

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界当代哲学思想史

 **eBOOK**
网络资源 非纸质

内 容 提 要

本书介绍、分析了第二次世界大战结束以来流行于国际的存在主义、分析哲学、结构主义、新托马斯主义、西方马克思主义、苏联、东欧、中国的马克思主义、新儒家等哲学思想和思潮。简要讲述了当代哲学的哲学观点、人物著作、分支学派、兴衰流变及其具体的社会历史背景。当代世界是一个多元化与一体化并存、高速度与不平衡同在的时代，这决定了当代哲学发展的丰富和多变。因此，本书以思潮为线索展示当代各国哲学的具体内容，呈现当代哲学在高科技社会背景下对传统哲学的新发展。当代世界，哲学家辈出，各国有许多国际著名的哲学学者，本书在介绍他们的成就和著作的同时，突出了他们在各学派中的学术贡献。当代哲学是人类走向未来世界的思想桥梁，各国哲学融合与思潮流派纷呈的特点，将使它在世界哲学史上拥有光辉多采的一页。

一、概述

20 世纪中期以来的世界当代哲学,是 4000 年人类哲学思想发展到现阶段的产品,是第二次世界大战结束以来迅速变化的现实社会的反映,也是地球上不同地区文化传统影响下的积极成果。从当代哲学所关心的主要问题及其主要流派来看,它基本属于 19 世纪末开端的现代哲学范畴。但是从其观点倾向及表述方式来看,它又有着许多不同于现代哲学的特点。无论在哲学思考的广度和对社会的影响方面,还是在哲学著作和哲学家的数量方面,当代都堪称是哲学史上一个丰富多采的时代,一个对人类现实生活具有深刻影响的时期。

1. 当代哲学在哲学发展史中的位置

世界哲学自古代以来,有两种哲学分别具有较高的形态:东方哲学和西方哲学。在东方哲学中,中国哲学具有代表性意义。由于印度哲学及阿拉伯哲学与宗教意识形态密不可分,在此不作单列。中国哲学中含有一定的宗教思想,但基本以现世哲学(儒学)为主要内容。东、西方这两种类型的哲学发展到 19 世纪中叶,各自出现历史转折,进入现代阶段,在内容和形式上都远远不同于古代和近代了。进入 20 世纪以后,西方文明迅速扩张,出现社会形态和物质力量上的优势,从而推动了西方哲学在世界范围内的影响。同时,东方传统哲学渐趋衰微,新形态的哲学发育不够充分,于是出现西方哲学向东方哲学渗透的局面。然而东方哲学并未停止发展,在人们的心理、伦理生活中依然保持着生命力,并且也在影响西方哲学的观点。可以说,当代是一个东、西方哲学交融的时代。

(1) 西方哲学从传统向现代的转换

19 世纪中叶,传统西方哲学开始转向现代,其标志是德国黑格尔为代表的古典哲学走向衰落。这一转折沿两个方向展开,一是以革命性和实践性为特征的马克思主义诞生;一是以相对主义和人本主义为特征的现代西方哲学形成。

公元前 6 世纪到公元 17 世纪的传统西方哲学,持一种实体的、绝对的和客观主义的观点。虽然有一些哲学家把世界本质归结为理念,如柏拉图,但仍以实体性来解释理念。传统哲学家们认为,世界有终极原因,人应当也能够认识它;只要把握了这个本原,人就可以按照其规律稳定地生存、发展。他们崇尚绝对,追寻终极本质,并坚信自己找到了它,把它叫做水、火、数、理念、灵魂或上帝。这种信念直到 17 世纪以后,才受到怀疑和批判。

英国哲学家休谟提出:知识来源于经验,经验不能回答经验以外的问题;归纳方法归纳不出那些具有普遍必然性的知识,因而世界终极本质存在与否是值得怀疑的事情。德国哲学家康德进一步提出,外在于人的那个万物本原也许是存在的,但依靠人类的理性不可能达到它。因为理性只具有知觉能力,只能知觉到现象世界,越出现象就会陷入“先验幻相”,即非真实想象,面临无法解开的二律背反,即相互冲突的答案。

康德希望建立一种新的形而上学来解决这个难题，但又认为这个时刻尚未到来。

德国哲学家黑格尔运用辩证思维（一种辩证逻辑）论证现象与本质的同一关系，批评康德割裂了二者的同一性而陷入思维困境。他说：“当我们认识了现象时，我们因而同时即认识了本质。”认识与世界之间也存在着同一关系，他说：“所以理念深信它能实现这个客观世界和它自身之间的同一性。——理性出现在世界上，具有绝对信心去建立主观性和客观世界的同一，并能够提高这种确信使成为真理。”黑格尔的辩证理性给予人们深刻启发：不存在绝对不变的实体，只有处在变化中的关系。然而同时，黑格尔又没能摆脱传统思维模式影响，他用“绝对精神”来概括这种辩证运动，使“关系”的思想重又跌落到理性实体之中。于是，黑格尔那富于创造性的辩证理性把传统的实体哲学推上顶峰，达到无与伦比的完美；同时，他的“绝对精神”实体又窒息了他的辩证思维，使传统哲学陷入实体与关系的尖锐对立之中。在黑格尔的启发下，自19世纪中叶，人们开始跳出传统思维方式，走向非绝对化、非实体化、非客观主义。

马克思主义哲学从总结西方全部思想成果的角度，立足于现实社会的普遍性问题，重新概括了西方哲学基本命题及其社会作用，有分析地批判了黑格尔哲学，吸收其辩证思维，创立了一种自然、社会、历史、认识相统一的崭新哲学。这一哲学，否定了把世界本原归结为某一具体实体或一成不变的事物集合体的传统，也否定了黑格尔“绝对精神”这一抽象实体；主张用联系的、发展的、过程的观点理解现实和哲学本身。马克思主义肯定了黑格尔的辩证思维，但认为这种思维方式只有同人类认识史、社会发展史相结合，才能成为脚踏实地、对人类有价值的思想。马克思本人深入研究西方近代史，着重分析其原因和基础，提出了以此为根据的社会动力理论和唯物史观。恩格斯则以当时自然科学三大发现（细胞说、能量转化与守恒定律、生物进化论）为基础，提出了自然辩证法的思想。他们的哲学在理论上使传统哲学转向一种全新面貌，在实践上为人们提出了一种可运用的哲学工具，指出了社会发展方向。19世纪末到20世纪中期，马克思主义哲学在全球范围从西向东传遍几乎所有国家，成为20世纪以来影响人类生活最深刻也最广泛的哲学。二次世界大战结束后，马克思主义哲学继续发展，不仅成为社会主义国家意识形态主流和正在争取民族独立和解放地区的指导思想，而且在非社会主义国家成为批判现实的理论武器。

现代西方哲学是从传统哲学中走出来的另一种意识形态。它不像马克思主义哲学那样有统一而一贯的观点，而是由许多种思潮、流派所组成。其活动及影响以知识界为主，很少成为普遍的大众哲学。直到二战以后，一些思潮在当代继续发展，又借助于社会大众传播媒介，才广泛地影响到人们生活。现代西方哲学各流派的突出特点是相对性倾向和人本主义倾向。

相对性倾向在古典哲学中已有伏笔，使之最终发展为哲学主流倾向

黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第276页。

同上书，第410页。

的是 20 世纪以来的自然科学新发现。爱因斯坦于 1905 年发表的狭义相对论，提出了在不同坐标参照系中，同样的事件将不相同的观点。1915 年发表的广义相对论，又提出宇宙不是自然对象或实体的集合，而是由具体参考系构成的复杂的关系网络。相对论所开辟的新视野，为哲学家们批判传统哲学提供了有力依据，使他们得以从各种角度阐述自己的思想。实体消失、物质消灭的观点，实体与属性论述方式没有可靠性的观点，价值只在关系之中的观点，一切不过是观察性质同关系的集合的观点等，成为现代哲学的时尚。

人本主义倾向也是西方传统哲学中已有的思想，但它从古典的基督教人文精神和理性人本主义发展为个体人本主义、存在人本主义，其原因一方面在于相对主义对绝对的实体主义的批判，使以物为本的观念让位于以人为本的思想；另一方面则源于心理学的新成果。奥地利心理学家弗洛伊德在治疗精神病的临床研究中提出：存在着人的潜意识层，它对人的自觉意识有支配作用，是意识层的重要基础，从而揭示出人的精神世界的独立性、独特性和多层次性。这个时期里，以弗洛伊德精神分析学为代表的一系列心理学成果，以及现实社会使人们感受到的心理压抑，促使人的价值问题被再次提出。哲学家们普遍把目光集中在人的个性层面和理性之外的层面上，人的意志、生命、冲动、情感等被突出出来，以强调作为个人的人的独一无二性。如，德国哲学家叔本华称：“意志是世界的物自体，是世界的内在内容，是世界的本质。”“有意志，也就有生命，有世界。”法国哲学家柏格森说：“唯一实在的东西是那活生生的、在发展中的自我。”丹麦哲学家克尔凯郭尔则说：人是“孤独的个体”。这种以现实的人、个体的人为出发点的视角，包含在现代各种流派的哲学思想之中。

在 19 世纪末至 20 世纪中期的现代西方哲学中，影响较大的流派有：叔本华、尼采为代表的唯意志论哲学，马赫为代表的经验批判主义，柏格森为代表的生命哲学，新黑格尔主义，詹姆士、杜威为代表的实用主义，英美分析哲学，胡塞尔的现象学，克尔凯郭尔、海德格尔的存在主义等。这些流派延续到二次大战以后，由它们的第二、三代学者发展为当代哲学思潮。

（2）中国哲学从古代到现代的转变

中国哲学是东方哲学的主要代表。从公元前 7 世纪到公元 19 世纪中叶，中国古代哲学是一种内容上与伦理学密切结合、思维方式上倾向于整体性和连续性的哲学。它以中国传统的经学（历代流传的典籍校注之学）为基础，以天人关系和历史演变为内容，创立了一整套不同于西方的命题和概念，如道、气、理、虚、诚、明、体、用、太极、阴阳等，再如天与人、名与实、形与神、知与行、动与静、古与今等。中国哲学面向现实，强调道德教育，对平衡、维系古代农业社会起了重要作用，因而成为延续 2000 多年的中国及周边国家的主流意识形态。

中国哲学发生危机是由于西方文明的侵入。1840 年，中英鸦片战

洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 12 页。

柏格森：《时间与自由意志》，商务印书馆 1958 年版，第 120 页。

争爆发，拉开中国近现代史的序幕。西方工业文明侵入，一方面破坏了原来的农业社会结构，使古老的自然经济生产方式被迫中断；另一方面使中国国家主权丧失，沦为半殖民地半封建国家。在长达一个世纪的过程中，“救亡图存”成为中国社会进程的主题。太平天国革命、戊戌维新、义和团运动、辛亥革命、抗日战争、新民主主义革命等，成为这100年间中国近现代史的主要内容。讲温和谦让，重伦理纲常的传统哲学，显然不能适应争取民族独立、争取民主政治斗争的需要，“打倒孔家店”的呼声把传统哲学打翻在地。1915年的新文化运动和1919年的“五四”运动，作为中国传统文化和传统哲学转折的标志，宣告了古代哲学的终结。

1919年以前的中国近代哲学，以改造传统哲学为任务，哲学家即是革命家。他们努力吸收西方先进的自然科学知识和民主精神，重新解释中国传统概念，希望使传统适应现实。如，康有为用“热重之力”、“光电”、“原质变化”等西方自然科学概念解释中国的“气”思想，用达尔文进化论说明中国民主运动，认为民主的“太平世”必将取代君主专制的“据乱世”和君主立宪的“升平世”。孙中山则用“以太”、“元子”来解释中国的“太极”，用达尔文进化论和“人类求生存”这一自然欲求来论证他的社会进化思想。

1919年以后的中国现代哲学，沿着近代思想的路线试图建立新哲学，同时，由于更加紧迫的民族救亡和更为复杂的政治风云而具有鲜明的政治色彩。到二次世界大战结束时，中国现代哲学论坛上主要有四种思潮相互交战，即马克思主义哲学、国民党官方哲学、新儒家哲学和实证主义哲学。

马克思主义哲学是作为一种革命的思想武器而在中国传播和扎根的。它伴随俄国十月革命胜利而被中国的激进民主主义者接受。在其影响下，成立了中国共产党，马克思主义哲学成为中国共产党的指导思想。在长期革命实践基础上，毛泽东为首的一代革命家、理论家创造性地发展了马克思主义，提出了中国化的马克思主义，即毛泽东思想。它发展了马克思主义的实践观点和辩证观点，结合中国革命经验，强调实践是认识的基础和检验认识的唯一标准，强调从事实出发的“实事求是”方法论，强调人民是历史的创造者的唯物史观。国民党官方哲学是孙中山民生史观向右发展的思想，以戴季陶的民生论、陈立夫的唯生论和蒋介石的力行哲学为代表。这一哲学将民生史观作了极端化发挥，主张“生存欲望”、“万物有生”为根本，强调“知先行后”、“知为行因”的认识论。这两种哲学分别代表两种不同的政治观点。在将近30年的论战后，伴随着1949年中华人民共和国成立而暂告结束。

新儒家哲学和实证主义哲学是代表中国现代知识分子思想的两股思潮。在基本观点上它们都立足于中国哲学的现代化，但思想倾向很不相同。新儒家哲学以梁漱溟的新孔学、熊十力的新唯识论、冯友兰的新理学和贺麟的新心学力代表，侧重于哲学本体论和人生论探讨，不赞成“五四”运动中“打倒孔家店”的口号，主张吸收西方有价值的思想改造中国传统哲学，建立中西合璧的新哲学。实证主义哲学以胡适的实用主义、丁文江的科学主义、张东荪的多元认识论和金岳霖的客观知识论为代表，侧重于认识论、知识论研究。这一思潮主张取消玄学（即形上学），

实行全盘西化，以西方自然科学的实证精神，建立以感觉经验为基础的哲学体系。新儒家和实证哲学的学者们严谨治学、执着探索，希望为中国现代哲学建树新说。然而，民族救亡的历史主题决定了这类纯粹思想探索必须让位于现实运动，这两种学术思潮最终未能完成自己的目标。直到 80 年代，新儒家哲学的第三代学者，在中西文化交融的当代潮流中才重又提出在现代文明条件下复兴儒学的理想。

总之，中国古代哲学在社会发展进程中失去了进步作用，而贯穿中国近现代史的民族救亡图存的课题使哲学家们必须首先关心社会现实问题，因而未能完成古代哲学向现代的转变，这一未完成的课题一直遗留到当代。

（3）当代世界哲学的特点

第二次世界大战结束以来的世界，有两个突出特征，一是发展迅速，许多事物未及深入理解已经更新；二是普及广泛，几乎没有什么信息可以被封锁住，世界任何一个角落里发生的事情，当即可传遍全球。这自然是当代通讯传播技术和信息事业的电子化、计算机化、卫星化使然。在这种社会背景下，当代哲学具有速度更快、传布更广泛的运动性特点，成为思想的潮流，涌动不止。

科学化。当代哲学家普遍拒斥形而上学，拒绝讨论世界本原问题，视之为非科学或伪科学。正如英国哲学家艾耶尔所认为的：“哲学家们的那些传统争论，大部分是没有道理的，正如这些争论是没有成果的一样。”当代哲学家往往把哲学讨论限定在经验的、感觉的范围内，或者直接以科学为哲学的对象。如，科学哲学家波普就认为：“认识论的中心问题一直是也仍然是知识的增长问题，而研究知识的增长最好莫过于研究科学知识的增长。”逻辑实证主义哲学家卡尔纳普更明确表示：“我相信，哲学上在不远的将来要取得一种胜过迄今为止的哲学家所作的一切成就，唯一的必要条件就是造就一批既受过科学训练又有哲学兴趣的专家。他们不为以往的传统所限制，也不被那些专事抄袭古人但又唯独不继承古人长处的人们的文字把戏所欺骗。”存在主义哲学家萨特也认为：“显露存在物的那些显象，既不是内部也不是外表，它们是同等的，都返回到另一些显象，无一例外。例如，‘力’不是掩藏在它的各种效应（加速度、偏差数等）背后的未知的形而上学的自然倾向，而是这些效应总体。”讨论现象界、经验、感觉，成为当代哲学的突出特点。当代的马克思主义哲学同样积极吸取科学成果，如系统论、控制论思想，在认识论、方法论方面进一步发展。

内在化。现代哲学所崇尚的人本主义在当代发展为内在化的主体意识。实体化的人与实体物质受到同样的批判，意识被理解为无实体的意识。美国哲学家霍埃说：“我们必须原则上不再认为自己是纯理性的存在、独立的自我，或者是站在世界之对立面或世界之外的独立的意志。

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社 1981 年版，第 31 页。

波普：《科学知识进化论》，三联书店 1987 年版，第 5 页。

卡尔纳普：《卡尔纳普思想自述》，上海译文出版社 1985 年版，第 19 页。

萨特：《存在与虚无》，三联书店 1987 年版，第 1 页。

我们发现我们自己已经在我们这个世界之内了，我们是什么，这一点与其说是我们作为个体去作出决定的一个功能，倒不如说是这个世界的一个功能。”二次世界大战结束后最初 10 年，人本主义曾是人们反思战争悲剧和医治战争创伤的价值观依据。进入 60 年代，人本主义口号不再吸引人，人们把目光转向现实的发展，主体之外的世界及其把握方式成为哲学思考的焦点。80 年代，法国哲学家米歇尔·福柯描述：“大约在 15 年前，人们突然地、没有明显理由地意识到自己已经远离，非常远离上一代了，即萨特和梅洛—庞蒂的一代。萨特的一代，在我们看来，是一个极为鼓舞人心和气魄宏伟的一代，他们热情地投入生活、政治和存在中去。而我们却为自己发现了另一种东西，另一种热情。……那种深深浸透我们，那种在我们之前就已存在，那种把我们在时空中凝成一体东西，的确就是系统。‘我’被消灭了。在某种意义上，我们就这样又重回 17 世纪的观点，但有一个如下的区别：我们不是用人，而是用无作者思想，无主体意识，无同一性理论来代替神。”

批判性。在迅速的思潮涌动、流派更迭之中，当代哲学在形式上和功能上都越来越具有批判的特征。在当代哲学家手中，哲学已不是“最高科学”，不是各门具体科学的领袖，而是成为一种批判武器，对现实进行审视和评价。在这个意义上，传统哲学终结了，“元哲学”已不必要，包罗万象的体系让位于批判的方法，先知先觉者的姿态被“文化批判者”所取代。哲学在当代的功能越来越趋向于分析、评价，不再预示真理。

伦理性。当代哲学特别关注人与自然之间的和谐关系，以一种大伦理的眼光看待人在自然中的位置。这一特点从 70 年代中期以来日益显著。如，存在主义哲学家海德格尔晚年提出“拯救地球”的思想受到哲学界普遍重视。沉思人们过去一贯做法的严重后果，沉思因一味谋算自然事物所引起的世界的黯淡和地球的毁灭，沉思存在被遗弃的状况，沉思如何去看待自然，沉思人与自然之间的伦理关系，成为当代哲学家们关注的课题。马克思主义哲学在 80 年代的发展，也从人道主义倾向转向一种人类的意识，马克思晚年写下的《人类学笔记》成为研究马克思思想的新热点。代表东方哲学的第三期新儒家学者，也在 80 年代看到了复兴儒学的希望。他们试图以儒学内在的平和与伦理去克服人与自然的冲突，摆脱自然对人的惩罚，帮助人们建立与自然和谐相处的观念，达到一种安心立命的境界。

当代社会向当代哲学提出了许多新问题，当代哲学在回答这些问题的过程中，发展了这门古老的学问，也推动了现实社会的改善，使之更加适合人类生存。

2. 当代哲学与现实社会

当代哲学的成就与风格，既是整个哲学史发展的必然结果，也是与现实社会相互作用的产物。当代哲学的种种特征和选题，深深地植根于

霍埃：《批评的循环》，辽宁人民出版社 1987 年版，第 12 页。

引自布洛克曼：《结构主义》，商务印书馆 1980 年版，第 12—13 页。

全部现实生活，是对现实的抽象和总结。

（1）当代社会对哲学的影响

当代社会是一个科学技术无所不在的社会。二次世界大战以来，基础自然科学的新发现一个又一个地推翻了工业社会初期形成的经典理论。技术事业的崛起，带给人类深刻而广泛的物质条件变化。在不到半个世纪里，人类的科学技术进步已递增数倍。

宇航技术使人类亲眼看到地球是一颗被湿润、发光、蓝色气层包裹的独特星球（1961年），它并不是哥白尼日心说所描述的仅是太阳系行星里的普通一员，而是充满生机的活的星球。物理学耗散结构的提出（1967年），勾划出一种新的系统演化模式——通过涨落达到有序的自组织性原理，这给人类理解地球演化提供了新思路。生物学微观古生物实验方法（1965年）从古老的沉积岩化石中分析出大约3.5亿年生命历史，使人们认识到生命体并非从无机物的长期反应性中生成，而是在原核细胞生物时就与地球环境形成了完整的生态系统——生物圈。新的自然观告诉人们，地球，并非如达尔文进化论所理解的先为生物提供了适于生存的条件而后才有生物的适者生存；相反，地球通过生命（光合作用）而捕获、转移、储存太阳能，通过生命活动（生物与地球的化学循环）而推动地球表层物质元素循环，并通过生命过程去调节、控制、维持自身的系统平衡。正是生命的参与，才使地质历史构成生物圈，才使地球保持平衡态。

自然观的这种变化，从根本上否定了拉普拉斯以来的决定论观念，也否定了康德以来的非决定论思想。传统哲学那种封闭的、一元的、绝对的、体系化的思维方式失去了作用，近现代哲学那种单一的、怀疑的、相对的、情感化的思维方式也不再具有吸引力。当代哲学走向开放、多元、民主和无中心。正如美国哲学家费耶阿本德所说：人类要认识自然，“就必须使用一切思想，一切方法，而不能仅仅使用其中的一部分”，这是因为“现实的科学比人们所料想的更接近多元论”。当然也是因为“经济和政治发展的不平衡是资本主义的绝对规律”（列宁语）。当代知识分化与综合的并行、学科细分与交叉的并行，当代社会独立与共存的并行、动荡与平衡的并行，使得任何一种绝对化，无论它是理性的还是非理性的，都不再能适应时代需要。现实、共存、民主的时代风尚，造就了哲学的多元、开放和无中心。

（2）当代哲学对社会的作用

任何哲学都不可能超越它所处的时代和社会，同样，每一个时代和社会又需要哲学的参与和干预。

当代哲学以其特有的理论方式评价现实，校正着现实与人类理想及根本利益的差距。正如美籍德国哲学家马尔库塞所说：“哲学所竭力阐述的概念，暗示着对现存政治现实的颠覆。‘暗示’意味着什么呢？哲学是批判性的思想，它的概念是规范性的，它的定义是不明言的命令。”

这种社会批判意识在当代哲学家头脑中格外自觉。美国哲学家哈贝马斯直言不讳地称：“我认为，哲学的最重要任务，就是反对任何形式的客观主义；就是面对思想和制度的意识形态的（可以说是虚假的）独立性；就是展示激进的自我反思的力量。”当代哲学各流派积极干预现实社会，存在主义向人们揭示现实社会对人性的压抑，向人们呼吁用行动改变自己的命运。萨特一再强调：存在主义“是用行动说明人的性质的；它也不是一种对人类的悲观主义描绘，因为它把人类的命运交在他自己手里，所以没有一种学说比它更乐观的”。当代哲学家们对现实的关注和评价，使他们的思想常常越出学院的讲坛，掀起一些社会波澜，成为一些社会风潮的舆论先导。西方 60 年代中后期的学潮，中国 80 年代中后期的改革开放，苏联、东欧 80 年代末 90 年代初的政治剧变等，无不同当代哲学意识形态的导向相关。当代哲学的社会功能已不像传统哲学那样代表着真理和智慧，远离日常生活，脱离现实需要，而是代表着人类的根本利益和共同智慧，贴近现实，表现生活，为人类的生存与发展服务。

3. 当代哲学轮廓

当代世界哲学从文化传统和意识形态来划分，主要有三大哲学：西方哲学、苏联和东欧哲学、东方哲学。此外还有南美哲学和中东哲学。

（1）当代西方哲学

当代西方哲学，指 20 世纪 40 年代以来从古希腊罗马哲学和近现代英国经验哲学、德国古典哲学、美国实用哲学、西方非理性主义思潮延续下来的哲学思想及其流派。主要有分析哲学、存在主义、新托马斯主义、结构主义、科学哲学、西方马克思主义等。其内容涉及语言学、逻辑学、美学、文学、艺术、自然科学、政治学、社会学、心理学等广泛的文化领域。当代西方哲学又是当代流行最广、影响其他文化最深刻的哲学，其传播、渗透遍及世界各国。

当代西方哲学有两大主要脉系：英美哲学和欧陆哲学。

当代英美哲学以分析哲学为主导。它创始于 20 世纪初的英国。20、30 年代在英国迅速发展，出现了逻辑实证主义、日常语言学派等分支。40 年代，其中心移往美国，与美国的实用主义相结合，生出新的分支。40—80 年代，英美哲学界涌入不少新哲学思潮，如现象学、存在主义等，但分析哲学的主导地位始终未动摇，并且不断扩大在世界范围内的影响，成为当今重要的哲学流派。

当代欧陆哲学流派纷呈、此伏彼起，以法国最为活跃。二次世界大战前后，萨特、梅洛-庞蒂为代表的存在主义在法国成为主潮，流行近 20 年。60 年代，法国经济恢复，社会发展稳定，具有情感色彩的存在主义的地位被列维-斯特劳斯、福柯、拉康等为代表的结构主义取代。1968 年以反对人性压抑为主旨的“五月风暴”学潮，冲击了法国知识界，随

马尔库塞：《哲学与现实的关联》，《法兰克福学派》，上海人民出版社 1981 年版，第 142 页。

哈贝马斯：《哲学在马克思主义中的作用》，《哲学译丛》1979 年第 5 期。

之出现以反对任何唯一性、至上性为特征的“新哲学”、德里达为代表的消解哲学、利科为代表的新解释学等，成为70年代以来法国哲学界最流行的思潮。

德国于二次大战结束后经历了40余年东、西部分离局面，1990年统一为一体。分离期间，东部德国以马克思主义哲学为主导意识形态，属于当代苏联、东欧哲学范畴；西部德国的哲学则属于当代西方哲学范畴。与法国不同，胡塞尔的现象学在德国具有深刻影响，并且也影响着法国存在主义。海德格尔、雅斯贝斯的存在主义具有抽象、严谨的德国风格。50年代末，在海德格尔本体论思想和西方古典解释学基础上，形成了加达默尔为代表的现代本体论解释学，将原来只是方法的解释学发展为一种哲学流派。70年代以来，哈贝马斯为代表的第二代法兰克福学派，在继承第一代的社会批判理论的基础上，综合现象学、解释学、语言哲学、哲学人类学等多种思想，提出了关于改变发达资本主义社会的理论，成为当今德国哲学论坛上影响最大的思想观点。

当代意大利哲学摆脱了战前克罗齐主义和金蒂莱行动主义为代表的新黑格尔主义的绝对主导，出现多元化局面，马克思主义、存在主义、科学哲学，以及新托马斯主义、现象学、符号学、解释学共同存在。意大利马克思主义在意大利共产党积极推动下取得了深入发展，意大利共产党创始人和领袖葛兰西所坚持的在革命和历史的辩证法中把握马克思主义实质的思想，一直是意大利马克思主义的特点。意大利存在主义分为两派：阿巴尼亚诺等为代表的实证存在主义和帕莱松等为代表的基督教存在主义。前者不同意法国存在主义的虚无观点，主张在实证意义上理解人的存在。后者则把存在主义同基督教思想相融合，使存在主义有神论化。意大利科学哲学于50年代初经历短暂的新实证主义阶段后转入对科学发展问题的探讨。由于以科学发展史和深厚的具体科学研究作基础，阿伽齐为代表的客观主义科学认识论及整个意大利科学哲学，从80年代以来成为国际科学哲学论坛上有一定影响的流派。

在当代西方哲学中，还包括荷兰、瑞典、加拿大等国的哲学。荷兰的体系哲学、逻辑和数学哲学、科学哲学、社会哲学、文化哲学等，瑞典的乌普萨拉学派，加拿大的分析的马克思主义等，在国际上都有一定影响。

（2）当代苏、东哲学

20世纪中期到90年代，苏联、东欧地区的哲学以马克思主义为主流。90年代以来，由于政治原因，马克思主义失去了意识形态主导地位，当代西方哲学成为哲学界关注的内容。

战后的前苏联哲学大致经历了斯大林时期（1924—1953年），赫鲁晓夫、勃列日涅夫时期（1953—1982年）和安德罗波夫、戈尔巴乔夫时期（1982—1991年）。第一个时期的哲学，由于30年代兴起的领袖崇拜风影响，具有教条化、繁琐性和政治仆从的特点。理论上强调阶级斗争尖锐化。第二个时期，政治上的“解冻”，带来哲学上的反思。理论侧重在批判斯大林个人崇拜给哲学造成的危害。认识论、方法论、自然科学中的哲学、哲学史等领域有一定的研究进展。第三个时期，改革问题提出，“新思维”理论推动了一系列哲学课题的重新确认和研究，哲学

的社会功能得到强调，人类和全球问题成为新热点。

前南斯拉夫曾是前苏联为首的社会主义大家庭中不安分的一员，在哲学思想上也一直具有叛逆性色彩。战后初期，南斯拉夫哲学界就有人批判斯大林主义的僵化。60年代初开始，又出现人道主义与辩证唯物主义的论战，人道主义派取得上风。70年代中，在政治干预下，被称作实践派的人道主义一派解体。此后，哲学界呈现多元并存状态，但新成果并不多，不少人为逃避政治影响而转向分析哲学。80年代末以来，前南斯拉夫出现民族分裂，陷入战火。

东部德国于战后建立德意志民主共和国，确立马克思列宁主义为主导思想。直到1990年两德统一前，东德哲学家们在辩证法方面进行了自然辩证法、社会辩证法和认识辩证法的综合研究，提出一些新观点；在认识论方面尝试了社会学、心理学、教育学、医学、神经生理学、语言学、逻辑学等方面的研究，对意识、认识的形成、结构、运动、功能、本质等问题提出了自己的见解；在社会发展观方面对发达社会主义社会的形成进行了研究。

波兰、匈牙利、捷克斯洛伐克等东欧国家的马克思主义经历了与上述国家大致相同的命运，此处不一一赘述。

（3）当代东方哲学

二战结束以来的东方哲学，以中国、日本、印度为主要代表，这是三种截然不同的哲学。

当代中国哲学，伴随着中华人民共和国的成立，步入马克思主义毛泽东思想为意识形态主导的时期，同时，有批判地发掘、弘扬了中国传统哲学成果。在这一阶段，中国马克思主义的发展可分为两个时期：毛泽东时期（1942—1976年）和邓小平时期（1976年至今）。前一时期的马克思主义，以社会主义社会基本矛盾理论为主线，提出了一系列关于社会主义建设、社会主义条件下各种社会关系，以及社会主义社会的阶级斗争等思想。其中，阶级斗争理论和“无产阶级专政条件下继续革命”观点，导致了政治上的失误。毛泽东发动的“文化大革命”在长达10时间里给中国经济和文化造成巨大损失。后一时期的马克思主义，以有中国特色的社会主义理论为中心，对社会主义社会生产力发展、社会主义经济体制改革等问题提出了新观点。哲学界深入研究了历史唯物主义、认识论、自然辩证法等理论领域，为建立马克思主义哲学新体系作了可贵的探索。80年代以来，中国传统哲学研究进展迅速，儒学、道家、佛学等研究都取得了丰硕成果，并有很大国际影响。

当代日本哲学，是在二次世界大战战败后，从经济瘫痪、精神危机走向经济强盛的过程中发展的。大致可分三个时期：经济恢复时期（40年代中到50年代中），以整理战争以前的哲学思想为主；经济发展时期（50年代中到70年代初），唯物主义哲学、实存主义、实用主义、分析哲学等发展起来；经济现代化完成时期（70年代初至今），各学派交叉渗透、走向融合。

当代日本哲学主要有三支力量：马克思主义、现代西方哲学和日本东方传统。三方面的哲学家都结合日本现实社会需要而致力于建立当代日本独有的意识形态，但都不够成功。马克思主义于战后取得合法地位，

日本马克思主义理论家试图运用马克思主义为战败后的日本社会指出一个民主主义建设方向，清除天皇绝对主义体制，建立没有非人压迫的社会。在日本经济实现现代化以后，他们又转向生产力发展与生态平衡、新生产关系建构与资本主义体制限制、建立“完全统一的世界”等问题的研究。在理论观点上，他们批评斯大林的哲学体系；积极探讨历史唯物主义为特征的，强调自然、社会和思维的辩证法相统一的哲学体系；对主体性、实践唯物主义等问题展开讨论。

对日本影响最大的现代西方哲学流派是实存主义（存在主义）、实用主义和分析哲学。实存主义，尤其是萨特存在主义思想中对现代资本主义的批评，对个人自由和选择的推崇，吸引了日本整个知识界。日本哲学家对实存主义在介绍中加以改造，突出日本特色，分别从伦理学、美学、宗教学和心理学去解释，在弥合日本国民的战后心理危机方面起了积极作用。实用主义在战后的日本，以独特的思想传播形式展开——生活作文运动和“思想的科学”运动。日本学者所提倡的“承受现实给予的状况，我的状况便是真实价值的标准”这类实用主义口号，在日本60年代的经济高速发展中起了对思想的鼓励和推动作用。分析哲学是被当作一种科学思维方式为日本学者接受的，因而着重吸收与科学相关的内容。战后最初10年，日本分析哲学家主要论证科学的统一发展规律问题。60年代，有些人转向理论语言、口头语言、符号体系中的思想表达形式研究，即转向语言分析。70年代，日本分析哲学进一步从科学哲学和语言哲学结合方面，进行身体论为中心的人的问题和文化问题研究。80年代以来，实存主义和实用主义分别衰落，分析哲学继续发展。

日本对传统哲学的研究于80年代兴起。进入现代化、信息化社会的日本，“回归传统”成为知识界的一种潮流。在哲学界，深层文化论通过发掘日本最古老的绳纹文化，去探究日本文化的生命动力；通过分析日本家族共同体的伦理关系，去发现日本精神的实质，试图建立当代日本的新伦理意识。近年来，关于日本文化与中国文化、印度文化渊源关系的研究也多起来，以及日本传统思想与现代思想的比较研究、儒家思想与现代资本主义精神的比较研究、日本历史上著名思想家的现代意义研究等，成为新的理论热点。

当代印度哲学，指1947年印度从英国殖民统治下独立以来的哲学意识形态。这是一种包含了印度传统哲学、近现代民族民主思想，以及对当代科学技术发展评价的复杂哲学形态。

印度传统哲学已有近4000年历史，是以上古时期形成的奥义书为经典的吠檀多哲学。“吠檀多”的意思即“知识”、“密义”；“奥义书”是古代哲人的对话录和言论集。吠檀多哲学在长期发展中臻完善，自成一体，成为印度文化独特的思想表达。它是一种“冥想式的思辨”，着重探讨人生的尊严与意义。印度的当代哲学家们继承这种传统，确信有超自然存在，有终极精神价值存在。他们强调直觉的作用，认为“冥思”是感悟宇宙终极精神的唯一方法，哲学就是要帮助世人抵达超自然的精神境界。他们不像传统哲学家那样单纯肯定人生是苦难，把哲学视为遁世生活的方式，而是积极探索摆脱苦难的途径，从世俗生活去讲述哲学，肯定人生的意义和目的，视生命为精神增长的重要内容，认为哲学具有帮助人们正确对待生活和生命、追求精神超脱的积极作用。

当代印度哲学还包含着一种社会民主和人道主义精神，使之显出勃勃生气。这与近现代印度的民族解放运动有关，印度民族领袖卡拉姆昌德·甘地的民主思想积极而广泛地影响了印度社会。他曾领导印度人民为争取印度独立、在印度消除种族隔离制和社会不平等而斗争，他自己为此殉难。他的哲学思想主旨是：真理、非暴力、苦行。他将传统的“神就是真理”发展为“真理就是神”，提出了“如果神不是真理，我也不崇敬他”的真理观，并以此指导自己的政治活动。他把传统的“非暴力就是不杀生”发展为“非暴力是手段，真理是目的”，运用“非暴力”去反抗非正义的殖民统治和不公正的社会现象。他把“苦行”看作坚持真理者的自身约束和美德，提倡以强大的道德力量去战胜非正义和不公正。在这个意义上，他说：“非暴力决不能被看作是软弱者的武器，而是意志最坚强者的武器。”曾任印度副总统和联邦总统的拉达克里希南，是世界著名的东西方比较哲学家，一生致力于东西方哲学结合。他运用新黑格尔主义和新康德主义解析吠檀多哲学，从民族主义立场重释印度哲学史，在印度传统哲学现代化方面有着重要贡献。印度当代哲学家的人道主义是一种精神人道主义。即，在肯定西方科学人道主义那种在自然与命运面前积极进取性同时，提倡一种超越自身肉体的精神追求。他们认为，精神是人的本性的内动力，也是人最终极的本质和目的。在这种精神人道主义之下，人的行为和现代科学技术才能与人的根本需要相统一。他们认为，这也正是印度哲学对世界的贡献所在。80年代以来，印度哲学渗入了更多的西方思想，语言哲学、现象学和存在主义等成为热点研究内容。不少哲学家致力于哲学比较，尝试用传统印度思想去论证现代西方哲学，解决西方哲学难题，也尝试从两方面提取精华，建立一种折衷世界观。他们确信，东、西方哲学的融合必能促进印度哲学的建设性发展，而印度哲学必将能为当今世界提供一种和平哲学。当代的印度哲学家们正为此而努力。

（4）当代南美哲学和中东哲学

南美哲学，指拉丁美洲各国的哲学及其发展情况。这些国家有着大致相同的殖民地历史，1820年前后争取独立的政治运动、数百年的天主教传统，以及共同受到伊比利亚文化和拉丁文化的影响等背景，使这个地区各国的哲学具有共同特点。伴随殖民者的侵入，最早传入并主导南美洲的是西欧经院哲学。19世纪初，争取解放与独立的斗争，使西方实证主义哲学在这里传播开来。人们把实证哲学当作先进的科学思想接受，希望在此指导下使南美洲摆脱贫困和被奴役。20世纪以来，南美洲逐渐独立，但未形成统一国家，而是分别建立起许多小国，各国经济一直处于不发达状态。这使民族思想逐渐抬头，争取独立的发达的经济和文化成为南美各国新的任务，实证主义受到激烈批判。

40年代，西方的现象学和存在主义在南美广泛传播，60年代达到高潮。南美哲学家们热衷于宣传这两种富于情感性的哲学思想，希望唤起人们对自身命运的关注。这个时期，马克思主义也发展起来，在古巴等国被确立为主导性意识形态。70年代以来，南美哲学界出现多元化趋

向。哲学家们大量介绍、移植西方思想，并尝试用自己的方式加以综合阐释。有些哲学家则立足于本民族，提出了有一定独创性和地域色彩的体系，如解放哲学。总的来说，当代南美哲学还处在开掘、发展之中。

当代中东哲学，指 20 世纪中期以来西亚、北非、阿拉伯半岛和海湾地区各国的哲学及其发展情况。这个地区使用统一的阿拉伯语言，信仰统一的伊斯兰教，具有悠久的传统文化和共同的伦理道德，因而其哲学的发展也具有共同性。这里被称作“阿拉伯世界”。18 世纪末，西方殖民者入侵这个地区，使争取民族独立和解放成为阿拉伯近现代史的主要内容。

二次世界大战之后，阿拉伯世界相继独立成立 20 多个国家，进入“国别史”阶段。尽管如此，各国在语言、宗教、民族、文化诸方面依然保持统一方式，甚至这种统一性超过其个别性。在中东哲学中，伊斯兰教哲学始终居主导地位。国别史阶段以来，原教旨主义思潮兴起，成为统一阿拉伯文化的哲学依据。这一思潮侧重于伊斯兰教的两个基本教义，一个是“人类都是真正的奴仆”，即宣传“真主面前，人人平等”；另一个是“真主为他的奴仆安排了各自的生计”，即宣传“人人都有生存权利”。这一思潮的哲学家们以《古兰经》一段经文号召人们：“你们的事物，通过协商（解决）。”提倡阿拉伯各国间以民主协商解决纠纷。这一思潮为推动中东地区的经济发展和民族民主主义路线起了推动作用。此外，西方现当代各种哲学在阿拉伯知识界也有传播，如实用主义、实证主义、存在主义等。有的哲学家在积极探索革新传统哲学，吸收现代思想，建立新哲学，但迄今尚未形成影响。

我们看到，当代的世界哲学，正处在一个各种传统交融的时代，也处在传统与现代交融的时代。各地区各民族的哲学正走向世界一体化和多元化，使人类共同拥有的这笔精神财富更加绚丽多彩。哲学在当代世界，汲取着高科技新发现和新成果的养份，汲取着各民族各地区优秀文化的乳汁，集中着不同国籍思想家们的智慧与思维，蓬勃发展，欣欣向荣。相信在未来世纪里，世界哲学将有更辉煌的时代。

二、存在主义的兴盛

战后的存在主义有别于战前存在主义。首先，存在主义的中心从德国移到法国，并在世界范围传播开来，成为战后最具国际性的哲学思潮。其次，当代大多数存在主义哲学家的思想越出学院风格，与历史发展、社会政治密切相关，具有鲜明生动的时代气息。再次，当代不少存在主义代表人物既是哲学家，又是出色的文学家、戏剧家，甚至在文学、戏剧上的成就超过其哲学成就，如加缪。这促进了战后存在主义哲学在知识分子，尤其是青年学生中的流传，使存在主义在一些国家成为一时的时尚，如50、60年代在法国和美国。

战后存在主义的这些特点使存在主义哲学在许多国家兴盛一时，一些哲学家举世闻名，其思想深深地影响了一代人，影响了其他流派的哲学，甚至影响了一个时期内的社会精神，如萨特。

存在主义哲学在战后的主要流行地区是法国、美国及欧洲、亚洲一些国家。

1. 法国存在主义

存在主义作为一种完整的理论，正式形成于第一次世界大战后的德国。德国存在主义的两位主要代表海德格尔和雅斯贝斯，直接受胡塞尔现象学影响，承袭丹麦哲学家克尔凯郭尔、德国哲学家尼采等人的非理性主义思想，探讨了人的存在的意义。他们把人的真正存在（脱离主体客体对立的人）还原为先于主体客体分立的个人的意识活动，并认为人的这种意识活动所具有的指向性，可以揭示和规定世界的存在，但不派生世界的存在。他们的思想反映并代表了在第一次世界大战中战败的德国社会中的悲观失望情绪。到纳粹党正式上台，法西斯主义不可一世地笼罩德国，存在主义就不再时兴了。第二次世界大战结束后，海德格尔和雅斯贝斯，以及其他一些存在主义哲学家都又写了一些存在主义的著作，但由于一些存在主义哲学家移居国外，另一些在理论上转向解释学，使存在主义在德国未能恢复到战前的地位。

在法国，30年代新黑格尔主义者对黑格尔哲学的重新解释及一系列有关讲座和著作的出版，引起了哲学界对黑格尔思想的重新关注。许多后来的法国存在主义者都参加了这次黑格尔复兴活动，这使他们受到那种追寻自我意识、追寻人的存在的黑格尔精神的感召和启迪。另一方面，直接师承海德格尔的法国存在主义者们，接受了海德格尔思想和胡塞尔现象学方法，使他们得以更深入系统地阐发以个人存在为基点的人性论主张。此外，第二次世界大战以及战后法国社会的悲观、颓废心态，是存在主义的发展和传播的外在条件，人们借助存在主义思想方式去摆脱残酷现实的困扰和颓丧失望的情绪。

（1）萨特的人学存在主义

让-保罗·萨特（1905—1980）是第二次世界大战后存在主义哲学最著名的代表，是海德格尔之后存在主义思想家中最有影响的人物，也是法国存在主义最主要的领袖之一。他出生于巴黎，早年毕业于巴黎高等

师范学校。1933年赴德国柏林法兰西学院从学于胡塞尔和海德格尔。第二次世界大战爆发，他参加了抵抗德国法西斯运动，被俘。被释放后在巴黎讲授哲学并从事写作。1943年发表他的存在主义思想代表作《存在与虚无》，及同一主题的剧本、小说等。战后，在继续发表哲学、小说、剧本、政论等作品的同时，于1947年创办宣传存在主义思想的杂志《现代》，由此聚集了一批存在主义者，并成为闻名于世的作家。60年代以后，萨特更积极地参与社会政治活动，并试图在理论上把存在主义同马克思主义相结合。这一时期，他作为社会活动家而具有了更大影响，他的进步立场和政治上的反战倾向，受到人们的尊敬。萨特的主要哲学著作除《存在与虚无》外，还有《存在主义是一种人道主义》、《辩证理性批判》等。他所创作的大量小说、剧本，也都生动地表达了他的哲学观点和政治主张。

萨特的思想可以分为三方面主要内容：存在的本体论证明、自由观的存在主义论证和对马克思主义的存在主义解释。

存在的本体论证明。

萨特哲学思想的中心问题是“人”。他称自己的哲学为“人学”，因为他试图对“人”做出超越传统唯物主义和唯心主义的哲学评价。为此，他从胡塞尔现象学角度分析问题，认为人的意识和主观性先于人的认识活动，意识没有内容，它总是引向外部，是直接“显现”外部事物的意向性；这种既真实存在又超越自身的意向性的意识，是个人真正存在的意识。他由此说明人的真实存在只是具体人的具体存在，而非传统哲学所说的处在物质或意识中的具有普遍人性的人。

存在的现象与现象的存在。萨特从“现象”出发来研究“存在”。他同意胡塞尔的观点，即现象就是本质，而非传统哲学所认为的现象是本质的外在方面，本质是现象背后的东西。他认为，现象就是现象自己，它背后没有异于现象的东西，现象自身就是现象的存在。但是，现象的存在又会因种种条件显现为各个不同的现象，即存在着现象的无数表现。作为存在的显现，现象的存在是有限的系列；而作为存在的本身，现象的存在又有着无限系列的显现可能。例如，我所看到的桌子，仅仅是桌子的存在的有限显现，是这个桌子；而桌子的存在在其他条件下可以显现出无限种方式，它们都是桌子的存在本身。因此，现象的存在与存在的现象不同，必须加以区分。如果把桌子的无限显现归结为我所看到的桌子的这种显现，即把存在的现象归结为现象的存在，就无异于把桌子的存在归结为对桌子的知觉，即把存在归结为感知，堕入贝克莱的命题之中。上述区分说明，存在除了所显现的存在之外，还有未显现的存在。使存在得以显现的条件，是意识；意识所显现的东西，是存在。那么，意识是什么？

反思意识与前反思意识。萨特认为，这里所说的意识，不是传统理性哲学家所说的反思的意识——“我思”，而是前反思意识——反思前的我思。反思意识是对意识的意识，即以意识为对象的认识，是第二次的。反思前意识则是对对象的认识，直接指向对象的认识，是第一次的、原初的。例如关于桌子的认识。认识直接指向桌子时，我所思考的仅仅是桌子，桌子的存在与意识的存在融为一体。认识是关于桌子的认识，认识与桌子之间没有分离。这是前反思意识。当认识指向关于桌子的意

识时，我所思考的不仅仅是桌子，而且包含意识本身。桌子与意识的意识是分离的，这是反思意识。萨特作这样的区分是为了说明，前反思意识不依赖反思而存在，而所有的反思都以前反思意识为前提。也就是说，先有意识存在而后有反思。笛卡儿的“我思故我在”应当颠倒过来：我在故我思。萨特说：“正是非反思的意识使反思成为可能；有一个反思前的我思作为笛卡儿的我思的条件。”意识先于反思，我在先于我思，表明了存在具有本体论意义。

自在的存在与自为的存在。意识无论指向桌子还是指向关于桌子的意识，都表明了它具有意向性，即指向意识的对象，“一切意识都是对某物的意识”。意识由于这意向性而超出意识自身达到意识外的存在。意识外的存在可以呈现在意识中，但不依赖意识而独立自在，它是自在的存在。

自在的存在，是尚未显现于意识的、独立于意识的存在。但它既不是唯物主义的也不是唯心主义的，因为它不产生意识也不是由意识所产生。它仅仅是“存在存在。存在是自在的。存在是其所是”。即，自在的存在不创造任何东西也不被任何东西创造，而只在那里存在着；自在的存在的出现既无原因也无目的，无可解释，只是偶然地自己存在着；自在的存在没有任何变化和发展，永远不会变成异于自己的他物，只与自身完全同一。作为这样的存在，它本身没有任何意义或变化，如果加以描绘，它是一个无可名状的、僵死的、偶然的、荒诞的世界，是一种令人苦闷、烦恼、厌倦、绝望的状态。

与自在的存在相反，现象显现于意识的存在是自为的存在。自为的存在有两个特点：一是意识的，因而它总是指向意识之外并超出意识，维持意识与外界的联系；二是自由的，它能够不断地超出自己、否定自己、创造自己，在时间性中显示“是其所不是和不是其所是”的丰富面貌。由于自为的存在与自在的存在相反，因而它是非存在，即对存在的否定。它不是自在的，而是必须超出自身的，它就不是其所是，而是其所不是。萨特说：“自为不是别的，只不过是自在的纯粹虚无化。”这也就是说，自在的存在本身是无分割、无裂开的，而意识对存在的显现只是有限的显现，因而意识显现的过程是对自在存在的虚无化过程，通过虚无而显现存在的一部分，自为的存在也就只是自在存在的缺乏，就总要趋向自在存在，否定自己和世界。于是人就总处在超出、否定和创造之中，萨特称之为“自为永远是悬而未决的，因为它的存在是一种永恒的延期”。

自在与自为虽然相反，这两种存在却相互分不开。自为存在没有自在存在作为依托，就成了某种抽象的东西，成了绝对的乌有，如同没有色彩和明度的颜色，没有音高和音色的声音。自在存在则不依靠自为存在而是其所是。但是，这样的自在存在没有任何意义，它的意义来自与

萨特：《存在与虚无》，三联书店 1987 年版，第 11 页。

同上书，第 21 页。

同上书，第 27 页。

萨特：《存在与虚无》，三联书店 1987 年版，第 786 页。

同上书，第 788 页。

自为存在的区别，来自自为存在的赋予。萨特说：“自为和自在是由一个综合联系重新统一起来的，这个综合不是别的，就是自为本身。”即，自为存在的超越本性是联系自为与自在的纽带。萨特所说的自为存在也就是人的自我存在、主观意识。他对存在所作的本体论证明，就是要证明人的存在不同于物的存在，人的自我存在先于人的本质，人的本质仅仅是人对自己的过去所赋予的意义。在此基础上，萨特进而论证了他对人的自由的想法。

自由观的存在主义论证。

人的存在是自由。萨特说：“人的自由先于人的本质，并使本质成为可能；人的存在的本质悬置于人的自由之中，因此我们称为自由的东西是不可能区别于‘人的实在’之存在的。人并不是首先存在以便后来成为自由的，人的存在和‘他是自由的’这两者之间没有区别。”人区别于物，在于人的存在先于人的本质。人在存在中选择和造就自己，从而成为自己志愿成为的人。人究竟成为一个什么样的人取决于人自己的设计、谋划、选择、造就，取决于人的行动。行动决定人的存在（自为的存在），决定人的本质，而行动的首要条件是自由。因为行动就是不断地选择，在选择的行动中，自由获得意义。

人绝对自由。萨特认为，自由不是人争取来的，不是人的本质；作为人的存在，人生来自由，是剥夺不了的。“我命定是自由的，这意味着，除了自由本身以外，人们不可能在我的自由中找到别的限制，或者说，我们没有停止我们自由的自由。”就是说，人是被无缘无故抛到世界上来的，是空无所有的；人一旦进入这个世界，人就享有绝对自由，人即自由。但这并不是说自由没有限制、人可以随心所欲，而是说自由不会碰到限制，因为遇有限制时人可以选择不受限制。例如，瘸腿的人可以自由选择行走，在行走中他意识到自己瘸腿，他在这一限制面前可以选择不行走，这是自由的。所以自由每时每刻碰到的唯一限制只是自由加给自己的限制。

人在环境中是自由的，环境不能制约自由。环境与自由密切相关，人是在环境中活动的，但环境是人自由创造的。萨特把人的环境概括为五个方面：我的位置、我的过去、我的周围、我的邻人、我的死亡。人被抛入世界而处于某个位置，这确非我自己所能选择，但位置的意义是人赋予的，我可以重组自己的位置。我的过去是我难以选择的，但我可以选择将来和现在而给过去以意义。我的周围可能成为我的障碍，但我可以不作这种选择，例如，监狱的高墙、哨兵，对选择越狱的人来说才是障碍，对不作这种选择的人就不是障碍。我的邻人使我成为人群中的一员，被规定为某一类人，但是这首先是因为我这样规定了他人和自己。死亡是不能选择的，但死亡不在存在之内，而在存在之外，它与人的出生一样，是一种偶然、荒谬、不可理解的东西。在死亡面前，人只有意识到活时才觉得到死的限制。死亡只有碰到自由自己设定的限制时才成为限制。总之，环境的创造是自由的，自由赋予环境以意义。

同上书，第 786 页。

萨特：《存在与虚无》，三联书店 1987 年版，第 56 页。

同上书，第 565 页。

自由是责任。人只要活着，有意识，人就是自由的。自由是难以逃避的，只有人是自由的这件事本身是不自由的，因此自由是人的责任。萨特把自由的责任与个人的烦恼、孤独、绝望等情绪联系起来，认为人之所以烦恼，正意味着人对自己、对他人、对世界的责任感；人之所以孤独，是因为人在选择时只能依靠自己，由自己负责；人之所以绝望，同样因为人只能相信自己，无法信赖他人和社会。因此，人必须自己背负起自由的责任，对自己的选择和行为负责，积极进取，没有其他出路。

他人是地狱。萨特认为，由于每个人都是自由的、个体的，外在的一切都是对象，他人对自己来讲也就是作为对象而存在的。对他人来说，我是他人的对象。这就是说，个人与个人之间彼此是主体与对象的关系，如同“主奴关系”，每个人都必须维护自己的主体性，把他人当作以自己为转移的对象。无论个人对他人采取何种态度，都改变不了这一点。如果我谦让、忍耐，则是让他人放弃自信、斗争；如果我帮助他人，就是妨碍他人自立；如果我打算尊重他人的自由，实际就是对他人自由的侵犯。在人与人之间，各自的自由决定了彼此“都是刽子手”。萨特对这一观点后来作了修正，认为“……在这样追求自由时，我们发现它完全离不开别人的自由，而别人的自由也离不开我们的自由。”因此，“当我看出人的存在先于本质的说法是完全可靠时，而且人是一个在任何情形下都不能不追求自己自由的自由人时，我就体会到我非同时追求别人的自由不可了。”

对马克思主义的存在主义解释。

作为一个存在主义者，萨特始终以他的哲学思维方式关注着现实社会。如果说，他的《存在与虚无》（1943年）一书是他面对战争的残酷及其后果的一种哲学回答，那么，他的《辩证理性批判》（1960年）一书则是他对战后马克思主义在不少国家中成为意识形态主流的事实的反应。

萨特认为，哲学是体现时代上升阶级思想的东西，是统一一个时代的认识、培养思想的土壤，具有推动时代政治、左右社会进程的意义。真正的哲学，在它所代表的历史因素未被克服时是不可能被超越的。马克思主义就是当今时代真正的哲学，存在主义只是寄生在马克思主义哲学身上的一种思想。但是，马克思主义在当代那些马克思主义者那里，却出现了停滞，变成一种脱离理论的僵硬知识和脱离实践的经验主义，他们使马克思主义在现实中成了一些绝对知识和强迫命令。要恢复马克思主义的生命力，不能在种种名义下抛弃马克思主义，而是要恢复它的实践活力，即“把人恢复到马克思主义当中”；“马克思主义如果不把人本身作为它的基础而重新纳入自身之中，那么，它就将变质为一种非人的人学”。存在主义所要做的就是恢复马克思主义的人学基础。

前进-逆溯方法是对马克思主义方法论的补充。萨特认为，现代的马克思主义者是一些庸俗马克思主义者，他们把马克思主义的某些论断当作一成不变的真理，而不是当作分析问题的思想框架。这导致了用普遍

萨特：《存在主义是一种人道主义》，上海译文出版社1988年版，第27页。

萨特：《对于一种方法的探求》，引自《存在主义哲学》，中国社会科学出版社1986年版，第487页。

代替个别、把个别消融于普遍，“把实在的人变成它的神话故事的符号”

。例如阶级分析方法，把历史人物变成了只有阶级背景的先验人物。萨特认为，必须在马克思主义基本原则找出各种中介因素，使马克思主义原理得以生动具体，即在马克思主义普遍原则与历史中的个人之间补充一些中间方法。这些方法应当借鉴社会学和精神分析学。因为它们所研究的正是小群体中的人和个人早期经验制约下的人，通过这种具体中的人的研究，才能使生产力与生产关系一般矛盾中的人具有个别的具体性、生活性、实在性和时间性。萨特为此提出了“前进-逆溯”方法。“前进”就是从社会整体到个人的研究方法，萨特认为这也就是马克思主义的方法；“逆溯”是再从个人到社会整体的方法，也就是从个人的过去、现在及未来计划的个人生活经验到社会整体的存在主义研究方法。他认为，逆溯与前进两种方法的结合，有助于说明社会整体与个人发展的统一，有助于避免现代庸俗马克思主义者将马克思主义变成教条。

人学辩证法对自然辩证法的纠正。萨特认为，辩证法是一种方法，而非自然界中的规律，因此它不具有客观性；恩格斯将辩证唯物主义这一理解历史的方法扩展到自然界，称之为自然辩证法是错误的。因为“如果像某个作者所意谓的，要把辩证唯物主义理解为一种假定从外面控制着人类历史的一元论，那么，我们就不得不说，没有像辩证唯物主义这样的东西。”萨特认为，辩证法只能来源于个人实践，即来自一个个的个人，而非超个人的集合体。因为个人的实践直接体现了自为的存在的否定和超越、选择和造就的过程，这个过程是原始的辩证运动。由于实践是一种整体化运动，因而只有在整体化观点上才能理解辩证法。所谓整体化就是整体的东西的形成，或者说实现整体的运动。萨特说，社会由个人构成，社会的整体化是众多的个人整体化的整体化，社会本身又是以生产关系这一整体为基础的，生产关系整体又以每个个人的整体为基础，每个人又以生物个体的人的整体、历史中的人的整体为基础，等等。一切辩证法均体现在整体化中，整体化是辩证法的唯一内容。自然界不存在由人的实践实现的整体化，自然界本身也不可能是一个统一的整体，因而辩证法不属于自然界，并不存在一种自然的辩证法，而只有人学辩证法。

历史人学对历史唯物主义的重述。萨特在人学辩证法的前提下对马克思主义关于社会历史的理论作了重新概括，认为这才是历史唯物主义。他认为，历史的起源和基础是匮乏。匮乏具有不可控制的偶然性，它存在于人类历史始终，因而具有普遍性。人类生活在匮乏之中，是匮乏的产物；同时，为了消除匮乏，满足自己因匮乏而产生的需要，人类就必须劳动，因而造成了以实践为内容的历史。匮乏是人类全部活动的根源，是历史发展的原因。异化是人在消除匮乏的过程中，不得不把自己投入外部物质界，利用自己的物质性，把自己工具化而作用于外界的结果。在这个过程中，物质界变得人化，而人变得物化了。因而要克服异化，就必须消灭匮乏。萨特以他所说的社会学方式描述了匮乏、异化支配下的人类历史结构，也就是历史人学的三个层次。第一层次是“个

同上。

萨特：《辩证理性批判》，引自《存在主义哲学》，中国社会科学出版社1986年版，第501页。

人的实践”，即作为物质有机体的个人为生存而投入外部物质界的生存活动。第二层次是“群集”，即匮乏导致的个人实践转入的人与人的松散集合。第三层次是“集团”，即由松散群集演化来的有共同目的和行动，进而有共同誓愿、组织和制度的社会团体，如政党、国家。萨特认为，社会的发展就是由匮乏所推动的“异化—造反—再异化—再造反”的无限循环过程。他用这样的模式来取代历史唯物主义的生产力与生产关系的矛盾运动说，认为他的理论克服了历史唯物主义在现代马克思主义者那里的教条化和抽象化。

萨特的存在主义哲学在第二次世界大战中及战后，产生过巨大的世界性影响，这与它代表了人们的心态，寻求积极人生的愿望分不开。但同时，他从“我思”出发对人的存在价值、人的自由的论述，以及对马克思主义的修改，又存在着极端化和脱离现实的倾向，这引起了人们对他的批评。

（2）梅洛-庞蒂的存在现象论

莫里斯·梅洛-庞蒂（1908—1961）是战后法国存在主义的重要代表人物，是法国最早研究现象学并用于存在主义的哲学家。他早年毕业于巴黎高等师范学校哲学专业，比萨特低两个年级。1931年取得哲学教师资格后做了中学教师。曾两次服军役。第二次世界大战中参加萨特等人的抵抗法西斯组织。战后与萨特一起创办存在主义宗旨的《现代》杂志，并担任大学哲学教授。50年代以后与萨特等人思想有分歧而不再合作，1961年突然病逝。梅洛-庞蒂的哲学代表作是《知觉现象学》（1945），其他著作还有《行为结构》、《人道主义和恐怖》、《辩证法的历险》等。

梅洛-庞蒂的思想同时具有现象学和存在主义特征。他运用现象学对存在主义作了别有特色的解释，并在这一基础上提出一套社会政治理论，希望修正马克思主义。他与萨特之间，虽然后期出现争论，但在基本思想上的相互影响仍十分明显。

知觉现象论。

梅洛-庞蒂与其他存在主义者一样，试图超越物质本体论或意识本体论，而主张存在本体论。梅洛-庞蒂的特点是从知觉出发来论证自己的观点。他认为，一切存在都包含物质和精神，同时又都既非物质又非精神。要说明这一点，莫过于揭示人的存在的结构。这个结构有四个相关而区别的境况：知觉境况、运动性境况、社会性境况和认识境况。知觉境况具有基础的意义，因而应当首先加以研究。

知觉是对象在主体中的显露。梅洛-庞蒂认为，知觉不同于思维，它不是人对世界的认识，不是关于世界的科学，因为它没有理性的参与，没有目的性，它仅仅呈现世界。但由于这种呈现使人与世界发生一种素朴的、本真的、活生生的接触，既未受到理性思维和科学概念的影响，也没被物理世界所同化，因而是主体与对象最直接的接触，具有“前对象”或“前意识”的特征。在知觉中，主体和对象的差别不存在了，它们融合在一起，一同存在，既有主体性又有对象性。知觉的这一特性，使对象以主体性形式存在，使主体包含了对象。

知觉的主体是身体—主体。知觉的主体是知觉显现对象的能动性，

但它不是纯粹的自我，而是依赖于身体的，是身体的主体。身体的结构与世界的结构相通，因而使主体成为“世界中的存在”，与世界不可分离。知觉对象的主体结构性和知觉主体对身体的依赖，表明了知觉是精神与物质的统一、意识与身体的统一。这既证明了不存在精神与物质何者为本源的问题，也证明了知觉作为人的存在结构的基础，应当成为哲学的首要研究对象。也就是说，哲学只有在生动的知觉层次，才能发现客观世界与主观世界之间的交流，从而超越传统的偏见。

现象学的历史观。

梅洛-庞蒂从他的知觉现象论出发，提出了个人与社会相统一的历史观。他不同意萨特的自在与自为观点，认为这是把人的意识与人的身体及环境隔离开了，也就使历史成为不可理解的了。在个人与社会历史之间，个人是社会的个人，具有身体—主体的决定性和由社会决定的被决定性；历史是意义与非意义的结合。梅洛-庞蒂说：“‘存在’一词有两种意义，也仅仅有两种意义：一是作为物而存在，另一是作为意识而存在。”那么，个人的存在既不是纯粹意识的自为存在，也不是与他人、社会无关的孤独存在。个人是与他人、社会共同存在的，个人直接就是社会，因为个人之存在于社会既由自己决定又由他人决定，个人通过身体感知社会，同样又被他人感知。因此，人的自由并不如萨特所言具有绝对性，自由既是个人的决定，同时也是社会的决定，社会限制着个人的自由。如果认为自由都是绝对个人的，那么社会就成了各个个人的自由活动的总和，没有了社会的共同活动，这也就没有了社会，当然也不会有个人了。同样，历史也不是完全不以人的意志为转移的。历史不是思想的，但又不是无意义的。历史中的人的意识具有主体的自由选择性，这使历史在发展中能够避免一些错误。梅洛-庞蒂举例说：“造反并不是客观条件的结果，而毋宁说是具有革命意愿的工人所采取的一种决定，它使他成为一个无产阶级。”。

以上可以看出，梅洛-庞蒂的存在主义哲学具有突出的现象学特征。在本体论问题上主张亦物质亦精神又非物质非精神的超越观点，在历史观上认为决定与非决定的统一，在政治倾向上既对资本主义不满又对社会主义不赞成。他试图找到所有对立事物的中间状态，试图用存在去模糊事物的区别。正由于这样，他的思想被称作是“含混哲学”，而他自己，当然也仅仅是一位不谙政治的哲学家。

（3）加缪的荒谬哲学

阿尔贝·加缪（1913—1960）是一位出生在阿尔及利亚的法国哲学家和文学家。他早年丧父，生活困苦。毕业于阿尔及利亚大学，获哲学学位。第二次世界大战中曾积极参加反法西斯的抵抗运动。战后主要从事文学和哲学创作，1957年获诺贝尔文学奖。47岁时因车祸身亡。加缪的代表作有小说《局外人》、《鼠疫》，哲学论著《薛西弗斯的神话》、《反叛者》。他还写过戏剧作品，和他的小说一样，表达了他的哲学观点。

梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，引自《存在主义哲学》，中国社会科学出版社1986年版，第377页。

梅洛—庞蒂：《知觉现象学》，引自《存在主义哲学》，中国社会科学出版社1986年版，第379页。

加缪的思想被称作“荒谬哲学”，是因为他独特地表述了关于荒谬和反叛荒谬的存在主义观点。他并不承认自己是存在主义者，但由于他的思想内容和表达方式都明显地同存在主义一脉相承，人们还是认为他的哲学属于存在主义。加缪的思想主要有两部分内容：关于“荒谬”的论述和关于“反叛”的论述。

荒谬

加缪首先描述了人们在日常生活中的荒谬感，认为这是现代人的普遍感受。在《局外人》中，他描写了一个空虚孤独但又对自己诚实的人。主人公是一位轮船公司职员，他对母亲的去世无动于衷，依然做他想做的各种事。由于他莫名其妙地杀了人，他被判处死刑。临刑时，他只有快活的感觉，甚至希望人们来观看他被处死，以憎恶来欢迎他。加缪塑造的这个活在现实生活圈外、完全不被世俗规范和习俗约束的人物，被赋予了撕碎世俗虚伪后真实表现自己的性质。加缪认为，当一个人有一天认识了生活的伪装而去寻找自我的时候，他就会真切地感受到那种与社会格格不入的、被抛到局外的绝对孤独的感觉，这就是荒谬感。这种感觉如同演员被逐出了舞台、土生土长的人被抛离了故乡的空洞感；与世隔绝、不被接纳、无依无靠；世界一下子变得陌生，周围的人不予理解，痛苦、厌烦、恐惧、绝望扼住喉咙。加缪认为，在现代人的生活中，随时随处可以体验到这种感受。只要你问自己一句“为什么”，那么在难以回答之中立刻就能体验到生活的荒谬感。

荒谬感来自现实的荒谬。加缪认为，现代人的普遍的荒谬感来自现代生活随处可见的荒谬。日常生活中，人们常常在做一些莫名其妙的事，如指控一个无辜的人犯了暴行，指责一个品德高尚的人对自己的妹妹心怀邪念，或者身佩军刀却冲向机关枪的扫射，等等。这种可能与现实、能力与目标不相平衡的状况就是荒谬。荒谬来自人与世界的关系，是人处在生存中的一种状态。人对世界充满种种希望，希望世界合乎理性，世界有意义，而实际的世界恰恰相反，既无理性又无意义，人的唯一可能的结局是死亡。对此，萨特在评价加缪作品时曾这样表述：“荒谬是事实的状态，原始的情况到底是什么意思呢？其实除了人与世界的关系外，也就别无所指了。根本的荒谬证实了一道裂痕——人类对统一的渴求和意识与自然之间的断裂；人类对永生的渴求与生存有限性之间的绝缘，是人生对其构成本体的‘忧虑’和奋斗的徒劳之间的破裂。”

面对荒谬不应逃避。加缪在《薛西弗斯的神话》中，描述了一位正视荒谬而使人生过得有意义的人物形象。薛西弗斯因贪恋人间生活被诸神判决罚做苦役——往山上推巨石。薛西弗斯每天费尽全力艰难地推石，经过漫长而辛苦的劳动，目标终于达到的时候，那巨石立即迅速地在薛西弗斯面前滚下山去，一切必须再从头开始。薛西弗斯却从不悔恨，也不逃避，继续推石，并在推石过程中获得了生存的意义。加缪反对种种逃避荒谬的方式，如自杀，崇信上帝或寄希望于未来，他提倡面对现实，积极行动，在行动中体验自由和乐趣。在这个意义上，他承认自己的荒谬哲学是一种悲观哲学，但认为并不是一种消极思想，因为悲观不等于失望，更不等于屈服。他说：“我对人类命运是悲观的，但对人类

却是乐观的。”“事实上，否定的哲学和自由、勇气的道德不是不能共存的。”这种乐观、自由和勇气，加缪概括为反叛。

反叛。

人道的反叛精神。加缪在《鼠疫》中，形象地描写了以一位医生为首的反叛荒谬的群体。第二次世界大战中，某城发生鼠疫，死亡者众多，城市被封锁隔绝。在荒乱和绝望中，以一位医生为首的一些觉醒者，积极行动起来与瘟疫斗争。人们并不知道是否能战胜鼠疫，但是别无选择，因为任何幻想或上帝都无能为力。他们只能努力争取下去，尝试着拯救自己。十个月后，他们获得了胜利。但这并不意味着一劳永逸，因为鼠疫杆菌仅仅是得到了控制，它们仍然存在，潜伏在人们的生活中，一旦条件适宜，还会卷土重来。加缪认为这种从荒谬中奋起反叛的精神，是一种正直的良心，一种自觉自愿站在苦难者一边忘我工作的精神，一种不抱幻想、不信上帝的社会责任感，一种出于人道的自由选择。

以人性为价值基础的反叛。加缪在《反叛者》中论述了反叛的本质是对违反人的尊严和价值的事物的反对。反叛是现时代面对荒谬的选择，它不是一般的对剥削压迫的造反，因为它并不是为了获得什么，它仅仅是为了要求人的尊严和价值。反叛是在被压抑而不能再忍受时对正当权利的维护，这种对人性的维护决定了反叛不是单个人的反抗，而是为捍卫一切人共有的东西的行动。加缪认为，常常在我们看到别人遭受凌辱时更加感到难以忍受，因而反叛是个人超越自身达到他人的过程。人在体验荒谬时的痛苦是个人的，在反叛当中则超越个人走向集体，走向人们共有的人性。这时，人们已不是愤恨，愤恨只是为了满足欲望，反叛中，人所需要的不是获取，而是受人尊重。这种人性的意识和要求只有在现时代才特别突出起来，因为在极端不平等的等级社会和绝对平等的原始社会，人们没有被尊重的需要。总之，反叛除了人性外没有其他目的，不是为了物的获取，也不是为了政治目的或上帝信仰。它仅仅是人走出荒谬的积极出路。

反叛区别于革命。加缪从反叛与革命的区别中具体论述了反叛的人性论特征。他认为，革命在本质上是虚无主义的。它不仅否定上帝，而且否定一切。它抛弃了所有的道德标准，剩下的只有权力和恐怖。加缪举例拿破仑第三、斯大林、墨索里尼、希特勒，认为他们所建立的政权都是集权制。革命忽视了人性和人的尊严，使革命成了无限制的行动，充满了怨愤和仇恨，所导致的就是把人变得残缺不全。与此相反，反叛反对虚无主义，崇尚人性，捍卫人的尊严。它不相信上帝仅仅是为了维护人性价值，它反抗现实是主张遵守一种限度，即人性的界限。因此，反叛的结果不是否定一切而是对所有人的肯定，是人类趋向完善，反叛高于革命。

萨特批评了加缪的反叛论。在《答加缪书》中，萨特指出加缪所言反叛是脱离历史和现实的理想的反叛。现实中的许多事实不能不辨是非、不分正义与非正义，诸如反对殖民者的斗争、工人争取合法权益的斗争，绝非单纯的人性的捍卫，而必须是有目的的斗争。世界存在着不

加缪；《抵抗、反叛与死亡》，引自《存在主义哲学》，中国社会科学出版社1986年版，第396、397页。

公正和非正义，人们不得不为了公正和正义去斗争，由此才构成了历史。人都是具体的人，不可能同时接受所有人的目的或拒绝这些目的，而人一经选择，便必然有了自己的倾向性，“他知道敌人为什么抵抗，自己为什么战斗”。试图抛开历史而论证反叛的绝对人性特征，这种抽象的见解如果运用于现实，必定遭到历史的抛弃。

萨特对加缪的批评一针见血，指出了其思想的软弱性和非现实性。但是，加缪通过关于荒谬和反叛的论述所表达出来的他对现代西方社会中人性被压抑的不满，还是有他独特的敏锐和深刻之处的；他的论述也表达了他对维护人的尊严和价值、重建人道主义的美好愿望。

当代著名的法国存在主义者还有有神论者马塞尔（1889—1973）、女权主义者波伏娃（1905—1986）、思维哲学家拉瓦勒（1883—1951）、政治哲学家高兹（1924—），等等。

总之，存在主义哲学于战后在法国形成了又一个中心。它与战前的德国存在主义相比，在理论观点上并没有更多的新的建树，但在思想倾向上具有政治化的特征，即积极干预社会，参与政治活动；在表达方式上与文学手段相结合，使普通人都能理解。也正因为这些特点，使法国存在主义不仅在本国社会各阶层广泛流行，而且很快传播到世界许多国家，成为一些国家战后的主流哲学思潮。这场由法国哲学家掀起的存在主义运动，随着西方经济的恢复，社会走向稳定，人们心理上的战争创伤逐渐平复，在60年代逐渐退潮。

2. 存在主义在其他国家的传播

存在主义成为世界性思潮，主要是在战后。其一方面原因是法国哲学家们在理论上所作的努力，另一方面原因则是战后的世界性经济萧条和战争卷入国受到的损失破坏，使人们处在失望、茫然、悲观、痛苦之中，存在主义成为揭示并安慰这种心理需要的药剂。

（1）当代美国的存在主义

存在主义于20年代传入美国，当时已有人翻译并研究克尔凯郭尔著作。40年代，有关存在主义的论著多起来，萨特、加缪的不少作品在美国翻译出版，但还仅仅是作为一种文艺思潮被介绍，远未形成一个哲学流派。50年代以后，萨特、加缪、马塞尔等人的哲学著作被翻译成英文，这些人作为哲学家引起美国人的兴趣，研究和宣传存在主义的学者多了起来；到70年代，已形成一批美国存在主义哲学家。他们的特点是，吸收存在主义以改造他们原来的哲学。与此同时，存在主义也像在法国一样，不限于专业哲学领域，而是通过文学艺术，渗透到道德、教育、宗教等文化领域以及社会生活各个方面，尤其是影响了一代青年人。60年代美国青年中的“荒谬剧”热潮、“嬉皮士”运动等，都与存在主义思想相关。

保罗·约翰内斯·蒂利希（1886—1965）是美国著名的基督教存在主义哲学家。他原是德国人，1911年获哲学博士学位，1929年成为哲学

教授。法西斯势力上台后，他被解除教授职务。1933年移居美国，1940年加入美国籍。在美国一直任大学教授。他的主要论著有《系统神学》三卷、《存在的勇气》、《新的存在》、《信仰动力学》、《文化神学》、《永恒的现在》等。

蒂利希的思想是一种神学的存在本体论观点。他从基督教神学出发建立存在主义理论，以存在主义来论证神学本体论。蒂利希认为，存在是哲学本体论的研究对象。存在不是存在本身或使存在物存在的东西，而是使一切事物成为存在的活动，“是一种活生生的创造性”。上帝就是这种创造活动。因而上帝不是精神实体，而是在宗教上对存在根源的表述。作为这种根源，上帝不存在，因为它不是存在，它是本质和存在之外的存在的根本。如果肯定上帝存在，就是把上帝带进了一种存在的主客体结构；它就成了和其他事物一样的存在物，而不再是存在的基础，也不再是名符其实的上帝了。上帝是存在的根本或者说是存在的基础，是说上帝不是存在物以外的东西，而是在存在物之中的存在本身。对人来讲，人的存在最根本的是个人生命的意义。当人的生命存在面临非存在（如死亡）的威胁时就会产生焦虑、恐惧、绝望，人在这时候深刻地体验到生命的存在、自我的存在，同时也就体验到上帝的存在。上帝就表现于人的有限性、人的焦虑情绪以及摆脱焦虑的勇气之中，它作为一种意志力量支配着人。蒂利希认为，意志是一个“非心理学解释的心理学概念”，它恰当地表示了人的存在所具有的非客观性和非纯粹主观性，是存在的直接的个人经验。总之，蒂利希所要证明的是上帝不是具体的存在，又无时无刻不体现在存在之中，它以意志的方式引导人摆脱焦虑，鼓起勇气去面对生命的意义。在这里，他既用神学改造了存在主义，也用存在主义思想修正了传统神学，把存在主义变成为一种基督教哲学。

约翰·丹尼尔·怀尔德（1902— ）是美国著名的实在论存在主义哲学家。他于1926年取得哈佛大学哲学博士学位，以后在美国的大学里任哲学教授，直到1969年退休。他早年保持古典实在论哲学，曾写下《实在论哲学导论》、《回到理性·实在论哲学论文集》等论著。50年代中期以后，他的哲学观点转向存在主义，主要著作有《存在主义的挑战》、《存在和自由世界》等。

怀尔德接受存在主义思想后，致力于用存在主义观点和方法弥补实在论的不足，试图建立一种以生活世界为对象的哲学。“生活世界”原是现象学创始人胡塞尔提出的概念，怀尔德认为存在主义的贡献就在于重新解释了这个概念。他认为，生活世界的理论把古典实在论所信奉的柏拉图的观点颠倒了过来。在柏拉图的洞穴说中，把可见的世界称作洞穴里的阴影，是不真实的世界，把理念的世界称作洞穴外的真实世界。怀尔德认为，恰恰相反，那被称作理念的理智世界才是洞中不真实的世界，而被称作洞中变动不居的可见世界才是洞外真实的世界——生活世界。理念世界才是生活世界的阴影，是被派生的，是非真实的世界。生活世界则是首要的世界，是先于并包容理念世界的。因为生活世界包括着一切个人、事件及人们所做的和所遇到的事物，包含了有人的情感、思想、想象、意志以及丰富的日常语言所参与的具体的事件，也就是被个人所选择所经历的现实世界。对于这个生活世界的体验，理性和科学是无能为力的，只能靠非理性的直觉，通过捕捉自己的情感、意志才能

感受到。在这个世界面前，理性和科学的局限是明显的，它们只能外在地指向外部事物及其结构，它们能提供某种对自然的控制，却不能领悟人本身，它们对外物的认识是抽去了人的活的意向态度的，是一种死的认识。因此，理性和科学所获得的只是局部真理，不是更为根本的世界真理。那终极的世界范围内的关于存在的真理，只能靠直觉去把握。直觉是高于理性和科学的手段，它是哲学和基督教信仰所提供的手段、所研究的问题。

另一方面，怀尔德又用实在论向存在主义提出忠告，认为存在主义在道德热情上的偏颇必须补充以理性的论证。他认为，法国当代存在主义者们的理论只涉及了人的领域而未涉及自然哲学，在哲学论证方面缺乏严密性和连贯性；在本体论上，以存在取代本质，是一种片面的、极端的观点，本质是不容忽视的；在认识论上完全以情绪情感取代理论理性，必然导致实践中无理性的偏见和盲从；在社会伦理学上的极端个人主义和自由主义，是对人类的爱情和友谊的否定，从而也使存在主义自己失去了信誉。所有这些缺陷的补充都只能由实在论的理性观点中寻找答案。

威廉·巴雷特（1913— ）是美国的存在主义哲学家、文学评论家。他生于长于美国，曾获文学学士、硕士学位，1938年获哲学博士学位，以后主要任哲学讲师、教授，也做文学评论员。他的主要论著有《什么是存在主义》、《非理性的人》、《技术的幻觉》、与人合著的《自我与本能》等。

巴雷特在哲学上主要致力于传播。在介绍当代存在主义方面，他的《什么是存在主义》一书写得通俗易懂，多次增订出版；他的《非理性的人——存在主义哲学研究》一书，被他的同行认为是英语国家研究存在主义最优秀的著作，流传广泛。他在理论观点上主张把存在主义吸收到美国传统哲学中来，接受存在主义这种表达了现代人经验的哲学。他形象地说：“实证主义也很可以自称为现今时代的哲学：它是取无疑是把美国文明和所有其他文明区别开来的中心事实——科学——来作其中中心事实的；可是它从此进而把科学看作是人生的终极支配者，而科学却从来没有是过，而从心理学上看来也永不可能是这种支配者。实证主义的人是一个稀奇古怪的生物，他居住在由他认为在科学上‘有意义的’东西组成的光亮的小岛上，而整个周围世界，平凡的人们日日夜夜生活于其中并熙熙攘攘与他人打着交道，却被‘无意义的’外围黑暗统治着。实证主义简单地认可了现代人的片断并树立一种哲学去强化此片断。存在主义勿论成功与否，却不是那样而是力图汇集人的实在的一切因素成为一个人的完整形象。”他认为，美国正统哲学实证主义在人的问题，尤其是个人问题的哲学研究方面“是浅薄而过分简单化了”，是19世纪启蒙思想的遗物，存在主义哲学的研究则更权威地代表了现代人的思想，应当被提倡。

致力于存在主义研究和宣传的当代美国哲学家还有：布赖尔、罗伯茨、柯林斯、格林、菲采、奥尔森、梯里亚奇安等。美国存在主义哲学家们的一个共同特点是把存在主义同自己所信奉的哲学相结合，作互相

补充；而且，几乎在每个存在主义哲学家那里，都或多或少地以存在主义去解释宗教神学，使神学更现实化，更适合当代美国人的世俗需要。

（2）当代意大利的存在主义

第二次世界大战结束以来的意大利哲学，是多元化时期。随着法西斯政权的结束和民主政体的建立，战前占统治地位的新黑格尔哲学失去了绝对优势，存在主义、马克思主义、新实证主义成为当代哲学主要思潮。60年代以后，这种情况又发生变化，存在主义渐趋衰微。意大利存在主义在其传播的二十几年里，主要有两个分支：世俗存在主义和基督教存在主义。

阿巴尼亚诺（1901—）是意大利最早的存在主义者之一。他青年时期专攻哲学，后来在意大利多所大学讲授哲学史和哲学理论。他的主要论著有《存在的结构》、《存在主义导言》、《哲学·宗教·科学》、《实证的存在主义》、《哲学史》等。

阿巴尼亚诺的思想是一种“实证的存在主义”。他没有沿着30年代意大利的现象学热走向存在主义，而是钻研实用主义和工具主义，试图在实证主义与存在主义之间找到结合点。他积极吸收了存在主义以人为出发点的基本观点，认为哲学是一种永无止境的研究，它应从具体的人的存在入手去认识世界，应当把“人”提到哲学本体论的高度，充分肯定人作为“世界的真正的主体”的意义。但是，阿巴尼亚诺不赞同法国存在主义关于一切人都有相同的选择可能性的观点，认为这将导致一种虚无主义，将否定哲学本体论和有效的选择。他认为有效的选择是理性的选择，能动性和自由应当建立在理性的基础上。在这个问题上，他认为德国存在主义的观点比较完整，例如海德格尔，他不像萨特和加缪那样对可能性不加限定，把选择看成随意的，而是把可能性限定在生的范围内，把死看成是可能性以外的必然性，是不可选择的。阿巴尼亚诺认为，只有承认可能性的规范特征，即每种可能性的条件，才能使选择的自由得到保障，选择才能有效。这是他的实证存在主义与法国存在主义的主要区别。

恩佐·帕契（1911—1976）是另一位在意大利有影响的世俗存在主义哲学家。他是意大利最著名的马克思主义哲学家班菲的学生。他创办过《非此即彼》杂志，但主要职业是在大学任教和从事哲学研究。他的主要著述有：《存在主义》、《从存在主义到关系主义》、《科学的功能与人的意义》、《胡塞尔思想形成和物质自然与动物自然构成的问题》等。

帕契与阿巴尼亚诺的不同在于他由现象学转向存在主义。当存在主义后来渐趋衰退时，他再次提倡现象学，提出“回到胡塞尔那里去”的口号，因此在思想上他更接近法国存在主义。和阿巴尼亚诺强调存在的人的主体性、认为应通过主体性去认识和统治世界不同，帕契认为存在还是物质和需要。它们与选择的自由分不开。在将现象学与存在主义的揉合中，帕契更赞赏现象学，认为存在主义要走出悲观主义还须借助现象学的深刻目的，现象学不仅仅是一种方法，而是现时代的根本精神。

帕莱松（1918—）是意大利的基督教存在主义的代表之一。他是一位大学美学教授，在美学方面写有《美学》、《艺术论》、《美学问题》

等著作。40年代，他在介绍存在主义方面做出过很大贡献。50年代前后，他试图将存在主义融合到基督教唯灵论中，用存在主义来回答宗教问题。60年代，他把自己的哲学思想用于美学研究，提出了形式美学理论以反对克罗齐的直觉美学理论。

帕莱松肯定了人的存在问题在哲学中的意义，肯定个人存在的价值，但同时他认为，要使存在与人、真理与人相联系，就不能抛开理性单纯求诸于情绪情感，就必须坚定不移地走理性思辨之路，才能达到人的要求的满足。因而，必须承认人与上帝的宗教关系、人与存在的本体论关系，即把哲学的问题与基督教的问题结合起来研究。

基督教存在主义的代表还有卡斯泰里、彼得·布利尼。他们与帕莱松的观点相似，肯定神学与本体论哲学神学与存在主义相通。

（3）当代日本的存在主义

“存在主义”在日语中被译作“实存主义”，它传入日本是在20世纪初。最初是在介绍尼采思想时作了一些存在主义的发挥，后来出现了对克尔凯郭尔思想的研究。在近代日本哲学家的思想中，已能看到存在主义的影响，如被称为“东方黑格尔”的西田几多郎的思想中，就有着和存在主义十分接近的东西。这一点被他的学生田边元发挥，并自觉地与存在主义结合，建立了一种东方色彩的存在主义哲学体系。但是，存在主义的流行是在二次世界大战以后。日本战败的国民内心体验，日本哲学界因此而受到的思想震动，西方哲学思想的涌入，使存在主义以前所未有的速度和规模在日本蔓延开来，关于存在主义的译著、论著和论文在50年代中期居所有翻译、研究哲学论著的首位，并且很快成为日本哲学界及日本社会精神生活中的主要哲学思想，而不仅仅是一个哲学流派。70年代以后，日本的存在主义研究在方向上与西方哲学界盛行的现象学、语言分析哲学等结合起来。

存在主义在当代日本的流行，主要借助了文学和学术团体的有组织研究。萨特、加缪的存在主义文学作品翻译早于他们的哲学论著，而且一经介绍到日本，就受到知识分子尤其是大学生们的欢迎。萨特的《存在与虚无》被翻译成日文时（1960年），他的名字及文学作品已为人们所熟知。在这种情况下，存在主义色彩的文学作品大量出现，描述着战败后的日本社会现实，反映着人们的心理创伤。椎名麟三是日本存在主义文学的代表之一。他的成名小说《深夜的酒宴》，在日本有广泛影响。作品通过一个公寓里下层百姓日常生活，描写了人们在贫穷与失望中的孤独冷漠情感，具有明显的萨特存在主义的特点。但对于如何摆脱贫困与屈辱，椎名又表现出日本民族的和他自己的特点，即主张忍耐。他说：“忍耐会把我从一切负担中解脱出来。忍耐还会容许我超然物外作自我陶醉。不这样忍耐，生活在如此的社会里还能有什么办法呢！”当然，这也反映了当时日本人的一般心态。

在介绍与研究存在主义的过程中，日本的学术团体起了很大作用。1951年，在草薙正夫、铃木三郎、武藤光郎等人筹划下，以务召理作、金子武藏为首的“雅斯贝斯协会”成立。其会刊《实存》同年创刊。同

时，以 田启三郎、鬼头英一、饭岛宗亨等人为首的“克尔凯郭尔协会”也成立了。1957年，“雅斯贝斯协会”的分会“实存主义研究会”与“克尔凯郭尔协会”合并为“实存主义协会”，会刊《实存》改名为《实存主义》。协会和刊物在介绍、评论西方存在主义思想方面，在以存在主义观点阐述人文学科各类问题方面，在对存在主义同其他哲学特别是理性主义哲学的比较研究方面，作出了重要贡献，对于存在主义成为当代日本主流哲学之一起了积极作用。金子武藏的《实存主义哲学》、《实存理性的哲学》，务召理作的《社会存在论》、《人的概念与人道主义》等著作，都是日本存在主义哲学中有代表性的论著。

当代日本存在主义哲学在理论上有下列几个特点：

第一，对西方存在主义哲学主要代表人物的思想特点作了归纳与区分。在“存在”这一核心概念的翻译上，日本学者用了“实存”一词，以表示“现实的具体存在”或“这种东西的成立、现成、生成”的含义，把它与一般意义上的“存在”概念区分开。在日本学者那里，“实存”对雅斯贝斯、海德格尔、萨特来说又有不同特点。他们称海德格尔的哲学为“实存的分析论”，因为海德格尔在提出存在是什么的问题时已经包含了有存在的前提。雅斯贝斯的思想叫“实存哲学”，因为他所要解决的不是存在的结构问题，而是要揭示对象性认识发生矛盾、产生二律背反时那个藏在背后的自我的存在，在他看来，只有这个不被对象化的自我才是无矛盾的、绝对自己的存在。萨特的思想叫“实存主义”，因为萨特所提出的“存在先于本质”的命题，明确强调人的绝对自由，强调人的存在的意义；并且使这一思想产生了世界性影响，这都使萨特的思想具有明显的“主义”特征。

第二，吸收西方存在主义观点，构筑有日本特色的思想。金子武藏是日本“雅斯贝斯协会”和“实存主义协会”的理事长，着重研究德国存在主义中关于社会和伦理的思想。他以雅斯贝斯的哲学概念为基础，融入东方伦理思想中的“人伦”原理，试图建立日本式的“哲学实在论”新体系。此外，今道友信从美学角度、西谷启治从宗教学角度、汤浅秦雄从心理学角度汲取存在主义，都各有特色。

第三，建立存在主义与马克思主义的互补关系。马克思主义是战后日本哲学界的又一主要理论，它是作为日本法西斯主义的对立面在战后取得合法地位的。又由于法国的存在主义马克思主义的影响，日本学者也试图对二者的关系进行理论探讨。例如，松浪信三郎、饭岛宗亨认为，在“异化”问题上存在主义与马克思主义具有互补性。因为存在主义侧重“人格”异化，是从内在的、人性的、人格性的方面寻找办法；马克思主义则侧重“劳动”异化，是从外在的、物质的、社会的方面寻找原则和办法，单纯从哪一方面都不能完全克服异化现象，尤其不能离开历史与社会。务召理作也主张存在主义与马克思主义、社会主义的结合，他认为从真正的人道主义目的出发，就必须既接受存在主义的主体性立场也接受马克思主义的社会性立场。铃木亨甚至把马克思主义看作是“劳动现象学”，试图与克尔凯郭尔的“实存现象学”相结合，建立“劳存现象学”，提出“响存哲学”的主张，即试图以“反响的存在”统一马

克思主义与存在主义。

80年代以后，存在主义在日本开始衰落，但它在日本思想界、社会科学领域以及社会精神生活中的广泛影响和渗透，至今仍然存在。

三、分析哲学的发展

分析哲学是 20 世纪西方学院派哲学的主潮流，尤其在英国和美国，至今仍居大学哲学论坛首位。分析哲学初创于 20 世纪初的英国，很快在欧洲流行开来。第二次世界大战中，其重心移到美国，很快成为美国的主流哲学。战后，分析哲学继续发展，它的三个主要支派——逻辑实证主义、日常语言学派和批判理性主义分足鼎立，并进一步衍生出许多分支。

分析哲学的产生源于黑格尔为代表的西方传统哲学的衰落。在对传统哲学的诸多非议与争论声中，分析哲学以它对自然科学的考察为基础提出了一种理智的思考：找到一种如同自然科学那样可以统一认识的方法，使哲学摆脱独断的思辨和简单的类比，摆脱譬喻、描绘的语言和非逻辑的叙述，使哲学像自然科学那样精确化、技术化。这种方法就是语言分析和逻辑分析。显然，分析哲学的这一认识得之于取得了空前辉煌成功并上升为西方文明核心地位的自然科学的启发。分析哲学于 20—30 年代在欧洲的全盛，又与以相对论、量子力学为标志的现代物理学革命密切相关。同样，分析哲学在战后的继续发展，与西方社会的相对稳定和科学技术的迅速发展分不开。

分析哲学选择了语言分析为突破口，希望从方法上彻底改造哲学的不精确性和不确定性。分析哲学家们认为哲学不是理论，而是活动，哲学家的工作不是去发现和提出新命题，而是阐释思想，使已有的命题变得清晰。他们反对建立哲学体系，主张解决哲学问题要从小问题入手。为此他们以数理逻辑为主要研究手段，从逻辑去分析语言，研究现实与语言的最终结构。他们也考察命题是如何被证明为真或被否证的。当代分析哲学家们的工作，继续沿着上述方向进行，并不断开辟新领域，提出更多的新见解，在与其他哲学流派的相互影响中扩大着自己的理论范围。

1. 逻辑实证主义在美国

逻辑实证主义是分析哲学中最早形成的一个支派，于 20—30 年代盛行于欧洲。第二次世界大战前夕，欧洲局势恶化，逻辑实证主义哲学家们主要活动的奥地利、波兰等国相继被法西斯占领，学术团体被迫解散，大部分成员迁居美国，其学术研究中心也转移到美国。40 年代以来，逻辑实证主义在美国的发展大致经历了三个时期：40 年代是逻辑实证主义传播并取得主流地位的时期；50—60 年代是逻辑实证主义与美国传统实用主义相结合的时期；60 年代以后，原来意义上的逻辑实证主义衰落，新的语言哲学在改造继承中诞生。

（1）逻辑实证主义在美国的传播

在二次大战前后迁往美国的分析哲学家中，维也纳学派的核心成员卡尔纳普、柏林学派的领袖赖欣巴赫对逻辑实证主义的传播起了关键性作用。

鲁道夫·卡尔纳普（1891—1970）是逻辑实证主义的集大成者，也

是战后分析哲学的主要代表之一。他原籍德国，早年在大学专攻数学、物理和哲学，是分析哲学创始人弗雷格的学生。1921年获哲学博士学位。1926—1931年，他应邀担任维也纳大学哲学讲师，并成为逻辑实证主义维也纳学派的重要成员。1931—1935年又应邀担任布拉格大学自然哲学教授。由于捷克斯洛伐克被纳粹势力占领，他被迫于1935年迁往美国，1941年入美国籍。在美国，他历任芝加哥大学、加利福尼亚大学洛杉矶分校哲学教授，1961年退休。卡尔纳普的主要著作有：《世界的逻辑结构》、《语言的逻辑句法》、《语义学导论》、《逻辑的形式化》、《意义和必然》、《符号逻辑导论》、《物理学的哲学基础》等。

卡尔纳普的哲学有两个前提：对传统哲学的否定和批判，对逻辑和科学的肯定、崇拜。在这个基础上，他的基本观点是：哲学是科学的逻辑。也就是说，传统哲学关于世界本质、世界是否可知等“形而上学”问题的争论并不错误，但毫无意义，应当取消；哲学在放弃了形而上学和经验科学的内容之后，剩下的唯一作用就是逻辑分析，哲学就是关于科学的逻辑学。卡尔纳普从下述几个方面展开自己的观点。

科学命题的意义标准是可证实性。卡尔纳普的著名口号是“拒斥形而上学”。为此，他依据维特根斯坦“意义的可证实性标准”的思想，提出了划分科学与形而上学的证实原则：一个命题的意义，就是进行证实的方法。这里包含了两个意思，一是说，一个命题是否有意义取决于可证实的条件，即一个命题所陈述的内容应当是能被直接观察到、并可被重复观察到，才有意义；二是说，一个命题当且仅当可以在原则上被证实时才有意义，即一个命题所陈述的内容不可能被直接观察，但可以通过一系列推演方式观察到，它也是有意义的，也就是运用逻辑设计出可观察到的实验方法。后一类命题叫假说，因为它们永远不能完全地被证实。物理学定律的陈述，尤其如相对论那样的抽象的预见，便是后一类命题。从证实原则出发看各种命题，按休谟所划分的分析命题和综合命题，数学和逻辑命题属于分析命题，因为它们不是关于世界的陈述，不能被经验所验证；科学命题则是综合命题，因为它们对世界有所陈述，能被经验所验证。在传统哲学当中，心理学属于可验证的科学命题，逻辑学属于非世界陈述的分析命题。还有一类形而上学命题，如关于世界本原和本质的问题，关于事物有一个本原还是两个本原的问题，关于存在的本质是物质的还是精神的问题，它们都是关于世界的陈述却又无法被经验验证的命题。用证实原则来衡量，形而上学命题超乎科学之上又不能为经验所验证，它们就仅仅是无意义的伪命题。它们在人类生活中也许有情绪意义或激发意义的心理效应，但绝没有认识意义或理论意义的科学价值。哲学要摆脱混乱和争论而对人类进步有贡献，就必须把形而上学剔除出去，重新规定自己的任务。这个唯一正当的任务就是逻辑分析。

语言的逻辑句法和语义系统。卡尔纳普的逻辑分析也就是对语言的分析，他试图使科学语言的规则更加严密和系统化。他对语言的研究主要有两个方面：语言形式规则，即逻辑句法；语义系统规则，即语言成真条件。关于语言形式规则，卡尔纳普区分了“对象语言”和“元语言”。对象语言指作为研究对象的语言，即通常人们使用的语言；元语言指表述对象语言的理论，即关于语言本身的讨论，也就是元逻辑。他认为，

研究逻辑句法就是要使元语言精确起来，为元逻辑构造一个精确的概念系统，从而使哲学表述更加清楚。卡尔纳普提出两种逻辑句法规则；形成规则和变形规则。形成规则规定什么样的语句是适当的语句；变形规则是逻辑推理规则。按照这两个规则所构造出的语言，可以精确地完成知识的逻辑建构。在使用这两个规则时，人们可以自由选择，即在规则范围内选择不同的表达方式，以多样的逻辑和语言表达出相同的意思。他称此为语言选择的宽容原则。关于逻辑句法，卡尔纳普还作了语言表达的内包方式和形式方式的区分，语言句式的有效语句和无效语句的区分，语言类型的语言 主语言 的区分，等等。他所作的这些区分和界定，都是为了建立一种适用于任何形式的语言的逻辑形式系统，为哲学建立起逻辑分析框架。

关于语义系统，卡尔纳普认为有两种语义研究：描述语义学和纯粹语义学。前者是对一切历史地形成的语言进行语义的描述和分析，是对语义事实的描述，因而是特殊的描述，属于经验科学；后者则是撇开事实内容对语义系统本身的构造和分析，是对语义的普遍性的研究。这两种语义学的规则组成了语义系统。语义系统决定着我們使用的语言（即对象语言）的语句是否成真，决定着语句的意义。在真的问题上，卡尔纳普又作了逻辑真理和事实真理的区分，经验基础上的知识是事实真理，逻辑和数学中的知识则是逻辑真理。尽管逻辑和数学没有陈述事实世界中的任何事物，但它们对任何可能的事实组合都有效，仍然成真。

物理语言是科学的普遍语言。卡尔纳普认为，哲学必须放弃本体论问题转向语言形式研究，这是为了把一切知识归结到可靠的基础上。最可靠的知识是直接给予的知识，那么，关于直接知识的语言，即那些用于描述可观察事物的语言，就是哲学所应研究的语言；这种语言是物理主义语言，简称物理语言。哲学应当以这种语言为基础去构造可以包罗全部知识的语言，即统一科学的语言。“物理主义”的意思是说，科学语言中的每个状物词都应当与事物的可观察性相联系。因而，物理语言就是一种能被所有的人都理解的普遍语言，以此构造起来的包罗一切知识的语言，可以实现科学各领域的统一。在各科学领域之间也存在着逻辑的相通性，即各学科的命题无非都是声音或符号构成的语句，这些语句中的词汇都可以还原为事物语言的词汇，也就是还原为可观察的词汇，这与物理语言是一致的，因而，科学知识的统一可以在科学语言统一的基础上得以实现。

可以看出，卡尔纳普把哲学的对象归结为语言，又把科学的问题归结为语言的问题，从而得出哲学的唯一任务是为科学完成语言分析，推动科学通过语言的统一达到各学科的统一——人类知识的统一。卡尔纳普对语言及其逻辑问题的研究，对语言哲学的发展有很大贡献。他的思想成为逻辑实证主义维也纳学派的中心思想，他的严肃、认真、勤奋的治学风格及其学术成果，得到哲学界的公认。当然，他在理论观点上的个人局限性，也在同行中、不同学派之间引起过争论，受到许多批评甚至反对，如他在证实原则上的绝对化，在物理语言问题上的个人偏爱，以及完全撇开语言、逻辑的客观基础和内容单纯强调形式意义，都曾被人们非议。

与卡尔纳普同期并共同推动了逻辑实证主义发展的哲学家还有柏林

学派的领袖赖欣巴赫。汉斯·赖欣巴赫（1891—1953）原籍也是德国，1938年赴美。他于1926—1933年在柏林大学任教，并创立德国“经验哲学学会”，聚集了一批有成就的科学家和哲学家，形成逻辑实证主义的柏林学派。这一学派与卡尔纳普为核心的维也纳学派有密切联系，在哲学观点上有很多共同之处，赖欣巴赫与卡尔纳普之间也有很深的友谊。赖欣巴赫虽然去世较早，但留下了大量论著，其中最著名的是《时空学说的哲学》、《量子力学的哲学基础》、《符号逻辑原理》等。他的哲学集中在两方面的研究：时空问题和归纳与概率问题。在哲学观点上，他与卡尔纳普虽有分歧，但对于逻辑实证主义的两个前提、对哲学本体论问题的看法、对哲学的方法论应是逻辑分析等，其观点基本一致。

这一时期美国著名的逻辑实证主义哲学家还有费格尔、亨普尔等人。

（2）逻辑实证主义与实用主义的结合

逻辑实证主义传入美国后，很快便在哲学领域取得主导地位。这一思潮在理论上对传统哲学中形而上学问题的拒斥、对唯物与唯心争论的否定、对经验的解释，以及把哲学同新兴的数理逻辑相结合，都强烈地吸引了美国哲学家们。于是，一些原来持实用主义观点的哲学家，积极吸收逻辑实证主义思想，使美国的逻辑实证主义出现了向实用主义方向的发展。其中最有代表性的是莫里斯的“科学的经验主义”和蒯因的“逻辑实用主义”。

查理·威廉·莫里斯（1901—1979）是美国著名的指号学家。他早年对工程技术感兴趣，后来转向心理学，1922年获心理学学士学位。但最后他决心从事哲学研究，专攻指号和价值理论，1925年获哲学博士学位。此后他一直在大学任教并从事研究。他写过大量指号学和价值学的著作，主要有：《逻辑实证主义、实用主义和科学的经验主义》、《指号理论的基础》、《指号、语言和行为》、《人类价值种种》、《意谓和意旨：对指号和价值的关系的研究》、《开放的自我》以及《美国哲学中的实用主义思潮》等。

莫里斯的思想继承了美国实用主义传统，主要受皮尔士指号理论和米德社会行为主义理论的影响，同时他还接受了卡尔纳普等人语言分析理论的观点。在实用主义与逻辑实证主义结合的基础上，他创立了“科学的经验主义”。这一理论主要包括两个内容：指号理论和价值理论。其中，指号理论对后来语言哲学的发展产生很大影响。莫里斯研究指号学，一是试图从更高的角度把关于形式科学，即数学、逻辑学、语言学、概率理论等统一起来，为经验科学提供一种工具，以便有助于科学（包括人文社会科学）的统一；二是希望使有关形式科学的研究具有应用价值，不再仅仅限于理论上的讨论。因此，他对指号的研究侧重动态的过程及其运用。

指号过程及其行为控制。指号的意思，是“有所指”的东西，即人或动物在行动中的形式和表现。莫里斯举例：一只母鸡招呼小鸡时的咕咕叫声，一只蜜蜂用来指示其他蜜蜂飞向蜜源的特殊的飞翔动作，都是某种指号。无论个人的、社会的，无论语言的（如呼叫）、非语言的（如手势），也无论正常的、病态的，只要是行为活动中有所指的东西，就

是指号。指号可分为三方面关系，分别属于三门学科：指号与其对象的关系，属语义学，研究指号在各种指示方式中的意谓；指号与解释者的关系，属语用学，研究指号在其行为范围内的起源、用法和效果；指号与指号的关系，属语形学（即句法学），研究指号的组成。三种关系各按自己的规则在人的行为中发挥作用，又共同构成完整的指号过程。莫里斯认为他的这种区分及其表述，克服了传统经验论者在指号与对象的关系研究、实用主义者在指号与人的关系研究及逻辑实证主义在指号之间关系研究中各自的缺陷，又综合了各自的长处。莫里斯的这种看法得到同行的赞同。卡尔纳普就曾表示接受莫里斯的区分，认为把逻辑句法归为语形学并属指号学的一部分是合理的。

莫里斯为了强调指号的实际作用，研究了指号过程与社会行为的关系。他提出，指号过程包含五个因素：指号媒介物、解释者、解释、意谓和周围条件。它们构成了指号从发生到应用的全过程，即解释者在特定条件下运用指号媒介物对某种意谓作出解释，通过这个过程能够对人或动物的行为产生控制效果。莫里斯还详细说明了五个因素的含义及其在指号过程、指号行为中的作用，说明了指号行为在实质上是一种意向反应过程，等等。所有这些思想，对后来信息论的出现产生过积极影响。

指号行为与价值的关系。莫里斯的另一个研究重点是人类的价值问题。晚年时他试图把指号与价值两方面的研究结合起来，写作了《意谓和意旨》一书论述这个问题。他认为，意谓是指号所指的东西，意旨是所指者的价值（旨趣），二者构成意义。人的行为既有意谓的一面，也就是有所指向；又有意旨的一面，也就是有所偏好。这使人的行为在不同阶段上有不同的方式特征。莫里斯按米德所划分的行为三方面——知觉的、操纵的和消费的，相对应地提出了意谓的三维——指示的、规定的和评价的，意旨的三维——超脱、支配和依赖。他以此说明指号与价值在行为中的统一，说明指号学与价值学并列且重叠的关系。

总之，莫里斯创立指号理论，是希望为所有的科学提供一种“元科学”的工具，以完成卡尔纳普提倡的从形式科学（语言学、逻辑学等）基础上统一科学的哲学任务。应当肯定，莫里斯从交往过程、社会行为角度所进行的指号研究，比逻辑实证主义完全撇开社会环境孤立地研究语言形式构造，前进了一步；也比实用主义仅仅把语言看成一种信息传递手段的认识更加深入。但是，与逻辑实证主义者把科学问题仅仅归结为语言问题一样，莫里斯把哲学归结为指号学，存在着理论上的漏洞，因为形式离不开内容，也不能代替内容，思想绝不等于形式。这一根本性错误，遭到后来不少哲学家的批评。

试图在实用主义和逻辑实证主义之间实现结合的美国哲学家还有：刘易斯、布里奇曼、斯卡贝、古德曼、内格尔等。在这批哲学家中，如果说莫里斯是40年代的代表，主要从美国传统的实用主义出发去接纳逻辑实证主义，那么蒯因的逻辑实用主义则是50—60年代的代表，他从逻辑实证主义角度吸收实用主义，又反过来向逻辑实证主义提出挑战，导致了传统逻辑实证主义在美国的衰落。

威拉德·范·奥曼·蒯因（1908—）是美国著名的分析哲学家、逻辑学家。他早年专攻数学和数理哲学，受教于怀特海、刘易斯，1931年获硕士学位和博士学位。1932年赴欧洲留学，与逻辑实证主义维也纳学

派和华沙学派接触，并同卡尔纳普成为朋友。1933年回国在哈佛大学任教并从事哲学研究。第二次世界大战期间服役三年，此后仍回哈佛大学，直到1979年退休。他写过大量论文和十几部著作，其中著名的论文是《论有什么》、《经验主义的两个教条》、《约定而成的真理》等，主要著作有《语词和对象》、《从逻辑的观点看来》、《集合论及其逻辑》、《逻辑哲学》、《指称的根基》、《理论和事物》等。

蒯因的哲学是一种逻辑实用主义，他用“实用”这把尺子重新衡量并剪裁了逻辑实证主义的观点，在分析命题的意义、经验实证理论、本体论价值等根本性问题上提出了不同的理解。在科学依赖于经验和语言、哲学问题就是语言问题等方面的看法，比逻辑实证主义更加彻底。他是从批判逻辑实证主义的两个基本观点出发来阐述自己思想的，他把这两个观点叫做“两个教条”。

对两个教条的批判。蒯因批判的对象之一是关于分析命题与综合命题的区分，之二是关于证实理论。在两类命题问题上，逻辑实证主义认为有意义命题分为仅取决于经验事实的综合命题和仅取决于语词意义的分析命题。蒯因否定了这种区分。他认为不存在与经验毫不相关的纯粹分析命题。他剖析了两种公认的分析命题——逻辑真理命题，如“苏格拉底是人或苏格拉底不是人”；同义性命题，如“没有一个单身汉是结婚的”，指出，逻辑真理总是逻辑记号领域内的真理，不同学科的逻辑记号为逻辑真理划定不同的范围，使逻辑真理不具有超时空的永恒不变的正确性，而是随着整个知识体系与经验发生冲突从而不断调整、改变。因此，逻辑真理并不具有不被任何经验所推翻的分析的普遍正确性，它不是完全脱离经验的纯粹分析命题。同义性命题以对词进行同义性描述为基础，但是词与词的同义性却是难以准确确定的，而往往只能作经验性规定，因此，在同义性基础上的分析性概念也不可能准确，同义性命题就不是纯粹分析命题。这样，把知识或真理区分为分析命题和综合命题是没有根据的。在证实理论问题上，逻辑实证主义把“命题的意义取决于对它从经验上证实或证伪的方法”视为原则，蒯因否定了它的正确性。蒯因认为，这是一种还原论，即把知识命题与经验之间的关系看成一种直接记述关系，每个有意义的命题都可以直接翻译为感性经验，然而，并不存在这种还原关系。因为任何一个关于物质世界的命题都与整个知识体系联系在一起。这个知识体系，从地理的、历史的偶然事件到原子物理学、纯数学、逻辑学的最深刻规律，都是人工构造物，它就像一个力场，只在边界部分与经验密切接触，离经验最近的是关于感觉经验的命题和物理对象的命题，其次是普遍至最普遍的自然规律，最后是逻辑规律和本体论命题。越靠近这个知识场中心的命题越具有普遍性，越靠近知识场边界的命题则普遍性越弱。在场的周围，命题同经验的冲突会引起知识场内部关系的调整，调整时也是从边界向中心的顺序，调整的速率同命题与经验的距离成反比。因此，经验对命题的检验不是对孤立的命题进行检验，而是对命题的整个知识体系进行检验。那么，单独证明某个命题为假，就必然能通过知识体系中其他命题的调整来抵消这种证明。于是，一个知识命题一旦形成就不再能还原为一种经验，通过经验方法对命题进行证实或证伪的理论不能成立。

形而上学命题具有约定意义——本体论的承诺。逻辑实证主义的又

一个重要论点是，认为传统哲学中关于本体论问题的讨论都是无意义的形而上学命题的讨论，应当从哲学中取消本体论问题。蒯因则认为，一个人谈论一种事物，有义务接受与此相关的本体论的论断，如谈论桌子，就必须承认桌子的存在。同样，接受一种理论，也就有义务接受一种与之相关的本体论，即接受用于论述这个理论的一系列概念，否则将无从谈论这个理论。在这里，蒯因把本体论问题放在语言问题上来讨论，认为如果采用某种理论体系就得使用这个体系的语言。而一个理论体系中的语言（概念）与现实存在之间并无关系，它们仅仅是用来简明地说明理论体系的，它们是简化我们的日常知识、我们的某些专门知识以及科学理论的假定。人们必须借助于这些假定才能建立某种知识或某种理论，然后从中推导出一些可观察的陈述，看它们是否与感觉经验相协调，从而确定这个知识体系或理论体系的有效性和可接受性。因此，作出本体论的承诺，承认某种存在，实际上是为科学选择一种方便的语言形式、一个方便的概念体系，是理论上的约定。这种选择、约定，以是否方便、有用为标准，不存在物质与精神谁为本体的争论，二者都可以作为本体去约定，约定物质存在，就是承认物质为本体；约定精神存在，就是承认精神为本体。因此，在说明世界是什么的时候，可以有多种本体论，也就是许多种概念体系，它们之间不能说哪一种唯一正确，只能说不同的本体论在不同的场合或需要下有不同的用处而已。

语言表达的译不准原则。蒯因在语言的意义的研究中，再次说明了概念的相对性，即本体论的相对性问题。他认为，语言所表达的意义（意思）与实际的指称之间虽然是分不开的，意义本身不是一种独立的实体，但意义不会完全与指称相对应。例如，当一只兔子跑过时，土人喊出一些音节，于是语言学家把这些音节记为“兔子”一词，然后又用土人在不同情况下对类似刺激的反应来检验这个词，但结果往往不完全准确。当土人用关于“兔子”的音节时，所指称的往往还有这个词以外的东西。蒯因把这叫做译不准原则，即一种语言表达的意义，不可能在它原来指称的意义下，完全准确地翻译成另一种语言，而仅仅只有相对确定的意义。因此，某种特定的语言也只是一种参考框架，人们依据它来约定词的意义和指称。蒯因由此说明，起源于经验的理论也是不确定的。各种理论对同样的证据可以作不同的解释，它们之间完全平等，没有唯一正确的解释。

总之，蒯因提倡的是以实用为标准的逻辑分析观点，他用这一观点批评了逻辑实证主义对分析命题和证实原则的绝对肯定，又从这一观点出发，论述了哲学问题、语言问题的相对价值，因而使分析哲学更适合美国的现实需要，使逻辑实证主义发生了很大改变。当然，这种美国口味的逻辑实用观点遭到不少哲学家的反对。60年代以后，逻辑实证主义走向衰退，新的语言哲学取而代之。

（3）美国语言哲学的新发展

60年代以来，整个西方哲学进入多元化时期，美国哲学界也出现了多种哲学流派并存的局面。这必然影响到分析哲学，虽然美国有大约70%的哲学家仍持分析哲学观点，但支派纷呈，观点各异，甚至一些年轻的分析哲学家开始脱离原来的观点转而攻击分析哲学。从分析哲学，尤

其是逻辑实证主义的发展脉络来看，近二十多年的情况是越来越向语言逻辑的纵深开掘，出现了种种关于语言、逻辑的新模式和新见解。其中，戴维森的真理论的意义论、乔姆斯基的转换生成语法理论、克里普克对模态逻辑语义学的研究、罗蒂对分析哲学的批判等，是一些产生了较大影响的思想。同期的著名哲学家还有：研究言语行为理论的塞尔，转换生成语法学派的成员福多尔、卡茨，与克里普克观点相近的普特南、唐纳兰，以及欣梯卡、路易斯，等等。

唐纳德·赫伯特·戴维森（1917— ）是美国 60 年代成名的语言哲学家，他提出的真理论的意义论被美国哲学界称为“戴维森纲领”。他对蒯因的整体论的经验检验理论的发展，在精神哲学领域提出的身心“变异一元论”，即心理、物理同一论的观点，也都产生过较大影响。他的主要论著有：《论行动和事件》论文集、《对真理和解释的探讨》、《语法的逻辑》等。

真理论的意义论是戴维森最主要的思想。这一理论继承了逻辑实证主义关于语句意义与真值问题上的传统观点，尤其是华沙学派塔尔斯基的语义学真理论。塔尔斯基的观点是：一个语句的真实性在于它与现实的一致或符合。他用一个对象语言（谈论事物性质和关系的语言）与元语言（谈论对象语言的语言）的等式来表示，即“公式 T”： $(T) X$ 是真的，当且仅当 P。“P”可以是任何一个对象语言的语句，如“雪是白色的”；“X”是对 P 的句子结构的描述，那么 (T) 就例如：“雪是白色的”是真的，当且仅当雪是白色的。这个例子的意思是说，“雪是白色的”这句话的真实性，在于它在对象语言中得到了满足。也就是说，我们通常用“雪是白色的”这个对象语言的语句来表示对雪的颜色感受，那么这句话在元语言描述中就是真的。在这里，塔尔斯基是用公式 T 来表示运用一种语言给真理下定义所需的条件，只要满足了定义的语言形式，就能作出真理的准确定义，因而真理定义取决于对象语言。

戴维森在塔尔斯基上述语言真理论基础上提出了一种语言意义论。他根据塔尔斯基的公式 T 来说明真理同意义的密切关系、真理论与意义论的密切关系，进而提出了意义论的任务。他认为，意义论的任务不是改造对象语言，而是描述和理解对象语言，为具体的对象语言的语句作出语义解释，使人们知道如何正确掌握这种语言。他提出，一种恰当的意义理论必须满足四个条件：第一，必须给出对象语言中所有句子的意义，因为一个句子只有在整个语言背景中才有意义。要给出任何一个句子的意义，就必须先给出所有句子的意义。第二，必须表明对象语言中的语句按怎样的规则组合而成。第三，必须提出意义理论关于对象语言意义的证明。第四，意义理论本身必须是可以由经验检验的。根据这四个条件，戴维森把公式 T 改写为： $(T) S$ 是真的，当且仅当 P。并提出这是任何一种意义理论必须蕴涵的公式。其中，“P”不单纯是 S 的代换，而是对时间、语境中的 S 的翻译；“S”是对一个句子结构的描述。戴维森的公式 T 给出了语言成为有意义的直接因素，即组成一个语句的成分的语义属性和这个句子的独立结构。这两个因素决定了一个语句的意义，因而正确使用一种语言必须具备这种语言在这两方面的知识。

戴维森的意义论强调了经验对语言的作用。经验是保证语言意义准确性的条件，因而也是保证理论真理性的条件。在这一点上，他和塔尔

斯基完全一致，因而也被批评者称为符合论，即把语句的真实和意义理解为某些事实的作用。戴维森与塔尔斯基的不同在于，他提出了真理论的恰当性，并深入探讨了这一问题；对于语句的意义，他提出了每个语句的内容随说话环境的改变而改变，要达到语句的准确性，就必须懂得语句本身的组成结构以及语言语境的整体知识。戴维森的独特见解受到分析哲学家们的高度重视，甚至被认为是意义理论中的一个纲领。

阿夫兰·诺姆·乔姆斯基(1928—)是“转换生成语法”及其学派的创始人，美国著名的语言哲学家。他的研究被称作是语言科学中的一次革命。他还写过许多政治评论性著作，对美国的社会政治现实有一整套看法，并在60年代末的美国学生运动中产生过影响。他在语言哲学方面的主要著作有：《句法研究》、《当前语言学理论中的争端》、《生成语法的语义学研究》、《语言理论的逻辑结构》、《语言论》等。

乔姆斯基的理论源于结构语言学，即沿着结构语言学开创的语法结构分析的方向对语言进行探讨。但是他的理论不属于结构语言学而属于分析哲学，这是因为他所使用的方法是分析哲学和数理逻辑的方法。转换生成语法理论的基本观点是：语言能力不同于语言行为，语言行为不是语言能力的直接表现，语言能力具有天赋性和内在性特点，因而使语言具有创造性和生成性。这一理论的具体内容包括下述几点：

第一，生成语法指的是一种清楚明确的语句结构规则系统。每一个说某种语言的人都掌握一种生成语法，这种语法表现出他对这种语言的认识。这种认识大部分表现为一些心理过程，人们不一定意识到这个系统中的规则，对这种语法的直觉使用也不一定是准确的，但人们能够运用它使他人理解自己的语言，这是说话者和听话者的固有能力。

第二，生成语法包括三部分——句法、语义和语音。语义和语音在语句结构的反复生成中不起作用，语义只对句法所生成的结构语句进行语义解释；语音只对句法生成的结构用表达符号进行语音解释。

第三，句法部分由基础和转换部分组成。基础又由范畴部分和词汇表组成，即短语系列和词汇系列。转换部分是一系列转换规则，通过这些规则，可以对词汇系列进行分析并使其产生结构上的变化，从而生成种种语句。

第四，语句可分解为深层结构和表层结构。深层结构由基础生成，表层结构由转换部分把深层结构转换而来。深层结构通过语义部分获得语义解释，表层结构则进入语音部分获得语音解释。语法的作用就是把语义解释和语音解释联系起来，揭示语句的规律。深层结构是抽象的句法模式，不能直接被感知，需要依靠间接材料表现为表层结构才能被感知；表层结构可以直接被感知。各民族语言有不同的表层结构，但有共同的深层结构，因而语言可以翻译。翻译过程是把一种民族语言从表层结构转换到深层结构，在深层结构上找到与另一种民族语言的相同处，再把另一种语言从深层结构转换成表层结构。

乔姆斯基依据上述理论及一系列规则，运用数理逻辑的推导方法，成功地从有限的语言材料推出无限多种语句来，从而证明了他的转换生成语法理论的正确性，使这一理论引起人们的广泛注意，并在哲学之外的计算机语言、心理学、教育学、逻辑学、通讯等多个领域产生了巨大影响，甚至被认为是开创了语言学的新时期。

索尔·克里普克(1941—)是模态逻辑语义学创始人之一,美国70年代后成名的分析哲学家。他从研究模态逻辑入手,进而研究模态逻辑的语义分析,提出许多引人注目的新观点,同时,对蒯因之前的运用谓词逻辑提出的语言分析理论作了尖锐的批判。他的主要论著有:《同一性和必然性》、《命名和必然性》、《真理论概要》、《说话者的指称和语义学的指称》、《维特根斯坦论规则和私人语言》等。

名字和指称的关系问题,是语言哲学研究的中心问题之一,一直由弗莱格和罗素所提出的“摹状词理论”居主导地位。70年代,克里普克等人主张“历史的因果理论”,与摹状词理论公开论战,并取得了胜利。名字包括专名和通名,专名指专有名词,如人名、地名;通名指普通名词,如桌子、树木。每个名字都有内涵与外延,也就是含义与指称,内涵决定外延,含义决定指称。按摹状词理论,专名包含着一组摹状词,每一个摹状词代表被命名者的某一方面属性。例如,“亚里士多德”这个专名包含着“古希腊著名哲学家”、“柏拉图的学生”、“亚历山大大帝的老师”、“《形而上学》一书的作者”等摹状词表示的属性。通名也是如此。克里普克对此提出了质疑:摹状词所表示的含义对一个专名或一个通名来讲并不具有必然性,只表达某种偶然属性。例如,“古希腊著名哲学家”等摹状词所表述的属性并非“亚里士多德”一词的同义词,也非亚里士多德必然所有。因此,专名与摹状词根本不同,专名是固定记号,摹状词则是偶然记号,通名也是固定记号,表示通名属性的词所表述的是必然属性。必然属性不同于通名所指称的先天属性,而是可以由科学研究后天去发现的,是经验的。那么,专名和通名又是怎样去指称特定对象的呢?克里普克认为是借助某些与这个名字有关的历史事实去指称的,这就是他的“命名的因果——历史理论”。一个人得到一个名字,并不是由于它具有这个名字所含意义的特性,而是由于他出生后被他父母取了这个名字,其他人知道后也用这个名字称呼他。通过各个人的血缘关系和一定的命名活动,人们获得各自的名字。在这种情况下,形成了一条被指称物与社会成员间的传递链条,被指称物的专名沿着链条一环环传递,链条另一端的人们用专名去指称被指称物,而不必知道被指称物的种种特性。克里普克认为,重要的不是名字的说出者如何考虑他对名字的理解,而是这条实际的传递链条的建立,它是在历史中建立起来的。通名的命名也是如此,最初通过实物或动作来表示名字所指的对象,人们知道后也都沿用了这种名字去指称。

克里普克的观点对分析哲学的传统定见所提出的尖锐挑战,引起了广泛的讨论。他通过命名理论所表述的历史的、常识的观点,令分析哲学家们耳目一新,但他的这些新观点,如关于通名的形成问题,尚待更充分的论证与研究。

理查德·麦凯·罗蒂(1931—)也是70年代成名的美国分析哲学家。他早年对分析哲学兴趣不大,后来因读了维特根斯坦的《哲学研究》,又受到蒯因等人的影响,于60年代转向分析哲学研究。70年代以后,他对分析哲学,乃至整个西方哲学的一些传统提出了全面质疑。他的主要论著有:《语言学的转向》、《哲学和自然的镜子》、《实用主义的结论》等。

罗蒂认为,源于希腊哲学又经笛卡儿、洛克、康德直至当代分析哲

学与现象学的西方哲学传统，始终是一种基础主义，即把哲学研究的问题看成是根本的、先验的，是一切知识的基础。柏拉图把哲学看成是关于表象的一般理论；笛卡儿进一步把表象看成是外界实在的内部反映；康德再进一步认为哲学是科学、艺术、道德、宗教的基础；到分析哲学和现象学，仍未摆脱表象概念的主题。分析哲学从语言分析去研究精确表象，现象学则从本质还原去研究表象。这一传统实际上并无万古不变性，传统哲学所希望为人们提供的永恒牢固的知识的基础，实际上并不存在，没有适合一切时代人类知识的合理而客观的普遍标准。罗蒂认为，西方哲学传统之所以如此，与西方文化中的视觉思维习惯有关。这种文化特征导致了哲学上的反映论传统。然而以一种感觉方式作为其他感觉方式的基础是没有道理的，它在哲学上必然带来偏见。这种视觉思维特征的文化及其哲学传统在 20 世纪已经受到严重挑战。

罗蒂认为，哲学在不同的历史时期为人们提供不同的范式，而各个时期的哲学范式不过是那个时期与社会心理和思潮相关的一种约定。哲学是人类多种多样的存在方式中进行对话的一种声音，而不是对本质的精确表象的研究。罗蒂认为，20 世纪已不是一个需要以哲学理性去抗衡宗教迷信的时代了，文化的世俗化与宗教相比已完全占优势，以精确化、严格化去发现思想与世界一致性的哲学的传统功能正在丧失，正统哲学主张已越来越显得荒谬，如同 17 世纪以后人们对经院哲学命题的讥笑一样。新的哲学应当摆脱传统的问题及其研究方式，转换成另一种哲学活动方式，以一种新型的、有情趣的理智生活和对话方式把人类带入一个新的精神境界。

可以看出，逻辑实证主义自蒯因以后，遭到了来自外部和内部许多哲学家的批判，在衰退中出现了新的语言哲学。这些哲学家几乎都是在批判逻辑实证主义基础上建立自己的观点的，他们也都是逻辑实证主义的培养和影响下成长起来的。在这个意义上，美国 60 年代以后的语言哲学，是分析哲学，也是逻辑实证主义的继续发展。而这种发展，又多少是由于分析哲学另外两个学派的影响。

2. 日常语言学派的形成与影响

日常语言学派是分析哲学的另一支派。它形成于 30—40 年代的英国。当时，虽然仍有一些高声望的哲学家，如艾耶尔（1910—1989），坚持并系统地传授逻辑实证主义哲学，但由于逻辑实证主义的中心已从欧洲转向美国，逻辑实证主义在英国不再红火，日常语言学派便取而代之。这一学派承袭维特根斯坦后期哲学中关于尊重人类日常语言的观点，反对逻辑实证主义构造精确的理想语言的主张，对形而上学全盘否定的态度，以及偏于数理逻辑的方法。日常语言学派主张，日常语言本身就是完善的，哲学中概念的混乱是人们违背了日常语言的正确用法，因而哲学应当通过研究日常语言去解决哲学问题，而不是去构造一种人工语言。这一学派的研究方法侧重于对词、短语、句法进行语言学方法研究，不重视数学和逻辑学的方法。正因为这一特点，有些哲学家批评这一学派研究的不是哲学而是语言学。

60 年代以后，由于主要代表人物相继去世，以及美国语言哲学的影

响，日常语言学派逐渐衰落。但它对整个分析哲学的影响已渗透到当代许多英美哲学家的思想当中。

（1）日常语言学派在英国

日常语言学派在英国分为剑桥学派和牛津学派。剑桥学派形成于 30 年代中期。当时剑桥大学由于罗素、维特根斯坦的执教而成为英国哲学活动中心，在他们影响下成长起来的一些哲学家，不赞同关于分析命题和综合命题的划分，也不赞同逻辑实证主义的经验证实原则，而是主张仔细研究日常语言。威斯顿是剑桥学派的主要代表。

牛津学派形成于 40 年代。维特根斯坦于 1947 年退休后，英国哲学活动中心随即转移到牛津，50 年代是牛津学派最兴旺时期。当时，英国最著名的一些哲学家集中在牛津大学，赖尔、奥斯汀、斯特劳森等人都是在牛津执教的哲学导师，他们的思想成为日常语言学派的主要内容。因而，牛津学派在国内外的影响比剑桥学派大得多。

约翰·特伦斯·迪芬·威斯顿（1904—）是剑桥学派的主要代表。他对“哲学”一词进行了语义分析，以说明哲学的目标不是发现新事实（这是自然科学的任务），又不能无视事实。哲学的范围是研究事实的结构，使事实结构清楚地显现，以便人们去获取关于事实的新知识。威斯顿的主要论著有：《逻辑构造》、《哲学的困惑》、《他人的心》等论文，《心和物的问题》、《哲学与心理分析》、《悖论与发现》等书。

威斯顿认为，哲学的问题是词语形式的，因而哲学可以定义为某种形式的语言分析。但哲学问题又不完全是词语的，而是一种语言非惯常用法的表述。如“我能知道他人的心灵吗？”其中的“知道”一词在哲学家那里被赋予了非惯常含义，否则，这个命题在惯常用法中的含义是“我们不知道他人思想和心理状态”，就成了无意义的。因此，哲学分析既不是对物质结构的物质分析，也不是对句子语法结构的形式分析，哲学分析是通过语言分析去澄清事实结构，即在分析中使语言背后的东西显现出来。这种分析就是揭示句子的“逻辑构造”，即用一个句子 X 等价替换句子 X'，揭示出 X' 是 X 的逻辑构造。他认为这并不是单纯地把一个句子翻译成另一个句子，X 和 X' 所表述的事实有层次上的差别，X 所表述的是一级事实，X' 所表述的是二级事实，X 揭示的是 X' 所言事实的终极结构。

威斯顿认为，传统哲学中的分歧与混乱，源于范畴、概念的不准确。这里面既有语言根源也有非语言根源，因为哲学家在使用语言时改变了日常词义，赋予了自己的含义。他把范畴分为四类：感觉或感觉材料类——指称那些可直接观察的实体；物质客体类——指称那些非哲学意义上的日常的可观察实体；科学客体类——指称那些只通过其作用结果才可观察的实体；他人精神类——指称那些只有个人才能观察的实体。哲学中的冲突就在于各派哲学家混用了这四类范畴。例如，怀疑论是用感觉类范畴去陈述非感觉类范畴的命题，所得出的怀疑一切的结论必然是自相矛盾的。还原论，包括实证主义、自然主义等，则是用非感觉类范畴去陈述感觉类范畴的命题，所得出的证实原则等还原结论只能是一种先验的推测。没有一种范畴可以转换成另一类范畴，只能在同一类范畴内进行陈述，才能使哲学陈述及讨论达到应有的目的。

吉尔伯特·赖尔（1900—1976）是牛津学派的创始人，他的哲学被称作“逻辑行为主义”。这是因为他的语言哲学具有行为主义和逻辑分析双重色彩。他的主要论著有：《有规律地令人误解的表达式》等论文，《心的概念》、《哲学论证》、《两难论法》、《论思维》等书。

赖尔在日常语言学派哲学家中最早提出哲学的任务是语言分析这一命题。他认为，哲学的目标是在语言的用法上找出那些反复出现的误解和荒谬的理论的根源。在他看来，哲学中的错误论题和荒谬理论源于语言混乱，语言混乱之所以发生，是由于人们把句法的异同误认为逻辑的异同，实际上句法形式与所描述的事实形式并不相同。例如，“鲍德文先生是一位政治家”和“匹克威克先生是一个虚构的人物”，它们有相似的句法形式，却完全没有相似的事实形式。在日常生活中，我们不会因此而发生误解，但在哲学家们那里，却往往因只从表面上看待它们的语法结构而陷入谬误。赖尔把那些语法形式不能表现其事实的逻辑形式的表达式归纳为四种：一、似是而非的本体论陈述，如“上帝存在着”、“肉食的牛并不存在”；二、似是而非的柏拉图式陈述，如“善德是对它自己的酬报”、“不守时是应受到谴责的”；三、特殊的描述性陈述，如“目前的法国国王是聪明的”；四、似是而非的描述性陈述，如“我看见这棵树的树顶”。这四类陈述都是由于语法形式与所述事实的逻辑形式不相宜而往往引起误解的表达式，对它们应重新加以表述，运用罗素摹状词理论进行修改，使新的表达式在语法和事实之间达到统一，这是哲学的一项重要任务。例如，“肉食的牛并不存在”在语法上是主谓陈述句，是有意义语句，但在事实上“肉食的牛”所指称的对象并不存在，因此这句话应重新表述为“没有任何东西既是肉食动物，又是牛”。

为了排除哲学命题中的语言混乱，赖尔对范畴的类型和层次作了澄清与划分。他通过对句型框架（即不完全的表达式）的填空来分析范畴类型和层次。例如：语句框架“……是坏的”，可以在空白处填入“琼斯”或“苏格拉底”等词，但不能填“星期六”等词，这说明前两个概念与后一个概念属于不同范畴。但在另一个语句框架“……读过亚里士多德的著作”里，“琼斯”可以填入，而“苏格拉底”填入句子就荒谬了。在另一些事例中，这种填空错误并不明显，如将“我作的陈述”填入语句框架“……是错误的”之中，语句含义就成了悖论，但并不明显，哲学应当研究这种不明显的悖论。赖尔认为，如果两个词语相互替换会出现荒谬，或者含有这两个词语的命题呈现不同的含义或逻辑力量，那么这两个词语就属于不同的范畴。哲学家的工作就是仔细区分各种范畴，去发现隐藏着悖论。

赖尔从他对哲学性质的看法出发，专门考证了哲学史上的身心问题，试图校正人们关于这方面知识的逻辑位置。他指出，心的概念在日常生活中被人们正确使用着，但是一旦深入到它的范畴归属，就往往要陷入困境。笛卡儿二元论中把表示心理活动的词语表述为“心”或“心灵”这种不同于肉体的实体，就是犯了范畴上的错误。心理活动的词语是用于表述人的意向或倾向的，不是任何实体的名称。如果按笛卡儿的观点，心灵是一种实体，肉体是另一种实体，那么，非物质的心灵是怎样影响物质的肉体进行活动的问题就无法解决。把心理活动看作与肉体活动同等的活动，在范畴归属上犯了把不同层次的范畴并列一起的错

误，就好像一个外国人参观了牛津大学所属的各个学院后却问牛津大学究竟在哪儿。

赖尔认为，心理活动之所以不是一种实体，是因为心理活动并不脱离肉体活动单独存在，心理活动是人的行为特点。人在许多活动中表现出理智，但理智并不先于活动而为人们提供活动规则。一切用于心理活动的词语，其实都是关于身体行为或预示身体行为的表述，没有什么只有个人自己才知道的内心世界，个人的心理活动可以通过长期观察其身体行为来说明。

约翰·兰肖·奥斯汀（1911—1960）是战后牛津学派的重要成员。他对日常语言学派的主要贡献是对语言在使用中的差别的分析，并且把语言的使用放到语言行为中去认识，给后来的语用学研究提供了启发。他的主要论述由后人整理出版，有《哲学论文集》、《如何以言行事》、《感觉和可感觉的》等。

奥斯汀十分注意语言用法分析。他认为语言的日常用法隐藏着种种复杂的区别，对日常语言用法的研究即使不是哲学研究的终极目的，至少也是其必然起点。他曾就“如果”和“能够”这对关连词在使用中的细微差别作过具体分析。摩尔曾经用“如果我选择就一定有”去替换“如果我选择就可能有”。奥斯汀认为这两句是不可替换的，因为后一句中的“如果”是表示条件，而前一句中的“如果”则是表示约定，因此后一句中的“可能有”表示的是设想，而前一句中的“一定有”表示的是能够。奥斯汀说，这类词在哲学上经常被使用，弄清楚它们的用法是使哲学避免歧义的途径。在这个意义上，日常语言哲学也就是“语言的现象学”。

奥斯汀把语言的使用当作一种行动或行动方式加以研究，并对语言行动作了细致的划分。他认为，说话可以分为三种：第一，语意行为，即说出有一定意思的语句的行为，如“椅子在房间里”，句子的意思来自句中各词的意思，这句话指的是椅子放在房间里这件事。第二，语示行为，即说出的语句带有某种示意力量，如“椅子在房间里”，或是示意他人椅子所在之处，或是示意他人把椅子搬来。第三，语效行为，即说出的语句产生了一定效果，如“椅子在房间里”，是说椅子被搬到房间里去了，提醒别人不必去找了。在这三种语言行为当中，前两种都不可能单独存在，而是同时包括在整个语言行为中。后来，奥斯汀又进一步划分语示力量，提出了五种语言示意力量：判决力、行使力、约束力、行动力、表述力。以此说明各种不同的语言类别。奥斯汀把语言看作人类一种特殊行为方式的看法，否定了语言与真假、对错的必然联系，克服了逻辑实证主义把语言意义与真假的评判相联系的片面性，对 70 年代以后语言学向语用学的发展起了推动作用。

彼得·弗雷德里克·斯特劳森（1919——）是奥斯汀之后最著名的牛津学派哲学家。他对日常语言哲学提出的一些新见解至今仍影响着许多分析哲学家。他的主要著作有：《个体：试论描述的形而上学》、《逻辑和语法中的主词和谓词》、《逻辑和语言学论文集》、《自由和愤慨》等。

斯特劳森十分重视日常语言逻辑的研究，他对日常语言逻辑和形式逻辑之间关系的比较性考察，以及对日常语言逻辑特征的论述，被英美

哲学界认为是富有独创性的见解。斯特劳森认为，形式逻辑的命题演算、谓词演算等基本规则不能充分表现出日常语言逻辑的复杂性。形式逻辑在某些方面表现出了精确与完善，如在数学和物理学方面，但在日常语言中却显得简单化，缺乏充分性和准确性。如，形式逻辑中的逻辑连接词往往不能表现日常语言中的相关词的含义。这是因为形式逻辑所表述的都是一些脱离了语境的语句，使这些语句在日常生活中很少见，如“所有的鲸鱼都是哺乳动物”，这类语句对日常生活来讲没有意义，它们不是关于日常生活的陈述。语句和陈述有很大区别，一定语境中的语句才是陈述，离开了语境的语句没有意义。与形式逻辑不同，日常语言逻辑具有流动性和多方面性，这表现在它的规则的丰富变化及其不精确性。日常语言并不像形式逻辑那样根据预先研究过的规则去判断语句，而是根据人们对自己的语言活动的认识来形成规则。在词语的使用过程中，人们常常赋予词和句新的含义和用法，这使得一个词或句的字面用法与比喻用法之间的区别难以精确化。因此，日常语言逻辑是一个丰富、复杂、富于吸引力的知识研究领域。

斯特劳森批评了现代形式逻辑在哲学研究中存在的种种问题，其中，对罗素摹状词理论的批评引起了人们的关注。罗素把命题分为三种情况：真的或假的或无意义的，例如“法国国王是秃顶的”，这个命题不是真的，因为现在的法国没有国王；也不是有意义的，因为这个命题没有所指，那么它必然是假的。斯特劳森不同意罗素这种三分法，认为真、假不能与意义并列。他认为，一个语句可能有意义或无意义，但不一定是真的或假的；一个语句可能是真的或假的，但一定有意义或无意义，这取决于语句是否被使用。语句和语句的使用必须区分开，一个语句被使用于各种不同的语境时并不存在真假（对错）的问题，但这个语句是有意义的；而只有把这个语句用于特定的语境时，它才有真假之分，并仍是有意义的；语句不被使用时则无意义。例如“法国国王是秃顶的”指的并非路易十四或路易十五或其他国王，那么这个语句无真假，当特指某位国王时才有真假出现。在这里，斯特劳森区分了语句和语句的使用，强调了语句在使用中才有意义，在特定使用中才有真假，这是他重视日常语言的必然结论。

斯特劳森在他的日常语言逻辑的研究中，逐渐发现仅仅研究日常语言的实际用法不能充分满足哲学的需要，还必须探讨语言背后的概念结构的一般特征，这就是他对“描述的形而上学”的研究。他认为，笛卡儿、莱布尼兹、贝克莱的学说是一种“校正的形而上学”，即试图用一个理想或概念系统去取代以往的理想或概念系统；亚里士多德、康德的学说是一种“描述的形而上学”，即只描述人们关于世界的思想结构，而不去构造更好的结构。他通过对殊相与共相关系的论述，对思维结构作了形而上学的描述。斯特劳森对形而上学的重新研究，标志着新一代分析哲学家不再陷于语言的精细分析之中，而是开始从本体论上把握语言和逻辑的问题。

（2）日常语言学派向美国的传播

从40年代起，日常语言学派的影响逐渐向其他国家传播，尤其在美国，深深地渗透到后来的语言哲学研究中。

日常语言学派传向美国，主要通过两个途径：一是通过这一学派的思想代表到美国讲学，宣传他们的思想。如，奥斯汀曾于1955年到哈佛大学主持詹姆斯哲学讲座，斯特劳森也曾受聘为美国科学院院士，多次往美国讲学。他们的讲稿及著作在美国被整理出版。另一途径是通过在剑桥和牛津两大学的学生学成后到美国的介绍和继续研究。

日常语言学派在美国的传播大致有两个时期：40—50年代主要是介绍后期维特根斯坦和日常语言学派观点的时期，60—80年代则主要是继承和发展的时期。在前一个时期，除奥斯汀、斯特劳森等人的讲学外，布莱克、拉策罗维茨、马尔科姆等也起了很大作用。他们都曾先后于30年代在剑桥大学直接从学于摩尔和维特根斯坦等。甚至维特根斯坦后期的思想在公开之前曾向拉策罗维茨和另一学生面授过，拉策罗维茨等以自己的听课笔记最先将《褐皮书》的基本观点传播开来。这些学者在美国出版了大量介绍日常语言学派的著作，如布莱克的《语言和哲学》、《模型和隐喻》，拉策罗维茨的《摩尔回忆录》、《维特根斯坦：哲学和语言》，马尔科姆的《路德维希·维特根斯坦》、《心的问题、从笛卡儿到维特根斯坦》等书，都是介绍日常语言学派两位创始人思想的。50年代以后，维特根斯坦后期思想的代表作《哲学研究》，以及赖尔、奥斯汀等人的著作相继出版并流传到美国，使美国哲学界更直接地了解了这一学派思潮。在后一个时期，塞拉斯、齐硕姆、塞尔等人对日常语言学派的研究，使这一学派在美国哲学界占有一席之地。

威尔弗利德·塞拉斯（1912—）曾于1933—1937年在牛津大学奥里尔学院学习，以哲学为主。当时正是剑桥学派形成时期，英国哲学界的活跃及日常语言学派的观点对他后来的思想产生了影响。塞拉斯的哲学研究范围很广，涉及到本体论、逻辑、元心理学等许多方面，他还是“科学实在论”的主要倡导者。他在日常语言学方面着重发展了后期维特根斯坦关于词的意义在于词的用法的观点，强调语词同语境之间的相关性。他认为了解一个词的意义就是从词的功能方面对词进行分类，也就是这个词在一定规则下对语言所起的作用。如“某某意味着某某”的句型是一种翻译程式，它不仅是指从一种语言翻译为另一种语言，而且是指从同种语言的一个词翻译为另一个词，所表示的无非是两个词在语言中有同样的用法，也就是起同样的作用。他在这方面的论述，主要载于他的四本论文集。

罗德里克·齐硕姆（1916—）没到英国留过学，但他通过研读后期维特根斯坦和奥斯汀、斯特劳森等人的著作而接受了日常语言学派的影响。他的研究涉及认识论、形而上学、伦理学等多方面，在语言哲学上主要继承牛津学派的语义分析方法。他赞同日常语言学派的基本观点，认为许多哲学命题的混乱在于违背了日常语言的用法，为此，他重视对那些与认识相关的词汇的分析，如“感知”、“知道”、“相信”、“显现”等。对逻辑实证主义的观点和方法则批评较多，对形而上学的研究给予重视。他在这方面的著作主要有《人和对象：形而上学研究》、《第一人称：试论指称和意向》、《认知的基础》等。

约翰·塞尔（1932—）曾直接就教于牛津学派，主要继承奥斯汀的言语行为理论，在意义理论和指称理论方面，也继承了日常语言学派的观点，强调语言同语言环境的关系，并着重从语言行为角度去考察语词

的指称和语句的意义。他认为，语言交流的最小单位不是指号、词或语句，而是某种言语行为的完成。他继承奥斯汀关于言语行为的分类，并着重研究其中的语示行为，并提出了意向性的意义理论，即认为话语的意义、说话者的意向、话语说出的习惯这三者间存在着密切关系。他还把言语行为理论扩大到对隐喻、虚构、指称、间接言语行为等方面的研究，丰富了奥斯汀原来的内容。他在这方面的主要著作有：《言语行为：语言哲学方面的一篇论文》、《词语和意义：言语行为理论研究》、《意向性》等。

与日常语言学派差不多同时，从逻辑实证主义中发展起来另一个与之抗衡的支派，就是批判理性主义。60年代以后，它又演变为历史主义。

3. 批判理性主义及其向历史主义的演变

批判理性主义的提出，源自对逻辑实证主义关于科学哲学观点的批判。逻辑实证主义哲学家们认为，科学哲学是经验科学的知识论，其中心问题是科学知识的一般逻辑结构问题，对这个问题的研究主要是进行静态的逻辑分析，即对科学理论的前提、假设、概念、定义、公设及推理等作逻辑分析。强调逻辑分析、强调归纳方法是逻辑实证主义在科学哲学问题上的主要倾向。

批判理性主义和后来的历史主义不同意上述观点，认为科学哲学是科学发现的逻辑，科学哲学的中心问题是科学知识的发展与增长问题，对这个问题的研究主要应进行动态的历史分析，即以科学史家和社会学家搜集的科学生活的观察资料为基础，总结科学发展的规律。在理论特点上，这两个思潮以反归纳主义、反证实原则为旗帜。

批判理性主义产生于30年代奥地利，二战以后扩大影响，50—60年代在英美科学哲学界取代逻辑实证主义而居主导地位，70年代在历史主义的攻击下逐渐衰落。历史主义在50与60年代交替时期形成于英美，它在批评逻辑实证主义的静态逻辑分析和批判理性主义证伪主义方法论基础上提出。60—70年代，历史主义成为英美科学哲学界的主导学派，70年代以后又发展出新历史主义学派。

（1）批判理性主义的创立和修改

以自然科学为哲学对象的研究，即科学哲学，在批判理性主义之前，大致经历了两个阶段：19世纪30年代在法国兴起的、以孔德为代表的实证主义阶段，和20世纪20年代在英国、奥地利兴起的、以罗素、维特根斯坦为代表的逻辑实证主义阶段。这两个阶段的研究虽然有很大区别，但在对哲学性质的看法上相一致，即强调实证性在科学和哲学研究中的重要性，主张把哲学改造成没有“形而上学”的实证科学。批判理性主义一反这一传统，提出了否证才是科学的本质和科学发展动力的思想。这一别开生面的观点，结束了科学哲学研究的实证逻辑分析时期，开创了从科学现实和科学历史中寻找科学发展规律的新时期。

批判理性主义学派的主要代表人物是创始人波普和他的学生拉卡托斯。

卡尔·莱蒙德·波普（1902—）是著名的英国科学哲学家，奥地利

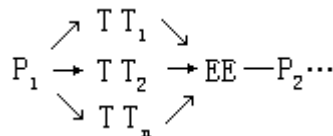
人，后定居英国。早年在维也纳大学学习，1928年获哲学博士学位。第二次世界大战前在维也纳中学任教，与当时的维也纳学派成员有密切联系。战争中，迁居新西兰，在坎特伯雷大学任教。战后，受聘于英国伦敦大学，直至退休。他的主要著作有：《研究的逻辑》（后改名《科学发现的逻辑》）、《猜想与反驳》、《客观知识》等。波普在社会历史领域、本体论问题等方面也有独到的研究，但他的主要思想是在科学及其方法论方面。

使波普开始科学哲学新时期的是他的证伪思想，这一思想从批判传统的归纳方法开始。对于传统归纳法，休谟曾给予深刻批判，即认为个别的经验事实不能由归纳而上升为普遍原理。现代实证论者由此而提出“概率逻辑”理论，认为经验事实的概率性归纳可以确证理论的可靠程度。波普对此提出了根本性否定。首先，他否定了传统归纳法的合理性。他指出：全称命题不能从单称命题的累积中推出；通过归纳得出的结论总有可错之处；归纳推理的基础——归纳原理本身无法证明，若要证明，只能是循环式的或先验的。这里的观点与休谟基本相同。但波普认为休谟在心理学上给归纳法留了后路，即休谟把知识的基础看成是习惯的信念，把人们对规律的认识看成是经验多次重复后导致的确信。波普否定了这种观点。他认为，归纳问题是逻辑问题，不是心理信仰问题，不能混淆在一起；即使从心理学来看，也不是经验重复而导致信念，而是心理信念导致经验重复。其次，他否定了现代实证论的合理性。他指出，赖辛巴赫的概率逻辑论企图用“命题序列的真值频率”来解释“假设的概率”，这和传统归纳法犯了同样的错误，即混淆了随机事件本身的概率与一个假设之间的不可通约性。同样，卡尔纳普的“理论的确证度等于理论的概率”的说法，则混淆了确证度与概率之间的不可通约。因为科学理论具有无限全称陈述的逻辑形式，而无限全称陈述的概率却是零，确证度不等于概率。波普在上述批判的基础上，提出了他的证伪原则。

证伪原则的基本思想是：一个理论是否具有科学性，其标准在于可证伪性；一种不能被任何想象事件所证伪的理论是非科学的理论。这一原则与逻辑实证主义的证实原则相对立，它的核心概念是可证伪的。波普认为，可证伪性也就是证伪在逻辑上的可能性。说一个理论具有可证伪性，就是说从这个理论推导出的命题在逻辑上总会有一些事实与之发生冲突；而说一个理论不具有可证伪性，就是说这个理论不会与任何想象的或发生的事件相冲突，那么这种不具有可证伪性的理论不是科学。因此，可证伪性是科学与非科学分界的标准，凡属于科学的理论，原则上都可以证伪，不可证伪的理论则属于非科学。波普认为，根据这一标准可以解决归纳问题，因为证伪过程不必以任何归纳推理为前提。例如，要判断“所有的天鹅都是白色的”这一命题的真假，以归纳法永远不能证明其真，因为难以穷尽所有的天鹅；然而，只要发现一只黑色天鹅，这个全称命题就被证明为假，这不需要归纳积累，因此从反面去证伪命题的方法可以摆脱归纳法。这也说明，科学的性质在于可证伪性，科学方法的根本试错法，即科学研究的过程，是一个大胆提出假设，然后以最严格的态度批判它，从而发现其错误所在的过程。波普认为，科学家追求理论的精确性和普遍性是可与可证伪性相统一的。一个命题，精确度

越高，可证伪性就越强，模糊度越大，可证伪性就越弱；普遍性越大，可证伪性就越强，特殊性越大，可证伪性就越弱。由此，波普进一步推出科学发展模式。

波普认为，科学知识的增长经历四个阶段：问题——科学从问题开始，引起科学家们的思考；猜测——科学家们提出各种大胆的猜测和假设去解决问题；批判——各种假设性理论之间展开激烈的批判与竞争，筛选出逼真度最高的新理论；新问题——新理论被新的观察和技术证伪，导致新问题出现。这四个阶段循环往复，科学的进步便在其中实现。这个过程，波普将它图式化为：



其中， P_1 表示开始时的问题， TT_1 、 TT_2 、 TT_n 表示互相竞争的各种理论， EE 表示对理论的批判和选择， P_2 表示出现的新问题。波普认为这个图式既表示整个科学的发展，也表示认识活动、科学研究的逻辑，还可以表示物种进化的序列，即生物在不断解决问题中生存并排除无用器官生成新器官从而完成进化。波普的这个图式不仅是要描述科学、认识、研究、生物的发展过程，而且是为了强调这样的思想：科学并非始于观察或理论，而是始于问题。科学理论并非是正确的认识，而是大胆的猜测。科学理论是否进步的标准并非可证实性，而是可证伪度。科学发展的动力并非证实，而是试错。

波普在晚年还提出了一种“三个世界”的理论，把人类精神活动的产物——科学问题、科学理论、理论的逻辑关系、自在的论据、批判性讨论、故事等，视为与物理世界、精神世界同样的实在世界，以说明科学知识及人类精神产品对人类的重要性。他还提出过反对历史决定论的社会政治哲学。这些思想都产生过很大影响。

伊姆雷·拉卡托斯（1922—1974）是波普之后著名的英国科学哲学家。作为波普的学生和波普退休后接替其职务的继承人，拉卡托斯修改和补充了波普的思想，提出他的“科学研究纲领方法论”，把批判理性主义推向另一个阶段。

首先，拉卡托斯对波普的科学分界标准进行修正。他认为，波普以可证伪性作为科学与非科学的分界标准有根本性漏洞，即经验证伪。既然经验证实（归纳法和概率主义）对于普遍的理论是有限的、不能证明的，那么经验证伪也同样是有限的、不能证伪一个理论的。面对经验的反驳，任何理论都能通过调整它的背景知识来推翻反驳。关于理论背景知识，拉卡托斯认为是被波普忽略了一个问题。任何理论都是相互联系着的，对一个理论来讲，与它相联系的其他理论就是它的背景知识。当经验事实与一个理论相冲突时，可以通过调整背景知识修复相冲突之处，即换一个角度看问题，这就能使理论不被反驳。拉卡托斯承认没有永恒正确的理论，但一个理论的被证伪，并不能由某个与它相冲突的观察陈述所推翻，而必须由一个新的理论所取代，这个新理论必须具有三个特征：一是具有超出原理论的新事实，二是能够包含原理论中未受反驳的内容，三是所具有的新事实得到确证。只有当这样的新理论出现时，

原有的旧理论才能被证伪。

其次，拉卡托斯提出了关于科学理论的科学研究纲领方法论的新见解。他认为，科学理论并不是以单个命题或单一理论方式存在的，而是以系列理论的方式存在，这个理论系列内的各个理论有机地联系着，构成一个科学研究纲领系统，这个系统由四部分组成：理论的“硬核”，辅助性假设组成的硬核的“保护带”；保护硬核的禁止性规定——“反面启示法”；发展理论的鼓励性规定——“正面启示法”。硬核是科学研究纲领的基础理论即核心部分。面对反驳，它往往不容轻易改变。如果它被驳倒，那么整个纲领就被推翻。保护带是科学研究纲领的外围辅助部分。当反驳出现时，保护带中的辅助性假设通过调整、修改自身来保护硬核不受反驳。如果辅助性假设经过调整、再调整、甚至全部被替换导致了硬核向进步的问题转换，那么这个纲领就是成功的，反之，则是失败的。反面启示法是科学研究纲领的方法论上的反面规定，不准科学家们将反驳指向硬核，而是以各种方法去修正和调整保护带，正面启示法包括一组明确表达出来的建议和暗示，说明如何改变和发展研究纲领的可反驳部分，即如何更改和完善保护带。拉卡托斯认为，保护带的调整对研究纲领的发展会有两种影响：进化的或退化的。一个研究纲领经过辅助性假设的调整，增加了经验内容，就能对经验事实作更多的说明和预测，这时，它是进化的；反之，它就成了退化的纲领。进化中的纲领不惧反常，反而吸收反常发展自身。但进化到一定阶段就必然转向退化，退化中的纲领，已没有能力改造反常，它所面对的反常例证会越来越多。但反常再多也不能证伪这个退化的理论，只有当更进步的纲领出现时才能取而代之。哥白尼日心说取代托勒密地心说、爱因斯坦相对论取代牛顿力学理论都是如此。

再次，拉卡托斯强调了科学哲学方法论必须和科学发展史实相符合。他对比了当代流行的几种科学哲学方法论，如归纳主义、约定主义、证伪主义和科学研究纲领方法论，认为它们在不同程度上为科学史的合理重建提供了理论模式。但是，科学史本身总要比所有的理论模式更加丰富，因此，对于科学发展的研究，必须以正确的理论模式为指导，同时又必须由历史来确证各种模式在合理重建方面的价值。拉卡托斯认为，科学研究纲领方法论比证伪主义、约定主义、归纳主义包含了更多的经验事实，预测了其他理论所预料不到的新颖的历史事实，如果这些预测被历史研究所确证，那么这一理论就构成了一个进步的问题转换。也就是说，他的理论是现有方法论中最具进步性的。

拉卡托斯的科学研究纲领方法论的确比波普的单纯证伪主义更完善而全面，但波普思想对批判理性主义的开创性价值仍是不容否定的。拉卡托斯的许多积极的补充和新颖见解，实际上又来自科学哲学研究中另一个学派——历史主义的启发。

（2）历史主义的提出及其迅速发展

与英国的批判理性主义不同，60年代在美国产生的历史主义对科学性质及发展模式的研究，不从纯逻辑方面进行分析，而是从科学发展史实、科学家的实际科研活动、科学集团的集体信念等方面进行探讨，并且注重科学进步问题的研究。因而，在与科学发展的史实与现状的结合

问题的讨论方面，比批判理性主义更加深入，对科学进步与发展的认识具有独特意义。

历史主义的提出晚于批判理性主义，但它的传播与影响十分迅速，几乎一经提出便成为美国科学哲学界的主导学派，并出现一批持历史主义观点的学者。

托马斯·萨谬·库恩（1922——）是美国著名的科学史学家和科学哲学家，是科学哲学中历史主义学派创始人。他早年就读于哈佛大学物理系，1949年获哲学博士学位。此后一直在大学里教授并研究科学史。主要著作有：《科学革命的结构》、《必要的张力》、《量子物理学的历史资料》等。

库恩思想的核心概念是“范式”。它的含义是指一个科学共同体成员所共有的信念。科学共同体是指由一些专业科学家围绕某一学科而组成的专业集团，其内部交流充分，专业看法一致，吸收文献基本相同，其外部交流则很困难。如物理学家共同体、化学家共同体、天文学家共同体等。集团内的共同信念是集团成员在专业上的一致观念，这使他们有共同的基本理论、基本方法，共同的理论模型、思维框架，共同的科学传统、发展方向等。范式的特点是相对稳定，单个的经验事实不能推翻它，只有新范式出现并被共同体接受，才能取代旧范式。范式与范式之间有质的差别，其结构相同，但成分完全不同。范式不是科学家们对世界的认识，而是不同历史条件下科学家们的心理信念。因而范式的改变也不是认识的深化，而是心理上的转换，即对同一个问题的完全不同于原来的心理反应，如同格式塔心理学所说的格式塔转换。转换前后的范式也没有真、假之分，而仅仅是信念的不同。库恩提出范式概念是为了说明科学发展的结构。

库恩认为，科学发展是一个动态结构，是科学共同体活动的结果，表现为范式的完善与更迭。科学发展的根源是科学内部因素和外部因素的共同作用，如社会压力、哲学思潮、重大历史事件等都能对科学危机的产生和消除起作用。库恩描述了科学发展的一般过程：第一阶段是前科学时期。这时还不存在科学共同体，也没有公认的范式，只有互相竞争的学派和学者。经过长期争论，范式逐渐形成，于是前科学时期结束。第二阶段是常规科学时期。这时有了范式，科学共同体不发生原则争论，在范式支配下共同解决科学研究中的问题，常规科学迅速进步。范式的这种积极作用保证了常规科学具有自我延伸力，它能够同化和吸收反常，使之转向预期的结果，范式结构也随之完善和发展起来，科学知识稳步扩大。第三阶段是科学危机时期。这时，范式并不能吸收所有的反常，当反常越来越多，理论的调整已无法阻止反常对范式的动摇，常规科学便陷入困境，人们对范式开始怀疑，科学共同体出现分裂，争论又起。第四阶段是科学革命时期。这时，在科学家的争论中，新范式出现，旧范式随之被取代。这种取代类似政治革命，以危机作先导，通过激烈竞争而实现，以推翻旧的范式建立新的范式为任务。科学家们选择竞争范式的价值标准是范式的精确性、一致性、广泛性、简单性和有效性，同时，根据他们的个人经历和个性因素去评判。也就是说，范式的被选定是主观因素与客观标准相作用的结果。这四个阶段的周期性运行构成了科学发展的动态过程。

库恩还特别强调了科学家在科学发展中应具备的两种基本思维能力，即发散式思维和收敛式思维。他认为，在整个科学发展中有两个重要的转折点：前科学向常规科学的转变和常规科学向新常规科学的转变。这两个不同的转变要求科学家有两种能力。在前一个转变中要有收敛式思维能力，即能在范式制约下进行稳定的常规科学研究。在后一个转变中要有发散式思维能力，即能不断抛弃旧答案开辟新方向，进行创造性研究。这两种思维形式在矛盾中形成一种必要的张力，成为最好的科学研究的首要条件。库恩认为，即使是最富有创造性的科学家，也必须同时是个传统主义者，必须乐于用已有的规则来玩复杂的游戏，即能够牢固掌握常规科学的基本原理，才可能成为发现新规则的成功的新家；同时，在应该放弃旧规则的地方，要敢于否定那些自己早已熟悉了的东西。这两个方面是每一位成功的科学家必备的品质。

波尔·卡尔·费耶阿本德（1924—）是库恩之后对科学进步问题进行研究并有很大影响的美国科学哲学家。原籍奥地利，1958年迁居美国，此前在维也纳大学获哲学博士学位。在美国，曾在多所学校任教并从事研究。主要著作有：《反对方法》、《自由社会中的科学》、《实在论、理性主义和科学方法》等。

费耶阿本德并不像库恩那样为科学发展描述一种动态模式，他反对任何一种模式或框架，认为那是对科学进步有阻碍的东西，他主张科学研究及其方法论的多元化和民主化。因此，在他看来，逻辑实证主义从不变的逻辑形式出发，要人们脱离活生生的历史事实，约束在空洞的规则中构造理论，这是对科学进步的阻碍；证伪主义把问题视为理论发展的唯一开端、把个别事实看作否定理论的唯一根据，忽视了其他因素导致研究的可能，没有看到事实与理论的不符并不一定是理论的错误，事实也常有错误；研究纲领方法论过分强化理性标准，使之成了科学的宗教。费耶阿本德反对科学方法论的独断、单一、不变、教条，主张开放、自由、有活力、有效果的科学研究。他认为，科学家的研究更多是根据多种理论见解的比较去作出选择，而非一致性原则指导的结果，也不是对单一对象进行观察的过程。在诸多的方法中，非理性方法同样有其位置，科学史上的每个时代都有例证。

费耶阿本德不仅提倡科学研究的多元论，而且认为在现实社会中也应提倡自由精神，建立科学与非科学的平等民主关系。他认为，科学与非科学并无绝对界限，把科学视作高于其他生活方式的权威没有道理。现代科学的至高地位只不过像从前的宗教，是与国家权力结合在一起的缘故。在科学史上，科学的发展往往与非科学的利用相关，没有神话、传说、占星术、原始医学等等就不可能有现代的天文学、物理学等。科学在许多方面与宗教、神话等非科学一样，带有虚假的东西，带有甚至更大的欺骗性，它的神圣不可侵犯是人为的，是科学的不民主造成的。只有当人们通过自由选择而选择了科学，科学才能获得更多的理性和权威。

拉里·劳丹（1941—）是库恩之后又一位研究科学进步问题的美国科学哲学家。他在普林斯顿大学获哲学博士学位，此后任教于匹兹堡大学，是科学史和科学哲学系主任。主要著作有《进步及其问题》等。

劳丹不同于费耶阿本德那种无政府主义色彩的科学进步思想，而是

在批判库恩“范式”概念和拉卡托斯“科学研究纲领方法论”基础上提出一种“研究传统”概念，以科学进步的理性重组观点发展了库恩和拉卡托斯的科学革命的范式更迭思想。

劳丹的核心概念是“研究传统”。他把它定义为指导具体理论发展的一套准则，其特征是：它由若干个专门理论组成，它在方法论上有质的独特性，它要经历一个很长的历史时期才形成。一个研究传统，与它内部所属的理论之间，有时候是不成功的传统统属有价值的理论，有时候是成功的传统统属不适宜的理论。这种状况使传统与传统的转换有很大的连续性，一个传统中的核心要素转换到另一个传统中就可能成为非核心要素。因而科学革命并不是创造出一个全新成分的新传统，而是以某种方式把旧传统中有价值的理论成分重新组合为一个新传统。

劳丹认为，科学进步应是人类解决问题的能力 and 效果的提高，只有在解决问题效力提高的基础上，理性才与科学进步相关。科学进步的途径有三个：一是增加解决经验问题的数目，二是消除反常，三是恢复有冲突理论之间的一致性。科学进步是一种研究传统向另一种研究传统的转换，但并非理论中断式的革命，它是非积累式的进步，但又是一个历史上持续的过程。

劳丹的思想并没有提出更多的新见解，而仅仅是在库恩历史主义的基础上提了一些补充意见。他希望同时吸收批判理性主义和历史主义两方面的长处、克服各自的短处，但由于没说明更多的东西而没能超越前人。

与历史主义同期的美国科学哲学流派还有科学实在论。它在哲学观点上继承古代实在论传统，反对批判理性主义和历史主义。它在科学的性质问题和进步问题上持客观的、积累的观点；在科学的发现问题和真理问题上持可知论的、符合论的观点。科学实在论在当代的主要代表是普特南（1926—）、夏皮尔（1928—）和本格等。科学实在论的出现代表了科学哲学向传统理论的回复，它在向种种新颖的关于科学的论点发起挑战，在维护科学的尊严和地位方面，具有积极的意义。

四、结构主义的流行

第二次世界大战后的法国思想界，是个思潮迭起、流派纷呈的舞台。50年代至60年代，法国思想界一反人本主义倾向而成为结构主义的天下。随着60年代末期法国学生运动失利，在市民社会中曾显赫一时的存在主义和西方马克思主义很快失去影响力，冷静、中庸的结构主义成为时髦思潮，并由于各社会科学学科的成功运用而迅速传向世界各国。

严格地说，结构主义不是一种哲学主张，而是一种对社会科学研究具有普遍运用价值的方法和方法论。这种方法的基本思路是，在人们要认识的未知的社会现象中存在着有秩序的结构，其表层结构是人们日常感受到的社会现象的外部联系；表层结构当中还有并不显现为现象的内部深层结构，深层结构是社会生活的无意识的联系，要揭示它，就要借助理论模式。也就是说，人们通过建立一种显示社会结构特点的理论模式去认识客观的社会结构。这种先由主观建立后由现象印证的结构，在结构主义者看来，其价值并不比直接根据同一领域内的事实建立起来的模式差；相反，这种方法可以迅速而有效地揭示出任何社会现象、历史现象背后的无意识关系。作为一种方法论，结构主义者认为，我们面前的世界是个纷繁庞杂的现象世界，其中深藏着一种秩序，决定着现象的性质、特征和变化。这种秩序可以由人脑的结构性潜能去整理和安排。人类运用心智对杂乱现象的这种有序安排，可以有效地说明或解释现象，使现象世界成为人的世界。

结构主义的流行，是由于它用一种截然不同于以往的方法去解决社会科学领域的一些课题。同以往的方法相比，它有这样一些基本特征：

第一，与经验主义相对，主张纯粹理性。结构主义重视结构对现象性质的作用，强调方法、尤其是理性构造的作用，这使那些最初不了解结构主义的学者们把它等同于逻辑实证主义，因为后者也是一种理性主义。然而，结构主义与逻辑实证主义有着根本性区别，这就是对经验看法。逻辑实证主义肯定经验是科学知识的基础，认为一切命题的真伪必须通过经验去证实。结构主义则反对这种观点，认为知识绝不来自经验，因为对象不会自动呈现真相，观察对象特征再多也无法揭示对象的整体结构。要认识对象的深层结构，唯一的途径是人的理性构造。这种构造不依赖于经验，是纯粹的理性活动。当理性构造的模式有助于说明或解释对象时，就表明我们认识了对象的结构。

第二，与历史主义相对，主张同时性。在社会科学研究中，人们一直注重纵向发展和动态系列的比较方法，即历史主义方法。结构主义则认为，结构并不具有随时间延续而变化的特性，而只遵从结构内部自给自足的非时间的总体规则；结构与结构之间也没有连续性关系，而只有互不相关的排列关系。因而研究结构应采取同时性方式而非历时性方式，应着重于深层结构的揭示与改造，而非历史经验的总结与借鉴。

第三，与原子主义相对，主张整体性。在自然科学领域，曾经盛行原子主义方法，即解剖对象，进行孤立研究。20世纪中期以后，这种方法和眼光逐渐被融合观点、系统方法所取代，即把对象放到广阔背景下，看成完整的体系去研究。结构主义接受了自然科学的这种角度，推广到社会科学中，强调社会结构的整体性、转换性和自调性，认为这样

可以严密精确地解释复杂的社会现象。

第四，与人道主义相对，主张无主体性。结构主义公开反对存在主义为代表的人道主义，认为人道主义的道德说教不恰当地把人抬到了绝对中心的位置，结果影响了认识活动的准确性，使自然科学与社会科学对立起来，把精密的研究方法排除在社会科学之外。因此，结构主义认为在研究社会现象时应当像自然科学一样，把人溶化到客观化的、无个性的和无意识的结构之中，实现“主体移心”，即取消主体。

结构主义方法论并不是 50 年代学者们的创造，而是早在 20 世纪初已经诞生，最先由瑞士语言学家索绪尔提出。索绪尔在变革传统的个人心理语言学派的理论的方法时，主张把语言看作社会现象——一种以社会群体方式保存的自足系统，个人言语行为受这个系统的制约。他区分了语言的两种基本形态，即语言和言语。认为语言是有系统有结构而存在于一定时间和社会中的抽象体系，言语则是个人在语言系统制约下的语言运用行为。言语只是表现出来的整个语言系统的一小部分，语言则是支撑言语的庞大基础。语言学的对象不应是表面的、偶然的个人言语，而应是深藏其背后的语言规则体系。索绪尔还区分了语言的同时性研究和历时性研究。认为同时性研究是从一个时期的语言横断面所进行的研究，可以认识作为社会现象语言的结构全貌；历时性研究则是从一种语言的历史发展过程所进行的研究，只能认识作为个人现象语言的个别历程。语言学应当进行这两种研究，但更应当研究语言的同时性。索绪尔还给语言的语义单位即符号作了界定，认为语义符号的意义仅仅依赖于同其他符号之间的关系，离开其他符号而孤立存在的符号没有任何含义，要理解任何一个符号只能去理解符号之间的结构。尽管索绪尔从没想到把他的方法运用于语言学之外的领域，甚至不曾使用过“结构”概念，但他的上述观点对 60 年代的结构主义产生了重要影响，使他被后人推崇为结构主义的先驱者。

结构主义方法之所以在 20 世纪中期一下子被多门学科所使用，其中一个重要原因是自然科学及应用技术迅速发展的影响。自然科学研究在方法论上已进入整体化、系统化、模型化时期，这既给社会科学的研究以很大启发，也使社会科学尚不能达到精确研究水平的事实以很大的刺激。社会科学家们在适应时代发展过程中，努力探索新的社会认识方法，吸取和借鉴自然科学新方法，成为这个时期的一个特点。结构主义方法的普遍使用就是这种探索之一。

最先将语言学中的结构主义方法移植出来的是法国人类学学者列维—斯特劳斯。与他同时期的代表还有：法国精神分析学家拉康、法国历史哲学家福科、法国马克思主义理论家阿尔都塞、法国文艺理论家巴尔特、瑞士心理学家皮亚杰、法国文学批评家德里达、法国政治理论家濮兰查斯等。

1. 列维—斯特劳斯的结构人类学

克劳德·列维—斯特劳斯（1908—），法国人类学、社会学家。出生于比利时，早年在巴黎大学读法律、哲学和心理学，获哲学和文学博士学位。1935—1939 年到巴西圣保罗大学教社会学，同时深入当地土著

部落进行人类学考察，获得大量第一手资料，成为他取得人类学研究成果的主要依据。第二次世界大战中，他旅居美国，任教于纽约社会调查学院。战后回国，曾任巴黎人类博物馆副馆长。50年代以后任教于巴黎大学、法兰西学院，讲授社会学。他的学术成就主要在人类学和神话学两方面，而他这些成就的取得，又主要得益于他从语言学移植过来的结构主义方法，他对这种方法及其普遍价值发表过许多重要论述，因而他被人们认为是结构主义的创始人。他的主要著作有：《南比克瓦拉印第安人的家庭与社会生活》、《亲族关系的基本结构》、《种族与历史》、《悲伤的热带》、《结构人类学》2卷、《今日图腾》、《野蛮人的心灵》、《神话学》4卷等。

关于“结构”概念。

“结构”是结构主义的核心概念。但在究竟什么是“结构”的问题上，各结构主义者从自己所研究的领域出发作了不同的理解。列维—斯特劳斯在旅美任教期间接受了雅克布逊结构语言学的影响，第一个把这种方法拓展到语言学之外。在他看来，结构就是一切组成成分之间的整体性社会事实。但它不是可观察到的社会关系现象结构，而是决定着现实关系的深层“抽象实体”，是把社会中那些不同的事例联系在一起的东西，如同语言学中从一个变体过渡到另一个变体的“转换句法”。他用音乐来比喻：种种社会关系现象如同一个音乐主题的变调，这个音乐主题就是这首乐曲的结构。

列维—斯特劳斯关于结构特性的论述，得到结构主义者的公认。他指出：“第一，结构展示了一个系统的特征，它由几个成分构成，其中任何一个成分之变化都要引起其它成分之变化。第二，对于任一给定模式都应有可能排列出由同一类型的一组模式中产生的一个转换系列。第三，上述特性使它能预测模式将如何反应，如果一种或数种成分发生了变化了的话。最后，模式应这样组成，以使一切被观察到的事实都成为直接可理解的。”在这里，他说明了结构之于性质的决定性作用，即事物的成分并不决定事物的性质，成分与成分之间的结构——一种内在的整体性联系，才决定了事物以及成分的性质，成分只有在结构中才有意义。结构的变化使事物及其成分的性质也发生改变，而成分的变化在不变的结构中只能形成形式上的变式。他强调理性构造在知识获取中的重要性。因为在他看来，事实不会自动呈现真相，知觉不能使人获得知识，观察也不能发现现象背后的结构。理智的再造对于知识、理论具有重要作用。

列维—斯特劳斯还区分了“结构”和“模式”两个概念。他称：结构是“真实的”存在，模式则是发挥启示性作用的理性产物；结构通过模式而被理解。但这并不是说结构是具有客观性的物质基础，结构只是一切社会文化表层关系背后的“无意识”产物。模式通过理智构造将社会无意识中的深层结构描述出来。

关于亲属关系结构。

这是列维—斯特劳斯在巴西土著部落社会考察基础上对社会亲属关

列维—斯特劳斯：《结构人类学》，英文版，第279—280页。转引自《现代西方哲学》，人民出版社1981年版，第597页。

系所作的结构主义分析。他认为，亲属关系是亲属结构的表现形式。以前的人类学在研究亲属关系时，只注重亲属关系中的各种成分，没有注意到成分间的结构。而恰恰是这种植根于社会无意识中的结构，才决定了亲属关系的意义。亲属关系与其结构之间的关系，如同词、句子与语言结构的关系，可以把亲属关系中的各个“项”分解开来，还原为最原始、最简单的关系。列维—斯特劳斯认为亲属关系结构中不可还原的关系就是以女人为交换中介的婚姻关系。这种结构的作用在于杜绝乱婚，文明社会由此而发展起来。

关于神话结构。

神话是早期人类关于世界起源、人类起源、社会关系、生活习俗及宗教信仰等的传说，其中蕴育了后来文明的种种萌芽，包含着早期人类的思想观念。为此，学者们从各个角度收集、整理、解释、比较世界各地的神话传说，形成了神话学。列维—斯特劳斯从文化人类学的角度，运用结构主义方法研究了古希腊和古罗马神话，试图揭示欧洲人在远古时期的观念和社会关系。同时，他还详尽地演示了如何使用结构主义方法去分析一种结构。

首先，列维—斯特劳斯把神话分出表层结构和深层结构——神话故事和神话结构。他收集了许多神话故事，认为它们虽然在情节上有所不同，但其内在结构有相同之处，可以看出是由同一个结构派生出来的各种表达。这些故事之间不能说哪一个是最早的、最根本的或最真实的，它们作为同一个结构的变式，彼此是并列的。

然后，列维—斯特劳斯着手分解这些作为表层结构的神话故事，以便找出其中的意义，即神话结构。他按故事情节将神话分解成一个个基本成分，他称之为“神话素”；将它们打乱原来的先后顺序，重新对它们分类排列。如果用一串数字表示一个故事的话，如：124782346814578125737……，其中每一个数字代表一个情节，那么把它们分解为神话素，就成为一个个单独的成分，如：1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, ……。将每个故事中的神话素分别归类，如：凡是“1”归到一栏，凡是“2”归到另一栏，等等，列出表格，便有了新的组合意义。对这意义再加以分析说明，就可以找出这些故事的深层结构。列维—斯特劳斯用这种方法分析希腊神话中俄狄浦斯王杀父娶母的故事，所得结论认为，这个神话表示了原始人对人的来源问题的关心与探索。

2. 拉康的结构精神分析

雅克·拉康（1901—1980），法国的精神分析学家。早年在巴黎高等师范学校学哲学，后又到巴黎大学攻精神病学。30年代中期开始从事精神病治疗工作，同时研究哲学。1953年，他因在国际精神分析学大会上发表反对美国新精神分析学派观点而被开除出国际精神分析学协会，于是他组建法国精神分析学会，从此投入精神分析理论研究，并开办讲习班，形成独立的精神分析理论学派。1964年，在国际精神分析学协会的再次干预下，他离开法国学会，又建立“巴黎弗洛伊德学派”，继续他的独创性理论研究。60年代后期，他的学派及其思想在法国已形成巨大影响。可是在1980年，他由于感到理论交流的困难而宣布解散自

己的学派。他的著述不多，主要有《拉康文集》、《精神分析学的四个概念》等。

拉康在精神分析学理论方面的主要成就是关于无意识结构的探讨。这一探讨发端于他对美国新精神分析学派的不满，认为他们从社会文化去解释弗洛伊德的学说是一种歪曲。因而他主张回到弗洛伊德著作中去，从精神分析学最根本的范围去完善弗洛伊德理论。显然，无意识理论是弗洛伊德最主要的理论。然而在这一理论上，弗洛伊德的阐述是比喻式的，具有神秘色彩的。为此，拉康运用结构主义语言学的方法试图将无意识理论科学化。他从两个命题来说明无意识的结构：“无意识具有语言的结构”和“无意识是他者的话语”。

“无意识具有语言的结构”，这句话的意思是把无意识看作一种类似于语言的结构。关于无意识，弗洛伊德认为是压抑在人内心深处的本能欲望，其特点是非理性、非语言性、非社会性、冲动、能量大、总要冲入意识和行动的领域，由压缩和移位的机制支配。拉康基本赞同这些看法，他肯定了无意识中不存在矛盾律，没有欲望冲突，不随时间改变，不服从现实规则，无逻辑关系，只服从快乐原则，压缩与移位机制使其中的表象不根据理性规则转换。但是这不能说明无意识是无序的、混乱的，相反，无意识是有内在结构的。这个结构可以用语言结构来说明。第一，精神分析学家是通过语言来了解病人的无意识的，病人把自己的梦和无意识用语言回忆出来，精神分析学家分析这些关于梦和无意识的话语来达到治疗目的。这说明语言结构与无意识相关。第二，无意识的压缩和移位机制同语言学的“隐喻”和“转喻”功能一致。无意识的内容经过压缩和移位而以伪装形式进入意识，如梦中的多人特征合于一人，梦中的风马牛不相及的情节相衔接，都是无意识压缩和移位的例证。这同语言学中以某个形象描述代替直叙词句的隐喻，以某个直叙词语引发另一含义的转喻，是一样的作用。因此可以借助语言结构来理解无意识结构。

“无意识是他者的话语”，意思是说无意识存在于自我意识之外的地方。这句话源于弗洛伊德的名言：“我在我不在的地方思想，因而我存在于我不思想的地方。”这是说，无意识结构可以通过语言结构来了解，但它不是语言结构，它只在语言结构的无语言处，即空白处、空隙处。拉康的学生雷麦尔曾比喻：意识的话语如同这样的手稿纸，在它上面的第一个文稿被涂掉由第二个文稿覆盖住，人们可以从字里行间瞥见第一个文稿。拉康的另一个学生莱克顿尔作过另一种比喻：无意识不是一幅画的画架底布，而是这幅画之前的素描，它在这幅画之中，被这幅画所覆盖住；无意识不是另一种信息，它是写在文章下面的另一文稿，人们必须借助显色剂来阅读。这些比喻都旨在说明拉康所讲的无意识结构既不是意识的语言结构，又在语言结构之间的思想。

关于无意识结构的内容，拉康曾根据儿童心理学的研究，提出在婴儿6个月到18个月期间存在一个重要的自我心理转折点——镜象阶段，即婴儿首次在镜子里发现自己的形象，经过不能区分哪个是自己，能区分自己的身体，最后觉察出影象是自己的过程，完成自我意识的无意识建立。这个关于自我的无意识结构有三层：想象界、象征界和实在界。这三个层次重叠并存于主体内，使主体能够与外界发生联系。

3. 阿尔都塞的结构马克思主义

路易·阿尔都塞（1918—1990），法国哲学家、马克思主义研究家。他出生于阿尔及利亚，早年曾参加阿尔及利亚的天主教运动。第二次世界大战期间，参加反法西斯军队，1940年被俘，关押在德国战俘集中营直到战争结束。战后，往法国巴黎高等师范学校读哲学，1948年毕业留校讲授并研究哲学。1975年获文学博士学位。1980年以后，他陷入极度抑郁症，近乎精神失常。他的主要著作有：《保卫马克思》、《阅读〈资本论〉》、《列宁与哲学》、《政治与历史》等。

作为研究马克思主义的学者，阿尔都塞的哲学重点是马克思主义哲学。在思想倾向上，他反对苏联共产党第20次代表大会后国际共产主义运动中出现的以人道主义去解释马克思主义，也反对单纯从经济决定论方面理解马克思主义。他试图突破60年代初期这两种理论倾向偏颇，给予马克思主义以新的解释，这便是他运用结构主义方法对马克思所作的一种说明。到70年代后期，阿尔都塞明确宣布，他重新研究马克思主义所得出的结论是：马克思主义在内容上包含着困难、矛盾和空白，在实践中存在着危机。尽管阿尔都塞用结构主义去研究马克思的著作，其初衷是要克服现实中的教条主义倾向，但在结论上，他否定了马克思主义的现实价值。他的初衷以及认真研究的姿态吸引过不少学者和青年，在西方的马克思主义研究领域兴起了一股结构马克思主义的思潮；但是他的结论却导致了这股思潮的分解和衰落，甚至他自己也为之陷入深度的忧郁和行为失常。

阿尔都塞对马克思主义的结构主义解释主要有以下三方面内容：

（1）关于马克思思想历程的解释

阿尔都塞认为，要重新研究马克思主义就要回到马克思的著作中去，通过反复阅读去发现马克思在文字表述背后的心理过程。他把这种研究方法称作“症候阅读法”，即，如同从病人的病情症候去寻找病因，通过把握马克思主要著作的文字、概念，去挖掘著作深处的“理论框架”——无意识结构。阿尔都塞认为，马克思的著作在表述上是一种历史理论，哲学辩证唯物论的存在方式是“暗含的”，处在未加理论化的实践状态，要把它挖掘出来就需要以症候阅读法从历史理论的字里行间的“空白”、“沉默”之处去寻找。他所说的这种方法实际上就是结构方法，即先构想一个理论框架用以指导阅读，在阅读中用马克思著作里的表述去印证这个框架，如果印证合理，这个框架得到了解释，它就可以被认为是这部著作的深层结构；反之，则要修改或重构框架。

阿尔都塞用上述方法分析了马克思1840年以后的主要著作，提出马克思的思想存在着“认识论上的断裂”的论断。他认为，1845年以前的马克思，其著作的理论框架是意识形态式的，即强调理论的社会实践功能而非客观认识功能，在思想的表述上借助他人的概念和观点。从1840年到1842年借助的是康德——费希特的理性人道主义，从1842年到1845年借助的是费尔巴哈的人道主义。这与马克思在这两个时期所关注的社会问题有联系，前一段他反对书报检查、反对普鲁士专制国家，政治观

点上倾向自由主义；后一段则关注哲学与无产阶级结盟以改造人的本质，政治上倾向于地方自治主义。1845年的马克思，与人道主义基础上的理论发生决裂，从强调理论认识功能的角度全新地阐述思想。表述上使用了全新的概念，如社会结构、生产关系、上层建筑、意识形态、经济最终决定作用、不同的上层建筑的相对自主性等；并且批判了哲学人道主义理论，把它规定为一种意识形态。1845年到1857年，是马克思完成思想转变后的过渡期，即准备建立系统性理论的阶段。1857年以后，马克思达到了理论成熟，其著作以科学结构出现。

阿尔都塞把马克思思想划分为前期受意识形态左右，后期则具有科学特征，是为了说明对马克思主义作人道主义解释的非科学性；同时也表达了他对意识形态的贬低。他把意识形态看成是代表部分人利益的、有政治倾向的非科学的社会“表象体系”，受意识形态的影响是一个人思想不成熟的表现。成熟的、科学的思想应当是与意识形态相决裂的、远离现实意识形态影响的。这种主观的区分显然带有偏颇，所以，阿尔都塞关于马克思思想在前期和后期截然不同的看法，遭到许多学者的批评。但他关于马克思思想有一个发展转变过程的观点，还是给了人们很大启发。

（2）关于马克思的方法的解释

阿尔都塞称：要从马克思的历史理论中挖掘出他的理论框架，重新找出哲学辩证唯物主义来，以摆脱教条主义的规定。他所找出的框架结构就是多元的“结构因果性”。

在历史理论的表述上，阿尔都塞认为，马克思并不像匈牙利马克思主义者卢卡奇（阿尔都塞把他看作具有人道主义倾向的“理论左翼主义”代表）所说的继承了黑格尔的表述方式。相反，马克思的历史理论根本不同于黑格尔的观念一元决定论，而是唯物主义的多元决定论。马克思并不是简单地把黑格尔的唯心主义观念决定论颠倒为唯物主义的经济决定论，而是在唯物主义基础上建立了矛盾的多元决定论，即社会矛盾在历史实践中被经济、上层建筑多种客观力量共同决定和制约。社会形态的现存结构也是由各环节之间关系的相互作用而构成的，不是由经济因素一元决定的。他认为，马克思讲生产方式的决定作用，只是讲它对历史进程的最后的、归根到底的作用，而不是说只有这一种作用。马克思既指出了这种作用，也指出了上层建筑的相对独立性及其特殊作用，其作用不同，但都决定着社会形态和社会矛盾，不能因经济的归根到底作用而把历史看成是由此一元决定的，把马克思的方法看成是一元决定论方法。

阿尔都塞认为，马克思多元历史观背后的理论框架是一种结构因果观。与黑格尔的一元历史观背后的线性因果观和表现因果观不同，马克思所主张的是结构整个存在于其效果之中的因果关系，即原因并不独立于结果之外，不是一种事实引出另一种事实，也不是由内在的本质决定外在的表现。相反，原因与结果是一个结构整体，原因只存在于事实要素的关系之中。他引用马克思关于生产在社会形式中的作用的一段话来印证他的这一观点，马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中写道：“在一切社会形式中，都有一定的生产支配着其它一切生产的地位和影响，

因而它的关系也支配着其它一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，一切其它色彩都隐没其中，它使它们的特点变了样。这是一种特殊的以太，它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”阿尔都塞认为，马克思的这段话，正是把生产对社会的作用放到与社会其它方面的关系中去的，结果和原因都内在地存在于这种关系结构中，一旦离开这个结构，原因、结果都不存在。阿尔都塞认为，这种结构因果观是马克思思想方法的本意，只是他自己没有觉察到，因而没能清楚表达它，由此才导致了后来人们对他的线性式机械理解。

（3）关于马克思主义性质的结论

阿尔都塞通过对马克思前期著作与后期著作的结构比较，认为马克思《〈政治经济学批判〉导言》以后的著作是马克思主义的经典之作，属于摆脱了意识形态影响的成熟、科学的思想。以这些著作为代表的马克思主义具有反人道主义、反历史主义和反经验主义的性质。

反人道主义。阿尔都塞认为，首先，马克思反对从“人的本质”的抽象概念中引申出社会发展规律。从1845年起，马克思同一切把历史和政治归结为人的本质的理论彻底决裂，确立了新假设、新原则和新方法。用生产力、生产关系等新概念取代了早期使用的个体和人的本质等旧概念，明确提出了历史唯物主义理论。其次，马克思没有把生产关系表述为人与人之间的关系。阿尔都塞认为，马克思没有用人的概念说明生产关系，而是将生产关系表述为分配关系。其中，物是生产资料，人虽然是生产关系中的活跃因素，但却以人在生产关系中的活动为条件，即人是生产者，是完全匿名的、可替换的、简单的关系承受者和职能执行者。再次，马克思否认了人在社会变革中的作用。阿尔都塞认为，马克思所说的社会变革，是指社会结构的整个改造，社会主义必然取代资本主义也是指社会主义生产关系结构在功能上适应资本主义所酿成的巨大的生产力水平。这是一种客观的必然变革，而不是由人的本质所决定的。马克思也不是从人的本质中推论出社会变革的，而是从社会结构的科学分析中得出的结论。

反历史主义。阿尔都塞认为，马克思关于社会生产关系的表述，强调的是社会系统的整体性和同时性，反对阶段与阶段的时间连续性。他引证马克思批评蒲鲁东的话来说明这一点。马克思在《哲学的贫困》中曾说：“谁用政治经济学的范畴构筑某种思想体系的大厦，谁就是把社会体系的各个环节割裂开来，就是把社会的各个环节变成同等数量的互相连接的单个社会。其实，单凭运动、顺序和时间的逻辑公式怎能向我们说明一切关系同时存在而又互相依存的社会机体呢。”阿尔都塞认为，马克思强调了历史的总体结构，弱化了历史的时间序列，是把各个社会形式放到这个总体结构中去才能理解它们，而不是放到逻辑顺序中去理解。

反经验主义。阿尔都塞认为，成熟马克思抛弃意识形态后达到科学的认识，在思维方式上是因为否定了经验主义。经验主义认识方式是把

《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第757页。

《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第145页。

认识对象当作实在本身，从实在去抽象其本质，并把理论看做是对具体实在的抽象表述。科学的认识方式则不是对具体实在进行加工，而是对理论进行加工，对抽象结果进行加工。这个过程是一种理论实践活动。它的原料是概念和抽象，手段是思维，产品是知识。运用思维对概念、抽象进行理论劳动而生产出的是知识，这个过程与经济实践、政治实践、意识形态实践一样，是一种实践活动。这种实践不以经验为基础和起点，是一种纯理论劳动。成熟马克思的工作就是以英国政治学和法国社会主义的劳动价值论和阶级斗争理论为原料，以黑格尔的辩证法为工具的理论实践过程，其产品便是《资本论》、剩余价值理论。这与早期马克思以反对书报检查、反对封建法律和普鲁士专制国家等具体实在为起点的人道主义理论已完全不同。

70年代后期，阿尔都塞公开宣告马克思主义存在着危机，马克思主义本身包含着困难、矛盾、空白。他认为，《资本论》中的剩余价值理论忽视了榨取剩余价值的劳动条件和劳动力本身再生产的条件，导致了对剥削和劳动力的狭隘观念，从而妨碍了现实中斗争形式的扩大。他认为，马克思关于辩证法的表述过于简单和模棱两可，关于国家问题和阶级斗争的组织问题存在着理论空白；这些问题表明了马克思主义理论的有限性和不完整性。阿尔都塞的这一否定性结论，没有使他的理论进一步发展，反而使他的学生对研究马克思主义失去了信心，有人转向反马克思主义，有人转向后期结构主义，他的学派迅速衰落下去。

4. 后现代结构主义和解构思潮

结构主义发展到70年代进入后现代阶段，其特点是对结构本身的意义发生怀疑。曾是阿尔都塞合作者的法国学者马谢雷，就专门批评了结构借用的观点，认为把语言学中的结构概念挪用到文学及别的学科是错误的。因为结构的分析看上去是发现一个对象的内部无意识结构，实际上却“是用显示这个对象发生作用的规则的办法去重建一个‘对象’”，所“发现”的仅仅是对象的模拟物。马谢雷还批评结构主义在反传统、反形而上学观念的同时，又假定了另一种形而上学观念，即整体的有机结构观念，用它取代了传统的因果观念。

70年代的结构主义代表是法兰西学院思想史和思想体系教授密歇尔·福柯（1926—1984）。他早年毕业于巴黎高等师范学校哲学系，研究过心理病理学。50年代在瑞士任大学讲师，60年代在突尼斯任教，1968年回国任巴黎大学文森学院哲学教授。1970年到法兰西学院。主要著作有：《精神病与心理学》、《疯狂与文化》、《医院的诞生》、《词与物》、《知识考古学》、《话语的秩序》、《监督与惩罚：监狱的诞生》、《性史》第1卷等。福柯的主要学术成就在欧洲思想史方面，同时也广泛涉猎精神病学、自然科学史、经济学、语言学、犯罪学等领域。作为结构主义思想家，他的影响与列维-斯特劳斯、阿尔都塞、拉康等人齐名。

福柯的主要思想是关于欧洲近代思想发展的分析。与前期结构主义相同的是，他也否认历史的历时性，主张同时性分析，认为思想发展只是一种知识范围内的结构交替，结构与结构之间彼此孤立，没有内在联系。与前期结构主义不同的是，他在否定主体概念、反对根源探索的同时，不同意索绪尔语言学的语言、言语二元论区分。他认为语言形成过

程中有第三个因素——话语，它既不是作为深层结构的语言规则，也不是表层的言语符号，而是话语实践中比符号所指包含了更多东西的部分，并有自己的规则。

福柯把欧洲近代思想分为三种文化类型——“知识型”。第一种是文艺复兴时期（14—16世纪）的知识型，其特点是以相似关系为组织知识的原则。词与物之间，即记号与所标志的东西之间是一种相似关系。词、记号没有独立性，人们通过词、记号去认识事物。这使人们的知识只能局限在了解相同事物范围内，也就是混沌、笼统地认识事物。第二种是古典时期（17—18世纪）的知识型。这时的知识从笼统的认识转为分析、分类的认识。人们已发现词与物之间、记号与所标志东西之间有不相符合，于是人们用不同的词表示不同的物，并将它们进行区分、归类。但这种分类只是对事物现象所作的分类，词、记号仅仅是现象的表征。这个时期的博物学是以人为分类系统去对动植物作出区分，经济学是以货币、价格、价值、流通、市场为分析财富的依据，这都是现象分析的典型。第三种是现代时期（19世纪以来）的知识型。这时的知识从现象分析的认识转到本质、根源的考察。语言学不仅研究名词所代表的物，而且探讨语言的来龙去脉。生物学不再只作人为的分类，而是去探究生物背后的生命本质、生物的有机构成，经济学也不再静止地分析经济现象，而是去寻找价值的来源、资本的历史运动。在所有这些知识类型中，认识的方式决定了知识的类型，知识决定了社会的形式，社会形式决定了人。因此，人在知识的发展和社会的发展中没有什么作用。即使在现代，人的问题提出来，也并不能改变人的被决定地位，因为“人”的概念只是抽象化、一般化的虚构物，“人是什么”是个并未解决的问题。

福柯并不认为他所说的“知识型”就是索绪尔语言学中的语言深层结构，他甚至否认自己使用了结构式分析方法及结构主义的概念和词语。他的“知识型”范畴类似科学哲学历史主义代表库恩的“范式”概念，主要指一定文化时期各学科所遵循的一般方式。他不赞成索绪尔的语言、言语二元说，认为在语言、言语形式结构之外还有话语所表示的对象自身的秩序，这种秩序决定了话语符号的组成方式。福柯的这种见解，否定了结构的至上性和唯一性。尽管他在反主体、反历史主义等方面具有典型结构主义的特点，但他对结构语言学的批评，使他成为结构主义向解构思潮演化的中间人物。

与福柯同时，另一些运用结构主义方法的学者，直接反过来批判结构主义理论和结构观点，并且明确提出要取消结构，这就是后期结构主义中的解构思潮。这一思潮的出现，不仅使结构主义迅速走向没落，而且破坏了西方传统的和现代的各种观念，成为后结构主义的集中代表。这一思潮的基本思想是：既然结构主义否定传统哲学的形而上学，否定现代哲学中以人为中心，否定结构之外任何对象的终极意义；那么，某种结构本身也没有终极意义，一切都没有终极意义。解构思潮的代表人物是巴尔特和德里达。

罗兰·巴尔特（1915—1980）是哲学家兼文学批评家，在法兰西学院主持符号学讲座。他曾支持萨特存在主义的观点，后来转向结构主义。在用结构观点研究文学的时候，他又批判了结构主义。由于他提倡分析

文本（文学作品的原文）时要取消结构，他被称为“文本批判论者”。他的主要著作有：《写作的零度》、《论拉辛》、《批评与真实》、《作者已死》、《文本的欢悦》等。

“无意识的原型的结构之外”，是巴尔特文学理论的一个基本观点。他在回答“文学是什么”的问题时，提出一个文学“零度”的概念，意即文学作品中词与词之间有一个封闭而沉默的零度空间。他认为，作者创作的无意识原型并不在作品内容中的人物描写，也不在语言形式结构中，而是在人物形象、语言结构之外的这个沉默空间里。因而文学作品应去掉华丽的修辞和不必要的结构，去掉传统作品中那种现实主义的人物描写和作品构造。叙述时间可以颠倒先后，叙述空间也可以混淆真幻。现代主义的新小说派、荒诞派作品就是这种无结构创作的典型。

理解无结构作品主要通过读者在阅读中不断发展作品文本，即在阅读中进行创造。巴尔特认为，文学本文（作品的原文）既有供读者被动接受的“阅读性”成分，又有需要读者积极参与的“创造性”成分。传统的经典文本，如巴尔扎克的《萨拉森》，绝大部分是阅读性的；而现代派文本则大部分是创造性的。创造性文本给予读者发挥自己的想象和创造的空间，使之领略到写作、创造的乐趣。

关于如何评论一部作品，巴尔特也主张一种无结构方法。他认为，应把作品放在语言的上下文中去理解，而不要放到作品中的事件关系或思想关系中去理解。完全不必去寻找作品中的静止结构和意义，因为事实上并不存在不变的结构和意义。当人们阅读一部作品时，第二次与第一次的理解不同，说明了结构是随着阅读的进行而变动的。试图去找出一种结构和意义只能限制住对文本的理解。人们所需的是一种渐进方法，即在阅读中“不是把文本的各部分集中装配起来，而是使文本像星星那样散布开来”，读到何处就是何处，不必去追求全文统一的意义。这既是保持和尊重作品原文的多义性事实，也是发挥文学评论的创造性功能。

可以看出，巴尔特虽然并未否定结构的存在，但已不承认结构的不变性和绝对性，甚至认为现代派文学作品就是无结构的，是多义的。这种作品可以发挥读者和评论者的创造性，参与写作。“结构”在巴尔特这里软化了、动摇了。比巴尔特更为彻底地提出要破坏、解开结构的是巴黎高等师范学校的哲学教授德立达。

雅克·德立达（1930—），法国犹太人。早年在美国哈佛大学学习。曾任美国约翰·霍普金斯大学和耶鲁大学访问教授。70年代后一直在巴黎高等师范学校任教。主要著作有：《论文字语言学》、《声音与现象》、《散播》、《哲学的边缘》、《立场》等。

德立达从文字同语言的结构的关系入手展开他的观点。他认为，西方哲学自柏拉图以来以语言中心论为传统，强调口语的首要地位，文字书写被认为是次要的、派生的、间接的。他把这种情况称为“在场”与“不在场”的等级关系。即，口语是在场的、显要的、自然的，文字书写是不在场的、隐在的、人造的。这种传统在索绪尔理论中就成为能指（有声意象）和所指（概念抽象）的二元对立。能指优于所指，所指是能指的派生和表达。德立达认为，这种等级制，是由于过分强调二元对立间的整体性结构造成的，应当破除这种固有观念，看到整体内的差异

和非二元性。

德立达指出，在语言和文字书写之间、能指和所指之间，原来那种语言中心观念可以颠倒过来，即文字书写也可以优于语言，所指也可以先于能指。因为根据索绪尔语言学中的差异原则，符号的意义存在于同其他符号的差异之中，那么，文字书写的意义存在于同语言的差异中，语言的意义亦存在于同文字书写的差异中；所指差异于能指，能指亦差异于所指。这种双重关系，使文字书写也优于语言，所指也优于能指，文字书写自有优于语言之处，所指和能指都没有固定不变的意义，它们的意义在差异的变动中不断改变着。

德立达进而指出，不存在任何绝对的意义，任何在场的东西都不过是不在场的痕迹，在场与不在场相互“分延”，没有二元对立的等级结构。“分延”是德立达用来表述区别、推延、散播含义的一个词。他为了说明在场物与不在场物之间的非整体性、非绝对性、非对立性关系，赋予这个词特定的含义。他想说明的是，不存在直接在场的东西，即不存在终极意义的东西。在场物作为不在场物的痕迹，它是不确定的，处在变动中的，即“分延”着。在场也就是不在场，因为它被不在场分延的结果。那么，所有被人们赋予了在场意义的东西就都没有了绝对性，语言中心地位不能成立，传统的形而上学观念、逻各斯中心观念不能成立。同样，结构整体性的意义也不是绝对的、终极的，一切都在流变之中。结构是未完成的、开放的、流动的、可增补的运动，它没有固有的确定性和封闭性，也没有中心和统一性。

与“分延”概念相应，德立达还提出一个“增补”概念，用来破除二元结构关系。“增补”的含义是使对象完全而追加的东西，也就是对原来不完全的事物作增加和补充。德立达认为，卢梭曾经说教育是对自然的一种增补，那么应当理解，这是因为自然本身有缺陷，需要教育；教育在这里不是一种无奈中的补救，而是自然的必要前提。同样，语言被造出来用于说话、书写被造出来增补语言，都是因为说话离不开语言，语言离不开文字书写；语言是说话的条件，文字书写是语言的条件。增补表明了语言与说话之间、文字书写与语言之间的亦此亦彼关系，表明了非此即彼的二元对立的局限性。增补关系说明了，在二元之中没有哪一个是为主的，另一个是为辅的，在场物需要不在场物作为条件，同时也是不在场物的条件，不能说在场的是本原的、绝对的，不在场的是派生的、相对的。德立达认为，传统哲学一向用那种在二元对立中确认某一方为中心的思维方式分析问题，导致了许多错误的见解，如把哲学与文学对立起来，把教育与自然对立起来，把文字书写与语言对立起来，等等。而从增补角度来看，哲学是文学的增补，文学亦是哲学的增补，彼此有共同特性，哲学也是一种文学，文学也是一种哲学。审视以往的一切对立观点，都可以发现其实都非对立的，也非主次的关系。

德立达确实以他的相对性、不确定性消解了结构主义乃至整个西方传统哲学的思维结构，表现出一种大胆的颠覆破坏精神。为此，有人认为解构思潮只是批判了原有的东西，没有提出可替代的新思维方式。从德立达自己来讲，他确实不想提出取代旧形而上学的新形而上学。他尽量避免建立新的范畴体系，并常常使用双关语和不确定的表述，在多重含义上表达一个观点。尽管如此，他还是表达了一种思维方式，即提倡

以多重的、不稳定的、扩张的开放结构去理解问题。这与当代世界哲学中多元化、民主化的趋向相一致，是具有积极意义的倾向。在这个意义上，应当说，解构思潮在破坏旧思维方式的同时向人们提出了富有建设性的见解。

五、新托马斯主义的传布

新托马斯主义是当代流传于西欧北美地区的一种基督教神学哲学，因主要承袭了欧洲中世纪神学哲学家托马斯·阿奎那的思想而得名，也叫新经院哲学。以阿奎那为代表的经院哲学随着西方封建社会的结束而沉寂了两百多年，到19世纪后期在罗马天主教教廷的支持下逐渐复兴。1870年，天主教第一次梵蒂冈会议通过“天主教信仰法规”，将托马斯主义列为天主教教会的法定哲学。1879年，教皇利奥十三世发布通谕《永恒之父》，通令在天主教学校中恢复讲授托马斯哲学。不久后又在罗马成立“圣托马斯学院”，作为托马斯主义的国际理论中心，倡导编辑、研究托马斯著作。随即，在意大利米兰、比利时卢汶、法国巴黎等地也都出现了托马斯哲学研究机构，其中，“卢汶高等哲学研究所”影响最大。该所发行的《卢汶哲学评论》流传广泛，后来成为新托马斯主义的重要刊物。1914年，罗马天主教会根据教皇庇护十世的命令，公布《托马斯主义的二十四个命题》，进一步以法令方式推动托马斯主义研究。正是在天主教教廷的积极扶持和推动下，新托马斯主义诞生并迅速越出教会范围，成为一种哲学思潮，尤其在二次大战后，它从意大利、比利时、法国、西班牙等天主教国家发展到其他非天主教国家，成为一种国际性思潮。

新托马斯主义是托马斯哲学在现代的复兴，其基本内容与老托马斯主义没有根本不同，它之所以流传甚广，除教会的支持外，还在于它结合了现代科技进步、现代西方社会中的现实问题去阐述神学理论。它在理论上的特点是：

第一，突出宗教的道德作用。新托马斯主义针对现代西方社会的种种非道德现象，宣传宗教中关于尊重人格、尊重人生、尊重良心、尊重自由、尊重妇女、尊重婚姻的神圣和工作的高尚等内容，宣传社会改造与社会进步不可离开这些道德条件，基督教为社会建造道德基础等观点。

第二，主张宗教与科学结合。1936年，天主教成立“罗马教廷科学院”，鼓励自然科学研究。1979年，新任教皇约翰·保罗二世又提出神职人员要研究科学、进行科研训练的任务。新托马斯主义主张，科学发展如果不与宗教信仰相结合，将给人类带来灾难，例如原子弹的制造；用对神的崇敬和对人的关爱去指导科学发展，才有可能使科学成果造福于人类。

第三，提倡宗教团结、思想对话。新托马斯主义修正了以往的宗派主义，宣传信仰自由，呼吁各宗教派别停止对立、求同存异，共同“保卫受威胁的文明”。有些新托马斯主义者还积极主张意识形态上的对话，改变过去的思想对立，平等地相互学习不同思想间的长处，丰富真理和知识。

正是这些适应社会需要、适应世俗需要的现代化主张，使新托马斯主义获得了广泛的社会心理基础和思想拥护者。加上教会的支持，新托马斯主义每年都出版、发行大量书籍和期刊，经常举行国际性或地区性哲学会议，成为战后西方哲学中信徒最多、活动最频繁的一个思潮。

法国哲学家马利坦被认为是新托马斯主义的思想领袖。其他代表人

物还有：法国的吉尔松、夏尔丹，瑞士的波亨斯基，奥地利的威特尔，美国的阿德勒等。

1. 马利坦的神学人道主义

雅克·马利坦（1882—1973），法国巴黎人。生长在一个信奉新教的律师家庭，早年接受柏格森哲学。1905年获哲学助教资格，次年改信天主教，毕业后致力于经院哲学的研究和宣传，提出了以神学人道主义为特征的新托马斯主义观点。第二次世界大战前曾在斯坦尼斯拉公学、巴黎天主教学院讲授哲学；战争中在加拿大、美国的大学讲学；战后回法国，在巴黎大学、普林斯顿大学任教。晚年隐居法国图卢兹修道院。他的主要著作有：《完整的人道主义》、《从柏格森到托马斯阿奎那》、《基督教与民主》、《人与国家》、《道德哲学》等。

“以神为中心的人道主义”。

首先，马利坦说明了建立这种人道主义的必要性。他认为，现代科学技术的发展没能保证人类的幸福与进步，反而带来灾难和恐怖，这并不能归咎于科学技术本身，原因还在于过分追求物质的世俗化文明。这种文明放弃对高尚精神的崇尚，鼓励人们追求财富，使人缺乏对生存本质的深沉的思考，缺乏应有的丰富的情感，使社会陷于精神贫乏之中。他说，过去一个时期，人们曾指望科学能解决一切，能取代伦理学、形而上学、宗教的作用，能成为精神上的支柱，引导人类走向必然的进步；然而这些对科学的过高要求都未能实现时，有些人就起而攻击科学了。在这种情况下，需要来维持和保护科学的尊严。而要做到这一点，就必须建立起科学与智慧的协调关系，需要恢复对智慧的训练，即重新发挥伦理学、形而上学、宗教的作用。

其次，马利坦总结了以往的人道主义，认为单纯从人出发的无神论的人道主义不能以信仰的力量给人以安慰和支持。他批评存在主义对人的推崇，认为存在主义并没有反映人在面对虚无时的痛苦，只是反映了人对虚无的渴望，并且没有给人们指出如何达到虚无的途径。他又批评共产主义“是以人为中心的理性主义的最后变种”，因为共产主义所信仰的是集体的人，“这种集体的人剥夺了个人心灵的自由”。为此他提倡“以神为中心的人道主义”。

最后，马利坦论述了神学人道主义的价值。他认为正如在自然界冲突背后充满着一种超个人的、深不可测的善和存在的普遍力量，在人的内心深处“也具有一种本身就是善的本质”。对人的信仰，如果只停留在人自身，就不能超出种种现世的罪恶；只有把信仰建立在超人的出发点上，才能发现人心深处善的力量，从而摆脱现实中的功利主义。这超人的信仰便是对上帝的信仰。他认为，现世中的一切都是有限的、终究要灭亡的，只有超越有限，相信上帝赋予人的善的力量，才能达到无限与永恒。

“精神之光”的理性主义。

作为神学哲学家，马利坦继承了经院哲学中唯名论的思想。同时，他吸收 17 世纪洛克、18 世纪孔狄亚克、19 世纪约翰·司徒亚特·密尔等人的感觉主义，和他称之为天赋观念论者的 17 世纪笛卡儿、17~18 世纪莱布尼兹、18 世纪康德的思想，以一种新的面貌阐述他的理性主义认识论，他认为人之为人，就在于人的理智和理性。

首先，马利坦认为感官和想象为理性提供了可供抽象的对象。他对感觉的叙述很有唯物主义的意味，认为感觉是通过影象对对象的再现。他认为正因为是再现，感觉认识就仅仅是关于个体的认识；而一切认识都从感官开始。他说：“我们除了通过与事物直接接触的感官以外，是没有别的办法从事物引出观念来的。”由此可以看出神学哲学在当代对唯物主义某些观点的吸收。

其次，马利坦认为人的观念的形成、理性的存在，不是来自感觉内容的综合或提炼，而是来自对感觉的抽象，这种抽象能力属于一种更高级的能动主体，他称之为“一种理智之光”、“一种特殊的能力”、“我们心中的精神之光”。为了证明这一点，马利坦举出观念与感觉不同的例子。他说，马的观念不是具体的某一匹马；而诸如天使、幽灵这些观念在感觉中也没有具体的清晰的影象；哲学上的本质、实体、偶性、潜能、现实等概念则更是纯粹的共相观念。这些非物质等级的内容，只能由理智去认识，而理智的源泉来自“精神性的灵魂”。

最后，马利坦得出灵魂存在的结论。人的抽象能力和理智机能的第一本原是“人富有一种精神性的灵魂”，它的本性就在于与一个身体相结合，即附着在人的身体上。由于灵魂的附着，人才有精神，并通过精神之光的照耀而使人具有着不同于动物的理性力量。马利坦的这一结论，充分说明了他那典型神学哲学的倾向，而他对感觉主义的吸收，则是为了使这种神学哲学更适合当代潮流。

“作为存在的存在”的本质。

马利坦反对现当代哲学思潮中取消形而上学问题的倾向，强调形而上学具有现实意义，认为哲学就是要研究一切事物的第一因或最高原理。他把这最高原理称作“作为存在的存在”，意即一切具体存在的物背后的那个本质的存在。他认为，具体的感性存在物是缺乏独立性的存在，它们只是偶然的、短暂易逝的。在没有被赋予普遍存在意义的时候，它们只是潜在的、可能的存在，它们是处于低层次的存在。在感性存在物背后才是支配它们的、具有“纯理智价值”的存在，这是纯粹的精神存在物，它不同于感性存在物，具有超时间性和超自然性。它是独立的、与感性存在物相隔绝的，但又作为一种精神，“直接呈现于人心面前”。它表现为“任一事物的观念”，表现为“定义所表达的东西”，因而在本质上就是“思想对象本身”，它是“自在地存在着的存在，一种完满意义上的存在”。马利坦认为，这一高级存在就是一切的本质，由于这个本质，万物才成为可理解的。马利坦是用精神本质与物体现象的关系来说明精神在现实中的地位和意义，表达了他对人的精神生活的重视，也以哲学方式表达了他对现实社会中追求物质的倾向的忧虑。当然，也表达了他作为神学哲学家的思想特点。

2. 吉尔松的正统经院哲学

埃齐厄纳·吉尔松（1884—1978），法国巴黎人。他生长于天主教家庭，从小立志研究中世纪哲学。早年从学于柏格森，获巴黎大学文学博士学位。第一次世界大战中曾服役、被捕。战后任法国斯特拉斯堡大学、巴黎大学教授，曾赴加拿大组建并主持“中世纪研究所”，直至1973年。第二次世界大战期间，他停止了一切活动。战后获法国科学院院士，比利时皇家科学院院士。他积极往来于加拿大、美国等地，从事中世纪哲学的讲学与研究。他一生写过700多部（篇）著作和论文，二战前的主要著作有：《托马斯主义》、《中世纪哲学》、《中世纪哲学精神》、《圣奥古斯丁研究概论》、《基督教主义与哲学》等；二战后的主要著作有：《存在与本质》、《邓·斯各特基本论点概论》、《基督教哲学概论》、《哲学家与神学》、《质料与形式》等。

“经院哲学即基督教哲学”。

这是吉尔松于20年代末提出的命题，曾引起新托马斯主义内部十余年的大辩论，波及法国、比利时等多个西欧国家。吉尔松之所以提出这个命题，是针对19世纪末复活起来的经院哲学思想——新托马斯主义中的现代派观点。他反对经院哲学的世俗化，认为是庸俗化、赶时髦，是对经院哲学的歪曲。为此，他用这一命题来论证经院哲学就是宗教哲学，以纠正现代派把经院哲学与神学区别开的观点。

首先，吉尔松提出，哲学必须以信仰为基础。因为，信仰是“认识的开始”和“保证”，是“人类思维通向真理的第一步”。信仰，是人类知识的要素，包含着人类知识的一切价值。因此，哲学离不开信仰。尽管哲学研究理性，但是“对理性来说，信仰是亲密的指路明灯”；“尽管哲学有自己的范围和方法，但离不开上帝的权威”。

然后，吉尔松从整个天主教哲学史去证明经院哲学的神学信仰基础。他认为，经院哲学既不同于古希腊哲学，也不同于现代一般哲学，因为这两种哲学都只强调理性而脱离信仰，称不上是真正的哲学。真正的哲学以“认识永恒的生命”为对象，经院哲学正是如此。它“只有两个对象：一是上帝，一是灵魂”。吉尔松认为，经院哲学起自公元初的教父哲学，以教父奥古斯丁为代表。奥古斯丁就论述过哲学与神学没有本质区别，主张把“理智的真理”与“信仰的真理”汇集于一个真理。在奥古斯丁那里，已经明确提出了“基督教哲学”这一概念。吉尔松又引证中世纪时代托马斯的论述，说托马斯也曾断言神学是关于信仰的学问，“哲学是神学的侍仆”，要体现神学的教导，哲学就是神学。托马斯主义既不是柏拉图主义，也不是亚里士多德主义，而主要是基督教主义。吉尔松还引证了欧洲近代哲学史上许多哲学家关于经院哲学是基督教哲学的论述，来证明经院哲学作为真正哲学的神学性质。他一再强调：“正由于基督教的神学，哲学发生了如此深刻的变化”，也就是说，圣托马斯最基本和最深刻的哲学概念渊源于神学。他是个神学家；“笛卡儿之前的哲学就是神学”。

“回到中世纪去”。

吉尔松之所以直言不讳地称中世纪哲学、托马斯主义是基督教哲

学，而反对新托马斯主义中其他人把经院哲学现代化、世俗化、非神学化，就在于他确信神学本身的力量，确信神学在现代社会中具有独一无二的价值。

作为一位中世纪哲学史学家，吉尔松着重从哲学史过程去论证经院哲学的地位和意义。他反对把中世纪看作黑暗时期，他说：“现代哲学不存在为了获得理性的权利而反对中世纪。恰恰相反，中世纪为了现代哲学的权利去掌握了理性。纵然十七世纪企图以具体行动来抛弃前几个世纪的成就，结果只是继承了它。”在古代哲学与现代哲学之间的中世纪哲学，绝不是沉闷、黑暗和错误的阶段，正相反，它是连结古代与现代的重要时期。因为17世纪以后的所谓思想复兴，实际上恰恰是从中世纪哲学继承过去的。吉尔松认为，古希腊哲学中的“逻各斯”影响过古代的教父哲学，教父们从圣经的意义出发改造了“逻各斯”。到中世纪，托马斯为代表的经院哲学进一步改造了亚里士多德的形而上学，“在经过若干世纪的不断努力之后，通过一种飞跃，即中世纪哲学汲取了亚里士多德之后，又超越了亚里士多德，然后奠定了现代的哲学”。因此，中世纪哲学首先不是古希腊哲学的后退，而是超越；其次不是现代与古代的中断，而是现代的开创。他认为，笛卡儿哲学渊源于托马斯思想，托马斯才是“现代理性主义的创始人”。现代哲学中的理性倾向、科学倾向、人性倾向、自由倾向等等，都源于中世纪，是中世纪哲学批判了各种纯粹的抽象观点，才建立起具有“绝对权威和完全人性的一种自由哲学”。吉尔松的结论是，既不能说中世纪只有神学没有哲学，也不能说现代哲学只是哲学不是神学。因为哲学与神学的一致性决定了神学不能脱离哲学论证，哲学也不能脱离神学的指引。“现代哲学在淘汰神学……实际上，它们在企图坚持和恢复形而上学时，就是在建立一种自然的神学”。要使现代哲学成为真正哲学，就必须沿着教父神学和中世纪神学的方向前进。他说：“毫无疑问，除了中世纪的神学之外，还有什么中世纪的思想能够一直成为我们社会的巨大动力和文明的指导呢！”

以上可以看出，吉尔松是一位正统的经院哲学家。他在最根本的意义上坚持和捍卫了托马斯主义的神学哲学性质。在他看来，中世纪在西方发展史上有着不可抹煞的历史作用，经院哲学是现代哲学的基础和源泉，并且仍在现实中发挥着作用。任何否定中世纪、否定经院哲学，哪怕是根据种种需要对托马斯哲学作任何一点修正，都是不应该的，是对自己过去生命的玷污和背叛。

3. 波亨斯基的神学形而上学

约瑟夫·波亨斯基（1902—），瑞士人，原籍波兰。早年毕业于波兹南大学经济专业，后到瑞士弗赖堡大学专攻哲学，1931年获哲学博士

吉尔松：《中世纪哲学》，1952年法文版，第761页。

吉尔松：《中世纪哲学》，1952年法文版，第761页。

同上书，第7758~7759页。

同上书，第7758~7759页。

学位。同年往罗马安哲利岗神学院研究神学，1934年获神学博士学位，此后留校任教，升为逻辑学教授。第二次世界大战期间曾参加反法西斯军队。战后到弗赖堡大学任教，讲授哲学，直至退休。他曾作为交换学者多次往美国讲学，在美国有很大影响。波亨斯基以研究逻辑学、托马斯哲学和苏联哲学见长，主要著作有：《古代形式逻辑》、《形式逻辑—逻辑问题的历史陈述及其文献》、《欧洲当代哲学》、《哲学思维之路》、《苏俄辩证唯物主义》、《苏联哲学的教条主义基础》等。

波亨斯基是一位神学哲学家，他对逻辑学、哲学和苏联哲学的研究，始终是以神学理论为指导的。他与马利坦不同，侧重于哲学本体论问题探讨，坚持托马斯主义的基本思想，并把认识论、自然观、伦理学等都纳入神学体系之中。他又与吉尔松不同，吸收现代科学知识，如数理逻辑，调和宗教与科学的矛盾。他对作为苏联主导意识形态的马克思列宁主义有深入的研究，在观点上持否定态度。

关于上帝的论证，波亨斯基认为必须承认上帝的存在，“因为非理性的东西是不可能的（由于存在与真实密切有关），所以，如果不承认造物主，便不能承认经验熟知的存在物的存在”。他以本质与现实存在的关系进行论证，认为在二者的同一之中本质是无限的，由于无限才使现实存在充实，使一切美、善等价值充实，而这个无限只能理解为上帝。与传统神学不同，波亨斯基在肯定上帝是无限的同时，强调上帝的精神价值，认为上帝不是一个存在物，仅仅是类比意义上的存在物，上帝是精神、意志、仁慈、认识，可以类比为入格。但是，也不能把上帝理解为柏拉图的理念，因为柏拉图的理念世界也是实体世界，上帝并不在现实世界之外的另一个世界，而只在现实存在物之中。因此，对于上帝的认识，不能单靠哲学的理性证明，而要通过启示和信仰去完成，哲学不能代替神学。

从宗教信仰出发，波亨斯基全面说明了他关于世界的看法。从哲学意义上来看，波亨斯基的论述是一种传统理性主义的范畴推演，即从存在开始——上帝即存在；上帝之外的存在一分为两——现实与潜能。潜能是基础，现实是基础之上的规定；生成是潜能与现实之间的过渡，它使现实与潜能进一步转化，于是便有四因——质料、形式、动因和目的。其中，目的因是最高原因，它决定了动因，动因将形式带入质料，使质料富有现实性。形式转向质料的生成，使原始物质出现，这是一种没有任何规定性的存在成分。形式作为存在物的能动因素，使原始物质衍生出最低级的无生命物体，进一步衍生出生命有机体，从植物到动物，再到人。在人这种高级形式中，出现了灵魂。灵魂是唯一的，更高级的精神形式，它包含了一切低级形式，具有完满性；灵魂属于最高阶段，即精神，它以非物质性为特征，具有独立性。精神有两个职能：认识和意志。认识也就是理智、理性，是人们对经验进行抽象的工具。意志是善的能力，善具有两种价值：审美的价值和行动的价值。其中，行动的价值更重要。人具有天生的善的禀赋，但必须通过自我教育才能开发出来，因而人必须去做，使自己获得道德性。善的行为取决于良心，良心作为天生禀赋，是自然的表现，其所以如此，是上帝的计划，“上帝的计划

为建造世界奠定了基础”。可以看出，波亨斯基由上帝出发，绕了一大圈，又回到上帝。这种论述方式，既是天主教神学的基本表达方式，也是 19 世纪中期以前的理性主义哲学的传统推演方式，波亨斯基只不过在推演过程中加入了一些现代生理学、心理学的旁证。

作为长期研究苏联当代哲学的学者，波亨斯基对辩证唯物主义，尤其是列宁、斯大林的思想持批判态度。他认为，马克思是一位国民经济学家、社会学家和社会哲学家，他的主要理论成就是历史唯物主义；辩证唯物主义是黑格尔辩证法和 19 世纪唯物主义的结合，这主要是由恩格斯完成的。在苏联，列宁和斯大林从意识形态需要出发，对马克思主义学说，主要是辩证唯物主义作了系统化的解释并规定为学校必修课程和不得违背的原则。这样做的结果，使马克思主义成了极端的教条。而从理论上讲，“比这些可能是偶然的特性更重要的，是辩证唯物主义的反动性质：这种哲学实际上是直接倒退到 19 世纪中叶，并试图原封不动地恢复那个时代的精神状况”。波亨斯基认为，列宁给物质所下的定义，使辩证唯物主义的物质观成为“一种古典的和过激的唯物主义”。列宁把认识和意识规定为对物质的复写、摄影、反映，使认识论陷入了逻辑矛盾——主观的以需要为前提的相对真理观同客观的以实在为前提的复写认识论的矛盾。关于历史唯物主义，波亨斯基对经济需要决定道德、审美、宗教的观点持激烈反对态度。尤其是对宗教起源于恐惧和愚昧、宗教终将消亡的观点，他极不赞同。他认为，随着经济的发展，宗教不会归于消亡，不会由于无产阶级的不需要而消失，相反，宗教同道德、美学一样，不会变得衰落，而是发展起来，因为宗教在本质上不是帮助剥削的工具，而是人类的精神需要，是信仰。

4. 泰依亚的宗教进化论和 70 年代的泰依亚主义

泰依亚·德·夏尔丹（1881—1955），法国神父和考古学家、哲学家。他出生于天主教家庭，早年就学于教会学校，获哲学学士和数学学士学位。1899 年加入耶稣会，成为神职人员，在法国圣路易学院讲授哲学。1903 年往英国进修神学，后晋升为神父。第一次世界大战期间曾做随军神父，战后回国继续从事考古学和哲学研究。从 20 年代初起，他热衷于古生物考察，曾先后 8 次到中国作古生物挖掘和研究。第二次世界大战期间，他一直在北京考古。战后，由于他的进化论思想，他被天主教会批判。1950 年，教皇庇护二世曾发布通谕谴责泰依亚，说他“否定上帝启示的真理”，是“公然为虎作伥，替别人宣传辩证唯物主义”。他的著作被列为禁书。1954 年他不得不迁居美国，次年即逝世。他的主要著作有《泰依亚全集》10 卷，其中《人的现象》和《人的未来》两卷是他的代表性著作。此外还有《泰依亚选集》和诗篇、信札等。

泰依亚既是一位神父又是一位考古学家，这在他并不矛盾。相反，他以大量的考古资料为依据来阐述他对上帝的信仰，形成了他的进化论宗教哲学。用他自己的话说是“对宇宙作一个总括的科学解释”，因

《西方现代资产阶级论著选辑》，商务印书馆 1964 年版，第 445 页。

同上书，第 446 页。

而他的“著作既不是形而上学作品，也不是神学论著，而完完全全是一种科学的报告”，是“一种超物理学，而不是一种形而上学”；为此他称自己“既不是哲学家，也不是神学家，而是古代希腊人意义上的物理学家（自然哲学家）——即（现象）的研究者”。尽管如此，他通过对生物和人类进化所作的哲学论断仍然表明他是一位主张进化论的神学哲学家。

泰依亚的进化论，汲取了达尔文的思想，并补充大量新的考古材料，着重描述了人类及其精神的形成。他把宇宙演变分为四个阶段：宇宙生成、生物生成、人类生成、心智生成。任何一种生成都须经过漫长的时间，有的已测定出上万或上亿年，如无机物的生成。每个阶段的进化都向着顶点发展，这使各阶段之间呈现出低级向高级的递进。第一阶段是“地质层”，地球处在被水覆盖和空气包围状态，没有生物。第二阶段是“生命层”，从生物出现到人类经历了20多亿年，人类是在生物种类增多、生命层进化到顶点时才出现的。第三阶段是“人类层”，进化集中在人类身上，使宇宙间出现了崭新局面。人类的进化向更高方向发展，人类“创造了思维”，于是，第四阶段“心智层”出现。这时，宇宙的进化集中于人的心灵、精神、思维和自我意识等方面，人类运用它们去观察、理解、创造世界和人类自己。进化还将继续下去，但“人在其进化洪流中尚未达到青年时代”。

泰依亚用“物之里”和“物之表”两个概念来说明各阶段及先后事物间的联系。“物之里”指深藏于事物内部的后继事物的潜在因素；“物之表”指物质构造的显在物理属性——复多性、统一性和能量。一种事物进化为另一种事物，其连接处正是通过物之里变为物之表的关键而完成的，这使进化中先行物与后继物之间必然地联系起来，使阶段与阶段之间必然地联系起来。泰依亚说：“在世界上，任何东西如果不是最初在混沌中就有的，就不会通过进化不断越过各种关口，而突变为最后的东西的。”因此，在进化各个阶段之间、无机物与生物之间、一般生物与人类之间、物质力量与精神力量之间，不存在不可逾越的鸿沟。他比喻物质产生精神是“为了思维，必须吃饭”。物质与精神之间，“归根到底它们必然具有统一的力量”。泰依亚以大量考古事实的依据，描述了人类和人的精神的进化过程，他的目的是为证明人和精神是万物进化到最高阶段的东西，是宇宙间最值得崇尚的东西。然而，也正因为这一论述，他的思想被教会视作宣传唯物主义。实际上，泰依亚始终是一位忠于自身信仰的神学哲学家。这一点从他关于世界进化动力的论述中可以清楚看出。

与所有的神学家一样，泰依亚认为人类和人类的智慧来自上帝，其归宿也是上帝。与其他神学家不同的是，泰依亚把上帝是最高存在安排在宇宙进化过程中。他肯定进化过程的前因后果关系，先行事物准备了和创造了后行事物的条件，这种动力源于上帝。他说：“神圣的超自然

《泰依亚全集》，法文版第1卷，第21—22页。

同上书，第211页。

《泰依亚全集》法文版第1卷第47—48页，第73页。

同上书，第47—48页，第73页。

渗透到完美的自然中，……同化并升华了这自然。”他认为，在“相信上帝”和“相信世界”之间，在“神圣的超自然”与“自然”之间，以往的意见把它们看成是“互相残杀”、“彼此矛盾”的，但现在看来，它们是可以“综合的”，是“一致的”关系，上帝作为世界的根本原因就在世界之中，神圣的超自然力量支配着自然的进化。泰依亚还认为，进化的方向是人和精神的产生，世界变得“人类化”。人类化的继续发展是“人格化”，即人与人之间的距离越来越近，隔阂消失，世界由此走向统一。人格化再向“精神化”发展，这是世界与人发展的“最终点”，即达到“超意识”、“超个人”的“精神化的无国籍”境界。在这个境界中，人与上帝相融合，精神把他们贯通在一起。在这里，泰依亚强调了人通过进化达到完美人格和精神升华的境界，表达了他对人类发展前景的信心和美好愿望。不过，他把这种进步理解为上帝的安排，描述为走向上帝，则说出了他的信心纯粹来自他的信仰。

泰依亚的思想在 50 年代受到教会的严厉谴责后，他自己被剥夺了发表意见、出版书籍的权力。但是他死后，他那些以古生物研究为基础的进化论著作与成果，吸引了教会外学者们的注意，并被给予高度评价。到 60 年代，他的著作在社会力量支持下陆续出版，关于他思想的研究成果也越来越多，他的名字与爱因斯坦并列，被称为同爱因斯坦“两个半圆形碰在一起而构成了一个完满的圆形”的伟人。针对教会的非难，他又被冠以“现代伽利略”、“哥白尼再现”的说法。在这种情况下，天主教会内的一些学者也借助于梵蒂冈第二届会议的教会现代化和全面开放方针而公开肯定泰依亚的思想。到 70 年代，教会内形成了泰依亚主义的思潮，在拉丁美洲一些天主教盛行的国家和地区，流行起来。泰依亚被称作“基督的证人”、“约翰再世”、“20 世纪的托马斯”等等。他的思想被认为是“忠于基督教的正统思想，特别是教会的教义”；“从泰依亚的实在论、他的宇宙论的乐观主义、他对人类概念价值的信念和人类实际统一的意义上来看，泰依亚显然是符合于圣托马斯的”；泰依亚成功地将“宗教信仰”融汇在“现代科学的领域中”和“进化论的词汇中”。

泰依亚生前一定不会想到他的思想能得到教会内部如此高的评价，又产生如此广泛的影响。然而，泰依亚主义的流行，与其说是天主教会的让步和开释，不如说是当代人需要一种合乎现代科技进步的精神寄托。在科学技术发达的今日社会，财富与贪婪的并存，发展与破坏的并存，科技进步与战争野蛮的并存，物质满足与精神空虚的并存，以及压抑、孤独的心理状态，使人们在无所适从之中怀念起过去理性主义时代的生活安宁和精神有归属。于是，当一种以现代科学成果为根据的信仰哲学被“发现”时，尤其是这种神学哲学把上帝的精神力量与现世人格完善联系在一起，人们便自然而然地接受它用来安慰困惑的心灵。

同上书，第 10 卷，第 17 页。

[法]尼·乔治：《从爱因斯坦到泰依亚》。

[法]克·管诺：《泰依亚·德·夏尔丹》。

六、西方马克思主义的探索

马克思主义是自 19 世纪中期以来最强有力地影响了世界历史进程的社会历史哲学。这种影响到第二次世界大战结束时达到高潮。苏联社会主义制度的稳定和世界范围内一批社会主义政权的建立，宣告了马克思主义的胜利。但是，在那些马克思曾预言将首先爆发革命进入新制度的西方资本主义国家，革命却没有成功。从第一次世界大战以来，西方国家中的一些马克思主义者就不断地提出既不同于苏联为代表的马克思主义，也不同于反对苏联的第二国际的见解。在哲学上，他们不同意恩格斯、列宁等马克思主义者所阐述的辩证唯物主义和历史唯物主义的体系，要求重新发现马克思的原初设计。他们努力从现代资本主义的分析出发去展望社会主义，既不赞成第二国际的议会道路，也不赞成苏联的无产阶级专政。他们的理论被称为“西方马克思主义”或“发达资本主义社会的马克思主义”。

西方马克思主义是一种理论探讨，但不同于西方大学教授们的“西方马克思学”。后者是把马克思及其著作当作学问对象来解剖、注释，并不去发展马克思的思想，更不以马克思主义者自居。西方马克思主义者们则是为找到西方社会革命的战略策略的理论答案而研究马克思的思想，他们往往都肯定自己是马克思主义者。尽管他们常遭到来自共产党内的批评，甚至纪律制裁，他们仍积极投身于西方革命的事业。然而，在政治见解上，西方马克思主义者们又绝不支持活跃在西方国家中的“欧洲共产主义”，认为欧洲共产主义运动所坚持的议会、选举等“社会主义民主道路”是行不通的、软弱的、违背马克思主义的。他们主张以激进的青年学生和“新工人阶级”为阶级基础，从人的改造出发去完成社会革命。因此，西方马克思主义在政治倾向上主要是一种西方国家共产党内的“左”的意识形态，在哲学上是一种包含了对马克思主义种种不同解释的思潮。

西方马克思主义在本世纪 20 年代出现在一些西方国家的共产党内。以匈牙利共产党理论家卢卡奇、德国共产党理论家柯尔施和意大利共产党领袖葛兰西的理论为代表。他们发挥了德国共产党左派领袖卢森堡、李卜克内西在本世纪初列宁建党到十月革命胜利期间，对布尔什维克建党原则和无产阶级专政与社会主义民主关系的不同意见，批评苏联模式的社会主义是对马克思主义的歪曲。在西方国家与俄国的不同特点问题、西方资产阶级在意识形态和文化上的领导权问题、西方国家实现社会主义的战略问题、政党与阶级、领袖、群众的关系问题，以及防止和克服工人阶级政权官僚主义化的问题等方面，他们提出了一系列思考。在哲学观点上，他们反对把马克思主义哲学表述为辩证唯物主义和历史唯物主义，不同意恩格斯以思维与存在的关系问题来划分唯心主义和唯物主义，也反对列宁关于认识是对外物的反映的观点；他们强调辩证法的作用，认为辩证法是主体与客体的相互作用、理论与实践的统一；他们主张把人的意识、主观性提到历史的首位，肯定历史是人的主观性的现实展开，使人成为历史的主体和根基。总之，20 年代的西方马克思主义主要针对苏联模式的社会主义，批评恩格斯和列宁的观点，按照黑格尔主义人道主义去解释和发挥马克思主义。到 30 年代，随着希特勒法西

斯主义的崛起，而德国工人阶级却未能制止住，西方马克思主义开始转向这方面的研究，并特别重视心理学上的原因分析。

第二次世界大战以后，西方马克思主义发生了很大变化。首先，问题中心转向发达资本主义社会的分析。他们强调理论要适应现时代特征，认为战后的资本主义进入了发达工业社会，技术进步带来的自动化生产和富裕的生活，一方面改变了劳动者的观念，使工人阶级融合进了资本主义制度；另一方面造成了人性的普遍被压抑，使发达工业社会成为病态社会。因而，革命将不单是经济领域和政治领域里的事情，革命的力量也不再是工人阶级，而是整个社会的总体革命，其中最主要的是意识革命，革命将依靠新的力量去完成。其次，哲学观点及流派多样化。这与战后西方哲学多元化的趋势相一致。除影响最大的法兰克福学派之外，弗洛伊德主义的马克思主义、存在主义的马克思主义也都出现新的发展。并且，还出现了新的观点及流派，如日常生活批判理论的马克思主义、结构主义的马克思主义、新实证主义的马克思主义和新工人阶级论的马克思主义等。这些观点和流派各从自己的理论视角去观察现代资本主义社会，各从自己的需要去解释、批判乃至反驳马克思主义，使西方马克思主义不再是一种统一的观点，也不再是与工人运动相结合的思想，甚至已不再是马克思主义。

战后西方马克思主义各流派中，萨特的存在主义马克思主义是影响最大的流派之一。萨特是一位密切关注社会动态并富有社会责任心的思想家。他在匈牙利事件中与法国共产党断绝关系后，便转向对马克思主义的积极研究，希望用存在主义补充和革新马克思主义这一“我们时代的不可超越的哲学”。他认为现时代的马克思主义由一群不愿意承认错误的官僚主义者强制执行，变成了一种强加于现实的暴力，其思想被“停滞”了，成了“非人的人学”。为此，要把人本身重新纳入马克思主义，建立“人学辩证法”，补充辩证唯物主义中心的那块“人学的空场”。萨特所讲的“人”，当然是存在主义基础上的个人，而不是作为阶级、群体的人。他认为对具体的个人的研究正是马克思主义所缺乏的内容，即“人学的空场”。同样，历史唯物主义也应建立在“人”的基础上，以“历史人学”为理论核心，“历史人学”也就是他建立在“匮乏”概念及其理论上的存在主义的社会集团论。这一理论到70年代以后，随着存在主义的衰落一起被忘却。

阿尔都塞的结构主义马克思主义也是西方马克思主义的一个有影响的流派，他的思想已在前章述及，本章不再重复。

60年代后期，西方国家出现了震荡社会的学潮和工潮，西德、美国、意大利都有发生。其中，以1968年5月至6月的法国风潮规模和影响最大，即“五月风暴”。风潮中的一些学生曾是西方马克思主义的热心者，他们喊出的口号也带有西方马克思主义的鲜明色彩。一些西方马克思主义的代表也积极地关注、支持、参加了这次风潮，试图印证他们的理论见解。然而，“五月风暴”的无政治性、无组织性、无目的性和无结果性，并没能证明太多的东西。因此，70年代以后，西方马克思主义渐趋消沉下去。

1. 德国法兰克福学派的发展及其社会批判理论

法兰克福学派是指本世纪 20 年代成立于德国法兰克福城的“社会研究所”成员的理论观点。研究所隶属于法兰克福大学，以对社会现实进行经验研究、跨学科综合研究为宗旨，以社会哲学研究为侧重。第二次世界大战前，研究所经历了两任所长，研究重点有所不同。第一任着重于工人运动材料的收集，特点是各种理论观点兼容，缺乏深刻、鲜明的研究成果。第二任起，转向社会现实问题的方向，并且用马克思对资本主义社会的分析进行研究。但是，战前的研究尚未展开便由于战争的动荡被迫停止下来。战争中，研究所迁往美国，直到 1949 年至 1950 年间才迁回当时的西德。在美国的十几年间，这一学派着重分析、批判了法西斯主义，形成其独特的社会批判理论。迁回西德后，学派将研究重点转向探索发达资本主义社会的新情况和新问题，社会批判理论进一步发展，其理论锋芒从对马克思主义的肯定转向否定。

法兰克福学派在战后的主要理论家，第一代有阿道尔诺、马尔库塞、弗洛姆等，第二代有哈贝马斯、施密特（1931—）、涅格特（1934—）等，第三代有韦尔姆尔（1933—）、奥菲（1940—）等。

“社会批判理论”是法兰克福学派的理论出发点。它最早由社会研究所第二任所长霍克海默教授（1885—1973）提出，由各主要成员从不同的方面阐发。霍克海默认为，马克思主义在本质上是一种社会批判理论，而不是所谓主体对历史客体的反映。“批判”是马克思主义的核心精神，马克思本人的著作主线就是批判，许多重要著作也是以“批判”命名的。这种“批判理论”与“传统理论”根本不同，它不把自己放在现存社会的既定合理性上去帮助现存社会维持秩序，而是对一切既定的、事实的东西进行重新审视和考察，揭示它们的不真实性，使人们意识到合理性背后的矛盾性，推翻现存社会的再发展。因此它是一种否定理论。“批判理论”不属于资本主义时代，而是代表资本主义以后的时代，代表了把人当作全部历史生活的生产者的人道主义方向，代表了以人道主义为基础的认识方式。然而，作为认识方式，霍克海默的“批判理论”却是软弱无力的。因为这一理论没有找到从现存资本主义世界进入未来人道主义世界的途径，这使它对未来的憧憬只是抽象的。“社会批判理论”是法兰克福学派对马克思主义的一种评价，代表着他们对现实的看法和对马克思主义的理解与批评。

（1）阿道尔诺的“否定的辩证法”

泰欧多尔·维森格隆特·阿道尔诺（1903—1969），德国法兰克福人，“社会批判理论”的创立者之一，法兰克福社会研究所的第三任所长。他早年曾学习音乐，主办过《文艺新论》杂志。1924 年获哲学博士学位。1933 年进入霍克海默担任所长后的社会研究所。第二次世界大战期间与研究所一起迁往美国。在美国，他起初研究音乐理论，1940 年以后转向社会学研究，与霍克海默共同创立社会批判理论。战后迁回法兰克福，与霍克海默同任所长，1953 年起独立负责研究所。法兰克福学派在战后的社会影响，与阿道尔诺的活动分不开。他于 60 年代前期积极演讲他的“批判”观点，担任德国社会学协会主席，使社会批判理论在青年知识分子中广泛流传，甚至成为左翼学生运动的思想养料，他提出的

“矛盾地思考矛盾”、“非同一性”、“非理性的吸引力”等概念风靡一时。他的主要著作有：《否定的辩证法》、《专横的个性》，与霍克海默合著的《启蒙的辩证法》、《认识论的元批判：胡塞尔研究和现象学的矛盾》、《三棱镜：文化批判和社会》、《真实的妄言：论德意志意识形态》、《介入：新批判模型》、《社会批判论集》等。

“否定的辩证法”是阿道尔诺最主要的、影响最大的思想。他试图通过“否定”概念的阐发去表达他的批判观点。

首先，阿道尔诺用“否定”为辩证法定性。他认为，辩证法的根本是“否定”，但在黑格尔那里所强调的却是“否定的否定”，即调和；在马克思那里由于强调同一性，因而也不彻底。否定，应当是绝对的否定，即不带肯定的否定，黑格尔否定另一个否定，所导致的并不是肯定，而只能证明否定得不彻底。否定不包含肯定，就是说矛盾就是非同一性，矛盾仅仅是用来证明同一性为不可能的工具。因此，在辩证法中应去掉同一性和否定之否定，使非同一性和绝对否定突出出来。

其次，阿道尔诺视“否定”为逻辑学、认识论的方法。他认为，辩证地思考也就是在矛盾中思考，使思维摆脱形式逻辑同一律的限制，解除一切概念的束缚。因为同一律、概念都仅仅是一种抽象，是虚假的，其本身是可怀疑的。为此，阿道尔诺反对理论体系，认为包罗万象的体系是矛盾整体同一性的表现，它扼杀了真理，使本来有生命力的意识结构屈从于统一尺度，并排斥与它不一致的事物和意见。因此思维必须放弃建立体系的企图。他自己也坚决不以体系方式表述观点。

再次，阿道尔诺以“否定”表达他的社会历史观。他认为，历史的发展需要一种绝对否定的理论，这种理论不相信“未来总是包含在现实之中”，而是承认“在进步面前决不停止批判”，相信“进步就发生在它结束的地方”。因此，在历史面前，要以“否定的深度”去“割断历史的连续性”，把否定性推进到时代的中心。阿道尔诺的这一思想被德国左翼学生接受，并发挥为“拒绝一切”的运动纲领。

（2）马尔库塞的发达资本主义批判理论

海尔伯特·马尔库塞（1898—1979），德国柏林犹太人，后入美国国籍。他是法兰克福学派第一代中的重要成员，社会批判理论的主要代表。他青年时代加入过德国社会民主党，后退出。曾就学于柏林大学、弗赖堡大学胡塞尔和海德格尔门下，1932年获哲学博士学位。第二次世界大战中赴美，在美期间参加法兰克福社会研究所工作。战后留在美国，先后在哥伦比亚大学、哈佛大学、勃兰第斯大学和加利福尼亚大学从事研究和教学。他的主要著作有：《理性和革命》、《爱欲与文明》、《苏联的马克思主义，批判的分析》、《单面的人》、《心理分析和政治》、《论解放》、《反革命和造反》等。

马尔库塞的思想主要有两方面：对当代发达资本主义的批判和对马克思主义的批判。

哲学的作用是否定现实并指导实践。这是马尔库塞理论的出发点。他认为，源于古希腊的传统哲学，暗示着对现存现实的颠覆，使哲学成为批判性的思想，在肯定的“是”中包含着“应该”的指令。黑格尔继承了这一传统，说出“合理的就是现实的”，要求按理性去安排世界。

但黑格尔又是保守的，“现实的就是合理的”把哲学的批判性扬弃掉了。在从黑格尔到费尔巴哈和马克思的哲学发展中，保守的和谐一致转变为激进的批判行动，哲学走向唯物主义而成为社会和政治实践的理论指导。这是现实的需要。马尔库塞认为，当代的现实需要抵制现代社会对人进行的大量压制性思想灌输，现代人需要解放头脑。这种解放是社会的实践，而非个人的思维，哲学必须给予这一实践以指导，使现实朝着符合于思想的方向发展。这个过程，就要由哲学批判开路。

批判的马克思主义自身需要批判。马尔库塞认为，马克思主义的批判性本质使它应当担负起指导实践的任务，但在科学技术已发生巨变的当代，马克思主义的一些理论已经过时，必须进行现代化更新。首先，科学技术的发展使生产力中的首要因素不再是劳动者、活劳动，而是机器、死劳动。自动化发展的趋势使生产率越来越不由人而由机器来决定，使人与人之间的生产关系日渐变得与生产无关，成了人与人的单纯交往关系。于是，要推动生产力发展，就不必再通过生产关系的革命，而是可以直接由科学技术进步来完成。其次，科学技术的发展使资本主义国家在职能上不再主要是进行阶级关系的协调，而是进行经济与技术的管理，通过发展公共福利来巩固统治。这使资本主义国家在性质上从过去的政治性越来越向技术性、生产性、福利性变化，这使经济基础和上层建筑关系的理论也面临着修改。再次，政治上层建筑由于科学技术的迅速发展正在失掉其政治特征，同样，意识上层建筑也将从政治意识形态变为科技意识形态，技术作为潜在的意识形态正在侵入那些不问政治的群体意识之中。意识形态范畴需要限定。最后，科学技术的发展也改变了社会阶级结构，高度的工业化和福利化，使统治阶级中出现了管理者组成的经理集团，所有权与经营权分离，资产阶级不再是原来意义上的剥削阶级；工人阶级也不再是资本主义制度的对立面，而是融合到资本主义现存制度中变得一体化了。这已经表现在工人阶级的贫困化消失、工人阶级中大部分已不再是重体力劳动者、自动化的技术组织使工人与企业相互依赖等方面。在消费方面，工人也已能够达到与老板同等的水平。因此，社会阶级已经同化，无产阶级绝对贫困化理论和阶级斗争理论需要修改。

对发达资本主义社会的批判。马尔库塞认为，第二次世界大战后的当代工业社会，是物质上富裕的社会，同时又是“最病态的社会”。这个社会不同于以往的特点是：工业技术高度发达，生活水平普遍提高，经济和政治权力高度集中，个人和集团行为被控制操纵。这个社会使人们摆脱了物质的贫困，却陷入了人性的被压抑。其病态表现为二：首先，人变成了单面的人。科学技术的先进使社会物质生产的一切过程都被控制起来，使得人生存在一种被控制的环境里，人的精神世界变得只能与现存制度一体化，变得只会追求物质，丧失了追求精神自由的能力，丧失了对现存社会进行批判的能力。这种单面的人，不会把现存的一切去和应该存在的“真正世界”相对照，而只会接受并非合理中的合理性，丧失了寻求理性、自由、美、欢乐的习惯。这是人性的被摧残。其次，社会变成了攻击性社会。科学技术和物质财富的增长，使个人日益麻木，而使社会日益残酷。军事化程度的加强，既表现为军火工业和军费开支的扩大，也表现为社会宣传中以恐怖为内容的感官刺激引导。高科技应

用于杀人武器，不仅增加了杀伤力，而且使杀人犯不必弄脏双手，不必承担精神负担，这无疑鼓励并促进了人与人的相互残杀。科学技术的进步，使生态环境成了人类攻击对象，生态环境失去了本来的自然面目，人类自身也失去了生活本能的自然心态。在商业侵害面前，大自然的美景被污染、被破坏，人类富有生命力的本能也被压抑和扭曲。马尔库塞说：“这个社会具有一种自杀的倾向，而且我们可以在个人的本能结构里找到彻底毁灭全球这场游戏的根子。”马尔库塞认为，造成这种社会病态的根本原因是人的本能结构被毁坏了，当代工业文明对人性的压抑破坏了人的本能结构。按照弗洛伊德的本能理论，人有两种本能欲望：生的本能——性爱、团结、正义等；死的本能——攻击、贪婪、残忍、利己等。生的本能被过分压抑，死的本能被扩张开来，就是当代人的心理结构状况。马尔库塞认为，解决这一问题的出路在于进行“本能革命”，改变被压抑的心理结构，建立以快乐原则为基础的社会体制。这一革命要靠心理压抑最深的青年知识分子来完成。这是一切包括政治变革和社会关系变革在内的社会运动，因而也将包含着必要的暴力。

（3）弗洛姆的新人道主义

埃里希·弗洛姆（1900—1980），德国法兰克福犹太人，后入美国国籍。1922年获海德堡大学哲学博士学位。二战前在法兰克福心理分析研究所和社会研究所工作。战争期间随研究所迁往美国，战后留在美国，任教于耶鲁大学、墨西哥大学、密执安大学、纽约大学等校，主要从事心理分析研究，创立了美国新弗洛伊德学派。他的主要著作有：《逃避自由》、《健全的社会》、《现代人及其未来》、《爱的艺术》、《马克思关于人的概念》、《自为的人》、《心理分析和宗教》、《心理分析的危机》、《分析的社会心理学和社会理论》、《对人的怀疑情绪的剖析》等。

弗洛姆的研究主要在心理分析与马克思主义的结合方面，他试图通过这种研究为社会改造提供有效的理论方案。因而他的思想侧重点在于分析马克思主义，分析当代西方社会和新人道主义。

马克思主义是人道主义。弗洛姆的这个观点与存在主义不同，他是从心理分析角度提出来的。他认为，马克思主义哲学的中心问题是人的解放，因为马克思关注的是现实社会中人的异化现象，马克思的目标是使人在精神上得到解放，使人摆脱经济决定的枷锁，恢复完整的人性，能与伙伴们、与自然界和谐相处。因而人的解放也就是人的自我实现，即，人在生产过程中实现自己的本质、返回自己的本质。弗洛姆认为，马克思试图从经济和政治的改造去达到人的解放的目标，在这一点上已被事实证明是行不通的。苏联所完成的经济上的国有化和政治上的集权化，不仅没有使人的本质得到解放，反而造成了更强大的压抑和束缚。其原因就在于马克思的理论中忽视了人类的道德因素和心理因素，单纯地相信经济和政治的革命会自然带来健全的社会主义社会。在这一点上，必须由心理分析加以补充。

西方社会是不健全社会。弗洛姆评判一个社会是否健全的标准是人

的需要是否满足和人际关系是否和谐。他认为，人的需要中最重要的是自我实现，它表现为对爱和工作的要求。这两种要求是人区别于动物的根本所在。人通过爱而摆脱孤独，通过工作去实现创造能力。当人的自我实现需要得到满足时，社会人际关系将是和谐融洽的。在现代西方社会，马克思主义时代（19世纪）所强调的消除掠夺、消除贫困、满足人的物质生存需要的目标已经达到，然而，20世纪拥有了物质的繁荣、政治与经济的自由，却陷入了精神的病态之中。这种病态最突出的表现就是“疏离现象”。弗洛姆描述：疏离是一种经验，人在这种经验中体验到自己像个异乡人，自己不认识自己，因为自己不能主宰自己，自己成了自己行为的奴隶。也就是说，人成了机器人，人处在严重的异化状态下。人与人之间也冷漠无情，如同两部机械间的互相使用关系。这种状况的原因在于发达的工业社会本身成了一部巨大的机器，吞噬了人的情感和创造力。

全面齐头并进改革的设想。弗洛姆认为，建立一个理想社会是历来人们为之奋斗的目标，然而历史却否定了各种改革方案，原因就是这些方案不够全面。基督教的精神革新由于忽略了政治改革，导致的是压迫人的天主教会的建立；18世纪的政治平等由于缺乏经济变革，导致的是政治专制的出现；马克思主义的社会主义虽然强调了政治与经济的双重革命，但忽视了人的精神的解放，导致了苏联斯大林体制的形成。因而任何一种单方面的革命都不能自然而然地带来一个健全社会，只有进行经济、政治、文化、精神各方面的齐头并进式改革，才有可能彻底改变人的异化。而这条道路，既不是资本主义，因为它使人异化于物质之中；也不是社会主义，因为它使人异化于专制之下；它是一种“人道的共享主义”——不是盈利的分享，而是创造的和爱的分享。即人的本能中“生本能”的焕发，这将使社会走入健全。

（4）哈贝马斯的晚期资本主义批判理论

尤尔根·哈贝马斯（1929—），德国杜塞尔多夫人。早年就学于哥廷根大学和波恩大学。1955年参加霍克海默和阿道尔诺共同主持的法兰克福社会研究所工作，不久，成为阿道尔诺的助手。60年代起，担任海德堡大学、法兰克福大学教授，他的观点得到学生们的拥护。但在学生运动兴起后不久，他因不赞成过激行为而与学生运动分手。70年代至80年代，他因理论上的成就获得斯图加特市黑格尔奖、达尔姆斯特市弗洛伊德科学散文奖、法兰克福市阿道尔诺奖、美国社会科学院法学荣誉博士、匈牙利科学院荣誉院士等多项荣誉。1981年他辞去社会研究所所长职，专心从事理论研究。他的主要著作有：《关于马克思和马克思主义哲学争论的述评》、《大学生和政治》、《理论与实践》、《认识 and 人的兴趣》、《作为“意识形态”的技术与科学》、《文化与批判》、《重建历史唯物主义》等。

作为法兰克福学派的第二代学者，哈贝马斯继承了社会批判理论的基本思想，同时在这一方向下提出了他的非激进的批判观点。

晚期资本主义特征。与马尔库塞的“发达资本主义”概念不同，哈贝马斯所说的“晚期资本主义”强调了政治制度的作用，而非科学技术的影响。晚期资本主义也可以叫做“有组织的资本主义”，其主要特征

在于国家对市场的干预取代了早期资本主义的自由竞争机制。国家干预的出现，是为了解决自由竞争带来的周期性经济危机问题。在国家的调节下，这一问题的确得到了控制。同时，也就使整个资本主义结构发生了变化。在经济运行方面，市场机制作用越来越小，尤其对那些国家支持的企业，如武器生产、宇航工业等国营工业和垄断企业，投资决策完全不考虑市场情况。在行政运行方面，国家机关执行着许多经济职能，它们不仅通过宏观计划调节经济运行，而且直接参与经济活动。在法律运行方面，法律制度日益远离公民个体利益的保护，而转向为国家的合法性服务。在阶级结构方面，由于经济危机的被控制，阶级冲突也被遏制在潜在的状态，经济危机的副作用被分散到那些非组织的、处于自发状态的人群中，如消费者、学生和家長、病人、老人等。于是，社会的阶级特性看不清了，阶级意识也分裂了，社会中的每个人既是参与者又是受害者的状况导致了阶级妥协。

晚期资本主义的合法性危机。哈贝马斯认为，国家干预的最主要的后果是自由资本主义时代及其意识形态的结束。这种结束使马克思所讲的资本主义社会两大问题不复存在，即私有制与雇佣工人间的对抗、周期性的经济危机，都已不存在，因而以此为条件的社会革命成为不可能。但是，这并不是说晚期资本主义没有危机、不需要革命。相反，其危机从经济危机形式转变为合法性危机，即合法性意识形态与非合法性现实的矛盾导致的一般人对国家失去信任的危机。这一危机源于自由竞争观念的被侵害。也就是说，国家干预控制住了原有的经济危机，却侵犯了资本主义经济赖以生存的保护个人首创精神和企业自由的这种被长期公认为合法的意识形态；而国家干预本身又以合法性为根据，事实上其法律根据并不充分。这种国家干预合法性的自相矛盾与自由竞争合法性的意识形态之间便出现了裂痕，并已成为公开的危机。哈贝马斯认为，只有当晚期资本主义社会中处于潜在状态的阶级结构得到改造后，当合法性不再成为现行制度的支配力量并不再构成压力时，合法性危机才能最终得以避免。这种条件的具备，绝不取决于马克思所说的革命，而是通过新的人际交往关系的建立、通过舆论结构改造，才能把政治制度变成一种合理的统治。

哈贝马斯的上述观点，被认为是法兰克福学派中右翼思想的代表。与他的倾向基本相同的学者还有施密特，他对马克思的自然观和历史理论从社会批判理论角度也作了全面重述，提出了马克思的自然观是一种社会历史特征理论的观点，论证了马克思主义是历史与结构统一。公开表示与哈贝马斯等人持对立观点的，是涅格特、杜契克等人，他们被认为是学派中的左翼。他们的理论在基本点上同样坚持社会批判观点，在革命问题上则持极端激进态度。由此可以看出，战后的法兰克福学派在第二代时已出现理论分歧，到第三代便分化离析了。哈贝马斯的学生韦尔梅尔、奥菲等，随哈贝马斯离开社会研究所的工作，另行研究国家资本主义政治危机问题去了。

2. 法国马克思主义及其 “合乎人性的社会主义”理论

与德国法兰克福学派的社会批判理论不同，战后的法国马克思主义着力宣扬人道主义，显然，这与存在主义的影响分不开。虽然后来出现了阿尔都塞的结构主义马克思主义，但法国马克思主义中的人道主义倾向一直很突出，它成为 1968 年法国“五月风暴”的主要理论支柱。萨特的存在主义马克思主义是其主要代表之一，此外还有列斐伏尔的“异化—日常生活批判论”、马勒的“新工人阶级论”和高兹的“争取社会主义新战略论”。

（1）列斐伏尔的异化—日常生活批判论

列斐伏尔（1901—），法国加斯科尼人，获巴黎大学哲学博士学位。20 年代，在法国文艺界超现实主义运动的影响下投入马克思主义研究。1928 年，参与创办了《马克思主义杂志》，次年加入法国共产党。30 年代，他开始在大学任教，并与法共的思想路线发生分歧。二次世界大战中，他积极反对希特勒的独裁主义，被迫离开大学教授职位。战后，他历任杜卢斯法国广播电台主任、国立科学研究院研究员、巴黎大学农泰尔学院社会学教授等职，1973 年退休。50 年代起，他反对斯大林主义，致力于创立适合发达资本主义社会的马克思主义，形成一种激进的社会政治理论。由于他一直反对法共路线，1958 年被开除党籍，但他并没有放弃理论研究。1968 年“五月风暴”中的学生领袖正是他的学生，他所在的农泰尔学院也是这次学潮的发源地。这一切使人们注意到他的理论，他被提到与萨特并列的人道主义马克思主义的地位。他的主要著作有：《日常生活批判》、《马克思主义的现实问题》、《总结和其它》、《马克思，哲学》、《现代世界的日常生活》、《论国家》等。

列斐伏尔的思想具有明显的存在主义倾向，尤其在他对马克思主义的解释、评价中，成为使马克思主义存在主义化的思想代表。同时，他以“异化”概念为基础提出的“日常生活批判”理论，是他将存在主义与社会学相结合的产物。

人是马克思主义的出发点。这是列斐伏尔对马克思主义的解释。他认为，现实中的马克思主义经历着危机，它被官方化、教条主义化了。这主要表现在列宁和斯大林对马克思主义的解释中。列宁的物质定义把唯物主义看成了一种公设，而斯大林则进一步把唯物主义当作一个完成了的体系限定下来，这种公设和限定使“意识落后于物质”、“认识只是现实的拷贝”这种简单公式成为不可超越的规定，把对物质这个未知数的探讨、对意识、认识的探讨都排除在外，人从马克思主义中消失了。列斐伏尔认为这是违反马克思主义本来的精神的。他认为，马克思主义最重要的成果是辩证法。辩证法是人的主体能动性与客体相互作用的产物，而不是自始至终贯穿在事物中等待人类去发现的东西。如果说辩证法有其客观性基础的话，那也只是在实践之中，即人与自然的关系之中。而人的实践活动，以主体能动性为特征。因此，无主体的客体同无客体的主体一样，没有意义。自然界已成为人类的自然界，它以人为中心，存在于人类之中，成了一个世界，一种有组织的尝试，列斐伏尔由此证明人是马克思主义的出发点，人应当成为哲学研究的基本问题，而不是把物质或精神何者在先当作基本问题。

没有单一的马克思主义，只有多种多样的马克思主义。这是列斐伏

尔对马克思主义的评价。他认为，真正马克思本人的理论不过是马克思得出的一些概念，马克思并没有用这些概念去构造一个体系，在这个意义上，可以说根本没有马克思主义。所谓“马克思主义”，不过是后人在理解时强加给马克思著作的东西，其中包含了许多不属于马克思的玄学语言和推论的推论。他认为，属于马克思的思想，只有关于经济的学说，没有政治理论。关于国家，马克思也只有指示而没有真正的理论。马克思的思想在经济学方面是科学的，在政治学方面则是唯意志的。因此，后人理解的马克思主义，没有单一的一种理解，而是多种多样的。中苏意识形态上的分裂，不是同一种马克思主义的内部分裂，而是两种不同的马克思主义之间的分歧。同样，除了中国式的、苏联式的，还有意大利式的、法国式的等等。它们彼此之间都是并列的，没有哪一种是唯一正统的，而是各有存在的条件和理由。

异化问题是马克思思想中的酵素，是现代马克思主义中最重要的问题。列斐伏尔以这样的思想作为自己理论的基础。他认为，异化是永恒的哲学问题之一，人们从古代社会个人占有制出现便开始了对异化问题的探索，这种探索到黑格尔达到完善的形式。黑格尔以理念的异化作为存在的、历史的、辩证法的发展的根本条件和绝对基础。马克思继续了黑格尔的努力，但解决了原有的矛盾、粉碎了黑格尔的体系，保留了合理成分。他认为，马克思的异化理论在于颠倒了黑格尔观点，不是把异化理解为矛盾的基础和条件，而是把异化规定为人自身的矛盾及其发展的一个方面；并且，肯定了异化的无所不在及多样性表现。他认为，马克思并没有肯定社会主义将消灭异化，而是认为异化将以种种新的形式继续存在和重新产生。为此，现代马克思主义应当发展马克思未及全面展开的异化理论，研究现实中的异化现象，提出解决的办法。由此他提出了自己的日常生活批判理论。

日常生活及其异化特殊形式是哲学的主要对象。列斐伏尔提出，日常生活是比社会经济生活、政治生活更为基本的社会层面。只有在经济和意识形态发生革命危机时，生活中的一切才集中到政治方面。政治意识形态的宣传把日常生活隐蔽了起来。然而，革命危机的发生实际上恰恰是由日常生活所引起的。革命发生以后，夺取政权的需要把具体生活的改造抛在了脑后。在苏联模式的社会主义中，由于继续执行革命中对政治的需要，因而把国家政权看得异常重要，以为是国家在支撑着经济和整个社会的结构，结果导致了集权化统治，社会主义仅仅成了工具。事实上，日常生活才是政治的原因，是经济和整个社会的基础。只有从对日常生活的认识中才能找到解决现代社会问题的办法，即对现代世界中的日常生活进行批判。列斐伏尔认为，现代日常生活的主要问题仍是人的异化，但比马克思的描绘复杂得多。人们“快乐地”生活着却并没有实现自身的自由。这种自相矛盾是由于20世纪的技术客体以前所未有的速度和普遍性渗透到日常生活中而造成的。高科技所催出的物质条件，在使人们生活于消费之中的同时，也使人们安于本份，循规蹈矩，失去了对自由的要求和追求自由的能力。高科技的大众传播工具严密地控制着人们的思想和心理，使人们的日常生活处在被信号、影象的包围、同化之中，日常生活由此而被国家和官僚政治一体化。工人阶级在意识上被瓦解了。被消费社会和大众传播工具夺去了阶级目的、阶级目标和

阶级意识，成了无主体意识的消费者。列斐伏尔认为，要改变发达资本主义社会中的异化现象，苏联模式的国家社会主义是行不通的，必须走工人自治的社会主义道路。即从政治制度的基础——社会经济形态的改造开始，建立自发的自治机制，从日常生活到国家重新组织社会。这种自治国家，以群众自治原则为政权依据，属于消亡中的国家形式。这种形式是社会主义政治战略中的重要组成，也是改变现实生活的实际道路。

（2）马勒的新工人阶级论

50年代末至70年代初，法国理论界曾展开关于社会主义理论和战略问题的讨论。在这次讨论中提出的一些理论，直接或间接地导致了1968年的“五月风暴”。马勒的新工人阶级论就是这次讨论中影响较大的一种观点。

马勒是法国《新观察者》和《社会主义论坛》杂志的一位政治记者。曾加入法国共产党后改入法国统一社会党，任中央委员。1973年因车祸去世。他热心于研究50年代以来法国社会生活、阶级结构中的变化和新现象，认为当代资本主义社会已从根本上发生变化，从而改变了工人阶级的本质；社会主义的战略，必须建立在对新工人阶级的认识基础上。他最有影响的著作和文章是《新工人阶级》和《一个在变化中的工人阶级》。

工人阶级不是无变化、无差异的同质性实体，而是随社会发展而变化的阶级群体。这是马勒为他的“新的工人阶级”已经形成的观点提出的理论根据。他认为，资本和资本主义是历史的产物，在这一历史现象发展至今的过程中，经历了三个不同的时期。第一个时期的特征是很多小企业独立存在。企业中分工简单，实行计件工资制，工人依靠自己的技能成为生产过程的主人。但由于不占有工具和产品，他们必须为资本家工作。资本的投资主要用于购买原料和支付工资。这种特点决定了工人在生产中的重要地位，工人罢工会给资本家带来很大损失。工人运动的目标主要是夺取生产手段，其性质是无政府工团主义。第二个时期的特征是资本原始积累完成后生产手段集中到少数资本家手中。资本的投资更多地用于机器设备和厂房建筑，分工细致，操作简单，实行计时工资制，福特制和泰勒制是主要管理方式，工人沦为机器的奴隶。工人罢工必须采取联合形式才能对资本家构成威胁，因而具有政治运动性质。马克思《资本论》所考察的正是这个时期。第三个时期的特征是生产过程自动化。资本更大地集中于大垄断企业和国家企业。劳动力费用不再是资本投资的主要构成，用于工人的投资主要已不是支付工资，而是技术训练和技能培养。这种情况下，工人不再是机器的奴隶，而是有知识的、训练有素的技术工人。同时，在现代化企业中，大量的高技术人员出现，由于他们受雇于企业，在需求和感情上都更接近于工人而非管理者。这些技术工人和高技术人员构成了当代新的工人阶级。新工人阶级不同于以往的工人阶级。他们认识到自己在生产中和企业中的地位，要求根本改造社会关系。要求广泛参加生产管理，建立工人自治。

企业工团主义是当代资本主义条件下建设社会主义的唯一可能。这是马勒提出的新工人阶级的斗争策略。他认为在资本主义第一时期的无

政府工团主义斗争方式，在第三时期有其适用性。因为新工人阶级成员对生产技术的掌握使它们对生产过程具有制约作用；工会会员在企业中已达到 50% 至 90%；用于机器设备和厂房建筑的巨额投资在短期内不能收回，分期偿还投资的限定使资本家必须不间断地生产。这些条件，使企业的单独罢工成为可能，并且可以有效地使资本家妥协。第二个时期那种必须全社会联合罢工的政治斗争形式已经不必要了。因此，新的工团主义是当代阶级斗争的主要策略，这种斗争的目标，是达到工人对企业的自治，其方式是选择对资本家有巨大损失的时机和岗位进行局部罢工，从而在企业中和平地取得权力。马勒认为，“五月风暴”就是这种非政治的工团主义斗争的表现，是适应现代资本主义条件的第一次社会主义斗争。

（3）高兹的争取社会主义新战略

在关于社会主义理论与战略问题讨论中产生很大影响的另一个理论是高兹提出的结构改革战略。

高兹（1924—），生态学马克思主义的代表，法国存在主义刊物《现代》的编委之一。他的主要著作有《劳工战略和新资本主义》、《艰难的社会主义》、《生态学和政治》、《告别无产阶级》等。

争取社会主义新战略必须从劳动场所开始。这是高兹把他的战略称为“劳工战略”的理论出发点。他认为，资本主义社会是个异化社会，这种异化源于匮乏。资本主义消除了物质生活的匮乏，同时又再生产出新的匮乏：时间、原料、能量、新鲜空气、绿草、和平、安静等等的匮乏。这是由资本在经济的、政治的、文化的和心理的全面专政决定的。要消除异化就要消除匮乏，也就必须改变资本主义制度。这一斗争必须从劳动场所开始，因为工人只有在劳动场所才最直接地受到资本的统治，在生产过程中才最直接地感受到社会中的异化；并且，工人也只有在企业里才成为一个真正的集体力量存在。劳工战略的作用就在于以一种适合发达资本主义的社会改造理论把工人争取到革命斗争这边来，这种理论应当是以劳动场所的改造为内容的。

通过决策参与达到工人自治。这就是高兹的劳工战略。首先，工人自治应表现为决定劳动场所和工资规模的一切方面的永恒权力。工会应能控制学校以使其不再训练出机器人，而是培养具备全面才能并有自主能力的工人；工会应能控制企业及其人事制度以利于发展工人的职业自主性；工会应参与企业的劳动分工，以保证技术进步与工人发展的统一；工会应有权监视技术变化及其对工人工作条件的影响，保证工人的身心健康；工会应有谈判奖金的权力，从而参与企业的经营。其次，为达到上述目的，工会不应当拒绝参与资本主义经营管理决策，也不应当与资本家的种种计划势不两立。相反，应当与资本家合作，共同制订决策和计划，以保证这些决策和计划能有利于工人的利益。这虽然意味着接受资本主义制度，但却是在接受中改变它，通过一个个局部胜利去争取工人权力，最后达到缩减资本家自主性、扩大工人自治的目的。在这种斗争方式中，必要的妥协并没有使工会抛弃奋斗目标，相反，它是接近并最终实现目标的可行办法。

群众和政党是实现劳工战略的重要因素。高兹认为，劳工战略的实

现是从下而上的，是由群众而不是由领导或政党发动的，是出于工人对异化现状的认识而发起的。政党在革命中的作用主要是进行理论概括和宣传，使群众认识到斗争的可能性和必要性。政党不应当是同群众分开的有组织的先锋队，而应当是建立在基层的、劳动场所的群众性组织。它只是为完成斗争任务而组成的短暂结构，在消灭资产阶级国家之后最终要消灭自己。

3. 意大利的马克思主义

在经历了墨索里尼统治时期的二十多年禁止之后，随着法西斯主义的垮台，意大利的马克思主义从 50 年代起出现了蓬勃发展的局面。这与意大利共产党的壮大、发展和积极推动马克思主义分不开。战后意大利马克思主义的理论特点是注重历史唯物主义及其方法论的研究，注重与意大利现实状况相结合的研究，这与西欧其他一些资本主义发达国家的马克思主义强调马克思主义的人道主义精神、强调马克思主义与黑格尔哲学的联系，以及强调马克思主义的结构方法论有很大不同；与苏联为代表的社会主义国家的马克思主义强调辩证唯物主义及其体系也很不同。之所以如此，首先是与意大利共产党的政治路线有关。意共主张从意大利具体实践出发，走意大利的社会主义道路。其政治纲领是用和平方式建立无产阶级领导权，而不是以武装斗争方式夺取政权，实行无产阶级专政。意共领导人认为这条“意大利的道路”，既不是西欧一些国家的社会民主主义道路，也不是苏联为代表的十月革命的道路，而是“第三条道路”。实现这一纲领的战略步骤是，先建立社会文化和意识形态的领导权，然后再建立政治领导权，以“阵地战”方式而非“运动战”方式开展活动，即以和平方式而非革命方式去实现目标。其次是与意共创始人葛兰西思想的影响有关。意共的政治纲领直接建立在葛兰西理论的基础上。意大利马克思主义者一致认为，葛兰西是一位列宁逝世后最有独创性的马克思主义理论家，他的思想是马克思主义与意大利具体实践相结合的杰出代表。葛兰西不仅在意共纲领方面提出了以“阵地战”取代“运动战”的设想，而且在理论上称马克思主义哲学为绝对历史主义，即真正的彻底的历史主义。他坚持历史辩证法，强调发挥革命主体在客观历史进程中的能动作用。这一理论开创了意大利马克思主义的历史辩证法传统。

（1）班菲的批判理性主义哲学

安东尼奥·班菲（1886—1957），是战后意大利最著名的马克思主义哲学家之一。他早年接受新康德主义和现象学影响，在意大利积极传播胡塞尔的思想。后来他又接受了英美现代哲学，形成自己的观点。整个 40 年代期间，他主持意大利的《哲学研究》杂志，并任米兰大学哲学史教授。在抵抗法西斯运动中，他成为马克思主义者。他的主要著作有：《哲学与精神生活》、《理性论原理》、《实在研究》、《马克思主义论文集》等。

班菲的马克思主义基本观点是：要在革命和历史的现实辩证法中把握马克思主义。他反对把马克思主义理解为本体论和范畴体系，认为马

克思主义的实质是关于人类解放和争取人性的实现，因而，马克思主义哲学的核心范畴不是物质、意识等，而是历史、实践等。在马克思主义那里，人是自然和历史的产物，人在自然中活动并创造历史，使意识、理想得以实现。班菲的思想继承了欧洲人道主义的传统，同时又主张从现实中去理解马克思主义的人道主义特征，这是他解释马克思主义的基本出发点。但是，60年代以后，这种思想倾向很快被具有新实证主义特点的马克思主义思潮所取代。

（2）德拉·沃尔佩学派

卡尔瓦诺·德拉·沃尔佩（1895—1968），意大利罗马人，是另一位推动了战后意大利马克思主义哲学研究的著名学者。以他的名字命名的新实证主义倾向的马克思主义学派，从1956年到1965年，成为意大利马克思主义哲学领域的主导学派。德拉·沃尔佩早年研究黑格尔思想和休谟、亚里士多德、伽利略的思想。曾任教于波伦亚大学、墨西哥大学。1943年起，他转向马克思主义研究，1944年加入意共。50年代，他曾参加意共主要刊物《社会》杂志的编辑，后因这份杂志与意共在思想上出现分歧而被停刊，他便专门从事理论研究。他的主要著作有：《作为实证科学的逻辑学》、《卢梭与马克思》、《趣味批判》等。

德拉·沃尔佩的主要理论倾向是批判苏联模式的辩证唯物主义和卢卡奇、法兰克福学派的西方马克思主义，由此而提出他的历史唯物主义认识论思想。他认为，苏联的马克思主义和法兰克福学派的马克思主义表面看来很不相同，但实际上基于同一个理论出发点，即都把马克思主义看成是黑格尔辩证法的延续，前者强调了“物质辩证法”问题上的继承关系，后者强调了在辩证法的“总体性”和“异化”问题上的继承关系。然而事实上，马克思的辩证法是一种以现实为对象的历史的辩证法，是“现代实验科学的唯物主义逻辑”。黑格尔的辩证法则是以概念领域为对象的思辩的辩证法，是以理念为主体的唯心主义逻辑。德拉·沃尔佩大量引证马克思在《黑格尔法哲学批判》一书中的原文来说明马克思对黑格尔的否定。如，马克思指出：“他[黑格尔]不是从对象中发展自己的思想，而是按照……思维的样式来制造自己的对象。”相反，马克思所提出的是截然不同的新方法。马克思这样论述了这种方法：“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾，而且要解释这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性。从它们的特殊意义上来把握它们。但是，这种理解不在于像黑格尔所想象的那样到处去寻找逻辑概念的规定，而在于把握特殊对象的特殊逻辑。”德拉·沃尔佩把马克思在这里所说的“真正哲学的批判”表述为“从具体或现实到抽象或观念以及从后者回到前者的循环运动”，即具体——抽象——具体的历史性循环。他认为，从具体开始也就是从一个特定的事实或特定的社会开始，这正是自然科学实验方法的运用。马克思使社会科学的方法摆脱纯抽象，进入了与自然科学同样的实证的水平。

德拉·沃尔佩的理论在意大利理论界引起了热烈讨论，有反对者也

有支持者，意共党内甚至形成了一个由多产的青年知识分子组成的理论群体，被称作德拉·沃尔佩学派。这些青年知识分子积极地发表自己的看法，补充、发展着德拉·沃尔佩的观点。其中，德拉·沃尔佩的学生科来蒂最为著名。

科来蒂（1924— ），意大利罗马人。早年研究新黑格尔主义，1949年获哲学博士学位。1958年起，担任罗马大学讲师、教授。1950年加入意共，积极支持赫鲁晓夫的思想，1964年，赫鲁晓夫下台，他便退出了意共，因为他认为苏联和西方的共产党人都不能实现马克思列宁主义的社会主义真正民主化。以后，他独立进行理论研究，为一些学术刊物自由撰稿。主要著作和论文有：《马克思主义和黑格尔》、《矛盾和对立·马克思主义和辩证法》等。

科来蒂发挥德拉·沃尔佩关于马克思不同于黑格尔的观点，进一步论证了恩格斯思想与黑格尔的雷同，以及恩格斯同马克思的对立。他把恩格斯《反杜林论》与黑格尔《逻辑学》进行比较，认为前者是对后者的抄袭，辩证唯物主义的物质辩证法的一切基本命题也都抄自黑格尔。恩格斯及其辩证唯物主义与黑格尔的不同仅仅在于表面形式的不同，即恩格斯把黑格尔的重复不自觉他说成是对唯心主义和形而上学的改造。科来蒂认为，这并不能使辩证唯物主义成为科学，正好相反，这只能使旧的形而上学以“科学”的面目继续影响人们。马克思的路线则与此相反。马克思所肯定的仅仅是黑格尔关于理性的理论，即把理性理解为存在与非存在的统一；所否定的是把理性直接实体化。马克思在打破理性实体化的神秘外壳过程中，拯救了“世界的自我观念化和自我否定”的合理内核。也就是说，在科来蒂看来，马克思把黑格尔哲学中有价值的东西看成是黑格尔的理念辩证法（即主观辩证法），所批判的是黑格尔把它实在化的倾向，而恩格斯以及列宁、普列汉诺夫等则恰恰进一步使黑格尔的理念辩证法走向实在，使这种主观的方法成为形而上学和教条主义。

科来蒂和其他德拉·沃尔佩学派成员还发挥了德拉·沃尔佩的许多思想，如关于“矛盾”只是思考客观的一个工具，自然现实世界中只有“真正的对立”而无“矛盾的对立”的思想；关于人的本质是一个社会历史主体的思想等。其主要倾向是否认马克思与黑格尔之间的继承关系、否认马克思与恩格斯、列宁的一致性，认为马克思的主要贡献在于提供了认识社会历史的实证性方法。这些观点一经提出，立即引起激烈争论，也使意共理论成为意大利学术界的主导。

（3）60年代以来的理论趋向

在60年代的马克思与黑格尔关系的大讨论中，最早对德拉·沃尔佩观点提出异议的是意共理论家卢波利尼。卢波利尼（1909— ）曾是德国哈特曼和海德格尔的学生。二战中，参加抵抗法西斯运动，放弃存在主义，接受马克思主义，并加入意共。战后在佛罗伦萨大学任教，并担任意共理论刊物《马克思主义评论》编委。主要著作有：《新老哲学家》、《康德的空间与物质观》、《辩证法和唯物主义》、《政治学批判和政治经济学批判》、《马克思研究》等。

卢波利尼反对德拉·沃尔佩对马克思主义的解释，认为后者忘记了

马克思主义范畴的历史性特征，马克思的方法不是具体——抽象——具体的方法，而是抽象——抽象的方法，因为客观实在并不是可以在经验抽象基础上简单推演出来的。但在对待辩证唯物主义的态度上，卢波利尼持同样的否定态度，认为它不是马克思原有的思想，他认为，马克思强调的是社会实践，是把实践看成认识的基础和人的历史存在的基础。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中提出的认识论观点具有片面性，是出于政治斗争的需要。从认识以社会实践为基础出发，就绝不能把认识看作机械的反映过程，因为“反映”只是一种比喻，至多只能表示认识过程的结果，不能表示认识过程的运动，只有从人的方面去理解认识的客观性的能动过程，才能把握马克思以实践为基础的认识论思想。

路德维柯·杰伊莫纳特（1908— ）从另一方面反对德拉·沃尔佩的观点。他是米兰大学科学哲学教授，是从新实证主义转向马克思主义的。以他为首的一些理论家着重研究了辩证唯物主义，认为必须肯定存在着不依赖认识主体的客观实在，这个客观实在是可知的又不是绝对的；认为认识过程是感觉同理论抽象化、形式化的综合过程，感觉和概念是认识客观实在的工具。杰伊莫纳特认为，意大利马克思主义传统的缺陷是在历史联系中考察自然界，因而忽略了自然界本身的内在规律。

70年代以后，意大利马克思主义转向对科技革命的理论研究。主要表现在葛兰西研究所、意共领导人、意共中央党校的马克思主义者的研究中。他们看到了盲目夸大科技革命作用的危险，认为科技革命在资本主义制度下不能促进社会进步，科学的价值和科学的后果之间的矛盾只能由有效的社会革命改造来解决。因此，他们主张把科技革命纳入社会主义革命中来考虑。

七、苏联、东欧、中国 马克思主义的演变

第二次世界大战的结束，宣告了法西斯主义的彻底失败和世界和平正义力量的胜利。由于社会主义苏联在这次反法西斯战争中的重要作用，也由于各国和平民主力量的增长，战争结束后，南斯拉夫、罗马尼亚、波兰、阿尔巴尼亚、捷克斯洛伐克、保加利亚、匈牙利和民主德国等欧洲国家，朝鲜、越南、中国等亚洲国家，相继建立人民民主国家政权，实行社会主义制度，形成了横跨欧亚的社会主义阵营。马克思主义成为这些国家的意识形态主导，开始了它社会主义理论的实践历程。

与西方马克思主义不同，以苏联、东欧、中国为代表的社会主义阵营的马克思主义，在地位上是这些国家执政党的指导思想，具有公开宣传和传播的政治保证；在实践上是这些国家经济、政治发展的理论依据，得以直接贯彻运用；在内容侧重上则强调社会主义理论与各国具体实践的结合，具有鲜明的实践特点。同时，这一实践中的马克思主义，伴随着整个社会主义阵营的形成与解体、伴随着这些社会主义国家在政治、经济上的坎坷历程，经历了一个从一元化向多元化演变的过程，尤其是80年代末以后，苏联、东欧的共产党先后失去执政党地位，社会主义制度遇到尖锐挑战，马克思主义面临严峻的考验。尽管如此，实践中的马克思主义仍然具有顽强的生命力，仍在继续发展着。90年代以来，与当代科技成果相结合、解决全球性社会问题、解决社会主义国家经济体制改革的问题，已成为马克思主义新的生长点。

1. 苏联马克思主义研究

苏联马克思主义哲学在经历了生气勃勃的列宁时期和个人崇拜占主导地位的大斯大林时期以后，从50年代中期以来，出现了一系列的转折。而每次转折都与苏联的社会政治生活、苏共领导人的变动密切相关。尽管如此，苏联的哲学家们还是对马克思主义哲学的许多基本理论作出了重要贡献。

从1945年到1953年，由于战争破坏造成的影响和苏共党内个人崇拜的因素，苏联哲学界处于沉闷状态。理论研究停留在注释和复述1938年发表的《联共（布）党史简明教程》中《论辩证唯物主义和历史唯物主义》内容的水平，缺乏新思想和新观点。1950年和1952年，斯大林的《马克思主义和语言学问题》和《苏联社会主义经济问题》两书分别发表，成为这个时期哲学界和整个意识形态领域的一件大事。这两部代表斯大林晚年思想的著作，是作者对苏联社会主义建设经验所作的理论总结，对马克思主义哲学的一些基本观点进行了一定的探索。斯大林强调事物发展规律的客观性，并肯定了人类能够认识并驾驭规律；提出质变飞跃有爆发和逐渐过渡两种形式，修正了他30年代提出的只有爆发式飞跃的观点。他还提出了社会精神生活并非都有阶级性的观点，如语言学就没有阶级性；指出了社会主义条件下生产力总是走在前面，生产关系经过一些时候才被改造为适合生产力水平的观点，但是上层建筑并不是消极、中立的，而是积极干预经济基础的；指出了社会主义社会不否认

个人利益的观点。他还认为社会主义向共产主义的过渡是一个包括一系列经济改造和文化改造的历史阶段，等等。斯大林的理论探索是积极而有一定创建性的，但是，在当时个人崇拜风气盛行的苏共党内，斯大林的上述思想被过分抬高，被称作“马克思列宁主义发展的更高阶段”、“共产主义的纲领性文献”，甚至被当作衡量是否反马克思主义的标准，这使得斯大林的理论探索成为不可触犯的终极真理而被游离于社会实践之外了。1953年3月5日，斯大林逝世，苏联历史出现转折。此后的38年，是苏维埃社会主义共和国联盟最后的38年，也是马克思主义在这块土地上作为主流意识形态的最后38年。1991年12月25日，苏联宣告解体，进入“独立国家联合体”的历史阶段。

（1）解冻时期哲学（1953—1982）

这个时期，政治上先后由赫鲁晓夫和勃列日涅夫担任苏联人民委员会主席和部长会议主席这两项国家最高职务（1953—1964年和1964—1982年）。基本遵循苏共20次、21次、22次代表大会路线。

反对个人崇拜。这是这个时期意识形态的首要主题。体现在哲学领域，“人民是历史的创造者”的观点被重新强调，个人崇拜和教条主义被集中批判，斯大林的著作和理论论述被全面审查，由于个人崇拜所造成的理论错误被一一揭露，斯大林的《论辩证唯物主义和历史唯物主义》不再被当作马克思列宁主义哲学的顶峰，但在理论观点和框架上并没有被全盘否定。在个人崇拜年代里被错误对待的一些哲学观点和哲学家也得到了纠正，如普列汉诺夫在马克思主义哲学发展中的作用被肯定，他的著作得以出版。正是通过理论上的反对个人崇拜，苏联哲学家们普遍感到思想解放，对社会现实的理论探讨活跃起来。

重建马克思主义哲学原理体系。关于辩证唯物主义，苏联哲学家们突出探讨了辩证法的规律和范畴的问题。对立面的统一、同一被提到与对立面的斗争同样的高度，否定之否定被确认为辩证法规律之一，辩证范畴被纳入辩证法内容，辩证法与逻辑、认识论相统一的观点受到重视。此外，辩证逻辑、认识论，物质概念等基本问题也被提出来重新理解。关于历史唯物主义，苏联哲学家们侧重研究了理论结构及范畴、同辩证唯物主义的关系、共产主义与社会学的关系等问题。历史唯物主义被肯定为社会发展最一般规律的科学、科学共产主义的哲学方法论、与辩证唯物主义共同构成马克思主义哲学。社会学也被确认为是一门独立的非哲学学科。围绕上述问题，苏联出版了许多哲学原理著作，为马克思主义哲学体系的建设作了有益的探索。

研究列宁思想和马克思早期著作。在个人崇拜时期，列宁思想被当作斯大林思想的陪衬。到解冻时期，这种状况发生改变，列宁被提到马克思主义在19世纪90年代的代表的高度，列宁的《哲学笔记》等著作受到学者们的重视。同时，马克思早期的《1844年<经济学哲学手稿>》等著作也开始被苏联哲学家所研究，“异化”问题、人道主义问题等成为哲学界的理论热点。

探索新领域的哲学问题。从50年代中期起，苏联哲学家们逐渐开展对控制论、信息论、系统论及管理理论的哲学研究，努力给予马克思主义的理解与评价。他们认为，“三论”中所体现的哲学思想有很多内容

在马克思主义经典作家的论述中早有论述，如《资本论》中协作产生新生产力的观点就是系统论的整体大于部分总和的思想；恩格斯的《反杜林论》、《自然辩证法》，列宁的《哲学笔记》等书中也都包含着丰富的系统论观点。对于科学管理理论，苏联哲学家们的态度是，批判地吸取资本主义企业的组织生产经验有益于社会主义工业建设。此外，苏联哲学家们还以同样方式研究了人的发展问题和全球性问题。

（2）改革时期哲学

80年代中期以来，苏联社会发生迅速变化，甚至剧烈动荡，哲学领域也随之进入一个批判时期。由于民族矛盾和社会危机的出现，苏联政局于90年代出现急转直下的变化，随着苏联解体，哲学发展面临着新的选择。

重新思考哲学的本性与功能。这是80年代中期至末期苏联哲学界讨论最热烈的问题。1987年4月由《哲学问题》杂志编辑部主持召开的“哲学与生活”主题讨论，将苏联哲学自身改革问题的探讨推向高潮。关于哲学本性，苏联哲学家们根据马克思的两句名言进行论述。马克思说：“辩证法不崇拜任何东西，就其本质来说，它是批判的和革命的”；“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。哲学在本性上是人类知识的一种批判形式，哲学正是以这种批判分析的方式去考察、分析和检验现存的精神文化，揭示其实质，展开其前景，使其不得安宁地处在亢奋状态，推动思想不断向前运动。哲学研究除了它自己给自己设定的范围外，除了它自己论点的权威之外，不受任何局限，不承认任何别的权威。然而哲学的这一本性，在苏联哲学中已经丧失，亟待恢复起来。有的哲学家甚至呼吁：“把马克思主义固有的革命的批判的精神还给苏联哲学。”关于哲学功能，苏联哲学家们认为主要是革命和批判、创造和建设、预见和分析。具体讲就是要对现实社会进行批判、建设和预见，要从世界观的高度去审视人类创造的一切，不崇拜任何东西。这种审视也包括对哲学自身的批判性考察。苏联哲学家对苏联哲学现状提出诸多不满，如屈从于“权威自居者”，迎合一时的政治需要，不敢研究尖锐的社会问题；不恰当地干预自然科学，错误地对自然科学成果横加指责；一概否定现代西方哲学，简单进行政治批判，等等。他们提出，哲学的改革应从解决研究方向、途径和方法入手，要恢复哲学积极地独立地干预社会和进行建设性批判的社会功能。

积极探索哲学发展的必要条件。苏联哲学家们大胆地提出了苏联哲学停滞的原因，一是社会政治原因，二是哲学自身缺乏独立性原因。苏联哲学家们反对那些所谓的“实践家”的苛责，认为急功近利、纯经验主义同样阻碍着哲学的发展。关于哲学和哲学家的独立性，苏联哲学家们认为也是哲学发展的重要条件。苏联哲学界队伍庞大、成果数量可观，但是缺少传世之作，其原因就在于哲学教条主义遏制了哲学家的独立创造。哲学是哲学家的事业，哲学家以哲学作品价值论高低，哲学作品价值的重要标志就是思想内容的深刻程度和独创水平。苏联哲学家们认为，在艰难的社会政治环境中依然有一批人以活跃的思想和积极的思考进行着研究，这些人是苏联哲学的希望所在。

2. 东欧的人道主义马克思主义思潮

东欧的人道主义马克思主义是 50 年代初到 80 年代末流行于东欧各社会主义国家的一种哲学思潮。它与这个地区政治局势的变化密切相关，它是东欧各社会主义国家政局演变的产物，又是促进这种政局变化的重要的思想力量。由于东欧各国地处苏联和西方国家之间，受到来自两种对立意识形态的双重影响，因而具有独特的理论倾向。这些国家，除南斯拉夫独立解放外，其他国家基本都是在苏联干预下建立社会主义制度的，苏联意识形态的影响和苏联政治经济的制约作用很大。随着苏联斯大林时代的结束，东欧各国也随之进入批判斯大林的时期，探索自己发展道路的问题成为这些国家摆脱苏联控制的课题。同时，与西欧的相邻，西方文化的渗透和西方生活方式的影响，使东欧各国在寻找自身发展途径时接受了西方的某些观点。因此，当解决现实政治、经济问题出现困难的时候，东欧各国便转向西方寻找答案，在思想上接受现代西方哲学的影响，人道主义哲学思潮的观点，现象学、存在主义、解释学以及西方马克思主义的理论观点成为东欧马克思主义学者们的灵感来源。以人道主义批判苏联的社会主义、斯大林特征的辩证唯物主义，成为东欧马克思主义的主要理论内容。在具体的理论论述中，东欧各国马克思主义又有各自不同的侧重点，南斯拉夫的“实践派”、波兰的“人文学派”、捷克的“存在人类学派”、匈牙利的“布达佩斯学派”等，都是人道主义马克思主义思潮的表现。80 年代末，东欧各国相继发生政治剧变，政权更替，共产党或工人党有的更名改姓，有的组织分裂，有的沦为在野党，有的名存实亡。随着社会主义制度的被取消，马克思主义失去了意识形态的主导地位，人道主义马克思主义思潮也随之失去理论舞台。进入 90 年代，这一思潮完成了它批判社会主义、批判马克思主义的使命，转向沉默。

（1）南斯拉夫实践派哲学

南斯拉夫实践派是人道主义马克思主义思潮中影响最大、形成最早的一个思想派别。它基于 50 年代初南斯拉夫全社会对斯大林主义的批判而形成。第二次世界大战结束时，马克思主义在南共党内和南斯拉夫国内成为占主导地位的意识形态，斯大林的辩证唯物主义理论体系是当时哲学教学与研究的主要内容。1948 年，执政党南斯拉夫共产主义者联盟与苏联共产党发生政治冲突，南斯拉夫在探索独立发展社会主义的过程中，全面批判斯大林主义，提出了自治社会主义理论。正是在这一历史背景下，南斯拉夫哲学界的一些学者重新理解和思考马克思主义，提出了以“实践”为核心概念的人道主义观点，并与坚持辩证唯物主义原理体系的观点展开积极的理论争论。争论的结果，持实践观点的一方取得上风，实践派成为南斯拉夫哲学舞台上的主角。

60 年代中期至 70 年代中期是实践派发展壮大时期。1963 年创办的科尔丘拉夏令学园、1964 年创刊的《实践》杂志、1966 年创刊的《哲学》杂志，是实践派主要的理论论坛。这一派学者以此为基地组织了一系列国内国际哲学会议，探讨政治、经济、社会主义的重大理论与现实问题，其影响扩展到各个人文学科领域，扩展到南斯拉夫全社会，扩展到国外

哲学界。

70年代中期，南斯拉夫的改革出现挫折，实践派在理论上与南共联盟发生分歧，其人道主义观点被批评为抽象人道主义，其批判的辩证法思想被指责为否定一切。《实践》和《哲学》两杂志、科尔丘拉夏令学园于1974年被勒令停办，实践派失去了理论阵地。紧接着，这一学派的8名主要成员于1975年被解除教学职务，实践派元气大伤。80年代以后，实践派发生内部分歧，终于解体，南斯拉夫哲学界进入多元观点时期。尽管如此，由实践派提倡起来的人道主义精神继续保留在南斯拉夫哲学界。

实践派的主要代表由两部分人组成，分别集中在萨格勒布大学和贝尔格莱德大学。最著名的人物是贝尔格莱德大学哲学研究所所长米哈伊洛·马尔科维奇（1923— ）和萨格勒布大学校长、哲学教授普列德拉格·弗兰尼茨基（1922— ）。他们的主要论文和著作有：《辩证的意论》、《马克思主义人道主义和伦理学》、《人道主义和辩证法》、《实践派的辩证法》、《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》、《南斯拉夫的马克思主义——实践派》；《马克思主义史》、《马克思主义的时代》、《马克思主义和社会主义》、《作为不断革命的自治》等。

实践派的理论出发点是肯定马克思主义是人道主义。与辩证唯物主义派不同，它不是把人道主义看成马克思主义世界观的组成部分，或马克思主义在伦理学上的基本观点，而是把人道主义理解为马克思主义的本质，是马克思主义在本体论、认识论、价值论三方面的根本立场。实践派对这一观点的阐述，以认识论和自然辩证法为突破口，通过实践、自由、异化、扬弃、辩证法等范畴进行论证。虽然在理论命题上并不刻意建立如辩证唯物主义那样的原理体系，但理论观点仍有其完整、深刻之处，主要体现在实践观点、异化观点和革命观点的论述中。

实践观点。这是马克思主义的基本观点之一。辩证唯物主义的观点认为，马克思主义把实践范畴引入认识论，解决了认识的源泉、动力、基础及真理标准问题，使实践成为马克思主义认识论的特征。实践派则认为，这种理解仅仅把马克思主义看成了传统认识论的进一步发展，没有看到实践范畴在认识论发展史上的重要作用。实践是人的存在的本体论结构，包括了人的存在的所有方面。这是由人的本质规定性在于人的实践性特点所决定的。实践从存在方式和结构上把人与动物根本地区别开来。实践成为人的一切活动的特征，并且随着历史的发展变得越来越突出。因此，实践作为人的规定性和一切活动的总体，也就是认识本身。实践不是被当作认识的一个环节引入认识论的，而是作为对认识的新的理解改造了认识论。因为从实践理解认识，主体和客体都不是既定的，而是由实践产生的。人通过自由的、创造的、普遍的、社会的实践活动，不断生产出自身和人的世界。认识在实践活动中是实践的产物和内在环节，是实践的一种形式。

异化观点。这是马克思早期论述中的一个基本观点，也是各国学者激烈争论的理论问题之一。实践派对此持肯定态度，认为整个马克思主义就是“一个伟大的异化理论”。实践派不像其他学者那样把异化只理解为马克思对资本主义条件下非人道现象的批判，而是看成马克思对人的本质的一种重要分析。人作为具有创造性的实践存在物，通过自己的

活动不断生产着自己和自己的世界，在这一本质性活动中包含了否定自己的因素，既有积极的否定也有消极的否定，进而包含着进一步否定、创新的可能。异化作为消极的否定是必然现象，是每个特定发展阶段上的人的存在结构的成分。据此，实践派认为，异化并非资本主义特有现象，社会主义扫除了资本主义的异化，但也有自己的异化问题，甚至成为社会主义社会的中心问题。社会主义只有在克服和扬弃异化中才能存在和发展，这个过程不是终结式的理想状态，而是开放的、不断的革命。

革命观点。这是马克思主义关于社会主义、共产主义理论的重要观点。实践派摆脱了以往马克思主义者对革命所作的政治学意义上的理解，从哲学角度给予了新的解释。实践派认为，革命是与实践具有同等意义的范畴，同样是人的存在方式。这种方式是最发达的创造形式和最真实的自由形式，是人的存在的本质。在这一意义上，革命决不仅仅指社会形态的更替方式和手段，即使社会主义革命也不单纯是为了建成无产阶级政权，而是为了完成社会结构的全面变革，这一变革也就是人的存在方式的改变，使人成为自由的、具有创造性存在的人。因此，社会主义作为一个非终结形态应是不断扬弃异化的过程，人在其中通过不断革命而获得更大的自由和全面的发展。也正是在这个意义上，社会主义的实质是人道主义，而且是实践中的人道主义，即不断生成中的人道主义。

可以看出，实践派的人道主义观点强调了马克思主义革命性和批判性的一面。这对于推动南斯拉夫摆脱斯大林主义的影响走自治社会主义道路具有积极作用。但是，过分激进的观点并不利于解决具体问题。因此，实践派观点在南斯拉夫的社会改革过程中受到批评是不可避免的。尽管如此，实践派哲学家们的独立思考和大胆突破，对东欧各国理论界产生了广泛影响和理论共鸣。

（2）匈牙利布达佩斯学派

布达佩斯学派的形成与匈牙利理论家、西方马克思主义先驱人物卢卡奇思想和活动密切相关。第二次世界大战结束时，匈牙利建立人民民主制度，侨居苏联的卢卡奇回国，任教于布达佩斯大学。由于他在政治见解上与执政的匈牙利社会主义工人党发生冲突，他的思想受到批判。1956年苏共二十大召开，反对斯大林个人崇拜成为苏联及东欧各国的思想任务，卢卡奇重新活跃起来。他积极发表反斯大林主义的演说，批评匈牙利社会主义工人党内的教条主义，甚至在1957年匈牙利事变中担任当时的文化部部长。在苏联干预下，事变失败，匈牙利展开批判修正主义运动，卢卡奇再次成为批判对象。60年代初，批判运动平息，卢卡奇和他的相同政见者重又得到认可，并形成与主流意识形态不同的非官方马克思主义派别。他们积极发表自己的意见，公开出版理论著作，被人们称作非正统马克思主义的“布达佩斯学派”，或“卢卡奇派”。

60年代后期，布达佩斯学派因猛烈抨击苏联占领捷克行为，再次与执政党发生冲突。学派的主要代表被开除出党，全国掀起一场反对敌对意识形态影响的政治运动，学派成员所在的科学院哲学所和社会学所被指责为坚持右倾观点。1972年，匈牙利社会主义工人党中央委员会通过一项与意识形态内的敌对观点、调和观点作斗争的决定；1973年，匈牙

利又公布出版禁令，布达佩斯学派遭到进一步批判和打击，又一批主要成员被开除出党，学派被解散。70年代中期以后，迁居西方的一些成员继续发表论文和著作，对国际和匈牙利国内依然有很大影响。进入80年代，匈牙利改革的失利使社会主义工人党失去威信，于1989年改名为匈牙利社会党，并放弃党领导国家的纲领和民主集中制。1990年，由于社会党内部的分裂而失去领导能力，在3月的国会大选中失去执政地位，被排除于政权之外。也许，匈牙利社会主义工人党的这个结局并不是布达佩斯学派成员们所希望的，因为他们所反对的只是把马克思主义当作教条的做法，他们所努力的是恢复马克思主义的本来面目，所希望的是建立一种“具有人性的社会主义”。但是，他们在70年代以后发表的意见，多少促成了匈牙利政局的改变，这是不容否认的。

布达佩斯学派的主要成员除卢卡奇外，还有黑格杜斯、海伦、马尔科斯、瓦吉达等。他们的主要论文和著作有：《历史与阶级意识》（卢卡奇）、《社会存在本体论》（卢卡奇）、《社会主义社会的结构》（黑格杜斯）、《社会主义和官僚主义》（黑格杜斯）、《社会主义的人道化：布达佩斯学派的作品》（四人合集）、《日常生活》（海伦）、《马克思的需要理论》（海伦）、《激进的哲学》（海伦）、《历史理论》（海伦）等。

布达佩斯学派的理论侧重点在于反对斯大林主义和匈牙利社会主义工人党内的教条主义倾向，因而其论述具有鲜明的论战色彩。他们的口号是“回到马克思的马克思主义去”、“改革马克思主义”、“复兴马克思主义”等。他们所理解的马克思主义是社会历史理论的马克思主义。他们反对自然辩证法的提法，认为只有在社会历史领域才有辩证法，因为辩证法是人的能动性、创造性的体现；同样，把认识活动理解为反映过程也是错误的，复写、摄影式的反映不是人的创造活动。他们认为，马克思主义作为一种社会理论或历史哲学，是以往历史哲学中最伟大的，但它并没有摆脱所有历史哲学的共同弱点，这就是把未来当作实在的东西去推断，马克思对未来共产主义社会的描述就是把观念的、理想的东西当作实际存在的东西，这是导致现实中的社会主义社会陷入困境的原因之一。要解决现实社会主义社会的问题，需要对它作出深刻的自我分析和自我批评，也只有在深入反思社会主义实践的基础上，才能使马克思主义得到发展。布达佩斯学派用来分析社会主义的理论是异化理论，但他们不像实践派那样把异化理解为人的本质属性之一，而是认为异化是一定历史阶段上的现象。尽管社会主义社会存在着异化，但与资本主义社会的异化有根本区别，这就是，社会主义社会的异化现象可以由完善社会主义制度去克服，即恢复人在马克思主义中的位置和在社会主义社会中的地位，使社会主义制度人道化，从而使人得到充分发展。可以看出，布达佩斯学派的人道主义马克思主义观点与80年代东欧各国的民主社会主义理论是相互一致、相互补充的。

（3）波兰人文学派

波兰人文学派形成于50年代中期，同样与1956年2月的苏共20大密切相关。苏共提出反对斯大林时期的个人崇拜方针后，波兰思想界立即活跃起来。以《直言》周刊杂志为首的一些刊物出现了热烈讨论教条

主义和官僚主义的局面，恢复“人道主义的马克思主义”、“建立合乎人性的社会主义”、实现“真正的工人民主”的口号提了出来。这种局面持续到当年10月，发生了波兹南事件。事件平息后，《直言》、《欧洲》、《新信号》、《观点》等活跃一时的报刊被停止出版，曾经发表激进观点的代表人物受到批判。1957年，执政的波兰统一工人党进一步以全会决议方式否定了波兹南事件以及在此期间的言论。然而，在波兹南事件中并非有组织的发表意见者们却因此反而形成了与官方对立的持不同政见派，即人文学派。

60年代初至1968年，人文学派不顾官方限制，继续发表一系列政治思想观点，并逐渐在意识形态领域占据主要地位，与南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派及西方马克思主义的法兰克福学派等建立了密切联系。1968年3月，波兰学术界发生对抗执政党命令的“三月事件”，波兰统一工人党再次做出重建科学研究工作和意识形态工作的决定，发动全党批判人文学派理论家们的“政治修正主义”和“哲学修正主义”。

从70年代初开始，波兰统一工人党为解决日益严重的经济困难，将工作重心转向发展经济。但是问题并未解决，到80年代初，波兰在政治、经济方面进一步陷入困境。在此期间，人文学派紧紧抓住现实问题展开研究和批评，以至被认为是波兰危机的主要责任者，其主要代表被开除出党。然而这并不能挽救波兰的危险局面。1980年组成的团结工会利用波兰的经济困难和改革失误，不断掀起工潮，迫使执政党承认其合法性。1989年2月，波兰放弃人民共和制，改行议会制。在6月的议会大选中，波兰统一工人党落选，失去执政党地位。波兰人民共和国改为波兰共和国。马克思主义和社会主义制度在波兰面临危机。

波兰人文学派的主要代表有科拉科夫斯基、维尔菲尔、鲍乌曼、沙夫等人，其中，哲学社会科学研究所所长沙夫（1913—）在国内国际的影响最大，被认为是东欧人道主义马克思主义的重要领袖之一。沙夫的主要论文和著作有：《辩证唯物主义认识论》、《论马克思主义的真理观》、《人的哲学》、《马克思主义与个人》、《对人的哲学的探讨》、《历史与真理》、《人道主义与语言哲学》、《真理的理论》、《马克思异化理论的概念系统》、《作为一种社会现象的异化》、《处在十字路口的共产主义运动》等。

波兰人文学派的理论观点大致有三个方面：马克思主义关于人的学说、异化理论和社会主义的未来发展问题。

关于人的学说，人文学派认为并不像存在主义所说的那样存在着马克思主义的人学空场。相反，在马克思早期和晚期著作中都表现出对人的问题的关注，而且，马克思主义关于人的论述也绝不仅仅是社会的人、阶级的人，马克思主义的出发点是个人。这一点体现在马克思把劳动看作人的本质的论述中，也体现在马克思对人的异化、人的自由的分析中，还体现在马克思关于个人在历史中的创造作用的观点中。因此，说马克思主义的中心命题是个人的全面发展、马克思主义的实质是纯粹的人道主义，并不过分。这种人道主义与其他人道主义的区别在于，它是现实主义的、始终独立的和乐观的人道主义。马克思的共产主义理论就是关于人道主义实践的理论。

关于异化理论，人文学派把它上升到“社会工程学”来理解，认为

是马克思传给后人的社会活动工具。为此，人文学派的思想家们把马克思著作中的每一个与异化有关的范畴都抽取出来，一一加以解释，建立了一个概念体系，并用来分析社会主义社会中的异化现象以及消除办法。他们认为，社会主义制度下的异化既是历史性的又是超历史的，它由社会主义制度的未完成所决定。要消除社会主义制度下的异化，主要在于改造国家、改造党和官僚制度，在于改变越来越严酷的自然环境，在于为形成新型的社会主义性格的人创造新秩序。

关于社会主义发展问题，人文学派预言在未来二十年内，高度工业化的国家将不可避免地发生具有社会主义性质的社会政治变化。这一变化的根据是资本主义发展带来的环境灾难已经显露。但是，与此同时，共产主义运动也将处于严重危机之中，这是因为现实的社会主义制度内部官僚主义严重、缺乏民主自由、执政的共产党机构陷于腐败。这种危机同样是不可逆转的，因为现实的社会主义制度都不是在马克思所阐述的必要条件基础上建立的，经济的单薄、政治的脆弱以及文化的落后，是现实的社会主义陷入危机的必然原因。人文学派认为，这一论断十分令人痛心，却是必须正视的现实。只有面对现实，才可能运用马克思的异化理论完成社会主义改革。

值得令人深思的是，尽管波兰人文学派清醒地看到了苏联和东欧的现实问题，但他们的清醒和理论探索却并未能挽救这个地区的社会主义体制，反而加速了社会剧变。

东欧的人道主义马克思主义思潮还包括捷克、东德、保加利亚、罗马尼亚等国的学派和思想家。其理论观点与上述学派基本相同，在各国内的遭遇也大致相似，这里不再一一赘述。

3. 中国马克思主义的发展

马克思主义传入中国，是在 1919 年前后。当时的中国正处于推翻封建帝制后向民主制转变的历史转折时期。在 1917 年俄国十月革命的影响下，一些积极主张社会主义民主制的知识分子在批判封建制度和资本主义制度的同时，翻译介绍了马克思主义哲学及其在苏联的情况。陈独秀、李大钊、李达、瞿秋白、毛泽东等是马克思主义的最早传播者，同时也是中国民主革命的积极参与者、中国共产党的创建人。在 20 年代至 40 年代的民主革命过程中，这些马克思主义者不仅运用马克思主义分析中国社会并指导新民主主义革命，而且根据实践经验提出一系列新认识和新观点，丰富了马克思主义哲学的内容，使马克思主义在中国扎根。1949 年，中华人民共和国成立，标志着新民主主义革命的完成和社会主义革命的开始，马克思主义被确立为中国共产党和国家的思想意识形态主导。

从 1949 年到 90 年代中期，作为意识形态主导的马克思主义，在中国的发展大致可分为两个时期：1949 年中华人民共和国成立至 1976 年毛泽东逝世，是中国进行社会主义基本建设时期，马克思主义哲学的发展主要表现在唯物辩证法、认识论方面，以毛泽东关于社会主义社会基本矛盾理论为主要代表。1978 年中共中央 11 届 3 中全会召开至 90 年代，是中国开展社会主义经济体制改革时期，马克思主义哲学的发展主要表

现在唯物史观和社会主义改革理论方面，以邓小平关于有中国特色的社会主义理论为主要代表。

（1）毛泽东的社会主义社会基本矛盾理论

毛泽东（1893—1976）作为中国新民主主义革命和中国社会主义建设的领袖，他的哲学思想始终与中国社会在不同时期需要解决的根本问题联系在一起，与他所领导的中国共产党为民族发展而奋斗的实践经验联系在一起。

毛泽东哲学思想最突出的观点是关于矛盾的观点，这与他从投身中国革命起便一直错综复杂的社会环境有关。这种环境迫使他必须在各种冲突中把握革命的方向，既正视冲突又利用冲突。30年代后期，抗日战争的爆发，使中国社会中各种关系和各种问题变得既复杂又微妙。毛泽东清醒而准确地分析并把握了政治和战争的局势，在被动中获得主动。他的关于矛盾的思想也就此而成熟，以理论方式表述出来。

第二次世界大战结束，中国抗日战争获得胜利。毛泽东以他在抗战中积累的经验良好的民众基础，运用自如地指挥了打败蒋介石的战争，他的矛盾理论也进一步完善起来。

1949年中华人民共和国成立，标志着中国进入社会主义建设时期。中国共产党和整个中华民族面临着一系列需要解决的新问题，其中最主要的便是发展经济和巩固政权、政体，而要解决这些主要问题又必须解决好其他各种问题。毛泽东以他丰富的政治经验和关于矛盾的哲学方法论，分析各种问题，探讨社会主义建设的规律，提出了他的社会主义社会基本矛盾的思想。这一思想集中表述在50年代后期他的一些讲话中，其中有些讲话整理成文发表，如《论十大关系》、《关于正确处理人民内部矛盾的问题》等。

首先，毛泽东肯定了社会主义社会存在着矛盾，解决社会主义社会中的问题必须用“两点论”（即矛盾观点）。毛泽东认为，社会主义社会解决了资本主义社会不能解决的问题，如贫富对立、剥削与被剥削的关系、政权为少数人服务等，但并不意味着没有矛盾了。相反，社会主义社会充满着矛盾，因为“世界是由矛盾组成的，没有矛盾就没有世界。我们的任务，是要正确处理这些矛盾”。毛泽东肯定矛盾的普遍性和永久性，一方面表明他并不因社会主义制度的建立而自满，而是冷静地看到了社会主义建设的困难和艰巨性；另一方面，他要求所有的干部应当学会全面看问题，从正、反两方面去分析并解决问题，不能简单化。

其次，毛泽东分析社会主义社会的各种矛盾，分别归类，为解决矛盾提供了依据。毛泽东认为矛盾可以分为两大类：物的矛盾和人的矛盾。物的矛盾在社会主义社会仍然是马克思所说的生产力与生产关系的矛盾、经济基础与上层建筑的矛盾，具体表现为经济建设中重工业、轻工业和农业彼此间如何平衡发展的矛盾，沿海工业与内地工业如何平衡发展的矛盾，以及经济建设与国防建设如何平衡发展的矛盾等。人的矛盾是物的矛盾的反映，但又复杂得多。从政治关系来看，有民族矛盾、党派矛盾、敌我矛盾、是非矛盾等；从矛盾性质来看，又可以归为两种：

敌我矛盾和人民内部矛盾。毛泽东认为，通过解决人的矛盾可以推动物的矛盾的解决，因此，社会主义社会的重要任务之一就是处理好两种不同性质的人际矛盾。

再次，毛泽东提出了解决社会主义社会基本矛盾的主要方法。既然人的矛盾是首先要处理好的问题，就可以根据人的矛盾的性质来确定社会主义社会基本矛盾的性质。毛泽东认为，社会主义社会中的人与人之间主要是一种非对抗性的关系，即人民内部矛盾，社会主义社会矛盾的性质从总体来讲便是非对抗性的。非对抗性的特点是矛盾对立面“又相适应又相矛盾”，社会主义制度本身具备解决矛盾的条件。这个条件就是社会主义社会的政治制度——无产阶级专政，一种人民民主专政，它在镇压反人民活动的同时对人民实行广泛的政治民主。具体来讲，就是通过讨论、批评、说服教育的方法，而非强制、压服的方法，去解决人民内部矛盾。毛泽东把这种方法概括为“团结——批评——团结”的公式，即“从团结的愿望出发，经过批评或者斗争使矛盾得到解决，从而在新的基础上达到新的团结”。

毛泽东的社会主义社会基本矛盾理论在中国 50 至 60 年代的建设中发挥了积极作用，使这个多人口、多民族、多党派的国家，团结一致、艰苦奋斗，迅速医治好战争创伤并渡过了国际政治难关。但是，60 年代中期以后，由于社会主义建设经验不足，也由于毛泽东政治判断失误，中国经历了长达 10 年的政治动乱和文化浩劫，即“文化大革命”。在此期间，毛泽东的矛盾理论没有继续发展，相反，他用“阶级斗争”和“继续革命”理论取代了原来的思想。事实证明，后一种理论是错误的。毛泽东发动的“文化大革命”以及他的“继续革命”理论，随着他的逝世而退出历史舞台。

（2）邓小平的建设有中国特色社会主义的理论

邓小平（1904— ）同毛泽东一样，是一位革命家、政治家和中国共产党、中国社会主义建设的领袖；在理论上，是一位坚定的马克思主义者、一位坚持从中国国情出发去理解并运用马克思主义的实践家。

邓小平思想的突出特点是讲求实际，他曾明确地指出：“实事求是，是无产阶级世界观的基础，是马克思主义的思想基础。”“实事求是，是毛泽东思想的出发点、根本点。”这与他二十多年戎马生涯，又三十多年政治经历密切相关。作为中国共产党高层领导，他曾三次被撤消政治职务，又三次恢复职务。而每一次都是由于他坚持从具体情况和实际需要出发作决策。50 年代中期，邓小平不赞成夸大事实、不切实际，不赞成把苏联经验搬到中国，也不赞成东欧一些社会主义国家的大民主做法，而是反复强调“面对国家的现实”、“面对群众的需要”。70 年代中期，他在第三次受到政治挫折又恢复职务后，依然坚持他的实事求是观点，果断地整顿生产秩序，为此他再次受到批判并被撤消一切职务。70 年代末期，他第三次被恢复职务，更加坚决地推行讲求实效的政治路线和思想路线。事实证明了他是正确的。到 90 年代中期，邓小平在领导

《毛泽东选集》第 5 卷，人民出版社 1977 年版，第 369 页。

《邓小平文选》（1975—1982），人民出版社 1983 年版，第 64 页。

中国社会主义建设和改革的实践中，形成了他以实事求是为主要特点的“建设有中国特色社会主义”的思想。这一思想集中表述在 80 年代初至 90 年代初的各种讲话中，大部分收集在《邓小平文选》第 3 卷。

第一，邓小平肯定了生产力发展在中国社会主义事业中的核心地位。促进生产力发展，原是马克思主义关于社会主义理论的已有之意，但由于实践中各种复杂因素的存在，生产力往往被人们看成因变量，看成社会形态的潜在而非显在内容。这种观点在毛泽东晚年时期非常流行，“阶级斗争为纲”、“抓革命，促生产”等观点就是突出代表。邓小平重新肯定了生产力在现阶段的首要地位，他主要从三个方面提出根据。其一，根据中国国情，中国尚处在社会主义初级阶段。邓小平认为，中国人口多、耕地少，80%人口是农民，许多地方温饱问题尚未解决，整个国家的经济积累水平低，与周边国家和地区相比存在差距，与经济发达国家比则差距更大。这就决定了中国的社会主义社会是在相对落后的基础上建立的，因此必然经历一个特殊阶段。他指出：“社会主义本身是共产主义的初级阶段，而我们中国又处在社会主义的初级阶段，就是不发达的阶段。一切都要从这个实际出发，根据这个实际来制定规划。”其二，根据人们现实利益要求，中国社会主义社会的主要矛盾是发展水平较低的生产力不能满足人民和国家的需要。邓小平认为：“革命是在物质利益的基础上产生的，如果只讲牺牲精神，不讲物质利益，那就是唯心论。”“不重视物质利益，对少数先进分子可以，对广大群众不行，一段时间可以，长期不行。”社会主义制度基本确立后，社会主要矛盾不再是阶级矛盾和阶级斗争，而是生产力的发展与社会物质文化需要之间的矛盾，因为人民的政治地位问题解决后，日益增长的物质文化需要就变得突出起来，邓小平说：“周边一些国家和地区经济发展比我们快，如果我们不发展或发展得很慢，老百姓一比较就有问题了。”因此，中国社会主义的根本任务是发展生产力，解决人们的温饱问题，再向小康水平迈进，“只有到下世纪中叶，达到了中等发达国家的水平，才能说真的搞了社会主义”。其三，根据历史经验，中国的社会主义必须确立生产力标准。邓小平果断地否定了“文化大革命”，否定了“以阶级斗争为纲”的政治路线，指出：“从 1958 年到 1978 年这二十年的经验告诉我们：贫穷不是社会主义，社会主义要消灭贫穷。不发展生产力，不提高人民的生活水平，不能说是符合社会主义要求的。”“社会主义原则，第一是发展生产”。为此，他把政治路线确定在生产力问题上。他指出：“按照历史唯物主义的观点来讲，正确的政治领导的成果，归根结底要表现在社会生产力的发展上，人民物质文化生活的改善上。”“对实现四个现代化是有利还是有害，应当成为衡量一切工作的最根本的是非标准。”

《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1994 年版，第 252 页。

《邓小平文选》（1975—1982），人民出版社 1983 年版，第 136 页。

《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1994 年版，第 375 页。

同上书，第 225 页。

《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1994 年版，第 116、172 页。

同上书，第 123、181 页。

第二，邓小平提出了改革是推动中国社会主义发展的力量。根据生产力原则，马克思主义的原初设计是通过无产阶级革命改造不合理的生产关系，从而解放被束缚的生产力。社会主义制度的建立以及社会主义改造的完成，标志着生产力获得解放。但是，无论苏联、东欧的实践，还是中国的实践，都证明了社会主义制度建立以后还有一个继续完善与发展的问題，解决不好这个问题，生产力发展将因缺乏推动力而陷于停滞。于是，改革社会主义体制中不合理的内容，成为各社会主义国家自50年代中期以来的一个重要课题。邓小平把改革与生产力发展直接结合，把改革提到解放生产力的高度，从而解决了社会主义与资本主义的沟通和分界问题。邓小平这样评价中国的改革：“改革促进了生产力的发展，引起了经济生活、社会生活、工作方式和精神状态的一系列深刻变化。改革是社会主义制度的自我完善，在一定的范围内也发生了某种程度的革命性变革。”“我们把改革当作是第二次革命。”改革社会主义制度内不合理的成份，必然遇到社会主义性质问题，也就是改革的方向究竟是社会主义还是资本主义的理论问题。邓小平这样论述：“要害是姓‘资’还是姓‘社’的问题。判断的标准，应该主要看是否有利于发展社会主义社会的生产力，是否有利于增强社会主义国家的综合国力，是否有利于提高人民的生活水平。”

第三，邓小平提出了中国的社会主义制度是开放的制度。肯定社会主义制度的对外开放性，同样源于对中国历史和当代世界的实际考察。邓小平总结中国经济落后于西方的教训，认为其中一个重要的原因是闭关锁国。他说：“如果从明朝中叶算起，到鸦片战争，有三百年的闭关自守。如果从康熙算起，也有近二百年的闭关自守。把中国搞得贫穷落后。”而从社会主义的经验来说，“社会主义究竟是个什么样子，苏联搞了很多年，也没有搞清楚。可能列宁的思路比较好，搞了个新经济政策，但是后来苏联的模式僵化了”。苏联的僵化，主要指斯大林的两大对立世界阵营和两个平行世界市场理论，这使社会主义与资本主义处于隔绝状态。邓小平正视当代高科技带来的全球性变化，肯定了“现在的世界是开放的世界”，提出了大胆吸收和借鉴世界文明成果不会导致资本主义的论断。

邓小平的思想，贵在求实和实行。他的建设有中国特色社会主义的理论，从中国的社会主义实践出发又运用于这一实践，获得了巨大的成功，产生了广泛而深刻的社会影响，使马克思主义在新的历史条件下再次得到发展。

《邓小平文选》第3卷，人民出版社1994年版，第142页。

同上书，第372页。

同上书，第90、139、64页。

八、儒学的重建

儒学是一种古老的政治哲学和伦理哲学。它作为中国封建社会的主要意识形态，有过两千多年的显赫历史，是中国传统文化的核心内容，在东亚、东南亚以及欧美地区也有着广泛而深刻的影响。1840年以后，随着中国封建社会自身的衰落和西方工业文明的侵入，儒学及其所代表的传统文化失去了独尊地位，在中国封建帝制结束的时候（1911~1919年），儒学被彻底否定。然而，第二次世界大战以后，中国及东亚、东南亚地区面临经济、政治、文化的重建，面临西方高效率的工业文明与东方传统的伦理、价值观念之间明显的差异和冲突，这使儒学的地位与价值、对儒学的批判与继承等问题重被提出来，形成了关于儒学的种种思潮。

对儒学的研究和发扬，并非只流行于有儒学传统的国家和地区，50年代以后，在欧美一些以基督教文化为传统的国家也开始探索如何利用儒学解决现代生活中的问题。他们出于西方工业发达国家的社会需要，希望那些由工业文明产生却又为工业文明所解决不了的社会秩序、家庭稳定、个人品质等问题，能从儒学中找到答案和办法。在美国、德国、法国、英国的大学里，儒学研究活跃起来，许多著名的汉学家、“中国通”，出版了很多儒学研究论著。当然，儒学在理论上的重建与发扬，主要还是在有儒学传统的国家和地区，即中国和东亚、东南亚地区。

1. 儒学在中国大陆的沉浮

第二次世界大战以来，中国迅速从一个半封建半殖民地社会向现代工业社会发展。1949年，中华人民共和国的建立以及在政治、经济、文化各方面的改造与建设，推动了这一发展。儒学在这个过程中大致经历了失落、危机和复起三个阶段。

1949年到1966年是儒学失落时期。儒学的失落，是指儒学在中国延续了两千多年的思想统治地位彻底丧失；但它作为文化遗产却并未被抛弃，在学术研究领域仍有重要地位。

事实上，儒学的思想统治地位在封建社会末期已开始动摇，明末清初的思想家陈确、黄宗羲、顾炎武、王夫之、戴震等对当时那种脱离实际、空谈性命的腐儒进行了严厉批判。辛亥革命前后，一些痛感中国政治经济落后、积极引进西方民主思想的思想家，如严复、康有为、章太炎等，对禁锢中国人思想的儒学做了更彻底的批判。发生在1919年的社会文化运动——“五四”新文化运动，在“打倒孔家店”的口号声中推翻了儒学在人们观念中的神圣地位。在这个意义上说，中华人民共和国成立后取消儒学在意识形态领域里的统治地位，是“五四”运动的继续和完成。而从儒学统治地位的彻底丧失来看，是在1949年以后。中华人民共和国当时的代理最高权力机构中国人民政治协商会议于1949年9月29日以法令形式确定了“文化教育为新民主主义的，即民族的、科学的、大众的文化教育”；1954年最高权力机构全国人民代表大会认定：“指

导我们思想的理论基础是马克思列宁主义。”马克思主义被确立为中国大陆居主导地位意识形态，民族的、科学的、大众的文化知识被确立为教育的内容，儒学不再被“独尊”为治国平天下的法宝，历代儒宗、孔庙也不再被国家法定奉祀，儒学作为民族的历史文化遗产成为学术研究的对象。

在历史与传统文化研究方面，毛泽东在1940年写的《新民主主义论》，提出了“批判与继承”思想，成为意识形态的指导方针。毛泽东指出：“清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件。但是，决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来。”在这一方针指导下，儒学的学术研究出现了新的局面。在学术论著方面，50年代至60年代，出版或再版了大量儒学研究著作，如熊十力的《原儒》，郭沫若的《十批判书》（再版），侯外庐等的《中国思想通史》，冯友兰的《中国哲学史新编》第一编，任继愈的《中国哲学史》第一册等，是这一时期研究水平的标志。在学术方法论方面，儒学研究首次引入马克思主义方法论，对孔子及各个古代儒学思想家及其思想进行了辩证唯物主义和历史唯物主义的剖析。在学术内容方面，学者们探讨了许多过去从未探讨的与现实需要相关的问题，如关于孔子思想核心究竟是仁、是礼，还是“中庸”的问题；关于孔子的政治立场是代表封建阶级还是代表奴隶主阶级的问题；关于孔子为代表的儒学的哲学性质是唯物主义还是唯心主义的问题；关于孔子在中国传统文化贡献方面是否整理了六经的问题；关于孔子著作的“君子”与“小人”代表的是否民众利益的问题；关于孔子的教育思想有什么样的借鉴价值的问题，等等。显然，作为学术领域里的儒学研究，由于当时社会的需要，受政治的影响比较大，这在当时难以避免。对于一个刚刚从半封建半殖民地社会走出来的民族，结束封建帝制仅仅三十年，从政治上、意识形态上对旧文化进行清理和批判，以推动民族新文化的建立，是很必要很有积极意义的。只是，在这个本来很正常的学术批判过程中，出现了意识形态的过份干预。

1958年，《哲学研究》杂志第一期首篇文章《反对哲学史工作中的修正主义》提出了哲学史要批判修正主义的问题。认为古代哲学研究中“出现了危害更为严重的修正主义倾向”，马克思主义的唯物与唯心分界线、哲学的阶级性等原理受到了忽视。到1962年，这种政治批判进一步升级，在全国性孔子学术讨论会上，一些“马列主义权威”指名道姓地把一些著名学者划为“修正主义”。如冯友兰、刘节、高赞非等，他们的研究成果及方法都被判定为不符合马克思主义的修正主义。这种状况到1966年以后发展为对儒学和儒学研究的全部否定。

1966年到1976年是儒学的危机时期。这次危机，并非来自儒学及其研究自身，而完全是政治斗争的结果，即那场被称为“无产阶级文化大革命”的全国性政治运动。这场运动发动者的初衷是通过政治方式破除

《中国人民政治协商会议共同纲领》第五章；毛泽东：《中华人民共和国第一届全国人民代表大会第一次会议开幕词》。

《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991版，第707—708页。

封建和资产阶级的腐朽文化，建立无产阶级的新文化。然而不幸的是，新文化没有建立，优秀文化遗产却连同封建文化一起被破坏殆尽。与发动者意愿相违的另一个结果是，原已退隐的学术领域里的儒学及其历史人物，在这场政治运动中又被推到现实的前台，以被否定方式得到了一次广泛宣传，使二次大战以后出生、在现代科学教育下成长起来的一代人接受了一次儒学文化的否定式扫盲教育。

1966年6月1日《人民日报》发表社论《横扫一切牛鬼蛇神》。文中提出了“破四旧”和“横扫牛鬼蛇神”的口号。“四旧”指旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯，“牛鬼蛇神”指文化学术领域里的专家、学者、权威及其“祖师爷”（即历史上的代表人物）。儒学和孔子被划入破除、横扫之列。70年代前期，全国范围内又掀起一场以批孔批儒为名的群众性政治浪潮，儒学被贬为极右的反动思潮，孔子被斥为虚伪狡猾的政治骗子、凶狠残暴的大恶霸、开历史倒车的复辟狂、不学无术的寄生虫、到处碰壁的丧家犬。显然，这个时期对儒学和孔子的否定，完全是一种狭隘的政治偏见与谩骂，已毫无思想价值。但是，这场“革命”对儒学及其研究所造成的物质危害、政治危害及思想混乱却延续多年，以至于当这次文化浩劫过去之后，人们不得不投入很大力量去拨乱反正。

1976年至90年代是儒学复起时期。这个时期有两个阶段：1976年至1984年为学术界重新树立孔子和儒学地位的阶段；1984年至90年代为全面研究儒学体系及其历史、研究儒学与中国传统文化、儒学与现代文明关系的阶段。在后一阶段，儒学研究形成了全国性和国际性的局面。

1976年，“文化大革命”结束，国家明令要求：一切在“文革”期间被破坏、被污蔑的人和事都必须纠正过来。1978年8月12日，《光明日报》发表庞朴的文章《孔子思想的再评价》，提出了重新确立孔子及儒学地位的问题，由此揭开儒学复起的序幕。从1978年到1983年，祖国大陆举行过三次大规模的孔子及儒学讨论会，推翻了“文革”加在孔子身上的不实之词，肯定了孔子的历史地位，也初步讨论了“五四”运动否定儒学的功过，达成了尊孔的时代和反孔的时代都已经过去、应该对孔子及儒学用马克思主义的科学思想加以研究的学术界思想共识。

1984年，孔子诞辰2535周年，在纪念活动期间，民间成立了“中国孔子基金会”和“中国孔子研究会筹备会”，这标志着全国性孔子专门研究机构的形成。80年代后半期，祖国大陆又举行过五次大规模的学术讨论会。其中后三次扩展为国际性会议。来自亚、欧、美、大洋洲的各国学者普遍认为，儒学是世界思想与文化宝库的一部分，它不仅与中国的现代化发展密切相关，而且对东方工业国确立自己的思想文化模式、西方发达国家反省原有文化的价值，都具有重要意义。进入90年代以后，儒学进一步向国际性思潮发展，甚至越出学术界向现代生活方式、现代人的价值观念渗透。

祖国大陆的儒学及其研究几经磨难与颠簸，发展到现在，与一大批思想家和学者的执著追求分不开。其中有影响的代表人物有：熊十力、郭沫若、赵纪彬、侯外庐、蔡尚思、张岱年等。

熊十力（1884—1968），原名升恒，字子真，湖北黄冈人。早年参加辛亥革命，1920年至1922年在南京支那内学院学佛学。1922年以后，除到四川讲学外，主要在北京大学任教，直至逝世。熊十力的思想以40年代中期为界，明显分为两个时期。前期着重于佛学，试图以儒学改造佛学，提出了自己的佛教唯识学说，著有《新唯识论》、《破“破新唯识论”》、《十力语要》、《佛家名相通释》等书。40年代中期以后，他放弃佛学转向儒学，立足于儒学阐发自己的思想。主要著作有《读经示要》、《体用论》、《明心篇》、《原儒》和《乾坤衍》等。

熊十力的思想主要针对近代以来西方科学主义思潮泛滥及其对传统文化的冲击，他以鲜明的道德人本主义反对哲学的知识化、逻辑化、实证化倾向，也反对西方的理性人本主义和个人人本主义。为阐述这样的思想，他将道德上升到形而上学高度，提出道德的“本心”、“性智”、“良知”是人人生而俱有的“生命之本然”；而西方的传统形而上学则脱离人的社会生活和道德实践，“凭理智作用，向外界去寻求”，“各用思考去构画一种境界，而建立本体，纷纷不一其说”。这样的哲学虽然推动了科学和认识论，却不能为人们提供安身立命的根据，只能是“始终盘旋知识窠臼，茫无归着，遂乃否认本体”，导致怀疑论和现象论兴起。他认为，哲学所求之真或实在，与科学所求之真或实在完全不同，哲学是“修养的学问”。

熊十力所建立的道德的形而上学，沿儒学的思孟、陆王一系发展，以心性学说为基本立场，以佛学禅宗唯识论为补充，主要阐述了三个问题：第一，人性的根本是道德性。他认为这一思想是孔子儒学原初的意思。第二，人的道德性真实不仅是人性本体而且是宇宙本体。这一点的依据来自陆王心学的“心即理”说，即人之心与天之理相通，性是相通的中介。熊十力以“翕辟成变”来说明宇宙作为精神实体的功能作用。第三，道德性不仅表现为道德律令，而且能在道德实践中呈现自身。即道德良知不是一种理智的假定，而是真实的体认和直觉。熊十力的论证着重从“体用不二”进行，强调孔子原儒的精神。他的思想及其论证后来由他的学生发扬，成为60年代以后新儒家的主要观点。

赵纪彬（1905—1982），原名化南，字象离，笔名向林冰、纪玄冰，河南内黄县人。他未受过正规教育，靠自学成为中国思想史家。曾任复旦大学、东北大学、东吴大学、山东大学教授。1949年以后，他继续哲学史研究，并历任山东大学文学院院长、平原师范学院院长、河南第二师范学院院长、开封师范学院院长等职务。主要著作有：《中国哲学史纲要》、《中国知行学说简史》、《中国哲学思想》、《哲学要论》、《困知录》、《论语新探》等。

赵纪彬对儒学和孔子思想的研究，着重在学术批判而非构造体系。所用方法主要遵循“训诂是义理的基础”的汉学原则，以对章句字义的训诂考订建立自己的观点。《论语新探》一书是其代表作，50年代以后在祖国大陆多次再版，流传甚广，并由美国学者译为英文介绍到国外。

赵纪彬考释了《论语》中诸多范畴的含义，如“人”与“民”、“君子”与“小人”、“贫”与“富”等，进而论证孔子为代表的“古代前

期儒家”的性质。他认为，《论语》中绝不以“人民”或“民人”合成一词来使用，对“人”用“诲”、“爱”，对“民”用“教”、“使”，表明了“人”指当时的奴隶主，“民”指奴隶。“君子”和“小人”同属奴隶主阶级，但非同一等级，君子是政治上的维新派，小人是革命派。“贫”与“富”概念的出现表明古代奴隶制私有制的存在，这一私有制是人与民对立、君子与小人分裂的经济原因。孔门之学即是以继承西周贵族维新传统自命的“人”之中的“君子”学派。

赵纪彬还考察了《论语》中与自然知识、逻辑推演、认识论有关的论述和语句，认为孔子对自然知识的涉及完全属于直观的原始知识，并且绝大部分用来比喻政治伦理意义，没有现代知识的含义。孔子所用的逻辑是“从自己推出宇宙，正是从内到外、从一到多的主观演绎方法”。内容上，孔子把世界视为自身观念的外化，形式上由单称判断推论全称判断，以这种方法适应其政治论和道德论的需要。孔子的认识论也是为政治伦理观念服务的。如孔子的“性相近也，习相远也，惟上智与下愚不移”，前半段为经验论，后半段为先验论，表现出认识论的二元特征；孔子在“知”、“能”、“学”、“习”等范畴上也都具有经验论与先验论的二元性，因此，“孔门的认识论，在本性上已经失去了探求客观真理、辨别是非同异的功能，而只是其政治伦理主张范围内的附属品”。赵纪彬由此断定孔门之学是一个泛伦理主义学派，孔门思想是泛伦理主义思想体系。但这种伦理主义又非单纯道德观念，而是从属于政治的道德观念，孔子“克己复礼为仁”的主张是典型代表。赵纪彬认为孔子学说完全颠倒了逻辑（认识）、伦理、政治三者之间的关系，使逻辑（认识）受制并依附于政治伦理，是孔门之学的基本特点，也是儒学影响中国历史几千年造成严重危害的理论根源。

赵纪彬的观点虽然并非全面，如孔子“兴灭国，继绝世，举逸民”中的“民”是指有王位继承资格的贵族而非奴隶；他以现代学科分类来界定早期儒学成分也不尽合理，但是由于他将近代逻辑学和统计学方法与传统训诂学方法相结合，以实证方式分析孔子学派的学说，其思想自成一家学术之言，影响甚广。

侯外庐（1903—1987），山西平遥县人。早年就读于北京政法大学和北京师范大学，专攻历史。后留学法国，在巴黎大学文学院学习三年。1930年回国后历任哈尔滨政法大学、北平大学教授，主要从事中国社会史和思想史教学与研究。1949年以后，继续其史学研究，并担任中国科学院哲学社会科学部学部委员、下属历史研究所所长等职，直至逝世。主要著作有：《中国古典社会史论》、《中国封建社会史论》、《中国古代思想学说史》；主编了多卷本《中国思想通史》、《中国近代哲学史》、《中国思想史纲》、《宋明理学史》等。

侯外庐是中国较早用马克思主义观点和方法系统研究中国古代思想文化的一位学者。他与60~70年代中那些把马克思主义个别观点当作教条武断评判历史的人不同，他以翻译并长期钻研马克思《资本论》得来的马克思主义观点和方法，注重历史资料引证，以可靠、翔实的内容展示历史，阐发自己的史学论断。在评价孔子为代表的儒学时，他着重从

社会经济基础、上层建筑和意识形态去说明，从古代奴隶制社会向封建制社会过渡时期的社会经济与政治去分析作为社会意识的孔子思想，提出了“孔子思想是以‘礼’为社会的准则，这也就是‘立于礼’是孔子的中心思想”的看法。这与近现代多数人把孔子学说核心看成是“仁”的观点根本不同。由于其根据充足、论证充分，一经提出便产生很大影响，尤其在祖国大陆学者中赞同的人很多。如当代学者蔡尚思，在这方面作了更为全面的论证，他认为，在当代，是侯外庐最先提出这个观点来的。

张岱年（1909— ）字季同，别名宇同，河北献县人。早年就读于北平师范大学，1933年毕业后在清华大学、中国大学讲授哲学，1952年以后一直任北京大学哲学教授，1993年退休。主要著作有：《中国哲学大纲（中国哲学问题史）》、《中国唯物主义思想简史》、《张载——十一世纪中国唯物主义哲学家》、《中国哲学发微》、《中国哲学史史料学》、《中国哲学史方法论发凡》等。

张岱年从整个中国哲学传统及其发展去研究儒学，颇有特色。他将孔子以来中国哲人所讨论的主要哲学问题分门别类进行归纳、辨析，构造了一个包容历代哲学家及各自思想的中国哲学系统，从中概括出中国哲学与西方哲学、印度哲学不同的特征，提出了中国传统哲学中至今仍有生命力的一些思想内容。他认为，中国哲学有三个重要特点：合知行，即强调思想学说与生活实践相融合；一天人，即主张天与人相通，物与我一体；同真善，即追求真理与伦理的统一，即真即善，即善即真。还有三个次要特点：重人生不重知识；重了悟不重论证；不依附科学亦不依附宗教。他十分推崇熊十力的思想，认为六个特点中的合知行、同真善及重了悟不重论证得之于熊十力。张岱年认为在中国哲学中历久常新的东西是它不把实在与现象割裂开来的自然整体观念；有论有序、不妄不乱的变易观念；反复两一乃自然固有条理的观念；视人我和谐的人生理想为生活准则的观念；注重学说与行为一致的观念；等等。中国哲学中也有致命大弊，最主要的就是尚无薄有倾向、崇天忘人倾向、重内遗外倾向、重“理”略“生”倾向等。张岱年认为，中国哲学中，墨家、名家虽有贡献但久已中绝，道家虽曾经与儒家平分天下，但对中国人习多有害，唯独儒家兼容并顾甚广，是中国哲学特点及其活的东西的主要代表。

80年代，张岱年针对70年代中期由于政治原因学术界被搞乱的问题，就孔子学说的主要内容提出了孔子思想的十个特点：第一，述古而非复古。认为孔子虽称“从周”但不是要复辟周代，因为孔子也提倡“行夏之时，乘殷之辂”，主张允许与周制不符的知识分子（士君子）参政。第二，尊君而不主独裁。认为孔子的尊君是有条件的，即“以道事君，不可则止”，“君使臣以礼，臣事君以忠”。第三，信天而怀疑鬼神。孔子以“天”为大，同时不谈鬼神，如《论语·述而》记：“子不语怪

侯外庐等：《中国思想通史》，人民出版社1961版。

蔡尚思：《中国古代学术思想史论》，广东人民出版社1990年版，第72页。

《论语·雍也》。

《论语·先进》、《论语·八佾》。

力乱神。”第四，言命而超脱生死。孔子强调“知天命”，又认为“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，置生死于度外。第五，标仁智以统礼乐。孔子虽然强调礼乐之规，但更重视仁之伦理，主张以仁统帅礼乐，使礼乐从属于仁。第六，道中庸而疾必固。孔子讲中庸但并不绝对化，提倡“毋意，毋必，毋固，毋我”，即反对走极端。第七，悬生知而重闻见。孔子的“生而知之”论只是悬虚一格，因为他从未讲过怎样的人是生而知之者，相反，孔子称自己是学而知之者，并且教导学生要多闻多见多思考。第八，宣正名以不苟言。孔子的“正名”主张并非只是正政治名份，而更多含义是纠正名义，有逻辑意义。因为他把名与言相连，强调正名是为了不苟言。第九，重德教而卑农稼。孔子在政治观点上注重道德教化，轻视生产劳动。第十，综旧典而开新风。孔子整理古代文化典籍功不可没，对后世的发展起了积极作用，因而孔子的历史贡献不能因其政治观点而贬低，应给予充分肯定。张岱年的这十点评价以《论语》为证，在学术研究转折时期对拨乱反正，对祖国大陆儒学研究起了推动作用，有着广泛的影响。

祖国大陆的儒学研究中还有许多著名学者，不再一一述及。

2. 港台新儒家思潮的形成

港台新儒家是 50 年代香港、台湾等地学者提出以实现儒学现代转型为宗旨的儒学复兴思潮。它的核心人物是 1949 年从大陆移居港台的一些学者，如牟宗三、唐君毅等。他们曾是梁漱溟、熊十力的学生，思想上继承了梁熊在“中西之争”、“科玄论战”时坚持的发扬民族文化、力主实现中西融会的观点。他们从强烈的民族意识、历史意识、道德意识、宗教意识和社会责任感出发，以弘扬儒学为己任，希望通过思想运动和文化运动实现中华民族的精神文明重建，使儒学传统在现代世界再焕发活力。

为实现理想，这些学者在香港创办了新亚书院，明确提出书院宗旨：“上溯宋明书院讲学精神，并旁采西欧导师制度，以人文主义教育的宗旨，沟通世界东西文化。”在教育内容和方法上强调中西结合。1964 年，新亚书院与另两所书院联合成立香港中文大学。1974 年，为继续完成使命，他们又成立新亚研究所。在建立实体的过程中，为使世人了解他们的理想，并凝聚更多同仁，这一思潮的主要代表牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人，联名于 1958 年发表《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这份宣言长达四万字，广泛论及中国文化的诠释方法、精神生命、超越意义、未来前途等多方面问题，成为这一思潮形成的主要标志。宣言作者认为，中国传统文化不是死文化而是活文化，“这中间有血、有汗、有泪、有笑，有一贯的理想与精神在贯注”，它的核心就存在于中国人的思想与哲学之中，这便是儒家的心性之学。心性之学以道德实践为基础，由道德实践而证实形而上学，因而它统贯天人、内外、伦理道德和宗教精神。它既是一些人们日常的规范、信条，也是代表超越情感的宗教信仰。作

《论语·卫灵公》。

《论语·子罕》。

者还认为，中国文化需要吸收西方的民主与科学，但不是添加，而是内在的转化，这种转化须以发扬中国文化为前提，也就是要完成“使中国人不仅由其心性之学以自觉其自我之为一道德实践的主体，同时当求在政治上能成一政治的主体，在自然界、知识界成为认识的主体及实用技术的活动之主体”。

促使这一思潮形成的原因，除了学者们的努力之外，与东亚地区的经济发展也分不开。60年代以后，日本、韩国、新加坡、香港、台湾等地出现了经济快速增长局面，形成了不同于欧美而具有东方文化特征的工业文明体系。在总结其成功的原因并探求如何保持东方特征的问题时，人们提出了儒家伦理精神的作用。于是这些国家和地区从官方到民间都积极推动儒家文化的建设。如，香港和台湾始终把儒家经典定为学校教育必修课，并多次举办国际性孔子、儒学讨论会，鼓励有关研究。日本也把儒教教育尊为教育宗旨，首相中曾根于1983年表示：“日本要把民主主义、自由主义的想法和孔子的教导调和起来。”孔庙及祀孔在日本民间很普及，儒家经典的翻译、注释和研究十分活跃。在新加坡，从1982年起，儒学的倡导在民间流行多年后扩展为官方运动，儒学伦理被政府规定为学校道德教育科目，政府成立了“儒家伦理教育委员会”，以推动儒家思想的普及教育。各种儒学研究活动和机构也都非常活跃。正是在这些现实需要的促进下，新儒家思潮迅速从港台发展到海外，成为一种国际性思潮。

港台新儒家思潮的主要代表是唐君毅、徐复观、牟宗三。钱穆、张丕介、张君勱、方东美等学者也都是这一思潮的中坚力量，不都一一介绍。

唐君毅（1909—1978），四川宜宾人。早年毕业并留任南京中央大学。1949年往香港，与钱穆、张丕介等创办新亚书院，并任教授。成立中文大学后，担任讲座教授直到1974年退休。同年与徐复观等共建新亚研究所，任所长。他的主要著作有：《中国哲学原论》六卷、《生命存在与心灵境界》两卷、《哲学概论》两卷、《文化意识与道德理性》、《中国文化之精神价值》等。

唐君毅的治学经历是从西方哲学入手，中年后反观中国哲学，以其深厚的中、西方哲学功底去探求二者的融会贯通。因而他的思想表现出很大的包容性，对中西哲学各个流派都能客观评价，然后圆融一处。他认为，哲学探索东、西两条道路，东方哲学走的是从“求实用实践生活上之真知及求人类社会历史之真知出发，而即在实用实践生活上及我自己在人类历史社会中所处之地位，随处体认反省以到哲学”的路；西方哲学走的“从人之科学知识以引进哲学的路”。西方哲学这条路须依赖科学的发展，只有科学发展完成了，哲学探索才可能完成，而这时，哲学也就无事可做了，死亡了。他认为，科学可以研究各种事物，科学方法也有益于人类，但是哲学不应跟在科学后面跑，哲学除了研究科学所提供的领域外，还有广大的科学以外的世界，“此即关连于人之实践理性或情意之审美活动、实际行为活动、宗教信仰活动所发现之世界。而这一切活动（包含纯粹求知活动）与其所发现之世界，则共统摄于人之

超越自我”。这个“人之超越自我”的世界，也就是“良知”。唐君毅把良知看成是自我的价值意识，是人判断认识活动、实际行为、艺术活动、宗教活动的标准，是人的一切道德智慧、道德实践的本质，是人生的内在主宰。对良知的探求与追寻，应是哲学研究的根本。

唐君毅对中国传统哲学的理解，承袭了熊十力的观点，即把儒家心性之学看成其根本，但并不像熊氏那样去建立心学为轴心的哲学体系，而是从多方面和多层次上肯定中国哲学在不同历史时期的成就，也肯定西方文化在各领域的贡献。他认为，道德自我在人类心灵活动中居主导地位，但东西方不同的思想及派别，都表现了人类心灵活动的不同方面和层次，是人类同一生命存在的展开。在此，我们可以看到一位现代儒者对道德人本主义的坚定与执著，和包容人类各种文化的胸怀与自信。

徐复观（1903—1982），湖北浠水人。早年留学日本，日本侵华开始便返回祖国，并从军抗日。1946年退役从文，1949年往台湾。1955年后投身学术研究，历任台湾东海大学、香港中文大学、新亚研究所教授。他的主要著作有：《中国人性论史》、《两汉思想史》三卷、《中国经学史的基础》、《中国思想史论集》等。

徐复观研究中国思想史、研究儒学的出发点，是要发掘历史中好的一面以发扬光大。他同“五四”以来的许多学者不同，不是把对封建专制的批判与对传统文化的批判联系在一起，也不像有的学者那样，从封建专制本身去分析其弊端与价值，而是明确地主张，传统文化中积极的东西被专制政治歪曲了、改变了，应当剔除专制政治的扭曲，还传统文化原有的面目，使其与现在所需要的民主政治相结合，发扬其积极精神。传统文化中最富积极意义的内容是儒家思想。他认为：“顺着孔孟的真正精神追下来，在政治上一定是要求民主，只是在专制政治成立以后，这种精神受到了压抑。在西汉的专制下，大思想家如贾谊、董仲舒，都反对专制，反对家天下，吕氏春秋和淮南子的政治思想，也都是要求民主的。”应当把儒学中的民主精神重新焕发出来，用来支持民主政治。在传统儒学中，他认为先秦与宋明的人性理论直接出自生命反省和生活体验，是被扭曲最少的思想。汉代和清代的人性理论则失去了人的内在生命的支持力，都仅仅是概念或定义的陈述，是被专制政治扭曲了的。即便如此，儒家思想本身的民主精神仍然保持着修正缓和专制毒害、不断给社会人生以正常的方向与信心的力量，使中华民族渡过了许多黑暗时代。徐复观反对清代乾嘉学派的文字训诂作风，因而反对现代人从字义诠释上解释儒家的思想。他认为，这种做法会把一个在思想史上保有丰富内容的名词，还原牵附为语源的原始性质，结果使名词所含有的思想失去活力与光辉。他很赞赏“忧患意识”，认为这是一种对吉凶成败进行深思熟虑后的远见，是人类精神对事物发生责任感的自觉的表现。在忧患意识激发下所生的道德使命感和人文精神，是中国文化的主流。他的这一见解被同行学者普遍接受并使用。

牟宗三（1909— ），字离中，山东栖霞人。早年就读于北京大学哲学系，从师熊十力。1933年毕业后历任大理民族文化书院、华西大学、

同上书，第578页。

徐复观：《当代思想的俯视：擎起这把香火》，载《中国时报副刊》1980年8月17日。

中央大学、金陵大学教职。1949年往台湾，在台湾师范大学、东海大学任教。1960年到香港，先后于香港大学、香港中文大学任教。1974年退休，受聘为新亚研究所教授。

牟宗三最著名的思想是他的“返本开新”说，也叫“三统”说。这一思想被港台新儒家学者们认为是新儒家思潮思想纲领的集中表述。所谓“三统”，即“一、道统之肯定，此即肯定道德宗教之价值，护住孔孟所开辟之人生宇宙之本源。二、学统之开出，此即转出‘知性主体’，以融纳希腊传统，开出学术之独立性。三、政统之继续，此即由认识政体之发展而肯定民主政治为必然”。道统、学统、政统三者，道统发展得最为充分，甚至作为学统、政统的标准而限制了学统走向科学、政统走向民主。中国文化中发达的道统，以自我修身养性为主旨，即讲求内圣。中国及其文化要再次崛起，须恢复内圣之学，同时，吸收西方讲求科学与民主的精神，以内圣而“转出”具有科学知性特征的独立的学统和具有民主法制特征的新型的政统，这就是“由内圣开出新外王”，即“返本开新”。在如何“开出新外王”问题上，牟宗三没有提出具体设想，他在如何重建内圣之学问题上的思考，比较深刻，这便是他的“道德的形上学”。

牟宗三认为，儒学在历史上最大的成果是建立了一种“道德的形上学”，这是由宋明儒完成的，这一完成，以道统的确立为标志，一是确定了孔子为首的儒家传承，即改变了宋以前的以孔子承周公的说法，确认曾子、子思、孟子及《中庸》、《易经》、《大学》的传法统系，这也就确定了心性天命之学的主流地位；二是大大发展了孔、孟的心性之学，将道德提高到了形上学的水平。因而，在宋明儒的发展中，正宗应是周敦颐、张载、程颢、胡宏、陆九渊、王守仁的心学一支，程颐、朱熹的理学一支则为旁支。为此，建立现代新儒学，应发扬心性之学，吸收西方的道德观念，使之适应现代社会。

牟宗三中西结合思想的论述，从批判康德开始。在他看来，康德关于道德法则的理论是西方哲学中的典范。牟宗三认为，康德将道德视为非经验、非个别、非现实范例的“绝对命令”，具有先验性、普遍性和至上性，这一观点与孔子的“有杀生以成仁，无求生以害仁”，孟子的“所欲有甚于生，所恶有甚于死”等论述，具有同样意义。但是康德认为，在实践理性领域里，道德行为不受道德法则制约，而受“自由自主自律”的意志支配，这一意志的存在只是一种假设，不能确定其真实。牟宗三认为，由于康德把认识理性与实践理性隔绝为两个领域，使他的道德法则仅仅是一种“理论的公设”。儒家思想则解决了从道德理论到道德行为的问题，即，把道德理论视为人的内在本质，人人所固有的“性”。也就是说，康德为代表的西方人往往只看到人类的自然机能属性，在儒家学者那里，则不仅肯定人的自然属性，而且强调人的道德属性，并且视自然属性为“气质之性”，视道德属性为“天地之性”，天地之性高于气质之性，使人之成为人，懂得仁、义、礼、智、信。因此，道德行为发自人性本身。另一方面，人性之能转为道德行为，在于“心”字。牟宗三认为，康德之所以认为纯粹理性的道德法则不能转为实践理

性的道德行为，是因为他把道德情感看作经验的，从而隔绝了从原则到实践的通路。而在儒学中，心体与性体合一，情与理相通，“心即理”。道德法则之理，只能通过具体的心与情来体现；同时，体现道德之理的心也不再是日常的实然的心，而是具有了超越的、普遍的、亦主亦客的性质。这一境界的到达，通过反求内省的“逆觉”功夫。与宋明理学派主张的格物致知之“顺取”之路不同，“逆觉”通过与道德实践融为一体的直觉、亲证、体验而完成心体与性体的统一，达到道德境界与道德行为的统一。因此，“宋明儒者实早已超过了康德。若谓康德讲的是哲学，那么，这也是儒者成德之教之超过哲学处。”

牟宗三还认为，发扬儒家内圣之学，不仅要建立道德的形上学，还须重新认识儒教那些贯穿于人们日常生活的礼乐、五伦的义理之规，因为“了解西方文化不能只通过科学与民主政治来了解，还要通过西方文化之基本动力——基督教了解。了解中国文化也是同样，即要通过作为中国文化之动力之儒教来了解”。他认为，儒教不同于佛教、基督教，它是一种“道德的宗教”。在仪式上，它将一般宗教仪式转化为日常生活中的礼乐；在信仰上，它以天人一体取代一般宗教的人格神。因此，儒教能够给人们现世的安慰，使人通过道德养成而达到“仁者与天地万物一体”的境界，从而满足人们突破个人有限生命取得无限圆满的愿望。儒教这种将神性通过道德寓于人性中的进路，完善地统一了现世伦理界与未来超越界，是其他宗教所做不到的。

港台新儒家的思想家们，立足于现代，努力发掘中国传统儒学的优秀成果，希望把古老的儒学与现代的科学、民主结合起来，振兴中华民族，丰富人类的思想文化宝库。可以看出，他们所着力发扬的是儒学中的心学一支，所吸收的西方文化主要是19世纪的德国古典哲学，这自然限制了他们的思维视野。当历史进程推进到80年代以后，他们的思想明显地落后于时代了。然而，新儒家并没有失去生命力，它随着老一代新儒家代表的学生们，扩展到海外，这就是被称作“第三代新儒家”的一批华裔学者，他们的思想比他们的老师更为开阔一些，也更具有时代感一些。

3. 海外“第三代新儒家”

“第三代”这个概念，是指中国“五四”运动以来从事儒学复兴运动的现代新儒家中的第三批学者。第一代的主要代表是20年代至40年代的祖国大陆学者梁漱溟、张君勱、冯友兰、贺麟等人。主要著作出版于50年代以后的熊十力，也被认为属于这一代学者。第二代的主要代表指50年代至70年代活跃于港台的唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美、钱穆等人，他们大部分是第一代人的学生。第三代则指第二代人的学生、80年代以后活跃在国际学术界的海外学人，主要代表是杜维明、刘述先、蔡仁厚等人。如果说，第二代新儒家还主要是沿着第一代在“五四”中西之争中文化保守主义发展自己的思想，那么，第三代新儒家则主要是站在科学与民主已开始在中国扎根的背景下，带着强烈的时代忧患意识

来阐发他们的思想的。这使他们对儒学的理解具有自己的鲜明特点。

第一，提出儒学是哲学的人学。在儒学的“传法统系”上，第三代接受了第二代的观点，认为是自孔子而子思、孟子，再宋明儒。但是，他们不认为这一统系的中心课题是一般的心学，也不赞同习惯看法是性理学，而是认为是哲学的人类学。杜维明指出：“哲学的人类学，是儒学集中在人的问题对人的反思所提出来的一套仁学。仁有两个意思：仁爱的‘仁’，和人禽之辨的人，这在中国传统思想里是可以互相解析的。仁者，人也。”他认为，这个仁学并不只包括人心，而是包括了广泛的内容，如认知方式、美感经验、宗教体验等，可以分为身、心、灵、神四个层次。即在儒家看来，一个人要通过他个人身体的锻炼、心知的磨炼、灵觉的培养，直至神灵的净化，来完成他的人格发展历程。这个过程绝不仅仅是陆王心学所言的“易简功夫”。由于这个过程和社会群体、和自然、和天道是结合在一起的，就需要从各个方面得到训练。也就是说，儒家所说的人格修养，重视现实，有一种忧患不安之情；重视社会，主张“克己复礼”，在完成自己人格过程中也完成他人的人格；重视历史发展，忧心于礼崩乐坏而“知其不可为而为之”地去实现自己的理想；重视社会完整性，倡导格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下。儒家倡导的人格，是以不忍之情通过自己人格的发展使社会大众走向安定和平的社会，也就是《论语》里曾子所说：“士不可不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎！”杜维明认为，这种人文精神在传统中国培育了农民的坚毅性格和知识分子的忧国忧民品质，对当代人仍有着积极意义。

第二，强调儒家对现代工业文明的伦理价值。对儒学的伦理性质及其社会作用，第三代与第二代持相同看法，即肯定建立道德形上学的必要性。但是他们不赞同建立道德宗教。第二，儒家如牟宗三、唐君毅明确提出孔子是教主；儒学是宗教，肯定儒教和培养新的宗教精神，有助于儒家道德的振兴。第三代儒家如杜维明、刘述先等，则提倡儒家道德与当代工业文明相结合。他们根据二次大战后日本、台湾、韩国、香港和新加坡等东亚、东南亚地区的迅速发展，认为它们既非资本主义模式也非社会主义模式，而是具有浓厚的儒家文化的特点。并且随着它们的成功，其发展方式正在影响整个西方社会。因此，儒家哲学与世界现代化有密切关系，当代人的“全球意识”、天下一家的观念，和儒学的天地万物一体思想是一致的。儒学要有新发展，就必须对现代社会的需要作出创建性的回应，对西方各种思想作出回应。如，与西方基督教对话，与马克思主义对话，与弗洛伊德心理学对话，汲取现代西方哲学的新方法、新思想，由此建立起儒家伦理的哲学人类学。

第三，重新理解“五四”以来西化派与保守派的对立。第三代新儒家要发展现代新儒学的思想，要找到儒学与现代文明的结合点，就必须面对“五四”以来儒学没落的现实，回答西化论与保守派争论不休的问题。他们同意第二代新儒家反对把传统说得一无是处的观点，批评新文化运动的代表们的极端立场，认为胡适等“以全盘西化的极端态度来对抗狭隘的国粹主义，不仅没有达到自的，反而助长了义和团心理的发展。

全盘西化及义和团心理的互相激荡，导致媚外与仇外两种态度反应，结果对西方文化造成了免疫性和过敏性同时并存的矛盾现象。”可以看出，虽然第三代也反对全盘西化的极端立场，但在分析问题时，不像他们的师辈那样夹带着怨愤情绪，更多的是从效果上进行冷静分析。因此，他们不像第二代那样激烈抨击新文化运动，而是认为：“西化知识分子对儒家传统的迎头痛击虽是今天儒门淡泊的原因之一，但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力并不来自学术文化的批判，而来自非学术、非文化的腐蚀。确实，假借孔孟之名而行复辟之实的军阀和政客才是使儒家遭受奚落的罪人。”相反，“严格地说，胡适和鲁迅都不是真正的全盘西化论者”，因为他们虽宣传引进西方文化的必要，却并不鄙视中国传统文化的价值，他们在发掘文物、解释历史等方面还有着显著贡献，因而，他们对儒家传统的学术批判，“其结果对孔孟之道的精义不无澄清的积极作用”。应当说，这样的分析与认识，是客观的、是尊重历史的。

第三代新儒家尚在发展之中，还没有提出关于儒学的某种理论模式和哲学体系，但是其代表们立足于现实，着重思考中国在探求自己的现代化道路方面的挫折与教训，思考儒学对世界、对未来的意义，其思想的开放、其视野的开阔，已引起人们广泛注意，尤其引起了汉语文化圈内的国家和地区的关注。

杜维明：《儒学第三期发展的前景问题》，载《文化：中国与世界》第2期第108页。
同上书，第104页。

杜维明：《儒学第三期发展的前景问题》，载《文化：中国与世界》第2期第107页。

