

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界近代中期哲学思想史



内容提要

世界近代中期思想史介绍和描述的是人类 18 世纪思想文明的历史成就与风貌。在东方，主要介绍了明末清初中国三大思想家和清中叶之前的哲学思想与流派。在美洲，介绍了美国独立前后的哲学思想主要是社会哲学的源流、脉络与发展。同时，重点介绍和解析了欧洲 18 世纪的英国经验主义哲学、法国启蒙主义哲学和德国古典哲学。对这一时期的主要哲学代表人物洛克、贝克莱、休谟；孟德斯鸠、伏尔泰、拉美特利、孔狄亚克、狄德罗、卢梭；康德、费希特、谢林和黑格尔都以专章或专节作了详细的评介和考析。全书立论平实、臧否公正、广征博引、覃思若现。作者运用前后比较、左右勾通的系统分析方法，对这一时期的人类思想文明的发展脉络与得失利害，提出一些新的见解和论点。

世界近代中期哲学思想史

一、概述

世界近代中期哲学思想史记述的，大体上是自 17 世纪末叶至 19 世纪初人类思想的主要进程与成就。

鉴于东、西方哲学发展的不平衡性，如果以西方思想人物作为代表，则始于洛克，终于黑格尔。其主要人物的活动时间，约略可以限定在 18 世纪之内。

但就西方近代哲学的发展阶段而论，又可以将这段思想史分为两个阶段，即 18 世纪英国、法国哲学和 18 世纪中叶至 19 世纪初叶的德国古典哲学。

如果从中国的历史发展阶段看，则自明灭清立开始，至鸦片战争爆发止，前后约 200 年时间。其历史成就，则以明末清初中国三大启蒙思想家为主要标志。

1. 从“一头沉”到“一边倒”

现代人对大文化兴趣浓厚，而大文化是有地域性与民族性的。简而言之，各大居住地域都有自己的不同文化圈；各主要民族也都有不同的文化模式。如西方的古希腊古罗马，中国的先秦时代和印度的孔雀王朝，都是最为著名的古代历史文化高峰。它们在那个时代，可说三峰并峙，难分伯仲。后来，各由因缘际遇，形成不同的发展曲线。从客观上看，中国自秦汉进入历史发展的兴盛期，而西方的中世纪却跌入低谷。到了文艺复兴时代，也就是中国的元明时期，西方开始从低谷中奋起，中国则在一条缓慢发展的历史长线上苦苦徘徊。结果是，西方世界日新月异，中国社会却步入停滞时代。这并非说中国自宋元以降便没有进步，比较而言，只是西欧诸国发展更快罢了。到了16世纪，亦即明代正德之后，中西差距愈拉愈大。如果说，17世纪的人类哲学思想已经呈现出“一头沉”的发展态势——西方哲学发展独快，那么，18世纪的哲学思想发展状况，则显出一面倒的发展形态——西方在18世纪差不多完全取得了主导地位。说西方处于主导地位，并非说在那个时代，西方人的哲学观念已经传播到世界各个洲际领域和各个主要民族，而是说，因为他们处于先进地位，他们的影响将在此后很长时间内，成为人类思想文明的前驱力量，而且将以各种方式，包括文明，也包括不文明的甚至野蛮的方式，将这些思想传播到世界的各个角落。自18世纪起，西方的思想文明在大约两个世纪的时间里，对整个人类的思想文化都起了极其巨大的历史作用。不论东欧文化、俄罗斯文化、印度文化、中国文化、日本文化，还是中东文化、非洲文化或拉美文化，根本不受其影响的近代思想文明，一个也不存在。

18世纪是西方思想文明取得重大发展的世纪，也是使他们感到无比自豪和自信的世纪。

在这段历史时期内，亚洲文化、北美文化和东欧文化，都处在剧烈转变的前夜。中国正经历着明王朝灭亡、清军入关的惨痛时刻，而且在相当长的一段时间内，它的重点不是走向世界，而是如何处理好汉族文化与以满族为代表的北方少数民族的关系问题。尽管思想领域也有许多新的人物和新的见解，但这些见解很难脱离明亡清立这样一个大背景——可惜这大背景相对于世界而言，又偏偏成了不甚开化的小背景，而且随着后来西方文化的大量涌入，其思想内涵又有了新的发展形态和新的社会主题。

俄罗斯在18世纪初叶经历了彼得大帝的革新运动，但这场运动主要表现在政治、经济和科学方面。这是一场以现实文化为主导的社会文化变革，至于其哲学思想的发展和成熟，还需要相当一段酝酿与准备时间。所以彼得大帝尽管是一位十分了得的皇帝，但俄国启蒙运动却是下一个世纪的事情。

日本也在变化。随着荷兰人将西方文化传入日本，日本文化也同中国文化一样，面临着新的挑战。但日本文化自有一种特质——它对外来文化特别容易接受，却又不背叛自己的传统，因此，它对这种挑战的应对，远比中国人正确和高明。固然有人说，日本明治维新在一定程度上得力于王阳明自尊无畏的学说，其实日本人对待王学的态度，正与对待西学的态度相同或者近似。但在18世纪，日本同样处在变化的前夜，虽有星星之火，远不足以形成燎原之势。

此外，非洲与南美的情况也大致相去未远。这两个大洲思想文化的发

展，还要走上一段更为漫长曲折的道路。唯有北美洲将在 18 世纪下半叶揭开崭新的一页，美国人将以美国的名义出现在西半球上，而且是以全新的面貌面对西欧，面对世界。

那么，似乎可以这样讲，自 16 世纪中叶开始，先进的西欧已开始走在人类文明的前列，到了 18 世纪，更出现“一边倒”的历史局面。然而，18 世纪之后，便物极而反，西欧的先进地位开始遇到强大的挑战，在其后的两个世纪中，将有更多的民族和国家，将有更多的文化人物登上人类哲学思想的历史舞台，并且做出各具特色的历史贡献。但在本书记述的这一段时期，依然是以西欧先进国家的主要思想流派和代表人物为主，兼及已崭露头角的美国思想文化精英群和在历史重负下拼命求索的中英鸦片战争前的思想文化。

2. 西方大趋势：原因与主题

英国光荣革命后，西方哲学进入历史高潮。整个 18 世纪，西方世界都处在轰轰烈烈的启蒙运动当中。从哲学发展的历史时序理解，西方近代哲学（自 15 世纪中叶至 19 世纪初），可以分为 4 个具体阶段：

从 15 世纪中叶到 16 世纪，为人文主义哲学阶段；

整个 17 世纪为理性主义哲学阶段；

从 17 世纪末至 18 世纪下半叶为启蒙哲学阶段；

而自 18 世纪中叶至 19 世纪初则为德国古典哲学阶段。

这后两个阶段即本书所记述的重点。这两个阶段在时间上虽有些交叉，但它们显然比前两个阶段来得更其成熟，主题更其鲜明，体系更其完整，而且更加神采飞扬，高潮迭起。

18 世纪的欧洲，应该说是思想启蒙的时代，社会变革的时代，又是产业革命大发展的时代。但在一些东方人的直觉中，却总把思想启蒙运动放在最前面，其实，这三者是互为表里的有机整体，加上上个世纪的哲学发展，遂构成 18 世纪欧洲哲学的大画面。

启蒙运动实际上就是人的解放运动，但这种解放，说到底还是在西方近代文明条件下的思想解放，它不能也无法取得永恒的价值。但 18 世纪的西方哲学家，则要以人类的名义，对着一切社会现象进行人的思考，并决心把这种思考呼喊出来，传播到世界的各个角落，让人类都能以理性的精神看待自己，看待宗教，看待世界，看待一切。仅这一点，18 世纪的西方哲学家就和 17 世纪的哲学家表现出十分不同的境界和风格。

17 世纪的哲学人物，虽然也是一些理性大家，但他们的表现总不如 18 世纪的哲学人物来得激烈和爽快，也不如后者来得气派和猛烈。17 世纪的哲学代表人物中，首推培根、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎和莱布尼茨。但这些大人物对待教会和政府的态度，没有一个可以和 18 世纪的思想人物相提并论的。

培根以知识为武器，对教会并不真心尊重，但他对英国专制政府，却是亦步亦趋，小心翼翼，一心求得青睐而后快。笛卡尔对待教会，则处处折衷。他本来是一位大数学家、大科学家和大思想家，与中世纪的宗教传统是完全风马牛不相及的。但表现在他的理论上，他宁可划块地盘给神学，或下定决心要用哲学解释神学，也不愿或不能打破自身矛盾，露出庐山真面目。莱布尼茨固然是一位似乎样样精通的全才，但他的宗教表现，不过庸常水准，而且，依他的观点，是要给宗教与神学一个合理的解释，这种解释虽然不乏哲学智慧，结果却应了中国的一句俗话——猪八戒照镜子，两头都不成模样。霍布斯确乎是一位猛士，他对宗教迷信，如梁山好汉李逵，排头就是一顿板斧，然而，勇则勇矣，却往往不得要领。唯有斯宾诺莎的观念，有些 18 世纪自然神论的气息，但他的影响实在比不过笛卡尔，也比不过培根和霍布斯。

18 世纪的思想人物，意在以人的面貌、人的姿态、人的精神、人的欲望、人的理性来代表全人类发表意见。他们之中尽管也有自然神论者，也有无神论者，也有根本否定宗教的人物，也有主张宗教宽容的人士。但是他们几乎毫无例外地都将人的地位置于宗教之上，把人的理性看得高于一切宗教信条。他们是自中世纪以来，第一批打着人的旗帜登上人类文明舞台的新一代智者与战士。

与 18 世纪之前的西方哲学人物比较，他们无疑是影响更大的一代。17、18 世纪的西方世界，影响最大的国家，还是英国、荷兰、法国和德国。荷兰产生了斯宾诺莎，是荷兰人的莫大光荣。单以英、法、德而论，这三个民族在近代史上最有影响的思想文化人物，几乎都产生在 18 世纪，或者说其主要活动在 18 世纪。唯一的例外是英国的洛克，但以洛克的影响和思想而论，他依然是属于 18 世纪的，或者说，他是站在 17、18 世纪之交的一位文化伟人。洛克以后的英国大哲学家贝克莱和休谟，则全然是 18 世纪的思想人物。诚如某位西方哲学史家所言，在西方近代哲学史上最有影响的 7 个人物中，有 3 个是英国人。而这 3 个英国人里，不包括培根，也不包括霍布斯，恰恰就是洛克、贝克莱与休谟。法国 17 世纪产生了笛卡尔。笛卡尔的哲学思想精深卓异，但从大的思想文化背景考虑，从对法国思想文化的直接影响和震撼力考虑，从 18 世纪法国大革命的思想动力考虑，最有影响的人物，先是伏尔泰，后是卢梭，还有大百科全书派，而不是学富五车的笛卡尔先生。德国的莱布尼茨固是一代之雄，其实际成就并不逊于 17 世纪任何一位思想家，但到了 18 世纪，德国人中又出了影响更为深远的康德和黑格尔，而且无论从那个角度看，康德与黑格尔都是更有影响的人物，即使莱布尼茨有许多超前的思想也罢。

这倒不是说，18 世纪的人物个个比之 17 世纪的思想家都更有天才，而是说 18 世纪具备了新的社会土壤。18 世纪的哲学人物正是凭借这块独一无二的肥沃土壤，才能充分展示和造就了自己无以伦比的天才。

我在前一本书中说过，15、16 世纪的西方思想人物，几乎个个都是全才，个个堪称巨人。可惜却不是哲学巨人。他们首先是伟大的全才，全才之中有思想，思想之中有哲学，只有进入 17 世纪，才产生真正哲学意义上的哲学家，而这些哲学家，同样大半身兼数职。他们之中既不乏全才，也不乏巨人。他们往往既是数学家又是哲学家，或者既是政治理论家又是哲学家，或者既是科学家又是哲学家，或者既是国务活动家又是科学管理专家，还是数理学家同时也是哲学家。但 18 世纪的哲学人物就不同了，因为只有到了这个时代，哲学才有可能从综合领域中完全解放出来，成为名符其实的带有专门化色彩的哲学思想人物，如英国的贝克莱、休谟，德国的谢林、费希特。他们均以哲学而著名，虽有别的才能，哲学才是构成其学识系统的主导因素。即使康德和黑格尔，尽管个个具有全才特征，但依然属于以哲学为主导的全才，而不是让哲学与其他学识平分秋色的全才，更不是全才之中隐含着哲学思想的全才。如果作个比喻，或许可以这样讲，15、16 世纪的西方思想家，是金含沙内；17 世纪的思想家是日月分明——他们既是科学家又是思想家；18 世纪的哲学家则是日出海底，月照群山——他们或许不是科学巨人，但却是地地道道的思想巨人。

当然这不是说，18 世纪的思想家人人都擅长抽象思维，或者人人都是狭义上的哲学人物。实际上，18 世纪的一些思想大家，特别是法国思想家，还是不太擅长抽象思维，对一些影响久远的哲学命题也缺少兴致。他们关心现实更胜于关心思辨，关心社会更胜于关心哲学。然而，他们的思想对人类思想文明的发展，仍然起着重要的甚至是独特的历史性作用。只有将哲学放在大文化背景上，只有不囿于哲学的某种特定模式，只有站在历史的宏观角度考察人类思想史，才能真正将西方近代哲学思想的发展脉络看得泾渭分明。因为法国的思想家其实也是大哲学家，只是他们的思维和表达模式或与英国

人、德国人有所不同。

18 世纪的西方哲学领域，无疑是一个最为多姿多彩、绚丽灿烂的思想世界。这世界中的思想人物，既有政治大家，也有法学巨匠；既有思辨巨人，也有近代经济学的开山祖师。比如洛克和休谟就是两位很有影响、也很有见地的经济学家，而对近、现代经济学产生莫大影响的亚当·斯密，也同样产生于 18 世纪。

18 世纪的思想家，首先是 18 世纪的法国思想家，他们决心以理性精神面对一切，审视一切，或赞扬，或批评，或借鉴，或传播，或冷嘲，或热讽，或谩骂，或批判，或雷霆万钧，或精雕细琢，或一泻千里，或排山倒海。他们敢想敢说敢骂敢怨。在他们看来，凡是不合理性的，管你宗教也罢，上帝也罢，贵族也罢，政府也罢，圣贤也罢，经典也罢，一概都应绝然摒去，直到打它们一个烟消火灭，才能大快我心。

他们对理性充满信心，而对理性的信心也就是对自己的信心。他们不像 17 世纪的思想人物那样谨慎小心，外圆内方，表面上循规蹈矩，骨子里却一片反叛。他们是敢于向着一切传统势力挑战的英雄，不仅表里如一，甚至热爱夸张：或许失之直白，必存天真之性。即使最为保守和最带 17 世纪传统的德国思想家，在他们心目中，依然毫不迟疑地将自己的学说置于宗教之上。他们不需要救世主。如果世界上真有救世主的话，那也不是上帝，而是理性；理性也须人传播，他们就是人类理性的当然传播者。

那么，为什么这个时代的哲学会出现这样的风格与气象？其原因大约有如下几种：

(1) 经济发展，促成革命

资本主义文明发觞于手工场和商业的迅速发展。但手工场的力量尽管可以从内部淘空旧的社会体制的基础，还不足以把这种体制一风吹散。18 世纪是产业革命的世纪，虽然它发端和兴盛于英国，但对整个欧洲都有极其巨大的震撼、浸染和影响。

启蒙运动与产业革命大体上是并行发展的，并非先有产业革命，后有启蒙运动；也不是先有启蒙运动，再来产业革命。这可能使那些惯于按照什么决定什么的思维方式看世界的人有些失望。

但产业革命也不是一下子从天上落下来的财富，它有自己的形成和发展过程。它的发生基础，按照保尔·芒图的看法，在于商业的扩张，旧式工业的迅速发展和土地所有权的改变。这三者其实也未可割裂。因为旧式工业发展，旧衣服也不能“蔽体”，所以就出现新的形式，就需要新的技术；而工业的发展必定需要商业的扩大作支撑，商业的发达又需要工业扩展作后盾。二者互为表里，然而，它们都需要大量的劳动力和场地，于是又必然对旧的土地所有制产生毁灭性的冲击。这一切想必很多中国读者都是熟悉的或者有所耳闻的。而这一切的发生、发展过程，却往往是激烈的，不近人情的，甚至是以损害人的尊严乃至人的生命为代价的。后来，法国批判主义作家巴尔扎克和英国大作家狄更斯书中所表现的种种不平现象，确切地讲，都是对产业革命所引起的破坏性后果的反思和抗议。

然而，产业革命的作用又是伟大的。如果说，文艺复兴只是资本主义文明的序幕，那么产业革命才是资本主义得以兴旺发达的基石。仅以商品的输出输入而论，它就已经开创了近代文明之前闻所未闻的历史奇迹。保尔·芒

图涉及于此时曾引证了这样两个资料。

一个资料：英国海关记录的离开英港的商船吨数的变化。材料记述道，“1700 年离开英国港口的商船吨数不超过 31 万 7 千装载吨——这是个可笑的数字，因为它比今天利物浦港的运输量小到 68 分之一。1714 年，即紧接着乌得勒支条约以后，马上升到 44 万 8 千吨。在随后 15 年或 20 年中，进展很慢……。但是，危机一过去，上升就那么突然并且那么迅速，以致要人猜测有某种有力的原因在暗中起作用：1783 年是 95 万 9 千吨，1785 年是 105 万 5 千吨，1787 年是 140 万 5 千吨。虽然从 1793 年——这是一个新的战争时期开始的年代——起，出现一种缓慢情况，但出口船舶的动态在 1800 和 1801 年还达到 192 万 4 千吨和 195 万 8 千吨：在 20 年中，1781 年的数字就几乎增加到 3 倍。”

另一个资料是关于商品输入、输出的变化情况。

输入情况是：

1715 年，400—600 万磅；
1725 年，700 万磅；
1750 年前，均在 700—800 万磅之间；
1760 年，1000 万磅；
1770 年，1200 万磅；
1775 年，1500 万磅；
1776—1783 年，跌至 1100—1000 万磅；
1785 年，1600 万磅以上；
1790 年，1900 万磅；
1795 年，接近 2300 万磅；
1800 年，增至 3000 万磅之上。
不到一个世纪，翻了将近 3 番。

输出情况：

1715 年，750 万磅；
1725 年，1100 万磅；
1730 年，1200 万磅；
1740 年后，未少于 1100 万磅；
1757 年后，未少于 1300 万磅；
1771 年，1716.1 万磅；
1784 年，1500 万磅；
1785 年，1600 万磅；
1790 年，2000 万磅；
1795 年，2700 万磅；
1800 年，4187.7 万磅。

芒图先生在讲到最后一笔增长数字时，特别加了一句“最后，1800 年增到当时闻所未闻的数额即 4187 万 7 千磅”，而且为着使法国人明白，专门写道，这“几乎等于 11 亿法郎”。不用说，这在当时真是一个天文数字。

《十八世纪产业革命》，商务印书馆 1983 年版，第 76 页。

《十八世纪产业革命》，商务印书馆 1983 年版，第 76—77 页。

同上书，第 77 页。

而这一切，必然导致对各个社会领域的冲击。英国产业革命的意义固不仅仅限于英国，也不限于欧洲，但它促成的最直接的后果，则是加剧了欧洲列强对各大洲殖民地的争夺，加速了英国资本主义“样板田”的发展，也直接刺激和诱发了法国资产阶级革命。且不管 18 世纪的启蒙思想家们是怎么想的，若无产业革命，则他们的观念和著作，必和历史上已经发生过的大有不同。

(2) 科学传播，技术扬威

与 17 世纪对比，18 世纪还是一个技术时代。它在科学理论方面的贡献，或许比不过 17 世纪。因为 17 世纪之前，不但产生了哥白尼和伽里略，而且产生了开普勒和牛顿。17 世纪是为近代科学奠基的时代，特别是牛顿的出现，对 18 世纪的思想与文化产生了莫大影响。牛顿力学不但支配了 18 世纪，而且主导了 19 世纪，直到爱因斯坦的相对论出现之前，甚至都可以说是牛顿时代——顺便说，自文艺复兴以来，对西方文化产生巨大启迪作用的四位科学巨匠哥白尼、牛顿、达尔文和爱因斯坦，相比之下，牛顿的地位尤其显赫，对牛顿力学的价值，不但英国人万分尊崇，就是如伏尔泰一般的法国人也都同样由衷敬佩，并且花大气力向自己的同胞作了最充分的介绍。英国思想史家 I·柏林讲的好：

“如果说统治 17 世纪的是数学模式，那么，在 18 世纪到处被模仿的则是力学模式，更准确地说，就是牛顿的理论体系。”事实上，“18 世纪也许是西欧历史上认为人类的无限知识这一目标是唾手可得的最后一个世纪。”因为“牛顿完成了解释物质世界这一没有先例的任务，这一任务也就是通过相当少的几条关于宏观领域和力的基本规律，使得至少在原则上去确定宇宙中的每一物质实体的每一质点及其运动状态成为可能，并且还要一定程度的精确性和简明性，这是此前不曾梦想过的。现在，秩序和明晰性君临于物理科学的王国了：

自然和自然规律隐没在黑暗中。

上帝说，‘要有牛顿’，万物俱成光明。”

18 世纪的哲学家既不同于他们的前人，也不同于他们的继承者，他们仿佛个个都掌握了世界的真谛、宇宙的真谛、人类的真谛和一切存在与精神的真谛。他们勇于自任，善于自励，差不多个个都有一股“舍我其谁也”的英雄气概——因为他们已经不再是上帝的奴仆，而是牛顿力学的知音。

但是就 18 世纪本身的特征而言，它又是一个技术型的历史时代。18 世纪不但有牛顿的影响，更有瓦特的影响；不但有万有引力作人生的指南，而且有蒸汽机作开路的先锋。在英国，因为纺织工业机器的广泛应用，而创造出人类前所未闻的工业奇迹；大量近代工厂的出现，更给了这些机器以用武之地；加上煤与铁等能源工业的发展，更为 18 世纪欧洲工业的兴盛提供了坚实的物质基础。举凡后来亚洲人所遇到的一切工业题目，几乎都在 18 世纪的西欧国家首先是英国初见端倪。凡此种种，都令 18 世纪的哲学家们具有一种全新的风格与气派。他们的时代使他们站得更牢，看得更远，信心更足，气

《启蒙的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 5 页。

同上书，第 6 页。

《启蒙的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 6 页。

概更大，毕竟凭借蒸汽机作动力的火车头与任何一匹千里马都不能同日而语。

(3) 结构在变，成份、等级地位也在变

所谓结构在变，是指社会各阶层的组织结构发生变化。这种变化固然不始于 18 世纪，但 18 世纪却是这种变化的关键时期。其最显著的特点，是由于产业革命带来的人口迁移和人员素质的改变，即大量农村人口向城市涌入，大量农村人口成为工人或工商业者。

资本主义文明首先是城市文明。没有近代城市就没有资本主义。虽然封建时代也有城市——封建时代和资本主义表现在城市文化的基本区别是：第一，城市功能不同；第二，城市居住人口所占全国人口比例不同。所谓功能不同，即封建时代的城市如中国古代城市并非以工商贸易为其本色；所谓人口比例不同，即，虽然彼时城市的居住人口也不算少，但其在全国人口中的比例却少而又少。

资本主义文明兴之于城市，却成熟于 18 世纪。比如近代意大利名城佛罗伦萨，它满足了第一个条件，于是便成为文艺复兴时代的一颗明珠。但佛罗伦萨终于没有成为后来如伦敦、巴黎一样的资本主义强国的首善之区，因为单单一个或几个佛罗伦萨还不能满足上面提到的第二个条件。

纵观全世界各个民族的情况，凡是较早进入和完成工业化与现代化历程的国家，毫无例外，都要走城市化道路：第一，城市要成为工商中心；第二，城市人口在总量上要超过农业人口；第三，全部或绝大部分农业人口都变成工业意义上的从业和消费人口。

因为人口在变，素质在变，成份也在变。城市人口多了，工业人口多了，新的阶层主要是工商阶层所占的社会比例大了，从而有了更多的发言权和更全面的政治要求。这种变化虽然早已有之，但在 18 世纪来了一个加速度。举个例子说，属于英国新工业发达区的沃里克与斯塔福两个郡，“在 1700 年共有 224000 居民，在 1750 年共有 285000 居民，在 1801 年共有 447000 居民”。在兰开夏中，变化还要快，“人口差不多增加两倍，从 24 万升到 67 万 2 千。”

正因为有这样的变化，英国革命才得以顺利完成，法国革命才具有了坚实的政治基础，所谓短裤党人才得以扬眉吐气，所谓第三等级才敢于向第一、第二等级的贵人们挑战。也唯其如此，洛克才在英国本土得到那么多人的欢心；卢梭才在法国革命前后得到那样的声誉，虽然早在革命爆发 11 年前，他就不无遗憾地悄然故去了。

人口的变化，人口成份的变化以及人口结构的变化，必定带来新兴阶层地位的变化，他们如果还不曾全然自觉，至少他们的代言人——18 世纪的思想家们要以“人”的名义讨要历史本来应该提供给他们历史荣誉与地位了。

(4) 思想成就，水到渠成

18 世纪的启蒙思想并非从天而降，更非空穴来风，它有自己的承继对象。它既是 18 世纪现实文化的典型反映，又是文艺复兴以来新文化运动的必

《十八世纪产业革命》，商务印书馆 1983 年版，第 286 页。

同上。

然结果。18 世纪的启蒙思想家固然不同于 17 世纪的理性主义思想家，也不同于文艺复兴早期开始涌现的人文主义思想家，但他们的精神与本质是一脉相承的。属于这个历史阶段的早期人物，如洛克，他的思想和体系，与 17 世纪的思想家更有许多相似之处；即使到了德国古典哲学时期，那几位思辨大师依然没有彻底超越理性思维的天地，只不过他们将英国经验主义和大陆唯理主义的哲学思想，在新的结合点上予以更其深化和系统化罢了。

如果从 1350 年文艺复兴兴起时算起，到英国光荣革命，就用去了 300 多年时间，到法国大革命，则用去将近 440 年时间。如果从 1453 年东罗马帝国灭亡开始计算，也有二三百年的时间了。18 世纪的哲学正是上承 400 年文化传统，吸收 300 年哲学营养，从而形成更其成熟、更富战斗精神和更具思辨特色的新的哲学体系。尽管他们依然带有强烈的时代文化特色，而且在不同的国度，还有不同的存在方式与表现特征。

(5) 民主要求，如潮如涌

所谓民主要求，本质上是对于新的政权形式的创造与选择，这种创造与选择，最早出现在荷兰，但荷兰是个小国，在某种意义上讲，它不过是放大的佛罗伦萨罢了。它足以影响世界，但不能改变欧洲。后来又再现于英国，但英国采取的革命方式是十分温和的，甚至有些温情脉脉的，它不是突变式的，而是渐进式的。英国是个岛国，英国又有大宪章传统，英国的经验固然对欧洲大陆无比重要，但二者毕竟有别。欧洲大陆的主要国家实现近代民主，的确不是一件易事，而是一件充满风险、血腥和危险的事情。即使最为靠近荷兰与英国的法国，同样不能逃脱这样的历史命运。但也因此，以法国为典范的民主运动，才显示出比之英、荷民主运动更强的震撼和幅射作用。而且，它所受到的内部外部压力越大，它的反作用力也就越发强烈。所以无论在当时还是在后人心目中，英、荷革命总不能和法国革命相提并论。就是与法国革命同年发生的美国独立运动，也没有法国革命那样强烈的震撼和令人头晕目眩的冲击力。

而成熟于法国革命前后的西方思想家们，正是以不同的形式、不同的姿态、不同的风格和不同的作用，有意无意地为这场大革命尽了一份力量，从而也使他们成为这场革命的有机分子。

综合上述种种原因，终于酿成 18 世纪启蒙运动的主题思想。而兴盛于 18 世纪的启蒙运动，则将法国大革命作为自己的实践典范，又将德国古典哲学作为自己的逻辑归宿。

应该说，18 世纪的启蒙运动即使在纯哲学意义上，也有它不平凡的历史贡献。

3. 发展态势：三种速度，三大流派

启蒙运动是一个整体，但是在不同的国度，主要是在英国、法国和德国各有不同的理论表现。这些表现或多或少，或大或小，或远或近，或前或后，或直接或间接，或自觉或自在，都与法国大革命发生某种关联。

在英国人那里，虽然他们的革命已然完成，但他们的思想却成为法国人借鉴的宝贵财富。

在法国人那里，革命正是他们的崇高愿望。尽管他们中的绝大多数没有活到革命的那一天，也无法预料革命会是一种什么样子，但他们的所作所为，无疑都是在为这场革命准备火种。

而在德国人那里，很有一些思想人物正是法国革命的同代人。他们对法国革命，始则欢呼，继而愁烦，终于惧怕，但以他们的思想本质而论，他们所惧怕的东西，正是他们所追求的东西，尽管他们自己也许并没有真正感觉到这一点。他们是法国革命在德国的代言人。

造成英、法、德这种思想差异的，有许多原因，但概而论之，可以归纳为如下三个方面。

第一，英、法、德的社会发展进程不同。英国革命发生在 17 世纪，法国革命发生在启蒙运动高潮之后，而可怜的德国人，直到 19 世纪，还在为建立统一而强大的德意志国家而奋斗。

西方近代资本主义的历史经验证明，无论那个成功的国家，都是先有经济变化，后有文化繁荣，先有专制道路，后有民主运动，经济、文化，且不谈它。专制道路则无论英、法、德、意、西、葡、俄、奥乃至东方的日本，几乎是毫无例外的——但要声明一句，所谓专制道路并非封建时代的专制旧路，而是新的经济基础上的国家管理体制。这种体制，说到底，只能是一种过渡体制，一超过这个界限，便会酿成历史性灾难。但是，英国资本主义成熟得早。早在 16 世纪下半叶的伊丽莎白时代，就已经完成建立统一的大国家政权的历史任务。进入 17 世纪，女王去世，英国社会随之发生变化，民主要求登上历史前台，换句话说，专制体制已经不再适应自由资本的发展要求，于是资产阶级发起革命。

法国、德国自然也不能超越专制阶段。在那个特定的阶段，唯有专制才能强盛。而法国强大的专制政权较之英国来得晚了许多。法国专制体制历史久矣，但其高峰时期则是路易十四时代。路易十四执政之期，正是英国革命发生之时，而当英国光荣革命都已然光荣结束之后，路易十四依然作他的专制皇帝。加上法国的专制体制较之英国更其完备，而路易十四的统治也更具铁血性质，反映在民主进程方面，法国革命就来之晚矣。而法国革命的形式也因之变得极其残酷和剧烈。反映在哲学上，17 世纪的英国哲学已经具有某种大无畏的战斗精神，例如霍布斯的无神论思想。而大体与此同时的法国哲学大家笛卡尔，在教权面前，只会唯唯诺诺，不敢、不愿也不能理直气壮地表现自己。

德国的发展比之法国更其缓慢。当英国人完成光荣革命的时候，德国人正在为结束国家政局混乱、诸侯各自为政的局面而痛苦不堪，而苦苦奋斗。换句话说，在这样的时代，他们还没有真正建立起统一的专制体制。这个体制之真正得到认可，已经是 17 与 18 世纪之交的事了。而且这种政治局面，还要经过 100 多年的努力才真正得以稳固，直到 19 世纪俾斯麦时代才算达到

自己的全盛时期。反映在德国哲学上，他们不但没有 17 世纪英国人那种朝气蓬勃的精神面貌，更缺少 18 世纪法国哲学的战斗风格。他们骨子里其实也是革命的，但这种革命哲学的外在形式，却充满迂腐气、学究气，并演绎成一种令人摸不着头脑的庞大的思辨体系。或许德国古典哲学是它那个时代最为深刻的哲学，但其存在形式，却常令人观之生疑，望而生畏。

第二，英、法、德的文化传统不同。英国人不但在近代资本主义经济的奠基与繁荣方面先行了一步，而且它的文化传统也与欧洲大陆的传统颇有区别。

英国革命发生得早，英国又有“大宪章”的传统。“大宪章”产生于 13 世纪。“大宪章”并非资本主义文明的产物，却是法治形态的反映。虽然在旧有的文明基础上，这种法治并不十分牢靠，但英国有“大宪章”，欧洲大陆没有“大宪章”，这就显示了英国文化传统的独特品性。

英国文化的这种独特品性，至少与它的岛国文化历史有关联。按本书作者的观点，世界上不同的历史文化，可以分为大陆文化、海洋文化和岛国文化等三种基本类型。大陆文化主要指内陆文化，它的品格主要是内向的，它的历史高峰往往是自然农业经济时代，例如中国古代文化。海洋文化则是外向的，它的历史高峰时期则是古典商业时代，例如古希腊文化。岛国文化则是一种可塑性极强的通变文化类型。岛国文化的这种通变性在自由资本主义时代得到特别充分的展现。这是因为岛国文化常常具有二元性质，比如日本文化，一方面他们承认天皇的特殊地位，另一方面，它又在相当长的历史时期内归于幕府统治。这就是说，岛国文化很难建成一元性质的等级专制文化。它更容易走向某种形态下的权力平衡。英国“大宪章”就是平衡的产物：一方面它尊重国王的愿意，另一方面它又要保护贵族的利益。正是这种传统，才使得资本主义文化特别容易发达起来，而他们的专制体制总有相当的相对性，他们的变革、维新或革命也往往采取比较温和的形式。无论英国还是日本，他们的近代衍变过程，都大体如是。

法国和德国则不具备这样的传统。法国人的历史主流是专制，德国人的历史风格是分裂和军团主义。法国人因为专制而使资本主义文明发达较为缓慢，又因为专制而很快使法国成为强大的欧洲大陆国家。这是它的优点，也是它的缺点。路易十四时代自然是非常强大和繁荣的时代，而这种繁荣和强大要以法国大革命作出的巨大牺牲作为历史代价。德国人在法国强大无比的时候，连专制的资格都不具备，所以具有远见卓识的莱布尼茨才风尘仆仆地出使法国，劝说法皇将矛头指向埃及，企盼这股强大的祸水不致东来，最好南去。

英国人实施民主的时候，法国人还在为专制而快活；法国人为民主拼命的时候，德国人还在为如何建成强大的专制国家而处心积虑。这就形成三种不同的发展速度，而这三种不同的历史发展速度也就使英、法、德三国哲学具有了三种不同的时态和风格。

第三，英、法、德三国的心理类型不同。对民族心理的重视，大约是本世纪才提到学术日程上来的。但它确实对一个民族的思维方式有重要影响。如若不然，为什么中国会产生孔夫子，印度会产生释迦牟尼，古希腊会产生苏格拉底？尽管他们都是人类文化史上的超级伟人，但伟人毕竟与伟人也有不同。

英国人的性格是非常绅士化的。英国人重礼仪，虽在千难万险之中，犹

不失绅士风采。即便在热恋场上，也有与法国人完全不一样的体态表现。英国人的绅士风度，表现在政治上，则有特别重视条约与信誉的特点，所以英国自光荣革命以来，就绝少发生超越法律规范之外的社会行为，它是欧洲乃至整个世界上最为稳定的国家之一。英国人又特别强调实验的作用。他们也许不是最擅长思维的民族，但却是最重视实验的民族。表现在科学技术方面，他们更推崇能够得以验证的科学行为与结果。即使对近代数学作出巨大贡献的牛顿，在这一点上也和德国大数学家莱布尼茨有重要差别。牛顿的微积分是几何学意义上的，莱布尼茨的微积分是代数意义上的。几何重在证明，代数强调推理；几何近于直观，代数重视符号。或者说，牛顿力学属于经验主义范围，而莱布尼茨数学则属于唯理主义范围。

和英国人相比，法国人的性格趋于浪漫。他们能够忍耐但更容易冲动，喜欢幽默但更喜欢狂放，有大悲也有大喜，有大怒也容易化为大笑。他们的这种性格，无疑更富于动感。按照巴尔乔齐的观点，英国人是沉着的，法国人是好争吵的，而德国人是反复无常的。法国人好争吵，是因为他们性格浪漫。正因为他们性格浪漫，所以他们特别推崇英雄，又特别富于诗情画意。他们的英雄观和浪漫主义，造就了大百科全书派，造就了罗伯斯比尔和马拉、丹东，造就了拿破仑和戴高乐。

德国人的民族性格，则更富于服从和深沉。德国人最讲纪律，最重视学问，最擅长刨根问底，也最喜欢抽象思维。他们是整个欧洲大陆上抽象思维的冠军，也是最讲究完美体系的民族。好像现代德国足球，他们能够取得殊荣，并非仅仅依赖球星的力量，而是特别强调攻防有序，要以自己的整体优势打破对手的明星效应。有一则幽默小品说，传闻在非洲发现一种新的动物，英国人听了马上决定将这动物运来解剖一下，法国人听了立刻要组织观光团以便先睹为快，而德国人一闻此言便钻进图书馆，要查查这传闻究竟有理论依据与否。

当然，过分夸大民族文化性格是有害的，而且所谓民族性格也是一条不断流淌的文化之河。而且这些河流总不免彼此沟通渗透，并终将汇入大海之中。但是当这种民族性格和特定的历史阶段，历史事件与社会体制纠结在一起的时候，确实会产生某种独特的历史文化效应。

唯其如此，18 世纪前后的英、法、德哲学才呈现出各自的文化特色。

英国哲学的发展，具有平实渐进特色。从培根到洛克，经过 71 年时间；从洛克到休谟，又经过 79 年时间。也就是说，如果从培根诞生之日算起，到休谟出生之时，其间经过了 150 年时间。150 年间，英国经验主义哲学产生了培根、霍布斯、洛克、贝克莱、休谟五位杰出人物。但就他们的思想演化过程看，却是一脉相承的。虽然其间也有起伏，也有嬗变，但其思想主线依然是渐进形态的。即使在中间发生两次英国革命，他们的步伐依然坚定、沉着，有板有眼。英国哲学的这种风格，实为德国人所少见，法国人所不及。

18 世纪的法国哲学和 17 世纪的法国哲学相比，则呈跳荡状态。18 世纪的法国哲学完全以启蒙运动为主旨，而启蒙运动和笛卡尔的思想其实相去甚远。17 世纪的哲学人物，大都是些具有深刻思维的科学人物，而 18 世纪的法国哲学家——如果可以将他们列入狭义的哲学人物的话，他们也是一群意气风发、气象远大、视野开阔、敢怒敢骂的变革分子。尽管他们之间也有唇枪舌剑，他们的具体主张或者大相径庭，但其基本风格却是斗士型的。17 世纪与 18 世纪的法国哲学家之间，仿佛中间隔了一条难以逾越的鸿沟。这边厢

山青水秀，那边厢雨骤风狂。18 世纪的法国哲学人物，宁可让英国人作他们的导师，也不要自己的先辈作朋友。

德国哲学则日益深沉，一个深沉不够还要再加一个深沉。深沉并非没有时代意识，只不过这是一种特殊的时代反映，是冰冷的火焰，是无形的风暴，是一种包罗万象的博大胸怀，是一些身着学究外衣却深藏通天智慧的特别的智士。以致从容镇定而强调实效的英国哲学和他们比较起来，不免显得有些浅显；热情激烈、血脉贲张的法国哲学和他们比较起来又不免显得有些浮躁。他们以极大的耐心和无比的韧性，以抽象的思辩和庞大的体系，将天上人间、过去未来的一切几乎都编织在自己的哲学大网之内，然后给它们一一分派应该属于它们的位置。自然，德国哲学从来没有取得 17、18 世纪英、法哲学那样的现实效应。然而，英、法哲学诸公，你们千万不要妄自得意哟，说不定这些充满学究气又有些神秘色彩的德国邻居正偷偷地看着你们发笑哩！德国哲学自有它的风格、命运与前途。

三种速度，三种风格，构成 18 世纪西方哲学思想界的有声有色、奇异精绝的连台好戏。

4. 两种新生：东西两极都在变化

我在前面说过，16 世纪以后的欧洲思想，逐渐成为世界思想史上的一大高峰，彼时全世界的思想发展态势，出现“一头沉”现象，到了 18 世纪前半叶，这种“一头沉”态势甚至走向“一边倒”局面，18 世纪的西欧思想界成为遥遥领先于世界各民族思想文化的一支生力军。但到 18 世纪下半叶，事情发生变化，而且不变则已，一变天翻地复。

一个变化，是刚刚为西方人发现不足 300 年的北美大陆，出现一场意义非凡的独立运动，并且由此产生出一个崭新的国家——美利坚合众国。从此，西欧一支独秀的历史局面被一举打破。虽然 18 世纪的美国尚在发展初期，但它的思想，却有一种简练明快又不失宏大丰厚的现实风格。而且，再过一个世纪，它将对世界发展的格局产生前所未有的影响了。

西方有美国，东方有中国。美国的变化是开天辟地式的，中国的变化却是一步三折的。但无论从那个角度理解，明清之际的中国式的启蒙运动和后来清帝国的兴衰变化，都对未来世界产生重要影响。清王朝特别是它的中后期，无疑是中华民族历史上一个十分屈辱的时代，正是为了改变这种屈辱不堪的历史命运，中华文明才开始走上漫长的变革维新乃至革命化道路，而明末清初一代学人正是这种漫长发展长河的一个历史亮点。

西方变，东方也变，近代文明正在世界的各大区域发展起来。到了下一个世纪，俄罗斯和日本的思想界也形成历史大潮，他们将以全新的姿态登上世界历史的大舞台，18 世纪，正是变化的前兆。

二、洛克与英国经验主义哲学的新发展

英国经验主义在西方哲学史上占据重要一席。它的重要性不但表现在哲学方面，而且表现在政治学、经济学、文化学等各个方面。英国经验主义前后承继，左右亨通，自培根时代一直到休谟时代，前后将近 200 年时间，其成就之多，影响之多，堪称世所罕见。

英国经验主义，五大代表人物，如五座山峰，前呼后应；如长江大河，一脉相承。其学品或有区别，其影响或有大小，但在坚持以经验作立论前提这一点上，则是一致的。五位代表人物——培根、霍布斯、洛克、贝克莱和休谟，或有有神论、无神论之分别，或有唯物唯心之不同倾向，但作为英国近代思想的代表人物，作为西方经验主义经典作家，则其内在联系，依然十分鲜明。

五大人物，五个阶梯，其对经验的理解不断深入，对经验的作用，从各个不同角度予以阐发。

培根最敬知识，最重实验，他认为知识的源泉是经验。他说：“感觉是完全可靠的，是一切知识的源泉。”培根重视经验，虽立意粗放而不失新意，或可称为经验源泉论。

霍布斯与培根一脉相承。但他的重点不在认识方面，而在国家的起源和对国家体制的选择方面。他最有名的著作是《利维坦》。但他不因重视国家学说而轻视经验，相反，正因为他有经验哲学作支撑，他的国家学说才来得更为深刻，也更具影响力。他说：“我们所有的一切知识都是从感觉获得的。”

而且他的经验论不限于肯定经验的作用，他更重视经验后面的推理工作。他认为经验所提供的只是“是什么”，但它不能说明“为什么”。“是什么”只是现象，没有现象固然难于提及本质，但现象还不是本质。因此，他要进一步说明：“因此知识的开端乃是感觉和想象中的影像；我们凭本能便知道得很清楚。但是认识他们为什么存在，或者根据什么原因而存在，却是推理的工作。”以此而论，霍布斯可以说是经验推理论者。事实上，霍布斯使用的方法和培根确已不同。培根最重视归纳法，霍布斯则更重视演绎的作用。

英国经验主义的最大代表是洛克，洛克最有影响的经验论点是他的“白板说”。他认为人的灵魂如同一张白纸，所有知识均非天赋而来，而是后天所得。他说：“我们的一切经验都是建立在经验之上的，而且归根结底是来源于经验。”但洛克不但重视经验，而且重视感觉。他的哲学观念中，经验论固然有名，感觉论尤其有名。他把经验分为两种：由外部事物刺激而引起的经验，叫作外部经验；由“内部感觉”反省而来的则称为内部经验。因此，洛克的经验论具有二元论倾向。他的这个倾向，经贝克莱而向右转，成为贝克莱唯心主义经验论的一个契机。总而观之，洛克的经验论或可称为经验感觉论。

贝克莱是英国经验主义第四个代表人物。他最有名的命题是“存在就是被感知”。这命题和笛卡尔的“我思故我在”，好像有些相似，和中国心学

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 287 页。

转引自《欧洲哲学史》商务印书馆 1977 年版，第 301 页。

同上书，第 302 页。

同上书，第 319 页。

大师王阳明的“心外无物”也似乎有某些相通之处，但他们其实有别。贝克莱的哲学依然是经验主义的。他同样认为知识起源于感觉经验。然而，他将感觉推向极端，认为事物只不过是观念的集合，存在即被感知，“它们不可能在心灵或感知它们的能思维的东西以外有任何存在。”贝克莱的经验主义，可以称为感知经验论。

休谟是英国经验主义最后一位代表。休谟根本否认知识对象是外部存在的客观事物，这一点他是贝克莱的学生。他本人对贝克莱也确实推崇备至。他认为贝克莱哲学是最深刻的哲学，但他比贝克莱更走极端。贝克莱并未认为外部世界不存在，他只是说，存在就是被感知，休谟则干脆将感觉之外的内容一笔勾销。在他那里，没有客观实体，只有感觉经验。然而感觉经验却又来自何方？这是休谟哲学没有办法回答清楚的问题。因此，休谟的经验论必定走向怀疑论。而他的怀疑论又必然归宿于不可知论。何为不可知论“就是他不出感觉，他停留在现象的此岸，不承认在感觉的界限之外有任何确实可靠的东西。”休谟的经验论是不可知论式的经验论。

英国经验主义经过这样五个发展阶段，把有关经验的基本问题，已经从各个角度议论已毕。尽管这些议论彼此之间充满矛盾，然而矛盾还是一种启迪，英国经验主义的矛盾即是它对后人启迪的原点，后来者尽管可以这样那样地评论他们，却不能不承认在他们所处的时代，他们确实在经验主义这个大范畴内，完成了历史要求他们完成的任务。

英国经验主义五位代表人物的历史地位不是等量齐观的。大体说来，培根哲学处在初始时期，基本原则已然确认，但是并未作出相应的理论反应。霍布斯有所发展，但依然线条粗疏，语焉未详。洛克则在前人基础上，重新规划，仔细安排，真正形成经验主义的理论体系，所以西方一些哲学史家才称洛克为英国经验主义的始祖。始祖不合实际，但他突出，作用巨大，确是事实。洛克之后，经贝克莱、休谟，终于将经验主义推向极致，或说走了极端。因为走了极端，所以，虽然有所深化，却是路子越走越窄，其对18世纪欧洲哲学的影响反不如洛克哲学来得更其适时有力。

但洛克的影响不仅哲学而已，甚至可以说，洛克对后世的价值，最重要的并非他的哲学，而是他的政治理论。不仅洛克，霍布斯也大体如是。单以哲学而论，他们或许都不能算17、18世纪中最为出色的人物。在这方面，还是贝克莱、休谟，以及先前的笛卡尔，莱布尼茨，后来的康德、黑格尔更为深刻，也更具实力。这是一个悖论：贝克莱、休谟等人来得更深更远，却不如洛克来得更当其时。洛克的妙处在于，他即是英国经验主义哲学与大陆哲学的沟通者，又是从培根、霍布斯到贝克莱、休谟的联结人。

英国经验主义立论不离感觉，这就束缚了他们的思维空间。虽然他们找到了一个好的出发点，却没有找到一个得以深入开掘的理论体系。

英国经验主义哲学的代表人物，在自然哲学方面往往造诣不深。这又影响他们视野的开阔和思维的缜密。他们大约总处在牛顿力学的巨大氛围之中，殊不知，唯有超越科学，才能显示哲学本身的优势与价值。这方面，直到贝克莱尤其是休谟，才算有所前瞻，有所突破。

英国经验主义又缺少法国、德国思想家所遇到的严酷的社会环境。这固

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第388页。

同上书，第409页。

然使他们的哲学有一种气息朗朗、雍容华贵的风度，却缺少法国人的战斗精神，也缺少德国人的那种冷晦深沉、千回百转的深刻与细腻。

英国经验主义只有当它与欧洲大陆哲学相互交合碰撞的时候，它才能产生出新的活力，并促发新的理论契机。

三、约翰·洛克

1. 洛克的历史地位与生平

洛克是一位奇人，但他并非有多少传奇经历，他是一位平凡的奇人——因为他平凡到了毫无惊奇之处，而他的影响又特别巨大，才显得其人之奇。他不像卢梭，有那样异乎常人的履历，有那样古怪和偏激的性格；也不像伏尔泰，头上罩着一层圣者般的理想光辉，又有那样大的传播力和感染力；更不像莱布尼茨那样，虽然影响未彰，却是样样精通。如果以洛克的天才比莱布尼茨，比笛卡尔，则他似有不逮。他不如他们博学，也不如他们在那么多的专业领域都有突出建树。在科学上，笛卡尔是可以和高斯相提并论的人物；而莱布尼茨对微积分的贡献至少不比牛顿逊色。洛克则不然，他虽然也是一个全才，却不曾在这些专门领域有过特别的贡献，甚至也不像培根那样，以为知识奔走呼号为己任；他的知识是平和的，基础是扎实的，规范严整，没有奇迹。他也不像霍布斯那样大刀阔斧，敢于以无神论姿态向神学传统宣战。然而，若论对那个特定时代及对后世的影响，在整个 17、18 世纪，几乎找不到可以和洛克比肩连袂的英国人，甚至也找不到能和他一论高下的欧洲人。在哲学方面，笛卡尔、康德或更有优势，但在政治领域，他们都远非敌手，况洛克之学风行之时，康德的影响还远未发挥出来。18 世纪是一个启蒙的时代，革命的时代，又是一个飞速发展的时代，在这样的时代里，可以说洛克在人文学科、社会科学的基本范围内，都是一位为历史奠基的人物——他是他那个时代一位态度从容肯定而又影响巨大的导师级思想家。

在哲学方面，他对英国经验主义的作用，前面已经提及。他对整个西方哲学史的影响也是非同小可。尽管几位有影响的西学大家都认为他是一位很平凡的人物，但他人物平凡，影响绝不平凡。罗素认为：“从洛克时代以来到现代，在欧洲一向有两大类哲学，一类的学说与方法都是从洛克得来的，另一类先来自笛卡尔，后来自康德。康德自以为他把来自笛卡尔的哲学和来自洛克的哲学综合起来了；但是，至少从历史观点看，这是不能承认的，因为康德的继承者们属于笛卡尔派传统，并不属于洛克派传统。继承洛克衣钵的，首先是贝克莱和休谟；其次是法国 Philosophes（哲人）中不属于卢梭派的那些人；第三是边沁和哲学上的急进主义者；第四是马克思及其门徒，他们又取大陆哲学成分，作了一些重要的补充。”罗素的观点我们某些中国人或许不能完全同意，但其大旨并没有错。洛克的影响很大，在 18 世纪的哲学人物中，确实是数一数二的。直到现代，他的哲学对实用主义、实证主义和逻辑实证主义的影响依然未可低估。

洛克对后代哲学文化的另一个影响，或说更其突出的影响，是他的自由主义观念。洛克的年代，原来就是资本主义兴起和飞速发展的时代，前有荷兰和英国的资产阶级革命，后有法国革命和美国的独立运动。洛克生于其间，左右逢源，前瞻后顾——他的时代实在是一个极好的历史机遇，而他也确实没有辜负这时代的厚望。他的自由主义观点，主要是个人自由和私有财产不容侵犯的观点，不但对当时的英国，而且对稍后的欧洲和为独立拼死奋斗并最终取得胜利的美国，其影响力都是无与伦比的。可以说，美国独立宣言中

的一些基本立论，其最主要的理论来源，就出自洛克。

在政治理论方面，他是分权制衡观念的创始人。他的分权理论，直接影响了法国近代政体大师孟德斯鸠。分权学说，是近代西方政治学说的立论基础，是西方国家自由资本主义经济发展的必然结果。西方近代一切政治革命、政治变化都与这个学说发生千丝万缕的联系，而且直到 19 世纪、20 世纪，凡打破其理论规则的政权，必定走向极端，甚至给人类带来巨大灾难。这不是说分权理论就是万劫不复的永恒真理，而是说，在资本主义经济时代，唯有分权才能保证其历史发展所必需的民主秩序，才能防止希特勒、东条英机一样的法西斯主义和军国主义的畸形发展。只有分权，才有法治；只有法治，才有民主——分权是保证法治与民主得以实现的制衡机制。如此而已，岂复他哉。

在政治经济学说方面，洛克的劳动价值观念和他的个人主义价值观，也直接影响到他以后的许多著名经济学家，其中包括鼎鼎大名的魁克和亚当·斯密。洛克的经济思想虽未必十分成熟，却富有卓见。如他的地租思想，他的劳动价值理论，即为经济专家所重。但他的最重要的贡献，还是他的自由主义主张，他的私有财产不可侵犯的历史观念和他的放任主义经济理论。这三者互为表里，息息相关，构成自由资本主义经济时代的三大理论支柱。后来出现在美国的所谓“最好的政府”，就是最少管事的政府之类的名言名论，其始作俑者，不是旁人，正是洛克。唯其如此，他的政治经济学思想才在西方经济史上占据一席特殊地位——他是西方自由经济时代的哲学头脑。

在西方 17 世纪至 19 世纪这段极其辉煌与丰富的思想史上，对后世影响巨大的思想人物中，首推洛克、亚当·斯密、卢梭和康德，或许还有孟德斯鸠、休谟和黑格尔。而这些最著名的人物中，除去黑格尔以外，可以说其余几位或多或少都受到洛克思想的熏陶和启发。

除此之外，洛克对于后来的伦理学、心理学也有相当的历史贡献。特别对于心理学，理论借鉴价值尤多。他关于物质存在第一第二质的理论，虽然在哲学上未必是一种特别有价值的观念，但对后来的心理学却有特别的启迪作用。洛克认为，第一性的质只存在于物质当中，而第二性的质则因人的感觉而异。于是，心理学家得到启示。美国著名心理学史家杜·舒尔茨就这样介绍他的思想。他说：“拿三只盛水器——一个放冷水，一个放微温的水，一个放热水。把一只手浸在冷水中，另一只浸在热水中，然后，把两只手都浸入微温的水中。这样，一只手感到水是温的，而另一只手感到水是冷的。当然，水只有一种温度，它不能既是温的又是冷的。所以热和冷的质或经验肯定只存在于我们的知觉中，而不存在于水这种物体本身中。”说水的温度只存在于人的感觉中，谬矣。然而，并非大谬不然。即使大谬不然，能证明这大谬不然的即是真理。况且，如果仅从心理学意义上理解，这观念确乎有些道理。比如同样一朵鲜红的花朵，我们请一位色盲者观看，和请一位视力极佳者观看，那效果必然是不同的；请一位植物学家和一位园艺专家或请一位艺术家来看，效果也不相同。艺术家想到构图，园艺家想到剪枝、施肥、上水，而植物学家想的是杂交和选种。如果把这花朵置于同样颜色的背景，则必定色彩全无；如果把她置于万绿丛中，那么，诗人一见必诗兴大发。

洛克又是一位特别幸运的思想家。说他幸运，因为他生逢其时，生逢其

地，生逢其友，又生逢其遇。中国人所谓“时也，运也，命也”，这三条他可以说是都占全了。

他的时代，自然是没有说的——那正是自由资本主义走向成熟的时代。唯有这样的时代，才能给他以广阔的活动天地；他又生逢其地——他是一个英国人。不用说，在 17、18 世纪，作为一名英国人是最为幸福的，因为彼时的英国不但有最发达的经济，有最适宜学术自由的政治环境，而且还适逢 1640 至 1688 年两次英国革命。洛克生于 1632 年，1640 年英国革命开始的时候，他只是一个 8 岁的孩子，诗意地讲，他是生在革命年代的幸运儿。当克伦威尔执掌大权时，他已经是牛津大学的学生了。而恰当英国光荣革命发生的时节，他正好处在生命的成熟阶段。所谓“三十而立，四十而不惑，五十而知天命”，他此时刚好 56 岁。于是，在光荣革命发生前，他就成了革命的倡导人，在光荣革命成功后，他又理所当然地成为光荣革命的理论信息的传播者。

宏观环境如此优越，已经令人羡慕，中观微观环境同样优越，更是少有其匹。讲中观环境，他是当时大科学家波义耳和牛顿的朋友。彼时牛顿的影响，正如日中天。他作为牛顿的朋友，自然容易乘青云而直上。比之倒霉而又固执的莱布尼茨的时运，真不知好多少倍。连罗素都说：“在洛克当时，他的主要哲学对手是笛卡尔主义者和莱布尼茨。说来全不合道理，洛克哲学在英国和法国的胜利大部分要归功于牛顿的威望。就哲学家的身份讲，笛卡尔的威信在当时由于他在数学和自然科学方面的业绩而有所提高。但是他的漩涡说作为对太阳系的解释，断然比不上牛顿的引力定律。牛顿派宇宙演化论的胜利减低了大家对笛卡尔的尊崇，增高了他们对英国的尊崇。这两个原因都促使人心偏向洛克。”

在微观环境方面，还有他家庭的助力。洛克的生平比之他那个时代的任何一位风云人物，都显得过于平凡，以致使得那些一心为他作传的人都有些吃力和为难。他的出身对他十分有利，而他的经历，更使这艘幸运的航船找到一条顺风顺水的航线。

洛克 1632 年出生在英国一个并不特别富有的家庭，或者说，就类似于现代中国人常说的小康之家。他的父亲有些地产，又当过律师，或说是某位伯爵领地民事法官处的一个办事员。他参加过英国国内战争，并且取得骑兵大尉的头衔。在英国革命年代，他坚定地站在议会一边，属于革命积极分子。洛克生在这样的家庭，实属三生有幸，因为出身小康之家，他对私人财产有一种特别的情感。没钱只要造反，钱多又要专制，唯在贫、富之间。对每个铜板的份量，都掂了又掂，比了又比，其知其觉确与贫者富者不同。他父亲又是个改革派，对他人生观的确立同样富有影响。他在这样的时代，这样的国度，这样的家庭长大成人，又加上在牛津大学读书期间便阅读和研究了笛卡尔等哲学人物的主要著作，凡此种种，都使他积累和取得了作为一名未来资本主义自由主义思想家的必要的条件。

洛克一生经历也十分简捷明了。他虽然活了 72 岁，但并没有真的遇到什么惊风骇浪。他年轻时在威斯敏斯特修道院接受教育，20 岁入牛津大学，大学期间，他研读了笛卡尔等人的哲学，又系统学习了化学、医学、物理等自然科学，为他以后作一名教授和私人医生打下了良好基础。洛克一生和牛

津大学都有一种扯不断、理还乱的复杂关系。从他入学起，直到他因为自由主义政治观念被迫离校止，他与牛津的学习和职业关系一直未断。

洛克一生命运，又和英国政治家艾斯里勋爵有重要关联。他自 1667 年开始作艾斯里的私人医生，他们两位不仅是雇主与雇员的关系，而且政治见解也极为相似。艾斯里 1672 年成为谢弗茨伯里伯爵，洛克也随这位伯爵在英国政治漩涡中越卷越深。

谢弗茨伯里是英国辉格党创始人之一，彼时英国的政党、一是辉格党，一是托利党，这名称原本是相互攻击时为对手起的浑号，但因为这浑号，不但“寓言幽默，嘲弄辛辣”，而且“音节最少，书写方便”，便被对方接受下来，浑号成为旗帜。英国这两党，在历史上各有千秋，总体分析，其实并无本质区别。但以当时的情形而言，辉格党的主张无疑更为正确。它力主限制王权，增加社会的权力，又主张宗教宽容，信仰自主，并积极代表新兴资本在英国的各种政治利益。而这一切，与洛克的主张完全吻合。

但是任何一种革命，那怕是光荣革命，毕竟也是革命，既是革命就不大可能一帆风顺。当英王暂时取得所谓胜利时，洛克只能和谢弗茨伯里伯爵一样，逃到当时的民主圣地荷兰，暂避一时。而且 1685 年，詹姆斯二世还曾正式致函荷兰，要求引渡他回国。这可能是洛克一生中遇到的最大的危险。但仅仅过了三年时间，光荣革命便光荣成功，于是洛克也以革命功臣的身份光荣回归故土。

光荣革命前，他就作过谢弗茨伯里的秘书，革命成功后，他又担任过英国贸易和殖民事务大臣。而且，他还是 1694 年成立的英格兰银行的发起人，也是这家银行的大股东之一。但他担任公职未久，主要因为身体方面的原因，便辞掉公职专心致力于他的学术研究和答复各种疑问与论辩中去了。

洛克极为幸运，他一生活活动仿佛处处和谐，他的哲学不是矛盾、分裂和斗争的产物，而是各种势力妥协、共鸣与和谐的结晶。他的学说与他的时代是和谐的，他的主张与当时英国多数阶层的利益是一致的。有大哲人评价他说：“约翰·洛克是一切形式的新兴资产阶级的代表，他代表工厂主反对工人阶级和贫民，代表商人反对旧式高利贷者，代表金融贵族反对作为债务人的国家，他在自己的一本著作中甚至证明资产阶级的理智是人类的正常理智。”甚至他的性格与他的道德学说也体现了这种和谐精神，他的道德学说，认为快乐即善。他说：“幸福和苦难既是由一些外物底作用在我们身上或心上的所生的（程度亦不同），因此，凡容易给我们产生快乐的对象，我们便叫它做好事；凡容易给我们产生痛苦的对象，我们便叫它做恶事。”幸福即是快乐，洛克先生一生快乐，因此我们知道他一生一定也是很幸福的。

洛克很幸运，但他并没有放弃自己的努力。只有机遇没有努力，仿佛盲人观灯，聩者听戏，虽有妙情妙景，只是白费精神。

洛克虽然不能说不是一位努力奋斗者，但他又是一位善于抓住机遇的人。他一生中，像培根那样惨淡经营的事是没有的，像莱布尼茨那样四处寻找靠山而终于没了靠山惨兮兮故去的事更其没有。他甚至也不像斯宾诺莎那

《英国政党政治史》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 21 页。

同上。

《论降低利息和提高货币价值的后果》前言，商务印书馆 1991 年版，第 1 页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 279 页。

样有一种圣哲般的道德品性。他的道德理想其实就是个人主义，快乐即幸福，快乐即本性。他无须修炼，便已然成佛。他甚至无须睁大眼睛，睽都不敢睽一下地寻找机会，然而，上帝偏心，给他一个大大的马太效应，把许多机遇适时适地地送给了他。他一生从事的职业不少，既作过教授也作过私人医生，既作过顾问又作过秘书，既作过商务大臣也作过大银行的股东，外加作家、思想家、哲学家、政治理论家和其他种种不为他所重视的头衔。他真是一个命运的宠儿，该读书时便有好书可读，该做事时又有好事要做，该逃亡时便有妙地可居，该作文章时又有妙论可发。

洛克似乎并非一个神童，纵有些聪明也不像笛卡尔、莱布尼茨那么早慧。而且他著书立说的时间实在应该划入“大器晚成”之类。他的主要著作的完成和出版，都集中在 1687 年至 1693 年短短的六七年间。而 1687 年的洛克已经是 58 岁的老年人了。洛克 1704 年故世，他去世时，无论身边还是世上，都是一片赞许之声。

从洛克的生卒年代上讲，他本应属于 17 世纪，但从他的哲学发展、发生和产生影响的时代看，他都属于 18 世纪启蒙年代的先驱者。他是英国也是西方启蒙运动的引路人。

2. 洛克的哲学思想

洛克哲学思想中最赋人文精神的是他坚决反对“天赋观念”的理论，而最广为人知的则是他的“白板说”、经验观和物性论。

天赋观念古已有之，而在中世纪神学传统中达到登峰造极的地步。神学统治一切时，天赋观念不言自明。世间万物皆为上帝所造，人自然不能例外，只是上帝在造人的时候，同时赋予人以思想。这种理念，直到文艺复兴运动兴起之后，依然为一些大哲学家所信奉，至少他们未能在理论上对此予以否定，此如法国大思想笛卡尔就近乎如此。

洛克则不一样。他的经验主义立论基础，就是反对天赋观念。在他的哲学体系中，人的观念并非上天赋予，而是自经验得来，他的最著名的哲学著作“人类理解论”，对此有充分的阐释的论证。《人类理解论》全书共分四卷，第一卷专门讨论人的理智的由来。他说：“人心中没有天赋的原则”，“由我们获得知识的方式看来，足以证明知识不是天赋的——据一些人们的确定意见说：理解中有一些天赋的原则，原始的意念同记号，仿佛就如印在人心上似的。这些意念是心灵初存时就禀赋了，带到世界上来的。”但洛克绝不同意此种论调，在他看来，“各种观念，尤其是属于原则的那些观念，都不是与生俱来的——我们如果仔细考察新生的婴儿，则我们便会看到自己没有什么理由来相信，儿童在生来就带有许多观念。……至于说到能与普遍命题中的名词相应的那些观念，能与天赋原则中的名词相应的那些观念，当然更是没有的。人们都看到，他们的心中如何逐渐可以得到各种观念，并且可以看到，他们所得到的，都是由于他们经验到观察到亲身所经的事物来的。”

坚持人的知识和思想来源于经验，反对天赋观念，是洛克哲学中最具说服力的内容。尽管这些观点，在现代人看来，似乎已经无须再费口舌，而那思辨方式，也有些令人不耐其读的地方。但在他那个时代，却不是一个可以看作常识的理论问题。

洛克反对天赋观念，提出他的“白板说”。他认为，人的大脑，好像一块白板，这白板上没有任何字迹和信息，只有通过经验，才能得到它们。现在看，“白板”的说法固然是一个巧妙的比喻，但并非真的合乎科学。但为着反对天赋观念，白板的比喻自有其历史价值在。洛克对此更是自信百倍。行文至此，不觉振振有辞，对远自柏拉图，近自笛卡尔的哲学理念，表现出一种义正辞严的论辩风格。他写道：“那么我们且设想心灵比如说是白纸，没有一切文字，不带任何观念；它何以装备上了这些东西呢？人的忙碌而广大无际的想象力几乎以无穷的样式在那张白纸上描绘了的庞大蓄积是从何处得来的？它从哪里获有全部的推理材料和知识？对此我用一语回答，从经验：我们的一切知识都在经验里扎着根基，知识归根结蒂由经验而来。”

然而谈到经验，却使问题变得复杂起来。《人类理解论》整个第二卷实际上全是讨论人的观念如何来源于经验的。然而，讲清楚这个问题，又谈何

《人类理解论》上册，商务印书馆 1991 年版，第 6 页。

同上书，第 6 页。

同上书，第 47 页。

转引自《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 140 页。

容易。

观念来源于经验，不错。但观念与观念也有不同。一些观念，可以直接来源于感觉对象，如颜色、温度、味道等等。一个没吃过三明治的人，固然不知道三明治的味道。但这有何难，用嘴一尝不就行了。但另有一类观念，却不是通过感觉对象可以得来的，比如人的思想、知觉、怀疑和推论，请问推理是怎么感觉出来的。你可以因为不知道三明治而亲口尝一尝，但你不能因为不明白推论而也亲口吃一吃。洛克本人自然也觉察到这一点。于是，在承认一切观念皆来源于经验的大前提下，又把观念的来源分为两种类型。他说：“感觉的对象是观念的一个来源——第一点，我们的感官，在熟悉了特殊的可感的物象以后，能按照那些物象刺激感官的各种方式，把各种事物的清晰知觉传达于人心。因此，我们就得到了黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜，以及一切所谓可感物等等观念。……我们观念的大部分，既导源于感官，既是由感官达到心中的，因此，我们便叫这个来源为‘感觉’。”

但这只是一种类型，除去这个类型以外，还有第二种类型，他说：“心理活动是观念的另一个来源——第二点，经验在供给理解以观念时，还有另一个源泉，因为我们在运用理解以考察它所获得的那些观念时，我们还知觉到自己有各种心理活动。我们的心灵在反省这些心理作用，考究这些心理作用时，它们便供给理解以另一套观念，而且所供给的那些观念是不能由外面得到的。属于这类的观念，有知觉（Perception）、思想（thinking）、怀疑（doubting）、信仰（believing）、推论（reasoning）、认识（knowing）、意欲（willing），以及人心的一切作用。”他补充说：“这种观念的来源是人人完全在其自身所有的；它虽然不同感官一样，与外物发生了关系，可是它和感官极相似，所以亦正可以称为内在的感官。不过我既然叫前一种为感觉，所以应叫后一种为‘反省’。”

于是，洛克的经验论就具有了二元性质。一方面，他承认观念来源于感觉；另一方面，他又认为观念来源于反省。而无论那种来源，都属于经验这个大范畴内，从这个意义上讲，洛克的经验论，是不彻底的，可以称之为二元经验说，感觉——来自外部经验，反省——来自内部经验。

除去经验论的二元性质之外，他的物性观也带有同样的特色。他认为，物体本身也具有两种性质。一种是物体本身所固有的，无论用什么方法也不能将其与该物体分开的性质，他称这种性质为第一性质。例如，物体的坚硬、广袤、形状、运动、静止或数目都属于此类，一个核桃有两层皮，不论你感觉如何，它就是有两层皮，而且外皮总是硬的，内皮总是软的，这就是核桃的第一性质。然而还有第二性质，即不全包含在物体之内，需要加上人们的感受才能得到的性质。例如颜色、滋味、温度种种就属于此类。将物体的性质分为两类，而且两类性质是如何的不同，是令现代人难于同意的，而且他的后继者也不同意，例如贝克莱就不同意此说。

但是，洛克关于物体性质的分析并非完全没有科学或哲学价值。至少他的这种分析方法对后来的心理学就有重要的借鉴价值。这点，我在前面已经介绍过了，而且它的意义，未止于此。洛克的哲学思想，固然以反对天赋观

《人类解论》上册，商务印书馆 1991 年版，第 69 页。

同上。

同上。

念最为著名，但仅仅反对天赋观念，不过是一个观念，而不构成一种新的哲学体系。洛克不但看出观念必定出于经验，而且要对经验、物体和观念作进一步的分析，这无疑是对旧有经验论的一种深化。虽然这深化犹未彻底，但毕竟给后来的贝克莱、休谟以很大启发，也为他们的哲学发展指示了一块新的天地。

可惜的是，洛克本人未能深入开掘自己的理论，他的经验主义在体系方面，也就无法摆脱二元论的框架与局限，即使他的实体论，也大抵如是。读者大约也体悟到西方的实体概念与一般中国人所理解的有所不同。例如斯宾诺莎哲学中的实体就不等于物质实体。洛克也是如此，他的实体其实是由物质和灵魂两部分内容组成的，这就使他的实体观同样不能脱离二元化的束缚与限制。西方哲学史家梯利在分析洛克的实体概念时，作了如下介绍。他说：“世界由实体所组成，实体是能力、性质和活动所依附和所由产生的支持者或负荷者，是性质和活动的根据和原因。实体有两种，即物体和灵魂。物体是这样的实体，它的属性是广袤、坚实或不可入性以及能运动和被推动的性质。这些是第一性的性质，通过感官我们能够感受。可以有不存在物体的空间，或纯粹空间，即真空。我们能够设想没有坚实性的空间，运动就证明有真空。除了物质实体之外，还有精神实体或灵魂。灵魂是实在的存在物，我们有清晰明确的灵魂观念。知觉或思维能力或推动物体运动的意志或能力是它的属性。”应该说，梯利的介绍完全符合洛克实体观念的实际。

但是，“灵魂是实在的存在物”，这个观念确实和笛卡尔的“我思故我在”有些相象，洛克本人也确实说过：“我心中关于思维的观念既然同关于坚实性的观念一样清晰明确，我不明白为什么不可以容许一个没有坚实性、非物质而能思维的东西存在，像容许一个不能思维的坚实的东西，即物质存在一样，特别是因为设想没有物质的思维存在，并不比设想物质竟能思维困难。”

很显然，洛克认识论中的二元观念是很难自圆其说的。罗素在《西方哲学史》一书中，就以其人之矛攻其人之盾，说他的学说中有自相矛盾之处——存在悖论。然而洛克先生“跟悖论总不愿有半点瓜葛”。他本人对此可能有所觉察，却没有使用真正的哲学方法使之清晰顺畅，而是王顾左右，一笔带过。

鉴于洛克哲学的二元特征，使得他有关人类科学知识的分类也得出彼此隔绝的结论。《人类理解论》的最末一章以“科学的分类”作结。他说：“凡可归入人类理解范围以内的东西，可以分为三种，第一就是事物本身的本性，以及其各种关系和作用的途径。第二就是一个人（有理性而能自动的主体），在追求一种目的时（尤其是幸福）所应做的事情。第三就是达到和传递这两种知识的途径。”他认为第一类知识属于物理学的范围，第二类知识属于伦理学范围，第三类知识属于标记之学的范围，所谓标记之学，似乎和逻辑与批评最为相类。然而这三类知识也如同具有不同属性的观念和实体一样，它们之间“是有天渊之别的”，“它们就是理智世界的完全独立的三大领域。”

《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 83—84 页。

同上书，第 85 页。

《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 720 页。

同上书，第 722 页。

如此结论，出自一位大哲学家之口，不免有些生硬与浅薄。洛克生先真该认真听听莱布尼茨的批评，而且，看来过于顺利的人生经历，似乎也不是一件十全的好事。

因为洛克的认识论具有这种二元化的不彻底性，所以后来的哲学家包括贝克莱也包括马克思，对他这个缺点都不能也不肯轻易放过。

由于洛克经验主义哲学本身的局限，加上他自身的特点以及当时英国现实文化的影响，使他未能也不愿作出更深入更系统的理性思考。实际上，洛克哲学，本身就带有轻视形而上学的倾向。但也为此，他的哲学在涉及抽象思维的地方，总不如莱布尼茨或笛卡尔来得缜密与深刻。

历史地看待洛克，思维科学似也并非他的长项，他更重要的贡献还是他的自由主义观念和他的政治学说。

3. 洛克的宗教观念

洛克并非无神论者，但他主张信仰自由和宗教宽容。

洛克的宗教观念源于他的政治理论学说和他的哲学思想。他在哲学上反对天赋观念，在政治理论上反对君权神授，表现在宗教方面则主张宗教宽容。

洛克之前的经验主义哲学家，个个于神学不利。培根的办法是给神学划界，让神学只管上帝的事，而把人间的事统统交给知识和科学。霍布斯则是一位激进的世俗论者，他干脆否定宗教，也不承认神学。但历史证明，宗教作为一种历史文化，以简单的方式否定它并非高明的意见，而且也不能取得长久的效果。洛克的办法虽然不如霍布斯的激烈，却远比霍布斯来得中肯和高明。而他的这个主张也和当时英国多数人的意见十分相契，只是一般英国人没有他讲得那么通透明白、有根有据也就是了。

洛克的宗教观念，集中反映在他的 4 封信件中。其中第一封信是写给他的好友菲力·范·林堡格的，后三封信则是对一位教士反对他第一封信的观点的答复。但第 4 封信尚未写完，他就故去了。这 4 封信曾合编出版，题名为《论宗教宽容》。但其基本观点，已基本包含在第一封信中。

洛克主张宗教宽容，其立论之基础包括如下两点：

第一，批驳“君权神授”思想，认为政、教必须分离；

第二，认为宗教非国家公事，而是公民个人的私事，应该保证每个公民的信仰自由。

对第一点，他这样讲：“在我看来，国家是由人们组成的一个社会，人们组成这个社会仅仅是为了谋求、维护和增进公民们自己的利益。”洛克并非无神论者，非但不是无神论者，对无神论，他还极为反感，力主严惩。但他认定人们组成国家仅仅是为了给自己谋利益，确与宗教传统大相径庭。不仅如此，他还极力主张政、教必须分开，二者井水不犯河水，公民个人权益，只需国家保护，本质上也与教会无干。对此，他写道：“为了使另一些人也不得以宗教的名义为其自由主义和放荡行为寻求赦免——一句话，为了使谁都不得以效忠于君王或竭诚礼拜上帝为幌子，欺骗自己，或欺骗他人。我以为下述这点是高于一切的，即必须严格区分公民政府的事务与宗教事务，并正确规定二者之间的界限。如果做不到这点，那么那种经常性的争端，即以那些关心或至少是自认为关心人的灵魂的人为一方，和以那些关心国家利益的人为另一方的双方争端，便不可能告一结束。”

不仅如此，他还坚决认定：“不论个人还是教会，不，连国家也在内，总而言之，谁都没有正当的权利以宗教的名义而侵犯他人的公民权和世俗权力。对此抱有异义的人应当郑重考虑：他们将会对人类播下多么致命的纷争和战乱的种子！煽起何等强烈的嫉恨、掠夺和屠杀！只要那种认为统治权是上帝的恩典；可以使用武力传教的意见占了上风；那么，在人与人之间便不可能建立并保持和平和安全，不，甚至连普通的友谊也谈不上。”

教权只是教权，并且只有在教会内部才有其权。历史证明，无论那种社会势力，一旦粗暴地超越其自身应该具有的权力，其后果都不堪设想。军队

《论宗教宽容》，商务印书馆 1982 年版，第 5 页。

同上书，第 5 页。

同上书，第 15 页。

超越其权可能变成盗匪，政党超越其权又可能变成法西斯，就如同当初希特勒的党卫军和冲锋队一样。而由于愚昧和迷信造成的越权行为，则不仅危及肉体而且毒害灵魂。

洛克认为，宗教信仰全然是个人私事，它是公民自由权的一个重要组成部分。人们怎样生活，人们就可以怎样对待宗教。他的这个观点，在那样的历史时代，确实非常大胆而且富于挑战精神。难怪他的这封信一公布，马上带来如此多的赞誉与争论。他写道：

“ 我们的全部论点总括起来就是，每个人应当享有同其他人同样的权利。你容许以罗马的方式礼拜吗？也请容许以日内瓦的形式礼拜。你容许在街市上讲拉丁语吗？也请容许那些想讲拉丁语的人在教堂里讲拉丁语。你以为任何人在自己家里跪着，立着，坐着或取其他姿势，或者穿白，穿黑，穿长，穿短这些都是合法的吗？那也就不要把在教堂里喝酒，吃面包和以水施洗定为非法。一句话，凡属法律准许人们在日常生活中自由做的事，也请允许每个教会在神圣礼拜时享有这种自由。 ”

非但如此，他还认为信仰哪种宗教和信仰哪个教派也完全是公民个人的自由权利。这观念与神学传统简直相去千里万里，但他的理由却更其充分，他本人也充满自信，而且仗义执言，侃侃而谈。他认定，既然“ 那些叛乱分子、杀人犯、盗窃犯、抢劫犯、通奸犯、造谣分子等等，无论属于哪个教会——是国教会，还是其他教会，都应该受到惩处和镇压 ” ；“ 那么传布和平教义，行为端正无可指责的人们，则应与其他臣民们享受平等的待遇。 ” 他的结论是：“ 如果允许任何一种信教者举行神圣聚会、节日庆典和公众礼拜的话，那么，这种同样的自由，也应当给予长老会、独立教会、再浸礼会、亚美尼亚教会和教友会。不，如果我们可以公开地说真话，那么就一个人与一个人的关系而言，则无论是异教徒、伊斯兰教徒，还是犹太教徒，都不应当因为他的宗教信仰不同而被剥夺其社会公民权。 ”

令人汗颜的是，洛克 310 年前讲的这些话，直到今天依然没有失去其理论价值，甚至没有失去其现实价值！

《论宗教宽容》，商务印书馆 1982 年版，第 45 页。

同上书，第 46 页。

《论宗教宽容》，商务印书馆 1982 年版，第 46 页。

同上。

4. 洛克的自由主义观念与政治学说

在洛克生活的时代，他的政治理论虽远非最为激进的，但却是最有成效的；虽远非最能激动人心的，却产生了更为深远的社会效应。

英国革命，从头至尾，差不多有半个世纪之久。其对世界的影响力，也是前所未有的。这样一场革命，必定产生各种各样的理论需求。从人类历史发展的经验看，过分夸大理论的作用，并不足取，但完全没有理论的革命，也似乎闻所未闻。不论东方还是西方，大抵如此。英国革命年代，理论纷纭，异见迭出，其中颇有代表性的政治理论包括：激进主义的平等派理论，共产主义色彩浓烈的掘地派理论，风格锐利影响巨大的共和派理论，主要以哲学形态出现的“利维坦”式的专制理论，还有就是以洛克为最主要代表的自由主义政治理论。上述理论还不算那些顽固站在旧势力立场上的各种君主专制论，以及根本够不上理论资格的各式各样的为英国旧政体旧王朝进行辩护的奇谈怪论。洛克的《政府论》上篇，就是对这些奇谈怪论的一次性大报废。

在这些理论当中，除去洛克之外，为中国知识界熟知的，主要是掘地派领袖温斯坦莱的公有制思想和共和派代表弥尔顿的名作《为英国人民声辩》。

弥尔顿（1608—1670年），是一位大政论家，更是一位伟大的诗人。他才华横溢，气势如虹，其共和思想如潮如湧；反击旧势力更是势如破竹，高屋建瓴。他有一句名言，“杀人只是杀死了一个理性的动物”，“而禁止好书则是扼杀了理性本身”。他与保皇党大战，披荆斩棘，雷霆万钧。保皇党人出版《神圣君主的偶像》，他就写下《为英国人民声辩》。这是他最具代表性的作品，也是他不惜生命代价写出的作品。用中国人的话讲，这部著作不是用墨汁写出的文章，而是用鲜血造就的檄文。作此书时，他已经一目失明，书写成时，他双目尽失。文章品格如雷如电，如铁如血，喜笑怒骂，皆成颜色。据说他的论敌因为被他批驳得理屈辞穷，竟然恼羞成愧，自杀身亡。

但是，从英国当时的实际情况考虑，弥尔顿的思想不甚合乎英国历史与现实的最佳需求。他的文章，也不免雄辩有余，理论不足。正如天边乌云密布，大雨将来的一道利闪，疾则疾矣，亮则亮矣，但不能产生持久的理论影响，尤其不合现实政治生活中的实用之意。

温斯坦莱（1609—约1652年）是英国“掘地派”的领袖人物。“掘地派”反对的就是英国的圈地行为，而他所代表的正是千千万万丧失了土地的英国农民。温斯坦莱的理论，对这种巧取豪夺充满怨愤。但他并不以弥尔顿一样的诗人和政论家气度对其极尽讽刺谩骂之能事，而是力图挖根寻源，在至关紧要的地方动手术，想办法。他的理论的核心之点，是反对土地私有制。他认为穷困是一切受奴役的根源，“一个人没有吃的还不如不要活着。”他反对土地买卖，在他看来，仅靠诚实劳动不能致富，买卖尤其是土地买卖可以致富，但财富不均则导致权力不均，而权力不均导致对穷人的压迫。唯有土地公有，才有可能从根本上解决贫困问题。他写过一本名为《自由法》的小书，讲述他的这些理想，并把这书献给克伦威尔。他要求废除土地私有制，把农产品放入公共仓库，以便所有公民都能从中领取。他认为一切身强力壮者都应参加劳动，至少在40岁前必须如此。他主张实行普选制，并且认为教会应该成为普通的公共教育机构。但他并非无神论者。他是将人的良

念与神的慈悲统一起来，使它们成为共同的理由与依据。他说：“按照造物者的本意，大地被创造出来，是为了成为一切动物的共同财富，而现在却被买卖，被少数人所霸占，这是对伟大的造物主的一个极大侮辱，似乎伟大的造物主崇拜个别的人，似乎他很乐意让少数人过丰衣足食的生活。”

但是实行土地公有制谈何容易。这主张尽管有很大的诱惑力，至少对那些失去土地的农民有特别的诱惑。然而，土地公有制，对他的那个时代来说，若非久成历史，便是属于将来。莫说 17 世纪，即使 350 年后的今后，土地公有制仍然是一个复杂的问题，诸如公有制土地如何与市场经济接轨，所有制和使用权如何界定，其利益的归属如何规范，还有待深入探索和梳理。

但作为一种声音，一种主张，一种要求，一种抗议，则是完全必要的——不必要怎能出现又怎能生存？每个社会理论都是各种不同系统的共鸣过程，它不一定合用，但有存在价值，它是对社会某种需求的反映，也是对其他理论的评考与补充。

约翰·洛克不偏不倚，他既不像弥尔顿那样侠肝义胆，壮怀激烈，也不像温斯坦莱那样立论极端，又带些神秘色彩。他甚至和霍布斯的理论都相去甚远。如果类比于中国先秦时代的思想家，他与霍布斯的区别仿佛孟子与荀子的区别。只是他的学说更近实际，不似孟轲那样，虽雄辩却离现实操作的要求甚远。说他与霍布斯类于荀、孟，在于他们对人性的认识。霍布斯认为人的本性绝对自私，在自然状态下人与人的关系如狼一般。洛克则认为，人与人的关系，即使在自然状态下，也是一种非常美好的关系。洛克的自由主义理论和政体学说可以归纳为 8 个要点，而其出发点，即是他关于人的自然状态和自然法的假说。这 8 个要点顺序如下：

(1) 自然状态，天赋人权

洛克关于人的自然状态的理论，其实是一种假说——尽管他本人态度是认真的，并无假说意识。因为无论是霍布斯讲的原始自然状态下的人与人的关系似狼也好，还是斯宾诺莎讲的原始自然状态下的弱肉强食也好，也包括洛克讲的原始自然状态下人与人的关系非常自由、平等和美好也好，其实都是一种假说。假说者，未能提供足够材料证明者也。但假说并非没有价值。霍布斯的假说的价值，在于他以此证明最合理的国家管理形式应该是君主专制体制。洛克假说的作用，在于他要证明真正合乎人性的国家管理体制是君主立宪制，但无论他们中的哪一位都摆脱了传统宗教观念的束缚，而洛克的自然状态说，更是一种理直气壮的天赋人权论。

为什么？

因为既然人在原始自然状态下，就是相互友好的，又是自由平等的，那就证明人的权力合乎人的天性，而合乎人的天性的权力必然是天赋的人权。文艺复兴之前，甚至启蒙运动之前，几乎在整个中世纪，人们只知道天赋神权，上帝缔造一切，教会代表上帝；只有天赋神权，那有天赋人权？洛克之前，虽然也有种种对人的尊严的呼吁和呐喊，但在理论上给一个完整的说明的，则自洛克开始。霍布斯固然也是以人的眼光看待国家的前驱性人物，但他的政治理念不合自由主义口味，所以在严格意义上讲，只能算是一种未成熟的近代人权价值观念。洛克说：“为了正确地了解政治权力，并追溯它的

起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。” 什么状态呢？请诸君注意：“那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。” 人类原来生活在这样美好的状态，从逻辑上看，不论什么政权形式破坏了这种美好状态，都是向人类天性的挑战，而向着人类天性挑战的人不是丧失了人性就是得了某种不可救药的疾病，这一点，在逻辑上应该是不言自明的道理。

遗憾的是，自然状态下的自然权力也有缺陷，主要的缺陷是某些人会因私利和偏见而对人们的平等权力进行破坏，一些人又会利用某种权力形式而剥夺他人的自由。于是，自然状态虽好，自然法则虽然天然合理，但为着使每个人的利益都能得到保护，还是应该从自然状态过渡到文明状态，自然权力也随之让位于契约形式。从人的自然状态出发，洛克展开了他那深刻、实用的政论文章。

(2) 财产权力，不容侵犯

洛克对公民财产权最为重视，他认为公民个人的财产权是一切权利的基础。正是他鼓吹的这种私有财产不受侵犯的理论，成为后来资本主义文明的最重要的支柱原则之一，也是英、法革命和美国人权宣言中最重要的内容之一。洛克对公民财产权的分析，同样有他一整套理论作基础，这就是他的劳动价值说。他认为上帝最初将自然中的一些物品拨给个人使用，但这些出于上帝恩赐的物品，一经个人劳动参予，便成为个人财产。而凡属个人财产，便完完全全归个人所有，具有了神圣不可侵犯性。任何人都不再具有对它产生疑问或占有的权力。对此，洛克讲了一个很有趣的例证。他写道：“即使在我们中间，无论是谁只要在围场时紧赶一只野兔，那只野兔就被认为是他的所有物。因为野兽仍被看作是共有的，不属任何人所有，只要有人对这类动物花费了这样多的劳动去发现并追赶它，他就使它脱离原来是共有的自然状态，而开始成为一种财产。”

确实很潇洒又很合乎常情的说法。一只野兔——大自然中的野兔，自然不能算是谁的财产——野兔虽小，人类共有之。但一经狩猎者发现并捕捉它——狩猎开始有了劳动参予，好了，这只本来在理论上属于全人类共有的野兔马上成为这位狩猎者的个人财产了。这观点或许绝无高精深奥之处，但它却十分合乎常情。即使在 20 世纪 90 年代的中国，如果您到允许狩猎的地方去打猎，那么当您发现一只野兔，这只野兔就开始属于您了。而您再捕捉到它，那么，没的说，这野兔归您了。如果有谁要将它从您手中拿走，那您一定不干，此无他，因为这兔儿是您发现并由您捉到的。这虽然在许多东方人看来，不过是一种常识，但杰出的洛克却从中发现了真理。

他的结论是，未经劳动参予的物品，属于自然状态，而一经劳动参与，就属参予者个人所有。他不但对此深信不疑，而且为此著书立说，终身奋斗。

(3) 自由权力，不受约束

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 5 页。

同上。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 21 页。

洛克的公民权理论，虽然以财产权作要点，却不限于财产权而已。他认为，举凡生命、自由和财产等个人权利都是不容侵犯的。自由和生命权也如同财产权一样，只能属于公民自己，这就是说，不仅财产权，自由权也是一种不受任何约束而只以法律作准则的神圣权利。他说：“人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的约束，不处在人们的意志或立法权之下，只以自然法作为他的准绳。处在社会中的人的自由，就是除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配；除了立法机关根据对它的委托所制定的法律以外，不受任何意志的统辖或任何法律的约束。”他还说：“这种不受绝对、任意的权力约束的自由，对于一个人的自我保卫是如此必要和有密切联系，以致他不能丧失它，除非连他的自卫手段和生命都一起丧失。”

不仅如此，他的自由权力还要幅射到方方面面。他尤其认为人有自由思想的权力。他说：“任何人都有一种不可侵犯的自由权利，即任意使用各个词汇表达自己的思想。因此，别人虽然与我们使用同一词汇，可我们没有权力使他们在头脑中产生与我们所用的词汇所表示的相同的思想。所以，伟大的奥古斯都虽然具有统治世界的权力，可他也承认自己无法创造任何新的拉丁词汇。”在文明社会，人是不犯思想罪的。如果思想也能犯罪，则只有回归上帝的统治，或者把自己的灵魂双手交送出去，甘心情愿去作奴才。

(4) 公民权力，不可剥夺，不能转让

洛克与霍布斯权利理论的另一个区别在于：霍布斯认为，因为人性是自私的，既自私便不能相互依赖，因此，必须把个人权利统统交给国家——“利维坦”，然后由国家对公民的合法权益予以保护，但他忽略了——如果这国家——“利维坦”变成自私自利之徒或凶残暴虐之徒，则那后果必定更其要命。

洛克则不然，他既认为个人权利神圣不可侵犯，所以顺理成章，便得出结论：个人交给国家的权力不但是有限的，而且是有目的的。分开来讲，就是：

第一，公民权利，包括生命权、自由权和财产权以及一切相应的权力，既不能放弃，也不能转让，它们只属于公民个人。他说：“我们是生而自由的”。生而自由的人，如果把自己的自由权利交出，那就无异于交出自己的灵魂和生命。这不唯不合理性，而且也不合人性。

第二，公民为着自身利益可以交出一部分权力，但交出权力的目的，只是为了保护自己不受他人伤害和侵犯。在他看来，不论任何权力者，包括最高权力机关在内，“未经本人同意，不能取去任何人的财产的任何部分。因为，既然保护财产是政府的目的，也是人们加入社会的目的，这就必然假定而且要求人民应该享有财产权，否则就必须假定他们因参加社会而丧失了作为他们加入社会的目的的东西；这种十分悖理的事是无论何人也不会承认的。”

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 16 页。

同上书，第 17 页。

《世界思想家文库》上册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 866 页。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 86 页。

公民有没有权利是一个方面，这些权利能否得到有效的保护是另一个方面，或者说是更重要的方面。如果名义上具有各种各样的权利，是天下最幸福的人，实际上，这些权利如同 80 岁的中风老汉肩上的一篓子鸡蛋，稍不留神就会打成一摊烂酱。甚至还要以种种方式逼迫你把这权利双手捧着交出去，脸上还要浮现出无比幸福的微笑。这样的公民权利，岂非等于一个“零蛋”。

在洛克这里全然不是如此。他认为公民交出一部分权力，是因为要使自己应得的权益得到更有效的保护。而政府的生存目的，不是别的，恰恰就是保护人民的这些权利不受任何势力的干扰和侵犯。

自然，洛克的自由权也不是无限制的。他认为自由的状态，“却不是放任的状态”。他说：“虽然人具有处理他的人身或财产的无限自由，但是他并没有毁灭自身或他占有的任何生物的自由。”比如你占有一件文物，这文物 100% 属于你，但你没有权力随便让它毁坏。比如你养了一只熊猫——请恕我姑妄言之，这熊猫 100% 归你所有，但你同样不能对它有任何伤害。他的理论是，“人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由和财产。”这些话虽然是他在谈到人的自然状态和自然法时提出的，很显然，他心目中最合理的社会体制和价值原则，也必然如此。

(5) 法律面前，人人平等

洛克重视契约，必定重视法治。他的基本观点是：法律面前人人平等。他的反证是：既然在法律面前人人平等，就没有任何一个成员可以要求例外。

一方面，他认定：“立法机关不能把制定法律的权力转让给任何他人，因为既然它只是得自人民的一种委托权力，享有这种权力的人就不能把它让给他人。只有人民才能通过组成立法机关和指定由谁来行使立法权，选定国家的形式。”

另一方面，他又认为，即使对于立法机关的权力也必须有严格的限定。这包括：

“第一，它们应该以正式公布的既定的法律来进行统治，这些法律不论贫富，不论权贵和庄稼人都一视同仁，并不因特殊情况而有出入。”

“第二，这些法律除了为人民谋福利这一最终目的之外，不应再有其他目的。”

“第三，未经人民自己或其代表同意，决不应该对人民的财产课税。”

“第四，立法机关不应该也不能够把制定法律的权力让给任何其他人，或把它放在不是人民所安排的其他任何地方。”

这 4 条限定，尤其是第一条中关于“法律不论贫富，不论权贵和庄稼人

同上书，第 6 页。

同上。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 6 页。

同上书，第 88—89 页。

同上。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 88—89 页。

同上。

都一视同仁，并不因特殊情况而有出入”的规定，其实就是对“法律面前人人平等”的最好注释。你高官也罢，贵戚也罢，教主也罢，国王也罢，只能依法行事，否则，就对不起了。

(6) 法律不等于法令，政府不得以令代法

洛克是一个完全的法制主义者，所以在他的政体理论中，必然将法律置于主导地位，面对统治者颁布的法令、命令以及临时方案，则别有所解。他并非轻视执政者，而是要求执政者不能超越法律规定的范围行事。

洛克既不能容忍专制主义者的为所欲为，也坚决反对所谓的贤君统治。他认为：“这仿佛是人们摆脱自然状态进入社会时，他们同意，除一人之外，大家都应当受法律的约束，但他一个人仍然可以保留自然状态中的全部自由，而这种自由由于他掌握权力而有所扩大，并因免于受罚而变得肆无忌惮。”把社会权力交给一个人，不管这人是圣人也好，是痞子也好，是君子也好，是恶棍也好，总而言之，大家都成了奴才，只有一个主子，而一个主子绝不比 1000 万人为个人利益而相互争斗的好。他讽刺说，这种观念和行“竟如此愚蠢，他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰，却甘愿被狮子所吞食，并且还认为这是安全的。”纵使英雄或圣贤，我们也不能把本来属于自己的权力盲目交给他们，否则，英雄一发烧，全国全发疯；圣贤一喷嚏，人民就感冒。

(7) 坚持分权原则，主张权力制衡

洛克虽然不是主张法治的第一位思想家，却是主张分权和实行权力制衡的近代第一位思想家，他是孟德斯鸠和美国各位开国元勋的民主思想的先驱人物，而且他不是只提出一个原则，而是有一整套理论。

首先，他认为不分权就是没有自由。他的分权理论是将国家权力分为立法权、执行权和联盟权，这里说的联盟权主要是指涉外权力。他认为，立法权是如何运用国家力量以法律形式保障社会尤其是社会成员的基本权力，执行权则是对法律的实施权，联盟权包括战争与和平、联合与联盟以及其他涉外权力。三种权力相比，立法权属于最高权力，但最高权绝非专断权。立法权的最大范围也依然不能超越社会公民福利这个基本范围，换句话说，立法的原则和根本目的只是为公民利益服务。

洛克又根据立法权的归属，把国家政体区分为三种形式：

立法权归于绝大多数社会成员并且由他们委托官吏予以执行的属于民主政体；

立法权掌握在少数人手中的属于寡头政体；

立法权归于个人的属于君主政体。

洛克本人就是君主立宪制的拥护者。而他的这种三权分立的思想，虽然比之孟德斯鸠的模式尚有不甚合实用也有某些不够严谨之处。但那基本理念却是前后贯通的。洛克的分权著述，无疑具有经典性质。

(8) 针对暴政，人民享有起义权

同上书，第 57 页。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 58 页。

洛克主张社会权力的均衡作用，坚决反对任何一种形式的专制行为。他的高明之处，在于他不但提出分权与制衡理论，而且提出政府解体 and 人民享有起义权的思想。他说：“在一个建立在自己的基础之上并按照自己的性质，即为了保护社会而行动的有组织的国家中，虽然只能有一个最高权力、即立法权，其余一切权力都是而且必须处于从属地位，但是立法权既然只是为了某种目的而行使的一种受委托的权力，当人民发现立法行为与他们的委托相抵触时，人民仍然享有最高的权力来罢免或更换立法机关。”

这就是说，虽然人民可以将立法权力交给立法者，如果立法者玷污了这些权力，人民就有权对他们予以罢免。

对立法者如此，对执行者自然也是如此。而且洛克明确提出：“在一切情况和条件下，对于滥用职权的强力的真正纠正办法，就是用强力对付强力。越权使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他当作侵略者来对待。”

针对暴政，可以使用暴力。虽然他也曾说过，暴力只可用来反对不公不法的暴力。但何为不公不法，恐怕站在不同立场的人会有不同的理解，对此，罗素先生也颇有微词。但是能够提出这样的见解，总是好的。唯有在体系上——至少在理论体系上确认公民的这种最终否决权，西方近代民主政体理论才算有了一个完整的形式。

洛克的这些思想经过法国启蒙运动和美国独立运动的检验，证明它虽然不曾哗众取宠，更非高深莫测，却是正堪实用，因而有着特别强大的生命力。

洛克的哲学思想，贝克莱和休谟给了批判性的继续和解释；他的政体理论为孟德斯鸠所吸收并发展。

幸运的洛克得到一个幸运的结局。

《政府论》下篇，商务印书馆 1986 年版，第 91 页。

同上书，第 95 页。

四、乔治·贝克莱

1. 贝克莱其学其人

贝克莱是一位重要的但常常引起争议的大哲学家，也是英国经验主义哲学的一个重要成员。他在西方哲学界和知识界都有很大的影响。他又是一位主教。须知：自文艺复兴运动以来，西方文明的基本走向就是一方面日益与科学联姻，一方面日益与宗教分离。从 14 至 18 世纪，大约 500 年时间内，除去宗教改革的主将马丁·路德之外，身为主教的思想家可谓凤毛麟角。17 世纪之后，对宗教与神学的批判日益严厉，到 18 世纪法国启蒙运动时达到新的否定高潮。出身教士的哲学人物就更其鲜见了。而贝克莱是一个例外，他既是一位有威信有人缘的主教，又是哲学界一位非常出色的人物。这种现象——贝克莱现象，确实值得后人思索。

贝克莱在中国大陆的名声历来不佳。事实上，人们对他的了解其实也不多，尤其不深。大家只管批判他，指责他，小视他，嘲笑他，但对他的哲学确实有些研究不力。半个世纪以来，在中国大约还没有一本值得人们重视的研究贝克莱的学术著作，尽管改革开放以后，人们已经开始对他的哲学思想提出新见解和新的研究方法。贝克莱在许多重要西方哲学史家心目中，却是一位很了不起的人物。正如英国的麦克唐纳·罗斯指出的：西方“大学近代哲学史的课程，传统上是围绕着这样七个伟大的哲学家的先哲祠而构成的。他们是：三个‘大陆理性主义者’：笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨；三个‘英国经验主义者’：洛克、贝克莱和休谟；再加上康德。”

但人们反对和轻视贝克莱，并非全无道理。从他本人的主张看，他的许多宗教见解和政治见解，本来就与他那个时代的思想主流不甚合拍，尤其与法国启蒙运动更是相去甚远。他虽然生在一个充满战斗气氛的时代，他本人却绝对没有什么战斗的意思。他身为教士，又生在英国，特别是当他成年之后，光荣革命早已完成。凡此种种，更使这位聪明睿智的思想智士，不但与法国启蒙思想家相比显得有些唯唯诺诺，不登大雅之堂，即便和他的前辈洛克比较起来，他对光荣革命的价值和欧洲政治的走向，也是懵懵懂懂，显然没有多少值得人们重视的见解和意见。相反，他对最高权力的敬畏，对忠顺和服从意识的提倡，却很容易使人把他想到歪路上去。北京大学的学者编的一部哲学史著作，就曾一连引用他这方面的好几条意见，让人一看，不能不对他产生想法。例如，他说：“忠顺乃是一种自然的或道德的义务”；又说：“勿反抗最高权力乃是一条不容置疑的道德信条”；还说“任何程度的反叛都是居民的罪恶”；并且自问自答地写道：“在无法忍受的压迫下，造反是否也不能容许？我的回答是：决不容许。”如此等等，令人腻烦。如果拿他这些话与洛克关于民主政体的政论对比阅读，人们很难不对这位贝克莱主教产生某些大不敬的想法。纵然以他的这些立论同培根、霍布斯、斯宾诺莎相

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 1 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 385 页。

同上。

同上。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 385 页。

比，人们也会对他大失所望。难怪昔日的许多大陆书籍，一提到这位先生，往往对他批判有加。

然而，这并不公道。诚然，贝克莱绝非一个民主斗士，也不是一位如洛克、伏尔泰、霍尔巴赫、爱尔维修、狄德罗、卢梭那样的启蒙思想家。因为他是一名教士，我们在阅读他的著作的时候。就不能不面对这个现实。如果我们硬要一位教士作无神论讲演，那就并非著书人的过错，而是批评者的过错了。

更重要的是，英国到了贝克莱时代，光荣革命已经结束，英国正处在产业革命时代的突飞猛进之中，但这种突飞猛进，不是万众欢腾，而是有条不紊。彼时的英国，虽不能说就应该是世界的榜样，至少它确实处在人类文明发展的前列，而且随着革命时代的过去，社会必然会对传统文化进行新评估和再认识，对宗教的看法，自然也属于这个范畴。即以英国为例，至少自托马斯·莫尔开始，就对传统宗教不断给予新的认识和批评。而霍布斯更是一位大刀阔斧反对神学的斗士。但是光荣革命既已完成，宗教作为一种文化，它不但未曾消失，而且理所当然地要求确立其在新的历史条件下的新地位与新形象，况且，历史已然证明，即便在光荣革命发生 300 多年后的今天，宗教作为一种文化，不但没有消亡，而且还有发展。或许可以这样讲，自文艺复兴以来，西方世界已发生重大变化，到了洛克时代，至少在英国，历史已经达到一种新的境界。它已经开始慢慢扭回头去，重新审视一下自己昔日的行为。应该说从莫尔，经培根、霍布斯、洛克到贝克莱，已经走过了一个不很规则的圆圈，即从对传统宗教提出新的企望——莫尔，到将科学从神学传统中独立出来——培根，再到对神学观念采取严厉的否定立场——霍布斯，又到主张宗教宽容、信仰自由——洛克，直到重新宣讲宗教道德理想与现实道德生活的一致性——贝克莱。如果说贝克莱实在算不上一位革新人物，那么，这责任也并非全部应该由他承担。

但要明确，尽管贝克莱有上述种种议论，他仍然不是 16 世纪之前的宗教旧老，而是生于 18 世纪，属于 18 世纪的一代新人。公正地说，他是一个重视宗教也重视哲学，甚至重视哲学和理性更甚于重视宗教的新的历史人物。用美国作家厄姆森的话讲，他的唯一一篇关于“服从”或“不要反抗最高权力的基督教学说”的演讲，“在形式上是关于‘谁反抗权力，谁就是反抗上帝的法规’这条经文的说教，其论证却完全建立在理性的、哲学的思考之上，而未求助于权威或启示。因此，他一开头就说，在为被动服从作论证时，‘为了为这一责任打下更深的基础，我们先对一般道德责任的起源、本质和履行以及据以知道它们的标准进行某种探讨’。”

实事求是地讲，这绝非宗教性风格，难怪上面所引书籍的译者要说：“近代英国哲学家贝克莱，是一位怀着近乎宗教热诚追求真理的人，正因为如此，自己深信不疑，视之为真知灼见的学说不为人们所理解甚至理睬，就更不能不说是最大的不幸了。”

那么，贝克莱究竟是一位怎样的人物呢？且看他一生行状。乔治·贝克莱 1685 年 3 月 12 日出生于爱尔兰基尔肯尼郡拉马斯镇附近的基尔克村。他祖上是英格兰人。他祖父时，迁居爱尔兰。他的家庭属于保皇党派，但他接

《贝克莱》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 116 页。

同上书，第 1 页。

受的教育并不落后。他 14 岁前便完成了中等教育，15 岁正式进入都柏林三一学院神学系学习。在校期间，他不但在数学、语言学、逻辑学等学科打下坚实基础，而且阅读和了解了许多当时著名的新时代哲学家的著作，其中包括培根、霍布斯、洛克和笛卡尔。他对牛顿的科学名著“自然哲学中的数学原理”也饶有兴趣，进行了认真研究——他崇敬牛顿，但不能全然同意牛顿的学说。1704 年，他大学毕业，获得学士学位，但他并未离开三一学院，而是留在学院继续深造。1707 年，他被选为研究员，依然在该院从事研究。此时他年方 22 岁，正是大好年华。1709 年，他 24 岁便发表了他的主要哲学著作《视觉新论》，次年又发表他的代表作《人类知识原理》。在此期间（1706—1708 年），他还写了好几大本日记，这些日记直到一个多世纪后才被弗雷泽发现，并以《平凡的书》的名字于 1871 年出版。1713 年，他又出版了《海拉斯与费罗诺斯对话三篇》。应该说在 1713 年之前，他的最主要的著作已经全部面世，而此时，他不过是一位二十四五岁的年轻研究员，贝克莱聪慧早成，堪称后生可畏。1713 年，他成为牧师。这一年他曾到伦敦休假，又去法国和意大利游历了一番。在伦敦，他见到当时的一些出色的科学人物，如波普、爱迪生等，并且在他的好朋友大作家斯威夫特的引荐下，进宫谒见了英王陛下。顺便说，他不仅与斯威夫特是好朋友——实在这二位的政治观念十分相似，而且在其他方面也似乎颇有共同语言，至少以文笔而论，贝克莱的文章写得十分出色。在法国，贝克莱又与马勒伯朗士多有接触，而且意气相投，很有些相见恨晚的情势。1721 年，他获得神学博士学位。1724 年他被任命为德里的教长。但他并未亲身到职，直到 1734 年，他享受教长头衔达 10 之久。1728 年他 43 岁时结婚。此时他萌发了一个要到百慕大群岛建立神学院的计划，同年去美洲，计划不曾实现。但他在美洲的声望很好，以至到了 19 世纪，美洲人还没有忘记他。美国的一位牧师在加利福尼亚办起一座学院时，就将这所学院命名为贝克莱学院。或有人揣度，他之所以享此殊荣，是因为他在美国的时候，曾有一篇诗作，诗中写道：“帝国的航船取道向西”。然而，动人的诗句固然可以成为一个契机，更重要的还是他当初在美洲的所作所为和他此后享有的巨大社会声望，因为他实在并非一个特别出色的诗人。1734 年，他被任命为爱尔兰南部的克罗因地区的主教，任职到 1752 年退休。退休当年他便去了牛津，次年——1753 年的 1 月 14 日，他在牛津故世，那一天正好是个星期日，他正在倾听他的妻子为他颂读《圣经》。

从贝克莱一生的主要经历看，他是一位极富才华的教士，又是一位有大智慧的思想家。否则，不可能在那么年轻的时候就写出那么有影响的哲学著作。实在说，这些著作尽管引起种种争论，但争论并非坏事，唯有争论才能有所突破。毕竟批评容易创见难，写出一部经典性著作就更难了。正如人们司空见惯的一些“左”字号人物，今天批这个，明天批那个，批了洋人批古人，可惜除去指责别人就一无所长。这样的批评，实在不如没有的好，省得丢人现眼，浪费纸张。

贝克莱又是一位好好先生。他善于用理性的方法阐释教义，又善于用传教的方式传播理性。他本人是爱尔兰国教的信徒，但他对共同居住在爱尔兰的天主教徒绝无恶感，而且特别希望双方能够相互尊重，友好相处。这其实也是一种宗教宽容。他对爱尔兰感情很深，居斯地，爱斯民，自称爱尔兰人，称牛顿为“邻国的科学家”。但他的生活观并不狭隘，他无论到法国、意大利还是伦敦，都有谈得十分投机、相处十分融洽的朋友。他在美洲也很受欢迎。

迎。即使他的计划未能实现，他也不采取偏激的态度，离开美洲时还把自己的很多书籍送给当地的学校。他是斯威夫特的朋友，他朋友的恋人瓦尼萨的母亲也是他的朋友，而当斯威夫特和自己的恋人失去原有关系而另有新欢时，人家也不曾迁怒于他。瓦尼萨临终时，还把遗产赠给他。可见他无论在那个方面都很得人心。

从他的个人生活观察，他虽然结婚很晚——这大约是近代西方思想家通病，他的前辈培根 45 岁才成婚，他的德国晚生后辈黑格尔同样晚婚，而他也是到了 43 岁才作新郎。但他婚姻美满，虽晚熟却成熟，他婚姻的质量至少好于培根。如果联想到那个时代的很多大思想家如霍布斯、斯宾诺莎、笛卡尔、莱布尼茨以及后来的康德都是终生未娶的，更可以说，作为主教的贝克莱确实性格安善，很会作人。

贝克莱尊重科学，尤其尊重牛顿。他虽然是神学博士、但对科学既不陌生，又绝无反感。他对科学有自己的见解——有些不合科学，有些则别具价值。但他论及牛顿时，总是语多恭敬。

他敬重牛顿，虽然也对牛顿的某些观点提出批评，但那无伤大雅。他对数学也有浓厚的兴趣，而且敢于以一个哲学家的身份发表自己的数学意见。这些意见具有很典型的哲学特色。虽然其中一些见解不免有些“开枪不准、轻敌妄想”的意思在内，但仔细分析这些见解，却也绝非全无道理。

贝克莱对经济问题也很关心。他关心经济是从关心爱尔兰的贫困经济状况出发的。但他发表的见解，绝非一般平庸的经济学家所能望其项背。他不看重金钱，他认为“金钱只有作为交换才是重要的”。但他重视银行，能够理解银行的价值和作用。他说，“银行是对商业最大的帮助和刺激”。他认为建立一家爱尔兰银行非常必要。他断定那些比较富有的欧洲城市如威尼斯、汉堡和阿姆斯特丹都和它们的政府银行有关。他重视外贸，在经贸领域，绝不保守，而且他对为财富而工作的重要性有充分的认识。他发问道：“是否曾有过，或现在有、或将有一个勤劳而贫穷的民族或一个懒惰而富裕的民族？”他对市场的作用也有很高明的见解，他说，“难道物品的价值或价格不是与需求量成正比而与供应量成反比吗？”如此等等，使我们觉得这位主教，无论肉体还是灵魂，都更接近尘世与人生。

贝克莱的爱好至少是多方面的，到了晚年，他又对焦油水发生兴趣，并且为此写了文章，还用焦油水给他的爱尔兰同胞治病。令人惊奇的是，他用这种万应灵药给“当地爱尔兰人治疗天花、溃疡、肺结核病人的咳嗽、丹毒、消化不良和气喘病。”，居然“同样取得了同样显著的疗效。”对此，他的传记作者宽容大度地评论道：“神经是灵魂的内在构成部分，因而焦油水中的油也可以对心灵发生有益的作用。”阿弥陀佛，善哉善哉。

贝克莱的真正贡献自然还在哲学方面。他是洛克之后最著名的经验主义

《贝克莱》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 129 页。

同上书，第 130 页。

同上书，第 129、130 页。

同上书，第 129、130 页。

同上书，第 131、132 页。

同上书，第 131、132 页。

同上书，第 131、132 页。

哲学家之一。从这个意义上讲，他是洛克经验主义哲学的继承人。然而，他的哲学著作又是洛克哲学的全面反对，他是以反对派身份取得继承者资格的历史上并不多见的特殊现象之一。而这种特殊现象至少启发我们，让我们对各种理论和哲学问题不能简单处理之。

2. 贝克莱哲学思想解析

贝克莱哲学是近代哲学史上的难点之一。他哲学的内容，其实并不复杂。虽然内容并不复杂，因为他立论的怪异，却常令读者和哲学史家头痛。即使如罗素一样的哲学大家在介绍他的哲学时，也不免大费周折。而且他的哲学还不能用粗暴的方法简单对待。面对贝氏哲学，仿佛面对一位奇绝佳妙的弱女子，明明她出了错儿，你还不能乱批评，一旦批评不当，还是你错，纵无焚琴煮鹤之罪，亦有不知怜香爱玉之过。

贝克莱的哲学思想，集中体现在他的《人类知识原理》和《视觉新论》二书中。后来他又写了三篇对话，算是对他的这两部高深莫测的著作的通俗解释。他的那些生前未曾发表的哲学笔记，则可以看作他哲学思想形成过程中的种种遗迹。他的著作影响固大，但数量不多，篇幅也小。在这些著作中，无疑《人类知识原理》一书地位最为重要。然而这又是一部没有完成的著作——此书只有一篇绝不算短的绪论和一个与绪论相比并不算长的第一部——而且只有第一部；绪论，第一部，完了。

贝克莱哲学的出发点是他的那个名闻四海的哲学命题：“存在就是被感知”。

贝克莱之所以选择这个命题作出发点，一是他哲学体系的需要，二是他有着十分明确的反驳和批判洛克哲学的目的。在洛克看来，经验可以分为两种，相应的物体同样具有两种性质，所谓第一性质和第二性质。第一性质，如物体的广延、数目、大小、运动，这些和物体本身不能分离；第二性质如颜色、温度、滋味种种，这些则因人的感觉而定。洛克的这种分法，既带有二元性质，又带有机性质。因其机械则不免失之简单生硬，因为二元性质又不免失之牵强附会。机械分析是形式，二元性质是根本。但对洛克哲学的这种二元论局限的纠正，却有二种全然不同的方法。一种方法，是将所有物体固有的内容归于物体本身，比如一株桂树，不论其广延也罢，数目也罢，还是颜色也罢，滋味也罢。分析这桂树的第一性质，它有多高、多大，树围多长，树冠多方，只能从桂树本身找根据；分析这桂树的第二性质，它的颜色——绿的，它的花朵——美的，它的花味——香的，也只能从桂树本身找原因。但还有另一种方法，即贝克莱的方法，就是将第一性也归入第二性，又将第二性归入完全的主观性——物体并非客观存在，它之所以存在，因为它被感知。

物体的存在是因为它被感知，管你第一性、第二性，都是如此。一群红色的小鱼，颜色固然因为被感知才能存在，它们的形态和数量也因为被感知才存在。这正是贝克莱告诉我们的方法。

贝克莱认为，“人们只要稍一观察人类知识的对象，他们就会看到，这些对象就是观念。”但什么是观念，西方哲学家对它的理解并不一致。贝克莱的传记作家厄姆森说：“在17世纪的英语口语中，‘观念’这个词是‘图像’的同义语，就像法语中的‘idea’（观念）一样。所以，在莎士比亚的“理查三世”中，布欣汉姆（Buckingham）对格罗西斯特（Gloucester）说，他正是他父亲的‘观念’，即他正是他父亲的肖像。笛卡尔本人说，严格说来，观念就像事物的图像一样。这个词被明确地用于哲学理论是与一种有关

视觉的十分简单的理论联系在一起的，在这一理论中，灵魂看见了外部世界投影到大脑表面的图像，这是影像感知说的一种形式。”但到后来，观念的含义又有了扩大，“甚至在这一理论被修改或被放弃时，该用语不仅被保留下来，而且渐渐包容了一切意识对象——所有感官的所有感觉、记忆对象、想像对象、思维(它常被看作是精神表象的基本结构)对象，以及一切情感。”

这实在是太复杂了，但知道它的来龙去脉也很不错，而观念一词在贝克莱哲学中，大体只限于其狭义概念的范围之内。

贝克莱既认为人类知识的对象只是观念，而这些观念的来源不外乎三种情况，即：“(1)一种是由实在印入感官的；(2)一种是心灵的各种情感和作用所产生的；(3)一种是在记忆和想像的帮助下形成的(这里想像可以分、合或只表象由上述途径所感知的那些观念)。”

请读者朋友注意，这是贝克莱哲学的第一个前提——唯有观念，才属真实。

贝克莱哲学体系还有第二个前提，即“除了那无数的观念(或知识的对象)以外，还有别的一种东西在认识或感知它们，并且在它们方面施展各种能力，如意志、想像、记忆等。这个能感知的能动的主体，我们叫它作心灵，精神或灵魂，或自我。”

一个是感知的对象，一个是感知的主体，有这两个前提，贝克莱的“存在即是被感知”理论就有了两个最基本的条件。但是毕竟“存在即是被感知”这个命题无论如何总与人们的常识不符。比如一张书桌，当我们看到它，摸到它，或连看带摸到它的时候，我们确实感知到了。但我们可以因为有了这种感知，就不承认这张书桌的客观存在了吗？

贝克莱自然也考虑到了这一点。但这似乎毫不影响也不妨碍他对自己理论的自信，也不影响和妨碍他对此作出解释。他说：“我写字用的这张桌子所以存在，只是因为我看见它，摸着它；我在走出书室后，如果还说它存在过，我的意思就是说，我如果还在书室中，我原可以看见它；或者是说，有别的精神当下就真看见它。”同理，“我所以说曾有香气，只是说我曾嗅过它，我所以说曾有声音，只是说我曾听过它，我所以说，曾有颜色，有形象，只是说我曾看见它或触着它。”

这确实够奇异的了——世界真奇妙，不——感知真奇妙。

譬如一个人，他有一个贤妻，只是因为他感知了她，她才存在——存在即是被感知嘛。至于这位妻子是否真有其人，倒是无关紧要的了。对这等逻辑，人们完全有理由向贝克莱先生提 100 个以上的疑问，请他不吝指教。然而，贝克莱无须旁人提问，他自己先就代别人提出了问题，并且，他毫不迟疑地就将这些疑问归于世俗之见。而所谓世俗之见，在这儿可不是一个好词儿。他说：“世俗之见含着一种矛盾：人们有一种特别流行的主张，以为房屋，山岳、河流，简言之，一切可感知的东西，都有一种自然的、实在的存

《贝克莱》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 16 页。

同上书，第 16 页。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 20 页。

同上书，第 20 页。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 21 页。

同上。

在，那种存在是和被理解所感知的存在不同的。”

这个自然。诚如贝克莱先生所言，感知的东西，必然是有一种自然的、实在的存在，而且这种存在必然“和被理解所感知的存在不同”。

一个人可以感知——请读者朋友原谅我的用词不敬——到他的妻子，而他感知到的妻子一定和他存在的妻子有所不同，这一点还能有什么疑问吗？你认为没疑问，贝克莱先生有疑问。即使 10000 个人中有 9999 位同意这见解，贝克莱仍然要指出，这不过是些“世俗之见”。贝克莱对此不但大有疑云，而且还要万分郑重地提出问题，他说：“世人虽然极力信仰接受这个原则，可是任何人只要在心中一寻究这个原则，他就会看到，它原含着一个明显的矛盾。因为上述的对象只是我们借感官所感知的东西，而我们所感知的又只有我们的观念或感觉；既然如此，那么你要说这些观念之一，或其组合体，会离开感知而存在，那不是矛盾吗？”

弄来弄去，矛盾跑到了疑问者这一方。但贝克莱按照他的逻辑，确实也自有他充足的理由。他的意思是说，诸如山岳、房屋、河流种种，只是我们借助感官才能感知的东西——他在感知二字下面还特地加了着重号。那么，我们所感知的东西，当然只有我们的观念和感觉了——他在只有我们的观念和感觉下面也加了着重号。既然这样，离开感知去谈存在，不是矛盾吗？用本作者使用的例子讲，你有妻子，因为你能感知她，而感知就是存在，如果你根本连感知都没有，你怎么能证明你有还是没有妻子，你又怎么能证明她的存在呢？

噢！这么一来，本来属于提问者的真理，却跑到被提问者——贝克莱先生那里去了。即使因此有可能使娇艳可爱的夫人变成一种感知，我们似乎也没法可想。

真理，真理，你到底是贞女还是荡妇？

但贝克莱岂管你们这些世俗之见。他只管按照他的逻辑，对此反复论证，不厌其烦；几乎一切问题，他都可以毫不费力地用他的理论予以证明。比如讲到物体的广延，洛克认为，广延属于物体的第一性质，和感觉没有关系，你感觉它，它也广延，你不感觉他，它该广延依然广延。贝克莱绝对不同意洛克此论，他的理论是：不但广延，一切所谓第一性质全包括在内，都是人的感知结果。他说：“我在构成那个观念时，同时一定要给它一种颜色和其他可感知的性质，而这些性质又是被人承认只在我心中存在着的。一句话，所谓广延、形象和运动，离开一切别的可感知的性质，都是不可想像的。”

通俗点说，广延也只能依靠感知而存在，同样属于存在即是被感知这个理论范畴，如果没有感知，你怎么能晓得能证明——能感知物体的广延呢？一句话，没有感知存在你怎么感知存在？

但是，贝克莱的这个理论，固然一经他手常常变得十分雄辩，且又十分难解又难缠。但是，毕竟，没有存在就没有感觉，感觉也是一种存在。纵然一切感觉皆无，该存在的依然存在。比如阿尔卑斯山，比如密西西比河，你感知它们，它们存在，你不感知它们，它们就不翼而飞了吗？贝克莱先生固然是感知大师，但没有贝克莱先生的时候，就没有阿尔卑斯山，就没有密西

同上。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 21 页。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 24 页。

西比河吗？贝克莱先生既过世之后，他所感知过的一切东西就统统化为乌有了吗？进而言之，你今天感知月光，月亮便存在，你明天不感知月亮了，月亮便消失不见了吗？赞成贝克莱观点的人会说，这批评根本是文不对题，是贝公所说：是先扬起尘土来，又抱怨自己看不见！贝克莱生前死后，固然不再感知这世界了，但还有别的有感知的人在。可是，没有人类的时候，阿尔卑斯山就不存在吗？这样的提问，讲给列宁同志听，他一定很高兴；但讲给贝克莱主教听，却又正中他的下怀。他会笑迷迷告诉你：没有人类的时候，上帝在感知。请问，上帝不是比人类更有感知力吗？于是有一位欧洲人写过两首打油诗，以诗的语言，讲述贝克莱的观点。两首诗一问一答，颇有意蕴。

问者曰：

有位年轻人曾估计，
“上帝一定会觉得太稀奇，
假若是他发现
这棵树依旧存在，
那时却谁也没在中庭里。”

答者曰：

尊贵的先生：
您的惊讶真稀奇，
我时刻都在中庭里，
这就是为何那个树存在如故，
因为注视着它的是
您忠诚的
上帝。

不错，贝克莱哲学最终难免归于上帝。一则因为他本人就是一位神学系的学生，一位神学专业的研究员，一位牧师，一位教长，乃至一位地方主教。另一方面，这结论也是他哲学内在逻辑无法贯彻到底所至。贝克莱是一位以哲学方式论证宗教教理的教士，又是一位以神学价值看待哲学的哲学家。这样说，并非是在褒扬或贬低贝克莱，而是提醒不甚了解贝氏哲学的读者，应该注意到这样一个历史事实。因此，我们既不必因为他常将某些神学思想拉入哲学领域而对他痛加鞭挞，或者嗤之以鼻，也不必因为他用新的哲学思维对待神学和上帝而对他谬加夸奖，过分夸大他哲学的理论价值。

“存在即是被感知”，仿佛是一盘倒下的棋，虽然这种下法无论如何不合乎固有的棋规棋理，但它却可以令人从中得到某些按常规做法得不到的东西。顺便说，贝克莱之前的英国经验主义者不太擅长抽象思维，因而使这派哲学总不及笛卡尔、莱布尼茨等人的哲学来得深刻和长于演绎，贝克莱与休谟给英国经验主义补上了这一课。这正好体现了不同地域文化的历史发展过程中的互补原则，或称满足原则。

公道地讲，存在就是被感知，并非一个最好的命题，甚至根本不是一个正确的命题。但在这命题所体现的哲学思维方面，却有许多值得人们重视的东西，实际上，贝克莱对这个命题确实下了极大的功夫，也展示了他罕见的

参看《人类知识原理》，商务印书馆，1973年版，第4页。

转引自《贝克莱》，中国社会科学出版社1992年版，第63页。

同上书，第64页。

才华。他在《人类知识原理》一书中，对此命题作了三次论证，三次反诘论证，又有十二种一般责难和答辨。如此反反复复，意在以他的特有方式来说明他的理论逻辑，纵然聪慧博学如贝克莱者，看来完成此说也大为不易。

但是，反复咀嚼贝克莱哲学，他不但承认经验是感觉的前提——以此，哲学史家依然要把他归于英国经验主义经典作家的行列。而且，他与后来的休谟也有不同。他承认感知需要对象，尽管他认定没有感知就没有存在，但又承认人不能感知一切；人所不能感知的，只有请上帝负责——上帝无所不在。

贝克莱的哲学属于一元化范畴，尽管论来论去，不但走向极端的唯心主义，而且正如牛顿力学一样，在没有办法用科学方法解决问题的时候，只好求助于上帝。诚然若是，贝克莱哲学显然还是比洛克的二元论哲学来得更深刻，也更彻底。他不但认为存在就是被感知，而且认为存在只能是被感知，甚至连离开感知的抽象观念都不可以。

贝克莱反对抽象观念，认为所谓抽象观念难以存在。他说：“别人是否有这种奇特的能力来抽象自己的观念，那只有他们自己知道。说到我自己，我确乎有能力来想像或表象我所感知到的那些特殊事物的观念，并且用各种方式来分合它们。我可以想像一个人有两个头，或是人的上部和马的躯干联合在一块。我可以离开身体的别的一部分单独思考手、眼和鼻。但是，不论我所想像的手或眼是什么样的，它一定不能没有一种特殊的形象和颜色。同样，我给自己所形成的人的观念，不是白的，就是黑的，要不就是黄褐色的；它不是屈的，就是直的，不是高的，就是矮的，或者就是中等身材。我的思想无论如何用力，也不能设想上述的抽象观念。”

贝克莱重视感知，强调感知，认定存在就是被感知，以他的一元论风格，他必然反对与感知脱离关系的抽象观念。他既不承认独立于感知之外的客观存在，也不承认独立于感知之外的抽象观念。他说：“离开了一切特殊的快乐，要使一个人幸福，或成为幸福的人，离了一切的善事，要想一个人还能成为善人，那真是少有能够做到的。要照这样说，一个人虽没有确定的正义观念或道德观念，也一样可以成为正直的、有道德的了。人们既然以为那些文字是表示一些一般的概念，是离开一切特殊的人和行动的，那么这个意见似乎已经使道德学难以理解，并且使道德学的研究对人无大用处了。事实上，抽象观念的学说，实在是有害于许多有用的知识的”。

一些现代西方哲学家对贝克莱关于抽象观念的论点同样大感兴趣，这大约和非理性化思潮有某些关系，但从哲学的历史发展的逻辑过程考虑，他的这个观点，也和“存在就是被感知”一样，无疑是为后人提供一种有别于传统的思维方式。

贝克莱哲学思想中另一个特别值得重视的命题，是他的“物体是观念的集合”。

如果说，“存在就是被感知”是贝克莱立论的基础，那么，“物体是观念的集合”则是他哲学思想的精华。或者换个角度理解：“存在就是被感知”是在说明存在的性质，而“物体是观念的集合”，则说明感知的方法。于此，他有一段广为人知的著名论断。他写道：

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 7 页。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 65 页。

“借着视觉，我就有了各种光和色以及它们的各种程度、各种变化的观念。借着触觉我们就感知到硬、软、热、冷、运动、阻力，以及这些情况的各种程度和数量。嗅觉给我以气味；味觉给我以滋味；听觉把调子不同、组织参差的各种声音，传到我的心灵中。心灵有时看到这些观念有几个是互相联合着的，因此，它就以一个名称来标记它们，认它们为一个东西。例如，它如果看见某种颜色、滋味、气味、形象和硬度常在一块，则它便会把这些性质当做一个独立的事物，而以苹果一名来表示它。别的一些观念的集合又可以构成一块石、一棵树、一本书和其他相似的可感觉的东西。这些东西，又按其作为适意的或不适意的，刺激起爱、憎、喜、忧等感情来。”

在这段话里，贝克莱讲了这样几层含意：一是感觉的渠道；视觉、听觉、触觉等等；二是简单感知观念的存在；三是这些简单观念的集合；四是这些观念集合的结果，即由此刺激了人的各种情感。

很显然，贝克莱的这种感知观念是动态的，它展示了人的各种感知因素及其相应的感知过程。而这个过程，实际上反映了大脑对外部事物的反映过程，或说对大脑接受的各种信息的整理过程。贝氏此说，显然对后来的哲学、心理学和生理学的研究均有重要的启发。他在《视觉新论》中也曾有过这样一段议论：

“我坐在我的书房中，听到沿街走来一辆马车；我通过窗扉看到了马车；我走出去坐进了马车，这样，一般说来都倾向于认为，我听到、看到、触到的是同一事物，即马车。肯定无疑，每种感官准许进入的观念是大大不同的，彼此有区别的；但由于这些观念经常被一起观察到，人们谈到它们时，就好像是同一事物。”

这段话理所当然受到心理学界的重视，而且他在《视觉新论》中关于“在只有两个维度的视网膜上如何知觉到深处的第三维度”的研究，也得到心理学史家舒尔茨的高度评价。舒尔茨写道：“用感觉的联合解释纯心理过程，这可能还是第一次。这样贝克莱继承发展了经验主义中和联想主义传统。他的解释比较正确的预先提到深度知觉的现代看法，因为他曾讨论调节和符合这些生理线索的重要作用。”

贝克莱的哲学思想确实是一株怪异的智慧树。它不是从地上而是从天上倒着生长下来的。然而那枝枝杈杈上确实结有许多诱人的果实。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 20 页。

转引自《现代心理学史》，人民教育出版社 1981 年版，第 32 页。

《人类知识原理》，商务印书馆 1973 年版，第 33 页。

3. 贝克莱哲学的历史价值与影响

贝克莱哲学的历史价值，首先因为他在前人哲学思维的基础上，提出一个新的思路，他虽然也是英国经验主义的继承者，却偏要换个方式想问题。而换个方式想问题，往往能因其别开生面，所以会别有所得。在贝克莱之前，即使仅从 17 世纪的主要哲学家算起，已经有了种种思路，如笛卡尔的“我思故我在”，斯宾诺莎的实体论，莱布尼茨的单子论，培根的经验论，洛克的物性论，种种。贝克莱不从旧说，另辟蹊径，而且真真切切，找到一种新的哲学体系，这正是贝克莱哲学能够取得成功的原因所在。实际上，无论哪个时代，特别是历史大变革的时代，人类的思想总是十分活跃。既活跃，便不拘一格；既不拘一格，便争论四起；既争论四起，便形成各种流派。流派原不怕多，无论何时何地，大约总是多一种思路比少一种思路好。这些思路可能是无序的，相互矛盾，甚至漏洞百出的，然而又是互相补充和相互促进的。唯有百家争鸣，才能迅速深化；唯有百鸟共鸣，才能蓬勃发展。这个道理，无论古今中外，可说概莫能外。

从人的感觉出发，构成独特的思想体系，在欧洲，是贝克莱的发明，在中国，是王阳明心学的建树。可见，贝氏思想虽有不合常识处，但作为近代哲学的一个发展环节，却带有普遍意义。

贝克莱哲学的特色，在于他特别强调主体的作用。虽然他很重视感知，却又很重视灵魂、精神和自我。他的一些论点，往往不合乎自然科学的实际，却在一定程度上反映了大脑活动的规律。即使有些反映并不准确，但它依然是有启迪价值，正如将一根木棍儿竖着立在盛满清水的碗中，那木棍儿的视差反映不是直的而是弯的，这种弯的映象自然是一种误差，但这误差却又是一种客观存在。正确认识它，给它以科学的解释，正是科学的责任。没有正确认识它，但能给它以重视，也有其积极的作用。贝克莱对许多感知现象没有作出科学的解释，但他把它们郑重其事地提出来，并得出纵非正确但肯定严肃的哲学反映，也同样是有积极作用。

从欧洲哲学史上各种流派或各代表性作家的发展情况看，有些流派或人物重在当时，影响也在当时，比如培根，他对欧洲近代哲学后来的发展，就影响不大。有些流派和人物的影响，则需要经过一段时间才能充分显示出来，例如莱布尼茨。那么，对于后者，人们就说他们的学说具有超前性。所谓超前性，其实反映的只是社会现实对所需理论的一种选择时序，并非那些后生影响的理论就比别的理论高明，不过社会对它们的需要来得晚些而已。比如中国的孔子，他的学说，在他生前就不受重视，他死后，还受到奚落，甚至让秦始皇放一把火，烧得好不凄惨。但到了汉武帝时代，不但成为显学、官学，而且地位独尊，不可一世。这种现象从理论生成、发展的角度讲，就是应该承认不同理论流派和体系同存共在的合理性，承认百家争鸣、百花齐放，才符合科学包括自然科学和社会科学在内的必然发展过程。贝克莱哲学作为经验主义哲学之一种，其谬误之处，自当扬弃，其价值也理所当然会得到承认。何况说，历史对昔日哲学思想的选择，也有不同的倾向性变化，理性或转化为非理性，重归纳又有转化为重演绎，东边日出西边雨，荣到极时是衰时。只是要记住，理论可以回归，历史不能逆转。

哲学是一门追本寻源的学说，它不但要研究人生智慧，而且要研究世界的本源、人的本源、物质的本源和存在的本源。但并非每个哲学家都必然如

此，更不是每部哲学著作都该用这个公式去套。贝克莱并非没有对世界提出看法，只是他的那些看法不出宗教神学之天地，多是些平庸之见。但他的以“存在就是被感知”和“物体就是观念的集合”为支点的哲学理论，确实对西方哲学及其他相关学科产生启迪和促动作用。

比如西方现代语言分析学派，就将贝克莱看作一大思想前驱。现代语言分析学派，一改旧说，重视对语言结构的共时分析，不再对传统的历时分析发生兴趣，换句话说，他们是要就语言本身的结构来分析语言。这当然与传统哲学和语言学发生冲突，然而它有自己存在的历史根据。语言既然是一种客观存在，找出它产生的原因固然重要，弄清它自身的结构关系同样重要。类比于人类而言，找出人类的起源固然是惊天动地的大发现，而弄清人本身的活动机制和规律也同样是一门意义非凡的大科学。唯其如此，从人的感知入手的贝克莱哲学才特别容易被许多现代哲学流派所青睐和推崇。

其实未止哲学而已，比如西方绘画史上的印象画派，其实在某种意义上说就是一种感知画派，又比如电脑运作系统尤其是它的软件，也是一种感知系统，机器人不需要弄明白世界的起源，它只是要在特定的信息范畴之内完成自己的动作也就够了。“存在就是被感知”——电脑如是说。“物体就是观念的集合”——倘若我们将观念一词改为信息二字，也一定会受到机器人的欢迎和支持。

贝克莱哲学，就其体系而言，他的立论基础有误，就其思维方式而论，确有独特的存在价值。但问题不在这里，问题在于，如果去掉了他的立论基础，他还能完成自己的思维方式吗？缺点常是优点的影子，将二者全然分开，实非本作者所能。

五、大卫·休谟

1. 生平与思想大观

休谟是西方哲学史上一位非常重要又非常有特色的哲学家，他的重要性不但表现在他是英国经验主义哲学的最后一位代表，而且表现在他是近代哲学史上最具现代哲学精神的思想家。他的这个特点，在他生前，或者还看不大分明，加上他的时代正是法国启蒙运动飞黄腾达的时代，论其影响，他总有些比不过他的那些法国朋友——虽然他不一定真正欣赏他们的学说。休谟哲学的价值，在 19 世纪后期，特别是 20 世纪以来，大有超越同侪与前贤，也超越德国古典哲学代表人物的架式。所以如罗素这样的当代西方哲学和哲学史大家，对西方近代哲学的阶段划分，并不以德国古典哲学作分界，也不以 17 世纪理性主义哲学作分界，甚至不以尼采和叔本华作分界。在他的分界方法中，休谟和卢梭占据特别重要的位置。他将西方近代哲学，分为上下两篇。第一篇的题目，叫作“从文艺复兴到休谟”，第二篇的题目，叫作“从卢梭到现代”。

休谟的哲学地位与历史影响，确实与德国古典哲学有差别。如果说，德国古典哲学特别是康德、黑格尔哲学在为西方近代哲学筑墙，那么，贝克莱特别是休谟哲学则在为西方近代哲学挖洞。德国人在为西方近代哲学千方百计梳辫子，休谟却在为近代哲学换心脏。德国人要给西方近代哲学一个完美的归宿，它们好似一座巨大的人工湖，要把一切水源都蓄积其中，休谟则如一只百折不挠的土拨鼠，他要打破旧的水道，引领新的水流。虽然休谟本人可能没有这么自觉的意识，在他生前，他的哲学也不曾引发过如此效应，但历史自有主张，它的逻辑呈刚性特质，不管人间的冷暖炎凉。只是在休谟生活的时代，他的影响不仅不如他所熟知的法国朋友，也不如他未曾谋面的德国邻居。

休谟的主要影响在哲学领域，但他并不是一个专以哲学为主的思想家。他的学说涉及范围很广，哲学之外，他对政治学、经济学、伦理学以及后来的心理学、美学都有不同程度的影响。他本人雅好文学，又是一部在当时颇有影响的《英国史》的作者。他的文笔自然很有特色。而他的 6 卷本《英国史》，其对后世的影响，主要不在史学本身，而在他那独具特色的优美笔调上。休谟不曾有过纯文学创作，但以他的文才而论，他确实具有一流的文学才华。

休谟的政治学，应该说主要是政治哲学，也有相当水平。他从自己的哲学体系出发，对于盛行于当时的自然法观念予以批评。在他看来，所谓自然法和自然状态，既缺乏充分的根据，也没有实在的道理。他本人在政治方面属于保守派，而保守派相对于当时的英国，可以说正合时宜。所以他的政治学说，说得直白一点，就是以哲学的方式，为当时的富人主要是工商新富们服务，也为英国式的稳定和发展服务。他对财富和富人的议论，实在和法国启蒙主义思想特别是浪漫主义运动风马难及。他说：“财富的有利条件究竟在何种古国内由同一的原则产生了尊重和赞许，我们只要回顾一下前面关于那个题目的推理，就可以明白了。我们说过，我们对那些具有财富的有利条件的人们的赞许，可以归之于三个不同的原因。第一，归之于一个富人借具所有的美丽的衣着、陈设、花园或房屋的景况，所给予我们的那种直接的快

乐。第二，归之于我们希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三，归之于他本人从他的财产获得的快乐和利益，那种快乐和利益引起了我们的愉快的同情。”

富人有钱，穷人看着高兴，这实在是有些令人惊讶的。但在休谟那里，确也顺理成章。

在经济学方面，他是介于配第和亚当·斯密之间的一位人物。他其实没有专门的经济学著作，他只有几篇题为“政治论文”的文章，但这些文章涉及到许多经济问题。这些问题概括了商业、货币利息、税收，公共信用和贸易平衡等诸多方面。

他是一位重商主义者，又是一位自由贸易主义者。他以一个哲学家的身份，对上述那些问题作出不少令人惊异却又受益的思考。这些思考中，固然不免有许多错误之见，但还是值得尊重。他认为“商业能促进勤劳”，“商业能发扬节俭，使人人安居乐业，发挥一技之长某求利”。他认为“低利息和商业中的低利润，是彼此互相促进的两件事，两者都来源于商业的扩展”。他认为“一个国家，如果没有商业，就必然基本上只有地主和农民两种人；地主的挥霍浪费产生着一种持久的借贷需求，农民是无钱来满足这种需求的。钱分散在许许多多人之手，不是花天酒地滥用乱花，便是用于购买维持起码生活的必需品，永远无法积攒成大宗的库存或现金以供放贷生息。只有商业才能把钱币聚集成大宗的资金。”他认为资金总是向着比较发达的工商业区流动，他举例说：“一千多年来，一直有一股公开而明显的潮流，使欧洲的货币流向罗马，可是这些钱又通过许多隐秘而看不见的渠道从罗马流走：由于缺乏工商业，罗马教皇领地如今已成为全意大利最穷的地方。”

休谟的这些理论，即使对于时至今日如我一样的中国人，依然很有启发。休谟的道德学说，也可别称一家。他的伦理思想源于他的哲学理论。因之，他的道德理论不为理性所左右，而受感情所支配。他说：“我们关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象，便是观念，所以排除其中之一，就是保留另外一种的有力的论证。因此，道德宁可以说是被人感觉到的，而不是被人判断出来的。”又说：“我们并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的，而是以感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我们实际上就感到它是善良的。”在休谟的道德理念中，他将德分为人为的德和自然的德。他认为自然的德使人利己，而人为的德使人利他。利己与利他原来是难于调合的矛盾。但在休谟这里，二者完全可以和平共处。利己与利他之所以能相亲相爱，因为人人皆有同情感。而这种同情感不但使人因为自己有了财富而愉快，也为他人发了财而心情愉快，不用说，休谟先生的这种体会总不免让人怀疑他是一个很有钱的资本家。虽然他以同样乐观

休谟：《人性论》，商务印书馆 1981 年版，第 659 页。

《早期经济思想》，商务印书馆 1985 年版，第 270、271 页。

同上。

同上。

《早期经济思想》，商务印书馆 1985 年版，第 271 页。

同上书，第 290 页。

休谟：《人性论》，商务印书馆 1981 年版，第 510 页。

同上书，第 511 页。

的心情告诉人们：“同情是人性中一个很强有力的原则”。虽然他谆谆教导我们：“当任何性质或性格有促进人类福利的倾向时，我们就对它表示高兴，加以赞许，因为它呈现出一个生动的快乐观念来，这个观念通过同情来影响我们，而且其本身也是一种快乐。”然后，这些话绝对不能讲给卢梭巴尔扎克们听的。

休谟对美学也颇有研究，而且他的美学思想与他的哲学思想一脉相通。他认为美的本质不在客体方面，美是一种感情效果；而这种感情效果必然可以使人的心灵感到快乐和满足。他有两段名言曾为美学史家或美学评论家广为引用。其中一段说：“幽克利特曾经充分说明了圆的每一个性质，但是不曾在任何命题里说到圆的美。理由是明显的，美并不是圆的一种性质。美不在圆周线上任何一部分上，这圆周线的部分和圆心的距离都是相等的。美只是圆形在人心上所产生的效果，这人心的特殊构造使它可感受这种情感。如果你在这圆上去找美，无论用感官还是用数学推理在这圆的一切属性上去找美，你都是白费气力。”

美学史上自古即有美在客体或美在主体两大学派，其间变幻纷繁，难于尽述。休谟立于“美在主体”的历史长河之间，前瞻后顾，自成一家。

此外，休谟哲学对近、现代心理学、文学批评等学科也都在不同程度上产生影响。大凡 19 世纪之后的人文学科，没有提到或涉及到休谟的，可谓少而又少。

休谟哲学对后世影响虽大，在他生前，却没有出现过什么轰动效应。不但绝少轰动，他的第一部也是最重要的一部哲学著作《人性论》出版之后，社会反映十分冷落。据后人考证，大约只有为数不多的几个杂志对此书有所评论，其中较长的评论文章，不过三篇而已，而且就是这点评论，“绝大多数是含有敌意的，有时甚至是带有污辱性的。”休谟本人也是大失所望，他说：“再没有比我的《人性论》更为不幸的学术企求了，它从印刷机器中一出生就已经死了，它甚至连在狂热的人们中激起一丝怨言的荣誉都不曾得到。”这书的出版效果确实差了点，至少市场效应令人沮丧，直到休谟去世，这一版的图书都没有卖完。

但休谟绝非一个固执己见的人，尤其不是一个性格浮躁的学者。他自然也有般大思想家所固有的自信，但并不怨天尤人。他认为，“人性论”出版的效果不好，全是因为误解所致，为去掉误解，他便开动脑筋，以匿名方式写了一本介绍《人性论》的小册子，并且以王婆卖瓜似的口吻作广告说：“《人性论》招来了众多的反对者，且被描述得如此可怕，其主要设想和观点是什么，本书对此做了更为充分的介绍和说明。”然而，效果依然不佳。

他又从自身寻找失败的原因。他觉得出现此等尴尬，或许是因为这书叙述方式不当造成的。以后，他便将《人性论》第一部分内容，改写成《人类理解研究》，接着又写了“道德原则研究”一书，并想用它取代《人性论》

休谟：《人性论》，商务印书馆 1981 年版，第 620 页。

同上书，第 623 页。

朱光潜：《西方美学史》上卷，人民文学出版社 1981 年版，第 226 页。

艾耶尔：《休谟》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 8 页。

同上书，第 8 页。

同上书，第 9 页。

的第三部分。然而其社会反映，依然不温不火，令人失望。

休谟一生出版的主要著作有：《人性论》、《人类理解研究》、《道德原理研究》、《政治论文》、《道德、政治及文学论文集》和《英国史》等。他的另一部重要哲学著作《自然宗教对活录》，是他去世后由他侄儿帮助出版的。这些著作，主要是那些最能代表休谟思想的哲学著作，出版效果大体如斯。倒是《英国史》第一卷，经过出版商的一番策划，获得很大成功。以后六卷本“英国史”的陆续出版，使他在书评方面大受青睐，在经济上也有了大约 3000 磅的空前收入。连法国大作家伏尔泰都评论此书说：“这部历史的声望高得无法再高了。它大概是迄今为止用任何一种语言写成的历史中写得最好的一部。”

作为一名哲学家偏在历史方面取得成功，不知道这是对休谟的肯定还是嘲弄。但在他那一面看来，自然是十分高兴的。

休谟的性格原来是和美顺达的，逆境时从不妄自菲薄，顺境时也不得意忘形。他只是满怀信心地投入新的创作，而且常常以自满自足、自得其乐的心情看着自己的稿酬不断增加。他对别人的批评，从不作答，管你是耶非耶，姑妄言之姑妄听之，大约也和他的这种性格有关。他一生大约和卢梭发生过严重的不愉快，而这种不愉快差不多全是由卢梭那一方造成的，这一点先不管它。他本人对自己的这种性格也甚感满意。他的年轻朋友亚当·斯密曾评论他说：“他欢快的脾气在交往中令人愉快，也常不免伴有琐屑和浅薄的品性，而这一切在他身上当然都伴随着最严肃的专心，最精深的学问，最深刻的思想和无所不通的能力，所有这一切都使我认为他在人类脆弱的本性所能接受的范围之内最臻于完善的智慧和有德之人的理想——不论在他生前还是在他死后。”他本人也带着满意的心情自我评价说：本人是“一个素质温和的人，会克制脾气，性情开朗，乐于交游；而又愉快幽默，可以有些眷爱，但几乎不存敌意，在我的一切情感中都非常有节度，即使我的主要欲望——文名欲，也不能使我的脾气变得乖戾，尽管我经常失望，我的交往对那些初出茅庐、担心莽撞的人以及勤奋执着的饱学之士，无不欢迎。”的确，他一生最主要的欲望，就是他的文名。为此，他曾给一位患有严重精神疾病的贵族作家庭教师，而且即使被无理降薪，他依然以宽容的态度继续为他服务，其目的无非是想利用一些空闲时间完成他的研究课题。

休谟一生，有许多相当要好的朋友，无论在英国还是在欧洲大陆，他都是很受欢迎的人。他和法国大百科全书的各位代表人物如狄德罗、爱尔维修，和伏尔泰，和孟德斯鸠，和亚当·斯密，甚至和患有妄想症的卢梭，都是好朋友，他们对他们都能礼仪有加，真诚相待。他们对他也有很好的评价，如伏尔泰对他的《英国史》的不无过头的赞美。孟德斯鸠也曾被他的哲学著作深深打动，并将自己的《论法的精神》郑重赠给休谟。

在对法国哲学的评价上，他无疑更倾心于卢梭。因为他的反理性风格和卢梭的主张有更多相似相通之处，然而正是这位时而清醒时而半疯的卢梭使他的身心倍受折磨。他 1763 年出使巴黎，1766 年与卢梭一同回国。他积极为卢梭寻找住所，又为卢梭申请由乔治三世颁发的年金。但是这位与他最为

艾耶尔：《休谟》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 18 页。

柏林：《启蒙的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 169 页。

柏林：《启蒙的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 169 页。

意气相投的卢梭先生，不幸旧病复发——他原本患有被害妄想症的。他一犯病就怀疑休谟要害他，而且不仅休谟，整个英国学界全要害他，于是惊恐万状，大吵大闹，一旦清醒过来，又紧紧拥抱休谟，口中念念有辞：“不！不！休谟绝不是害友的人！”但是，他的病加上他的性格，终归是无可救药的，结果终于导致了两个人的最后分手。但是，即使在分手之后，休谟对卢梭也没讲过什么过头的话，他只是带有几分怨悔又有几分无奈的心情评论这位难缠的宝贝朋友说：“他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像是这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。”

休谟去世前几个月，还怀着钦敬的心情，认真阅读亚当·斯密的《国富论》的第一卷。

休谟的这种性格，与他的家庭环境和他的人生经历多有关联。

休谟于 1711 年旧历 4 月 11 日出生于爱丁堡。他家门显贵。其家族属于霍姆或休谟伯爵家的一个分支。但家境并不富豪，他父亲是一位律师，母亲也出身于法学之家——她父亲是法学院院长。他有一个哥哥和一个姐姐，他是家中最小的孩子。他幼年很不幸，2 岁时，父亲就去世了。按照英国继承法，他哥哥继承了父亲的主要财产，而他每年只能得到 50 英镑的收入。1723 年，他年仅 12 岁，便和哥哥一道进入爱丁堡大学在这里接受了全面的基础教育。在校期间，他不但顺利读完了各门基础课程，包括逻辑学、形而上学、自然科学和希腊语，而且接触和熟悉了牛顿与洛克的书籍。他母亲和家人都希望他继承父业，成为一名律师，但他却对文学着迷。他自己后来回顾说：“我顺利地读完了各学科的基础课程，并且很早就对文学发生了兴趣，文学是我一生中最酷爱的科目。”以此，他毕业后虽研究了一段法律，但很快便认定自己不适合干这行。后来，他可能为生计考虑，曾试图成为一名优秀商人，但也不成功，而且中间还发生一个小小的插曲。在他的经商地有一个女子指控他是她私生子的父亲，罪名自然不能成立，名誉似乎也未受损，但那心境是不会好的了。这段经历给他的启迪是：“他完全不适宜从事这项营生。”

此后，他便全身心投入到哲学研究和写作中去。以他和几位英国经验主义哲学家相比较，他早年生活，似培根，个性，似洛克。他和贝克莱的相似之处在于，他很年轻时，就发表了自己一生中最重要的哲学著作；和贝克莱的不同之处是，贝克莱中年之后的兴趣便有些瑟瑟别弹，而他对理论研究的志趣却是终生不渝。

1739 年，他刚刚 28 岁，便出版了哲学巨著《人性论》；

1741 年和 42 年，他又分别出版了《道德和政治论文集》的第一卷与第二卷；

1752 年，他的《政治论文》获得成功；

1754 年，又出版了《英国史》第一卷，以后陆续出版了这部著作的其他五卷。

休谟的生活经历和他的学术经历一样，并不顺利。1744 年，他的朋友爱

转引自罗素《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 232 页。

巴克拉捷：《近代哲学史》，上海译文出版社 1983 年版，第 280 页。

同上。

丁堡市长提议由他出任爱丁堡大学的伦理学和精神哲学的教授，由于种种原因，未能如愿；1745 年，机会似乎来了，结果那职位又被别人抢走。他只好到安古代尔侯爵家作家庭教师，但这位侯爵不但性情古怪，后来还患上精神病。休谟的工作报酬，不但曾被无理减少。而且直到 15 年后才完全付清。

1745 年，休谟的母亲去世。1746 年他又被安古代尔侯爵解雇。此时的休谟，可谓身心交瘁，前途无望。正巧他的一位远房亲戚恰到好处地邀请他到军中供职。这位亲戚此时正奉命率一支远征军去加拿大，于是休谟成了这位将军的秘书，并且很快被提升为军法官。但远征军的发展也不顺利，他又回到英国继续他的写作生涯，直到 1752 年，他被任命为爱丁堡学院的图书馆长。1763 年，又被任命为驻法大使馆官员，在法国居住了约 3 年时间。1767 年被任命为副国务大臣，在任两年，表现出色。1769 年，当他 58 岁时，他重回爱丁堡。他觉得自己已经是一位年收入 1000 英镑的富翁了。但他对哲学的志趣，既是“贫贱不能移”，也是“富贵不能淫”的。他 1775 年患病，但态度依然积极平和，1776 年 8 月 25 日，与世长辞。

休谟的一生，求学，从政，经商，治学，交友广泛，性情平和，遗憾的是他终生未娶。虽然他在法国时得遇一位女知音，但二人关系终究未得到突破，只是保持了终生友谊。

休谟一生研究广泛，经历复杂，但他真正钟情的还是他的哲学研究。虽然在他生前，他的哲学不曾取得如洛克、卢梭那样巨大的影响，但在德国和他身后，他却得到了别人无法得到的特别的光荣。不但德国古典哲学的奠基人康德承认受到他的哲学的很大影响，而且 19 世纪以后的各种实证主义哲学流派无不对他表示出由衷的尊敬。

但他和法国启蒙主义思想家有很大区别。法国启蒙主义思想家几乎个个都是法国大革命的前驱者，他却是一个在政治方面十分保守的人。他是哲学方面的大智者，又是政治方面的大庸人。他反对一切革新，公然宣称“革新就是邪恶”。或许可以这样讲：休谟的哲学，一直影响到 20 世纪众多的现代西方哲学流派，而他的政治表现，即使在 18 世纪，也没有多少值得赞赏的地方。

2. 休谟的哲学思想

休谟哲学的主观想法，是将人性研究作为各种理论研究的中心和基础，所以，最能代表他的哲学思想的乃是他的《人性论》。他认为，一切科学都以不同的方式与人性发生联系，而人性问题也就自然而然地成为一切学科的中心。不但社会学科、人文学科如此，甚至连数学、自然哲学和自然宗教都在一定程度上取决于人的科学。”可见人的研究在他心中占有多么重要的地位。

从人性入手研究哲学，即使不是休谟的发现，也是他有别于其他哲学人物的一个特色。单以英国经验哲学而言，培根哲学最重视知识，霍布斯哲学最重视国家，洛克哲学最重视经验，贝克莱哲学最重视感知，休谟最重视的乃是人性。人性问题，本来是 18 世纪的政治主题，休谟却把它变成哲学主题，这正是彼时彼地英国的特色。从《人性论》的组织结构看，休谟从人性出发，先论知性（第一卷），再论情感（第二卷），后论道德（第三卷）。知、情、德是休谟人性理论的三个基本部份。很显然，这种人性理论与法国启蒙思想家的理论有明显不一样的地方。

休谟的人性论，虽然以人为研究中心，又以人的观念为研究重点。或者说，以人为中心是他的主观愿望，而以人的经验和观念作为他哲学的出发点和归宿点，则反映了他哲学的逻辑过程，换句话说，他的哲学虽然以人性为总命题，但似对人的观念的关心远远超过对人本身的关心。

从这个意义上讲，休谟的人性论就其现实性而言，其实没有多大价值。在人的问题上，他没有提出多少新的内容。在这方面，他不但比不过他同时代的法国启蒙思想家，甚至比不过早于他的 17 世纪理性主义哲学家。实际上，自文艺复兴以来，西欧思想家，历来把对人的尊重和认识摆在重要地位。他们或者由敬神转为敬人，或者干脆确认人的崇高地位，而对神灵表示怀疑。因此，这个时期的思想家都带有强烈的人文色彩。17 世纪的理性主义思想家，或者把人的理性看得高于一切，或者对世俗内容如科学、知识与国家倍加关心，且提出一套一套完备的思想论证。18 世纪的法国启蒙哲学，尤其推崇人的品行，尊崇人的地位，对一切妨碍人的发展、人的理性、人的权利、人的自由的内容，不管他是神灵，是政权，是贵族，是传统，是经典，是权威，都要统统反对，并且恨不得一风吹去，让它们烟消火灭才称心如意。

休谟则另成一系，他的人性观如果放在社会现实生活这个领域中观察它，则它既非常保守又毫无新见。他反对革新，推崇服从，而且视仰政府鼻息为大荣幸，敬富人如敬父母，畏官长如畏神明，安时守份，无怨无怒，不但不为自己的贫困而烦恼，还要为人家的富足而兴奋。他说：“我们谴责一切不忠于执政长官的行为”；又说：“最符合于慎重和道德学的一条准则，就是安然服从我们生活所在的那个国家的现存的政府。”而且对于一切反抗最高权力的行为，无论你有什么理由，他都不问青红皂白，一概反对。他认定，“在健全的政治学和道德学中，虽然在某些场合下反抗最高权力可能是正当的，但是，在人事的通常进程中肯定不能有比这件事更有害、更罪恶的

巴克拉捷：《近代哲学史》，上海译文出版社 1983 年版，第 282 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 403、404 页。

同上。

了。”

可怜的休谟，你是太过于平庸了。

但从哲学的角度考虑，休谟的人性学说，又有特别重要的理论价值。

休谟对人的研究，始于知性，而他对知性的研究，又始于经验，所以他才被列入英国经验主义哲学家。但是休谟的经验主义，显然已经与英国传统的经验主义包括洛克也包括贝克莱的经验主义发生莫大分歧。他不但不同意洛克的知识来源于经验的观念，甚至也不同意贝克莱的“存在就是被感知”式的经验论。休谟的经验学说，把英国经验主义引导到观念唯一的极端方面去了。因此，罗素说他的经验方法是走进了死胡同。

洛克的经验论，认为物体有第一第二两种性质。第一性质是客观存在的。与人的感觉没有关系，例如物体的广延和数量。第二性质则与人的感觉直接相关，如温度和颜色。为此，洛克还举了三只不同温度的水杯的著名例证。

贝克莱不同意此说。他认为，不论物体的第一性还是第二性，都是由人的感知来决定的——“存在即是被感知”。即使物体的广延和数量，如果没有感知，也无法确定它们的存在——你不感知它们怎么知道它们存在呢？

但是，贝克莱的感知理论，还有两个前提，第一个前提是从经验到感觉，第二个前提是感知的主体，包括灵魂、自我和精神。

休谟不但不同意洛克的经验，也不同意贝克莱的想法。在他看来，即使灵魂、自我和精神，如果不通过感知，你也一样不能证明它们究竟是否存在。形象一点讲，在贝克莱那里，我与我的感知是两回事。我是主体，没有我怎么能知觉？至少会有上帝的知觉——上帝也是一个我——才行。而在休谟这里，连自我也没有。他循着贝克莱的思路继续向前发展，发展到最后，干脆就用贝克莱的方式把贝克莱打倒了。他的逻辑是：即使自我，如果没有感觉，你怎么证明？换句话说，就是你如果不去感知，你怎么能确定你就是你？甚至你怎么能证明你的存在？这理论比贝克莱的感知论更其具有玄学味道。让常人不但丈二和尚摸不到头脑，甚至连看一看这和尚的路径都寻它不到。

但休谟是一个非常自信的人，虽然他认为贝克莱的哲学是“最深刻的哲学”，他还是要对这种最深刻的哲学提出批评，尽管他认为贝克莱的作品是“古今哲学家中所能找到的最好的怀疑论的教本”，他还是要对这个教本提出质疑。在他看来，“除了心灵的知觉或印象和观念之外，没有任何东西真正存在于心中”，而且，“我们即使尽可能把我们的注意倾注于我们自身之外，追踪我们的想象上至诸天，或者远至宇宙的尽头，我们也永远不可能真正超出自身一步，而且除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，我们也不能设想任何一种存在。”

实际上，在休谟这里，“感觉之外的一切都不可知。”诚如评论者所言，“当他说我只知道我自己的知觉、我所感知的存在只是自己的知觉的时

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 403、404 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 404、407 页。

同上。

同上。

同上。

同上。

候，他是在重复贝克莱主观唯心主义的老调；但是，他不愿意像贝克莱那样断言：存在就是我的感觉，而狡猾地宣称，在我的感觉之外、在我所感知的存在之外是否还有什么东西，我不知道。”

认为感知是唯一可知的存在，才是休谟哲学的真正出发点，也是他哲学的逻辑起点。从这个意义上说，休谟的人性学说，只是他的一种主观愿望，大约他自己也觉察到了这一点，所以他后来改写《人生论》第一部分的时候，就把《论知性》这个题目换成《人类理解研究》。

既然在逻辑上消除了贝克莱哲学思想上矛盾，于是，休谟便着手构筑他自己的思想体系。

从《人性论》第一部分《论知性》的构架看，休谟的知性论由4个基本内容构成，即第一章：论观念、它们的起源、组合、抽象、联系等；第二章：论空间和时间观念；第三章：论知识和概然推断；第四章，论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系。

但以其哲学价值而论，休谟哲学的基本点，即他的主要贡献，是他的唯观念论、因果观，以及由因果论派生出的概然论思想。

正如休谟哲学的人性论是建立在观念和感觉的基础上一样，他的因果论也全然建立在他的观念唯知的学说之上。依本书作者的看法，唯有弄清楚这一点，才能比较容易地理解休谟学说的内涵，并从整体上对他的学说进行分析和量考，或者说，才能确切明白他哲学著作中的用语、思维方式和与常人有些隔膜的立场及方法。

但是，很显然，把因果关系限定在观念领域的范围内，绝非一件易事，毕竟在观念之外还有现实世界，在观念之上还有精神主体。休谟的处置方法，是既认为外部世界是不可知的，又认为精神主体也是不可知的，而且，既不可知，便不管它。中国大陆学者常将休谟列入不可知论，原因就在此。

为着弄清休谟的因果论，先应弄清他使用的一些基本概念和思路。他的基本思路是：

第一，人的一切观念都来自感觉；

第二，所谓因果关系只能限定在知觉范围之内，出了知觉，皆不可知；

第三，知觉又是一个复杂的系统。它的基本内容可以列表如下：

知 觉	{	印象	感觉印象(不知原因而产生)
		反省印象(自观念得来)	
	{	观念	记忆观念(具有活泼性)
		想象观念(失去活泼性的)	

首先是知觉。知觉又分为印象和观念：印象是进入心灵最强最猛的知觉，观念则是“感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象。”

印象又分为感觉印象和反省印象，感觉印象——对不起——它“是由我们所不知的原因开始产生于心中”；反省印象则由观念而来。

观念也分两种：一种是记忆观念，一种是想象观念。这两种观念的由来，是一致的，即“我们从经验发现，当任何印象出现于心中之后，它又作为观

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第404、407页。

休谟：《人性论》，商务印书馆1981年版，第13页。

同上书，第19页。

念复现于心中。”虽然如此，二者的复现结果却不一样，那种复现时仍保持它和次复现时的活泼程度的，就是记忆观念，而失去其初次出现时的活泼性的就是想象观念。

重要的是，举凡这一切，都只在知觉之内，这是了解休谟哲学的一个关键。

有了上述这些前提和概念，我们或许就能够比较容易地理解休谟的因果论了。

在休谟的哲学思想里，既然一切因果不过是各种观念之间的关系，而并非客观事物之间本身的固有关系，所以它们之间的因果性就不是必然的，而是或然的或者说是盖然的。虽然休谟也承认“凡发生的事物必有原因”，但追究其原因，却与事物自身的内在联系无关。在休谟看来，观念之外的事物原本是不可能知道的，连知道都不可能，妄谈因果，岂不荒唐！

在休谟这里，因果关系只是观念与观念之间的关系，尽管这些关系也有许多形式，但在本质上，却只能通过人的习惯和联想，才能使它们之间的关系得以完成。所谓“习惯乃是人生伟大的指南”，所谓“必然联系只是心灵的习惯”，用通俗的话讲，就是人们可以通过联想，把各种观念联系在一起，可先也可后，可后也可先，先者能后，后者能先，比如：“当我们见到一个弹子循着直线向另一个弹子运动时，纵然可以偶然地假定第二个弹子的运动乃是作为与第一个弹子接触或相撞的结果，难道我就不能设想成百种不同的事件会同样地从这个原因中产生出来吗？这两个弹子就不会完成静止下来吗？第一个弹子就不会循着直线向后退，或者从第二个弹子跳到其他的线或方向去吗？”

当然这种随意的或然性的想象，在文艺创作中不但是可能的，而且简直是必然的。文艺不能脱离生活，但也不能照搬生活。是活人谁无生活，但人人都可以成为文学家吗？不要讲弹子运动这样的例子，就是《星球大战》，若无想象，何以得成？人生必死，但死而不能复生。虽然死而不能复生，“聊斋志异”中却写了多少美丽可人的鬼魂，一些现代派荒诞剧作，更以时空颠倒为其所长，虽不必笔笔合乎科学，却都足以令人心灵震颤，意动情摇。还有中国的《封神榜》、《西游记》，美国的“米老鼠与唐老鸭”，其中多少奇妙的想象，惊绝的场面，你让它们合乎现实，合乎科学，合乎自然，怕不能，纵不合乎科学的逻辑，却合乎想象的逻辑。这是使休谟先生多么高兴的事情啊！

如果说文艺不能代替科学，但文学也必然包含在哲学的研究范围内，这应该是没有疑义的。

但休谟讲的因果关系，却有好几种不同的存在方式。他讲了7种因果形式，这7种形式包括：

类似关系；

同一关系；

休谟：《人性论》，商务印书馆1981年版，第20页。

转引自罗素《西方哲学史》下卷，商务印书馆1981年版，第202页。

《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1982年版，第526页。

同上书，第528页。

《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1982年版，第522页。

- 空间与时间关系；
- 数量或数目关系；
- 共同的性质关系；
- 相反关系；
- 自然的或其他因果关系。

这些关系，又可以分为两种类型，“一类完全决定于我们所比较的各观念，一类是可以不经过观念的变化而变化的。”于是，在这些因果关系中，依罗素所见，便又有了主观部分和客观部分，但要害不在这里。要害在于，休谟的因果关系，尽管出于经验，却又决定于印象和观念；因此，它是或然的，而不是必然的。罗素就此写道：“我们如果认真对待休谟的意见，必须这样讲：尽管在过去望见苹果一向和预料某种滋味相连，没有理由说要继续这样相连。也许下次我看见苹果我会预料它吃起来像牛肉味道。”

罗素的批评，虽然颇能引人发笑。但休谟的哲学，却远比这批评赋意深刻。休谟并非一概否定必然性，他只是更强调或然性的作用。他也曾说过：“有些原因可以完全一律地、经常地产生出某一种特殊的结果……火是一向能烧人的，水是一向能淹死人的。至于冲击和引力之能产生运动，也是公认的普遍法则，从来没有例外。”然而，水能淹死人，水却不总是淹死人；火能烧死人，但也能使人温暖。人们吃过苹果，苹果是甜的或酸甜的，于是，再一看见苹果就联想到了甜的或酸甜的味道。那也不尽然。牛顿爵士一定吃过不少苹果的了，但他看见苹果从树上掉下来时，就没产生什么甜的酸甜的感觉，他在想，这东西为什么向地面下落而不向天上飞去？又譬如豆腐的味道鲜美可口，吃惯了鲜豆腐的人，很难想象它的滋味是臭的，然而，中国毕竟有了臭豆腐。臭豆腐有知，会支持休谟，批评罗素，豆腐既然可以变臭，苹果又何妨出现牛肉味道。

休谟说：“一切概然推理都不过是一种感觉。不但在诗歌和音乐中，就是在哲学中，我们也得遵循我们的爱好和情趣。当我相信任何原则时，那只是以较强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套论证而接受另外一套时，我只不过是感到我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之间并没有可以发现的联系；我们之所以能根据一个对象的出现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原则，而只是凭着作用于想象上的习惯。”

原则还是要的，自由想象也有必要。

休谟哲学的因果论思想，对 19 世纪以来的西方哲学产生莫大影响。公道地讲，休谟哲学的立论基础并不科学，但是作为一种思维方式，一个思路，它也有独自存在于哲学史中的理由。现代科学表明，人类的科学研究，既可以将整个自然界作为自己的研究对象，也可以将一个具体的专业作为自己的研究对象，还可以将一个专门的命题或事物作为自己的研究对象，此即所谓宏观研究、中宏观研究和微观研究。比如，你可以专门研究哥达巴赫猜想，也可以专门研究老鼠。实在，哥达巴赫猜想的最终证明也许还需要很长的时间，而人类对老鼠的奥秘同样知之甚少，否则，为什么不在明天早晨就宣布

休谟：《人性论》，商务印书馆 1981 年版，第 85 页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 204 页。

转引自《休谟思想研究》，上海远东出版社 1994 年版，第 219 页。

休谟：《人性论》，商务印书馆 1981 年版，第 122 页。

哥达巴赫猜想的最终证明，也不能哪怕在任何一个城市把所有的老鼠一网打尽呢？

休谟如果把他的哲学研究只限定在对知觉的研究这个范围内，则他的研究就有了更为坚实的立论基础。现在看来，休谟的研究对象比之他那个时代的许多哲学人物，其范围是小了许多——他不管研究主体——人，也不管研究客体——物、世界。他认为这些都是不可知的。但和现代科学的分科相比，他研究对象的范围也许又大了一点。他或者可以把研究范围限定在更小的范围，如只研究信息符号——语言，或者只研究人的印象与观念。但这些“如果”，只不过是后人的好心想象罢了。大体说来，休谟的研究打破了 17 世纪以来的理性主义传统。他确实是比他的同侪与后人——德国古典哲学的各位经典作家更为超前的人物。他的研究方法，如果我们能给予历史性的解释，依然会对理解 20 世纪的哲学流派和文学艺术乃至科技理论产生许多好处。

3. 休谟的宗教观念

如果说，休谟的政治理论在他那个时代没有多少价值可言，但他的宗教理论，却是一种很有特色的理论。休谟的宗教观念主要表现在两个基础方面。

一个方面，他主张宗教宽容，对基督教的一神论传统大为不满。他认为，宗教乃是人的生活、情感和需要。一切宗教，都毫无例外地应处于平等的地位；它们之间其实没有本质方面的不同。他不认为基督教比罗马教、希腊教乃至其他任何一种宗教高明或者神圣。他甚至认为基督教的一神至上论远比罗马、希腊时代的泛神论有害。因为一神论最容易窒息自由，毁坏道德。他说：“道德、知识、爱好自由，这些品德招来了宗教审判官的致命的惩罚；当这些品德被排斥之后，社会便陷入了最可耻的无知、腐败和桎梏。”他的这些思想无疑是与他的时代发展相同步的。

休谟宗教思想中最有价值的地方，在于他以独特的哲学方式，在理论上逻辑上否定了宗教的权威，动摇了传统宗教的根基。他既然认定“一切观念都来自感觉”，出于经验，感知经验之外，一切皆不可知，上帝自然也是超出于感知和经验之外的，于是，上帝也是不可知的。上帝既不可知，对上帝的崇拜就是迷信。休谟的著作中，他对基督教的看法虽然不曾以上述明确的语言予以表述，但那思想甚至比这种表述还来得更其深刻和有力。

休谟的逻辑是，上帝如果存在，就必须合乎他的哲学，否则，就是不存在——没法知道它存在不存在。

在休谟的时代，欧洲就在流行所谓的宇宙设计论，即以类比的方式，证明上帝的存在。而休谟以他独特的方法，证明了凡一切不可能知觉的内容都是不可能存在的这一逻辑的力量，从而给宇宙设计论以致命的打击。虽然这种论证方法也许并非最为科学的，但在彼时彼地，却是最为犀利的。唯其如此，他的这个观点，才受到法国启蒙思想家的热烈欢迎，也给德国大思想家康德以深刻的启示。照康德本人的说法，正是休谟的理论，使他“从独断的迷梦中惊醒”。

能惊醒康德夫子的思想，必然有它的不凡之处。而论其历史前瞻性，休谟确实是超前的。康德夫子依然是 17 世纪以来理性主义传统的综合者，休谟却是理性主义的掘墓人。在这一点上，或说主要在这点上，他比之休谟反而低了一个层次。

据说，休谟的母亲在谈到自己的儿子时，有这样几句评价：

“我们的大卫是一个平静的、好脾气的火山口，但他却有颗非同寻常的清醒的头脑。”

的确，休谟是一个处事平和睿智又带些平庸琐屑的英国绅士，但同时他又是一位具有很强思辨能力和开拓精神的哲学巨人。

转引自《自然宗教对话录》中译本序，商务印书馆 1989 年版，第 4 页。

艾耶尔：《休谟》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 4 页。

六、法国启蒙的运动

启蒙运动并非法国的专利，但它在法国也唯有在法国，才具有那样轰轰烈烈、惊天动地的大表现。

法国启蒙运动之所以具有这样的特点，最主要的原因，是此时的法国已经集各种矛盾于一身，而且新文化力量业已积蓄到了可以左右社会舆论与文化走向的程度，这两条是缺一不可的。在前者，是为后者提供了一个博大精深而又雄伟壮丽的舞台；在后者，是在这舞台上表演了一幕幕精彩绝伦的戏剧——他们以自己的表演实力，证明自己是一批伟大的演员。

18 世纪的法国，已经经历了路易十四的专制与强大，又经历了欧洲 300 余年的文明熏陶。它的内在矛盾，重重叠叠，已经无法调和，无法缓解，也无法逃避了。

首先是新旧矛盾，这种矛盾在欧洲大陆的表现，虽然比在英国的表现更其激烈和持久。因为大陆才是传统文化的旧巢穴，改变这种旧巢穴造成的影响，有其它区域的人难于想象的困难和复杂程度。旧文化势力雄厚，又有政府和教会的支持，新文化日益壮大，壮志未酬，于是短兵相接，一场搏杀。实在，许多在英国人那里根本不成问题的问题，在法国都如一道又一道关卡，唯有左冲右突，以求一呈。

除新旧文化矛盾外，还有激烈的经济矛盾和更为激烈的政治矛盾。而这些矛盾一方面必然会在文化领域以特别典型的方式表现出来，另一方面它们又要向各种文化流派索求行动的根据。前面说过，以英、法、德之间相比较，英国已经革过命了，虽然这革命确实不太象革命——它既缺少革命应有的激烈、勇猛和壮丽，也缺少必要的震荡与牺牲。而德国还离革命十分遥远——他们的当务之急，不是民主革命，而是建立统一而强大的德意志国家政权。唯法国万事具备，只欠东风。只待东风一起，这些矛盾便像烈焰一般飞腾起来。其革命的准备就是启蒙运动，启蒙的结果则演化成了震惊世界的法国大革命，尽管这场革命的进程和它的许多作法确实有些超乎启蒙思想家们所料，而且并非合乎他们的启蒙文化的初衷。

法国启蒙运动的外在表现，尤有其自己鲜明的特点。

首先，它主题炳彰，风格热烈，据说法国人原本就有着强烈的浪漫情调，他们喜欢刺激，崇拜英雄，耽于幻想，醉于爱情。不知道这种性格是法国启蒙运动的原因还是它的结果，或者两者兼而有之。但作为法国启蒙运动的一个特色，则这种风格表现得淋漓尽致，醉怒痴狂，令人观之阅之，不但异常兴奋，甚至头晕目眩。

法国启蒙运动，主意鲜明。不讲别的，就讲自由、平等、博爱，就讲以自由、平等、博爱为中心的人的伟大理性。凡合乎这一理性的，则以无比绚丽的色彩和无比激昂的情调，歌之、颂之、扬之、舞之、书之、写之、绘之、塑之；不合这一理性的，则不问你是何经何典，何权何势，何神何圣，何富何贵，何族何民，何学何业，一概批之、斥之、讥之、讽之、理之、论之、怒之、骂之、攻击之、博杀之，必欲斩尽杀绝而后快。

可以说，以这样的风格兴起的文化运动，自古以来，未曾有过。古希腊古罗马时代自然未曾有过，中世纪的黑暗时代尤其未遑一论。就是文艺复兴运动以降，虽然也有布鲁诺、伽利略、马丁·路德这样英勇不屈的人物，也有库萨的尼古拉、马基雅维利、蒙田这样的智者，还有达·芬奇、米开朗基

罗、莎士比亚这样的天才，但他们对旧传统的批评，往往是曲曲折折，小心翼翼的，是反复琢磨，细细辩证的；甚至是为了证明神学旧说的正确而误打误撞进入新天地的。就他们的主观动机而论，他们常常并非旧势力的自觉批判者，而是自觉不自觉地走上或被逼上了反叛道路。即使 17 世纪以来的哲人们，包括影响最为深远的牛顿，也包括当时欧洲哲学界最有威望和影响的人物，如笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、培根和霍布斯，甚至给法国启蒙思想家以大启发大影响的洛克，他们的态度往往是平和的，甚至是折衷的，或者是充满和解与宽容精神的。他们宁可给旧的宗教传统保留一块土块，也不愿同他们正面对抗——宁不信神，绝不拆庙。其中态度最激烈鲜明的人当属霍布斯，最具无神论风采的则是斯宾诺莎，但无论前者也好，后者也好，与 18 世纪法国启蒙思想家比较起来，都不免有小巫见大巫之感。

法国启蒙运动的各位代表人物就不同了。他们以风驰电掣之势，以雷霆万钧之力，以世纪导师和人类理性代言人的身份，要与一切旧势力对垒，并且非要弄个是非善恶大白于天下不可。他们甚至要和上帝直接对话，要让上帝服从他们的理性，听从他们的意愿，如果不听，那么好，什么上帝，滚一边去吧！

法国启蒙运动的另一个特色，是一代人杰，成团崛起。英国经验主义思想家，如果从培根算起，那么自培根（1561—1626 年）起，经霍布斯、洛克、贝克莱到休谟（1711—1776 年）。首尾相距 215 年之久，其势如长河一线，万里行来。法国启蒙思想家则不同，其主要代表人物有伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、孔狄亚克、拉美特利、爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫、摩莱里和马布利。这些思想人物中除摩莱里生卒年不详，但其主要作品发表在 1743—1755 年之间。其余 9 人，年龄最大的是孟德斯鸠，出生于 1689 年，年龄最小的是霍尔巴赫，出生于 1723 年，二人生年相差仅 34 岁；寿命最短的拉美特利仅活了 42 岁，享年最久的伏尔泰活了 82 岁。拉美特利 1751 年去世，离弃世最晚的霍尔巴赫（1789 年），相去不过 38 年时间；如果从孟德斯鸠出生之年算起，到霍尔巴赫去世那一年止，其间正好 1 个世纪。而作为启蒙运动的波峰时期，不过 50 年而已。50 年风云变幻，英雄辈出。没有这些叱咤风云的人物，又怎么会有法国启蒙运动？以此论之，可谓英雄造时势；但没有法国特定的文化传统和现实环境，又怎么会培育出这么多杰出的人物？以此观之，又可谓时势造英雄。不论英雄造时势也罢，时势造英雄也罢，这种人才成团崛起的现象，无论在那个时代、那个国家、那种制度下都是不多见的。哪里出现这样的情况，就是那里的大机遇、大幸运。

法国启蒙运动的第三个特色，是它的亲和现实，不尚空谈。他们是一代启蒙大师，几乎个个声名远大，著作等身。但无论那一位人物，他们都不离现实，不忘现实，他们的著作都对各种人们关切的现实问题，充满热情与关怀。他们似乎有一种本能，随时随地都能抓住社会热点问题。其实，说抓住社会热点问题都不准确，他们干脆个个都投身于社会热点之中，哪里有热点，那里就有这些思想家的关注和影响，他们实在是一代执社会牛耳的思想巨人。他们不肯不愿不能也不屑躲进书斋过生涯。即使那些最善于作学问的人物，他们的学问也绝不与现实相分离。他们不喜清静，不要寂寞，热爱生活，向往红尘。唯红尘滚滚，对他们才更有魅力。在一般道学家眼里，正所谓“野狐禅经天天念，堕入红尘死不出”。因之，后人评价这些启蒙思想家，往往更愿意称他们为战士，而把他们的著作比作藏满刀剑火炮的武器库。真的，

法国大百科全书正似一座威力无比的军火库内中所藏各种兵器，可以说比之当时任何一种军械都更具战斗力和杀伤力。

也唯其如此，才使得法国 18 世纪哲学多多少少有些离开传统哲学之轨迹。他们更擅长形象思维，更愿意与现实接轨，对于抽象思维和构建哲学体系之类的大思考，则既非他们之所长，也与他们生活的具体时空环境不太相宜。

其实，人类历史上从来就有两种类型的思想家，一类重视现实，全身心关注社会生活，一类潜心思索，远离现实。以中国古代哲学家而论，孔、墨属于前者，老、庄近似后者。自然，造成这两类哲学人物的原因，不但与他们本人的性格、心理类型和思维方式有关，也与他们生活经历、生存环境与时代、国度的思想走向有关。两种类型的人物，其作品风格必有不同，其对后代的影响也往往两样。那种专心于社会现实的思想家，不管他的研究重点侧重于人文科学还是社会科学，他们的理论往往与研究课题难解难分，溶为一体。这些课题所产生的成果就代表了他们研究的价值。而他们对后世影响的大小，也必然与这些成果在历史上占据的地位成正比。这类思想家，往往不鸣则已，一鸣必要惊人，他们的影响常常以所谓爆炸式的方式出现，但他们的理论绝不艰深晦涩，于是，后来者往往认为他们的理论有浅、近、直、白的缺点，不像以抽象思维为主的思想人物的作品，能够经得起漫长历史的时间考验，而且能常读常新，虽千百年后其魅力尚存，如柏拉图，如《周易》，如某些佛家要典，如笛卡尔，如康德，但这观点并不全面。如果仅仅认为现实类型的思想家的理论浅、近、直、白，那还说得过去，如果认为浅、近、直、白就是不可救药的缺点，则不能令人心服。殊不知，为现实生活青睐，使各个阶层或不少阶层可以接受的作品，不浅、不近、不直、不白就收不到预期效果，用《周易》的文字作《红楼梦》，用康德的语言写《常识》，你看看会有什么结果？从这个意义上讲，浅、近、直、白，不是缺点，而是特点。

法国启蒙思想家群，他们的思想和著作，正是他们那个时代、他们那个国家特别急需的精神食粮，又是他们对自己的时代和祖国发出的声音激越的呐喊。因此，呐喊的音声，无论如何也比不过一曲古琴来得更其韵味悠长。但在当时，它却是最能动人心魄的美声，是震天撼地的乐章。而且法国启蒙思想，其精华已经作为一种历史文化，融化于法国大革命和美国独立运动的历史性事件与文献之中。只要这些人类大事件的影响与这些重要文献不会消亡，则他们的思想便随之永在。好比人类历史上那一些无比杰出的三军统帅和由他们指挥的伟大战争一样，那些惊心动魄的战争就是他们的杰作，只要人们没有忘记这些战争，他们的思想与指挥艺术便具有永久的魅力。擅长抽象思维的思想家则另或一路，他们生前也许不被理解，也许寂寂寡欢，也许被人误解，他们的作品也许难于广泛流传——他们的魅力也确实不在一时，一时荣辱若云烟——因为他们既要写出经过最充分浓缩的大作品，就要对人生直谏、世界奥秘发表见解，虽不被理解，又有何妨？寂寂寡欢，更有何妨？或者说，他们追求的就是精华与抽象，喜欢的就是静寂与深思，他们理论的生命就在于对历史的深层把握，他们的价值就在于他们理论的深刻与超前。就历史的客观而言，两类思想的贡献原本难分伯仲，但在表现形态上与社会效应上，则各自特色鲜明。前者如伽利略、牛顿、孟德斯鸠和伏尔泰，后者如莱布尼茨、笛卡尔、休谟、贝克莱与康德。莱布尼茨、休谟等人，虽在数

百年后，还可以找到众多的继承人和研究者，而牛顿、伏尔泰诸公，他们的思想已然化作科学性或社会性成果，而把他们的书再作为理论专题研究的人显然是少了许多。

从总体上看，法国启蒙主义思想家，正是这样一些人，他们思想观念的直接成果就是法国大革命和美国独立运动，而从狭义的哲学观点去考定他们，则他们尚不足称为一流人物。

为此，批评他们的人，往往不把他们中的绝大多数人列入哲学家的范畴，或者几笔带过，不肯细论。赞赏他们的人，大约也意识到他们的理论不免太生活化和社会化了，于是便称他们的哲学为政治哲学或社会哲学。社会哲学、政治哲学自然不能不算哲学，但与狭义的传统哲学相比，毕竟多了点什么，又似乎少了点什么。

涉猎广泛，共鸣效应突出，是法国启蒙运动思想家的又一个特点。法国启蒙主义思想家，虽然主旨专一，但每个代表的个性差异很大，研究领域的宽窄差异也大，研究的侧重点又不一样，得出的结论也有区别。他们或以政治体制作重点，或以批判神学为己任，或兼从文学、艺术种种门类，或志在编撰一部开天辟地式的大百科全书。但他们又是一条共同战线中的战友，其中绝大多数还是朋友，或者曾经是朋友。朋友也有争论，争论不害友情，害了友情也要争论，从而形成一段历史文化的共鸣效应。虽然这段历史已经过去两个多世纪了，但即使作为一个生活在遥远天边的东方人，回顾这一段历史的辉煌，依然会有五彩缤纷，目不暇接之感。

过去一些哲学史著作，习惯将法国启蒙思想分为两个不同的发展阶段。这自然有些道理，但也有些牵强。实际上，他们的历史活动时间并不很长，虽有前后之别，又有鱼贯而出、间不容发的特色。我以为，与其按时序划分，不如按他们的主要行为类型来区分更好一些。大体说来，这些思想家，可分为如下4种类型。

第一种类型——主流派人物。所谓主流派人物，即他们的思想对当时的法国有最广泛的影响，而且他们之间的观点，虽有侧重不同，但都相去未远。这一派人物的代表，首推伏尔泰和狄德罗。伏尔泰堪称泰斗，狄德罗则最为实干。另外，还有孔狄亚克、拉美特利、爱尔维修和霍尔巴赫。

第二种类型——卢梭。卢梭其实也是法国百科全书派的一员大将，而且论其在法国革命时期的影响，没有哪一个启蒙思想家可与之相提并论。但他的思想其实与上述诸公有别，加上他的个性有些特别，又时常伴随某种变态反应，他和别人的关系常常处于紧张状态，而他的理论更具有别一种境界与特色。固然，卢梭是否属于启蒙思想家，尚有歧见。但即使属于启蒙思想家，或者也该另文单论。

第三种类型——孟德斯鸠。孟德斯鸠与上述人物也有诸多交往，但他的理论主要集中在民主政体和法学方面。他是近代西方政体思想的集大成者，也是和洛克、卢梭前后辉映的一位独具风采的思想家。他的民主政论，虽然可以追溯到前此很久，但西方近、现代以来的基本社会体制，未曾超出这位国体大师设计的框架。奇异的是，在他生前，他既没有伏尔泰那样的影响和威望，大革命爆发后，他又不如卢梭那般神魂犹在，光采照人。而且，虽然法国大革命和美国独立运动差不多同时迸发，但法国不是美国，它虽是孟德斯鸠的故乡，但对孟氏的政体理论却重视不够。

第四种类型——主要是一些空想社会主义者，其中包括马布利、摩莱里

和稍前的梅叶，以及稍后的巴贝夫。这一派人物主要是批判当时社会的不平等，要为穷人呼喊，要为取消和埋葬私有制奋斗。这派的理论在西方历史上，是一个不可小觑的思想流派。早在文艺复兴时期，就有他们的前驱者，而在他们之后，又有圣西门、傅立叶和欧文这样杰出的空想思想家，他们处在该派历史发展的中间段落，瞻前顾后，别成一格。他们作为法国启蒙思想的补充和扩展，自有其独立存在的社会基础和理论价值。

上述四类人物及其社会思想相互促进，交相辉映，成其法国启蒙运动之大观，也成为人类历史发展的一个重要环节。

需要特别强调的是，法国启蒙运动并非空穴来风，它既然是人类思想史的一个发展环节，必然有自己的渊源与师承。法国启蒙运动的“源”，当然是法国 18 世纪的现实生活，以及整个欧洲文化发展的具体历史背景；他们思想发展的“流”，则包括英国经验主义哲学及其启蒙思想，法国近代哲学特别是笛卡尔的哲学思想，以及 18 世纪启蒙运动先驱者的思想。从历史的客观方面考虑，还应包括 17 世纪之前的人文主义思想及其代表著作。在这些前代思想家中，尽管颇有几位成为启蒙人物的批判对象，然而批判也是一种继承——批判对象也就成为特殊意义上的继承对象，因为这些对象的思想假若在当时没有造成相当的影响，为什么还要花那么多笔墨去声讨他们呢？例如莱布尼茨就是其中的一个代表人物。

就其思想传承而言，英国经验主义思想的影响无疑是最主要的，特别是洛克，他的思想在某种程度上，几乎可以说是对法国启蒙思想的启蒙。他本人既是英国启蒙思想的主帅，也是颇受法国启蒙运动敬重的导师。

就法国启蒙运动的先驱人物而言，现在常为人们称道的则是培尔。

比埃尔·培尔（1647—1706 年），出生于法国科拉城的一个新教牧师家庭。他实际上与洛克、莱布尼茨属于同路人。也就是说，按年龄讲，他是 17 世纪后期的一代思想菁华。但他和洛克相似的地方在于，他的思想有超前性。他因为是新教徒，对天主教提出批评而在法国遭受迫害，于是逃离法国，到当时比较自由的国度荷兰鹿特丹大学任教。但荷兰当局也不能忍受他的学说，终于被免去教职。他的这种经历，影响了他的思想，他的思想也必然会使他的生活道路发生种种曲折。他以一位新教青年的身份进入社会，但与教会的矛盾越来越尖锐，先是与天主教发生冲突，到后来连新教也不相信了。这在教会那一面看来，自是越走越远，终于到了无可救药的地步；但在培尔一面，却愈战愈勇，愈是怀疑旧说愈是兴味无穷。他虽然还不是一位无神论者，但他从批判教会的伪善面目出发，终于得出“不相信上帝、不相信来世的无神论者所组成的是可能的”假定，他不但批判神学与宗教的虚伪，而且对 17 世纪盛行的形而上学也十分不满，对莱布尼茨的神正论和“预定和谐”尤其不能容忍，他甚至连斯宾诺莎的实体论也不同意。他以自己的这种新的历史风格登上法国思想的历史舞台。虽然与他的同代人洛克相比，他的影响要小得多，但这已经是以构成他作为启蒙运动先驱者的基础和根据。一位西方作家曾这样评价他说：“培尔对 17 世纪说来是最后一个形而上学者，而对 18 世纪来说，则是第一个哲学家。”卡尔·马克思对此也有同感。

历史借培尔的双手拉开法国启蒙运动的大幕，那些伟大的启蒙运动的主角随即次第登场。

七、孟德斯鸠

法国启蒙运动的高潮并非自孟德斯鸠开始，他也不是法国启蒙运动的最主要的代表，但为叙述方便，这里先来讲他。

孟德斯鸠是一位博学者，又是一位幸运者；是一位有巨大贡献的历史人物，又是一位得到各方厚爱的人士。在 18 世纪的所有著名人物中，他的生活是最为和祥顺达、风平浪静的，加上他又有雄厚的物质基础和经商才能，完全可以称他是法国启蒙时代的一位“福星”。

孟德斯鸠学识渊博，视野开阔，他影响最大的著作自然是《论法的精神》，但他的学识并不止此一端。他不但是那个时代最大的法学专家，而且对于文学、哲学以及自然科学都很有兴趣。他写过《论自然史的考察》、《论相对运动》，也写过《古老和现代地球的物理史草案》。可见他对自然科学不但饶有兴趣，而且有相当的水平。另外，他的经济思想，特别是他的人口理论，也曾得到休谟的赞赏，而且即使从今天的角度理解，依然不失为一种有益的理论探索。他的《论法的精神》一书，主题固然不离法学与政体论，但涉及的内容很多，特别是其中对各个民族和国家的历史比较，颇有现代人所崇尚的大文化的意向。他重气候的人文作用，认为“炎热的气候使人的力量和勇气萎顿，而在寒冷的气候下，人的身体和精神有一定的力量使人能够从事长久的、艰苦的、宏伟的、勇敢的活动。”而且“不仅在国与国之间是如此，即使在同一国中地区与地区之间也是如此。中国北方的人民比南方的人民勇敢，朝鲜南方的人则不如北方的人勇敢。”结论或有武断，气象果然不同。气候之外，他也很重视居住生活环境的作用。他认为：“肥沃的土地常常是平原，无法同强者对抗，只好向强者屈服”；而“土地贫瘠，使人勤奋、俭朴、耐劳、勇敢和适宜于战争；土地所不给予的东西，他们不得不以人力去获得。”他还认为：“岛屿的人民比大陆的人民爱好自由，岛屿通常是很小的；一部分的人民不那么容易被用来压迫其他部分的人民；海洋使它们与大的帝国隔绝；暴政不能够向那里伸展；征服者被大海止住了；岛民很少受到征略战争的影响，他们可以比较容易保持自己的法律。”

他的这些观念，虽不算十分科学，亦不必十分科学，但肯定是很重要的科学因素在内。昔日中国的一些研究者对此类观念往往不加思索便嗤之以鼻，现在思想成熟些了，也慢慢认识到地理环境在确立一个民族的特殊文化性格方面，确实具有十分重要的作用，且愈在人类文明早期，其作用愈大。在这个意义上讲，孟德斯鸠可以说是现代文化学的一个先驱者。

孟德斯鸠的宗教观念，在当时也居于先进行列。他并非无神论者，而且从他的言行考察，他是倾心于基督信仰的。但他的妙处在于，一方面认为世界是上帝缔造的，一方面又认为，世界既经缔造，它就只能按照其自身的规律运动。这规律无论人类也罢宗教也罢，那怕是上帝也罢，只能遵循不能违背。好比一个婴儿既出母腹，他就会按照自己的规律成长。这思想颇有些牛顿力学的味道，牛顿认为上帝给了世界第一次推动，世界一旦运动起来，就

孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 273、280、282 页

同上。

同上。

同上。

不再打扰上帝，而按照自己的规律就此运动下去，孟德斯鸠的这个思想背后，隐隐含有上帝是为人所创造的影像。即使没有这影像，我们也应该承认他的宗教观，对当时在法国还很有势力的保守的宗教传统而言，也是一种冲击或反抗。

不但如此，他对于天主教的种种弊端，尤其深恶痛绝。他说：“修道士手中几乎掌握了全国的财富”，但他们是一帮吝啬鬼，“永远往里拿，决不往外掏”，“这些财富落在他们手中，可谓陷于瘫痪，再没有交流，也没有贸易；更没有百艺，也没有制造。”他主张信仰自由，反对宗教迫害，也反对禁欲主义。他认为教会是科学发展的障碍。他讽刺说：“在修道院中，人们可以看见一个永恒的家庭，这个家庭不生育一个人，而它自己的存在则依靠天下众庶。”要吃要喝还要迫害善良的百姓，而自己却不能为人类增添一个儿女，却要把多少优秀的青年弄到修道院去，这在孟德斯鸠看来，都是大逆不道的事情，颇有些“是可忍也，孰不可忍也”的味道。他痛斥说：“这些庵院，永远张着大嘴，和无底洞一样，吞没未来的种族。”

孟德斯鸠也如同绝大多数法国启蒙思想家一样，文笔流畅，气势纵横。他的文章有很强的传播性和感染力。他的《波斯人信札》，一出版便产生大影响，而他的《论法的精神》，出版之后，更是引起轩然大波。各方人士对其纷纷议论，或批评或赞扬，或痛恨或崇拜，或高兴得眉飞色舞，或气得话都说不出来。不足两年时间，就再版了22次。这种情况，是休谟先生追求一生都不曾得到，而贝克莱先生甚至连做梦也不会梦见的。此情此景，羡慕煞人。

孟德斯鸠于1689年即英国光荣革命取得胜利的第二年，出生于法国波尔多附近的拉柏烈德庄国。他的父亲是一位很有财力的军人，他母亲也是贵族出身，而且有英国血统。

孟德斯鸠一生不曾为金钱发愁。他其实是一位颇有资财的贵族。但他思想开明，又有很高的天赋。虽然他7岁时他母亲就去世了，但好像这个沉重打击并没有对他的少年生活产生特别强烈的影响。他1700年入学，1705年完成学业。在学校学习了拉丁文、希腊文、历史、地理、数学、哲学等必要的课程，对绘画、舞蹈和音乐同样兴趣盎然。1713年，他父亲也去世了，于是他承袭父业，当上了波尔多议会的议员。1714年，他的身为该议会议长的伯父又去世了，他又被任命为议长，并且承袭了他伯父的男爵尊号，此时他不过25岁。1715年，他与一位贵族少女结婚，他妻子又带10万镑嫁妆给他们的家庭。

孟德斯鸠是一位富翁，但他并不以此炫耀，因为他同时还是一位颇有才能的商人，他经营葡萄种植和酿酒业，利润不菲。我们记得休谟先生每增加一次稿酬都乐得合不拢嘴，马上产生自己已经是“富人”的感觉，而真正的富翁如孟德斯鸠一样的，他们并不张扬。到了1726年，他又把议长的职务卖掉，据说这个职务当时可以换取七八十万镑，但究竟卖了多少钱，他本人

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社，第124、123页。

同上。

同上。

孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，商务印书馆1982年版，第123页。

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社，第123页。

缄口不言，也无资料可考。

孟德斯鸠是个富人，但他不是一个庸人，而且也不是一个只会赚钱的商人。他首先是一位学者，却又不是一位只会钻故纸堆的学者。从他的种种记述上看，他对笛卡尔十分钦敬，但他和笛卡尔其实有莫大区别。笛卡尔最擅长在学术及思辨领域中演绎和发展自己，孟德斯鸠的学问却与法国的现实息息相关，而且他的学术成就很快便得到社会的承认。1716年，他被吸收为波尔多科学院院士，1728年又被选为法国科学院院士。他一生喜爱交友，也喜爱游历。他曾经先后到过奥地利、匈牙利、意大利、瑞士、德国和荷兰等地，还在英国居住了两年。他的主要著作包括《波斯人的信札》、《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》。他和狄德罗、霍尔巴赫，爱尔维修等人都有交往。他死后，狄德罗亲往送葬。孟德斯鸠于1751年去世，其时，他已经成为法国和欧洲十分著名的人物。

孟德斯鸠最重要的理论贡献，还在于他写出了令世人惊叹的法学并政体名著《论法的精神》。

《论法的精神》并非横空出世，它既有自己的理论前驱，也有自己独占鳌头的原因与根据。

孟德斯鸠之前对法治与政体的研究，其实大有人在。早一点的如马基雅维利，他虽然不讲民主，却是西方近代以来世俗国家权力与权术的鼓吹者，晚一点的如格老秀斯、斯宾诺莎，霍布斯和洛克，宽泛点讲，一些空想主义者如莫尔、康帕纳拉也应包括在内；追本溯源，甚至可以联想到柏拉图和亚里士多德的著名政治、政体学说。这些理论特别是洛克的政治理论和政体思想，对孟德斯鸠、伏尔泰这一代人的影响尤其深刻。他们两位心目中的政体理想，说得直白一点，就是英国革命开启的英国光荣革命最终确认的君主立宪制。但是，孟德斯鸠对前人的理论包括洛克的理论又有重大推进。这种推进不仅是因素性的，甚至是结构性的，不但是模式方面的，尤其是理论方面的。孟德斯鸠学说与洛克之前的政治理念相比，最重要的变化，是他摒弃了旧政治学说中的形而上学观点，而把国家政体的演变看成历史发展的规律性表现。

霍布斯、洛克无疑是孟德斯鸠之前最有影响的政治家。他们的立论基础，在于他们的自然状态论、自然法论和人性论，而自然状态说是这立论的前提。所谓自然状态即人类最早期生活的一种状态，此时达尔文主义还远未诞生。所谓自然状态云云，其实是一种假设。然而这假设在当时还有十分重要的逻辑价值。霍布斯、洛克均持此说。他们认为人们自然状态决定了自然法；自然法的内容又与人性互为因果。而自然法规定的原则也应该适于一切合理的社会以至未来的时代。霍布斯与洛克的区别在于：霍布斯认为人性是恶的，人性既然是恶的，若没有强大的专制政权则不能保证每个人的幸福，难免以强凌弱，弱肉强食，他主张每个人都把自己的权力交出来，由开明的君主实行专制体制。洛克认为人性是善的，人性既然是善的，怕什么以强凌弱，弱肉强食？倒是专制体制会导致权力膨胀，危害社会，所以他主张实行立宪民主，权力制衡。霍布斯尤其是洛克的理论，在西方均有大影响，其缺点是它们以静止的观点看问题，因此不能反映人类社会和国家政体不断变化的事实规律，也不能回答为什么人类的自然状态会成为不自然的状态，因而也就没法给新的政体模式提供更为有力的思想武器。孟德斯鸠的政体理论，正是在确认国家政体的历史变化的角度上下功夫，认为人类社会是不断演进

的，所以国家政体也应该而且必然是不断演进的，而英国的君主立宪制就是人类政体演进过程中出现的新的最佳形式。

孟德斯鸠有关国家政体符合变化规律的理论，确实高于他的任何一位政论前辈。而且，他的这个思想，不但清晰坚定，而且由来久矣。早在 1721 年，他化名出版的《波斯人信札》中便已初见端倪。他说：“世界决不是万古长存的，就连天体本身亦非永远不坏。天体变化，天文学家是目睹的证人；而这些变化，是宇宙中物质运动之极自然的结果。”这是虽专讲国家，但已经在讲“变化”。1734 年，他出版了《罗马盛衰原因论》，已经有了比较完整的观念，对此，张雁深先生在他所译《论法的精神》一书的序言中，归纳为以下三点：“第一，社会结构的一个因素的改变，便引起整个结构的改变。第二，历史的演变的力量有时是人的意志所不能控制的。政治家犯的错误并不总是可以避免的，而常常是历史局势发展的必然结果。第三，一般的精神、心理因素的改变也能引起社会机构的变化。”概括得十分中肯和精辟。

他的《论法的精神》一书，对此又有了更为深刻的认识。此书前前后后，用去 17 年的时间才正式发表。17 年时间实在不是一段很短的时间，或可说，他经过 17 年的研究、思考与斟酌，对他理解的这种变化规律有了更成熟的认识。他认为，这些规律作为规律本身，乃是一种必然关系。换句通俗的话说，就是事物在变，而规律不变，正是不变的规律反映了世界的规律性变化。他认为这个规律就是“法”。他说：“从最广泛的意义来说，法是由事物的性质产生出来的必然关系。在这个意义上，一切存在物都有它们的法。上帝有他的法；物质世界有它的法；高于人类的‘智灵们’有他们的法；兽类有它们的法；人类有他们的法。”

顺便说一句，在这个地方，孟德斯鸠对法和规律有混为一谈的倾向，于是有的学者便说这是他理论上的一个缺点。但如果历史地从政治哲学、法学哲学来理解他的这个观念，又可以说这恰恰是他理论的一个优点，至少是一个特点。他不以法论法，他想得更深刻也更有逻辑。他认为世界在变，但作为规律的法是不变的，由此出发来确立他的理论体系。而他讲的不变，还有排除上帝暨宗教的特权的特殊含义。他这样讲解自己的想法：

“有人说，我们所看见的世界上的一切东西都是一种盲目的命运所产生出来的，这是极端荒谬的说法。因为如果说一个盲目的命运竟能产生‘智能的存在物’，还有比这更荒谬的么？”“由此可见，是有一个根本理性存在着的。法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系，同时也是存在物彼此之间的关系。”

由此也可以看出，孟德斯鸠关于法即规律的观点，实际上是一种政治化了的理性观念。他与他的前辈的区别就在于，他要以人的理性对各种国政体形态作出的合乎理性的人的判断。

孟德斯鸠的政治学说，对公民自由和权力予以充分重视，或者说，公民自由也是构成他政治观念的最基本的内容之一。他的公民自由观念中有非常丰富的内容，又有从一个法学家角度发表的种种理性意见。

转引自孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》，商务印书馆 1984 年版，第 179 页。

孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1982 年版，第 1 页。

孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1982 年版，第 1 页。

同上。

他的公民自由观，既包括财产自由，也包括信仰自由，还包括思想自由、言论自由和出版自由。他根本反对所谓思想罪。他说：“马尔西亚斯做梦他割断了狄欧尼西乌斯的咽喉。狄欧尼西乌斯因此把他处死，说他如果白天不这样想夜里就不会做这样的梦。这是大暴政，因为即使他曾经这样想，他并没有实际行动过。法律的责任只是惩罚外部的行动。”

不错，如果有思想罪，做梦也会犯罪，因为梦中的思想往往更为真实——它未经人的自觉意识的矫情与修饰。然而，那还得了！你做梦发疯，你就是疯子；你做梦杀人，你就是杀人犯；你做梦开小差，你就是逃兵，乃至你做梦死了，你就不能再回来，如此等等。此等异说，令人惊骇不止。而从法理上将这一切予以否定的，孟德斯鸠就是其中一个著名人士。

孟德斯鸠政治学说中最重要的内容，是他的三权分立说。分权原则，同样古已有之，至少在古希腊时期就可以找到它的历史雏形，但进入中世纪，它被政教合一的专制统治彻底取代了。

分权原则在近代的发明人也不是孟德斯鸠，至少洛克就是他的前辈。但洛克的分权原则未曾臻于成熟；孟德斯鸠完善和发展了洛克的学说。他的三权分立思想成为资本主义民主政体的普通原则。

所谓三权分立，即立法权、司法权和行政权力的分开。虽然在他的理论中这种分开与现代人的理解还有相当区别，但其基本框架，也呈奠基之势。他说：

“每一个国家有三种权力：（一）立法权力；（二）有关国际法事项的行政权力；（三）有关民政法规事项的行政权力。

依据第一种权力，国王或执政官制定临时的或永久的法律，并修正或废止已制定的法律。依据第二种权力，他们媾和或宣战，派遣或接受使节，维护公共安全，防御侵略。依据第三种权力，他们惩罚犯罪或裁决私人讼争。我们将称后者为司法权力，而第二种权力则简称为国家的行政权力。”

三权分立，意在制衡；权力制衡，意在自由。没有自由，三权分立便失去灵魂和方向，没有权力的分立与制衡，自由便成为一种空话。他对此自有极为成熟的思考与清醒的认识，他说：“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手，自由便不复存在了”；“如果司法权不同立法权和行政权分立，自由也就不存在了。”权力制衡是一种有效的民主机制，放弃制衡，乞求民主，若不误入迷信之途，也等于南辕北辙，缘木求鱼。

实际上，孟德斯鸠的政体理论几乎完全以英国的君主立宪制为底本的。虽然他将社会政治体制区分为共和制、君主立宪制和专制体制，但他私心所淑的还是君主立宪制。毕竟他本人就是一位新式的有着非凡头脑又享有贵族称号的思想家。

孟德斯鸠的政治学说和政体论直接影响了法国革命，又通过某种媒介深刻地影响了美国独立运动，影响了法国《人权宣言》，也影响了美国《独立宣言》。不仅如此，他的思想早在19世纪便穿洋过海来到中国。孟德斯鸠是一位世界级的政论人物，直到今天，西方的民主原则依然不出他的基本理论框架。

孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第1页。

孟德斯鸠：《论法的精神》，上册，商务印书馆1982年版，第197页。

同上。

但也应该看到，孟德斯鸠的政治学说中，平民的地位没有得到充分的重视。这一点，他绝对不如卢梭——虽然他的思想也曾影响卢梭。他的政治哲学也没有超出洛克政治哲学的基本范畴；而他的政体理想，除去英国式的君主立宪制之外，其实也提不出更好的理论设想。他是一位法国人，可他却好像在照英国人的方式思考，这是他的遗憾所在。就此而言，虽然法国人权宣言和美国独立运动都在很大程度上受到他思想的影响，毕竟实践高于理论，这两场人类伟大的政治运动，以其规模巨大的实际创造丰富和发展了孟德斯鸠的理论原则，或套用某位哲人的话讲，理论毕竟是墨写的文字，伟大的社会行为才是血铸的诗章。而凡此种种，似也不应过于苛求于这位政论前贤的。

需要补充的是，18 世纪是欧洲政体发生巨大变革的时代，此前，已有英国式的君主立宪制，孟德斯鸠的理论正是基于这个模式的一种政治设想。然而，法国有自己的国情——它有强大的专制传统，却没有产生革命。因此，在英国可以以“光荣”不伤面子的和平方式解决的问题，在法国非用暴力方式才行。在这个意义上讲，英国需要洛克，法国需要卢梭。孟德斯鸠虽是洛克政治学说的嫡传，但终于未能被法国大革命所选中。卢梭光芒四射，孟氏日隐他方。这不能说不是法国革命的遗憾，但那根源还在产业革命。

八、伏尔泰

法国的启蒙运动，精英荟萃，群星灿烂，但领袖人物是伏尔泰，特别到了他的晚年，他几乎成为全欧洲家喻户晓的人物，而且备受景仰——他是18世纪欧洲和世界公认的文化泰斗。

与洛克相似，伏尔泰也可以称为是他的时代的宠儿。然而，两个人的经历和境遇又是如此不同。洛克一生，几乎都在平祥安和的气氛中度过，偶有挫折，很快便转入顺境。仿佛迎春晓雨，湿地不湿人。他是英国举国上下都可以理解并深受欢迎的人物。伏尔泰的威望与之相似，甚至大有过之。但他的发展道路却与洛克有别。他的思想在法国虽然也有极大的市场，并且得到知识界、文化界的深深爱戴。但是他的命运却常常于幸运之中陡生不幸，又于不幸之中每每得到幸运女神的关照。他一生多与监狱结缘，他的第一部悲剧名作便写成于狱中。而且他受过屈辱，挨过毒打，几遭驱逐，又久受通缉。然而，这一切都不能改变他对法国的影响，而且随着法国启蒙运动高潮的到来，他受到的尊重越来越多，他的影响越来越大，终于成为事实上法国启蒙运动的导师和领袖，也成为整个启蒙运动的精神象征。如果将幸运的洛克和同样幸运的伏尔泰作个比喻，则洛克仿佛一位饱受观众热爱的歌坛明星，人们越是欢呼，他越能神采奕奕；伏尔泰则近乎一位身经百战胜利归来的战士，越是伤痕累累，人们对他越是百般崇敬。彼时的英国，革命已然成功，洛克的任务，就是将对光荣革命的种种理解——包括政治理解、经济理解、文化理解和哲学理解，以清流美瀑般的语言传播于四方，介绍给世界。伏尔泰生活的法国，则处在与英国绝然不同的状态下，他的国家不但专制体制依然故我，而且自路易十四故去之后，种种屈辱、落后、荒唐、腐败都旧病复发，接踵而来。政府没有思想，也不许人民思想；政府没有情感，也不许人民爱憎；政府没有人性，还要摧残人民的人性。这一切令人烦恼、厌恶、愤懑和苦痛的内容都如阴云一般密布，如毒雾一般弥漫。而先知先觉者身不由己，便在烦恼之上频添烦恼，厌恶之中又生厌恶，愤懑之下再增愤懑，苦痛之外又多苦痛。英国人有产业革命作底垫，虽是安步当车，却已“会当凌绝顶”。法国人经济不行，但文化骚动激烈，虽在平湖之内，却是水怒风狂。此时的法国，既不像德国人那样，处在茫茫夜色中，悄悄然走向黎明，又不像英国人那样，已是天光大亮，正奔向艳阳时分。彼时的法国正处在黎明前的一段暗黑之中，虽然黎明将近，却是分外黑暗。好像人人都对现实不满，但又没人知道究竟该干点什么；仿佛人人都懂得这样的世道是绝不会长久了，但又没人能说出明日将通向何方。所谓旧世界人人怨愤，新憧憬尚在朦胧之中。于是启蒙思想如久旱逢甘雨，必然受到各个阶层开明人士的热烈欢迎。而启蒙的契机就是向英国人借鉴，启蒙的原则就是欢呼理性，启蒙的舞台就是法国社会，启蒙的直接目的就是呼唤、培育和造就一大批具有时代头脑和杰出水平的一代新人。

这样的时代真可谓是一个绝好的历史机遇，而它的核心地带就是法国。此时此刻，洛克与牛顿，一入法国，便造成莫大影响，而将他们的思想和著作介绍给法国人的，首先就是伏尔泰。

有人说，此时的法国，正是知识阶层整体觉醒的时代，其实岂止知识阶层而已。这是一个需要精英便产生了精英的时代，也是一个具有广泛共识又需要广泛共识的时代；这是一个对所有反封建者都具有凝聚力和感召力的时

代，又是一个使社会理性化和使理性社会化的时代。而伏尔泰，就恰到好处地成为这个时代最具代表性的领袖式人物，仿佛他的生命就是为这个特定的时代所准备的。

伏尔泰是个全才。但他这一类型的全才，有别于文艺复兴运动以来的那些全才人物。例如，他有别于达·芬奇、笛卡儿和莱布尼茨。这些人物属于文理兼通、科学哲学百无遮拦式的天才思想家，而且他们都在至少一个特别科学化专门化的领域有着伟大的创造。伏尔泰也是个全才，但他的才能全部集中在与现实社会生活直接联系的领域。在这个特定的领域内，他可以说无所不能，一旦超出这个范围，在更专业或更深层次的研究上，则非他所长。在这个意义上看，他是不全而全，全而非全。他既不同于笛卡尔和莱布尼茨，也不同于哥白尼和牛顿，还不同于贝克莱和休谟，自然又不同于康德和黑格尔。仿佛只有蒙田、埃拉斯谟和他有些相近，但没有他立意雄浑，气象远大。伏尔泰博大而不精深。他的研究领域似乎也不需要精深，精则不易传播，深则失去听众。但不须精深并非不要精采。他以他的特别表达方式，使他所推崇、所信奉、所钦敬、所钟情的思想广泛传播，深入人心。

伏尔泰绝不是一位只会坐在书斋中，钻研陈年旧物的平庸教授——就如同一条深深钻入古书堆中的智慧虫一样。他不但善于为文，而且精于经商。在这点上，大约只有孟德斯鸠可以和他放对过招。然而他的经商本领却又比孟德斯鸠高过许多。他对商业、商人有自己的认识，他尊重他们，绝不小看他们。他说：

“在法国谁都可以做侯爵；无论什么人从外省带着准备挥霍的钱和有拉丁字 AC 或 Ille 姓名的人来到巴黎，都可以说：‘像我这样的人，像我这样身份的人’，而且可以极端地看不起一个商人；商人自己也常常听到人们蔑视他的职业的话，但他要是为了这事而脸红才是傻的了。但是我不知道哪一种人对一个国家是最有用的，是一位假发上敷粉的贵族，还是一位商人？贵族明确地知道国王在几点钟起身，在几点种睡觉，自己摆出一副尊严的神色的大臣在大臣候见室里表演着奴颜屈膝的一套；而商人则使他的国家富裕，从他的办公室里对苏拉特和开罗发号施令，并对于世界的幸福有所贡献。”

贵族看不起商人，伏尔泰看得起；所以伏尔泰才成为法国革命的先驱者。贵族看不起商人，不通俗务，自命清高，所以才败下阵来，而且冰山一倒，穷得一塌糊涂。就像后来巴尔扎克在《人间喜剧》中描写的那副惨象。伏尔泰尊重商人，因为他们贡献很大，而且他们的方向正是法国的方向。他本人其实也是一位颇有才干的商人，而且很会经营，极愿投机。“他以在英国商业界学来的各种方式进行投机，购买国家奖券，在普隆比尔矿泉投资，又在一家造纸厂和一家包装厂投资，还由巴里斯兄弟出面合伙走私军火。总之，作为资产阶级人物，他充分利用了一切社会关系进行商业活动，为自己积攒了大量财产。”颇有些太公在此，百无忌讳的味道。伏尔泰能商能文，正是彼时一代新人的典型。他虽然以文学泰斗的形象彪炳青史，却从来不是一个穷困的书生，他很有钱，也很会生活，在这方面，他不但和卢梭有天壤之别，就是与狄德罗也相去甚远。

伏尔泰不但善于经商，尤其善于交往，他的社会活动层面之多，范围之

转引自《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 56 页。

转引自《哲学辞典》，序言，商务印书馆 1991 年版，vii 页。

广，都是少有其匹的。他一生几乎与各式各样的社会英华都有深入的接触，也和各式各样的达官贵人打交道。他年纪轻轻，便以诗才闻名于法国上流社会，于是一些被称为“花花公子”的年轻贵族便与他来往起来。他创作和朗诵自己的诗歌，他们也非常欣赏他的奇异才华。据说，当他得罪了一个贵族，这贵族便纠集一群打手用棍棒痛打他时，本人还躲在暗处高声提醒那些打手不要伤了他聪明的脑袋。他晚年时，虽然普鲁士的腓特烈国王和俄国的叶卡特琳娜女王与他绝然是两股道上跑的车，但对他的诗名文名同样景仰，并且热情邀他去他们的国家作客。伏尔泰一生，交了许多朋友，他热心帮助他们，他们也真诚地为他提供帮助。伏尔泰一生去过许多地方，这些国家的文化滋养了他，他也没有辜负这些文化。当时最主要的欧洲国家，他都去过、看过、观察过、思索过。对他帮助最大的自然是英国，但俄国和德国的统治者也算是两本很不错的反面教材，促使他更坚定了自己的启蒙主义立场，而这一切，都对他的名声和影响产生了巨大的推动作用——尽管他们并不真正懂得伏尔泰，却又何妨给他作一回义务广告宣传商。

说伏尔泰是个全才，更主要的是因为他有多种多样的创作才能。他是举世闻名的文坛领袖，又是哲学家、史学家、小说家、剧作家、诗人，还是评论家和散文家。他在自然科学方面，虽没有独特创造，却是牛顿思想的富有影响的宣传者。他著述宏富，岂止著作等身而已。18 世纪末出版的他的一套 8 开本的全集，就有 70 卷之多，而后出版的 12 开本的全集，则多达 90 卷。他的哲学著作，包括有《哲学通信》、《形而上学概论》、《牛顿哲学原理》和《哲学辞典》。他的史学著作，除去特别有名的《路易十四时代》之外，还有《查理十二史》和《议会史》。他的著名的剧作，包括《俄狄浦斯亚》、《玛利亚娜》、《穆罕默德》、《冒失鬼》和《凯撒之死》种种，还有一本以中国传统剧作《赵氏孤儿》为底本改编成的《中国孤儿》。他的诗包括史诗《亨利四世》，还包括许多讽刺诗，尤其是两次给他招来祸事的《我见过》和《在黄毛孩子的统治下》。他的小说，包括《查第格》、《老实人》、《如此世界》种种。此外还有文学人物评论《高布依评论》和《伏尔泰随笔》等。

伏尔泰仿佛一位无所不能的创作天才，好像只要他愿意，任你什么题材都可以得心应手，无论哪一种创作形式，他都可以任意选择，尽情挥洒。而且他和他那个时代的许多哲学人物不同，首先就与休谟不同。休谟的著作是总希望出现轰动，却总是出现不了轰动，他则不然，他的很多著作，一经发表，马上产生轰动效应。他的诗如此，剧如此，文也如此，他似乎是欧洲上空永远闪耀光华的一颗明星，直到他已是耄耋之年，也依然倍受欢迎。

伏尔泰的文章风格，尤其清新俊美，睿智锋芒。他的文笔可说千姿百态，随心所欲。无论是歌颂，是讽刺，是幽默，是批判，是赞美，是揭露，是笑是骂是怒是怨，是激奋不已还是怒发冲冠，都可以找到最好的表达方式，诚所谓：高山流水无失妙趣，喜笑怒骂皆成文章。

伏尔泰特别是一位宣传家。他一生功绩，多在宣传。宣传即启蒙，而且唯有他这样有才能、有影响、有实力、有智慧的宣传家，才能把洛克和牛顿的思想宣传得那样生动有趣，轰轰烈烈。

作为思想家，伏尔泰的创造性劳动不如他的宣传性著述更有成就。甚至可以说，他的思想特色，本不以独特创作、深刻思辨为怀。他缺少或无意于构筑自己的学术体系，但绝不缺少对当时各种显学的辨别能力。他尊重笛卡尔，但反对他的哲学体系。他批评笛卡尔说：“我们的笛卡尔为揭露古人的

谬论而生，却又代之以自己的谬论。他肯定地断言，人是永远思想的，灵魂进入躯壳时，有一切形而上学概念，认识神、空间、无限，拥有一切抽象观念，总之，满怀各种美好的知识，可惜一出娘胎把它都忘了”

伏尔泰本质上是个经验主义者，他尊重培根，更尊重洛克，对洛克的思想，无论是他的哲学，还是他的政治学，他都十分欣赏。他回顾自己的人生道路，曾语带深情地这样说过：“我跑了许多不幸的弯路，疲惫不堪，寻求真理，所得到的却是无数空想，深感惭愧，我又回到洛克这里来，就象一个浪子回到父亲那里一样，我投入一个有节制、谦虚者的怀抱，他从不假装知道自己并不知道的东西；他其实并无渊博的学识，但是他的基础是牢固的，他拥有最坚实的知识而从不卖弄。”

伏尔泰的理论风格，文字激扬绝妙，内容浅近直白。激扬绝妙，自是优点；浅近直白，又非缺点。唯浅近，听者才能心领神会；唯直白，言者才能音节铿锵。浅，非思想之浅，而是文字晓畅；白，非平庸之白，而是字字明白，更何况越是大手笔越能深入浅出，不摆架子，不故作高深，不装唬人状。伏尔泰的文章风格，正体现了浅近直白的妙处，如果我们不是从最次意义而是从最佳意义上理解这四个字，我们更会感到，这样的文字，实属难得。

伏尔泰是启蒙主义的大师，他需要听众，而且听众越多越好；他需要社会反响，反响越强越合他意。他的最主要的哲学著作，偏用通信的方式写出，偏用辞典命名，实在与他的这种追求有因果联系。

伏尔泰是宣传大师，他的文章涉猎广泛，想象丰富，化出化入，轻松自然，情同口语，最易传播。

他是最好的传播者，因为他是最好的理解者。他能理解彼时最为先进也最合法国国情的社会科学和自然科学，先理解后宣传，而且一经他口，往往产生更为强烈的传播效果。比如在我们这些但凡读过几年书的中国人中，大约没有不知道牛顿看见苹果从树上掉下来而产生科学联想的故事的，而使这则故事传播开来的不是别人，正是伏尔泰。又比如平等本是 18 世纪的社会主题之一，多少哲人论说平等，但伏尔泰的评论独能文字犀利，片语千钧。他说：

“一切享有各种天然能力的人，显然都是平等的；当他们发挥各种动物机能的时候，以及运用他们的理智的时候，他们是平等的。”即使“中国的皇帝，印度的大莫卧儿，土耳其的帕迪夏，也不能向最下等的人说：我禁止你消化，禁止你上厕所，禁止你思想。”

伏尔泰的文章，无论哪种题材，都是直接为他的祖国法国服务，为他心目中的理性服务，为他的时代服务，也是为启蒙运动服务的。他的学识，如前所说，大约应该归入虽然博大但未精深的那一类。或者我们苛求他一下，尽管他的一些剧作引得王后等显贵一时大哭一时大笑，也许还算不上超一流的经典之作，然而这正是他那个时代所要求他的。既然想立竿见影，就不须幽深雅静。老子固然可以心如死灰，形如槁木，周郎却顾不上许多，只待东

转引自《十八世纪法国哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 60—61 页。

转引自葛力《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版，第 189 页。

转引自《世界十大思想家》，中国城市经济社会出版社 1990 年版，第 163 页；参见《哲学辞典》下册，第 465 页。

同上书，参见《哲学辞典》下册，第 465 页。

风一起，便要叱咤风云。

如果我们不是站在启蒙运动的时空点上，而是今天的观察点上，评说 18 世纪西欧思想界的名人名作，那么，我们也许会觉得伏尔泰并非最杰出的人物，他的著述也非最杰出的作品。伏尔泰及其作品仿佛是一组自相矛盾的组合物。如分门别类地理解伏尔泰，他的著作，无论是哲学著作还是小说、散文或剧本，甚至包括他的最有影响的史学名著《路易十四时代》，孤立地看它们，似乎都不能算是经典之作。即使把比较范围只局限在英、法、德这个圈子内，在他生前死后都可以找到比他的这些著作更好的作品。他的哲学著作，自然比不过贝克莱和休谟，也比不过康德和谢林；他的小说，只能算法国近代文学高潮到来前的一段序曲，在他死后不久，便有真正堪称经典的巨作涌现出来；他的诗歌和剧作，也不能和欧洲那些经典作品相提并论，诗歌无论如何比不过拜伦和雪莱，自然更比不过伟大的歌德，戏剧比之莫里哀和莎士比亚，大约只能被看作二流作品。唯有他的史学名著《路易十四时代》或可高居经典之列，然而，也往往失之感情色彩过于浓烈，以致在某种程度上压倒了对史实的考证——史学虽好，不算正宗，从真正史学意义上考虑，仍然属于有重大缺憾的名作。

奇怪的是，正是这些作品确立了伏尔泰一代宗师的伟大形象。他是由一大批并非顶尖作品而在整体效应上达到空前地步所造就的顶尖人物。好似一位美人，若论五官四体，似乎那一样都有些缺陷，但从整体上看，却是出类拔萃，别著一段风流。所谓环肥燕瘦，西子爱闹心口疼，这些都不是优点，然而，在中国古代还有比她们更有声誉的美人吗？说伏尔泰是一个矛盾组合物，原因就在于此。伏尔泰是一位大作家，但不是一般意义上的大作家。唯其如此，他才在他那个时代产生那样的影响，这影响实在是无论贝克莱、休谟、康德、谢林，还是莫里哀、莎士比亚，以及歌德都比不过的。否则，为什么连莎士比亚是否确有其人都有争论？为什么休谟哲学要再过一个世纪才更其容光焕发？但也唯其如此，伏尔泰对后世的影响才比他同时代的一些人物如卢梭、贝克莱、休谟和康德显得小些。

伏尔泰和洛克的相似之处，在于他们都能因时而动，然而动与动也有区别。洛克的动仿佛顺流而下，该做官时就做官，该革命时就革命，而且无论做官、革命都不影响他做学问。伏尔泰的因时而动，近似中国人说的每日挖山不止。且这绝非一般的山地；非但“山高路隘坑深”，而且云雾风暴变幻无穷。但他偏能临危而笑，找到最好的路径，取得最好的效果。可以说，凡是他那个时代该有的优良品性，在他身上均有体现。

他是法国启蒙运动的领袖，启蒙运动最重理性。而他本人就是一个最不惧权威，也不惧迫害，而且打击不倒，遏止不住，收买不成，驱除不掉，能富能贫能武能文的一代奇人。这不但因为他个性如此，更重要的他代表了一场伟大的思想运动，貌似书生摇羽扇，胸中自有百万兵。

他的时代，因为理性至上，所以理论多，论辩也多，他声名显赫，常常首当其冲。但他对此，非但从容不迫，而且闻论则喜。他的这种风格不但表现在与社会恶势力的斗争方面，而且表现在他与他的论敌之间——要知道，这些论敌有很多原本就是他的信徒或朋友。

他一生与之论战的人物多多，最有名也有学有才有识的，则是孟德斯鸠、帕斯卡、布封和卢梭，特别是卢梭与他的争论，不但异常激烈，而且异彩纷呈。

伏尔泰比卢梭年长 12 岁，虽然他们是同一个时代的思想家，但在年龄上可以看作两代人。伏翁认识卢梭时，已经 51 岁了。先是卢梭给他写信，于是通信，于是见面，卢梭对他原本怀有钦敬之情，在大的方向下，两个人确实也应该有很多共同语言，可惜当事人的感觉和后来人的看法常常差别很大。这倒不仅仅是“当事者迷”，实在若无特别深入的理论和情谊，彼此的才能便难于淋漓尽致地发挥，彼此的差异也无法凸现和澄清。

卢梭自是一位奇才，笼统而论，他属于启蒙运动。但他是法国启蒙运动的一声异调，别人皆重理性，独他最爱自然。好比中国独特的乐器——洞箫，这乐器大约只能独奏，不能和奏。卢梭是一支法国式的洞箫，不但具有只能独奏的特色，而且具有特别躁烈的个人品性。

卢梭与伏尔泰的共同语言中，平等是一大方面，尽管他们两个人对平等的理解，其实也两样。而他们之间的最大分歧，则表现在对私有制的态度上。卢梭是坚决反对私有制的，就这点而言，他不但和绝大多数法国启蒙思想家难于一致，而且也同伏尔泰最钦敬的洛克的思想大相径庭。卢梭仇恨私有制，恨之入骨，他羡慕人的原始状态，希望人们放弃现有的文明，回归原始状态，这样的观点，伏尔泰是无论如何不能同意的。偏偏天真的卢梭不明此理，硬把这样一篇论文送给这位他所敬重的先生，请其斧正。于是先生大怒，回信讽刺他说：

“我收到了你的反人类的新书，谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明灵巧，还是从未有过的事。读尊著，人一心想望四脚走路。但是，由于我已经把这种习惯丢了六十多年，我很不幸，感到不可能再把它拣回来了。而且我也不能从事探索加拿大的蛮人的工作，因为我遭罹的种种疾病让我需要一位欧洲外科医生，因为在那些地带正打着仗，而且因为我们的行为的榜样已经使蛮人坏得和我们自己不相上下了。”争论没有结果，友谊至此完结。罗素先生评述得却妙：“卢梭与伏尔泰终于失和倒在意料之外；不可思议的是他们竟然没有早些反目。”

纵观伏尔泰一生，他对启蒙运动中的很多人物都有过帮助和支持，特别是对于百科全书派，更是不怕风险，支持有加。法国百科全书的编撰工作可以说是法国启蒙运动中的最重要的一项活动。然而，好事必是多磨。到了 1758 年，更出现内部矛盾激化，好几位支柱式的人物纷纷退出的恶劣局面。而作为主编之一的达兰贝尔也始则动摇，终于离去。情势如此险恶，百科全书几乎濒于夭折。狄德罗身上的担子一下竟有千钧之重。此时的伏尔泰，虽然已经 64 岁，但他宝刀不老，雄心依旧，马上挺身而出，表明态度。他坚决支持这项有史以来堪称最伟大的文化工程。中国古人有云：“疾风知劲草，日久见人心”，此之谓也。

伏尔泰一生，帮助过狄德罗、博马舍、爱尔维修等许多当时的主要文化人物。对他的前辈梅叶，也曾奉上一片深情。梅叶死于 1664 年，他死后 65 年，他的遗作终于辗转流传，为伏尔泰所得。于是伏翁便以《梅叶遗书摘要》为题，将其发表。

伏尔泰一生，可谓一心一意为着启蒙运动而奋斗。他不存成见，不徇私情，合之则助，逆之则怒。虽然他与许多人发生矛盾和争执，但这些矛盾和

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 229 页。

同上。

争执几乎全与他个人利益毫不相干。即使对于卢梭，这后生小子是伤害过他的自尊心的，双方性情既相去特远，用语又十分激烈，但当卢梭受到巴黎、日内瓦当局通缉，四处奔逃，走投无路之时，他依然连续发函邀请卢梭到他的住所一避。

作为一代伟人，伏尔泰确实有顽强的信念和广阔的胸襟。顽强的信念使他生生不已 60 年，鞠躬尽瘁，只为启蒙运动尽心竭力；广阔的胸襟使他具有远大的目光，不但关心自己的学业，尤其关心法国的未来和理性的胜利。

伏尔泰 1694 年出生于巴黎。他父母生过 6 个孩子，但只有他和他的一兄一妹长大成人。他本名弗朗索瓦—马利·阿鲁埃，伏尔泰是他的笔名。他父亲是一位公证人，后来成为国库税吏，属于第三等级，地位虽低，收入颇丰，正如时代脉络并且有足够的保证他们的生活和学习，但他母亲在他 7 岁时便去世了。他的青少年生活，可说幸运之中也多有不幸。

伏尔泰聪敏好学，博闻强识。他 10 岁时入当时的贵族学校圣路易中学读书，学业优良，才华出众，在一班贵族子弟中很有威信。他 10 岁入学，10 岁能诗。既入学堂，便如鱼得水，很快显露出独特的艺术才华。他思维敏捷，见识不凡，虽是莘莘学子，但新思独见常有，已经初露锋芒。他 17 岁毕业，他父亲希望他学习法律，但他对文学艺术情有独钟，并正在写他的第一个悲剧剧本《俄狄浦斯王》，加上他又与那么多不肯安份的文人往来，他父亲深感不安，1713 年，便决定送他到法国驻荷兰使节也是他的一位朋友那里当秘书。但他少年气盛，又才华横溢，走到哪里，都出新闻。在法国，他爱上一位流亡作家的女儿，于是被遣送回家，还关了一回禁闭。回到国内，又参加诗歌比赛，因为没有中奖，他就写诗讽刺评判人员，借以发泄自己的怒气。但这些事固然令常人烦恼，但对他而言，不过是些不值一提的小麻烦。到了 1715 年他 21 岁时，终因为一首讽刺诗惹怒了当时的摄政王，于是被逐出京城。1717 年又因为那首《在黄毛孩子的统治下》，再次激怒摄政王；同年 5 月被捕，关在巴士底监狱好几个月时间。但第二年，却又好运来临，他的第一个悲剧上演并且大获成功。据载，此剧连演 45 场，场场爆满，他还因此得到国王赏赐 4000 法郎。1722 年，他父亲去世，他得到一笔不小的遗产。这几年间，他的剧本创作如潮如涌，而且几乎每个本子都获得成功。但是，恶运终于向他袭来。因为他无意中得罪了一个贵族，自己挨了一顿棍棒。他要求决斗，对方不理，认为他没有资格——贵族不与平民决斗，他上告，没人帮他作主，后来竟由原告成为被告，先被关入监狱，后被押送出境。

伏尔泰的这些经历证明，在法国，第三等级没有地位。他虽然才华过人，但在贵族眼里，才华不过等于玩物。虽然他绝对没有做错什么事情，但腐败的社会，就是要包容腐败，陷害好人，他被迫流亡英国。而英国的情况与法国成为鲜明对照，他经过短暂的不适应，很快被英国的文化所吸引。他开了眼界，结识了新朋友。当这些新朋友，特别是他阅读和了解了牛顿与洛克的学说，更让他豁然开朗，大喜过望。英国是新兴的资本主义国家，差不多英国所有的正是他所追求的，他的思想很快发生重大变化。举例说，他原本对莱布尼茨哲学很推崇，一旦接触洛克的著作，才感到这才是最好的哲学。洛克是他的先生，他对自己的这位未曾谋面的先生，终其一生总是亲敬有加。他的哲学思想，大体不出洛克哲学的宏观规范，虽然在表述上，往往比洛克本人来得更其简洁潇洒，文采飞扬。直到 1729 年，他才经过疏通，化名回国。

1728 年，他开始写《哲学通信》，1733 年，出版该书的英文版，次年

出版法文版。这部书在思想界卓有影响，但也给他带来大麻烦，巴黎法院不但判决禁止此书，而且明令通缉作者，连他的出版商也未能幸免。然而，祸兮福所倚！他在 1733 年结识了夏特莱侯爵夫人。此时他正处在四面楚歌之中，夏特莱夫人便邀请他到她夫妇的一座位于边境的宫堡去躲避。伏尔泰用自己的积蓄将这座宫堡好一番修整，然后便在此居住下来。夏特莱夫人聪慧好学，和他意气相投，他们之间结下了深厚的友情，而且这种友情又激发了他的创作激情。因为夏特莱夫人热衷于研究牛顿，他便写了《牛顿哲学原理》；夏特莱夫人对形而上学饶有兴致，他又为她写了他的另一部哲学名作《形而上学概论》。他与夏特莱侯爵夫人亲密往来 15 年，她给了他莫大的精神支持和感情慰藉，她在她的鼓励下，尤其意兴勃发，不能住笔，直到 1749 年夏特莱夫人不幸弃世。在此期间，他也曾去过德国，并与德国王室有了联系；在国内的境遇也日好一日，还险些成为宫廷诗人。然而，伏尔泰既非池中之物。更非宫廷尤物，虽然他声名日盛，终究得不到路易国王的欢心。加上夏特莱夫人的去世对他打击很重，他不再愿意留在法国，便于 1750 年 6 月接受普鲁士国王腓得烈二世的邀请，去柏林定居。

然而，德国不是英国，甚至连法国都不如，而腓得烈二世更不是洛克和牛顿，他对伏尔泰的真实评价，也不过认为伏翁是个有些甜汁的柑桔而已。他说：“柑桔一经挤开汁水，桔皮就可以扔了。”到了 1753 年，伏尔泰总算憋憋屈屈，离开德国，此时他已经 59 岁了。自 1754 年起，他开始定居在日内瓦，直到 1774 年 80 岁时，才离开定居地，回到他的祖国首都巴黎。在这 20 年间，他笔耕不辍，撰写、修改、出版了他的许多重要的著作，尤其是为《百科全书》撰写了大量条目。他的哲理小说也都出于此时。而且在 1764 年，还出版了他的《袖珍哲学辞典》，后来又在此基础上加以补充修订，完成了他的哲学代表作《哲学辞典》。

伏尔泰于 1774 年回国之时，头顶已经秃了，头发已经白了，牙齿已经掉了，身体也很虚弱，但他毕生为之奋斗的文化事业已大势有成，当他进入他的故乡巴黎之时，受到人们盛大的欢迎。回国 4 年之后，他在巴黎溘然长逝，终年 84 岁。

伏尔泰留给人类的著作不但数量很大，而且作为一份风格独特的历史文献，也将具有不朽的价值。他一生业绩尽在启蒙运动，他主要的思想成就，也在启蒙运动。启蒙运动的对头，就是传统宗教、中世纪神学和专制政权。启蒙运动的主题则是宣扬人的价值和理性，鼓吹自由、财产与平等。在这些基本方面，伏尔泰都有独特的气魄宏大的法国式的精采表现。

伏尔泰批判中世纪以来的教会传统，可谓剥皮刮骨，入木三分。他主张宗教宽容；他认定宗教必须合乎启蒙思想才能予以承认。他说：

“要是在英格兰只有一种宗教，怕的是可能要闹专制；要是在那里有两种宗教，它们相互之间可能要互相扼杀；但是那里有了三十多种宗教，而它们却都能和平地与幸福地生活着。”

又说：“社会上的迷信之徒就跟军队里的懦弱之辈一样：他们无端恐怖起来，还要散布这种恐怕情绪。有人就大嚷大叫说洛克想要推翻宗教，然而这件事跟宗教毫不相关，纯粹是一个哲学问题，与宗教信仰和启示完全风马牛不相及；只有冷静地考虑一下像这样的说法是否有矛盾：物质能思想，上

帝能不能把思想灌入物质里去。但是那些神学家，当有人跟他们意见不同的时候，老是开口就说上帝被人侮辱了。这点酷似那些歪诗人，他们大嚷大叫地说戴卜莱欧说国王的坏话，因为戴卜莱欧讽刺了他们。”而他最著名的那段名言，是出自他的《哲学辞典·宗教》这一条目中的。他挥笔写道：“第一个上帝是遇到了第一个傻瓜的第一个流氓所创造出来的。”

此等文字，若非伏翁，哪个写得？

伏尔泰一生鼓吹自由，鼓吹个人财产神圣不可侵犯，此外，还要鼓吹平等，他把这三者作为三个基本原则。他的自由观中，首先是个人自由，其次是言论和出版自由，再次是信仰自由，最末是劳动自由。他认为每个人都有权“把自己的劳动出卖给付酬最高的人，因为劳动是那些没有财产的人的财产。”他给自由的定义是：“除了法律之外，不依赖任何别的东西，这就是自由人。”伏尔泰的财产观念大抵不出洛克的思想之外，而他的平等观念，除去鲜明的启蒙文化特色，又有明显的中产阶级色彩，这正是他有别于卢梭的地方。他一方面认为“一切享有各种天然能力的人，显然都是平等的。”另一方面他又认为：“平等既是一件最自然不过的事，同时也是最荒诞不经的事。”他甚至挖苦卢梭《论人类不平等的起源和基础》，说它是“想要使穷人掠夺富人的穷光蛋的哲学。”

伏尔泰与洛克一样，堪称资本主义中产阶级的两位代表。他们希望革命，但不要暴力革命，最好是光荣革命。他们珍视个人财产，但对穷人、富人却存有偏见，其总的情绪倾向，是更偏向富人。他们言于哲理，但不喜欢急风暴雨。他们的风格常在雍容大度与任意挥洒之间，但其基本倾向，依然是不左不右，更近似中庸之道。然而，英国岂是法国。伏尔泰因为法国的保守而名声大振，又因为革命风暴的兴起而被法国大革命淡忘了。

纵观伏尔泰的一生，作为法国启蒙主义的导师，他确实德高望重，名立实归。但作为一名思想家，特别是作为一名哲学家，他与当时欧洲最有成就的哲学人物相比，还有一定距离。他对传统宗教尽管有犀利无比的讽刺和批评，然而他的批评虽如风似电，却不一定能击中要害，而他本人实在也不是一个无神论者。他一生为自由、财产和平等而鸣，但他在政治理论方面，却缺少一套完整的理念，也没有如洛克、孟德斯鸠那样写出一部具有很强的可操作性的理论著作。他渴望民主，但他似乎对民主的了解并不十分深刻。他痛恨专制，却又与当时最著名的专制国王有千丝万缕的联系。虽然他一生吃了许多专制和贵族特权的苦头，却又十分情愿地为他们服务，找他们做靠山，和他们交朋友。在这个意义上讲，他对旧世界的批判，可谓伤皮伤肉但不能伤筋动骨。他主张自由、财产与平等三大原则，但他又歧视穷人。在感情上和理论上向富人倾斜，他甚至认为：“在我们这个不幸的世界上，生活在社会里的人们不可能不分成两个阶级：一个是支配人的富人阶级，另一个是服

同上。

转引自《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆 1983 年版，第 28 页。

转引自《西方政治思想史》，天津人民出版社 1985 年版，第 243、244 页。

同上。

同上。

同上。

侍人的穷人阶级。”他热爱平等，但不愿意与穷人平等，因为他虽然屡受挫折，但从来没有真的穷过。他对君主立宪情有独钟，而对国王则抱有幻想。他认为：“当国王成为哲学家的时候，人民才会是最幸福的了。”虽然说得俏皮，实在新意全无。这个意思柏拉图在差不多 2000 年前就已经提到过了。

总评伏尔泰的一生，与其说他是一位哲学家，不如说他是一位思想家；与其说他是一位思想家，不如说他是一位社会活动家；与其说他是一位社会活动家，不如说他是一位新文化的启蒙导师。然而这导师的思想，常有不及学生的地方，所以当法国大革命到来时，卢梭的威信便轻而易举地超越了他。然而，这也不足怪也，正所谓“师不必强于弟子，弟子亦不必不如师。”

转引自《十八世纪法国社会思想的发展》，商务印书馆 1983 年版，第 28 页。

转引自《西方政治思想史》，天津人民出版社 1985 年版，第 245 页。

九、狄德罗与其他启蒙主义思想家

1. 传播也是创造

法国启蒙运动，并非一人一时之事，而且就其代表人物而言，也绝非只消一二位超级明星就能担此大任。实在，法国启蒙运动乃是近代资本主义文明发展过程中的一次历史性大突破，也是资本主义对旧的封建文化的一次大清算。有了这次清算，西方新兴文化就有了充实的政治基础和舆论基础，从而将以前只在个别国家或只在某些阶层中成熟的思想传播到社会的各个角落。法国启蒙运动仿佛一次社会大引爆，既有启蒙，必有革命。而法国革命的结果，则是全欧洲向着资本主义文明的整体性大转变。相比之下，英国革命虽然是一篇大文章，洛克虽然堪称法国启蒙运动的启蒙者，但英国革命没有产生法国革命这样的爆炸性影响，英国启蒙运动，也远不如法国启蒙运动更其声势浩大。其原因之一，就在于英国光荣革命是一种带有强烈商业色彩的革命，而法国启蒙运动却是一次强大的社会化活动。

这样一场运动，自然会涌现出成批的文化精英，而且这些精英，不仅出现在哲学方面，也出现在政治方面、思想方面，尤其出现在广阔的社会文化方面。法国启蒙运动是一场整体性、动能性的社会文化行为，所以，伏尔泰固然重要，孟德斯鸠固然作出很大成就，但唯有有了这样一批成团崛起的英才和使他们得以相互联系的纽带，才赋予这场运动以排山倒海的力量。

法国启蒙运动的代表人物，除去伏尔泰、孟德斯鸠之外，至少还应包括：狄德罗、达兰贝尔、霍尔巴赫、孔狄亚克、拉美特利、爱尔维修、布丰、普拉德、奈戎、孟戴尔、格雷姆以及后来的哈雷尔和孔多塞等。他们不但各有思想或科学成就如许，对启蒙运动的兴旺发达尤其形成巨大合力。而且他们中的绝大多数人都与《百科全书》有这样那样的关系，他们既是《百科全书》的撰稿人，又是《百科全书》获得成功的人文基础。

法国启蒙运动中的一件具有特殊意义的大事件，就是在这个运动中诞生了一部震惊世界的法国《百科全书》。《百科全书》这种文体其实并不始于法国，而法国人开始策划这套全书时，也不曾想到独立编撰，而是计划翻译英国人钱伯斯的《百科全书》。钱氏的全书于1728—1729年在伦敦出版。到了1745年，有一位英国人和一位德国人要把它译成法文在法国出版，于是他们想到了狄德罗。这之后，虽然还有种种曲折，但终于从曲折转为顺畅，两位《百科全书》的创意者也改变了主意。他们不再主张翻译英国旧作，决定由狄德罗负责，站在新的历史角度独立编撰此书。他们选中了狄德罗，算是慧眼识真。其后，在狄德罗及达兰贝尔的主持下，经过近20年努力，完成了对开本共计28卷的法国《百科全书》，其中文字17卷，图册11卷，可谓皇皇巨著，碑立人间。

法国《百科全书》，正如法国革命，无论其价值还是影响，都绝非钱伯斯的《百科全书》可比，它不但卷次浩繁，无所不有，而且内容科学新颖，富于首创精神。它在法国启蒙运动中的地位，有人比为“武器库”，有人比作里程碑。总而言之，价值非同凡响。法国启蒙运动原本就是一场新文化传播运动，而《百科全书》正是他们数十年的艺术追求、理论创造和文化传播的物化结晶。

法国启蒙运动的思想家，尤其是狄德罗、孔狄亚克、爱尔维修和霍尔巴

赫，在哲学思想或说思想文化方面的影响更大。但是作为主编之一的达兰贝尔确也功不可没。

达兰贝尔（1717—1783 年），《百科全书》二主编之一，法国著名数学家、哲学家。当狄德罗请他出山时，他虽然小狄德罗 4 岁，却远比狄德罗更有名气。他才华丰茂，早慧早成，24 岁时，已经成为科学院的副院士，他又是一位很有建树的科学家。他的科学著作《动力论》、《平衡与流体运动论》，都很有影响。在他出任《百科全书》主编之前，他刚刚发表了新作《气流》，“其中他把实验物理归结为数学问题。柏林科学院给他授了奖，他成了欧洲最伟大的数学家。”说是欧洲最伟大的数学家，怕不妥，但他对偏微积分的贡献，确实很有价值。达兰贝尔不但学问极佳，而且为人也好，生性快乐，性格谦和且又为人正直，又已经具有相当的学术资历和名望。他与狄德罗这样一位博学家加实干家携手合作，可谓珠璧联合，相得益彰。不消说《百科全书》的成功，有达兰贝尔不可磨灭的奉献与功劳。但他又有性格软弱，易于动摇的缺点，大体说来，他是一位具有新思想新体认的学问家，但不是一位坚强意志和百折不挠的革命家。对于社会恶势力的压迫，他固然有些胆小怕事，面对各种风险也不免谈虎色变，及至紧要关头，便生出临阵脱逃的意念，未能有始有终，与狄德罗同舟共济，一直坚持到最后。所以后来人评价《百科全书》的诸位作者，常常对他贬低得多，褒扬得少。对比狄德罗的人品和精神，他这个人物更显出许多令人鄙薄的灰色印象。其实，他与狄德罗共同主编《百科全书》长达 12 年之久，而且他又是一位卓有成就的数学专家，且与狄德罗及众多作者合作，人缘甚好，对于这样一个人物，理应给予充分的历史评价。

从哲学角度考虑，无论哪一位《百科全书》的撰稿人，他们的思想基本上不出英国经验主义的思想范畴，其政治理论又基本上限定在英国光荣革命的思想旨圭之下，大约唯有卢梭是个例外。但就狭义的哲学思想而言，即使卢梭依然不免用语华美，立论单薄。

但是，不能因此就贬低这些启蒙思想家和《百科全书》派的作用。实际上，正是经过他们的重新思考和再创造，才使得先进的英国哲学思想在法国得以创造性的广泛传播，也使资本主义文明以特有的文化形式，向着法国及整个欧洲乃至更广大的地域传布。在这个意义上讲，传播也是创造。而且，如果不仅仅从理论的独创性和思维的深刻度而是从它们的社会效应和传播广度去考虑，他们的历史成就十分出色。

2. 百科全书派的首领狄德罗

狄德罗 1713 年生于法国朗格域。他父亲是一位制刀匠，虽然收入不坏，家产颇丰，但在当时法国上层社会的观念中，他只能算一个出身低贱的乡下人。他对此毫无忌讳，不但没有忌讳，而且我行我素。他的夫人不但同样出身低贱，而且十分贫穷。

狄德罗少年早慧，学业优良，而且很有个性。他系统学习过逻辑学、道德学和亚里士多德的许多著作，同时对自然学科同样饶有兴趣，无论对数学、化学还是物理学都作过深入的研究。此外，他还是一位大翻译家。正因为如此，那些最早筹划翻译钱伯斯《百科全书》的出版商才会想请他担任主编。

狄德罗多才多艺，在这一点上，他丝毫不比伏尔泰逊色。他既是思想家、哲学家、剧作家、小说家、翻译家，又是文学艺术评论家。他的学术特色以扎扎实实为本色，其学术影响日久弥深，以致有一哲学史家认为他是“培根以后康德以前近代西欧最伟大的一位哲学家。”他在欧洲文化界确实享有崇高声望，特别是那些超级文豪如歌德、雨果、巴尔扎克和波德莱尔对他尤其赞赏有加。歌德曾说：“狄德罗是狄德罗，是一个无以伦比的人。”在他看来，英才固然成批存在，但狄德罗却只有一个。

狄德罗一生经历不算顺畅。虽然论坐监狱的次数他比不过伏尔泰，可是他也没有享受过伏尔泰式的雍容华贵的浪漫生活，相反，倒是困难、危机、贫穷和无穷无尽的烦恼琐事几乎伴随他一生。他一生没有得到与之相应的社会回报，生前既没有得到过伏尔泰式的巨大荣誉，死后也没有产生卢梭式的非凡影响。他自进入社会始，便与贫穷困苦为伍。他之所以如痴如狂地投入到《百科全书》的主编工作中来，其中一个因素，就是他当时特别需要得到一个比较稳定的收入。然而，好梦难成。他真正开始主编工作之后，才体会到这一点主编费，其实并不敷用。于是他一面主编此书，一面还要靠卖文为生。狄德罗是法国启蒙时代第一个以卖文为生的思想家。随着《百科全书》的陆续出版，他的路算是走通了。他这种以文谋生的方式，在当时绝非令人羡慕的道路，也很难说是一条成功之路。但狄德罗在这条路上开创了奇迹，取得了成功，他为近现代文化人树立了榜样。

他的家庭生活也不幸福，主要是他和他夫人的感情有限。虽然他们的婚姻完全出于自由恋爱，但不知因为什么更确切的原因，狄德罗的私人生活却远远不合道德标准，他婚外别恋，另有情人。而且正是他的情人的花费，使他不免苦中添急，大有焦头烂额之态。先生潇洒奇人，争奈风流债重。

但真的麻烦还是当局对他的迫害。这些迫害既是直接针对本人的，也有针对他主编的《百科全书》的。形势最严峻的时候，《百科全书》面临夭折危险——未曾发稿的卷次险些被禁止出版，而且他的一些亲密文友，也因种种原因离他而去。此时的狄德罗，可说内外交困，倍感孤单。但支持者自有人在，而他本人尤其勇于面对所有的困难，绝不屈服。他已经认准的道路，不管这路有多少艰难险阻，他是一定要继续把它走完。所以，有大哲人说他是为真理而奉献一生的人，这评价真是恰如其份。

狄德罗一生经历，几乎招招式式，皆与《百科全书》有关。而作为这样一项巨大的文化工程的主编，更是有许多方面的才能不能胜任愉快，即不但

要有学识，要有眼光，要有独立的思考能力，有很强的文字功夫，有超人的实干精神，有三头六臂不怕八面来风的应变能力，有眼观六路、耳听八方而且从容有序、指挥若定的组织才干，还要有吃苦耐劳的品性和坚韧不拔的毅力，以及许许多多不足为外人道哉的甜、酸、苦、辣的大苦衷。而这一切，狄德罗样样具备，且样样称能。虽然他和达兰贝尔同为《百科全书》主编 12 年，但无论从哪个层次去理解，他都是这部文化巨著的核心力量。

《百科全书》的撰写，需要各个领域的专家。而与如此众多的专家相处，绝非一件易事，尤其不是一件令人愉快的事。专家之长，专家之拗，专家之怪，专家之癖，专家之自信，专家所写文字之自珍自爱不容别人改动，都是局外人难明且又不足为外人道的。加上《百科全书》的基本内容的划分，又有自己的特色。它将所收条目区分成三大部分，即自然科学、社会科学和工艺。工艺条目单列成编，自是它的一大特色，而在当时的条件下，这样的区分，不但足称新颖而且十分必要。但是有关工艺条目的撰写，却绝非那些理论专家可以胜任的。而众多条目内容方面的相互交叉，又给任务的分配带来意想不到的困难。结果一些条目大受青睐，你要写我也要写，另一些条目，则冷冷清清，无人问津，甚至人见人避，避之唯恐不及。每逢此景此情，这位主编就会说一声“我来干”，于是尽行收来，一一完成。因为他本人就是手工匠之子，而且他绝不以此为耻，还要以此为荣。传记作者就此写道：

“工匠之子要是讨厌多少代以来他家人引以为荣的手艺活，岂不是怪事，再者，那可是创新啊！那是尚未开发的主题，是可捉摸的，活生生的，人情味十分的啊！‘各种艺术和行业’，以后就是他的专栏，他保证要给它们以应有的地位，放在首位！因为他感觉到标志人战胜物的时代快到了。而人的这种胜利没有自己的双手的帮助是无法实现的。人的双手，不久将主宰人的命运；正是依靠双手，人才可望获得一个更公正、更幸福、更便利的未来。好吧，他同意，所有的手工业，他全包下来！农业和农村经济由他写，针织业由他写，制锚业由他写，镀银术、土地丈量、珠宝业、面包业、皮件业、啤酒业、制砖业、矾鞣业、制帽业、制锅业由他写，强胶和封漆由他写，金银首饰雕镂术由他写！别针、甲冑、煤、纸板和马车由他写！黄麻和钟由他写！糖果业、黄铜和钻石、棉花和烧酒、扇子和马刺由他写！镜子和喷泉由他写！钟表、雕刻、印刷、内衣和床上用品、眼镜制造、泥瓦工程、马蹄业、皮革业、细木工、镶嵌业、制纸、羊皮纸制造、烟斗、石膏、羽饰、火药、饰带、丝织物、锁、糖和桶统统由他执笔……。”

即使十八般兵器样样精通的全才，见到这些条目也会头晕目眩，而我们的狄德罗偏生有这样一种精神。他正是以这样的学识、才干和精神，完成了主编《百科全书》的崇高使命。虽然，人们现在已经很难确切区分究竟哪些条目完全出自这位主编之手，但他的业绩已经印在这部《百科全书》的字里行间，他将与这一伟大的文化工程同存共在，永垂不朽。

但是，学者出任主编总是一件费力不讨好的事情，即使你主编的书乃是当时世界上最重要的书籍也依然难逃此运。狄德罗在他生前和死后相当长的一段时间内，在许多人眼里，他只是一位编者。他的声名和影响远不如伏尔泰和卢梭来得巨大和响亮。实际上，狄德罗真正是一位多才多艺又有很高理论造诣的著作家。就算他不曾主编《百科全书》，只是完成了他个人的创作，

他仍然是一位具有杰出才能与成就的多产作家。

狄德罗的主要著作，包括哲学著作：《哲学思想录》、《怀疑论者的脚步》、《论自然宗教的长处》和《论盲人书简》；剧作：《哲学家们》、《私生子》、《一家之主》；小说：《拉摩的侄儿》、《修女》；评论：《论绘画》、《关于 私生子的谈话 》等等。

狄德罗是个无神论者，对于传统宗教及其神学观念的批判，既有伏尔泰的辛辣，又能立论严整，脚踏实地。他特别擅长用宗教自身固有的矛盾揭露宗教，以便使其在理论上不攻自破，想狡辩都找不到立足之地。他写道：

“ ‘ 三位一体 ’ 中的三位，或者是三种偶然属性，或者是三种本体。中间的是决没有的。如果这是三种偶然属性，我们就是无神论者或自然神论者。如果这是三种本体，我们就是异端。 ” 又说：“ 用一个奇迹来证明福音，就是用了一个违反自然的东西来证明一个荒谬的东西。 ” 他认为：“ 除去了一个基督徒对于地狱的恐惧，你就将除去了他的信仰。 ”

狄德罗与他的法国同仁相比，他的思维方式更具有辩证精神，他尤擅使用悖论。用悖论说明问题，在他则是得心应手，比如他说：“ 如果万物都是上帝所造，那每一事物都必定是尽善尽美的；如果并非事事尽善尽美，就必定表明，上帝不是能力有限，就是缺乏善意。 ” 请君细想，万能的上帝能缺乏善意吗？不能。既不缺乏善意，那么，万能的上帝为什么不能使他亲手缔造的世界尽善尽美呢？这样讨论问题，可真够让神学家们头疼的。如果真有上帝，上帝一定满意狄德罗先生的聪明睿智。他的哲理小说《拉摩的侄儿》，很得马克思的好评，认为是一本充满辩证法的杰作。

狄德罗的治学态度，最是严谨方正。直到他的生命的火花即将熄灭之时，他对他唯一的女儿留下的最后一句话，还是有关治学态度的。他说：“ 跨向哲学的第一步是不轻信。 ” 他对任何未曾证明的事理绝不轻信，而且从某种意义上看，他还是一个“ 怀疑主义 ” 者。

虽然狄德罗的名声小于伏尔泰和卢梭，但他主编《百科全书》20 年，加上他本人的气质和性格等方面的原因，在差不多所有法国启蒙思想家中，他的理论是最能持平而论的。所以他的著述，固然不如卢梭等人来得激情澎湃，铭心刻骨；但从学术角度考定，或者更能经得起时间的考验。比如，《百科全书》中对自培根以来的近代思想家，包括笛卡尔、牛顿、洛克、莱布尼茨、斯宾诺莎等，都能持平而论，而不是褒贬失据，情绪偏颇。

但是，从他整个哲学思想的基础考虑，狄德罗还是与洛克哲学有更多的渊源关系。他认为：“ 既然感觉是我们一切知识的来源，因此了解我们可以依靠感觉证据到什么地步，是很重要的。 ” 又说：“ 我们就是赋有感受性和记忆的乐器。我们的感官就是键盘，我们周围的自然弹它。 ” 他承认运动是

转引自《世界思想家文库》，中国国际广播出版社 1993 年版，第 75 页。

同上书，第 75 页。

同上书，第 75 页。

同上书，第 49 页。

同上书，第 45 页。

任华：《欧洲哲学史简编》，人民出版社 1972 年版，第 107、108 页。

同上。

物质的固有属性。认为“感受性也是运动着的物质的属性。”他绝对不同意贝克莱的“存在就是被感知”的理论观念，说贝克莱哲学是“只有瞎子才会创造出来”的“混乱的体系。”

纵观狄德罗的一生，他的性格在法国启蒙思想家中属于比较严谨的一类，而他的启蒙思想也绝非激进一派。这就使他的文章更为耐读耐看，但同时也使他难于获得他那个时代的特别的青睐和宠爱。

狄德罗 1784 年去世，享年 71 岁。

同上。

同上。

3. 拉美特利

茹利安·奥弗雷·拉美特利 1709 年出生在法国布里坦尼的一个富商家庭。他家境富足，受过良好的系统教育。他是一位医生，又是一位富于战斗精神的哲学家。1743 至 1745 年，他曾以法兰西近卫团军医的身份参加了奥地利王位继承战争。战争期间，他不幸得了热病。但他虽身患热病而不忘哲学探索，并且通过自己的亲身体验更加坚定了他的哲学信念——唯有这样的哲学家才可以称得上言行一致，痴心不渝。

拉美特利也和他的法国同胞一样，属于博学多才类型的学者。但他有自己的特色，一是他在医学专业方面有更独到的实践经验，二是他与伏尔泰等人不同，他不但对英国经验主义哲学颇多同感，而且对笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎乃至伊壁鸠鲁和卢克莱修的哲学也非常熟悉，并且因机借鉴，并不全盘否定。他是法国启蒙时代比较特殊的人物——他文理兼通，既写了不少富于战斗风格的启蒙著作，也写了不少有关医学、生物学方面的文章。1745 年，他发表了第一部哲学著作《心灵的自然史》，引起教会方面的激烈攻击，他不得不辞去军职。1746 年，又因为出版了《马吉维尔医生的政治或展现医生面前的成功之路》，而引起巴黎统治阶层的愤怒。巴黎议会判决撕毁并焚烧此书，他的生命安全也面临危险。无奈，他只好逃往荷兰。但在荷兰又因为发表了他最负盛誉的哲学代表作《人是机器》而再次遭到迫害——实在连荷兰这样的国家也不能容忍他了。他只好再次逃亡，去了普鲁士。但他意志坚决，虽百折而不悔；又于 1748 年和 1750 年先后发表了另两部哲学著作《人是植物》和《伊壁鸠鲁体系》。他于 1751 年不幸因食物中毒去世，英年早逝，今后人感慨良多。

拉美特利的哲学思想主要来源于笛卡尔的物理学思想。笛卡尔是个二元论者，他的哲学属于唯心论范畴，而他的物理学则属于唯物论范围。拉美特利以一个精通自然科学和医生思想的特殊眼光，将笛卡尔物理学中的唯物思想加以继承和发挥，用非常鲜明和自觉的态度构筑自己的思想体系。他说：“我把哲学家们论述人类心灵的体系归结为两类：第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。”既有唯物主义，又有唯心（灵）主义，他本人姿态鲜明，公开宣称唯物主义是唯一的真理。

因为他是医生，他又熟悉自然科学理论，所以他的唯物主义思想即笛卡尔的物理学思想很容易与他的专业相结合。于是，他便以这样的立论写成他的最主要的哲学代表作《人是机器》。他说：“让我们勇敢地作出结论：人是一架机器；在整个宇宙里只存在着一个实体，只是它的形式有各种变化。”

他在这里讲的只存在着一个实体，绝非以前某些哲学大家的实体论中认为的既包括物质也包括灵魂，而是不包括灵魂，只包括物质。而且，他顺理成章地将他这个观点贯彻到他的人体思想中去。他认为心灵需要特定的物质作基础，即没有大脑这样的特殊物质，人的心灵将失去知觉，而所谓心灵的活动，也随之统统停止。他指出：“心灵和形体是在同一时刻一同造成的，就象一笔描出来的似的。有一位有胆量的大神学家（德尔良）就说过，他们是一个模子铸出来的。所以说，谁要是想认识心灵的属性的话，那就应该先研究那

拉美特利：《人是机器》，商务印书馆 1981 年版，第 13 页。

同上书，第 73 页。

些清楚地呈现在形体中的属性，形体的能动本原就是心灵。”又说：“我们也经常地指出过，如果由于脑部有了毛病，阻塞了脑子与感觉器官之间的观念交通，致使心灵失去知觉，那时心灵的一切活动统统停顿了；因此我们愈加深入地考察一切理智能力本身，就愈加坚定地相信这些能力都一齐包括在感觉能力之中，以感觉能力为命脉，如果没有感觉能力，心灵就不能发挥它的任何功能。”读腻了莱布尼茨、笛卡尔哲学著作的人，一闻此言，便有豁然开朗之感，到底法国启蒙人物毕竟与众不同。而拉美特利并不满足，不久之后，对于心灵，他又有了新的认识。他说：“心灵只是一个毫无意义的空洞的名词，一个思想谨严的人使用这个名词时，只是指出我们身体里那个思维的部分。”

从这些观念中不难看出，拉美特利必然会成为一名无神论者，而他本人也以法国启蒙学者特有的大无畏精神，非常自豪又十分自信地宣讲无神论的理由和根据。他说：“任凭是全宇宙的重量，也动摇不了一个真正的无神论者，更不必说粉碎他了。”

拉美特利的哲学其实同英国经验主义，主要是同洛克哲学有许多相似之处。但他一面赞成洛克的感觉论，一面又认为洛克承认基督教是一大不足。洛克主张宗教宽容，而他是无神论者。在他看来，凡是人类应该保持的品性，都应该与宗教划清界线。他认为正因为宗教从中作怪，才使得人类互相残杀。他说：“如果无神论得到了广泛的传播，一切派别的宗教就会消灭，就会从根本上铲除了。那就再也没有那些神学的战争，再没有那些宗教的战士，那些可怕的战士了。被一种神圣的毒药所毒害的自然，也就会恢复它的权力和它的纯洁了。”

也同其他法国启蒙思想家的特色一样，拉美特利的唯物论缺少相应的哲学内涵作支撑，因而他的理论包括他的无神论思想，固然很有战斗气息，却不很丰富与深刻。

转引自《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 69 页。

转引自《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 69 页。

拉美特利：《人是机器》，商务印书馆 1981 年版，第 53 页。

转引自《18 世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版，第 482 页。

拉美特利：《人是机器》，商务印书馆 1981 年版，第 52 页。

4. 爱尔维修

爱尔维修是法国《百科全书》的一员大将。这一点他与拉美特利有不小区别。拉美特利虽然也是法国启蒙运动的主要成员，但不幸英年早逝，与《百科全书》派关系不多。爱尔维修的人生经历也远比拉美特利顺利安祥，虽然他的那部哲学著作也曾横遭禁毁，总算借助各种关系，不曾亲尝狱虫的味道。应该说，他是所有法国启蒙思想家中境遇最好的一位，也是最有教养的一位。他的朋友很多，而对头甚少。他绝不像卢梭那样有烦人的个性，也不像伏尔泰和拉美特利那样，常在通缉和被捕的风险中生活。

爱尔维修 1715 年出生在法国巴黎。他父亲是一位御医，有很好的社会地位。他的家境优裕，生活和学习条件尽皆良好。他很有个性，在校时并非一个按部就班用功学习的好学生。但他天资聪颖，仪表不凡，加上他父亲的关系，他年纪轻轻便很得法国王后的喜欢。1738 年，他年仅 23 岁，便经王后提议由政府任命为总包税官，这个职务一年可带给他 30 万里佛尔的收入。自 1749 年始，他又成为王后的侍卫官，这份差使给他带来更好的收入，且使他有能力大做善事，也有能力帮助他乐于帮助的朋友和穷人。1751 年，他结了婚，并买下沃瑞的一座庄园，开始过起隐退生活。他收入既多，人又和善，加上一生好学，对各种哲学、文学作品都有一股必欲读之而后快的强烈欲望。因此，他在法国上层社会，在《百科全书》的圈子内外，以及在他的居住地都有很好的人缘和威望。据说他出入自己的庄园，常能作些善事，故深得穷苦百姓的喜爱。有时他外出散步，便有老人、妇女和儿童围着他向他问候，但就是这么一位和善好善又博学多知的青年学子，在 1758 年，因为出版了他唯一一部哲学著作《论精神》，便招来教会的非难。罗马十三世教皇向全世界的天主教徒发出命令，要求他们绝对禁止这部“可怕的著作”。而巴黎议会同样表现出一副气急败坏的模样，竟然通过决议，命令焚毁此书。多亏他颇有些权势的朋友相助，才得以逃脱被拘捕的命运。

爱尔维修的这番遭遇，也给人们一种启迪，即法国启蒙运动之所以取得如此的社会效果，一方面是它顺应了历史的需求，一方面是它确实取得杰出成就，还有一方面就是愚蠢的统治者给他们大帮其忙——因为他们只管倒行逆施，夸大其辞，视几篇文章为洪水猛兽，面对几本小册子便惊慌失措，如丧考妣，所以才使这场启蒙运动取得双倍的社会效应。正如两军对阵决生死，不但有战胜者一方的智慧与勇敢，还因为战败一方的愚蠢和失算。法国当时的统治者正是这样一班没有思想的蠢才。

爱尔维修的哲学观念基本上遵循英国经验主义的路数，但他的表述似更其斩钉截铁，不像他的英国同行那样体系严整，用语斟酌，从而显得更有决断的勇气。他继续洛克哲学的经验论原则，但不同意洛克关于内省经验的解释。在他看来，所谓内省经验其实并不存在，一切知识都只能来源于感觉。他说：“精神的全部活动就在于我们具有一种能力，可以觉察到不同对象之间的相似之处或相异之处，相合之处或相违之处。然而这种能力无非就是肉体的感受性本身，因此一切感觉都可以归结到感觉。”

爱尔维修和拉美特利的相似之处，在于他们都能将自己的哲学理念运用到自己所熟悉的专门领域。拉美特利是个医生，所以他顺藤摸瓜，便将自己

的哲学理论应用于他的医学专业。他写《人是机器》，正是其思想发展的必然结果。爱尔维修一生不曾从事专门的科学研究，但他对行政事务显然十分熟悉，对各个社会阶层都有相当的接触，本人又酷爱文学，熟悉高乃依、拉辛等剧作家的作品。于是，他的哲学便以人为中心，以伦理学研究作重点，从而体现了爱尔维修哲学的独特风格。

爱尔维修的哲学体系以人为中心和起点，必然会对当时的宗教势力发出挑战。他的文章虽不如伏尔泰的文章语言锐利文气跌宕，也不如霍尔巴赫那样唇枪舌剑，风雨交加，但同样具有很强的攻击力和穿透力。他同意霍布斯观点，认为一切宗教其实不过是一些寓言。如果这些寓言得到国家认可，那么就可以称它们为宗教，反之，它不过是一些迷信罢了。然而，称为宗教也罢，称为迷信也罢，同样没有理性作依据。他说：“祭师迫害的是什么？科学。……科学家的敌人是和尚、阿訇、婆罗门以及不管哪种宗教的全体教士。”

从他的哲学体系来理解，他既然认定：“人的精神归根到底不过是感觉能力，而感觉能力乃是具有一定结构的物质属性，因此，离开人的身体不可能有什么独立存在的精神实体。”正是在这样的逻辑下，他轻而易举地便否定了上帝的存在和灵魂不死的神学观念。

爱尔维修哲学中，最著名的观念，是他的“自爱原则”、合理利己主义和人是环境的产物这样几个观点。

所谓“自爱原则”，源于他的人性理论。他认为利己是人的不可改变的本性。他说：“痛苦和快乐就是道德底唯一动力，而自爱的感情乃是能够筑下一个有益的道德底之唯一的基础。”趋乐避苦，人人如此。爱尔维修站在这样的立场看待人世间的一切现象，而且以此为原则，决定善恶是非和人们的价值观念。

他鼓吹合理利己主义，也主张人生而平等的观点。但他的平等观念，并非财富享有的平等，而是承认个人权力和取得财富的机会的平等。他的平等观念不离利己主义，也不脱离竞争原则。他坚持认为合理利己主义是人类的最高美德。他说：“利益是我们的唯一推动力。人们好像在牺牲，但是从来不为别人的幸福牺牲自己的幸福。河水是不向河源倒流的，人们也不会违抗他们的利益的激流。”

他从他的伦理观念和人的自爱原则出发，赞赏享乐，坚决反对禁欲主义。他认为情欲是人生最美好最宝贵的内容，而禁欲主义才是最不合道德和理性的蠢举。人生有欲，奈何禁之。正如人生需要呼吸，你却不让呼吸，可有道理？他既然认定趋乐避苦是人性的本能反映，那么，就必然认定人的各种物欲追求是不应反对、不能反对也无法抵御的。他认为情欲——自爱还是社会发展和演进的动力。举凡国家兴亡，制度更迭，风尚转化，乃至新的民族的出现等等极其复杂的社会现象，都可以从人类的自爱与情欲中找到根源。

爱尔维修又是教育决定论者。他认为人性本无善恶，受到好的教育即可

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 459 页。

汪子嵩等：《欧洲哲学史简编》，人民出版社 1972 年版，第 103 页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁出版社 1984 年版，第 399 页。

同上书，第 406 页。

为善，反之便要作恶。在他的理论中，人正是环境的产物。从这个基点出发。他有所谓“人们的善良乃是法律的产物”，又有“意见支配世界”的主张，还有“一些伟大的君王在那里召唤天才，天才则召唤幸福”的思想。然而这些说法虽然简洁明快，却有些自相矛盾，难于自圆其说。既然是环境的产物，意见便不能支配世界；天才既可以召唤幸福，人又不该是环境的产物。它的矛盾在于，不知道我们是应该依赖环境，还是求助天才。但在爱尔维修那里，也许没有这般苦追究。诚如马克思所言：“有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因为认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出社会之上。”总之，爱尔维修是生长在一个非常接近王室的家庭中的思想叛逆者，他反对专制，支持私有财产不能侵犯和人生而平等的观念。他的思想是与当时的法国统治阶层格格不入的。因此，可以说，他是生在腐烂泥潭中的一枚荷花，是飞腾于鸡群之上的一只雏鹰。

他一生著述不少，除《论精神》之外，还有《论人的理智能力和教育》、《关于快乐的书简》、《关于手工业的书简》和《关于理智的傲慢和懒惰》，以及几篇未曾完成的著作。

爱尔维修于 1771 年去世，终年 56 岁。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 465～466 页。

同上。

同上。

同上。

5. 霍尔巴赫

霍尔巴赫是法国《百科全书》派最主要的撰稿人之一，也是狄德罗最坚定的支持者，即使在《百科全书》内外交困，友去亲离，处境最险恶的时候，他依然对它坚信不移，痴情不改。虽然他的具体观点与狄德罗并不一致，但在对《百科全书》的支持和维护方面，他们是最为相知的朋友和战友。

霍尔巴赫又是法国启蒙思想家中最为坚定和锋芒毕露的无神论者，是法国 18 世纪唯物主义思想家中最著名的代表人物之一。他比之狄德罗、拉美特利、伏尔泰、爱尔维修以及孔狄亚克，对无神论和英国经验主义有更系统和更极端的理解。了解法国唯物主义传统的读者想必知道：孔狄亚克主要是英国经验论和感觉论的传播者；拉美特利主要是笛卡尔物理思想的继承人；爱尔维修固然处处坚持英国经验主义哲学的原则，但他思想的重点，不在经验论而在伦理学；唯有霍尔巴赫，他的主要精力集中在自然论上，因为坚持自然论而必然得出无神论结论，又因为坚持无神论而必然会对自然论作出全面思考。霍尔巴赫的自然论是英国经验主义在法国的最彻底的唯物主义表现，也是他那个时代法国无神论的最高层次。尽管他的表达方式，依然不免有简单化、现实化、非哲理化的理论倾向。以其无神论、自然论的哲学特色而言，他与洛克的距离已然不近，与贝克莱、休谟的距离更远。

霍尔巴赫，原名保尔·亨利希·梯德里希，生于德国，12 岁时随他父亲移居法国。他虽然是个“异乡人”，但在法国也并非举目无亲：一是他的舅父在法国很有财力；二是他的一位表姐早在法国定居，并且和一位法国绅士生有好几个女儿，后来她的两个女儿先后作了霍尔巴赫的妻子。霍尔巴赫青少年时所受的教育，就是在他舅父的关怀下完成的，后来他还承袭了他舅父的爵位。故此，一些法国书籍常称他为霍尔巴赫男爵。

霍尔巴赫学识渊博，兴趣广泛。他不仅对古希腊古罗马经典作家的作品十分熟悉，对近代许多哲学家的著作尤为倾心和了解。他精通英语，对英国经验主义哲学家更是倍多好感，受他们的影响也最大最深。

他与爱尔维修的区别在于，爱尔维修的学说大约都集中在人文学科方面，而他对自然科学也有相当的了解和研究。他一生翻译自然科学著作多种，其中涉及到矿物学、冶金化学、物理学、自然史以及黄铁矿学、硫磺论等等。

《百科全书》中有关自然科学的条目，有许多亦由他撰写。他的哲学其实是英国经验主义、法国启蒙思想和欧洲自然科学的结晶，但他并不在所谓哲学体系上多下功夫，而是别开一径，只在自然与无神论方面用功。而且事在功成。

霍尔巴赫生活富足，财力无虞——这大约是法国启蒙思想家共有的特点。即使号称贫困不堪的卢梭，也总有贵族富人予以帮忙。法国启蒙哲学家，意在人文，批判宗教，其生活表现是经济富足，不误婚姻。这一点也和西方近代的大哲学家形成鲜明对照：那些人儿独身者众，晚婚者多，他们则人人有一份财产，人人有一种婚恋生活。

霍尔巴赫的家庭环境十分优越，他的住所曾被人们称为欧洲的咖啡馆。这个“咖啡馆”可谓“高朋满座，腾友如云”。常来作客的客人中，包括狄德罗、茹艾尔、布朗热、杜克洛、马慕戴尔和圣—朗贝尔等，除去这些鼎鼎大名的法国文化人物，还常有一些著名的外国人士参加，其中为中国读者特别熟悉的人物有英国大哲学家休谟和后来被称为美国之父的富兰克林。这样

一些人物聚首一堂，可谓三生有幸，机缘难再。这些咖啡馆的法国精英，也被称为“霍尔巴赫集团”。他们的基本共识，在于他们多是无神论者。霍尔巴赫是咖啡馆的东道主，也似乎是他们的一位代表人物。他对他们固然产生很大吸引和启发作用，他也从他们那里得到诸多启发和帮助，以致他的一些最著名的如《自然的体系》，就有人怀疑其中的个别章节系狄德罗所写。空言无凭，不足为据，但他的理论中显然吸收了他的客人与朋友们的许多有益的思想。

霍尔巴赫为人正直，乐善好施，但带有强烈的贵族气味——其实他并非真的贵族。他虽然也倡言平等，却有些看不起穷人。正是在这一点上，惹得卢梭大为不满。就他的思想本质而言，他绝不属于传统人物，而是法国《百科全书》派中最为激进的人士。但他的激进又不像卢梭那样，在生活的方方面面都有极端的表现。他的激进主要表现在他的无神论方面，表现在他著作的立论和论辩中。正因为如此，虽然就他的个人品性而言，他可以说是一个无可挑剔的有教养的绅士，而当时许多学者包括一些最为著名的学者，还是对他的著作表示难于理解，比如伟大的歌德就对他的著作十分不满。他从不隐瞒自己的观点，尽管他的著作多是以匿名方式发表；他的内心世界应该说是最为光明磊落而不存任何城府，也不屑任何圆滑与小巧的。据说，休谟在法期间，曾与他及另外 16 位同仁坐在一起讨论无神论。休谟坐在他身边，发表高见说：“无神论者！我不相信有哪一个，我从来没有遇见一个。”于是，霍尔巴赫回答他说：“那你太不幸了，在这里和你同席的就有 17 位。”

霍尔巴赫一生著作颇丰，其代表作品有《袖珍神学》、《自然的体系》、《自然政治论》、《神圣的瘟疫》以及《社会体系》、《道德政治》种种。

霍尔巴赫哲学思想中最有影响的是他的无神论，而最具体系的则是他的自然观。他的自然观是他无神论的基础，二者好似鸟的两支翅膀，不能割裂更不能缺少。

霍尔巴赫的自然体系，包括 4 个基本观点：

首先，他从世界本身说明世界，认为，“宇宙，这个一切存在物的总汇，到处提供给我们的只是物质和运动”，而自然是“因果系列的无穷锁链”，自然就是自然，与神灵上帝无干。自然界的一切变化，也不过是物质世界的因果循环。这思想正是霍尔巴赫无神论的根本基础。

其次，他认为人是自然的产物。这说法虽然近乎武断，但在神学家听来，不免有土崩地裂之声。他说：“人乃是自然的一种产物。”人并非从来就有，更非上帝创造，而是从其他物种中变化而来。因此人也是万物之种，既不存在什么独立于自然界的灵魂，人也绝不应该在自然界中享有任何特权。他的这理论虽然实证不足，但在某种意义上，可以说是达尔文进化论前的“冒叫一声”。

再次，他认为人的观念只是对象的映象，他说：“在活着的人里面，我们看见的第一个能力——其他一切能力都是从它产生出来的——就是感觉。”他不同意贝克莱的哲学观点，更不同意笛卡尔等人的天赋观念。他的

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 487。

同上书，第 487。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 491、493 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 487。

思想近乎洛克，但表达方式，尤其义正辞严，斩钉截铁。

最末，他认为合乎理性的意见，便是“支配人们的皇后”。在这点上，他同爱尔维修，认为人是环境的产物。他们的逻辑是：人既是环境的产物，则合理的环境就成为特别重要的文明成因。但合理的环境又需要同样合理的伟人和英雄来指导，所以他的所谓皇后云云，就是那些具有理性知识和原则的人们的意见。

这样，霍尔巴赫从自然讲到人，又从人讲到人的理性，再从人的理性讲到伟人的意见。而这些伟人的意见，说到底还是要合乎自然。所以，霍尔巴赫既是最为彻底的自然论者，又是自然循环论者。他并非不承认自然的变化，只是这种变化说来说去还不过是一种周而复始的同位循环。

霍尔巴赫既坚持自然论，必反对有神论。而他反对有神论的态度是无比坚定的，所使用的语言，尤其嘎金断玉，寸铁能屈。他在《健全的思想》一书中，曾对有关神学与宗教的种种问题提出疑难，然后分别给予霍尔巴赫式的回答。这里且举二三小例，以示昭明。

例一，什么是神学？他写道：“有一门学问，其对象是无法理解的。所有其余的科学根本相反，这门学问只研究人的感官不可知觉的事物，霍布斯称之为黑暗的王国。在这个领域内，一切服从同人们在他们所居住的世界上所能理解的那些规律相反的规律。在这个令人惊奇的王国里，一切光亮的和明白的都变成阴暗的和模糊的。一切显而易见的都变成靠不住的和虚妄不实的；不可能的东西变成可能的；理性的规律原来是不正确的，而健全的思想则变成荒唐的思想。这门学问就叫做神学，它不断地蹂躏着人类的理性。”

例二，宗教从何而来？他回答说：“无知、恐惧——这就是一切宗教的支柱。人们对上帝所抱有的怀疑态度，恰恰也就是他服从宗教的原因。无论在身体方面或在精神方面，一切未知的东西，一切模糊的东西，都会引起人们的恐惧。恐惧一成为习惯，就会变成需要，那时在人看来，如果不害怕某种事物，似乎缺乏了什么东西。”“一切宗教迄今为止都只是建立在逻辑学上谓之预期理由的命题的基础上。宗教首先建立一些没有根据的假设，然后又用它们来进行论证。”

所谓上帝云云，在他看来，都是根本无法证明的，因而，也是根本就不存在的。

除去自然论和无神论以外，霍尔巴赫对道德和法制，对国家与社会福利，对环境与教育，对智慧与信仰，都有自己的见解和思考。他的这些见解和思考，如果不是从思辨角度而是从启蒙角度去理解和体味，则字字句句都如同普罗米修斯窃来的火种一般。例如，他对法律和法治的几句政论，即使今日听来，也还字字如新。他说：“法律要公正，就必须以社会的一般利益为不变的目的，就是说，要保证绝大多数公民的利益，他们是为这些利益才结合起来的。这些利益是：自由、所有权和安全。”又说：“君主应该服从

同上书，第 493 页。

霍尔巴赫：《健全的思想》，商务印书馆 1985 年版，第 22—23 页。

霍尔巴赫：《健全的思想》，商务印书馆 1985 年版，第 26 页。

同上书，第 29 页。

转引自《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 96 页。

法律，而不是法律应该服从君主。”

霍尔巴赫在他的时代及其以后，享有很高的威望。虽然他的书籍多有争议，但争议并不影响他的威信。他的学说被誉为“18世纪唯物主义的圣经。”但是宗教，作为一种社会文化现象，却不是只靠批判包括最透彻的理论批判能使之消亡的。而且直到今天，宗教依然以某种社会文化形态在全世界的各种领域保持其特有的文化品性和魅力。或出于此，现代西方哲学家卡西尔谈及启蒙哲学时才发表评论说：“代表百科全书派的科学精神的不是霍尔巴赫和拉美特利，而是达兰贝尔。”

代表百科全书派的科学精神的是否就是达兰贝尔，还有商量，但卡西尔的观点具有相当的代表性，则大体无疑。

同上。

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社1991年版，第625页。

6. 孔狄亚克

埃蒂昂内·博诺·德·孔狄亚克百科全书派的其他几位代表人物相比，他的著作更近乎一般所谓哲学家的品味。他的思想主要集中在与认识论、本体论相关的理论范畴内。从这个意义上讲，他本来应该成为他那个圈子里最具哲学思考的人士。然而，鉴于法国当时的国情民情文情，他难于进行真正形而上学式的理论思考，而他的哲学倾向和理论定位也与这样的思考无法和谐。他的哲学学说只能集中在接受、消化和创造性传播英国经验主义特别是洛克哲学方面，洛克与牛顿是他的真正的思想圭范与导师。结果，他不但没有成为具有哲学本色的法国启蒙主义哲学家，反而成为最少启蒙特色的启蒙主义思想家。论其启蒙作用，他既不如比他年长 12 岁的拉美特利，也不如与他在年龄上班上般下的狄德罗、爱尔维修和霍尔巴赫。

孔狄亚克 1714 出生于法国格榕诺布尔。他出身于多菲内省议会的一个官僚家庭。他的幼年身体不好，生活也不算顺利，13 岁时，因为父亲去世，他被接到里昂做省警察总监的大哥那里。后来他二哥又把他带到巴黎，送他进入圣苏尔比斯修道院——他二哥本人就是一位神父。

孔狄亚克与大多数杰出的思想家不同，那些思想家大都少年早慧，学业超群，小小年纪就表现出惊人的聪明才智。他则另属一路，他不但性格内向，身体娇弱，而且寡言少语，智力迟缓。这样的资质，进修道院学习倒也算比较合适。但他对成为神职人员，却没有多少兴趣。倒是对欧洲近代哲学及科学思想饶有兴致。他反对笛卡尔和莱布尼茨，喜欢和推崇洛克。从这一点看，他确实读了不少他那个时代的著名思想家的作品。在校期间，他系统地学习了文学、科学和哲学。这对他以后的研究与著述，无疑很有价值。

他毕业时，虽然接受了神品授任礼，却没有履行教士的圣职，而是很快进入世俗社会文化圈，并通过某种关系，很快和狄德罗、卢梭、达兰贝尔、杜克洛等人成为朋友。

孔狄亚克一生著述颇丰，主要作品有《人类知识起源论》、《体系论》、《感觉论》、《逻辑学》。因为他从 1758 年至 1767 年，做过 9 年的家庭教师，他还写过一本题为《学习教程》的教材。

他的哲学思想正是洛克一派。但也和其他几位启蒙思想家一样，他不仅通过自己的著作以法国人喜闻乐见的方式阐述了洛克的学说，而且在一定意义上改造和发展了洛克的学说。他只承认洛克哲学中的外部经验论，而反对他的内省经验论。他认为：“这一方面因为反省在原则上只不过是感觉本身，另一方面是因为它与其说是观念的来源，不如说是观念借从感觉中导出的途径。”但沿着他的思路推论下去，其结果往往强调了感性而贬低了理性。但他对这种结果非但不以为意，反而认为理性观念原本也不比感性观念更为深刻。

孔狄亚克把哲学体系分为三种类型，即抽象体系、假设体系和经验体系。他认为：抽象体系的代表是笛卡尔哲学；假设体系的代表是莱布尼茨哲学；经验体系的代表则是洛克哲学。他对抽象体系和假设体系都持批判态度，而且以战斗姿态批驳了笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨和马勒伯朗士的哲学。

他不同意天赋观念，只同意唯物论的经验论。他不同意单子论，认为这

充其量不过是一种假设。虽然他并非无神论者，但他的思想显然对于以英国经验主义方式启迪法国人的头脑很有价值。

此外，他关于语言、观念、感觉和心理活动的分析，也给后来的哲学心理学研究以相当的贡献。他对史学、法学、风俗、政治、道德以及贸易自由和公共福利都颇有兴趣，而且倾注了不少心血。他的《论商业和政府的相互关系》一书，虽然似未登上古典经济学的大雅之堂，但并非全无新意。他晚年时，还“进一步研究了数学分析，并开始编写《计算的语言》一书”。

孔狄亚克死于 1780 年 4 月 2 日，终年 65 岁。丧礼按天主教的仪式举行。这一点，他比之伏尔泰和狄德罗可谓大不相同。然而，他原本就是一位神学院的学生，与其他法国启蒙人物有些异样也很自然。今人评价他的哲学，表彰他说：“他给后人遗留下的著作，对科学家们提供了一种方法，而对思想家们则提供了一种学说，这种学说在查理·德·维利埃的《康德的哲学》一书被介绍到法国之前，一直是法国哲学的基础。”

这评价应使孔狄亚克在天之灵感到欣慰。

孔狄亚克是卢梭与狄德罗的朋友，但看来他和卢梭更相近些。卢梭和伏尔泰都对他寄予厚望。伏尔泰对他更是赞赏备至，说：“如果洛克没有撰写《人类理智论》，他会写出来，而谢天谢地，他会写得短些。”不过，真该谢天谢地的倒是这些法国启蒙思想家，毕竟英国有了洛克，而且他们也接受了洛克。

除去上述几位著名的启蒙思想家外，法国还应有更多的数以千万计的启蒙主义思想的接受者、拥护者和传播者。虽然他们中的绝大多数人已经湮没不可考矣，但通过这些思想家的著作，仍然能体味到这些无名英雄的气息与作用。毕竟法国式的启蒙运动，不是少数精英的思辨行为，而是众多社会成员的共同追求。

孔狄亚克：《人类知识起源论》，序，商务印书馆 1991 年版，第 7 页。

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版，第 327 页。

十、让——雅克卢梭

1. 疑问与成就

法国 18 世纪的思想家，卢梭最难研究。

卢梭是一个谜。卢梭的著作其实直白好解，然而这只是从字面上理解。越是深入其人，则越有矛盾出现。于是种种问题几代难明。人们议论卢梭，阅读卢梭的作品。卢梭自己也写出两大卷《忏悔录》，自己剖析自己，向着世人介绍自己，诉说自己的种种经历，而且按照他写《忏悔录》的逻辑：对自己一生所为，是好说好，是坏说坏，无论好坏，概不隐瞒。然而，并不因为人们议论他，就明白他；也不因为人们阅读他的作品，就了解了这些作品；更不因为他有了这部独一无二的《忏悔录》，人们就能公正地评价他。无论中、外的哲学史书，有许多是不把伏尔泰、狄德罗收在其内的，但遗漏卢梭的哲学史确实不多。但卢梭真的就是哲学家吗？

在他的同代人中，至少伏尔泰就不承认他是哲学家。别人不承认他，他自己也不承认自己是一位哲学家。他说：“我从未企望〔哲学家〕这个头衔，对于这个头衔，我认识到我没有权利，而且毫无疑问，我不是由于谦虚而放弃它。”

如果说，卢梭是哲学家，那么，为什么他和他时代的权威人士都不承认呢？如果说他不是，为什么凡在研究哲学史的人，没有几个不把卢梭作为一个大人物呢？

卢梭生于 18 世纪初叶，他比狄德罗仅年长一岁。同时他也是《百科全书》的撰稿人之一，但是卢梭的思想总是和法国启蒙思想家们有很大区别。别人重视理性，卢梭偏不重视理性，而重视感情；别人重视人性，他更强调群体作用；别人几乎毫无例外地认为私有财产不容侵犯，他却真正喜欢人类发展的初始状态，如此等等。人们难免要问，这样的一位卢梭先生，可以算是启蒙思想家吗？

他作为哲学家令人有疑，作为启蒙思想家又与众不同，这已经够让人产生种种奇思异想了。然而，这对卢梭而言，还不过是些区区小事。在很多人眼中，卢梭其人，究竟算不算正面人物其实都存有疑云。

卢梭是正面人物吗？如果说不是，恐怕很难服人；怎么能有对人类文明产生如此影响的人不是正面人物的呢？如果说是，也有疑问。不要说他的那些著名反对者，就是大哲学史家罗素，对他的评价也值得人们深思。罗素虽然没有说卢梭的思想如何不好，但他有一个非常著名的分析。假设我们同意罗素，则卢梭作为正面角色的资格将发生问题。罗素写道：“从卢梭时代以来，自认为是改革家的人向来分成两派，即追随他和追随洛克的人。有时候两派是合作的，许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时，希特勒是卢梭的一个结果；罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。”

希特勒是卢梭的一个结果！世界上坏人固多，请问：有几个能坏到希特勒那般水平的？而卢梭居然能“结果”出希特勒来——尽管这不过是罗素先

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版，第 297 页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 224—225 页。

生的一家之言，但凭着这一点，卢梭先生的名誉就够令人担忧的了。

不仅如此，若以卢梭的个人品格而论，更有诸多劣迹令人惊疑。

卢梭一生，自言最重良心，最讲正义。然而他青年时便有偷盗行为。既东窗事发，还要诬陷他人。这样的人可以算作有良心懂正义吗？到了他的晚年，他还要将这件事的经过写在回忆录而且文笔肆虐，毫无愧意，还说自己比任何人都一点也不差，这样的一个人物，能说他良心懂正义吗？

卢梭一生，屡次得到一些有财有势的贵族女子的帮助，而且这些帮助对他的事业乃至生命都有重要意义。但他对巴黎一大批评，就是认定巴黎阴盛阳衰，而且对这种阴盛阳衰十分气愤。这样一个人，可以说他能以合乎近代文明的观念正确对待妇女吗？

卢梭一生，曾为人夫，曾为人父，曾为人友。但他为人夫不能尽其责，他的夫人到处寻欢作乐，找年轻的马夫作情人，而他对他夫人的关心可谓少而又少，卢梭可以说是一个合格的丈夫吗？卢梭和他夫人一共生过 5 个孩子，但他一个也不哺养，而把他们一个一个都送到育婴堂去。这些孩子的命运，他也不管不问——卢梭虽有儿女，但无后人，这样的一个人物可以称为合格的父亲吗？卢梭一生交友甚多，朋友对他的帮助甚大，然而他与人或人与他绝交的也绝不在少数，即使如伏尔泰、狄德罗、休谟这样的人物，也没有一个可以和他有始有终、善始善终真正成为知心好友的。即使那些拼命帮过他的异性朋友，只要一触动他的利益，他马上和人家反目成仇，绝不稍待，如此等等，卢梭可以算作一个合格的朋友吗？有研究者说，卢梭身上具有东方人的品格，但我要说，至少他的人格品德，与东方人不同。东方人，例如我们中国人，最重视家庭，最讲究待人以礼，行事以德，卢梭或有与东方人相似的地方，但以东方人的道德传统衡量，他可以算是一个有道德的人吗？

卢梭，卢梭，你的多少行为，令人可疑，令人可厌，令人可憎。

然而卢梭是一个伟人。历史评判一个人物的优劣，并非只看他的言辞，或者仅看他的品行，甚至仅看他受人尊敬的程度。历史评判一个人物时，更重要的是看他的实际贡献，看他为历史文明的进展增添了什么或者他的作用的大小，比如中国历史上痛骂秦始皇的人可谓多矣，然而，秦始皇的地位是不能动摇的，尽管他焚过书，坑过儒，让我们这些靠书吃饭的人一闻此言便禁不住义愤填膺。卢梭在欧洲思想史乃至人类思想史上的作用十分显赫，虽然他是一个有争议的人，但这种争议恰恰说明他是一个无法忽略不计的伟人。

卢梭的历史贡献主要表现在以下诸方面。

第一，卢梭既是法国启蒙运动的一个“例外”，又是对启蒙运动的重大补充。说他是例外，因为他的思想特立独行，别开生面；说他是启蒙运动的补充，则还须多讲几句说明。

纵观人类文明历史的发展，凡在重大历史关头——其实未止于重大历史关头，绝少有靠着一种意见取得重大历史成就的。比如最负盛名的古希腊哲学，只有哥达毕拉斯不行，只有赫拉克利特不行，只有伊壁鸠鲁也不行，即使只有柏拉图或亚里士多德都不行，只有百花齐放，才能春色满园。又比如，我这里正在讲述的西方近代哲学史，不能只有英国经验主义，也不能只靠大陆唯理主义，只有笛卡尔，没有培根，则是历史的重大损失，虽然笛卡尔要比培根更重要些。唯有众乐齐奏，才有共鸣之声，很显然，作为不同的哲学

流派，肯定会有种种矛盾，站在其中一个方面看对方，最好是有我无你，至少是我大你小，我的大道理要管你的小道理。但站在历史发展的宏观角度去考虑，则正是这些不同的流派产生的共鸣效应，才是历史发展的最重要的推动力量。

法国启蒙运动的一个特点，是它的整体性行为方式。但它既以整体效应为特色，则不免使得它的多数代表人物，其理论个性不够鲜明，其著述特色不够凸显。所谓百科全书派，其基本观点大同小异；所谓霍尔巴赫集团，其理论要素，随你随我。彼此的区别，多在各自的侧重领域而不在基本的理论体系方面，恰恰在这样的情势下，出来一个卢梭。卢梭是法国启蒙运动的一声异调。他与他们一边合作，一边争论，又一边争论，一边合作，但终因分歧大于一致，闹到不欢而散。

卢梭的理论，自与启蒙运动的主流派有很大区别。而正是这些区别丰富了法国启蒙运动的内容，又扩大和加深了它的影响。比如，主流派对自由确有充分的重视，而对于平等的认识就远不如卢梭富于创造性。又比如，主流派对个人财产的地位确实非常重视，视其为神圣不可侵犯的社会内容，但对财产的公平分配就考虑不够，有了卢梭的提倡，则使这部分内容得到相应的补充。在这个意义上，可以说反对也是一种张力，而张力是一种历史的整合力量。没有卢梭，虽然法国启蒙运动依然会生机勃勃，但在深度与广度上，不免要大打折扣。

第二，法国启蒙运动的主流派人物，大多家庭富有，甚至出身名门望族。他们所受的都是良好的教育，所过的多是富足的生活，所享受的往往是上层社会的优厚待遇，所交接的往往是王公贵族和各类社会精华。他们的气质是高雅的，风格是华贵的，文章音节琅琅，气象不凡，是富于大学士气派的，其活动范围一般也主要限于属于他们自己的那个特定文化圈。他们的这些特点，使他们往往看不起穷人，看不见处在社会下层的劳动大众。虽然也许并非人人如此，至少在伏尔泰和霍尔巴赫身上就有很典型的表现。他们中也颇有些积善好施的人物，然而，积善好施只是现象，其内心世界中，依然贵族气氛远远大于平民气氛。即使他们中的相对贫困者——《百科全书》主编狄德罗，他是最与普通劳动者有共识共见的，但他与下层社会的接触，最主要的是表现在对各种工艺的重视和了解方面，至于对贫困者的同情、支持与重视，却又十分有限。卢梭就不一样了，他自己就是一个穷人。但他人穷志不短，他做过仆役，做过家庭教师，也曾流落街头靠卖艺为生，又曾四处流浪，情同乞丐。他的家庭原本处在社会低层，而他的夫人更是一位地地道道的普通劳动者，因此种种，使得卢梭有了为伏尔泰等启蒙运动主流派所无法理解更不能接受的风格与气质。他身上哪有什么贵族气，甚至连高雅的学者气也是时隐时现。他的这种社会经历和出身使他对平等最为关切，最易动情，对富人则最难沟通，也最易反感。他本人就是一个穷人，他自然要为穷人而呼号，甚至他一听到富人就产生不快。曾几何时，霍尔巴赫烦请狄德罗作中介，希望和卢梭相识。孰料卢梭一闻此言，便产生嫌恶之情，他说：“有一天他问我是什么缘故，我对他说：‘你太富了’。”在这方面，卢梭确实具有特殊性。毕竟伏尔泰这样的人物，是不曾街头卖艺，也不曾作过哪怕一个小时的仆役的。正是卢梭的这种特殊性，决定了他对启蒙运动的特殊理解、特殊

感觉和特殊贡献。或许应该说，不了解法国的文化背景和国情，就不会理解法国启蒙运动，而了解法国的贫困阶层的生活和情绪，即使能够理解启蒙运动，依然不能理解卢梭。

第三，卢梭的思想在法国启蒙思想家中，具有超前特色。法国启蒙运动时代，卢梭地位不算很高，至少他不能超过伏尔泰，甚至比不过百科全书的几位主将。如果说，他生前确曾得到过很多赞扬和推崇，那么，他得到的批判、讽刺和责骂也足以使他名列启蒙运动的思想家之首。但 18 世纪的法国不是只发生了启蒙运动一件大事，而是发生了启蒙运动和法国革命两件大事，且这两件事前呼后应，势成因果。虽然是前因后果，毕竟又各成一系。启蒙运动时期，特别出色的人物是伏尔泰。所以当伏翁故世时，他得到的是一片如潮似海的赞誉之声。而卢梭去世时——要知道他们二位的去世时间仅仅相差一月有余——却是凄凄惨惨，冷冷清清。这说明，伏尔泰是启蒙时期的最好代表，而卢梭多少带些异端味道。然而，仅在他们去世 11 年后，法国大革命爆发了。到了此时，卢梭的威望陡然而起，大大超过他的那些并不喜欢他的同行。而且随着革命高潮的到来，卢梭先生更加独领风骚。卢梭思想的超前性在于：伏尔泰与百科全书派属于启蒙时代，卢梭虽生在启蒙时代，却是法国大革命的宠儿。

第四，卢梭思想内涵丰厚。罗素认为“希特勒是卢梭的一个结果”，其实并不正确。但卢梭确实是非常复杂的人物——但凡超一流的思想人物，可以说个个复杂。因为他们的思想体系复杂，所以他们的思想才有很大的涵容性。说希特勒是卢梭的一个结果，并不公允，更不全面。实际上，卢梭的思想，不但影响德国，尤其影响了美国和法国。美国独立宣言中有关平等和人权的概念，与其说来自英、法正宗启蒙思想家，不如说主要是来自卢梭。换个角度说，即卢梭的思想可以走向两个不同的方向：它可以为民主政体所吸收，也可以为专制主义所曲解。他的这种涵容力和影响力，实在是法国百科全书派所少见或者说没有的。唯其如此，后来的卢梭研究者，才会得出那么复杂甚至相互矛盾的结论，而伏尔泰、孟德斯鸠和狄德罗、霍尔巴赫等人，就很少有这样的情况。然而，复杂的人影响也久——人们对他总有兴趣。“单面人”结论好下，影响也差；伏尔泰或有传人，其余各位——恕我开句玩笑——则近乎能干的“马骡”。

第五，卢梭对 18、19 世纪的欧洲浪漫主义具有独特的历史影响。而这一点，也是其他 18 世纪的法国启蒙思想家所不能与他比拟的。卢梭的妙处在于，他不仅是一位影响特别深远的思想家，而且也是一位影响同样深远的文学家。他的文学名作《爱弥尔》、《忏悔录》和《新爱洛绮丝》，皆为 18、19 世纪的欧洲文坛的经典之作。这些作品不但影响了法国浪漫主义文学，而且影响到歌德和席勒，甚至影响和启发了托尔斯泰和罗曼·罗兰。托尔斯泰说：“卢梭的书页深刻地触动了我的心灵，我相信我会写出那些书页。”以此论卢梭，卢梭确是一位难得的文化巨人。

卢梭的影响虽昭彰于文学，但又不局限于文学。虽然伏尔泰和他本人都不太承认他是一位哲学家，但他以后的那些人们公认的哲学大师，却对他另有评价。例如，德国古典哲学的奠基人康德曾这样讲述：

“我自己爱好研究，具有极强的求知欲，急切地要获得知识，每前进一

步都感到满足，有一个时期，我相信这都会促进人类的繁荣，我蔑视无知的贱民。卢梭纠正了我。骄傲的优越感消失了，我逐渐尊重人类。如果我不相信这种思考能够使我承认其他一切职业有价值，即重新确定人类的权利，我想我自己还不如一个普通劳动者那样有用。”

康德未曾讲到哲学二字，但能对这么一位哲学巨人产生如此影响，其非大思想家而何！

德国古典哲学集大成者黑格尔也说：“休谟和卢梭是德国哲学的两个出发点。”卢梭若非哲学家，他怎么能成为德国哲学的出发点呢？卢梭果真不能进入哲学家之列，那么这也不是他的过错，相反，因为有一个卢梭，对哲学家一词的定义，都该另作斟酌。

第六，卢梭独特的人格魅力，震惊了文化世界。卢梭有一部影响深远的《忏悔录》，在这部回忆录中，他回首人生，对自己的一生功过，作了淋漓尽致地回忆与渲染。他的这种别开生面的回忆录，历来有不同意见，或有极端者干脆认为他这是以一种特别的方式哗众取宠。也有人认为他虽然确实讲了自己的种种缺点，但目的还在于标榜自己的与众不同。

不错，卢梭的确与众不同。虽然那些批评者讲的并非全无道理，但我仍然认为，能以他那样的方式把自己的种种丑闻昭示于天下的，无论18世纪还是今天，都不简单，无论西方还是东方，同样不简单。人们尽可以张着大嘴批判卢梭的自我暴露还不够彻底，但却很难再找出一位能像他那样敢于暴露自己的人！这就是卢梭的人格魅力之所在，也是为什么历经200年光阴，他的《忏悔录》依然拥有那么多读者的原因所在，又是他敢于以那样自豪的口气标榜自己的根据所在，既然平庸如我们不能像卢梭那样把自己的灵魂赤裸裸昭示于众生之前，那就只好听任卢梭“大言不惭”地对着上帝去说：

“不管末日审判的号角什么时候吹响，我都敢拿着这本书走到至高无上的审判者面前，果敢地大声说：‘请看！这就是我所做过的，这就是我所想过的，我当时就是那样的人。不论善和恶，我都同样坦率地写了出来。我既没有隐瞒丝毫坏事，也没有增添任何好事；假如在某些地方作了一些无关紧要的修饰，那也只是用来填补我记性不好而留下的空白。其中可能把自己以为是真东西当真的说了，但决没有把明知是假的硬说成真的。当时我是什么样的人，我就写成什么样的人：当时我是卑鄙龌龊的，就写我的卑鄙龌龊；当时我是善良忠厚的，道德高尚的，就写我的善良忠厚和道德高尚。万能的上帝啊！我的内心完全暴露出来了，和你亲自看到的完全一样，请你把那无数的众生叫到我跟前来！让他们听听我的忏悔，让他们为我的种种堕落而叹息，让他们为我的种种恶行而羞愧。然后，让他们每一个人在您的宝座前面，同样真诚地披露自己的心灵，看看有谁敢于对您说：‘我比这个人好！’”

的确，我们无法确认，究竟哪一位哲学家或非哲学家，肯定比这个人好！

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆1979年版，第157页。

黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1983年版，第237页。

卢梭：《忏悔录》第1部，人民文学出版社1980年版，第1—2页。

2. 卢梭其人其事

卢梭 1712 年 6 月 28 日出生。但他并非生在法国，而是生在日内瓦。他的家庭是逃离法国的新教徒的后裔。他父亲是位钟表匠，家境颇不宽裕。但他父亲性格开朗，而且酷爱读书。他母亲非常美丽，但他降生刚刚一周时间，她就因产后失调去世了。卢梭 10 岁时，他父亲因为与一位法国军官发生纠纷，险些被诬告入狱，只好远走他乡。这时的卢梭，事实上成了孤儿，便由他舅父送往一个名叫包塞的农村。可以说，卢梭自来到人世，就不曾享受过正常的儿童生活，更不要说体味幸福儿童的生活经历了。

法国 18 世纪的杰出思想人物中，除去伏尔泰、孟德斯鸠出生在 17 世纪末叶之外，其余诸人，年龄均与卢梭般上般下。他比狄德罗年长 1 岁，比孔狄亚克和爱尔维修大 3 岁，比达兰贝尔大 5 岁，比霍尔巴赫大 11 岁，比拉美特利小 3 岁，这实在是一个人才荟萃的时代，按我们中国古人的说法，该叫作“英雄风云际会，星宿聚落一方”。但是，这些般上般下的同代人，几乎个个比卢梭生活幸福。他虽然聪明早慧，但论到生活景况，却是最穷的一个，也是最苦的一个。卢梭活了 66 岁，66 年间，他的生活境遇，可说苦、辣、酸、甜、咸，五味俱尝矣。其间经过 5 次大的转折。

第一次转折发生于 1724 年。当时卢梭 12 岁，这一年他被送到公证人马斯龙家给这位公证人作助手。一个 12 岁的孩子，从此开始了他漫长的谋生生涯。同年 4 月，他又被转到一个雕刻匠家作学徒。次年春季，他因为受不了师父的虐待，只好出逃而去。16 岁时，辗转来到一位伯爵家作仆役。在这期间，发生了他《忏悔录》中着力描写的偷窃和诬陷事件。结果，他和他事实上有点爱着反而遭他诬陷的女仆，双双被驱逐。1730 年，他曾到一个神学学校学习过一段时间。1732 年，他又开始做土地测量员，并且结识了一些乐师和音乐爱好者，彼此过从甚密。这一阶段，他生活困苦，衣食无着，经常从这个家门走入另一个家门。但是，生活虽苦，他却不忘学习，他的拉丁文、数学、修辞学和音乐知识，大部分打基础于此时。

第二次转折发生在 1733 年，是年他 21 岁。此时他和华伦夫人有了暧昧关系，于是便成为华伦夫人家一位特殊人物。他名为仆役，实是情人，到了 1735 年，他便辞去测量工作，开始帮华伦夫人管家。经此转变，他的生活状况发生质性变化，而他的学习热忱更是有增无减——在那个特定的历史时代，学习和掌握新的科学和人文知识，实在是人生和社会的极大荣耀。他聪敏过人，又生性好学，一有机遇，立见成效。在此期间，他不但阅读和研究了大量哲学著作，对洛克、莱布尼茨、笛卡尔、伏尔泰和孟德斯鸠等人的著作都多有接触，而且，他对华伦夫人的感情经历，也作了有类于现代人所作的心理分析和研究，或者说，他对华伦夫人的感情经历作了哲学式的思考。华伦夫人出身上层社会，原本趣味高雅，感情忠贞，但终因为人所算，而一误再误。卢梭因此认定感情的作用往往强于理性，从而使他的立论点与法国启蒙主义主流派作家划清了界线。他和华伦夫人关系非同寻常，华伦夫人既年长他 12 岁，又是他得以安定生活和学习的保证人，他称她“妈妈”，她也确实对他十分关心。这关心里面既有异性之情，似乎也有些别样的情绪在内。从卢梭这一面看，由于他生而不幸，现在忽然得到一位颇有教养的贵族夫人的特殊感情，对他的心智与情态无疑具有重要意义。这一阶段，可说是卢梭在学业方面的精进时期。

第三次转折发生在 1742 年。这一年他发现华伦夫人又有了新的情人。情急之下，不觉怒火中烧，但也无可奈何。于是便对自己痛悔交加，自虐起来，表现在行动上，则是愤然离开华伦的家庭，自己“流放”自己。这一年，卢梭生活中发生的一件特别重要的事情，是他结识了启蒙运动的主将之一狄德罗，而且二人很快成为好朋友。通过狄德罗，卢梭又结识了不少大有作为的新朋友。可以说，正是狄德罗将卢梭带入法国启蒙运动的核心地带。从此，卢梭与这样一些精英人物有了广泛和深入的接触，而且，大体说来，从他与狄德罗订交开始，直到 1756 年的几年间，他和这些启蒙思想家都可以算作关系不菲的同路人。他们的学识影响了他，而他的风格和见解也感染了他们。他和他们既有共同语言，也曾为《百科全书》撰写了不少条目。在此期间，他的创作也进入了旺盛时期。1749 年，《法国信使》报刊载有奖征文启事，他应征投文，并且一举获奖，这一年他已经 37 岁了。此外，他还连续创作了《纳尔西斯》、《冒昧订约》、《乡村巫师》等剧作，并且取得很大成功。一时间，卢梭成为新文化名人。他好比一朵晚开的秋花，虽然时序在后，却是别有风采。他的剧作尤其得到女人们的青睐，以致求访的人络绎不绝，使他又惊又喜又烦又愁，一时自由全无。此期间，他还做过几天法国驻威尼斯使馆的秘书。但他固然才华出众，却不是一个适合作秘书的人。因为和大使发生争吵，便愤而辞职而去。在巴黎，他又结识了杜宾一家，并得到杜宾夫人的种种帮助。

第四次转折发生于 1756 年。这一年他将他的最重要的著作之一《论人类不平等的基础和起源》寄给伏尔泰，得到的却是伏尔泰的冷嘲热讽。他从此与法国启蒙思想的主流派人物反目。他的这部著作，原本也是作有奖征文写出的，但这次却落选了。写作时间是 1754 年，以理度之，作品中反映的思想，其形成时间还要早些，可见他与百科全书派的分歧，其实由来久矣，或者说，从一开始他们之间的立场就有质的差别。只是因为种种主客观因素，这些矛盾未曾凸显和激化而已。卢梭的主要创作时期，也以此为界分为两个不同的阶段。在此之前，他是百科全书派的要员之一，此后，便成为法国 18 世纪独树一帜的思想家，他与启蒙运动各位代表人物的关系，也将一个一个发生破裂。1757 年他开始写《爱弥尔》，1758 年出版了《论政治经济学》，同年三月发表《和达兰贝尔论观赏的信》，1759 年开始写《社会契约论》；这一年正是《百科全书》最困难的日子，1761 年出版《新爱洛绮丝》，1762 年出版《社会契约论》和《爱弥尔》，1763 年发表《日内瓦公民卢梭给巴黎大主教克里斯托·德·博蒙的信》；1764 年出版《山中书简》，1765 年写成《科西嘉宪法草案》。这几年的卢梭，可谓厚积勃发，一发难止。这几年是卢梭一生创作的黄金时期，也是他和百科全书派决裂后的独立发展时期，还是法国政府和教会对他进行种种迫害的时期。这个时期，他的思想真正达到炉火纯青的地步，他的影响也开始走出国界，在不同程度上影响了整个欧洲。

第五次转折发生在 1766 年，这一年随英国的大哲学家也是他当时的好友休谟到英国避难。从思想脉络上讲，休谟对他是最为器重的，虽然这位好脾气的英国大思想家和法国启蒙运动的各位要员几乎都有良好的关系，但在他内心真正具有认同份量的还是卢梭。可是，他们之间的友谊，也终因卢梭的多疑妄想症而很快成为历史。从休谟这一面看，自然是看错了人，交错了朋友。但客观地体会卢梭的过份举动，应该看到这位一生坎坷的思想家是再也经受不住外界的压力了。他内心何尝不想多几个朋友，而他的表现是真诚

地希望能和政府作出妥协。但是以他的思想观念而论，他和昔日朋友既无法调和，和政府的关系也绝难和好。他的妄想症固然属于一种生理疾病，但也有着重要的社会心理原因，同时，也和他的一生经历特别是现实生活对他的挤压和刺激有关。

1766年后，他虽然还发表过一些著作，但其思想似乎已进入老境。他昔日的那些朋友也日渐凋零。他的主要精力也渐次转到写回忆录和研究植物学方面去了。他在英国居住时间不长，其间种种怪举，让人莫名其妙。1770年他返回巴黎。此后的时间，他仿佛天天在和自己对话。他写了《忏悔录》第一第二卷，又写了《对话录，或卢梭批判让·雅克》，还写了《我生平苦难的慰藉》。人生真如一梦，不知不觉间，老将至矣，死将至矣。卢梭于1778年7月2日逝世。他死后没有给当时的法国带来多少震动，这绝非卢梭的过错；11年后，他的名字又成为法国大革命的旗帜，也不尽是卢梭本人的原因。

纵观卢梭一生，他是一位有极高智慧的思想家，却不是一位受过系统训练的思想家；他是一位感情极为丰富的思想家，却不是一位有良好心理素质的思想家；他是一位有崇高理想和抱负的思想家，却不是一位有相应规范的思想家；最末，他是一位对人类历史产生巨大影响的思想家，却又是一位有种种令人难耐的缺点的思想家。卢梭的一切优点和缺点，都可以从人类自身找到答案，至少可以从欧洲近代历史深层处找到根据和原因。

3. 卢梭思想概观

中国有句古话，叫作“文如其人”，这句话即使不是可以应用于一切文人的普遍法则，至少对于卢梭而言，确实如此。

卢梭文如其人。他的文章有几个必须说明的特色。

首先，他的哲学思想虽对后来人有重要影响，但他和他那时代的多数哲学家不同：他是一个并不关心本体论和认识论的人。在这方面，他似乎对英国经验主义或者以莱布尼茨为代表的德国哲学，以至以笛卡尔为代表的 17 世纪法国哲学，都有些无动于衷。他的学说，主要集中在政治理念的基本范围之内，在这个框架里面隐含着许多关于哲学、伦理学的思想和见解。

其次，他的文章用语常表现出非规范化的特征。他可以在不同意义上使用同一个词，比如他对实体的解释，就不能自圆其说。虽不能自圆其说，却依然振振有辞，而且臧否之间，仿佛浑不在意。出现这种情况，实在和卢梭没有受过多少正规教育有关，但也和他的个性有关。卢梭本人就是一个非常戏剧化的人物，而他的戏剧化性格表现，更多的属于即兴范围，而且常常带有一种强烈的自以为是的风格：我要怎样，我便怎样。规范与卢梭无缘，生活规范既与卢梭无缘，学术规范似也与卢梭无缘。

再次，以卢梭的知识结构而言，他和 17 世纪以来的欧洲重要哲学人物均有差异。其中一大区别，即那些鼎鼎大名的哲学大家，多是些文理兼通的人物；卢梭虽然晚年对植物学兴趣盎然，年轻时也曾涉猎植物学和其他一些自然学科领域，但认真考察之，他主要是一位文学家和思想家，或者说他是一个具有强烈文学感的思想家，又是一位有着深刻思维感的文学家。二者相激，使他的文章特别具有感染力和鼓动性，其文多情，其情驭文。读卢梭的文章，不管你乐意与否，总有一种无边的情思如潮涌来，而且字字句句激情似火，大有不侵淫一切势不罢休的劲头。这等文字，多少带些宗教式的神秘感和现代人常说的煽情精神。因此，他的用语，不免夸张；他的思路，不免浪漫；他的文风，不免肆意无度。读卢梭的书，千万不要和读贝克莱的书同日而语，虽然后者的文字也很有美感，却字字句句，尺度俨然。

卢梭的思想，主线十分鲜明。他一生所追求的就是探索造成人类不平等的基础和原因，而且执意找出克服这种不平等现象的办法。因此，最能代表他思想的理论著作，就是《论人类不平等的起源和基础》与《社会契约论》。而他显然高于他同时代人的政治理念中，不是自由，不是私有财产，而是他的平等观念。

卢梭一生，最痛恨的就是不平等。而他决意将这种情绪，以理论方式予以证明。就是说，他不但要表达自己的这种情感，还要找出造成这种不平等的原因。

卢梭探索人类不平等的基础和起源，从对人的研究开始，或者说，是以人的自然状态作为他研究的逻辑起点。

关于人的自然状态以及与之相应的自然法学说，始自文艺复兴运动，成形于 17 世纪。主张这个学说的最早的人物，当属阿尔色修斯和格老秀斯。但与卢梭的思想有更多可比性的，则是霍布斯、洛克和孟德斯鸠的自然法观念。

霍布斯认为人的本性是自私自利的，弱肉强食，人与人的关系似狼。他立论如此，必定得出“利维坦”式的政治结论——即因为人人自私，人人自私又要人人相安无事，没有别的办法，只好把个人的权力统统交出，由国家

——利维坦来保护每个社会成员的权益。洛克与霍布斯相反，他认为人性原本善良，人在自然状态下完全可以友好相处。他的这个观念反映到国家政体方面，就是国家的存在正是为了保护 and 强调人的这种本性。公民无须将个人的权力交出，国家也没有理由获得任何一种不受限制的权力。从而，顺理成章地完成了他的以君主立宪制为楷模的政治理论体系。孟德斯鸠上承洛克学说，虽有发展，大体如是。只是他更强调国家权力机关的分权制衡机制，而不像洛克那样，只顾欣赏和赞美代议制的历史价值。

卢梭在承认和坚信人的自然状态和自然法方面，比之他的前人，并没有什么特别的贡献。他得出的“人就其本性而言是善良的”结论，其实也和洛克相去无多。他的独特贡献在于，他认为人的天性是善良的，所以人类的自然状态是美好的，而人一旦脱离这种美好的自然状态，反而造成不平等。换句话说，因为私有财产的出现，破坏了原本平等而美好的人类生活，这个，就是人类不平等的基础和起源。

对于不平等，卢梭在《论人类不平等的起源和基础》一书中，开宗明义，就提出两种不平等现象。他说：“我认为在人类中有两类不平等：一种，我把它叫作自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的；另一种可以称为精神上的或政治上的不平等，因为它是起因于一种协议，由于人们的同意而设定的，或者至少是它的存在为大家所认可的。第二种不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权，譬如：比别人更富足、更光荣、更有权势，或者甚至叫别人服从他们。”而在他的整个思想体系中，他对于第一种不平等，关注很少，他的全部政治学说，几乎都是针对第二种现象而来的。

那么，这种不平等现象究竟因何而起？他说：

“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！但是，很明显，那时一切事物已经发展到不能再像以前那样继续下去的地步了。因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的。”

认为不平等是一种社会历史现象，是卢梭高于霍布斯、洛克的地方，也是他对近代政治理论的一个重要贡献。

卢梭认为私有财产造成不平等，但他并不就此而止。他将人类历史上的不平等，区分为三个阶段：

第一阶段，承认私有财产和私有制度，承认贫富之间的对立关系；

第二阶段，设立政府权力，确认强者对弱者的统治地位。

第三阶段，政府权力走向腐化，出现主人和奴隶的对立，变成专制政治。

很显然，卢梭讲的第三个阶段，其实就是 18 世纪法国启蒙思想家拼命反对的封建专制体制。然而，他们的反对和卢梭的反对是多么不同啊！卢梭说：“这里是不平等的顶点，这是封闭一个圆圈的终极点，它和我们所由之

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1982 年版，第 70 页。

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1982 年版，第 111—112 页。

出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律；君主除了他自己的欲望之外，没有别的规则。”

卢梭的政治理论，先讲自然状态，又讲自然状态下的种种好处，然后讲不平等的起源，讲私有财产造成的专制恶果。他的这些观念，不但统治者绝难容忍，而且必然会遭到法国启蒙主义思想家的坚决反对。前者反对他是认为他罪在叛逆，后者反对他则认为他走得太远。难怪他和他们要最终决裂，也难怪伏尔泰要对他的这种著名冷嘲热讽，大不耐烦。实在，资本主义文明的理论支柱之一，即私有财产神圣不容侵犯，他们认为这正是人类的文明所在。而大胆的卢梭，却认为私有财产的出现正是不平等的关系的基础与起源，他们显然绝对不能同意他的这些奇谈怪论。

但是，认真考究卢梭的学说，他其实并非完全否认私有财产和私有制。虽然他说过：“从前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以说已不得受整个自然界的支配，特别是不得受他的同类的支配。纵使他变成了他的同类的主人，在某种意义上说，却同时也变成了他的同类的奴隶：富有，你就需要他们的服侍；贫穷，他就需要他们的援助；不穷不富也决不能不需要他们。”但他又曾说过：私有财产是“一切公民权中最神圣的权利，它在某些方面，甚至比自由还要重要”。

对卢梭的上述思想，还是康德有更深刻的理解，“他说卢梭的目的不是要使人返回到自然状态，而是要回顾一下，以便察觉传统社会的错误和弱点。”

卢梭一生最痛恨不平等，最渴望平等。平等是他的主要理论贡献，也是他的理论引起巨大社会反响的主要原因。重要的是：私有财产既然已经造成了人类的不平等，而私有制又把这种不平等推向了极端，那么，怎样才能从这种恶劣的局面中解脱出来，达到他梦寐以求的平等呢？一条路就是回到原始状态，这条路，卢梭本人也是不同意的；另一条路就是达到新的文明。而达到新的文明的办法，有主、客体两个方面的要求。主体方面的要求，就是以新的方式造就新型的人——这一点，我们稍后再讲；客体方面就是卢梭所主张的社会契约论。

卢梭《社会契约论》的要点是：

第一，立论基础：人生而平等。他说：“人性的主要法则，是要维护自身的生存，人性的首要关怀，是对于其自身所应有的关怀；而且一个人一旦达到有理智的年龄，可以自行判断维护自己生存的适当方式时，他就从这时候起成为自己的主人。”他又说：“每个人都生而自由、平等，他只是为了自己的利益，才会转让自己的自由。”

第二，所谓国家，只是自由的人民自由协议的产物。所谓自由协议，其实也绝非三言两语可以说明的事情。卢梭对此也许有些感悟，所以他说：“如

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1982 年版，第 125 页。

同上书，第 125 页。

卢梭：《论政治经济学》，商务印书馆 1962 年版，第 25 页。

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版，第 267 页。

卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1982 年版，第 24 页。

同上书，第 25 页。

果我们撇开社会公约中一切非本质的东西，我们就会发现社会公约可以简化为如下的词句：我们每个人都以其自身及其全部力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”对这个最本质的内容，他又做了如下解释：

“只是一瞬间，这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体，以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为城邦，现在则称为共和国或政治体；当它是被动时，它的成员就称它为国家；当它是主动时，就称它为主权者；而以之和它的同类作比较时，则称它为政权。至于结合者，他们集体地就称为人民；个别地，作为主权权威的参与者，就叫做公民，作为国家法律的顺从者，就叫做臣民。但是这些名词往往互相混淆，彼此通用；只要我们在以其完全的精确性使用它们时，知道加以区别就够了。”

作为缔约的主体，可以叫作人民，又可以叫作公民，还可以叫作臣民，颇有些卢梭理论用语的特色。这个且不管它。这段话反映的主旨是非常清楚的，即所谓国家，就是人民以契约方式产生出来的共同体，而人民在缔约的一瞬间，而把自己变成这共同体的有机分子。有鉴于此，罗素才认为卢梭的“社会契约概念起初好像和洛克的类似，但不久就显出比较近乎霍布斯的概念。”而且认为：“自由是卢梭思想的名义目标，但实际上他所重视的，他甚至牺牲自由以求的是平等。”罗素讲的有些道理，但从整体上看，却不合道理。因为卢梭的契约思想中还有下面马上读到的一个更为重要的命题。

第三，主权在民。主权在民的思想，是卢梭思想中最为宝贵的内容，是他被称为激进民主主义理论的基本原因，也是他在法国大革命中深受人们爱戴和尊敬的主要因素。卢梭论及此题，用了很大篇幅，给予充分的阐释和说明。他认定人民主权具有绝对权威，而国家和法律只能服从人民主权的这种权威。同时，他还认定，人民主权“是不可转让的”，又是“不可分割的”。在他看来，主权也者，乃是一个集体的生命。所谓集体的生命，即不能有任何一个人可以成为别人的主人，“只要一旦出现一个主人，就立刻不再有主权了。”

不仅如此，他甚至认为主权是不能被代表的，所以他反对英国的代议制。他说：“正如主权是不能转让的，同理，主权也是不能代表的；主权在本质上是由公意所构成的，而意志又是绝不可以代表的；……因此人民的议员就不是、也不可能是人民的代表，他们只不过是人民的办事员罢了。”在他看来，人民一旦把本来属于自己的权利交给他们的代表，他们自己的权利就等于被完全剥夺。他要人民直接掌管自己的权利。因此，他认为立法权是最重要的，行政权只能隶属于立法权之下，司法权则是人民主权的一部分。

同上书，第 26 页。

卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1982 年版，第 26 页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 237 页。

同上。

转引自《西方政治思想史》，天津人民出版社 1985 年版，第 280 页。

卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1982 年版，第 125 页。

在这个意义上，他又反对了孟德斯鸠。

他进一步认为，人民为了掌握自己的主权，有权决定政府的更迭。在他的理念中，政府并非契约的产物，而是人民作为主权者为了自己的利益而建立的管理公共事务的机构。所以卢梭只承认共和制，对别的政体，一概否认。同时，他既然认为政府是由人民直接决定的，所以政府只能是人民的仆从。但他说的这种人民主权式的国家体制，虽然很难适用于那些幅员辽阔、人口众多的国家，聪明的卢梭自然联想到这一点，因此，他主张小型国家。他说：“自由并不是任何气候之下的产物，所以也不是任何民族都力所能及的。”这即是他的著名的“小国论”。人民主权的最后一个要点，即任何人一旦违背人民契约的内容或无论何人以强力夺取了人民的权利，人民有权以强力形式将自己的权利收回。

卢梭的这些思想对于西方近代文明起了巨大的导向作用。他所使用的语言，虽然不免有些随意和繁乱，但那主旨则一清二楚。他的这些观念，后来被正式写入法国的《人权宣言》和美国的《独立宣言》，从而成为西方现代国家必须遵守的国家准则。例如《人权宣言》中这样写道：“主权属于人民，那是唯一、不可划分、不可侵犯和不可割让的权利。”又具体规定：“第一条在权利方面，人们生来是，而且始终是自由平等的”；“第三条整个主权的本原，主要是寄托于国民。任何团体、任何个人都不得行使主权未明白授与的权力”；“第六条法律是公共意志的表现”。

政治哲学之外，卢梭关于人的理论也极富特色。他的人性论同样建立在自然状态和人性善的基础上。他认为怜悯心自爱心是人的本性。他说：“为了保持我们的生存，我们必须爱自爱，我们爱自己要胜过爱其他一切的东西。”由自爱向爱人过渡到他的正义论。他认为：“正义和善是分不开的，换句话说，善是一种无穷无尽的力量和一切有感觉的存在不可或缺的自爱之心的必然结果。”

卢梭在 18 世纪的法国思想家中，是最为重视道德的人物之一。他甚至认为，为了保证法律不致衰微和消亡，只能诉诸于人们内在的道德力量和公共精神。

卢梭从他的人性论和道德论出发，对人的教育尤多关注。他的《爱弥尔》之所以风靡世界，其原因之一，就是因为他以特有的方式，宣扬了他理想中的一代新人的教育成长过程。对于儿童，他主张进行自然教育；对教育方式，他主张让孩子通过生活实践得到必要的知识。他反对形式主义，主张“儿童中心论”，强调爱的价值，主张以爱的方式传达爱的信息。他有一段极富感染力的议论，虽然这议论没有多少哲理在内，却很典型地反映了他的教育理想和价值追求。他说：“如果你只打开你的钱柜而不同时打开你的心，也是枉然的，别人的心也始终是向你紧紧关闭的。你必须牺牲你的时间、你的心血、你的爱、以至你本人，因为，不管你怎样做，别人都始终认为你的金钱并不是你本人。对别人表示关心和善意，比任何礼物都能产生更多的效果，比任何礼物对别人都有更多的实际利益。有多少穷苦和患病的人需要我们的安慰而不需要我们的布施啊！有多少受压迫的人需要我们的保护而不需要我

卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1982 年版，第 104 页。

卢梭：《爱弥尔》上卷，商务印书馆 1978 年版，第 289 页。

同上书，下卷，第 403 页。

们的金钱啊！使争吵的人两相和好，劝别人不要去打官司，叫孩子们克尽天职，使父亲们大度宽容，促成幸福的婚姻，预防别人陷入苦恼的境地，尽量利用你的学生的双亲的名望去扶持那些遭受委屈和被强者欺凌的弱者。你要大声宣称你是不幸的人的保护者。你为人要公正和善良。你不要光是布施，而必须同时以仁爱之心待人。慈善的行为比金钱更能解除别人的痛苦：你爱别人，别人就会爱你；你帮助别人，别人就会帮助你；你待他情同手足，他就会对你亲如父子。”现在的中国人，听卢梭的这些话，也许不太入耳，实在很多人比需要仁爱更需要金钱，然而，今日如此，明天后天还总是如此吗？

卢梭思想中的另一个重要方面，是他的独特的宗教观念。卢梭不是无神论者，非但不是无神论者，他对于宗教始终怀有一种浓厚真挚的感情。实在，宗教也是穷人的精神慰藉，作为穷人的卢梭，虽然他也是一位智者，然而智者的饥饿同愚者的饥饿并没有两样——因为他是一个长时间颠沛流离、上下求索的穷人，所以他很难超越宗教的精神慰藉之外。但卢梭的宗教观念并非旧式神学观念。他的理论表述，却是三分言理七分抒情。他说：“我们对上帝的深刻的观念，完全是来自理性的。你看一看那自然的景象，听一听那内心的呼声。上帝岂不是把一切都摆在我们的眼前，把一切都告诉了我们的良心，把一切都交给我们去判断了吗？”他认为他对上帝的信念完全出于理性，然而在一定意义上，他心中的上帝又差不多等于实体或大自然，在他看来，上帝“不仅存在于旋转的天上，而且还存在在照射我们的太阳中；不仅在我们的身上存在，而且在那只吃草的羊的身上，在那只飞翔的鸟儿的身上，在那块掉落的石头上，在风刮走的那片树叶上，都存在着。”这样看来，卢梭的上帝甚至并非他的理智，而更近乎他的感情。但他需要判断，他说：“尽管我不知道这个世界的目的，我也能判断它的秩序。”文说：“我宛如一个人第一次看见打开了表壳的表一样，虽然不懂得机器的用途，也没有看见表面，但仍然不断地赞美它构造的精致。我将说：‘我不明白它有什么用处，但是我发现每一个零件都做得恰恰配合另一个零件；我佩服那个工作制作的精良，我深深相信。所有这些齿轮之所以这样协同一致地转动，是为了一个共同的目的，不过这个目的我无法看出来罢了。”

卢梭的宗教观念，既有些自然神论的色彩，又有些感情神论的意味。但无论怎样，他的宗教观念的哲学价值不高，但其文化价值不低。他的宗教观念虽然不如霍尔巴赫的无神论来得爽利明快，但在法国和欧洲以后的历史文化进程中，却更有生存和感染力。

卢梭：《爱弥尔》上卷，商务印书馆 1978 年版，第 99 页。

卢梭：《爱弥尔》下卷，商务印书馆 1978 年版，第 391 页。

同上书，第 392 页。

同上书，第 392 页。

卢梭：《爱弥尔》下卷，商务印书馆 1978 年版，第 392 页。

4. 批评与肯定

卢梭思想在他去世之后，产生过巨大的社会效应，也受到过各式各样的批评或批判。大体说来，凡在革命或动荡的年代，他的思想地位就有所提高，而在和平或繁荣时代，对他思想的评论就降低。本世纪人类历经两次大战之后，对他思想的肯定意见往往不如批评意见来得更为有力，包括对他的契约思想在内，都有人从各个方面给予批判性的驳诘和评论，其中，尤以现代西方哲学家阿尔图塞的批评更具特色。阿尔图塞认为，卢梭论证社会契约行为时，出现4大裂缝，他弥补这4大裂缝的办法，是依靠语言游戏偷越过去的。这4大裂缝是：

- “ 1. 契约第二方不明确；
2. 主权交换同义反复；
3. 契约承受方不在场；
4. 公益私利混淆不分。 ”

研究者说：“ 霍布斯的契约论和洛克的契约论都是三方契约，两方订约让渡主权（有全部与局部让渡之分），第三方承受两方让渡过来的主权，形成政府；而卢梭的契约论却是两方订约，没有第三方承受！这就是阿尔图塞抓住的第三只马脚——契约承受方（Recipient party）不在场。 ”

批评者问：“ 权力全部转让后，竟无第三者具体承受，政治国家的制度层面如何安排？ ”

换成通俗的语言讲：卢梭的契约论是无法实施的理论，硬去实施之，必定带来极端的权力行动或者社会生活的大混乱。实在说，卢梭的契约理论，主要是一种政治哲学，而不是一套可以具体实施的政体方案。他的这套政治哲学非常需要某种相应的政治体制作依托。或者说，他的政治哲学属于贫困者一方的哲学，因此，它更适合社会革命时代的需求。正是他的这种哲学，在相当重要的意义上补充了英国革命及其理论的不足。但是，其理论又不能作为一种方案去实行。我们不妨将法国革命与美国独立运动作个比较。法国革命主要是贯彻了卢梭精神，又误将这精神作准则，其结果是给法国社会带来大动荡，而其直接的历史后果，并没有达到民主法治，反而走向了拿破仑称帝之路。美国独立运动则能兼收并蓄，既以洛克政治理论为基石，又吸收卢梭哲学作价值导向，于是美国国家体制成为近代西方民主体制的最好样板。

卢梭高于他的同时代思想家的地方，在于别人只走了第一步，他却走了第二步——他确实有点超前。

卢梭哲学的意义在于：他是社会不平等方面的一本《圣经》。人民一穷，必想卢梭。

他给历史的教训则是：可以欢迎卢梭，但不能只有卢梭。

这也就是说，卢梭的思想可以产生两个不同的走向：或者走向民主，或者走向专制；或者走向人民主权，或者走向法西斯主义。历史提醒世人：若使卢梭思想走向民主，必须努力达到平等，必须真正消除贫困。

朱学勤：《道德理想国的复灭》，上海三联书店 1994 年版，第 84 页。

朱学勤：《道德理想国的复灭》，上海三联书店 1994 年版，第 86 页。

同上。

卢梭为社会不平等而呼号，他的影响焉能不大？

十一、法国 18 世纪的空想主义作家

法国空想主义作家包括梅叶(约 1664—1724 年)、摩莱里(生平不详)、马布利(1709—1785 年)和巴贝夫(1760—1797 年)。

仅从他们的生活年代考虑,就可以知道法国 18 世纪的空想社会主义思潮实际上是与整个 18 世纪相始终的——不,相始未相终,它的历史高潮要到下个世纪圣西门和傅立叶的时代才真正到来。

西方空想社会主义早有渊源,即使不考虑古希腊时期的空想理想,仅从文艺复兴时代算起,也已经有过影响很大的空想社会主义的代表人物,如托乌斯·莫尔、康帕内拉、培根和哈林顿。

空想社会主义本质上是对于社会不平等的一种反抗,是对人类理想的一种企盼和追求。文艺复兴时代,他们的这种特殊方式,对中世纪以来的传统宗教势力表示强烈的不满和蔑视。而此时——18 世纪法国空想主义者,则是对现实生活中的种种不合理现象的抗议和反叛,其中,梅叶属于法国启蒙运动先驱者的行列。他的思想主要是针对封建专制的文化体系的。马布利和摩莱里大体上属于与法国启蒙运动同期的思想:一方面他们另树一帜,是有别于法国启蒙运动主流派和卢梭的第三种力量,另一方面,他们在广义上也可以算是法国启蒙运动的有机组成部分。巴贝夫则主要活动于法国大革命之后的年代,他的特点是以人类的名义代表无产者提出种种社会要求,他是 19 世纪法国空想社会主义杰出代表圣西门和傅立叶的直接前驱。《乌托邦思想史》的作者赫茨勒说:“就某种情况而言,空想社会主义者的学说乃是引起法国革命的那种精神的继续;而就另一种情况而言,则是一种对巨大动乱中过火行为作出的合理反响。然而,不论是继续还是反响。它们都是那些同样巨大社会力量的产物。”

18、19 世纪的空想社会主义独钟情于法国,他们的所有代表人物中,只有一个例外——欧文式的例外——他不是法国人。法国空想家对法国启蒙运动的贡献是明显的,但他们毕竟不是法国启蒙运动的主力军;他们对后来欧洲空想社会主义历史的影响也是显而易见的,但在他们的时代,这个运动还远未达到高潮。在这个意义上讲,法国 18 世纪空想社会主义者又是一种历史的过渡。他们以空想的方式,向现实社会提出新的要求。但这种要求的合理性还没有被社会完全认识,它本身也没有达到成熟的地步。

尽管如此,他们的思想依然具有重要价值。人们只有联系法国当时的现实生活,才会深切感到他们的理论虽然属于空想范畴,但其内容却有坚实的社会基础。下面对这几位代表人物作些简要的介绍。

梅叶,生平未详,只知道他出身在法国香槟省马泽尔尼村的一个劳动家庭。他的父辈是纺织工人。他曾受过宗教学校的基础教育,1689 年开始担任该省某个低级教区的神甫。他出身贫苦家庭,他的工作又使他与下层人民接触很多,而他本人也是一个压在社会底层的小人物,加上他所处的时代和他本人的追求,使他形成十分独特甚至有些奇特的文化品格。他对专制体制充满痛恨,对下层人民尤其是贫苦农民充满同情。他虽是牧师,却决不迷信,想来也决不会如一般神甫那样履行自己的宗教职责。他认为宗教不过是“捏

住牛鼻子的绳子”，认为宗教迷信是狡猾的阴谋家所捏造。他不信上帝，认为“万物都是物质的和有形体的，所以只有物质才是它们存在和它们的实体的基础。”他反对灵魂不死的神学理论，认为思维产生于大脑，他说：“我们用头脑（更确切点说是用大脑）在思维、在想望、在认识、在判断，正好像我们用眼睛在观看，用耳朵在谛听，用嘴舌在辨味，用手在触摸，用脚在走路，并通过自身各部分在感受快乐和痛苦一样。”他的空想社会主义的基本思想，就是消灭私有制，建立以财产公有制为基础的自由联盟。他说：“同一城市、同一乡镇、同一教区的全体男女，应当构成一个家庭，彼此看作兄弟姊妹，同父母的儿女。他们应该象兄弟姊妹般互爱，从而彼此和平共处，共同享用同一种食物或相似的食物，有同样好的衣服，同样好的住所，同样好的寄宿处，同样好的鞋子；另一方面，人人应当同样做事情，即从事劳动或作其他某种正当的、有益的工作，每人应当按自己的行业，或考虑到某种工作对象比较需要、比较适当，并按照环境和季节来工作。这一切不应当在一心只想独断独行地、横暴地统治别人的人的领导下进行，而只应当在最英明、最善良、极力想发展和维持人民的福利的人的领导下进行。”

梅叶的哲学倾向是唯物主义的，他的政治倾向是社会主义的。他的理论颇得伏尔泰等法国启蒙人物的赞赏。然而，他与他们其实有别，他们的立场毫不例外全站在新兴资产阶级一边，而他则是法国贫困阶层的代言人。在这方面，他甚至与卢梭都很不一样，卢梭只管为穷人鸣不平，骨子里还是资本主义文明所必需和喜爱的货色——卢梭为所有的穷人鸣不平，他则代表穷人中的贫苦农民与无产者。或者说，卢梭代表的是富人中的穷人，穷人中的富者，他所代表的则是法国最贫穷的人。

梅叶流传下来的著作，只有一部《遗书》，而且这部《遗书》，还是由他根本无缘见面的伏尔泰为他出版的。

摩莱里，也是一位教士，而且是一位文学人物。他在他的时代不很知名，但后来的研究者对他都很重视。赫茨勒评论他的历史地位时说：“我们如果不把他看作是空想社会主义的创始人，至少也应看作是最杰出的先驱。”他对后世的影响，主要是他留下一部《自然法典》和其他几部颇有影响的著作。

摩莱里的空想思想同样以人性与人的自然状态说为出发点，但他的自然状态与卢梭理解的自然状态不一样。他理解的自然状态是一种公有制的原始社会形态，在这样的社会形态里，人人劳动，相互友爱。他的自然状态说的理论，目的在于反对私有制。他说：“就人的本性来说，人不是懒惰的，而是后来变懒的。”为什么会变懒呢？因为私有制在作怪。他认定“私有制其实是一切社会罪恶的根源和原因，*summi materia mali*（万恶之源）。”

他反对私有制的态度坚决而彻底，甚至一切与私有制相关

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 500 页。

同上书，第 502 页。

同上书，第 503 页。

同上书，第 505—506 页。

赫茨勒：《乌托邦思想史》，商务印书馆 1990 年版，第 182 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 510 页。

摩莱里：《自然法典》，商务印书馆 1982 年版，第 182 页。

的政体形式也统统予以反对，即不但反对私有制基础上的君主专制体制，连同样基础上的共和制也不赞成。他一生的基本攻击对象就是私有制，他的奇异之处在于：他反对一切私有制，但不一定追求民主，也不一定追求共和。实际上，若从他的《民主论》和《巴齐里阿达》等书中表达的思想看，他似乎更倾心于君主政体，而且在君主政体中，他显然更喜欢世袭君主制，而不欣赏选举制。在他看来，唯有建立公有制，唯有达到人人劳动、财产共有的社会状态，才算到达理想社会。他说：

“世界是一张饭桌，它足以陈列所有共餐者所需要的一切，桌上的菜肴或者属于一切人，因为大家都饥饿，或者只属于某几个人，因为其余的人已经吃饱了。所以，任何人都不是世界的绝对的主人，任何人也没有权利要求这一点。”一方面，他主张公有制；另一方面，他又欣赏君主制。他的高见是在公有制下，人们把自己的权力交给君王，然后达到共同幸福的目的。这理论不但具有强烈的空想特色，而且很不合乎逻辑——既然公有制还要国王作什么呢？他思想在他的时代绝对不是什么显学，但对后来的巴贝夫却有很大影响。巴贝夫在法庭受审之时，便直言不讳，称他为自己的导师。

马布利出身贵族家庭，他是法国启蒙思想家孔狄亚克的表兄。他曾在法国外交部任职，以后曾转而作为法国代表同普鲁士驻法大使谈判，并且签订了普法联合反奥地利条约。但他是一位激进主义者，为专制政权服务，非他所愿。他虽然有条件在“仕途”路上得到一个“锦绣前程”，却终于离开政府，转而成为专制体制的坚决反对者，并一步一步走向空想社会主义。马布利的这一选择看似不打紧要，法国政府失去一个刀笔吏，西方哲学史上却增添了一位思想家。马布利认为“社会在形成时，没有私有财产。”换句话说，私有财产绝非天然合理的。他也不同霍布斯关于人与人的关系是狼的理论，他说：“既然还没有财产，就不可能有贪婪。”他认为私有制的产生，一部分原因，是因为人类中有部分懒隋分子，只想享受，不想劳动，结果引起别人的不满，最终导致公有制的瓦解；另一部分原因则是因为主持分配的人员不能秉公行事，心地贪婪，从而把应该属于公共共有的财产以非正当手段据为己有。

马布利痛恨私有制，认为私有制乃是最不公正、最不合乎理性的制度，他说：“谁能看不到我们的社会被分成了不同的阶级，人们由于土地私有制、贪婪和虚荣，而且有不用说是不同而是矛盾的利益呢？怎么能使终日辛劳、难得温饱的工人，相信这是他最好的处境，怎么能使农夫相信自己的处境是与地主同样好的呢！”

马布利的空想主义思想中，理性占有最大成份。他反对私有制，就是认为私有制不合理性。他主张公有制，则认定公有制乃是“自然的规律”，是“理性的要求”。他说：“自然界以千百种不同方式向我们说，你们都是我的孩子，我同样地爱你们每一个人，我给你们以同样的权利，我使你们担负同样的义务，所有的土地都是你们每一个人的财产，你们离开我的怀抱的时候都是平等的，为什么不喜欢这种状况了呢？”

摩莱里：《自然法典》，商务印书馆 1982 年版，第 188 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 514 页。

同上书，第 514 页。

同上书，第 513 页。

马布利注重理性，因为重视理性，他的空想学说颇有些哲学意味，虽然其理论模式依然不出人的原始自然状态说这样一种非实证性的理论推论。同时他又十分强调平等的价值，他说：“平等是最大福利的源泉。”我在前面说过，法国18世纪思想家中，重视自由的多而强调平等的少，卢梭是社会平等的鼓吹者。卢梭之外，马布利是从另一个角度，对平等观念予以崇高评价的思想家，同时，他极力推崇公有制基础上的共和制。理性思维，平等意识，共和要求，成为他的公有制空想社会主义三个特色。他说：“我一直怀着一个愿望，想到那里去建立一个共和国，在这里，人人都是富人，人人都是穷人，人人平等，人人自由，人人是兄弟，这个共和国的第一条法律就是禁止财产私有。我们把我们的劳动果实都送到公共仓库去，这些果实都是国家的珍宝和每个公民的财产。家长们每年选出家政管理员，这些人员的职责按照每个人的需要分配必需品，按照公有制对每个人的要求分配工作，并维护国内的道德。”

马布利思想的另一个特点，是他关于暴力的理论，他不认为暴力必定引起骚乱。他公然说：“公正的原则是允许人民拿起武器，反抗破坏法律或滥用法律来窃取无限权力的压迫者。”

马布利博学多才，除去在空想社会主义方面的贡献之外，他还是重要的历史学家和道德学家，而且他有很突出的行政外交才干。他的历史著作《罗马史要》、《希腊史要》和《法国史要》，均有相当影响。马布利的代表作有《论公民的权利和义务》、《哲学家经济学家对“政治社会的自然和必然的秩序”的疑问》、《论法制和法律的原则》等。

巴贝夫是马布利、摩莱里空想思想的继承者和发展者。他的主要活动，与法国大革命约略同时。他是法国革命中“平等派”的杰出代表，被赫茨勒称为“在法国革命的后期，我们注意到了可以称之为第一个空想社会主义者的人物”，并评价他说：“他以一个对文明社会制度的批判家和理想社会的画家而著称。然而，他是一个更加伟大的政治革命家和叛逆者。他把晚年的大部分时间都献身于这些危险的活动。他的名字之所以流传于世，是由于他曾密谋通过暴力以创建一个共产主义国家。在这个国家里，除了政治平等外，还保持经济平等。”

巴贝夫生于法国埃纳省圣康坦城的一个平民家庭。他16岁便开始谋生，年纪轻轻便参加法国大革命。他的思想大抵属于摩莱里空想社会主义一派，但比他的先辈有重大发展。他认为：“社会的目的就是为全体人民的幸福，而幸福存在于平等之中。”他推崇公有制，又主张人人具有平等地位，认为除去性别和年龄之外，不应再有别的差别。他说：“在一个真正的社会里，不应有贫富之分。”他不但坚决反对和仇视私有制，而且相信一经努力，马上可以建成公有制社会。所以他不仅是法国革命的积极参加者，而且后来又成为法国革命的革命者，他要把法国革命的成果也一同革掉。他对《人权宣言》的内容也非常不满，他指责《人权宣言》说：“在这个宣言里，香饵和

转引自《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社1991年版，第758页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第516页。

同上书，第515页。

转引自《乌托邦思想史》，商务印书馆1990年版，第185页。

同上书，第186页。

圈套紧挨着放在一起，我们仔细地看一看这个‘宣言’，就立刻可以认出，它是危险的、只有那些想哄人民睡觉的人才会制造出来的幻影。他们的‘宣言’除了作为儿童玩具之外，没有别的价值。它承认自由和平等的一些大原则，那固然是不错的，但却附有各式各样的保留，使得人们在实际应用中可以曲解这些概念，或者把这些概念弄得如此温和，或者把锋芒磨灭，使之不能发生任何实际效果。”

1796 年，他开始组织“平等派”密谋革命委员会，准备举行武装起义。但因叛徒告密，不幸被捕，次年 5 月，被执政府处决。

在一个伟大的时代，总会有各种各样的观念和流派并存，而且它们各自都有自己存在的价值和必要。18 世纪的法国，自然不能例外。如果我们给这些思想家排一排队，从伏尔泰起，中间经过狄德罗、霍尔巴赫、卢梭、摩莱里、马布利，直到巴贝夫，可以说一个比一个更为激进。伏尔泰虽是法国启蒙运动的领袖，但持论平允，气派雍容，虽对专制和神学极尽冷嘲热讽，却又常常意得志满，出入宫廷。狄德罗则专心致意于《百科全书》，其批判意味又浓于伏翁。霍尔巴赫是一位杰出的无神论者，其对宗教神学，一路批来，神采奕奕。卢梭自是平民主义的代言人，他所极力强调的不是自由，而是平等。摩莱里主张公有制，已和启蒙主义思想家分道扬镳，但他又喜欢君主制，两相结合，令人不免费解。马布利既要公有制，又要平等，还要共和制，则比摩莱里再进一步，到了巴贝夫，不但前要公有制，而且要暴力革命。从启蒙哲学到巴贝夫式共产主义，已然登峰造极。然而物极必反，自巴贝夫之时，一个时代已然结束，另一个时代业已开始。巴贝夫是一位过渡性人物，他虽然在广义上也可以算作法国启蒙运动的继承者，但确切予之定位，将其划入 18 世纪之后的另一个历史时代，或更好些。

十二、德国古典哲学一览

德国古典哲学指的是 18 世纪中叶至 19 世纪上半叶这一段时间内，以康德、费希特、谢林和黑格尔为代表人物的德国哲学。德国古典哲学在西方哲学史乃至人类思想史上，都占据重要位置。研究德国古典哲学，先应对德国彼时社会文化背景作些简要说明。

18 世纪的西方社会，以英、法、德的社会文化形态为主要代表。三国的的发展速度既不一样，其在西方历史发展阶梯所占据的位置也有明显区别。大略说来，可以将英、法、德三国的历史过程，看成三级跳式的共在形式。

从政治体制方面考虑：英国已经打破专制；法国正在打破专制；德国却在加紧实行专制。

随着英国革命在 1689 年顺利结果，英国已经完成宪政。英国式的君主立宪制既是西方资本主义政治体制的一种成功的模式，又是当时欧洲建立新的政权方式的一个榜样。当英国革命胜利之时，法国正在酝酿如何进入民主时代。他们采取的第一个历史举动，不是开始革命而是开始启蒙，即不是诉诸武力而首先诉诸理性。启蒙运动既是英国思想在法国传播和再塑的结果，又是法国革命的思想准备。德国则不同，德国自上一个世纪始，首先不是考虑民主，而是考虑统一。我在前面说过，建立强大的专制政权，虽然在本质上绝对不合自由资本主义之义，但在阶段上却是西方主要资本主义国家的必由之路。正如英国有伊丽莎白一世的长期统治，法国有路易十四的强大政权，德国也需要有自己同样强大的专制时代。18 世纪的西方，英国的专制已如烟云消散；法国的强大的专制政权也已经随着路易十四的去世而失去往昔的光彩，但路易的继承者却依然秉承先皇遗钵，以极其不合时宜的历史态度去与法国历史发展的车轮挑战。德国在经过大选侯腓特烈·威廉和腓特烈·威廉一世（1713—1740 年）的统一进程之后，于腓特烈二世（1740—1786 年）达到一个新的历史层次。英、法、德三国这种阶梯式的发展态势，决定了德国古典哲学只能这样，不能那样，它属于哲学历史进程中的“这一个”。

需要特别说明的是：尽管资本主义在其政治文明成熟之前，多有一个特别的专制时代，这个专制时代却绝非中世纪意义上的时代；而且主导这些专制时代的大有作为的帝王们，也不是中世纪的昏庸无能而又残暴愚昧的统治者了。无论伊丽莎白一世，还是路易十四，以及腓特烈二世，都是很有眼光，很有经验又极富管理才能的雄才大略的人物。他们本身就是一个矛盾的组合体：一方面他们以各种方式支持新的资本主义文明，另一方面，他们又要千方百计保住历史遗留给他们的特权，甚至他们还要想方设法扩大这些特权。他们统治的极盛时期，实际上也是他们的国家在文化、思想、经济和对外关系等方面取得很大成功的时期。然而，他们所代表的专制体制和皇王特权，又必然会限制这些文明成就的继续发展。如果说，在自由资本主义的成熟路上，确实需要某种专制形式作为阶段性过程的话，那么这些有作为、有见识又残暴不仁的国王，便是这种过渡形式的代表。他们都是一些两面人，在面前脑后各生一双眼睛，遗憾的是，这两双眼睛本身就相互矛盾，一双只顾高瞻远瞩，恣意前顾，一双却含情脉脉，向后留连。

德国腓特烈二世，亦称腓特烈大帝，他自 1740 年即位，作皇帝 46 年。在他的统治下，德国固然是西欧最不民主、最远离民主、最没有民主希望的国家，却又是德国近代以来最为强大、最为繁荣包括文化繁荣的国家。他被

认为是理性哲学的改良主义的忠实信徒。他身为专制体制的代表，却不愿以皇帝自居，而喜欢称自己是“国家第一号公仆”。他勤奋为政，废除对罪犯的酷刑，禁止贿赂司法官员；建立各类学校，促进工商农业经济的发展。他兴之所至，也曾自称是伏尔泰的崇拜者，对法国启蒙主义者也有类似的好感。但他并不真正理解这些启蒙思想家和他们的学说，所以当他真的与他们亲身接触时，他就很快改变了观点，甚至把伏尔泰比作一只尚有甜汁可榨的柑桔。他对犹太人更抱有极大的偏见，向犹太人乱加税赋，并阻挠他们担任公职。

腓特烈不能理解伏尔泰，因为他反对自由，更反对民主；腓特烈仇视犹太人，因为他反对犹太人的商业成功，有些恼羞成怒。他骨子里既然坚决反对民主政治，在经济方面也必然反对自由竞争。正是在腓特烈的统治基础上，德国古典哲学得以诞生、存在和发展。而腓特烈的德国政治必定给德国古典哲学烙上深深的痕迹。

从英、法、德社会发展的重点和主题考虑，英国人正在全力以赴推进工业革命，法国人正在全身心投入、进行启蒙运动和社会革命，而德国人却在一片古板静谧之中悄悄地进行精神革命。

工业革命在资本主义文明中，处于极端重要的地位。资本主义文明迄今为止，至少可以划分为3个阶段，即手工业场和自由贸易阶段，产业革命和开辟、争夺世界大市场阶段，以及现在仍在进行中的信息革命和市场一体化阶段。产业革命承前启后，它既标志着资本主义文明脚踏实地进入成熟时期，又标志着它对资本主义文明提出新的要求和期望。

产业革命的基本特征是机械化大生产方式。其独特的历史价值在于：

第一，它有史以来第一次实现了先进的科学技术和社会化大生产方式的有机结合。在此之前，西方近代科学、社会文明与手工业场和商业的发展，虽然大体同步进行，但彼时的科学技术和生产之间的关系，时断时续，时有时无。文艺复兴时代最重要的科学成果，自然是哥白尼的日心说，而日心说与当时的工商业经济活动，几乎毫无关系。产业革命时期则不同。产业革命是以牛顿力学为代表的科学技术体系与工业生产的革命性结合，从而产生了人类前所未有的巨大生产能量，也为资本主义的文明需要打下了坚实基础。

产业革命的第二个特性，在于它造成了新的工商大市场要求。虽然哥伦布发现新大陆是15世纪的事，但真正与海外市场发生生死攸关的利害关系，则是17世纪尤其是18世纪以来的事情。在这个意义上讲，18世纪之后的世界市场的大开拓和对殖民地的掠夺与战争，都是产业革命的直接或间接后果。

第三，产业革命造就了一代新的工商资本阶层和新的劳动者阶级。这个新的工商资本阶层就是自由资本主义的成熟代表，这个新的劳动者阶级，就是随着大工业而出现的产业工人阶级。

第四，产业革命源于科技革命，又对科学技术的发展提出新要求，提供新动力。它的出现，对旧的工商系统提出毁灭性挑战，又为新的工业系统包括能源、材料、交通和制造业的充分发展创造了基本条件。

自然，产业革命的影响未止上述各点，但即使只有如上各点，也够伟大的了。产业革命需要一个安定稳妥的社会环境，又需要种种与之相适应的社会文化条件。而这些条件，英国无疑是最为具备的——英国是产业革命的发源地。英国产业革命及其文化表现，必然会对欧洲大陆产生最为直接也最为强烈的影响。英国的18世纪，就是产业革命的世纪。

法国落后于英国一步，虽然落后又不甘落后。其实，这种落后局面在路易十四时代已成定势，不过彼时还有专制条件下的一时繁荣。人们对这种已成落后之势的态势还感受不深，但路易十四时代很快结束了。路易十五、十六时期的法国，犹如江河日下，出现一派腐朽破败的局面。人们怀念往昔的繁荣，更渴求出现新的繁荣。因为怀念往昔，伏尔泰才写出他的《路易十四时代》；因为渴求新的繁荣，所以才产生启蒙运动。法国既已落后，而法国式的启蒙运动又以最直白、最恳切、最激动的情态方式要求变革。他们恨不能将本该 100 年完成的转变在 50 年内完成，恨不能将本应 100 天否定的道德在 1 天否定。实际上，他们面对的困难远比别人多几倍以上。于是，法国启蒙运动就绝少抽象思想特色，它的代表人物，虽然也被称为大思想家的，却最少哲学家的品性。它的直接社会后果，就是引发了法国革命。

德国有自己的国情，德国人正处在腓特烈大帝的统治之下，而且这是一位显然十分精明的人物。就德国的历史状况而言，它实际上不但远远落后于英国，而且比之法国也处于相对落后的阶段。但他们一方面处在专制体制的特殊繁荣之中，一方面又受到英、法新的思想文化和社会文明的冲击和浸染，于是德国哲学家便呈现出一种有别于英法思想家的特点。他们对现实自然不能满意，因为不满意现实，所以他们一接触休谟哲学就感到振奋，而一接触法国启蒙思想特别是一听到法国革命的信息，马上产生极大的热情。但他们尽管欢迎法国革命，却绝对惧怕社会动乱。所以法国革命一旦超出他们的想象，他们马上改变态度，变得小心翼翼，甚至战战兢兢。他们在精神方面确有最为伟大的追求欲，而在现实生活中又有最为庸俗的满足感。于是，英国发生产业革命，牛顿便是它的象征；法国发生社会革命，卢梭便成为它的精神；到了德国就变成了精神革命，康德则是它的代表。康德代表的只是一些思想领域中的文化巨人。

从英、法、德哲学思想领域的发展情况看，虽然三个国家都处在启蒙运动的广义范围之中，但英国的启蒙运动更像是一篇总结——对于光荣革命的总结，法国启蒙运动却像是一场动员——对社会大革命的动员令，德国的启蒙运动则更近乎一种思考——对整个欧洲及世界文明的思考。因为有这样的差别，表现在三国思想界的风格上，英国人就有一种意得志满、雍容大度的感慰，法国人则有一种血脉贲张、跃跃欲试的冲动，德国人却是一副高深莫测、喜怒无形于色的安然形状。然而、就其思想归属而言，他们却是一脉相承的，只是其外在文化表现，确有遇与不遇，幸与不幸，顺与不顺的巨大差异。英国 18 世纪的思想家虽然对人类思想文明贡献尤多，但在国内，却不过是一种生活常识，不管洛克、贝克莱还是休谟，他们从来不是英国社会生活中的主角，而是与英国社会生活主旋律十分和谐的一个华美的协音。法国启蒙运动的诸位代表人物，则成为社会变革的主角，至少成为社会各界共同瞩目的热心所在。唯其如此，他们才遭受了他们英国同行所没有遭受过的屈辱和打击，同时，也享受了他们这些同行未曾享受过的荣誉和光荣。德国古典哲学家至多只能算社会的智囊，他们的心灵深处固然燃烧着和法国启蒙运动思想家一般的火焰，而其外在形态，却表现出统治者可以接受甚至十分乐于接受的庸庸之气。他们的某些著作虽然也曾受到过种种指责，但他们的学说却或早或晚逐次成为为统治阶层首肯的官学。

就德国古典哲学的自身发展而言，它既是德国近代哲学合乎逻辑的发展结果，又是欧洲启蒙主义哲学的一个组成部分。换句话说，它既有自己的哲

学文化传统，又吸收了英、法哲学的相关内容。德国哲学文化的特点，在于其长于思辨，长于抽象思维，长于逻辑推理。从文艺复兴时期的库萨的尼古拉算起，德国哲学就已经显示了这样的风格。17 世纪的西方哲学家中，唯有莱布尼茨对逻辑学最为重视，而且也最富于创造性贡献，这并非仅仅是莱布尼茨的个人爱好或因其天才所致，实在是和德国哲学文化传统有千丝万缕的联系。德国古典哲学家们，则从最好的方式在更高层次上，对尼古拉和莱布尼茨及沃尔夫的哲学传统又予以新的拓展，他们是德国思想文化传统的突破者和继承人。

但是，仅有德国传统，显然形不成德国古典哲学，而德国自身的情况又在某些方面严重妨碍了它的快速发展，于是便有了英国经验主义和法国启蒙思想作启发。大体说来，英、法 18 世纪的思想文化都对德国古典哲学产生特别的含义，而法国启蒙运动尤其是卢梭的方式，对德国古典哲学的影响还要大些。可以这样说，德国古典哲学正是德国哲学传统和英、法 18 世纪哲学相结合的产物。所谓相结合，并非只是消化与综合，也包括扬弃与创造。

德国古典哲学的代表人物，一反文艺复兴以来的非职业性传统，他们个个都在大学任教，都是德国名牌大学的教授。这一点，其实和 15 世纪以来的欧洲哲学传统十分不同。德国古典哲学之前的西方著名哲学人物，尤其是那些特别有影响的人物，几乎没有一位是专业哲学家。17 世纪以前的人物自不待言，单以 17 世纪的著名思想家而言，培根是掌玺大臣，伽利略是教士，霍布斯是国务活动家，笛卡尔是科学家，斯宾诺莎是手工业者，莱布尼茨既是社会活动家又是外交官，洛克则既做过私人医生又做过商务大臣，而德国古典哲学的代表人物，则生在 18 世纪的德国，便顺应 18 世纪的德国文化要求，他们全是职业哲学家。他们的这种研究身份，决定了他们的研究方式，也决定了他们的著作风格和创作特点。

德国古典哲学的中坚力量固然皆为职业哲学家组成，但作为一种历史文化现象，却并非只与哲学家相关联。至少对德国思想文化发生重大影响的人物中，还包括歌德、席勒这样的大文学家，也包括洪堡兄弟这样的大科学家。

18 世纪的启蒙运动，发机于英国，兴盛于法国，传导于德国。它的一个重要特性，是与欧洲浪漫主义文学思潮相互交叉，相映成辉。所以一些研究英国哲学的哲学史家，便对雪莱、拜伦的哲学思想予以特殊重视并予以仔细研究。实在，研究西方诸国 18、19 世纪的哲学发展，也无法完全脱离浪漫主义文学运动，反之，也是一样。既然这个时代的思想主题是启蒙运动，而所谓启蒙运动其实就是以理性的眼光看待人生，以人的尺度去思考理性，观察社会，那么，侧重思维的便归于哲学范畴，侧重形象的则属于文学领域。德国 18 世纪的文化伟人，首推歌德和康德。歌德便是一位旷世少有的文学奇才。他既是一位超一流的伟大诗人，又是一位具有深远影响的德国思想文化的代表。应该说，德国古典哲学若没有相应的文学和科学的支持和辅弼，则它不会成功，反之，只知欣赏歌德和席勒，而不了解康德和黑格尔，那么，他即使能将《浮士德》倒背如流，也依然可能会对诗中反映的文化内涵，混然，沌然，茫茫然摸不着头脑。

德国古典哲学正是在上述种种条件下，组成自己的阵容，取得自己的成就。如果我们不是仅仅站在德国的角度，而是站在 18 世纪西方哲学文化的宏观观察的角度上看，那么，我们可以显而易见地发现，德国古典哲学的价值在于，它是对文艺复兴运动以来的西方哲学，尤其是 17 世纪以来的西方理性

主义哲学的大概括大抽象大总结。

西方理性主义哲学发端于文艺复兴时期，成熟于 17 世纪。所谓理性主义，就是反对神学的专横与滥用，主张以理性的标准对待世界，而不是以神的尺度衡量世界。在这个意义上讲，理性主义也就是人文主义。但是，理性主义又不是一般意义上的人文主义，它是文艺复兴时代人文主义哲学的深化，它以系统哲学的方式，以人的眼光看待人类，看待哲学，看待国家，看待宗教，看待世界。

然而，17 世纪的西方理性主义并非一个统一的集团，而是在理性主义的旗帜下，既包括英国经验主义，又包括大陆唯理主义。英国经验主义的最大代表是洛克，而这个学派的科学支柱则是牛顿。英国经验主义是牛顿力学及其科学文化在思想领域的折射和典型示范。英国经验主义自然也有它的发展过程，各位代表人物的主张也自各有特色。但既为经验主义，则毫无例外，都极为重视经验对人的作用；而经验的第一反应是感觉，所以又极端重视对感觉的分析和研究。重视经验和感觉，在培根时代还只是一个“观念”，在洛克时代已经成为一个“原则”，到贝克莱、休谟那里则成为一个“起点”。但无论如何，英国经验主义虽在理性主义的大范畴内，它的抽象思维和逻辑演绎能力却不曾得到最充分的发挥。大陆唯理主义哲学家走的却是另一种路数，他们固然同样以理性原则观察世界，却远远没有经验主义来得那样简捷明彻。他们的思维似乎更为深沉细腻，但不够明快有力。这个学派的代表人物之间也有很多区别，其共同特点，是力图找到一种可以系统诠释世界的方法。结果有的成了二元论者，有的走向唯心主义。二元论的代表是笛卡尔，唯心论的代表人物是莱布尼茨，加上同样重视实体却有明显唯物倾向的斯宾诺莎，他们三位可以看作是 17 世纪欧洲大陆哲学的三个杰出代表。这三派人物都要找到一把打开世界思想宝库的万能钥匙，结果是：笛卡尔找来找去找到了“我思故我在”，斯宾诺莎找到了实体的本体作用和地位，莱布尼茨则找到了单子论。很显然，他们三位的解释都不能令 18 世纪的人物满意，而且在不同程度上都抵不住英国经验主义的冲击。虽然他们的哲学常常表现得比经验主义更深刻，却不见得比经验主义更有说服力。而伴随法国启蒙主义运动的兴起，更给了以洛克为主要代表的经验主义以极大动力和效应力，于是 17 世纪各类哲学人物又很快被挤到幕后去了。

但是，他们所创立的理论体系并没有完全失去自己的价值。而法国启蒙运动显然在狭义哲学思维方面有自己的明显弱点，英国经验主义哲学的非启蒙化发展倾向又已经不适应欧洲大陆的哲学要求，于是，德国古典哲学，便立意在英国经验主义传统尤其是洛克哲学传统和欧洲大陆唯理主义哲学主要是笛卡尔哲学传统之间找到自己的发展焦点和生存价值。于是康德哲学应运而生，成为这两派哲学的综合尝试。正是在这个意义上，本书作者才说德国古典哲学是 17 世纪以来的西方哲学的大概括大抽象大总结。

但是，德国古典哲学的总结方式，依然是理性主义的。他们站在更高层次上以德国人特有的理性方式，概括欧洲 17 世纪以来两派哲学的同异。这种理性概括，尽管在他们自己想来是十分全面的，是这些哲学的合乎逻辑发展的必然结果，尽管在相当多的后人眼里也认为他们确实做得比较成功，然而，德国古典哲学的理性概括的过程本身，就已经显示了它只能给 17 世纪以来的西方哲学一个带有强烈理论主观性的解释，却不能给它们一个真正完美公正的总结。充其量，他们只能概括莱布尼茨和笛卡尔，甚至概括斯宾诺莎和洛

克，但他们却不能真正概括贝克莱，更不能真正概括卢梭和休谟。唯其如此，就在德国古典哲学似乎已经完成对西方近代哲学的全面总结之后，西方非理性主义思潮却又很快发达起来，而且他们反对和批判的恰恰正是这些伟大的理性主义概括者。而他们所推崇和赞赏的，却是那几位超出理性之外，或虽在理性之内却更其重视感觉、知觉和情感的非理性化的英、法 18 世纪并不曾取得主流地位的思想家，即卢梭、贝克莱和休谟。也正是在这个层面上，我曾在本书休谟一章中指出，如果说德国古典哲学的经典作家是西方近代哲学的总结者，那么贝克莱、休谟还有法国的卢梭，则是这一理性传统的破坏者。他们比德国古典哲学的各位经典作家更具超前意识。

诚然如是，德国古典哲学的生存价值依然是巨大的。它们毕竟代表了一个旧时代的结束和预示了一个新的时代的开始。

德国古典哲学对人类思想文明的影响，也是十分深刻的。

西方近代哲学，如果从文艺复兴运动时代算起，那么，就可以说 17 世纪之前的西方哲学，是以哥白尼的日心说作为中心议题的。尽管不是每个哲学家都议论及此，但其影响却是无所不在。那个时代的思想家，并不以纯哲学研究见长，他们都是些具有多方面才能的文化巨人。他们的哲学思想孕育于其整体理论体系之中，而他们的整个思想走势，总是自觉不自觉地向着哥白尼科学思想预示的方面发展。

17 世纪以后的哲学，则以牛顿力学为主导，虽然同样不是每个哲学家都有这样的自觉认识。牛顿力学对欧洲的文化心理影响，在于它使整个欧洲思想文化界树立了信心，也使整个欧洲科学技术界确立了信心。他们坚决相信，自有牛顿以来，对世界的认识能力已经具备。所以这个时代的哲学特点，也要追本寻源，找到对世界的积极认识。从这个意义上讲，德国古典哲学正是牛顿力学的哲学表现。如果说，康德对此尚有保留，或者有些犹疑不决，那么，黑格尔已然以他的理念和绝对精神，对世界和世间一切存在作了最为力学规律式的概括和解释。

德国古典哲学对后来的思想文化的影响，尤其不宜轻忽。它的最大的理论后果，是产生了马克思主义哲学。而马克思主义哲学是人类有史以来，对世界的发展起过最为剧烈的影响和作用的哲学。马克思主义的哲学直接影响甚至约控了 19 世纪 20 世纪人类历史的发展态势，而它对未来人类思想文明影响，现在还很难作出有限的评估。

德国古典哲学以后的西方现代哲学，虽然常常是德国古典哲学的反对派，但是从叔本华、尼采开始，他们正是从他们反对的哲学作为参照系数来构建自己的思想体系的。在这个意义上，也可以说，正是德国古典哲学促成了他们哲学的建立和发展。

何况说，在众多的现代主义哲学流派中，就有颇具影响的新康德主义和新黑格尔主义。应该确认，以康德、黑格尔为代表的德国古典哲学，作为人类文明的一份极其宝贵的遗产，他们的生命远远不曾完结。

历史经验证明，人类思想文明的发展，常常要从一个端点走向另一个端点，或者自两个端点之间别开路径。至少自 17 世纪以来，理性主义和非理性主义哲学常常交互出现。明日黄花，虽不复见，今日风流，亦当有时。经过两个世纪考验的德国古典哲学，却不会如明日黄花一样即逝即远，它已经影响了人类两个世纪，它的影响还将连同这两个世纪的影响一起，呈滚动式状态连带发展，不断地进行阐释，阐释的阐释，及其对阐释与阐释的阐释的再

阐释。

十三、伊曼努尔·康德

1. 成就与生平

康德是人类历史上少有的哲学巨人。你可能不知道哲学，但不能不知道康德；你可能不关心人类思想的发展进程，但不能不对这位伟大的思想家表示朦胧的敬意。

康德在哲学史上的地位，不凭借任何外部的原因，例如不凭借政治原因，也不凭借任何一种运动，康德没有运动。康德在人类思想史上的巨人地位，全凭他的哲学著作和思想成就。

康德的巨人地位，经受住了 250 余年的风风雨雨的考验。大约任何一个历史人物，都有他特别受欢迎的时代，也有受人冷落的时代，有被人高度重视的时代，也有被人轻忽贬损的时代。但无论那个时代，康德作为一名极其重要的大思想家大哲学家，都不曾在质点上改变自己的这种地位。康德哲学的拥戴者，毫不犹豫地称其为西方近代史乃至人类思想史上最伟大的人物，而他的反对者，也没有办法无视他的存在。他们尽可以写出成千上万篇文章去分析他，批判他，却不能闭着眼睛不去管他——你不管他，他也存在。那些重要的哲学史家，更是毫无例外，总要给康德开辟专门章节，对他的思想详加评述。即使其中一些并不很赞赏康德的哲学史家，如罗素，也不能不承认他在哲学史上确实非常重要。

康德哲学在他的重要著作发表后的两个半世纪以来，确实招来数不清的争论与批评。然而历史作证，那些不能引起批评和争议的著作，必定是些平庸之作，而永远都不能引起批评和争议的著作，其价值几等于零。康德哲学不但引来剧烈的批评和争议，而且他的思想经受住了这些批评和争议，人言物议，无损于公。你喜欢争论，尽管争论，但争来争去，却很难得出一个大家都认可的结论。这说明什么呢？说明争议的双方并没有完全弄懂康德。你喜欢批评，也尽管批评，但再多的批评只能加深对康德的认识，却不能动摇他的地位。这又说明什么呢？说明康德哲学大于或高于这些批评。你尽可以在一个又一个的具体问题上指出康德的错误，这一点错了，那一点也错了，还有一点又大错特错了。然而，他尽管有 100 个错误，他依然是一个伟人，他仿佛打了败仗的拿破仑，又仿佛被割去首级的关夫子。他虽败犹荣，虽死犹荣。为什么？因为康德大于错误，其中有些错误正是伟大人格的证明。

作为一代思想伟人，康德是幸运的。他的好处是没有浪费这种幸运，而是充分利用了这种历史幸运。他在人类思想发展到一个需要重新构建和综合的历史关头，便当仁不让，承担起了这一光荣而独特的历史责任——他是他的时代思想的伟大综合者和新的历史纪元的开拓者。

康德之前，西方近代哲学经过 3 个多世纪的努力，已经取得一个又一个重大历史性成就。但这些成就却是分道而来，分标共进的。17 世纪以来，最为重要的西方哲学家，已然兵分 4 路，且各自开辟一块前人未曾企及的新天地，在历史发展的时空范围内，他们确实也取得了无愧于时代的历史成就。这 4 路“人马”是：

以洛克、贝克莱和休谟为代表的英国经验主义；

以笛卡尔为主要代表的法国哲学思想；

以卢梭为主要标志的法国启蒙思想——虽然卢梭并非法国启蒙思想家

中的正宗代表，但他的思想却最具影响力和传播力；

以莱布尼茨及沃尔夫为代表的德国哲学传统。

其中尤以笛卡尔和英国经验主义哲学对其影响更大。

毫不夸张地说，这4路“人马”的代表人物，个个都是身手不凡且对人类思想史作出巨大贡献的豪杰之士。但他们各成一系，很难通融。到了康德时代，这些思想——就其现实意义而言，仿佛个个成了强弩之末，一个一个进入死胡同。于是康德出来，他要对这些巨人的思想予以总结与综合。他要把他们的最根本最有影响的思想，予以批评、分析，然后给他们一个新的历史位置。而他自己的哲学，便在这基础上构建起来。实在说，能在伟人之后创造出无愧于伟人的业绩，已经极不寻常，况且在一群伟人之后，创造出一个能够吸收、筛选、容纳他们思想的哲学体系，显然更不寻常。仿佛梁山泊108位英雄好汉聚义，正因为个个都是英雄好汉，想坐第一把金交椅，没点“绝话”怎么行？

康德是笛卡尔哲学、经验主义哲学、莱布尼茨哲学和法国启蒙思想的总结者。而且他的总结，并非如写哲学史一样，只管以史为本，有一说一，有二说二。他的独到之处，是打碎前人的体系，确立新的体系，找出他们的不足，予以新的阐释。以此而言，康德既是17世纪以来欧洲哲学的伟大综合者，他的思想又远远超出综合者的范畴——他是在新的基础上新的哲学纪元的奠基人。

康德是新的哲学体系的确立者，也是德国古典哲学的开拓者。虽然开拓者还不等于完成者，然而他的成就并不低于那些继承和发展了他的哲学的人。因为他提出了前人所未能提出的重大历史课题。对科学而言，在很多情况下，提出问题往往比回答问题更有价值，何况对康德提出的问题，虽然后来人成百上千次地宣告说：已经解决了，但过不了多大时间，就会发现，这些问题并没有解决：或者有人对其答案又提出新的问题，或者有人又提出了新的答案。比如康德哲学中的“自在之物”，那些自认为比康德更出色的哲学家，他们解决了吗？我们这些生活在20与21世纪之交的大智大慧的现代人解决了吗？虽然康德对“自在之物”也没有能做出令人满意的解释。但“自在之物”之为物，究竟如何，却不是任何一个智者可以轻松予以阐释的。不要说“自在之物”，即使比这个问题更小的问题，例如现代物理学遇到的“黑洞”问题，物质的属性问题，生命的奥秘问题以及令许多人感兴趣的外星人问题，都不是用经典力学式的方式可以解答的。又如康德提出的“二律背反”定律。“二律背反”即悖论。中国禅宗中也有许多悖论，因为它有这许多“悖论”，所以禅学才具有那么大的文化和思辩魅力。而康德的“二律背反”，显然是比禅学悖论更具哲学品位的理论命题。这个且不细论，即使对人的认识能力的认识，即康德批判哲学中的理性批判，现代人类同样没得出令人信服的结果。人类的认识能力究竟有多大潜力，它到底有没有极限，人类能否达到它的认识极限？相应的，人的认识能力的开发有没有一定的限度，而客观世界的范畴是否同样有一个极限的边缘？如果说人的认识不能达到极限，那么，人类对自己能力的把握就永远处在不完善的地步。如果说人的认识可以达到极限，那么人的认识能力也就有了一定的开发限度，换句话说，它在达到一定程度上就不可能再发展了。达到极限的认识，显然是形而上学的，形而上学吾所不取；不能发展的观点显然又是违背进化论的，违背进化论的观点亦为吾所不取，那么，这问题究竟有没有答案呢？这

其实是一个久议而未决之题。正因为它是一个久议而未决之题，所以诸如对人体的研究，对人的智能的研究，对人的情感的研究，以及中国的气功，印度的瑜伽，才有那样的魔力。我们不能说这些魔力全然出于迷信，也不能说对这些具有非凡魅力的课题，已经有了完全自觉的认识。这些迄今尚未得到解决的问题，康德夫子自然也未解决。但哥德巴赫提出了猜想，尽管他未能证明它，这猜想本身已经具备了超凡的价值。

康德作为西方近代哲学史上的哲学巨人，另一重大贡献，是他建立了一个庞大的哲学体系。哲学体系，何时不有，何人不能？但至少在他的时代，他的哲学体系是最有概括力，也是内涵最为丰富的。康德有幸，上承西方近代哲学的几乎所有主要流派；康德有智，他使自己的体系可以吸收容纳这些流派的主要思想，至少可以用他的方法对这些流派作出言之成理的分析的批评。在他之前，实在没有哪一位哲学人物可以创造出他那样的思想体系。与他的哲学体系相比，笛卡尔的体系是分裂的，一半属于形而上学范畴，一半属于物理学范畴。“我思故我在”固然是具有重大哲学价值的思维方式，但其处在神学与科学的对立之间，有些处境尴尬，又有些无能为力。洛克哲学只是他全部学说的一个分支，他并非不重视哲学，而是没有大陆哲学那样的最高层次上的体系追求。贝克莱哲学虽有体系，但无法将他的体系贯彻到底——因为他不但是一位哲学家，而且是一位教士。卢梭则干脆对本体论和方法论没有表现出足够的兴趣。莱布尼茨的哲学堪称博大精深，但他没有来得及或没有力求将他的全部理念整合到一个严谨的理论体系之内。而他对世界本体得出的原子论或先验论式的结论，又不免失之武断。唯有休谟，将远自培根或可以说自洛克以来的经验主义哲学推向了极致。然而，推向极致又近乎进了死胡同。他固然是英国经验主义的极端发展者，却又没有能力使他的哲学在新的基础上，获得更多的认识自由或获得更大的涵容能力或概括能力。从总体上看，康德以前的近代哲学体系——如果他们有一个自觉的体系的话，这个体系也显得身单力薄，弱不禁风，甚或有些神秘气息。唯有康德，站在新的历史起点之上，以新的思维方式，对这一些予以整合、重建。他一心把这些相互矛盾甚至相互对抗的内容，涵容在他的庞大缜密的哲学体系之内。虽然他的这些努力，在后来的非理性主义哲学家看来不免有些白费气力，而从西方近代哲学的发展逻辑来看，这不能不说是一个顺理成章而又无可逾越的必然环节。康德的伟大之处在于，他并不把这个环节看成一个结局，而是在应该留有余地的地方留下了余地——知之为知之，不知为不知。

康德所以取得这样的哲学成就，有主、客观方面的诸多原因。

从客观方面看，有他的时代为他准备的必要历史条件，有前人经过数百年努力取得的哲学成绩，又有德国特有的社会文化环境作为他活动的历史舞台。

照理说，彼时德国的社会文化环境并不比英国或法国优越。但这要看在什么意义上理解这件事。英国固然先进，但产业革命成为社会发展的主流，哲学家的抽象思考已失去成为社会热点的条件，甚至不能引起人们的理论兴趣。法国革命在即，人们的情绪不免激昂，人们的追求不免更多现实考虑，它更喜欢以直观的方式，用辛辣的语言对现实生活中的腐败和落后作出强烈反映，而无暇对这些问题作更抽象的思考和深刻的理性分析。德国人则正处在专制性的繁荣与开放之中。专制使他们深沉，开放使他们活跃，繁荣使他们对现实很不满意但又不愿也不好作出全盘否定。于是，他们便在

更深的层次上，作出更为深入、细致、抽象和全面的思考，在这个意义上讲，最严谨的哲学不是参天大树，而是绕树的青藤。参天大树，高固高矣，大固大矣，但不免显得直露无遗，不能对复杂的局面作出相应复杂的反映，而绕树的青藤，虽不轰轰烈烈，也不显山露水，却对复杂的客观环境，能够身体力行，曲尽其幽。

主观方面的原因，主要是康德具有优越的智能结构，同样优越的职业选择和心理品质。

康德博学。他虽然以哲学家著称于世，但他学识渊博，气象远大。他既是一位文理兼精的大师级人物，而且还以一个哲学家的身份对天文学研究作出重大贡献。他从 1755 年执教开始，讲授过数学、物理学、逻辑学、伦理学、形而上学、地理学、人类学和自然神学等多门课程。一个讲师，要讲这许多课程，而且从数学到逻辑学，从物理学到形而上学，从哲学到神学，几乎无所不包，无所不能。这样的通才，在 18 世纪之后的世界上，确属少见，即令人们热衷于边缘学科、交叉学科的 20 世纪，也绝不多见。中国虽是文明之邦，美国虽科学发达，但一个讲师，且不论他是北京大学还是哈佛大学的讲师，能一个人讲这么多门类课程的人，纵然有些，也一定不多。

康德的独特之处，不但在于他样样精通，尤其在于他在这些貌似风、马、牛不相及的学科中都能做出令人惊异的发现。这首先表现在他对自然科学方面的贡献。1754 年，他年仅 30 岁，便发表《对地球从生成的最初起在自转中是否发生过某种变化的问题的研究》。在这篇论文中，他提出地球的自转速度因为月球引起的潮汐作用而延缓的假说。1755 年，他发表《自然通史和天体理论》，在这书中，他又提出关于太阳系起源的假说。这两个假说，在人类自然科学史上都占有重要位置，特别是关于太阳系起源的假说，意义尤为重大。在这个假说中，他认为：

“物质最初以细微分割的状态弥漫全部空间。由于万有引力的作用，形成了一些中心天体和周围物质绕其凝结的核。这些核受到这些中心天体的吸引，但是在物质似乎固有的一种斥力的作用下，它们改变方向，使它们向中心的坠落运动变成了绕中心的涡旋运动。”

虽然康德未曾证明太阳系形成的原因，但直到今天，他的假说依然未被新的理论所推翻所超越。

康德的天文学理论，虽然以假说为前提，但他的假说绝非没有任何根据的主观臆想。相反，他的假说常常为后来的数学计算和天文观测所证实。他以哲学家的身份，以假说的形式，解决了一些所未能或长时期不能解决的课题，从而证明了他的哲学方法的科学性。例如，他根据力学原理估计土星光环的周期为“10 个小时左右”，他的这个计算和 34 年后欧洲天文学家赫舍尔的实地观测，相差不过 30 分钟。恩格斯说：“康德关于目前所有的天体都从旋转的星云团产生的学说，是从哥白尼以来天文学取得的最大进步。”

“康德在这个完全适合于形而上学思维方式的观念上打开了第一个缺口。”

2 打开第一个缺口的不是自然科学家，而是一位哲学家，证明康德哲学确实造诣不凡。对此，康德本人也是充满自信并且朝气蓬勃的，他曾说过：“给我物质，我将用它造出一个宇宙来，也就是说，给我物质，我将向你们指出，

沃尔夫：《十八世纪科学、技术和哲学史》上册，商务印书馆 1991 年版，第 93 页。

恩格斯：《反杜林论》，人民出版社 1970 年版，第 54 页。

宇宙是怎样由此形成的。”在这方面，康德和笛卡尔颇有些相似之处，他一旦进入自然科学领域，就表现出一个卓越科学家的英雄本色。

康德对自然科学的研究范围十分广阔，但他好像并不专心致意于此，否则他将取得更多的成就。即便如此，他依然在众多专业领域表现出自己的创造性才能。当他还在大学读书的时候，他便写出了他的第一部哲学著作《论对活力的正确评价》。在这本书中，他评析了笛卡尔和莱布尼茨有关动能测量的争论，并提出了自己的看法。他认为双方的理论各有道理如许，只是笛卡尔的方法适用于一种情况，而莱布尼茨的方法适用于另外一种情况。康德一生——主要在他的前半生，写过很多自然科学方面的文章，其中包括他的学位论文《论火》，以及《运动和静止的新学说》、《关于从物理学观点考察地球是否已经衰老的问题》、《论月球上的火山》、《论月球对气候的影响》、《论万物的终结》、《物理原子论》、《人类学》和《自然地理学》种种。康德后来当上哲学教授，以致有人评论说他得到这个专业的教授职位完全出于偶然原因。康德的许多科学著作，虽然在今天看来，已然价值无多，但这些著作证明了他学识基础的广泛和坚实，而且这些著作作为一种历史文献，直到今天犹不失其历史价值。

康德的哲学著作，大多晦涩难读。据说，他的《纯粹理性批判》一书，曾送给一位专门研究哲学的朋友阅读，这位朋友读了一半，就把书稿退还给他，并且对他说，如果再读下去，我要发疯了。

但是康德并非只会写这种结结巴巴令人痛不欲生的文章，他其实是一位文章高手。他早期的文章，不但文辞优美，而且生机勃勃，充满激情。他 1764 年发表的美学论文《对于美好和崇高的感情的观察》，尤其轰动一时，仅他在世期间就曾再版 8 次。这篇文章甚至被世人看作是“时髦文章”。

在这篇文章中，康德先生谈了白天，又谈黑夜；谈了自然，又谈道德；谈了男人，又谈女人；谈了婚姻，又谈性格。他说，女人的智慧是美好的，男人智慧是深沉的。他认为，对男人来说，最大的侮辱莫过于被说成是蠢人；对女人来说，最大的侮辱莫过于被说成是丑陋。

他不但比较了男人和女人，而且比较了人类成员中各种不同的性格。他以一种有点浪漫又绝非凭空妄想的方式，比较了不同区域的民族性格。值得一提的是，他对民族文化性格的分析和评判，具有十分浓烈的兴致。在他以后的许多学术性活动和著述中，他都不止一次地回到这个题目上来，而且发表了一些很有创见、很有启发、又很有超前特色的评论意见。

他认为：西班牙人严肃、内向、公正；法国人具有美好的道德感情；英国人的特点是目空一切，蔑视所谓异邦人；德国人能恰如其份地把崇高与美好两种感情结合起来，干什么事情都是有条有理，甚至在恋爱方面也是如此²。而阿拉伯人有如东方的西班牙人，波斯人则有如亚洲的法国人，日本人则好象是亚洲的英国人。很可惜，康德找不到与印度人和中国人对应的欧洲人，而且，他对印度人非常称赞，对黑人则持轻蔑态度。前苏联的康德研究专家阿尔森·古留加对此曾作过十分中肯的评论，他说：

转引自《德国古典哲学新论》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 23 页。

参见《德国古典美学》，商务印书馆 1981 年版，第 55 页。

参见《康德传》，商务印书馆 1992 年版，第 64 页。

参见古留加《康德传》，商务印书馆 1992 年版，第 67 页。

“在所有这些鲜明的，甚至有时是随心所欲的话的背后隐藏着深刻的寓意，它们预示着国内精神气氛的变化，预示着即将发生的从理性到感性的转变以及对个人特殊体验所表现出来的极大兴趣。这里，正如在哈曼作品中一样，使你能够感觉到‘狂飚运动’的迫切。康德超越了那个时代。在他哲学兴趣的范围中出现了人。”我这里还要补充一句话，康德的这种研究方式，在进入20世纪中叶之后，也曾出现大量的非常有名也很有影响的有关民族文化性格的专著，如本尼迪克特的《菊花与刀》，巴尔齐尼的《意大利人》，康马杰的《美国精神》，汤因比的《历史研究》，以及成批量生产的以色列文化丛书、日本文化丛书、美国文化丛书、德国文化丛书和不下数十种的中国文化研究项目和丛书。在相当程度上，甚至都可以说，康德正是这些研究者的伟大前驱。然而，这不过是康德的一个具体研究领域而已。

康德敬业。与西方近代哲学史上的绝大多数哲学家不同，康德一生只从事一个职业，就是教书。如前所述，西方15世纪以来的哲学家，有人一身数职，有人一生数变，他们都是些全才，可以轻而易举地从一个职业转到另一个职业。他们常常既是科学家，又是文学家，还是社会活动家，以至作秘书，作医生，作律师，作工匠，作主教，作外交官，作国务大臣，可说千姿百态，不一而定。康德也是一位全才，但他不问别业，只是教书。他一生只和书籍打交道，上学时读书，毕业后教书，边教书边写书，虽写书而不忘教书。在许多很有名望的文化人物看来，教书与著述是两件很矛盾的事，一心不可二用，例如鲁迅先生就这样想，老舍先生也这样想。唯康德夫子另成一论。他虽然是个很长寿的人，但他活了80岁，就做了50年的教书匠。1744年大学毕业，他就当上了家庭教师，一干就是9年。到了1755年，他通过博士论文，到大学当讲师，但只是作编外讲师。何为编外讲师？就是只有讲课资格，但校方不付薪水。所得报酬，只能从所交学费中获得一点微薄收入。但他对此，不甚在意。虽然当时他已经31岁了，他还是平心静气，只管教书。这样又一气干了15年，直到1770年，他才得到渴望已久的教授职位。但以收入而言，依然有限，每月只有236塔利尔的收入。1776年，有人给他写信，以800塔利尔的薪俸请他去米塔瓦任教。1778年，又有人提出以每月800塔利尔的薪俸请他去哈勃大学任教，并且答应给他以宫廷顾问的头衔。但对于这两次邀请，他都谢绝了。他并非不喜欢高收入，只是因为他所在的学校，地处边远之区，他为着自身的安宁和能够专心致志地从事自己的事业，他可以不要金钱，也不要荣誉。

康德一生只从事一种职业，而且自1770年之后，他的主要研究领域，更是严格地限制在哲学和与哲学密切相关的范围之内。他不图金钱，不求荣誉，不怕寂寞，甚至从来不曾离开过他的家乡，一生只到过离家几十公里之外的地方，而且这般“远游”一生之中也仅有一次。

康德这种差不多已经达到痴迷和怪异程度的从业敬业精神，是他取得成功的基本保证之一。

康德事业专注而且生活极有规律。康德一生专注于他所钟情的事业，除此之外，别无所好。虽然他也是一位很擅长谈吐的人，而且他的风格不凡，并因此十分受当时的知识妇女的喜爱，但他却是一个严守生活规律的人。他的生活规律不但十分有序，而且如钟表一般准确，而且一生一世未曾有过改

变。据说，他一辈子只有一次打破了他雷打不动的生活习惯。当时，他正在阅读卢梭的教育小说《爱弥尔》。卢梭的书确实让他着了迷，他读《爱弥尔》读到得意忘形的程度，才使自己铁打的生活规律乱了那么几天。

海涅对此，曾有一段很有文学意味的描写，但那基本意思大约也和实际情况相去无多。海涅写道：

“康德的生活史是难于叙述的。因为他既没有生活，又没有历史。他住在德国东北边境一个古老城市哥尼斯堡一条僻静的小巷里，过着一种机械般有秩序的，几乎是抽象的独身生活。我相信，就连教堂的大时钟也不能像它的同乡伊曼努尔·康德那样无动于衷地、按部就班地完成它每日的表面工作。起床，喝咖啡，写作，讲学，吃饭，散步，一切都有规定的时间，邻居们清楚地知道，当伊曼努尔·康德穿着灰色外衣，拿着藤手杖，从家门口出来，漫步走向菩提树小林荫道的时候就是下午三点半钟，由于这种关系人们现在还把这路叫做哲学家路。一年四季他每天总要在這條路上往返八次，每逢天气阴晦或乌云预示着一场暴雨的时候，他的仆人，老兰培，便挟着一把长柄雨伞作为天意的象征忧心忡忡地跟在后面侍候他。”

康德的生活规律，反映了他的特殊性格和他超乎寻常的心理品质。因为他有这样的心理品质，他才能以他那并不超群的身体和精力，取得如此超群的成就。说到此，也应该将康德的生平作个简明的介绍了，虽然海涅说他没有生活，也没有历史。

康德 1724 年出生于东普鲁士的哥尼斯堡，即现在俄罗斯的加里宁格勒。他父亲是一位马鞍匠。他父母共生有 9 个孩子，他排行第四。但看他一生行业，他们兄弟间的往来也十分有限。他的家庭信奉路德教的虔信教派。他 8 岁时入腓特烈公学读书，16 岁进哥尼斯堡大学学习，从此便一生与这所大学发生联系。1746 年，他大学毕业后任家庭教师，1755 年向母校提出学位论文《论火》，获硕士学位后又提出求职论文《对形而上学认识论基本原理的新解释》，获得通过，从此担任编外讲师。1766 年被任命为王家图书馆的副馆长，才算有了一个固定的职位和年金收入。

1770 年被任命为哥尼斯堡大学逻辑学和形而上学教授，此后，还担任过两次该校校长。1792 年起担任柏林科学院哲学部主席，1797 年退休。1804 年于哥尼斯堡去世。

康德一生的学术活动，大体上可以分为三个时期。因为他将自己的哲学称为“批判哲学”，所以人们便以此作为划分他学术活动时期的名称。1746—1769 年为前批判时期。这一段时间，康德在自然科学方面用功最多，而且作出了杰出成绩。1770—1780 年为过渡时期，在此期间，他的思想和研究开始向哲学倾斜。他主要研究如下 3 个问题，包括几何学和力学的客观性，人类自由的可能性和空间、时间和性质。这些问题虽然不一定非得列入哲学范畴，但他使用的方式和视点却是哲学性质的。自 1781 年他发表“纯粹理性批判”始，则进入第三个时期。一生三期，期期如环；起之于科学，归之于哲学，这大约便是康德的思想家之路。

康德大器晚成。虽然他在大学读书期间，就曾发表文章，但直到 1781 年他已经 57 岁时才发表他一生中最重要的的一部哲学著作《纯粹理性批判》。康德写书写得好慢，虽不是一切都慢，但其代表作的产生，确实经过一个很

长的过程。他的名声自中年之后，越来越大，但他不以名气论学术，而是一如既往，循序而行。他的学术研究，正如他的生活规律，总是有条不紊，而且有些雷打不动的味道。他为了完成自己的研究目标，差不多有 11 年未在出版物上发表什么著作，以致他的一位通信人要向他询问：“您为什么沉默？为什么总是那些外行在写作，而不是擅长笔墨的您在写作？您为什么沉默？在这样一个新时代，您怎么不一显身手？您在睡觉？康德，我不想颂扬您，然而请您告诉我，您为什么沉默？或最好是请您谈谈您将要说些什么。”

真是急不可耐，愈问情绪愈热烈。然而，任尔等“风吹浪打”，我只顾“我行我素”。

康德写得慢，但写得慢并非有意偷闲。康德写得既慢又苦，所以才用去那么多的时间，所以他才因为创作而两次搬家。而第二次搬家不为别的，只为邻居那只宝贝公鸡总在啼叫。评论者说：“哲学家表示，只要主人把公鸡杀掉，多少钱他都肯付，可是主人却难以割爱。”邻居不愿纵容教授的怪癖，没办法，康德只好因鸡搬家。

康德缘何如此？因为他劳动过重，不觉心烦气躁。他为写作而急躁，可见他内心并非不急，但他对哲学的钟爱使他能控制住自己的习惯和情绪。这正是康德可贵的心理素质。

康德其貌不佳。身高只有 1.57 米，但他很有风度，所以在社交场上十分令人喜欢。他与女性交往本不算少，但他终生未娶。大约他把全身心都投入到他的学术事业中去了。康德娶哲学为妻，而且白头到老，痴情不改。

转引自古留加《康德传》，商务印书馆 1992 年版，第 66 页。

同上书，第 67 页。

2. 康德的哲学思想

康德哲学，最是很难读。所以，尽管他的哲学名气很大，但真正攻读他著作的人，也许不多。康德哲学之所以难读，也非一个原因，首先是他哲学的体系决定的——他既要对他那个时代几乎所有的哲学显学进行批判，则不可能使用直白通俗的语言。比如一个中国人，要对《周易》进行批评，那么，你必须先了解《周易》，先弄通《周易》的语言，因为《周易》本来极其难读，批评《周易》的书，想来不会流畅清新如小溪流水的。况且，康德的哲学与他之前的众多哲学家有联系，即不但与他同时代的哲学有联系，与 17 世纪以来的各哲学流派有联系，还与古希腊时代的哲学有联系，如他的范畴说便直接与亚里士多德有关。他的哲学，对笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、休谟、卢梭、牛顿、莱布尼茨、沃尔夫等人的思想，几乎都要批判一番，一个也不放过。因此，如果不了解上述这些哲学家的思想和著作，而直接阅读康德的书，难免有读一句如历三秋的感觉。康德哲学的用语，也不规范，而且多有歧义。所谓歧义，即他的一些哲学用语的含义或者与别人不一样，或者不合乎一般人的用语习惯，或者前后的意义不一致。当你基本了解了他的学说时，这问题可能不成问题，而你对他的学说没有整体把握时，光是这些用语已十足令你糊涂。

康德哲学自命为批判哲学，那么，什么是批判哲学？批判哲学就是对人类的认识能力、实践道德和审美判断及与之相关的内容与学说给一个批判性的分析，看一看人的这些能力和情感究竟能达到怎样的境界。

那么，人类历史上的哲学命题多如牛毛，康德夫子为什么偏偏选中这样一个角度，并把它作为自己哲学的门径呢？这问题其实难答。大体说来，因为康德哲学原本继承了莱布尼茨的哲学传统，又深受牛顿思想的影响。但他一方面接受了莱布尼茨，一方面又不能满足于莱布尼茨；一方面接受了牛顿，另一方面又无法将莱布尼茨的哲学传统与牛顿思想真正有机地结合在一起。他接受莱布尼茨，因为他是一个德国学者，从小受的哲学教育便是莱氏一系；他不满足于莱布尼茨，因为他是 18 世纪的德国哲学家，英国经验主义和法国启蒙主义已经对莱氏哲学发出挑战。他接受了牛顿，因为牛顿是人类最伟大的科学人物，反对牛顿，不足言学；他不满意牛顿，因为牛顿虽是人类有史以来最伟大的科学家，却不是真正意义上的哲学家。牛顿不是哲学家，康德却是大哲学家，于是他的内心出现矛盾。他的这种矛盾，又成了康德哲学发展的基础和契机。

莱布尼茨哲学认为，世界是“和谐前定”的。所谓“和谐前定”或称为“预定和谐”，即世界内部的相互关系先于人类的经验而存在。因此，人的认识并非来自感觉，而是出于先验。他的这个观点与英国经验主义正相反对。经验主义认为，离开经验，则一些知识都无从谈起——你连经验都没有，怎么谈得上认识世界。而莱氏哲学认为，人的感觉和外部对象，不能给人以完整的学说，依靠经验和感觉更不可能得出普遍性必然性结论。经验或感觉至多不过是一种“机缘”，它的作用只是将原本存在于人内心的观念——和谐前定的观念唤醒而已。

莱布尼茨的这种先验性质的认识论，在德国一直居于统治地位。康德正是在这样的哲学传统中成长起来的，而他偏生从一进入学术领域起，便不是一个真正正统的莱布尼茨主义者。他的前半生，更多的精力用在自然科学方

面，而 18 世纪的自然科学，正是牛顿力学的一统天下。于是他的思想里，既有莱布尼茨的先验理念，又有牛顿的力学认识。但以其主要发展倾向而言，他无疑更倾向于牛顿思想。如其不然，他就不会提出那么多关于天文学的哲学思考，也难以完成他有关太阳系起源的科学发现了。

但是作为一名杰出的哲学人物，康德的思维方式又有高于牛顿思想的地方。牛顿虽是人类历史上最伟大的科学家之一，但处在他那样的时代，他无法正确解释物体运动的最初起源问题，而解决这个问题，实在不是仅靠牛顿的力学规律可以胜任的。于是，他只好请上帝帮忙，认为正是上帝给予了世界物理运动的第一个推动力，上帝一推之后，剩下的问题，便由牛顿解释。因此，也可以说牛顿的力学思想乃是一种没有历史的科学思想。康德的理论，则把太阳系的形成看成一种必然的历史发展过程，它不是生来如此，只靠上帝的一次推动便变成今天这般样子，而且上帝如果总不理它，它还会永无休止地照此运动下去。康德认为太阳系是由星云颗粒运动形成的，虽然他并没有否定上帝的存在，却以他特有的方式突破了牛顿力学的认识局限。

康德原来对牛顿力学最为钟情，所以一些有见识的哲学史家认为对康德影响最大的人物中，第一个就是牛顿。但他后来逐步转到哲学本体论思想上来，他的牛顿式的思维和莱布尼茨的哲学传统无论如何不能结合得好。虽然莱布尼茨也是一位大科学家，但他的思想和牛顿的力学思想却存在种种差别。于是莱氏哲学传统即德国哲学传统与牛顿力学亦即洛克哲学思想发生矛盾，康德处在这矛盾中间，不觉愁肠百结，困难重重。恰在这时，英国著名哲学人物休谟的著作传到康德手上。康德一见休谟，便受到很大震动。休谟哲学解决了康德哲学发展中的一个关键问题，从而成为康德哲学走向成熟的一大契机。唯其如此，康德才说：“我坦率地承认，就是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义（这里的教条主义一词我们通常称为独断论——引者）的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。”但康德并非停留在休谟哲学的水平上，他只是借助休谟哲学而开始构筑自己的哲学殿堂。他说：

“自从洛克《人类理智论》和莱布尼茨《人类理智新论》出版以来，甚至尽可能追溯到自从有形而上学以来，对于这一科学的命运来说，它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命。休谟并没有给这一类知识带来什么光明，不过他却打出来一颗火星，如果这颗火星遇到一个易燃的火捻，而这个星星之火又得到小心翼翼的护养并且让它着起来的话，从这个火星是能得出光明来的。”

然而休谟哲学并非凭空而来，休谟作为英国经验主义的最后一个代表，他的哲学将经验主义发展到极端的地步——即已经进入死胡同，同时预示了新的思路的诞生——旧路已经走绝，新路即将产生。休谟哲学的意义，本书前有所述。简而言之，因为休谟哲学既否定了物质实体的可知性，又否定了心灵实体的可知性，进而也否定了最高实体——上帝的可知性。于是休谟便以一个绅士哲学家的风格而担当起狂飚哲学的责任，他已经将 17 世纪以来的所有哲学体系赖以生存的基础打破，而他自己也陷入到不可知论的理论逻辑中去了。他的不可知论，至少直接或间接地打击了牛顿以及洛克。牛顿力学

康德：《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》，商务印书馆 1982 年版，第 9 页。

同上书，第 5—6 页。

原本使人们认为一切皆为有序，而且一切皆可认识与把握，而休谟以他的理论证明，除去知觉之外，一切皆不可能。

因为休谟反对所谓因果关系的必然性，在他看来，所谓因果关系，不过是联想作用下的一种思维印象的组合形式，因可在前，亦可在后；果可于后，也可在先。他的因果论起码打击了莱布尼茨的先验论——既然没有必然的因果关系，则莱布尼茨的“和谐前定”或说“预定和谐”便没了基础；没有必然，哪有和谐，遑论前定。休谟哲学的意义也因此超越了他的时代。但在康德哲学正在走向成熟之时，人们对休谟哲学还绝对缺少这样的超前意识。

休谟哲学提醒了康德，使他对一切旧的哲学传统，尤其是以莱布尼茨为代表的德国哲学传统产生更多疑问。他的新的哲学体系，虽然是既反对独断论又反对怀疑论的，但其主旨还是对莱布尼茨独断论的批判。他认为，莱布尼茨的先验理论没有得到合理的证明，而没有得到合理的证明的自然是独断论。而他自己的哲学体系，就要首先建立在对人的认识能力的批判之上。换句话说，旧的形而上学既然已经失败，新的形而上学究竟能否成立？如果可以成立，那么，它成立的基础又是什么？

于是，康德由此出发，开始构建他的哲学体系。

康德的哲学体系，虽然受启迪于休谟，又远远超出休谟的议论范围。他的哲学，其基本结构分为三大部分，即认识论部分、道德论部分和美学部分，大体说来，第一部分是对于“真”的探讨，第二部分是对于“善”的体味，第三部分是对于“美”的研究。他对这三部分内容各写专著一部，于是构成了他的“三大批判”：《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。在其构筑过程中，还有一位起了特殊重要作用的人物，这人物即法国大思想家卢梭。这一点，且待稍后再讲。

对于上述哲学体系的分化组合，康德本人具有充分的自觉认识，故而他在《纯粹理性批判》一书的结尾部分也曾这样问道：“我能够认识什么？我应该作什么？我可以期望什么？”他的三部“批判”，其实就是对这三个问题的回答。

康德哲学包括的三大部分批判内容，有它们内在的联系和依据。但是，因为他的第一个批判——《纯粹理性批判》在哲学领域的影响最大，而后来人——就其多数而言，对这部分内容又给予最多的重视，所以很多哲学史书，对构成他哲学体系的后两部分内容，往往略而不论，或者语焉不详。其实，这未必合乎康德本意。倒是中国学者李泽厚对此有一个比较中肯的看法，他说：“我认为，就康德个人主观说，伦理学虽然高于认识论；但客观上，康德在认识论中提出的问题和包含的内容，比伦理学要更为广泛和丰富，与现代科学关系更密切。”历史地看，《纯粹理性批判》确系康德哲学中最有影响的一部著作。他有关认识论的内容即使没有完全包含在这部著作中，至少集其大成无过于此。但《纯粹理性批判》太难读了，以致出版之后，反应寥落。于是，康德又写了一部通俗简约本，即《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》。这书名并不通俗也不简约，但那内容，确实好读多照我的看法，康德的“三个批判”，实在是一个完整的理论体系，只是因为康德哲学自批判而始，所以他的体系的构建多从批判发端而来，使人们往往不

转引自《德国古典哲学新论》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 103 页。

李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社 1984 年版，第 273 页。

易知其“庐山真面貌”。他的理论，绝非先验性质的，相反，却是以人的资格，站在人的立场，从自我出发的。人是最高目的，人的认识 and 道德实践以及情感判断，则是他著作的主线。他论“真”，归结为“我能够认识什么？”他说“善”，归结为“我应该作什么？”他谈“美”，归结为“我可以期望什么？”他认为“物自体”是不能认识的，认为实践道德是无须也无法认识的，认为判断力是理性认识与感情期待的结合。于是有人批判康德，认为他的学说有内在性矛盾，或者有自我分裂倾向。比较客气的说法，是认为他的理论不能始终如一。李泽厚有一个形象的说法，在中国大陆流传甚广。他说：“康德在前门送走上帝（在认识领域宣布不能证实上帝存在），在后门又接了进来（在实践领域又宣布上帝必然存在）。”

然而，我们完全可以换个角度考虑康德的学说。他的体系显然是严谨的，可以从一而终的。他只是说，认识不能是绝对的。人不能认识上帝，因而不能证明他的存在。人不能认识物自体，但不等于说他的体系不包括物自体。在这点上，他与休谟不同。休谟的观点，是凡不可知的并不将其包含在自己的哲学体系之中。康德的办法，是在自己的体系之内，分别其内容为可知与不可知，宜知与不宜知，能知与不能知等不同的范畴。同理，他认为不能用理性对待实践道德，即不能以分析的方式看待良知与信仰，但不能就此认为，他的体系中不包括实践道德，或他的理论不能涵盖实践道德，正相反，他把他认为属于不同性质的内容尽皆包含在自己的统一体系之内，然后以不同的理论方式对其逐次分别。

康德批判哲学的立论基础，在于弄清人的认识能力究竟如何？他的全部认识论，就此分为三个组成部分，即有关感性的认识，有关知性的认识和有关理性的认识。但他的哲学不似现代人这样直接了当地讨论这些问题，他不能离开他的理论环境，加上他又是一位终身以教书为业的教书先生，所以他所使用的方法和逻辑，在非专业人员和后来人读来就有些别扭。他的三个问题的题目是：1. 纯粹数学是怎样可能的？这里讨论感性问题；2. 纯粹自然科学是怎样可能的？这里讨论知性问题；3. 一般形而上学是怎样可能的？——这里讨论理性问题。

康德哲学的感性分析，始于洛克。他的《纯粹理性批判》一书，开宗明义，上来就说：

“吾人所有一切知识始于经验，此不容疑者也。盖若无对象激动吾人之感官，一方由感官自身产生表象，一方则促使吾人悟性之活动，以比较此类现象，联结之或离析之，使感性印象之质料成为‘关于对象之知识’，即名为经验者，则吾人之知识能力，何能觉醒而活动？是以在时间次序中，吾人并无先于经验之知识，凡吾人之一切知识，皆从经验始。”

但他的学说，虽然始于经验，却不满足于经验。他认为，感觉虽然是外部世界——他称为“物自体”——对人的感官刺激的结果，但人们并不能通过感觉真正认识“物自体”的本来面目。在他看来，感觉只是“一种主观的混沌的心理状态，是‘一种只与主体有关的主体状态的改变’。”而人对外部世界的感知，一是“感觉”，二是“时间和空间”。没有感觉则失去主体，

李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社 1984 年版，第 269 页。

康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆 1993 年版，第 1 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 557 页。

没有时时和空间，则失去主观感觉的存在方式。但感觉是被动的，是“被给予的”。为什么这样讲呢？因为只有通过外部世界——物自体的刺激，人才感觉。而时间和空间却是先天的，是人的感觉的存在形式——他称之为“感性直观的形式”。在康德哲学中，时间、空间并不属于物自体。一方面，它具有先天性质，另一方面它又是人类感觉的直观形式。也就是说，人类对“物自体”的认识，只能通过空间和时间去感觉，而时间和空间又并非物自体本身，所以人的感性知识只能是零碎的、个别的和片断的。结论是：人的感觉源于经验，但经验不但使人产生知性认识。把这理论换成通俗的语言：一个北京人，比如本书作者，我的感觉来源于经验，而这些经验没有能够脱离时间与空间这个感觉的直观形式；时间，1994年11月19日；空间，北京城西莲花河畔。没有这些直观形式，我们不能产生感觉，连直观形式都没有，你怎么感觉。但即使有了这些直观形式，你依然只不过得到些感觉而已。你不能说你有了时间和空间这些直观形式，你就懂得了“物自体”。

康德在研究人的感性认识时，下大功夫讨论了时空问题，而且下大力气讨论了纯数学的先验感性认识问题。他认为几何学、算术学都属于纯数学范围。而几何学正是以空间这个先天的感性直观形式作为自己之所以可能的条件；算术学则以时间这个先天感性直观形式作为自己可能的条件。

康德关于感性的认识，始于洛克但归于休谟。因为他认为感性不能构成知识，而知性才能成为知识。那么，在康德哲学中，什么是知识呢？他认为“孤立的观念，如像地球、行星等，不是知识。必须观念和观念之间发生了关系，如像地球是行星，才是知识。”这等于是说，必须有一个主语，加一个宾语，才能构成知识。知识即是判断。但判断也有两种不同的类型：一种是分析判断，一种是综合判断。所谓分析判断，即主语中已然含有宾语，如房子有高度。这个“高度”就包括在房子的概念之中——难道还有没有高度的房子吗？而综合判断的特征是，宾语不包含在主语当中，如房子的颜色是白色的。白色虽是房子的宾语，却和房子这个主语之间没有必然联系，因为它可以是白色的，也可以是蓝色的。

康德认为：分析判断是先天的，因此，它有必然性；综合判断则是后天的，所以它没有必然性，也没有普遍性。今天的房子固然可以是蓝色的，明天的房子却可以是白色的，后天的房子还可以是绿色的，甚或是红色的，或红白相间的。分析判断，非人力可为；综合判断又没有必然性和普遍性，于是康德便把注意力集中到所谓先天综合判断这个命题上来。因为综合判断属于知识判断这个范畴，而知识判断并不能反映认识的普遍性和必然性。一方面，知识来源于经验，因而他所产生的判断是综合的，另一方面，经验又不能反映认识的普遍性和必然性，所以还要回到先天判断的规则中去，比如 $1+1=2$ ，它既是综合判断，又合乎先天规则，这个就属于先天综合判断。

康德先天综合判断的哲学意义，在于他以必然性思辨方式否定了休谟的因果观念。休谟认为，所谓因果观念只是由于人的心理习惯决定的，所以它们并不具备必然性属性。康德以他的先天综合判断，否定了休谟，认为因果关系是有必然性的。

但康德对知性认识的阐述方式，同样十分复杂。正如他讲解感性认识时

参见《欧洲哲学史》，商务印书馆1997年版，第558—559页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第557页。

要讲到空间、时间和纯数学一样，他讲解知性认识时，又讲到认识范畴中去了。

康德的范畴说，源于亚里士多德的范畴说，但有他本人的重大创造。他的范畴说更具认识论含义。康德的知性范畴包括 4 个方面 12 个具体规范，其内容如下：

1. 量的范畴，包括：统一、多数、总体；
2. 质的范围，包括：实在、否定、限制；
3. 关系的范畴，包括：实体与属性、原因与结果、能动者与受动者之间的交互作用；
4. 模态范畴，包括：可能性——不可能性、存在性——不存在性、必然性——偶然性。

康德范畴说的特点在于，它突破了旧的形式逻辑的局限，而形成一个新的范畴体系。他自己也曾自我评价说：“从概念的一切先天的分类必须是两分法的，而在每一组范畴中，同样都总是由三个组成这件事来看，这是很有意义的。尤其要注意的是，在每一组中的第三个范畴，总是由第一、第二范畴的联合而产生。”后来，他在《判断力批判》一书中，又对此评论说：“人们曾经认为我在纯粹哲学里的分类常常使用三分法，是可怀疑的。但这事的根据是存在于事实之中。如果一种分类要先天地进行，那么，或者它是依照矛盾律来分析的，这分类就常常是二分法的，或者它是综合的。假如它在这场合的分类是从诸先天概念——寻出的话，那么就应该按照一般的综合统一的需要，即（1）条件，（2）被制约的，（3）从被制约的和它的条件的结合里产生的概念。这分类必然是三分法的。”²

康德以他的新的范畴理论，打破了亚里士多德以来的形式逻辑只对概念负责的非此即彼的僵化形式，而使之过渡到由分而合的对立统一认识，即使之在一定意义上取得方法论价值。对此黑格尔也曾给予很高的理论评价。

知性认识固然已经十分复杂，但还未达到最高境界。因此，在知性认识后面还有理性认识。康德的感性认识是通过“感性的纯直观形式”——空间和时间得来的，因而总是支离破碎，互不相干的。他的知性则通过他的那些认识范畴，将这些感性认识进行综合整理，成为科学知识。然而，即使这些科学知识，在康德看来，也不过是些“现象”，而他的理性认识，则要超越这些现象，达到对各种知性认识的统一认识。理性认识的最高目标，可以分为三个方面，又可归于一个本体，其内容即：一是达到对一切精神现象的最高、最完整的统一——灵魂的认识；二是达到对一切物理现象的最高、最完整的统一——世界的认识；三是达到对以上两者的统一——上帝的认识。

然而，这一次康德大师要让我们失望了。他对理性认识的研究结论，是对这三者根本不能认识，“物自体”并不可知。

虽然物自体并不可知，康德却发明了“二律背反”这一举世闻名的认识工具。可惜的是，“二律背反”在他那里主要是为了证明“物自体”的不可知性。而“二律背反”作为一种认识方法，又可以超越其自身地位与初始目的而演变为一种带有普遍性的思维方式。康德的“二律背反”包括 4 种命题，

参见《批判哲学的批判》，人民出版社 1984 年版，第 125—126 页（略有简化）。

转引自《康德导论》，福建人民出版社 1984 年版，第 173 页。

即：

(一)

正 题

世界在时间上和空间上有始(有限)。

反 题

世界在时间上和空间上无限。

(二)

正 题

世界的一切都是由单一的东西构成的。

反 题

没有单一的东西，一切都是复合的。

(三)

正 题

世界上有出于自由的原因。

反 题

没有自由，一切都是自然。

(四)

正 题

在世界因的系列是有某种必然的存在体。

反 题

里边没有必然的东西；在这个系列里，一切都是偶然的。”

按照康德的逻辑，一方面，世界在时间上有限，如果没有“始”，人们怎么会产生对时间的认识呢？人类认识时间不是从无限开始，而是从有限开始的。另一方面，有始即证明无始，比如当人类确认公元纪元为一个有限认识的界线时，那么，在纪元之前，时间既是没有尽头的，在纪元之后，时间又是没有尽头的。于是有始、无限两个命题都可以存在，康德的结论是：“物自体”不能认识。

按照本书作者的看法，“二律背反”非但不能证明“物自体”的不能认识，反而为认识“物自体”提供了一个有力的工具。以对时间和空间的分析而论，人类正是通过对有限的认识走向对无限的认识，又通过对无限的认识达到对有限的深化的。以必然与偶然而论，偶然其实是必然的外在表现，而必然则是偶然的内在规律。不承认偶然，就会走向独断论，独断论就是教条主义。不承认必然，又会走向怀疑论，或者走向不可知论和相对主义。比如人类对气象的认识，气象的外在表现就有很多偶然性，所以虽有预报，难以达到绝对准确，你说没雨，但它下了，这是偶然性。但偶然性背后又有必然性，毕竟气象是可以预报的。人类在对偶然和必然认识的不断深化的过程中，逐渐接近了“物自体”固有的规律。

康德的“二律背反”，对于他本人提出的许多命题，也可以进行研究，比如对感性和知性的认识：

正题：感性是知性的必然之路；

反题：感性并非知性的必然之路。

说感性是知性的必然之路，因为没有感性，哪有知性？说感性并非知性

必然之路，即只有感性，哪有知性？这就是说，感性只有和知性共同作用于人时，人的认识才能达到更高的层次。

又比如对“自在之物”和“为我之物”的认识。没有为我之物，则自在之物是否自在亦不可知。但没有自在之物，为我之物的“我”又将安在？此外，关于科学，关于因果，关于范畴，关于主语与宾语，都可以用这种方式予以阐释。奇异的是：康德的方法康德自己未能如此运用。于是康德背叛了康德，他用自己的方法打倒了自己。

康德开始立意写他的批判哲学的时候，他首先批判莱布尼茨。他不同意他的独断论，即不经感觉经验和推理就认定人的理智是先天存在的。

康德研究感性的时候，虽然始于洛克，但又批判了洛克，因为他不同意洛克只局限于感觉经验的机械唯物主义。

康德在研究知性的时候，曾经得益于休谟，但他很快又批判了休谟。因为他不同意休谟关于因果关系没有必然性的认识。

康德在研究理性的时候，发现了二律背反规律，而这个规律却以它特有的思辨方式批判了康德自己。可笑智者康德，他竟全然不知。

康德既认为灵魂、世界和上帝是不可知的，他的哲学发展便走到了尽头，而他关于善的伦理观念便让位给了信仰。而信仰并非思辨哲学的责任，它属于上帝的领地，尽管康德的上帝和基督教的上帝其实屁不相干。这时候，法国的大叛逆者卢梭出现在康德面前，而且康德马上受了卢梭的感染，以致他因为阅读《爱弥尔》太过投入而竟自打破了他一生从来未曾打破的铁一般的作息时间。

3. 康德的伦理思想

康德重视实践理性胜过重视纯粹理性。毕竟他生活的时代属于启蒙时代，而他本人也可以算是具有德国特色的启蒙主义思想家。

康德不以伦理学命名他的这部分学说，而称之为“实践理性”。但其基本内容，依然可以归之于伦理学范围，只是他的伦理学和他的哲学与美学有更密切的关系。他的伦理思想，虽然属于启蒙主义大范畴，但其思辨意识依然强烈，虽然他自己未必这么看。他认为人的认识多与理性相关，而人的良知则更需要信仰和实践。

因此，康德的实践理性也与他纯粹理性有着完全不同的思路。纯粹理性的思维路线是：由感性而知性，由知性而理性。实践理性的思维路线则是：由理念（道德律令）而概念，又由概念而感性，然后又及法律再及国家。

康德的这套思维方式，给后来人造成许多困难，使不熟悉德国近代哲学思维特点的人，往往有丈二和尚摸不着头脑的感觉。但以他的体系而言，却是言之成理，甚至是顺理成章的。他说：

“善恶概念不当在道德法则之前先行决定（虽然从表面上看来善恶概念甚至应当作为这个法则的基础），而只当在它以后并借着它来被决定。”

认为普遍原则决定概念，概念决定感情，其实正是理性时代的一个特点。不过到了康德这里，却把它极端哲学化而又极端理性化了。

康德从他的思想体系出发，认为道德原则具有先验性质。它不属于理论这个范畴。属于理论范畴的，可以通过思辨和认识去理解，不属于这个范畴的，思辨没有意义，只有实践才有意义。比如善与不善，本质上不属于理念范畴——不是你自称善人你就是善人，你自诩君子于是你就成了君子。但道德虽不属于理论认识范畴，却必须合乎普遍原则，所以他称这些原则为绝对命令。绝对命令者，即无法用后天规范去理解的命令之所谓也。换句话说，这些命令虽然不能用人的理念去解释，却必然无条件地去遵守它。康德的绝对命令，或称道德律，可以分解为三条律令。

第一条律令：立法原理，尽人无别。他说：“不论做什么，总应该作到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原理。”

康德的这条律令既是他伦理体系的出发点，又是他伦理观念中的最高原则，换成通俗的话讲，即你的行为应该合乎最普遍的立法原则。或说，一个人的原则，不是原则，人人不能违背的原则，才是原则，而且是普遍原则。据说马克·吐温先生有骂人的癖好，这在他是无所谓的，但一入社会便成怪癖，人人皆以为骂人不好，则骂人的人便是违背了道德律令。如果非要追寻为什么康德非要将这条律令作为第一律令，那我只好说，假如没有这个原则，则康德就会违背他自己的理论体系，而有了这个原则，才能推导出他的其余两条原则或律令。

第二条律令：人是目的，并非手段。他说：“你须要这样行为，做到无论是你自己或别的什么人，你始终把人当目的，总不把他只当做工具。”

“人是目的，不是手段”，这多么合乎人道主义、理性主义和启蒙思想

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 439 页。

同上书，第 434 页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 435 页。

啊！偏爱康德的人，对康德夫子的这个观念总不免津津乐道。康德的伦理学，因为太注重体系的构建，因而不免有些烟蒙蒙，雨蒙蒙，令人读之不暢。但他的学说绝对属于新的历史范畴，则当没有疑义。其中一个关键，不在于他对道德律的理论阐述，而在于他对人的价值的评估。所以，固然第一条律令对于他的体系而言，是绝对重要的，但对康德而言，则第二条律令，当更为重要。

因为人是目的，人才能居于一切道德行为的中心，或者说才能保证这些行为合乎道德。为着达到人是目的这个原则，人才必须自爱，而且爱人，人才有充分的理由保护自己的生命、安全、荣誉、自由和私人财产不受侵犯，同时也有责任保护他人的生命、安全、荣誉、自由和私人财产不受侵犯。应该说，康德是用德国式的语言讲出了法国启蒙思想家讲出的道理。单从语言上看，康德与法国各位启蒙人物可谓天上地下，相去甚远，而究其实质，他们之间并无本质区别。

第三条律令：意志自律，自由境界。他说：“意志的第三个实践原则就是：‘个个有理性者的意志都是颁定普遍律的意志，这个观念——这个原则就是使意志与普遍的实践理性相调和的最高条件。’”

康德的第三条律令是第一、第二条律令的必然结果。三条律令，丝丝入扣，逻辑缜密。他虽不欲理性问道德，但人之本性如此，要改也难。

首先是普遍原则，既是普遍原则，则人人必当如此，这是第一律令。而普遍原则也是合乎人的目的的原则，所以当这原则应用于“人”的时候，人就不是手段，而是目的，这是第二律令。但人又是有理性的动物，因此，人既是目的，又是行为的主体，而作为行为主体，其行为必然应该合乎绝对命令的要求才算得到自由，这种自由就是意志自律，这就是第三律令。有鉴于此，康德才说：“每个人应该将他自己和别人总不只当做工具，始终认为也是目的——这是一切有理性者都服从的规律。这样由共同的客观规律的关系就产生一个由一切有理性者组成的系统。这个系统可以叫做目的国。”

那么，康德伦理思想对人的目的要求究竟应该达到怎样的程度，才算合乎他的普遍原则呢？说来说去，本质上依然不出 18 世纪法国启蒙运动和法国《人权宣言》中所提出的基本原则。康德讲到公民状态时，也曾这样表述过自己的意见：

“（1）社会中的每一个分子，作为人，都是自由的。

（2）社会中的每一个分子，作为臣民，同任何一个其他的分子，都是平等的。

（3）一个普通的政体中的每一个分子，作为公民，都是独立的。”

自由、平等、独立，这就是康德内心深处的人的律令。他的理论确实是法国革命的德国原则。

康德由他的道德律令出发，进而议论到他的国家学说。他认为：“公民是自由的、平等的”，认为“立法权只能属于人民”²，认为“共和国作为唯一合理的国家形式，是实际理性的基准，是一种永远不能实现但又是我

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 439 页。

同上书，第 436 页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 437 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 449 页。

们应该永远力求和企图实现的基准”¹，认为分权原则乃是最重要的国家原则，认为国家如需改革也只能由上而下地进行，认为对任何战争均应反对，认为只有通过建立国家联盟的方式才能达到永久的和平，如此等等。康德的国家学说同样不超出法国启蒙思想运动和法国革命的规则之外，而且既增添了不少保守色彩，又增添了不少理论味道。

康德的宗教观亦很奇特，他不曾明确否认上帝但明确认为上帝本不可知。但他讲到实践理性时，又不免心生惻隐，对上帝大发慈悲。他的这个特点被聪明的海涅发现，并且劈头盖脸给他来了一番讽刺。

“你们以为现在我们可以回家去了吗？绝不！现在还有一出戏有待上演。在悲剧之后要来一出笑剧。到这里为止康德扮演了一个铁面无私的哲学家，他袭击了天国，杀死了天国全体守备部队，这个世界的最高主宰未经证明便倒在血泊中了。现在再也无所谓大慈大悲了，无所谓天父的恩典了，无所谓今生受苦来世善报了，灵魂不死已经到了弥留的瞬间——发出阵阵的喘息和呻吟——而老兰培作为一个悲伤的旁观者，腋下挟着他的那把伞站在一旁，满脸淌着不安的汗水和眼泪。于是康德就怜悯起来，并表示，他不仅是一个伟大的哲学家，而且也是一个善良的人，于是，他考虑了一番之后，就一半善意一半诙谐的说：‘老兰培一定要有一个上帝，否则这个可怜的人就不能幸福——但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那末实践的理性也不妨保证上帝的存在。’于是，康德就根据这些推论，在理论的理性和实践的理性之间作了区分并用实践的理性，就像用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。”

其实，这不能解释为康德相信上帝，只是因为他认为实践理性原本与人们的认知——纯粹理性无甚相关，所以纵然相信有个上帝，却也无妨。

同上书，第 450 页。

海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆 1974 年版，第 112—113 页。

4. 康德的美学思想

康德的美学思想，在某种意义上讲，可以说是他的哲学思想的投射，同时又是他哲学体系的一个有机组成部分。康德是主张真、善、美三位一体的，如果只讲真、善，那就不是历史上的康德而是研究者意识中的康德了。

康德的美学思想，内容丰富，但不偏离他的思想主旨。其中最有影响和最有价值的部分，则是他对美的分析和他对崇高的认识。

康德论美，不离他的4大哲学范畴。他的这些范畴，前面业已介绍过的，共分成4个基本方面和12个具体方面。他对美的认识，即将美纳入他的这4个基本范畴之中，予以层层解析。他的哲学范畴的4个基本内容是量、质、关系与样式（样式一词，或译为方式、模态、引文或有不同——引者注）。但他讲美的判断力时，却将第一第二两个范畴作了一个颠倒，不是将量列为第一而是将质列为第一。对此，李泽厚先生曾有一个很好的说明。

康德将“质”这个范畴作为第一范畴应用于美学，其主要价值，在于他以自己的特有方式对美感和快感进行了区分。康德认为，美感不涉及利害关系，美不是善。他说：“愉快的东西使人满足，美的东西单纯地使人喜爱，善的东西受人尊敬。”虽然这三种东西都可以使人产生快感，但只有与利害无关的内容才属于美感的范围。因此，他又说：“审美趣味是一种不凭任何利害计较而单凭快感或不快感来对一个对象或一种形象显现方式进行判断的能力。这样一种快感的对象就是美的。”譬如金圣叹讲过33个“不亦快哉”，然而快感不是美感，快则快矣，美则另议。

康德的第2个审美范畴是关于“量”的。他所说的量，并非数量之量，而是一种普遍性。但这种普遍性，并非客观的，而是主观的，是一种虽然出于个人美感但能够达到审美共识的情感判断。请注意，康德不认为美感是一种认识活动，而认为是一种情感判断。对此，朱光潜先生曾说：“审美判断既然只是主观的，不涉及概念，所以普遍可传达的便不能是认识的对象，而只能是审美判断中的心境。”虽然只是一种心境但能普遍传达，所以康德才说：“美是不涉及概念而普遍使人愉快的。”

康德的第3个审美范畴是关于“关系”的。所谓关系，这里是指审美对象和它的目的之间的关系。康德说：

“美是一个对象的符合目的性的形式，但感觉到这形式美时并不凭对于某一目的的表现。”²

这其实是一个二律背反。一方面，美是没有目的的，比如一位美人，观者一见，砰然心动。若问这美人有什么目的，则成背谬，美自为美，无目的可言，所以美感不是一种认识，而是一种心境。但另一方面，这美人之所以令人一见便砰然心动，又是合目的。它虽然没有目的，却有必然的审美原因。

康德的第4个审美范畴是关于“模态”或曰“样式”的。所谓“样式”，实际上是讨论美的共通感的。而所谓共通感，其实也就是一种社会化的共有审美情感。他说：“美只经验地在社会中才引起兴趣。如果我们承认社会冲

转引自朱光潜《西方美学史》下册，人民文学出版社1979年版，第360页。

同上书，第361页。

转引自朱光潜《西方美学史》下册，人民文学出版社1979年版，第363页。

同上书，第365页。

动是人的自然倾向，承认适应社会、向往社会，即社会性，对于作为注定是社会存在物的人所必须，属于人性的特质，我们也就不可避免地要把趣味看作是判断凡用以传达我们的情感给所有他人的任何东西的一种能力。”把美感社会化并从中寻找原因，是康德审美思想中的一个突出贡献。

康德的美学思想独树一帜，有别他人。他既反对把美感看成快感——一般英国经验主义如洛克便持此说，又反对把美感混同于道德情感——一般德国美学家常持此说。他以他特有的哲学方式把美感与快感和善的情感区分出来，从而找到一条可以兼收两家之长的审美道路。

康德美学思想的另一个贡献，是他有关崇高的理论。崇高是西方美学史上一个极为重要的范畴。西方人重视崇高，犹如中国人重视优美。中国历史上固然也有有关崇高的美学概念，但很少把它和悲剧联系在一起的传统。康德的崇高理论，有三点尤其值得重视。

第一，他认为崇高是一种特殊的快感。他认为，“美感始终是单纯的快感，所以欣赏者的心灵处在平静安息状态，崇高感却由压抑转到兴奋，所以观赏者的心灵处在动荡状态。”

第二，他区别崇高的类型为数量的崇高和质量的崇高。

第三，崇高的美感必须与众多理念相联系。他举例说：“暴风雨的海洋本不能称为崇高，它的景象只是可怕。只有心灵充满了众多理念，才使这种直观引起感情自身的崇高感。”又说：“事实上，如果没有道德理念的发展，对于有文化熏陶的人是崇高的东西，对于没教养的人只是可怕的。”

即使作者不说，读者也许会感受到，康德的崇高理念和他对美的分析颇有不同。他对美的分析，是与利害和道德颇不相干的，而他的崇高理论，则与理性和道德又发生某种联系。

不错，崇高必须与众多理念相联系，动物界中，任何一个同类死了，不管它是以什么方式死的，绝不会有崇高的美感发生，但人就不同了，法国有关德，中国有岳飞，虽然他们都死得冤屈，但那人格，确实是崇高的。因为人类有了理念，可以透过鲜血与死亡看到新的内容，引起新的震撼。

此外，康德对“天才和艺术”，对审美理想和审美意志，对人在审美中的地位和作用，都有许多独到的有价值的论述。

康德美学的长处，在于他赋予美学一种带有先验主义倾向的严谨深刻的审美系统。

康德美学的缺点，在于他未能从他的先验主义理论体系中超越出来，先验主义成为他的美学之累。

康德就是这样一个为了解决前人的矛盾，而自己终于陷入新的矛盾泥潭之中而不能自拔的智者。他为德国古典哲学的大厦奠定了坚实基础，而完成这一巨大的历史工程，却不是康德力所能及的。康德之舰已经起锚，它的舵把还要后来人扶。

转引自《批判哲学的批判》，人民出版社1984年版，第380页。

转引自《西方美学史》下册，人民文学出版社1979年版，第375页。

同上书，第384页。

同上书，第384页。

十四、费希特与谢林

1. 约翰·哥特利布·费希特

费希特是德国古典哲学的四位代表人物之一。他其实也是一个大哲学家。如果单就他的哲学著作而论，他不比法国启蒙运动中的任何一位人物差，也不比英国经验主义哲学家差。他是一个很有思想，很有创见又有完备体系的德国古典哲学的经典作家。他的早期著作得到康德的赏识，他的主要代表作品成为人类思想史上的重要文献。但是，很多研究、爱戴和熟悉费希特哲学的人，却禁不住要为费希特鸣不平，认为他生不逢时，是一位个人悲剧性人物。此无他，因为他前面有伟大的康德，后面有伟大的黑格尔，他夹在这两位思想巨人中间，“两军余一卒，荷载独徬徨”。于是，他没有得到他原本应该得到的东西：他本人既没有得到他应该得到的尊重和奖励，他的著作也没有产生原本应该产生的社会效应与历史效应。

这也难怪。德国古典哲学虽然是影响极其深远的一段哲学史，但它的主要活动期并不很长。即便从康德出生算到黑格尔去世，也不过 107 年时间。但康德偏又大器晚成，他的哲学代表作直到 1781 年才正式发表。那么，如果以这个时间为起点，则整个德国古典哲学的成熟活动期，不过半个世纪时间。费希特的第一部著作送到康德手里时则是 1791 年。这时，康德的《纯粹理性批判》发表不过 10 年时间，仅两年之后，费希特的学生谢林又要登上历史舞台了。康德大器晚成，谢林少年早慧，黑格尔又紧随其后，如此这般，真有点英雄辈出，“浓得化不开”的味道。对人类文明史作出重大贡献的德国古典哲学，虽然其代表人物只有 4 位，但不幸这 4 位都是人中之杰，康德、黑格尔更是杰中之杰。虽然能与巨人比肩总是非常幸福的事情，但在偏心的读者心里，不免生出“既生瑜，何生亮”似的感叹。

但是，从另一个方面看，费希特生在这样的时代又是他的大幸运。他的哲学实际上是建立在对康德哲学的继承与反思的基础上的。虽然因为康德的影响过于巨大，不免有些将费希特的影响压抑住的意义存在。但是，假设没有康德，则德国古典哲学的创立基础必受影响，费希特的著作会是怎么一种样子，却又难说。毕竟创立一个体系比反思和发展这个体系要复杂得多。好比后来的费尔巴哈与黑格尔，虽然费尔巴哈批评了黑格尔，而且他的批评在某种意义上讲，确实批评得好，但是，能品尝美味的食客却不等于擅长烹调的大厨。费尔巴哈固然有超过黑格尔的地方，但以他们各自的总体水平而论，费尔巴哈毕竟略逊一筹。费希特和康德的关系，也仿佛若此。费希特和他的哲学的历史命运，当在幸与不幸之间，正是这种十分独特的历史机缘造就了他哲学的历史地位。

但费希特与康德也有显著的区别。对此，德国诗人海涅曾有一段十分中肯的评价，他说：

“关于康德我们只需考察一本书就行了。但对费希特除了书以外还要观察他这个人，在这个人身上思想和信念是统一的，并且以这种伟大的统一性作用于同时代的人们。”为什么？

因为费希特不但是一位杰出的哲学家，而且是一位自由战士，还是一位

目光远大的民族主义者。

费希特生于 1762 年，法国大革命爆发时，他刚好 27 岁。这正是风华正茂的黄金年龄，加上他的特殊的出身和经历，他对于法国革命自是欢呼雀跃。法国革命中爆发出来的自由意志，更是深深地影响了他，打动了。而他便以一个具有深刻思想和满腔热忱的青年学者身份，将自己对自由和理性的理解与憧憬，如春泉狂涌一般，洒向了德国哲学界和社会。法国启蒙运动和法国革命的最重要的价值贡献，是他们宣扬理性，鼓吹自由。宣扬理性，必定远宗教亲人事；鼓吹自由，必定要平等要人权。费希特深信此说，对理性充满激情，对自由充满向往。1793 年，31 岁的费希特发表题为《索回迄今被欧洲君主们压制的思想自由》的文章，呼唤自由，要求平等，认为自由乃是一切精神生活尤其是道德生活的基础。在《当代时代的基本特征》中，他又指出：“人类世俗生活的目的就是：人类在生活中按照理性自由地建立自己的一切关系。”费希特推崇理性，但并非照搬法国启蒙思想家的思想，他对理性给予德国古典哲学式的阐释，以为理性乃是一种精神，而且“唯独有精神，绝对不掺杂任何感情冲动的精神，指导着人类的事业。我们流血，就是为了使得这个精神能够自由地发展，能够取得独立的存在。”

虽然意在精神，但他的风格显然与康德不同。为着某种精神而不惜流血牺牲，正是德国古典哲学的经典作家中，唯费希特才有的风格。不仅如此，费希特在欢迎法国革命，热烈赞扬法国革命的原则和成就方面，也有与康德风格完全不同的情感特色。他的文章不是优美如画的，也不是平静如水的，更不是幽深如古井，静谧如深潭的。他的文章不似春花晓月，而是如暴如狂，并且在风狂雨暴之中加有火的热烈和电的凌厉。他一方面颂扬法国革命，一方面也继承了康德的人是目的的哲学理念，但他使用的表达方式，却绝非康德式的，在这一点上，他远离康德，情近卢梭，他或许就是德国的卢梭。可惜他的这种精神未能持久，也未能贯彻到底。但在当时，他确实在用火一般的语言歌颂法国革命，而且真诚希望法国的原则成为人类的原则。他“声称人是不能被继承和出卖的，人永远是他自己的；自由是人固有的权利，任何人不得以任何借口加以剥夺。”非但如此，而且不论血统，不问出身，凭你王公贵族，陆地神仙，只要对抗人对自由的要求，人们就有权使用强力手段对这种不合理的要求及其体制予以改变。在这一点上，费希特完全可以称为具有大无畏精神的斗士。而且这位斗士还有更深刻的思维能力。他有关自由和平等的语言、文字，不但明白晓畅，充满激情，而且意蕴深沉，不失哲人的魅力。他说：

“任何把自己看作是别人的主人的人，他自己就是奴隶。即使他自己并非总是果真如此，但他也毕竟确实具有一个奴隶的灵魂。并且在首次遇到奴役他的强者面前，他会卑躬屈膝。只有那种愿意使周围一切都获得自由，而且通过某种影响也真正使周围的一切都获得了自由的人才是自由的。”

一个把别人看成奴隶的人，他自己也是奴隶，他是他观念的奴隶。不仅如此，他还会与对待奴隶截然相反的方式去巴结自己的主子。这分析，可谓滴滴点点，入木三分，令人不但读之快意，而且思之有味。

蒋孔阳：《德国古典美学》，商务印书馆 1981 年版，第 125 页。

转引自《西方政治思想史》，天津人民出版社 1985 年版，第 340 页。

转引自《费希特》译者序，中国社会科学出版社 1992 年版，第 8 页。

费希特终其一生，对自由的追求都是一如既往的。他为自由而奔走呼号的热情，总不止息。不但如此，他还认为，自由思想，需要宣传。他说：“现在正是使人民认识自由的时机，一旦人民认识了自由，他们就能获得自由。”

自由，成为他一生为之奋斗的目标。他一生中，思想、观点虽然历经种种变化，唯有对于自由的信念和向往，确是艰难险阻，矢志不移。

费希特又是一位民族主义者，但他并非狭隘的民族主义。他的民族主义表现在：和平时期他希望德国尽快走向统一，走向强大，强大而统一的德国正是他的满腔热望。当他的国家受到侵略——拿破仑大兵入境之时，他又成为拼死捍卫国家和民族独立的一员。1813年春，他曾发表《论真正战争的意义》的著名讲演。据当时一位听众的记述：“费希特讲演的基本思想，就是揭露拿破仑通过压制在法国革命中产生的自由思想而把世界这份崇高的财富骗到了手。……自由思想赋予法国革命以一个世界历史意义的合理性，更明确地说，是一个道德合理性。拿破仑背叛了革命事业，费希特把这看作是拿破仑最严重的罪过。”这时候，他虽然已经50多岁了，但他依然积极参加了后备军训练，他的夫人也作为医护人员做了大量工作。

凡此种种，都展示了独特的费希特风格。在这个意义上看，费希特可说是德国古典哲学家中的一个“异种”，而且他的出身和经历也确实与他的另几位“仁兄”有些不同。

费希特1762年5月19日出生于德国上劳齐茨的拉梅诺。他父亲是一位制带匠，他母亲则是另一位制带匠的女儿。他幼年时和母亲的关系不够亲密，直到他成年之后，他对自己的母亲也没有多少好感。但他和父亲的关系一直很好。从他的家庭关系方面看，费希特从小就是一个生性敏感的孩子。他十分自尊，而他的这种自尊对他的成长既有很大好处，也给他带来不少麻烦。

他幼年时家境贫寒，没有上学条件。但他聪敏过人，大约八九岁时，他就有能力复述牧师的布道。有一位贵族非常偶然地发现了他的这个才能，于是主动出援，为他的早期教育打开了方便之门。费希特12岁时进入普夫塔贵族学校，但他初入学时对那里的环境很不适应，也曾中途出逃过一次。但当学校为他解决了一些难题，而他也踏下心来学习的，他无疑是一位出色的学生。进入社会后，他也和青年时的康德一样，开始作家庭教师，但他本人既与康德的性格不同，他所遇到的雇主也很不如意，所以一直到1790年他接触康德之前，他的人生道路都是很不平静的。1790年和1791年，他生平遇到两件值得庆幸的大事，一是他与他未来的夫人建立了恋爱关系，二是他的文章得到康德的赏识。经康德推荐，他这篇题为《天启哲学批判》的文章得以发表。但没有注明作者的名字，于是人们认为这是康德的手笔——作为出版者也许所希望的正是这样的效果。但一经康德出面说明，费希特反而倍受其益。直到1794年，他才终于在耶鲁大学得到教授席位。从这一年起，他的创作进入黄金阶段。1794年出版了《论知识学的概念》、《论学者的使命》，1794—1795年出版《全部知识学基础》，1795年出版《知识学特征概念》，1796年出版《自然法基础》，1798年出版《伦理学体系》、《论我们对一个神性的世界主宰者的信仰的根据》，同年11月，因后者受到指控，1799年出版《对公众的呼吁》，1800年出版《人的使命》。短短6年时间，他一生

转引自《费希特》译者序，中国社会科学出版社1992年版，第9页。

同上书，第194页。

的主要著作，大致出齐。但 1799 年他和康德因为哲学观点而决裂，同年又因为有人诬陷他是无神论者而被学校解职。次年，他自认为是他学生的谢林也和他分道扬镳。到了 1803 年，他昔日的好友莱因霍尔德、雅柯比、尼古拉等都和他断绝了友谊。从 1791 年他结识康德到 1803 年他与朋友们绝交，前后不过 10 余年时间，可谓其兴也勃，其去也速。不久他便迁往柏林。此后，他认为讲演或许比著书更为重要，于是便把主要精力投入到演说中去了。他在柏林居住期间，欧洲政局多生变故，尤其是拿破仑对邻邦的入侵，更成了他晚年的特大事件。1814 年，他妻子因为护理伤员染上伤寒症，他又从妻子那里传染上此病，不治而逝。

费希特一生虽以教书著书为主要生涯，但他活得有声有色。只是他的性格有些偏激，因此，与友人友好相处难于持久。他的婚姻生活，就总体而言，算是好的，他妻子虽然比他年长 7 岁，对他却处处退让，而且富于牺牲精神，而费希特先生唯有在家中才能称王称霸。他虽然最是主张自由的，本人却从来不是一位民主丈夫。

费希特博学多才，虽然他以哲学家闻名于世，但他在国家学说、伦理学说和宗教理论方面，也均有建树。

费希特的宗教思想，众说纷纭，迄今为止，尚无定见。但他提出的理性高于信仰的思想，确实比康德前进一大步，而且在整个德国近代哲学史上，也具有空前性质。

费希特的国家学说，虽有民主成份，但更重视国家的整体利益。这是他与一般法国启蒙思想家不同的地方，也与康德的国家学说有别。他其实也是一位自然契约论者，但他更强调人在自然状态下的社会化生活。不从个人角度看待人的发展史，则是他理论的一大特色。他认为国家不能建立在个人意志的基础上，认为国家既然应该通过契约建立，所以就应该将保护公民的个人权利作为自己的职责。他主张人民主权原则，认为应该通过选举建立监督机构，用以监督政府的行为，使政府不能为所欲为，而必须依照法律行事。对于国家政体，他不认为共和制高于君主制或贵族制，而认为这三种政体并没有绝对意义上的好坏之分。他大约和康德一样，虽然内心有民主制倾向，却又认为那只能是一种理想。费希特著作中还有一部《闭关商业国》，书中提出的政体设计，带有浓重的乌托邦色彩。

费希特的国家学说的缺点，是他的理论具有明显的国家主义倾向。加上他出于希望德意志民族统一和强大的考虑，他对本民族的称颂和企望，不免有某种民族优越感在内。而他对犹太民族的无理歧视，更是他政治理念中的一大糟粕。这三点加在一起，使他的理论具有脱离民主政体的不良趋向。而这种趋向的恶性发作，便是德国法西斯主义。

费希特最重要的贡献还在于他的哲学。费希特不同意康德的二元化理论。康德认为人的知识只对“物自体”的现象有用，而对“物自体”本身则无能为力。费希特强调人的能动性，认为康德理论中的“物自体”属于多余之论。他认为，人完全有能力解决一切问题，而且所谓“物自体”也不过是人的世界的一部分。

他的哲学思路，是以人为出发点的，用他的语言讲，叫作“自我”。第一步，先有自我；然后由自我转化为“非我”，这是第二步；第三步，再由“自我与非我达到统一”。他的这种思维逻辑，对后来的黑格尔颇有启发。“自我”属于正题，“非我”属于反题，“自我与非我的统一”则是合题，

由正而反而合，正是黑格尔构建自己的庞大哲学体系时所使用的方法。

在费希特看来，世上一切哲学，无非唯物主义和唯心主义。第三条道路是不能长期存在的。康德哲学的缺点恰好在此——它是二元论的。对康德的学说，可以从唯物论这一面去批评，也可以从唯心论那一面去批评。二元论哲学有时会如猪悟能先生照镜子，弄得里外都不是人。但他认为，唯物论者认为的从外部到内部、从存在到精神的观念，正是他所不能同意的。他推崇唯心论，而且要把它贯彻始终，于是发明了自己的理论体系。

费希特认为，建立哲学体系应有一个“最高原则”，由这个原则出发，其全部体系才能得到合理的说明。他的最高原则就是“自我”，所以后来人评论费希特哲学，总说他是主观唯心论。

强调自我，本是西方近代哲学的一大特色，但把自我作为完整哲学体系的最高原则，则是费希特的发明。他的这个理论既是对康德哲学的一个修正，也使德国古典哲学在新的历史层次上迈出了重要的一步。

费希特的“自我说”，一经出世，便受到各方面的批评和讽刺。据海涅介绍说：“在费希特哲学中还有一个特殊的困难，那就是：他要求精神在自己的活动中观察自己本身。自我应当在它进行它的智能活动时，对于它的智能活动进行观察。思想在它思维时，在它逐渐热起来到最后完全煮熟的过程中，应当窥探它自己本身。这个操作使我们想起那个坐在灶上铜锅边煮自己尾巴的猴子。因为他认为：真正的烹调术不仅在客观上进行烹调，而且也得主观上意识到在进行烹调。”海涅还亲眼看到过一幅漫画，画面上“画着一只费希特式鹅。这只鹅有一个肥大的肝，肝大到使这只鹅自己都不知道它究竟是一只鹅还是一个肝。在它的肚子上写着：我 = 我。”

但是，费希特哲学中的“自我”并非个体的我，而是具有普遍意义的“我”。更重要的是：他所谓的自我是一个主体存在。他说：

“因为自我的自身设定，是自我的纯粹活动——自我设定自己本身，而凭着这种纯粹的自身设定，自我才存在。”他认为：“我们必须找出人类一切知识的绝对第一的、无条件的原理。如果它真是绝对第一的原理，它就是不可证明的，或者说是不可规定的。”

这段话很费解，他自己虽然用了很大篇幅来解释，但稍不小心，便会成为笑柄。但他还是坚持认为自我是我，这一点是无法否定的。所以才有这样的命题：“A 是 A（这就是 $A = A$ ，因为这就是逻辑系词的含义）是任何人都承认的；这就是说，人们不加丝毫考虑就会承认它是完全确定无疑的。”

A 就是 A，犹如人就是人，唯有人就是人，才能从人开始自己的世界旅程，换句话说，如果人 $\neq$ 人，人甚至是负号的人（—人），那么，还怎么去建立任何可能的哲学体系呢？

费希特既讲自我，又讲非我，他看到自我和非我处在不断地矛盾运动之中，然后才得出“自我与非我统一”的结论。实事求是地说，他的这个思路确实将康德哲学打开一个缺口。他证明：康德哲学虽然具有博大精深的特点，

海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆 1974 年版，第 118 页。

海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆 1974 年版，第 118 页。

费希特：《全部知识学的基础》，商务印书馆 1986 年版，第 vi，6 页。

同上书，第 7 页。

同上。

但并非没有缺点，并非没有再开发的天地。

费希特哲学的缺点，也是显然易见的。后来谢林说他的理论只应限于知识学的范围，他还大为震怒。他认为自己的这套观念不但适应于知识学，而且适用于一切哲学。但是认为“自我”是世界的本体，无论如何不合常识。而不合常识的理论，即使它可以产生轰动效应和具有极大的合理性成分，却只能作为一种过渡性的历史理论而存在，费希特哲学的命运刚好如此。

费希特的主要哲学贡献是：第一，他强调人的主观能动性，而这一点，正是康德哲学也是整个德国近代哲学所缺乏的。第二，他扭转了康德哲学的二元论倾向。二元论哲学同样只能成为一种历史理论的过渡。二元论理论的最好结局，就是它既提出了问题，又没有主观武断地解决问题，康德哲学恰好如此。费希特以自己的方式改变康德哲学的二元化倾向，为后来的谢林黑格尔哲学的建立和发展，提供了方便。第三，他哲学中的辩证发展观。他不把自我和非我看成静态的存在，而看成动态的存在，这种存在是互动互进的。因为互动互进，才能达到新的统一与和谐。他的这个思想，对黑格尔哲学影响尤大。

费希特并非德国哲学史上的超级巨星，但他的著作依然耀眼。正因为他著作自身的价值，“二战”以来，他的书和他本人才日益受到哲学史家的青睐和重视。

2. 弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林

如果说费希特是联结康德和黑格尔哲学的第一个环节，那么，谢林就是第二个环节。但他们二人的性格、特点都饶有不同。

费希特生不逢时，前有高山，后有大海。他夹在山水之间，颇难作为，谢林的命运也大抵如是。但谢林终于落入这样不尴不尬的境地，却有更多的个人原因。实际上，他比黑格尔还年轻 5 岁，如果仅从年龄上看，本来他有可能取代黑格尔的位置，况且他生性敏慧，学术早成。他 17 岁时已经写出相当成熟的哲学论文。23 岁时，即成为大学教授。论其学术早成，不但黑格尔就连费希特和康德都比不上他。黑格尔直到 35 岁才成为一名讲师，又经过 13 年，到了 48 岁时才成为大学教授。谢林之所以成为谢林，恐怕一大半还在于他本人没有取得足以与康德、黑格尔相抗衡的哲学成就。

但这并非贬低谢林，实际上，谢林也确实是一位颇有天才的人物。他和黑格尔不仅是同乡，而且是同学。虽同乡又同学，却各有特点如许。在他是少年英才，春风得意，黑格尔则是契而不舍，大器晚成。

谢林是个才子，年纪轻轻便大有作为。令人惊奇的是：他虽然早熟，但绝不偏狭，他有很开阔的视野，又有很渊博的学识，尤其有很强的独立思考能力。他一生著述甚丰，而且涉及范围广泛。他以哲学闻名于世，但他的伦理学也多有成就。他的美学思想，尤其超过他的前辈费希特。费希特的美学影响是从属于他的哲学而非专门领域的，他的美学思想则成篇成论，另是一家。他生活的时代，正是浪漫主义文学开始兴趣的时代，他虽然文学创作不多，但有很多文艺圈的朋友。他本人还是那拿浪漫主义小组的成员，而且是这个小组中出色的哲学人物。他能做诗，他的某些诗作，也曾造成相当影响。他关心科学，而且颇具眼光，他初出茅庐，就受到当时许多自然科学成果的影响。实在，他那个时代，自然科学成果甚多：1760 年，普列斯特列发现了氧气；1777 年，拉瓦锡提出了新的燃烧理论；1781 年，赫舍尔发现天王星；1783 年，蒙高飞兄弟的气球升空飞行；1782 年，瓦特发明了蒸汽机；1785 年，库仑表述了电荷的相互作用律，如此等等。正是这些发现，促使谢林以一个青年才子的身份完成他的成名之作《自然哲学观念》。在这部著作中，他概括了这些成果，尤其是对电的发现进行了严肃的哲学思考，得出一切物质都是内在统一的结论，并且，他以康德式的口气说道：“给我物质的一个原子吧，那我便能告诉你怎样认识宇宙了。”应该说，谢林后来提出的同一哲学，就和他对这些科学成果的思考有某种必然联系。只是他的思路，从一开始，就有一点跑偏。

谢林的哲学思想，也曾一生数变，有一个明显的发展转化过程。在这方面，他与康德颇相相仿，而与黑格尔内外皆异。黑格尔是大器晚成者，虽出手不快，甫一出手便不同凡响。谢林青年成名，虽才华横溢，根基未稳。以他一生的哲学发展轨迹而言，大约经历了 3 个转折点。1792—1798 年间，是他追随费希特哲学及其转变时期；1799 至 1803 年，是他批判费希特哲学时期；1803—1810 年是他完成自己的同一哲学体系时期。1810 年以后，他开始误入神秘主义迷途，已经越来越少哲学品位而越来越多神学味道了。以成名的年龄和他一生经历顺利的情形看，谢林可说是德国古典哲学经典作家中最

为得意的一个；但从他们的各自的哲学结局看，他又是最为不幸的一个。看来，风头太顺，也不是多么值得庆幸的事。

谢林 1765 年出生于一个乡村牧师家庭，家境平和，成长顺利，读大学期间，已表现出他的超群才华。他虽与黑格尔同学，显然比黑格尔更有知名度，大学毕业后，虽然也曾做过家庭教师，但时间未久，他就被耶拿大学聘为教授。当时他只有 23 岁。在耶拿，他结识了费希特、席勒、诺瓦里斯、里特等知名人士，他和他们都是朋友。他对费希特的哲学尤其敬佩，当康德和费希特发生冲突时，他坚决站在费希特一边，写文章批驳康德，为费希特哲学辩护。他的主要哲学著作《自然科学》、《先验唯心论体系》在 1800 年之前，均已问世。1803 年他和费希特的关系破裂了，便到乌尔兹堡大学教书。1806—1820 年，他担任了慕尼黑美术学院的秘书长。1841 年，他应普鲁士国王的亲自邀请，到柏林大学讲学。这和费希特被迫去柏林的情形恰成鲜明对照。费希特一入柏林，便有人跟踪，有人警告。谢林却以国王亲请的身份登上柏林大学的哲学讲台。可惜一经“皇封”，便生迂腐，他的思想开始日见退化，终于堕入宗教式神秘主义泥潭而无法自拔。1854 年，他于柏林去世。

谢林是德国古典哲学中“同一哲学”的创立者。以现代人的眼光看，他的哲学是费希特哲学极度客体化的结果。或说，他以客观唯心论批驳和取代了费希特的主观唯心论。但在彼时，同一哲学却是一门新的哲学流派，而且在他生前死后，都足称显学。

同一哲学究竟为何物，实在非三言两语能够述说明白。1801 年，谢林本人在自己的笔记上写下一段比较性文字，尔今读来，颇有趣味。他写道：

“我与以下人物的区别在于：a) 与笛卡尔不同，我不主张排斥同一的绝对二元论；b) 与斯宾诺莎不同，我不主张排斥任何二元论的绝对同一；c) 与莱布尼茨不同，我没有只在观念东西(A)之中展开实在东西与观念东西(A 和 B)，而是主张两个原则在其统一条件下的现实对立；

d) 与真正的唯物主义者不同，我不是在完全实在东西(B)之中展开精神东西和实在东西。而实在东西是最有灵感的唯物主义——物活论者涉及的。在法国唯物主义者那里，A 完全消失，只剩下 B(原子论者和机械论者)，这是与费希特完全对立的，因为费希特只剩下了 A；

e) 与康德和费希特不同，我没有只在主观上(在自我中)设定观念东西，相反，我把完全实在的东西与观念的东西对立起来，即设定两个原则，这两个原则的绝对同一便是上帝。”

敢与上述这些哲学大师分庭抗礼，可见谢林先生对自己的哲学充满信心。实际上，西方近代哲学天地里确实还有生存的空间。这说明什么呢？说明别人的哲学尚有明显缺陷——因为有明显缺陷才有他施展批评的余地；也说明近代哲学的潜力尚未开发通透，——因为没有开发通透他才能另辟路径。他本人也曾以图式方式对自己的哲学体系另作说明。看图识意，或许好些。其图如下：

	上帝
	万物
一切相对实在的东西	一切相对观念的东西

引力·物质	真·科学
光·运动	善·宗教
生命·有机体	美·艺术
宇宙体系	理 性 历史
人	哲 学 国家

由上帝而万物，由万物而实体/而观念；而物质/而科学；而运动/而宗教；而生命/而艺术；而宇宙体系/而历史，而人/而国家。又在宇宙体系与历史之间加上理性，在人和国家之间加上哲学。由上帝而万物而理性而哲学则是一条竖行线。

虽以上帝总揽一切，但在谢林创立他的同一哲学时，他并没有过多顾及上帝。他只是说，费希特的自我哲学不能作为一切哲学的基础，只可作为知识学的基础。他认为，精神与物质是同一的，自我和非我是同一的，自然和理性是同一的，举凡天地万物莫不同一，同一才是最高原则。这听起来有点像中国的《易经》，太极生阴阳，阴阳生四翼，四翼生八卦……，不过《易经》是自太极而衍生万物，谢林则自万物而归于一理——同一。

但是将一切均归于同一，正如将一切都归于自我一样，令人难于理解。海涅在评述他的这一哲学时，曾讲过一段十分精彩又颇带讽刺意味的话，他说：

“1804年，谢林先生的上帝在一篇题名为《哲学和宗教》的论文中终于全部完成了。在这里我们看到关于绝对者的学说的全貌。绝对者在这里被表述在三个公式中。第一个公式是断言的：绝对者既不是观念的东西，也不是实在的东西（既不是精神，也不是物质），而是二者之同一。第二个公式是假言的：假如存在一个主体和一个客体，那末绝对者是此二者的本质的同一。第三个公式是选言的：只有一个存在，但这个东西可以同时地或轮流地被看作完全观念的、或完全实在的。第一个公式是全面否定的。第二个公式以一个条件为前提，这个条件比那个限定者本身更难理解。第三个公式完全是斯宾诺莎的公式：绝对的实体或作为思维，或作为广延是可以认识的。所以在哲学道路上，谢林先生未能越过斯宾诺莎，因为绝对者只有在思维和广延这两个属性的形式下面才能被认识。但现在谢林先生却放弃了哲学道路，并企图通过一种神秘的直觉来达到绝对者本身的直观，他企图在它的中心点上，在它的本性中直观它，在这里它既不是观念的东西，又不是实在的东西，既不是思想，又不是广延，既不是主体，又不是客体，既不是精神又不是物质。”

难怪聪明绝伦的海涅都要面对这一哲学喃喃自语——“谁知道是什么呢？”

虽然同一哲学令海涅先生大为头疼，但谢林的这套哲学体系并非没有自己的逻辑。他说：

“一切知识是以客体与主体间的符合为其基础。因为我们所知道的，只是真理；而所谓真理，则普遍地被认为是表象与它的对象之间的符合。”²

又说：“我们知识中一切纯客观的总和，我们可称之为自然；而一切主观的总和，则可称之为自我或智性。这两个概念是互相对立的。”

海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，商务印书馆1974年版，第142页。

同上。

同上。

虽然对立，却又同一。谢林不同意费希特的自我、非我观念。照谢林的想法，有对立才能存在，如果没有非我，怎么能有自我，反之也是一样。不要说自我非我，假如世界上根本没有“你”，又怎能有“我”？或着进一步说，连“我”都没有，又安知有世界？连世界都没有，“我”又怎么能存在呢？你、我、世界都是一体，此为同一哲学。谢林用的不是这样的语言，但那意思十分清楚。他说：“在知识自身中，即当我知道时，主体与客体之间有如是的统一，致使我们不能说哪一个在‘先’，哪一个在‘后’。这里既没有第一个，也没有第二个，它们是同时的，是一个东西。”

谢林以这样的方式批评费希特，公正地讲，至少在自我与非我、主体与客体的对立统一这一点上，他的批评颇有道理。

但再往下发展就不行了。因为既然主体、客体完全同一，我们就很难理解，它们将如何发展？谢林对此，也曾作过种种说明，如他的从无意识精神到有意识精神的原始冲动论：如他的人的三阶段论，等等。但任你左冲右突，奇思妙想，都不能解决同一哲学的发展问题。应该说，谢林是看到或体悟到世界必然应该有一个发展过程，而他的哲学却不能解释这个过程。于是他只好转向宗教，求助于神学理论中的启示哲学。他哲学中的最高同一者，也只能归于上帝。到了晚年，他的思想竟至全然与神学同流合污，完全丧失了他作为一代哲人的立场和风采。对此，恩格斯在写给费尔巴哈的信中，曾有一段绝妙的讽刺。恩格斯写道：

“您知道，谢林是德意志联邦第 38 个成员。德国所有警察都归他统辖；我作为《莱茵报》编辑一度有机会亲自领教过这一点。就是说，书报检查令不会放过任何旨在反对神圣的谢林的东西。”

谢林既已如此，后事付诸谁人？

转引自《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》，商务印书馆 1975 年版，第 208 页。

转引自《德国古典美学》，商务印书馆 1981 年版，第 136 页。

十五、乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔

1. 历史地位与生平

黑格尔是德国古典哲学的总结者，又是德国古典哲学的集大成者，还是德国古典哲学的批判者与发展者。黑格尔和康德既是德国近代思想史上的两座奇峰，也是人类思想史上的两座丰碑。正如研究中国思想史不能不研究孔子和老子，研究西方哲学史也绝对不能不研究康德和黑格尔。德国古典哲学自康德开始，中间经费希特、谢林，再到黑格尔，可以说环环相扣，阶阶相连。他们本人或许没有这样自觉的意识，但从历史发展的必然过程上理解，他们四位确实构成一个连环成链的发展整体。康德的学说，属奠基之作，虽是二元论的，也应该是二元论，不二元论则不足以是康德。他认为“物自体”不可知，可知的只是“物自体”的外在表现；他认为知识是理性的对象，而道德是信仰的对象。他的这套哲学观念，到费希特时得到改进。费希特不同意二元论，相反，他认为作为一个完整的哲学体系，必有一个最高原则，这个最高原则，就是“自我”。由“自我”而“非我”，再到“自我”与“非我”的统一。费希特的哲学是一元论的，却又有明显的理论缺陷。虽然其哲学体系有深刻的辩证逻辑在，终因立论不实，很容易成为批评对象。谢林始则追随费希特，继而批判费希特，并在批判中形成自己的同一哲学。谢林的同一哲学，意义在于以一元化方式解决了世界的逻辑存在问题，而且它的许多观点，都为后来的黑格尔所继承。但他的同一哲学，易于解释“存在”，难于解释发展，不但难于解释哲学意义上的发展，尤其难于与历史的发展过程相合拍。于是黑格尔出来，给他们一个总结。黑格尔哲学将所有哲学对象，看作一个必然的发展过程，而且让他的哲学对象以自身固有的矛盾动力演绎这个发展过程。这个过程或许并不是最重要的，更为重要的是他为这种演绎提供了一种十分丰富而又深刻的方法，这个方法就是黑格尔的辩证法。辩证法在黑格尔哲学中，居于特别重要的地位，而且他的这种辩证思维方法，对19世纪以后的人类思想史产生了难以估量的作用，尽管严格说来他只是间接起作用的人。

当然，这样回顾德国古典哲学的发展过程，似乎过于简单化。然而，即便如此简略地勾勒，也可以清楚地看出：黑格尔哲学是德国古典哲学发展的必然结果，而他也以自己的非凡才华使这个结果来得十分出色又十分得体。

黑格尔哲学既是德国古典哲学的逻辑结果，又不仅仅是德国古典哲学的逻辑结果。如果我们把眼界放得更开阔些，就会看到，他的哲学乃是对整个西方近代哲学的一个理性总结。

西方近代哲学，从文艺复兴时代起，到黑格尔时代，已经经历了将近400多年历史。这400年历史，也可以看作是理性哲学对宗教神学的抗争史。在这400年间，约略经历了人文哲学阶段、理性哲学阶段和启蒙哲学阶段。但就其广义言之，人文也是一种理性，是没有完全哲学化的人学理性；理性也是一种科学，是以科学为武器打破神学基础的理性科学；启蒙也是一种人文，是针对专制体制和神学愚昧的民主理性。而经验主义、唯物主义以及后来的启蒙主义，正是成熟了的近代理性文明。理性文明的内在目标，是否定神学的统治地位，确立人学的主导地位；它的社会表现，则是鼓吹天赋人权，反对天赋神权，以启蒙运动为手段，以批判和否定神学和专制文化为目的。理

性主义之间，内部也有纷争。纷争既是一种澄清，又是一种深化，还是一种互补。内部的纷争，证明哲学理性的发展需要一个必要的历史过程，需要在打破 1000 年神学传统的同时，确立一套可以与之抗衡并能取而代之的思想体系。然而，成熟体系的确立，谈何容易！它起码需要几代人的努力，又需要种种主客观条件作基础。所以自 1453 年以来，多少思想人物，如走马灯般地来去于西方近代文明大舞台。多少思想体系，你来我往，煞是壮观：一个体系不行，又来一个体系；这个体系不行，还有新的体系在后头。西方近代哲学成熟于 17 世纪，真正符合哲学本义的哲学家，应首推笛卡尔。虽然培根也是对西方近代哲学的确立有重大贡献的卓越人物，但他的思想仍然缺少必要的哲学基础和深度。西方近代哲学史中最具影响的人物，要属笛卡尔和洛克。笛卡尔是西方唯理主义哲学的奠基人，洛克是英国经验主义的最有影响也最本分的代表人物，洛克为一方，经贝克莱和休谟，经验主义已经进入死胡同；笛卡尔为另一方，经斯宾诺莎和莱布尼茨，同样进入死胡同。打破僵局的人物，一个是非哲学的哲学家卢梭，一个就是德国古典哲学的开山者康德。康德总揽双方得失，逢山批判，遇水还要批判。他以批判作门径，得出自己的哲学结论，但他的结论却又十分不像个结论。虽然他的思想体系确实博大精深，但他又认为理性面对“物自体”，只能知其皮毛，不能知其就里，除去茫茫然大张着嘴巴，竟是别无办法。在这个意义上讲，唯有黑格尔哲学才是西方近代理性哲学的最系统的总结者。黑格尔以他独特高妙的思维方式和无比庞大的哲学体系，将理性哲学提高到无以复加的地步，而且以一元化理论模式将西方近代理性哲学统统纳入自己的体系。西方近代理性哲学的确立，实在和牛顿力学有莫大关系。黑格尔哲学则在抽象思维领域，意欲超越牛顿，并将包括牛顿在内的一切人文现象、自然现象、社会现象统统纳入历史的思维过程之中。黑格尔哲学体系的优势在此，他的局限也在此。黑格尔以构建这样一个庞大有序的哲学体系作为自己成功的标志，也以这体系的最终完成宣告了其哲学必然走向式微的命运。黑格尔哲学的悲剧价值在于：若一切皆为过程，则没必要构筑这样意在永恒的体系；若一切归于体系，则体系的完成便是哲学的末日。黑格尔虽然是辩证法的大师，但以他的历史地位和体系而言，却颇有些作法自毙，当事者迷。

黑格尔又是一位杰出的哲学史家，因此他的思想不但受益于康德、费希特和谢林，受益于西方近代哲学史上的各位代表人物，而且受益于古希腊哲学传统。他对柏拉图、亚里士多德等古希腊哲学大师的思想和著作都有很深的了解，他的哲学与古希腊爱利亚学派的“在者不实”的观念，与柏拉图哲学的理念论，与亚里士多德的形而上学思想，都很有内在的联系。如果我们仔细分析一下柏拉图的理念论和黑格尔的绝对精神，分析一下亚里士多德的哲学范畴和黑格尔的哲学范畴，则我们就会觉得黑格尔哲学更具有文艺复兴的味道。黑格尔哲学范畴中有一条“否定之否定”，他对此多有妙论。他的哲学，其实也可以说是古希腊哲学的否定之否定——中世纪神学哲学否定了古希腊哲学传统，西方近代哲学包括杰出的黑格尔哲学又否定了中世纪神学哲学——黑格尔哲学在形、神两方面都仿佛是柏拉图哲学的回归与再现。

如果我们将德国古典哲学，将西方近代哲学，将以古希腊为代表的西方古代哲学，看成 3 个圆圈，那么，黑格尔就是这 3 个圆圈的交汇点，黑格尔哲学标志着—个伟大的历史时代结束了。自他之后，人类哲学便开始进入—个新的天地和新的历史纪元。在众多的西方哲学家中，独黑格尔担当此任，

这里面有种种必然的和偶然的、社会的和个人的、历史的和现实的原因，而黑格尔哲学，正是这些原因的结果。

黑格尔是一个长于作深刻思考的哲学家，又是一位专注于哲学思辨的哲学家。这类哲学家的个人历史，往往显得平庸单调。因为他们固然在思维的自由天地中能够纵横驰骋，一言强似百万兵，然而其外在表现却常常平淡无奇，没滋少味，甚至不近人情。黑格尔一生经历绝无传奇色彩，正是这样一种简单如无的寻常风格。

黑格尔 1760 年生于德国南部的斯图加特市。他和谢林既是同乡又是同学。他父亲是该城税务局的书记官，不上不下，一小官吏。黑格尔 1785 年入中学，1788 年入大学——图宾根神学院。他在校期间，似乎并不以聪颖多才见长，也不如他的同学谢林来得英气勃发，但他爱好读书的习惯却是从小养成。他 1793 年从神学院毕业，毕业文凭上对他的各种鉴定，写得很是传神，那上面写道：

“健康状况不佳
中等身材
不善辞令
沉默寡言
天赋高
判断力健全
记忆力强
文字通顺
作风正派
有时不太用功
体质一般
神学有成绩
虽然尝试讲道不无热情，
但看起来不是一名优秀的传教士
语言知识丰富
哲学上十分努力”。

应该说这些评价都很符合这位未来哲学大师的实际，但也说明他在校期间，实在表现平平。黑格尔自入学起，便与哲学结缘。他一生只对哲学钟情，再没有什么比他的哲学事业更能让他提起精神。他一生的研究道路，可以分为 3 个不甚严格的阶段：第一阶段，从他完成大学学业至 1806 年他完成《精神现象学》；第二阶段，从 1806 年至 1817 年他出版《哲学全书》；第三阶段，从 1818 年他被普鲁士政府聘为柏林大学哲学教授直到他 1831 年去世。第一阶段是他哲学的准备阶段。这个阶段他的主要职业是作家庭教师，一共干了 7 年时间。直到 1800 年经谢林帮助，他才成为耶拿大学的讲师。1805 年，提升为副教授，当年和出版商签订合同，撰写他的《精神现象学》，这时候，他已经 45 岁了。黑格尔如康德一样，可说大器晚成。然而，他和他们一类的哲学人物相比，还要晚成。

黑格尔 45 岁前，所经历的最为重要的事情，大约只有两件：一件是法国革命和拿破仑的欧洲之战，一件是康德与费希特、费希特与谢林的哲学论

辩。虽然这两件事在他 45 岁时都没有真正结束，但其主要经历已然主脉可见，而且对他的影响无疑是十分关键的。

法国革命对黑格尔的影响，虽非剧烈但很深刻。法国革命爆发时，他与他的德国同仁一样欢欣鼓舞，他还和几位同学一起到郊外种了一株自由树，借以表达他对法国的祝福和对革命的企望。后来的一些研究家多认为黑格尔虽拥护法国革命但很快发生逆转。其实，他虽然反对和惧怕动乱，但对法国革命本身，却一直充满敬意。直到他写《历史哲学》时，还称颂法国革命是“辉煌的黎明”，而且说：“一切有思想的存在，都分享到了这个新纪元的欢欣。”

他欢迎法国革命，又对拿破仑充满敬意。这一点和德国大音乐家贝多芬其实不同。他不但对胜利的拿破仑充满诗一般的敬意，而且对失败的拿破仑依然充满同情。1806 年，拿破仑经耶拿战役征服了德国，但黑格尔对此并无反感。耶拿战役结束仅 3 天，他在一封信中不但没有表示出对祖国不幸的同情反而称颂了拿破仑，他写道：“皇帝——这个世界精灵，我看见他骑着马通过城市检阅他的军队。能看见这样一个人，他集中了一切注意点，坐在马背上，走向世界并统治它，的确是一次美好的经历。”黑格尔的这种态度，在中国人看来，颇有些难解之处，但以西方的价值尺度衡量，这正好反映了一位近代欧洲文化智者的本色。不仅如此，他弟弟后来还作为远征军参加了拿破仑对俄国的进攻，拿破仑战败之后，他也没有回来。

黑格尔支持法国革命，钦佩和同情拿破仑，表明他作为德国近代大哲学家的一种特殊的文化心态。在这个意义上讲，远离现实的黑格尔，后来成为德国官方哲学家的黑格尔，在他内心深处，依然属于法国启蒙主义思想家一派。

黑格尔成名之前的第二种大经历，是他亲身体悟了康德与费希特和谢林以及费希特与谢林之间的哲学争论和是非恩怨。康德与费希特的争论，虽然其高峰表现在 1799 年，但从费希特这一面看，早在 1793 年他已经产生创作《知识学》的想法，那就是说，大约 1793 年前后，他就已经与康德在内心深处划清了界线。而他的所谓学生谢林对他哲学的批评，则集中在 1799—1803 年。这两次争论的时间恰好首尾相接，从前到后，经历了约 10 年时间。而这 10 年时间，正是黑格尔哲学的孕育与成熟期。

黑格尔哲学的形成，有这三位哲学人物的很大助力，尤其是谢林，对他哲学的影响更为直接和全面，以致黑格尔哲学的研究专家要说：“谢林作为哲学家闻名全国的时候，黑格尔还不为人知晓。尔后当黑格尔的光彩使其黯然失色了的时候，他抱怨说他先前的朋友拿走了他本人的思想。尽管人们现在已不大读谢林的东西了，但他的思想脉络与黑格尔是非常接近的，以至于如果我们看一看两个人都同意的思想中，黑格尔又提出了多少新东西，我们就会觉得，谢林的抱怨多少有些道理。”

虽然有些道理，毕竟黑格尔哲学与谢林的不一样。到了 1807 年，因为谢林认为黑格尔在《精神现象学》的序言中批判了他的哲学而提出抗议，黑格尔解释说他批判的不是谢林，而是谢林的蹩脚的模仿者。但谢林不予原谅，

黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 495 页。

辛格：《黑格尔》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 7—8 页。

辛格：《黑格尔》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 13 页。

于是二人的友谊断绝。

黑格尔大器晚成，他外受法国革命的影响和催化，内受康德、费希特、谢林哲学的影响和启迪，加上他本人的长期思考、钻研、总结和积累，终于形成自己的庞大哲学思想体系。他比谢林年长 5 岁，却成名甚晚。然而，谢林不曾完成的历史使命，却由他这位“愚兄”一举完成。黑格尔大器晚成，其幸也欤？

黑格尔长于思索，但似乎不是一位优秀的讲师。他在耶拿大学教书时，被人戏称为“木头人黑格尔”。他讲课只管讲课，每上讲台，全身心皆沉浸在讲授的哲学之中，对听课人的反应，浑然不问凉热。据说，有一次他上课时去得早了，但本人毫不觉察，就给别的专业的学生上了一堂哲学课。课罢，他的学生来了，他才明白自己搞错对象了，但他只管不慌不忙，翻开讲义，便又从头讲起。

从 1806 年黑格尔的《精神现象学》出版算起，直到 1817 年他的《哲学全书》问世，这 11 年，是黑格尔哲学的精进期，也是他一生中创作最为旺盛的时期，他生前出版的 4 种大部头著作，有两种即出版于这个时期。即 1806 年他出版《精神现象学》之后，1812—1816 年出版《逻辑学》，1817 年出版《哲学全书》。在此期间，黑格尔的生活颇有些变动，他于 1807 年做了一年报社编辑，又于 1808—1816 年做了将近 10 年的中学校长。但这些变动，对他的哲学研究全然无损，而且因为生活稳定，思维更是日臻精醇。1811 年 9 月 16 日，41 岁的黑格尔幸福地举行了婚礼。黑格尔原本是被人们称为“秋性子”的人，现在他又以自己的晚婚对此作了一次证明。只是在他结婚之前，他还有过一个私生子。想到这样一位一本正经甚至有些严整古板的哲学家，竟有这等风流韵事，不禁令人笑口顿开。黑格尔对自己的婚姻大为满意，他在一封信上写道：“一有公职，二有爱妻，人生在世，夫复何求？”他的婚姻确实美满，“婚后头半年，就写出了一本 30 印张的内容深奥的书”，连他自己都说，“实在非同小可”。

1818 年黑格尔被普鲁士政府聘为柏林大学哲学教授。一方面，他经过 10 多年的成熟创作，影响日益扩大，另一方面，又因为他的思想日趋保守，普鲁士政府对他的态度也日益友好；他的哲学因为这两方面的原因，也显得魅力日大。他到柏林之后，终于形成一大学派，而且听他讲课的人不但人数可观，而且不乏名流。但他的创作已近尾声。从 1818 年到他去世的这一段，他只在 1821 年出版了《法哲学原理》一书。这书写得炉火纯青，但其政治观点，已经保守到令激进的民主人士无法忍让的地步，而他本人也俨然成为普鲁士王国官方的哲学家了。他的其它几部重要著作，如《哲学史讲演录》、《历史哲学》和《美学讲演录》，皆在他逝世后根据他的讲稿和学生的笔记整理而成。

古留加：《黑格尔小传》，商务印书馆 1980 年版，第 72 页。

同上书，第 73 页。

2. 体系与成就

黑格尔哲学花在体系上的功夫，绝不比花在内容上的功夫小。因为建立一个包罗万象的体系，既是西方近代哲学的一个必然结果，也是德国思想文明与传统特别热衷的事。

黑格尔的哲学体系首先是一元论的。这一点，他与费希特和谢林一致，但他不同意费希特的最高原则——自我论，也不同意谢林的第一原则——同一论。他的哲学体系的最大特点，是将整个哲学对象——即无所不包的研究内容，看成一个过程。但不是一个全然的精神过程——如休谟那般，客观事体一概不问，只考虑知觉范围内的事因；也不像斯宾诺莎那样，硬派一个实体出来，该实体既是物体，也是精神；又不像莱布尼茨那样，让单子发挥产生一切的基因作用，单子源于上帝，单子的行为出于“和谐前定”。黑格尔的哲学体系，虽然始于精神，但精神又可以转化为物质，然后再达到更高的精神。这个过程，与上帝无关，与单子无关，与知觉无关，与实体无关，它只是绝对精神的自我展示过程。他说：“永恒的理念在它的本质的全部丰富性中，永恒地在自身活动着，把自己作为绝对心灵（精神）来享用并再生产出来。”

黑格尔哲学从精神的存在开始，好像中国宋明理学的理在物先，先有其理，而后有其事，其事固繁，但必合其理，其事固异则其理一也的理念。但黑格尔哲学体系比之宋明理学乃至一切他以前的近代哲学，都更其体系庞大，内容浩繁。而且他以自己的独特思维方式，把这个过程描述为不断从正题到反题再到合题的过程，也就是一种合于历史必然的辩证发展过程。他的哲学体系，包括三个基本部分，加上一篇长长的导言。导言即是他的《精神现象学》，三个基本部分，即第一部分：逻辑学；第二部分：自然哲学；第三部分：精神哲学。他显然对逻辑学更为重视或说下的功夫更大。本人也曾说过自然哲学和精神哲学是应用哲学的话。他的哲学既将一切存在现象都作为自己的思辨对象，则他的体系必定会发展成为近代以来西方理性哲学的极致。他从逻辑讲起，先有逻辑，后有自然。逻辑转化为自然，是因为自然必合逻辑之理才能生存，所以他的逻辑学也是形而上学，又不同于一般的形而上学。逻辑转化为自然，自然并没有达到自己的归宿，自然还要转为精神，于是通向精神哲学。而精神哲学同样以正、反、合的辩证逻辑方式，最终达到绝对精神。他的哲学至此，也就完成了自己的展示过程。为着使读者便于知会此意，现将他哲学的基本内容列表如下：

- 一、逻辑学——有论（存在论，——质
 - 量
 - 度
 - 本质论 ——本质作为实存的根据
 - 现象
 - 现实
 - 概念论 ——主观概念
 - 客观概念
 - 理念

- 二、自然哲学——力学 ——空间和时间
 - 有限力学
 - 绝对力学
 - 物理学 ——普遍个体性物理学
 - 特殊的个体物理学
 - 总体个体的物理学
 - 有机物理学 ——地质自然界
 - 植物有机体
 - 动物有机体
- 三、精神哲学——主观精神 ——人类学——灵魂
 - 现象学 ——意识
 - 心理 ——精神
 - 客观精神 ——抽象法权
 - 道德
 - 社会伦理
 - 绝对精神 ——艺术
 - 宗教
 - 哲学

够复杂的，逻辑过程也不甚明白。但当你了解了他的方法，就会对他这种体系的理论价值有所理解。这点稍后再谈。

黑格尔一生创作都没有离开这个体系。虽然他的一些主要著作是在他死后才由他的学生整理出版的，但其内容皆为其体系的有序构因。比如，他的《美学》可以归入绝对精神中的艺术部分，他的《哲学史讲演录》可以归于“绝对精神”的哲学部分。他的《历史哲学》和他生前出版的最后一部重要著作《法哲学原理》也同样如此。

黑格尔哲学包罗万象，但其重点和最有价值的部分还是他的《逻辑学》。他的《逻辑学》篇幅很大，以致后来收入他的体系大成之作《哲学全书》时，只好将其精练压缩，未压缩的部分便称为《大逻辑》，压缩修改后的则是他的《小逻辑》。

但这不是说，黑格尔只在逻辑学方面有特别的贡献，实际上，在人类有史以来的哲学家中，黑格尔堪称最具博大精深特色的人物之一。他的学说，虽然在体系方面表现出某种僵化生硬，虽欲自圆其说，终不免牵强附会，捉襟见肘。但在几乎所有具体领域，都有其独特发现和真知灼见。

黑格尔哲学中背谬最多的是他的《自然哲学》，实在，他的自然科学知识不精不深。在这方面，他既比不过西方近代哲学史上的那些科学巨匠，也比不过他的前辈康德。他的自然哲学，即使仅从常识的角度理解，其错误和不足也几乎随处可见。但是，这不能证明他的自然哲学便一文不名，相反，他的自然哲学虽常常不合常识，但却往往合于真理。例如，他关于自然界是一个充满内在联系的整体观念，关于自然界无时不处在矛盾运动之中的观念，对近、现代科学研究均有重要的借鉴价值。他以一个哲学家的眼光作出的某些科学预见，例如他对光的分析，对化学发展趋向的认识，特别是对空间和时间的认识，确有超前价值。评论者说：“黑格尔在批判牛顿的绝对时空观时，论证了空间和时间依赖于运动着的物质，肯定了‘空间与时间从属于运动’。不难看出，黑格尔思辨地猜测到了爱因斯坦在用曲面几何学解释

引力运动时依据的时空模型。正像笛卡尔关于运动不灭的哲学理论是在二百年以后才被自然科学所证实一样，我们同样也可以说，黑格尔关于相对时空的哲学理论是在百年以后才被自然科学所确认。”

宗教观念是黑格尔哲学中另一个薄弱环节，而且他对宗教的看法似乎自相矛盾。他既非真正的无神论者，也非正统的有神论者。他仿佛对有神无神并不关心，有神不使他顺心，无神也不使他开心。他的许多宗教说教，不但没有新意，而且持见迂腐。与他同时代的无神论者比较，固然显然迂腐不堪，就是与康德比起来，也好似白费气力。但他绝不迷信，非但绝不迷信，而且还禁不住要嘲弄那些迷信者。他引证说：“神父布里斯昨天向我谈了敬爱的上帝的伟大！我忽发奇想，敬爱的上帝可能管每只麻雀、每只金翅雀、每只红雀、每只虱螨、每只蠓虫，都叫得出它们的名字，正如你们叫得出那些乡下人的名字一样：施米特家的格里格尔、布利森家的彼得、海弗里德家的汉斯等等——想想吧！每个蠓虫彼此是如此相似，以致人们可以发誓说，它们都是兄弟姐妹，而敬爱的上帝居然叫得出它们每一个的名字！想想吧！”

黑格尔绝不迷信，但他又坚决反对把宗教信仰统统归之于迷信。他认为把对上帝的信仰看作是江湖术士的戏法是愚蠢的。宗教作为一种文化现象，即使它并不合理，也自有它不合理却能生存和发展的原因。

把宗教看成“意识”即社会发展过程中的必然产物，显然比不分青红皂白只管把一切宗教信仰都一股脑抛入茅厕，或者打翻在地再踏上一万只脚来得深刻，也比康德不加分而且认为分析也是白费于是便把上帝归入不可知的领域去的作法来得科学。

宗教既是一种历史现象，上帝必然也是一种历史现象。而上帝又要包括一切，于是上帝便和黑格尔的绝对精神相重合，于是上帝 = 一切，而等于一切又 = 什么都不是。这样的逻辑虽然未必尽合黑格尔本意，却让一切上帝信仰者痛心疾首，怒不可遏。

黑格尔的历史哲学，同样有一种容纳世界各国历史的宏大气象，而且于中同样有许多精辟的分析和妙论。虽然他的历史哲学的体系，在现代人看来，不乏生搬硬套，削足适履之处，加之在他那样的时代对西方以外的国家尤其如中国一样的东方国家，收集各类必要的信息很不容易，这无疑更加深了他历史哲学的臆断成分。但这不影响他的远见卓识和奇思妙想。比如他认为，在古老的东方国家，只有一个人即最高统治者自由的观点，就很能一针见血，切中腠理。他对中国历史知之不多，但他对中国历史发展讲过的一段话，确实值得我们炎黄子孙深思。他说：

“中华帝国是一个神权政治专制国家。家长制政体是其基础；为首的是父亲，他也控制着个人的思想。这个暴君通过许多等级领导着一个组织成系统的政府。”

又说：“中国的历史从本质上看是没有历史的；它只是君主复灭的一再重复而已。任何进步都不可能从中产生。”

说中国历史从本质上看是没有历史的，虽然语含讥讽，令我们内心生

引自《自然哲学》，商务印书馆 1986 年版，Xi 页。

转引自《黑格尔小传》，商务印书馆 1980 年版，第 144 页。

转引自《停滞的帝国——两个世界的撞击》，三联书店 1993 年版，卷首语。

同上书，卷首语。

痛，但痛定思痛，并非没有启发。

黑格尔的《哲学史讲演录》和《美学讲演录》虽然是由他的学生整理而成，但因为这两部著作篇幅宏大，涉及人物、理论、流派众多，无论从那个角度看，都是研究黑格尔哲学，研究德国古典哲学和研究西方哲学史与美学史的必读之作。

黑格尔的《哲学讲演录》上自古希腊哲学，下及康德、费希特、谢林、汪洋恣肆，百态千姿。他作哲学史，不忘自己的体系，虽不忘自己的体系，又能独具慧眼，妙论迭出。比如他分析斯宾诺莎的哲学方法时，对斯氏信中提出的一个命题十分赞赏，他说：

“斯宾诺莎有一个伟大的命题：一切规定都是一种否定”。对这个命题，他的解释是：“确定的东西就是有限的东西：对于任何东西，包括思维（与广延相对立）在内，都可以说，这是一个确定的东西，所以自身中包含着否定；它的本质是建立在否定上的。”

黑格尔的哲学语言，无论如何，总是因为深刻而抽象，又因为抽象而晦涩，但那内涵，却是清新流畅的。所谓“一切规定都是一种否定”，实际上是一个体现了深刻辩证思维风格的命题。比如现代交通中的人行横道，设立人行横道，意在使步行者便于由此安全通过。人行横道是一个规定，但它又是一种否定。它否定了行人在规定之外横穿马路的方式。当然这不过是一个小例子，但举一反三，可以知人知事知情知理知法知术，诚所谓事虽异其理则一也。例如国家法令其实也是一种否定。正面规定，只许如此，否定了其他行为方式；反面规定，不许如此，则是否定的否定，肯定了其他行为方式。现代西方法学认定，凡法律没有禁止的内容，全属于自由行动的天地。又如人的存在，便是一种肯定，而人的存在又是对非存在物的一种否定。人的死亡，又是一种肯定，而它否定的正是人生——人的活的生命。凡专制者，便否定了别人的自由权力——他以别人为奴隶，而以自己为主人，但以别人为奴隶的肯定，又是对自己人格的一种否定。于是便在思辨逻辑上证明了费希特的命题：凡以别人为奴隶的人，他本人也是奴隶。再如定势思维，也是一种肯定，它否定了定势之外的内容。二二得四，三三得九，二二不得五，三三不得十。但因为思维定势否定了定势外的内容，所以一旦夸大了定势的作用或为定势所束缚，又会妨碍人的创造性。斯宾诺莎虽然提出这样一个命题，但他的哲学不以思辨见长，他的这个命题，一经黑格尔点化，便被发挥得淋漓尽致。

黑格尔的《美学讲演录》，虽然研究范围小些，同样精深博大，思想精深，内容博大。他对美的本质的论述，对悲剧、喜剧和正剧的见解，对文艺典型的理论表述，无一不对后来的美学理论产生重大影响，尤其对现实主义美学原则，对斯坦尼斯拉夫斯基的表演体系，对现代西方美学和文艺理论的新生与重建，都有不可低估的影响。以他的悲剧理论而言，他认为好人杀死坏人，不能算作悲剧。坏人既然该杀，杀该杀的人，便合乎理性，无悲可表；坏人杀死坏人，也不是悲剧，那不过是狗咬狗罢了，不但不悲，反而生喜。坏人杀死好人，虽然带些悲剧色彩，但不合悲剧本义，它所产生的情感效果主要是愤怒与不平。唯有好人杀死好人——因为双方的理想、意念、道德原则不一样而发生冲突，并造成悲惨后果，才可称为悲剧。比如，李逵打死李

鬼便不是悲剧，林冲杀死陆谦又不是悲剧，就是陆谦杀死李鬼也不足称悲。但是，如果林冲杀了李逵或李逵杀了林冲，而且全不因为私欲而引起的，那么，就是悲剧了。中国古典小说中，以《红楼梦》最合悲剧主旨，贾政并非不爱儿子，贾母并非对黛玉无情。虽爱儿子终于将儿子打个半死，虽对黛玉有情又差不多等于亲手将其逼上死路，其悲剧效果，触目惊心。好人本不应该杀死好人，但好人终于杀死了好人，而且恰恰是那些代表旧理想、旧人格、旧道德、旧规范的好人杀了代表新理想、新人格、新道德、新规范的好人——“将有价值的撕破给人们看”，于是，悲剧发生了。

综上所述，黑格尔的哲学体系，固然并不合乎世界发展历史的实际，但其作为近代西方理性哲学发展的必然结果，其意义自在，特别是他哲学体系中体现的思辨方法和见解，尤其价值永在。

3. 黑格尔辩证法

黑格尔哲学中最有价值的部分，是他的辩证思维方法。但在相当长的时间内，至少中国大陆学者，对他的辩证法无疑是过于简单化，从而也庸俗化了。

黑格尔的辩证思维方式，自然应有具体的理论体现，然而他的辩证方法究竟应该怎样表述，却绝非一件易事。过去有人以为所谓辩证法就是一分为二，其实这完全不合黑格尔的本意，也不合提出一分为二观念的毛泽东的本意。辩证法如果这般简单，人类历史上就不需要产生黑格尔，也不需要产生马克思了。

对黑格尔辩证法作出最通俗简当的解释的人物，首推恩格斯。但即使有了恩格斯的几本哲学著作，列宁仍然主张研读黑格尔的原著，并且作了大量的读书笔记。

即使以最为晓畅明达的语言和方式介绍黑格尔的辩证法，那么，至少也应该说明如下各点：

(1) 矛盾存在的客观性

谢林讲同一，黑格尔讲矛盾。谢林讲同一，并非完全否认矛盾的存在，但黑格尔讲矛盾，却把矛盾看成存在的基础。这正是黑格尔高于谢林的所在。黑格尔说：“假如同一、差异和对立这几个最初的反思规定都用了一个命题来提出，那么，**矛盾** 这一规定就更加应该用‘一切事物本身都自在地是矛盾的’这一命题来包括和表达，并且诚然是以这样的意义，即：这个命题比其他命题更加能表述事物的真理和本质。矛盾出现于对立之中时，它不过是发展了的无，无已经包含在**同一**之中并且表明了同一命题什么也没有说。这个否定进一步把自己规定为差异和对立，而这现在就是建立起来的矛盾。”

不仅如此，他还进一步分析说：“但是，矛盾似乎并不像同一那样是本质和内在的规定，这是自古以来的逻辑和普通的观念的根本成见之一。是呀！假如要说到高低的次序，并把这两个规定分别固定下来，那么，就必须承认矛盾是更深刻的、更本质的东西。因为同一与矛盾相比，不过是单纯直接物、僵死之有的规定，而矛盾则是一切运动和生命力的根源；事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动。”

讲得真不错。同一与矛盾相比，不过是单纯物，甚至可以说，同一则无物。试想世界全无矛盾——没有黑也没有白，没有上也没有下，没有大也没有小，没有天也没有地，没有个别也没有一般，没有有限也没有无限，这还成什么世界？即使我们将这个命题，用之于康德的“物自体”，它也很有价值。在康德看来，“物自体”是不可知的，而以黑格尔的矛盾学说看来，可知与不可知正是一对矛盾，从不可知到可知则是一条规律。由“自在之物”到“为我之物”，或由“为我之物”到“自在之物”，这中间没有不可逾越的鸿沟。矛盾既构成事物的存在，又揭示了它们之间的内在联系。

一方面是矛盾的客观存在，没有矛盾便没有世界，自然也没有哲学；另

本段注有加重号的字原文为黑体字。

黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 65—66 页。

同上书，下卷，第 66 页。

一方面是“事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动”。比如人的生命，一方面存在生的基因，一方面存在死的基因。如果除去一切死的基因，则生的基因也就停止了一切活动，于是，死，便到来。而且，无死将不能有生，因为人的肌体，每日每时每分每秒每瞬每刹都有细胞在死亡，因为有旧的细胞在死亡，才有新的细胞在出生，如此生死维依，生命始在。如果按黑格尔式的方法表述，则生是正题，死是反题，有生有死才是合题。生命是一个合题，死亡又是一个合题。即使生命已经终结，微生物依然充满生命力地活动着，它们朝气蓬勃，干劲十足，否则人一死亡便成绝对的静止，则芸芸众生无须费心费力去埋他，烧他，看护他，保存他，他即以死的方式成就了生的永存。绝对死便是生，然而，这可能吗？

(2) 存在过程的合理性

黑格尔哲学中最有代表性的命题，即“一切存在的都是合理的”这个命题。黑格尔是西方近代史上理性主义哲学发展的颠峰。自黑格尔之后，旧的理性体系已经发展到了极致——山穷水尽疑无路，如果还要生存，则必须另辟蹊径，使之“柳暗花明又一村”了。他的哲学命题，“一切存在的都是合理的”，正是他的理性思辨哲学的典型体现。诚如恩格斯所言，黑格尔此论一出，便遭到左右两个方面的误解和仇视。激进派固然不满意此说，保皇党同样不满意此说。激进派不满意此说，因为如果一切存在的都是合理的，则革命失去依据，而作为革命对象的专制主义者们也不同意此说，因为如果同意此说，那么，民主革命也是一个存在，它自然也应该是合理的了。凡存在的都是合理的，对于一切仇视落后、愚昧、丑恶和腐败的人来说，差不多都是一个不能忍受的命题。因为无论如何，他们也不能承认贪污、盗窃、吸毒、卖淫及至杀人越货、男盗女娼都是合理现象。但实际上，黑格尔所讲的合理，并非优良或者正确的意思，小孩子作算术题， $1+1$ 明明等于 2，他小，就硬是不明白，写成 $1+1=3$ 了。 $1+1$ 怎么能等于 3 呢？不合理。谁说合理，和他去要 100 分。当然 $1+1=3$ 是不正确的，但因为这是一个孩子——一个初学算术的孩子，他所犯的错误，只在常理之中，不在常理之外。否则，人一出生就晓得 $1+1=2$ ，甚至一出娘胎，就晓得相对论，就会写《精神现象学》，就知道中国传统文化的品性，那还要学校作什么？错虽错，但错的合乎规律，此所谓合理者也。腐败也是如此，阴谋也是如此，甚至希特勒与法西斯、日本军国主义和中国的“文化大革命”都是如此。希特勒是一个十足的“坏种”，谁不知道，然而，社会若无产生希特勒的土壤，则希特勒怎么能产生，因此，法西斯固然大不合理，但从其产生的规律性考虑，他依然是合理的。

黑格尔的这个命题，虽然不如那些嫉恶如仇的思想家的议论来得刀刀见血，大快人心，却比他们的思想来得深刻持久，耐人寻味。黑格尔的理论逻辑是，一切现象的发生、存在固然都在“合理”的范围之中，但作为一个过程，这些现象还必然会走向自己的反面，由合理转化为不合理，由存在走向消亡。小孩子初学算术， $1+1=3$ ，也算错的合理，但二年级的学生还不明白 $1+1$ 就该 $=2$ ，那就只好送残疾人学校了。德国出了希特勒，固然有其“理”在，但希特勒必定灭亡则也是“势所必至，理有固然”。

(3) 事物发展的必然性

黑格尔作为西方近代理性主义发展到颠峰状态的大师，他的哲学必然对

必然性予以逻辑性的理论强调。他的必然性观念中，既有范畴性体现，也有总体性体现。

范畴性体现，比如他对自由和必然关系的理念，在他看来，自由是对必然的认识。通俗地说，唯有认识了必然，才有自由的资格；唯有认识了必然，才能达到自由的境地。当然黑格尔不是用这样的语言表述的，但他的思想方式却明白无误地反映了这样一个公式。历史证明，只要自由不问必然的想法，必然遭受挫折，甚至付出惨重代价。比如打仗，谁不想赢，刘邦既一心想打败项羽，项羽也绝对要消灭刘邦。然而，战争胜负岂在意念之间耶？得其规律者，虽屡败而终能胜之，失其规律者，虽屡胜必终然败之。中国 50 年代末，搞大跃进，头脑发热，理智全无，所谓“人有多大胆，地有多大产”，所谓“喝令三山五岳开道，我来了”。果然“人有多大胆，地有多大产”，还要农民做什么？大家坐在屋里炼“胆”即可。果然一声断喝，便五岳无踪，还要现代化作什么？这类狂言妄语，都与对必然的认识屁不相干。结果是，你来了又怎么样？你不来又怎么样？终不能穷得光着屁股冲向共产主义。真的那样，马克思会不高兴的，他老人家会站在共产主义门口，让这些不懂文明的子孙先捂着私处回去，穿上裤子再谈主义。

还有偶然与必然的关系，有限与无限的关系，本质与现象的关系，精神与物质的关系，内因与外因的关系，历史与现实的关系，存在与虚无的关系，原因与结果的关系，动机与效果的关系，等等。

总而言之，必然性是黑格尔哲学的最高逻辑原则，它但在各个具体范畴中得到体现，而且集小理成大理，在总体过程中同样得到体现。必然性的本质表现，是证明一切事物既有它的开始，必有它的终止。而事物的不断发生与终止过程，又促成事物本质的不断深入和向更高的层次发展。黑格尔以他的凡存在的即是合理的，凡合理的又是必然的这一辩证方法，雄辩地向世人表明：一切落后的、腐朽的、肮脏的、庸俗的，散发着臭气，淌着血污，充满丑恶、残暴、阴谋、毒辣，卑鄙无耻，荒淫无度，蝇营狗苟，下流腐烂的东西固然有它存在的道理，而那些最美好、最动人、最深情、最热切、最纯洁、最神圣、最得人心、最合民意、最光明、最伟大、最富于生命力的内容也终将烟销火灭，化为虚妄。实在说，所谓最伟大、最神圣的东西也是绝望的东西，而且还是最不合理性的东西。伟大很好，最伟大却即违背事实，因为你的最伟大而影响了更伟大的出现，于是只好让你这最伟大化为虚妄和丑陋，堕落到人们最不愿提到看到想到的地方去。

然而，聪明的黑格尔却非常不明智地要宣布彼时德国的现实就是最合乎绝对精神的现实，虽然他本人因为成了普鲁士的官方哲学家而对此禁不住有些怡然自得，甚之沾沾自喜，但他的思维方法却以自己的固有逻辑击毙了他的哲学体系。因为：既然一切存在都有着作为历史发展过程的必然性——凡生者必死，不幸得很，黑格尔的绝对精神也不能逃脱这个规律的逻辑，既为绝对精神，也绝对会死去。

4. 影响和评价

黑格尔哲学对后世有极其巨大的影响。在他生前，已有众多的拥戴者，出现黑格尔哲学流派，在他死后，又衍化出青年黑格尔派。他的哲学继承者中包括马克思和后来的各种理性主义哲学流派，而他的反对者，也证明了他的逻辑方法的正确——没有矛盾即没有哲学，因其矛盾，才有了发生和发展的内在动力。

但是黑格尔哲学，特别是就他的体系而言，他的局限性又十分明显。毕竟世界不是一个精神，即便是所谓绝对精神也罢。世界如果是一个精神，则人就是一顶帽子。帽子如果不能变人，则精神也不能化为世界，不管你用什麼方法，也是如此，除非你请上帝出来。而上帝一贯蔑视哲学，上帝一到，哲学的生命休矣。何况说，我们能说上帝 = 精神，或说精神——绝对精神 = 上帝吗？绝对精神若等于上帝，则黑格尔哲学的价值全无；绝对精神若不等于上帝，则绝对精神也没有办法异化自己。精神终不过是精神而已，它的存在还需要作相应的物质说明哩！

而且，黑格尔的理性哲学，包括他的必然性理论，也理所当然地受到非理性主义哲学的严厉批判。理性作为一种必然性发展规律，本来无可厚非。但是，如果认为一切存在都应服从一个规律，则这种思维方式，必然产生种种弊端，因为不同的领域，不同的学科，不同的文化环境和不同的地域空间，会有许多不同的存在方式与存在条件。你想千篇一律，必成教条主义。虽然，以简单的归纳方法，似乎也能找到最高真理，但那是靠不住的。我们可以说，规律之上必有规律，小规律既可归纳为大规律，大规律还可以归纳出更高层次的规律，归来归去，直到归纳出一条最基本的规律。然而，所谓最基本的规律，也可以说就是没有规律。最基本的能概括一切存在的物的规律，大约只会存在于所谓“物自体”之中。你尽可以推测它的存在，却绝难给它一个完全的理论证明——能彻底证明世界的理论时，即是理论的末日。而硬说自己已掌握了这一规律的人，若非哲学狂人也已误入歧途。因为所谓“完全掌握”，已经发生错误。以完全彻底的理论姿态断绝历史的未来发展，请问：是你的规律厉害还是历史发展的现实厉害？

何况说，进入 20 世纪以来，理性哲学只能作为全部哲学流派的一个组成部分存在。凡有理性哲学的地方，就有非理性哲学作补充；同理，凡有力学规律的地方，必有统计学规律作补充；凡有严肃哲学的地方，必有通俗哲学作补充；凡有非功利哲学的地方，必有功利主义哲学作补充；凡有纯思维哲学的地方，必有实证哲学作补充。

我在前面说过，黑格尔哲学既是德国古典哲学的总结，又是西方近代哲学的总结，还是自古希腊以来的理性主义哲学的总结。然而，总结也就意味着创新，只不过黑格尔未曾料及于此。他认为他的绝对精神已经完成了哲学本应完成的全部职责，却没有想到正是这个绝对精神，却成了后来人的批判把子和讽刺对象。后来的理性的黑格尔竟然落后，前面的非理性的休谟反倒有些超前。

但是，理性主义哲学不会消灭，正如非理性哲学也不会消亡。只不过作为不同的认识阶段，这二者会在某种程度上出现否定之否定式的历史发展态势。而这一点，依然折射着黑格尔哲学的智慧之光。说不定，作者行文至此，黑格尔老人正于冥冥之中，哑然笑我痴。

十六、18 世纪的美国政治哲学

1. 美国早期政治哲学的几个特点

说是 18 世纪的美国政治哲学，实际上主要是美国独立前后的政治哲学。美国 1776 年立国，谈 18 世纪，他们还不够一个世纪哩！

美国政治哲学的理论根据主要源于欧洲，具体地说，一是英国的文化传统与民主政治，二是法国启蒙运动尤其是卢梭的平等思想，三是他们在独立运动和建国实践中的独特创造。但从总体上看，还是欧洲大陆的影响更多些。但有两个奇妙的社会现象值得注意：

一个现象：在社会行为上，他们是创造多于借鉴，而在理论表现上，则多有借鉴，少有创造。

一个现象：在自我感觉上，他们离英国文化甚远——因为美国独立运动的斗争对象正是英国；而在传承关系上，则他们受英国传统的影响且深且大。

产生这种情况，大约和他们正处在一个轰轰烈烈的独立时代有最直接的关系。大凡这样动荡和向上的时代，人们无暇进行如德国古典哲学那样的深入思考，社会也不需要不理解不接受这样的思考。正如中国的京剧艺术虽好，但在抗战时期，看《霸王别姬》、《游园惊梦》的就少了，还是“大刀向鬼子的头上砍去”更能振奋人心。

但这种风格也和美国文化的独创性有关。美国人并非没有文化传统，但他们是一个世界性国家。虽然他们的文化主根在欧洲，但又确实是由各种不同的文化——如非洲文化、美洲文化、东亚文化、阿拉伯文化、犹太文化，以及各种欧洲文化聚合而成的一种新文化。他们缺少传统，但也没有包袱。美国人的文物固然不能和中国人相比，但历史负担却又轻而又轻，他们即没有资格也不喜欢动辄就要讲 3000 年青史、5000 年文明。

美国建国时间虽短，它的影响却越来越大。200 多年来，世界上发生的所有重大事件，都以这样或那样的方式和美国发生联系。应该说，之所以造成这种情况，除去其他种种原因之外，也和美国独立运动及建国初期的各种政治举措与文化定位有莫大关系。18 世纪的美国，是 19 世纪美国的基础，是 20 世纪美国的传统。18 世纪以来的人类文明，美国的政治哲学自有其一段历史风流。

这个时期的美国政治哲学有如下 4 个特点。

(1) 讲究实际，反对抽象

美国人反对抽象思维，特别在 18 世纪，大块文章，极为少见。以抽象思维为主且有巨大影响的哲学著作，可说一部也没有。既没有欧洲哲学史上那样的宏篇巨制，也没有如康德、黑格尔、休谟一般的哲学人物，他们不要抽象，只讲实际。这个传统一直影响至今，所以，基辛格博士曾说美国的国家哲学即实用主义。这个传统在 18 世纪美国独立前后，无疑表现得更为典型。

因为美国人有这样的风格，所以就“有人讥笑美国人没有政治哲学，他们对此泰然处之，因为他们不受政治理论的约束是一件好事而不是坏事。任何政党空谈理论的号召都得不到他们的支持，而由于他们无法从哲学上分清两大政党的区别，他们对政党的忠诚也就大大削弱了。由于他们的政党是可

以附加多种原则的组织，而不是严格遵守建党原则的组织，他们可以不要旧世界大陆国家那种引起混乱的多党制，而使两大政党都为自己的需要服务。”

对此，《美国精神》的作者，还作过一个特别形象的说明，他写道：

“美国人讨厌理论和抽象的思辨，他们就象健康人不吃药那样避开那些深奥的政治哲学和行为哲学。本杰明·弗兰克林才是他们的哲学家，而不是乔纳森·爱德华兹。他们喜欢埃默森是因为他强调自力更生，而不是他的理想主义。任何一种超越常识的哲学都引不起他们的兴趣，他们甚至把最抽象的形而上学也变成最简单不过的日常伦理。先验论在德国和英国造成的影响是使人们脱离公共事务，但在美国的影响则是时刻关心公私事务。他们虽然拒绝宗教意义上的功利主义，却是地地道道的功利主义者。确切地说，唯一可以称之为他们的哲学的，乃是有用即真理的工具主义。如果说他们不象德国和英国的哲学家那样去探索那些高深的哲学思想领域，那是因为他们认为没有必要去作那种探索，倒不是他们没有能力去从事这种研究。他们本能地认为不幸的人和糊涂人才求助于那种哲学，可他们不是那种人。”

他们不是那种人，他们是另一种人。他们中虽然没有洛克和孟德斯鸠那样的理论家，但他们国家体制的民主程度一点也不比英国和德国低；他们中虽然没有德国古典哲学那样的大思想家，但他们的智慧一点也不比博大精深德国人少；他们虽然没有出现牛顿那样的科学巨人，但他们的科技水准和发展速度一点也不比任何一个欧洲国家差。美国人的政治哲学是以实际行动表现出来的。当他们必需理论的时候，这些理论也往往采取法律和宣言的方式。他们对那些言简意赅，操作性强，能够一目十行，一览无余，睁眼可见，闭目得思的理论模式，显然更有兴趣。

(2) 崇尚法制，不留余地

美国 18 世纪的政治理论，完全建立在法治理念的基础上。他们的法制理念虽然同样属于欧洲人发明的所谓“自然法”，却能青出于蓝而胜于蓝。欧洲的自然法，理论胜于实践；美国的自然法，却是现实高于理论，其理论水平不过“常识”而已，但实际成果却领时代风骚。

18 世纪的欧洲，最为先进的法治国家，当属英国。而英国的光荣革命，虽然成功，并不彻底。他留下一些余地给皇室贵族。而这些“余地”，也许还要经过很长时间才能得以顺化。法国虽然爆发了影响极为巨大深远的大革命，但法国大革命的结果却不是归之于民主政府，而是归之于拿破仑称帝。美国则不同，他的法治特色在于：以法立国，不许例外。美国人的法律，无论何人，必须人人遵守。而那些对美国开国立下汗马功劳的人物，虽在具体政见上常有激烈的争论，但在尊重和服从法治这一点上，确是异乎寻常的步调一致。

(3) 权力制衡，约束政府

美国政治哲学的突出特点，是强调大社会小政府。美国政府并非没有权力，也绝非不讲效率。但约束政府权力，使其无法肆意泛滥，则是他们的文化传统。所谓“最好的政府，乃是最少管事的政府”，是美国人信奉的一句

格言。

在国家体制方面，不但保证了立法权、行政权和司法权的独立，而且司法权力常常成为美国政治问题的最终裁决人，这一点，在 18 世纪的欧洲大陆确是十分罕见的。

美国国家体制的分权原则，又可以称之为双重分权，因为它不但切实实行了孟德斯鸠等人主张的三权分立原则，而且还要实行上下分权，即中央和地方即国家和地方的分权。美国国家极大，美国中央政府的权力极大，但经此一番上、下、左、右的权力分割，使他们的行为主要是政治行为永远无法超过宪法赋予他们的权力之外。

(4) 借鉴他人，不忘创造

美国 18 世纪的政治理论，其基本来源自是欧洲。但他们并非完全照搬，而是有借鉴，也有创造。对美国政治哲学影响巨大的人物中，包括霍布斯及其自然法和人性论，洛克的“天赋人权”论，孟德斯鸠的三权分立思想，卢梭为突出代表的人权理论、平等观念和法国启蒙思想。但美国人对来自欧洲的理论，如对他们的人权论，不是照本宣科，而是有所变通。欧洲的人权思想，主要是强调自由、平等和财产权；美国的人权思想，则在保留欧洲人权思想的基础上，将个人财产权，改为追求幸福和发挥个人才能的权力。经此一改，便使之变得更适应于美国的人权现实，也更好地体现了具有美国特色的文化风格。

2. 潘恩、杰斐逊和汉弥尔顿等人的政治理念

对美国开国前后政治理论和政治哲学产生巨大影响的人物，未止潘恩、杰斐逊和汉弥尔顿，至少富兰克林和华盛顿，也是极为重要的人物之一。富兰克林长期出使欧洲，对欧洲的民主进程和文化接触最多，而他本人则是新生的美国文化的一个象征。华盛顿文化不高，好像智商也不高，虽有文集传世，但不以思想著称。他的特点，在于身体力行，以身作则。他在美国独立战争期间，担任总司令，功勋卓著，威望无比。战争一胜利，便辞去军职，回归乡里。1789年他被选为美利坚合众国第一届总统，任期两届，便决定不再连任。以他的威望和政绩，不但连任不成问题，就是成为终身总统亦有可能，但他为民主政体计，只作两任，绝不食言。华盛顿以自己的实际行为给美国留下一个好榜样。由此观之，现代人的理论建树，原不必拘泥于引经据典，寻章雕句，能以社会为版，以生命作书，同样可成美好文章。

从理论方面看，最具宣传效应的人物则是潘恩，最有代表性的则是美国独立宣言的主要起草者杰斐逊，作为补充和理论张力出现的人物则是汉弥尔顿。

托马斯·潘恩生于英国福克郡一个基督教教友会家庭。他虽是扬名世界的大宣传家，其实学历不高。他13岁便已失学，以后干过裁缝，当过教师，也做过税务官。1774年他来到北美，适逢美国独立运动如潮如涌。潘恩的个性颇似卢梭，而他的文章也同样具有鼓动性。他和当时的许多政治领袖不一样，他的作用主要是用自己的文章向世人宣传，他不受命于谁，他要写的、说的就是自己的意见。他的文章之所以产生那么大的效果，也是机缘巧合，也是势所必然。他的文章内容，似乎就是欧洲启蒙运动思想的翻版，但有强烈的潘恩风格，他最有影响的著作，即他那部《常识》。《常识》发表于1776年1月，一经问世，便产生巨大影响。

《常识》的主题就是鼓吹美国独立，而它的理论基础则是欧洲的人权思想与民主观念。

潘恩崇信“天赋人权”的理念，并由此生发，批判英国的殖民政策，连带将英国的政治体制和政府也一起批评。他坚决反对妥协，以富于强烈感染力的语言号召人民拿起武器，以暴抗暴，以恶抗恶。他鼓吹人的生存权、自由权和财产权，而且认为这还不够，人还应该也必须具有追求幸福和反抗压迫的权力。他同意“自然法”说，但他的某些结论和霍布斯截然相反，和洛克也肯定有别。他认为社会起源于人们的需要，而政府起源于人们的意愿。在谈到平等时，他写道：

“在宇宙万物的体系中，人类本来是平等的，这种平等只能为以后的某一桩事故所破坏；贫富的差别是很可以加以说明的，而且在说明的时候，不必采用压迫和贪婪之类刺耳的、难听的字眼。压迫往往是财富的后果，而很少是或决不是致富的手段。”

在谈到君主政体时，他又写道：“在君主政治的体制里有一些极端可笑的东西；这个体制首先使一个人无从获得广博的见闻，然而又授权他去解决那些需要十分明智地加以判断的问题。国王的身份使他昧于世事，然而国王的职务却要求他洞悉一切；因此这两种不同的方面，由于它们出乎常理地相

互敌对和破坏，证明那整个的人物是荒唐的和无用的。”如此等等。

潘恩的文章，既富雄辩，又无顾忌——造反者何所惧哉！他不追求理论缜密，但渴望振聋发聩；他不要体系完美，但要求一针见血。他的文章如火如荼，句句火热，字字千钧。他批评那些认为没有国王就不能立国的糊涂者说：

“有人说，可是北美的国王在哪儿呢？朋友，我要告诉你，他在天上统治着，不像大不列颠皇家畜生那样的残害人类。但是，如果庄严地规定有一天要宣布宪章，希望我们甚至在世俗的德行方面也不要露出缺点来；让发表的宪章以神法和《圣经》为根据；让我们为宪章加冕，从而使世人知道我们是否赞成君主政体，知道北美的法律就是国王。因此，在专制政府中国王便是法律，同样地，在自由国家中法律就应该成为国王，而且不应该有其他的情况。但为了预防以后发生滥用至高权威的流弊，那就不妨在典礼结束时推翻国王这一称号，把它分散给有权享受这种称号的人民。”他的结论是：“组织我们的政府，乃是我们自然的权利。”²

潘恩还写过好几篇同样很有影响力和传播力的著作，如《人权论》、《林中居民的信札》和反映他宗教观念的《理性时代》。

潘恩于 1787 年回到欧洲，他往来于英、法之间，并参加了法国革命，而且获得法国公民资格，还做过国民议会议员。但法国革命毕竟不是美国独立运动，雅各宾派当权时，便将他逮捕入狱。多亏美国大使门罗出面援救，才获得释放。1802 年，他重新回到美国，1809 年病逝于纽约。

杰斐逊，美国独立宣言的主要起草人，美国开国元勋，美国民主共和党创始人之一，还是美国第三第四届总统。他的政治理论和思想，可以视为美国 18 世纪政治哲学的最主要代表。如果作个比方，那么潘恩可以比作卢梭，杰斐逊可以比作洛克。

杰斐逊的民主、人权观念，与潘恩的思想其实没有多大区别。他和潘恩的主要区别，在于他不但是一位思想者，尤其是一位实践者和组织者。他的风格堪称美国思想文化传统的最好代表。他起草《独立宣言》，反对限制民主，坚持把美国公民的各种权力明确写入宪法之中，而且身体力行，为他的这些理想贡献了毕生精力。他做过两届总统，政绩斐然。但他似乎并不以此为最高荣耀。他当选总统后，有人提议公开为他做生日庆祝，但他不同意。他说：“我只注意一个生日，那便是我们的独立日 7 月 4 日。”他一生得到过很多荣誉，也受到很多批评，特别是报纸的批评。但他虽然对报纸的无端指责愤愤不已，但他绝不因此违背自己的民主信念。有一次，他气得不行，便不无激愤和幽默地“建议编辑将他们的报纸分为 4 个部分，并明确标明类别：（1）真实消息；（2）大致可靠消息；（3）臆测消息；（4）谣言”。并就此补充道：“第三、第四类应明确指出是为那些宁可花钱读谎言而不想看版面空白的人准备的。”尽管如此，他从来没有对报刊自由进行干涉的劣行。

杰斐逊的国家学说虽理论创见不多，但内容丰富，可操作性强。他主张

《潘恩选集》，商务印书馆 1982 年版，第 37 页。

同上书，第 36 页。

转引自《形形色色的美国总统》，文化艺术出版社 1989 年版，第 40 页。

同上。

严格限制中央政府和司法机关的权力，认为政府权力的自我膨胀是产生腐败和暴政的主要原因。他赞成三权分立。他坚决反对总统连选连任，曾经提出过总统只能一任的想法，后来予以纠正，改为总统可以连任一次的主张。他本人对这个主张也是言行一致，绝不走样。他还是美国实行中央政府与州政府分权而治的倡导者。而且他的这个主张，直到今天仍然是美国权力机构系统运作的基本方式。他的另一个重要思想是积极主张公民参政原则。他从自己的理论和实践出发，认为少数服从多数乃是最为重要的一个民主原则，他称为第一原则。他认为一旦抛开这个原则，就会产生暴力和专制。

杰斐逊 1826 年死于美国独立日。当他生命垂危之际，他还挣扎着向身边的朋友说：“今天是 4 号吗？”他问话时，其实未到 4 号，而是 3 日晚 11 时许。他的朋友不愿回答，他又问“今日是 4 号吗？”这位朋友没有办法，只得点头示意。于是他脸上露出欣慰之色，随即昏迷过去。但他真的到了次日——美国独立日凌晨一时，才停止呼吸。

汉弥尔顿是美国建国时期政治理念构成的重要补充者。他和杰斐逊比，属于保守派代表，在观念上与潘恩的主张也有很大区别，潘恩重回美国时，主要是受到他这一派人的抨击。汉弥尔顿是美国联邦党人的领袖，杰斐逊则是民主共和党人的代表，他最强调的乃是“商人和出自名门的人”的作用和利益。

汉弥尔顿的主要贡献在于法治方面。他的一大功绩，就是：美国独立初期，美国政府中的一些人打算不再归还战争期间所借用的私人债务，因为这些私人债权人在战争期间表现动摇，甚至有投靠英军之嫌。但汉弥尔顿绝对不同意这种观点，他认为这关乎政府的信誉和美国的未来前途。结果，他的意见获得认可，全部债券均予偿还。应该说，他的这个主张对美国社会的法制文化的确认，有重要价值。

汉弥尔顿曾力主限制公民主权权限，他的这些主张自然难以通过。但他并没有因为自己的主张没有通过便另搞一套。相反，正是以他为首的联邦党人所写的一系列文章对美国宪法做了最好的阐释和宣传。

汉弥尔顿的政治理论中最重要的部分，是他关于建立两院的设想，关于给予国家行政首脑极大行政权的意见，关于赋予司法机关更大权力的见解。而且正是在他的建议下，赋予了美国最高司法机关可以根据宪法判决议会法案为违宪的权利，同时也赋予议会对总统的弹劾权。

汉弥尔顿虽然不是美国民主的主流派人物，却是美国政府运作机制的主要设计者，而且以美国以后的发展历史看，他的这些设计确实既有可操作性特征又有超前价值。汉弥尔顿本有成为美国总统的可能，可惜 1804 年他 47 岁时，竟在一次决斗中不幸因伤死去。

汉弥尔顿出生于英属西印度群岛的尼维斯岛，他父亲是一位苏格兰贵族。他本人既是美国独立运动的积极参加者，也是美国一代元勋中的重要成员。

3. 启迪和影响

美国建国前后的政治思想对美国后来的发展产生莫大影响，好比一篇文章，因为有了个奇妙的开头，后面才好腾挪变化，恣意风流。

美国建国时期的政治哲学给后人的主要启发是：

法制不能留有余地，也不能允许例外。即使贵为总统，一旦违犯，必须追究。在法治系统中，只要允许一个例外，这例外便成为民主体制的黑洞。

正确的理论原则必须以相应的体制作保证。公道地讲，美国政治哲学不以理论见长，而以模式见长。美国模式与法国革命的区别在于：法国革命只要卢梭，不要洛克；美国政治体制的设计原则是以洛克为主，政治体制的运作方式是以孟德斯鸠为主；其理论依据则以霍布斯的自然法和人性论为主，它的价值准则则以卢梭的平等观念为主。卢梭加洛克，总比一个火热激狂的卢梭更合乎历史要求。

坚持服从多数，保护少数，刚性程序之原则。不服从多数则没资格谈民主；不保护少数则民主理念立论不牢，民主体制基础不稳；没有刚性程序，则民主机制无以自保。刚性程序者，不容擅改，不容变通，不容随意解释之谓也。在美国，违背法律则失去安全，不懂法律则寸步难行。

美国 18 世纪的政治哲学绝非完美无缺，但在它那个时代，确实很有个性，很有特点。

十七、清代启蒙思想及其代表人物

1. 清代启蒙思想概说

这里讲的清代启蒙思想，上起明末，下至鸦片战争。其代表人物始于黄宗羲、顾炎武、王夫之，止于 1841 年去世的龚自珍。实际上，其主要活动期包括清代前期、中期两个部分。

清代中期之前的社会走向，和西方同期的情况有很大区别。西方 17、18 世纪，正经历着一个伟大的历史时代。牛顿力学在前，产业革命于后。特别是 18 世纪的西欧、北美，文化主题十分鲜明，主题就是革命：在英国是产业革命，在法国是社会革命，在德国是精神革命，在美国是独立革命。在这样一个充满革命气氛的年代，17、18 世纪的西方，为人类奉献出一系列杰出的思想人物和思想巨作。

中国的情况则大不同。自清王朝 1644 年入关开始，到 1840 年鸦片战争爆发为止，其间约两个世纪时间。这两个世纪，虽不平衡，绝少奇迹。中国这段时间的主题何在？可以说，大势已定，主题未明。各种深刻的社会文化矛盾，无论是清初，还是乾嘉时代，都没有真正得到解决。这些矛盾，时起时伏，或隐或现；其发展态势，错综复杂，互相牵扯，你中有我，我中有你，敌友互转，走向混杂。其主要内容包括 4 个方面。

一是资本主义新兴文化和封建传统势力的矛盾。中国资本主义萌芽，至少在明代已经大量涌现，而且其在文化方面的反映，也是有声有色。明代的许多文学艺术，特别是明末清初的思想文化，已经超出旧有的思想藩篱。这些文化反映的正是社会深层次的深刻文化。但中国的资本主义萌芽，其生也早，其发展也迟，虽青春早熟，却很难长大。表现在思想文化方面，就常常出现矛盾深沉，愤懑空虚，前瞻后顾，难以自主的特殊场面。那情形颇类似于文艺复兴初期的西方——虽然在骨子里已然生出新的芽权，但在根基处又未能与旧文化一刀两断，羞羞答答，欲断还连。但其总体走向，大势已在。虽然《金瓶梅》的作者只顾纵欲与漫骂，《红楼梦》的作者却已经体悟到这必定是一条走向“白茫茫大地真干净”的历史悲伤之路。

二是汉族文化圈与满清新朝的民族矛盾。中国古代历史，从来改朝换代，多自北方。至少自秦汉以降，就和北方游牧民族发生理不清斩不断的矛盾、联系和纠葛，所谓“不是冤家不聚头”了。宋代以后，北方游牧民族更成为汉族政权的心腹大患。元代开了少数民族统一中国的先例，清朝卷土重来，又取得成功。虽然取得成功，却付出惨重代价。自然这代价总是以汉族人的牺牲和逃亡为主体的。此时的中国社会，既有资本主义萌芽与封建传统社会文化的矛盾，又有汉族受压迫者和少数民族统治阶层的矛盾，两相交迭，情态复杂。表现在明末清初的思想家身上，他们既坚决反对满族政权的入侵，又对理学传统充满怀疑。反清则渴望恢复汉族统治，怀疑理学又必然走到批判封建君权的新路上去。加上他们全是些不可多得的大学者，更使这些矛盾在他们著作中得到强力而深刻的反映。

三是启蒙思想和传统理学的矛盾。宋明以降，理学渐渐居于统治地位。宋代儒学虽称新儒，却没有将旧的儒学引向自由，而是将其导向理义修养。加上历代统治者的参与，其利益小，其害益大。明代资本主义萌芽如春笋激发，对旧有文化形成冲击；外来传教士带来的资本主义新文化，对旧有传统

更是冲击。但理学根深蒂固，加上统治阶层的扶植提倡，打破它的统治地位谈何容易。然而发展到明末清初，旧的理学势力已呈土崩瓦解之势，难于恢复昔日景象。心学虽然也是理学的一支，但它又有某种异端性质，既在发展，又在破坏，既在补充，又在瓦解。心学在王阳明时代还算大节未失，到了李贽，已然面目全非。王夫之、顾炎武、黄宗羲时代，则形成对宋明理学全面清算的局面。清代学术，理学地位不高，虽然统治者死死抱住旧说不放，但终于“青山遮不住，毕竟东流去”。

四是西方近代文明与东方旧有文明的矛盾。这矛盾此时已见门楣，并将很快成为左右中国社会发展的主导性力量。从统治者那一面看，此时不过是隐隐之痛，曾几何时，便会酿成心腹大患。

西方的文艺复兴运动，在于亲科学，远宗教，去神性，通人性。西方的启蒙运动，则以牛顿力学为基石，对旧的神学理论予以全面的批评与清算，并且不屈不挠，前赴后继，终于打碎神的统治，迎来人的时代。尽管所谓人的时代，终不过是资本主义时代而已。

中国古来神学传统有限。中国虽非无神论国家，但宗教地位始终不高。神权不及皇权，神仙不及皇帝。中国神学不占主导地位，占主导地位的是儒家经典。所以，西方的文艺复兴和启蒙运动必然首先批判神学，而中国的思想转轨和新兴文明的兴起，必自批判理学始。在这个意义上，也唯有在这个意义上，才可以称自明末清初以来的思想发展也是一种启蒙行为。

鸦片战争之前，清代思想文化的发展大体上可以分为两个阶段：第一阶段，主要是明末清初的思想文化大转变；第二阶段则是乾嘉以来以朴学为特色的文化复兴。

但乾嘉时期的思想文化呈历史的畸形状态，一方面它是受压抑的结果，一方面也有深层的历史文化原因。

清代统治者，特别是在清代初期，为着巩固自己的统治，不惜大兴文字狱，以极其残酷的方式，镇压反对意见，以求政权巩固，天下安宁。大体说来，举凡朝代更迭，必有一段整合时期。但因为是少数民族入主中原，这个时期便变得更其漫长难耐和带有严酷性。清代的文字狱，虽有蛛丝马迹，但多属追风捕影，而且株连无辜，肆无忌惮。正是这种残酷的文化高压政策，使本来可能走向深入的明末清初的启蒙思想，改变路头，从思想启蒙的大天地进入学术领域，但也从此使清王朝失去难得的历史机遇。王国维评清代学术，说：“国初之学大，乾嘉之学精，而道咸以来之学新。”道咸后事，此时难预。但乾嘉由大转精，既有学问之精进之雅正，又用因压抑而委屈求全之无奈，虽无奈却有成绩如许。清代中叶的学术研究，至少在其外在表现形式上，是以考据为主。因为使用的方法朴素无华，故而又称朴学；因研究的对象是儒学经典和诸子百家之说，所以又称汉学。

乾、嘉时代的考据之学，始于顾炎武。顾亭林可说是清代朴学的前驱者。但形成流派，成其高潮，则在乾、嘉时代。朴学是清代学术的特色，又是那个时代的产物。中国自秦汉以来，有一代，必有一代之学；有一学，必有一学之旨。汉代以经学为旨，魏晋以玄学为要，隋唐以禅学为显，宋明以理学为本。或说，汉代重训诂，宋代重理义，清代重考据，成为中国传统学养的三大要津。清代朴学，不但成就突出，而且流派众多，著述更多。其对古代

经典的研究之深之细之详之精，都是前代学人所不能比拟的。

但是，它的缺陷也在此。它虽精而不大。因它陷于繁难的考据之中，缺少明末清初思想家的那种高屋建瓴，从头做起的大家风范，更缺少他们那种敢于怀疑经典，质对前贤的无畏精神。他们固已进入学术深层，不肯轻易发表无据之见，亦与社会少有接触。他们之中虽有许多学界精华，却不能成为思想巨匠。他们既为考据所迷，又为考据所累，因考据而多有作为，又因考据而难有作为。虽然他们的学养堪称精审平实，无微不至，但论其对中国文化的历史影响，则不但不能和西方同期的思想人物相比，亦不能和中国先秦时代的各大思想宗师相比，甚至不能和宋明理学的主要代表人物相比。他们兴盛一时，但热得快，冷得也快。鸦片战争的大炮一响，便有新人出来，取代了他们的历史地位。

但是考据虽然意在学术，其意义却未止于学术；其效果虽近乎批判，却又未及于批判。在西方，启蒙人物对神学传统的批判中，也有考据一项，即考证神学经典的发展缘由，真伪变化，这种考据本身，已经等于以学术手段打破人们对经书的迷信。清代的考据，主要是对诸子百家和儒学经典进行文章、文字、文意的考证和清理。虽然在主观方面，意在使儒学典籍更易理解，而其客观效果，同样带有把儒学经典降为纯粹学术文章的意义在内。考据也是批判，虽不一定雨暴风狂，却近乎于釜底抽薪。

清代中叶之前的这段历史中，既有许多著名的思想人物和学术人物，也有不少新的学派和学术集群。王、顾、黄自是一代宗师，影响深远；颜元、李塨亦称一代学人，且有诸多共识。进入乾嘉时代，又有戴震、汪中，洪亮吉、焦循、阮元各领风骚一段，还有在中国史学史上有特别贡献的王鸣盛、钱大昕、赵翼、崔述和卓而不群的章学诚。他们治学方法有差，但治学成绩斐然。他们治学特色不同，但反驳和批评理学的主旨相近。到了道光时期的龚自珍，终于因为理学大势已去，新学兴盛在即，而写下朴学发展的最末一笔。旧日江山从兹去，不拘一格降人才。

2. 黄宗羲

黄宗羲是明末清初三位大思想家中最为年长的一位。他生活的时代，风云变幻，“天崩地解”，是中国有史以来少有的大变故。在这样的大时代中涌现出的大思想家，尤为特殊之中的特殊者。他们的人品，在火与血的洗礼中得到鉴定；他们的学问，自然也远不是那些静坐书斋皓首言经的人所能为。他们学识渊博，但不死板，涉猎广泛，但不轻浮，能言敢言，但有理念。特别的时代铸成他们特别的品性，而特别的品性又形成他们特别的文字与文风。他们的影响，在当时已然巨大，死后犹日见其强。黄宗羲的影响，直到梁启超时代，依然十分强烈。梁启超对他曾有极高的评价，以致中国学界曾将明末清初的几位思想家和法国 18 世纪的启蒙人物相提并论，特别是将黄宗羲比拟卢梭。这比拟固有不伦，但并非全无道理。

但是，细细品来，明末清初的各位思想家与 18 世纪法国启蒙人物相比，又有本质差别。虽然他们提出的某些思想也带有相当的民主成份，论其本质，仍然属于旧的思想体系，或者说，他们恰好处在新、旧时代的交合之间，虽承旧说，已出藩篱，欲成新体，根基又少。他们的时代，在他们看来，固然是“天崩地解”，殊不知，更大的变化还在后头，充其量，这不过是中国历史剧变的一个潮头而已。虽然这几位大师，人人有弄潮的才智，但弄潮尽管弄潮，惜乎巨大的波峰尚未到来，因而他们站得固高，尚不算太高，看得甚远犹不算太远。诚然若是，他们毕竟是在历史大变故时期出现的杰出人物，旧体制已掩不住他们的思想光辉——他们犹如东方地平线上出现的第一缕曙光。

黄宗羲出身正直的官宦人家，他祖籍浙江余姚，自幼随父在京。他虽生于末代，还算生而有幸：其父正直，其师高明，其岳父亦不同凡响。但他又生而不幸：他未及成年，他父亲便因为反对魏忠贤阉党而被处死。他小小年纪，遭此变故，创痛之深，难于意表，但他决不屈服。他 18 岁时，崇祯继位，朝廷政情发生变化。他仿古人除奸情势，袖铁椎、草疏，来到京城为父伸冤，并亲手杀死魏忠贤爪牙两个，朝野为之大震。魏党作恶，害人极多，伸冤图报之情，遍于朝廷内外。于是崇祯当机立断，除逆明冤，这些被害官员的子弟，痛哭于皇城，声动天地。

黄宗羲出身若此，又从父命拜刘宗周为师。少年英才，得明师而教，为他日后的发展打下良好的基础。但政治风云变幻无常，又有个人所不能力为者。农民起义军终于攻入北京，明王朝终于灭亡，清军终于入关。他和他的那一代莘莘学子，既对农民充满仇视，更对清军恨之入骨，于是毁家救亡，加入反清活动。反清武装败散之后，又东奔西走，逃避清政府的通缉。数年之间，无一时平静。但他身为一代学人，毁家亦不忘学，逃亡也不忘学。直到 50 多岁时，才总算安定下来，并于 58 岁时在浙江复兴他恩师的证人书院，讲学授徒，终成清初一大学派。他培养的弟子很多，成才人物尤为不少，如万斯同，万斯大、仇兆鳌、李果堂、郑梁、陈訢皆出于黄门。黄宗羲生当乱世，但有志于学，勤家忘家，学、志相济。他 1610 年生，1695 年逝世，享年 85 岁。他自己总结一生经历，《自题》其事曰：“初锢之为党人，继指之为游侠，终厕之于儒林。其为人也，盖三变而至今。”他一生虽有如此剧烈的三变，但其人其志，未曾改也。

黄宗羲作为一代学人，一生著述极丰，其文章总量达 2000 万字，尤其

他的《明儒学案》和《明夷待访录》二书，影响更加深远。《明儒学案》实际上是一部明代思想史，而且其内容，其方法，其收集资料之细，其见解之精，都超越前贤，独成一体。《明儒学案》之外，他还写了《宋元学案》，但未能完稿，由他的学生递补而成。

黄宗羲在思想方面留给后人最重要的遗产，是他的《明夷待访录》。此书篇幅不长，但用力甚多，书中新知新奇，比比皆是。比如，他的重商思想，货币见解，在与他同时的学说著作中，可算凤毛麟角，虽然语焉未详，意义自在。他反对迷信，重视科学，也足为世人表率。但他的最大贡献，还在于他的君权理念。他的君权论不唯影响久远，且有石破天惊之感。

他主张“天下为主，君为客”，以为“人臣之责，为天下，非为君也，为万民，非为一姓也”，主张“有治法而后有治人”，认为“天子之所是未必是，天子之所非未必非”，认为臣是“君之师友”，不是“君之仆役”，认为“君之与臣，名异而实同”。

他的这些思想，不但十分大胆，而且远逾前人。他将朝廷与天下区分开来，从根本上否定了天命之说。其意若曰：你能对天下人有益，你做皇帝。否则，皇帝就该另请高明。他认为君臣名异实同，打击的正是封建文化赖以维系的“三纲五常”。而“三纲五常”至少自汉武帝以来，乃是中国封建文化赖以生存的精神支柱，其意义绝不下于《圣经》之在中世纪神学系统中的地位。黄宗羲兴新学先论君权，可谓“射人先射马，擒贼先擒王”。

黄宗羲没有系统的哲学著作。他的哲学思想，以气为本，大体没有超过前人规范。但他对宋明理学的空疏不切实际的弊端，却有颇具见地的批评。黄宗羲在哲学史上的地位常常不如顾炎武，尤其不如王夫之来得更有气氛，其原因大约与此有关。

黄宗羲固有创见如斯，但他虽极言“法治”而未能真识其法，虽有新的君权观念，但未及西方近代意义上的民主之见。他反对以农为本，看到旧的土地私有制的种种弊端，但他的医治方法却与历史的走向不甚合拍，他因为找不到切实可行的好办法，只好想到“井田制”上去了。如此等等，都说明他是一位新旧时代大转变时期的过渡人物。他的思想发端于新旧之界，亦在明昧之间。

3. 顾炎武

顾炎武生于 1613 年，江苏昆山人。他原名绛，字忠清。明亡之后，改为炎武。他与黄宗羲既同时又同道，黄宗羲思想中表现出的种种时代特征，在他身上也有近似的反映。

顾炎武的家庭对他的影响同样巨大，他的先祖本为江南四大富户之一，家庭资财丰厚，祖上历为高官。但到他父辈时已经家道中落，然仍不失为诗书礼义之家。他家门多礼义，对农民起义，自是切齿痛恨，对清军入关，尤其与之不共戴天。他的嫡母因明亡而绝食自尽，生母亦被清军砍断手臂，他的两个弟弟亦在昆山失守时被杀。年轻的顾炎武，可谓国仇家恨集于一身。为了抗清复明，他参加过武装斗争，武装斗争失败后，又奔走大江南北，联络爱国志士，中间竟为恶妇所告，险些命丧刑狱。

明朝既已不能复兴，他便转入学术一途。虽转入学术犹不改初衷，同样表现出一种远非书斋旧儒所能表现出的大家风范。他一生游居各地 25 年，可谓行万里路，读万卷书，并以自己的独特经历和卓越贡献，成为一代宗师。他的主要著作被编为《亭林文集》，本人亦被尊称为亭林先生。

顾炎武的社会政治思想与黄宗羲十分接近，类似《明夷待访录》。黄氏该书在当时影响不大，少有知音，独顾炎武一见此书，便生知心之感。顾炎武的君权观念，虽不似黄宗羲那样有声有色，气吞山河如虎。但他的“独治”不如“众治”的观念，亦和黄氏的政治思想一脉相通。他说：“人君之于天下，不能以独治也；独治之而刑繁矣，众治之而刑措矣。”他痛恨官僚腐败，主张减员简政。他认为家富才能国富，认为人的私利私欲正当合理。他对社会风俗十分重视，认为“天下无不可变之风俗”。他的文章著述比之黄宗羲更多书卷之气，虽不必风高浪险，自有其规矩方圆。顾炎武作为明末清初三大思想家，最以学术著称，如果说，黄宗羲的后来拥戴者中，首推梁启超，那么，顾炎武的继承者中，则尤属王国维。

顾炎武一生著述极丰。既有联系社会，剖析社会，不尚空谈的政论文章，也有卷帙浩繁，内容丰富的《肇域志》和《天下郡国利病书》，还有影响后人甚大的音韵学专著《音学五书》。但作为一个大思想家，关乎其学养位序的还是他的《日知录》。

《日知录》是一部条文体巨著，全书 32 卷，共计 1000 多条。《日知录》涉猎范围广泛，共分经义、史学、官方、吏治、财赋、典礼、舆地、文艺 8 个类别。举凡中国历史上的种种知识，几乎无所不及，无所不备。《日知录》的特色，反映了顾炎武的治学风范。他的特点，一是博大精深，二是学以致用。读顾炎武的书，自有一股扎扎实实的文风扑面而来，能令浮者正而使庸者直。中国人最好讲正气，然而无学不能为正，学之、空之、泛之、滥之、臆断之、妄想之华而不实，亦不能为正。顾炎武著书，立意严谨，考据精当，言之有物，不尚空谈。他的学养之纯之正之博之实，不愧为明清两代一位大好宗师。

顾炎武反对理学，但他的反对，主要不是集中在现代人所讲的狭义范围之内，而是反对理学，倾心经学。他反对理学，主要是认为理学“空谈误国”，不切实用。他抨击陆王，指斥程朱，认为理学的心性之说，置达道（指君臣、

父子、夫妇、昆弟、朋友），达德（指智、仁、勇）、九经（指修身、尊贤、亲亲、敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯）三重于不顾，没有实际用处。对“格物致知”作了合乎儒学伦理关系的解释，他说：“致知者，知止也。知止者何？为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信；是之谓止。知止然后谓知。至君臣、父子、国人交，以至于礼仪三百，威仪三千，是之谓物。”这般解释，虽另成一论，但从哲学本体论角度考虑，不能说不是一个退步。顾炎武不是一位可以和宋明理学诸大师比肩的哲学家，却是一位远远超越前贤的思想家。他自学问之道看到了他时代的种种弊端，但远不能以哲学的方式对它们进行归纳和演绎。

4. 王夫之

明末清初三位大思想家中，唯王夫之在哲学方面最有贡献。但他同样不是一位只管静坐书斋钻故纸，“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”的书呆子。他的人生经历和政治态度，与黄宗羲、顾炎武均无明显差别。他同样仇视农民起义，张献忠邀请他入僚，他宁可自残其体，绝不同意。清军入关，他马上投身复明抗清活动当中，而且四处奔走，无息无止。直到各种武装斗争均已失败，他依然以明代遗民自居，坚决不肯“薙发”，在那等时候，不薙发就有“薙头”的危险。但他肯宁改冠易服，自称徭人，野居徭洞，也不屈服。

但王夫之的家庭背景，与黄、顾二位其实有别。他的出身既非江南巨富，也非官宦世家。他的家庭堪称文人一族。他父亲是一位博古通今的宿儒，但没有进入仕途，也没有其他本领增加收入，一家人只是读书为业，清贫度日。

王夫之早慧，是个神童。他4岁时就和长兄一起读书，7岁时已经读完《十三经》，14岁便考中秀才，16岁开始攻读四声音韵之学。他自称“阅古今人所作诗不下十万”。可知其读书之富，涉猎之广，才智之高，气度之奇。他早年攻学求仕，中年救亡、避难，但救亡亦不忘治学，避难更精于治学。晚年定居石船山下，潜心著述，完成了他一生的治学业绩。

王夫之一生著述极为宏富。哲学书类有《张子正蒙注》、《尚书引义》、《周易外传》、《思问录》、《老子衍》、《庄子通》、《读四书大全说》、《四书训义》、《相宗络索》、《愚鼓词》等；文学书类有《楚辞通释》、《姜斋诗话》、《唐诗选评》、《明诗选评》等；史学书类有《读通鉴论》、《宋论》、《永历实录》等；政治书类有《黄书》、《噩梦》等。后人刻《船山遗书》，共收各类著作57种，共计288卷。

王夫之的本体论，认为“气”是万物之本。他说：“天人之蕴，一气而已。”又说：“阴阳之气，充满太虚，此外更无他物。”他的元气为万物之本，上有所承，并非创见。他的高妙之处在于，他注意将元气说与阴阳五行说结合起来，从而把世界看成一个变体。因而，他的元气说，内涵丰富，论辩有致，讲静讲动，讲有讲无，讲体讲用，讲形而上，亦讲形而下。既主张“天下唯器而已矣”²，又认为“治器者则谓之道。”器属于物质——形而下者，道属于规律——形而上者。他说：“车薪之火，一烈已尽，而为焰，为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归，若蠢盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪縕不可象者乎！”

他的气说，不但俨然哲学风范，而且在某种程度上隐隐含有“物质不灭”的意思。

王夫之的认识论，很重视感官的作用。他说：“由月辨色，色以五显；

王之春：《船山公年谱》。

王夫之：《读四书大全说》，卷十。

王夫之：《张子正蒙注·太和篇》。

同上书，卷五。

王夫之：《张子正蒙注·太和篇》。

由耳审声，声以五殊；由口知味，味以五别。”且间接反映了先有物质存在而后有感官体验的含义。

王夫之强调物质的客观存在性，但不轻视理性。他说：“理者，物之固然，事之所以然也，显著于天下，循而得之。”

他又注意将感觉和思维区分开来，不使二者混为一谈。虽在思辨方面不如英国经验主义深刻系统，但在风格上体现了中国哲学注重常理，不为妄言的文化特色。

王夫之的历史观属于历史进化论一派。他不但反对倒退论，也反对历史循环论。他认为：“唐虞之前，无得而详考也，然衣裳未正，……婚姻未别，……人之异于禽兽无几也。”立论脚踏实地，有先秦法家之体绪。他既不同意邹衍的五行相生相克的历史循环说，更不同意邵雍、朱熹的复古论。否定循环，指斥复古，而主张因“势”得“理”，势理合一。所谓势，即历史发展的必然性大趋向；所谓理，即隐寓在这大趋向后面的必然性规则。他说：“顺必然之势者，理也；理之自然者，天也。君子顺乎理而善因乎天，人固不可与天争，久矣。”²自然，他对“势”的理解还是粗放的，其议论也不免有逻辑混乱甚至自相矛盾处。但他的历史进化观，无疑在明末清初这样一个特定时代，达到历史时空线上的最高境界。

王夫之是清代初期的哲学大家，所欠缺者，科技、民主二观而已，“人间亦有痴于我，岂独伤心是小青。”

王夫之，字而农，号姜斋，湖南衡山人氏，世称船山先生。他生于1619年，逝于1692年，终年73岁。王夫之曾有《自题观生居》一联，恰是他一生写照，联曰：

“六经责我开生面，
七尺从天乞活埋。”

王夫之：《尚书引义·顾命》。

王夫之：《张子正蒙注·至当篇》。

王夫之：《读通鉴论》卷二十。

5. 戴震

清初三大思想家身后，还有许多哲人志士，名呈风流。但以其总体水平而言，则不如顾、黄、王更具涵容与影响力。进入乾嘉，则昔日风云激荡的时代已过，加上文字狱风雨如磐，令人窒息。于是中国学人秉前代之余绪，辟应时之路径，在考据学方面痛下苦功，为中国古文化画上一条漂亮的豹尾。但以哲学思想的历史成就而言，叫乾、嘉人物未能产生巨大影响，唯朴学大师戴震，出类拔萃，似可与顾、黄、王三大师一论短长。

戴震，字东原，又字慎修，安徽休宁人。他家境贫寒，没有资产，靠朋友帮助，他父亲才得以做小商贩为生。戴震的一生仕途也不顺利。虽然他才名卓著，且与他同时代的著名学士交往甚广，并深得他们的信任和敬重，但他直到 53 岁时依然会试落第。可见清代的科举制确实已成死制，不利活人。他生于 1724 年，歿于 1777 年，年仅 53 岁。

戴震著述很多。而且涉及的范围尤其广泛，举凡音韵、训诂、天文、地理、方志、政论、算术、几何、诗文、经学无不包揽其内。主要著作有：《孟子字义疏证》、《尚书义考》、《毛郑诗考正》、《考工记图》、《中庸补注》、《声韵考》、《方言疏证》、《水地记》、《九章算术》、《原善》、《原象》、《绪言》、《屈原赋注》等。世有《戴氏遗书》、《戴东原先生全集》流传。

戴震哲学，以“气化流行”、“血气心知”最为著名。所谓“气化流行”，即认为“气”是万物的本源，气的运动就是道，运动规律就是理。道既不能离开气而存在，理也不能离开道而存在。他说：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”又说：“一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎。”

“惟条理是以生生，条理苛失，则生生之道绝。”² 他不同意程朱理学“理在气先”之说，又能将“气”看成一个有规律的流化过程。戴震的哲学本体论在气理说的旧框架内，已经达到最好的境界。

所谓“血气心知”，即认为人的生理结构是一切思维意识的生存基础。他说：“有血气，则有心知，有心知，则学以进神明，一本然也。”在他看来，人既出于阴阳五行，认识客体也出于阴阳五行。“血气心知”乃是“气化流行”的一种结果。他的这些认识，确实与某些西方哲学史上的大家有异曲同工之妙，可惜未能形成独立的哲学体系——未能深究细考，独立成章。这自然也 and 清代的大文化气候有关。清代固然已经有了许多新的科技成果——包括西方传入的大量新的科学技术，但在文化结构方面依然与西方社会有质性差别。因此，戴震的哲学方法，不但没有成为成熟的哲学体系，反而变成他批判理学的附庸内容。

戴震思想中最光彩凌利的部分，乃是他对宋明理学的批判。他的名言：“人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？”如啸如狂，如泣如诉，情诚意切，荡气回肠。戴震的这个判断，出于他的人性学说。他认为人的本性是善良的，人的情欲是天然合理的。他说：“人生而后有欲、有情、有知，

戴震：《孟子字义疏证》卷中。

戴震：《原善》上。

戴震：《孟子字义疏证》。

同上书。

三者，血气心知之自然也。”也就是说，无论欲也，情也，知也，都是人性的表现。戴震主张情欲的合理性，强调欲、情、理的统一，以他特有的风格和气派，对旧的理学传统愤而批判，怒而唾弃，可谓旧时代敢于冲决礼教罗网的豪杰之士。

但是，戴震固为一代英才，他的舞台却依然是旧的，他的思想也难于跳出传统文化的总体规范。而这些传统文化，积淀特久，根须特深，势力特大，韧性特强。戴震一介书生，在如此这般顽固的旧势力而前，正如一位天真的孩子，纵有童心如水，其奈污浊遍地何？

然而，世界的巨大变化已经到了不允许中国不变的程度，甚至缓慢变化也已经等不得了。人动你静，则如逆水行舟，不进则退；人快你慢，又如龟兔赛跑，日行日远。然而，地球只有一个，进步才能生存，文明才能强大。

戴东原死后 63 年，英军的大炮便在广州海岸轰鸣起来。

