

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界近代后期哲学思想史

 **eBOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

本书介绍的是世界近代后期哲学思想的发展状况。欧洲产业革命的完成，不仅极大地推进了自然科学的发展，而且促使许多国家进入资本主义高度发展的阶段。面对社会的各种矛盾和自然界的新现象和科学上的新发现，人们迫切需要理论的解释和哲学的概括：本书重点介绍了德国古典哲学的终结和马克思主义哲学的产生；重点介绍了俄国革命民主主义运动先驱的哲学思想和现代西方哲学思想先驱的哲学思想；同时，对中国的近代哲学和其他东方国家的哲学思想，也作了扼要介绍。

一、概述

19世纪30年代以后，随着黑格尔的去世，黑格尔学派开始解体；费尔巴哈对黑格尔唯心主义的批判，则宣告了德国古典哲学的终结。

费尔巴哈是德国古典哲学的殿后人。宗教批判的需要，使他超出青年黑格尔派，转到对唯心主义特别是黑格尔哲学的批判。他批判了黑格尔关于思维和存在的唯心主义同一说，揭露了黑格尔唯心主义以及一般唯心主义的根源；他从理论上彻底否定了基督教和一切宗教的世界观，并从对于宗教的起源和本质的研究中得出了极其重要的、大胆的无神论结论。他继承和发扬了以往唯物主义的成果，在批判宗教和唯心主义的基础上建立起了他的“人本学”唯物主义哲学体系，使唯物主义恢复了应有的权威，因而在当时产生了重大影响，具有积极进步的意义。费尔巴哈的唯物主义虽然比18世纪法国唯物主义少些机械性，但并未克服以往唯物主义的根本缺陷。

到19世纪40年代，德国古典哲学已失去了它原有的光彩，西方哲学的发展面临着一次重大的转折。

随着19世纪上半叶欧洲产业革命的完成，许多国家的社会经济状况进入资本主义高度发展的阶段。这时，资本主义所固有的矛盾及其所引起的各种社会弊端已开始明显暴露，无产阶级和资产阶级的矛盾成为社会的主要矛盾。资本主义大工业生产，促进了自然科学的发展。细胞学说、能量守恒与转化定律以及生物进化论及其他重要科学发现的出现，极大地推进了人们认识的发展进程。面对社会的各种矛盾和自然界新的现象以及科学上的新发现，人们迫切需要理论的解释和哲学的概括。而以黑格尔唯心辩证法和费尔巴哈唯物主义为顶点的以往哲学所包含的优秀遗产，也为新哲学的产生提供了丰富的思想材料。

正是在这样的历史条件下，无产阶级的革命导师马克思和恩格斯在以往哲学成果的基础上实现了哲学史上的深刻变革，创立了辩证唯物主义和历史唯物主义；在30~60年代，形成了赫尔岑和车尔尼雪夫斯基为主要代表的俄国革命民主主义者的唯物主义哲学；与此同时，这种历史条件也从另一个角度，促成了西方资产阶级哲学的转化，逐渐产生了新的哲学思潮。

19世纪40年代，是马克思主义哲学的形成时期。1844年6月至8月，马克思写成了《1844年经济学哲学手稿》。在《手稿》中，马克思从分析异化劳动出发，说明了资本主义社会的不合理性，揭示了资本主义生产方式发展的历史趋势。《手稿》并不是一部完全成熟的著作，但《手稿》中所阐述的某些重要思想，——把物质生产看成是历史的基础，从物质生产出发去说明历史的思想；物质生产制约着精神生产，意识归根到底产生于物质生产的思想等等——为克服以往旧哲学的根本缺陷，创立唯物史观指明了方向，因而对于马克思主义哲学具有创始的意义。1845年春马克思写了《关于费尔巴哈的提纲》。在《提纲》中，马克思把唯物主义和辩证法不仅贯彻到自然领域，而且贯彻到社会历史领域，既与唯心主义划清界限，也克服了旧唯物主义的局限性，创立了一种观察世界的崭新的思维方式，阐明了马克思所创立的新世界观的核心和基本点，为马克思主义哲学制定了理论体系的纲领。它是马克思主义哲学诞生的标志。随着马克思和恩格斯的思想发展和当时革命斗争形势需要，他们合作写了篇幅巨大的《德意志意识形态》。他们在该书中，把《关于费尔巴哈的提纲》中对旧哲学的批判，发展成为对历史唯物主

义基本原理的系统论述。此时，马克思和恩格斯的哲学思想已经成熟，他们向唯物主义、共产主义的转变最终完成。1847年11月29日至12月8日，共产主义者同盟第二次代表大会在伦敦召开。马克思和恩格斯出席了大会，并接受委托写了《共产党宣言》。《共产党宣言》是把马克思主义哲学、政治经济学和科学社会主义原理融为一体的无产阶级的完备理论，体现了马克思主义哲学形成时期的最高成就。1848年2月，《共产党宣言》的发表，不仅向全世界公开表明了共产党人的观点、目的和意图，而且标志着马克思主义世界观的正式诞生。此后，马克思主义哲学在欧洲及世界各国得到广泛的传播和发展。

俄国资本主义经济在19世纪上半期得到显著发展，封建的农奴制发生了深刻的危机。一批革命的民主主义者举起了反封建、反农奴制的旗帜，他们在批判统治阶级宣扬的基督教神学唯心主义过程中，形成了他们的唯物主义哲学。在40年代，最早的杰出代表是平民知识分子别林斯基以及由贵族革命家转变过来的赫尔岑、奥加辽夫等人；50~60年代杰出的代表是车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫。以赫尔岑、车尔尼雪夫斯基等为代表的革命民主主义者所论述的唯物主义哲学，是在费尔巴哈唯物主义和黑格尔辩证法的直接影响下形成的，它是当时俄国由农奴制向资本主义过渡的社会历史条件下反农奴制的斗争在意识形态领域里的反映。俄国革命民主主义运动及其唯物主义哲学，是俄国无产阶级革命运动和马克思主义思潮的先驱。

在马克思主义哲学产生发展的同时，西方资本主义国家的传统哲学也发生了重大的变化。由于资产阶级已失去了反封建的革命性，他们在哲学上不再需要以往用来反对神学和经院哲学的理性主义，特别是唯物主义；而资本主义固有矛盾所引起的现实社会的各种矛盾和弊端，又使许多思想家对被当作这一社会的思想支柱的理性主义体系产生了怀疑；当时自然科学的新成就，也严重动摇了以往机械论的自然观和思辨形而上学世界观以及机械的形而上学的认识论。因此，一些哲学家提出：哲学应当突破以认识论为核心的传统哲学的模式，应由以往经验派和理性派哲学家所强调的对外部自然界的研究转向对人本身的内心结构的研究；由对思维和存在的关系的研究转向对主体内在结构的研究；由倡导感觉经验或理性思维的可靠性转向肯定人的内在心理体验和非理性的直觉；由对普遍人性的颂扬转向对个人的独特个性、生命、本能的强调。他们由此开创了所谓人本主义思潮或非理性主义思潮。德国哲学家、唯意志主义的主要代表叔本华以及丹麦哲学家、神秘主义者克尔凯郭尔，可以说是这一思潮的主要思想先驱。而另有一些哲学家则强调，哲学应当以实证自然科学为基础，成为自然科学的方法论和认识论。他们既反对以黑格尔为代表的理性派思辨唯心主义，又反对17~18世纪的唯物主义，认为他们把哲学变成了形而上学，以致束缚和限制了科学。因此他们主张，哲学应以描述经验事实为限，以取得实际效用为目标，而不用去探索自然的本质和寻求事物的客观规律。他们由此要求建立一种排除思辨形而上学、追求实证（经验）知识的可靠性、确切性的哲学。于是这些哲学家开创了所谓科学主义或者说实证主义思潮。法国哲学家、实证主义的创始人孔德以及英国哲学家、实证主义在英国的主要代表穆勒，则是这一思潮的开创者。由于这两种思潮都在一定程度上揭示了以往哲学的许多缺陷，暴露了它们所存在的种种矛盾，开辟了哲学研究的新领域，因此，它们所标志的西方传统

哲学的转向，具有重要的进步意义。

当西方在普遍经历了资产阶级革命和工业革命后资本主义迅猛发展的时候，东方各国大体上处于封建生产方式逐渐瓦解、资本主义因素较快增长、同时遭受西方列强侵略和奴役的阶段。在政治思想领域，许多国家广泛兴起了资产阶级启蒙运动，变法维新成为社会进步的一种必然趋势。在启蒙运动中，东方先进的政治家、思想家们，从西方近代资产阶级的社会政治思想和哲学思想以及自然科学中寻求真理，并结合本民族的思想文化传统，形成了独具东方特色的思想理论。

1840年以后的中国社会，正处于巨大的历史转折时期。鸦片战争的后果，使中国沦为半殖民地半封建社会。“中国向何处去”成为中国近代历史面临的严重问题。一大批优秀的中国人，为争取国家独立、民主，积极寻求救国救民的真理。这时的中国哲学适应社会发展的需要，逐渐从传统的经学形态向近代哲学的新形态转变。鸦片战争时期，以龚自珍、魏源为代表的一批开明的地主阶级思想家活跃于思想界。他们要求打破封建主义的思想禁锢，主张“更法”、“变古”，救亡图强，振兴民族。他们在哲学上都强调变易，注重实行，魏源等人还主张学习西方的先进技术，以抵御西方资本主义的侵略。他们对中国近代哲学起了“创榛辟莽、前驱先路”的作用，为近代思想启蒙的先驱。太平天国时期，农民革命思想家洪秀全，利用西方基督教关于“上学”观念和“平等”思想以宣传农民的革命要求。主张变易的辩证法因素，对封建意识形态的无情批判，要求平等的社会思想，是洪秀全思想中包含的积极合理的成分。太平天国革命以后，一批具有新思想的封建知识分子，提倡西学，主张变革，为中国近代资产阶级哲学的产生作了一定的准备。19世纪末，资产阶级维新派的代表人物康有为、严复、谭嗣同等，最早在中国提出了比较系统的近代哲学思想，他们是中国近代资产阶级哲学的奠基人。维新派的思想家们反对封建顽固派的“天不变，道亦不变”的形而上学，把中国传统的辩证法思想与西方近代进化论结合起来，形成了以进化论为主要特征的资产阶级哲学体系，从而摆脱了古代经学的形式。康有为的“三世”说是较系统的历史进化论；谭嗣同也主张变易哲学，宣扬“器变道变”、“一切皆变”的思想；严复则通过翻译大量西方著作，传播西学，他所宣传的进化论哲学，说明中国要救亡图存，必须根据进化的规律进行变法维新，从而激起了巨大的社会反响，成为中国上升时期的资产阶级普遍接受的理论。辛亥革命前后，资产阶级革命派孙中山等人则进一步把中国近代资产阶级哲学推向前进。

日本近代哲学起始于资产阶级改革运动——明治维新（1868年）。明治时代初期，出现了一批著名的启蒙思想家，他们大量吸收、移植西方的哲学。有“日本近代哲学之父”之称的西周，移植了孔德的实证主义，尝试建立自己的哲学体系；他从穆勒的功利主义出发，提出了有名的“人生三宝说”；他在汉译西方哲学术语上作出了突出的贡献，首先把西方的 Philosophy 译为“哲学”。有“日本的伏尔泰”美名的福泽谕吉，传播了英国的经验论和功利主义，大力宣传了西方近代资产阶级的以“天赋人权说”为核心的社会政治思想；他的“文明论”，对日本走向独立富强、文明开化和实现近代化，具有重要的意义。有“东洋卢梭”之誉的中江兆民，输入了法国机械唯物主

参见刘放桐《现代西方哲学（修订本）》，人民出版社1990年第2版，第6—7页。

义和卢梭的民主思想，他的自由民权思想在当时产生了重大的影响；作为对自由民权理论在哲学上所作的概括，中江兆民的唯物主义哲学给日本思想界以巨大的影响，成为明治 80 年代以后唯物主义世界观的先导。

19 世纪中叶的朝鲜，由于外来资本主义势力的入侵和国内资本主义商品货币的发展，从根本上动摇了封建制度的基础，也打破了封建的精神支柱——朱子学一统天下的局面，富国强兵、振兴国运已成为当时的历史使命和时代的潮流。顺应这种时代要求，产生了开化和文化启蒙等思想。崔汉绮的唯物主义哲学，用自然科学知识解释自然事物的运动变化，为当时社会上出现的“开化”思潮，提供了理论依据，对朝鲜近代哲学的形成作出了重要的贡献。崔济愚的东学思想，反对正统的朱子学和天主教，是具有反封建、反侵略内容的进步思想，为启蒙思想的产生和发展打下了思想基础。金玉均所倡导的开化思想及他所领导的甲申政变，揭开了朝鲜资产阶级革命运动的序幕，具有重大的历史意义。

印度近代哲学发端于 18 世纪末、19 世纪初的宗教和社会改革运动。一些宣传宗教和社会改革的团体领导了近代资产阶级启蒙运动。启蒙思想家们的哲学理论，一般追随先前的、传统的形式。被尊称为印度“启蒙运动之父”的宗教改革家罗易，在继承奥义书一神论的基础上，摄取了伊斯兰教、基督教的思想因素，主张崇拜唯一的、永恒的、不可名状的理性实体——梵。他创立的梵社及其提出的一系列社会改革、宗教改革和哲学改革思想，标志着印度近代哲学的发端。达耶难陀是印度启蒙运动又一位著名的思想家、宗教改革家。他批判了封建官方的哲学代表，即传统的吠檀多一元论，并对它进行了改造，提出了多元论吠檀多理论。达耶难陀为抵御帝国主义的文化侵略、振兴印度的民族精神，喊出“回到吠陀去”的口号，主张以吠陀的精神重建印度教，改良现实的社会。随着宗教与社会改革运动的不断深入，在印度思想界出现了一批有很高造诣的哲学家，使印度哲学在近代的发展达到高峰。

二、德国古典哲学的终结

1. 黑格尔学派的解体

黑格尔于 1831 年去世以后，他的学生继续传播黑格尔主义。到了 1840 年，黑格尔主义的独占地位达到了顶点。但差不多在同时，黑格尔学派开始解体，分裂为右翼即老年黑格尔派和左翼即青年黑格尔派两个阵营。老年黑格尔派的主要代表人物有辛里克斯（1794—1861）与加布勒（1786—1853）等人；属于青年黑格尔派的主要有施特劳斯、鲍威尔兄弟，后来又有施蒂纳，费尔巴哈起初也属于这一派。

黑格尔学派的分裂，主要是由于政治斗争引起的。老年黑格尔派代表着与封建势力妥协的资产阶级势力，是封建等级制度、封建君主专制及其精神支柱——宗教的坚决捍卫者。他们把普鲁士国家说成是世界理性的体现，基督权力的体现，因而反对资产阶级激进派关于信仰自由、思想自由和政教分立的进步要求。青年黑格尔派则代表了激进资产阶级的利益，为了发展资本主义，主张批判封建等级制度，批判贵族的专制国家，并认为首先应批判其精神支柱——基督教。他们从黑格尔的哲学中提出了他们认为是革命的理论。他们对宗教的批判，虽然是在哲学语言下进行的，但已不是为了抽象的哲学目的，而是为着解决现实的政治问题。

青年黑格尔派在反对宗教，反对封建统治，要求废除等级特权，实行资产阶级改革，以及个性解放（即资产阶级的个人自由）等方面的思想是一致的，但在他们内部仍然存在不同观点的争论。最初的争论是围绕福音神化展开的，后来扩展为这样一个问题：在世界历史中起决定作用的力量是“实体”还是“自我意识”？其中除费尔巴哈外，其余诸人都是站在黑格尔唯心主义立场上，抓住黑格尔哲学的一个片面来反对黑格尔。按照黑格尔看法，“绝对精神”既是实体又是主体，在人类社会历史这个范围内，民族精神无意识地创造历史的活动则是所谓“实体”阶段，而哲学或哲学家则是所谓“自我意识”即“主体”阶段。以施特劳斯为一方和以鲍威尔为另一方的争论，就是在“实体”和“自我意识”问题上各持一端，针锋相对。

（1）施特劳斯的宗教与哲学观点

大卫·弗里德里希·施特劳斯（1808—1874）在大学时就对宗教的研究发生了兴趣，后来在大学讲授神学，并从事耶稣的研究。1835 年，他的《耶稣传》第一版问世。这部著作是第一部超出正统黑格尔的著作，它的出版是黑格尔学派解体的先声，为左派黑格尔主义运动奠定了基础。

施特劳斯是站在客观唯心主义立场上第一个在德国起来批判宗教的人。他承认黑格尔关于福音书中的神话是哲学的譬喻，但他进一步提出了研究这些神话是怎样形成的任务。他认为，耶稣的神话有两个来源：一个是在犹太人中间存在的由“救世主”来挽救世人的希望，这个神话是耶稣死后被附会在他身上的；另一个来源是耶稣这个历史人物对当时人所留下来的深刻印象，使人把这些神话与他的政治活动结合起来。因此，福音书中关于耶稣的神话是被编造出来的，而且那些编造它们的人，很可能并未意识到自己是在编造。福音书中所有关于耶稣一生的活动和事迹（除耶稣在耶路撒冷的旅行和死于何处之外）的记载，什么耶稣的奇迹和超自然的行为（如使死人复活等），实际上是没有而且也不可能有的。关于对耶稣的种种虚构和神话传说，

他认为无非是民族或团体的精神借福音编纂者的口说出来的，就是说，基督教是不自觉的精神“实体”的产物。这就是后来布鲁诺·鲍威尔所说的施特劳斯是以黑格尔哲学中的“实体”作为他的立论的依据。总之，按照施特劳斯批判的结果来看，福音书中几乎没有剩下什么可以证明其历史真实性的东西，乃至可以宣称耶稣基督本身的历史存在也是大有疑问的了。

施特劳斯并不是要否定宗教，他所批判的是基督教的一种历史形式，也就是当时存在的神话传说。他认为，当时它是表达了基督教的真理的，现在由于时过境迁，它不再适用了。在他看来，基督的信仰的内在核心是不依赖于我的批判而存在的。他认为，基督教神话的内在核心是神性与人性的统一，而基督教的神话把耶稣作为神的精神与人的精神的结合者。现在否定了这种神话的旧形式，就应该用一种新的形式使神性与人性结合起来。不过，这种结合不是通过耶稣这个人，而是通过人类。按照他的说法，如果上帝是精神，那么就可以推论，由于人也是精神，两者就没有什么不同，神与人是同一个东西。所以，真实的和实际的精神存在既不是上帝本身，也不是人本身，它就是神一人。这样，人们就不应该再信仰耶稣是基督，而应该相信真正的基督，即人性。

（2）布鲁诺·鲍威尔的宗教与哲学观点

布鲁诺·鲍威尔（1809—1882）最初属于老年黑格尔派，后来成为青年黑格尔派的主要代表。施特劳斯出版《耶稣传》以后，他立刻予以反驳。1839年，他出版了他的著作《约翰福音史批判》，由于其无神论和共和制的思想，他失去了波恩大学讲师的职位。但他并未因此中断自己的研究，1841年又出版了《对同观福音书作者的福音史批判》。

布鲁诺·鲍威尔提出，对基督教的批判，应探索基督教思想体系怎样为人所创造出来并成为支配世界的宗教的途径。他认为，那些给基督教铺平了道路并使其成为世界宗教的要素是历史地形成的，而不是如正统神学家所说的那样，是一下子就以完备的形态从犹太教中产生出来的。他证明了基督教不是从外面、从犹太输入而强加给希腊罗马世界的，至少就其成为世界宗教的状况而言，它是这个世界的最道地的产物。但是，由于他的唯心主义立场，耶稣及其使徒的故事的任何历史基础都消失了。他否认施特劳斯把它们看作某种国民精神或集团精神无意识的集体创作，而认为它们是抱有一定宗教目的的个别人物完全有意识的创作活动的结果，因而是纯粹的虚构，是福音书个人的作品，换言之，是“自我意识”的产物。

布鲁诺·鲍威尔反驳施特劳斯的观点，认为象施特劳斯那样谈论福音书中的奇迹是否发生过是完全不适当的，因为他忽略了耶稣这个人出现的哲学意义。在布鲁诺·鲍威尔看来，犹太人把神性与人性分裂开来了，基督教通过耶稣这个人物就把神性与人性结合起来，这是精神发展的必然结论。因此耶稣的出现是自我意识的发展所需要的，有着哲学的必然性。他认为，福音书的作者创造性地反省了他自己接触到的不同的实在经验，他们在记录时，对故事中的事件和耶稣传，由于各人反省不同、了解不同而有所不同，这都是由他们自己的自我意识所决定的。因此，布鲁诺·鲍威尔认为他与施特劳斯在解释福音书上的分歧，是“自我意识”与“实体”之间的分歧。

关于“实体”与“自我意识”的争论，并没有超出黑格尔思辨哲学的范围。在黑格尔哲学体系中有三个因素：斯宾诺莎的实体、费希特的自我意识以及这两者在黑格尔那里的必然的矛盾的统一，即绝对精神。施特劳斯片面

地抓住黑格尔的“实体”作为他的出发点，而布鲁诺·鲍威尔则片面地抓住黑格尔的“自我意识”作为出发点，进而把“实体”与“自我意识”对立起来。从实体发展到自我意识，施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔两人使每一个因素都获得了片面的、因而是彻底的发展。因此他们两人在自己的批判中都超出了黑格尔哲学的范围，但同时他们两个都继续停留在黑格尔思辨的范围内，而他们之中无论哪一个都只是代表了黑格尔体系的一个方面。只有费尔巴哈才把“绝对精神”归结为以自然为基础的现实的人，从而结束了施特劳斯与布鲁诺·鲍威尔之间的争论。

青年黑格尔派对宗教以及对专制制度的某些批判，在当时曾起过一定的进步作用。特别是青年黑格尔派内部的争论，他们对黑格尔的批判，也为弄清黑格尔那些极端抽象神秘的哲学范畴的现实内容准备了一些条件。但是，他们的根本弱点就在于一方面没有超出黑格尔唯心主义的范围，这使他们对封建势力的批判受到很大的限制；另一方面他们在批判宗教中，虽然看重黑格尔的方法，但他们完全不知道这个方法的“合理内核”是什么，因而也不是自觉地批判地运用其“合理内核”。然而，推动哲学向前发展的，归根到底是生产斗争和阶级斗争的实践，而不是青年黑格尔派内部的争论。也正是由于对现存宗教进行斗争的实际必要性，大批最坚决的青年黑格尔分子返回到英国和法国的唯物主义。费尔巴哈就是这批青年黑格尔分子中最著名的代表。

2. 费尔巴哈的哲学

费尔巴哈是 19 世纪德国杰出的唯物主义哲学家、无神论者，德国古典哲学的殿后人。他的哲学思想反映了德国资产阶级的利益和要求，有力地批判了占统治地位的封建神学和黑格尔的唯心主义，使唯物主义重新恢复了应有的权威。他的唯物主义成为马克思主义哲学的一个直接理论来源。

路德维希·安德里亚·费尔巴哈（1804—1872 年）生于巴伐利亚的兰茨胡特。他的父亲是位著名的刑法学家，《巴伐利亚刑法法典》的起草人。费尔巴哈上中学时，曾立志做神学家。1823 年，他进了海德堡大学神学系，但不久他就感到神学不能满足他的要求，1824 年转入柏林大学听著名哲学家黑格尔讲授逻辑学、形而上学和宗教哲学，并深受影响。他一方面对黑格尔哲学推崇理性感到赞赏，另一方面对其抽象性，特别是从理念转化为自然这一套感到怀疑。1826 年，他转学到爱尔兰根大学，学习植物学、解剖学和心理学。1828 年，他撰写博士论文《论唯一的、普遍的和无限的理性》，答辩获得通过，随后在该校任教，讲授哲学史课程。

1830 年，他匿名发表了《关于死与不死》，从黑格尔唯心主义哲学出发，承认只有普遍的理性是不朽的；批判了基督教灵魂不死的教条，教人不要向往来世，而要注意现实生活。此书立即遭到宗教界人士的攻击，并被当局没收，作者身份也被查明，费尔巴哈被逐出大学。他被迫从 1837 年起隐居在布鲁克堡的乡村，依靠其妻开设的一家工厂维持生活。这时他开始研究古代和近代的唯物主义学说，受到英、法唯物主义，特别是斯宾诺莎唯物主义的很大影响，逐步地转向了唯物主义和无神论。1839 年，费尔巴哈在其《哲学与基督教》的论文中已尖锐地反对黑格尔哲学了。同年发表了《黑格尔哲学批判》的论文，他从唯物主义出发，批判了黑格尔的唯心主义哲学，标志着他

彻底地割断了与唯心主义的联系，成了一个唯物主义者。费尔巴哈在总结自己世界观变化的这一过程时说：“我的第一个思想是上帝，第二个是理性，第三个也是最后一个是人。神的主体是理性，而理性的主体是人。”

1841年，费尔巴哈的最主要的著作《基督教的本质》出版了。在书中，他明确地提出了唯物主义和无神论的观点，认为自然界与人是哲学研究的对象，宗教只不过是人的本质在幻想中的反映。他直接用唯物主义批判宗教，克服了青年黑格尔派用唯心主义批判宗教的缺点，对当时德国乃至欧洲的先进知识界起了极大的解放作用。接着，费尔巴哈对自己的唯物主义观点进行了理论的论证，于1842年发表了《关于哲学改造的临时纲要》一文，1843年他发挥《纲要》的论点，又出版了《未来哲学原理》，阐明了他的唯物主义基本观点。1845年他把对一种宗教（基督教）的批判推广到对一切宗教的批判，出版了《宗教的本质》一书。1849年，他在海德堡市政厅里做了系统的批判宗教的讲演，可以说是对《宗教的本质》一书的详细的讲解和注释。这次讲演稿于1851年以《宗教本质讲演录》为书名出版。他后期的著作，除继续宣扬自己的唯物主义和无神论外，还特别发挥了他的伦理道德观点，主要有《神谱》（1857）、《论唯灵主义和唯物主义，特别是从意志自由方面着眼》（1863—1866）和《幸福论》（1867—1869）等等。但所有这些著作对于思想界的影响已经很小了。他在晚年曾对社会主义文献感到兴趣，阅读了马克思的《资本论》，1869年他还参加了德国社会民主党。1872年4月13日，他在穷困中离开了人世，葬于纽伦堡。

费尔巴哈哲学活动的特点，表现为只满足于同封建专制制度及其思想体系进行思想的、特别是哲学理论上的斗争，而没有把理论的批判和反封建的政治斗争实践结合起来。他满足于与世隔绝，“和自然界生活在一起”，同“信神的世界作斗争”。当1848年德国资产阶级革命爆发时，他消极旁观，并以革命时机不成熟，保证参加下次爆发的“胜利的革命”的空谈，为自己不参加政治斗争实践作辩解。费尔巴哈脱离现实的政治斗争，满足于长期隐居乡间从事哲学理论的研究，这对费尔巴哈的哲学起了极其不良的影响，致使他不能及时地正确估计自然科学发展新成就的真正意义，因而不能排除近代英、法唯物主义自然观中的形而上学观点；同时也使他不能在现实的革命斗争中来检验和发展自己的哲学，因而不能从唯物主义自然观进到唯物主义历史观。

（1）费尔巴哈对黑格尔哲学的批判

费尔巴哈在总结自己世界观变化的过程时说：“我的第一个思想是上帝，第二个是理性，第三个也是最后一个是人。”他先是学神学，后来怀疑神学，转到黑格尔哲学，而后又批判黑格尔哲学，最后转到人本主义的唯物主义。他认为，“神的主体是理性，而理性的主体是人”。那么从人出发，宗教和黑格尔哲学就是一样的。在费尔巴哈看来，唯心主义同宗教有共同的根源、共同的思想性和共同的结局，它不仅不能克服宗教，而且还跟宗教结成了彼此支援的同盟，因为唯心主义哲学本身不过是宗教神学的理性的加工而已。宗教是“天上的、想象的唯心主义”，而唯心主义哲学则是“地上的、理性的唯心主义”，所以不否定唯心主义就不能同时否定宗教。而要驳倒唯心主义就必须驳倒黑格尔哲学，谁不抛弃黑格尔哲学，谁也就不能抛弃宗教。

为了批判黑格尔哲学，费尔巴哈清算了从康德开始到黑格尔止的德国古典唯心主义。他指出：康德哲学的基本特征“乃是主体和客体的矛盾”，“思维和存在的矛盾”，从费希特到黑格尔，都是接受了康德的唯心主义原则，都是在唯心主义基础或前提下来论证思维与存在的同一。其结果就只能是虚假的、不真实的，是唯心主义的思维与存在的同一。现在应当从唯物主义出发，根本否定康德哲学的唯心主义原则，贯彻和发展康德哲学中与此相反的“经验论”或“感觉论”（即唯物主义）的原则，消除康德哲学所造成的思维与存在的矛盾，而达到真实的、即唯物主义的思维与存在的同一。费尔巴哈把批判的重点放在了黑格尔哲学上。

费尔巴哈批判了黑格尔关于思维和存在的唯心主义同一说。我们知道，黑格尔的整个体系是从纯存在这个概念开始，最后以思维与存在的“绝对同一”结束。费尔巴哈指出，黑格尔所说的这种纯粹的、空洞的存在是不存在的。因为这个没有任何规定性、毫无内容的概念只是一种抽象的、脱离个别存在事物的东西，只存在于我们思想里，在现实中是根本不存在的。他认为，一切存在都是一定事物的存在，应该从存在的东西得出“存在”的概念，而不是相反。从现实的存在开始，才是合乎理性的，因为现实的存在是具体的、感性的存在，是有限确定的实际的东西。他说：“黑格尔是从存在开始，也就是说，是从存在的概念或抽象的存在开始。为什么我们就不能从存在本身，亦即从现实的存在开始呢？”黑格尔从思想推出实在，从抽象概念推出具体事物，特别是由绝对观念异化为自然界，这与基督教的“神创世界”是完全一样的。他进一步揭露说，由于黑格尔哲学是以存在的概念开始，因此他所讲的思维与存在的对立只有形式上的意义，因为这种对立是在思维本身之内的；既然如此，思维也就直接地毫无困难地把这种对立扬弃了，因为作为思维的对立物的存在本身也就是思维自身；这样，在黑格尔那里，思维与存在的同一，只不过表示思维与自身的同一，只是一种形式上的同一，而真正的现实的感性的具体存在，则永远是在这种思维无法达到的彼岸。费尔巴哈揭露说，黑格尔并没有真正扬弃康德提出的思维与存在的矛盾，并没有达到思维与存在的真正统一，根据的原因就在于“这种矛盾的扬弃是在矛盾的范围以内——是在一种要素的范围以内——是在思维的范围以内”；因此，他把黑格尔的思维和存在的唯心主义同一说的本质特征概括为：“思维就是存在，思维是主体，存在是宾词”。

费尔巴哈进而分析批判了黑格尔对于“主体和客体的同一”所作的“逻辑推演”、“科学论证”。他揭露了黑格尔所谓逻辑理念“外化”为自然界的反科学的谬论，指出，黑格尔这种从精神、思维“外化”为自然界，就“等于处女不与男子交媾仅仅凭借圣灵而生出救世主，等于从水里做出酒，等于用语言呼风唤雨，用语言移动山岳，用语言使瞎子复明。”黑格尔凭什么理由可以这样做呢？当然，黑格尔不可能举出任何的理由来。费尔巴哈指出，这无非表明黑格尔间接地承认感性的存在实际上是独立于思维的真理，可是由于唯心主义的偏见，他对这一点的承认就具有隐晦的、勉强的、不自觉的性质。费尔巴哈质问道：直接地、愉快地、自觉地承认感性的存在、

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 51 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 51 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，商务印书馆 1984 年，第 447 页。

自然界的现实性和真理性，岂不是比转弯抹角地承认它来得光明正大吗？按照黑格尔的唯心主义体系，在从逻辑理念转化为自然界之后，又从自然界转化为精神，黑格尔认为这后一转化意味着精神摆脱物质而得到了“自我解放”，主体“战胜”客体而回复到了自身，从而表明了作为“主体—客体”的绝对同一的精神的真实性和真理性。费尔巴哈指出，在黑格尔那里，同精神对立的物质，只不过是精神自身的非本质的、转瞬即逝的“外化”，主体当然也就“很轻易地”战胜客体了。但黑格尔却把这说成为主体“战胜”了物质的东西。费尔巴哈宣称，其实任何精神对物质的“胜利”、或物质之被精神“克服”从来就不曾发生过，因为那真实的物质，始终存在于黑格尔所谓的即是主体又是实体的“绝对精神”之外并同它相对立、相矛盾。

费尔巴哈还揭露了黑格尔哲学的神学性质和他论证神学的特点。他认为，黑格尔关于自然、实在为理念所建立的唯心主义学说，只不过是用理性的语言来表达上帝创造自然界的神学学说，因而只不过是一种“理性化和现代化了的神学”。当然，黑格尔的思辨神学也有其不同于过去的如笛卡儿等人的思辨神学的特点。过去的思辨神学是把上帝设想成为一种现成的东西，黑格尔则不然，他把上帝设想为一个过程，即“否定之否定”的过程。他说，黑格尔的逻辑理念就是神学中的上帝，这是对上帝的神学的肯定；从理念转化为自然界，就是上帝把自己当作物质，也就是把物质看作上帝，而这就等于说没有上帝，因此也就是否定神学而承认了唯物主义和无神论的真理性；而所谓自然之被精神“克服”则是“否定之否定”，而照黑格尔看来，只有“否定之否定”才是真正的肯定，因而上帝只有否定了上帝的否定才成其为真正的上帝，这样神学就通过哲学而重新建立起来了。费尔巴哈总结起来说，黑格尔的辩证法秘密，最后只归结到一点，就是：“他用哲学否定了神学，然后又用神学否定了哲学。开始与终点都是神学；哲学站在中间，是作为第一个肯定的否定，而神学则是否定的否定。”费尔巴哈认为，黑格尔哲学是想通过哲学将已经过去的、没落了的基督教重新建立起来，因而黑格尔哲学是“神学的最后避难所和最后的理性支柱。”

费尔巴哈深刻地揭露了作为黑格尔哲学体系的基本概念或出发点的“绝对精神”的秘密，揭露了黑格尔唯心主义以及一般唯心主义的认识论根源。他说，神学把人的本质分离出来，使它变成绝对的神的实体；同样地，黑格尔则是把人的思维从人分离出来，使它变成普遍的绝对化的思维。费尔巴哈一针见血的指出，“黑格尔的绝对精神不是别的，只是抽象的、与自己分离了的所谓有限精神”即人的精神；“黑格尔逻辑学的本质是超越的思维，是被看成在人以外的人的思维”。这就是说，费尔巴哈认为黑格尔的“绝对精神”，其实就是人的精神或思维，他不仅把它同它所反映的物质对象割裂开来，而且也把它同人的肉体割裂开来，把它变成没有头脑的、离人而独立存在的实体，并进而本末倒置地由它派生出整个物质世界来。费尔巴哈尖锐地指出，黑格尔在这样做时，实际上是把自己的主观心理过程冒充为“绝对”的过程，把表示自己主观思辨所需要的表象当作客观真理，这是一种“理性神秘论”。费尔巴哈从批判黑格尔的理性神秘论进而又论证了唯心主义与宗

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 149 页。

同上书，第 115 页。

同上书，第 104、103 页。

教的一致性。他认为，宗教的上帝与黑格尔的绝对精神完全相同，“上帝是纯粹的精神，纯粹的实体，纯粹的活动，纯粹的行动——没有欲望，不受外来的规定，没有感觉，没有物质。思辨哲学就是这个纯粹精神、这个纯粹活动现实化为思维活动，就是绝对实体现实化为绝对思维。”宗教是把人的理性、意志、心与人的肉体割裂开来异化为神，而唯心主义则把思维与人割裂开来，异化为绝对观念，其实也就是神。它们只有一点不同，这就是，宗教从感觉出发去思考上帝，而黑格尔的唯心主义则是从抽象的客观的思维去思考上帝。“上帝只是唯心主义最初的创始人”。只是宗教以感性形式出现，而唯心主义哲学则是以理性的精致形式出现，宗教是把人神圣化，而唯心主义则把理性神圣化。在这个意义上说，“黑格尔哲学是神学的最后的避难所和最后的理性支柱”。

费尔巴哈对黑格尔唯心主义的批判是正确而机智的。他与施特劳斯和鲍威尔等人不同，只有他才真正超出了黑格尔思辨唯心主义的范围，“以清醒的哲学来对抗醉熏熏的思辨”，并“巧妙地拟定了对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判的基本要点。”总之，费尔巴哈对黑格尔的批判，宣告了德国古典哲学的终结。

然而，费尔巴哈的批判也有缺点，即他对唯心主义的批判没有脱离形而上学的思维方法，因而还不能给唯心主义以致命的打击。他对黑格尔不是采取分析的批判态度，而是一棍子打死。他完全不理解黑格尔在概念的辩证法中猜测到了事物的客观辩证法，而是把它简单地看作黑格尔为了论证唯心主义和神学而玩弄的思辨把戏。这样，他就把黑格尔的辩证法和他的唯心主义等同了起来而一起抛到垃圾堆里去了。所以说，费尔巴哈只是宣布了黑格尔的哲学是错误的，但他却没有克服它。恩格斯就曾在充分肯定费尔巴哈对黑格尔哲学批判的功绩的同时又指出了他的这一不足：“黑格尔哲学这样的伟大创作，是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。必须从它的本来意义上‘扬弃’它，就是说，要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新内容。”

（2）费尔巴哈对宗教的批判

费尔巴哈对宗教的批判，是他的哲学的一个重要组成部分。

费尔巴哈从宗教与现实的矛盾揭露了宗教的欺骗性质，他认为，宗教就是谎言，人类社会第一个说谎者就是神学家。因为神学家所说的上帝的观念是自相矛盾的，如他们认为上帝不用睁开眼睛也能无所不见，不耸起耳朵也能无所不闻，既然如此，上帝又何必有眼睛、有耳朵呢？因此，宗教和神学是一切人世间的说谎、伪善，一切不道德行为的根源。宗教和统治者用天堂上的幸福来代替人间的幸福，并用天堂上的幸福的希望来麻痹人们。基督教不过是一些固定的观念，但宗教却要我们相信这些观念。费尔巴哈号召人们不再迷信这些陈旧的东西，如果仍然固守这种宗教迷信观念，就会对人产生极大的害处。他指出：“基督教允诺人以永恒生命，以此断送了人的受时间限制的生命，要人去信仰上帝的帮助，以此断送了人对自己力量的信任，

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第129页。

同上书，第144页。

《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第159、177页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第219页。

要人去信仰天堂上更好的生活，并以此断送了人对地球上能建立更好生活的信仰，断送了人实现这些生活的努力。”

费尔巴哈力图揭露宗教产生的根源和宗教的本质，进而从理论上彻底否定基督教和一切宗教的世界观。

费尔巴哈认为，人的宗教观念不是天赋的，也不是偶然产生的，而是在人的生活过程中产生和形成的。他指出：“人的依赖感是宗教的基础，而这种依赖感的对象，这个为人所依赖、并且人也感觉到自己依赖的东西，本来无非就是自然。自然是宗教最初的、原始的对象，这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明了的。”在费尔巴哈看来，自然界是人类生存的源泉，包括人在内的整个自然界是一切宗教赖以产生的客观基础；而人的依赖感则是宗教赖以产生的主观的心理基础。费尔巴哈所谓“依赖感”是指恐惧、爱慕、感激、尊敬这样一些“利己主义”的心理状态，因为在它们里面隐藏着人们想满足自己的要求、实现自己的愿望的意向。费尔巴哈断言，“没有利己主义，也就没有依赖感”；人的利己主义本性乃是“宗教的最究极的主观根源”。

由于人的生存依赖于自然界，人也就产生了对自然界的种种事物或现象，首先是构成其生活的直接基础的那些事物和现象的需要。这种需要又引起了人占有这些事物的愿望、希望、要求等等。但是，愿望等等是主观的东西，而所愿望的对象则是不以主观愿望为转移的客观的东西；人在其愿望、想象中是无限制的，但人就其实现愿望的能力和实现条件而言却是有限的。这就产生了愿望和所愿望的对象、愿望和能力、想象和实际等等之间的矛盾。原始人对自然及其规律以及人本身的无知，决定了他们不能正确地对待和解决这样的矛盾，于是就把他们所愿望的对象当作神来崇拜，企图在这种宗教的幻想和想象中来解决矛盾。他们崇拜河流、高山、太阳、植物或动物，向它们祈求福利。这样就产生了原始的多神教。多神教或自然宗教所崇拜的神大都是自然物或自然界的特性，完全表现着原始人对自然界的依赖，其目的就是用宗教的方式来克服主观和客观的矛盾，在幻想中来实现主观的愿望和满足人的需要。所以，费尔巴哈认为，正是原始人类的愚昧无知，是宗教借以产生和保持的决定性条件。

但是，费尔巴哈进一步指出，原始多神教当作神来崇拜的自然物，已经不是真正的本来面目的自然物了。例如，就拿“太阳神”来说吧，在崇拜它的多神教徒看来，这个太阳并不是真正自然的太阳，而是一个象人那样的太阳，一个有人格的、活生生的、有感觉的东西，一个象他自己那样具有人的心情和意志、并且能够了解、同情人的心情和意愿的主体。显然，“太阳神”这个神圣的实体乃是原始人通过幻想力、想象力把他自己特有的属性转嫁到作为自然物的太阳身上而形成起来的。由此可见，自然宗教的神虽然是自然物，但这个神的本质并不就是它的自然本质，而是人的本质。人崇拜太阳、动物等等自然物其实是崇拜人自己。费尔巴哈认为，自然宗教本质上无非是：“把非人的本质当作神的本质来崇拜，因为非人的本质在它看来是一个人的

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第781—782页。

同上书，第436—437页。

同上书，第580、560页。

本质。”

费尔巴哈认为，随着社会生活的发展和文明的进步，人同其他的人也就更加紧密地联合成为一个社会的、政治的实体。在这种情况下，自然力量对人的支配退居到了次要的地位，社会力量即人对人的支配愈易上升到主要的地位，从而人对自然界的依赖性逐渐削弱，人对社会即人对人的依赖性逐渐加强了。随着人依赖的对象的改变，“精神宗教”（基督教是其最完善的形态）就逐步地取代了“自然宗教”。基督教和自然宗教一样都起源于人们的依赖感、利己主义、无知和幻想。它们的不同只在于：自然宗教是把自然物、自然界神化，而基督教则是把人自身的本质神化而已。“属神的本质不是别的，正就是属人的本质，……属神的本质之一切规定，都是属人的本质之一切规定。”按照费尔巴哈的意思，基督教的上帝是一位具有爱、智慧、仁慈、存在等等属性的神，而所有这些属性事实上就是人自己的本质属性。人把自己的本质属性抽象出来，同自己分离开，并把它转化成为一个独立的神圣实体，并成为崇拜的对象。所以上帝的本质就是人的本质，人崇拜上帝其实是在崇拜自己。费尔巴哈认为，基督教本质上无非是：“把人的本质当作神的本质来崇拜，因为人的本质在它看来是一个与人不同的本质，是一个非人的本质。”

费尔巴哈揭示了基督教的神——上帝产生的认识论的根源。他认为，基督教关于神的观念，是不可能产生在还没有形成人的“类”概念的原始时代或远古时代的，它只能是人们已经形成了“一切人都共同一致”的“人类”概念时代的产物。因为基督教所谓唯一至高无上的神即“上帝”的根本特性是“全知、全能、全善、全在”等等，这些特性虽说是人自己的特性，但却不是个别人的特性，而是人类的特性。就个别的人而言，人的知识、才能、善、存在等等总是有限的，不可能做到全知、全能、全善、全在等等。只有就人类而言，人的知识、才能、善、存在等等才是无限的，因此全知、全能、全善、全在等等只能是人类的特性。但是，人类的这些特性是不能离开一切个别的人而独立存在的，因为实际上并没有离开个别的人而单独存在的“人类”。而基督教却在幻想和想象中，把人类的这些特性或本质同人本身分开，把它们加到一个脱离一切个别的事物和人而独立存在的神性实体上，这就造成了所谓全知、全能、全善、全在的上帝。费尔巴哈因此认为，使一般脱离个别，相信一般概念或类概念可以独立存在，这就是基督教的上帝产生的认识论根源。

费尔巴哈从他对于宗教的起源和本质的研究中得出了极其重要的、大胆的无神论结论。他宣称，在自然界和人以外，再没有其他什么存在物，宗教幻想出来的存在物即神只不过是自然界和人自身的本质的虚幻反映；无论何时何地都是人创造了神，而不是神创造了人。他说：“没有什么神，亦即没有同自然界和人有别的、能随意决定世界和人类命运的抽象的非感性本质”；“并非神按照他的形象造人，……而是人按照他的形象造神”。费尔巴哈的这个无神论结论，标志着德国资产阶级对宗教批判的完成，在无神论史中占

《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第 459 页。

同上书，第 39 页。

《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，第 459 页。

同上书，第 525、691 页。

有重要地位。但是，费尔巴哈对宗教的批判也有严重的缺点和不彻底性。这主要归之于他的哲学的出发点是抽象的人。他把人的本质理解为“类”，没有看到宗教感情本身是社会的产物，而仅仅从人的自然属性即生理的、本能的需要方面来说明宗教意识的起源，因而不能揭示宗教产生的阶级根源和社会根源。也因此，费尔巴哈没有也不可能提出把对宗教的批判转变为对整个社会关系的批判，即转变为对政治的批判。他不仅没有提出彻底消灭宗教的任务，反而还要建立一种所谓“新宗教”。

（3）费尔巴哈“人本主义”的唯物主义

费尔巴哈在批判宗教和唯心主义的基础上建立了他称之为“人本学”或“人本主义”的哲学体系。他把人和作为人赖以存在的基础的自然当作哲学唯一的最高对象。他说：“观察自然，观察人吧！在这里你可以看到哲学的秘密。”费尔巴哈的唯物主义可分为关于自然的学说和关于人的学说。

费尔巴哈继承了以前的唯物主义，批判了一切神学和唯心主义对自然、物质的歪曲。他指出，存在的或者是自然，或者是上帝，二者是不相容的。费尔巴哈坚持认为，在自然界之外，没有任何事物的存在。他说：“从我的观点看来，自然界这个无意识的实体，是非发生的永恒的实体，是第一性的实体。”不仅如此，他还认为，在自然界中存在的都是物质的东西，通过我们的感官都可以感知它们，他反对康德把“自在之物”与现象界割裂开来的不可知论，认为把事物的现实性和真理性分开是非常荒谬的。在费尔巴哈心目中的自然，是唯一真实的客观存在，是有形的、物质的、感性的存在，是一切个别的、具体的事物的总和。他说：“我所理解的自然界是一切感性的力量、事物和存在物的总和，人把这些东西当做非人的东西和自己区别开来。”光、电、空气等自然现象，动物、植物乃至人，都是自然界的表现。费尔巴哈反对对时间和空间的唯心主义理解，批判了神学把时间和空间看成是上帝的感觉、康德把时间和空间说成是“先天的形式”的观点，他把时间和空间与物质存在结合起来，指出时间和空间是一切物质存在的形式，一切都在现实的时间空间中，依靠自然的必然性、因果性和规律性而经久不息地运动着，根本不存在什么超自然的力量。总之，坚持自然是离开我们而客观独立的存在，这就是费尔巴哈的唯物主义。

费尔巴哈从唯物主义出发，吸取了自然科学的一些成果，说明了从无机物到有机物的过渡、生命的出现和人类的产生，从而打击了神学唯心主义的目的论。他正确地指出，人称之为自然界的合目的性的那些东西，事实上不过是万物在自然界中的相互联系和相互依存而已，根本没有必要用上帝来说明生命产生的根源。

总之，费尔巴哈坚持和发展了唯物主义的自然观，但对自然却只是直观的理解，不懂得社会实践已深刻地改变了人类周围的感性自然界。他在说明“物质”时，只是列举了许多事物和物体，但没有给出一个概括的物质定义，甚至认为“物质”只是“虚空的抽象”。在他看来，存在的只是个别的感性的事物和实体，他否认有“物质”的一般概念。把一般与个别割裂开来，看不到个别的、具体的物体只是物质的一种存在形式，表现出了费尔巴哈哲学的形而上学性质。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 115 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第 523 页。

人本学是费尔巴哈哲学思想的核心。他批判宗教和唯心主义就是要建立一个新哲学。所谓新哲学就是“将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象——因而也将人类学连同生理学当作普遍的科学”。费尔巴哈的新哲学的原则，就是以人作为自己的出发点。

那么，费尔巴哈的人究竟是什么呢？费尔巴哈认为，人首先是有形体的物质，即人的肉体；而人的精神、思想，即所谓人的灵魂，是依赖于肉体的，是和肉体不可分离地联系在一起。人就是以肉体为基础的灵与肉的统一体，灵魂不能脱离肉体而独立存在，因为人的思想即所谓灵魂，是人脑的属性，而人脑是物质发展到高级阶段的产物。没有肉体的活动，没有脑的活动，也就没有思维。显见，费尔巴哈所了解的人，是克服了上帝与理性的抽象性质的有血有肉有生命的现实的人，是一个最真实的感性存在。人从哪里来？他明确地说：“人不是导源于天，而是导源于地，不是导源于神，而是导源于自然界；人必须从自然界开始他的生活和思维。”费尔巴哈把自然界看作人赖以成长的基础，强调人作为自然不可分割的一部分，是自然转化的有意识有理性的实体。人作为肉体 and 灵魂（思维）的完整物质实体，不仅是自然界的产物，而且也只有借助于他的身体和思维同自然界发生实在的联系才能再生产自己。费尔巴哈的这些思想，无疑是对宗教神学和唯心主义的有力驳斥。

在费尔巴哈看来，人既然来源于自然，那么人的本质也就是指人作为自然界生物所具有的自然属性。但人又区别于动物，理性、爱、意志就是人的绝对本质。他把生命看作是“人的最高的本质”，人类为了生存，为了对生命的爱，人就有繁殖的意向，人的来源必须依靠男人和女人。因而男女两性关系是人与人之间最原始的联系，是其他联系的基础。费尔巴哈由此把人的本质理解为两性关系，“我”和“你”的关系，并把这种彼此需要、不可分离的“我”和“你”、主体和客体当作他的新哲学的基础和原则。

在费尔巴哈对人的理解中可以引申出如下两个唯物主义的结论：第一，物质先于精神，存在先于思维；物质不是精神的产物，相反地，精神倒是物质的产物；不应是从思维引出存在，相反地，应是从存在引出思维。他说：“思维与存在的真正关系是这样的：存在是主体，思维是宾词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维。……存在只能为存在所产生。”这自然是纯粹的唯物主义。第二，现实的人既然是现实世界的一部分，他就有足够的感官去感知存在，他的思维就不能有异于存在的特性。他说：“只有实在的实体才能认识实在的事物，只有当思维不是自为的主体，而是一个现实实体的属性的时候，思想才不能脱离存在。因此思维与存在的统一并不是那种形式的统一，即以存在作为自在自为的思维的一个特性，这个统一是以对象、以思想的内容为依据的。”在他看来，正因为思维是以存在为根源的，所以思维才能够认识存在，而思维则是存在的反映，以存在为根据和内容。费尔巴哈的上述结论，肯定人所属的物质的、感性的世界是唯一的客观实在，又肯定人的思维能够正确地反映这个客观实在，而且也只能是这个世界的反

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 184 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第 677 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 115 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 181 页。

映，因而构成了一个完整的唯物主义观点，这就是他的“人本主义”的唯物主义的“基本内核”。

不过，费尔巴哈的唯物主义是形而上学的唯物主义，尽管比起18世纪法国唯物主义来，机械性要少些，如他不认为人是机器，但从总体上说，它没有摆脱以往唯物主义所共有的缺陷。之所以如此，根本原因就在于他不理解革命实践的意义，不能把唯物主义和辩证法结合起来。因而他关于人、人的本质的观点，脱离了社会历史发展和社会物质关系，基本上局限在人的自然本性上，他所理解的人实际上是抽象的人，而不是具体的社会的人，这使得费尔巴哈不可能对人的本质作出正确的解释。第一，他不了解人是生活在一定的生产关系、社会关系之中，在阶级社会中是从属于一定阶级的，因而在说明人的本质时，把人当作与社会关系、阶级关系根本无关的东西去考察，在他看来似乎所有的人都有着共同的“人类”本质。他除去人与人之间的两性关系或友谊交往以外再也说不出别的关系，他所讲的实际上只是一种人与人之间的“自然关系”、一般关系。第二，他脱离具体的社会历史条件谈论人的本质，不把人看作从属于他所生活的一定历史时代的人，因而他就看不到不同历史时期的人具有极其不同的社会本质；在他看来似乎人的本质是永远不变，始终如一的。第三，他只把人看作“感性的对象”，而不是同时也从其主观能动性方面理解为“感性的对象”，即理解为在一定社会历史前提下改变着自然和社会，同时又改变着自己的实践活动。人不仅是一个认识的主体，而且首先是这种实践活动的主体。由此可见，当费尔巴哈从人是一个自然实体出发时，他和唯心主义者不同，在物质和精神、思维和存在的一般关系上是可以坚持唯物主义路线的。但是，他既然是以抽象的人、一般的人为出发点，这就必定使他的唯物主义具有抽象性、直观性和不彻底性的性质。

费尔巴哈在同从康德到黑格尔的唯心主义先验论和批判康德的“不可知论”的斗争中，坚持了唯物主义反映论的原则。

费尔巴哈肯定自然界、物质、客观存在是我们认识的唯一对象，它们是完全可以被认识的。费尔巴哈承认个人的知识是有限的，但他认为人类的知识是无限的；他承认人类的知识在一定历史时期是有限的，但人类的知识的发展是无限的，因为人类的生命是无限的。人类的历史不外是不断地战胜界限，而科学史、特别是哲学史和自然科学史就是证明。因此费尔巴哈满怀信心他说：“我们没有认识的东西，将为我们的后人所认识。”

费尔巴哈坚决主张，客观事物作用于我们感官而引起的感觉，是我们认识的唯一源泉、基础和出发点。他明白地宣称：“经验论认为我们的观念起源于感觉是完全正确的”；“感觉论是关于究极事物的理论”。他公开地把自己的哲学称为“感性的哲学”，以别于德国唯心主义者以抽象推理为出发点的“理性哲学”。在他看来，感觉之所以是可靠的，就在于它的来源是客观的。我们的感觉固然有主观性，但它的基础和原因是客观的，因而是有客观的内容的，因此感觉不是把我们和外界隔开，而是联结起来。例如，我们主观上有咸味的感觉，这是客观存在着的盐的特性的反映。有人往往援引人的感官不够多作为不能认识客观事物的论据，费尔巴哈则从人的五官的产生与客观自然界的必然联系的角度出发驳斥说：“光不是为眼睛要看而存在

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第635页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第173、207页。

的，眼睛存在却是因为光的存在…。所以我们也没有理由可以设想，倘若人有更多的感官，人就会认识自然界的更多的属性和事物。……人的感官不多不少，恰合在世界的全体中认识世界之用。”

费尔巴哈虽然强调感觉、感性的作用，但他并不否认思维、理性的作用。他认为科学认识只是开始于感觉、观察和直观，但不能归结为这些。我们可以用感觉阅读自然这部大书，但理解它不能靠感觉。感觉所得到的只是个别的、分散的、零乱的东西，理性则“从现象中分散、寻找、抽出统一的、同一的、一般的规律”。他指出，当他说感性是认识的基础时，他所说的并不是指“没有头脑、没有理性和思想的感觉而言”；而他于唯心主义者否定的，并不是思维，而是那种转变为独立的实体、主体的思维。因此问题不在于要不要思维，而是“要阐明思维、和感觉的相互关系”。在费尔巴哈看来，科学认识应当是从对象过渡到感觉，又从感觉过渡到理性思维的过程。在阐明理性的作用或理性和感性的关系时，费尔巴哈批判了康德所谓的人的理性即理智为自然界立法的观点。他认为，象康德那样把自然的书看成是由混乱堆砌的文字所组成，因而只有理性才能给这个混乱带来秩序和相互关系，这种先验论是完全错误的。费尔巴哈肯定规律或法则是自然界本身所有的，而理性只有借助于感性提供的材料才能理解它们。他说，“我们用理性分别和联系事物，但是在感觉给我们的分别和联系的标志的基础上”，费尔巴哈认为，当认识提高到思维阶段时，并不是达到了什么超感性的心智世界，正相反，认识始终立足于感性的基础上。因为感性事物始终是基础。认识是从单一走向一般，是抽象的过程。为了使思维正确，抽象的过程就不应当同感官直观相脱离，而应当在每一步上都回到感觉，依靠感性材料的检验而充实和修正自己。他说：“实际事物并不能全部反映在思维中，而只能片断地部分地反映在思维中。这种差别是一种正常的差别，……这个差别并不会形成思想中的东西与客观事物之间的真正矛盾，这只是因为思维并不是直线地、与自身相同一地向前进，而是被感性直观所能打断的。只有那通过感性直观而确定自身、而修正自身的思维，才是真实的、反映客观的思维——具有客观真理性的思维。”

费尔巴哈虽然承认理性的意义和作用，但总的说来，他还是片面夸大感性而贬低理性的。他甚至错误地认为，理性除了说明感觉所说明的东西而外，并未说明什么其它东西。他看不到从感性上升到理性是认识过程中的质的飞跃，而只把它理解为一种量的差别。照他看来，理性的作用无非就是简单地联结感性的材料，从而他就把理性归结为所谓“感性的总和”或“无所不包的感性”。他完全不懂得科学的抽象、概念、理性认识乃是更深刻、更正确、更完全地反映客观事物的东西。总之，他没有认识的辩证法的思想，亦即不能把辩证法应用于反映论，应用于认识的过程和发展。

由于费尔巴哈用来作为哲学研究出发点的是抽象的一般的人，因而他的认识论就必然地是一种把实践排斥于认识过程之外的消极被动的反映论。由于他只把人看作依赖自然界而存在的“感性对象”，不理解人是通过自己改

《费尔巴哈哲学著作选读》下卷，第 630 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 253 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 253 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 178 页。

造自然界以及社会的“感性活动”即社会实践而成长和发展起来的，因此他虽然正确地说认识开始于感性直观，却不了解只有社会实践才能使人的认识开始从客观外界得到感觉经验。他虽然在反对唯心主义思辨哲学时正确地强调不能只从理论角度提出和解决主观性和客观性的问题，提出“理论所不能解决的那些疑难，实践会给你解决”，但认为理论的认识只要能说明、解释现存的事物因而使人主观上感到“喜悦”、“满足”、“幸福”就完了，而且他所说的实践，仅仅是指人满足自己生理需要或“利己主义本能”的活动，如吃、喝、人们之间的日常交往等等，而不了解一个十分重要的问题，即不在于能够从理论上去解释世界，而在于在正确理论指导下去能动地改造世界。正因为费尔巴哈不了解社会实践及其意义，他就不知道从哪里去找真理的标准，从而陷入了主观主义。关于什么是真理的标准，他有时说以个人的感性直观为标准，有时又说以人与人之间对事物的意见一致为标准，有时还说以个人的认识与人类的认识相一致为标准。以上种种不同的说法，实际上都没有超出意识的范围。

总之，费尔巴哈在坚持和发展唯物主义反映论、批判康德的不可知论方面是做出了贡献的。但由于他的认识论从其人本主义的唯物主义出发，认识的主体是抽象的、自然的人，而不是能动地改造客观世界的实践着的社会的人，所以他的认识论缺乏实践的观点，他所讲的“人”认识事物，只能是消极地直观地反映事物的外部形态。从这种消极被动的反映论出发，他继黑格尔之后对康德不可知论的批判所附加的唯物主义的东西，与其说是深刻的，不如说是机智的。

（4）费尔巴哈唯心主义的历史观

费尔巴哈是半截子唯物主义者，当他是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他决不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的。也就是说，当他从其“人本主义”出发来解释社会生活和历史问题时，他的“人本主义”就成了不折不扣的唯心主义历史观。

费尔巴哈从他关于人的本质的观点中引申出了他的道德学说。他认为追求幸福是一切动物的最基本和最原始的追求，因而人的追求幸福（人追求幸福的愿望只是要比动物大一些）作为人的本性，是人的一切行为的基础。何为幸福？在费尔巴哈看来，“生命就是幸福”，“快乐与健康是幸福”，“特别丰盛和美味的食物与饮料实际上是人们所追求的幸福的对象”。他指出，道德的善恶是同幸福的追求分不开的，所谓善就是和追求幸福相一致的东西，恶就是不一致的东西。真正的道德就必须是以满足个人幸福的愿望为前提和条件，否则就是在宣扬假道德。可见，人天生具有追求幸福的愿望，这一点是费尔巴哈道德学说的基础。

费尔巴哈认为，“幸福不是单方面的，而是双方面的或是各个方面的”。在他看来，人只有在人同人、“我”和“你”的不可分割的联系或统一中才是人，这就决定了每个追求幸福的愿望都只有依靠别人才能得到满足，幸福是“我”和“你”共同需要的。“没有你，我是不幸福的。”费尔巴哈就是从人们相互需要才有幸福的这一观点出发，阐述了他的伦理道德思想。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 432 页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第 232 页。

费尔巴哈认为，只有在每个人都尊重别人同样的追求幸福的愿望的情况下，大家的愿望才能得到满足，他不同意那种只为自己打算而不考虑别人幸福的利己主义。在他看来，为了自己的利己主义得到实现，就还必须承认和尊重别人的利己主义。实际上，费尔巴哈主张的利己主义是所谓既使自己幸福又与别人幸福的利己主义，即他所说的“善的、富有同情心的、合乎人情的利己主义”，“宽厚的、自己克制的、只有在对他人的爱中寻找满足的利己主义”。费尔巴哈由此得出他所谓的道德的两条基本原则：一是对己以合理的自我克制，二是对人以爱。如果在追求幸福时不合理地节制自己，那就会由于无限制地追求满足自己的欲望，反而损害了自己的幸福，或者影响了别人对幸福的追求，以致引起别人的反抗，结果还是损害了自己的幸福。在费尔巴哈看来，只要按照他所规定的这两条道德准则去做，人们在相互追求幸福的过程中就会互相克制、互相忍让、互相妥协、和平共处，就能实现“共同的幸福”。

我们看到，费尔巴哈的道德理论是很不深刻的。他对于人们的道德观念的形成和变化及其彼此分歧乃至尖锐对立等等事实，基本上没有涉及，当然更不可能去探究这些道德现象背后的物质原因了。他大谈对人以爱，仿佛“爱”能够创造奇迹，解决实际生活中的一切矛盾和问题似的。他满足于空谈什么“共同幸福”、“追求幸福的平等权利”、“爱”等等，自以为制定了一种适用于任何时代、任何情况的道德原则。其实，他的道德论在任何时候和任何地方都是不适用的。理由很简单，那就是，在阶级社会里，剥削者和被剥削者、压迫者和被压迫者之间是不会有“共同幸福”、“追求幸福的平等权利”和“爱”可言的。

费尔巴哈还从他关于人的本质的观点中引申出他对于国家的看法。他认为国家是以“人成为人”的利益为基础的。国家的利益不应当与个人的利益相抵触，因为如果个人利益被牺牲了，人也就不能成为人了。因此，只有与全体人民的利益相适应的国家制度或社会制度，才能使人成为人。显然，在费尔巴哈看来，个人利益和公共利益的一致既是道德的基础，也是国家的基础。因而他认为，由于人只有在国家中才实际成为人，所以人的实际愿望就是积极参加国家事务的愿望，废除封建等级制和专制制度的愿望；而人的利己主义愿望则要求每个人都拥有私有财产，反对少数人占有财产而其余的人一无所有的“极端利己主义”。因此，在费尔巴哈看来，真正能够使人成为人的国家，真正实现了人的本质的国家，就只能是民主共和国。这些观点表明他是一个政治上的激进主义者，具有强烈的反封建的进步意义。

但是，他关于国家的观点是根本错误的。因为费尔巴哈所谓的人是一个抽象的人，也就是一个抽象的人的观念，而他所谓的“人的本质”也都不过是一些观念形态的东西，如愿望、理性、爱等等。不仅如此，当费尔巴哈把国家归结为抽象的超历史、超阶级的人或人的本质的实现时，他也就同样地把国家变成了一个超历史、超阶级的范畴，从而抹煞了国家的阶级性。当然，费尔巴哈在这里所指的是民主共和国。但是，他不理解，即使最民主的资产阶级共和国也是资产阶级对劳动群众实行阶级压迫的工具。很明显，费尔巴哈的国家观点也和他的道德观点一样，不管他的主观意图如何，是完全适合现代资本主义社会的。

在费尔巴哈看来，社会生活及其发展的决定力量和根本动力，是他所谓人心固有的永恒的宗教感情。他论证说，人只有在人与人的关系中才成其为人，所以人心对于同他人发生联系或关系就有一种天生的、连人自己也感到神圣的感情——“爱”，而这种人心固有的感情也就是宗教感情；人与人之间的各种现实关系都只有依赖于人心固有的宗教感情才能获得其真正的、完整的意义。因此他认为，旧的宗教把人心固有的宗教感情歪曲了。本来人心固有的宗教感情是一种对人的爱，而原始多神教却要人去爱自然神；基督教不是把自然的本质，而是把人的本质对象化为唯一的上帝，把本来是对人的爱变成了一种虚妄的对上帝的爱。由于人们不去爱人而去爱神，这就产生出了人间的种种灾难、罪恶和矛盾。现在人类理性已经认识到了人心固有的宗教感情是对人的爱，因此，我们必须拿对人的爱当作唯一的真正的宗教，来代替对神的爱。只有这样，“爱才能成为真正的、神圣的、可靠的威力”；只有建立起对人来说“人就是上帝”的这种“人对人的爱”的宗教，才能把人与人的各种关系都建立在“爱”的基础上，从而才能解决社会中的一切矛盾和苦难而进入世界历史的新时代，即从君主专制时代进到民主共和时代。

费尔巴哈的这种宗教决定一切的唯一史观在理论上显然是错误的：他不了解宗教感情是人类社会在一定发展阶段上的产物，也必将在人类社会历史发展的一定阶段上消灭；他不是就其本来面目那样来认识人与人的关系，而是把他头脑中的宗教联系的观念附加到一切现实的人与人的关系上去；而且，就历史的实际而言，历史上的许多重大事件或历史转折，也并不都是在宗教旗帜下发生和进行的。

总之，费尔巴哈的唯一史观是从抽象的人或人的本质作为解释社会生活及其历史发展的出发点开始，以宗教决定社会生活及其历史发展而告终。我们看到，把抽象的人作为无所不包的原则，乃是他的哲学的致命弱点，是他从唯物主义的自然观转向唯心主义的历史观的关键。为了把唯物主义贯彻到底，即从自然领域一直贯彻到历史领域，必须用关于现实的人及其历史发展的科学来代替对抽象的人的崇拜。

总起来说，费尔巴哈的杰出贡献，在于他批判了唯心主义，批判了宗教神学，继承和发扬了以往唯物主义的成果，恢复了唯物主义的权威，具有积极进步的意义，在当时产生了重大的影响。马克思和恩格斯就是通过费尔巴哈从黑格尔唯心主义中走出来，创立了科学的世界观体系——辩证唯物主义和历史唯物主义。

三、马克思主义哲学的产生

1. 马克思主义哲学产生的条件

正象任何理论思维（包括哲学）都是时代的产物一样，马克思主义哲学也是它所处的时代的产物。具体来说就是资本主义机器大生产以及由此而造成的阶级斗争的产物，是批判地吸收包括自然科学和社会科学成果在内的整个人类优秀文化遗产的结果。

从 18 世纪中期到 19 世纪 40 年代末，英国、法国和德国先后发生了产业革命，建立起资本主义机器大工业。“产业革命创造了一个大工业资本家的阶级，但是也创造了一个人数远远超过前者的产业工人的阶级”。产业革命使农村自给自足的经济瓦解，使工场手工业破产，使大批农民和手工业者变成了工厂中的工人，即雇佣劳动者，同时形成了雇佣工人的资本家阶级。资本家阶级剥夺了工人的一切，使工人阶级处于极为悲惨的境地。生活的贫困化促使工人阶级逐渐认识到自己的利益与资产阶级的利益的对立，他们不甘心受剥削、受压迫，从他们沦为资本奴隶时起，工人就展开了反抗资产阶级的斗争。工人阶级反抗资产阶级的斗争经历了一个从经济斗争发展到政治斗争的过程。到 19 世纪 30—40 年代，工人阶级的政治斗争在欧洲各国陆续发展起来。法国里昂工人武装起义，提出了建立共和国的鲜明的政治口号；英国大规模的、声势浩大的宪章运动，是整个工人阶级向资产阶级政权的进攻，是向资产阶级用来保护自己的这道法律围墙进攻；德国西里西亚纺织工人武装起义直截了当地宣布反对私有制社会，一开始就恰好做到了法国和英国工人起义结束时才做到的事，那就是意识到无产阶级的本质。

产业革命所造成的这种经济政治条件，使阶级关系简单化了，使阶级斗争、政治斗争与经济关系、物质生产的联系更清楚地表现出来，这就为正确地认识历史提供了可能。只有在这时，人们才能揭示历史的真正动因，发现历史发展的一般规律。这是马克思主义哲学得以产生的最基本的、也是最为重要的条件。

马克思主义哲学的产生不仅需要一定的经济政治条件，而且需要自然科学的基础，因为每一种哲学都不可避免地直接或间接地接受它所处时代的自然科学的影响。近代自然科学的发展先后经历了搜集材料阶段和整理材料的阶段。自然科学从孤立静止的研究，进入研究各部分之间的联系和发展。从康德提出天体形成的“原始星云说”开始，自然科学取得了一系列重要成果，特别是 19 世纪中叶自然科学的三大发现，即能量守恒和转化定律、细胞学说和生物进化论。能量守恒和转化定律揭示了整个自然界中各种运动形态之间的相互联系和物质统一性；细胞学说表明，一切有机体都具有共同的物质基础和发展规律，从而揭示了生命形式的统一性；达尔文的生物进化论揭示了生物界由简单到复杂、由低级到高级发展的客观规律。这三大发现以及自然科学的其他巨大进步，使人们对自然过程的相互联系的认识大大前进了，从而打击了唯心主义和形而上学的自然观，同时为新世界观的创立奠定了自然科学的基础。

马克思主义哲学作为一种科学理论体系，离不开人类文明发展的大道，

它的产生也有自己的思想理论来源。马克思主义哲学思想的理论来源主要有：18世纪法国唯物主义者的历史观，19世纪空想社会主义者的历史观，法国复辟时期的历史学家的历史观，德国古典哲学中黑格尔和费尔巴哈的哲学思想。

18世纪的法国唯物主义者在探讨历史发展规律方面作出了可贵的贡献。他们提出“人是环境的产物”。“人是环境的产物”这个命题包含着这样一种深刻的思想，即不应该在人们的观念、思想中寻找历史的动因，而应该在环境中去寻找历史的动因，要改造社会不能停留于思想而要实际地改造社会环境。这无疑是一个正确的研究方向。不过他们不懂得人们所处的环境是人们物质生产的结果，而把法律和政治制度看成是人们的环境，这样一来，“人是环境的产物”就变成了人是法律的产物，“法律造成一切”。他们也不懂得一定的经济关系、阶级关系决定法律，而把法律归结为理性，认为有好的理性就会有好的法律和政治制度，从而得出“意见决定一切”的结论，导致唯心主义。

19世纪的空想社会主义者也积极探索历史发展规律。如圣西门，他试图用物质生产的演变来说明阶级关系的变化，用阶级关系的变化来说明革命和政权的更迭。这本来是有重要意义的思想。然而他没有认识到自己思想的意义所在，因为他没有从生产本身去寻找历史的动因，而是从生产之外去寻找。他认为，决定生产的是劳动工具，而劳动工具是人的智慧的产物，产业的发展是人类智慧发展的无条件的结果，并由此走向理性决定一切。他把注意力集中到理性的发展规律上，不认识物质生产的发展规律，结果还是没有超出唯心主义。

法国复辟时期的历史学家在历史观上的一个重要贡献，就是他们注意了财产关系的作用。如基左就提出，“为着理解政治制度，应该研究社会中的不同的阶层及其相互关系。为着理解这些不同的社会阶层，应该知道土地关系的性质。”然而对于什么决定财产关系，他们却不能科学地说明，往往用“天性”或者“征服”加以解释。他们的另一个重要贡献，就是看到了阶级斗争在历史发展中的作用。基左就认为法国的历史就是阶级斗争的历史，革命是阶级斗争的产物。不过他对阶级斗争的认识，带有明显的阶级偏见的局限性，因而也是不科学的。

德国古典哲学是马克思主义哲学最直接的理论来源，特别是代表德国古典哲学伟大成就的黑格尔和费尔巴哈的哲学思想。黑格尔于哲学史的最大贡献在于他所阐发的内容丰富的辩证法。他把整个自然的、社会的和精神的世界看作是一个不断运动、变化和发展的过程，并力图揭示其运动和发展的内在联系。在历史观上，黑格尔的重要贡献就是他关于人与自然的关系及人类历史发展的辩证的理解方法，为马克思后来正确地考察和理解重大的社会历史问题提供了帮助，因而成为新的唯物主义观点的直接的理论前提。费尔巴哈的人本主义的唯物主义，与黑格尔的唯心主义的思辨哲学相对立，他强调思维是存在的产物，“思维与存在的真正关系只是这样的：存在是主体，思维是宾词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维。”他还认为，

转引自《普列汉诺夫哲学著作选集》第1卷，三联书店1959年版，第538页。

《费尔巴哈哲学著作选读》上卷，第115页。

思维是人脑的产物，“没有脑的活动，我便不能思维”。他强调思维与存在的统一，并认为人体现了这个统一。费尔巴哈的这些观点，对唯物史观的形成具有很大影响，它启发人们要正确认识人的活动在历史上的作用。当然，费尔巴哈在批判黑格尔的唯心主义同时，也抛弃了黑格尔的辩证法，表现出他理论上的弱点。

卡尔·马克思（1818～1883）和弗里德里希·恩格斯（1820—1895）是马克思主义哲学的创始人。他们哲学思想的形成和发展，是辩证唯物论和历史唯物论从萌芽、产生、成熟到逐渐发展成完整的严密的科学体系的过程。马克思和恩格斯的思想发展过程，都各自通过自己的道路经历了由唯心主义到唯物主义、由革命民主主义到共产主义的转变。这是马克思主义哲学产生的主观条件。

马克思在大学时期，开始比较倾向于康德和费希特，后来通过读黑格尔的著作，又转向黑格尔，并参加了青年黑格尔运动。他毕业时写的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，基本观点属于黑格尔的唯心主义，也表现了马克思反对封建制度的革命民主主义观点、战斗的无神论思想和勇于突破旧说的独创精神。

大学毕业以后，马克思未能在波恩大学执教的愿望，转而投身于实际政治活动。1842年4月开始，他写了一系列文章，虽然在国家、法和自由等问题上仍然保留黑格尔的观点，但开始了向唯物主义和共产主义的转变。

他发现了黑格尔的国家观同现实的矛盾，认识到普鲁士国家不是理性的体现，开始觉察到私人利益，即剥削者的物质利益对国家和法的决定作用。他认为研究国家生活现象时，不能用当事人的意志来解释一切，而应该在初看起来似乎只有人在活动的地方看到客观关系的作用，并研究这些关系的客观本性。

在由唯心主义转向唯物主义的过程中，马克思也开始了由革命民主主义向共产主义的转变。1842年10月马克思接任《莱茵报》主编，并就共产主义问题同奥格斯堡《总汇报》展开了论战。他在《共产主义和奥格斯堡“总汇报”》中，肯定共产主义运动的合理性和必然性，指出各种醉心于实际试验的空想社会主义学说的弱点，提出要对共产主义进行“理论论证”的任务。与此同时，他着手钻研空想社会主义者的著作，开始对共产主义进行研究。

马克思在《莱茵报》工作时，碰到了许多重大的经济和政治问题，其中最关键的是国家问题。为了解决使自己苦恼的疑问，马克思在克罗茨纳赫时期大量阅读英国、德国、美国、意大利、瑞典、波兰的历史著作，特别是有关法国资产阶级革命史的著作；研究早期资产阶级作家和法国启蒙主义者的政治理论著作，做了读书摘要即《克罗茨纳赫笔记》；写了《黑格尔法哲学批判》，批判黑格尔唯心主义的国家观，论述了市民社会决定国家的思想，揭示了私有财产对政治国家的支配作用，并批判黑格尔关于通过中介调和矛盾的理论，提出了关于矛盾类型的学说，开始对黑格尔唯心主义辩证法进行唯物主义的改造。马克思提出市民社会决定国家的原理，是他由唯心主义继续转向唯物主义的重大一步。

马克思在1844年2月出版的《德法年鉴》上发表了两篇重要文章。在《论犹太人问题》一文中，马克思区分了政治解放和人类解放，分析了政治解放

即资产阶级革命的历史进步性和不彻底性，把人类解放置于政治解放之上，从而提出了社会主义革命的问题。在《黑格尔法哲学批判 导言》一文中，马克思分析了无产阶级的地位和作用，把无产阶级看作人类解放的心脏，把哲学看作人类解放的头脑，并指出：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”由此表明，马克思已经找到了实现人类解放的阶级力量和途径。

恩格斯开始同青年德意志运动发生联系是1838年在不莱梅。施特劳斯的《耶稣传》帮助恩格斯进一步了解黑格器的思想，使恩格斯开始脱离青年德意志运动，转向青年黑格尔运动。1841年9月，恩格斯结识了博士俱乐部的一些成员。1841年11月，恩格斯旁听了谢林在柏林大学的讲学，并在谢林讲学后不到一个月，以笔名发表了《谢林论黑格尔》，随后在1842年初，以单行本形式在柏林出版了未署名的两本小册子：《谢林和启示》与《谢林——基督哲学家》。恩格斯反驳了谢林宣扬的非理性主义和蒙昧主义，捍卫黑格尔，肯定青年黑格尔派的功绩。

1842年11月底，恩格斯来到英国的曼彻斯特，这是恩格斯在思想和政治方面发展的转折点，这时他还没有摆脱唯心主义。他在关于英国的一系列文章中，虽然看到了物质利益在阶级、政党斗争中的作用，但对这种情况持否定态度，认为原则应该高于物质利益，表现了重视思想原则，轻视物质利益的唯心主义思想倾向。

恩格斯在曼彻斯特期间，深入工人家庭，亲身体会工人的穷困，与此同时，他还研究了英国政治经济学会各种社会主义学说。他在1843年5月至6月发表的《伦敦来信》，向唯物主义和共产主义迈进了一步。恩格斯通过对英国社会各阶级状况以及阶级和政党的关系的分析，揭示了英国各个政党的阶级基础；分析了英国反谷物法斗争中阶级力量的配备，赞扬英国工人为改造社会而献身的斗争精神，满腔热情地寄希望于英国的工人群众。特别是在1843年11月发表的《大陆上社会改革运动的进展》中，他完全摈弃把资产阶级民主制奉为楷模的观点，揭露了它的虚伪本质，肯定共产主义产生的历史必然性，指出：“共产主义并不是英国或其他什么国家的特殊情况造成的结果，而是以现代文明社会的一般情况为前提所必然得出的结论。”

恩格斯在《德法年鉴》上发表的《政治经济学批判大纲》中，以社会主义观点分析了资产阶级政治经济学的实质和起源；考察了资本主义社会主要经济现象，如私有制、竞争、价值、资本和劳动等等，强调消灭私有制、进行社会变革的必要性，力图从经济学研究中引出社会主义革命的结论。他说：“我们要用消灭私有制、消灭竞争和利益对立的办法来结束这种人类堕落的现象”。恩格斯通过自己的道路看到了社会主义革命的必然性和无产阶级担负的伟大历史使命，从而同马克思一起成为马克思主义哲学的创始人。

2. 马克思主义哲学的形成和公开问世

马克思和恩格斯在转向共产主义、唯物主义以后，开始着手制定他们的新的世界观理论。马克思主义哲学产生的过程，大体上可分为创始、成熟、公开问世三个相互联系的时期。

（1）创始时期的马克思主义哲学

从1843年10月起，马克思开始研究政治经济学。1844年6月至8月，

马克思写成了《1844年经济学哲学手稿》。这虽然是一部未完成的著作，但却包含着丰富的、具有重要理论价值的内容。

在《手稿》中，马克思的思想有重大发展，最重要的理论内容是关于异化劳动的学说。马克思把异化作为一个核心概念，以此去研究社会历史现象，分析资本主义经济关系。他认为，劳动本来是人类的本质，但在资本主义社会里，工人的劳动是一种异化的劳动，成为与工人相对立的力量。第一，劳动产品同劳动者相异化。在资本主义条件下，“工人生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。”马克思指出：“这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立”，“工人同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系”。第二，劳动本身同劳动者相异化。马克思认为，劳动产品的异化还只是现象，而劳动活动本身的异化才是本质，劳动活动本身的异化是产生劳动异化的根源。“在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化”。正是由于“劳动对工人来说是外在的东西，也就是说，不属于他的本质的东西”，因而劳动属于别人而不属于他，“他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动”，所以在劳动过程中，工人同自己生产行为的关系，变成工人同一种异己的、不属于他并转过来反对他自己本身的关系。马克思把劳动者同劳动活动本身的这种异化，叫作“自我异化”。第三，人同自己的类本质相异化。马克思说：“正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。”然而，异化劳动“从人那里夺去了他的类生活，……把人对动物所具有的优点变成缺点”，从而导致“人的类本质……变成人的异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体，以及在他之外的自然界，他的精神本质，他的人的本质同人相异化。”第四，人同人相异化。马克思说：“通过异化的、外化的劳动，工人生产出一个同劳动格格不入的、站在劳动之外的人同这个劳动的关系。工人同劳动的关系，产生出资本家（……）同这个劳动的关系。”

马克思从分析异化劳动出发，说明了资本主义社会的不合理性，揭示了资本主义生产方式发展的历史趋势。

马克思认为私有财产是异化劳动的产物，他说：“私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。”异化劳动是私有财产的直接原因。随着异化劳动的发展，一方面不断产生出作为商品的劳动本身和工人，另一方面不断产生出不生产的资本家，产生出资本家对工人的奴役关系。在资本主义生产方式条件下，“劳动为富人生产了奇迹般的东西，但是为工人产生了赤贫”。工人受剥削、日益贫困这种状况是不能改变的，其根源在于异化劳动。只要劳动的目的仅仅在于增加财富，它就是有害的。一旦劳动和资本的对立达到极限，就必然会成为整个私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡，共产主义就会实现。而异化劳动的扬弃，私有制的废除，由资本主义向共产主义的发展，是必然的、合乎规律的。“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃”，“共产主义是作为否定的否定的肯定，因此它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展说来是必然的环节”。共产主义是人的自然本性的实现和必然结果，也是自然界的属人本质的彻底实现，是人与自然、人与人的矛盾的解决。

《手稿》并不是一部完全成熟的著作。它将异化劳动作为基本理论和方法，用以剖析资本主义私有制和描绘未来历史的发展，明显地包含有费尔巴哈人本主义因素。但《手稿》中所阐述的某些重要思想，对于马克思主义哲学具有创始的意义。

在《手稿》中，马克思象费尔巴哈一样，坚持自然界的客观性，把人看成是自然存在物，是自然界的产物。但马克思与费尔巴哈又不完全相同，费尔巴哈认为人的本质是人的理性、意志、感情，马克思则认为人的本质是人的自由自觉活动即改造对象世界的劳动、物质生产。马克思从人的本质出发去说明一切，实际上是从劳动、物质生产去说明一切，这使马克思的观点非常接近唯物史观。马克思认为，人在自然界中展开其劳动活动，借助于自然界人的劳动本质才能对象化，因而，人和自然是统一的。历史并非与自然界无关，而是自然界生成为人这一过程的现实部分，“是人通过人的劳动而诞生的过程”。马克思还从物质生产出发去说明意识，指出“理论的对立的本身的解决，只有通过实践的方式，只有借助于人的实践的力量，才是可能的”。

马克思的上述思想，为克服以往旧哲学的根本缺陷，创立唯物史观指明了方向。旧哲学不了解物质生产在历史发展中的作用而把它排除在历史之外；而唯物史观则把物质生产看成是历史的基础，从物质生产出发去说明历史，认为历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产。旧哲学由于不了解物质生产的作用，因而就不能说明人与自然的统一，不能说明人与社会环境的关系；而唯物史观则把物质生产作为人与自然界统一的基础，作为联系人与环境的中介。旧哲学由于不了解物质生产在社会发展中的作用，因而也就不了解意识对人们物质生活条件的依赖性，结果把意识当成社会历史发展的根本动力，陷入唯心主义；而唯物史观则认为物质生产制约着精神生产，意识归根到底产生于物质生产，并由此揭示了意识的基础、本质、发展规律和作用，从而与唯心主义彻底划清了界限。可见，马克思在《手稿》中的思想，为唯物史观的形成奠定了基础。

不过，《手稿》中的理论观点还不能说是科学的、成熟的马克思主义理论。譬如，《手稿》中虽然强调了生产劳动、实践活动在社会历史中的作用，但对生产的理解还具有一定的抽象性。在《手稿》中，马克思从人的本质出发阐述生产劳动，把生产劳动看成是永恒不变的、抽象的理想劳动，把现实的生产劳动看成是它的异化；《手稿》中所讲的人的本质虽然是指生产劳动，但由于对生产劳动的抽象的理解，故而尚未达到把人的本质理解为社会关系的总和的高度，尚未从作为生产力和生产关系的具体的历史的统一的生产活动去全面理解人的本质。因此，马克思这时的思想正处于向唯物史观接近的转变过程。

1842年马克思和恩格斯在科伦第一次会面。1844年8月末，恩格斯在回德国途中在巴黎再次会见了马克思。这次会晤使他们发现彼此在理论方面完全一致，两人决定合写著作。他们合作撰写的第一部著作就是《神圣家族》。写作该书的目的，主要是批判以鲍威尔兄弟为主要代表的青年黑格尔派，清算他们的主观唯心主义思想。在该书中，他们初步阐述了辩证唯物主义和历史唯物主义的一些重要思想。

在《神圣家族》中，马克思、恩格斯从对唯心主义的自我意识哲学的批判，发展为对黑格尔思辨哲学结构秘密的揭露，深刻地论述了自然界的客观

性，指出：“人并没有创造物质本身。甚至人创造物质的这种或那种生产能力，也只是在物质本身预先存在的条件下才能进行。”这样就唯物主义地解决了存在和思维的关系问题。他们还通过对无产者和有产者两个对立面的分析，揭示了矛盾双方的对立统一关系，即认为，无产阶级和资产阶级作为矛盾的两个方面，由于有着不同的利益因而是根本对立的；但资产阶级为了保持自己的存在，就不能不保持自己的对立面——无产阶级的存在，无产阶级也不能不依赖资产阶级，因而矛盾双方又是互为条件、相互渗透的。在批判青年黑格尔派的唯心主义历史观时，他们强调物质生产是历史的发源地，认识某一个历史时期，就是认识这个历史时期的生产方式。他们明确指出，工业和生活本身的直接生产方式、粗糙的物质生产是历史的基础，他们已不再把作为人的本质的理想的生产即自由自觉的活动当作历史的基础了。他们针对青年黑格尔派把人民群众与历史对立起来的错误认识，强调“历史活动是群众的事业，随着历史活动的深入，必将是群众队伍的扩大”。进而说明了人民群众在历史中的决定作用。特别是他们在谈到蒲鲁东关于平均占有思想时，强调“实物是为人的存在，是人的实物存在，同时也就是人为他人的存在，是他对他人的关系，是人对人的社会关系”。这表明他们已接近了他们全部体系的基本思想，即社会生产关系的思想。

然而应当看到，在《神圣家族》中，马克思、恩格斯的新世界观还没有完全成熟，其主要局限就在于他们还没有完全摆脱费尔巴哈人本主义的影响。譬如，他们高度评价费尔巴哈的人本主义，赞同费尔巴哈用人本身来说明人，并用人本身代替黑格尔的自我意识；他们赞同费尔巴哈把人看成是全部人类活动和全部人类关系的本质和基础，也从不人出发去说明社会现象，说明无产阶级和资产阶级的对立，说明无产阶级的革命作用等等。这并不是说他们完全停留在费尔巴哈的水平上，其实在关于人的本质、社会的本质和社会发展动力等一系列根本问题上，马克思和恩格斯都远远超过了费尔巴哈，并为以后批判费尔巴哈准备好了思想条件。

（2）成熟时期的马克思主义哲学

1845年2月，马克思从巴黎来到布鲁塞尔。不久，恩格斯也从巴门移居来此。在布鲁塞尔时期，马克思和恩格斯使他们的哲学思想，特别是唯物史观臻于成熟。

马克思、恩格斯在彻底批判黑格尔，特别是以鲍威尔为代表的自我意识哲学以后，彻底清算费尔巴哈的思想影响，则成为他们思想进一步发展的必然要求。马克思到布鲁塞尔不久即着手这一工作，1845年春写了《关于费尔巴哈的提纲》，对以费尔巴哈为代表的旧唯物主义进行了批判，阐明了马克思主义哲学与一切旧唯物主义哲学的根本区别。同时，以实践为中心，精辟地、扼要地阐述了辩证唯物主义和历史唯物主义的某些根本原理。

在《提纲》中，马克思指出了从前一切唯物主义、包括费尔巴哈的唯物主义的主要缺点，说明了自己的观点和以前一切唯物主义观点的根本区别。马克思说：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”

《神圣家族》引文，出自人民出版社1957年版《马克思恩格斯全集》第2卷。

《关于费尔巴哈的提纲》，引文均出自人民出版社1960年版《马克思恩格斯全集》第3卷。

费尔巴哈看不到他周围的感性世界不是某种开天辟地以来就已经存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世代活动的结果。马克思批评费尔巴哈不懂得“实践”，不懂得“革命的”、“实践批判的”活动的意义。在《提纲》中，马克思把实践理解为改变世界的、现实的、感性的活动，并立足于实践来说明其他一些根本性的问题。

马克思认为，客观世界既是认识的对象，又是改造的对象。由于人的实践活动，自然界得到改造，不断改变其原始的面貌，成为“人化自然”；与此同时，人们在改变自然界的活动中使自己也得到改造。正是由于有了实践活动——人类所特有的活动方式，才使人从自然界分化出来并提升为与客观世界（客体）相对立的主体，同时又把人与自然界联系起来成为与客观世界（客体）相依赖、相统一的主体。马克思从实践出发去解决人与环境的关系，指出环境的改变和人的活动或自我改变一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。从前的唯物主义由于不懂得实践，也就不能正确地说明人与环境的关系。有的唯物主义者认为，人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物。殊不知，环境是由人改变的，教育者本人一定是受教育的。

马克思在《提纲》中，还批判了唯心主义的错误，指出唯心主义也不知道“真正现实的、感性的活动”即实践。它把人类的活动只归结为精神的活功，并夸大了人类活动的能动性，从而颠倒了思维与存在的关系。马克思进而认为，离开实践来争论思维的真理性和现实性是根本错误的，他明确指出：“人的思维是否具有客观的真理性和现实性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性和现实性，即自己思维的现实性和力量。”离开实践争论人们思维的真理性和现实性，是一个纯粹经院哲学的问题。马克思强调，“社会生活在本质上是实践的”，全部意识形态，包括歪曲反映社会生活的意识形态都能在人的实践以及对这个实践的理解中得到合理的解决，这就为科学地说明社会意识提供了基础。

马克思在《提纲》中，批判了费尔巴哈的宗教观，指出由于费尔巴哈不理解实践的意义，因而不能科学地揭示出宗教产生的社会根源和消灭宗教的正确途径。费尔巴哈把宗教的异化归结于它的世俗基础，但他却没有意识到，宗教的产生正是在世俗基础上由人类社会的自我分裂和自我矛盾所造成的，他不懂得要消灭宗教，必须借助于实践使世俗世界革命化。

马克思还批判了费尔巴哈对人的本质的片面、错误的理解，指出他脱离人的现实活动和现实的社会关系去看人，只看到人的自然属性，没有看到人的社会属性，“把人的本质理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多人纯粹自然地联系起来共同性”，提出了“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和”的著名论断。

在《提纲》的最后，马克思阐明了新唯物主义哲学的两个鲜明特点，即阶级性和实践性。他指出：“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。”从而揭示了马克思主义哲学作为无产阶级的共产主义世界观，与代表资产阶级利益的旧唯物主义对立的阶级根源。新唯物主义与旧唯物主义根本不同，它不是以解释世界而是以改造世界为目的，因而是实践的、革命的哲学。

总之，马克思在《提纲》中，把唯物主义和辩证法不仅贯彻到自然领域，而且贯彻到社会历史领域，既与唯心主义划清了界限，也克服了旧唯物主义

的局限性，创立了一种观察世界的崭新的思维方式，阐明了马克思所创立的新世界观的核心和基本点，为马克思主义哲学制定了理论体系的纲领。正如恩格斯所言，《提纲》是包含新世界观天才萌芽的第一个文件，因此我们说，它是马克思主义哲学诞生的标志。

随着马克思和恩格斯的思想发展和根据当时革命斗争形势需要，他们对当时德国的意识形态和各种各样的“真正社会主义”进行了批判，写了篇幅巨大的《德意志意识形态》。他们在该书中，把《关于费尔巴哈的提纲》中对旧哲学的批判，发展成为对历史唯物主义基本原理的系统论述。

马克思和恩格斯科学地阐发了物质生产是社会历史的前提和基础的思想。他们认为，人类社会的全部历史是从物质生活资料的生产开始的，“——当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候，……他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身。”因此说，人类历史的前提和基础归根到底是人类的物质生产。

马克思和恩格斯进而揭示了物质生产和意识的关系，阐述了社会存在决定社会意识的原理。他们把社会存在了解为人类生存和发展所必需的物质生活条件，是社会历史活动的物质方面。他们认为，“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。”意识是对现实生活过程的反映，是人们在生产活动中由于交往的迫切需要而产生的，“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程”。如果意识形态对人们的反映是颠倒的，那也是由他们的现实生活过程决定的。总之，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯第一次揭示了生产力和生产关系辩证运动的规律。他们基于对物质生产的科学认识，正确地说明了人和自然、人和社会的关系，揭示了社会的本质及其发展规律。他们认为，人与自然的关系，是通过物质生产实现的。在不同的历史发展阶段，人们的物质生产水平不同，人与自然存在着不同的统一。人与社会的关系同样也是建立在物质生产基础之上的，“历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果、一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到有前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代的生活条件，使它得到发展和具有特殊的性质。”由于物质生产的不断发展，人们的交往关系、所有制关系也不断变化，从而形成一个有联系的交往关系的序列，这就是历史。由于交往关系的不同，人们的所有制关系也就不同，而不同的所有制关系就形成了不同的历史发展阶段。马克思和恩格斯认为，人类历史经历了这样几个依次更替的发展阶段：部落所有制、古代公社所有制和国家所有制、封建的或等级的所有制、资本主义所有制，在未来，共产主义一定要代替资本主义。由此，他们得出了自己的新的历史观：“这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，

同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程了。”

马克思和恩格斯根据新的历史观，还说明了阶级、国家、革命、社会意识及其形态等社会现象，论证了无产阶级的革命作用和共产主义运动等问题。《德意志意识形态》对唯物主义历史观完整的科学论述表明，马克思和恩格斯的哲学思想已经成熟，标志着他们向唯物主义、共产主义转变的最终完成。

（3）马克思主义哲学的公开问世

《德意志意识形态》在马克思和恩格斯生前只发表过个别章节，全书未能出版。《哲学的贫困》和《共产党宣言》是公开发表的第一批成熟的马克思主义著作。恩格斯说：“我们这一世界观，首先在马克思的《哲学的贫困》和《共产党宣言》中问世。”

《哲学的贫困》是马克思为反对蒲鲁东而写的著作。蒲鲁东是法国的小资产阶级思想家，他的思想核心是幻想在保存资本主义制度的前提下，寻找消灭贫困的办法。1846年他出版了《经济矛盾的体系，或贫困的哲学》一书，全面提出了一个小资产阶级的社会改良主义方案，在当时有很大影响。1846年12月底，马克思在读了蒲鲁东的新著之后，立即在致俄国作家安年科夫（1812—1887）的信中对蒲鲁东进行了批判。接着在1847年初写了《哲学的贫困。答蒲鲁东先生的‘贫困的哲学’》（简称《哲学的贫困》）。马克思在系统批判蒲鲁东的同时，进一步阐发了唯物史观的基本原理。

马克思强调社会是客观存在的有机体，生产力是人们全部历史的基础，生产力对生产关系起决定作用；强调社会是辩证发展的，每一种社会形式都具有暂时的性质；强调经济范畴是社会关系的理论表现等等。他指出，社会是人们交往的产物，人们不能自由选择某一种社会形式。“在人们的生产力发展到一定状况下，就会有一定的交换和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家。”而人们的生产力则是“他们的全部历史的基础”。人们不能自由选择自己的生产力，因为作为人们实践能力的结果，以往活动的产物的生产力是一种既得的力量，是前一代人创造并留给下一代的。每一代人都利用从前一代人那里得来的生产力为新生产力服务。人们之间的物质关系，即生产活动借以实现的必然形式，是人们一切关系的基础。生产力决定人们的物质关系，而人们的物质关系决定人们的一切关系。人们在发展生产力时也发展着他们的物质关系。“随着生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己的生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。”即是说，有什么样的生产力，就有什么样的生产关系，从而就构成什么样的社会。“手工磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原

《马克思恩格斯选集》第3卷，第49页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1972年版，第320—321页。

《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年8月第1版，第144页。

理、观念和范畴。所以，这些观念和范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的，它们是历史的、暂时的产物。

马克思还针对蒲鲁东对黑格尔辩证法的歪曲，揭示了黑格尔辩证法的实质，并进行了唯物主义的改造，提出了对立同一规律是辩证法的实质的思想。蒲鲁东想借用黑格尔的辩证法来构造他的经济矛盾体系，但他歪曲了黑格尔的辩证法。他认为任何经济范畴都有好的方面与坏的方面，把它们综合在一起便产生了矛盾，而矛盾的解决就在于保存好的方面，消除坏的方面。马克思则认为，“两个矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新的范畴，就是辩证运动的实质。谁要给自己提出消除坏的方面的任务，就是立即使辩证运动终结。”他主张用现实事物中的矛盾来说明运动，而用现实的运动来说明社会历史的发展。

《哲学的贫困》在马克思主义哲学的形成过程中占有重要地位。马克思曾说：“我们见解中有决定意义的论点，在我的 1847 年出版的为反对蒲鲁东而写的著作‘哲学的贫困’中第一次作了科学的、虽然只是论战性的表述。”

在这里，唯物史观的内容更丰富了，表述也更精确了（如交往关系、交往形式等概念，已被更科学的生产关系概念所取代）。

1847 年 11 月 29 日至 12 月 8 日，共产主义者同盟第二次代表大会在伦敦召开。马克思和恩格斯出席了大会，并接受委托写了《共产党宣言》。在这个无产阶级政党的第一个纲领中，马克思、恩格斯彻底贯彻和运用他们所创立的新的世界观——辩证唯物主义和历史唯物主义的理论，考察了人类社会历史，全面剖析了资本主义的经济结构及其上层建筑；考察了阶级斗争的历史发展，尤其是无产阶级和资产阶级矛盾的产生及其激化过程；阐明了资本主义必然为社会主义所代替的历史规律，制定了社会主义运动的理论和策略，批判了各种空想社会主义学说。

《共产党宣言》是把马克思主义哲学、政治经济学和科学社会主义原理融为一体的无产阶级的完备理论，体现了马克思主义哲学形成时期的最高成就。1848 年 2 月，《共产党宣言》发表，不仅向全世界公开表明了共产党人的观点、目的和意图，而且标志着马克思主义世界观的正式诞生。

3. 马克思主义哲学在 1848 年革命中的运用与发展

1848 年欧洲革命是近代史上一次范围极广、影响极深的资产阶级民主革命，也是马克思主义哲学形成后第一次爆发的群众性的革命运动。这次革命几乎席卷了整个欧洲，而欧洲正是马克思、恩格斯从事革命活动的地区，尤其法国和德国是他们当时生活和战斗的地方。因此，这次革命运动同马克思、恩格斯以及他们新创立的世界观有极为密切的关系。

1848 年革命是由资产阶级领导的，但在西欧资本主义比较发达的国家，无产阶级已经登上历史舞台，资产阶级在革命活动中已经暴露出妥协动摇和反对革命的一面，小资产阶级的软弱性表现得更加明显。这种复杂的阶级关系，再加上这次革命斗争中出现的许多奇特的历史现象和错综复杂的社会矛盾，都需要业已形成的马克思主义哲学作出科学的解释和剖析。1848 年革命以震撼欧洲的革命风暴开始，却以各国革命的普遍失败告终，其原因和教训

四、俄国革命民主主义者——赫尔岑、车尔尼雪夫斯基的哲学思想

19 世纪上半期，俄国资本主义经济得到显著发展，封建农奴制发生了深刻的危机。在这种历史条件下，一批革命的民主主义者举起了反封建、反农奴制的旗帜，在批判统治阶级宣扬的基督教神学唯心主义过程中，形成了他们的唯物主义哲学。在 40 年代，最早的杰出代表是平民知识分子别林斯基以及由贵族革命家转变过来的赫尔岑、奥加辽夫等人；50~60 年代杰出的代表是车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫。以赫尔岑、车尔尼雪夫斯基等为代表的革命民主主义者所论述的唯物主义哲学，是当时俄国由农奴制向资本主义过渡的社会历史条件下反农奴制的斗争在意识形态领域里的反映，它是在费尔巴哈唯物主义和黑格尔辩证法的直接影响下形成的。

1. 俄国革命民主主义运动的先驱 ——赫尔岑的哲学思想

亚历山大·伊万诺维奇·赫尔岑（1812—1870）是 19 世纪俄国伟大的革命民主主义者、唯物主义思想家。他出生于莫斯科的一个贵族家庭。少年时受先进思想的影响，渴望自由，憎恨农奴制，崇敬十二月党人。1825 年十二月党人的起义被镇压后，他决心继承起义者的事业，献身于反对农奴制和沙皇专制主义的斗争。1829 年秋进莫斯科大学学习。毕业后第二年，因被控与“国事犯”有来往，有“对社会有极大危害性的大胆的自由思想”而被捕，后两度被流放。在流放期间，赫尔岑的革命思想得到了进一步的发展。1842~1847 年初，他在当时最进步的杂志《现代人》和《祖国纪事》上发表了许多政论文章、哲学论文和文学作品。到 40 年代中期，他已基本由一个贵族革命家转变为革命民主主义者。他的后半生是在欧洲度过的。在 1861 年以前，他对革命民主主义思想曾一度发生动摇，脱离民主主义而转向自由主义。但是，民主主义毕竟还是在他身上占了上风。他在伦敦出版的期刊《钟声》上发表了许多长篇的专论和杂文小品，极力鼓吹农民的解放，揭露农奴主和沙皇官吏，宣传社会主义思想。1869 年，他与无政府主义者巴枯宁决裂，并把视线转向马克思所领导的第一国际。他这时才在工人阶级身上看到了未来社会的希望。1870 年，他因患肺炎逝世于巴黎。

赫尔岑作为一个唯物主义哲学家，他的哲学思想经历了一个曲折的演变过程。他在大学时代写的《论人在自然界中的地位》（1832）、《对哥白尼太阳系的分析说明》（1833）等著作中，就已企图用唯物主义观点去说明自然科学问题，并开始反对唯心主义了。可是在被监禁和流放期间，他有时却流露出早在童年时代就已接受的宗教神秘主义的情绪。对 18~19 世纪的自然科学成就以及西欧 17~18 世纪的唯物主义哲学和德国唯心主义哲学的研究，使他回到了对自然界和思维的唯物主义观点。1842 年 5 月读了费尔巴哈的名著《基督教的本质》，这使他的唯物主义思想和无神论观点得到了进一步的巩固。之后他着手撰写他的著作《科学中华而不实的作风》（1842~1843）。在这部名著中，他已基本形成了唯物主义的世界观。在他的另一部主要哲学著作《自然研究通信》（1844~1845）中，他已坚决地站在哲学唯物主义立场上了。

赫尔岑坚持唯物主义的观点，认为自然界是不依人的意志为转移的客观

存在。我们周围的现象本身带有不依赖于人的独特的性质，在没有人的时候，它们就已经存在了，而意识是由自然界派生出来的，是自然界发展的高级阶段。赫尔岑反对黑格尔及其信徒们把自然界和历史看成是应用逻辑学的唯心主义观点，指出自然界既不是根据某种神的理性的预先决定，也不是根据逻辑的先天规律发展起来的，而是相反，逻辑及其范畴乃是自然界和历史的客观规律的反映，思维的规律是被意识到的存在的规律。

他肯定认识来源于自然界对人类感觉器官的作用，认识是从感性知觉开始的。他认为，如不借助于感觉就不可能认知被认识的东西；感性的感觉是认识的起点。他强调指出：“真实的世界无疑是科学的基础；不依据自然，不依据事实的科学，正是华而不实的人的虚无飘渺的科学。”他既不同意笛卡尔学派的抽象的唯理论，同时又认为完全否定理性思维作用的经验论是片面的。他坚持感觉经验和理性思维是不可分割的观点。他反对不可知论，确信世界是可以认识的。他确信人类能够一步一步地逐渐接近真理。不过由于他还不懂得实践在认识中的作用，因而在检验真理的标准问题上，表现出唯物主义的不彻底性。他一方面承认理性是真理的标准，另一方面又肯定说，不仅可以用思维来检验真理，也可以用存在来检验真理。可见，他的哲学唯物主义中也还包含有不少错误和缺陷。另外，他在哲学用语上也还存在不少不精确和混乱的地方。

赫尔岑是超过黑格尔而跟着费尔巴哈走向唯物主义的。不过应该指出的是，赫尔岑没有象费尔巴哈那样对黑格尔的辩证法采取简单抛弃的态度，而是领会了黑格尔的辩证法，并试图吸取和利用。他提出了辩证法是“革命的代数学”的思想。他的唯物主义世界观也贯彻着对世界的辩证的看法。在他看来，自然界和人类思维本身都是处在经常变化发展之中的。“自然界是不停留的，它是过程，它是历程，是溢流，是运动……”。他认为，在人类历史上，革新与保守的斗争是不可避免的；新兴力量与衰朽力量的斗争造成了“历史的运动”。他强调指出，对立面的斗争将导致新东西对旧东西的辩证的否定，则事物的发展就是通过这种否定实现的。他在高度评价黑格尔及其辩证法的同时，也批判了黑格尔的唯心主义的保守的体系，认为黑格尔的哲学体系是狭小的和思辨的。他实际上已经看到了黑格尔哲学中所包含的革命的辩证法原则和保守的唯心主义体系中间的矛盾，并进一步指出了这种矛盾现象产生的阶级根源。他写道：“尽管黑格尔的天才是非常巨大而有力，可是他毕竟是一个人；在用迂回曲折的语言发表意见的时代里，他怕把话简单明了地说出来，因为他不敢前进到自己的原理的最后结果；对于不惜一切地、彻底地接受全部真理，他还缺少英雄的气概。”

赫尔岑站在唯物主义立场上批判了唯心主义，探讨和阐发了许多辩证法原理，这是他的历史功绩之一。然而由于他未能把辩证法和唯物主义有机地统一起来，因而他的唯物主义是不彻底的，当他考察社会历史时，没能跳出历史唯心主义的巢穴。尽管他在历史观上也提出过一些有价值的、积极的思想，如他指出了社会上存在着阶级和阶级斗争的事实，试图找出社会发展的客观规律等，但他不懂得物质生产活动在社会历史发展中的作用，把意识或

《科学中华而不实的作风》，商务印书馆 1981 年版，第 68 页。

转引自山东人民出版社 1987 年 11 月版《西方著名哲学家传略》一书。

《科学中华而不实的作风》，第 69 页。

科学看作是社会发展的决定力量。所以，他没有超越旧唯物主义世界观的范畴，没有也不可能上升到辩证唯物主义和历史唯物主义的水平。

2. “伟大的俄国革命家”——车尔尼雪夫斯基的哲学思想

尼古拉·加甫里洛维奇·车尔尼雪夫斯基(1828—1889)是19世纪俄国伟大的革命民主主义者、唯物主义哲学家。他生于俄国萨拉托夫的一个神甫的家庭。1846年进彼得堡大学学习，深受当时俄国和西欧进步思想和革命运动的影响，成为坚定的革命民主主义者和沙皇专制及农奴制的坚决批判者。从1853年起，他在彼得堡从事著述活动，在杂志上发表许多学术论文、政论和评论文章，并于1855—1862年间担任当时著名的《同时代人》杂志的负责人。他还参加秘密革命活动，与流亡伦敦的俄国革命家赫尔岑协商共同开展反对沙皇政权的斗争，并起草和组织散发革命传单，号召农民、士兵和革命青年准备武装起义。1862年，《同时代人》被沙皇政府勒令停刊，车尔尼雪夫斯基也被捕入狱，后被判处长期苦役，流放西伯利亚。在监禁和流放期间，他始终坚贞不屈，保持了革命家的气节。他在西伯利亚的苦役场和流放所度过了20多年，直到去世前不久，才被准许回到故乡。

车尔尼雪夫斯基的著述活动是多方面的，涉及哲学、经济学、美学、文学、社会学等各个领域。他的最主要的哲学著作是1860年发表在《同时代人》杂志上的《哲学中的人本主义原理》。

车尔尼雪夫斯基继承和发展了别林斯基和赫尔岑的哲学思想，同时受到费尔巴哈哲学的深刻影响，为俄国奠定了坚实的唯物主义传统。

车尔尼雪夫斯基直截了当地承认他在世界观方面是“费尔巴哈的忠实信徒”。他按照费尔巴哈的哲学观点去解决思维与存在、精神与物质的关系问题。他坚持世界的物质统一性，指出，凡存在的东西都是物质，自然界的一切事物、现象都是统一的物质的存在形式，从而否认任何不依赖于物质的“精神实体”的存在。同费尔巴哈一样，他把人看作是自己的唯物主义的基础，把自己的哲学称之为“人本学”或“人本主义”。他根据自然科学、尤其是生物学的材料来证明自己的人本主义观点。他认为，人只有一个统一的本性，人体所发生的和表现出来的一切，都是按照他的一个实在的本性进行的。在他看来，哲学所研究的人，同医学、生理学所研究的人是一样的。就是在这个基础上，他提出了他的“哲学中的人本主义原理”。然而，他没有停留在费尔巴哈的人本主义唯物主义水平上，而是在新的历史条件下，把唯物主义向前推进了。作为一位伟大的革命家，车尔尼雪夫斯基不象费尔巴哈那样“过多地注意自然，过少地注意政治”，而是强调哲学与政治的关系，认为哲学是有党性的，哲学家是某一个政党的代表人。他把人本主义与农民革命思想结合起来，得出了革命的结论，并力图用以指导革命实践。

车尔尼雪夫斯基与费尔巴哈完全抛弃黑格尔哲学的简单态度不同，他对黑格尔哲学采取分析的态度。他既尖锐地批评了黑格尔的唯心主义的错误，又充分肯定黑格尔的辩证法对哲学发展的重大贡献。他和赫尔岑一样，称黑格尔的辩证法是“革命的代数学”，同时也看到了黑格尔辩证法的局限性和不彻底性，看到了黑格尔哲学的体系（结论）和方法（原则）之间的矛盾。他说：“黑格尔是不彻底的，他每一步都自相矛盾。”“黑格尔的原则是非常有力、非常宽广的，可是结论却狭隘和渺小；尽管他有巨大的天才，这位伟大的思想家却只有力量说出一般的观念，但是要不屈不挠坚持这些原理，从这些原理合乎逻辑地发展出一切必然的结论的力量，却还不够……，而且，

他不仅不能从他的原则做出结论，——就是原则本身，他也没有完全了然于胸，在他还是模糊不清的。”

车尔尼雪夫斯基继承和发展了黑格尔的辩证法原则，但又与黑格尔不同，他从辩证发展思想得出了非常革命的结论。他用辩证法思想来论证旧的社会制度的灭亡和新的社会制度的产生的规律性，论证劳动人民进行社会革命的历史必然性。他在一系列著作中论述和阐发了质量互变、对立面的斗争、否定之否定等辩证法原理，并将这些辩证法原理具体运用到社会历史观方面，使之为革命斗争服务，从而把俄国革命民主主义者的辩证法思想发展到了更高的阶段。但是，他的辩证法是不彻底的，不完善的；而且他没有把唯物主义和辩证法有机地结合起来。他只是做到了非常接近于辩证唯物主义，而他始终未能成为一个辩证唯物主义者。

在认识论方面，车尔尼雪夫斯基从唯物主义观点出发，深刻地批判了 19 世纪 70 年代在俄国广泛流行的康德的唯心主义先验论和不可知论。他确信人类具有认识世界的能力，自然界的一切对象及其属性都是能够被认识的。随着科学的发展和时间的推移，人们就能够在许多对象中认识到从前没有被历史运动充分揭露而为我们忽视的那些方面。他指出，那种否认人类有认识世界本来面目（即所谓“自在之物”）的能力的康德的不可知论，是和科学不相容的。康德的“直觉的先天形式”是用来反对唯物主义的，并且“是康德为了捍卫意志自由、灵魂不死、上帝存在、关于世间众生幸福和他们来世美满生活的神旨而想出来的”。在车尔尼雪夫斯基的认识论中包含有不少辩证法因素，这些辩证法思想特别明显地表现在他对下列问题的解决上，即：关于人的知识的相对性和世界的可知性之间的关系问题，关于相对真理与绝对真理的关系问题，关于认识过程无止境问题，等等。车尔尼雪夫斯基对于真理的具体性问题的论述是尤其值得称道的。他说，对任何问题都不能抽象地下判断。“一般的、抽象的箴言是不能令人满意的。”“这个规则可以用这个公式来表示：‘抽象的真理是没有的，真理总是具体的。’”“一切都以环境、时间和地点为依归。”车尔尼雪夫斯基已经意识到了实践在认识中的作用，提出了实践是检验真理的标准的思想。他说：“实践，是个伟大的揭发者，它暴露一切欺人和自欺，不但在实践的事实上，甚至在感情和思想的事情上也是如此。因此，今日在科学上，实践是判断一切争端的主要标准。‘凡在理论上必须争论的一切，那就干脆用现实生活的实践来解决。’”又说：“‘实践’是一切理论的无可争论的试金石。”这些思想都是非常可贵的，可是他对实践的理解却未能完全摆脱旧唯物主义的局限性。

在社会历史观方面，车尔尼雪夫斯基的思想中包含有许多唯物主义因素和天才的猜测，并且还有许多极其宝贵的历史辩证法思想。例如，关于社会历史发展规律性的思想，关于人类历史发展的不可遏止性和前进性的思想，关于社会按照否定之否定规律发展的思想，关于新东西的不可战胜性和新东西最终必定战胜旧东西的思想，关于人民群众在历史发展中起决定性作用的思想，等等。然而，他在解决社会历史观的根本问题时仍是一个唯心主义者。

《车尔尼雪夫斯基选集》上卷，三联书店 1958 年版，第 451 页。

《车尔尼雪夫斯基选集》下卷，三联书店 1959 年版，第 550 页。

《车尔尼雪夫斯基选集》上卷，第 421、422 页。

同上书，第 114、113 页。

他不理解物质生产方式在社会生活中的决定性作用，而是把智力、知识看作推动历史前进的基本力量，特别是他在所谓永恒不变的人类本性中寻找决定社会历史发展的终极原因。因此，他始终未能彻底克服旧唯物主义者的根本缺陷。

车尔尼雪夫斯基的伦理学说是他的革命民主主义的一个重要组成部分。他认为“所有的人都是利己主义者”，但他反对资产阶级损人利己的道德观。他提出并论证了自己的以不损人为前提的“合理的利己主义”道德理论。他的“合理的利己主义”的最高原则就是：“全人类的利益高于个别民族的利益，全民族的利益高于个别等级的利益，多数等级的利益高于少数等级的利益。”而这样一来，这种“合理的利己主义”实际上便成了以个人为社会进步和人民幸福而斗争为核心的道德理论了。它不仅宣扬个人利益与社会利益相结合，而且着重强调了前者必须服从后者。车尔尼雪夫斯基这种充满革命民主主义精神的“合理利己主义”的道德理论，曾在俄国历史上起过非常积极的作用，培养并鼓舞了一大批同沙皇反动统治进行英勇斗争的青年革命家。它甚至对一些无产阶级革命家（如季米特洛夫）世界观的形成也起过很大的影响。当然我们也要看到，这种伦理学说毕竟不是科学的，它是一种超阶级、超历史的人性论的道德观。它带有费尔巴哈人本主义的明显错误——把人仅仅看作是自然的一部分，从而忽视了人的社会性。

车尔尼雪夫斯基是俄国最早的社会主义者之一。他深刻地批判了资本主义制度，主张在大规模机器生产的基础上实行社会主义。他相信俄国发展的特殊道路可以避免资本主义，幻想通过旧的农民村社过渡到社会主义。实际上，他的社会主义是空想社会主义。他把农民的民主革命和社会主义革命混为一谈，他的关于俄国可能由封建农奴制直接过渡到社会主义的结论，不是俄国本身政治经济发展的客观辩证法的反映，而是从否定之否定这一辩证法规律推导出来的。不过，他的空想社会主义是同革命民主主义不可分割地联系在一起。因此，他的空想社会主义在19世纪50—60年代俄国的具体条件下，是起了历史进步作用的；尽管他的这些错误观点对以后俄国革命和马克思主义在俄国的传播产生了消极的影响。

总之，车尔尼雪夫斯基是一个把理论和实践紧密地结合在一起的真正的革命理论家和革命实践家。正如普罗米修斯为了使人类得到光明而盗天火一样，车尔尼雪夫斯基完全为了寻找指导革命斗争的理论，为了解救苦难深重的俄国人民而辛勤地从事理论探索和著述。当然，由于落后的俄国社会条件和长期流放的限制，他虽然是同马克思和恩格斯的同时代人，但他的思想却始终未能上升到辩证唯物主义和科学社会主义的理论高度。他的哲学思想虽然包含有不少辩证法的因素，虽然在许多地方超过了费尔巴哈，但总的来说，他仍然未摆脱费尔巴哈人本主义唯物主义的严重影响，不能做到把唯物主义和辩证法有机地结合起来。他的社会历史观虽然包含有不少历史唯物主义因素，但基本上仍然是唯心主义的。他的空想社会主义思想和“合理的利己主义”理论，乃是这种唯心史观的最明显的具体表现。

五、现代西方哲学的思想先驱

1. 唯意志主义的创始人 ——德国的叔本华及其哲学思想

阿瑟·叔本华(1788—1860)是19世纪德国哲学家,唯意志主义的创始人。祖籍荷兰,出生在德国的但泽(即今波兰格坦斯克),父亲是个银行家,1805年因经商受挫,精神忧郁,自杀而死。母亲约荷娜是当时颇有名望的一个小说家,但叔本华与其母亲却因性情不合而不睦。父亲曾对叔本华寄以厚望,希望他能成为一个具有世界眼光的大商人,1800年送他到汉堡一所有名的培养未来商人的学校读书,可是“有心栽花花不开”,叔本华对经商不感兴趣,却对文科学习兴趣很大。1807年进一所文科中学学习。1810年入哥廷根大学学医,后改学哲学,研究柏拉图和康德的著作。1814年以《充足理由律的四重根》获得耶拿大学哲学博士学位。后来在魏玛、德累斯顿研究哲学和佛学。1822年被聘为柏林大学讲师。当时德国各大学讲坛大都以黑格尔为代表的理性派哲学家所把持,叔本华对此不满,欲与之一争高低。他将自己的授课时间故意选定在黑格尔授课的同一时间,意图对垒较量。结果遭到惨败,愤而离开讲坛,靠父亲的遗产生活,独自从事学术研究。1831年8月,柏林爆发鼠疫,叔本华离开使他失望的柏林,到莱茵河畔的法兰克福定居,埋头研究与写作,孤栖于一个小旅馆里,以狗为伴,终其一生。叔本华的主要著作有:《作为意志和表象的世界》(1819)、《论自然意志》(1836)、《伦理学的两个根本问题》(1841)、《附加与补充》(1851)等。其中,《作为意志和表象的世界》最为集中地阐述了他的哲学。

叔本华对自己的哲学颇为自负,声称提出了一种与以往哲学方法根本不同的哲学方法,从而使欧洲哲学的发展发生根本的转折。他因此认为自己的著作,特别是《作为意志和表象的世界》,必为后人一切著作的源泉。然而在40年代以前,叔本华一直被人冷落,他的著作出版后往往无人问津。随着19世纪40年代欧洲、特别是德国社会历史条件的急剧变化,人们已由对理性的信任转入对现实的不安与忧虑。叔本华的哲学因适应了这种忧郁的悲观主义情绪而受到欢迎,叔本华本人也因而声名大震。他70岁生日时,收到来自世界各地的很多贺词。临去世的前一年,他又看到自己的著作《作为意志和表象的世界》第3版受到空前的欢迎,感到非常欣慰。他在这一版的序言中,对自己的哲学命运作了总结:“当这本书第一版问世时,我才30岁,而我看到这第三版时,已经72岁了。对于这一事实,我总算在彼特拉克的名言中找到了安慰,那句话是:‘谁要是走了一整天,傍晚走到了,就该满足了。’我最后毕竟也走到了。在我一生的残年,既看到自己的影响开始发动,同时又怀着我这影响将合乎流传久远和发迹迟晚成正比这一古老规律的希望,我已心满意足了。”

1860年9月21日,叔本华因肺炎恶化而去世,享年72岁。他的临终遗言是:“希望爱我哲学者能不偏不倚、独立自主地理解我的哲学”。

(1) 唯意志主义的本体论

叔本华认为,在他之前的一切哲学,不是从客体出发引出主体,就是从主体出发引出客体,二者必居其一,但各有其谬误之处。他既不想从客体出发,也不想从主体出发,而是想从表象(即现象)出发,他在《作为意志和

表象的世界》中提出的命题是：“‘世界是我的表象’：这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理。”他认为，人所认识到的一切事物并不是本身就存在的东西，而只是呈现于人的表象、即意识中的东西，它们只是作为人的表象而存在着。例如，人的确知道有太阳、地球，但是人所知道的其实“并不是太阳、地球，而永远只是看见太阳的眼睛，摸到地球的手；人周围的世界只是作为表象而存在，也就是说，只存在于对另一种东西的关系中，这种东西就是表象者。也就是人自身”。他把自己哲学的出发点，建立在“世界是我的表象”上，认为只有这一点，才是无可怀疑的真理。“一切存在物，即整个世界，只是观察者的观察物，简言之就是表象，——没有比这更无疑问，更无依赖于一切其他东西，更不需要证明的真理了。”

由此，叔本华把经验和科学的对象都归结为表象（现象）世界。在他看来，科学总是用因果性、空间、时间、杂多性、必然性等等范畴去解释它们所研究的对象，把它们说成似乎是具有客观特性的东西，其实这些范畴只是存在于主体之中的，是主体所先天地固有的。正因为如此，由这些主观的范畴来解释的科学研究的对象，也必然是主观的东西。它们之作为对象而存在必然依赖于主体，它们只能存在于主体的意识之中。叔本华象康德一样，强调借助理性的概念、范畴等来进行认识的科学和哲学只能及于现象而不能达到自在之物。就实在性而言，科学与人们的主观幻想和虚构的东西之间没有原则的区别。因此它们都只存在于人们的意识之中。

叔本华从这一命题出发，指出世界上的一切，都具有以主体为条件，并为着主体而存在的性质。主体认识一切，却不为任何事物所认识，主体是世界的支柱，是一切客体存在的先决条件。就人而言，既可以是主体，也可以是客体，在他认识着的时候是主体，在他被认识着的时候是客体，因此人的身体就是客体，我们人也是表象。所以在叔本华看来，世界乃是由两个不可分的半面构成的，一个半面是主体，一个半面是客体，两者“存则共存，亡则共亡，双方又互为界限，客体的起处便是主体的止处”。总之，主体和客体是作为表象世界的两个不可分的一部分。二者的区别仅在于：客体有时间、空间的形式，并通过时空而产生杂多；主体不在时空中，它在每一个表象者身上是完整的，不可分的，因而是单一的。但这两个部分是不可分割的，每一部分都通过另一部分才存在，才具有意义。

叔本华还断言：外部世界的实在性问题，是由于理性的混乱所产生；“自然的素朴的实在论”关于物质可以离开心灵的感知而独立存在的观念是一种流俗的错误观念，必须加以纠正。他认为，在我们想到物质的时候，实际上，我们只是想到了考察物质的主体。

叔本华在说明“世界是我的表象”这一命题的时候，一再表示，这仅仅是世界的一个方面，虽然形形色色，五彩缤纷，但只是表面的，并没有揭示世界的本质。还有构成世界另外一个方面的东西，那才是真正内在的、本质的。叔本华说，这就是意志，所以叔本华的第二个命题，也就是他的哲学的核心，就是“世界是我的意志”。

叔本华指出，康德分割现象与物自体是错误的，因为现象同物自体的关系，就是表象和意志的关系。就人而言，人的本身是以两种方式存在着的，一种就是直观中的表象，是客体中的一个客体，一种就是意志，因而人的内在本质就是意志。他认为，如果说康德所说的表面背后有一个“物自体”存

在的话，那么它决不是“物”，而是“自我意志”。

所谓“自我意志”，在叔本华看来，是一种非理性的、盲目的、永运不息的、永不疲惫的欲望冲动。这种欲望冲动，是一种求生存的欲望冲动，所以叔本华又将之叫做“生存意志”。叔本华解释说，生存意志的基本要求是获得食物以求生存、发展自身以求美好生活、占有异性以求繁衍后代的意志。简言之，生存意志就是求得生存、温饱和性本能满足的意志。这种意志是人的内在本质，人身上的一切都是生存意志的外部表现与客观化。如人要活下去就必须要吃，吃的生存欲望就产生了嘴，咬的生存欲望就产生了牙，消化的生存欲望就产生了肠胃，抓东西的生存欲望就产生了手，走路的生存欲望就产生了脚等等。总之，人的身体的一切都是客观化了的意志活动；人的身体的一切组织和器官都是生存意志的外化和创造物。他说：“身体无非是意志的客观化”，“无非就是我的那个变得可以看得见的意志本身”。又说：“牙齿、喉咙和肠胃是客观化的饥饿，生殖器是客观化的性欲，抓东西的手，跑得快的脚则是适应着意志的一些比较间接的欲望，这些欲望也是显示意志的。”

叔本华认为，生存意志不仅是人的本质，而且是整个世界的基础；不仅人的躯体、器官及其活动是生存意志的表现和创造物，而且动植物甚至无机物也是生存意志的表现和创造物。如有的动物要捕食就必须有尖牙利爪，尖牙利爪就是这些动物的生存意志的客观化。有些动物要抵抗其他动物的侵犯，就必须有浓毛锐角，浓毛、锐角就是这些动物生存意志的外化。植物向上长出高大茂密的枝叶是为了争阳光、求生存，向下长出深深的根系，是为了争水分、争养料、求生存。有的植物长出荆棘和尖刺，也是为了防御侵犯，以求生存，这些都是它们生存意志的外化。这种意志还是整个世界的内在本性，它也以自然力的形式显露于外。无机物的化合与分解，物体间的吸引与排斥，晶体的形成，磁针的指北，石头向下落地，明月西沉，大江奔流等等，都是它们生存意志的表现。意志之所以表现为世界上形形色色的具体现象，是由于各类事物的意志强弱程度不同和表现途径不同。它在无机物中表现为各种盲目的自然力，在动植物中表现为生命和繁殖，在人类中表现为不同等级的理念或叫观念。总之，在叔本华看来，万物的存在和运动的根源就是生存意志，宇宙间的一切都是生存意志的外化和表现。他这样写道：“意志是世界的物自体，是世界的内在内容，是世界的本质；生命、可见的世界、现象只不过是意志的镜子。因此，生命不可分割地伴随着意志，有如影之随形：有意志，也就有生命，有世界。”

（2）非理性主义的认识论

近代的西方哲学家们一般都把理性、思维看作是人的心灵的本质，都把入看作是理性的动物。但是叔本华反对这种传统的见解，把它称为一个“古老的普遍的根本性错误”。他认为理性只是心灵的外观，而潜藏在后面的意志才是心灵的本质。在他看来，过去的哲学家们把意志和理性的关系弄颠倒了，其实意志高于理性以及一切以理性为基础的知识。叔本华一再强调人是意志的产物，人的理性、思想等等只不过是意志的表现，意志的客观化，它们是为意志服务的，是意志的工具。叔本华列举了意志先于理性、理性服役于意志的几个论据，例如：动物有意志无理性却照样活着，人一生下来先有意志后有理性，意志的冲动是理性阻止不了的，人的许多行动不是理性权衡之后采取，而是做完了才认识等等。他断言依靠理性或逻辑思维不能认识世

界的本质（即意志），只有直觉才是认识世界的唯一的途径。

下面我们再进一步探讨叔本华非理性主义认识论的具体内容。

首先，叔本华把理性看作是意志的奴仆和工具。叔本华认为，世界的本质是意志，在人出现以前，这种意志是盲目的欲求和冲动。当意志客观化到了高级阶段，即出现了人之后，个体为维持生存和传宗接代就要求一种辅助的工具。就象意志的任何欲求都要通过一个器官表现出来一样，人的认识的欲求就通过大脑表现出来，转化为理性认识，这种认识通过概念、语言来进行思维活动。由此，叔本华认为理性本来就是从意志产生而来，是满足人欲望的工具。在他看来，人们常常认为人的行动是由理性支配的，其实这是一种假象。叔本华说，意志好像一个勇敢而刚强的瞎子，理性只不过是向他背着给他指路的明眼的跛子，真正起驱动作用是瞎子的步伐，明眼的跛子只是按照瞎子的需要去指明道路而已。就是说，意志虽然要借助于理性这个工具来认识，但是推动理性去认识的仍然是意志。人的理性、知识从它们的起源和实质来说，都完全是服从意志的；意志是主人，理性是奴仆。贬低理性，抬高意志是叔本华非理性主义认识的一个特点。

其次，叔本华认为，理性思维只能认识表象世界，而不能认识事物的本质。在他看来，运用理性思维的人永远不能透过外部达到事物的实在本质。不论怎样进行探究，除了影像和名称之外，永远不能接触到任何东西。就好像一个人被关在堡垒的外面，绕着堡垒转来转去而找不到入口一样。无论他如何努力，至多只能描绘一下堡垒的外貌，而不可能进入到堡垒之内，不可能获得真理。而要认识作为世界本质的生存意志，认识表象之后的物自体，只有依靠生存意志的内省或自我的反省，即一种非理性主义的直觉。叔本华认为，直觉是在意志的基础上产生的，人们可以依据它体验到意志的存在，并认识到世界的本质、事物的理念。因此，在叔本华看来，直觉是一切真理的源泉，一切科学的基础。只有直接或间接地以直觉为根据，才能达到绝对的真理，而一有理性介入，就难免要出现谬误。贬低理性，抬高直觉，是叔本华非理性主义认识论的又一个重要特点。

叔本华从贬低理性、抬高直觉进而贬低科学，抬高艺术。他认为科学是理性的事业，它只能认识时空中的表象，是为自我意志服务的工具，是低级的；而艺术运用的是直观，它能“摆脱时空和因果性的桎梏”而深入事物内部的“生命”，使自我与对象溶合为一，从而达到对真理、对本质的把握。

叔本华的这种非理性主义的认识论、神秘主义的直觉论给以后西方的非理性主义的人本主义思潮以很大的影响。

（3）悲观主义的伦理学

叔本华把个体及其生命归结为作为宇宙本体的意志的表现，这样也就使个人屈从于作为宇宙本体的意志。他认为，包罗万象的永恒意志是不受任何限制的，自由的，每个个体却是由这个总的意志所绝对决定的。尽管人人认为他可以自由地决定自己的行为，然而事实上，人的一切行为都为生存意志所驱使，所以人又不是自由的，是受必然性所支配的，这就是人的宿命。生存意志作为人的本质，也决定人的自私的本性。求生存的意志，使人残酷而怯懦、自私且嫉妒、贪婪又善诈。所谓美德，诸如勤劳、坚韧、克己、节俭等等，都是经过洗练而美化了的利己主义。所以人是一种性恶的动物，是利己主义者。

叔本华认为，由于生存意志的驱使，人生便成了一场苦难，世界成了一

个不幸的罪恶的世界。这首先是因为，人的本质就是自我的生存意志的冲动，生存意志就是生存的欲望，而欲望的本身就是不满足或匮乏感，其本质就是痛苦，人因欲望而产生争夺，产生尔虞我诈、弱肉强食。欲望的结局是痛苦的，因为一切欲求都是由于缺乏，由于对自己现状的不满，欲求一天得不到满足就痛苦一天，而人又欲海难填，没有一次满足是可以持久的，每一满足都是新的欲求的起点，旧的欲望满足了，立即就会产生新的欲望、新的空虚、缺乏、疲惫和新的痛苦。所以欲求是无止境的，痛苦是无边无际的。而且即使愿望达到、欲求满足，它给人带来的也只是一种更加难忍的无聊，只不过暂时地摆脱了一种形式的痛苦。叔本华把人生比作在痛苦和无聊之间来回摆动的“钟摆”，认为痛苦和无聊是人生两大基本要素。他在《人生的智慧·世界的痛苦》中写道：“人在意志的支配和奴役下，无时无刻不在忙忙碌碌地试图寻找些什么，但每一次寻找的结局，无不发现自己原是与空虚同在，最后终不能不承认这个世界的存在原是一大悲剧，而世界的内容却全是痛苦。”叔本华更援引但丁的《炼狱》为例，说但丁何以能把地狱描写得如此生动形象，乃是直接取材于现实生活。而当他一写到天堂时，则干瘪抽象，因为地上并无任何极乐可供他借鉴命笔。叔本华还进一步发挥说，意志现象愈完善，痛苦也就愈显著。植物是没有痛感的。最低等动物痛感很微弱。脊椎动物因为有了完善的神经系统，痛感能力就较高，到了人，痛苦就达于顶峰。而对于人来说，也是智力越发达，痛苦越深重，因此天才最痛苦。

此外，在叔本华看来，人生之所以是一场苦难，还在于生存本身是一场持续的斗争。生命的每一秒钟都是在为抵御死亡而斗争，而这是一种“注定要失败的斗争”。因为死亡已稳操胜券，人活一天，都是向死亡靠近一步，但死亡对于人，就象猫对老鼠一样，在吃掉对手之前，先要尽性地折磨戏弄它一番。因此，在叔本华看来，世界上根本没有幸福可言，痛苦对于生命来说才是本质的，所以生命就是痛苦，一部生命史也就是痛苦史。总之，人生就是苦难的深渊，人生如“泡影”，人生是一场漫长的“恶梦”。那么，如何摆脱这苦难的深渊呢？叔本华认为，人若要从苦难中解脱出来，就必须泯灭一切意志、欲望。但他认为，这并不是说要用消灭肉体（比如“自杀”）来达到，因为这只能得到更大的痛苦。他认为真正可取的方式是“意志转向”，即把自己的意志、欲望高高挂起，避免它们实际地接触任何东西，力求在内心中对一切事物保持冷漠的态度。摆脱意志的奴役，压抑自私的欲望，放弃对现实幸福的追求，以达到心灵的平静、深沉的休息和神圣的安详。这是叔本华为人们指定的一条超越罪恶的不幸世界之上的出路。

叔本华认为，由于人生是痛苦，所以人的生育本身是罪恶，而性欲就是最大的耻辱和罪恶，人类要摆脱痛苦和不幸，就必须在自身中抑制情欲，把现世的享乐视为虚幻，遏制自私的欲念，怜悯他人的痛苦。他反对一切理想观念和普遍义务，强调同情心是道德行为的最坚实和最可靠的保证，是最重要的德行基础，并且只有发扬同情心才能遏制私欲和相互残杀，解脱人类的痛苦和不幸。他同时认为，要获得同情心，就必须排除由感觉得来的助长欲望的偏见，求得真知，认识宇宙绝对意志的本质以及个人从属于绝对意志的关系，并通过哲学的沉思和艺术的鉴赏以求得精神的解脱。叔本华认为，哲学和艺术的精神解脱还只是暂时的、消极的，而最根本的、积极的解脱则是否定个体意志，弃世绝欲，达到佛教的涅槃境界，使没有价值的个体复归于宇宙的绝对意志，实现道德的最高理想。

叔本华的哲学在西方哲学史中具有重要的地位和作用。叔本华是唯意志主义哲学流派的先驱和主要代表之一。他为唯意志主义奠定了比较完整的理论体系。后来的唯意志主义者，如尼采，就是以他的生存意志为出发点，加以改造、引伸、扩张而建立起来的。叔本华的学说对马赫主义、实用主义、生命哲学、甚至弗洛伊德的精神分析学说都有一定的影响。

2. 存在主义的思想先驱 ——丹麦的克尔凯郭尔及其哲学思想

索伦·阿拜·克尔凯郭尔(1813—1855)是19世纪上半叶丹麦的宗教思想家和哲学家，存在主义的思想先驱。1813年5月5日，克尔凯郭尔出生于哥本哈根一个虔诚的基督教家庭。父亲迈克尔·彼德森·克尔凯郭尔是一个羊毛商，家境非常富裕。克尔凯郭尔兄弟7人，他是最小的一个，他出生时，他的父亲已57岁。由于先天不足，他体质极弱，并患有佝偻病。但是他的智力极为发达，从小就思维敏捷，才华横溢，身心两者发展的不均衡，使克尔凯郭尔从小就感到自己与常人不同，觉得自己是孑然孤立的，生活是孤寂的，因而养成了他内向忧郁的性格。1830年，克尔凯郭尔就读哥本哈根大学，主修神学，但对哲学有浓厚的兴趣。古代希腊哲学关于道德实践和人生意义的思想以及基督教神学对他的思想有重要影响。1841年9月，他写的题目为《苏格拉底的讽喻概念》的论文通过硕士论文答辩。在求学期间，克尔凯郭尔迭遭不幸，母亲、父亲和五个兄、姐相继去世，与女友列琪娜的婚约告吹，使他更加陷于忧郁和绝望，从而独行踽踽，落落寡合，与世格格不入，几乎中断了与他同时代的人的全部联系和友情。他在孤独、忧郁中度过了一生。他本人曾形象地把自己比作一棵寂寞的冷杉树，它独居一处，挺立向上，不向大地投射任何的树荫，只有小鸟才在他的枝上筑巢。为摆脱缠绵悱恻的心情，克尔凯郭尔陷入宗教的抽象推论之中，期望在宗教中寻找答案，在信仰中求得寄托，由此开始了他的宗教哲学活动。

克尔凯郭尔一生没有从事过任何职业，依靠遗产生活，以隐居作家的身份从事著述。他习惯于在高桌旁站立写作。他一生著述甚多，还写有大量的日记。但由于其著作大部分是凭想象和感受而即兴写出的，所以很难概括和把握。在《一个作者论自己的作品》一书中，他把自己的著作分为美学的、过渡性的和宗教的三类，大致相当于美学、哲学和宗教。按时间顺序排列，其主要著作有：《论苏格拉底的讽喻概念》(1841年)、《或此或彼》(1843年)、《恐惧和战栗》(1843年)、《再现》(1843)、《哲学片断》(1844)、《恐惧的概念》(1844)、《人生道路诸阶段》(1845)、《非科学的最后附言》(1846)、《两个时代》(1846年)、《论阿德勒》(1847年)、《爱的劳作》(1847年)、《危机，及一个女演员生活中的危机》(1848年)、《致死的疾病》(1849年)、《基督教的磨练》(1850年)、《一个作者论自己的作品》(1851年)、《日记》(1850—1854年)、《对基督教的抨击》(1854—1855年)、《上帝的不可改变》(1855年)等。除少数纯宗教著作外，这些著作大部分都是以不同的假名发表的。

自1855年起，克尔凯郭尔把亡父留给他的遗产都用来出版他自己撰写和主编的小报《瞬间》。《瞬间》共出了10期，最后一期在他死后发表，记下了他的最后日记。1855年10月2日，克尔凯郭尔在一条街上散步时突然

中风倒下，被送进腓德烈医院，11月11日去世。临终时，他拒绝从任何被教会任命的牧师那里接受圣事，他最后被记录下的话是：避开牧师。

（1）“存在”就是“非理性的主观体验”

克尔凯郭尔是第一个赋予“存在”以特殊意义的人。他把“孤独个体”看作是世界的唯一实在，把存在于个人内心中的东西——主观心理体验看作人的真正存在，从而为存在主义哲学的最基本的概念——“存在”概念奠定了理论基础。

克尔凯郭尔认为，哲学研究的对象只能是人，并且不是普遍的、抽象的人，而是个别的、具体的、孤独的人类个体，即所谓“孤独个体”，或称作“唯一者”。在《致死的疾病》一书中，克尔凯郭尔对作为孤独个体的人下过这样一个定义：“人是精神，但是精神是什么呢？精神就是自我。自我又是什么呢？自我是一个与它本身发生关系的关系，也就是说，在自我所处的这种关系中，自我与它自己发生了关系；因而自我不是关系，而是一个关系把它和它自身关系起来了这一事实。”根据克尔凯郭尔的论述，我们可以看到，“孤独个体”是指精神个体和主观思想者。这个精神个体就是他所说的“单独自我”，就是那种“与它本身发生关系的关系”，也就是一种自己领会自己、自身意识到自身存在的主观内心体验。这种心理体验是不可能被思维所掌握，不能为理性所说明，不能用语言来表达的，它的特点就是非理性。而且这个“单独自我”是孤独的，是只和自己发生关系的，是唯一者，是绝对排他的。“孤独个体”的基本特征就是精神性、非理性和排他性。这样看来，克尔凯郭尔所说的“孤独个体”，其真正的涵义是指一种孤独的非理性的主观心理体验，这种体验是与超验性相联系的个人在自己的存在中领会和意识到的。实际上，克尔凯郭尔所说的那种孤独的非理性的主观心理体验，也就是后来的存在主义者所明确表述的“存在”概念。他认为，只有个人才能亲自在有限的内心中去无限地进行体验，只有个人才能在体验中领会和意识到自己的存在，其他物是没有这种能力的，所以只有个人的存在才是真正的“存在”，其他物只是存在着而已。

克尔凯郭尔认为，“存在”只是一种个别的、瞬间的“存在”，也就是每一刹那那个人内心深处所感受到的那种无常的、生死攸关的颤抖、痛苦、绝望等心理体验。它不能为科学知识所掌握，而是一种超出概念范畴的、不可思维、不可定义的东西。在他看来，正是这种瞬间的“存在”，把现实的各个环境截然分开了。人的一生就是由无数个瞬间的“存在”组成的，所以人生无法预测，也无法把握，人只能经过或此或彼的自由选择才能实现自己的存在。“存在”就是怀着忧郁向超验前进。人只有经过内心的痛苦体验，才能达到真实的境界。

克尔凯郭尔把“存在”看作是生成，看成是孤独的非理性的主观体验的具体过程，亦即主观思想者所体验到的恐惧、厌烦、忧郁、绝望和死亡等一系列的神秘的思想状态。克尔凯郭尔把人的存在认作一种转瞬即逝的瞬间存在，因此在他看来，“自我”的实现就有种种的可能性，它既无法预测，也无法把握。这就使人在创造自己的过程中，在生活的实践中总是处于一种不安定的状态，使人生充满了恐惧、忧郁和绝望。但是在日常的世俗生活中，由于失去人性，人往往意识不到自己的存在。只有经过这些激烈苦闷的意识

上的震动，人才意识到自我并体验到自己的存在。因此，克尔凯郭尔把恐惧、厌烦、忧郁和绝望等内心体验看作是“存在”的最真实的表现，是原生的实在，是人生的基本内容，也是他哲学的研究内容。他对内心的主观体验作了详尽阐述，把它们看作是哲学的范畴并赋予它们以特殊的意义。

克尔凯郭尔认为，恐惧是“孤独个体”最基本的存在状态，是人存在的本质。在《恐惧和战栗》以及《恐惧的概念》两本书中，他对恐惧进行了描述。

他首先指出，恐惧与畏和怕是不同的，畏和怕是有对象的，但是恐惧这种潜藏深内的特殊情感既没有确定的对象，也说不出明确的危险和威胁，它来自于各个方面，弥漫于人的整个心田。人既无法防卫它，也无法躲避它。这是一种深奥莫测的、无法言传的、战战兢兢的精神状态。当人处于这种状态时，他感到自己与外界隔绝了，自己被异己的力量包围着、挤压着。这意味着人被带到了虚无之中。实际上，恐惧就是对虚无的恐惧，是由于对原罪缺乏意识的结果。

在《恐惧和战栗》一书中，克尔凯郭尔生动地描述了亚伯拉罕奉献儿子以撒给上帝作为祭品时的内心体验。“上帝为考验亚伯拉罕而对他说道：带上以撒，你的独子，你的最亲爱的人，进入迦南地区，在我将向你指示的山上奉献他作为祭品。”于是亚伯拉罕带着以撒向摩利亚走去。一路上，亚伯拉罕陷入极度的痛苦之中。他爱以撒，他不忍心向上帝献出自己独子的生命；但他同时又清楚地意识到，为了爱上帝，对上帝的忠诚，必须献出以撒的生命。他在矛盾的精神状态中争斗着。他孤独，无依无靠，感到一种无形的压力。但是最终，宗教信仰战胜了道德戒律，对上帝的忠诚战胜了一切，他向以撒举起了尖刀。恰在这时，上帝通过天使拉住了他的手，用一只小羊来做替代而将以撒还给了他。上帝因为亚伯拉罕听从他的吩咐而褒奖他，而亚伯拉罕则痛感自己对上帝的不忠，他为自己曾有过犹豫和动摇产生了“罪”的意识。面对全知全能的上帝，面对冥冥的天际，他在思想上战栗了，他真正体验到了那种恐怖的情感。在克尔凯郭尔看来，这时的亚伯拉罕不仅陷于罪恶感之中，而且处于犯罪后的胆战心惊之中。恐惧就是这种精神上的“双倍的跳跃”。

克尔凯郭尔认为，恐惧不仅是痛苦的体验，而且是人醒悟的早期表现。他认为，人由于失去个性和沉湎于世俗生活而处于一种无意识的状态。正是恐惧，使人从无意识的状态中清醒过来，使人开始意识到“自我”，并用那种为了自己的真正存在所需要的强烈情感去选择自我存在的可能性。在他看来，一个人越感到恐惧，他就越醒悟，这种情况可以变成力量的源泉。人的自我选择是自由的，恐惧是自我选择的动力。所以，“恐惧是自由的可能”，是自由的开端。克尔凯郭尔认为恐惧对可靠的选择和人的存在来说是一种手段，它是通向自由的一种狭隘而痛苦的方式。

克尔凯郭尔把厌烦、忧郁和绝望都看作是恐惧的表现形式。

克尔凯郭尔认为，对一切的厌恶都是厌烦，但意义最为深刻的，则是那种厌烦自己，认识到人生是虚无的厌烦。世界本身就是一个巨大的虚无，一切都沉没在虚无混沌之中，但人们往往由于失去理性而对此毫不理会，人沉湎于世俗的享乐之中，寻欢作乐，醉生梦死。但是无论如何，人都无法驱除笼罩在内心深处的莫名的厌恶和沉闷。人必须做出选择：或是继续沉湎于世俗的享乐以求暂时忘却烦恼；或是挣扎奋起，开始一种新的生活，寻求精神

上的安宁。人们在虚无混沌中努力去探索新东西，试图以投身于忙碌的工作之中来忘却烦恼和苦闷。克尔凯郭尔指出，一切伟大的成就往往就开始于这种探索和努力。

当厌烦达到一定的程度并使人更加心烦意乱时，就成了忧郁。他认为，人们所忧郁的东西不同，忧郁是有差别的，差别的关键，在于生活方式的选择和确定。选择美学和伦理生活方式的人，只能为某一件事或某一原因而忧郁，只有选择了宗教生活方式的人才会为人生的处境而忧郁。而真正的忧郁，正是对人生处境的忧郁。人生的基础是虚无，而对虚无人产生一种无法躲避的恐惧感，人为此而忧郁。他说：“很明显，忧郁是一种对处境的恐惧。”正是通过这种恐惧的媒介，人才在思想上逐渐转变，最后发现宗教的宁静而达到永恒的安全。所以他得出结论：“忧郁必须随着人的存在而被描述。”

当人被恐惧、厌烦、忧郁等情感包围时，实际上已处于绝望。在《致死的疾病》一书中，克尔凯郭尔指出：“绝望是一种精神上的表现，它与人的内在永恒性有关。”因为人是一个由上帝创造的介于有限与无限、自由与必然、暂时与永恒间的综合体，所以，人永远也无法排除他心中的永恒成份。但人又往往要以自己为人生关系的中心，妄想排除永恒，而这是绝对做不到的，所以，人就为此而在精神上感到无限的绝望，绝望是一种精神上的表现，是种普遍的病症。

他强调指出，人对某事的绝望并不是真正的绝望，这只是绝望的开始。他举了一个生动的例子来说明这一点。他说，有一个少女因爱情而绝望。表面上看，她是对她所爱的人的绝望，因为他死了或不肯钟情于她。但是，对所爱的人的绝望并非真正的绝望，那真正的绝望，乃是她对自己的绝望。因为如果她成了他所爱的人，那么她的“自我”就得到了美满的安顿。但是，如今这一切对她都成了空虚无聊，给她带来了痛苦，使她一想到自己的心事就感到厌憎。所以你如去规劝那个少女，说她这样是毁灭自己，那么她一定会回答说，她的痛苦，正是因为她无法毁灭自己。这例子说明了，少女之所以绝望，是因为她无法忍受那得不到所爱的人的“自我”。说得更确切一点，那使她忍受不了的，正是她不能摆脱自己。所以真正的绝望，那就是对自己的绝望。

克尔凯郭尔认为，绝望孕育于人自身之中，它是一种精神的病症。这种精神的病症具有极大的隐蔽性，它往往隐藏在人的身上而不被人所觉察。大多数人因为意识不到自己是个精神个体，所以他们感到安全和满足，都不知道他们正因为没有意识到“自我”，而患着绝望的病症。相反的，感到自己是在绝望中的人，必然意识到自己是精神个体，或者是经过人生的“厄运”而认识到了“自我”，并对这个“自我”而绝望。人不属于前者就属于后者。所以克尔凯郭尔说，“世人没有一个人不是多少在绝望之中”。“绝望乃是十分普遍的病症”。

克尔凯郭尔提出：“绝望是致死的病”。从字面上讲，致死的病也就是

克尔凯郭尔：《人生道路诸阶段》，普林顿大学出版社 1945 年版，第 390 页。

克尔凯郭尔：《人生道路诸阶段》，普林顿大学出版社 1945 年版，第 390 页。

克尔凯郭尔：《致死的疾病》，《克尔凯郭尔人生哲学》，香港 1963 年版，第 89 页。

克尔凯郭尔：《致死的疾病》，《克尔凯郭尔人生哲学》，香港 1963 年版，第 93 页。

克尔凯郭尔：《致死的疾病》，《克尔凯郭尔人生哲学》，香港 1963 年版，第 79 页。

“病致于死”。根据这一意义，绝望不能算致死的病，因为绝望并不能使人达到肉体上的死亡。他认为：“病致于死”这一概念应从特殊的意义来理解。从基督教的立场来说，“死”本身乃是过渡到生命的一个过程，因而在人身上就没有致死的病。死固然是病的最后阶段，但不是生命的最后之事。他认为，生命的最后之事就是绝望。绝望的痛苦正在于它使人求生不得，求死不能，是让人活着而体验死，使人处于一种最痛苦的矛盾处境。正是根据这种意义，克尔凯郭尔才说“绝望是致死的病”。

把“存在”归结为“非理性的主观体验”，又把这种体验归结为恐惧、厌烦、忧郁和绝望等痛苦情感，对它们作现象学的描述，是克尔凯郭尔的独特之处。这对后来的存在主义哲学都把人的存在情态作为哲学研究的内容，无疑具有重要的影响。

（2）“真理就是主观性”

克尔凯郭尔认为，以往的传统哲学都是无用的。它们只是抽象地讨论世界的本原、认识的本质和人的本性问题，却恰恰忽视了人的存在这一基本前提，所以一切争论最终都将导致最抽象的形而上学，对具体的人生没有任何指导意义。他还认为，以往传统的哲学都是理性的哲学，他们都是通过科学的认识论去认识世界，通过理性去探索世界本原的。但是这种理性哲学却往往解释不了像上帝创造世界这样的问题。以往的哲学家都热衷于编造哲学体系，却不知每一种哲学体系都要受到片面真理的限制而最终不能自圆其说。所以，克尔凯郭尔认为，以往的传统哲学，都不是真正的哲学。真正的哲学，在他看来，其目的不在于把握真理，而在于指导人生；其研究对象不是自然界或抽象的思维，而是人和人的存在。他认为，只有基督教哲学才是这种对人生有用的、反理性的哲学。他在《哲学片断》中写道：“哲学观念是中介；基督教的哲学观念是一种似是而非之论。如果对此提出问题的话，那么丹麦哲学和德国哲学的不同在于：丹麦哲学既不是从虚无开始，也不会没有前提，更不是通过中介来解释任何事物；恰恰相反，丹麦哲学开始于这样一个命题，即在天地间有许多事情是没有被哲学家所解释的。人类理解力的责任就是要去理解这样一些无法解释的事情，去理解这些事情是什么……这种似是而非之论不是一种认可而是一种范畴，是一种本体论的定义，它表示着一个存在着的认识主体和永恒真理的关系。”

从宗教的立场出发，克尔凯郭尔把真理看作是上帝的化身，认为宇宙万物都是上帝创造的，上帝是全知全能的，上帝创造了人和万物的存在，“上帝是存在的尺度”。因此，只有关于上帝的知识才是真正的真理，其他一切关于世界具体事物发展的知识都只是片面的真理，因为在遵循自己的规律而发展的客观事物和世界中，已经没有上帝的地位了，因而也就没有关于上帝的知识——“真正”的真理了。在他看来，世界万物中，个人才是人类生存的中心。个人的存在要由自己来选择，这种选择是绝对自由的，是由个人的主观意志来决定的，因此人的内在本质就是自由。他认为，人的这种内在本质是不能从外部客观存在的现实中得来的，它只存在个人的主观意识之中，而“个人的主观意识就是关于上帝的知识”，“怀有这样的一些观点就意味着学习真理”。所以克尔凯郭尔断言：“真理就是主观性”，“因为我所

克尔凯郭尔：《哲学片断》，《克尔凯郭尔选集》，普林斯顿大学出版社 1951 年版，第 153 页。

克尔凯郭尔：《哲学片断》，《克尔凯郭尔选集》，普林斯顿大学出版社 1951 年版，第 156 页。

信仰的真理是在我内部，只有通过我自身显现出来，甚至苏格拉底都不能将它给予我，正象一个赶牲口的人给马增加了负荷，尽管他可以用鞭打来帮助它前进一样。”

那么，人怎样去获取那种“真正”的真理呢？克尔凯郭尔十分推崇“回忆说”。他说：“苏格拉底在回忆说里彻底思考了这一困难。在这里，一切学习和研究都被解释成一种回忆，一个无知的人所需要的只是一个提醒者，帮助他自己去意识到他所知道的东西。”在他看来，个人只能依靠信仰，通过内心体验，才能真正在思想上去探索和领会关于上帝的知识，凭借任何理性和逻辑推理都是不能认识这种“真正”的真理的。

在克尔凯郭尔看来，真理的实质存在于我和我所信仰的对象之间关系的强度之中。他认为，当人排除了一切世俗事物的干扰，精神升华到一定程度时，就会一心只希望认识上帝和求见上帝。在全知全能的上帝面前，人感到自己的罪孽，自己的卑劣，自己的渺小，于是感到沮丧、悔恨和绝望。这正是上帝对人的启示。人只有靠这种忏悔、痛心和挣扎，才能成为真正的基督徒。而这种痛苦的体验只有在人的内心深处才能进行。人的意识深处只有“孤独个体”和上帝的默然相对。只有“孤独个体”才使我们和上帝发生有意义的联系，才使我们达到对永恒真理的认识。

（3）人生道路三阶段

在克尔凯郭尔看来，哲学的任务是答复“如何去生活”，因而他非常重视人生存在的阶段及其选择问题。他认为，哲学的起点是个人，终点是上帝。人生的道路就是天路历程，包括享乐的（美学的）、伦理的（道德的）和宗教的三个阶段，而只有上升到宗教的阶段，才能摆脱空虚孤独之感，才能消除忧虑恐惧之心。他强调指出，从较低阶段过渡到较高阶段，必须做“或此或彼”的选择，选择就是“自由”，选择者就是“自我”；因此，自由就是自我。但是，自我如何选择并不取决于理性，而是取决于信仰，这也表现了他的非理性主义和信仰主义。

克尔凯郭尔明确地把人生可以自由决定和选择的道路分为三个阶段，认为这三个阶段体现了人们对周围世界的三种不同的态度。

第一，美学阶段（享乐阶段）。克尔凯郭尔认为，这是一个感性的阶段，世俗的阶段，这个阶段的人，过着及时行乐的生活，在物质和精神上都得到一时的满足。但这种快乐的生活只是暂时的，感性的，其中充满着各种乌七八糟、腐化堕落和厚颜无耻的行径，无所事事的流浪汉、浪漫主义诗人和性燥狂者是这一阶段的典型。在这个阶段，人的活动没有目的性，个人的精神状态向着动摇、涣散和自我毁灭的方向发展。当昙花一现的世俗享乐消逝后，人们就会对自己的处境感到不满，对享乐也失去了兴趣和信心，从而内心充满空虚、厌烦和沉闷。这时，人往往会为不愿做世俗的我而感到痛苦和绝望。于是，人就产生了选择的愿望：或者继续犯罪，沉湎于世俗的享受；或者抛弃它而进入人生的另一个阶段——伦理的阶段。

第二，伦理阶段。克尔凯郭尔认为，这是人的禁欲主义和道德责任心处于支配地位的生活阶段。这个阶段的人按照理性的原则生活，趋善避恶，注

克尔凯郭尔：《非科学的最后附言》，《克尔凯郭尔选集》，普林斯顿大学出版社 1951 年版，第 218 页。

克尔凯郭尔：《哲学片断》，《克尔凯郭尔选集》，第 157 页。

克尔凯郭尔：《哲学片断》，《克尔凯郭尔选集》，普林斯顿大学出版社 1951 年版，第 156 页。

重于心灵的陶冶和追求，强调善良、正直、节制和仁爱等美德。苏格拉底是伦理阶段生活的楷模。但是克尔凯郭尔同时指出，伦理生活虽然比美学的生活要充实，但是这一阶段的人只是理性的人，还不能与感性的生活彻底决裂。而且随着伦理阶段的发展，越来越暴露出形而上学的不协调：超时空的道德意义总是同人的精神衰退发生冲突。孤独、个体要求人趋向于某种行为，但共同的、抽象的外界又要求人产生另一些行为。而道德意识既无力理解人的罪恶本性，又不能揭露产生道德崩溃的深刻根源，于是人陷于痛苦和绝望之中。克尔凯郭尔指出，只有当人认识到人从来就没有具备足够的道德，人从一开始就是有罪的时候，具有伦理思想的个体才能使自己从矛盾的状态摆脱出来，转入人生的最高阶段——宗教阶段。

第三，宗教阶段。克尔凯郭尔认为，宗教阶段才是人生脱离苦海而得救的生活阶段。只有在宗教阶段，人才能达到真正的“存在”。在这一阶段；孤独个体推选自己作为上帝面前的罪人，由此他加入了超验的上帝同人的单独对话，并在对话中找到了作为“孤独个体”的“自我”，经过悔改而确认自己的存在。在宗教阶段，人摆脱了一切世俗的、物质的束缚，也摆脱了一切道德原则的羁绊，人只作为他自己而存在。这时，人面临的只是上帝。上帝是人的创造者，人欠了上帝的债。人生来就是有罪的，只有笃信上帝的人，才能意识到自己的罪孽并以身相许，尽力偿还自己的债务，所以这一阶段是以痛苦和罪孽为标志的。克尔凯郭尔认为，有罪意识是通往宗教的大门。宗教阶段的人，是笃信上帝的人，是在荒谬中行动的人，是非理性的人。他怀着最大限度的热情去信仰上帝，直到结束孤独的生命殉教为止。在克尔凯郭尔看来，《圣经》上的亚伯拉罕是宗教阶段的人。为了表示对上帝的忠诚他甚至愿意奉献出独子以撒的生命。按照“汝不应杀生”的道德原则来看，亚伯拉罕的行为是不道德的、荒谬的。但是上帝赏识亚伯拉罕的忠诚。荒谬的牺牲就成了被上帝所欣赏的信仰，因而出现悖论——存在的精神状态冲突：明知荒谬但为了信仰还要去这样做；明知苦难但心甘情愿地去忍受。亚伯拉罕相信上帝高于道德戒律。信仰恰恰就是这种悖论，认为个别（上帝）高于一般，个别是有关能的，个别是不依附于一般的。所以克尔凯郭尔强调，如果“孤独个体”不高于公众，上天不高于世俗，“有限”不变成“无限”，个人的信仰不战胜道德戒律，信仰就是不可能的。

克尔凯郭尔认为，在人生的各阶段中，自始至终伴随着对于不可避免的死亡的恐惧。恐惧是与死相通并与上帝相接的存在状态。当人处于痛苦、恐惧、孤独、绝望的情景下，就会鲜明地体验到上帝的力量和存在，并由此而达到自己的真正存在。

克尔凯郭尔所描述的人生道路的三阶段在程度上是有所不同的。从美学阶段到伦理阶段最后到宗教阶段，越来越高级。但是这三个阶段不同于黑格尔的三段式，一个阶段向另一个阶段的过渡完全是主观的、突然的、是由个人按照自己的主观意志去选择和决定的。选择就是中断在两者之间的摇摆而作出的决定。克尔凯郭尔所说的选择，是指人的非理性行动，指人的主观意志行为。这种选择是一种绝对自由和不受外物影响的、神秘的和突然的、积极的和超理性的精神行动。这是一种通过“或此或彼”的方式而进行的一种跳跃式的选择。

纵观克尔凯郭尔的全部哲学，我们可以看到，通过强调个人、每个一个对自由存在的关注，以狂热的献身精神委身于一种生活道路，把人、个人重

新置于生活的中心，把主观性、内在性、时刻都要作出决定等放在第一位，并在重新肯定个人主观性的独立性和真理性时，把人类经验中诸如恐惧、战栗、绝望、危机、理性的崩溃、信仰的飞跃这样一些方面再次呈现在人们面前，而据此去分析人的困境，这一切就是克尔凯郭尔的基本思想。正是这些基本思想和观点，使克尔凯郭尔成为存在主义的理论先驱。

3. 实证主义的创始人——法国的孔德及其哲学思想

奥戈斯特·孔德(1798—1857)是19世纪法国哲学家、社会学家、实证主义的创始人、社会学的创立者。1798年1月19日出生于法国蒙彼利埃。父亲路易士·孔德是当地的一个税务官，笃信天主教，母亲也是一个虔诚的天主教徒。孔德自幼身体羸弱，患有严重的胃病和近视，外表丑陋，行动笨拙，但智力发展却很早，学习勤奋。中学期间爱好数学与哲学的研究，从少年时代就放弃了家庭的天主教信仰和保皇主义主张。1814年10月，孔德入巴黎工业学院学习，获得严格的科学知识教育，表现出数学家和科学家的素质。1816年因为参与学生闹事而被学校开除。此后，在巴黎研究数学、经济学、历史、科学和哲学，靠教数学谋生。

1817年，孔德开始与著名的空想社会主义者圣西门交往，成为这位老人的秘书和合作者。孔德受圣西门的影响无疑是巨大的，被称为后者的“精神上的养子”。他把圣西门初步的、不成熟的实证主义思想系统化。他们两个人的关系一度比较紧张，在理论上的分歧越来越大，最终于1824年由于著作权问题上的争执而断绝往来。

1826年，孔德计划办72次讲座，讲授他的实证哲学。由于不幸的婚姻和过度的劳累，他讲到第三节课时，发生了精神分裂而失常，被送进巴黎精神病院医治一年之久。1827年春，他曾从病院逃出，跳入塞纳河自杀，未遂。这个讲座直到1828年又继续进行。自1829年开始，孔德把他的讲演稿整理成书，名为《实证哲学教程》，全书共6卷，1830年出版第一卷，1842年出版最后一卷，共花了12年时间。《实证哲学教程》一书的出版，标志了他实证主义哲学体系的建立。这部著作不仅完整地表述了他的实证主义的哲学观点，而且还表述了他的社会政治观点，是他的最重要的著作。这部著作的出版，使孔德不仅在法国，而且在英国以至整个欧洲获得了声誉，产生了很大的影响。

1844年，孔德与德·沃夫人相爱。后者于次年去世，他们未能结婚，但是这起爱情对孔德后来著作中关于人道教的主张产生过影响。他于1848年组织“实证哲学研究会”，形成了自己的派系。孔德在晚年倾向于神秘主义，建立了一个以宣传仁爱、利他主义为宗旨的、教阶制的人道教。孔德一生几次试图获得教授职位，均未成功。1857年他患了癌症，初夏去郊外墓地悼念亡友时又因天气陡变受凉而病情加重，9月5日于默默无闻中在巴黎去世。

孔德的主要著作有：《实证哲学教程》(共6卷，1830—1842)、《实证主义概论》(1848)、《实证政治体系》(共4卷，1851—1854)、《实证宗教教义问答》(1853)、《实证逻辑体系》(1856)等。

(1) 实证哲学的基本理论

孔德是欧洲哲学史上最早正式把自己的哲学叫做实证主义(或实证哲学)的人，因此，他被公认为实证主义这个哲学派别的创始人。

“实证”(Positive)一词来源于拉丁文 Positivus, 其原意是“肯定”、“明确”、“确切”的意思。16 世纪以来的自然科学强调观察和实验, 要求知识的“确定性”和“实在性”, 从而与中世纪的经院哲学形成鲜明的对立。因此当时有人称实验的自然科学为“实证科学”, 并称 16 世纪以来推崇实验科学、反对经院哲学的时代为“实证的时代”。如圣西门在他的著作中就说过, 过去是“神学的时代”, 现在是“实证的时代”。孔德的“实证”一词显然直接来源于圣西门的著作。他称自己的哲学为“实证哲学”, 目的是要表明他的哲学是以近代实验科学为根据的一种“科学哲学”。

孔德认为, 实证主义的“一切本质属性都概括在实证这个词中”。接着他把实证一词解释为具有“实在”、“有用”、“确定”、“精确”、“有机”、“相对”等意义。他认为这些是人类智慧的“最高的属性”, 而实证主义则集它们之大成。它排斥一切虚妄、无用、不确定、不精确、绝对的东西, 摒弃一切神学和形而上学的东西。因此, 实证主义是人类智慧的最高体现。孔德认为, 一切科学知识必须建立在来自观察和实验的经验事实的基础上, 必须限于经验的范围之内。至于在经验之外是否有物质或精神存在, 以及何者第一性、何者第二性的问题, 他认为是超越人的能力而无法认识的问题, 因而是毫无意义的形而上学问题。他认为, 实证主义哲学的基本特点, 就在于它只研究实在、有用的知识, 而对那些关于事物的本质、宇宙的本源等虚妄的形而上学置之不理。在他看来, 实证主义哲学由于坚持拒斥形而上学的原则, 因而它超出于一切神学和形而上学的界限之外。“它满足并且调和了唯物主义和唯心主义敌对主张中一切站得住脚的东西, 而它在这样做时, 就把二者都废弃了。”

孔德所谓实在、有用的知识, 是关于现象范围之内的知识。至于这些现象的原因是什么, 现象后面的本质是什么, 事物的客观因果联系、规律性是什么, 他认为这些不属于实证知识的范围。他明确指出: “真正的实证的精神用对现象的不变的规律的研究来代替所谓原因(不管是近因还是第一因); 一句话, 用研究怎样来代替为何。”孔德称实证主义为“科学哲学”, 因而他并不否认科学规律。他也多次讲到过他的实证哲学要发现“自然规律”、“外部世界的不变的必然性”, 不过, 他所说的“规律”、“必然性”, 并非指自然和社会事物的客观必然性, 而只是指现象间的外部联系。他说: “在我们那些实证的说明中, 甚至那些最完备的说明中, 我们都有完全无意于陈述那些造成各种现象的动因的, ……我们的企图只是精确地分析产生现象的环境, 用一些合乎常规的先后关系和相似关系把它们联系起来。”他认为, 科学以及一切合乎实证哲学精神的认识都只是叙述事实, 而不说明事实; 只问是什么, 不问为什么; 只知其然, 不知其所以然。以牛顿的万有引力定律为例, 孔德认为, 我们只要知道各种宇宙现象都服从这个规律就行了, 只要知道一切分子彼此之间的固定引力与它们的质量成正比, 与它们的距离的平方成反比, 这就够了。“至于确定这种引力和这种重力本身是什么, 它们的原因是什么, 这些问题我们一律认为无法解决, 是不再属于实证哲学范围的,

孔德:《实证主义概论》, Bridges 英译本, 伦敦版, 第 62 页。

孔德:《实证主义概论》, Bridges 英译本, 伦敦版, 第 56 页。

孔德:《实证主义概论》, Bridges 英译本, 伦敦版, 第 50 页。

孔德:《实证主义教程》, 巴黎 1907 年版, 第 1 课。

我们很有理由地把它让渡给神学家去想象，或者交付给形而上学家去作烦琐的论证。”这就是说，关于世界的本质和来源等问题，科学和哲学是无权讨论的，而只能“让渡给神学家去想象”和让烦琐哲学家去争论。

（2）思想发展三阶段论

孔德认为，自16世纪以来，伽利略、牛顿等科学家发现了许多自然规律，但是还没有人发现过社会规律，而他自己却“发现了一条伟大的根本规律”。“这条规律就是：我们的每一种主要观点，每一个知识部门，都先后经过三个不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段。”这三个阶段也就是三种性质上不同、甚至相反的哲学方法，由此就产生彼此互相排斥的三类哲学或者说三类说明一切现象的思想体系。在神学阶段，人们自由幻想，要求探索万物的内在本性，现象的根源、最后原因，即要求获得绝对的知识。但这是办不到的。于是他们便求助于超自然的力量——神来解释一切。这时宗教在各种思想体系中占统治地位。形而上学阶段是神学阶段的变相。这时人们以形而上学（超验）的抽象概念代替了超自然的神力来解释一切，要求获得关于事物本质的绝对知识。例如各种独断论的哲学体系、各种认为自己是客观真理的革命理论，就是这类形而上学的概念构成的。在实证阶段，一切知识、科学、哲学都以“实证”的“事实”为基础，人们“于是不再探索宇宙的起源和目的，不再求知各种现象的内在原因。”人们把一切知识都看作是关于现象的知识，相对的知识。这个阶段是人类知识发展的最高阶段。

孔德认为，他所发现的这条“伟大的根本规律”，不仅是思想体系的发展规律，而且也是个人智力、各门学科乃至整个人类社会的智力发展都适用的规律。

他认为，个人智力的发展是经历这三个阶段的。“童年时期是神学家”，爱好神话和虚构；“青年时期是形而上学家”，喜欢抽象和理想；“壮年时期是物理学家”，不再喜爱好高骛远的虚构和抽象，而是关心实际，重视现实。他写道：“我们每个人都清楚，如果他回顾一下自己的历史，就可以看到曾经相继经过三个阶段，在童年时期是神学家，在青年时期是形而上学家，在壮年时期是物理学家。”

孔德认为，各门科学知识的发展也经历了这三个阶段。早期受神学的统治，天文学表现为占星术，化学表现为炼金术；中期受“形而上学”的支配，力求在经验的自然现象背后寻找抽象的或精神的本性；近期进入实证时期，力学、物理学和化学相继成为实验的科学。

人类社会的发展也经历了上述三个阶段。古代是神学的社会，在这个社会中哲学是宗教神学，科学知识受神学的统治，政治是宣扬“君权神授”的神学政治；中期是形而上学阶段，宗教哲学为形而上学化，政治则空谈“民主、平等、自由”等抽象的形而上学原则；未来的社会是实证的社会。他为实证社会所设计的蓝图是：这时，科学是崇尚实验、重视经验的实证科学，哲学是实证的哲学，政治则是他在《实证政治体系》等著作中所拟订的实证

孔德：《实证主义教程》，巴黎1907年版，第1课。

孔德：《实证主义教程》，巴黎1907年版，第1课。

孔德：《实证主义教程》，巴黎1907年版，第1课。

孔德：《实证主义教程》，巴黎1907年版，第1课。

的政治。

孔德认为，神学阶段为人类智力发展初期所必需，但是到了中期就成为发展的障碍。形而上学阶段否定、代替神学阶段是一种进步，但是由于偏爱“抽象”、“空洞”的原则，它只能起破坏作用而不能起建设作用。只有实证阶段才是人类智力发展和社会发展的完成。

孔德的思想发展三阶段之说，是把思想本身当作思想发展的原因。它的实证阶段是形而上学阶段转化来的，形而上学阶段又是神学阶段的变相，神学阶段的特征则是人们的自由幻想。于是自由幻想成了思想发展的起点，而自由幻想意味着不受物质条件的制约。而且，三阶段每一阶段的特征都是出于思想本身的欲求，也就是为思想本身所决定，这样，孔德实际上是把思想发展同产生思想的客观物质条件分割开来。他否定人们有可能获得关于事物的内在联系和客观规律的知识，认为要求获得这种知识的人是智力不成熟的表现。

（3）社会静力学和社会动力学

孔德实证哲学体系的最后一部，也是最重要的一部，就是社会学。这是整个实证哲学的归宿，也是孔德创立实证哲学的根本目的之所在。在他看来，社会理论是神学和形而上学的最后领地，不把实证精神贯彻到这一领域，在理论上就无法完成整个实证知识体系，亦无法使对社会的研究走进实证的阶段，变成科学。孔德把他自己用实证主义哲学研究社会现象并提出的一套相应的理论称之为社会学。

孔德建立社会学的基本思想，就是把实证主义的原则贯彻到社会现象的研究中去。因此，他的社会学的基本方法就是用经验描述方法找出社会现象之间的不变的先后关系和相似关系，并把这种关系视为社会规律。他把这种方法称作调查研究方法。具体地说，它包括观察方法、比较方法、实验方法、历史方法。孔德认为，实证自然科学的这种方法适用于社会研究，只有采用这种方法才能将形而上学逐出社会历史领域。在他看来，社会学和物理学等实证科学在本质上是一样的，主张用无机界和生物界的规律来理解社会现象，并把这种方法称之为间接调查方法。这也是他把社会学称为社会物理学，并以社会静力学和社会动力学作为其主要组成部分的缘由。

社会静力学是静态地解剖社会的横断面，研究社会的组织、秩序与和谐，找出诸社会的相似关系。在孔德看来，社会是一个有机的整体，它的一切部分都是互相联系的，只有在统一的整体中才能认识。基于这种见解，他反对把社会看成个人间契约的产物，把社会（人类）而不是人看作最高的现实。他的社会静力学，从对人们的心理分析出发，把社会当作以家庭为细胞的社会有机体，认为“家庭主要是爱的结合”，社会是以爱为基础的、有确定依从关系的统一体。在他看来，社会有机体的存在，有赖于其中各机构、各阶级的平衡，秩序和稳定是社会存在与进步的首要条件，而这种平衡取决于人们的道德心理即利己心与利他心的平衡。通过家庭中“子女之孝、兄弟之友、父母之慈、夫妻之情”的发扬，使人们从爱己提高到普遍的“仁爱”，达到利他主义的道德境界，便可以实现社会和谐。

具体说来，孔德是这样论证的。他认为，每个人都有利己的心理，这是人的本性，是一种事实。另外还有一种事实，就是每个人又都有利他的心理，人是群居的动物，群居就要合作，因此人都有利他的思想，都有同情心。他认为，利己和利他对于社会都是必要的，两者是可以“并行不悖”的。利己

心可以促进社会发展，人人为自己对社会有好处，资本家为自己发展企业，工人自己拼命做工，科学家为名利进行研究，等等，这些对社会都有利。利己既然是必要的，那么私有财产就必然不可侵犯。承认私有财产，就要承认资本，资本也是不可少的。有了资本，才有企业的发展和社会的进步。同时，利他心也是必要的，社会是群居的社会，利他可以促进社会的互相合作，从而促进社会发展。

孔德认为，社会要发展，就应以利他之心克制利己之心，以达到社会的和谐与平衡。家庭就是达到这两者和谐的一种形式。首先，他认为社会的细胞不是个人，而是家庭。家庭是社会的缩影，是社会的小小典范，人们可以从家庭看到社会美好前途。家庭是利己和利他的思想最和谐的体系。因为家庭关系是两性关系，亲子关系，兄弟姐妹的关系，这种关系从利己出发，要爱自己也就要爱对方，利己和利他可以和谐地结合起来，因此，家庭是这种结合的表现。在他看来，如果社会关系能与家庭关系一样，那么社会就能达到理想社会。

孔德认为，家庭的总和构成社会，社会是一个有机体，构成家庭的是爱，构成社会的是合作的力量；家庭的关系是由家长来调节，社会的关系由政府来调节。在家庭成员中，彼此应有互相合作的精神，要有服从原则，小辈服从长辈，妇女服从男人。在社会中也是如此，各个阶级的人们之间彼此也要互相友爱、互相同情。平民应当服从领袖，要服从政府所规定的社会秩序，只有这样，才能有普遍的幸福社会。因此，他认为一切社会问题的解决，都应当从“普遍的爱”、“普遍的同情”的原则出发，而绝对不应当从破坏现有的社会秩序出发。

社会动力学是从动态考察社会体系的变化、趋势及其动力，又称为“实证的社会进步论”。在他看来，作为任何一个社会的基础的是道德原则和思想，因此人类的进步实质上就是人类所固有的道德和理智品质的进化。他认为，人类精神发展三阶段的规律，也就是社会发展的规律。与神学阶段相适应的是中世纪；与形而上学阶段相适应的是包括宗教改革、启蒙运动与革命在内的过渡时期；与实证阶段相应的是最进步、最完善的“工业制度”；科学的普及、利他主义战胜利己主义、社会感的增长、物质文化的迅速发展，保证了生活日益轻松愉快，保证了公正与和平——这就是实证时代的突出特征。

孔德把上述社会学的内容概括为一句话：“爱、秩序、进步”，并称之为实证主义社会学的“格言”。它的具体含义是“以仁爱为原则，以秩序为基础，以进步为目的”，即通过仁爱的宣传，求得秩序内的进步。

孔德在他思想发展的后期，越来越把他当作社会基础的那种抽象的、普遍的“爱”绝对化，以至把这种爱的原则当成宗教教义。他声称：“实证主义变成了一种名符其实的宗教，唯一实在和完备的宗教。”由于这种宗教崇拜的对象就是作为爱的化身的人，因此叫做人道教。孔德为人道教制订了独特的教阶制度、祭祀仪式、教条教义。他还规定，“未来的哲学家将变成了人道教的祭司”。这样，孔德的实证主义最后又转向了宗教。

4. 实用主义的创始人

——美国的皮尔士及其哲学思想

查雷列斯·桑德斯·皮尔士(1839—1914)是美国实用主义的创始人,也是美国著名的逻辑学家。他于1839年9月10日出生于美国马萨诸塞州坎布里奇。他的父亲本杰明·皮尔士(1809—1880)是在哈佛大学任教的数学家和天文学家。皮尔士从小时候起,他父亲就对他抱有极大的期望,鼓励他对数学、自然科学、哲学以及各种较为神秘的事情的兴趣。当他十几岁开始阅读各种哲学家的著作时,他父亲训练他简要复述和批驳他们的论证。皮尔士自己回忆说,他父亲从小培养他,使他在科学和哲学的“实验室”里长大。在父亲的熏陶下,皮尔士从小对各部门自然科学有着广泛的兴趣,培养了较高的抽象思维能力。

皮尔士1859年进入哈佛大学学习,就读于劳伦斯学院,1863年毕业后任职于美国海洋和大地测量观察局。在这期间,他还曾在哈佛大学(1864—1865年、1869—1871年)、约翰·霍布金斯大学(1879—1884)讲授逻辑和科学史。1877年,皮尔士曾出席国际大地测量学大会,担任美国首席代表。他先于迈克尔逊以光波波长作为测量单位。

皮尔士于1871—1875年间,在哈佛大学发起组织了一个名叫“形而上学俱乐部”的哲学团体。俱乐部的主要成员,除了他和詹姆斯外,还有哲学家兼心理学家赖特(1803—1875)、律师霍尔姆斯(1841—1935)和历史学家费斯克(1842—1902)等十几个人。1872年皮尔士在该团体所作的讲演中,首先提出了实用主义的基本思想。后来整理为《信念的确定》和《怎样使我们的观点清楚明白》两篇文章,分别于1877年和1878年在《通俗科学月刊》上发表,正式把他的哲学主张公之于世,这就是皮尔士最早所阐述的实用主义思想。

不过,皮尔士在1878年提出的实用主义原理,并没有引起人们的注意。经过20年之后,詹姆斯在加利福尼亚大学的讲演中,把皮尔士的实用主义重新提出来,才引起人们的重视,从而形成了“实用主义运动”。

皮尔士不但在美国第一个提出实用主义意义理论,而且也是美国最早研究数理逻辑的人之一,是美国语义学和符号逻辑的理论先驱。另外,皮尔士在大地测量、化学以及科学史方面都是具有很高造诣的科学家。但皮尔士在世时,他的多方面的才华并未得到学术界的承认,他虽然写了大量论著,但大都未能正式出版,甚至在寻找职业和谋生上也遇到困难。1887年以前,他一直谋求在大学获得一个正式教席,均未如愿,生活贫困潦倒,不得不靠詹姆斯在道义上给予帮助。1914年4月14日,皮尔士在贫困中因患癌症卒于宾夕法尼亚州的米耳福德。皮尔士死后,他才被作为“圣哲”发掘出来,被推崇为美国实用主义哲学的“苏格拉底”。1931年至1958年,哈佛大学编辑出版了八卷本的《皮尔士文集》,他在西方哲学界的声名开始显赫起来。

(1) 实在就是有效

皮尔士把自己的实用主义称作真正的实证主义即经验主义。不过,皮尔士在对经验的解释上,却赋予它以特殊的内容和意义。他把客观实在归结为经验,然后把全部经验的内容归结为效果。什么是实在呢?皮尔士说:“所谓实在,正如每一种其他的性质一样,就在于它具有着实在性的事物所产生的特殊的可感觉的效果。”“试考虑一下我们认为我们概念的对象所能有的效果(这些效果可以设想具有实际意义),那我们关于这些效果的概念就是

我们关于对象的整个概念。”实际效果当然是相对于人而言的，各人的需要，社会地位不同，其对事物的实际效果的感受、评价就会不同。说事物的存在、事物的意义在于它们所引起实际效果，实际上是认为对象的意义取决于人对它们的感受和评价，即凡是能够引起人的行为习惯或感性知觉者就是有实效的，总之，存在（实在）就是有效，这是皮尔士判断事物的实在性的根本原则。它被西方哲学界称之为“皮尔士原则”。皮尔士不满意他的追随者特别是詹姆斯对实用主义的解释，并将其易名为“实效主义”。实效主义的根本含意是用实际效果说明和规定意义，其目的在于清晰地阐明表征事物观念的意义，确定意义存在于效果之中。在皮尔士看来，意义等于全部效果，如果没有效果，则无意义。他认为这是一种新的思维方式。

在对实在的内容的分析中，皮尔士认为，根据经验的观察，实在包含了三类现象：性质、个别的具体事物和一般。他将这三类存在称之为第一位的实在、第二位的实在和第三位的实在。所谓第一位的实在，指的是红绿、软硬、香臭、轻重以及其他各种表现于经验中的单纯的性质。其中也包含了人的各种感受，如厌恶、崇高等。它们是作为潜在性（可能性）、机会、自发性而存在的，因为它们必须附于现实的具体事物之上才能成为现实的、具体的存在。所谓第二性的实在是具体事物（如苹果、桌子等等），它们可以作用于其他事物，也可对其他事物的作用作出反应。所谓第三位的实在是作为规律、普遍性等共相的存在，也可以看作是具体事物间的联系或中介，看作事物的连续性。

皮尔士从经验主义的立场出发批判了传统的神学和形而上学，特别是笛卡尔从普遍怀疑原则出发所建立的思辨形而上学。他的实用主义（实效主义）要求把科学建立在经验科学的基础上，依据经验来研究和判断命题。认为只有用科学的观察方法所证实的概念才是有意义的。从这方面说，皮尔士认为，“实效主义是一种真正的实证主义”。

不过，皮尔士认为，他的实用主义与一般实证主义也有不同之处。这主要表现在：“第一，它保留了一种纯化了的哲学；第二，它完全接受我们本能信念的主要部分；第三，它竭力坚持经院派实在论。”这里的第二、第三两点不同于一般实证主义是显而易见的。因为一般实证主义不把本能信念列入经验范围，也不接受经院派实在论。至于皮尔士所说的“纯化了的哲学”则是指抛弃传统形而上学中那些脱离事实和经验的抽象思辨概念、完全从经验出发对世界进行研究的哲学。换言之，皮尔士虽然象一般实证主义者那样反对传统的形而上学，但仍承认可以对世界本身进行研究，即哲学可以包括世界观问题，不过要改变研究方法。所以他说：“实效主义者不像其他的实证主义者一样仅仅嘲笑形而上学……，而是从中吸取精华，用来给宇宙和物理学以生命和光辉。”这就是说，“形而上学”在经过改造之后，将它建立在观察和经验基础上以后，仍是可以保留的。这样的“形而上学”，就是“科学的形而上学”。他认为他关于实在的学说就是这种科学的形而上学。

（2）确定信念的方法

《皮尔士文集》第5卷，哈佛大学出版社，第402段。

《皮尔士文集》第5卷，哈佛大学出版社版，第423段。

《皮尔士文集》第5卷，哈佛大学出版社版，第423段。

《皮尔士文集》第5卷，哈佛大学出版社版，第423段。

皮尔士的实用主义强调行动和实践的意义，而为了有效地行动和实践，必须确定坚定可靠的信念（信仰）。确定信念是行动的准备，因此确定信念便成了他们哲学的主要论题。他认为一切与信念无关、不能引起行动的东西都不应包括在本来意义的哲学思维之内。在他看来，人的思维活动区分为两种状态：怀疑状态和信念确立状态。思维过程就是从怀疑到信念的过程；思维的任务就是确立信念。他说，寻求稳定的信念是思想的“唯一职能”。

什么是信念呢？皮尔士说，信念有三个特性：“第一，它是我们意识到的道理；第二，它平息怀疑的焦虑；第三，它在我们本性中建立一种行动的规则，或简言之，建立起一种习惯。”这就是说，信念是一种思想、道理；信念是从怀疑到行动的中间环节；信念是一种行动规则或行动习惯。一句话，信念就是行动规则的思想。在他看来，信念产生行动的前提，它本身包含着使人行动的因素，决定着不同的行动方式。“信念的本质在于一种习惯的建立，而不同的信念则是由他们所产生的不同行动方式来区别的。”在思维过程中，当人们在各种可供选择的行动方案面前犹豫不决，情绪焦虑不安的时候，就处于怀疑状态，无法采取行动。只有经过“探究”，确定了行动所要采取的方式，获得了导致行动的信念，才能达到平静、愉快和满足的心境。

“只要达到一种信念，我们就十分满足了，不管这个信念是真的还是假的。”

因此，一旦从怀疑经过探究达到了行动规则的确立，认识的任务也就完成了。所以，认识的过程也就是怀疑——探究——确立信念的过程。

那么，人们要采用什么办法，才能确定信念呢？为了回答这个问题，皮尔士论述了确定信念的四种方法：

第一种叫作固执的方法。也就是说，一个人可以不顾一切，固执地坚持己见，把自己所相信的东西当作不可动摇的，并把这种信念当作行动的指南。皮尔士说：“如果决定意见是探索的唯一目的，如果信念有一种习惯的性质，那么我们为什么不应当由此而达到我们所希求的目的：对于一个问题采取我们可以想象的任何一种答案。”就一个人来说，“只要他成功，……我看不出能够说什么来反对他这样做。要说他的方法是不合乎理性的，那就是一种以自我为中心的粗莽。因为那不过等于说他的决定信念的方法不是我们的……所以，随他高兴去想吧。”不过，皮尔士认为，这种固执的方法并非非常有其效验的，而且因为过于固执，必然要遭到其他人的反对。因此，有必要改变这种在个人方面确定信念的方法。

第二种叫作权威的方法，即接受国家、教会或其他强力机构（权威）所规定的原则来确定信念。皮尔士说：“让国家的意志代替个人的意志来行动，让我们来创立一种机关，其目的在于使人民专心注意正确的学说，永远不断地反复地宣传它们，并且把它们教给青年，同时还有权力禁止教授鼓吹或发

皮尔士：《怎样使我们的观念清楚明白》，《美国实用主义者著作选》，世界出版公司1960年版，第105页。

皮尔士：《怎样使我们的观念清楚明白》，《美国实用主义者著作选》，世界出版公司1960年版，第105页。

皮尔士：《怎样使我们的观念清楚明白》，《美国实用主义者著作选》，世界出版公司1960年版，第89页。

皮尔士：《机会、爱情与逻辑》，美国1923年版，第17页。

皮尔士：《机会、爱情与逻辑》，美国1923年版，第20—21页。

表相反的学说。从人们的理解中消除一切可能引起思想变化的原因，让他们始终是无知无识的，免得他们知道什么理由而产生另外的思想。”又说：“我们必须首先承认它有胜过固执方法的、无与伦比的精神上和道德上的优越性。它的成功比较地更大，而事实上它曾屡次地作出一些极宏伟的成绩。”不过，皮尔士认为，国家不能事事都管到，而且人们总会了解到别国或别的时代的不同的情况，而一旦出现这种情况，就会在人们的思想上引起怀疑。

第三种方法叫作先验的方法。这是社会上有教养的人所使用的方法。这些人既不接受固执的方法的极端任性，也不接受权威的方法的过分专横，他们企图证明自己的信念具有充分的知识根据，合乎永恒理性的要求。皮尔士认为大多数形而上学家（传统哲学家）都习惯用这种方法。笛卡尔就是一突出的例子。这些人把自己的体系当作是永恒的理性体系，实际上是从他们自己所坚持的信念出发建立起来的，因而与固执的方法并无实质区别。皮尔士也不赞成这种方法。

第四种方法叫作科学的方法。皮尔士认为，以上三种方法都不理想，必须另找切实可行的方法，这就是他的科学方法。他认为哲学在方法上应该仿效成功的科学，只从可以考察的明确前提出发，信赖它的多种不同的论证，而不是信赖一个人的规定。他说：“要排除怀疑……应该发现一种方法，运用这种方法则可以促成我们的信念，可以不凭什么人性的东西，但凭外在的永恒因素——凭借我们的思维对它没有影响的东西——来引起我们的信念。”皮尔士非常强调要在确定信念的过程中运用科学方法，因为它是公正手段，即排除了主观偏见，又反对盲目崇拜权威，而只根据不受个人意识影响的外部永恒因素（也即依靠众人获得的经验），在众人一致同意的基础上来确定信念。

皮尔士认为，在四种确定信念的方法中，只有他的这种方法才是唯一可靠和科学的方法。他由此认为他的实用主义是建立在科学的基础之上，是一种“实验室的态度”。

不过，在皮尔士看来，确定信念本身还不是目的，它最后必然导致采取行动。在他看来，确定信念不仅是行动的根据和出发点，而且是寻找适应环境的行动方式，是建立行动的习惯。也就是说，确定信念本身就已经包含有见之于行动的倾向和促使人们行动起来的因素。比如，“混浊的空气有害人体健康”这个信念，就包含有叫你赶快打开窗户，吸收新鲜空气的行动因素。又如“生命在于运动”这个信念，就包含有促使人们经常注意进行体育锻炼的行动因素，等等。

有什么样的信念，就会有怎样的行动。根据人们行动表现的差异，可以判断他们信念上的分歧，也就是说，人们往往根据不同的行动，来区分他们的不同信念。信念和行动是相互联系的，它们构成人类生活链条上两个彼此交接的基本环节。皮尔士特别重视行动，极其鲜明地显露出作为行动哲学的实用主义的特征。人们确定信念，采取行动，从而获得效果，这就是皮尔士所创立的实用主义的基本思想。

皮尔士把真理看作人的信念。他有时肯定了真理的客观性，认为观念的真理性即在于它们“所表象的对象就是实在”。他肯定只有用科学的方法所

皮尔士：《机会、爱情与逻辑》，美国 1923 年版，第 17 页。

皮尔士：《机会、爱情与逻辑》，美国 1923 年版，第 25 页。

确立的信念才是真理，用其他方法所确立的信念的真理性和甚小。然而，由于他把实际效果当作实用的标准，从而也就把实际效果当作真理的标准。他的这种观点与后来由詹姆斯等人所表述的“真理就是有用、有用就是真理”的公式，并无实质区别。

六、中国的近代哲学

西方在普遍经历了资产阶级革命和工业革命后，资本主义得到迅猛发展，欧美列强不断向外扩张和掠夺殖民地，他们贪婪地注视着中国的大门。当时中国的最后一个封建王朝——清朝的统治，已由盛而衰，危机四伏。在鸦片战争前的几十年中，农民起义此起彼伏，严重地威胁和动摇了清王朝的统治。1840年，终于爆发了鸦片战争。英国侵略者以鸦片和大炮打开了中国的大门，由此中国沦为半殖民地半封建社会。

在中国社会处于巨大的历史转折时期，中国哲学思想适应社会发展的需要，逐渐从传统的经学形态向近代哲学的新形态转变。不少思想家力图会通中西、融贯新旧以形成新的世界观。他们吸收西学与清初经世致用之学的思想，对封建的传统哲学特别是笺注繁琐的旧学与蒙昧空疏的宋学展开了猛烈的抨击，从而开辟了中国哲学发展的新阶段。

1. 鸦片战争前后的重要思想家 ——龚自珍、魏源的哲学思想

鸦片战争前夜，笼罩着学术界和思想界的，是一片面向故纸、背对现实、浑浑噩噩、万马齐喑的沉闷气氛。然而，急剧变化的社会现实，使封建士大夫中的一部分人从麻木不仁的昏睡状态中惊醒过来。他们发出了外抗强敌、内求变革的呼声。一批开明的地主阶级思想家活跃于思想界，龚自珍、魏源就是当时主要的代表人物。他们对中国近代哲学起了“创榛辟莽、前驱先路”的作用。面对封建社会的衰颓，他们要求打破封建主义的思想禁锢，主张“更法”、“变古”，救亡图强，振兴民族。他们在哲学上都强调变易，注重实行，但又迷信“心力”，晚年又都不同程度地陷入佛教唯心主义。

(1) 龚自珍的哲学思想

龚自珍（1792—1841），字璦人，号定庵，浙江仁和（今杭州）人，出身于官宦世家。自幼从外祖父、著名汉学家段玉裁学习六书小学，受过严格的汉学训练。青年时即贯通百家，究心经世之务，曾撰写《明良论》等文针砭时弊。28岁时在京跟从清代经学家、常州学派奠基人刘逢禄（1776—1829）学《公羊春秋》，深受今文经学影响。他26岁中举，37岁中进士。曾任内阁中书、宗人府主事、礼部主事等职，都是“冷署闲曹”，始终未得到清朝统治者重视。晚年崇佛，信奉天台宗。1839年春，因受权贵排挤，辞官南下，就丹阳云阳书院教席。1841年9月因病暴卒。其著作编为《定庵文集》，较完备的有上海人民出版社1975年出版的《龚自珍全集》。

龚自珍在世的50年，是中国封建社会正在崩溃，半殖民地半封建社会刚刚开始的历史转折时期。尽管他的绝大部分年岁是在近代开始以前度过的，但他留给人们的300多篇文章和800多首诗词，不只是对封建衰世的愤怒抨击，而且呼唤未来，向往革新，开了近代知识分子“慷慨论天下事”的风气，对中国近代谋求改革的思想家有较大的影响。

龚自珍以公羊三世说为理论依据，揭露了晚清严重的社会危机，阐述了他的更法变古思想。所谓“公羊三世”说，来源于《春秋公羊传》。此书把春秋十二世分为三等，即所谓“所见世”、“所闻世”、“所传闻世”三种不同的发展阶段。后来的公羊学者何休注解《公羊传》，把“所传闻世”解

释为“衰乱世”，“所闻世”解释为“升平世”，“所见世”解释为“太平世”。龚自珍重新提出“公羊三世”说，并作了新的解释。他认为不仅春秋时期可分为三世，就连整个历史都可划分为三世，即治世、衰世、乱世三阶段。“治世为一等，乱世为一等，衰世为一等”。衰世是从治世到乱世的过渡阶段。他认为，任何一个朝代都有治、衰、乱三世。他意识到，当时的社会已不是“盛世”，而正是大乱将至的“衰世”，整个社会呈现出一幅“日之将夕，悲风骤至”的可怕景象，“乱亦竟不远矣”！只有“逆”转这衰颓的趋势，改变这腐败的现实，才能救国图存。因此，龚自珍极力主张“变易”，“探世变也，圣之至也”。探讨社会历史的变化，实行改革才是最高明的。他当时强调的改革就是“更法”，他曾大声疾呼“奈之何不思更法”。他说：“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？仰思我祖所以兴，岂非革前代之败耶？前代所以兴，又非革前代之败耶？”在这里，龚自珍警告统治者，法制已敝，众人不满，自己不思改革，那只有等后起王朝来改革，与其被后者推翻，还不如自己主动实行改革。显见，龚自珍并没有超过地主阶级改革派的立场，然而他的改革思想，却在客观上给后来的资产阶级改良派以启发，并为他们提供了可以利用的思想材料，使他成为政治上一个承前启后的人物。

龚自珍的哲学思想比较复杂，充满矛盾。但从他的整个哲学思想来看，尽管包含若干唯物主义的因素，其基本倾向是唯心主义的。

龚自珍在批判“圣人”创世、“道”或“（太）极”造天地万物的神秘主义时，强调人的主观作用，提出了“众人”造一切，“心力”造一切的思想，这在当时是有一定进步意义的。他说：“天地，人所造，众人自造，非圣人所造。圣人也者，与众人对立，与众人无尽。众人之宰，非道非极，自名曰我。”在这里，他把“众人”与“圣人”对立起来，包含有否定“圣人”造天地的合理因素。但是，他所谓的“众人”绝不是广大的人民群众，而是非“道”非“极”的“我”。这样他就把抽象的“我”提到了宇宙本体的位置，并赋予这个“众人之宰”的“我”以无所不能的神秘力量。他说：“我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翘，我理造文字言语，我气造天地，我天地又造人，我分别造伦纪。”在他看来，整个世界都是“我”的创造。这里说明“我光”、“我力”、“我气”等造天地、日月、山川，当然不是指人的物质活动，实际上是指“心”的精神活动或力量即“心力”的作用。在这里，龚自珍把人的主观精神的作用绝对地夸大了。在他看来，人心决定万物的生死存灭、发展变化，人心是万物的根本。他在《发大心文》中说，“八万四千尘劳，皆起一心”，人只要以“发心为先”，就能无所不通，一切皆能。他说：“心无力者，谓之庸人。报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力。司命之鬼，或哲或悞，人鬼之所不平，卒平于哲人之

《龚自珍全集·乙丙之际箴议第九》。以下凡引《龚自珍全集》文，均只注篇名。

《尊隐》。

《乙丙之际箴议第九》。

《乙丙之际箴议第九》。

《乙丙之际箴议第七》。

《壬癸之际胎观第一》。

《壬癸之际胎观第一》。

心。哲人之心，孤而足恃，故物之不平者恃之。”龚自珍由众人到我，由我到心力，最后由心力到哲人之心，反映了龚自珍在反对“道”或“（太）极”造天地万物的客观唯心主义理论、反对“圣人”创世的历史唯心主义理论时，片面地夸大了人的精神的作用，从而陷入了主观唯心主义。然而应该看到，龚自珍的“众人之宰，自名曰我”的命题，已朦胧地反映了资产阶级个性解放的要求，具有近代启蒙的意义。但是，龚自珍这种唯意志论的唯心主义哲学最终要导致神秘主义。他要求变革现实，却找不到变革现实的客观力量；他鼓吹“心力”，却往往在现实生活中受挫而陷于困境。于是，龚自珍晚年转向佛学，写了《发大心文》，幻想凭借无边法力，普度苦难中的众生，把他们引向“极乐世界”。

龚自珍反对神秘的天人感应说，揭露了灾异迷信的谬误。他指出，按照天人感应说而发展起来的“推步术”，即预测天地日月自然现象的变化与社会治乱兴衰、人事祸福关系的一种方术，是十分荒谬的。他认为，天地日月的变化如果确实可以推算出来，那就说明它不是预示凶灾；如果它确实预示着凶灾，那就无法被推算出来。龚自珍根据当时的天文学的知识，认为天象的变化是有“定数”的，即一定的规律性，日食月食完全是自然现象，与人事吉凶毫无关系。他说：“近世推日月食精矣”，“日月星之见吉凶，殆为日抱珥，月晕成环，孛星移徙，彗孛，日五色，日月无精光，日月不交食，……《系辞》之称亦若是而已矣，而岂谓日月食之可推步者哉！”同样，对于“慧星之出”，如果能“取钦天监历来慧星旧档案汇查出堆成一书，则此事亦有定数，与日食等耳”。他确信：“此书成，可以摧烧汉朝天士之谬说矣”。这是说，只要根据历代天文记载，找出慧星出没的规律，那么汉代那些鼓吹天人感应的方士们的谬说，即可彻底摧毁了。

龚自珍在日月食问题上虽然利用了一些自然科学的成果，但由于缺少近代自然科学的知识基础，在论述鬼魂问题时反映出他仍然处于朴素直观的古代哲学的阶段。他相信天有意志，并肯定鬼神的存在。他说：“浑言之，人死曰鬼，鬼谓之魂魄；析言之，魂，有知者也，魄，无知者也”，并认为存在有不死的鬼魂，“文王之精气，能不与魂俱死”，“魂有知”。在这里，他又走向了唯心主义。

在认识上，龚自珍的思想好象有些混乱，但实质是唯心主义的。他在《辨知觉》中谈到“知”与“觉”的区别，他说：“知，就事而言也；觉，就心而言也。知，有形者也；觉，无形者也。知者，人事也；觉，兼天事矣。”他的意思是说，“知”是就客观事物的认识而言，其对象是可见可言的，因而是“有形”的，这种“知”是后天获得的；而“觉”则就主观精神活动而言，它不是对某种具体事物的认识，所以不可见不可言，是“无形”的，它是一种天赋的能力。在这里，龚自珍区别“知”与“觉”，其目的在于说明有先天的先知先觉的圣人。他说：“知者，圣人可与凡民共之；觉则先圣必

《壬癸之际胎观第四》。

《与陈博士笺》。

《乙丙之际孰议第十七》。

《与陈博士笺》。

《释魂魄》。

俟后圣。……夫可知者，圣人之知也；不可知者，圣人之觉也。”即是说，“觉”只有“圣人”才具有，而“凡民”绝对不可能具有。“先圣”的“觉”，只有等待“后圣”的出现才能接承。圣人之觉是不可知的，这种神秘的“觉”，龚自珍又称为“神悟”。他说：“圣人神悟，不恃文献而知千载以上之事，此之谓圣不可知，此之谓先觉。”这就是说，“神悟”是一种毫无根源的认识。在他看来，“圣人之觉”是通过“圣人神悟”而得来的，圣人们根本不必要向外认识客观事物，只要“神悟”，一切就能豁然贯通，顿时可知。他说：“古无历法，尧何以忽然知之？古无农，后稷何以忽然知之？此先觉之义。”既是毫无根据的认识，“后圣”如何接承“先圣”的“觉”呢？龚自珍说，这是靠“心通”。他说：“孔子不恃杞而知夏，不恃宋而知殷，不乞灵文献而心通禹汤。”龚自珍认识论上的这种神秘主义“神悟”说，是他的“心力”说的唯心主义世界观的必然结果。

龚自珍关于名实关系论述，含有合理思想，但其唯心主义倾向也是明显的。在他看来，任何事物的“名”（即概念），不是随意决定的，关于事物的概念要符合这个事物的名称。他说：“万物不自名，名之而如其名。”在这里，他肯定名（概念）与实（事物）是相对等的，概念与事物是有差别的。但是，在他眼里，名的作用更重要。他认为，“名不成”则事“不立”，名决定实，有名才有实。他说：“万物名相对者，势相待，分相职，意相注，神相耗，影相藏；势不相待，分不相职，意不相注，神不相耗，影不相藏，将相对之名不成，万事皆不立。”这就颠倒了名与实，即概念与事物的真实关系。在龚自珍的思想中，还包含着一些辩证法的因素。如他关于事物相倚相成的思想，他说：“万事不自立，相倚而已矣。相倚也，故有势。万理不自立，相譬而已矣。相譬也，故有辨。”可是，他对这些思想并没有加以发挥。

龚自珍对人性问题从哲学上做了说明。他明确表示他赞同告子的思想，同意人性是无善无不善的说法。他在《阐告子》一文中说：“龚氏之言性也，则宗无善无不善而已矣，善恶皆后起者。”又说：“善非固有，恶非固有，仁义、廉耻、诈贼、很（狠）忌非固有。”龚自珍发挥告子的思想，对于反对天赋性善论是有一定积极意义的。但是，他在晚年又认为这一思想符合于佛教天台宗的“佛性”说，这就减弱了它的意义了。他认为，人人都有一个“无善无不善”的本性，这个本性和佛教所说的“自性清静心”是相同的，是永恒不变的精神本体，众生与佛心性没有差别，心性的本体皆无善无不善，这是不变的；而心性的作用表现为有善有恶的差别，这是可以改变的。但是，人的为善为恶和其他行为表现等，都不能改变无善无不善的本体即本性。他认为，众生与佛没有什么差别，因为“众生性空也”，“佛性亦空也”，但又统一于人人都具有的“自性清静心”之中，所以他说：“心、佛、众生，

《辨知觉》。

《语录》。

《辨知觉》。

《壬癸之际胎观第八》。

《壬癸之际胎观第七》。

《壬癸之际胎观第七》。

《壬癸之际胎观第七》。

三无差别”。这就使得他的人性思想神秘化了。

龚自珍对“情”的问题也做了探讨。他反对宋明理学家把“情”看作是万恶的“人欲”而予以抑制。他在《宥情》中指出，“情”是与生俱来的一种自然的真实感情，对这样的“情”，应当“宥”，即宽容。他曾自述对于“情”的认识过程说：“情之为物也，亦常有意乎锄之矣，锄之不能，而反宥之，宥之不已，而反尊之。”他认为，对于“无如何者亦受”的“命”，人们无法抗拒它，但对于自己真实的“情”，则应任其自然发展。所以他说：“夫我也，则发于情，止于命而已矣。”他反对把人的不同感情、才能强纳入一个模子，所以要求“不拘一格降人才”。他认为，如用各种要求去限制个人的特性，那即使是最有才能的人，也无法得到充分的发挥。龚自珍关于“宥情”的思想，在当时具有要求个性解放的进步意义。

（2）魏源的哲学思想

魏源（1794—1857），原名远达，字默深，湖南邵阳人。他出身于下级官吏家庭，自幼勤奋好学。早年潜心王守仁的心学，后从刘逢禄学《公羊春秋》，注重经世致用之学，主张兴利除弊，与龚自珍齐名，时人以“龚魏”并称，他29岁中举，52岁中进士，曾任江苏东台、兴化等县知县、高邮知州等职。鸦片战争爆发后，曾做两江总督幕僚，亲身参加过抗击英国侵略军的战斗。他痛感亟待变法图强，在《海国图志》中提出“师夷长技以制夷”的主张。晚年，先居兴化整理著述，继居杭州“寄僧舍”潜心佛学。1857年病逝，魏源著述较多，最主要的是《古微堂集》，其中的《默觚》是他的哲学代表作。1976年中华书局出版了新编的《魏源集》。

同龚自珍一样，面对清王朝的腐朽统治和当时不断受西方列强欺辱的现实，魏源深感封建制度的衰落，认为必须进行切实的改革。

为了寻求国家富强的道路，论证改革的必要，魏源考察了古代历史，形成了他的历史变易观。他认为，历史是不断变化的；变不是人为的，而是“自变”，是“大势所趋”，“会运所趋”，不论是圣人祖宗还是天地都不能阻止。他在《周书·顾命篇》中，极力阐发了他的“变”的思想。他说：“秦起戎翟，以并天下，则知天下大势所趋，圣人不变之，封建也必自变。”春秋时，“惟王道变而霸道，道德变而功利，此会运所趋，即祖宗也不能听其自不变。”唐虞以前，“天地所覆，皆得而治之，其政令灾祥祸福，一以天治，而不纯以人治。”颛顼始，“纯以人治，不复以天治。”“以人治不复以天治，虽天地也不能不听其自变”。魏源的历史变易观不但指出了“变”的必然性，而且包含有某些历史进化观念。他肯定今胜于古，说：“后世之事，胜于三代者三大端：文帝废肉刑，三代酷而后世仁也；柳子（柳宗元）非封建，三代私而后代公也；世族变为贡举，与封建之变为郡县何异？”所以，魏源极力倡导变法，指出，“天下无数百年不弊之法，无穷极不变之法，无不易简而能通变之法”，呼吁“变”以寻求出路：“法久弊生，因时

《五重证义》。

《长短言自叙》。

《尊命二》。

《默觚下·治篇九》。以下所引《默觚》均见中华书局1976年版《魏源集》。

《魏源集·筹赈》。

制变”，“变古愈尽，便民愈甚”。

显然，魏源的思想中包含积极的、合理的因素，反映出他反守旧、求革新的精神。但是，他的这种变易进化观又有很大的局限性。他一方面说“天下无数百年不弊之法”，一方面又说“君子不轻为变法之议，而惟去法外之弊，弊去而法乃复其初矣”。在他看来，变的只是现象的东西，而根本的东西是不变的。他说：“气无一息不变也，其不变者道而已。”在他心目中，作为根本的“道”即封建制度及三纲五常是永恒不变的。魏源的思想，反映了这一时期地主阶级思想家既想改变旧制度的积弊，又不能彻底与旧制度决裂的矛盾状况。正因为如此，当魏源的革新主张不能实现的时候，他自己就只能遁入老庄、佛教中去“求出世之要”了。

在认识论上，魏源关于知行关系的论述是引人注目的。在中国哲学史上，围绕知和行的关系问题，曾有过长期的争论。王夫之批判朱熹的“知先行后”论和王阳明的“知行合一”论，提出以“行”为基础的唯物主义认识论。王夫之强调知行相统一，而把行看作是知的来源和基础。颜元继承了王夫之的“行先知后”论，特别强调“习行”对人们认识的重要作用。魏源发展了他们的思想，在更深、更广的程度上赋予行以实践的意义，在认识论上是作出一定贡献的。

他明确地主张先行后知，不行则不知。他说过一段著名的话：“及之而后知，履之而后艰，乌有不行而能知者乎！”他强调了行对知的重要作用，主张行是知的来源和基础，具有明显的唯物主义倾向。他进而举例说：“披五岳之图，以为知山，不如樵夫之一足；谈沧溟之广，以为知海，不如估客之一瞥；疏八珍之谱，以为知味，不如庖丁之一啜。”所以，“善琴弈者不视谱，善相马者不按图，善治民者不泥法；无他，亲历诸身而已。”在这里，他强调了“亲历诸身”即直接经验的重要，认为是否“亲历诸身”，对认识事物的真伪、深浅皆然不同。关键在于这些人对这些事物曾经亲身“及之”、“履之”，直接经验积累得多了，对事物就能认识得比较清楚，而不必拘泥于书本。魏源不仅强调直接经验的重要，而且非常重视后天学习——即间接经验的作用。他认为，接受间接经验，学习他人的知识，是获得知识的重要途径。

魏源承认人的天资有差别，但他认为这种差别不是不可以改变的。他讲到：“敏者与鲁者共学，敏不获而鲁反获之；敏者日鲁，鲁者日敏。”意思是说，天资聪明的人与天资愚笨的人一起学习，聪明人不努力，结果愈来愈笨；愚笨的人努力，结果愈来愈聪明。在魏源看来，即使有了聪明的天资，如果没有后天的努力，也不能获得智慧，反而会变得愚笨；相反，即使天资较愚笨，如果后天努力，就能获得智慧，变得聪明。也就是说，智慧、才能的获得，主要要靠后天人为的努力，经过后天的努力，完全可以改变天资的

《默觚下·治篇五》。

《默觚下·治篇四》。

《默觚下·治篇五》。

《默觚·学篇二》。

《默觚·治学篇五》。

《默觚·学篇二》。

自然差别。经过学习，“中人可易为上智”。

魏源重实际，讲实效，主张用行动的效果作为辨别是非、好坏的尺度。魏源承认人们认识中存在“是”、“非”、“对”、“错”的可能性。那么怎样辨别认识中的“是”、“非”、“对”、“错”呢？魏源提出了“验诸实事”、“质诸人人”的观点。他说：“以匡居之虚理验诸实事，其效者十不三四；以一己之意见质诸人人，其合者十不五六。”意思是说，经过事实的检验证明，坐在房子里想出来的空洞道理是没有什么实际效用的；经过与众人的商量证明，个人的意见是不那么全面的。因而，一个认识、意见是否正确，要经过实际的检验，要听取众人的反映。在《皇朝经世文编序》中，魏源说：“善言心者，必有验于事矣。”这指的是，思想的东西必须接受客观事物的检验，看它是否符合客观实际；他又说：“善言古者，必有验于今矣。”这是指，古代的东西必须用今天的事实来检验，看它是否适合于当前的实际。魏源认为，古今的情况不一样，不能用同一标准去要求它们。“执古以绳今，是为诬今；执今以律古，是为诬古；诬今不可以为治，诬古不可以语学。”他主张，“履不必同，期于适足；治不必同，斯于利民”，“变古愈尽，便民愈甚”。在魏源看来，社会国家制度的变革是否妥当，是否可行，要以是否“利民”、“便民”作为衡量的尺度，而不是以某人或某种主观意志作标准。在改革社会弊病方面，他提出要“以实事程实功，以实工程实事”，主张“毋冯河，毋画饼”。就是说要用实际行动来达到实际效果，要用实际效果来权衡实际行动。这种明显的唯物主义倾向，正是他的“及之而后知”的观点在检验是非标准问题上的体现。

我们可以看到，魏源的认识论包含有比较丰富的唯物主义思想，特别是他所讲的“行”，是人们生活中客观存在着的各种实际活动，已具有实践的意义，而不属于纯粹主观观念性的东西。魏源把这种“行”看作是人们认识的来源和基础，已经初步看到了实践在人们认识过程中的地位和作用。但是，在魏源的认识论思想中存在着严重的缺陷。他正确地强调了经验、习行，但当论及理性认识时，则还拖着一条先验论的尾巴。他说：“人之心即天地之心，诚使物交物引之际，回光反顾，而天命有不赫然方寸者乎？”在他看来，认识就是“回光反顾”以唤醒心中固有的天赋，只要“回光反照，则为独知独觉；彻悟心源，万物备我，则为大知大觉。”魏源对于“行”的理解，从“行”的内容来看，也还包括一些封建道德的践履笃行的色彩。同时，他对实践的看法基本上还是直观的，不可能从理论上进行抽象的概括，对实践和认识的相互关系也没有作出系统、科学的说明。

此外，在魏源的哲学中还有一些落后的思想，如他主张鬼神之说，认为：“鬼神之说，其有益于人心，阴辅王教者甚大，王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。”又如，他主张天赋“性善”论，认为：“仁者，天地之心也，天生一人，即赋以此种子之仁”，只要发扬心内之“仁”，即可达到“众善

《默觚·学篇二》。

《默觚·治篇一》。

《默觚·治篇五》。

《默觚·治篇五》。

《默觚·学篇一》。

齐归而性大成矣”。

关于魏源思想的历史地位，后来梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》中评价说：“新的思想之萌蘖，其因缘不得不远溯龚魏。”这表明魏源当属近代思想启蒙的先驱。

2. 太平天国时期的思想家 ——洪秀全、曾国藩的哲学思想

（1）洪秀全的哲学思想

洪秀全（1814—1864），广东花县官禄布村人，出身于农民家庭，从小受过一些儒家教育，后教过私塾。鸦片战争的失败，激起他救国的热忱，开始萌发“手握乾坤杀伐权，斩邪留正解民悬”的武装起义思想。1843年，他依据学到的西方基督教神学知识，依照基督教组织形式，建立“拜上帝会”，作为反清起义的组织。1851年，他在广西桂平县金田村宣布起义，建国号为“太平天国”，随后率部进军武汉，定都南京，与封建地主阶级和外国资本主义侵略者进行了长期坚决的斗争。洪秀全领导的太平天国革命，是中国近代史上一次规模巨大的农民革命战争，是近代旧民主主义革命时期的一次伟大的反帝反封建的革命运动。

洪秀全是太平天国革命运动的领袖，是近代史上一个伟大的革命家、思想家。他的思想直接服务于农民革命斗争的需要，反映出强烈的战斗精神。他的主要著作有《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》以及在他领导下颁发的《天朝田亩制度》等。

洪秀全是中国近代最早从西方寻找救国救民真理的先进人物之一。1837年，他到广州参加科举考试时开始接触由基督教徒梁发编写的传道书《劝世良言》，后又精心研读，思想上受到深刻的影响。他利用基督教上帝与中国封建社会传统信奉的儒家圣人、佛、道迷信在外表形式上的不同，加以革命的阐发，作为发动农民、组织农民的思想武器。洪秀全之所以能把处于分散状态的农民集结起来，就是利用了西方的宗教形式。

洪秀全根据基督教崇拜上帝的一神教，塑造了一个至高无上、至灵至显的“皇上帝”，作为宇宙间的唯一“真神”来崇拜。他笃信上帝创世说，以为宇宙的一切，天地日月、山川人物，都是“上帝一元之气以生以出”，上帝是本原，天地是万殊，上帝派生万物，“一本散为万殊，万殊总归一本”。他说：“予想夫天下凡间，人民虽众，总皇上帝所化所生，生于皇上帝，长亦皇上帝，一衣一食并赖皇上帝。皇上帝天下凡间大共之父也，死生祸福由其主宰，服食器用皆其造成。仰观夫天，一切日月星辰雷雨风云，莫非上帝之灵妙；俯察夫地，一切山原川毛飞潜动植，莫非上帝之功能，照然可见，灼然易知。如是乃为天下凡间所当朝夕拜。”洪秀全相信“皇上帝”创造万物，主宰一切，要人们把“皇上帝”当作“真神”来供拜。这显然是一种违背科学的宗教宇宙观，自然不会为农民指明真正的出路。

尽管如此，在洪秀全思想中，包含有诸多积极合理的因素：

第一，对封建意识形态的无情批判。在洪秀全看来，以孔子为代表的儒

《默觚·学篇十三》。

《原道觉世训》。

家学说，维护地主阶级的封建统治。因此，他宣布孔子为“妖人”，孔子的书为“妖书”，认为孔子的学说“不曾发挥真理”，孔子之书“甚多差谬”，教坏了凡间人。太平天国政权建立后，洪秀全又提出对儒家典籍《四书》、《五经》进行删改的政策，要求把其中的一切鬼话、妖话和邪话“删除净尽”。这使当时的宋学卫道者、镇压太平天国的湘军首领曾国藩心惊胆颤，痛恨至极，说这是“举数千年礼仪人伦，诗书典则，一旦扫地荡尽”，“此……乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九原”。洪秀全及太平天国对孔、孟的批判，是对中国数千年来封建意识形态的沉重打击，成为近代民主革命的前奏。

第二，要求平等的社会思想。洪秀全所塑造的“皇上帝”，不是统治阶级权力的象征，而是农民革命意志的化身。他认为“皇上帝”是天下凡间大共之父，在“皇上帝”面前，人人都是平等的。他说：“普天之下皆兄弟，灵魂同是自天来，上帝视之皆赤子，人自相残甚恻哀。”又说：“天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姐妹之群，何得存在疆界之私，何可起尔吞我并之念？”显然，洪秀全是针对封建社会的不平等现象，借宗教的形式来宣传他为被剥削者、被压迫者争取平等权利，实行平等社会的思想。洪秀全还借“皇上帝”的权威来打击封建势力。他把封建皇帝、官僚军阀、土豪劣绅及佛教徒、道教徒，统统斥之为“阎罗妖”，置于“皇上帝”的对立面，从而主张崇拜“皇上帝”。打倒“阎罗妖”。他说：“阎罗妖乃是老蛇、妖怪也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂。天下凡间我们兄弟姐妹所当共击灭之，惟恐不速者！”打倒“阎罗妖”，大家共仰“皇上帝”，才能实现人人平等的社会。洪秀全还希望实现国与国之间的平等。他说：“如果上帝助吾恢复祖，我当教各国各自保管其自有其产业，而不侵害别人所有；我们将要彼此有交谊，互通真理及知识，而各以礼相接。”可见，洪秀全的神学理论，极其曲折地反映了他反对封建等级制度，反对外国侵略，要求平等的民主革命思想。

第三，主张变易的辩证法因素。洪秀全坚信物极必反的辩证法，他说：“乱极则治，暗极则光，天之道也。于今夜退而日升矣。”乱转化为治，黑暗转化为光明，就象黑夜转化为白昼那样，是客观世界发展的必然趋势。他认为社会历史的发展也是如此，他说：“惟愿天下凡间，我们兄弟姐妹跳出邪谋鬼门，循行上帝之真道，时凛天威，力遵天诫，相与淑身淑世，相与正己正人，相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜，行见天下一家，共享太平，几何乖离浇薄之世，其不一旦变而为公平正直之世也！几何陵夺斗杀之世，其不一旦变而为强不犯弱，众不暴寡，智不诈愚，勇不苦怯之世也！”这里，洪秀全以农民革命家的气魄主张变革社会，将“乖离浇薄之世”变为人人平等之世。如何实现社会的变革呢？洪秀全认为要靠天下兄弟姐妹团结一致，

《讨粤匪檄》。

《原道救世歌》。

《原道醒世训》。

《原道觉世训》。

韩山文：《太平天国起义记》。

《原道醒世训》。

《原道醒世训》。

作中流砥柱，去力挽狂澜。洪秀全这种社会变革思想，充满着革命朝气和进取精神。

（2）曾国藩的哲学思想

曾国藩是中国近代史上有一定影响的思想家，也是个毁誉悬殊的人物。在当时的历史条件下，他镇压太平天国革命，不能不受到人们的谴责和唾骂；但就其思想来说，在清末至辛亥以后都有一定影响，所以也不能不加分析地一笔抹杀。

曾国藩（1811—1872），原名子城，字伯涵，号涤生。祖籍衡阳，先世后从衡阳迁至湘乡，遂为湘乡人。道光十八年（1838）进士。曾“师事”理学大师唐鉴，从倭仁等讲习程朱理学。先后任礼部、兵部侍郎，官至总督、大学士，封一等毅勇侯。咸丰、同治年间，他奉清廷之命在湖南帮办团练，编练湘军，镇压太平天国革命。死后清廷追赠其为“太傅”，谥号“文正”。留有奏稿、书信、日记、诗文等汇编成的《曾文正公全集》。现岳麓书社有新版《曾国藩全集》。

曾国藩在哲学上没有形成自己的体系，其哲学思想主要渊源于程朱理学。他自称“一代宋儒”，在论述事物时，常以程朱之说为依据。这样，他的哲学思想在中国近代社会，自然表现出浓重的守旧性和落后性；但因其长期治政、治军的实践经验，又使得他的哲学思想带有注重实际的理性特点。

曾国藩承袭了程朱的理本论，把“理”、“性命”看作天地与人事的主宰。在曾国藩看来，“我与民物，其大体乃同出一源”，“其理本同一源”。在谈到理气关系时，他说：“理与气相丽，而命实宰乎赋畀之始。”这与朱熹“理是本”的思想相合。在程朱理学中，“理”不是指存在于事物本身的规律性，而是指主宰万物的先验本体即“天理”。曾国藩宣扬“顺性命之理”，在他看来，“性命”为天地万物之主宰。他言道：“盖自乾坤奠定以来，立天之道曰阴与阳，静与动之妙，皆性命所弥纶。立地之道曰柔与刚，静翁动辟之机，悉性命所默运。”曾国藩在此谈到的“理”、“性”、“命”，在程朱理学中是同等程度的概念，名异而实同。何为“性命”？曾国藩说，“仁敬孝慈为则，此性也；其所以纲维乎五伦者，命也。此其中有理焉，亦期于顺焉而已矣。”在他看来，所谓“性命”，便是封建道德规范和维系君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友伦常关系的原则。从其规范和原则来说，也就是“理”。他说：“性浑沦而难名，按之曰理，则仁义礼智德之赖乎扩充者，在吾以已有条不紊也。命于穆而不可已，求之于理，则元亨利贞诚之贯乎通复者，在吾心且时出不穷也。”从这个意义上说，“性命”主宰天地万物，也可说是“理”最终主宰天地万物以*0 社会道德伦理。

曾国藩宣扬以“诚”为本的思想，认为“诚”是宇宙万物及其变化的根源。在他的著作中，“诚”被说成是一种具有客观属性的精神实体。他说：“窃以为天地万物之所以不息，国之所以立，圣人德业所以大兴，皆诚为之也。故曰：‘诚者，物之始终，不诚无物’。”同时，曾国藩的“诚”说也带有陆王心学的痕迹。他在许多的地方把“诚”又解释为一种道德修养与主

《曾文正公全集·书札·复颖州府夏教授书》。以下凡引曾国藩文，均出自《曾文正公全集》。

《嘉言钞·治身》。

《顺性命之理论》。

《书札·复贺耦耕中丞》。

观精神。他说：“程子曰：道之浩浩，何处下手？唯立诚才有可居之地，诚便是忠信。”又说：“君子之道，莫大乎忠诚为天下倡。”曾国藩比较看中“诚”的主观属性的一面，主张充分发挥这种主观精神与运气搏斗。之所以如此，是基于他与太平天国长期对抗的实践经验。他把自己历经挫败，最终赢得胜利既看作是天意，又看作是主观精神奋斗的结果。

在认识论上，曾国藩承继了程朱的“格物致知”说，并有所发挥；在论述知、行关系时，也表现出一些不同于宋明理学的特色。

曾国藩对“格物致知”的理解，基本上与程朱一致。他说：“格物致知之物也。……物者何？即所谓本末之物也。身心、意知、家国、天下，皆物也”，“切己体察，穷究其理，即格物也”，“格者，即格物而穷理也”，“此致知之事也”。在他看来，一切现象，不论是主观精神，还是客观物质，皆为“所格之物”，而格物在于“穷理”。朱熹有言：“心具万理，万理具于心”，曾国藩也说：“吾心，物也；究其存心之理，又博其省察涵养以存心之理，即格物也。”即把“格物”的目的说成是“究其存心之理”。

曾国藩引用朱熹的话来论证“格物致知”的命题。他说：“朱子曰：‘人心之灵，莫不有知。’此言好恶之良知也。曰：‘天下之物，莫不有理，唯于理有未穷，故其知有不尽也。’此言吾心之知有限，万物之分无穷，不研乎至殊之分，无以洞乎之一理也。”这里，所谓“人心之灵，莫不有知”，是就认识主体而言，“知”乃是存于心中的“天理”，即曾国藩所指的“存心之理”、“好恶之良知”；而“天下之物，莫不有理”，是就认识客体而言。如何识得“天理”？在朱熹那里，万物产生于“一理”，“一理”统摄万物。因此，在曾国藩看来，只有认识“至殊之分”，才能把握“一理”，也就是说，只有认识到具体的事物，才能认识抽象的“理”。而这统摄万物之“理”，在封建社会中主要表现为维护封建秩序的伦理纲常。这样，封建伦常也就成为“格物”的对象，而道德完善自然就是认识的最终归宿。

曾国藩关于知行关系的论述，主要包括这样一些内容。他认为，“知”与“行”是不可分割、互相依存的，“二者并进，下学在此，上学亦在此”。就“知”与“行”的先后而言，曾国藩主张“知”先“行”后。他在解释“诚意”时说：“所谓诚意者，即其所知而力行之，是不欺也。知一句便行一句，此力行之事也。”可见，在“致知”与“力行”之间，他强调“力行”，认为“行”是“知”的根本目的。所谓“力行”，就是“脚踏实地”，不说空话，“知一句便行一句”，“实实行之，且常常行之”。因此，曾国藩很注重实效，主张“凡程攻立事，必以目见为效”，反对“但凭心所悬揣者为高”。为此，他认为，王守仁的“即知即行”说乃是“任心之明”，终将“别无所谓实行”；陆九渊强调的“先立其大”，站稳封建立场，这并不是一句空

《杂著·居业》。

《书札·答刘孟蓉书》。

《家书·致诸弟》。

《朱子语类》，卷九。

《家书·致诸弟》。

《书札·答刘孟蓉书》。

《家书·致诸弟》。

《杂著·克勤小物》。

话，而要从具体小事先下手。在此，曾国藩发扬了理性维系封建纲常的传统，抛弃了理学的空疏及只讲心性的迂腐，表现出经世致用的鲜明色彩。

关于人性问题，曾国藩的观点承袭程朱理学。他认为，人性源于天理，“凡人生皆得天地之理以成性，得天地之气以成形”。曾国藩主张人性本善，认为只是“气禀所拘，物欲所蔽则本性日失”。他同朱嘉一样，竭力主张“力去人欲，以存天理”。为了恢复善良的本性，他提出了“格物”、“诚意”。他说：“格物，则剖仁义之差等而缕晰之”，“诚意，则举好恶之当于仁义而力卒之”。他不仅要求人们认识恪守封建道德的规范，而且要求竭力实践之，认为只有这样，才能具备完全的封建仁义道德。

如何把人们的行为纳入封建道德规范，以“天理之公”克尽“人欲之私”？曾国藩很强调心性修养的工夫。他从孔孟、程朱出发，提出“以敬恕为养心之法”。他说：“作人之道，圣贤千言万语，大体不外‘敬’、‘恕’二字。……此立德之基。”在他看来，“‘敬’则存心不放，‘恕’则不蔽于私”。在此，他把“敬”、“恕”，看作是实现道德完善的重要手段，是封建伦常的根本所在。由此出发，曾国藩提出了“八德”作为道德修养的具体内容。这“八德”是：“勤、俭、刚、明、孝、信、谦、浑”。他说“勤、俭、刚、明四字，皆求诸己之事；孝、信、谦、浑四字皆施诸人之事”。

曾国藩的道德思想，总体上来看，是为维护封建统治服务的，特别是在封建制度日益腐朽、资本主义生产关系已经有所发展的近代，其阻碍社会前进的消极作用是极为突出的；不过，由于它重视身心修养、品德节操，对于整顿封建地主阶级的恶劣、腐败作风，抑制统治者的奢靡与堕落，也多少起一定作用。

曾国藩虽“一宗宋儒”，服膺程朱理学，但并非象一般理学家那样，脱离实际事务，一味潜心于性理玄谈与“存养”工夫，而是“详览前史，讲求经世之学”。长期督军、治政的活动，使有着辅物济时抱负的曾国藩，在鸦片战争前后掀起的经世致用思潮的刺激下，超越了以讲求封建伦理为目的的理学圈子，注重对现实问题的考察，从而把理学与经世之学统一起来。

曾国藩是主张“理学经世”的。他早在从唐鉴学习理学时就说过：“镜海先生（指唐鉴）为学只有三门：曰义理，曰考核，曰文章。……致经济之学，即在义理之内。”后来他一直坚持认为，“苟通义理之学，则经济该乎其中矣”，反复强调经世之学应包括在“义理之学”内。在曾国藩看来，“义理”包举“经济”，“经济”服从“义理”，“义理”与“经济”是体用本末的关系，理学为体，经世之学为用。他说：“义理与经济初无两术之分，

《杂著·日课四条》。

《嘉言钞·治身》。

《杂著·日课四条》。

《书札·答刘孟蓉书》。

《书札·与葛崧山》。

《家书·喻纪泽》。

《家书·复邓寅阶》。

《求阙斋日记类钞·问学》。

《年谱》。

《求阙斋日记类钞·问学》。

特其施功之序，详于体而略于用耳。”在《罗忠节公神道碑铭》中，他又把义理与经济视为内与外的关系，说“大本内植，伟绩外充”。

基于理学经世的思想，曾国藩对儒学的“礼”作了独到的发挥，说：“尝谓古人无所谓经济之学，治世之术，壹衷于礼而已。”又说：“古之君子之所以尽其心，养其性者，不可得而见。其修身、齐家、治国、平天下，则一秉乎礼。自内焉者言之，舍礼无所谓道德；自外焉者言之，舍礼无所谓政事。”

在此，他把“礼”或“礼治”理解为“治世之术”，学“礼”也就是学“治世之术”。曾国藩崇尚礼治，就是他理学经世思想的具体表现。

在理学经世思想的指导下，曾国藩主张“荷道以躬，讲求务实创新。他针对“仕途积习益尚虚文”，提出，“今日而言治术，则莫若综核名实；今日而言学术，则莫若取笃实践履之”。因此，他“于朝章国故，如《会典》、《通礼》诸书，尤以究心”，“其在工部，尤究心方輿之学，左图右史，钩校不倦。于山川险要，河漕水利诸大政，详求折中”。他还向清廷建议：“欲人才振兴，必使士大夫考古来之成败，讨国朝之掌故，而力杜小楷试律工巧之风，乃可以崇实而黜浮。”他反对不思变故，主张因时变通，提出“道之废兴，亦各有时”，认为“适时则贵，失时则损”，而“善趋时者，贵先时，不贵后时”。他竭力主张：“前代之袭误者，可以自我更之，前代之所未及者，可以自我创之。”

总之，曾国藩接受了经世致用之学的影响，其理学经世思想在一定程度上适合于当时的实际需要，所以他能在晚清大厦将倾之际起突出的作用，成为“中兴名臣”之首。

3. 戊戌变法前后的重要思想家 ——康有为、谭嗣同、严复、梁启超的哲学思想

鸦片战争以后的几十年间，外国资本主义势力不断发动侵华战争。战争的结局，都是清政府被迫割地赔款，签订丧权辱国的不平等条约。资本主义列强划分势力范围，掀起了瓜分中国的浪潮，国家民族面临空前严重的危机。与此同时，西方资本主义文化即所谓西学、新学也如潮水般地涌进中国，猛烈地冲击着中国封建的旧文化。在这种情况下，资产阶级维新派于1898年发动了著名的戊戌变法。变法运动虽然失败了，但维新派试图通过实行“富国强兵”的新政，挽救民族国家的危机，因而使这次运动具有爱国主义的性质；他们通过向西方寻找真理，传播资产阶级文化，展开了“新学”与“旧学”、“西学”与“中学”、“学校”与科举的争论，形成了崭新的资产阶级启蒙思潮。因而是中国近代史上一次伟大的思想解放运动。在这个时期，维新派

《文集·劝学篇示直隶士子》。

《年谱》。

《杂谱》。

《书札》。

《年谱》。

《奏稿》。

《文集》。

《湘乡曾氏文献》，第6册。

思想家反对封建顽固派的“天不变，道亦不变”的形而上学，把中国传统的辩证法思想与西方近代进化论结合起来，形成了以进化论为主要特征的哲学体系。而这种中国式的进化论哲学，正是他们变法维新的理论武器。康有为的“三世”说是较系统的历史进化论；梁启超的“三世六别”的历史进化论是对康氏学说的补充和发挥；谭嗣同也主张变易哲学，宣扬“器变道变”，“一切皆变”；严复则通过翻译赫胥黎的《天演论》，介绍达尔文的“物竞天择，适者生存”的进化论，说明中国要救亡图存，必须根据进化的规律进行变法维新，激起了巨大的社会反响。

（1）康有为的哲学思想

康有为（1858—1927），原名祖诒，字广厦，号长素，广东南海人，后人称他为康南海，是中国近代资产阶级维新派的领袖。他出身于官僚地主家庭，早年受过儒家传统教育，又研读过佛教、道教经典。清朝政府的腐败和外国资本主义的侵入，使他对封建的旧学逐渐产生怀疑。后在上海、香港等地接触了比较多的西方资本主义文化，转而学习西学，开始知道西方国家自有一套东西，不能再把它们简单地看作“夷狄”，从此有了改革中国政治的念头。他如饥似渴地学习西方的自然科学知识和社会政治学说，成为当时向西方寻找救国救民真理的先进的中国人之一。

自1883年到1898年，他七次上书光绪皇帝，要求变法，其中最著名的是1895年联合1300多名在北京应试的举人上书皇帝，即所谓“公车上书”。通过上书，他系统地提出了变法维新的方案：在政治上变封建君主专制政体为君主立宪制，在经济上发展和保护新兴的民族工业，在文化上废除封建教育，兴办学校，学习西方的自然科学和民主主义文化。1898年6月11日，光绪帝为了挽救清朝面临的危机，宣布变法，并召见康有为，让维新派参与“新政”。这就是著名的“戊戌变法”。但是，以慈禧为首的封建顽固派很快镇压了变法运动，光绪被囚禁，谭嗣同等“六君子”被杀害。戊戌变法失败后，康有为逃亡国外，逐渐走向保守，反对孙中山领导的民主革命。辛亥革命后，他主张尊孔读经，站在“五四”新文化运动的对立面。

康有为的著作很多，《新学伪经考》、《孔子改制考》、《大同书》、《戊戌奏稿》影响甚大，另外还有《内外篇》、《诸天讲》以及《论语注》、《中庸注》和《孟子微》等等。

变易进化观是康有为哲学思想中最有价值的部分，也是他倡导变法维新的理论依据。他的变易进化观，既继承了中国古代朴素辩证法思想的成果，又吸取了西方近代自然科学的知识，在总结早期改良主义变法思想的基础上，试图突破其前辈“器变道不变”的思想局限。

康有为强调变易进化是自然界和人类社会的最普遍的法则，他说：“盖变者，天道也。天不能有昼无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成阴，地以善变而能久；人自童幼而壮老，形体颜色气貌，无一不变，无刻不变。”在此，他明确提出了“变者，天道也”的命题，认为天、地、人，无时无刻不在变化，变易是普遍的、绝对的。

“变者，天道也”，是中国古代哲学家已有的朴素辩证法思想。康有为在新的历史条件下宣传这种变易思想，则更多地运用近代自然科学知识来进行论证。例如，他根据康德——拉普拉斯的星云假说，认为太阳系和其他天

体是在不断演化的，他说：“德之韩图（康德），法之立拉士（拉普拉斯）发星云之说，谓各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子相互引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也。”又说：“天空之气热，鼓荡往来，摩擦不息，互相吸引，互相离拒，然而成体，聚合而成团，渐积成大团，吸力更大更久积莫大之团，乃至寻常之理也。”他认为，地球是演化而成的，地球上的生物也是不断变易进化的，“生物始于苔，动物始于介类”，“荒古以前生草木，远古生鸟兽，近古生人”。生物逐步从低级进化到高级，人类也是从动物进化而来的。康有为认为，地球中包含有生物的层累，从下到上，分为“介层、虫层、大草大木层，而后至于人层”，而这些，正可以证明地球上的生物是逐渐进化的。因此，他从天体演化和生物进化的诸多现象中，看到了事物发展的必然法则，主张“善变以应天”，反对“不变而逆天”。这恰恰是同“天不变，道亦不变”的思想相反对的，从而为当时的变法运动提供了有力的理论武器。由以上可看出，西方近代自然科学知识，特别是康德的星云假说和达尔文的进化论，给康有为的哲学思想以深刻的影响，使他突破了中国古代朴素的变易思想的局限，建立了具有近代实证科学特点的变易进化观。

康有为在说明变易的根源时，吸取了中国古代关于“阴阳”的学说，接触到了事物内部的矛盾对立。他说：“若就一物而言，一必有两。《易》云‘太极生两仪’。孔子原本天道，知物必有两，故以阴阳括天下之物理，未有能出其外者。”他还以西方自然科学知识中关于气、力、质、形、光、声等物中的矛盾对立现象，来补充说明他的阴阳矛盾观，他说：“理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有吸拒，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。”此“八统”都呈现了对立面的统一，矛盾普遍存在，即是“物理”。康有为还说明了统一与对立之间的关系，并看到了对立统一在事物发展中的作用。他指出，“盖太极两仪之理，物不可不定于一，有统一而后能成；物不可不对为二，有对争而后能进”。所谓“有统一而后能成”，是指“物必有合”。他说：“思其正反，正反既异，其道乃成。”在此，他指出矛盾双方相互依存是普遍的，离开一方就不成其为矛盾，而只有矛盾的“合”才能构成事物。所谓“有对争而后能进”，是指矛盾双方通过斗争而促使事物发展变化。因此，他强调了事物的进化是矛盾对立斗争的结果。

康有为还认为，变易是一个新陈代谢、去旧布新的过程，并把这看作是不可抗拒的法则。他说：“夫物，新则壮，旧则老；新则鲜，旧则腐；新则活，旧则板；新则通，旧则滞，物之理也。”因此，应“用其新，去其陈”

《诸天讲》，卷二。

同上，卷七。

《万木草堂口说》。

《日本书目志》，卷二。

《春秋董氏学注》。

《康南海自编年谱》。

《论语注》。

《上清帝第六书》。

。由此，康有为对当时死守祖宗成法的不变思想进行了严肃的批判。他指出：“若祖宗之法不可变，则我世祖章皇帝何尝不变太宗皇帝之法哉？”他大声疾呼：“守旧不可，必当变法”，“变法而强，守旧而亡”、“能变则全，不变则亡”。

显而易见，康有为极力论证自然界的变易进化，目的是要说明人类社会历史的进化和中国必须变法的问题。康有为认为，人类社会各方面都是在不断变化发展的，正因为不断进化，人类的生活才愈来愈好。为了说明人类社会历史进化的规律，康有为把中国古代儒家经典《春秋公羊传》的“三世”说与《礼记·礼运》中讲的小康、大同结合起来，提出了他的社会历史进化学说。

康有为“三世”说的主要内容是说，人类社会是逐渐进化的。进化的顺序是由“据乱世”变而为“升平世”，经过“升平世”而后进入“太平世”，一世比一世进步、文明，无论是中国还是外国，无一例外地都要经过这三个发展阶段，这是人类历史进化的普遍规律。他认为，“据乱世”是“文教未明”的野蛮时代；“升平世”是“渐有文教”的文明开化时代，又称“小康”；“太平世”是“文教全备”的文明全盛时代，亦即康有为理想中的“大同”社会。他指出，中国历史上至多达到“升平世”即“小康”社会，而从未达到过“太平世”即“大同”社会，他说：“吾中国二千年来，凡汉、唐、宋、明，不别其治乱兴衰，总总皆小康之世也。”他坚决主张，必须打破这种“皆小康之世”的踟躅不前的局面，中国只有求变，求进化，才能进步，才能向“大同”世界前进。康有为借孔子之志来发挥他的历史进化学说，他反复说明，“春秋始于文王，终于尧舜，盖据乱之治为文王，太平之治为尧舜，孔子之圣意改制之大义，此《公羊》所传，微言之第一义也。”又说：“三世为孔子非常之大义，托之《春秋》以明之。”康有为借孔子之微言大义，其真正的目的是为了阐发由封建君主专制进化到君主立宪制，再进化到民主共和制的历史必然性，为资产阶级的维新变法运动制造舆论。

康有为的“三世”进化说对历史阶段的划分，其标准不是社会的经济形态而是“文教”或政治体制，因而是科学的。尽管如此，康有为的公羊“三世”说，毕竟借孔子之名宣传了西方资产阶级的社会学说，肯定了人类社会由低级向高级的不断进化，肯定了封建专制制度必将逐渐变为资产阶级君主立宪制，再进而变为资产阶级民主制的历史必然性，这就是他一再强调的“由君主而君民共主而民主，由专制而立宪而共和”的进化之理。

但是，康有为所说的变易进化，只承认量的渐变，否认质的突变和飞跃。他常常强调“进化有渐”的“渐”字，反对“邃变”。他认为由“据乱世”到“升平世”只能是循环渐进而超越不得的，他说：“生当乱世，道难躐等（越级），虽默想太平，世犹未升，乱犹未拨，不能不盈科乃能，循序而行。”

《日本书目志》序。

《上清帝第二书》。

《上清帝第六书》。

《礼运注序》。

《孔子改制考》。

《春秋董氏学》，卷二。

又说，“进化之理，有一定之轨道，不能超度，既至其时，自当变通”，否则“必生大害”。由此看来，康有为的历史进化观，虽强调变易、进化，但只主张改良而反对革命的变革，实质上是一种改良主义理论。后来，康有为成为时代的落伍者，反对孙中山等革命派推翻清王朝建立共和国的革命主张，与他奉行的这种改良主义理论直接相关。

康有为的哲学思想总体上是唯心主义的，但其中包含有唯物主义的因素。这种矛盾现象集中表现在他的“以元为本”的宇宙观中。“元”是康有为哲学的最高范畴。他认为，“元”是宇宙的本体，万物的根本。他说：“元为万物之本，人与天同本于元。”又说：“孔子之道，运本于元，以统天地，故谓万物之本。”天地万物，包括人都是从“元”派生出来的，“元”统天地人物。这个“元”是物质实体还是精神实体呢？康有为把“元”解释为“气”。他说：“元者，气也。无形以起，有形以分，起造天地，天地始也。”针对宋代以来的理、气先后之争，他否定朱熹理先气后的观点，鲜明地主张，“有气，然后有理”。他说：“凡物皆始于气，既有气，然后有理。生人生物者，气也。朱子以‘理在气之前’，其说非。”“气”在中国古代一般是作为物质来理解的，所以康有为的观点至此没有离开朴素唯物主义的哲学立场。康有为还用“气”的概念与近代自然科学中的“电”、“元素”、“以太”相比附，并把它们说成是一回事，用机械运动来解释事物变化的规律，以此来说明古代哲学中“阴阳”、“道”等概念，致使他的哲学带有一点机械唯物主义的色彩。

但是，就象康有为不能正确了解社会历史进化的本质一样，他也不能正确地解释人的精神现象。由于康有为对近代自然科学的肤浅认识，又受到庸俗唯物论的影响，他没能把精神与物质区别开来，认为两者是同一的东西。他说：“神者，有知之电也。……无物无电，无物无神。夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。”他又说：“知气者，灵魂也，略同电气，物皆存之。”在这里，康有为把“神”看作是“有知之电”，把精神性的“知气”、“神气”等同于物质性的“电气”，完全取消了精神和物质的界限。

正是由于康有为不能区别物质现象和精神现象，故而强调“物我一体”，他说：“物我一体，无彼此之界；天人同气，无内外之分。……物即己而已即物，天即人而人即天。”最后，他进一步又赋予他的最高本体“元”或“气”以道德的属性，把“以元为本”归结为“以仁为本”。他说：“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有也。……不忍人之心，仁心也；不忍人之政，仁政也”，“一切仁政，皆以不忍人之心生，为万化之海，为一切根，一切源。……人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至于天下大同，皆从此出。”

《礼运注序》。

《中庸注》。

《春秋董氏学》。

《万木草堂口说》。

《大同书》。

《礼运注》。

《中庸注》。

至此我们可以看到，康有为的哲学，由“元”、“气”、“电”到“神”、“仁”，从唯物主义一步一步滑向了唯心主义，“以仁为本”的唯心主义成为康有为哲学思想的最后归宿。

（2）谭嗣同的哲学思想

谭嗣同（1865—1898），字复生，号壮飞，湖南浏阳人，出生于封建官宦之家，是中国近代资产阶级维新派的激进人物。他少时受中国传统旧学影响较深。中日甲午战争的失败给谭嗣同以极大的刺激，亡国的危险使他不能再流连于词章考据之学，他的思想开始从旧学转向新学。1896年，谭嗣同在北京结识了梁启超等维新人士，经梁启超介绍，他了解到康有为的变法思想和理论，深为敬服，并自称为康氏“私淑弟子”。同年，他奉父命到南京候补知府职。此间，他从清末佛学家杨文会“精研佛理”，还着力搜阅“西学”书籍，并写成了他的哲学代表作《仁学》。同年，他弃官返湘，与梁启超等人创办“南学会”和《湘报》，积极宣传维新变法。

1898年，在戊戌维新中，谭嗣同被光绪皇帝任命为“军机四卿”。8月入京，积极参与“新政”，成为维新运动的中坚和最激进分子。在以西太后为首的顽固势力的绞杀下，“新政”遂归失败。被害前，有人曾劝谭嗣同流亡国外，他坚持不去，决心以血启迪国人，遗下“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”的诗句，慷慨赴义，是著名的“戊戌六君子”之一。

谭嗣同的哲学著作除《仁学》外，还有《思篇》、《以太说》等，皆收入后人编辑的《谭嗣同全集》中。

谭嗣同哲学思想的来源和构成比较复杂，充满着矛盾。他早年信仰张载、王夫之等人的学说，曾“以继衡阳王子（即王夫之）之绪脉”自任。他把“气”看成是天地万物的根本，说，“元气氤氲，以运为化生者也”。他用“道不离器”的唯物主义观点，批判了“道本器末”的唯心主义和“器可变而道不可变”的形而上学理论。后来，伴随着西学对他的影响，他接受了一些近代自然科学知识和西方政治学说；同时又深受佛学唯心主义的影响。他把这些同传统的朴素唯物辩证法思想“相蓄并容”，企图糅合中学与西学、科学与宗教、唯物主义与唯心主义于一体，于是形成了他的庞杂和矛盾的“仁学”体系。

谭嗣同哲学的核心范畴是“仁”。他把本是中国传统伦理概念的“仁”加以改造，赋予它以哲学本体论的意义。在他对“仁”的诸多“界说”中，明确地把“仁”视为世界的本原。他说：“仁为天地万物之源，故唯心，故为识。”所谓“仁”，就是佛教“三教唯心”的“心”、“万法为识”的“识”，世界万物都是由它变现出来的。而且，“仁者寂然不动”，为“不生不灭仁之体”，是超越时空的永恒存在。这个“仁”显然是一种精神实体。他还把“仁”看作是宇宙的普遍规律，认为“仁以通为第一义”，说“通之义，以‘普通为一’为最浑括”。这里的意思是说，“仁”也就是所谓“道”，它的最首要属性就是“通”，它是将“天地万物人我”化为一体的总法则。谭嗣同把“仁”抬高到世界本原的地位，并视其为世界的本质和规律，这当然

《孟子微》。

《谭嗣同全集》，中华书局1981年版，第292页，以下简称《全集》。

《全集》，第291页。

是一种哲学唯心主义。

那么，“寂然不动”的“仁”何以能派生世界万有，大千世界又何以能体现“仁”的本质？对此，谭嗣同从当时西方自然科学中吸取了“以太”说，把物质性的“以太”作为绝对精神实体的“仁”通向现实世界的桥梁。他说：“仁以通为第一义，以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”即“以太”、“电”和“心力”是“仁”所以能“通”的工具。在谭嗣同看来，这三者尤以“以太”为最基本工具。他认为，“以太”之所以能成为这种工具，就在于它的特殊性能，就在于它是“通”的物质承担者。因为“仁”虽是世界的根源，但“仁”只有借助“以太”才能产生世界，“仁”的本质也只有在“以太”构成的现象世界中才能体现出来。

从谭嗣同上述思想来看，有其合理之处。他在具体说明世界的统一性问题时，实际上是把物质性的“以太”看成统一的基础；他关于“仁”的本质就在“以太”构成的世界之中、二者不可分离的观点，实际上是说，道不离器，道就在器中。这些是唯物主义的合理因素。然而，在谭嗣同的哲学体系中，“以太”只不过是“仁”的工具而已。他甚至宣布：“以太者，亦唯识之相分，谓无以太可也。”所谓“相分”，按照佛教唯识宗的说法，它是人的主观意识变现出来的一种假象（“相分”）。这样他就把“以太”说成是“心”或“识”的产物，进而认为“惟一心是实”，“一切惟心所造”，“心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之、毁之、改造之，无不如意。”这就完全否定了客观物质世界的真实存在，把“心”或“心力”当成了决定宇宙万物的本原。

为了论证变法维新的必然性和必要性，维新派都强调“变”，反对封建顽固派的不变论。谭嗣同的哲学思想也具有这一时代的特征。

谭嗣同认为，“日新变化”是自然界和人类社会的普遍现象。他说：“天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？四时不新，何以寒暑发敛之迭更？草木不新，半缚者歇矣；血气不新，经络者绝矣；以太不新，三界万法皆灭矣。”在他看来，天地万物无不变化更新，否则现象世界的万有都会灭亡。人类社会同样如此，否则就会亡国灭种。他认为，欧美之所以强大兴盛，就在于它们及时地建立了资本主义。日本由衰而兴是因为它效仿欧美，实行了变法，而亚、非、澳洲一些国家沦为殖民地，是由于它们死守古制而不改。

那么，这种“日新变化”是怎么产生的呢？谭嗣同把它归之于“以太之动机”，即“以太”自我运动的契机。他说：“日新乌乎本？以太之动机而已矣。……以太之动机，以成乎日新之变化，夫固未有能遏之者也！”他认为，以太的运动引起了万物的生灭，万物的生灭引起了天地的日新、历史的变化，整个世界都处在生灭发展变化之中。他还以电的正负两极来说明“雷”的产生，试图解释宇宙万象日新变化的根源在于“以太”内在矛盾的“异则相攻，同则相取”。他说：“独不见夫雷乎？虚空洞杳，都无一物，忽有云

《全集》，第 291 页。

《全集》，第 331 页。

《全集》，第 460 页。

《全集》，第 318 页。

《全集》，第 319—321 页。

雨相值，则合两电，两则有正有负，正负则有异同，异则相攻，同则相取，而奔崩轰发焉。”

我们可以看到，谭嗣同的上述思想充满了辩证法的内容，他看到了从自然界到人类社会都处在不断运动发展之中，并意识到运动变化的根源在于其内部的矛盾对立。这是很深刻的。尤其可贵的是，在说明事物矛盾斗争时，他吸取了近代西方自然科学的成果。在说明社会历史的发展变化时，已不局限在中国封建社会朝代替换的范围，而是放在世界近代史的广阔背景中，放在时代大变革的潮流中进行考察和阐明。这表明，谭嗣同在很大程度已超越了中国传统辩证法的猜测性和素朴性。

但是，由于谭嗣同“仁学”本体论的唯心主义前提，使他未能把辩证法贯彻到底，最终陷入了相对主义。为了证明“仁”之所以是世界的本质，是永恒的存在，他提出了相对主义的“微生灭”说。在他看来，“以太”及其所构成的现象界，始终处于“旋生旋灭，即生即灭”的“微生灭”状态中，没有任何相对静止和质的稳定性。他认为，正是事物的这种“微生灭”，使得事物的一切界限和差别都成为相对的，转瞬即无的。他说：“生与灭相授之际，微之又微，至于无可微；密之又密，至于无可密。夫是以融化为一，而成乎不生不灭。”这就是说，生灭之间的差别微乎其微，可以说没有差别，生灭也可以说是“不生不灭”，它们可以直接同一。

在“微生灭”说的基础上，谭嗣同提出了“破对待”的观点。在他看来，既然现象界的事物都是处于变易不居的“微生灭”状态中，一切差异和矛盾只是相对的、暂时的，那么，差异和矛盾——“对待”也就只是虚幻的假象和人为的概念（“名”），即“对待”不是事物的本质，而是人们主观妄生分别出来的。他说：“对待生于彼此，彼此生于有我。”所以，“一切对待之名，一切对待之分别，淆然哄然。其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。”这就是说，因为人们存在着“我见”，习惯从自己的角度和观点看问题，于是就被现象界虚假的对立所蒙蔽，而自相蒙蔽起来。于是，谭嗣同提出，只要主观上不起“对待”，则“对待”当“自破”。显然，谭嗣同这种对差异和“对待”的看法，是相对主义和主观主义的。其根本错误在于片面地强调事物的变动不居，夸大事物差异存在的相对性，视“对待”为虚假，企图根本超越和避开矛盾，将客观矛盾予以主观消解，去寻找永恒的实体。这在一定程度上反映了刚诞生的民族资产阶级在社会矛盾面前的软弱。

对于如何认识神秘本体——“仁”，谭嗣同提出了他的主观直觉主义认识论。

在他看来，由于“仁”的本质就体现在现象世界之中，因此，要认识“仁”，就必须学习自然科学，“言进学之次第，则以格致为下学之始基；就必须首先弄清“以太”的体与用，“学者第一当认明以太之体与用，始可与言仁”。然而，谭嗣同又认为，以感觉经验为基础的自然科学只能认识现象世界，只能认识相对真理，而不能完全达到绝对真理——“仁”的把握。之所以如此，

《全集》，第 519—520 页。

《全集》，第 314 页。

《全集》，第 316 页。

《全集》，第 354 页。

《全集》，第 259 页。

谭嗣同认为是人的感觉能力极其有限所致。他说：“仅凭我所有之五（指五种感官），以妄度无量无边，而臆断其有无，奚可哉？”在他看来，仅凭五种有限的感官不可能把握无限的世界，即使辅之以科学仪器也不可能；而且，由于事物是“旋生旋灭”的，人的感官只能经验到事物的“已逝之影”，“已逝之声”，而不能感觉到事物的真实情况，“其真形实万古不能见”，“其真声实万古不能闻也”。他还认为存在着人的“思力之所必不能到”的领域。总之，谭嗣同认为凭借感官和“思力”去认识世界是根本不可能的。这样，他就通过相对主义而陷入了不可知论。

既然人的感觉根本无法达到“无量无边”的无限世界，于是谭嗣同提出，必须超越现象世界，抛弃感性经验，采取直觉主义的体悟，这样才能达到对绝对真理“仁”的把握。他说：“苟不以眼见，必以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧，然后‘以多相容’、‘三世一时’之真理乃日见乎前。”即如果不用五官去感知，不用“心思”，只要进入佛教唯识宗所谓“转识成智”的精神境界，直接去体悟，就可以一下子把握绝对真理。他还认为，体悟了“仁”的真谛，也就是认识的终结，“业识转为智慧，是识之终矣”。这样，谭嗣同就完全陷入了佛教神秘主义的深渊。在此，他主张用闭目塞听、杜绝心智的方式去体悟真理，无疑使认识成了无源之水；他所主张的“一多相容”、“三世一时”的真理，是一种将矛盾和差别主观消融的境界，没有任何客观性可言，实质上是杜撰出来的；他强调顿悟作为认识的最后归宿，这不能不使他堕入唯心主义。

基于这样的认识，谭嗣同在知行观上极力主张“贵知不贵行”，否定“行”在认识中的决定作用，否定“知”的来源。他说：“吾贵知，不贵行也。知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也。”他把“知”和“行”割裂开，说“知亦知，不知亦知。是行有限而知无限，行有穷而知无穷也”。在谭嗣同看来，“知”是属于灵魂之事，而灵魂不生不灭，可以通天地万物人我于一身，所以说“知无限”；而“行”则属于体魄之事，而人的体魄必然要受到生死及各种物质条件的限制，所以说“行有限”。他甚至异想天开地幻想将来世界上会出现一种“纯用智，不用力；纯有灵魂，不有体魄”的所谓“灵人”，就是“地球全毁”，也“一无损害”。这种荒唐的幻想，是他的宗教世界观的必然结果。

总之，谭嗣同的哲学思想是混乱矛盾的，其中虽然接受了近代自然科学的某些成果，也有一些唯物主义的观点和辩证法的因素，但在总体上还是唯心主义的，而佛教唯心主义则是他的“仁学”体系的基础。

（3）严复的哲学思想

严复（1854—1921），原名宗光，字几道，又字又陵，福建侯官（今闽侯县）人，是中国近代著名的资产阶级启蒙思想家。他7岁求师，11岁授学于福建“宿儒”黄少岩，开始“治经”，学习富有探索精神。后因家境贫苦而辍学（1866年），是年考取福州船政学堂（原名“求是艺局”），在那里

《全集》，第317页。

《全集》，第318页。

《全集》，第318页。

《全集》，第331页。

《全集》，第369页。

学习英文、数学、自然科学及航海术。光绪三年作为清政府第一批留学生，被派往英国学习海军。在留学期间，他除了应学科目外，还精心研读西方哲学、社会政治方面的论著。光绪五年学成回国，受聘于母校任教，后担任北洋水师学堂总教习等职。

甲午战争后，严重的民族危机使严复惊醒过来，于是他起而提倡变法维新、救亡图存。他在天津《直报》上连续发表了四篇著名的论文：《论世变之亟》、《原强》、《救亡决说》、《辟韩》，发动了对封建主义意识形态的挑战，从而形成了中国近代思想解放运动的高潮，起了极大的启蒙作用。为了适应近代中国社会变革的需要，他热心传播西方文化，先后翻译了多种西方名著，其中最著名的有：赫胥黎的《天演论》、亚当·斯密的《原富》、孟德斯鸠的《法意》、穆勒（又译密尔）的《群己权界论》、《穆勒名学》等。他在译文中写了许多“按语”、“评注”和“夹注”，表达了他的哲学和社会政治观点。通过这些译著，把西方的进化论思想、古典经济学和社会学、自然科学乃至科学方法论传播到中国，打开了人们的眼界，促进了中国人民的觉醒。

戊戌变法失败后，同康有为一样，严复的思想日趋保守，尤其是在辛亥革命以后，他成为一个地地道道的封建复古主义者。

严复以西欧 19 世纪自然科学的成就为基础，用进化论的观点贯通其中，形成了不同于中国古代朴素唯物主义而具有机械唯物主义思想特征的自然观，从而奠定了近代中国资产阶级哲学的理论基础。

严复力图用物质的机械运动说明客观世界的一切现象。他说：“大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。”这里的“质”指的是物质，“力”指的是物质运动中所散发出的能量。严复的意思是说，宇宙之内，物质和能量是统一的，二者相互依存、不可分离。没有物质就显示不出运动的能量；没有能量也显示不出物质的存在。根据这种“质力相推”即物质与能量统一的思想，严复描述了整个物质世界的演变过程。他借用斯宾塞的话说：“天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流（流体）而之凝（固体），由浑（浑沌）而之画（物体界域分明），质力杂糅，相剂为变者也。”所谓“翕以聚质”，即指质点的相互吸引而凝结成物；所谓“辟以散力”，是指物体在凝结过程中散发出能量。能量表现为物质，物质又表现为能量，相互作用，不断变化，演进为各种现象。“质聚而为热、为光、为声、为动，未有不耗本力者”。待其能量耗尽了，物体即归于消灭，但又不断地“翕以聚质，辟以散力”，使事物由单纯到复杂，由流动到凝固，由混沌到分明，形成无穷无尽的物质运动，这就是“天演”的法则。在此，严复不仅肯定了世界的物质性，而且肯定了运动的自我转化和物质不灭。

严复对中国古代“气”的概念用近代自然科学作了补充和改造，认为“气”就是物质，就是“以太”。他说：“今夫气者，有质点有爱拒力之物也，其重可以称，其动可以觉。虽化学所列六十余品，至热度高时，皆可以化气。而今地球所常见者，不外淡（氮）、轻（氢）、养（氧）三物而已。”这里

《译 天演论 自序》。

《天演论·广义》，按语。

《名学浅说》，第 30 节。

意思是说，气即一切“有质之物”，可以分割为质点（原子），归结为氮、氢、氧等六十多种元素，而元素和其他元素互相吸引和排斥、化合和分解，表现为种种物质运动形态，可以为人所察觉、认识。显见，严复对“气”的解释，已与中国古代朴素唯物主义有了极大的区别，基本上形成了在近代实验科学基础上的物质概念。

严复把物质归结为“气”，认为天地万物皆由物质性的“气”演化而成。他说：“通天地人禽兽昆虫草木以为言，以求其会通之理，始于一气，演成万物。”在这里，他把“气”看成是构成万物的始基，把包括天体、生物和人在内的整个自然界的演化过程归结为“一气演成万物”，这是对中国古代气一元论的继承。严复进而认为，气是运动变化的，并且“一气之行，物自为变”。气的变化“咸其自己而已，无所谓造物者也”。所谓“物自为变”，就是指事物的自己运动，而非外力作用的结果，这就否定了“造物主”的存在。

总之，严复的机械唯物主义自然观，扬弃了中国古代以直观猜测为特征的“元气”说，标志着从朴素唯物主义向近代唯物主义的发展，这是应予以充分肯定的。同时也应当指出，严复用机械力学的规律来说明包括人类社会在内的一切物质运动，必然导致抹杀物质运动的特殊性和多样性，因而不可能揭示社会的本质和发展的规律。

在认识论方面，严复提倡唯物主义的经验论，批判中国旧学中的唯心主义先验论。在他的经验论中，还包含有不可知论的成份。

严复赞同洛克的“白板”说，强调认识来源于经验。他说：“智慧之生于一本，心体为白甘，而阅历为采和，无所谓良知者矣。”在他看来，人心如同白纸，经验如同色彩，除了经验之外，人的认识没有其他的来源。所谓人心具有先验的“良知”，是根本不存在的。所以，他尖锐地批判了陆、王心学，揭露了他们的主观主义先验论的实质，指出：“夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下，而天下事与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也；自以为闭门造车，出而合辙，而门外之辙与其所造之车果相合否？不齟齬否？又不察也。”他认为，陆王之学“自以为不出户可以知天下”，“自以为闭门造车出而合辙”，这是反科学的，这种主观唯心主义其实质就是“师心自用”、“强物就我”，因而必须坚决反对。严复的这种揭露和批判，显示出他的哲学思想水平超过了康有为、谭嗣同，应该说是深刻而又击中要害的。

严复根据穆勒所说，把人的认识区分为“元知”和“推知”。所谓“元知”即“直接之知”，相当于直觉的感性认识；所谓“推知”即“间接之知”，相当于推论的理性认识。严复强调认识始于感觉经验，认为，“元知为智慧之本始”，因此“勿以推知为元知”。然而，他过分强调感觉经验，认为人

《天演论·导言》。

《原强》。

《庄子评点·齐物论》。

《天演论·导言》，按语。

《穆勒名学·部乙·篇六》，按语。

《救亡决论》。

《穆勒名学·引论》，按语。

的认识不能超出感觉以外，他说：“人之知识，止于意验相符，如是所为，已足生事，更鹜高远，真无当也。”所谓“意验相符”，就是指主观认识同经验相一致，实际上这就把认识仅局限于经验所许可的范围之内。他又说：“窃尝谓万物本体，虽不可知，而可知者止于感觉。”在他看来，万物的本体是不可知的，因为认识主体通过感官所获得的认识内容，只是物体在认识主体中的反映，即所谓“意相”。而认识主体只能把握“意相”，不能把握产生“意相”的原因，即达不到物体本身。他说：“心物之接，由官觉相，而所觉相，是意非物，意物之际，常隔一尘。物因意果，不得径同。故此一生，纯为意境。”这样一来，他就把感觉当成了主观的产物，从而导致否定人的感觉的泉源——物质的客观实在。他说：“意自在，故我在，非我可妄，我不可妄，此谓真我者也。”他又说：“我而外无物也，非无物也，虽有而无异于无也。”按照严复的意思，只有“我”及我的感觉才是实在的，超出我的感觉范围，虽有物而不知，等如无物。严复就是这样从经验论走向了不可知论和主观唯心主义。

严复将“天演之学”贯彻到社会历史领域，形成了具有进化论特征的历史观。他认为，进化的规律不仅适用于自然界，而且适用于人类社会。他说：“世道必进，后胜于今。”按照进化的观点，现在比过去进步，将来又比现在进步，一代比一代强。但他不赞同“任天为治”的思想，认为进化虽说是自然的法则，但人力并非消极无为。人类社会是各个个人组成的，社会历史的进化是通过人的活动实现的。个人是群体的基础，个人的智、德、力三者提高了，社会国家才能上进。因而他主张，如果要生存和发展，就必须突破教条和陈规，顺应进化的潮流，不断有所创造、有所前进；反之，因循守旧，停滞不前，就不能适应进化的趋势，而最终归于淘汰。因为人类同其他动物一样，也遵循自然选择的规律。在人类社会发展的过程中，优胜劣败，适者生存，其中存在着激烈的斗争。在他看来，只要人们积极奋斗，鼓民力、开民智、新民德，“与天争胜”，国家和民族可以转弱为强，站立于世界之上。这样，他就把社会的进化与发挥个人群体的作用结合起来。他的这一思想，对于鼓舞中国人民参加争取民族解放斗争，具有积极的意义。

但是，严复受赫胥黎、斯宾塞等人的庸俗进化论的影响，认为“万物皆渐而无顿”，即只有渐变而没有突变，因此他主张“变法当以徐而不可骤”。这种观点成为他的改良主义路线的理论基础，后来又成为他反对革命派的思想武器。再者，他不了解生产方式在社会变革中的作用，把自然科学的进化规律直接应用于社会历史领域，也就不可能提出解决所面临的社会矛盾的办法，为中国革命指明真正的道路。

总之，严复作为一个启蒙思想家，他的最大贡献，就是翻译西方著作，传播西学。他所宣传的进化论哲学，成为中国上升时期的资产阶级普遍接受

《穆勒名学·真幻》，按语。

《穆勒名学·部甲·篇三》，按语。

《天演论·真幻》，按语。

《穆勒名学·部甲·篇三》，按语。

《天演论·导论》，按语。

《政治讲义》。

《原强》。

的理论。进化论与中国传统的变异思想相结合，汇成近代中国新兴资产阶级强大的思想潮流，成为资产阶级哲学的主要特色。他把中国哲学建立在近代自然科学基础上，使中国近代哲学真正摆脱了古代经学的形式。

（4）梁启超的哲学思想

梁启超（1879—1929），字卓如，号任公，又号饮冰室主人，广东新会人，是中国近代资产阶级改良主义的代表。他早年在广州万木草堂听康有为讲学，是康氏最得意的弟子。他追随康有为，积极从事变法维新的宣传和组织活动。1896年，他任著名的上海《时务报》总撰述，撰写了《变法通议》、《古议院考》、《论君政民政相嬗之理》等重要文章，阐发和宣传变法维新思想。次年又在湖南任时务堂总教习，创办《湘学新报》、《湘报》，提倡新学，鼓吹变法。1898年，他与康有为倡导并发动变法维新运动，协助康有为、谭嗣同等主持新政。

戊戌变法失败以后，梁启超逃亡日本，先后创办《清议报》和《新民丛报》，发表《新民说》、《论中国学术思想变迁之大势》、《新史学》等论著，继续批判封建主义思想文化，宣传改良主义，并大量介绍西方资产阶级的哲学、经济学、政治学、法学等，对当时的思想界产生过重大影响，起了广泛的思想解放的作用。后来他的思想趋于保守，主张保皇，投身立宪运动，公开与孙中山为代表的革命民主派相对抗，还反对马克思主义在中国传播。

梁启超著述甚丰，大部分汇编为《饮冰室合集》（148卷），另有各种专集20多种。

为宣传变法维新，梁启超也主张变易进化哲学。他认为，天地间一切事物，从自然界到人类社会，都在不断地变化发展。“变”是“古今之公理”。他说：“凡在天地之间者，莫不变，……若曰不变，则天地人类并时而息矣。故夫变者古今之公理也。……上下千岁，无时不变，无事不变，公理有固然，非夫人之为也。”变易，是宇宙间的客观规律，“人之为”是无法阻遏的。由此，梁启超强调中国必须变法维新，他说：“法者，天下之公器也；变者，天下之公理也。大地既通，万国蒸蒸，日趋于上，大势相迫，非可阂制。变亦变，不变亦变！变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教；不变而变者，变之权让诸人，束缚之，弛骤之。”这里，梁启超提出中国要变法，要主动变，自觉变，把“变之权操诸己”，这样才能保国、保种、保教；如果被动地、被迫地变，把“变之权让诸人”，那就会受人束缚，受人驱使，其境遇将会十分尴尬的。因此，他强调中国只有走“自变”的道路，才能独立自强，不被帝国主义列强所瓜分。他分析世界各国变法的途径有四：“其一，如日本，自变者也；其二，如突厥，他人执其政而代变者也；其三，如印度，见并于一国而代变者也；其四，如波兰，见分于诸国而代变者也。”

突厥（今土耳其）、印度、波兰，尽管情况不同，但都属“代变者”，代变，其结局总是不妙。惟独日本为“自变者”，自变，才能独立富强。梁启超这一“自变”论，反映了中国民族资产阶级要求变法图强的强烈愿望，洋溢着浓厚的积极进取精神。

梁启超把进化论应用于历史领域，认为“数千年之历史，进化之历史；数万里之世界，进化之世界也”。梁启超批判了中国古代从孟子以来的“治

《变法通议·论不变法之害》。

《论学术势力左右世界》。

乱相嬗”的历史循环论，认为这是“为螺线之状所迷，而误以为圆状，未尝综观自有人类以来万数千年之大势，而察其真方向之所在”。在他看来，历史虽有螺线状循环之像，但按其总趋势和发展方向来说，则是进化的。那么，历史进化的动因是什么呢？梁启超将其归结为物竞天择，他说：“竞争者，进化之母也。”有竞争必然导致有破坏，而破坏旧的，才能建设新的。他指出：“随破坏，随建设，甲乙相引，而进化之运乃递衍于无穷。”

梁启超发挥了康有为“三世”说的历史进化论，把“三世之义”视为“往古来今天地万物递变递进之理”。在他看来，人类社会的进化，就生产工具的发展来说，曾经历了石器、铜器、铁器等时代；就经济发展来说，则“由渔猎而为畜牧，由畜牧进而为耕桑”；就政治制度的发展来说，则有“三世六别”。他在《论君政民政相嬗之理》中，具体阐述了他的“三世六别”论。他写道：“治天下者有三：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。多君世之别有二：一曰酋长之世，二曰封建及世卿之世。一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之别亦有二：一曰总统之世，二曰无总统之世。多君者，据乱世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也。此三世六别者，与地球始有人类以来之年限，有相关之理。未及其世，不能躐（超越）之，既及其世，不能阏之。”他认为，当时中国的任务是变君主专制为君主立宪制，即从“一君为政之世”的第一阶段“君主之世”转变到第二阶段“君民共主之世”。他坚信，将来的中国必将进入太平世即“民为政之世”，他说：“盖地球之运，将入太平，固非泰西之所得专，亦非震旦（中国）之所得避。吾知不及百年，将举五洲而悉惟民之从，而吾中国亦未必能独立而不变。”

梁启超这一“三世六别”的历史进化论，固然脱胎于康有为的“三世”说，但他具体地指出“据乱世”即“多君为政”，“升平世”即“一君为政”，“太平世”即“民为政”，“三世”中又有“六别”，比较接近于历史事实，也较容易为人所了解。但同康有为的“三世”说一样，梁启超的“三世六别”说也是不科学的。

梁启超的进化史观是唯心主义的。他认为，社会是由“心理”的作用造成的，社会历史的进化过程就是“社会心理”这一实体发动、演变的过程。他说：“全世界者，全世界人类心理所造成；一社会者，一社会人之心理所造成。”并认为，在无数历史事件的波澜起伏中，存在有共同性和一贯性的东西，即“民族意力”为其动因。他说：“史迹有数千年或数百年为起迄者。其迹每度之发生，恒在若有意识若无意识之间，并不见其有何等公共一贯之目的，及综若干年之波澜起伏而观之，则俨然若有所谓民族意力者在其背后。”虽然他并不否定“物”存在与影响，但他坚持认为历史是“心对于物

《新史学·史学之界说》。

《论近世国民竞争之势及中国之前途》。

《新民说·论进步》。

《读春秋界说》。

见《变法通议·论译书》。

《论中国学术思想变迁之大势》。

《余之死生观》。

《中国历史研究法》，第六章。

之征服”，人类文明是精神的创造。他明确地说：“文明者，有形质焉，有精神焉。……精神既具，则形质自在；精神不存，则形质无附。然则真文明者，只有精神而已。”

梁启超坚持唯心进化史观，必然认为历史是英雄人物创造的。他直截了当地声称：“历史者英雄之舞台也，舍英雄几无历史。”虽然他也有“英雄造时势，时势造英雄”的二元论的说法，但实际上始终把“英雄造时势”放在第一位。他说：“英雄之能用事，以用时势为起点，以造时势为究竟。”在他心目中，“时势造英雄”仅是英雄利用时势而已。由此，梁启超进而否定人民群众在历史进化发展中的作用，把人民群众看成是生来“愚昧无知”的“群氓”。他以此为反对“共和”，坚持“立宪”的改良主义作论证，认为中国民智未开，“未有共和国民之资格”，所以只能实行“开明专制”。

梁启超的哲学思想，基本倾向是主观唯心主义的。他在《自由书·唯心》一文中，大讲“一切唯心所造”，认为只有“心”才是实在的。他说：“境者心所造也。一切物境皆虚幻，惟心所造之境为真实。”又说：“天下岂有物境哉，但有心境而已。”他十分推崇王守仁的学说，鼓吹天赋观念论。他说：“吾本心固有之灵明，足以烛照事理，而不为其所眩；吾本心固有之能力，足以宰制感觉，而不为其所夺，即吾先圣所谓良知良能者是也。”在他看来，人心生来就有判别是非善恶的能力，不受外物和感觉的迷惑；真理本来就在我的心中，不必依靠经验，不必外求。为了论证“天赋观念”论，梁启超从西方搬来了康德哲学。他认为，康德哲学“以良知为本体”，同王守仁的学说“若合符节”；又认为，康德的认识论同“佛教唯识之义”可以“互相印证”。康德所谓“人为自然立法”，就是佛教所说的“一切唯识所现”。在这里，梁启超否定了康德哲学中关于“物自体”的唯物主义因素，强调了康德的唯心主义先验论。他还说：“由我五官及我智慧两结构而生知觉，非我随物，乃物随我。”这样，他就否定了唯物主义的反映论，而坚持了一条主观主义的认识路线。

总之，梁启超作为资产阶级启蒙思想家，在戊戌变法前后具有很大影响。他为宣传变法维新而在哲学方面的理论探讨，在当时起了积极的进步的作用。但是，总的来看，他的哲学思想是比较肤浅的，也没有形成系统的理论体系，特别是到后来，他在哲学方面就几无新的贡献了。

《国民十大元气论·叙论》。

《中国史界革命案》。

《英雄与时势》。

《申论种族革命与政治革命之得失》。

《近世第一大哲学家康德之学说》。

七、东方其他国家的哲学

1. 日本近代启蒙运动的著名思想家 ——西周、福泽谕吉、中江兆民的哲学思想

日本的启蒙运动是指从明治维新（1868年）到明治10年间以“明六社”的思想家为代表所兴起的思想启蒙运动。在日本近代思想史上启蒙运动占有重要的位置，留下了丰富的思想遗产，开拓了近代日本哲学产生的源流。

（1）“日本近代哲学之父”——西周的哲学思想

西周（1829~1897）是日本明治时代重要的哲学家、启蒙思想家。他自幼接受儒学教育，对朱子学作过深入研究，后转向研究徂徕之学。1862年受幕府之命赴荷兰留学，在莱登大学就学于维塞林。西周深受荷兰哲学界当时流行的孔德、穆勒、边沁的实证主义哲学的影响。回国后，任“开成所”教授，并担任兵部省、陆军省的要职。1870年自办私塾“育英舍”，讲授《百科连环》。这是日本最初的哲学百科全书，对移植西方哲学起过巨大的作用，成为日本近代哲学的渊源。西周因此被誉为“日本近代哲学之父”。1873年，他与加藤弘之、福泽谕吉等人共创启蒙学术团体“明六社”，并不断在该社办的《明六杂志》上介绍新知识、新思想，进行启蒙宣传。西周的主要哲学著作除《百科连环》外，还有《美妙学说》、《生性发蕴》、《百一新论》、《人生三宝说》、《知说》等。

西周的汉学素养颇高，这充分体现在汉译西方哲学术语上。他准确地翻译了一批西方近代哲学范畴，其中融合了中国古代的哲学思想。如“哲学”范畴，他先是参照中国宋学，译为汉字“性理学”、“穷理学”，后觉不妥，又译为“希哲学”，最后他在1874年刊行的《百一新论》中，把论明天道人道的斐尔苏比（日音译）译名为“哲学”，与英文原意“爱智慧”十分吻合。另外他在苦心精译“主观”、“客观”、“理性”、“悟性”、“现象”、“实在”等哲学范畴过程中，也都在不同程度上吸取了中国古代哲学思想的营养。这些术语至今仍被日本和中国及其他一些亚洲国家哲学界频繁使用。西周对这些术语的创译，对于沟通东西哲学交流、促进东方哲学发展不能不说是一个突出的贡献。

西周的哲学主要来源于孔德、穆勒的实证主义。他依据孔德把哲学称为“综合哲学”的理论，在《百科连环》中，把哲学定义为“科学之科学”。他认为，“凡事物必有其统辖之理，万事不得受此理之统辖”，“哲学乃诸学之统辖，诸学不得受哲学之统辖”。所以，“哲学的定义应该是诸学之上之学”。基于对哲学的这种认识，他尝试建立自己的哲学体系。

西周的哲学以“理”为主，他批判了和汉“虚学”的“空理”，并借助实证主义把虚理改造成为实理。他否定事物之外还有什么先验的空理，而肯定事物本身具有发展之理。他把“理”分为物理和心理两种，认为物理为“天然自然之理”，“先天”之理，宇宙万物皆“具备此性而不能外乎其理”。因“物理常一不二”，故为必然性所支配。如果“有与此理相违背者，则何事亦不能成”。而心理为“后天之理”，只是人类所遵循的道理，因“心理非一定无二”，即因人因事而异，能为人所左右，故不具有必然性。但这种理也不外乎天然，并不能随意改变它。因此，物理与心理不同，不能加以混淆。他认为，物理能支配心理，而心理不能支配物理，指出“以为用人类的

心力可以改变物理上之力”的想法，“是大大的错误”。这里明显表现出西周唯物主义的倾向。

但是，这还不能说明西周哲学的性质是唯物主义的，因为他在说明灵魂与肉体的关系时，宣扬灵魂不灭，可以脱离肉体而独立存在。他说：“唯推理而测之，触类而长之，灵魂离肉体，身躯死则灵魂脱离，若觉作二性，毁坏归于元质，唯灵魂则因既为元质，故一始之后不灭，或入显界，或没冥界，轮回无端，唯离之命。”他还认为灵魂是上帝意志的体现，为人力所不知，“灵魂所以始，又所以终，……其创始也，帝赐也，……其终灭也，亦帝意也”，而“人知未及以知之”，“人力无知之何而已”。西周还根据人的知识是有限的，认为因此人就得有信仰，而有信仰就得有宗教。他肯定宗教，这同他的唯物主义思想显然是不一致的。

在认识论上，西周认为，独立于人的意识之外的客观存在是人们认识的来源，认识不过是对外界事物的反映。他说，“我人依色见物，若无色何得见焉”，“知觉者，其目的在依感觉而知外界生感觉之物也”。西周所谓的认识，主要指经验认识，他认为把大量事实积累起来，就能得到一贯的真理。由于他强调归纳法，轻视演绎法，因而没有能把感性认识和理性认识有机地结合起来。对于西周哲学的性质，日本唯物主义哲学家永田广志（1904～1947）后来指出：西周“动摇于唯心论之侧，也接近了唯物论，但他的立场还是孔德的实证哲学”。这是有道理的。

在伦理学上，他从穆勒的功利主义出发，提出所谓“人世三宝说”。他认为，人生的目的就在于追求幸福，快乐而无痛苦。如何才能达到幸福？他指出，“健康”、“知识”、“富有”是人生的“三宝”，得此三宝，人生便获得了最大幸福。而阻止人们幸福的是“疾病”、“愚痴”、“贫乏”这“三祸鬼”。为要得到三宝，就必须消灭“三祸鬼”，“送之于阎罗之首所”。西周主张，在个人获得“三宝”，达到幸福时，还必须帮助别人获得幸福，而不能损害别人的健康、知识和富有。他指出，有害自己“三宝”的是“三祸鬼”，而损害他人“三宝”的是“凶贼”、“诈伪”、“窃盗”，即“三恶魔”。它们是人世间一切恶行的根源，必须要消灭。而消灭“三恶魔”，既是个人的义务，又是社会的责任，是社会道德的基本准则。西周的伦理思想在日本的启蒙时期是有着积极意义的。

总之，西周新哲学的创作活动，加速了西方近代思想文化在日本的传播，对以后的日本哲学家产生了较大的影响，为日本哲学同时也为亚洲哲学的发展作出了可贵的贡献。

（2）“日本的伏尔泰”——福泽谕吉的哲学思想

福泽谕吉（1835～1901）是对日本近代文明贡献最大、影响最广的伟大的启蒙思想家，被誉为“日本的伏尔泰”。福泽自幼丧父，从母亲那里得知父亲因受下级士族身份限制而郁郁不得志的一生，后来经过自己对下级士族悲惨状况的体验，使福泽在心中深深埋下了强烈的反封建感情，这成为他一生对封建制度一贯严厉批判的根源。因为家贫，他年近 15 岁才开始学习汉学。1858 年在江户开设家塾。1860 年随幕府军舰长官赴美国，后又先后三次（1861～1867）游览欧美诸国，考察政治、经济、社会情况和文教设施。

西周言论转引自四川大学出版社 1991 年出版的《东方哲学概论》一书。

转引自军事译文出版社 1985 年出版的《现代外国哲学思潮评论讲座》一书，第 336 页。

他写的《西洋事情》（1866~1869）一书就是他欧美游历的产物。这本书使他作为介绍西方文化的启蒙思想家而闻名于世。之后他又连续发表了著名的《劝学篇》（1872~1876），对封建道德进行了无情的揭露和批判。该书发行数百万册，流传之广，世所罕见。1876年发表《文明论概论》，同样引起很大的反响。1873年他同西周等人一起组织“明六社”。他终生不为官，对明治政府屡次的聘请，坚辞不就，一心从事教育和著述工作。

福泽谕吉的哲学思想基本上也是源于西方的实证主义。他强调“实学”，指出应当把不切实际的学问放在次要地位，而专心致力于接近世间一般日用的实学。他认为实学才是对社会和人类有用的学问，能扩大知识，增长见识，辨明事理，解决实际问题，如地理学、物理学、历史学、经济学等。他推崇西方近代科学，看到了从物产制造，交通运输，农工商等一切事业乃至居家日常事务，大都离不开科学知识。

福泽谕吉受西方近代唯物主义哲学的影响，试图用自然科学来说明世界。他认为宇宙是无限的，宇宙万物是由物质的各种元素构成的，并且处于经常的运动变化之中。这表现出他的唯物主义的倾向。他还认为一切事物都有一定的道理，并主张要用人类的智慧去解释、说明事物的道理。只要实事求是地研究，人们就可以获得真理。他提倡科学的怀疑精神，强调感性经验的重要性，并把理论和实践的关系理解为知和行的关系。这表现出福泽在认识论上的一些合理思想，也有别于西方实证主义的不可知论。但在福泽的哲学思想中，由于夸大智慧（精神）的作用，认为人的智慧可以改变一切，因而又包含有唯心主义的因素。

福泽谕吉作为一个启蒙思想家，大力宣传西方近代资产阶级的以“天赋人权说”为核心的社会政治思想。他从人人都有平等的自然权力出发，在《劝学篇》中提出了他的“天不生人上之人，也不生人下之人”的平等观。他认为，人们生来是平等的，而没有贫富、贵贱之别。他说，“诸侯的生命和脚夫苦力的生命是同样贵重的”。人人都有重视生命、财产和名誉的基本权利，人人都是平等的。人们之间所以存在贫富、贵贱的差别，是由有无学问造成的。他认为，有知识的人才能富贵，而没学问的人就成为贫贱。福泽谕吉主张只有人人独立国家才能独立的自尊思想。他认为，个人有独立生活、判断事理、处置事情的权利。个人要独立，首先应立志向学，掌握知识，这样才有助于立身处事；同时还必须树立文明的精神，亦即掌握自己命运的独立精神。国家的独立是以个人的自由独立为基础的，因为没有独立精神的人，不会关心国家大事，这样，国家的独立也是不可能的。所以，个人独立，国家才可以独立。福泽谕吉的这些思想，在当时日本国民中产生了巨大影响，帮助许多日本人摆脱了封建意识形态的束缚，树立了资产阶级人生观。

福泽谕吉在《文明论概略》一书中，阐述了他对文明的想法。他认为文明的含义有广义和狭义的区别，“若按广义来说，就是单纯以人力增加人类的物质需要或增多衣食住的外表装饰（指物质文明）。若按狭义解释，那就不仅在于追求衣食住的享受，而且要砺智修德，把人类提高到高尚的境界（指精神文明）”。他还说：“所谓文明是指人的身体安乐，道德高尚；或者指衣食富足，品质高贵而说的”。他认为，文明是历史的发展的，“文明并不是死的东西，而是不断变化发展着的。变化发展着的东西就必然要经过一定的顺序和阶段，即从野蛮进入半开化，从半开化进入文明”。文明的发展是无止境的，人类应当不断地追求更高的文明。就目前这个时代说，西洋各国

为文明国家，但它们的缺陷还非常多，因此，“不应满足于目前的西洋文明”，应根据本国的国情适当地汲取外国文明，“当取则取，当舍则舍”，不应简单地全盘效仿。

福泽谕吉十分强调精神文明的重要性。他说：“归根到底，文明可以说是人类智德的进步”，“文明是人的智德的表现”，“文明就是人类智德进步的状态”。他认为，要想知道一国的文明，就必须首先考察支配这个国家的风气。这个风气，是全国人民智德的反映。所谓“德”就是道德，就是内心准则的意思。所谓“智”就是智慧，就是思考事物、分析事物、理解事物的能力。智慧和道德，恰象人的思想的两部分，各有各的作用，所以不能说哪个重要，哪个不重要，两者是相辅相成的，无智的道德等于无德。他把智德看作是内在的文明，即“文明的精神”；把经济、政治、法律等都看作是外在的文明，即“文明的外形”。他认为内在的文明决定外在的文明，“文明的精神”是文明的基础，“它是一种极其伟大而又重要的东西”。所以在他看来，“从国民的一般智德，可以看出一个国家的文明状况”。他很看重“人民的独立精神”，认为这种独立精神正是当时的日本应树立的风气。他并且认为，“文明的外形易取而文明的精神难求”，“所以说，汲取欧洲文明，必须先其难者而后其易者，首先变革人心，然后改革政令，最后达到有形的物质”。

福泽谕吉的文明论，对于日本建立独立的资产阶级文明国家起了积极的促进作用，因而对日本走向独立富强、文明开化和实现近代化，具有重要的意义。

（3）“东洋卢梭”——中江兆民的哲学思想

中江兆民（1847～1901）是日本近代杰出的唯物主义哲学家，自由民权运动理论家、政治活动家，出身于日本高知城下（今高知县）土左藩的一个下级士族家庭。原名笃介，号兆民。自幼学习汉学，特别爱读《庄子》和《史记》。从17岁起学英、荷、法等国语言，1871—1874年被政府派往法国留学，专心研究哲学、史学和文学，深受法国18世纪启蒙思想的影响。归国后开设法文学塾，讲授政治、法律、历史、哲学等课程。1880年他参加了自由党，积极从事政治活动，并主编《东洋自由新闻》，经常在《东洋自由新闻》和《政理丛谈》等报刊上发表评论，宣传自由民权思想，特别是他用汉文译述的卢梭《民约译解》（即《社会契约论》）一书的出版，在知识界影响很大，使他获得了“东洋卢梭”的称号，成为日本公认的自由民权运动激进派的理论家。后来，由于自由民权运动多次遭到镇压，中江兆民便主要从事写作活动。1887年，日本政府为了镇压自由民权运动，公布了“保安条例”，中江兆民被迫离开东京，移居大阪。他在大阪创办《东方新闻》，继续宣传自由民权思想。1889年日本政府公布宪法，大赦政治犯，他回到东京，主编《日刊政论》。1890年当选为大阪议员，并且担任《立宪自由新闻》和《民权新闻》等报的主笔。后因自由党土佐派在预算问题上投靠政府，他愤而辞去议员职务，退出议会。1891年刊行《自由平等经论》，继任北海道《北门新报》主笔。1893年以后，他决心创办实业，以筹措政治活动资金，但经营失败。他于1898年回归政界，组织国民党，并发行杂志《百零一》，继续为贯彻自由民权主张和打破官僚制度而斗争。

多年来，他一直想写一部阐述他的政治观点和哲学思想的著作。1900年4月他患喉头癌，医生说他只能活一年半，他却以惊人的意志和毅力写出了

《一年有半》和《续一年有半》两书。两书出版后轰动了日本思想界，当时分别销售 20 多万册和 10 多万册。1901 年 12 月 13 日中江兆民逝世。

中江兆民受法国 18 世纪启蒙思想影响很深，他的自由民权思想就是源于卢梭的“天赋人权”、“主权在民”的学说。他十分强调自由平等、自由民权的重要，指出：“民权是个至理；自由平等是个大义。”他认为，这个“至理”、“大义”是不能够被消灭的，谁违反了这些“理义”，谁就必然要受到这些“理义”的惩罚。他把自由看作是人生来就有的权利，认为保持每个人的自由权利，如同呼吸一样，任何人都不得提出异议。他主张主权在民，认为国家是由人民建立的，人民才是国家的根本。如果专制政府违背人民的意愿，那么人民就有权起来革命。引起革命“罪不在民，而在上之人”，即罪在统治者。中江兆民的这些思想，成为日本自由民权运动的理论武器，在当时产生了重大的影响。

中江兆民作为一位唯物主义者，其哲学思想也是经历了一个发展、变化过程的。在他早先在《政理丛谈》上发表的《哲学的宗旨》（1882）一文中，他的哲学观点还动摇于唯物主义和唯心主义之间，认为西方的哲学学说不外乎有唯心主义和唯物主义两种，而这两种学说互有长短，而阐明哲学的概要，与其选此择彼，毋宁选择其内容和道理清晰而条理整齐的。但在他的第一部哲学著作《理学钩玄》（意即《哲学概论》，1886 年出版）中，已明显表露出了他的唯物主义倾向，如他在介绍唯心主义哲学时，经常列举唯物主义哲学家对它的批判，而对唯物主义哲学的介绍则是以肯定的态度来表述的。不过，由于中江兆民深受实证主义的影响，在这本书中还带有某种实证主义的色彩，这时他还分不清唯物主义和实证主义。在《一年有半》中，认为日本：“自古至今没有哲学”（对此言，后来日本哲学界颇有争议），他要创立自己的哲学体系即“中江主义”。《续一年有半》是中江兆民哲学思想的代表作（由他的学生、日本最早的社会主义者幸德秋水整理出版）。在该书中，真正形成了比较系统的唯物主义哲学。《续一年有半》以“无神无灵魂”为副标题，充分表明了中江兆民鲜明的无神论主张。他根本否定神的存在，认为，不管是多神教的神，还是一神教的神，都是根本不存在的。因为所谓的神是人制造出来的一种“权宜的说法”。人们幻想出神，是“为了勉强掩盖人类社会的缺陷”，是“为了在社会上劝善惩恶”。这种幻想出来的东西是不真实的，不符合哲学的精神。他写道：“所谓神的存在，或所谓精神不灭，即身体死亡以后，还能够保持各自的灵魂等”，是“极其违背逻辑、极端违反哲学的呓语”。中江兆民还运用 19 世纪的科学成果来批判有神论的非科学性。他坚决驳斥某些所谓哲学家主张的“神造物说”，认为“由法国的拉马克所倡导的、由英国达尔文集而大成的、对近代科学发挥过很大作用的进化论，同造物说是根本势不两立的”。他公然申明：“我认为哲学家的义务，不，哲学家的根本资格，就是在哲学上抱着极端冷静、极端直爽、极端不妥协的态度。所以我坚决主张无佛、无神、无灵魂，即纯粹的物质学说。”这充分表达了他的唯物主义的坚定立场。

中江兆民在批驳有神论和唯灵论谬论的同时，阐述了自己的唯物主义哲学思想。他断言世界是“唯一的物”，是由物质性的元素结合而成的。一切物体都是元素的表现形态，人的身躯也是由元素组成的。在物质和精神的关系

系上，他坚持物质是本体，精神是物质的产物的根本原则。他指出：“所谓精神，不是本体，而是从本体发生的作用，是活动。本体是五尺身躯。这五尺身的活动，就是精神这种神妙的作用。”他根据物质不灭定律，认为物质的形式可以变化，但元素本身并不消灭，而是不朽不灭的。相反地，精神却要随着肉体的消亡而消亡。他说，人的躯体的死亡，“就是这些元素的开始分解。但是元素即使发生分解，并不消灭。它们一经发生分解，也即身体发生腐烂的时候，其中的气体元素就混入空气中，其液体或固体元素就混入土地中。”“身躯，即物质，即元素，是不朽不灭的。只有身体的作用即精神，却要腐朽、消灭，而不留痕迹。”总之，物质是永恒的，精神现象是暂时的。

中江兆民在肯定物质对精神的根源性的同时，又阐明了精神认识世界的的能力，从而在世界是否可知的问题上，同样坚持了唯物主义反映论的观点。他说，人诞生以后，天天看见、听见、嗅到、品味或接触各种各样的事物，这些事物反映到我们的精神中，深入地印入记忆中，就形成了各种感觉、印象。他继承了唯物主义感觉论的传统，认为，人的认识是经过人的感觉器官即五官而形成的，“凡属我们五官所能接触的一切物体，例如所谓草木禽兽，反映到记忆中，形成观念，本来都非经过五官不可。”他把五官比喻为“窗户”，认为我们的感觉、印象“都是从这些窗户进来的”。他说：“如果没有眼睛，靠什么得到关于色彩的印象？如果没有耳朵，靠什么得到关于音韵的印象？香和臭的印象，有味和没有味的印象，以及皮肤感觉的坚硬和脆弱，寒和热等等印象，都是从（五官）这些窗户进来的。”至于抽象的观念，同样也是由五官与外界接触而产生的，“它的起源，也一定是经过五官的窗户启发和触动了我们的精神而来的外界事物”。只不过抽象观念的形成要经过理性认识活动。人们通过理性认识，可以认识事物的现象和本质，因为理性认识具有“直接领略整个世界的的能力”。

作为对自由民权理论在哲学上所作的概括，中江兆民的唯物主义哲学给日本思想界以巨大的影响，成为明治30年以后唯物主义世界观的先导。但是他的哲学思想在理论上也有不足之处，即旧唯物主义特有的机械性和形而上学性。他虽然坚决主张世界的物质性，却把元素看成一成不变的绝对物；他虽然坚持唯物主义的反映论，但他忽视了实践对于认识的重要作用。尽管如此，中江兆民的唯物主义哲学在19世纪后半叶的日本，仍然起了革命舆论的先锋作用。它作为日本独特的唯物主义思想，象里程碑一样在日本哲学史上放射着光芒。

2. 朝鲜近代哲学的先驱

——崔汉绮、崔济愚、金玉均的哲学思想

19世纪中叶，外来资本主义势力的入侵和国内资本主义商品货币的发展，从根本上动摇了朝鲜封建制的基础，也打破了封建的精神支柱朱子学一统天下的局面，富国强兵、振兴国运已成为当时的历史使命和时代的潮流。顺应这种时代要求，产生了开化和文化启蒙等思想。这里，仅介绍朝鲜这一时期前后有影响的几位哲学家的思想。

（1）崔汉绮的哲学思想

崔汉绮（1803～1873），字芝老，号明南楼，朝鲜汉城人。他是朝鲜李朝后期代表城市平民利益的进步的唯物主义哲学家，其哲学思想连接古代和

近代，有着承上启下的作用，对后世朝鲜近代哲学的发展具有重要的影响。他虽出身士族地主，一生官至通政、检知，但却注意接触下层，用一个市民的目光观察社会，从事著述。他在天文、地理、历史、数学、物理等方面都有很深的造诣，写了大量著作，留有数百卷的《明南楼全集》。其代表性的哲学著作作为《气测体义》。

崔汉绮继承了朝鲜“气一元论”的传统，在近代自然科学的基础上，建立起他的哲学体系。在《气测体义》中，他以“气”为天地万物的起源，认为包括人在内的天地万物，皆由“气”所生成，说：“盖天地人物，皆由气之造化。”天地万物虽有“形质之差异”，但“何物非气之所资生，何物非气之所由成也”；天地万物都统一于“气”，其“气是一也”。他把“气”分为“天地之气”和“形体之气”，认为作为物质世界起源的“天地之气”、“大而长存”，而作为具体事物的“形体之气”，“小而暂灭”，并还原于“天地之气”。他说：“我生之前，惟有天地之气；我生之始，方有形体之气；我没之后，还是天地之气，天地之气大而长存，形体之气，小而暂灭。”这里包含有气是永恒不灭的思想。

在此基础上，崔汉绮强调了“天地之气，运行不息”的“运化”思想。他认为，天地万物是运动变化的，并且还遵循着一定的规律，指出“天地人物之气”是“循序运动”的。为进一步证明万物皆动、皆变的观点，他还阐述了动静关系。在《推测录》中，他根据地球自转的原理，指出：“动中自有静，静中自有动，于此若有分析度量，动中之动、静中之静亦可推矣。在动时而不失静，在静时而察其攸动，使动静不相隔绝。推及于动之动、静之静，向有其方。”他举例说：“立表测晷，非以静测动，实以动之速者，测动之迟者。设仪器而测日升之早晚，虽若以静测动，然取地动之说推之，其实以速测迟也。”崔汉绮在这里用自然科学知识解释自然事物的运动变化，在当时来说是难能可贵的。

崔汉绮还谈到了理气关系。他主张理气不离、理在气中，认为“有气必有理”，“无气必无理”。所谓“理”，乃是“气之条理”，亦即规律性。他指出，不仅有自然、天地流行之理，而且还有人心推测之理；并且认为规律有客观性，他说，“决非万物之理，素具于心也”，“自然者，属于天，非人力之所能减”。

在认识论上，崔汉绮从气一元论出发，对认识的主体与客体、认识过程、知与行等问题，作了系统的论述，把唯物主义认识论推进了一步。他在《气测体义》中认为，人身上的感官和心提供认识的可能，然而无客观事物仍不能认识事物。他说：“舍此耳目口鼻手足诸触，有何一毫可得之理，可验之事乎。虽有此诸窍诸触，若无神气之证绎经验，平生屡闻屡见之事物皆是每每初闻之事物。”在他看来，人们通过感觉器官即“诸触诸窍”与客观事物的接触而对外在世界有所认识，由此产生感觉或经验，他认为“经验”是人们认识事物的第一条件。但只有感觉经验还不够，还必须将这种“经验”经历“神气”即心的证绎，才能使其上升到对外界事物的真实和渐趋本质的了解。也就是说，认识过程是从简单的感觉开始，经过知觉、表象、推理和判断达到理性认识。他主张“行先知后”，反对“知先行后”说和“知行合一”说。他说“知行先后，自有进就之序”，在认识开始时，“有行而有知”，人们获得知识后，“有知而有行”。崔汉绮的思想，包含着对中国旧儒家“专攻心学之人”、“穷究性命之理者”的批评，反映了阳明之学和朱子之学在

当时朝鲜的境况。

总之，崔汉绮的唯物主义哲学，为当时社会上出现的“开化”思潮，提供了理论依据，对朝鲜近代哲学的形成作出了重要的贡献。

（2）崔济愚的哲学思想

崔济愚（1824~1864），号永云，朝鲜庆尚南道庆州人。他是朝鲜李朝末期哲学家，朝鲜天道教第一任教主。为对抗西学即天主教、基督教，他在民间信仰的基础上，吸取儒、佛、仙三教，于1860年创立东学。后周游各地，宣传东学思想。1864年被李朝政府以“传播邪教”而处死。其著作有《东经大会》、《龙潭词》、《道德词》等。

19世纪60年代，李朝封建社会危机加深，正统的朱子学更加腐朽，作为欧美帝国主义侵略工具的天主教已开始传播。东学思想就是为了反对正统的朱子学和天主教而提出来的具有反封建、反侵略斗争内容的进步思想。

东学的根本出发点是“人乃天”的思想。崔济愚认为，“天神”（上帝）离不开人而存在，神存在于人的心之中；人同宇宙万物一样具有“至气”，支配世界万事万物的是“至气”，而不是“神”（上帝）。所谓至气，“虚灵苍苍，无事不涉，无事不命，然而如形而难状，如闻而难见，是亦浑元之一气也”。“人乃天”思想的哲学意义，在于降低神的地位，抬高人的作用，以否定神的支配作用，从而把人从儒教和天主教的正统神学观念中解脱出来。故此，崔济愚主张人与人应当绝对平等，不应有“人上人”或“人下人”，反对封建门阀制度和封建等级观念。不过，他虽然主张“人乃天”的思想，但并没有彻底否定神的存在，而是把“气”看作“神”的另一种形态，认为天地乃是鬼神，鬼神乃是阴阳，人之手足动静乃是鬼神所为。这样他就把自然现象的无穷变化乃至人的动作都归结为鬼神的造化。

在政治思想上，崔济愚提出了“辅国安民”、“救济苍生”的口号，痛斥封建社会的腐败和西洋入侵者的罪行，憧憬“地上天国”的到来。为了实现这一理想，他主张必须使人们具备“天心”，懂得“天道”，成为“神仙”。在他看来，社会腐败的主要原因就在于道德的堕落。要改变它，就要学习东学，使自己的心与“天神”的心一致起来，并使自己的行动与“天神”的行动一致起来，这样，人人都会成为“神仙”，社会就会变成“地上天国”。

崔济愚提出的东学思想，虽然以“唯气论”为基础，但就其内容来说，是“泛神论”。尽管“东学”带有较浓厚的宗教神秘主义的色彩，但它对农民的反封建、反侵略斗争起了一定的动员作用，为启蒙思想的产生和发展打下了思想基础。

（3）金玉均的哲学思想

金玉均（1851~1894），字伯温，号古愚、古筠，朝鲜忠清道公州人。他是朝鲜近代哲学家，资产阶级革命运动的先驱者。1874年组成开化派，创办《箕和近事》，宣传开化思想。1884年10月17日，开化派在金玉均的领导下，发动了甲申武装政变，建立了以开化派为核心的新政府。政变失败后，金玉均流亡国外，继续从事救国运动。后被朝鲜守旧派刺客杀害。其著作存有《治道略论》、《甲申日记》、《朝鲜改革意见书》等。

在哲学上，金玉均具有唯物主义倾向。他揭露朱子学的空言，提倡“实事求是”的学问，重视自然科学在认识世界中的作用，认识到科学技术对社会发展所起的作用。但是，他过分夸大知识对社会发展的作用，把知识看作是社会发展的主要推动力。他是位无神论者，反对一切迷信。如人们认为夏

秋间人的死亡是“鬼神”作怪，“命运”所至，而他则认为那是由于“居住不洁”、“饮食无节”、“污秽之物”堆积街头，传染病流行所造成的，根本不是什么“鬼神”所至。他反对烧香祈祷，否认自然神的存在。但他又认为宗教可以作为道德的帮手教化人民，强调宗教存在的必要性。

政治上，金玉均开始认识到当时社会发展的主要障碍在于两班的专横跋扈，主张废除两班、门阀制度，实现身份平等，撤消在人才使用上两班和庶民的差别，实现君主立宪制。但是，由于阶级的局限性，他不是依靠广大的人民群众，只是依靠少数“被选拔”出来的人去说服国王，实现君主立宪制，陷入了英雄史观。这表现出朝鲜资产阶级的软弱性和未成熟性。然而，金玉均所倡导的开化思想及他所领导的甲申政变，揭开了朝鲜资产阶级革命运动的序幕，具有重大的历史意义。

3. 印度启蒙运动思想家 ——罗易和达耶难陀的哲学思想

在资本主义生产关系迅速发展和殖民主义精神文化侵略直接威胁的情况下，19世纪初，在印度，首先是在经济比较发达的沿海地区（孟加拉等地），出现了很多鼓吹宗教和社会改革的团体，这些团体领导了近代资产阶级启蒙运动。参加这些团体的成员本质上是正在形成中的资产阶级的代言人，其中在启蒙运动中具有重大影响的人物和团体有：罗易以及他领导的宣扬泛神论的“梵社”，狄洛吉奥以及他组织的倡导无神论的“青年孟加拉派”，达耶难陀以及他领导的主张回到吠陀去的“雅利安社”，等等。印度近代哲学就发端于18世纪末、19世纪初的宗教和社会改革运动。

（1）罗姆·摩罕·罗易的哲学思想

罗易（1772—1833）是印度启蒙运动著名的思想家、社会活动家和宗教改革家，被尊称为印度“启蒙运动之父”、“近代印度之父”。他创立的梵社及其提出的一系列社会改革、宗教改革和哲学改革思想，标志着印度近代哲学的发端。

罗易出生在孟加拉一个笃信印度教的贵族家庭，属婆罗门种姓。早年在当时的文化中心巴特那受传统的阿拉伯文和波斯文教育，他在那里接触了伊斯兰教义和基督教的思想。后在贝拿勒斯学习梵文，并钻研印度教经典和吠檀多哲学。1805—1814年，罗易出任英属东印度公司收税人职务。此间，他又研究了基督教教义和西方各种资产阶级的哲学。1814年，定居于加尔各答，专门从事宗教和社会改革工作以及文化教育活动。他在孟加拉创办了印度最早的民族报刊——《明月报》，开设了印度第一所传授现代科学知识的学校——印度学院。1828年在加尔各答创立了近代第一个印度教改革团体“梵社”。1833年他代表印度德里大君出使英国，在英国结识了著名的哲学家边沁和空想社会主义者罗伯特·欧文。1833年死于任上。罗易的主要哲学著作有《一神论的赏赐》（1803）、《捍卫印度有神论》（1815—1819）、《耶稣的教训——和平与幸福的引导》（1820—1823）等。

罗易为其建立的宗教改革团体“梵社”制订了一系列的信仰和行动的准则。他要求建立摆脱各种清规戒律的“真正宗教”，主张只崇拜一个无定形的真神，宣称神是永恒的、始终不变的实体，这个实体是万物的创造者和保护者。他指出，神是属于所有生物的，没有种姓、名位或财产、变迁、失望、

痛苦和死亡的区别。实际上，罗易是要把神从印度教中当作人格性实体的理想实体改变为一种理性的对象，一种理性的实体，从而把神（人格性实体）的否定和神（理性实体）的肯定结合起来。这种理论在当时的历史条件下，是与印度教的偶像崇拜进行斗争的一种巧妙的方式。罗易要求从宗教中排斥对人格化的神（偶像崇拜）和动物的膜拜，消除教会的清规戒律、繁琐祭仪和对异教的敌视，要求把宗教和社会生活联系起来，提倡宗教宽容和信仰自由，实行宗教和社会的平等。他反对种种封建陋习，特别是对寡妇殉夫、童婚、多妻制等歧视妇女的现象进行了坚决的斗争；他提倡开设新型学校，普及世俗教育，传播科学知识。罗易的这些思想有力地推动了印度的宗教和社会改革运动的发展，在当时产生了重要的影响。

罗易的哲学思想是为他的宗教神学作论证的。他认为，宇宙万有的“终极原因”是我们不能描述的“最高实在”或梵。这个“最高实在”也就是非人格化的神。他说，“最高实在”是“世界的创造者和管理者，它的生成是不能被理解的。它充满着人和物的无尽的多样性，正象比一个钟表的机器更为奇异的天体黄道带所表现出来的那样，在这个黄道带中，日、月、星辰急速地运行着，并且它充溢着有生命的或无生命的、动的和静的各种事物，这些事物无不在完成它的任务。”他还说，“我们不断地从火中、水中和太阳中获得益处；同样，从大地的各类产物中如米谷、药草、水果和蔬菜中获得益处，一切都是依赖于它（最高实在）的。”罗易这种论证企图说明：世界上每一样创造都证明了它自己的创造主的存在，自然界和人的无尽多样性，它们象钟表一样的和谐，此乃是表明了“最高实在”的创造意志和无穷力量。这是一种“自然——神学的”或者确切地说目的论的证明。

罗易认为，除了承认“终极原因”（“第一原因”）的梵或神的存在外，同时还必须承认作为精神和物质原因的现象世界的存在。在他看来，没有神，世界是不能存在而且没有价值的，但是没有世界，神同样也是不可能存在和没有价值的。对此，罗易论证说：“实体依存于它所拥有的性质，同样，性质是依存于实体的，一个实体离开了性质是不可想象的。”罗易的所谓实体（神）依存于性质（现象世界、物质等），是认为实体只是作为一个外在的“第一因”或“目的因”而存在，它并不干预现象世界的过程。现象世界不仅真实存在，而且其发展是由“自然规律”控制的，即它有着自身发展的规律。他说：“某些感性现象的原因对于很多人来说是无知的……把这种原因解释成某种与自然界的规律不相适应的力量都是无能为力的。”

罗易除了认为物质世界或自然界有其固有的规律，他还进一步探讨了物质世界的根问题。他借助于当时西方的物理学说和印度传统的原子论，宣称物质世界是由最小的单位原子所构成的，原子是永恒的、不灭的、无所不在的。他写道：“一切对象或者是属于物质的，或者是属于精神的，……每一个物质对象都可以从处于高一级的精神（即“最高实在”）的监督下的一般物质中找到它自己的根源，从而又重新回到它自己的源泉中去。世界物质的原因无疑是最小的分子，这些分子显然是不灭的，它们被称为阿拿或原子，绝不能认为非物质的神可以作为这些分子的物质原因，正如不能认为它们是从无中产生出来的一样。因此，这些分子应该是永恒存在的，并且它们按照神的意志在不同地点、不同时间、处于不同形式之中。”罗易这种理论是他

的哲学体系中的唯物主义因素，不过和他的整个体系相矛盾。罗易既然给神保留了一定的位置，但又不干涉自然界的事物，其目的明显是要更方便地和中世纪神学作斗争。罗易和法国伏尔泰一样，假定了一个神的存在，但这个神并不干预物质世界的过程，物质世界的发展有着自身的规律和原因。罗易肯定现实世界的物质性，认为物质是由原子构成的，这样的看法同当时吠檀多一元论所主张的世界是幻想的学说是相对立的，在当时思想斗争中确有一定的积极意义。

罗易及梵社其他成员们的哲学、宗教思想以及他们在社会各个领域中的活动，对于解放印度人民的思想，反抗封建精神奴役，揭露宗教的腐朽黑暗，清除种姓压迫和封建陋习，提高民族文化水平，加强民族间的团结等都起了重要的进步作用。

（2）达耶难陀·婆罗室伐底的哲学思想

达耶难陀（1824—1883）是印度启蒙运动又一位著名的思想家、宗教改革家和社会活动家。他出生于西印度一个富有的婆罗门家庭，原名穆拉·商伽尔，后因参加商羯罗系的婆罗室伐底教团，故取法名“达耶难陀·婆罗室伐底”。1860年至1863年他在摩陀罗跟从具有宗教改革思想的著名盲人学者毗罗闍（音 an，暗）难陀学习梵文和古代经典。1968年在印度圣城贝纳勒斯曾同印度教中主张吠檀多一元论的300名学者和信徒展开大辩论。1875年在孟买创立印度教改革团体“雅利安社”，并通过该社从事宗教和社会改革活动。1883年被其宗教敌手毒害。达耶难陀的主要哲学著作有：《真理之光》、《吠陀注》、《梨俱吠陀注序》等。

达耶难陀的哲学是建立在他的宗教唯心主义基础上的。他对传统的吠檀多一元论进行了改造，提出了多元论吠檀多理论。他在《真理之光》中宣称，世界最高的本质不是一个而是三个独立的实体，即神、灵魂和原初物质（自性）。神即“梵”，也就是“无上的精神”，是宇宙的创造者，又是宇宙的支持者；它无形、无生、无限、全能、无所不知、无所不在。灵魂具有欲望、活动性、苦与乐的感情、感觉的调节力、识别力、记忆等等属性。神和灵魂虽然由于它们具有不同的属性和特性且是两个各自不同的实体，但它们仍然作为蕴涵者和被蕴涵者保持着一定的关系，这好象“空间和空间的对象之间的关系那样”。从以上这些解释中可以看出，达耶难陀所说的灵魂和神在本源上是一个东西，前者被他直截了当地认为是人的意识；后者虽然被承认是一种似乎不依赖人和不依赖人的意识而独立的存在，但在实质上不过是被夸大和被绝对化了的人的意识的变种而已！

达耶难陀认为，第三个实体——原初物质也是独立存在的、无始无终的。原初物质是世界的物质因，世界上的一切物理和生理现象都是从它派生出来的。原初物质是由三种不定形的物质形式（三德）处于一定关系时所构成的。“当知性的促进者、感情的激动者和迟钝的生产者三种属性在物质中处于相等比例的情形时就叫做原初物质”。达耶难陀也摄取了数论演变说法，并且给予了现代意义的解释。他认为，从原初物质生出“知的范畴”，从“知”生出“个体性的范畴”，从“个体性”生出五个“活动力”和“思索力”的范畴以及五个“细微原素”的范畴，这个“知”、“个体性”、“行动力”、“思索力”等等都是原初物质的低级阶段，也是物质的较粗的形式，另外，还从五个“细微原素”的范畴生出五个“粗大的原素”的范畴，即固体、液体等。达耶难陀对于原初物质的假定是他哲学体系中包含的唯物主义因素。

但是，达耶难陀在处理神、灵魂和原初物质三者的关系时，暴露了他的唯心主义和宗教的本质。他认为，神、灵魂和原初物质是三个独立的实体，灵魂是包掩于物质之中，并借助物质的形式而显现出来的，但是物质和灵魂在宗教解脱的目的中都是受神控制的。他指出，灵魂和物质是受制于神的。神控制灵魂和物质的目的是为了受物质束缚的灵魂从物质亦即世界的锁链中解脱出来，以此摆脱自己的“痛苦”和“无知”，并达到至上福乐的境地（天堂）。他认为通过瑜伽的实践，经历不同的修行阶段，培养对神的爱，最后是可以达到亲证神的。

达耶难陀的哲学论证和法国笛卡尔的二元论相类似。笛卡尔承认上帝、灵魂和物质三个实体的存在，灵魂和物质有其自己规定的范围，而上帝是凌驾于物质和灵魂之上的。达耶难陀也承认这些。但是，前者的论证是以近代自然科学为依据，而后者则求助于印度自发的、朴素的数论唯物主义的天然观。达耶难陀在哲学战线上展开了两方面的斗争。他一方面批判了封建官方的哲学代表吠檀多的一元论，另一方面又批判了流行在人民中间的顺世论等唯物主义学说。他在《真理之光》中说：“它（顺世论）在一个时候虽然已严重地衰退，但是它是所有无神论中最无神论的，因此，绝对需要去防止它的活动，如果不去根除它的错误观念和实践，必将随之产生不幸的后果。”从达耶难陀的宗教哲学思想中我们可以看出，其中一方面有着反封建和反帝的积极内容；另一方面也有着一些历史局限的东西，但前者在他的思想体系中还是占着主导地位，在当时历史条件下起了积极的作用。达耶难陀为抵御帝国主义的文化侵略、振兴印度的民族精神，喊出“回到吠陀去”的口号，主张以吠陀的精神重建印度教，改良现实的社会。达耶难陀认为，吠陀代表了真正的印度精神，它是最高的权威和真正认识的经典，是以往各个时代一切智慧的宝藏，因此，读吠陀、教吠陀、背诵吠陀、听人读吠陀，是雅利安人的第一义务。达耶难陀反对印度教的偶像崇拜，批判基督教的教义充满“逻辑的自相矛盾”，与印度精神格格不入。他认为，上帝并不是全能的，因为如果上帝有一切权威，魔鬼就不能引诱亚当。达耶难陀主张宗教应当为人、特别是为贫弱的同胞服务，另一方面应该努力摧毁、压下、反对做恶者。达耶难陀在他所修正的雅利安社的纲领中，还提出了普及民众教育、发展民族语言、提高妇女地位、破除种族隔离、改善贱民处境等主张。达耶难陀的上述宗教和社会改革思想，对于唤醒民族意识、反对帝国主义侵略和封建主义的精神奴役，具有一定的积极意义。

罗易等人开展的宗教与社会改革运动对促进印度进入世界近代社会起了重要作用。这一运动的开展必然要求发起者与参加者提出明确的理论来作为指导运动的思想基础。这是促进印度近代哲学产生的直接原因。但由于这些运动尚处于初级阶段，因而印度当时并不具备提出系统哲学理论和出现伟大哲学家的条件。随着宗教与社会改革运动的深入，在印度思想界出现了一批有很高造诣的哲学家，如辨喜、奥罗宾多·高士等人。他们把印度哲学在近代的发展推向高峰。

