事实上物质兼有两种特性。

或者我们说，人是有自由的，而他的另一特性却是必然。“如果精神是自由的，则它必不受必然性的支配。”反过来说：“它的意志、思想为必然性所决定，则它就是不自由的。”人们说“这两个人性是互相排斥的”。这里我们便认为这种区别，这种作为互相排斥的区别，是不能构成具体事物的。但是真理、精神是具体的，它的特性是自由和必然。所以较高的观点是：精神在它的必然性里是自由的，也只有在必然性里才可以寻得它的自由，一如它的必然性只是建筑在它的自由上面。但要说明精神的这种统一性，在这里较为困难。也有许多存在，片面地属于必然性，这就是自然事物。因此自然是抽象的，尚未达到真实的存在；——这倒并不是说抽象的东西根本不存在。譬如红色便是一个抽象的感性观念，当常识说到红色时，并不意味着它所指谓的是抽象物。但是一朵红色的玫瑰花，却是一种具体的红物，对这个具体的红物，我们是可以区别和孤立出许多抽象物的。同样，自由也可以是没有必然性的抽象自由。这种假自由就是任性，因而它就是真自由的反面，是不自觉地被束缚的、主观空想的自由——仅仅是形式的自由。

发展的果实，那第三者，乃是运动的一个结果。就它只是一个阶段的结果而言，它是这个阶段的最后者，但同时它又是另一发展阶段的出发点和最先者。所以歌德在某处曾经很正确地说过：“已受陶铸者自身不断地又将成为材料。”受了陶铸的材料有它的形式，它又成为另一个新形式的材料。精神向内反省，以自身为对象，它的思维的方向因此便给它以形式和思想的范畴。精神据以反省的概念也就是它自身，它的形式，它的存在；它重新把它自己与它的概念范畴分离开，把这概念作为对象，重新加以思考。这样，这种思维活动更加陶铸了前此业已陶铸过的材料，予以更多的范畴，使它更

确定更发挥更深邃。这种具体的运动，乃是一系列的发展，并非像一条直线抽象地向着无穷发展，必须认作像一个圆圈那样，乃是回复到自身的发展，这个圆圈又是许多圆圈所构成；而那整体乃是许多自己回复到自己的发展过程所构成的。

3. 哲学是认识具体事物发展的科学

既已一般地说明了具体的东西的性质，关于它的意义，现在我愿补充几句，即那自身决定的真理有一种冲力去发展它自身。只有那有生命的和精神的事物，才有自身冲动、自身发展，所以作为自身具体、自身发展的理念，乃是一个有机的系统，一个全体，包含很多的阶段和环节在它自身内。

而哲学就是对于这种发展的认识，并且作为概念的思维，哲学就是这种思维的发展。这种发展愈增进，则哲学便愈完善。

再者，哲学的发展并不是向外追逐，失掉其自身于外界，而它之向外发展同样也是向内深入。这就是说，普遍的理念始终是内在的根本，是无所不包的和永恒不变的。

41

哲学理念之向外发展并不是一种变化，从一物变成他物，而同样是一种进入自身的向内深入，所以哲学的进步在于使前此的一般的、不明确的理念，更加自身明确。理念的较高发展与它的更大的明确性乃是同一意义。在这里，外延最广也就是内包最深。〔精神的内涵愈深，则它的外延亦愈广，因此它的领域也愈大。〕^[1] 发展意义的外延，并不是各自分散，彼此外在，而乃是一种结合，发展的外延愈广、内容愈丰富，则这种结合也就愈深而有力。

这就是关于理念的性质和它的发展的一些抽象的命题。高度发

[1] 据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者注

展的哲学便是这样的理念构成的；——哲学系统是一个理念的全体和它的一切部分之发挥，好像在一个有生命的个体里，一个生命、一个脉搏跳动贯穿着所有肢体一样。在理念中出现的一切的部分和所有这些部分的系统结合，均由此唯一理念产生。一切特殊部分都只是这唯一生命的反映和摹本。它们只有在理念的统一里，才得到它们的实在性，而它们的区别或不同的特性，也只是理念的表现和包含在理念里的形式。所以理念是中心，同时也是边缘，是光明的泉源，在它的一切向外发展里并不走出它自身，而只是内在并现在于它自身。所以理念是必然性和它自身的必然性的系统，而理念的这种必然性同样又是它的自由。

42 三 哲学史的概念所产生的后果

由此可见，哲学是在发展中的系统，哲学史也是在发展中的系统；这就是哲学史的研究所须阐明的主要之点或基本概念。

要说明这点，首先必须指出理念在表现的方式上可以发生的差异。在思想的进展里，不同阶段的出现，可以具有必然性的意识，每一继起阶段的派生及其所以仅具这种特性和形式，皆依此必然性而出；或者也可以没有必然性的意识，而只是采取一种自然的，好像是偶然出现的方式，在这种方式下，概念诚然仍内在地依规律产生效果，但这种规律却没有被明白表现出来：像在自然里，枝、叶、花、果的发展阶段，皆各自出现，而内在理念才是这种依次开展的过程之主导的决定的力量；又如儿童的体力，特别是他的精神活动依次出现，那样单纯而且自然，所以有些作父母的人，初次得着这种经验，会异常惊异，不知道这些原来内在而现在发展出来的能力是从那里来的，因为这些现象的整个系列只是采取在时间中相续的形式。

揭示出理念发展的一种方式，亦即揭示出理念各种形态的推演和各种范畴在思想中的、被认识了的必然性，这就是哲学自身的课题和任务。但因为在哲学里所涉及的乃是纯粹理念，尚不是理念特殊化的形态——自然和精神，所以对于这些进展过程的发挥，主要地乃是逻辑哲学的课题和任务。然而理念发展的另一种方式，亦即理念的不同阶段和不同发展环节之出现在时间中，在变化的形态中，在某些特殊的地域中，在这个或那个民族里，在某些政治环境里，或在由政治环境而引起的错综复杂的关系里——简言之，出现在经验的形式内——这就是哲学史所要揭示给我们的一幕一幕的戏剧。这种观点才是唯一配得上这门科学的观点。由于这门科学的性质，即可证明这观点本身就是真的，通过哲学史的研究，即可实际地表明这个观点的正确。

43

根据这种观点，我认为：历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。不过我们当然必须善于从历史形态所包含的内容里去认识这些纯粹概念。〔也许有人会以为，哲学在理念里发展的阶段与在时间里发展的阶段，其次序应该是不相同的；但大体上两者的次序是同一的。〕^[1]此外一方面是历史里面的时间次序，另一方面是概念发展的次序，两者当然是有区别的。但是现在要充分地说明此点，就会离开我们的目的太远了。

[1] 据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者注

我只须指出从上面所说的，即已昭示哲学史的研究就是哲学本身的研究，不会是别的。一个人研究物理学、数学的历史，当然也就是熟悉了物理学、数学本身。但是为了从哲学出现在历史上时所取的经验的形态和外在形式里，去认识哲学的发展乃是理念的发展，我们必须具有理念的知识，犹如当我们判断人的行为是否正当和适宜时，我们必须具有“正当”和“适宜”的概念〔作为标准〕一样。不然，就像我们所看见的许多哲学史一样，只是把一堆毫无秩序的意见罗列在不知理念的人的眼前。给诸位阐明这种理念，并因而说明它的现象，就是讲授哲学史的人的任务。因为观察者必定业已具有他所观察的事物的概念，才可以看见这概念在它的现象里，并且才能够真实地说明这对象，所以我们用不着感觉奇怪，何以会有这样多浅薄的哲学史，将一系列的哲学系统表现成一系列的单纯的意见、错误和思想游戏——这些思想游戏诚然炫耀了很大的聪明和理智的努力，并且就哲学系统的形式说来，也设计得尽美尽善，值得恭维。像这类缺乏哲学头脑的历史家，他们如何会有能力把握并表现理性思维的内容呢？

从上面所论理念的形式性质，足见只有能够掌握理念系统发展的那一种哲学史，才够得上科学的名称（也只有因为这样，我才愿意从事哲学史的演讲）；一堆知识的聚集，并不能构成科学。哲学史只有作为以理性为基础的现象的连续，本身以理性为内容，并且揭示出这内容，才能表明它是一个理性的历史，并表明它所记载的事实是合理性的。那一切通过理性而发生的事，自身如何会不是合理性的呢？相信人世间的事变不是受“偶然”所支配，应该已经是一个理性的信仰，而哲学的任务，就在于认识哲学自己的表现虽这样地是历史，而它却只为理念所规定。

通过这些初步阐明的一般概念，我们现在就规定了哲学史的范畴了。我们必须考察这些范畴在哲学史上进一步的应用，这种应

用，将可以使我们得到哲学史上最有意义的观点。

1. 各种哲学在时间上的发展

关于哲学史的第一个问题，涉及刚才所提及的理念在表现上的差异。这问题是：哲学如何会表现为在时间上有发展而且有一个历史？对这问题的回答，就会牵涉到时间的形而上学。而我们现在的目的，只在于指出几个要点，以解答这个问题，我们不愿意离题太远，说得太多。

上面已经提到，精神的本质在于它的存在就是它的活动。反之，自然就它本身说来，它的变化因此只是些重复，它的运动只是一个循环的过程。更确切点说，精神的事业就是认识自己。我是一个直接的存在，但这只是就我是活的有机体而言；只有当我认识我自己时，我才是精神。“认识你自己”，这个在德尔斐的智慧神庙上的箴言，表达了精神本性的绝对命令。意识在本质上包含着这样的意义：我是自为的，我是我自己的对象。根据这一绝对的判断，“我的”与我自身有了区别，精神使自身成为定在（或译“限有”——译者），把自身当作自身以外的东西；它建立其自身于外在性里，而外在性正是自然的、一般的有区别的存在方式。但是外在性的一种形式就是时间，这种形式在自然哲学和精神哲学里，将要予以详细的讨论。

46

这种“定在”（Dasein）因此亦即在时间中的存在，不只是一般个人意识的一个环节（个人意识本质上是有限的），而且也是哲学理念在思维领域内的发展。因为理念，若在它的静止中去思维它，当然是没有时间性的。在静止中去思维理念或在直接性的形象里去执着它，这意思即等于在内在的直观中去认识它。但有如上面所说，理念乃是具体的，乃是相异者的统一，本质上并不是静止的，它的定在本质上也不是直观。反之，理念是自身区别，因而是自身发展

的，它实现它自身，外在化它自身于思维领域内。因此纯粹哲学表现其自身于思维中作为在时间中进展着的存在。但是这种思想成分本身是抽象的，是个人意识的活动。但精神并不仅只是个人的有限的意识，而它自身乃是普遍的具体的精神。这种具体的普遍性包括着它自身一切发展出来的形态和方面，在这些形态和方面里，精神是并且将成为符合理念的对象。所以精神对于它自身的思维的认识，同时就是那充满了发展的全部实在的进展。这种进展并不是通过个人思想，表现在个人意识里面的进展，而乃是具有丰富形态，揭示其自身于世界史中的普遍精神的进展。在这种发展的过程里，理念的某一形式某一阶段在某一民族里得到自觉；而这一民族在这一时间内，只表现这一形式，即在这一形式内它造成它的世界，它造成它的情况。反之，那较高的阶段，在许多世纪以后，又发现在另一民族里。

47

如果我们掌握住“具体”和“发展”的原理，那么“多样性”的性质就具有大不相同的意义了。而关于哲学派别的纷歧性的说法，就好像那多样性的学说是固定的、死板的、彼此互相排斥的，一下子就被打倒，而被安置在它应有的地位似的。这说法乃是有些轻视哲学的人自信为他们所拥有的用来反对哲学的不可征服的武器，而他们对于这些可怜的看法，还感到骄傲——真是一种乞丐式的骄傲——正足见他们对所具有的这一小点知识，如关于哲学学说之纷歧和多样性的知识，他们还完全不知道其意义。但多样性或纷歧乃是人人都了解的范畴，这范畴乃是人人所熟知的，谁也不会感觉到了解它有什么困难。他们总以为他们充分了解它，可以随便运用它——它是一个自身明白，为他们明确知道的概念。但那些把“多样性”认作绝对固定的概念的人，对于它的性质和辩证发展却毫无所知。多样性是在流动中，本质上必须认作在发展运动中，是一个暂时的过渡的环节。哲学的具体理念是揭示出它所包含的区别或多

样性之发展的活动。这些区别概指思想而言。因为我们这里是在说思想的发展。包含在理念里面的区别是被建立为思想的。这是第一点。第二点是：这些区别必取得存在，其一在这里，其他在那里。这些区别为了取得存在，它们必须成为整个、全体，必须包含理念的全体在内。惟有包含有区别在内的具体的东西才是实在的。所以区别须当作全体的形式来看。

48

像这样包括了多样性、区别于其中的完整思想，就是一种哲学。但这些区别各在其特定形式下包含了理念。也许有人说：形式是不相干的，惟有内容、理念才是主要的。当他承认不同的哲学仅在不同的形式中包含了理念，因而便说这些形式是偶然的时，他也许还自以为他这种看法相当公正。但须知形式是很关重要的。因为这些形式不是别的，只是理念自身的原始的区别。理念之所以为理念，只是因它在它的区别中；区别对于理念仍是本质的，并构成理念的内容。内容展开出来成为多，它就有了形式。但这种形式或范畴的多样性却并不是无规定的，而是有必然性的。这些多样的形式结合起来构成一个总的形式。它们就是那原始的理念的各个范畴，它们结合起来构成全体的形象。所以当它们彼此是外在的时，它们便没有结合在自身之内，而只是结合在我们、在观察者之内。

每一个哲学系统即是一个范畴，但它并不因此就与别的范畴互相排斥（或译“互相外在”——译者）。这些范畴有不可逃避的命运，这就是它们必然要被结合在一起，并被降为一个整体中的诸环节。每一系统所采取的独立的形态又须被扬弃。在扩张为多之后，接着就会紧缩为一——回复到“多”最初所自出的“统一”。而这第三个环节自身又可以仅是另一较高发展的开端。这种进展的步骤似乎可以延至无穷。但它却有一绝对的目的。关于这点以后我们将有更多的认识。在精神解放自身达到自我意识的途中，须有许多曲折的道路。惟有这种观点才值得为哲学史所依据来观察那自觉的理性之庙

49

宇。这座庙宇是那样合理地为一个内在的建筑师所造成，而并不是像犹太人或共济会员（Freimaurer）那样建造所罗门的庙宇。

使得哲学史令人感到有真实兴趣的伟大前提，即是认为在我们这边，在世界里所发生的一切都是符合理性的一——这种看法不是别的，实不过是相信“天道”的另一方式。世界上最有价值的东西，都是理性产生出来的，因此相信理性只在自然里，不在精神里，是很不适当的。一个人如果认为精神领域内的业绩——如各个哲学系统——仅仅是偶然性的，则他便并不是真诚地信仰神圣的世界规律，而他对于“天道”的信仰也只是空话。

无疑地，精神曾经费了很长的时间去发挥出哲学来，而这时间之长初看起来是可惊异的，有点像天文学上所说的空间那样辽阔。就世界精神进展之缓慢而论，我们须知它有充分时间，用不着紧张忙迫。“在神的面前，千年如一日。”它有充分时间，即因它在时间之外，即因它是永恒的。那飘忽即逝的当日事变却没有充分时间去完成许多目的。（谁不是在他的目的没有完成以前就死去了？）它不只是有充分的时间——要想达到一个目的，实现一个理想，所需的不只是时间，还需要许多别的东西。说它利用了许多民族，许多世代的人类来完成它寻求自我意识的工作，说它造成了万物生生灭灭的庞大展览，也还不够。它有充分富足的资源来作无限的展览，它大规模地进行它的工作，它有无数的国家，无数的个人供它使用。有一句流行的话，“自然采取最短的道路以达到它的目的”，这话是不错的，但殊不知精神的道路是间接的，是曲折的。凡有限生活里所须考虑的问题，如时间、劳力、费用，它都不在意。我们也不可太性急，以为某些见解直至现在还没有发挥出来，或这一真理、那一真理还不是业已在那里。在世界历史里，进步是很迟缓的。

2. 上节的理论之应用于哲学史的研究

从上面所说推出来的第一条结论就是：全部哲学史是一有必然性的、有次序的进程。这进程本身是合理性的，为理念所规定的。偶然性必须于进入哲学领域时立即排除掉。概念的发展在哲学里面是必然的，同样概念发展的历史也是必然的。这种发展的主导力量是各种多样性的形态之内在的辩证法则。有限的事物不是真的，尚没有达到它的“应如此”。它既有了存在（即成为“定在”——译者），因而也就有了它的局限性。但内在的理念摧毁了这些有限的形态。一个哲学若没有与它的内容相一致的绝对的形式，它必须消逝，因为它的形式并不是真的。〔在哲学史里，理念的这种辩证〕^[1]进展先验地是有必然性的。这点就是哲学史可作为范例予以证明的。

从前此所说可以推出的第二条原则就是：每一哲学曾经是，而且仍是必然的，因此没有任何哲学曾消灭了，而所有各派哲学作为全体的诸环节都肯定地保存在哲学里。但我们必须将这些哲学的特殊原则作为特殊原则，和这原则之通过整个世界观的发挥区别开。各派哲学的原则是被保持着的，那最新的哲学就是所有各先行原则的结果，所以没有任何哲学是完全被推翻了的。那被推翻了的并不是这个哲学的原则，而只不过是这个原则的绝对性、究竟至上性。例如，原子论的哲学曾经达到这样的原则，即原子是绝对者，原子是不可分的“单位”，这不可分的“单位”，深一层说，就是个体、主体。那单纯的单位仅只是抽象的“自为之有”，于是便认绝对为无限多的单位。这种原子论的原则是被推翻了；我们都不是原子论者。照原子论说来，精神也是一“自为之有”的单位，原子。但这乃是

51

[1] 据荷夫麦斯特本，第126页增补。——译者注

一个空疏的说法，不能表达出绝对者的性格。但这个原则仍然是保持着的，不过它并不是绝对者的整个定义罢了。这样的否定表现在一切发展过程中。树的发展就是种子的否定，花的发展就是叶的否定，即由于它们都不是树的最高和最真的存在。最后花又被果实所否定。但如果失去了一切较早的先行的阶段，就没有一个阶段可以得到真实存在。因此我们对于哲学的态度，必包含一个肯定的和一个否定的方面。我们必须对于一个哲学的这两方面有了正确的认识，态度才算公正。肯定的方面在生活和科学里是较迟才被认识的。因此否定比证明（即肯定——译者）更容易。

第三：我们特别限制于对原则的讨论。每一原则在一定时间内都曾经是主导原则。当整个世界观皆据此唯一原则来解释时——这就叫做哲学系统。我们自然必须了解这全部解释。但如果这原则还是抽象的，不充分的，则它就不能充分地解释属于我们世界观内的各种形态。例如，空疏的“单一”（即原子——译者）这范畴便不能表达出精神的深度。譬如，笛卡尔的原则就只能很好地适用于解释机械性，而不适宜于解释别的东西。他对于别的界域的看法（譬如，对于植物性和动物性的解释），就很不充分，因此也就没有趣味。所以我们只讨论这些哲学的原则，但讨论到更具体的哲学系统时，我们又必须注意到这些原则的主要发展和应用。那些从低级原则出发的哲学每每是不联贯的；它们虽不无深刻的识见，但这些深刻的识见每每超出所据以出发的原则之外。譬如，柏拉图的对话《蒂迈欧》篇所讨论的是自然哲学，他对这个自然哲学的发挥，从经验来说，还是很贫乏的，因为他的原则尚未得到充分发挥。这篇对话所包含的深刻识见，我们并不是从他所根据的原则得到的。

第四：由此对于哲学史我们得到这样的见解，即虽说它是历史，但它所研究的却并不是业已过去的东西。哲学史的内容是理性的科学成果。而科学的成果是不能消灭的东西。在哲学领域内劳作所得

的成就乃是真理，而真理是永恒的，它不是这时存在，他时就不复存在的东西。伟大的灵魂——哲学史上的英雄们的身体，他们在时间里的生活（哲学家的外在命运），诚然是一去不复返了，但他们的著作（他们的思想、原则）却并不随着他们而俱逝。因为他们著作的理性内容并不是纯从幻想、梦想、揣想得来。哲学不是梦游者的呓语，而乃是清醒的意识。哲学家的工作只在于把潜伏在精神深处的理性（这理性最初只是潜伏在那里的内在本质或内心本性）揭示出来，提到意识前面，成为知识——哲学的工作实在是一种连续不断的觉醒。因此哲学工作的产物并不是寄存在记忆的庙宇里，作为过去年代的古董，而它们现在仍同样地新鲜，同样地生动，如它们初产生时一样。哲学的著作和效果是不会为后继者所推翻和摧毁的，因为其中的原则不是业已过去了的；我们自己也是出现在其中的。它们不是以帆布，不是以大理石，不是以纸张，不是以图像和纪念碑作媒介以资保存。这些媒介本身就是变灭的，或者是变灭事物的基础。它们乃是用思想（概念），精神中不变灭的本质，作为媒介，这媒介是虫所不能蛀蚀的，贼所不能偷窃的。思维所创获的成果，就其为思想而言，构成了精神自身的存在。这种哲学的知识因此也并不是博闻强记——一种对于已死去了的、埋葬在地下的、腐朽了的事物的知识。哲学史所研究的是不老的、现在活生生的东西。

53

3. 哲学史与哲学本身进一步比较

我们可以把那分布在时间内的全部财富变成自己所有，并指出一系列的哲学如何就是哲学这门学问之自身的系统化。我们也许会以为，哲学在理念阶段上发展的次序与它在时间上出现的次序是不一致的。但大体上这次序是相同的。在这里只须指出一个区别：那初期开始的哲学思想是潜在的、直接的、抽象的、一般的，亦即尚未高度发展的思想。而那较具体较丰富的总是较晚出现；最初的也

54

就是内容最贫乏的。这种看法似乎与我们最通常的观念相违反。但哲学的观念常常正是通常观念的反面；而我们通常所假想的观念每每发现与事实不符。我们可以这样想：那最初出现的是具体的。譬如，当一个儿童的本性尚在原始的完整状态时，我们可以说他是较成人更具体的。成人受了限制，已不复有这种浑朴的完整性，我们会以为他过的生活较儿童生活更为抽象。成人的行为有一定的目的，没有全心全意去作一件事，而分裂成一些抽象的个别目标。反之，儿童、青年人却用全部心情去行动。在他们，情感、直观是第一的，思想是最后的。看起来似乎情感较之思想，较之抽象的、普遍性的活动又更为具体。但事实上恰好与此相反。感性意识一般地诚然是较为具体，虽说在思想方面最贫乏，但在内容方面却最丰富。因此我们必须把自然的具体性与思想的具体性加以区别，而思想的具体性方面却又最缺乏感性。儿童也可说是最抽象、最缺乏思想的人。与自然的具体性相比较，成人是抽象的。但就思想的具体性言，他却较儿童更为具体。成人的目的在处理一般事务时无疑地是抽象的，譬如维持他的家庭，履行他的职务，但他却在贡献他的力量于一个客观的有机的全体，应付这全体，推进这全体。而在儿童的行为里却只有一个幼稚的、一时的“自我”，所以在少年人的行为里，主要的原则只是主观的天性和散漫无目标。由此足见，科学〔的思想〕较〔感性的〕^[1]直观更为具体。

应用这种说法来看各种形态的哲学，第一个结论是：最初期的哲学是最贫乏最抽象的哲学。在这些哲学里面，理念得着最少的规定，它们只停滞在一般的看法上，没有充实起来。我们必须认清这点，才可不至于在古代哲学里面去寻找较多于所应找得到的东西。

[1] 据荷夫麦斯特本，第 141 页增补。——译者注

因此我们无须乎要求古代哲学具有一些属于较深刻意识的概念。譬如，有人提出这样的问题：究竟泰利士的哲学是有神论还是无神论呢？^[1] 究竟他相信有人格的神，还只是持一个无人格的普遍的本质之说呢？这问题就涉及了最高理念之主观性格，上帝之人格性的概念。像我们所了解的这样的主观性，乃是个远为丰富，远为集中，也就是很晚出的一个概念，这在古代一般是找不到的。在幻想和表象里，希腊的诸神诚然是有人格的，一如犹太教所信奉的一神是有人格的。但是，想像里的表象是很不同于纯粹思想和概念的理解的。如果我们以较深的观念作为衡量基础，那么，无疑地古代哲学可以正确地说是无神论。但这种说法同时也是错误的，因为初期的思想还没有发展到我们现在所达到的阶段。深度似乎是指内涵而言。但精神的内涵愈丰，则它外延愈广，愈能发挥其自身于外。所谓“较大的”这里是指对立、分离的强度而言。较大的力量方可克服较大的分离。

从上面这种结论就可看到，既然发展的推进即是更进一步的规定，而更进一步的规定即是深入理念本身，所以最晚出的、最年轻的、最新近的哲学就是最发展、最丰富、最深刻的哲学。在这里面，凡是初看起来好像是已经过去了的东西，被保存着，被包括着——它必须是整个历史的一面镜子。开始的即是最抽象的，即因为它只是一种萌芽，它自身尚没有向前进展。由这种向前进展的过程所达到的最后的形态，作为一种进一步的规定而出现，当然是最具体的。首先须指明，这不是狂妄地对我们自己时代的哲学引为骄傲，因为这全部陈述的精神，就在于认识到：时间较晚的进一步发挥出来的哲学乃是思维精神的先行工作所获得的主要结果；它为较早的观点驱迫

55

56

[1] 弗拉特：《论米利都人泰利士的有神论》，1785年图宾根版，第4页。

着前进，并不是孤立地自己生长起来的。

还有一点须记得的，即我们用不着迟疑去说出，这个看法的本质所包含的意思，即在最新的哲学里所把握着的和所发挥出来的理念将是最发展的、最丰富的、最深邃的。我提出这点来说，因为新哲学、最新的哲学、全新的哲学已经成为很流行的徽号。那些以为使用这些徽号能够表示某种意义的人，就随他们的高兴，可以很容易地，在许多哲学中，要贬斥谁就贬斥谁，要推崇谁就推崇谁，不仅把每一个流星，甚至把每一枝烛光都当作太阳来看待，或者把每一个通俗的空论，也高叫做哲学，因而以此为根据来证明：这里有这样多的哲学，每天都有一个哲学挤掉昨天的哲学。这样他们就同时寻得了一个范畴，可以把一个似将获得重要性的哲学放进去——凭借这个范畴他们立刻就把它处理了，他们把它叫做“时髦哲学”，而轻蔑地一概不予理会。

当人们的精神在不断地更新地严肃地追求更高的形式，
你却轻蔑地叫它做“时髦”。

57

第二条结论关涉到对于古代哲学的研究。上面这种对于哲学史的发展的看法，还可以使我们不要动辄去责备过去的一些哲学家，假如我们在他们的哲学里面找不着在他们的文化水平里尚没有出现的思想。同时复可以使我们不致妄加一些结论和论断给过去的哲学家，这些结论和论断他们从没有做过，也从没有想到过，虽说我们可以很正确地从他们的哲学思想里面推演出来。我们只须忠于历史去进行工作，对于过去的哲学我们只应归给它那些直接给予我们的材料。大多数的哲学史都在这一点上犯了错误。我们常看见有些哲学史家把一连串的形而上学命题归给一个哲学家，并当作历史事实引证出来，说是那位哲学家所作的论断，而其实对于这些论断，他

从来没有想到过，也不知道一个字，在历史上也寻不出丝毫痕迹。譬如在布鲁克尔的巨著《哲学史》里面，关于泰利士^[1]及别的哲学家就列举了一系列的，三十，四十，甚或一百条哲学命题，其实在历史上谁也找不出这些哲学家曾有过关于这些命题的思想。他又从许多与他同类的著者的论证里面，提出了许多命题并引用许多话来支持他的解释，对于这些论证我们也实在没有那么多时间去研究。布鲁克尔的方法是这样的：他在一个古代哲学家的简单原则上面，附会进去这原则所可能有的一些结论和前提，这依照乌尔夫的形而上学的观念应该是那个原则的前提和结论，这样就天真地建造一种纯粹的、空虚的幻象，而以为这是真实的历史事实。我们太容易倾向于拿我们的思想方式去改铸古代哲学家。但构成思想发展的进程的关键乃在这里，即时间上、文化上、哲学上的区别正在于某些观念、某些思想范畴和某些概念的联系出现在意识里面与否，正在于一种意识是否已经发展到了某种阶段。哲学史所研究的只是这些思想之发展和发挥出来的次序。某些范畴是很正确地自某一原则推出的，但是这些范畴是否已经很明白地发挥出来，乃完全是另一问题。但把一个哲学所内在包含的内容发挥出来却是至关重要的。

因此我们只须引用哲学家自己的字句，至于原字句之发展或引伸乃是进一步的思想范畴，尚不属于原哲学家本人的意识。譬如，亚里士多德说过，泰利士曾提出：一切事物的原则 (*ἀρχή*) 是水。但阿那克西曼德才是第一个用 *ἀρχή* 这字。所以足见泰利士还没有这一思想范畴。他认为 *ἀρχή* 是时间上的起始，但并不是内在的根据。泰利士哲学里还没有提出“原理”这一思想范畴，“第一原理”乃是更进一步的规定。有许多民族一直还没有“第一原理”这个概

58

[1] 布鲁克尔：《批评的哲学史》，第一部，第 465—478 页。

念。要具有这个概念还需很大一个阶段的发展。既然文化上的区别一般地基于思想范畴的区别，则哲学上的区别更是基于思想范畴的区别。所以，依布鲁克尔，泰利士曾经说过，“无中不能生有”，因为泰利士说过，水是永恒的，因此他也应算在否认从无中创造有的哲学家之内。但关于这点，泰利士——至少就历史事实看来——是无所知的。又如锐德教授（Ritter）很辛勤地写出的一部《伊奥尼亚哲学史》，大体上他很小心，避免掺杂外在材料进去，但他附会给泰利士的材料比历史上所证明的要多。他说：〔1〕“因此，我们必须认为泰利士始终把自然看作是生动的。他认世界为一无所不包的有生命的动物，这动物与一切别的动物一样是从一个种子里发展出来的，

59 这种子也与一切别的动物的种子一样是湿的，或水。所以泰利士的基本观点是认世界为一有生命的全体，是从种子里面发展出来的，依照动物的方式靠一种合于它的生存的养料继续生活下去。”〔2〕这个说法是与亚里士多德的话完全不同的。所有这些关于泰利士的话，古代的人都不曾报道过。他这结论是易于引出的，但在历史上却得不到证据。我们不应该用这样的推论方法把一种古代哲学造成一些与原来不同的东西。

第三：一如在思想的逻辑系统里，每一思想的形态有它独自有有效准的地位，并且通过进一步向前的发展而被贬降为附从的环节，同样每一个哲学在全部过程里是一特殊的发展阶段，有它一定的地位，在这地位上有它的真实意义和价值。必须依照这样的规定去认识它的特殊性格，必须承认它的地位，对于它才有正确合理的处理。也就因为这样，我们对于它的成就，不可要求并希望得过多。我们不要在它里面去寻求须于较高发展的知识里才可提供的满足。我们

[1] 《伊奥尼亚哲学史》，第 12—13 页。

[2] 参看该书第 16 页。

不必相信，我们思想上的问题，或现代世界感兴趣的问题，可以在古代哲学家那里去找到答案。我们现代的问题有了某些思想上的教养作为先在的条件。因此每一哲学属于它的时代，受它的时代的局限性的限制，即因为它是某一特殊的发展阶段的表现。个人是他的民族，他的世界的产儿。〔他的民族和世界的结构和性格都表现在他的形体里。〕^[1]个人无论怎样为所欲为地飞扬伸张——他也不能超越他的时代、世界。因为他属于那唯一的普遍精神，这普遍精神就是他的实质和本质，他如何会从它里面超越出来呢？这同一的普遍精神就是哲学要用思维去加以把握的。哲学就是这普遍精神对它自身的思维，因此也就是它的确定的实质的内容。每一哲学都是它的时代的哲学，它是精神发展的全部锁链里面的一环，因此它只能满足那适合于它的时代的要求或兴趣。

60

因此一个较早时期的哲学现在不能令一个有较深邃较明确的概念活跃于其中的精神感到满意。这个概念已构成精神的存在之根柢和内在性格。精神在哲学里所要作的，就是寻求这个概念，把它作为思维的对象来把握。这样，精神所要求的实即是认识它自己。但理念在早期哲学里还没有很明确地出现。因此柏拉图、亚里士多德的哲学和一切哲学，就它们的原理来说，尽管直到现在还存在着，但哲学已不复是在柏拉图和亚里士多德哲学的形式和阶段中了。我们不能够停留在他们那儿，他们已不能复兴了。因为我们今天不复有柏拉图派、亚里士多德派、斯多葛派、伊壁鸠鲁派。要复兴他们即无异于把更完善，更深入自身的精神带回到一个较早的阶段。但这样的事是没有的。这也是不可能的，甚至是极愚蠢的事，就好像一个成年人费尽气力要想退回到青年，青年要想回复

[1] 据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者注

到童年或婴儿时期一样，虽说成人、青年、孩童是那同一的个人。15 和 16 世纪所展开的文艺复兴时期、求知的新时代，其起始不只是复兴了古典文艺，而又是古典哲学之获得新生命。玛西留·费其诺（Marsilius Ficinus）是一个柏拉图派，科斯谟·美第奇（Kosmos Medicis）聘请了许多教授，建立了一个专门研究柏拉图哲学的学院，而以费其诺为领袖。于是也有纯粹的亚里士多德派，如滂波那齐（Pomponatius）。稍后，伽桑第（Gassendi）提倡伊壁鸠鲁哲学，用伊壁鸠鲁的观点来研究物理学。李普修（Lipsius）想要作一个斯多葛派，诸如此类的例子甚多。这时，对立的观点异常普遍。古代哲学与基督教（这时还没有真正的哲学从基督教中发展出来）如此对立，以致从基督教中不可能发挥出真正的哲学。这时的哲学，无论顺从或反对基督教，都只是某一派的古代哲学之重新恢复。但是把木乃伊带到活人里面去是不能在那里支持很久的。精神早就有其更充实的生活，早就对它自己具有一个更深邃的观念，因此它的思想也就有了较高的需要，而不会满足于那种袭取来的哲学。因此像这样的复兴只能被认作借那有限的先行的形态以深入认识自身的过渡，或者被认作通过必要的文化进展的阶段把那业已过去了的东西重新经历一遍罢了。像这样的模仿并复习那对于精神很生疏的原则的作风，只能作为一个转瞬即逝的阶段出现在历史上，而且也只是借一种死文字作出来。这种模仿复习的成果只是些译品，而非原本；而精神只能于认识它自己的原始性里得到满足。

如果我们在近代，同样地想要提倡回复到古代哲学的观点（特别是像我们竭力推崇柏拉图的哲学那样），为了想要寻得一个工具，以拯救我们逃出这时代中的一切麻烦和困难，则这种回复也已经不像初次那样天真纯朴的景象了。这个谦逊的劝告，其来源颇有点像文明社会中人要求到北美洲森林里去回复那些野人的风俗习惯和相

应的观念形态一样，也有点像费希特^[1]有一次推荐麦尔其塞德克的宗教，认之为最纯洁最简单而为我们所必将达到的境界。一方面，无可否认，在这种回复里所追求的乃是在获得一原始开端和坚定的出发点，但这只能在思想理念本身内去寻求，而不能从外在的权威里去寻求。另一方面，那已经发展了丰富了的精神要想回复到纯朴的境界——亦即回复到一种孤寂的，抽象的境界或思想，也只能被认作无可奈何的逃避；这表示着精神的无能——无能去享受那摆在面前的高度发展了的丰富的材料（这材料要求我们的思想去克服它，并深入掌握它），因而对它（即材料——译者）采取逃避的方式而逃避到荒漠之野。

从上面所说，即可明白，何以有许多人，或者受了这种浪漫想法的特殊引诱，或者一般地受了柏拉图和古代的哲学的名声的吸引，去钻研古典哲学，为了从源头上去为创立自己的哲学找基础，而结果他们对于这种研究皆不感到满意，反而很不应该地索性就把它丢掉了。我们在古典哲学里只能得到某种程度的满足。我们必须知道我们要在古代哲学或每一特定时期的哲学中所要寻求的东西，或者至少必须知道，每一种哲学都代表一特定的发展阶段，在它里面只有在它那一阶段范围内的精神的形式和需要才被揭示出来。在近代精神里，沉睡着更深的理念，为促使这些理念得到明晰的意识，需要在古代的抽象的不明晰的晦暗的思想以外，去另觅一种环境和现状。例如，在柏拉图那里，关于自由的性质、罪恶的起源、神的意旨等问题均找不到哲学的解答。关于这些问题，我们当然一部分可以采纳通常的虔诚信仰的人的看法，或者一部分采取哲学的观点，决心把这些通俗的看法完全抛在一边，或者把罪恶、自由都仅认作

63

[1] 《现代的基本特点》，第 211、212 页，比较《幸福生活的指针》，第 178、348 页。（这个小注据米希勒本，第二版，英译本增补。——译者注）

64

一种消极的东西。但当这些问题，一旦成为精神研究的对象时，当自我意识的对立达到了一种强度，有了深入去解答这些问题的兴趣时，精神对于两种办法都不会感到满意。同样，关于知识限度，关于主体与客体对立的问题，在柏拉图时期也还没有提出。自我本身的独立性或自为性，对于柏拉图也是生疏的。人尚没有回复到他自己，尚没有建立他自己为一独立自主的人。主体诚然被认作一自由的个体，但他意识到自己的自由只在于与他的本质的合一里。雅典人知道他是自由的，正如一个罗马公民，一个出身贵胄的人也是自由的。至于说到一个人本身就是自由的，依照他的本质，作为一个人生来就是自由的——这点柏拉图不知道，亚里士多德也不知道，西塞罗不知道，罗马的立法者也不知道，虽说惟有自由这一概念才是法律的泉源。只有在基督教的教义里，个人的人格和精神才第一次被认作有无限的绝对的价值。一切的人都能得救是上帝的意旨。基督教里有这样的教义：在上帝面前所有的人都是自由的，所有的人都平等的，耶稣基督解救了世人，使他们得到基督教的自由。这些原则使人的自由不依赖于出身、地位和文化程度。这的确已经跨进了一大步，但仍然还没有达到认自由构成人之所以为人的概念的看法。多少世纪，多少千年以来，这种自由之感曾经是一个推动的力量，产生了最伟大的革命运动。但是关于人性上是自由的这个概念或知识，乃是人对于他自身的知识，这却并不古老。

* * *

乙 哲学与其他知识部门的关系

讲哲学史这门科学，必须依时间次序对个别人物逐一加以陈述，因为哲学史的外表形象是由个别人物构成的。但这种陈述必须排除

时间方面的外在历史，而只须揭示民族和时代的一般性格和一般情况。而事实上哲学史的确陈述了这种一般的性格，并且还陈述了它的最高点。哲学史和这一般的性格有着最密切的关系，而属于某一时代的一定的哲学形态，本身只是那个时代一般性格的一个方面、一个环节。由于这种密切的关系，一方面，我们必须详细考察一种哲学与它的历史环境有什么样的关系；而另一方面，也是主要的一方面，我们必须研究哲学史所特有的内容，当我们既已区分开一切与它有密切关系的东西之后，惟有这种特有的内容才是我们应该集中注意力去从事研究的。这种不仅只是外在的而是内在的联系，因此就有了两方面，我们必须予以考察。第一方面是纯属历史的联系，第二方面是实质的联系，如哲学与宗教的联系。通过对于哲学与宗教的联系的研究，我们对于哲学同时亦可得到一较深切的概念。

一 历史方面的联系

65

人们惯常说，我们必须考察政治局势和宗教等，因为它们对于哲学有很大的影响，而哲学亦同样对于政治、宗教有影响。如果我们满足于像“很大影响”这类的范畴，那么我们就是把两者放在一种外在的关系里面，并且以承认两者各自独立为出发点。但这里我们却必须用另一种范畴来考察，而不可用互相影响或相互作用等说法。主要的范畴乃是所有这些不同的形态之统一，即认为只有一个精神显现于或表示在各个不同的环节里。

1. 支配哲学思想的外在的历史条件

首先必须指出的，即一个民族的精神文明必须达到某种阶段，一般地才会有哲学。亚里士多德曾说过：“首先要生活上的需要得到

了满足，人们才开始有哲学思想。”^[1]因为哲学既是自由的与私人利益无关的工作，所以首先必俟欲求的逼迫消散了，精神的壮健、提高和坚定出现了，欲望驱走了，意识也高度地前进了，我们才能思维那些普遍性的对象。因此我们可以把哲学叫做一种奢侈品，如果奢侈品是指那不属于外在必需品的享受或事业而言。就这点看来无疑地哲学不是必需的。但这又要看“必需”是什么意义。从精神方面说来，我们正可以把哲学当作是最必需的东西。

66 2. 哲学研究的精神需要在历史上的起始

哲学作为一个时代的精神的思维和认识，无论是怎样先验的东西，本质上却也是一种产物；思想是一种结果，是被产生出来的，思想同时是生命力、自身产生其自身的活动力。这种活动力包含有否定性这一主要环节，因为产生也是消灭。当哲学自身产生出来时，是以自然的阶段作为它加以否定的出发点的。哲学是在这样一个时候出发，即当一个民族的精神已经从原始自然生活的蒙昧混沌境界中挣扎出来了，并同样当它超出了欲望私利的观点，离开了追求个人目的的时候。精神超出了它的自然形态，超出了它的伦理风俗，它的生命饱满的力量，而过渡到反省和理解。其结果就是它攻击并摇动了现实的生活方式、伦理风俗和传统信仰。因而出现了一段破坏的时期。再进一步于是思想又集中向内。我们可以说，当一个民族脱离了它的具体生活，当阶级地位发生了分化和区别，而整个民族快要接近于没落，内心的要求与外在的现实发生了裂痕，而旧有的宗教形式已不复令人满足，精神对它的现实生活表示漠不关心，或表示厌烦与不满，共同的伦理生活因而解体时——哲学思想就会

[1] 《形而上学》，第一卷，第二章。

开始出现。精神逃避在思想的空旷领域里，它建立一个思想的王国以反抗现实的世界。

所以哲学对于思想所开始破坏的世界要予以调和。哲学开始于一个现实世界的没落。当哲学带着它的抽象概念出现，用灰色的颜
67
料绘灰色的图画时，青年人有生命力的新鲜朝气已经消逝了。因此哲学所作的调和工作不是现实的调和而只是在理想世界里的调和。所以希腊哲学家大都逃避了国家的事务，而成为一般人民所称的偷闲者，因为他们退避到自己的思想世界里面。

这是保持在整个哲学史里的主要特点。当小亚细亚的伊奥尼亚城邦没落时，伊奥尼亚的哲学反而随之兴起。苏格拉底与柏拉图对于走向没落的雅典的政治生活再也不感兴趣。柏拉图很想在狄奥尼修那里实现一个较好的国家。于是在雅典，由于雅典民众生活的败坏，哲学兴盛的时期反而到来。在罗马，哲学之开始传播，乃在原来的罗马生活和共和国没落，罗马皇帝专制统治之时——在这段社会灾难严重、政治生活没落时期内，传统宗教生活摇动，一切解体，而向往于新的生活。亚历山大里亚的新柏拉图派哲学家对于希腊古典哲学之高度辉煌的发挥，是与罗马帝国的没落——这样伟大、富庶、光荣，但灵魂已死的罗马帝国的没落——密切联系着的。同样在15、16世纪，当中世纪日耳曼人的生活获得了一种新的形式时(因为在前些时候，政治生活仍然与宗教没有分开，或者国家虽在不断地与教会作斗争，但教会仍居于统治的地位)，而且到了这时，国家与教会才正式分裂，因此，也开始学习哲学，虽说直到近代，哲学才达到独立的境地。所以哲学的出现只在于全部文化发展过程的某一时期内。
68

3. 哲学作为时代的思想

但人们在某一时代内并不只是作一般的哲学思考，而某一特定

哲学之出现，是出现于某一特定的民族里面的。而这种哲学思想或观点所具有的特性，亦即是那贯穿在民族精神一切其他历史方面的同一特性，这种特性与其他方面有很紧密的联系并构成它们的基础。因此一定的哲学形态与它所基以出现的一定的民族形态是同时并存的：它与这个民族的法制和政体、伦理生活、社会生活、社会生活中的技术、风俗习惯和物质享受是同时并存的。而且哲学的形态与它所隶属的民族在艺术和科学方面的努力与创作，与这个民族的宗教、战争胜败和外在境遇——一般讲来，与受这一特定原则支配之旧国家的没落和新国家的兴起（在这新国家中一个较高的原则得到了诞生和发展）也是同时并存的。精神对它所达到的自我意识每一特定阶段的原则，每一次都把它多方面的全部丰富内容发挥出来，宣扬出来。一个民族的这种丰富的精神是一个有机的结构——一个大教堂，这教堂有它的拱门、走道、多排圆柱和多间厅房以及许多部门，这一切都出于一个整体、一个目的。在这多方面中，哲学是这样一个形式——什么样的形式呢？它是最盛开的花朵。它是精神的整个形态的概念，它是整个客观环境的自觉和精神本质，它是时代的精神、作为自己正在思维的精神。这多方面的全体都反映在哲学里面，以哲学作为它们单一的焦点，并作为这全体认知其自身的概念。

69 那在基督教内必然出现的哲学是不能在罗马找到的，因为全体的各方面都只是同一特性的表现。因此政治史、国家的法制、艺术、宗教对于哲学的关系，并不在于它们是哲学的原因，也不在于相反地哲学是它们存在的根据。毋宁应该这样说，它们有一个共同的根源——时代精神。时代精神是一个贯穿着所有各个文化部门的特定的本质或性格，它表现它自身在政治里面以及别的活动里面，把这些方面作为它的不同的成分。它是一个客观状态，这状态的一切部分都结合在它里面，而它的不同的方面无论表面看起来是如何地具

有多样性和偶然性，并且是如何地互相矛盾，但基本上它决没有包含着任何不一致的成分在内。这个特定的阶段是由一个先行的阶段产生出来的。但揭示出一个时代的精神如何依据它自己的原则去铸造它的整个实在和时代的命运——用概念的方式去说明这整个结构，这却不在我们的范围之内——这乃是一般的哲学的世界史（按即历史哲学——译者）所须处理的对象。我们这里所关切的只在于指出，其他各种文化形态如何在一个与哲学有内在联系的精神领域内去表现那同一的精神原则。

这就是哲学在各个文化形态中的地位。由此可以推知哲学与它的时代是不可分的。所以哲学并不站在它的时代以外，它就是对它的时代的实质的知识。同样，个人作为时代的产儿，更不是站在他的时代以外，他只在他自己的特殊形式下表现这时代的实质——这也就是他自己的本质。没有人能够真正地超出他的时代，正如没有人能够超出他的皮肤。但另一方面从形式看来，哲学也可以说是超出它的时代，即哲学是对时代精神的实质的思维，并将此实质作为它的对象。就哲学是在它的时代精神之内来说，则这精神就是哲学的特定的内容，但同时哲学作为知识又超出了这内容，而与这内容处于对立的地位。但这种超出只是形式的，因为哲学除此以外更没有别的内容。这种哲学知识的本身无疑地就是精神的实现、精神的自我认识。所以这种形式的区别也就是一种真正的实际的区别。这种知识于是就成为产生一种发展的新形式的媒介。这些新形式只是知识的不同形态。通过这种知识，精神建立了知识与对象间的区别。这又包含着一个新的区别，因而就产生了新的哲学。这新的哲学已经是精神的一种较广的性格。它是此后即将实现出来的精神的内在诞生之地。关于这一点的具体情形，以下即将讨论到。于是我们将会看出：在希腊还只是哲学，而在基督教世界里就进入现实了。

70

二 哲学与其他相关部门的区别

其他部门的科学和文化的历史，特别是艺术和宗教的历史，部分地就它们所包含的成分，部分地就它们特有的对象说，都是与哲学的历史密切联系着的。也就是由于这种联系特别使得哲学史的研究有些麻烦。如果哲学史要包括进去一般的文化财产，特别是科学文化的财产，或甚至于要包括民间的神话，神话中所包含的哲学思想，或更进而要包括宗教思想（这些宗教思想是已经有思辨成分出现在内的思想），这样一来，则哲学史就没有边界——一部分由于材料的繁多和搜集整理的烦难，一部分由于这些材料又与其他的部门有直接的联系，牵涉太广。但我们划分界限却不可任意随便，而须依据根本的性质予以规定。如果我们单看“哲学”这个名词，则所有这些材料都会属于它的历史。

关于这些材料我将从三个观点来说，即三个有关的方面均须确切地提出来，并与哲学分别开。第一方面为人们一般算作科学知识的材料；这乃是理智思维的开端。第二部门为神话与宗教；这两者对于哲学的关系常常表现为敌对的，在希腊如此，在基督教时代亦如此。第三部门为抽象理智的哲学，即理智的形而上学。

1. 哲学与科学知识的关系

说到特殊科学，知识和思维诚然是它们的要素，正如是哲学的要素一样。但特殊科学的对象只是有限的对象和现象。把关于这种内容的知识聚积起来本身就不是哲学的任务。这种内容以及它的形式均与哲学不相干。如果它们是系统的科学，包含有普遍性的原则和定律，并根据这些原则和定律进行研究，则它们涉及的也只是有限范围的一些对象。它们所出发的根本原则正如它们所研究的对象一样都是假定的。外在的经验或内心的情感，出于自然或基于教育

的法律观念和义务观念，就是构成这些科学的源泉。它们的方法假定了逻辑和一般思维的范围和原则。

通行于各种特殊科学之中，并构成其材料的最后支柱的思维形式，以及观点和原则，并不是它们所特有的，而乃是一个时代和一个民族的文化一般所共同具有的。这文化一般是由共同的观念和目的以及支配意识和生活的特定的精神力量所构成。我们的意识就以这些观念作为它的最后准则，并运用它们作为指导和联系的原则，但它却并不知道这些观念，也没有把它们作为考察的对象。试举一个抽象的例子：每一个意识都具有并运用那极其抽象的范畴——“有”（或译“是”〔Sein〕——译者），譬如说，太阳是在天上，这葡萄是成熟的，等等以至无穷。或者在较高的学术领域里，我们的意识进而又有了因与果的关系、力量与它的表现的关系等等，所有我们意识内的知识和观念都为这类的形而上学的观念所意识着，所支配着。这样的形而上学是一个网，网罗着或把握着人在实践和活动中所从事的一切具体材料。但这个网和它的结在我们通常意识里是沉没在多层次性的材料之中，这材料包含着我们意识着的当前的兴趣和对象。但我们对于这些普遍的线索却没有抽引出来，明白地作为我们反省的对象。

我们德国人很少把一般的科学知识算作哲学，但也并不是没有这样的迹象。譬如大学中的哲学院，就包含有不是直接为了教会和国家目的的一切科学。联系到哲学这一名词的意义的问题，现在在英国尚引起重要的讨论。在英国一个为汤姆生编的《哲学杂志》讨论到化学、农业（肥料）、农业经济、技术知识，有点像《黑尔谟布施泰特杂志》，并且报导与这些科目有关的许多发明。英国人并称物理学的仪器，如风雨表和寒暑表，为哲学的仪器。又如许多理论，特别是关于道德或伦理学的理论，一些从人心的情感和经验得来的理论也被称为哲学，最后关于政治经济学的理论和原则亦被称为哲

学。所以至少在英国，“哲学”这一名字是受到尊重的。前些时利物浦举行的欢宴财政大臣康宁的宴会上——在他的答谢词里，他祝贺英国，因为在英国管理政府的哲学原则业已付诸实施。在这里，至少哲学不仅是一个开玩笑的名词。

在文明初启的时代，我们更常会碰见哲学与一般文化生活混杂在一起的情形。但是一个民族会进入一个时代，在这时精神指向着普遍的对象，用普遍的理智概念去理解自然事物，譬如说，去要求认识事物的原因。于是我们可以说，这个民族开始作哲学思考了。因为寻求因果与研究哲学一样，皆以思维为其共同内容。或者就精神方面看来，当关于伦理、意志（义务、人的主要关系）的普遍原则被说出来了，而说出这些原则的人就被称为贤人或哲学家。所以在希腊哲学起始的时候，我们就遇见了七贤和伊奥尼亚的哲学家。从他们那里传递给我们许多接近哲学命题的观念和发现。所以据说泰利士（据别的人说，不是泰利士，而是另一人）解释日蚀由于月亮或地球在中间隔开。这类的说法人们也叫做哲学思想。毕泰戈拉发现了音调谐和的原则。别的哲学家对于天体有一些观念：认苍穹是为有孔隙的金属所构成，通过这孔隙我们可以看见那最高天，那围绕世界的永恒之火。像这一类的命题乃是理智的产物，不属于哲学史范围，虽说这些科学的命题业已超出了单纯感觉的直观，并同样超出了只是凭想像去表象那些对象。在这种方式下天和地都没有神灵居住了；理智把事物外在的自然的特性与精神对立起来。在这时期我们又发现具有一般伦理内容的伦理训条和道德箴言，有如七贤所说的许多话。此外还有一些关于一般自然事变的一些命题。

在稍晚一些时候，文艺复兴时代，就这方面而论，亦值得注意。关于政治等等方面的一些普遍原则是说出来了，这些原则里面有其哲学的一面，霍布士和笛卡尔的哲学就是如此。笛卡尔的著作包含有哲学原则，但他的自然哲学和他的伦理学却只是经验的，反之斯

宾诺莎的伦理学却包含有普遍的理念，关于神和自然的知识。虽然从前医学只是一些孤立的个别事实堆集，而且掺杂有通神论的成分，与占星术等相混合（而且即在不久以前，还有用神灵的遗物来治疗疾病的事），但与此甚相反，现在出现了一种考察自然的方式，人们根据这种方式去发现自然的规律和力量。依据宗教或经院哲学的形而上学、借先验推理来观察自然事物的办法，这时人们已经放弃了。牛顿的哲学所包含的没有别的东西，只是自然哲学，亦即从经验、从知觉所产生的关于自然定律、力量、普遍性质的知识。这种知识虽显得与哲学的原则有些违反，但是两者有其共同之点，即两种知识的基本原则都是普遍性，再则，这经验是我所具有的，它存在于我的意识之内，因此它是属于我的。

这种形式的知识大体讲来是与权威相反对的，而它的出现特别是与宗教相对立，与宗教中的权威成分相对立。如果说在中世纪教会坚持它的教条作为普遍真理，那么现在恰好与此相反，人们是以自己的思想^[1]、情感、观念为凭据，引起了对于教条的不相信。同样，这种主观的原则曾经转而反对当时公认的政治制度，进而寻求别的新原则，校正那旧的制度，因而普遍的政治原理也就建立起来了。又由于同样的观点，正如宗教是权威的，所以平民之服从权威，服从封建侯王的根据也同样是基于权威的。国王的即位是经过主的傅油仪式的，有如犹太的国君那样，他的权力据说是从上帝那里得来的，但只须对上帝负责，他的权威是上帝所赋予的。在这意义下，神学和法律学大体上皆是固定的权威的科学，姑不论这权威是从哪里来的。反思的作用就在于反对这种外在的权威。这样，特别在英国，国家法和民法的来源已不复仅来自上帝的权威，像摩西

[1] “我自己的思想”其实乃是重复的语句。因为每人必须为他自己思想，没有人可以替别人思想。

76

的法律那样。例如胡果·格罗丘曾著了一本关于国际法的书，把各民族历史上的东西，当作法律，把大众的公意看作法律中的主要环节。于是只能从别的方面去为国王的权威寻找根据，譬如国家的内在目的或人民的幸福等。这完全是真理的另一种来源，与那天启的、给予的和权威的真理来源，正相反对。这种于权威之外另寻别的根据来代替的活动，人们便叫做哲学思想。

所以这种知识就是关于有限事物的知识，这世界只被认作知识的内容。这内容既是通过了自我的反省，来自人的理性，所以人就是主动的。这样的自己思维甚受尊重，曾被称为人的智慧或世界的智慧，因为它是以地上的事物作为对象，而且又是从世界本身之内涌现出来的。这就是哲学的意义。人们所以正确地称哲学为世界的智慧。哲学诚然研究有限事物，但依斯宾诺莎，是长存于神圣理念中的有限事物。而哲学与宗教还有着同一的目的。希雷格尔曾经使得哲学是世界智慧这徽号又活跃起来，他意在指出哲学必须脱离那些较高的领域，譬如说宗教。他这种说法得到很多赞同者。精神的主动活动在这里是属于哲学的完全正确的环节，虽说哲学的本质由于这种形式的定义，把它只限于有限的对象，尚没有充分发挥出来。对于这些现在与哲学也有区别的有限科学，教会早就加以排斥，认为他们足以引导人离开上帝，即因为它们只是以有限事物作为研究的对象。这些科学在内容方面的缺点，可以引导我们到与哲学相关联的第二个部门——宗教。

2. 哲学与宗教的关系

77

科学是通过形式的独立的知识一般地与哲学有关联，而宗教虽由于内容与科学相反，却通过内容与哲学相关联。宗教的对象不是地上的、世间的，而是无限的。哲学与艺术，尤其是与宗教，皆共同具有完全普遍的对象作为内容。艺术和宗教是最高的理念出现在

非哲学的意识——感觉的、直观的、表象的意识中的方式。由于在文化发展的过程中，依时间次序，宗教的现象总是先行于哲学的出现，所以主要地必须对这种关系加以讨论。而且这与决定哲学的起始是密切关联着的——因为哲学史必须指出那些属于宗教的成分，并把这些成分从它里面排除开，而哲学切不可从宗教开始。

在宗教里各民族无疑地业已表示出他们对于世界的本质，对于自然的和精神的实体，以及人与这本质的关系的看法。这里，绝对本质就是他们的意识的对象。这对象是外在于他们的，是超越于他们的，是或近或远、或友或仇甚或可畏的。在默祷或崇拜的仪式中，人就取消了这种对立，进而意识到他与这绝对存在——他的绝对本质——的统一，提高到对神的依赖之感或对神恩的感谢之忱，并感觉到神是可以接受人同它相和合的。像这种对神的观念，例如像古希腊人那样，这种绝对的本质已经是对人非常友好，所以崇拜神灵的仪节愈成为对于这种神人合一的狂欢与享乐。这个绝对本质一般说来就是那独立自存的理性，那普遍具体的实体，那客观地意识到它自己的根源的精神。因此绝对本质不仅是对于一般合理性的观念，而又是对于普遍无限的合理性的观念。正如上面提到过的，我们首先必须认识宗教，像认识哲学一样，这就是说，必须确认并承认宗教是合理性的。因为宗教是理性自身启示的作品，是理性最高和最合理的作品。认为宗教只是教士们虚构出来以欺骗人民，图谋私利的东西，乃是可笑的说法。同样认宗教为出于主观愿望和虚幻错觉也是浅薄和颠倒事实的看法。教士们诚然常有滥用宗教的事实——这种可能性乃是宗教的外在关系和时间存在的一个后果。由于它是宗教，它诚不免这儿那儿受这些外在联系的牵制。但本质上它是坚决地反对有限的目的和与之相关的纠纷，并形成一崇高的领域超出世俗目的之上。这种精神领域就是真理的圣地，在这圣地里，所有一切感官世界的幻觉，有限的观念和目的——意见和任性的场所皆

消失了。

这种理性的成分既是宗教的主要内容，似乎可以抽引出来，并依历史次序排列成一系列的哲学命题。哲学与宗教站在同一基础上，有一共同的对象：普遍的独立自存的理性。但精神要使这对象成为自己的一体，譬如在宗教里就有默祷和礼拜的仪式以期达此目的。但宗教与哲学内容虽同，而形式却异，因此哲学的历史必然与宗教的历史有区别。默祷只是虔诚地默念着那对象，而哲学便要通过思维的知识实现这种神人和合（*Versöhnung*），因为精神要求回复到它自己的本质。哲学通过思维意识的形式与它的对象相联系。宗教便不采取这种形式。但两个领域的区别又不可抽象地去看，好像只有哲学里才有思想，而宗教里却没有。殊不知宗教亦有表象和一般的思想。由于宗教与哲学是如此密切关联着，所以哲学史里有一个旧传统，常常列举出一个波斯哲学、印度哲学之类——这个惯例一直尚部分地保持在整个哲学史里。因此有一个很流行的传说，说毕泰戈拉的哲学是从印度和埃及传授过来的。这些民族的智慧是有古老的声誉的，而这智慧据了解是包括有哲学在内。又如在罗马帝国时期浸透了西方的东方思想和宗教仪式也得到东方哲学的名称。在基督教世界内，基督教与哲学是更明确地分别开的，反之，在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持着哲学的形式。由于宗教与哲学不分的看法流行，为了要使哲学史与宗教观念的关系有一更明确的界限，对于足以区别宗教观念与哲学思想的形式略加以确切考察，应该是很适合的。

宗教不仅有一般的思想作为它的内在内容，潜伏在它的神话、虚幻的想像、传统的历史里，对于这种内容，我们首先必须从神话里加以发掘，形成哲学思想；而且宗教又具有显明的思想的形式作为它的内容。在波斯和印度的宗教里有许多很深邃、崇高、思辨的思想被说出了。我们甚至在宗教中还遇见显明昭著的哲学，譬

如教父的哲学。经院哲学基本上是神学，在这里我们发现神学与哲学的结合，或者也可以说是混合，这很使我们烦难。现在我们的问题是：一方面，如何区别哲学与神学（作为对宗教的知识）或宗教（作为意识）？其次，在什么程度内我们在哲学史里面必须讨论到有关宗教的问题？要解答这后一问题须分三层来说：第一，须讨论宗教的神话和历史方面，及其与哲学的关系；第二，须讨论哲学的和思辨的思想之明白表示在宗教里面的〔；第三，须讨论在神学中的哲学〕^[1]。

80

第一：〔哲学与宗教的区别〕^[2]

考察宗教的神话方面，其中包括一般历史的传统的方面，是很有趣味的，因为从形式方面的区别看来即可以表明它的内容是与哲学相对立的。的确，就两者的关系看来，它们的对立简直到了好像不相容的地步。这种对立并不仅在我们的认识里面，而且甚至构成了历史的一特定阶段。哲学达到了与宗教相对立的阶段，反之宗教和教会亦仇视哲学、排斥哲学。因此我们不只要问，哲学史里面是否要涉及宗教，而这乃是既成的事实：哲学曾涉及宗教，宗教也曾涉及哲学。既然在历史上两者不是互不相干涉，所以我们也不能置两者的关系于不问。

哲学自然必须证明它的起始和它的认识方式的正确性。即在希腊，民众的宗教已驱逐了好几位哲学家，但宗教与哲学的对立在基督教教会里尤其剧烈。对于两者的关系，我们必须明确地、公开地、诚实地加以说明，像法国人称为“aborder la question”^[3]那样。我们用不着顾虑，好像这问题太微妙，亦用不着说空话塞责，更用不

81

[1] 据米希勒本，第二版，英译本，第 64 页增补。——译者注

[2] 同上。

[3] 有“接触问题”或“针对问题”的意思。——译者注

着规避躲闪，致使得到后来别人不知所云。我们不可以装出对宗教不闻不问的样子。这种伪装没有别的，只不过想掩盖哲学曾经反对宗教这一事实罢了。宗教或神学家也装出不理会哲学的样子，但也不过是为了当他们作主观任性的抽象推论时，不致遭到哲学的反驳罢了。

这显得好像是宗教要求人放弃对于普遍对象的思维，放弃哲学，因为哲学的思维仅只是世间的智慧、人间的工作。这样人的理性就与神的智慧相反对了。在这里我们真是听惯了关于神圣的教训和法则与人的制作和智巧的区别，意思是说后者包括了一切从人的意识、理智和意志产生出来的现象，以及一切与神的知识和神圣事物（神的启示）相违反的东西。由这种对立所表示出来的对于人的一切贬抑，尚有更进一步的趋向，即包含在这样的看法中：认人的使命在于赞美上帝在自然中的智慧——植物的种子、高山的雄壮、黎巴嫩的柏树的荣茂、枝头雀鸟的歌唱、动物神奇的技巧和自保的本能，皆可赞美为出于上帝的神功与擘划。不用说关于人生方面许多事物，也须归功于上帝之大智、大仁和大公，但人的建树、法律以及通过人的意志而创造出来的事业和世界进程方面却认作与上帝无关，反而说它所主宰的主要的乃在于人的命运，亦即外在于人的知识和自由意志的活动，换言之，偶然的事变方面——所以这外在的偶然的方面却主要地被认作上帝的作为，而那本质的一方面，即根源于意志和良心而产生的活动，乃被认作人的作为。外在的关系、环境和事变与人的一般目的之谐和诚然是很高的境界，但这也只是因为这里所讲的谐和是指符合人的目的而言，而不是符合自然的目的，如一个麻雀寻觅食物而生活等等。如果认为上帝是自然界的主宰，为一切事物的顶峰，那么，什么是自由意志呢？难道它不是超出于精神世界的主宰，或者既然它自身是精神性的，难道它不是内在于精神世界的主宰吗？那种从自然事物本身，从树木、动物出发，而不

从人生方面出发去赞美上帝，与古代埃及宗教，在崇拜红鹤，或在崇拜猫、狗中去寻求神灵有什么很大的区别呢？这又与那古代和近代印度人的可悲状况，有什么很大的区别呢？他们现在仍然崇拜母牛和猿猴，他们很虔诚和小心翼翼地去饲养并保护这些牲畜，而让人去挨饿，人若由于避免饥饿而杀戮牲畜甚或分享牲畜的食物，就会犯罪！

这些贬抑人性的看法似乎认为人的行为与自然相比是渎神的，自然的产物是神的作品，而人的作品却是渎神的。但人的理性所产生的东西至少与自然有同等的贵重。不过像这样说来，我们还没有给予理性以应有的地位。如果动物的生活和作为都是神圣的，那么人的作为应远为较高，应在无限较高的意义下更为神圣。人的思维的优越性必须立即予以承认。关于这点，基督曾说过（《马太福音》，第6章，第26—30节）：“你们看那天上的飞鸟”（这里面当然包括有红鹤和蜂鸟）——“……你们不比飞鸟贵重得多么？……野地里的草，今天还在，明天就丢在炉里，上帝还给它这样的装饰，何况你们呢？”作为上帝的肖像，人之优越于动物和植物是谁也承认的，但一问到在什么地方去寻求神性，去看见神性，于是像前面那些说法，却不从优越方面而从低级方面去求。同样，即就关于上帝的知识而论，最值得注意的，即基督不把对于上帝的知识和信仰放在对于自然产物的赞美上面，亦不放在所谓对自然的主宰的惊叹或对预兆与奇迹的惊叹上面，而乃放在精神的证验上面。精神是无限地高于自然；神性表现在精神里较多于在自然里。

但那自在自为的普遍内容借以初次成为哲学的形式乃是思想的形式，亦即普遍者自身的形式。在宗教里这内容却通过艺术成为直接的外在的直观、表象和感觉的对象。它的意义是供性灵体味的，这意义是精神的见证，惟有精神才能理解那个内容。说得更明白一点，我们必须紧记着这一区别：我们的所是和所有，是区别于我们

84

如何知道我们所是和所有的，这就是说，区别于在什么方式下我知道我之所是所有，并把它作为对象。这个区别有无限的重要性，它特别关涉到民族和个人的文化陶养，并且也包含着上面所说的文化发展阶段的区别。我们是人，并且有理性。凡是人的和理性的事物都在我们这里，在我们的情感、性灵、内心——一般地在我们的主观性里激起一种共鸣。通过这种共鸣，这种特定的激动，一个内容一般地便成为我们的并为我们所有了。这内容所包含的多样性就在内心里集中起来并蕴蓄起来了——这是精神的一种不知不觉地在它自身中、在普遍的精神本质中交织的过程。所以这内容与我们自身的单纯抽象的确定性或自我意识是直接地相同一的。但精神由于它是精神，它本质上亦同样是一个意识。那单纯地潜蕴在自身内的内容必须成为自己的对象，必须成为知识。就在精神的这种客观化的方式和形态里——亦即在意识的方式和形态里，存在着意识和文化在发展阶段上的整个区别。

85

这种方式和形态由蒙昧的感觉之单纯的表现伸张到最客观，或自在自为的客观，思想、精神。最单纯最形式的客观化表现在用一个名字或一句话来表示某种情绪或某种情调，譬如说“默祷”、“祈祷”等等，或“让我们祈祷”、“让我们虔心默祷”等等，就只是单纯地令人回忆起某种感觉。但譬如说，“让我们思维上帝”，那就进了一大步。这就表示出那一充实的情感之绝对广包的内容了，也就表示出主观自觉活动形式的内容。但这对象虽说包括了整个充实的内容，它自身仍然是没有发挥出来的，完全没有确定性的。但发挥出它的内容，并把包含的各种关系掌握住，表示出，提到意识前面——这也就是宗教的起始、创造和启示了。这种发展了的内容，主观化其自身最初所采取的形式乃是当下的直观，感觉的表象的形式，或者从自然的、物理的或精神的现象和关系中得来的较为明确的表象的形式。

艺术是表现这种意识的媒介，由于它能将这内容之客观化在感觉里的飘忽即逝的假象把捉住，并予以固定永久的形式。那没有形式的圣石，那单纯的地点，或任何与客观性的需要有密切联系的东西，都从艺术那里得到了形式、色彩、性格和确定的内容，这内容是可被意识到的，而且现在是作为对象呈现在意识前面。这样，艺术就成为人民的教师，譬如，“荷马和赫西阿德，他们是为希腊人制定神谱的人”^[1]，因为他们把所得来的（不管是从什么地方得来的）现成的混乱的与民族精神一致的观念和传说加以提高，加以固定，使之得到明确的意象和观念。他们所代表的不是那样的艺术，这艺术只是把一个在思想、观念和文字方面已经发挥完成了的宗教内容现在又弄到石头上、画布上或文字上去，像近代的艺术那样。当近代的艺术家处理一个宗教题材，或处理一个历史题材时，都有了现成的观念和思想作为根据。他们所作的，只是把那已经完善地表现了的题材，再依他们自己的方式重新表现一番。这种宗教的意识是思维的想像产物，或者是思维的产物，这种思维只有通过想像的机能才能把握对象，也只有通过想像的形式才能得到它自身的表现。

如果无限思想、绝对精神曾启示其自身或正启示其自身于真正的宗教里，则它所借以启示其自身的媒介就是内心、能表象的意识和有限个人的理智。宗教并不仅是一般地向着每一形态的文化而传播的——“福音是向着贫穷的人宣说的”；但宗教既是宗教，必须明白地指向内心和性灵，打进主观性的范围，因而进入有限的表象方式的领域。在知觉的和对知觉加以反省的意识里，人对于绝对者的思辨的关系，他所能凭借的只是一些有限的关系，惟有通过这些有限关系，他才能够（无论在完全真实的意义下或仅在象征的意义下）

[1] “赫罗多德”，第二卷，第 53 节。

认识并表示出无限者的本性和关系。

在作为最切近地最直接地启示上帝的宗教里，表象的形式和反省的有限思维的形式并不是上帝存在于意识内的唯一形式，但是它却必须显示其自身于这种形式内，因为只有这种形式对于宗教意识才是可理解的。为了讲明白这点，必须说明一下什么叫做“理解”（Verstehen）。一方面，如上面所说，理解主要地就是内容的实质的基础，这基础出现在精神里就成为精神的绝对本质，激动了精神的最深处，即在这最深处引起了共鸣，而且即在这里面得到了关于精神的证明。这就是理解的第一个绝对条件。凡不是潜在于（即自在——译者）精神自身之内的对象，即不能自外进入到它里面，也不能使它实现出来（即自为——译者），换言之，这种内容就是无限的和永恒的。因为实体之所以为无限，即由于不受与它相关联的对象的限制——因为若不然它就会是被限制的而不是真正的实体了。

精神不只是潜在的东西，不只是有限的、外在的东西。即因为凡有限的和外在的东西便不复是潜在的东西，而乃是对方，为他物而存在，与他物相关联。但另一方面，既然真的和永恒的东西必应是被意识到的，换言之，必应进入有限意识，作为精神的对象：所以，为这真的永恒的事物所寄托的精神乃是有限的，而精神之意识到它的方式也只包含在对有限事物和关系的观念和形式里。这些形式是意识内最流行熟习的东西，也就是表达有限性的一般方式；意识掌握这些方式并运用这些方式使成为它表象有限事物的一般媒介，它必须把任何进入意识的事物，均归结到这种媒介，以便借此保持它自身，并认识它自身。

宗教的态度是这样的：通过宗教而达到我们的真理，只是外在地给予的。人们说：真理的启示是给予人的，他只须谦卑地加以接受就得了，因为人的理性是不能掌握真理的。宗教的真理是存在着的，但我们不知道它是从哪里来的。所以这给予的内容是高于理性、

超越理性的。——这就是传统宗教的看法。真理的启示是通过不知什么地方来的先知或神圣的使者。他是一个个人；究竟这个个人是谁，对于宗教内容的本身是无关轻重的。譬如，塞雷斯^[1]和特里普托勒谟^[2]曾经介绍了农业和婚姻，他们就受到了希腊人的尊崇。民众对摩西和穆罕默德的感谢，也由于类似的情况。真理通过那一个个人启示出来，这乃是外在的历史事实，与绝对的内容不甚相干的。人身不是教义内容的本身。但基督却没有这样的特异之处，即这个人身，基督本人，他的作为上帝的儿子的使命，是属于神性的本身的。如耶稣基督对于基督徒只是一个教师，像毕泰戈拉、苏格拉底——甚或哥伦布那样，那么，这就不是普遍的神圣内容，不是神的启示，不是对于神性的教义了，而惟有这点才是我们在宗教里面所要寻得的教训。

真理无论在什么阶段，它进入人的意识首先必须在外在方式下作为感觉表象的、现前的对象；像摩西在烈火的丛林中瞥见了上帝，和希腊人用大理石雕像或别的具体表现使神显示在意识面前那样。不过另外一个事实就是，真理是不能停留，也不应停留在这种外在形式里的。——在宗教如此，在哲学亦是如此。这样的想像形态或历史内容（如基督）必应是为精神而存在的精神性的对象。这样他就停止其为一外在的存在了，因为外在的形态是没有灵性的。我们应当“在精神内并在真理内”认识上帝。上帝就是那普遍的、绝对的、本质的精神。人的精神与这绝对精神的关系，有下面这些特点。

人是要信奉一个宗教的。他信仰宗教的根据何在呢？基督教说：精神自身就是这种内容的见证。基督斥责那想要看奇迹的法利赛人；只有精神才可了解精神，奇迹只是精神的预感，奇迹是自然

[1] 司谷女神。——译者注

[2] 希腊爱留西国王，传播农业。——译者注

律的中断，只有精神才是逆着自然过程的奇迹。精神也就只是对于它自身的了解。天地间只有一个精神，普遍神圣的精神——这并非仅因为它是无所不在。它不是散漫杂凑的多数独立个体之外在的全体或共同性，而是浸透一切事物，是它自身和它对方的假相的统一，它是主观性和特殊性的统一。作为普遍者，精神自己以自己为对象，
 89 作为特殊者，精神就是一个个体。但作为普遍者，它又超出了这个体性，统摄了它的对方，是它的对方和它自身的统一。真正的普遍者，用通俗的话说来，表现为普遍者自身和特殊者的结合。在精神理解其自身的过程中产生二元化，精神就是了解者与被了解者的统一。被了解的对象是神圣的精神；主观的精神即是能了解者。但精神不是被动的，被动性对于精神只能是暂时的；精神是一实质的统一。主观精神是能动的，但客观精神本身就是这种能动性。那能了解神圣精神的能动的主观精神，就其了解神圣精神而言，就是神圣精神的自身。精神的这种只是自己与自己发生关系就是绝对的使命。神圣的精神是生活于并显示于它的教团里。这样的了解就叫做信仰。这却不是历史的信仰。我们路德宗的人——我个人是属于路德宗并愿意继续属于这宗——只有那种本源性的信仰。这种统一性并不是斯宾诺莎式的本体，乃是在自我意识内能知的本体，这自我意识无限化其自身，并与普遍性相关联。侈谈人类思维的限制是浅薄无聊的；认识上帝是宗教的唯一目的。精神对宗教内容的证验就是宗教性本身。精神的证验是证明同时又是证明者。精神首先在证验中证明其自身。精神之被证明，只在于它自己证验、自己表示、自己显现其自身。

还有一点就是：这种精神的证验，亦即它自己内在的自我意识、它自身的交织、它在内心虔祷中的生活，乃是一种本身混沌朦胧的意识，这种意识还没有达到它真正的意识，因而也就没有达到客观

化，因为规定主体与对象的区别还没有建立起来。^[1]但那自身浸透着并浸透了的精神现在便进入到表象里，上帝过渡到它的对方，而以它自身为对象。于是举凡给予了的和接受了的一切宗教上的观念，皆出现在神话里，宗教的一切历史方面和传统方面皆在这里有其适当地位。更确切点说，我们这时有了基督，他约略在两千年前就来到世界了。但他说：“我与你们在一起，直到世界的边缘，只要什么地方有两个人用我的名义，聚会在一处，我就与你们在一起。”如果我的肉身不复在你们前面，则“我的精神将会引导你们达到一切真理”。——外在的关系不是真正的关系，它将被扬弃。

这里就指明了宗教的两个阶段：第一，默祷、崇拜的阶段，譬如圣餐的仪式。这就是在教团中倾听着神圣的精神，在教团中现在那亲临的、内在的、活的基督，作为自我意识，得到了实在性。第二为发展了的意识的阶段，在这阶段里宗教的内容成为对象。在这里亲临的内在的基督退回到二千年前，回到巴勒斯坦的一个小角落，他是远在拿撒勒或耶路撒冷历史上的一个个人。同样在希腊宗教里，在默祷中的神变成了现实化的雕像和大理石或在画图中变成了画布和木片；——宗教达到了外在化的形式。圣餐在路德宗只是在信仰中、在神圣的欣赏中，并不当作圣饼来崇拜。所以对于我们一个圣灵的图像除了被当作一块石头、一件物品外没有别的。这第二个观点当然必须认作我们据以得到意识的开始。意识必须从这种形态的外在认识出发，被动地接受启示，保留所接受的于记忆中。如果只停留在这一阶段，则这种观点就是非精神的观点。停留在这第二观点——在这历史的死去了的遥远之处——就叫做摒弃精神。一个人欺骗了圣灵，他的罪恶是不能赎的。这种对圣灵的欺骗无异于说，

90

91

[1] 从这段起始到这里，米希勒本第一版似有错落，意思不明白，这里是根据荷夫麦斯特本，第179页，第14—21行译出。——译者注

圣灵不是普遍的，不是圣洁的，亦即认基督只是一分离的或孤立的，只是另一个人，只在犹太地方，或者他虽然现在还存在，但是在他们界，在天上，在无何有之乡，而不是真实地亲临在会众里。一个只是说人的理性、只是说理性的限度的人，他是欺骗了圣灵。因为圣灵或精神作为无限的、普遍的、自己认识自己的存在，决不认识其自身于仅只有限的事物里，它与有限的东西不相涉，它只在它的无限性中自己认识自己。

有人说：哲学认识本质。这里主要之点在于本质并不是外在于现象。我的精神的本质即在我的精神之内，不在外面。同样，一本书的本质、内容也就没有了，如果我们抽掉了它的封皮、纸张、油墨、语言和千千万万的字母等。单纯普遍的内容，作为本质，并不在书之外。同样，定律并不在个体之外，反之，它是构成个体的真实存在。我的心灵的本质是我的真实存在、我的实质，不然我就会是没有本质的东西。这种本质，我们可以说，是可以燃烧的材料，它是可以为那客观的普遍本质所引燃、所照明的。只要这种磷质或火种在人心内，则认识、着火、照明就是可能的。只有人心中对于神的情绪、预感、知识才是这样的火种。没有这一点，即使那神圣的精神也就不是自在自为的普遍性了。本质本身就是一有内容的实质，不是无内容的、不确定的。一如一本书尚有别的内容，同样在个人的心灵里尚有一大堆别的东西，只属于这个本质的现象。宗教就是认识到这本质的一种境界，而那为许多外在事物所围绕着的个人必须与这本质区别开。本质是精神，不是抽象的东西。“上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。”^[1] 真正讲来，是活生生的精神的上帝。

[1] 这是从《新约·马太福音》第22章第32节引用来的。——译者注

伟大的造物主感到孤独无友是它的缺陷，
 于是它就创造出众多的精神，
 作为它的圣洁性的圣洁表现。
 那最高的本质是无对无双的，
 从整个精神世界的杯中，
 涌现出它本性的无限。〔1〕

就知识形态在宗教和哲学中的不同而论，则哲学显得是对宗教的知识形态起了摧毁的作用，因为在宗教里这普遍的精神只是最初表现于外在的、客观形式的意识里。——从外在的仪式开始的宗教的崇拜，如前面所说那样，它就转而扬弃这种外在的形式，所以通过默祷与崇拜更可以证明哲学的作用了，因为哲学所作的，也就同崇拜一样，在于扬弃这种外在性。哲学所处理的约有两点：第一，哲学与宗教的崇拜一样，所要把握的同是实质的内容、精神的灵魂；第二，把这种内容提到意识前面作为对象，但具有思维的形式。被宗教所表象为意识的对象的东西，不论是想像的作品，或是历史的存在，哲学均加以思维、加以把握。在宗教意识里，对于对象的知识是属于表象的形式，多少包含有一些感性成分。在哲学里面我们不会说，上帝生下一个儿子——这类从自然生活中借来作譬喻的关系。这种关系中的实质，当然在哲学里要予以承认。哲学既然思维它的对象，它便有了一种优点，即在宗教中两个不同的环节，在哲学中便是统一着的。在宗教的崇拜里，意识沉没在绝对本质里面。这两个阶段的宗教意识，在哲学思维里均合而为一了。

93

〔1〕 这几行诗句是从德国大诗人席勒（Schiller）的一首有名的叫做《友谊》的诗中摘录出来的。参考《精神现象学》下卷275—276页（指1962年商务印书馆出版的中译本——编者注）。——译者注

这两种形式〔表象和思想〕^[1]，是彼此不同的，因而好像是互相反对，彼此冲突似的。这是很自然而且也是必然的现象，即当它们以较明确的形式出现，且仅意识到两者间的区别时，则它们最初是会显得彼此互相敌对的。在现象里，那前一形式是一有规定性的自为的存在，与另一形式相反对。但只有在后一形式里，思维才具体地认识它自身，深入它自身，而精神之所以为精神才得到自觉。具体者就是有规定性的普遍者，因此包含有它的对方在内。在前一阶段里，精神是抽象的；受了抽象性的拘束，它只意识到它自己是相异于并相反于它的对方。当精神具体地把握住它自身时，则它便不复拘束在规定性里面，只自知其区别并自安于区别了。但作为具体的理智，精神在与它相异的形态里面同样能把握实体，精神只有把握住实体的现象，并转而反对这现象，它才能在实体的真实内容里，在实体的内在核心里，认识它自身，而且才算把握它的对方，使对方受到公正的处理。

一般说来，这就是这种对立在历史上的过程：第一，思维之最初出现在宗教内是不自由的，是在个别的外在表现中。第二，思维坚强起来，感觉到自己是建筑在自己的基础之上，对于与它不同的形式，采取敌对的态度，而不能在对方中认识自己。第三，于是这过程就完成于即在对方之内认识到自己〔，把对方认作它自己的一个环节〕^[2]。

因此哲学必须从自己独立处理自己的事务开始，必须将思维从一切民间信仰里孤立出来，寻找完全另外的一个领域，把表象世界丢在一边。这样思维与表象便安静地彼此并列着，或者亦可以说，哲学一般地尚未达到反省它的对立者的阶段，也同样没有想到要把

[1] 据荷夫麦斯特本，第 118 页增补。——译者注

[2] 据荷夫麦斯特本，第 189 页增补。——译者注

两者加以调解，因而对民间信仰予以解释和合理化（因为民间信仰所表现的乃是同一内容，不过只通过另一外在形式而不是通过概念罢了）——因而能反过来用民间宗教的形式以表示自由思维的概念。

所以我们看见，哲学最初受了束缚并局限在希腊的异教信仰范围内。等到它自己站稳了脚跟，它乃起来反对民间信仰，并对它取敌对态度，直到哲学把握住民间信仰的内在核心，并在其中认识到它自身时为止。所以最早的古代希腊哲学家大都尊崇民间宗教，至少他们不反对它，或不去反省它。后来，自塞诺芬尼起始，即已猛烈地攻击民间幻想，于是就出现了许多号称为无神论者。一如民间信仰与抽象思想之彼此对立，相安无事，我们还看到稍后一点的许多有教养的希腊哲学家，他们的思辨活动与崇拜的仪式、虔敬地祈求神灵、献祭等尚一起共存着，而没有丝毫虚伪勉强之感。苏格拉底被控诉，说他教导民间宗教以外的神灵——无疑地，他的“精灵”是与当时希腊的伦理和宗教原则相违反的。但同时他却很忠诚地遵守他的宗教习俗，我们知道他最后的一句话，尚在嘱托他的朋友，请他们替他对爱斯库拉普^[1] 献祭一只雄鸡。这个遗志是与苏格拉底对神的本质之一贯的思想，特别是与他的道德思想很不一致的。柏拉图剧烈攻击诗人和诗人所歌颂的神灵。等到后来，新柏拉图派才认识到为前期哲学所抛弃的民间神话中所包含的普遍内容，于是他们把这些神话改造成、翻译成思想所能够掌握的意义，于是神话就被用来象征地表示他们哲学思想的形象化的语言。

同样在基督教里，我们看见，思维没有独立性地与这种宗教形态相结合，并且只在宗教范围以内活动；这就是说，思维以宗教作为根据，且自基督教教义的绝对前提出发。后来我们看见所谓信仰

[1] 希腊药神。——译者注

与所谓理性的对立，及当思维的翅膀长得强而有力时，这个少年之鹰便独自飞向真理的太阳，但也像一个鸷鸟，它反对宗教，向宗教斗争。最后，哲学对于宗教内容通过思辨的概念予以合理的解释，亦即在思想面前予以正确公平的处理。由于这样，概念必须得到具体的掌握，并浸透在具体的精神活动里。这应是现时的哲学观点，这哲学是在基督教之内成长起来的，它除了以世界精神作为它的内容外，更没有别的内容。当世界精神在哲学中认识它自身时，则它也复是在前此与哲学相敌对的形态——宗教——中认识它自身。

因此宗教和哲学有一共同的内容，只是形式不同罢了。主要问题只在于概念的形式须完善到相当高的程度才能够把握住宗教的内容。
96 真理正是人们所谓宗教的神秘；真理也就是宗教的思辨成分。新柏拉图派把这种思辨成分叫做 *μνεῖν, μνεῖθαι* “进入秘奥”或从事于思辨概念的体认。粗浅地讲，一般人所了解的神秘是神奇不可知的意思。但在爱留西的神秘信仰里^[1]却没有不可知的东西（在这意义下，所有的雅典人都已进入神秘的境界，惟苏格拉底没有进入）。说到这里，我要顺便提一下，那些考据家先生们也是这样，因为在考据学里也流行着这种保守秘密的观念。在生人面前公开使人知道秘密乃是唯一被禁止的事。在有些情形下泄漏秘密乃是犯罪的事。〔宗教的神秘既然是神圣的，就不应该随便说出来。赫罗多德常常明白宣称（例如第二卷 45—47 节），他也愿意说出埃及的神灵和神秘信仰，除非这样说出是虔敬的。他知道很多东西，但完全说出来却是不虔敬的。〕^[2] 基督教的教条是被称为神秘的。这些教条就是人所知道的关于上帝的本性的东西。但教条也不是什么神秘的东

[1] 希腊北部民间信仰的一派，注重在群众性的狂欢里与神和合。开讲词中也曾提到这派，请参看。——译者注

[2] 据米希勒本，第二版，英译本，第 79 页增补。——译者注

西，而是为这个宗教的所有信徒都知道的，其所以与别的宗教的信徒的区别就在这点。既然所有的基督徒都知道基督教的信条——神秘，足见神秘并不是什么不可知的东西。神秘作为思辨的内容，就它的性质说来，只是对于理智是不可知的秘密，而不是对于理性；从思辨的意义看来，神秘的正是那合理性的。理智不能把握思辨原则，思辨原则是具体的，而理智总是执着区别，认之为完全分离开的；神秘却又包含了理智的矛盾，但同时又解除了理智的矛盾。

因此哲学对于新近神学中的所谓理性主义是持反对态度的。理性主义者口头上老是挂着理性，但实际上那只是枯燥的理智、抽象的思维，从它里面一点也认识不到具有自我思维成分的理性。这种理性主义，在内容与形式两方面，都是与哲学相反对的。它使得内容、使得天国空疏化，一切的一切都被它降低成有限的关系。即单就形式而论，它也是与哲学相反对的。因为它的形式只是抽象推理，不自由的抽象推理，而不是把握本质。宗教中的超自然主义是反对理性主义的，但就真实内容看来，它却与哲学很亲近，不过形式不同罢了。但当它变成麻木不仁毫无精神意味时，它便只知接受外在的权威以作支持。经院哲学家却还不是这类的超自然主义者。他们曾用思维、概念去认识教会的教条。当宗教以僵化了的抽象权威去反对思维，宣称“地狱的大门将不能战胜它”时，则理性的大门较地狱的大门更坚强，不过其目的不在战胜教会，而在与教会相调和。哲学作为把握宗教内容的思维，与宗教的表象比较起来，有一优点，即它能理解双方。哲学能理解宗教，它又能理解理性主义和超自然主义，它又能理解它自己，但反过来，宗教却不能这样。宗教从表象的观点只能理解与它处于同等地位的东西，却不能理解哲学、概念、普遍的思想范畴。所以我们从哲学出发去责备哲学之反对宗教，对于哲学常常还算不得不公平；但如果我们从宗教观点出发去责备

哲学之反对宗教，对于哲学则常常是很不公平的事。

宗教的形态对于自在自为的精神是必要的。宗教是对任何人，对任何形态的意识皆真的真理形式。这种人类的普遍教化最初采取感性意识的形式，其次为普遍形式之渗入感性的现象，这就是反省。表象的意识，神秘的、传统的、权威的形式都属于理智的形式。那包含在精神的见证内的本质，只有当它表现在理智的形式内时，才能成为意识的对象。我们的意识必早已从生活中、从经验中熟习了这些形式。因此宗教必具有真理或精神性的意识——必具有理性的形式。或换言之，真理的意识必具有宗教的形式。这就是宗教之所以有存在价值的一般理由；但这种〔思辨性的〕思维的意识并不是一切人〔都共有的〕^[1]外在的一般的思维形式。

现在我们已说明了哲学与宗教的区别。此外尚有几点与研究哲学史有关，拟部分地根据上面所说过的，略说一说。

第二：〔宗教成分必须从哲学史的内容里排出去〕^[2]

对于其他与宗教有关的材料，我们在哲学史里应如何处理呢？我们首先碰见神话。它似乎也可以被引入哲学史里面。神话是想像的产物，但不是任性（Willkür）的产物，虽说在这里任性也有其一定的地位。但神话的主要内容是想像化的理性的作品，这种理性以本质作为对象，但除了通过感性的表象方式外，尚没有别的机能去把握它；因此神灵便被想像成人的形状。神话可以为了艺术、诗歌等而被研究。但思维的精神必须寻求那潜伏在神话里面的实质的内容、思想、哲学原则，一如我们须在自然里面去寻求理性一样。新柏拉图主义者便是采取这种方式来处理神话的。近年来这主要地就

[1] 据荷夫麦斯特本，第 192 页增补。——译者注

[2] 据米希勒本，第二版，英译本，第 81 页增补。——译者注

是我的朋友克罗伊采尔^[1]所研究的象征学的任务。这种处理方式曾遭到许多人反对和指责：我们只须切实地去作历史工作，而这种掺杂哲理进入神话或从神话中抽绎出哲理——这哲理是古代的人想也没有想到过的——的作风是反历史的。这话一方面是完全正确的，因为这只是克罗伊采尔的研究方式，也是古代亚历山大里亚的新柏拉图派所从事过的工作。在有意识的思维里古代人的确没有想到过那些哲理。也没有人这样肯定过；但说那些哲理的内容没有潜伏在神话中，却未免有些可笑。民间的宗教，以及神话，无论表面上如何简单甚或笨拙，作为理性的产物（但不是思维的产物），无疑地它们同真正的艺术一样包含有思想、普遍的原则、真理。理性的本能是它们所自出的基础。也就由于这样，当神话过渡到感性的认识方式时，总是掺杂有不少偶然、外在的材料。因为用感性的方式去表达概念总是包含有不相适合的成分的，在想像的基础上是不能很真实地表达理念的。这种基于历史的或自然的情况产生出来的感性形式，必须从各方面去予以规定。这种外在的特性必是或多或少地不能与理念相符合的。这些解释里面也可能包含许多错误，特别是从个别事例出发。在一大堆习俗、行为、工具、衣饰、祭品等等之中，总包含有一些与思想相类似和与思想有关系的东西；不过距离理念还很远，而且里面必夹杂有很多偶然的成分。但这里面包含有理性，本质上是我们必须承认的。而且采取这种方式去了解神话乃是一种必要的研究方法。

不过神话仍然必须从我们的哲学史内排除出去。其理由是：哲学史所研究的不是潜伏在某些表现里的一般哲理和思想，而是明白表示出来的思想，而且只研究明白表示出来的思想——只研究这样

[1] 克罗伊采尔（Friedrich Kreuzer）著有《古代民族，特别是希腊人的象征和神话》一书，第二版改订本共四册，于1819年在海岱山出版。——译者注

100 的、已经进入意识取得了思想的形式的宗教内容。这表明了一种巨大的区别^[1]。譬如，小孩也具有理性，但理性在小孩中仅是一种潜在的禀赋。哲学所研究的是形式，是内容发挥成为思想的形式。只有思想才是理念的绝对形式。潜伏地包含在宗教中的哲理与我们无关，必须这哲理取得思想的形式时，才是我们研究的对象。

在许多神话里面，诚然是有形象的，并且同时有关于形象的意义，或者形象自身就带有意义。古代波斯人崇拜太阳或火作为最高的存在。波斯宗教的本源为泽尔万·阿克伦（Zervane Akerene，按即无限的时间或永恒）。这个单纯的无限的存在具有“两个原则：奥尔牟兹德（’Ωρομάσδος）和阿利曼（’Αρειμάνιος），主宰善恶之神”^[2]。普鲁泰克^[3]说：“它不是一个保持并主宰全体的存在，而是夹杂有恶在内的善，自然一般地绝不产生任何纯洁的和单纯的东西。所以它并不是一个授予者，像一个主人从两个瓶子中取出饮料来加以分配与混合。反之它乃是通过两个相反的敌对的原则，其中之一遵循正当的方向，而另一原则向着相反的方向进行，如果不是整个世界，至少这地球是在不平衡的情形下运动着。琐罗亚斯德曾经很好地把其一原则（奥尔牟兹德）解释为光明，而把另一原则（阿利曼）解释为黑暗；在两者的中间为米特拉，因此波斯人称米特拉为调解者。”于是米特拉又是本体、普遍的存在，也就是提高到全体的太阳。它不是奥尔牟兹德与阿利曼间的调解者，好像它要维持和平以便两者各自独立存在，而它乃是站在奥尔牟兹德一边，同它一起向恶斗争。米特拉并不是分有或兼有善恶的一种不吉祥的中间物。

101 阿利曼有时被称为光明所产生的第一个儿子，但只有奥尔牟兹德

[1] 指潜在与实在的区别。——译者注

[2] “第欧根尼·拉尔修”，第一卷，第8节。

[3] 《论伊西斯和奥西里斯》，第二卷，第369页（克须兰本）。

才长住在光明里。在创造这可见的世界时，奥尔牟兹德在地球上面，在它的不可把捉的光明王国内，放置那坚固的苍穹，这苍穹高在天上，尚完全为那最初的原始光明所围绕着。在地的中间有一高山名阿尔波第，这山的山顶直达到原始光明。奥尔牟兹德的光明王国一直扩张到天上坚固的苍穹，到阿尔波第山上，且又到地上直至第三时代。这时前此只局限在地下的黑暗世界的阿利曼才冲进奥尔牟兹德的形体世界，与他共同主宰这世界。于是那介于天与地的中间才分割为光明黑暗两半。正如奥尔牟兹德前此只是一精神的王国，所以阿利曼也只是一黑暗的王国，但为了混合起来，他于创造地上的光明时复建立一地上的黑暗与它对立。从这时起这两个形体世界就彼此对立，一是纯洁而善的，一是不纯洁而恶的。这种对立贯穿了整个自然界。在阿尔波第山上奥尔牟兹德曾经创造了米特拉作为地上的调解者。创造形体世界的目的没有别的，只在于使从它的创造主那里堕落下来了的存在，回复其地位，补偿其缺陷，因而使得恶永远消失。形体世界是善与恶斗争的舞台或战场。但光明与黑暗的斗争本身并不是一个绝对不可解决的对立，而是一过渡的阶段，奥尔牟兹德，光明的原则，将最后取得胜利。

我要指出，从哲学看来，这种二元论特别值得注意。有了这种二元，于是〔统一这对立的〕概念就成为必要了。概念在二元里乃直接是它自身的反面，但它在它的对方（即反面——译者）里复与它自身相统一。因此，就两者而论，只有光明的原则是本质，而黑暗的原则乃是虚无。因此光明的原则就与前此被称为最高存在的米特拉合而为一了。如果我们用这些和哲学有比较密切关系的观念来看这些对立的成分，我们就会发现这种看法中有一普遍的原则最有兴趣：一个单纯的存在，它的绝对的对立表现为它自身内在的对立和这对立的扬弃。这种对立表面上的偶然性因而被取消了。但精神原则与物质原则又不是分离的，因为善与恶同时被规定为光明与黑

暗。这里我们就看见思想与现实的分裂，而同时又不是一种分裂，像只是在宗教里所发生的那样，把超感官的东西重新表象为感性的、非概念的、分散的状态。而在这里感官世界之完全分散的状态已经集中为单纯的对立，而对立的运动过程亦同样单纯地表象出来了。这些看法很接近思想，它们已不仅是形象了。但这类的神话仍不属于哲学范围。因为在神话里，思想并不占第一位，主要的是神话的形式。在一切宗教里，都有摇摆于形象化的想像与思想之间的情形；这种夹杂不纯的东西仍属于哲学范围以外。

在腓尼基人中，桑柯尼亞頓^[1]的天地开辟说里也同样地说：
103 “万物起源于混沌，在混沌中各种元素混同一起，没有发展出来，形成一种洪濛之气。这洪濛之气漫于混沌中，逐渐形成一种流质的泥浆，这泥浆包含有生命力及动物的种子在内。由于泥浆与混沌的材料之混合和由此发生的发酵作用，于是就化分为许多元素。火的元素高飞天空，形成了星球。由于星球对空气的影响，而产生了云，地球也因而能生长万物了。由于泥浆凝固过程中水与土的混合而产生动物——不完全和没有感官。这种动物又产生别的较完全的有感官的动物。暴风雨中巨雷的震撼唤醒了最初沉睡在胎膜中的动物的生命。”

在迦勒底人中，倍洛苏^[2]说：“原始的神是贝耳和女神奥摩洛伽（海洋之神），在它们之外尚有许多别的神灵。贝耳把奥摩洛伽

[1] 《桑柯尼亞頓残篇》，昆伯兰本，1720—1728年伦敦版；德文本是卡塞尔（J. P. Kassel）所译，1775、1778年马德堡版（第1—4页）。——欧瑟比（Eusebius）的书（《福音之准备》，第一卷，第10节）中所载的这些残篇，是从一个文法学家比布罗人斐洛（Philo aus Biblus）由腓尼基文译成希腊文的《桑柯尼亞頓》里来的。斐洛生于卫斯巴先朝，他把桑柯尼亞頓归之于一个远古的时代。

[2] 《迦勒底人倍洛苏》，约瑟夫（Josephus）、辛采罗（Syncellus）与欧瑟比编辑的残篇；斯卡利格尔（Scaliger）所集录的残篇附在《论时代的改进》中，全载于《法布里丘（Fabricius）希腊文库》第十四卷，第175—211页（第185—190页）。——倍洛苏生于亚历山大时代，据说是贝耳神的祭司，从巴比伦的神庙藏书中取得了材料。

分割成两半，为了要从这两部分里构造成天与地。于是他砍下他自己的头，从他这神圣的血液的点滴里便产生了人类。创造了人之后，贝耳扫除了黑暗，分开了天地，形成了这自然形状的世界。他觉得地上个别的地区尚没有足够的人居住，他强迫另一个神打伤他自己，从他的血液中又产生了更多的人和更多种类的动物。最初人生活得野蛮而没有文化，直到一个巨灵产生（这个巨灵倍洛苏叫做奥安尼），把人们联合起来成一个国家，并教导他们艺术和科学和一般人的文化。这巨灵当太阳自海洋中升起时开始为这目的而工作，及日落后，他又隐藏在波涛里了。”

104

神话也可以自诩为一种哲学。也有许多哲学家利用神话的形式以使得哲理更接近想像；神话的内容是思想。但在古代神话中，神话并不仅是外衣；人们不仅是先有了思想，然后才用神话把思想掩盖起来。在我们反省的方式下，可以是这样；但原始的诗却不是从诗与散文的分离出发。如果哲学家运用神话，那大半由于他先有了思想，然后才寻求形象以表达思想。譬如，柏拉图有了不少美丽的神话，许多别的哲学家也常用神话的语言说话。又如耶可比用基督教的形式来处理哲学，也用宗教的方式来谈思辨的问题。但宗教形式并不是研究哲学的适当形式。思想既以自身为对象，则它的这种对象亦必须具有思想的形式，它自身亦必须提高到它自己的形式。柏拉图由于他的神话曾得到好评。这种诗的或神话的成分曾证明了他比别的哲学家有更高的天才。人们以为柏拉图的神话比抽象的表现方式较为美好。无疑地神话是柏拉图对话中很美的表现。但细究起来，一部分由于他不能够用纯粹的思想方式来表现他自己，一部分柏拉图只在导言中使用神话，及谈到中心问题时，他就采用别的方式来表达了。譬如，在《巴门尼德》篇里，只是单纯的思想范畴，而没有采用神话的语言。从表面看来，这些神话诚有用处：从思辨的高度降低一点，用较容易的形象化的语言来表达。但柏拉图的价

105

值并不在于他的神话。如果思维一经加强了，要求用自己的要素以表达自己的存在时，就会觉得神话乃是一种多余的装饰品，并不能借以推进哲学。人们常常只呆执着这种神话。所以亚里士多德被误解，由于他这儿那儿掺杂了不少的比喻。比喻不能完全适当地表达思想，它总附加有别的成分。由于缺乏能力把思想表达成思相，于是乃借助于感性的形式来表达。思想是不应为神话所掩蔽的。因为神话的目的乃在于表达、揭示思想。这种表达的方式和象征当然是有缺点的。谁把思想掩蔽在象征中，谁就没有思想。思想是自己显示其自身的，神话并不是表达思想的正确方式。亚里士多德^[1]说过：“对于那用神话的方式来谈哲学的人，我们是不值得予以认真看待的。”神话并不是传达思想的主要形式，只是次要的方式。

与神话相关联，另有一表现普遍内容的方式，即用数、线条、几何图形来表现。数、几何图形等是形象的，但又不像神话那样具体地形象化。譬如，我们可以说：永恒是一圆形——一条自己咬着自己尾巴的长蛇，这是一个形象。但精神不需要这类的象征。它有语言作为它的表现工具。有许多民族仍停留在这种象征的表现方式里。但这类的表现方式并不能达到好远。许多极抽象的概念诚然可以用这种工具来表示，但进一步就会引起混乱。譬如，共济会^[2]会员们有一些象征性的东西，被认为是深邃的智慧——所谓深邃就好像一个不能看透底的深潭那样——所以凡是掩蔽着的东西很容易被人们当作深邃，以为掩蔽在后面的东西就是深邃的。但须知，也很有可能那掩蔽着的后面却没有东西。共济会就是这样，不论对会外或对会内的人，一切都掩藏着，它里面实在没有东西，既没有特殊的智慧，也没有科学。反之，思想之所以为思想即在于它的表现。

[1] 《形而上学》，第三卷，第四章。

[2] 中世纪的秘密结社。——译者注

清楚明晰就是它的本性、它的自身。表现并不是一种可以存在，也同样可以不存在的情况，因而思想即使不表现出来仍然是思想。须知思想的表现就是它的存在。

从上面所说，毕泰戈拉学派所谓“数”，并不是把握思想的适合工具。试就毕泰戈拉所说的 *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* (一、二、三) 而论。*μονάς* 是统一（或单一——译者），*δυάς* 是区别，*τριάς* 是单一与区别的统一。三等于一加二。但这类的相加已是很坏的结合。前两个数通过加法结合在一起。但这类的结合实在是最坏形式的统一。“三”以较深刻的形式表现在宗教里为三位一体，表现在哲学里为概念。但数乃是〔表现思想的〕坏的方式。〔再则，如果以衡量空间的方式作为表示绝对的媒介，也应受到同样的反对。〕^[1]

有人提到中国的哲学，伏羲哲学，说其中也是用数来表达思想。但中国人对于他们的符号也还是加了解释的，因此也还是把它们所象征的意义说明白了的。普遍、单纯的抽象概念是浮现于一切多少有一些文化的民族里的。

其次，必须指出，即在宗教本身，以及在诗歌里实包含有思想。宗教不只是表现在艺术形式内，却包含有真正的思想、哲理。在诗歌里（诗歌是艺术，以语言为表现的要素）也还是要进一步而去表达思想，所以在诗人那里我们也发现深刻、普遍的思想。关于实在的普遍的思想，在各民族里^[2]都可找到。特别是在印度宗教里普遍的思想曾经被明白地表达出来。所以人们说，这个民族也有真正的哲学。但我们在印度的书籍里所遇见的有趣的普遍的思想，却局限在最抽象的观念里——局限在生灭的观念和生灭循环往复的观念

107

[1] 据米希勒本，第二版，英译本，第 89 页增补。——译者注

[2] 米希勒本作“在各地”，兹据荷夫麦斯特本，第 217 页改为“在各民族里”。——译者注

里。譬如，长生鸟（Phönix）^[1]的故事是大家所熟知的。这故事一般是来自东方。同样我们在古代人中也可发现关于生与死、由有到无这样的思想：死出于生，生出于死；在肯定的存在里已包含有否定在内。否定的亦同样地包含在肯定的之内；一切变化和生命过程都以此为基础。但这类思想只是有时偶然出现，还不可当作真正的哲理。只有当思想本身被认作基础、绝对、一切其他事物的根本时，才算得有了哲学。但在上述那些表达方式里却不是这样。

哲学并不是对业已存在于背后作为基质（Substrat）的某一对象的思想。哲学的内容即是思想，普遍的思想。惟有思想才是第一义；哲学里的绝对必是思想。在希腊宗教里我们发现有“永恒的必然性”这一绝对的、普遍的关系或思想范畴。但这种永恒必然性的思想只表示一种相对的关系，除了必然性外还有〔自由的〕主体。这种必然性不能当作真实的、无所不包的存在。所以这样的方式也不是我们须加研究的对象。我们可以这样说，有优利披德哲学，有席勒哲学，有歌德哲学。但所有这些诗人的思想——对于真理、人的使命、道德等普遍的观念，一方面只是偶然顺便提出来的，一方面这些观念尚没有取得真正的思想形式，因为凡是根据真正的思想形式表达出来的，必应是最后的，构成绝对基础的东西。〔在印度人那里，一切与思想相关联的东西互相贯穿在一起。〕^[2]

第三：〔宗教内的特殊理论〕^[3]

我们在宗教里面发现的哲学亦与哲学史无关。不仅在印度宗教里，即在教父和经院哲学家那里，我们均可见得关于上帝性质的深

[1] 东方神话中的一种神鸟，有人译作“凤凰”。相传这鸟活了五百年便积香木自焚，化为灰烬，从灰烬中跃出成为一个年轻的鸟，如是往复，永远不死。——译者注

[2] 此句与上文不相连属，荷夫麦斯特本及米希勒本第二版英译本均没有，似是衍文。——译者注

[3] 据米希勒本，第二版，英译本，第91页增补。——译者注

刻的思辨的思想，熟悉这些思想，是研究教条历史的主要兴趣，但却不属于哲学史的范围。不过对于经院哲学家比起对于教父又须更加注意。教父们诚然是伟大的哲学家，基督教文明的形成，许多地方应该归功于他们。他们的思辨思想一部分应属于别的哲学，譬如柏拉图哲学。〔这哲学自身有其独立的存在，在适当的地方将对它的最初形态予以考察。〕^[1] 这些思辨思想的另一部分系出自宗教的思维内容，这内容作为教会的教义是他们思想的基础，首先是属于教会信仰的范围。因此这些思想是建筑在一个前提上面的。它们算不得真正的哲学，这就是说，算不得建筑在自身上的思想，而是为了一个固定的观念或前提而活动——或是反驳别的观念和哲理，或借攻击别的观念和哲理去为自己的宗教教义作哲学的辩护。因此这种思想并未认识并发挥其自身为内容之最后的、绝对的顶点，亦未认识并发挥其自身为内在地自身规定的思想。内容本身业已被当作真理，但它不是建筑在思想自身上面。理智不能把握宗教的真理；当理智自称为理性（像启蒙思想那样），〔要去讨论宗教和宗教的思辨内容，〕并自己宣称为〔这种内容的〕主人和统治者时，则它就〔把这内容弄成浅薄平庸〕了^[2]。基督教的内容只有借思辨的方法才能把握。因此当教父们在教会的教义范围内思想的时候，他们的思想本来是很有思辨意味的，但它的内容却没有通过思想本身予以证明，而这种宗教内容的最后的辩护亦只是依赖教会的教义。于是哲学就局限于固定的教条之内，而不是自由地从自身出发的思想。同样在经院哲学里，思想并不是凭借自身形成的，而是依靠于一些前提。在经院哲学里，思想已愈趋于自己建筑在自己上面，但并不与

109

[1] 米希勒本关于这句话意思欠明确，这里是根据荷夫麦斯特本第218页译出。——译者注

[2] 这三个括号内的译文，都是根据荷夫麦斯特本第219页增补的，米希勒本语意不够明白充足。——译者注

教会的教义对立。教义与思想二者应一致，也是一致的，但教会已经证明为真的真理、思想应该从自身出发予以证明。

这样我们就划分开那些与哲学相关联的部门了。但我们同时又要注意这些相关联的部门所包含的成分，哪些是属于哲学的概念，哪些是与哲学分开。这样我们才能够认识哲学的概念。

3. 哲学与通俗哲学的区别

就上述两个与哲学相关联的领域而论：其一，那些特殊的科学，如果要算作哲学，就有了这样的缺点——它们是沉陷在有限的材料中的自己观察、自己思想，是主观能动地去认识有限事物，但缺乏内容（指无限的普遍的内容——译者），只代表形式的主观的那一环节。其二，宗教的领域：它与哲学有了共同的内容，代表客观的那一环节，其缺点在于自己思想不是中心环节，而其对象或内容也只是通过形象的形式或历史的形式表现出来。哲学所要求的是两个环节的统一与贯穿，它结合这两方面为一体：它结合了生活的休沐日和工作日，在休沐日，人谦卑地否定他自身于庄严神圣的上帝之前；在工作日，人立定脚跟，自己是自己的主人，为自己的利益而奋斗。另外有一领域似乎想兼备这两个方面，那就是“通俗哲学”。通俗哲学也研究普遍的对象，也对上帝与世界加以哲学思考。在这里思想也是能动地去认识这些对象。但这类的哲学我们仍须把它抛在一边。西塞罗的著作就可以算作这样的通俗哲学。那也是一种哲学思想，有它一定的地位，而且里面说了很多很好的话。他有了多方面的生活体验和心灵体验，及他观察了世事的变化后，他便体会到真理。他以教化人群的精神，去说出人生的重大问题，所以很为众人所喜爱。从另一方面看来，狂热者、神秘主义者也可以算作通俗哲学家。他们道出了他们深刻的宗教信念，他们在高尚神圣的领域里有了体验，他们能够说出最高的内容，而他们的文字表达也是

很感人的。像巴斯喀尔的著作就是这样。他的《沉思录》(Pensées)一书中有最深刻的见解。

从哲学观点看来，这种哲学还有一个缺点。它所诉求的究竟至极的东西是植根于人的自然本性中的（近代的人也是这样看法）。这种看法，西塞罗也是很常有的。现在大家常说到“道德的本能”，但人们却称之为一种情绪。据说，现在宗教不应建筑在客观内容上而应建筑在宗教情绪上：人对于上帝的直接意识就是最后的根据。西塞罗常用“众心一致”(consensus gentium)这名词。这种诉诸众心的办法在近代是或多或少被摈弃了，因为主体是应该建筑在自身上面的。他们首先抬高感情的地位，然后再为感情找根据，说理由。但这种根据和理由也只能在当下的直接性里去寻求。诚然这里所要求的是自己思想，思想的内容也是从自身出发的。但这种思想形态我们也同样应予以排斥。因为思想内容所自出的本源仍与前面所讨论的第一领域（指科学——译者）是相同的。在第一领域里本源是自然。但在第二种领域（指宗教——译者）内，本源却是精神，不过在这里本源只是权威、外在给予的内容、只有在默祷中才暂时取消了这种外在性。〔而在第三领域（通俗哲学）里，其权威的本源却是自然的内心的权威。〕^[1] 这本源是心情、冲动、天性、我们的自然存在、我对正义、上帝的感情。这内容只是在自然的形式中。在情感中〔诚然〕^[2] 我有了一切，但神话的内容也包含一切。但无论情感或神话的内容都不是在真正的形式里。在〔国家的〕^[3] 法律和宗教的教义里，这种无限的内容在一较确定的形式下达到了意识；而在感情里，主观的任性尚混杂在内容里面。

111

[1] 据荷夫麦斯特本，第222页增补。——译者注

[2] 同上。

[3] 据荷夫麦斯特本，第223页增补。——译者注

三 哲学和哲学史的起始

哲学以思想、普遍者为内容，而内容就是整个的存在。这个普遍的内容我们必须予以规定。我们即将指出，对这内容种种不同的规定如何逐渐在哲学史里面出现。最初这些规定是直接的，进一步，这个普遍者就会被认作自己无限地规定着自己的存在。我们既已这样说明了哲学的性质，就可以问哲学和哲学史是从哪里起始的了。

1. 思想的自由是哲学和哲学史起始的条件

一般的答复即根据前面所说：什么地方普遍者被认作无所不包的存在，或什么地方存在者在普遍的方式下被把握或思想之思想出现时，则哲学便从那里开始。这事何时发生？这事何时起始？这就是历史所要解答的问题。思想必须独立，必须达到自由的存在，必须从自然事物里摆脱出来，并且必须从感性直观里超拔出来。思想既是自由的，则它必须深入自身，因而达到自由的意识。哲学真正的起始是从这里出发，即绝对已不复是表象，自由思想不仅思维那绝对，而是把握住绝对的理念了——这就是说，思想认识思想这样的存在是事物的本质，是绝对的全体，是一切事物的内在本质。这本质一方面好像是一外在的存在，但另一方面却被认作思想。因此那为犹太人所当作思维对象的上帝（因为一切宗教均包含思维）的单纯的超感官的本质不是哲学的对象。但反之，譬如这样的命题：事物的本质是水，或火，或思想，则是哲学的命题。

这种普遍的规定，那自己建立自己的思想，是抽象性的。它却是哲学的起始，这起始同时是历史性的，是一个民族的具体的思想形态，这个思想形态的原则构成我们所说的哲学的起始。一个有了这种自由意识的民族，就会以这种自由原则作为它存在的根据。一

个民族的法律的制定，和这民族的整个情况，只是以它的精神所制定的概念和所具有的范畴为根据。如果我们说，哲学的出现属于自由的意识，则在哲学业已起始的民族里必以这自由原则作为它的根据。从实践方面看来，则现实的自由和政治的自由之发苞开花，必与自由的意识相联系着。现实的政治的自由仅开始于当个人自知其作为一个独立的人，是一个有普遍性的，有本质性的，也是有无限价值的时候，或者当主体达到了人格的意识，因而要求本身得到单纯的尊重的时候。这样，对于对象的自由思维就包含了对绝对的、普遍的、本质的对象的思维。所谓思维就是把一个对象提高到普遍性的形式。所谓自己思维或自由思维就是自己知道自己具有普遍性，自己给予自己以普遍的特性，自己与自己相关联。自由思维里即包含有实践的自由的成分。哲学的思想因此是两方面的结合：第一，就哲学思想之为思维能力言，它有一普遍的对象在它前面，它以那普遍者为它的对象，或者它把对象规定为一有普遍性的概念。在感觉意识内的个别的自然事物，它规定为一普遍者，为一思想，为一客观的思想——为一作为思想的客观东西。第二，在哲学思想里，我认识、规定、知道这个普遍者。只有当我保持或保存我自己的自为性或独立性时，我才会与普遍者有能知的认识的关系。一个对象尽管保持其为对象，并与我相反对，同时只要我在思维它，则它就成为我的了：虽说它是我的思维，但它对于我仍是一绝对的普遍者；我在它里面发现我自己，我保持我自身于这客观的无限的对象中，我对它有了意识，我仍然站在客观对象的立场。

这就是政治自由与思想自由出现的一般联系。所以在历史上哲学的发生，只有当自由的政治制度已经形成了的时候。精神必须与它的自然意欲，与它沉陷于外在材料的情况分离开。世界精神开始时所取的形式是在这种分离之先，是在精神与自然合一的阶段，这种合一是直接的，还不是真正的统一。这种直接合一的境界就是东

113

114

方人一般的存在方式；故哲学实自希腊起始。

2. 东方及东方的哲学之不属于哲学史

关于上面这种东方意识的形态尚须有一些解释。精神是有意识的、有意志的、有欲求的。如果自我意识停留在这第一阶段，则它的表象和意志的范围是有限的。由于在这里理智既是有限的，则那种精神与自然的合一也不是完美的境界。它的目的也还是一个具有普遍性的东西。如果我志在求正义、求道德，则我的意志是以普遍性为对象，且必以普遍性为根据。如果一个民族有了一个合乎正义的法律，则它的对象便是有普遍性的；这又以精神的坚强为前提。当它以普遍性为意志的对象时，则它便开始有了自由。普遍的意志包含着思维（主体的思维）与思维（普遍性）的关系，这也就是思维在自身之中。民族的意志要求自由，它调整它的欲望，使遵从法律；在未遵从法律以前，它所欲求的对象只是一特殊的东西。意志的有限性是东方人的性格，因为他们意志活动是被认作有限的，尚未有认识到意志的普遍性。在东方只有主人与奴隶的关系，这是专制的阶段。在这阶段里，恐惧一般地是主要的范畴。意志还没有从这种有限性里解放出来，因为思维本身也还不是自由的；因此意志可被认作是有限的，而有限的就可被假定为否定的。这种否定之感——感觉着某种东西不能长久支持下去——就是恐惧。反之自由却不是有限的，而是独立自在的，而独立自在的东西是不能被打倒的。人或是在恐惧中，或是用恐怖来统治人；二者是处在同一阶段。这差别只在于一方有了较坚强有力的意志，它能够走向前去奴役一切有限的意志使为一个特殊的目的而牺牲。

宗教也必然有同样的特性。宗教的主要环节是对于主的畏惧，

更不能超出这点。“对主的畏惧是智慧的开始”^[1]，这话是正确的。所以人必须从畏惧起始——必须认识到有限目的具有否定的特性。但人必须扬弃有限目的以克服畏惧。只要宗教所给予我们的是满足，而这满足又是局限于有限事物里，则它所寻求的主要的与神和合的方式只是对于自然物象的人格化和敬畏。东方人的意识诚然超出自自然的内容，提高它自身到一无限的对象。但它的主要的特性就是对于一个大力之畏惧，个人自知其在这大力面前只是一偶然无力的东西。这种个人对于无限大力的依赖可采取两个不同的形式，而且必然从一个极端过渡到另一个极端。其一极端为：意识的有限对象只能采取有限者的形式〔，而与无限相隔绝〕；另一极端则为：意识的对象成为无限的，但这无限只是一个抽象的东西。由意志的极端被动——奴役，过渡到（在实际上）意志力的极端主动，但这只是武断任性。同样，在宗教里我们发现有人以沉陷在最深的感性本身里为敬事上帝，也有人以逃避到最空虚的抽象里当作达到了无限。这就是出现在东方人，特别印度人里面的，屏绝一切的崇高境界；他们自己折磨自己，走进了最深的抽象。譬如有的印度人费十年的长时间专事直视着自己的鼻尖，须赖周围的人养活他，不作别的事，更无别的精神内容。他们就只知道这样的抽象，其内容当然完全是有 limited 的东西。这并不是自由的基地。这样一来，专制霸王可以随意所之，为所欲为了——即使他作一点好事，也不是从法律出发，而是依据他的武断任性。

在东方精神诚然是在上升，不过在这阶段里，主体还不是人格，而只是作为消极的毁灭的东西，沉陷在客观的实体里，这实体一部分被表象为超感官的，一部分，甚至大部分，被表象为物质的。个

115

116

[1] 见《旧约·诗篇》，第111章，第10节。——译者注

人所能达到的最高境界——永恒的福祉，被表象为沉浸在实体中，为意识之消逝，因此实体与个体间就漫无区别了。既然最高的境界是没有意识的，于是一个毫无精神意味的境界就出现了。于是作为个体存在的人就与这实体对立着：实体是普遍的，个人是个别的。因此只要人没有达到永恒福祉的境界，则他便是与实体分离的，他就在天人一体的境界之外，他就没有价值，他就只是一个偶然的、无权利的、有限的存在。他认为他是为自然所决定了的——譬如印度的等级制。他的意志并不是实体的意志，而只是任性任意，受制于外在的和内在的偶然性——只有实体才是肯定的。

这种东方人的境界，诚然并不是没有品格的高尚、伟大、崇高，但仅表现为自然的特性或主观的任性——而没有伦理和法律的客观规定：为全体所尊重，通行有效于全体，并且为全体所承认。这样，由于没有确定不移的准则，东方的主体或个人似乎有了〔完全〕^[1]独立的优点。对于他们没有任何固定的东西。东方人的实体是那样的不确定，所以他们性格也可以是那样不确定、自由、独立。我们所有的法律和伦理，在东方国家内也还是有的——不过是采取实体的、自然的、家长政治的形式，而不是建筑在主观的自由上。既没有良心，也没有内心道德，只是一种〔僵化了的〕^[2]自然秩序，让最高尚的东西与最恶劣的东西并存着。

由此得到结论：我们在这里尚找不到哲学知识。属于哲学的应是关于实体、普遍的东西、客观的东西的知识——这种对象只要我思维它，发展它，它就保持其自身的客观性。所以，在实体中我同时仍保有我的特性，我仍肯定地保持着我自己。所以我对实体的知识不只是我主观的规定、思想或意见，而且即由于它是我的思想，

[1] 据荷夫麦斯特本，第 228 页增补。——译者注

[2] 同上。

它同样是关于客观对象的思想、实体的思想。

所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外；但大体上我将对于东方哲学附带说几句，特别是关于印度和中国的哲学。在别处我曾经讨论过这点^[1]；因为新近有了一些材料，使得我们可以对这方面下判断。前些时我们对于印度的智慧曾大加惊叹赞美，其实并不知道它的底细。现在我们初步知道它了，才很自然地发现它并没有什么特异之处。

3. 哲学在希腊的开始

真正的哲学是自西方开始。惟有在西方这种自我意识的自由才首先得到发展，因而自然的意识，以及潜在的精神就被贬斥于低级地位。在东方的黎明里，个体性消失了，光明在西方才首先达到灿烂的思想，思想在自身内发光，从思想出发开创它自己的世界。西方的福祉有了这样的特性，即主体〔在对象中仍〕维持其为主体，并坚持其自身于实体中。个体的精神认识到它自己的存在是有普遍性的，这种普遍性就是自己与自己相关联。自我的自在性、人格性和无限性构成精神的存在。精神的本质就是这样，它不能是别的样子。一个民族之所以存在即在于它自己知道自己是自由的，是有普遍性的；自由和普遍性就是一个民族整个伦理生活和其余生活的原则。这一点我们很容易用一个例子来表明；只有当个人的自由是我们的根本条件时，我们才知道我们本质的存在。这时如果有一个王侯想要把他的武断的意志作为法律，并且要施行奴隶制时，则我们便有了这样的意识，说这是不行的。每个人都知道他不能作奴隶。睡觉、生活、作官——都不是我们本质的存在，当然更不用说作奴

[1] 1825—1826 年的演讲。

隶了。只有自然存在才意味着那些东西。所以在西方我们业已进到真正哲学的基地上了。

当我在欲求时，我是依赖于另一个人或物，我的存在是特殊性的，我就是我存在着的这样，我与普遍性的我不一致。因为我就是我，完全是普遍性的，但为欲望所束缚。欲望是任性或形式的自由，以冲动为内容。而真实意志的目的乃是善、公正，在这里面，我是自由的、普遍的，而别的人也是自由的，别人与我同等，我也与普遍的我一致，这样就是自由人与自由人的关系，因而这就建立了基本的法则，普遍意志的规定和合乎正义的政治制度——我们第一次在希腊人里面发现这种自由，所以哲学应自希腊开始。

在希腊我们看见了真正的自由在开花，但同时尚局限在一定的形式下，因为有了奴隶制，国家也受奴隶制的支配。自由在东方、希腊、日耳曼世界的不同，可用下面的抽象看法粗浅地予以表明：在东方只是一个人自由（专制君主），在希腊只有少数人自由，在日耳曼人的生活里，我们可以说，所有的人皆自由，这就是人作为人是自由的。但在东方那唯一专制的人也不能自由，因为自由包含别的人也是自由的。而在东方只看见私欲、任性、形式的自由、自我意识之抽象的相等，我就是我。在希腊，自由仅属于少数人，所以雅典人、斯巴达人是自由的，而麦森尼亚人和黑罗德人是没有自由的。于是就要去为这少数人的自由寻找根据。这里就包含着希腊人世界观的特殊形态，对于这一点我们要联系着哲学史予以考察。当我们作这种区别时，这就无异于说，我们进入对哲学史的分期了。

丙 哲学史的分期、史料来源、论述方法

一 哲学史的分期

当我们科学地来进行哲学史的工作时，必须把这种时期的划分看成是有必然性的。一般说来，我们本来只应当把哲学史分成两个时期：希腊哲学和日耳曼哲学，像艺术〔史〕^[1]分为古代艺术和近代艺术一样。就日耳曼诸民族都信仰基督教而言，日耳曼哲学是基督教国家的哲学。信基督教的欧洲诸民族，就他们属于科学的世界而言，一般地都有着日耳曼文化；因为意大利、西班牙、法国、英国等国家都曾因日耳曼诸民族而得到一个新的面目。希腊文化也透入到罗马世界里面，我们应当来讲罗马世界基地上的哲学^[2]；但是〔那介于希腊人和日耳曼人之间的〕^[3]罗马人并没有产生过真正的哲学，正如他们没有产生过真正的诗人一样。他们只不过是接受，只不过是模仿，虽然常常模仿得很入神。甚至连他们的宗教也是从希腊宗教而来的。罗马宗教的特色，是和哲学与艺术并不接近，是比较非哲学非艺术的。如果现在哲学史的出发点可以说是：把上帝了解成直接的、尚未发展的普遍性〔像我们看见泰利士对“绝对”的规定那样〕^[4]——而哲学史的目的（我们现代〔这门科学〕^[5]的目的），是要通过如此迂缓的世界精神二千五百年的工作，把绝对了解为精神，那么，从一个范畴，通过缺点的指出，推进到

120

[1] 据荷夫麦斯特本，第237页增补。——译者注

[2] 据荷夫麦斯特本，第237页作：“但是希腊文化透入到日耳曼世界里面；罗马人形成两者之间的联结点。我们应当来讲罗马世界基地上的希腊哲学；罗马世界里是接受了希腊文化。”语气比较明确。（重点译者所加）——译者注

[3] 据荷夫麦斯特本，第237—238页增补。——译者注

[4] 据荷夫麦斯特本，第238页增补。——译者注

[5] 同上。

另一个范畴，在我们是很容易的^[1]——但是在历史的历程中，这却是很困难的。〔世界精神从一个范畴到另一个范畴，常常需要好几百年。〕^[2]

对于这两个主要的对立物，我们要作一些进一步的规定。希腊世界曾将思想发展到理念，而信基督教的日耳曼世界则将思想了解为精神；理念和精神是有区别的。这一个进程的进一步说明如下：由于那尚未规定的、直接的普遍者（上帝），“有”，那嫉妒地不容许任何东西和它并立的客观思想^[3]，乃是一切哲学的实质基础，而这基础并不改变，只是向自身深入，并且凭借着发展一系列的范畴表现自身，达到对自身的意识：所以我们可以对这个发展的特性在哲学的第一期中作这样的描写，即这个发展就是范畴、象征、抽象性质从简单根源中的自发的产生；这个简单的根源，本身就已经包含着一切。

在这个普遍基础上的第二个阶段，是把这些如此建立起来的范畴以主观的方式结合在思想的、具体的统一中。初期的那些范畴乃是一些抽象物，现在绝对被了解成为自身规定的普遍者，成为能动的思想，不再被了解为具有这种特定性的普遍者了。因此绝对便被规定为一切特定性^[4]的总体，成为具体的单一性了。在阿那克萨

[1] 据荷夫麦斯特本，第238页作：“……世界精神在它由一个范畴进展到另一个范畴，以达到对于它自身的意识这件工作里，未免太迂缓了。由于现在这些范畴都已经摆在我面前，所以从一个范畴（通过缺点的指出）推进到另一个范畴，是很容易的。”语气较明确。（重点译者所加）——译者注

[2] 据同上处增补。——译者注

[3] 据荷夫麦斯特本，第240页作：“最初的普遍者就是直接的普遍者，也就是‘有’。因此内容、对象就是客观的思想，存在着的思想。思想是一个嫉妒的神灵，只宣称它自己是本质的，不容许任何东西和它并立。”（重点译者所加）——译者注

[4] 据荷夫麦斯特本，第241页作：“在这个阶段里，‘全体’、‘绝对’被了解成为自身规定的（它初次成为具体的概念），不再被了解成为在这个或那个范畴中的普遍者，而被了解成为自身规定（Sichselbstbestimmen）的总体——具体的单一性。”辞意比较明白。（重点译者所加）——译者注

戈拉的 *νοῦς*（心灵）里，尤其在苏格拉底那里，便开始有一种主观的总体，在这个主观的总体中，思维把握到自身，这里思维的活动乃是基础^[1]。

121

第三阶段是：这个起初是抽象的总体，由于凭借着能动的、作规定的、作分别的思想而得到实现，便表现其自身于它的那些有分别的范畴中，这些范畴是作为思想范畴而属于这个总体。由于这些范畴不可分地包含在统一里，因此其中每一个范畴也就是其他范畴，于是这些对立的环节也就提高到总体了。这种对立的最一般的形式是普遍与个别；另一种形式则是思维本身与外界的实在、感觉、知觉。概念是普遍和特殊的同一。这两者都在自身中表现为具体的，所以普遍在自身之内便是普遍与特殊的统一，特殊也是这样。这样，统一就建立在两个形式里了。因此，完全具体的普遍就是精神，完全具体的个别就是自然。抽象的环节只有通过它们的统一才能够实现其自身。于是现在便进入一个新的阶段：这些分别中的每一个都提高为一个总体的系统，彼此对立，像斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学那样。在斯多葛派哲学里，纯思维便发展成为总体。如果把精神的对方，把自然存在、感性发挥成为总体，那么我们便得到伊壁鸠鲁派哲学。每一个范畴都发展成思维的总体，都发展成一个哲学系统。从自发的方式看来，这些原则在这个阶段好像本身都是独立的，是两种彼此冲突的哲学似的。真正说来这两者本是同一的，只不过自己做出彼此对立的模样；至于在这个阶段被认识到的理念，也只是存在于一个片面的规定中的。

更高的阶段乃是这些分别的联合。在怀疑派那里，这种联合是发生在这些分别的取消中；但这更高的阶段是肯定的，理念是与概

122

[1] 据荷夫麦斯特本，第239页作：“……思维把握到自身；*νοῦς*的定义就是作思维活动。”辞意比较明白。——译者注

念关联着的。概念是普遍者，普遍者是自身决定自身的，不过也在自身中保持其统一，并且存在于它那些不能独立的范畴的理想与透明性中。更进一步是概念的实在性，各种分别自身就发展成为总体。第四个阶段是理念的联合，这一切作为总体的分别也都同时融合在一个概念的具体统一中。这种总括，只是以一种一般的方式出现在普遍性的自发的环节中；这种普遍的理想是以自发的方式被把握的。

希腊世界曾经进展到了这种理念。它曾经培养出一个理智的世界，这便是亚历山大里亚派的哲学；在这一派哲学里，希腊哲学得到了充分的发展，达成了它的使命。如果我们要想用譬喻的方式表达出这个进程，那便是：（一）思维（1）一般地抽象的思维，如像普遍的空间；因此常将真空的空间当作绝对的空间。（2）其次出现了最简单的空间范畴；我们从“点”出发，进到“线”与“角”。（3）第三步是“点”、“线”、“角”结合在三角形中，三角形虽然是具体的，不过还是包含在这种“面”的抽象成分中——“面”还是最初的形式的总体，还是有限制的总体；这个阶段与 *vōv̄s*（心灵）相当。（二）进一步是：由于我们使包围三角形的每一条线都再成为一个面，都发展成整个三角形，发展成它所属的那个完整的图形——这便是整体在各个方面的实现，像怀疑派、斯多葛派那样。（三）最后一步是：这些面，亦即三边上的三个三角形，结合成一个体，一个总体。“体”才是完全的空间范畴，这是三角形的重叠；但若就三角形存在于“体”以外这一点来说，则这个例子并不合适。

123

希腊哲学在新柏拉图派那里所达到的结论，是一个完备的思想王国、福祉王国，是一个自在的理想世界，不过这个世界并不是实际上的，因为全体一般地只存在于普遍性的成分里。这个世界尚缺少真正的个体性，真正的个体性是概念的一个基本环节。实在包含着理念的两个方面的合一，那独立的总体也必须认为是具有否定性

的。通过这个自为地存在的否定——这否定便是主观性、绝对的“自为之有”——理念才提高到精神。精神是自己认识自己的主观性，不过也只是因为它知道它的对象——就是它自己——是总体，并且知道它本身也是总体，它才是精神。也就是说，三棱柱内的上下两个三角形不能是两个重复的三角形，而应该是存在于交互贯穿的统一中——或者试以刚才所提到的“体”或物体为例，差别就发生于“中心”与其余的周围部分之间。真正的“物体性”对“中心”的这种对立，现在作为自发的对立而出现；而总体却是“中心”与“实体性”的结合——不过并不是自发的结合，而是自觉地与“客观”对立，“主观性”与“实体性”对立。因此理念就是这种总体，而这种自觉的理念本质上是与实体性有分别的。主观性是被认作独立存在着，不过是如此地独立存在着，令人想到主观性本身就是自为的实质物。主观性起初只是形式的；不过它具有成为实质物和自身普遍者的真实可能性，它有实现自己、使自己与实体合一的使命。通过这个主观性，否定的统一、绝对的否定性、理想便不再只是我们的对象，而是它自己的对象了。这个原则在基督教世界里已经萌芽了。因此在近代哲学的原则里，主体本身是自由的，人作为人是自由的；与这个定义相关联，就发生了这样一个观念，认为人有使其自身成为实质物的无限天职，由于人的本性，人就是精神。上帝被了解成精神，这个精神自为地自己二元化自己，不过它同样要扬弃这个分别，自为地、自在地存在于这个分别中。整个世界的责任，是使它自身与精神取得协调，并在精神中认识自己。这种责任是日耳曼世界所要担负的。

这种责任最初开始出现在宗教中；宗教是对于这个原则的直观与信仰，早在进到认识这个原则之前，就把它当作一个实际存在的东西。在基督教里，这个原则多半是情感，多半是想像；在基督教里，人作为人是被规定为以永恒的福祉为目的，是天恩、天眷和神

麻的对象——也就是说，人是具有绝对无限的价值的。这个原则更呈现在基督教的教义里，包含在基督启示给人的神性与人性的统一这一教条之中：人与上帝、客观理念与主观理念在这里是合一的。这个原则以另一个形式出现在关于原始堕落的古老故事里，照这个故事说，蛇并没有欺骗人，因为上帝说：“看哪，亚当也成为像我们之中的一个了，他知道什么是善，什么是恶。”这个故事所提示的也是主观原则与实质性的统一。精神的过程即在于单一的主体取消其直接方式，把自己提高到与实质物合一。人的这样的目的被宣称为最高的圆满。由此足见，宗教观念与思辨并不是彼此距离得那么远，像人们通常所以为的那样。我引述这些宗教观念，为的是使我们不要以之为可耻，纵然我们还有着这些观念；我们在基督教前期的祖先们曾经对这些观念怀着高度的敬意，当我们超过了这些观念时，我们也不要以祖先为可耻。

第一个原则是：有两个总体——这乃是本体的一种两重化，这种两重化有这样一种品性，就是两个总体不再彼此孤立，而是绝对地互相需要，处在不可分的关联中。如果早期的斯多葛派哲学与伊壁鸠鲁派哲学是独立发生的——它们的否定是怀疑论——而最后两者也都各自具有潜在的普遍性，那么，现在这些环节便被认作不同的总体，并应当在它们的对立中被建立为一了。我们现在有了真正的思辨理念，亦即有了具有各个范畴的概念；其中的每一个范畴都实现为总体，都在不可分的关联中。因此我们真正地具有两个理念，一个是作为认知的主观理念，另一个是实质的、具体的理念；这个原则的发展、发育、进到为思想所意识，便是近代哲学的意义所在。因为这些范畴比起古代的是更为具体。这种双方尖锐化的对立，这种被认为有无比普遍重要性的对立，便是思维与存在的对立，个体性与实质性的对立——在主体本身中，主体的自由性重新套在必然性的圈子里——主体与客体的对立，自然与精神的对立，就精神之

为有限精神说，它才是与自然对立的。需要的是在它们的对立中认识它们的统一；这便是基督教中所兴起的哲学的基础。

希腊的哲学思想是朴素的，因为还没有注意到思维与存在的对立，这种对立还不是它所考察的对象。〔在希腊哲学里，通过思想，作了哲学论证、思维和推理，但是在这种思维和推理里，却有一个不自觉的假定，认为被思维的也是存在的，并且是像被思想所认识到的那样存在着，因此便假定了思维与存在不是分离的。〕^[1]我们也遇到希腊哲学的某些阶段，这些阶段似乎站在与基督教哲学同样的观点上面。我们在希腊不仅将会看到智者派的哲学，而且会看见新学园派与怀疑派的哲学，它们大都提出了真理不可知的学说。这几派哲学以为一切思想范畴都是主观的，凭借这些主观范畴，我们对客观性不能得到什么结论，就这一点说，它们可能与近代哲学是一样的。不过本质上是有区别的。古代哲学说，我们只认识现象，因此一切都是包括在现象之内的，背后并不存在一个可以有所认知，但是不能以理智的、认识的方式认知的自在物，彼岸物。至于一般实践生活方面，新学园派与怀疑派都承认应该依照现象行事。然而把现象当作生活的规范、准绳，并依此来作正当的、道德的、理智的行为（例如按照医术治病那样），并不是一种对本质的认识；这只不过是拿现象作基础罢了。所以并不可因此就肯定这也是对真理的一种认识。而现代有些纯粹主观唯心论者还有另外一种知识——一种不通过思维，亦即不通过概念的知识，一种直接的知识、信仰、直观，对于一个“他界”的仰慕（如耶可比）。古代哲学家并没有这样的仰慕，而是在确信“只有现象可知”这一点上得到完全的满足与宁静。就这点看来，我们必须严密地把这两种不同的观点弄明确，

126

[1] 这一段话米希勒本很不清楚，兹据荷夫麦斯特本第247页译出。——译者注

127 否则人们会因为结论相似，便以为古代哲学中不折不扣地有着近代主观性的特质。因为古代哲学有朴素的性质，认为现象本身就是一个完备的范围，所以对于那面向客观的思想是不存有怀疑的^[1]。

近代是一个总合：一方面有着一定的对立，一方面有着双方本质上的结合。因此我们有理性与信仰的对立，有自己的见解与客观真理的对立，客观真理是没有自己的理性的，甚至于应该抛开理性加以接受——用教会意义的信仰，或者近代意义的信仰^[2]——也就是说，抛开与内心启示、直接确定性、直观、本能、自发的情感相对立的理性，加以接受。这种应该首先予以发展的知识有一种特殊的意义，因为这样一来它自身与那种自己在自己内发展出来的知识的对立，就形成了。两方面都肯定了思维、主观性与真理、客观性的统一；只是在第一种形式下，我们说自然人也认识真理，是像他所直接相信的那样，而在第二种形式下，诚然也是知识与真理的统一，但是同时主体却超出了感性意识的直接形式，而是通过思维才获得真理的。

〔近代哲学的〕^[3] 目的是把绝对理解为精神，理解为〔自身决定的〕^[4] 普遍；普遍是概念的无穷财产，在它的实在性中^[5] 把它的诸范畴自由地揭示出来，把自己完全印入及渗进它们里面，致使这些范畴一方面彼此外在漠不相关，或者彼此冲突斗争；而另一

[1] 按这句话荷夫麦斯特本第249页作“思想对于客观世界的怀疑还没有出现”。两者颇有出入，似以荷夫麦斯特本较切当。——译者注

[2] 按这句话据荷夫麦斯特本第250页作“不是教会意义的信仰，而是近代意义的信仰”，似较符合黑格尔的原意，所谓近代意义的信仰乃指耶可比、谢林等人强调直觉的神秘思想而言。——译者注

[3] 据荷夫麦斯特本，第250页增补。——译者注

[4] 据荷夫麦斯特本，第250页增补。——译者注

[5] 按“在它的实在性中”意即“在它实现其自身的进程中”。这是黑格尔常有的用法。——译者注

方面，由于这样，这些总体便是同一的，不仅是潜在地同一（这只是我们的抽象反思），而且是真实地同一，至于由它们的分别而产生的各个范畴，本身只是在观念里的〔抽象的〕东西。

所以整个说来我们有两个哲学：希腊哲学与日耳曼哲学。对日耳曼哲学我们应该分成哲学正式作为哲学而出现的时期，和形成与准备近代思想的时期。日耳曼哲学我们可以首先从它取得真正哲学形式的时候开始。在第一个时期与近代之间，有一个酝酿近代哲学的中间时期，这时期一方面只注重实质而没有达到形式，另一方面把思想发挥成一种假定的真理的单纯形式，直到思想重新认识其自身为真理的自由基础和来源。于是哲学史分为三个时期：希腊哲学，中古哲学，近代哲学；其中第一期是由一般思想规定的，第二期分裂为本质与形式的反思，第三期中则以概念为基础。^[1]这种分法不能了解为第一期只包含着思想；它也含有总体与理念——而最后一期也是从抽象思想开始，不过是从二元论开始。

第一期：从泰利士的时代（约基督降生前6年）到新柏拉图派哲学（3世纪的柏罗丁）及其进一步的进展发挥（通过5世纪的普罗克洛），到哲学全部消失（这种哲学以后传进了基督教，基督教里有许多哲学系统是以新柏拉图派哲学为基础的）；——为时约一千年，它的结果与民族大迁移和罗马帝国衰亡同时。

第二期：是中古时期，包括经院派，从历史上说还要提到阿拉伯人与犹太人，不过这一期哲学主要是发生在基督教会之内；——为时约一千余年。

第三期：近代哲学，首先出现于三十年战争开始的时候，由倍

128

129

[1] 黑格尔的逻辑学分有论（一般的抽象思想）、本质论（抽象的对立的反思）、概念论（具体的普遍性的思想）三部分，他此处对于哲学史三个时期思想内容的发展看法，是与他的逻辑学三部分的发展看法平行联系着的。这是了解他的哲学史与逻辑学的关键。——译者注

根、雅各·波墨、笛卡尔开始（笛卡尔从“我思故我在”这个分别出发）；——为时二百年，这种哲学还算是近代的哲学。

二 哲学史的史料来源

130

哲学史的史料来源和政治史不同。在政治史里，史料的来源是历史家，这些史料又以各个个人的言论事迹为其来源；——不从原始史料研究的历史家当然是从第二手史料中去汲取的。历史家业已把事迹写进历史，写成想像的形式；历史这个名词有这么一种双重意义：它一方面指事迹与事象本身，另一方面又指那些通过想像为了想像而写出来的东西。在哲学史中史料来源并不是历史家，而是我们面前的那些史迹；这就是哲学著作本身。这些著作本身就是真实的来源，如果我们要想真诚地研究哲学史，就应该去接触这些史料。若只是从原始史料去研究哲学史，这些著作确是一个极丰富的宝藏。有许多哲学家，我们研究他们时绝对需要借重作者本人。不过有许多时候，原始史料已经不复存在，譬如古代希腊哲学便是如此，这时我们就必须借重历史家，借重另一些作家了。还有一些时代，可以希望有一些人读过哲学家本人的著作，并且为我们作下一些摘要。有很多经院学者曾经留下了 16、24 以至 26 巨册的著作，在这种场合就必须借重别人的作品了。有许多哲学著作很少见，非常难得。也有许多哲学家写的书大半是历史性质、文学性质的，我们搜集材料的时候就可以限于包含哲学的部分。最值得注意的关于哲学史的著作有下面几种，关于详细书目，请参考文德从邓尼曼的哲学史所作的摘要，因为我不想列出详尽的文献。

（一）早期的哲学史中，只有一本可以读一读，就是斯丹雷的《哲学史》(Thom. Stanley, *History of Philosophy*, 1655 年伦敦版，对开本；1701 年第三版，四开本；奥勒阿留译为拉丁文，1711 年莱

比锡版，四开本）。这本书已经没有什么人用了，只包含着古代的那些宗教式的哲学派别——好像没有近代哲学存在似的。这本书以当时的流行观念为根据，认为只有古代哲学存在，哲学的时代到基督教便完结了。好像哲学只是个异教的东西，而真理只存在于基督教里面似的。他对真理作一种分别，把从自然理性里创获来的真理（古代哲学）与启示的真理（基督教里的）分开，于是在基督教里就不复有哲学了。在文艺复兴时代，还没有真正的哲学。斯丹雷的时代不用说也没有；不过真正的哲学还太年轻，老一辈的人还不能对新的哲学表示尊敬，承认它有其相当的价值。

(二) 布鲁克尔的《批评的哲学史》(Jo. Jac. Bruckeri, *Historia critica philosophiae*, 1742—1744 年莱比锡版)；分四部分，或五册，四开本；因第四部分占有两册。第二版未加改订，但是加了一个附录，1766—1767 年出版，四部分，四开本六册（第四部分订为两册，第六册是附录）。这是一部大规模的编纂书，所根据的材料并不纯是原始史料，而是依照当时的流行方式夹杂着议论编成的，叙述得非常不精确（参看本书第 47 页）。这种方法是彻底非历史的；而运用历史方法的重要，莫过于哲学史。所以这部著作是一个笨重庞大的无用物。从这部书作出的一篇摘要是：《布鲁克尔哲学史概要》(Jo. Jac. Bruckeri *Institutiones historiae philosophicae usui Academicae juventutis adornatae*, 1747 年莱比锡版，八开本)；1756 年莱比锡第二版；第三版博恩编，1790 年莱比锡出版，八开本。

(三) 提德曼《思辨哲学的精神》(Dietrich Tiedemann, *Geist der Spekulativen Philosophie*, 1791—1797 年马尔堡版)；七册，八开本。他在这书里把政治史讲得很冗长，但是一点生气也没有；文字僵硬而不自然。全书是个可悲的例子，说明如何一位终身从事研究思辨哲学的教授，却对思辨一点认识都没有。（他对茨威布鲁克版柏拉图对话所作的摘要也是这个样子。）他从哲学家的著作里作提要，只要

是遇见有抽象的形式论证的材料，他就摘抄下来；但是一到有了思辨的哲学思想，他就发脾气不抄了，说这都是些空洞烦琐的东西：“我们知道得更好些”。他的功劳是从一些罕见的中古著作里——从中古的卡巴拉派和神秘主义著作里——作出了一些珍贵的摘要。

132

（四）布勒：《哲学史教程》和一篇哲学史的批评的文献。（Joh. Gottl. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1796—1804年葛廷根版）；共分为八部分，八开本。古代哲学史是论述得很不相称地简短；布勒越到后面，写得越详细。他从罕见的著作里，例如布鲁诺的书里，作出了许多很好的摘要，这些书是葛廷根图书馆的藏书。

（五）邓尼曼的《哲学史》（Wilh. Gottl. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 1789—1819年莱比锡版）；共十一部分，八开本（第八部分经院哲学占两册）。各个哲学系统都写得很详细，近代哲学写得比古代好。近代各家的哲学是比较容易讲的，因为我们只消作一个提要——翻译一下就行；近代的哲学思想是离我们很近的。古代哲学家情形便不同，他们站在概念的另外一个观点，因此比较难以把握。人们总是很容易把我们所熟悉的东西加到古人身上去，改变了古人；邓尼曼遇到这种地方，便简直要不得。譬如邓尼曼对亚里士多德便讲错得很厉害，他恰好把亚里士多德思想的反面说成是亚里士多德的思想。如果把邓尼曼认为与亚里士多德相反的那些思想加以接受，倒可以对亚里士多德的哲学有一个比较正确的观念。邓尼曼的态度忠实到把引用亚里士多德的许多句子或段落都一一注出原文，弄到原文常常与译文矛盾。邓尼曼认为重要的是历史家不应当有哲学。他自夸没有系统，但是骨子里他却有一个——他是批判主义的哲学家。他赞扬哲学家，赞扬他们的研究与天才；但是在赞美歌的结尾处他却把他们都谴责了，说他们都有一个缺点，就是他们还不是康德派哲学家，还没有研究知识的来源，而这种研究的结

论却是真理不可知。

关于编纂的书可以举出三种：（一）阿斯特的《哲学史纲要》（Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, 1807年兰兹沪版，八开本；1825年二版）。这部书写得比较精心，大部分是谢林哲学，只是有点紊乱。他以一种有点形式主义的方式把哲学分成理想的与实在的两种。（二）文德教授（葛廷根大学）的《邓尼曼摘要》（Prof. Wendt, *Auszug aus Tennemann*, 1829年莱比锡第五版，八开本）。我们觉得很奇怪，这部书里把什么东西都说成了哲学，毫无分别，不管有意义没有。天下最容易的事，莫过于随意依照一个原则去乱抓材料；因此人们总觉得自己讲出了一点新的、深刻的道理。这种所谓新哲学，简直像菌子似的，不断地从地里往外长。（三）李克斯纳：《哲学史手册》（Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 苏尔茨巴赫版）三册，1822—1823年初版，八开本，1829年增补再版是最应该介绍的；然而我还不想说他这书已适合了一部哲学史的一切要求。有许多方面是不应该称赞的，不过每一册后面的附录却特别有用，里面引用了许多主要的原始材料。文选是需要的，尤其是古代哲学家的文选；在柏拉图以前的哲学家方面，可供选录的材料并不很多。

133

三 这部哲学史的论述方法

关于外在的历史，我将只提到那些关乎通史的事情，只提到各个时代的精神、原则；同样，我也要讲一讲大哲学家们的生活情形。而在哲学方面所要提到名字的，只限于有推动性原则的系统，以及将哲学推进了一步的系统。因此有许多在博学的论著中可以列入，而在哲学方面价值却很小的名字，我将不在本书中提及。至于一种学说传播的历史，所遭遇的命运，以及那些只讲授别人的学说的人，以

及如何从一个一定的原则发挥出整个的世界观的详情，我都略过了。

134

要求一个哲学史家没有系统，不把自己的意思加进历史，也不把自己的判断暗放进去，这是很对的。哲学史正应该表现出这种公正不倚的态度；单就只是从哲学家著作中作摘要这一点而论，似乎也是相当成功的。一个人如果对于对象毫无了解，没有系统，只有历史知识，当然是会不偏不倚的。不过政治史与哲学史是应该分开的。写政治史我们虽不能只限于按照时间一年一年地去叙述事象，但也还是可以完全客观地去表达历史，像荷马的史诗那样；赫罗多德和图居第德也是如此。他们以自由人的态度，一任客观世界自由发展，丝毫不加进自己的意见，对于他们所叙述的行为，他们也不曾把它们拖到他们的审判案前面来受审判。

然而即使在政治史里，也还是有着它本身的目的。在李维的书中主要的东西便是罗马霸权。我们在他写的历史中看见罗马兴起，自卫，称霸；总目的是罗马，是罗马霸权的扩张，是罗马法制的建立等等。因此哲学史当然以自行发展的理性为目的，这并不是我们加进去的外来目的；这就是它本身的实质；这实质是个普遍的本源，表现为目的，各个个别的发展与形态都自动地与它相适应。因此如果哲学史也应该叙述历史事迹，第一个问题便是：什么是哲学中的事迹？是不是有哲学的事迹？在外在的历史中一切都是事迹——当然有重要的有不重要的——而事迹却是直接呈现在表象里面的；在哲学中却不是这样。因此，论述哲学史是决不能没有历史家的判断的。