

## 德国的哲学与政治

---



杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》（中期第八卷），何克勇译、欧阳谦校，华东师范大学出版社，2012年，第104-161页。





## 序

北卡罗来纳大学遵照约翰·卡尔文·麦克奈尔(John Calvin McNair)的遗嘱建立了一个基金会,用来资助面向该校成员不时举办的公开讲座。本书中辑录的三个讲座于今年2月举办,均由该基金资助。在该校所在地查珀尔希尔短暂的逗留期间,多承款待,盛情无比,备感幸甚。在此深表谢意。

约翰·杜威  
纽约市哥伦比亚大学  
1915年4月

# 1.

## 德国哲学：两个世界

139 普遍观念对于实际事务的影响，其性质是一个难以弄清的问题。精神不愿看到自己在一个陌生的世界里游荡。人们相信思想影响行动，可一旦发现——这一信念原来是一个幻想，就为自己深感悲哀，为这个世界深感悲哀。假如不是有学说在禁止一切影响事务的发现——这种发现就是一种观念——我们应该说，观念完全是事后的和无用的这一发现，肯定会对以后的事务产生深刻的影响。奇怪的是，人在无法控制自然和自身的事务时，便特别相信思想的功效。那种主张自然绝不做无用功且受到目的引导的学说，并不是将经院哲学嫁接到科学上去的；该学说将一种本能倾向公式化了。如果这种学说是错误的，那么，其哀婉动人之处却有一种高贵的品质。它说明，人类的思想渴望一个由自己所构造的世界。然而，人类正是通过发明创造和政治协议，找到了让思想发挥作用的途径；人类也开始对思想是否能够起作用产生疑问。我们的种种自然科学观念倾向于把大脑变成一个彻底的旁观者，只是在看着机器一样的大自然在例行公事般地运转。进化思想的流行，使许多人把才智看成是历史的积淀，而不是创造历史的力量。我们向后看而不是向前看；向前看时，我们似乎只看到很久以前被卷起来的无比巨大的全景画进一步地展开。在一个肤浅的读者看来，柏格森<sup>①</sup>似乎展现了完全崭新的可能性的有待探究的广阔远景。但是，经过仔细的研究，

---

<sup>①</sup> 亨利·柏格森(Henri Bergson, 1859—1941),法国哲学家、非理性主义的主要代表。他对20世纪的欧洲产生了深远的影响,1927年获诺贝尔文学奖,著有《时间与自由意志》、《物质与记忆:身心关系论》、《创造的进化》等。——译者

即便是柏格森,到头来还是把心智(在过去被命名为观察与反思的东西)看作是一种进化的积淀,而这种积淀的重要性仅在于保存业已存在的生命。他似乎要我们相信面向未来的本能或者类似本能的東西——似乎是希望和安慰,他要我们相信在任何情况下,都不可能理智地引导或者控制本能。

历史学派发现柏格森很神秘,也很浪漫。他们为自己的头脑冷静和科学特征而感到自豪,但是,我没有看到这个历史学派站出来提出自己不同的观点。说到这个历史的经济解释的学说,我指的是它的极端形式,因为其追随者告诉我们,这种极端形式才是其唯一合乎逻辑的形式。人们轻易地认同他们的观点,即他们告诉我们,过去的历史学家们都忽视了经济力量所发挥的巨大作用,因此过去的描述与解释都很肤浅。当人们认为当今的重要问题就是关注经济的重组时,或许有人会半心半意地认可这个学说,承认历史学家实际上是在按照即将出现的问题和利益来重建过去,而不是为了发现未来事件所遵循的数学曲线而去描述过去。可事实并非如此。那些用经济来解释历史并且自称是严谨科学的学者们会说,当今经济的力量表现为一种必然的演化过程,国家与教会、文学与艺术、科学与哲学都是这种演化的副产品。如果认为是现代工业极大地刺激了科学的进步,那是没有说服力的,因为18世纪的工业革命是在17世纪的科学革命之后才出现的。这种学说完全无视事物之间的任何联系。

我们注意到,马克思曾透露说他的历史唯物主义理论不过是把黑格尔的唯心主义辩证法颠倒了过来。对此,我们可能需要谨慎一些。难道这就是我们所谈论的历史吗?抑或就是另一种历史哲学吗?我们发现,有人向我们强调这个学说的极端重要性。有人告诉我们,承认这个学说的真理性,将有助于我们走出目前的困境,并为我们指出一种未来的努力方向。这时,我们便信心大增。这些作者似乎是言不由衷的。跟我们一样,他们也是人,也受到一个信念的感染,即相信观念,甚至是一些非常抽象的理论,都具有影响人类活动的功效,而这些活动又会对未来的历史产生影响。

不过,我并不打算参加这场争论,更没有平息争论的企图。我这番话不过是一个开场白,接下来要思考的是与现实社会事务变化有着实际联系的现代哲学思想史的那个部分。如果说我在这场争论中表明了自己的立场,这些话也纯系个人的见解,旨在表明我在讨论现代哲学一个阶段的政治意义时的一管之见。

因此,我并不相信纯粹观念或者纯粹思想对人类活动产生过任何影响。我相信,表现为哲学反思的东西实际上只不过为了满足情感的需要,而将赤裸裸的已知事态理想化罢了,它并没有真正发现观念的实际影响。换句话说,我相信它属于美学一类的东西,即便它遗憾地缺少美学的形式。我相信,它很容易夸大那些我后面将要讨论的一些重要的和真正的观念的实际影响。

我不认为有纯粹观念或者纯粹理性这样的东西存在。每种具有生命力的思想都体现了对待世界的一种姿态,这是一种对我们身陷其中的实际状况所采取的态度。这些姿态持续时间大多短暂;与其说它们显示了对于现实状况的重要改变,不如说显示了做出这些姿态的人的状态。不过,有时候,它们与大众在其中活动和忍受的环境志趣相合。它们为其他人采取什么姿态树立了榜样。它们浓缩为一种戏剧性的行动。于是,它们构成了我们称之为“伟大的”思想体系。并非所有的观念都会随着短暂反应的结束而消失。观念有人表达,就有人听;有人写出来,就有人去读。正规的和非正规的教育体现了这些观念,但更多地是通过人们固定的行为方式而不是通过思想来体现的。观念如同血液,为我们的行为提供营养;观念如同肌肉,人可以借此来进攻或者后退。甚至情感系统和审美系统也可以产生一种对待世界的意向,并产生明显的效用。与那些体现出更多原始本能的反应相比,这些反应实际上是很表面的。吃喝、买卖、嫁娶、战和这些事情,与各式各样的世界已知的观念体系往往是并行不悖的。人怎样做事、何时做、何地做以及为何做,往往深受流行的抽象观念的影响。

我认为,自己似乎是在强调一个明显的道理。无论一些专业学派怎么看,几乎人人都理所当然地坚持认为观念影响了行为,观念有助于决定事态的发展。然而,这种坚持是有目的的。绝大多数人总是给普遍观念划出一条界线。他们特别倾向于认为,构成哲学理论的那些观念实际上是无关紧要的——不过是一些令人愉悦的遐想罢了,顶多在闲暇时分拿来玩赏,在摆脱缠身杂务后拿来玩赏。首先,人们把恰好影响自己生活行为的那些特定观念视为常态的和必然的。请注意,任何一个通情达理的人又会有什么别的观念呢?他们忘记了,这些观念起初只是一个遥远的和专门的理论体系的组成部分,后来经过众多不擅思考的信息传递者,渗透到了大众的想象习惯和行为习惯之中。诸位请注意,一个擅长知识解剖的专家可以对你进行解剖,然后在你的思想里发现柏拉图和亚里士多

德的组织,发现圣奥古斯丁<sup>①</sup>和圣托马斯·阿奎那<sup>②</sup>以及洛克和笛卡儿的器官;正是它们,构成了习惯性地支配你的那些观念。你还会发现,构成你思想结构的大部分内容来源于这些哲学家和你以前闻所未闻的其他思想家,而不是你认为自己所钦慕的加尔文<sup>③</sup>、康德、达尔文、斯宾塞<sup>④</sup>、黑格尔、爱默生<sup>⑤</sup>、柏格森和勃朗宁<sup>⑥</sup>。

通常,对于哲学家影响力的评价,其高低与否自然应由哲学家本人负主要的责任。人们大多把哲学家所说的话当成了哲学家要做的事情,但是在绝大多数情况下,哲学家提倡的东西与其实际行为是截然不同的。作为终极实在(ultimate reality)或者万物本质的观察者和报告者,哲学家完全是无足轻重的。正是在这个方面,哲学家们大多幻想自己发现了真理。他们的实际职责却不是这样。他们从人类集体的渴求和愿望出发,探讨自然、生命、社会,而这些渴求和愿望都是由当下的困难和斗争所决定的。

143

到目前为止,我说的都是一般观念对于行为的有益影响。这与把坏事归咎于理智作用的做法是格格不入的。但是,我们不妨面对这个窘境。所谓摆脱了生活中的经验偶发事件的纯粹思想,即便确实存在,与行为的指导毫不相干。这是因为,后者总是在偶发事件的情况下运作。带有时间、地点色彩的思维,从来都具有一种混合的特性。其中一部分,它要寻找并抓住更加持久的倾向和解决办法;另一部分,它要把自己的时代限制因素视为必然的和普遍的——甚至是天然合理的。

---

① 圣奥古斯丁(St. Aurelius Augustinus, 354-430),古罗马著名的神学家、哲学家。其主要贡献是关于基督教的哲学论证。他改造了柏拉图的思想以服务于神学教义,赋予上帝的权威以绝对的基础,著有《论自由意志》、《忏悔录》、《论三位一体》等。——译者

② 圣托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 约1225—1274),中世纪经院哲学的哲学家和神学家、自然神学最早的提倡者之一,也是托马斯哲学学派的创立者。天主教教会认为,他是历史上最伟大的神学家。其主要著作有《神学大全》、《哲学大全》等。——译者

③ 约翰·加尔文(John Calvin, 1509—1564),法国著名的宗教改革家、神学家,基督教新教的重要派别加尔文教派的创始人,著有《基督教原理》、《加尔文全集》等。——译者

④ 赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903),近代英国哲学家、教育家,“社会达尔文主义之父”,著有《心理学原理》、《第一原理》、《生物学原理》、《教育》等。——译者

⑤ 拉尔夫·沃尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson, 1803—1882),美国思想家、文学家,著有《论文集》、《代表人物》、《诗集》等。——译者

⑥ 罗伯特·勃朗宁(Robert Browning, 1812—1889),英国维多利亚时代最杰出的诗人之一,著有《波林:片断自白》、《帕拉塞尔萨斯》等。——译者

思想的特性既可以促使向善,又可以促使向恶。一场自然灾害,一次地震或者一场大火,只是在它们该发生的地方发生。尽管灾难过后的影响会持续,但它毕竟停止了。然而,观念的本性是抽象的:也就是说,它与产生它的环境是完全分离的,之后通过语言的表述,在遥远和陌生的环境中发挥作用。时间可以愈合自然创伤,但观念只能加重知识灾难所带来的恶果——之所以叫知识灾难,只是因为,我们找不到好听一点的名字来称谓一种系统化的知识错误。在一个以哲学作为职业的人看来,哲学史上发生的许多事情是很令人沮丧的。他发现,有些观念在原本诞生的时间和地点都是自然的而且有用的,可是一旦出现在不同的环境之中,其优点则变成了缺点,非理性的事情得到了理性的认可,所谓永恒的真理阻挡了事物的发展。他发现,本该随着环境的变化而变化的那些偶发运动,由于思想的认定并赋予其知识的名头,于是便获得了持久性和尊严。历史表明,按照普遍的和抽象的方式来思考是很危险的;它会把观念从其诞生地中提升出来,并让观念承担我们无法知道的将会危及未来的东西。在过去,由于哲学家们主要关注在一种永恒形式下观察到的绝对真理和绝对实在,而不是去关注时代的现实生活问题,这种危害性更大。

在结束这些一般性的考察之际,我面临了一种窘境。我必须从知识史中选择一个特定的时代,以便更加具体地说明哲学与实际社会事务之间的相互关系——下面为简略起见,我把后者称为政治。人们可能比较愿意选择柏拉图,因为他把哲学定义为国家科学,定义为关于人类最理想社会的科学,尽管他的思想罩上了神秘和先验的色彩。他的代表作取名为《理想国》(*Republic*)绝非偶然。从培根<sup>①</sup>到约翰·斯图亚特·穆勒的近代英国哲学给我们留下了很深的印象:这种哲学是由实务家而不是由教授栽培出来的,因此,英国哲学对于社会利益有着直接的关注。在法国,那个哲学的伟大时代,那个哲学家们的时代,是形成这些观念的时代;这些观念既与法国大革命紧密联系起来,又与在这个文明的世界迅速得到传播的思想——人性不确定的完善性、人的权利、提升基于效忠理性的广泛人性化的社会等思想——普遍联系起来。

然而,我这里有些武断地选择了德国古典哲学思想的一些方面,以此作为我

<sup>①</sup> 弗朗西斯·培根(Francis Bacon, 1561—1626),英国哲学家、唯物主义和现代实验科学的始祖。其主要著作有《学术的进展》、《新工具》、《新大西岛》等。——译者



进行论证的材料。之所以如此,部分原因是有一种明显的挑战激发了我,这种挑战,即德国古典哲学提出的理论,尽管具有高度技术性的、学究气的和占优势的先天的特征,但其抽象的思想和社会生活的趋势之间依然存在着密切的联系;更主要的原因也许是,德国思想的英雄时代几乎都在19世纪,而欧洲大陆思想的创造性时代却主要在18世纪,英国思想的创造性时代还要早一些。法国人丹纳<sup>①</sup>曾经说过,当今一切领导潮流的观念都是于1780—1830年之间在德国产生的。最重要的是,人们常说,德国人的血液中流淌着哲学。这种说法大体上不是指那些遗传性质的东西,而是指观念得以流行和传播的社会环境。

今天,德国变成了一个现代国家,这为通过社会的反复灌输来发挥普遍观念的影响提供了极为重要的条件。德国的教育体系适应了这个目标。德国的中学和大学不只是名义上而是实际上受到国家的控制,变成了社会生活的组成部分。尽管教师一旦被聘任,可以有讲授学术的自由,但是在关键时刻,比如决定直接影响到政治方针的课程的教师人选时,起作用的总是政治当局。此外,大学的一个重要职责就是培养未来的国家官员。立法活动明显地受制于行政管理机构,而这个机构是由训练有素的公务员,或者也可以叫做官僚来操控的。这个官僚体制的成员,往往依靠大学来培养。哲学在这种培养中直接或者间接地发挥着异乎寻常的作用。法学院的主要目标并不是培养能打官司的律师。法哲学是法律教学中的基本组成部分;每一位古典哲学家都参与撰写一种法哲学和国家哲学。此外,在神学院,这也是受国家控制的学校的有机组成部分,德国新教的神学及其艰深的批判得到发展;这种发展也与各种哲学体系——比如像康德、施莱尔马赫<sup>②</sup>、黑格尔等人的哲学体系——有着密切的联系。简言之,德国的教育和行政机构提供了让哲学观念得以流向实际事务的现成途径。

在德国,几乎不存在法国、英国或者我们国家这样的公共政治舆论。即使存在,也许主要是在大学里面。正是大学而不是新闻界,酝酿并形成了公共政治舆论。我们不要对大学教授关于这场大战的典型言论感到惊讶,相反,我们应该把注意力转向目前这些言论得以产生的那段过去的历史。

① 伊波利特·丹纳(Hippolyte A. Taine, 1828—1893),法国文艺理论家、美学家、评论家与史学家,也是巴黎政治学院的奠基人之一。其主要著作有《艺术哲学》、《英国文学史》等。——译者

② 弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1843),德国哲学家、新教神学家,著有《论宗教》、《基督教信仰》等。——译者

要对德国的知识史做一个十分全面的叙述,至少应该追溯到路德<sup>①</sup>。幸运的是,我们可以到达目的,因为相比新近有关路德在德国历史上占有的地位和作用的口碑评说,路德的实际行动和思想教导反而并不重要。各民族都为自己的伟大人物而感到自豪。德国人把路德看作是最伟大的民族英雄而引以为自豪。但是,大多数民族引以为自豪的是他们的伟大人物,而德国人引以为自豪的是德国,因为德国创造了路德。德国人把他看作是德意志的产物,这是很自然的,也是必然的。人们相信路德天才的普适性,并由此转而相信创造路德的这个民族之根本的普适性。

海涅<sup>②</sup>并没有受到出身和性情的影响,而是对于路德的重要性给予了很高的评价。且看他是如何说的:

在我们民族的历史上,路德不仅是最伟大的而且是最日耳曼式的人……他具有一些罕见的品质——而且是我们通常在充满对抗性的情形中看到的那种。他既是一个充满梦想的神秘主义者,又是一个付诸实践的实干家……他是一个字斟句酌和头脑冷静的学究,也是一个受上帝启示的醉心于上帝的先知……他对上帝充满了敬畏之心,对圣灵充满了自我牺牲的奉献精神。他可以对纯粹灵性专心致志。然而,他对尘世的荣耀却又烂熟于心,他很清楚这些东西值得称道。这句至理名言就出自路德之口——

不爱女人、美酒与唱歌的人，  
枉活一生终老也是一个傻瓜。

他是一个完整的人,我可以说他是一个绝对的人。在他的身上,根本不存在物质与精神的冲突。把他称为唯灵论者,就如同把他称为感觉论者,一样是错误的……永远赞美这个为我们带来了最宝贵财富的和我们必须感谢的人吧!

① 马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546),德国人,16世纪欧洲宗教改革的发起者,基督教新教路德宗的创始人。其主要著作有《论基督徒的自由》、《教会的巴比伦之囚》等。——译者

② 海因里希·海涅(Heinrich Heine, 1797—1856),19世纪最重要的德国诗人、政论家、思想家,著有《论德国宗教和哲学的历史》、《德国——一个冬天的童话》、《论浪漫派》。——译者



谈到路德的著作时,海涅还说:

就这样在德国精神自由被确立起来,或者说思想自由被确立起来。思想变成了一种权利和合乎理性逻辑的决定。

与赋予这些观念德国特性的那种传统的普遍性相比,与把路德看作真正的民族英雄和典范的那种传统的普遍性相比,上述引文的正确性便微不足道了。

然而,我将从康德着手。在德国新教占主导地位的地方,康德的名字几乎总是与路德的名字连在一起。康德使人们认识到路德宗教改革的真正意义,对于研究德国的历史学家而言,这是一个常识。他在过去两代德国人的思想中间占据着一个无与伦比的地位,但人们却很难传达其中的意义。这并不是因为凡是哲学家都是康德的信徒,也不是因为号称康德信徒的人只是死死抱住康德著作的字面意思不放。情况远非如此。但是,必须永远不要低估康德。对于康德,我们应该满怀敬意地去把握他,并且按照他的概念去评价那些新的理论。嘲笑康德,就是大大的不敬。在一个真正的意义上,他标志着旧时代的结束。他是有特色的现代思想的过渡。

147

一想到要把他的主要思想压缩为1个小时来讲述,我就感到畏葸不前。让我感到幸运的是,很少有人能够读到我的这些论述,而且他们还要很熟悉阐释康德哲学的那些大部头著作,才能完全理解我冒犯康德到了什么程度。这是因为,我免不了要从他高度技术性的著作中抓出一个单独的思想,然后给他的思想贴上创造性的标签。只有通过这种方法,我们才能找到通向那些普遍观念的线索,而德国人愿意把这些观念与促进德国人行动的那些愿望和信念联系起来。

我的开场白就此打住,还是大胆闯入康德哲学的领域吧。我认为,康德最重要的贡献在于提出了理性的双重立法(dual legislation of reason),通过这种立法划分出两个不同的王国——科学王国和道德王国。每个王国都有自己最终的和权威的法规:一方面是感觉的世界,处在时空之中的现象世界,科学在其中如鱼得水;另一方面是超感觉的和本体的世界,一个被赋予道德责任和道德自由的世界。

每个有教养的人都知道,在科学与宗教、残酷的现实与理想的目标、现有与

应有、必然与自由之间存在着冲突。在科学的王国里面，因果关系是最高统治者；但是，在道德行动中，自由则是最高统治者。那些坚定的康德信徒自豪地夸耀说，康德发现了植根于事物本性和人类经验中的法则，只要承认这个法则，便可以一劳永逸地结束所有可能发生的冲突。

148

从理论上说，康德的这个发现简明扼要且影响深远。科学与道德责任同时存在。分析表明，它们的基础是由同一个理性所提供的法则（正如他喜欢说的，理性是立法者）；这些理性法则拥有不同的管辖权，彼此永远不会竞争。在自然界中，为理性立法提供材料的是感觉。在这个时间和空间的感觉世界里面，起支配作用的是因果必然性：这就是理性命令本身。凡企图从自然界中发现自由、寻找理想、为人的道德愿望寻求支持，都是注定要失败的。理性去做这些事情与理性自身的性质是格格不入的：它是自相矛盾的，也是自杀性的。

当我们注意到宗教与相信奇迹联系在一起，或者与自然秩序背离的时候；当我们强调如何从自然法则中去寻求道德的支持；强调如何将道德与人寻求幸福的自然天性联系起来，与奖赏美德和惩罚罪恶的结果联系起来；强调如何把历史解释为一种道德力量的作用的时候——总之，当我们强调如何在时间和空间的世界里面去寻求道德的理由和支持的时候，假定康德的哲学是正确的话，就会认识到康德所发起的这场革命所带来的影响。我们还需要看到这样的事实，过去人们并不重视这种观念，即空间里的每一个存在和时间里的每一个事件，都是由因果必然性的纽带将其与其他的存在和事件联系在一起的，结果是未能产生追求科学理论的动机。如何解释科学在人类历史上很晚才出现？科学对人类生活的影响还是不够充分，我们对此如何看？人如果不能自觉地把自然看作是一个变化无常的场所，便不能深刻理解物质意义上的自然也是理性立法活动的一个场所。康德哲学一劳永逸地揭示了这个事实；它所揭示的不是一个虔诚的愿望，也不是通过伽利略或者牛顿的成功而从经验上得到普遍证实的一种难以预料的希望，而是一个不容置疑的事实、一个任何认识经验的存在都离不开的事实。在自然界，法则的统治就是同一个理性的作用，它是人们从经验教训中发现的普遍法则。这样一来，接受康德哲学，不仅一下子把人们从迷信习惯、情感用事以及道德和神学的幻想中解放出来，而且还鼓励并刺激人们通过不断努力，从自然之中撷取因果律的秘密。康德提出，近三百年来，一些自然科学家们的研究已经证明，人的根本性质就是一种求知的存在（knowing being）。对于那些接受康德哲

149

学的人而言,康德哲学就是科学研究的《大宪章》<sup>①</sup>:它构成了指导和论证科学探究的基本大法。德国人确实养成了一种尊重科学的态度,而这在其他国家却见不到。除了德国,还有哪一个国家的基本法提到了科学并能在其法律中找到“科学及其传播的自由权”这样明确的条款呢?

但是,这里只说了康德研究的一半。理性本身是超感觉的。理性对感觉材料进行整理,由此而为自然立法;理性本身是高于感觉和自然的,就像君王高于臣民一样。这样,超感觉的世界就变成了一个比时空中的物理世界更适宜开展其立法活动的领域。可这样的领域向人的经验开放吗?既然康德断言人的全部认识活动都受制于由因果必然性主宰的感觉王国,这不就自己关闭并锁死了超感觉世界的大门吗?就认识活动而言,的确如此。可是,就道德责任而言,超感觉世界的大门却没有关闭。不论自然环境的压力有多大,也不论人身上的动物倾向的诱因有多大,道德责任和绝对命令的存在都是事实,就如同关于自然界的知识是存在的一样。道德命令不可能从自然中产生。现有无法把人引向应有,应有只是人身上的东西。自然只是用其残酷无情的机器般的运动来限制人的活动。人身上有一个追求应有的行动命令——它不管实际的情形是什么——这个命令最终证明了人的经验中有超感觉的理性在发挥作用;但它不是在理论的或者认知的经验之中,而是在道德的经验之中。

150

于是,道德法则和义务法则就从人身上超出理性的地方诞生了。这是人作为一种超自然的绝对目的王国中的道德存在的资格证明。道德法则还指明人身上有一种东西是超越自然的,那就是呼唤和争取自由。理性不可能做出如此不合理和自相矛盾的事情来给自己强加一个力所不及的行动法则。道德意志的自由,就是对责任的不合理要求作出的回应。人是接受还是拒绝这个看来很合胃口的真理,是由不得人的。它就是一种理性的原则,是包含在所有理性实施的过程中的。人们名义上否认它,实际上仍然要承认它。只有那些为自己的邪恶勾当寻找借口的道德堕落之人,才会在口头上否认自由对责任呼声作出的回应。然而,对于自然和感觉的世界而言,自由是一个绝对的陌生者,那么,人所拥有的

---

<sup>①</sup> 《大宪章》(*Magna Carta*),指英国《大宪章》,1215年,英国大封建领主迫使当时的约翰王签署的法律文件。《大宪章》从法律上部分保障公民权和政治权,对美国、法国的民主都产生了深刻的影响。——译者

道德自由便成了他作为超感觉世界成员最终的标志和保证。一个拥有自身法则的理想的或者精神的王国的存在,从人的超感觉世界的公民身份上得到了证明。当然,这种公民的身份及其证明都取决于道德。要用科学或者理智来证明它是不可能的,也是自相矛盾的;因为受因果必然性法则支配的科学研究,只关心是什么的问题,而并不了解事关应该的任何自由法则。

151 超感觉世界的大门现在打开了,但它并没有向宗教走去。真正宗教的那些消极特质,我们或许都已经有所了解。宗教的基石不是知识。要想从知识的立场去证明上帝的存在,证明自然的创造,证明不朽灵魂的存在,都是不可能的。它们超越了知识的界限,因为知识是限定在时间和空间的感觉世界之中的。真正宗教的基石也不会是历史事实,比如犹太史的事实、耶稣的生平或者诸如教会这样的历史形成的权威。这是因为,诸如此类的一切历史事实都属于由感觉限定的时间王国。康德同时代的人从自然神学和历史宗教的观点出发,用“一切都被打碎了”的字眼来形容康德哲学。关于宗教观念及其理想的道德证明,康德的哲学恰好是“一切都被打碎了”的反面。用康德的话说,“我认为,为了给信仰留出一个底盘,就必须否认关于上帝、自由和不朽的知识”——信仰是一种道德行为。

于是,他着手用感官的自然原则和观念的理性原则来重新解释路德新教的主要信条。道成肉身、原罪、赎罪、因信称义、圣成称义等信条,尽管从现实和历史上看都没有什么根据,但却标志着人作为现象和本体的二元本性。尽管康德严厉批评教会宗教过于依赖仪式、外在权威,以及外在的奖赏和惩罚,但他认为,这样的宗教具有过渡性的价值,因为它象征着终极的道德真理。虽然教义只不过是内部真相的外衣,却有助于我们“继续尊重这个外衣,因为它可以让大家接受一个真正基于人的灵魂的权威的信条,因此不需要用奇迹来赞扬它”。

如果要从德国哲学中挑出一个具有典型意义的东西,并据此去理解德国的国家活力,这是一个吃力不讨好的事情。可我还是甘冒此险。我相信,在康德关于两个王国(一个是外在的、自然的和必然的,另一个是内在的、观念的和自由的)学说中,我们可以找到它的观念来源。对此,我们还必须补充说,尽管两个世界相互隔离、各自独立,但内在世界总是第一位的。与康德哲学形成对照的是:当下很多人用尼采的哲学去解释他们认为非尼采哲学不能解释的东西,这不过是一种肤浅的和潮水式的见解。不同凡响的德意志文明的主要标志,当然是自

觉的唯心主义及其高超的技术效率和各类行动组织化的结合。如果说这还不是对康德哲学奥秘的理解,那我就根本找不到一个词来表达了。我的意思并不是说,因为德国人有意识地遵循康德的哲学,才会在自然科学方面取得辉煌的进步,并且把智慧的结晶系统地应用到工业、贸易、商业、军事、教育、市政管理和工业组织之中,而且取得了辉煌的成就。这种断言是荒唐可笑的。我的意思是说,首先是康德找到并阐述了德国精神的发展方向,因此他的哲学具有先知般的重要意义;其次是他的理论树起了一面旗帜,阐述了一种自觉的信念,以完整和确定的方式强化并加深了理论的实际运用。

康德哲学对原本四分五裂的精神进行了富于想象力的综合,从而帮助形成了一种民族的使命感和命运感。尤其重要的是,他的理论及其影响有助于我们理解德国人的意识为什么从来没有被技术的效率和投入所淹没,而且一直自觉地、不用说自以为是地保持着唯心主义的立场。德国人所从事的工作似乎很可能促使人们去钟爱实证主义或者唯物主义的哲学,去钟爱功利主义伦理学。但是,情况并非如此。康德的学说在反复灌输要给机械论留出位置的同时,又把机械论永远放在从属的地位。追求一切技术的进步,追求健康、财富、幸福的提升,这一切都是人们的目标;但在这个目标之上还有一个内在自由的王国,即那个观念的和超感觉的王国。德国人在实质性的征服过程中取得的成就愈大,他们愈是意识到要履行一种理想的使命。每一次外部的征服都为在机械论无法闯入的内心世界找到一个居所,提供了更多的理由。于是,借用最近的一个流行语,一方面,在处理实际事务的时候,德国人是世界上最讲技术和最实用的民族;另一方面,要说对实用主义哲学精神的抵制,世界上没有哪一个民族堪比德国人了。

在外部事务中对机械论和组织化的投入,在精神王国里对自由和意识的忠诚,这两者的结合产生了显著的魅力。这种结合一旦在一个民族的共同倾向中得以实现,似乎就会无往而不胜。科学和实用的成就与精神和理想的愿望之间的分裂,会造成行动上的瘫痪。但是,这两者一经德国人结合,这种瘫痪便从此结束。两者彼此相哺,相互强化。灵魂的自由和行动的服从同居一室,和睦相处。在时间与空间的外部世界中所采取的行动,都是受因果必然性的法则支配的,由此而得到的教诲就是顺从、绝对的服从、绝对的控制和缜密的组织。然而,那种无限制的自由、自觉意识的不断提升、追求崇高的理想,却是内心世界法则的要求。生命短暂的人还能够奢望什么呢?



我以为,很容易用德国代表性作家的论述来填满这3小时的讲座。他们的论述说明,德国精神的显著标志是高度关心事物的内在意义,尊重内在真理,并不在乎有利与不利的外在结果。这与拉丁精神的外在性或者盎格鲁-撒克逊精神的功利主义格格不入。我只好引用一段话来说明德国人把历史事实当作伟大真理所象征的同一种倾向,这种倾向可以在康德关于教会教义的论述中找到。在谈到日耳曼语言时,一位研究德意志文明的历史学家说道:

在重音位置的问题上,所有其他印欧语系中的语言都允许有很大的自由度,并且考虑外部因素,比如,具有决定性影响的音节和谐音的数量;可日耳曼的各部落却在明显地、刻意地朝着一种重读的內部原则转化……在所有与之有关的民族中,唯有日耳曼人把重音放在词的词根音节上,也就是放在赋予词意义的那个部分之上。在现存的民族学文献中,没有什么比这个更能发人深省了。他们肯定曾经有一种古老得变成了本能的习惯,但是他们却放弃了这个习惯,然后依靠自己的智慧,设计出一个原则;而这个原则体现了一种分辨力,超过了我们习惯归结为低级阶段文明的任何东西。那么,导致他们这样做的原因是什么呢?肯定是我们目前还未意识到的环境,迫使他们要把事物的内在本质同其外部形式区分开来,并教会他们把前者作为更高的、甚至唯一重要的东西来领会。正是这种对事物真正的实质的重视,正是这种发现真正实质之恒久而强烈的渴望,正是这种表达精神实在之历久常新的冲动,变成了德意志灵魂的主导性特征。于是,经过无数徒劳的努力,他们终于相信,单靠理性根本无法明白事物的真正基础;于是,有了德国科学的缜密;于是,有了许多可以解释德国人成功和失败的特性;于是,也许还有了某种顽固和倔强,不愿意放弃陈旧形式的信念;于是,有了神秘主义的倾向;于是,有了标志着德国艺术史的那种不断的斗争——一场为强烈而恰当地表达内容并从审美角度满足高雅和审美要求的斗争、一场胜利永远站在真理一边的斗争。尽管真理朴实无华,一旦形式变成一种欺骗,再美也要被真理战胜;于是,我们看到了音乐的作用,唯有音乐才能表达灵魂那难以言表、难以估量的共鸣;于是,有了德国人对自身使命的信仰。他们相信,万国之中,唯有德国人才能带来真理,才能在美丽形成的空壳之中认识事物的真正价值,才能为正义而正义。除了行为本身的自然结果之外,他

们并不为奖赏而追求正义。

在德国人的作品中,世界被划分为行动的外在王国与意识的内在王国,这样就可以解释在外国人看来原本是充满悖论的东西:一方面坚持说德国人让世人自由原则有了自觉的认识,另一方面又坚持说德国大众整体上在政治自主方面是相对无能的。按照英国的传统,自由是依照自己的想法行动的权力,是在公共事务管理中实现个人目的的权力。因此,在一个浸润在英国传统中的人看来,这种结合是自相矛盾的。但是,对于德国人来说,这却是很自然的。读者如果受到报纸引文的引导,认为伯恩哈迪是在宣传一种优越力量,那么,他会发现,伯恩哈迪在文章中一直断言,这种德国精神就是自由的精神,就是完全凭知识作出自我决定的精神;德国人“永远是自由思想的标杆”。我们发现,他用来支撑其学说的不是尼采,而是康德关于“经验自我和理性自我”的划分。

伯恩哈迪说:

德国的思想生活中诞生了两个伟大的运动,往后人类的一切知识和道德的进步都必须依赖这两个运动——即宗教改革和批判哲学。宗教改革打破了教会强加的知识枷锁,这个枷锁遏制了一切自由的进步;《纯粹理性批判》为人类的理智确定了认识能力的限制,从而结束了哲学思考的反复无常,同时指出了真正实现认识的途径。我们时代的思想生活即在这个次级结构下发展而来,其最为深刻的意义在于力图调和自由探究的结果与内心的宗教需求,因此为人类和谐的组织奠定了基础……德国民族不仅为这场争取人类和谐发展的伟大斗争奠定了基础,而且还在这场斗争中一马当先。这样一来,我们便招来了一种未来的责任,而且不能退缩。对于这场人类必须付出最高代价的运动,我们必须准备身先士卒……获此殊荣的,除了德国,别无他国。唯有德国,才能由内在的自我来享受“作为整体给予人类的东西”……正是这种品质,让我们适合成为知识王国的领袖,并把保持领袖地位的责任强加给了我们。<sup>①②</sup>

155

① 伯恩哈迪:《德国与下一场战争》(*Germany and the Next War*),第73—74页。原文无斜体。

② 这段引文中的楷体为引者所变。——译者

比这些言论本身更重要的是说话的场合和言者的职业。骑兵将军们运用哲学来说明战争教训的,除了德国,我认为其他国家是很罕见的。用《纯粹理性批判》来强化军事准备的意图,除了德国,其他国家很难发现这样的听众。

只有认真对待这些陈述,我们才能理解为应对一种民族危机而在德国出现的舆论倾向。当哲学家倭铿<sup>①</sup>(因对世界唯心主义文学作出的贡献而获得过诺贝尔奖)为德国在世界大战中所扮演的角色进行辩解时,他说,德国人不代表一种排他主义的和民族主义的精神,而是体现了一种人类自身的“普救论”。他道出了一种借助德国哲学唯心主义的普遍解释而在德国思想中孕育出来的信念。与这种基调相比较,将战争美化成一种出于人口增长压力的生存需要,则是一个次生的细节;一旦与其背景剥离开来,断章取义,给人的印象就完全是虚假的。关键是仅从国民的意义上说,德国比任何其他国家更能体现人类的根本原则:与在外部世界彻底仔细的工作结合起来的自由,在这个外部世界中,是因果法则占据了支配地位,是忠顺、纪律和服从构成了组织成功的必要条件。也许想一想康德生活、教学和逝世的地方哥尼斯堡(Königsberg)是值得的。哥尼斯堡是东普鲁士的主要城市,是康德早年时从西普鲁士划出来的一个地区,更是普鲁士国王名义上的首都和加冕的所在地。康德一生的哲学事业,基本上与腓特烈大帝<sup>②</sup>的政治事业相吻合。腓特烈大帝把一种思想自由的制度和彻底的宗教宽容与历史上最不同凡响的行政管理和军事效率结合起来。正好,我们这里的讨论可以利用康德所写的一篇文章,他在这篇文章中触及了这个结合,并且按照他自己的思想阐述了其中的哲学观念。

这篇文章的题目叫做“什么是启蒙运动?”(What is the Enlightenment?)他的回答大体是:启蒙运动标志着人类时代的到来。人类从一种不敢自由思想的未成年的或者婴幼儿的状态,走向了一种敢于运用自身认识能力的成年的或者成熟的状态。这种自由运用理性的力量的成长,是人类事务进步的唯一希望。

---

① 鲁道夫·C·倭铿(Rudolf C. Eucken, 1846—1926),又译奥伊肯,德国唯心主义哲学家、生命哲学代表之一,亚里士多德的阐释者,1908年获诺贝尔文学奖。其主要著作有《近代思想的主潮》、《生活的意义和价值》、《精神生活在人类意识和行为中的统一性》、《精神生活漫笔》等。——译者

② 腓特烈大帝(Frederick the Great),即腓特烈二世(德文 Friedrich II von Preußen, der Große, 1712—1786),普鲁士国王(1740—1786在位),军事家,作曲家。在他统治时期,普鲁士军事大规模发展,领土扩张,文化艺术得到赞助,使普鲁士在德意志取得霸权。腓特烈大帝是欧洲历史上最伟大的名将之一,而且在政治、经济、哲学、法律甚至音乐诸多方面都颇有建树。——译者



外部的革命不是内在革命或者认识革命的自然表达,因此是没有多少意义的。这种认识力量要出现真正的增长,就必须依靠科学和哲学的不断进步,依靠在大众中逐步传播那些智力超群者的发现和结论。真正的自由是内在的自由、思想的自由,以及与之相伴的传授自由和出版自由。遏制这种理性的自由,“即是一种犯罪,因为遏制的做法违反了人的本性,违反了正好是促成理性启蒙进步的首要法则”。

与这个内在自由王国相对照的,是公民及其政治行为的王国。这个王国的原则是对建立起来的权威表示服从或者顺从。康德用一个下级军人所处的地位来说明这两个王国的本质。这个军人接到一个命令而必须执行,但他的理智告诉他:这个命令是错误的。他在实践王国的唯一责任就是服从——尽职尽责。但如果不是作为国家而是作为科学王国的一个成员,他有权进行自由的探究,并公开发表自己的意见。后来,他可能会把这个事件发生的详情写下来,并根据理智陈述命令中的错误。难怪康德宣布,启蒙的时代就是腓特烈大帝的时代。如果我们推测,他期望行动领域的这种二元论及其自由与服从的双重道德法则会万古长青,那么,对康德就不公平了。通过思想自由的实践,通过公开发表思想并将思想推向整个国家的教育,一个民族的习惯将最终提高到理性的高度;通过理性的传播,政府才不把人当作机器中的螺丝钉来看待,而是按照理性生物的尊严来对待。

157

在结束这个主题之前,我必须指出理性作用此前被忽视的一个方面。自然界,时间和空间的感觉世界,作为一个认识的对象,是通过理性的立法作用而构成的,尽管构成的材料是非理性的感觉材料。理性的这种决定作用不仅塑造了康德哲学的唯心主义,还决定了它对于先天(*apriori*)的强调。通过理性,自然才变成了可认识的对象,但理性的功能却不能从经验得到,因为经验的存在依赖这些功能。这种先天的问题的细节,远不是我们目前关心的问题。我们这样说就够了:与他的一些继承者相比,康德是一个思想简约的人,他只采用了两种先天形式和12个先天范畴。但即便是我这样浮光掠影式地讨论康德哲学,我们也不能完全忽视他因为迷恋先天范畴而形成的思想方式。

如果遵循前文所引关于日耳曼语言重音位置的重要象征意义,人们就能够说清日耳曼语言书面语中名词为什么要大写的深刻意义,以及这种语言丰富的抽象名词的深刻意义了。人们可以想象,作为一般概念和类属词的普通名词性实词的高贵性是怎样孕育了对于知识的尊重。人们还可以想象,一个国家的读

158

者对于一连串的大写词都一一打躬作揖,表示敬意。只有用这样的方式,人们才能大体描绘——但还不是确定——先天理性原则所具有的实际意义。

世界大战期间,我好几次听人说,如果不是出于德国为战争进行辩解的理由,他本来是不会太在意德国人的所作所为的。不过,要对人类经验这样一团乱麻作出理性的解释何其艰难。如果掌握为经验立法的先在的理性概念,此项任务就变得简单多了。只要把每一个经验事件纳入适当的范畴就行了。倘若局外人看不到概念与事件的适应性,可以说,他的这种视而不见说明他不适合从事真正的普遍性思维的活动。他大概是一个愚蠢的凭经验办事的人,其思维方式只是看到有形的结果,而不是以先在的理性原则为根据。

因此,我们才会发生这样的情形:德国人通过耗人心力的努力,确定了基本概念(*Begriff*)或者本质(*Wesen*),并对所述问题进行合理推演,然后才开始充分讨论道德、社会或者政治的问题。如果由于讨论的对象经验色彩太明显,无法进行这种演绎,那至少要把它放到适当的理性形式下。康德的这种先天理性形式与后天经验事实的划分是多么地顺手,是多好的资源,不,是多好的武器!就让后天经验事实随心所欲地变得形形色色、混乱不堪吧!总有一种统一的形式可以把后天经验事实纳入麾下。如果经验事实拒不服从理性的规则,它们的处境就更加糟糕。这仅仅说明它们是如何成为经验的。把它们归入理性的形式之下,目的不过是要抑制它们对理性作出非理性的反抗,或者是要消除其不冷不热的中立地位。对它们施加的暴力要多于先天理性的恩惠所给予的补偿,而先天理性就是上帝在世间的化身。

159

然而,先天范畴也有一些缺点,它带有一种刻板性。对于那些不知道怎样把生硬与力量等同起来的人而言,这种刻板性是很吓唬人的。经验内容要接受它的修正。它有一个最为牢固的信念,即当经验与先天范畴相抵触的时候,需要改变的是经验证据。一个先天的观念是不接受相反的证据的,对此也没有一个法庭可以进行审判。如果一个倒霉的人恰好上当受骗,把一种偏见或者偏好当成一个先天的真理,相反的经验只会使他更加顽固地坚守自己的信念。历史证明,人们把自己的意志强加给别人,以为自己就是上帝的特殊工具和喉舌,这时对人类来说是多么的危险。当先天理性取代了天道以后,危险也同样存在。凡立足于经验的真理,其视野都比较狭窄;它们不能像直接源于理性本身的观念那样,激起人们对于这种真理的强烈忠诚。不过,这些真理是值得讨论的,因为它们具

有人性的和社会性的内容,而纯粹理性的真理最终却用一种悖论的方式来逃避其理性的公断。它们躲避经验的逻辑,用近来一位作者的话来说,结果只是成为了一个“狂热的逻辑”的目的物。在遭遇人类反抗的时候,上帝的铁匠铺里打造出来的武器就会变得冷酷和残暴。

生硬的先天理性的强迫性特征,还可以表现为另外一种方式。容易引起人们怀疑的是:一个纯粹理性范畴就像是一个鸽子笼。一位美国作家在战前就夸张地评论道:“德国是一种怪异的鸽子笼的组成物,每一个德国人的母亲都把自己的儿子关在各自的鸽子笼里,打上了标记,贴上了标签。德国就如同是一个巨大的衣帽间,政府把寄存牌放到了自己的兜里。”约翰·洛克极力反对那种旧式的先天哲学,即天赋观念的学说,他认为这种观念很容易就变成一种堡垒,在其背后,权威可以得到庇护而不受质疑。很早以前,约翰·莫莱<sup>①</sup>便指出了一个毋庸置疑的历史事实,即整个现代自由主义的社会政治运动都与哲学经验主义结成联盟。在这里,也同其他地方一样,很难把原因与结果分得清清楚楚。但是,人们可以非常有把握地说,科层严格、等级森严的国家会受僵硬的范畴哲学的吸引,而一个灵活开放的民主社会则是以一种不加掩饰的经验主义来展现其自由追求。

有一个传闻大意是:哥尼斯堡相当多的市民习惯按照康德散步的时间来校准自己的钟表——因为康德非常准时。只要听从条顿人的诱惑,从外部事件中去寻找内在的意义,人们就想弄明白,自康德以降,德意志思想是否已按照康德的标准来校准德国的知识与精神时钟:关于内在王国与外在王国的划分,一个王国讲自由与唯心主义,另一个王国讲机械论、效率和条理。一位德国哲学教授说过,拉丁民族生活在当下,德国人则生活在无限与不可言表之中。他的这个说法(虽然我不知道他是不是这个意思),完全没有道理。但有一点似乎千真万确,那就是德国人比别的民族更容易让自己从生活的紧急关头隐退到内在世界,因为内在世界似乎是无边无际的;而且除了用音乐和诗歌就无法成功地表达出来,德国的诗歌脆弱而温柔,时而世俗,时而抒情,但总是充满了神秘的魅力。但是,技术的观念,关于手段和工具的观念,可以随时被外化,因为外部世界实际上就是这些观念的永久家园。

<sup>①</sup> 约翰·莫莱(John Morley, 1838—1923),英国政治家、文学家,曾任记者、报刊编辑,最高职务任印度事务大臣、枢密院议长,著有《伏尔泰传》、《卢梭传》等。——译者

## 2.

### 德国的道德哲学和政治哲学

161

对于那些不熟悉康德哲学的人来说,要从康德的著作里挑选出他们能够理解的句子,往往是很困难的,除非对它们逐字地进行加注。就展现德国的彻底性(*Gründlichkeit*)而言,他的著作是一个极好的知识领域(*terrain*)。不过,我还是要冒昧引用一句话,好让大家立刻回想到前一讲的主要内容,然后再转到这一讲的主题上来。

即使是在自然观的感觉王国与自由观的超感觉王国之间,固定着一条深不可测的巨大鸿沟,以至于我们不可能从第一个王国进入到第二个王国(这至少需要凭借理性的理论的发挥),仿佛它们是两个分开的世界。第一个王国不能影响第二个王国——然而,第二个王国意味着可以影响第一个王国。自由观意味着,要在感觉的世界里实现由自由法则所提出来的目标……

这就是说,自然因果律支配的时空世界与自由和责任支配的道德世界之间的关系是不对称的,前者不能闯入后者的领地。但是,道德立法的根本就是要去影响感觉的世界,其目标是在感觉世界中达到自由的理性行动。这个事实决定了康德的道德哲学和国家哲学。

康德的崇拜者宣称,是康德首先肯定了人格原则的真实性和无限性。一方面,每个人都是独特的人(*homo phenomenon*)——就像受到自然法则支配的石头和植物一样,也是自然系统的一个组成部分。但是,由于人在超感觉的法则和目

的王国里享有的公民权,使得他达到了真正的普遍性。他不再是一个纯粹发生的事件。他是一个大写的人——一个人类为之追求的典范。在英美著作里,主观和主观主义这两个词通常带有轻蔑的色彩。但是,在德国文献中恰恰相反。这就使得主观主义的时代与个人主义的时代形成鲜明的对照,与之前屈从于外部权威的时代形成鲜明的对照,大体说来,主观主义时代的开端是与康德思想的影响同时发生的。个人主义意味着孤立,它表明了人与人以及人与世界的外在关系;它用数量化和整体与部分的方式来看待世界。主观主义是对自由人格原则的肯定:创造性的自我并不关心一个受制于外部力量的外部世界,而是要通过自我意识在自己的内部发现一个世界;他在自身中发现普遍性的东西,努力在曾经的外部世界中间重新创造一个自我,并通过自己在工业、艺术、政治领域的创造扩张,把原本有缺陷的材料变成自己的作品。尽管康德没有使用这种主观主义特有的感伤、神秘和浪漫的辞藻,但我们在思考他的伦理学说的时候,还是不要忘了主观主义。人格意味着人是一个理性的存在,他不接受那种由外部形成其行动法则的结果——不论这个外部是自然、国家还是上帝,但他接受那种由他自身的自我来形成行动法则的结果。道德是自主的;人和人性就是目的本身。服从自我强加的法则,这将把感觉世界(其中的一切社会的联系都源于自然的本能或者欲望)转变成一种适合普遍理性的形式。我们可以这样来解释上面那段引自康德的话。

责任的准则具有一种振奋人心的光环。人们很容易把责任描述成一切道德原理中最高尚和最崇高的。将自私的欲望和个人的偏好就范于严格而高尚的责任的命令,还有什么比这种意志更符合人性呢?还有什么比这种意志更能把人和动物区分开来呢?如果说命令的观念(不可避免地和责任观念相伴随)不幸地暗示了法律权威、痛苦、惩罚、屈从于下达命令的外部权威,康德似乎已经提供了最终的矫正之法:他坚持责任是自愿承担的。道德命令由高级的、超自然的自我强加给低级的经验自我,由理性的自我强加给具有激情和偏好的自我。德国哲学喜欢对立,但对立通过更高的综合得到调和。康德的责任原则就是自由与权威这两个看似矛盾的观念得到调和的鲜明例证。

然而不幸的是,这种平衡在实践中无法保持。康德信奉的逻辑使得他强调说责任的概念是空洞的和形式的。它告诉人们,尽义务是自己最高的行动法则,可是一谈到人的责任具体是什么便不做声了。康德还坚持认为,就像他在逻辑



上必须如此一样,衡量责任的动机完全是内在的,纯粹是内在意识的问题。如果承认在具体情况下决定什么是责任的时候可以考虑结果,那么,这无异于向经验的感觉世界让步,这个让步对于康德理论来说是致命的。人的行为完全发生在外部的和经验的领域,在这样一个世界里面,把纯粹的内在性和纯粹的形式主义这两种特征结合起来,将会导致严重的后果。

通过一段引文,也许可以理解这些后果的危险性。这种理解虽说是间接的,但却是最为恰当的。

法国人民揭竿而起,向精神与世俗的暴政进行猛烈的反抗,砸碎了身上的锁链,宣布了自己的权利;与此同时,普鲁士却在进行另一场完全不同的革命——即责任的革命。追求个人权利最终将导致个人不负责任,导致国家的倒台。批判哲学的创始人伊曼努尔·康德在反对个人权利观时,宣讲了道德责任的准则,而沙恩霍斯特<sup>①</sup>抓住了普遍兵役的观念,他号召每一个人为了社会利益而牺牲财产和生命,从而最清楚地表达了他们的国家观念,创造了一个个人权利可以依赖的牢固基础。<sup>②</sup>

164 仅仅通过一个逗号,从道德责任的准则突然跳到普遍兵役,这对于一个美国读者所产生的冲击远不及其中的逻辑。当然,我的意思并不是说康德的学说导致普鲁士建立了普遍兵役制度,并使个人幸福和行动自由完全服从于国家这个被大写化的实体。我的意思实际上是说,现实的政治情形需要普遍兵役,以维持并扩大现在的国家;这时,缺乏内容的责任准则自然有助于圣化和美化现行国家秩序可能规定的那些具体责任。责任观念必须在某个地方找到其内容,或者是主观主义恢复到无政府主义的或者浪漫主义的个人主义(它决不会服从权威的法则),否则,其相称的内容就在于听从上级的命令。具体说来,国家的命令的东西就是对一个纯粹内在的责任观念的令人愉快的外在填充物。至少迄今为止,还没有听说腓特烈大帝和忠实贯彻其政策的霍亨索伦王朝实施过专制暴政,这

<sup>①</sup> 格哈德·约翰·达维德·冯·沙恩霍斯特(Gerhard Johann David von Scharnhorst, 1755—1813),普鲁士将军,提出近代总参谋部体制,制定军队训练的“速成制度”。——译者

<sup>②</sup> 见伯恩哈迪:《德国与下一场战争》,第63—64页。

是一种开明的专制,因此比较容易达到内外的统一。从古至今,在一些重要的时代,个人往往为了国家的利益而牺牲了他们的生命。在德国,无论在战争年代还是在和平时期,一种内在的神秘的责任观念把人升华到了普世与永恒的高度,从而系统地强化了这种牺牲的意义。

总之,高尚的责任准则是有其缺陷的。跳出神学的和康德的道德传统,人们一般都同意责任是相对于目的而言的。道德的原则是通过履行责任来实现某种目的或者某种利益,而不是为了什么义务。理性的事业是要确保人们为之奋斗的目标和利益是合理的——也就是说,在情况允许的情况下,其结果应该是广泛而公平的。基于善恶结果考量的道德,不仅承认而且迫切要求运用心智去区别对待各种情况。责任的准则与经验的目的和结果相分离,往往容易阻塞心智。为了确定责任来源于一种内在的意识,它取代了在广泛分布的行为结果中所呈现出来的理性作用;其实,这种意识空洞无物,而且还用合理的形式来掩饰现存社会权威的种种需要。如果一种意识不以人的福祉为基础,不去考量检查实际的结果,从社会的角度说,就是一种不负责任的意识,它只是带有理性的标签而已。

165

倭铿教授所代表的这种唯心主义哲学,对于不折不扣的康德信徒来说,是完全不能接受的。不过,只有在康德重要思想流行的地方,这种伦理观念才会欣欣向荣:

当正义仅仅被看作是获取人类福利的一种手段的时候——无论这个福利是个人的还是全社会的,并无本质的区别——正义便完全失去了它所有吸引人的东西。它不能再驱使我们从正义的立场去看待生活;不能改变事物的现有状态;不能用一种原始的激情力量来左右我们的心,并且与那种不可抗拒的精神冲动的种种想法相抵触。结果,正义退化为温顺的功利的仆人;它要适应功利的需要,并在这种适应中遭致精神上的毁灭。只有作为我们人类世界精神生活的唯一启示而出现的时候,只有作为一个超越了一切利益考量的高尚存在而出现的时候,正义才能保持其自身的存在。<sup>①</sup>

---

① 倭铿:《生活的意义和价值》(*The Meaning and Value of Life*),吉本译,第104页。

这样的文字能够在许多人的心中唤起感情的共鸣。不过,这样的情感一旦放任自流,便会扼杀心智,削弱心智在促进现实生活福利中的责任。如果把正义视为实现全社会福利之手段(手段前面加上“唯一”更有说服力),正义便失去了自己的一切特征,那么,正义就根本没有客观的和可靠的标准可言了。一种正义,无论其是否能决定社会的福利,如果宣称自己是一种具有原始激情的那种不可抗拒的精神冲动,那么,它不过是一种披着精神外衣的原始激情;之所以披着这件衣服,是为了免受自圆其说之苦。在事物的发展过程中,它只被当作是一种情感的放纵;在重要的历史关头,它表现为心智向激情的投降。

166

前面(从伯恩哈迪)引用的一段话,用德国的责任原则去反对法国的权利原则。德国的思想界喜欢这种对比。杰里米·边沁<sup>①</sup>之辈还发现,在法国大革命中诞生的“人权”流于空谈,对暴政有利,于自由无益。这些权利就像责任一样,是先天的原则,来自假设的人性或者人的本质,而不是作为权宜之计来采纳,以便进一步通向进步和幸福的体验。不过,人的权利至少还是互惠的,而责任的观念却是单向的,体现的是命令和服从。权利具有社会性,讨人喜欢,符合法国哲学的精神。如果采用比法国大革命的理论更具体的理论来解释,这些权利是可以讨论和权衡的,也多少允许妥协和调整。这也是英国思想在道德方面的独特贡献——即主张明智的利己主义。这并不是终极的观念,但这种观念至少使人在脑海里呈现出商人讨价还价的图画,而绝对命令却使人想到出操的军士。伦理的讨价还价要人们放弃一些想要的东西,才能得到另一些东西。这不是最崇高的一种道德,但从社会的角度来看,至少是负责任的。“给予才能回报”,这至少比较容易把人们聚集到一起。这种道德促进人们达成一致。这种道德要求思考,要求讨论;但却是来自上级权威的声音所不能容忍的,这是一个不可饶恕的罪状。

讨价还价、互通有无、皆大欢喜的道德规范,在某个遥远的未来可能会寿终正寝,但迄今为止,这些道德规范在生活中发挥了巨大的作用。德国伦理学打着纯洁的道德唯心主义的旗号,大肆嘲笑注重实际动机的理论,在我看来,这有点奇怪。置身一个具有高度审美情趣的民族,才可能理解这种明目张胆的轻蔑。

---

<sup>①</sup> 杰里米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832),英国哲学家、法学家和社会改革家。他是最早支持功利主义和动物权利的人之一,也是颇具影响力的古典自由主义者之一,著有《政府论片断》、《道德和立法原则导论》等。——译者



但是,如果一个咄咄逼人的商业国家完全从服从天职的动机出发来进行商务和战争,人们就会被唤醒,就会感到不安,就会怀疑这是一种被压抑了的“心理综合征”。当尼采说“人类并不渴望快乐;只有英国人才这样”的时候,我们对这个彬彬有礼的批判置之一笑。但是,如果一个人宣称把不在乎幸福当作对行动的一种检验,那么,他履行原则的方式便是不幸的了,因为这种方式会造成他人的不幸。那些人宣称不在乎自身幸福,对其诚意的彻底性,我心存疑虑。但是,如果轮到是我的幸福这个问题的时候,对于他们的诚意,我应该非常肯定。

167

康德道德哲学中的一种观念,势必引导着一种社会的和国家的哲学。莱布尼茨是德国启蒙运动哲学的重要创始者。和谐是这种哲学的主要思想,表现为自然与自身的和谐、自然与智慧的和谐、自然与人类道德目标的和谐。尽管康德是启蒙运动真正的儿子,但是他关于理性立法的彻底二元性的学说却终结了德国启蒙运动沾沾自喜的乐观精神。康德认为,道德绝不是自然作用的产物,而是人类自觉的理性征服自然的成就。最终和谐的理想还在,但这个理想必须通过与人类的自然力量进行斗争才能赢得。他与启蒙运动决裂最显著的表现,就是他否认了人性的本善。正好相反,人的本性是恶的——这是原罪教义在他的哲学中的体现。他并不是说激情、爱好、感觉本身就是恶,而是说它们夺取了责任的主权,而责任是人类行动的驱动力。于是,道德就是一场无休无止的战斗,它要把人的一切自然欲望转化为完全受理性的法则和目的支配的意愿。

即便人类遵循其友好的和社交的本能,由此而找到道德规范和组织有序的社会基础,但这样的本能也还是受到康德的谴责。作为一种自然的欲望,这种本能总是想非法控制人的动机。它们是人的自爱心的部分表现:一种企图把幸福变成支配行动目的非法倾向。人与人的自然关系是一种非社会的社交性关系。一方面,自然的联系迫使人走到一起。个体只有在社会关系中,才能培养自己的能力。另一方面,他们刚走到一起,分裂的倾向就出现了。与人联合刺激了人们的虚荣与贪婪,也刺激了人们去获取超过别人的权力;可是,一旦把个体隔离起来,这些特征便不可能出现。然而,较之友好和社交的本能,这种相互的对立却能更有力地促使人类从野蛮走向文明。

168

如果没有这些导致人类彼此冲突的令人讨厌的特性,个人就可以凭借其所有潜在的和有待发展的特殊能力,生活在完全的和谐之中,生活在满足

和互爱之中。

总之,人类就会一直生活在卢梭所描写的那种自然状态的天堂之中,

当卢梭说他宁要野蛮状态而不要文明状态的时候,也许他是正确的。前提是如果我们不要去描述人类注定要达到的最后一个文明阶段。

可是,既然文明环境只是自然状态与真正的或者理性的道德状态之间的一个中间状态,而人类注定要上升到道德状态,那卢梭便错了。

然而,我们应该感谢自然所带来的非社会性、虚荣心的恶性竞争,以及对于权力和财富的贪得无厌的欲望。

这些话摘自康德题为《作为一种普遍历史的观念》(Idea for a Universal History)的论文,这对于我们理解后来德国思想中最典型的两个特征特别重要,也就是关于社会与国家、文明与文化之间的区别。最近,人们在使用文化(Kultur)这个词的时候遇到很多麻烦,但是,如果我们认识到,德语的Kultur与英语的culture除了发音相近之外,其实并没有多少共同之处,那么,这样的麻烦便迎刃而解了。Kultur在意思上与civilization(文明)形成了鲜明的对照。文明是一种自然的、无意识的或者不由自主的发展过程,也就是说,文明是在人们共同生活中伴随需求而出现的副产品。总之,文明是外在的。另一方面,文化则是刻意的和自觉的。文化不是人的自然动机的结果,而是经过内在精神改变之后的自然动机的结果。当康德说卢梭宁要野蛮状态不要文明状态并没有错时,他已作出区别。因为文明仅仅指的是社交上的体面、优雅及外在的礼节,而道德作为达到理性目标的准则,对于文化则是必不可少的。康德补充说,文化涉及内心生活的教化,而这种教化要经过漫长的艰苦历练;要掌握文化,个人必须依靠个人所属社会的长期努力。这时,“文化”这个词的真正涵义就变得愈发明显了。文化首先不是一种个人的特质或者财富,而是社会通过个人奉献“责任”来实现的。

在近来的德国文献中,从字面上看,文化与文明的区别更加明显了;这种区别更加强调文化的集体性或者民族性。文明是外在的和不受自我意识目的支配的。

文明包括这样一些东西,比如在自发性口头表达中的语言、贸易、习惯的举止或者礼节、政府维持治安的活动等。文化包括用于更高的文学目的的语言、作为改善国民生活环境而不是使个体致富之手段来追求的商务、艺术、哲学[特别是无法翻译的那个东西,即世界观(*Weltanschauung*)]、科学、宗教,以及国家在培养和增加其他形式的国民天才方面所开展的活动,也就是国家在教育和军队方面的所作所为。俾斯麦<sup>①</sup>参照罗马天主教通例而进行的立法被不恰当地称为文化斗争(*Kulturkampf*),因为人们认为,这个立法体现了两种格格不入的生活哲学的斗争,一方面是罗马的或者意大利的,另一方面是纯粹德意志的。而这个立法不单单是政治权宜之计的一个措施。于是,类似胶州湾<sup>②</sup>这样的贸易站和军事据点就被堂而皇之地称为“条顿文化的丰碑”。眼下打得正酣的这场战争被视为一场伟大的精神斗争的外在体现,在这场斗争中,岌岌可危的是德国人在哲学、科学和一般社会问题上所信奉的最高价值,即“德国人特有的那些感觉和思维的习惯”。

在区分社会与国家时起作用的也是这些动机,它们在德国思想中几乎是司空见惯的。英美著作总是用国家来指社会更加组织有序的方面,也可以与政府划等号,即作为一个特殊的机构,为了相互关联的人们的集体利益而运转。可是,在德国文献中,“社会”是一个技术层面的术语,指的是经验的东西,也就是说,是外部的东西;国家就算没有公然承认是神秘的和先验的东西,至少也是一个道德的实体,是自觉的理性活动的创造,它代表着国民的精神和理想的追求。国家的功能是文化的和教育的。即便是在介入物质利益的时候,如在规范法律诉讼、弥补法律漏洞和保护性关税等方面,国家的行动最终具有一种伦理意义,其目的是推进一种理想的社会。谈到战争的时候,如国家之间的战争而不仅仅是王朝更迭或者偶然的战争,情况亦是如此。

170

社会是人的利己本性的一种表示;人的本性是追求个人的好处和利益,它的典型表现就是竞争性的经济斗争,以及为了荣誉和社会声望而进行的斗争。这些斗争是自然发生的;但是,国家的责任就是对这些斗争实施干预,以便使这些斗争有利于普遍理想的实现。这样,国家的力量或者权力就显得十分重要了。

---

① 奥托·冯·俾斯麦(Otto von Bismarck, 1815—1898),19世纪最卓越的政治家之一、普鲁士王国首相、德意志帝国宰相,人称“铁血宰相”、“德国的建筑师”、“德国的领航员”。——译者

② 1897年,德国派舰队强占中国的胶州湾。清政府被迫同意将胶州湾租给德国,并允许德国持有在山东修筑铁路、开采矿山等特权。从此,山东成为德国的势力范围。——译者

与其他形式的力量不同,国家的力量有着神圣的意味,因为它代表了一种奉献的力量,即为维护传播精神的、道德的、理性的至善而奉献力量。唯有通过反对人的个人的目标,才能维护这些绝对目标。通过冲突来消除纷争,这是放之四海而皆准的道德法则。

171 这种政治哲学在康德的著作里只是初见端倪,他依然受到 18 世纪个人主义的掣肘。在他看来,一切法律和政治的东西都是外在的,因此处在内在动机之严格的道德王国之外。然而,他并不满足于把国家及其法律完全作为非道德的问题而弃之不顾。按照康德的观点(显然,他遵循了霍布斯的思想),人的自然动机是热爱权力,热爱财富,热爱荣耀。这些动机是利己的,它们总是出现在争斗之中——处在一切人反对一切人的战争之中。尽管这种争斗状态无法也不可能侵入责任的内在王国和道德动机的王国,但却代表了一种政治体制;在这种体制之下,不能用理性法则来征服感觉世界。因此,凡具备他所说的理性或者普遍能力的人,都渴望一种和谐的外部秩序,这样才能至少使理性自由所要求的行为站住脚。这种外部秩序就是国家。国家的职责不在于直接促进道德自由,因为这一点唯有道德意志才能做到。国家的职责是防止那些阻碍自由的力量的出现:建立一个外部秩序的社会环境,让真正的道德行为逐渐演化为一个人性的王国。这样一来,尽管国家并不直接诉诸道德行动(因为对动机施压在道德上是荒唐可笑的),但是有一个道德的基础和一个基本的道德功能。

迫使人类建立国家的正是“神圣不可侵犯的”理性法则,而不是什么自然的合群需要,更不是权宜之计的考量。国家对于人类实现自身道德的目的是必需的,道德的目的并不是进行革命。推翻并处决君王(康德脑子里显然想到了法国大革命和路易十六)“与神学家说的那种反对圣灵的罪行一样,是一种永世的、万劫不复的罪行,今生与来世均不得赦免”。

康德不愧是 18 世纪的产物,在感情上,他是一个世界主义者,而不是一个民族主义者。因为人类作为一个整体,其普遍性完全对应于理性的普遍性,他高举的是一个最终的共和联邦的国家理想。他是最早宣布有可能根据这种人类的联盟在国家之间建立起永久和平的人之一。

然而,在法兰西共和国发起战争之后,拿破仑统治对欧洲形成的威胁宣告了世界主义的结束。德国是这些战争的最大受害者,它的软弱无力主要是因为它的四分五裂、小国林立、缺乏统一。显而易见,正是在被分为若干小国家的德国,

唯有普鲁士这个强大的中央集权力量能够使德国免于亡国灭种,因此随后德国的政治哲学便立足康德留下的、有些含糊的道德立场来挽救国家的观念。国家是一种道德上绝对必要的东西,但国家的行动却缺乏内在的道德品质,既然这是一种反常的现象,这个学说便需要一种理论将国家变成最高的道德实体。

费希特<sup>①</sup>标志着这种转变的开始;在他的著述里,很容易看到1806年前后关于民族主义国家的不同看法。1806年的耶拿战役<sup>②</sup>,德国一败涂地,颇为丢脸。自费希特的时代起,德国这种国家哲学便与历史哲学糅合在一起,这样看来,我把后面这个题目留到下一节有些武断。因此,我将尽量不严格按照原来的划分方式进行阐述。

我已经提到这样一个事实,康德放宽了自由道德王国与自然感觉王国之间的界限,这足以使我们断言前者是用来影响并最终克制后者的。通过在自然中引入这样一个小小的缝隙,费希特改写了康德哲学。首先要把感觉世界看作是自由的、理性的和道德的自我所创造的物质,自我创造物质是为了充分实现自己的意志。费希特渴望一种不再折磨康德的绝对统一,除了提到过的那种让步之外,让康德纠结的就是两种理性立法活动的完全分隔。费希特还是一个极端强调行动的人,这种秉性使他确信理论知识从属于道德行动。

由于篇幅有限,很难像论述康德那样对费希特的哲学作一个充分的勾勒。对他而言,理性是意志的表达,而不是(像康德那样说)意志对行动来说是一种理性的应用。“*Im Anfang war die Tat*”(起初是行动),这是一个合适的费希特主义的表达。康德继续沿用理性这个词通常的意义(只按照他那个世纪的唯理主义流行的方式作了修改),但费希特开启了一种转变,最终形成了后来的德国的唯心主义。如果说自然界和人类关系社会是理性的表达,理性就必须是这么一种东西,就必须具备这么一些特性,否则便无法解释这个世界,无论这个理性观念怎样使我们远离“理性”一词的寻常意义。对于费希特而言,有一个公式最恰

① 约翰·戈特利布·费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814),德国哲学家。他是德国唯心主义哲学的主要奠基人之一,往往被认为是连接康德和黑格尔两人哲学间的过渡人物。他被一些人认为是德国国家主义之父。著有《对一切启示的批判试论》、《自然法权基础》、《人的使命》、《对德意志民族的演讲》等。——译者

② 耶拿战役(the Battle of Jena),又称耶拿-奥尔施泰特战役,拿破仑战争中的一次战役,发生在1806年10月14日。普鲁士-萨克森联军在此次战役中遭到彻底失败,导致拿破仑一世完全征服普鲁士。——译者



当地描述了他所感兴趣的这个世界及其生活的这些方面,这个公式就是努力通过战胜困难、克服对立来达到自我实现。这样一来,他的理性公式就是一个意志;意志先“设定”自身,然后按照顺序“设定”自己的对立面,再通过进一步的行动使得对立面屈服,并最终达到自己的自由。

这种行动和责任优先的信条来自康德,它相信通过道德的自主可以对抗各种阻碍(终究还是这些阻碍在促进这种道德自主)从而获得自由,这种说法或多或少有些道理。我们还可以看到,这种信条能够得到传播是因为利用了高尚的道德热情,这种热情又与四分五裂和惨遭践踏的德国的困难以及需要联系起来。费希特把自己当作是路德和康德事业的继承者。他最后的“知识学”把德国人民从世界各族人民之中提升出来,单单让其拥有绝对自由的观念和理想。这就是德国学者和德国国家的独特命运。为人类的精神解放事业贡献力量,这是德国的科学与哲学的责任与使命。康德指出,人的行为应该逐渐受到一种理性精神的感染,最终应该达到一种内在思想自由与外在行动自由的平衡。费希特的学说要求加快这个进程。业已达到绝对自由和自主活动意识的人,一定渴望在自己的周围看到同样自由的人们。一个真正的学者,不仅是知道什么而且要弄清知识的本质,即知识作为一种显示上帝的地位和作用。于是,在一种独特的意义上,他就是上帝在尘世中的直接显现——真正的牧师。他的牧师作用,体现在让别人认识到道德自由的创造性。这是教育的尊贵之处,它受那些具有真正哲学洞察力的人的指导。

174

费希特把这种观念具体应用到他自己的国家和时代。究其原因,当时德国备受屈辱的状况是因为利己主义、自私自利和排他主义横行,事实是人们把自己降低到了靠感官生活的层面。德国人的这种堕落更为恶劣,因为无论是通过自然的方式还是历史的方式,德国人比别的民族更能认识到理想和精神原则以及自由原则是万物的基础。德国政治复兴的关键,在于通过教育来实现道德与精神的复兴。面对政治分裂,要在道德统一中去寻求政治统一的关键。本着这种精神,费希特宣传他的《对德意志民族的演讲》(*Addresses to the German Nation*)。本着这种精神,他与人联合创办了柏林大学,并积极推进由施泰因<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 卡尔·施泰因(Karl Stein, 1757—1831),19世纪普鲁士王国民族主义和民主主义政治家、改革者,法国大革命的同情者,曾任普鲁士国王腓特烈·威廉的首相。——译者

和洪堡<sup>①</sup>引入普鲁士生活的种种教育改革。

国家是一个承担着重要道德职能的根本性的道德存在,这种思想就很接近费希特的这些观点。教育是促进人类实现自身完美性的特定手段。教育正是国家的职责所在。这个三段论自成一体。但是,国家为了贯彻其教育及道德使命,不仅必须拥有组织机构和最高权力,而且必须控制环境,这些环境保障为那些构成国家的个体所提供的机会。借用亚里士多德的话来说,人首先要活命,然后才能高尚地生活。有保障生活的首要条件,是要保证每个人都能够通过自己的劳动得以活命。无此,则使道德自主成为笑柄。除了教育使命,国家的职责是关心财产,而这个职责意味着要确保财产受保护、人人有财产。此外,财产并非仅仅是物质财产。这是具有深刻的道德意义的,因为这意味着让物质从属于意志。这是实现道德人格的必然要求:用自我来征服非我。既然财产不仅指的是拨给财产,而且是一种由社会来承认和批准的权利,那么,财产便有了一个社会的基础和目标。财产所表达的不是个体的利己主义而是普遍的意志。这样一来,财产观念和国家观念的根本便在于:所有的社会成员都有拥有财产的相同机会。因此,国家的责任就是要确保每一个成员都有工作的权利和从工作中得到回报的权利。

175

正如他在题为《封闭的工业国家》(the Closed Industrial State)一文中所表达的那样,结果是诞生了立足于道德和理想而非经济考量的国家社会主义。为了让人们能够真正得到发展自身道德人格的机会,必须保障他们的工作权利和通过劳动换取温饱生活的权利。这在一个竞争性的社会中,是不可能实现的。工业必须完全由国家来管理,作为实现道德意志手段的这些必需的劳动权利和得到舒适安全生活的权利才能得到保障。但是,一个实施自由对外贸易的国家,将会使自己的劳动者任由外国合约条件摆布。因此,出于保障自身公民的需要,国家必须控制甚而废除对外商务。终极的目标是建立一个符合人性的普遍国家,一个人人皆可自由行动的国家。没有国家保障的权利,也就没有国家强加的义务。但是,在这个世界主义和哲学上的无政府主义出现之前,我们必须经过一个民族主义的封闭国家的阶段。于是,在费希特和康德之间出现了一个不可逾越

---

<sup>①</sup> 威廉·洪堡(Friedrich W. Humboldt, 1767—1835),德国语言学家、哲学家、教育改革家,柏林洪堡大学的创始者。洪堡被看作是德国文化史上最伟大的人物之一。——译者

的鸿沟,后者的道德个人主义变成了一种伦理社会主义。唯有在自我或者人格的范围里,唯有在这个范围里面,人才能获得道德理性和自由这一康德视为人的与生俱来的权利。唯有通过国家的教育活动,唯有让国家完全控制国民的工业活动,个体潜在的道德自由才能变成确定的现实。

如果说我用了大量的篇幅来谈费希特,原因并不是因为他对现实甚而对思想产生了直接的影响。他并没有创立什么学派。他的哲学体系不仅太个人化而且太形式化。不过,他所表达的观念从其体系的特殊语境被抽出来,融入到了有教养的德国人的思想之中。海涅在谈到各种思想体系流行的情况时,意味深长地说道:“国家对于履行其使命的要求有一种本能的预感。”

176

费希特的思想通过许多裂缝渗透进去了,比如社会主义者罗德贝尔图斯<sup>①</sup>和拉萨尔<sup>②</sup>就深受他的影响。拉萨尔因为《工人纲领》(*The Working Man's Programme*)受到刑事起诉时,他向控方回答说:他的纲领是一种独具特色的哲学言辞,因此受到宪法关于科学及其传授的自由条款的保护。下面就是他提出的国家哲学:

国家是在一个道德整体中个体的统一与合作……因此,国家基本的和内在的目标就是推进积极的方面,促进人类生活的进步和发展。国家的职能是制定出人类真正的目标,也就是说,使得人性能够在文化上得到充分的实现。

他用赞同的态度引用了下面这段话:

国家的概念必须加以扩大,以便使国家有所作为,从而保证人类的一切美德都可以得到充分的实现。

如果说他与费希特有什么不同,就在于他主张既然劳动阶级是道德完善最直接诉诸的对象,那么,劳动者在国家这个现实功能的发展过程中就必须占据

---

① 卡尔·约翰·罗德贝尔图斯(Karl Johann Rodbertus, 1805—1875),德国经济学家、社会主义者,对社会改革作出了保守的诠释,有助于普鲁士议会通过社会立法。——译者

② 费迪南德·拉萨尔(Ferdinand Lassalle, 1825—1864),德国早期工人运动活动家,机会主义代表人物之一,“全德工人联合会”创始人。——译者



一个带头的位置。

泛神论是哲学的一个绰号,应该慎重地使用;一元论的说法也是如此。将费希特的体系称作伦理的泛神论和一元论,并没有说出多少有启蒙意义的东西。可是,经过随意的解释,对照 19 世纪上半叶德意志的精神特征,这样的称呼可能具有极其重大的意义。这是因为,它为预感德意志在履行自己的使命时需要什么提供了一把钥匙。

凡是研究德国的历史学家都知道,德意志统一并发展成为一个外部强大和内部繁荣的伟大国家,与其他国家的不同之处在于,这种统一和发展是由里向外而形成的。借用朗格<sup>①</sup>的话说,“我们国家的发展是从最理想的东西开始的,然后是越来越接近现实”。黑格尔和海涅都认为,与法国大革命和拿破仑的成功同时出现的,是德国的一场哲学革命和建立起来的知识帝国。你们可以回想一下,当拿破仑最终走向失败而欧洲被瓜分的时候,在人们的眼中,德国不过是一个幻象的王国。然而,这个无足轻重和软弱可欺的王国变成了一个强大的国家。经过普鲁士政治家们的努力,再加上德国学者们的支持,这个王国被建造在一个坚实的土地之上。精神的和理想的德意志与现实的和务实的普鲁士合为一体。正如撰写《德意志帝国的缔造》(*The Founding of the German Empire*)的历史学家冯·济贝尔<sup>②</sup>所说:

177

德国被自己的四分五裂毁于一旦,而且把普鲁士也拖入了分裂的深渊。众所周知,征服者曾疯狂地想要彻底消灭普鲁士;如果此事真的发生,那么,易北河由西往东,不仅是政治上的独立,而且德国的精神、德国的语言和习俗、德国的艺术和学问等——都将被外国人所消灭。正当人人都在敬仰康德和席勒<sup>③</sup>的时候,在崇拜歌德那包罗万象的杰作《浮士德》(*Faust*)的时候,

---

① 弗里德里希·阿尔伯特·朗格(Friedrich Albert Lange, 1828—1875),德国唯心主义哲学家,早期的新康德主义代表之一。其主要著作有《唯物主义史》等。——译者

② 海因里希·冯·济贝尔(Heinrich von Sybel, 1817—1895),德国历史学家,创办德国《历史季刊》。其主要著作有《法国大革命时期的历史》、《威廉一世创建德意志帝国史》等。——译者

③ 约翰·席勒(Johann Schiller, 1759—1805),德国 18 世纪著名诗人、哲学家、历史学家和剧作家,德国启蒙文学的代表人物之一。席勒是德国文学史上著名的“狂飙突进运动”的代表人物,也被公认为德国文学史上地位仅次于歌德的伟大作家。其主要著作有《三十年战争史》、《华伦斯坦三部曲》、《威廉·退尔》、《威廉·迈斯特》、《欢乐颂》等。——译者

在承认亚历山大·冯·洪堡<sup>①</sup>的宇宙论研究和尼布尔<sup>②</sup>的《罗马史》(*Roman History*)开创了欧洲科学知识新纪元的时候,有人看到了这个致命的危险。在这种知识的成就面前,德国人感觉到自己要比征服者拿破仑及其伟大民族更高一等;因此,普鲁士的政治利益与拯救德意志民族的行动是完全吻合的。施莱尔马赫的爱国布道,费希特对德国大众发表的激动人心的演讲,洪堡光荣地缔造起来的柏林大学,这一切都加强了普鲁士的国家力量;与此同时,沙恩霍斯特招募的军人和民兵也投入到捍卫德意志荣誉和习俗的战斗之中。每个人都感到,如果普鲁士不采取行动,德意志这个民族便不复存在;如果整个德国不能够独立,普鲁士也不会有安全的保障。

就像在中世纪一样,把德意志所有地区最富有活力的一群人聚集到这个古老的殖民地上,这是多么不同凡响的远见卓识啊!因为无论是施泰因,还是他的追随者哈登贝格<sup>③</sup>,还是沙恩霍斯特将军、布吕歇尔<sup>④</sup>将军、格奈森瑙<sup>⑤</sup>将军,还是尼布尔、费希特、艾希霍恩<sup>⑥</sup>等作家,还有许多可能被提到的其他人,他们都不是在普鲁士出生的;然而,由于他们的思想都以德意志为中心,他们变成了忠诚的普鲁士人。德意志这个名字曾经被人从欧洲的政治版图上抹掉,但一想到自己是一个德国人,从未见过如此多的人那么激动过。

于是,在德意志生活最靠东的边境上,在似乎毫无希望的困境之中,德国统一的思想,经过多少世纪的沉睡,现在终于焕发出新生。起初,这个思想专属那些时代的伟人,而且一直是有教养阶级的无价之宝;但是,它开始在年轻的一代当中广泛传播……然而,打败强大的拿破仑比把二元论和个人主义的德国情感变为国家统一的精神更加容易一些。

178

---

① 亚历山大·冯·洪堡(Alexander von Humboldt, 1769—1859),德国著名的博物学家、发现者、植物地理学的创始人,是威廉·冯·洪堡的弟弟,著有《宇宙》等。——译者

② 巴特霍尔德·G·尼布尔(Barthold G. Niebuhr, 1776—1831),德国历史学家、政治活动家,罗马研究专家,著有《罗马史》(30卷)。——译者

③ 卡尔·哈登贝格(Karl Hardenberg, 1750—1822),普鲁士政治家、普鲁士首相。——译者

④ 格布哈德·布吕歇尔(Gebhard Blücher, 1742—1819),普鲁士元帅。——译者

⑤ 奥古斯特·格奈森瑙(August Gneisenau, 1760—1831),普鲁士陆军元帅、军事改革家,曾任陆军总司令,参与指挥滑铁卢战役。——译者

⑥ 卡尔·F·艾希霍恩(Karl F. Eichhorn, 1781—1854),德国法学家,新德意志法制史的创始人。——译者

要打赢这场更为艰难的战役,我称之为费希特的伦理泛神论和一元论唯心主义(几乎到本世纪中叶前,这种哲学一直占支配地位,始终未受到挑战)的东西就是一种有效的武器。布兰代斯<sup>①</sup>在《德国浪漫主义学派》(*The Romantic School in Germany*)一书中引用了霍夫曼<sup>②</sup>1809年日记里的一段话。

在6日参加的一次舞会上,我被一个奇怪的幻想控制着。我想象自己正通过一个万花筒看着我自己的自我。所有在我周围移动的形式都是我,让我烦恼的是,这些自我只是在移动而什么也没有发生。

我忍不住企图从这段引文当中寻找当时的德国哲学和德国气质的象征。德国在外部的失败以及在行动世界中的软弱,产生了一种备感烦恼的内省心理。正如冯·济贝尔所指出的,这种外部的软弱与德国在艺术、科学、历史、语言学、哲学上的繁荣同时出现,这使得德意志的自我变成了当时最崇高的思考对象;然而,这个自我的周遭都是其他国家的自我,这些自我通过其行动和态度来冒犯这个自我。爱国主义、国家感情、国家意识都是一些平常得不能再平常的事实了。但是,在19世纪早期,世界上唯有德国通过刻意的培养,把这些情感和冲动转变成了神秘的狂热。这是人民意志(*Volks-seele*)、人民精神(*Volks-geist*)的观念出现的时代;而且,这个观念不失时机地变为事实。受其影响的,不仅是诗歌,而且有语言学、历史学和法学。所谓历史学派,还是从它衍生出来的。社会心理学这门科学一下子从它派生出来。然而,灵魂总要有个躯壳;于是,这个观念(非常符合德国唯心主义)为自己形成了一个躯壳——作为一个大一统帝国的德意志国家。

最早出现的是唯心主义,但重要的是必须记住:这是哪一种唯心主义。在这一点上,泛神论的暗示变得重要起来。这里所说的唯心主义,不是另一个世界的

---

① 格奥尔·布兰代斯(Georg Brandes, 1842—1927),丹麦文学批评家、文学史家,著有《19世纪文学主流》、《莎士比亚传》、《歌德传》、《伏尔泰传》等。——译者

② 恩斯特·霍夫曼(Ernst Hoffmann, 1776—1822),德国作曲家、音乐评论家,德国浪漫时期的重要作家之一。他将德国浪漫文学的境界引进了音乐的世界,开启德国音乐浪漫主义的先河,对德国音乐在19世纪惊人的长足发展,以及音乐与文学的结合,具有很大的影响与贡献。其主要著作有《魔鬼的万灵药水》、《金罐》、《沙人》等。——译者

唯心主义,而是这个世界的唯心主义,特别是德意志的国家唯心主义。现实的自然界和人类社会都是神圣的绝对的意志与理想的体现。尤其是人的自我,它得到授权而成为绝对目的的创造者。德国哲学的重要性在于使人们认识到,人类的本质和命运直接而积极地体现了绝对的和创造性的目的。

我这里再次引用海涅的话,因为他一方面对专门性的哲学表示轻蔑,另一方面对这种哲学所包涵的人类意义有着深刻的认识。1833年,正当德国的泛神论唯心主义如日中天之际,他在论述这种哲学时说道:

上帝就等同于世界……他在人的身上得到了极其荣耀的显现,因为人有感觉和思考的能力,能够把自己的独立存在与客观的自然区分开来,人的心智能够用观念将呈现在他面前的现象世界进行整理。在人的身上,上帝达到了自我意识;作为自我意识的上帝,又通过人来显示自身。但这种显示并不是在个体人的身上,也不是通过个体的人来实现的,而是通过全体人类来实现的……人类在观念和现实中理解并描述了上帝的宇宙……如果认为这种宗教会把人们引向麻木,这将是一个错误。相反,对于上帝的意识将会激励人类满腔热情地去追求神性,正是从此刻起,真正的英雄主义的高尚成就才会光耀大地。

其实,海涅不是一个真正的预言家。他曾以为,这种哲学最终会有利于德国的激进党、共和党和革命党。德国自由主义的历史是一个很复杂的问题。可以这么说,自由主义者所酿出的蜂蜜最后被执政党吞下去了。海涅曾保证说这些观念在某一个时刻一定会发挥作用,他说得非常正确。他的文章是以激动人心的言辞来结尾的,我这里从中摘引一段:

在我看来,像我们这样一个井井有条的民族,必须从改革入手,必须专注于哲学体系的建立;只有哲学体系完成之后,才能进行政治革命……于是就有了康德信徒,无论在观念世界中还是在行为世界中,他们都丢弃了虔诚之心,冷酷无情地用剑与斧来翻转我们欧洲人生活的这片土壤,根绝过去的那些遗迹。接着登场的是全副武装的费希特信徒,他们那狂热的意志既不受恐惧的遏制,也不受私利的阻挡,因为他们就生活在精神之中……让绝大

多数人感到害怕的,是那些主动搅和进来的自然哲学家<sup>①</sup>……尽管有康德信徒出手给以有力而准确的一击,尽管有费希特信徒的英勇无敌,因为对费希特而言,现实中是不存在危险的——自然哲学家之所以可怕,是因为他与自然的原始力量结成同盟,是因为他能够施行魔法让古老的德意志泛神论的妖魔鬼怪各显其灵;然后唤起古代日尔曼人那种好勇斗狠和以兵为乐的渴望……不要以为我是痴人说梦而嘲笑我的判断……思想先于行动,就如同闪电先于雷霆……这个时刻将要来临。伴着竞技场的脚步声,各国将聚集到德国的周围,以见证这场可怕的战争。

我沉醉于海涅,似乎有些远离了当下的话题,即唯心主义哲学与德国民族国家的发展和组织之间的关系。不过,费希特思想的一个固有部分,就是强调有组织国家对于维护人类道德利益的必要性。乍一看,国家是什么,这是一个无关紧要的问题。事实上,他更多地站在法国和共和国这一边。在到耶拿之前,他曾经这样写道:

对于一个真正的有教养的欧洲基督徒来说,国家代表着什么呢?一般而言,国家就代表着欧洲本身。具体地说,任何时候,国家都在引领着文明……有了这种世界主义的意识,在历史的变迁和灾难面前,我们才能做到心静如水。

在1807年,他还写道:

普鲁士与德国其他地方的差别是外在的、人为的和偶然的。德国与欧洲其他地方的区别,则是本质上的。

这两种观念之间似乎存在的鸿沟轻而易举地弥合了。他在《现时代的基本特征的演讲集》(*Addresses on the Fundamental Features of the Present Age*)中

---

<sup>①</sup> 他指的是谢林的追随者,但实际上,他们并不流行。但是,不能错误地把海涅的这个话拿来指自然主义学派。自然主义学派对德意志的思想产生了影响。



181 提出,人类在地球上的目标是建立一个王国,其中人类的一切关系都由自由或者理性来决定——这个理性是根据费希特的公式构想出来的。在《对德意志民族的演讲》(1807—1808)中,他认为,德国建立这个王国的唯一使命是出于争取民族统一和推翻征服者的动机。德国人是唯一承认精神自由原则、承认按照理性自由行动原则的民族。忠于这个使命,将“把德意志这个名字提升到各国之中最荣耀的位置,使这个民族成为世界的复兴者和重建者”。他让祖先复活并对他们说:“在这个时代,我们把德意志从罗马世界帝国手里拯救出来了。”但是,“你们的时代是一个更加幸运的时代。你们可以建立起一个一劳永逸的理性的和理性的王国,把那些统治世界的物质力量化为泡影。”在德国人的想象中,将德意志原则与罗马帝国原则进行对照是司空见惯的。对于德国人来说,德国的取胜绝不是一种自私自利的收获,而对所有国家都是有好处的。“在地球上建立一个真正的理性和真理的王国,这样一个伟大的承诺不应该变成一种自负的和空洞的幻想;眼下的衰颓时代,不过是通向更美好时代的一个过渡阶段。”于是,他总结道:“没有中间道路,如果你们要败落下去,那么,人类连同你们都将毫无希望地沉沦下去。”

这个历史三段论的前提是显而易见的。首先,德国人路德用精神自由原则来挽救人类,以抵抗罗马天主教的形式主义;接着,康德和费希特把这个原则最终锻造成了一个科学的、道德的、国家的哲学;最后,德意志民族被组织起来,好让世界认识到这个原则,并且据此在全人类中间建立起自由和科学的原则。德国人很有耐心,他们的记忆力也非常好。在德国变成一个拥有强大军事力量的统一国家之后,在德国变成一个在工业和商业发展方面不输于任何其他民族之后,德国处于四分五裂时创造出来的观念被保存和珍藏起来。粗略地说来,德国人并不认为强权可以制造真理。但是,有许多哲学家都曾教导过德国人,要实现理想的正义就必须聚集力量,从而让理想成为现实。国家通过实际的权势来证明,它是这种理想的法制和正义的化身。军队就是这种道德化身的一个组成部分。让多愁善感的人们去唱响那种没有任何实际行动的理想的颂歌吧!普鲁士人信奉的是现实,信奉的是用人力去推行这个理想,因此这种理想具有更加实际的特征。过去的历史记录了这个德意志国家逐渐实现这一神圣观念的历程,同样,未来的历史必将捍卫和扩大业已取得的成就。外交以实现这种理想的名义,用半遮半掩的方式显示了穿着力量外衣的法律,而战争则是以赤裸裸的方式来

182

展现。有战争就有牺牲,这证明了这一观念深刻的道德性,只不过更具有说服力罢了。战争是上帝为在地球上建立理想王国而进行扩张的最终标志。

这种哲学与一种绝对的观念同生共死。一种关于绝对的哲学在理论上是否站得住脚,这并不是我目前关心的问题。但是,哲学上的绝对主义在实践中可能是危险的,正如历史的事实证明政治上的绝对主义是危险的一样。现实的情况缓解了两种理论一直在争论的问题,一种理论坚持在历史之外和经验背后存在着一个绝对,另一种理论则坚持经验的立场。任何一种哲学一旦与经验相矛盾,不论它怎么伪装,都只有去与绝对做交易。在德国人的政治哲学中,这种交易连伪装都不需要了。

### 3.

## 德国人的历史哲学

183 经过 1870 年与法国的战争,在 1807 年之后,德国人就一直渴望和梦想的统一终于变成了现实。要给这个现实赋予象征的意义是很容易的。从法国大革命那个时代起——如果考虑以前的话——在与典型的法国思想发生冲突的过程中,在与之进行鲜明的、自觉的对照的过程中,形成了德意志的思想。卢梭对自然的神化,正是发展文化观念的契机。卢梭谴责科学和艺术腐化了社会,也分化了社会;但是,这种谴责跨过莱茵河后却产生了这样一个观念,即科学和艺术是给人类带来道德和统一的力量。法国启蒙运动中的世界主义,被德国思想家转变成对于民族主义的自觉肯定。法国大革命的抽象人权,与国家政治权力所保障的公民权在原则上形成了对比。法国大革命的哲学刻意与过去决裂,企图(笛卡儿的哲学已有预兆)把历史所提供的偶然集成的传统和制度变成一块白板(*tabula rasa*),用以理性为基础的社会结构取而代之。这种决裂被视为是万恶之源(*fons et origo*)。历史本身就是理性的化身;历史要比抽象的和普遍的个人理性形式更加合理;只有通过吸收和消化包含在历史制度和历史发展中的普遍理性,个体的思想才会变得合理。这一切已变成了德国知识信条中的信仰条款,即使有时候并不明显。要说德国哲学的典型特征一个世纪以来几乎就是一种历史哲学,这绝非夸张。

然而,除非我们牢记启蒙运动毕竟还是穿过中世纪的思想,将其基本原则传到了德意志,否则,求助历史便失去了意义。这种求助不是从理性到经验,而是从分析的思想(因而被指责为仅仅是“理解”——“*Verstand*”)到绝对普遍的理性(*Vernunft*);这种理性部分地显示在自然之中,但更多地作为一种有机的过程显

示在人类的历史当中。我们需要求助历史,但并不是因为历史教给的任何经验教训,也不是因为历史留给了我们必须去认真思考的那些顽固制度,而是因为历史以动态的、演化的方式实现了内在的理性。把德国的态度拿来与埃德蒙·伯克<sup>①</sup>的态度做一个对比,是很有教益的。后者对与过去决裂同样抱着深深的敌意,但他反对的理由并不是因为过去体现了先验的理性,而是因为过去的制度是我们祖先的“集体智慧”留给我们的“遗产”。政治生活的延续并不是以一种内在的演化理念为中心的,而是以“我们的壁炉、我们的坟墓、我们的神龛”为中心的。他同样也怀疑人类那些抽象的权利。不过,他求助的是经验和实际的结果。既然“环境实际上赋予每一个原则独特的色彩和不同的效果”,那么,任何原则“在剥下了任何关系之后,还赤裸裸和孤零零地站在形而上学的抽象之中”,一定是站不住脚的。

按照德国人的观点,英国人之所以起来抗议,是因为经验所确立的权利和特权受到了干预;而德国人起来抗议,是因为他们从法国大革命中看到了理性的本性和作用所导致的严重错误。事实上,德国人从来不与政治的或者宗教的传统进行决裂,但是法国大革命却明显象征着这种与政治的或者宗教的传统的决裂。我已经提到过,康德倾向于把教会的教义(他并不赞成这些教义)视为永恒的精神真理的载体——作为保护里面谷粒的外皮。所有伟大的德国唯心主义者都进一步表现了这种倾向。譬如对于黑格尔来说,基督教新教教义的本质与绝对哲学的真理是一致的,只不过在宗教里,这些真理表现为一种与真理意义不太般配的形式,比如说那种大多数人都生活在其中的想象性思维的形式。把基督教哲学化的这种倾向在德国表现得过于广泛,因此,不能以他们适应既定事物的愿望不够强烈为由而对其拒绝考虑。相反,这说明在毋需经过暴力的政治动乱即获得了思想和意识自由的地方,人们怀有一种知识的虔诚。黑格尔发现,罗马天主教思想的典型弱点就在于其内在的分裂,它无法将宗教所讨论的现实的、精神的、绝对的本质与科学和政治中那些复杂的理智工作调和起来。相反,德国人“注定要做基督教原则的捍卫者,注定要把这个理念作为绝对理

185

---

<sup>①</sup> 埃德蒙·伯克(Edmund Burke, 1729—1797),英国政治家、作家、演说家、政治理论家、哲学家,常被视为是英美保守主义的奠基者。著有《论崇高与美丽概念起源的哲学探究》、《关于法国大革命感想》等。——译者

性的目标来贯彻”。他们做到了这一点,但并不是靠逃避世俗世界来做到的,而是通过一种认识来做到的。他们认识到,基督教原则本身就是主观与客观、精神与世俗相统一的原则。“精神在那个世界找到斗争目标,找到和谐,而这个世界过去是精神抵制的对象——它现在发现世俗的追求是一种精神工作”;——这个发现无疑把简单性与综合性统一起来了,而且不会引起人们去批评世俗追求。作为哲学,无论人们对它有什么样的评价,它在某种程度上表现了德意志生活及其思想的品质。德国人把过去的伟大观念作为想象生活的食粮和情感的约束保存起来,因而比其他国家幸运。德国人努力地将这些观念运用到科学探究和政治活动之中——这些东西正是其他国家,尤其是操拉丁支语言的那些国家用来攻击传统的武器。

186 政治的发展也在讲述着同样的故事。德国从封建主义到现代的痛苦转变大部分是在近期才得以完成的,而且是在现存国家政权的指导下实现的,其时并没有出现反抗国家政权的活动。在国家政权的监督之下,而且主要是在国家的推动之下,德国用不到一个世纪的时间转变为现代资本主义的竞争性企业体制;这种体制由国家调节,并由那些地方的和行会的限制规定来调整,这些规定可以始终约束公司的经济活动。政府力量可以确保让国家的成员享有至少在德国人看来似乎令人满意的政治自由度。尽管没有内部混乱和革命,我们必须看到一个事实,那就是德国在发展成为一个统一的政治强国的过程中,每一步都是通过与一些邻国的战争来实现的。德国处于这些国家的包围之中。这些战争发生在:1815年(不用回到腓特烈大帝)、1864年、1866年、1870年。战争的意义并不在于说其结果是吞并了外国领土,而是在于一旦取得内部统一,立即就会恢复外部的斗争。难怪从内部发生有机体进化的观念给德国人的想象力留下深刻的影响,而有机体进化的统一形式是通过冲突和征服对立面来实现的。

像这样零零星星的评论证明不了什么。但是,它们可以提示:德国人的思想为什么一直对历史延续性的观念极其敏感;为什么德国人的思想一直喜欢寻找一种原有的、隐含的本质,这种本质要在一种单一的发展中才会逐渐显示出来。即便是粗浅地叙述一下18世纪上半叶德国历史科学及其历史方法的发展,那也远非一个小时可以办到。我们不得不描述一下语言学的创立,描述一下被称为《圣经》考证的语言学方法,描述一下从语言学向考古学的延伸,描述一下法学和



政治经济学的历史学派,以及尼布尔、蒙森<sup>①</sup>、兰克<sup>②</sup>改造历史研究方式时所使用的方法。我这里只能说德国人提出了如此有效的历史研究方法,甚至那些平庸的历史研究者也取得了可敬的成绩;而且更为重要的是,当丹纳说(前面已引用)我们应该把一切特别现代的观念归功于1830年之前半个世纪的德国的时候,他的评价尤其适用于有关人类历史发展的学科。

这种哲学的基础在我们之前就已经存在了。甚至在康德那里,我们就发现了人类特有的持续发展的思想。这是一种从受自然本能支配到最终实现自由的进步,是通过坚持理性法则而赢得的。费希特在这条道路上勾勒出了人类业已走过的阶段,找到了人类现在所处的位置。他后期的著作越来越强调,历史的意义就是实现绝对的目的。历史是一种神圣自我的生命发展,通过神圣的自我,历史实现了观念或者命运所包含的内容。历史的诸阶段便是在世上建立上帝王国的一系列阶段。历史,唯有历史,才能启示绝对。德国人在神化历史愈演愈烈之时,亦是对普遍民族主义尤其是对德国民族的愈发重视之时。国家是在全体人类和特定群体之间进行调解的具体组织。用他的话来说,当民族国家遍及特定群体的时候,它就成为走向神圣生活的途径。他说道:

世界主义是人类要真正实现其存在目标的主导意志,而爱国主义就是让这个目标首先在我们所属的特定国家得到实现的意志,因此也是让这个成就惠及全人类的意志。

既然国家是一种神性的机构,爱国主义就成了宗教。既然德国人是唯一真正的宗教民族,那就只有他们才配爱国。别的民族都是外部原因的产物;他们没有自成一体的自我,仅仅有一个来自一般习惯的获得性自我。德国人的自我,来自自我锻造和自我拥有。数世纪以来,德国都没有外部的统一,这个事实本身即

① 特奥多尔·蒙森(Theodor Mommsen, 1817—1903),德国历史学家,曾任洪堡大学校长。因著《罗马史》于1902年获诺贝尔文学奖。其主要著作有《意大利南方方言》、《罗马国家法》等。——译者

② 利奥波德·冯·兰克(Leopold von Ranke, 1795—1886),19世纪德国最重要的历史学家,也是西方近代史学的重要奠基者之一,主张研究历史必须基于客观地搜集研读档案资料之后,如实地呈现历史的原貌。他的这种史学主张被称作“兰克学派”,对后来东西方史学有重大的影响。其主要著作有《教皇史》、《拉丁和条顿民族史》、《宗教改革时期的德意志史》等。——译者

证明其自我是形而上学的,而不是环境的赠品。德国使命的这种观念与在德国流行的一种人类学的形而上学结合了起来。在所有现存的欧洲民族中间,唯有德国民族是纯种的民族。只有他们保存了未经参杂的和原始的神性。语言是民族之魂的体现,只有德国人保持了母语的纯洁性。同样,黑格尔也认为,操罗曼语的诸民族之所以出现内部失和,原因便在于他们是日耳曼与拉丁血统的混合物。那种完全人为的种族崇拜在德国非常盛行,离开这种神秘的种族认同、文化认同和国家认同,便无法理解许多诸如反犹太主义那样的社会运动,以及德国人的政治野心。以现实科学面目出现的理论更是充满了神话,如一家美国期刊评论说,种族就是指许多人读同一份报纸,与之相比,这是毫不夸张的科学事实。<sup>①</sup>

费希特把“元民族”(Urvolk)放在了历史的开端。他对元民族的描述似乎想一下子把关于黄金时代的传说变得合理化,这个传说就是《圣经》关于人类在堕落之前的描述和卢梭关于原始“自然状态”的描述。元民族居住在一个天真无邪的天堂里面,天堂里面没有知识,没有劳作,没有艺术。这种民族所需要的哲学相对比较简单。除了作为绝对理性的显示之外,人类本来是不可能存在的。在绝对理性显示出来的第一个阶段,理性是不可能由人类的自觉努力来充当的。理性存在着但没有成为自身意识,因为它是被给予的,还没有通过道德的创造性斗争来获得真正的自我意识。其内容尽管是理性的,但在形式上还是感觉的或者本能的。在某种意义上,所有后来的历史不过是回归这种原始状态罢了。但是,“人类必须依靠自己的双脚来走完这段旅程;人类必须依靠自身的力量回到那个曾几何时还不存在合作劳动的状态……如果人类不重塑自身的真实存在,便没有真正的生活”。尽管哲学迫使我们断定有一个

① 例如,张伯伦就认为,耶稣一定出生于条顿人家——这是根据关于国家与宗教的标准哲学所得出的逻辑完美的结论。他接下来一想,居住在德国北部的人有不少斯拉夫血统,居住在德国南部的人有不少罗曼血统。他又解释说,尽管与其他民族的交往产生了种族混合,但是,德意志血统的能力太强,乃至于种族混合反倒使其得到了加强。他在一个时候以保持人种的纯洁性为由,解释犹太人为何在历史上很强大;而在另一个地方,他又任由愤懑泛滥,然后得出这样的结论:犹太人是所有民族中血统最混合的民族。只有一点,他坚定不移:就人种的本质而言,犹太人代表了一种与伟大的德意志原则天生敌对的形而上学原则。抬高这位喋喋不休的作者的奇怪思维也许很荒唐,但根据所有的报道,出现这些言论的那些分卷《19世纪的基础》(*The Foundations of the Nineteenth Century*)却赢得了令人敬畏的赞许,变得很流行。

正常的民族,他们“不需要科学和艺术也能够生活在一种理性得到充分发展的状态”,与此同时,我们也没有理由否认有“胆怯和天生粗鲁的野蛮人存在”。这样,人类的原始状态便成了一种最不平等的状态,人类被分为作为理性表现的正常人和狂暴粗野的野蛮人。

在其炽热的爱国主义的后期,这种原本无害的遐想变成了一根毒刺。他曾断定当下的时代——启蒙运动和法国大革命的欧洲——是从外部权威解放出来的时代,这是理性发展的第二个时代。这个时代在本质上是否定性的:它是“一个对真理绝对麻木不仁的时代、一个荒淫无耻和放荡无度的时代”。但是,神的观念进一步演化,需要一个保存了原始的理性原则的民族,这个民族可以为人类其他地方存在的腐败和背叛赎罪。既然德意志民族是硕果仅存的救星,他们就是现代的元民族,就是现代的正常民族。由此出发,德意志的历史被理想化,并且诉诸国家力量去实现战胜拿破仑帝国的唯一召唤。

尽管费希特的思想体系倒下了,但这些观念还是挥之不去。在过去的一百多年以来,德国的历史被全面地理想化,我怀疑这种理想化的程度是不是过于夸张了。从表面上来看,浪漫主义运动也许已经消失,一个科学历史的时代已经出现曙光。实际上,德国人使用浪漫主义调色板对其历史进行了详尽的描绘。这里篇幅有限,只得提供一个例证,如果不够典型,就当它是一个奇闻逸事罢了。塔西佗<sup>①</sup>在书中将北方野蛮人描述为日耳曼人(*Germania*),根据后来的发展,这是一个不幸的称呼。他加在日耳曼各部落身上的那些特征,任何人类学家都可以从任何好战的野蛮部落那里复制下来。然而,这些特征(塔西佗把它理想化了,正如库珀<sup>②</sup>把北美印第安人的特征理想化了一样)被当成了德意志民族的哲学历史的基础。例如德国人就有过一些心理的体验,即现在所说的魔力(mana)、超自然力(manitou)和禁忌等。用塔西佗的话来说,他们把自己的神灵等同于“他们通过体验神圣的恐惧而看到的那种神秘力量”。这个信念变成了精

190

① 普卜利乌斯·科尔奈利乌斯·塔西佗(Publius Cornelius Tacitus,约55—120),古代罗马最伟大的历史学家,他继承并发展了李维的史学传统和成就,在罗马史学上的地位犹如修昔底德在希腊史学上的地位。其主要著作有《历史》、《编年史》等。——译者

② 詹姆斯·费尼莫尔·库珀(James Fenimore Cooper, 1789—1851),美国文学的先驱者和奠基人之一,是第一个蜚声世界的美国作家。其主要著作有《皮袜子故事集》、《拓荒者》、《最后的莫希干人》等。——译者

神-思想的原始矿藏,后来在路德这位德国民族的非凡天才的宗教体验中显现出来。

下面这段话出自权威人士普夫莱德雷尔<sup>①</sup>:

难道我们不能认识到这一点,即德国人真正特有的内在性并不赞同用感性认识来寻找某种神圣的东西,以便使之得以在敏感的灵魂深处感觉出来,也不赞同把未知世界崇高的神秘力量降低为庸俗的世上万物?德国人很不看重宗教仪式,就说明了这个事实。

对其他人来说,这种神秘感先知般地预示了康德的自在之物(thing-in-itself)<sup>②</sup>。

这与人们依附于某一个首领而形成人身的、自发的联系是一样的。德国人特有的忠贞或者忠诚(*Treue*)早就被标示出来——虽然美国一些好战的印第安部落更加强调这种忠贞或者忠诚。我只能再举一例来说明这种历史的哲学诡辩方式。欧洲文化一直是地道的欧洲人的文化,它派生于一个古代世界的共同遗产,从古至今一直在彼此融合与相互借鉴,没有历史学家对这个事实会视而不见。然而,对于德国人而言,这些显而易见的事实必须去适应那个从内部逐步发展起来的原初种族所固有的原则。

191 方法很简单。就德国人而言,这些文化的借鉴和交往都体现了德意志天才内在的普遍性;通过这种普遍性,德意志精神所到之处往往通行无阻。结果是德国人自觉地挪用并同化了其他民族用一种盲目的无意识本能所创造出来的东西。这样一来,彰显古希腊文化真知的是德意志思想,把基督教的精华从罗马化的僵化之中拯救出来的也是德意志思想。法国的启蒙运动只是在消极的、破坏性的方面染指了理性原则,德意志精神却以积极的、建设性的形式抓住了理性原则。莎士比亚碰巧出生在英国,但唯有德国人才能从精神的普适性方面理解莎士比亚,结果与其说莎士比亚是英国的,不如说是他们德国人的。但谈到其他民

<sup>①</sup> 埃德蒙德·普夫莱德雷尔(Edmund Pfleiderer, 1842—1902),德国哲学家。其主要著作有《苏格拉底和柏拉图》、《赫拉克利特》等。——译者

<sup>②</sup> 也译“物自体”。——译者

族,同样的借鉴只能说明他们缺乏内在的根本自我。路德普世皆知,因为他是德国人;莎士比亚普世皆知,因为他不算是英国人。

我暗示过,费希特的实际影响是有限的。但是,他关于国家与历史的基本观念却被黑格尔的哲学吸收了,而黑格尔又在相当一段时期里绝对主宰了德国人的思想。如果从其“绝对唯心主义”的基本原则入手,这不过是又把说过的话拿来炒一遍。除了黑格尔具有百科全书式的知识,对历史抱着浓厚的兴趣以及比较保守的性情之外,其绝对唯心主义的主要特征是他令人不解地鄙视这种观念(Idea)和这种绝对(Absolute),即它们仅仅是一个时代之后所应该实现的和有待实现的东西。“凡是合理的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合理的”<sup>①</sup>——所谓现实的东西,是指事物的推动力量和运动过程。我们习惯把黑格尔叫做唯心主义者。从一个总被滥用的术语来说,他是哲学上已知的最伟大的实在论者。他可能被当作是粗野派艺术家。几年前,布尔东<sup>②</sup>在德国做了一个调查[以《德意志之谜》(*The German Enigma*)的书名出版],记录了他与一个德国人的谈话。这个德国人哀叹德国出现了一个倾向,那就是为了浪漫主义的幻影而抛弃事物的核心本质。他借用黑格尔的实在论来反对这种倾向。他认为黑格尔

是反对那种让德国人飞起来的唯心主义的,他整理和设计了一种勇往直前的实在论的基本原则。无论事实怎么样,他都能够证明其合理性。他会说“存在的东西即是实现了的理性”。他要教导我们什么呢?人类戏剧的第三幕的开幕钟声已经敲响了,德国人的机会就要来临了……我可以让你看到整个19世纪从这里发源的政治的和社会的思想的洪流。

我说过,费希特历史哲学的基本观点被吸收到黑格尔的体系之中。这种吸收,对费希特早期与后期的道德理论之间的矛盾进行了修正。在其早期的伦理著作中,费希特强调自觉的道德人格——刻意将个人的生存意志及其命运与绝

192

---

① 这句黑格尔的名言,许多人译为“凡是合乎理性的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合乎理性的。”但译者以为,德文“vernünftig”、英文“rational”译为“合理的”更符合黑格尔的原意。——译者

② 乔治·布尔东(Bourdon Georges, 1868—1938),法国学者,他的《德意志之谜》影响很深远。——译者



对的目的等同起来。在其后期的爱国主义哲学中,他断言,组织有序的民族是有限自我获得道德人格的途径,因为民族本身可以把在人类身上发挥作用的上帝的普遍原则传递给个体。与此同时,上帝借助个体的坚定意志和有意识的自我牺牲来推翻其敌人,重建普鲁士国家。到黑格尔著书立说的时候,这场胜利已经赢得,美国独立战争也已成功展开。那种强调个体的自主性需要已经让位于个体服从现存国家的需要,这是为了遏制自由主义的分离倾向。

海姆<sup>①</sup>说过,黑格尔的《法哲学》(*Philosophy of Right*)的任务是要展示绝对理性,直到“1821年在普鲁士现实社会政治中”的完美表现。这句话是一种怀有敌意的攻击。黑格尔应该是最不会遭到反对的人。他嘲笑那种如此软弱无力乃至要依赖个人的自我的力量来实现的观念,嘲笑那种如此无足轻重乃至要等待未来的偶发事件来显现的绝对。在政治上,他尤其坚持凡是现实的都是合理的这个信念。“哲学的任务在于理解存在的东西,因为存在的东西就是理性。”那些试图说明国家应该是什么或者国家未来应该变成什么的哲学,都是一些无聊的幻想。哲学总是来得太迟。人类的智慧就像“只有在夜幕降落时才会展翅飞翔的密涅瓦的猫头鹰”<sup>②</sup>。它是在结果出来之后,才表现其聪明之处的。“国家是自在自为的理性的东西。它的实体性的统一,是一种绝对的自身目的。国家有着最高权利,而个体的首要义务就是成为国家的成员。”国家“是绝对的实在,个体只有成为国家成员才具有客观性、真理性和道德性”。唯心主义有神论的常识告诉我们,自然是上帝的一种展现。但是,黑格尔认为,自然只是上帝一种外在化的、无意识的、不完整的显现。国家的客观现实性远远超过自然界,因为国家是绝对精神在意识王国中的一种实现。黑格尔的学说体现了一种极端的观念,但这种观念不是关于国王的神圣权利的,而是关于国家的神圣权利的。

193

上帝在历史中的行进是国家存在的原因;国家的基础就是作为意志来实现自身的理性的力量。凡是国家,无论是何种国家,都分享着神的本质。国家不是人类知识的产物;唯有理性,才能创造国家。

---

① 鲁道夫·海姆(Rudolf Haym, 1821—1901),德国文学史家,创办《普鲁士年鉴》。其主要著作有《黑格尔和他的时代》、《浪漫派》等。——译者

② 马克思在谈到政治、法律和经济的历史学派时认为,这些学派的代表人物仿佛耶和華对西奈山上的摩西说的那样,神只在背面显现。

国家就是地上的上帝。

他在《法哲学》和《历史哲学》中，凡是论及个体的地方都在贬低个体。乍一看，他的伟大世界英雄的理论似乎与他漠视个体的论点是自相矛盾的。绝大多数人的德行只是简单地将他们自己的习惯与现有的制度习俗相同化，而伟人却要开启新的历史纪元。他们追寻

自己的目标和事业，但不是从现存秩序所允许的那种平静的和常规的事物发展进程中去追寻，而是从隐藏起来的源头里面以及藏在表面之下的内在精神中去追寻。这种内在精神击打着就像甲壳一样的外部世界，并将它击打得粉碎。

因此，英雄属于例外，而例外并不影响规则。英雄是世界人物，尽管他们似乎在寻求个人的利益，但是他们的行为确实充当了普遍意志的喉舌，充当了在行进中的上帝的喉舌。他把世界英雄与绝对相等同。世界英雄只有一个目标，那就是

不顾一切地奉献自己。面对其他重要而神圣的利益的时候，这种人甚至可能不去考虑……他们的躯体太强大，肯定会踏平许多无辜的鲜花——碾碎前进道路上的许多东西。

194

我们可以毫不吃惊地看到，他喜欢引证的人物有亚历山大大帝、凯撒大帝和拿破仑。比较惋惜的是，他那冥想般的虔诚还没有等到俾斯麦，便撒手人寰了。

黑格尔认为，在他之前德意志哲学中出现的个人主义残渣余孽必须消灭，而他用来战胜这些残渣余孽的理智工具大多来自有机发展的观念，这种观念自赫尔德<sup>①</sup>时代起便活跃在德国的思想界。在其写于18世纪最后20年的主要著作《人类历史哲学大纲》(*Outlines of a Philosophy of the History of Man*)中，赫尔

---

<sup>①</sup> 约翰·赫尔德(Johann Herder, 1744—1803)德国哲学家、思想家、作家，“狂飚突进”运动的先驱。其主要著作有《诗歌中各族人民的声音》、《人类历史哲学大纲》等。——译者

德认为,历史是一种人类的进步的教育。这种观念源自莱辛<sup>①</sup>,并且与莱布尼茨和斯宾诺莎<sup>②</sup>的观念结合起来。莱布尼茨认为,变化是通过一种内在力量,通过原来隐含在存在之中的力量而实现的进化。斯宾诺莎主张有一种包罗万象的实体。这种有机发展的观念被应用到语言、文学和种种制度,而且很快又应用到新兴的生物科学。早在达尔文或者斯宾塞之前,在德国与人类历史有关的所有思想里面,进化的观念一直是司空见惯的。这种观念与“创造”或者建立制度或者宪法的思想形成了鲜明的对照,而后者被认为是启蒙运动时期法国哲学的一个谬误。公平地说,这种普遍有机发展的观念与此前的唯心主义方法的结合,决定了黑格尔的全部哲学。尽管莱布尼茨和赫尔德强调和谐是有机力量发挥作用的一种基本因素的观念,但是,黑格尔从费希特的手中接过了关于通过“设定”并征服一个对立面的方式来达到统一或者综合的观念。因此,早在达尔文的学说产生之前,为生存(或者实现)而斗争就是德意志思想的一个“有机”组成部分。实际上,德意志的作家对达尔文的看法是:他用相当肤浅的经验方式,表达了德国人以普遍思考的形式业已掌握的思想。黑格尔解释了为什么他的历史哲学中还不能把美洲包括进去,并说今后世界历史的包袱将会在美洲出现;然后,他推测说,这个包袱的形式可能是北美洲与南美洲之间的“博弈”。黑格尔以这种典型的深度来思考斗争和征服。关于斗争与征服的问题,没有一个哲学家能像黑格尔那样思维缜密、前后一致的。当他说“世界的历史就是世界的审判”时,他所说的审判是指判决的意思,是作为一个胜利和另一个失败之判断,而胜利才能最终证明世界的精神已从一个国家传入另一个国家且已经安家落户。战败使一个国家在万国之中降为次等小国,这标志着神圣的审判已经降临该国。最近有一个德国作家提出,德国如果放弃当前战争征服的领土,这将是一种亵渎神灵的罪行,因为这是在拒绝承认上帝在人类历史中的作用。他此时说话的方式很像黑格尔。

① 戈特霍尔德·莱辛(Gotthold Lessing, 1729—1781),德国文艺理论家、剧作家,其创作和理论对后世影响巨大,他的主要著作有《拉奥孔,或者论画与诗的界限》、《汉堡剧评》、戏剧《萨拉·萨姆逊小姐》等。——译者

② 本尼迪克特·斯宾诺莎(Benedict Spinoza, 1632—1677),17世纪荷兰最伟大的哲学家,唯理论的著名代表之一,西方近代哲学史重要的理性主义者,与笛卡儿和莱布尼茨齐名。其主要著作有《伦理学》、《神学政治论》、《政治论》等。——译者

民族主义的现象,尽管是很晚才出现在黑格尔写作的那个时代,但他却用民族主义的语言书写了人类的整个历史。国家是历史的个体;国家对于历史而言,就相当于传记中的一个人。历史让我们看到绝对精神不断地实现或者进化,而且是从一个国家个体到另一个国家个体的逐步实现。使国家成其为国家的是法律和普遍性,因为法律是理性,而并非只是作为主观的反映,它体现为至高无上者居于具体事物之上,而且居于具体事物之中。据此,当黑格尔说历史的基本原则就是不断实现自由的时候,他所说的意思并不是一个未受过教育的英语读者通常能够理解的。自由向来是按照理性去理解的。自由在历史中的表现,意味着思想不断意识到自身的存在;就是说,思想把自身变成了自己的对象。自由就是对自由的认识。行动的自由与这种自由没有什么关系。显然,只有在德国唯心主义的体系中间,尤其是在黑格尔的体系中间,才能发生这种事情。与此同时,当一个国家(尤其是取得了这种哲学见解的国家)的公民把国家的法律当作自己行动的目标和动机时,他们便找到了最好的东西来替代本身就是自己对象的理性,他们把必定体现在法律和习俗中的客观的和绝对的理性作为自己的个人理性。

196

绕了这么一圈,我们得回到这样一个事实,即德国人享受到的是人类所获得的最大的自由,因为普鲁士的政治体制最充分地体现了法律或者普遍性,并按照这个法律来具体安排社会生活和个人生活。有些民族——尤其是操拉丁语支语言的民族——认为他们能够创立宪法,或者至少认为他们的宪法形式是一个选择的问题。可是,这不过是用个体私心的骄傲自满来反对绝对理性的作用,因此,标志着一个国家的解体而不是国家的存在。其他一些民族试图建立经由被管理者同意的政府,殊不知,正是政府这一理性的具体实现,从原本一群处于无政府状态的个体之中创造了国家。其他民族把议会或者代议制机构确定为政府的根本;在哲学的现实中,这只是一个协商性的机构,主要的职责是在各阶级(对一个“有机的”国家是不可或缺的)与现实的政府之间进行沟通。议会的主要职责是让社会各阶级有一个表达自己意见的机会,从而感觉到自己的意见受到重视,并使得现实的政府可以利用他们所能表现出来的智慧。黑格尔下面的这番话似乎具有相当的预见性:“由于这种参与带有主观的自由和想法并连同其普遍的意见,可以显示自己是明显起到作用的,而且因为感到政府对自己有所倚重而感到满意。”最后,国家只有在外部的关系以及与他国的关系方面,才完全彻底地变

成了一个组织有序的个体。由于他的历史哲学忽视了过去利用民族国家作为历史的单位和焦点,因此也忽视了未来出现真正的国际联邦的一切可能性,而孤立的民族主义将服从这种国际联邦。伯恩哈迪说,把国家的观念扩展为人类的观念是一种乌托邦式的错误,因为这会排除生活的根本原则——斗争。当他说这话时,他完全是在运用黑格尔的观点。

要从哲学上为战争辩护,必然运用到以民族主义语言写成的历史哲学。历史是上帝通过时间在地上的运动和行进。在一个时代,唯有一个国家能以最先进的因此也是最充分的方式来体现上帝。上帝在历史中的运动尤其明显地体现在历史变迁之中,这种变迁将得天独厚的地位从一个民族传到下一个民族。战争即是以一种可见的方式来表现神圣精神在前进运动中的这种飞行。世界上各民族友好交往是人类努力的正当目标,这一观念与这种哲学基本上是矛盾的。战争就是“辩证法”,就是理性更高综合的否定的明确体现。战争充分地表现了“神圣观念的嘲讽”。战争对于国民的生活就像风暴对于大海,“防止人类因静止不变而滋生腐败”。战争最充分地宣告了一切有限的利益都是虚幻的;战争结束了个体的自私自利,而个体正是因为自私自利而宣称他的生命和财产是属于自己的或者属于自己家的。国际法不是一部合适的法律,它只是表达了某些习惯法;而这些习惯法只要不与一个国家的目标发生冲突,都是可以接受的,国家的目标就是建立国家生活的最高法律。尤其是在面对“世界精神的当代旗手的绝对权利的时候,其他民族的精神绝对是没有权利的。就像那些时光不再的民族一样,后者在普遍历史中再也没有其地位”。既然从神圣观念的立场看它们已经时光不再,战争只不过展现它们的日子一去不复返这个事实。世界历史就坐在了审判世界的席位上。

在一段时期,黑格尔的思想几乎是德意志的主宰。然后,这种主宰地位突然消失了,其速度之快就像它登上统治地位时一样。经过各种变化之后,哲学思潮又明确地“回归康德”。在黑格尔绝对主义不受约束的权利过去之后,康德哲学特有的清醒和节制,以及他在现象和科学王国与理想本体世界王国之间所作的明显划分,使他备受推崇。在超过一代人的时间之内,人们提到黑格尔无不表示轻蔑。不过,在摆脱了他那些专门的研究资料之后,他的观念依然继续存在。他对历史学科的影响特别深刻,而且将一直持续下去。他整理了费希特的观念,而且用进化的图钉把它们集中固定起来。在他之后,哲学、宗教、制度的历史都被



看作是一种内在隐含的理念或者目的的发展,这种发展按照一种内在的法则并且经过了若干必要的阶段。关于德国历史的一种特殊使命及其命运的观念,并没有消失。自这场战争开始以来,一个迷失了方向的世界,试图通过达尔文主义的生存斗争和适者生存的影响,或者通过尼采的权力哲学的影响来解释种种表现。这些表现的根源在古典唯心主义哲学,而这种古典唯心主义哲学在黑格尔的手上达到了巅峰。

康德依然是德国的哲学家。他把生活划分为感觉世界之机械论世界与超感觉的世界和目的世界,划分为必然的世界与自由的世界,这个划分要比彻底的一元论更容易让人接受。他的接班人企图弥合这一鸿沟,建立起一个完全统一的哲学;但是,从历史的角度来看,这些企图都失败了。不过,这些尝试还是给当代德国精神贡献了一种不可缺少的成分;他们用负有国家及其历史进化和使命的重要人物来填补康德超感觉世界的虚空。康德留给世界一种智慧,人们运用这种智慧就能够投入发现外部自然界的因果规律这一愉快的任务之中;同时,他也留给了世界一种内在的直觉,这种直觉尽管崇高,但是除了作为一种空洞的责任准则的形式之外,并没有什么用处。康德一直忙于证明这个超凡却空洞的世界的存在。结果他被迫承担起这个吃力不讨好的任务,用他毕生的光阴去凝望一个空白的虚空,而且他很愿意付出这样的代价。他的接班人就没有这么幸运了。对他们而言,这种理想王国的存在是不言自明的,其中的理性、目的、自由是合而为一的;他们不再去忙于证明这个王国的存在。他们中有些被称为浪漫主义者的人,往这个王国里塞进了多少有些诗意的幻想,坦率地说,这些幻想来自情感在反抗外部行动的限制时所激发出来的一种想象;另外一些被称为唯心主义哲学家的人,往这个因为过度耀眼而变得难解的虚空中塞进了幽灵式的法律,塞进了在历史中显露出来的绝对价值和绝对目的。康德的两个世界依然彼此相距遥远。这种唯心主义的世界构造还是瓦解了;但它留下的碎片,可以填补康德的感觉世界与理性世界之间所存在的中间地带。我想再强调一下,正是这种理论构造为当代德国文化作出了持续性的贡献。康德主义并没有向历史哲学与国家哲学发展,但无论在德国还是在别的地方,康德主义都代表了一种科学方法论的批判;它的重要性与其说是事关人类的,还不如说是事关专业的。

199

在第一讲里,我们倡议探讨一下普遍观念对于实际事务的影响,对于那些被称为政治的重要实务的影响。看来,我们已经满怀信心地得到了结论(至少就我

们面前的例证而言),那就是在哲学观念的形成和流行过程中,政治一直是支配性的因素。如果我们说,为回应具体的社会环境而被激发出来的那些观念也有助于连接和统一社会环境,这同样是符合结论的。即便我们走极端,说主导性的哲学仅仅像镜子一样反映了现时代的社会斗争,我们应该做点补充说,从镜子里面看见自己,对于将自己的事业进行到底也是一种很实际的帮助。

当一个民族在知识寻找的镜子里看见其组织性及其历史进化是一种实现绝对意志及其法律的有机手段时,这种反映所产生的连接和统一的效应便会得到极大的增强。在德国之外,德国唯心主义哲学的发展主要还是表现在专业和文人学士中间。它对法国、英国和美国的哲学教学产生了重要的影响。在教授圈子之外,它在神学方面的影响也很明显。毫无疑问,它帮助许多人从超自然的宗教转变到精神的宗教,使得他们能够放弃那些无关紧要之历史的、神奇的赘物,只是保留基督教的道德本质和情感价值。不过,德国人坚信,这种形式的唯心主义思想只有在德国才会如鱼得水,得到广泛的应用。德国人的这种想法完全是对的。

目前我们所面临的危机,迫使思想家们去思考那种先天的和绝对的哲学所提出的整个文明发展目标的价值问题;这些目标通过经验的内在演化来实现,而经验作为经验仅仅是先验的法律和目标的一种表面的、无关紧要的载体。我们还要去思考有哪种类型的观念能够结合并指导我们的生活,以免我们在不知不觉中把当前的世界景象看作是一种先天的和绝对的哲学的彻底破产。

在欧洲,一般说来,“美国主义”就是粗俗的经验主义和物质主义的功利主义的代名词。我现在不打算去证明这个指控的误解是怎样产生的。较为简便的做法是:去思考这个指控在多大程度上指向了美国生活的问题,而且还包括指向美国哲学的问题,这是必须回答的。很难看到任何一种先天哲学或者任何一种绝对主义体系能够在我们中间立足,至少很难看到这些东西越过狭小的教授圈子。心理学家谈到的,是通过试验成败的方法来学习。我们的社会结构使我们信奉这种生活哲学。我们的工作原则是尝试:通过尝试来发现思想和理论的价值,凭借思想和理论在实际应用中取得成功的检验来评判其价值。我们的指导原则是:看具体结果而不是先天原则。黑格尔发现,把社会制度“视为选择的对象是肤浅而荒唐的”;因为在他看来,“社会制度是发展道路上的必然构造”。在我们看来,这些社会制度是大量日常的和不断翻新的选择得到的结果。

不言而喻,这种实验的生活哲学意味着一种危险的实验。它允许并且迟早还可能要求所有神圣不可侵犯的原则接受火的神明裁判(ordeal)——看看它们是否有用。从先天论的立场来看,这种哲学是一场无可救药的混乱,先天就注定是要失败的。从其自身的立场来看,它也是一种需要经验来验证的理论。现在有各种各样的实验,有受盲目的冲动和欲望驱动的实验,也有在理智的思想引导下的实验。实验的方式形形色色,就像野蛮人五花八门的祈雨方式,有洒水,有撒蓟花的冠毛。在实验室里面进行电力的试验,才有了无线电发报和快速的电力牵引。是否可以这样说,正是由于这种区别,我们才掌握了实验方法成败的关键,并将其概括为一种生活哲学,即一种处理社会问题的哲学——应用是否可以全面概括这种哲学呢?

一种实验哲学与经验哲学是有区别的,我们在前面论述过作为经验主义的经验哲学。在谈到经验主义时,我们提到了历史经验主义;经验主义的概括方式是把以前发生的事情总结起来,因此,这种概括的真伪取决于它们对以前大量发生的事件进行分门别类的准确程度。这些概括只能告诉我们未来可能是过去的常规重复,除此之外,它们必定缺乏指导的力量。在一种实验的生活哲学中,过去的问题、先前的问题、起源的问题都从属于预见,从属于有关未来种种可能的指导和控制。衡量理论的价值要看结果,不是看起始。任何计划或者设想听起来可能都很不错,但前提是它在今后可以不断改善;没有任何理论或者标准如此神圣,乃至可以完全根据过去的表现而被人们接受。

一种彻底的实验哲学与经验哲学的这种区别仅仅在于,实验哲学强调必须仔细、全面地反思那些将由实践来检验的观念。如果说先天哲学在德意志真是很有效的話,那是因为,先天哲学的基础是一种先天的社会制度——也就是建立在国家基础之上的,而国家的组织结构预先决定了社会个体阶级的主要活动,并通过一些确定的方式把他们彼此联系起来,并利用他们的具体活动。通过自觉的方法和组织形式所能够做到的,德国人给出了一个榜样,不过,这些都是老生常谈了。实验的生活哲学要想取得成功,同样也要依靠方法上和组织上的智慧;这种依靠非但不能少,而且要得更多。我们必须向德国人学习他们有条有理的工作方式。我们不要把智慧限制在实现由国家(或者由某种观念的历史进化)预定的目标所使用的技术方式上面,而必须把智慧用于构建可以付诸行动的目标。

如果没有一种训练有素且知识渊博的想象力的指导,成败的试验方法可能

会造成过多的失败。这是一个无法掩盖的事实,实验生活哲学最终是指一种时不时可能打中的哲学。但是,如果用一种碰运气的方式来瞄准,而不是依靠各种调查材料来找准目标,然后据此构建出推进装置,并计算出弹道曲线,那么,它就是打不中目标的哲学,而不是能够打中目标的哲学。实验的工作毕竟只是假设的和暂时的,这些都来自付诸行动的思想,但这并不意味着是胡乱瞎猜;这意味着如果我们充分注意这次成功或失败的原因,以后就可以做得更好。

203 美国是新兴国家,不可能为一种先天哲学提供基础;我们还不具备必要的法律的、制度的和既有社会组织的背景。美国立国不久,以我们的想象力,还不可能产生一种德国式的进化哲学。这是因为,我们的历史明显地属于未来。我们的国家太广袤太松散,使得我们只能依赖一种漫无目的和东拼西凑的经验哲学;这种哲学不过是一些因为古老而变得支离破碎的方法的集合。我们必须依赖一种极富创造性的想象力来构建一种体系化和建设性的方法,这种方法完全经得起结果的检验。美国意味着机会,我们对此说得够多了;我们现在必须要问:是什么样的机会?如何抓住这个机会?我只能认为,目前的欧洲局势迫使我们清楚地看到,我们需要有一个建设性的规划。我只能认为,尽管没有理由假定创造力要依附于一些理所当然的普遍观念,但是,这个规划促使我们相信,应该有一种能够将各种观念连接起来的哲学,它能够指导我们的社会实践,能够澄清并引导我们未来的努力方向。

时间只允许我再做一点说明。当前的时局呈现出了整个国家主义哲学在政治、种族、文化等方面的崩溃景象。碰巧因为地理位置而不是我们自身的原因,我们没有参与到这种失败的表演之中。我们美国人借用了那种孤立的国家主权的古老哲学,而且还是有些半心半意地依靠了这种哲学。从我国的构成来看,事实上,美国是多种族、多民族的国度。这就要看我们是否有勇气面对这个事实,是否有智慧设计出一个针对这个事实的行动计划。仲裁条约、国际司法委员会、国际裁军计划、和平基金、和平运动等,这些都在酝酿之中。但是,按照目前的局势,这些计划中所包含的思想还是不够彻底。我们必须认识到,进一步深化和扩大人类的交往,正是文明的尺度;我们必须在我们国家生活之中以及国家之外去关注这个事实。我们必须把我们国家这种内部构成的偶然性转变为一种观念,并据此来实施我们的内政和外交政策。一个国际法庭将最终打破国家主权的

原则。

我们没有权利谴责任何一个交战国家,除非问自己是否愿意放弃这个国家主权原则?是否愿意把那些我们因为想象力和认知有限而看作国家事务的东西提交给一个国际立法机关?就其实质而言,和平的观念就是一种消极的观念;它是一种维护公共秩序的观念。确实,有些事情要比保护身体和保护财产更加重要。破坏和平是一件坏事,但并不是因为和平被打乱了,而是因为共同生活之伟大实验的合作过程被打乱了。除非我们接受和平所包含的积极理想:打破阶级、种族、地理和国家的界限,促进人类交往的功效,否则,我们为了和平的消极目标而努力就是徒劳的。任何哲学,我们只要深入其中,并了解当前的社会实践,就会发现,协调人类交往的各种力量是在发挥作用的。一种理智的、具有勇气的实践哲学将会设计出一些方法,使得这些力量能够在未来切实地发挥其作用。一种美国的历史哲学必将是一种关于美国未来的哲学,这个未来就是人类的自由和充分交往,而实现这个方法就是明智地进行合作试验。

204





# “实用主义”如何成为一种“国家哲学”

## ——论杜威《德国的哲学与政治》

龚世琳

**内容摘要：**《德国的哲学与政治》收录的是 1915 年 2 月杜威在北卡罗来纳大学开设的三场系列讲座的讲稿。杜威在这本小册子中处理了德国古典哲学与德国政治之间的关系问题。此书虽然篇幅较短，但它却是印证杜威在一战期间思想转型的重要作品，也是将杜威思想和现实政治联系最为紧密的作品之一。《德国的哲学与政治》的论述起点是德国古典哲学和德国政治实践之间的关系，看似处理的是“德国问题”，但其落点却远远超出了“德国问题”的范围，而是指向了美国的现实和未来。

**关键词：**杜威；《德国的哲学与政治》；实用主义；国家哲学

“自这场战争开始以来，一个迷失了方向的世界试图用达尔文主义的生存斗争和适者生存的影响，或者用尼采的权力哲学的影响来解释种种表现。这些表现的根源都在古典唯心主义哲学，而这种古典唯心主义哲学在黑格尔手上达到了巅峰。”

——《德国的哲学与政治》[1]

1914 年第一次世界大战爆发的同时，赫伯特·克罗利[2]与一批作家一道创办了一份提倡思想自由的周刊杂志《新共和》(*New Republic*)，杜威也是该杂志的主要撰稿人之一。他在 1915 年至 1935 年间共为《新共和》贡献了 150 余篇文章。《新共和》杂志创办之初主要关注的是国内的政策问题，并逐渐成为东部进步主义者的宣传平台。

“一战”爆发后，《新共和》杂志逐渐开始关注国际局势，杜威也开始将目光从国内政治转移到国际事务上来。1916 年至 1917 年间，杜威相继发表了《力量、暴力和法律》、《力量和强迫》、《国家犹豫不决的时刻》等一系列讨论“一战”的文章。他在这些文章中抨击了美国国内盛行的“和平主义”[3]，认为和平主义者对“武力”(force)有一种非理性和情绪性的敌意，从而曲解了“武力”的真实含义。在杜威看来，“武力”(force)广义上应等同于“能量”(energy)和“力量”(power)。目的需要通过手段来实现，而手段本身就意味着要运用某种形式的“力”。因此，如果这种“力”是为了实现善的目的，它便不能被称作为“暴力”。[4]杜威支持参与战争的言论引起了其众多追随者的不满，人们一改往日对“实用主义”思潮的乐观期待，开始反驳起实用主义目的论来。[5]其实，杜威 1916 年至 1917 年在《新共和》杂志上发表的文章并非他第一次展示自己对战争和德国的态度，早在 1915 年初，他便通过一本小册子《德国的哲学与政治》暗示了他的立场。

《德国的哲学与政治》收录的是 1915 年 2 月杜威在北卡罗来纳大学开设的三场系列讲座，于 1915 年 5 月 28 日出版，1942 年 5 月再版。杜威在这本小册子中处理了德国古

典哲学与德国政治之间的关系问题。杜威在《德国的哲学与政治》对康德、黑格尔的解析后来引起了许多德国古典哲学研究者的质疑和不满。杜威全集的编撰者在本卷附录中指出，《德国的哲学与政治》后来在学界常被认为是“杜威思想中价值最低的作品”[6]，即便他亲近的学生西德尼·胡克（Sidney Hook）[7]，也在中期著作卷8导言中对老师的“误判”直言不讳。虽然在后人看来，《德国的哲学与政治》是“杜威思想中价值最低的作品”，但它在出版时却得到了同时代学人的大力褒奖。乔治·桑塔亚纳在《哲学、心理学与科学方法杂志》上撰文写到：“概述公正、直率、丰富地呈现了康德、费希特、黑格尔的政治哲学，且态度独立；从判断上来说，该书基本持不赞成态度。”F·C·S·席勒在《心灵》丛刊中写到，所有这些“异常清醒、振聋发聩的演讲”都是“一个构思严密，教益非凡的论证”。[8]

同杜威其它哲学著作（如《伦理学》、《心理学》等理论性较强、专业性较强的作品）相比，《德国的哲学与政治》一书的确不具备明确的形而上学主题，篇幅较短，且结论也极易引人责难。杜威后来曾在一篇陈述个人思想转型的文章中提及，他在写作时的确是高度严谨和形式化的，且十分注重理论内部的逻辑分梳。然而，他并不认为早期高等教育给自己打下的这种“自然倾向”的烙印可以满足他更大的兴趣和偏好——关注实际事务和个人经验。[9]可见，后人认为严谨和逻辑鲜明的作品，在杜威看来却不见得是令其满意的作品，而后人以为思想价值较低的作品，或许却是杜威本人认为极富价值的思想结晶。在《德国的哲学与政治》一书中，杜威一改往日论著重视理论逻辑分梳的模式，大胆引入了历史和现实的因素，为读者呈现了一部结合历史和现实，有明确问题意识的思想佳作。《德国的哲学与政治》一书虽然篇幅较短，但它却是印证杜威在“一战”期间思想转型的重要作品，也是将杜威思想和现实政治联系地最为紧密的作品之一。《德国的哲学与政治》一书的论述起点是德国古典哲学和德国政治实践之间的关系，看似处理的是“德国问题”，但其落点却远远超出了“德国问题”的范围，而是指向了美国的现实和未来。

## 一、杜威如何认识德国古典哲学

杜威早期对德国唯心主义哲学十分感兴趣，更对康德和黑格尔都有相当深入的研究，他为何会在转入“实用主义”哲学后对“德国”旧事重提呢？杜威说自己此时选取德国为研究主题，主要基于三重原因。第一，“德国古典哲学提出的理论，尽管具有高度技术性、学究气和占优势的先天特征，但其抽象思想和社会生活之间依然存在着紧密的联系。”第二，“德国思想的英雄时代几乎都在19世纪”，即统领19世纪的思想主流几乎都是在德国产生的。第三，“德国人的血液中流淌着哲学”，即德国适宜思想流传的社会环境。[10]但真实原因显然不限于此。正如本节一开始的引文所示，在这三重学理因素背后还隐藏着更具体的意图：如何找到引发“这场战争”的始作俑者。

杜威认为，自康德、费希特、黑格尔以来，德国古典哲学生产出了一种适应德国民族性的国家观念和国家哲学，这种观念和哲学不但在德意志民族从分裂走向统一，从内部统一走向外部扩张的道路上起到了推波助澜的作用，更是德国人美化第一次世界大战的理论源头。杜威在处理源头问题时，首先将康德放到了思想源头的起点位置。他认为康德在形而上学方面的努力恰恰为德国政治思想的建立和延承提供了启发性的理

论支持。此处出现了两个关于起点的问题，其一，德国发起世界大战的“思想起点”是德国古典哲学；其二，“思想起点”的起点则是康德。两个起点看似是两个问题，但实际上却可以汇成一个问题：杜威究竟是如何认识德国古典哲学的。

在德国传统中，路德常常被当作德国现代思想的源头予以追溯。杜威则认为，虽然路德被德国人当作德意志民族的精神象征和民族英雄，但在硕大的标签和光环映衬下，其“实际行动和思想教导显得微不足道”[11]。换言之，路德在德国历史上具有重要的象征意义，但他的象征意义和起源地位都是后人给予的，其实际行动和理论贡献十分有限。在杜威看来，“与赋予这些观念德国特性的那种传统的普遍性相比，与把路德看作真正的民族英雄和典范的那种传统的普遍性相比”[12]，路德究竟是不是德国精神自由、思想自由的起源就显得微不足道了。杜威认为这种确立路德地位的普遍认知正是由康德一手确立起来的，“康德使人们认识到路德宗教改革的真正意义。”[13]那么康德究竟是如何让德国人真正认识到路德宗教改革的意义的呢？

杜威将功劳归于康德思想中“理性的双重立法”（dual legislation of reason），他认为这种双重立法从理论上为人们划分出了两个不同的王国：科学王国和道德王国，前者是感觉的和现象的世界，科学的法则即因果律在当中起主导作用，后者则是超感觉的和本体的世界，即人的精神世界，道德责任和道德自由则是这一世界的主宰。换言之，在经验的、自然的世界中，经验和感觉为理性提供立法的材料，助其建立了一种关于自然和感觉的普遍法则；在超感觉、超自然亦即非经验的精神世界中，绝对命令和道德责任是理性的最高法则。从表面上来看，以因果律为核心的科学法则和以自由为核心的道德法则是相互冲突甚至难以调和的，但康德却用理性将二者统合了起来。理性统合以上两种法则，使二者可以相安无事、和平共存。在杜威看来，康德正是用这种方法从理论上化解了“物质与精神”的内在矛盾，挖掘出了路德的价值。从理论内部看来，康德的起点意义就在于此。

杜威接着解释，康德的“理性的双重立法”恰好发现和解释了德意志精神，费希特则将理性的双重立法与德国现实结合起来，进一步消解了精神世界和科学世界的矛盾。在康德的基础上，费希特提出要创造一种“为人类的精神解放事业贡献力量”[14]的“知识学”。这种“知识学”至少包含两方面意涵。首先，自由和权威之间，权威处于优先地位。费希特极端强调行动，认为理论知识从属于道德行动。因此，不同于康德在调和自由和权威时将自由置于优先地位，费希特在糅合自由和权威时却将权威放到了首要位置，而权威和服从恰恰是战争时期的首要原则。其次，与康德所呼吁的“全人类的普遍理性”不同，费希特将德国人从世界各族人民之中提升出来，单独让其拥有绝对自由的观念和理想，德国人被视为唯一理解自由理想的精神原则的民族[15]。费希特在以下两个方面做出了努力：第一，借用“元民族”（Urvolk）概念将德意志民族理想化。“元民族”生活在类似黄金时代或卢梭所谓“自然状态”的时期，那是一个没有知识、劳作、艺术的天真无邪的天堂，理性却得到了最充分发展，人是自由的。人类最美好的时代也不过如此，这就是人类的原始状态。当全部人类堕落时，只有德意志民族是硕果仅存的救星，他们是现代的元民族，也是当下的正常民族。德意志民族和德意志的历史就这样被神化和理想化了，理性、自由和爱国主义被巧妙地结合在了一起。第二，将人类历史解释成了一段“复归”的历程，“元民族”之后的历史就是不断向原始状态回归。历史的车轮滚滚向前行进，人类经历的一切既是一场

堕落历史，同时也是一场救赎历史，德意志民族则是肩负拯救世界和理性精神的唯一民族。[16]

康德思想渗透到费希特思想中，而费希特的观念又“从其体系的特殊语境被抽出来，融入到了有教养的德国人的思想中”[17]，费希特关于国家与历史的观念被黑格尔吸收，后者在相当长一段时间内才真正主宰了德国人的思想，对德国产生了实质性影响。直到黑格尔，德国古典哲学才真正同一种历史哲学糅合在一起，两个世界和两种原则也才真正得以和解。杜威认为，黑格尔哲学将“普遍有机发展的观念和唯心主义方法”[18]结合了起来，最终发展出了一种高度绝对主义的观念。这种绝对主义观念主要体现在黑格尔对理性、国家和历史的认识中。

杜威指出，“黑格尔的学说体现了一种极端的观念，但这种观念不是关于国王的神圣权利，而是关于国家的神圣权利。”[19]国家是由普遍理性创造的，至高无上的国家权威不但居于个体之上，而且居于个体之中。因此，当黑格尔说“历史的基本原则就是不断实现自由”[20]时，他所说的自由与行动自由并无关系，自由的完成与理性的完成是同时实现的。从这个意义上而言，“历史的基本原则就是不断实现自由”与费希特说“历史就是不断向原始状态复归”[21]便殊途同归了。但历史哲学最终要指向人类的事业。国家和理性的关系只是人类历史奏鸣曲的一段前奏，普遍有机发展的观念的注入才使他的历史哲学真正成型。国家在历史中的位置就像个体一样，“历史让我们看到绝对精神不断实现或进化，而且是从一个国家个体到另一个国家个体逐步实现。”[22]历史之所以重要，并不是因为历史能给我们留下宝贵的经验教训，而是因为历史以动态的、演化的方式实现了内在理性。理性-国家-历史三者的交互关系构成了黑格尔历史哲学的三驾马车：在这种哲学的指导下，德国人在理性借由国家完成上帝的在世立法的过程中真正获得了自由，理性国家建立之时便是德国历史终结（完成）之时，同时也是世界历史开启之时。

以上便是杜威对德国古典哲学的认识，他将德国古典哲学被浓缩成了一部别称为“国家主义”的德国古典政治哲学。但正如杜威自己所言，他真正关心的并不是“哲学上的绝对主义在理论上是否站得住脚”，而是，“哲学上的绝对主义在实践中可能是危险的。”[23]换言之，杜威并不打算从理论内部剖析唯心主义哲学是否合理。他将目光转向了“外部”，试图解答一个更加迫切、更加现实的问题：如何认识德国的哲学与政治之间的关系。

## 二、德国古典哲学与德国政治之关系

杜威在《德国的哲学与政治》的尾声对哲学和政治的关系作出如下结论，

“在哲学观念的形成和流行过程中，政治一直是支配性的因素……回应具体的社会环境而被激发出来的观念也有助于连接和统一社会环境……主导型的哲学仅仅像镜子一样反映了现时代的社会斗争……从镜子里面看见自己，能切实有效地帮助自己将事业进行到底。”[24]



话中之意清晰可见，哲学观念是在政治实践的流变过程中产生的，应政治实践而生的哲学观念反过来又促成了政治实践的深化和发展。那么德国的哲学与政治之间的具体关系究竟如何呢？

杜威将康德称作是发现了德意志民族特质的先知。他认为康德思想因为符合德国实际，所以能在德国人的潜意识中自如流淌，并最终对德国发展起到了潜移默化的推动作用。**与康德哲学的两个王国对应，杜威认为德国精神也具备两个面相。第一个面相与科学和实用相关。**德国人极其重视科学技术和科学技术在实际事务中的运用，因此德国有较高的技术效率和高度服从的组织化机构。通常而言，这种特质很容易让人联想起唯物主义和功利主义哲学，但杜威认为德国人对技术和组织的偏爱却并未将其引向唯物主义和功利主义。这得益于**德国精神的另一面相，也是最具内在稳定性的一个面相，即精神和灵魂[25]的自由。**理性一方面通过整理感觉材料的方式为自然立法，另一方面又通过规整超感觉世界为人的精神世界立法。二者虽然都接受理性统领，但统领科学和感觉世界的法则是伴随感觉世界的特质而产生的，统领精神世界的法则则是伴随超感觉世界的特质而产生的。

但杜威并不认为是康德塑造了德国的民族精神，也不认为康德哲学直接进入且影响了德国的政治实践和社会发展。他说：“我的意思并不是说，因为德国人有意识地遵循康德的哲学，才会在自然科学方面取得辉煌的进步，并且把智慧的结晶系统地应用到工业、贸易、商业、军事、教育、市政管理和工业组织之中，而且取得了辉煌的成就。”[26]在他看来，康德的贡献主要在于，一方面，他“发现并阐述了德国精神的发展方向，其哲学因此具有先知般的重要意义”；另一方面，康德的哲学“树起了一面旗帜，阐述了一种有自觉的信条，这种信条以一种立体而明确的形式强化和深化了实际事务的运行”[27]。

既然康德只是发现并用理论阐释了德国精神，那么具有双重面相的德国精神究竟由谁注入德国人民血液之中的呢？换言之，德国的民族精神是如何养成的？杜威的答案是：腓特烈大帝[28]。杜威认为，“腓特烈大帝把一种思想自由的制度和彻底的宗教宽容与历史上最不同凡响的行政管理和军事效率结合起来”，而“康德一生的哲学事业，基本上与腓特烈大帝的政治事业相吻合”。[29]换言之，**在政治生活中真正将科学理性和自由思想、宗教宽容结合起来的人其实是腓特烈大帝。腓特烈大帝的政治实践使得服从权威和思想自由得以和平共处，而康德巧妙地抓住了时代脉络，从理论上论证了这种结合的正当性，解释了启蒙运动的真精神，为将德国人四分五裂的精神状态统合起来作出了理论贡献。**腓特烈大帝在现实政治中大刀阔斧地进行改革，而康德则在思想世界中完成了腓特烈大帝的伟大事业。当杜威如此论述康德与腓特烈大帝时，不知其心中是否也有着自身和美国的政治现实这一对应关系呢？他自身又在美国走向帝国的过程中扮演了什么样的角色呢？

既然如此，杜威为何不将腓特烈大帝而是康德当作“始作俑者”呢？他解释道，**普遍观念起初虽然“只是一个遥远、专门的理论体系的组成部分，后来经过众多不擅思考的信息传递者，渗透到了大众的想象习惯和行为习惯之中。”**[30]换言之，此后真正渗透进德国人行为中的，并不是腓特烈大帝的政治举措，而是带有“政治哲学”色彩的康德哲学。尤其是，康德用“理性的双重立法”划分出“两个世界”（“两个王

国”）后着重突出了感觉世界之上的观念世界。换言之，具体的政治举措对国民的影响是历史性、即时性的，但政治哲学和政治思想带来的影响却可持续千世万世。因此，康德真正的起点意义就在于，他的思想成为了德国一面构建高度效率化的军事、政治组织，一面借伪善的世界大同理想行扩张之举的种种行动的理论来源。正是康德的“理性的双重立法”开辟出的道路让德国人心安理得地发动战争、扩大战果。因此，在哲学史上，康德哲学是德国唯心主义哲学的源头；而在政治历史上，康德哲学又是德国对内极权和对外扩张的“始作俑者”。

那么康德和他的哲学究竟是否应该为其导引的政治实践负责呢？杜威的答案几乎是否定的，他说，“人们大多把哲学家所说的话当成了哲学家要做的事，但在绝大多数情况下，哲学家提倡的东西与其实际行动是截然不同的。作为终极实在或万物本质的观察者和报告者，哲学家完全是无足轻重的。”[31]显然，杜威并不想把现实之罪推卸到某一位哲学家身上，更不愿就此否定康德的重要价值。因此，杜威才不断提醒读者区分康德、渗透进德国现实政治的“康德哲学”和局限在学院内部的“康德主义”三者的差异：一方面，与德国现实政治媾和的“康德哲学”不是康德思想的全部，其导致的结果也不是康德的主观意愿；另一方面，进入英、法、美等国家的“康德主义”，“其重要性与其说是事关人类的，还不如说是事关专业的。”[32]

杜威并没有因为康德的政治起点意义而否定康德的全部思想，这或许是基于同为“哲人”的身份。杜威对康德的态度始终游移不定。他一面极力推崇康德的起点和先知地位，一面又极力否认康德哲学对政治实践的决定作用。他一面斩钉截铁地说明康德从理论上勾勒的“两个世界”与德国发动第一次世界大战存在某种亲缘关系，一面又强调康德的世界主义倾向值得被关注。

杜威承认，康德在情感上仍是一位世界主义者，而非民族主义者，他“最终高举的是一个最终的共和联邦的国家理想。”[33]当杜威阐述康德同腓特烈大帝的关系时，他将康德哲学解释为一种后见于启蒙运动的理论创建，并将康德称作启蒙运动的儿子。康德几乎被描述成了准确把握腓特烈大帝政治实践实质的“准国师”。但杜威很快便意识到将康德和腓特烈大帝并置的尝试恐怕会引发不必要的误解，于是立刻澄清，康德哲学本身并不是一部能明确决定国家行为的法典。随后他又指出，康德道德哲学中的某种观念，势必会导出一种有关社会和国家的哲学。其中最值得注意的是，康德对国家的认识是建立在人性本恶的前提之上的，“人的自然动机是热爱权力、热爱财富、热爱荣耀，这些动机是利己的，它们总是处在争斗之中——处在一切人反对一切人的战争之中”[34]。理性渴望一个稳定和谐的外部秩序，它无法在斗争当中发挥其正常的作用。只有在稳定的国家秩序中，理性才能实现立法，从而引导行动完成自身使命。试想，如果战争的发起者不是德国而是英国，杜威是否又会将战争的源头指向霍布斯呢？

“国家的职责不是直接促进道德自由，这一点唯有道德意志可做。国家的职责是防止阻碍自由的力量的出现：建立一个外部秩序的社会环境，让真正的道德行为逐渐演化为一个人形的王国……迫使人类建立国家的正是‘神圣不可侵犯的’理性法则，而不是自然的合群的需要，也不是权宜之计的考量。国家对于人类实现自身道德的目的是

必需的，道德目的并不是进行革命。推翻并处决君王‘与神学家说的那种反对圣灵的罪行一样，是一种永世的、万劫不复的罪行，今生来世均无法赦免’。” [35]

理性对稳定的外部环境的要求使得服从权威变得合理。但杜威又强调，由于受 18 世纪个人主义的掣肘，康德对外部环境即国家的认识仍然是以确保内在道德王国的自由为最终目的的。也就是说，杜威认为康德虽然看到并揭示了启蒙时代——腓特烈大帝的时代的两种面相，但在康德的思想体系中，内部始终是最重要的。“外部革命不过是内部革命或理智革命的自然表达，也没多大意义。知识力量的真正增长必须依靠科学和哲学的不断进步，依靠在大众中逐步传播智力超群者的发现和结论。” [36]因此，在康德哲学中，外部服从不能压制内部自由，相反，恰恰是内部自由促成了外部服从，“道德立法的根本是要去影响感觉世界，其目标是在感觉世界中达到自由的理性行动。” [37]

胡克在《杜威全集》导言中表达了对杜威将康德作为塑造德意志民族思想、性格和行为的始作俑者强烈的不满。他认为“杜威选择康德作为德意志使命和命运的先知，这是很奇怪的。假如让黑格尔来担此重任，情况就会好很多。” [38]的确，就黑格尔在现代思想界的风评而言，他似乎更像是杜威口中所说的粉饰政治的“辩护斗士”。其实杜威并未否认黑格尔哲学在德国政治实践中扮演的关键性角色，但在他看来，黑格尔只是德国国家哲学和历史哲学的集大成者，绝非先知或始作俑者。就像胡克就指出康德绝对命令是“人是目的而不是手段，它同德国或者任何列强的侵略行径水火不容” [39]一样，要证明康德哲学与德国发动对外战争毫无关联并非难事。这是因为，杜威之所以要确立康德的先知和起点地位并不是针对康德的全部思想，而是基于一种批评艺术的考量：这是杜威屡试不爽的发生学方法（追溯式的考察方法）。但如果我们因此便忽视杜威批判康德思想的历史价值，恐怕既违背了杜威原意，也忽略了德国的哲学与政治关系背后存在的真正问题。

杜威批判的不仅是康德，而是整个德国古典哲学；他批判的不仅是德国古典哲学，更是德国的现实政治。他总结道，在康德、费希特和黑格尔三人的共同努力下，德国古典哲学才终于变成了为战争输送理论资源，粉饰德国对外扩张和侵略的帮凶。康德的影响如前所述。有较强的个人色彩和形式化特质的费希特哲学，被后人总结为伦理的泛神论和一元论。这为德意志履行其使命时提供了一把钥匙，即促成德国统一的钥匙。德国人（政治团体、领导者）借此将爱国主义、国家感情、国家意识等情感冲动刻意培养成了一种神秘的狂热。[40]黑格尔则将唯心主义哲学中的绝对主义元素推向了顶峰。如果说康德的关于“两个王国”的二元论尚为经验留下了些许空间的话，那么黑格尔则彻底埋葬了经验的可能性，这种“去经验、重理念”的绝对主义倾向即德国古典哲学的“原罪”。在杜威看来，黑格尔真正对德国产生了实质性的影响：

“在一段时期内，黑格尔的思想几乎是德意志的主宰……在超过一代人的时间里，人们提到黑格尔时无不表示轻蔑。不过……他的观念依然继续存在……在他之后，哲学、宗教、制度的历史都被看作是一种内在隐含的理念或目的的发展……关于德国历史的一种特殊使命及命运观并未消失。” [41]

这种观念最终渗入了德国政界和军界。杜威以伯恩哈迪为例：“伯恩哈迪说，把国家的观念扩展为人类的观念是一种乌托邦式的错误，因为这会排除生活的根本准则——

斗争。当他说这话时，他完全是在运用黑格尔的观点。”[42]杜威认为德国古典哲学的内在特质是唯心主义，而唯心主义的实质则是绝对主义。其诸多概念，如“普遍有机发展”、“斗争”、“理性的绝对力量”、“自由”、“国家”后来都被德国人用来作为粉饰暴力和战争的说辞。

胡克在导言中表达了他对杜威上述结论的不满，“在德意志帝国，在其总理府、财政部、新闻界和其他公共教育的机构里，谁是推动者和引导者呢……有何证据表明，他们所作的任何关键的决定是源于一种哲学承诺呢？”[43]胡克认为杜威在伯恩哈迪的例子之外，应当列举更多“实证”，如此才可说明德国古典哲学的确对德国的政治实践和外交战略起了作用。这种批驳自然有其道理。首先，杜威论述中的实例，尤其与“一战”相关的实例的确有限；其次，杜威大胆地将理论意义丰富的德国古典哲学同威廉二世的“世界政策”联系起来，确实稀释了理论本身丰富的意涵。但正如前文所述，如果只将眼光放在“实证”或“理论自证”的窠臼中，恐会忽视杜威思想的语境意义。彼时桑塔亚纳和席勒等人之所以对此书赞誉有加，恐怕也是由于从杜氏书中读出了他们迫切关心的现实问题。《德国的哲学与政治》在今时同往日看似矛盾的回响，恰也从侧面印证，此书的重要价值就在于其是一部切实的思想史著作。前文提及，杜威之所以要将康德确立为“起点”，是基于一种批评艺术的考量。这种批评艺术恰与杜威所处的时代息息相关。正是这一时代特质迫使杜威必须将德国古典哲学当作一个整体来批判，而康德作为德国唯心主义哲学的始祖，必然也要被当作批评的靶心。

### 三、“德国模式”与“美国哲学”

杜威在大学做得这三场讲座看似是学术讲座，实际上却是借题发挥。这本小册子与其说是在回应德国古典哲学的相关问题，不如说是在批判一种“德国模式”。这种“德国模式”的核心是“国家主义”(nationalism)：在思想领域体现为，唯心主义和绝对主义占统治地位，经验则被放逐至低级地位；在政治领域则体现为，现代德国用对内高度统一、对外发动战争的方式实现霸权。

杜威对德国哲学的反思过程同其对德国的统一和强大历程的反思过程紧密联系。在他看来，德国的统一有两大本质特征。首先，德意志的统一是由内向外的，先有了哲学革命和知识王国，政治实体的统一则是滞后的。杜威认为德国的统一是“德国学者和普鲁士政治家合作的成果”，“精神的和理想的德意志与现实的和务实的普鲁士合为一体。”[44]其次，德国的统一是在“国家权力”和“对外征战”的共同努力下完成的。因此，否定德国的“知识王国”和“政治王国”便成了一回事。

19世纪70年代，美国思想界掀起了一场“科学与宗教大战”(the Warfare of Science and Religion)，虽然这场大战总体上来说是以“进化论自然主义”思潮席卷全国而告终的，但19世纪下半叶的美国思想界却呈现出这样一幅复杂的景象：一方面，“进化论”思想的进入极大地改变了知识分子认识世界的模式，致使科学与宗教之间的矛盾愈演愈烈；另一方面，一些学者试图通过引进系统化、思辨性的德国古典哲学，调节各种敌对思潮。德国哲学在这段时间内对美国思想界产生了极其重要的影响。这种影响最早体现为美国的超验主义哲学同德国唯心主义之间的亲缘关系。“在德国唯

心主义那里，美国的超验主义找到了一种世界观，他们对于个人的自我实现的强烈兴趣，以及他们对于从精神或宗教角度理解人性和宇宙的执着热情，都借此得到满足。”[45]虽然超验主义哲学在南北战争期间趋于衰退，但美国人对唯心主义哲学的兴趣在圣路易斯找到了庇护所，在哈里斯主办的《思辨哲学杂志》中获得了新生。1882年，杜威在哈里斯的鼓励下进入约翰·霍普金斯大学攻读博士学位，开启了他研究德国哲学的全新历程。

19世纪下半叶，德国思想尤其是以康德、黑格尔为主的德国古典哲学几乎统领着大半个美国思想界，杜威本人也深深为之倾倒，不禁拜倒在德国古典哲学庞大的观念体系脚下。伴随德国思想在世界范围内的广泛影响，德意志也逐渐从四分五裂的邦国联合体成为了统一的帝国。自1807年拿破仑入侵普鲁士、柏林陷落、割地赔款至1871年普鲁士取得普法战争胜利，德国终于雄踞欧洲大陆，成为大陆霸权的有力竞争者。与德国事实上的崛起——德国统一相比，德国哲学和德国思想界的崛起则早了许多年。18世纪下半叶，德国文学和哲学从英、法创建的开端出发，在彻底消化了他者的思想文化后又走上了新的路线。歌德、席勒、施莱格尔兄弟、康德、费希特的身上难道就没有莎士比亚、弥尔顿、洛克、休谟、卢梭等人的影子吗？[46]

德国人之所以能在19世纪迎来属于德国思想的时代，法国人居功至伟。法国人在德国思想走向欧洲、走向世界的过程中起到了至关重要的作用。经过“大革命”淘洗的法国诗人和思想家都将“德国”当作未受“革命”荼毒的理想伊甸园。“外部革命”（以暴力颠覆政体）不但无法帮助法国人建立“人人生而平等”的理想城邦，反而招来了雅各宾派和拿破仑。斯达尔夫人（Madame de Staël）在他那本著名的《论德国》中将德国描绘为了一个田园诗般的传奇，一个只对宇宙感兴趣的感伤的梦想家和哲学家栖息的大陆。库辛（Cousin）在为法国大众解释德国思想家尤其是黑格尔的思想时，也延续了以斯达尔夫人为榜样的先锋工作。泰纳（Taine）更是以黑格尔为师，他的《艺术哲学》充斥着黑格尔的“历史哲学”的色彩。歌德和他高举的“世界主义”旗帜更是成为英、法文学艺术界的救星。彼时德国的文学艺术和哲学思想给欧洲带来的更多是其光明和积极的一面。无论诗人还是哲学家，他们借鉴德国文学和哲学的初衷都是为了弥补本国之不足。[47]但在政治实践上，伴随“世界主义”（大同世界）口号而来的是德国连连对外征战的现实，人们不得不重新审视德国。谢勒（Scherer）便在德国人对歌德的狂热崇拜中看到了一种“权威”主张，但他最终还是把歌德提升为具有代表性的现代人，称赞其在国际舞台上的重要性。他对待歌德的矛盾态度倒是很像杜威对康德的矛盾态度。德国的唯心哲学不但影响了它的近邻，而且还漂过英吉利海峡影响了不列颠。后来传到美国的“新黑格尔主义”最早就是在英国发轫的，但英国经验传统却不允许德国唯心主义在不列颠大行其道。杜威正是在这场新黑格尔主义浪潮吹过大西洋达到美洲大陆之后接触到德国古典哲学的。

种种迹象皆表明十九世纪下半叶至二十世纪初，英法美几个大国思想界对德国思想和德国现实普遍持有爱恨交加的态度。思想家们固有的反思机制是导致这种矛盾态度愈加突出的原因之一，但更重要的现实刺激却是，德国的帝国主义正在向世界范围迈进。

普鲁士在1870年至1871年的普法战争中获胜并借此统一德国，随后德意志帝国取代了法国在欧洲大陆的霸权地位，改变了欧洲的政治格局。但俾斯麦在任期间（1871-



1890), 德国尚未走上对外扩张的道路。[48]俾斯麦下台后, 威廉二世随即将俾斯麦对德国所处地缘政治的担忧抛诸脑后, 开始实行对外扩张的“世界政策”, 企图主宰世界。1914年, 德国用一场世界大战充分展现了其重建世界格局的野心。同时期的美国则基于其“孤立主义”传统, 抽身协约国和同盟国之间的战争, 采取“中立政策”, 即不直接投入武力, 同时以“和平主义”积极调停战争。1915年1月, 威尔逊派豪斯前往欧洲调停, 但最终失败告终。1915年2月, 杜威写下了这样一段话:

“当前的时局呈现出了整个国家主义哲学在政治、种族、文化等方面的崩溃景象。碰巧因为地理位置而不是我们自身的原因, 我们没有参与到这种失败的表演之中……这就要看我们是否有勇气面对这个事实, 是否有智慧设计出一个针对当前事实的行动计划。仲裁条约、国际司法委员会, 国际裁军计划、和平基金、和平运动等都在酝酿之中。但是按照目前的局势, 这些计划中所包含的思想还是不够彻底……我们必须在我们国家生活之中和国家之外去关注这个事实。” [49]

杜威对“和平主义”、“孤立主义”是不满的。他认为“就其实质而言, 和平的观念是一种消极的观念。” [50]美国在战争之初的调停方案是以国家利益为导向的, 其本质是暂时的“以利换利”, 这种方式不但不能真正阻止战争, 反而会不断助长德国的野心。1918年2月, 美国已经对德宣战, 杜威在一封写给左派人士罗布特·杜恩 (Robert W. Dunn) [51]的信中再次强调:

“有识之士应当投入到推翻独裁统治的事业中。我对目前所谓的‘和平主义’运动 (pacifist activities) 毫无兴趣。和平主义运动只会让目前民主与独裁之间的冲突变得模糊不清……我们将来会受制于军国主义……只有希望将民主原则应用到全世界的人在国内才能真正有效地为民主而奋斗……我很遗憾看到你说‘我们的知识分子正在宣布一场战争’, 这种说法显然是对美国为何参战的巨大无知。” [52]

可见, 在杜威看来, 美国参战不仅仅是为了国家利益, 更是由于两种政治模式 (德国模式和美国模式), 两种政治理念 (独裁和民主) 之间天然的矛盾。面对美国在一战早期的中立态度及和平主义的调停手段, 杜威率先从思想领域开启了对德国的清算。但这种清算并不是要否定德国古典哲学的历史价值, 而是要彻底否定其现实价值。杜威指出, 一种思想在其产生之初总是与某种“现实”紧密相关的, 一旦这种与“现实”密切相关的思想被当作普遍真理予以贯彻时, 其结果往往是有害的。

“有些观念在原本诞生的时间和地点都是自然的且有效的, 可一旦出现在不同的环境之中, 优点则变成了缺点, 非理性的事情得到了理性的认可, 所谓的永恒真理阻挡了事物的发展。本该随着环境的变化而变化的偶发运动却由于思想的认定且被赋予知识的名头, 便获得了持久性和尊严。历史表明, 按照普遍和抽象真的方式思考是很危险的; 它会把观念从其诞生地中提升出来, 并让观念承担我们预料的危害未来的东西。过去哲学家们主要关注在一种永恒形式下观察到的绝对真理和绝对是在, 而不是关注时代的现实生活问题, 这种危害更大。” [53]

因此, 杜威与其说是清算德国古典哲学, 不如说是清算了与德国古典哲学密切联系的德国现有政治模式。况且, 在他看来, “绝对主义”的哲学并非对所有国家有效。只有在德国那里, 神圣观念才有可能真正将两个王国统合起来: “德国人坚信, 这种形

式的唯心主义思想只有在德国才会如鱼得水，得到广泛的应用。德国人的这种想法完全是对的。”[54]他毫不客气地批判了德国人的“民族性”：“比起这些言论本身更重要的是说话的场合和言者的职业。骑兵将军们运用哲学来说明战争教训的，除了德国，我认为这在其他国家是很罕见的。用《纯粹理性批判》来强化军事准备的意图，除了德国，其他国家是很难发现这样的听众的。”[55]

“一战”以协约国一方的胜利而告终，但战后对德国的处理却为其再次发动战争埋下了引线。当杜威决绝地同德国古典哲学挥手告别时，他已经预见到，以暂时的“国家利益”为核心的“外交博弈”并不能彻底解决德国问题，“力”与“力”之间的搏斗终究会以一方彻底的衰落而告终。就在杜威高呼“德国模式”已经破产时，他也为人们提出了一种对抗德国模式的“新”模式——一种美国的历史哲学：

“一种理智的、具有勇气的实践哲学将会设计出一些方法，使得这些力量能够在未来切实地发挥其作用。一种美国的历史哲学必将是一种关于美国未来的哲学，这个未来就是人类的自由和充分交往，而实现这个方法就是明智地进行合作试验。”[56]

在杜威看来，一种美国的历史哲学不但具备“国家哲学”的特质，更是一种带有普遍真理效果的“世界哲学”。有趣的是，杜威在批判康德的“二元论”后也为未来的人类社会准备了一种“世界主义”的构想。但他坚持认为这种带有普遍真理效果的哲学同德国的国家哲学在本质上全然不同，甚至是背道而驰的。杜威对德国唯心主义哲学的批判与他对德国政治的批判是联系在一起的，但这并不意味着他质疑德国哲学传统的目的完全是基于国际局势的。当杜威最终以构建一种面向未来的“美国哲学”作为这场论争的结局时，意味着一场新的思想论战正悄然到来。

## 注释

[1]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》（中期第八卷），何克勇译、欧阳谦校，华东师范大学出版社，2012年，第157页。本文涉及杜威著作（除书信外）的译文均参考华东师范大学出版的《杜威全集》，因行文需要，译文或略有改动。

[2]赫伯特·克罗利（Herbert D. Croly, 1869-1930）是美国政治思想家，著有《美国生活的希望——政府是实现国家目标中的作用》（*Promise of American Life: the Role of the Federal Government in Pursuing National Goals*）。克罗利在书中引入了“国家利益”的概念，呼吁在美国实行一种新的“国家主义”。

[3]“和平主义”是“一战”期间美国盛行的一股力量，杜威批判的和平主义者大多是列夫·托尔斯泰的追随者，他们认为耶稣的伦理教诲和所有道德的核心就是“勿抗恶”。杜威也读过托尔斯泰的作品，但他非常不认可和和平主义者将所有暴力和武力都视作罪恶的看法。参见 Steven C. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia University Press, 1991, pp. 292-293；中译本参见洛克菲勒：《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，赵秀福译，北京大学出版社，2010年，第296-297页。[4]杜威：《力量和强迫》（“Force and Coercion”），载《杜威全集》

(中期第十卷), 王成兵、林建武译, 上海: 华东师范大学出版社, 2012 年, 第 198-202 页。

[5] 参见 Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, pp. 303-311。

[6] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, “文本说明”, 第 384 页。

[7] 西德尼·胡克 (Sidney Hook, 1902-1989) 是杜威的学生, 美国实用主义哲学家, 青年时期对马克思主义产生极大的兴趣, 后来转而攻击社会主义和共产主义。

[8] 以上例证均摘取《杜威全集》中期第八卷, “文本说明”, 第 385 页。编写组在“文本说明”部分列举的评论家和评论, 除桑塔亚纳和席勒以外, 另有弗朗西斯·哈克特、李普曼、威廉·欧内斯特·霍金等杜威同时代的哲学家和评论家, 大多数评论对《德国的哲学与政治》持赞赏态度。

[9] 杜威:《从绝对主义到经验主义》, 载《杜威全集》晚期著作第五卷, 孙有中、战晓峰、查敏译, 华东师范大学出版社, 2015 年, 第 113-114 页。

[10] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 111 页。

[11] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 112 页。

[12] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 113 页。

[13] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 113 页。

[14] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 134 页。

[15] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 142 页。

[16] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 148-149 页。

[17] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 136 页。

[18] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 154 页。

[19] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 152 页。

[20] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 155 页。

[21] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 148 页。

[22] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 155 页。

[23] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 143 页。

[24] 杜威:《德国的哲学与政治》, 载《杜威全集》中期著作第八卷, 第 158 页。

[25] 杜威此处认为精神和灵魂是一致的, 或者说完全是一回事, 它们都指代人的内心世界。

- [26]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第117页。
- [27]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第117页。
- [28]腓特烈大帝，又称腓特烈二世，普鲁士国王，1740年至1786年在位。腓特烈大帝是启蒙运动时期欧洲著名的“开明君主”，在他的领导下，普鲁士一跃位居欧洲强国之列。
- [29]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第120页。
- [30]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第108页。
- [31]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第108页。
- [32]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第157页。
- [33]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第132页。
- [34]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第132页。
- [35]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第132页。
- [36]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第121页。
- [37]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第124页。
- [38]西德尼·胡克：《杜威全集》中期著作第八卷“导言”，第19页。
- [39]胡克：《杜威全集》中期著作第八卷“导言”，第18页。
- [40]杜威认为德国特殊的教育体制是造成爱国主义、国家感情、国家意识等情感冲动刻意培养成了一种神秘的狂热的重要原因，因此当杜威在建构他的思想体系时，他也将“教育”作为了一个重要的革新点。正如杜威是从他对德国唯心主义哲学的批判性接受中获得了创建“实用主义”哲学的灵感那样，他也是在研究德国教育的过程中方才找到了如何通过教育解决美国工业化、现代化面临之难题的方法的。杜威完全明了，德国政治复兴的关键正在于德国人通过教育实现了道德和精神的复兴，在道德统一中寻找政治统一的关键环节。他从费希特的努力中看到：在德国，一方面国家承担着教化民众的道德职能，另一方面教育又是促进人类实现自身完美的特定手段，因此教育就是国家的职责所在。换言之，“教育”的目的是“国家”，“国家”的本质就是“教育”，这既是德国成功崛起的经验，同时又是美国在崛起过程中必须借鉴和反思的重要议题。
- [41]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第156页。
- [42]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第156页。
- [43]胡克：《杜威全集》中期著作第八卷“导言”，第18页。
- [44]杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第137页。

[45] Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. p.12. 中译文参见《杜威：宗教信仰与民主人本主义》，第10页。

[46] 参见梅尔茨：《十九世纪欧洲思想史》，周昌忠译，商务印书馆，1999年。

[47] 关于法国批评家与德国思想关系的更多论述，参见 Irving Babbitt. *The Masters of Modern French Criticism*, Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1912.

[48] 俾斯麦在任首相期间，充分利用欧洲其他国家之间的矛盾（英法矛盾）为德国的统一开辟出道路。此外，处于对德国地缘政治的考量（被极大强国包围），俾斯麦奉行遏制法国、拉拢英国，在欧洲内部崛起的“欧洲政策”，极力克制对海外殖民地的热情。他的主要目的是为了团结德国人、使其强盛，而不是为了增加领土。俾斯麦在执政的最后几年甚至打算放弃德国所占据的全部殖民地，为英国让利，摆脱争夺海外霸权的欲望。参考路德维希：《音符与铁血：德国人的民族性格》，周京元译，中信出版集团，2017年；施蒂默尔：《德意志帝国：一段寻找自我的国家历史，1848-1918》，李超译，中信出版集团，2017年。

[49] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第160页。

[50] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第160页。

[51] 罗布特·杜恩（Robert W. Dunn, 1885-1977）1918年毕业于耶鲁大学。1916年加入了社会党，并在1916年至1918年期间担任大学生反军国主义联盟主席。他后来成为了美国纺织工人工会、美国公民自由联盟、纽约民权大会和许多类似组织的成员。

[52] John Dewey to Robert W. Dunn. 1918.02-27. 来自 Past Masters 数据库： *The Correspondence of John Dewey*.

[53] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第110页。

[54] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第158页。

[55] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第120页。

[56] 杜威：《德国的哲学与政治》，载《杜威全集》中期著作第八卷，第161页。

本文原载于《政治思想史》2021年第3期

2024年10月20日下载自豆瓣网站

<https://book.douban.com/review/14373183/>