

《逻辑导论》教学大纲

王 洪 王建芳 孔 红
朱素梅 徐海燕 张 鹰 编写

目 录

前 言.....	6
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	6
二、本课程的教学目的和基本要求.....	6
三、本课程的学时分配.....	6
第一章 绪论.....	7
一、逻辑学的研究对象.....	7
二、逻辑学的性质.....	7
三、逻辑学的作用.....	7
复习与思考题.....	7
拓展阅读书目.....	7
第二章 命题逻辑.....	8
第一节 复合命题及其形式.....	8
一、命题概述.....	8
二、复合命题及其形式.....	8
第二节 复合命题的重言等值式.....	10
一、复合命题公式的分类.....	10
二、常用的重言等值式.....	10
第三节 重言式的判定方法.....	11
一、真值表法.....	11
二、归谬赋值法.....	11
三、表列法.....	11
第四节 复合命题推理的基本有效式.....	11
一、复合命题推理的有效性.....	11
二、双重否定推理.....	11
三、联言推理.....	11
四、选言推理.....	12
五、假言推理.....	12
六、等值推理.....	12
第五节 复合命题推理的其他有效式.....	13
一、排斥选言推理.....	13
二、必要条件假言推理.....	13
第六节 命题逻辑的自然推理系统 P^N	15
一、 P^N 系统的基本规则.....	15
二、 P^N 系统常用的重言蕴涵式.....	15
三、 P^N 系统常用的重言等值式.....	15
四、 P^N 系统其它的重言式.....	16
复习与思考题.....	16
拓展阅读书目.....	16
第三章 词项逻辑.....	17
第一节 词 项.....	17

一、词项及其特征.....	17
二、词项的种类.....	17
三、词项外延间的关系.....	17
第二节 直言命题.....	18
一、直言命题及其组成.....	18
二、直言命题的种类.....	18
三、直言命题的词项周延性.....	18
第三节 直言命题的直接推理.....	19
一、直言命题对当关系推理.....	19
二、换质法.....	20
三、换位法.....	20
第四节 三段论.....	20
一、三段论及其特征.....	20
二、三段论的格和式.....	20
三、三段论的规则.....	21
四、省略三段论.....	21
第五节 直言命题推理有效性的判定.....	22
复习与思考题.....	22
拓展阅读书目.....	22
第四章 模态、规范逻辑.....	23
第一节 模态命题.....	23
第二节 模态推理.....	23
第三节 模态逻辑的自然推理系统 T^N 、 $Q T^N$	24
第四节 规范命题.....	24
第五节 规范推理.....	24
第六节 规范逻辑的自然推理系统 $D T^N$	25
第五章 归纳逻辑.....	26
第一节 概述.....	26
一、什么是归纳逻辑.....	26
二、非演绎推理的类型.....	26
第二节 回溯推理.....	26
一、回溯推理的定义及结构.....	26
二、回溯推理的应用.....	27
第三节 归纳推理.....	27
一、归纳释义.....	27
二、完全归纳推理和不完全归纳推理.....	27
三、结论是或然的.....	27
四、如何提高结论的可靠性程度.....	27
五、要正确对待相反事例.....	28
六、要避免“轻率概括”、“以偏概全”.....	28
第四节 求因果联系五法.....	28
一、求同法.....	28
二、求异法.....	28

三、求同求异并用法.....	29
四、共变法.....	29
五、剩余法.....	30
第五节 类比推理.....	30
复习与思考题.....	31
拓展阅读书目.....	31
第六章 逻辑基本规律.....	32
第一节 同一律.....	32
一、什么是同一律.....	32
二、违反同一律的逻辑错误.....	32
三、同一律在法律工作中的应用.....	32
第二节 矛盾律.....	33
一、什么是矛盾律.....	33
二、违反矛盾律的逻辑错误.....	33
三、矛盾律在法律工作中的应用.....	33
四、悖论.....	33
第三节 排中律.....	34
一、什么是排中律.....	34
二、违反排中律的逻辑错误.....	34
三、排中律在法律工作中的应用.....	35
四、同一律、矛盾律、排中律的联系和区别.....	35
复习与思考题.....	35
拓展阅读书目.....	35
第七章 逻辑方法.....	36
第一节 定义和划分.....	36
二、划分.....	37
第二节 假说.....	38
一、概述.....	38
二、假说的提出.....	38
三、假说的检验.....	39
第三节 论证.....	39
一、证明概述.....	39
二、证明的方法.....	41
三、证明的规则.....	43
四、反驳.....	44
第四节 辩 论.....	45
一、辩论及其特征.....	45
二、辩论的意义.....	45
三、辩论推理的特征.....	45
四、辩论的技巧与方法.....	46
第五节 谬 误.....	46
一、什么是谬误.....	46
二、常见的各种谬误.....	46

三、研究谬误的意义.....48
复习与思考题.....48
拓展阅读书目.....48

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课程以及全校其他专业通选课程。

编写目的：本大纲旨在建立《逻辑导论》教学内容的框架体系，制定组织教学的线索以及实施教学的过程和步骤。在实际教学的过程中可能会依据学生的实际情况在学时分配和内容详略方面有所调整。

课程简介：逻辑学课程是一门基础性课程，是一门工具性课程，是一门应用广泛性的课程。本课程由逻辑学研究所开设，是我校哲学专业必修课和全校其他专业通选课程之一，是我校精品课程之一。主要介绍逻辑学的基本理论和方法。主要内容包括：命题逻辑、词项逻辑、谓词逻辑、模态逻辑、规范逻辑等演绎推理的逻辑理论与方法；归纳推理、类比推理、回溯推理等非演绎推理的逻辑理论与方法；论证和反驳的逻辑理论与方法；定义和划分的逻辑理论与方法；假设和假说的逻辑理论与方法。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程旨在使学生掌握逻辑分析、逻辑批判、逻辑推理与逻辑论证的基本理论和一般方法，提高学生逻辑分析与批判、逻辑推理与论证的能力，培养学生逻辑理性精神，从而提高学生正确思维和有效思维素质和能力，提高学生发现问题、分析问题、解决问题的思维能力。为学习其他基础课程和专业课程打下基础，为从事理论研究和实际工作打下必要的基础。

基本要求：本课程的学生无需先修课程。该课程的教学在以人文学科、社会科学、自然科学基本知识作为背景知识的基础上展开。该课程在体系和内容方面力求体现逻辑学的基础性、工具性、应用广泛性。着重阐述普遍适用于各个学科和各个思维领域的逻辑分析、逻辑批判、逻辑推理、逻辑论证的基础理论和方法，提供正确思维和有效思维的基本逻辑工具和手段。同时该课程力求体现逻辑学的前沿性、时代性，体现逻辑教学与科研结合的成果。着重体现现代逻辑的思想，充分地吸收现代逻辑的研究成果，在现代逻辑的框架之下保留传统逻辑的有用知识。注重运用案例教学方法和交互式讨论教学方法，注重运用现代教学理论和包括多媒体在内的现代化教学手段，以适应逻辑教学改革的需要，适应逻辑学课程建设的需要，适应培养和提高学生逻辑思维素质与能力的需要。

三、本课程的学时分配

本课程共 54 学时，周 3 学时。本课程共进行 18 周。包括课堂教学、课堂训练、课堂讨论、课堂测试。

第一章 绪论

本章教学目的和基本要求：通过本章学习，使学生了解逻辑学的研究对象、性质和作用。
学时分配：3 学时

一、逻辑学的研究对象

逻辑学是一门关于推理或论证的学问。它主要研究推理的有效性或正确性问题。推理的有效性或正确性是指推理形式的有效性或正确性，因此，逻辑学的主要研究对象是推理形式及其规律。逻辑学的主要任务是系统地研究正确推理的形式及其规律，为判定推理形式是否正确提供判定方法或检验程序，为有效推理提供推导规则或推导方法。法律逻辑是一门逻辑学与法学交叉的学科，是一门以法律推理为主要研究对象的学科。它主要研究法律推理的规律、规则和方法。它是一门尚处创建阶段且正在迅速发展的学科。

二、逻辑学的性质

逻辑学一门基础性的学科，逻辑学的基本理论是其他学科普遍适用的原则和方法。逻辑学是一门工具性的学科，它为包括基础学科在内的一切科学提供逻辑分析、逻辑批判、逻辑推理、逻辑论证的工具。

三、逻辑学的作用

逻辑学理论和方法有以下几个作用：

1. 有助于人们正确认识事物，探寻新结果，获得新知识。
2. 有助于人们准确、严密地表达思想和建立新理论。
3. 有助于人们做出更为严谨、更具有说服力的论证。
4. 有助于人们揭露谬误，驳斥诡辩。

逻辑学的基本理论和方法是正确制定法律、解释法律、适用法律不可缺少的重要工具。不论是立法工作，还是司法工作，都要应用逻辑学的理论和方法，都要遵守逻辑的规律和规则。因此，法律工作者都要熟练掌握逻辑学的理论和方法，掌握逻辑分析、逻辑批判、逻辑推理、逻辑论证的工具。

复习与思考题

1. 逻辑学研究的问题是什么？
2. 逻辑学有哪些工具性作用？

拓展阅读书目

1. 《哲学主要趋向》[法]保罗·利科 商务印书馆（第1部分）
2. 《当代哲学主流》上卷 [德] 施太格缪勒 商务印书馆（绪论 第10章）
3. 《猜想与反驳》 [英] 波普 上海译文出版社（第8. 9. 20部分）

第二章 命题逻辑

本章教学目的和基本要求：要求学生掌握复合命题及其形式；复合命题的重言等值式及其等值变形；重言式判定方法；复合命题推理及其推理形式；自然推理系统 P^N 。

学时分配：12 学时

第一节 复合命题及其形式

一、命题概述

（一）命题的特征

命题是对事物情况的陈述。

任何命题对事物情况都有所陈述，陈述事物情况如此这般或不如此这般。如果对事物情况无所陈述，就不能成为命题。例如，“他是凶手”这个语句是命题。而“他是凶手吗？”这个语句则只是提出了一个问题，因此不是命题。

任何命题都有真假。如果一个命题所陈述的内容符合客观实际情况，这个命题就是真命题。例如，“人民法院是我国的审判机关”。如果一个命题所陈述的情况不符合客观实际情况，这个命题就是假命题。例如，“凡被告人都是有罪的”。

（二）命题与语句

命题与语句有着密切联系。任何命题都要通过语句来表达，但是并非任何语句都表达命题。一般说来，陈述句是表达命题的，疑问句中的反问句和某些感叹句则间接地表达命题，而大多数疑问句和感叹句不表达命题。例如，“他是凶手”、“难道他不是凶手吗？”、“这个凶手竟然是他！”都是命题。

命题与语句不是一一对应的，同一命题可以用不同的语句来表达。例如，“他是医生”、“他是大夫”这二个命题都表达了同一个意思。在不同的语境中，同一语句可能陈述不同的事物情况，表达不同的命题。例如，“他积极参加运动”，既可以理解为他积极参加体育运动，也可以理解为他积极参加政治运动。

（三）命题与判断

命题是对事物情况的陈述，而判断是对事物情况的断定，也就是对陈述事物情况的命题的断定。一个命题可以是已被断定的，也可以是未被断定的。已被断定的命题就成为判断，未被断定的命题就不是判断。因此，所有的判断都是命题，但并非所有命题都是判断。此外，一个命题因人、因时间、因地点、因条件等不同，它可以是判断，也可以不是判断。

（四）命题的种类

简单命题和复合命题；模态命题和非模态命题；规范命题和非规范命题。

二、复合命题及其形式

（一）概述

复合命题就是由简单命题和命题联结词组成的命题。

复合命题至少由一个支命题和一个命题联结词组成。

一个复合命题所陈述的命题之间的逻辑关系，完全取决于这个复合命题所包含的命题联结词。

复合命题的真假与其支命题的真假有关，与其命题联结词也有关。

复合命题的形式是由命题变项和真值联结词组成的表达式。

（二）负命题

负命题就是陈述某个命题不能成立的命题。

负命题由支命题和命题联结词“并非”等构成。例如：并非今天是晴天。

负命题的命题联结词是“并非”，用符号“ \neg ”表示。除“并非”外，还有“并不是”、“……是不成立的”、“……是假的”等否定词。

负命题的形式是：并非 p \neg P

负命题陈述它的支命题为假。其真值表为：

p	\neg P
+	-
-	+

（三）联言命题

联言命题陈述了几个命题都成立，陈述了几种事物情况都存在。

联言命题由联言支和命题联结词“并且”等构成。例如：《刑法》第四十九条：“犯罪的时候不满十八周岁的人和审判的时候怀孕的妇女，不适用死刑。”

联言命题的命题联结词是“并且”，用符号“ \wedge ”表示。除“并且”外，还有“而且”、“既……又”、“但是”、“可是”、“却”等合取词。

联言命题的形式是：p 并且 q $p \wedge q$

联言命题陈述它的联言支都是真的。

（四）选言命题

选言命题陈述了几个命题中至少有一个命题成立，陈述了几种事物情况中至少有一种情况存在。

选言命题由选言支和命题联结词“或者”等构成。例如：这起盗窃案的性质，或者为内盗，或者为外盗，或者为内外勾结。

选言命题的命题联结词是“或者”，用符号“ \vee ”表示。除“或者”外，还有“至少有”、“……不可都假”等析取词。

选言命题的形式是：p 或者 q $p \vee q$

选言命题陈述它的选言支中至少有一个为真。

（五）假言命题

假言命题陈述了某一命题蕴涵另一命题。

假言命题由支命题和命题联结词“如果……则”等构成。例如：如果患了肺炎，就会发烧。

假言命题的命题联结词是“如果……则”，用符号“ \rightarrow ”表示。除“如果……则”外，还有“假如……那么”、“只要……就”、“一旦……就”、“若”、“则”等蕴涵词。

假言命题的形式为：如果 p 则 q $p \rightarrow q$

假言命题陈述前件蕴涵后件，陈述并非前件为真而后件为假。

（六）等值命题

等值命题陈述了两个命题同时成立或者同时不成立，陈述了两种事物情况同时存在或者同时不存在。

等值命题由支命题和命题联结词“当且仅当”等构成。例如：一个数是偶数当且仅当它能被 2 整除。

等值命题的命题联结词是“当且仅当”，用符号“ \leftrightarrow ”表示。除“当且仅当”外，还有“当且仅当……才”等等值词。

等值命题的形式为：p 当且仅当 q $p \leftrightarrow q$

等值命题陈述前件和后件同真或同假，陈述前件和后件的真假情况是相同的。

(七) 多重复合命题

多重复合命题包含有两个或两个以上的命题联结词。

1. 排斥选言命题

排斥选言命题陈述其选言支中有且只有一个是真的。例如：要么东风压倒西风，要么西风压倒东风。

排斥选言命题的命题联结词是“要么……要么”，此外还有“不是……就是”，有时也可用“或者……或者”充当。

排斥选言命题的形式是：要么 p，要么 q

2. 必要条件假言命题

必要条件假言命题陈述了某一命题的存在是另一命题存在的必要条件。

必要条件假言命题是由支命题和命题联结词“只有……才”等构成。例如：只有水分充足，种子才会发芽。

必要条件假言命题的命题联结词是“只有……才”，此外还有“除非……才”、“仅当……才”。

必要条件假言命题的形式为：只有 p 才 q $\neg p \rightarrow \neg q$

必要条件假言命题陈述前件为假时后件为假，陈述并非前件假而后件真。

复合命题真值表：

p	q	$p \wedge q$	$p \vee q$	要么 p 要么 q	$p \rightarrow q$	$\neg p \rightarrow \neg q$	$p \leftrightarrow q$
+	+	+	+	-	+	+	+
+	-	-	+	+	-	+	-
-	+	-	+	+	+	-	-
-	-	-	-	-	+	+	+

第二节 复合命题的重言等值式

一、复合命题公式的分类

(一) 重言式

重言式亦称为永真式。

(二) 矛盾式

矛盾式亦称为永假式。

(三) 协调式

协调式亦称为可真可假的公式。

二、常用的重言等值式

(一) $p \rightarrow q \leftrightarrow \neg q \rightarrow \neg p$

(二) $p \vee q \leftrightarrow \neg p \rightarrow q$

(三) $p \wedge q \leftrightarrow \neg (p \rightarrow \neg q)$

(四) $(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)$

(五) $(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \wedge q) \vee (\neg p \wedge \neg q)$

- (六) $\neg(p \rightarrow q) \leftrightarrow p \wedge \neg q$
 (七) $\neg(p \vee q) \leftrightarrow \neg p \wedge \neg q$
 (八) $\neg(p \wedge q) \leftrightarrow \neg p \vee \neg q$
 (九) $\neg(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \rightarrow \neg q) \wedge (\neg p \rightarrow q)$
 (十) $\neg(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge q)$

第三节 重言式的判定方法

一、真值表法

真值表法主要适用于包含两个变项的命题公式。

二、归谬赋值法

归谬赋值法主要适用于判定一个蕴涵式是否为重言式。

三、表列法

表列法就是基于命题公式的表列扩充,通过判定命题公式是否可以为假来确定一个命题公式是否为重言式的判定方法。

第四节 复合命题推理的基本有效式

一、复合命题推理的有效性

复合命题推理就是基于复合命题的逻辑性质进行的演绎推理。一个复合命题推理是有效的,当且仅当前提重言蕴涵结论。

二、双重否定推理

(一) 双否销去式

如果一个命题前面有双重否定词,则可以将双重否定词销去。其推理形式是:

非非 p,

所以, p。

(二) 双否引入式

在任何一个命题的前面都可以引入双重否定词。其推理形式是:

p,

所以, 非非 p。

三、联言推理

(一) 合成式

以几个命题为前提可以得出以这几个命题为联言支的联言命题的结论。其推理形式是:

p,

q,

所以, p 并且 q。

(二) 分解式

以联言命题为前提可以得出该联言命题的一个联言支为结论。其推理形式是：

p 并且 q,
所以, p (或者 q)。

四、选言推理

选言推理常用的有效推理形式是否定肯定式。肯定某选言命题并且否定该选言命题的一些选言支, 可以得出肯定剩下的选言支的结论。其推理形式是：

p 或者 q,
非 p (或非 q) ,
所以, q (或 p)。

五、假言推理

(一) 肯定前件式

以假言命题为大前提, 以其前件为小前提, 可以得出肯定其后件的结论。其推理形式是：

如果 p 则 q,
p,
所以, q。

(二) 否定后件式

以假言命题为大前提, 以否定其后件为小前提, 可以得出否定其前件的结论。其推理形式是：

如果 p 则 q,
非 q,
所以, 非 p。

假言推理常见的逻辑错误是“否定前件的错误”和“肯定后件的错误”。

“否定前件的错误”是指肯定一个假言命题并否定其前件, 得出否定其后件的结论。其无效式是：

如果 p 则 q,
非 p,
所以, 非 q。

“肯定后件的错误”是指肯定一个假言命题并肯定其后件, 得出肯定其前件的结论。其无效式是：

如果 p 则 q,
q,
所以, p。

六、等值推理

(一) 肯定式

以等值命题为大前提, 以其前件(或后件)为小前提, 可以得出肯定肯定其后件(或前件)的结论。其推理形式是：

p 当且仅当 q,
p (或 q) ,
所以, q (或 p)。

(二) 否定式

以等值命题为大前提, 以否定其前件(或后件)为小前提, 可以得出否定其后件(或前件)的

结论。其推理形式是：

p 当且仅当 q,
非 p (或非 q),
所以, 非 q (或非 p)。

第五节 复合命题推理的其他有效式

一、排斥选言推理

(一) 否定肯定式

以排斥选言命题为大前提, 以否定其一个支命题为小前提, 可以得出肯定其另一个支命题的结论。其推理形式是:

要么 p, 要么 q,
非 p (或非 q),
所以, q (或 p)。

(二) 肯定否定式

以排斥选言命题为大前提, 以肯定其一个支命题为小前提, 可以得出否定其另一个支命题的结论。其推理形式是:

要么 p, 要么 q,
p (或 q),
所以, 非 q (或非 p)。

二、必要条件假言推理

(一) 否定前件式

以必要条件假言命题为大前提, 以否定其前件为小前提, 可以得出否定其后件的结论。其推理形式是:

只有 p 才 q,
非 p,
所以, 非 q。

(二) 肯定后件式

以必要条件假言命题为大前提, 以肯定其后件为小前提, 可以得出肯定其前件的结论。其推理形式是:

只有 p 才 q,
q,
所以, p。

必要条件假言推理常见的逻辑错误是“肯定前件的错误”和“否定后件的错误”。

“肯定前件的错误”是指肯定一个必要条件假言命题并肯定其前件, 得出肯定其后件的结论。其无效式是:

只有 p 才 q,
p,
所以, q。

“否定后件的错误”是指肯定一个必要条件假言命题并否定其后件, 得出否定其前件的结论。其无效式是:

只有 p 才 q,

非 q,

所以, 非 p。

(三) 假言连锁推理

假言连锁推理至少由三个假言命题组成, 其中两个充当前提, 一个充当结论。

假言连锁推理最常见的有效推理形式是:

如果 p 则 q,

如果 q 则 r,

所以, 如果 p 则 r。

(四) 二难推理

1. 二难推理构成式

前提由两个假言命题和一个选言命题组成, 用选言命题的两个选言支分别肯定两个假言命题的前件, 得出肯定两个假言命题后件的结论。

如果两个假言命题的后件相同, 称为二难推理简单构成式。其推理形式为:

如果 p 则 r,

如果 q 则 r,

p 或者 q,

所以, r。

如果两个假言命题的后件不相同, 称为二难推理复杂构成式。其推理形式为:

如果 p 则 r,

如果 q 则 s,

p 或者 q,

所以, r 或者 s。

2. 二难推理破坏式

前提也是由两个假言命题和一个选言命题组成, 用选言命题的两个选言支分别否定两个假言命题的后件, 得出否定两个假言命题前件的结论。

如果两个假言命题的前件相同, 称为二难推理简单破坏式。其推理形式为:

如果 p 则 q,

如果 p 则 r,

非 q 或者非 r,

所以, 非 p。

如果两个假言命题的前件不相同, 称为二难推理复杂破坏式。其推理形式为:

如果 p 则 r,

如果 q 则 s,

非 r 或者非 s,

所以, 非 p 或者非 q。

(五) 归谬法推理

归谬法推理是假言推理否定后件式的特殊情况。其推理形式如下:

如果 p 则 q 且非 q,

所以, 非 p。

(六) 基于重言等值式的推理

参见第二节中“常见的重言等值式”。

第六节 命题逻辑的自然推理系统 P^N

从给定的前提出发，运用推理的有效式即根据推理规则所进行的推理，称为自然推理。自然推理不预设公理，只是根据推理规则，从给定的前提出发得出结论。自然推理系统具有判定和推导双重功能，是一种比较直观的演绎逻辑手段。

一、 P^N 系统的基本规则

(一) 前提引入规则

在推理的任一步都可以引入一个给定的前提。

(二) 重言蕴涵规则

如果在推理中有一些在先的命题形式，使得它们的合取重言蕴涵 β ，那么我们就可以在推理中引入命题形式 β 。

(三) 条件证明规则

如果我们能从一组前提和 α 推出 β ，那么我们就可以从这组前提推出 $\alpha \rightarrow \beta$ 。

(四) 代入规则

在推理的任何一步，重言式中的任何命题变项都可以用其它命题形式代入，代入须处处进行。

(五) 置换规则

在推理的任何一步，命题形式中的任何部分都可以用与之等值的命题形式置换，置换不必处处进行。

二、 P^N 系统常用的重言蕴涵式

$$\begin{aligned} & \alpha \wedge \beta \rightarrow \alpha \\ & \alpha \wedge \beta \rightarrow \alpha \wedge \beta \\ & \alpha \rightarrow \alpha \vee \beta \\ & \neg \alpha \wedge (\alpha \vee \beta) \rightarrow \beta \\ & \alpha \wedge (\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow \beta \\ & \neg \beta \wedge (\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow \neg \alpha \\ & (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma) \\ & (\alpha \rightarrow \beta \wedge \beta) \rightarrow \neg \alpha \\ & (\alpha \rightarrow \gamma) \wedge (\beta \rightarrow \gamma) \wedge (\alpha \vee \beta) \rightarrow \gamma \\ & (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\alpha \rightarrow \gamma) \wedge (\neg \beta \vee \neg \gamma) \rightarrow \neg \alpha \end{aligned}$$

三、 P^N 系统常用的重言等值式

$$\begin{aligned} & \alpha \leftrightarrow \neg \neg \alpha \\ & \alpha \rightarrow \beta \leftrightarrow \neg \beta \rightarrow \neg \alpha \\ & \alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma \leftrightarrow \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \gamma) \\ & \neg (\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow \neg \alpha \vee \neg \beta \\ & \neg (\alpha \vee \beta) \leftrightarrow \neg \alpha \wedge \neg \beta \\ & \alpha \wedge \beta \leftrightarrow \beta \wedge \alpha \\ & \alpha \vee \beta \leftrightarrow \beta \vee \alpha \\ & \alpha \rightarrow \beta \leftrightarrow \neg \alpha \vee \beta \\ & \neg (\alpha \rightarrow \beta) \leftrightarrow \alpha \wedge \neg \beta \end{aligned}$$

$$(a \leftrightarrow \beta) \leftrightarrow (a \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow a)$$

$$(a \leftrightarrow \beta) \leftrightarrow (a \wedge \beta) \vee (\neg a \wedge \neg \beta)$$

四、 P^N 系统其它的重言式

$$a \vee \neg a$$

$$\neg (a \wedge \neg a)$$

复习与思考题

1. 什么是“蕴涵”与“蕴涵怪论”？
2. 什么是命题逻辑的自然推理？

拓展阅读书目

1. 《逻辑的观念》 王路 商务印书馆 2000 版（第 3. 4 章）
2. 《逻辑学的发展》 [英] 涅尔 商务印书馆（第 9 章）
3. 《逻辑导论》 [美] 苏佩斯 中国社会科学出版社（第 1 编）
4. 《符号逻辑》 [美] 科庇 北京大学出版社（第 3. 8 章）

第三章 词项逻辑

本章教学目的和基本要求：通过词项逻辑的学习，让学生掌握分析、评价简单命题推理的传统逻辑的方法，并在准确判定的基础上有效地进行直言命题之间的推理。“词项”和“直言命题”是词项逻辑的两个基本出发点。了解词项的逻辑特征和直言命题的特征及其分类是学习词项逻辑的基础。在此基础上要求学生巩固在命题逻辑的相关章节里学习的“推理形式有效”的概念，并熟练掌握任意两个词项间外延间的关系理论和直言命题的词项周延性的知识。通过实际训练让学生利用上述逻辑观念及相应的逻辑技术来准确判断直言命题的直接推理和三段论推理并在推理的实践中熟练运用有效的直言命题推理；识别、避免无效的直言命题推理。

学时分配：9 学时

第一节 词 项

一、词项及其特征

（一）语词、概念和词项

明确“概念”“语词”“词项”的联系和区分；语词是概念或词项的语言载体，但不是所有的语词都表达概念，有时不同语词表达相同概念。逻辑学用术语“词项”而不是概念是为了思维的确定性。

（二）内涵和外延

分析、阐释词项的逻辑特征：内涵和外延；内涵式词项所指称的对象的特有属性，外延是具有该特有属性的对象的每一个元素构成的集合。

二、词项的种类

讲解词项的分类：单独词项和普遍词项、肯定词项和否定词项；区分一个词项在集合意义上的使用和非集合意义上的使用；

三、词项外延间的关系

重点讲解任意两个词项外延间的关系：

（一）全同关系：两个词项的外延完全相同

（二）属种关系：属词项的外延包含了所有种词项的外延，但属词项的外延大于种词项的外延。

（三）种属关系：种词项的外延包含于属词项的外延，但种词项的外延小于属词项的外延。

（四）交叉关系：两个词项的外延各有一部分与对方相同又各有一部分与对方不同。

（五）全异关系：两个词项的外延完全不同

在讲解词项的外延属性时要说明传统逻辑的一个预设：词项的外延是非空的。讲解单独词项和普遍词项的分类时要说明该划分标准并为传统逻辑将单称命题视为全称命题作注解。讲解肯定词项和否定词项的划分时要阐述“论域”的概念并为理解否定词项的外延设立相应的边界。在讲解词项在集合意义上使用和非集合意义上的使用时要说明结合词项出现的命题语境作为区分标准，并说明就内涵和外延的特征看，集合和非集合意义上使用的词项尽管语词表达形式相同，但其指称实不相同，因而是不同的词项。在讲解任意两个词项外延间的关系时，要特别强调把握该“关系”的角度。如：“发动机”和“汽车”的关系，可以从一个角度看成是整体和部分的关系，“汽车”和“越野汽车”的关系相应的也可以看成是整体和部分的关系，但就词项外延间的关系而言，“发动机”和“汽

车”之间是全异关系，而“汽车”和“越野汽车”之间是属种关系，因为尽管发动机使汽车的构成部分，但发动机本身不是汽车，而作为汽车的一部分的越野汽车，它本身就是汽车。特别的，任何两个单独词项外延间的关系，或者是全同关系，或者是全异关系；不存在其他可能。

第二节 直言命题

一、直言命题及其组成

分析直言命题的内部结构：主项、谓项、量项、联项；直言命题的组成成分分为如下四种：主项、谓项、量项、联项。这样的划分方法与语言学对句法的分析方法相一致。直言命题的主项和谓项分别是变项，量项和联项一起构成逻辑常项。

二、直言命题的种类

划分直言命题的种类：

- (一) 全称肯定命题 (A)：量词为全称、联词为肯定的命题
- (二) 全称否定命题 (E)：量词为全称、联词为否定的命题
- (三) 特称肯定命题 (I)：量词为特称、联词为肯定的命题
- (四) 特称否定命题 (O)：量词为特称、联词为否定的命题

首先要向学生阐明以命题逻辑的眼光和分析技术不能准确评估简单命题的有效性。在分析命题逻辑推理时，我们以“简单命题”为基本分析单位，不分析简单命题的内部结构。但以这样的分析技术，我们就会把很多有效的简单命题推理判定为无效的推理。在分析简单命题推理时，进一步分析简单命题内部结构，分析简单命题内部作为联结词和变项得诸词项。分析简单命题推理的分析单位不再是命题而是词项。

简单命题分为直言命题和关系命题，词项逻辑主要研究直言命题及其构成的简单命题推理。

直言命题是陈述对象具有或不具有某种性质的命题。或者可以理解为：直言命题陈述命题的主、谓项外延间所具有的关系。

当命题的主项是普遍词项时，量项分为全称量项和特称量项；联项分为肯定的和否定的，因而直言命题依据联结词的种类分为四种：全称肯定命题、全称否定命题、特称肯定命题、特称否定命题。特别注意的事，逻辑对特称量项“有的”的理解是“至少有一个”，而不是“只有一部分”。

当直言命题的主项是单独词项时，依据联词的不同，分为单称肯定命题和单称否定命题。传统逻辑把单称肯定命题视为全称肯定命题，单称否定命题视为全称否定命题。因为就主、谓项外延间的关系而言，单程命题与全程命题的情形相同，而且就直言命题主项的周延性情况言，单称命题与全称命题的情形相同。

三、直言命题的词项周延性

介绍直言命题词项的周延性知识；依据任意两个词项间外延的关系和四种直言命题对主谓向外延间关系的陈述来判定四种直言命题的真值。直言命题词项周延性是指一个命题有没有陈述其主项或谓项的全部外延。如果某命题对其中某词项的全部外延作了陈述，则该词项在该命题中是周延的，否则，是不周延的。离开命题，不能判定周延性的情况。而且，命题的周延性情况与命题形式有关，与命题的内容无关。全称肯定命题主项周延，谓项不周延；全称否定命题主、谓项都周延；特称肯定命题主、谓项都不周延；特称否定命题主项不周延、谓项周延。或者从另一个角度看：全称命题的主项周延、否定命题的谓项周延，出现在其他位置的词项都不周延。

当主谓项的外延是全同关系或种属关系时全称肯定命题为真，其它情形下，全称肯定命题为假；

当主谓项的外延为全异关系时，全称否定命题为真，其它情形下，全称否定命题为假；当主谓项的外延间为全异关系时特称肯定命题为假，其它情形下，特称肯定命题为真；当主谓项的外延间为全同或种属关系时，特称否定命题为假，其它情形下，特称否定命题为真。

第三节 直言命题的直接推理

一、直言命题对当关系推理

识别同一素材的四种直言命题之间真值关系，并基于该真值关系进行直言命题对当关系的推理。

命题之间的矛盾关系是指：即 A 与 O、E 与 I 的关系。具有矛盾关系的两个陈述，它们之间不能同真，也不能同假，因而同时断定二者为真会导致矛盾。矛盾关系的规律是：在两个陈述中，如果断定其中的一个为真，可以推出另一个必然假；如果断定其中的一个为假，可以推出另一个必然真。两个命题不可同真，也不可同假；即一真一假。

命题之间的反对关系是指：两个命题不可同真；即当其中一个为真时，另一个一定为假，当其中一个为假时，另一个可真可假。即 A 与 E 的关系。具有反对关系的两个陈述，两者不能同真，却可以同假。反对关系的规律是：在两个陈述中，如果断定其中的一个真，则另一个必然假；但是，如果断定其中的一个假，则另一个的真假是不确定的。

命题之间的下反对关系是指：两个命题不可同假；即当一个命题为假时，另一个命题一定为真，当一个命题为真时，另一个可真可假。即 I 和 O 的关系。具有下反对关系的两个陈述，二者可以同真，不能同假。下反对关系的规律是：在两个陈述中，如果断定其中的一个为假，可以推出另一个必然真；但是，如果断定其中的一个为真，则另一个的真假是不确定的。

命题之间的差等关系，就是在第二章里学习的蕴涵关系，和上述诸种关系不同的是，前面提及的三种命题之间的真值关系都是对称的，而差等关系不是对称的。即 A 与 E 的关系。具有反对关系的两个陈述，两者不能同真，却可以同假。反对关系的规律是：在两个陈述中，如果断定其中的一个真，则另一个必然假；但是，如果断定其中的一个假，则另一个的真假是不确定的。

主谓项相同的四种直言命题就是所谓“同一素材”的直言命题。同一素材的全称肯定命题和特称否定命题间、全称否定和特称肯定命题间分别是矛盾关系；全称肯定命题和全称否定命题间是反对关系；特称肯定命题和特称否定命题间是下反对关系；全称肯定命题和特称肯定命题间以及全称否定和特称否定命题间是差等关系。上述诸种命题之间的关系，被称作直言命题间的对当关系。基于直言命题间的对当关系，可以作下述十六种有效的推理：

SAP→¬SEP
 SAP→¬SOP
 SAP→SIP
 ¬SAP→SOP
 SEP→¬SAP
 SEP→¬SIP
 SEP→SOP
 ¬SEP→SIP
 SIP→¬SEP
 ¬SIP→SEP
 ¬SIP→SOP
 ¬SIP→¬SAP

SOP→¬SAP
 ¬SOP→SAP
 ¬SOP→SIP
 ¬SOP→¬SEP

二、换质法

讲解直言命题的换质推理。换质推理是指以一个直言命题做前提，直接推出一个这样的结论：前提的量项不变、主项不变；改变前提的联项：即将肯定的变为否定的，将否定的变为肯定的；将结论的谓项变为与前提的谓项具有矛盾关系的词项。换质推理都是有效的，它实质上包括十六种有效的推理形式；表达四个等值式。

三、换位法

换位推理是指这样一种直言命题的直接推理，它以一个直言命题为前提推出这样的结论：不改变前提的量项和联项，将前提的主谓项位置互换。依据这样的方法，四种直言命题换位后分别是：

SAP→PAS
 SEP→PES
 SIP→PIS
 SOP→POS

但有效的换位推理必须遵循以下规则：前题中不周延的词项在结论中不得周延。利用这条规则检验上述各换位推理可得出：E命题和I命题换位是有效的，而A命题和O命题换位是无效的。

在讲解前述各种直言命题的直接推理后，让学生训练有效的对当关系推理、换质推理和换位推理的连续运用。

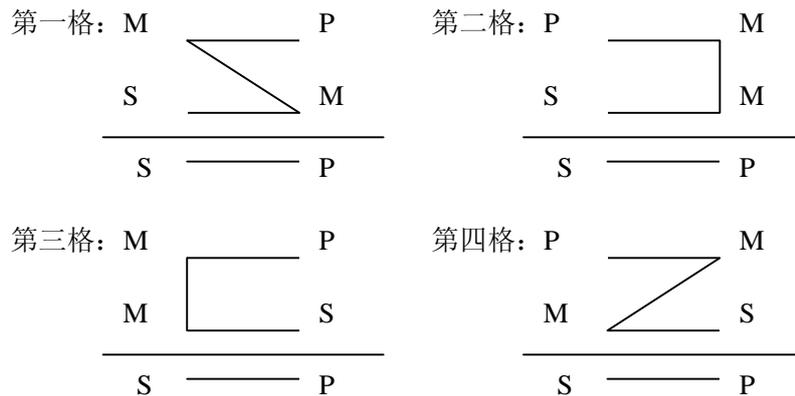
第四节 三段论

一、三段论及其特征

三段论是以两个直言命题做前提，并借助两个前提中的一个共同词项作媒介，得出另外一个直言命题作结论的推理。三段论是直言命题间的间接推理，它由三个直言命题组成，而且这三个命题中总共有三个词项出现。每一个命题和词项都有各自的名称：结论的主项叫小项、结论的谓项叫大项、在两前提中出现而结论中不出现的词项叫中项；出现大项和中项的前提是大前提，出现小项和中项的前提叫小前提。

二、三段论的格和式

三段论的形式与三段论的格和式之间是一一对应的关系。三段论有四个格，由中项在大、小前提中出现在主、谓项的位置决定。中项在大前提中作主项，在小前提中作谓项的是第一格，中项在大小前提中都作主项的是第二格，中项在大小前提中都作谓项的是第三格，中项在大前提中作谓项、在小前提中作主项的是第四格。三段论的式指作为它构成部分的命题依大前提、小前提、结论这样的顺序排列的命题形式。如： $MAP \wedge SAM \rightarrow SAP$ 这个三段论的形式就对应于三段论的第一格 AAA 式，而与三段论第三格 EIO 式相对应的三段论形式是： $PEM \wedge SIM \rightarrow SOP$ 。直言三段论的结构是由两个因素决定的：一个是中项的位置；另一个是组成前提和结论的陈述形式。根据中项所在位置的不同将三段论区分为四种结构，并将这种结构称为三段论的格。四个格的结构如下：



直言三段论的前提和结论，是由 A、E、I、O 四种陈述形式中的任意三种形式组合而成的，这种陈述形式的组合称为三段论的式。我们暂时不考虑一个三段论是否有效，就大、小前提和结论只可能由 A、E、I、O 来充当而言，所有可能的组合应当有 $4^3 = 64$ 式。

如果将这 64 种可能的组合再分别放入四个不同的格里，把格和式结合起来考虑，直言三段论就可能有 $64 \times 4 = 256$ 种结构形式。例如，开头举的那个例子，其结构是第一格，其形式是 AAA 式，它就是 256 种结构形式之一。

三、三段论的规则

（一）三段论的基本规则

三段论的基本规则是这样的一些规则：一个三段论违反任何一条基本规则都是无效的，如果遵守所有的基本规则就是有效的。也就是说：每一条基本规则都是三段论有效的必要条件，基本规则之和是三段论有效的充分条件。

三段论基本规则有三条：第一：中项至少在前提中周延一次；第二：前提中不周延的项在结论中也不得周延；第三：前提和结论中的否定命题数目必须相同。三段论导出规则的内容为：两个特称前提的不出有效的结论；如果前提中有特称命题，那么结论也必须是特称的。

（二）三段论得导出规则

三段论得导出规则有两条：1. 两个前提都是特称前提的三段论不能有效地得出结论；2. 前提中有一个特称命题，则结论必为特称命题。

导出规则是从基本规则推导出来的，违背任何一条导出规则的三段论都是无效的，但遵守所有导出规则的三段论也未必有效。

四、省略三段论

省略三段论是这样一类推理，就逻辑关系来看，它是三个词项间关系的推理，但就语言表达而言，它依据特定的语境省略了其中作为前提或结论的某个命题。直观地看：它不同于直言命题的直接推理，因为出现了三个词项；它不同于标准的三段论，因为它只表达了两个命题。

日常语言表达中，如果使用三段论，处处以这样严格、标准的形式出现不仅显得繁琐、呆板、而且也是不必要的，人们为了简练地表达思想，往往是用省略三段论。

三段论的省略式与直接推理的区别在于：省略式中含有三个不同的词项，而直接推理中只有两个词项。

我们要把省略的三段论还原然后依据三段论规则判定其有效性。

第五节 直言命题推理有效性的判定

直言命题逻辑有效性的判定方法有多种，如：推理规则判定方法，文恩图判定方法，和关于三段论的化归判定方法。以前分析过的每一种有效的直言命题推理都可以作为判定直言命题推理有效性的判定规则，即一个直言命题推理如果符合上述有效式中的任何一种就是有效的。要求学生在熟练掌握用推理规则判定的基础上，了解文恩图判定法和化归判定法。

评估日常语言中的直言三段论是否有效，首先需要从论证中提炼出三段论的结构形式，其次根据三段论的规则判定其是否有效

直言命题推理逻辑有效性的判定、关系命题及关系的性质。关系命题是陈述事物之间关系的简单命题。它由关系项、关系者项和量项构成。主要介绍关系的对称性和传递性，并分析我们已学习的命题之间的逻辑关系的对称性和传递性。

复习与思考题

1. 词项外延间的关系有几种？那几种？
2. 怎样判定直言命题词项的周延性？每种直言命题主、谓项的周延性如何？
3. 对当关系包括那些关系？基于对当关系能做哪些有效的推理？
4. 什么换质推理？什么是换位推理？他们都有效吗？
5. 如何判定三段论的有效性？

拓展阅读书目

1. 《逻辑基础》 王路 人民出版社 2004 年第一版 P104-139
2. 《逻辑学》 宋文坚主编 人民出版社 1998 年第一版 P119-164

第四章 模态、规范逻辑

本章教学目的和基本要求：本章主要阐述模态、规范逻辑的基本内容，包括模态命题的特征及种类、模态对当推理及其他模态推理、模态命题逻辑的自然推理系统 T^N 、模态谓词逻辑的自然推理系统 $Q T^N$ 、规范命题的特征及种类、规范对当推理及其他规范推理以及规范逻辑的自然推理系统 $D T^N$ 。通过本章学习，要求学生重点掌握：模态命题、模态对当推理、规范命题、规范对当推理；应当掌握规范条件推理、规范强弱推理；对于其他类型的模态推理、模态逻辑的自然推理系统 T^N 、 $Q T^N$ 、其他类型的规范推理以及规范逻辑的自然推理系统 $D T^N$ ，作为一般了解。

学时分配：6 学时

第一节 模态命题

一、模态命题的特征：模态命题是陈述事物情况的必然性或可能性的命题，其特征是含有“必然”、“可能”等模态词。在表达模态命题的命题形式时，将模态词置于命题变项 p 、 q …之前。本书采用符号“ L ”表示“必然”，“ M ”表示“可能”。

二、模态命题的种类：根据模态命题所含模态词的不同，将模态命题分为必然命题和可能命题，进一步地，必然命题又分两类：陈述事物情况必然存在的命题为必然肯定命题，陈述事物情况必然不存在的命题为必然否定命题；可能命题也分两类：陈述事物情况可能存在的命题为可能肯定命题，陈述事物情况可能不存在的命题为可能否定命题。这四种命题的形式可用符号表示为： $L p$ 、 $L \neg p$ 、 $M p$ 、 $M \neg p$ 。

三、模态命题的真假：模态词不是真值联结词，模态命题的真假不能由其中所含非模态命题的真假来确定，需要引入克里普克语义学来定义模态命题的真假。

第二节 模态推理

一、模态对当推理。是根据同一素材的 $L p$ 、 $L \neg p$ 、 $M p$ 、 $M \neg p$ 四种模态命题之间的真假对当关系进行的演绎推理。有以下四种：

1. 矛盾关系对当推理： $L p$ 与 $M \neg p$ 、 $L \neg p$ 与 $M p$ 之间具有矛盾关系，可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假，也可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真；2. 差等关系对当推理： $L p$ 与 $M p$ 、 $M \neg p$ 与 $L \neg p$ 之间具有差等关系，可以由其中的必然命题为真推出可能命题为假，也可以由其中的可能命题为假推出必然命题为真；3. 反对关系对当推理： $L p$ 与 $L \neg p$ 之间具有反对关系，可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假，但不可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真；4. $M p$ 与 $M \neg p$ 之间具有下反对关系，可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真，但不可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假。

2. 模态命题与非模态命题的推理。基本推理形式为： $L p \rightarrow p$ ， $p \rightarrow M p$ 。

3. 必然化推理。由 A 是可证明的常真式，推出 LA 也是可证明的常真式。

4. 复合模态命题推理。指由模态词与真值联结词相互嵌套所形成的常真蕴涵式的推理。如： $L(p \rightarrow q) \rightarrow (L p \rightarrow L q)$ 。

5. 模态三段论。前提中的直言命题含有模态词的三段论推理。除了要遵守三段论规则外，还要遵守有例外的结论从弱原则。

第三节 模态逻辑的自然推理系统 T^N 、 QT^N

模态命题逻辑的自然推理系统 T^N 是 P^N 系统的扩张, 增加了带模态词的命题形式及关于模态词的基本推理规则: 必然销去规则 **LS**: 从 $L\alpha$ 可以推出 α ; 必然引入规则 **LG**: 从定理 α 可以推出 $L\alpha$; 必然分离规则 **LM**: 从 $L(\alpha \rightarrow \beta)$ 和 $L\alpha$ 可以推出 $L\beta$ 。

模态谓词逻辑的自然推理系统 QT^N 建立在 Q^N 和 T^N 系统之上, 其推理规则由 Q^N 和 T^N 系统的推理规则组成。

第四节 规范命题

一、规范命题的特征: 规范命题是陈述人们行为规范的命题, 由规范词和陈述某种行为的命题两部分组成。在表达规范命题的命题形式时, 将规范词置于命题变项 p 、 q ... 之前。本书采用符号“O”表示“应当”, “F”表示“禁止”, “P”表示“允许”。

二、规范命题的种类: 根据规范命题所含规范词的不同, 将规范命题分为必须命题、禁止命题和允许命题, 其命题形式分别为 Op 、 Fp 、 Pp 。

三、规范命题的真假。如果一个规范命题所陈述的规范是有效规范, 它就是真的, 如果一个规范命题所陈述的规范是无效规范, 它就是假的。

第五节 规范推理

一、规范对当推理。是根据同一素材的 Lp 、 $L\neg p$ 、 Mp 、 $M\neg p$ 四种规范命题之间的真假对当关系进行的演绎推理。有以下四种:

1. 矛盾关系对当推理: Op 与 $P\neg p$ 、 Fp 与 Pp 之间具有矛盾关系, 可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假, 也可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真; 2. 差等关系对当推理: Op 与 Pp 、 Fp 与 $P\neg p$ 之间具有差等关系, 可以由其中的必然命题为真推出可能命题为假, 也可以由其中的可能命题为假推出必然命题为真; 3. 反对关系对当推理: Op 与 Fp 之间具有反对关系, 可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假, 但不可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真; 4. Pp 与 $P\neg p$ 之间具有下反对关系, 可以由其中的一个命题为假推出另一个命题为真, 但不可以由其中的一个命题为真推出另一个命题为假。

二、必须化推理。由 A 是可证明的常真式, 推出 OA 也是可证明的常真式。

三、复合规范命题推理。指由规范词与真值联结词相互嵌套所形成的常真蕴涵式的推理。如: $O(p \rightarrow q) \rightarrow (Op \rightarrow Oq)$ 。

四、规范三段论。以规范命题为大前提, 以直言命题为小前提, 推出一个规范命题的结论的三段论推理。有的规范三段论类似于关系三段论, 应当遵守直言三段论规则或关系三段论的规则。

五、规范条件推理。根据规范命题所涉及的行为之间的条件关系进行的演绎推理。包括:

1. 必须条件推理。从 OA 和 $A \rightarrow B$ 推出 OB ; 从 OA 和 $B \rightarrow \neg A$ 推出 FB 。
2. 禁止条件推理。从 FA 和 $B \rightarrow A$ 推出 FB ; 从 FA 和 $\neg A \rightarrow B$ 推出 OB 。
3. 允许条件推理。从 PA 和 $A \rightarrow B$ 推出 PB ; 从 PA 和 $B \rightarrow \neg A$ 推出 $P\neg B$ 。

六、规范强弱推理。是从一个较强或较弱的规范推出一个较弱或较强的规范的推理。包括: 由强到弱的规范推理; 由弱到强的规范推理。

第六节 规范逻辑的自然推理系统 DT^N

模态命题逻辑的自然推理系统 DT^N 是 P^N 系统的扩张，增加了带规范词的命题形式及关于规范词的基本推理规则：必须销去规则 **OS**：从 $O\alpha$ 可以推出 $\neg O\neg\alpha$ 或 $P\alpha$ ；必须引入规则 **OG**：从定理 α 可以推出 $O\alpha$ ；必须分离规则 **OM**：从 $O(\alpha \rightarrow \beta)$ 和 $O\alpha$ 可以推出 $O\beta$ 。

第五章 归纳逻辑

本章教学目的和基本要求：通过本章学习，使学生了解归纳逻辑和演绎逻辑的区别，掌握回溯推理、归纳推理、求因果五法及类比推理的内容及推理形式。在教师进行课堂教学、系统讲授的基础上，对学生学好本章提出以下方面的要求：熟练掌握回溯推理的推理形式；熟练掌握归纳推理的推理形式；熟练掌握求因果五法的内容及推理形式；熟练掌握类比推理的内容及推理形式。

学时分配：6 学时

第一节 概述

一、什么是归纳逻辑

演绎逻辑和归纳逻辑是逻辑学研究的两种不同类型的逻辑。研究演绎推理的逻辑称为演绎逻辑。研究非演绎推理的逻辑称为归纳逻辑。

演绎推理和非演绎推理的区别在于前提与结论之间的联系不同。演绎推理前提蕴涵结论，前提真和结论真之间具有必然联系。而非演绎推理前提并不蕴涵结论，从真前提只能或然地推出结论为真。

归纳逻辑的发展包括古典归纳逻辑和现代归纳逻辑两个阶段。

二、非演绎推理的类型

回溯推理

归纳推理

求因果联系五法

类比推理

概率推理

统计推理

第二节 回溯推理

一、回溯推理的定义及结构

回溯推理又称“逆推理”、“溯因推理”，是一种从结果出发推测该结果发生的原因或条件的非演绎推理。

回溯推理的形式是：p，如果 q 则 p，所以 q。

从演绎逻辑的角度看，这种推理形式是无效的，不具有逻辑必然性。因为它与假言推理的肯定后件式具有逻辑同构性。但回溯推理无论在日常生活中还是在科学研究中应用都非常广泛。

归纳逻辑在承认回溯推理的结论是可错的前提下，肯定回溯推理有其客观根据和应用价值。回溯推理的根据就在于客观现象之间的因果联系或条件联系。

回溯推理的结论是可错的，原因在于因果联系及条件联系的复杂性。

拥有与已知现象（结果）的因果联系的知识越多，相关结论的检验越严格，回溯推理结论的可靠程度就越高。

运用回溯推理须注意：

- (1) 猜测的结论和待解释的现象之间要有逻辑相关性；
- (2) 猜测的结论应是可经检验的。

二、回溯推理的应用

回溯推理是一种重要的推理形式，是颇具创造性的思维方法，是科学发现的重要工具。

回溯推理在司法侦查实践中，也具有非常重要的意义。侦查人员总是利用作案现场和已有的知识，通过回溯推理对案件的性质做出有根据的猜测，进而确定作案者。

第三节 归纳推理

一、归纳释义

归纳推理是这样一种非演绎推理：由于发现某类对象中的许多个别对象都具有某种属性，而且没有发现相反的情况，从而得出结论：该类对象中的每一个都具有这种属性。

“归纳推理”这个概念常常在不同的意义上被运用。在最一般的意义上，归纳推理指非演绎推理。即使就“由个别前提得出一般结论的推理”而言，“归纳推理”也有广义和狭义之分。广义的归纳推理依前提中是否考察了某类对象的全部个体而分为完全归纳推理和不完全归纳推理。

二、完全归纳推理和不完全归纳推理

用 S_1, S_2, \dots, S_n 表示类对象中不同的个体，用 P 表示对象所具有的属性，则这两种推理的形式可分别表示如下：

完全归纳推理	不完全归纳推理
S_1 是 P ,	S_1 是 P ,
S_2 是 P ,	S_2 是 P ,
……	……
S_n 是 P ,	S_n 是 P ,
S_1, S_2, \dots, S_n 是 S 类全部对象，	……

凡 S 是 P

凡 S 是 P

由于完全归纳推理考察了每个对象而无例外，只要前提真则结论必真，所以，就前提和结论的联系而言，它是一种演绎推理。我们这里讨论的是作为非演绎推理的不完全归纳推理。也就是说，我们是在狭义上运用“归纳推理”概念的。由于完全归纳推理只有在研究对象确定而且数目有限时才可以采用，实际思维中大量运用的也是不完全归纳推理。

三、结论是或然的

归纳推理的前提真并不能保证结论必真。因为人们所观察到的事例是为数有限的，而且单凭观察所获得的经验是不能证明事件的必然性的。因为以往没有遇到相反的情况并不意味着相反的情况不存在，不能保证将来不会出现相反的情况；而一旦出现相反的情况，归纳推理的结论就会被推翻。

四、如何提高结论的可靠性程度

归纳逻辑所关心的是如何运用归纳推理这一思维工具，得到可靠性程度较高的结论。

第一，归纳推理结论的可靠性程度与观察事例的数量、范围以及对于对象的分析程度有着直

接的关系。

一般说来，观察的对象越多，考察的范围越广，归纳推理结论的可靠性程度越高。

对观察对象的分析对于提高归纳推理结论可靠性程度具有重要作用，因为仅靠事实经验的累积是不能证明普遍结论的。

第二，归纳推理结论的可靠性程度还与得出结论所断定的内容有关。结论断定得越少，其可靠性程度越高；反之，其可靠性程度越低。

五、要正确对待相反事例

运用归纳推理，要正确对待相反事例。所谓“相反事例”，即不具有归纳推理结论所断言的性质的事例，与结论相矛盾的事例。出现反例，结论将被推翻，反例的出现与否决定归纳推理的命运。反例可以帮助我们修改或变更结论。积极寻找反例并引用它们来检验、修改或修正结论是科学地运用归纳推理所应有的智识。

六、要避免“轻率概括”、“以偏概全”

在运用归纳推理时，如果不注意扩大考察对象的范围，不注意结论断定的内容的多少，不注意可能出现的反面事例，就作出一般性结论，其结论的可靠性程度就低，这样运用归纳推理就容易犯“轻率概括”、“以偏概全”的错误。

第四节 求因果联系五法

19世纪英国著名的逻辑学家穆勒（1806-1873）提出，因此也称“穆勒五法”。包括求同法、求异法、求同求异并用法、共变法、剩余法。

一、求同法

求同法是这样寻求因果联系的：

如果在被研究现象出现的若干场合中，只有一种情况是共同的，那么，可断定这种情况与被研究现象有因果联系。

求同法的特点是“异中求同”。

其形式结构为：

场合	先行情况	被研究现象
(1)	A、B、C	a
(2)	A、D、E	a
(3)	A、F、G	a

所以，A与a有因果联系。

求同法的结论具有或然性。

运用求同法时应注意：

- (1) 比较的场合越多，结论的可靠性越大。
- (2) 要注意发现其他相同情况。

二、求异法

求异法是这样寻求因果联系的：

比较被研究现象出现的场合和不出现的场合，如果其他情况相同，只有一种情况不同，该情况在被研究现象出现的场合出现，在被研究现象不出现的场合不出现，那么，这种情况就与被研究现

象之间有因果联系。

求异法的特点是“同中求异”。

其形式结构为：

场合	先行情况	被研究现象
(1)	A、B、C	a
(2)	—、B、C	—

所以，A 与 a 有因果联系。

运用求异法时应注意：

- (1) 两个比较场合中出现的不同情况必须是惟一的；
- (2) 两个比较场合中唯一不同的情况可能只是被研究现象的部分原因（结果）。

三、求同求异并用法

求同求异并用法是这样寻求因果联系的：

在被研究现象出现的若干正面场合中只有一个情况相同，而在被研究现象粗出现的反面场合中都没有这一情况，那么就可以推断这种情况与被研究现象之间有因果联系。

求同求异并用法特点是“既认识同又辨别异”。

其形式结构为：

场合	先行情况	被研究现象
(1)	A、B、C	a
(2)	A、D、E	a
(3)	A、F、G	a
	
(1')	—、D、H	—
(2')	—、B、I	—
(3')	—、G、J	—

所以，A 与 a 有因果联系。

求同求异并用法是一种独立的探求因果的逻辑方法，与求同法、求异法的连续使用不同。

求同求异并用法包括：正面求同、反面求异、正反求异三步，

运用求同求异并用法应注意：

- (1) 考察场合越多，正、反求同的结论就越可靠，最后结论也越可靠；
- (2) 在选择反面场合时，应尽量使反面场合的各种情况和正面场合的情况相似。

四、共变法

共变法是这么寻求因果联系的：

在被研究现象发生变化的若干场合中，如果只有一种情况随着被研究现象的变化发生相应的变化，那么可推断这种情况与被研究现象之间有因果联系。

共变法的形式结构为：

场合	先行情况	被研究现象
(1)	A ₁ 、B、C	a ₁
(2)	A ₂ 、B、C	a ₂
(3)	A ₃ 、B、C	a ₃

所以，A 与 a 有因果联系。

运用共变法时应注意：

- (1) 与被研究现象 a 发生变化的情况应当是惟一的；
- (2) 现象之间的共变关系有一个限度，一旦超出这个限度，共变关系也许就会发生变化；
- (3) 在某些具有共变关系的现象之间不一定具有因果联系，它们可能同是另一原因的结果。

五、剩余法

剩余法是这样寻求因果联系的：

如果已知某一复合现象由一个复合原因引起，又知该复合现象中的一部分是由复合原因的一部分因素引起的。由此推断复合现象中的其余部分是复合原因中的所余因素的结果。

剩余法的特点是“从余果求余因”。

其形式结构为：

A、B、C、D 是 a、b、c、d 的原因

A 是 a 的原因

B 是 b 的原因

C 是 c 的原因

所以，D 是 d 的原因

运用剩余法时应注意：

- (1) 必须确认剩余现象 d 不可能是复合原因 A、B、C 引起的；
- (2) 复合原因 A、B、C、D 中的 A 可能仍是个复合原因。

第五节 类比推理

类比推理是一种非演绎推理，有两种情形：

第一、同类事物之间的类比，即根据一类事物中的若干对象都具有某种属性，从而推测将会遇到的下一个对象也具有这种属性。其推理过程是：

S1 具有 P 属性，

S2 具有 P 属性，

S3 具有属性，

……

Sn 具有属性

所以，Sn+1 也具有属性。

这种推理的结论是或然为真的。例如，最近某地连续发生几起枪击案，据目击者说，凶手是两个人并乘坐一辆白色小货车。于是警方推测这两个人下一次作案时也会乘坐一辆白色小货车。但实际上，下一次也许两人会分开作案，即使一起作案也可能改乘其他颜色的车辆。所以，不能因为前几个对象都具有这种属性，就推测下一个对象必然也具有这种属性。

第二、两类事物之间的类比，即根据两类不同的事物在某些属性上相似，从而推测它们在其它属性上也相似。比如用 A、B 分别代表两类不同的事物，其推理过程是：

A 事物有属性 a1. a2……a3, b

B 事物有属性 a1. a2……a3,

所以，B 事物也有属性 b

例如，传说我国古代的鲁班，有一次上山砍树，手指被野草的叶子划伤。他发现这些叶子的边缘有许多锋利的小齿，于是就在铁片上制作许多相似的小齿，发明了人们沿用至今的锯子。

然而两类事物在某些属性上相同，并不必然推出它们在其它属性上相同。例如，鲸鱼和鱼类有很多相同之处，它们都生活在水里，都有鳍，身体都呈流线型，但鲸鱼却不属于鱼类，鲸鱼是哺乳

动物，而鱼类是卵生动物。所以，类比推理的结论是或然为真的

复习与思考题

1. 演绎推理和非演绎推理的主要区别是什么？
2. 什么是回溯推理？
3. 什么是归纳推理？怎样提高归纳推理结论的可靠程度？
4. 探求因果联系的方法有哪些？说明各种方法的内容，并写出它们的公式。
5. 什么是归纳推理？
6. 怎样提高归纳推理结论的可靠程度？

拓展阅读书目

1. 陈波：《逻辑学是什么》，北京大学出版社，2002年1月，第1版，第162-200页。
2. 王洪：《法律逻辑学案例教程》，知识产权出版社，2001年12月，第1版，第89-110页。
3. 休谟：《人类理解研究》，商务印书馆，1957年。
4. 江天骥：《归纳逻辑导论》，湖南人民出版社，1987年。
5. 陈小平：《归纳逻辑与归纳悖论》，武汉大学出版社，1994年。

第六章 逻辑基本规律

本章教学目的和基本要求：通过本章学习，使学生了解逻辑基本规律的内容，掌握同一律、矛盾律和排中律的特点及违反逻辑基本规律所犯的逻辑错误。在教师进行课堂教学、系统讲授的基础上，对学生学好本章提出以下方面的要求：熟练掌握同一律的内容及违反同一律所犯的逻辑错误；熟练掌握矛盾律的内容及违反矛盾律所犯的逻辑错误；熟练掌握排中律的内容及违反排中律所犯的逻辑错误。

学时分配：6 学时

第一节 同一律

一、什么是同一律

同一律指：任何一个思想自身总是确定的、同一的。通常表示为： A 是 A ；或： $A \rightarrow A$ 。

同一律保证思想表达的确定性。在同一语境中，某一语言单位表达什么思想就表达什么思想， A 就是 A 。只有保证了思想的确定性，才有可能讨论其正确与否。

同一律要求：在同一思维过程中，一个思想必须保持自身的确定和同一，它是什么就是什么。这里的“思想”，即用来表达思想的词项或命题。

就词项而言，遵守同一律就是要保持其确定的内涵和外延。在同一思维过程中，一个词项被用来指示什么对象，具有什么涵义，应当是确定的、前后一致的。

就命题而言，同一律要求保持其陈述及真值的确定性。在同一推理或论证的过程中，同一个命题必须保持相同的意义，相应地，对该命题真假的断定也应当是确定的，要么为真，要么为假。

二、违反同一律的逻辑错误

违反同一律的逻辑错误有：混淆概念、偷换概念；转移论题、偷换论题。

混淆概念指由于认识不清，无意识地、不自觉地把有某些联系或有某些表面相似之处的不同概念，当作相同的概念来使用。混淆概念常在一词多义或两词近义的情况下发生。

偷换概念是由主观故意而发生的概念混淆。这是一种常见的诡辩手法。

转移论题指说话或写文章答非所问、文不对题，或者以一个似是而非的命题取代原命题。

偷换论题指有意识、有目的地歪曲原话的意思，或故意用一个完全不同的命题去替换原来的命题，使本来应该得到证明的论题得不到证明。也是一种常见的诡辩手法。

三、同一律在法律工作中的应用

同一律在法律工作中有重要意义。具体表现在：

- (1) 法律规范自身必须确定、一致；
- (2) 对案件的事实认定应该清楚、确定；
- (3) 同一案件的事实、定性和判处三者必须保持同一；
- (4) 在法庭辩论中，律师和公诉人的论辩应针对同一论题进行。

第二节 矛盾律

一、什么是矛盾律

矛盾律指：任何一个思想都不可能既是真的又是假的。也可以表述为：两个互相排斥的思想不可能同真。通常表示为： A 不是非 A ；或： $\neg(A \wedge \neg A)$ 。

这里的“互相排斥”，指思想的矛盾关系和反对关系。

矛盾律是关于思想自身一致性的规律。

矛盾律要求：在同一思维过程中，对于两个互相排斥的思想不能都予以肯定。

就词项而言，不能用两个具有矛盾关系或反对关系的词项去指称同一个对象。

就命题而言，不能对两个不可同真的命题都予以肯定。对两个互相矛盾的命题不能都予以肯定。命题之间的反对关系是一种不可同真、可以同假的关系，因此，如果两个命题具有反对关系，则也不能都予以肯定。

矛盾律作为逻辑的基本规律，不涉及思维的具体内容，它本身不能确定两个互相排斥的思想究竟哪个真哪个假。但是，一旦确定了其中一个为真，则根据矛盾律，另一思想必假。

二、违反矛盾律的逻辑错误

1. 违反矛盾律的逻辑错误是：自相矛盾。

“自相矛盾”的表现形式：

(1) 直接肯定一个命题 A 又肯定其否定命题 $\neg A$ 的“自相矛盾”；

(2) 违反空间、时间的客观规律，属于时间、空间形式上的不可能的自相矛盾。

2. 应当正确把握逻辑矛盾和辩证矛盾。

矛盾律是逻辑规律，它所讲的“逻辑矛盾”和辩证法的“辩证矛盾”是完全不同的两个概念。

逻辑矛盾是自己否定自己，令人不知所云。存在逻辑矛盾的思想是不能成立的；存在着逻辑矛盾的理论体系（其中既肯定 A 又肯定非 A ）是不协调的、不会被公认的。逻辑矛盾是无法正确表达思想的思维浑沦，必须予以排除。辩证矛盾则是指客观事物内部包含着既对立又统一的两个方面，是必须认可并遵循的矛盾。同时，辩证思维作为人的思维也必须保持自身的无矛盾性，也要遵守逻辑规律。

3. 不属于同一思维过程中的矛盾不违反矛盾律。

矛盾律所要排除的是同一思维过程中思想与自身的不一致。在不同的思维过程中，由于客观情况发生了变化， A 可能转化为非 A ，产生了两个互相矛盾的情况。由于它们属于不同的时间（空间等），因而不构成自相矛盾。

三、矛盾律在法律工作中的应用

矛盾律在法律工作中起着非常重要的作用。具体表现在：

法律规范自身不能自相矛盾；

在同一案件中，必须排除各种证据材料之间的互相矛盾；

在审讯和法庭辩论中善于发现和利用矛盾；

在同一案件中，必须排除事实认定与判决之间的矛盾。

四、悖论

1. 定义

悖论就是指这样一种自相矛盾的命题：表面上看来，一个论断无懈可击，可按照这一论断进行合乎逻辑的推理，却一定导致逻辑上的自相矛盾，即由此命题真，可推知它假；而由它假，又可推知它为真。

2. 分类

按照英国数学家 F·P·拉姆齐的方法，悖论可以分为两类：

- (1) 逻辑悖论：又称语法悖论，包括康托尔悖论、罗素悖论等；
- (2) 语义悖论：又称认识论的悖论，包括说谎者悖论、理查德悖论等。

3. 产生的根源

关于悖论产生的根源有不同的看法。较为一般的意见是，悖论的产生与使用语言的方式有关。

4. 悖论的消解

不同的逻辑学家、数学家提出了不同的方案。这方面的主要成果有：罗素的类型论、塔尔斯基的语言层次论、克里普克的真值间隙论等。

5. 悖论研究的意义

在历史上，悖论曾经长期地被认为是一种无聊的诡辩。但由于在逻辑学和数学、物理学等学科的研究中不断出现悖论，它逐渐引起人们的重视。

在现代逻辑中，逻辑学家和数学家通过对悖论产生根源及解决方法的深入研究，极大地推动了逻辑科学和数学的发展。

第三节 排中律

一、什么是排中律

排中律指：任何一个思想不可能既不是真的又不是假的，它必然或者真、或者假。也可以表述为，两个互相排斥的思想，不可能都假，其中必有一真。通常表示为： A 或者非 A ；或： $A \vee \neg A$ 。这里的“互相排斥”，指思想的矛盾关系和下反对关系。

排中律是关于思想自身明确性的规律。

排中律要求：在同一思维过程中，对两个互相矛盾的思想不能同时予以否定。

就词项而言，当用两个具有矛盾关系的词项指称同一对象时，其中必有一种情况是成立的。也就是说，一个词项必定被同一论域中的某个矛盾概念中的一个所反映。

就命题而言，排中律要求对两个不可同假的命题不能都加以否定。两个互相矛盾的命题不可同真也不可同假，不能同时否定；命题之间的下反对关系是一种可以同真不可同假的关系。因此，如果两个命题之间具有下反对关系，则对二者也不能同时予以否定，否则就会违反排中律。

排中律作为逻辑规律，和矛盾律一样，也不能确定两个互相矛盾的命题究竟哪一个真、哪一个假。但如果已经知道其中一个命题为假，那么，根据排中律，另一命题必真。

二、违反排中律的逻辑错误

违反排中律的逻辑错误是：模棱两不可。指对事物认为这样也不可以，那样也不可以，含含糊糊，没有明确的态度或主张。

排中律是在当问题只有两种可能——非此即彼、两者必有一真而不能同假时，才起作用。

排中律并不要求人们对任何存在矛盾观点的问题都做出明确表态。对复杂问语拒绝回答，也不违反排中律。复杂问语是指包含着预设、并要求对方做肯定或否定回答的问句。预设是指交际中话语的已知部分，或者说双方共知的东西。对于复杂问语，不论作肯定还是否定的答复，其结果都承认了其中的预设，承认了问题本身。对于复杂问语的答复，可以直接去否定问语中的预设，达到对

复杂问语进行反驳的目的。

三、排中律在法律工作中的应用

排中律在法律工作中有重要意义。具体表现在：

- (1) 法律用语不容模棱两可；
- (2) 在审讯中，禁止使用不正当的复杂问语。

四、同一律、矛盾律、排中律的联系和区别

1. 联系

同一律、矛盾律、排中律是一切思维活动首先必须遵守的最起码的逻辑准则，在传统逻辑中占有重要地位。

从复合命题之间的关系看，同一律、矛盾律、排中律这三者是等值的，可以互相推出；

从表述思维确定性的不同侧面来说，同一律是从肯定方面表述思想的自身同一；矛盾律是在同一律的基础上进一步展开，指出既肯定又否定的思想是逻辑矛盾，不能同真；排中律又比矛盾律深入一层，从另一个侧面指出两个互相否定的思想不能同假，必有一真。

2. 区别

逻辑内容不同；

逻辑要求不同；

违反逻辑要求所犯逻辑错误不同；

作用不同。

复习与思考题

1. 什么是同一律？同一律的基本要求是什么？违反同一律的逻辑错误是什么？
2. 什么是矛盾律？矛盾律的基本要求是什么？违反矛盾律的逻辑错误是什么？
3. 什么是排中律？排中律的基本要求是什么？违反排中律的逻辑错误是什么？
4. 为什么矛盾律能适用于反对关系的命题，而排中律却不适用于反对关系的问题？
5. 同一律、矛盾律、排中律的作用是什么？

拓展阅读书目

1. 陈波：《逻辑学是什么》，北京大学出版社，2002年1月，第1版，第21-35页。
2. 王洪：《法律逻辑学案例教程》，知识产权出版社，2001年12月，第1版，第111-129页。
3. 张建军：《矛盾与悖论新论》，河北教育出版社，1998年4月，第1版，第1-20页，第56-65页。

第七章 逻辑方法

本章教学目的和基本要求：在掌握了逻辑学基础知识的基础上，帮助学生认识一些常用的逻辑方法，使学生能够更好地运用逻辑工具解决实际问题。在教师进行课堂教学、系统讲授的基础上，对学生学好本课程提出以下方面的要求：基本掌握定义和划分的方法和规则，认识假说提出和检验的逻辑性质，掌握证明和反驳的方法和规则，了解辩论的特征和方法，了解谬误的表现。

学时分配：9

第一节 定义和划分

概念是命题的组成单位，是表达思想的基础，因而在使用概念的过程中，一定要明确概念的内涵和外延。明确概念内涵和外延的逻辑方法分别是定义和划分。

一、定义

（一）定义及其结构

定义是明确概念内涵的逻辑方法。

一个完整的定义由被定义项、定义项和定义联项三个部分组成。

被定义项是含义需要明确的概念。被定义项通常用 D_s 表示。

定义项是揭示被定义项含义的表达式。定义项通常用 D_p 表示。

定义联项表明被定义项与定义项之间的定义关系。

标准的定义的公式是： D_s 就是 D_p 或者 $D_s =_{\text{def}} D_p$ 。

（二）定义的种类和下定义的方法

定义通常分为事物定义和语词定义两大类。

1. 事物定义

事物定义是揭示概念所反映的事物的特有属性的定义。事物定义又称为真实定义。

事物定义的基本形式是属加种差定义。即定义项由一个属概念和一个种差构成。可以用公式表示为：

被定义项 = 种差 + 邻近属

所谓属概念，是指被定义概念所从属的一个概念。

一个概念的属概念往往是多层次的。给概念下定义时，一般是选择被定义项最邻近的属概念。但“邻近的属概念”是相对而言的，选择哪个外延较广的概念作属概念，要根据定义的具体要求而定。

所谓种差，是指那些可以把被定义项所反映的那种事物与该属的其他种事物区别开来的特有属性。

选择种差时应考虑两点要求：第一，运用种差把被定义项与邻近属中的其他种概念区别开来；第二，运用种差增加邻近属的内涵以缩小邻近属的外延，使被定义项外延与定义项外延之间具有全同关系。

由于种差是多种多样的，因而在事物定义中，用属加种差方法下定义也呈现出不同的类型：

- （1）性质定义。种差是事物的性质特征。
- （2）发生定义。种差是事物发生、形成的特征。
- （3）功用定义。种差是事物的功能特征。

2. 语词定义

语词定义就是说明或规定语词含义的定义。

语词定义的目的是明确概念的表述。概念明确离不开语词，而多数语词的含义不是唯一的，在表述概念的过程中，就需要对所使用的语词的含义加以明确，以避免歧义。

语词定义有两种类型：

(1) 说明的语词定义。说明的语词定义是对某个语词的已有含义作出解释、说明的定义。

(2) 规定的语词定义。规定的语词定义是对某个原有的语词或新出现的语词赋予确定意义的定义。

规定的语词定义所规定的语词，在一定时期内可以看作是一种规定，人们按照这个规定来学会使用这个词。当这个词成为通用词以后，对其词义的解释就可被看作说明的语词定义了。

(三) 定义的规则

要达到正确定义的目的，不仅需要具备所定义概念的相关知识，还应该遵循定义的规则。

1. 定义不能循环。

这条规则要求：定义项中不能直接或间接地出现被定义项。

违反这一要求导致的错误是循环论证。

2. 定义必须相应相称。

这条规则要求：被定义项的外延和定义项的外延应该相等。

违反这一要求导致的错误是定义过宽或定义过窄。

3. 定义应当用肯定形式。

这条规则要求：

(1) 给正概念下定义不能用负概念。

(2) 定义应当用肯定命题来表达。

违反这一要求导致的错误是定义离题。

4. 定义必须明确。

这条规则要求：

(1) 定义应当用简练的语言，不应有含混的语词。

违反这一要求导致的错误是定义含混。

(2) 定义项中不应包含比喻。

违反这一要求导致的错误是用比喻代定义。

二、划分

(一) 划分及其结构

划分是明确概念外延的逻辑方法。

划分由划分的母项、划分的子项和划分标准三部分组成。

划分的母项就是其外延被划分的概念。

划分的子项就是母项被划分后得到的各并列的概念。

划分标准就是将一个母项划分为若干个子项时所依据的一定的属性。

事物具有多种属性，因此划分时可以根据需要选取不同的属性作为划分标准。

(二) 划分的方法

1. 一次划分和连续划分

一次划分是对母项进行一次分完的划分，只包含母项和子项两个层次。

连续划分是把第一次划分后所得到的子项作为母项继续进行划分，这样连续划分下去，直到满足需要为止。

2. 二分法

二分法是以对象有无某种属性为划分标准，把母项中凡是具有这种属性的对象划分为一类，表

现为一个正概念；把凡是不具有这种属性的对象划分为另一类，表现为一个负概念。二者在外延上是矛盾关系。

（三）划分的规则

要给一个概念作出正确的划分，不仅需要掌握有关划分对象的具体知识，还要遵守划分的规则。

1. 子项外延之和必须等于母项外延。

违反这一要求导致的错误是子项不全或多出子项。

2. 各子项外延之间必须互不相容。

违反这一要求导致的错误是子项相容。

3. 划分标准必须同一。

违反这一要求导致的错误是多标准划分。

（四）分解与列举

分解是把一个整体分为几个组成部分，它所显现出的是整体和部分的关系。分解后的部分不具有整体的属性。

划分不同于分解。划分所显现出的是类与分子的关系。划分后的子项具有母项的属性。

列举是划分的一种特殊形式，是划分的省略式。划分需要明确概念的全部外延，而列举只明确概念的部分外延。

第二节 假说

一、概述

（一）定义

假说是人们对所研究事物或现象作出的一种推测性解释、一种假定性说明。

作为对未知现象或规律的一种推测性解释，假说分为科学假说和工作假设。

所谓科学假说，是指根据已有的事实陈述和相关的科学理论，对未知事物或规律所作的推测性解释；工作假设是在实际工作中对某一特定事实而不是一类事物提出解释的假说。为了与科学假说相区别，通常称之为假设。

（二）假说在人们的认识过程中起着重要的作用。

假说是科学发现和科学发展的先导。假说普遍存在于自然科学研究、社会科学研究以及实际工作中。

（三）科学对假说的要求

假说是对事物及其联系的推测性解释，但并非任何一种推测都是假说。假说与臆想、迷信、猜测的不同之处在于：

1. 假说要以事实材料和科学理论为根据。

2. 假说要有解释力。

3. 假说要具有可检验性。

二、假说的提出

在提出假说即形成假说的过程中，要以掌握的事实材料和已有的科学知识为前提，还要综合运用各种推理，特别是要应用各种非演绎推理。

一般地，解释某个事实或现象的过程可以概括为：

（一）已确定某个事实命题（F）为真，但该事实没有得到解释或没有得到合理解释而需要重新解释。

(二)为解释 F 寻找根据,或为 F 提供理由。我们有某种确认为真的知识命题或事实命题(W), W 可用来作为解释 F 的根据,但仅靠 W 不能推导出 F。

(三)提出假说命题(H),将 W 和 H 结合在一起就能推导出 F。

(四)我们就得到对 F 的一个解释:

$$H \wedge W \rightarrow F$$

$H \wedge W$ 是推理的前提, F 是推理的结论。

如果上述推理式是有效式,则提出的假说就能圆满解释所研究的事实或现象;如果从 $H \wedge W$ 不能推出 F,则提出的假说就不能充分解释所研究的事实或现象,就需要提出新假说,或对原假说进行修正。

三、假说的检验

要检验科学假说是否成立,常用的方法是:先从假说引申出具体推断或推论,然后检验这些推断或推论是否与客观事实相符。

假说的检验过程可以概括如下:

$$\begin{aligned} H_1 \wedge W_1 &\rightarrow C_1 && \text{(引申出检验命题)} \\ \neg C_1 &\rightarrow \neg (H_1 \wedge W_1) && \text{(假言易位推理)} \\ \neg C_1 \wedge W_1 &\rightarrow \neg H_1 && \text{(} C_1 \text{ 为假但 } W_1 \text{ 为真,则 } H_1 \text{ 必假)} \\ H_2 \wedge W_2 &\rightarrow C_2 && \text{(} H_1 \text{ 被推翻,提出新的假说 } H_2) \\ \dots &&& \end{aligned}$$

如果检验命题 C 被否定而又没有理由确认 W 为假,则假说 H 被否定。

如果检验命题与事实没有矛盾,则假说获得了一些证据的支持。检验命题被证实得越多,支持假说成立的证据就越多,假说成立的可能性就越大。尤其是关键性检验命题被证实,则假说就得到关键性或决定性证据的支持。因此,要尽可能多地从假说引申出更多的和更具有关键性的命题。其过程如下:

$$\begin{aligned} H \wedge W_1 &\rightarrow C_1 \\ H \wedge W_2 &\rightarrow C_2 \\ H \wedge W_3 &\rightarrow C_3 \\ \dots & \\ H \wedge W_n &\rightarrow C_n \end{aligned}$$

因为 $C_1 C_2 C_3 \dots C_n$ 都是正确的,因此, H 也就可能是正确的。

根据假言推理规则,检验命题为真,假说未必为真。并且概括性命题或普遍性命题(全称命题)是无法证实的。此外,实践检验是一个不断深入和不断发展的认识过程,我们只能在所处时代的条件下进行认识,而且这些条件达到什么程度,我们便认识到什么程度。所有检验命题对于证实假说的真理性而言,都不具有“终审判决”的意义。也就是说,假说可以被接受但不能最终被证实。

第三节 论证

从狭义上说,论证与证明是同义词,从广义上说,论证包括证明和反驳。

一、证明概述

人们不论是在日常生活还是在科研工作中,当需要确定某一观点、某一理论的成立,就需要进行证明。

(一)什么是证明

证明就是引用确认为真的命题为根据，从而得出某一命题为真的推演过程。

证明实质上是推理的运用，任何证明都需要通过推理来进行，这是逻辑证明的根本特征。

凭感觉可以直接感知其真实性的命题，不需要证明。在确立科学理论的研究过程中，真实性不需要加以证明的只是极少数的原始命题，如数学中的公理。在人类理性的增长过程中，新提出的理论观点，需要通过证明才能确定其真实性；即使其真实性已被实践检验过的命题，由于其真实性是否明确往往因人而异，也需要证明。可见，逻辑证明广泛应用于我们日常生活、工作和科研中。

人们进行证明活动，目的在于为确认某一论断的真实性提供理由。逻辑学不研究某个具体的证明，只研究所有证明都具有的最一般的共同的东西，如证明的逻辑结构、方法、规则等，解决证明的严密性、有说服力等问题。

（二）证明的作用

1. 证明在理论思维中起着重要的作用。

（1）逻辑证明是科学理论建立的必经途径。

一个科学理论观点，无论在实践检验之前，还是在实践检验之后，都需要通过逻辑论证的环节。如果不经过逻辑证明，理论的科学性就不能建立。

（2）逻辑证明是人们获取新知识的重要手段。

通过逻辑证明，人们可以在已有知识的基础上获得新的知识。

（3）逻辑证明是作出科学预见的重要工具。

科学理论的功能之一是作出科学预见。人们利用科学规律进行理论探索与论证，从而对未来社会的发展或科学理论的发展作出预见性的推测，从而指导实践。

2. 证明在思想表述与交流中也起着重要作用。

无论传播真理、传授知识，或是宣传鼓动、演讲辩论，还是反驳谬误、揭露诡辩，逻辑证明都是人们不可缺少的思想表述与交流的手段。

3. 逻辑证明贯穿于司法实践的全过程。

司法工作自始至终都和逻辑论证密切相关。一个司法工作者，如果能熟练地、有效地运用逻辑论证，不但可以提高工作效率，而且有利于各类案件的正确处理。

（三）证明的结构

从证明的组成来说，凡证明都是由论题和论据两部分组成的；从论据与论题的联系来说，凡证明都有一定的论证方式。

1. 论题就是真实性需要确定的命题。它回答“证明什么”的问题。

论题一般有两类：一类是已经证明为真的命题，如科学定理、定律等。对这类论题的证明，目的在于阐明真理、宣传真理。另一类是真实性尚待确定的命题，如科学假说。对这类论题的证明，目的在于探索真理、发现真理。

2. 论据就是用来确定论题真实性的命题，即在证明中为支持论题所提供的根据、理由。它回答“用何证明”的问题。

可以用来作为论据的命题一般有两类：一类是已被证明为真的理论命题，如科学原理、公理、定理、定义等。用这类命题作为论据，能使证明深刻、说服力强。另一类是已被确定为真的经验命题。

在一个复杂的证明过程中，论据往往有基本论据和非基本论据之分。直接支持论题的论据是基本论据，对基本论据再作论证的，称作非基本论据。

3. 论证方式就是论据和论题联系的方式，即在证明中采取何种推理形式从论据推出论题。它

回答“如何证明”的问题。

根据论证的需要，在一个证明中可以只有一个推理形式，也可以采用一系列的推理形式。只包含一个推理形式的证明，其论证方式就是该推理形式，包含两个以上推理形式的证明，其论证方式就是所用的各推理形式的总和。

在论证过程中，对于不同内容的论题，可以采用相同的论证方式；对于同一个论题，也可以有几种不同的论证方式。这就是说，从论据到论题的途径不是唯一的。在实际思维过程中，我们应当选择那些简明有效的论证方式，而舍去冗长的论证方式。

严格的逻辑证明一般是指演绎证明，以保证从论据推出论题的必然性、可靠性和严密性。非演绎推理是一种或然性推理，不能用于严格的逻辑证明。

（四）证明与推理

证明与推理密切相关。

首先，推理是证明的工具，证明是推理的应用。只有运用推理，才能由论据推出论题，没有推理也就谈不上逻辑证明。

其次，证明的结构与推理的结构一致。证明中的论题相当于推理中的结论，论据相当于推理中的前提，论证方式相当于推理从前提得出结论的推理形式。其对应关系可用下图表示：



证明与推理又是相互区别的。

第一，目的与作用不同。

证明的目的是确定某个命题为真，其作用在于确立已知，阐明真理。推理的目的是得出一个新的命题，其作用在于寻求未知，发现真理。

第二、真假要求不同。

证明的有效性不仅要求论据与论题之间有必然的逻辑联系，而且还要求论据是真实的。推理的有效性是就其推理形式而言的，与推理内容无关，它仅要求前提与结论之间有逻辑联系。

第三、思维进程不同。

证明的过程，总是先有论题，然后为确立论题的真实性寻找理由。论题是已知的，论据也是已知的，由论据得出论题的过程是由已知到已知的过程。推理总是先有前提，然后得出结论。前提是已知的，而结论却是未知的，前提到结论的过程是由已知到未知的过程。

二、证明的方法

根据证明过程中论题与论据联结方式的不同，证明分为直接证明的方法和间接证明的方法两种。

（一）直接证明

直接证明的方法就是论题的真实性直接由论据推出。

直接证明的特点是论题直接从论据推出，论据蕴涵论题，论据真则论题必真。

（二）间接证明

间接证明的方法是论题的真实性需借助假设前提推出。

假设的前提中，有的是论题的条件命题，有的是论题的矛盾命题，有的是论题的相关命题（与论题陈述并列的各种可能情况）。根据假设前提的不同，间接证明分为条件证明、反证法和排除法三种。

1. 条件证明

条件证明适用于论题是一个假言命题（或假言命题的等值命题）的论证。在条件证明中，论题的真实性是借助于假设一个与假言命题的前件相同的命题为补充前提而推出的。

如果以符号“P”代表已知为真的论据（或论据集），以 $A \rightarrow B$ 代表论题，那么条件证明只适用于如下证明：

P
所以， $A \rightarrow B$ ①

或者论题形式等值于“ $A \rightarrow B$ ”的论证，如“ $\neg A \vee B$ ”、“ $\neg (A \wedge \neg B)$ ”等。

论题为假言命题的任一证明的证明方法，就是把假言命题的前件假设为一个补充的前提，然后运用有效的推理序列，推导出假言命题的后件。可表示如下：

P
假设 A
所以， B ②

我们对论证式②的有效性的证明，也就是对论证式①的有效性的证明。因为①与②在逻辑上是等值的，即“ $P \rightarrow (A \rightarrow B)$ ”等值于“ $(P \wedge A) \rightarrow B$ ”。这正是条件证明法的逻辑根据所在。

在条件证明法中，假设前提是假言命题结论的前件。当证明的论题是假言命题或它的等值命题，而直接证明又难以进行时，采用此方法就能使问题迎刃而解。

2. 反证法

在反证法中，论题的真实性是借助于假设一个与论题相矛盾的命题为补充前提而推出的。

反证法的步骤是：首先，假设一个与原论题相矛盾的反论题；然后，由这个假设前提推出矛盾或者导致荒谬；这样，推翻反论题，根据排中律，则原论题必真。

反证法的推演过程可表示如下：

- (1) 求证：P
- (2) 证明：假设前提 $\neg P$

由假设前提按照推理规则进行推理，最后推出矛盾或导致荒谬。

即 $\neg P \rightarrow Q \wedge \neg Q$ （或 R（R 是明显荒谬的））

而 $\neg (Q \wedge \neg Q)$ （或 $\neg R$ ）

所以， $\neg P$ 为假

那么，P为真

反证法的证明简洁明了，对论题的证明无可置疑，因此是一种非常有说服力的证明方法。当直接证明难以奏效时，反证法是一种比较便捷的方法。

3. 排除法

排除法又称选言证法，其论题的真实性是借助于假设与论题相关的命题（与论题陈述并列的所有可能情况）为补充前提而推出的。排除法的步骤是：先找出与论题相关的所有可能性，构成一个选言命题；然后证明除原论题外，其他选言支均不成立；最后，根据选言推理否定肯定式，推出原论题真。

排除法的推演过程可表示如下：

- (1) 求证：P
- (2) 假设：Q、R、（S……）

(3) 已知: Q 、 R 、 $(S\cdots)$ 与 P 相关, 即构成 $P \vee Q \vee R (\vee S\cdots)$, 并且这一选言式涵盖了所有可能情况。

(4) 证明: 由已知前提证明

$\neg Q$

$\neg R (\neg S\cdots)$

所以, P

显然, 由相关的假设命题为假, 推出论题为真, 其逻辑推演过程是选言推理的否定肯定式。

运用排除法时应注意, 论题与其相关的命题所陈述的情况, 必须穷尽事物的所有可能情况。

间接证明的特点是论题的真是借助于某种假设前提推出的。因此, 论题的推演过程比较迂回, 不如直接证明简洁。

在实际证明中, 直接证明和间接证明结合运用, 对同一个论题, 从多种角度加以证明, 会使论证更加具有说服力。

三、证明的规则

为了保证证明有效、有说服力, 必须遵守证明的规则。

(一) 论题必须清楚、明确

证明的目的在于确立论题的真实性, 因此, 论题清楚、明确是证明的首要条件。

违反这条规则的逻辑错误称为“论题含混”。

(二) 论题必须保持同一

论题保持同一是指在同一证明过程中只能有一个论题, 并且应始终围绕它进行论证。

违反这条规则的逻辑错误是“转移论题”或“偷换论题”。

(三) 论据必须是已经确认为真的命题

论据是用来确认论题真实性的命题。证明的过程就是从已知为真的论据推出论题真实性的过程。因此, 引用的论据必须是已经确认为真的命题, 只有这样的论据, 才具有论证的价值。如果论据虚假, 或论据的真实性还有待于证明, 就不能确定从该论据推出的论题必真。

如果以虚假的命题作为论据进行论证, 就会犯“虚假理由”的错误。

如果以真实性尚未证明的命题作论据, 就会犯“预期理由”的错误。

(四) 论据的真实性不能依靠论题来证明

论题的真实性是靠论据为真来确定的。如果论据自身的真实性又靠论题来证明, 就等于论题没有得到证明。

违反这条规则的逻辑错误是“循环论证”。

(五) 从论据应能推出论题

在证明的过程中, 论据与论题之间要有必然的逻辑联系, 论题能从论据推出。

违反这条规则, 就会犯“推不出”的逻辑错误。“推不出”的错误常常表现为以下三种形式:

1. 论据不充分。

这是指所引用的论据对确定论题的真实性来说, 不是充分的理由。从推理的角度来分析, 即论据不构成论题成立的充分条件。

2. 论据与论题不相干。

这是指论据与论题之间没有蕴涵关系, 从论据的真推不出论题为真。

3. 违反推理规则。

证明总要使用推理, 这就要求由论据推出论题, 必须遵守推理规则。

四、反驳

（一）什么是反驳

反驳就是引用确认为真的命题为根据，从而得出某一命题为假或某一论证不能成立的推演过程。

（二）反驳的结构

与证明的结构相同，反驳也是由被反驳的论题与所引用的论据两部分构成。从论据与被反驳的论题之间的联系来看，反驳也要通过一定的论证方式。

被反驳的论题，即被确定为假的命题。

反驳的论据，即用来作为反驳的根据或理由的命题。

反驳的方式，即在反驳过程中所运用的推理形式的总和。

（三）反驳从何着手

反驳是确定某一命题为假或某一论证缺乏逻辑性，其目的在于揭露诡辩，批驳谬误。为了达到反驳的目的，应该从实际出发，或者针对论题，或者针对论据，或者针对论证方式。

反驳论题，就是证明对方的论题是虚假的。

针对论题进行反驳，只要论据充分，论证方式正确，就驳倒了对方的整个论证。

反驳论据，就是证明对方的论据是虚假的。

驳倒了对方的论据，确定了对方论据的虚假性，并不等于驳倒了对方的论题，只表明对方的论题失去了论据的支持。论据假，论题的真假是尚未确定的。

反驳论证方式，就是确定对方的论据与论题之间没有必然的逻辑联系，从论据推不出论题。

确定从论据推不出论题，这表明论证不能成立，但不等于驳倒了论题。论题的真假还需重新论证。

驳倒了对方的论据或论证方式，虽然不等于驳倒了论题，但还是具有重要意义的。这说明对方的论题失去了论据的支持，或从论据不能必然推出论题。这样的证明难以令人信服，其论题难以成立。

关于论题、论据、论证方式，三者的关系总结如下：

论据真，论证方式正确，则论题真；

论据真，论证方式不正确，则论题可真可假；

论据假，论证方式正确，则论题可真可假；

论据假，论证方式不正确，则论题可真可假。

（四）反驳的方法

根据反驳过程中论据与论题联系方式的不同，反驳可分为直接反驳、间接反驳和归谬法。

1. 直接反驳

直接反驳就是引用真实性已经确定的命题，直接推出被反驳的论题或论据虚假的反驳方法。

直接反驳的特点在于：不需要经过任何中间环节，反驳直接、有力。

2. 间接反驳

间接反驳是通过证明与被反驳的论题相否定的论题为真，从而推出被反驳的论题为假的反驳方法。又称独立证明的反驳方法。

间接反驳的步骤大致是：首先，设定与被反驳的论题相矛盾或相对立的论题；然后，通过有效的推理证明反论题为真。这样，根据矛盾律，推出被反驳的论题为假。

间接反驳的推演过程可表示如下：

（1）被反驳的论题： P

（2）设反论题： $\neg P$ （或 Q （ Q 与 P 是反对关系））

(3) 证明: $\neg P$ 为真 (或 Q 为真)

所以, P 假

间接反驳的特点在于: 需要通过中间环节, 先设立反论题, 通过证明反论题的真, 进而确定被反驳的论题为假, 从而达到反驳的目的。

3. 归谬法

归谬法就是从被反驳的论题推出错误的结论, 由否定错误的结论, 进而推出被反驳的论题虚假的反驳方法。

归谬法的步骤是: 首先, 假设被反驳的论题为真; 然后, 以它为前提推出后件, 构成一个充分条件假言命题。而这一命题的后件是错误的, 或者是明显荒谬的, 或者是逻辑矛盾; 因此否定假言命题的后件, 进而否定前件, 从而达到反驳的目的。

归谬法的推演过程可表示如下:

(1) 被反驳的论题: P

(2) 假设: P 真

(3) 反驳: $P \rightarrow Q$ (Q 是明显荒谬的)

(或 $P \rightarrow R \wedge \neg R$)

$\neg Q$

(或 $\neg (R \wedge \neg R)$)

所以, $\neg P$

即 P 假

归谬法的特点在于: 这是一种以退为进的反驳方法。假定被反驳的命题为真, 是为了引出荒谬, 引出荒谬是为了反戈一击, 从而加强了反驳的力量。

第四节 辩 论

一、辩论及其特征

(一) 定义

辩论就是对某一问题, 持有不同观点的人为了弄清是非, 说服对方, 彼此之间所进行的证明与反驳的说理过程。

(二) 主要特征

1. 对抗性
2. 互制性
3. 攻守并重

二、辩论的意义

- (一) 明辨是非
- (二) 活跃思想、增长知识
- (三) 增强语言表达能力
- (四) 培养应变能力

三、辩论推理的特征

- (一) 辩论推理是非形式化的推理。
- (二) 辩论推理是具有可争辩性的推理。

(三) 辩论推理是综合型推理。

四、辩论的技巧与方法

辩论的过程是证明与反驳的说理过程，所以，证明与反驳的方法是辩论最基本的方法。在这一过程中，还要使用一些具体的辩论技巧与方法：

- (一) 事例论证法
- (二) 比喻说理法
- (三) 类比说理法
- (四) 反推辩论法
- (五) 揭露矛盾法
- (六) 反诘进攻法
- (七) 以退为进法
- (八) 难题转嫁法
- (九) 二难设辩法

第五节 谬 误

一、什么是谬误

谬误是指人们在思维和语言表达中所产生的一切逻辑错误。

这些谬误，有的是人们不自觉产生的，有的是人们有意造成的。如果故意违反逻辑规律、规则，为某种论点进行论证，这就称为诡辩。

二、常见的各种谬误

通常可以将谬误分为形式的和非形式的。

有关形式方面的谬误指为某种论点进行论证时违反推理规则所犯的 error。

有关非形式方面的谬误是有关内容、实质方面的错误。这是由于在论证中使用的语言存在歧义，或者缺乏相关的知识以及认识的片面性等造成的。

非形式方面的谬误大致可以分为不相干谬误、歧义谬误和论据不当谬误等三个方面。

(一) 不相干谬误

不相干谬误指在论证中论据与论题的联系不是逻辑上的，而是其它诸如心理、人格、社会方面的联系。正确的论证应该依靠论据与论题在逻辑上的必然联系，而不能依靠其它因素的联系来支持自己的论点。

不相干谬误主要表现在诉诸武力、权威、人身、感情、众人、私利、无知等方面。

1. 诉诸武力

在论证中，论证者借助自己掌握的武力，威胁、强迫他人接受其论点。

2. 诉诸权威

在论证中，不给论题提供确实可靠的论据，而只靠引用书本或引用某权威人士的大名或其言论去说明论题。

3. 诉诸人身

在论证中，不是针对立论者的论点进行论证，而是针对立论者的品行、出身、职业、外貌、地位等与论题无关的因素进行评价、攻击。

4. 诉诸感情

在论证中，不是依靠充分的论证和合乎逻辑的推理以理服人，而是借助感情促使他人同情和相信自己，接受自己的论点。

5. 诉诸众人

在论证中，援引众人的意见、观点或信念进行论证。

6. 诉诸私利

在论证中，把论题的真假与听众的利益混为一谈，指出自己的观点或立场是符合听众的利益的，以求得听众对自己论题的信任和支持。

7. 诉诸无知

在论证中，以某个论题没有得到证实或证伪为根据，从而断定其真假。

（二）歧义谬误

语言是思想表达与交流的工具，语言只有清楚明确，才能达到交际的目的。而语言的含义和结构又是复杂的，常常容易产生歧义，从而构成谬误。这主要表现为语词歧义、语句歧义、含义不明确以及复杂问语等。

1. 语词歧义

在思维与表达过程中，要求语词的含义应该是明确的。语词歧义的谬误，是指在同一语境中，语词的含义不明确，或把不同含义的语词混淆、偷换。

2. 语句歧义

在同一思维过程中，要求语言的表达应含义明确，不能随意转换语句本来的含义。这一错误在论证中常常表现为转移论题或偷换论题。

3. 含义不明确

有的语句的含义是不确定的，有的语句的含义是模糊不清的，如果在语言表达中使用了这样的语句，就容易产生歧义。

4. 复杂问语

暗含假定的问语，在逻辑上称为复杂问语。这种谬误的产生，是在问话中把两个以上的问题，合并为一个问语，诱使对方作为一个简单问题来回答。

（三）论据不当

在论证中，论据是用来支持论题的，只有论据真实并且充分，才能有力地支持论题。这一谬误的产生，是由于在论证中没能提供恰当的论据。主要表现为以偏概全、预期理由、错认因果、循环论证、机械类比、强词夺理等。

1. 以偏概全

在论证中，从片面的特例出发，不恰当地概括出一般规律，或者把一整体中局部的特殊性不适当地夸大，当作整体的普遍性。

2. 预期理由

在论证中，以未经事实检验的主观之见为论据。

3. 错认因果

在因果问题上任意指认因果关系。这类谬误主要表现为以先后为因果和因果倒置。

4. 循环论证

在论证中，用论据证明论题，反过来又用论题证明论据。

5. 机械类比

在论证中，抓住事物表面上的相似，将两个完全不同的事物进行类比，从而得出论证者所希望得出的结论。

6. 强词夺理

在论证中，不能针对论点进行论证，而是节外生枝、无理强辩。

三、研究谬误的意义

真理总是与谬误相比较而存在、相斗争而发展的。因此，我们一方面要研究正确思维的规律、规则，另一方面，也要对错误的思维形式有一个清楚的认识和了解。

谬误可以说种类繁多、表现变化多端。要想揭示谬误，避免谬误，就应对之在理论上有一个清楚的认识。如果我们对每种谬误都有一个名称来概括它，并且指出它们的错误实质，那么人们一旦遇到这些谬误，就能清楚地识别它、反驳它。

复习与思考题

1. 什么是定义？定义由哪些部分组成？
2. 定义有哪些规则？违反这些规则会犯什么逻辑错误？
3. 什么是划分？划分由哪些部分组成？
4. 划分有哪些规则？违反这些规则会犯什么逻辑错误？
5. 什么是假说？科学对假说提出了哪些要求？
6. 如何提出假说？如何检验假说？
7. 为什么说假说的检验命题被证实为真，不等于假说被证实为真？
8. 如何理解推翻假说与证实假说在逻辑上的不对称性？
9. 什么是证明？证明由哪几部分组成？
10. 证明与推理是怎样的关系？
11. 证明的方法有哪些？它们各有什么特点？
12. 证明有哪些规则？违反这些规则会犯什么逻辑错误？
13. 什么是反驳？反驳有哪些方法？
14. 论据真，论题是否必真？论据假，论题是否必假？为什么？
15. 常用的辩论方法有哪些？它们各具有什么特征？
16. 什么是谬误？常见的谬误有哪些？

拓展阅读书目

1. [英]卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社，1986年。
2. [英]L·S·斯泰宾：《有效思维》，商务印书馆，2005年。

《哲学概论》教学大纲

俞学明 王心竹 孟彦文 宫 睿 编写

目 录

前 言.....	53
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	53
二、本课程的教学目的和基本要求.....	53
三、本课程的主要内容及学时分配；.....	53
第一章 哲学的问题和方法.....	54
第一节 常识和哲学.....	54
第二节 中西哲学的问题.....	55
第三节 哲学的方法.....	56
复习与思考题.....	56
拓展阅读书目.....	57
第二章 形而上学.....	58
第一节 形而上学的基本内涵.....	58
第二节 形而上学和本体论的关系.....	58
第三节 到底什么是形而上学？.....	58
第四节 形而上学还可能吗？.....	59
复习与思考题.....	59
拓展阅读书目.....	59
第三章 真理、理性与感性.....	61
第一节 真理问题.....	61
第二节 感性和理性.....	61
复习与思考题.....	62
拓展阅读书目.....	62
第四章 自由问题.....	63
第一节 自由和必然.....	63
第二节 因果必然性.....	63
第三节 自 由.....	64
复习与思考题.....	64
拓展阅读书目.....	64
第五章 主体性问题.....	65
第一节 主体性原则的渊源.....	65
第二节 主体性原则的确立.....	65
第三节 主体性原则的衰落.....	66
复习与思考题.....	67
拓展阅读书目.....	67
第六章 天人之辨.....	68
第一节 天道与人道.....	68
第二节 天道与人道的关系：天人合一.....	68
一、老子的天人玄同.....	68
二、庄子的“无以人灭天”说.....	69
三、“天人相通”说.....	69

四、“天人相交”说.....	69
五、董仲舒的“天人相与”说.....	69
六、程颢的“天人同体”说.....	70
七、“天人一气”说.....	70
八、朱熹的“天人一理”.....	70
九、“天人一心”说.....	70
复习与思考题.....	70
拓展阅读书目.....	70
第七章 本末体用之辨.....	71
第一节 本末之辨.....	71
一、战国至东汉.....	71
二、魏晋时期.....	71
三、宋明时期.....	71
第二节 体与用.....	71
复习与思考题.....	72
拓展阅读书目.....	72
第八章 心性之辨.....	73
第一节 尽心知性.....	73
第二节 大心与心即性.....	73
第三节 心分体用说.....	74
一、胡宏主张性体心用.....	74
二、朱熹进一步发展了“心统性情”说.....	74
三、相关之“性即理”与“心即理”的问题.....	74
第四节 心外无性.....	74
复习与思考题.....	74
拓展阅读书目.....	74
第九章 人性善恶.....	75
第一节 性善与性恶.....	75
一、孟子的性善论.....	75
二、荀子的性恶论.....	75
三、孟荀人性论比较.....	75
第二节 性三品与复性说.....	75
一、董仲舒的“性三品”说.....	76
二、韩愈的性情说.....	76
三、李翱的复性说.....	76
第三节 天命之性与气质之性.....	76
一、张载“天地之性”和“气质之性”的分别.....	76
二、二程之人性论.....	76
三、朱熹的人性论.....	76
四、与此相关的“天理人欲”与“人心道心”的问题.....	77
复习与思考题.....	77
拓展阅读书目.....	77
第十章 人与神.....	78

第一节 人.....	78
第二节 基督教思想中的人与神.....	78
一、《圣经》中的人与神.....	78
二、基督教神学中的人与神.....	78
第三节 中国佛教中的人与神.....	79
复习与思考题.....	79
拓展阅读书目.....	79
第十一章 理性与信仰.....	80
第一节 理性与信仰.....	80
一、理性与信仰的关系.....	80
二、上帝存在的证明.....	81
第二节 觉和慧.....	81
复习与思考题.....	82
拓展阅读书目.....	82

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课或者选修课。

编写目的：供教学使用

课程简介：对哲学问题、思想家及学说的系统、概括性的介绍

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：国内外各大学都开设有哲学概论或者“哲学导论”的课程。它既是哲学专业本科生的专业入门课，也可以作为其他专业学生了解哲学和提高思维素养的必要课程。本课程主要目的在于对学生进行哲学的基本理念、领域、问题和方法的介绍和训练。本课程以问题带动哲思的展开，主要涉及哲学观、哲学问题、本体论、认识论、伦理学、宗教哲学、政治哲学、历史观等科目，重点在于通过各问题的展开，使学生养成哲学思维的习惯。

基本要求：在系统讲授的基础上，对学生学好本课程提出如下要求：第一，了解哲学思考和表达的特点；第二，体会中西哲学的区别；第三，了解中西哲学的重大问题及其表达；第四，培养哲学思维的能力。

三、本课程的主要内容及学时分配：

本课程共 54 学时，具体如下：

第一章 哲学的问题和方法（6 课时）

第二章 形而上学（6 课时）

第三章 真理、理性和感性（6 课时）

第四章 自由问题（6 课时）

第五章 主体性问题（3 课时）

第六章 天人之辩（6 课时）

第七章 本末体用之辩（3 课时）

第八章 心性之辩（3 课时）

第九章 人性善恶（3 课时）

第十章 人与神（6 课时）

第十一章 理性与信仰（6 课时）

第一章 哲学的问题和方法

教学目的和要求：了解哲学问题的特点、了解中西哲学史上的重大问题

教学内容：哲学和常识的区别、中西哲学的重大问题、哲学方法

教学时数：6

第一节 常识和哲学

我们把握世界的方式，可以主要分为常识的、科学的、哲学的、宗教的四个层次。这四个层次的概念框架，为人们提供了四种不同性质的世界图景、思维方式和价值规范。正是在这四种不同性质的世界图景、思维方式和价值规范中，世界得到了不同层次的描述和解释，人的思想与行为也得到了不同层次的理解和规范。

常识是人们把握世界的最基本和最普遍的方式，人们总是习惯性地以常识方式去理解和解释其他方式。而在常识的世界图景中，世界永远是经验的世界，超越经验的世界是常识所无法理解的。常识的世界图景以共同经验的历史性遗传为中介，实现其世世代代的延续。常识自身是非批判的和非反思的，由常识所建构的世界图景也是非批判的和非反思的。常识既具有描述和解释世界的功能，又具有约束和规范人们的思想和行为的功能。它既是人们思想和行为的根据，又是人们思想和行为的限度。常识对人的思想和行为具有规定和否定的双重规范作用，这种作用是普遍而持久的。它是人们日常生活最坚实的根基，也是人的存在方式的最深厚的根基。常识在日常生活中，发挥着其维持人类自身存在的生活价值。在常识的价值观念中，人们的思想与行为的根据和标准、范围与限度，都是经验的普遍性。经验性的价值观念，决定了常识价值规范的三大特性：狭隘性、保守性和极端性。

科学则超越了常识的范围，形成了完全不同的世界图景。科学的价值观是理性化的。科学以其系统化的知识体系和逻辑化的思维方式去规范人们的所思所想和所作所为。实证精神和分析态度是科学价值观念的基础。系统性和分析性是科学价值观念的显著特性。科学的价值观念不断地冲击常识价值观念的简单性与绝对性，又不断地冲破常识价值观念的狭隘性和保守性，使科学的价值观念不断地获得普遍性的社会认同，这就是科学价值观念的常识化。

应该指出，常识是人类把握世界的其他任何一种基本方式的基础。但人们把握世界的其他方式应是对常识的超越。

在四种框架结构中，人们最容易以常识的方式去理解哲学，从而把哲学的世界图景和常识的世界图景混为一谈。哲学是对常识的超越，常识是经验的，而哲学则是超验的；常识是表象的，哲学则是概念的；常识是有限的，哲学则是无限的；常识是非批判的，哲学则是批判的。要克服用常识去看待和对待哲学的简单化倾向，即“常识哲学化”倾向，反对把哲学变成冠以某些“哲学”名词的常识。哲学以超越常识的思维方式建构哲学的世界图景和价值规范，为人们提供哲学层面的世界观和价值观，历史性地以哲学的思维方式及其世界观和价值观去批判地反思常识的思维方式及其所建构的世界图景和价值规范，并历史性地使哲学的思维方式及其世界观和价值观成为人们普遍认同的思想观念和行为准则，这就是哲学的常识化。

哲学源于常识，而高于常识。在哲学学习和研究中，要关注哲学和常识的区别，真正找到哲学问题。

第二节 中西哲学的问题

西方的哲学形态从古希腊开始，经过柏拉图建立了一个逻格斯中心主义，到了笛卡尔、康德、黑格尔把逻格斯中心主义即普遍理性的中心主义发展到顶峰。到十九世纪末期，逻格斯中心主义在西方哲学系统中间引起了反弹，产生了五花八门的现代西方哲学。

在某种意义上说，西方哲学史是一部形而上学产生、形成、演变和衰落的历史。形而上学曾是西方哲学的核心和基础，它从古希腊到黑格尔经过 2000 多年的发展，在西方哲学中一直占据着统治地位。直到 19 世纪中叶，迅速衰落，一些现代西方哲学的流派提出“拒斥形而上学”的口号，勉为其难地与形而上学斗争，试图与形而上学决裂，但形而上学至今仍深刻地影响着人们的思考方式。形而上学问题是西方哲学中的核心问题，了解形而上学几乎构成了解西方哲学甚至西方文明的必要条件。

关于人类知识问题的理论，是西方哲学的重要问题。它探讨人类知识的起源、本质、界限、认识经验与认识对象的关系等与人类认识有关的最一般的理论问题。知识论的探索在古希腊哲学中就已经存在，柏拉图对知识的来源和本质的探索，德谟克里特、亚里士多德等对意见范畴的探讨和研究等，对后来的哲学，特别是知识论的研究产生了重要的和深刻的影响。但，作为哲学的一个基础部分，并且有其特定的研究对象、研究内容和研究形式的知识论的奠立，严格说来是近代的事。近代知识论的探讨形成了经验论和唯理论两大系统。尤其在康德所发起的哲学领域中的“哥白尼式的革命”的推动和影响下，知识论成为哲学研究的重心和主流，任何不以知识论为前提，试图超越人类知识的可能和限度去对宇宙作超验的、形而上学的理解和论证的哲学，被理所当然地视为一种“独断论”。在 20 世纪的哲学中，随着逻辑实证主义和分析哲学对形而上学的批评和拒斥，知识论在哲学中的地位和作用得到前所未有的发展和强化。在某种程度上，知识论成为哲学的同义语和代名词。知识论的主要内容有知识起源问题（感性与理性）、知识对象问题（实在、观念和现象）、知识判断问题（真理与谬误）等。

自由问题以及自由与必然（即决定论）的关系问题是哲学最重要的问题之一。自由和必然的关系问题既是形而上学众多问题中带有基础性意义的理论问题，也是伦理学中的一个基础问题。自由观念在西方源远流长。古希腊人很早就认识到了自由，并把它看作人最宝贵而不可剥夺的权利，但自由真正成为一个理论问题却是基督教时代的产物。在基督教哲学的体系中，自由问题表现为自由意志与上帝、自由意志与原罪之间的矛盾关系。而到近代哲学中，自由问题则突出表现为自由与必然之间的矛盾、自由与责任、自我选择等的密切相关，使得它在现代哲学中进一步成为核心话题。

对人的研究从一开始就是哲学的主要问题之一，以至于有的哲学家甚至把人的问题看作哲学的唯一问题。但只有到了近代，把人作为主体才真正确立起来。其确立和近代哲学的认识论转向是同一个历史过程。近代哲学的首要问题不是确定世界是什么（虽然不可能离开这个问题），而是我怎么认识的。通常人们认为，主体性的觉醒或自我意识原则是近代哲学的基本精神。可以说，20 世纪以前的西方哲学是主体性原则形成、发展、壮大乃至发挥到极致的历史，而 20 世纪以后的哲学，作为世界观和方法论、作为传统观念、曾经是西方哲学之主流的主体性原则则逐渐衰落，在意识形态领域不再占据统治的地位了。

西方哲学的发展历史也是哲学问题的不断更新、演化的历史。西方哲学的问题很多，这里只是就其中的几个重大问题作一个探索。

与西方哲学相比较，中国哲学的发展走了另一条独立的路子。它有自己的话语体系，有自己独特的文化视角，构成了中国哲学的独特体系。

“究天人之际”是中国哲学的重大问题，它贯彻于中国哲学发展的始终。天人关系论的开端问题，是人在宇宙间之位置的问题。在中国哲学之发展中，对人在宇宙中的特殊优异的性质的认识被

逐步加强，这种优异性往往表现为两个方面，其一是灵知，其二是善性。天人之辨的内容包括对天道、人道的内涵的不同理解、对天人关系的不同诠释。总体上说，“天人合一”是中国思想家之共识，只是对此命题内涵之理解各不相同。

本末体用问题是典型的中国哲学的本体论的问题，但它与西方哲学的本体论的内涵和探讨方式有很大不同。从战国到东汉，本末范畴已逐步为人们所掌握，并在不同的意义上使用。但到魏晋玄学时，才开始集中讨论本末体用问题。隋唐时期是体用范畴普遍流行和发展的时期，儒释道三家均对体用关系进行了深入的研究。到宋元明清时期，体用范畴不仅与道器范畴相连，且与各种各样的范畴相连，含义也广大而精微。

心性论哲学是中国哲学的重要组成部分。儒家思想是从心性出发，在人心中寻求人性的本质、寻求人生的真善和幸福。从孟子心性本体论的开立，到宋明理学对心性的关注，心性论成为儒家哲学的基础理论，也是唐以后三教交融和会通的核心要素。中国心性哲学的本体论诠释是与中国哲学对主体的自觉分不开，心性本体论实质上是一种主体本体论。

由于中国哲学对道德人伦的特殊关爱，人性善恶问题得到了特别的重视。先秦儒家人性论关注的是人性普遍的善恶问题。到了汉唐时期，除了西汉扬雄继续这一模式，提出“性善恶混”外，关注的重点由对人性普遍性的揭示转向对人性特殊性成因的解释。中国佛教哲学对人性善恶问题的关注，则与佛性善恶问题结合起来。三教在理想人格的追求、以心为成就理想人格的共同根据和出世入世圆融不二的心性修养的共同途径上达到了统一。

中西哲学是在各自独立的路径中发展出各具特色的哲学问题，这些问题的核心都在人，但由于各自生长和培育的社会背景和思想视角等的不同，其基本特点和问题的重点也存在着巨大差异。

从中西哲学的发展过程上说，哲学并不仅仅关注此岸的、当下的东西，哲学的产生于蕴涵着人类精神的终极关怀。因而，哲学与宗教有着共同的旨趣，只是实现自己旨趣的方式迥异而已。哲学的根基在于理性，宗教的根基则在于信仰。且不说原始宗教是哲学产生和孕育的温床，即使在中西哲学发展的旅途上，宗教因素的参与使得其哲学发展路径呈现出现在的面貌。对于西方哲学而言，不了解基督教哲学，就不能了解西方人罗马之后的哲学和智慧；就中国哲学而言，不了解佛教哲学，就不能把握汉唐以后的中国哲学的发展。宗教哲学的问题归根结底是神、人、世界以及彼此之间的关系问题，对这些问题的探讨恰好与中西哲学的根本理路达到了统一。

第三节 哲学的方法

通过哲学家所讨论的哲学问题是我们了解哲学的很好的途径。提出问题和回应问题，构成了哲学命题产生的基本途径。一种哲学思想的产生又必然地伴随着特有的哲学方法的形成，学习哲学也应体会哲学的方法论。

1. 怀疑方法
2. 分析方法
3. 归纳方法
4. 智的直觉

复习与思考题

1. 如何理解哲学与常识的关系？
2. 如何理解哲学的基本问题？
3. 如何理解中西哲学的分别问题？
4. 哲学的方法有哪些？

拓展阅读书目

1. 孙正聿著：《哲学通论》，沈阳：辽宁人民出版社，1998
2. 张志伟、欧阳谦主编：《西方哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
3. 曾志著：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001
4. 向世陵著：《中国哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
4. 胡军著：《哲学是什么》，北京：北京大学出版社，2002
5. [美]蒂洛著：《哲学—理论与实践》，北京：中国人民大学出版社，1989
6. 张岱年著：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982

第二章 形而上学

教学目的和要求：形而上学问题是哲学的核心问题，或者说是首要问题。本节教学的主要任务是让学生掌握形而上学的基本内涵及其意义。

教学内容：形而上学的基本内涵、形而上学和本体论的关系、形而上学的历史演变、以及当代反对形而上学的思潮的基本理由，最后要探讨形而上学还是否可能的问题。

教学时数：6

第一节 形而上学的基本内涵

首先澄清我们对“形而上学”这个词的一些误解。黑格尔赋予了形而上学和辩证法对立的意义，这种理解当然没有什么问题。但形而上学在西方哲学史上首先是指哲学的最终认识对象，而不是认识对象的方法。这一点必须清楚。其次，形而上学作为哲学的核心部门，产生于巴门尼德。巴门尼德把存在从现象世界分离出来，把存在变成哲学的最终认识对象，对西方哲学的发展是转折性的；随后经过苏格拉底、柏拉图的“是什么”以及理念论，使形而上学初步形成时期；亚里士多德则建立了以实体为核心的范畴体系，标志着形而上学的确立。从此以后哲学家们在哲学核心问题上就是以实体为中心进行探讨的。黑格尔的哲学标志着形而上学的最终完成，从而使形而上学走向衰落。

第二节 形而上学和本体论的关系

形而上学与本体论在西方哲学史上几乎是同义词。但形而上学这个词所着重的是哲学本体论领域的超验或超越性质，当然从这个词的产生来看带有偶然性。哲学家们普遍相信有这么一个领域，它超越了我们的感官现象世界之外，是我们现象世界的根据。但对于这个超验领域到底是什么，则存在这各种各样不同的见解，可以说，正是首先在这个问题上的不同理解和立场才形成了丰富多彩的西方哲学史。而且随着讨论的日益深入，问题似乎得到了进展。本体论是晚近才出现的一个词，被用来指涉形而上学研究的问题领域。所以，从西方哲学本身的发展历程来看，我们似乎不必要区分这两个词的使用。但随着二十世纪反对形而上学的不断开展，形而上学这个词日益泛化了，这和黑格尔对形而上学的批判有很大关系。形而上学几乎成为哲学的同义词，古典哲学研究的一切领域甚至都被冠以形而上学而加以反对。这样形而上学和本体论这两个词的运用就出现了某种程度的分离。

第三节 到底什么是形而上学？

哲学地说，形而上学是研究存在之为存在的学问，即研究存在者的最终根据。通俗地讲，形而上学就是研究我们所处的世界、我们自身、社会等等的“终极意义”。落实到我们的个体身上，就是我们生命、生活的意义是什么的问题。古典哲学家们认为，生活本身的意义不是由我们自己提供的，因为每一个自己都是个别的，转瞬即逝的，不能作为全人类的普遍依据，正如我们每个人都是站在大地上，而不是站在自己身上。所以生活的意义是由一个本身普遍性的东西提供的。哲学家的任务就在于寻找和确定这个东西是什么。这就是我们所谓的“终极关怀”。但实际上，当我们说到终极关怀的时候，这种“关怀”的“终极性”已经不存在了或者已经在我们的内心中死亡了。正如当我们提到对金钱的渴望的时候我们是没钱的一样。古典哲学家们把形而上学看作是实实在在的东西，不可能不存在的东西。所以我们把亚里士多德的 *ousia* 译为实体是有学理根据的，虽然它一

点也不实。

在这个最终根据上，哲学家们的争吵非常激烈，根本原因就在于形而上学本身的性质上，因为它超越了我们这个此岸世界，是一个彼岸世界，是我们的感官所不能感知的世界。所以感官、感知的问题对形而上学始终具有双重的意义，它既表明了形而上学的超越性，同时也可能成为形而上学的绊脚石。正因为形而上学世界是不可感知的，所以哲学家们求助另一个武器：理性。但这个话题将是下一讲的问题，我们在此不予讨论。不管怎么样，虽然大部分哲学家赞同有形而上学这么一个东西，但对于它的基本规定争吵却是激烈的，于是形而上学成为一个尸骨累累的战场。理不辩不明，但对于形而上学来说，似乎越辩越混乱，达成一致的愿望也似乎越来越无望，这对以代表人类理性说话的哲学家们无疑是最大的讽刺。于是有些哲学家比如休谟就干脆否定了形而上学存在的可能性与合法性，对形而上学进行了最彻底的批判。在古典哲学那里，这种批判是不能容忍的，德国古典哲学目的就在于重建形而上学，但这种重建决不能忽视休谟对形而上学提出的挑战，于是康德把形而上学作为一种理想和设定，而不是一种实在。黑格尔则以思辩的形式使形而上学成为一个活生生的发展过程，使形而上学与形而下学合而为一，使此岸和彼岸、本质和现象合而为一，一方面可以说实现了形而上学的理想，但另一方面又在一定意义上取消了形而上学的超验性，摧毁了形而上学。

所以从西方哲学史的发展来看，否定形而上学成为一种时代潮流，形而上学似乎变得越来越不可能。这种对形而上学的否定和批判在二十世纪继续成为一种潮流，而且批判的广度也为古典哲学所远远不及的。但深度也是这样的吗？我们还不能妄下这个断言。但二十世纪哲学对传统哲学的几乎全部领域都一概地斥之为形而上学。本质、自由、必然、真理、主体、自我、理性、理想、客观、实体等等，虽然传统哲学在这些问题上从来没有达成过一致的看法，但基本都不否认这些东西的存在，或者至少在一定时期不否认；二十世纪哲学则认为这些都是传统哲学作为形而上学的幻想。而且似乎随着哲学的进展，这个名单还有进一步增加之势。

第四节 形而上学还可能吗？

我们认为可能的。首先，从历史的角度来看，一切反对形而上学的哲学都是寄生于它们所反对的形而上学上的，离开了它们所反对的东西，它们自身也不存在了。另外，只要它们还在反对形而上学，它们的谈论也还是哲学的谈论，也就是说都还属于形而上学。因此我们才会在哲学史上看到一种奇怪的现象，那些刚把以往哲学看作形而上学的而加以挾伐之时，它们自身则很快就被后来的哲学家们斥之为形而上学的了。其次，形而上学可能变更自身的形态。对形而上学批判的越激烈，表明形而上学自身的活力越强。所以，我们认为，形而上学并没有因为这种批判而被摧毁，而不过是证明了形而上学还有重建的可能性。最终，从近来哲学的发展趋势来看，形而上学具有复兴的局势。有些哲学家还在高举形而上学的旗帜，另一些哲学家虽然一直在反对形而上学，但后期的思想却透漏出形而上学的蕴涵。这些都需要我们去进一步的追踪研究。

复习与思考题

1. 如何理解形而上学的基本内涵？
2. 如何理解形而上学和本体论的关系？
3. 如何理解不同形而上学的差别问题？
4. 抛弃形而上学是否可能？
5. 形而上学的基本问题有哪些？

拓展阅读书目

1. 黑格尔著：《哲学史讲演录》1—4卷，北京：商务印书馆，1983

2. 赵敦华著：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000
3. 胡军著：《哲学是什么》，北京：北京大学出版社，2002
4. 张志伟、欧阳谦主编：《西方哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
5. 曾志著：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001
6. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，1999

第三章 真理、理性与感性

教学目的和要求：要求学生掌握真理与形而上学的相关性，以及理性和感性在西方哲学中的根本意义。

教学内容：真理的基本内涵、感性和理性的基本内涵

教学时数：6

第一节 真理问题

和形而上学紧密相关的一个问题就是真理问题，但这个问题仍然遭受到巨大的误解。真理不是真。我们不能把随便一句什么无聊的话都可以称为真理。比如太阳出来了，一比二小，你的苹果比我的大。等等。这些只能叫做真或真话，但决不能叫做真理。真理首先指的是对形而上学的认识。离开了形而上学，我们根本上就缺乏了认识的对象。如果形而上学是不变的，那么真理也是不变的。所以变来变去与真理的本性是不相通的。比如，当我们说太阳出来了，但刚说完，太阳可能又隐于阴云后面；当我们刚说你的苹果比我的大，但一转眼你把苹果吃掉了一大半，又比我的小了。一比二小似乎是稳定的，这只是因为我们运用的是我们的理智，这就是为什么柏拉图认为存在有数学理念的原因（即形而上学意义上的）。尽管如此，它仍然只能叫做真，而不能叫做真理，因为真理是一种深度模式，归根结底只能是指对形而上学对象的认识。所以我们不能把什么都冠之以真理的名称。而只有自认为认识了形而上学对象的时候才能叫做真理。真理之所以成为哲学的一个重要概念就是因为与形而上学的相关性。而要认识真理就意味着认识了形而上学对象。对形而上学对象的认识需要一定的认识能力，与之相对应的认识能力，我们叫做理性或理智。

第二节 感性和理性

巴门尼德的真理之路和意见之路的划分就表现为理性与感性的划分。这确定了西方哲学的基本道路。所以理性与感性首先不仅仅是表现为认识能力的不同，而是表现为认识对象的不同。在西方哲学看来，理性的认识对象是存在或形而上学的对象，而感性只能认识现象世界。因此理性是一种高级的认识能力，感性则是一种低级的认识能力。推崇理性是西方哲学的基本传统，这是因为理性是和形而上学联系在一起的。但理性仅仅是一种认识能力吗？在古希腊人看来，理性首先不是作为一种认识能力，而是一种爱智慧或爱神的表现或者说是对智慧或神的爱。理性是作为爱出现在这个世界之中的。人作为理性就是作为爱。人的高明就在于他能爱。实际上理性的爱的蕴涵在西方哲学中一直没有完全丧失，但随着哲学的进展似乎越来越退居幕后了，以至于很多哲学家都遗忘了。如果丧失了形而上学，理性将无所归属，也就丧失了其基本意义，变成了一种纯粹工具性的。这正是哲学发展的一个事实。

事实上，西方人长期把感性和情绪、欲望联系在一起的。因为它和这些东西一样都是可变的，感性追踪的是现象，现象一发生变化，它也必然要发生变化。比如天气冷了，它也觉得冷；热了，它也觉得热；因此它是随物而动的，在哲学上它就是纯粹的被动性。所以与真理是无关系的，只能得到意见，也就是看法而已。形而上学屏弃或轻视感性是很自然发生的。

同样，对感性的重视也是和对形而上学的反对是一致的。近代经验论哲学家发现我们的认识只能依靠我们的感性知觉能力，我们的全部知识都来自感性经验；因此感性是我们全部知识的来源，正因为此，形而上学知识是不可能的，形而上学也是不可能的。

现在的问题必然是：感性、理性如果还要有意义，它们仅仅只是一种认识能力吗？当代哲学的

探讨似乎在这个问题上体现了巨大的思想能力。

复习与思考题

1. 如何理解真理问题？
2. 真理和形而上学的关系是什么？
3. 如何理解感性与理性的差别？
4. 如何理解怀疑主义？
5. 如何理解真理与意义之间的关系？

拓展阅读书目

1. [美]蒂洛著：《哲学—理论与实践》，北京：中国人民大学出版社，1989
2. 张志伟、欧阳谦主编：《西方哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
3. 曾志著：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001
4. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，1999
5. [德]黑格尔著：《哲学史讲演录》1—4卷，北京：商务印书馆，1983
6. 赵敦华著：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000
7. 赵敦华著：《现代西方哲学新编》，北京：北京大学出版社，2000

第四章 自由问题

教学目的和要求：要求学生掌握自由在哲学中的地位，自由和必然的关系问题，尤其是自由问题。

教学内容：自由的根本内容、自由和必然的关系、因果必然性、自由和责任

教学时数：3

第一节 自由和必然

自由问题以及自由与必然（即决定论）的关系问题是哲学最重要的问题之一。这种关系可以表述为：我们人本身究竟是真正自由的，还是归根结底是受某种外在与人的力量所决定的？如果我们不能否认人本身是自由的，那么，随之而来的另一个问题就是，我们究竟在多大程度上是自由的，又在多大程度上是被决定的？对于这一问题的探讨在康德哲学那里真正地上升到了哲学的高度。

自由的观念在西方源远流长。古希腊人很早就认识到了自由，并把它看作人最宝贵而不可剥夺的权利。荷马曾经说过：“假如奴役的日子降到一个人头上，宙斯便取走了他一半的人性。”在雅典城邦中每个人公民都是自由的，雅典城邦就好象一个自由人联合体，它不是凌驾于个人之上的，而是为了保证个人的自由而存在的。每个公民都有权利参与公共事务的管理。尽管如此，但自由作为一个理论问题还没有得到希腊人的理解。使这个问题成为哲学问题的是基督教哲学。在基督徒看来，自由与信仰之间存在着深刻的矛盾。这一矛盾表现为：如果上帝是全知、全能、全善的，那么恶的现象如何解释；其次，如果上帝是全知、全能、全善的，人的自由意志是如何可能的？这两个问题也表现为自由意志与原罪的关系问题。基督徒因为选择了对上帝的信仰而使灵魂得到拯救，这就意味着人有信仰与不信的自由。然而如果人有自由的话，他就不仅没有了原罪，而且其自由与上帝的全知、全善、全能是冲突的。基督教哲学家们在这个问题上费尽了脑筋。

对近代哲学来说，这个矛盾表现为，自由与自然的必然性之间的矛盾。

第二节 因果必然性

启蒙主义是近代哲学的基本精神，它以宗教迷信、封建专制为敌，以理性为最高权威，提倡科学和进步，自觉地承担起了推广知识、教化大众的使命因此，理性与自由是启蒙运动的两大主旨。但随着近代自然科学的凯旋进军，哲学家们发现我们以及我们所处的世界是服从普遍必然的因果律。这使得哲学家们看上去都是以自由作为最高理想，但是实际上最终几乎都走向了严格的决定论。“人是机器”是近代机械决定论的典型表现。在他们看来，人的本性就是自然属性，即趋利避害、自保自利等，他不过是一架有自然本能驱使的自动机罢了。可见，近代哲学启蒙主义发扬理性提倡科学的结果不但未能达到自由，反而与之南辕北辙，背道而驰。

因果性关系学说认为一切结果都必然有一定的使它不得不这样的原因，或者说如果有A，必然有B。这是一种不可抗拒的必然性。但也有哲学家认为因果性本身没有什么必然性，只是我们人的一种习惯性联想而已。但近代哲学家们主要还是承认因果关系的必然性的。如果承认因果是一种必然性，就会产生这样一个哲学家们必须严肃对待的问题：如果是这样，那么人的价值和尊严何在？正是在自由问题上，因果必然的决定论不能解决人的价值问题。

最早意识到理性与自由之间存在着矛盾的人是卢梭。他在《论人类社会不平等的起源和基础》一书中提出了一个在当时可以说是惊世骇俗的观点：人类原本在自然状态下是自由平等的，一进入社会状态立刻就失去了自由和平等，而且随着文明的发展和进步，这种状况越来越加剧了。私有制

的出现，将人们分成了富人和穷人，社会政治制度的建立，使人们被划分为统治者和被统治者，而社会矛盾进一步激化，最终将发展为主人与奴隶的矛盾。这个思想深深地启发了康德，可以说康德哲学着力解决的就是这个矛盾。

第三节 自由

康德第一个把自由问题提到了形而上学的高度。认为自由虽然是不可证明的，但又是我们必须设定的，否则人的价值就不能落到实处。在康德看来，所谓自由当然就是一个自我决定的问题。具体地说，我们的行动不受任何外在的权威或私欲的强制和干预。但这样的自由是存在的吗？康德的自由概念是奠定在超验主体这个概念基础上的，一旦取消了超验主体这个概念，自由的基础也就不存在了。

当代哲学就是在这个问题上仍然采取了两个基本立场：一种认为自由根本就是幻想，因为在我们日常行动中，总是会受到各种因素的制约。比如一个人的行为模式总是受到他自小所接受的家庭环境的影响，或者，我们在找工作、选择专业时考虑的是经济利益和社会地位等因素。表面看来，这些都是我自愿做出的选择，但实际上都是被动的，即被决定的。马克思主义的物质决定论和这种论点是一致的。当代的后现代哲学家们基本上是反对有先定的自由的，认为人是受到各种权力操控的一个节点（福柯），是权力网络上的一个棋子。

但另一方面也有当代哲学家坚持自由，把自由和责任联系起来，因为自由就意味着承担责任，为自己的行为负责。海德格尔认为人为了逃避自由就陷入到芸芸众生之中，他称之为在此的沉沦。只有当他自己承担自身的死亡的时候，他才能为自己承担起责任来。萨特把海德格尔的相关思想更加极端化。在他看来，自由不是什么美好的东西，而是人不得不承担的命运。自由是人的命运，人不得不自由，不得不选择自己的人生。所以他说人是人的未来，又说：英雄使自己成为英雄，懦夫是自己成为懦夫。

复习与思考题

1. 如何理解自由与必然的关系？
2. 对于自由问题有那些经典的表述？
3. 如何理解因果性问题？
4. 说明休谟对因果性观念的质疑？
5. 说明康德的自由理论？

拓展阅读书目

1. [美]蒂洛著：《哲学—理论与实践》，北京：中国人民大学出版社，1989
2. 张志伟、欧阳谦主编：《西方哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
3. 曾志著：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001
4. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，1999
5. [德]施太格缪勒著：《当代哲学主流》上下卷，北京：商务印书馆，2000
6. [法]卢梭著：《论人类社会不平等的起源和基础》，北京：法律出版社，1958

第五章 主体性问题

教学目的和要求：使学生掌握主体哲学在西方哲学上的发展历史，主体性问题的最基本的观点及其历史发展。

教学内容：主体性原则、主体性原则如何受到当代哲学的批判

教学时数：3

第一节 主体性原则的渊源

把人作为主体从严格意义上讲是近代哲学确立的，但对人的研究从一开始就是哲学的主要问题之一，以至于有的哲学家甚至把人的问题看作哲学的唯一问题。对人的研究是和形而上学的本体论问题密切联系在一起的。古希腊哲学已经从认识论方面来研究人的认识功能了，所以认识论问题一开始实际上就是关于人的问题。但这个时候对人的研究是屈从于外在的本体论的。

第二节 主体性原则的确立

只有到了近代哲学，主体性原则才开始确立起来，确立的标志就是笛卡儿的“我思故我在”。其确立是和近代哲学的认识论转向是同一个历史过程。近代哲学的首要问题不是确定世界是什么（虽然不可能离开这个问题），而是我是怎么认识的。在笛卡儿以及别的哲学家看来，获得知识的可靠出发点不是外在的事物或者别的东西，比如上帝，而只能是我们自身。笛卡儿通过普遍怀疑的方法发现一切都是可以怀疑的，惟独怀疑本身不能怀疑，即我思是不能怀疑的。从此知识大厦就似乎一劳永逸地奠定在我思基础上了。笛卡儿之后，尽管哲学家们，无论是唯理论还是经验论哲学家们，都坚信只有从我们自身出发，无论是先天我思，还是后天的我思经验，我们才能寻找知识的起源。

但笛卡儿的我思哲学给近代哲学家提出了一个二元论的难题：主观的我思怎么能够抵达客观的事物本身呢？换句话说，我们怎么能够走出我们的主观性呢？休谟通过自己的无与伦比的论证证明对事物进行客观认识是不可能的。这不仅摧毁了近代哲学和近代科学的理想，而且使主体性哲学的失败不可避免。拯救主体性就成为休谟之后哲学的主要工作之一。

康德通过现象和本体的划分，一方面使主体为自然立法成为可能，另一方面又把主体归于本体，使主体的自由问题成为可能。康德哲学的根本问题是，在一个严格遵守自然法则的世界上，人究竟有没有自由，有没有独立的价值和尊严的问题。对康德来说，这些问题都与知识问题有关，所以他便从知识问题入手来解决这些问题。

在认识论问题上，康德主张调和经验论和唯理论。他一方面同意经验论的原则，即一切知识都来源于经验，另一方面也赞同唯理论对经验论的批评，即对科学知识来说仅有经验是不够的，它们的普遍必然性只能是先天的。但这样一来，我们似乎便陷入了两难的境地：如果知识必须建立在经验的基础之上，知识就不可能具有普遍必然性；如果知识有普遍必然性，它就必须是先天的而不是建立在经验的基础上。康德用一句话把这个难题摆了出来：我们如何先天的经验对象？

在康德看来，如果按照知识必须符合对象这一传统观念，我们永远不可能证明科学知识的普遍必然性。其实在还是笛卡儿以来的哲学难题，即我们不可能走出我们的主观性。康德认为，我们不妨回过头来想，不不是我们的知识符合对象，而是对象符合我们的知识，看看会有什么样的结果。在康德看来，问题由此得到了完满的解决：一方面，我们的知识的确必须建立在经验的基础上，但是另一方面，认识活动的主体本身也有一整套认识形式，由于这些认识形式在经验之先并且作为经

验的条件而存在于我们的头脑中，因而便使知识具有了先天性或普遍必然性。

这就是所谓的哥白尼革命，康德通过这一转换，确立了认识主体。但是康德把认识主体只是限制在现象界，而事物本身也还是不可认识的。这就是我们所说的不可知论，但对人的认识能力的限制并不是消极的，在康德看来，恰恰为人的自由留下了广阔的空间。这是一个实践理性的王国，正是在这个王国中自由才是可能的。人们服从的是自由律，或叫做自由因果律。康德以雄辩的力量证明了自由的存在，证明我们有不依赖于别的东西或者说不按照自然的因果法则而仅仅按照我们的理性道德法则，即自由法则，行动的能力。

但康德并没有解决笛卡儿的二元论难题，主体性仍然是一个难题，因为人既作为认识主体又作为实践主体分属于两个不同的领域。如何解决康德的这个矛盾就成为康德之后的德国古典哲学的主要任务。从费希特德国古典哲学开始彻底确立了主体性原则，以主体一元论代替了二元论，把主体放在了形而上学本体论的地位上，实际上，费希特的哲学标志了近代主体性哲学的完成。

古典哲学之后，主体性原则并没有一下子衰败，还采取了现象学存在主义的方式。存在主义哲学之后主体性原则开始衰落，并受到了当代哲学的严厉批判。

第三节 主体性原则的衰落

二十世纪以前的西方哲学是主体性原则形成、发展、壮大乃至发挥到极致的历史，而二十世纪以后的西方哲学则是主体性原则衰落的时期。当我们说主体性原则衰落，并不是说不存在主体性了，而是说作为西方哲学的主流已经不再占据统治地位了。主体性原则可以概括为几个方面：理性原则，目的论原则，人类中心论原则等。

当代反主体性哲学相应地表现为非理性原则，反目的论原则和反人类中心论原则等。

非理性原则。非理性主义并不是二十世纪的独有现象，但只有到了二十世纪，非理性主义才成为时代潮流，成为一种弥漫于社会每一个角落的文化精神和思想气质。表现最明显的就是现象学的存在主义和精神分析学说。

存在主义对理性原则的颠覆是通过把主体性原则发挥到极致完成的，也就是说，在存在主义那里，反主体性首先是通过主体性实现的，它首先针对的是理性主体，无论是认识主体还是实践主体。海德格尔和萨特无疑是其中最大的代表。

反目的论原则。主体性的历史决定论和目的论原则是以人类主体的理性创造为前提的。但在弗洛伊德看来，人不过是受各种本能的欲望冲动支配的东西，他的本质就是反对成为某一种本质。在现代西方哲学看来，主体性的目的论或历史主义的原则不过是一种哲学上的简约论，历史反之根本没有什么决定性的因果链条，而知识一系列偶然事件的堆积。用某种永恒的理想的人类目标来解释人类的过去和设想人类的未来，都不过是一种乌托邦，它不仅不能够给人类带来光明和美好的未来，而且正是杀戮、战争和暴政的罪魁祸首。

反主体原则。二十世纪六十年代以后，随着结构主义和后结构主义的崛起，人类中心论的主题性原则成为当代哲学攻击的主要目标。在这些哲学看来，主题不过是一个面具，一个角色，是一种意识形态的建构，或者一场骗局。根本不存在一个这样的主体。尼采说，上帝死了；当代哲学则说，人死了。言外之意就是主体死了。这并不是说实际存在着的现实的人不再存在了，而是说一个具有普遍、永恒的、凝固的本质的观念的人不再存在了。主体成为一个下落不明的东西。随着哲学上的抽象主体的死亡，那些似乎存在于现实活动中的具体主体也死了。

主体性原则的衰落与二十世纪的两次世界大战、当代西方资本主义的社会组织形式、经济形式以及全球面对的一些共同的问题诸如生态危机等问题都是密切相关的。哲学家们把主体看作形而上学的最主要遗产和表现而对之大加挞伐。但是对这一批判我们还需要反思，反思其失误及其积极的东西，而不能一棍子打死。

复习与思考题

1. 请简要说明主体性原则的内涵？
2. 西方近代哲学是如何确立主体性原则的？
3. 请简要说明笛卡儿对主体性原则的确立？
4. 说明现代西方哲学主体性原则的衰落？
5. 简述海德格尔对主体性原则的批判？

拓展阅读书目

1. [美]蒂洛著：《哲学—理论与实践》，北京：中国人民大学出版社，1989
2. 张志伟、欧阳谦主编：《西方哲学智慧》，北京：中国人民大学出版社，2000
3. 曾志著：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001
4. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，1999
5. 赵敦华著：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2000
6. 赵敦华著，《现代西方哲学新编》，北京：北京大学出版社，2000
7. [德]施太格缪勒著：《当代哲学主流》上下卷，北京：商务印书馆，2000
8. [英]艾耶尔著：《二十世纪哲学》，上海：上海译文出版社，1987
9. [德]康德著：《纯粹理性批判》，北京：商务印书馆，1982

第六章 天人之辨

教学目的和要求：了解天人之辨在中国思想史上的重要地位和意义，掌握其主要特点和内容。

主要内容：天道与人道；天道与人道的关系：天人合一

教学时数：6

《汉书·司马迁传》：“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”

邵雍：“学不际天人，不足以为之学。”

“人”：现实中的认识主体和实践主体；价值意义上的理想人格。

“天”：自然之天；主宰之天；义理之天。

第一节 天道与人道

天道与人道的关系的问题是从原始宗教意义上的天人关系问题演化而来。中国原始宗教的表现形态就是天命观，认为天是有意志的人格神，能赏善罚恶，支配宇宙万物乃至人类的命运。“天者，颠也。”“殷人每事卜”。“汝惟小子，乃服惟弘王，应保殷民。亦惟助王，宅天命，作新民。”“敬天保民”，“以德配天”。

春秋初期的无神论思潮，冲击原始的天命观，怀疑天神的权威，更多关注人，“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”（季梁）“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道。”

老子第一次将天道界定为“最高原理”，达到哲学的自觉。“天乃道，道乃久”。从正面扬弃原始的的天命观。老子所说的道包含天道和人道两方面，但侧重点在天道。

孔子则从侧面突破原始天命观的限制，重新认识人、解释人，开辟了中国人生哲学的新思路。孔子所说的道也包括天道和人道两个方面，但侧重点却在人道，强调道是人必须遵循的行为准则。孔子把道同人联系起来，提出“人能弘道，非道弘人”。孔子之人道的基本内容就是“仁”，“君子无终食之间违仁”。仁道原则集中表现在恰当处理人我关系上。一方面，“苟志于仁，无恶也”；另一方面，“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所勿欲，勿施于人”。

孔子之天道：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（孔子之天：1. “天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”——客观必然性的天；2. “大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”，“获罪于天，无所祷也”，“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。”——肯定天（命）至高无上的价值理想；3. “五十而知天命”，“不怨天，不尤人”——人在天命面前并非无所作为。）

墨家以阐释“圣王之道”为职志，认为“圣王之道”应该包括兼爱、赏贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、非攻、尊天、明鬼等十项内容，贯穿了功利原则。而其之所以提倡功利原则，是在于他对人的理解：“赖其力者生，不赖其力者不生”，故而他提倡“非命”，“命者，暴王所作，穷人所共述，非仁者之言也。”对于天，墨家有“天志”说。“天志”说实有很强的功利意识，是将其人道原则上升到天道高度的努力。

第二节 天道与人道的关系：天人合一

一、老子的天人玄同

老子从现实和理想两个层面论述二者的关系：从现实层面说，天道与人道不一致，“天之道，损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余”。从理想的层面，人应当取法于天，求得天人

合一，进入“玄同”的境界：“塞其兑，闭其门，和其光，同其尘，挫其锐，而解其纷，是谓玄同”。（“为学”与“为道”的区别）

魏晋玄学的贵无论，“顺道自然，不造不始”，“因物自然，不设不施”，是对老子观点的继承。

二、庄子的“无以人灭天”说

他反对把天道和人道割裂，视“自然无为”的天道为人道的最高准则，提出“无以人灭天，无以故灭命”。庄子反对以人道对抗天道，绝不是人什么都不做，而是强调人做事必须服从自然之道：“庖丁解牛”。他不否认人的主观能动性可以与客观规律性相统一，但否认人的主观目的性即“人为”，可以同客观规律性相统一。“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人”。反对“机心”。

三、“天人相通”说

这是孟子以及《易传》和《中庸》的观点，表达了正统儒家的天人合一观。此处之天是义理之天。人包括理想和现实两个层面，从理想层面说，人作为道德义理等价值存在的体现者，其所遵循的道德规范、义理准则都源于天道，本于天道。从这个意义上说，天道和人道相通。这种理想的人格即圣人。从现实层面说，现实的人在一定程度上都使善的本性受到戕害，未必能够充分体现道德义理等价值存在，但现实的人和理想的人在本性是相通的，所以，“人皆可以成尧舜”。故而，其“天人相通”说也包括两方面的意思：其一，圣人与义理之天的合一，圣人就是义理之天的化身；其二，现实的人应该实现与义理之天合一，以天人合一为人生所要追求的终极价值目标。（孟子：“天爵”、“人爵”、“修其天爵”；《易传》：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”；《中庸》：其将孔子所倡导的中庸之道纳入天人相通、天人合一的框架之中，强调中庸之道本于天命。天人共具之性：“诚”，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”（与老庄之不同：不是从自然之道的角度，而是从价值义理之道的角度把握天道。相同之处：都从理想主义出发把天道和人道联系起来。）

四、“天人相交”说

这是荀子和柳宗元、刘禹锡等的观点。荀子之《解蔽》：道家，“蔽于天而不知人”；孟子直接把人道归结为天道，“僻违而无类”。荀子之“天”是客观存在的自然界，自然界具有不以人意志为转移的规律性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则凶”。荀子认为天与人、自然与人事各有自己的职分和规律，天有天的运行规律，人有人的活动规律，不能互相代替：“天能生物，不能辨物；地能载物，不能治人。”正因为如此，人们应当自己为自己所从事的活动负责。但“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”因此他能够凭借他所特有的礼义法治超越于万物“制天命而用之”。因此天人亦有相合处。

柳宗元：天人“其事各行不相预”。

刘禹锡：“天人交相胜，还相用”。“天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能。”

五、董仲舒的“天人相与”说

首先，天意决定万物和人事。“天者，万物之祖，万物非天不生”（《顺命》）“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”（《郊祭》）“天执其道为万物主”。（《天地之行》）

其次，人副天数。“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也；观人之体，一何高物之甚，而类于天也。……天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数

也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；占视占瞑，副昼夜也；占刚占柔，副冬夏也；占哀占乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤着身，与人俱生，比而偶之舛合，于其可数也，副数，不可数者，副类，皆当同而副天一也。”最后，天人感应。他肯定同类事物之间有着相互感应的关系，“同类相动”，并能运用此原理来说明天人之间的感应关系，即“天谴说”和“祥瑞说”。

六、程颢的“天人同体”说

“天人本无二，不必言合”。天人一本的内在理论基础即“仁”：“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形，为四肢百体，夫人岂有视四肢百体而不爱哉？”。

七、“天人一气”说

这是张载和王夫之的观点。两人都是气本论。张载：“由太虚，有天之名。”“天惟运动一气鼓万物而生，无心以恤物”。“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。”王夫之强调天道与人道的一致性，认为二者的统一是动态的过程。

八、朱熹的“天人一理”

他认为天理乃天人合一的基础。“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。”“未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓理；已有形气，是理降而在人，具于形气之中，方谓之性。”“性即理”。

九、“天人一心”说

这是心学派陆九渊和王阳明的观点。天理就是人心，赋予人心以价值本体的意义。陆九渊：“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心”。“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”王阳明：“心外无理”，“心外无物”。更注重“心”的价值本体论意义。“夫人者，天地之心，天地万物本吾一体也。”做人的根本就是“精察天理于此心之良知。”

总之，“天人合一”乃中国思想家之共识，但对此命题内涵之理解各不相同。

复习与思考题

1. 如何理解“天道”？
2. 如何理解“人道”？
3. 如何理解天道与人道的关系？
4. 如何理解中国哲学中天人和一的思想？
5. 请简述老子天人合一的思想？

拓展阅读书目

1. 《论语》
2. 《老子》
3. 《庄子》
4. 《孟子》
5. 《荀子》
6. 《墨子》
7. 董仲舒：《春秋繁露》
8. 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982

第七章 本末体用之辨

教学目的和要求：了解本末体用问题作为典型的中国哲学的本体论问题的特点。掌握其中主要观点。

主要内容：本末之辨；体用之辨

教学时数：3

本末体用问题是典型的中国哲学的本体论的问题。从战国到东汉，本末范畴已逐步为人们所掌握，并在不同的意义上使用，集中讨论本末体用问题的是魏晋玄学。

第一节 本末之辨

一、战国至东汉

荀子在始终、主次的意义上使用本末。贾谊则以“仁义恩厚”为本，“权势法制”为末。王符、仲长统的著作中都有《务本》篇。他们提出“崇本抑末”的主张和“道有本末，事有轻重”的思想，明确“本”是始，是根据，是主导方面。

二、魏晋时期

魏晋玄学集中讨论本末问题。王弼的世界的基本看法是“天地万物皆以无为本”。“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”首先，他根据具体事物的有限性排除了“有”作为天地万物根本的问题。“有分则有不尽，有由则有不尽”，“可道之盛未足以官天地，有形之极未足以府万物。”“凡物有称有名，则非其极也。”其次，他从一多、众寡的角度来论证。“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”“夫众不能治众，治众者至寡者也。”最后，他从动静、常变关系来论证。“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”

裴頠以有为本，崇有论。郭象：独化论

三、宋明时期

程朱，“以理为本”；陆王，“以心为本”；张：以气为本（王夫之）

第二节 体与用

体的提出：《广雅·释亲》“身也”，即身体。《周易·坤文言》“正位居体”，虞翻注，“体谓四肢也”。《周易·系辞上》“故神无方而易无体”。后期墨家则以体乃分别于兼而言，“体，分别于兼也”。

在中国哲学史上，较早提出体与用这对范畴的，恐是荀子，“万物同宇而异体，无宜而有用，为人数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。”此“体”为形体之“体”，“用”为功用、作用。

真正作为哲学意义上的体用，恐推魏晋玄学。在王弼思想中，体用范畴是与本末范畴相联系的。“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其大矣，所谓失道而后德也。”以体用规定有无，使“体用”的范畴得以扩展。范缜在反对佛教神不灭的论争中，提出了“形质神用”的命题。质用范畴虽与体用范畴有别，但其旨趣基本相同。

隋唐时期是体用范畴的普遍流行和发展时期，儒释道三家均对体用关系进行了深入的研究。孔颖达：道体器用。李鼎祚：凡天地万物，皆有形质，就形质之中有体有用。体者，即形质也；用者，即形质上之妙用也。佛教更注重体用的合一不二。任一事相当中，都有真谛全体，无一法不是体用全具。《华严经旨归》：“体用一对，谓此经中，凡举一法，必内同真性，外应群机，无有一法体用不具。”华严宗强调理事相融无碍，亦即体用相融无碍，即体即用。比之儒家，佛教的体用观更为注重体一的方面。道教亦是强调体用的相集不离。成玄英要求发挥“即体即用”之义。司马承祯：“夫心之为物也，即体非有，随用非无。不驰而速，不召而至。”道教之“即体即用”除体用不二之意义外，还有体用不定之意义。

宋元明清时期。此前体用范畴多与道器范畴相连，这个时期则与各种各样的范畴相连，含义也广大而精微。张载所谓体即宇宙本体，用即表现或作用。二程提出“体用一源，显微无间”的思想。朱熹之“体”与“用”，是本体和作用、主体和表现、原因和结果。它在朱熹哲学范畴逻辑结构中是一个不可或缺的纽带。就体用对待而言：体先用后，体立而后用行。就体用融合而言：体用互相渗透、互相包含，你中有我，我中有你；体用互相联系，互相依赖；体用既相对，又绝对，体用无定。王阳明在解释“体用一源，显微无间”时，强调合一，“即体而言，用在体，即用而严，体在用，是谓体用一源。”王夫之从“体用”的对待统一关系来诠释“体用一源，显微无间”。就体用相互对待言，体有本体、本质之义，用是表现或功用；规定阴阳动静；是本然和功用之分；是体同而用异。就体用相互融合、渗透言，体用相需，交与为体；体以致用，用以备体；体用互用，相依不离。

复习与思考题

1. 如何理解本末的范畴？
2. 如何理解体用的范畴？
3. 简述本末思想的发展？
4. 简述体用思想的发展？
5. 以朱熹为例，说明本末体用之辩？

拓展阅读书目

1. 王弼：《老子道德经注》
2. 范缜：《神灭论》
3. 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1989
4. 张立文：《中国哲学逻辑结构论》，北京：中国社会科学出版社，2002
5. 方立天：《中国古代哲学问题发展史》，北京：中华书局，1990
6. 宋志明、向世陵、姜日天：《中国古代哲学研究》，北京：中国人民大学出版社，1998

第八章 心性之辨

教学目的和要求：掌握有关心性问题的主要观点，以及其在中国思想史上的重要地位。

教学内容：尽心知性；大心与心即性；性体心用与心统性情；心外无性

教学时数：3

中国心性哲学的本体论诠释是与中国哲学对主体的自觉分不开，心性本体论实质上是一种主体本体论。

第一节 尽心知性

中国心性哲学发端于先秦时期。孔子：“回也，其心三月不违仁”，“性相近，习相远”。“心”在此为人的主体意识，它与内在的仁德可以相合也可以相离。“性”则指人之初生的本性。但在孔子处，心与性未统一起来使用，也构不成一对对偶范畴。

孟子开中国心性哲学之源。他提出：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”，即“尽心知性知天”。孟子之“心”：“心之官则思，思则得之，不思不得也。此天之所与我者”。“君子所性，仁义礼智根于心”。从“心”之第二层内涵言，故“学问之道无他，求其放心而已”。如此则“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”孟子之心性哲学从探讨人和万物的本性来说，显然已具有一定的本体论的意义。同时，当孟子将人与天地万物本性的合一相同，表述为人的最高理想境界的实现，并由此而获得最大的快乐时，心性论又无疑是一种价值论的构思。

《易传》：“复其见天地之心”、“穷理尽性以至于命”。《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道。”但均未展开。

第二节 大心与心即性

北宋理学中，邵雍首先推崇“心”范畴。邵氏以自己的先天法为“心法”，认为“万化万事生乎心也。”

张载之“大心”和“心统性情”。“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我。”此处，孟子之“尽心”是向内体验仁义本性的工夫，张载之“大心”则要求“体天下之物”，故张载之“大心”，是乃“尽物”。但此只是对一般人而言，圣人却能突破闻见之桎梏，他不是以感知外物来扩充本性，而是体验到天下万物与我一体，在此意义上则有接近于孟子。

“心统性情。”“心统性情者也。有性则有体，有体则有情。发于性则见于情，发于情则见于色，以类而应也。”他未明确解释“心”是如何统性情的，他大致是以由体达用、用表现体的模式来排列其范畴的序列，并以为可以以类相推而无不呼应。其将传统的心性关系，发展为心对性情的关系，对后来朱熹的心性理论颇有影响。

二程强化了“尽心知性知天”，认为三者实际上是同一个工夫，尽心、知性、知天，一尽具尽，所以叫“当处便认取”。提出“心即性”的命题。将主体与本体联结为一体，同时又不抹杀各自的特性。

第三节 心分体用说

一、胡宏主张性体心用

“圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。圣人传心，教天下以仁也。”基于此，从“未发”与“已发”的角度言，胡宏认为“性”为“未发”，“心”为已发。胡宏认为《中庸》的未发是指人的性，这个作为未发的性，对圣人、庸人都是一样的，圣人、庸人性虽然相同，但心不相同，圣人之心寂然不动，感物而静；常人则静时不静，动时亦不静。心无论动时静时，都属于“已发”。

二、朱熹进一步发展了“心统性情”说

朱熹承认心性的差别的统一，反对直接的等同。心性“自有合而言处，又有析而言处。”“盖心便是包那性情，性是体，情是用。‘心’字只一个字母，故‘性’、‘情’字皆从‘心’。”性情皆从心，由心之体（性）发而为心之用（情），故“心统性情”。比喻：碗（心）统水（情）。

三、相关之“性即理”与“心即理”的问题

第四节 心外无性

这是刘宗周在心性论上的观点。强调心性的统一。他继承了理学家以心、性、理为同等程度范畴的思维传统，但认为自这种不同形式的范畴之中，心无疑具有最后统一者的地位。“天得之以为命，人得之以为性，性率而为道，修道而为教，一而已矣，而实管摄于吾之一心。”他认为，性是谓心之所同然，因“心之所同然”乃人生而具有，而性本为“生”也，故称此为性。心与性“断然”为一物，双方是统一和等值的关系。心外无性，命心以言性是他最后的结论。这不仅是刘宗周心学的结论，整个陆王心学的理论体系都是如此。

复习与思考题

1. 如何理解尽心知性的思想？
2. 如何理解大心与心即性的思想？
3. 如何理解性体心用与心统性情的思想？
4. 如何理解心外无性的思想？

拓展阅读书目

1. 胡宏：《知言》
2. 《明儒学案·蕺山学案》
3. 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1989
4. 张立文：《中国哲学逻辑结构论》，北京：中国社会科学出版社，2002
5. 张立文：《中国哲学范畴发展史（人道篇）》，北京：中国社会科学出版社，1989
6. 方立天：《中国古代哲学问题发展史》，北京：中华书局，1990

第九章 人性善恶

教学目的和要求：掌握有关人性论的主要观点，以及其在中国思想史上基础性的重要地位。

主要内容：性善与性恶；性三品与复性说；天命之性与气质之性

教学时数：3

第一节 性善与性恶

中国最早对于人性的思考，最早由孔子发端，“性相近，习相远”。孟子在总结告子等观点的基础上提出性善论。

一、孟子的性善论

1. 何谓人性？

与告子“生之谓性”不同，孟子强调以“人之所以异于禽兽者”为人之性，从人的类本质来揭示人的特殊本质。

2. 人性的内容。

人之所以为人者的根本所在，即是人先天地具有恻隐、羞恶、辞让、是非之心这些道德意识，即“四端”或“四心”：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”它构成了人之所以为人的一般规定：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”这种以恻隐等形式表现出来的人心，是内在于人的自然倾向，其形成往往不假思为，也并非出于有意的矫饰。这一本原的、先天性的善，正是人为仁向善的发端：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”这种“我固有之”的道德观念，又叫做“良知”、“良能”，“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”

3. 圣人与我同类。从本心所具有的善性来说，圣人和一般人是没有任何区别的，他们的不同仅在于对这一善性的存与去，因此“人人皆可以为尧舜”。

二、荀子的性恶论

荀子认为“人之性恶，其善者伪也”。

(1) “察乎性伪之分”。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。”

(2) 性恶与化性起伪。“人之性恶，其善者，伪也。”“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合乎犯分乱理而归于暴。”“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”

三、孟荀人性论比较

第二节 性三品与复性说

先秦儒家的人性论关注的是人性普遍的善恶问题。汉唐时期的人性论除了西汉扬雄继续这一模式，提出“性善恶混”外，关注的重点由普遍性转向特殊性，代表观点即为“性三品”说，

一、董仲舒的“性三品”说

“性三品”说的最早倡导者为董仲舒。他认为人性从总体上是由天赋的“仁”、“贪”二性所构成，在具体人身上，这两种天赋之性由于配合比例的不同而形成了三品，即先天性善、不教而成的上品圣人之性；先天性恶、教也不能善的下品“斗筲之心”；先天有善有恶、教而后能善的中品“中民之性”。由此，三性实际只有一性，但作为重点的中民之性，只是先天具有善质。“性比于禾，善比于米，米出禾中而禾未可全为米也。”人性必须经过后天的教化才能成为真正的善。这里，先天性善（善质）是为维护人伦之绝对性，后天性善则是为了说明君主统治和教化的必要性。

三、韩愈的性情说

韩愈是“性三品”说的又一代表。他首先对性、情作了重新界定，性是先天的，情是后天的。在此基础上，他认为判断性善与否的标准是人是否具备仁义礼智信五德：上品性善，中品性善恶混，下品性恶。中品之性通过后天的引导可向上、下品分化，而上品和下品之性则凝固不变。但是，上、下品的品级虽然不变，学习和教化却仍然是必须的。因为上品之性善通过学习可以发挥光大，下品之性恶经过教化则容易被制服，从而使其知罪而少犯。韩愈对性三品说的这一修改无疑具有重要意义。与性相应的是情。七情是人与外物向接触时的心理反映。性之三品发于外分别为情之三品。因其关注的重点由普遍性转向特殊性，董仲舒、韩愈都使道德修养的可能性和必须性失去了普遍性。

三、李翱的复性说

他一方面认为性与情有一种相互依赖关系，性是情的基础，有性则必然生情；性也不能自己彰显于外，它借助情才能显现自己的灵性与光辉。另一方面他将孟子的性善与佛教的善恶结合了起来，认为性善情恶。因此在谈到复性时，李翱主张不能生情，只有不生情，才是正思，才可复性。“或问曰：人之昏也久矣，将复其性者，必有渐也。问其方？曰：弗虑弗思，情则不生。情既不生，乃为正思。正者，无虑无思也。”李之思想对宋明理学很有影响。

第三节 天命之性与气质之性

宋代人性论的特色是性（天地、天命）气（气秉、气质）两分。

一、张载“天地之性”和“气质之性”的分别

张载首先以天地之性和气质之性的二分格局来构造其人性论体系。但二分只是生成论的现实，并非道德观之理想，即现实的人通过自身的意志努力和道德实践，恶就是通过“善反”和“变化气质”，最终达到天地之性。这里，不论是“善反”还是“变化气质”，只是就气的道德价值而言，并非从实体上否认气质的存在，气质为人性生成之基，否定气质的存在，即人自古存在自身。

二、二程之人性论

二程将人性分为“天命之谓性”的“性”（程颢称之为“人生而静以上”之性，程颐又称为“极本穷源”之性）和“生之谓性”的“性”（程颢又称为“气禀”之性，程颐又称之为“才”）。前者是绝对的善，后者则有善有恶。程颐指出“性即理也”，“天命之谓性”的性就是理，也就是“五常”（仁、义、礼、智、信）。人之恶则源于“气禀”。

三、朱熹的人性论

朱熹对张载和二程的观点进行了总结，将性与气对分的人性概念规范化为天命之性与气质之性

的对立。认为在天通过阴阳五行之气产生万物形体的同时，理亦被命于其中。天命之性虽是理本体的代表，但它不能独立自存，而是与气质之性同存与共；而气质之性也不只反映气的特性，它是理与气相杂的产物，故不能完全归于恶。“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。”

朱熹对人性论思想作了总结，认为天命之性和气质之性范畴的提出乃中国人性论理论的一大发展。孟子之论实偏于天命之性；荀子及扬雄则只注意到了气质之性；而从董仲舒到韩愈的性三品说，实际也都是从气质之性立论。故他高度评价张载及二程：“张、程之说立，则诸子之说泯矣”。

王夫之：“性生日成”。

颜元：区分天命之性、气质之性没有必要，“性形不二”。

四、与此相关的“天理人欲”与“人心道心”的问题

复习与思考题

1. 如何理解性善与性恶？
2. 如何理解性三品的思想？
3. 如何理解天命之性与气质之性？
4. 以《论语》为例说明中国哲学中的性善论？

拓展阅读书目

1. 《论语》
2. 《孟子》
3. 《荀子》
4. 董仲舒：《春秋繁露》
5. 韩愈：《原性》
6. 李翱：《复性书》
7. 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982
8. 朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京：北京大学出版社，1984
9. 张立文：《中国哲学范畴史（人道篇）》，北京：中国社会科学出版社，1989

第十章 人与神

教学目的和要求：了解主要宗教传统中的人和神的关系

教学内容：基督教中的人与神、中国佛教中的人与神

教学时数：6

第一节 人

生活在地球上的芸芸众生中，人是被自身高看并凸显的一类。哲学自其产生时起，就记录了人自我意识的觉醒和对自我价值的欢呼。在中国文化中，人生天地间，引以为贵的是人的灵知和良知。在西方，人因其理性而从万物中彰显，人被赋予上帝的形象，人有灵魂，是上帝造物中之最贵。人性多被认为是人之类本性，是人区别于万物的特殊性。

人虽为视为万物中之最贵，但人不能脱离自己的有限性。人在有限的界阈和无限的追求之间徘徊，形成了人和无限者（神）之间的张力，哲学和宗教就是这种张力的表达。

第二节 基督教思想中的人与神

一、《圣经》中的人与神

在《旧约》中，上帝是惟一的真神，全知全能。从虚无中创造了世界和人类，同时又是世界和人类社会的严厉而又公正的统治者。上帝具有人的意志、情感和欲望，却不具备任何具体的形象。上帝是超验的，是人的思维所无法理解、日常语言所不能表述的。《新约》继承了《旧约》的上帝论，但同时又更多地宣扬了上帝作为慈爱的、广施恩惠的庇护者的形象。

人是上帝所造。上帝按照自己的形象（自由意志、良知、理性、道德观念等）创造了人，并赋予人管理万物之权。人类的始祖亚当违抗上帝的诫命，在伊甸园偷食禁果，犯了原罪，被赶出了乐园。于是，所有的人生来都具有一种“原罪”。

耶稣基督是上帝之子。在《约翰福音》中，耶稣是“道成了肉身”，而“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”于是，耶稣摆脱了被造者的身份，与上帝同一了，他就是上帝，是太初就与上帝同在、本来就是上帝的道化成的肉身。公元451年的卡尔西顿公会议最终规定：基督耶稣具有完全的神性和完全的人性。两性同存在于基督身上，“不混、不变、不分、不离”。加上运行在世界和人类心中的上帝的“灵”，基督教的上帝就成了“三位一体”的神。所谓“三位一体”，指的是圣父、圣子（耶稣基督）、圣灵都是神，但不是三个神，而是同一“本体”之神的三个位格。关于“三位一体”的关系的教义是“奥秘的启示”，只能凭信仰接受，无法用理性说清。

上帝出自公正必对人类实施惩戒，又出自仁慈必将救赎人类。耶稣降示，以无罪之身代人受死，完成了拯救世人的使命。这种拯救或说是因基督的牺牲改变了上帝对人的态度，称“客观救赎论”；或说是基督的生与死作为榜样感动了世人，使人改变了对生活、对上帝的态度，称“主观救赎论”。

二、基督教神学中的人与神

托马斯·阿奎那是经院哲学的集大成者。他的神学人性论主张，是基督教神学目的论和理性主义幸福论的混合物，在他那里，神性和人性是结合在一起的，神学和人学是可以统一起来的。

阿奎那十分强调人的双重本质和双重存在。一方面，他反对以柏拉图主义为代表的“唯灵论”，

主张人是肉体 and 灵魂的统一，肯定感观欲望是人的基本需求；另一方面，他又强调人的真正幸福不在肉体的快乐，人的行为应当以服从上帝为目的。人生活在两个世界之中：现实的和感性的世界可以满足人的自然情欲，超验的和精神的世界能够展现人的神性从而使人达到灵魂的永生。托马斯指出，人的行为受到理性与意志双重作用，理性决定行为的目的和方向，意志负责行为的执行和实施。当他们协调一致时，人的行为既可以满足个人的欲望，又能够遵从社会生活的秩序。道德行为及其伦理准则发源于人的本性之中，是上帝烙印在人心中自然命令。人性的自然律不仅可以证明道德行为的合理性，而且也是国家法律和宗教戒律的依据。追求尘世幸福和信仰上帝都是人的自然行为。

阿奎那统一神学和人学的努力，也反映了当时基督教思想的发展变化，同时提供了人和神关系协调的良好模式。

第三节 中国佛教中的人与神

中国佛教秉承的是大乘佛教的精神。中国佛教中的神突显的是神性和神力。南北朝以来，中国佛教关注的问题转移到佛性论的问题。所谓佛性论问题，包括佛之体性、众生与佛是否都具有本有的佛性、佛不断恶、众生如何成佛等人神转化问题。

在佛教的理论体系中，人与佛之间并不存在不可跨越的鸿沟，但总体上说，人之成佛依靠的是自己的修行努力，是自转业因，转识成智，获得自我的解脱。大乘佛教为了给予修行者以更大的信心，增加了菩萨阶层，他们以慈悲、愿力、智慧等帮助修行者。菩萨阶层使人神关系更为紧密，也使佛教之神阶系统更为人性化，为人登达神位提供了方便。

人成佛的重要途径是修行。中国佛教在接受印度佛教的修行体系之后，更加重视般若，即智慧修。在南北朝之后，中国佛教一方面强调圆融不二，另一方面则关注修行阶次的设定，使得修行者有法可依。由于对圆融不二的重视，中国佛教改造了出世修行的传统，而强调“世间一切经世产业皆与实相无违”，强调郁郁黄花、青青翠竹都是修行之契入点，从而使佛教的修行与世间法不再有绝对的隔离。对“方便即真实”的认识，使得佛教更为关注修行者的体证，从而大开各种法门，形成了以称名念佛为方便的净土法门和以顿见本心为方便的南宗禅，进一步拉近了人神之间的距离，使人神之间的超越具有更充分的可能性和更强的现实性。

复习与思考题

1. 如何理解人的问题在哲学中的地位与意义？
2. 如何理解基督教思想中人与神的关系？
3. 如何理解中国佛教中人与神的关系？
4. 以阿奎那为例说明基督教思想中人与神的关系？
5. 说明“圣经”中所体现出来的人与神的关系？

拓展阅读书目

1. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，2003
2. 麦克·彼得森等著：《理性与宗教信念》，北京：中国人民大学出版社，2005
3. 麦格拉思著：《基督教概论》，北京：北京大学出版社，2003
4. 《中国佛教哲学要义》上下卷，方立天，北京：中国人民大学出版社，2002

第十一章 理性与信仰

教学目的和要求：了解理性与信仰在宗教哲学中的作用和表现

教学内容：基督教哲学中的理性与信仰的关系；上帝存在的证明；佛教的般若；天台宗的基本理论；禅宗的基本思想

教学时数：6

哲学的产生乃根源于人类精神的终极关怀。就此而论，尽管哲学的根基在于理性，宗教的根基在于信仰，但哲学和宗教有着共同的旨趣，它们实现自己旨趣的方式虽然不同，在人类思维的发展过程中，也不期而遇了。两个本没有交集的认识方式碰撞出智慧和灵性的火花。

这里我们仅就着既作为中西哲学的构成、又对中西哲学发展产生巨大推动作用的基督教和佛教的认知方式做些阐释。

第一节 理性与信仰

基督教教义的许多内容只能用信仰来接受。言说神又是基督教及其神学一项不可推卸的人物，言说又必须使用理性的概念、遵循理性的思维逻辑。于是理性与信仰的矛盾，在基督教神学中凸现除了，构成了基督教哲学发展的一条主线。

一、理性与信仰的关系

在基督教神哲学的发展中，有关理性与信仰的关系，主要形成了以下几种基本观点：

1. 信仰与理性一致

主要为早期希腊教父所提倡。如被称为殉道者的查士丁（约 100—166 年）指出，哲学最高使命所追寻世界的本原或本质——逻格斯就是上帝的内在理智和永恒智慧，它本身就是上帝。上帝也是凭借逻格斯创造万物的。希腊哲学中的真理和基督教的真理之间只有程度的不同，没有本质的不同。因而“真哲学就是真宗教，真宗教就是真哲学”。这个命题虽然表示出对哲学在一定程度上肯定，但其实质是断定惟有基督教的信仰才是真正的哲学，真理惟有在基督教的信仰中才得到了完全的体现。

2. 信仰排斥理性

典型代表是早期拉丁教父德尔图良（约 160—225 年）。他认为，基督教的信仰是上帝通过基督事件启示给世人的真理，也是人们必须遵守的规范。它不仅是充分的，而且也限制了我们的研究范围，超越范围必然造成异端。因此，哲学完全是一种多余的东西。在雅典和耶路撒冷之间，在学园与教会之间，不存在任何调和的余地。一切世俗知识在上帝面前都是愚蠢的。基督徒必须无条件地服从上帝的启示。启示不仅超理性，而且反理性。“正因为荒谬，所以我才相信。”

3. 信仰寻求理解。

主要是 13 世纪前在基督教神哲学内部占主导地位的奥古斯丁主义提倡。“人的理智至多只能获得一些本性的、必然的知识，决不可能获得真正的智慧和最高的真理。人只有通过信仰才能获得智慧和真理。宗教信仰才是真正的智慧。所以有了信仰，真理也就昭然若揭了。如果你不理解，信仰会使你理解。信仰在先，理解在后。”（奥古斯丁《布道集》）他主张“信仰寻求理解”，倡导用理性解释信仰，但根本上说信仰是一切认识的先决条件、方法和途径。

奥古斯丁的观点在中世纪经院哲学家安瑟尔谟那里得到了进一步的发扬。他主张理性应当服从

信仰。只有信仰才能使我们接受上帝的指示和启示。信仰是基督徒的出发点。“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。”（安瑟尔谟《宣讲》）当然他并不简单地否弃理性的作用，他指出，接受了信仰的人要力求用自己的理智理解信仰，把握他谦卑地接受的信仰真理的内在根据和必然性，用理性来维护信仰，以反对不信上帝的人。当然，信仰是理解的前提。

4. 信仰与理性互不干涉

这一观点最早的形态是中世纪阿拉伯哲学家阿维森纳和阿威洛伊等首创的“双重真理论”。在他们看来，哲学与宗教或曰理性与信仰是两个相对独立的领域。二者应当各行其是，互不干涉。

中世纪晚期唯名论在新的意义上把“双重真理论”推向极端。如司各脱（1274/1266—1308年）反对用理性思维上帝，认为上帝不是形而上学的主题。神学和哲学不存在对立。神学不是一门思辨的科学，而是实践的学科，它的使命是帮助拯救人的灵魂。我们虽然不能认识上帝，但可以信仰上帝、爱上帝，信仰和爱高于认识。奥卡姆（约1300—1350年）则认为，我们对上帝的任何自然知识都是不可能的，对上帝的存在不可能有任何直接的证据，神学也不可能是严格论证的科学。理性对信仰问题不仅无能为力，而且有可能动摇神学信条，因而必须放弃证明不能证明的东西。神学的基础是信仰，信仰应当向启示寻求支持。

到近现代，当理性的高扬危及信仰的存在时，一些哲学家再次利用这种观点维护信仰，康德“限制理性，以便为信仰保留地盘”，维特根斯坦要求“对不可言说的东西保持沉默”，都可以看作是这种观点的一种延伸。

5. 信仰与理性相辅相成

主要代表为中世纪最大的神哲学家托马斯·阿奎那（1224—1274年）。他竭力论证哲学与神学既相互独立又彼此统一。神学与哲学无论是在认识目标或者认识对象上，还是在研究问题的角度和方法上都有根本的区别，但这种区别并不妨碍哲学与神学达到同样的真理，因为他们所探究的本来就是同一个真理。因此，尽管二者彼此之间有着清晰的界限，但他们可以有最亲密的合作，理性是上帝所创造并赋予人类的一种本性，而信仰则来自上帝的启示。信仰和理性都与谬误对立，而二者之间永远不会产生任何矛盾。而且，二者之间还可以相辅相成、互相促进。当然，信仰高于理性、神学高于哲学以及一切科学。“哲学是神学的婢女。”这种观点最终成了罗马天主教的官方立场。

二、上帝存在的证明

在上帝是否存在这个基督教神哲学的核心问题上，理性与信仰之间的关系得到了最突出的体现。在早期基督教那里，上帝的实在是一个自明的事实，不需要人的证明。11世纪以后，受到文艺复兴运动的影响，一些神学家开始用理性的逻辑方法论证神学教义，形成了经院哲学，经院哲学家非常重视证明上帝的存在。

1. 安瑟尔谟的本体论证明
2. 托马斯·阿奎那的宇宙论证明和目的论证明
3. 康德对上帝存在证明的批判

第二节 觉和慧

佛的本意是“觉”，即对人生的真相和超越人生苦境的方法的自觉。人获得觉悟通常需要通过特殊的修行实现，佛陀所提倡的是中道的修行观。在佛教的发展中，智慧的彻见——般若对于修行觉悟的作用越来越被凸显，成为大乘佛教中最为关注的修行秘要。

中国佛教继承了大乘佛教对般若的关注，把修行的立足点集中于心性上，进一步发展出止观并重、定慧不二的修行理念，使心性的修行和定慧果的生发相即不二，发展出烦恼即菩提、生死即涅槃的当下证悟理论，把智慧和信仰紧密地连为一体。

中国佛教的这种特色最典型地表现在天台宗和禅宗中。简单地说明天台宗的现象即本体的性具实相论、表达圆顿止观的观心论、三谛圆融的真理观以及一念三千的观心境界论。禅宗的即性即佛的佛性论、色香般若的顿悟修行论、明心见性的境界论。

复习与思考题

1. 如何理解理性与信仰的关系？
2. 请简要说明对上帝存在证明的几种基本形式？
3. 如何理解康德对本体论存在证明的批判？
4. 请说明休谟对上帝存在的设计论证明的批判？
5. 如何理解觉和慧的含义？

拓展阅读书目

1. 张志伟等著：《西方哲学问题研究》，北京：中国人民大学出版社，2003
2. 麦克·彼得森等著：《理性与宗教信仰》，北京：中国人民大学出版社，2005
3. 麦格拉思著：《基督教概论》，北京：北京大学出版社，2003
4. 《中国佛教哲学要义》上下卷，方立天，北京：中国人民大学出版社，2002
5. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005

《中国哲学史》教学大纲

王心竹 俞学明 编写

目 录

前 言.....	88
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	88
二、本课程的教学目的和基本要求.....	88
三、本课程的主要内容及学时分配；.....	88
第一章 概 论.....	89
第一节 中国哲学史的合法性问题.....	89
第二节 中国哲学史的特点与分期.....	89
一、特点.....	89
二、分期.....	89
复习与思考题.....	90
拓展阅读书目.....	90
第二章 先秦时期的哲学思想.....	91
第一节 中国哲学的萌芽与产生.....	91
一、殷周时期的天命思想.....	91
二、变易和合的思想.....	91
第二节 儒 家.....	92
一、说儒.....	92
二、孔子.....	92
三、孟子.....	93
四、荀子.....	94
第三节 道 家.....	96
一、道家概论.....	96
二、老子.....	96
三、庄子.....	97
第四节 墨 家.....	98
一、墨子.....	98
二、后期墨家及墨学在清末以后的复兴.....	99
第五节 名 家.....	99
一、名家介绍.....	99
二、惠施.....	99
三、公孙龙.....	100
四、辩者二十一事.....	100
第六节 法 家.....	101
一、法家概说.....	101
二、韩非.....	101
复习与思考题.....	102
拓展阅读书目.....	102
第三章 两汉时期的哲学思想.....	104
第一节 概 论.....	104
一、黄老之学在汉初的繁荣.....	104

二、“文景之治”后，儒学的崛起和官方地位的取得	104
三、两汉经学	104
第二节 董仲舒	104
一、生平介绍	104
二、“大一统”的社会政治主张	104
三、天人感应说	105
四、名论	105
五、性三品说	105
六、评价与影响	105
第三节 王充	106
一、生平介绍	106
二、元气自然论	106
三、对天人感应论的批判	106
四、无神论思想	106
五、效验说	106
复习与思考题	106
拓展阅读书目	107
第四章 魏晋时期的哲学思想	108
第一节 概 论	108
一、魏晋时期的玄学思潮	108
二、魏晋玄学探讨的主要问题（提出问题，后面详细讲述）	108
三、魏晋玄学的形成	108
四、魏晋玄学的演变	108
五、魏晋玄学的特点	108
六、魏晋玄学的地位和影响	109
第二节 魏晋玄学的主要问题	109
一、名教与自然之辨	109
二、本末有无之辨	109
三、言意之辨	110
四、神灭与神不灭	111
复习与思考题	111
拓展阅读书目	111
第五章 隋唐时期的哲学	112
第一节 概 述	112
一、历史和文化背景	112
二、佛教思想在隋唐的特点	112
三、中唐以后的儒学复兴	112
第二节 宗派佛教的基本思想	112
一、三论宗	112
二、天台宗哲学	113
三、华严宗哲学	114
四、唯识宗哲学	114
五、禅宗哲学	114

第三节	唐代儒学复兴.....	115
一、	唐代儒学发展概说.....	115
二、	三教的冲突和熔融.....	115
三、	韩愈的“道统”说.....	115
四、	李翱的“复性”论.....	116
五、	刘禹锡和柳宗元的天论.....	116
复习与思考题	117
拓展阅读书目	117
第六章	宋明时期的哲学.....	118
第一节	概 述.....	118
一、	背景和概说.....	118
二、	宋明理学的特点和重大问题.....	118
三、	宋明理学的发展线索.....	119
第二节	北宋五子的哲学思想.....	119
一、	周敦颐的太极说.....	119
二、	邵雍的象数学.....	120
三、	张载的气学.....	120
第三节	朱熹的哲学.....	121
一、	朱熹的生平著述.....	121
二、	朱熹的思想.....	121
三、	朱熹的历史贡献.....	122
第四节	陆九渊的哲学.....	122
一、	陆九渊的哲学思想.....	122
二、	朱陆之辩.....	123
第五节	陈亮和叶适.....	123
一、	生平.....	123
二、	思想观点.....	123
三、	陈亮、叶适和朱陆道学的思想论战.....	123
第六节	王守仁哲学.....	124
一、	王守仁的生平、著述.....	124
二、	王守仁的哲学思想.....	124
三、	阳明后学.....	125
第七节	罗钦顺、王廷相的哲学思想.....	126
一、	罗钦顺的哲学思想.....	126
二、	王廷相的哲学思想.....	126
复习与思考题	127
拓展阅读书目	127
第七章	清代前期哲学.....	129
第一节	明清之际的中国哲学.....	129
一、	概说.....	129
二、	方以智的哲学思想.....	129
三、	黄宗羲.....	130
四、	颜李学派的哲学思想.....	130

五、王夫之.....	130
第二节 戴震的哲学思想.....	131
一、生平.....	131
二、思想观点.....	132
复习与思考题.....	132
拓展阅读书目.....	132

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课。

编写目的：使教学工作更程序化、正规化；加强课堂教学效果。

课程简介：本课程是哲学专业必修课之一。

该课程系统地介绍先秦至近代中国哲学发生、发展及其演变的基本线索、规律和内容；介绍中国古代主要哲学家的著作、思想及其前后继承关系和思想异同；评述中国哲学基本范畴的发展演变特点及其与文化的内在关联。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：通过本课程的学习，培养学生自觉学习的兴趣与能力，使同学们比较系统地了解 and 把握中国哲学发生、发展及其演变的基本线索和基本内容，并通过对中国哲学基本内容的把握，进一步了解中国哲学的主要特点、基本精神和思维方法，从而增强民族认同感和自信心。同时又能够从中西哲学对比的角度来思考哲学问题的共性和个性，了解人类思维的一般发展规律和中国理论思维的特点，提高理论思维水平和阅读古代哲学文献的能力。

基本要求：《中国哲学史》课程从本科基础教学的实际需要出发，按照 108 课时的总量规划教学内容，授课时间为两学期，每周三课时。

三、本课程的主要内容及学时分配：

本课程共 108 学时，学时具体分配如下：

- 第一章 概论（3 课时）
- 第二章 先秦时期的哲学思想（27 课时）
- 第三章 两汉时期的哲学思想（9 课时）
- 第四章 魏晋时期的哲学思想（15 课时）
- 第五章 隋唐时期的哲学（12 课时）
- 第六章 宋明时期的哲学（33 课时）
- 第七章 清代前期哲学（9 课时）

第一章 概 论

本章教学目的和基本要求：了解作为近代学科门类的中国哲学史的产生以及由此所产生争论，加深对中国传统思想丰富性的理解。掌握中国哲学史的特点和大致分期。

学时分配：3

第一节 中国哲学史的合法性问题

作为近现代意义上的知识系统和学科门类的中国哲学（史）自北大于 1914 年设立中国哲学门，以及胡适先生《中国哲学史大纲》的出版而产生，一些学者认为这是引进西方哲学的概念系统诠释中国思想的结果，是以西方的名言范畴系统裁减中国传统思想文化的资料的结果。因此，从那时起，就伴随着“哲学在中国”和“中国的哲学”的争论，“何谓哲学”、“中国有无哲学”的争论，“中国哲学”就存在所谓合法性危机。对于这一问题，当时金岳霖、胡适、冯友兰等先生都提出了自己的观点。上世纪末、本世纪以来，在全球化愈演愈烈的背景下，在中西文化进一步交流的推动下，在对中国传统思想文化研究的进一步深入下，以德里达访华断言“中国没有哲学，只有思想”为契机，这些问题再度成为争论的焦点，并进而就中国哲学（史）学科是否有必要继续存在、能否存在以及如何存在展开了讨论。通过对这一问题的了解，需要学生明白其中的争论不仅是学术争论，而且是话语权之争，其次，还须明白无论是作为近现代知识系统和学科门类的“中国哲学”是否合法，并不妨碍我们去了解中国古圣先哲的思想精粹，不妨碍我们去学习我们民族的内在精神意蕴；最后，这些争论为我们多向度解读中国传统提供了可能，当然其中有谁更接近中国思想文化内在精神的区别，也必须强调中国传统的开新，即在“接着讲”、“照着讲”的基础上，如何“自己讲”，如此，才有生命力。

第二节 中国哲学史的特点与分期

一、特点

虽然说作为近现代意义上的知识系统和学科门类的中国哲学史是引进西方哲学的概念系统诠释中国思想的结果，但许多学者还是在与西方哲学差异的前提下大致总结出中国哲学的特点。

梁漱溟在《东西文化及其哲学》中，以中、西、印相比较的方式肯定中国哲学的意义和价值。

张岱年在《中国哲学大纲》总结出六条：合知行；一天人；同真善；重人生轻知识；重了悟而不重论证；既非依附科学也不依附宗教。

冯友兰在《中国哲学简史》中，以《中国哲学的问题和精神》、《中国哲学家表达自己思想的方式》为题探讨了中国哲学特有的问题和精神，即将出世和入世这两个反命题统一成一个合命题，内圣外王，以及富于暗示、言简意赅的表达方式。

一般认为中国哲学的特点是：对人的特别关注；道德哲学与宗法制度密切相关；象征类比与整体化的思维方式。

二、分期

中国哲学史一般分为六个阶段，分别是：先秦诸子百家时期；两汉经学时期；魏晋南北朝玄学兴盛、佛学兴起时期；隋唐佛学时期；宋、明、清理学时期；近代、现代文化反思、中西碰撞时期。本课堂只讲授至 1848 年鸦片战争时期。

复习与思考题

1. 谈谈有关“中国哲学合法性”问题的争论。
2. 谈谈中国哲学的特点。

拓展阅读书目

1. 《中国哲学史大纲》，胡适著，石家庄：河北教育出版社 2001 年版。
2. 《东西文化及其哲学》，梁漱溟，北京：商务印书局 1999 年版。
3. 《中国哲学简史》，冯友兰著；涂又光译，北京：北京大学出版社 1996 年版。
4. 《中国哲学大纲》，张岱年著，北京：中国社会科学出版社 1994 年版。
5. 《中国哲学的特质》，牟宗三著，上海：上海古籍出版社 1997 年版。
6. 《中国思想史》，葛兆光著，上海：复旦大学出版社 1998 年版。
7. 参见“当代哲学网”关于“中国哲学合法性问题”讨论专题。

第二章 先秦时期的哲学思想

本章教学目的和基本要求：通过本编的学习，掌握中国哲学萌芽时期的特点，先秦时期中国哲学思想的特点和关注的主要问题，重点掌握儒、道、墨、法、名家等的思想。把握该阶段在中国哲学思想史上的地位。

学时分配：27

先秦时期是中国哲学的萌芽、兴起和奠定其基本格局的时期。中国哲学首先是先秦诸子百家之学，这主要是就春秋战国时期的各派学者而言。所谓“诸子”、“百家”，概举其成数，司马谈、刘歆、班固都对其有详细说明。其中较为著名的有以孔子、孟子、荀子为代表的儒家，以老子、庄子道家，以墨子为代表墨家、以韩非为代表的法家，以惠施、公孙龙为代表的名家等。而在诸子百家兴起之前，中国哲学已走过了一个相当长的酝酿和萌芽时期。正是有这样一个深厚的思想渊源，先秦诸子才掀起了中国哲学思想的第一个高潮。诸子之学以秦王朝“车同轨，书同文，行同伦”的天下一统为标志而宣告终结。秦汉以后，儒、道两家成为中国哲学的两大主流和基本价值导向。

第一节 中国哲学的萌芽与产生

一、殷周时期的天命思想

殷商时期出现的“帝”、“天帝”的观念。“帝立子生商”（《诗经·商颂》），以其祖先为“帝”、“天帝”的儿子。周代商立朝后，在此基础上，提出“德”、“以德配天”、“天命靡常”（《诗经·文王·大雅》）和“天视自我民视，天听自我民听”、“保民”才能“享天之命”的思想。这是对殷商“帝”、“天帝”观念的修正。

二、变易和合的思想

（一）人们在对自然界、人类社会的观察、分析和解释中，逐步萌发了变易的思想。这主要体现在《周易》中。

1. 《周易》介绍，包括《易经》和《易传》的作者、成书年代、经传的构成、特点、对中国哲学的影响等。

2. 重点介绍《易经》中的变易思想。《易经》基于对人事吉凶、祸福、悔吝、休咎的占问，直观地、不自觉地反映了自然和社会生活中的对待矛盾现象。由于自然社会普遍存在着对待矛盾现象，从而促使事物的变化。《易经》对待事物相互转化的观念，来自人们在农业牧畜业生产劳动中对于“日月递照”、“暑往寒来”的观察，也是对殷周之际“人事代谢”，“殷亡周兴”的社会转化的理解。同时，人在认知自然社会过程中，也逐渐认识了人类自我。提出了人与社会、与他人关系，以及自身行为的道德原则。《易经》倡导待人处事应该恭敬。

（二）、史伯“夫和实生物，同则不继”的“和而不同”的思想，以及五行相互交杂以生成百物的以五行为本原的宇宙生成论。

（三）、伯阳夫“天地之气，不失其序”的气化有序性的思想。

第二节 儒家

一、说儒

(一) 司马谈：“夫儒者以‘六艺’为法”。（《论六家之要指》）

(二) 班固《艺文志》关于“儒”之起源

“儒家者流，盖出于司徒之官。……游于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”

(三) 章太炎《国故论衡》

(四) 胡适《说儒》。

二、孔子

(一) 生平、历史地位和影响

1. 生平

儒家学派创始人，中国古代伟大的思想家、哲学家、教育家。生于公元前 551 年，卒于公元前 479 年，春秋时期鲁国人，先世为宋国贵族。年幼丧父。少好礼，有志于学。为创立私学第一人，据说有弟子三千，贤人七十二。曾任鲁国大司寇、司空。为自己的政治理想周游列国十三年，未果。退而讲学，整理典籍。其言论及一生的主要经历，在《论语》一书中，都有迹可寻。除此之外，《春秋左氏传》、《孟子》、《春秋公羊传》、《谷梁传》、《小戴礼记·檀弓》、《孔子家语》，以及《史记·孔子世家》都各有侧重地描述了孔子的生平事迹。

2. 历史地位和影响

“孔子为中国历史上第一大圣人。在孔子以前，中国历史文化当已有二千五百以上之积累，而孔子集其大成。在孔子以后，中国历史文化又复有二千五百年以上之演进，而孔子开其新统。在此五千多年，中国历史进程之指示，中国文化理想之建立，具有最深影响最大贡献者，殆无人堪与孔子相比伦。”（钱穆）

(二) 对周礼的态度——损益

1. 公开维护周礼：

(1) 批评僭礼行为：“孔子谓季氏：‘八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？’”

(2) 反对铸刑鼎。

(3) 不患贫而患不安。

2. 对周礼的补充：

(1) 正名思想：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”

(2) 用德化加强礼制：“导之以德，齐之以礼”。

(3) 以贤贤补充亲亲：“近不失亲，远不失举”。

(4) 以“仁”为“礼”的核心：“人而不仁，如礼何？”

(三) 仁的思想

1. 仁的内容。

(1) “仁者爱人”，这种爱是一种基于道德情感的互相体谅互相尊重，是“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬”（《雍也》），是“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）前者是尽己之心以待人的忠道，后者是推己之心以及人的恕道，“夫子之道，忠恕而已。”（《里仁》）

(2) “仁”的根基则是“孝弟”：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者，

未之有也。君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）。

(3) “克己复礼为仁”。

(4) 落实到行动上的以“恭、宽、信、敏、慧”等来律己。

(5) 强调“仁”给他人和社会带来益处。“子路曰：‘桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。’曰：‘未仁乎？’子曰：‘桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！’

2. 仁的内在性、自觉性。

(1) “仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

(2) “为仁由己。”

(四) 中庸之道

1. 中庸是一种至高的德性，是小人和君子的区别之一。“子曰：‘中庸之为德矣，其至矣乎！民鲜久矣。’“曰：‘君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子时中。小人之反中庸也，小人而无忌惮也。’”

2. 中庸是处世做事的最佳标准和尺度。“过犹不及”，“攻其异端，斯害也已。”“执其两端”。

3. 中庸要求遵守一定的标准，但又反对不顾一切地拘守某一固定标准。“曰：‘子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。’”

4. 强调中庸的灵活原则，完全服从于他所要达到的道义原则：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义与之比。”

(五) 天命鬼神观

1. “天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”——客观必然性的天

2. “大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”，“获罪于天，无所祷也”，“君有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。”——肯定天（命）至高无上的价值理想。

3. “五十而知天命”，“不怨天，不尤人”——人在天命面前并非无所作为。

4. “子不语怪力乱神”和“祭神，如神在”。（生死：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’敢问死。曰：‘未知生，焉知死。’”）

(六) 知与行

1. “生知”、“学知”、“困学”、“不学”。

2. “唯上智与下愚不移”，故强调“学知”、“困学”，强调“多闻”、“多识”。

3. 学思并重。

4. 慎言敏行

三、孟子

(一) 生平、历史地位和影响

1. 生平

孔子逝后，有“儒分为八”之说，但就其主流而论，主要分为由曾子（曾参）、子思到孟子一系，和由子夏、子弓到荀子一系。

孟子（约公元前390—前305年），名轲，战国中期邹（今山东邹县）人。被尊为“亚圣”。中国古代伟大的思想家、哲学家、教育家。孟子一生和孔子一样，为其政治理想周游于列国，但终不被见用，故晚年退居讲学，与弟子著《孟子》七篇。

2. 历史地位和影响

孟子是战国中期百家争鸣高潮中儒家学派的一位主要代表，在当时墨家、道家兴起流行使儒家遭受严重挑战的情况下，一定意义上说，正是孟子的积极应战，才有了后来成气候的儒家。可以说，儒家学派和儒家思想经过孟子而发扬光大。也正因为如此，后来儒家文化被集中概括为孔孟之道，

长期影响着整个中国社会的发展和中华民族精神的塑造。重点讲对宋明理学的影响。

（二）仁政思想

1. 贵民，以民为本。“民为贵，社稷次之，君为轻。”它的基本内容包括：首先，君可换而民不可换。其次，民意取代天意而决定君主的选择。最后，“诛一夫”非为“弑君”。强调君臣关系的双向性。

2. 养民。仁政必自经界始。强调制民之产，不违农时，使“民养生送死而无憾。”

3. 倡王道反霸道，“保民而王”。“孟子曰：‘以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。’”

4. 义利之辨。在保持人民丰衣足食的经济基础上，进一步对人民进行思想教育、道德教育。“谨庠序之教，申之以孝悌之义。”由此，有“义利之辨”。“上下交征利而国危矣。”“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。”“未有仁而遗其亲者也，未有义而事其君者也。”

（三）性善论——“仁政”的基础：“有不忍人之心，斯有不忍人之政。”

1. 何谓人性？与告子“生之谓性”不同，孟子强调以“人之所以异于禽兽者”为人之性，从人的类本质来揭示人的特殊本质。

2. 人性的内容。人之所以为人者的根本所在，即是人先天地具有恻隐、羞恶、辞让、是非之心这些道德意识，即“四端”或“四心”：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”它构成了人之所以为人的一般规定：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”这种以恻隐等形式表现出来的人心，是内在于人的自然倾向，其形成往往不假思为，也并非出于有意的矫饰。这一本原的、先天性的善，正是人为仁向善的发端：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”这种“我固有之”的道德观念，又叫做“良知”、“良能”，“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”

3. 圣人与我同类。从本心所具有的善性来说，圣人和一般人是没有任何区别的，他们的不同仅在于对这一善性的存与去，因此“人人皆可以为尧舜”。

（四）尽心说

1. 扩充本心。“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”

扩充的方法：一是“尽心”：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰。修身以俟之，所以立命也”。首先，强调寡欲。“养心莫善于寡欲。”其次，“思诚”。“物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”

一是养气：“我善养浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也”

2. 求其放心。“学问之道无他，求其放心而已。”“求则得之，舍则上之。”

3. 尽心、知性、知天。实现了物与我、天与人之间的融通和贯注。“天人合一”。

四、荀子

（一）生平

荀子（约公元前 325—前 238）名况，时人尊而号为“卿”，故又称荀卿，汉代避宣帝讳而改称孙卿，战国末期赵国（今山西南部）人，先秦著名思想家。他早年游学于齐，因学问博大，“最为老师”，曾三次担任当时齐国“稷下学宫”的“祭酒”（学宫之长）。

荀子博学深思，其思想学说以儒家为本，兼采道、法、名、墨诸家之长，是先秦百家争鸣中一

位百科全书式的哲学家。其著作保留在《荀子》一书中。

(二) 隆礼尊贤而王，重法爱民而霸——社会历史观

1. “隆礼义”，“统礼义”。“国无礼则不正，礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也。既错之而人莫之能诬也。”同时对礼的起源做了改造性解释：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲、给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”

2. “礼者，法之大分，类之纲纪也。”“法者，治之端也。”肯定法治的思想。

3. 尚贤。“法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。”

4. 王霸并用，礼法双行：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸”。“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”

5. “明分使群”。

(三) 明于天人之分——天人观

1. 天行有常。荀子之“天”是客观存在的自然界，自然界具有不以人意志为转移的规律性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则凶”

2. 明于天人之分。天人有分在荀子，首先在阐明天与人、自然与人事各有自己的职分和规律，天有天的运行规律，人有人的活动规律，不能互相代替：“天能生物，不能辨物；地能载物，不能治人。”正因为如此，人们应当自己为自己所从事的活动负责。其次，人与自然的相分还在对万物的超越上。“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”人位于自然进化的最高序列而又区别于其他自然物，他能够凭借他所特有的礼义法治超越于万物“制天命而用之”。“制天命而用之”在荀子突出地表现了人的自由自觉活动的意义，它说明在遵循自然规律的前提下，人有能力驾驭自然并为人类造福。

(四) “人之性恶，其善者，伪也。”——性恶论

1. “察乎性伪之分”。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。”

2. 性恶与化性起伪。“人之性恶，其善者，伪也。”“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合乎犯分乱理而归于暴。”“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”

3. 与孟子性善论比较。

(五) “解蔽”与“虚壹而静”——求知说

1. “缘天官”与“心有征知”。

2. “解蔽”与“虚壹而静”。荀子认为，人的认识的最大弊端就是片面性，“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”“故为蔽：欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。”“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”体道的方法是“虚壹而静”。“虚壹而静，谓之大清明。”

3. 学至于行而止。“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行而止矣。”

(六) 历史地位和影响

第三节 道家

一、道家概论

二、老子

(一) 其人其书(孔老顺序)。

这一争论不仅仅是一个考证癖的问题，而是牵涉到先秦学术和思想发展顺序的重大问题。学界通行的观点：老子，又称老聃，春秋时期楚国苦县厉乡曲仁里人（今河南鹿邑县）。与孔子同时，且年龄稍长。中国古代著名的思想家、哲学家。《老子》又名《道德经》，共五千多字，一般认为该书为老子自著，在流传过程中有些变动。帛书本《老子》。郭店竹简《老子》。

(二) 何谓道

1. 道是原始未分的混沌状态，是产生天地万物的总根源。“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无欲以观其妙；常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

2. 道作为宇宙本源无形无象，不可名状，但又是真实的存在。“视之不见名曰夷，听之不见名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去。以阅众甫。”

3. 道作为宇宙的本源是独立的、恒常的、超越的存在，不依赖任何外在因素。它不仅是万物产生的总根源，而且还是万物赖以存在的总依据，前者是宇宙生成论，后者则具有宇宙本体论的意义。“曰：独立而不改，周行而不殆。”“昔之得一者，天得一以之清，地得一以之宁，神得一以之灵，谷得一以之盈，物得一以之生，侯王得一以为天下正。”

4. 道法自然。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德蓄之，长之，育之，亨（定）之，毒（安）之，覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”“道常无为而无不为。”“天地不仁，以万物为刍狗。”

5. 老子道论的意义。

(1) “道”原初的意义，先秦各家对道的论述。

(2) 老子道论的本体论和方法论的意义。

(3) 老子道论在先秦思想中的意义。

(三) 如何体道

1. “为学”与“为道”的判分。“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无。”

2. 否认感官和理性思维在体道中的作用。“塞其兑，闭其门，终身不堇。开其兑，济其事，终身不救。”“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽。”“道可道，非常道；名可名，非常名。”

3. 把握道必须靠静观的方法，靠心之“玄览”。“涤除玄览，能无疵乎？”“致虚极，守静笃。”

(四) 反者道之动

1. 对立双方的相反相成。“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。”

2. 对立双方向反面转化。“反者道之动。”“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”

3. “柔弱胜刚强”。“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生柔弱，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”

(五) 无为而无不为

1. 对当时社会政治形势的分析和批判。他认为社会混乱的根源首先在于“在上者”的有为和暴虐。“礼”是有为政治的重要标志，也是社会产生混乱的重要根源。对智利巧欲的追求，也是社会罪恶所赖以产生的根源。“民之饥，以其上者食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民只轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”“夫礼者，忠信之薄而乱之首也。”“民之难治，以其智多。”

2. 老子对社会现实的主张。

(1)、重民，要求统治者收敛自己的贪暴。“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可常保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成身退，天之道。”

(2)、绝仁弃智，使民无知无欲。“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”

(3) 实行“无为”政治，只有无为才能无不为。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”

3. 小国寡民的理想社会。“小国寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，老死不相往来。”

(六) 历史地位和影响

三、庄子

(一) 其人其书

名周(约公元前 369 年—前 286 年)，战国中期宋国蒙(今河南商丘)人，中国著名思想家、哲学家、文学家。继老子之后道家最主要的代表人物。一生贫穷。其思想保存在《庄子》一书中。《庄子》分“内篇”、“外篇”、“杂篇”三部分，现存 33 篇，为晋代郭象所整理。关于《庄子》内、外、杂篇的异同，以及各篇的真伪、年代争论已久。一般认为：内篇为庄子所著，外、杂篇为起其后学所作，但包含有庄子的思想。

(二) 本根论

1. 庄子明确提出“本”、“根”，认为道是先天地而独立自在的本根。“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

2. “物物者非物”。任何有形的事物都摆脱不了具体的规定性，都是有限之物，因而不能作为万物的本根，作为万物本根的道不是具体的事物。由此出发，庄子认为要寻求宇宙的本根，就必须向先于“物”的地方寻找。但宇宙的终极原因是永远无法推知的。“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无有矣，而未知有无之果孰有孰无也。”因此，老子的“有生于无”不能完满的说明宇宙的起源问题。

3. 道与物的关系。道是无始无终、无成无毁的绝对“大全”。物是有成有毁的“偏”和“形”。“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成无毁，复通为一。唯达道者知通为一。”

(三) 齐物论

1. 齐万物。人对世界的认识，有两个不同的立足点，即“以物观物”和“以道观物”，立足点不同，结论也就不一样：“以道观之（物），物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。”“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”唯一可行的方法是“以道观物”。对具体事物的知识是“小知”，对道的体认是“真知”。

2. 齐是非。“此亦一是非，彼亦一是非。”所谓是非都是出于“成心”和“偏见”。因此要和之以是非，超越是非，即所谓“道枢”、“环中”、“两行”。

（四）逍遥游

1. 不自由的根源——“有待”、“有己”。

2. 自由的理想——“无待”，“无己”，“逍遥而游”。

3. 实现自由的修养方法——心斋、坐忘。“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”“坠肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

4. 实现自由的处世原则——安时处顺，安之若命。

（五）“窃钩者诛，窃国者为诸侯”。

（六）历史地位和影响。

第四节 墨家

一、墨子

（一）墨子其人与墨家学派

名翟（约公元前478—前392），春秋战国之际的宋国人，其盛年活动在鲁国，家世不可确考。墨子最初也是“学儒者之业，受孔子之术”的，但后来不满于儒家的政治主张，“背周道而用夏政”，自创学派，并与儒家在先秦并称显学。其学的平民性特征极其鲜明。他以“兼爱”为核心提出“兼爱”、“非攻”、“尚同”、“尚贤”、“节用”、“节葬”、“非乐”、“非命”、“天志”、“明鬼”等“十论”，包含了其政治思想、经济思想和伦理思想，集中反映了其平民思想家的特征。墨家是个集学术与政治于一体的团体。

墨家思想主要体现在《墨子》一书中。据《汉书·艺文志》记载，该书有71篇，现仅存53篇。

（二）社会政治思想

1. 兼爱

“圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起？起不相爱。”医治的药方，就是“兼以易别”，爱无差等，没有亲疏厚薄之分，“视人之国若视其（己）国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”。“兼相爱”是以“交相利”为内容和基础的。“曰：既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相爱，交相利之法易之。”“兼爱”不仅利人，而且反过来也利己。“曰：爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”与儒家之爱的不同。孟子“墨氏兼爱，是无父也。”

2. 非攻

“攻伐无罪之国”谓之“攻”，伐无道诛暴君，谓之“诛”。一切政治混乱中危害最大的就是“攻”，是侵略战争。“曰：无罪而攻之，不可谓仁。”“曰：杀所不足，而争所有余，不可谓智。”但在具体分析战争时，多是对战争“攻”与“守”的划分。因此，“非攻”虽然有反对非正义战争的一面，但更为重要的是主张“非战”。墨子以“非攻”为核心的反战防御思想集中反映了一个代表弱小国家利益的军事思想家的特征。

3. 尚贤

“故国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”（《尚贤上》）尚贤乃为政之根本。“何以知尚贤之为政本也？曰：自贵且智者为政乎，愚且贱者则治；自愚贱者为政乎，贵且智者则乱。是以知尚贤之为政本也。”

4. 节用、节葬

“圣王为政，其发令兴事，使民用财也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。是故古者圣王，制为节用之法-----”。“今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若法若言，行若道，使为上者行此，则不能听治；使为下者行此，则不能从事。上不听治，刑政必乱；下不从事，衣食之财必不足。”

5. 非乐

“且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。”墨子非乐的原就在于为乐“不中万民之利”。对国家的治理、社会的生产造成了极大的损害，使社会财富遭受到巨大的损失和浪费。

（三）天志与非命

1. 天志、明鬼。“顺天之意者，兼也；反天之意者，别也。兼之为道也，义正；别之为道也，力正。”“鬼神之神，不可为幽闲广泽、山林深谷，鬼神之神必知之。鬼神之罚，不可为富贵众强、勇力强武、坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。”

2. 非命、尚力。“此世未易，民未渝，在于桀纣则天下乱，在于汤武则天下治，上变政而民易教，岂可谓有命哉！”“人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”

（四）名实与三表法

1. 名实论。“所以谓，名也；所谓，实也；名实耦，合也；志行，为也。”

2. 三表法。“言必立仪，言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”

二、后期墨家及墨学在清末以后的复兴

（一）后期墨家状况

（二）墨学在清末的复兴

第五节 名家

一、名家介绍

名家，也称为名辩学派。名辩，即是辩名，即通过对日常语言的思维逻辑和内在意义的分析来指出对方言语的错误与矛盾。先秦各家虽都很注重辩名，但名家的概念则有其专指，专指从逻辑上探讨名言和命题的辩者，所以，善辩但不专务于名的孟子、庄子并不属于名家。名家的代表人物为惠施与公孙龙。

二、惠施

（一）生平

约生于公元前 370 年，卒于公元前 318 年。战国中期宋国人。属于辩者中的“合同异”的一派，其思想特征是“合”，强调联系与统一。《庄子·天下》谓“惠施多方，其书五车。”其书已佚，

其思想主要保留在《庄子·天下》所记载的“历物十事”。

(二) 思想

1. 至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。
2. 无厚不可积也，其大千里。
3. 天与地卑，山与泽平。
4. 日方中方睨，物方生方死。
5. 大同而与小同异，此之谓小同异，万物毕异同毕异，此之谓大同异。
6. 南方无穷而有穷。
7. 今日适越而昔来。
8. 连环可解也。
9. 我知天下之中央，燕之北越之南是也。
10. 泛爱万物，天地一体也。

三、公孙龙

(一) 生平

约生于公元前 325 年，卒于公元前 250 年。战国中期赵国人。其著作被辑为《公孙龙子》。其思想是“别同异，离坚白”，通过对事物的性质和概念的分析，强调它们之间的差别和独立性。代表性思想有“白马非马”、“离坚白”、“指物论”等。

(二) 思想

1. “白马非马”

(1) 马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非名形也。故曰：“白马非马”。

(2) 求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。

(3) 白马者，马与白也。马与白，马也？故曰白马非马也。

(4) 曰：以“有白马为有马”，谓有白马为有黄马，可乎？

曰：未可。

曰：以“有马为异有黄马”，是异黄马与马也；异黄马与马，是以黄为非马。以黄马为非马，而以白马为有马，此飞者入池而棺槨异处，此天下之悖言辞也。

(5) 马者，无去取于色，故黄、黑皆所以应；白马者，有去取于色，黄、黑马皆所以色去，故唯白马独可以应耳。无去者非有去也，故曰：“白马非马”。

2. 离坚白。“视不得其所坚而得其所白者，无坚也；附不得其所白而得其所坚者，无白也。”

3. 指物论。“物莫非指，而指非指。”

四、辩者二十一事

(一) “合同异”九事

1. 卵有毛
2. 郢有天下
3. 犬可以为羊
4. 马有卵
5. 丁子有尾
6. 山出口
7. 长于蛇
8. 白狗黑
9. 一尺之捶，日取其半，万世不竭。

（二）“离坚白”十二事

1. 鸡三足
2. 火不热
3. 轮不辗地
4. 目不见
5. 指不指，物不绝
6. 矩不方，规不可以为圆
7. 凿不围柅
8. 飞鸟之景，未尝动也
9. 镞矢之疾，而有不行不止之时
10. 狗非犬
11. 黄马骊牛三
12. 孤驹未尝有母

第六节 法 家

一、法家概说

（一）法家出于古代“理官”，即司法官

管仲、子产都是法家的先驱人物；重视法治，主张变革和君主立宪，倡导耕战，这些都是法家的主要思想特色。

（二）法家真正的开创者则是李悝、吴起等。后来法家分为三派：商鞅重法，申不害重术，慎到重势。

（三）法家的集大成者是韩非。

（四）法家的评价和影响。

二、韩非

（一）生平

法家的集大成者，也是战国时期最后一位重要的思想家和哲学家。生于约公元前 280 年，卒于公元前 233 年。韩国人，出身于贵族世家，与李斯同学于荀况门下。其著作保存在《韩非子》一书中。

法术势相结合

1. 韩非对商鞅、申不害、慎到法、术、势各执一端的思想作了批判继承和吸收，认为三者需相辅相成、缺一不可。“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”“势者，胜重之资也。”

2. 在三者中，韩非强调运用时具体情况的不同，如“法莫若显”、“术不欲见”，强调以法为核心，以术势为辅助，即“抱法处势”、“行术”。

3. 提出“以法治国”、“法不阿贵”的思想。“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。属官威民，退淫殆，止诈伪，莫如刑。刑重则不敢以贵易贱，法审则上尊而不侵，上尊而不侵则主强，而守要，故先王贵之而传之。”

4. 提出“上法不上贤”的思想。“任贤，则臣将乘于贤以劫其君。”

（三）社会历史观

1. 韩非把历史分为上古、中古、近古、当今四个阶段，认为历史是发展变化的，不可能停滞不前，也不可能倒退。

2. 韩非认为社会发展和人类的经济生活以及人口增长有关，是最早从经济角度解释历史发展原因的思想家。

3. 韩非把历史发展的动因看成是人与人之间的排斥和争夺，他认为，人与人之间的争夺是合情合理的，君臣、父子之间都是赤裸裸的利益关系。

（四）道稽万物之理

1. 继承了老子关于道的思想，与老子不同的是，韩非之“道”不是“先天先地”的，而是与天地俱生共存的。

2. 以“理”为具体事物的形式和原理。并将“道”和“理”作为一对范畴论述。

3. “缘道理以从事”。

（五）参验说

“循名实而定是非，因参验而审名实”。“言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人。四征者符，乃可以观矣。”

（六）评价与影响

复习与思考题

1. 殷周时期“帝”、“天”观念是如何发展的？
2. 谈谈《易经》中的变易思想
3. 孔子的“仁”有什么特点？
4. 孟子对孔子之“仁”有何发展？
5. 谈谈孟子性善论的特点。
6. 荀子“性恶论”与孟子“性善论”有何异同？
7. 谈谈荀子“明于天人之分”思想的内容
8. 何谓“虚一而静”？
9. 简述老子之“道”论的特点。
10. 老子认为该如何体“道”？
11. 庄子之“道”与老子之“道”有何不同？
12. 谈谈 庄子的“齐物论”。
13. 谈谈庄子的“逍遥游”。
14. 墨子的“兼爱”说有何特点？
15. 墨子的“天志”和“非命”说是否具有内在的矛盾？
16. 惠施与公孙龙的思想有何不同？
17. 公孙龙是如何论证“白马非马”的？
18. 韩非是如何论述“法”、“术”、“势”的？

拓展阅读书目

1. 《论语新解》，钱穆著，北京：三联书店 2002 年版。
2. 《孟子译注》，杨伯峻注译，北京：中华书局 2003 年版。
3. 《荀子简释》，梁启雄著，北京：中华书局 1983 年版。
4. 《老子译注及评价》，陈鼓应著，北京：中华书局 2003 年版。
5. 《庄子今注今译》，陈鼓应注译，北京：中华书局 2001 年版。

6. 《墨子》，毕沅校注，吴旭民标点，上海：上海古籍出版社 1995 年版
7. 《韩非子集解》，王先慎撰，钟哲点校，北京：中华书局 1998 年版。
8. 《公孙龙子译注》，谭业谦撰，北京中华书局 1997 年版。
9. 《周易》，朱熹注，李剑雄标点，上海：上海古籍出版社 1995 年版。
10. 《尚书今古文注疏》，孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校，北京：中华书局 1986 年版。
11. 《礼记集解》，孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局 1989 年版。
12. 《中国青铜时代》，张光直著，北京：三联书店 1983 年版。
13. 《西周史》，许倬云著，北京：三联书店 1994 年版。
14. 《古史辨》（第一册），顾颉刚编著，海口：海南出版社 2005 年版。

第三章 两汉时期的哲学思想

本章教学目的和基本要求：了解汉初黄老之学的勃兴对当时社会政治的影响；董仲舒思想的主要内容及在整个中国思想史上的地位；王充思想作为天人感应论思想对立面的意义，两汉经学的发展和论争；两汉思想的方法论特点。

学时分配：9

第一节 概论

一、黄老之学在汉初的繁荣

- (一) 黄老之学的经典：《皇帝书》和《老子》；
- (二) 汉初黄老学派的代表人物：盖公和曹参；
- (三) 兼宗儒道：陆贾和贾谊

二、“文景之治”后，儒学的崛起和官方地位的取得

(一) 儒学崛起历史背景

“文景之治”后，国势渐强，急需思想文化上的统一，儒家学说由此经过新的整合取得了思想上的统治地位，儒家经学成为汉代官方哲学。感应论进行了批判。

(二) 代表人物

儒学崛起的代表人物便是董仲舒。他通过对《春秋公羊传》的解释建立了天人感应论，为封建专制寻找统治的合法性和神圣性。和董仲舒的天人感应论相对应，王充建立了以道家思想为基础的天道自然观，并对天人

三、两汉经学

经学到两汉之际，形成了今文经学和古文经学两个派别，其争论绵延千年之久。重点介绍经学及今文经学与古文经学的形成和论争。

- (一)、经典与经学
- (二) 今文经学
- (三) 古文经学
- (四) 讖纬

第二节 董仲舒

一、生平介绍

西汉著名思想家、哲学家，今文经学大师。生于公元前 17 年，卒于公元前 104 年。广川（今河北景县）人。专治《春秋公羊传》。曾任博士、江都相和胶西王相。其著作存《董子文集》、《春秋繁露》、《举贤良对策》等。

二、“大一统”的社会政治主张

- (一) 西汉初年的社会政治经济状况。

(二) 汉武帝时的社会政治经济状况。

(三) 董仲舒的主张。

明确主张大一统的中央集权统治。要达此目的，首先必须统一人们的思想，具体办法是“罢黜百家，独尊儒术。”

三、天人感应说

(一) 天意决定万物和人事

“天者，万物之祖，万物非天不生”（《顺命》）“天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。”（《郊祭》）“天执其道为万物主”。（《天地之行》）“仁之美者在于天，天仁也，天覆育万物，既化而生之，有养而成之，事功无已，终而复始，凡举归之以奉人，察于天之意，无穷极之仁也。……天常以爱利为意，以养长为事，春夏秋冬皆其用也。” 天主宰自然与社会的作用通过阴阳、五行之气的变化体现出来。“天意难见也，其道难理，是故明阳阴入出、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺逆、小大、广狭，所以观天道也。”

(二) 人副天数

“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也；观人之体，一何高物之甚，而类于天也。……天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；占视占瞑，副昼夜也；占刚占柔，副冬夏也；占哀占乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也；此皆暗肤着身，与人俱生，比而偶之彛合，于其可数也，副数，不可数者，副类，皆当同而副天一也。”

(三) 天人感应

首先，他肯定同类事物之间有着相互感应的关系，“同类相动”。其次，他运用此原理来说明天人之间的感应关系，即“天谴说”和“祥瑞说”。

(四) 天人感应说的评价

1. 既有丰富的系统思维，又充满了简单的比附，但必须看到其目的在于论证封建伦理纲常的合理性与合法性，论证封建法统的神圣性、合法性：“唯天子受命于天，天下受命于天子。”“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。”

2. 限制王权的作用。“屈民而君，屈君而伸天。”

3. 把儒家学说和阴阳家的学说结合起来，为两汉时期谶纬思想提供了理论基础。

四、名论

(一) 深察名号

“事各顺于名，名各顺于天”（《深察名号》）

(二) 正名

“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也。号为诸侯者，宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者，事也。民者，瞑也。”（《深察名号》）

五、性三品说

圣人之性、中民之性、斗筲之性。“性比于禾，善比于米，米出禾中而禾未可全为米也。”

六、评价与影响

第三节 王充

一、生平介绍

东汉时期著名的思想家，生于公元 27 年，卒于约公元 100 年前后。出身于“孤门细族”。其学统本来自儒家，但深受道家思想影响。“虽违儒家之说，合黄老之意也。”保存下来的著作有《论衡》。

二、元气自然论

“天地，含气之自然也。”“万物之生，发禀元气。”“天地合气，人偶自生。犹夫妇合气，子则自生矣。”“人，物也，物，亦物也。虽贵为王侯，性不异于物。”但另一方面，人是“万物之中有智慧者也。”，“人之所以生者精气也。”

三、对天人感应论的批判

（一）继承道家天道自然无为及荀子天人相分的观点，批判天有意识创造人类及万物的思想。

“自然无为，天之道也。”“天动不欲以生物而物自生，此则自然也；施气不欲为物而物自为，此则无为也。”

（二）批判“谴告说”和“祥瑞说”。

“末世衰微，上下相非，灾异时至，则造谴告之言也。”“谴告之言，衰乱之语也。”“文王当兴，赤雀适来；鱼跃鸟飞，武王偶见，非天使雀至、白鱼来也。”

四、无神论思想

“人死不为鬼，无知，不能害人。”“人之所以生者，精气也。死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭，竭而精气灭。灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”“凡天地之间有鬼，非人死精神为之也；皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人死则忧惧，忧惧见鬼出。”“夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。竟在人不在鬼，在德不在祀，明矣哉！”

五、效验说

（一）批判生知说

指出“须任耳目以定情实”，“如无闻见，则无所求。”“天地之间，含血之类，无性（生）知者。”“所谓圣者，须学以圣。”强调耳目感官认识的重要性。

（二）批评墨家

“墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为史实。”“夫论不留精意澄，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诎订于内，是用耳目论，不以心意义也。”强调“以心而原物”的重要性。

（三）强调效验的重要性

“凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。”

复习与思考题

1. 谈谈董仲舒的“天人感应”论
2. 谈谈董仲舒的“性三品”说，以及其与孟子“性善论”、荀子“性恶论”的异同。
3. 谈谈王充的“元气自然”论。

4. 王充是如何批判“天人感应”论的？

拓展阅读书目

1. 《淮南子集释》，何宁撰，北京：中华书局 1998 年版。
2. 《春秋繁露义证》，苏与撰，钟哲点校，中华书局 1992 年版。
3. 《论衡校释》，黄晖撰，北京：中华书局 1990 年版。
4. 《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海：上海书店 1992 年版。
5. 《汉书》，班固撰，颜师古注，北京：中华书局 1997 年版。

第四章 魏晋时期的哲学思想

本章教学目的和基本要求：掌握魏晋时期玄学思潮的主要特点和论争主题，掌握主要思想家的观点。

学时分配：15

第一节 概 论

一、魏晋时期的玄学思潮

历史上的“玄学”是与儒学、史学、文学并立的一个学科，其源出于老子的《道德经》“玄之又玄”义。魏晋时期，玄风大起，《周易》、《老子》（《道德经》）、《庄子》号称“三玄”，时人据之以发挥思想、建构体系。

二、魏晋玄学探讨的主要问题（提出问题，后面详细讲述）

- （一）名教自然之辨。
- （二）本末有无之辨。
- （三）言意之辨。
- （四）神灭与神不灭。

三、魏晋玄学的形成

- （一）是对两汉经学流弊的反动。
- （二）道家黄老之学绵延发展的结果。
- （三）汉魏时代战乱动荡的思想表现。

四、魏晋玄学的演变

- （一）魏正始年间王弼、何晏的贵无说。
- （二）魏后期阮籍、嵇康的“越明教而任自然”之说。
- （三）西晋中期裴頠的崇有论。
- （四）西晋后期郭象的独化论。
- （五）东晋时代的玄、佛合流。

五、魏晋玄学的特点

（一）内容方面看

第一，从宇宙生成论到本体论；第二，从自然的变化来观察人事；第三，醉心于个人任性；第四，儒道合流。

（二）从方法方面看

魏晋玄学摆脱了简单比附和烦琐注经并以此为满足的方法，而是采用思辨方法，以本末体用为基本范畴进行理论上的论证，并且主张“得意忘言”，由此又带有艺术色彩。

（三）从学风方面看

汉代学风是求甚解的，魏晋时不同，主“不求甚解”，即意在领会精神，用精练的语言表达丰富的思想。

六、魏晋玄学的地位和影响

（一）地位和影响

是对汉代经学的反动，给初传的佛学以重大影响，是宋明理学的重要思想源头之一，在中国古代思想史上居于承上启下的重要地位。

第二节 魏晋玄学的主要问题

一、名教与自然之辨

名教与自然问题是魏晋玄学所讨论的核心问题。名教就是名分教化，指封建社会的礼乐制度和道德规范。自然即自然而然、自然无为，它是道的特性和法则。所谓名教与自然的关系，实际上就是纲常礼法和自然无为的关系。代表性的观点有：王弼的“名教本于自然”；嵇康的“越名教而任自然”；郭象的“名教等于自然”。

（一）王弼：名教本于自然

王弼，字辅嗣，生于公元 226 年，卒于公元 249 年，魏晋玄学的创始者之一。著作有：《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微旨略例》和《论语释疑》（今佚，部分散见于皇侃的《论语义疏》和邢昺的《论语正义》中）。

王弼认为名教制度是大道离散的结果，因而其出现有其必然性，不可避免，但不是最理想的；理想的状态是回到自然无为的状态，统治者应当用自然无为的办法统治天下，这样才能实现稳固持久的统治。在此意义上，他认为名教是末，治理天下的根本原则是“崇本息末”。

（二）嵇康：越名教而任自然

字叔夜。生于公元 233 年，被杀害于公元 262 年。著作有《嵇康集》十卷。“夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。”理想社会：“大朴未亏，君无文于上，民无竞于下。”

（三）郭象：名教等于自然

字子玄，约生于公元 252 年，卒于公元 312 年。好老庄而善清谈，西晋著名的玄学家。著作保存下来的为《庄子注》，此书是在向秀所作《庄子注》的基础上完成的。

1. 自然不在名教之外。“夫仁义者，人之性也。”“君臣上下，手足外内，乃天理自然。”“所谓无为之业，非拱默而已。所谓尘垢之外，非伏于山林也。”

2. “外内相冥”，即方内和方外互相冥合，一方面要履行世俗的责任和义务，一方面又保持内心的超脱。只要内心超脱，即使每天投身于世俗的事务也等于身在方外。

3. 安于名教就等于顺从自然天性。

二、本末有无之辨

在魏晋玄学这里，本末有无之辨虽然所讨论的内容属于抽象的哲学本体论问题，但其实有和无的概念在当时有着非常具体的含义。有既指有形有名的事物，也指有为和名教；无既指无形无名的本体，也指自然无为。因此，有无之辨是名教和自然之辨的抽象化和理论延伸。代表观点有：王弼的贵无论；裴頠的崇有论；郭象的独化论；僧肇的不真空论。

（一）王弼：贵无论

王弼的世界的基本看法是“天地万物皆以无为本”。“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”首先，他根据具体事物的有限性排除了“有”作为天地万物根本的问题。“有分则有不能，有由则有不尽”，“可道之盛未足以官天地，有形之极未足

以府万物。”“凡物有称有名，则非其极也。”其次，他从一多、众寡的角度来论证。“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”“夫众不能治众，治众者至寡者也。”最后，他从动静、常变关系来论证。“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”

（二）裴頠：崇有论

1. 反对“无能生有”的观点，无不能生有，有是自生的；2. 有是“理”的本体。“是以生而可寻，所谓理也。理之所体，所谓有也。”3. “济有者皆有也”。

（三）郭象：独化论

1. 万物自生而没有造物主。“上知造物无物，下知有物之自造也。”“生物者无物，而物自生耳。”“天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。”2. 事物独立生灭而不互相联系。“物各有性，性各有极”。“夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。”即表面上看来“有所分”或“偏无自足”的具体事物，其实都是自足的、圆满的、绝对的，既然如此，那么它们之间就没有生灭相互制约、相互依赖的关系，每个事物可以独立的生存和变化，“物各自造而无所待也。”3. 每个事物都是独立的实体，既不依赖前因，也不产生后果，“彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。”事物的产生或出现是“突然而自得”，“初未有而有”。4. “天地之生有何不并，万物之得又何不一哉？”各个事物看上去虽然千差万别，其实它们都是独立自足的实体，圆满无缺，绝对无待，就这一点来说，万物是齐一的。

（四）僧肇：不真空论

生于公元 384 年，卒于公元 414 年，东晋时期北方的一个重要的佛教哲学家，般若学的重要代表。其论文和书信被后人编辑为《肇论》一书。

他认为一切事物都是不真实的：1. 事物不能自异；2. 事物自虚；3. 名实互不相当；4. 缘起而不真。

三、言意之辨

符号、语言和意义的关系怎样？语言和符号能否表达意义？应当如何把握意义？这些问题是魏晋时期所讨论的另一个重要问题，关于这个问题的讨论就是所谓的“言意之辨”。此问题既涉及认识的问题，也涉及方法论的问题。经学的学术变迁和魏晋时期鉴识人物风气的流行，直接促进了魏晋时期言意之辨的兴起。代表观点有：荀粲的言不尽意说；欧阳建的言尽意说；王弼的得意忘象说。

（一）荀粲：言不尽意说

生于公元 209 年，卒于公元 238 年，三国时期魏国人。他认为语言不能完全表达意义和思想。“然则六籍虽存，固圣人之糠粃。”“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”

（二）欧阳建：言尽意说

生于公元 267 年，卒于公元 300 年。他认为语言完全可以表达思想，“苟其不二，则言无不尽矣。”

（三）王弼：得意忘象说

1. “言生于象，象生于意”，“象者，出意者也；言者，名象者也。”象是表达思想的，言是用来说明象的，二者都是得意的必要工具，是不可缺少，也是不可否定的。

2. “意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象忘言；象者所以存意，得意而忘象。”

3. “是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。……然则忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”

“言不尽意”对打破经学烦琐方法的意义；对把握文学的审美规律的重要意义。

四、神灭与神不灭

形神关系问题，即人的身体和精神的关系问题，更具体地说，人的身体死亡以后，人的精神是否随之消灭？一直是中国古代哲学家们所关注的问题之一。代表性的观点有：慧远的形尽神不灭说和范缜的神灭论。

（一）慧远：形尽神不灭说

（二）范缜：神灭论

1. 揭露佛教造成的社会危害。
2. 以偶然论反对佛教的因果报应论。
3. 神灭论
 - （1）行神相即。
 - （2）形质神用。
 - （3）特定的“质”决定特定的“用”。

复习与思考题

1. 魏晋玄学有何特点？
2. 谈谈魏晋玄学的名教自然之辩。
3. 谈谈魏晋玄学的本末有无之辩。
4. 谈谈魏晋玄学的言意之辩

拓展阅读书目

1. 《世说新语》，上海：上海古籍出版社 1982 年版。
2. 《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局 1980 年版。
3. 《嵇康集注》，殷翔注，合肥：黄山书社 1986 年版。
4. 《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，北京：北京大学出版社 1997 年版。
5. 《郭象与魏晋玄学》，汤一介著，北京：北京大学出版社 2000 年版。
6. 《南北朝时期的道教》，汤一介著，西安：陕西师范大学出版社 1988 年版。
7. 《魏晋玄学史》，余敦康著，北京：北京大学出版社 2004 年版。
8. 《何晏王弼玄学新探》，余敦康著，济南：齐鲁书社 1991 年版。

第五章 隋唐时期的哲学

本章教学目的和基本要求：本编需要掌握隋唐佛教主要宗派的基本思想，重点把握天台宗的“性具实相”论、华严宗的“性起”说、“法界”说和禅宗的思想特点。掌握儒释道三教的冲突和融摄的主要内容，韩愈的“道统论”和“性三品说”，李翱的“复性”说和刘禹锡、柳宗元的天人哲学。

学时分配：12

第一节 概述

一、历史和文化背景

隋唐时期，中国在政治上实现了再一次的统一。唐王朝一直采取儒学为先、尊佛崇道的开放的文化政策，促进了儒、佛（释）、道三教的冲突和融摄，推进了三教思想文化的大发展。

中国佛教经过南北朝的大发展，已经成熟起来，尤其是北方禅学和南方义学的深入展开，为隋唐时代中国佛教宗派的创立奠定了基础。随着国家的统一，南北佛教的合流，中国佛教逐步完成了佛教的中国化，进入了它的鼎盛发展期。宗派佛教是隋唐佛教的生存基态。

二、佛教思想在隋唐的特点

隋唐时期最主要的佛教宗派有三论宗、天台宗、华严宗、法相宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗等。各宗派都分别有自己尊奉的经典，通过“判教”的形式对各种佛教经典进行综合评判和诠释，编制了宗派世代相承的“法统”，并各自建立起佛教哲学体系。佛学成为隋唐时期中国哲学的最高形式。各宗派之间的分诤和融摄，进一步促进了佛教哲学和文化的繁荣，促进了中国哲学的发展。

在隋唐宽容的文化环境下，三教的冲突和融摄得以较为充分的展开。中唐以后，三教合一的理念逐渐成为主流。

三、中唐以后的儒学复兴

在隋唐王朝的重视和鼓励下，经学研习与仕禄之途挂钩，促进了经学的发展，但隋唐经学长于注疏，在哲学方面并无开创性的成就。中唐以后，在韩愈、李翱等的努力下，儒学开始复兴，为宋明理学的产生做了先期准备。

第二节 宗派佛教的基本思想

以宗派作为自己的生存基态，表明佛教中国化的深入。隋唐时，几乎所有的佛教宗派都已经有了成熟的形态。诸宗互相影响，互相吸收，同时又各立门户，互争高低，促进了佛教思想的发展。

一、三论宗

（一）缘起、发展、经典

三论宗为中国最早创立的佛教宗派之一。三论宗肇始于鸠摩罗什时代，大兴于摄岭，至法朗、吉藏时实际立宗。陈隋之际，吉藏把三论宗学说系统化。三论宗对中国佛教的未来发展，特别是禅宗、华严、唯识宗等的成立和演变都产生了深远的影响，但吉藏身后即盛极而衰。吉藏弟子慧灌传之日本。

三论宗以印度大乘佛教中观学派的纲领性著作《中论》、《百论》、《十二门论》为基本典籍，

其理论体系是建立在对印度大乘中观学派思想的移植和发挥基础上的。

（二）三论宗的基本理论

确立了无得正观的基本精神。吉藏及三论宗人自命中观学派在中国的承继者。“无得正观”是自《般若经》—中观学派—三论宗一脉相承的基本精神。吉藏认为，“无得正观”是一切佛法之精义所在，是区别佛法与外道邪说的重要标志。“无得正观”贯串于三论吉藏佛学思想的各个方面，是三论宗的基本精神。

建立了“三藏三轮”的判教理论。吉藏把“无所得”的三论宗旨贯串于其判教理论，指出一切佛说都是为了对治众生有所得之病。基于此立场，判教只是在教相上对佛理和佛教经典作大致的分类，但“至道未曾大小，为众生故说大小”（《中观论疏》卷10，《大正藏》卷42，第160页中）。为在教相上对佛理和佛典作大致分类，吉藏提出了“二藏三轮”说，将一代佛说判为声闻、菩萨二藏，又根据释迦在不同时间、针对不同对象，说法各有侧重而建立了“三种法轮”——“根本法轮”、“枝末法轮”和“摄末归本法轮”。

提出了“破邪显正”、“道非邪正”的方法论与真理观。吉藏在《三论玄义》中提出：“夫适化无方，陶诱非一。考圣心以息患为主，统教意以通理为宗。……但论虽有三，义唯二辙：一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法。故振领提纲，理唯斯二也。”（《大正藏》卷45，第1页上）吉藏强调显正就在破邪中，破邪显正的基本前提是“般若无得”。从根本上说，“至道无邪正”。

可以说，“破邪显正”是贯串吉藏三论思想的主要方法论，“道非邪正”则是其整个佛学思想的最高境界。

论证了重重否定的“四重二谛”说。“二谛”说是佛教最基本的理论之一，历史上各家无不盛谈二谛。从摄山到吉藏一脉相承的三论宗人，都反对以“境”为“谛”的主张，认为“二谛”是“教”，是为了把唯一之境、唯一之理表达出来的方便教说。“二谛”之立，只是为了体悟不二之真谛。吉藏分别了“于谛”和“教谛”两种“二谛”，指出佛陀盛扬“二谛”并非为表二理，而是希望人们觉悟因二悟不二的道理。吉藏还设立了重重否定的“四重二谛”说，分别批评当时中国佛学界的四个学派——辟昙师、成实师、地论师和摄论师，建立了三论宗自己的二谛理论，确立三论教学“无所得”的精神。

在吉藏的思想体系中，“中道”与“二谛”有着同等重要的地位。吉藏的“中道”，表达的是非有非无、非真非俗的最高真实——“实相”，也即是“佛性”。这个“中道”，“不真不俗，亦是中道，亦名无所有，亦明无住”（《大正藏》卷45，第16页下）。

二、天台宗哲学

（一）缘起、发展、经典

创立于陈隋之际，创始人为智顓，追溯其源于龙树、慧文、慧思，是中国最早创立的佛教宗派之一。

由智顓所建立的磅礴的理论体系和叙述方式，对中国佛教其他宗派的理论架构造成了深刻的影响。天台宗在中国历史上几番起落，唐时传至日本，至今仍是日本佛教许多宗派的重要源头，在韩国也颇有影响。

天台宗以《法华经》为基本典籍，用其“会三归一”的圆融精神，对南北朝时期南义北禅的学风加以圆融，提倡教观并重、止观双修，建立了自己的哲学体系：

（二）天台宗的基本理论

建立了自己的判教学说。在对南北朝时期的在判教学说上的十家异解——“南三北七”进行深刻批判的基础上，智顓建立了以本迹、粗妙、半满、五时、五味、三教相、四教、相待绝待、开合等为基础的网状的“判教”架构。其中为后人简择而引为特色的是其“五时八教”的判教原则。智

顛的判教思想，标志着中国佛教判教理论的成熟，影响和开启了隋唐时期陆续形成的中国佛教的各个宗派的判教建设，在中国佛教发展史上产生了深远的影响。

建立了“性真实相”的理论体系。“性具”说是天台宗的理论特色，也是天台宗的立论基础和核心。“性具”是天台宗“诸法实相论”的特征，它强调“诸法”与“实相”——宇宙存在的现象和本质之间的圆融互具。这一理论在“诸法”层面的展开，表现为“三千互具”说；在实相层面的展开，表现为“三谛圆融”；在佛性论领域，则展开为“性具善恶”。

确立了“止观双修”的实践原则。以“性具”的圆妙义理为依据，天台宗系统地提出了一整套止观修习的理论、原则和方法，确立了“教观总持”、“止观并重”的根本宗风。天台宗最具特色的修行方法是“一心三观”，达到的不可思议境则是“一念三千”。需要指出的是，天台宗的“观心”是针对人之修行而确立的方便、简易而有效的法门，不能因“观心为本”的止观修持方法的提出，而把天台宗的性具中道缘起误判为唯心缘起。

天台宗进一步强调“世间经世产业与实相无违”，是对于中国佛教不离世间法修行的趋势的早期表述，具有深远的理论和实践价值。

三、华严宗哲学

（一）缘起、发展、经典

华严宗是研习《华严经》而逐渐形成的一个佛教宗派。其实际创始人法藏，号“贤首”，故华严宗又名“贤首宗”。此宗在武则天时代达到极盛，中唐时有澄观发展到新的高度，理论体系也更加完备。到宗密时，表现出强烈的禅化倾向，从此作为一个宗派走向衰落。

华严宗以《华严经》为基本典籍，建立了自己的哲学体系。

（二）华严宗的基本理论

法藏把以往的判教学说归结为十个不同的派别，进行了批判总结出了他自己的“五教十宗”说，确立了《华严经》的根本宗经地位。“性起”说是华严宗的核心理论。华严宗就佛果的境界来展开事物的缘起，提出了法界缘起——“性起”理论，并以“四法界”、“十玄门”、“六相圆融”来阐述其理论体系，构成华严哲学的基本框架。

四、唯识宗哲学

（一）缘起、发展、经典

唯识宗，又称法相宗、慈恩宗，是初唐时期由玄奘及其弟子窥基共同创立的一个中国佛教宗派。唯识宗带有浓厚的印度佛教的特点，在窥基之后不久就凋零了。直到千余年后，在中国近代佛教文化复兴运动中得到了空前繁荣，成为一些仁人志士用以解救民族危机、促进中国社会变革、改造中国国民道德的养料。

唯识宗的基本经典有“六经”、“十一论”，其根本经典是《成唯识论》。

（二）唯识宗的基本理论

唯识宗在继承印度佛教瑜伽行派的思想的基础上，其基本思想是“唯识无境”、“转识成智”。

五、禅宗哲学

（一）缘起、发展、经典

禅宗是佛教中国化的典范，是中国历史上影响最大、最深远的佛教宗派。禅宗溯源于菩提达摩，其形成历史，可分为初期禅宗史、南能北秀时期和五家七宗时代三个时期，最终形成于唐武则天时。

中国禅宗学说体系丰富而繁杂，大致而言可分为达摩至神秀北宗一脉相承的如来禅和慧能所传的祖师禅。

在历史上绵延流长的是慧能创立的禅宗南宗，五家七宗在大江南北的弘传把南宗禅推上了它的

高峰。

（二）禅宗的基本理论

慧能把大乘般若空宗思想引入达摩禅法，提倡“自性是佛”，创立了“教外别传”、“直指人心”、“不立文字”、“顿悟成佛”的佛学理论。

第三节 唐代儒学复兴

一、唐代儒学发展概说

（一）概说

尽管在唐代，佛学成为中国哲学的最高表达，但是，这并不意味着儒学的缺席。唐王室一直实行“尊孔崇儒”、“释道并行”的政策，儒学在唐代呈现复兴景象。唐王室兼收并蓄的文化氛围和对文学的提倡，使得许多士僧出入诸典，融通诸学，促进了他们平等对话的可能，促进了儒、道、佛三教的融合。到中唐时期，伴随着文学上“古文运动”的兴起，儒学的复兴成为儒者们的自觉行为，从上古的文化传统中寻找“大一统”的社会政治的价值支撑成为有唐以来一直延续到宋代学人孜孜寻求的文化目标。自唐中叶始，孟子（约前 385～前 304）的地位受到人们的关注，为宋时确立以孔孟为中心的儒家道统论奠定了基础。

（二）代表人物

在古文运动中，出现了一批有名的文学家、诗人和思想家，其中最著名的代表人物有韩愈、柳宗元、刘禹锡、李翱等。

二、三教的冲突和熔融

（一）主要问题

佛教传入中国，与中国的本土文化之间既存在着冲突的因素，又存在着融合的需要。佛教中国本土化的历史就是在三教的冲突和熔融中逐步完成的。

三教的冲突与融合并非到隋唐时才产生，有关三教之争的资料主要保留在梁僧佑的《弘明集》、唐道宣的《广弘明集》和《集古今佛道论衡》中，其主要问题有：

1. 夷夏之辩
2. 形神之辩
3. 礼仪之辩

（二）发展

三教融合之趋势在中唐以后更为成熟。九世纪时，华严宗五祖、同时又是禅宗荷泽宗传人的宗密更是在佛教思想基础上会通了儒释道三教，指出“孔老释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶”，三教殊途同归，都是为了治理好国家社会。三教之冲突和融合构成了中唐以后儒家复兴的基本背景。

三、韩愈的“道统”说

（一）生平

韩愈（768—824），唐代古文运动的领导人之一。他的文章汇编成《韩昌黎集》，其中《原道》、《原性》等是他的重要哲学著作。

（二）道统说

韩愈反对佛道二教，视之为天下国家所以致乱之原因。他维护儒家的纲常名教，把儒学看作是自古以来治世的唯一正道，这个“道”是由上天命定、圣君体现、传之有统、不可更改的。他把倡

导儒家道统，作为振兴世道、教化人心的根本。他还仿效佛教的“法统”，编造了一个儒家传道的宗谱：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。”孟子之后，此道失传，韩愈以道统之承继为自己的历史使命。

韩愈“道统”说的中心思想是儒家的“仁义”。韩愈的“道统”说，为理学的道统观开了先河。

（三）性情三品说

韩愈还倡导人性“三品”说，把“性”与“情”并提，相应地分成上、中、下“三品”，“性”是“情”的基础。韩愈继承了儒家“三纲五常”的伦理思想，把“性”具体化为仁、义、礼、智、信“五德”，把“情”分为喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲“七情”，提倡因“情”以见“性”。这种情性论，为后来宋儒提出天命之性和气质之性开辟了道路。

四、李翱的“复性”论

（一）生平

李翱（772—841），唐代古文运动的代表人物。他的著作有《李文公集》，主要的哲学著作有《复性书》。

（二）复性说

李翱依据《中庸》的思想，吸取了佛教对心性的关注，提出了“复性”以成“圣人”的一套理论体系。李翱继承了韩愈对性情的划分，但认为性情对立，性善情恶，“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。”（《复性书》上），他提倡人努力消除情欲的蒙蔽，恢复“性”原来的光明，此之谓“复性”。恢复善的本性的方法是“不动心”。

李翱欲以“复性”以恢复儒家学说的正统权威，抗衡佛教信仰的权威。由于其思想受了佛教哲学的深刻影响，这种目的是无法实现的。但他的性情对立思想，影响了后来的宋明理学。

五、刘禹锡和柳宗元的天论

（一）生平

柳宗元（773—819），唐代著名的文学家和哲学家。其著作被编为《柳河东集》，其中《天说》、《天对》、《答刘禹锡天论书》、《封建论》和《非国语》等是主要的哲学著作。

刘禹锡（772—842），唐代著名的文学家和哲学家。其著作编为《刘宾客集》，其中哲学著作是其中的《天论》三篇。

（二）主要思想

柳宗元继承了中国哲学史上的气一元论传统，对汉以来盛行的“天人感应”的天命论思想进行了批评，高扬了无神论思想。他指出，古人言天命，是为了欺骗愚昧之人，国家兴亡、人们的吉凶祸福在于“人”，而不在于天。天地不过是像大瓜果一样的物质性的东西，天地中充满了元气，元气分为阴阳二气，二气相互作用，形成了世界万物。

刘禹锡在柳宗元《天说》的基础上，进一步发展了自然之天的思想，提出了“天与人交相胜”的命题。刘禹锡指出，天是“有形之大者也”，人是动物中之最高者。“以理揆之，万物一贯也”（《天论》），都是一定的物质性的存在。“大凡入形器者，皆有能有不能。”天和人各有其特定的功能，各有能有不能，“天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。”（《天论》）天之所能是其自然的特性，而人却是有意识地要“胜天”，“天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。”（《天论》）

刘禹锡对天命论的批评比柳宗元更深入了一层，还直接分析到了有神论产生的认识根源和社会根源，在中国哲学史上可谓作出了一大贡献。

复习与思考题

1. 谈谈天台宗“一念三千”的思想。
2. 谈谈华严宗的“四法界”说。
3. 唯识宗之“八识”包括哪些内容？
4. 谈谈禅宗“本性即佛”的观点。
5. 谈谈韩愈的“道统”论。
6. 谈谈李翱的“复性”说以及其对宋明理学的影响。
7. 谈谈刘禹锡“天人交相用，还相胜”的观点。

拓展阅读书目

1. 《坛经校释》，郭朋校释，北京：中华书局 1983 年版。
2. 《中国佛教思想资料选编》，石峻等编，北京：中华书局 1991 年版。
3. 《韩昌黎文集校注》，韩愈撰，马其昶校注，上海：上海古籍出版社 1987 年版。
4. 《柳宗元集》，柳宗元著，北京：中华书局 1979 年版。
5. 《中国佛教哲学要义》，方立天著，北京：中国人民大学出版社 2002 年版。

第六章 宋明时期的哲学

本章教学目的和基本要求：通过本编的学习，要求掌握儒学复兴和宋明哲学的特点；理学的基本典籍和重要问题；“北宋五子”的哲学思想和在理学思想发展中的贡献；程朱理学的集大成者朱熹的思想；陆九渊的哲学思想及朱陆之辩的基本内涵；明代心学的代表人物王守仁的哲学思想。

学时分配：33

第一节 概述

一、背景和概说

（一）背景和概说

宋明时期哲学的最大特点是儒学的复兴，形成了以理学为正宗的哲学特征。

宋明时期的儒学复兴，可以溯源自唐宋之交的中国社会历史的变化，思想文化上的宗教改革、古文运动、儒学重构，形成了一个突出世俗性、平民性和合理性的基本精神的文化图景。政治社会的改朝换代、统一天下，重建社会秩序，需要新的思想基础。通过“道统”的设立和“道学”的创立，新复兴的儒学把这一时代儒学知识分子对儒学的认同明确化并强化，对宇宙秩序、人伦秩序和社会价值作了重新安排，并应对成熟强大的佛、道的挑战，“援佛入儒，援道入儒”，提出了新的精神追求和政治理想。

儒学复兴发端于唐代的韩愈、李翱，在北宋时期建立，经过宋、元、明而发展起来。这次复兴的成果是建立了宋明理学。

宋明理学的代表人物，北宋有被称作“北宋五子”的周敦颐、张载、程颢、程颐、邵雍；南宋时主要是朱熹、陆九渊；明代最有影响的是王守仁。

（二）正名

在历史上，“宋明理学”，曾被称作“宋明道学”、“新儒家”或“新儒学”等，对这些概念的使用需要正名之。这里我们称之为宋明理学的是指宋明时代占主导地位的学术体系，当然，这些体系在元、清时期也存在并发挥着重大作用。

二、宋明理学的特点和重大问题

（一）经典

理学所讨论的问题随不同时期、不同流派而有所不同。理学的一个重要特点是，《四书》即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》是共同尊信的主要经典，也是理学价值系统与功夫系统的主要根据。

（二）主要特点

理学虽然有派别之分，但他们具有一些共同的特质，共同承担了那一时代的时代精神。理学的特点主要有：

1. 以不同方式为发源于先秦的儒家思想提供了宇宙论、本体论的论证；
2. 以儒家的圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的；
3. 以儒家的仁、义、礼、智、信为根本道德原则，以不同方式论证儒家的道德原理具有内在的基础，以“存天理、去人欲”为道德实践的基本原则；
4. 提出并实践各种“为学功夫”，这些功夫的条目主要来自《四书》，而特别集中于心性的功夫；

5. 在不同程度上“援佛入儒”、“援道入儒”。

(三) 主要问题

理学讨论的主要问题有理气、心性、格物和致知、主敬和主静、涵养、知行、已发未发、道心人心、天理人欲、天命之性气质之性等。理学讨论的问题通过概念范畴表达出来，构成上述问题的概念范畴亦即是宋明理学的主要范畴。应该注意分辨这些范畴在不同思想家、同一思想家在不同意义上使用所包含的不同意义，并通过这些概念和使用的不同，体会理学主要问题的真实涵义和演化。

三、宋明理学的发展线索

(一) 传统分类

按传统分类，宋明理学主要有两大派：其一是宋代占统治地位的道学，其中以洛学为主干，至南宋发展到高峰，在明代仍有很大影响，并维持着正统地位。因其主要代表为程颐、朱熹，故常称为程朱派；又因皆以“理”为最高范畴，故又称之为“理学”。其二是产生于宋代，在明中期后占主导地位的以“心”为最高范畴的思想体系，代表人物为陆九渊、王守仁，故又称为陆王派或陆王心学。广义的宋明理学包括道学和心学。

(二) 按地域划分

按地域划分，宋明理学又可分为濂（周敦颐）、洛（二程）、关（张载）、闽（朱熹）四派。关学和洛学，后来被通称为“道学”。洛学被认为是道学的正宗，关学则是道学的别派。后来，朱熹、陆九渊发展了二程的思想，明代王廷相和明清之际的王夫之则发展了张载的思想。朱熹本人也接受了张载哲学的不少影响，因而南宋以后的理学也都不同程度的有张载的元素。

(三) 现代学术界的观点

按现代学术界的通常做法，宋明理学又可分为“气学”（以张载为代表）、“数学”（以邵雍为代表）、“理学”（以程颐、朱熹为代表）、“心学”（以陆九渊、王守仁为代表），此四派也逻辑地再现了宋明理学逐步深入的发展过程。在历史发展中，“理学”和“心学”是其中占主导地位的流派。

第二节 北宋五子的哲学思想

一、周敦颐的太极说

(一) 生平

周敦颐（1016—1073），宋代理学的开创者，“北宋五子”之一。著有《太极图说》、《通书》等，后人编为《周子全书》。由于周敦颐号濂溪先生，故其学说又称作“濂学”。

(二) 思想观点

他继承了《易传》和《中庸》的思想，吸取了道教和佛教的一些观念，在他的代表作《太极图说》里，建构了一个以太极为本原并由此产生出阴阳五行进而化生万物、万物又复归于阴阳五行终归于太极的宇宙图式：

“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。

“阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。

“五行一阴阳也，阴阳一太极也。太极本无极。五行之生也，各一其性。

“无极之真，二五之精，妙合而凝。‘乾道成男，坤道成女。’二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。

“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分、万事出矣。圣人定之以中

正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。”（《周濂溪集》卷一）

周敦颐的太极说，是后来朱熹宇宙发生论的基本纲领。

周敦颐还提倡以“主静”（即“无欲”的状态）作为成圣人之道。

二、邵雍的象数学

（一）生平

邵雍（1011—1077），北宋著名哲学家。他的流行于世的重要哲学著作有《皇极经世书》，开创了宋明以来象数学的规模与传统。

（二）思想观点

邵雍建构了一个以太极为本原，太极生阴阳，阴阳生四象，四象生八卦，八卦生万物，“合之斯为一，衍之斯为万”的宇宙图式其先天八卦图排列方位成为后代一切象数学者的基本依据。

三、张载的气学

（一）生平

张载（1020—1077），北宋著名哲学家。由于张载和他的弟子多是关中人，他们一派的学说被称为“关学”。张载一生著作颇丰，其主要哲学著作有《西铭》、《正蒙》、《易说》，还有讲学记录《经学理窟》、《语录》等。明沈自彰遍搜张载著作，编为《张子全书》。中华书局1978年出版的《张载集》，收集了迄今所有保存下来的张载著作，并根据各种版本作了校订、补遗。

（二）思想观点

张载提出了“太虚即气”的气本论，这是他整个哲学的基础。他把宇宙的构成分为三个主要层次：太虚——气——万物。太虚之气聚而为气，气聚而为万物；万物散而为气，气散而为太虚。这两个相反的运动构成了宇宙的基本过程。因而宇宙的运动变化就是“气化”，他用“道”来指称化气的过程，指出气化的原因是气本身具有内在的运动本性（“神”），“太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪縕相荡胜负屈伸之始。”（《正蒙·太和篇》）。张载用了一系列的范畴，如“气”（变化的实体）、“道”（变化的过程）、“理”（变化的常则）、“神”（变化的本性）、“机”（变化的动因）、“易”（变化的总体）、“化”（变化的渐变）、“变”（变化的著变）等，来表达他的自然哲学。

张载把他的气化论应用于人性领域，提出太虚之气是人性的根源，并把人性分为“天地之性”和“气质之性”，指出人虽都具有天地之性，但又有气质之性和攻取之欲以及善恶之习，因而不能人人都充分实现了自己的本性（“成性”）。因而需要以德胜气，以理制欲，以性统习。张载又进一步认为，作为人，必须有“合性与知觉”的“心”，“心统性情”，“心能尽性”。张载提倡“由穷理而尽性”的“自明诚”（《正蒙·诚明篇》）的道路，以达到“成性”。四、二程的理学

（一）生平

“二程”，程颢（1032—1085）和程颐（1033—1107）兄弟之合称。“二程”开创了“洛学”，奠定了理学的基础。从一个历史时代的主要思潮的特征看，“洛学”才是理学的典型形态。二程的著作后人辑录为《河南二程全书》。二程的思想略有差异。

（二）思想观点

二程反对张载的气本论，提出了以“理”为最高范畴的理本论体系，并把道、天、天命、心、气、性、物都用理贯穿起来，认为“理”世界的根源，永恒的客观存在，不会因人为而加以改变。“理”是万事万物所根据的法则，是物质世界的“所以然”。万物一理，“理一分殊”。“理”还是社会的最高原则，是父子君臣封建伦理关系的标准。

二程在心性论上主张将性与气统一起来讨论，从性之本而言，“性即理”（《遗书》二十二上）；从气禀而言，人有贤愚善恶之分。人心中有知，但心不能直接认识自己，必须用“格物”的工夫，

“格物”就是“至物”，就是就物而穷其理。而穷理的具体途径就是读书讨论和应接事物。二程提倡“涵养须用敬，进学则在致知”，要求“合内外之道”。程颐认为，穷理须一件一件研究基础上积习，然后才能贯通。

程颐还讨论了知行关系，提出“知先行后”、“行难知亦难”的学说。

二程提出了人性二元论的说法，把人性分为“天命之谓性”的“性”（程颢称之为“人生而静以上”之性，程颐又称为“极本穷源”之性）和“生之谓性”的“性”（程颢又称为“气禀”之性，程颐又称之为“才”）。前者是绝对的善，后者则有善有恶。程颐指出“性即理也”，“天命之谓性”的性就是理，也就是“五常”（仁、义、礼、智、信）。人之恶则源于“气禀”。二程明确提出了天理与人欲对立的观点，指出“灭私欲则天理明”。这种存天理，去人欲，就是修养之道，程颐提出“涵养须用敬”（《遗书》十八），程颢则认为修养的最高境界是“仁”。

第三节 朱熹的哲学

一、朱熹的生平著述

朱熹（1130—1200），南宋著名理学家，二程的四传弟子。朱熹在继承“北宋五子”理学的基础上加以概括和发展，建立了完整的理学体系，成为宋代理学的集大成者。二程和朱熹的学派，后人称为程朱学派。从南宋到明清几百年间，程朱学派的哲学成为正统的官方哲学。朱熹的学术思想在日本、朝鲜曾一度十分盛行，被称为“朱子学”，在东南亚和欧美也受到重视。

朱熹著作丰富，主要哲学著作有《四书集注》、《太极图说解》、《通书解》等。平日讲学的问答，后来编为《朱子语类》。清初编纂的《朱子全书》是朱熹著作和语录的分类选辑。

二、朱熹的思想

（一）理本论

朱熹通过对周敦颐的太极说、张载的气本论以及二程的理本论的综合，对“理”作了进一步的展开。

朱熹强调理气一体，但可分而言之。理生气，理又寓于气中，作为气的本质和规律发挥作用。气是理的直接表现，理能为人所认识，也正有赖于气的表现和作用。理气一体，有则俱有，无则俱无；但既可分而言之，则也可言先后。若以先后论之，则理先气后，气有坏时，理无坏时。朱熹把理与气分为二，其根本目的是为了防范人们沉溺于对物质欲望的追求，乃至于泯灭天理，犯上作乱。他的理气先后之分，是为他的理本服务的。朱熹又反复强调人们不能离气求理，归根结底，理气一体。

朱熹又继承发展了张载、二程的思想，从宇宙论、本体论的角度完整地建立了“理一分殊”体系。他指出，理的整体和最高境界称为“太极”，太极是宇宙的根本，即“理一”。就其化成各种事物来说，每个事物又有不同的理，所以叫“分殊”。万物既产生、统一于“太极”，又是“太极”的具体表现，体现着“太极”的整体，这就叫“理一分殊”。朱熹说，世界万物都是天地的子女，天地则是由“理”派生出来，这叫“理一”；万物产生之后，就有了“大小”和“亲疏”之分，“亲疏异情，贵贱异等”，人们“各亲其亲，各子其子”，这就叫“分殊”。朱熹把“理一分殊”作为理本的基本存在方式，其目的是为了论证“理只是这一个，道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理”（《朱子语类》卷六）。

（二）“格物穷理”思想

朱熹把“格物穷理”作为认识这样一种按“理一分殊”模式组织起来的世界的途径。

朱熹继承了程颐的观点，认为，人的心中生来就含有一切事物之理，但心虽含有万理而不能直

接自己认识自己，所以必须通过“即物而穷其理”的“格物”工夫，才能达到心的自我认识，从而认识天地万物之理。

朱熹的认识过程分两个阶段，第一阶段是“即物穷理”，就事物加以尽量研究；第二阶段是“豁然贯通”，大彻大悟，了然于一切之理。

格物的任务不是从万物获得知识，而是打通物欲对本心之知的蒙蔽，并通过致知的推广工夫，实现本心之理与外物之理的相互映照而无处不明。他把这一过程也叫做“合内外之理”。人如果到达了这一层次，格物致知的认识活动才算完成。因而，朱熹的格物致知活动可以和其知行观相互发明。

（三）知行观

在知行问题上，朱熹发挥程颐的知在行先的观点，提出“论先后，知为先；论轻重，行为重”（《朱子语类》卷九）。他所说的知是道德知识的学问，行则指道德修养的实践，二者交互作用，“知行相须”，但究竟是知为先，知后才行。朱熹认为，只要对理认识得清楚，行起来就一定是正确的。

朱熹所讲的知是知理，行是行理，知行“相须”是以所知的理来指导行，以所行的理来启发知，归根结底是统一在理上。

（四）人性论

朱熹继承二程的“性即理”，对张载的“天地之性”与“气质之性”作了发挥，并探讨了“心”与“性”的关系以及“道心”、“人心”问题。朱熹不同意二程把人心等同于人欲，认为任何人都具有道心和人心。

朱熹继承二程关于天理与人欲对立的观点，提出“明天理，灭人欲”，但在强调天理与人欲对立的同时，并不否认二者的统一。

三、朱熹的历史贡献

1. 朱熹是十二世纪中国传统学术文化的总结者。他广注各家典籍，弘扬古代文化，留下了大量的多门类的著作，为后来者提供了一座思想宝库。

2. 朱熹完成了“道学”的集大成的工作，构造了以理本论为核心的庞大哲学体系。他从政治、法律、伦理等方面对社会秩序进行了论证，并加以哲理化，对后世产生了巨大影响。

3. 在治学方法上，力求理论的严谨和清晰。

第四节 陆九渊的哲学

一、陆九渊的哲学思想

（一）生平

陆九渊（1139—1193），南宋著名的哲学家。到明代，王守仁发挥他的学说，他们的学派后来被称为“陆王学派”、“陆王心学”。

他一生留下的诗文、书札、讲学语录等由后人编为《象山先生全集》。

（二）思想观点

陆九渊认为朱熹的学说太复杂烦琐，提倡“简易直截”的学风，提出了自己的哲学思想。

陆九渊的思想基础是“心即理”。仅就理而言，陆学与朱学并没有多大区别，二者都把“理”视为世界万物的本体。但陆九渊认为理不在事外，道和器、理和事是不可须臾分离的。陆九渊认为“心即理”。他的“心”，是人所固有的“本心”，即良知良能，此概念直接来自孟子。这个本心就是道德原则，又即是宇宙之理。从根本上来说，理不在外，就是此“本心”。陆九渊指出：“宇

宙即是吾心，吾心即是宇宙。”（《陆象山集·杂说》）

这种道德意识是生来固有的，是宇宙的最高原理，是世界的惟一基础。既然“心即理”，那么学习亦即穷理，就不是向外求索，而是反省内求，切己自反。陆九渊指出，良知良能是“我固有之”，“本无少欠”，但由于物欲的缘故，使“本心”染上了“尘埃”，必须“剥落”、洗涤，“人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明。后随起来，又剥落又清明，须是剥落得净尽方是。”（《陆象山集·语录》）

二、朱陆之辩

陆九渊的学说与朱熹有很大分歧，两人由于思想学说上的差异，曾经进行过多次辩论。比较集中的有两次：

其一是在“鹅湖之会”上，就治学方法问题而展开的面对面的辩论。朱熹教人先“泛观博览”，多读书，然后达到对于理的认识；陆九渊则主张“先发明人之本心”。陆九渊写了“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”的诗句，认为自己是“易简工夫”，而讥讽朱熹是“支离事业”；朱熹则讥陆为“禅学”。

其二是通过书信往来就“无极”、“太极”问题而进行的辩论。陆九渊怀疑《太极图说》的作者是周敦颐，认为不应该“以无极字加于太极之上”，反对朱熹所说的形上形下的区别，认为阴阳就是形而上的，批评朱熹的“太极”是“无物之前，阴阳之外，不属有无，不落方体，迥出常情，超出方外”；朱熹强调“无极而太极”就是表示“无形而有理”，阴阳是形而下的，理才是形而上的，指责陆九渊不懂“道器”的区别，批评陆九渊的“太极”是“认得个昭昭灵灵，能作用的”。

朱陆之争是中国哲学史上的重大事件。陆九渊所代表的心学和朱熹所代表的理学是南宋最主要的哲学流派，也是整个宋明理学中最重要的两个流派。但不管二人之间有多大的纷争，他们的争论都是儒学内部的争论。后来黄宗羲指出：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟，即使意见终不合，亦不过仁者见仁，智者见智，所谓学焉而得其性之所近，原无有背于圣人。”（《宋元学案·象山学案》）

第五节 陈亮和叶适

一、生平

陈亮（1143—1194），南宋“浙学”中永康学派的代表人物，著有《龙川文集》。今有中华书局校订本《陈亮集》。

叶适（1150—1223），南宋“浙学”中永嘉学派的代表人物，著有《水心文集》、《水心别集》、《习学记言序目》。后人编有《叶适集》。

二、思想观点

陈亮和叶适生活于宋金对峙、南北分裂的时代。他们反对朱熹、陆九渊“皆谈性命而辟功利”的虚玄道学，提倡“实事实功”，在当时的社会和思想领域产生了很大的影响。

二者的思想倾向基本一致。他们的学说被称为“事功之学”或“功利之学”，在当时已经居于同朱熹的理学、陆九渊的心学鼎足而立的地位。

三、陈亮、叶适和朱陆道学的思想论战

（一）“道”与“物”的关系

陈亮与朱熹都承认有一个通贯古今的“道”存在着。朱熹所说的“道”，是尧舜周孔所传的、

超乎自然与社会之上的一种先验的道德，“非人所能预”。朱熹认为，汉唐以来，由于“人欲”之患，“道”不能体现为“人道”。

针对朱熹所讲形而上的理，陈亮强调道在事物之中，是“事物之故”（《经书发题》），与事物、与人生日用不可分，具有自然的普遍性，道“因时之宜”，“顺民之心”，是合乎人情的。他批评但是朱陆哲学是“玩心于无形之表，以为卓然而有见”（《与应仲实》），却解决不了实际问题。

叶适同意陈亮的基本观点，也认为道在物中，不能离物。

（二）王霸义利之辩

陈亮和叶适都注重事功，重视物质利益问题，强调道德是与事功密切结合的，不能把道德的原理原则和物质利益对立起来。

王霸义利问题的争论主要在陈亮与朱熹之间进行，所涉及的问题主要有义理与功利之争、王霸之争、动机与效果之争等。由对“道”的理解出发，朱熹认为，汉唐没有三代义理之心，只有利欲之心，其所行只有霸道，而不是王道。陈亮以历史上的汉祖刘邦、唐太宗李世民等为例，指出王道之治，正是通过霸道来实现的，提倡王霸并用。

两人由王霸之争进而涉及义利之辩。朱熹在称颂王道、贬斥霸道的时候，崇义绌利，义利不两立；陈亮则认为王霸并用，义要体现在利上，故利也就是义，义利双行，缺一不可。

朱熹和陈亮之间的争论，最终要落实到现实的“成人之道”。朱熹的“成人之道”，主要是安坐不动，“独善其身”，作一个道德自我完善的君子儒。陈亮则提倡“志在天下”，反对朱熹的“独善其身”；主张做“大有为”的“英雄豪杰”，反对朱熹以“醇儒自律”的君子儒。

陈亮、叶适和朱熹之间的争论，不是理学内部的争论，而是功利之学和理学之间的争论，在此背后，反映着不同的社会政治观点。

第六节 王守仁哲学

一、王守仁的生平、著述

王守仁（1472—1529），明代著名哲学家，心学的集大成者。因筑室阳明洞，世称阳明先生。其学派被称为王学、阳明学派或姚江学派。与陆九渊之学合称“陆王学派”。

王守仁学术的创立过程，黄宗羲曾根据王畿的记载总结为“学凡三变”（《明儒学案》卷十《姚江学案》本传）。“学凡三变”可以“龙场悟道”为界标，分为前“三变”和后“三变”两个阶段。前“三变”为“泛滥于词章”、“遍读考亭遗书”和“出入佛老”；后“三变”为“以默坐澄心为学的”、“专提致良知三字”和“所操益熟，所得益化”。

王守仁著作颇丰，后人编辑为《王文成公全书》，其中在哲学上比较重要的是《传习录》和《大学问》。

二、王守仁的哲学思想

（一）“心即理”思想

王守仁继承了陆九渊的“心即理”的观点，并加以发展，主张“吾心之良知，即所谓天理也”（《全书》卷二《答顾东桥书》）。“心即理”是王守仁心学的逻辑起点，也是其哲学思想的理论基础。

王守仁认为，“天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明”，“充天塞地中间，只有这个灵明。”（《全书》卷三）心成为宇宙之最高本体。由此出发，王守仁提出“心外无事”、“心外无理”的观点，指出那些父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信等

纲常伦理与万事万物一样，都是“吾心”之产物。

（二）“致良知”说

格物与致知的问题是儒家经典《大学》中所提出的。这一问题经过宋代理学家的阐发，成为整个宋明理学的方法论的根本依据。宋明理学的不同流派对这一问题的理解和诠释多有不同。王守仁的格物致知论就是“致良知”。

王守仁把《大学》中的“致知”与《孟子》中的“良知”观点结合起来，对“格”和“物”两个概念赋予了新的涵义，以“格”为“正”（《全书》二十六《大学问》），以“物”为“心、意、知之物”（《全书》卷二《答罗整庵少宰书》），溶合为自己的“致良知”学说。

与理学的整体特点一致，王守仁的道德修养论也是以“存天理，去人欲”为归宿。在他看来，“良知”就是“天理”，推而衍之，便成了孝、悌、忠、信、五伦百行的道德规范。王守仁的“致良知”在解释天理和人欲的关系时陷入了被动：“这个人人之所同具”的“良知”“无不善”、“无不良”，自然不会有“昏蔽于物欲”的可能；“良知即天理”，逻辑上也不允许受到“人欲”的干扰；而事实上，物欲却是客观存在的。如何解释这种理论上的困境呢？王守仁把“格物”和“致知”的功夫分为“动时”和“静时”两种，主张“静时”功夫，为“无事时省察”的“存养”、“反身而诚”的直观内省，“防于未萌之先”，达到“自明本心”的“静处体悟”，此为存天理（致知）；“动时”功夫，为“有事时存养”的“省察”，“克于方萌之际”，要在“事上磨炼”，用功不已，这就是灭人欲（格物）。

“致良知”被王守仁称作“孔门正法眼藏”，是他一生最得意的理论发明。

王守仁讨论良知学说的目的，是为了实现“为善去恶”。他曾把自己的“立言宗旨”归纳为“王门四句教”，即“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。

（三）“知行合一”论

王守仁反对程颐、朱熹的“知先行后”说，认为朱熹“物理吾心终判为二”是导致“知行之所以为二”的原因，指出“只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在”，“知行如何分得开？”（《全书》卷一《传习录》上）而“今人却将知行分做两件去做”，势必在理论上失却“知行本体”，在实践上造成“终身不行，亦遂终身不知”的流弊。

王守仁提倡“知行合一”，把“知行合一”当作是“对病的药”，用于人们“克服不善的念”（《传习录》）。王守仁用三个方面论证此说：

1. “知行合一”“又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此”（《全书》卷二《答顾东桥书》）。“知行本体”就是“心之本体”，也就是“不假外求”的“良知”。“知”是“良知”的自我体认，“行”是“良知”的发用流行，都是“心之本体”自然如此。

2. “知行原是两个字说一个工夫”（《全书》卷六《答友人问》）。“知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。”（《传习录》）“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。”（《全书》卷六《答友人问》）

3. “知行合一并进”（《全书》卷二《答顾东桥书》）。

三、阳明后学

（一）浙中学派

该学派从虚寂的本体方面改造王阳明的良知说，其重要代表人物是王龙溪，用“四无教”概括王学主旨，实现了向禅学的转化。

（二）泰州学派

该学派重视生活世界，主张“百姓日用之道”，其代表人物是王艮，提倡“百姓日用即道”，从另一个方向将阳明哲学拉向禅学。

（三）江右学派

该学派重视致良知的“工夫”，主张“致虚守寂”。从思想方法上，有重新向程朱理学靠拢的趋势。

第七节 罗钦顺、王廷相的哲学思想

一、罗钦顺的哲学思想

（一）生平

罗钦顺（1465—1547），明中叶著名思想家。主要哲学著作有《困知记》、《整庵存稿》、《整庵续稿》等。

（二）思想观点

罗钦顺继承了明初以来理学理气论的发展趋向，但又对程朱理学进行了内部改造。他指出，朱熹理气观存在着严重失误，理并非形而上的实体，而是气之运动的条理，因而理气实际是一体，即归于“气”，理只是气这一实体自身的规定、固有的属性与条理。

他对“理一分殊”也提出了不同的看法，指出“理一”是人物具有的共同本性，“分殊”是人物各自具有的不同特性。万物受气初生之际，它们的理都是相同的，这表现了“理一”；万物各自具有自己的特定形体之后，它们的性就有了差别，是为“分殊”。可以说，气所构成的形质在理一到分殊的演化中起到了决定作用。

在心性问题上，一方面，罗钦顺继承了朱熹关于心、性区分的观点；另一方面，他反对朱熹有关道心人心的具体思想，提出，道心是性，是静，是寂然不动的；人心是情，是动，是感而遂通的。道心与人心的分别是体与用的分别。由此出发，他反对把欲完全看成“恶”的，认为不违背道德准则的欲望是善的，只有听任情欲放荡而无所规范，才成为恶。

在格物问题善，罗钦顺和王守仁之间有过一次重要辩论。罗钦顺反对王守仁把格物解释为“格心”的做法，认为这样做的结果必然是“局于内而遗其外”。他指出，“格物”的“物”应指包括心在内的万物，而“格”则是“通彻无间”，“格物”就是要从具体分殊的万物入手，逐步体认，最后达到万物一体、万物一理的境界。

二、王廷相的哲学思想

（一）生平

王廷相（1474—1544），明代著名哲学家。其著作编为《王氏家藏集》和《内台集》，其中主要哲学著作有《雅述》、《慎言》、《太极辨》、《横渠理气辨》等。

（二）思想观点

王廷相继承发展了张载的气一元论，认为上天下地、虚空和实物，都是气所构成的。气作为造化的“实体”是整个宇宙统一的基础。进而王廷相提出了现实宇宙的生成理论：元气是万物由以产生的原始物质，由元气分化为阴阳之气，二气的气化过程先产生了天，然后又产生了日、星、雷、电、月、云、雨、露，于是有了水、火；由水、火又蒸结为土（地），有了地才生出金、木。五行的产生有其先后之序。一切有形的物体，都有生有灭，有始有终，而元气则浑然充塞宇宙，无形无迹，无始无终。气化过程中形成了不同事物，是因为在原始物质元气中包含了后来发展为各种不同物类的“种子”。王廷相指出，既然君臣、父子、夫妇都是在有天、地，有气化之后才有的，因而礼义也不是永恒的，而是有人类社会之后才有的。

王廷相在深刻批判程朱理学的理气观的基础上，建立了他自己的理气关系论。王廷相把气分为“元气”和“生气”，但无论“元气”还是“生气”，其中都具有“理”，“理”即寓于“气”之中。“理”以“气”为本，“气”则自然具有条理，不能说元气之上还另有“理”。同时，“理”

作为“气”之条理，也是有变化的，人类社会的“理”也一样，也会随着时代的变化而变化。

在人性问题上，王廷相反对把“性”看成与“气”相独立的“理”，而认为“性”是由“气”决定的属性。人性由气质所决定（“性出乎气”），气质清明的人性善，气质浊驳的人性恶。由此，王廷相反对以理言性、以善言性，指出性有善恶。人性的恶的方面，主要是指情欲之私。道心、人心都是根于性而发。

在修养方法论上，他受到理学和心学的双重影响，意欲排除二者的“弊病”，综合二者的合理之处，以主敬、涵养及致知、力行分说，主张通过思与见闻来尽心。

复习与思考题

1. 宋明理学有何特点？
2. 谈谈周敦颐“立人极”的思想。
3. 谈谈张载“太虚即气”的思想。
4. 谈谈张载“民胞物与”的思想。
5. 二程是如何讲“理”的？
6. 谈谈二程的“格物致知”说。
7. 朱熹是如何论证理气关系的？
8. 谈谈朱熹的“格物致知”说。
9. 谈谈朱熹“理一分殊”的思想。
10. 谈谈陆九渊“心即理”的思想。
11. 谈谈陆九渊“发明本心”的思想。
12. 由朱陆之辩，谈谈朱熹与陆九渊思想的异同。
13. 陈亮、叶适是如何论述王霸利义关系的？
14. 谈谈王阳明的“知行合一”说。
15. 谈谈王阳明的“致良知”说。

拓展阅读书目

1. 《周敦颐集》，北京：中华书局 1990 年版。
2. 《二程集》，北京：中华书局 1981 年版。
3. 《张载集》，北京：中华书局 1978 年版。
4. 《朱子语类》，北京：中华书局 1986 年版。
5. 《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版。
6. 《近思录》，郑州：中州古籍出版社 2004 年版。
7. 《陆九渊集》，北京：中华书局 1980 年版。
8. 《王阳明全集》，北京：上海古籍出版社 1997 年版。
9. 《宋元学案》，黄宗羲、全祖望著，北京：中华书局 1985 年版。
10. 《明儒学案》，黄宗羲著，北京：中华书局 1985 年版。
11. 《理学纲要》，吕思勉著，北京：东方出版社 1996 年版。
12. 《宋明理学史》，侯外庐等著，北京：人民出版社 1984 年版。
13. 《宋明理学研究》，张立文著，中国人民大学出版社 1985 年版。
14. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
15. 《理学范畴系统》，蒙培元著，北京：人民出版社 1998 年版。
16. 《陆王学述——系精神哲学》，徐梵澄著，上海：上海远东出版社 1994 年版。
17. 《走向心学之路——陆象山思想的足迹》，张立著，北京：中华书局 1992 年版。

18. 《朱熹思想研究》，张立文著，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。
19. 《有无之境——王阳明哲学的精神》陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。
20. 《心学之思——王阳明哲学的阐释》杨国荣著，上海：上海三联书店 1997 年版。

第七章 清代前期哲学

本章教学目的和基本要求：通过本编的学习，要求大家掌握清代前期哲学的发展线索，明清之际哲学的特点，李贽、方以智、颜李学派、王夫之、黄宗羲、戴震等哲学家的基本思想。

学时分配：9

第一节 明清之际的中国哲学

一、概说

（一）历史和文化背景

清代的哲学思想，是中国传统思想与近代思想结合的部分，起着承前启后、继往开来的作用。清代的哲学思想从大的历史角度看，可以分为三个时期，即明清之际时期、十八世纪、十九世纪（此段将在“中国近代哲学”课程中阐述）。

明清之际，天崩地裂，明朝的灭亡，清室入关，伴随着政治上的动荡，思想家们对中国传统的思想文化、政治制度进行了认真的反省，出现了王夫之、顾炎武、黄宗羲、方以智、颜元等一批杰出的思想家。他们虽风格各异，但总体来说，具有一些共性：其一，宏伟博大，研究领域宽阔，知识渊博；其二，讲求实际，主张经世致用，强调“实学”；其三，富有批判精神，在理论上批判宋明理学，在政治上批判封建专制，提出了许多具有启蒙主义的新思想。

（二）思想概况

在清朝政治逐步稳定后，富有批判精神的思潮很快从思想舞台上隐退，学者们钻入故纸堆中，开始研究训诂考据之学。十八世纪的中国哲学以训诂考据学为主流，也是清学的正宗，其中以乾嘉时期为盛，又可称为“乾嘉学派”、“训诂考据学”、“朴学”、“汉学”（与宋明理学的“宋学”相对）。这一时期，有一个人例外，那就是戴震，戴震既是一位汉学大师，而且也是一位重要的哲学家和启蒙思想家。

二、方以智的哲学思想

（一）生平

方以智（1611—1671），明末清初重要哲学家。早年醉心于自然科学，晚年潜力于哲学研究，其哲学代表作主要有《东西均》、《药地炮庄》、《易余》、《性故》、《一贯问答》、《愚者智禅师语录》等。

（二）思想观点

方以智的学说反映了当时的一个重要的时代特征，即把哲学研究与自然科学、社会科学的研究结合起来。他把学术分为“通几”（研究“所以为物之至理”，即事物变化的深微根源，类似现在所说的哲学）、“质测”（研究“物理”，即对实际事物进行精细的考察以发现事物运动变化的固有规律，类似现在所说的自然科学）、“宰理”（“专言治教”，类似现在所说的社会科学），重视三者的相辅相成。

方以智对理学和佛教禅宗都进行了批判，认为理学排斥词章之学与考据之学，但对自然与历史的实际情况都不加以研究，完全陷于空虚无用，“理学之汨没于语录也，犹之词章训故也。”禅宗专讲机锋，自谓明心见性，实不过自欺欺人而，“禅宗之汨没于机锋也，犹之词章训故也。”（《东西均·道艺》）

方以智的辩证思想和他的相对主义错综交织。他提出“反因”即“相反相因”思想，指出一切

矛盾的对立面又同时互相连接、相互依存、相互转化。他用“随”、“泯”、“统”作为他方法论的总纲，指出：“明天地而立一切法，贵使人随；暗天地而泯一切法，贵使人深；合明暗之天地而统一切法，贵使人贯。”（《东西均·三征》）随、泯、统三者统一。事物的发展过程是由“交”、“轮”、“几”实现的，“交”是对立两方面的相互作用相互渗透，“轮”是对立两方面的相互转化相互推移，“几”是事物运动变化的内在源泉。

三、黄宗羲

（一）生平

黄宗羲（1610—1695），明末清初著名哲学家。

代表作《明夷待访录》、《孟子师说》、《明儒学案》、《宋元学案》（后全祖望完成）、《南雷文定》等。

（二）思想观点

黄宗羲对宋明哲学进行了批判总结，形成了富有时代特征的哲学思想和学术史观。在理气关系上，他主张“气外无理”、“心即是气”，肯定理并非“别有一物”（《明儒学案·诸儒学案中一》），“道”只是事物的内在规律。但他并未摆脱阳明心学的影响，指出客观的“万物之万殊”，通过人们的认识可以反映于主观，成为“此心之万殊”。但强调了人心的统摄作用，认为事物的多样性是由“变化不测”（《明儒学案·自序》）的心产生的。

在清理道学的过程中，黄宗羲主持编纂《宋元学案》，亲手写定《明儒学案》，开创了系统编写学术思想史的先例。一方面，他认为“先儒之语录，人人不同，只是印我之心体，变动不居”（《明儒学案·自序》），把哲学思想发生差异、争论的原因归于思想本身，明确表达了以“心体”为本的学术史观；另一方面，他又强调，学术思想是复杂的，对于那些渊源不同、水平不一的学术思想言论，必须如实加以介绍、评论。要在详细占有资料的基础上，“纂要钩元”，把握最能概括思想家“得力处”的“宗旨”、“要领”，加以比较，然后“分源别派”，清理血脉的线索。研究思想史的人，还需要自己具有创造精神，才能“以水济水”（《明儒学案·凡例》），使哲学史成为“一本而万殊”，主线虽一而形态万殊的认识发展史。

黄宗羲在《明夷待访录》中，从君主和万民、“天下之法”与“一家之法”的矛盾出发，批判了君主专制和封建法统的罪恶，深入揭露了封建末世的社会矛盾，提出了“天下为主君为客”的政治主张，并提出了限制君权、学校议政、计口授田、工商皆本、废除科举、提倡“绝学”等政治和社会改革方案。他的思想和著作，对近代启蒙思潮起过积极的作用。

四、颜李学派的哲学思想

（一）生平

颜元（1634—1704），与弟子李塉建立了“颜李学派”（又名“四存学派”），著作收集于《颜李丛书》。颜元的代表作有《四存编》（包括《存性编》、《存学编》、《存治编》、《存人编》）、《四书正误》、《朱子语类评》、《习斋记余》等。

（二）思想观点

颜元提出了“理气融为一片”的自然观，并把它推演到人性论领域，提出了性行统一的自然人性论学说。

五、王夫之

（一）生平

王夫子（1619—1692），明清之际重要哲学家，宋明道学的总结和终结者，中国古代哲学的集大成者，也是一位重要的早期启蒙思想家。他的思想是近代启蒙思潮的重要思想源泉之一，对 19

世纪的爱国维新运动和 20 世纪初的革命运动产生了积极而广泛的影响。

王夫之的著作很多，后人编为《船山遗书》，其重要哲学著作有《周易外传》、《尚书引义》、《老子衍》、《庄子通》、《黄书》、《读四书大全说》、《春秋世论》、《续春秋左氏传博议》、《读通鉴论》、《思问录》、《张子正蒙注》等。

（二）思想观点

王夫子认为其一生政治学术活动宗旨是：“抱刘越石之孤愤”来“希张横渠之正学”。

王夫之继承和发展了张载的气化论，通过对“气”范畴的新规定，运用“质测之学”的新成果，对理气关系进了深入的理论分析，指出“气外更无虚托孤立之理”（《读四书大全说》卷十），坚持“天下惟器”（《周易外传》）、“道在器中”（《思问录》）的主张，批判了宋明理学家“离器而言道”的观点。他还深研《易》理，改铸老庄，提出了“动静皆动”、“天地之化日新”（《思问录》）的变化观，提出了“天下之变万，而要归于两端”（《老子衍》）的矛盾观，“奉常以处变”、“变不失其常”（《周易外传》）的常变观，说明世界发展的本质是“太虚本动”（《周易外传》）、“天地之化日新”（《思问录》）。

在认识论上，王夫之肯定了佛教对“能”、“所”的区分，指出“所不在内”，“能不在外”（《尚书引义》），提出了“能必副所”、“行可兼知”的主张，指出在认识过程中要注意“事之来”和“心之往”两个侧面，强调要发挥“心之往”的主动作用，才能如实反映外物。他坚持“以心循理”、“即事穷理”的认识原则，改造了格物与致知、博文与约礼等传统范畴，提出：“大抵‘格物之功’，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之；所思所辨者，皆其所学问之事。‘致知’之功，则惟在心官，思辨为主而学问辅之；所学问者，乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也；非耳目全操心之权而心可废也。”（《读四书大全说》）。王夫之还全面批判了宋明道学家在知行问题上的“聚讼”，认为理学和心学实际上是“异尚而同归”，他们的共同点是“划然离行以为知”（《尚书引义》）。王夫之提出了“知行相资以为用”、“并进而有功”（《礼记章句》）的知行统一观，他认为知行并进但并非平行，行是认识过程的主导方面，对知的发展有决定性的作用。他还进一步提出，知行并进的认识应有一个正确的目的，就是“实践之”，把“心之所存”的合理思想“推行于物”（《张子正蒙注》）。实践的前提就是“知天之理”（《读通鉴论》），深刻认识事物的客观联系和发展规律，“尽知其必有之变而存之于心”，然后采取主动措施，“因时不逆”（《张子正蒙注》），然后可以“善动以化物”（《读通鉴论》）。王夫之强调，“人之所以异于禽兽”，就在于“以人道率天道”（《思问录》），从事“相天之大业”。

在社会历史观上，王夫之坚持人类史是从野蛮到文明的不断进化的过程，提出了“理依于势”、“理势合一”（《读四书大全说》）的历史规律论，但也肯定了偶然性在历史中的作用，提倡对待历史事变要“推其所以然之由，辨其不尽然之实。均于善而醇疵分，均于恶而轻重别，因其时，度其势，察其心，穷其效”（《读通鉴论》）。对于历史发展的动力，王夫之归因于“人之所同然”或“人心之大同”，坚持“即民以见天”的历史见解，在新的历史条件下发展了荀子、贾谊等的重民思想。

第二节 戴震的哲学思想

一、生平

戴震（1724—1777），主要生活于“乾隆盛世”，清代著名哲学家。

他的著作很多，后人编为《戴氏遗书》，其中主要的哲学代表作有《原善》、《孟子字义疏证》等。

二、思想观点

（一）对宋明理学的批判

戴震批判了理学家的理欲观，依据自己的自然人性论，提出“理存乎欲”的观点，指出理学把理欲割裂并对立起来，宣扬“存天理，灭人欲”，完全是“以意见为理而惑天下”，这种所谓的“理欲之辩，适成忍而残杀之具”（《孟子字义疏证》卷下）。他明确指出，“酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣！”（《与某书》）他在揭露道家“以理杀人”的同时，深刻指出了“理欲之辩”的理论来源是佛老之学，其根本错误在于不懂得人的自然本性。

（二）“气化即道”

戴震反对程朱的理本论，提出了“气化即道”的气本论。

在认识论上，戴震反对程朱的“理具于心”和陆王的“心即理”的观念，强调心中无理，理是客观事物之理，心（“神明”）只有认识理的作用。他还分析了认识之“蔽”及其形成的原因，划分了真理和意见，提出了真理标准是与个人意见相对立的“心之所同然”（《孟子字义疏证》卷上）。

复习与思考题

1. 黄宗羲的《宋元学案》及《明儒学案》有何特点？在思想史上有何重要意义？
2. 王夫之是如何论述理气关系的？
3. 谈谈颜元“习行格物”的思想。
4. 谈谈清代训诂学的主要特点。
5. 戴震是如何批判理学家的理欲观的？

拓展阅读书目

1. 《东西均注释》，庞朴注释，北京：中华书局 2001 年版。
2. 《明夷待访录》，《黄宗羲全集》第一册，杭州：浙江古籍出版社 2005 年版。
3. 《张子正蒙注》，《船山全书》第十二册，长沙：岳麓书社 1992 年版。
4. 《读通鉴论》《船山全书》第十册，长沙：岳麓书社 1992 年版。
5. 《思问录》，王夫之撰；严寿澂导读，上海：上海古籍出版社 2000 年版。
6. 《习斋四存编》，颜元撰；陈居渊导读，上海：上海古籍出版社 2000 年版。
7. 《孟子字义疏证》，《戴震全书》（六），合肥：黄山书社 1995 年版。
8. 《论戴震与章学诚》，余英时著，北京：三联书店 2000 年版。

《西方哲学史》教学大纲

孟彦文 编写

目 录

前 言.....	138
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	138
二、本课程的教学目的和基本要求.....	138
三、本课程的主要内容及学时分配.....	138
第一编 古希腊哲学.....	139
第一章 早期希腊自然哲学.....	140
第一节 伊奥尼亚哲学.....	140
一、古希腊哲学产生的背景.....	140
二、古希腊哲学的基本特征.....	140
三、米利都学派.....	140
四、赫拉克利特.....	141
第二节 南意大利哲学.....	141
一、毕达哥拉斯学派.....	141
二、爱利亚学派的存在哲学.....	142
第三节 多元论哲学.....	142
一、恩培多克勒的四根说.....	142
二、阿纳克萨戈拉的种子论.....	142
三、德谟克利特的原子论.....	143
思考题.....	143
参考书.....	143
第二章 古典时期的希腊哲学.....	144
第一节 智者运动.....	144
一、说明.....	144
二、普罗泰戈拉的人是万物的尺度.....	144
三、高尔吉亚.....	144
第二节 苏格拉底.....	145
一、苏格拉底的生平.....	145
二、认识你自己.....	145
三、德性即知识.....	145
四、“是什么”的问题.....	145
第三节 柏拉图.....	146
一、柏拉图的生平.....	146
二、柏拉图哲学的核心概念是理念.....	146
三、柏拉图的两个世界.....	146
四、柏拉图的灵魂学说.....	146
五、柏拉图对理念论的反思和修正.....	147
第四节 亚里士多德.....	147
一、亚里士多德的生平.....	147
二、亚里士多德的方法.....	147
三、亚里士多德的自然哲学——本原论.....	147

四、亚里士多德的运动学说.....	148
五、亚里士多德的存在——实体论.....	148
思考题.....	148
参考书.....	148
第三章 晚期希腊哲学.....	150
第二编 中古哲学.....	151
第一章 教父哲学.....	152
第一节 护教学者和教父哲学的体系初创者.....	152
一、护教学者的基本思想.....	152
二、教父哲学的体系初创者：基督教的亚历山大里亚学派.....	152
第二节 奥古斯丁.....	153
一、生平以及思想之起点.....	153
二、上帝从虚无中创造世界.....	154
三、灵魂的不朽、堕落和拯救.....	154
四、历史神学.....	154
第三节 教父哲学的尾声及早期经院哲学.....	154
一、伪狄奥尼修斯.....	154
二、波爱修.....	154
思考题.....	155
参考书.....	155
第二章 经院哲学.....	156
第一节 早期经院哲学.....	156
一、经院哲学的根本特征和问题.....	156
二、爱留根纳.....	156
三、安瑟尔谟.....	157
第二节 托马斯·阿奎那.....	157
一、哲学与神学.....	157
二、存在、本质及其他.....	158
三、上帝存在的证明.....	158
四、灵魂与认识.....	158
第三节 经院哲学的解体.....	158
一、罗吉尔·培根.....	158
二、邓斯·司各脱.....	159
三、威廉·奥卡姆.....	159
四、艾克哈特.....	160
思考题.....	160
参考书.....	160
第三编 近代哲学.....	162
第一章 经验论和唯理论.....	162
第一节 引论.....	162
一、近代哲学的历史背景.....	162
二、近代哲学的特点.....	162
第二节 培 根.....	163

一、四假相说.....	163
二、知识的经验来源和经验归纳法.....	163
第三节 笛卡尔.....	163
一、方法论原则.....	163
二、怀疑的方法.....	164
三、天赋观念论.....	164
四、第一原理以及实体说.....	164
五、身心关系.....	164
第四节 霍布斯.....	164
一、认识论和方法论.....	164
二、自然哲学.....	165
第五节 洛 克.....	165
一、对天赋观念的批判.....	165
二、经验与观念.....	165
三、知识.....	166
第六节 斯宾诺莎.....	166
一、实体.....	166
二、样式.....	166
三、属性.....	166
四、认识论.....	166
五、伦理学.....	166
第七节 巴克莱.....	167
一、存在就是感知被感知.....	167
二、事物是观念的集合.....	167
三、物质是虚无.....	167
四、精神实体.....	167
第八节 莱布尼茨.....	167
一、单子论.....	167
二、认识论.....	168
第九节 休 谟.....	168
一、印象和观念.....	168
二、对实体的存疑.....	168
三、知识论.....	169
四、宗教怀疑论.....	169
思考题.....	169
参考书.....	169
第二章 法国启蒙运动.....	170
第一节 引 论.....	170
第二节 孟德斯鸠.....	170
一、法的精神.....	170
二、政体的性质和动力原则.....	171
三、权力分立与政治自由.....	171
第三节 卢 梭.....	171

一、人类不平等的起源和基础.....	171
二、社会不平等的发展阶段.....	172
三、社会契约论.....	172
第四节 拉美特利.....	172
一、心灵和身体的关系.....	172
二、人是机器.....	173
三、无神论思想.....	173
第五节 霍尔巴赫.....	174
一、自然的整体性和必然性.....	174
二、对宗教的批判.....	174
思考题.....	175
参考书.....	175
第四编 德国古典哲学.....	176
第一章 康德.....	177
一、德国古典哲学的基本问题同时也是康德哲学的基本问题.....	177
二、理论理性.....	177
三、实践理性.....	178
四、判断力.....	179
第二章 费希特.....	181
一、知识学的基本原理.....	181
二、理论知识学的基础.....	181
三、实践知识学的基础.....	181
第三章 谢林.....	182
一、自然哲学.....	182
二、先验哲学.....	182
三、同一哲学.....	182
四、启示哲学.....	182
第四章 黑格尔.....	183
一、黑格尔的生平简介.....	183
二、黑格尔哲学的问题.....	183
三、精神现象学.....	183
四、逻辑学.....	184
五、辩证法.....	185
六、形而上学的终结.....	185
思考题.....	185
参考书.....	185

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：哲学专业必修课

编写目的：为了让学生从对西方哲学史这门课程从宏观上加以把握，了解西方哲学史的基本内容、基本线索以及重点、难点，我们编写了本门的教学大纲。

课程简介：西方哲学史是哲学专业本科生的专业必修课，是哲学专业的三大主干课之一，只有对西方哲学史有比较好的掌握，哲学问题才有望可以澄清。这门课程从古希腊起到费尔巴哈以及黑格尔学派终，时间跨度长达两千六百年之久，人物多、流派多、问题多、线索多，集中了西方哲学思想两千多年的精华，直接接续到西方现当代哲学。要弄清现当代哲学，必须以良好的西方哲学史为基础。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：让学生了解西方哲学史的研究对象、研究方法、基本内容、主要人物及其思想，理解西方哲学史上思想的基本线索和问题，并在此基础上初步学会以哲学的方式思考问题。

基本要求：要求学生认真阅读教材内容，充分理解西方哲学的基本问题及其演变，并尽量地阅读老师指定的一些参考文献，逐渐学会独立阅读原著的能力。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 108 学时，具体如下：

第一编 古希腊哲学（24 课时）

第二编 中古哲学（18 课时）

第三编 近代哲学（66 课时）

第一编 古希腊哲学

本编的教学目的：

让学生掌握希腊哲学产生的背景，以及古希腊主要哲学家的基本思想及其发展演变，以及向中世纪哲学的过渡。

本编的教学要求：

掌握古希腊哲学的基本范畴、基本命题以及各命题之间的继承和发展的关系。本编的重点人物是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德，重点思想是理解伊奥尼亚唯物主义哲学和爱利亚的唯心主义哲学的互相对立而又互相促进的关系并由此过渡到古希腊哲学的顶峰时期。难点是理解赫拉克利特的流变思想和巴门尼德的存在学说对柏拉图等后世的影响。

学时分配：24

第一章 早期希腊自然哲学

本章的教学目的和教学要求：

主要是让学生掌握古希腊哲学的产生以及自然哲学的代表人物的主要思想，了解古希腊哲学的两个派别的争斗和促进。对本原、流变、存在、原子等范畴比较深入地掌握。把古希腊哲学的开头打扎实了，以后的哲学问题才好连结。这一章是整个西方哲学的起点。

学时分配：8

第一节 伊奥尼亚哲学

一、古希腊哲学产生的背景

希腊哲学的产生直接得益于丰厚的文化背景，它是东西方文明相互交融的产物。希腊地处亚洲、非洲和欧洲交汇之处，这种独特的地理位置使它有条件汲取各大文明的精华，并且较少保守性。荷马的英雄史诗、赫西俄德的神谱故事、巴比伦的算术和天文学知识、埃及的几何学和宗教观念等东西方文化的积累，共同构成了肥沃的思想土壤，催生出希腊哲学这朵智慧之花。尤其是影响广泛的希腊神话，不仅奠定了希腊哲学的主题方向，而且为之准备了众多的基本词汇。

二、古希腊哲学的基本特征。

第一，爱智慧、尚思辨、重探索是希腊哲学的基本精神。“哲学”这个概念，在希腊语中是 *philosophia*，即“热爱”(*philos*)与“智慧”(*sophia*)的合成词，故其本义为“爱智慧”。在希腊哲人看来，求知是人的天性，作为爱智之人，就是穷究宇宙来源，探索万物真实，诘问人生目的，在这种不断的探究和追问中获得知识，由此而获得自由，享受真正的幸福。

第二，探讨 *phusis*（自然、本性）是希腊哲学的基本内容。希腊人很少有人与自然分离的观念，他们把自然看作“大宇宙”，人则是“小宇宙”，人是自然的一部分。最初的自然观来源于宗教神话，当人们不再满足于幻想式的方式而要求就自然而认识自然的时候，便开始了哲学的思考。希腊哲学所有的问题几乎都与自然有关。

第三，朴素直观的辩证性是希腊哲学自然观的基本性质。希腊人的自然观具有必然性、神圣性、有机性和整体性等基本特征，

第四，探索精神是希腊哲学的基本精神。当希腊人开始哲学思考的时候，他们主要关注的因惊异而产生的种种哲学问题并由此而展开了深入的探索，并不关心或不太关心哲学体系的建构问题。

第五，论断上的绝对主义是希腊哲学的基本形态。这里的绝对主义是相对于相对论和怀疑论而言的，意指绝对地肯定或绝对地否定。基本的形态是绝对主义。

第六，哲学与自然科学、哲学与“神学”不分亦是希腊哲学的独特表现。

古希腊哲学形成于公元前6世纪，结束于公元6世纪，前后延续了1000多年，大致可以分为三个时期，即早期希腊自然哲学、古典时期的希腊哲学和晚期希腊哲学。其中晚期希腊哲学的时代，正是基督教文明形成、传播并逐渐在意识形态领域取得统治地位的时期，因而与中古哲学的一部分在时间上是重合的。

三、米利都学派

早期希腊哲学是希腊哲学的产生阶段。这一时期的哲学家所研究的主要是宇宙的生成和自然的本原等问题。所以这一时期也被称为宇宙论时期或自然哲学时期。首先，早期希腊哲学在性质上是

自然哲学。其次，其研究的中心是本原问题。再次，其方法主要是直观的观察以及想象，逻辑推论色彩还不强。但是巴门尼德存在的提出使得自然哲学发生转向，从对世界本原的研究转向了对存在的研究，至此之后，真正意义上的西方哲学才产生。

(1) 米利都学派的创始人泰勒斯使得哲学从神话中分离出来。他留下的两个命题涉及了万物的本原问题以及自然之运动变化的内在原因或动力问题，分别是大地浮在水上以及灵魂是一种具有活动能力的东西。这样的描述虽然摆脱了宗教神话的束缚，但是还没有使用抽象的概念，只能用具体的事物——水——来承载他想表达本原的普遍性和流动性。

(2) 阿那克西曼德继续着泰勒斯从自然出发以理性的方式探寻万物本原的思路。并在思维的抽象性和解释的具体性上有一定的发展。他首次提出了本原这个概念并且认为本原不是任何自然元素，而是无定，意即无限定、无定形或无规定。而万物生成的原因则是无定内部的两种对立的力量，冷和热，干和湿。

(3) 可能是不满足于仅仅规定本原的性质，阿那克西曼德的学生阿那克西美尼主张这个屋顶的本原应该是气。万物因气的凝聚和疏散而产生。这种说法不但从本原自身内部寻找运动变化的原因，而且在某种程度上讲泰勒斯的两个命题合二为一了：气是维持生命存在的因素，而灵魂的原意就是气，气息或呼吸，这就将本原和灵魂统一起来了。

四、赫拉克利特

赫拉克利特继承了米利都学派有形本原说的传统，也吸收了毕达哥拉斯学派的某些思想，他的思想既具有综合性，更富有综合性，更具有创造性，在哲学史上具有极其深远的影响。他认为世界是一团永恒的活火，按照一定的分寸燃烧，按照一定分寸熄灭。以此规定了本原的永恒性，普遍性，流动性和秩序性。而变化的尺寸就是逻各斯，就是万物必须依据和遵守的尺度和比例，普遍原则或必然性，相当于我们所说的规律。更为重要的是万物皆变化的朴素辩证法的提出。其著名命题人不能两次踏入同一条河流，意即向上的路和向下的路是同一条等都表达了这个思想。赫拉克利特不仅讨论了事物的来源、存在根据和存在方式等问题，而且在西方哲学史上第一次涉及了认识论的问题。一方面，他充分肯定了通过感官得到的认识的必要性，另一方面又强调自然习惯掩盖自己，本性隐于深处，逻各斯是看不见摸不到的，所以他主张要正确理解感觉和语言材料，把握自然本性。

第二节 南意大利哲学

一、毕达哥拉斯学派

与希腊东部伊奥尼亚地区较为明快的有形体本原说和无定观念相反，在西部的南意大利一带，则出现了较为思辨的无形体本原和强调规定性的哲学思潮。其中主要代表有毕达哥拉斯学派和爱利亚学派。毕达哥拉斯学派有两条最能典型概括他们思想特色的格言：什么最智慧？数目，什么最美好？和谐。在哲学上，毕达哥拉斯最重要的思想有三点，即数本原说、和谐观念和灵魂理论。作为哲学家的毕达哥拉斯像米利都学派一样追求关于自然的知识，不过他不认为本原是无定形的，而是从获得知识的角度出发，强调本原的规定性和限定性，认为数的本原就是万物的开始。数目的属性是公正，灵魂，理智或者机遇，既是构成事物的质料，也是事物的属性，状况和模型。与数本原说一致，毕达哥拉斯学派特别强调和谐观念。认为宇宙是天体的和谐。和谐最初的意义是将不同的事物连接或调和在一起。宇宙本来的含义是秩序，后来逐渐从秩序转变为世界秩序或有秩序的世界即宇宙。在强调和谐的同时，他们也研究对立的问题。但是他们并没有像赫拉克利特那样自觉地将对立与和谐联系在一起，认识到和谐是对立面的统一。

二、爱利亚学派的存在哲学

爱利亚学派是早期希腊哲学中最重要的哲学流派，其重要性主要表现在两个方面：一方面，爱利亚学派开始转变哲学研究的重心，变本原的追溯为存在的探讨，从而为本体论的产生和发展奠定了坚实的基础。另一方面，他们首次使用了逻辑论证方法，为哲学思想的表述确定了基本的话语方式，最终演变为整个西方哲学主要的表述方式。爱利亚学派的思想先驱是克塞诺芬尼，创立者和主要代表是巴门尼德，辩护者是芝诺，论证者是麦里梭。神是唯一的、不动的、主宰一切的，这是克塞诺芬尼思想的核心内容，正是哲学内容，被他的学生巴门尼德接受和改造，从而创立了著名的存在论。

(1) 巴门尼德。提出了两条研究途径：一条是存在存在，不可能不存在。另一条是存在不存在，非存在存在。第一条是确信的途径，因为他与真理同行，第二条则根本不可能，因为非存在你不认识也说不出。所以第一条路被称为真理之路，第二条路则是意见之路。这样的区分体现了巴门尼德队与自然哲学的批判态度。其目的就是要关注的目光从纷繁的现象引向单一的本质，只有不变的东西才是真理性认识的对象。其中存在的特性及其与思想的关系有以下论述：第一，存在是唯一的，连续的，不可分的。第二，存在是永恒的，不生也不灭。第三，存在是不动的。第四，存在是完满的。第五，存在是思想的对象。而芝诺和麦里梭则分别从反面和正面来论证巴门尼德的存在论观点。

(2) 芝诺。在西方哲学史上的地位并不在于他提出了什么新的见解，而在于他为巴门尼德的存在论所作的辩护。他自己明确指出，他的目的是“保卫巴门尼德的那些观点，反对另一些非难他的人”。芝诺的辩护从形式上看使用的都是归谬法，而从内容上看则主要集中在两个方面：一是论证存在单一反对存在众多，二是论证存在不动反对存在运动。

(3) 麦里梭。首先，麦里梭修正了巴门尼德关于存在有限的观点，从存在的永恒无限性出发来论证存在的其他性质。从这种永恒无限性，他证明了存在的单一性。“任何事物如果不是整个存在，那么它就不可能永远存在”，“如果它是无限的，它就应当是单一的；如果它是二，那么就不可能是无限的，而会受到另一个的限制”。其次，麦里梭修正了巴门尼德关于存在有体积的观点。他的论证是：“如果它存在，它就必定是单一的，作为唯一的東西，它必定没有形体。如果它有体积，那么它就会存在着部分，并且就不再是单一的了。”

第三节 多元论哲学

一、恩培多克勒的四根说

爱利亚学派的存在论对于有形本原说提出了挑战。需要多个本原来解释事物的变化发展。而且认识论也得到了发展。恩培多克勒认为火土气水通过友爱和争吵的力量形成万物并发展变化。他不仅是第一位多元论者也是第一位外因论者。他认为，在所有的生成物中都有流射物的存在，当这些流射物与感官相接触而进入感官时，感觉就产生了。但是不同的流射不能随意进入不同的感官通道，只有某务实和那些通道时，感觉才会产生。在此基础之上，他提出了同类相知说。认知由相同而来，无知由相异生成。所以，知识和感觉是同一的。

二、阿纳克萨戈拉的种子论

阿纳克萨戈拉首次明确而公开的巴精神性的东西努斯或理智作为本原，从而为后来的哲学革命奠定了基础。最后他第一次把看不见的物质元素种子作为本原，使得自然哲学对事物内部的结构探讨更加深入。受到伊奥尼亚自然哲学喜欢同的影响，阿纳克萨戈拉也在物质性的东西中探寻万物

的本原，不过他本原看作是随有各种形状颜色和味道但却不可见的种子。其性质是：第一，种子是无限的。第二，种子是永恒的。第三，种子是同类的。第四，种子是混合而存在的。第五，种子是没有运动能力的。其动力在于一种外部的力量：努斯或理智。在西方哲学史中，阿纳克萨戈拉是第一个将理智看作高居于物体之上的精神实体的哲学家。努斯是纯粹的精神概念，摆脱了恩培多克勒的友爱和争吵的隐喻性，与作为质料的种子一同共创万物。在认识论上，阿纳克萨戈拉着重探讨了感觉的产生问题，与恩培多克勒的观点相反，提出了异类相知的学说。认识事物是根据某一性质的缺乏。其更为深刻的地方在于他在肯定感觉的作用的同时认识到其不足，认识仅靠感觉是不能把握真理的。

三、德谟克利特的原子论

在万物的本原问题上，德谟克利特已容纳百川的大家风度，对以前各派哲学家的观点进行了总结和发展，形成了原子—虚空理论。充实是存在，虚空是非存在。虚空并不比物体缺少什么，因此存在和非存在同样存在。两者在一起构成了万物的本原。原子间的区别是生成其他事物的原因，这种区别有三种，形状，次序和位置。在认识论方面，他提出了更为复杂的影像说。用影像解释感觉的产生。同时还有约定说。但是实际上只有原子和虚空是真实的。只是分为两种，一种是通过理智得来，是真实的。可以作为判别真理的尺度。另一类是通过感官取得的，是虚假的，没有能力辨别真假。原子论哲学的创历史早期希腊自然哲学发展的最高成就，对后世影响很大。

思考题

1. 试述米利都学派的本原理论
2. 试思考伊奥尼亚哲学与爱利亚哲学的关系
3. 德谟克利特的原子论思想
4. 南意大利哲学的基本特点
5. 试述古希腊哲学诞生的历史条件

参考书

1. 《希腊哲学史》第一卷，汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚主编，人民出版社 1997 年版
2. 《前苏格拉底哲学研究》，叶秀山著，三联书店，1982 版。
3. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956 版
4. 《西方哲学史》，罗素，商务印书馆，1982 版
5. 《小逻辑》，黑格尔，商务印书馆，1974 版
6. 《希腊思想和科学精神的起源》，罗斑，商务印书馆 1956 版
7. 《古代哲学家》，汤姆逊，三联书店 1963 版

第二章 古典时期的希腊哲学

本章的教学目的和教学要求：

本章是古希腊哲学的核心部分，涉及到西方哲学史上最伟大的几个人物：苏格拉底、柏拉图、亚里士多德。这三个人物的思想不仅代表了古希腊哲学发展的最高峰，而且为整个西方哲学史奠定了基础，甚至成为不可超越的人物。要求学生掌握他们的基本思想和继承与发展的关系。同时要求学生掌握从智者运动到这三个人物的哲学的转变过程以及对后代的影响。这一部分是西方哲学发展的第一个高峰。

学时分配：14

第一节 智者运动

一、说明

从内容上看，希腊哲学在这一时期发生了根本性的转变。主要表现在两个方面：一方面是哲学研究的对象和范围从作为整体的宇宙万物扩张到了人和社会，社会公正和国家本质，人生意义等问题进入了哲学家的视野。另一方面是哲学研究的重心从自然意义上的 *phusis* 转向了本性意义上的 *phusis*。与此相应的是哲学家们争论的焦点从追问万物生成演化的本原转变为追问万物存在根据的本质，其结果就是自然哲学发展成为精神哲学，或者说，从宇宙生成轮转向了形而上学或本体论。相应与早期希腊哲学中的一与多的问题转变为个别与一般的关系问题。从方法上看，这一时期的哲学以逻辑论证为主要手段。智者有显著的感觉主义，相对主义和怀疑主义的倾向。其中有代表性的是普罗泰戈拉和高尔基亚。

二、普罗泰戈拉的人是万物的尺度

要准确地理解这一论题的含义，关键在于弄清两个问题：第一，这里的“人”指的是类的人还是单个的人？第二，人的哪一方面是万物的尺度，是理性还是感觉，抑或二者兼而有之？

从原文看，命题中的“人”在希腊语中是 *anthropos*，主要指单个的人，作为多数用时，也可指类的人。联系普罗泰戈拉的其他思想和古人们的一致见解，我们认为这里的“人”指的是单个的人。至于做尺度的是人的理性还是感觉，由于没有他本人直接的著作依据来判别，我们只有尊重古人的理解。柏拉图、亚里士多德等人在不同的著作中都曾多次谈到，普罗泰戈拉所说的衡量事物的尺度是单个人的个体感觉。按照柏拉图，这一命题的含义是：“对我来说，事物就是对我所呈现的样子，对你来说，事物又是对你所呈现的样子，而你和我都是人”，“因而可以说，对于每个感知者来说，事物就是他所感知的那个样子。”普罗泰戈拉的著名命题是人万物的尺度和一切理论都有其对立的说法。

三、高尔基亚

高尔基亚的著名命题是相对于存在论的论断：第一，无物存在。第二，即使有物存在，也不可认识。第三，即使认识存在，也无法言说告诉别人。从内容看，高尔基亚的命题及其论证无疑具有浓厚的怀疑论色彩，从形式看也不乏牵强附会之处。但是，它们的理论意义也是显而易见的。这三个命题不仅从否定方面证明了存在与非存在的不可分割性，力图消除爱利亚派在二者之间设置的障碍，而且也说明了思维矛盾的必然性，在客观上揭示了主体与客体、思维与存在、语言与内容等矛盾，从而推动了哲学思考的深入。同时，他在论证过程中对抽象概念和辩论技巧的运用亦训练了人

们的思辨能力，丰富了逻辑学的内容。当然，高尔吉亚的哲学观点是否如其所述，我们不得而知。比较合理的解释是，作为智者，他很可能只重论辩而并没有自己的主张。尽管如此，对于本体论来说，这三个命题的确是它难以回避的难题，直到今天仍然以各式各样的形式困扰着哲学家们。

第二节 苏格拉底

一、苏格拉底的生平

二、认识你自己

认识你自己是希腊德尔斐神庙门楣上的铭言。苏格拉底则将其作为自己哲学原则的宣言。促使苏格拉底提出这一宣言，由早期自然哲学家和智者运动量方面背景。在苏格拉底看来，自然哲学家们在哲学对象、目标、途径、方法等方面的看法都是错误的，他们不去关心自身而去关心自然，而且在对宇宙万物本原的探讨上一感官为依据，以自然物作为原因，因而自以为是，众说纷纭，让人无所适从，实际上，自然万物真正的主宰和原因并不是物质性的本原，而是他的内在目的，就是善。由于认识自然的本性是我们的能力所不及的，因而哲学的真正对象不是自然而是人自己，即认识人自身中的善。另一方面，智者虽然注重社会和人生问题但是却推崇感觉，导致了对普遍、理性和确定性的贬低或否定，由此走向了诡辩论或怀疑主义，因而不能真正的认识自己。正是在这样的基础上，苏格拉底开始正本清源，摒弃感觉高扬理性，以追求知识为人之本性，从而划时代的实现了西方哲学发展进程中的一次重大转折。对苏格拉底而言，认识人自己就是认识心灵的内在原则。就是认识德性。

三、德性即知识

善是自然万物的内在原因和目的，具体到人的身上就是德性。人人都有德性，是潜在的拥有换言之，人并不是生来就符合人的本性，只有在理性指导下认识自己的德性，才能使之实现出来。成为现实和真正的善。这种思想把德性和知识等同起来，奠定了理性主义伦理学的基础。

四、“是什么”的问题

如果说知识就是德性，德性就是知识，那么认识德性所认识的是什么？换言之，究竟什么样的知识才能被看作是真正的知识呢？苏格拉底的回答是，认识的目的在于认识事物的是什么，或者说认识事物的定义和概念，就是我们所说的本质规定。但是这些类本质都是伦理方面的概念，如勇敢，正义，美。而非自然生物的概念。这些思想都有着深刻的本体论，认识论和方法论的意义。为整个西方哲学史确定了基本方向。从本体论上说，千差万别的自然事物都是变动不居的，唯有普遍性的东西是永恒不变的，正是他们构成了事物的本质，并且时期存在的根据从认识论上看，知识和意见是不同的，知识是普遍的，绝对的，确定的。但是意见是不确定的，个别的和相对的。从方法论上说，辩证法的确立为整个西方哲学史的认识论原则。苏格拉底成为助产术的辩证法有四个环节：反诘，归纳，诱导和定义。但是在苏格拉底死后，他的众多弟子由于对老师观点理解不同等原因，形成很多派别。其中最重要的是麦加拉派的善即存在，昔兰尼派的善即快乐，以及犬儒派的善即节欲。

第三节 柏拉图

一、柏拉图的生平

二、柏拉图哲学的核心概念是理念。

他的哲学以因此而被称为理念论。理念有灵魂所见的东西的隐含意义。显然是从苏格拉底关于“是什么”的定义而来，他的基本规定之一就是“由一种特殊性质表明的类”，不过理念并非单纯的抽象概念，而是超越于个别事物之外并且作为存在之根据的实在。一类事物有一个理念，感觉事物是多，而理念是一。他作为其自身是永恒不变的自我完善的整体。所以理念不仅不会受到其他事物的影响，而且理念与理念之间也没有任何联系。因为理念是绝对的自身存在而不可能变为它物。个别事物始终在生灭变化之中，他们是个别的，相对的，偶然的，而理念是则是不变的，永恒的，普遍的，绝对的和必然的。因此，个别事物是感觉的对象，而他们的类是知识的对象。至于理念和事物之间的关系，柏拉图认为，可知的理念是可感事物的根据和原因。可感事物是可知理念的派生物。柏拉图曾经通过两种方式来说明是如何派生事物的。一是分有。具体事物之所以存在，是因为他们分有了同名的理念。二是摹仿。造物主是根据历年来创造具体事物的，所以事物因摹仿理念而存在。柏拉图看到了理念和事物的区别，认识到了普遍的共相对知识的重要性和对哲学研究的意义。但是其局限性在于将理念和事物分开，并视之为绝对独立的存在。

三、柏拉图的两个世界。

理念的绝对独立性将世界两重化，划分为理念世界和事物世界，或是可知世界和可感世界，这是柏拉图整个哲学的出发点和基本原则。他从存在论和知识论的角度进行论证，阐述了区分两个世界的理由。在某种意义上来说，柏拉图关于两个世界的学说继承了巴门尼德两条道路的学说。不同之处在于它不是把感觉事物仅仅看作是非存在，而是看做即存在有不存在的现象，因而对赫拉克利特和巴门尼德的学说进行了某种综合。现象是变动不居的既是存在又是非存在，而其中有存在着一种稳定的不变的绝对的世界作为现象世界的基础。从知识论的角度看，这两个世界一个是可感的对象，一个是可知的对象。存在是知识的对象，不存在作为空无，是无知的对象，而介于存在和不存在之间的事物则是意见的对象。柏拉图用一系列的比喻来描述这两个世界。其中最著名的是日喻、线喻和洞喻。

四、柏拉图灵魂学说。

在知识问题上，早期自然哲学家大多自觉或不自觉地以感性经验为认识的依据，巴门尼德揭露了这种思维方式的局限性，主张唯有对存在的思想才是真理之路。柏拉图也否认了感觉经验在认识中的作用，因为不可感知的、普遍的、绝对的理念不可能来源于我们对事物的感觉经验，这就彻底断绝了通过感觉经验认识理念的可能性。柏拉图提出回忆说来解释认识理念的方式。他认为我们的灵魂原本高居在天上的理念世界，那时追随着神，无视我们现在成为存在的东西，只昂首于真正的存在，所以他对理念领域有所观照，具备一切知识。但是后来灵魂附着于肉体的时候，由于受到躯体的干扰和污染，因而遗忘了一切。只有经过适合的训练，灵魂才能回忆起所看见过的东西。因此，回忆的过程也就是学习的过程，获得关于理念的知识的过程。回忆不是凭空产生的，而是需要感觉的激发。过程分为突发和渐进两种方式。人的灵魂具有四种功能：从低到高分别为猜想、相信、推论和理智。灵魂有三种不同的部分构成，即理性，激情和欲望。

五、柏拉图对理念论的反思和修正。

柏拉图对理念论的反思的主要内容有：第一，关于理念的普遍性的问题。柏拉图的理念论具有浓厚的价值含义。所以虽然按理念论所说，每类事物都有一个同名的理念作为存在的根据。但是对于秽物等低下事物，他却矢口否认有同名的理念所在。第二，关于理念的被分有问题。事物分有理念而存在，这是柏拉图坚定不移的信念。但是怎样分有的却避而不谈。因为其中存在逻辑上的难题。第三，关于历年被摹仿的问题。第四，关于理念、神和我们的关系问题。由于这些难题，柏拉图从对理念和事物之间的关系转向了理念和理念的关系，由此来解决这些难题。他提出了八组假言推论：一、如果是孤立的一，一不是一切。二、如果是和存在像结合的一，一是一切。三、如果是和存在相结合的一，其他的是一切。四、如果是孤立的一，其他的不是一切。五、如果一是相对的不存在，一是一切。六、如果一是绝对的不存在，一不是一切。七、如果一是相对的不存在，其他的是一切。八、如果一是绝对的不存在，其他的不是一切。在通种论中，柏拉图指出，理念之间的关系有而且只有三种可能情况，即全部能结合、全部不能结合、有的能结合有的不能结合。论证表明，前两种情况都不可能，只有最后一种是可能的。他选择了存在、不存在、运动、静止、相同、相异六个最普遍的理念作为代表来讨论。这样不仅克服了巴门尼德等人把存在与不存在绝对对立起来，而且在西方哲学史上首次探讨了作为一般和抽象存在的范畴间的对立统一关系。从而推动了辩证思维的发展。

第四节 亚里士多德

一、亚里士多德的生平

二、亚里士多德的方法

亚里士多德第一位深入详尽全面的研究了方法论的哲学家。不仅如此，他还在总结和概括希腊哲学和科学的基础上，第一次对知识领域进行了比较严格细致的分类。其方法论的主要成就有：第一，历史批判法。第二、概念分析法。第三、经验归纳法。第四、问题探索法。亚里士多德的知识观，主要包括联系紧密地两大方面内容，知识等级说和知识分类说在知识等级说中，他确定了从感觉、记忆、经验、技术到智慧的五部曲。其中，智慧也就是哲学。哲学作为最高的知识具有三个特征，第一、因好奇而生。第二、因闲暇而生。第三、因自由而生。亚里士多德以知识的目的为依据，将所有的知识分为三类：为这自身而被追求的知识是理论（思辨）知识。为着行动而被追求的知识是实践知识。为着创作和制造而被追求的知识是创制知识。又以对象的不同分为：研究运动而又分离存在东西的是物理学（自然学）；研究不运动也不分离存在的是数学；研究不运动又可分离存在的的东西是第一哲学，就是我们所说的形而上学。

三、亚里士多德的自然哲学——本原论

亚里士多德的本原—原因论。亚里士多德的哲学，是以自然哲学为基础，从对本原和原因的讨论开始的。所谓本原，指事物存在、生成和认识由之开始之点。由于事物的生成不能无中生有，因而总有某物作为基础存在着，从他生出生成之物，所以这个基础应是本原，亚里士多德称为载体。载体只是生成的基础，不是生成的东西。生成物之所以是生成物，之所以是此物而非彼物，关键在其形式，可见，形式也是本原。但是原因比本原复杂的多，亚里士多德提出了四因说来阐释这个问题，认为任何事物的生成和存在都有着四种缺一不可的根本原因，即质料因，形式因，动力因和所因为因。亚里士多德以潜能和现实这对范畴来阐释质料与形式的关系，而且用以规定运动运动的本质，

建构实体学说，解释实体和可感现象的关系。潜能指事物的这样一种存在状态：具有能够实现其本质和目的潜在力量，但还没有实现出来，而要实现出来靠其自身有时无能为力的。所以潜能定义是：最原始意义上潜能的主要规定是在他物中或作为自身中的他物的变化的本原。实现既存在着的事物自身或获得了自己本质的事物。质料与形式的关系就是潜能与实现的关系。质料以潜能状态存在着，形式则是实现。质料一旦获得了自己的形式，他就是现出来成了现实的存在。所以两者的关系是相对的，可以转化的。

四、亚里士多德的运动学说

概括来说，亚里士多德的运动学说的主要内容包括：运动的本质、运动的种类和形式、运动的条件、运动和运动者。亚里士多德从潜在和现实这两种状态出发给运动下定义；潜在的事物作为潜在存在的现实就是运动。运动是能运动东西的现实，并且被那运动的东西所运动。但运动东西的实现活动，不外是把能运动东西的运动潜能实现。简言之，运动就是能运动物潜能的实现，一旦把这种能力实现出来，变成现实，就是运动。任何事物的运动，总是在世间和地点中间进行的，所以地点和时间是运动的必要条件。地点是包容着的物体的界限。这也就是说，地点和所包容物的体积相等，与物体最边缘的界限同一。时间是就先后而言的运动的数目。时间具有流动性，不可逆性，可分割性，不停顿性等特点。运动与运动者的关系问题，关系到运动学说本身，也涉及他的原因论和实体学说。最初的运动者具有以下特征：第一他是永恒的，第二他是不能被运动的，第三它是唯一的。

五、亚里士多德的存在——实体论

亚里士多德的第一哲学从关于存在的讨论开始。区分出了两种意义的存在：由于偶性的存在和由于自身存在。由于偶性的存在指某种属性偶然而不是必然的属于某一事物。由于自身的存在指的是本性上属于主体自身的东西。哲学部研究前一种存在，但要研究后一种存在。他将存在分为十个范畴：实体，数量，性质，关系，何地，何时，所处，所有，动作，承受。亚里士多德从关于存在的一般性讨论，深入到对一种特殊存在：实体的讨论，建立了他的实体学说。亚里士多德通过制定判定实体的五条标准，区分出了第一实体和第二实体，第一、实体不充当宾词，只充当主词。不依附于一个主体。第二、所有的实体都是单一的。第三、实体自身没有对立面。第四、实体似乎无更多或更少等差别。第五、在数目上保持单一，在性质上却可以有对立面，这是实体最为显著的特征，其他范畴则不具有。

思考题

1. 试思考智者运动与苏格拉底之间的关系
2. 试思考苏格拉底的认识你自己
3. “是什么”与柏拉图的理念论
4. 试思考学习即回忆说
5. 亚里士多德的四因说
6. 亚里士多德的本体学说

参考书

1. 《希腊哲学史》第一卷到第三卷，汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚主编，人民出版社 1997 年版
2. 《形而上学》，亚里士多德，人民大学出版社，1999 版
3. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956 版

4. 《西方哲学史》，罗素，商务印书馆，1982 版
5. 《小逻辑》，黑格尔，商务印书馆，1974 版
6. 《希腊思想和科学精神的起源》，罗斑，商务印书馆 1956 版
7. 《古代哲学家》，汤姆逊，三联书店 1963 版
8. 《理想国》，柏拉图，商务印书馆，1996 版

第三章 晚期希腊哲学

本章的教学目的和教学要求：

这一章的教学不是重点，主要是介绍一下晚期希腊哲学的特点，产生背景，因为这一时期古希腊精神的创造性已经不存在了，他们所能做的就是对前人的消化和折中。要求学生掌握它们的特点，对于主要学派的主要观点，则要求学生基本了解即可。要求掌握晚期希腊哲学的伦理学特点和追求个人心灵平静的境界。

学时分配：2

主要内容：

与以前的哲学相比，晚期希腊哲学有两个显著的特征。一是没有全新的体系出现。二是伦理化倾向。这一时期无论哪一派哲学都是以伦理学为核心来建构理论的，都是以灵魂安宁或生活幸福为主要目标，而且缺乏前人那种学以至之的质变风格。主要的流派是伊壁鸠鲁主义，斯多亚学派，怀疑主义和新柏拉图主义。伊壁鸠鲁的哲学体系包括三个部分：研究真理标准的准则学，研究自然及其生灭的物理学，研究人生及其目的的伦理学。其中准则学和物理学是手段，伦理学则是目的。斯多亚学派被分为理论性的早期斯多亚学派，折中性的中期斯多亚学派和务实性的晚期斯多亚学派。怀疑主义既不相信感觉也不相信理性，对一切保持沉默，不作判断，不为之动心，试图以这种方式谋求灵魂的安宁。新柏拉图主义的基本倾向可以划入柏拉图主义阵营，但是却有着鲜明的“新”特点，就是思想来源的折中主义，本体论上的什么主义，认识论上的直觉主义以及伦理观上的人神合一。

第二编 中古哲学

本编的教学目的和教学要求：

我们通常所说的“中古哲学”，指的是希腊哲学之后，近代哲学之前，以基督教哲学为主干的哲学形态。由于在晚期希腊哲学的时代，基督教思想已经开始形成并发挥着重要的作用，因而中古哲学的早期即教父哲学实际上与希腊哲学的晚期在时间上是重合的。这就是说，作为一个相对完整的历史时期，中古哲学包括教父哲学、经院哲学、文艺复兴和宗教改革等，前后延续时间长达一千多年之久。本编的时间跨度大，要求学生掌握的内容多，头绪也杂，所以比较难。本编的教学目的是为了让学生掌握基督教哲学的基本特点和基本问题，尤其是要掌握一些像奥古斯丁和托马斯·阿奎那的宗教哲学思想以及对后代哲学的影响。要求学生不仅要理清基本发展线索，而且还要比较系统地掌握基督教哲学的基本精神，这对中国学生来说是比较困难的，这也是本编的难点和终点。

学时分配：18

第一章 教父哲学

本章的教学目的和教学要求

掌握教父哲学产生的时代背景和基本特点及其代表人物的思想，尤其是要掌握教父哲学的代表人物奥古斯丁的思想。主要围绕基督教哲学的基本问题比如三位一体问题、自由意志问题、神创世界的问题、哲学与宗教的关系问题、理性与信仰的关系问题等等来理解宗教哲学的基本特征。

学时分配：8

第一节 护教学者和教父哲学的体系初创者

一、护教学者的基本思想

被称作教父的基督徒一般应具备四个条件：遵循正统学说，过圣洁生活，被教会所册封，生活在基督教早期（主要集中在 2-4 世纪）。教父哲学大约发端于 2 世纪，终结于 6 世纪。根据教父们活动的区域和使用的语言，后人把他们划分为“希腊教父”和“拉丁教父”。两类教父各有四大博士，他们是，希腊教父纳西昂的格列高里、巴兹尔、约翰-克里索斯顿和阿塔纳修斯；拉丁教父安布罗斯、哲罗姆、奥古斯丁和大格里高里。从总体上来说，希腊教父比较注重理性与信仰的关系、注重上帝的“三位一体”、上帝与世界的关系等形而上学层面的问题，拉丁教父则更多地注重信仰和伦理、注重人的罪以及救赎等问题。根据教父们的思想活动的特征，又可以把教父哲学的历史划分为护教时代（2 世纪）、体系化时代（3—5 世纪）和终结时代（6 世纪）。教父并没有建立完整的哲学理论，人们一般也不称他们为哲学家。但是教父在创立神学理论时，用不同的方式处理他们所知的哲学思想，或排斥思想，或求同存异，或改造利用。人们把教父著作包含的哲学因素，如他们提出的哲学问题、使用的哲学概念和思辨推理等抽取出来，概括为教父哲学。

早期教父大多为护教士。从现存的护教辞来看，他们的变化主要针对罗马统治者的政治迫害和思想偏见以及内部异端这样两个目标。从护教士的上述目标可以看出，他们面临的一个主要问题是如何回应希腊哲学的挑战。围绕这一问题，我们将护教士的哲学思想概括为四条：一，论战基督教是高于希腊哲学的真正哲学；二、激烈地排斥和批驳希腊哲学；三，全面比较基督教与希腊哲学的异同；四，利用希腊哲学为基督教教义辩护。

二、教父哲学的体系初创者：基督教的亚历山大里亚学派

（1）克莱门 克莱门坚持认为，哲学不是魔鬼，而是上帝的作品，因而和世间万物一样，都是好的。希腊哲学和犹太律法一样，都是把人引向基督的教育者，并在基督教中得到了自然的延续。“哲学教育希腊人走向基督，就像律法教育犹太人走向基督一样。因此，哲学为应由基督引向完善的人开辟了道路”。真理的历史可以比作两条河流，其中一条源自旧约律法的启示，另一条源自理性。二者又与第三条河流汇成一体，这就是基督教的启示。基督教是关于显现在基督身上的逻各斯创造、教育、实现人类的学说。因此，把知识与信仰统一起来，是真正的基督徒的任务。上帝的“道”是最高的准绳，但是，为了从孩童的智慧上升到成人的智慧，从纯粹的权威信仰前进到知识的更高阶段，哲学是必要的。哲学不仅可以把人引向信仰，而且基督徒也只有凭借哲学才有能力捍卫自己的信仰。只有当信仰的智慧再加上哲学的洞识的时候，它们才能够识破智者们的攻击。当然，哲学并不是目的自身，它应当服从信仰、服务于信仰。信仰是真理的标准，是理性尚未认识的真理的预言，是引导理性走向洞识的光。只有当哲学停留在自己的界限之内，遵守属于它的位置时，它才能在基督教中胜任自己的重大任务。

克莱门力图凭借自己的哲学素养，给予基督教的信仰一种理论的形式。他指出，上帝的存在是众所周知的。因为没有一个民族不承认某种最高的存在者，所有的人都拥有一个神的观念。上帝藉着逻各斯从无中创造世界，世界由于是上帝的造物而是善的。但上帝的本质却是我们无法知道的。我们只能借助分析的方法逐级地否认上帝的有限属性，最后达到“上帝不是什么”的否定认识。克莱门的思想已为后世的否定神学开了先河。

(2) 奥里根是早期教父哲学最伟大的代表，也是基督教第一位系统的神哲学家。作为一个虔诚的基督徒，奥里根坚持哲学思辨的标准是基督教的圣经和使徒的传统。但圣经并不是一部具有严格体系性的著作，其间不免包含着各种不近情理的或者自相矛盾的东西，使徒的传统也有许多不一致的地方。因此，纯粹从字面上理解和解释圣经已经无法行通。为此，奥里根提出了一种“寓意解经法”，认为应当从“精神实质”上来理解和解释圣经和使徒传统。在某种意义上说，“寓意解经法”实际上意味着以理性为标准来审视信仰及其传统。奥里根正是以这种方式对基督徒的信仰传统进行了梳理，建立起基督教第一个相对完整的哲学体系。

在奥里根的哲学中，上帝不是人格化的耶和华，而是世界万物唯一的、单纯的、精神性的、永恒的始基，是完满的“一”。作为整体，这个“一”包含着圣父、圣子、圣灵这三个位格。圣父不断地生出圣子（逻各斯），圣子道成肉身即为耶稣基督。但圣父之产生圣子，并不是像自然的生育那样把圣子分离出去，而是像太阳不断地发射光芒那样，圣子永恒地与圣父同在。同时，逻各斯又是上帝所创造的一切灵魂的原型，而在这些灵魂中，圣灵是最高者。圣子产生于圣父，已不像圣父那样纯粹，因而是减弱了的本性，圣灵就更低了。但由于圣子和圣灵都是直接产生于圣父，所以不能与圣父分离。圣父、圣子、圣灵在本性上是统一的，都属于上帝同一个神体。

奥里根从基督教的上帝创世一元论出发，坚持认为上帝从无中创造了世界。那种认为上帝创世需要质料的观点，是由于一种神人同形同性论的上帝观而步入歧途的。上帝凭借与他同在的逻各斯从无中创造了世界。上帝称自己为真正的存在。因此，其他所有事物都必须以某种方式分有这种存在：“一切存在的东西，都从那个真实存在的，从那个藉摩西之口说‘我是我所是’的，得到自己的分有”。逻各斯是上帝的实体性智慧，是一切事物得以形成的永恒的道。这个作为智慧的逻各斯在创造任何一种受造物之前就存在，它在受造物的原型中包含着它们的真理。因此，受造物的所有真理都追溯到逻各斯。从上帝的永恒性和上帝的美善出发，奥里根得出了世界永恒性的结论。

奥里根的世界永恒说、灵魂在先说、魔鬼获救论等与基督教掌权者的思想发生了冲突并因而受到压制，但是由于他熟悉新柏拉图主义学说，首次在理论上系统地论证了基督教信仰，从而声誉鹊起，赢得了大批的信徒。在他死后，围绕他的学说进行的斗争也仍然没有停止，在4世纪和6世纪曾达到过两次高潮。尽管基督教当局最终宣布奥里根主义是异端邪说，但他用柏拉图主义论证基督教信仰的原则却为后世神哲学家所继承，并且在奥古斯丁那里达到了顶峰。

第二节 奥古斯丁

一、生平以及思想之起点

《忏悔录》、《上帝之国》是他的代表作，此外重要的还有《驳学园派》、《独语录》、《论自由意志》、《论真宗教》、《论三位一体》等。

奥古斯丁认为，理性和信仰并不是对立的两极，两者存在着彼此交叉的关系：“并非一切思想都是信仰，因为人民常常为了拒绝信仰而思想；但是，一切信仰都是思想”；信仰属于思想范畴。他给信仰下了一个著名的定义：以赞同的态度思想。这就是说，信仰和思想并不矛盾。

奥古斯丁的出发点是人的自我意识。奥古斯丁认为人的意识有确定性，除了“我思”这种经验的事实真理之外，奥古斯丁还在逻辑、数学等领域发现了“理性的真理”，如“同一个灵魂不能在

同一时间既是可死的又是不死的”，“三乘三等于九”等。人的确定知识是从哪里来的？人的理性有无凭借自身发现真理的能力？通过对这些问题的探讨，他把上帝的恩典引进认识论。奥古斯丁认为，人所认识的真理决不能来自低于理性的东西、也不来自等于理性的的心灵，它只能来自高于理性的东西，那就是上帝的光照。这些真理之所以是真的，就在于它们分有了绝对的真理，而绝对的真理就是上帝。

二、上帝从虚无中创造世界

上帝创造世界，是基督教最基本的信条。但上帝如何创造世界，基督教的圣经却没有进行明晰的哲学思辨，这也就给种种不同的解释留下了余地。当犹太教特别是基督教走出巴勒斯坦的狭窄领域，开始与以明晰的逻辑思维为特征的古希腊罗马文化接触的时候，就由此而衍生出了一系列神学问题，其中最核心的问题就是，上帝用什么创造了世界？按照奥古斯丁的观点，只有一个必然的也是唯一的答案，即上帝是从无中创造这个存有的世界。首先，上帝创造世界没有借助任何在他之外、不是由他创造的工具或手段。其次，上帝创造世界没有使用任何材料。

三、灵魂的不朽、堕落和拯救

在他看来，灵魂是上帝按照自己的形象创造的，是一个独立的精神实体。人是灵魂和肉体的统一，但这并不是由两个实体结合成为一个新的实体，也不是灵魂被禁锢在肉体之中，而是灵魂占有、使用和统治肉体。由于灵魂是与不变的、永恒的真理不可分割地结合在一起的，所以它也是不朽的。奥古斯丁从意志自由出发解释了世界上存在的恶，并由此提出了著名的“原罪说”和“先定说”。

四、历史神学

奥古斯丁展开了自己的历史神学原则，论述了善占统治地位的“上帝之国”和恶占统治地位的“人间之国”之间斗争的起源、发展和终结。从上帝创世开始，人类就形成了两个敌对的阵营。爱上帝、服从上帝的一方构成上帝之国，它们追求精神生活，向往善；爱自己、对抗上帝的一方构成了人间之国，它们追求世俗生活，向往恶。二者的斗争就构成了人类的历史。奥古斯丁以其丰富的思想和聪颖的思辨能力为基督教建立了一个完整体系，对西欧中世纪哲学的发展产生了深远的影响。在13世纪以前的经院哲学中，奥古斯丁主义一直占统治地位。13世纪时，托马斯改奉亚里士多德主义并夺取了统治地位，但奥古斯丁主义的传统并未因此而中断。它不仅表现在弗兰西斯教派的哲学中，而且在托马斯本人的哲学中也可以发现它的痕迹。

第三节 教父哲学的尾声及早期经院哲学

一、伪狄奥尼修斯

第一个明确区分了肯定神学和否定神学。所谓肯定神学，是一条由上而下、即由上帝下降到受造物的道路。它把上帝看作是一切存在的始基，一切存在都产生自上帝，因而上帝是无限完满的，是全名的。出自这种理由，人们称上帝为至善、全能等。所谓否定神学，走的是相反的道路，即自下而上、由受造物到上帝的道路。它从最低级的受造物开始，逐级否定上帝具有那些有限的规定，最终确定上帝以其超验性超越了一切。

二、波爱修

他从古典哲学的精神出发，把上帝看作万物的始基。“神的实体是无质料的形式，因此是一，是其所是，而所有别的东西都不是其所是”。上帝自身就已经包含了存在，而万物则是由上帝才获

得其存在。上帝是善、是完美。万物通过上帝的善与完美而获得自己的善与完美，因而不是不完全的善和不完美。世界的进程是从完美开始的，完美是不完美的前提，不完美是完美的摹本。上帝作为永恒的形式决定着世界上的一切事物，这种决定也就是神的预知。

思考题

1. 教父哲学的基本特点
2. 奥古斯丁的基本思想
3. 试思考否定神学
4. 亚历山大里亚学派的罗各斯思想

参考书

1. 《基督教哲学 1500 年》，赵敦华，人民出版社 1994 版
2. 《忏悔录》，奥古斯丁，商务印书馆，1963 年
3. 《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993
4. 《基督教简史》，穆尔著，郭舜平译，商务印书馆，1981
5. 《柏拉图及其学园》，让·布兰，商务印书馆 1999

第二章 经院哲学

本章的教学目的和教学要求

要求学生掌握经院哲学的主要代表人物的主要思想，了解从教父哲学到经院哲学的过渡，以及经院哲学从兴盛到衰落的历史过程。尤其是要掌握托马斯·阿奎那的思想。他借助亚里士多德的思想重新构造了基督教哲学体系。

学时分配：10

第一节 早期经院哲学

一、经院哲学的根本特征和问题

第一个是它以“经院”（即教会或修道院办的学校）为生存环境，二是以“辩证法”（即亚里士多德所说的论辩推理）为操作原则。通常我们可以把经院哲学划分为早期、中期和晚期三个阶段。早期经院哲学仍然是奥古斯丁和新柏拉图主义占统治地位的时期，中期是经院哲学的繁荣时期，亚里士多德逐渐成为哲学的最大权威，晚期是被看作异端的唯名论盛行的时期，经院哲学式的理性主义从此一蹶不振。

经院哲学研究的主要问题是共相和殊相、一般与个别之间的关系问题。围绕这个问题的争论，使哲学家们分成了两大派别：一些哲学家主张普遍的共相是真正的实在，殊相或个别的东西不过是现象，而另一些哲学家则认为个别的东西才是真实的存在，共相不过是概念、语词而已，并没有实际存在的意义。前者被称为“唯实论”，后者被称为“唯名论”。

从时间上说，经院哲学的第一位重要哲学家无疑是爱留根纳。他在新柏拉图主义的影响下，建立了欧洲中世纪第一个完整的哲学体系。11世纪，一些学者开始把辩证法引入神学的研究，从而引发了围绕辩证法问题的大争论。在争论中，安瑟尔谟在信仰支配理性的前提下，肯定了理性对神学的作用，从而确立了经院哲学的基本立场。而围绕共相问题的争论也在经院哲学内部形成了唯实论和唯名论这两大派别。唯实论坚持共相是真正的实在，是存在于事物之中或事物之先的精神实体，而唯名论则认为共相不过是名词或者概念，只有个别事物才是真正的实在。争论必须以理性为手段，争论也促进着理性的发展。

二、爱留根纳

（一）理性与信仰

教父哲学虽然在对待理性的态度上有不同的立场，但在信仰高于理性、理性必须服从信仰这一点上，教父们却是完全一致的。在基督教哲学的历史上，爱留根纳第一个明确地提出信仰应当服从理性。当然，爱留根纳的目的并不在于否定信仰，而在于使信仰具有理性，使信仰与理性取得一致。但他推崇理性、推崇思维的精神，在整个基督教哲学中却是难能可贵的。

（二）论自然的区分

关于自然的区分的思想是爱留根纳全部哲学思想的核心。在《论自然的区分》一书中，爱留根纳一开始就对“自然”作出了规定。“自然乃是一般名称，指的是全体存在的与不存在的”，是“心灵所能了解的或者超越心灵力量所能及的全部事物”。爱留根纳首先区分了四种自然：（1）创造而非被创造的自然，它包括存在和不存在的一切的原因，指的就是上帝；（2）被创造又能创造的自然，它是众多的创造的原因，指的是存在于上帝之中的诸理念，其统一就是逻各斯；（3）被创造而不能创造的自然，它是由于在时间和空间中产生出来而被认识的，指的是世界上的万事万物，是上帝理

念的表现；(4) 不创造又不被创造的自然，作为一切事物的终极目的，指的仍是上帝。这样，万物产生自上帝，又复归于上帝。上帝创造万物，无非是说上帝现存于万物之中，上帝是一切存在的本质。整个自然在上帝这里达到了统一。这种思想无疑为后世的泛神论洞开了门户。

(三) 存在与不存在

爱留根纳的自然包括所有的存在与不存在。为了更深入地理解自然，爱留根纳又提出了五种区分存在与不存在的方式。爱留根纳区分存在与不存在的五种方式，渗透着古希腊哲学的精神。尤其是巴门尼德、柏拉图和亚里士多德等人的思想，显然对他都有着巨大的影响。与此同时，他的存在学说又是为他的上帝观服务的。上帝以及理念是万物的本质、原因和范型，只有上帝才是真正的存在。但另一方面，人们又只能通过上帝的创造物来认识上帝，因而上帝又是不存在。上帝是绝对不可理解的，甚至上帝也不理解自己。尽管如此，爱留根纳把存在与不存在视为辩证的统一，视为一个运动、互相转化的过程，显示了较高的思辨水平，其中包含着不少合理的思想。

三、安瑟尔谟

(一) 信仰与理性

作为一个基督教哲学家，安瑟尔谟极力主张理性应当服从信仰。上帝在我们身上创造了他的形象，但由于罪恶和恶习的蒙蔽，除了由上帝来复兴、改造外，我们再也不能仰望上帝了。因此，没有上帝的指示和启示，我们就不能找到上帝，只有信仰才能使我们接受上帝的指示和启示。所以，信仰是基督徒的出发点。安瑟尔谟的著名格言是：“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解”。安瑟尔谟与奥古斯丁一样主张“信仰寻求理解”。但安瑟尔谟强调，决不能使理性成为信仰的审判者，毋宁说，信仰是理解的前提、理解的范围、理解的规范、理解的目的。安瑟尔谟既维护了信仰的至高地位，又保证了哲学思辨的权利，由此确立了经院哲学的基本原则，从而被人称为“最后一个教父和第一个经院哲学家”、“真正的经院哲学之父”。

(二) 上帝存在的证明

从“信仰寻求理解”的原则出发，安瑟尔谟力图在哲学上论证他所笃信的上帝存在。真正奠定了安瑟尔谟在基督教神哲学史上地位的，是他在《宣讲》一书中提出的所谓“本体论的”证明。

这种证明的实质就在于认为：上帝的存在是一个必然的真理，否认上帝的存在必然导致逻辑上的自相矛盾，因而证明上帝的存在不需要借助有限的经验事实，而只需要借助先验的逻辑力量，仅仅从概念就可以推演出上帝的存在。安瑟尔谟首先断定人心中有至高无上者的观念，继而宣布至高无上者不可能只作为观念存在于人心中，它必然也在现实中存在，上帝就是这样的至高无上者，最后推论出上帝必然存在于现实中的结论。安瑟尔谟关于上帝存在的证明表明他是一个极端的唯实论者。他认为，事物之所以是真或善，就在于他们分有了最高的真或善（上帝），因此，感官所认识的具体事物并不是真正的存在，只有精神所认识的共相才有真正的存在，共相是先于和离开个别事物而独立存在的实体。安瑟尔谟甚至认为有一种纯粹的共相存在，这种共相并不体现为任何单一的事物。相反，个别的事物只是作为共相的结果才具有存在。

第二节 托马斯·阿奎那

一、哲学与神学

他认为，哲学与神学的区别首先在于它们的认识目标或者认识对象。神学为我们提供的，是为我们的救赎所必需的那些真理，而在神学之外，关于现实世界的理性科学还有很大的活动余地。客观存在的现实世界就是我们理性的认识对象，同时也是我们知识的来源，而且理性也同样具有认识这一对象的能力。不过，以上的殊异并不妨碍哲学与神学达到同样的真理。因为信仰所启示的真理

和理性所探究的真理，实际上是同一个真理。尽管神学与哲学彼此之间有着清晰的界限，但托马斯却不赞成这两个知识领域在实践中相互分离。恰恰相反，他要求神学和哲学有最亲密的合作。信仰与知识虽然分属两个不同的领域，但二者应当是和谐一致的。信仰与理性之间不仅相互一致，而且它们还有一种相辅相成、互相促进的关系。信仰对于理性来说是必要的。信仰可以帮助理性开拓视野，补充和完善哲学真理。而由信仰为哲学和理性提供的服务，哲学又丰富地回报给神学。

二、存在、本质及其他

他借用亚里士多德哲学的存在与本质、潜能与现实、实体与偶性等范畴，讨论了最一般的哲学问题，并以此来证明上帝至高无上的地位。在托马斯看来，存在是一个发生的过程，是一个现实的过程，是指在现实中有某个东西与某个概念或某种论断相对应。而本质则是我们对某个事物形成表象所必需的东西，是使某事物成为该事物的东西。在一切被创造的事物那里，存在与本质都是不同的规定性。一物的存在必然包含其作为该物存在的本质，否则它就不是作为该物存在。但却不能反过来说，一物的本质必然包含其存在。上帝的存在与其本质是同一个东西。因为上帝的本质就在于他是万物的创造者。作为万物的创造者，上帝的本质自身就已经包含了存在。等等。

三、上帝存在的证明

托马斯一共提出了证明上帝存在的五种方式，后人简称之为通向上帝的“五路”。1. 第一推动者的证明。2. 第一作用因的证明。3. 必然存在者的证明。4. 从存在的等级出发的证明。5. 事物最高指挥者的证明。

四、灵魂与认识

托马斯哲学的另一重要内容，是他关于人的灵魂及其认识能力和认识过程的论述。对托马斯来说，灵魂的存在是一个确凿无疑的事实。托马斯反对奥古斯丁主义关于人是由灵魂和肉体两个实体组成、灵魂被禁锢在肉体之中的二元论，而是认为灵魂与肉体共同组成一个实体。灵魂与肉体的关系是形式与质料的关系，二者的统一体就是人。灵魂是个别的，每个人都有自己的灵魂，每个人的灵魂都是上帝创造的。通过与各自肉体的结合，灵魂获得了自己独特的自然本性，由此产生了个人独特的活动。正是基于关于灵魂与肉体关系的这种思想，托马斯提出了自己新颖的认识论，其特点就在于反对柏拉图主义强调理性认识、排斥感性认识的传统，肯定了感性认识在整个认识过程中的地位。感性认识只不过是特别的、特殊的认识，而真正的知识必须是普遍的认识。也就是说，感性认识必须上升到普遍的理性认识，而这种升华是由理智实现的。

第三节 经院哲学的解体

一、罗吉尔·培根

(一) 认识的四种障碍

他提出了掌握真理方面的四种障碍，即“屈从于谬误甚多、毫无价值的权威；习惯的影响；流行的偏见；以及由于我们认识的骄傲虚夸而来的我们自己的潜在的无知”。“从这些致命的流毒造成了人类的一切罪恶”。人们丝毫没有意识到自己的无知，反而千方百计地进行掩饰。“最坏的是：他们虽然在错误的最浓密的阴影里，却自以为是在真理的充分照耀下”。他们把真理看作是谬误，却反过来宣扬那些虚假的东西，在那些毫无价值的东西上花费自己的精力。因此，为了消除愚昧，认识真理，“首先必须认清这四个原因的暴行和毒害的一切罪恶，谴责它们，并将它们远远地排斥在科学考察之外”。罗吉尔·培根关于掌握真理方面的四种障碍的学说，显然是他的同姓人弗兰西斯·培

根关于四假相的学说的先驱。

（二）知识的三个来源

培根认为：“知识有三个来源：权威、理性和经验。但是，如非理性作基础，权威是不完全的，没有这个基础，它会引起误解，而只是根据信仰接受（真理），——我们相信权威，但不是通过权威来了解事物。而理性（或抽象的推论）不能单独区别辩论与真正的论证，如果它不能以经验证明自己结论正确的话”。

培根不同意“双重真理”的提法。他不仅认为神学不妨碍和限制科学的认识，而且坚持哲学为神学服务，为神学作论证。哲学的意义就在于经过认识造物而认识造物主。因此，没有哲学作根据，神学就无能为力了。值得一提的是，培根虽然主张科学为基督教信仰服务，认为基督教高于其他信仰，但他又认为基督教并不排除其他宗教，基督教只是各种信仰中的一个。这种思想无疑是近代宗教宽容精神的前驱。

（三）对教会和封建社会的批判

在《哲学研究纲要》的《普遍的腐败性》一文中，培根激烈地抨击了教会和封建王公们的腐败。认为社会普遍堕落的根源就在于教会的堕落。培根的结论是：“必须纯洁教会，没有一个聪明人会对此有丝毫的怀疑”。培根把纯洁教会的希望寄托于统治阶级上层，认为需要公正的教皇和公正的国王一起，用物质的剑和精神的剑一起来纯洁教会。

二、邓斯·司各脱

（一）哲学与神学的关系

司各脱反对用理性来思维上帝，他认为上帝不是形而上学的主题。他从数学出发，对证明提出了更高的要求，认为人们不能把适用于创造物的概念通过组合或类比加在上帝身上。我们通过理性只能知道上帝是一切原因的原因，一切本质的本质，知道上帝是永恒的。至于上帝在时间中创造世界，上帝以其预知鉴临一切，三位一体等等只能是信条，只能根据圣经和教会的权威信仰它们。

（二）意志与理性

与托马斯把理性看作是灵魂的本质相对立，司各脱认为意志是灵魂的本质。意志是自由的，是一切行动的唯一原因。思维仅是意欲的偶因，是意欲的仆人。在上帝那里也是如此，上帝的意志高于上帝的理性，上帝的活动全凭其意志决定，上帝愿意怎样做就怎样做，否则他就不是全能的了。上帝的本质是不可认识的，最高的善也不在于认识上帝，而在于信仰上帝、爱上帝。

（三）物质与思维

司各脱认为，上帝是最高的本质，而质料（物质）是最低的本质。原初质料意味着一种最初存在于一切事物中的取得了更高形式的可能性，形式则是事物的个体性原则，是使一事物成为该事物的原则。除了上帝之外，一切被创造的实体，包括精神实体，都是形式与质料的结合。

（四）个体性原则

在司各脱看来，质料是普遍的基础，而形式则是事物的个体性原则。司各脱赋予个性以更重要的地位。个体是完善的存在，是自然的目的，是直接的、独立的实在。因此，完善的知识不是一般的知识，而是个别的知识。知识起源于个别的感知，普遍的概念来自人类能动理智的抽象活动。

三、威廉·奥卡姆

奥卡姆是唯名论的复兴者。他批判了唯实论者从共相出发推论出个体存在的思想方法。在他看来，个体而且只有个体是真实的存在。共相没有单独的存在，甚至在上帝的精神中也不存在“在物之先”的共相，否则上帝从无中创造了世界的教条就难以维持了。共相也不能“在物之中”。因为倘若共相是现实地存在于个体之中，又不同于个体，那么共相本身就应当是单一的物。但一种单一的物又怎能同时存在于许多物之中呢？因此，共相并不是一种实在的东西，并不是既不存在于灵魂

中，也不存在于事物中，而有其独立的客观存在的东西。共相是一种设想出来的东西，它仅仅存在于灵魂中。共相在物之后，是存在于理智中的一般概念，是符号，现实中没有与这种符号相应的实在的对象。现实中没有独立的联系，只有相互联系的事物，联系仅仅存在于人的意识之中；也不存在一个单独的多，而只有多的事物。在相互联系的事物之外设定一个联系，在多的事物之外设定一个多，只能使科学毫无意义地复杂化。这是违背逻辑和一切科学的基本原理的。在此基础上，奥卡姆提出了他的著名论断：“能以较少者去完成的事情，若以较多者去做，便是徒劳”。后人把它概括为“如无必要，勿增实体”。从这一原则出发，他认为像“实体形式”、“隐蔽的质”、“影象”之类都是多余的东西，都应当加以抛弃。哲学史上把奥卡姆这一思想形象地称之为“奥卡姆剃刀”。

四、艾克哈特

（一）论上帝

艾克哈特对上帝的理解明显地表现出脱离基督教神学正统的倾向。他首先在“神”（Gott）和“神性”（Gottheit）之间作出了严格的区分：“神和神性有天地之别”。艾克哈特所说的“神性”，指的是一种绝对超越的存在，这种存在不依赖于任何关系，甚至也不依赖于同自身的关系，或者说，它既撇开了与创造的外在关系，也撇开了三位一体的内在关系。因此，神性是不可认识、不可表述的。因为认识和语言都建立了一种关系，而这样一种关系在神性里面是根本不存在的。神性既不是圣父、圣子、圣灵，也不是善、完美，甚至也不是存在。对于神性来说，最适当的方式就是沉默。唯一谈论神性的可能性在于，否认神性具有被创造的、受限制的存在的任何属性，仅仅以否定的表述来谈论它，否认它有任何属性，有任何能够归属于造物的“谓词”。在这方面，艾克哈特明显地受到伪狄奥尼修斯的否定神学的影响。

（二）论灵魂

与关于神、存在、造物的本体论思想相结合，艾克哈特刻画了人在宇宙中占据的高贵地位。这种高贵的特性不言而喻在于，人拥有一个按照神的形象创造的灵魂。如同上帝是三位一体一样，灵魂也是由三种力量构成的，即记忆、理性、意志。记忆是一种保存的能力，它把其他能力交付给它的东西保存起来；理性是理解的能力，当理性的对象是上帝时，其他一切力量都必须协助它；意志则根据其意愿来提供和禁止一切。

（三）神人合一

艾克哈特哲学的最高理想就是灵魂返回到自己的原型，返回到上帝，与上帝合一。为了从多样性退出，返回到统一性，灵魂的一个重要步骤就是摆脱一切被创造的东西，返回自身，聚精会神，力图在自身中，在内心的最深处，达到自己的原型。艾克哈特称这一过程为“隐遁”。所谓隐遁，并不是世俗生活的隐遁，而是心灵的隐遁，是灵魂不为尘世的万千景象所引诱。

思考题

1. 托马斯·阿奎那的亚里士多德主义
2. 安瑟尔谟关于上帝的本体论证明
3. 思考唯名论和唯实论之争
4. 简单比较奥古斯丁和阿奎那之间的区分

参考书

1. 《基督教哲学 1500 年》，赵敦华，人民出版社 1994 版
2. 《基督教与帝国文化》，王晓朝，东方出版社，1997
3. 《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993
4. 《基督教简史》，穆尔著，郭舜平译，商务印书馆，1981

5. 《柏拉图及其学园》，让·布兰，商务印书馆 1999
6. 《古代基督教史》，徐怀启，华东师范大学出版社，1988
7. 《圣经：一部历史》，维尔纳·克勒尔，三联书店，1998

第三编 近代哲学

本编的教学目的和教学要求

本编在西方哲学史中占有核心地位，不仅分量最重，而且也难度也最大。所以是哲学史教学的重点之中的重点，难点之中的难点。因此在课时安排上占有最大的比例，其中尤其是德国古典哲学又是本编的核心。要求学生掌握近代哲学的基本问题和探讨问题的基本方法及基本思路。如认识论转向、主体、自由和理性等等都是近代哲学的核心问题。学生除了要求掌握教材和讲义的基本内容之外还应该在课下多阅读一些相关的一手和二手材料，以做到对其深入的了解。

学时分配：66

第一章 经验论和唯理论

本编的教学目的和教学要求

经验论和唯理论是近代哲学的基本形态，典型地体现了近代哲学以认识论为核心的特点，是近代哲学的第一个重点，要求学生必须围绕两者在认识问题上的争论来进行理解各自解决问题的方式以及通过这些争论而达到的各自的深化，随着争论的深化也暴露了各自的问题，并为向德国古典哲学的过渡准备了条件。学生应该配合教学把重点集中在各自的三个代表人物身上。

学时分配：16

第一节 引论

一、近代哲学的历史背景

近代哲学是继古代哲学和中古哲学之后，西方哲学又一个新的历史阶段。近代哲学是在资本主义这一人类历史上规模空前的伟大变革中形成的，它不仅是时代精神的精华，也是时代精神的塑造者。

就近代哲学产生的历史背景而言，我们可以用三个“发现”来说明其时代的基本特征。首先是“世界的发现”，史称“地理大发现”。其次是“人的发现”。文艺复兴的人文主义精神和宗教改革的内在性原则将人们的思想目光从天国拉回了人间，从神转向了人，所以被称为“人的发现”。最后是“科学的发现”。这个时期正是自然科学迅速发展的历史时期，它的发展和进步不仅树立了理性的权威，而且为哲学提供了思想的材料和内容，为哲学解释和说明自然奠定了坚实的基础。人们从此不再用神学的态度而是用科学的眼光看待自然，不再用神学的语言而是用科学的语言解释自然了。近代哲学就是在这样的历史背景下形成的。

二、近代哲学的特点

近代哲学是希腊哲学与基督教哲学相互交融的产物，这是两种不同性质的哲学形态。但近代哲学也是一种不同于希腊哲学和基督教哲学的崭新的哲学形态。

首先，希腊哲学以朴素直观为其基本特征，而近代哲学则是“反思的”，它以主体性原则为其基本特征。与基督教哲学相比，近代哲学以理性主义为其基本特征，这种理性主义当然与经院哲学的理性主义是不同的。近代哲学的理性主义则试图取代神学的权威，以自然、社会和人类自身为研究对象，因而有丰富的思想内容和知识基础。

在这样的历史背景之下，近代哲学的主要问题就表现为思维与存在的关系问题。由于近代哲学

从笛卡尔开始通过主体与客体的分离而树立起主体性原则，注重对认识论问题的研究，这就使近代哲学在思想的深入、知识的丰富和体系的建构上取得了前所未有的成就，同时亦使它始终难以摆脱主体与客体之间的矛盾。在认识论主体客体二元框架的限制下，近代哲学的问题最初表现为理性与经验的矛盾，出现了经验论与唯理论之争，继而展开为主体与客体、知识与对象、理想与现实、自由与必然等和思维与存在有关的一系列问题。

近代哲学与自然科学的关系非常密切。在某种意义上说，近代哲学在继承希腊哲学的同时也继承了它的传统——许多哲学家也是科学家。近代哲学是在人类社会一系列伟大变革的背景下产生的，它集中反映并且缔造了新时代的精神。作为时代精神的精华，近代哲学的基本精神，一言以蔽之，就是启蒙主义（enlightenment）。

第二节 培 根

一、四假相说

培根认为我们有四种可能导致经验的虚假性。所谓假相，即盘踞在人的头脑中的一些错误观念，它们形成了成见或偏见，使人们不能正确地认识到真理，严重妨碍了科学的复兴。培根根据这些错误的不同来源把假相分为四类，即“族类的假相”、“洞穴的假相”、“市场的假相”和“剧场的假相”，并对它们进行了深刻的分析和批判。在他看来，只有把这四种假相驱除，我们才能对世界具有正确的经验。

二、知识的经验来源和经验归纳法

虽然一切知识都来源于经验，但并不是一切经验都自在地是知识。这还需要我们进一步地对经验进行概括和归纳，于是提出了归纳法。

培根的经验归纳法由三大步骤组成：第一步，收集材料。准备一部充足、完善的自然的和实验的历史。第二步，运用“三表法”来整理材料。培根提出的三种例证表是：（1）“具有表”。（2）“接近中的缺乏表”。（3）“程度表”或称“比较表”，在这里列举出按不同程度出现的所要考察的某些性质的一些例证。第三步，进行真正的归纳。培根所谓真正的归纳又分为三个小步骤：（1）排除法，即排除和拒绝这样一些性质：这些性质是在有给定的性质存在的例证中不存在的；或在给定性质不存在的例证中存在的；或者在这些例证中给定性质减少而它却增加，或给定性质增加而它却减少的。在进行这种排除的过程中已经为真正的归纳打下了基础。（2）根据三表所列示的事例，做一次正面地解释自然的尝试，就是通过排除之后得出正面的结论。（3）纠正解释偏差的几种帮助。

第三节 笛卡尔

一、方法论原则：

第一条，决不把任何我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说小心避免仓促的判断和偏见，只把那些十分清楚地明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。第二条，把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满地解决的程度为止。第三条，按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始一点一点逐步上升到对复杂的对象的认识，即使是那些彼此之间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序。最后一条，把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使我确信毫无遗漏。

二、怀疑的方法。

他认为现有的哲学原则和观念都是不确定的，那么在真假难分的情况下，唯一妥当的办法就是对一切知识和观念都采取怀疑的态度，通过普遍怀疑来寻找无可置疑的真理，确立哲学的基本原理，作为推演科学体系的基石。

三、天赋观念论

“天赋观念”是笛卡尔哲学乃至唯理论哲学的基础。按照笛卡尔的观点，科学之为科学必须是由清楚明白、无可置疑的基本原理推演而来的科学体系。显然，这些清楚明白、无可置疑的基本原理不可能来源于感觉经验，只能是与生俱来的天赋观念。因为感觉经验是不可靠的，不足以充当科学知识的基础。

在某种意义上说，笛卡尔的“天赋观念论”尚处在初创和探索的阶段，它包括天赋观念直接呈现说、天赋观念潜在发现说和天赋能力潜存说。

四、第一原理以及实体说

(1) 我思故我在。当我们通过这种方式怀疑一切的时候，这个怀疑本身却表明了一条无可置疑的真理，即“我在怀疑”本身是无可置疑的。我可以怀疑一切，但是我不能怀疑“我在怀疑”。怀疑必然有一个怀疑者在怀疑，思维必然有一个思维者在思维。因此，“我思故我在”乃是一条真实可靠、连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使之动摇的真理，我们可以毫无疑问地把它当作形而上学的第一条原理。

(2) 上帝存在。我们虽然可以通过怀疑来确定“我”的存在，但是这也表明“我”的存在是不完满的。因为怀疑除了确定“我在”之外不可能确定别的什么，而认识显然比怀疑具有更大的完满性。由此可见，“我”是一个不完满的、有缺陷的实体。我们只能说有一个比我更加完满的存在将这个观念放进我的心灵之中，这个完满的存在就是上帝。

(3) 物质世界存在。上帝是一个最完满的实体，所以我也就确信上帝是决不会欺骗我的，于是我们最大的怀疑便连根铲除了。这就是说，由于确信上帝的实在性和完满性，我现在也确信物质世界的存在。

五、身心关系。

心身关系问题是笛卡尔哲学的核心问题之一，当笛卡尔将心灵和物体（身体）看作是两种绝对对立的实体之后，他就面临着一个怎样说明两者的沟通和联系的难题。这既是一个本体论的问题，也是一个认识论的问题。当笛卡尔通过普遍怀疑的方式确立“我思”的存在时，他坚决主张心身二元论，即两者是相互独立、互不相干的实体。但是，这种二元论无法解释心身之间显而易见的相互关系，也无法说明心灵对身体的认识问题。因此，笛卡尔逐渐放弃了彻底的心身二元论，开始在两者之间寻找联系。这就是笛卡尔的心身交感论。

第四节 霍布斯

一、认识论和方法论

哲学的对象是物体，因而我们所有的知识都是由外部对象所引起的感觉而获得的。由此，他批判了笛卡尔的“天赋观念论”，认为观念只是有形物体的反映。霍布斯一方面坚持经验论的基本原则，另一方面亦认识到感觉经验的局限性。在他看来，物体的性质并不象我们所感觉到的那样，感

觉不过是我们认识物体的“方式”。在经验论哲学家中，霍布斯比较重视理性认识的作用。在他看来，一切知识起源于感觉经验，“但是认识它们为什么存在，或者根据什么原因而产生，却是推理的工作”。他把理性认识划分为三个步骤：第一步，给概念所表示的事物命名并恰当的使用名称；第二步，把一个名称和另一个名称连接起来组成断言和命题；第三步，把一个命题另一个命题连接起来，进行推论直到得出有关问题所属名词的全部结论，这就是科学知识。

二、自然哲学

霍布斯依据伽利略机械力学原理，发展了培根的唯物主义，建立了系统的机械唯物主义自然观，亦即以“物体”概念为核心的“自然哲学”。所谓的“物体”，就是客观存在的、具有广延的东西。他给“物体”下的定义是：“物体是不依赖于我们思想的东西，与空间的某个部分相合或具有同样的广袤。”物体是有广延的东西即是有形体的东西，它是一切性质、一切变化的主体。霍布斯对物质特性的了解，表现在他关于“偶性”的学说中。他给偶性下的定义是：“某个物体借以在我们心里造成它自身的概念的那种能力。”霍布斯把偶性分成了两大类：一类是一切物体普遍具有的性质，亦即广延和形状。除广延外，物体还有另一类特性，这就是不为一切物体所共有，只为某些物体所特有的偶性，如动、静、色、声、味等。霍布斯所理解的运动只是机械性的位置移动：“‘运动’是不断地放弃一个位置，又取得另一个位置”。

第五节 洛克

一、对天赋观念的批判

洛克是第一个将经验论构造成为完整的理论体系的哲学家。主要著作有《人类理智论》、《政府论》和《论宗教宽容的书信》等。洛克哲学的目的是探讨人类知识的起源、确定性和范围，以及信仰、意见和同意的各种根据和程度。

批判天赋观念论。他的主要矛头对准笛卡儿，经院哲学家以及柏拉图主义。他进行反击的方法是对天赋观念论用来论证存在天赋观念的证据进行反驳。哲学上的天赋观念论是为了解决认识问题的，而洛克则认为用不着假设天赋观念，我们完全可以合理地解决问题。实际上，“人们单凭运用他们的自然能力，不必借助于任何天赋的印象，就能够获得他们所拥有的全部知识；他们不必有任何这样一种原始的概念或原则，就可以得到可靠的知识”。洛克的解决办法就是“白板说”。

二、经验与观念

(1) 经验 洛克认为，一切知识来源于经验，经验分为对外的感觉和对内的反省，我们思维的全部材料即观念都从这两者而来。这就是说，作为知识的来源的经验有两个方面，一是感觉，一是反省。即双重经验论。感觉也被称为“外感觉”。即外部经验。我们的感官在受到外部事物的刺激时，将对于事物的知觉传达到心灵里，于是我们就得到了关于外部事物的形状、运动、色、声、味以及一切可感性质的观念。我们的观念的大部分导源于感觉，即由外感觉传入心灵之中的知觉。反省也被称为“内感觉”。是指内部经验，是对外部经验获得的观念的反省。

(2) 观念 一切观念来源于经验，经验就是对外部事物的感觉和对内部心理活动的反省，它们在心灵上留下的痕迹就是观念。所谓简单观念就是由外部事物及其属性直接作用于感官而产生的感觉观念，和心灵对自身心理活动的直接反省而产生的反省观念。简单观念有两个基本特点，这就是被动性和单纯性。所谓“复杂观念”就是由几个简单观念所组成的观念。心灵虽然在获得简单观念时完全是被动的，但是它也有自己的作用：它能够以简单观念为材料和基础来构成其他的观念，这样组成的新观念就是复杂观念。

三、知识

所谓知识就是理智对于两个观念的契合或矛盾的一种知觉，亦即对于两个观念之间关系的认识。因此，我们的知识只与我们的观念有关，观念是知识的对象。于是，洛克对观念之间的关系、知识的等级、知识的实在性和范围进行了深入的考察。

第六节 斯宾诺莎

一、实体

主要代表作是《笛卡尔哲学原理》、《神学政治论》《伦理学》，《知性改进论》（未完稿）、《政治论》（未完稿），以及《遗著集》。唯理论的主要代表。

斯宾诺莎在《伦理学》一开始，就提出了两条公则：第一，“一切事物表示在自身内，就必定在他物内”，第二，“一切事物如果能通过他物而被认识，就必定通过自身而被认识”。第一条是本体论公则，第二条是认识论公则。根据这两条公则，他区分了实体和样式。实体是独立自存的，它自己是自己的原因，是自己说明自己的。实体的规定：自因、无限、永恒、不可分性、唯一性。他所说的自然指的是包括物质和思想在内的大全。

二、样式

样式是依存物，它依赖别的他物而存在，并通过他物被认知。斯宾诺莎的样式指的就是个别事物及其观念。如果实体是自因、无限的、不可分的、永恒的和唯一的，那么样式就是他因、有限的、可分的、暂时的和杂多的。一切都在实体之内，所谓样式亦即实体的属性的“分殊”，也就是具体存在着的个别事物。世界上的一切事物要么属于思维属性的样式如个别的思想、观念、情绪、情感等，要么属于广延属性的样式如一切具有广延的物质事物。

三、属性

斯宾诺莎给属性下的定义是：“属性（attributus），我理解为由知性（intellectus）看来是构成实体的本质的东西。”所谓“属性”即实体的本质。按照实体的本性，它的属性是无限的，但是“从知性看来”亦即就人的认识限度而论，我们只知道其中的两个属性，这就是思维和广延。因此，思想与广延之间的关系是既相互同一，又相互区别而独立存在。斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体和广延实体降低为实体的属性的方式，来化解他的二元论。

四、认识论

在斯宾诺莎哲学中，实体是基础和核心，也是认识的对象。认识的目的是通过认识实体而达到至善的最高境界，因而是从有限进展到无限的桥梁。斯宾诺莎的认识论以实体一元论和心物两面论为其前提。实体是认识的唯一对象。我们对实体的认识有两条途经，一是从神圣的自然必然性去认识，即对实体本身的认识；一是从实体的样式，即具体事物去认识实体。作为唯理论者，斯宾诺莎主张我们的认识应该从最高原则出发去认识具体事物，所以第一种方式是最高方式，不过他也不排斥第二种方式，因为“我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多”。

五、伦理学

斯宾诺莎伦理学的主要问题是，既然自然中的一切事物都是“他因”的，都受严格的因果必然性支配，那么作为自然的一部分的人如何可能达到至善的道德境界呢？应该说，本体论和认识论已

经为此指明了方向：由于人具有天赋的认识能力，能够认识万物的本质即实体或神，因而有可能摆脱单纯的样式状态，通达自由的境界。

第七节 巴克莱

一、存在就是感知被感知

主要哲学著作有：《视觉新论》（1709）、《人类知识原理》（1710）和《海拉斯和斐洛诺斯的三篇对话》（1713）。

存在就是感知和被感知。在我们的认识之中包含着两个因素，一是认识的对象即“观念”，一是认识的主体，某种认识或感知观念的东西，即心灵、精神或灵魂。无论是那一种观念都只存在于能感知的能动实体即心灵之中：“观念只存在于这个东西之中，或者说，被这个东西所感知，因为一个观念的存在，就在于被感知”。换言之，认识的对象是观念，观念只存在于心灵之中，它们不可能离开心灵而独立存在，因此观念的存在就在于被感知。如果按照“存在即被感知”的原则推论下去，肯定会导致极端的唯我论，不过巴克莱认为不可能。在他看来，宇宙中的存在有三种：第一种是只存在于感知者的心中的观念；第二种是可以感知观念的被创造的精神，即我的心灵和其他所有人的心灵；第三种是永恒无限的精神，亦即上帝。

二、事物是观念的集合

人们通常以为存在于心外的自然事物，其实只是观念的集合，并无心外的存在。因为人们知道事物的存在，只有一个途经，那就是通过感官而感知它们。然而，人们所感知的只是观念，除此之外，别无他物。

三、物质是虚无

巴克莱的非物质论是以反对“抽象观念”为基础的。既然在现实中只存在特殊、个别，而不存在普遍、一般，那么一般的“物质实体”是不存在的。巴克莱认为“物质实体”只是一个抽象的名词，是没有意义的、不可思议的抽象，因为在外在世界中根本就不存在一般的存在，而只有具体的存在即外物的存在。而物质实体并不是外界的具体事物。

四、精神实体

近代哲学中有三个实体：物质、心灵和上帝。巴克莱在否定物质实体的同时，肯定了精神实体的存在。他认为有两种精神实体：心灵和上帝。一个是有限的，一个是无限的。在某种意义上说，洛克与巴克莱都不是彻底的经验论者，因为他们一个承认心外有物，一个大讲精神实体，都有违经验论的基本原则。

第八节 莱布尼茨

一、单子论

主要哲学著作有：《形而上学论》、《新系统》、《神正论》、《论自然与神恩的原则》、《单子论》等。

莱布尼茨的哲学问题。一个是自由与必然之间的矛盾，一个是不可分的点与连续性之间的矛盾。莱布尼茨“单子论”，希图一举解决上述两大难题。

单子论。实体作为世界万物的本质，一方面必须是不可分的单纯性的，必须具有统一性，另一方面必须在其自身之内就具有能动性的原则。这样的实体就是“单子”。所谓“单子”就是客观存在的、无限多的、非物质性的、能动的精神实体，它是一切事物的“灵魂”和“隐德来希”。单子的特性：单纯性、复多性、永恒性、单子之间相互独立、有质的区别以及单子是自因的。单子的等级。单子作为单纯的精神实体具有“知觉”和“表象”的能力，由于单子“知觉”的清晰程度有所不同，在单子之间存在着质的差别，因而整个宇宙可以看作是一个单子的等级系列。从“单子的单子”上帝到最低级的单子，其间存在着无限多的等级，这些等级之间没有分离的间隔，因而整体是连续的。上帝在创造每一个单子的时候就已经预见到了一切单子的全部发展情况，他在安排好了每个单子各自独立的发展变化的同时，也使其余的单子各自作相应的变化发展，因而全部单子的变化发展就自然而然地和谐一致，始终保持着整体的连续性。因此，整个宇宙就好像是一支庞大无比的交响乐队，每件乐器各自按照预先谱写的乐谱演奏不同的旋律，而整个乐队所奏出来的是一首完整和谐的乐曲。

二、认识论

(1) 对经验论的批判。他批判的经验论的思想。莱布尼茨揭示了感觉经验的局限性。他认为“人类的认识与禽兽的认知的区别”在于“禽兽纯粹凭经验，只是靠例子来指导自己，因为就我们所能判断的来说，禽兽决达不到提出必然命题的地步，而人类则能有经验证明的科学知识。(2) 天赋观念论。他从单子的单纯性和内在原则出发，主张我们的所有观念都是天赋的：“我一向并且现在仍然赞成笛卡尔先生曾主张的对于上帝的天赋观念，并且因此也认为有其他一些不能来自感觉的天赋观念的。现在，我按照这个新的体系（指单子论——引者注）走的更远了；我甚至认为我们灵魂的一切思想和行为都是来自它自己内部，而不能是由感觉给予它的”。(3) 两种真理论。莱布尼茨站在唯理论的立场上来调和唯理论和经验论的思路，还体现在他的两种真理论上。既存在推论的真理、必然的真理，也存在事实的真理、偶然的真理。检验这两种真理有两个不同的原则，即矛盾原则和充足理由原则。

第九节 休 谟

一、印象和观念

主要代表作是《人性论》、《人类理解研究》和《道德原则研究》、《自然宗教对话录》。

休谟是早期近代哲学中英国经验论的最后一位代表，他与巴克莱一样是从洛克的经验论出发的，不过他在经验论上比洛克和巴克莱更彻底，合乎逻辑地得出了怀疑主义的结论。休谟的怀疑论思想不仅使经验论的理想破灭了，而且也使唯理论的理想陷入了困境。

印象和观念。休谟象巴克莱一样是从洛克经验论出发的，不过洛克和巴克莱称之为“观念”的东西，休谟则称之为“知觉”。知觉是知识的基本要素，包括感觉、情感、情绪、思维等所有的意识活动。知觉分为两类，一类是“印象”，一类是“观念”。印象和观念的差别也就是感觉和思维的差别，不过按照休谟的理解，两者之间的差别在于强烈和生动程度不同，所以只是量的差别而已。

二、对实体的存疑

休谟把一切观念都归结为印象，而印象中最基础的又是感觉印象，那么感觉印象是从哪里得来的呢？在认识问题上，感觉经验最有发言权，但是在感觉经验自身的来源问题上，经验也只好沉默了，因为超出经验之外，我们没有了经验，不可能产生任何知识。休谟从彻底的经验论立场出发，认为唯物主义者（例如洛克）主张有一个独立存在的外部世界，我们心中的知觉是它的摹本或表象，

乃是毫无根据也是无法证明的偏见。

三、知识论

(1) 因果知识问题。我们关于因果关系的知识是从何而来的？因果关系的发现是不可能通过理性，而只能通过经验的。因为每个结果都是与它的原因不一样的事情，因而不可能通过理性在其原因中发现出来。对于外部事物的认识必须通过经验，因果关系也不例外。相对、个别和偶然的经验重复一万次仍然是相对、个别和偶然的经验，我们无论如何也不可能从中发现出必然性来，而且过去和现在的经验只对过去或现在有效，虽然可以推测但却不可能必然地推论出明天的结果。(2) 习惯是人生的伟大指南。休谟认为，尽管经验不能提供因果之间必然联系的证明，多次重复的经验亦并不比单一例证提供更多的东西，但是它们却能够以一定的方式影响我们的心灵。当我们经常性地经验到事件 A 之后总有事件 B 相随时，这就使我们对事件 A 的经验与对事件 B 的经验之间产生了某种习惯性的联想，这就是所谓“必然联系”观念的来源。因此，“习惯”乃是因果观念的基础。

四、宗教怀疑论

休谟不是无神论者（他甚至认为无神论实际上是不可能的），而是怀疑论者。这就是说，上帝的存在既不可能被证实，也不可能被否认。从这种怀疑论的立场出发，休谟批判了关于上帝存在的各种证明。休谟的哲学是近代哲学史上第一个不可知论的哲学体系，在近现代西方哲学发展中起了很重要的作用。

思考题

1. 试思考经验论和唯理论之争
2. 笛卡儿的我思故我在的第一原理
3. 近代认识论转向
4. 近代哲学的基本问题
5. 休谟的怀疑论思想
6. 试述莱布尼茨的单子论
7. 试述斯宾诺沙的实体学说

参考书

1. 《西方哲学史》，罗素，商务印书馆，1982
2. 《利维坦》，霍布斯，商务印书馆，1985
3. 《人类知识原理》，贝克莱，商务印书馆，1973
4. 《人类理解研究》，休谟，商务印书馆，1972
5. 《人性论》，休谟，商务印书馆，1980
6. 《伦理学》，斯宾诺沙，商务印书馆 1983
7. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956 版

第二章 法国启蒙运动

本章的教学目的和教学要求

本章不是近代哲学的重点部分，但是从政治思想上来说，法国启蒙运动是近代最彻底的资产阶级思想运动，从哲学上说，也形成了近代最彻底的机械唯物主义思想。其意义在于一方面为资产阶级革命做了理论上的准备，另一方面也暴露了机械唯物主义的局限，促进了德国古典哲学的发展。要求学生掌握法国启蒙运动的基本精神以及机械唯物主义的基本特点。

课时分配：8

第一节 引 论

法国大革命实践了法国启蒙思想的基本原则，从而使这个时代以“启蒙的时代”而著称于世。毫无疑问，18世纪以法国大革命而永载史册，然而如果没有此前的法国启蒙运动，这场革命的胜利肯定是无法想象的。

由于18世纪的法国思想家们自觉地承担起了反对封建专制、宗教迷信和愚昧落后，鼓吹自由、平等和博爱，高扬理性、提倡科学和进步、教化大众的启蒙任务，因而他们通常被称为启蒙思想家，主要代表人物有孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、孔狄亚克、拉美特利、狄德罗、达朗贝尔、爱尔维修、霍尔巴赫等人。实际上，法国的启蒙思想家们并不属于某一个统一的哲学流派，他们的观点各有不同，有时甚至是相互矛盾的，例如在宗教问题上，伏尔泰持自然神论的观点，而霍尔巴赫等人则主张彻底的无神论。不仅如此，这一时期的法国思想家们有些人着重建立了社会政治理论，有些人则致力于完善机械唯物主义学说。可能正是由于这个原因，人们有时将这些法国思想家分为“启蒙思想家”和“机械唯物主义者”。

18世纪法国哲学以17世纪哲学为其直接的思想来源，而对于法国哲学影响最大的是洛克的经验论和笛卡尔的机械自然观。从孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭到孔狄亚克、爱尔维修、狄德罗，无一不是深受洛克哲学的影响，伏尔泰甚至将洛克奉如神明。他们虽然将休谟看作是反宗教的同道，但是似乎并没有注意到休谟怀疑论对经验主义的毁灭性打击，仍然以经验为基础来推进科学知识。封特内尔、拉美特利、霍尔巴赫等人的自然哲学是对笛卡尔机械唯物主义的发展，17世纪的自然法理论、社会契约论则对法国启蒙运动的社会政治哲学产生了极其重要的影响。由于狄德罗、爱尔维修、孔狄亚克等人的思想同拉美特利和霍尔巴赫一样建立的是机械唯物主义体系，因为课时的局限我们只以后两个典型为例教学。

第二节 孟德斯鸠

一、法的精神

关于法的理论是孟德斯鸠社会政治学说的基础。世界上一切事物的产生和存在都是必然的，存在着一个“根本理性”，而“法就是这个根本理性和各种存在物之间的关系，同时也是存在物彼此之间的关系”。因此，孟德斯鸠试图通过对人类社会的法的研究，寻求治国安邦的良策。

人类在进入社会状态之前处于自然状态之中，遵从“自然法”而生活，它根源于我们的生命的本质即自然本能。由于人类不可能永远处于自然状态，在其本性中存在着过社会生活的愿望，于是便逐渐从自然状态过渡到了社会状态，也就产生了政府。政府为了维持社会安定，使人人都能依法办事，以便保证人的自由平等权利，所以就制订了处理统治者和被统治者关系的法律，这些法律就

是“人为法”。人为法以自然法为基础，其目的是为了保障人的自由平等的天赋权利。法律制度不仅与国家政体的性质和原则有关，而且与各个国家的气候、土壤、面积大小等自然条件有关，与各国人民的生活方式也有关系。所有这些因素综合起来就构成了“法的精神”，只有符合这一精神的社会制度才是最好的制度。

二、政体的性质和动力原则

在世界历史上存在过三种政体，即共和政体、君主政体和专制政体。孟德斯鸠认为民主制和君主制都是合理的政体，专制政体则是不合理的政体。在专制国家中，法律等于零，君主的意志统治着一切，这样的国家总是按照恐怖的原则实行残暴统治的。不过，共和政体虽然好但却并不现实，因为它只有在“古人的英雄美德”占优势的地方才能存在，要求现代人具有这样的品德显然是不可能的。所以，他推崇君主制。在他看来，君主制区别于专制制度的标志是它遵循固定的根本法进行治理，而这种根本法是不容许专横任性的。当然，孟德斯鸠并不是要恢复古典意义上的君主制。象17、18世纪的政治思想家们一样，他认为英国式的君主立宪制是最好的政体。

三、权力分立与政治自由

孟德斯鸠在分析了三种政体的性质和动力原则之后，进一步阐发了如何建立一个政治自由的国家的思想。自由是人的天性，但是在专制政体下无自由可言，有的只是恐怖。共和制度的国家实质上也不是一个自由的国家，政治自由只在宽和的政府中存在，也只有靠法律来保障。

从政治自由和政治体制相关联的角度讲，要实现政治自由，首先就要防止权力的滥用。一切有权力的人都容易滥用权力，这是一条万古不变的经验。“要防止滥用权力，必须以权力约束权力”，“好象给一种权力添加重量，使它能够和另一种权力相抗衡”。于是，孟德斯鸠提出了权力分立、相互制衡的思想。

权力必须分开，国家才有政治自由可言，否则君主政体就会蜕变为专制政体。首先，立法权和行政权必须分开。“当立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手，自由便不复存在了；因为人们将要害怕这个国王或议会制定暴虐的法律，并暴虐地执行这些法律。”其次，司法权必须与立法权和行政权分开。“如果司法权不同立法权和行政权分立，自由也就不存在了。如果司法权同立法权合而为一，则将对公民的生命和自由实行专制的权力，因为法官就是立法者。如果司法权同行政权合而为一，法官便将握有压迫者的力量。”如果这三种权力集中在一个人或同一个机关之手，那将是一个十足的专制政体。

第三节 卢梭

一、人类不平等的起源和基础

卢梭的社会政治学说以自然法理论为基础，揭示了“自然状态”与“社会状态”之间的矛盾。在他看来，要解决人类不平等的起源和基础问题，首先必须回溯到人类的“自然状态”，以展示人的本性，由此才能说明造成不平等的原因所在。按照卢梭的分析，处在“自然状态”中的自然人或野蛮人是孤独的，相互之间没有交往和联系，因而不需要语言；两性的结合是完全偶然的，没有固定的居所，不存在家庭；没有农业和工业，没有战争，除了生理上的差异而外彼此自由平等，因而处在和平状态之中。这样的野蛮人的全部欲望表现为肉体的需要，这就是食物、交媾和休息。在自然人的心灵中有两个最原始的原则：自我保存和怜悯。

人类后来之所以从平等的“自然状态”进入了不平等的“社会状态”，是因为他有一种独特的“自我完善化”的能力。因此，自然人具有理性、文明、语言、社会生活、道德和进步的潜在能力。

动物仅仅服从于自然唯一的支配，人则由于这种能力而具有“自由主动者的资格”。当然，这种“自我完善化”能力只是人类进入“社会状态”的可能性，他自己是不能自发地发展起来的，必须借助于许多外部原因的偶然会合，才能使这种可能性成为现实。由于生存所迫，人们发展了不同的技能，学会了使用火，原本离群索居的个人之间增加了接触，形成了语言，智力越来越发达了，人们也开始定居下来，结成了家庭。更重要的是，导致人类不平等的根源，即私有制终于产生了。正是由于私有制的产生，人类从此便由自由平等的自然状态陷入了没有自由和平等的社会痛苦之中。

二、社会不平等的发展阶段

在人类中有两种不平等，一种是自然不平等即生理上的不平等，一种是社会不平等即精神上或政治上的不平等。人与人之间的自然差异在自然状态下是微不足道的，但是在社会状态下，不仅社会不平等，即使是自然不平等，也得到了巨大的发展。私有制是文明社会的开端，一切社会发展的基础，而社会发展的结果就是社会不平等的产生和深化。社会不平等的发展过程分为三个阶段：法律和私有财产权的设定是第一阶段；官职的设置是第二阶段；合法的权力变成专制的权力则是第三也是最后阶段。

三、社会契约论

自由和平等是卢梭社会政治哲学的最高目的。《论人类不平等的起源和基础》探讨了不平等的起源和基础，《社会契约论》所关注的则是如何实现社会平等的问题。由于人类不可能回归平等的自然状态，所以卢梭要解决的问题就是“在社会秩序中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有某种合法的而又确切的政权规则”。象近代政治思想家们一样，卢梭认为构成一切权利的基础的社会秩序并非源于自然，而是建立在约定之上的。自然与暴力都不能成为合法权利的基础，契约才是“人间一切合法权威的基础”。这一契约行为就产生了一个道德的和集体的“共同体”，即由全体个人的结合而形成的公共人格，以往叫做“城邦”，现在称为“共和国”。共和国的主权即最高权利属于全体人民。在人民主权的国家中，每个人都具有统治者与被统治者的双重身份，统治者与被统治者在此只有相对的意义。卢梭反对洛克和孟德斯鸠等人关于权力分立的学说，主张人民主权至高无上因而不可分割。为了使社会契约不至于成为一纸空文，其中蕴含着这样的规定，即任何人拒不服从公意的，全体就要强迫它服从，对卢梭来说，这就等于说“迫使他自由”。在近代思想史上，卢梭既不赞成专制制度，也不赞成君主立宪制度，而是独树一帜地拥护民主共和国。在他看来，只有在这样的社会契约之下，人类从自然状态进入社会状态所发生的变化才是合理的，“在他们的行为中正义代替了本能，而他们的行动也就赋予了前所未有的道德性”。虽然在社会状态下人失去了许多自然的东西，但是却使人们从中得到了巨大的收获，从一个愚昧的局限的动物一变而成为一个有智慧的生物，一个真正的人。更重要的是，这样的社会契约不但没有摧毁自然的平等，反而以道德和法律的平等代替了自然所造成的生理上的不平等，从而实现了人与人之间的真正的平等。

第四节 拉美特利

一、心灵和身体的关系

拉美特利认为，心灵和肉体的关系问题是哲学的根本问题，他围绕着这一根本问题将哲学分为唯物论体系和唯灵论（即唯心论）体系两大类。唯灵论采取的是先天的方法与此相反，唯物论采用的是后天的方法，即通过经验和观察从人体的器官中把心灵解剖分析出来。只有经验和观察才能作为我们的指导，在这个问题上只有医生才有发言权，所以在那些曾是哲学家的医生们的记录里，处

处都是经验和观察；拉美特利本人既是医生又是哲学家，他力图用当时的先进医学知识来论证唯物主义，用生理心理学来说明心灵和身体的关系。

拉美特利试图通过经验的观察表明心灵的特性明显地依赖于身体的状况。在他看来，每个人个性特征的不同是由不同的体质造成的。身体有病，心灵也会出现疾病。他还考察了食物等于人的精神和性格的影响。

二、人是机器

按照拉美特利的观点，心灵依赖于身体，是肉体的一部分和原动力，因而都是由物质构造的，都服从于机械运动的规律。

拉美特利直接继承了笛卡尔的机械自然观。笛卡尔认为自然界的一切物质事物都服从于机械运动的规律，动物包括人的肉体是一种非常复杂的自动机，以机械的方式对外部刺激做出反映，因而提出了“动物是机器”的论断。但是，笛卡尔又是一位二元论者，他认为人的心灵是一种非物质性的东西，不服从于机械运动的规律。拉美特利反对笛卡尔的二元论，他把机械论的思想贯彻到底，继笛卡尔提出“动物是机器”之后，提出了“人是机器”的思想。

动物和人之间并没有根本的区别，它们在本质上是一致的。人和动物在生理构造上完全相似，人除了拥有语言之外，在性质上和其他动物没有什么区别。从动物到人没有剧烈的变化，两者之间没有先天的区别。动物和人一样有着相似的肌体组织，与人有着同样的活动，同样的情感，同样的痛苦，同样的快乐。它们知道自己的过错和我们的过错，懂得善恶，对自己的行动有所意识。如果说人和动物有什么区别，那只是因为两者在想象能力的大小、神经纤维的粗细和敏锐程度上有所不同罢了。如果我们认识到人和动物的一致性、相似性和共同性，那么从“动物是机器”就可以自然地得出“人是机器”的结论。人是一架机器，它比最完善的动物再多几个齿轮，再多几条弹簧、脑子和心脏的距离在比例上更接近一些，所接受的血液更充分一些，因而就产生了理性。除此之外再没有别的区别。

拉美特利与笛卡尔同样认为人体具有机械性，不过拉美特利更彻底的地方在于他否认有独立的心理实体存在。在他看来，心灵只是一个毫无意义的空洞的名词，当一个思想严谨的人使用这个名词时，它只是指我们身体里那个思想的部分。拉美特利把心灵看作是身体的一个部分，认为它也是物质性的东西。心灵是物质性的与心灵能够思想是不矛盾的，“思想和有机物质决不是不可调和的，而且看来和电、运动的能力、不可入性、广袤等等一样，是有机物质的一种特性”。拉美特利把思想看作是物质的一种特性，反对非物质的心灵，彻底地坚持了唯物主义一元论。

然而，拉美特利基于机械唯物论对于人的理解具有严重的局限性。首先，他否认了人和动物之间存在着根本的区别和剧烈的变化，甚至认为动物也有道德，最终把人等同于动物。其次，他将人的身体运动全部等同于机械运动，没有看到人体中还存在着热运动、新陈代谢、同化和异化、遗传和变异等生物的运动形式。最后，拉美特利还将人的思想、意识活动也说成是机械运动，认为人的大脑之所以有理性活动，只是因为比动物多几个齿轮，多几根发条，脑子和心脏的距离成比例地更接近一些，把人脑也看成是一架机器。事实上，思想是高度发展的物质器官--大脑的产物，思维运动是一种最高级的运动形式，人类的思维能力是在长期的社会实践中形成的，思想的内容是对客观世界的反映，因此思想并不是象钟表一样的机械活动。

三、无神论思想

拉美特利认为“自然界只有一个唯一的物体”，那就是物质。万物有生有灭，而物质却是永恒的存在，因为它凭自身而存在。他把物质元素称为“面粉团子”，声称植物、动物和人都是由它构成的，区别只在于它们是“面粉团子”以不同方式变化而成的。作为一个机械唯物论者，拉美特利用力学观点解释物质的特性，认为广延和运动是物质的两种根本属性。在此基础之上，拉美特利

激烈地批判了宗教神学。

拉美特利驳斥了宗教神学强加给唯物主义和无神论的种种罪责，认为哲学是听从自然的，唯物主义作为对自然进行观察和实验的结果，是唯一的真理。拉美特利制订了 18 世纪法国唯物主义哲学的基本原则，从医学和生理学的角度来论证意识与物质的统一性，提出了机械唯物论和无神论的思想，对于法国唯物主义的发展有重要的影响。但是，他的哲学也明显地反映了 18 世纪法国唯物主义所固有的机械论的局限。

第五节 霍尔巴赫

霍尔巴赫是 18 世纪法国最激进、最彻底的唯物主义者和无神论者，他继承了 17 世纪以来的机械唯物主义和唯物主义经验论，尤其深受拉美特利、爱尔维修和狄德罗的唯物主义思想的影响，力图将唯物主义的现有成果系统化，确立起唯物主义的思想体系。

一、自然的整体性和必然性

霍尔巴赫把宇宙看作是一切存在物的总汇，认为自然是物质的总体。自然中的每一个存在物都是有别于其他存在物的一些特性、配合、运动或活动方式所产生的整体。人也是一个整体，因为它也是由某些物质配合而成的，按照有别于其他存在物的方式而活动的。个别的事物和自然的关系是部分与整体之间的关系，个别存在于整体之中，依赖于整体，不能离开整体而独立。如果说自然是由物质构成的整体，那么“物质”又是什么？霍尔巴赫力图对“物质”作出新的定义，他的基本思路是：第一，从物质的特性来了解物质。我们虽然不认识物体的原素，但我们可以认识它的一些特性或性质。物质之所以被称为物质，是由于它是由这些特性构成的。“一切物质的共同特性是广延、可分性、不可入性、形状、可动性、或为某个物质的运动所引动的性质。”第二，从物质作用于我们的感官、在我们身上产生的后果来了解物质，即从主体和客体的关系、我们对于物质的认识来了解物质。霍尔巴赫坚持可知论的原则，认为物质是作用于我们的感官，可以被我们所认识的东西。“因此，对于我们说，物质一般地就是以任何一种方式刺激我们感官的东西；我们归之于各种不同物质的那些特性，是以物质在我们内部所造成的不同印象和变化为基础的。”由此可见，霍尔巴赫对于物质特性的了解虽然比 17 世纪的唯物主义有所进步，但是他归之于物质的那些特性都是物质的力学性质，仍然停留在机械力学的水平。

为了说明运动的因果联系和规律性，霍尔巴赫将因果性等同于必然性，把一切联系都看作是必然联系，把一切运动和变化都看作是必然的，最终否定了偶然性，将自然界看作是一个完全由必然性支配的体系。霍尔巴赫完全否认偶然性的客观存在，认为宇宙间的秩序和混乱完全是人心主观自生的。霍尔巴赫将他的机械决定论贯彻到人的活动领域，认为作为自然的一部分的人其活动和其他物质事物的活动一样，服从于同样的必然规律，人没有一刻是自由的。

二、对宗教的批判

在霍尔巴赫哲学中，对宗教神学的批判与对封建专制制度的批判直接结合在一起，在当时的历史条件下具有非常重要的意义，他的战斗的无神论思想成了后来法国大革命的动员号。批判宗教，宣扬无神论是贯穿霍尔巴赫一生的主题。

霍尔巴赫分析了斯宾诺莎的“泛神论”，认为它反对到自然之外去寻找神，反对有一个超自然的神，是正确的，但是他把神融化在自然之中，把自然本身当作神，仍然保留了神的观念。虽然泛神论和自然神论都具有唯物主义的倾向，但它们的唯物主义都是不彻底的。

霍尔巴赫分析了宗教产生的认识论根源，认为宗教产生于对自然的无知。人是根据一种“拟人观”将人所具有的一切属性赋予神，从而设想神和人一样有人格、有智慧，有喜怒哀乐，有善恶良

知的。根据这种“神人同形同性论”，人塑造出了一个人格化的神或上帝。实际上，不是神创造人，而是人创造神，神的本质不过是人的本质的一种投射。霍尔巴赫关于宗教异化的思想使他的无神论达到了那个时代的最高水平。霍尔巴赫还分析了宗教产生的社会根源。宗教产生于无知和恐惧，而统治阶级出于统治的需要利用了人们的无知。

思考题

1. 试论述法国启蒙思想家的无神论思想
2. 近代的契约论思想
3. 试思考孟德斯鸠的三权分立学说
4. 法国的机械唯物主义思想及其局限

参考书

1. 《论法的精神》，孟德斯鸠，商务印书馆，1987
2. 《哲学通信》，伏尔泰，上海人民出版社，1961
3. 《论人类不平等的起源》，卢梭，商务印书馆，1962
4. 《社会契约论》，卢梭，商务印书馆，1990
5. 《人是机器》，拉美特利，商务印书馆，1959
6. 《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，1975
7. 《自然的体系》，霍尔巴赫，商务印书馆，1964

第四编 德国古典哲学

本章的教学目的和教学要求

德国古典哲学是西方哲学史中最重要的一章，人物不多，但内容深邃，很难理解，历年都是学生最难以掌握。因此这一章不仅是本门课程的重点，而且也是难点。通过教学，要求学生掌握德国古典哲学的基本问题和基本精神，理解它是如何从近代哲学问题过渡而来，又是如何通过康德一步步地通向黑格尔。

学时分配：58

第一章 康德

一、德国古典哲学的基本问题同时也是康德哲学的基本问题

康德所面临的哲学问题其实也就是德国古典哲学所面临的问题，这就是理性、自由和形而上学的问题，其中主要是形而上学问题，这个问题贯穿了他的全部哲学思考。休谟的怀疑论就是近代哲学陷入困境的最好写照。他的怀疑论不仅使经验论企图通过对经验的概括归纳获得有关自然法则的知识这一理想最终破灭了，而且也使唯理论陷入了困境。唯理论试图从理性固有的一些天赋观念推演出人类的全部知识，而休谟却证明理性所固有的观念仅与自身相关而与外在事物没有任何关系。更严重的问题是，在启蒙主义的基本精神内部发生了矛盾，这就是理性与自由之间的冲突。由于近代哲学家们所倡导的理性主要是一种科学理性，这就使哲学在自然科学的影响之下形成了一种机械决定论的自然观。结果，启蒙主义的两大支柱——理性与自由就发生了尖锐的矛盾：当哲学家们把科学理性贯彻于人类知识的所有领域的时候，不仅自由而且人本身的价值和尊严都成了问题。对康德来说，无论知识问题还是自由问题，其实都与另一个更重要的问题相关，那就是形而上学问题。

在认识论问题上，康德主张“调和”经验论与唯理论。他一方面同意经验论的原则——一切知识都必须来源于经验，另一方面亦赞同唯理论对经验论的批评——对科学知识来说仅有经验是不够的，它们的普遍必然性只能是先天的。在康德看来，经验为知识提供材料，而主体则为知识提供对这些材料进行加工整理的形式，知识就其内容而言是经验的，但就其形式而言则是先天的。科学知识的普遍必然性由此就得到了证明。这就是被人们称之为“哥白尼式的革命”的康德哲学革命。

二、理论理性

(1) 先天综合判断。

知识的基本单位不是概念而是判断，因为单个概念不能构成知识。我们可以把判断分为两大类：一类是分析判断，一类是综合判断。所谓“分析判断”指的这样一类判断，在它之中判断的宾词原本就蕴含于主词之中，实际上是从主词中抽出来的，这类判断具有普遍必然性因而是先天的，但是由于宾词本来就在主词之中，所以并不是严格意义上的知识，因为它并没有给我们的知识增添新的内容。所谓“综合判断”就不同了。综合判断指的是宾词是后来通过我们的经验加在主词之上的，是我们经验的结果。由于这种判断为我们的知识增添了新的内容，因而只有综合判断才是真正意义上的知识。但是，综合判断虽然是知识，却不一定就是科学知识，因为科学知识不仅要有经验添加的新内容，而且还必须具有普遍必然性。因此“综合判断”还可以划分为“后天的综合判断”与“先天的综合判断”，康德通过分析认为只有先天综合判断才能形成知识。科学知识作为先天综合判断其中的“先天性”是从哪里来的呢？知识可以分为质料与形式两个方面。质料是通过后天的经验所获得的知识内容，使这些经验质料构成知识则是主体认识能力的工作，因而主体的认识能力就构成了知识的形式。如果科学知识具有普遍必然性，这种普遍必然性就只能有一个来源，那就是主体的先天认识形式。《纯粹理性批判》首先考察的就是我们的先天认识形式都有哪些。

(2) 感性和知性

感性。康德认为感性的直观形式是空间与时间。通过空间，外部事物的经验被给予我们；通过时间，内心的意识活动被我们所经验。前者是外直观的形式，后者则是内直观的形式。通常人们不是把空间与时间看作是事物自身的存在方式（牛顿），就是把空间与时间看作是事物之间的某种相对关系（莱布尼茨），唯有康德把空间与时间看作是主体自身固有的认识形式。

知性。对于知识而言，仅仅有感性直观形式是不够的，还必须要有知性的参与才能构成知识。感性的作用是接受经验质料，知性的作用则是对这些经验质料进行综合统一以构成知识。因此感性的

特点是接受性，而知性的特点则是构成性。感性之所司在直观，知性之所司在思维，思维无内容是空的，直观无概念是盲的，对于知识而言两者缺一不可。感性的先天认识形式是空间与时间，知性的先天认识形式就是知性纯概念，亦即“范畴”。康德改造了亚里士多德的形式逻辑，发现了知性的十二范畴。

康德通过所谓的“主观演绎”和“客观演绎”对这十二个范畴进行了先验的证明。所谓“主观演绎”的思路是通过说明形成知识的主观条件，进一步揭示知识的先天条件，说明知识之最高的先验根据。所谓“客观演绎”完全从自我的先验同一性出发，通过自我意识与对象意识之间的关系来说明范畴对于经验的客观有效性。然而，问题还没有彻底解决。感性与知性、直观与范畴是不同性质的认识能力，它们是如何结合在一起的？换言之，感性杂多是如何进入知性的，知性范畴是如何运用于感性经验的？显然，我们必须在这两者之间找到一个“第三者”作为连接的中介，这就是康德称之为“先验图型”的“时间”。“时间”既是内直观的先天形式，同时亦与知性相关，无论感性经验还是知性概念都以“时间”为存在的条件，因而“时间”就成了沟通直观与范畴的桥梁。简言之，范畴是通过一定的时间图型而作用于直观杂多的。

最终，我们就达到了先验哲学的最高峰：“知性为自然立法”。对康德来说，所谓“自然”并不是自然本身而是一切可能经验之表象的总和，这个表象的领域就构成了“现象界”，而连接表象的法则就是知性的法则，亦即范畴。在“现象”之外，就是“本体”。“本体”作为思想的对象首先是一个“界限概念”，它标志着不可知的领域，亦表明现象并非终极存在，而其积极的意义唯有在实践理性的领域才是可能的。

（3）先验辩证论

我们的认识从感觉经验开始，通过知性范畴的综合统一而形成了知识。然而人类理性并不就此而满足，它还要使知识成为体系，追求知识的完满性，这就要靠理性的作用。感性的先天认识形式是空间与时间，知性的先天认识形式是范畴，理性的先天形式则是“理念”。知性是判断的功能，理性则是推理的功能。康德曾经通过形式逻辑的判断表来确定先验逻辑的范畴表，现在他以同样的方式通过形式逻辑的推理形式来确定理性的理念。我们将三种推理形式——直言推理、假言推理和选言推理——推至极端，就得到了理性的三个理念，这就是灵魂、世界和上帝，它们分别代表着主观世界、客观世界和世界之全体的统一性。与感性和知性不同，理性的作用是“调整性”的，它与经验无关而只与知识相关，其作用只是引导知识进一步完善，将知识调整成为体系，而理性调整知识的工具就是理念。所以，理念的统一性只是“理想的统一性”而不是“现实的统一性”，它们只是调整知识的工具而不是知识的对象。然而，由于人类理性具有穷根究底的本性，它认识了经验还不够，非要去追问经验背后的根据是什么，并且认为只要我们穷尽了经验所及的现象就能够认识现象之整体背后的根据，这就使它错误地把理念之“理想的统一性”当作了“现实的统一性”，从而陷入了“先验幻相”。在康德看来，虽然每个表象都是经验，但是表象之全体却不是经验，而且我们只有一种认识工具，那就是只能在经验中使用的知性范畴。因此，当理性要求认识现象背后的统一根据的时候，它就不可避免地迫使范畴作超验的使用，由于我们对此没有任何经验，所以不可能形成科学的知识。

三、实践理性

人类理性有两种功能，一是认识功能，一是意志功能，康德称前者为理论理性，称后者为实践理性。实践理性是自由的领域。如果说理论理性的法则是自然法则，那么可以说实践理性的法则乃是道德法则。

（1）自然法则与道德法则。对康德来说，人是有限的理性存在，他既是一种自然存在，又是一种理性存在。人的这种两重性就决定了他同时是两个世界——自然界和理性界——的成员，因而受两种法则——自然法则和理性法则——的支配。理论理性是必然的领域。虽然“知性为自然立法”，

但是作为一种自然存在，我们自己也在知性法则的限制之下，换言之，作为现象界中的一员，我们也必须服从必然的自然法则，因而是自由的。实践理性的理性法则就不同了。如前所述，人是有限的理性存在。作为一种自然存在，人与自然万物一样不得不服从自然法则的统治，而作为一种理性存在，他又可以遵从理性自身的法则行动。

(2) 自由即自律。意志可以按照两种方式决定自己的行动，其一是主观准则，其一是客观法则。当意志对自己的规定仅仅对其个人是有效的时候，这种规定就是主观准则；而当意志的规定不仅对其个人有效，而且对一切有理性的存在都普遍有效的时候，这种普遍的规定就是客观法则。在此之前，我们只知道有自由却不知道自由是什么，自由对我们来说只是一个“否定性”的消极概念——自由只是不受经验的限制，现在我们则发现了自由的积极意义：自由即自律。

(3) 定言命令。道德法则是一种定言命令式，道德法则作为定言命令是一种纯粹的形式规定。第一，“普遍性公式”：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”。第二，“质料公式”：“你的行动，要把你自己的人格中的人性和其他人格中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能仅仅看作是手段”。第三，“自律性公式”：“每个有理性者的意志的观念都是普遍立法意志的观念”，从而“每个有理性的存在，在任何时候都要把自己看作是一个由于意志自由而可能的目的王国中的立法者”。这三个公式并非意味着有三种定言命令，而是定言命令必须满足的三个条件：定言命令之为定言命令应该是对一切有理性者的意志都有效的“普遍法则”；应该是能够成为一切有理性者的意志的目的的“自在目的”；应该是一切有理性者的意志作为理性存在而自己为自己确立的法则。

(4) 实践理性的公设。实践理性有三个“公设”，这就是“意志自由”、“灵魂不朽”和“上帝存在”。我们必须假设有一种摆脱了感觉世界的限制而依据理智世界的道德法则决定自己意志的能力即自由，否则实践理性就不能以“至善”作为它的最高理想；由于人类理性的有限性，我们在今生今世无论如何也不可能达到“至善”这一无限完满的境界，所以必须假设灵魂不朽，“至善”才有其实践上的可能性；最后，为了保证理智世界中的德性在感觉世界之中有其相应的效果，为了保证德性与幸福都能够得到实现，我们必须假设有一个上帝使这两个世界能够协调一致。

四、判断力

康德在哲学领域中所做的一项重要工作就是为理性的两种功能——理论理性与实践理性“划界”，目的是使它们互不侵犯，相安无事，各行其事，各得其所。然而，它们之间的界限固然分明了，两者之间的统一性乃至整个哲学体系的统一性却成了问题。就此而论，所谓实践理性的“优先地位”只是解决问题的一个原则，还需要具体的说明和论证。于是康德写作了《判断力批判》，试图以“判断力”作为中介来解决理论理性与实践理性的统一问题。

(1) 美学。“审美判断力批判”研究的是“主观目的性”亦即自然在形式上的合目的性，由此，康德建立了一套美学体系，并且对后世产生了深远的影响。首先从“质”的方面看，美是无利害无功利的。其次就“量”而言，美是一种没有概念的普遍性。第三从“关系”上看，美是没有目的的目的性。最后从“样式”上看，美是没有概念的必然性。审美判断毕竟只是主观的合目的性，如果我们试图将自然与自由这两大领域统一起来，仅仅有主观上的合目的性是不够的，我们还必须说明自然不仅在形式上符合主观的形式，而且在“质料”上其自身就具有客观的合目的性，这就构成了“目的论判断力批判”的主题。

(2) 目的论。如果我们把自然看作是一个从低到高的目的系统，那么我们不仅可以追问存在于其中的事物是为了什么目的而存在的问题，而且也一定会进一步追问自然这个目的系统本身的目的亦即自然的“最高目的(letzter Zweck)”是什么的问题。自然的“最高目的”应该是自然中的一切事物都为之而存在的目的，而且是自然目的系统的顶点，这个“最高目的”只能是人。那么，这

个最高目的在人身上又体现在什么地方呢？在康德看来，自然的最高目的就是人的文化。因此，人的文化是自然的最高目的，亦是自然这个目的系统进化的最高层次，自然就在人的文化之中得到了充分的自我实现。

第二章 费希特

一、知识学的基本原理

第一原理：自我设定自己本身。在进行反思的道路上，我们必须从任何人都毫无异议地同意的某个命题出发。这类命题可能有很多，自由的反思从哪一点出发都是可以的，现在我们选择最简单也是距离我们的目标最近的命题，即 A 是 A ($A=A$) 这个同一命题开始我们的反思。第二原理：自我设定非我。知识学的第二原理是“自我设定非我”。我们仍然从一个任何人都承认是完全明确和不容置疑的最简单的命题入手，这就是“非 A 不=A”。有人可能说这一命题是从“ $A=A$ ”即同一命题推演出来的，其实不然。因为设定非 A 显然与设定 A 是不同的一种行动，差别不可能从同一中引申出来。当然，非 A 的确以 A 为前提：一说到非 A 就已经假设有一个 A 了。由此可见，“非 A 不=A”这一差别命题在形式上是无条件的，但在内容上是有条件的。第三原理：自我在自身中设定一个可分割的非我与可分割的自我相对立。知识学的第三原理是由先行的两个原理规定的。只要设定了非我就不能设定自我，因为设定了非我就否定了自我。但是另一方面没有自我就没有非我，因为只有自我中设定了一个自我，才能设定一个与之对立的非我。于是我们发现，这两个原理既相互矛盾又相互需要。

二、理论知识学的基础

理论知识学亦即通常的认识论，它的基础是“自我设定自己是受非我规定的”。它的工作是建立世界，并赋予其实在性。

三、实践知识学的基础

理论知识学探讨的是如何获得合乎真理的认识，说明客观的、自在的东西如何成为主观的、为我的东西。实践知识学则探讨如何使真理性的认识变为现实，说明主观的东西如何实现为客观的东西。

第三章 谢林

一、自然哲学

按照谢林的观点，哲学的最高原则既不是自我也不是非我，既不是主体也不是客体，而是超越于自我与非我、主体与客体之上的“绝对”。于是，谢林改造了斯宾诺莎的实体学说，以自然哲学来弥补费希特知识学的缺陷，建立了一个客观唯心主义的哲学体系。

按照谢林的观点，自然是喑哑的或无意识的理智，即尚未成熟的理智，因而在它的现象中仍然无意识地透露出理智特性的光芒。一切自然科学的必然趋向是从自然出发而达到理智的东西，它们的最高成就就是把一切自然规律完全精神化，亦即形成科学的理论体系。所以，自然哲学乃是一个主观性不断增长的过程，它所阐述的是无意识的理智由“原始冲动”而两重化，在同一与差别的矛盾的推动下，从“质料”、“无机物”到“有机体”，最终产生精神的发展过程。

二、先验哲学

自然哲学从客观出发，描绘的是从自然到精神的历程。先验哲学从主观出发，研究的是精神生活的发展，即从主体到客体、从精神到自然的创造过程。先验哲学以主观的东西为对象，从考察理智活动开始，描述了自我意识的历史，它包括三个阶段：理论活动、实践活动和艺术活动。

三、同一哲学

谢林认识到，自然哲学和先验哲学的相加还不能构成全部的真理，将二者统一起来的最彻底的方式是绝对地同一。他认为，哲学必须发端于一个绝对同一的本原，它既不是主体，也不是客体，更不能同时是这两种东西，而只能是绝对地同一性。而所谓绝对地同一性实质上是指主体与客体尚未分离的本原，是绝对的理性或精神，主体与客体、观念与实在不可分地结合在这种绝对理性之中，它就是宇宙大全本身，无物存在于理性之外，万物都在理性之内，理性是派生主体与客体的唯一本原。绝对同一的精神本原由于自身不自觉的原始冲动，产生出原始对立，从而一分为二，其中无意识的精神活动构成了自然，有意识的精神活动构成人的认识与意志活动。

四、启示哲学

同一哲学消除一切对立与差别的诉求和浪漫主义的情怀，促使谢林的思想在不满 30 岁时发生了重大的变化，忠实于康德哲学的理性主义让位给了雅各·波墨式的宗教神秘主义。谢林宗教哲学所要解决的第一个难题就是恶的存在或自由意志问题。谢林认为宗教意识的发展经历了三个阶段，即原始的一神教——多神教——基督教的一神教（天启宗教）。30 岁以后的谢林开始从理性精神的自觉追求者和热情鼓吹者变成了理性的批判者和反对者，从渴望和追求人的自由转变为对万能的上帝顶礼膜拜，从法国革命的欢呼者退化为君主制的拥护者。

第四章 黑格尔

一、黑格尔的生平简介

主要代表作：《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学全书》、《法哲学原理》、《历史哲学讲演录》、《美学讲演录》、《宗教哲学讲演录》和《哲学史讲演录》等。黑格尔不仅从其哲学立场出发对德国古典哲学进行了概括和总结，而且也被看作是古典哲学的集大成者。当然，这里所说的“集大成者”并不是像黑格尔所说的那样将前此以往的哲学统统包容于自身之中，而是说，黑格尔哲学将古典哲学的基本思路发挥到了极致。就此而论，我们也可以说，黑格尔哲学标志着古典哲学的终结。

二、黑格尔哲学的问题

黑格尔哲学所面临的直接的问题是如何消解康德的自在之物，将哲学建立为一个完满的有机体系，而就近代哲学而言，也就是思维与存在的同一性问题，更进一步说则是实现形而上学成为科学之科学的最高理想的问题。自笛卡尔以来，近代哲学在确立主体性原则，高扬主体能动性的同时，亦陷入了思维与存在的二元论困境而不能自拔。康德试图以彻底的主体性而将哲学限制在纯粹主观性的范围之内，从而避免认识论的难题，但是他却不得不承认自在之物的存在。康德之后，费希特和谢林都试图克服康德的自在之物，但是他们并不成功。费希特的知识学实际上是绕过了自在之物，由于谢林无法解决绝对的认识问题，因而也没有完成这个任务。当费希特面对知识学的基础问题时，他只好诉诸于信仰，当谢林面对绝对的认识问题时，他也只好诉诸于神秘性的理智直观和艺术直观。现在，黑格尔着手来解决这个难题。

三、精神现象学

《精神现象学》所描述的是人类精神经过艰苦漫长的认识活动从关于现象的知识而通达关于本质的知识的过程，这个“一般科学或知识的形成过程”也就是“关于意识的经验的科学”：“意识在这条道路上所经过的它那一系列的形态，可以说是意识自身向科学发展的一篇详细的形成史”。由于人类精神认识绝对的过程同时也就是绝对自己成为绝对精神的过程，因而《精神现象学》亦可看作绝对精神之形成过程的生成史或“史前史”。从结构上看，《精神现象学》以上述认识的矛盾运动为基本形式，分为“意识”、“自我意识”、“理性”三大部分，其中“理性”又分为“理性”、“精神”、“宗教”和“绝对知识”，分别描述了个体精神的认识活动、社会精神的认识活动和关于绝对的认识活动，相当于后来《精神哲学》中的“主观精神”、“客观精神”和“绝对精神”三大阶段。

(1) 实体即主体

黑格尔在《精神现象学》一书的序言中说道：“照我看来，——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为**实体**，而且同样理解和表述为**主体**。”这就是黑格尔著名的“实体即主体”的基本原则。在黑格尔看来，实体唯有在自身中就蕴含着运动发展的内在动力，它才可能展开自身而成为现实。换言之，实体并非无差别的同一性，而是在其自身内部就蕴含着否定性和矛盾：由于实体自身就具有能动性，所以它自己否定自己而成为发展出来的现实。所以在黑格尔看来，真实的存在或真理并不是现成存在的所予对象，而是一个发展的过程，由于这个发展过程是其自己展开自己的自我运动，而且只有当它达到了终点时才能成其为现实，因而真理乃是将所有一切展开了的因素包容于自身之内的“全体”。

(2) 思想的客观性

黑格尔把关于思想的客观性的规定总结为三种观点：唯物主义认为客观性就是不依人的意识为

转移的外在事物，康德认为所谓客观性就是与主观的感觉的东西相区别的普遍性和必然性，实际上也就是纯粹主观性，而黑格尔则认为“客观性是指思想所把握的事物自身”，他也称之为“客观思想”。黑格尔通过思想的四个特点阐述了他的有关思想。首先，思想是能动的普遍性。其次，思想是对事物的“反思”。再次，思想对事物的“反思”必然使之发生形态上的改变，不过这并不意味着思想所把握的东西是主观的，恰恰相反，只有借助于“反思”去改造直接的东西，才能真正认识事物的本质。最后，思想“反思”的产物不仅是客观的，而且作为思想的能动性的体现，也是自由的产物：从形式上说，思想是我的思想，而我是独立自由的；从内容上看，思想把握了事物的本质，从而摆脱了一切个别偶然的东西的限制，是无条件的普遍的东西。

（3）思维与存在的同一性

黑格尔将思维与存在之间的关系问题看作是近代哲学的中心问题。哲学家们无一不是力图达到思维与存在的“和解”，但是因为固执于二元论的立场，都不可能真正解决这个难题。黑格尔从“实体即主体”的基本原则出发，认为思想不仅是思想的实体，也是存在的实体，这种思想就是“客观思想”。在此基础上，黑格尔论证了思维与存在的同一性。通常人们以为思维与存在的同一性问题是一个认识论的问题，这个问题的存在说明我们的知识究竟能否与对象符合一致是成问题的。然而在黑格尔看来，知识与对象之间的差别其实不仅仅是认识论的差别，也是本体论的差别：我们的知识与对象不相符合并不是发生在实体之外的事情，根本上说，也是实体性的差别。换言之，当我们没有认识事物的本质的时候，这说明这个世界与其自身还没有达到完满的和谐，而当我们认识了事物的本质，这世界亦消解了自身的矛盾。因此，如果我们证明了思维能够认识存在——黑格尔认为他的《精神现象学》是最好的证明，那么认识的活动所行使的就是本体论的功能。正是在这个意义上，黑格尔把人类精神认识绝对的过程称之为绝对认识自己的过程。

四、逻辑学

黑格尔的逻辑学不仅与本体论是同一的，而且与认识论、辩证法也是同一的。逻辑学讨论的是思维规律和纯粹的思想规定，因而也可以说就是认识论。然而对黑格尔来说，所谓思维规律或者纯粹的思想规定不仅仅是主观范围内的事情，它们同时亦是事物的客观规律和本质规定。另一方面，无论逻辑学还是认识论从根本上都是以辩证法为其基本形式的。所以，黑格尔与众不同之处就在于，他以独特的方式将所有的哲学部门熔为了一炉。

（1）阴影的王国。黑格尔的逻辑学虽然以纯思想规定为其研究的对象，然而他并不认为脱离现实脱离具体内容的“纯粹思想”是某种现实的存在。正如他所说的，“逻辑的体系是**阴影的王国**，是单纯本质性的世界，摆脱了一切感性的具体性。”实际上，逻辑学是从“一个方面”即本质的方面来展示真理，因而逻辑的理念还只是“幽灵”而不是活生生的灵魂，或者说，还不是现实的真理。逻辑学以纯思想规定为其研究的对象，也就是以范畴作为它的研究对象。当我们说范畴是具有本体意义的本质性因素的时候，这并不意味着范畴是什么高不可攀的神秘的东西，其实它就存在于我们的思想和语言之中。

（2）世界的逻辑结构。黑格尔的《逻辑学》（大逻辑）分为“客观逻辑”和“主观逻辑”两大部分，其中“客观逻辑”分为“存在论”和“本质论”，“主观逻辑”是“概念论”。《哲学全书》中的逻辑学部分（小逻辑）则没有区分“客观逻辑”和“主观逻辑”，而是直接划分为“存在论”、“本质论”和“概念论”。第一编“存在论”研究的是直接性的认识阶段，在这一部分中范畴推演的特点是“过渡”，亦即从一个直接性的东西过渡到另一个直接性的东西。第二编“本质论”研究的是间接性的认识阶段，在这一部分中范畴推演的特点是“反映”，亦即成双成对的概念既相互对立又相互映现自身，这是“自为的”或处于展开过程中的阶段。第三编“概念论”研究的是直接性与间接性的统一、自在与自为的统一，相互对立的观念现在消融为一个概念，在这一部分中范畴推演的特点是“发展”，这是逻辑学的最后也是最高的阶段。

五、辩证法

黑格尔的辩证法是其哲学的一大特色。黑格尔站在近代哲学主体性原则的基础上恢复了古代哲学的辩证法传统，用辩证法来克服近代哲学机械世界观的局限，以辩证法为结构，第一次使形而上学形成了一个科学的体系。因而在某种意义上说，辩证法乃是黑格尔解决哲学问题的关键所在。哲学问题在某种程度上也就是方法问题。由于哲学要求超越有限具体的事物而把握其普遍的本质，所以在哲学诞生之初就存在着方法问题。

近代哲学通常是站在主体与客体之间差别的基础上来谋求两者的统一的，由于知性思维的限制，它在要求获得具有确定性的科学知识的同时，对否定性的东西、有差别的东西或矛盾采取了排斥的态度，这就使它在将事物分解为各个部分和方面的同时，难以保持住事物的活生生的生命和内在的统一性。在黑格尔看来，事物本身是一个结合了诸多有差别的属性在自身之内的统一体，这种差别既不是仅仅存在于我们的认识之中的主观差别，也不是事物之外在的差别，而是“内在的差别”：“在一个作为内在差别的差别里，那对立的一面并不仅仅是两个之中的一个，——如果那样，那差别就不是一个对立的東西，而是一个存在着的東西了；——而乃是对立面的一个对立面，换句话说，那对方是直接地存在于它自身之内”。

黑格尔辩证法的独特之处就在于他把宇宙万物看作是一个由于其内在矛盾而自我运动的过程，从而把真理理解为过程、结果和全体，理解为一个自己完成自己的“圆圈”。以往的形而上学总是企图在最初的、原始的开端中寻求真理，并且在不同程度上将它看作是独立于我们之外的现成的存在。

六、形而上学的终结

黑格尔是有史以来最伟大的形而上学家，他一方面使自亚里士多德以来哲学家们所怀抱的让哲学成为科学的理想最终得以实现，另一方面亦使形而上学这一古典哲学曾经走了 2000 多年的哲学之路终于走到了尽头。形而上学的观念在黑格尔哲学中得到了淋漓尽致的发挥，但亦象一个人临终之前的回光返照一样，不过是走向了最后的辉煌而已。我们可以说黑格尔既是最好的形而上学家，也是最坏的形而上学家：他是最好的形而上学家，因为没有哪个哲学家能够像他那样建立起如此恢宏、如此庞大乃至如此“合理”、如此严密的形而上学体系；然而由于传统形而上学这条路最终被历史证明是根本不可能的，所以这个最好的形而上学家当然也就是最坏的形而上学家。总而言之，黑格尔哲学标志着形而上学的完成，同时亦标志着形而上学的终结。20 世纪西方哲学的众多流派大多从反形而上学起家，它们以黑格尔哲学为靶子，猛烈地批判了形而上学。黑格尔逝世之后，随着黑格尔学派的解体，哲学陷入了“混乱”的局面，哲学家们都在探索新的方向，他们的探索活动在某种意义上为 20 世纪西方哲学扭转哲学的方向做了思想的准备。

思考题

1. 德国古典哲学的基本问题
2. 康德的哥白尼革命
3. 康德的时间观
4. 试思考康德的实践理性与理论理性的关系
5. 黑格尔的实体学说

参考书

1. 《法哲学原理》，黑格尔，商务印书馆，1982
2. 《未来形而上学导论》，康德，商务印书馆，1982

3. 《纯粹理性批判》，康德，商务印书馆
4. 《实践理性批判》，康德，商务印书馆，1999
5. 《道德形而上学原理》，康德，上海人民出版社，1982
6. 《费希特著作选集》，费希特，商务印书馆，1990
7. 《全部知识学的基础》，费希特，商务印书馆，1986
8. 《精神现象学》，黑格尔，商务印书馆，1979
9. 《小逻辑》，黑格尔，商务印书馆，1980
10. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956

《马克思主义哲学》教学大纲

游兆和 编写

目 录

前 言.....	194
一、本课程性质、简介、编写大纲目的.....	194
二、本课程教学目的与基本要求.....	194
三、本课程的教学进度与学时分配.....	195
第一章 哲学基本问题和历史发展.....	196
第一节 什么是哲学?.....	196
一、哲学的起源是“惊异”.....	196
二、哲学的本意是“爱智”.....	196
三、哲学与科学的关系及哲学精神.....	196
四、学习哲学的意义.....	197
第二节 哲学的基本问题.....	197
一、哲学基本问题的含义.....	197
二、哲学基本问题产生的根源与意义.....	197
三、对哲学基本问题的理解.....	198
第三节 哲学发展的历史形态.....	198
一、哲学史的本质.....	198
二、哲学的三大系列.....	198
三、哲学发展的历史形态.....	198
复习与思考题.....	199
拓展阅读书目.....	199
第二章 马克思主义哲学的本质特征.....	200
第一节 马克思主义哲学的产生.....	200
一、马克思主义哲学产生的根源.....	200
二、马克思主义哲学产生的过程.....	200
三、马克思的哲学是哲学史上的一场重大变革.....	200
第二节 马克思主义哲学的本质.....	201
一、马克思主义哲学本质的含义.....	201
二、马克思唯物主义的彻底性.....	201
三、马克思主义哲学本质的深化.....	201
第三节 马克思主义哲学的当代意义.....	201
复习与思考题.....	202
拓展阅读书目.....	202
第三章 物质的本质特征与多重属性.....	203
第一节 物质的根本特性：客观实在性.....	203
一、马克思以前的物质观.....	203
二、辩证唯物主义物质观.....	203
第二节 运动是物质的根本属性.....	203
一、辩证唯物主义的运动观.....	203
二、静止是运动的特殊表现.....	203
第三节 时间空间是物质运动的基本方式.....	204

一、时空是物质运动的基本形式	204
二、时空运动是绝对性和相对性的统一	204
三、时空运动是无限性和有限性的统一	204
第四节 世界统一于物质	204
复习与思考题	205
拓展阅读书目	205
第四章 意识的本质特征与能动作用	206
第一节 意识起源于物质	206
一、意识是自然界长期发展的产物	206
二、意识是社会的产物	206
第二节 意识的本质以及和人工智能的区别	206
一、意识的本质是对物质的反映	206
二、人工智能的本质是“思维模拟”	207
第三节 物质和意识的辩证关系	207
一、物质的决定作用	207
二、意识的反作用	207
三、实现意识的能动作用的条件和途径是实践	207
第四节 客观规律性和主观能动性	207
一、什么叫规律	207
二、客观规律性和主观能动性的关系	207
复习与思考题	208
拓展阅读书目	208
第五章 辩证法与形而上学的对立	209
第一节 两种方法论的对立	209
第二节 普遍联系的特点与本质	209
一、联系与普遍联系	209
二、联系观点和系统观点的一致性	209
第三节 永恒运动的含义和实质	209
一、几个概念的理解	209
二、新生事物的实质	210
第四节 辩证法的核心与实质	210
一、辩证法的核心和实质	210
二、东西思维方式的比较	210
复习与思考题	210
拓展阅读书目	210
第六章 辩证发展的一般规律	211
第一节 质量互变规律	211
一、事物是质和量的统一	211
二、量变和质变的规律性	211
三、量变和质变的相互渗透	211
第二节 对立统一规律	211
一、矛盾的含义和意义	211
二、矛盾的普遍性和特殊性	212

三、中国传统哲学的矛盾观念.....	212
四、波普尔对“辩证法”的分析.....	213
第三节 否定之否定规律.....	213
一、辩证法的否定观.....	213
二、否定之否定的规律性.....	213
三、否定之否定的特殊性.....	213
复习与思考题.....	213
拓展阅读书目.....	214
第七章 辩证联系的基本范畴.....	215
第一节 现象和本质.....	215
第二节 内容和形式.....	215
第三节 原因和结果.....	215
第四节 必然性和偶然性.....	215
第五节 可能性和现实性.....	215
复习与思考题.....	216
拓展阅读书目.....	216
第八章 从唯心史观向唯物史观的转变.....	217
第一节 历史、历史哲学和历史观.....	217
第二节 对唯心史观的分析.....	217
一、唯心史观的主要形式.....	217
二、唯心史观的主要缺陷.....	218
三、唯心史观占统治地位的根源.....	218
第三节 从唯心史观向唯物史观的转变.....	218
一、唯物史观的思想来源.....	218
二、唯物史观的创立过程.....	218
三、唯物史观原理的经典表述.....	219
第四节 唯物史观在马克思主义体系中的地位.....	219
一、唯物史观创立的意义.....	219
二、唯物史观的地位.....	219
三、唯物史观与人道主义.....	219
复习与思考题.....	219
拓展阅读书目.....	219
第九章 社会物质生活条件及生产方式矛盾运动.....	221
第一节 社会物质生活条件的概念.....	221
第二节 地位环境的重要作用.....	221
一、地理环境的重大作用.....	221
二、生态危机的严重性.....	221
第三节 人口因素的重要作用.....	222
第四节 生产方式的决定作用与矛盾运动.....	222
一、生产方式的决定作用.....	222
二、生产方式的矛盾运动.....	223
第五节 分工及其社会作用.....	223
一、分工的结构.....	223

二、分工的起源.....	224
三、分工的历史作用.....	224
四、分工的合理化与未来发展.....	224
第六节 交往及其社会作用.....	224
一、交往的含义和特点.....	224
二、交往的形式和类型.....	224
三、交往的历史作用.....	224
复习与思考题.....	225
拓展阅读书目.....	225
第十章 社会基本矛盾和社会形态发展.....	226
第一节 社会基本矛盾的含义与作用.....	226
第二节 社会形态的矛盾运动.....	226
一、社会形态的含义与意义.....	226
二、社会形态的划分方法.....	226
第三节 对社会发展规律性的认识.....	226
第四节 历史决定论与历史非决定论.....	227
一、历史决定论的含义.....	227
二、历史非决定论的含义及对历史决定论的批判.....	228
三、哈贝马斯“反经济决定论”思想.....	228
四、波普尔对历史决定论的系统批判.....	229
第五节 历史发展中的“选择性”、统一性和多样性.....	229
一、“选择”的含义.....	229
二、“统一性”和“多样性”的含义.....	229
三、社会形态发展多样性的表现.....	230
复习与思考题.....	230
拓展阅读书目.....	230
第十一章 阶级、国家和社会革命.....	231
第一节 阶级.....	231
一、阶级的产生和本质.....	231
二、阶级斗争及其作用.....	231
第二节 国家.....	232
一、国家的起源.....	232
二、国家的本质和职能.....	232
三、国家问题上的主要教训.....	232
第三节 社会革命.....	233
第四节 克服“左”的认识.....	233
第五节 正确理解无产阶级专政.....	234
一、马克思论无产阶级专政.....	234
二、无产阶级专政的历史教训.....	234
复习与思考题.....	234
拓展阅读书目.....	234
第十二章 社会意识的本质与作用.....	235
第一节 社会意识的本质与构成.....	235

第二节 社会意识的相对独立性	235
第三节 社会意识各种形式的特点和作用	235
一、政治法律思想	235
二、道德伦理观念	236
三、艺术与美学思想	236
四、科学	236
五、哲学	236
六、宗教	236
第四节 中西文化的同异比较	237
一、中西文化之同	237
二、中西文化之异	237
复习与思考题	237
拓展阅读书目	237
第十三章 人民群众和个人的历史作用	239
第一节 人民群众的历史作用	239
第二节 个人在历史发展中的作用	239
第三节 评价历史人物的标准和原则	240
复习与思考题	240
拓展阅读书目	240
第十四章 认识与实践	241
第一节 认识论的主要形态	241
第二节 认识的本质	241
一、反映论的历史形态	241
二、马克思主义反映论的基本观点	241
三、对“反映论”的质疑与发展	242
四、“发生认识论”的基本概念	242
第三节 认识对实践的依赖性	243
一、实践是科学可知论的基础	243
二、实践是主客体统一的中介	243
三、实践对认识起决定作用	243
复习与思考题	243
拓展阅读书目	244
第十五章 认识与真理的发展过程及逻辑思维方法	245
第一节 实践与认识的矛盾	245
一、认识过程的基本矛盾：实践与认识的矛盾	245
二、感性认识和理性认识的矛盾	245
三、理性认识和非理性认识的矛盾	245
四、至上与非至上认识的矛盾	247
第二节 真理发展的辩证过程	247
一、真理的客观性与主观性	247
二、真理和谬误对立的相对性	247
三、真理的绝对性和相对性	247
四、真理标准的确定性和不确定性	248

五、真理与价值的关系：价值论基本概念	248
第三节 逻辑思维方法	248
一、“逻辑”与“逻辑学”	248
二、辩证逻辑方法	248
复习与思考题	250
拓展阅读书目	250

前 言

一、本课程性质、简介、编写大纲目的

课程性质：本课程为哲学系哲学专业本科生必修课。

课程简介：“马克思主义哲学”是我校本科生必修的增强马克思主义基本理论素质的重要课程，也是我院哲学专业本科生必修的专业基础课程，它在一系列哲学课程与人文科学课程中具有重要基础与先导作用。

长期以来，“马克思主义哲学”课程在我校本科生哲学理论教学中发挥了重要作用，近几年来，在我院哲学专业本科基础教学中也发挥了重要作用。完善本课教学大纲与教学活动，已成为进一步加强我校本科教学的重要环节。

编写目的：编写《马克思主义哲学》教学大纲，是为了规范本课程的教学内容、教学进度与考核范围，作为概要性提纲，本大纲是开展本课程教学活动的基本依据，在本课程教学活动中具有基础与规范作用。

二、本课程教学目的与基本要求

教学目的：促使学生全面、深入地理解、掌握马克思主义哲学的基本原理与精神实质，并在此基础上较全面地了解哲学发展的基本线索，在理论与实践、历史与逻辑、哲学与文化的结合中，更深入地思考与探讨我国社会发展与人类进步中的一些重大问题，对有关哲学问题的新的研究成果与前沿理论也能有一定了解，从而为日后深入研讨哲学、哲学史与马克思主义哲学奠定基础。

基本要求：讲授本课程，要注意引导学生从“问题”出发而不是从“原理”或“原则”出发。以往学习往往从“原理”、“原则”出发，实际上违背了哲学的本性。哲学的本性是求索智慧，探讨未知，是关注人生意义与价值，是对未知事物与人生意义的一种创造性、预见性与假设性的解说。因此，具有“问题”意识是学习哲学的根本要求，也是研究与讲授哲学的根本原则。

讲授与学习“马克思主义哲学”，还应注意突出以下特色与要求：

（一）要注重马克思主义哲学唯物辩证、重视实践与社会批判的精神本质，阐述其与传统哲学的历史关联，使学生能从哲学发展史的广阔视野认识马克思主义哲学；

（二）要注意适量讲解、介绍当前理论界一些重要哲学问题与文化问题的讨论情况，注意吸收国内外哲学研究的新成果，也努力吸收中西传统哲学与传统文化的优秀思想，以加强本课程的探索特色、学术趣味与文化内涵；

（三）要联系当代社会发展重大现实问题，也要注意联系学生思想认识问题，引导学生正确认识社会和自身，自觉树立正确的世界观、历史观和人生观；

（四）要注意突出教学重点。本课程教学重点一般为各章思考题所涉及到的既有一定理论深度又有一定现实意义的问题，教师要引导学生围绕这些重点问题进行探索和讨论。对于各章列出的供进一步拓展研究的阅读书目，教师也应加强具体指导，并检查落实情况；

（五）要积极组织和实施一系列教学辅助活动，如开展好课堂讨论、组织学生课堂讲演，并播放一些与教学内容有关的VCD等教学片，在时间、条件允许时还可组织参观活动，以丰富教学内容。

（六）讲授本课程的教师应严格要求学生在认真听课的同时加强自学，认真阅读指定教材与参考书目，做好听课与自学笔记，积极参加课堂讨论，达到对马克思主义哲学基本原理与精神本质的深入理解。

讲授本课程推荐使用的教材是：

1. 肖前主编、黄楠森、陈晏清副主编的《马克思主义哲学原理》，上、下册，中国人民大学出版社，1994年1月版；
2. 赵家祥、聂锦芳、张立波主编的《马克思主义哲学教程》，北京大学出版社，2003年1月版。

三、本课程的教学进度与学时分配

本课程的教学进度是：前一阶段教学主要讲述辩证唯物主义有关章节，后一阶段教学主要讲述历史唯物主义及认识论有关章节。

按本课程为60学时计，学时分配大致为每章（即每讲）4课时，如下：

第一章	哲学基本问题和历史发展	4课时
第二章	马克思主义哲学的本质特征	4课时
第三章	物质的本质特征与多重属性	4课时
第四章	意识的本质特征与能动作用	4课时
第五章	辩证法与形而上学的对立	4课时
第六章	辩证发展的一般规律	4课时
第七章	辩证联系的基本范畴	4课时
第八章	从唯心史观向唯物史观的转变	4课时
第九章	社会物质生活条件及生产方式的决定作用	4课时
第十章	社会基本矛盾和社会形态发展	4课时
第十一章	阶级、国家和社会革命	4课时
第十二章	社会意识的本质与作用	4课时
第十三章	人民群众和个人的历史作用	4课时
第十四章	认识与实践	4课时
第十五章	认识与真理的发展过程及逻辑思维方法	4课时

第一章 哲学基本问题和历史发展

本章开宗明义，主要讲解哲学的起源、本意、基本特征、基本问题与历史进程，总的教学要求是帮助学生深入认识哲学的本质，树立哲学理念，巩固有关哲学专业意识，带领学生步入哲学的神圣殿堂，进到治学的第一境界。

第一节 什么是哲学？

一、哲学的起源是“惊异”

哲学起源于“惊奇”、“诧异”，是一种不断的“追问”，具有“形上”意义。

哲学之为哲学的本意是由古希腊人奠定的。在古希腊，哲学的含义是“爱—智慧”，即“Philosophy”（意即“爱智”，而非“爱知”）。而“爱智慧”又以“惊异”为开端，所以，“惊异”就是哲学产生的最初的动力和源泉。柏拉图写道：“惊讶，这尤其是哲学家的一种情绪。除此之外，哲学没有别的开端”。

古希腊哲学就在“无知”而“求知”、“惊异”而“爱智”中逐步发展起来，特别是经过圣哲三代，哲学已一步步深入自己的腹地，并最终获得了一门独立学科的地位。更广泛地看，在人类的“轴心时代”（公元前 8—3 世纪），世界上一些不同的地区与民族几乎同时创造了各自的哲学与文化，并形成了西方希腊哲学、东方中国哲学与印度哲学这三大系列。在中国，类似“哲学”的学问叫“玄学”，是探索“道”的学问。

二、哲学的本意是“爱智”

从字意上说，“哲学”就是“智慧之学”。在古代汉语中，本无“哲学”一词，但《尔雅》已提出“哲，智也”。19 世纪日本学者西周首次发明“哲学”一词来表示源于古希腊的哲学学说，后来黄遵宪把“哲学”称谓引入中国。

需要明确的是，哲学的本意不是“智慧”，而是“爱智”。苏格拉底提出“Philosophy”表明“爱—智慧”之意，亦即追求智慧。在苏格拉底看来，人和神具有本质区别，神已经有智慧了，无所谓“爱”和“不爱”，人本来没有智慧，才需要去“爱”智慧，“爱”是一个动态求索过程，是人接近神及其智慧与奥秘的必由之路。在这里，哲学和神学也区别开来，神学的本质是“爱上帝”，主张通过“爱上帝”并经由“启示”而获得“智慧”。

可以说，哲学在本质上就是思想，是通过理性思考来认识事物本质、规律的学问。柏拉图说：“那些一心一意思考事物本质的人称为哲学家”。哲学方法或思考的特点是“反思”，即用思想、概念的方法去思考事物本质，这是思想对本质的考察，是对直接存在的间接认识。“哲学的认识方式仅仅是一种反思”（黑格尔）。哲学也是一种综合、概括能力，是一种“构形能力”。

哲学素质也只能通过长期学习哲学著作和研究哲学史才能获得。

三、哲学与科学的关系及哲学精神

总的来说，哲学是理论化、系统化的世界观，是世界观的理论体系。哲学与世界观既相区别又相联系，是自发与自觉、不系统与系统的关系。世界观和方法论也是统一的。

哲学也是对自然、社会和思维领域的科学知识的概括和总结。哲学也是反映社会存在的一种特殊的社会意识形态。

哲学与科学的关系是辩证的，既相区别、又相联系：（1）一般和特殊或共性和个性的关系：

(2) 基础和指导的关系；(3) 具有互补性。科学的基本特征是经验性，而哲学的特点是超验性、间接性、抽象性。哲学作为一种文化形态或意识形态，处于科学与宗教之间。

哲学不同于科学，如果说科学的精神是崇尚现实，那么，哲学的精神就恰恰在于超越现实，哲学是一种超越与批判现实的思想理念与生活旨趣。哲学具有爱智、超越、反思、怀疑、批判与自由思想等精神特质，体现了人之为人的更高、更深的精神内涵。

四、学习哲学的意义

学习哲学会提高人的素质，使人终生受益。改善思维方法，对实际工作具有重要意义，专业或科研水平的高低很大程度上也取决于人们如何思考，一个善于思考的头脑远比一个仅仅塞满知识的头脑更有利于发展，头脑不应成为仓库，而应成为创造的源泉。艺术需要激情，哲学则需要理智、思想。

世界许多国家都很重视哲学。在西方，大学普遍开设哲学必修与选修课。在我国，启蒙教育历来与哲学教育密切结合。在人文教育中，文、史、哲密不可分，哲学是人文教育的思想基础。

第二节 哲学的基本问题

一、哲学基本问题的含义

恩格斯提出：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”

按照恩格斯的说明，哲学基本问题的内容包括：（1）思维和存在何者是第一性的，即本原问题，被认作是划分哲学唯物主义与唯心主义两条路线的标准；（2）思维和存在是否具有同一性，即反映问题，被认作是划分可知论与不可知论的标准。这一基本问题既有本体论意义，也有认识论意义。

二、哲学基本问题产生的根源与意义

哲学基本问题产生的认识根源在于人类实践与认识的矛盾性，一方面人们必须面对外部世界，依靠对物质世界及其客观规律的现实认识，另一方面又必须同时发挥主体认识的能动性，积极认识和改变现实。这样，客观和主观本身的矛盾形成了认识的两重性进展，推动了哲学思维的发展，推动了哲学基本问题乃至两大哲学路线的形成。

恩格斯提出的哲学基本问题理论的重要意义，按一般理解是：

（1）它是划分两条路线的根本标准，也是哲学争论的一个根本问题，任何派别都不能回避；（2）是实践活动的根本问题，是世界两大基本现象，一切实践活动都必须处理好二者矛盾关系；（3）说明哲学具有“党性”，即派别性，有两大派别。但哲学也具有学术性，不能等同于政治；（4）其现实意义在于当代人类与自然关系凸现，造成“生态灾难”，必须进一步协调思维和存在、主观和客观的关系。

哲学上另一个重要问题是发展问题，其意义是划分辩证法和形而上学两种发展观。毛泽东曾把唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学这两种“对立”关系简化为哲学上的“两个对子”，长期以来成为人们理解哲学和哲学史的模式。“两个对子”的提法比较简单，容易造成误解。

实际上，所谓唯物主义和唯心主义的对立，是哲学矛盾的两重性进展，是人类理性思维本身发展的两重化过程。在这一两重化的“双重变奏”中，唯物主义和唯心主义有分有合，互相渗透、互相转化，分别为人类思想发展做出自己的独特贡献。

三、对哲学基本问题的理解

需要明确的是，不能机械认识“哲学基本问题”与“两条路线”。人类思想认识异常复杂，思想发展也绝非简单的“二元对立”，在哲学史上，古往今来的思想圣哲都力求从思维和存在统一、融合的角度提出和研究问题，其思想观念也远非“两条路线”的模式所能包容。学习哲学的宗旨是吸收人类创造的一切优秀思想成果，而不是进行“两条路线斗争”。

近几年来，我国理论界对恩格斯“哲学基本问题”的理论也提出了一些不同观点。有学者引入“类型”概念，认为哲学是唯一的，但哲学类型有多种，有多少种类型就有多少基本问题。但也有学者指出，繁多的“类型”理解不能揭示哲学和哲学史的本质，应从哲学本性上理解基本问题，对哲学基本问题的认识与对哲学本真精神的认识是一致的，有什么样的“哲学精神”，就有什么样的“哲学问题”。恩格斯提出思维和存在的关系是哲学基本问题，只是从“本体论”或“知识论”模式解读哲学，而从“主体论”或“人生价值论”模式解读哲学，就应确立理性和信仰的关系才是哲学的基本问题，同时也是西方哲学史的主题与本真精神。

第三节 哲学发展的历史形态

一、哲学史的本质

哲学史在本质上是人类思想的发展进程，其特点在于思想的连续性，在于思想的本质上的联系。哲学史（特别是西方哲学史作为哲学史的典范）形成了人类思想的连续的运动，这是一种永恒的思想的活动。“在哲学史里，我们所了解的运动乃是自由思想的活动”。（黑格尔《哲学史讲演录》导言）

二、哲学的三大系列

希腊哲学、中国哲学和印度哲学是人类哲学发展的三大系列。三者思维的特点不同：分析、综合、直觉，反映了这三个不同的民族在不同历史环境下产生的思想特征与认识的不同路径。

三、哲学发展的历史形态

一般要掌握唯物主义、唯心主义和辩证法发展的历史形态：

1. 唯物主义：

（1）古代朴素唯物主义，特点是直观性（始基）、辩证性（结合，如赫拉克利特），实质是正确的；

（2）近代形而上学唯物主义，与近代科学一起产生，是经验论，先后在英、法、德三国获得发展，特点是机械性、形而上学性、历史唯心主义；（3）现代辩证唯物主义。

2. 辩证法：（1）古代朴素辩证法；（2）近代唯心辩证法，德国古典哲学；（3）现代唯物辩证法。唯物主义和辩证法由统一到分化、再到统一，这是哲学进展的逻辑与历史进程。

3. 唯心主义：（1）主观唯心主义，从人的感觉出发，代表人物是贝克莱和陆王心学；（2）客观唯心主义，从“客观精神”出发，如“理”、“理念”、“绝对精神”，代表人物是黑格尔和程朱理学。

列宁提出，唯心主义的认识论根源是把完整的认识过程加以割裂，把认识的某一方面、部分片面地加以夸大和发展。

复习与思考题

1. 举例说明“问题”意识在哲学研究中的重要意义；
2. 怎样理解哲学就是“爱智”这一思想命题？
3. 怎样理解哲学的本质及其同科学、宗教的关系？
4. 怎样理解哲学的基本问题及其与哲学本性的关系？
5. 怎样理解哲学历史发展的矛盾性与复杂性？

拓展阅读书目

1. 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1995年6月版。
2. 胡军：《哲学是什么？》，北京大学出版社，2002年5月第1版。
3. 杨适：《哲学之为哲学的原义考察》，《社会科学战线》2004年第5期。
4. 游兆和：《对哲学基本问题与哲学本真精神的探讨》，《教学与研究》2006年第7期，人大复印报刊资料《哲学原理》2006年第10期。

第二章 马克思主义哲学的本质特征

本章主要介绍马克思主义哲学产生的历史背景，阐述马克思主义哲学的本质特征与变革意义，并对马克思主义哲学的当代意义做出阐述，教学目的是帮助学生从总体上进一步掌握马克思主义哲学的精神本质及历史地位。

第一节 马克思主义哲学的产生

一、马克思主义哲学产生的根源

马克思主义哲学的产生具有深刻根源：（1）社会历史根源，主要是大生产、阶级矛盾和无产阶级革命斗争的需要；（2）科学根源与条件，主要是19世纪自然科学的三大发现，为其产生奠定了科学基础；（3）理论根源或思想来源，直接来源是德国古典哲学，主要是黑格尔的辩证法和费尔巴哈的“人本学唯物主义”。

二、马克思主义哲学产生的过程

马克思主义哲学产生或形成的时期大致是1843—1848年，其关键变革是在1845年春天实现的。在1845年春天以前，马克思还属于“青年马克思”（或“早年马克思”），其思想还属于德国古典哲学的直接继续，还停留在青年黑格尔派思想或费尔巴哈阶段，总的思想特征还是“前马克思主义”或“非马克思主义”。在1845年春天以后，马克思才创立了“马克思主义”，才成为“成年马克思”或后来的“晚年马克思”，这一阶段总的思想特征才是“马克思主义”。

理论界流行的“两个马克思”的概念确实反映了马克思思想发展中前后不同这两大阶段，包含着“前（非）马克思主义”与“马克思主义”的本质区别。“两个马克思”问题的实质也不是要回答谁是“真正的马克思”，而是要回答谁是“真正的马克思主义”。阿尔都塞提出的“断裂论”，已经把“两个马克思”区分开来，他“保卫马克思”的本意也正在于“保卫”后期的属于“马克思主义”的“马克思”，而不在于保卫“整个马克思”或“青年马克思”。但“断裂论”在用语上容易引起误解，另外，他对马克思早期思想采取了完全否定的态度，认为马克思的《1844年手稿》是“黎明前黑暗的著作”因而“偏偏是离即将升旗的太阳最远的著作”。实际上，马克思《1844年经济学—哲学手稿》作为马克思早期思想的代表作，也具有重大理论价值和历史意义。

三、马克思的哲学是哲学史上的一场重大变革

马克思主义哲学的产生是哲学史上的一场重大变革，具体表现为：

（1）马克思主义哲学具有科学性质，是关于自然、社会和思维发展的一般规律的科学，其研究对象是世界发展的一般规律，不再是传统意义上的“科学的科学”；

（2）它具有完整内容，是包括辩证唯物主义和历史唯物主义在内的完整严密的思想体系，实现了唯物主义和辩证法的统一、唯物主义自然观和唯物主义历史观的统一；

（3）它具有革命作用，是无产阶级的世界观和无产阶级政党的理论基础，是为无产阶级解放事业服务的；

（4）具有两个显著特点，一是阶级性，它公然申明为无产阶级服务，二是实践性，它特别强调实践的作用。马克思提出，哲学的根本作用就是要在实践中改变世界，“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”

第二节 马克思主义哲学的本质

马克思主义哲学是关于自然、社会和思维的本质和发展的一般规律的科学，是由辩证唯物主义和历史唯物主义构成的统一严整的世界观的理论体系。对其本质特征有几种认识：辩证的，历史的，实践的，人道的唯物主义。可以将其本质特征规定为“彻底一元论的唯物主义世界观”。这是从整体上高度概括地反映它的根本性质，从而与一切其他哲学在整体上区别开来。

一、马克思主义哲学本质的含义

这一本质界说包含三层含义：

- (1) “世界观”，表明马哲的最一般性质，即在“属”概念上属于“世界观方面的学问”，这是其“一级本质”；
- (2) “唯物主义”，是其特定的哲学基础和基本路线，是“唯物主义的世界观”，表示其“二级的本质”；
- (3) “彻底一元论”，是其“三级本质”，更深入地反映马克思主义哲学的“种差”，即最终不同于一切传统哲学的特殊本质：马克思的唯物主义是彻底的一元论的唯物主义，由此也就有别于一元论的唯心主义、不彻底的旧唯物主义、二元论以及一切历史唯心主义。

二、马克思唯物主义的彻底性

马克思的唯物主义极其彻底而严整，所谓“彻底”，是指：

- (1) 包含着辩证法“这一彻底革命的思维方法”，按期本质来说，是“批判的和革命的”，“它的革命性质是绝对的”，是“彻底革命的思维方法”；
- (2) 马克思彻底发挥唯物主义，把唯物主义运用于社会现象，由此形成了“包括社会生活在内的彻底的唯物主义”；
- (3) 马克思的唯物主义是与社会实践有机溶合的，实践性是它最主要、最显著的特点或属性。马克思阐明旧唯物主义的一个主要缺点就是不了解革命实践活动的意义，“马克思公正地认为唯物主义缺少这一方面就是不彻底的、片面的和毫无生气的唯物主义。”在这个意义上，马、恩曾把自己称为“实践的唯物主义”。

三、马克思主义哲学本质的深化

本质是不断深化的，马克思主义哲学也是“三级本质”，是“一本三层”：

- (1) “辩证”是其一般（世界观），马克思主义哲学的一般理论与特征是“辩证唯物主义”；
- (2) “历史”是其特殊性质，马克思主义哲学的特殊理论与特征是“历史唯物主义”；没有历史唯物主义，也就谈不上彻底一元论的唯物主义；
- (3) “实践”是其显著特点，也是其深层本质，马克思主义哲学是“实践唯物主义”。实践是一切历史活动的基础，也是历史规律发生作用的原始动因，历史规律亦即实践活动的规律。

综合上述三层含义，马克思的唯物主义哲学就是：辩证的+历史的+实践的唯物主义=彻底的一元论的唯物主义。

第三节 马克思主义哲学的当代意义

关于马克思主义哲学“当代性”的认识，在世纪之交提出并引起广泛关注，“阐明马克思哲学

的当代性”的提法在当前理论界已更为广泛、深入。近年来的讨论也是学者们各抒己见，其主要思路与观点是：

(1) 哲学转向思路。有学者提出当代性与近代性的分野，西方从古代哲学通过近代哲学到当代哲学，确实存在着“致思路向的转换”，认为存在“三大转向”，即古代本体论转向、近代认识论（或“知识论”）转向和当代的多元化转向。

(2) 哲学革命思路。对马哲当代性的估价实际上是对其哲学革命的估价，本质上牵涉到这一革命与全部理性形而上学的关系；认为哲学革命的核心是在本体论基础方面发动和展开，其否定性的结果就是从根本上终结了全部形而上学。而深入阐述二者关系，是一项巨大任务。

(3) 建设体系思路。有学者提出马克思主义哲学的当代意义首先在于其历史唯物主义学说，它为我们认识当今生活世界的各种问题提供了一把钥匙；也表现为马克思文本中那种深刻的“反思——批判精神”。黄楠森教授认为，马克思哲学的当代形态就是“辩证唯物主义世界观体系”。

(4) 全球化思路。剖析全球化问题并与西方全球化理论对话，是阐发当代性的一个切入点。马哲所指向的是一种真正具有全球化意义的哲学范式，但其理论又优越于全球化理论，所提供的是一种真正符合全球化时代需要的哲学理念，如果说全球化还是人类一个未竟的历史进程，那么，马克思哲学正是人类走向全球化时代的主导哲学。有学者进一步提出认真解读“世界历史”理论具有重要方法论意义。

(5) 结合现实思路。阐明“当代性”的关键与实质是必须与“当代世界实践”相结合、统一，在综合创新、比较研究中形成具有当代世界意义（又有中国特色）的马克思主义哲学。提出“立足时代，立足中国，是实现哲学与现实接触和结合的关键。”

当今世界时代发展的总趋势是“争取世界和平与可持续发展”，两大“主题”是主流，同时也是必须争取的过程、目标。一个时代特征是“由对抗走向和解”，对抗达到极端就要转化。早年马克思就曾提出共产主义是“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”，是“存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决”。这正表现出其哲学的当代意义。

复习与思考题

1. 怎样全面认识马克思主义哲学的本质特征或总体性质？
2. 怎样认识马克思主义哲学变革的本质及其与西方传统哲学的关系？
3. 怎样认识“两个马克思”的概念，这一概念与问题的实质是什么？
4. 怎样理解马克思主义哲学的当代性？继承、发展马克思主义哲学的主要路径是什么？

拓展阅读书目

1. [法]路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆 2006 年版。
2. [英]戴维·麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》，李智译，中国人民大学出版社 2004 年 11 月版。
3. 游兆和：《怎样理解与界说马克思主义哲学的本质特征》，《马克思主义与现实》1994 年第 1 期，人大复印报刊资料《哲学原理》1994 年第 11 期。
4. 吴晓明：《重估马克思哲学革命的性质与意义》，《复旦学报》（社科版）2004 年第 6 期。
5. 张汝伦：《马克思的哲学观和‘哲学的终结’》，《中国社会科学》2003 年第 4 期。
6. 文兵：《对‘生存论本体论’的一些质疑》，《哲学研究》2003 年第 10 期。
7. 舒远招 肖向东：《重审西方哲学背景——中国新时期马克思主义哲学发展的一条路径》，《湖南师范大学社会科学学报》2005 年第 4 期。

第三章 物质的本质特征与多重属性

物质和意识的关系是哲学的基本问题。本章主要阐述物质的基本含义、本质特征以及物质所具有的运动、时间、空间等多重属性，通过本章的学习与讲授，要促使学生树立辩证唯物主义的物质观。

第一节 物质的根本特性：客观实在性

一、马克思以前的物质观

马克思以前，唯物主义物质观经历了两个阶段：（1）古代朴素唯物的物质观，特点是具有直观性，把物质归结为某种具体形态；（2）近代唯物主义物质观，其历史地位和贡献是力图把物质观建立在科学基础上，但缺陷是形而上学，把物质特性归结为“原子”特性。

二、辩证唯物主义物质观

物质的定义是在人的意识之外、为人的意识所反映的客观实在。列宁提出的“物质”定义，指明了物质的客观实在，与一切唯心主义和二元论划清了界限；同时也坚持了可知论，与不可知论划清了界限；坚持了辩证法，与具体的物质形态区别开来，

哲学的物质概念与具体科学的物质概念有区别，这是一般和特殊、共性和个性的关系，同时，物质的客观实在性是始终不变的，这是绝对的，而物质的具体结构和属性却是可变的，是相对的；哲学物质观以科学的物质结构理论为基础，同时又为它的发展提供世界观和方法论上的指导。

第二节 运动是物质的根本属性

一、辩证唯物主义的运动观

“运动”是指宇宙中所发生的一切变化和过程，具有从低级到高级的各种形式、形态。物质运动的基本形式有机械、物理、化学、生物、和社会运动。它们相互区别又相互联系、相互包含，并在一定条件下相互转化。

运动是物质的根本属性或存在方式，运动和物质是不可分割的，离开物质的运动和离开运动的物质都是不可设想的。

二、静止是运动的特殊表现

静止是指运动中的物体在一定时间和范围内的相对稳定性，是运动的特殊表现。静止表现为在质上相对稳定和在位置上相对稳定。

静止和运动的关系是辩证的，相对静止包含绝对运动的因素，绝对运动又贯穿于静止之中。静止的意义在于提供了运动的量度和分化的条件，是事物相互区别的基础，也是质变的准备。形而上学否认运动，相对主义否认静止，都是片面的。

第三节 时空是物质运动的基本方式

一、时空是物质运动的基本形式

时间是指物质运动的持续性、顺序性，特点是一维性、不可逆性，空间是指物质运动的广延性、伸张性，特点是三维性、可颠倒性。时空与物质运动的关系是不可分割的，离开物质运动的时空和离开时空的物质运动都不可设想。

唯心主义把时空看作是感觉、观念的产物，形而上学则认为时空可以独立存在、具有不变的特性。

二、时空运动是绝对性和相对性的统一

时空的绝对性是指客观性，相对性是指时空的具体特性又是相对的、可变的，是随物质运动状况的变化而变化的。爱因斯坦的“相对论”揭示了时空特性依赖并对应于物质运动变化的关系，证实时空与物质运动是统一而不可分割的。相对论表明，当物体运动的速度接近光速时，沿运动方向的长度缩短、时间变慢，广延性缩短、持续性加长，即“尺缩”、“钟慢”，即运动越快，相对于它来说空间越小、时间越慢（在它上面进行的运动的持续性越长），如飞船的运行。这进一步说明时空同物质运动是有机统一的。

应进一步探讨的问题是：“光速”是极限吗？“超光速”是否可能？这样，就由“空间走廊”转入“时间隧道”，出现“隐物质—隐秩序—隐飞行”，如飞碟。而隐飞和显飞可以互相转换，关键在于飞行物的虚实，而造成虚实的是它的速度，即“速度之谜”。科学家设想，以光速为临界速度，光子是临界态，“显物质”（阳性）以光速为上限，粒子达到光速转化为光子，“隐物质”（阴性）以光速为下限。光子具有阴阳二像性，是转化中的临界物质。物体一旦获得光速就由显变隐、由阳变阴。这就由我国易理的阴阳观建立起“宇宙”的物质总体概念，即宇宙=阴性世界+阳性世界=时间+空间。美国《科学》杂志评选出 2003 年度十大科学突破之一就是证实“宇宙主要由神秘的暗物质和暗能量组成”。早在 1998 年科学家就发现宇宙在加速膨胀，就想用暗能量来解释产生与引力相反的排斥力。宇宙中仅有 4% 是普通物质，其余 23% 和 73% 分别是暗物质和暗能量。

三、时空运动是无限性和有限性的统一

无限性是指宇宙运动在时空两个方面都是无限的，无始无终，无边无际，这是物质世界无限深远的无限性。有限性是指物质的具体形态在时空中又是有限的，有始有终，有边有际。无限和有限关系也是辩证的，有限是相对的，无限是绝对的，有限包含无限，无限就存在并贯穿于有限之中。无限并不在有限之外（“恶的无限性”），就存在于有限之中。

第四节 世界统一于物质

承认世界是统一的，属于哲学的一元论，否认世界统一性属于二元论。唯物主义一元论认为世界统一于物质，唯心主义一元论认为世界统一于精神。二元论认为物质和精神各自独立，是世界的两个互相独立的本原。不彻底的唯物主义者杜林提出“世界统一于存在”，恩格斯对此提出批判并提出了“世界统一于物质”的命题。

世界为什么统一于物质呢？首先，科学发展提供了大量实证材料，用一系列科学发现来证明整个世界是统一的物质世界；其次，哲学的证明提供理论论证，运用抽象思维来论证世界统一的本质。世界统一于物质也就是统一于物质的客观实在性，而世界的统一又是具有辩证性质的多样性的统一。

世界的统一性是科学的基本观念和基本信念,所有的科学理论都在不同程度上表现出对统一性的不懈追求。17世纪牛顿把天上和地上的机械运动的力学规律统一起来,描述了一幅机械运动的世界图景。19世纪三大发现描绘了辩证运动的图景。20世纪的相对论、量子力学、分子生物学和系统科学等发现,在更高水平上描绘了世界图景。世界统一性,在狭义上是指把高速和低速的力学运动规律统一起来,在广义上是指把物质、运动、能量、时空和引力统一起来,达到科学的简单性和对称、和谐、统一的理想。

复习与思考题

1. 怎样理解哲学的“物质”概念及其与科学上“物质”概念的区别?
2. 为什么说运动是物质的根本属性?
3. 怎样在时间空间问题上坚持唯物辩证法?

拓展阅读书目

1. 恩格斯:《反杜林论〈哲学篇〉》,《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1995年版。
2. 列宁:《唯物主义与经验批判主义》,《列宁选集》第2卷,人民出版社版。
3. 阿尔伯特·爱因斯坦:《爱因斯坦晚年文集》,海南出版社2000年3月版。
4. 丁子江:《思贯中西》:“挑战进化论—澄江化石群与寒武纪生命大爆发的哲学思索”,中国工人出版社出版。

第四章 意识的本质特征与能动作用

辩证唯物主义认为物质是第一性的，意识是第二性的，在起源和本质上意识依赖于物质，同时意识又具有能动作用。通过本章学习和讲授，要帮助学生正确认识物质和意识的关系，树立客观规律性和主观能动性统一的哲学观念。

第一节 意识起源于物质

意识起源于物质，是物质发展到一定阶段的产物。包括两方面：

一、意识是自然界长期发展的产物

意识的产生经历了一个漫长、复杂的自然演化过程，其中四个决定性的阶段是：物质的反应特性，这是意识产生的基础；生物的刺激感应能够性，是意识产生的萌芽；动物感觉和动物心理，是意识产生的直接条件；在劳动推动下由猿脑到人脑的转变，形成了人类意识。

这个过程也说明在物质大厦本身的基础中就包含产生意识的可能性，这种可能性包含着必然性，因而在长期的演化过程中就变为现实。实际上，意识起源于物质的理论，是对意识和物质具有统一性（或同一性）的直接证明。人们普遍认为，不仅动物，植物也有感觉，这也表明在物质或生物本身的基础中就包含产生意识的可能性。

日本著名作家江本胜 2001 年出版《水知道答案》，用拍摄水结晶的方式向世人揭示了水的奥秘，让人们亲眼目睹意识或语言等能量的转化。“水是心灵的镜子。水有各种各样的表情，并真实地展现出人类的意识”。“这件事令许多人惊讶不已。在过去，诸如此类用语言或思想改变水或其他物质的性质的想法，都常常只是被纳入宗教或者哲学的范畴”。

“水是万物的本原”，可能正是在水中隐藏着解开宇宙之谜的钥匙，同时水也为人类该如何在这个宇宙中生存打开了一扇心灵之窗。

二、意识是社会的产物

意识是在社会实践中形成和发展起来的。其中，生产劳动是意识产生的基础，语言则构成思维的物质外衣或思想的表达工具，社会实践又不断丰富意识的社会内容。

第二节 意识的本质以及和人工智能的区别

一、意识的本质是对物质的反映

从本质上说，意识是人脑对物质的反映。这一命题包含两方面的内容：

(1) 意识是人脑的一种机能，是人脑在两个信号系统基础上进行的一种以“生物电”方式实现的物理与生理过程；

(2) 意识是人脑对物质的反映，这是意识的社会本质，意识在深层本质上就是人在社会实践中形成的人脑对客观实在的反映，是对客观存在的主观映像。就意识的来源（原型）、内容来说具有客观性，就意识的形式来说具有主观性。

承认意识、思想是对物质的反映，就是唯物主义反映论。但“反映”也并非简单再现和消极反映，而是“改造过的”的认知形式，同时也具有能动的反作用。

在意识本质问题上，唯心主义否认意识是人脑对客观世界的反映，庸俗唯物主义则把意识产生

的过程简单化、庸俗化。

二、人工智能的本质是“思维模拟”

人工智能是指用电脑模拟、复制人脑的部分功能，用以代替和提高人脑的劳动效率，它在本质上是对思维活动的模拟，所以也叫“思维模拟”。

人工智能的重大意义是：（1）在哲学上证明了意识确实依赖于物质，是人脑的机能；（2）在科学上扩大了意识的作用范围，增强了意识活动的功能，扩大了人脑活动范围；（3）在认识上提高了人的认识能力，有助于进一步开发人类意识潜能。

人工智能与人类意识具有重大差别，二者基础不同，本质不同，水平、作用也不同。人工智能不能代替人脑，同时也要正视机械化、数字化会造成生存困境。

第三节 物质和意识的辩证关系

物质和意识的关系是辩证的，是物质的决定作用和意识的反作用的统一。

一、物质的决定作用

主要表现在意识的起源、本质和作用三方面，物质的决定作用都是第一性的，意识的反作用都是第二性的、派生的。

二、意识的反作用

意识的反作用或主观能动作用是指意识在实践中形成和发挥的能动地认识世界又能动地改造世界的作用，主要表现在意识活动是一个积极主动的创造性的过程，是有目的、有计划的活动，同时意识对实践具有重要指导作用并对人体生理机能也有影响和控制作用。

三、实现意识的能动作用的条件和途径是实践

通过实践，促进观念转变为现实，并要运用物质手段和物质条件，要尊重客观规律。

第四节 客观规律性和主观能动性

一、什么叫规律

规律是指事物之间的内在的、本质的、必然的联系，是事物之间的一种本质

关联。规律是物质的特性，物质总是按照一定规律运动，所以凡规律都具有客观性。客观规律就是说规律是物质运动本身所固有的，是不以人的意志为转移的；自然规律是客观的，社会发展规律也是客观的，思维的规律也是对客观规律的反映、概括。人们不能创造也不能消灭、只能认识和利用规律。

客观规律的特点是：（1）具有内在性，是事物的内在联系；（2）具有本质性，规律就是本质在运动中的表现；（3）具有必然性，是事物发展中不可避免的趋势与因果联系；（4）具有稳定性，是事物发展中相对不变、大范围起作用的关系，是一切多变的、流动的现象的基础。

二、客观规律性和主观能动性的关系

二者相互区别，客观规律是第一性的，是实现主观能动性的基础，起制约作用，主观能动性是第二性的，依赖于客观规律；又相互联系，发挥主观能动性构成认识客观规律的必要条件，而实践

又提供了把二者统一起来的基础和条件。只有通过实践才能既认识客观规律，并发挥主观能动性，既改造客观世界，又改造主观世界，从而达到二者具体历史的统一。

复习与思考题

1. 怎样理解意识是对物质的反映？
2. 怎样理解客观规律性和主观能动性的关系？

拓展阅读书目

1. 恩格斯：《自然辩证法（节选）》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社 1995 年 6 月版。
2. [日]江本胜：《水知道答案》，1、2 两册，李炜译，天津人民出版社，2004 年 5 月第 1 版。
3. 侯才：《认识重心的迁移与当代哲学的趋向》，《长白学刊》（长春），2005 年第 1 期。

第五章 辩证法与形而上学的对立

唯物辩证法是一种科学的思维方法，也是一个完整的理论体系，它具有一些新的特征，也具有一些基本规律和范畴。在以下三章，我们就来讲述唯物辩证法这些基本特征、基本规律和范畴。

第一节 两种方法论的对立

辩证法（dialectics）一词来源于古希腊语（dialektike），原意是“谈话”、“论辩”，其最初含义是指聚在一起讨论问题，在论辩中揭露并克服对方的矛盾而求得真理。在后来的发展中，辩证法日益成为在变动中寻求灵活性与全面性的思维方法与理性认识，并形成与形而上学的对立。

两种方法论或两种发展观是指辩证法和形而上学。唯物辩证法是关于一切事物普遍联系与发展运动的一般规律的科学。联系、发展是辩证法的两个基本特征，或叫辩证法的总特征。

形而上学是与辩证法相对立的方法论与发展观，是以孤立、静止、无矛盾和无变革的观点认识事物的学说。两种方法论对立的主要表现是：（1）联系与孤立观点对立；（2）发展与静止观点对立；（3）内在矛盾与外力推动观点对立。第三点对立是对立、斗争的焦点。

第二节 普遍联系的特点与本质

一、联系与普遍联系

联系是指事物之间相互影响、相互作用的关系。主要特点是：

- （1）客观性，联系是事物本身所固有的而不是人外加给事物的；
- （2）普遍性；普遍联系是指世界上一切事物之间都具有多种多样的广泛关联，表明世界是一个普遍联系的统一整体，每一事物也不会孤立存在，不同事物之间也没有绝对的界限；
- （3）多样性，联系是具体的、复杂多样的，认识的任务在于认识事物之间内在、本质、必然的联系；
- （4）条件性，一切联系都处于一定条件下，所以总是具体的联系。

二、联系观点和系统观点的一致性

系统就是由事物内部相互联系的各个部分或要素所组成的又处在一定环境中的有机整体，其基本或本质特征就是整体性。系统还具有结构性、层次性等。在系统中，整体和部分具有不可分离的辩证联系。

系统科学具有重大认识意义，它证实和深化了唯物辩证法的内容，同时也使人类对世界的认识更加全面、深入，也使科学体系更加全面、系统。

第三节 永恒运动的含义和实质

一、几个概念的理解

运动是指一切事物发展、变化的过程，包含“宇宙中发生的一切运动和过程”，所以是最基本、最广泛的概念。变化表现运动的具体内容，既包含前进、上升，也包含后退、下降的运动，正反好坏都是变化。发展则特指前进、上升的运动，发展的实质是新事物代替旧事物。

事物发展变化无不作为过程而出现，过程就是事物产生、兴旺、衰落直到灭亡的过程，也就是历史行程。

二、新生事物的实质

新生事物是指符合客观规律、具有必然性和强大生命力及远大前途的事物。它和旧事物的根本区别在于是否符合发展的客观规律，衡量新旧事物要从本质上看。

新生事物不可战胜的原因是：（1）具有必然性，符合客观规律、具有远大前途、代替旧事物是不可避免的趋势；（2）具有优越性，在否定旧事物根本性质的基础上又吸收旧事物中合理因素发展壮大自己，具有旧事物不可比拟的优越性；（3）具有群众性，符合群众愿望、代表群众利益而得到群众拥护。

第四节 辩证法的核心与实质

一、辩证法的核心和实质

对立统一规律是辩证法的核心和实质，有四点原因：（1）揭示了事物发展的源泉和动力，也揭示了普遍联系的本质；（2）是贯穿在辩证法体系中的中心线索，其他规律和范畴都是它的表现和补充；（3）是两种发展观对立的焦点；（4）是认识和分析事物的根本方法，即矛盾分析法。

二、东西思维方式的比较

美国哲学家巴姆长期从事比较哲学研究，提出整体论或有机论，强调事物和思想的有机性、相互依赖性和对立互补性，他对西方、中国和印度思维方式的比较简易而深刻，说明不同民族对整体和部分的不同理解。中国是阴阳平衡互补，重视“综合”，西方倾向于二元对立、分离，重视“分析”，印度思想则倾向于排除中间阶段的一切干扰，把对象直接地一下作为整体来抓住，即重视“直觉”。

复习与思考题

1. 辩证法有哪些性质、特点？试从东西哲学比较中说明这些特点；
2. 为什么说辩证法和形而上学是两种对立的方法论？
3. 怎样理解矛盾规律在辩证法中的地位和意义？

拓展阅读书目

1. [德] 黑格尔：《小逻辑》，“导言”，贺麟译，商务印书馆，1980年版。
2. [奥] L·贝塔兰菲：《一般系统论》，社会科学文献出版社，1987年版。
3. [美] E·拉兹洛：《用系统论的观点看世界》，中国社会科学出版社，1985年版。
4. 金吾伦：《巴姆的整体论》，《自然辩证法研究》1993年第9期。

第六章 辩证发展的一般规律

本章主要讲解唯物辩证法的基本规律，这是辩证法最基本、核心的内容，体现了辩证哲学的精神本质。讲授本章，要帮助学生树立辩证法的意识，学会用辩证法观察问题与分析问题。

第一节 质量互变规律

一、事物是质和量的统一

质是一事物区别于他事物的内在规定性，是其本质属性。量是数量表现。度是质和量的统一，是事物保持自己质的数量界限。

认识质的意义是定性分析，认识量的意义是定量分析，认识度的意义是实现质和量的统一，把定性和定量分析结合起来，并在发展中寻找最佳的度。

二、量变和质变的规律性

量变是数量变化，是渐进过程，两种基本形式是单纯数量增减和空间结构改变。质变是根本性质变化，是中断、飞跃，两种形式是爆发式飞跃（对抗性矛盾，表现为外部冲突）和非爆发式飞跃（非对抗性矛盾，表现为内部克服）。

量变和质变具有互相转化的规律性，二者的关系是辩证的：量变是质变的必要准备，质变是量变的必然结果，量变—质变—量变，就形成质量互变的普遍规律。

这一规律重要意义是表明发展是量变和质变的统一，既要注意量变，又要重视质变。否认质变是庸俗进化论，否认质变由量变引起是突变论（灾变论）。它也表明发展是连续性和阶段性的统一，要反对冒进和保守两种倾向。

三、量变和质变的相互渗透

这有两种情况：（1）量变中渗透质变，总的量变过程中有部分质变，阶段性质变和局部性质变。（2）质变中也渗透量变，质变过程中有量的扩张，即在质变的关节点上，新质因素在空间上迅速扩张，完成根本质变。

第二节 对立统一规律

一、矛盾的含义和意义

（一）矛盾的含义

矛盾是指一个事物包含两个既对立又统一的方面或倾向，矛盾即对立统一。“一分为二”（“统一物之分为两个方面”）是其通俗表述。一切事物在本质上都是矛盾的，“矛盾”是客观的辩证矛盾，而不是逻辑矛盾。

对立统一规律是辩证法的根本规律，是辩证法的实质和核心：（1）揭示了事物发展的源泉和动力，也揭示了普遍联系的本质内容；（2）是理解辩证法的钥匙，是贯穿在辩证法体系中的中心线索；（3）是两种发展观对立斗争的焦点；（4）是认识和分析问题的根本方法，即矛盾分析法，所谓分析就是分析事物的矛盾。

（二）矛盾的两重属性

矛盾的两重基本属性是指斗争性和同一性。

斗争性是指矛盾双方相互区别、排斥、否定的倾向；同一性是指矛盾双方的相互联结，既相互依存，共居，互为存在条件，又相互贯通，每一方都包含、吸收对方的一些因素，并在一定条件下相互转化。

这两重属性相互区别，同一性是相对的，斗争性是绝对的（正如运动是绝对的），又相互联系，同一性中包含斗争性，斗争性又贯穿在统一性之中，是“无条件的、绝对的”。对立是统一中的对立，统一是对立中的统一，二者结合，推动了事物发展。

矛盾的作用在于矛盾是事物发展的源泉和动力。其中矛盾同一性是事物发展的根本条件，斗争性是事物发展的根本动力，事物运动的两种状态（相对静止和显著变动的状态）都是由矛盾斗争引起的。在质变阶段，矛盾斗争的作用更加显著，体现了发展的实质是新事物代替旧事物。

（三）内因和外因

内因是内部矛盾，是一事物发展的根据，外因是外部矛盾，是一事物发展的必要条件，外因只有通过内因才起作用，内因也只有和外因结合才能有效推动事物发展。在现代化建设中，既要坚持独立自主、自力更生，又要坚持对外开放，吸收发达国家经验和先进科技成果。

二、矛盾的普遍性和特殊性

（一）矛盾的普遍性是说矛盾是普遍存在的，矛盾存在于一切事物的发展过程中，又贯穿于每一事物发展过程的始终。矛盾的特殊性是说不同事物的矛盾具有不同特点，矛盾双方也有不同特点。

二者关系即共性和个性、绝对和相对的关系，既相互区别，反映了一般和个别的差别，又相互联系，特殊性包含普遍性，普遍性通过特殊性而存在，一般只能通过个别而存在，没有个别就没有一般，而个别也一定和一般相联系，任何个别都是一般；在一定条件下相互转化。这一理论的重大意义在于是关于矛盾问题的精髓，也是坚持把马克思主义普遍真理和革命和建设具体实践结合的哲学基础，是建设中国特色社会主义的理论依据。

（二）矛盾发展的不平衡性

这是矛盾特殊性的一个重要问题，是指矛盾或矛盾双方在发展过程中力量和作用不平衡。主要表现为：

（1）基本（根本）矛盾是指贯穿过程始终、并决定事物本质的矛盾，它不解决这个过程就没有完结，非基本矛盾与此相反；

（2）主要矛盾是指在多对矛盾中处于支配地位、起主导作用的矛盾，表现为工作的重点；非主要矛盾与此相反；

（3）矛盾的主要方面是指在矛盾双方中处于支配地位、起主导作用的方面，事物的性质主要由取得支配地位的矛盾的主要方面决定（如社会主义由公有制决定性质）。矛盾不平衡性原理是坚持两点论和重点论统一的哲学基础，坚持两点论是前提，反对一点论，坚持重点论是深化，反对均衡论。

三、中国传统哲学的矛盾观念

比较说来，中国传统哲学偏重于对立面的“和谐”、“统一”，而马克思主义哲学及现代哲学则更倾向于“对立”、“斗争”。中国古代的矛盾学说是典型的两极对立统一的辩证学说。其中，道家主张“阴阳分而不离”，儒家主张“君子和而不同”，这都体现出传统哲学的精髓。“和”是中国文化的精髓，有学者提出：“中国人从‘和’而来”。

近代以后，人们受进化论影响，开始突出对立面的斗争，强调“竞争是进化之母”，由此也形成对传统哲学的“矫正”或“扬弃”。毛泽东在《矛盾论》中强调“斗争性”，并认为“斗争性”（或“斗争”）具有“绝对性”，是推动事物发展的动力和根本原因。这在一定程度上把“斗争”

泛化，把“辩证统一”变成了“绝对斗争”，后来更刻意追求“变化”、“斗争”、“继续革命”，人为制造“七八年一次”的“阶级斗争”，由此导致“文革”，并引发社会长期持续的政治动荡。

四、波普尔对“辩证法”的分析

卡尔·波普尔（1902— ）在《开放社会及其敌人》一书中对黑格尔的“辩证法”思想进行了批判。他批判黑格尔把矛盾作为构造科学进步的手段，“他得出结论说，矛盾不仅是允许的和不可避免的，而且是非常有必要的。这就是黑格尔的学说，它必然要毁灭所有的论证和进步。因为，如果矛盾是不可避免的和必要的，那么，就不需要消除它们，这样，所有的进步就必然会完结。”“黑格尔的意图是要自由操纵一切矛盾。他主张‘一切事情都是矛盾的’……他想终止合理的论证，并从而终止科学和理智的进步”。“这是一种强权即公理的理论。”（《开放社会及其敌人》，2，80—81）他还批判历史决定论是“乌托邦工程”而大力主张“社会渐进工程”。

第三节 否定之否定规律

否定之否定规律揭示了事物辩证发展的方向和道路，表明事物发展常常是一个螺旋式上升或波浪式前进的过程，是前进性和曲折性的统一。深入学习唯物辩证法的否定观和否定之否定规律，对于我们掌握与运用辩证法、提高分析问题的能力具有重要意义。

一、辩证法的否定观

辩证法关于否定的观点是：（1）否定是内在的否定；（2）否定是发展的环节；（3）否定是联系的环节；（4）否定的实质是扬弃，即辩证的、包含肯定的否定。

形而上学的否定观把否定理解为外在的否定、绝对的否定，否定就意味着联系和发展的中断。辩证否定观既体现了辩证法的革命本质，也体现了辩证法的科学精神，即对待事物采取分析态度，对历史文化遗产要合理继承。

二、否定之否定的规律性

否定之否定表明一个事物的发展一般都要经历两次否定，即由肯定到否定、又由否定到第二次否定，这个周而复始、推移转化的过程就是否定的否定。它揭示了事物发展的方向和道路。这个规律的特点是：（1）经过一个周期，带有周期性；（2）经过两次否定，带有回复性；（3）经过三个阶段，带有阶段性。

否定之否定规律的实质是讲曲折发展，表明事物发展是前进性和曲折性的统一，是在曲折中前进的过程。因此，要反对直线论，也要反对循环论。

三、否定之否定的特殊性

否定形式具有特殊性，不同性质的事物具有不同的否定形式；曲折发展也具有特殊性，回复、回归乃至倒退都是曲折发展的特殊形式。

复习与思考题

1. 怎样理解矛盾在事物发展中的作用？
2. 怎样理解中国传统哲学与马克思主义哲学关于“矛盾”学说的差异？
3. 辩证否定观的实质和意义是什么？
4. 否定之否定规律的主要特点是什么？实质是什么？

拓展阅读书目

1. [德] 黑格尔：《小逻辑》，“逻辑学概念的初步规定”，贺麟译，商务印书馆，1980年7月第2版。
2. [英] 卡尔·波普尔《开放社会及其敌人》，1. 2 两卷，中国社会科学出版社，1999年8月第1版。
3. 管向群：《传统和谐思想的启示》，2005年10月18日《光明日报》。
4. 王心竹：《中国人从‘和’而来—访人大张立文教授》，2006年2月21日《光明日报》。

第七章 辩证联系的基本范畴

范畴是指科学中表明事物相互关系的基本概念，而唯物辩证法的范畴则反映了世界上一些最普遍的矛盾关系，其实质就是矛盾双方的对立统一，因而是对立统一规律的表现和补充。本章主要讲述辩证法的一些基本范畴，帮助学生进一步了解事物普遍联系和矛盾运动的复杂情形。

第一节 现象和本质

这是反映事物内在性质与外在联系相互关系的一对范畴。

二者辩证关系在于本质和现象不可分割，没有不表现本质的现象，也没有不表现成为现象的本质。假象则是本质在反面的表现。通过现象认识本质是科学研究的最基本方法。

第二节 内容和形式

这是反映事物内在要素与表现方式之间关系的一对范畴。二者相互区别，也相互联系，内容决定形式，并通过一定形式表现出来，形式表现内容，同时又反作用于内容。二者在一定条件下也互相转化，在一种关系中的形式在另一种关系中可转变为内容，反之亦然。

要坚持内容决定形式，形式必须适合于内容，要克服形式主义。同时，也要看到形式的反作用，充分发挥各种形式在事物发展中的作用。

第三节 原因和结果

这是反映事物前后相继、彼此制约的一对范畴。因果联系的特点在于其前后相继具有顺序性、必然发生具有客观性、具体表现具有多样性。二者在一定范围内有确定的区别，而在更广泛的关系中，在普遍联系中，二者经常发生转化，原因转化为结果并受到结果制约，结果转化为原因又反作用于原因，由此形成矛盾的双向运动和普遍的相互作用。必须坚持因果联系的客观性、普遍性和辩证性，克服思想僵化。

第四节 必然性和偶然性

这是反映事物发展趋势的一对范畴。必然性由事物发展中的本质原因和根本矛盾所决定，在发展中起主导、决定作用，偶然性由非本质原因决定，起从属作用。二者也相互联系、相互包含，偶然性包含着或背后隐藏着必然性，必然性也只能通过偶然性表现出来并开辟道路。

所以，任何事物的发展都表现为二者的对立统一的矛盾发展，既要把握必然性，也要估计到偶然性，把二者辩证综合起来。

第五节 可能性和现实性

这是反映事物转化过程并预见事物发展前途的一对范畴。对“可能性”的分析，要同“不可能性”区别，还要把现实的可能性与非现实的（抽象的）可能性区别开，还要把握两种相反的可能性。可能不等于现实，但二者又相互联系、相互转化，事物正是通过二者的不断转化向前发展。既要立足于现实，也要着眼于可能，充分发挥主观能动性，促进事物转化。

复习与思考题

1. 为什么说辩证法的范畴都是对立统一规律的表现和补充？
2. 举例说明内容和形式、原因和结果的辩证转化。

拓展阅读书目

1. 列宁：《哲学笔记》中《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》、《谈谈辩证法问题》，人民出版社，1956年10月第1版。
2. 韩庆祥 梁敏：《一主二基：谐合共生思维范式的确立》，《江海学刊》2003年第5期。

第八章 从唯心史观向唯物史观的转变

本章相当于历史观的一个导言或绪论，主要讲述历史观的基本问题和从唯心史观向唯物史观的转变历程。本章中心思想是对历史观的发展演变做出哲学思考，教学目的是帮助学生明确唯物主义历史观的基本概念，掌握唯物主义历史观的精神实质。

第一节 历史、历史哲学和历史观

在古希腊，“历史”（History）最初的含义是“询问”和“调查”，后来延伸为“作为询问结果而获得的知识”。总的说来，现代西文中“历史”一词包含两层含义：一是指人类的经历本身，即人类过去的一切活动、创造以及所经历的事件；二是指历史学，即人们对自己过去经历的事件的记述和认识。

所谓“历史哲学”（Philosophy of History）按一般含义是介于历史和哲学之间的一门交叉学科，是把历史或历史学当作研究和认识对象的一门综合性学科，也是当代哲学研究的一个重要分支。

“历史哲学”一词是18世纪法国启蒙运动思想家伏尔泰（1694—1778）最早提出的，他用“历史哲学”这个词的意思是指历史研究不应该只是推及历史事实，而应该达到一种哲学的或理论的理解。

就西方历史哲学发展形态来说，主要有思辨的历史哲学、批判的历史哲学、分析的历史哲学。最近一个世纪以来，西方历史哲学演变的主要趋势是从思辨走向分析。马克思的历史哲学可称为科学的历史哲学。

“历史观”是指人们对社会历史的根本观点，如历史有无规律性、历史规律是主观的还是客观的，它是世界观的组成部分。历史观的基本问题是社会存在和社会意识的关系，这是哲学基本问题在历史领域中的表现和深化，是划分两种历史观的根本标准。

社会存在是指社会的物质生活，主要内容是物质生产以及在此基础上形成的物质的生产关系。社会意识是指社会的精神生活的各种形式，亦即哲学、宗教等意识形态的各种形式，它构成人们的思想关系。

对历史观基本问题的不同解答形成了两种对立的历史观：唯心主义历史观和唯物主义历史观。唯物史观认为社会存在决定社会意识，社会意识是对社会存在的反映。马克思以前的历史观在总体性质上都属于唯心主义，唯物史观是马克思一生两大发现之一。

辩证唯物主义和历史唯物主义被认为是一般和特殊的关系。

唯物史观的发现和自然辩证法的确立，使旧唯物主义发展为“新唯物主义”，用一个总的名称，就是：“辩证的历史的唯物主义”。

第二节 对唯心史观的分析

一、唯心史观的主要形式

1. 主观的唯意志论，把社会发展的根源归结为少数杰出人物的主观意志和思想动机，如尼采“超人哲学”的“权力意志”；

2. 客观的宿命论，把社会发展的根本原因归结为某种神秘的客观精神，英雄任务也只是他的工具和体现，如黑格尔“绝对精神”和“马背上的绝对精神”。

旧唯物主义也是唯心史观。唯心史观中也包含辩证法，特别是黑格尔历史观。

二、唯心史观的主要缺陷

1. 至多考察了人们历史活动的思想动机，而没有考察产生这些动机的物质根源，因而不能发现社会发展的客观规律性（颠倒物质动因—思想动机）；
2. 夸大了个人的历史作用，不能说明人民群众的历史创造作用，不能认识社会发展的真正动力（颠倒人民群众—个人作用）。

三、唯心史观占统治地位的根源

一般来说，马克思以前的历史观在基本性质上都属于唯心主义，唯心史观长期在社会历史领域独占统治地位，其主要原因在于：

- (1) 物质生产水平的低下，掩盖了物质生产的重大历史作用，使历史学家把社会发展的决定性因素归结为精神力量；
- (2) 统治阶级的阶级偏见，掩盖了人民群众的生产劳动和社会实践的重大作用，夸大了个别英雄人物的作用；
- (3) 认识根源是不能看到社会发展的客观规律，不能理解在社会发展中虽然有人的有目的的自觉的活动，但这种活动背后却有物质的动因、动力，因此，社会发展在实质上同自然界一样，也具有不以人的主观意志为转移的客观规律。

第三节 从唯心史观向唯物史观的转变

一、唯物史观的思想来源

唯物史观产生的思想来源主要是 18 世纪和 19 世纪法国、德国思想家有价值的历史观念，也包括当时已大为流行的达尔文的生物进化论观念。具体是：

- (1) 18 世纪法国唯物主义哲学家“人是环境的产物”的观念；
- (2) 19 世纪空想社会主义者特别是圣西门的观点。圣西门努力探索历史发展的规律，但把历史进步的基础最终归结为理性的进步；
- (3) 法国复辟时期（1814—1830 年）的历史学家基佐、米涅、梯叶里、梯也尔等学者的思想，他们已看到人民群众、阶级斗争及经济利益的作用；
- (4) 德国古典哲学的历史观；黑格尔的历史观具有辩证观念，他把历史理解为一个发展过程，这一过程服从一定规律。费尔巴哈坚持人学的唯物主义，对历史有一种“自然主义”的理解。
- (5) 进化论观念；马克思、恩格斯认为，进化论揭示了自然界运动的基本规律，而唯物史观则揭示了人类历史的运动规律，二者具有相同的科学性质，而人类历史的发展规律与自然界运动的规律在实质上也是一致的，二者服从同一的客观规律。

二、唯物史观的创立过程

马克思主义哲学形成的原创性时期是 1843—1848 年，其思想来源主要是德国古典哲学，主要是黑格尔的辩证历史观和费尔巴哈的人本学唯物主义。

马、恩批判、改造与吸收这一思想资源主要表现在唯物史观形成时期的一些主要著作中，包括：1843 年马克思的《黑格尔法哲学批判》、1844 年马克思《经济学—哲学手稿》、1845 年马、恩合著的《神圣家族》、1845 年马克思《关于费尔巴哈的提纲》、1846 年马、恩合著的《德意志意识形态》。

三、唯物史观原理的经典表述

对唯物史观的基本原理，马克思、恩格斯曾表述为：“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”。

1859年，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中对历史唯物主义原理又作了经典性表述。

第四节 唯物史观在马克思主义体系中的地位

一、唯物史观创立的意义

- (1) 历史观上的革命变革，把唯物主义贯彻到底；
- (2) 使社会主义从空想变为科学，为科学社会主义提供了理论基础；
- (3) 为历史研究提供了最一般普遍的科学方法，即历史主义方法；
- (4) 确立了人民群众创造历史的观点和科学实践观在认识论、历史观中的核心地位，促进了哲学变革。

二、唯物史观的地位

在马克思主义体系中，唯物史观占有核心地位。马克思主义就是在唯物史观思想基础上探索人类解放的学说，是唯物主义历史观和人道主义价值观的统一。

马克思主义发展中的“源”与“流”是指：一切思想体系都有自己的源和流，马克思主义之“源”就是唯物史观，其他著作、观点都是“流”，是唯物史观的应用、阐述与发挥并为其提供科学证明。

三、唯物史观与人道主义

唯物史观和“人道主义”的关系是个复杂问题。二者是根本对立的，还是矛盾统一的？在上世纪80年代，我国发生过关于“人道主义”的争论，“人道主义”被当作“唯心主义历史观”遭到批判。关于唯物主义是否和“人道主义”相吻合，是否存在着“人道主义的唯物主义”以及“人道主义的马克思主义”，关于唯物史观与人道主义究竟是何种关系，这些问题还需要继续进行研讨。但需要明确的是，人道主义在本质上并非一种“历史观”或“唯心史观”，而是一种进步的价值观，这一价值观的根本原则就是“人是目的”、“人是价值”，就是“以人为本”，它在社会发展中历来具有重大进步作用与历史意义。

总结20世纪社会主义的历史教训，一个主要教训就是在对唯物史观以及人道主义的理解上出现失误、偏差，许多“马克思主义理论家”在“高度评价”（有时又错误领会）唯物史观的同时却根本否定人道主义价值观的重大意义，这一思想观念上的重大失误不能不带来理论和实践上的一系列严重后果。

复习与思考题

1. 阐明历史观、历史哲学、历史科学、唯物史观等概念的含义和区别；
2. 唯物史观产生的历史背景和历史意义是什么？如何理解它和进化论的关系？
3. 怎样理解唯物史观的思想来源以及作为一种历史科学发展的根据？
4. 怎样理解唯物史观在马克思主义体系中的地位和意义？

拓展阅读书目

1. 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995

年版。

2. [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社 2001 年 8 月第 1 版。
3. 吴江：《马克思主义是一门大史学》，中央编译出版社，2002 年 4 月版。
4. 吴宏政：《我国学者关于历史唯物主义总体性质的最新解释》，《人文杂志》（西安），2003 年第 1 期。
5. 黄楠森：《马克思主义与人道主义》，见 2003 年 8 月 19 日《光明日报》，2003 年第 11 期《新华文摘》。
6. 游兆和：《试论人道主义价值观与唯物主义历史观的统一》，《马克思主义与现实》2004 年第 6 期，人大复印报刊资料《马列主义研究》2005 年第 4 期。

第九章 社会物质生活条件及生产方式矛盾运动

唯物史观认为，社会物质生活条件构成社会发展的前提，而物质生产是社会发展的基础。在本章中，我们先来讲述物质生活条件的作用，再来阐述地理环境、人口因素的重大作用特别是生产方式的决定作用及其矛盾运动。本章后部也将对分工和交往的特征与作用给予阐述。学习本章的要旨是了解社会物质生活条件的重大作用，掌握唯物史观关于物质生产是社会发展的决定因素的观点。

第一节 社会物质生活条件的概念

“社会物质生活条件”是指社会存在和发展的一些基本条件，主要包括地位环境、人口因素和生产方式。这一概念是唯物史观特有的概念，构成唯物史观的认识前提和出发点。

唯物史观的“出发点”是现实的人，是人的现实生活条件，唯物史观正是从考察这些现实的生活条件出发。

第二节 地位环境的重要作用

一、地理环境的重大作用

地理环境是指人类社会所处的地理位置以及与之相联系的各种自然条件。人类生活的地理环境也是历史实践的产物；历史的前提是人和自然的相互作用。

地理环境的重要作用在于：

(1) 它是社会存在和发展的必要前提与基础，没有地理环境或一定自然条件，就没有任何人类生活可言；

(2) 地理环境的优劣可以加速或延缓社会发展。世界上四大文明古国都发端于湖海之滨。但这种作用不是绝对的，资本的祖国也没有产生在地理条件最优越的草木繁茂的热带而是温带；

(3) 对社会发展最有利的自然条件不是单纯的富饶而是差异，只有差异才能够促进形成分工，从而促进人们自己的需要、能力、劳动资料和劳动方式都趋于多样化。

地理环境制约着社会发展，但不是社会发展的决定力量，因为它不能决定社会制度的性质和更替，地理环境与社会制度之间没有本质联系或直接关联，相同的地理环境会形成不同的社会制度，变化缓慢的地理环境也不是变化更快的社会制度变革的原因。

“地理环境决定论”是把其作用简单化。18世纪法国孟德斯鸠提出了“气候和土地的本性”决定社会制度、国家法律和民族精神的观点。

然而，在人类社会早期，地理环境是起某种决定作用的。普列汉诺夫多次提出这一思想，认为地理环境是影响社会发展的重要因素。

二、生态危机的严重性

今天，生态危机已经十分严重，随着人类实践活动的扩大，地理环境问题已演变为生态系统问题。“生态系统”是指生物（动物、植物和微生物）和环境之间相互作用的综合体系，是由“天、地、生”共同构成的人类与其他生物赖以生存的全部环境。其最基本特征在于它是一个物质循环和能量流动的系统，而人类社会又是一个引起并干预生态系统变化的强大因素。“生态危机”的后果十分严重，可能引起生态灾难或生态环境的崩溃。

在人类和自然的关系上，人类破坏生态，已造成严重恶果，生态系统已接近崩溃的边缘。比如，

开垦大量不适宜耕种的山地、草原、填平江河湖海、乱砍滥伐，破坏热带森林，已造成我国自然生态的大破坏。50年代在黄河建三门峡水电站，2003年发生一般洪水却造成50年不遇的洪灾；河南驻马店，建了很多大型水库，1975年大坝连环决堤，两小时淹死6万人，总计造成20万人遇难。今日，海河、黄河断流，淮河、长江污染，几乎切断了中华民族赖以生存的血脉。长江大坝、南水北调，图谋改变自然生态，都可能引发灾难性后果。甘肃、青海、内蒙、新疆的草原也迅速消失，沙尘暴并未根本治理，滚滚黄沙扑向中原大地。

其认识根源就在于“改造自然”、“人定胜天”、“与天斗、与地斗”、“让高山低头、让河水让路”的观念，这种愚蠢至极的反宇宙、反自然观念必然导致灾难性后果。

问题还在于，人类对于自然环境的破坏很容易，但要想恢复生态平衡却常常难上加难。人类必须重新认识并调整与自然的关系，人类只有顺自然、敬天意、爱生灵，才有未来。

第三节 人口因素的重要作用

人口因素是指从事物质生产和人类自身生产的人的总和，包括人口密度、分布、数量和质量等因素。人类生产有两种形态，物质生产和人类自身的生产。

随着社会的发展，物质生产的作用越来越大，但人自身的生产即人口因素对社会发展也历来具有重要作用，是社会存在和发展的必要条件。人口因素的重要作用在于：适度的人口可起加速作用，过多或过少都不利于社会发展。

要实现人口优化就必须有计划地调节和控制人口增长，我国提出计划生育政策这一基本国策，反映了我国人口发展的客观要求，符合中国国情。但人口因素也不是社会发展的决定力量，因为它不能决定社会制度的性质和更替，它只有通过物质生产才能对社会发展发生影响。就是说，它受社会制度和生产方式的制约。没有独立的永恒不变的人口规律，马尔萨斯人口论是使人口规律绝对化、独立化。

当代人口问题无疑具有严重性，也是关系到人类自身存在发展的严重问题。我国人口问题的严重性和迫切性在于在建立人民共和国的一段时间内增长速度过快，人口生产与物质生产比例严重失调，从而导致人口生产同经济建设产生尖锐矛盾并导致一系列社会问题。

目前，许多发展中国家已经存在食物供应赶不上人口增长的人口危机。许多资源已向人类亮出“黄牌”警告，耕地、淡水等则亮出“红牌”，接近人均最低警戒线。人类生活使地球上自然资源的消耗速度大大超过了其恢复速度，有关专家指出，如果每个人消耗的资源 and 产生的二氧化碳排放都像一些发达国家那样多的话，那么，我们再三个地球才能生存。

第四节 生产方式的决定作用与矛盾运动

一、生产方式的决定作用

生产方式是人类生产物质生活资料的劳动方式，是生产力和生产关系的统一。生产方式对社会发展起决定作用，“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”唯物史观在劳动发展史中找到了理解全部社会史的钥匙；社会主义的根本任务是解放和发展生产力。

生产方式的决定作用表现为：

- (1) 它是人类从动物界分离出来的根本动力和区别于动物界的根本标志；
- (2) 生产方式决定社会制度的性质和更替，并决定一切社会关系，制约着全部社会生活；有什么样的生产方式，就有什么样的社会制度；
- (3) 生产方式作为全部社会生活的基础，也决定地理环境和人口因素发生作用的形式。

二、生产方式的矛盾运动

生产方式是指生产物质生活资料的方式，是生产力和生产关系的统一。

（一）生产力

生产力是人们改造自然获得物质生活资料的能力，主要表现人和自然的关系。生产力具有客观性，是一种客观物质力量，它的构成因素是客观的，即：

- （1）劳动者，是首要因素，占主导地位；
- （2）以生产工具为主的劳动资料，是衡量生产力与社会经济发展水平的客观尺度；
- （3）被引入生产过程加以改造加工的劳动对象。

现实的生产力是生产者和生产资料的统一，后两要素构成生产资料。生产力性质由工具决定，这就是生产力的物质技术构成。

（二）科学技术是第一生产力

科学不是生产力中的独立要素，而是潜在的知识形态的生产力，被引进和应用于生产过程就转化为现实的、直接的物质生产力。

在历史上，科学技术与生产力是密不可分的，互相渗透的，在当代社会，科学技术已成为第一生产力，是构成生产力体系并引导社会生产发展的首要因素。传统发展模式是：生产—技术—科学。当代发展模式是：科学—技术—生产。新的科学技术革命具有重大意义。

“科学技术成为第一生产力”是哈贝马斯（1929—，德国哲学家）1968年在《作为‘意识形态’的技术与科学》一文中最早提出的。在论证中，他强调科学、技术及其运用已结成一体，揭示了经济建设和科学技术的紧密关系。

邓小平在1978年在《全国科学大会开幕式上的讲话》也提出“科学技术作为生产力，越来越显示出巨大的作用”。1988年9月他指出“科学技术……恐怕是第一生产力”。他在1992年1月南方讲话中又指出“科学技术是第一生产力”。依靠科学技术促进经济建设是邓小平的一贯思想，并在实践中产生了巨大作用。

（三）生产关系的构成

生产关系是人们在生产过程中结成的一定关系，主要表示人和人的关系。它也是一种客观物质关系，具有不依主观意志为转移的性质。

生产关系的构成是：（1）所有制形式，是基础，决定其性质；（2）人们在劳动过程中的地位和相互关系；（3）分配形式。第一项起决定性的制约作用，但后两项也有反作用。

生产关系也可划分为四个环节：生产、分配、交换、消费。

（四）生产力和生产关系的辩证关系

生产力决定生产关系，生产关系对生产力有反作用，适合就起促进作用，不适合就起阻碍作用；二者发生矛盾的原因是生产力是最活跃的因素，生产关系是稳定因素，必然产生矛盾。在矛盾运动中，贯穿着生产关系一定要适应生产力状况的规律，这是社会发展的一个普遍规律，也是我国进行经济改革的理论依据。

第五节 分工及其社会作用

一、分工的结构

分工是指职业或专业的划分，是指劳动划分的固定化，其特征在于个人长期固定于一种劳动或工作。分工具具有自发性，也具有自觉性。

分工具具有复杂结构，形成庞大体系，分工首先是从生产领域开始的。分工有横向分工和纵向分

工两个方面。

二、分工的起源

从起源上说，分工是自发产生的，最初是一种完全的自然分工，生理自然和地理自然构成分工的两方面基础。

在古代社会，随着生产力的发展，产生了生产领域的三大社会分工，即农业和畜牧业、手工业和农牧业、商业和生产领域的分离。后来又出现了物质生产和精神生产、体力劳动和脑力劳动等分工形式。

随着社会的发展，分工越来越细致、越来越复杂。

三、分工的历史作用

主要表现在促进生产力的发展，并促进生产关系和交换关系的协调与发展，也是促成阶级划分的重要因素和必要条件，还是形成上层建筑各个独立部门的基础。分工对人的发展既有积极作用，也有消极作用。

四、分工的合理化与未来发展

分工的合理化是指形成自觉的、与人的全面发展协调的分工。只有形成这种合理的自觉分工，社会与人也可望得到真正协调的发展。

在生产力高度发展的共产主义社会，劳动分工将依然存在，但劳动者分工将自行消亡，人们将会完全避免分工的片面、畸形发展，社会才会真正协调、和谐地发展，“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

第六节 交往及其社会作用

一、交往的含义和特点

“交往”是人们所进行的交流、沟通和联系的活动的总称，是人们之间相互联系的基本方式。

概括地说，交往的主要特点或特征在于：交往是人类社会生活的前提，孤立的个人不能进行任何生产与社会活动；交往起源于物质生产活动并以物质交往为基础，是包括经济、政治、思想、文化等联系在内的全部社会联系的总和；交往的主体是人，交往双方都以承认对方为前提，这是一种“主体间性”的关系；交往的价值目标与努力趋向是合作，只有达到合作，才实现交往的目的。

二、交往的形式和类型

交往的两种最基本形式是物质交往和精神交往。

交往是历史的产物，是随历史而发展的。在人的依赖性社会，交往在本质上只是一种自然交往，在物的依赖性社会，在商品经济、科学技术的推动下，在世界范围内形成了普遍的社会交往关系，交往在本质上成为一种必然的活动。只有在个人获得全面发展、社会关系也获得全面与和谐发展的未来社会，交往才可能成为人们之间自觉、理性的、自由的活动。

三、交往的历史作用

在社会发展中，交往能促进生产力的发展，也能促进社会关系的变革和改善，交往也是促进科学文化继承与发展的重要途径，也是促进人的全面发展的重要途径。

复习与思考题

1. 怎样理解社会物质生活条件的历史作用？
2. 怎样理解生产关系和生产力矛盾运动的规律？
3. 怎样理解分工和交往的历史作用？

拓展阅读书目

1. 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版。
2. 恩格斯：《自然辩证法·劳动在从猿到人的转变中的作用》，《马克思恩格斯选集》，第4卷。
3. 徐民华：《面对自然界的‘报复’——恩格斯关于人与自然关系思想探究》，《马克思主义研究》，1998年第6期。
4. 俞吾金：《从科学技术的双重功能看历史唯物主义叙述方式的改变》，《中国社会科学》2004年第1期。

第十章 社会基本矛盾和社会形态发展

唯物史观认为，社会发展是一个有规律的自然历史过程，在社会基本矛盾的推动下，社会发展表现出由低级到高级、由简单到复杂的演进序列，由此也形成了关于社会形态自然演进和社会发展客观规律性的理论。本章的教学目的与要点，是要帮助学生掌握社会基本矛盾的概念，正确理解社会形态的发展是一种自然历史过程这一唯物史观的基本观点。

第一节 社会基本矛盾的含义与作用

社会基本矛盾是指生产力同生产关系、经济基础上层建筑的矛盾。

这两对矛盾之所以是社会基本矛盾，主要在于它们从静态上构成了整个社会的基本结构，从动态上又构成了社会发展的一般规律，而且是一切社会矛盾的根源，是社会发展的基本动力。

第二节 社会形态的矛盾运动

社会形态的矛盾运动是指经济基础和上层建筑之间相互作用的过程，其中贯穿着经济基础决定上层建筑、上层建筑一定要适合经济基础的客观规律。

一、社会形态的含义与意义

社会形态是指由一定生产力所决定的经济基础和上层建筑的统一体，形成完整的社会体制或社会制度。这一概念是唯物史观的一个核心概念，具有重大理论意义。

经济基础是指与一定生产力相适应的占统治地位的生产关系各方面的总和。其实质就是生产关系。

上层建筑是指建立在一定经济基础之上的政治法律制度和与之相适应的社会意识形态。其构成包括政治的上层建筑和思想的上层建筑。

二者的辩证关系是：经济基础决定上层建筑，上层建筑对经济基础有反作用，为先进的经济基础服务起促进作用，为落后的经济基础服务起阻碍作用。

社会主义基本矛盾的历史特点是其经济基础（即生产关系）不可能在旧社会内部自发地产生，而是要通过革命、依靠无产阶级国家政权才能建立起来。

社会主义基本矛盾的性质和特点是：矛盾双方既相适应、又相矛盾；是非对抗性矛盾，可以通过改革来加以调整 and 解决。改革是社会主义的发展动力。

二、社会形态的划分方法

在一般“社会形态”的划分上，有“五种”和“三种”社会形态划分的概念。五种形态划分主要是根据生产关系来划分，三种形态的划分则侧重于宏观经济形式与产业结构，即划分为“自然经济——商品经济——产品经济”。这两种划分方法在本质上一致并互相补充。

对两种形式的划分，我们根据研究的需要都可以使用，但一定要注意具体的历史分析，避免把一般理论变成教条。

第三节 对社会发展规律性的认识

在德国古典哲学中，康德和黑格尔都阐述过有关社会发展合规律性与合目的性的思想。康德的

“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现”的思想，即包含着历史发展必然性的观念。黑格尔关于历史辩证法的思想就更加突出、更加丰富了。

历史发展具有合规律性与合目的性统一的特征。“合规律性”是指人的历史活动总要依据、遵循自然规律和社会规律，受规律的制约，它体现的是人的活动的必然性趋向，是人认识世界规律的初级的能动性；“合目的性”是指人在一定程度上认识客观规律基础上进一步实现自己的活动目标，把自己的理想变成现实，它体现的是人的活动的自由性趋向，是人改造世界与利用规律来达到目的的高级能动性。

合规律性和合目的性的关系，也就是必然和自由的关系，前者是基础，后者是对前者的认识和利用。如果说，在历史活动中，合规律性体现为“真”，合目的性体现为“善”，那么，二者的统一就是“美”，就是人“按照美的规律来建造”，就是人的“自由自觉的活动”的实现。

（北大教材《马克思主义哲学教程》对此做了阐述，但又说“马克思主义并没有肯定现实人的活动完全具有合规律性、合目的性”（450页），“社会历史发展根本不存在合规律性、合目的性的问题”（448），甚至说“‘社会历史过程是合规律性与合目的性的统一’是一个唯心主义的命题”（452）。实际上，我们完全可以接受、阐明这一命题。）

唯物史观注重于把客观规律性和主观能动性统一起来，提出了社会形态的发展是一种自然历史过程的基本理论，并在此基础上阐释了人的活动的合规律性与合目的性统一以及历史发展的决定性与选择性、统一性与多样性的辩证关系。

马克思说：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律，——它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。”“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。”（《马克思恩格斯选集》，第2卷，第101—102页）

马克思的这一表述具有双重含义，它既肯定了社会发展具有自然性质，强调了人类社会发展的客观物质性和规律的客观性，同时也从否定或批判方面揭示了迄今为止人类发展的一种现实，说明以往的历史总是像一种自然过程一样的进行，还采取自然规律的形态制约人的活动。

事实上，全部历史活动都体现了客观规律性和人的主观能动性的矛盾，体现了必然和自由的矛盾，问题就在于协调或辩证统一这种矛盾。在德国古典哲学中，康德和黑格尔都阐述过有关社会发展合规律性与合目的性的思想。

唯物史观把二者区别为历史中“本源”和“派生”、第一性和第二性的关系，认为规律的客观性归根结底制约着社会发展，规定着主观能动性的发挥，这就为唯物辩证地解决问题提供了哲学认识论和方法论的基础。

对马克思的这一理论，人们一般是从下述方面理解的：（1）社会发展规律和自然发展规律表现形式不同，但两个系列的规律在实质上是同一的；（2）社会规律不能脱离人的活动，从本质上说，社会规律就是人的活动的规律；（3）历史发展具有合规律性与合目的性这两个维度辩证统一的特征，这一特征实质上也就是人的“自由自觉的活动”的本质。

第四节 历史决定论与历史非决定论

社会发展规律是争论的主要问题，形成历史决定论与历史非决定论的对立。

一、历史决定论的含义

历史决定论是指决定论原则在社会历史领域中的贯彻，是关于历史运动具有必然性和规律性的主张与学说，它肯定社会历史演变的各个阶段的出现及未来某种状态不可避免，因而也是一种预测未来进程的发展理论。根据对历史动力的不同解释，又可分为唯物主义和唯心主义两大类型。

历史非决定论或反历史决定论则是指否认社会历史具有规律性和必然性的主张与学说，它目前已成为一股世界性思潮，成为当代历史哲学领域的重要理论。

二、历史非决定论的含义及对历史决定论的批判

历史非决定论或反历史决定论一般是指否认社会历史具有规律性和必然性的哲学学说，它目前已成为一股世界性思潮，成为当代历史哲学领域的重要理论。现代西方历史哲学的许多大家都主张历史非决定论。如“分析的、批判的历史哲学”的理论先驱威廉·狄尔泰首开其先河，他强调人文科学和自然科学不同，自然科学研究的是物质，而人文科学研究的是人的精神，重视的是主观理解和体验。（《精神科学引论》）在此基础上，文德尔班及其弟子李凯尔特也突出强调社会历史没有规律，历史科学只能研究个别事件。

西方马克思主义把马克思主义归结为哲学，又把哲学归结为历史唯物主义，不承认马克思主义哲学由辩证唯物主义和历史唯物主义构成，贬低辩证唯物主义。其历史观的中心思想是探索历史规律性问题，以便寻求革命的新路径。

它的一个中心思想，是否认存在独立于人之外的客观规律，从主客体辩证法出发强调历史只具有在人的能动作用支配下的趋向性，强调历史发展是一个复杂过程，反对经济决定论及历史决定论。在西方马克思主义理论家看来，传统马克思主义对客观规律的强调取代了人的历史主体性，结果，历史过程就不再表现为主体统摄客体的过程。而社会发展与自然界不同，不存在不随人的意志为转移的客观规律。

卢卡奇（1885—1971）提出“人外在于自然而内在于社会”即说明此点。《社会存在本体论》提出“社会存在是存在和意识的统一体”，说明人的活动都蕴涵着目的和意识，即把意识纳入社会存在之中，所有的社会存在都不可分离地包含着意识。这是一个“关于马克思主义的重要命题”吗？西方评价不一，有人批评他背离了历史唯物主义者的基本原理，有人则赞扬他重新发现了马克思主义哲学的真精神。

葛兰西提出“承认历史规律的客观性，就是以‘白痴式的自我满足’去取代首创性”。马尔库塞把历史规律称为“历史律令”，认为“‘历史律令’归根到底是由人创造的”，即历史规律与客观性无关。为此，他们反对历史决定论，萨特提出“决定论是没有的”、“决定论无非是把人们的自由放入一种神秘的学识和一个官僚机器之中”。

布洛赫的表述更清楚形象：“决定论就是要人们当乘客而不当司机”。他指出，如果世界的整个过程事先就被决定好了，那人就不是司机而是乘客，他所能做的唯一事情就是在宣扬这种正统的马克思主义那里领取一张驶向社会主义的火车票。进一步说，他们也否定一元决定论而主张多元决定论，特别是阿尔都塞提出“历史是由多元决定的”，“不存在能被用来衡量一切历史的唯一的线性时间的连续性”。

三、哈贝马斯“反经济决定论”思想

哈贝马斯对马克思历史观提出批评，提出“重建历史唯物主义”。哈贝马斯基本思想是强调社会制度结构独立于生产力，它是一个自我进化的过程。在社会发展中，物质生产系统和人与人交往系统是互相作用的，其中人们在交往活动中取得的共识、自主发展着的思想观念，决定社会制度结构，并解决生产力发展提出的问题、危机，从而导致社会进化。在这里，文化与道德因素在社会发展中具有突出作用。他说：“文化一直是一种上层建筑现象，尽管它在向新的发展水平的过渡中，似乎发挥着比迄今为止的许多马克思主义者所承认的更为突出的作用。据我看来，这种突出性已经解释了交往理论可能对历史唯物主义的更新做出贡献。”（参见《国外马克思主义哲学流派新编》，223—224，229—231，242页）

四、波普尔对历史决定论的系统批判

波普尔（1902—1994）出生于维也纳的一个犹太人家庭，批判理性主义的创始人。他一向反对“历史决定论”，反对思辨的“伪科学”。他以科学哲学名震西方哲学界，他在《科学研究的逻辑》一书中谴责一切思辨的历史哲学，说他们只是伪科学。

在《历史主义的贫困》一书中，他论证说，人类的知识的进步是不可能预言的，而历史的行程又在极大程度上受到知识进步的左右，因而历史的形成也无法预言。历史的进程也无规律可循，历史不可预见，未来不可预知。

他在二战时期写作的《开放社会及其敌人》，对历史上的传统形而上学以及历史哲学、政治哲学都进行了猛烈的批判，该书以反对“历史主义”而著称。

所谓“历史主义”，就是“以历史预见为主要目的”、并且认为“通过发现历史进程的‘节律’或‘范式’、‘规律’或‘趋势’便可以达到这一目的”的主张与学说。波普认为，柏拉图、黑格尔和马克思的理论都属于这种“历史主义”或“历史决定论”，特别是马克思的历史唯物主义成为波普猛烈批判的对象。

波普认为，历史主义在实践中的危害在于，它依据自己所理解的历史发展规律，提供了改造社会的完整计划，他把这种计划的制定和实施称为“乌托邦工程”。与这种出自美好愿望的“乌托邦工程”相反，波普提出论证了“社会渐进工程”思想，主张以此才能逐步、温和地治疗社会弊病。

他还强调自由主义的民主观，揭露、批判了对民主理解的一系列误解与悖论，指出民主的实质不是少数服从多数，因为多数人和少数人关系并非理性和非理性的关系，而多数人的意见常常是非理性的。据此，波普把民主理解为“一种制度，即一种无需使用暴力就能够授予或罢免统治权的制度”。

第五节 历史发展中的“选择性”、统一性和多样性

一、“选择”的含义

选择是指主体根据自身的内在尺度对一定客体的价值取舍，表现为在一定可能性空间内对一定对象的确定、筛选、创造、占有的行为与过程。选择是人的活动的主体状态，是主体发挥能动性的关键环节。

社会历史选择也不同于自然选择，自然选择在生物进化过程中起主导作用，是“他主”而非“自主”的过程，而社会选择则是人类社会发展的主要动力，体现了人类行为特有的自主性。主要问题在于：作为主体的人的需求具有多层次结构，这是人的选择的内在根据；社会生活在未来发展中存在多种可能性空间，这是选择的客观前提；人具有主观能动性，这是人的选择的直接基础；人的实践和认识的能动性，是选择成为现实的推动力。

选择体现了人的创造历史的主动性，但这种主动性并不是主观随意性，人的选择、创造历史的活动在任何时候都不可能随心所欲，而是受到既定社会条件的制约。

二、“统一性”和“多样性”的含义

“统一性”是指不同国家、民族的历史具有共同性、普遍性，具有共同、普遍的发展规律；“多样性”是指不同国家、民族在历史发展中具有自己的特点、特殊性，具有自身在经济、政治和文化方面的特色，也具有某种自身发展的独特规律。

社会形态统一性的表现是：

- (1) 横向统一性，是指处在同一社会形态的不同国家的历史发展具有共同性、普遍性，即具

有大致相同的生产关系和上层建筑体系；

(2) 纵向统一性，是指在社会发展历程上的共同性、一致性，这可从五种也可从三种社会形态划分来看。

三、社会形态发展多样性的表现

其主要表现为：具有同一社会形态的国家也具有各自的经济、政治和文化特点；各个国家在不同社会形态中所具有的典型意义也是不同的，各国历史前进的过程也具有不平衡性；社会发展由较低到较高形态转变所采取的形式也各有特点；其突出表现还在于一些国家、民族会在社会形态转变中出现“跨越”现象。

社会发展中统一性和多样性的关系是辩证的，统一性通过多样性而存在并在其中为开辟道路，多样性中又蕴涵着统一性，是统一性在特定条件下的表现。

复习与思考题

1. 怎样理解马克思关于社会发展是一种自然历史过程的思想？
2. 如何理解“社会基本矛盾”的历史作用以及两对“基本矛盾”之间的关系？
3. 怎样理解社会发展是合规律性与合目的性的统一？
4. 怎样理解历史决定论与历史非决定论的对立？

拓展阅读书目

1. 马克思：《〈资本论〉第一卷 1867 年第一版序言》，《马克思恩格斯选集》，第 2 卷，人民出版社，1995 年版。
2. 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，2005 年版。
3. 侯鸿勋：《论黑格尔的历史哲学》，上海人民出版社，1982 年 9 月版。
4. 李隆华：《唯物史观的深化》，《浙江海洋学院学报》，2002 年第 4 期。

第十一章 阶级、国家和社会革命

关于阶级、国家、社会革命及无产阶级专政的理论是唯物史观或科学社会主义理论的一个重要内容，同时也是引起颇多争议和误解的一个领域。在本章中，我们本着理论和实践统一的精神来阐释、分析这一理论，并努力纠正在这些理论问题上发生的失误与偏差。学习和讲授本章的要旨与目的是要恢复对唯物史观有关阶级、国家与社会革命理论的正确理解，帮助学生克服与纠正在这些前提上出现的各种误解与差错。

第一节 阶级

一、阶级的产生和本质

阶级起源于原始社会末期，其产生前提是剩余产品的出现和私有制的产生。阶级产生的途径是氏族内部的分化和把战俘变为奴隶。阶级产生的根源是经济原因而不是暴力，暴力在阶级产生中起了促进作用，但并非根本原因。

阶级在实质上是一个经济范畴，是指在经济上即在社会生产关系中处于不同地位的一些社会集团，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。阶级的根本特征是经济地位的差别，但也具有政治和思想特征。

阶层一般是指阶级内部因掌握财富数量不同而分化的集团；也指阶级范围以外的社会集团的划分。

二、阶级斗争及其作用

阶级斗争是指基于经济利益的对立而产生的阶级之间的对抗和斗争。其根源是经济利益的根本对立，是对抗性的生产关系的必然结果，所以阶级斗争具有一定客观必然性。也因此，阶级社会就形成了阶级斗争的历史。

阶级斗争的基本形式有经济斗争（初级形式）、政治斗争（中心形式，具有决定意义）和思想斗争（高级形式）。

唯物史观认为，阶级斗争在社会发展中有重大作用。阶级斗争是阶级社会发展的直接动力，在社会形态的质变过程中，是推动社会形态变革的决定性力量；在同一社会形态发展的量变过程中，阶级斗争迫使统治阶级做出让步改良，或多或少推动了生产力发展，因而阶级斗争也是调整社会矛盾、保证生产力不致毁灭而继续发展的重要因素。

阶级和阶级斗争学说并不是马克思的最早提出的，在马克思以前很久，资产阶级的历史学家就已叙述过阶级斗争的历史发展，经济学家也已对各阶级做过经济上的分析。马克思的新贡献是证明了下列几点：“（1）阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系；（2）阶级斗争必然导致无产阶级专政；（3）这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡”。

在我国阶级斗争已不再是社会的主要矛盾，必须坚决纠正“以阶级斗争为纲”的错误认识。近年来，我国理论界对“阶级斗争是阶级社会发展的动力”也提出质疑，认为阶级斗争只是阶级社会发展的一种手段、中介，它从属并服务于需要和生产这对社会矛盾。阶级斗争也同样要依托于具体的历史条件，不讲条件的“阶级斗争”也会阻碍社会进步。

第二节 国家

一、国家的起源

国家起源于原始社会末期，是随着阶级和私有制的出现而产生的。国家和氏族公社相比，其特点是按地区划分国民，同时是特殊的公共权力的设立，而国家权力依靠征收捐税来维持。这种从社会中产生但又自居于社会之上的并且日益同社会脱离的力量就是国家。

二、国家的本质和职能

传统认为，国家在本质上是阶级压迫的暴力机关，是阶级专政的工具。国家的构成是由军队、警察和法庭等暴力机关组成，而国家的主要成分是军队。国家的职能也表明国家的本质，任何国家都有暴力和非暴力的职能，而国家对内职能主要是镇压被统治阶级的反抗、维护统治阶级利益，对外职能主要是武力扩张或防范侵略。暴力是国家的重要特征，但国家也具有非暴力的管理社会、发展经济和文化的职能。

国家不仅是阶级压迫的工具，而且也是社会管理的机关。国家除了要履行阶级统治的职能以外，还必须履行社会公共管理、维护公共秩序的职能。所以，国家具有缓和社会冲突、管理经济和社会公共事物、发展生产力等作用。国家的阶级职能和社会职能是互相联系的，阶级职能或政治职能是国家在阶级社会的特殊职能，而国家的社会管理职能则是国家的一般职能，是国家的“合理职能”。国家职能或国家本质的这一方面，也是从原始社会继承过来的，它体现了国家的历史进步的基本方向。在将来，国家也将把这种管理职能再还给社会，国家将来也会演变为“半国家”或“非政治国家”。

从国家职能的角度讲，我国政治改革实现民主化的总目标也就是转变国家职能，把国家的社会职能提到首位，扩大全社会成员管理社会的范围和程度。同时，还要处理好国家问题上批判和继承关系，善于吸收资本主义国家公共管理职能方面的丰富经验，对于其政治职能方面的经验，也应在批判中吸收，而不应“全盘抛弃”。

国家制度是国体和政体的统一。国体是指国家的根本制度，政体是指国家政权的组织形式。国体决定政体，政体对国体又有反作用，同一国体可采用不同政体，同一政体可为不同国体服务。

三、国家问题上的主要教训

对国家认识上也长期存在“左”的偏向。列宁的《国家与革命——马克思主义关于国家的学说与无产阶级在革命中的任务》（写于1917年8—9月）一般被认为对马克思主义的国家学说作了经典性论述，影响深远，尤其影响到社会主义国家政治体制的建设。列宁写这本书时社会主义国家还没有出现，除了摩尔根的《古代社会》和马恩据此提出的有关论述之外，关于各国古代社会的资料还很少。《国家与革命》为国家所下的定义虽然基本上是马克思主义的，但对国家的产生及其职能缺乏全面的分析，只强调阶级斗争和无产阶级专政，尤其将无产阶级专政强调到不适当的程度，忽视了国家（包括社会主义国家）所应承担的社会公共职能（这一点恩格斯看到了并给予重视）。这一认识为以后的“左”的倾向留下了空间，尤其给后来社会主义各国政治体制建设带来消极影响。

所以，马列的国家学说应予一定修正。在政治上，主要是在国家问题上，列宁的一些“左”的倾向也给社会主义留下了严重后果。事实上，马克思的国家学说，特别是关于“无产阶级专政”的学说，由于没有实践经验的参照，所以空想社会主义的遗留较深。马、恩认为国家“最多也不过是无产阶级去争取阶级统治的胜利后承接下来一个祸害”，但用什么样的国家来代替资产阶级国家，并无明确认识。对国家的认识，列宁实际上强调的是暴力，是阶级之间你死我活的斗争，提出“任

何国家都不是自由的，都不是人民的”等等，一般地无区别地反对建立“自由的人民国家”（19世纪70年代社会民主党人的提法）。但实践已表明，“人民国家”是历史事实。

第三节 社会革命

社会革命是指社会制度的根本变革，其实质是先进阶级以革命手段推翻反动阶级统治，用先进的代替落后的社会制度。

社会革命的根源是社会基本矛盾和阶级矛盾的尖锐化，既需要客观上革命条件的成熟与革命危机的形成，也需要主观上革命阶级的成熟。

革命除暴力革命的一般形式以外，也有和平发展的特殊形式。各国革命要采取适合本国国情的革命形式。

同革命不同，改革是局部的自上而下的社会调整过程。改革是解放和发展社会生产力的重要手段，也是促进社会发展的重要手段。中国改革中的理论和实践问题很多，从哲学角度思考一些问题很有必要，有的学者提出对中国改革要做“哲学解读”是很有意义的。

第四节 克服“左”的认识

关于“左”的认识来源，现在有一部分学者认为，社会主义运动中“左”的错误是由列宁的《帝国主义论》及其他著作引发的，这种看法也有一定根据。这本书写于1916年，是一部重要的政治学、经济学著作，列宁为写该书做了大量笔记（《关于帝国主义的笔记》），阐明自由资本主义已进入垄断阶段即变为帝国主义。这一性质上的定性还是正确的，这种认识也不是列宁一人独有的，关于帝国主义现象，关于金融资本的特殊地位，当时不少经济学家包括社会民主党的一些理论家（如卢森堡、希法亭）都看到了并有所阐述。所以，对于资本主义已进入帝国主义新阶段这一点不应有所争论，关于帝国主义发展不平衡，可能引起社会革命首先突破薄弱环节的论断也并非虚妄不实之词。

问题在于，列宁对帝国主义的历史地位和历史作用的判断和估计有误。列宁认为，当时的资本主义整个说来已进入它的最后阶段即成为“垂死的、腐朽的资本主义”，世界革命的时代已经来临。今天看来，资本主义变化发展的趋势还有很大余地，资本主义促进生产社会化的能力以及自我调节、改革、复苏的能力还是很大的。列宁对此估计不足，特别是没有预见到科学技术对资本主义的作用，相反认为垄断阻碍技术的进步，认为由于垄断，“那么技术进步，因而也是其他一切进步的动因，前进的动因，也就在相当程度上消失了；其次在经济上也就有可能人为地阻碍技术进步”。（《选集》2，818）实际上，利用技术进步正是现代资本主义的主要特点之一，其生命力在很大程度上是依靠利用科学技术的。

列宁对世界革命形势的判断失误对于实际运动也产生了很大影响，促使共产国际（和苏共）提出了很多错误的指导方针、策略，特别在斯大林时期成为苏联推行其大国沙文主义的工具，同时也是“左”的教条主义的大本营。而中国革命恰于此时参与了世界社会主义运动，也受到“左”的影响。

毋庸讳言，在对上述一系列问题的认识上，人们“左”的认识根深蒂固，在理论和实践中存在着一系列误区。今天，进一步汲取历史教训，纠正“左”的认识，仍然具有十分重要的理论和现实意义。

第五节 正确理解无产阶级专政

一、马克思论无产阶级专政

马克思对无产阶级专政的经典表述是：“这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡”。就是说，无产阶级专政的本质是“进入无阶级社会的过渡”，是过渡时期的、不完全意义上的一种暂时的国家形态。

“无产阶级专政”这一提法本身，马克思本人除了说了上面那句话，并没有对这一说法多加解释，《宣言》也没有提出“无产阶级专政”的概念。马克思究竟是怎样看待“无产阶级专政”的呢？我们理解，马克思是将“无产阶级专政”和“无产阶级的政治统治”看作一回事。在《法兰西内战》中，马克思是把巴黎公社的革命恐怖和革命政权看作“无产阶级专政”，也就是“革命阶级专政”，仅表明无产阶级获得了统治地位，这是一种极其短暂的在革命的非常时期镇压敌人的手段（在马克思当时的设想中“消灭阶级”并非难事）。

就是说，无产阶级专政并不是指无产阶级的国家，并不是这种过渡时期的国家、“半国家”的本质特征，因为这种国家的特征应是实现社会主义民主，必须名副其实地以人民为主体，民主第一、专政第二，而且二者都要依靠法制来保障，都要法制化，民主、法制，这才是更社会主义的最根本、最本质的特征。

二、无产阶级专政的历史教训

不幸的是，后来对“无产阶级专政”的理解、使用产生了严重的分歧、误用，并带来严重后果，特别是在封建残余较多的国家，内外斗争的巨大压力使得社会主义者把“无产阶级专政”当作对付敌人、实行暴力统治的工具，甚至用作对付异己分子、控制舆论的工具。列宁甚至还提出无产阶级专政是不受任何法律限制的，或是不与任何人分享的政权。

在中国，毛泽东也完全接受了这一理论，提出“人民民主专政”就是“人民民主独裁”，后来多次宣传“比秦始皇厉害”、“无法无天”、“在无产阶级专政下继续革命”、“全面专政”，并一度将知识分子（中共党内外都在内）作为阶级斗争、“文化革命”的主要对象，造成严重后果。

复习与思考题

1. 是否应对经典理论有关阶级、国家与革命的理论做出反思，应吸取哪些主要的历史教训？
2. 怎样认识马克思有关阶级和阶级斗争的学说及其实际应用？

拓展阅读书目

1. 吴江：《社会主义前途与马克思主义的命运》，中国社会科学出版社 2001 年 5 月版。
2. 李凯林：《中国改革的哲学解读》，高等教育出版社，2006 年 5 月版。

第十二章 社会意识的本质与作用

关于社会意识的理论是唯物史观的重要内容，也是涉及到人类精神文化发展的现实问题。学习与讲授本章，要促使学生重点掌握社会意识的本质与相对独立性，掌握各种意识形态的特点、作用及其相互关系，加深对社会发展中意识形态问题的认识。

第一节 社会意识的本质与构成

与社会存在即社会的物质生活、物质关系比较，社会意识就是指社会的精神生活、思想关系，其一般本质是对社会存在的反映。

社会意识的构成，从主体上划分有个人意识和群体意识。从层次上划分也有两种形式：低级形式是社会心理，是自发的、不系统、不定型的社会意识；高级形式是社会意识形态，是自觉形成的、系统的、定型的社会意识，有艺术、宗教、哲学等多种形式。

社会意识的这些形式绝大多数属于上层建筑，有的教材将其叫作“上层建筑的意识形态”，但也有些形式，主要是自然科学、一部分社会科学以及语言、思维科学等作为上层建筑形式，并不直接属于上层建筑，不反映特定经济基础，也不随一定经济基础的变化而变化，因此被叫作“非上层建筑的意识形态”。

第二节 社会意识的相对独立性

这是指社会意识对社会存在的反映并不是消极被动的，而是具有能动的反作用和自身相对独立的发展规律。主要表现为：

- (1) 与社会存在具有不完全同步性，先进意识可超出、保守意识可落后于社会存在；
- (2) 与社会经济发展水平具有不平衡性，经济落后的国家在意识形态的某些方面可超过经济先进国家；
- (3) 具有历史继承性，不同时期的意识形态具有历史联系，思想资料先后承传；
- (4) 各种意识形态之间相互影响、作用；
- (5) 对社会存在具有反作用，先进的意识形态起促进作用，落后的意识形态起阻碍作用，这是其相对独立性的突出表现。

这一理论的现实意义是要在现代化建设中高度重视精神文明，发挥社会意识的相对独立性和反作用，促进物质文明和政治文明的建设。

第三节 社会意识各种形式的特点和作用

一、政治法律思想

是关于社会政治和法律关系的各种理论观点的总和。其特点是参与国家事物，带有阶级性。法律或法律思想也带有强制性、约束性，法律是由国家制定并依靠国家强制力来维持的社会规范，是为维护一定的经济关系即生产关系服务的。政治及其思想是经济基础最直接、最集中的反映，对其他意识形态也有决定性影响。

现实意义是加强政治思想教育，加强法制建设。

二、道德伦理观念

道德是指靠社会舆论、内心信念和传统观念维持的人们行为规范的总和。道德同和法律相比，具有不同特点和作用范围，二者具有互补性，要把加强法制建设同加强思想道德教育结合起来。

道德在本质上具有历史性、社会性和历史继承性。

道德评价具有客观标准，主要看是否有利于社会进步、改善和完善人与人之间、人与自然之间关系，是否有利于人的全面发展和构建和谐社会。

三、艺术与美学思想

艺术是以具体生动的形象反映社会生活，特点是形象思维。艺术具有认识、教育、审美作用，是通过美的感染力来影响人的思想感情、塑造人的灵魂。

生活是艺术创造的最终源泉，艺术的本质在于真实反映生活。艺术源于又高于生活，通过“典型”反映生活。艺术具有历史性，也具有普遍的人性，描写人性的矛盾与进步是艺术的永恒主题。

四、科学

科学是指人类探索世界的认识活动以及在这种活动中所形成的知识体系，研究科学活动构成科学社会学，研究知识体系构成科学体系学，二者共同构成“科学学”。科学的特点是运用理性思维，依靠实验观察手段和假说形式来探索世界发展规律。假说是科学发展的普遍形式。科学的社会作用具有两重性。

五、哲学

哲学是关于理性思维的一般世界观和方法论，是运用高度抽象的理性思维从世界观高度反映世界本质和社会生活本质，其特点是抽象性、间接性和概括性。

哲学和哲学家的基本特性是：辩证的否定性、矛盾的综合性和永恒、超常的理想性。

六、宗教

宗教是现实世界在人们头脑中虚幻、颠倒的反映，是人类对超自然力量的一种想象与追求。宗教的基本特征是信仰，即信仰一种外在的超人的和超自然的力量。

宗教的产生有深刻根源，一方面是对自然现象的无知和恐惧，使原始人崇拜超自然的力量，造成“图腾”（totem），造成奥林匹克山上的众神，另一方面社会压迫是宗教长期存在的主要原因，人们相信有一种超自然的力量，于是就按照自己的希望和形象造神，以得到安慰、寄托和解脱。所以，不是宗教创造了人，而是人创造了宗教。宗教是自行消亡的。

从更广泛的人类文化发展的角度来说，宗教是一种文化现象，并在人类文明发展中有重要作用。宗教的重要作用就是表现与承担着人类生活中的信仰、道德，西方宗教也就是西方道德，东方产生佛教、伊斯兰教以后也形成了东方的宗教伦理。宗教还以其超常的形式提出了人生的目的与意义问题。宗教对于现实人生有限性的超越，对于人生理想境界的不懈寻求，构成了宗教对人生意义特有的‘终极关切’（Ultimate Concern）。

各种意识形态的关系是：

- （1）具有不同特点，是从不同侧面以不同方式反映并反作用于社会存在；
- （2）具有不同层次，政法思想离经济基础最近，是其最直接、最集中的反映，哲学和宗教离经济基础最远，其形式也最抽象，中间还有道德、艺术、科学等环节；
- （3）各种形式相互影响、相互作用，形成一个完整的意识形态体系。

第四节 中西文化的同异比较

一、中西文化之同

总的来说，西方和东方文化都具有自然性和人道性及其统一的基本特征，都是在二者的矛盾中延续、发展。作为传统文化，二者具有如下一些主要的共同点：

(1) 强调伦理，人性、道德起主导作用，并往往依托于宗教信仰；

(2) 强调理性，也和宗教信仰结合，并力图调和理性和信仰的矛盾。一部西方哲学史，在本质上就是一部理性认识与信仰意志既相矛盾又相调和的思想史，反映了西方民族在二者的对立中寻求统一、不断走向矛盾综合的思想历程。

(3) 强调人和自然、宇宙的和谐，属于“和谐”文化。中国传统文化是一种“乐感文化”，西方传统文化具有“罪感文化”特点，但二者又都具有一定敬畏自然、天人合一、人天和谐的理念。

(4) 强调人的责任和使命，强调人的价值。传统哲学具有明确的终极关切的性质，给人以“安身立命”的意向和根据，如西方所谓“认识你自己”，中国所谓“为仁由己，而由人乎哉”。张载所言“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，更表现了知识分子应有的宏大学术志向与高尚道德情操。

二、中西文化之异

同时，中西文化也具有一些不同的特征和特点。西方文化精神可概括为日神和酒神精神，体现出理性和感性的矛盾，但走向极端，引起分裂。“酒神”狄奥尼索斯(Dionysus)，来自色雷斯的宗教崇拜，参加游行的基本是女性，通宵达旦，狂欢酗酒裸体游行生剥动物，是感性的陶醉、宣泄。为制约感性放纵，出现“日神”阿波罗(Apollo)，代表理性、智慧、光明，是精神的追求、升华。从“日神”精神中培育出科学理性，科学即起源于对宇宙神秘性质的探索，如“数学”，探讨宇宙的本原，相传毕达哥拉斯是阿波罗的儿子。科学和日神崇拜有不解之缘。而西方科学具有“纯粹理性”的特征，不似中国讲“实践理性”、“经世致用”。

从“酒神”精神中培育出的是西方体育精神、非理性的现代艺术观念。

中国哲学与文化的主要形态是道家和儒家，表现出感性和理性、出世和入世的矛盾与互补。儒家倾向于理性探索，倾向“男权”，有“日神”崇拜的特点，抨击礼坏乐崩的社会现实，维护等级和男权文化，具有超越感性个体的“形上”倾向，所谓“极高明而道中庸”。而道家则崇尚、追求自然，是感性追求，反对礼法约束，倾向“女权”，主张返本归真，所谓“越明教以任自然”。但道家和“酒神”不同，对文明的反抗未走极端或走向纵欲主义，也没有把人和自然对立起来。

在当今社会，面对日趋恶化的生态与生存环境，我们必须继承和弘扬传统哲学的理性、信仰与仁爱精神，吸收人类社会所创造的一切优秀思想文化，作为人类争取可持续发展、争取世界和平、争取建设和谐社会与和谐世界的重要文化资源与思想根基。

复习与思考题

1. 社会意识具有相对独立性的表现和意义是什么？
2. 怎样理解科学、哲学和宗教三者的辩证关系？
3. 怎样理解传统文化的性质和特点？并简述东西传统文化的同异之处。

拓展阅读书目

1. 俞吾金：《意识形态论》，上海人民出版社，1993年4月第1版。

2. 张秀琴：《论意识形态的功能》，《教学与研究》，2004年第5期。
3. 张志刚：《宗教学是什么？》，北京大学出版社，2002年6月第1版。
4. 徐行言：《中西文化比较》，北京大学出版社，2004年9月第1版。
5. 陈 炎：《儒家、道家与日神、酒神》，2006年2月7日《光明日报》。

第十三章 人民群众和个人的历史作用

唯物史观坚持人民群众是历史的创造者，同时也承认个人在历史上有重要作用。学习与讲授本章，要帮助学生认识人民群众和个人历史作用的辩证统一，更全面、深入地理解社会发展的动力与趋势问题。

第一节 人民群众的历史作用

谁是历史的创造者是两种历史观根本对立的一个焦点。唯物史观坚持社会存在决定社会意识，承认人民是历史的创造者，形成“群众史观”；唯心史观相反，坚持社会意识决定社会存在，认为历史是少数英雄人物创造的，形成“英雄史观”。“英雄史观”有唯意志论和宿命论两种形式。

人民群众是指从事物质生产、科学、技术、政治等实践活动、推动社会发展的以劳动群众为主体的社会大众的总称。这是一个历史范畴，不是阶级概念，在不同历史时期包括不同的阶级、阶层和社会集团。

唯物史观认为，人民群众是历史的创造者。其历史创造作用主要表现在：

(1) 人民群众是物质财富的创造者，一切生产资料和生活资料都是人民群众创造的，生产实践是社会发展的最终基础和动力；

(2) 人民群众是精神财富的创造者，为精神生产提供了物质材料和手段，其中劳动知识分子直接参与了精神财富的创造；

(3) 人民群众是社会革命的主力军，是社会变革的决定力量。

人民群众的历史作用也受历史条件制约，也只能在既定的历史条件下创造历史，既受经济条件制约，取决于生产方式发展的一定水平，奴隶、农民都不是先进生产方式的代表；也受政治条件制约，在历史上并未成为社会真正主人；还受剥削阶级思想和传统观念的影响。

第二节 个人在历史发展中的作用

唯物史观所讲的“个人”，在一般意义上是指历史人物，即指在历史上有重要影响的人物，按影响性质划分又可分为正面和反面人物；“个人”在特定意义上是指杰出人物，即在历史上有重要影响并促进历史发展的重要人物，是历史上的“英雄”、“伟人”。

杰出人物的产生和出现是历史必然性的需要与个人主观能动性的发挥相统一的产物：

(1) 其产生具有历史必然性，是由全部社会需要和历史条件和决定的，是历史发展的必然产物。正是社会“需要”创造杰出人物，“时势造英雄”。

(2) 杰出人物的产生也需要个人发挥主观能动性，去满足、适应历史发展的需要、趋势。在历史需要面前，究竟何人会成为杰出人物，就主要取决于个人努力程度与活动方式了。

杰出人物对历史发展有重要作用，这主要表现为：他们顺应历史发展的潮流，促进历史事变的进程。“顺应”、“促进”是其重要历史作用的主要体现。但是，杰出人物并不能创造历史，也不能改变历史发展的必然趋势和一般进程。

但杰出人物的产生也具有一定偶然性，某个杰出人物产生的时间、地点和形式都多少带有偶然性。而偶然性又从属于必然性，必然性起主导作用。社会需要是第一位的，个人能力是第二位的，没有历史提供的舞台，任何人都无法施展才干，没有“需要”，任何人也永远不能跨过由可能进到现实的门槛。有了需要，即使没有拿破仑也会有别人来代替。“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公”，说明个人难违“天意”。

不能夸大个人作用，要反对个人迷信，反对“文化大革命”那种“造神运动”。毛泽东也曾引唐代卢隐诗云：“时来天地皆同力，运去英雄不自由”。历史的发展也是“无情”，这正是：“大江东去，浪淘尽千古风流人物”，“把酒凌虚，叹滚滚英雄谁在？”

“共同创造论”被认作是二元论，在实质上也是属于唯心史观。当然，国内也有学者提出“新的英雄历史观”，认为人类历史是人类社会系统不断走向有序的过程，谁为这种有序化与信息的增值做出了贡献，谁就是人类历史的创造者。这样，“新的英雄是人类中新的文化信息的创造者”，而不再是“人类政治权利角斗场上的幸运儿”，这就突出了人脑的思维创造价值，而不再突出人类的生物本能和动物价值。因此，该论著提出，“创造者创造历史，英雄创造历史”，而“人民是历史的创造者”用“‘人民’的汪洋大海淹没真正创造者的功绩，平均主义的快刀削去了英雄们高耸的头颅，‘大锅饭’吃到历史科学中来了。”（见黎鸣书）对这种新的观点，我们也应认真研究而不应简单排斥。

第三节 评价历史人物的标准和原则

评价历史人物有客观标准，主要是看他们对社会发展所起的实际作用，起促进作用就要肯定、赞扬，起阻碍作用就要否定、批判，其历史作用的性质取决于影响历史的方式，作用大小也取决于影响历史的程度。

评价历史人物，应把握历史主义的重要原则，要把历史人物放在当时的历史条件下去认识，而不应以现在的标准与认识去苛求古人。例如，对晚清一代重臣李鸿章的认识，就不应离开当时的历史条件而将其痛骂为“卖国贼”、“投降派”，而是应以客观、公正、公平的眼光，把李鸿章放在当时的时代背景中去评判，千秋功过，全面评价。

复习与思考题

1. 怎样理解人民群众的历史创造作用？
2. 怎样认识个别杰出人物产生的历史必然性？

拓展阅读书目

1. 普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》，《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷，生活·读书·新知三联书店，1974年版。
2. 黎鸣：《恢复哲学的尊严》，中国社会出版社，2005年6月第2版。

第十四章 认识与实践

认识论是研究认识的本质、认识的发展过程以及认识的真理性等问题的哲学理论。马克思主义认识论即是辩证唯物主义的认识论，它强调认识对实践的依赖关系，注重揭示认识发展的辩证过程与矛盾性质。本章主要讲解认识论的基本概念与基本形态、认识的本质及其与实践的辩证关系，帮助学生树立认识论及辩证唯物主义认识论的基本概念。

第一节 认识论的主要形态

在认识论的历史发展中，形成了两种主要形态：

(1) 唯物主义认识论，认为认识是客观世界在人脑中的反映，反映依赖于被反映者。其一般形式就是反映论，马克思主义认识论是积极能动的反映论。

(2) 唯心主义认识论，认为认识具有独立于物质的主观特性，因而不承认反映论。主观唯心主义认为人的认识是主观自生、先于实践、经验的，所以叫“先验论”、“先验唯心主义”；客观唯心主义认为有某种“客观精神”是世界产生的基础，人的认识不过是“客观精神”自我认识的过程。

第二节 认识的本质

一、反映论的历史形态

“反映论”就是坚持认识在本质上是人脑对客观世界的反映，或者说，是主体对客体的反映。这是唯物主义认识论的基本原则与共同前提。

反映论也经历了一个历史发展过程，产生了以下主要形态：

(1) 古代朴素的反映论，如恩培多克勒的“流射说”、德谟克利特的“影像说”；

(2) 近代直观的反映论；如培根提出“知识就是存在的映象”，洛克提出“白板说”，法国唯物主义者和德国费尔巴哈都把认识看作是类似照镜子那样的反映，是一种“直观感性说”。其主要缺陷是重视认识的直观性而忽视认识的主体性，没有看到认识在本质上具有主体的能动性，也缺乏对认识的辩证性、实践性与历史性的认识。

马克思曾批判旧唯物主义认识论的直观性，即把事物、现实只当作客体的形式去理解，而不能从主体方面去理解。唯心主义虽然具有认识的能动性，但却不了解现实的感性活动本身。因此，关键问题就在于以“现实的、感性的活动本身”为基础，才能揭示认识的本质及其能动性，才能把认识置于现实基础之上。

二、马克思主义反映论的基本观点

马克思主义继承了唯物主义反映论的基本原则即认识是对现实的“反映”，但同时也对“反映论”做出改造和发展，使之成为辩证唯物主义的反映论。其基本观点与特征是：

(1) 指明物质具有普遍的反应特性，而反映不过是这种特性长期发展、演进的结果，因此认识的发展归根结底不过是物质世界本身各种因素相互作用的结果。人的意识、认识是物质反映或反应特性高度发展的产物，是物质能动性发展的最高产物。

(2) 以社会实践为基础并把辩证法应用于认识论，揭示了人的认识同其他反映形式的质的区别，指出认识是基于实践的能动反映，是主体在实践中对客体的能动反映和创造性的构造。认识不

仅反映现象，而且反映本质和规律，并以目的、计划、预见等观念形式对现实的发展做出“超前”反映；认识也不仅反映世界，而且通过实践改造世界，即在实践中发挥改造世界、再造现实的主导作用。

(3) 批判地克服唯心主义认识论的抽象性，扬弃其只从主观方面看问题的前提，同时又吸收其主体能动性思想并将其改造、放置在实践基础之上，从而把认识论的主体性与唯物论原则统一起来。

唯心主义的特点在于只是在精神范围内对主体能动性做出纯主观的解释，但唯心主义哲学家毕竟看到了主体认识对经验材料具有能动的加工、改造作用。康德哲学强调“先验统觉”的重要作用，强调认识上的“哥白尼式的革命”，无疑突出了认识的主体性与能动性。

当然，事实上，认识结构也并非“先验”产生的，而是人类在实践经验基础上对理性思维或认识模式不断进行改进和累积的结果，是认识与外界对象不断达到历史的统一与“同化”的过程。实践的需要为主体能动性确立了坚固的现实基础。

三、对“反映论”的质疑与发展

列宁在提出反映论以后就遭到质疑，主要是“西方马克思主义”理论家，认为列宁对马克思主义变革的实质认识不足，也不能辩证理解存在和意识的关系，在认识论上陷入被动的反映论。在《唯物主义和经验批判主义》中，列宁强调反映论的一般唯物主义立场，对认识论的辩证方面估计不足。这一缺陷列宁后来已有所觉察，开始强调意识的辩证的能动性。

问题在于：认识的本质是反映吗？或者说，“反映”在何种程度上表现了认识的本质？在多年的讨论与争论中，我国哲学界形成了一些力图革新反映论的新观点：(1) 选择论；(2) 建构论；(3) 重构论（区别经典和非经典认识论）；(4) 创造论，认为认识的本质在于创造，是在主观之内创造出在本质上应和被创造的对象相一致的观念图景，达到对对象的概念把握。

北京大学教材《马克思主义哲学教程》对这些新观点提出了商榷：

(1) 对“反映”概念的理解不限于直观的“复写”、“摄影”，也不完全等同于“复写”、“摄影”，人的“反映”形式具有辩证本性；

(2) 不能用“选择”、“建构”等来替代“反映”，“选择”、“建构”等其实都是反映的不同形式、要素和环节，是认识主体能动性的体现，是对反映论的扩展和深化，但不是对反映论的否定；

(3) “选择”、“建构”、“重构”、“创造”都以“反映”为基础，都是在反映基础上认识的继续和展开，离开反映和正确反映，“选择”、“创造”等就成为主观意志论，因此，“反映”仍然是认识论的基础，是认识的最一般基本的特征。

因此，一般结论是：“我们认为，马克思主义的认识论是仍然以实践为基础的能动的反映论。这种反映论可以深化和发展，但对认识本质的这一界定不会被推翻”。（赵家祥等编著：《马克思主义哲学教程》，北京大学出版社，第 251 页）

四、“发生认识论”的基本概念

瑞士心理学家让·皮亚杰（1896—1980）1970 年出版《发生认识论原理》，全面系统地阐述了他关于认识的发生和发展的观点。皮亚杰注重研究各种认识的起源，分析认识本身的建构过程与生物学前提，并运用数学和逻辑概念来分析、说明思维的发展过程，这就把对认识的研究引入微观系统，更为细致和深入。

第三节 认识对实践的依赖性

一、实践是科学可知论的基础

马克思主义认识论是科学辩证的可知论，充分肯定人们认识世界的可能性与必要性，是同不可知论对立的。不可知论认为世界是不可认识或不可能彻底认识的，如休谟的经验论和康德的“批判哲学”。旧唯物主义和彻底的唯心主义都是可知论，但都没有彻底驳倒不可知论。对不可知论最令人信服的驳斥是实践。

二、实践是主客体统一的中介

认识论研究的主要问题是在认识过程中主体（或主观）同客体（或客观）的关系问题。

从历史上看，唯心主义强调从主体出发，唯物主义强调从客体出发，而辩证唯物主义则主张从实践出发实现主客体统一，认为实践是实现主客统一的中介。

实践成为调节主体与客体矛盾关系的中介，是由实践本身的特点所决定的。实践具有矛盾的两重性，是主观见之于客观的、物质与精神对立统一的、既改造客观世界也改造主观世界的活动形式。因此，实践在主客体的辩证运动中具有根本的重要意义，不能离开实践去理解主体和客体的关系。

实践作为“中介”，既具有物质成果，也具有精神成果，还具有语言符号成果，这形成实践作为认识中介的三种主要形式即物质中介、精神文化中介和语言符号中介。

三、实践对认识起决定作用

实践是指人们改变客观世界的一切感性的物质的活动，基本形式有生产实践、科学技术实践和社会关系实践。

实践活动的特点是：

- （1）客观性，是感性的物质的活动，实践的主体、手段、结果等都是客观现实的；
- （2）能动性，是主观见之于客观的东西，体现出人类特殊的自觉的能动性；
- （3）社会性，是一种群体性的社会历史活动，是社会历史地发展起来的。

实践既具有客观现实性，又具有主观能动性，是把主观和客观联系起来的中间环节和基础。马克思主义认识论自觉地把社会实践作为认识的基础，把实践提到首要地位，认为实践是认识的基础，对认识起决定性作用。这主要表现为：

（1）实践是认识的来源，一切认识最终都来源于实践；实践是认识的最终的来源，要注意直接和间接经验是源和流的关系；

（2）实践是认识发展的动力，实践提出新的认识问题或研究课题，并为解决问题提供新的认识工具和技术手段，促使认识在广度和深度方面都得到发展；

（3）实践是检验认识真理性的唯一标准；

（4）实践是认识的目的，认识世界的根本目的还在于改变世界。

复习与思考题

1. 怎样理解认识的本质与发展过程？说“认识是人脑在反映基础上的创造性活动”对吗？
2. 怎样理解实践在主客体辩证关系中的作用？“实践第一”的观点对吗？

拓展阅读书目

1. 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第2卷，人民出版社版。
2. 赵家祥等主编：《马克思主义哲学教程》，北京大学出版社。
3. [瑞士]皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆1981年9月第1版。

第十五章 认识与真理的发展过程及逻辑思维方法

认识与真理的发展都是复杂的辩证过程，包含多方面的辩证性质与矛盾关系，这些辩证性质与矛盾关系即表现为认识和真理发展的一般辩证规律。本章主要阐述认识与真理的辩证发展过程并简要讲解辩证逻辑的主要方法，并简要介绍价值论与当代解释学的主要概念。本章教学目的是帮助学生进一步掌握辩证唯物主义认识论、方法论及价值论的基本理论，同时也为日后在实践中运用这些理论打下基础。

第一节 实践与认识的矛盾

一、认识过程的基本矛盾：实践与认识的矛盾

揭示实践和认识的矛盾是马克思主义认识论的一个特点，即把实践引入认识论，与认识构成一对矛盾，同时也构成认识发展的基础和动力。

实践和认识的矛盾是认识过程的基本矛盾或根本矛盾，是一个“总矛盾”，二者的矛盾发展形成认识过程的“总公式”：实践——认识——再实践——再认识……这种形式循环往复、以至无穷，而实践和认识的每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。

这一认识过程总公式的意义在于：

- (1) 说明认识过程的辩证性，认识不是直线发展的，而是沿着曲线螺旋式发展的过程；
- (2) 说明认识过程的反复性，对一个事物的比较正确的认识往往要经过“实践、认识、再实践、再认识”的多次反复才能完成；
- (3) 说明认识过程的无限性，实践和认识的矛盾在总体上永远不会完结，总是推移转化、无限发展的。

二、感性认识和理性认识的矛盾

认识发展具有两种基本形式或两个基本阶段：

- (1) 感性认识是认识的低级阶段，是通过感官对现象和外部联系的认识，特点是带有形象性、直观性；
- (2) 理性认识是认识的高级阶段，是通过思维对本质和内在联系的认识，特点是带有抽象性和概括性。

二者之间的关系是辩证的：(1) 理性认识依赖于感性认识，这是认识论上的唯物论；(2) 感性认识有待于发展到理性认识，这是认识论上的辩证法；(3) 二种形式相互渗透、相互包含。

在哲学史上割裂二者关系的倾向是：

- (1) 经验论，夸大感性认识作用，或否认感觉经验是对物质世界的反映，或承认感觉经验是反映，但否认上升到理性认识的必要性；
- (2) 唯理论，夸大理性认识作用，否认理性认识依赖于感性认识。

三、理性认识和非理性认识的矛盾

总的来说，在认识活动中，理性因素是占主导地位的主导因素，而非理性因素则是占从属地位的从属因素，是理性认识的重要补充。

“理性”是指认识过程的高级形式，是与感性、知性相对的概念，相当于理智的认识、合乎逻辑的思维等含义。法国哲学将“理性”解释为合乎自然和合乎人性，并作为衡量一切现存事物的唯

一标准，德国哲学则偏重于“理性”的逻辑意义，在与“知性”相对的意义上使用。康德主张知性（或“悟性”）只能认识“现象”，理性要求认识“本体”，但陷入二律背反；黑格尔批判康德限制了人的认识能力，贬低了理性的价值，他提出知性是抽象的、形而上学的思维，理性是具体辩证的思维，是认识的高级阶段，能够揭示宇宙的真相。

恩格斯的《自然辩证法》指出黑格尔规定的这个区别“是有一定的意思的”，因为“依据这个区别，只有辩证的思维才是合理的”。而“辩证的思维—正因为它是以概念本性的研究为前提—只对于人才是可能的”。（《选集》3，545）这样，理性就被理解和规定为合理的、能够认识本质的辩证思维形式。

这种用法是比较严格的、狭义的法，而在实际使用中，“理性”在广义上又是指人的认识的所有形式、方式，包含感性反映形式和理性反映形式。狭义的理性与“感性”、“知性”相对，广义的理性则与“非理性”相对。

“非理性”是与“理性”（人的合乎规律的认识、合乎逻辑的思维）相对而言的概念，主要是指以情感、意志为主，又包含信念、习惯、潜意识等在内的意识形式。

“非理性”在认识中发生作用的特点在于：

（1）具有非逻辑思维的基本特征，它不如理性认识那样具有严密的逻辑性即运用概念、判断、推理等逻辑形式进行，而是通过意志、愿望、信念、动机、兴趣、体验、冲动、等非逻辑的形式表现出来，因而非理性思维亦即非逻辑思维；

（2）具有非语言思维的特点，它不像逻辑思维那样直接依靠语言，即以语言作为思维工具，而是借助于生动的形象、图像、具体的情境而展开，是所谓“不可言说”、“只可意会不可言传”，也是“得意忘言”；

（3）具有更大的灵活性和能动性，它不像理性认识那样既依赖于逻辑和语言的优势同时又受其限制，而是超越了逻辑和语言的当下限制，进入直觉、想象的空间，因而具有更大的灵活性和能动性。所谓“非理性主义”是指片面发展非理性因素的倾向，它否认理性和经验对道德现象的认识作用，认为道德主要是由本能、情绪、意志等非理性因素决定的，与理性无关。

非理性因素的作用主要是：

（1）动力作用，情感、意志等非理性因素会成为推动认识主体认识事物、探索未知、追求真理的力量，对于认识发展具有驱动或激活的作用。在认识活动中，坚强的意志、坚定的信念、美好的情感从来都起到推动认识发展的重大作用，在认识史上取得重大成就的思想家历来都是有丰富情感和坚强意志的人；

（2）调节作用，情感、意志等非理性因素在认识过程中又会成为调节力量，会起参照作用，情感、意志和潜意识都会促使人的认识按照有利于满足自身需要的方向发展，凡是能够满足需要的对象必定引起强烈的意志与情感追求从而推进认识发展；也会调节认识行为本身，调整思维的形式、方式，诱发形成积极的思维形式，也能促进消除过时的思维形式即破除思维定势；

（3）价值追求作用，有助于认识活动对真善美的价值追求，特别是情感、意志在人类对善与美的追求中起重要作用，意志在本性上表现为追求“善”的主体能力，而审美情感则是追求“美”的主体能力，实践理念或“知、情、意”就是真、善、美的内在统一。

从人类认识的历史发展来看，理性认识表现为科学、哲学的发展，体现出西方文化的特征。而非理性认识则主要表现为宗教的发展，体现出东方文化的特征。两种文化、两种认识形式是对立统一的关系，具有互补性。世界三大宗教都产生于东方，而科学产生于西方，哲学介于二者之间。当哲学倾向于理性时，就表现为科学哲学，即具有经验的科学性质的哲学；当哲学倾向于非理性时，就表现为宗教哲学，即具有超验的宗教性质的哲学。二者共同推进了人类认识的发展。

四、至上与非至上认识的矛盾

人类认识具有两重性，既具有至上性、无限性，这是就人类认识的本性、发展过程、最终目标、历史使命而言，但它又具有非至上的性、有限性，这是就它的个别实现和每次实现而言。这种认识矛盾只有在人类认识的无限前进过程中才能解决。

由此，人类认识也就具有完善和不完善的矛盾，并呈现出反复性的特点。认识的反复性是指一个正确的认识往往不是一次完成的，而是要经过实践和认识的多次反复才能完成。当然，在认识的反复中更要注意吸取经验教训，避免重犯相似的历史性错误。

第二节 真理发展的辩证过程

一、真理的客观性与主观性

真理是指对客观事物及其规律的正确反映，是符合客观实际的认识。真理的客观性或客观真理是指：

- (1) 真理的来源是客观的，是人脑对客观物质世界的反映；
- (2) 真理的内容也是客观的，包含着不以人的主观意识为转移的实在内容；
- (3) 检验真理的标准也是客观的，是社会实践活动；

(4) 凡真理都具有客观性，在本质上都是客观真理，不存在主观真理，虽然真理在形式上是主观的，是主观认识对客观事物的反映方式。

唯物主义坚持外部世界的客观性，必然承认真理的客观性，这是其真理观的前提、基础。唯心主义必然否认真理的客观性，宣扬主观真理论，主要代表是马赫主义（真理是思想形式，是人类经验的组织形式，是大多数人承认的认识）、实用主义（有用就是真理）

二、真理和谬误对立的相对性

谬误是指对客观现实具有一定歪曲性质的反映，是在一定条件下违反客观实际的认识。但人类认识真理的道路不是笔直的，“拥有无条件的真理权的那种认识是在一系列相对的谬误中实现的”（《马恩选集》第3卷，第427页）。所以，谬误和真理的界限并不是绝对的，二者的对立正如一切在两极对立中运动的逻辑范畴一样，只是在非常有限的领域内才具有绝对的意义。

真理和谬误的辩证关系是：既相互区别，又相互联系、相互依存、相互渗透，在一定条件下也相互转化。真理是具体的，超出一定适用范围即转化为谬误；谬误也常常包含真理成分，加以一定限制也可以转化为真理。

三、真理的绝对性和相对性

真理的绝对性是指真理的存在和发展是绝对的、无条件的：（1）真理的内容是客观的，承认客观真理也就意味着承认绝对真理；（2）真理的发展是无限的，是一个永无止境的过程。

真理的相对性是指任何真理都是有条件的、相对的：（1）从广度来看，总是对现实世界一部分、领域的认识，有待扩展；（2）从深度来看，又总是对现实世界一定层次、一定程度的认识，有待深化。

真理发展表现为二者的矛盾关系：相互联系又相互渗透，相对真理中包含绝对真理的因素，绝对真理存在于无数相对真理的发展之中，而每一时代的真理都是真理的相对性与绝对性的辩证的、历史的统一。

形而上学的真理观有两个极端：绝对主义否认真理的相对性，相对主义否认真理的绝对性，最

终都陷入片面性。

马克思主义并没有也不可能结束真理,人类社会仍然要在实践中不断开辟认识宇宙、认识生命、认识自己的道路。

四、真理标准的确定性和不确定性

实践是检验真理的唯一标准,一切认识最终都要接受实践的检验,这是其确定性;但实践检验真理也是一个发展过程,任何一个时代的实践都有局限性,都不可能完全地证实或证伪一切认识,这又形成其不确定性。

五、真理与价值的关系:价值论基本概念

与真理一样,价值也具有客观性和主观性,是表示主客体关系的基本概念。所谓真理原则,是指人类必须按照世界的本来面目去认识世界,追求并服从真理;所谓价值原则,是指人类必须按照自己的尺度和需要去认识世界、改变世界,使世界适合人的生存和发展。这两大原则的基础或根据就在于马克思所说的“两个尺度”的协调关系。动物只有一个尺度,即其物种的本能和本性,而人却有两个尺度,即有外在的客体尺度,即对象的本性和规律,又有内在的主体的尺度,即人类自身的本性和规律。真理和价值尺度的统一,是在人类的实践活动中实现的,这也是一种具体的、历史的统一。

价值研究的实质是确立主体的需要与取向,因而价值论研究在本质上是以人为主体的,人是目的、以人为本,是价值论研究的基本准则。在当前,价值论研究也面临重大转变,出现了从传统直观的以客体为对象的实体性模式向以主体为对象的超验的主体性模式的转变。“人是价值主体”是价值论研究中提出的新命题。

第三节 逻辑思维方法

一、“逻辑”与“逻辑学”

“逻辑”是英文“logic”的音译,又源于希腊文“logiche”或“logos”,即“逻各斯”,原意是“规律”、“必然性”。赫拉克利特最早提出这一概念,是指世界的普遍规律,“他宣称命运的本质就是那贯穿宇宙实体的‘逻各斯’”,“命运就是必然性”。后来,“逻各斯”又泛指宇宙理性、理念、世界理性和绝对观念。

在中文中,“逻辑”一是指规律,如事物发展的逻辑;二是指思维的规律、规则,如说合乎逻辑、有逻辑性等。逻辑学,就是研究思维的形式、规律和方法的科学,是以人的思维为对象、研究如何正确思维的科学(旧称“名学”、“辨学”、“论理学”)。

形式逻辑是初等逻辑学,其基本规律由亚里士多德所确立,包括同一律($A=A$)、矛盾律(A 不是非 A ,一对矛盾判断不能同真,必有一假)、排中律($A=B$,或不是 B ,一对判断不能同假,必有一真)。它要求思维的确定性,不能自相矛盾。而辩证逻辑则立足于思维的矛盾本性,通过揭示思想形式的内在矛盾而深刻揭示思想运动的本质和过程,它相当于和“常数”相区别的“变数”,属于高等逻辑学。形式逻辑以固定范畴即以思维的抽象同一性为基础,而辩证逻辑则以流动范畴即以思维的具体同一性(矛盾性)为基础,前者主要表现思维的形式、符号,后者主要表现思维的内容、本质,当然二者又是互相依存的。

二、辩证逻辑方法

方法是指主体在活动中按照对象的规律和自身的需要、目的而建立起来的认识与描述对象的一

些规则、方式、手段或途径。方法的本质在于客观性和主观性的结合，主体和客体的统一是方法的本质特征。

辩证逻辑的主要方法如下：

（一）分析和综合

分析是把认识对象分解为不同组成部分，进行分别的研究；综合是把分析的各个部分连成一个整体进行全面研究。二者作为同一认识过程的研究方法是相互联系、相互促进的，分析一般表现为综合的基础，而综合则是分析的完成。

在现代，分析方法有了重大的发展，已更多采用结构分析、功能分析、信息分析、模式分析、发生学分析、自组织分析等；但贯穿现代分析方法中最核心的方法仍然是矛盾分析方法，其基本过程仍是分析矛盾的普遍性和特殊性、动态和静态、质和量、肯定和否定、原因和结果、必然和偶然等矛盾关系，但其认识也更丰富、具体了，更符合辩证思维的要求。

而**综合**也不是把各个部分简单相加，那种机械综合“所做的是在编目录，而不是在建立体系”（爱因斯坦），对于研究复杂系统无能为力。辩证的综合是在思维中把对象的各个本质的方面按其内在联系有机结合成一个统一的整体，从而使材料的生命、结构、意义显示出来，使本质显示出来。

稍微复杂一点的事物都是多方面要素的本质的统一整体，只有对各方面本质加以综合，才能全面认识，所以，综合比分析更为深刻。特别是在未来哲学的发展中，综合将是主要方法，辩证的综合将具有更大的意义和作用。这不仅因为要综合认识科学成果，建立天地生的宇宙生态学体系，而且也因为需要综合人和自然的关系，综合主体和客体的多重尺度来认识“人生”价值和意义等，从而建立“人学”这一门统一的科学。

从方法的历史进程看，古代神学（信仰）是上帝的一元论，近代科学和哲学（理性）是分析的二元论，其提问方式是二元对立（人是肉体和精神，但不等于人的本质）；而将来的哲学是要实现多元的综合论，或综合的多元论（如中国古代的“和合”、阴阳、五行、八卦等），是建立复杂系统的有机自然观与多元论。

（二）历史和逻辑的统一

历史是指事物现实的发展过程，逻辑是指这一过程在人们头脑中形成的反映事物发展规律和本质的认识结构。

历史是形成逻辑的基础，所以，历史方法是基础，逻辑方法是提升，逻辑只有在符合历史的真实情况下才是合理的。这种逻辑的合理性也并不是历史过程的简单再现，而是历史发展规律的本质概括。在这里，逻辑不过是历史的高度概括的合乎客观规律也合乎思维规则的抽象反映形式。

（三）抽象和具体的统一

逻辑表现为抽象，而逻辑的展开或说明则又同时表现为具体。黑格尔说：“逻辑的理性本身，就是那个客体性的或实在的东西，它在自身中结合了一切抽象的规定，并且就是这些规定的坚实的、抽象—具体的统一。”（《逻辑学》29）逻辑本身不应是抽象空洞的，而是具有具体的内容。

抽象是指一种概括综合的思维方法，是对客观事物最基本属性做出本质规定（如“商品”的“价值”）；具体是指在思维中经过一系列中介（如“货币”、“资本”、“剩余价值”等）而达到这一本质规定的多重属性的综合与再现（如分析“资本主义生产的总过程”时从“剩余价值”到“利润”、再到“利润率”等等的转化形式）。再如，“人的本质”（作为抽象）是“自由自觉的活动”，而在阐述时就要说明什么是“自由自觉的活动”（如劳动、文化活动、精神创造及超越信仰活动等），这就形成了“具体”。

从抽象到具体，是指在研究得到一定基本的本质的结论以后在叙述这一本质认识时，已不再是从现实的具体出发（例如不是从“资本”、“利润”出发），而是从已经在观念中得到的抽象的逻辑起点、基点出发（例如从一般“价值”形态出发），再经过一系列中介，而最终进到思维的具体，这样，就在理论的观念形态上把握、展现出全部具体事实。这样，“抽象的规定在思维行程中导致

具体的再现”。“从抽象上升到具体的方法，只是思维用来把握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式”，当然并不是具体本身的产生过程。（《马恩选集》第2卷，第103页）

以上逻辑思维方法在思想特征上都体现出认识的客观现实性与主观能动性的统一，是我们从事哲学和科学研究的主要方法。

复习与思考题

1. 怎样理解真理的客观性与主观性、绝对性与相对性的矛盾？
2. 怎样理解非理性因素在认识中的作用和意义？
3. 怎样理解与应用辩证逻辑方法？这些方法的实质是什么？

拓展阅读书目

1. 李世繁：《辩证逻辑概论》，北京大学出版社，1982年2月第1版。
2. 李德顺：《价值论——一种主体性的研究》，中国人民大学出版社，1987年版。
3. 李德顺：《新价值论》，云南人民出版社，2004年8月版。
4. 文兵：《理性：传统与重建》，当代中国出版社2004年4月版。
5. 孙民：《当代中国价值论研究主要‘范式’之比较》，《郑州大学学报》（哲社版）2005年第1期。

《价值哲学》教学大纲

李德顺 张秀琴 编写

目 录

前 言.....	254
一、本课程性质、编写目的、课程简介	254
二、本课程的教学目的和基本要求	254
三、本课程的主要内容及学时分配	254
导论 作为哲学谱系上新分支的价值哲学	256
一、价值论在哲学学科中的地位和性质	256
二、中西方价值哲学思想概述	256
三、学习价值哲学的意义和方法	256
复习与思考题	257
拓展阅读书目	257
第一章 价值的存在与本质	258
一、价值与存在	258
二、价值的含义	258
三、价值与人的存在方式	259
四、价值的根基	260
五、价值与现实世界	260
六、价值是一种关系态	261
复习与思考题	262
拓展阅读书目	262
第二章 价值的类型与特性	263
一、价值类型的划分	263
二、价值的基本类型及其等级	263
三、人的价值	264
四、人类的价值理想境界	266
五、价值现象的基本特性	268
复习与思考题	270
拓展阅读书目	270
第三章 人的意识与价值观念	271
一、价值观念的涵义、本质、结构与特征	271
二、三大价值观念体系的分析	272
三、文化发展与现实中的价值观念	273
复习与思考题	274
拓展阅读书目	274
第四章 价值评价的特征与规律	276
一、价值评价的由来和特征	276
二、评价的标准	276
三、评价及其标准的科学化、合理化问题	277
复习与思考题	278
拓展阅读书目	278
第五章 实践中的价值观：问题与对策	279

一、需要与实际.....	279
二、目的与手段.....	279
三、效益与代价.....	280
四、异化与回归.....	281
复习与思考题.....	282
拓展阅读书目.....	282

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业本科生的专业必修课之一。

编写目的：便于学生简明了解本课程的教学内容，所应掌握的基本原理和知识点，以及学习本课程内容所要掌握的基本问题和阅读书目。

课程简介：价值哲学作为哲学三大基础领域（存在论、意识论、价值论）之一，是当代哲学的前沿领域和新兴分支学科。价值哲学是关于价值和价值关系的本质和特性、价值观念与价值意识、价值评价及其标准、以及人和社会的价值实践的学问。

以一般价值问题作为研究对象的价值哲学，涵盖了经济、政治、法律、道德、审美、文化、科技等各个领域的相关问题，从中探讨各种特殊价值的共同本质和特征，探讨人的价值活动、价值意识与价值观念的基础、特征和发展规律，并展开关于人的价值的研究。这是一个哲学专业的学生应该了解和掌握的基础理论，并有广泛的应用意义。

本课程重点讲解价值的存在论基础及特征、价值的意识论表现及特征，以及价值观念与社会人生的价值实践等问题。在原有的马克思主义哲学原理基础上，进行价值哲学的教学和研究具有重要的理论意义和现实意义。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：通过本课程的学习，既要帮助学生掌握价值论的基本原理及其实践意义，又要帮助学生掌握研究探讨具体价值问题的思想方法和建立先进价值观念的自觉意识与能力，学会运用马克思主义的价值分析方法，去思考社会和人生的价值问题，进一步形成科学、完整、自觉的世界观、人生观和价值观，从而进一步提高文化素质。

基本要求：

在进行课堂系统讲授、讨论的基础上，对学生学好本课程提出以下要求：

第一，结合实际了解价值问题的来源、基础和本质；通过广泛阅读有关的理论著作，比较系统地掌握马克思主义哲学的价值理论和方法；

第二，在基本掌握中西方价值哲学思想发展脉络以及基本理论和方法的基础上，密切结合现实社会实践和人生体验，提高理性地分析和掌握价值现象及价值观念冲突的能力，自觉地参与科学先进的价值观念体系建设；

第三，结合课堂学习，认真阅读所布置的参考书，联系实际提出自己的心得，并利用网络、图书馆等资源，参加课堂讨论，最后形成课程论文。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 54 学时，具体如下：

导 论 作为哲学谱系上新分支的价值哲学（6 学时）

- 一、价值论在哲学学科中的地位和性质
- 二、中西方价值哲学思想概述
- 三、学习价值哲学的意义和方法

第一章 价值的存在与本质（9 学时）

- 一、价值与存在
- 二、价值的含义

三、价值与人的存在方式

四、价值的根基

五、价值与现实世界

六、价值是一种关系态

第二章 价值的类型与特性（9 学时）

一、价值类型的划分

二、价值的基本类型及其等级

三、人的价值

四、人类的价值理想境界

五、价值现象的基本特性

第三章 人的意识与价值观念（6 学时）

一、价值观念的涵义、本质、结构与特征

二、三大价值观念体系的分析

三、文化发展与现实中的价值观念

第四章 价值评价的特征与规律（9 学时）

一、价值评价的由来和特征

二、评价的标准

三、评价及其标准的科学化、合理化问题

第五章 实践中的价值观：问题与对策（6 学时）

一、需要与实际

二、目的与手段

三、效益与代价

四、异化与回归

五、教材、复习与思考题、拓展阅读书目

教材：李德顺著《新价值论》，云南人民出版社 2005 年版。

复习与思考题、拓展阅读书目见各章末尾处。

导论 作为哲学谱系上新分支的价值哲学

导论教学目的和要求：通过讲授和讨论，引导学生基本了解价值哲学作为一门学科的理论性质、地位、主要内容和对象等；价值概念的由来和价值哲学作为一门独立的哲学分支学科的形成、发展及其意义；学习价值哲学的意义和方法。

学时分配：6 课时

一、价值论在哲学学科中的地位和性质

1. 价值问题与人类实践的关系

价值问题与事实（知识、真理）问题是与人类实践相伴而生的内在问题，关于人类活动对象的本性及其规律的意识，和关于人类活动目的及效益的意识，自古以来就存在于人类的活动及其意识之中。关于各种价值问题的研究，先后在伦理学、美学、政治学、法学、经济学以及宗教理论等各个领域中得到发展。在哲学上正式以“价值哲学”（Axiology）为名成为一门独立的分支理论，完成的时间是 19 世纪末、20 世纪初。

2. 价值哲学的主要研究对象

价值哲学的研究对象可分为价值哲学发展史和一般价值问题两大部分。前一部分包括中国价值哲学思想史和西方价值哲学思想史；后一部分包括一般价值关系、价值活动、价值意识、价值观念、价值与文化等问题。

本课程主要从基本理论的高度讨论一般价值问题。其中首先是价值本质问题，包括价值存在、价值基础、价值根据、结构与功能、价值的基本规定性、价值的基本类型、价值的基本范畴等。重点是价值的存在与本质问题，即价值的存在论问题，回答价值到底是什么的问题。

马克思主义哲学的价值理论通过对人类实践过程中主体与客体相互关系的运动揭示价值的本质、存在、特性和类型等一系列基本问题；在这里，还要牵涉到。

价值意识与价值观念是价值存在与价值活动在人们意识中的反映，价值评价与认知活动的相互关系构成了人类意识活动的两大基本方面。对它们的整体考察构成了价值的意识论研究领域。其中特别关注人类价值观念的本质、特征和功能。

真理原则和价值原则是人类进步发展所依据的两大基本原则。两大原则在实践和意识中的表现及其相互关系，是我们深入理解人类活动和社会发展规律的重要线索之一，可以称作是从“文化基因”上揭示人类历史奥秘的一个切入点。关于价值的实践论研究展开了社会与个人现实生活的丰富内容。

二、中西方价值哲学思想概述

（略）

三、学习价值哲学的意义和方法

学习价值哲学的意义：由于价值问题的普遍性，对价值哲学的基本理论及其思想发展有一个较为全面的认识和了解，不仅从哲学上进入了一个新的学科分支领域，掌握一种新的哲学视角和方法，同时也可以为学习其他哲学和人文社会学科专业奠定一定的基础，而且更为重要的是，可以对现实生活有重要的指导意义，有利于培养正确的价值观和人生观。

学习价值哲学的方法：学会运用马克思主义的立场观点和方法，从哲学高度上分析考察人类活动的普遍性特征，并以密切结合人类生存发展的历史和现实为基础，把哲学理论的学习和研究扩展到社会生活的各个领域，从而掌握更深入、全面地理解历史与文化的科学方法，并在结合当代热点

问题进行价值观念的批判与建设中，逐步实现“学问”与“作人”统一的境界提升。

复习与思考题

1. 什么是价值问题与价值哲学？
2. 讨论价值哲学的主要研究对象。
3. 中国哲学（传统文化）的价值哲学思想概述。
4. 西方价值哲学思想的主要特点。
5. 学习价值哲学对于专业和人生有意义？

拓展阅读书目

1. 赵馥洁：《中国传统哲学价值论》，陕西人民出版社 1991 年版。
2. 张岱年：《文化与哲学》，教育科学出版社 1988 年版。
3. 江畅：《现代西方价值理论研究》，陕西师范大学出版社 1992 年版。
4. 王玉梁：《21 世纪价值哲学：从自发到自觉》，人民出版社 2006 年版。

第一章 价值的存在与本质

教学目的和要求：了解“价值”概念的内涵和外延，价值发生和存在的基础、价值的本质。

主要内容：价值与存在的关系；价值与人类社会的关系；价值的本质。

学时分配：9 课时

一、价值与存在

自然界中本来并不存在“价值”这种现象，但是却有和它相类似的某种关系。由于人类的产生和活动，自然界的这种关系才成为价值现象；但是，它却不是出自人的头脑，而是来自人的客观存在的客观活动。为了说明这个结论，我们先从世界万物的存在方式谈起。

1. 存在就是相互作用

不管有没有人类，自然界的万物都是客观存在的。“存在”包含两层意思，即“存在者”和“存在方式”。我们可以从两个角度理解存在，即“何物存在”和“如何存在”。在后一层意思上，我们才能知道类似普遍联系、相互关系、规律等“客观存在”是怎样的意思。这两层意思的“存在”是彼此不可分的，缺少一层就意味着不存在。但是，对于我们将要考察的价值问题来说，牢牢把握第二层意思的存在至关重要。因为，价值正是作为一种关系现象而产生和存在的。因此，特别要注意自然界中相互关系的存在方式。

2. 价值的产生：相互作用的效果和意义

既然相互作用是普遍的，那么就可以进一步提出一个问题：一事物同他事物相互作用、相互关系，对该事物本身来说，有什么意义，或者说，是一种怎样的情况，有什么影响呢？正是通过回答这个问题，我们才能找到了价值的诞生地。从熵和负熵、熵增和熵减这样的科学概念中我们可以看到，自然界的相互作用本身就包含着两种不同的性质、方向和效果。熵和负熵、噪音和信息等，就是相互作用的“意义”。“意义”这个词，在哲学和科学中有多种不同的用法。有时用来指语言、概念和实际所指，即内容和涵义。说“某个概念有意义”，这时就是指这个判断是有实际所指、有切实内容的，它是否成立是可以验证的。说“某个命题没有意义”，就跟说它“等于什么都没说”、“根本无须也无法讨论”差不多。此外在大多数场合下，“意义”一词就跟“价值”差不多了。

二、价值的含义

1. 价值是什么——价值哲学的核心问题

价值哲学，是关于价值及其意识的本质和规律的学说。因此，回答“价值究竟是什么？”是它的天经地义的责任。价值哲学所说的价值，不是单指使用价值，也不是单指人的价值，不是单指其中任何一种特殊价值现象，而是它们的共性、普遍性的内容，指在各种场合下都适用的“价值”本身。

2. “好坏问题”与“价值”的含义

哲学的能力是来自生活的。“价值”这个概念的抽象形式和表达方式，在人类对自己生活中最重要、最普遍现象的关心和思考中，早就形成了。

什么是实际生活中人们所关心的最普遍、最经常、最重要的事情呢？“欲知心里事，且听口中言”。在世界上，无论中国还是外国，人们口头语言中使用最多的，除了一些并无独立意义的连接词和代词以外，恐怕就是“好”这个字眼儿了。

“好”这个词赋有各种各样的具体含义，笼罩着社会生活的方方面面。“好”的另一面是“不好”或者“坏”。“好”与“不好”、“好”与“坏”相联结，几乎成了人们在各种场合下都可以使用的字眼，用来指评人们所表示肯定或否定的一切。在这种使用中，它们能够承担一大批专用词

汇的功能。“好坏”问题能够覆盖生活的各个领域，说明它是人类活动中方方面面的共性问题。

“好”是什么？“坏”是什么？“好与坏”的问题是个什么问题？这个问题如此普遍，在哲学上不能没有表现，不能没有概括和研究。那么，在哲学上是怎样表述这个问题的呢？把“好与坏”变成一个哲学术语，把“好与坏”所覆盖的这个领域概括成一个哲学的对象问题，这就是价值问题。

“好坏”就是口语中的“价值”；价值，就是学术化的“好坏”。不管人们是否知道“价值”这个哲学术语，人们却一直在普遍地、实际地谈论它、接触它。明白这一点就会懂得，“价值”并不神秘，它就是我们现在生活最常见、最普遍、最重要的一个内容。

思考价值问题时，需要找到的理论感觉、精神视角的第二个特征，就是它的现实性。“价值”是最现实的、生活中处处会遇到的问题，不是一个脱离实际的、无根无据的玄秘抽象。

三、价值与人的存在方式

1. 实践：人的特殊存在方式

人类的存在和相互作用有什么特点呢？一言以蔽之曰：社会实践性。人同自然界的全部生物之间，都有着根本的不同。这种不同表现为：（1）从存在的实体形式和属性上讲，人是社会化的存在物；（2）从存在即运动的方式上讲，人的存在方式是实践。这两点恰恰是自然界动物所没有的。

“劳动创造了人”这句话，从两个方面讲都是非常深刻、完全正确的。一方面是，最初由猿变人靠的是劳动；另一方面是，以后世代的人还能作为人而生存和发展，而不会退回到动物状态去，仍然靠的是劳动。试想，如果人类哪一天停止了劳动，不再生产各种物质的和精神文化的生活资料，人还能继续生存吗？还能像人这样而不是像野兽那样生活吗？显然不能。因此，就是在今天，劳动也仍然在时时刻刻地“创造”着人。

劳动的这种意义，也就是社会实践的意义。劳动首先是指社会物质生产劳动，此外还包括社会精神生产劳动和社会服务劳动。劳动是社会实践的最主要形式，是首要的社会实践。

此外，社会实践还包括人与人的社会关系、交往的实践和科学研究、发明创造的实践。生产劳动实践、社会关系实践和科学实践，是人类社会的三大基本实践。

2. 实践中的主客体关系

实践与世界万物的运动和相互作用、与动物的本能活动相同之处，就是它仍属物质的相互作用形式，它遵从物质运动的一切普遍规律；不同之处则在于，实践是人的有意识、有目的的社会活动。

首先，人类实践中的主客体并不仅仅是个体与外界的单一关系，这里的主体和客体都有多种层次。

其次，人类实践中的每一主客体关系也不是单纯的外部关系和物质关系，而总是有物质和精神双重关系。

第三，人类实践中不仅有外向的主客体关系，还有反身内向的主客体关系，这就是自我主客体关系。离开现实的、丰富的具体关系，就不可能真正了解人是什么，人是怎样存在的，也就不可能弄清负熵和信息在人这里是怎样成为价值的，二者有何不同。

3. 人类活动的“两个尺度”

人类实践中主客体关系的特殊性，从形式上看主要表现为：在自然界，相互作用的双方之间，是简单的外部关系，而在人的实践中，主客体之间不仅有外部的还有内在的，不是简单的而是多重、复杂的关系。

人不同于动物之处，恰恰在于人的活动总是有两个尺度。人并非只有一个尺度，即主体的尺度，同时还有第二个尺度，即任何对象本身的尺度、客体的尺度。这两个尺度的结合与统一，在人类历史上虽然有时成功有时失败，有人成功有人失败，但在总体上却始终是人类活动特有的规律。

四、价值的根基

价值是人类生活所特有的一种具有社会性质的现象。人和社会，作为物质世界大家庭中的一员，同其他万物有根本的相同和一致。人类社会也以自己的运动为自己的存在方式，也要通过各种相互作用来实现自己的生存发展，因此也必然面对着与自然界事物相互作用的意义即熵和负熵、噪音和信息等等相类似的问题。但是，由于人类社会比自然界的万物要高级、复杂得多，所以这一切表现在人身上，又有着许多不同的特点。在自然界作为熵和负熵、噪音和信息而表现出来的相互作用的内容和意义，只是在人类社会中，才部分地成为价值。

1. 人类活动的双向内容

人类活动中的两个尺度，是人的一切对象性活动都必然遵循的尺度。两个尺度的存在，决定了人的活动具有双重内容、双向结构和双重结果。价值，就是在这个双向结构的运动过程中生成的，它代表着其中的一个方向、一种内容和结果。自然界的任何相互作用，都是双向的、相互的。人类的生活实践是一个无止境的发展过程。在人的认识和实践过程中，这种双向过程也永远不会停止。所以，主体客体化和客体主体化永远是人类活动中的必然现象。主体客体化和客体主体化，是主客体之间动态统一的表现，它们的实现，就是主体与客体在相互作用的运动中走向具体的统一。

2. 价值的实质

把价值的定义放到人类历史活动的双向内容中来，我们就会看到，价值，实质上的人类活动中双向内容的一个方面，是主客体动态统一过程中的一项内容：价值的本质，是指“客体主体化”的过程、结果及其程度，是一种“以主体尺度为尺度的主客体统一”。第一，我们首先肯定，价值是人类生活所特有的一种社会性质的现象。第二，我们可以看到，价值是主客体统一的一个方面。第三，价值的特征，是“以主体的尺度为尺度”。

可以说，自古以来人类为了实现自己的生存和发展，主要是做了“两件事”：一是“追求真理”；二是“创造价值”。既然如此，我们可以用这“两件事”的发生和发展作为线索，对整个人类历史的过程做一别开生面的剖视。人类的历史，就是人类生存发展的运动，就是人类活动的历史，也就是人类实践的认知的历史。这个历史像一条由无数环节连成的链条，或者像由许多链条立体交织的网络。取这链条或网络上的任何一个环节、一个片断，我们看到的都是这样一种主客体相互作用的结构：假如把人的每一对象性活动比作人类活动的“细胞”或单元结构，再把每一主客体关系的动态过程(历史)考虑进去，那么我们会发现：人类对象性活动的过程，即历史，很像是生命体遗传基因“双螺旋结构”。

五、价值与现实世界

对于想弄清楚“价值究竟是什么”的人来说，下面这个问题也是常常引起争论和困惑的：“价值，究竟是一种东西，还是一种想象？它是存在于有价值的事物之中，还是存在于人的头脑和心灵之中？究竟在哪里才能找到它？”追求价值和追求幸福是一个意思。人们要追求幸福，就要知道幸福是什么，在哪里。正像对幸福的理解总是各种各样，人们追求幸福的方向也总是互不一致，对价值的看法，也是各种各样的。

1. “有用”与价值

价值同现实世界的事物、它们的存在和属性等等的关系如何，是找到价值在哪里关键。历来对此有各种说法，每种说法都代表了一定的哲学倾向，都会引导追求价值的活动朝向各自的方向。因此必须加以认真的考察和思索。

在宗教信仰中，常常把尘世叫做“苦海”，把美满幸福的生活看作是另一个独立的世界，即“天堂”。在哲学上，代表这种观点的价值论叫“价值实体说”。它认为，价值本身是一个独立的实体王国，这个王国既不在人本身和人的生活中，也不在世界万物之中，而是在它们之外的一个“第三

世界”。这是一种客观唯心主义的价值论。

在否定了实体说之后，有些人把目光转向“属性说”。属性说认为，价值并不是客体事物本身，不是独立实体，而是客体所固有的某些属性。然而，许多学者却指出，这种观点并不科学，并不彻底，它还不能真正说明价值。这种属性说的毛病，是把“有用的属性”和“属性的有用”混为一谈了。属性说利用“有用性”、“价值性”这类似是而非的概念，把价值说成是事物的属性，其实质和后果，同庸俗唯物主义的实体说是完全一样的，实际上是这种思想方法的继续。

2. 价值只在人心中吗？

大量的事实和理论分析足以说明，种种实体说和属性说都不能成立。于是一些人便走向另一个极端，认为价值纯粹是一种主观的东西，是人的精神和观念的现象。

西方一些主观主义价值论者，就直截了当地宣布：价值只是人的兴趣、欲望、情感、态度、意志等等本身，什么东西有价值，就是人们对什么东西有兴趣，有欲求，兴趣和欲求赋予事物以价值，价值产生于、存在于人对事物的评价之中。因此，要找到价值在哪里，就要看主体的兴趣、欲望、情感等等在哪里。

这种主观主义观点，比较能够说明人对事物的评价同人自己的精神状态、思想观念的联系，破除对客体的迷信和崇拜，也便于显示评价标准的个体性、多元化和相对性。因此，它在西方价值论中有很大影响。但是，它同样也是一种唯心主义的错误理论。因为它彻底否认了客观的价值，把价值变成了一种主观随意的、相对主义的观点。按照这种观点，势必导致这样的结果：任何事物，只要你喜欢，它就是好的；你觉得有价值，它就价值，不需要任何客观的根据，也没有任何客观的标准。在价值领域，人们完全可以不受检验、不负责任。这种极端唯心主义的价值观，往往成为意志主义、唯我论、反科学和反真理倾向的武器，其危害自不待言。然而，在理论上，它却有较深的根源和很大的影响，并不是我们只要谴责它的危害，宣布它的结论荒谬，就能一下子驳倒的。要想驳倒它，还需要深入细致的分析和论证。

六、价值是一种关系态

对以上几种观点的分析说明，价值，既不在现实的世界、事物之外，又不是任何既成的现实事物和它们的属性本身，同时又不是人头脑和心灵的主观现象。那么，它在哪里呢？回答是：价值存在于主客体之间的关系之中，是这种客观关系的状态、内容本身。这种观点，可以叫“关系说”。

1. “关系”的特点

“关系说”认为，价值是客观存在的，但价值的客观存在，却不是作为一种独立的实体，也不是作为任何实体固有的属性，而是作为一定关系，即主客体关系的状态，内容和效果存在的。

在我们的生活中、语言中，作为“关系”的现象和概念是很普遍的。例如婚姻、友谊，交往、分工、合作、交换、服务等等，都是人与人之间的关系；在科学上，相互作用、信息、系统、控制等等，则是指特定物质体系之间的相互关系。

在哲学上，联系、规律、矛盾、因果等等，也都是最普遍的关系范畴。人们事实上早已看惯了关系、用惯了关系，但却不一定理解了关系，不一定注意到了关系的特点。关系有什么特点呢？简单地说就是：关系不能离开关系项双方而单独存在，但关系却不是关系项或它们任何一方本身。关系当然要有关系者，要以发生关系的关系者各自的实体和属性为前提，关系也就是关系者各方的实体、属性之间的关系，但关系却不等于实体和属性本身。

关系还有另一个特点，就是关系的全部内容和结果，都要由关系者来承担，通过关系的状况和变化表现出来。关系并不像一座桥梁，它自己不是独立的实体。所以，关系中有什么，产生和消失了什么特殊的内容，最终还要到关系者那里去找，看它们各自有什么变化。关系的上述两方面特征，是我们解决“价值在哪里”的钥匙。价值，就像婚姻一样，是一种“关系”的内容和效果。

2. 价值存在于人的活动之中

经过上述讨论，我们可以得出这样的结论：价值，就存在于人的对象性活动之中。人的对象性活动，是包括主体和客体双方在内的一种相互关系、相互作用的运动过程。作为这种关系中的内容和效果，价值自始至终存在于这个过程之中。

价值既不是客体和它的属性本身，也不是主体的需要和能力本身，而是它们双方相互结合的形态和产物。这种结合在哪里实现呢？是在主体那里得到实现的。

前面关于价值的定义表明，价值是以客体主体化为内容的。是以主体尺度为尺度的主客体统一。既然如此，那么作为主客体相结合的形态和产物，价值必然表现为在主体身上的“结合”。否则，便不是价值。价值的客观性问题，也应用主体的客观性来理解。即效果如何，是好是坏，要看一种主体性的事实，而不能只看主体对它的观念、态度、兴趣等等。明确价值的客观存在最终表现为一种主体性的客观事实，我们就可以解放思想，放心大胆地承认价值的科学根据。实事求是地去分析价值，创造价值。

“价值存在于人的活动中”这个结论，给我们提供的积极启示，就是要积极地进取，自觉地创造。我们要追求和实现价值，首先要树立的一个信念就是：在价值问题上，主要的权力和责任在我们自己。有了这个信念，意味着我们要增强在价值问题上的主体意识，包括增强我们的权力感和责任感。一方面，人类有必要、有权力按照自己的需要和能力去创造一切价值。另一方面，我们所创造和获得的价值怎样，同我们自己的需要、能力，以及我们对它们的自觉性的水平有关，反映着我们自己的面貌和尺度。正像人类对大自然的开发，是人类自己发展水平的显示一样。因此，我们必须不断认识自己、反省自己、丰富和提高自己，永远以向上、进取的态度，承担起自己的责任。

复习与思考题

1. 价值的本质是什么？自然界本来有价值吗？
2. 什么是哲学意义上的“存在”？什么是哲学意义上的“价值”？
3. 如何理解价值是一种关系态？

拓展阅读书目

1. 李连科：《哲学价值论》，中国人民大学出版社 1991 年版。
2. 杜齐才：《价值与价值观念》，广东人民出版社 1987 年版。
3. 袁贵仁：《价值学引论》，北京师范大学出版社 1991 年版。

第二章 价值的类型与特性

教学目的和要求：了解价值的特性、基本类型及其划分方法。

主要内容：事物的价值、人的价值、真善美的境界以及价值的个体性、多维性和时效性。

学时分配：9 课时

一、价值类型的划分

在人类生活中究竟有多少种价值？具体是哪些？几乎人人都想弄清这个问题，以便心中有数。人们通常的习惯，往往是从“有价值的事物”入手，想通过将事物分类排队，来列举和归纳出我们生活中的价值类型。于是，“事物的价值”和“人的价值”，就可以成为分析价值系统的最初起点。通过对它们的一步步深入，可以逐渐探出价值生活大厦的内部结构。

世上的事物可以分成两大类：物质的和精神的。物质的存在物大到宇宙，小到粒子，无穷无尽；我们周围的物体，有的呈现其天然的形态，有的是被创造出来的人工形态。

精神的存在物也有两种，一种是在每个人头脑中存在的思想、情绪、观念等等，一种是以各种社会文化形式保存和传播的公共产品，如知识、理论、科学、意识形态、风俗传统等等。这些，都是对人类生活有价值的事物，是我们在思考事物的价值时，不应该忽视的对象。

1. 价值说明的方法论前提

要想说明这一切事物都有哪些价值，并不是一件简单的事。这里首先遇到的是说明方法的问题。拿任何一个事物来说，它有什么价值，要想概括得既全面准确，又不自相矛盾，是很困难的。

事实表明，“事物”和“事物的价值”彼此有一定的联系，但它们不是一回事。只有把事物的自然存在同人的需要联系起来，才能判断、分析、预测事物的价值。但是，当我们进行这种联系的时候又会发现，这种联系并不是简单一一对应、固定不变的。因为，一方面，事物本身的属性就是多样、多面的，另一方面，人的需要也是多方面、变化着的。这样，二者的联系就可能出现极其错综复杂、交叉纵横的情况。

2. 人的尺度：编织价值之网的线索

事物之所以有价值，是因为它的属性能够满足人的需要。这个结论指出了“事物可能对人有什么价值”的根据。在一般情况下，当我们对人的需要是什么有比较明确了解的时候，知道了事物有什么属性，就可以判断事物可能会有什么价值。

这里有两个前提是应该明确的：第一，“人的需要”是指多数人的、正常的、一般的需要，暂时不考虑个别人的特殊需要；第二，这里判断的是“可能的”价值。可能不等于现实。事物的某一属性可能满足人的某一需要，它就可能会有某种价值。当它确实满足这一需要时，可能才变成现实。否则，就还没有真实的价值。

一般说来，人有哪些基本的需要呢？这可以从许多不同的角度来分析，其中最具有代表性的概括是两大类：物质生活的需要和精神生活的需要。总的来说，人的上述全部需要，都是通过事物，包括自然界的和社会的、物质的和精神的事物来满足的。

二、价值的基本类型及其等级

1. 价值或需要的基本类型

世界上的事物对人有怎样的价值，不好按事物的客观属性或者类型来划分的，而是要按人的需要来划分。但是，人们终究还想知道，到底什么样的事物会比别的事物更有价值。

美国当代心理学家马斯洛的“需要层次理论”是以有着“自我实现”需要的个体为单位，把人的需要分为五个层次，由低到高排成一个金字塔的形状：生理需要、安全与保障的需要、爱与归属

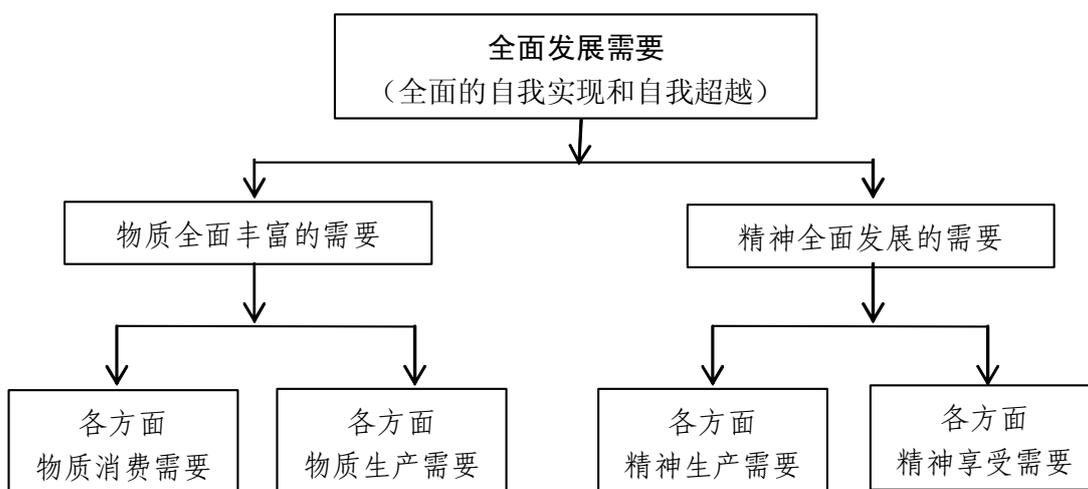
的需要、（自我和他人）尊重的需要、自我实现需要。马斯洛还指出，在通往“自我实现需要”的过程中，人们还有“认识和理解的欲望”即好奇心、“美的需要”；他把这两种需要称之为“发展的需要”，以区别于“基本的需要”。

马斯洛的“需要层次理论”是对人的需要类型的一种合理概括和说明，它为划分价值的类型提供了一种重要的理论佐证，是确立人的价值活动的客观依据。

2. 需要的层次与价值的金字塔

参照马斯洛的“需要层次理论”，我们可以画出一个价值“金字塔”来。[请见下图]

按照这个金字塔的等级，我们可以设计一些评定事物价值的指标，这个指标包含质和量两个方面。从这方面看，按照价值等级的“金字塔”顺序，一个事物，如果能满足物质生产的需要，就比另一个只能满足物质消费需要的事物有高级的价值；如果有精神价值，就比只有物质价值高级；有多方面的、全面的价值，就比具有单方面的、片面的价值高级，等等。



3. 自然、劳动和科学：对人最有价值的三类“事物”

按照前面说的条件，可以说，除了人自己以外，世界上对人来说最好、最重要、价值最高最大的“事物”有以下三个：(1)大自然；(2)劳动；(3)科学。

关于大自然的价值问题，近年成为人类争论的一个焦点。随着“资源问题”、“生态问题”、“环境问题”和“可持续发展”等问题的提出，人与自然的关系重新成为人类思考的一个焦点，促成了“环境价值”或“环境道德”、“生态价值”或“生态伦理”等概念的产生。这是人类在实践基础上进行的自我批判，是人的一次重新自我定位。它们联系着价值观念领域的一场革命，可以看作是 20 世纪人类文明最重要、最具特色的思想成果之一，其意义决不可以低估。

强调大自然的价值以及生态环境价值观的产生，并不是否定了“人类”的价值原则。也就是说，“关心自然”的实质仍然是“关心人”。如果离开了这个前提，不是以人为中心，我们怎样才能规定自己对自然界的权利和义务？如果把维护自然界本来的平衡当作生态伦理和环境价值的最高原则，有人这样极端地反驳说：那么就只有一种结果——消灭人类——才是最符合这个原则的方式，否则便不可能让自然界自在地发展……这一观点难道是合理的吗？因此不能赞成以“生态伦理”和“环境道德”等为理由来贬低或限制人的发展，而应该认为它们正是人本身发展的一个新的维度。

三、人的价值

事物的价值，是事物与人的关系。在这种关系中，事物是客体，人是主体。“人的价值”则是人与人的关系，“人适合人的尺度”。这里的前一个“人”是客体，后一个“人”是主体。主体是

人，客体也是人，这是人的价值不同于事物的价值之处。在思考人的价值问题时，这是常常被忘记或被误解的地方，由此生出了许许多多的是非之争。

1. 一切价值都是人的价值

“人”这个词儿，有两种不同用法，指两种不同的情况。一种是“一切人”、“人类”的名称，是个整体的、一般的概念。这种情况的“人”是唯一的，世界上只有一个“人”，即人类；另一种是“一定的人”、“某个人”或“某些人”的代称，是个具体的、特殊的概念。这种情况的“人”是指谁，要看具体情况。世界上古往今来的人，包括个人和他们的共同体在内，数不清，但都是人。根据这两种不同的所指来看“人”的价值，就是在一般和特殊、整体和部分两个层次上加以思考。

从人和人类的整体这个高度来思考人的价值，首先应该得到的结论是：一切价值都是人的价值。“一切价值都是人的价值”这句话的意思是说，一切价值都同人相联系，即使不是由人创造的，也是对于人的价值。人是世界万物中最高级的、最重要的价值客体，人也是一切价值唯一的、最终的主体。“人的价值”就在于，人是价值的最高客体和最高主体的统一。“天地之间人为贵”、“人为万物之灵”。

2. 人生价值的归宿

人的价值产生于、存在于、表现于人与人的社会关系之中，并不是由什么神秘的观念和市场交易决定的。但是，人与人的社会关系是那样的复杂多变，怎样才能找到主要的线索，掌握人的价值的根本尺度呢？许多人都看到，人的价值虽然各种各样，千头万绪，但是集中起来却不过只有两种，“为我”的价值和“为他”的价值。也就是说，人的社会价值和自我价值，是衡量标志人的存在、活动的意义的两把尺子。“认清‘我’的位置，找到‘我’的归属，置身于人类进步的主流之中，成为一个‘大我’。”这个人生价值的基本原则，引导我们的思考进入更加广阔的历史人生领域，去思考究竟什么样的人才最有价值，谁来裁判人的价值。

在当今时代，人的主体意识的觉醒，正在成为一种强大的潮流。但并非一切人的主体意识都是健康、进步的。而人民群众主体意识的觉醒，则是其中健康的、向上的、决定性的主流。正如在改革中所出现的响亮口号“人民为本”、“企业就是职工，职工就是企业”一样，树立和发扬这种主体意识，是在脚下这块土地上实现当代人生价值的精神先导。

3. 个体生命的有价与无价

在人的价值问题中，个人的价值，是人们通常关注得最迫切、最直接的价值。

个人是“人”的最基本单位，同家庭、集体、阶级、民族和国家相比，个人是最小的实体。个人的价值同“人”的价值，其根本道理是相同的。但是具体到个人身上，人的价值则表现出更直接、更复杂、也更多样化的特点。

4. 人生的潜力与张力

一个活生生的人，就是一个社会生命的个体。他既有自然属性的形体和寿命，又有社会属性的存在方式和关系特征。

个人一生的价值，也表现在两个方面：他对他人、社会的意义，即“个人的社会价值”；他对自己的意义，即“个人的自我价值”。生命是基础，生活是向上的阶梯，事业是光辉的顶点，这是人生潜力展开的途径，是人生价值攀登的高山之路。有价值的人生，都是在这样的道路上一步步走出来的。每一个有这样追求的人，他的人生价值就走向了这条上升之路。尽管不是所有人都能攀上成功的顶点，但是所有这些攀登的人，都在创造自己人生越来越高的价值。而那些沉湎于底层的满足，或半途而废、倒退下去的人，则是窒息了人生的潜力，最终会造成真正的“自我失落”。

一个人的事业是同一个人生命的最高价值联系在一起。它包含了个人的充分自我实现和自我超越，也包含了对社会共同体的责任感和权利意识。事业犹如职业一样有各种各样、方方面面。每一种能够发挥个人潜力并有益于社会的事务，都能成为事业。

5. 正视“自我”

“我是什么，从何而起，至何而终？”这个问题，是值得每个思考自我的人都认真地想一想的。追求人生的最高价值，要通过从小我向大我升腾、主观与客观相统一来实现。在这个过程中，如何处理好自我与角色的关系，是一个重要的、基础性的环节。“社会角色”是个人在社会关系中的身份、地位、权利和责任的总称。对角色的真诚，是个人小我与人生大我达到统一和谐的表现，是个人找到了自身价值的目标和归宿，从而有信心、有勇气的表现。达到这种真诚的境界，是追求人生价值走向成功的制胜之机。

四、人类的价值理想境界

1、“真”——真知与信仰

不断地追求和实现价值，是人类最基本的权利和责任。人们总是按照自身的需要和能力去设计和追求它们。那么在各种各样价值中，有没有基本的目标或标准，或者什么是人类健康的、合理的价值目标和理想境界呢？

自古以来，人们不约而同地发现和概括了这样几种最基本的、或者说是最具有高度人文精神的价值形态，即“真”、“善”、“美”和“自由”，并把它们当作自己所创造追求的价值的总体目标或最高境界。真、善、美和自由，都是人类生活实践中达到主客体统一的某种和谐境界，它们代表着人类崇高价值追求的不同方面。

“真”是人类所倡导和追求的第一种理想价值境界。“真”的含义，用一种抽象的概括说来，是指人获得了真理，并在思想、感情和行动上享有真理所提供的权利和义务这样一种境界。具体说来，“真”的境界表现为两种状态：一是人获得了真知；二是人确立了真诚的信仰。

“真知”作为一种价值境界，是指充分满足人对世界的认识需要，获得或达到了真理。真理代表人类实践和认识中对外部世界客观必然性的把握，是一种建立在客体尺度基础上主客体高度统一的状态。没有这种统一就不会有人的任何成功和自由。所以人类必然把“求真”、“守真”作为自己的价值目标和理想。

人类认识世界的成果如知识、科学和真理等，本身并不是价值，但是获得关于世界的知识和真理，却成为人类特有的需要，即求知求真需要。这种需要的满足构成了一种特殊的价值类型——认识价值。它表现为人们在知识、科学和真理面前的理性满足感、信赖感和心理充实感。真知或认识价值的特点，在于“如实地把握世界的本来面目”。这一点对于人类的文明的形成和发展来说，是第一个重要的保证。

在知识的土壤里，能够生长出信仰；在知识达不到的地方，则更需要信仰来支持和引导。信仰是人的一种价值意识形态。所谓信仰价值，是指满足人的一种特殊的精神需求——在知识所达到的范围以外获得精神支持——方面的价值。

人类精神生活的特征之一，就是要有信仰。在知识和理性不发达的情况下，信仰往往是自发的、盲目的，例如迷信。在知识和理性高度发达的情况下，信仰往往带有一定的自觉和理性。但信仰总是包含着对知识所未达到的某些范围的信念。这种信念的意义，在于形成人对未知或未来世界的价值取向，成为人们进行价值判断和选择的精神支柱、起点。从原始图腾到宗教，再到现代的各种社会信仰和社会理想，显示了人类信仰价值形态发展的历史线索，其中宗教属于一种特殊形式。信仰即是指人们关于最高(或极高)价值的信念。

我们讲的信仰，只是对真理的信仰，而不是对任何偶像、任何教义的信仰。对于现代文明人类来说，信仰和知识作为谬误和真理而相互敌对的时代已经过去了，先进的信仰乃是人认识到自己理性力量的结果。这种信仰造就英雄，没有也决不会创造出神来。信仰真理，追求人类崇高理想，就会化为改造现实的巨大精神力量。

2、“善”——功利与道德

“善”是另一种高度普遍性的理想价值。“善”即“好”，这个词可以说是我们生活中应用最

广泛的概念。一般说来，它是指任何事物、包括人本身的行为在内，对于人和人类社会的现实生存发展所具有的肯定意义。

“善”及其反面“恶”的表现是极其多样的，各种各样的善恶都同人的现实生存和发展状态相联系。“善”代表着人和社会自身必然性要求的实现，它集中体现了主体的现实尺度。因此在价值的阶梯上，“善”高于以客体必然性为尺度的“真”，而低于以主体自由为尺度的“美”。

在实际应用中，“善”有狭、广、中三种涵义和用法：狭义的善仅指道德上的正价值，如合乎仁义等；广义的善与一般“正价值”相等，实际是“真、善、美”的统称；中义的善则是指与“真”和“美”相并列的独立形态，具体地包括功利(利)和道德(义)两个方面。在这里我们取其中义，即包含了“义”和“利”在内的完整体系。

功利价值和道德价值体现了人本身现实生活的不同方面：前者侧重于人的个体存在和发展，后者则侧重于人的社会关系存在和发展。全面地理解人的现实存在和发展的基础，应该看到它们之间是不可割裂的，二者统一才是现实的、完整的善。

幸福与正义，是在个人生活和社会生活两个层面上实现了的义利统一。

格雷在他的《人类幸福》中说：“幸福——人类一切企求的最终目的。”幸福是人生一切活动的目的归宿，无论人类追求功利的活动，还是维护道德的行为，最终都是为了达到幸福。幸福通常表现为自身需要的满足状态。人的生存和发展得到了满足，便会产生内在的幸福感。幸福感是一种心满意足的状态，它植根于生活实践的土壤中。

怎样才能获得真正的幸福？我们的回答是：必须以正义为尺度，以正义为途径。就其本质而言，正义在于对社会利益关系的合理确定与整合。一个社会中的行为既有互相冲突，又有互相一致。因为社会合作比单个人独自努力更能产生美好的生活，所以有利益的一致；因为每个人都关心他们合作的收益如何分配，为了选择最好的分配方式，于是产生了一些原则，这些原则乃是社会正义的原则：它们提供了在基本的社会制度中分配权利和义务的一种方式，它们限定着社会合作的利益与负担的适当分配。

人类对善的需要与渴求，就如神话中“夸父逐日”般的执著。善是一种崇高的人生活活动。亚里士多德说，一切事物所追求的目的就是善。功利与道德的辩证统一，正义与幸福的有机整合，都是人类在追求善的活动中的具体表现。

正像人生的丰富多彩纷繁变幻一样，人们追求善的活动也具有形式上无限多样、内容上无限发展的性质，也就是说：善无止境。首先，人类对功利和幸福的追求无止境。其次，人们对道德和正义的追求无止境。再次，功利与道德、幸福与正义的统一和转化无止境。

人是生理的、职业的、情感的、经济的、政治的、道德的、审美的人，是有丰富需要的全面发展的人，追求未来是人的一种本性。人在追求中发展了自己，又在发展中产生新的追求。人们追求的目的和理想是实现完善的世界、完善的人，然而，善是永无止境的，人生的意义就在于善的追求中，既创造社会，又改造自身，从而实现物质的丰富、精神的充实、正义的力量、幸福的辉煌。

3、“美”和“自由”

“美”即审美价值，是在真和善的基础上达到的更高境界。在生活中，我们常常能够对真的、善的事物产生美感，虚假和恶劣只会使人觉得丑。但真实和有益本身并不一定美。

美感是人超越了被动的反应和功利的计较，在发现并体验到了自己生活中积极的、健康的、充分的和谐和自由的情况下，才会有的一种高级的满足感和自由感。美感是一种主体化的状态，它产生于人的审美需要的满足。

审美需要是人所特有、并且随着人的发展而越来越显现其意义的高级需要。审美需要表现为人对现实功利之上的更高境界的需要，实质是对实现自己自由创造能力的需要。人以任何事物为对象的追求，包括改造自然、改造社会、制造一切产品和工艺品、丰富和完善人自己的生活在内，在实现具体的功利目标的同时，也都可以产生美感，获得审美价值。

美不美的关键在于，人是否能够通过它们自由地、能动地创造自己的生活。所以作为一种价值，美和美感的特殊性就在于，人的审美需要及其满足是非功利的、无私的，是对自由的一种感觉和体验。

美是这样一种境界：人从对象那里充分体验到人生的意义和乐趣、生活的健康和积极内容、人的自由和创造的力量，主客体之间达到高度的统一和和谐，并使人感到身心舒畅和无私的愉悦。人在美中享受了自由，恐怕才是美具有无穷魅力的真正的、最深刻的原因。

席勒在他的《审美教育书简》中认为，实现自由的必由之路不是政治革命，而是审美教育。他说：只有“通过美，人们才可以走到自由之前”。这话虽有些迂腐，但却不乏启迪。美与自由存在着内在的一致性。一方面，只有在自由的前提下，才能感受到美的存在。另一方面，在美的世界中，人们真切地感受到内心的自由。因此，这种自由创造的喜悦又突出地表现为人可以在美的世界中充分展示自己。人可以在美的世界中自由创造，自由地抒发内心的情感。

人类通过自由的创造性活动，既创造了客观世界，又改造了主观世界；既创造了美的客体，又创造了审美的主体。

深入思考美的真谛，将启示我们如何去追求美、实现美、创造美。“爱美之心人皆有之”，然而未必人人都知道美在哪里，未必人人都能得到美、享受美。我们身边的、生活中美的追求和创造，就是自由的一次次实现。而要能够不断主动地达到和体验自由，我们只须从解放自己的心灵——让它站在“真”和“善”的基地上，不断超越那些压抑人的自由和创造性的束缚——开始，不断地塑造出自己心灵的美。

五、价值现象的基本特性

1. 价值的个体性

价值作为人类生活所特有的一种普遍现象，具有社会性、历史性、实践性、客观性和主体性等特性。其中的“主体性”是价值的特殊本性，即个性。所谓价值的“主体性”（也许叫“主向性”或“向主体性”更准确些），意思是说，在主体与客体二者之间，价值产生的根据、标准和归宿，更多地在于主体，价值反映着主体的特点，依主体不同而不同，价值总是有主体化的“倾向”。

事物的价值以人为尺度，客体的价值以主体为尺度。

在现实生活中，人是各种各样的。不仅有一个个各有其面貌的个人，而且有各种不同层次、不同性质的人的社会集合体，如家庭、集体、各种社会团体、阶层、阶级、民族、国家、社会乃至整个人类。所有这些“人”的不同层次、不同形态，各自都在一定的范围内成为独立的主体，与一定的客体结成一定的价值关系。在这种情况下，每一独立的主体就是一个现实的个体。价值“因人而异”，就是指因主体的个体不同而不同。这是价值具有主体性的第一个表现——个体性。“价值的多元化”是指也仅仅是指价值的性质和方向的多元化。在价值领域里，由于主体不是也不可能是只有一个，所以价值效果、价值事实必然是多元的。

承认价值的多元化，意味着我们要承认、尊重、理解现实生活的多样化和矛盾、冲突，而不是无视或回避现实。承认价值的多元化，正是承认我们自己随时有进行一元选择的必要。因为现实中有多元价值，我们才要弄清和坚持自己的一元。

了解了价值多元与一元之间的关系，就可以了解：在生活中保持必要的宽容，是一种深刻的自觉意识。

自从荷兰裔作家亨德里克·房龙于 20 世纪七十年前写了那本轰动世界的书《宽容》以来，“宽容”成了一个国际性的流行用语。越来越多的人意识到，在这个矛盾重重、错综复杂、纷争不断、冲突迭起的世界上，适当的宽容不仅是必要的，而且是宝贵的：“没有宽容就没有和平，没有和平就没有幸福和繁荣。”

那么究竟什么是宽容？我们为什么需要宽容？在什么事情上才应该宽容和能够宽容？

世界既是统一的，又是多样化的。统一在于万事万物都有共同的基础和普遍规律，表现在我们的生活中，就是有一元的真理；多样化在于每一事物的发生和发展都有自己的特殊条件和规律，表现在生活中就是价值的多元化。

“世界是个无限多样化统一的世界”，这个辩证唯物主义原理本身就包含着对现象多样化和价值多元化的肯定。所以，现象的多样化与本质的统一性、价值的多元化与真理的一元化之间，并不是相互排斥、互不相容的。

宽容是一种以价值多元化为根据的理性化、明智的生活态度和实践方式。

2. 价值的多维性

当我们把每一形态的主体当作一个个体，看到价值具有个体性的时候，这种考察还是比较笼统的。再进一步深入下去则会看到，即便是同一主体，客体对他的价值也是多种多样的，有多种可能。这是价值主体性的又一具体表现——多维性。

作为主体的人，不是一个抽象的、没有结构、没有侧面的“点”。人是一个多因素、多层结构、多方面特征构成的活生生的“体”。这个个体上的每一点、每一线、每一面都会产生需要，并且都联系着人的相应能力。同时，客体也总是有多方面因素，多种质的规定性和属性的复杂体。这样，在每一对主客体之间，事实上的价值关系就总是多维、多向、多面、有多种可能的，而不是单线的、一维的对应关系。

在价值问题上，如果不理解这种多维性和全面性，而是用“单打一”、“一遮百”、“一根筋”的方式去思维，就会把生活简单化、贫乏化，就会使人的发展变得畸形和不健全。

实践表明，多维、多向、多面的价值之间，常常会出现相互掩盖、相互排斥甚至相互冲突的情况。这也意味着，多维的价值之间存在着相互转化、相互过渡和彼此综合的可能。

马克思曾描述道：“忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉，贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和特性，他没有矿物学的感觉。”在价值的多维性中，以及在价值多维的相互关系及其转化中，主体是中心，是能动的决定者。一般说来，只要主体能全面地把握自己的需要和能力，并不断挖掘、丰富和发展它，事物就总是能够“为我所用”，提供价值。这就启示我们，创造价值之路不在别处，“就在脚下”。

对于懂得从自己的实际出发创造价值的人来说，“天涯何处无芳草”。

3. 价值的时效性

价值具有主体性的第三种表现，是价值的时间特性——时效性。不论是对哪个主体的哪一方面的价值，都具有因时而生、顺时而变的本性。这种变化的根源和标志，仍在于主体。主体推动着“价值时钟”的指针。价值确实是“因时而生，顺时而变”的。

那么，“时”究竟是什么呢？是什么能够这样“翻手为云，覆手为雨”，造成价值不断地变化呢？

“时间”并不是一个独立存在的实物或“万能的魔术师”。时间是物质运动的特性，它离不开物质的运动。决定价值时效的物质运动形态，其实主要是人的发展状况，是主体的现实特征。客体的存在和属性，包括它按自身规律发生的变化，都是自身确定的，并不随着主体的变化而变化。

但是，客体在什么时候有什么样的价值，却要看主体是否有对它的需要、有改造它使它产生某种价值的需要和能力。主体的具体需要和能力，就是主体发展状况和水平的标志。主体今天、此时有这样的需要和能力，就能使客体的属性有这样的价值；主体明天、彼时没有这样的需要和能力，客体的属性仍然存在，却不具有这样的价值。这就是价值时效性的秘密。

价值的时效性意味着，每一种具体的价值都是有限的，在时间上是有生有灭的，价值是一个不断产生和消失的过程。这里没有一成不变、绝对静止的“好东西”和“坏东西”，一切好坏都是具体的、历史的。

那么有没有“永恒价值”？这要看什么性质的“永恒”，是发展变化中的永恒，还是凝固不变

的永恒？在人类生活中，有些基本需要是永远存在的，因此满足这些需要的价值永远会存在。譬如劳动、知识，真理等等，对人类是有永恒价值的。这是因为：

第一，这里的劳动、知识和真理本身都必须不断发展。如果单是某一具体劳动（如原始人用石器进行耕作），单是某个知识如已成为简单常识的东西，单是某个不同具体实际相结合而变化的抽象结论，就未必永远对人类有价值。

第二，永远有价值的东西，具体有什么价值也不是永恒不变的，也就是说，任何具体价值本身都不是永恒的。

价值的时效性告诉我们，人类生活是一个永无止境、生机勃勃、不断发明创造的前进过程。因为人类必须追求价值、实现价值，而价值的本性就是不断地超越过去和现在而走向未来。只有在这种不断超越、永无满足的动态中，价值才能产生，才能存在。个体一代又一代地延续和变化着，人的需要和能力在不断丰富和增长着，世界上任何事物对人的价值，也随着它们不断地形成、改变和消失。这一切作为一个整体，显示了价值生活的特色，显示了价值的特殊本性。

复习与思考题

1. 如何价值中事物的存在与人的需要的关系？
2. 试述划分价值的基本方法及其意义。
3. 如何理解“真、善、美、自由”的价值涵义及其境界？
4. 如何理解一切价值都是人的价值？
5. 如何定位个人的人生价值？

拓展阅读书目

1. 王宏维：《社会价值：统摄与驱动》，人民出版社 1995 年版。
2. 袁贵仁主编：《人的问题》，工人出版社 1988 年版。
3. 袁贵仁等主编：《人的价值问题探索》，教育科学出版社 1995 年版。
4. [俄]列·斯托洛维奇：《审美价值的本质》，商务印书馆 1984 年版。
5. 列·斯托洛维奇：《审美价值的本质》，商务印书馆 1984 年版。
6. 马斯洛：《马斯洛人本哲学》，九州出版社 2003 年版。

第三章 人的意识与价值观念

教学目的和要求：了解人的意识中价值意识与非价值意识的区别与联系、价值观念的本质、结构与特征；重点思考当前我国价值观的现状以及未来。

主要内容：人的意识与价值观念的涵义、本质、结构与特征；价值观念体系；文化发展与我国现实中的价值观问题。

学时分配：6 课时

一、 价值观念的涵义、本质、结构与特征

我们生活的这个时代，是一个价值革命的时代、价值观念变革的时代。选择和建立什么样的价值观念体系，是如今每个人、每个民族、每个国家都普遍关注的问题，它关系到人类发展的导向。

价值导向，是在人们的活动中起支配和控制作用的价值选择，它集中地表现为各种不同的价值观念体系。在当代世界上，同时有几种主要的价值观念体系存在着，它们之间进行着激烈的冲突，成为精神世界里一场深刻的大辩论。

1. 价值观：观念化的价值意识

“价值观”是“价值观念”的俗称，顾名思义，它是指人们头脑中有关价值追求的观念。这些观念，是人们以往价值生活实践经验和感受的凝结、升华、表现为关于一系列基本价值的信念、信仰、理想等等。

要知道什么是价值观念，就要首先知道人的价值意识，要从人类意识的总体中，把握“价值意识”同“非价值意识”的相对区分。可以把价值意识的各种形式，划分为心理层次和观念层次这样两个大的层面，而价值观念则代表着其中的一个高级的、理性化的层面：（1）价值意识的心理层面，是指通常由心理学研究的欲望、动机、兴趣、趣味、情绪、情感、意志等精神现象。（2）价值意识的观念层面，包括信念、信仰、理想等，它们是人类价值意识的高级形式，具有自觉的理性思维和观念化的特点，能够较多地吸收和凭藉知识的成分，比较直接地构成一定目的明确、系统而完整的社会思想形式，并且用以指导实践。

在理解了什么是价值、人的价值意识及其结构的基础上，我们可以这样从形式上确认并约定“价值观念”或“价值观”概念的所指：作为观念形态的价值意识——价值观，就是特指人们关于基本价值的信念、信仰、理想等思想观念的总和。

2. 价值观的结构与特征

价值观有什么特点呢？简单地说，价值观的内在基本特性是它的“主体性”和“超知识性”；由基本特性决定或衍生出来的外在表现，即外在特性，则是它在现实社会中的多元性，它的功能的深刻性和相对稳定性，等等。

人们对基本价值的信念有许许多多的方面、许许多多的因素、许许多多不同的种类。所以，价值观念实际上是一个非常庞大、繁杂的信念体系。概括起来说，人们价值观念中最基本、最普遍、最重要的信念，有以下五大方面，它们是价值观念结构中的基本要素和组成部分。第一个是关于人自我定位的信念，我们把它叫做“主体的历史方位感”；第二个是关于人类生活和社会结构方面的信念，我们把它叫做主体的“社会秩序信念”；第三个是关于社会的各种规范方面的信念，我们把它叫做“社会规范意识”；第四个是头脑中关于实行价值追求方面的思维特征，我们叫它“价值实践意识”；最后一个，我们叫它“价值本位意识”。

上述五个方面的基本内容，相互之间有机地联系在一起，构成人们心目中的“价值坐标系”，即评价标准系统。人们对事物的评价，往往就是自觉或不自觉地在头脑中，把事物放进这个坐标系，辨认它的位置和大小，从而做出判断。

二、三大价值观念体系的分析

知道了价值观念是什么，再来看一看现在的实际情况。时至今日，有三种主要的价值观念体系，这就是封建主义的价值观念、资本主义的价值观念和社会主义的价值观念。它们分别同离我们时代最近的三个社会历史阶段相联系。从整个世界来讲，它们在思想上代表着人类的昨天、今天和明天。我们生活在这三种价值观念体系相互交织和冲突的时代里，今天的人类文化和意识形态领域，是这三种观念体系的战场。

1. 封建主义价值观念

封建主义的价值观念，是指封建社会中占统治地位的价值观念体系，即地主阶级的价值观念体系。它并不能代表广大劳动人民的利益和优良传统。

如今在世界上很多地方，包括我们中国在内，封建地主阶级的统治早已被推翻了，封建主义的社会制度已经被消灭了，因此作为价值观念体系的封建主义价值观念，也已成为历史的昨天。

有两点原因，使我们不能忘记这个“昨天”：第一，今天和明天是从昨天发展而来的，不了解价值观念的昨天，就不能很好地了解价值观念的今天和明天；第二，即使是在今天或今后一段时间里，封建主义价值观念的影响也并没有绝迹，它还常常以各种新的面貌出现，同资本主义的某些东西结合在一起，为旧制度招魂。特别是在我们中国，它曾有两千年的历史，它的很多观念根深蒂固，更成为我们今天现代化进程中的思想障碍。

封建主义社会规范的基本内容是“纲常”、“礼教”，其最大特点就是“天”来压“人”。封建统治者把自己的伦理观和政治规范说成是“天意”、“天理”的表现，所谓“王道之三纲，可求于天。天不变，道亦不变”即是此意。一方面掩盖了“三纲五常”的阶级实质，另一方面把大多数人的现实需要和利益说成违反天理的“人欲”，强制人们“存天理，灭人欲”。规定了许许多多的“非礼勿……”，都是以“禁”字打头，“禁民为非”，“禁民为恶”。与上述现象相联系的封建主义的价值实践意识，是一种保守主义、封闭主义的思维方式。

封建主义价值观念的本位价值，是封建宗法等级制度中的权力，即“权本位”。在一切价值中，权是最高的价值，最终都要以权来衡量，唯权是听。物的价值，要看它对维护现有权势的作用；人的价值，则取决于人所占有和享用的权力的等级。权力并不是个人责任、能力、贡献甚至财产的对应物，而只是由个人在宗法等级阶梯上的位置所赋予的。

在我们这个封建社会历史很长、而资本主义和社会主义的历史都很短的国家里，彻底清除它的流毒和影响的任务，仍然是很艰巨的。很多事实都表明，虽然时代不同了，但封建主义的幽魂并未散尽，我们仍然要同它的纠缠做长期的较量。

2. 资本主义价值观念

资本主义的价值观念，是指在资本主义社会中占主导地位的资产阶级的价值观念。它形成和建立于资本主义的经济基础之上，反映的是私有者的利益和生活方式。但是，它却给人以一种假象，仿佛自己是与“人性”、人的现实最为接近、最为合理而有益，对全人类都永远适用的观念。这很像市场上竭力美化商品的彩色广告，用了很多夸张的许诺来兜售其实并非那么完美的商品。

资本主义价值观念体系的核心是“个人本位”和“个人主义”。资产阶级的思想家认为，社会的一切权利“导源于一个人对自己生活的基本权力”。因此主张把全部社会、群体都归结为一个个人，认为只有个人才是实在的。人人都是自己生命、能力和财产的私有者，这是不可侵犯的“天赋人权”。每个人都从自己出发，为了自己，整个社会的关系和结构依靠个人之间的相互交往和相互制约来形成。

个人之间的相互联系都往往通过商品买卖式的等价交换才能实现，则是“个人本位”和“个人主义”的实质。比起以家长主义、极权主义、礼教主义、保守主义和“权本位”为特征的封建主义价值观念来，有其历史进步性的一面，但也同样是以往时代的产物。它们都是阶级分化和对立、少

数人统治大多数人时代的价值观念。但是资本主义作为取代封建主义的新的社会制度，资本主义价值观念作为目前世界上尚被奉行的价值观念体系，在现阶段仍有一定的基础。它的许多具体观点、观念和特征，不仅同资本主义的经济基础有着深刻的联系，而且同一般商品经济、工业化生产也有一定的联系。

尽管资本主义价值观念本质上仍然是剥削阶级的观念，总体上是不合理、不科学、虚假的观念体系，但是要战胜、抵御它那富于现实色彩的欺骗和诱惑，却必须比战胜封建主义付出更多、更长期、更踏实和卓有成效的努力，决不是简单的否定和批判就能解决的。只有在建设起比资本主义有更大优越性的社会制度的同时，也建立和建设起更为科学、合理和先进的价值观念体系，才能真正战而胜之，取而代之。

3. 社会主义价值观念

社会主义的价值观念，是指历史发展到要取代资本主义制度、彻底消灭阶级和剥削的时代产生的，以无产阶级和人民大众为主体的新型价值观念。

在理论上，马克思主义通过对社会历史必然趋势和工人阶级历史使命的科学分析，建立了科学的共产主义学说和它的基本价值观念原则。社会主义价值观念则是共产主义价值观念体系在现阶段的历史形态。在实践上，社会主义革命和建设事业是这一价值观念逐步具体地形成和完善的条件。

按照马克思主义的基本思想，社会主义价值观念的核心可以概括为“人民本位”和“人民主体论”。人民群众从来就是历史的创造者，以无产阶级为先锋队的人民大众，是当代人类社会发展的主流的代表者。但是，人民成为社会制度及其价值体系的真正主体，却只有在建立起自己真正当家作主的新型所有制和人民民主政治条件下才能实现。

中国共产党在领导人民实现这一历史性转变的过程中，就旗帜鲜明地确立了“为人民服务”的宗旨。社会主义制度的真正建立起来，应以人民为主体作为各项事业的根本标志。灵活、讲求实效的实事求是精神，是充满创造性活力的“实践的唯物主义”。

社会主义社会的“本位价值”，是目前在理论上还有待于继续探索和总结的一个问题。历史上的任何一种本位价值，都是在相应的社会制度趋于成熟的过程中，客观地、必然地形成的，不是依人的主观愿望凭空产生的。

社会主义目前还处于刚刚建立不久的初级阶段，它的整个价值体系都还在形成和创造之中。在这个历史的进程中，要形成既现实又先进，既普遍又强又力、完全可以战胜和取代“权本位”与“钱本位”的东西，当然不是三言两语或魔术般的技巧就能办到的。同时，更由于社会主义是以达到共产主义为目标的，实现人的自由而全面发展是它的目的。既然如此，它要造就丰富多彩、全面发展的生活条件和方式，那么是否还会形成单一的价值本位，本身也有待于历史来验证。因此不如说，在社会主义阶段首先要解决的问题，是战胜和消除“权本位”和“钱本位”两种旧的模式及其观念的影响。

三、文化发展与现实中的价值观念

三种价值观念体系的优劣成败，从历史发展的大趋势来说，结论是很分明的。但是在现实的生活中，它们之间的相互比较和斗争却不是自然而然地分出高下胜负的。

对我们来说，要用社会主义的观念战胜封建主义和资本主义的观念，不仅意味着要击败它们的侵袭和挑战，而且意味着要适合现实条件尽快建设和完善一套全新的、有中国特色的社会主义价值观念自身。这是一项极其重要的精神文化深层建设事业，它从精神、心理上决定我们民族和国家的前途命运。

1. 当前我国价值观念的现状

考察我国价值观念的现状和变革趋势，不能忘记一个总的大背景：我们正处在一个社会转型的现实进程之中。价值观念变革的走势，离开这一背景，就无从得到说明。

这里所说的社会转型，指的是我国的改革开放和现代化建设事业。我们每个人都可以从生活实际中感受到，短短 20 余年的改革开放和现代化建设，已经使中国社会发生了巨大而深刻的变化。特别是 1992 年明确提出把建立社会主义市场经济体制，作为我国经济体制改革的总体目标之后，这种变化无论在广度上还是深度上，都比以前更迅速更深刻了。现代化将引导我们的国家和民族走向伟大的复兴。

那么，我们如今的价值观念状况怎样呢？有关的调查研究表明，目前在中国人民思想意识的深处，正处于价值观念深刻变革的过程之中。这里有许多重要的内容值得我们深思、抉择。

大体上说，我国目前价值观念的状况是：悠久的历史所积淀下来的优秀民族文化传统精华与封建主义的糟粕，在几十年的实践中已深入人心的那些社会主义的基本观念与外来资本主义的种种诱惑和侵袭、新的与旧的、自觉的与盲目的、科学的与迷信的等等，各种观念都在新时期的气候下涌动着、撞击着、竞争着，交织成我们目前精神世界特有的图景。其中，最近十几年来所出现的以下三个方面的变化，具有特别发人深省的意义。首先，是人们的主体意识显著地增强了。其次，是人们的实效意识更加显著地增强了。第三，是人们开始注重多方面的、全面的价值。

2. 社会主义价值与文化发展

社会主义价值观念究竟是怎样的，如何在实践中有效地贯彻实现它？在思考这个问题的时候，不应忘记一个前提：社会主义的价值观念和社会主义本身一样，都不是完全现成、凝固不变的，它们都要随着实践的发展而不断发展、完善。这也就是说，社会主义价值观念要在社会主义实践的过程中，不断地加以探索、总结和创造。

前面所谈的那些基本内容，只是马克思主义对社会主义价值观念的大体原则所做的规定，不能用它们来代替具体的建设。价值和价值观念体系是各种文化体系的核心和灵魂。我国社会主义价值观念体系的建设，实际上承担着构筑中华民族新世纪文化灵魂的历史使命。

谈到文化，人们已经有越来越多的感受和意见。它反映出，面对社会发展的历史关头，我们正在进行一场民族文化的自我反思。作为整个民族在世纪之交的一场情感与理智上的自我对话，事关今后的选择和导向，对它的意义自然应该有充分的估计。而当我们从价值观的高度来看待文化时，不能忽视的是，首先必须要有一种清醒的、健康的主体意识。

文化就是生活，文化就是创造；传统存于现在，我们的传统就在于我们的现实；因此，我们对自己的传统文化有充分的责任和权力，不仅继承它，而且创新发展它！与对传统文化的传统理解相比，也许这样的说法，更有利于增强我们对自己民族文化和传统的健全意识。

与新世纪价值观和文化建设有密切关系的一个重大问题是：面对经济“全球化”的趋势，世界多元民族文化的命运和前途如何？我们应该做出怎样的选择和定位？我们需要思考的全球文化图景，就在于它的目标是以达到何种普遍性的体现与和谐为其标志。

复习与思考题

1. 什么是价值观念？
2. 价值观念的一般构成和特性是怎样的？
3. 试分析比较三大价值观念体系的历史发展形式。
4. 个人人生与价值观念形成之间是一种怎样的关系？
5. 试分析讨论我国现代化建设过程中的价值观念现状及其应对策略。

拓展阅读书目

1. 李德顺：《价值论——一种主体性的研究》，中国人民大学出版社 1987 年版。
2. 杜齐才：《价值与价值观念》，广东人民出版社 1987 年版。
3. 王玉梁主编：《价值和价值观》，陕西师大出版社 1988 年版。

4. 让·斯托策尔：《当代欧洲人的价值观念》，社会科学文献出版社 1988 年版。
5. 马斯洛主编：《人类价值新论》，河北人民出版社 1988 年版。
6. 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987 年版。

第四章 价值评价的特征与规律

教学目的和要求：了解价值评价及其标准的本质、由来、特征、规律和意义，掌握科学地进行社会评价的基本理论和方法。

主要内容：价值评价的由来、标准、特征、规律以及校准。

学时分配：9 课时

一、价值评价的由来和特征

1. “态度”：价值评价的特殊形式

评价，即评定、判断、估量、比较价值，是人把握价值的主要精神形式。评价主要是解决“知好知坏”的问题，但它的具体过程，却不仅仅是一个“知”字。人对事物的评价，总是这样那样地表现为人对事物的态度。而一定的态度，又参与了人们的评价，影响着人们的评价。

在我们的意识和精神活动中，实际上存在着两类不同的东西。一类以“知识”为代表，另一类则可称之为“态度”。知识是对一定对象本来面目和规律的描述，态度则是由主体的欲望、兴趣、爱好、情感、意志等等所构成的，体现主体价值意识状态的精神活动。态度中包含了知、情、意的因素，包含了理想和信念的成份。形成一定态度非常复杂的过程。但无论怎样，态度也是一种反映，是对价值的反映。价值作为客体对一定主体的意义，不是客体本身所固有的状况，而是这状况对主体的意义。这意义总得由主体去体验、去了解、去把握，而主体则是用自己的需要、要求、追求去把握的。评价的这种结构关系，决定了评价者(主体)永远不可能以一种绝对超然的心境来对待客体，他总对之持有一定的态度，怀着一定的情感去进行评价。这种情况在任何评价中都是共同的，但在审美评价中得到了最突出的表现。

总之，从态度看人的评价活动，看人在精神上把握价值的形式，可以说这是一块属于每个主体在精神上自有的一亩三分地。在这块“自留地”上，人们保持着自己的精神自由，显示着自己的精神特征，同时相互进行心灵的交流和撞击。它在人的精神生活中的作用是很大的，因此对它的深入理解和反思也是非常重要的。

2. 评价的本质和特征

人们通过评价来把握价值，产生并表达自己的态度。所以，“态度”代表了评价的一种结果、结论、精神产物。这种精神产物如上所论，具有主观化、情感化、个性化和流变化的特点。既然如此，那么要想理解态度及其规律，就不能仅限于它外在的表现，不能就结果看结果，就态度说态度，否则，态度就会成为一种完全不可捉摸的东西。评价总是说明着评价者的立场、角度和偏好。

总之，主体的特殊标准，是评价的本质特征。评价，就是主体拿自己的评价标准去衡量、比较、选择事物的价值，像用天平、尺子去衡量事物的轻重一样，不过这里称量的不是事物本身，而是它对人的意义。

一个人对某个事物有什么具体态度，是由他对事物的价值有什么评价标准所决定的。所以，评价标准是比具体评价结论、具体态度更深层的东西。

二、评价的标准

评价标准是评价的主观依据，是人们心目中称量事物价值的“天平”、衡短量长的“尺子”。那么，它是怎样形成的，是头脑自生的吗？它的根据又是什么？

自从生活中有了各种各样的规矩，人们日常活动也就有了章法。按规矩做人做事，拿规矩教人知事，用规矩评人论事，世界就变得有条理、有明鉴、有公断，可以减少或避免许多麻烦。

任何规矩本身都有双重性质和双重功能。一方面，规矩都是人所立的。人既可以立规矩，也可

以改规矩。立和改，都是人为了自己的生存和发展，为了维持社会生活的一定秩序，为了按自己的方式和需要改造世界。这是“规矩来自人、为了人、服务于人”的一面；另一方面，人所立的规矩，代表了人要生存发展于是就要服从的一些东西，人得接受规矩、尊重规矩，遵守一定的规矩。不遵守任何规矩的人就无法为人，也无法做事。这是“规矩外于人、约束人、指导人”的一面。

上述两个方面对任何规矩来说，都是同时存在、一身而二任的，本质上不能分离。从内容上看，任何规范、规则、作为评价标准，它们都包含着一层普遍的、共同的意思，就是“应该”。

规矩就是告诉人们“应该怎样，不应该怎样”。评价，就是拿头脑中的“应该”，即“事物、事情应该怎样才是好的”、“理想的情况应该是什么样子”等等，去衡量眼前的对象。所以，人们的评价标准就其内容来说，就是人们头脑中有关“应该”的愿望、想象、信念等等。

当然，对主观的价值标准、评价标准也是可以判断其是非的。这种判断，就是看它是否反映并符合主体的客观价值标准，是否反映并符合主体客观需要和能力的实际。如果同客观标准相一致，那么这种主观标准就是可靠有效的，对主体来说正确的。反之，则是荒唐有害的、对他并不真正有效的。客观的价值标准，即主体的客观需要和能力，在评价中成为“标准的标准”。它同“实践是检验认识之真理性的唯一标准”道理完全一致。

三、评价及其标准的科学化、合理化问题

人在评定价值的时候，起最直接、最重要作用的，是评价标准。评价标准是人们认识价值、把握价值全部活动中承上启下的中枢。“承上”，是指它反映主体的客观价值标准；“启下”，是指它决定并产生具体的评价结论和态度。因此，我们要学会自觉地、正确地认识和判断价值的本领，就要学会首先校正自己的评价标准，校准自己心目中的“天平”和“尺子”。

在我们生活中有一种将评价随意化的现象。这就是有意无意地以为，在评价上没有什么客观的、科学的道理、规则、标准可言。似乎“只要觉得行就行”，或者是权威认为行就行。

我们知道，社会生活总是需要一定的权威的。所谓权威，实际上是社会评价主体的代表。总的说来，一个人行不行，有一定的客观标准，即客观的价值标准。这个客观的价值标准就是一定社会、团体的实际需要，是它维护生存和进一步发展的需要。一定的个人，他的能力、作风和工作态度等等，只有能满足这些需要时，他才算是“行”；越能满足这些需要，就越“行”，其价值就越大。

那么，一个人的价值是否依自我评价、自我感觉为转移，或者说这二者是否就天然一致？回答也是否定的。一个人对自己的评价和感觉，与自己的实际价值并不是一回事，二者并不是天然一致。

一个人的实际价值，包括他的社会价值和自我价值，都有其客观的标准，不以自我评价和感觉为转移。别人的评价可能会犯错误，可能会不合理，自我评价同样也可能会犯错误。个人为什么会产生后悔的体验？就是因为自己当时的某个评价不合理、不恰当，根据这种评价而做出的选择带来了不利的后果。

重视自我评价、尊重自己的感情和体验并没有错，错的是对自我评价自我感觉作用的夸大，“领导说行就行”和“跟着感觉走”，是非理智非理性主义评价方式的孪生兄弟。这两句话曾在同一时期流行，它们都反映了现实中在评人论事上出现的心态失衡。其共同特点，就是对评价及其标准失去自觉或还未达到自觉。

正确地评人论己，应该是让感觉和理智拉起手，自我和社会拉起手，说和做拉起手，评人和论己拉起手来，以一种较为客观的态度进行评价。要有自信自尊，但不要自欺。鲁迅先生那种“严于解剖自己”的精神，才是我们应该效仿的榜样。

任何偏颇的、主观主义的评价，都是脱离实际的，都是顾了一时感情上的痛快或心理上的平衡，而失去真正的实效。价值，作为对主体生存发展需要的满足，总是实实在在的。

要正确地认识价值，有效地把握价值，就要把评价标准的目标，牢牢地对准价值的实效，这是“天平”的“定盘星”，“尺子”的标准“度”。实效，是指在实践中形成的实际价值，即所谓“实

实际效益”。实效是与虚效即“虚假效益”相对立的。

价值的主体性、主体的多样性，决定了评价的主体性和评价标准的多样性。我们在前面讲的要讲实际求实效，用价值标准来校正评价标准和评价，是就每一个独立的主体本身来说的。在现实生活中，主体并不是单一的。于是，越是讲实效就越会出现一个问题：多个主体间的评价标准能否统一、如何统一？

俗话说：“公说公有理，婆说婆有理。”代之而起的是理性的处理，即以有关大多数人的意见为准。这就是所谓的“公论”。在众说纷纭的情况下，“公论”代表着相对统一的、有权威和有效的的评价。“公论”是指大家一致的、共同的评价和态度。

在社会生活中，“是非自有公论”回答了评价标准如何统一的问题。那么，“公论”就一定靠得住、一定正确吗？这又涉及到“公道”的问题。“公论”如果是指“公正、合理之论”，那么就是“公道”。“公道”是人们对真理和正义的统称。“公论”当然并不一定公道，这要看是什么样的公众，它有没有客观的先进性和进步性。换句话说，“公论”毕竟只是评价，它是否公道，要看它的评价标准和价值标准是否合理、先进。这当然要做具体的历史的分析。但是无论怎样分析，真理只有一个：人民群众总是最可靠、最清醒、最公道、最权威的评价者。

把人民群众看作是最高的主体、最大的“公众”、最终的裁判者，那么“是非自有公论”和“公道自在人心”就是颠扑不破的真理。在价值和评价的标准上，我们只能从这里找到统一的根据、统一的基础、统一的表现和统一的形式。

复习与思考题

1. 为什么说“态度”是价值评价的秘密所在？
2. 价值评价活动与其实施者之间是一种怎样的关系？
3. 价值评价的标准是什么？
4. 如何理解在价值评价活动中规矩和人的关系？
5. 价值评价是否有规律可循？

拓展阅读书目

1. 袁贵仁等主编：《人的价值问题探索》，教育科学出版社 1995 年版。
2. 马俊峰：《评价活动论》，中国人民大学出版社 1994 年版。
3. 冯平：《评价论》，东方出版社 1995 年版。
4. 陈新汉：《评价论导论》，上海社会科学出版社 1995 年版。
5. 弗·布罗日克：《价值与评价》，知识出版社 1988 年版。
6. 陈新汉：《评价论导论》，上海社会科学出版社 1995 年版。

第五章 实践中的价值观：问题与对策

教学目的和要求：了解价值实践中的若干矛盾，思考当前价值实践所面临的种种挑战及其应对方法。

主要内容：现代建设实践中的需要和实际的关系、目的和手段问题等。

学时分配：6 课时

一、需要与实际

认识价值是实现价值的保证，但认识还不等于实现。我们的生活实践，是一条由鲜花和荆棘、欢欣和痛苦、成功和失败铺成的道路。在追求实现人生价值的道路上，处处都充满了矛盾和诱惑、歧路和暗礁。其中有一些问题是带普遍性的，能否处理好这些问题，是人们经常面临的挑战。

价值总是同人的需要相联系的，离开人的需要就无所谓价值。所以，追求和实现价值，就免不了要“从需要出发”。那么，“从需要出发”和“从实际出发”是什么关系，怎样处理好两者之间的关系，就常常成为人们行动开始之前的一个困惑。

在这个问题上，首先应该澄清的一个观念，就是要看到，人的需要，本身就是人的一种客观实际。需要，产生于人的生存和发展对内外部条件的依赖。有需要就表明人在生存，在活动，在发展；没有需要，则表明人不再生存和发展了，这就意味着死亡。但实际的需要和需要的实际情况，必须经过细致的调查和科学的分析来把握，不能用想当然来代替，不能根据一时的热情和口头宣传来判断。充分地重视和理解需要在人的活动中的地位和作用，是十分重要的。只有了解自己的需要，才能正确地把握自己。

以往有很多教训表明，我们的失误，并不是由于对需要强调的太多太过造成的。倒是由于它重视不够，理解不透，或者有意回避和掩盖，用“想要”代替了需要，才造成了决策的失误和人生的失落。因此，在需要问题上的自觉与真诚，才是实事求是的态度。

破除对需要的偏见和疑虑，掌握需要之合理性的根本界限，不应产生一种误解，以为需要就是根本，需要就是一切，或需要创造一切。科学地看待需要，更应该看到它不是一成不变的，不是凝固静止的。

人民群众的需要也是历史地发展变化着的。学会在实际中引导需要健康地发展，是一门更高的学问，是最高的实践艺术。人类有些基本的需要，是从来就有、永远会有的，如饮食、住宿、劳动、娱乐等等。但是这些需要的内容、对象和方式是不断变化着的。原始人茹毛饮血的生活，已不是今天衣食住行的方式。今天的劳动生产等等，都在日新月异地发展着。人类还有些需要，本来就是随着社会的发展而逐渐产生的，是原来不曾有、后来才出现的，如学习科学文化知识，参与政治生活，商品等价交换，建立婚姻家庭等等。这些方面的需要也不是千篇一律、永恒不变的。

需要的变化和发展，是人类自身存在状况和能力水平发展的显示，是人类社会与自然、人与人相互关系发展的结果。没有需要的发展，就不能显示人的发展，也不能推动人的发展。需要的发展，意味着人在改造世界的同时，也在改造自身。需要的发展，是在实际生活中、实践中，由主体的全部实际情况造成的。

在科学、技术和生活实践都迅速发展的今天，人们的需要也和整个社会的实际一道在发生着变化。能够自觉地看到并利用这种变化，使自己的需要更加丰富，并使它变为社会发展的新的现实，这样的人，是时代的强者。

二、目的与手段

从需要出发采取行动时，就有了目的和手段。目的是指满足一定的需要本身，手段则是达到目

的所需要的条件和过程。目的和手段是两种最普遍的价值。一切具体的价值，都可以按它们在主体活动过程中的地位，划分为这两类，或者是目的，或者是手段。

在价值生活的实践中，目的和手段的问题，以各种各样的形式出现在人面前，有时会成为困惑的焦点。比如，“黑猫白猫，捉住老鼠就是好猫。”这句话是中国民间流传已久的格言，人们一直对它表现出各种不同的感受和态度。“猫论”所涉及的目的和手段问题，不论是否有人用这种方式表达出来，实际上都是存在的，具有普遍性。

在社会生活实践的各个领域，包括经济、政治、道德、文化、艺术和日常活动中，都有目的和手段的关系。提高到这个普遍的高度上来思考问题，我们可以看到，“猫论”的精神实质是正确的，是符合唯物论和辩证法的。但它毕竟还不是理论。要从理论上进一步思考，才能理解它的正确涵义和前提，把握它的正面效益和反面效果的界限。“捉老鼠”是目的，“用猫”是手段。对猫的评价和选择，要以捉老鼠为标准 and 根据，这是让手段为目的服务，用目的来检验手段。“猫论”强调了手段应该充分放开，不要束手缚脚、左顾右盼、坐失良机。在这里，对手段是有“择”的，并不是可以不择手段。

事实上，人只要有目的的活动，只要他是确实打算实现自己的目的，只要他不是处于精神错乱的状态，就总是对手段有所选择的，不可能不择手段。我们通常所谴责的“不择手段”，其实是指没有采取应当采取的手段，特别是指选择了正当的手段。

那么，什么是手段“应当采取和不应当采取”、“正当和不正当”的标准呢？

实际上，这里往往有着彼此不同、又相互影响的两重标准，一个是主体目的标准，另一个是社会规范标准。所谓主体目的标准，是指手段是否有利于达到主体的目的。对一定主体来说，有利于达到目的的就是可用的，反之则是不应当的。所谓社会规范标准，就是指行为是否为社会的政治、经济、法律、道德等各方面的规则所允许。允许的就是正当的，不允许的就是不正当的。当然，有时采取了不适当的手段方式、造成了不良的效果，不一定是出于有意，不一定是因为目的不正当。在围绕一个正当的目的而选择最佳手段的过程中，有时难免会出现“好心办坏事”、“帮倒忙”的现象。如果确是出于好心，那么这种现象属于前进中的曲折，是能够得到及时纠正的。

总之，手段是目的的镜子。在选择手段上出现的问题，归根到底要从目的上加以解决。

三、效益与代价

需要和现实的矛盾、目的和手段的矛盾，表现在行动的过程和结果中，往往构成收获与代价的关系。同需要和目的相一致的效果、收获，叫作效益；为此而付出或损失的东西，叫作代价。对效益与代价的权衡与处理，是追求和实现价值过程中必须通过的一项考试。

凡事“有所得必有所失”，这是自古以来人们就懂得的一个道理。祸福相依，得失相伴，相反相成。懂得这个道理并不难。但是，仅仅懂得这个道理，还不足以教导人怎样积极地、自觉地创造幸福的生活。

与塞翁式的消极态度相反，我国广大人民中则形成了一种自强不息的奋进精神。这就是把得失的辩证转化当作自己奋斗向上的动力，力图用人生的目标来驾驭这种转化，主动地利用转化来达到改造自然改造社会的目的。把“所失”变为“所得”的补充手段，用所失去赢取所求。这样的所失，就成为名副其实的代价。“吃得苦中苦，方为人上人”，“不经一番风霜苦，哪得梅花扑鼻香”等等，有许多这类俗的、雅的、直率的与含蓄的格言，表达了中国人的代价意识。有没有代价意识，情况是大不一样的。

像塞翁那样的境遇，只是生活中有代价，而头脑中并没有代价意识。每次的损失和收获，对他来说都是意外的、被动的。塞翁只是相信得失祸福会互相转化，却从未表示过要利用这种转化来成就些什么。所以他至多说了点聪明话，并未做成什么聪明事。他的所得与所失之间，没什么必然的联系，大都依赖于某种偶然。这是一种随波逐流、“脚踩西瓜皮、滑到哪里算到哪里”的生活态度。

而有代价意识则不然。

代价意识意味着：第一，自觉地用“所求”来衡量得失，并不是对任何得失都听之任之；第二，主动地用“所失”来换取“所求之得”，决不是让“失归失，得归得，对得和失不加所求”。所以代价意识体现的是一种同“有所追求、有所作为”相联系的、积极进取的人生态度。形成代价意识的基础，一是价值目标追求的明确性和坚定性，二是对客观规律和必然性的认识。代价，就是有代有偿的价值。

代价意识的一个特点，就是要对得和失、利和弊加以比较权衡，看它们孰大孰小、孰轻孰重，以此来确定一项事情“值得不值得”去做。如果得大于失、利大于弊，人们就认为值得；如果得与失、利与弊相抵、不分高下，或者得不偿失、弊大于利，人们就会认为不值得。值得的就应该去做，不值得的就不应该去做。这是个很普通的常识。总是怕失去什么，因而对该舍的东西也舍不得，实际上是不懂得该追求的、该得到的是什么。只对眼前的小利志在必得，却往往失去大义和大利。

这种教训告诉人们，在人生拚搏的道路上，要有远大的抱负、高尚的目标，而不要斤斤计较一时的得失、眼前的利弊。“会当凌绝顶，一览众山小。”以这样的境界为所求的目标，是不会为失去欣赏山下风景的机会所动摇的。

懂得了要有所获就要付出一定代价的道理，就可以进一步理解人生事业中的风险问题。风险，总是在人有所求、欲有所为的时候被注意到的，是与成功的“机会”相伴随的另一种可能性。“有风险”意味着有可能不成功，可能失败，可能得不偿失，可能代价过大而使成功失去意义，等等。但这毕竟是“可能”，而不是必然。风险固然不是天堂，可也不是地狱，它是天堂和地狱的岔路口。能够战胜风险，就会进入“天堂”，在风险中覆灭则可能陷入“地狱”。

严格地说，风险并不是在人注意到它的时候才有的。人只要活着，只要在活动，就有各种各样的风险，如各种天灾人祸。只是多数风险都被人习以为常罢了。一般说来，人越是要有所作为，就越是会冒特殊的风险；越是要干大的事业，就越是会遇到大的风险；越是向新的、前所未有的目标前进，就越是会面临难以预测的风险。不管人自己是否意识到，这些风险总是会有有的。所以，“冒风险”是人有所作为、有所前进时，必然要付出的代价。当人们意识到风险，注意到做某件事要冒什么样的风险时，就已经有了一定的理智和自觉性。不敢冒一定的风险，就是做准备付出一定的代价，也就是不打算有所作为、有所前进。

人类进步发展的历史决不是这样走过来的。可以说，人类从出现在地球上那一时刻起，每前进一步都是冒着各种各样的风险，闯过各种各样的风险，才发展到今天的。其中有些风险事先并不知道，事后才发现；对今后可能遇到的风险，却是看到的越来越多，想到的越来越远了。这些风险能够使人类止步不前吗？不能，过去不能，将来也不能。因为人类的生存和发展决定了人必须学会、也已经学会了如何通过风险去开拓前进的道路。“无限风光在险峰”。

人类进步和解放的事业，人生价值实现的旅途，就是要有一种不畏风险的精神。科学的、革命的风险意识，是为了人民的利益，以主动的创造精神去迎接前进道路上的风险。它不仅同怕冒风险的保守主义有着天壤之别，也同盲目被动的冒险主义和赌徒心理有着天壤之别。

冒险主义和赌徒心理，归根到底都是让自己做盲目性的奴隶，做内外部条件的奴隶，听凭现实的摆布。而科学的风险意识，则是把“冒险”与“探险”，“犯险”与“化险”自觉地结合在一起，志在主动地进取，有效地、持续不断地改造世界、发展自己。用毛泽东的诗句来说就是：“为有牺牲多壮志，敢叫日月换新天！”

四、异化与回归

在价值生活中，最常见的一种负面现象就是：没有去追求自己所应该追求的价值，不能实现本可属于自己的价值，结果却得到了负价值。这种“事理相悖”、“事与愿违”的现象，可以叫做“价值的异化”。它是在价值生活中发生虚假、失误、谬误和异化时的特殊表现。要正确有效地进行价

值生活实践，就要经常注意防止和校正这种异化，向真实的价值回归。

价值异化的还主要表现在用代表主体价值的“物”，代替和否定了主体的“人”；用抽象的原则代替具体的现实，不是从实际出发坚持原则，而是从原则出发回避或强求剪裁现实；用主观愿望代替客观标准，自己的主观违背自己的客观，否定自己的客观，“讳疾忌医”是这种类型的代表；用片面的标准代替全面的标准，为了一时一地一点一滴的实利，就放弃或忽视了长远的、全局的、其他多方面的价值。

俗话说“饮鸩止渴”、“剜肉补疮”、“拆东墙补西墙”等等，指的就是这种情况；把别人的标准当成自己的标准，以为在别人，古人、洋人那里适用有效的标准，就是自己理所当然的标准；不从自己的实际出发，一味追逐时髦，模仿别人，只以前人或洋人的是非为是非，顽固地颂古复古、崇洋仿洋；把活的标准变成僵死的标准。时代发展了，主体的实际情况也发展了，却还抱住旧的一套观念不放，不肯依实做些许改动。拿儿时买鞋裁衣的尺寸来制作成人的衣装，即使是郑人也未必愚蠢到如此地步；失落感，就是主体对价值异化的一种自我感觉。社会条件的复杂，生活道路的曲折，同主体的追求相冲突，就会引起人的失落感。特别是当人有所期待而又不能得到满足的时候，就更容易引起失落感。因此，失落感总是和不满足、不满意的情绪状态联系在一起的。有了失落感，不同的人会有不同的反应、不同的表现。有人沉静下来思索，寻找失落的原因和出路，继而奋起；有人却悲观消沉，积郁自艾，一蹶不振；也有人感情失控，心理失衡，怒火中烧而做出不明智的举动。在人生的紧要之处，失落感所引起的反应有时会造成终生的后果。

上述异化的表现，在生活中并不一定为人所察觉。事实证明，对价值异化的反省是走向回归的开始。找到了异化的原因，如何回归也就清楚了。然而更重要的是，找到了异化的真正原因，首先会使“异化感”变成“回归感”，人就有了方向和信心。我们在很多事情上都有这样的体验。当“失落感”袭来，人会处于一种无可名状的怅惘和压抑之中。一旦弄清了异化的所在、异化的原因，便会有“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”的境界，内心便不再是茫然和空虚。但是许多事实都告诉我们，这种境界的转变，并不是轻易能够实现的。

我们生活在一个复杂的、变动不定的世界中。个人、群体和大众心理上的失落，都是有可能发生的。其中最大的失落，是理性、理智、自觉和反思意识的失落。而社会条件、环境、人与人相互关系等方面的不利因素和恶化，则是外部的、历史进程中的异化，要纠正和挽回外部的失落，最终还要靠人自己、主体自己，从中看到原因，创造条件，改造世界、改造社会、也改造自身。这样才能挣脱失落感的束缚，实现人的主体创造性的回归。“没有人能够救人，也没有人能够被救，只有自己能救自己、解放自己、发展自己。”在异化和失落感面前，健全的主体性精神如是说。

复习与思考题

1. 结合现实中的具体案例说明价值实践中的具体问题与对策。
2. 如何思考青年人的人生定位与价值的确立？

拓展阅读书目

1. 肯尼恩·阿罗：《社会选择与个人价值》，四川人民出版社 1987 年版。
2. 马斯洛主编：《人类价值新论》，河北人民出版社 1988 年版。
3. 马斯洛等：《人的潜能和价值》，华夏出版社 1987 年版。
4. 《中国青年大透视——关于一代人的价值观演变研究》，北京出版社 1993 年版。
5. 魏秋玲主编：《国外青少年价值观》，社会科学文献出版社 1992 年版。

《现代西方哲学》教学大纲

文 兵 编写

目 录

前 言.....	288
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	288
二、本课程的教学目的和基本要求.....	288
三、本课程的主要内容及学时分配.....	288
序 论.....	289
第一节 现代西方哲学的概念.....	289
一、现代西方哲学的上限.....	289
二、现代西方哲学的下限.....	289
第二节 现代西方哲学的特点.....	289
第三节 西方现代哲学的分类.....	289
第四节 现代西方哲学与马克思主义哲学.....	290
第一章 意志哲学.....	291
第一节 叔本华.....	291
一、表象的世界和意志的世界.....	291
二、叔本华的影响.....	292
第二节 尼 采.....	292
一、日神与酒神.....	292
二、重估一切价值.....	292
三、永恒重现.....	293
四、强力意志.....	293
五、超人哲学.....	293
六、视角主义.....	293
七、尼采的影响.....	293
复习与思考题.....	294
拓展阅读书目.....	294
第二章 实证主义.....	295
第一节 孔 德.....	295
一、实证哲学要义.....	295
二、拒斥形而上学.....	295
三、社会学理论.....	295
第二节 穆 勒.....	296
一、实证主义的哲学物质观.....	296
二、归纳主义的逻辑学.....	296
三、功利主义的伦理学.....	296
复习与思考题.....	296
拓展阅读书目.....	296
第三章 生命哲学.....	297
第一节 狄尔泰生命哲学概述.....	297
一、历史理性批判.....	297
二、从生命本身去认识生命.....	297

第二节 柏格森的生命哲学.....	297
一、形而上学的重建.....	297
二、时间与绵延的分析.....	297
三、自我与自由.....	298
四、直觉主义美学.....	298
复习与思考题.....	299
拓展阅读书目.....	299
第四章 实用主义哲学.....	300
第一节 皮尔斯.....	300
一、信念的确立.....	300
二、意义理论.....	300
第二节 詹姆斯心理学理论.....	300
一、心理学理论.....	300
二、作为方法的实用主义.....	300
三、实用主义真理观.....	300
四、彻底的经验主义.....	301
第三节 杜威.....	301
一、经验自然主义.....	301
二、工具主义.....	301
三、政治哲学.....	301
四、马克思主义实践观与实用主义的实践观的区别.....	302
复习与思考题.....	302
拓展阅读书目.....	303
第五章 现象学.....	304
第一节 现象学的方法.....	304
一、现象学还原.....	304
二、本质的还原.....	304
三、先验还原.....	305
第二节 返回生活世界.....	305
一、欧洲科学的危机.....	305
二、生活世界.....	305
复习与思考题.....	306
拓展阅读书目.....	306
第六章 存在主义.....	307
第一节 克尔凯戈尔.....	307
一、个体的人.....	307
二、主观性即是真理.....	307
三、人生的三个阶段.....	307
第二节 海德格尔.....	308
一、《存在与时间》.....	308
二、真理的本质.....	309
三、诗、语、思.....	310
第三节 萨特.....	311

一、现象学本体论.....	311
二、萨特的自由理论.....	311
拓展阅读书目.....	312
复习与思考题.....	312
第七章 解释学.....	313
第一节 解释学的发展.....	313
一、古代解释学.....	313
二、现代解释学.....	313
三、当代解释学.....	313
第二节 施莱尔马赫.....	313
一、解释学的普遍性.....	313
二、理解就是重构作者的思想.....	313
第三节 狄尔泰.....	314
一、理解和解释是精神科学的一般方法.....	314
二、对他人及其生命表达的理解.....	314
第四节 伽达默尔.....	314
一、理解是此在本身的存在方式.....	314
二、偏见—理解的前提.....	314
三、时间间距 (temporal distance)	315
四、效果历史意识与视界融合.....	315
五、解释学循环.....	315
六、简单的评价.....	315
第五节 利 科.....	315
复习与思考题.....	315
拓展阅读书目.....	316
第八章 弗洛依德.....	317
第一节 第一时期 (1880—1889)	317
第二节 第二时期 (1890—1899)	317
第三节 第三时期 (1900—1909)	317
第四节 第四时期 (1910—1919)	317
第五节 第五个时期 (1920—1929)	317
一、本能理论.....	318
二、在人格理论.....	318
第六节 第六个时期 (1930—1939)	318
复习与思考题.....	318
拓展阅读书目.....	318
第九章 分析哲学.....	319
第一节 维特根斯坦的哲学.....	319
一、维特根斯坦前期哲学.....	319
二、维特根斯坦后期哲学.....	319
第二节 维也纳学派的逻辑实证主义.....	320
一、两类命题的区分.....	320
二、经验证实原则.....	320

三、现象主义与物理主义.....	320
四、拒斥形而上学.....	320
五、奎因对逻辑实证主义的批评.....	321
复习与思考题.....	321
拓展阅读书目.....	321
第十章 当代科学哲学.....	322
第一节 波普尔的证伪主义理论.....	322
一、证伪主义的科学哲学.....	322
二、世界 3 理论.....	322
三、社会历史哲学.....	323
第二节 库恩的科学革命的结构理论.....	324
一、范式 (paradigms) 论.....	324
二、科学发展的动态模式.....	324
复习与思考题.....	324
拓展阅读书目.....	324

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课。

编写目的：大纲的编写是为了学生更好地理解所学内容，把握所学内容的重点、难点，并在此基础上能够扩展阅读和研究。

课程简介：本课程介绍十九世纪中叶直到二十世纪中期的西方哲学的概况，主要按哲学流派进行介绍。主要有：唯意志主义哲学、生命哲学、存在主义哲学、现象学、哲学解释学、逻辑实证主义、科学哲学等。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：使哲学专业本科学学生，了解和掌握西方哲学自十九世纪中叶以来的发展趋势，深入了解一些对思想文化领域尤其是哲学自身发展产生重大影响的哲学流派。通过这门课的学习，进一步增强学生的理论思维能力，提高学生评价、分析和处理当代各种复杂的哲学问题的能力。

基本要求：要求学生对整个西方哲学的发展趋势有一个总体的把握，对一些重要哲学流派的重要概念和命题有一个准确的理解。要求学生在学习过程中，研读现代西方哲学家的代表性文献，能够初步“复述”他们的思想，能够至少提供一篇读书报告。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 54 学时，具体如下：

序 论 （2 课时）

第一章 意志哲学（8 课时）

第二章 实证主义（6 课时）

第三章 生命哲学（4 课时）

第四章 实用主义（5 课时）

第五章 现象学（3 课时）

第六章 存在主义（10 课时）

第七章 解释学（4 课时）

第八章 弗洛伊德（4 课时）

第九章 分析哲学（4 课时）

第十章 当代科学哲学（4 课时）

序 论

本章教学目的和基本要求：主要是就国内学界对现代西方哲学的性质、特点、分类及其与马克思主义哲学的关系的不同看法做一个简要的介绍。

学时分配：2个学时。

第一节 现代西方哲学的概念

一、现代西方哲学的上限

“现代”与“近代”的分界是什么？问题的引出，就在于在英文中，“现代”与“近代”一词，都是 modern，也就是说，西方人讲 modern philosophy 时，是从笛卡尔一直讲到最近的哲学，例如，梯利的《西方哲学史》，再如 Stumpf 的《哲学史—从苏格拉底到萨特》。而在中文中，两者是有区别的。

二、现代西方哲学的下限

现代西方哲学的下限，不同的教材有不同的写法。主要源于编写者对现代西方哲学的总体认识。有些学者认为，从二十世纪六十年代开始兴起的“后现代哲学”，具有与现代西方哲学不同的思维方式、理论内容等，甚至是与现代西方哲学截然对立，可以被视为现代西方哲学的下限。现代与后现代的关系，实际上是很复杂的，在学术界亦没有定论。本课程不同意把两者截然对立，认为后现代哲学当属现代西方哲学的范畴之中，但因课时的限制，《现代西方哲学》这门课程对西方自十九世纪中期以来的哲学发展的介绍，基本到二十世纪中期为止。后现代哲学的内容，将在《后现代主义哲学》一课中专门教授。

第二节 现代西方哲学的特点

现代西方哲学的特点，是与近代哲学的比较中得来的。从理论发展的逻辑来看，在近代哲学得到充分发展之后，其弊端也充分暴露出来了。被近代哲学所漠视的东西，又被现代哲学重新拾起，而被近代哲学所强调的东西，又被现代哲学予以否定。近代哲学强调理性和思辨性，到了现代哲学则是强调其反面：非理性和实证性。

第三节 西方现代哲学的分类

现代西方哲学可以说是学派林立、主义众多，现代西方哲学如何分类？

最通常的是把它分为“科学主义思潮”和“人本主义思潮”两大类。国外的一些学者有这样的划分。到了国内，这种划分被普遍采用。如：夏基松主编的《现代西方哲学教程》（高等教育出版社 1998 年版）、郑杭生主编的《当代西方哲学思潮概要》（中国人民大学出版社 1987 年版）中。刘放桐先生在 2003 年版的《现代西方哲学》认为中，认为现代西方哲学思潮可分为三种主要的思潮：科学主义、人本主义、宗教哲学。

也有一些学者不同意这样的划分，认为这种划分过于简单。如张汝伦的《现代西方哲学十五讲》（北京大学出版社 2003 年版）、赵敦华《现代西方哲学新编》。

第四节 现代西方哲学与马克思主义哲学

这里有两个方面的问题：

一是：马克思主义哲学是否属于现代西方哲学的范畴？从表面上来看，现代西方哲学与马克思主义哲学产生的时期都是在十九世纪后半期。

二是：马克思主义哲学对近代哲学的超越，与现代哲学对近代哲学的超越有没有区别？

第一章 意志哲学

本章教学目的和基本要求：主要介绍两个人物的思想：叔本华与尼采。本章的重点除了要把握一些著名的思想命题如“上帝死了”、“一切价值重估”等以外，还要把握叔本华与尼采在理论上的区别与联系。

学时分配：8学时。

第一节 叔本华

一、表象的世界和意志的世界

（一）世界的两重划分

叔本华的这种区分，是改造了康德的哲学世界。“表象世界”的提出，是受贝克莱思想的影响。而“意志世界”的提出，则可以说是他的独创。

与别的唯意志论不同的是，他把“意志”阐释为“生活意志”或“生存意志”。

（二）人生是苦难

意志是充斥宇宙的生命力量，意志的本质就是欲求，而欲求总是不可遏止的。欲求总会带来痛苦。欲求是出于匮乏，而匮乏本身就是一种痛苦。

（三）片刻的缓解：审美直观

1. 自失 (to lose oneself in)

他认为在审美直观中，物我两忘、主客合一的超然境界，就是“自失”。在这种忘我状态中，主体只是纯粹的认识主体，是没有意志，没有痛苦的。可以说，审美就是对生命意志的暂时的超越。“自失”是审美的主观方面，是一种审美的能力，是每一个人都有，如果没有，人们就不能欣赏艺术。但是，人们常常为自己的欲望所引诱，很难长时间停留于这种自失状态。在人类之中，只有很少的人才能具有这种持久地进行静观的能力，能够持久地超越生命意志对人的左右。这种人，叔本华把他称为天才。他认为，唯独只有艺术家才是天才。

2. 审美形态

他区分为三类：优美 (beautiful)、壮美 (sublime)、媚美 (charming、attractive)。

他首先区分了优美与壮美。如果对象迎合纯粹直观，挑起、激动、邀请人的观赏，从而使我们很容易提升为不带意志的纯粹主体，这对象就是优美，主体激起的情感就是美感。与此不同，如果对象对于人的意志有一种敌对的关系，具有战胜一切阻碍的优势而威胁着意志，或者意志在这种对象面前被压缩为零，而主体却宁静地、超然地观赏着那些对于意志非常可怕的对象，这样的对象就是壮美，它所引起的就是壮美感。

媚美则是叔本华特有的美学范畴。媚美是与壮美相对的、对立的。所谓媚美“是直接对意志的自荐，许以满足而激动意志的东西”。也就是说，它激动主体的意志，使之成为有所欲求的主体，使他不再是认识的纯粹主体。

3. 艺术分类

他把不同门类的艺术视为意志客体化的不同级别：建筑、造型艺术（园艺、风景画、动物画和雕刻）、诗艺 (poetry, 中译本译为：“文艺”，包括：抒情诗、歌咏诗、小说、史诗、戏剧等)。

叔本华认为，“一切艺术都只是间接地，即凭借理念来把意志客体化了的”。但唯一例外，就是音乐。音乐决不是理念的写照，而是意志自身的写照。

4. 问题

叔本华其实并没有摆脱“个体”的纠缠，即使是在对自然的观照中，也会感觉到“主体”（虽然只是认识的主体而非意志的主体）是“世界及一切客观实际存在的条件”，“他是把大自然摄入他自身之内了，从而他觉得大自然不过只是他的本质的偶然属性而已”。这是他思想的内在矛盾。

（四）根本的解脱：弃绝生命

意志不可摆脱，源于意志的痛苦又总是缠绕着生命，叔本华则干脆认为弃绝生命仍是摆脱痛苦的一种途径，因为生存本身就是一种罪过。

叔本华认为，弃绝生命，就是要对自我的意志进行否定，而这种否定自我意志的最好方式，就是禁欲主义的方式。叔本华说，只有一种特殊的自杀方式——绝食而死才是一种真正的对生命意志的否定，才是最值得称道的德行。

二、叔本华的影响

（一）另一“自我”的确立

叔本华对后世影响最大的就是他的意志至上的理论。十九世纪和二十世纪的许多哲学中对意志的强调，可以说都是源于叔本华的这一理论。对意志的强调，又使“自我”得以膨胀。在此之前，“自我”虽也被夸大，但这一“自我”只是理性地认识着的“自我”，自叔本华以后，欲望又从“自我”中释放了出来，“自我”成了本能地欲求着的“自我”。

（二）非理性主义的兴起

非理性主义的一般特点是：

一是从理性的先验性走向了非理性的主观性。

二是由知识的绝对性走向了知识的相对性。

三是由普遍的人性走向了具体的个人。

四是由价值的普遍性走向了价值的相对性。

五是由相对的自由走向了绝对的自由。

六是由对历史进步的乐观态度走向了悲观态度。

第二节 尼 采

一、日神与酒神

日神是光明之神，它把光辉洒向人世之间，使万物呈现出光辉的形象，以美丽的面纱来掩盖苦难的现实。

酒神则是放纵之神，它使人尽情放纵：狂饮滥醉、任情纵欲、狂歌乱舞，在自我沉醉之中忘掉自我。

二、重估一切价值

（一）上帝之死

为什么要杀死上帝？

1. 因为上帝夺走了人的自由和自主。

2. 因为上帝否定了人的感性和生命。

（二）价值重估

“重估一切价值”，表明了尼采要与传统的道德观念、价值观念和思想文化进行彻底绝裂的决心。尼采认为，人们信仰或曾经信仰过的一切价值，实际上是一种无价值。这些虚幻的价值必须被打碎，所以尼采说自己是“在用铁锤从事哲学”。

（三）清算道统

尼采对一直作为西方价值支撑的基督教和理性主义进行了清算。在尼采看来，基督教正是产生于理性主义。在他看来，理性主义虚构出来一种所谓的真实世界，及其对感官世界的蔑视，正是基督教产生的基础。理性要求条理和秩序。

理性主义和宗教神学既然是一种伪造，为什么又得以存在？尼采说，这是因为编造者害怕生成、流变，所以编造出一个永恒的、不变的世界以求逃避。所以，尼采强调，重估以往的一切价值，就不能有对任何“确实性”的渴求和信仰。尼采说，这种渴求和信仰往往是出于意志力的缺乏，信仰者不能享受到自我决定的喜悦和力量。意志坚强者，不需要这种渴求和信仰作为支撑，而是要用“铁锤”砸向它们。

（四）精神三变

尼采用象征的手法，将人类转换价值的历程分为三个阶段：骆驼、狮子、婴孩。

三、永恒重现

尼采的永恒重现是有针对性。宗教神学与理性哲学，都是把世界进行“二分”。这种“二分”的结果，是把尘世或现象视为虚假的、暂时的，而天国与本质则是真实的、永恒的。人生在世的所有意义就在于不断否定、超越尘世与现象，达到天国与本质。

尼采则是要告诉人们，永恒并不在彼岸，所谓的“超越”本身就是虚幻的。在这里，“重现”就是针对着“超越”的。对于尼采来说，“永恒”就是“重现”，“重现”就是“永恒”。“来世”是根本不存在的。

四、强力意志

强力意志（*der Wille zur Macht*）是尼采哲学中的一个核心概念。国内学界有时译之为“权力意志”，也有把它译为“冲创意志”（陈鼓应），但译之为“强力意志”（周国平）更为妥当。因为“权力”常常被理解为与权术、权势相联系的政治上的权力。尼采实际上是对这种政治上的权力持贬斥态度的。

五、超人哲学

尼采认为“超人”这一理想人格，是应不断地“自我超越”的人。

尼采认为“超人”这一理想人格，还应是“忠实于大地”。

“超人”是与“基督徒”、“现代人”、“善心人”等相对立的。

“超人”这个概念，并不是尼采的独创。在他之前，歌德、赫尔德尔（Herder）都在使用这个概念了，但尼采却赋予它以新意。尼采也是反对英雄崇拜的。

六、视角主义

“视角主义（*perspectivism*）”是尼采的认识论观点，他的这种“视角主义”并不是说从一定的角度出发去客观地揭示客观存在着的事物的某方面的性质，而是说认识取决于认识者的生存条件、主观需要等等，就如透视画面取决于画家的位置、视角一样。

七、尼采的影响

尼采的哲学对西方哲学思想影响巨大而持久。他对存在主义哲学、对后现代主义哲学，都有重大的影响。

尼采哲学，对中国也有不可忽视的影响，如对王国维和鲁迅。在我国七十年代还兴起了尼采热。

复习与思考题

1. 基本概念：视角主义、审美自失
2. 基本命题：上帝之死
3. 试述尼采与叔本华思想的异同。
4. 如何理解尼采的超人概念？

拓展阅读书目

1. 周国平：《尼采：在世纪的转折点上》上海人民出版社。
2. 陈鼓应：《悲剧哲学家尼采》三联书店。

第二章 实证主义

——寻求知识的事实根据与经验验证

本章教学目的和基本要求：实证主义在十九世纪产生于法国，四十年代出现于英国，后来流传到西方其他国家。主要代表人物是法国的孔德、英国的穆勒和斯宾塞。本章主要介绍孔德与穆勒的哲学思想。

课时分配：6 课时。

第一节 孔 德

一、实证哲学要义

“实证”一词源于拉丁文 *positivus* 意为肯定、明确、确切。孔德则直接从圣西门那里引用了实证一词，赋予多种含义，并认为这些含义都是他的实证哲学的含义。

这些含义是：

A. 实证意味着是“实在的 (real)”，一切知识必须以被观察到的事实 (facts) 为出发点；

B. 实证意味“有用的 (useful)”，所以实证哲学的目的在于改善我们个人与社会的存在，而不仅是满足好奇；

C. 实证也可理解为“确定的”与“确实的” (certain and indubitable)，所以实证哲学的任务就在于引导我超出早期哲学家的不断怀疑与争论，反对那些不着边际的问题作抽象的议论；

D. 实证又指精确的决定 (precisely determined)，提倡观念的“明晰性”与“坚固性”，所以实证哲学以规律、恒定、固定关系代替早期阶段的否定与变化观念；

E. 实证也是意味着“积极的”或“建设的”，反对形而上学否定现实的破坏倾向，而以建设为目的。

F. 实证还意味着“相对的”，因为人们对现象的研究受到人的内在状况和外在状况的限制，总是具有相对的意义，必须反对以往哲学追求绝对知识的倾向。

二、拒斥形而上学

孔德是十九世纪中明确提出“拒斥形而上学”口号，是向传统哲学挑战的第一个人。

他出了人类理智发展的一个规律：每一种观点，每个知识部门，都先后经过不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段。由此便形成了三种性质不同的哲学方法，首先是神学方法，其次是形而上学方法，最后是实证方法。

神学与形而上学在他们各自的时期，都有它的合理性。但是，历史发展到 19 世纪中叶，人类理性现在已经相当成熟，这个时候，神学和形而上学就变成不合理了。人们不再去企图取得绝对的知识并以之解释事物内在本质。

三、社会学理论

孔德的主要著作（即《实证哲学教程》）的大部分（最后、最长的三卷）讲的是社会学。社会学 (Sociology) 一词为他所首创。他所说的社会学包括心理学的主要部分、政治经济学和伦理学的全部，还包括历史哲学。

在孔德的思想中，“进步”与“秩序”是最基本的概念。他的社会学可以分为两个部分，一是

社会静力学，主要讨论社会秩序的问题；二是社会动力学，主要讨论社会进步的问题。这两个概念各有其历史根源。“秩序”是神学阶段的核心概念，“进步”则是形而上学阶段的特征。而这两者的综合，则是构成实证阶段的核心。

（一）社会静力学研究

社会静力学研究，则是对社会的一种静态的研究，它探究一般的社会关系、结构、性质及其条件。简单地说，就是研究社会的秩序。

（二）社会动力学研究

社会动力学研究，则是对社会的一种动态的研究，要探究的是社会的发展、变迁及其规律。简言之，就是要研究社会的进步。

第二节 穆勒

一、实证主义的哲学物质观

穆勒用“物是感觉的恒久可能性”来代替“物是感觉的复合”，力图解决唯我论的问题，但并不成功。

二、归纳主义的逻辑学

（一）对演绎推理的批评

首先，演绎推理从内容方面来说，都是同义反复，其结论本来就包含在其前提之中。

其次，演绎主义在形式上犯了“窃取论据”或称“预期理由”、“丐辞”（*petitio principii*）的错误。

（二）归纳推论的保证

穆勒也面临着演绎主义者的诘难：归纳方法如何保证知识的普遍必然性？从有限如何上升到无限？过去经验的有限重复如何保证未来的必然重复？穆勒通过“齐一律”的假定来解决这个问题。但仍然摆脱不了循环论证。

（三）归纳推论的方法

穆勒在逻辑学上最有价值的是他探求因果联系的“归纳五法”：一、求同法；二、差异法；三、剩余法；四、共变法；五、求同求异并用法。

三、功利主义的伦理学

他同意边沁的观点，认为大多数人最大的福利就是“至善”。但与边沁不同，不同的方面主要有两点：（1）穆勒认为边沁未作性质上的区别。（2）同是肯定大多数人的最大幸福，但边沁是以自利为基础，而穆勒则是把这建立在人类的社会感情，即和其同胞和睦统一的愿望上。

复习与思考题

1. 简述孔德对精神发展三阶段的划分。
2. 简述穆勒对演绎推理的责难。

拓展阅读书目

1. 欧力同：《孔德及其实证主义》，上海社会科学院出版社 1987 年版；
2. 邱觉心：《早期实证主义哲学概观——孔德、穆勒与斯宾塞》，四川人民出版社 1990 年版。

第三章 生命哲学

本章教学目的和基本要求：生命哲学发端于德国。德国生命哲学的主要代表是狄尔泰、齐美尔等。他们的生命哲学思想，影响了法国的柏格森的生命哲学。本章主要介绍狄尔泰、柏格森的生命哲学。狄尔泰的解释学思想另章再述。柏格森提出的一些概念“绵延”、“直觉”等，较难理解。这些概念是本章要重点讲授的。

课时分配：4 课时。

第一节 狄尔泰生命哲学概述

一、历史理性批判

狄尔泰提出“历史理性批判”，来补充康德的“纯粹理性批判”的不足。他批评康德的纯粹理性批判，仅仅局限于对人的认知理性的批判。狄尔泰认为，康德忽视了人类的历史生活。在狄尔泰看来，在人生经验中，认知、情感、意志三者是缺一不可的。

为什么他把自己的工作称为“历史理性批判”？因为这种批判是以理解历史过程为目的。

二、从生命本身去认识生命

在他看来，生命不能仅凭理性认知，人类无法凭理智深入到生命背后，生命只能通过体验来认识。体验一词与生命哲学具有内有联系。

体验一词就是 Erlebnis（名词），来源于“经历（erleben）”一词，而 erleben 又来源于 leben。而 leben 就是生活，其名词 Leben，就是生命、生活。Erlebnis 在英文中没有对等的词，一般译为：lived experience。从词源上就可以看出，体验与生命是相联系的，它是我的自身生命的一个部分。通过体验，我们的生命可以在客观精神之中的他人生命发生共鸣。正是在这个意义上，狄尔泰反复强调：“从生命本身去认识生命”。

第二节 柏格森的生命哲学

一、形而上学的重建

柏格森反对传统的形而上学，但并不抛弃形而上学。在他看来，形而上学的哲学是绝对必要的，实在、绝对、整体是必须要追究的问题。问题在于建立一种新的、科学的、直觉的形而上学。

他的形而上学有如下的特点：

- 以生成代凝固
- 以生命代僵死
- 以直觉代理性

二、时间与绵延的分析

（一）两种时间

柏格森区分了两种时间：一是真正的时间，即生活时间或具体时间；二是科学的时间，即度量时间或抽象时间。绵延就是真正的时间。具体来说，其区别在于：

1. 空间之内与之外

绵延就是真正的时间，它是纯粹的，即不掺杂任何空间要素的。而科学的时间是受到我们的空间概念影响所产生的结果。

2. 纯质与量化

科学的时间是量化的时间，是可以计量的，是同质的；而真正的时间，则是不可计量的，因为它总是处在不断创造的流变之中。

3. 瞬间的独立与融通

我们以往把时间看成是由一个个独立的瞬间在规则地一个接一个、彼此紧密的排列所构成的线性的连续序列。柏格森则认为，这实际上是把时间空间化了。

绵延作为真正的时间，其每一瞬间，都是彼此渗透、彼此融通的，共同构成一个整体，你中有我，我中有你，现在携带着过去又预示着未来。

4. 理智与直觉

真正的时间是形而上学要认识的对象，真正的绵延是以直觉的方式通过深刻的内省才能达到的深层自我状态；而科学的时间是我们的理智所要认识的对象。理智借助于概念、分析，把真正的时间凝固化、空间化。

（二）运动与空间无关

在他看来，运动就是时间的绵延，与空间是无关的。科学的时间，是把运动加以了空间化，把运动看成是可以计算的，是可分的，这样一来，我们想到运动，首先想到的是一个物体从一个位置到另一位置，是在空间中的运动。但实际上，把运动视为空间的运动，视为可以象一条线一样无限分割开来的东西，只是我们想象的作用而已。

三、自我与自由

（一）两种自我

一个是真正的自我、基本的自我，一个是虚幻的自我、寄生的自我。在柏格森看来，真正的自我不是固定不变的实体，而是一股不断持续的意识之流，只是由于我们的注意力才使它凝固和分开，使其中某些东西突出起来。虚幻的自我是凝固化的、片段化的自我。

（二）自由是自我表现

柏格森对自由的论证，从因果联系与意识现象之间的关系进行讨论的。他认为，人们对因果关系有两种不同的理解。根据一种理解，因果关系是一种数学式的因果关系，认为先行的原因必然造成后起的结果，但柏格森认为，“就内心状态而论，同样的前件永远不发生第二次”（136）。在真正的绵延中，任何逻辑上的努力都无法说明，曾经发生的事情将来还会发生或还会继续发生下去。柏格森批评人们把物理世界之中的因果关系移到了心理世界之中来了。

根据另一种理解，因果关系是指一种未来的事件可以通过我们的努力而产生出来，但。或者说：“因果关系，作为未来现象之预存于它的种种现有条件中”（139）。这并不体现必然的联系，“因为我们现在所想到的未来动作，只是被当作可能实现的，并未当作已经实现的，再有，即使我们把那些为了实现它而必需做出的努力都计划好了，我们觉得仍有停止执行的机会”（144）。在这种因果关系之中，结果并不是必然要发生的、不可避免的，而只是一种可能。

四、直觉主义美学

柏格森的美学理论，是一种直觉主义的美学理论，在很多方面都是继承了尼采、叔本华的直觉主义美学的理论。他宣称，所有的艺术都是一种直觉活动。在绘画过程中，生命的意向，也就是通过若干线条而表现的简单运动，或者说把这些线条结合起来并赋予意义的运动，但这种运动却逃避了我们的注意。然而艺术家则企图再现这个运动，他通过一种共鸣将自己纳入这运动中去，也就是说他凭直觉的努力，打破了空间设置在他和他创作对象之间的界限。直觉之所以重要，是因为“直

觉却能使我们抓住智力所不能提供的东西，并指出提供这东西的方法”。这种直觉的活动，是理智所不能把握的。因为直觉摆脱了功利的影晌，通过直觉，“把自己置身于对象之内”，达到了一种“意志生命的交融”

复习与思考题

1. 基本概念：绵延、直觉
2. 从生命去认识生命
3. 简述柏格森对两种时间的区分

拓展阅读书目

1. 谢地坤：《走向精神科学之路——狄尔泰哲学思想研究》，江苏人民出版社 2003 年版。
2. 费尔曼：《生命哲学》，华夏出版社 2000 年版。

第四章 实用主义哲学

本章教学目的和基本要求：主要介绍实用主义的三个重要人物：皮尔斯、詹姆斯、杜威。重点要把握他们与传统的经验主义的差别。

学时分配：5 学时。

第一节 皮尔斯

一、信念的确立

皮尔斯的理论也被称为“怀疑—信念的探索理论”。他认为，思维的职能就是确定信念，具体来说就是通过探索，摆脱怀疑，达到确定信念。达到确定的信念，是为了采取更为有效的行为。

确定信念的方法有如下四种：

固执（tenacity）的方法、权威（authority）的方法、理性（reason）的方法（先验的方法）、科学（science）的方法（探索的方法）。

二、意义理论

皮尔士对语词如何获得它的意义进行了新的解释。他认为，观念要“清楚、明白”（clear and distinct），仅当我们能够把它翻译为某种行为模式。

第二节 詹姆斯心理学理论

一、心理学理论

（一）机能主义的心理学

詹姆斯的机能心理学是在反对构造心理学的过程中产生。构造心理学主要代表是冯特、铁钦纳，19 世纪末出现于欧美的第一个心理学派。他们主张心理学应该采作实验内省法去分析意识的内容或构造，找出意识的组成部分以及它们如何连结成为各种复杂的过程的规律。詹姆斯则反对把意识分析为感觉、感情等元素，认为经验不是由元素组合而成，经验就是它本来的那个样子，主张意识是一个连续的整体。

（二）意识流

就詹姆斯的描述来看，意识流具有以下一些特征：

1.变化性、2.连续性、3.私人性、4.选择性、5.复杂性。

要注意的是，詹姆斯的意识流理论与弗洛伊德潜意识理论原来并没有关系，后来主要是一些文艺流派把二者结合起来。

二、作为方法的实用主义

詹姆斯认为，实用主义只是一种方法而已。詹姆斯反对把理论看成是教条的、武断的，断言可以给予了这个世界以一劳永逸的解答。相反，理论只是一种工具而已。

三、实用主义真理观

詹姆斯说，传统的看法，是把真理看成是某些观念的性质，它意味着观念和实在的“符合”，

而虚假则意味着与“实在”不符合。在这一点上，詹姆斯说，实用主义与其他哲学并没有区别，争论只是在于对“符合”以及“实在”的不同看法。这个“实在”只是实际的后果或效用。

四、彻底的经验主义

什么是彻底的经验主义？詹姆斯在《真理的意义》的序言中说：“彻底经验主义（1）首先是一个公准，（2）其次是一个事实的论述，（3）最后是一个概括的总结”。

首先，这个“公准”是：“在哲学家中间唯一可以展开辩论的东西将是可以用从经验中抽出来的项来说明的东西”。这体现了詹姆斯与传统的经验主义一样，都是要把知识局限于单纯的经验范围。

其次，事实的陈述是：“事物之间的关系（无论是结合性的分割性的）比起事物来，同样是属于直接个别经验的东西，不多不少恰好就是这样”。彻底的经验主义与传统的经验主义如休谟、穆勒等的分别就在于此：即把关系也看成是经验。

最后，概括的总结是：“经验的各部分通过关系—这些关系本身也是经验的一些部分—而一个接一个地连接到一起。简言之，直接把握的宇宙不需要什么外来的超经验的连结性支持，而是自己有权拥有一个相连的或连续的结构”。这是要反对唯理主义，唯理主义把事物与事物之间、主体与客体之间、物质与意识之间的联系看成是由外来的超经验的东西建立起来的。詹姆斯在这里排除了“超经验的实在这一假说”。

第三节 杜威

一、经验自然主义

他把“经验”视为人和环境相互作用的统一体。这样，也就把经验的对象与经验的过程统一起来了。

二、工具主义

杜威也对传统的真理概念提出了批评。这种批评体现在他的工具主义的理论之中。在他看来，理论只不过是一种假设，不是对客观世界本身的反映，而理论之所以必需，是因为它是我们应付环境的“工具”。

三、政治哲学

（一）民主理论

杜威民主理论的特点：

其一，民主更多地是一种生活方式。以往的政治哲学，往往把关注的焦点放在政治形式或政治制度这类狭隘的政治问题上。而杜威的民主理论，不仅要包容传统政治学所关注的问题，而且更重要的是要为更广的领域提供一种民主的理论

其二，杜威专注的是事物的现状，而不是任何被假定为永恒不变的状态。所以他拒斥传统政治哲学，认为传统哲学不过是“对各种观念彼此间逻辑关系的贫乏思考，而且这些思考脱离了人的活动的实际”。哲学要解决的首要问题是社会最根本、最迫切的问题。

其三，杜威强调个人总是生活在一定的群体之中的，就与以往的民主理论有了一些不同：传统民主理论持的是一种古典自由主义的理论，把个人理解为孤立的原子式的个人。

（二）自由主义

杜威把自己关于自由的理论称为“新个人主义”或“新自由主义”。从对自由的两种划分来看，

他的自由观念属于“积极自由”。

1. 自由与干预

在杜威看来，自由并不只是个人的秉性，并不独立于社会制度与安排，个人的实际的自由需要社会的控制。

2. 自由与平等

在自由与平等的关系上，存在着这样的观点：认为自由与平等是十分不相容的：如果肯定平等是首要的社会目标，就必然要限制自由；如果肯定自由是首要的社会目标，就必然要导致不平等。这种观点的论证是：（1）如果自由是主要的社会的和政治的目标，那么天赋的自然差别和不平等就会不可避免地发生作用，产生社会上的不平等。他们辩论说，如果给予自然才能以自由发展的机会，那么必然的后果就不能不在文化、经济和政治地位上产生明显的不平等。（2）如果把平等当作是目标，那么对于行使自由就必须施加重要的限制。“他们断言，自由与平等之不相容是使自由主义势必沉没的礁石。”要追求自由就不能顾及平等了。结果，不平等成为可以容许的了。“只要它（即不平等）是自由行使自然权力的结果，任何程度的实际社会上的不平等都是容许的（《人的问题》：91—92）。但杜威反对把两者对立起来。

杜威把“不平等”区分为自然的、先天的不平等和制度的、后天的不平等。从而，杜威也就批判了那种把社会的不平等归结为自然的不平等的观点。

四、马克思主义实践观与实用主义的实践观的区别

（一）在实践的理解上

1. 实践的本质性

在马克思主义哲学中，实践是专属于人的活动，是一种能动地改造客观世界的活动；而在实用主义哲学中，实践或行动是从生物学中引出的一个范畴，是指生物有机体与环境的相互作用。

2. 实践的社会性

实用主义把实践视为个人应付环境的行为。

3. 实践的制约性

在马克思主义哲学看来，实践的对象是客观世界，这一客观世界自身有其客观的规律性，而且，实践活动本身也是一种客观活动，本身也是有规律的。人的实践活动是要受这种规律的制约的。而实用主义不承认独立于人们意识之外的客观规律，尤其不承认社会发展的客观规律。

（二）在真理的标准上

1. 检验什么的不同

马克思主义哲学是通过实践来检验观念对客体的正确性，而实用主义则是检验观念对主体的有用性。

2. 如何检验的不同

马克思主义哲学强调通过社会的实践来检验，这种实践本身是发展的，实践标准既是绝对的又是相对的，所以，实践对真理的检验是一个长期的过程，而不能依据一时一地的效果作出轻率的结论；在实用主义看来，只要自己能获得眼前直接利益，就证明了真理。

3. 运用结果的不同

马克思主义哲学在真理标准问题上导向了真理一元论，而实用主义的真理标准则导向了真理多元论。

复习与思考题

1. 基本概念：彻底的经验主义、经验自然主义、意识流
2. 简述马克思主义实践观与实用主义的实践观的区别。

3. 简述杜威政治哲学的特点

拓展阅读书目

1. 涂纪亮：《从古典实用主义到新实用主义》，人民出版社 2006 年版。

第五章 现象学

本章教学目的和基本要求：把握胡塞尔思想发展在不同阶段的差异，要重点了解他的几个概念，如意向性、本质还原等。要了解胡塞尔的思想，最为重要的是要清楚他一生追求的理想，那就是要把哲学建设成为一门严格的科学。

学时分配：3 学时。

现象学（Phenomenology）对于欧陆哲学的发展产生了重要的影响。海德格尔（是胡塞尔的学生）、萨特、雅斯贝尔斯、梅洛-庞蒂等存在主义哲学家都采用胡塞尔的现象学方法。伽达默尔解释学也是以胡塞尔的现象学方法为基础。现象学运动还深入到其他学科，如波兰的茵加登在美学和艺术领域，莱维纳斯在伦理—宗教领域，进行现象学的研究。可以说，不了解胡塞尔的现象学，就不能很好地理解欧陆现当代哲学。

胡塞尔的现象学学习起来有一定的难度。一方面是胡塞尔思想自身的不断发展变化，二是胡塞尔运用的术语众多，增加了理解他的思想的难度。

胡塞尔思想分为四个阶段：

第一阶段：心理学时期。接受了当时流行的“心理主义”，企图用心理规律来说明数学、逻辑的规律。代表著作主要是他 1891 年发表《算术哲学：心理和逻辑研究》。

第二阶段：创建现象学时期（也称为早期现象学或描述现象学时期）。以 1900—1901 年发表的两卷本的《逻辑哲学》为代表。

第三阶段：先验唯心主义的现象学（也称为纯粹现象学或先验现象学）。提出了“先验自我”、“先验意识”对世界的构造。这是胡塞尔思想成熟时期。主要著作是 1913 年发表《纯粹现象学和现象学哲学的观念（第一卷）》，简称：《观念》I。

第四阶段：向生活世界的转变。主要著作是：1936 年发表《欧洲科学的危机和先验现象学》。

第一节 现象学的方法

胡塞尔的现象学，是要从根本上解决如何使哲学成为一门严格的科学的问题。

一、现象学还原

这里所说的“现象学还原”是从狭义上说的。广义的“现象学还原”包括所有还原。

（一）回到事物本身

所谓回到事物本身，则说要返回到“现象”。“回到事物本身”被称为“一切原则中的原则”。这个原则包含着现象学的“无前提性”要求。

（二）现象学的“悬置”

在“悬置”的方法中，胡塞尔区分了两种不同的方面：

一是历史的“悬置”。这就是把我们不论是从日常生活中，还是从科学中，还是从宗教信仰领域中接受来的理论或意见一切都放到括号里。应该谈论的只是直接给予的东西。

二是存在的“悬置”。也就是放弃一切有关存在的判断，甚至连具有绝对自明的判断（譬如象有关我自己的存在）也要放弃。这是因为，对于哲学的思考来说，被考察的对象的实际存在是非本质的。

二、本质的还原

在胡塞尔看来，本质（eidos）有这样一些特点：（1）本质是观念的、先验的，认识这种本质

不依赖于对个别事物的经验，而对这种本质的认识，可以适用于相类似的对象。（2）本质直接地呈现在意识中的，也就是在现象中的。在以往的一些哲学中，本质与现象是对立的，本质是现象背后的东西；但胡塞尔认为，本质就是现象。（3）本质是现象中的稳定的、一般的、变中不变的东西。

如何还原到本质？胡塞尔认为，这并不是一个逻辑的过程，而是一个直觉的过程。这种本质的还原也称为“本质的直觉”。

三、先验还原

（一）胡塞尔的转折

1913年发表《纯粹现象学和现象学哲学的观念（第一卷）》标志着胡塞尔哲学又发生了转变。他提出了“先验自我”、“先验意识”及其对世界的构造。

（二）意向性结构

意向性就是指意识活动总是指向某个对象，不存在单纯的意识，不存在把自身封闭起来的意识。意识总是对某种东西的意识。意识的这种基本结构也可看作是两极结构：意识行为是主观方面，可以称为主观极，意识对象是客观方面，可以称为客观极。

（三）先验意识的构成性

意识和对象之间的关系是“构成”的过程，是现象学的一个重要观点。这种构造活动，从本质上说是一种综合活动。在先验自我的构成中，胡塞尔非常强调时间意识，认为时间意识是先验自我存在的方式。

（四）先验自我

胡塞尔把先验自我描述为所有思维都由之产生的极点。知识和构成的源泉就是这种先验的自我。胡塞尔的带有明显的唯我论的倾向。

自20年代以来，胡塞尔探讨得最多的一个问题就是“主体间性”。这个主体间性，在胡塞尔那里，指许多先验的自我或现世的自我的相互联系的全部形式。胡塞尔就是要通过“主体间性”来解决自我与他我的关系问题。

第二节 返回生活世界

一、欧洲科学的危机

在《欧洲科学危机和超验现象学》一开始，他就提出了这样的问题：“我们真的有理由谈论科学的危机吗？”他说，各种科学在理论上的严格性，在成就上的明显性，都是不容置疑的。因此，危机之说，必然会遭到那些确信他们所使用的的方法的科学家的抗议。胡塞尔说，危机之说，只能从另一角度来看。这种危机的实质在于：人被作为一种单纯的“事实”来加以研究，人生的意义与价值被忽视了，这就是欧洲科学的危机。危机是如何产生的？危机产生对人的生活世界的遗忘。

二、生活世界

第一，生活世界是一个非课题性的世界。它是指我们在自然的观点中直接地面对的现实世界，将现实世界的存在作为一个毋庸置疑的、不言自明的前提。

第二，它是一个奠基性的世界。

第三，它是一个主观的、相对的世界。生活世界的真理是相对于每个个体而言的。

第四，它是一个直观的世界。“直观”在这里是指日常的、伸手可及的，非抽象的。

复习与思考题

1. 基本概念：回到事物本身、现象学的“悬置”、意向性
2. 简述胡塞尔对生活世界的基本规定

拓展阅读书目

1. 倪梁康：《现象学及其效应》，三联书店 1994 年版。
2. 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆 2001 年版。
3. 张祥龙：《朝向事情本身-现象学导论七讲》，团结出版社 2003 年版。

第六章 存在主义

——没有上帝的救赎

本章教学目的和基本要求：主要介绍克尔凯戈尔、海德格尔、萨特的存在主义的哲学思想。这一派的哲学，也是在西方哲学史具有重大影响的一派。它影响到了整个的思想文化领域。本章的难点是海德格尔哲学，因为他自造了很多的哲学术语，而且他力图是要用概念与判断的方式来说清一种“前概念”、“前判断”的 Dasein 的生存论状态。

学时分配：10 学时。

第一节 克尔凯戈尔

一、个体的人

（一）生存的人

对于克尔凯戈尔来说，“生存”专指个体的人的存在。生存，就是个体努力、思考、选择、决定，总而言之，就是委身自己（commit oneself）的个体的人。

（二）群众是虚妄

从根本上来说，克尔凯戈尔排斥群众，则是因为群众是一个抽象的概念，它使个人成为不负责的东西。

二、主观性即是真理

（一）真理与个体生存相关（就真理的内容来说）

所谓主观性即真理，不外是说真理是相对于人而言的。对于客观真理，克尔凯戈尔并没有完全否定，认为客观反思导致了抽象思维，导致数学，导致各种历史的知识，然而它们却与个人的生存没有任何关系。

（二）真理是个人的主观体验（就真理的获得来说）

克尔凯戈尔否认关于人的真理可以通过对各种事件进行客观的考察和理性分析得出。他认为，真理的确立要依靠信仰来解决。因为这种真理并不是一种对事实的描述，无所谓对错的问题，而是一种对自己的生活之路的选择。

三、人生的三个阶段

（一）美学阶段

他把“美学”看成是直接迎合感官需要的东西。在这个阶段，一个人所采取的生活策略就是追求及时行乐。

这个阶段的理想人物就是唐璜。

（二）伦理阶段

在这个阶段上，人们认可和接受理性规定的行为原则。

这个阶段的理想人物就是苏格拉底。

（三）宗教阶段

从审美阶段到伦理阶段的过度需要一种选择的行为，它把人引领到理性的面前，但从伦理阶段到宗教阶段则完全不同。信仰的跳跃并不把人带到上帝面前而是带到主体（Subject）面前。宗教意识的秘密就是生存着的个体不能以“客观的方式”去追求上帝。

这个阶段的理想人物就是亚伯拉罕。

第二节 海德格尔

本节对海德格尔前后期的思想进行简要的介绍。前期思想主要是以《存在与时间》为。

一、《存在与时间》

（一）存在论的区分

“在者”与“存在”的区分。

他认为自柏拉图以来，我们就把“存在”与“在者”混在一起了，把“存在”等同于“在者”来加以讨论，其结果就是忘记了“在者”是如何存在的这个更为根本的问题。这就是对存在的遗忘。

（二）现象学方法论

海德格尔的现象学方法与胡塞尔是不同的。海德格尔与胡塞尔的差别在于，（1）胡塞尔的“显现”乃是先验自我的显现；而海氏则认为，“现象”背后并没有东西真正的现象，就是存在本身。

（2）在胡塞尔那里，先验主体也只不过是一种“在者”，并不是真正的“存在”本身；而海氏对整个西方哲学的批判就是始于区分“在者”与“存在”，所以批评胡氏：“‘存在’还意味着对象的存在”；可以说，海德格尔与胡塞尔的基本分歧，从一开始就认为现象学的最终现象是存在者的存在，而不是意向性意识或先验自我这类东西。（3）胡塞尔的先验主体是与周围世界相脱离的，而海德格尔却认为，无论怎样还原，世界总是此在的组成部分。

（三）此在

对 Dasein 的不同译法：如陈嘉映把它译为“此在”、张祥龙把它译为“缘在”，俞宣孟译之为“本是”，熊伟把它译之为“亲在”。

“此在”的特征：

1. 此在的本质在于他的生存（existence），或者说，在于“去存在（to be）”人是一种可能性。

2. 此在的存在，总是我的存在。“此在”不能被看成是一类“在者”中的一员或样本。海德格尔这里是要强调“此在”的独特性。

（四）此在的基本存在状态（basic state of Dasein）—在世

海德格尔对“在世”的构成环节分别进行的说明：

首先是“在之中”。为了说明“在…之中”，他认为首先就要区别“在…之中”与“在…之内”。

其次是“世界”。海德格尔这里所说的“世界”并非作为“在者”总体的世界。在他看来，“世界”是“此在本身的一种性质”（80），是此在的生存状态，是人的生存的世界，正是在人的生存世界中，各种自然事物才得以揭示，因此，“世界”是自然世界得以可能的条件。

（五）此在在世的基本结构—烦忧

海德格尔认为，作为此在的人的存在总是一个不断与外物、他人发生种种关系的过程，这个过程就是烦忧（Sorge 在德文中中焦虑、烦恼、关切、担心、操心之意，英文译为 care）。海德格尔说，“烦忧”就是人命定注定的，“此在”与“烦忧”是一而二二而一的。“此在”“在世”的基本结构就是“烦忧”。“此在本质就是烦”（233）。海德格尔又把“烦忧”分成了“烦忙（Besorgen concern）”和“烦神（Fürsorge solicitude）”两种。烦忙是与外物发生关系的存在状态。海德格尔认为，“亲在”与外物发生关系，首先是与“在手头的”器具打交道，而单独的一种器具是不可能的，器具都是处于相继为用的过程中，“亲在”的活动，则建立了器具与他物和他人的联系，这种联系就使他物以到世界的意义得到了揭示。这就是烦心，因为而烦神则是与他人发生关系的存在状态。

（六）此在的展开状态—情绪、领会、言谈

1. 情绪 (mood)

情绪是此在在世的一种基本方式（“现身 (state-of-mind)” 这一词，指称的就是“情绪”）。情绪实际上指的是日常烦恼活动中的一种切身感受状态。

2. 领会

海德格尔说：“领会总是带有情绪的领会”。这种领会也是“前反思”的、“前判断”的。领会“具有我们称之为筹划的那种生存论结构”。

3. 言谈 (discourse)

海德格尔认为语言的存在论生在论的基础就是“言谈”。海德格尔把言谈看成是与情绪、领会一样源始的，也是看成一个生存论的因素。

（七）本真的在世与非本真的在世

此在作为询问存在问题的与众不同的“在者”，其最根本的生存状态就是“在世”。此在作为“在世”，具有两重根本的性质：一是它是一种具有可能性的存在，二是它是一种具有独特性的存在。正因为这两重性质，此在就可以在它的去存在中“‘选择’自己本身，获得自己本身；它也可以失去自身，或则说绝非获得自身而只是貌似获得自身”。这种获得自己本身，就是一种“本真 (authentic) 的在世”，而失去自身本身，就是一种“非本真的在世”。

（八）此在的沉沦

这种被“常人”所替代的日常在世中的此在，跌入一种非本真的状态。这种状态就是沉沦 (falling)。

海德格尔描述了沉沦状态的三种表现：闲谈、好奇、两可。

（九）畏与死

如何克服这种非本真的状态，如何从这种沉沦之中超脱出来？海德格尔认为就是“畏”。

对待死的两种态度：一种“非本真的向死而在”。另有一种“本真的向死而在”，就是“先行到死”。

（十）良心的呼唤

按海德格尔的观点，虽然“先行到死”能使此在超越非本真状态而领会到自己的本真状态，但这只是提供了一个把人从沉沦中超脱出来的可能性，要把这种可能性变成现实，则是要通过“良知 (conscience) 的呼唤”，“良知从丧失于常人的境况中唤起此在本身”。

二、真理的本质

（一）哲学的转向

在三十年代，海德格尔的思想发生了转向。但这种转向并不是外在于海德格尔思想的，而只是海德格尔对其思想不同侧面的重视。海德格尔在《存在与时间》中，提出了一个解释学的循环问题。他说：“必须先就存在者的存在来规定在者，然后又要根据此在这种存在者才肯提出存在问题”。海德格尔前期实际上是从“在者”到“存在”，而后期则是从“存在”到“在者”。前期以《存在与时间》为代表。海德格尔的转向，在 1930 年的多次以《真理的本质》为题的演讲中表现出来。《真理的本质》这一著作是 1943 年出版的。

（二）《存在与时间》中的真理观

在海德格尔看来，按词典上的解释，真理源于古希腊的 *aletheia*，原意为去蔽、展现、揭示。真理并不意味着关闭，而是一种开放。海德格尔重新挖掘了真理作为 *aletheia* 这一古希腊用语的本意，称这种真理为 *Lichtung*（澄明、林中空地、去蔽状态）。海德格尔认为，这种真理是源始的现象，在古希腊以后，才有了真理的符合说、实用说、融贯说、约定说等等。

（三）《真理的本质》

1. 敞开状态

在《存在与时间》中，海德格尔也谈到了“敞开状态”，但在那里，它是与“展开状态”意义相似，都是用来描述“此在”的。此在依自己的存在的可能性展开其生存的内容被称作为展开状态或敞开状态。但在《真理的本质》中，海德格尔把这种敞开状态不再看成是此在的存在的方式，而是把它看成是决定人的生存得以展开的根源。他说，打开这种敞开状态的力量就是存在。

2. 真理的本质是自由

这里所说的自由，有如下几层含义：

首先，它是指一种作用，由于这种作用，使“此在”与“在者”处于敞开的领域。

其次，让敞开出来的东西在敞开的领域里，就是让“在者”成为如其所是的东西，就是“让是”（letting be），即让“在者”“存在”出来。“让……存在（是）”就是“听之任之”：听其自便，任其自然，是什么样就是什么样。

再次，让“在者”“存在”出来，是一个“解蔽”、“去蔽”的过程，“解蔽”、“去蔽”也就是真理。

这样，自由就是真理，自由与真理是同一的，它们又都是对“存在”的描述。在他看来，存在的真理与真理的存在也是一回事。

（三）非真

与“去蔽”相反的是“遮蔽”，与“遮蔽”相应的就是“非真”。在《存在与时间》中，海德格尔也谈到了遮蔽问题，但他那时是认为遮蔽只是人的生存状态，是由于人的沉沦所产生的。但在《真理的本质》中，遮蔽则被说成是天命本身中所发生的情况。

三、诗、语、思

（一）诗

海德格尔对诗的本质的讨论，主要是通过对荷尔德林的诗的阐释来展开的。

诗，在德文中，有两种表达：

一是：**Dichtung**，着意于 **dichten** 所含的“构造”这一意义。二是：**Poesie**，与我们通常所说的“诗歌”的意相同。海德格尔一般用前者（无论是广义的还是狭义的），偶然才用后者。

（二）语

海德格尔说：传统的语言观，把语言视为“委身于我们的意愿与驱策一任我们作为对存在者进行统治的工具使用”（《选集》363）。海德格尔提出了不同于以往的语言观。

1. 语言是存在之家

语言是存在之家，其意是指：由于语言的命名，把“在者”带入语词而使其显现出来，使其进入存在的澄明之中。没有语言，就没有存在者的敞开。

2. 语言自己说话

在海德格尔看来，语言首先是存在之言、天道之言。因此，不是诗人用语言来说，而是语言用诗人来说。

（三）思

海德格尔所说的“思”，实际上是一种前科学的思。

第三节 萨特

一、现象学本体论

(一) 现象学一元论

“现象的存在 (the being of phenomenon)”与“存在的现象 (the phenomenon of being)”的区别。

萨特认为,把“现象的存在”与“存在的现象”区分开来是非常重要的。如果把“现象的存在”归结为“存在的现象”,这就是把存在归为感知,就会走向贝克莱的主观唯心主义。

(二) 反思前的我思 (pre-reflective cogito)

萨特认为,“从我思出发”去探索存在是惟一正确的途径。不过,在他看来,笛卡尔的“我思”还不是真正原初性的。因为,这个“我思”是对怀疑意识的反思。这样的一种“我思”与外界发生二元对立是很自然的,因为这种思的直接对象仍然是意识而非客观存在,我思与客观之间还隔着一个不是反思的思。萨特认为,确立我思故我在,首先应该确立这个反思前的我思。否则,就是面临一个无穷的后退,因为反思的意识是一种认识的关系,这种关系那必然要把认识者与与被认识者的二元对立引进来,而这又必然要引入一个第三项,使认识者反过来成为被认识者,这就有了:被认识者—被认识的认识者—认识者的被认识的认识者—……。 (实际上是说:如果把主体-对象二元论引入意识,以至于为了获得自我意识,就不得不再后设第二个我思去反思第一个反思,由此引起一连串“怀疑←我思←我思……”的无限后退)要终止这样一个无穷的后退,就必须把意识看成是意识与自身之间的一种直接的,而非认识的关系。这种意识,就是“反思前的意识”。

(三) 自在与自为

1. 自在存在 (being-in-itself) 的特征:

- (1) 存在存在 (Being is)
- (2) 存在自在 (Being is in-itself)
- (3) 存在是其所是 (Being is what is)。

2. 自为存在 (being-for-itself) 的特征

- (1) 自为存在是虚无。
- (2) 自为“不是其所是和是其所不是”。

3. 自在与自为的关系

(四) 人是一种无用的激情

激情 (passion) 一词在《圣经》中,特指基督为了拯救世人而降临人间,由神变成人。而萨特认为,人的激情却相反,他必须丧失自己 (自失) 成为上帝 (这即是由人变神的过程)。而上帝是一个矛盾的观念,因为,这个上帝就是一个自在-自为的统一体,所以,人的这种“自失”是一个徒然的丧失。

二、萨特的自由理论

(一) 存在先于本质

萨特自认自己是存在主义者,并且认为存在主义的共同点在于他们都相信“存在先于本质”这一事实。

萨特认为,关于人的本质与人的存在问题,在历史上有不同的观点,但其共同点就是把人看成是先天具有某种本质的。萨特认为,这实际上并没有把人与物区别开来。物的产生或制造是受概念的规定的。也就是说,工匠在制造某一个物的时候,已经预先具有了它的用途、性质的等观念,已

经规定好了这个物的本质。这就是说“本质先于存在”。而人是不受概念规定的。相反，就人而言，是“存在先于本质”。

（二）自由的绝对性

萨特对他的这种自由的含义进行了界定，认为他的这种自由并不是“获取的自由”，而是“选择的自由”。

萨特强调，自由总在处境中的自由。他把处境分为五种：位置、过去、周围、邻人、死亡。

（三）自由与责任

正是因为人的自由是绝对的，所以，人对于自己的行为行造成的一切后果负责，不管这个结果是否符合他当初的愿望，他都必须对此后果负责。

我们还必须对自己的行为负责，还是因为我对自己的选择，同时也创造了某种我所希望的人的形象。

（四）简要的评价

萨特高扬了人的能动性，强调了人的责任，是有积极意义的，尤其是在他的那个时代那一特殊环境下。

萨特的自由论，有其积极的意义，但其消极之处我们不能不察。他所说的自由，实际上只能是一种观念中的自由。

拓展阅读书目

1. 翁绍军：《人的存在—存在主义之父克尔凯戈尔述评》文化艺术出版社 1989 年版。
2. 俞宣孟：《现代西方的超越思考—海德格尔的哲学》上海人民出版社 1989 年版。
3. 陈嘉映：《海德格尔哲学概论》三联书店。
4. 巴雷特：《非理性的人——存在主义哲学研究》，商务印书馆 1995 年版。

复习与思考题

1. 基本概念：先行到死、反思前的我思
2. 基本命题：语言是存在之家
3. “此在”及其基本规定，并说明“此在”在海德格尔哲学体系中的地位。
4. 简述萨特对“自在”与“自为”及其相互关系的界定。
5. 评述萨特的自由理论。
6. 概述存在主义哲学的基本观点。
7. 海德格尔与胡塞尔在现象学方法上的差异。

第七章 解释学

本章教学目的和基本要求：对解释学的发展的三个时期的主要代表与主要观点要有所了解，要重点把握伽达默尔的哲学解释学。

学时分配：4 学时。

第一节 解释学的发展

一、古代解释学

主要是指文艺复兴和宗教改革以前。解释学在古代希腊时期，主要是作为一门技术，与占卜学属于同一类，是作为解释上帝旨意的技术。

解释学的两种基本形式：神学解释学和法学解释学，都是在中世纪发展起来的。神学解释学是作为一种正确解释圣经的技术。主要是因为《圣经》以及其他宗教经典等产生的年代久远，使得人们难以理解，所以就有必要了解、弄清这些文本的文字、语法等。

解释学的另外一种形式是法学解释学。应该说，在古代，神学与法学、宗教与法律是紧密相连的。在古代社会里，宗教与法律是基本没有区分的。主要是围绕对《罗马法》的解释。

二、现代解释学

主要是指古代解释学之后直到 19 世纪施莱尔马赫。在 17 和 18 世纪，试图发展一门关于理解和解释的普遍科学，解释学开始具有了一种独立的学科位置。

在 1654 年，汤恩豪塞尔第一次把解释学作为一本书的名字。这本书就是：《圣经解释学或圣书文献解释方法》。

德国哲学家施莱尔马赫，使解释学成为一种普遍的理解与解释的理论。体现在两个方面，一是把解释对象的范围加以了扩大，不是把理解与解释局限于特殊的领域，如对权威的、经典的文献的解释，而是发展为对所有流传下来的文本和作品的理解。二是建立起了解释规则体系，而不再满足于收集个别片断的解释规则。

三、当代解释学

从狄尔泰开始至今。从狄尔泰开始，把解释学发展为人文科学的普遍方法论。海德格尔、伽达默尔、哈贝马斯、利科等。

第二节 施莱尔马赫

一、解释学的普遍性

解释学之所以具有普遍性，是因为误解是普遍存在的。

二、理解就是重构作者的思想

施莱尔马赫认为，文本的意义就是作者的思想，因此，理解就是重构作者的思想。他说：“解

释的重要前提是，我们必须自觉地脱离自己的意识而进入作者的意识”¹。

施莱尔马赫提出了两种重构：

一是客观的历史的重构。通过这种重构，我们对语言具有像作者所使用的那种知识，这种知识甚至必须比原来的读者所具有知识还更精确。

二是主观的历史的重构。通过这种重构，我们具有作者内心生活和外在生活的知识。

第三节 狄尔泰

一、理解和解释是精神科学的一般方法

狄尔泰的毕生的努力是为精神科学（即关于人类历史的人文科学）奠定认识论的基础，从而使精神科学与自然科学一样确凿可靠。他把理解和解释作为精神科学的普遍方法论。

他认为自然科学与精神科学之间存在着方法上的差异。他有句名言：“我们说明自然，我们理解精神”。

什么是理解？在狄尔泰这里，理解的对象是符号，即精神的客观化物。理解的对象根本不是直接的自然事物。狄尔泰与施莱尔马赫一样，把文本或活动的意义等同于作者的主观意图。解释就是要重构作者的精神世界。

二、对他人及其生命表达的理解

狄尔泰认为，生命的表现有三个层次：

一是：概念和判断所表现出来的生命。

二是：行为所表现出来的生命。

三是：体验表达的生命。

狄尔泰在早期，把理解与体验直接联系起来，而到了柏林时期，则是通过表达把理解与体验结合起来。他认为，理解的最高方式就是“重新体验（re-experience）”，也就是“移情”（empathy）。通过“重新体验”概念，我们可以与精神客观化物中所包含的他人精神生命发生共鸣。伽达默尔对狄尔泰的生命概念有这样一段论述：“由于生命客观化于意义构成物中，因而，一切对意义的理解，就是‘一种返回。即由生命的客观化物返回到它们由之产生的富有生气的生命性中’。所以体验概念构成了对客体的一切知识的认识论基础”（《真理与方法》中文，第84页）

为什么可以有共鸣？狄尔泰说这是因为有着共同的人性。

第四节 伽达默尔

德国的伽达默尔是新解释学的主要代表人物。

一、理解是此在本身的存在方式

在伽达默尔这里，理解具有一种本体论的意义，而不是方法论上的。

二、偏见—理解的前提

海德格尔在《存在与时间》中基本观点就是：任何理解都是有前提的，这个前提就是先行具有、先行见到和先行掌握。这个前提称为理解的前结构。

¹ 《理解与解释》P23。

伽达默尔同样也认为，理解也是有前提的。这个前提就是“成见”或“偏见”（pre-judice）。伽达默尔通过词源学来为偏见正名，同时还从人的存在的历史性来谈偏见的合理性。

三、时间间距（temporal distance）

在施莱尔马赫、狄尔泰的解释学中，时间间距被视为必须要克服的障碍。但伽达默尔认为，时间距离具有重要的积极意义：

一是，它具有过滤作用，可以区分出真的偏见和假的偏见，消除人们进行理解时的假的成见。

二是，它具有生成作用。通过人们理解活动，使本文的意义不断在这个时间间距之中加以展开。时间间距正是意义的生成之域。

四、效果历史意识与视界融合

伽达默尔的效果历史理论，实际上是对了对待历史的两种态度。一种是对历史的客观主义的态度。另一种是对历史的主观主义的态度。

五、解释学循环

首次明确提出“解释学循环”的人是后来德国古希腊文化学者弗里德里希·阿斯特。不过这里的循环是局限于语文学的范围内的。

施莱尔马赫认为理解的本质特征就是：部分的意义总是由上下文关系即最终由整体而得出的。但是，施莱尔马赫却把这个命题运用于心理学的理解。

狄尔泰也明确指出了阐释艺术的根本困难即解释学的循环问题。他把解释学循环建立在生命哲学基础之上。在他看来，生命中的部分的意义来自于它的整体，而其整体的意义又离不开它的各个部分，那么可以说生命解释着自身。

在海德格尔以前，解释学循环主要是一种方法论上的，从海德格尔开始，这种解释学循环成为此在的本体论上的特征之一。

在伽达默尔看来，以往的解释理论，仅着眼于本文自身的整体与部分的循环，或者局限于作者思想的整体与部分的循环，是永远不可能真正把握解释学循环的真谛的。伽达默尔认为，这种循环必须理解为历史的文本与历史的此在（前理解）之间的相互作用。

六、简单的评价

伽达默尔看到了在解释过程中的差异性，强调解释者在理解和解释过程中的能动性，这是有积极意义的。但是，伽达默尔的解释学具有明显的相对主义的因素。

第五节 利 科

本节简要介绍利科则是提出了“文本中心论”的观点。

利科强调文本的重要性，是因为在他看来，在转瞬即逝的口语变成了固定的文本后，使文本呈现出二层变动：一是：语境的丧失，二是：意义的丧失。这两方面的原因，使得文本具有了自主性。所以，他要求我们要关注文本本身。

复习与思考题

1. 基本概念：效果历史意识、视界融合。
2. 基本命题：理解属于被理解的存在、理解是此在本身的存在方式。
3. 时间间距在解释学中的地位。

4. 解释学循环。
5. 解释学的重点，从施莱尔马赫到伽达默尔再到利科的两次转移。

拓展阅读书目

1. 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，人民出版社 2001 年版。

第八章 弗洛伊德

本章教学目的和基本要求：根据美国著名心理学史家波林的意见，弗洛伊德 60 年的工作，可粗略分为六个十年。本章也按他的这种划分介绍弗洛伊德的思想发展，主要介绍弗洛伊德的代表著作。重点要弄清他的两组概念，即无意识、前意识、意识与本我、自我、超我之间的关系。

学时分配：4 学时。

第一节 第一时期（1880 - 1889）

第一个十年是他的训练和准备期。

第二节 第二时期（1890 - 1899）

1896 年发表《歇斯底里研究》（与布洛伊尔合著）这部书奠定了其今后精神分析的理论基础。《歇斯底里研究》一书对歇斯底里的症状、病因和诊疗方法做了初步的分析和探讨。开始涉及到性与歇斯底里的联系。

第三节 第三时期（1900 - 1909）

20 世纪最初 10 年里是弗洛伊德大见成效和成名之始的时期。在这个时期，弗洛伊德有四部重要的著作：

第一部代表著作是《梦的解析》（也译为：《释梦》），发表于 1900 年。

第二部代表著作是《日常生活的精神病理学》。

《释梦》和《日常生活的精神病理学》两书力图表明，弗洛伊德的理论不仅适用于变态心理，而且也适用于正常心理。

第三部代表著作是《诙谐及其与潜意识的关系》（1905 年）。

第四部代表著作是《性学三论》在这部著作中，他除了回答一些批评者的责难外，着重阐明了精神分析的性理论的两个基本点：（1）坚持性欲是一切人类成效的泉源；（2）坚持性欲观念的扩展。成年的性欲特征绝不是性表现的唯一形式，而是从幼年期开始以来就有的性冲动的繁复表现。

第四节 第四时期（1910 - 1919）

这个时期，弗洛伊德也发表不少著作，主要有：《精神分析的起源和发展》（1910 年，这是他 1909 年在美国演讲时的讲义）、《精神分析运动的历史》（1914 年）、《精神分析引论》（1916 年）等。这些著作既是对精神分析产生和发展的历史总结，又是对精神分析全面而系统的理论概括。

第五节 第五个时期（1920 - 1929）

主要著作有：《超越唯乐原则》（1920 年）、《自我和本我》（1923 年）、《压抑、症状和焦虑》（1925 年）、《集体心理学和自我分析》（1920 年）等。这些后期的主要著作，集中反映了弗洛伊德对前期思想的修正、补充和发展。

一、本能理论

在本能理论上，提出生的本能（包括个体自我保存的本能和种族繁衍的本能，即性的本能）和死的本能这两大基本范畴。

二、在人格理论

在人格理论上，他从静态的心理地形学（所谓心理地形学是指心理结构理论）发展为动态的人格结构学，即从潜意识、前意识（preconscious）、意识的心理机制的区分发展为本我（id）、自我（ego）、超我（superego）的人格结构的剖析。这主要是体现在他的《自我和本我》（1923年）一文之中。弗洛伊德提出的本我、自我和超我与无意识（潜意识 unconsciousness）、前意识和意识存在着交叉，而不是一对一的对子。

（一）什么是自我？

1. 自我就其形成来说
2. 自我就其内容来说
3. 自我就其目标来说

（二）什么是“本我”？

1. 从内容的来源上看
2. 从追求的目标上看

（三）什么是超我？

“超我”是从自我中分化、发展起来的，是人格结构中的第三个重要的构成部分，它是人性中高级的、道德的、超个人的方面。

第六节 第六个时期（1930 - 1939）

主要代表著作：《文明及其缺憾》（1930年）、《精神分析引论新编》（1933年）、《为什么有战争》、《摩西与一神教》（1939）、《精神分析纲要》（1940年）等。其中：

复习与思考题

1. 简述弗洛伊德对本我、自我、超我的规定

拓展阅读书目

1. 车文博主编：《弗洛伊德主义论评》，吉林人民出版社 1992 年版。
2. 徐信华：《弗洛伊德传》，河北人民出版社 1998 年版。

第九章 分析哲学

本章教学目的和基本要求：主要介绍维特根斯坦前后期的不同哲学思想以及以维也纳学派为代表的逻辑实证主义的思想。要重点理解和掌握一些概念，如语言游戏、家族相似、现象主义语言与物理主义语言等。对于经验主义、实证主义、逻辑实证主义（逻辑经验主义）三者之间的差别，要注意分清。

学时分配：4学时。

第一节 维特根斯坦的哲学

维特根斯坦前期与后期的哲学，开启了两个重要的流派：三十年代的维也纳学派和五十年代的英国日常语言学派。维特根斯坦前期与后期的哲学，都是以语言作为哲学的对象，他称“全部哲学就是语言批判”。但是，他前期与后期观点却大为不同，前期以《逻辑哲学论》为代表，后期以《哲学研究》为代表。

一、维特根斯坦前期哲学

（一）语言的界限

维特根斯坦认为，哲学问题的产生，皆是产生于对语言的逻辑的误解。所以，他认为，有必要“为思想的表述划定一条界线”。为什么是为语言而不是为思想划定界线呢？维特根斯坦在这里有一个问题的转换：思维的界限，取决于语言的界限。

（二）图像论

维特根斯坦图像论的基本观点，就是认为语言与世界存在着对应关系。

（三）意义论

维特根斯坦对语句的意义问题，给出了自己的标准：一是一个命题要有意义，必须符合逻辑；二是这个命题要与它所描述的事态的存在或不存在相一致。

二、维特根斯坦后期哲学

（一）语言游戏说

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中，是把语言作为对现实的描绘，命题或语句是现实的图象。到了《哲学研究》中，则是抛弃了这个观点，认为语言游戏有多种，描绘仅仅是其中的一种。

（二）家族相似说

在维特根斯坦看来，语言不是仅仅只有一种，原因就在于各种语言游戏之间并没有共同之处。体现了一种反本质主义的理论观点。

（三）意义即运用

照维特根斯坦的观点，我们不要问“X的意义是什么？”，而是要问：“X是怎么使用的？”

维特根斯坦在前期，强调语言的精确性，希望构造某种理想的语言。理想语言的建立，当然是以语言是对某种本质的反映为前提的。而维特根斯坦在后期（受摩尔的影响），却认为这只是一种哲学上的幻想，转而肯定语言的模糊性。在《哲学研究》中，他要求回到语词的日常用法上来。维特根斯坦对日常语言的一些阐述，成为日常语言学派的一个重要思想来源。

第二节 维也纳学派的逻辑实证主义

维也纳学派兴盛于 20 世纪二三十年代，以维也纳为中心。主要人物有石里克、纽拉特(Neurath)、魏斯曼（石里克的学生）、卡尔纳普等。

逻辑实证主义(Logical Positivism)的基本观点：

其一，把哲学的任务归结为对知识进行逻辑分析，特别是对科学语言进行句法分析；

其二，坚持分析命题与综合命题的区分，强调形而上学命题既不是分析命题，也不是综合命题，因此，应该“拒斥形而上学”。

其三，强调一切综合命题都以经验为基础，提出“可实证性原则”。

其四，主张物理语言是科学的普遍语言，试图以物理语言为基础把一切经验科学还原为物理科学，实现科学的统一。

一、两类命题的区分

区分分析命题与综合命题，是西方哲学中一个传统观点，也是分析哲学重要理论基石。这种区分与他们的拒斥形而上学的基本观点是相关的。

二、经验证实原则

由证实性向“可证实性(verifiability)”再向“可验证性(confirmability)原则”的回退。

三、现象主义与物理主义

与可实证原则相关的还有一个问题是：作为据以证实命题的感觉经验是私人的还是公共的？这里就涉及到一个采用什么样的语言的问题。

现象主义语言，即以感觉材料的语句为基础的语言，在他们看来，是一种最适合于用来对知识进行哲学分析的语言。我们举一例来说明什么是现象主义语言：“目前在我眼前有一个红色的苹果”。现象主义的基本特征就在于强调个人的感觉，直接经验，把它们看作知识的根本基础，认为一切知识都应从个人的感觉出发，从个人当下的直接经验出发，因为它们是自明的、直接可靠的、无可怀疑的，不需要任何更多的检验和证明（个人直接经验往往被称为现象）。

物理主义语言采取的是把物理事件表述为处于一定时空坐标之中的事件。物理主义的特征，就是主张把物理语言当作科学的普遍语言，认为作为各门科学的基础的不是由个人经验证实的原子命题（基本命题），而是用一切人都能理解的、即具有“主体间性”的物理语言来表述的命题（物理语言表述的基本命题被称为记录语句）。

逻辑实证主义由现象主义向物理主义的转变，实际上就是要解决他们的经验证实原则所遇到的困境。

四、拒斥形而上学

（一）形而上学命题是伪命题

逻辑实证主义与实证主义都以“拒斥形而上学”为自身哲学的任务，但两者立足点并不完全一致。实证主义只是从实证的角度提出的。逻辑实证主义不仅坚持了这一传统，即经验主义的实证原则，而且，还利用了现代数理逻辑，通过对语言进行逻辑分析来拒斥形而上学。

（二）语言的两种职能

不仅关于超超感觉经验的“实在”的命题是无意义的，而且，有关伦理的、审美的命题都是没有意义的，这些命题只会产生听到这些句子的人们在感情方面和意志方面的激动。他们因把伦理问

题与审美问题排除在哲学之外，所以他们遭到了“否认道德原则”、“无视美丑区分”的责难。为了避开这种责难，卡尔纳普提出了语言的两种职能的区分：一是表述职能，二是表达职能。

（三）说话的两种方式

卡尔纳普认为，科学是一个命题系统，它由两类不同性质的语句构成，一是对象语句，二是形式语句。对象语句是表述经验内容的语句，形式语句是表述逻辑句法关系的语句。与其相对就，就有了两种说话方式：“实质的说话方式”和“形式的说话方式”。“实质的说话方式”就是用对象语句来表述经验内容，“形式的说话方式”就是用句法语句表述逻辑句法关系。

（四）小结

虽然孔德等早就喊出了“拒斥形而上学”的口号，但在逻辑经验主义者看来，旧的实证主义并不真正知道形而上学之所由之生、问题所在以及解决的方法。形而上学的问题是“乱用语言”所致，是一个关于意义的问题，因此解决它们的方法不是一般的科学，而是语言的逻辑分析方法。因此，这必须涉及到对哲学的任务的重新定位。在他们看来，哲学论题不谈自然和社会，而只谈语言或语言应用，也就是：哲学是以研究语言的有意义和无意义为基础的。哲学的任务不是提出命题或建立命题体系，那是科学的任务。哲学的任务就是从逻辑的观点来分析和阐明科学中的概念、假设和命题的意义，从而引起思想混乱得到澄清，从而避免形而上学。

五、奎因对逻辑实证主义的批评

（一）对两种命题的区分的批评

即对分析命题与综合命题的区分的批评。他力图要说明的是，很多的所谓分析命题，其实也是建立在经验的基础之上的。

（二）对还原论的批评

还原论的经验证实说实际上是把整个科学体系分解为一个个单独孤立的陈述来加以经验验证。但是，一个陈述为真或为假，往往要依于整个陈述体系。

复习与思考题

1. 基本概念：语言游戏、家族相似、现象主义语言与物理主义语言
2. 简述逻辑实证主义拒斥形而上学的基本思想
3. 简述逻辑实证主义的基本思想
4. 简述逻辑实证主义、实证主义、经验主义的区别与联系

拓展阅读书目

1. 洪谦《论逻辑经验主义》，商务印书馆 1999 年版。
2. 陈嘉映：《语言哲学》，北京大学出版社 2003 年版。
3. 涂纪亮：《分析哲学在美国的发展》，中国社会科学出版社 1987 年版。
4. 江怡：《维特根斯坦——一种后哲学的文化》，社会科学出版社 1998 年版。

第十章 当代科学哲学

本章教学目的和基本要求：主要了解科学哲学中两个重要的流派：波普的证伪主义理论与库恩的科学革命的结构理论。本章的重点是要把握证伪主义的原则、“世界3”的理论以及“范式”这一概念。

学时分配：4学时。

第一节 波普尔的证伪主义理论

一、证伪主义的科学哲学

（一）反归纳主义与经验证伪原则

1. 反归纳主义

逻辑实证主义认为，科学知识仅仅来自于对经验的归纳，而演绎并不能给我们带来新的知识，它只是同义反复而已。但波普尔则认为，这种归纳主义却面临着一个问题：它无法证明归纳推理的有效性。因为所有科学命题都普遍命题，而经验观察所得出的命题总是单称的，却根本不能得出全称命题。

2. 经验证伪原则

波普尔对全称命题进行了仔细的分析，认为全称命题有两类：一是严格的全称陈述（strict universal statement）和数目的全称陈述（numerically universal statement）。后者是可证实的，但前者却不能证实。而“自然科学的理论，特别是所谓自然定律，具有严格全称陈述的逻辑形式”。因此，科学理论不能依靠经验来证实的。这个证伪原则，实际上是建立在演绎推理的基础之上的。

3. 划界标准

这里的划界，是指科学与非科学的划界。在逻辑实证主义者看来，经验的证实就是这种划界的标准。波普尔则认为，科学命题并不能被证实，所以科学与非科学的分界就不能是证实的原则，而是证伪原则。

（二）科学增长的模式

$P1 \rightarrow TS1、TS2、TS3 \cdots \rightarrow EE \rightarrow P2 \cdots$

（TS: tentative solution; EE: error elimination）

1966年，波普尔开始用TT（试探性理论）来代替TS。

二、世界3理论

（一）世界3的界定

按他的说法：“第三世界，思想内容的世界，实际上是人类精神产物的世界”。

（二）世界3的客观性、实在性

第一，“世界3”的对象存在于一定的物质的形式中，通过一定的物质媒介来表现。

第二，波普认为，“世界3”的实在性，在于它可以通过“世界2”作用于“世界1”而得到说明。

（三）世界3的自主性

世界3一旦存在，就有了自己的生命和历史，产生了即使是它的创造者既不能干涉也不能预见的结果。

（四）世界3的意义

第一，从世界 3 反馈于世界 2 来看，这说明人的主观猜测并不完全是科学家心灵的产物，它还取决于客观知识发展的历史。

第二，在世界 1 与世界 3 之间，有了一个世界 2 这个中介，这就强调了现实与知识之间，还有一个主体能动作用的问题。

三、社会历史哲学

（一）反历史主义（历史决定论 Historism）

他把承认社会历史是受规律的制约的历史理论，称之为“历史决定论”。波普尔强烈反对这种“历史决定论”。

他对历史决定论批驳主要有这样几点：

第一，历史是不可能重复的，不具备可逆性，它是一个独一无二的过程。这样，我们就无法对它进行检验。人们在历史理论中常常看到的一种情况就是，人们用同样的例子来证明两个不同甚至相反的历史理论。

第二，知识的发展左右社会的发展，而思想是自由的，知识的发展具有自主性，知识的发展是没有规律可言的。

（二）反“乌托邦工程”与改良主义

波普所称之为乌托邦让会工程具有以下的特点：

其一，它寻求某种永恒的、公正的、完善的理想社会，并以实现这种终极的理想社会为目标。

其二，它主张对社会实行总体性的一揽子的改变，以实现最完美的理想社会。

其三，它要求用革命的手段，彻底改变旧的社会，然后建立起最完美的理想社会。

波普认为，乌托邦工程具有上述种种特点，必定具备两个基本前提：

第一，它必须证明它所描绘的理想社会是最值得追求的，或者说，它在各种理想或价值体系中是唯一正确的和至高无上的。人们可以科学地发现至善或理想。

第二，它假定谋利比除恶在伦理上更值得重视，因而把追求善而不是消除恶作为政治社会的最高任务。波普尔对这两个观点进行反驳。

波普提倡一种“逐步社会工程”，主张零星地、逐步地改造。

（三）封闭社会与开放社会

1. 封闭社会有以下特征：

（1）封闭社会是着魔的、狂热的或有偏见的社会。它反对理性，提倡盲从、迷信于不变的法规和习惯。

（2）封闭社会是集体主义的社会。波普在这里所称的集体主义，是指一种只讲总体或集团而否定或抹煞个人利益的观点。

（3）封闭社会制度上没有供人们发表政治见解的途径，对人们的批评采取极权主义的手段，采取非理性的权威主义态度，因此政府的更选，政治的变化就往往要通过政治革命或战争的外部冲突形式来实现。

2. 开放社会则有如下的特征：

（1）开放社会提倡理性自由，反对盲从迷信。

（2）开放社会充分尊重个人的自由权利和个人权利，把个人主义和利他主义结合起来，个人应成为集体发展的目的，而不是手段。

（3）在开放社会中，人人有判定是非、批判权力的权利。而权力则向人民的批判开放，国家答复人民的批判。

第二节 库恩的科学革命的结构理论

一、范式 (paradigms) 论

“范式”来自希腊文，有“共同显示”之意，后来被引出模式、模型、范例等含义。

什么是范式？有两层意义：

其一，“它代表了一个特定共同体的成员所共有的信念、价值、技术等等构成的整体”；

其二，“它指谓着那个整体的一种元素，即具体的谜题解答；把它们当作模型和范例 (examples)，可以明确的规则以作为常规科学中其他谜题解答的基础”。

二、科学发展的动态模式

(一) 前科学时期

在前科学时期或前范式时期，这个学科内部的成员各自持有不同的方法和框架，在观点上往往有很大差异，他们之间相互争论，莫衷一是

(二) 常规科学时期

范式形成之后，常规科学任务是“扩展那些范式所展示出来的特别有启发性的事实，增进这些事实与范式预测之间的吻合程度，并且力图使范式本身更加明晰”。

这个时期，人们对范式是坚信不移的。每当观察与范式不符，人们首先怀疑的是对范式本身的运用上，而不会怀疑范式本身。这样，就使得这一时期的科学研究带有保守性。

复习与思考题

1. 基本概念：范式、经验证伪原则
2. 评述波普尔的世界3理论
3. 评述波普尔的科学发展的四个图式的理论

拓展阅读书目

1. 赵敦华：《当代英美哲学举要》，当代中国出版社 1997 年版。
2. 杜任之、涂纪亮：《当代英美哲学》，中国社会科学出版社 1988 年版。

《中国近现代哲学史》教学大纲

李虎群 编写

目 录

前 言	231
一、本课程性质、编写目的、课程简介	231
二、本课程的教学目的和基本要求	231
三、本课程的主要内容及学时分配	231
绪 论	232
第一节 中国近现代哲学的时代背景	232
一、分期及说明	232
二、时代背景	232
第二节 中国近现代哲学的主要课题	232
一、两个维度	232
二、中国近现代哲学发展的基本脉络	233
复习与思考题	233
拓展阅读书目	233
第一章 龚自珍、魏源	234
第一节 背景知识	234
一、经与经学传统	234
二、今文经学与古文经学	234
三、乾嘉之际的学术大势和“常州学派”——龚魏	234
第二节 龚自珍	234
一、生平著述以及思想渊源	234
二、论政	235
三、论学	235
四、影响	235
五、总评	236
第三节 魏 源	236
一、生平著述	236
二、论政	236
三、论学	236
四、简评	236
复习与思考题	236
拓展阅读书目	236
第二章 曾国藩	238
第一节 生平著述及评价	238
一、生平著述	238
二、评价	238
第二节 学术渊源	238
一、湘学	238
二、桐城学派	239
第三节 “礼”论和风俗论	239
一、“礼”论	239

二、风俗论.....	240
三、附录（曾国藩遗书与修身养性之诀）.....	240
复习与思考题.....	241
拓展阅读书目.....	241
第三章 洪秀全.....	242
第一节 中国农民革命的思想来源和基督教.....	242
一、基督教神学在中国的传播与洪秀全的“拜上帝教”（中西文化的冲突：曾国藩的《讨粤匪檄》）.....	242
第二节 生平著述与中国传统文化的渊源.....	243
一、生平著述.....	243
二、太平天国与儒家文化（以及佛教文化）.....	244
三、从《天朝田亩制度》到《资政新篇》：中国农民革命的悖反.....	244
复习与思考题.....	244
拓展阅读书目.....	244
第四章 康有为.....	245
第一节 生平著述和学术渊源.....	245
一、生平著述.....	245
二、学术渊源.....	246
第二节 康有为的“维新仁学”与儒学的现代转化.....	247
一、维新仁学.....	247
二、康有为与儒学的现代转化.....	248
复习与思考题.....	248
拓展阅读书目.....	248
第五章 梁启超.....	249
第一节 生平和著作.....	249
第二节 梁启超与中国二、三十年代的科学与玄学之论战.....	249
一、主要作品.....	249
二、评论.....	249
第三节 梁启超新民说和学术史研究.....	250
一、新民说.....	250
二、梁启超的学术史研究.....	250
复习与思考题.....	250
拓展阅读书目.....	250
第六章 严复.....	251
第一节 生平和著作.....	251
第二节 中国历史上的翻译事业和严复的翻译.....	251
一、中国历史上的翻译事业.....	251
二、严复的翻译.....	251
第三节 严复的思想.....	251
一、进化论思想.....	251
二、经验论.....	252
三、教育思想.....	252
四、辛亥革命后，严复思想日趋“保守”.....	252

复习与思考题.....	252
拓展阅读书目.....	252
第七章 谭嗣同.....	253
第一节 生平和著作.....	253
第二节 仁学思想.....	253
一、背景经过及内容.....	253
二、仁学.....	253
三、以太说.....	254
复习与思考题（5 题为宜）.....	255
拓展阅读书目（5—10 部、篇为宜）.....	255
第八章 杨文会（附 敬安）.....	256
第一节 中国近代佛教状况以及杨文会的影响.....	256
一、中国近代佛教发展状况.....	256
二、杨文会振兴佛学.....	256
第二节 生平著述和思想事业.....	256
一、生平著述.....	256
二、佛教事业：.....	256
三、佛学研究：教宗贤首，行在弥陀.....	257
复习与思考题.....	257
拓展阅读书目.....	257
第九章 章炳麟.....	258
第一节 生平著述.....	258
第二节 学术渊源和经学研究.....	258
一、学术渊源.....	258
二、博大精深的经学研究.....	258
三、其他研究.....	259
复习与思考题.....	259
拓展阅读书目.....	259
第十章 孙中山.....	260
第一节 生平著述.....	260
第二节 三民主义和知行学说.....	260
一、三民主义.....	260
二、“行易知难”的知行学说.....	261
三、民生史观：对社会达尔文主义以及历史唯物主义的批驳.....	261
复习与思考题.....	261
拓展阅读书目.....	261
第十一章 胡 适.....	262
第一节 生平著述和学术渊源.....	262
一、生平著述.....	262
二、思想渊源.....	262
第二节 问题与主义之争与胡适的文化哲学.....	263
一、问题与主义.....	263
二、自由主义的文化观.....	263

复习与思考题.....	263
拓展阅读书目.....	263
第十二章 梁漱溟.....	265
第一节 生平著述和思想路程.....	265
一、生平著述.....	265
第二节 文化思想和具体实践.....	266
一、文化思想.....	266
二、乡村建设——儒家的现代化.....	266
复习与思考题.....	266
拓展阅读书目.....	266
第十三章 熊十力.....	267
第一节 生平著述和唯识学思想.....	267
一、生平著述.....	267
二、“唯识学”新解.....	267
第二节 熊十力的体用论.....	268
一、本心与习心.....	268
二、体用论.....	268
复习与思考题.....	269
拓展阅读书目.....	269
第十四章 冯友兰.....	270
第一节 生平著述和哲学史贡献.....	270
一、生平著述.....	270
二、继往开来的使命.....	270
第二节 冯友兰的哲学思想.....	270
一、新理学的诸范畴.....	270
二、人生境界说.....	271
复习与思考题.....	272
拓展阅读书目.....	272
第十五章 马一浮.....	273
第一节 研究现状和生平著述.....	273
一、研究现状及意义.....	273
二、生平简历.....	273
第二节 马一浮对于国学的体认.....	273
一、国学统摄于“六艺”.....	273
二、六艺实统摄于一心.....	274
三、把握其“六艺论”的方法：.....	274
四、学问的渊源.....	274
第三节 马一浮的理学思想.....	274
一、主敬为涵养之要.....	274
二、“穷理为致知之要”.....	274
三、“博文为立事之要”.....	274
四、“笃行为进德之要”是这四句中的要紧处.....	274
复习与思考题.....	274

拓展阅读书目	274
第十六章 欧阳渐	275
第一节 生平著述和佛教事业	275
一、生平著述	275
二、佛教事业	275
第二节 佛学研究	276
一、取向	276
二、佛法抉择	276
三、特色	277
复习与思考题	277
拓展阅读书目	277
第十七章 太虚大师	278
引 言	278
第一节 生平简历	278
一、出生与学习	278
二、佛教革新运动:	278
第二节 佛教改革的倡议和实践	278
一、关于整兴佛教僧会	278
二、关于行在瑜伽菩萨戒本	279
三、研究意义	279
复习与思考题	279
拓展阅读书目	279

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课。

编写目的：利于学生选课、预习；便于师生的深入交流。

课程简介：近现代的中国是中国与西方、传统与现代文化冲突与融汇的大时代，是中国历史上千古未有之大变局，这个时代产生了一批具有重要影响的思想家，他们站在时代的制高点上重新反省民族文化的历史，探索中国和人类的前途，构建了新的思想传统，为中华民族赖以生存和发展提供了新的文化养料。本课程通过系统评介近现代中国的著名思想家，主要有曾国藩、康有为、严复、梁启超、章太炎、杨文会、孙中山、蔡元培、胡适、梁漱溟、熊十力、冯友兰、马一浮、太虚大师等，探讨他们的思想形成过程及其思想特质，勾勒出中国近现代文化发展的基本线索和面貌，同时务求依照其思想本身的脉络，展现思想者与时代之间的张力。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程以讲授为主，结合适当的课堂讨论，通过系统评介近现代中国的著名思想家，在古今中西哲学文化碰撞交融的时空两个维度中探讨中国文化的来龙去脉，从而使学生对近现代中国的思想发展有一个比较清晰的轮廓；初步掌握文献与问题相结合的哲学分析方法；并引导学生体会、把握中国哲学的态度、眼光和方式；从百余年历史的屈辱和挫折中充分汲取教益，使学生逐渐具备民族精神命脉所系的学术视野，从而达到独立研究和探索中国文化命运的目的。

基本要求：要求学生对近现代中国思想史具有一定兴趣；课堂要求师生一起阅读原始文献和讨论；学生最好能有一定社会历史的责任感和一定的哲学史基础。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时（从 2006 级改为 54 学时），具体如下：

- 第一章 绪论（2 课时）
- 第二章 龚自珍 魏源（2 课时）
- 第三章 曾国藩（2 课时）
- 第三章 洪秀全（2 课时）
- 第四章 康有为（2 课时）
- 第五章 梁启超（2 课时）
- 第六章 严复（2 课时）
- 第七章 谭嗣同（1 课时）
- 第八章 杨文会（附敬安）（2 课时）
- 第九章 炳麟（2 课时）
- 第十章 孙中山（2 课时）
- 第十一章 胡适（2 课时）
- 第十二章 梁漱溟（2 课时）
- 第十三章 熊十力（2 课时）
- 第十四章 冯友兰（2 课时）
- 第十五章 马一浮（3 课时）
- 第十六章 欧阳渐（2 课时）
- 第十七章 太虚（2 课时）

绪 论

本章教学目的和基本要求：了解中国近现代哲学的时代背景，主要课题和发展脉络。重点是全面的理解学习近现代哲学史的理论价值和时代意义。

学时分配：（2 课时）

第一节 中国近现代哲学的时代背景

一、分期及说明

中国近现代哲学包括从 1840 年鸦片战争至 1919 年“五四运动”的近代哲学和 1919 年至 1949 年新中国成立的现代哲学两个阶段，大约一百年的时间。是中国哲学史上最复杂、最富有启发性也最具有时代意义的时期。

二、时代背景

在社会历史层面，在此历史时期，中国社会经历了“数千年未有之变局”，被迫进入近代世界。在中国内部，19 世纪以来乾隆盛世已经成为过眼云烟，清王朝日渐颓败，终于在 1911 年被民国所替代，维持五千年生生不息的帝国一旦崩溃，标志着中国社会由“帝制”转向“民治”的新时代，但由一家治一国的制度不是一朝一夕建立起来的，当然也不可能在一朝一夕间废除，这种蜕变充满了艰辛与痛苦；中国帝制急烈解体的同时，西方船坚炮利的文明如潮涌入，使中国被迫迅速踏入世界舞台，遍体创痍，国人艰难的摸索着中国的出路。

在历史文化层面，18 世纪末 19 世纪初，作为清代主流的考证之学，已由诠释经典而沦为“精华既竭，后起者无复树立之余地”的窘状，而西学却同时如潮水般涌入，中国本土文化摇摇欲坠。数千年中国社会虽然内乱不绝、朝代更迭，然其文化生命却赓续绵延不绝，但此期不仅民族国家存亡不保，就是以儒释道为核心的民族文化在国人心中也面临了前所未有的信仰危机。

传统中国在这样巨大的社会变革和转型期间，终于引发了文化思想的“中西古今”之争，中国近现代哲学就在这样的历史背景下展开的。

第二节 中国近现代哲学的主要课题

一、两个维度

自鸦片战争以来，面对着欧风美雨、西学东渐，“中国向何处去？”这一救亡图存的问题尖锐地提出，中国近现代哲学家们在展开社会批判的同时，深刻反省本民族的文化，并密切关注着西方思想，在这百年间一直在“中西”和“古今”两个维度艰难摸索着中国民族文化发展的路向；一直持续到今天。

（一）空间维度：中西“体用之辩”及“文化之争”。晚明以来上帝福音和科学知识在中国的传播与影响就不断扩大，西学新知在近代中国更是加速度传播，中西文化的冲突和融合在近现代以“体用之辩”及其变体“文化之争”等形式开展出来：中体西用、西体中用、体用不离、全盘西化、充分西化、文化回归等等。其最终结局是中国传统哲学话语系统的遗失，逐步实现了西方话语理解中国哲学的诠释方式，使中国哲学陷入到“失语”的尴尬处境，中国哲学元气淋漓的意蕴和真修实证的特质逐渐不彰，以致导致中国哲学合法性等一系列问题的出现。

(二)时间维度:古今中国传统的现代转化。晚清维新派和革命派思想家已经把西方科学由技、器的层面提升到道、理的层面,使之成为普遍的形上的世界观和价值观;同时开启了批判儒学正统,特别是汉宋诸儒之先河,但他们或者维护、恢复孔子精神,或者批荀、批孟,并不把矛头直指孔子。而五四以来的主流思想家大多信仰进化论,执定中西、新旧的二元对峙非此即彼的思维模式,对本土诸文化精神资源大体上取激烈拒斥的立场。这逐渐造成了科学至上与人文萎缩。

同时,儒家和佛教界精英展开了儒学和佛教现代化的艰难尝试。各自返本开新,以儒学或佛学会通中西,出现了“新儒家”、原始佛法以及人生佛教运动。今日人们已经明白中国的现代化并不意味着一定是西方化。

二、中国近现代哲学发展的基本脉络

从洋务派开始,经由龚魏开时代风气之先、太平天国运动、早期改良派、改良派、维新派、革命派到五四新文化运动,近现代的中国知识界经历了从器物、到制度再到文化三个层次学习借鉴西学的变迁。形成了激进(洪秀全、孙中山、毛泽东)、温和(文化建设的儒家和佛家等)以及官方(清末以及国民党时期意识形态)三类哲学形态。

相关教学环节:讨论自己对于中国近现代思想史的理解和学习意义。

复习与思考题

1. 哲学和哲学史的关系?如何理解“温故知新”?
2. 如何理解中国近现代哲学“中西古今之争”的理论和实践意义?
3. 中日近现代思想发展的基本脉络有何不同?

拓展阅读书目

1. 梁启超 《中国近三百年学术史》(清代部分) 东方出版社 1996 年
2. 钱穆 《中国近三百年学术史》 中华书局 1986 年
3. 冯友兰 《中国哲学史新编(六)》 人民出版社 1989 年
4. 《中国哲学史教学资料选辑(下)》 北京大学哲学系中国哲学教研室编, 中华书局 1982 年
5. 【日】福泽谕吉 《文明论概略》 商务印书馆 1959 年第一版
6. 【德】黑格尔 《哲学史讲演录》 商务印书馆 1998 年第一版
7. 《中国哲学史》(近代部分) 北京大学出版社 2003 年
8. 《中国现代哲学》 北京大学出版社 2003 年

第一章 龚自珍、魏源

本章教学目的和基本要求：了解经学传统和今古文经学以及经学在中国社会的独特历史作用；掌握龚自珍魏源开风气之先的具体表现和意义。

学时分配：2 课时。

第一节 背景知识

一、经与经学传统

一般地说，在中国经学史上，“经”，是指以孔子为代表的儒家所编书籍的通称，它是中国传统社会的“法定”的“经典”。

儒家解释“经”的著作，这就形成了汉代以来的“经学”传统。至清代灭亡也有约两千一百年的历史，据《四库全书·总目》所著录的“经部”书籍，已达 1773 部，20427 卷；并且其间形成了诸多不同的“经学”学术派别。一般来说分汉学与宋学“两派”，汉学又可分为古文与今文；宋学也可分为理学与心学。清代所谓的“汉宋之争”，实指这四派互相争胜与调和。

二、今文经学与古文经学

今文与古文：今文与古文是儒家典籍的不同统绪，今文经，指汉代学者用当时通行的文字（隶书）记录的儒家经典，所谓“今文”，就是用汉时通行的文字所书，也就是现代文字书写的意思；古文经，指秦以前用古文字书写而由汉代学者加以训释的儒家经典。汉代发现古文经有两种途径：一是出于孔子住宅壁中；二是从民间搜集，都是用秦汉以前的文字书写的，便称之为“古文”，有时，狭义的“古文经”专指此“壁中书”。

今文经学与古文经学两大派别争论形成的历史。

二者的不同：古文经学家以六经为古代史料，以孔子为史学家，所以尊孔子为先师；今文经学家以孔子为政治家，所以尊孔子为“素王”。不仅是文字、来源、篇章的不同，而且更多的牵涉到经书的解释、经书的中心人物——孔子的评价，以至治经宗旨等一系列的问题。

三、乾嘉之际的学术大势和“常州学派”——龚魏

清初，顾炎武为反抗清朝，反对八股和“宋学”，主张根据经书和历史理论，以达到“经世致用”、“明道救世”的目的，于是，扛了“舍经学无理学”的大旗来复兴古文经学。到了乾隆年间，由于清廷的统治加强，士大夫们渐离了“经世致用”的追求，形成了重考据的“汉学”（即“朴学”）。它主要分为两支：一支称“吴派”，一支称“皖派”。

另外，常州的庄存与、刘逢禄、宋翔凤（后两者为前者的外孙）根据今文经《公羊传》来发挥自己的思想，成为“常州学派”或“公羊学派”。今人称这一派为“今文学派”或“清代今文学派”。龚自珍、魏源与庄刘关系深厚；以至影响到后来的康有为、梁启超。

第二节 龚自珍

一、生平著述以及思想渊源

龚自珍，又名巩祚，字璦人，号定庵，生于清乾隆五十七年（公元 1792 年），死于清道光二

十一年（公元 1841 年），浙江仁和（今杭州）人，龚自珍出身在一个官僚家庭。祖父龚敬身官至云南楚雄府知府，父亲龚丽正官至江南苏松太兵备道署江苏按察使。外祖父是著名的文字训诂学家段玉裁。龚自珍幼年曾从段玉裁学习文字训诂学，深受当时盛行的汉学的熏陶。但是，他并没有按照汉学那套考据、训诂的路子走下去，而是大力提倡“经世致用”之学，年 28，从刘逢禄受《公羊春秋》，但龚自珍在科举仕途上并不顺利。他在十九岁时首次应乡试，只中了个副榜贡生，直到二十七岁时，他第四次应乡试，才中了个举人。以后，他多次考进士，连连落第，直至道光九年，三十八岁时，才勉强中了个进士出身。因此，他始终只做了内阁中书、宗人府主事、礼部主事这样一些闲散的小官职，而且还不断受到当权的保守派的排斥。其著作，后人曾编为《定庵文集》、《定庵诗集》等，然以 1959 年中华书局出版的《龚自珍全集》搜集最为完备。

二、论政

二十三岁时即写四篇《明良论》批驳世风朝政：由于官吏们只求保住自己的“资格”、“地位”，而在政事上则“奄然而无有生气”，这样也就只知一味趋附，而丧失了独立的人格，甚至沦为无耻之徒。他尖锐地指出：““历览近代之士，自其敷奏之日，始进之年，而耻已存者寡矣！官益久，则气愈媮（苟且偷安）；望愈崇，则谄愈固；地益近（指地位高，离皇帝近），则媚亦益工。”（《明良论二》）

首倡改革。“自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易”又说：“一祖之法无不弊，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？” A、提出了“平均”论：认为，造成社会贫富不均的根源是“人心世俗”不古、不平，是尤其为君者的“王心”的不平；要达到社会的“平均”，主要要整顿“人心世俗”，使人人都有“平均”的思想。这就是他说的，“人心者，世俗之本也；世俗者，王运之本也。”（同上）而要使“人心”平，则首先要“王心”平。B、提倡重视人才。他认为，社会法制的变革，风气的移易，其“所恃者，人材必不绝于世而已。”九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀！我劝天公重抖擞，不拘一格降人材。”（《己亥杂诗》）

从《尊隐》到《尊命》。最终陷入了苦闷、徬徨。1839 年，他辞官回乡途中写了 315 首《杂诗》，回忆和记叙一生经历、交游，在最后一首诗中，他十分伤感地写道：“吟罢江山气不灵，万千种话一灯青。忽然阁（搁）笔无言说，重礼天台七卷经。”

三、论学

批判天人感应说，强调人材的作用。

过分强调人的主观能动作用。认为，“天地，人所造，众人自造，非圣人所造”，他所谓的“众人”，是一个个孤立的“自我”：“众人之宰，非道非极，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翘，我理造文字言语，我气造天地，我天地又造人”；“自我”又是指每个“自我”的“心”，“八万四千尘劳，皆起一心”，“心无力者，谓之庸人。报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力。”

“知”、“觉”与“神悟”“心通”：“知，就事而言也；觉，就心而言也。知，有形者也；觉，无形者也。知者，人事也；觉，兼天事言矣。”（4）人性论。“龚氏之言性也，则宗无善无不善而已矣。善恶皆后起者。”（《阐告子》“宥情”：如《病梅馆记》（一名《疗梅记》）。

四、影响

“一事平生无齟齬，但开风气不为师。”他开创的这种新风气，在当时士大夫中被目为“言多奇僻”的“狂士”，甚至称他为“龚呆子”。知交都为他担心。如魏源在给他的一封信中就说：“吾与足下相爱不啻骨肉，常恨足下有不择言之病。……若不择而施，则于明哲保身之义恐有悖。”他的外祖父段玉裁也写信给他，希望他“努力为名儒、为名臣，勿愿为名士。”（《年谱》）直至

资产阶级改良派兴起后，一些知识分子才对龚自珍所开创的新风气有了较为深刻的理解。梁启超在《清代学术概论》一书中说：“晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读《定庵文集》，若受电然。”

五、总评

参钱穆《中国近三百年学术史》612。

第三节 魏源

一、生平著述

(1794~1857)，原名远达，字默深，一字墨生，又字汉士。湖南邵阳县隆回人。道光二十五年，魏源得中进士。之后，曾任知县等职，官至高邮州知州。晚年信佛教，法名承贯。咸丰七年(1857)三月，在杭州僧舍病故。遵友人林则徐嘱，据林所主持译编的《四洲志》，参以历代史志及两人记录，辑为《海国图志》50卷，后续增至100卷。有经学、史学、文学、佛学著作多种存世，1976年，中华书局集魏源诗文杂著合为《魏源集》刊行。

二、论政

提出了“变古愈尽，便民愈甚”的变法主张。《海国图志》率先介绍西方各国历史地理状况，主张学习西方的先进科学技术，提出“师夷长技以制夷”，是中国近代向西方寻求救国真理的先行者之一。

三、论学

对于充斥朝野的考据学风和理学的性理空谈，皆加贬斥；由习王守仁心学而改从今文经学，论学以“通经致用”为宗旨。提倡“亲历诸身”和“验诸实事”的学问。

四、简评

道光六年(1826)，入京会试，刘逢禄分阅试卷，力荐龚自珍、魏源二卷不售，作《两生行》哀之。其中称魏源为“无双国士长沙子，孕育汉魏真经神，尤选理砾鲍谢，暗中剑气腾龙鳞”。对魏源才学非常赏识，预言“且看明日走马填城”。又参钱穆《中国近三百年学术史》590。

复习与思考题

1. 简述经学在中国思想史的发展过程和历史意义？
2. 今文经学和古文经学有何区别？在思想史上分别扮演了什么角色？
3. 龚自珍究竟在近代中国开创了什么新风气？对后人有何影响？
4. 魏源为什么提出“师夷长技以制夷”？为何首重“技”？
5. 为什么会有“人所造”的宇宙观？龚自珍的社会历史观？（读龚自珍的《壬癸之际胎观第一》）
6. 什么是经世致用的学术？从学术和人格气质两方面比较魏源与龚自珍？（读魏源的《皇朝经世文编叙》）

拓展阅读书目

1. 《魏源集》中华书局1959年第一版

2. 《龚自珍全集》中华书局 1959 年第一版
3. 汤志钧 《近代经学与政治》 中华书局 2000 年
4. 梁启超 《清代学术概论》天津古籍出版社 1996 年
5. 陈其泰 《清代公羊学》 东方出版社 1997 年
6. 姜义华、吴根梁、马学新编 《港台及海外学者论近代中国文化》 重庆出版社 1987 年
7. 邹振环 《晚清西方地理学在中国》 上海古籍出版社 2000 年
8. 李允俊 《晚清经济史事编年》 上海古籍出版社 2000 年
9. M.G.马森 《西方的中华帝国观》 时事出版社 1999 年

第二章 曾国藩

本章教学目的和基本要求：掌握曾国藩的学术渊源，理解其论“礼”思想在近代的儒学发展史上的开拓意义，以及文化发展的中西体用之辩的实质等。

学时分配：2 课时。

第一节 生平著述及评价

一、生平著述

曾国藩（1811—1872 年）初名子城，字涤生，湖南湘乡人。家世农。祖玉屏，始慕向学。父麟书，为县学生，以孝闻。道光十八年进士。二十三年，以检讨典试四川，再转侍读，累迁内阁学士、礼部侍郎，署兵部。中进士留京师后十年七迁，连升十级，37 岁任礼部侍郎，官至二品。紧接着创见因母丧返乡，植太平天国巨澜横扫湘湖，因练湘军，谓必万众一心，乃可办贼，故以忠诚倡天下。为人威重，美须髯，目三角有棱。每对客，注视移时不语，见者竦然，退则记其优劣，无或爽者。道光二十二年十月初一起，31 岁，订“日课册”，名之曰《过隙影》，“每日一念一事，皆写之于册，以便触目克治。”“凡日间过恶，身过、心过、口过，皆记出，终身不间断。”“念念欲改过自新”。60 岁时做家训日课四条：一曰慎读则心安，二曰主敬则身强，三曰求仁则人说，四曰习劳则神钦。

二、评价

论曰：国藩事功本于学问，善以礼运。公诚之心，尤足格众。其治军行政，务求踏实。凡规划天下事，久无不验，世皆称之，至谓汉之诸葛亮、唐之裴度、明之王守仁，殆无以过，何其盛欤！国藩又尝取古今圣哲三十三人，画像赞记，以为师资，其平生志学大端，具见于此。至功名名立，汲汲以荐举人才为己任，疆臣阃帅，几遍海内。以人事君，皆能不负所知。呜呼！中兴以来，一人而已。青年毛泽东 1917 年也说过“吾于近人，独服曾文正”。梁启超说曾氏“卒乃变举世之风气而挽一时之浩劫，彼其所言，字字皆得之阅历而切于实际，故其亲切有味，资吾侪当前之受用者，非唐宋以后儒先之言所能逮也。”并说其著作“实揭吾国民之伟大精神。”其在文化方面的成就，可以用全国第一次曾国藩学术研讨会上的一幅对联来概括：宗宋弘汉，卫道崇文，继前儒事业；救亡图强，兴工振教，启近代风流。

第二节 学术渊源

一、湘学

湖南，钱基博认为，“北阻大江，南薄五岭，西接黔蜀，群苗所萃，盖四塞之国。其地水少而山多。重山迭岭，滩河峻激，而舟车不易为交通。顽石赭土，地质刚坚，而民性多流于倔强。以故风气锢塞，常不为中原人文所沾被。抑亦风气自创，能别于中原人物以独立。”清儒考证之学，盛起于吴、皖，而流行于全国，独湖湘被其风最稀。与江浙人热衷于考据学不同，湖湘文化更推崇宋儒修身学说。

道光二十三年，曾国藩以检讨典试四川，再转侍读，累迁内阁学士、礼部侍郎，署兵部。时太常寺卿唐鉴讲学京师，国藩与倭仁、吴廷栋、何桂珍严事之，治义理之学。曾国藩受唐鉴影响巨大，

常至镜海先生处问检身之要、读书之法。曾在《送唐先生南归序》中说：“吾乡善化唐先生，三十而志洛闽之学。特立独行，诟讥而不悔。岁庚子，以方伯内召为太常卿。吾党之士三数人者，日就而考德业。虽以国藩之不才，亦且为义理所薰蒸，而确然知大闲之不可逾。”这是讲自己与唐鉴之师生之谊。《从此致力于程朱性道之学，并将自己的字改为涤生，“涤者耳，涤其旧染之污也。”在注重修身的同时，曾国藩亦十分重视治平，大大发扬了唐鉴的“救时”之旨。钱穆《中国近三百年学术史》卷十二谈及曾国藩学术渊源，“清儒考证之学，盛起于吴、皖，而流行于全国，独湖、湘之间被其风最稀。嘉道之际有善化唐鉴镜海，以笃信程朱倡为正学，蒙古倭仁、六安吴廷栋、昆明何桂珍、罗平窦垵皆从问辨，涤生亦预焉。唐氏为《学案小识》十五卷，以陆陇其、张履祥、陆世仪、张伯行四人为传道，余为翼道、守道，涤生为之跋，推服甚至。而善化贺长龄与唐氏相友善，倡为经世致用。……”

二、桐城学派

姚鼐，字姬传，清安徽省桐城县人。乾隆二十九年举进士，选为翰林院庶吉士，曾授兵部主事、礼部主事、刑部郎中。乾隆诏命编修《四库全书》，姚鼐被荐为纂修官，因与主持编撰工作的纪昀等人意见不合，托病辞官。他壮年以后，在各大书院讲学四十余年，满门桃李，较著名的有梅曾亮、管同、方东树、姚莹、刘开等。嘉庆二十年卒，寿八十五，世称惜抱先生。编有《古文辞类纂》，著有《惜抱轩文集》、《惜抱轩诗集》，此外有《九经说》、《三传补注》、《孝子章义》、《庄子章义》等。

曾涤生做京官时，“盖犹得接桐城诸老绪论”，而在长期有的军旅生涯事，汉学主将方东澍之弟方宗诚（从之）在其幕帐中。所以每谈及桐城派或者姚鼐本人，都是情深意切。如他在《〈欧阳生文集〉序》中说：“乾隆之末，桐城姚姬传先生鼐善为文辞，慕效其乡先辈方望溪侍郎之所为，而受法于刘君大槐及其世父编修君范。三子既通儒硕望，姚先生治其术益精。历城周永年书昌，为之语曰：‘天下之文章，其在桐城乎！’由是学者多归向桐城。号‘桐城派’。犹前世所称‘江西诗派’者也。”在《圣哲画像记》中说：“姚先生持论闳通，国藩之粗解文章，由姚先生使。”所以，在古今三十二位圣哲中，姚与高邮王念孙悟空垫其后。足见他桐城派关系之密切。

第三节 “礼”论和风俗论

一、“礼”论

光从思想本身看，变化是从龚自珍特别是魏源开始的。但真正付诸行动，或思想的变化直接影响到实际的社会生活，却与洋务运动领袖们的言行密不可分；即肇端于曾国藩。他论学兼综汉、宋，以谓先王治世之道，经纬万端，一以贯之以礼。李鸿章就说过：“其学问宗旨以礼为归。尝曰：古无所谓经世之学也，学礼而已。”

“尊礼”是曾国藩学术之大旨。强调“理则礼也”，和合汉宋，抉发儒家礼学之新意。在《圣哲画像记》中，他说：“先生之道，所谓修己治人，经纬万汇者何可归乎？亦曰礼而已。秦灭书籍，汉代诸儒之所掇拾，郑康成之所以卓绝，皆以礼也。杜君卿《通典》，言礼者十居六，其识已越八代矣。有宋张子朱子之所讨论，马贵与、王伯厚之所纂辑，莫不以礼为兢兢。我朝学者，以顾亭林为宗，《国史儒林传》褒然冠首，言及礼俗教化，则毅然有守先待后，舍我其谁之志。何其壮也。厥后张蒿庵作《中庸论》，及江慎修、戴东原辈，尤以礼为先务。而秦蕙田遂纂《五礼通考》，举天下古今幽明万事而一经之以礼，可谓体大思精矣。”在《孙芝房侍讲论序》中，他又说：“盖古之学者，无所谓经世之术也，学礼焉而已。”而他带兵，也讲求礼：“带兵之道，用恩莫如用仁，用威莫如用礼。”“自内焉者言之，舍礼无所谓道德；自外焉者言之，舍礼无所谓政事”。

曾国藩之所以如此重礼，这是因为在他看来，“礼”是一种周全的社会制度：“《周礼》一经，自体国经野，以至酒浆廛市、巫卜、缮橐天鸟、蛊虫，各有专官，察及纤细。”因而实为理想之制度。同时，还是做人之标准。人只要讲求礼，人际关系就会和谐。在《船山遗书序》中，他将礼与仁合论，认为它们是防争的最好道术：“昔仲尼好语‘求仁’，而雅言‘执礼’，孟氏亦仁义并称。盖圣王所以平物我之情，而息天下之争，内之莫大于仁外之莫急于礼。”

由于曾氏将守礼视为人格修养的核心，所以就他本人来说，思不出位，是他的人生哲学。在《求阙斋记》中，他说：“国藩读《易》，至‘临’而喟然叹曰：‘刚侵而长矣！至于八月，有凶消亦不久也，可畏也哉。’天地之气，阳至矣，则退而生阴，姐至矣，则进而生阳。一损一益者，自然之理也。”钱穆认为曾国藩在学术上谋求汉学与宋学之会通。他说：“其言皆极持平，与当时牢守汉宋门户互相轻薄者不同，又进而为汉宋谋会通，则归其要于礼家。”

二、风俗论

钱穆在《中国近三百年学术史》一书中论及曾国藩时有下列文字：“其论学尤以转移风俗，陶铸人才为主。”“以己之所向，转移习俗而陶铸一世之人才，此即其毕生学术所在，亦即毕生事业所在也。此意惟晚明遗老如亭林诸人知之。”

以上两段叙述曾国藩为学重视实践即“转移风俗，陶铸人才”，强调“刚直”、“忠诚”与“器识”。

三、附录（曾国藩遗书与修身养性之诀）

曾国藩的汉宋调和的“礼”学：清代中后期学术混乱和政治分裂，并使得在曾国藩在清朝内忧外患的统治危机时，提出“兼容汉宋”，企图通过调和汉、宋，建立起学术的统一，以解救曾国藩所处时代的政治危机

余通籍三十余年，官至极品，而学业一无所成，德行一无可许，老人徒伤，不胜悚惶惭赧。今将永别，特立四条以教汝兄弟。一曰慎独则心安。自修之道，莫难于养心；养心之难，又在慎独。能慎独，则内省不疚，可以对天地质鬼神。人无一内愧之事，则天君泰然，此心常快足宽平，是人生第一自强之道，第一寻乐之方，守身之先务也。二曰主敬则身强。内而专静统一，外而整齐严肃，敬之工夫也；出门如见大宾，使民为承大祭，敬之气象也；修己以安百姓，笃恭而天下平，敬之效验也。聪明睿智，皆由此出。庄敬日强，安肆日偷。若人无众寡，事无大小，一一恭敬，不敢懈慢，则身体之强健，又何疑乎？三曰求仁则人悦。凡人之生，皆得天地之理以成性，得天地之气以成形，我与民物，其大本乃同出一源。若但知私己而不知仁民爱物，是于大本一源之道已悖而失之矣。至于尊官厚禄，高居人上，则有拯民溺救民饥之责。读书学古，粗知大义，即有觉后知觉后觉之责。孔门教人，莫大于求仁，而其最初者，莫要于欲立立人、欲达达人。数语。立人达人之人，人有不悦而归之者乎？四曰习劳则神钦。人一日所着之衣所进之食，与日所行之事所用之力相称，则旁人韪之，鬼神许之，以为彼自食其力也。若农夫织妇终岁勤动，以成数石之粟数尺之布，而富贵之家终岁逸乐，不营一业，而食必珍馐，衣必锦绣，酣拳高眠，一呼百诺，此天下最不平之事，鬼神所不许也，其能久乎？古之圣君贤相，盖无时不以勤劳自励。为一身计，则必操习技艺，磨练筋骨，困知勉行，操心危虑，而后可以增智慧而长才识。为天下计，则必己饥己溺，一夫不获，引为余辜。大禹、墨子皆极俭以奉身而极勤以救民。勤则寿，逸则夭；勤则有材而见用，逸则无劳而见弃；勤则博济斯民而神祇钦仰，逸则无补于人而神鬼不歆。

此四条为余数十年人世之得，汝兄弟记之行之，并传之于子子孙孙。则余曾家可长盛不衰，代有人才。

曾国藩总结了修身修身养性之诀十二款：敬、静坐、早起、读书不二、读史、谨言、养气、保身、日知所亡、月无亡不能、作字、夜不出门。他认为古人修身有四端可效：“慎独则心泰，主敬

则身强，求人则人悦，思诚则神钦”。曾国藩不信医药，不信僧巫，不信地仙，守笃诚，戒机巧，抱道守真，不慕富贵，“人生有穷达，知命而无忧。”曾国藩认为：“养生之法约有五事：一曰眠食有恒，二曰惩贫，三曰节欲，四曰每夜临睡前洗脚，五曰每日两饭后各行三千步。”养生之道，“视”、“息”、“眠”、“食”四字最为要紧，养病须知调卫之道。

复习与思考题

1. 思考程朱理学在近代的命运？
2. 简述曾国藩的学术渊源？
3. 曾国藩是如何和合汉宋，抉发儒家礼学之新意的？
4. 曾国藩与宋明理学？曾国藩的“内圣外王”之道？（读曾国藩的《答刘孟容书》）
5. 曾国藩《家书》的魅力何在？曾国藩与家人？（读曾国藩的《家书（0025）》）

拓展阅读书目

1. 尔曼（美）《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》江苏人民出版社 1995 年
2. 《曾国藩全集》
3. 喻大华《晚清文化保守思潮研究》人民出版社 2001 年
4. （美）李《晚清华洋录：美国传教士、满大人和李家的故事》上海人民出版社 2004 年
5. 李双璧《从经世到启蒙——近代变革思想的历史考察》中国展望出版社 1992 年
6. 王俊义、黄爱平《清代的学术与文化》辽宁教育出版社 1993 年

第三章 洪秀全

本章教学目的和基本要求：太平天国运动与中国历代农民革命的渊源关系，太平天国运动的文化史意义；难点是理解基督教传入中国的形式、影响。

学时分配：2 课时

第一节 中国农民革命的思想来源和基督教

一、基督教神学在中国的传播与洪秀全的“拜上帝教”（中西文化的冲突：曾国藩的《讨粤匪檄》）

（一）基督教来华的历史回顾

基督教曾于唐朝和元朝两次传入中国，但都不成功，没有发生什么影响。明朝末年，基督教第三次传入中国，当时来中国传教的主要是耶稣会传教士。由于基督教强烈的排他性为中国人所厌恶，这次传播一开始也不成功，初来的几位传教士都被赶走了。后来，一个叫范礼安的传教士在澳门传了一年教后，了解到要在中国传教，首先必须学习中国语言和文化。于是，这个意大利人从国内调来了利玛窦等 40 余名传教士，先在澳门学习汉语和中国文化，熟悉中国风土民情，然后再打开中国大门。明朝末年发生了历史上有名的“南京教案”。由于有徐光启、李之藻、杨廷筠这三位大臣的护教，教案很快平息，基督教继续在中国传播。但是，基督教的坚执精神，使得罗马教皇连耶稣会士这么一种灵活而又不放弃教义的传教方式都不允许。

清朝时，教皇还派嘉乐为使臣到中国巡察教务，并将教皇的谕旨进呈康熙。谕旨强调中国人的“天”并非西方人的“上帝”，禁止把中国典籍中的“天”当作基督教“上帝”的对应词来使用，要求信徒尊“上帝”为唯一神，不允许教徒在家中举行敬祖活动。康熙阅后勃然大怒，朱批阅：“览此告示，只可说西洋人等小人，如何言得中国之大礼。……今见来臣条约，竟是和尚道士异端小教相同，彼此乱言者，莫过于此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。钦此。”然而，基督教并没有因此而与儒学调和，而是道高一尺，魔高一丈，教皇将禁礼之条定为入教的第一条件，违者处以极刑。于是，中国人只好诉诸武力，把全国教堂尽行拆毁。到乾隆时，私入传教者，处以极刑。于是，中西文化的第一次碰撞在中国本土就此而告终。

十九世纪初，基督新教传到中国，英国牧师马礼逊来到中国传教。基督新教在中国的活动，总的来说，1840 年以前来华的传教士多是虔诚信徒，他们来华的直接动机是为了扩大新教势力。但是，从当时整个世界形势来看，传教士的传教活动已经成为西方列强向东方扩张的一个组成部分。近代西方传教士的这种行径引起了中国人的不满，再加上中西文化原本就有冲突，基督教具有强烈的排他性，反对中国习俗，挑起教徒与非教徒的纷争，引起公愤，导致了近代大规模教案的发生，将中西文化的冲突推向极端。中国近代史上，教案发生次数之多，规模之大，性质之复杂，冲突之激烈，都是举世罕见。1860 年以前，教案发生频率还比较低，规模也较小；1860 年以后直至 1900 年，教案的发生不仅次数多，而且规模和影响也大，最终酿成了“义和团运动”这场全国性的大教案。1900 年农历 5 月 25 日，慈禧太后下了一道旨谕，让义和团进京。义和团本原是要惩处一切不法教士和教民，可运动一起，在狂热的排外思潮支配下，矛头指向一切洋教堂，擒杀一切外国传教士和中国教民，甚至围攻外国使馆。不久，运动迅速由北京、天津蔓延到全国，凡有洋教之处，无不介入。一年之中，杀死基督新教传教士一百八十多人、新教徒五千人；杀死天主教教士五人、教士四十余人、修女九人、修士三人、教徒三万人；全国教堂四分之三被摧毁。

（二）基督教与太平天国

19世纪40年代，中国社会动荡，阶级矛盾异常尖锐，洪秀全等人通过同西方传教士的接触，创立了拜上帝教。他们试图用上帝教来鼎新中国当时久已沉闷、压抑的社会思想，并且也为太平天国的建立和发展准备条件。他们将基督教教义中的“上帝”引入中国，并借用上帝来“斩邪留正”，破除偶像崇拜，把矛头直接指向了中国传统文化。洪秀全1843年在莲花塘私塾砸了孔子牌位，1848年又在《太平天日》一书中编造了一个上帝鞭挞孔子的神话故事。金田起义后，随着太平天国前期对敌斗争的不断胜利，洪秀全等人对传统的伦理道德采取了更为激烈的批判态度。定都天京之后，太平天国领导者又系统翻译了《旧遗诏圣书》（《旧约》）和《新遗诏圣书》（《新约》），在太平天国统治区内进行广泛宣传，建立了基督教式的礼拜堂，进行忏悔和祈祷。他们以“十款天条”直接作为军事纪律，并将战争的胜败直接归功于上帝的意向。直到1864年天京陷落前夕，洪秀全仍然坚持“朕天生真命主，不用兵而定太平一统”，“朕奉上帝圣旨、天兄耶稣圣旨下凡，作天下万国独一真主，何惧之有？”可以说，洪秀全是最早引入西方文化的代表人物之一，也是基督教上帝的最“虔诚的信教人”。然而，洪秀全及其信徒，毕竟是生长在传统文化的沃土之中，他们血管中仍然流淌着祖先赋予的血液。虽然他们放弃了偶像，只拜上帝，但是细细体味他们的言词和信条，与其说是信奉上帝还不如说是信仰天命。虽然他们对传统文化进行了激烈批判，但却是采用“敢将孔孟横称妖，经史文章尽日烧”的最原始最野蛮的方式进行的。美国社会学家罗斯观察了19世纪后期的中国社会状况之后曾说：“中国人的思想明显地处于停滞不前的状态，这不是由于社会发展造成的，而是因为他们囿于某些宗教般的信条或观念之中（的结果）。”因此，“拜上帝教”本质上是中西文化冲突的产物，也是洪秀全等人将其民族化的结果。

从洪秀全的早期著述可以看出，他一方面坚持反孟批孔，另一方面又不得不援引远古时代帝王圣人的警句与制度来为自己寻求理论依据。到后来，洪秀全又不得不将西方的“上帝”与中国的“天道”结合起来，把上帝溶入天道，甚至要将天国移到人间，把自己装扮成上帝的次子来为自己树立权威。洪秀全还对《旧约》和《新约》进行了大量有利于自己的批注，并将《天命诏旨书》改称《真约》，提高到与《圣经》相同的地位。早在1847年，美国传教士罗孝全就认为洪秀全的思想不纯，不是“合格”的教徒而拒绝为他进行洗礼。美国公谊会牧师卑治文曾说：“他们也许是名义上的基督徒，但他们在实际上是最严格的破坏偶像者。”美国浸礼会牧师霍姆士访问天京之后说：“我发现根本没有什么基督教的原理在内，只有徒具基督教的虚名，并且加以滥用，把它当作一种令人憎恶的偶像崇拜制度而已。”“他们的教义最使我感到震惊的就是：他们竟提到了天父的妻子，并称之为天母等等。”

（三）中西文化的冲突：

曾国藩的他在《讨粤匪檄》中说：

“自唐虞三代以来，历世圣人扶持名教，敦叙人伦；君臣父子上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粤匪窃外夷之绪，崇天主之教，自其伪君伪相，下逮兵卒贱役，皆以兄弟称之；惟天可称父，此外凡民之父皆兄弟也，凡民之母皆姊妹也。农不能自耕观众以纳赋，而谓田皆天王之田；商不能自贾以取息，而谓货皆天王之货；士不能诵孔子之经，而别有所谓耶稣之说，新约之书。举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽，此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子所痛哭于九原。凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也？”

第二节 生平著述与中国传统文化的渊源

一、生平著述

洪秀全（1814年—1864年），乳名火秀，依家族班辈取名仁坤，后来自己改名秀全。广东花县官禄吧村人（今广州市花都区新华镇官禄村），客家籍。7岁进村塾，16岁时由于家境穷困辍学，

同年第一次参加秀才考试。其后又 3 次赶赴广州应试，但都无功而返。24 岁时在广州双门底（今北京路）从基督教传教士手中得到一套《劝世良言》，从西方文化中获得“单一神权”和“平等”等思想，从此走上传教救世的道路。1851 年，他在广西金田村率领拜上帝教教徒揭竿起义，拉开太平天国革命运动的序幕。1864 年，洪秀全在天京逝世。

创作了《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》等著作。1853 年太平天国天京建都后不久，洪秀全颁布了《天朝田亩制度》。

二、太平天国与儒家文化（以及佛教文化）

在太平天国革命的早期，即上帝教创立直至金田起义前后，太平天国的领导集团以洪秀全为代表，在思想上带有浓厚的儒家色彩。他们对“孔孟先儒”是十分尊重的，并且往往打着孔孟的旗号进行“革命的托古改制”。那些认为洪秀全把孔子当作“阎罗妖”、“邪神”的意见，是错误的。

随着思想战线斗争的深化，在定都天京前后，太平天国开始严厉地排斥儒家，洪秀全也对自己过去的著作加以审查，删去了那些儒家色彩的部分。但太平天国的“排儒”没有也不可能彻底执行。洪秀全的晚期作品，仍有不少改头换面的儒家因素。

1853 年，太平天国开始了对《四书》《五经》的删改工作，但是直到太平天国失败为止，《四书》《五经》的任何一部改正本，也没有钦定颁布下来。

太平天国后期的重要领袖洪仁玕，又对儒家表示尊重；他力图把儒家思想的有用部分和革命的上帝教义调和起来，并且建立了一种独具体系的历史观。他在某些地方虽然也曾对儒家有所非议，但在态度上是比较温和与软弱的，他还没有摆脱儒家正统思想的影响。

三、从《天朝田亩制度》到《资政新篇》：中国农民革命的悖反

这部分内容从中国历史上农民革命的动因、进程特别是初步建立政权后的种种表现等方面，结合太平天国发布的纲领性文件《天朝田亩制度》和《资政新篇》，引导学生探讨中国农民在中国社会结构中的历史地位和发挥作用的形式、农民革命和政治建设、文化在人心与制度之间的平衡和过渡机制等。

复习与思考题

1. 洪秀全为什么会得民心？洪秀全的宗教观？（读洪秀全的《原道醒世训》）
2. 曾国藩攻击太平天国的檄文体现出哪些近代中国思想文化的特征？
3. 太平天国对于传统文化先后有何态度？为什么？
4. 请简要阐述一下你对中国农民革命的理解。

拓展阅读书目

1. 吴雁南等主编 《清末社会思潮》福建人民出版社 1990 年
2. 丁伟志等 《中体西用之间》中国社会科学出版社 1995 年
3. 熊月之 《西学东渐与晚清社会》上海人民出版社 1994 年
4. 于语和等编 《近代中西文化交流论》山西教育出版社 1997 年
5. 杨炳章著 《从革命到政治：长征与毛泽东的崛起》中国人民大学出版社 2006 年 1 月第一版。

第四章 康有为

本章教学目的和基本要求：重点掌握康有为的几本主要作品的思想内容，重点理解他的维新仁学和现代的儒学转换问题。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述和学术渊源

一、生平著述

康有为，（1858~1927），原名祖诒，字广厦，号长素，又号山樵山人，戊戌维新运动失败后，改号更生，参与张勋复辟运动失败后，号天游化人。广东南海县人，世称“南海先生”。家为广东望族，出身于士宦家庭。早孤，幼年受教于祖父。世代为儒，以理学传家。清光绪年间进士，官授工部主事、总理各国事务衙门章。他早年重视经世致用之学，后来在龚自珍、魏源以来“今文派”经学和西方资产阶级“新学”的影响下，不断讲学、著书，成为 19 世纪后期中国政治学术界一个突出的思想家和活动家。曾任工部主事。他先后 7 次上书，请求变法图强，其中以“公车上书”最为有名。他与梁启超等人一起创办《万国公报》，建立强学会，发行《强学报》，为维新变法制造舆论。1898 年与梁启超等人发动戊戌变法运动，变法失败后，逃亡国外。出亡 16 年，遍游四洲，经 31 国，行 60 万里其后他思想日趋保守，反对孙中山领导的民主革命。康生平著作甚丰，有人统计，达一百三十九种。主要著作有《新学伪经考》、《孔子改制考》、《大同书》、《南海先生诗集》等。

（一）《新学伪经考》

康有为采取了“以经论政”“以学干政”的手法，即利用儒家“今文经”的旧形式来发挥变法维新的新内容。他站在今文经学派的立场，在《新学伪经考》中指出：《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》、《左氏春秋》皆西汉末刘歆为了“佐莽篡汉”的政治需要而伪造出来的。它根本不是孔子的真经，只是新莽一朝之学，即“新学”，东汉以来的古文经学多出自刘歆伪造，所以叫作“伪经”；《新学伪经考》的意图是要否定“四书五经”在传统意识形态中的绝对地位，摈除“假孔子”，请出“真孔子”。利用经典反经典，打着官旗反官旗，这是“经学时代”惯常的思维方法，很容易被人识别出来，更容易造成轰动效应。故康有为宣称：“阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法”（《新学伪经考·序》）。康有为否定、打击的面很大，否定了汉学和宋学。《新学伪经考》的意图是要否定“四书五经”在传统意识形态中的绝对地位，摈除“假孔子”，请出“真孔子”。利用经典反经典，打着官旗反官旗，这是“经学时代”惯常的思维方法，很容易被人识别出来，更容易造成轰动效应。

（二）《孔子改制考》

康有为又通过《孔子改制考》一书全面重塑了孔子形象。他认为六经实际上是孔子为了“改制”而假托古人的事迹、言论来表述自己的政治理想的作品，其中充满了“改制”的“微言”。在康有为笔下，孔子不再是一位“述而不作，信而好古”，颇具保守色彩的圣人，而成了立志变革的“改制教主”。康有为还认为，孔子所以在六经中“托尧舜”，是为了“行民主太平”，这样孔子又成了民主政治家。他还将“绌君威而申人权，夷贵族而尚平等”，以及议会民主制度说成是孔子之道的真义。在一些场合，他干脆宣称孔子之道、之制的真精神，直接体现于西方资产阶级政治制度之中。他说：“外国全用孔子制”（《万木草堂讲义·讲王制》）。又说：“泰西立国之本末，重学校、讲保民、养民、教民之道，议院以通下情，君不甚尊，民不甚贱，制器利用以前民，皆与吾经

义合”（《京师保国会第一集演说》）。康有为所说的孔子的政治思想都是他赋予的，是“以己之意见治经”。《孔子改制考》塑造了一个“托古改制”的孔子。按康有为说：中国历史上本来没有夏、商、周“三代”，也没有伏羲、神农、尧、舜、汤、文武周公，更没有儒家“六经”。所谓“六经”，都是孔子为了“变法”，托夏、商、周三代之古制作出来的。如周予同先生和朱维铮先生反复指明的那样，《孔子改制考》已经参考了严复翻译介绍的“进化论”，表明了康有为对“西学”用“暗渡陈仓入中国”，对“儒学”则用“明修栈道改六经”的一贯做法。有人批驳之为“以夷变夏”。

评价：康有为“以经论政”，虽主观武断，但他关于儒家政治思想的论述实在有思想解放的意义。正如梁启超所说：“南海之功安在？则亦解二千年来人心之缚，使之敢于怀疑，而导入以入思想之自由之途径而已”（《论中国学术思想变迁之大势·近世之学术》第三节，载《饮冰室合集·文集》之一）。

将儒学神秘化，只会对儒家的价值产生负面影响。康有为是托孔子之教，以求变法图强。但民国初年，由康有为所开启的怀疑新学伪经之风，沿袭至新文化运动时，形成疑古辩伪的学术潮流。这种潮流喜欢说中国古史为后人层累假造，致使人们对经史古籍存疑不信，进而怀疑一切固有的学术文化。钱穆就发现这种学术潮流已经严重地戕害了民族精神。想要扭转风气，匡正学风，追根溯源，就必须匡正新学伪经的谬论，平反古文经的冤狱，于是钱先生写成《刘向歆父子年谱》一书。此书写于1929年，最初发表在1930年《燕京学报》第七期上。

（三）《大同书》

《大同书》，构思较早，而正式成书较晚。康氏自称早在1884年就开始「演大同主义」，1885年就「手定大同之制，名曰《人类公理》」。1898年秋，康有为在日本时，已有稿本20余篇，1902年避居印度时，最后成书。《大同书》初名为《人类公理》，它是康氏的主要代表作之一。当时除梁启超等少数门徒看到过外，很少有人有机会目睹这部杰作。直到1913年才第一次把它的甲部和乙部发表在《不忍》杂志上。1919年由上海长兴书局将甲乙两部合刊印成单行本，书名为《大同书》。一直到1927年康有为死后的第八年，才由他的弟子钱定安将全书交给中华书局出版。1956年，古籍出版社重印《大同书》。

《大同书》的思想仍基于儒学的「不忍人之心」的博爱观，「思有以拯救之」。他依据《春秋》公羊三世说和《礼运》中的「小康」、「大同」说，运用今文经学的交易哲学，表述了人类历史的三个阶段，即由「据乱」进为「升平」（小康），由「升平」进为「太平」（大同），那时人们都成为快活无比的「神圣」。而这种大同极乐世界，正如《礼记·礼运》篇所说的：「大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼不作。故外户不闭，是为大同。」康氏在《大同书》中追寻的理想社会，就是这样既有中国社会理想特色，又有西方空想社会主义色彩的世界。

清代中期，外国入侵，社会矛盾激化，有的学者借春秋公羊学发挥政见，于是今文经学复起。康有为利用今文经学倡导维新变法。戊戌变法失败后今文经学衰竭。

二、学术渊源

从师朱次琦：光绪三年（1877），从广东著名学者朱次琦学于礼山草堂，朱主“济人经世，不为无用之空谈高论”，力除汉、宋门户之见，而归宗于孔子。康有为受其影响，始觉“日埋古纸堆中，汨其灵明，因弃之”，接受“经世致用”的思想，学业大进，日有新思，决意抛弃八股文和考据学。周予同说：“康初从同县朱次琦学。朱治经，杂揉汉、宋、古、今，不讲家法”。康有为“日读宋儒书及经说、小学、史学、掌故词章、兼综而并鹜，日读书以寸记。”其“理学政学之基础，皆得诸九江”。后有在广东长兴讲学，“以孔学、佛学、宋明学为体”，其学术与朱次琦

“根抵于宋明”大体一致。

借鉴廖平：廖平（1852—1932年）字季平，四川井研人，曾就读尊经书院，一生尽瘁经学，著述多达百余种，是我国近代著名经学家，清末今文经学派的代表。廖平学术多变，自称一生凡六变。一变是平分今古。1885年，廖平撰成《今古学考》，认为今文经为孔子所创，今文学派尊崇孔子，主《王制》；古文经为周公所创，古文学派尊崇周公，主《周礼》。从此今古分明。这在经学史上是一大贡献。二变为尊今抑古。其代表作是《知圣篇》和《辟刘篇》，认为今文经是孔子的真学，古文经乃刘歆的伪造。廖平的尊今抑古思想，对康有为撰写《新学伪经考》和《孔子改制考》，以及康有为维新变法思想的形成，都产生了重要的影响。戊戌政变后，受张之洞胁迫，改说今文是小统、古文是大统（“小大”），自相矛盾。后来又讲“天人”、“人学”、“王学”，牵强附会，愈变愈离奇，反映了今文经学的没落。所著有《四益馆经学丛书》，后又增益为《六译馆丛书》。列文森就在他的代表作《儒教中国及其现代命运》中详细介绍廖平其人和康、廖，应该是可信的。康有为在万木草堂讲学之前就和他相识，康曾得到过他一八八六年完成的《辟刘篇》手稿，康也完全可能读过《知圣篇》的手稿，《新学伪经考》的许多资料取自于廖平的《辟刘篇》。康的《孔子改制考》（出版于1897年）剽窃了廖平的《知圣篇》的论点和形式”（列文森《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社2000年5月第一版，郑大华等译，P276）。当然，这位美国学者同时认为：“不管康是否是一位抄袭者，但正是他临危不惧地改变了历史。”

第二节 康有为的“维新仁学”与儒学的现代转化

一、维新仁学

第一，在儒家“变易”观念指导下，将西方社会进化论融入儒家今文经学派的“公羊三世”说，提出了“全变”型的社会改革理想。他主张全面的改革，不仅要变事、变政、变法，而且要“变道”，认为无论天道还是人道，都是“善变而能久”，世界各国都是“变法而强，守旧而亡”，“能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡”（《上皇帝第六书》）

第二，在哲学本体论上，他将西方近代自然科学知识及哲学范畴融入传统儒学的“元”、“气”、“仁”等范畴，而统合为精神与物质合而为一的道，实际上建立了近似西方二元论的本体论学说。他认为，“元”是天地万物之“本始”，是“起造天地”之“气”，也即“万物一体”之“仁”。他还特别赋予本体之“仁”以双重属性，指出：“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有也。……不忍人之心，仁心也；不忍人之政，仁政也：虽有内外体用之殊，其为道则一。”（《孟子微》）又说：“物我一体，无彼此之界；天人同气，无内外之分。物即己而已即物，天即人而人即天。”（《中庸注》）。显然，康有为的本体论，是将物质与精神、人道（道德、人事、政治）与天道（物质结构、功能与自然规律）混而为一的混合哲学。

第三，在政治学说上，康有为将西方平等、博爱、民主、法治思想融入于儒家的“仁学”，而改良成具有西方民主色彩的儒家人文主义。他说：“一切仁政，皆以不忍人之心生”、“人道之仁爱、人道之文明，人道之进化，至大同，皆由此出”。他解释《中庸》所引孔子言说：“‘推己及人’，乃孔子立教之本；‘与民同之’，自主平等，乃孔子立治之本。”（《中庸注》）这样，康有为就将孔子塑造成了近代民主精神的化身，儒家的“仁学”也转化成为近代的人道主义了。

尽管康有为的学说中包含着许多理论的矛盾和牵强附会，但它反映了具有深厚儒家文化传统的近代中国改革派企图熔古今中西之学于一炉以为中国改革提供新思想新理论的努力，也是传统儒学面临西学日盛的挑战时所作出的自我改革与理论回应。

二、康有为与儒学的现代转化

提倡“体用并举”，强调中西两学的“相需”、“缺一不可”和“会通”。所以，康有为提出的具体要求是：“泯中西之界限，化新旧之门户，庶体用并举，人多通才。”

在论文“中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说”中他指出，近年以来全国上下趋之若鹜地“发狂妄行”，“凡欧美之政治风俗法律，殆无不力追极模，如影之随形，如弟之从师矣。凡中国数千年所留贻之政教风俗法度典章，不论得失，不揣是非，扫之弃之，芟之除之，惟恐其易种于新邑矣”。这种情况，使得“五千年文明之中国，危乎颠哉”！康有为还分析了产生这种思潮的一些原因，他认为，其中有一条重要的原因就是：“新学之士，不能兼通中外之政俗，不能深维治教之本原。”正因为如此，这些人往往只能看到事情的表象，他们“以欧美一日之强也，则溺惑之，以中国今兹之弱也，则鄙夷之。”

与反对“全法欧美”的同时，康有为竭力推崇传统文化，特别是儒家孔孟学说，提出了保存和发扬“国魂”的问题。他认为，“人失魂乎，非狂则死；国失魂乎，非狂则亡”，所以“亡莫大于国魂亡，而国亡次之”什么是“国魂”呢？从定义上来讲，康有为认为是指：“凡为国者，必有以自立也，其自立之道，自其政治教化风俗，深入其人民之心，化成其神思，融洽其肌肤，冶其群俗，久而固结，习而相忘，谓之国魂。”从特定内容上来讲，康有为则明确地说：“夫所谓中国之国魂者何？曰孔子之教而已。”

复习与思考题

1. 康有为为什么要“孔子改制”？（读康有为的《孔子改制考叙》）
2. 康有为是如何促进了儒学的现代转化的？请评价其成败得失。
3. 康有为在近代中国思想史上的影响最主要的是什么？

拓展阅读书目

1. 王汎森 《中国近代思想与学术的系谱》 河北教育出版社 2001 年
2. 高瑞泉主编 《中国近代社会思潮》 华东师范大学出版社 1996 年
3. 陈少明等 《被解释的传统——近代思想史新论》 中山大学出版社 1995 年
4. 王先明 《近代新学——中国传统学术文化的变与重构》 商务印书馆 2000 年
5. 朱维铮 《求索真文明——晚清学术史论》 上海古籍出版社 1998 年
6. 陈少明 《儒学的现代转折》 辽宁大学出版社 1992 年
7. 宋仲福等 《儒学在现代中国》 中州古籍出版社 1991 年
8. 吴雁南 《儒学与维新》 河南大学出版社 1991 年

第五章 梁启超

本章教学目的和基本要求：在充分了解梁启超生平著作的基础上，重点思考他“新民说”与日本思想家福泽谕吉的区别；了解中国二三十年代科玄论战的情况和时代意义。

学时分配：2课时。

第一节 生平和著作

梁启超（1873-1929），字卓如，号任公，别号饮冰子、哀时客、饮冰室主人、自由斋主人等，广东新会人。中国近代著名的政治活动家、启蒙思想家、资产阶级宣传家、教育家、史学家和文学家。十七岁中举，后随其师康有为参与维新变法，事败后流亡日本，在当地创办《新小说》杂志，并与孙中山等革命人士来往密切；回国后又曾组织进步党争取宪政。1912年回国，1918-1920年旅欧，回国后不遗余力地从事讲学和著述，研究重点为先秦诸子、清代学术、史学和佛学。1920年后，脱离政界，1922年起在清华学校兼课，1925年应聘任清华国学研究院导师，指导范围为“诸子”、“中国佛学史”、“宋元明学术史”、“清代学术史”、“中国文学”、“中国哲学史”、“中国史”、“史学研究法”、“儒家哲学”、“东西交流史”等。这期间著有《清代学术概论》、《墨子学案》、《中国历史研究法》、《中国近三百年学术史》、《情圣杜甫》、《屈原研究》、《先秦政治思想史》、《中国文化史》等，生完成一千二百万字以上，涉及社会科学所有领域。

其于学术研究，涉猎广泛，学贯中西，囊括古今，在哲学、文学、史学、经学、法学、伦理学、宗教学等领域，均有建树，以史学研究成绩最著。一生著述等身，总约千万余字，有多种作品集行世，以1932年林志钧所编之《饮冰室合集》较称完备。主要著作收入《饮冰室文集》。1927年，离开清华研究院。1929年病逝。有关其生平的资料则以丁文江、赵丰编订的《梁启超年谱长编》最为丰富。

第二节 梁启超与中国二、三十年代的科学与玄学之论战

一、主要作品

梁启超《关于玄学科学论战之“战时国际公法”——暂时局外中立人梁启超宣言》：作于5月5日，发表于《时事新报·学灯》（收入《科学与人生观》、《人生观之论战》）。

梁启超《人生观与科学——对于张、丁论战的批评》：作于5月23日，发表于《时事新报·学灯》（收入《科学与人生观》、《人生观之论战》）。

梁启超《非“唯”》：发表1924年（收入《梁启超哲学思想文选》）。

二、评论

梁启超在论战中实际上站在玄学派一边，一年后写《非唯》批评当时最时髦的话头「唯……主义」。在梁看来，「人生是最复杂的，最矛盾的，真理即在复杂矛盾的中间。换句话说，真理是不能用『唯』字表现的，凡讲『唯甚么』都不是真理。」人生的矛盾都是以心物相互关系为出发点，心力虽然是宇宙间最伟大的东西，而且含有不可思议的神秘性。但无论心力如何伟大，总要受物的限制，所以不能在「心」的前面加「唯」字。同时，物的条件虽然重要，但人类要改良或创造环境，必须用他们的心力，因此物的前面不能加「唯」，「若要贯彻唯物论的主张吗？结果非归到『机械的人生观』不可。——去年人生观的论战，陈独秀赤裸裸的以极大胆的态度提出机械的人生观，在

那一面算是最彻底的，」梁启超认为提倡唯物论，会导致命定论，个人就不须努力的结论。

第三节 梁启超新民说和学术史研究

一、新民说

1902年到1906年，《新民说》的陆续发表，标志着梁启超启蒙思想的真正成熟。这期间，他写的其它文章，如《论中国国民之品格》、《论独立》、《自由书》等，也都是中国启蒙运动的重要文献。

公德与私德

权利与自由

新民与良知 583

新民与人心 582

二、梁启超的学术史研究

带领学生探讨近代以来学术史研究的兴起和意义。

复习与思考题

1. 分析梁启超的社会进化论？（读梁启超的《论君政民政相嬗之理》）
2. 梁启超是如何参加中国二、三十年代的科学与玄学论战的？
3. 梁启超的新民说和福泽谕吉学说的关系？

拓展阅读书目

1. 任达（美）《新政革命与日本——中国，1898-1912》江苏人民出版社 1998 年
2. 李泽厚《中国近代思想史论》人民出版社 1979 年
3. 郭湛波《近五十年中国思想史》山东人民出版社 1997 年
4. 张灏（美）《梁启超与中国思想的国度（1890-1907）》江苏人民出版社 1995 年
5. 启良《新儒学批判》上海三联书店 1995 年
6. 郑师渠《晚清国粹派——文化思想研究》北京师范大学出版社 1997 年第二版
7. 杨向奎《清儒学案新编》齐鲁书社 1985 年
8. 陈祖武《清儒学术拾零》湖南人民出版社 1999 年

第六章 严 复

本章教学目的和基本要求：注意严复的“中学”、“西学”观念及其与“中体西用”思路的区别；严复翻译事业的表现和影响。

学时分配：2 课时

第一节 生平和著作

严复（1854—1921）初名体乾、传初，改名宗光，字又陵，后又易名复，字几道，晚号愈野老人，别号尊疑，又署天演哲学家。福建福州人。特赐文科进士出身，中国近代资产阶级启蒙思想家、翻译家、教育家。1866 年以第一名考入马尾船政学堂，5 年后以最佳成绩毕业后上军舰实习。1877 年作为首批海军留学生入英国皇家海军学院学习，在英国期间除学习海军专业外，还精心研读西方哲学、社会政治学著作，并到英国法庭考察审判过程，作中西异同比较。学成归国后任福建船政学堂教习，翌年调任天津北洋水师学堂总教习，后升会办、总办。1880 年，李鸿章在天津创办水师学堂，第二年 5 月便任命英国留学归来才 26 岁的严复为总教习（教务长），几年后提升为监督（校长）。

第二节 中国历史上的翻译事业和严复的翻译

一、中国历史上的翻译事业

主要回顾和介绍佛教的译经事业，特别是玄奘的佛经翻译。总结翻译的几大原则。

二、严复的翻译

甲午战败后严复感于时事弥艰，开始致力译著，并在天津《直报》上连续发表《论世变之亟》《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等政论，斥责历代帝王是“大盗窃国者”，力主变法图强，以西方科学取代八股文章。二十二年帮助张元济在北京创办通艺学堂，次年又与王修植、夏曾佑等在天津创办《国闻报》和《国闻汇编》。二十四年九月，又撰《上光绪皇帝万言书》，极力倡导维新变法；同年，他翻译的第一部西方资产阶级学术名著《天演论》正式出版。至 1909 年，先后又译出亚当斯密的《原富》、斯宾塞的《群学肄言》、约翰·穆勒的《群己权界论》、《穆勒名学》、甄克斯的《社会通论》、孟德斯鸠的《法意》和耶方斯的《名学浅说》等西方名著，达 160 多万字。

他是近代中国系统翻译介绍西方资产阶级学术思想的第一人。

第三节 严复的思想

一、进化论思想

通过翻译《天演论》，将科学进化论带到中国，并使之超越达尔文生物进化论的范畴而具有了世界观的意义。

在中国思想史中的重要影响。

二、经验论

通过翻译《穆勒名学》和《名学浅说》，将逻辑归纳法和演绎法介绍到中国，其中对培根的经验归纳法尤为重视，并猛烈抨击陆、王学派主观唯心主义的“心成之说”。

严复是将中国哲学建立在近代科学基础之上、使中国近代哲学真正摆脱古代“经学”形式的划时代人物。

三、教育思想

光绪二十八年（1902）受聘为京师大学堂编译局总办；三十一年参与创办复旦公学，并于次年一度任校长；三十二年赴任安徽省师范学堂监督；1912年又任京师大学堂总监督，兼文科学长。他在《与外交报主人论教育书》（1902）中，提出一个比较详细的学校教育制度蓝图，并对各级学校教学内容和教学方法提出自己的主张和要求，为中国资产阶级新式教育作出贡献。

四、辛亥革命后，严复思想日趋“保守”

史料：1912年袁世凯任临时大总统时他于翌年被委为总统府外交法律顾问，同年参与发起孔教会，极力主张尊孔读经。1914年5月任参政院参政及宪法起草委员，并任海军部一等参谋官。1915年列名于拥护袁世凯复辟帝制的筹安会，为该会理事。1918年回到福州养病。“五四”时期又反对学生运动。

他是中国近代第一个从文化特质处入手比较中西文化异同与优劣的思想家，对中西文化经常保持一种理性与持平的批判态度。晚年的严复，对中西文化认识更深，体会更切，有关中西文化优劣取舍的见解，也更趋成熟。

复习与思考题

1. 严复与进化论？严复眼中的“中学”与“西学”？（读严复的《译〈天演论〉自序》）
2. 析评严复此时的“中学”、“西学”观念及其与“中体西用”思路的比较？（读严复的《与外交报主人论教育书》）
3. 严复的翻译事业在中国近现代思想史上有何影响？

拓展阅读书目

1. 本杰明·史华兹（美）《寻求富强：严复与西方》江苏人民出版社 1996年
2. 李振岗《文化忧思录——中国文化的历史走向》河北大学出版社 1994年
3. 刘志琴主编《中国近代社会文化变迁录》浙江人民出版社 1997年
4. 胡维革《中国近代社会思潮研究》东北师范大学出版社 1994年
5. 侯外庐《中国近代启蒙思想史》人民出版社 1993年

第七章 谭嗣同

本章教学目的和基本要求：重点掌握谭嗣同的“仁学”思想提出的背景、具体内容和影响。
学时分配：1 课时

第一节 生平和著作

谭嗣同（1865~1898），字复生，又号壮飞，又号华相众生、东海寰冥氏等。湖南浏阳县人。少倜傥有大志，淹通群籍，能文章，好任侠，善剑术。父继洵，官湖北巡抚。幼丧母，为父专所虐，备极孤孽苦，故操心危，虑患深，而德慧术智日增长焉。弱冠从军新疆，游巡抚刘公锦棠幕府。刘大奇其才，将荐之于朝；会刘以养亲去官，不果。自是十年，来往于直隶、新疆、甘肃、陕西、河南、湖南、湖北、江苏、安徽、浙江、台湾各省，察视风土，物色豪杰。然终以巡抚君拘谨，不许远游，未能尽其四方之志也。嗣同下狱后，在墙壁题诗“望门投宿思张俭，忍死须臾待杜根，我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。”农历八月十三日就义。年仅三十三。其学术宗旨，大端见于《仁学》一书，又散见于与友人论学书中。

第二节 仁学思想

一、背景经过及内容

1894-1895 年发生的中日甲午战争，中国惨遭失败，对谭嗣同的思想震动极大。他“因有见于大化之所趋，风气之所溺，非守文因旧所能挽回者”，于是积极宣扬变法维新，探求变法理论根据。他说：“非精探性天之原，不能写出数千年之祸象，与今日宜扫荡桎梏冲决网罗之故。”《仁学》是在这种背景下，于 1896-1897 年间陆续写成的。

书写出后，谭嗣同曾抄录副本分别寄给梁启超和唐才常。谭氏牺牲后，1899 年梁、唐分别在日本出版的《清议报》和上海出版的《亚东时报》上连载发表，以后出版过多种单行本。目前以中华书局 1981 年出版，由蔡尚思、方行编集的《谭嗣同全集（增订本）》所收《仁学》校勘最完善。周振甫著《谭嗣同文选注》所收《仁学》有详细注释。

《仁学》全书凡 50 篇，分为两卷。前有《自叙》及《仁学界说》27 条。《仁学》的思想来源和组成十分混杂，《仁学界说》第 25 条说：“凡为仁学者，于佛书当通《华严》及心学、相宗之书；于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书；于中国书当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”

二、仁学

谭嗣同依据近代自然科学的知识，认为充满宇宙间的是“以太”，尽管构成宇宙万物的是“原质”（化学元素），而“原质之原，则一以太而已矣”。他从“以太”进而提出“仁”，说“夫仁以太之用，而天地万物由之以生，由之以通”，“学者第一当认明以太之体与用，始可与言仁”。说物质性的以太是仁之体。同时，谭嗣同又强调以太作为媒介的传导性能，把它看作是与仁一样的东西，从而否定了以太的物质性，他说：“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力”；“精而言之，夫亦曰‘仁’而已矣”。甚至说，“以太者亦唯识之相分”，“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识”，“天地间仁而已矣”。把宇宙万物的本原归结为“仁”，这明显地反映出谭嗣同所

要建立的“仁学”体系。

《仁学》一书，以新学新知解释历史，评论旧学，力图以“仁”、“学”二字去综合、涵括由孔教、耶教、佛教所代表的东西方文化，企图建立一个熔古今中西之学于一炉的新“仁学”思想体系。诚如梁启超所说：“《仁学》何为而作也？将以会通世界圣哲之心法，以救全世界之大众生也。南海之教学者曰：‘以求仁为宗旨，以大同为条理，以救中国为下手，以杀身破家为究竟。’《仁学》者，即发挥此语之书也。而烈士者，即实行此语之人也。”（《仁学叙》）这指出了谭氏“仁学”以会通世界各家各派学说的根本大法为己任，虽有“仁学”之名，但其宗旨内容已与传统“仁学”相差千万里了。

核心思想：仁为万物之源《仁学·界说》中说：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”这是谭嗣同“仁学”中的一个主要思想。他用“仁”来宣传资产阶级的平等思想，说“仁以通为第一义”，而“通之象为平等”。哲学上他认为，“仁”是整个宇宙和社会最普遍、最高的统一法则。他在《仁学》中一开始即说：“学者第一当认明以太之体与用，始可与言仁”，“夫仁，以太之用”。但在实际上他把“仁”看得比“以太”更根本。他吸收了宋儒“仁者，以天地万物为一体”的思想，把当时假设的“以太”媒介传导的性质完全归结为“仁”，认为能不能“通天地万物人我为一身”，“惟其仁不仁”。因此他得出结论说：“天地间亦仁而已。”他的这一思想是受了佛学的影响。华严宗说：“三界唯心”；唯识宗说：“万法唯识”。谭嗣同认为“仁”作为万物之源，与佛教所说的“心”、“识”一样，所以说：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”此外，谭嗣同自称为康有为的“私淑弟子”，而康有为“以仁字为唯一宗旨”，认为“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，……为万化之海，为一切根，为一切源”。

评价：谭嗣同所谓的“仁”，是世界的本源，是会通一切物质和本体的“有”，所谓的“学”，指古今中外的一切知识学问，是统括了自然科学和人文社会科学各领域知识的“群学群教”。这样的“仁学”，似乎亦中亦西、不伦不类，但却是亦体亦用、即体即用的。谭氏“仁学”的可贵之处，并不在于其思想体系是否精密、理论观点有无矛盾，而在于作者冲决一切网罗和批判旧制度、旧思想的改革精神和献身精神，在于作者吸纳西学、西政的开放精神，在于作者推动中国近代化的敏锐眼光与理论勇气。

三、以太说

中国近代以“以太”作为宇宙万物本原的一种哲学理论。“以太”是英文 ether 的中文音译，又译“伊脱”、“以脱”等。“以太”这一概念在古希腊哲学中即已出现，如泰利斯认为“以太是空气的蒸发”；毕达哥拉学派称气为冷的以太，称海和潮湿为厚的以太，灵魂是以太的一个片断，一个屑片等等。在西方近代自然科学发展的进程中，“以太”重新被人们作为一种假设的物质提出来，用以解释某些自然现象。17世纪时，J. 开普勒用以太说明太阳怎样使行星运行不息，W. 吉尔伯特用它去解释磁力吸收，W. 哈维认为以太是把太阳热力传给生物心脏与血液的媒介。以后，I. 牛顿和 C. 惠更斯都用以以太解释光的传导。19世纪60年代英国物理学家 J.C. 麦克斯韦证明光是电磁波，以太被假设作为一种无所不在的传导光和电的介质（电磁场）。直至20世纪初，A. 爱因斯坦建立起相对论理论，才最后否定了以太的假说。

“以太”概念大约在19世纪末随着西方近代自然科学一起传入中国，1890年英国传教士傅兰雅翻译的《光学图说》中，介绍惠更斯光波动说时说：“发光体能使此以脱震动，周围冲成微浪，谓之光浪。光浪遇人目，即感动脑气筋（脑神经）而使见，此即浪动之理。”中国近代资产阶级思想家康有为、谭嗣同、章太炎、孙中山等人，都曾从西学中吸取了“以太”概念，并把它看作宇宙万物的原始，用以表述自己的宇宙观。谭嗣同在《以太说》中阐发“以太”无所不在，为万物之源的理论。章太炎在《菌说》中认为：“以太即传光气”，“彼其实质，即曰阿屯（原子）”，“即以太亦有至微之形”。孙中山在《孙文学说》中说：“元始之时，太极动而生电子，电子凝而成元

素，元素合而成元素，物质聚而成地球。”并以“以太”释“太极”。章太炎、孙中山的这种观点是唯物主义的，但在康有为和谭嗣同那里却不同，他们一方面也说：“遍法界、虚空界、众生界、有至大、至精微、无所不胶粘、不贯洽、不管络，而充满之一物焉，……名之曰以太”，“原质之原，则一以太而已矣”；但另一方面，他们比较强调“以太”作为媒介的传导性能，因此把“以太”称为“爱力”（吸引力），比作电、磁，比作脑神经等，并由此进一步把“以太”附会成“通天地万物人我为一身”的“仁”，说“精而言之，夫亦曰仁而已矣”；把“以太”说成是“借其名以质心力”的“粗浅之具”；甚至又以佛教“万法唯识”、“一切唯心”来否定以太的实在性，说“以太者，亦唯识之相分，谓无以太可也”。最后根本否定了“以太”作为物质客观存在的概念，而成了主观意识所变现的“相分”。随着现代自然科学的发展，哲学上的“以太”概念，也就代之以科学的物质概念。

复习与思考题（5题为宜）

1. 什么是谭嗣同的“仁学”？（读谭嗣同的《仁学自序》、《仁学（选录）》）
2. 谭嗣同仁学和佛学的具体关系？

拓展阅读书目（5—10部、篇为宜）

1. 彭明，程啸主编《近代中国的思想历程（1840—1949）》中国人民大学出版社1999年
2. 龚书铎主编《中国近代文化概论》中华书局1997年
3. 马勇《近代中国文化诸问题》上海人民出版社1992年
4. 麻天祥等《中国近代学术史》湖南师范大学2001年

第八章 杨文会（附 敬安）

本章教学目的和基本要求：重点了解中国佛教在近现代发展的大致脉络以及杨文会的影响。启发学生探讨近现代哲学和佛学的紧密关联。

学时分配：2 课时

第一节 中国近代佛教状况以及杨文会的影响

一、中国近代佛教发展状况

中国佛教发展到清代，已日趋式微，高僧难得，学理无新。乾嘉时期，一部分理学家，如彭绍升（尺木、际清）、罗有高（台山）、汪缙（大绅）等，对佛学有着浓厚的兴趣，大力予以提倡，被后人称为“理学别派”（张之洞《书目答问》中语），其影响且沿及龚自珍、魏源等人。至清末，随着西学的传入，佛学也出现了一个新的转机，并在近代中国思想界、学术界产生了极为广泛的影响，乃至成为近代中国一股不可忽视的社会文化思潮。

二、杨文会振兴佛学

近代中国发生的佛学振兴运动，原因是多方面的，但其中与杨文会居士为振兴佛学而献出毕生精力的辛勤工作也是分不开的。梁启超在其《清代学术概论》一书中说：“晚清所谓新学者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者，率归依文会。”这一分析是符合历史事实的。中国近代一大批政治家、思想家、学者、高僧，如梁启超、谭嗣同、章太炎、宋恕、汪康年、沈曾植、陈三立、夏曾佑、欧阳渐、释太虚等，都曾直接受到杨文会倡导佛学的影响。

第二节 生平著述和思想事业

一、生平著述

杨文会，字仁山，生于清道光十七年（公元 1837 年），死于清宣统三年（公元 1911 年），石埭（今安徽石台）人，清末著名的佛教居士。杨文会出生于一个官宦之家，书香门第。其父杨朴庵，进士出身，官部曹。然杨文会早年不喜举子业，性任侠，好读奇书，凡音韵、历算、天文、舆地，以及黄老庄列，无不研读。同治三年（1864 年），他于病中反复诵读《大乘起信论》，有所领悟，于是进一步寻求佛经研读。不久，得读《楞严经》，对佛学发生了更为浓厚的兴趣。从此，他“一心学佛，悉废其向所为学”（《杨仁山居士事略》），并把自己的一生献给了佛教的振兴事业。

杨文会的全部著作，在他去世后由金陵刻经处汇编成《杨仁山居士遗著汇刻》，于一九一九年刊行

二、佛教事业：

（一）创立金陵刻经处——刻经弘法

杨文会主持金陵刻经处事务将近五十年，杨文会主持刊刻的佛藏，不仅包括了许多宋元以后的重要佚著，而且对所刻典籍都做了十分精审的选择、校勘和句读。因此，从版本学上讲，金陵刻经处（包括江北刻经处、长沙刻经处等）所刻印的各种方册本佛藏，具有很高的学术价值，是我国近代一部重要的佛藏版本。它的流通，对近代佛学的振兴起了重要的作用。

（二）创办祇洹精舍——培育人材

杨文会在培养佛学人材方面也化费了许多心血。先后出于杨氏门下的著名学者有：谭嗣同、黎端甫、桂伯华、欧阳渐、孙少候、李证刚、梅撷芸、蒯若木、释太虚等。此外，还有一大批著名的政治活动家、思想家、学者，如梁启超、章太炎、沈曾植、陈三立、夏曾佑、宋恕、汪康年等，也都在不同程度上受到他的佛学影响。

（三）近代中日佛教文化交流的开拓者

1878年杨氏随曾纪泽出使欧洲期间，结识了当时正在伦敦牛津大学留学的日本真宗学僧南条文雄（1849—1927）。此后三十余年中，两人书信往来不绝，结下了深厚的友谊。杨氏在南条文雄等人的帮助下，从日本、朝鲜访得中国五代后佚失的重要经论注疏和著作约三百种，并陆续校勘选刻出版。在佛法教理方面，与日本学者也有密切的交流。

三、佛学研究：教宗贤首，行在弥陀

（一）杨文会在教理上推尊贤首法藏的华严学说

杨氏在《与某君书》中自述说：“鄙人初学佛法，私淑莲池、憨山，推而上之，宗贤首、清凉，再溯其源，则宗马鸣、龙树。此二菩萨，释迦遗教中之大导师也，西天东土，教律禅净，莫不宗之。”

（二）在实践上则笃行弥陀净土法门

他认为净土法门应以观想、持名兼修为上，以读三经一论为津梁，以自他二力并重为根本。

附录：敬安（1851~1912）

字寄禅，号八指头陀。俗姓黄。湖南湘潭人。幼丧父母。同治七年（1868）投湘阴法华寺出家，礼东林长老为师。同年冬至南岳祝圣寺，从贤楷律师受具足戒。初参恒志禅师于岐山恒瑞寺。中年行迹吴越，遍参海内尊宿。后回湘，师事岳麓山寺笠云，嗣其法。历任南岳上封寺、长沙上林寺、衡阳罗汉寺、泂山密印寺等。光绪二十八年（1902），应请为宁波天童寺住持，选贤任能，百废俱举。光绪三十四年宁波成立僧教育会，被推为会长。1912年，中华佛教总会成立于上海，被举为第一任会长。时湖南等地发生寺产纠纷，应众请入京请愿，到京未达目的，即卒于法源寺。

生平颇有诗名，有“我虽学佛未忘世”、“国仇未报老僧羞”等名，被称为近代爱国诗僧。著有《嚼梅吟》1卷、文集2卷、语录4卷；歿后杨度为刻《八指头陀诗文集》，由湖南岳麓书社出版。

佛教近代化的先驱。

复习与思考题

1. 简述中国佛教近代的状况。
2. 杨文会在近代佛教思想发展史上的贡献表现在哪里？
3. 从近代佛教的振兴试析教育与宗教的关系？（读杨文会的《支那佛教振兴策》）

拓展阅读书目

1. 陈兵、邓子美 《二十世纪中国佛教》民族出版社 2000年
2. 潘桂明 《中国居士佛教史》中国社会科学出版社 2000年
3. 邓子美 《传统佛教与中国近代化》华东师范大学出版社 1994年
4. 高振农 《佛教与中国近代文化》上海社会科学院出版社 1992年
5. 高振农、刘新美 《中国近现代高僧与佛学名人小传》华东师范大学出版社 1990年
6. 麻天祥 《晚清佛学与近代社会思潮》新文津出版社 1992年

第九章 章炳麟

本章教学目的和基本要求：注意章太炎的“诸子皆出王官”论及其治学方法；难点是章太炎的学术和政治关系。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述

章炳麟（1869—1936）近代民主革命家、思想家。初名学乘，字枚叔。后改名 绛，号太炎。浙江余杭人。1897 年任《时务报》撰述，因参加维新运动被通缉，流亡日本。1900 年剪辮发，立志革命。1903 年因发表《驳康有为论革命书》并为邹容《革命军》作序，触怒清廷，被捕入狱。1904 年与蔡元培等合作，发起光复会。1906 年出狱后，孙中山迎其至日本，参加同盟会，主编同盟会机关报《民报》，与改良派展开论战。1911 年上海光复后回国，主编《大共和日报》，并任孙中山总统府枢密顾问。曾参加张謇统一党，散布“革命军兴，革命党消”言论。1913 年宋教仁被刺后参加讨袁，为袁禁锢，袁死后被释放。1917 年脱离孙中山改组的国民党，在苏州设章氏国学讲习会，以讲学为业。晚年愤日本侵略中国，曾赞助抗日救亡运动。

早期哲学思想主要表现在《馗书》中，认为“精气为物”，“其智虑非气”，正确表达了物质和精神的~~关系~~；宣称“若夫天与上帝，则未尝有矣”，否定天命论说教。其思想又受佛教唯识宗和西方近代主观唯心主义影响。在文学、历史学、语言学等方面，均有成就。鼓吹革命的诗文，影响很大，但文字古奥难解。

所著《新方言》、《文始》、《小学答问》，上探语源，下明流变，颇多创获。著述除刊入《章氏丛书》、《续编》外，遗稿又刊入《章氏丛书三编》。

章炳麟是郑玄以后最大古文经学家。古文经学对语言文字、古代历史研究有贡献。

第二节 学术渊源和经学研究

一、学术渊源

早在 1890 年即入诂经精舍，随著名学者俞樾研习经史。

俞樾（1821—1907）清代朴学大师。字荫甫，号曲园。浙江德清人。道光年进士。治经、子、小学，学宗王念孙父子，任翰林院编修、河南学政。后为忌者所劾，罢官侨居苏州，致力著述和讲学。1865 年后，主讲于苏州紫阳书院，上海求志书院等。1868 年起，主讲杭州诂经精舍达 31 年之久。精究经、子、小学，律已甚严，为时称崇。章太炎、崔适、吴昌硕等近代著名学者都出自俞樾的门下。曾总办浙江书局，精刻子书 22 种，世称善本。生平著述甚多，主要有《群经平议》、《诸子平议》、《古书疑义举例》等。善诗词，重视小说戏曲。所作笔记，搜罗甚富，其中包含不少学术史、文学史上有价值资料。撰著总称《春在堂全集》（250 卷）

二、博大精深的经学研究

经学释义：班固在编辑《白虎通义》解释“经”的含义时说：“经，常也；有五常之道，故曰五经。”意谓“经”乃经典之言和永恒不变的法则。对此，章炳麟从近代学术观点出发指出：“经”不过是普遍的古书而已，“经者，编丝缀属之称，异于百名以下用版者，亦犹浮屠书称修多罗。修多罗者，直译为线，译义为经，盖彼以贝叶成书，故用线联贯也。此以竹简成书，亦编丝缀属也。”

⑨稍后撰成的《经学略说》进一步解释说：“经之常训，乃后起之义。《韩非子·内外篇》首冠经名，其义殆如后之目录，并无常义。今人书册用纸，贯之以线。古代无纸，以青丝线贯竹简为之。用绳贯穿，故谓之经。经者，今所谓线装书。”

研究经学应遵循的学术原则和方法。第一，坚持以六经为古史的原则，主张把六经看作是历史的一部分，用研究历史的方法研究六经。第二，研究经学应是为了弄清古代的历史真相，反对狭隘的“通经致用”。第三，研究经学应重视古文。研究经学就应该重视古代文献资料。这就要求人们能读通、读懂古代文字。第四，提倡“以狱法治经”，以严谨的科学精神弄清经文本义。具体说，就是在研究经文时，必须做到审名实、重佐证、戒妄牵、断情感、汰华辞。为此，要特别反对不顾经文本义而奢谈所谓微言大义。第五，必须“以古经说为客体，新思想为主观”，用先进的思想进行经学研究。

三、其他研究

（一）史学研究

清末民初，史学界兴起一股所谓“新史学”的学术潮流。在新史学体系的构建和史学观的酝酿过程中，章炳麟发挥了举足轻重的作用。他在史学研究中，吸收借鉴各种新的史学思想和史学方法，对中国历史进行开拓性研究，形成其独特的史学理论，成为中国近代“新史学”的主力 and 旗手之一。他在史学方面的成就散见于《尊史》、《哀焚书》、《哀清史》、《别录》、《史学略学》等著述中。

（二）佛学研究

《建立宗教论》、《四惑论》603.609

（三）文字学研究、中医学等

章炳麟在语言文字学方面同样倾注了大量心血。他撰写多种有关著作，阐述自己的研究心得和见解。章炳麟在该领域的突出贡献，使他无可争议地成为语言文字学的专家和权威。对此，梁启超评论道：“其治小学，以音韵为骨干……所著《文始》及《国故论衡》中论文字音韵诸篇，其精义多乾嘉诸老所未发明。应用正统之研究法，而扩大其内容，延辟其新径，实炳麟一大成功也。”

复习与思考题

1. 思考：章太炎对于儒学前后态度的转化过程。575~577
2. 析评章太炎批判“有神”论的逻辑及思想资源？章太炎的“佛学观”？（读章太炎的《无神论》）
3. 析评章太炎的“诸子皆出王官”论及其治学方法？评析章太炎论孔子与老子的关系？（读章太炎的《论诸子学（选录）》）

拓展阅读书目

1. 《中国现代学术经典 章太炎卷》刘梦溪主编 河北教育出版社 1996.12 第一版
2. 《儒学近代之境——章太炎儒学思想研究》张昭军著，社会科学文献出版社 2003 年第一版。
3. 《章太炎学术年谱》姚奠中 董国炎著，山西古籍出版社 1998 年第一版
4. 《现代中国学术论衡》钱穆著，生活 读书 新知三联书店 2000 年第一版
5. 《学术与政治》马科斯·韦伯著，生活 读书 新知三联书店 1997 年第一版

第十章 孙中山

本章教学目的和基本要求：了解孙中山三民主义的内容和中国传统政治哲学的关系；重点是其知行学说。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述

孙中山先生幼名帝象，学名文，字德明，号日新，后改号逸仙，旅居日本时曾化名中山樵，“中山”因而得名。1866年11月12日孙中山出生于翠亨村一个普通的农民家庭，10岁入村塾读书，12岁到檀香山读书，17岁时回国。1884年与本县卢慕贞女士结婚。1886年至1892年先后在广州、香港学医。毕业后，在澳门、广州行医，并致力于救国的政治活动。1894年上书李鸿章遭到拒绝，遂再赴檀香山，创立兴中会，提出“驱除鞑虏，恢复中国，创立合众政府”的主张。1905年在东京成立中国同盟会，系统地提出其三民主义思想，并与保皇派进行了激烈的论战。1895年至1911年策划多次反清武装起义，屡遭挫折而斗志弥坚。1911年10月10日武昌起义，得到各省响应，导致清朝专制统治的覆灭，是为著名的“辛亥革命”。

1912年元旦，孙中山在南京就任中华民国临时大总统，创立了中国历史上第一个共和政体。1912年4月卸大总统职，致力于经济建设的宣传。袁世凯窃据大总统职位后阴谋复辟帝制，孙中山乃于1913年发动“二次革命”反袁。1914年在日本组织成立中华革命党。1915年与宋庆龄结婚。

1917年，在广州召开非常国会，组织中华民国军政府，被推举为大元帅，开展护法运动。1919年改组中华革命党为中国国民党，担任总理。1921年，非常国会又于广州议定组织中华民国正式政府，孙中山就任大总统，再举护法旗帜。1923年，孙中山第三次在广州建立政权，成立陆海军大元帅大本营，复任大元帅。同年接受苏俄和中国共产党的建议，决定国共两党实行合作，以推进国民革命。1924年1月召开中国国民党第一次全国代表大会，改组了国民党，重新解释其三民主义。同年秋，冯玉祥发动“北京政变”，孙中山应邀北上，共商国是。1925年3月12日，因肝癌不治，逝世于北京。

第二节 三民主义和知行学说

一、三民主义

（一）内容

三民主义是指国家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。认为民族主义可以唤醒国人，为维护过去的光荣而奋发自强；民权主义可以使人民知道自身是国家的主体，以增强国民的团结；民生主义则要解决人民的贫困，在人民的生活水准提高之后，有了丰衣足食，为民族生存所必须的现代化才容易见效。三者互相补充，同时完成，才能令中国民族永久独立的生存，也是「致力国民革命凡四十年」的最终目标。

（二）关系

三者的关系非常密切，互相牵连。民族主义的重点是国家的独立自主、生存发展，民生主义是三民主义的基础。民族主义除了在经济上解除列强种种压迫之外，也包括民族同化、即汉、满、蒙、回、藏五族共和。孙先生主张「顺应历史趋势，用人力的力量加速各民族血统上、文化上之同化，以形成一中华民族。孙中山先生说：「这三民主义，都是一贯的，而「建设之首要在于民生」一句，

亦将三者紧扣起来，成为国民革命的最终目标。

二、“行易知难”的知行学说

知行学说在中国历史溯源。

驳“知易行难” 624

驳“知行合一” 624

三、民生史观：对社会达尔文主义以及历史唯物主义的批驳

P622

P629

复习与思考题

1. 思考：孙中山在中国由帝制向民治转型中的处境和作用。
2. 孙中山的知行观？（读孙中山的《孙文学说（选录）》）
3. 孙中山的历史哲学内容和价值？

拓展阅读书目

1. 葛兆光 《中国思想史（二）》 复旦大学出版社 2000 年
2. 侯宜杰 《二十世纪初中国政治改革风潮》 人民出版社 1993 年
3. 孙中山 《三民主义》 岳麓书社 1999 年第一版

第十一章 胡 适

本章教学目的和基本要求：了解胡适的生平和那个特殊时代的关系；重点掌握胡适和美国实用主义的关系以及其自由主义的文化道路。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述和学术渊源

一、生平著述

原名洪骈，小字嗣糜，字适之。原籍安徽绩溪，生于上海。著名的哲学家、文学史家、作家。早年在上海中国公学读书，接触新学，信奉进化论，参与编辑《竞生旬报》。1910 年赴美国，先后在康奈尔大学和哥伦比亚大学攻读农科和文、史、哲学，师从于实用主义大师杜威。1917 年 7 月回国，任北京大学教授，在北京大学任教数十年，担任过中文系主任、英文系主任、文学院院长、校长等职务。讲授过中国哲学史、西洋哲学史、中国文学史概要、唐宋思想史等课程。在留学期间，便投稿《新青年》，首先倡导白话文，主张进行文学革新。回国后，参加编辑《新青年》，反对孔教和封建伦理道德，宣传资产阶级民主、自由，成为新文化运动的著名人物。1922 年离开《新青年》，主办《努力周报》。“九一八”事变之后创办《独立评论》周刊，积极主张“西化”。1938 年出任南京国民政府驻美大使。1942 年回国后任行政院最高政治顾问。1946 年任北京大学校长。1949 年移居美国，后回台湾，任“中央研究院”院长等职。

胡适一生涉猎文学、哲学、史学等多个学科领域，进行过许多开拓性的研究，是中国现代文化的奠基人之一。著有《胡适文存》、《中国哲学史大纲》、《白话文学史》、《胡适文集》、《胡适作品集》等。

二、思想渊源

（一）以杜威为代表的实用主义

1914 年 6 月，胡适在康奈尔大学毕业，随即入研究院学习。次年 9 月，离绮色佳赴纽约，转入哥伦比亚大学哲学系研究部，主攻哲学，受业于杜威门下。

实用主义，胡适译为实验主义，它是在美国工业社会的土壤里生长起来的一种哲学思潮，产生于 19 世纪末 20 世纪初。在这种美国土壤中产生的实用主义，用罗素的话来说，是一种“美国工业社会的哲学”。作为美国式实践的理论概括，实用主义强调从人的“经验”出发，主张用行为效果来证明思维的合理性，根据事实效果来判定或修正信念，“要把注意之点从最先的物事移到最后的物事；从通则移到事实，从范畴（Categories）移到效果”，带有强烈的反教条主义和反思辩哲学的色彩。

一九一九年五四运动的前夜来到中国，杜威在中国停留了两年又两个月，发表了几十次演讲，杜威实用主义拒绝全盘彻底解决社会问题。杜威不断提醒中国人民，不要毫无批判地引进西方的思想，当然也包括他自己的思想，也不要毫无批判地拒绝传统的中国价值观。在社会操作的层面上，杜威实用主义最终让位于马克思主义，没有能够对中国社会产生多大影响。

（二）梁启超和杨千里的影响。106

第二节 问题与主义之争与胡适的文化哲学

一、问题与主义

(一) 时代背景及内容

新文化运动中，中国的新知识分子如饥似渴地向西方寻求真理，搬取新的思想武器。各种新思想像潮水般涌进中国。俄国十月革命以后，马克思主义也在先进的知识分子中间开始传播。“五四”、“六三”以后，工人罢工，商界罢市，斗争日趋深入，马克思主义开始与工人运动相结合。而以《新青年》团体为中心形成的新文化统一战线，也开始发生分化。1919年7月，胡适发表《多研究些问题，少谈些“主义”》一文，引起关于“问题与主义”的论争，这便是统一战线开始分化的一个标志，也是胡适“和马克思主义者冲突的第一个回合”。

《多研究些问题，少谈些“主义”》的文章问世。这只是胡适的“政论的导言”。其中说了三点：

第一，空谈好听的“主义”是极容易的事，是阿猫阿狗都能做的事，是鹦鹉和留声机器都能做的事。

第二，空谈外来进口的“主义”，是没有什么用处的。

第三，偏向纸上的“主义”，是很危险的。这种口头禅很容易被无耻政客利用来做种种害人的事

胡适却极力凸显了实用主义看重和强调科学方法的方面，进而把实用主义解释成为就是一种科学方法，纳入到新文化运动中的科学主义思潮中来，从而使实用主义与科学主义思潮的狂飚突进相伴随而影响一时。

(二) 思考

后工业主义、后马克思主义、后历史主义、后殖民主义、后理想主义、后启蒙主义，等等等等，不一而足，实在是让人目不暇接。成熟的思想固然离不开概念和范畴的创新，但单纯靠制造所谓的新范畴、新概念，肯定不能说明思想的成熟和深刻，甚至会弄巧成拙，显示出制造者思想上的无能 and 学术上的浅薄？

二、自由主义的文化观

(一) 批评梁漱溟的文化观

(二) 发展的三个阶段

1918—20年代末期：中西汇合说

30年代到40年代：全盘西化

1949—1962：

复习与思考题

1. 胡适自由主义文化观与杜威实用主义的源流关系？（读《胡适文存》1集卷2）
2. 胡适是如何体认西方近代文明的内涵的？
3. 胡适如何徘徊于学术与政治之间的？这对于思想启蒙有何启示？

拓展阅读书目

1. 郑大华 《梁漱溟与胡适——文化保守主义与西化思潮的比较》中华书局 1994年
2. 【美】周明之著 雷颐译《胡适与现代中国知识分子的选择》广西师范大学出版社 2005

年 2 月第一版

3. 欧阳哲生著 《自由主义之累——胡适思想之现代阐释》 江西教育出版社 2003 年 7 月第一版
4. 贺麟著 《五十年的中国哲学》 辽宁教育出版社 1989 年 3 月第一版
5. 【美】费正清著 《美国与中国》，商务印书馆 1989 年 8 月第一版
6. 唐德刚著 《胡适杂忆》，广西师范大学出版社 2005 年 2 月第一版

第十二章 梁漱溟

本章教学目的和基本要求：深入了解和体会梁漱溟的生平和学问的关系；重点掌握其文化三路向和三期出现思想；着重思考儒学和中国现代化的关系问题。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述和思想路程

一、生平著述

梁漱溟（1893-1988），原名焕鼎，字寿铭、萧名、漱溟，后以其字行世，广西桂林人。中国现代思想家，现代新儒家的早期代表人物之一。

梁氏原是元朝宗室贴木儿的后裔，出身于“世代诗礼仁宦”家庭，早年颇受其父梁济（巨川）的影响。青年时代又一度崇信康有为、梁启超的改良主义思想影响。辛亥革命时期，参加同盟会京津支部，曾热衷于社会主义，著《社会主义粹言》小册子，宣传废除私有财产制。二十岁起潜心于佛学研究，几度自杀未成，经过几年的沉潜反思，重兴追求社会理想的热情，又逐步转向了儒学。1918年，受蔡元培之聘任北京大学讲师，后升为教授，发表《东西文化及其哲学》一书，阐发其“东方精神文明论”和新儒家思想，在学术界颇有影响。梁漱溟自称“是一个有思想，又且本着他的思想而行动的人”。1924年，他辞去北大教职，到山东菏泽办高中，又创办了山东乡村建设研究院，发表《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设大意》、《乡村建设理论》等著作，推行乡村建设运动。抗日战争爆发，参加抗战活动，曾在重庆北碚办勉仁书院。1940年，参加发起“中国民主同盟”，次年赴香港办《光明报》，为“民盟”言论机关。1946年，参加重庆政治协商会议，并代表“民盟”参与国共两党的和谈。中华人民共和国成立后，从四川北上，出任中国人民政治协商会议委员。1955年，由于批评当时的农民政策等，遭到政治批判。以后主要在家从事理论研究，发表了《人心与人生》、《东方学术概观》等著作。八十年代后期，九十多高龄的他仍著文和演讲，继续宣传他的中国传统文化复兴的思想。梁漱溟的著作除以上所提到的之外，尚有：《印度哲学概论》、《唯识述义》等，今编有八卷本的《梁漱溟全集》。

梁漱溟先生（1893—1988）是一位性格特异、风骨嶙峋的人物。他是桂林人，但生长在北京。他并未接受过旧式教育，他的父亲很明，让他在新式学堂里接受了小学、中学教育。1916年，梁先生在《东方杂志》上发表学习佛学的心得《究元决疑论》，很受北大蔡元培校长的赏识，蔡校长即与文科学长陈独秀商量，决定聘梁先生为印度哲学课程的特约讲师。在此前，梁先生曾经报考过北大，没有被录取。这就是人们常说的梁漱溟没有考取北大当学生，却当上了北大的讲师。他的代表作是《东西文化及其哲学》，1921年由商务印书馆正式出版。梁先生是有操守有气节的人，他的骨头很硬，梁先生不鸣则已，一鸣惊人。抗战时与抗战后，他曾经两度去延安，曾经与毛泽东多次交谈，乃至同榻而眠。1953年与毛直接冲突的“廷争面折”要试一试毛泽东的“雅量”。当遭到政治高压时，他脱口而出的一句话是：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也！”

（二）思想历程

清末民初：非儒家思想的转变

“五四”前后：新儒学思想的形成

20年代中至30年代：新儒学思想的实践

40至80年代：新儒学思想的发展

他自云是：“中国儒家、西洋派哲学和医学三者，是我思想所从画之根柢”（《朝话》），把

孔子、孟子、王阳明的儒家思想，佛教哲学和西方柏格森的“生命哲学”糅合在一起。

第二节 文化思想和具体实践

一、文化思想

（一）三大文化路向说

东西文化问题之缘起

内容：东西文化“三路向”说的提出；

西方文化：意欲向前要求；

中国文化：意欲调和持中；

印度文化：意欲反身向后。

世界文化前景：中国文化之复兴。——中国文化以孔子为代表，以儒家学说为根本，以伦理为本位，它是人类文化的理想归宿，比西洋文化要来得“高妙”，认定“世界未来的文化就是中国文化复兴”，认为只有以儒家思想为基本价值取向的生活，才能使人们尝到“人生的真味”。

（二）文化理论的哲学基础.

文化源泉——意欲

生命的展开——心

知识构成的方法——直觉、理智、现量

二、乡村建设——儒家的现代化

创造新文化，救活旧农村

重建一新社会组织构造

“促兴农业以引发工业”

“农民自觉”与知识分子作用

总之，断定中国是一个“职业分途”、“伦理本位”的社会，缺乏“阶级的分野”（《中国文化要义》），因此反对阶级斗争的理论，以为应该通过恢复“法制礼俗”来巩固社会秩序，并“以农业引导工业的民族复兴”（《乡村建设理论》）。

复习与思考题

1. 梁漱溟的人心三路向和文化三期三系学说是如何在五四思潮中提出的？具体内容如何？（读梁漱溟《东西方文化及其哲学》、《人心与人生》）
2. 梁漱溟如何用自己的生命现证了儒家学说的？
3. 思考：儒学和中国现代化的关系。

拓展阅读书目

1. 《中国现代学术经典 梁漱溟卷》刘梦溪主编 河北教育出版社 1996.12 第一版
2. 《东西方文化及其哲学》梁漱溟著 商务印书馆 2001 年版
3. 【美】艾恺著《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》江苏人民出版社 1999 年第一版
4. 《梁漱溟全集》全八卷，山东人民出版社 1991 年第一版
5. 【美】杜维明著 《杜维明文集》武汉出版社 1998 年第一版

第十三章 熊十力

本章教学目的和基本要求：掌握熊十力成学的历程和启示；其新唯识学在哲学和佛学界的影响；重点是其习心和本心思想。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述和唯识学思想

一、生平著述

原名继智，号子真，晚年号漆园老人，黄冈（今团风）县上巴河张家湾人。著名哲学家。幼时在家随兄读书，14岁从军，1905年考入湖北陆军特别小学堂，在校期间，加入武昌“科学补习所”、“日知会”等反清革命团体，武昌首义后参加光复黄州，后赴武昌，被任命为湖北军政府参谋。1917年赴广州参加孙中山领导的“护法运动”。失败后，决意专心从哲学研究。先后在武昌文华大学、天津南开中学、北京大学、浙江大学任教。全国解放后，“特别邀请人士”身份参加首届全国政治协商会议，后被选为全国政协、二、三、四届委员。1968年因病在上海逝世。

他是一位传奇式的人物。家中贫困，从没有受过任何旧式与新式教育，只读过半年私塾，早年就有佛学的“天上地下，唯我独尊”的意识。他是自学成才的，特别有天赋，有悟性。1920年夏，梁漱溟先生来南京访问金陵刻经处，向欧阳竟无大师请教佛学并介绍熊十力先生求学。1922年冬，熊先生开始在北大任特约讲师，讲佛教唯识学。熊先生孤傲，脾气急躁。熊十力力图复兴与鸢飞鱼跃、生生不息、生意盎然的宇宙大生命相匹配的人文世界，恢复具有创造精神的、活活泼泼的、刚健自强的民族文化生命。一个人，一个族类，都有自身内在的大宝藏，如果不善于“自力开辟”、“自力创造”，反而“抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿”，放弃己性、特殊性、民族性、个体性，那就很容易沦为浮游无根的精神弃儿。熊先生一生最可贵的就是保持了己性，护持了“真我”。黄冈熊子真（十力）先生是20世纪中国最具有原创性的哲学家。

蔡元培称熊氏乃二千年来以哲学家之立场阐扬佛学最精深之第一人。马一浮先生更在序言中将熊十力与王弼、龙树并提，称其学识创见乃超越于道生、玄奘、窥基等古代佛学大师之上，真可谓推崇至极！其学说影响深远，在哲学界自成一体，“熊学”研究者也遍及全国和海外，《大英百科全书》称“熊十力与冯友兰为中国当代哲学之杰出人物”。

著有《新唯识论》、《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《佛家名相通释》、《乾坤衍》等书。

二、“唯识学”新解

熊十力的《新唯识论》，底本奠定于1923年于北京大学授唯识学概论之讲义。1932年浙江省立图书馆出版发行了《新唯识论》（文言文本）。分明宗、唯识、转变、功能、成色、明心六章，九万余字。此著是将真谛、玄奘等人由印度传播而来的唯识之学，予以“中国化”之奠基性作品。

（一）实证本体

实证本体的方法为“性智”。熊十力说：

“性智者，即是真的自己底觉悟……这种觉悟虽不离感官经验，要是不滞于感官经验而恒自在离系的。他元是自明自觉，虚灵无碍，圆满无缺，虽寂寞无形，而秩然众理已毕具，能为一切知识底根源的。量智，是思量和推度，或明辨事物之理则，及于所行所历，简择得失等等的作用故，故说名量智，亦名理智。”

（二）心物关系

关于心物或心境之关系，熊氏说：

唯识的旨趣，是把境来从属于心，即显心运用于一切境而为其主宰的，是独立的，是不役于境的。

只是不承认有离心独存的外境，却非不承认有境。因为心是对境而彰名的，才说心，便有境，若无境，即心之名也不立了。实则心和境，本是具有内在矛盾的发展底整体。

（三）心与境各自有独立意义

虽则离心无境，境和心却各自有独立的涵义。他说：“境的方面，是有和心相反的趋势。心的方面，是有自由的、向上的、任持自性、不为境缚的主宰力。”

为什么人人都朦昧着，认为一切的境都离我的心而独在？对此问题，熊十力笼统地说：“实则日星高明，不离我的视觉，大地博厚，不离我的触觉，乃至具有心识的人类等，繁然并处，不离我的情思。可见一切的境，都是和心同体的。因为是同体的，没有一彼一此的分界，没有一内一外的隔碍。才有感，必有应。才有应，必有感。正如人的一身，由多方面的机能互相涵摄，成为一体，是同样的道理。”

第二节 熊十力的体用论

一、本心与习心

熊十力认为，心有“本心”（本来的心）和“习心”（妄执的心）之分别。本心是绝对的、真实的，心物同体之“心”即此本心。至于妄执的心，便是取境的识，不得说为实在。

第一，“习心”的本质习心是缘生而无自体的。熊氏说：

缘字的意义，本是一种凭藉的意思。生字的意义，是现起的意思。如甲凭藉乙丙等而现起，即说乙丙等，于甲作缘。若是把乙丙等这些缘都拆除了，即甲也不可得。由此应说甲的相状，就是乙丙等许多的缘，互相藉待而现起的，这就叫做缘生。

第二，妄执的心

“这个心就是许多的缘互相藉待而现起的一种相貌，当然不是有自体的，不是实在的。若把众多的缘一一拆除，这个心在何处呢？实际上可以说他是毕竟空、无所有的。”

第三、妄执心无独立性

《新唯识论》对“四缘”做了这样的概括：“由识的现起，是他本身具有内在的自动的力故，遂立因缘。由识的现起，是有所缘境，为所仗托故，遂立所缘缘。除前三种缘之外，尚有许多关系，如官能及作意等等，对于识的现起都有很密切的关系。如果没有这些关系，即识亦不得现起，所以立增上缘。”

二、体用论

（一）本体的含义

在熊氏看来，“本体”一词涵概各种各样的意思。

1. 本体是备万理、含万德、肇万端，所以是绝对无待的；
2. 本体是幽隐、无形相的，同时又是全而圆满无缺、不可割割的；
3. 本体是变与不变之统一。本体是显现为无量无边的功用，因此说是变易的，而本体的自性，恒是清静、刚健的、无滞碍的，因此说是不变易的。
4. 本体能显现为万殊的功能，但又不能超脱于万殊的功能而别为主宰者、创造者，所以它是无能而无所不能。

（二）“翕辟成变”

恒转中包含着一系列相反相成的法则，如“翕辟”和“生灭”。熊氏说：“辟，只是一种动势。翕，也只是一种动势。不可说翕辟各有自体，亦不可说先之以翕，而后之以辟也。”

翕、辟约略近于物、心。他说：“翕的势用是凝聚的，是有成为形质的趋势的，即依翕故，假说为物，亦云物行。辟的势用是刚健的，是运行于翕之中，而能转翕从己的，即依辟故，假说为心，亦云心行。”

以一般所说的心理现象后于有机物、无机物而产生，来非难“翕物、辟心”之说，熊氏认为这是很大的误解。他说：

如难者之意，直以物为本原而已，不知凡有必始于无，凡可象者，必以虚寂为极。泥象者，不能于象而悟虚寂，滞有者，不能于有而证无。……从真理的观点来看，所谓一切物，都是依着真实即本体显现之迹象，而假说为物，若克就物底自身而言，却是空，是无所有的，但不妨依真实的显现，假名为物罢了。譬如冰是水的显现，故离水，别无有冰的自身。应说自身是空，是无所有的。一切物是真实的显现，亦复如是。”

（三）即用显体

本体与功能，是中国哲学史上一对颇为基本的概念。熊氏的观点，可以“即用显体”概括之。他说：“用之为言，即于体之流行而说为用，即于体之显现而说为用。因为体以其至无、而显现万有，以其至寂而流行无有滞碍。离流行，不可觅至寂的，故必于流行而识至寂。离显现万有，不可觅至无的，故必于万有而识至无。”

（四）心物同体

按熊十力的观点，心有本心与习心之差别，本心即本体，是心境一如、心物同体的，习心是本心发用后，在外驰不反的情况下形成的。而本体不能用量智，只能用性智去觉悟。实际上是本体自己觉悟自己。“所谓物者，只是收凝的势用即翕之所诈现，并非有实在的物质。”

（五）发明本心

最终，境界的高低，要由他发明本心的工夫来决定。熊氏说：

“本心亦云性智，是吾人与万物所同具之本性。所谓真净圆觉，虚彻灵通，卓然而独存者也。非虚妄曰真，无感染曰净，统众德而大备、烁群昏而独照曰圆觉，至实而无相曰虚，至健而无不遍曰彻，神妙不测曰灵，应感无穷曰通，绝待曰独存。”

相关教学环节：师生讨论熊十力和梁漱溟的治学途径有何不同，结合现在学术界中国哲学合法性问题的讨论探讨中国哲学的特色究竟何在。

1. 提前一节课发放讨论材料。
2. 由三个同学做主体发言；三位同学做评论。
3. 其他同学在此基础上展开讨论。
4. 老师最后归纳总结。

复习与思考题

1. 熊十力思想流变的历程？其“成己成圣的心性学”具体内容如何？（读《新维识论》和《十力语要》相关部分）
2. 如何理解熊十力“翕辟成变”思想？
3. 熊十力是如何论述“本心”与“习心”的？其用意何在？

拓展阅读书目

1. 《十力语要》熊十力著 中华书局 1986 年第一版
2. 《中国佛教与人文精神》楼宇烈著 宗教文化出版社 2003 年 10 月第一版
3. 《天地间一个读书人——熊十力传》郭齐勇著 上海文艺出版社 1987 年版

第十四章 冯友兰

本章教学目的和基本要求：重点掌握冯友兰的哲学史贡献，贞元六书和他的人生境界说。
学时分配：2 课时

第一节 生平著述和哲学史贡献

一、生平著述

冯友兰（1895—1984），河南唐河人。毕业于北京大学文科哲学门，次年赴美国留学，1924年获美国哥伦比亚大学哲学博士。回国后曾任清华大学、西南联合大学等校教授，长期从事哲学和中国哲学史的研究和教学。

二、继往开来的使命

冯友兰不止一次地转引张载的话：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。以为此“乃吾一切先哲著书立说之宗旨”，也是当今“哲学家所应自期许者也”。那么，他是如何继往开来的呢？

（一）系统研究中国哲学史

为了“继往开来”，冯友兰系统地研究了中国哲学史。他在三十年代初出版的《中国哲学史》一书，是继胡适《中国哲学史大纲》（卷上）之后的又一重要著作，把中国哲学史的研究提高到一个新的水平。

（二）哲学史的分期

冯友兰把中国过去的哲学史分为两个时代：第一是所谓“子学时代”，自春秋迄汉初。这是一个社会大变动，思想大解放的时代。第二是所谓“经学时代”，自董仲舒至康有为，在这个期间，中国的社会制度没有发生根本性的变化，哲学依附于经学，哲学家只有注疏的方式阐发。

冯友兰认为，中国在他所处的时代，又到进入社会大变动的时期。这是中国哲学发展进程中的新时代，经学时代刚结束，新的时代刚开始。所谓“贞下起元”，就是这个意思。不过新时代能自成系统，能够创新的思想家，新时代的中国哲学史，依然在创造的过程之中。

（三）接着讲与照着讲

冯友兰在《新理学》中说，本书“是‘接著’宋明以来底理学讲底，而不是‘照着’宋明以来底理学讲底”。中国需要近代化，哲学也需要近代化。近代化的中国哲学，并不是凭空创造一个新的中国哲学，那是不可能的。新的近代化的中国哲学，只能是用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学中的概念，使那些似乎是含不清的概念明确起来，这就是“接着讲”与“照着讲”的分别。

第二节 冯友兰的哲学思想

一、新理学的诸范畴

冯友兰自称其“新理学”是“最哲学的形上学”。他认为，“新理学”继承了中国哲学史中程朱理学这一传统。然而，他自认为是接着程朱而不是照着程朱讲，所以是“新理学”。他的所谓“最哲学的形上学”，包括三方面的内容。

（一）理，气与太极

冯友兰继承了程朱理学的观点，认为宇宙间实际存在的事物都是由理和气构成的。他说：凡实际底存在底事物，皆有两所依，即其所依照，及其所依据。

没有任何形式的“真元之气”，就是冯友兰所谓的“无极”；而所有事物的理的总和，或者一切理之总和叫做“太极”。这个世界包括着构成万物的最基本质料，具有所有理，以至由气至理之一切程序，所以称其为“无极而太极”。将这个程序视流行的个过程，就是所谓“道体”。

（二）建立哲学形上学的方法

冯友兰建立了一个形而上学的体系，其使用的方法具有一定的新意，这也是他所谓“新理学”之新处所在。具体分析起来，大致可以概括为三种：

1. 回应休谟与康德问题

冯友兰力图用维也纳学派的逻辑实证主义的一些观点和方法，重新解释中国古代哲学。在这一过程中，进行一定程度上的创造性发挥，从而构成他自己的形上哲学体系。他说：

康德的批评底哲学的工作，是经过休谟的经验主义而重新建立形上学。它“于武断主义及怀疑主义中间，得一中道”。新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义，而重新建立形上学。它也于武断主义及怀疑主义中间得一中道。

2. “过河拆桥”的方法

所谓“过河拆桥”的方法，是指从对经验或事实命题的分析中获得形式、质料的概念，把它们形而上学化而为真际（理世界）和真元之气（绝对的料），于是“过河拆桥”，把原有的一点经验事实的根据完全抛弃，把理气以及理气结合成的道体，总括为大全，都成了对实际无所肯定的一些空的观念。

3. “负的方法”

以上方法被他称为正的方法。关于负的方法。他说：一个完全的形上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的最后顶点。

（三）对于中国哲学范畴作逻辑分析

冯友兰提出要运用逻辑分析方法来净化中国的哲学概念。他说：我们希望不久将来看到，欧洲的哲学概念将用中国人的直觉和经验来补充，而中国的哲学概念将因欧洲人的逻辑和清晰思想而得到净化。

二、人生境界说

这是他的哲学的重要特征和影响最深远之处。冯友兰继承了传统理学成圣、成贤的理想人格与精神境界的追求。他认为自己的哲学对实际无所肯定，对现实的生活似乎没有功利价值的实际用处。但是，他的哲学能使人们对真际有一番理智的同情和了解，作为“人道”的根据和以入“圣域”的门路。从这个意义上来说，哲学有“无用之用”，而且是“大用”。

（一）人生与觉解

了解是一种运用概念的活动，自觉则是一种心理状态，了解而又自觉，就合称为“觉解”。他说：若问人生是怎样一回我们可以说，人生是有觉解底生活，或有较高程度底觉解底生活，这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。

（二）觉解与境界

不过，人对宇宙人生的觉解程度是有差别的，由此，宇宙人生对人的意义也有差别。冯友兰以为，正是这种差别，使人生的境界不同。同一宇宙人生，按照人的觉解不同，可以分为四种境界：

1. 自然境界

在自然境界中生活的人，“凿井而饮，耕田而食，不识不知，顺帝之则”，种田、凿井等活动都是自发的，是近乎凭本能在那里活动，很少有自觉。也就是一种基本与动物相同的完全没有觉解的生活境界。

2. 功利境界

在功利境界中生活的人，其行为以求自己的利益或快乐为目的；求财富，求荣誉或者求发展自己的事业，都是出于对自己的利益的觉解。

3. 道德境界

在道德境界中生活的人，其行为都求“尽伦尽职”，在他所处的伦理关系和社会职务中遵循着当然之则；他能对道德的当然之则有觉解，于是就尽伦尽职，不计成败。

4. 天地境界

冯友兰认为，“新理学”中的几个重要观念，可以使人得到天地境界：理和气两个观念使人“游心于物之初”，大全和道体两个观念使人“游心于物之全”。人们用理、气、道体、大全来观，便可知天、事天、乐天以至于同天，这就达到了最高境界。这样的人，他知在全，又知在全不可思议，“其肉体虽只是夸大全的一部分，其心虽亦只是大全的一部分，但精神上他可以自同于大全”。

（三）人生境界说的评价

复习与思考题

1. 试析冯友兰三部哲学史著作的异同及其在哲学史研究中的价值意义？
2. 冯友兰贞元六书的架构和大体内容？
3. 简析冯友兰人生境界说？

拓展阅读书目

1. 《冯友兰学术论著自选集》北京师范大学出版社 1988 年第一版
2. 《现代中国哲学的追寻》 陈来著 人民出版社 2002 年第一版
3. 《冯友兰学术思想评传》 宋志明著 北京图书馆出版社 2001 年第一版

第十五章 马一浮

本章教学目的和基本要求：精确掌握马一浮先生的六艺论思想，难点是其理学系统思想的精深体证。要求比照儒学其他大师的思想一起来学。

学时分配：3 课时

第一节 研究现状和生平著述

一、研究现状及意义

周恩来总理称之为“我国当代理学大师”的马一浮，却鲜为人提及。究其原因，可能与马一浮从不标新，更不自构体系，而始终只是默默地潜心体究宋明理学，躬自践行中国传统文化的为人精神，匿居陋巷，不求闻达等有关。熊十力对马一浮推许说：“马先生道高识远”（《十力语要》卷二《与贺昌群》）。梁漱溟赞许他为，“千年国粹，一代儒宗”。贺麟则评论说：“马先生兼有中国正统儒者所应具备之诗教礼教理学三种学养，可谓为代表传统中国文化的仅存的硕果。”又说：“他尤其能卓有识度，灼见大义，圆融会通，了无滞碍”（《当代中国哲学》第一章，《中国哲学的调整与发扬》）。所以，马一浮的思想路向，对于把握近现代儒学发展的全貌是极有意义的。

二、生平简历

马一浮，单名浮，一浮是他的字，号湛翁，别署蠲戏老人、蠲叟等，浙江绍兴人。生于清光绪九年（1883年）死于1967年。他自幼饱读诗书，1898年，十六岁时，应县试，名列会稽县案首（第一名）。大约从1912年或1913年起至1937年抗日战争爆发之前，他一直在杭州，孑然一身，身居陋巷，潜心研究儒、释、道等中国传统文化。马一浮先生（1883—1967）是一位大名士，大隐者，大儒，理学大师，又是著名的诗人与书法家。他早年到美、德、日游学，第一部《资本论》就是他带回中国的。他是绍兴人，长年隐居杭州。以前蔡元培校长请他到北大去任教，他以“古闻来学，未闻往教”八个字回绝。抗战军兴，才出山讲学，他随浙大迁居江西泰和、广西宜山，讲学的内容后来编成《泰和会语》、《宜山会语》。1939年，马先生到四川乐山办复性书院，有《复性书院讲录》6卷。马先生认为，六经可以统摄一切学术。马先生的儒释道的学养特别深厚，佛学造诣颇深，对宋明理学也有精湛的研究。马先生圆融，极有修养。

马一浮学术思想方面的主要著作：

《泰和宜山会语合刻》（二卷，附录一卷）、《复性书院讲录》（六卷）、《尔雅台答问》（一卷）、《尔雅台答问续编》（六卷）等。马一浮同时又是一位第一流的诗人和书法家。他已出版的诗集有《蠲戏斋诗前集》、《避寇集》附《芳杜词剩》、《蠲戏斋诗编年集》等，总称之为《蠲戏斋诗集》。浙江古籍出版社等单位集资合作整理出版的《马一浮集》，为研究马一浮学术思想、诗文书法，乃至近现代儒学的发展等，提供了极大的方便。

第二节 马一浮对于国学的体认

一、国学统摄于“六艺”

即所谓：“国学者，六艺之学也”（《泰和会语》，“楷定国学名义”）。这里的“六艺”是指诗、书、礼、乐、易、春秋，也就是通常所说的“六经”。

二、六艺实统摄于一心

他认为，只要“天地一日不毁，此心一日不亡，六艺之道亦一日不绝。人类如欲拔出黑暗而趋光明之途，舍此无由也”（《宜山会语》，“说忠信笃敬”）

三、把握其“六艺论”的方法：

读书：马一浮的《论语大义》和《孝经大义》二书，提纲挈领，条理清晰。若能读此二书，则对于他“六艺论”的文化哲学之要旨，也就大致可以把握了。

会心：马一浮认为心、思想是一切文化学术之根本，“不知反求自心之义理，终无入头处”。

四、学问的渊源

（一）融会程朱、陆王。

（二）破除儒佛、儒道、佛道，以及儒、佛、道内部的种种门户之争。

“大量者（识广宽容者）用之即同，小机者（识浅量狭者）执之即异。”

第三节 马一浮的理学思想

一、主敬为涵养之要

“为气禀所拘，故不免褊小而失其广大之量”；“为物欲所蔽，故不免昏暗而失其觉照之用”。他强调说：“须知敬之一字，实为入德之门。此是圣贤血脉所系。”

二、“穷理为致知之要”

马一浮总是联系“气”和“事”来说，强调“理气”、“理事”的“同源”和“无间”。

三、“博文为立事之要”

马一浮说：“穷理主于思之意多，博文主于学之意多。”强调必须多学多识。

四、“笃行为进德之要”是这四句中的要紧处

强调笃行，是马一浮理学思想的落实处。“性德虽是本具，不因修证则不能显。”因而，所谓“笃行为进德之要”，也就是讲的“因修显性”。他严厉批评“执性废修”的谬见，并借用佛教“性修不二”的说法，来强调“圣人之教在因修显性，决不执性废修”。

复习与思考题

1. 马一浮先生的六艺论具体内容以及在儒家现代化中的意义？
2. 思考：马一浮先生的理学思想主要包含哪些内容？
3. 思考：儒家三架马车的路向有何异同？

拓展阅读书目

1. 刘梦溪主编：《中国现代学术经典 马一浮卷》河北教育出版社 1996 年 12 月第一版
2. 滕复著 《马一浮思想研究》中华书局 1996 年第一版

第十六章 欧阳渐

本章教学目的和基本要求：了解近现代居士佛学发展的情况以及对于哲学界的影响。难点是：欧阳竟无辨析中国佛学真伪。

学时分配：2 课时

第一节 生平著述和佛教事业

一、生平著述

欧阳渐，字竟无，生于清同治十年（公元 1871 年），死于民国三十二年（公元 1943 年），江西宜黄人，近代著名佛学居士。

欧阳渐生于一个普通官宦之家，父仲孙公官农部二十余年，不得志，母汪氏。竟无先生六岁丧父，家贫，自幼刻苦攻读，二十岁捐得秀才。但他对举业看得很轻，所以入南昌经训书院，从其叔父宋卿公研读程朱理学，考据经史，兼工天算，为经训书院的高材生。1894 年中日甲午之战后，竟无先生有感于国事之日非，转而专治陆王之学，冀欲补救时弊。这时，他的一位好友桂伯华（杨仁山居士的学生）由南京回来，劝其学佛，由此，竟无先生开始注意佛学。光绪三十年（公元 1904 年），竟无先生三十四岁，赴北京廷试后南归时路过南京，专程到金陵刻经处拜访了杨仁山居士，得到了杨氏的教导，从而对佛学的信念更加坚定。不久，他回到宜黄，兴办正志学堂，自订科目，自编课本，亲自讲授。1906 年，竟无先生三十六岁，于广昌县教谕任间，遭母丧，悲痛万分，即于母丧之日“断肉食、绝色欲、杜仕进，归心佛法，以求究竟解脱”（吕 ；《亲教师欧阳先生事略》）。

次年，竟无先生赴南京，追随杨仁山居士学习佛法。不久，他奉杨氏之命，东渡日本，寻访佛教遗籍。在东京，他结识了章太炎、刘师培等，常在一起讨论佛学。回国后，为了筹集今后能够长期专心学习研究佛法的经费，竟无先生接受两广优级师范之邀，出任讲席，后因病辞职。继与友人李证刚共同经营农业于九峰山，又大病几死。于是，竟无先生决心舍身为法，置家庭生计于不顾。1910 年，竟无先生再次赴南京依杨仁山居士研究佛法，专攻慈氏法相唯识学。是年，竟无先生年已四十。1911 年，杨仁山居士生西，以金陵刻经处编校、刻印事业嘱竟无先生等。时值辛亥革命军攻打南京，城内十分混乱，竟无先生坚守刻经处四十余日，保全了经版。1912 年，竟无先生与李证刚、桂伯华等一起发起成立佛教会，激励僧徒自救，主张政教分离，然因宗旨不能实现而解散。从此，竟无先生不再过问外事，埋首佛典，把一生都献给了佛法研究、佛典整理、佛教教育等事业，为中国近代佛学的振兴与发展，作出了重要的贡献。

欧阳竟无一生著述甚丰，晚年自编所存著作作为《竟无内外学》，凡二十六种，三十余卷，均由支那内学院蜀院刻印，今则有金陵刻经处新刷本流通

二、佛教事业

（一）竟无先生继承杨仁山居士遗志，在主持整理、刻印佛经方面作出了重大的成绩。

首先，他遵照杨仁山居士的遗嘱，于民国七年（1918 年）刻成《瑜伽师地论》后五十卷，并做了一篇长叙，阐发慈氏法相唯识学一本十支的奥义，发前人之所未发。1922 年，支那内学院成立后，他继续组织师生积极认真地校刻佛典。前期，刻成唐代法相唯识学的重要经论、章疏一百余卷，为研究法相唯识学提供了一批珍贵的原始资料。1927 年后，内学院的刻经重点则转向了刻印《藏要》。先是竟无先生有鉴于佛教经籍卷帙浩繁，编次混乱，错讹迭出，给后人的学习和研究带

来重重困难，因而计划精选要典，慎择版本，严加校勘，编成一部《藏要》，以供学习、研究佛学者使用。经内学院师生二十年的努力，最后编选刻印成《藏要》三辑，总计收入经律论七十三种。其中，部分重要的经论都以不同汉译本，以及梵文本、巴利文本、藏文本等多种版本详加校勘，竟无先生又亲作序言，叙其源流及要旨，论说精审，实堪称迄今最佳之佛教经论选刊本。此外，竟无先生晚年有感于抗战期间“文献散亡、国殇含痛”，更发愿精刻佛藏一部以慰忠魂。他亲自选籍五千余卷，剔除疑伪，严别部属，意欲一洗宋元以来大藏经编次上的混乱。可惜，不久竟无先生谢世，此愿未能实现。然而，仅就在他主持下已刊印的二千余卷佛典而论，即已对近代佛学研究作出了重要的贡献。

（二）在佛教教育方面

欧阳竟无先是于1914年在金陵刻经处成立佛学研究部，聚众讲学。以后成为他最得力助手的吕先生，就是佛学研究部的第一批成员。1918年，竟无先生与当时一批著名学者，如沈子培、陈伯年、梁启超、熊秉三、蔡子民、章太炎等，共同发起在金陵刻经处研究部的基础上筹建支那内学院，其间刊布的《支那内学院简章》，标明内学院乃“以阐扬佛法，养成利世之才，非养成自利之才为宗旨”。《简章》后附有章太炎写的《支那内学院缘起》短文一篇，文中盛称竟无先生的为人、为学，以及内学院为培养在家信解之士的特点。经过四年的筹备，支那内学院于1922年7月正式成立，欧阳竟无任院长，吕任教务长。1943年竟无先生去世后，由吕接任院长。1949年，支那内学院改名为“中国内学院”，1952年经内学院院董会决议，自行停办。在内学院的三十年历史中，为近代中国培养了一大批著名的佛教学者。如在中国近代思想史、学术史上卓有成就的梁漱溟、熊十力、吕、汤用彤等，都与内学院有着密切的关系。

第二节 佛学研究

一、取向

求真去伪是竟无先生佛学研究中的根本志向之一。因此，他在瑜伽唯识学方面，上继玄奘、窥基，远承弥勒、无著、世亲，而在中观般若学方面则直循龙树、提婆旧轨，力求厘清伪经异说之谬。在这方面，他是不拘于师说的。如，杨仁山居士对在中国佛教各宗派中具有巨大影响的《大乘起信论》和《楞严经》这两部经典推崇倍至，甚至提出要以《大乘起信论》为基础，创立马鸣宗。然竟无先生则对这两部经典“毅然屏绝”（吕：《亲教师欧阳先生事略》）。他认为，《起信论》所讲的“真如缘起”是完全谬误的，其危害之大，不仅在于佛学理论，而且影响到整个中国佛教的学风“滋蔓之难圆”（《藏要经叙·大乘密严经》）。由此，他对基于《起信论》立教的天台宗、华严宗也持批评态度。

二、佛法抉择

欧阳竟无在佛学理论上推尊法相唯识学，并对此有十分精深的研究。他通过对法相唯识学发展历史的梳理和研究，提出了唯识和法相是在理论上具有许多不同特点的两学理的崭新见解。他认为，从印度瑜伽行派弥勒学发展历史来考察，是先立法相，后创唯识。所以反映在《瑜伽师地论》中，“本地分”详论法相，“抉择分”阐明唯识。以后，“无著括《瑜伽师地论》法门，论《阿毗达磨经》宗要，开法相、唯识二大宗”（《世亲摄论释叙》）。具体说来，以《瑜伽》为本，“抉择于《摄论》（《摄大乘论》），根据于《分别瑜伽》（本论相传为弥勒说、世亲释，未传译），张大于《二十唯识》、《三十唯识》，而胚胎于《百法明门》，是为唯识宗”。“抉择于《集论》（《大乘阿毗达磨集论》），根据于《辨中边》，张大于《杂集》（《大乘阿毗达磨杂集论》）”，“而亦胚胎于《五蕴》，是为法相宗”（《法相诸论叙》）。此外，竟无先生在有关的经论叙著中，

多次从不同角度比较了法相学与唯识学之间的不同点，读者可自去寻检。

关于竟无先生的法相、唯识为“两种学”的论点，当时和以后佛学界一直有不同的意见。如太虚大师就不同意法相唯识非一说，而认为“凡属遮表言思所诠缘者，无非法相，一一法相，莫非唯识。故法相所宗持者曰唯识，而唯识之说明者曰法相。”（《竟无居士学说质疑》）相反，如章太炎则高度称赞竟无先生的创见。他说，对于竟无先生的论点，“余初惊怪其言，审思释然，谓其识足以独步千祀也。”（《支那内学院缘起》）

三、特色

竟无先生在佛学理论上的另一特点是会通印度佛教各家之说，务求对佛学得一全面的理解。他不仅深求《瑜伽》、《唯识》之义，且于《般若》、《涅槃》诸经，亦均穷究其精义。他尝说：“佛法全体之统绪，曰《般若》、《瑜伽》之教，龙树、无著之学，罗什、玄奘之文。”（《复张君劢》）他认为，龙树、无著之学，《般若》、《瑜伽》之教并不是对立的，而是相辅相成、殊途同归的。因此，强调说：“经固有通，学何必封。龙树、无著，如车之两轮”（《院训·释教》）；“《般若》真实义，《瑜伽》方便义，如车具两轮”（《维摩诘所说经叙》）。1937年夏，他集门人讲“晚年定论”时，再一次强调了融瑜伽与中观于一境之意。

又，竟无先生尝以佛学融摄《大学》、《中庸》格物诚明之理（他曾说：“孔道概于《学》、《庸》”（见《孔佛概论之概论》）），认为“孔、佛理义同一”（《覆蒙文通书》），力图会通佛儒。

欧阳竟无一生著述甚丰，晚年自编所存著作作为《竟无内外学》，凡二十六种，三十余卷，均由支那内学院蜀院刻印，今则有金陵刻经处新刷本流通

复习与思考题

1. 从欧阳渐的佛教观试析宗教与哲学的关系？（读欧阳渐的《佛法非宗教非哲学》）
2. 思考：《大乘起信论》等一系列经典真伪辩论的历史和价值。

拓展阅读书目

1. 《中国现代学术经典 杨文会 欧阳渐 吕澂卷》刘梦溪主编 河北教育出版社 1996.12 第一版
2. 《理学、佛学、玄学》汤用彤著 北京大学出版社 1991年出版
3. 《和尚与哲学家——佛教与西方思想的对话》【法】让-弗朗索瓦·勒维尔 马蒂厄·里卡尔 陆元旭译 江苏人民出版社 2000年第一版
4. 《近现代居士佛学研究》刘成有著 巴蜀书社 2002年2月第一版

第十七章 太虚大师

本章教学目的和基本要求： 总体把握近现代佛学发展的路程；重点是太虚的人生佛教思想及其时代和历史意义。

学时分配：2 课时

引 言

中国近现代佛教是在中国传统文化，特别是儒家文化受西方文化猛烈冲击，以及欧洲学术界对佛教研究相当热门的环境下展开和振兴起来的。佛学在近现代中国思想界所起的作用是十分微妙的，它一方面作为我国的传统文化而被强调要继承发扬（如梁启超说：“我们国学的第二源泉就佛教”《治国的两条大路》），一方面又被作为接受西学的某种联接点而加以提倡（如谭嗣同说：“故尝谓西学皆源于佛学，亦惟有西学而佛学乃复明于世”（《仁学》）；又如李石岑说：“佛学的提倡，不特于科学毫无抵触之处，而且能使科学的方法上加上一层精密、科学的分类上加上一层正确，科学的效用上加上一层保证。”（《佛学与人生》）。

佛教在近现代思想界中曾发生过相当大的影响，如梁启超在《清代学术概论》一书中说：“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系。”可以说，不了解中国近现代佛教的情况，是不可能正确把握中国近现代哲学思想的全貌及其特征的。

第一节 生平简历

一、出生与学习

太虚，法名唯心，字太虚，号味庵，俗姓吕，乳名淦森，学名沛林，生于清光绪十五年十二月十八日（公元 1890 年 1 月 8 日），死于公元 1947 年。原籍浙江崇德（今浙江桐乡），生于浙江海宁，近代著名高僧。

二、佛教革新运动：

第一期：禅慧侠情，英雄佛子

第二期：闭关自省，阴雨探寻

第三期：世界佛苑，组会育僧

第四期：菩萨学处，中国本位

第二节 佛教改革的倡议和实践

他在《志行之自述》中所归纳的：“志在整兴佛教僧会（分别指出家的住持僧和在家的正信会），行在瑜伽菩萨戒本”。对此，大师自述云：“斯志斯行，余盖决定于民四（一九一五年）之冬，而迄今（民三十，一九二四年）持之弗渝者也。”

一、关于整兴佛教僧会

（一）这里所讲的佛教僧会，分别指出家的住持僧（僧伽集团）和在家佛徒的正信会

（二）1913 年二月，太虚在寄禅和尚追悼大会上，针对当时佛教丛林存在的积弊，首先提出

了“教理革命”、“教制革命”、“教产革命”的佛教三革命。

(三) 在实践中则从加强僧伽教育，培养新的僧伽人才著手。

二、关于行在瑜伽菩萨戒本

(一) 关于“行在瑜伽菩萨戒本”，太虚大师有一个详细的说明。他认为，佛法统摄于教、理、行、果，而“其要唯在于行”。

(二) 人生佛教：

1. 人生佛教是承继大乘佛教世间出世间不二的精神提出来的
2. 太虚大师提倡人生佛教的根本宗旨
3. 如何才能达到一这目标呢？
4. 太虚大师人生佛教的立意，是要充分发挥佛教在社会伦理教化方面的作用。
5. 人生佛教的重要特征

三、研究意义

太虚大师建立实用的人生佛教的理想，符合于世界上一般宗教由中世纪的神学化特点向现代社会人文化特点转化的共同规律。他对于推进我国佛教的现代转化，以适应现代社会的科学发展、现代人的生活实际和心理状态，有着积极的意义。因此，他在我国整个近代佛教的发展中，以至在今天海峡两岸的佛教建设中，产生了深远的影响。

复习与思考题

1. 太虚大师建设人生佛教的内容以及在佛教现代化中的意义？
2. 太虚和梁漱溟、欧阳竟无关于佛学的争辩说明了什么？

拓展阅读书目

1. 高朋、廖自力、张新鹰 《中国近代佛学思想史稿》巴蜀书社 1989 年
2. 李向平 《救世与救心》上海人民出版社 1993 年
3. 释东初 《中国佛教近代史》东初出版社 1992 年
4. 江灿腾 《人间净土的追寻——中国近世佛教思想研究》稻香出版社 1988 年
5. 江灿腾 《中国近代佛教思想的争辩与发展》南天书局有限公司 1998 年
6. 何建明 《佛法观念的近代调适》花城出版社 1998 年
7. 张如伦著 《现代中国思想研究》上海人民出版社 2000 年第一版

《宗教学》教学大纲

俞学明 编写

目 录

前 言.....	284
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	284
二、本课程的教学目的和基本要求.....	284
三、本课程的主要内容及学时分配.....	284
第一章 什么是宗教学.....	285
一、宗教学概说.....	285
二、西方宗教学研究的历程.....	285
三、中国宗教学研究的历程.....	285
复习与思考题.....	286
拓展阅读书目.....	286
第二章 什么是宗教.....	287
第一节 宗教的本质.....	287
一、历史上的宗教定义.....	287
二、宗教的要素.....	288
第二节 宗教研究的基础.....	288
一、宗教的基础.....	288
二、宗教研究的基础.....	288
三、如何对待多元化的宗教——冲突或对话.....	289
复习与思考题.....	289
拓展阅读书目.....	289
第三章 宗教学的分支学科.....	290
一、宗教人类学.....	290
二、宗教社会学.....	290
三、宗教心理学.....	290
四、宗教文化学.....	291
复习与思考题.....	291
拓展阅读书目.....	291
第四章 宗教的基本结构.....	292
第一节 宗教的观念和思想.....	292
一、神灵观.....	292
二、神迹观.....	293
第二节 宗教经验.....	294
一、宗教经验及其种种表现.....	294
二、获得宗教经验的方式.....	295
第三节 宗教生活.....	295
一、宗教生活的分类.....	295
二、宗教生活的功能.....	295
三、仪式和节日.....	295
第四节 宗教的组织与制度.....	295
一、宗教组织的形成和发展.....	295

二、各大宗教的宗教制度的建设.....	296
三、政教关系.....	296
复习与思考题.....	296
拓展阅读书目.....	296
第五章 世界宗教概说.....	298
第一节 佛 教.....	298
一、佛教的创立和基本教义.....	298
二、佛教的传布.....	298
第二节 基督教.....	298
一、基督教的产生和发展.....	299
二、基督教的基本教义.....	299
第三节 伊斯兰教.....	299
一、伊斯兰教的创立和发展.....	300
二、《古兰经》和伊斯兰教的基本教义.....	300
第四节 世界宗教发展现状.....	300
一、二十世纪以来的世界宗教发展.....	300
二、当代宗教发展的特点.....	300
三、新兴宗教.....	303
复习与思考题.....	303
拓展阅读书目.....	303
第六章 中国的宗教理论和政策.....	304
第一节 马克思主义的宗教观.....	304
一、马克思、恩格斯对宗教的批判.....	304
二、“鸦片说”和“文化说”.....	305
第二节 中国的宗教政策.....	306
一、我国宗教信仰自由政策的主要内容.....	306
二、宗教与社会主义相适应.....	306
复习与思考题.....	307
拓展阅读书目.....	307

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课。

编写目的：指导课程教学。

课程简介：宗教是人类历史上一种重要的社会文化现象。宗教在当代社会依然呈现出繁荣景象，对世界政治、经济、文化的发展和交流有着深刻的影响。对宗教进行全面系统的研究，不但是学术研究的需要，也是当代社会的现实需求。宗教学作为一门学科，已经成立了 100 多年。学者们采用了包括社会学、心理学、历史学、经济学、人类学、哲学等多学科的方法，对宗教及与之相关的各种现象进行了深入的探讨，对理解和诠释宗教的发展、有效处理宗教事务提供了有力借鉴。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程将在系统介绍宗教学理论发展的基础上，讲授宗教的本质、结构、当代宗教的发展等问题，引导学生在了解宗教历史的基础上，树立科学的宗教观。

基本要求：在系统讲授宗教学的相关知识和理论的基础上，对学生学好本课程提出以下要求：

其一，掌握宗教学学科的特点和研究方法；

其二，掌握宗教属性和宗教本质理解宗教的不同和具体内涵；

其三，掌握世界三大宗教的基本知识；

其四，正确理解马克思主义宗教观，正确理解我国的宗教政策。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 54 学时，具体如下：

第一章 什么是宗教学（3 课时）

第二章 什么是宗教（6 课时）

第三章 宗教学的分支学科（9 课时）

第四章 宗教的基本结构（12 课时）

第五章 世界宗教概说（18 课时）

第六章 中国的宗教理论和政策（6 课时）

第一章 什么是宗教学

本章教学目的和基本要求：了解宗教学产生的背景、宗教学的研究方法和中西方宗教学发展的历程。着重把握宗教学的产生、西方宗教学的研究历程、中国宗教学的研究历程。

学时分配：3

一、宗教学概说

宗教学是一门以宗教为研究对象的新兴的、交叉性或综合性的人文学科，成立于19世纪末，倡导者是缪勒。一百多年来，宗教学形成了诸多活跃的理论分支或研究范式，对宗教与历史、宗教与文化、宗教与民族、宗教与社会、宗教与政治、宗教与法律、宗教与经济、宗教与哲学、宗教与科学、宗教与文学、宗教与艺术等关系问题进行了深入的探讨，在近年来已经成为国际学界的显学。

二、西方宗教学研究的历程

西方思想史上对于宗教学的研究可谓源远流长，其源头可追溯到古希腊哲学家的有关批判思考活动，他们已经开始以理性批判的态度来审视希腊宗教传统，思考“诸神的本质”等重要问题。此后，经过文艺复兴、启蒙运动等历史阶段，这种理性批判精神一直传承于西方哲学、社会科学和人文运动领域。

就作为一门新学科的宗教学，是在19世纪的最后几十年间才充分酝酿成熟的。通常人们认为，1870年2—3月间，麦克斯·缪勒在英国皇家学会下属的英国科学研究所发表了著名的“宗教学四讲”，后经修改结集为《宗教学导论》（1873），可谓是宗教学的奠基作。在这部作品中，缪勒详细阐释了以科学态度来研究诸种宗教传统的理由，并把这门新学科叫作“宗教学”，并提出了宗教学研究的基本方法——比较的方法，也即进化论的方法。但这种方法只在比较宗教学刚兴起的三十多年间占主导地位，此后再没有出现一种能取而代之的、被大家所接受的新方法。

从1870年到十九世纪末叶，是比较宗教学发展的时期，这一时期的比较宗教学研究，主要是用达尔文—斯宾塞的进化论提供的标准去评判各宗教的“相对的高低优劣”。

从二十世纪初到二十世纪50年代，是宗教学分支学科大发展的时期。这一时期，宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教哲学等多种分支学科蓬勃发展，每一门学科，都有它自身的研究途径，都有适合于它自身的一套方法。这些分支学科的产生，表现了宗教学的交叉性、综合性、复杂性特征，并把宗教研究推向深入。

二十世纪50年代以来，一些国家的学者开始用怀疑的态度看待“比较宗教学”，对宗教世俗化、宗教衰退论、宗教与科学的关系等问题提出质疑和讨论，形成了对宗教的再思考。在方法论上更重视客观性的研究。而宗教对话的问题也随之日益成为人们关注的话题。有关宗教的学术研究为如实地理解“他人的信仰”提供了可能性。从80年代以来，宗教研究成为西方学界的显学，而宗教多元论问题也成为宗教哲学探讨的前沿领域，对宗教的科学的研究也大大加强。从90年代以来，有关于宗教是文化的理念使得宗教研究的平台大大拓展，宗教文化学成为晚近最受瞩目的研究方向之一，也把宗教学的交叉性或跨学科性推向了现有人文意识的极致，并将所有基本的或重大的问题都综合或整合起来。

三、中国宗教学研究的历程

中国宗教学的产生与“新文化运动”几乎同时，它在中国的发展历程最鲜明地反映了中国历史、中国文化、中国社会百年来发生的大变局，中国宗教学也因此最具有学术界最为重视的“问题意识”和“超越情怀”。中国宗教学的研究主要可以分为以下几个阶段：

1. 20 世纪上半叶，意识与问题共生

特点一，宗教学构成了以文化批判和现代启蒙为特征的“新文化运动”运动的一个侧面，对宗教的研究采用了客观的立场，理性的方法，又带有突出的宗教批判的成分；

特点二，宗教史学成就突出，是西方实证方法和中国传统学术中重视历史、重视考据相结合的产物，涌现出了以陈寅恪、陈垣、汤用彤、吕澂、胡适等为代表的宗教史学大家；

特点三，宗教界内部学术活动取得重大成就。

2. 20 世纪 50—70 年代，研究停滞

一方面，宗教本身的发展受到了各类政治运动的持续冲击，到文革后期，中国社会至少从表面上看完全清除了宗教的任何痕迹；

另一方面，由于失去了自己的研究对象甚至批判对象，无法保持学术研究的自由和客观立场，中国宗教学也失去了存在的根基和理由。

3. 1978 年—，研究复兴并发展

伴随着社会生活的全面复苏，宗教生活也开始复苏，并对宗教研究提出了紧迫的要求。宗教学迅速复兴并发展。“宗教文化论”在 20 世纪 90 年代取代“宗教鸦片论”，成为学术界的最大共识，成为推动宗教学研究的巨大力量。

复习与思考题

简述宗教学发展的线索。

拓展阅读书目

1. 吕大吉主编：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998
2. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
3. [美]麦克·彼得森等著：《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2005
4. [英]麦克斯·缪勒著：《宗教学导论》，上海：上海人民出版社，1989
5. [英]夏普著：《比较宗教学史》，上海：上海人民出版社，1988
6. 张志刚著：《宗教学是什么》，北京：北京大学出版社，2002
7. 中国统战部编：《宗教知识讲座》，北京：华文出版社，2005
8. 何光沪著：《宗教学在中国》，《中华读书报》2005.10.19

第二章 什么是宗教

本章教学目的和基本要求：了解什么是宗教、宗教研究的方法。着重把握历史上对宗教本质的理解、宗教要素说的内容、宗教研究的基础。

学时分配：6

对“宗教”的界定，是对宗教的内涵和外延的揭示，是为宗教的研究和对话营造平台。

第一节 宗教的本质

人们通常用定义的方式来表现本质。

“宗教”是个外来词。我国古代典籍中有“宗”和“教”这两个单字，但没有“宗教”这个词组。据《说文解字》中的解释，“宗，尊祖庙也。”“教，上所施，下所效也。”可见“宗”字在古汉语中的基本含义在于一个家族的人对自己祖先的崇拜，而“教”字则是教化的意思。

宗教这个词在中国出现首先源自印度佛教。佛教以佛陀所说为教，以佛弟子所说为宗，宗为教的分派，合称宗派，意指佛教的教理。（吕大吉《宗教学通论新编》）

宗教的另一个来源是拉丁文“religio”本来的意思有虔诚、对神的敬畏和景仰、敬神的礼仪、神圣性、圣地、圣物等。

宗教学的发展表明，对宗教的界说不同，研究的视角、取向、方法与结果往往会呈现极大的差异。因而，人们很难为宗教下一简单明确的定义。随着宗教学研究的深入，学者们在宗教定义问题上的分歧日益趋向多元。

一、历史上的宗教定义

（一）以神为中心的宗教定义

世界上各种宗教都有一个信仰层面，通常以自己所信仰的神为中心。通过对各种宗教的比较性的研究，学者们超出特定的宗教信仰系统，把各种各样的宗教信仰对象抽象化、一般化，并使用“无限存在物”、“精灵实体”或“超世的”、“超自然的存在”之类抽象的哲学概念来表述，使之适用于世界历史上的各种宗教体系。如缪勒提出，宗教就是对某种无限者的信仰（缪勒《宗教学导论》）。宗教人类学家爱德华·泰勒认为，一切宗教，不管是发展层次较高的种族的宗教，还是发展层次较低的种族的宗教，它的最深层、最根本的根据是对“灵魂”或“精灵”的信仰，因而宗教就是对于“精灵实体的信仰”（泰勒《原始文化》）。

（二）以个人体验为中心的宗教定义

美国心理学家威廉·詹姆士认为，以个人的宗教体验为本质的“个人宗教”，比以神学信条和教会制度为根本的制度宗教更为根本。个人的宗教体验是宗教中最先起、最根本的因素，因此，所谓宗教“就是各个人在他孤单时候由于觉得他与任何种他认为神圣的对象保持关系所发生的感情、行为和经历。”（威廉·詹姆士《宗教经验之种种》）

英国著名宗教学者约翰·麦奎利认为，宗教中最根本的东西就是人与神的交际和感通，他们都以信仰者个人主观性的个人感受和宗教体验为中心，认为它是宗教崇拜活动、宗教仪式、宗教信条及教义的基础所在。

（三）以社会功能为中心的宗教定义

在宗教社会学的创始人杜尔凯姆看来，宗教乃是“一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为与神圣的事物，即被划分出来归入禁忌的东西有关，它把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中。”（杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》）

美国宗教学家密尔顿·英格则把宗教定义为“人们藉以和生活中的终极问题进行斗争的信仰和行动的体系。”（密尔顿·英格《宗教的科学研究》）

他们把宗教的社会功能视为宗教的本质，也就把与宗教有相同社会功能的文化现象视为宗教。

从二十世纪 60 年代起，西方学术界出现了一种趋势，把在社会功能上近似于宗教的非宗教现象称之为“非宗教的宗教”或“世俗宗教”。许多颇有名气的社会学家把共产主义、爱国主义、民族主义、甚至热爱科学、推崇民主等都当成了类似宗教的“世俗宗教”。

（四）从宗教与文化的关系角度的宗教定义

有关宗教与文化之关系的讨论，是当今文化学、哲学、宗教学都极感兴趣的课题。一些学者认为，人类的宗教与人类的文化最初是同时形成的，而且人类文化最早采用了“宗教文化”的形式，只是在后来的发展过程中，才从这种“宗教文化”形式中产生出其他多种文化形式，导致了宗教与文化的表面化分手，形成了“宗教”与“世俗”两大领域。

美国宗教学家保罗·蒂利希认为，人类文化的统一性就在于宗教。宗教构成一切文化的内部意义，宗教是文化的实质，文化是宗教的表现形式。

二、宗教的要素

下定义是人文社会科学研究的工具和手段，但任何定义都有局限性。分析宗教现象应当是多视角、多层面的。吕大吉提出“宗教要素说”，对于分析各种发展完善的宗教，非常有价值。

吕大吉指出：“宗教作为一种社会化的客观存在具有一些基本要素。我们把这些要素分为两类：一类是宗教的内在因素；一类是宗教的外在因素。宗教的内在因素有两部分：1.宗教的观念或思想；2.宗教的感情或体验。宗教的外在因素也有两部分：1.宗教的行为或活动；2.宗教的组织和制度。一个比较完整的成型的宗教，便是上述内外四种因素的综合。”（吕大吉《宗教学通论新编》）

第二节 宗教研究的基础

一、宗教的基础

[美]麦克·彼得森（Michael·Peterson）等著《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》：“从某种意义上说，所有宗教都以信念为基础。”这些宗教信仰一般都围绕着五个基本领域：

1. 人们发现自己陷于困境之中
2. 人们需要某种方式来解决这一困境
3. 有一个超越的存在，它或者帮助我们，或者是我们存在的目标
4. 这个超越的存在可以以某种特定方式去理解或接近
5. 我们必须做些事情以达到拯救或解放

二、宗教研究的基础

（一）宗教多元化存在的事实

多种宗教存在；各宗教中又有多种宗派的存在；新兴宗教的兴起；会聚成了错综复杂的关系。宗教本身存在多元化，宗教研究也必然相应地多元化。

（二）教内、教外研究的特点分析

1. 教内研究的特点

- (1) 信仰为基础和标准
- (2) 研究的目的：证明自身的有效性；宣教。
- (3) 研究的理路：论证式
- (4) 教内宗教研究的学术化倾向。

2. 教外研究

教外研究又可分为客观性研究和批判性研究两类。

(1) 客观性研究，主张价值中立，尤其在研究宗教史、宗教思想史、宗教艺术等方面有明显的优势，但价值中立的坚持尺度，还是一个有待解决的问题；

(2) 批判性研究，往往来自于有政治、意识形态、其他宗教背景的研究者，包括无神论。接近教内研究的特点。

三、如何对待多元化的宗教——冲突或对话

历史上确实有过几次大规模的宗教扩张运动，使不同的宗教徒相遇。如7—8世纪伊斯兰教的扩张，19世纪基督教的扩张等。但在这些扩张运动中，不同信仰者相遇的结果，大多是“冲突”而不是对话，这显然不能使各宗教相认识或理解。

近百余年来，有关各宗教的学术研究为如实地理解“他人的信仰”提供了可能性。当代宗教学的研究促使越来越多的人意识到一个事实：各种宗教传统无不“自称为真”，即自以为只有本传统才是真理的代理人。而他们关于真理的说法，不仅是不同的而且是冲突的。因此，如何解释各宗教在真理问题上的诸多相冲突或相矛盾的主张，便成了一个不可回避的根本问题。

宗教对话的尝试：“各宗教间的对话”（interreligious dialogue）、“本宗教内的对话”（intrareligious dialogue）、“宗教与意识形态的对话”（religion-ideology dialogue）等。宗教对话的根本症结在于如何理解宗教真理问题。

复习与思考题

1. 如何对待不同的宗教定义？
2. 简述吕大吉关于宗教的构成元素说。

拓展阅读书目

1. 吕大吉主编：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998
2. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
3. [英]夏普著：《比较宗教学史》，上海：上海人民出版社，1988
4. [英]麦克斯·缪勒著：《宗教的起源与发展》，上海：上海人民出版社，1989
5. 张志刚著：《宗教学是什么》，北京：北京大学出版社，2002
6. 卓新平著：《西方宗教学研究导引》，北京：中国社会科学出版社，1990

第三章 宗教学的分支学科

本章教学目的和基本要求：了解主要的宗教学分支学科，着重了解宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教文化学的特点和主要问题。

学时分配：9

一、宗教人类学

19世纪70年代到20世纪20年代，文化人类学家主导了宗教学的研究，他们的研讨重点在古代宗教，试图以考古的、实地的或文献的证据来追溯古老宗教传统的起源。之后，以原始文化为主攻对象的文化人类学家调整思路，转而探讨宗教传统的文化功能，特别是在形成文化习俗、巩固文化秩序过程中的重要作用。

第一阶段著名的如泰勒（Edward Burnett Tylor,1832-1917）首创的“万物有灵论”，科德林顿（Robert H.Codrington,1830-1922）发现的“玛纳”（mana）现象、马累特（Robert R. Mattett,1866-1943）提出的“前万物有灵论”以及弗雷泽（Sir James G. Frazer, 1854—1941）的宗教起源问题研究。弗雷泽提出了宗教起源模式——从巫术到宗教，并通过文化比较来揭示人类思想的进化过程。是这一时期宗教起源研究的集大成者。

宗教起源研究有着难以摆脱的方法论困境，如：能发现充足的史实吗？能避免不同的解释吗？能用“某个线性的进化论模式”来概括宗教史甚至思想史吗？这些问题使得宗教学的探索转向更切实的课题——宗教传统的社会或文化功能。

文化人类学在探讨这种功能时，又冲在了前列。其中代表人物即为马林诺夫斯基（Bronislaw Kasper Malinowski,1884—1942）的原始宗教功能研究。他被誉为“描述性人类学的先驱和楷模”，靠着亲手获得的田野资料来著书立说。他研究的基本问题是：宗教传统在原始文化中占什么地位，有什么功能？

通过实证研究，他指出，原始宗教仪式的社会功能在于：创造社会心理与社会习俗，使个人生活具有社会意义，从而使原始文化延续下来。

二、宗教社会学

20世纪初，宗教社会学与现代社会学相伴而生。创始人杜尔凯姆（涂尔干，Emile Durkheim,1858-1917）和韦伯（Max Weber,1864-1920）。杜尔凯姆发表于1912年的《宗教生活的基本形式》中第一次提出了“宗教社会学”的概念。特色思想是：原始宗教本质探源。

韦伯则陆续发表了世界宗教系列比较研究成果，后来编成了《宗教社会学论文集》（3卷本，1920—1921），主要包括：《新教伦理与资本主义精神》、《新教教派与资本主义精神》、《儒教与道教》、《印度教与佛教》和《古代犹太教》等。他的讨论主题是：宗教伦理传统与资本主义精神的关系。结论：“近代资本主义精神的一个基本要素，或者说，不仅是指近代资本主义精神而且包括整个近代文化精神的一个基本要素——以职业观为基础的理性行为，就是从基督教的禁欲主义精神中产生出来的。”

三、宗教心理学

宗教心理学的发展和现代心理学齐头并进，现代心理学的先行者也即宗教心理学的奠基人。现代心理学的两条道路——实验心理学和深层心理学，也就是宗教心理学两大倾向——“个体性的宗教经验研究”和“宗教信仰与文化心理研究”的成因。

著名的美国心理学家和哲学家，实用主义的创始人之一詹姆斯（William James,1842-1910），被

公认为是美国心理学的鼻祖，在完成名著《心理学原理》后，开始探讨宗教哲学和宗教心理。1901年，承担著名的“吉福德讲座，”被誉为宗教心理学奠基作的《宗教经验种种——人性研究》（1902）乃基于讲稿修改而成。1961年，发行普及版。其研究把“一种实证的方法与一种非教条化的、彻底的经验方法结合起来了。”他从考察信仰者个体的神秘经验出发，着重研究了个人的宗教（personal religion），揭示了宗教经验的特殊认识论意义，并对宗教经验和理性主义的关系、宗教经验和自然神学的关系作了有益的探讨。

弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）试图用精神分析方法来推动宗教心理研究。他通过对原始人的图腾现象的深层心理分析，解开了“图腾之谜”，对宗教现象的起因作出了新的诠释。分析心理学的创立者容格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）对深层心理学的研究进行了批判性的继承，把深层心理学和宗教心理学推向一个新阶段。他提出了著名的“潜意识分层构想”，把人格发展问题和宗教心理研究结合起来，指出人的整个精神或心理活动具有不可忽视的宗教功能，并对宗教功能对整个心理或精神活动中的独特表现进行了大胆的推测。

四、宗教文化学

宗教文化学的开拓者是韦伯、马林诺夫斯基、道森、汤因比和卡西尔。

道森在《宗教与西方文化的兴起》中，以中世纪文化史为突破口来重新阐释现代西方文化的起因。

汤因比（Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975）则考察了宗教传统与文明社会的关系问题，以泛宗教观为基础论述了“一种文明形态就是其宗教的表达方式”。

卡西尔（Ernst Cassirer, 1873-1945）把“神话—宗教”纳入其文化哲学的批判视野，指出从横向看，神话—宗教是一种基本的文化活动、符号形式或思维方式，因而对它的研究可展现人类文化创造活动的丰富多样性；从纵向看，神话—宗教研究可揭示人类文化塑造人性、创造自由的历史进程。

复习与思考题

1. 什么是宗教人类学？它对宗教的研究有什么特点？
2. 简述宗教社会学发展的线索，及其基本理论。
3. 简述宗教心理学主要代表人物的观点。
4. 简述马克斯·韦伯对宗教伦理精神与资本主义精神的看法。

拓展阅读书目

1. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
2. [英]埃里克·J·夏普著：《比较宗教学史》，上海：上海人民出版社，1988
3. [美]彼得·贝格尔著：《神圣的帷幕宗教社会学理论之要素》，上海：上海人民出版社，1991
4. 张志刚著：《宗教学是什么》，北京：北京大学出版社，2002
5. 张志刚著：《宗教文化学导论》，北京：人民出版社，1993
6. [美]玛丽·乔·梅多等著：《宗教心理学》，成都：四川人民出版社，1990
7. [德]格奥尔格·西美尔：《宗教社会学》，上海：上海人民出版社，2003
8. [英]弗雷泽著：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987
9. [英]菲奥纳·鲍伊著：《宗教人类学导论》，北京：中国人民大学出版社，2004
10. 孙尚扬著：《宗教社会学》，北京：北京大学出版社，2001
11. 韦伯著：《宗教社会学》，桂冠图书股份有限公司，1994
12. 韦伯著：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1996

第四章 宗教的基本结构

本章教学目的和基本要求：了解宗教的基本结构和组成要素，着重把握神灵观、神迹观、宗教情感、宗教生活、宗教制度的主要内容。

学时分配：12

通常，所有的宗教都包含信条、规范、崇拜、社团结构，并以关于超越者的概念为其基础。

吕大吉：宗教的基本要素可分为两部分，一为宗教的内在要素，一为宗教的外在要素。宗教的内在要素基本内容有：1) 宗教的观念或思想，2) 宗教的感情或体验。宗教的外在要素基本内容有：1) 宗教的行为和活动；2) 宗教的组织和制度。

宗教的四种基本要素在宗教体系中具有一定的关系和结构，相互伴生，相互制约。

第一节 宗教的观念和思想

一、神灵观

(一) 神是什么

神是宗教信仰和宗教崇拜的对象。各种宗教对神的理解，以及他们所赋予神的神性有所区别。

总体上说，神与人不同，比人完美，人遵循自然法则而存在，而神则是不受自然法则限制的超自然存在。神的形象有两类，一类是与人同形；另一类尤其在某些原始宗教或民族宗教中存在，只是泛泛的灵性力量。

(二) 神灵观念的主要类型

历史上和世界中各种宗教体系崇拜和信仰的神灵，大致可归纳为如下几种主要类型：

1. 自然神

许多宗教学家认为，人类历史上早期出现的宗教崇拜对象，不是至高无上、绝对惟一的上帝，而是自然和自然力。费尔巴哈明确指出：“自然是宗教最后的、原始的对象，这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明的。”（《宗教的本质》）宗教学发展以来，不少著名的宗教学者提出各自的宗教起源学说，从不同的角度证明人类最初的宗教崇拜对象是自然物和自然势力。宗教起源于原始人的自然崇拜，因而最早的宗教崇拜对象是自然物和自然力。

自然神被设定的原因有二，其一是被认为是神灵，是与人民生活密切关联的自然现象的主宰；其二是因为它们有功于人民。人们崇拜自然神的主要方式崇奉祭祀。

2. 氏族神

在氏族制社会中，氏族的祖先和领袖是氏族共同生活的开创者和领导者，也是原始氏族公社成员敬仰的中心。英国社会学家斯宾塞特别强调祖先崇拜在宗教发展史上的意义，并力图证明一切宗教形式都是从祖先崇拜发展而出，神灵本身也是发端于祖先崇拜。

宗教学者一般认为图腾崇拜是祖先神或氏族神的原始形式。图腾崇拜是祖先崇拜与自然崇拜的结合。世界各地各民族都存在着祖先神的崇拜。

3. 职能神

职能神是某种社会职业的原始创建者或某种行业成败的操纵者，他们往往脱离具体特殊的形象而具有更抽象的性格。职能神是世界各地宗教神灵中的一种类型。

4. 至上神

前述的神灵崇拜有一个共同的特点：即宗教信仰者心目中的神灵世界，同时存在着数目众多、各有特性、彼此不相隶属的神灵。

至上神是在社会发展过程中产生的，取自于人们对统一万有、支配世界的法则和秩序的思考。至上神是指支配社会秩序、统率众多神灵的神。

宗教学界对至上神观念的产生一直有两种观点，一派认为至上神观念产生于人类理智的需要，当人们追溯事物产生的时候，根据因果律，必然在逻辑上追溯到一个最后的第一因——造物主。另一派认为至上神观念产生于人的生活和生存的需要，当人们对生活和生存所系的崇高自然力量感到神秘不解时，就创造了至上神观念。

5. 绝对唯一神

至上神观念并不否定其他诸神的存在，而只是把它们置于从属的地位。绝对唯一神观念则不仅肯定神的至上性，而且进一步肯定神的唯一性。

宗教学者一般认为犹太教、基督教和伊斯兰教属于唯一神信仰类型。

（三）神的存在证明

关于神的存在性及其意义问题，原始宗教和古代社会各种宗教从不进行讨论。可以说他们把神灵的存在视为当然无疑之事实。到了后来，对宗教的哲学思考越益增多，神学家逐渐有了从理论上论证神灵存在的必要性。神是否存在、如何存在、是否可证明其存在、如何证明其存在之类的问题成为探讨神的存在核心问题，由此也涉及了神和世界的关系、理性和信仰的关系、人和神的关系等各种问题。

1. 超神论的证明

把神看成是超越世界而存在，是各种宗教中很普遍的一种信仰方式。对这种超越神的存在所进行的理论证明，集中见之于古代希腊的柏拉图和亚里士多德哲学以及受其影响而发展起来的中世纪基督教神学中。

对上帝存在的论证构成欧洲中世纪基督教神学的中心内容。中世纪基督教神学有两个高潮，其一是十一世纪以安瑟伦为代表；其二是十三世纪，以托马斯·阿奎那为代表。前者主要受柏拉图和新柏拉图派哲学的影响，后者主要受亚里士多德哲学的影响。安瑟伦和阿奎那都以在神学上提出上帝存在的论证而闻名。

到十九世纪，德国哲学家康德对这些证明进行了深入细致的批判分析。他把传统神学有关上帝存在的证明分为三种类型：一是本体论证明，二是宇宙论证明，三是目的论证明。他通过批判分析，证明这三类证明都是错误的，从逻辑上推翻了基督教神学家关于上帝存在的各种证明，从而得出上帝的存在是人类思辨理性所完全不能证明的结论，在宗教思想史和哲学史上产生了巨大影响。

2. 泛神论的证明

泛神论反对上帝或神超越世界之上而存在，认为神即自然，神泛同于世界而存在。泛神论思潮大体上都把神与世界、神与我融为一体，否定了超越的神，表现为宗教正统派超神论神学的对立面，在历史上常被打成“异端”。

欧洲泛神论的最高形式是斯宾诺莎哲学，对神即自然的泛神论原理用细致的逻辑推理给予理性主义的证明。

3. 内在神论的证明

内在神论把神说成是某种神性而内在于世界万物之中。实际上是泛神论的一种特殊形式。它强调神内在于万物和人心中，否定超越神，从而导致对教团的否定。

二、神迹观

（一）神迹的性质和种类

宗教所谓的神迹，即神按照自己的意志和能力创造的某些特殊事件，是神存在的现实表现。在一神教看来，神是无所不知、无所不能的，因而可以随心所欲、意到事成。神的意志、智慧和能力通过神迹可以表现出来。

神迹在宗教体系中占据着重要的地位，对神迹的信仰是宗教赖以立足的一块基石。

从宗教神迹的创造主体的角度，我们可以把神迹分为以下几种：

1. 神和神圣力量

神迹总是发生或起源于某种神圣的、超自然的、精神性的神秘力量。这种力量可能以个体化形式表现为上帝、诸神、精灵，也可能表现为非个体的泛灵论式的超自然力。

2. 宗教创建人

宗教创建人的神迹故事，往往表现为其出生伴随着超自然奇象、生活行为笼罩着神秘主义，生活的遗物、遗骨和坟墓也是神迹发生的源泉。

3. 圣人（萨满、高僧、高道、圣徒等）

宗教体系中有些圣人，往往被认为是神灵附体，或苦修得道，或德行高超，从而超凡入圣，获得常人所没有的异能，成为神迹的创造主体。

他们在身后遗留于世上和坟墓中的非生命的遗骸或遗物也成为神迹的发生主体。

4. 圣地

某些特别神圣的地方，也可成为神迹的发源地。朝拜圣地，常被认为是信徒一生的最大心愿，因而倾力进行。

（二）各种宗教体系中的神迹

中国传统的神仙方术

大乘佛教所提倡的佛“三十二相”、“八十二种好”，其所描述的五种神通等

犹太教《旧约》种所说的上帝“独行奇事”

基督教《新约》所记叙的有关耶稣基督的降临、诞生、生活、受难和复活的神迹故事等。

第二节 宗教经验

一、宗教经验及其种种表现

（一）宗教经验的含义

所谓宗教经验就是宗教信仰者对于神圣物(神、神圣力量、神性物)的某种内心感受和精神体验，是信徒在感情上对神圣事物的主观投入。虽然宗教经验基本上是私人性的，但信徒经常公开地以信仰和仪式去表达他们的宗教经验，并互相沟通，因而宗教经验具有社会性的面向，即使是私人性的宗教经验，由于其信仰往往通过社群获取，社群的背景会影响个人对宗教经验的诠释。

迄今为止，有关宗教经验的研究，已经发展出五种解释模型：

第一种解释模型是“詹姆士进路”(Jamesian approach)，直接应用，直接应用詹姆士的观点去诠释宗教信徒的宗教经验。

第二种解释模型是“卷标经验”(Labeling Experiences)，主要由心理学家提出，用于研究人在宗教场合中的意识所产生另类的状态。他们把宗教经验视为异常的大脑状态，而信仰则是对状态的卷标。

第三种解释模型是“建构主义”(Constructivism)。这种理论进路提出宗教经验和理念不仅不是互相分离，并且是互相制约的。

第四种理论把焦点放在学习和宗教经验的关系。提出，人是能够学习及拥有宗教经验的。

第五种解释模型提出，宗教经验是一种“共享时间的生活”(living in shared time)。这种理论进路根源于现象社会学家舒慈的思想，认为宗教经验的产生在于人在共享的时间中修习他们的宗教信仰。因此，宗教经验不仅不是私人性的，而且是人与人在特定时间互动的结果。

（二）宗教经验的种种表现

1. 在神圣物面前的敬畏感；
2. 对神圣物的依赖感；
3. 对神圣力量之神奇和无限的惊异感，
4. 相信神对自己行为的审判而产生的罪恶感和羞耻感，信仰神的仁爱与宽恕而产生的安宁感；
5. 自觉与神际遇或与神合一的神秘感。

二、获得宗教经验的方式

1. 理论上的论证
2. 道德的净化
3. 药物的作用
4. 宗教的修习
5. 宗教仪式

第三节 宗教生活

宗教不仅是一种信仰方式，而且对于信徒而言，它又是一种行为方式、生活方式。宗教生活是宗教信徒日常生活的有机组成，也是最重要的一部分。

一、宗教生活的分类

各大宗教的宗教生活内容和表现形式不同，主要的宗教生活行为有巫术、宗教禁忌、祈祷献祭、宗教礼仪等。宗教生活也是获得宗教经验的重要途径。

二、宗教生活的功能

1. 宗教信仰的构成元素，在一定意义上等同于对信仰的认同。
2. 宗教社群活动的基本内容，是社群凝聚力的基本要素。
3. 增强信仰者的宗教感情，加深他们对宗教的兴趣，从而强化对宗教的信仰。

三、仪式和节日

各大宗教的宗教生活内容不同，但通常都通过一定的仪式和节日加以表达。

第四节 宗教的组织与制度

宗教组织是教徒在其中过宗教生活并通过它进行宗教活动的机构、团体、会社、社区或其他形式的群体。宗教制度是维系这种群体、规范宗教生活、指导宗教活动的规章、教法、体制、惯例和传统等的总称。由于宗教的组织与制度在性质上既有宗教性又有社会性，是两者的统一，所以决定宗教组织和宗教制度的形成与发展的，有宗教内部和社会环境两方面的因素。与宗教思想和宗教感情相比，宗教组织和宗教制度的形成和发展更多地受社会环境因素的影响。

一、宗教组织的形成和发展

宗教组织和宗教制度随宗教种类和宗教派别之不同而不同，随同一种宗教或同一个教派之变化而变化。

宗教的组织 and 制度在其创立之初，一般都促进了各宗教的发展。但是，在宗教发展的过程中，宗教组织和制度往往起着双刃剑的作用。一方面，组织和制度保证了宗教社会形式的持续存在，并

有可能组织和调配更多的力量发展宗教；另一方面，组织和制度的社会现实性使它有可能如一般的社会团体一样出现僵化和腐化，并由于对宗教信仰维系和支持的特殊因素，而从内部结构宗教信仰的神圣性，从而给宗教的发展造成巨大的副作用。此外，宗教组织和制度的形式化也可能制约信徒对内虔敬的追求，使得宗教的发展徒有其表。因而，要正确地关注宗教组织发展的规律，防止负面影响加剧。

二、各大宗教的宗教制度的建设

略

三、政教关系

政教关系是指政府和教团之间的关系，国内学者把它区分为政治与宗教、政治与宗教团体、政权与宗教、政权与宗教团体四重关系。在所有关系中，最重要、最核心的是“教会与政府（宗教组织与国家）”这一对关系。一个国家的政教关系如何，采用何种模式，不仅反映了宗教在这个国家的政治地位与社会作用，而且体现了该国法制建设，政治文明与社会进步的程度。

我们可以把政教关系分为四种类型：

1. 合一型
2. 分离型
3. 国教型
4. 政治支配宗教型

划分政教关系类型的标准主要看宗教组织（教会）与国家的关系是相互平等还是一方依附于另一方。

在政教关系这一对矛盾中，一般来说，政府掌握着行政权力，处于强势，宗教组织则相对缺少权力。但政府深知宗教掌握着群众，具有巨大的能量，有可能构成对现存政治秩序和社会稳定的挑战。对宗教组织而言，能否取得政府的认可与支持，关系到自己生存与发展的合法性问题。政教双方，一个追求的是世俗权威，一个掌握着精神权威。双方如果合作，是一种互补关系，如果对立，则是两败俱伤。政教双方应在各自的领域内充分发挥各自应有的作用，实行在政教分离基础上的相互合作。

复习与思考题

1. 简述神在宗教信仰体系中的地位。
2. 什么是宗教经验？如何理解宗教经验和人类普通经验的关系？
3. 什么是宗教生活？宗教生活通常包含哪些内容？
4. 简述宗教制度在宗教组织中的作用。

拓展阅读书目

1. 吕大吉主编：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998
2. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
3. [美]麦克·彼得森等著：《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2005
4. [英]夏普著：《比较宗教学史》，上海：上海人民出版社，1988
5. 张训谋著：《欧美政教关系研究》，《〈政教关系研究〉丛书》第三辑，北京：宗教文化出版社，2002

6. 赵匡为著：《世界各主要国家的政教关系》，北京：宗教文化出版社，1998
7. 邢福增著：《当代中国的政教关系》，香港建道神学院，1999
8. 黄心川著：《中国历史上的宗教与国家关系》，《世界宗教研究》（总第 71 期），1998.1

第五章 世界宗教概说

本章教学目的和基本要求：了解世界三大宗教，了解当代宗教发展现状，着重把握佛教、基督教、伊斯兰教的基础知识。

学时分配：18

第一节 佛 教

佛教是世界三大宗教中最早成立的宗教。

一、佛教的创立和基本教义

佛教创立于公元前6世纪的古印度，是当时反婆罗门的沙门思潮中的一种。创始人是悉达多·乔达摩，即释迦牟尼，也即佛陀。

释迦牟尼创立佛教的活动，主要包括两个方面，即构建、宣扬佛法和建立、推行僧伽生活制度。

释迦牟尼教法的基本宗旨是苦、集、灭、道“四谛”，即阐述人生根本的痛苦、人生痛苦的原因、痛苦的消灭和消灭痛苦的方法，主张缘起、无明和业报轮回是痛苦绵延不绝的原因，提倡实行中道修行，以达涅槃寂静境界。诸行无常、诸法无我和涅槃寂静被认为是检验佛教和其他宗教区别的“三法印”。

二、佛教的传布

释迦牟尼寂灭后，佛教继续在印度地区发展。佛灭百年后，佛教分化成上座部佛教和大众部佛教，开始了印度佛教的部派佛教时期。这次分离被称为“根本分裂”。此后，又发生了几次“枝末分裂”，共分出了十八个部派。

在公元1世纪左右，出现了大乘佛教。大乘佛教认为自己能运载无量数众生从生死大河的此岸到菩提涅槃的彼岸，故谓大乘，而贬持自力旧义的人为小乘。大乘佛教在形成和演化过程中，主要有中观学派和瑜伽行派两大派别，又称空宗和有宗。在公元7世纪，印度社会又兴起了密教，并在佛教中取得了主导地位，直到由于13世纪伊斯兰的入侵，佛教被消灭。

佛教原来只流行于中印度恒河流域一带，后来逐渐传布，成为世界性宗教。

佛教的传布主要有北传和南传两条线路。北传主要传大乘佛教，有两支，一支经帕米尔高原传入中国，再由中国传入朝鲜、日本、越南等国，形成汉语系佛教；另一支从西藏，又到青海、蒙古、西伯利亚等，形成藏传佛教。南向最先传入斯里兰卡，又由斯里兰卡传入缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等国，形成巴利语系佛教，主要为上座部佛教。

佛教传入中国后，与中国文化相结合，在中国获得了巨大的发展，中国成为继印度之后的佛教发展和传播中心。中国佛教在隋唐时，形成了具有中国特色的佛教宗派，完成了佛教的中国化。佛教与道、儒一起被称为中国的三教。唐宋以后中国文化的发展受三教合一的思潮的深刻影响。中国佛教成为中国文化的有机组成部分。

第二节 基督教

基督教，顾名思义，是一种信奉耶稣基督为救世主的宗教体系，是自公元1世纪中期，在历史上形成和发展起来的以信仰耶稣基督为核心的各个教派的总称。

基督教是世界三大宗教之一。基督教亦称“基督宗教”，共分为三大派系：天主教、新教（基

督教)、东正教。此外还有一些独立的教派,形成复杂、多元的发展。

基督教相信上帝作为圣父、圣子和圣灵的三位一体,人死后复活和末日审判,以及基督的复归和对人世的拯救。

基督教源自古代巴勒斯坦地区,成熟于古罗马帝国,在欧洲中世纪时被奠立为西方宗教思想体系的代表,近代以来获得其全球发展。基督教按其信仰人数和地域分布来看,已发展成为世界上最大的宗教。

一、基督教的产生和发展

基督教最初在犹太民族中形成,是犹太教的一个异端教派。创教者是耶稣基督及其门徒。

基督教在发展过程中,逐渐与罗马帝国形成了默契。313年,君士坦丁大帝决定把基督教作为帝国的精神支柱,与帝国东部罗马大将西尼乌在米兰联合发表《米兰敕令》(亦称《宽容敕令》),第一次在罗马法律上承认基督教的合法权利。米兰敕令是基督教史上的转折点。

君士坦丁统一罗马帝国后,于325年主持召开了第一次世界性基督教主教会议,即尼西亚公会议,确定了《尼西亚信经》。君士坦丁本人亦于337年复活节后受洗入教。

380年罗马皇帝狄奥多西正式宣布基督教为罗马帝国的国教。并在392年颁布帝国法令,禁止其他宗教的活动。这样,基督教从此成为在西方世界占主导地位的宗教信仰。

基督教在发展过程中有两次大的分化。第一次分化形成了罗马国教和东方正教。基督教的第二次大分裂始于16世纪,首先在德国爆发了马丁·路德领导的宗教改革运动,接着在瑞士出现了加尔文的宗教改革以及英国的宗教改革,产生了一批脱离罗马教会的新型教会,统称为抗议宗。1807年这些教派开始传入我国,汉译名称有基督教、耶稣教、抗罗宗等,学术界习称为新教。

因而,基督教在我国有广义和狭义两个涵义,广义的基督教是各教派的总称;狭义的基督教则仅指抗议宗,或称为基督新教。

二、基督教的基本教义

基督教的核心信条是以《圣经》为基础的,在发展过程中由罗马帝国和中世纪教会的神学家们逐步制定的。由于基督教教派繁多,在神学信条方面也各有侧重。但总体上说,大多教派都承认以下基本信条:

1. 信“三位一体”的上帝。
2. 信创世和原祖原罪
3. 信基督救赎
4. 信灵魂不灭与世界末日
5. 教会或教堂是“上帝在人间的住所”,是作为“基督的身躯”而在人世社会具有重要定位、承担着神圣的人物。
6. 基督教奉行的教规各派不一,但都共同遵守十诫。
7. 提倡信、望、爱“三德”。基督教教义传统中有劝勉基督徒达到“谨慎、正义、勇敢、节制”四种主要美德和“信仰、希望、仁爱”三种神学美德之说。“信、望、爱”是耶稣的三大纲领,是信徒应具备的“三德”。

第三节 伊斯兰教

伊斯兰教是一个传播广泛、信徒众多、在全世界具有重要影响的宗教。在世界三大宗教中是成立最晚、民族性最强的宗教形式。

“伊斯兰”的原意是“和平”、“顺从”。伊斯兰教是信仰安拉的一神论宗教。信仰安拉的人被

称为“穆斯林”，即信仰并顺从安拉旨意的人。

一、伊斯兰教的创立和发展

伊斯兰教兴起于阿拉伯半岛希贾兹地区国际古商道上的麦加城。创始人是穆罕默德。穆罕默德去世后，伊斯兰教不断扩张。除了征服战争外，还通过移民、经商、纳妾、蓄奴、收养等方式使它广为传播。但在伊斯兰教由民族宗教演变成世界性宗教的同时，由政治权力之争而导致的教派斗争一直存在。教派之争激烈时，也引起了对经文的理解、对一些神学问题的回答的分歧，从而建立了不同的教派。从政治层面分，伊斯兰教的主要教派有十叶派和逊尼派。两大教派各有自己的教义学，有自己的经训诠释体系和教法体系。

除了逊尼派和十叶派外，伊斯兰教中还有一个重要的教派是苏非派。苏非派是伊斯兰教中神秘主义派别、团体、组织的通称，它主张通过苦行和虔修与真主合一，不同的苏非修炼者结合成不同的苏非教团。各个苏非教团各有自己的修炼方式和神秘箴言，每个苏非教团都有自己的导师。

二、《古兰经》和伊斯兰教的基本教义

伊斯兰教的经典，主要是《古兰经》和“圣训”。伊斯兰教教义基本上由宗教信仰、宗教义务和善行 3 部分组成。穆斯林以“心间诚信，舌上诵念，身体遵行”，通过宗教仪式，最后践之于日常行为。伊斯兰教的基本信仰可以归纳为“六大信仰”，《古兰经》（4：136）说：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典，和他以前所降示的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷悟了。”伊斯兰教还认为，安拉的意志是谁也不能违抗的，信仰安拉的“前定”后来被教义学家纳入基本信条，故为“六信”。

宗教义务，又称宗教功课，中国穆斯林通常把这些伊斯兰教的义务称为“五功”，即念功、拜功、斋功、课功、朝功。它们被认为是伊斯兰教的五大基石或基础。履行宗教功课，被认为是穆斯林体现对至高无上的主宰、万能的安拉的信仰和崇敬。

“清真寺”，阿拉伯语“麦斯吉德”的义译。是礼拜等宗教活动场所，也是穆斯林交往的场所。在法庭没有专设之前，是法庭和裁判所所在地。又是穆斯林的求知学校。

第四节 世界宗教发展现状

一、二十世纪以来的世界宗教发展

二十世纪以来，世界宗教的发展的状况可表达为：

1. 信仰者人数继续增长
2. 宗教门类十分繁杂
3. 宗教的兴盛情况与经济发达程度、科学昌明程度并不成反比
4. 宗教与社会的关联紧密而复杂，对当代世界和社会的影响巨大（各宗教对社会的影响；宗教之间的关系、政教关系等对社会的影响）

二、当代宗教发展的特点

（一）世界宗教呈现世俗化、公民化、现代化趋势

当代世界宗教的一大特点即面向世界、面向社会、面向现实、面向个人人生。

1. 世俗化

人类社会经历了从“宗教文化”形态社会到“世俗文化”形体社会的过渡，社会治理也大体有过从“神治”到“人治”和“法治”的发展。随着科学的进步，人类对宗教的需要会逐渐降低，直

至消亡。后来这被归纳为“世俗化命题”。事实上，当代世界宗教发展的状况表明，宗教世俗化并非消解宗教、淡化宗教，而是宗教本身适应现实社会、迎接现实挑战的一种调整 and 变化。世俗化有两层意思：

其一，“非神圣化”。即传统神圣观念的“祛魅”、神圣象征的退隐和神圣符号的破解。人们对以往宗教意象、观念的神圣化、神秘化和神话化解释，被今日理性化、现实化和还原化解释所取代。如对“神灵”观念、宗教本质、信仰真谛等宗教核心问题的认知，出现了重大改变和进展。随着偶像神圣的消除，价值神圣得以逐步建立，人的精神世界开始重构，宗教信仰在人们注重现实“谋生”的同时亦呼吁一种提高人生境界和纯洁心灵的“谋心”。“非神圣化”之后，宗教的本真及其寓意仍存，宗教的价值体系得以保留。

其二，介入现实。即宗教积极进入世界、回返现实、直面人生、“温暖”人间，强调现实意义和现实关切。如现实生活中的“慈悲济世”、“庄严国土”的“人间佛教”，基督宗教中的“社会参与”、“社会福音”以及“世俗神学”，伊斯兰教中两世吉庆、重在现实的思想，以及道教对济世度人即助国化民诸主张的强调等。“世俗化”促使宗教更全面、更广泛地渗入生活，在社会存在及发展的方方面面以直接或间接、公开或潜在的方式顽强地体现自我。

2. 公民化

亦称宗教“国民化”或“市民化”，这尤其在北美当代“国民宗教”（civil religion）现象及其社会意识中得到典型体现。政教分离正成为世界各大宗教发展的主导趋势。与之相呼应的，就是宗教存在的公民化现象之出现。宗教机构和组织在许多国度已不再起统治和主导作用，其追求和利益则需要国家公民即社会成员的“宗教性”来体现或实现。在宗教教阶制和神职人员在社会功能上“失效”的地方，宗教“平信徒”的作用得以发挥，其在宗教团体中的角色及其社会影响受到关注。在西方发达国家，宗教“世俗化”、“现代化”之后，与当代价值观、人生观和社会观相吻合，宗教已成为公民个体的私事，宗教与社会的“距离感”消失，其传统意义上的批判精神和“先知”警醒与社会批判及监督融为一体，形成“国民社会”与“国民宗教”的和谐共在。但宗教团体作为社会团体、其宗教信徒作为国家公民对政治的关心有增无减。

3. 现代化

指其“现代”意识和对社会现代进程的积极适应。首先，宗教在社会制度层面上向现代社会发展靠拢，大多放弃了传统封建神权专制，从观念上推动“神权”向“人权”的过渡，以其宗教精神遗产来注解、论证现代平等、民主思想，在宗教组织及其教阶结构推行适应现代社会体制的改革；其次，宗教在改革或摒弃其制度滞后的同时，以价值理念上的适应来为现代发展提供精神动力。再次，宗教开始对现代科技发展及其成果持认可、开明之态，在调整其与科技之关系的同时也有意识地运用科技发展带来的成果，使之能为其信仰服务。

（二）世界宗教的多元化、本土化、普世化倾向

1. 多元化

从总体趋势看，全球化决非政治、经济、军事、文化、宗教等的“一体化”或“单一化”，而呈现出多元涌动、多元抗争、多元发展的局面。世界各大宗教及其相关派系各有自己的发展轨迹和特色，全球化在促进其相互接触、增加其相互了解的同时，也唤醒其自我意识，使其个性得以彰显。全球化的进程使宗教的原有格局（各宗教均有其特定的民族、地域、文化和历史背景；在某一固定地区，相应的传统宗教会有更大的影响，甚至能起决定作用）打乱，宗教分布出现重组，某一宗教“大一统”的状况不复存在。宗教对话、互渗和交融成为其发展主流。

2. 本土化

伴随着宗教多元化的则是宗教的本土化走向。本土化亦称“本地化”或“本色化”，并引申出“处境化”（包括历史处境、社会场景、文化背景、经济环境、政治情景等）的蕴涵。宗教在适应这些处境、达其“处境化”时，或为表层之“化”，即“文化披戴”，宗教对某种本土文化在外表上

适应，如在其宣道和崇拜礼仪中使用当地的语言、习俗、服饰、音乐、艺术等，在宗教场所的构建和布局上采用当地建筑样式和风格等，但其旨归在一种与本土文化的外在“形似”，而不希望其本质之改变，但在文化接触的深层面上会产生碰撞和冲突；或为深层之“化”，即“文化融入”，通过一种内在的相融和结合而使相关文化得以“重构”，其宗教获得与本土文化内在的、本质性的“神似”。这种本土化走向，及其化的程度，除了文化因素外，更与政治的关联密不可分。

3. 普世化

强调宗教应在世界的“每一个地方和所有的地方”存在并发挥作用，以“一个世界或没有世界”的口号来提倡其社会共在、信仰共识。提倡者认为宗教的现实处境是“教会太弱、世界太强”，宗教联合有其必要性和紧迫性，提出“合则存、分则亡”的警言。世界各大宗教均加大了其同宗联合的力度，加快了其相互协调的步伐，如世界基督教联合会推动的“普世教会运动”、伊斯兰教世界联盟的成立、世界犹太人大会的构建、以及世界佛教徒的联谊合作等。这种宗教普世联合在一定程度上也与相关民族或国度的政治联合及国际合作相结合，形成了宗教与民族问题的复杂交织。这种普世性若与排他性相结合，会形成一种危险倾向，有着引发群体或集团冲突的隐患，如“泛伊斯兰主义”在全球带来的震荡，基督宗教中因过分强调其“普世性”而对各国教会独立办教、社会适应形成的抵触和对抗等。

（三）世界宗教中的极端主义、原教旨主义、价值干涉和反主流文化等动向

这些思潮从强调其信仰的个殊性、独特性和优先性出发，有的走向极端，表现出惟我独尊、排斥排他之态，从而导致各种宗教“不容忍”、“宗教霸权”甚至“宗教迫害”的后果，对当代世界的和平和发展构成威胁。

1. 极端主义

突出回归传统、封闭保守、抵制社会开放和发展的主旨。一些派别反对任何在教义、教规及社会行为上的妥协、让步，对外没有宽容、没有和解，对内要求信徒严格按照传统教义、信条来规范、控制自己的思想和行为。在社会、政治层面有可能会与民族分裂主义和国际恐怖主义发生关联，这种关联和结合已形成世界许多地区的内乱与冲突、暴力与恐怖、战争与屠杀。

2. 原教旨主义

在信义、教条上，极端主义通常会与保守主义、原教旨主义相关联。主张信仰回归“本初”、“原始”之状，持受其“基本要道”和信仰“正统”，坚决反对宗教向现实社会发展靠拢，号召信徒返回原初的“纯真”信仰，要求人们具有宗教“虔诚”和“虔敬”，以便能恢复其宗教活力和社会影响。往往容易煽起宗教狂热。

3. 价值干涉

全球化进程中全球主义理念的深层次表现，在于强调人性、人之道德伦理和价值观念的普遍性和共同性。以“全球伦理”、“全球价值”为口号的道义约束亦开始涌现。从积极意义来看，这种全球伦理、普世价值之诉求表达了人类维系社会共存、阻止道德堕落、谋求世界公平和谐的底线要求和美好希望。但从消极意义上看，在经济全球化发展中占有上风的一些西方发达国家会以此来推行道德规范和价值准则，将其精神价值作为全球伦理、价值之圭臬，从而构成一种前所未有的道德霸权和价值干涉。宗教则成为这种价值干涉、道德训诫的重要工具。冷战结束后，利用“宗教自由”、“宗教人权”、“宗教宽容”等口号来干涉内政，利用宗教问题以主持“公道”、维护“人权”为名进行的宗教价值干涉、道义谴责，对于社会舆论具有更大的欺骗性和蛊惑性。

4. 反主流文化

标志是新兴宗教及相关思潮的大量涌现和迅速发展，自20世纪60、70年代以来逐渐达到高潮。新兴宗教反对传统信仰、抵制或脱离主流文化，挑战或怀疑社会权威，强调个人体验并回归神秘主义。与当代关系上产生了两极分化：一部分在反对主流传统的同时仍主张与社会生活紧密结合，投入和参与现实人生；另一个部分，则因其非人道、反社会之举而成为“邪教”。

从总体趋势看，全球化决非政治、经济、军事、文化、宗教等的“一体化”或“单一化”，而呈现出多元涌动、多元抗争、多元发展的局面。世界各大宗教及其相关派系各有自己的发展轨迹和特色，全球化在促进其相互接触、增加其相互了解的同时，也唤醒其自我意识，使其个性得以彰显。全球化的进程使宗教的原有格局（各宗教均有其特定的民族、地域、文化和历史背景；在某一固定地区，相应的传统宗教会有更大的影响，甚至能起决定作用）打乱，宗教分布出现重组，某一宗教“大一统”的状况不复存在。宗教对话、互渗和交融成为其发展主流。

三、新兴宗教

随着社会的发展，19世纪中后期产生的在教义上、仪式上都与传统宗教有根本不同的宗教团体和宗教运动，称之为新兴宗教。宽松开放的宗教环境和动荡不宁的社会局面是新兴宗教生长最有利的社会生态环境。

对新兴宗教的理论分析和成员结构、成因的探讨。

复习与思考题

1. 简述佛教的基本信仰体系。
2. 简述耶稣受死复活事件在基督教信仰体系中的地位。
3. 简述伊斯兰教的穆罕默德信仰的特点。
4. 如何理解当代宗教的发展。

拓展阅读书目

1. 吕大吉主编：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998
2. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
3. 中国统战部编：《宗教知识讲座》，北京：华文出版社，2005
4. 赵朴初著：《佛教常识问答》，中国佛教协会，1990
5. 中国佛教协会编：《中国佛教》1—4册，上海：上海知识出版社，1989；第5册，北京：中国社会科学出版社，2004
6. 方立天著：《中国佛教与传统文化》，上海：上海人民出版社，1998
7. 方立天著：《佛教哲学》，北京：中国人民大学出版社，1991
8. 赵敦华著：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994
9. [英]麦格拉思著：《基督教概论》，北京：北京大学出版社，2003
10. 金宜久主编：《伊斯兰教史》，北京：中国社会科学出版社，1990
11. 戴抗生等著：《当代新兴宗教》，东方出版社，1999
12. 高师宁著：《新兴宗教初探》，香港：汉语基督教文化研究所，2001
13. [美]罗德尼·斯达克著：《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，北京：中国人民大学出版社，2004

第六章 中国的宗教理论和政策

本章教学目的和基本要求：了解马克思主义宗教观、了解我国的宗教政策，着重把握马恩宗教观的基本内容、“鸦片”说和“文化”说、中国的宗教自由政策、宗教与社会主义相适应的理解。

学时分配：6

第一节 马克思主义的宗教观

一、马克思、恩格斯对宗教的批判。

对宗教问题的思考，是马、恩摆脱传统观念的束缚、建立新的世界观的起点。

1. 宗教作为社会意识在本质上是虚幻的。

这是马克思恩格斯对宗教本质所作的基本规定，也是他们评判宗教的社会作用和历史命运的思想前提。在他们看来，社会生活在本质上是实践的，唯有改造现实社会关系的社会实践才是人的本质活动，才是社会生活的本原；而宗教只是人的本质在幻想中的实现，是以超人间力量的形式反映支配着人们日常生活的人间力量，因而宗教的虚幻性不仅仅表现为认识的虚假性，还在于宗教生活不是人的本质活动，不是社会生活的本原。马克思恩格斯从实践本体论深度对宗教虚幻性所作的批判，从根本上超越了认识论意义的宗教虚幻论，奠定了马克思主义宗教观的理论基础。

2. 宗教是“自发”和“人为”共同作用的结果。

虽然古而有之，但不是自古就有，它是在人类历史发展到一定阶段才产生的；宗教的起源既具有“自发”性，也交织着“人为”的因素，是“自发”和“人为”共同作用的产物。

3. 宗教的存在和发展受劳动的普遍规律支配

在人们所从事的社会实践活动中，物质生产活动也就是劳动是人类的本质活动，劳动不仅是人类社会存在和发展的基础，也是人的生命本质力量的确证；而宗教作为精神生活只是社会生活的一种特殊方式，它的存在和发展是受劳动的普遍规律的支配的。

4. 宗教在阶级社会中的作用

在阶级社会中，宗教是利益斗争的“神圣外衣”，是人民的鸦片，是统治阶级用以强化阶级统治的工具。

5. 宗教作为意识形态具有独立性

宗教等意识形态受经济基础所决定，是指从宏观的社会范围和长远的历史过程看，宗教受决定经济基础的作用，而不是指机械的、一一对应的作用；“宗教离开物质生活最远”，所以宗教围绕经济基础这根轴线所发生的上下波动的余地也最大，宗教的独立性也相对较强；宗教意识形态在社会生产方式和政治制度的历史变迁过程中具有自我调适性。

6. 揭示了宗教在资本主义兴起中的变迁

宗教改革对资本主义兴起起了思想先导作用；资本主义生活方式对宗教信仰旨趣必然产生历史性影响，它势必淹没宗教虔诚的神圣性，使宗教从对“天国的需要”转向对“尘世的需要”；从政治解放与人的解放的根本区别，辨析了资产阶级政治解放与政教分离和信仰自由之间的关系。

7. 指出了宗教消亡的历史条件

在马、恩看来，虽然资本主义生产方式和政治制度的历史性变革使宗教逐步退出了国家意识形态领域，但是，宗教作为社会意识现象在人类历史中还将长期存在。不过，宗教现象也不是永世长存的，随着异化劳动的扬弃和全人类的解放，在未来的共产主义社会中宗教也终将消亡，并彻底地退出人类的社会历史舞台。

二、“鸦片说”和“文化说”

我国的宗教研究在文革期间处于停滞状态。一方面是宗教团体和活动的取消，实际上取消了宗教研究的对象；另一方面，对宗教的态度决定于掌握权力的政治家，他们的态度直接地导致了宗教研究的停滞。

对于研究宗教的学者来说，改革开放、恢复宗教场所和活动，只是提供了宗教研究复兴和发展的客观条件，而更重要的是思想解放的实现和学术自由的恢复。思想解放的过程中有两个重要的标志：关于“宗教是鸦片”的论争和“宗教是文化”观念的确立。

（一）关于“宗教是鸦片”的论争

在 80 年代早期，宗教研究的主要障碍是对宗教普遍和绝对的否定态度。这种态度来自于对马克思的一句名言片面的和教条主义的解释：“宗教是人民的鸦片。”

“宗教是人民的鸦片。”是马克思恩格斯关于宗教问题的所有论述中影响最为广泛的一个论断，它往往被人们视为马克思主义宗教观的标志性名言而广为引用，但是，人们对这个论断的理解和解释却见仁见智，误解、曲解的现象也时有发生。

80 年代，在邓小平“完整地”理解马克思主义号召的鼓励下，一些重要的学者提出，那句名言既不能理解为马克思宗教观的主旨，也不能理解为马克思对宗教绝对否定的判断。把宗教仅仅看作“鸦片”或“毒品”将导致把信仰者斥为“鸦片鬼”或“瘾君子”，而且把宗教领袖们当作“毒品贩子”。在过去的 20 多年间，正是这一的看法赋予了摧毁所有宗教的行为以合法性。

而且，“鸦片”这个比喻所具有的隐意也不仅仅是单纯的否定。在欧洲，马克思以前的许多教会人士就使用“鸦片”一词来打比方，那里的人民也知道鸦片是一种有效的止痛剂。

还有一些重要的学者（主要来自世界宗教研究所）则认为把宗教看作宗教是马克思宗教理论的基石。鸦片具有某种麻醉或催眠的作用，因而对于阶级斗争中的被压迫人民而言，正是说明了宗教的反动和保守。当然宗教也有积极的作品，精神的鸦片不同于物质的鸦片。过去对宗教的“极左”态度有着复杂多样的原因，不能简单归结为马克思的那句话所导致的后果。

在这场争论后，越来越多的学者开始有了对宗教开放的态度。

（二）“宗教是文化”观念的树立

80 年代中期以来，伴随着知识分子中所盛行的“文化研究热”的影响，一个相对而言较新的观念在宗教研究中出现并迅速地扩展。这就是“宗教是文化”的观念。

当时出现的一些观点，清晰地表达了这一倾向：“宗教是人类历史上一个古老的、普遍的社会和文化现象”¹、“宗教现象是和人类的文化现象紧密联系着的”²、“在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位”³等。这些观念常常被简化为“宗教是一种文化”或“一个民族的宗教是这个民族文化的重要内容”。

这个观念的流行，突破了过去仅仅从意识形态和政治方面思考宗教的陈旧模式，从而扩大了宗教研究的视角，开始了新的研究领域。到 80 年代后期直到 90 年代，出现了一个研究不同宗教及其与不同文化形态的关系的热潮。

¹ 吕大吉《宗教学通论》之“导论”，北京，中国社会科学出版社，1989

² 方立天《中国佛教与传统文化》之“前言”，上海人民出版社，1989

³ 何光沪《宗教与世界丛书》总序，成都：四川人民出版社，1988

第二节 中国的宗教政策

一、我国宗教信仰自由政策的主要内容

尊重宗教信仰自由是中国共产党的一贯主张。早在中国共产党建党时起,就已经提出了坚持执行宗教信仰自由的原则。这个原则在中国共产党的历次重要文件中都得到了贯彻。中国宪法上明确规定公民有宗教信仰自由的权利。1958年,统战部长李维汉曾作出如下解释:“公民有信仰的自由,这里也包含有不信仰的自由,有改变信仰的自由。我们历来就是这样解释的。完全的说法是:每个公民既有信仰宗教的自由,也有不信仰宗教的自由;有信仰这种宗教的自由,也有信仰那种宗教的自由;在同一个宗教里面,有信仰这个教派的自由,也有信仰那个教派的自由;还有,过去不信仰先祖信仰的自由,过去信仰而现在不信仰也有自由。”

现行《宪法》是1982年12月第五届全国人民代表大会第五次会议总结了“文化大革命”的经验教训重新修订的。现行《宪法》涉及公民宗教信仰问题的主要有三条。依据这些条文,在全国人民代表大会和地方各级人民代表大会通过的有关法律中,都严格地贯彻了宗教信仰自由的原则。

为了更好地将宗教事务纳入国家法制的轨道,1991年中共中央和国务院下发的《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(中发[1991]6号文件)中提出了依法对宗教事务进行管理和加快宗教立法工作的要求,明确指出:“政府依法对宗教事务进行管理,是政府对有关宗教的法律、法规 and 政策的贯彻实施进行行政管理和监督。”对宗教进行依法管理,内容包括政府依法保护宗教团体和寺观教堂的合法权益,保护宗教教职人员履行正常的教务活动,保护信教群众正常的宗教活动,防止和制止不法分子利用宗教和宗教活动制造混乱、违法犯罪,抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透。

此后,1991年5月,国务院宗教事务局和中华人民共和国民政部于1991年5月印发了《宗教社会团体登记管理实施办法》、1991年1月颁布了《关于中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》和《关于宗教活动场所管理条例》,1994年4月颁布了《宗教活动场所登记办法》,1996年7月又发布《宗教活动场所年度检查办法》,2004年11月发布《宗教事务条例》,在中国宗教法制建设上作了一系列的努力。

二、宗教与社会主义相适应

在建国后,一些人认为既然宗教在阶级社会中曾经充当过统治阶级统治人民的工具,是“麻醉人民的鸦片”,在意识形态上属于唯心主义的思想体系,同马克思主义唯物论是相对立的,因而在建设社会主义时,宗教不可能长期存在,也不需要长期存在。这种把社会现象简单化的观点,在当时的社会环境和国际环境的影响下,产生了在宗教问题上的“左”的错误看法与错误做法。周恩来和李维汉在当时作出了自己的诠释。

周恩来再三强调:宗教信仰是“人民的思想信仰问题,而不涉及政治问题。”“应该担心的不是宗教能不能存在,而是民族能不能繁荣”的问题。李维汉则明确提出,中国宗教具有“五性”:宗教的长期性、宗教的群众性、宗教的民族性、宗教的国际性、宗教的复杂性。成为政府宗教工作的指导原则。

十一届三中全会以后,中共中央总结在了宗教工作中的正反两个方面的经验教训,进一步提出了宗教与社会主义相适应的问题。

《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(中发[1982]19号文件)中指出:“宗教信仰自由政策的实质,就是要使宗教信仰问题成为公民个人自由选择的问题,成为公民个人的私事。”其目的是“使全体信教和不信教的群众联合起来,把他们的意志和力量集中到建设现代

化的社会主义强国这个共同目标上来，这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点。”为宗教与社会主义社会相适应问题的提出奠定了理论基础。

中央对宗教问题的基本观点和基本政策，概括而言，就是1991年《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》中强调的做好宗教工作的三句话：“贯彻党的宗教信仰自由政策也号，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。”把宗教与社会主义相适应作为一项战略目标确定下来。

2000年召开的全国统战工作会议上，江泽民再次提出：“我们倡导的我国宗教与社会主义社会相适应，包括两方面的含义：一是宗教界人士和信教群众要遵守国家的法律、法规和方针政策；二是宗教活动要服从和服务于国家的最高利益与民族的整体利益，宗教界人士要努力挖掘和发扬宗教中的积极因素，为祖国统一、民族团结和社会发展多作贡献。”

2001年的全国宗教工作会议上，江泽民系统地总结了党的宗教工作的经验，研究和分析了宗教工作面临的新形势、新情况和新问题，提出了宗教工作的“四句话”，即要全面贯彻宗教信仰自由政策，要依法管理宗教事务，要积极引导宗教与社会主义社会相适应，要坚持独立自主自办原则。并全面、系统地阐述了积极引导宗教与社会主义社会相适应的内涵。

宗教与社会主义社会相适应在中国各宗教信徒和团体的实践中，主要有三个层面，其一是社会参与层面，其二是精神建设层面，其三是自身建设层面。

复习与思考题

1. 如何全面理解马克思的宗教观。
2. 如何理解中国学界由宗教“鸦片说”向宗教“文化说”转变的意义？
3. 如何理解中国宗教信仰自由政策？
4. 如何理解中国宗教与社会主义相适应？

拓展阅读书目

1. 赤耐主编：《当代中国的宗教工作》（上、下），北京：当代中国出版社，1998
2. 龚学增主编：《当代中国民族宗教问题研究》，北京：中共中央党校出版社，1998
3. 王作安：《中国的宗教问题和宗教政策》，北京：宗教文化出版社，2002
4. 张志刚主编：《宗教研究指要》，北京：北京大学出版社，2005
5. 王晓朝著：《宗教学基础十五讲》，北京：北京大学出版社，2003

《美学原理》教学大纲

张都爱 编写

目 录

前 言.....	312
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	312
二、本课程的教学目的和基本要求.....	312
三、本课程的主要内容及学时分配.....	313
第一章 什么是美学.....	314
第一节 美学研究的对象和方法.....	314
一、美学学科的命名.....	314
二、美学研究的对象.....	315
三、美学研究的方法.....	315
第二节 美如何成为学.....	315
一、西方文化是如何使美成为学的.....	315
二、各非西方文化是如何使美成为学的.....	315
第三节 美学如何存在.....	315
一、美学在西方理论思维方式中的存在模式.....	315
二、美学在中国理论思维方式中的存在模式.....	316
第四节 美学是一门人文学科.....	316
一、美学的批判精神.....	316
二、美学的创造精神.....	316
三、审美境界是人生境界的最高达成.....	316
思考题.....	317
第二章 什么是美.....	318
第一节 美作为一项最普遍的价值.....	318
一、柏拉图对美本身的追问美本身是美学意义上的美.....	318
二、康德对审美价值判断的确立审美判断是情感判断.....	318
三、现象学还原对审美经验本身的还原.....	318
第二节 美的本质的追求史.....	319
一、西方发展路线美在形式说 美在理念说 审美诸心理流派的心理因素说.....	319
二、苏联发展路线美在客观说 美在主观说 美在社会说.....	320
三、中国发展路线围绕对美的本质问题的四种解答形成四大派别。.....	320
第三节 美的本质是一个假问题.....	320
第四节 美如何存在.....	321
思考题.....	322
第三章 怎样获得美.....	323
第一节 美从何谈起.....	323
第二节 美基于心理距离.....	324
一、心理距离产生美.....	324
二、心理距离意味着.....	324
第三节 美呈现为直觉形象.....	325
第四节 美表现为内幕仿和移情.....	326
第五节 美通向意义的深度.....	326

思考题.....	327
第四章 审美范畴.....	328
第一节 作为文化大风格的审美范畴.....	328
第二节 美的三大范畴及其基本类型.....	330
第三节 艺术作品中的审美范畴.....	331
思考题.....	332
第五章 当前美学的新趋势.....	333
第一节 实践美学和后实践美学之争.....	333
第二节 李泽厚与实践美学.....	333
第三节 美学作为艺术批评的一种手法.....	334
第四节 建立底线美学的构想.....	335
思考题.....	336
教学环节.....	337
课时分配.....	337
教材及参考书.....	337

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课。

编写目的：为了让学生比较系统地、从宏观上把握本课程的基本内容和体系，了解美学的基本问题、基本线索和难点与重点，编写了本课程的教学大纲

课程简介：美学原理是哲学专业的一门专业必修课，在我们的现有的学科划分中是哲学专业八个二级学科之一，具有重要的学科地位。这门课程的任务是使学生对人类的最基本的审美活动和审美经验有较充分较完整的认识和领会，以便为自觉地有意识地培养自身的审美能力，提高自身的审美素质和人文素质奠定良好的基础。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：

《美学原理》的教学力求体现四项原则：传统美学和当代美学贯通；东方美学和西方美学的融合；美学和诸多相邻学科的渗透；理论美学和应用美学的并进。力求突破脱离具体审美经验和审美活动的旧有理论体系，真正建立起一个基于个体人生的审美经验和以具体的审美活动为对象的包容性比较大的现代的理论体系，揭示出美学这门学科真正价值和本质特征。

基本要求：

《美学原理》的教学要求学生掌握不同文化模式下不同的美学理论和审美精神，以及与此相应的不同艺术风格和艺术精神，了解中西美学与文化精神的差别，领会美学思想与美学理论同文化精神的内在关联。《美学原理》的教学要求学生了解目前社会的审美现象和艺术活动，能运用所学的理论去分析去认识，以便把握目前文化现代化进程中的审美精神的价值指向与目前美学研究的重大课题和争论。

学习美学基于的最基本的理念：

美学和艺术，其实比任何其他科目更需要一种生命的自觉，也比其他任何科目更需要心灵的介入。因此，有关美学和艺术的课堂，不仅是理解有关美学和艺术理论的讲堂，而且更应该是启发生命和培育性灵的讲堂，而有关美学和艺术的教科书，也应该是一本充满情趣的、容易阅读领会的、开启生命之诗意的和可以唤醒美的信仰的书。不论是讲堂还是教科书，起码的一个目的就是让生命和心灵进入美和艺术，而后再进入有关美学和艺术的一切讨论和对话以及批评。在选修了一门美学和艺术理论的课程后，或者在阅读了一本讨论美学和艺术的教科书之后，如果使一颗挚爱美和艺术的心灵失去对美和艺术的兴趣，使一个原本热爱美和艺术的青年突然被弄得倒尽胃口，再也不想接触任何艺术作品和艺术理论和范畴了，这都是极为失败的教学。所有关于美和艺术的学习，都不应是困难的学习。借着美和艺术的学习和教育而获得启发自我生命的灵慧和幸福的可能性，并且借着生命和心灵的投入，在我们的思想感情上永远培植这样的意识：终其我们一生不要失去对美和艺术的信仰。美和美的艺术是我们美好生活的不可丢失的最基本的价值。由于审美意识和审美需要是自我意识和自我追求的构成部分，自我存在的一部分就是基于生命和心灵的审美存在。本真的自我常常是在审美存在中维持的。精神的纯粹性和超越性也常常是借着审美的高峰体验达到的。审美可以把狭小单个的自我扩大提升到一个大我，并把握到整个世界。从而，真、善、美三种价值构成美好生活的基本要素。美与爱与神与善与真与不可言说的存在的最高意义是统一的。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 54 学时，具体如下：

- 第一章 什么是美学（共 4 课时）
- 第二章 什么是美（共 10 课时）
- 第三章 怎样获得美（共 12 课时）
- 第四章 审美范畴（共 17 课时）
- 第五章 当前美学的趋势（共 11 课时）

第一章 什么是美学

本章的教学目的和教学要求：

什么是美学这个问题涉及到美学学科在中西文化中的产生和历史的发展进程。在不同的文化精神和理论思维方式之下，美学获得了不同的存在形态。另一方面，美学在人类生活中具有重要作用，这是由美学学科属于人文学科的性质决定的。通过本章的学习，使学生对美学这门学科的形成、发展、在不同文化理论思维方式中的存在形态以及具有的人文性质等问题有清楚的把握，以便使美学的学习有一个良好的开端。

课时分配：4

第一节 美学研究的对象和方法

第一个学时的教学目的：

通过对美学学科研究对象和方法的介绍和美学怎样在西方文化和非西方文化中成为一门学科的文化背景的考察，使学生对美学这门学科的学科背景和历史发展有较清晰的了解。特别是通过现代美学和后现代美学在研究对象和研究方法上表现出的多元性和多样性的分析，使学生了解美学学科的跨学科、多学科渗透的特征，在这个特征下，关于美学学科研究对象的问题和研究方法的问题的争论就成为当代美学理论的一个特别重要的讨论。特别是通过对美学在中国文化中的产生和发展状况的分析，使学生了解中国美学的学科特征；通过对美学在西方文化中的产生和发展状况的分析，使学生了解西方美学的学科特征。美学学科的西方化和全球化问题，本质上是西方文化本身发展状况的表现。

一、美学学科的命名

鲍姆嘉通的学科命名 *aesthetic*，从语源上说，指和感性知觉、感官相关的事物，并非指审美经验中的知觉和鉴赏。把美的认识和感性认识统一起来的人，就是在 18 世纪中叶，德国哲学界出现的一位年轻的鲍姆嘉通教授，他就是“美学之父”，他不仅给美学这门学科正式命名，而且于 1742 年在法兰克福大学破天荒地开设了当时世界上独一无二的课程——美学，1750 年发表《美学》第一卷，1758 年发表第二卷，他虽然未完成他的美学巨著，但美学作为一个学科的基本要素在他那里全部具备了：有名称，有课程，有教材，有学生，有教师。美学这一名称，在鲍姆嘉通那里，原意是指“感觉学”或“感性学”。作为一个对古典诗歌有着浓厚兴趣的哲学家，鲍姆嘉通提出“美学”这一名称的意图，一是为了在宏观的哲学构想中，给诗歌、艺术以及与之相关的人类感性生活留下适合的位置，以确证这些东西在人类生活、历史和文化中的价值；二是为了纠正唯理论哲学的偏差，把被哲学家们所忽视的感觉、情感、想象等问题，重新纳入哲学思考的范围内，以建立一个更完善的“人”的概念。鲍姆嘉通认为，人不单只有理性思维，而且还有着更为丰富的感性认识。人的感性认识和作为集中表现这种感性认识的艺术，并不象唯理论哲学家所设想的那样是一片混乱而无秩序的、模糊不清而不可理喻的低级认识。相反，它们包含着类似于理性思维有着内在的逻辑和秩序。这样以来，就使美、艺术和以美的艺术作为主要分析对象的美学成为可能。美学主要关注的是人的感性生活，其研究重点也正在于与人的感性生活密切相关联的艺术，但审美并不只是一个认识问题，感性认识也并不只是美学研究的对象。而且所谓美的艺术，在鲍姆嘉通那里，主要限于以理性化的法则支撑起来的古典艺术，在他的《美学》一书中，他所列举的例证多半是古希腊罗马时代的戏剧和诗歌。可在鲍姆嘉通的著作中，却包含着一种积极的努力，那即是捍卫人类感性生活的价值，并为艺术的独立和美学的独立寻找合理的证据。

二、美学研究的对象

三、美学研究的方法

第二节 美如何成为学

一、西方文化是如何使美成为学的

通过对美学在西方理论思维方式中的存在模式和在中国理论思维方式中的存在模式的比较介绍,使学生知道美学存在形态的不同是与不同文化理论思维方式相联系。不同的文化孕育不同的美学形态。美学在西方理论思维方式中存在的形态,以三种形态存在:以美的本质问题为核心的美学;以审美经验为核心的美学;后现代无体系的美学。通过对西方美学存在形态的讲授,使学生对西方美学的发展状况有一个基本把握。

二、各非西方文化是如何使美成为学的

美学在中国理论思维方式中的存在形态,以三种形态存在:以刘勰的《文心雕龙》、司空图的《二十四诗品》和王国维的《人间词话》为代表的古典有美无学的美学;20世纪前期的以审美经验为核心的美学;20世纪后期的马克思主义美学。通过对中国美学存在形态的讲授,使学生对中国美学的发展状况有一个基本把握。

第三节 美学如何存在

一、美学在西方理论思维方式中的存在模式

柏拉图关于美本身的本体论的讨论:美是理念或美本身即什么是美的本体问题。美是理念,个别事物之所以美,是因为分有了美的理念。“如果有人告诉我,一个东西之所以是美的,乃是因为它有美丽的色彩或形式等等,我将置之不理。……一个东西之所以是美的,乃是因为美本身出现于它之上或者为它所分有,不管它怎样出现的或者是怎样被分有的。……美的东西之所以是美的,乃是由于美本身。”美本身“是永恒的,无始无终,不生不灭,不增不减的。它不是在此点美,在另一点丑;在此时美,在另一时不美;在此方面美,在另一方面丑;它也不是随人而异,对某些人美,对另一些人就丑。还不仅如此,这种美并不是表现于某一个面孔,某一双手,或是身体的某一其他部分;它也不是存在于某一篇文章,某一种学问,或是任何某一个别物体,例如动物、大地或天空之类;它只是永恒的自存自在,以形式的整一永与它自身同一;一切美的事物都以它为源泉,有了它那一切美的事物才成其为美,但是那些美的事物时而生,时而灭,而它却毫不因之有所增,有所减。”“我问的是美本身,这美本身把它的特质传给一件东西,才使那件东西成其为美,你总是以为这美本身就是一个青年小姐,一匹母马,或一个竖琴吗?”“你忘记了我的问题吗?我问的是美本身,这美本身,加到任何一事物上面,就使那件事物成其为美,不管它是一块石头,一块木头,一个人,一个神,一个动作,还是一门学问。我提到美本身,是一个个字说的很清楚响亮的,我并没有想到听我说话的人是一块顽石,既没有耳朵,又没有脑筋。”“它应该是一切美的事物有了它就成其为美的那个品质,不管它们在外表上什么样,我们所要寻求的就是这种美。……如果我们想要发现美是什么,我们就要找这个使事物真正成其为美的。”“这种美本身的观照是一个人最值得过的生活境界,比其他一切都强。如果你将来有一天看到了这种境界,你就会知道比起它来,你们的黄

金，华装艳服，娇童和美少年——这一切使你与许多人醉心迷眼，不惜废寝忘食，以求常看着而且常守着的心爱物——都微不足道。请想一想，如果一个人有运气看到那美本身，那如其本然，精纯不杂的美，不是凡人皮肉色泽之类凡俗的美，而是那神圣的纯然一体的美，你想这样一个人的心情会象什么样呢？朝这境界看，以适当的方法凝视它，和它契合无间，浑然一体，你想，这对于一个凡人是一种可怜的生活吗？只有循这条路径，一个人才能通过可由视觉见到的东西窥见美本身，所产生的不是幻相而是真实本体。”

柏拉图说的美本身，就是决定每一具体美的事物之为美的美的本质是什么。具体的美和美本身个关系是被决定者和决定者的关系，美本身是决定者，决定着一切具体事物之为美，具体事物是被决定者，它们的美是依赖了美本身才成其为美的。具体事物的美是暂时的，美本身则是永恒的。美的本质是各种具体之美的基础和根据，它是本原也是本体。对具体事物的美与美本体的关系，柏拉图的解答导致了最重要的两个后果：第一，确立了“美是什么”的本质主义思维方式，划分了美的事物与美的本体的区别，这是美学得以产生和完成的基础，西方文化中的美学正是在一次次对美的本质的追问中，从追求美的本质开始去建立的美学体系中产生的。而美的本体又永远是本质主义的思维方式无从获得的。第二，确立了美的恒常独立的价值，从理念的高度即本体的高度区分了日常意义上的美和美学意义上的美。一般意义上的美是一般人用日常意识和眼光来看事物而知道的美，发现的美，由于日常意识里包含功利、道德等复杂的因素，日常意识受着这些因素的制约而把生活中的事物进行了美与不美、美与丑的划分，凡人都可以说什么什么是美的，或美是什么什么但都不是美学意义上的美。美学意义上的美是一种不受日常意识制约而又超越于日常意识之外，用纯粹的意识去看事物，从事物本身呈现出不同于日常样态的本然样态中而获得的本体境界。这种美就是美的理念，就是美本身，就是人与事物在爱的状态里显现和恢复的交融合一的本然境界。柏拉图在爱与美的问题上的纠葛足以说明爱的那种无以复加的完满状态就是美的理念或美本身的境域。它决然不是日常意义上的美和漂亮。美本身不是从常态事物的美中逻辑归纳出的共相，而是美这一独立而恒常价值向度上的至高境界或极至状态，也即美的范型。因此，美学意义上的美，就是美本身或美的理念，就是美的范型。

二、美学在中国理论思维方式中的存在模式

第四节 美学是一门人文学科

不同的理论思维形成不同的美学形态，但是不论美学形态如何差异，美学学科自有自身的学科性质，即它属于人文学科。美学作为一门人文学科，主要关系着人类的精神状况。通过对美学具有批判精神和创造精神的讲授，使学生认识到美学对人类精神生活的意义，尤其是审美境界和人生境界的联系。在后现代社会的和谐建构中，美学具有的人文精神是文化建设的重要内容。

具体纲要如下：（重点讲授审美境界和人生境界的关系问题）

一、美学的批判精神

二、美学的创造精神

三、审美境界是人生境界的最高达成

丰子恺大家都知道是一位漫画家，但他不但是一位漫画家，还是音乐家、散文家。丰子恺的散文写得非常好，非常有感情。丰子恺后来信佛了，他的老师就是李叔同（弘一法师）。丰子恺有一本画集叫做《护生画集》，现在看了非常感动。他对世界上万有生命的一种爱，始终保持著一种童

心，一种赤子之心，非常可贵，影响也很大。丰子恺的漫画、散文影响了一代又一代的青年。我们现在非常需要一批大学者来面向青少年做这种普及性的美育的工作和人文教育的工作。老一辈的学者叶圣陶、丰子恺、朱自清、朱光潜等人写了很多给青少年、中学生读的书教育了几代的青少年。现代社会特别需要这样的工作，因为现在整个社会的人文教养非常薄弱，小孩子从小不知道如何做，将来长大了到社会上很危险，除了追求快快发财，不知人生还有什么价值。《护生画集》里有一幅画，画面上一棵大树被拦腰砍掉了，树的边上长了许多枝条，一个小女孩和她的小弟弟站在边上看。画上题了四句诗：“大树被砍伐，生机并不息，春来怒抽条，气象何蓬勃！”

思考题

1. 美是如何成为学的？
2. 美学是如何存在的？
3. 学习美学有什么意义？

第二章 什么是美

本章的教学目的：什么是美的问题就是美的本质问题。这个问题是美学的基本问题。对美的本质问题的回答和追求构成了古典美学的存在方式。美的本质问题是美的哲学层面的讨论。不同的哲学理论有不同的解答。另一方面，美的本质问题是 20 世纪中国美学的核心问题，20 世纪的中国美学的基本形态就是围绕这个问题形成不同的美学派别。现代以来，美的本质问题遭到了语言哲学的解构，尤其是后现代意识的解构。那么，在当代，美的本质问题是否还是美学的基本问题？怎样重新认识以往关于美的本质问题的理论意义？美的本质问题为什么成为美学的基本问题？为什么不能成为美学的基本问题？美学的基本问题是什么？这些问题都是本章要讨论的。

第一学时的教学目的：通过对古希腊哲学家柏拉图对美的本质问题的理论追问的介绍，使学生认识到美的本质问题是美学的最基本问题，并且意识到柏拉图对美的本质和美的现象的区分对美学学科产生的巨大作用；西方美学的产生和美学的存在方式和理性主义追求本质的思维方式的重要联系。

第二学时的教学目的：通过对近代哲学家康德关于审美判断能力的考察的介绍，使学生认识到康德关于审美判断是情感判断的重要意义，康德正是以此为基础为美学划界而建立起美学的。

第三学时的教学目的：通过对现象学还原和审美经验还原两者关系的介绍，使学生认识到审美经验还原的重要作用和现象学方法对美学的重大改造。更为重要的是让学生把握到在审美经验还原里现象本身就是美这一认识是对美是什么问题的最好解答。

具体教学纲要如下：（重点讲授审美经验本身的还原问题）

教学课时分配：10

第一节 美作为一项最普遍的价值

一、柏拉图对美本身的追问美本身是美学意义上的美

二、康德对审美价值判断的确立审美判断是情感判断

三、现象学还原对审美经验本身的还原

现象本身是美。现象学的意识活动从根本上讲是一种意向性的构成活动或行为。意识总是对某个东西的意识，没有哪个意识活动是个安于现成者的活动，它们总让各种对象，出现或被构成。意识或意向行为不断激活实项的内容，从而投射出或构成着、某种意义上是创造出那超出实项内容的内在的被给予者，也就是意象对象或被显现的东西。人的意识活动从根本上是一种总在依缘而起的意向性行为，依据实项内容而构造出“观念的”意义和意向对象。构成现象的各种要素，它们以被动或主动的方式融入一个原发过程，一气呵成地构成那更高阶的意义和意向对象，即那些人们所感觉到的、所思想到的、所想象出的、被意志所把握着的、被情感所体味着的。

在现象学的视野中，那让事物呈现出来，成为我们所感知、回忆、高兴、忧伤……的内容，即成为一般现象的条件，就是令我们具有美感体验的条件。原发的、活生生的体验一定是美的，含有非概念的领会与纯真的愉悦。当我们在体验中感不到美时，是因为我们原本的体验方式蜕化为主客对立的二元区别式的了。美感永远不会现成化，因为一旦那样马上就不美了。关于美的讨论，说到真切之处，无不有一个绝不能被落实为“什么”的虚活不羁之“中”，无不剔尽了现成状态，处在一个凭空维持和构成着的境域之中，从根本处充满了活生生的自由感知的可能，它永远在“御风而

行”。纯境域构成，即“虚—构”之境。

美即境界，并非只是人的心理状态向某种现成现象的投射所造成的，而是现象本身在其被构成的势态处天然形成的。现象学讲的现象则一定是由人的完全投入其中的活生生体验构成的，而且其根底处一定是渊深而不可落实的发生境域。就其不可落实处的生发而言，此境域是涌动不息的；就其渊深不可测而言，又是宁静而致远的。意境的境包含着不可对象化和概念化之意，意则指此境是一个令人完全投入其中的意蕴世界，可层出而不穷。诗人的高明处在于超出主客之分流，而达乎意蕴之源。“于空寂处见流行，于流行见空寂。”在现象学的视域中，最真实者就是境界。是比任何主体状态、对象、景象、关系以及它们的总和都更多、更原发的境界，进入它才算达到活生生的终极状态和意义源头。

美不是关于任何什么的问题，而是人所处的状态的问题。不能说我们一旦得到了什么，比如某种特殊的形式、色彩、结构，乃至心理状态，就一定体验到美。只有当人处于一个还原或悬置掉一切现成区别的规定，正在凭空发生和维持着的状态时，才有美感体验。也就是说，美是一种悬空的发生之“中”，一种对于纯势态而非势态所构成的对象的活生生感受；可以有而且必然有千变万化、希奇古怪的形象。美感体验绝不限于对艺术作品的经验，它出现于人类或生命体的一切原发的经验中。一个经验不具有美感，与它是否实用或具有思想性并不一定相关，而只与它是否摆脱开现成状态的胶滞而悬空中行相关。美感遍布于人类的一切原发活动和经验中，出现于一切线性规范和预测达不到的相互的交流、开启、维持和发生的“混成”之中。审美的意识情不自禁的去要求一种可交流意义上的、而不是实证意义上的普遍认同和共同领会。现象的世界就是本源的世界，本源的世界因其非现成性和非概念性的原生意义的创生域而就是审美的境界。审美境界本质上就是人与世界原初性的合一活动。

美不是事物的某种特殊的性质，不是人的某种特殊的情感，也不是主观情调与客观对象交融合一的产物，而是人与世界原本合一的境界，在这个合一的本然境界中，所有事物都被肯定为同等的美。而且审美决然不是对美的认识或什么反映，也不仅仅是一种对生活常态的超越，同时也是一种还原，还原到一个最基本、最原初的、最亲近自然的本然活动。

第二节 美的本质的追求史

通过对美的本质问题在西方发展的历史考察，使学生认识到在西方美的本质问题的解决是一个历史发展过程，并且把握不同历史阶段形成的美的本质理论。美的本质问题史构成西方古典美学的基本内容。

由于美的本质问题的解决在苏联和中国的状况是相同的：都依据马克思主义哲学的关于物质和意识的基本关系的回答进入对美的本质问题的回答。主观和客观或主客观的统一、唯心和唯物或辩证法构成马克思主义美学对什么是美的问题的解决。通过对苏联对美的本质问题的马克思主义哲学化的解决的分析，使学生认识到马克思主义美学存在模式的意义。

通过对中国马克思主义美学四大流派的介绍，使学生认识到美的本质问题是中国现代美学的核心内容，依据马克思主义哲学的基本问题理论，围绕美的本质问题的讨论，20世纪五六十年代的中国美学，形成了美的主观说、美的客观说、美的主客观统一说和美的客观性和社会性统一说。这个理论结果是20世纪中国马克思主义作为主流的政治意识形态要求在美学上的反映。

具体教学纲要如下：（重点讲授20世纪50年代中国美学围绕对美的本质问题的讨论产生的四大派别）

一、西方发展路线美在形式说 美在理念说 审美诸心理流派的心理因素说

二、苏联发展路线美在客观说 美在主观说 美在社会说

三、中国发展路线围绕对美的本质问题的四种解答形成四大派别。

五十年代美学热潮是从批判朱光潜过去的美学思想开始的。当时认为朱光潜的美学思想是主观唯心论的美学思想，在政治上是有害的，是毒害青年的。因为“五四”之后中国是处于革命的大时代，青年们应走向革命的民族解放的最前线；而朱光潜在美学里讲，艺术作品是一个避风息凉的地方。这等於是把青年从革命的前线拉回去，因此被指为毒害青年。当时虽然大家都在批判朱光潜，但在批判过程中发现彼此对美的本质这个问题的看法并不一致，于是展开了讨论。讨论过程中分成了几大派，讨论的焦点就是美是主观的还是客观的，换一种说法就是美是在物还是在心。比如说这棵树我觉得很美，那么这棵树的美是在树本身还是在我。认为美是客观的一派代表人物是蔡仪，另一派认为美是主观的，代表人物是吕荧。朱光潜则提出美是主客观的统一，他认为客观的物是美的条件，但光有条件还不够，还需要加上主观的情趣成为物的形象才成为美。后来又出个第四派，就是李泽厚。李泽厚当时提出，美是客观性和社会性的统一。他批评朱光潜只看到了美的社会性而没有看到美的客观性，蔡仪看到了美的客观性而没有看到美的社会性，而他自己则把社会性与客观性统一起来了。如一棵树是美的，美是在这棵树本身，但不是在它的自然性。这棵树有一种社会属性，美是它的社会属性。蔡仪反批评李泽厚，说没有人的时候月亮就有了，它有什么社会性？李泽厚回答说没有人的时候月亮是有的，但有了人以后月亮就纳入人的社会生活，它就有了社会性。这场讨论特别引起了一批文科大学生的兴趣，这对美学在中国大陆的传播普及起了很大的作用，后来到了六十年代文化大革命时讨论就中断了。

重新审视五十年代的那场美学大讨论。五十年代那场美学大讨论有它的积极作用，最大的积极作用是在社会上普及了美学，引起了社会大众特别是一些知识分子、大学生对美学的兴趣，这对美学的发展很有利。但是那场讨论也有它消极的方面，而随著历史的发展，消极的方面越来越暴露出来，应该引起我们的重视。这里至少有两个问题。一个问题就是在那次讨论中，大家普遍把美学问题归结为认识论的问题。审美活动其实不是一种认识活动。例如，这里有一株梅花，我欣赏这株梅花是一种体验，用中国人的话讲是一种“感兴”。就是西方讲的“体验”。我们欣赏一株梅花，是一种体验、一种感兴，感受它的美；而不是去认识这株梅花，掌握它的规律，不是像植物学家所做的那样。五十年代的美学讨论就是把审美活动归结为认识活动，而把哲学上心和物的关系简单地搬到美学里面，讨论美在物还是在心。当时，批判朱光潜就说他是唯心论，批评他不承认美的客观性，不承认美在物。蔡仪倒没有人批评他是唯心论，因为他主张美就是在物，但是有人批评他是机械唯物论。实际上这种讨论在理论上的意义并不大。再一个问题是在那场讨论中形成了一种理论模式，就是把审美活动归结为物质生产实践活动，这就是在大陆学界影响很大的“自然人化”的观点。物质生产活动当然跟审美活动不能说没有关系，因为整个社会都是以物质生产活动为基础，社会不搞物质生产就不能存在也不能发展。但不能因此就把一切文化活动、精神活动归结为物质生产活动；不能把审美活动等同于物质生产活动，这是两回事。审美活动是一种精神活动，审美活动当然要以物质生产活动作为基础，社会上一切活动都要以物质生产活动作为基础，但是却不能把它还原为物质生产活动。相反，审美活动是对物质生产活动的一种超越，是对个体生命感性存在的一种超越，一种精神的追求。

第三节 美的本质是一个假问题

由于在语言哲学视野中，美的本质问题是一个假问题，假问题就意味着什么是美的问题是不存在的。通过分析语言哲学的图象论所揭示出的美的本质问题是不存在的，使学生了解到语言哲学对

美的本质问题的解构，标志着西方理论思维方式的现代转换与美学的现代发展；使学生认识到语言哲学对美的本质问题的解构之后，美的本质问题就不再是美学的基本问题，并且对美学学科存在的合法性造成了很大冲击。从齐夫的《反美学》、肯尼克的《传统美学是否基于一个错误？》、泰格曼的《然而，这是艺术》等著作中，都可看到分析美学对本质主义美学思维方式批判的力量。分析美学通过对传统美学追求美的本质问题的思维方式的语言学清洗，建立了全新的思考美学的方式。韦兹在《理论在美学中的作用》中说：“我们所要开始的问题不是‘艺术是什么’，而是‘艺术究竟是何种概念’……在美学中，首要的问题便是对艺术概念的实际功能给出一个逻辑的描述。”由于我们所认识的世界是通过我们所使用的概念来把握和感知的，我们对这些概念的分析，就等于间接地分析了世界。这样，分析美学就把美学的基本问题转换到审美判断中的概念问题和语言问题上，警示人们怎样更正确的使用“美”这个词，怎样更正确的运用语言来谈论美的事物和美的世界，怎样更正确的运用概念来分析审美经验。分析美学力求通过语言分析来揭示美学自身的逻辑，并阐明美学赖以存在的基础。但是，由于它以纯粹的语言分析为对象，却对构成审美对象的艺术作品和审美经验本身置之不顾，而语言问题与审美经验和艺术作品本身的问题却是截然分明的两个问题。语言问题并不能完全涵盖审美经验和艺术经验本身，因为语言和概念并不能完全穷尽被表达的事物。因此，分析美学一方面把美学朝向规范性的语言语境分析方向推进，但是作为人文科学的美学是不可能完全被纯化为语言科学的。

1. 图象论与美的本质是假问题
2. 美的词性与美的本质的迷误
3. 美的句型与美的本质的迷误

第四节 美如何存在

一、通过以上学时对美的本质问题的历史发展状况的讲授，美的本质问题最终关涉到这样的问题：美如何存在的问题。什么是美的问题可以转换为美如何存在的问题，美如何存在的问题是美学学科必须回答的和要解决的问题。通过讲授美在四个层面的存在样态，使学生把握美学意义上的美的不同内涵，并且认识到美的本质问题仅是美的如何存在问题的一个方面。

具体教学纲要如下：

1. 美=美的本质
2. 美=美的对象
3. 美=美的对象之一
4. 美=美感

二、通过对美的本质问题的讲授，使学生认识到美的本质问题在什么意义上是一个必要问题，在什么意义上又是一个假问题，并且对美学的存在方式发生什么样的影响。通过对美的本质问题的马克思主义哲学方式化内容的讲授，使学生认识到马克思主义哲学对美学的改造和建设，美学取得马克思主义哲学化的存在样态意味着什么？在美学的意义上怎样评价中国 20 世纪五六十年代关于美的本质问题大讨论？这些问题需要在课堂讨论中深入。

具体教学纲要如下：（重点讨论分析美学理论的基本内容）

1. 马克思主义哲学中的物质和意识的关系问题究竟和什么是美的问题有什么关联？
2. 语言哲学理论对什么是美的问题的解构，在多大意义上是有成就的？分析美学首先从命题出发，认为命题是对事物的陈述，是事物的图象。图象和事物是对应的，这种对应性决定了命题的可证实性。而可证实的命题因与事物的对应性，便是有意义的。不可证实的命题因没有对应物，便是没有意义的。那么，“美是什么”属于哪一类命题？从命题的图象论出发，美的本质的问题就是无意义的问题，是一个假问题。这种不可证实的形而上学的假命题，只能使思想陷入毫无意义的争

论。而把假问题当作真问题来讨论，根本原因就在于对语言词性和句型的误解。

维特根斯坦在《美学讲演录》的开头就说，美学整个被误解原因就是“美”这个词被误解的缘故。由于我们一般把作为形容词的“美”被当作事物的属性来理解，事物就成为具有了美的性质的事物，美从而就是事物的一种客观性质了，这是其一。“美的”这个形容词又常常被当作感叹词来使用，而这是完全与事物的性质无关的。比如，“晚霞是美的”所表达的含义完全与“晚霞，真美！”的含义相同，也与“晚霞，啊！”的含义相同。现在的问题是，当我们对不同的事物说“美”的时候，总想找出这些事物的“美”的本质。因此，维特根斯坦这样说：“美学是一门告诉我们什么是美的科学，从语词上看，这未免太可笑了。我想美学还应该包括哪种咖啡味道最佳吧。”显然，“美的”这类词是多余的。因为“在实际生活中，当人们做出审美判断时，诸如‘美的’‘好的’等审美的形容词几乎不起什么作用”。由此看来，追求美的本质的迷误是与对美的词性的误解相联系的。另一方面，把假问题当作真问题来讨论，还有一个原因就是美的句型造成的。“美是什么”从一般语句形式看，就是x是什么，x就被当成了任何实词。但美不是一个实体，美这个词常被使用但却没有对应的事物。“美是什么”真正是一个哲学问题而不是一个科学问题，但人们从句型上却把它当作一个科学的问题来解答。“凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默”。通过语词句型分析，美的本质属于不能说的事情便被拒斥了。

三、由于柏拉图对美的本质问题的理论探索对美学的发展意义十分重要，而柏拉图的美学思想又是与古希腊当时的艺术发展状况相联系的，美在古希腊是人生最普遍的一项价值，柏拉图就是以美的本质问题强调了美存在的普遍意义。因此，课堂讨论后，就是采用影视的教学手段，介绍古希腊的艺术和美学风格。

具体教学纲要如下：

古希腊艺术和美学风格的影视资料观看：体会美是比例和秩序的和谐。美感就是秩序感、尺寸感、比例感和和谐感的统一。希腊人把人体比例的和谐原则赋予建筑。柱式就是这些原则的体现者，不论局部或整体，都是有头有尾非常完整的，它的相互矛盾着的构件和谐的组织在一起，既不宜再增加什么，也不能再减少什么。柱式经过数的精确比例而达到它的和谐。对形状和韵律，精密和清晰，和谐与秩序的感觉，是雅典艺术的皈依，画是合理的线条，雕塑是对称的崇尚，建筑是大理石和几何学的结合。希腊艺术的伟大，就在于它是两种相反原则的调和：一方面是理性的节制、明晰和心灵的严肃，另一方面是才华、想象、热情。理性本身对美的把握就要求形式的比例精确与和谐。

崇尚人体美的希腊人对艺术的要求，就是模仿美的自然。雕刻家不去表现婴儿和老年人的人物形象，因为他们有着对人体的完美意识，他们模仿成熟的生命体，创造完美的形象。完美的形象被揉入了每一个碗和花瓶，每一座雕像和每一幅画，每一座宙宇和坟墓，每一首诗和每一出戏中。美的形式有着精确的数的比例关系和尺度，都是可测量可掌握的，而艺术就是对之进行客观和精确的模仿和再现。所有的雕像从整体造型到躯体的各部分的塑造，都是以艺术家对真实的美的人体的全面模仿为基础的。雕塑的人物形象都是现实人物的再现。

思考题

1. 柏拉图对美本身问题的探索有什么重大意义？
2. 如何理解美的本质是一个假问题？
3. 美如何存在？

第三章 怎样获得美

本章教学目的和教学要求：对美的本质问题的探索，是一项哲学层面的工作，不同哲学有不同的解决；但这个问题和美的审美心理经验的存在问题是不同的。美的审美心理经验的存在是美学的另一个基本问题。其核心就是：在审美心理经验上怎样获得美？这是涉及到一系列审美心理的事实和环节条件的问题。人如何成为审美的人，物如何成为审美对象，物我如何一体生成美，存在着一系列的条件和环节，美（审美境界）的呈现是一个需要诸多条件和环节参与的客观的心理过程。通过本章的学习，使学生确切地认识到，美就存在在当下心理体验着的审美经验中。

课时分配：12

第一节 美从何谈起

第一学时：“美”从一定的意义上是不可言说的，是超越语言的，它只能体验。类似苏格拉底谈话式的追问，其实是对“美”的本质的追求，苏格拉底的对话大都以无果而终，同样对“美”的普遍性的追求从一定意义上说也只是徒劳。因为凡普遍的、概念性的东西都能被最终证伪，设想那种放之四海而皆准的绝对普遍像“美”本身一样，都是遥不可及的。追问“美”本身已决不可能，这似乎是取消了“美学”的合法性，但不可否认客观上的确存在一些有关美的现象，在这样的二难窘境中“美”究竟是从何谈起呢？要让学生知道“美”本身是不能用普遍概念那种冰冷的东西加诸其身的，它自身是鲜活的、流动的、极具个性的，美不能只从认识的角度去谈，而是心理发生的精神体验。

第二学时：美的本质不可得而求之，我们面对日常生活中的美的现象进行审美判断，那么日常意义上的“美”意味着什么？我们缘何将生活中的一些事务称之为是“美”的？把“美”作为一项日常事务，是同日常的认识态度、功利态度、道德态度关联在一起的。而美学意义上的“美”和日常意义上的“美”是不同的，美学意义上的“美”与审美态度关联着。对待事物，人们可以采取不同的态度如认识的态度、功利的态度和审美的态度，人以那种态度去看待事物，事物的哪一种属性就向人呈现出来，同时，事物的哪一种属性向人呈现，就说明人是用那一种态度去看待事物的。要让学生知道事物形象性的呈现，离不开人的审美态度，审美态度开启了美。

教学具体纲要如下：（重点讲授审美态度问题）

1. 对“美”本身的追求是否可能：美落实于现象学的显现
2. 日常意义上的“美”：把“美”作为一项日常事务
3. 美学意义上的“美”与审美态度： 审美态度的先决条件。审美态度就是指：从纯粹欣赏和观照的意识和目的出发，获得的是关于对象的生命形象，即形、声、色、味、态的生命统一体。审美态度决定了意识朝向对象的形象观赏和审美价值之路径。对同一事物，主体可以有多种态度：认识态度、功利态度、审美态度等等；而同一事物，可以有多种属性：知识属性、实用属性、审美属性等等。知识在于物的物理性，实用在于物的有用性，审美在于物的形象性。物是多重属性的统一体。物以多重价值向度的方式而存在。含多种属性于一体，其形象性如何脱离其他属性而展开自己的向度的？这种脱离是如何可能的？脱离之后是怎样展开的？展开的结果是怎样的？人与物的多元价值关系，是如何转向审美价值的？在多元价值关系中，审美价值是如何可能的？它又是如何实现的？物的形象性通向美。审美态度开启美。态度就是意识展开的一种价值向度和维度。态度决定一切，有什么样的态度就会开启什么样的价值朝向、通向什么样的活动路径、抵达什么样的目的地。人以哪一种态度去看事物，事物的哪一种属性就向人呈现出来，事物的哪一种属性向人呈现，是与用人用哪一种态度去看相一致的。事物之所以不以知识性的一面，不以实用性的一面，不以

其他方面呈现出来，而仅以形象性的一面呈现出来，完全在于人的审美态度。事物的形象性的呈现，离不开人的审美态度。事物的形象性的一面是其固有的，只有当人用审美态度去看它时，它才呈现出来。审美态度使物的形象性脱离物的其他属性而单独呈现出来。

第二节 美基于心理距离

一、心理距离产生美

心理距离是不是必然产生美？如果心理距离能产生美，那么是什么使得心理距离产生了美？要让学生知道物的形象之所以能够脱离其它属性而呈现出来，是同人的心理距离的转换作用联系的。心理距离：人是多重意识和需要的统一体，在多重意识和需要中，人把其他的意识和需要暂时悬隔起来，用括号括起来，只剩余审美意识和需要，所谓的悬隔和括号，是心理摆脱的结果，而心理摆脱就是在心理上与其它意识和需要拉开一段距离，保持一段距离，忘记其他方面，排除其他方面，而只聚精会神的、一心一意的进入对物的形象性的感兴。物是多重属性的统一体，在物的多重属性中，心理意识把物的功利属性、认识属性以及一切非审美属性悬隔加括号，只把物的形象性单独呈现出来。心理距离就是悬隔就是加括号，就是与功利态度和认识态度拉开距离，把主体的非审美意识加括号和悬隔起来，就是对功利属性和认识属性加括号和悬隔，把对象的非审美属性加括号和悬隔，而实现一个纯粹自由的审美心境和一个具有独立自足生命形象的审美对象。

二、心理距离意味着

人从自身的复杂性中摆脱了出来，与内部的各种需求、欲望等拉开距离，成为纯粹的审美主体；主体的变化使显示事物本来与人十分复杂的关系，变成了只剩下审美关系；其结果是客体的所有非审美属性被暂时抛置开了，拉开了距离，只向主体作纯形象外观的呈现，使客体便成了美。通过讲授让学生知道美的生成并不是单向的，所谓的心理距离的功能也是双向的，人自身把自己的功利态度、认识态度及一切非审美态度暂时抛置的同时，也就把物的功利属性、认识属性及一切非审美属性抛却了。人与物就在一种审美关系的场效应中呈出，人就成为审美主体，物就成为审美对象，主体与对象的关系就成为纯粹的审美关系。

具体教学纲要如下：（重点讲授中国艺术的“远意”）

1. 心理距离与虚一而静之心：同日常意识拉开距离的心灵自由

2. 心理距离实现的三种审美转换：由于心理距离，我只以一部分“自我”对物，一不用抽象的理性思考，二不起实用的欲念；物也只是以一部分——它的形象对我，它的效用都暂时退避到意识之外。我只是聚精会神的观赏一个孤立绝缘的意象，不问它和其他事物的关系如何。就我说，距离就是“超脱”，就物说，距离就是孤立绝缘。心理距离把我与物的多重复杂的关系转变为欣赏观照的关系。人与物就在一种审美关系的场效应中呈出，人成为审美主体，物成为审美对象。人成为审美主体，物成为审美对象，人与物的关系成为纯粹的审美关系，在心理距离的作用下，人与物完成了由多重复杂的价值关联向纯粹审美的转换。人与物能否完成向审美的转换，关键在于是否能够从心理上采取一种距离，从多重复杂的价值关联和切身利益中超脱出来，在我与物中间留出一段自由的心距。

3. 中国艺术的“远意”：审美中远的境界是为了切近生命，是为了达至生命的合一之境，心灵超越实际对象，迥迥高际，归于本我，进入浩然与万物同流的天地境界。远在创造一个巨大的心灵空间，在这巨大的心灵空间中，生命激荡、生展、优游徘徊、自由舒卷。在远的距离下，生命净化提升到一个同归于宇宙自然的大生命中。在远的距离下，培育的是一个远的心胸。“散远襟”、“发远想”、“致远意”、“闻远音”、“心远地自偏”，“玄远”、“清远”、“旷远”、“深远”、“淡远”、“悠

远”、“幽远”、“闲远”，重远是为了提升性灵，把人的精神境界引向远离世俗而游心于虚旷放达之场，进入无限之境地。“予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圻垠之野。”（《庄子·应帝王》）庄子将游心万物的终点一直推倒无何有之乡，茫茫然远之极也。魏晋文化的心灵就是远，玄远成为评判的标准，追虚逐无的高蹈之风遍于士林。玄谈中人，莫不以远相标榜，以之作为性灵超脱的标志。一批空谈家，不食人间烟火的出世者，孤傲如冷月，缥缈如孤鸿，高逸之士借玄远之谈挣脱时空束缚，在玄远的体验中，把自己提升到一个优游自适、旷郎无垠的境界中。放荡飘举，不落风尘，孤标傲世，悠悠然有凌云之志，绝俗故远，远成为一种理想人格重远韵尚远趣，成为魏晋文化的审美理想和审美标准。在中国艺术中，远构成山水画的意境，指平淡、冲融、缥缈的境界。

第三节 美呈现为直觉形象

第五学时：由心理距离产生的主客体双方暂时抛却其它非审美因素的结果，就是客体形象成为主体直觉中的形象，也就是直觉形象。相对于普遍概念而言直觉有两个特点，它首先是个别的具体意象，其次它还是与概念没有关系的意象。不能以普遍概念的形式去追寻美，相反，正是在抛却普遍概念的同时它才获得了事物鲜活丰满的形象。直觉形象则包含了主客体两方面的内容，从内容上说它是由客体形象+主体美感，这也就是美。通过以上内容的讲授让学生知道和了解主体的美感只能是对一个审美对象即呈现出纯形象的客体之感，因此美感本身就意味着是对形象的直觉，美感就是形象直觉，而美就是直觉形象。

第六学时：在中国美学的意境理论中，客体形象有两个概念：物与景，物是单体之物，景是两个以上的单体之物形成的整体，景强调的是事物组合的客观性，对客观之景在知觉的主动性中向主体呈现，意境理论用“境”这一概念概括，境，是主体用知觉给客观之景划了一个范围，主体进入客体，主体的知觉范围就是客体的进入境中的范围，客体进入主体知觉，客观之景就成为知觉之境。境是主客合一的，将景用于审美，境就成了包含主客体于其中的孤立绝缘的知觉形象，这就是知觉形象之景的形成。通过以上内容的讲授让学生知道，在知觉形象之境生成的过程中同时也就是审美主体与审美对象的最终生成。

具体教学纲要如下：（重点讲授审美直觉的本质特征）

1. 直觉与直觉形象：直觉和形象融合
2. 直觉形象之境的生成：意境的构成
3. 直觉成为审美的方式：形象直觉与直觉形象的无分别的浑然合一之境。直觉的方式，是一种直截了当、不假思索、当下即知即识物的混沌的生命形象的方式，它由对物的混沌的生命形象的直接把握进入对物本身的浑然体悟。这是一种融入对象的方式，主客对立的认识格局打破，物不再是冷漠的对象，人不再是严厉的主体，不再置身物外用理性的头脑对物实施无情的分析和解剖，而是以性灵进入物中，亲身感受物我生命的存在与生长，物我进行情意绵绵的情感交流。情通百卉，神交万物，神思浩荡，心与物游。在直觉中，通由生气流贯的浑然一体的形象，物我生命的性灵得到了自由的呈现，在呈现中，物我一起回到世界的浑然整体中，回到存在的统一体中，物我都是这大的整体性和统一性中的一个链条，体现着这大的整体性和统一性，就是这大的整体性和统一性。因此，每当我们在直觉中感受到美时，“我在世界上，世界在我身上”，世界对人是亲切温暖的家园，生命彰显着全部的性灵而沉浸在无言的幸福和光明之中。物我的生命就在天道、天理、佛性的本体中。青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若（bore）。世界的整体和存在的诗意是永远在理性之外的。中国古代的文化心灵就是直觉的，心物交融，天人合一，在现实的伦理道德生活之外，中国人凭借直觉的方式给自己建立了一个心性无限自由的精神乐园。哲学、宗教、艺术、就是包括伦理建构，都是让生命回到本然本觉的存在方式上，凭借直觉，人与世界实现了自由的沟通和融汇。

第四节 美表现为内摹仿和移情

第七学时：心理距离是客体成为审美客体和主体成为审美主体的初始条件，但它并不能保证从主客体自身的转换、从审美主体促成客体的转换或者从审美客体促成主体的转换能够无阻地进行。真正显示主客合一的就是内摹仿和移情，内摹仿是指当主体面对客体的时候，人的直觉会按照客体的性质进行摹仿活动，移情则是以内摹仿为基础的，它从内摹仿的完结处开始。通过以上内容的讲授让学生知道内摹仿和移情显示了美（美感）的特质，前者从客体到主体，以客体为中心形成了主客体的动态关系；后者从主体到客体，以主体为中心形成了主客体的动态关系；而这正是美之成美，人之感受美的明显的特征。

第八学时：内摹仿和移情作为一种现象描述是没有问题的，但作为一种理论则还欠深入。作为学理，从科学的可解释性层面立论的西方完形心理学可能是更为圆满和深入的。完形理论指的是，从形象直觉开始，主客体就进入了一个同构的过程，什么样的客体，会引起什么样的内摹仿，是主客的一种同构；什么样的情感移入什么样的客体，也是一种同构。“同构”指的是主客是不同的，然而又在某些方面是相同的，这种相同不是一般的相同，它不是静态的，而是动态的，不是客体的，而是虚体的。主客同构理论统一了内摹仿和移情，因此，它就从理论的层面上把从心理距离、直觉形象如何获得“美”在主客同构中呈现了出来。通过以上内容的讲授，让学生了解“内摹仿”、“移情”和“完形”理论对审美心理经验研究的理论贡献。

具体教学纲要如下：（重点讲授审美移情理论对美感的生成分析）

1. 内摹仿理论与美感的生成

2. 移情理论与美感的生成：移情，词义就是“感到里面去”，就是说，“把我的情感移注到物里去分享物的生命。”移情是主客体的浑然合一。情景合一。物我合一。立普斯：“在对美的对象进行审美观照中，我感到精力旺盛、活泼、轻松自由或自豪。但是我感到这些，并不是面对着对象或者和对象对立，而是自己就在对象里面。”“我感到在这种活动中，并不是对着对象，而是就在对象里面，我感到欣喜，也不是对着我的活动，而是就在我的活动里面。我在我的活动里面感到欣喜或幸福。”“我感到我自己在活动。它们绝对不属于一种凭感官认识到的对象或是在想象中回忆到的对象。总之，不属于和我分割开来的一种对象。”（立普斯〈论移情作用、内摹仿和器官感觉〉）

3. 完形理论与美感的生成

第五节 美通向意义的深度

第九学时：在我们知道了如何获得美的同时，我们会进一步追问，得到美的意义何在？通过这样的追问要让学生知道，在审美活动的过程中尤其是在美感的最高特征（情外之情、味外之味）中，人感受到了主体的深度，即人的本质、人性的深度。而只有在美感的高峰体验中，主体的人性深度也才会被唤醒、被激发。因此，审美深度，在主体，表现为一种非思想所能涵盖的情味，可感而难以言说，难已形求，味外之味情外之情以至意之无穷。同时，在主体的深度被唤醒的同时，审美对象的深度也就呈现了出来。主体的味外之味、情外之情就是主体的深度，它就内蕴在人性中。

第十学时：在美感的高峰体验里，审美主体和审美对象都获得了同样的深度，这种深度其实就是对他们各自本性的呈现。审美深度，在作品，表现为一种非主题所能涵盖的意蕴，即境外之象，言外之意，韵外之致，作品的韵外之致和意外之意，就是作品的深度，它就存在于作品中构成作品的永恒性和伟大性。作品的深度只有在主体审美的层层深入中才显现出来，主体的深度只有在面对作品被作品激发中才显现出来。没有人，作品的深度无法显现，没有作品，人性的深度也无法显现。韵外之致与味外之味在主客同构中同时显现。

具体教学纲要如下：（重点讲授“我”与“世界”的精神深度）

1. 审美主体深度的获得
2. 审美对象深度的获得

3. “我”与“世界”的精神深度：“相见时难别亦难，东风无力百花残。春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。晓镜但愁云鬓改，夜吟应觉月光寒。蓬山此去无多路，青鸟殷勤为探看。”春蚕不断吐丝，把自己缠绕起来，但吐丝的过程就是一个生命死亡的过程，春蚕那么专注执著，就是为了完成一个茧，然后死亡。这是一个生命为了做茧而全心全意死亡的事情。蜡烛的生命也同样如此，燃烧下去，方尽光明，这是一个生命为了燃烧而全部毁灭的事情。“丝方尽”“泪始感”，生命在彻底的毁灭中获得彻底的一个完成。李商隐借着自己对爱情的执著痴迷，分享了春蚕与蜡烛的生命的庄严和崇高，而我们又借着春蚕与蜡烛以及诗人的诗歌，分享了生命不可言说的忠贞与辛酸。不论什么样的生命，春蚕、蜡烛、人，都具有至死无悔的品质，这使我们一刹那经验到宇宙间生命本身的一种庄严和不可侵犯。借着春蚕、蜡烛、人与诗，借着生命中的爱与执著，喜悦与忧伤，于是，我们的生命和心灵被提高到宇宙间生命的一种本质和一种精神中。于是，我们说李商隐的诗不只是很个人化的爱情，而是借着爱情，把宇宙万物的一种生命本质和一种生命品质给显露出来。我们俨然也是春蚕和蜡烛，我们俨然也有诗人的爱情和执著，我们在对生命的至死无悔的品质和本质的体悟中，获得了对生命这种品质的巨大的崇敬和赞美。

一朵微小的花可以唤起我们不能用眼泪表达出来的那么深的思想？自我只有在触到生命的最深的底层时，才会见到生命的一种本质，一种精神，一种真相，一种本源。借着审美，我们获得了一个对生命本身的深度理解。借着审美，我们体验了一种对生命本身的深厚悲悯。这里显现着一个与生命本身密切勾连的深度层。它的存在标志着我们的灵魂对生命本身具有一种至深至厚的同情和热爱。它是整个生命的深度，是整个人性的深度，是整个世界的深度。

第十一学时（欣赏课）：通过让学生欣赏中国古典音乐和西方交响乐，让他们对“美”有一种直观的感受，“美”在一定意义上只能被体验。美学课的讲授并不能代替实际的审美实践，在审美活动中，审美主体是不可替代的，只有让每个人都在尽可能的意义上成为审美主体，审美对象才会最广泛的意义上向主体敞开，也只有人在有了审美体验之后，审美对象才能成为美的。美本身和美感一定被经验被体验才是有审美意义的。美和美感的发生和获得，是一个关涉心理事件和心理事实的问题，从心理走向情感，走向意义，走向精神，走向人生和世界的深度。

第十二学时（讨论课）：让学生讨论他们在欣赏一些艺术作品后所获得的审美感受，通过讨论，一方面可以印证课堂上所学的美学理论，看看是否有契合和相左的地方；另一方面，也可以谈谈他们在欣赏这些艺术作品时所遇到的审美困惑。通过师生和同学之间的交流互动，尽可能解决他们审美经验中的盲点。

思考题

1. 心理距离说的基本观点是什么？
2. 直觉说的基本观点是什么？
3. 内幕仿说和移情说的区别是什么？

第四章 审美范畴

本章的教学目的：

人类的审美活动都是在一定的文化和历史时代之下展开的和进行的，都要和一定的文化中的价值取向和主导精神状况相关联，因此，因文化的不同，就有不同的审美追求和审美理想以及审美标准。从而就出现了不同文化所形成的不同的审美范畴。审美范畴就是文化的“基本意象”风格。另一方面，不同文化的审美范畴还有着相同的一些审美内涵和审美追求，构成了审美感受的纯粹特征。这些特征构成了美在审美对象上的存在方式。因此，审美范畴就是审美对象的美的类型。本章从文化的和审美感受两方面讲授审美范畴，使学生对美的基本形态有一个全面的了解。

课时分配：17

第一节 作为文化大风格的审美范畴

第一学时：不同的文化圈发育了各自的审美文化。每一种审美文化都有各自的独特形态。不同的审美文化之间有着因文化的价值取向、终极关怀的不同而带来的重大区别。审美范畴则是文化的“基本意象”的风格。文化作为一种生命现象，有着自己的“基本意象”。通过对五种审美文化的五种审美范畴的讲授，使学生从文化的内在精神和核心价值上，把握不同文化形成的审美精神和审美理想。审美包含有文化和历史的内容。

第二学时：古希腊文化“基本意象”的代表作是神庙和神的大理石雕像，它们体现了“优美”这一属于希腊文化的“大风格”。希腊人对人体美具有一种纯真的、高尚的美感。人体是希腊人审美感兴趣的兴奋点，作为人体意象的雕塑也就成为希腊的真正的民族艺术了。希腊艺术杰作的一般特征是一种高贵的单纯和一种静穆的伟大，既在姿态上，也在表情上。希腊雕塑反映的灵魂是沉静和谐。后来古罗马和文艺复兴以及整个西方的古典艺术，都遵循着希腊艺术的“优美”原则。

第三学时：基督教世界的西方文化，承续希伯莱的宗教，用哥特式建筑的人为的空间、光和声音代替了代替了希伯莱人在旷野里，从自然的天空、光和声音中所体会到的上帝的崇高力量。这种宗教信仰保证了内在精神对外在存在的超越，无限自由对有限人生的超越。后来又创造了融合双希精神：信仰与理性冲动的“浮士德”形象，代表着一种新的崇高。因此，承续希伯莱文化而来的西方文化的“基本意象”，可以哥特式教堂和浮士德为代表，体现了“崇高”这一文化大风格。这是一个与希腊文化完全不同的审美范畴。

第四学时：中国文化同以“双希精神”为源头的西方文化有许多不同，儒家道家互补，构成了中国文化的审美复调。儒家文化的“基本意象”的代表是乐，而且是雅乐，其风格是“中和”。儒家“和”的精神和原则体现在“乐教”、“诗教”和“礼教”和谐之关系的建立上，即就是对审美人格和艺术提出的情感的中和以及温柔敦厚的风格。

第五学时：道家文化的“基本意象”的代表是水墨山水画，其风格是玄妙。道家思想奠定了中国文化关于艺术和审美得以成立的最后根据，这个最后根据就是“游”。“游”所达到的境界就是“妙”。“妙”的境界保证了：一是无所用其用而只以自身为用的精神的自由超脱；二是与大自然生命融为一体。道家的“游”的超越不同与西方文化的崇高的超越。要达到“游”的境界，必然存在着一个“忘”或“外”的修养工夫。道家之“妙”深刻影响了中国文人的审美意识，渗透到中国文人的艺术精神，直接决定了中国书画艺术的精神面貌。

第六学时：作为西方文化精神支柱的信仰与理性受到怀疑和批判，当以上帝的信仰和理性的真理为核心的价值系统崩溃，现代西方文化就面临一片虚无。意义和价值的源泉不存在时，生存的世界就变得荒谬。现代派艺术产生。这种现代西方文化的大风格就是“荒诞”。荒诞摧毁一切传统，

践踏优美，鄙夷崇高，现代派艺术表达了普遍而深刻的精神虚无和焦虑。

具体教学纲要如下：（重点讲授道家之“妙”和现代派艺术的“荒诞”）

1. 什么是文化大风格的审美范畴
2. 以希腊文化为源的“优美”：人体雕塑和神妙建筑
3. 以希伯莱文化为源的“崇高”：哥特式教堂和浮士德
4. 儒家之“和”：以礼为基础的情感中和——乐教与诗教

5. 道家之“妙”：以游为基础的精神超越——书法和绘画：宋元以来，书画艺术一直追求旷远空灵、空旷孤迥的意境，平沙远水，荒山寂地，常被视为画之极境。“远人无目，远树无枝，远山无皴（cun），高与云齐，远水无波，隐隐似有。”（五代荆浩《山水赋》）“山有三远：自山下而仰山巅谓之高远，自山前而窥山后谓之深远，自近山而望远山谓之平远。高远之色清明，深远之色重晦，平远之色有明有晦。高远之势突兀，深远之意重叠，平远之意冲融而缥缈缈缈。”（宋郭熙《林泉高致》）“愚又论三远者，有山根边岸水波亘望而遥者，谓之阔远。有野霞暝漠，野水隔而仿佛不见者，谓之迷远。景物至绝而微茫缥缈者，谓之幽远。”（宋韩拙《山水纯全集》）究其三远之说，阔远是莽莽一片亘望无垠，是平远向四方的展开，杳杳空朦。迷远则是迷离恍惚，云雾盘绕，岚气卷舒，山光水色漫衍，若有若无。幽远即景色空茫，愈远愈淡，愈远愈无，直到画面中最遥远不及最深渊之处，微茫惨淡，天机没灭。“绘事必以微茫惨淡”为妙境。“山水要迷远”，作画要“乱里苍茫”。“悠忽虚无境，迷离山水情”。北宋宋迪把山水画的题材概括为八种：平沙落雁，远浦帆归，山市晴岚，江山暮雪，洞庭秋月，潇湘烟雨，烟市晚钟，渔村落照。这八种题材流露出士大夫阶层萧瑟寒寂、平淡幽远的审美趣味。山水画之远，是思之远，意之远，精神之寂寞。“寂寞无可奈何之境，最宜入想”“横琴坐忘，或浮之于精神寂寞之表。”寂寞之境，就是荒远之境，山高水远，地老天荒，尘埃不到。我心如云，自由飘荡，我心如花，似聚还散，我心如风，优柔回旋，我心如气，与万物相绸缪。“崎岸无人，长江不语，荒林古刹，独鸟盘空，薄暮峭帆，使人意阔。”

6. 面临虚无深渊的“荒诞”：现代派艺术——超现实主义绘画：“未来绘画的宗旨会是什么？与诗、音乐和哲学是一样的：创造前人所不知道的感觉……《一个秋日午后的谜》：一个晴朗的秋日午后，我坐在佛罗伦萨圣克罗齐广场中的一张长凳上。我当然不是第一次看到这广场。我刚从一场漫长而痛苦的肠炎中复原，几乎处于一种病态的敏感状态中。整个世界，下至建筑和喷泉的大理石，在我眼中都像在复原中。在广场中央矗立着一尊但丁的雕像，穿着长袍，紧挟着作品，戴着桂冠的头若有所思地向下垂着。雕像是白色大理石，但时间给它蒙上了层淡淡的灰色，看起来很顺眼。温暖但没有爱意的秋阳照在雕塑和教堂的正面。然后我有一种奇怪的印象，好象我第一次看到这一切，然后我那幅画的构图就出现在我脑海中了。现在我每次看到这幅画都会再次见到那一刹那。然而那一刹那对我是个谜，因为是无法解释的。而我也喜欢把那件由此迸发出来的作品称之为谜。一件艺术品要真正不朽，必须摆脱一切人类的限制，逻辑和常识只会干扰。但这些障碍一旦除去，就会进入儿童时期的影像和梦境的领域。……最重要的是我们必须去除到现在为止一切含有可辨物质的艺术，一切熟悉的主题，一切传统的意念，一切流行的象征都必须立刻摒弃。……我记得在凡尔塞的一个鲜明的冬日，静谧和平静弥漫着。一切都用神秘而质疑的眼光望着我。然后我意识到王宫的每个角落，每根柱子，每扇窗户都有一个幽灵，一个不可解的灵魂。我环顾着大理石做的英雄们，在透明的空气中纹风不动，在不带爱意的冬阳倾泻在我们身上的冰冷光线之下，像一首完美的歌。一只鸟在窗笼中啁啾。那一刻，我留意到那种驱策人创造某些奇特形式的神秘。而创造比创造者本身显得更特别。”

“幻觉型”的艺术：这里为艺术表现提供素材的经验已不再为人们所熟悉。这是来自人类心灵深处的某种陌生的东西，它仿佛来自人类史前时代的深渊，又仿佛来自光明与黑暗对照的超人的世界。这是一种超越了人类理解力的原始经验，对于它人类由于自己本身的软弱可以轻而易举地缴械投降。这种经验的价值和力量来自它的无限强大，它从永恒的深渊中崛起，显得陌生、阴冷、多面、

超凡、怪异。它是永恒的混沌中一个奇特的样本，用尼采的话说，是对人类的背叛。它彻底粉碎了我们人类的价值标准和美学形式的标准。怪异无谓的事件所产生的骚动的幻象，在各方面都超越了人的情感和理解所能掌握的范围，它对艺术家的能力提出了各种各样的要求，惟独不需要来自日常生活经验。日常生活经验不可能撕去宇宙秩序的帷幕，不可能超越人类可能性的界域，因此，无论它可能对个人产生多大的震惊，仍能随时符合于艺术的要求。然而原始经验却把上面画着一个秩序井然的世界的帷幕，从上到下地撕裂开来，使我们能对那尚未形成的事物的无底深渊给予一瞥。这究竟是另一个世界的幻觉，是黑暗灵魂的梦魇，还是人类精神发端的影象？所有这些我们既不能肯定也不能否定。

现代幻觉型的艺术突入到完全抛开日常生活经验的无意识深渊，在这里人类一般的价值标准和审美形式的标准被打碎了。幻觉型纯粹属于无意识领域，是无意识自身强迫或征服自我而进行的自我呈现。

第二节 美的三大范畴及其基本类型

第七学时：通过对三种模式下不同的审美范畴划分介绍，使学生认识到审美对象并不等于美，美是审美对象的核心，其它审美对象都是在有了美这一基本前提下才展开的，用审美方式去面对一个非美的对象，才使这些非美的对象成为审美对象的。同时美的对象也可以分为不同的类型。提出本课所采用的对审美对象的划分标准，即将审美对象分为美、悲、喜三大审美范畴，每一种审美对象又可具体划分为几类，美在具体的表现中，可分为优美、壮美、典雅等；悲态势由人生失意的沉痛升华为宇宙人生本体询问的感伤情怀，具体表现为悲态、悲剧、崇高、荒诞；喜是主体与客体在性质上的不平等，是主体觉得对象低于自己，是自己笑的对象，具体表现有怪、丑、滑稽。这种划分方式既揭示了三大范畴的历时性和共时性，又反映了人同审美对象的不同关系。使学生进一步认识到这几种审美对象的特性及表现形态。

第八学时：美的具体对象在自然、社会、艺术中显出千万种形态和种类。从大的方面把握，可分为优美、壮美和典雅三种。优美和壮美常常一道提出，也就是中国理论的阳刚之美与阴柔之美，二者的区别主要体现在四个方面：空间上的大小，时间上的疾速与缓慢，力量上的强弱，性质上的刚柔。典雅是从与优美和壮美不同的角度对美的定义，它不像优美那样绮丽温柔，也不像壮美那样充满豪气，它是超凡脱俗的。通过对美的特征以及优美、壮美、典雅的不同的讲授，使学生认识到美是最重要的审美对象，只有把握了美的性质，才能把握其他审美对象的性质

第九学时：悲作为审美对象是人与现实的审美关系达到一定程度的产物。悲与人有敌对性，与人处于否定意义关系中。悲是人目前还未把握，还不能把握，甚至不知能否把握的对象，但人又处在把握或征服它的过程中。主体与客体的这种动态性使悲呈现出多种形态，其最常见的有悲态、悲剧、崇高和荒诞。悲是一种普遍的审美现象，中外美学史对悲都有大量研究，中国美学对悲的研究主要集中在悲态上，作为美学范畴悲之一的悲态，不同于心理正常的喜怒哀乐中的悲，而是一种偏离的悲，使感到人与社会、人与宇宙对立是悲，是带着询问的哲学高度的悲。悲剧、崇高、荒诞主要就西方美学而言，而且悲剧、崇高、荒诞恰好代表了西方的古代、近代、现代在美学上的不同形态。通过对悲的审美方式的讲述，使学生认识悲在中西美学史的不同表现形式。

第十学时：悲态是由人生失意的沉痛升华为宇宙人生本体询问的感伤情怀，主要是就中国美学而言。悲态表现的是对人不能把握的东西的一种顺应，而悲剧呈出的是对不能把握东西的一种抗争。抗争、行动、毁灭是悲剧的三要素。悲剧是走向崇高的死，而崇高是在崇高中走向生，从悲情到悲剧到崇高，形成了一个从顺应到抗争，从柔到刚，从死到生，从深沉到高昂的演进结构。荒诞与前几种形式不同，它是对理性和规律的否定的产物，人生宇宙的理性结构消失，人进入了不可悲之悲的荒诞之中。引导学生去把握悲态的顺应性和理解性，悲剧的抗争性，崇高的存在性，荒诞的非理

性。使学生深入认识和把握悲的四种形态的主要特征。

第十一学时：喜是指令人发笑的东西。喜的笑是主体与客体在性质上不平等的结果，主体明显地觉得对象低于自己，是自己笑的对象。从本质上说，喜是被历史实践否定了的东西，它偏离或低于正常的历史尺度。喜之所以成为审美对象，主要是由于喜得对象总是由一个正常的假象掩盖了其非正常的本质，一旦严肃对待，就发现它不值得严肃对待，于是产生了笑。通过对喜之为喜和喜的特征的讲授，使学生认识到历史上关于喜的理论的缺陷以及我们通过怪和丑最后达到喜的核心——滑稽的转换过程。

第十二学时：通过具体阐述怪、丑、滑稽的内在审美特征，以及从怪到丑再到滑稽的过程，使学生通过这种流向懂得喜与美和悲的内在特征的不同，理解喜的审美精神。

具体的教学纲要如下：（重点讲授作为审美范畴的“荒诞”）

1. 美与美的基本类型：优美、壮美、典雅、中和

2. 悲与悲的基本类型：悲态、悲剧、崇高、荒诞。达利超现实主义绘画中的荒诞意识：达利发现强调极端仔细的写实主义能搅乱人对现实的判断力。他不把一幅画表现为一个含有全部内在张力的画面，而是走向相反的极端，把它处理成一个完全透明的窗子，他的细致的油画一点现代味也没有，比照相还要精确，颜料光滑得像浴室里的瓷砖。这种技术能使任何幻象——不管是多么粗暴、荒诞的幻象——看起来真实得令人信服。达利最杰出的作品的内容过于离奇，过于扰人，以至于无法对它做滑稽模仿，因为滑稽模仿要求主题中多少有些正常的意识，而达利的作品没有这种意识。它们的强烈感把自己置于讽刺之外。它的深度透视和清晰的幻觉阴影能迷惑眼睛，但不能吸引身体，人们不能想象自己可以走进这个风景中去，甚至接触它也不行，因为它全是幻影。他的《记忆的持久》等小幅油画保有它们的魔力，因为它们是不能证实的。人们必须接受这片伸展而光滑的海滩、融化的表和那堆生物形态的东西（实际上是画家本人的鼻子朝地的侧面像。）达利有一种鲜明的刺激人的意识，我们必须把达利的形象放回到性的方面较不直率的时代背景里，才能正确的看待它们。今天，美术世界比较不容易因为性、血、粪、腐败物的形象而大惊小怪了，但在五十年前，容忍象达利的《悲痛的游戏》这样的画还是惊人的而且困难的，这画有不隐讳的手淫形象——像座上因羞耻而掩着脸，右手放得极大的人——和嗜粪癖形象。前景中正在叽里呱啦瞎说的人的短裤上那些连续画出的粪迹甚至触怒了布雷东，于是超现实主义者们进行了一场关于粪迹是不是一种可以接受的梦境形象的严肃的调查。达利指出，一个审查过的梦就根本不是梦，而是一个有意识的构造物，如果他的同行们对无意识的奇妙作用感兴趣，他们就必须连瘤子、粪便……统统接受下来。他喜欢一切不挺直的、暗示松弛的东西——软而粘的卡芒贝干酪、高迪的石建筑、用拐棍架起的瓜状的肉垂、软表、煎鸡蛋、融解的头。他继承了一种近乎瘫痪的肉体病态，在达利作品里，肉体遭到折磨，受光线的蹂躏，象是等着下锅的倒挂的松鸡：不存在充满信心的身体，但也不存在肉体的精神超越。达利作品有闷塞、悲观的调子。

我拾来某种本身毫无意义的东西。我完全不顾物体的审美性质，我反对技艺。我说世界上充满了高超的手艺人，但老练的做梦者却极少……没有一样东西是真正无用的。即使是最不象话的物体，你也总是能发现它的用途。

3. 喜与喜的基本类型：怪、丑、滑稽

第三节 艺术作品中的审美范畴

第十三——第十七学时：由于本章涉及的是审美范畴和类型，而审美范畴和类型是对审美对象的美的归类，事实是审美范畴和类型和具体的审美对象不可剥离和脱离。因此，在审美范畴的理论特征讲授之后，就是对包含有这些特征的具体审美对象的美学分析而最有效的教学手段就是影视教学。

具体教学纲要：

1. 古希腊雕塑和建筑中的优美
2. 哥特式建筑中的崇高
3. 古希腊的悲剧
4. 中国古诗词中的悲态
5. 存在主义艺术中的荒诞

思考题

1. 什么是审美范畴？
2. 作为文化大风格的审美范畴有哪些？
3. 美的基本范畴及其各自的基本特征是什么？

第五章 当前美学的新趋势

本章的教学目的：通过对中国当前美学研究状况的介绍，使学生了解中国当前美学的热点问题和前沿讨论，以便对当前的美学发展有清楚的认识，同时真正意识到美学在中国当代社会存在的意义。

课时分配：11

第一节 实践美学和后实践美学之争

第一学时：实践美学是依照马克思的实践观建立起来的一种美学体系。人们往往把马克思在哲学史上的革命称之为“实践转向”。马克思向人们展示了一种崭新的理解自我与世界的方式，即只有将自我与世界纳入到人与世界具体的感性交往中，才有可能揭示出它们的本质特征。那么什么是实践呢？所谓实践，即是现实、活生生的人的具体的感性活动，尤其是人类改造世界的物质生产活动。在马克思的实践哲学中，实践是纯粹被给予的。人及其与世界的关系只有放到实践中才能得到正确的理解。实践美学就是建立在这种实践哲学的基础之上。因此实践美学认为，美和美感的根源最终都可以追溯到人类的物质实践活动上。经过实践的改造，对象具备了美的客观性，主体具备了认识美的能力和感受美的心理结构。对象的美的性质和主体的审美能力之间具有一种现实的、历史的关联。通过对实践美学的介绍和分析，使学生了解到实践美学的特点、在美学史上的贡献及不足。

第二学时：由于实践美学自身的缺陷，美学界许多追随实践美学的人纷纷转向批判实践美学。于是形成后实践美学。实践美学最重要的缺陷就是用美的根源代替美的本质。按照实践美学的观点，经由漫长的历史实践，人具备了审美能力，对象具备了审美素质。但这只是解决了人何以具备审美能力，对象何以能够成为审美对象的问题，甚至只是解决人之所以为人的问题，即实践美学最多只是解决了审美的条件。因此他们认为实践美学对人的生存做了片面的理解，在后实践美学看来，审美活动刚好建立在那些被实践哲学所忽视的生存特性上。他们认为人的生存活动包括实践和非实践两大部分，人的显示活动属于实践部分，审美活动则属于超越部分。实践美学将审美活动建立在实践部分上，其错误可想而知。因此他们称自己的美学为“超越美学”，即认为美学的逻辑起点应该建立在人的生存的超越特性上。通过对后实践美学的介绍，使学生了解到实践美学与后实践美学争论的焦点和意义，并认识到二者的合理性与不足之处。

具体教学纲要如下：

1. 以实践哲学为基础的实践美学
2. 以人的生存的超越性为中心的后实践美学
3. 后实践美学对实践美学的批判和超越

第二节 李泽厚与实践美学

第三学时：虽然说实践美学的建立史学术界共同努力的结果，但不可否认李泽厚在实践美学的创立和完善过程中，起了最为重要的作用。在李泽厚看来，朱光潜的“美是主客观的统一”的观点仍然是唯心主义的。因为朱光潜认为，在审美过程中，人的态度、意识、情感等属于主观的东西，可以同客观对象一起参与构成美；而且认为，没有主管的参与，纯客观的东西是不美的。李泽厚认为，美是事物客观存在的属性，审美只是对这种客观存在的美的反映。蔡仪认为美是事物的自然属性。遭到李泽厚的批评，李泽厚认为，自然本身无所谓美丑，美是存在于事物的客观社会属性。在对朱光潜、蔡仪的批判过程中，李泽厚自觉运用了马克思实践的观点，特别是《1844年经济学一

哲学手稿》中“自然人化”的思想，将他的全部美学思想都建立在实践观的基础上。根据“自然人化”的思想，经过人类改造自然的物质实践活动，自然已经不再是纯客观的自然，而是作为人的对象的自然，是人的非有机的躯体。李泽厚认为，通过实践，外在自然被赋予了人的本质力量，成为美的对象，这就是“外在的自然人化”；人自身则发展出了感受美的感官和心理结构，这就是“内在的自然人化”。通过对李泽厚美学思想的形成介绍，使学生了解到李泽厚在实践美学形成过程中的作用。

第四学时：李泽厚在七十年代中后期开始，思想慢慢发生了变化，用马克思的实践观来改造康德的主体性思想，提出了人类学本体论哲学，即主体性实践哲学。在系统的阅读了康德的《纯粹理性批判》后，他写了《批判哲学的批判》一书。李泽厚十分推崇康德哲学，尤其是康德哲学所揭示的人的主体性思想。李泽厚思想的最大特点在于用马克思的时间观点来改造康德的主体性思想。在此基础上，李泽厚提出了人类学本体论哲学，就是他的主体性实践哲学，即是一种用康德主体性思想和马克思实践观相结合的哲学。他认为，确立主体性是康德哲学的最大贡献，但康德的弊病是不懂得主体性得确立伸张必须建立在实践基础之上，而美实际上是外在的自然人化与内在的人化自然的结果，是人的本质的最高实现。人类学本体论哲学或主体性的实践哲学，就是以关怀、思考和谈论人的命运为宗旨，并强调作为社会实践的历史总体的人类发展的具体行程的哲学，是“科学加诗”的哲学。通过对李泽厚主体性实践哲学的介绍和梳理，使学生了解到李泽厚主体性实践哲学的内容、特点和不足。

具体教学纲要如下：

1. 主体性实践哲学或人类学本体论哲学
2. 以主体性实践哲学为基础的美学观
3. 主体性实践哲学美学的局限

第三节 美学作为艺术批评的一种手法

第五学时：面对“后实践美学”的非难，李泽厚的学生赵汀阳开始对“后实践美学”进行批判，提出一种比实践美学还要彻底的客观论美学。赵汀阳认为，未来美学需要重新调准焦点，即需要从审美经验分析转向艺术纯粹分析。美学的任务即是对艺术的纯粹的客观的分析。基于这样一种信念，赵汀阳对以审美经验为中心的现代美学的反驳不遗余力。赵汀阳之所以坚持对艺术进行纯粹分析，其中一个重要的原因是他坚信艺术具有同逻辑一样的秩序。美学的目的就是要揭示这种客观存在的艺术秩序，或者说引导人们进入这种纯粹的艺术秩序或艺术世界。在将人们引导进纯粹的艺术世界之前，美学要做的工作，即是清除艺术欣赏中的偶然的、非本质的、边缘的、与艺术品无关的经验，将那些只“对”艺术品的经验剩余下来。紧接着的更重要的工作是“净化经验”，即将属于经验的主观性方面的经验的过程加以“闲置”，以便把属于艺术文明的客观艺术构成呈现出来。这样我们就能超越经验过程，看到一个绝对的艺术世界。通过对赵汀阳美学理论的介绍和分析，使学生了解到当前美学的新趋势。

第六学时：赵汀阳把美学完全等同于具体的艺术批评，他认为，美学不可能是一种理论，不可能比艺术批评走得更远、提供更多而有意义的解释。只有明白艺术批评是怎样的才有可能明白美学应该是怎样的。美学决不可能是一个高于艺术批评、在艺术批评之外的学科，只有在艺术批评中美学才能获得确实的意义。但他还是认为美学要比艺术批评高出一点，因为如果美学完全等同于具体的艺术批评，实际上就等于取消了美学。因此赵汀阳认为美学不是对艺术品的具体批评，而是关于批评方式的重新思考，是批评的自身批评。这就是“批评的批评”学。赵汀阳苦心经营的这种未来美学有一个非常具体的目的，那就是要对观众、收藏家和艺术家有用。只有通过这种严格的艺术批评，观众、收藏家和艺术家才能比较有效的评定一个作品的价值。即使对我们所有艺术作品的价值

都能够作出严格的公正的估价，美学的任务也不能仅局限于此。作为哲学的一个分支的美学，最终还得将艺术放到人类文明的整体中来思考，而不是将艺术文明作为孤立绝缘的现象来思考。艺术的价值不仅由艺术形式本身所决定，而且由人的生存整体所决定。这种理论有其合理之处，但亦存在着很大问题。通过对这种理论的分析，使学生了解到其合理之处与不足之处。

具体教学纲要如下：

1. 美学作为“批评的批评”学的基本观点
2. 对后实践美学的不遗余力的批判
3. 美学作为对艺术纯粹分析与批评学的局限

第四节 建立底线美学的构想

第七学时：“超越美学”和“未来美学”之争，只是传统的表现论美学和形式论美学争论的现代翻版，通过克服传统美学的矛盾和争论，我们力图使美学建立在一个相对自明的基础上，拥有这种自明基础的美学，我们称为“底线美学”。“底线”不仅表明了对美学中所讨论得美、审美等问题得最低限度的看法，或者说最起码的看法，对美和审美的各式各样的复杂理论，必须能还原到这个起码看法上。还显示了审美经验赖以建立的根底，它试图显示，审美经验的根底，同时也是其他人类经验和文化形式的根底。底线美学展现了对某些传统美学问题的独特看法，对习惯于传统美学理论的人来说，要立即接受这些看法是非常困难的，但这并不表明我们整个否定传统美学理论的意义。传统美学试图确立“美”的准则，在很大程度上是为了迎合前大众时代的人们努力摹仿时尚、追求中心价值的心理需要；而底线美学对原本生活境界的整个肯定，则是大众时代的人们充分展现个性、拒绝摹仿时尚的心理反映。通过对“底线美学”的分析，使学生了解到“底线美学”的含义和基本观点。

第八学时：“底线美学”彻底改变了人们对美的传统理解，美不是客观的，不是主观的，也不是主客观的统一。而是人与世界原本合一的境界；也彻底改变了人们对审美的看法，审美不是对美的认识，也不是一种超越，而是一种还原，还原到一个最基本、最亲近的境界；也彻底改变了人们对自然美的态度，自然美不再被看作艺术美的低级形态。而当我们自然看作自然的时候，自然本身就会展现全面的、肯定的、不可分级的审美价值。也改变了人们对美学的期望，美学并不教给人区分美丑的标准，也并不指导人创造美的事物，而是改变人们因执着于某些具体事物而扭曲了的生活方式和生活态度，让人们回复到他们的本来面目。“底线美学”所显示的人与世界原本合一的境界，也会引发一系列的问题，如如何才能从这种底线境界的基础上生长出哲学所追求的真，生长出伦理学所追求的善？传统哲学、伦理学是否需要参照这种底线境界而改变对真、善的传统定义？对于这些问题我们需要进一步的思考。但底线美学的确给了我们改造传统哲学人文学科的新视野。通过讲授，使学生了解到“底线美学”的贡献及其所带来的问题，从而引发学生对美学未来趋势的深入思考。

第九学时：对当前中国美学学术争论热点的讲授，使得学生对当前的美学理论和美学存在的状况有清楚的了解。不论美学问题存在多大的争论，但美学最终对人生的意义，还是归结在真善美如何的统一上。在“底线美学”的理论基础上，可以较好的解决真善美统一的基础问题。“底线美学”给出了真善美的统一是在人与世界原本合一之境界上的统一。这个解决不同于以往认识论或知识论的解决。通过对“底线美学”的人与世界原本合一的境界的分析，使学生认识到在人与自然合一的基础上才能最好解决真善美的统一问题，这是人类文明发展到后现代社会的一个基本的理论要求。

具体教学纲要如下：

1. 以人的本然的生存样态和生存境界为基础的底线美学
2. 底线美学的基本观点

3. 真善美在人与世界原本合一之境界上的统一

第十学时（讨论课）：由于实践美学代表着 20 世纪中国美学发展的重要成果，在对实践美学的理论基础和理论框架进行深入的重新评价和反思，其中涉及到对李泽厚美学思想的深刻反思。如何认识李泽厚美学中“自然人化”的思想？“自然人化”的实践活动和审美活动究竟有什么美学的关联？需要学生课堂讨论。

第十一学时（讨论课）：由于后实践美学构成对实践美学的哲学基础的深刻破坏，那么，后实践美学的哲学基础是什么？生存体验作为后实践美学的哲学基础可能吗？美学的哲学基础究竟依据什么？美学究竟任何存在？是理论上活动还是艺术的具体批评的技术化？需要学生课堂讨论。

思考题

1. 什么是实践美学？什么是后实践美学？
2. 什么是主体性实践哲学美学？
3. 如何理解美学是“批评的批评”学？
4. 什么是底线美学？

教学环节

课堂教学力求做到“条理分明，重点突出”。在教学活动中，坚持讲授与自学相结合的教学方式，力图培养学生独立思考能力和自学能力。在重点章节讲授结束后，要求学生联系自身的心得体会，理论联系实际对讲授的内容进行课堂讨论，进一步引导学生对讲授内容的理解和认识，结合教学内容给予学生必要的电化教学，加深对讲授内容的理解和领会。课程的内容侧重于学生的理解与领会，课堂教学的时间有限，不能多安排学生的提问和教师的答疑，课后应有一定的时间和学生就教学内容进行交流。

课时分配

1. 《美学原理》在第三学年第一学期讲授，每周三学时，全学期 18 周，共 54 学时。
2. 《美学原理》分为 5 章，各章授课时数分配如下：

章次	一	二	三	四	五				合计
讲授	4	8	10	12	9				33
讨论		1	1		2				4
实践		1	1	5					7
合计	4	10	12	17	11				54

教材及参考书

1. 使用教材：《美学原理》王旭晓编，上海人民出版社，2000 年。
2. 参考书目：《美学导论》张法编，中国人民大学出版社，1999 年。
《美学概论》牛宏宝编，中国人民大学出版社，2002 年。
《美学的意蕴》彭锋编，中国人民大学出版社，2000 年。
《现代美学体系》叶郎主编，北京大学出版社，1988 年。

《伦理学》教学大纲

吴宝珍 辛 锋 编写

目 录

前 言.....	244
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	244
二、本课程的教学目的和基本要求.....	244
三、本课程的主要内容及学时分配.....	244
导 论.....	245
一、元伦理学与规范伦理学.....	245
二、规范伦理学与美德伦理学.....	245
三、伦理学的定义、研究对象.....	246
复习与思考题.....	246
拓展阅读书目.....	246
第一章 元伦理的基本概念.....	247
第一节 价 值.....	247
第二节 善和正当.....	247
一、善内在善和手段善.....	247
二、恶纯粹恶与必要恶.....	247
三、正当道德善.....	248
第三节 应 该.....	248
一、应该行为的善.....	248
二、应该的类型道德应该与非道德应该.....	248
第四节 事 实.....	248
第五节 元伦理的确证理论.....	249
一、自然主义.....	249
二、直觉主义.....	249
三、情感主义.....	250
四、规定主义.....	250
五、描述主义.....	250
复习与思考题.....	250
拓展阅读书目.....	250
第二章 道德概念.....	251
第一节 道德界说.....	251
一、道德与伦理.....	251
二、道德与应该.....	251
三、道德与法.....	251
第二节 道德特性.....	251
一、道德是绝对性与相对性的统一.....	251
二、道德是他律与自律的统一.....	251
三、道德是现实性与理想性的统一.....	252
复习与思考题.....	252
拓展阅读书目.....	252
第三章 道德的本质.....	253

第一节 道德根源.....	253
一、道德根源与道德起源的关系.....	253
二、道德根源问题上的不同观点.....	253
三、马克思主义的道德根源论.....	253
第二节 道德的本性.....	254
一、道德与利益.....	254
二、道德是必要的恶.....	254
复习与思考题.....	254
拓展阅读书目.....	254
第四章 道德终极标准.....	255
第一节 道德终极标准分析.....	255
一、道德终极标准性质.....	255
二、道德终极总标准.....	255
三、道德终极分标准.....	255
第二节 道德终极标准理论.....	256
一、功利主义理论.....	256
二、道义论理论.....	256
复习与思考题.....	257
拓展阅读书目.....	257
第五章 道德原则.....	258
第一节 道德原则的确立.....	258
第二节 利己主义和利他主义.....	258
一、利己主义道德原则.....	258
二、利他主义.....	258
三、己他两利主义.....	259
四、集体主义.....	259
复习与思考题.....	259
拓展阅读书目.....	259
第六章 社会治理的原则.....	260
第一节 公正作为社会治理的重要道德原则.....	260
一、公正的一般问题.....	260
二、公正的根本问题.....	260
三、社会公正的根本问题.....	261
第二节 人道作为社会治理的最完美原则.....	261
一、人道主义.....	261
二、自由人道根本原则.....	261
三、自由一人道社会的普遍原则.....	262
复习与思考题.....	262
拓展阅读书目.....	262
第七章 道德行为与道德评价.....	263
第一节 道德行为.....	263
一、行为与道德行为.....	263
二、道德行为类型.....	263

第二节 道德评价及其作用	264
一、道德评价	264
二、道德评价的功能和作用	264
第三节 道德评价的依据	265
一、动机论与效果论	265
二、动机效果统一论	265
三、行为评价与人品评价	265
复习与思考题	266
拓展阅读书目	266
第八章 道德选择与责任	267
第一节 道德选择的机制	267
一、选择和道德选择	267
二、道德选择的心理机制	267
三、道德选择的社会机制	268
第二节 道德选择的自由与责任	268
一、道德选择的自由与必然	268
二、道德选择自由与道德责任	269
三、道德冲突处境下的行为选择	269
四、道德行为选择中目的和手段的关系	269
复习与思考题	270
拓展阅读书目	270
第九章 道德规则	271
第一节 诚实	271
一、诚实定义	271
二、诚实分类	271
三、诚实的道德价值	271
四、诚实的适用范围	272
第二节 自尊	272
一、自尊定义	272
二、自尊类型	272
三、自尊价值	272
四、自尊原则	272
第三节 谦虚	273
一、谦虚定义	273
二、谦虚价值	273
三、谦虚修养	273
第四节 智慧	273
一、智慧概念	273
二、智慧规律	273
三、智慧的取得	274
第五节 节制	274
一、节制定义	274
二、节制类型	274

三、节制价值.....	274
四、节制原则.....	274
第六节 勇 敢.....	275
一、勇敢定义.....	275
二、勇敢分类.....	275
三、勇敢的价值.....	275
复习与思考题.....	275
拓展阅读书目.....	275
第十章 良心、名誉和品德.....	276
第一节 良心和名誉.....	276
一、良心和名誉概念.....	276
二、良心和名誉的起源.....	276
三、良心和名誉的作用.....	276
第二节 良心与名誉的真假对错.....	277
一、良心与名誉的真假对错之概念.....	277
二、良心与名誉真假对错之证明.....	277
三、良心与名誉真假对错之价值.....	277
第三节 品 德.....	277
一、品德概念.....	277
二、品德本质.....	278
三、品德结构.....	278
第四节 品德培养.....	279
一、品德培养的目标和方法.....	279
二、道德教育方法.....	279
三、道德修养言方法.....	279
复习与思考题.....	280
拓展阅读书目.....	280
第十一章 伦理的应用及其前景.....	281
参考书.....	281

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业本科生的专业必修课之一。

编写目的：便于学生简明了解本课程的教学内容，所应掌握的基本原理和知识点，以及学习本课程内容所要掌握的基本问题和阅读书目。

课程简介：伦理学是一个由来已久的哲学研究领域，它是人自己为研究对象而对人之道德规范和道德实践进行哲学思考的一门学问，也可称为道德哲学。

本课程大致可包括二个部分：一是在考察人类道德的基本范畴和规范体系的起源、历史类型和中西方伦理思想的演变与发展的基础上，揭示这些基本范畴和规范体系的哲学本质、内在结构和特殊功能；二是分析和研究人类道德实践活动，如道德人性、人格修养，道德行为的选择和评价等，最终说明伦理智慧对于人生的意义以及与真和美的关系。

随着当下社会经济、文化、科技的发展，面临着严峻的道德挑战，人们日益关注道德价值重建的问题。

本课程注重理论与实践相结合，介绍和探讨中西方伦理学的当代学术热点，鼓励学生参与讨论和研究。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的:通过本课程的教学，对伦理学的基本理论和知识做出较为系统的说明。

教学要求:通过本课程的教学，使学生在两个方面的能力上有所提高：一是提高学生对伦理学的基本理论和知识的理解能力，二是伦理学的理论与实践结合，提高分析问题、运用理论的能力。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程包括以下内容：本课程教学计划课时 54 学时。

- 导 论 (4 课时)
- 第一章 元伦理的基本概念 (4 课时)
- 第二章 道德概念 (4 课时)
- 第三章 道德的本质 (4 课时)
- 第四章 道德终极标准 (4 课时)
- 第五章 道德原则 (4 课时)
- 第六章 社会治理的原则 (4 课时)
- 第七章 道德行为与道德评价 (4 课时)
- 第八章 道德选择与责任 (4 课时)
- 第九章 道德规则 (6 课时)
- 第十章 良心、名誉和品德 (6 课时)
- 第十一章 伦理的应用及其前景 (6 课时)

导 论

导论的教学目的和要求：

任何科学的开端，都需要有一个可以称之为“导论”的部分，目的就在于能够从整体上对学科有一个初步的了解。

伦理学是关于优良道德的制定方法、制定过程及其实现途径的科学。通过学习掌握伦理学理论的三大部分及它们之间的联系和区别。

学时分配：4 课时

一、元伦理学与规范伦理学

伦理学的研究对象分为三部分。

元伦理学，是研究优良道德的制定方法，主要研究“应该如何与事实如何”的关系。从而解决如何才能确立道德真理和如何才能制定优良道德。

规范伦理学，研究优良道德的制定过程，主要通过社会制定道德的目的，亦即道德的终极标准，从人的行为事实如何的客观本性中推导、制定出人的行为应该如何的优良道德规范。

美德伦理学，研究优良道德规范的实现过程，主要研究优良道德由社会的外在规范向个人内在美德的转化过程。

自 1903 年，摩尔发表《伦理学原理》，宣告了元伦理学的诞生，伦理学或理论伦理学便分为元伦理学与规范伦理学两类。

所谓元伦理学，也就是关于伦理术语的意义和道德判断的确证的科学，因而也就是分析道德语言的科学。

元伦理学的根本问题是道德判断或价值判断的确证，亦即道德推理或价值推理的逻辑。

元伦理学的根本对象和目的，是解决“应该如何”与“事实如何”的关系问题，是通过对于“应该如何与事实如何”的关系的探究而达成对于“应该”或“道德”的确证。

规范伦理学也包含对道德或应该的确证，但是相对于元伦理学而言，规范伦理学所确证的是具有具体行为内容的、因而能够指导行为的道德或应该的具体规范。如应该诚实、应该公正。而元伦理学所确证的则是包括一切道德或应该规范的、抽离了一切行为内容、因而不能够指导任何行为的道德或应该本身：“应该”。

元伦理学与规范伦理学关系是抽象与具体、普遍与特殊、一般与个别的关系，也是方法与目的的关系。元伦理学为规范伦理学提供方法，而规范伦理学则是元伦理学的目的。

二、规范伦理学与美德伦理学

20 世纪 60 年代，美德伦理学复兴。

美德伦理学与元伦理学一样，也是一种和规范伦理学相对立的伦理学类型。

规范伦理学与美德伦理学之分，不在于研究对象上，而在于研究中心上。

规范伦理学是以道德、规范和行为为中心的伦理学；美德伦理学则是以品德、美德和行为者为中心的伦理学。实际上也就是“做事与做人”的关系。

美德伦理学认为，做具有美德的人比做符合道德规范的事更为根本、更重要、更具有决定意义，因而美德比规范更为根本、更重要、更具有决定意义。

规范伦理学则认为，一个人的品德是他的行为长期遵守或违背道德规范所得到的结果。做什么原因是原因，成为什么人是结果。因此，优良的规范更具有优先性。

三、伦理学的定义、研究对象

绝大多数伦理学家都承认伦理学是研究道德的。

伦理学是关于优良道德的科学，是关于如何制定和实现优良道德的科学，是关于优良道德的制定方法和制定过程及其实现途径的科学。

伦理学对于道德的研究，包括以下部分：

道德确证：优良道德的制定方法

道德主体：社会为何创造道德。

道德实体：伦理行为事实如何。

道德价值：伦理行为应该如何。

道德实现：怎样使人遵守道德。

由此，伦理学体系中包括了元伦理学、规范伦理学 and 美德伦理学。

复习与思考题

1. 伦理学是什么？它研究什么？它的任务和目的是什么？
2. 什么是元伦理学、规范伦理学、美德伦理学？三者的研究对象是什么？如何评价两者的对错得失？

拓展阅读书目

1. 摩尔：《伦理学原理》
2. 弗兰克纳：《伦理学》

第一章 元伦理的基本概念

本章的教学目的和要求：

通过本章学习，掌握元伦理学的基本概念：价值、善与恶、正当、应该、事实。初步了解元伦理学的基本理论，为进一步学习规范伦理学理论打好基础。

学时分配：4 课时

第一节 价 值

元伦理学的概念系统，可以名之为“应该”的概念系统。依据“从抽象到具体”的科学体系的概念排列原则，这个系统的开端是“价值”；然后是具体于价值的“善和正当”；接着是行为领域的善：“应该”；最后则是这些概念的对立概念：“是”或“事实”。

价值是主体需要与客体属性之间的效用关系。

主体是指活动者。价值主体就是指价值活动的活动者。

客体是指活动对象。价值客观就是指价值活动的对象。

主体活动引发于主体需要：主体需要产生满足这些需要的主体欲望；主体欲望产生实现这些欲望的主体目的；主体目的则产生达到这些目的的主体的全部活动过程。

客体具有某种属性，这种属性有利或有害于达成主体目的、实现主体欲望、满足主体需要，因而引起主体指向它的活动，以便趋其利、避其害。

客体所具有的利于、害于或无利无害于达成主体目的、实现主体欲望、满足主体需要的属性，便是所谓价值。

第二节 善和正当

一、善内在善和手段善

元伦理概念“善”，是指善本身，而不是善的事物。

善，从词源上看，与“义”、“美”同义，都是好的意思。

善，作为价值词，是指值得赞扬、肯定的意义。所以，善是满足需要、实现欲望、达成目的的效用性。孟子说：“可欲之谓善”。

善可分为内在善和手段善。

内在善也可以称为目的善，或自身善，是其自身而非其结果就是可欲的、就能够需要、就是人们追求的目的的善。

手段善也可以称之为外在善，是其结果是可欲的、能够满足需要、从而是人们追求的目的的善，是能够产生某种自身善的结果的善，是其结果而非其自身成为人们追求的目的的善。

内在善和手段善的区分往往是相对的。绝对的内在善，亦即至善，是绝对不可能是手段善而只能是目的善的内在善。这种善，就是幸福。幸福只能是人们所追求的目的，而不可能是用来达到任何目的的手段。

二、恶纯粹恶与必要恶

恶是善的反面。恶是阻碍满足需要、实现欲望、达成目的的效用性。

与善相对应，恶也可分为内在恶和结果恶。

内在恶也就是自身恶。即它本身就是人所不欲的。

结果恶是它本身并非人所不欲，但它所导致的结果是人所不欲的。

结果恶与纯粹恶。结果恶的东西，其自身既可能阻碍满足需要、实现欲望、达成目的，从而是恶；也可能有利于满足需要、实现欲望、达成目的，从而是善。因此，自身与结果都是恶的东西，即为纯粹恶。自身为善，而结果为恶，若其善小而恶大，其净余额是恶，因而也属于“纯粹恶”的范畴。

内在恶与必要恶。自身是恶的东西，其结果既可能是恶，也可能是善，前者属于纯粹恶的范畴；后者则可以称之为必要恶。必要恶是自身为恶，而结果为善，并且结果与自身的善恶相减的净余额是善的东西。必要恶属于手段善的范畴。

三、正当道德善

正当和不正当，亦即所谓道德善恶。

正当不正当或道德善恶，从属于善恶。二者的区别在于：其一，客体不同。善恶的客体是一切客体、一切事物。几乎所有的东西都可以言善恶。道德善恶的客体则仅仅是一种特殊的客体：即每个人的行为及其所表现的品德。其二，主体不同。善恶的主体是任何具有需要、欲望、目的的生物，是任何人的需要、欲望、目的。道德善恶的主体则是一种特殊的主体：社会，是社会创造道德的需要、目的，简言之，是道德的目的。

正当与不正当属于道德价值的范畴，是道德客体对于道德主体制定道德目的的效用性。符合道德目的者，是所谓的正当，在道德上是善；违背道德目的者，便是所谓的不正当，在道德上是恶。

第三节 应该

一、应该行为的善

行为的善是指行为所具有的能够达到目的、满足需要、实现欲望的效用性，简言之，也就是行为的能够实现其目的的属性。

应该是行为的善。应该是这样的善：有意识有目的人的行为，有自由可以选择的行为，以及人的行为所表现和形成的品质。只有这种行为才可称之为应该。否则无所谓应该不应该。

二、应该的类型道德应该与非道德应该

人们往往把“应该”与“正当”等同起来。但是应该的外延比正当广阔的多。应该分为道德应该与非道德应该两大类。

道德的应该与不应该，即正当与不正当，亦即道德善恶，是行为对于社会创造道德的需要、欲望、目的的效用性。与此相符者为道德，即为正当，即为道德善。反之，即为道德不应该，即为不正当，即为道德恶。

非道德应该也是行为的效用性，它与道德应该的区别仅仅在于：后者是行为对于道德目的的效用性；前者是行为对于非道德目的（如个人目的）的效用性。

道德应该具有“可普遍化性”。它的意思是：一个人说“我应该”，他就使他自己同意处在他的环境下的任何人应该。道德应该是对社会成员具有普遍的约束力的应该。

第四节 事实

事实，就是在思想意识之外实际存在的事物，是不依赖思想意识而实际存在的事物。

事实可以分为主体事实与客体事实。

主体事实是不依赖思想而实际存在的活动者及属性。

客体事实是不依赖思想而实际存在的活动对象及其属性。

客体事实又可分为价值事实与非价值事实。

价值事实也就是价值，是客体中所存在的对满足主体的需要具有效用的属性，也就是客体对主体的效用性。

非价值事实也就是客体中实际存在的非价值属性。

价值事实与非价值事实的区别在于：前者是客体对主体需要、欲望、目的的效用性，因而其存在依赖于主体的需要、目的。后者则与主体的需要、目的无关，因而其存在不依赖主体的需要、目的。

广义的事实概念是在与非事实对立的意义上使用，它适用于非价值科学；

狭义的事实概念是与价值概念对立的意义上使用，它适用于元伦理学等一切价值科学。

第五节 元伦理的确证理论

现代哲学对事实与价值问题的探讨，分为五大流派，它们分别是：自然主义、直觉主义、情感主义、规约主义、描述主义。

在这些流派中，有些是明确研究道德判断、道德价值与事实的关系，为道德确证提供答案；有些则只是一般地探讨事实与价值，研究价值判断的来源、根据、性质、推理方式等，这是比道德哲学更一般的哲学问题，而道德判断和道德价值只是价值、价值判断中的一种形式。

一、自然主义

自然主义的哲学流派作为一种元伦理学的确证理论，是摩尔送给他们的名称。指那些把善看作是一种可以通过描述其他外在的性质（通常所谓的自然性质）而加以确证的学说。

自然主义体现了一种近代以来伦理学科学化努力。

自然主义认为：价值判断能够通过事实的方法，有些自然主义者把这种方法叫理性方法来确证，这是一种与历史的、自然科学的确证方法相类似的方法；价值陈述、道德语言是可以借助事实的、非价值的、非道德的、中立语言来定义；应当能够借助是来定义。

摩尔反对自然主义的观点，称他们犯下自然主义谬误。

所谓自然主义谬误，就是用许多自然性质或非自然性质（超感觉的）来给善下定义，结果把善的性质混同于其他的性质。把善等同于一些其他的性质是错误的，因为，善是不可定义的。

二、直觉主义

摩尔在驳斥自然主义的论证中，确立了一种新的学说：元伦理直觉主义。

直觉主义认为，人们不必进行推理论证便可以直觉知某些事物的本性。

直觉主义元伦理学主要认为：伦理学、道德语言中的最基本概念，如善、应该、义务、正当等是非自然的属性，是凭直觉而认知的。

直觉主义元伦理学的基本观点：道德陈述的基础词语指称非自然的属性；道德原则被直觉地或不证自明地察知是真还是假；非自然的属性是客观的，所以道德陈述要么是真，要么是假；应该陈述不能由是陈述中推导出来。

直觉主义元伦理学的代表：摩尔、普里查德、罗斯、艾温。

三、情感主义

为什么我们总是存在道德分歧？当我们在某个道德判断争论不休时，直觉主义无法为我们提供解决争端的方法、手段。情感主义发展了一种新的伦理学理论，并认为可以解释以上问题。

情感主义是一种主观主义元伦理学，它的主要观点就是：道德命题是无意义的。它仅仅是情感的激发，它不指称任何属性，因而不是事实判断；价值判断、命题无所谓真、假，无法用事实、理性确证，因而它是非认识的。

情感主义的重要代表是：艾耶尔和史蒂文森。

四、规定主义

规定主义与黑尔的名字连在一起。黑尔在《道德语言》中说：“伦理学应该研究道德语言的逻辑。”黑尔反对情感主义理论，认为情感主义把伦理学推到一种非科学的危险境地，直接动摇了伦理学作为一门真正的科学的根基。

所谓规定主义就是认为道德语言、道德判断的本性在于规定性的学说。既然道德判断的本性在于规定，那么，道德判断便无所谓真假，是非认识的。

五、描述主义

描述主义的著名代表菲力帕福特表示，他的理论是通过批评黑尔关于事实与价值之间存在着严格差别的理论而建立起来的。

描述主义认为：道德论证与描述推理一样，都依靠事实、经验和想象。评价的推理逻辑与描述的推理逻辑是一样的。从描述到评价与从描述到描述的推理逻辑也是一样的。因而正如从描述可以直接推出描述一样，从描述可以直接推出评价或从事实可以直接推出价值。在评价与描述以及价值与事实之间，根本不存在什么逻辑鸿沟。

复习与思考题

1. 何谓善与恶？偷盗欲望及其满足是恶，否定了“可欲之谓善”吗？
2. 价值、善、应该正当关系如何？什么是可普遍化原则？为什么道德应该具有“可普遍化性”？
3. “应该、善、美”究竟存在哪里？围绕这个问题所形成的“客观论”和“主观论”以及“主客关系论”何者是真理？
4. 从“是”推不出“应该”吗？情感主义错在哪里？
5. 何谓“自然主义谬误”？“应该”、“善”这些伦理的、非自然的的概念不可以用诸如“是”、“事实”这些所谓自然的、伦理的概念定义吗？
6. 如果不诉诸直觉，从一个判断推出另一个判断的过程会无穷地推导下去吗？元伦理直觉主义可以成立吗？

拓展阅读书目

1. 亚里士多德：《尼各马科伦理学》
2. 李连科：《世界的意义——价值论》
3. 李德顺：《价值论》
4. 休谟：《人性论》

第二章 道德概念

本章的教学目的和要求：

掌握道德概念的含义，道德与伦理的区别，道德与应该，道德与法等的区别。基本掌握道德的特性，道德的绝对性与相对性，道德的自律与他律，道德的理想与现实。了解道德相对主义及其局限性。

学时分配：4 课时

第一节 道德界说

一、道德与伦理

从词源上看，东、西方的“伦理”“道德”的含义基本上是相似的；同时，“伦理”与“道德”两概念本身的含义也很相近。但是严格说，两者是有区别的。

道德既指对道的认识而外化于行的行为规范，又指对道的认识、践履而内化于心的内在品质。伦理则是指人与人之间关系事实如何及应该如何之理。

二、道德与应该

道德是人的行为应该如何的规范。因此，“应该”是道德的最重要属性。

用“应该”表示的命令不只是道德，因此，应该有道德应该和非道德应该（如风俗、习惯）。道德是关于有利或有害社会与他人以及自己的行为之应该如何的重要规范。

三、道德与法

道德应该与非道德应该的区别在于其对于社会的重要性不同。道德与法都是社会具有重要性的规范。

道德与法的根本区别在于：法是权力规范，是应该且必须如何的行为规范；道德则是非权力规范，是应该而非必须如何的行为规范。法具有强强制性，而道德则具有弱强制性。

第二节 道德特性

一、道德是绝对性与相对性的统一

道德的绝对性，其一是指任何时代、任何社会都存在道德规范、道德现象；其二是任何时代、任何社会创造道德的目的都是相同的，即保障社会存在发展、增进每个人利益、实现每个人幸福。

道德的相对性，是指不同时代、不同社会里道德原则、道德规范有所不同，道德现象表现有所不同，使道德呈现出多样性。因此，就某一道德原则、道德规范而言，它只具有相对的正当性。

道德是绝对性与相对性的统一。

道德相对主义否认道德的普遍存在、普遍适用，也否认道德的普遍正当性，也就是否认道德具有绝对性。

二、道德是他律与自律的统一

道德的他律性是指道德是不以人的意志为转移的客观存在，它对个人的思想行为具有外在的约

束力和限定性。一个试图过社会生活的人是无法抗拒和摆脱这种约束力。道德的他律性，是以道德义务、道德职责、道德使命、道德命令的形式表现。

道德的自律性是指外在的道德规范经过道德主体的认同，转化为主体内在的道德立法，成为一种自主、自愿、自觉遵守的道德律令。道德的自律性在人们的道德生活中是通过良心表现出来的。

三、道德是现实性与理想性的统一

道德的现实性根源于道德的社会本质。它产生于现实的社会生活中，反映并适应现实生活的利益与实际需要。道德的现实性表明，在当时的社会生活中，它能适应大多数社会成员的觉悟程度，能适应他们的心理承受能力和行为实践能力，使他们愿意接受并且能够实行。

道德的理想性根源于它的超越性和独特的社会作用。它产生于现实但超越现实，反映人们对理想人格和理想社会的向往。道德的理想性有助于改造社会道德风气，激励人们完善自我，培养理想人格，引导人类社会的发展。

复习与思考题

1. 从“五伦”看“伦理”与“道德”之异同。
2. 人们大都以为道德是人的内在思想动机之规范，因而不具有强制性；法律是人的外在的行为之规范，因而具有强制性。这种见解对吗？
3. 文化相对主义所描述的事实，能够证明道德不具有普遍适用性和普遍正当性？
4. 任何道德都是人们任意制定、约定的，是自由选择的结果。那么，由此可以否认道德的客观性吗？

拓展阅读书目

1. 彼彻姆：《哲学的伦理学》
2. 穆勒：《功利主义》

第三章 道德的本质

本章的教学目的和要求：

通过了解道德的起源与根源，认识人类社会为什么有道德现象，并进一步掌握道德的本质是协调各种社会关系，其中最主要的是物质利益关系，增进社会和每个人的利益。

学时分配：4 课时

第一节 道德根源

一、道德根源与道德起源的关系

根源一般指使事物产生的根本原因；起源是指事物的发生。

道德的根源是指道德的本源或产生的根本原因是什么。

道德的起源是指道德在人类历史上是何时发生的和怎样产生的。

道德的根源与道德的起源虽有一定的区别，但又有密切的联系。从道德发生的历史条件和具体情形中可以寻求并揭示出道德产生和根本原因，而从道德的根源中又可追溯到道德起源的事实。

二、道德根源问题上的不同观点

超自然的客观根源论。宗教伦理学家在道德的根源问题上，坚持“神启论”。认为道德是神创的，是“天”的意旨或“上帝”的启示；以来世主义、天国幸福作为道德的目的。世界三大宗教对道德的解释是这种观点的典型代表。

先验主义主观根源论。这是主观唯心主义的“天赋道德论”。认为道德是人的先天的本性、情感和理念的产物。人天生就有道德意识。如中国的孟子和德国 18 世纪的哲学家康德，就是这种观点的典型代表。

经验主义的“感觉欲望论”。这种理论从人的自然本能、抽象原人性出发，把道德归为人的生理、心理需要的某种感觉的产物。认为人们追求幸福的欲望是道德的基础，道德不过是人们追求这种现实幸福的有效手段。主要代表有功利主义伦理学派，幸福主义伦理学派，合理利己主义伦理学派等。

庸俗进化论的“自然根源论”。这种观点以达尔文的进化论为依据，认为道德是人身上动物本能的自然延续，是动物的某种“合群性”本能的直接体现。

三、马克思主义的道德根源论

人类的生产活动和社会关系的形成、发展，是道德产生的直接动因。因为道德就是来自人类维持生产、分配、交换等活动的共同秩序、协调人们之间关系的客观需要。这是基于人类图生存求发展的共同利益的需要。这使道德的产生有了必要和可能。

人类自我意识和社会意识的觉醒，使人类认识到调节人们之间关系的客观需要，并进而产生调整自己行为方向和协调人们之间相互关系的意向，道德才能产生。因此，人的理性发展，是道德产生的必要条件。

道德是社会存在和发展的客观需要，同时也是个体生存和发展的一种客观需要。社会创造道德的目的就在于保障社会的存在和发展，其最终目的就是为了增进每个人的个人利益。

第二节 道德的本性

一、道德与利益

道德的需要和目的表明，道德的本质深植于道德的根源之中，它反映出人们之间的利益关系。利益是道德的基础。

道德和利益的关系，历史以来就是伦理学家们思考的重点。

他们有把道德和利益对立起来，认为道德不能讲利益，如中国的董仲舒，他提出的著名命题：“夫仁人者，正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”。西方如基督教神学伦理学，要求人们清心寡欲，蔑视世俗的各种利益欲求，追求天国的永生。

也有的伦理学家认为道德与利益关系密切。如中国的管仲说“仓廩实则知礼节、衣食足则知荣辱”。在西方如18世纪法国唯物主义者爱尔维修，他明确提出利益是道德的最高准绳。

二、道德是必要的恶

道德与法、德治与政治都是人类为了达到维护自己的利益实现全社会每个人的利益的手段。为了达到道德的目的，创造道德限制个人利益的扩张、膨胀而侵犯他人的利益及到社会的利益，最终也危害到自己的利益。

道德就其是对人的某些欲望和自由的压抑、侵犯而言，是一种恶。

道德就其结果和目的来说，是为了防止更大的害或恶，是为了求得更大的利或善而言，是善。

道德是一种必要的恶，即道德作为手段是一种能够产生善的结果。结果的善大于手段的恶。

复习与思考题

1. 阐明道德产生的根源。联系市场经济，谈道德需要。
2. 如何理解道德是一种必然的恶。

拓展阅读书目

1. 苏宏章：《利益论》
2. 夏伟东：《道德本质论》

第四章 道德终极标准

本章的教学目的和要求：

掌握道德终极标准。道德终极标准并非单一的道德原则，而是由一个总标准和两个分标准构成的道德标准体系。在任何情况下都遵循道德终极总标准：增加全社会和每个人的利益总量。同时，在具体情况下，道德终极标准具体化为两个分标准。基本了解在道德终极标准问题上的两种伦理学理论，功利主义和道义论。

学时分配：4 课时

第一节 道德终极标准分析

一、道德终极标准性质

元伦理的研究表明：道德的目的是衡量其他一切道德标准的标准，是一切道德标准所由以推出的标准，是衡量一切道德原则的标准，是一切道德原则所由以推的标准，因而也就是道德终极标准。

道德终极标准与其他一切道德是依据和派生、绝对和相对的关系：道德极标准是在任何条件下产生和决定其他一切道德的最终依据、最终标准，是在任何条件下都应该遵循的绝对道德；而其他一切道德都不过是道德终极标准在各种具体条件下的引申、推演，因而仅仅是在一定的、具体的条件下才应该遵循，而在另外的、具体的条件下则不应该遵循，于是也就都是相对的，都属于相对道德范畴。

二、道德终极总标准

根据道德的目的，是为了保障社会存在和发展，最终增进每个人的利益，实现每个人的幸福。因此，道德终极标准是增加全社会和每个人利益总量。我们把它称之为“功利总标准”或“功利主义总标准”。

功利总标准具有双重内涵：其一，它是评价行为是否应该的终极标准。增加还是减少全社会和每个人的利益总量，是评价一切行为善恶的终极标准。凡是增进他社会和每个人利益总量的行为，不论它的品德境界如何不理想、不完善，也都是应该的；凡是减少全社会和每个人利益总量的行为，不论它的品德境界多么理想、完善，也都是不应该、不道德的。其二，它是评价道德优劣的终极标准。增加还是减少全社会和每个人的利益总量，是评价一切道德优劣的终极标准。凡是增进每个人利益最多、给予人的利与害的比值最大、对人的自由侵犯最少、促进经济和社会发展最快的道德，就是优良的道德；反之则是恶劣的道德。

三、道德终极分标准

道德终极总标准在不同情况下有不同表现，从而衍生出若干功利分原则、道德终极分标准。

在人们的利益发生冲突而不能两全的情况下，要增进一些人的利益，必然减少另一些人的利益，这时，“增加每个人的利益的总量”是不可能的。因此，在这种情况下，道德终极总标准便具体化为“增减整个社会利益总量”原则，亦即“最大利益净余额”原则。

当他人利益之间发生冲突的情况下，“最大利益净余额”原则表现为“最大多数人的最大利益”、“最大多数人最大幸福”原则。按照这一原则，应该为了多数人的较在利益而牺牲少数人的较小利益。

当自我利益与社会、他人利益发生冲突的情况下，“最大利益净余额”原则一般说来表现为“自

我牺牲”原则。按照这一原则，便应该为了社会和他人的较大利益而牺牲自己较小利益；而不应该为了自我利益而牺牲社会和其他人利益。

在人们利益不发生冲突而可以两全的情况下，道德终极总标准便具体化为“不损害一人地增加利益总量”原则。按照这一原则，应该不损害任何一个人地增加人们的利益，应该使每个人的境况变好或使一些人的境况变好而不使其他人的境况变坏。

第二节 道德终极标准理论

一、功利主义理论

功利主义认为，确定道德的目的，为道德判断提供最后的准绳。功利主义以人性为出发点，建立道德目的论。

快乐主义的人生目的论。功利主义对人性的考察，认为，人的行为做这而不做那，人所做的一切，无非是追求快乐，趋乐避苦是人的天性。既然趋乐避苦是人生的基本目的，那么，由此就可以得到一个判断，一切事物和一切行为的好坏标准了：有助于产生快乐的行为、事就是好的；反之，则是坏的。这就是功利主义的原则、标准。所谓功利的原则就是，当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少了当事者的幸福。如果是个人，则以个人幸福为标准；如果是政府，则以社会幸福为标准。快乐是目的，道德又是必要的。道德之所以成为必需，就在于它能带来快乐。快乐和幸福是一回事。然而，功利原则并不是利己主义的原则。行为上是非标准的幸福并不是一己的幸福，乃是一切与这行为有关者的幸福，行为者对于自己与别人的幸福平等看待。因此，促进大多数人的幸福，实现最大多数人的最大幸福，也就是功利主义学说的最基本原理。

效果决定论。功利主义的效果论是功利主义道德观的直接引申。道德本身不是目的，而是工具，趋善避恶不过是为了趋乐避苦，道德的价值就在于它是获得幸福的最佳途径。因此，道德标准不是存在于主观领域，而是存在于客观事实之中，存在于效果之中。这种他律的道德论，在道德评价上必然逻辑地导出效果论：既然道德与否视功用而定，而功用又存在于行为结果之中，所以，一个行为的道德价值也就存在于行为结果之中。凡是能产生好的结果的行为都具有道德价值，不管行为的发动者的动机是什么。动机本身不具有独立的道德性。

对于功利主义的批评。功利主义的批评者认为，功利的原则不够广泛，不能用它来把握我们分配正义的观念。在一定数量的人之间分配一定数量的幸福，应该根据正义的原则或权利平等原则，以追求整体的最大幸福。功利主义把所有各式各样的人类相互关系都归结为唯一的功利关系。在努力为最大多数人创造最大好处的过程中，我们有时可能对少数人做出极不道德的事。

二、道义论理论

尊重知识论认为，行为的道德价值在于道德原则本身，而不在于行为的目的。行为正当与否完全取决于对正当本身的把握。正当性是自足的，它自身就是价值。正当之所以是正当，不需要借助于它所能产生的效果来加以证明。那么，是怎么能知道它是正当的呢？对于正当性的把握，或是通过直觉，或是通过理性，或是通过常识。

正当的绝对性价值是相对于好、善而言。在道义论看来，正当之所以是绝对的，是指义务、权利、做正确的事，不能被方便的考量、权宜的谋虑所牺牲、所限制。如果道德正当性由其所实现的价值来决定，就会失去其绝对性。

正当之绝对性根据在于，每一个人都拥有一些天赋的权利，这些权利不允许任何善的目的而受侵犯。可是人又是易受到伤害的，特别是容易受到因利益所诱的伤害。因此，在道德上需要关怀。

道德上的正当性，就是保护每一个人天赋的权利不能以任何好的效果而受到侵犯。

对善的自由选择是一种权利。在道义看来，价值存在是多元的，各种价值的存在有冲突，也有和谐。除了快乐这个内在的价值之外，还有其他重要的内在价值。第一个人都是有人格、尊严的。每一个人的人格、尊严来自每一个人都有自由选择善的生活、善的目的的权利。他可以选择利己主义，可能选择利他主义，可能选择共同体生活。但不能以任何善的名义，强迫人们去实现某种善。

对于道义论的批评。对道义论的批评者认为，由于不考虑结果，特别是道义的规则产生冲突时，道义论无法为我们提供一个解决问题的方案。不管道义论为我们建立了何种道德体系，当我们问，为什么这是应该做的？人为什么要做应该做的事时？你是如何回答？你能不谈结果吗？此外，如果遵守规则的结果明显不好，我们还有遵守道义规则的必要吗？

复习与思考题

1. 为什么社会创造道德的目的是道德终极标准？道德终极标准与其他道德规范有何不同？
2. 评价一切道德优劣的标准是什么？
3. 功利主义与道义论的根本分歧何在？究竟谁是谁非？

拓展阅读书目

1. 斯马特、威廉斯：《功利主义：赞成与反对》
2. 边沁：《道德与立法原理》
3. 康德：《道德形而上学》

第五章 道德原则

本章的教学目的和要求：

了解道德的原则是调整道德关系的的原则性规范。通过学习掌握利他主义原则、利己主义原则的基本观点，同时掌握社会主义的道德原则——集体主义原则。

学时分配：4 课时

第一节 道德原则的确立

道德原则是道德规范体系的总纲，是调整、规范个人和他人、个人与社会之间利益关系的根本法则。它是一定的道德体系依据社会生活需要和生活经验形成的、在一切道德关系领域内普遍适用的、调整个人与他人、个人与社会利益的最根本的道德原则。

对道德目的的不同理解，影响道德原则的确立。

快乐论认为，道德的有助于快乐，行为的善恶是根据它们给人们带来的快乐或痛苦而定，快乐是最高的和绝对的善。

完善论认为，道德的目的不是快乐，而是人的发展、进步、完善。能使人发展、完善的行为是善。

道德的目的是使谁快乐或完善？是使自己快乐或完善，还是使他人、社会快乐或完善？

第二节 利己主义和利他主义

一、利己主义道德原则

利己主义作为一种伦理原则，认为人的趋乐避苦或自爱自保的本性决定了人都是自私的、利己的。认为人的仅有的目的和仅有的道德义务在于自我促进，满足个人利益。

利己主义的道德理论不等于自私自利。利己主义认为，从道德本性来说是他律的，道德他在于保障社会存在和发展。

自我促进的道德义务与他律的道德本性之间并不矛盾。霍尔巴赫将善于这个利己主义道德原则的理论概括为一句名言：“德行不过是一种用别人的福利来使自己成为幸福的艺术。”

利己主义作为一种伦理原则，肯定个人利益的满足及幸福的追求，在历史上对于反对封建主义和宗教禁欲主义具有积极进步的意义。但利己主义认为人的本性是自私的，利己是人的行为的唯一动机，否认人们具有无私利他的动机。这种观点在理论上是片面的，在实践上是有害的。

二、利他主义

利他主义的伦理原则，要求个人抑制自己的利己心，为他人、社会服务。

从人性论看，利他主义认为每个人的行为目的都能够达到无私利他的境界。

从道德的本性看，利他主义认为道德的完全是自律的，在于完善每个人的品德，实现人之所以异于禽兽、人之所以为人者。

因此，利他主义看来，凡是为己目的的利己行为，都既有害于社会和他人，又有害于自我品德的完善，违背了道德的目的因而是非义的、不道德的、恶。

利他主义是与利己主义相对立的一种道德理论。它批判利己主义把自爱、利己当作人类行为的唯一动机，否认人类存在纯粹利他的动机的观点，强调了公众利益的道德价值。

利他主义强调以社会公众福利作为道德原则，但是否认单纯利己行为的道德意义，同样具有片面性。

三、己他两利主义

利己主义和利他主义之对立，显示了二者各自的片面性。己他两利主义作为克服二者片面性而为其统一的伦理观出现。

己他两利主义认为，一方面，每个人的行为目的既可能自爱为己，也可能无私为人；另一方面，道德的目的在于保障社会存在发展、增进每个人利益。利己与利他因其都符合道德的目的而是善的。

己他两利主义把无私利他与利己不损人共同奉为道德的原则。只要是能够增进社会福利，不管是出于利己的动机还是利他的动机，都是符合道德的。

己他两利主义，克服了利己主义和利他主义的片面性。但是己他两利主义理论是建立在个人利益和他人、社会一致的基础上。当个人利益和他人、社会利益产生冲突时，己他两利主义却不能给我们有效的指导。

四、集体主义

集体主义是社会主义的道德原则，是我们国家一贯倡导的道德原则。

集体主义作为社会主义社会的价值导向体系，它包含着一系列的规定和要求。

集体主义原则强调集体利益与个人利益的统一性。

集体主义原则强调集体利益高于个人利益。

集体主义原则强调发挥集体的道德主体性。

复习与思考题

1. 是否可以把道德终极标准叫做道德总原则？道德终极标准与道德总原则区别何在？
2. 是否只有无私、为了他人是善的、道德的？利己、为自己究竟是善还是恶，抑或非善非恶？
3. “为己利他”也就是“主观为自己、客观为他人”吗？

拓展阅读书目

1. 《论语·里仁》、《墨子·兼爱》
2. 孟德维尔：《蜜蜂的寓言》

第六章 社会治理的原则

本章的教学目的和要求：

了解社会治理的原则是多学科探讨的一个问题，伦理学有自己独特的视角。基本掌握公正和人道这两条社会治理的重要原则。

学时分配：4 课时

第一节 公正作为社会治理的重要道德原则

公正是伦理学、政治学、法理学以及经济学的跨学科难题。这个难题由三个问题合成：公正的一般问题、公正的根本问题、社会公正的根本问题。

一、公正的一般问题

根据乌尔庇安、阿奎那、穆勒以及当代伦理学家麦金太尔的论述，公正、正义、公平、公道是同一概念，是行为对象应受的行为，是给予人应得而不给人不应得的行为；不公正、非正义、不公平、不公道是同一概念，是行为对象不应受的行为，是给人不应得而不给人应得的行为。

什么是应得不应得？更确切地说，公平是平等（相等、同等）的利害相交换的善的行为，是等利或害交换的善行；不公正则是不平等（不相等、不同等）的利害相交换的恶行，是不等利或害交换的恶行。

公正是等利（害）交换，具有两种相反含义：等利交换和等害交换。等利交换有利社会和他人，无疑是道德的、善的。等害交换因其能够使人们避免相互损害，赋予社会和人们以安全，有利社会发展和人际交往，因而符合道德目的，是道德的、善。在我们的道德中，避免损害他人比帮助那些需要帮助的人更为重要。

因等害交换而产生的报复、复仇行为，如果过火、以大害回报小害，则是恶行。为避免过火的报复和漫无节制的冤冤相报，报复、复仇、惩戒一般不可由受害者私下进行，而必须由社会司法和行政等社会组织执行。

二、公正的根本问题

公正的根本问题是权利与义务交换。

权利与义务是权力所保障的东西。权利是权力所保障的索取；义务是权力所保障的贡献。

权力因其是人们必须且应该服从的力量而成为保障社会存在、发展的根本手段。社会是人们对于各自利益的合作形式。这种利益合作，一方面是人为人人：人付给社会和全人利益，也就是所谓“贡献”；另一方面则是人人为我：我从社会和他人那里得到利益，也就坚持改革开放斩“索取”。权力也就是保障人们利益合作的根本手段，也就是保障人们相互贡献与索取的根本手段。

权利与义务实为同一种利益：它对于获得者是权利，对于付出者则是义务。一方有什么权利，他方就有什么义务。这种关系就叫做“权利与义务的逻辑相关性”。

一个人之所以应该享有权利而使对方承担义务，是因为他负有义务而使对方享有权利：一个人所享有的权利只应该是对他所负有的义务的交换。

一个人所享有的权利与他所负有的义务，不是他自己能够自由选择的，而是社会分配给他的。社会分配给一个人的权利与义务只有相等才是公正的、应该的；如果不相等，则不论权利多于义务还是义务多于权利，都是不公正、不应该的。

权利与义务的公正分配是社会的根本公正。

三、社会公正的根本问题

社会根本公正是社会分配给每个人的权利应该与义务相等。那么，社会对权利义务进行分配的根据是什么？是贡献。社会应该按照贡献分配权利，按照权利分配义务。

当我们依据贡献对每个人的基本权利与非基本权利进行分配时，社会公正的根本原则为“平等”。具体表现为两条基本原则：一是人人所享有的基本权利应该完全平等；二是人人所享有的非基本权利应该比例平等。

完全平等原则是基本权利的分配原则。这是基于社会由每一个成员构成，每一个社会成员对于缔结社会都作出了一份基本的贡献，使社会能够成为一个社会，同时他因遵守社会规则付出一定的代价。因此，每个人不论其贡献如何，最低都应该得到作为人类社会的一分子所应该得到的东西。即，至少应该得到生存和发展必要的、起码的、最低的权利。这就是基本人权。基本人权是每个人应该完全平等地享有的权利。

比例平等原则是非基本权利的分配原则。这是说，非基本权利按贡献大小分配权利。贡献较大则应该相应享有较大的权利；贡献较小则应该相应享有较小的权利。每一个人因其贡献的不平等而应该享有的权利的不平等。

第二节 人道作为社会治理的最完美原则

一、人道主义

所谓人道，也就是人之道，是人所当行之道。

人道概念作为伦理学的范畴是指一种道德原则，人道原则与人道主义原则是同一概念。

人道主义作为一种思想体系，就是视人本身为最高价值或尊严，从而主张善待一切人、爱一切人、把一切都当作人来看来的思想体系。这是一种广义的人道主义概念，是基于人是最高价值的博爱行为，是把人当人看的行为；反之，不人道、非人道则是无视人本身为最高价值而虐待人的行为，是残忍待人的行为，是把人不当人看的行为。

人作为人，其最高价值是什么，是人本身的发展、完善、自我选择、自我实现，是人本身潜能的实现，是人充分发挥、实现自己的潜能从而使自己成为可能成为的完善的人。因此，人道主义视人本身的自我实现为最高价值从而把人成为人奉为道德原则的思想体系。这是狭义的人道主义，是基于人的自我实现是人作为人的最高价值，使人自我实现的行为就是使人成为人的行为；反之，非人道、不人道也就是使人不能实现自己潜能的行为，也就是使人不能成为人的行为。

二、自由人道根本原则

怎样才能使人自我实现？根本说来，应该给人自由，因为自由是自我实现的根本条件：“给人自由”是人道根本原则。

自由是没有外在强制从而能够按照自己的意志进行的活动；不自由则是因有外在强制而不能按照自己的意志进行的活动。

自由的价值主要有两方面。一方面，自由是可欲的，因为它本身就是可欲的：它是人类的一种基本需要、基本欲望、基本目的，这是自由的内在价值；另一方面，自由是可欲的，因为它是达成自我实现和社会进步的根本条件，这是自由的外在价值。

自由的价值，特别是其外在价值，使其成为人道之本。因为自由是使人自我实现的根本条件，显然意味着：给人自由是使人自我实现的根本原则。

三、自由—人道社会的普遍原则

人是社会动物，他的生活是社会生活。给人自由，亦即使人生活在一个自由的社会，人们才算获得自由而实现人道。自由的社会与人道的社会是同一概念。

任何社会都不可能没有强制而完全自由，怎样才能使一个有强制又是自由的社会？

自由—人道社会的普遍原则是法治、平等、限度。

法治原则。自由—人道的社会必须是法治而不是人治。统治者必须按照法律和道德进行管理，而不能违背法律道德任意管理；该社会的法律和道德必须由全体成员或其代表制定或认可，从而是公共意志的体现，不是个别人物意志的体现。也就是说，一个自由—人道的社会的任何强制，都必须符合该社会的法律和道德；该社会的所有法律和道德，都必须直接或间接得到全体成员的同意。这就是自由的法治原则，是衡量一个社会是否自由、是否人道的法治标准。

平等原则。自由—人道的社会人人应该平等地享有自由，在自由面前人人平等；人人应该平等地服从强制：即在法律面前人人平等。

限度原则。强制具有必要性，但是强制不是越多越好。强制只能是维持人类和社会的存在，自由才能促进人类和社会的发展。强制越多，自由越少，则社会发展、进步越慢，每个人的自我实现越不充分。因此，在社会能够存在的前提下，社会强制越少越好。社会强制应该保持在这个社会存在所必需的最低限度；一个社会的自由，应该广泛到这个社会的存在所能容许的最大限度。

复习与思考题

1. 什么叫做“给人以应得”？“给人以应得”就是“对人做应做的事”吗？
2. 如果说公正是同等利害相交换的行为，那么，不公正就是不同等的利害相交换的行为吗？公正与仁爱何者更为重要？何者更为高尚？
3. 为什么基本权利应该人人完全平等？
4. 人道主义的双重含义是什么？为什么自由是人道的根本原则？

拓展阅读书目

1. 罗尔斯：《正义论》
2. 罗国杰：《人道主义思想论库》

第七章 道德行为与道德评价

本章的教学目的和要求：

本章要求掌握道德行为与非道德行为的区别，掌握道德行为的评价标准。通过学习，能够初步理解和掌握在道德行为评价问题上的两种不同理论。能够运用这些理论分析评价生活中的道德行为。

学时分配：4 课时

第一节 道德行为

一、行为与道德行为

人的行为是指人类所特有的社会活动方式，它既不是有机物对外界刺激所作出的反射和反应活动，也不是单纯的个体心理活动的外化，而是由人类的自然和社会需要引起的，在改造周围环境和人类自身的社会实践中，通过一定社会关系表现出来的有目的、有计划的创造性活动。

道德行为是指由一定道德意识支配、符合或违背一定的道德要求、可以对之进行善恶评价的行为。

道德行为有三个特征：

第一，道德行为必须是具有道德价值的行为。也就是说，它是与他人或社会的利益相联系的，是对他人或社会有利或有害的行为。只有涉及到他人或社会的行为才有道德价值。

第二，道德行为是基于自觉意识而做出的理智的、自知的行为。这是说，道德行为是对他人和社会利害关系有着明确的认识的行为；行为者对自己行为本身以及行为的目的、意义和价值有清楚、明确的意识。无意识的或不能辨别是非的人的行为无所谓道德与不道德的行为。

第三，道德行为是自愿、自择的行为。也就是说，它是行为主体在对道德要求、道德准则理解的基础上，根据自己的意志自觉自愿、自由选择的结果。

二、道德行为类型

因为道德行为是受意识支配的、涉及人己利益关系的行为，所以，根据行为目的和手段所影响的利益人己关系，形成 16 种道德行为。

1. 完全利己，即目的利己、手段利己的行为，也就是目的与手段都既不利人又不损人而仅仅利己的行为。

2. 为己利他，即目的利己、手段利他的行为，也就是造福社会和他人作为手段而求得自己利益的行为。

3. 害己以利己，即目的利己、手段害己的行为，也就是通过牺牲自己的一部分利益以求得另一部分利益的行为。

4. 损人利己，即通过损人手段以达到利己目的的行为。

5. 为他利己，即目的利他、手段利己的行为。

6. 完全利他，即目的利他，手段也是利他的行为。

7. 自我牺牲，即目的利他、手段害己的行为，也就是在自我与他人利益发生冲突、不能两全时，不得不牺牲自我利益以保全他人利益的行为。

8. 害他以利他，即目的利他、手段害他的行为。

9. 利己以害己，即目的害己、手段利己的行为，也就是以快乐较多或痛苦较少的手段来达到

害己目的的行为。

10. 利他以害己，即目的害己、手段利他的行为
11. 完全害己，即目的害己、手段也害己的行为。
12. 害人以害己，即目的害己、手段害人的行为。
13. 利己以害他，即目的害他、手段利己的行为。
14. 利他以害他，即目的害他、手段利他的行为。
15. 损己以害人，即目的害人、手段害己的行为。
16. 完全害人，即目的害人、手段也害人的行为。

第二节 道德评价及其作用

一、道德评价

道德评价是人类道德活动的重要形式。所谓道德评价，是指评价主体依据一定的道德准则，对自己、他人或社会群体的行为、品质以及可感知的意向，从善恶、正邪、价值量大小等方面所作的价值以及所表示的褒贬态度。

道德评价按照其评价主体和客体的关系，可以分为两种基本方式，即自我评价作社会评价。

自我评价是行为者本人对自己已经发生或将要发生的行为以及内在动机所作出善恶上的自我认识，是依靠自身的价值观念和价值取向对自身行为所作出的道德判断。其主要特点是，行为者既是评价的主体，又是评价的客体，这种评价是直接为评价者本人认识和调节自己的行为服务的。自我评价的力量来自自我评价的心理机制——体现内心道德信念的义务感、责任感、尊严感和良心。

社会评价是指通过有组织的或人群中自发形成的舆论，对现实生活中的道德现象所作的善恶道德判断。它以一定的道德规范或传统习俗为依据，以人们的具体行为、道德品质以及社会道德风尚为对象。在社会评价中，行为主体是作为被评价的客体出现的，而评价的主体则是社会和一些“旁观者”。对于行为者来说，社会评价只是一种外在的约束形式和力量。社会评价起作用的心理机制是荣辱心、功利心和人的归宿要求，其社会机制是一定的酬赏和惩罚手段。由于这种约束而遵循道德在心理上带有被动的性质。

二、道德评价的功能和作用

道德评价是社会道德调控的重要手段和力量。它的主要功能是：第一，判明人们行为的善恶价值，形成关于是非善恶的社会舆论和群众心理，在人们心中确立一定的道德标准。第二，确认人们行为的责任，促使人们形成强烈的道德责任感，从而成为正确选择和评价自己行为的指南和动力。第三，扬善抑恶，为社会树立道德楷模，指明道德发展的方向。

在社会生活中，道德评价对社会道德风尚的改善，对个体道德品质的形成具有重要作用。道德评价对某种行为、品质的善恶评价以及所表达的褒贬态度，使行为者能够辩明善恶、是非，使行为主体对行为后果更加清楚。同时，它通过对行为品质的赞誉或谴责，形成一种无形的“强制力量”，迫使行为主体接受来自社会 and 自我的善恶裁决和准则的命令，从而坚持或改变行为的方向和方式。

道德评价正是通过自己的功能和社会作用的发挥，成为一种无形的然而却是强大的精神力量，深刻影响和干预社会的道德生活。

第三节 道德评价的依据

一、动机论与效果论

动机和效果是道德行为过程中的两个重要因素。动机是指行为主体在道德行为过程中自觉追求一定目的的愿望或意图。效果是指行为主体的道德行为给社会 and 他人带来的实际后果。

在道德评价中,究竟是以行为的动机为依据,还是以行为的效果为依据。伦理学史上存在着不同的看法。到了近代,西方便形成了动机论和效果论两大派,彼此进行了长期的争论。

所谓动机论,就是主张评价一个人行为的善恶,应当完全以他的主观动机为依据。在西方是伦理史上,康德就是动机论的最著名代表。他明确主张,对一个行为的评价依据,只能是他的“善良意志”。他认为,只有从“善良意志”出发,以“善良意志”为指导的行为,才是道德的行为。至于行为能否达到目的,能否产生效果,那都是无关紧要的。

所谓效果论,就是主张评价一个人行为的善恶,应当完全以他的行为的客观效果为依据,至于行为者的动机如何,可以完全不必考虑。19世纪英国的功利主义哲学家密尔就是这种效果论的典型代表。

动机论和效果论都包含一些合理因素,但是从总体上说,二者都是片面的。

动机论看到主观动机在道德行为中的主导作用和激励作用,从而强调行为者的动机,有一定道理。但完全否认效果的作用,这种没有实践活动的动机和不受实践检验的动机,实际上是一种空洞的意念和愿望。动机论把人的行为局限于思想意识领域,与实践分离和脱节,不可能正确评价人的行为。

效果论看到实践效果在道德行为中的显现的目的性作用,强调依据人的行为效果来进行道德评价,有一定道理。但它片面强调效果,完全否定动机的意义,也是错误的。因为一个行为的效果并不能切实准确地反映出行为者的道德面貌。

二、动机效果统一论

动机和效果是一个行为的两个方面。动机是道德行为的思想动因,是行为的起点;效果是道德行为产生的客观结果,是行为的终点。一般来说,动机总是指向一定的效果,动机中包含着人们预定的目的和希望得到的效果,并在实践中转化成效果;而效果是行为动机引导出来的实际结果,效果又起着检验行为动机的作用。动机必然包括对行为所引起的效果的考虑;任何行为的社会效果,都体现一定的主观动机。

在道德评价中,既要看到动机,又要看到效果。要联系效果看动机,联系动机看效果。

在动机与效果一致的情况下,既可以根据动机也可以根据效果进行道德评价。在这一意义上,动机论与效果论是有合理性的。

在动机与效果分离的情况下,要区别对待。根据动机与效果二者各自所实际具有的性质、意义(道德的、不道德的和非道德的)及影响本身而分别予以相应的恰当的肯定或否定的道德评价。

三、行为评价与人品评价

行为评价指对某一具体行为的评价。人品评价指对一个人的总体道德面貌的评价。

道德评价中,行为评价与人品评价往往是相关的,这表现出道德评价的特殊性。

行为与人品大体上是统一的。因为人品是由一个人一贯性行为和总趋向表现出来的。由此,在评价中依据这种内在联系加以判别是可能的,也是可行的。

但是,个别行为与人品有分离的可能性。原因是:认识环节的偏差;人格的多重性导致动机的

复杂性：由道德的外在制裁力造成的行为的伪装。

因此，在特定情形中，把人品评价和行为评价相对区别开来，是必要的。既不可以总是绝对地用人品为个别行为辩护，也不可随意无条件限制地从个别行为推及人品。

对这个问题之所以持谨慎态度的理由是，现实生活中社会性道德评价常有不尽公正的情况存在，而这种不公正有许多是因为混淆了行为与人品的关系所致。

复习与思考题

1. 什么是道德行为及其特征？
2. 什么是道德评价及其种类和意义？
3. 行为评价与人品评价有何不同？
4. 什么是动机论、效果论，试分析它们的理论得失？

拓展阅读书目

1. 休谟：《人性论》
2. 科恩《自我论》

第八章 道德选择与责任

本章的教学目的和要求

本章要求了解道德活动表现为有们在一定善恶观念指导下的一切道德实践过程,掌握在道德实践过程中的道德选择特点、道德选择的机制。着重掌握道德选择与道德责任,道德选择中目的和手段的关系。

学时分配: 4 课时

第一节 道德选择的机制

一、选择和道德选择

人的行为与动物的活动是根本不同的,它不是本能的对外界刺激的反应,而是在一定意识指导下的能动的和自觉的活动。人的行为的这种自觉性和能动性,主要表现为人的行为都是有目的的,并且是根据这种目的,经过一定选择的。行为的自觉性和选择性是人类行为的一个显著特点。

人的行为离不开选择。道德选择是人在一定道德意识支配下,根据某种道德标准在不同的价值准则或善恶冲突之间所做的自觉自愿的抉择。它包括确立行为动机、设计行为方案、选定行为手段和结果等。道德选择是一种价值取向,是人为达到某一道德目标而主动作出的取舍;同时,它又是价值观的表现形式,它把人的内在价值观念、道德品质等以心理活动和行为活动的形式呈现给自己和别人。

道德选择在社会和个人的道德生活中十分重要的意义。

从道德选择的社会作用看,道德领域是人自主自觉活动的领域,道德选择的自主、自觉、自控性就是道德选择的突出表现,道德对生活的干预,对社会的影响往往是通过道德选择实现的。

从道德选择在整个道德活动中的地位看,其他道德活动都是以道德选择作为前提和依据的。在这个意义上,没有道德选择就没有其他道德活动。

从道德主体的角度看,每个人的道德面貌、道德品质状况,也取决于自己的产生选择的能力和水平,也是一系列行为选择的结果。亚里士多德说:“道德是一种在行为中造成正确选择的习惯”。

二、道德选择的心理机制

道德选择是一种复杂的精神活动,它具有相应的意识结构和心理基础。

道德选择首先来自认识的选择性。认识是人类最早发展起来的一种选择能力,也是道德选择的基本心理依据。

认识的选择性,表现在主体的信息感知模式,主体是有选择地对待外界对象。在道德主体的道德经验中会积淀人们的价值感知模式,形成取舍标准。凡是与这一模式一致的行为、关系、规范,就会受到认同,并迅速纳入到自己的道德认识结构中,成为自己的认识成果。

认识的选择性表现为主体的认识定势和期待。定势是指对即将发生的认识所做的心理准备状态;期待则是由主体的需要产生的心理倾向。在道德认识的定势和期待中,人们把自己内在的需要运用于对象之上,根据需要来取舍信息,使自己的认识具有明确的方向性和目的性。

认识的选择性表现在人的注意上。随着注意对象的不断变化,才使我们的认识面逐渐扩大。

道德选择又依托于人的情感。情感是人类道德发生的直接心理基础,也是道德选择的重要心理依据。情感的目的性代表着主体的价值倾向、兴趣与偏爱,反映了主体的需要和行为方向。

道德选择还依赖于意志。意志是人类道德行为选择的一个心理机制,是自觉确定目的,并根据

这一目的来支配、选择、调节自己行为的心理过程。意志对于认知与情感的判断与评价作出选择性决定，并把它变成实际的行为。

三、道德选择的社会机制

道德选择是人的社会性选择。道德选择的社会机制就是道德选择是怎样在社会结构中进行和发生的。其中包括两个方面，即社会为道德选择提供的可能性和必要性。

从可能性上看，社会生活的多元化，以及相应的道德要求的多层次、多方面性构成道德选择的客观条件。从必要性上看，道德境遇总是多变的，而一定社会对人的道德要求又有客观标准和统一规范的，每个社会成员常常面临多重社会角色，使人们承担的道德义务常常发生矛盾与冲突。这些矛盾与冲突是不能回避的，要求人们必须做出一种选择。

第二节 道德选择的自由与责任

一、道德选择的自由与必然

道德选择是人们在一定的社会历史条件下进行的一种社会活动，必然要受到社会历史条件的制约；道德选择又是经过人的一系列心理意识而达到的价值取舍，是人的一种自由自主活动。在这种活动中，人的自由度有多大？社会历史条件对人的自由度有什么影响？

伦理学史上有两种根本对立的观点，一种是意志绝对自由论，一种是机械必然论。

意志绝对自由论否定客观必然性对人的制约，否定人对环境的依赖，夸大人的意志自由，认为自由是没有任何限制的，人的意志是绝对自由的，人可以超越一切，在任何条件下都有选择的自由。

机械必然论者认为，社会是一个因果链条，一切受因果律制约，一切都是被决定的。在社会领域里，他们只承认客观必然性而否认人的主观能动性，认为人的动机、目的、观念以及情绪，都是由社会环境造成的，不可能有什么意志自由。

意志绝对自由论看到人的理性和意志在道德行为选择中的作用，认为人有行为选择的自由；机械决定论强调人对社会环境的依赖，认为人的行为要受客观必然性支配。他们各自具有合理性因素，但又各执一端。意志绝对自由论过分夸大人的意志自由，用意志自由否定了客观必然性；机械决定论则过分强调客观必然性，用客观必然性否定了人的主观能动性。把意志的自由与客观必然性绝对对立起来。

在人的道德行为选择过程中，自由和必然是不可分割的两个方面。

在道德行为选择中人是有意志自由的。道德选择的自由表现为两种形式，社会自由和意志自由。

社会自由是指道德选择的外在可能性。道德选择的可能性是由社会提供的，社会越是发展，展现在人们面前的选择可能性就越丰富，选择的自由也就越大。丰富的选择可能性只是外在的自由，这种自由能否实现，还依赖于人的内在自由，即人的意志自由。

意志自由是人所具有的特性，表现了人的能动性和主动性，它使人在多种可能的选择中，可以根据自己的需要、理想和信念进行选择。特别是在道德冲突中，意志自由的作用更为明显。

道德行为的选择又是受客观必然性制约的。个人选择对象是由社会产生的，个人只能在社会所提供的可能性空间进行选择。个人选择的方式要受到社会政治、法律和道德的限制。个人选择的能力也受到各种客观环境和条件的制约。

在道德行为选择中自由与必然是辩证统一。道德行为选择中人是有意志自由的，但是，这种自由是相对的，它必然要受到社会历史条件和客观规律的制约，表现出历史的必然性来。

二、道德选择自由与道德责任

道德选择是自主的选择，因此，就应该为这种选择所造成的后果承担道德责任。道德责任是道德选择的基本属性，它是伴随着道德选择中的自由而发生的。

绝对自由论者由于夸大人的选择自由，把人的选择说成是可以不受任何限制和约束的，所以就夸大了人的道德责任。存在主义者萨特就是这种观点的典型，“要为自己所做的一切承担责任”。

机械必然论的责任观以否定人有意志自由为基础，认为人的行为选择，人的行为善恶都是由社会环境决定的，是由于环境把他引到向善或向恶。从而否定了个人对自己的行为和选择应负的道德责任。

人们的道德选择自由是相对的，要受到各种主、客观条件的制约。因而，人们只在选择自由的限度内，在主客观条件限定的范围内，对自己的行为承担责任。

道德责任的限度与道德选择的自由度成正比例。有多大的选择自由，就有多大的道德责任。选择的自由度越大，所负的责任就越大；选择的自由度越小，所负的责任就越小。

三、道德冲突处境下的行为选择

一般道德选择。道德选择的实质是对有价值的目标、有价值的行为方式和有价值的道德品质的选择。在通过情况下，这种选择是在道德与不道德、有价值与无价值、是与非、善与恶、新道德与旧道德之间进行的。伦理学上称之为一般道德选择。

道德冲突处境下的选择，是道德选择的一种特殊情况。人们在进行道德选择时，有时会遇到这样一种特殊的选择处境：现实环境中，同时存在的几种可供选择的行为方案，都是具有道德价值的，无论选择那种行为方案，一方面符合某种道德准则，同时却违反了另一种道德准则；为了实现某种道德价值，但同时却牺牲了另一种道德价值。这种情况，我们称之为道德冲突处境下的行为选择或道德两难选择。

道德冲突是社会矛盾和社会道德关系复杂性的反映。

同一社会道德价值体系内部，往往存在着不同层次的道德要求；社会的不同领域也各有其特殊的道德要求。这些不同的道德要求，与社会普遍道德要求，虽然本质上是一致的，但在一些特定的环境条件下，会出现矛盾，形成价值冲突。

由于个人扮演的社会角色及其所承担的道德义务，往往会在履行不同的道德义务之间造成冲突。

在道德冲突处境下的行为选择，首先要培养和提高选择主体的选择能力。不仅要有对道德原则规范的正确认识和理解，要有强烈的道德情感和道德意志，而且要积累丰富的道德经验。其次是要正确把握道德价值的等级次序。在两善之间进行选择应优先选择其中价值大的。

四、道德行为选择中目的和手段的关系

这里涉及的主要问题是：为了达到道德的目的，是否应该对选择怎样的手段有所限制？

目的，是人在选择行为时所预想达到并力求实现的目标和后果。

手段，是人的行为的方式和方法。

一方面，目的规定和制约着手段。目的的道德性质一般决定着采取何种手段。有些手段如果离开目的，是能以确定其道德属性的。

另一方面，手段也反映和制约着目的。通过手段一般也可以辨别目的的道德属性。手段有效与否直接关系到目的的能否实现和实现的程度；手段的道德性也直接影响到目的的道德价值。

不道德的手段可能损害甚至从根本上歪曲正当目的的道德性。因为它本身以付出一定的代价为前提，从而损害了其他目的。

目的决定论者认为，只要目的是正当的，可以允许采取任何手段。这种观点实际上成为道德生活中的卑鄙行为的循词。

手段决定论者仅仅强调手段应当保持绝对的善，其结果是可能导致放弃追求目的。

复习与思考题

1. 道德选择的心理机制和社会机制是什么？
2. 如何看待道德选择中自由与道德责任的关系？
3. 道德冲突发生的原因是什么？如何解决二难道德选择？
4. 如何理解道德行为选择中的目的与手段的关系？

拓展阅读书目

1. 埃里克 伯恩：《行为的心理》
2. 包尔生：《伦理学体系》

第九章 道德规则

本章的教学目的与要求

本章要求基本了解伦理学的道德规范体系中的一些基本的道德规则，了解道德基本原则在道德体系中的作用。掌握诚实、自尊、智慧、节制、勇敢等规则的内在含义，掌握这些道德基本规则道德价值。

学时分配：6 课时

第一节 诚 实

一、诚实定义

诚实最通俗的定义，就是说真话；与之相对立的是欺骗，欺骗就是说假话。

诚实的精确定义。诚实地动机在于传达真信息的行为，是自己以为真的也让别人信其为真，自己以为假了让别人信其为假的行为；欺骗则是动机在于传达假翻译片 3 的行为，是自己以为真却让别人信其为假，自己以为假却让别人信以为真的行为。

二、诚实分类

诚实可以分为诚与信。这是以真信息源的性质为根据而划分的两大类型。

诚、真诚是传达与自己的思想相符合、相一致的信息的行为，主要表现是“心口一致”。

信、守信是传达与自己的实际行为相符合、相一致的信息的行为，其主要表现为“言行一致”。

欺骗可以分为撒谎和失信，是以假信息的性质为根据而划分的两大类型。

撒谎是传达与自己思想不一致、不相符的信息的行为，主要表现是“心口不一”。

失信是传达与自己的实际行为不一致、不相符的信息的行为，表现为“言行不一”。

诚实和欺骗还都可以分为恶意的与善意的两种类型。

欺骗以其动机的性质为根据分为恶意欺骗和善意欺骗。

恶意欺骗是动机有害人之意的行为。善意欺骗则是动机无害人之意的行为。

诚实也善意与恶意之分。善意诚实是动机无害人之意的诚实，这是诚实的常规状态。反之，恶意诚实则是诚实之例外，传达真实的信息意在害人。

三、诚实的道德价值

一切诚实的行为，不论如何不同，不论其意善恶，就其共同的诚实本性来说，都是有利他人，有利自己，更有利于社会的存在发展，因而便都符合道德目的，都是道德的、善的、应该的。反之一切欺骗的行为，不论如何不同、不论其意善恶，就其共同的欺骗本性来说，都有害于他人，也有害于自己，更有害于社会的存在发展，因而都不符合道德目的，都是不道德的、不应该的、恶的。

欺骗是恶，但其恶性大小与其善意成反比，与其恶意成正比：欺骗的善意越大，因其对社会、他人、自我的损害便越小，它的恶性就越小；欺骗的恶意越大，对社会、他人、自我的损害越大，其恶性越大。

诚实是善，但其善性大小与其善意成正比，与其恶意成反比：诚实的善意越大，它对社会、他人、自我的利益越大，其善性也越大；诚实的恶意越大，对社会、他人、自我的利益便越小，它的善性就越小。

四、诚实的适用范围

人们是否在任何情况下都应当诚实而不应当欺骗？

在正常情况下，即在诚实这种善与其他善不发生冲突时，应该诚实而不应该欺骗，这是绝对的；而在非常情况下，即在诚实与其他更大的善发生冲突而不能两全时，则不应该无条件地诚实，而应该有条件地诚实，甚至善意的欺骗。即“两善相权取其重，两害相权取其轻”。

第二节 自尊

一、自尊定义

自尊与尊人相对。所谓自尊，就是使自己受尊敬的心理和行为，也就是使自己受自己和他人尊敬的心理、行为；使自己等到尊敬的心理，叫自尊心；使自己得到尊敬的行为，叫做自尊行为。

获得自尊的途径。一个人怎样才能得到自己和他人的尊敬？只有有所作为、有所成就、有贡献、有价值才能得到自己和他人的尊敬。使自己有所作为、有价值从而赢得自己和他人尊敬。

二、自尊类型

以尊敬给予者的性质为根据，自尊分为两类：使自己得到自己尊敬的心理和行为，叫内在自尊；使自己得到他人尊敬的心理和行为，叫外在自尊。

以自我成就的性质为根据，自尊分为三类。一是物质性自尊，是物质自我之自尊，是使自己在物质生活方面有的作为从而赢得尊敬的自尊。二是社会性自尊，是社会自我之自尊，是使自己在社会生活方面有所作为从而赢得尊敬的自尊。三是精神性自尊，是精神自我之自尊，是使自己在精神方面有所作为从而赢得尊敬的自尊。

三、自尊价值

自尊是人的基本需要、基本欲望。一个人的这种需要或欲望，如果得到满足，便会感到自豪的快乐；自豪是自尊心得到满足的心理反应；反之，如果得不到满足，就会感到羞耻；羞耻自尊心受挫的心理反应。

自尊推动人们自强自立、有所作为、取得成就、创造价值。没有自尊，那就没有什么事情值得去做，或者即便有些事值得去做，我们也缺乏追求它们的意志。在每件人类的创作之后，都隐藏着对优越感的追求，它是所有对我们文化贡献的源泉。所以，自尊极其有利社会的存在、发展，符合道德目的，因而是一种极为重要的善。

四、自尊原则

自尊的实现是比较中产生。所以，一个人实现其自尊的途径实际上有两种。一种是善的：通过自强自立、奋发有为取得成就，从而实现其自尊。另一种则是恶的：通过自欺欺人、贬低他人、压制他人而取得假成就，从而实现其自尊。因此，自尊的道德原则不应该基于自欺欺人和贬低他人，而应该基于自己的真实成就。

第三节 谦 虚

一、谦虚定义

谦虚，是较低看待自己而较高看待别人的心理和行为，是低己高人、以人为师的心理和行为，是卑己尊人、以人为师的心理和行为。谦虚与骄傲相反。骄傲是较高看待自己而较低看待别人的心理和行为，是尊己卑人、好为人师的心理和行为。

谦虚不是自卑，二者貌似神离、根本不同。因为，谦虚是卑己尊人、以人为师的心理和行为，而自卑则是自认无能改变自己之卑下的心理和行为。自卑人的痛苦起于借他人的力量或德性以判断自己的软弱无力，

二、谦虚价值

满招损，谦受益。

从我对他人的态度来说，谦虚使人能善见自己之不足，因而能善以人为师，向别人学习，完善自我。

从他人对我的态度来说，谦虚使自己善见别人之长，因而会满足他人的自尊心，唤起他人的同情心。他人便会承认我之所长，帮助我克服短处，从而使我获得成功。

三、谦虚修养

谦虚是一种难得的品德。人的自然情欲之中，骄傲、虚荣最难克服。无论我们怎样去掩饰它、抑制它、利导它，它终究还是存在着，而随时在出头以显示其一己。所以，谦虚的品德是要长期修养。以己之短量人之长，兼之与强者比。不断认识自己的不足，以求不断进步。所谓谦虚使人进步。

第四节 智 慧

一、智慧概念

智慧是对事物能认识、辨析、判断处理和发明创造的能力。

智慧是相对完善的认知能力。一方面是因为智慧总是有时间性的，总是一定时代、一定地点的人们的智慧，因而只有对于一定时代、一定地点才能成立，而不可能对于任何时代任何地点都成立。另一方面是因为任何一个人的智慧、认知总是某些方面的，而不可能是全面的。任何人都不可能具有完全的智慧，而只可能具有某些方面的智慧。

道德智慧，是从事道德活动的智慧，亦即从事人己利害活动的相对完善的认知能力，是辨别善恶、是非的能力。

二、智慧规律

道德智慧属于道德认知能力，因而了就是品德的一部分，是品德的指导因素。但不是品德的决定因素。

一个人不应该仅仅具有道德智慧，否则，他只知利人而不知如何利人；也不应该仅仅具有非道德智慧，否则，他可能利人也可能害人。

一个人应该既具有道德智慧，又有非道德智慧，他才能既有良好的道德动机而且会有良好的道德效果。

智慧是很重要的社会外在道德规范和个人的内在道德品质。

三、智慧的取得

一个人要取得智慧，须具备两个条件：才与学。

才，就是天资；学，就是学习，后天努力。

一个人的天资高低与其智慧的大小成正比：天资越高，越易于取得智慧，所取得的智慧也越大；天资越低，越是难于取得智慧，所取得的智慧越小。

一个人的学习努力适度与其智慧的大小成正比：学习越努力，越易于取得智慧、所取得的智慧也越大；越不努力学习，越难于取得智慧，所取得的智慧越小。

智慧是天资加学习的结果。

第五节 节 制

一、节制定义

节制，即情欲服从理智的行为。

节制而受理智支配的行为之根本特征，在于不做明知不当做之事。

放纵是节制反面，是情欲支配理智，为情感、冲动、欲望所左右，去做明知不当做之事，不做明知当做之事。

二、节制类型

节制的对象是情欲。

情欲为情和欲。欲是欲望。我国传统文化将其归结为六欲：眼、耳、鼻、舌、身、意。

情是欲望的满足与否所引发的感情。我国传统文化将其归结为七情：喜、怒、忧、思、悲、恐、惊。

节制的类型分为两大类：节欲与节情。

三、节制价值

每个人的理智与情欲经常发生冲突。放纵情欲对自己和他人、社会终将是一个损害。因此，情欲应服从理智的调节，满足合理的情欲，压抑不合理的情欲。

全部道德文化的主要目的是塑造和培养理性意志，使之成为全部行为的调节原则。它是全部道德的基本条件，是全部人类价值的基本前提。

四、节制原则

节制首先应该正确认知情欲的价值：理智正确是节制的首要原则。一个人要使自己的理智正确可靠，必须继承人类理智成果。而人类对于情俗的利与害、合理与不合理的认知成果，主要是人类伦理和法律思想，并凝结于道德和法律规范。

培养理智所昭示的合理情欲，化理智为情欲是节制的根本原则。节制的行为，通过反复行动，转化为习惯，成为一种内在品质。当一个人的节制美德达到完善境界时，他的所有情欲便都是合理的，他便毫无压抑而获得完全自由。“从心所欲不逾矩。”

第六节 勇敢

一、勇敢定义

勇敢是对可怕事物的一种心理态度和行为表现。

勇敢是一种运用理性意志抵抗痛苦的危险的和恐惧的感觉能力。

勇敢的反面是怯懦。勇敢是不畏惧可怕事物的行为；怯懦则是畏惧可怕事物的行为。

二、勇敢分类

根据勇敢是否合乎道义的性质，分为义勇与不义之勇。

义勇就是合乎道义的勇敢，是符合道德原则的勇敢，主要是有利社会和他人之勇敢。

不义之勇则是违背道德原则的勇敢，主要是损害社会和他人之勇敢。

根据勇敢是否合乎智慧的性质，分为英勇与鲁莽。

鲁莽是不智之勇，是违反智慧，不受智慧指导的勇敢。

英勇是智慧之勇，是合乎智慧的而在其指导下的勇敢。

三、勇敢的价值

勇敢如果背离道义和智慧，便是鲁莽和不义之能，便有害于社会和他人以及自我而具有负道德价值，因而是应该的、不道德的、恶的；勇敢只有与道义和智慧结合，才是义勇和英勇，才有利于社会和他人以及自我而具有正道德价值，因而才是应该的、道德的、善的。这就是说，勇敢只是在一定条件下才是应该、道德的、善的。

勇敢规则虽然是相对的，以其合乎道义和智慧为前提，但其为人生应当如何的道德规范确是重要的、基本的。因为一个人要想有所作为，一生便注定充满艰难困苦伤害危险，如果没有勇敢精神，是决不会成功的。

复习与思考题

1. 康德说：“诚实是一个神圣而又绝对庄严的理性法令，不受任何权宜之计的限制。”孟子曰：“大人者，言不必信，行不必果，惟义是从”。谁是谁非？
2. 比较谦虚与自卑及自尊与骄傲之异同。
3. 怎样理解节制的根本特征：理智支配情欲？是指合理的情欲支配不合理的情欲，还是指理智本身支配情欲？
4. 如何理解勇敢的美德？阐述勇敢美德与智慧美德的关系。

拓展阅读书目

1. 何怀宏：《伦理学是什么》
2. 希赛拉·鲍克：《说谎》

第十章 良心、名誉和品德

本章的教学目的和要求：

本章旨在说明道德的实现过程，良心是内在的心声，名誉是外在的呼声，品德是个人的心理自我。通过学习，基本了解良心、名誉、品德的起源，掌握良心、名誉、品德的社会作用，以及在道德教育中如何使人成为高尚的人。

学时分配：6 课时

第一节 良心和名誉

一、良心和名誉概念

良心是每个人自身内部的道德评价，是自我道德评价，是自己对自己的行为的道德评价，是自己对自己行为的道德价值的意识，是自己对自己行为的道德价值的认识、认知、判断、态度、感情、体验、意向、意志、动机等一切心理反应活动。这种心理活动如果是对自己行为所具有的正道德价值的肯定性评价，便叫良心满足；如果是对自己行为所具有的负道德价值的否定性评价，便叫良心谴责。

名誉是人们相互的、外部的道德评价，是自己对他人、他人对自己的行为的道德评价，是自己对他人、他人对自己行为的道德价值的意识，是自己对他人、他人对自己行为的道德价值的认识、认知、判断、态度、感情、体验、意向、意志、动机等一切心理反应活动。这种心理活动如果是自己对他人或他人以自己行为所具有的正道德价值的肯定性评价，便是所谓的荣誉；如果是自己对他人或他人对自己的行为所具有的负道德价值的否定性评价，则是所谓的舆论谴责。

二、良心和名誉的起源

良心的起源，直接说来，在于人是个道德动物，每个人或多或少都有道德需要；或多或少都有自己遵守道德规范，从而做一个合乎道德的人、做一个好人的需要。

如果看到自己的行为符合道德规范，便会因自己做一个好人的需要和目的得到实现而沉浸于良心满足的快乐，便会有继续择善而行之意；如果看到自己的行为不符合道德规范，便会因自己做一个好人的需要和目的得不到实现而陷入良心谴责的痛苦，便会有改过迁善之意。

良心的起源，从根源上看，在于社会和他人的赏罚，源于童年时代的道德教育，是外部权威的內化。

名誉的起源，从外部看，每个人的道德需要的双重性：既希望自己是一个遵守道德规范的人、是一个好人，又希望他人遵守道德规范、也是一个好人。这种道德需要的双重性推动人们既评价自己，又评价他人；既被他人评价，又被自己评价。对于符合道德的行为，给予荣誉；对不符合道德的行为以舆论谴责。

名誉的内部根源，直接说来，在于每个人的社会性；最终说来，则在于名誉攸关自己最为根本的利害。因为人是个社会动物，每个人的生活都完全依靠社会 and 他人。名与利具有高度相关性。得名则能得利，失名则会失利。因此，人生活于社会和他人之中，无不具有名誉心。

三、良心和名誉的作用

良心具有使人遵守道德的巨大作用。良心一方面通过产生自豪感和良心满足的快乐，推动行为者遵守道德，以便再度享受这种快乐；另一方面，则通过产生内疚感、罪恶感和良心谴责的痛苦，

阻止行为者违背道德，以便从这种痛苦中解脱出来。

名誉同样具有使人遵守道德的巨大作用。荣誉和舆论谴责，通过给予行为者以巨大的快乐和痛苦，而极有效地推动他遵守道德、阻止他违背道德。所谓“众人所指，无病而死”，“众口铄金”。

第二节 良心与名誉的真假对错

一、良心与名誉的真假对错之概念

一个错的或假的良心是一个人这样的一种心理状态：他相信一种行为具有而实际上却不具有某种道德品质。错的或假的良心评价与名誉评价的根本特征，是行为的实际道德价值不相符；反之，真的或对的良心评价与名誉评价的根本特征，是与行为的实际道德价值相符。

二、良心与名誉真假对错之证明

良心与名誉任何一个评价之真假对错，取决于两个前提之真假对错：一方面取决于评价标准即所信奉的道德规范之对错；另一方面，则取决于对评价对象即自己和他人的行为事实如何的认识之真假。二者都是对的或真的，良心与名誉的评价必是真的或对的；其一是错的或假的，良心与名誉的评价必是假的或错的。

三、良心与名誉真假对错之价值

良心与名誉的真假对错具有双重价值。一方面，只要按照良心和名誉的道德指令而行，行为者的品德就是善的；但是按照错误的良心与名誉的道德指令而行，行为者的行为必是恶的；只有按照正确的良心与名誉的道德指令而行，行为者的品德及其行为才都是善的。

另一方面，只有正确的良心与名誉，才能使人遵守优良道德；而错误的良心与名誉，或者只能造就伪君子而并不能使人真正遵守道德，或者只有使人遵守恶劣道德而陷入罪恶。

良心与名誉的真假对错之价值表明：正确的良心与名誉是实现道德的途径；正确的良心是使人遵守道德的内在途径；正确的名誉是使人遵守道德的外在途径。

第三节 品德

一、品德概念

品德、与德、德性、道德品质是同一概念，是存在于每一个人自身内部的东西，是通过一个人的行为所表现出来的行为者的内心状态或心理特征。

品德是一个人在长期的、一系列的行为中所表现出来的稳定的、恒久的、整体的心理状态，是个人的一种心理自我、一种人格、一种个性。

一个人的品德，是他先天的生理特征和后天的生活环境相结合的一种合金，是他在其先天的生理特征的基础上，以一定的行为来应答环境影响的结果。但是，一个人的品德，虽然最终源于他的先天生理特征和后天环境影响；直接说来，却完全取决于、形成于他的长期行为。

品德是道德人格。品德与人格的联系和区别在于：人格是一个人行为所表现和形成的思想自我，是一个人的长期行为所表现和形成的稳定的、恒久的、整体的心理状态；品德则是一个人的道德人格，是一个人长期的道德行为所形成和表现出来的稳定的心理状态，是一个人长期遵守或违背道德的行为所形成和表现出来的心理自我。所以，品德或得性都必定涉及道德行为，都必定是道德德性、道德品质、道德人格；只涉及行为而不涉及道德行为的心理自我，则只能是人格、品质。

二、品德本质

品德的本性。美德就其自身来说，是对于拥有美德的人的欲望和自由的压抑，因而是一种害或恶。恶德就其自身来说，是对于拥有这种恶德的人的欲望和自由的解放、实现，因而是一种利或善。然而，美德对于每个拥有美德的人，不仅仅是害或恶，而且能够导致更大的利或善，因而是一种真正的利或善。反之，恶德对于每个拥有恶德的人，不仅仅是利或善，而且必定导致更大的害或恶，因而是一种真正的害或恶。

品德目的。应该是一种迫使我们不得不选择的最为合算的利益。一个人应该做是，就是长久说来对他最有利的。把美德作为利己的最根本最重要的手段的人，逐渐地会因美德不断给他莫大利益而日趋爱好美德、欲求美德，从而为了美德而求美德，使美德由手段变成目的。

恶德比美德更接近人的本能，是人的自然倾向，恶德的目的在于求得自己的当前的、近的、确实的利益，所以，美德的形成是困难的，它需要一定的经验和训练。

美德作为手段比美德作为目的更接近人的本性，恶德注定是品德完善之途的一部分。美德只有在克服恶德的过程中才能获得。

品德境界。恶德境界是品德的最低境界，是有恶德而无美德的境界。处于这一境界的人，恒久说来，是不遵守道德的。

美德他律境界是品德的中立境界，无恶德亦无美德的境界。处于这一境界的人，偶尔遵守道德亦偶尔不遵守道德。

美德自律境界是品德的最高境界，是有美德而无恶德的境界。以美德为目的的美德自律境界是品德的最高境界；以美德为手段的美德自律境界是品德的基本境界。处于这一境界的人，恒久说来是遵守道德的。

三、品德结构

品德是一种心理活动，由知即道德认识、情即道德感情、意即道德意志构成。

道德认识，亦即个人的道德认识，是个人对于人类道德认识的“得”，是个人所得到的道德认识。它包括个人对于外在的社会道德规范的认识，个人对于内在的个人品德的认识。道德认识与其他认识一样，来源于他的后天的实践活动，亦即来源于他的道德实践活动。道德认识同时又指导道德实践。道德认识是道德行为和品德的必要条件。

道德情感，是个人对于人类道德感情，如同情心、正义感的“得”，是个人所得到或具有的与自己的道德行为有关的感情，也就是引发自己道德行为的感情。一个人的道德感情分为两类，一类是后天学得而为人所特有，它依赖于社会道德的存在而引发于个人做一个好人的道德需要，包括良心感及其所由以产生的道德欲望、道德愿望、道德理想；另一类则是先天遗传而与其他动物共有，它不依赖于社会道德的存在而引发于个人的自然的心理反应。这两类道德感情的最终源头最有先天与后天之别，但是直接说来，却同样完全成长于、形成于、取决于后天的道德认识、道德实践和道德教化等活动。

道德意志，是道德感情引发其道德行为的具体过程，是一个人的道德行为从心理、思想确定到实际实现的整个心理过程，是个人的道德行为动机从确定到执行的整个心理过程。是个人道德行为目的与手段从思想确定到实际实现的整个心理过程。道德意志必然与克服困难相联，因而也是个人克服困难而使道德行为从思想确定到实际实现的整个心理过程。有了道德意志，一定有道德行为，一定有相应的品德；没有道德意志，一定没有道德行为，一定没有相应的品德。所以，道德意志是道德行为和品德的充分且必要条件。

第四节 品德培养

一、品德培养的目标和方法

品德培养的首要问题是，优良的、正确的品德培养目标是怎样的？品德培养所应该且能够达到的终极目标、最高目的、最大理想是什么？

品德培养的最高目标，是使一个人在自我利益与社会或他人利益发生冲突而不可两全时，能够无私利他、自我牺牲，甚至是牺牲生命。决不损人利己。堪称无私利他的伟大楷模。

品德培养的基本目标，是使一个人在自我利益与社会或他人利益一致的情况下，能够为己利他而不致损人利己。一个人的为己利他与无私利他总和接近于他全部行为的总和。

品德培养的最低目标，是使一个人的纯粹害人、损人利己、纯粹害己等不道德行为不断减少以至于零。至少他能够做到既不能无私利他，不能为己利他，却能单纯利己。

实现品德培养目标方法：提高道德认识、陶冶道德感情、锻炼道德意志。

品德培养的具体方法，分为道德教育和道德修养。

二、道德教育方法

道德教育可以分为言教、奖惩、身教、榜样四种方法。

言教。因为道德认识是品德的指导因素、首要成分，所以道德教育的首要方法是言教。言教是教育者主要通过语言向受教育者传授道德知识的道德教育方法。言教的目的是为了受教育者懂得什么行为是道德的、什么行为是不道德的、为什么应该做一个合乎道德的人；使受教育者正确评价自己和他人行为是否道德；最终使受教育者树立道德信念。

奖惩。奖惩是教育者对受教育者的道德行为给以奖励，不道德的行为给以惩罚的道德教育方法。奖惩的作用，在于使受教育者产生遵守道德的需要、欲望、愿望，从而使道德由社会外在规范成为受教育者内在的需要。

身教。身教是教育者通过自己躬行道德而使受教育者实行道德的道德教育方法。

榜样。榜样是教育者引导受教育者模仿、学习某些高尚者品德的道德教育方法，是教育者引导受教育者模仿学习某些品德高尚者的道德认识、道德感情、道德意志的综合道德教育方法。榜样对于受教育者的品德培养具有巨大作用。

三、道德修养言方法

道德修养方法分为学习、立志、躬行、自省。

学习是提高道德认识的道德修养方法，是品德形成和修养的前提和指导。一个人通过学习，知道为什么应该做一个合乎道德的人。

立志是树立做一个合乎道德的人的愿望的道德修养方法。愿望是行为的动力和开端，一个人只有想做一个合乎道德的人，他才会自觉地做出合乎道德的行为，他人品德才会形成。

躬行即实习道德、实行道德，是按照道德规范做事、从事符合道德规范的实际活动的道德修养方法。只有在行为中，品德才能形成，所以，躬行是品德形成的唯一途径。

自省即内省、反省，是一个人对自己品行是否合乎道德的自我检查的道德修养方法，也就是一个人对自己的行为及其表现的品德是否合乎道德的自我检查，也就是个人对自己的行为动机、行为效果及其表现的道德认识、道德感情、道德意志的道德价值之自我检查。

复习与思考题

1. 一个人良心的强弱与他自己的利益关系如何？怎样才能使一个人有良心？
2. 古今中外，为什么有一些伟大的智者蔑视名誉？是因为他们没有名誉心，还是因为不应该追求名誉？
3. 人应该怎样追求荣誉？良心与荣誉的关系如何？
4. 试回答今日西方美德伦理学的根本问题：一个人究竟为什么是道德的？
5. 如何理解“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”。

拓展阅读书目

1. 达尔文：《人类的由来》
2. 皮亚杰：《儿童的道德判断》
3. 罗国杰主编：《中国传统道德·教育修养卷》

第十一章 伦理的应用及其前景

本章教学目的和要求：

本章旨在说明道德在现实生活过程中的运用过程中所形成的一系列具体社会普遍存在的伦理问题，如生态伦理、生命伦理、科技伦理、网络伦理、公共生活的伦理等。这些具体伦理问题在社会进步过程中已呈现出伦理困惑和危机，也为伦理学提出了现实性的命题。“回到生活中去”是摆脱伦理学的困惑和危机的基本出路和伦理学发展的基本前景。

学时分配：6 学时

教学内容：

具体内容暂略。

参考书

1. 罗尔斯顿：《环境伦理学》，中国社会科学出版社 1998 年版。
2. 徐少锦：《科技伦理学》，上海人民出版社 1989 年版。
3. 宋惠昌：《现代科技与道德》，中国青年出版社 1987 年版。
4. 许建良：《伦理经营：21 世纪的道德学》，人民出版社 2006 年版。

《中国哲学史原著研读》

王心竹 编写

目 录

前 言	287
一、本课程性质、编写目的、课程简介	287
二、本课程的教学目的和基本要求	287
三、本课程的主要内容及学时分配	287
第一章 原典介绍	288
一、介绍中国哲学思想史上的主要经典	288
二、本课堂所选取的经典（选读）	288
拓展阅读书目	288
第二章 《尚书》选读	289
一、导读	289
二、阅读原典	289
三、讨论	289
复习与思考题	289
拓展阅读书目	289
第三章 《周易》经传选	290
一、导读	290
二、阅读原典	290
三、讨论	290
复习与思考题	290
拓展阅读书目	290
第四章 《论语》选读	291
一、导读	291
二、阅读原典	292
三、讨论	292
复习与思考题	292
拓展阅读书目	292
第五章 《老子》选读	293
一、导读	293
二、阅读原典	294
三、讨论	294
复习与思考题	294
拓展阅读书目	294
第六章 《孟子》选读	295
一、导读	295
二、阅读原典	295
三、讨论	295
复习与思考题	295
拓展阅读书目	296
第七章 《庄子》选读	297
一、导读	297

二、阅读原典.....	297
三、讨论.....	297
复习与思考题.....	298
拓展阅读书目.....	298
第八章 《荀子》选读.....	299
一、导读.....	299
二、阅读原典.....	299
三、讨论.....	299
复习与思考题.....	299
拓展阅读书目.....	299
第九章 《礼记》选读.....	300
一、导读.....	300
二、阅读原典.....	300
三、讨论.....	300
复习与思考题.....	300
拓展阅读书目.....	301
第十章 《春秋繁露》选读、《论六家要指》.....	302
一、导读.....	302
二、阅读原典.....	302
三、讨论.....	302
复习与思考题.....	302
拓展阅读书目.....	302
第十一章 《周易略例》选读.....	304
一、导读.....	304
二、阅读原典.....	304
三、讨论.....	304
复习与思考题.....	304
拓展阅读书目.....	304
第十二章 《坛经》选读.....	305
一、导读.....	305
二、阅读原典.....	305
三、讨论.....	305
复习与思考题.....	305
拓展阅读书目.....	305
第十三章 《原道》、《复性书》.....	306
一、导读.....	306
二、阅读原典.....	306
三、讨论.....	306
复习与思考题.....	306
拓展阅读书目.....	306
第十四章 《正蒙》选读.....	307
一、导读.....	307
二、阅读原典.....	307

三、讨论.....	307
复习与思考题.....	307
拓展阅读书目.....	307
第十五章 《四书集注》、《朱子语类》选读.....	308
一、导读.....	308
二、阅读原典.....	308
三、讨论.....	308
复习与思考题.....	308
拓展阅读书目.....	308
第十六章 《传习录》选读.....	310
一、导读.....	310
二、阅读原典.....	310
三、讨论.....	310
复习与思考题.....	310
拓展阅读书目.....	310
第十七章 《孟子字义疏证》选读.....	311
一、导读.....	311
二、阅读原典.....	311
三、讨论.....	311
复习与思考题.....	311
拓展阅读书目.....	311

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：使教学工作更程序化、正规化；加强课堂教学效果。

课程简介：本课程是必修课《中国哲学史》的辅助课。在学习完《中国哲学史》后，以讨论课的形式，通过对原典有选择的系统阅读、讨论，加深学生对《中国哲学史》的理解。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：通过本课程的学习，培养学生自觉学习的兴趣与能力，使同学们在通过《中国哲学史》比较系统地了解 and 把握中国哲学发生、发展及其演变的基本线索和基本内容的基础上，进一步通过原典的阅读了解中国哲学的主要特点、基本精神和思维方法，提高理论思维水平和阅读古代哲学文献的能力，增强民族认同感和自信心。

基本要求：《中国哲学史》课程从本科基础教学的实际需要出发，按照 36 课时的总量规划教学内容，授课时间为一学期，每周 2 课时。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

- 第一章 原典介绍（2 课时）
- 第二章 《尚书》选读（2 课时）
- 第三章 《周易》经传选读（2 课时）
- 第四章 《论语》选读（4 课时）
- 第五章 《老子》选读（2 课时）
- 第六章 《孟子》选读（2 课时）
- 第七章 《庄子》选读（2 课时）
- 第八章 《荀子》选读（2 课时）
- 第九章 《礼记》选读（2 课时）
- 第十章 《春秋繁露》选读、《论六家要指》（2 课时）
- 第十一章 《周易略例》选读（2 课时）
- 第十二章 《坛经》选读（2 课时）
- 第十三章 《原道》、《复性书》（2 课时）
- 第十四章 《正蒙》选读（2 课时）
- 第十五章 《四书集注》、《朱子语类》选读（2 课时）
- 第十六章 《传习录》选读（2 课时）
- 第十七章 《孟子字义疏证》选读（2 课时）

第一章 原典介绍

本章教学目的和基本要求：介绍中国哲学思想史上的主要原典、了解本课堂所选取的原典的篇名及选取依据，使学生对中国思想史上的重要原典有大致了解。

一、介绍中国哲学思想史上的主要经典

二、本课堂所选取的经典（选读）

《尚书》、《周易》、《论语》、《老子》、《孟子》、《庄子》、《荀子》、《礼记》、《春秋繁露》、《论六家要指》、《周易略例》、《坛经》、《原道》、《复性书》、《正蒙》、《四书集注》、《朱子语类》、《传习录》、《孟子字义疏证》

学时分配：2

拓展阅读书目

- 《尚书今古文注疏》，孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校，北京：中华书局 1986 年版。
- 《论语正义》，刘宝楠撰，高流水点校，北京：中华书局 1990 年版。
- 《老子校释》，朱谦之撰，北京：中华书局 1984 年版。
- 《周易》，朱熹注，李剑雄标点，上海：上海古籍出版社 1995 年版。
- 《国语》，上海师范大学古籍整理研究所校点，上海：上海古籍出版社 1998 年版。
- 《左传》，左丘明撰，杜预集解，上海：上海古籍出版社 1997 年版。
- 《礼记集解》，孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局 1989 年版。
- 《荀子简释》，梁启雄著，北京：中华书局 1983 年版。
- 《庄子集解》，王先谦撰，北京：中华书局 1987 年版。
- 《孝经译注》，胡平生译注，北京：中华书局 1996 年版。
- 《春秋繁露义证》，苏舆撰，钟哲点校，中华书局 1992 年版。
- 《史记》，司马迁撰，中华书局编辑部编，北京：中华书局 1998 影印本。
- 《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海：上海书店 1992 年版。
- 《论衡校释》，黄晖撰，北京：中华书局 1990 年版。
- 《韩昌黎文集校注》，韩愈撰，马其昶校注，上海：上海古籍出版社 1987 年版。
- 《柳宗元集》，柳宗元著，北京：中华书局 1979 年版。
- 《二程遗书》，程颢、程颐撰，潘富恩导读，上海：上海古籍出版社 2000 年版。
- 《朱子语类》，黎靖德编，长沙：岳麓书社 1997 年版。
- 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局 1983 年版。
- 《王阳明全集》，王守仁著，吴光等编校，上海：上海古籍出版社 1992 年版。
- 《张子正蒙注》，《船山全书》第十二册，长沙：岳麓书社 1992 年版。
- 《读通鉴论》《船山全书》第十册，长沙：岳麓书社 1992 年版。
- 《思问录》，王夫之撰；严寿澂导读，上海：上海古籍出版社 2000 年版。
- 《习斋四存编》，颜元撰；陈居渊导读，上海：上海古籍出版社 2000 年版。
- 《孟子字义疏证》，《戴震全书》（六），合肥：黄山书社 1995 年版。

第二章 《尚书》选读

本章教学目的和基本要求：选读《尚书》中的《尧典》、《舜典》、《洪范》，对相关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《尚书》最早叫《书》，又称《书经》，是“六经”之一。《尚书》是上古典籍文献的汇集，主要记载虞、夏、商、周的典制、君王的训诰和君臣谈话记录、警、令等。《尚书》经秦火而残损，至汉有今古文之分。该书是研究上古社会政治、宗教、历史、哲学、法律等的重要资料。

《尧典》与《舜典》，今文《尚书》合为一篇，统称《尧典》，属《虞夏书》。《尧典》主要记述了尧的事迹，高度赞扬了尧的品德和功勋。《舜典》详细论述了舜的内圣品德与外王功绩。《洪范》属《周书》是中国政治哲学的重要著作。所谓洪范九畴，就是九种治国的根本大法，其中的五行思想、皇极中道的思想、天人相关的思想，对后世产生深远影响。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论《尧典》“乃命羲和”一段和《洪范》中的阴阳五行思想对后世阴阳五行思想的影响。

复习与思考题

1. 试述尧的政治作为和《尧典》所称颂的政治理想。
2. 《洪范》是中国传统政治哲学的典范性文献，其所述九条大法的基本内容是什么？贯通九条大法的核心思想是什么？

拓展阅读书目

1. 《尚书今古文注疏》，孙星衍撰；陈抗、盛冬铃点校，北京：中华书局 1986 年版。
2. 《尚书通论》，陈梦家著，北京：中华书局 2005 年版。
3. 《尚书校释译论》顾颉刚、刘起鈇著，北京：中华书局 2005 年版。

第三章 《周易》经传选

本章教学目的和基本要求：选读《周易》中的《乾卦经传》、《坤卦经传》、《系辞》（上、下），对相关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《周易》由《易经》和《易传》两部分组成，被认为是“六经”之首，乃中国哲学之源头，亦为治史者不可缺少之书，同时对古代科学也颇具启发。《周易》之“易”大致有三义：一为易简；二为不易；三为变易。《易经》之卦画相传为伏羲画八卦，或伏羲、或神农、或夏禹、或文王重卦。《易经》作者有两说：一为以卦辞、爻辞均为文王所作；一为卦辞为文王所作，爻辞为周公所作。《易传》之作者，北宋以前皆以为孔子所作，北宋后，始疑。《周易》之派别有两派六宗之说。历代治《易》均有名家名著。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论《易经》中的变易思想。

复习与思考题

1. 论“乾道变化，各正性命”。
2. 试论《系辞传》的道德形上学思想。

拓展阅读书目

1. 《周易注疏》，上海：上海古籍出版社 1989 年版。
2. 《周易译注》，周振甫译注，北京：中华书局 1991 年版。
3. 《周易全解》，金景芳、吕绍纲著；吕绍纲修订，上海：上海古籍出版社 2005 年版。
4. 《周易大传今注》，高亨著，济南：齐鲁书社 1998 年版。
5. 《周易古经今注》，高亨著，上海：上海书店 1991 年版。
6. 《周易尚氏学》，尚秉和著；周易工作室点校，北京：九州出版社 2005 年版。
7. 《象数与义理》，张善文著，沈阳：辽宁教育出版社 1993 年版。
8. 《易学哲学史》，朱伯昆著，北京，昆仑出版社 2005 年版。
9. 《易学今昔》，余敦康著，桂林：广西师范大学出版社 2005 年版。

第四章 《论语》选读

本章教学目的和基本要求：选读《论语》有关篇章，对相关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《论语》作为研究孔子及先秦儒家思想的重要文本，主要记载了孔子一生的言行，内容相当广泛，大多是短小精悍的问答体，也有少量的叙事性文字，共分二十篇，分别为《学而》、《为政》、《八佾》、《里仁》、《公冶长》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子罕》、《乡党》、《先进》、《颜渊》、《子路》、《宪问》、《卫灵公》、《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》《尧曰》。各篇的篇名多取每篇第一章开头的两三个字。各篇以及篇与篇之间的内容没有清晰的逻辑联系。

《论语》之“论”一般解释为“编纂”，“语”则为“语言”。《论语》就是把“接闻于夫子之语”“编纂”起来的意思。（见杨伯峻《论语译注·导言》）《论语》一书编纂者及成书年代，一般以曾子弟子编纂及成书于战国中期说为更多的学者所接受。

《论语》传到汉代，有三种不同的本子，分别为：《鲁论语》二十篇、《齐论语》二十二篇、《古文论语》二十一篇。西汉末年，安昌侯张禹将《鲁论语》和《齐论语》结合起来，以《鲁论语》的篇目为根据，编成所谓的《张侯论》。现在所用的本子，基本上就是《张侯论》。

《论语》注本中，较为著名的有三种：一为何晏的《集解》和皇侃的《义疏》，二是朱熹的《论语集注》，三是刘宝楠的《论语正义》。现代以来，钱穆先生的《论语新解》和杨伯峻先生的《论语译注》也较有影响。

《论语》通过对孔子言行的记载，来阐发其以“仁”、“礼”为核心的思想。“礼”是以血缘关系为纽带的宗法制度和准则。在《论语》中，“礼”字出现了七十四次，讲到“礼”的地方有四十九处。孔子公开维护礼制，这是他思想的出发点和着眼点。他批评当时“礼崩乐坏”的现实，对西周初期的礼制推崇备至。但孔子并非抱残守缺式的维护周礼，而是有所损益，他说：“殷因于夏礼，周因于殷礼，所损益于，吾从周”（《礼记》）。因此，孔子既是礼制的继承者，又是改革者。这一改革就在于他把“仁”的内容充实到“礼”之中，认为“礼”的行为规范必须由“仁”的思想基础来保证，以“仁”作为“礼”的实质。这样就使重“分”的礼制具有了充满温情的心理基础。在《论语》中，“仁”字共出现了一百零五次，而论述“仁”的地方则有五十八处之多。那么，“仁”到底是什么呢，简单来说，就是“仁者爱人”，这种爱是一种基于道德情感的互相体谅互相尊重，是“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬”（《雍也》），是“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）前者是尽己之心以待人的忠道，后者是推己之心以及人的恕道，“夫子之道，忠恕而已。”（《里仁》）“仁”的根基则是“孝弟”，“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）在孔子看来，父慈子孝、兄友弟恭的亲情是仁义礼智信等道德规范的发源地。因此孔子虽然也讲爱有差等、施由亲始，但其目的是由对亲人的爱达于对天下人类宇宙万物的爱，即对前者的强调不过是使后者具有更为深厚的情感基础。他同时强调“泛爱众而亲仁”（《学而》）。把这一思想贯彻到政治上，就是孔子所坚持的“德”治。他认为，作为统治者如果“为政以德”，则会“譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《为政》）他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”意思是说，对待百姓，如果只用权力和刑罚，百姓可能不犯罪了，但不会有廉耻之心；但如果用仁义来教导他们，用礼制来约束他们，他们就不仅会有廉耻之心，而且还会归服于统治者。孔子还提倡“养民”、“富（民）”、“教（民）”（《子路》），主张“因民之所利而利之”（《尧曰》）。孔子思想的另一主要方面便是他

的“中庸”思想，他说：“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。”（《雍也》）意思是说，“中庸”作为一种最高的德性，人们很久已经不具备了。孔子认为维护和巩固“道”的最好办法就是采用“中庸”的方法，所谓“允执厥中”（《尧曰》）。在谈到有人向他请教，他采取的方法时说：“我叩其两端而竭焉。”（《子罕》）所以，他反对“攻乎异端”（《为政》），反对“过”和“不及”。正唯此，孟子称赞他是“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”（《孟子·公孙丑》上）的“圣之时者也”（《孟子·万章》下）。孔子承认一般人很难做到“中庸”，因此在退而求其次的情况下，则是“狂狷”，他说：“不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。”对勇而进取的狂者和退而洁身自好的狷者给予积极的评价。他最反对的是“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是”（《孟子》）的“乡原”，他说：“乡原，德之贼也。”（《阳货》）此外，在《论语》中，孔子还讨论了“乐”、“诗”特征和社会功用，可谓中国古代美学的奠基者。

《论语》影响的逐步深入，是和孔子地位提升的过程相偕的。自西汉开始，随着孔子至尊地位的确立，《论语》便成为“中国识字人一部人人必读书”（钱穆），而到宋代朱熹注《论语》之后，该书更成为儒家第一经典。《论语》不仅对中华民族的心理素质和精神面貌有很大影响，而且在全世界，尤其在东亚诸国有广泛而深入的影响力。

二、阅读原典

三、讨论

1. 谈谈你对孔子之“仁”的理解。

复习与思考题

1. 孔子的“仁”有什么特点？
2. 谈谈你对《论语》中“君子”的理解。

拓展阅读书目

1. 《论语译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局 2002 年版。
2. 《论语正义》，刘宝楠撰，高流水点校，北京：中华书局 1990 年版。
3. 《论语新解》，钱穆著，北京：三联书店 2002 年版。
4. 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局 1983 年版。

第五章 《老子》选读

本章教学目的和基本要求：选读《老子》，就有关章节进行讨论，把握所选篇目的基本思想。
学时分配：2

一、导读

《老子》是我国古代道家思想的重要典籍之一，又称《道德经》。据说为老子所著。但老子究竟为何人，自《史记·老庄韩申列传》开始，就莫衷一是，只提供了三条线索：一是李耳，字聃，楚国苦县人，周守藏室之吏。据说孔子曾向其问礼。二是老莱子，楚国人，与孔子同时，隐者，有孝行（老莱娱亲），楚王迎其出仕，不就而去，长寿，160 或 200 岁。三是周太史儋，战国时人，孔子逝世后 119 年后出生。经后代学者考证，他可能是李耳的后代：官同、姓同，聃、儋同音。后来这一争论由老子其人扩展到《老子》一书是否为老子所作，以及此书具体成书年代到底在什么时候。大体来说，又有以下三种观点：

一是《老子》是老聃遗说的发挥。主此说者最早为马叙伦、张煦、唐兰、郭沫若、吕振羽、高亨等。马叙伦考证：“老子生当定王、简王之世（周定王时代是公元前 606—586 年，周简王时代是公元前 585—571 年）。孔子五十一岁见老子，为敬王十八年（公元前 502 年），盖已八九十岁，其卒年虽不可知，而《庄子》载秦失吊其死，则非不知所终也。”吕振羽先生同样认为，《老子》一书除一部分掺入后人错乱以外，可以相信为老子亲著。首先，孔子受到老子的影响，如《论语》有：“以德报怨”，“仁者必有勇”、“无为而治者其舜也与！”老子也有此说。其次，《老子》说说明的社会情况和代表的阶级，恰合于封建兼并时代的背景和春秋末期没落贵族的省份言论。（见《中国政治思想史》第 52—54 页）而这一观点也为当今大多学者所认可。

二是老子是战国时代人，《老子》也完成于战国时代。持这一观点的有清代人汪中，近现代入梁启超、冯友兰、罗根泽、范文澜、侯外庐、杨荣国等。梁启超在《评胡适之中国哲学史大纲》中提出六条证据论证他的观点。冯友兰也在《中国哲学史》一书也从三个方面进行了论证。罗根泽认为，老子就是《史记》所言的太史儋，《老子》即为太史儋所著。杨荣国认为，《老子》一书不仅成于战国时代，而且成于战国时代的庄学大兴之后。

三是《老子》成书于秦汉之间。持这一观点的有顾颉刚、刘节等。顾颉刚在他的《从吕氏春秋推测老子之成书年代》一文中认为，“其书成于《吕氏春秋》和《淮南子》之间”，并且“非一人之言，亦非一时之作”。至于老聃则是“杨朱宋钐以后的人，已当是战国的中叶。他的学徒的宣讲，使孔子为其弟子，而他的生平遂移前，又使皇帝与之同道，而他的学术地位遂益高。”刘节则认为今本《老子》所讨论的中心思想在孟子和庄子之间，而《老子》成书则在西汉文景之间。

现存《老子》的版本，以 1993 年在湖北荆门市郭店楚墓发现的，抄写于战国中晚期的竹简本为最早。其次为发现于上世纪七十年代的帛书甲、乙本。在这两个本子中，“德”经在前，“道”在后，不同于通行本的顺序，而与韩非《解老》的次序相同。而东汉时成书的《老子河上公章句》，分 81 章，上篇道经 37 章，下篇德经 44 章，并于每章章次之首冠以“章题”二字。魏王弼的《老子注》，则只分 81 章，并无“章题”名称。河上公本属民间系统，文句简古；王弼本属文人系统，文笔流畅。唐初则傅奕考核诸多版本，校订成《道德经古今本》。另外还有项羽妾本、安丘望本、唐代景龙二年易州龙兴观《道德经》碑、郭煌唐写本《道德经》、石刻唐玄宗注本《道德经》、南宋范应元本《道德经》等。

历代学者研究和考释《老子》的著作很多，据不完全统计不下千种，但大多已亡佚。其中主要有：韩非的《解老》、《喻老》；东汉的《老子想尔著》；魏晋时期何晏的《老子道德论》、王弼的《老子注》；明代焦竑撰《老子翼》；清代毕沅的《老子道德经考异》。近代以来，许多名家都对《老子》

作了考释，如罗振玉的《老子经考异》、马叙伦的《老子校诂》、奚侗的《老子集释》、高亨的《老子正诂》、朱谦之的《老子校释》以及陈鼓应的《老子注译及评介》等。

现在通行本的《老子》81章，共5000余言，分上下两篇。上篇三十七章，中心论“道”，主要讨论宇宙和人生的哲理；下篇四十四章，中心论“德”，主要讨论社会与政治问题。从讨论的中心问题看，上篇类似于“纯粹哲学”，下篇则是“社会政治学”。

《老子》不仅是中国的宝贵财富，也是整个人类文化中不可多得的遗产。近代以来，《老子》已被翻译成数十种文字，其版本数量仅次于《圣经》。许多外国哲学家、科学家、政治家、企业家都在其思想及实践中深受《老子》的影响。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论老子之“道”论的特点。
2. 老子认为该如何体“道”？

复习与思考题

1. 简述老子之“道”论的特点。
2. 老子认为该如何体“道”？

拓展阅读书目

1. 《老子校释》，朱谦之撰，北京：中华书局1984年版。
2. 《老子译注及评价》，陈鼓应著，北京：中华书局2003年版。
3. 《老子指归》，北京：中华书局1994年版。
4. 《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局1993年版。
5. 《老庄研究》严灵峰著，台北：台湾中华书局1979年版。
6. 《老子其人其书及其道论》，詹剑峰著，武汉：湖北人民出版社1982年版。
7. 《老庄新论》，陈鼓应著，上海：上海古籍出版社1992年版。
8. 《周秦道论发微》，张舜徽著，北京：中华书局1982年版。

第六章 《孟子》选读

本章教学目的和基本要求：选读《孟子·公孙丑上》（选）、《孟子·告子上》、《孟子·尽心上》、《孟子·尽心下》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《孟子》共七篇，每篇分上下。与《论语》相似，以开头两三个字作为篇名。司马迁认为《孟子》是孟子和他的学生共同编纂而成的。孟子（约公元前372—前289），名轲，字子舆。中国战国时期哲学家。曾受业于子思的学生。学成以后，以士的身份游说诸侯，企图推行自己的政治主张，但最后都没有施行的机会，反而被认为“迂远而阔于事情”。晚年便退居讲学，与学生一起著《孟子》一书。孟子是战国中期百家争鸣高潮中儒家学派的一位主要代表，在当时墨家、道家兴起流行使儒家遭受严重挑战的情况下，一定意义上说，正是孟子的积极应战，才有了后来成气候的儒家。可以说，儒家学派和儒家思想经过孟子而发扬光大。也正因为如此，后来儒家文化被集中概括为孔孟之道，长期影响着整个中国社会的发展和中华民族精神的塑造。

《孟子》在宋代以前，地位虽然并不甚显赫，但已经有为之作注者；宋代以后，《孟子》备受重视，注本遂多。比较著名的有：东汉赵歧的《孟子注》十四卷、宋朱熹的《孟子集注》十四卷、清焦循的《孟子正义》三十卷等。

本课堂所选，集中于《孟子》的心性论和修养论。《孟子》认为，人生来都有一种最基本的共同的天赋本性，即“不忍人之心”、“恻隐之心”，除此之外还有“羞恶之心”、“辞让之心”、“羞恶之心”。孟子认为“仁义礼智”这四种道德品质的就是从这四种天赋的“心”发端的。但在《孟子》这里，心所蕴含的这种恻隐、羞恶等道德潜能，不过为仁义等道德品质的形成提供了潜在的可能，即所谓的“端”，惟有充分发挥“良知”、“良能”的作用，扩充“善端”，才能形成自觉形态的道德品质。具体来讲，就是要“反求诸己而已”（公孙丑上），就是要反省自己，尽力发扬自身本有的善心。保持心的完善无缺，这种“反求诸己”的方法分为两个方面，一是“寡欲”，即“养心莫善于寡欲”（《尽心下》），克除不正当的欲念，恢复人的本性。这种克除欲望以存心、尽心的方式，为后来宋明理学家发展为“存天理，灭人欲”的观点。二是“养气”，即养“浩然之气”。所谓浩然之气，就是天地间的一种“至大至刚”的正气，一种道德的精神力量。它与义和道相配合，是平日点滴修养而成，非一时的冲动和努力所能得。这种正气流荡于天地之间，是天地之善的具体表现。“养气”就是要使这种正气凝聚于身、心，并使之发扬光大，达到了这种境界就能具有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大无畏精神，就能达到“万物皆备于我，”的精神状态。通过“寡欲”、“养气”，《孟子》找到了一条现实的修身之道。孟子的这些思想对后来的宋明理学特别是陆王心学有着深刻的影响。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论孟子对孔子之“仁”有何发展？
2. 讨论孟子性善论的特点。

复习与思考题

1. 孟子对孔子之“仁”有何发展？

2. 孟子性善论有何特点？
3. 简述孟子的王道理论。

拓展阅读书目

1. 《孟子正义》，焦循撰，北京：中华书局 1998 年版。
2. 《孟子字义疏证》，《戴震全书》（六），合肥：黄山书社 1995 年版。
3. 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局 1983 年版。
4. 《孟子译注》，杨伯峻注译，北京：中华书局 2003 年版。

第七章 《庄子》选读

本章教学目的和基本要求：选读《庄子·逍遥游》、《庄子·齐物论》、《庄子·天下》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《庄子》是我国战国时期著名哲学家庄子及其后学的著作。该书发展了道家学说，使之成为对后世产生深远影响的哲学流派。庄子，名周（约公元前369年—前286年），战国中期宋国蒙（今河南商丘）人，中国著名思想家、哲学家、文学家。继老子之后道家最主要的代表人物。庄子的生平事迹在《史记》和《庄子》一有较多书中都的记述。现在通行本的《庄子》分“内篇”、“外篇”、“杂篇”三部分，共33篇，为晋代郭象所整理。但据《汉书·艺文志》记载《庄子》曾有52篇。《史记》也说《庄子》有“十余万言”，而现在的通行本则不足七万字。可见《庄子》必有古本，必有佚篇、佚文。除了篇目数的不同外，关于《庄子》内、外、杂篇的异同，以及各篇的真伪、年代也争论已久。当前学术界通行的看法是：内篇为庄子所著，外、杂篇的思想与内篇不尽一致，可能掺杂了庄子门人和后学以及道家其他派别的作品，但外、杂篇的某些篇章也反映了庄子的思想。

庄子的注释，以晋代郭象《庄子注》最为有名，该注是根据向秀的注扩充、修改而成的，它重在借注发挥自己的思想，故与《庄子》原意不尽合。是当今通行本之一。清末王先谦的《庄子集解》，则比较简明。近人马叙伦的《庄子义证》，对《庄子》的文字作了许多校勘和考订。近人王叔岷的《庄子校释》，收集了现在所有《庄子》的不同版本，重点在文字方面作了很多考订。另外还有今人陈鼓应的《庄子今注今译》，在注释和译文方面，也颇为用力。

《庄子》继承了《老子》关于“道”的思想，并把对“道”体认称为“真知”，把对“物”的认识称为“小知”，并反对“小知”。事物的千差万别、人们是非观念的各个不同，恰恰来自人门的认识角度以及“偏见”“成心”。圣人站在“道”的立场，就能够“和之以是非而休乎天均，是之谓两行”（《齐物论》）。更进一步，《庄子》认为，对“道”的体认还必须捐弃感官认识而注重于心神的修养，“以神遇不以目视”（《养生主》），为此，《庄子》中提出了一系列的修养方法，如“静”、“和”、“一”、“恬淡”、“粹”、“心斋”、“坐忘”等等。只有这样，《庄子》认为，才能达到与“道”为一的，“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》），以及“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的人生最高精神境界。这一境界是无所待的“逍遥游”的自由境界。

《庄子》不仅是先秦诸子在哲学思想方面开掘最深的著作之一，而且还是可以与屈原的《离骚》相媲美的文学巨著。但是，《庄子》在汉代并未得到足够的重视，直到魏晋时期才产生重大影响，并和《周易》、《老子》一起被尊为“三玄”。后来，由于唐王朝尊道教为国教，唐天宝元年（公元727年），更是诏号《庄子》为《南华经》，使其正式成为道教的经典之一。宋明理学虽然以“辟佛老”为口号，但是实际上，许多理学家都从《庄子》吸取了丰富的思想资源。而在文学史上，《庄子》对后世许多文学家如陶渊明、柳宗元、苏轼等都产生了很深的影响。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论庄子之“道”与老子之“道”之异同。

复习与思考题

1. 庄子之“道”与老子之“道”有何不同？
2. 谈谈 庄子的“齐物论”。
3. 谈谈庄子的“逍遥游”。

拓展阅读书目

1. 《庄子今注今译》，陈鼓应注译，北京：中华书局 2001 年版。
2. 《庄子集释》，郭庆藩撰；王孝渔点校，北京：中华书局 2004 年版。
3. 《庄子发微》，钟泰撰，上海：上海古籍出版社 2002 年版。
4. 《老庄研究》严灵峰著，台北：台湾中华书局 1979 年版。
5. 《老庄新论》，陈鼓应著，上海：上海古籍出版社 1992 年版。
6. 《周秦道论发微》，张舜徽著，北京：中华书局 1982 年版。
7. 《庄子哲学及其演变》，刘笑敢，北京：中国社会科学出版社 1988 年
8. 《庄学研究》，崔大华，北京：人民出版 1992 年版。

第八章 《荀子》选读

本章教学目的和基本要求：选读《荀子·天论》、《荀子·解蔽》、《荀子·性恶》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《荀子》一书是战国时期儒家思想当集大成者荀子（一为公元前334—前236，一为公元前314—前217）的著作。荀子，名况，又名荀卿或孙卿，战国后期赵国人。他曾到齐国的文化中心稷下讲学，三次担任稷下学宫祭酒。后到楚国，作过兰陵地方官，晚年在家著书。

《荀子》全书共20卷，32篇，仿《论语》，始于《劝学》，终于《尧问》，系统性和思想性都比较强。在哲学、伦理、政治、经济、军事、教育等方面均有精论，为先秦儒家学派的重要著作之一。其中，《天论》、《礼论》、《解蔽》、《正名》、《性恶》、《非十二子》等篇的哲学性颇强，是《荀子》的核心篇目。本课堂所选，主要侧重于《荀子》“天行有常”、“明于天人之分”、“解蔽”、“虚壹而静”、“人性本恶”的观点。《荀子》的注本，除唐杨倞《荀子注》外，清王先谦《荀子集解》汇集清代学者的训诂考订成就，内容翔实；梁启雄《荀子简释》综合诸家校释成果，尤重“简易、简明、简要”。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论荀子“性恶论”与孟子“性善论”之异同。

复习与思考题

1. 荀子“性恶论”与孟子“性善论”有何异同？
2. 谈谈荀子“明于天人之分”思想的内容
3. 何谓“虚一而静”？

拓展阅读书目

1. 《荀子简释》，梁启雄著，北京：中华书局1983年版。
2. 《荀子诂译》，杨柳桥译，济南：齐鲁书社1985年版。
3. 《荀子校注》，张觉校注，长沙：岳麓书社2006年版。
4. 《荀子与儒家的社会理想》，韩德民著，济南：齐鲁书社2001年版。

第九章 《礼记》选读

本章教学目的和基本要求：选读《礼记·大学》、《礼记·中庸》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《礼记》四十九篇，为戴圣所辑，世称《小戴礼记》。它记述了以周王朝为主的秦汉以前的典章、名物、制度和自天子以下各等级的冠、昏、丧、祭、燕、享、朝、聘等礼，考廓社会、政治、伦理、哲学、宗教等方面的内容，其中《大学》、《中庸》备受宋儒推崇，与《论语》、《孟子》一起，被称作“四书”，地位俨然超过“五经”，对后世产生深远影响。《礼记》的注本比较著名的有：东汉郑玄的《礼记注》、唐孔颖达的《礼记正义》、清孙希旦的《礼记集解》、王梦鸥的《礼记今注今译》、王文锦的《礼记译解》等。

《大学》以“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”为修养的方法、途径，以“明明德”、“亲民”、“至于至善”为修养的必然效果和目标，由此构成“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”“八德目”。在这“八德目”中，每个都以前一个为先决条件，而“修身”是其中最根本的，具有决定意义的一步。《大学》认为如果从天子到庶民“皆以修身为本”，社会就能达到大治。社会成员特别是统治者道德修养的好坏决定着社会的治乱。《大学》还提倡“慎独”，主张在无人监督的情况下诚心诚意地恪守道德规范。《大学》中所谓的八德目，成为历代仁人志士孜孜以求的奋斗目标，这也是《大学》之所以被称为“初学入德之门”的重要原因。

《中庸》要人们贯彻孔门相传的“忠恕之道”，说：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”要求在处理人与人的关系上合于“中庸之道”，强调“中庸之道”是人们片刻也不能离开的，认为“君子之中庸也，君子之时中”。“中庸”既是修养的原则，又是最高的道德境界。《中庸》认为有德之人必须好“三达德”，实行“五达道”，才能达到“中庸”的境界。所谓“五达道”即“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也”。处理这五方面关系的准则是：“君惠臣忠”、“父慈子孝”、“夫义妇顺”、“兄友弟恭”、“朋友有信”。“五达道”的实行，要靠“三达德”：智、仁、勇。而要做好“三达德”，达到中庸的境界，就要靠“诚”。“诚”是“天”的本性，是天地万物皆赖以存在的根本，“诚者物之始终，不诚无物”。《中庸》还提出“博学之，审问之、慎思之，明辨之，笃行之”的方法，既尊重固有的德性，又重视问学的积累，主张将道德修养和道德践履结合起来，“尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸”。《中庸》也提倡“慎独”，主张在无人监督的情况下诚心诚意地恪守道德规范，使自己的行为符合于道。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论《大学》中以“明明德”为核心的三纲领与以“修身”为核心的“八德目”之间的关系。

复习与思考题

1. 谈谈对《大学》之“三纲领”、“八德目”的理解。
2. 论“中和”、“中庸”。

拓展阅读书目

1. 《礼记集解》，孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局 1989 年版。
2. 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局 1983 年版。
3. 《十三经注疏—礼记正义》，李学勤主编，北京：北京大学出版社 1999 年版。
4. 《礼记校注》，陈戍国校注，长沙：岳麓书社 2004 年版。
5. 《礼记译注》，杨天宇撰，上海：上海古籍出版社 1997 年版。
6. 《礼记译解》，王文锦译解，北京：中华书局 2003 年版。

第十章 《春秋繁露》选读、《论六家要指》

本章教学目的和基本要求：选读《春秋繁露·仁义法》、《春秋繁露·身之养重于义》及司马谈《论六家要指》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

董仲舒（约公元前 179—前 104），广川（今河北省景县董故庄）人。汉代最重要的哲学家，也是中国封建社会中影响较大的思想家之一。汉景帝时，曾作过博士官。汉武帝即位后，董仲舒上《贤良对策》，并在第三篇，史称“天人对策”中，提出了“罢黜百家，独尊儒术”的主张，被武帝采纳，从而使儒学在思想领域取得了统治地位。其后他担任过江都王相和胶西王相。晚年，“去位归居”，专门从事著书立说。但是“朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之”（《汉书·董仲舒传》）。《春秋繁露》是董仲舒重要的学术著作，全书现存八十二篇。

《仁义法》：仁义法，即仁与义的法则、标准。本篇集中阐述了仁与义的关系，认为“仁之法在爱人；义之法在正我，不在正人”，强调道德主体的能动性精神，这也是对孟子“义人路也”思想的发挥。他还要求“质于爱民，鸟兽昆虫莫不爱”，具有兼爱的色彩。根据义以正我的原则，在道德修养上，董仲舒赞赏“绝乱塞害于将然而未形之时”，“躬自厚而薄责于外”，“求诸己”，“自责以备”，表现出强调道德的主体精神的特点。

《身之养重于义》：义利问题，即如何正确认识道德行为与物质利益的关系，是中国传统伦理思想中一个长期争论的重要问题。传统的观点根据董仲舒“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的论述，认为他是完全否定功利的。其实，董仲舒还是重视“利”的重要作用的，这在本篇中就有很好的体现，他说：“天之生人也，使人生义与利。利以养其体，义以养其心。……义者，心之养也；利者，体之养也。”当然两者相较，义更为重要。但同时他认为，如果没有义，“虽富贵莫能自存”，其结果是富贵不能自保。而对统治者来说，“今不示显德行，民闇于义不能炤，迷于道不能解，固欲大严僭以必正之，直残贼天民而薄主德耳，其势不行。”这样“明道”、“不计其功”就有了达到功利的目的和手段的意味。因此，从一定意义上看，在董仲舒这里，道德就具有了功利的目的。

《论六家要指》：司马谈（？—前 110 年），夏阳（今陕西韩城）人，司马迁之父。西汉史学家。推崇黄老之学。《论六家要指》是司马谈所作的一篇重要学术著作，对先秦至汉初诸子学说之长短得失作出评论，并概括出其中六大主要流派，在学术思想史上颇有影响。

二、阅读原典

三、讨论

1. 你是如何董仲舒之义利观的？

复习与思考题

1. 你是如何董仲舒之义利观的？
2. 由《论六家要指》，谈谈汉初黄老之学的影响。

拓展阅读书目

1. 《春秋繁露义证》，苏与撰，钟哲点校，中华书局 1992 年版。

2. 《春秋繁露校释》，钟肇鹏校释，石家庄：河北人民出版社 2005 年版。
3. 《两汉思想史》，徐复观著，上海：华东师范大学出版社 2001 年版。
4. 《汉代思想史》，金春峰著，北京：中国社会科学出版社 1997 年版。

第十一章 《周易略例》选读

本章教学目的和基本要求：选读《周易略例·明象》、《周易略例·明象》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

王弼（公元 226-249），字辅嗣。三国时魏山阳（今河南焦作市）人。魏晋玄学的代表人物。自幼“好老庄，通辩能言”。著有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子指略》和《论语释疑》等。《周易略例》是王弼总论《周易》思想的一组论文，共七篇。《明象》阐明了统之有宗，会之有元，以一御多，以寡治众的思想。《明象》阐明了言、象、意之间的关系。认为“得意在忘象，得象在忘言”，“忘象以求其意，义斯见矣。”

二、阅读原典。

三、讨论

1. 以王弼“以无为本”思想为例，谈谈魏晋玄学儒道兼宗的特征。

复习与思考题

1. 魏晋玄学有何特点？
2. 谈谈魏晋玄学的本末有无之辩。
3. 谈谈魏晋玄学的言意之辩。

拓展阅读书目

1. 《世说新语》，上海：上海古籍出版社 1982 年版。
2. 《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局 1980 年版。
3. 《魏晋玄学史》，余敦康著，北京：北京大学出版社 2004 年版。
4. 《何晏王弼玄学新探》，余敦康著，济南：齐鲁书社 1991 年版。

第十二章 《坛经》选读

本章教学目的和基本要求：选读《坛经·般若品》、《坛经·定慧品》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

慧能（公元638-713年），一作惠能，俗姓卢，生于岭南新州（今广州新兴县）。禅宗六祖。慧能之后，禅宗有了巨大的发展和演变，有五家七宗之说。由慧能所开创的南派禅宗强调“明心见性”、“直指人心”、“见性成佛”，对中国佛教、中国文化产生了深远的影响。慧能的思想集中体现在《坛经》一书中。因该书是慧能在法坛上宣讲的经教，故称。主要版本有：法海本、惠昕本、契嵩本、宗宝本。

《般若品》通过摩诃般若波罗（大智慧到彼岸）法的讲论，慧能认为以大智慧到彼岸，须以心行，不在口念，口念心行，则心口相应，因为本性是佛，离性无别佛。其次，还论述了“顿教”的内涵。《智慧品》阐明了禅学以定慧为本，定慧一体的思想，其特点是以无念为宗，无相为体，无住为本，强调真如本性恒常自在的一面。

二、阅读原典

三、讨论

1. 对禅宗佛性论之理解。

复习与思考题

1. 谈谈禅宗“本性即佛”的观点。

拓展阅读书目

1. 《坛经校释》，郭朋校释，北京：中华书局1983年版。
2. 《中国佛教思想资料选编》，石峻等编，北京：中华书局1991年版。
3. 《中国佛教哲学要义》，方立天著，北京：中国人民大学出版社2002年版。

第十三章 《原道》、《复性书》

本章教学目的和基本要求：选读《原道》、《复性书》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

韩愈（公元768-824年），字退之，孟州河阳（今河南孟县）人，唐代著名的文学家、哲学家。《原道》主要对儒家之“道”进行了推原，提出“仁与义为定名，道与德为虚位”。并提出“道统论”，由此对佛道两家展开了激烈的批判。

李翱（公元772—841）字习之，陇西人。唐朝中期的哲学家、文学家。他与韩愈交谊甚密，在政治、思想上受韩愈的影响很深。他也是唐代古文运动的代表人物。《复性说》是李翱最主要的哲学著作之一。《复性说》在儒学发展史上具有重要的地位，这是因为他继承了先贤对人性问题的探讨，提出了“性善情恶”的人性论，以及“灭情复性”的修养论。

李翱认为，既然“性善情恶”，为了不使情欲昏性，达到“其心寂然，光照天地”的“圣人”境界，必须“灭情复性”。他指出，所谓“复性”，就是“教人忘嗜欲而归性命之道”，其关键在于“灭情”。为此李翱提出了践仁蹈礼，“视听言动循礼而动”的具体方法。第一，要“斋戒其心”，使心“无虑无息”，也就是“静”。但这一步只是处于“静”而“未离于静”，与“动”还有藕断丝连的关系在这一阶段，情可能还会卷土重来，使前功尽弃，因此，还必须进入到第二阶段，即要“明觉至诚”。通过格物明理，觉悟到“本性清明”，这时，心境就处于“动静皆离，寂然不动”的“至诚”状态，于是，“惟性明照，邪何所生？”第三，要始终做到心持中和。“心致中和，其性可复”。同时，李翱指出，去情复性需要一个“循而不息”的过程，只要长期坚持，人人都必然能达到圣人境界。李翱的“复性”成圣说，发展了孟子和《中庸》中的思想，又为儒家修养论发展到宋明阶段作了必要的准备。

二、阅读原典

三、讨论

1. 李翱之“复性”说对宋明理学的影响。

复习与思考题

1. 谈谈韩愈的“道统”论。
2. 谈谈李翱的“复性”说以及其对宋明理学的影响。

拓展阅读书目

1. 《韩昌黎文集校注》，韩愈撰，马其昶校注，上海：上海古籍出版社1987年版。
2. 《韩愈资料汇编》，北京：中华书局2004年版。
3. 《韩愈评传》，张清华著，南京：南京大学出版社1999年版。

第十四章 《正蒙》选读

本章教学目的和基本要求：选读《正蒙·太和》(选)、《正蒙·乾称》(选)，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

张载（公元 1020-1077 年），字子厚，宋神宗长安（陕西西安）人。随父亲侨居陕西眉县横渠镇，随后一直在横渠讲学，人称“横渠先生”，弟子多为关中人，其学称为“关学”（注重“学贵于有用”）。张载著作很多，可惜在元、明时散佚不少，有《正蒙》、《易说》、《经学理窟》、《语录》等传于世。1978 年中华书局点校出版新本《张载集》。《正蒙》注解较多，以王夫之的《张子正蒙注》最为著名。

《太和》(选) 主要阐述了“太虚即气”的思想，认为事物的聚灭，不过是气之聚散，所谓道，即是太和之气的变化流行过程。《乾称》之首段和末段曾被张载贴在横渠书院大门的左右侧，分别题为《顶顽》和《砭愚》，二程非常欣赏，将其分别改为《西铭》和《东铭》，后朱子又为《西铭》作注，成为独立一篇。

《西铭》向来被认为是张载的代表著作。在这篇文章中，张载力求把“仁”推广于天下的万物人类，倡导一种普遍之爱，从而达到“民胞物与”的修养境界。从《西铭》的立场上看，人是由气构成的，这构成人的气，也就是构成天地万物的气，因此，天地一气、万物同性，人类都是我的同胞，万物都是我的同伴朋友，整个世界都是一家。在这一家庭结构中，天地是我们的父母，君主是我们的宗子（嫡长子），大臣则是辅助宗子的管家。从这样一种“吾体”“吾性”“吾同胞”“吾与”的立场来看，尊敬年高长者、抚育孤幼弱小都是自己对这个“宇宙大家庭”和家庭的亲属的神圣义务。由此，人对一切个人的穷达利害都应该有一种超然的态度。张载的“民胞物与”境界论对后世产生了深远的影响。

《东铭》告诫人们要慎言、慎动，勿“戏言”、“戏动”、“过言”、“过动”，因为后者实出于“己思”、“己谋”。同时，张载更反对那种不知道儆戒出于本心的言论，却归罪于自以为并不出于本心的随意嬉戏的伪饰，认为这种助傲循非的做法，是对道德修养的极大妨害。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论张载之“民胞物与”的理想境界。

复习与思考题

1. 谈谈张载“太虚即气”的思想。
2. 论张载“民胞物与”的理想境界。

拓展阅读书目

1. 《近思录》，郑州：中州古籍出版社 2004 年版。
2. 《张载集》，北京：中华书局 1978 年版。
3. 《宋元学案》，黄宗羲、全祖望著，北京：中华书局 1985 年版。
4. 《张子正蒙注》，《船山全书》第十二册，长沙：岳麓书社 1992 年版。
5. 《虚气相即：张载哲学体系及其定位》，丁为祥著，北京：人民出版社 2000 年版。

第十五章 《四书集注》、《朱子语类》选读

本章教学目的和基本要求：选读《四书集注》、《朱子语类》，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

朱熹（公元 1130—1200）字元晦，一字仲晦，号晦庵，晚号晦翁、逖翁、沧洲病叟。徽州婺源（今属江西）人。程朱理学的集大成者。由于生于福建，又长期在福建讲学，因此又称其学为“闽学”。朱熹是中国封建社会后期最有影响的思想界，他融合儒释道三家，建构了博大精深的哲学体系，后世学者称其思想“致广大，尽精微，综罗百代矣”（《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》）。朱熹的著作很多，其中重要的有《四书集注》、《四书或问》、《周易本义》等，他的讲学语录《朱子语类》共一百四十卷、文集《朱文公文集》也有一百二十卷。

《四书集注》是朱熹为《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》所做的注，是朱熹哲学思想的代表作和宋明理学的权威性著作。《论语集注》和《孟子集注》撰于南宋淳熙四年（1177），《大学章句》和《中庸章句》完成于淳熙十六年（1179）。朱熹用毕生精力反复修改《四书集注》，前后凡四十年。《四书集注》在二程解经的基础上，参照各家之说，系统地发挥了理学思想。既注重训诂，更注重义理，是义理解经的代表作。《四书集注》首刊于南宋绍熙元年（1190），后有元至正 22 年（1362）武林沈氏尚德堂本，明成化十六年（1480）刻本，明隆庆四年（1570）刻本，明万历十年（1582）刻本。

《朱子语类》是朱熹与其弟子问答语录汇编，共一百四十卷，由南宋黎靖德编辑而成。《朱子语类》全面系统地反映了朱熹的理学思想体系。该书编排，始于论理气、性理、鬼神等；次释心性情意、仁义礼智等伦理道德及人物性命之原；再论知行、力行、读书、为学之方、持守等，又分论《四书》、《五经》，以明此理，以孔孟周程张朱为传此理者；继又斥异端，排佛老，明道统；最后是对宋与历代君臣人物以及政治、经济、法制科举等制度的评论。《语类》既可以看到朱熹思想的广大精微之处，又见其思想不断发展改定的曲折层次。《朱子语类》的主要版本有：送咸淳二年（1270）刻本，明成化九年（1473）陈炜刻本，清石门吕留良宝诰堂刻本，广州书局本。日本近人冈田武彦等《朱子语类》合校本较为完全。

二、阅读原典

三、讨论

1. 讨论朱熹之补“格物致知”是否符合《大学》原意？

复习与思考题

1. 朱熹是如何论证理气关系的？
2. 谈谈朱熹的“格物致知”说。

拓展阅读书目

1. 《朱子语类》，北京：中华书局 1986 年版。
2. 《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版。
3. 《近思录》，郑州：中州古籍出版社 2004 年版。

4. 《宋元学案》，黄宗羲、全祖望著，北京：中华书局 1985 年版。
5. 《宋明理学研究》，张立文著，中国人民大学出版社 1985 年版。
6. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
7. 《理学范畴系统》，蒙培元著，北京：人民出版社 1998 年版。

第十六章 《传习录》选读

本章教学目的和基本要求：选读《传习录》某些篇章，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

《传习录》是王阳明的语录和论学书信集，由他的门生弟子辑录。该书体现了阳明哲学的基本思想，是中国哲学重要典籍之一。《传习录》的“传习”两字出自《论语·学而》“传不习乎”。上册曾经阳明本人审阅，偏重批评朱熹增改的《大学》古本，阐述他的格物致知新说和心与理一、知行合一的思想。中册为王阳明的亲笔，是晚年成熟时期的著作，系统地阐述了他的致良知、知行合一、心物合一等思想。下册虽然未经本人审阅，但解说他晚年各种思想比较具体，并记载了他提出的“四句教”。全书在传播王阳明的思想方面起了主要的作用，不但影响了此后中国的思想家，而且享誉海外。《传习录》的流传版本有上海商务印书馆影印隆庆六年《王文成公全书》四部丛刊版，日本东京昭和五十年松雲书院影印 1897 年佐藤一斋《传习录栏外书》，上海商务印书馆 1927 年叶绍钧的校注本等。

本课堂选了《传习录》中有关涵养修身的论述，主要包括他的“格物”“正心”“知行合一”“致良知”“存天理”“去人欲”等观点。王阳明的修养论立足于人的主体精神和实践精神，突出了主体的道德自觉，对后世产生了深远的影响。本段选自该书《理》篇，主要批判程朱理学将理、欲对立起来的观点，认为程朱的这一观点是受了释道的影响，而与孔孟思想背道而驰。

二、阅读原典

三、讨论

1. 王阳明之“知行合一”与“致良知”的关系。

复习与思考题

1. 谈谈王阳明的“知行合一”说。
2. 谈谈王阳明的“致良知”说。

拓展阅读书目

1. 《王阳明全集》，北京：上海古籍出版社 1997 年版。
2. 《明儒学案》，黄宗羲著，北京：中华书局 1985 年版。
3. 《宋明理学史》，侯外庐等著，北京：人民出版社 1984 年版。
4. 《宋明理学研究》，张立文著，中国人民大学出版社 1985 年版。
5. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
6. 《理学范畴系统》，蒙培元著，北京：人民出版社 1998 年版。
7. 《陆王学述——系精神哲学》，徐梵澄著，上海：上海远东出版社 1994 年版。
8. 《走向心学之路——陆象山思想的足迹》，张立文著，北京：中华书局 1992 年版。
9. 《朱熹思想研究》，张立文著，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。
10. 《有无之境——王阳明哲学的精神》陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。
11. 《心学之思——王阳明哲学的阐释》杨国荣著，上海：上海三联书店 1997 年版。

第十七章 《孟子字义疏证》选读

本章教学目的和基本要求：选读《孟子字义疏证》之《理》篇，就有关问题进行讨论，把握所选篇目的基本思想。

学时分配：2

一、导读

戴震（公元 1723-1777 年），字慎修，又字东原，安徽休宁（今安徽屯溪）人。清代著名思想家、训诂考据学家，乾嘉朴学中皖学派的代表人物。主要哲学著作有《孟子字义疏证》、《原善》。《孟子字义疏证》共三卷，其初稿题为《绪言》，修定稿是《孟子私淑录》，定稿为《孟子字义疏证》。成书于乾隆四十二年（公元 1777 年）。在这部书里，戴震通过解释《孟子》中的“理”、“天道”、“性”、“才”“仁义礼智”、“诚”、“权”等，阐发自己的哲学思想，并对程朱理学的理、欲观点进行了批判。其主要版本有：约刻于清乾隆中期《微波榭丛书》中的《戴氏遗书》本，1936 年影印的《戴东原先生全集》本，1961. 1982 年的中华书局校点单行本，1980 年上海古籍出版社的《戴震集》本。

在本篇中，戴东原明确批评程朱理学将利欲关系对立起来，是受到释道的影响，而与孔孟思想是背道而驰的。他认为，不可将抽象的理看成脱离具体事物的东西。

二、阅读原典

三、讨论

1. 戴东原是如何批判宋明理学之理欲观的？

复习与思考题

1. 试评戴东原的理欲观。

拓展阅读书目

1. 《孟子字义疏证》，《戴震全书》（六），合肥：黄山书社 1995 年版。
2. 《论戴震与章学诚》，余英时著，北京：三联书店 2000 年版。
3. 《理学的演变——从朱熹到王夫之、戴震》，蒙培元著，福州：福建人民出版社 1984 年版。

《宋明理学专题》教学大纲

王心竹 编写

目 录

前 言.....	317
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	317
二、本课程的教学目的和基本要求.....	317
三、本课程的主要内容及学时分配.....	317
第一章 宋明理学的先驱——韩愈、李翱.....	318
第一节 韩愈.....	318
一、生平.....	318
二、道统说.....	318
三、性情三品说.....	318
四、抨击佛教.....	318
五、推崇孟子、《大学》.....	318
第二节 李翱.....	318
一、生平.....	318
二、复性说.....	319
三、推崇《中庸》.....	319
复习与思考题.....	319
拓展阅读书目.....	319
第二章 宋明理学与佛、道思想的关系（讨论）.....	320
一、宋明时期的儒佛道发展状况.....	320
二、讨论.....	320
复习与思考题.....	320
拓展阅读书目.....	320
第三章 《太极图说》的主旨及朱陆之无极太极之辩（讨论）.....	321
第一节 阅读《太极图说》（包括原文及朱熹注）.....	321
第二节 朱陆之辩.....	322
一、朱陆之辩的经过、主要观点及其理论预设.....	322
二、讨论.....	323
复习与思考题.....	323
拓展阅读书目.....	323
第四章 邵 雍.....	324
一、生平.....	324
二、“太极”本体论.....	324
三、元会运世.....	324
四、观物论和性情说.....	324
复习与思考题.....	325
拓展阅读书目.....	325
第五章 原典精读.....	326
一、《西铭》.....	326
二、《定性书》.....	327
三、《识仁篇》.....	327

	四、《颜子所好何学论》	328
	五、讨论	329
	复习与思考题	329
	拓展阅读书目	329
第六章	湖湘学派	330
	一、湖湘学派及其主要特点。	330
	二、湖湘学派的代表人物	330
	三、湖湘学派的地位和意义	331
	复习与思考题	331
	拓展阅读书目	331
第七章	朱熹后学	332
	一、朱熹后学概况	332
	二、陈淳思想介绍	332
	复习与思考题	332
	拓展阅读书目	332
第八章	陆九渊后学	333
	一、陆九渊后学概况	333
	二、杨简思想介绍	333
	复习与思考题	334
	拓展阅读书目	334
第九章	陈献章	335
	一、生平	335
	二、“天地我立，万化我出”	335
	二、求之吾心、静坐见心体	335
	三、以自然为宗	335
	复习与思考题	335
	拓展阅读书目	335
第十章	原典精读：《传习录》选读（讨论）	336
	一、精读	336
	二、讨论	339
	复习与思考题	339
	拓展阅读书目	339
第十一章	王门后学	340
	一、王门“四句教”及王门后学状况	340
	二、王畿思想介绍	340
	三、王艮思想介绍	340
	复习与思考题	340
	拓展阅读书目	341
第十二章	刘宗周	342
	一、生平简介	342
	二、内在理路与逻辑结构	342
	三、道德理性本体的重建	342
	四、工夫论	342

复习与思考题.....	342
拓展阅读书目.....	342
第十三章 宋明理学的影响.....	343
一、宋明理学在哲学思想史上的地位和影响.....	343
复习与思考题.....	343
拓展阅读书目.....	343

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：使教学工作更程序化、正规化；加强课堂教学效果。

课程简介：宋代理学作为中国哲学发展的一个新阶段，是继春秋战国时代之后又一次富有原创性而又最为波澜壮阔的哲学——文化运动，它涵盖了两宋以后中国哲学思想发展的全部进程，并且与近代中国社会的思想变革有着深刻的内在联系，对宋以后的中国社会产生了十分深远的影响。

本课程力图结合原典阅读，采用主题式研究与主要人物个案研究相结合的方式深化宋明理学的重要论题，并在此基础上，扩大研究范围，将触角伸入到次要思想家。其次，一方面从横向的角度，探讨宋明理学与佛道、当时的文化政治以及非理学派别等之间的互动关系；另一方面从纵向的角度，探讨宋明理学与先秦儒学以及现代新儒学之间的流变关系。最后，立足当代，开掘宋明理学的现代意义。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：通过本课程的学习，培养学生自觉学习的兴趣与能力，使同学们比较系统地了解 and 把握宋明理学发生、发展及其演变的基本线索和基本内容，并通过对宋明理学基本内容的把握，进一步了解中国哲学的主要特点、基本精神和思维方法，从而增强民族认同感和自信心，提高理论思维水平和阅读古代哲学文献的能力

基本要求：《宋明理学专题》作为专业选修课，基本定位为哲学专业必修课《中国哲学史》的补充课程。本课程共 36 学时，授课时间为一学期，每周 2 学时。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体分配如下：

- 第一章 宋明理学的先驱——韩愈、李翱(2 课时)
- 第二章 宋明理学与佛、道思想的关系(3 课时)
- 第三章 《太极图说》的主旨及朱陆之无极太极之辩(3 课时)
- 第四章 邵 雍(2 课时)
- 第五章 原典精读(6 课时)
- 第六章 湖湘学派(2 课时)
- 第七章 朱熹后学(2 课时)
- 第八章 陆九渊后学(4 课时)
- 第九章 陈献章(2 课时)
- 第十章 原典精读：《传习录》选读(4 课时)
- 第十一章 王门后学(2 课时)
- 第十二章 刘宗周(2 课时)
- 第十三章 宋明理学的影响(2 课时)

第一章 宋明理学的先驱——韩愈、李翱

本章教学目的和基本要求：了解宋明理学的渊源，说明北宋前期文化与中唐的嬗沿关系，重点介绍作为理学先驱的韩愈和李翱的思想。

学时分配：2

第一节 韩愈

一、生平

韩愈（768—824），唐代古文运动的领导人之一。他的文章汇编成《韩昌黎集》，其中《原道》、《原性》等是他的重要哲学著作。

二、道统说

韩愈反对佛道二教，视之为天下国家所以致乱之原因。他维护儒家的纲常名教，把儒学看作是自古以来治世的唯一正道，这个“道”是由上天命定、圣君体现、传之有统、不可更改的。他把倡导儒家道统，作为振兴世道、教化人心的根本。他还仿效佛教的“法统”，编造了一个儒家传道的宗谱：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。”孟子之后，此道失传，韩愈以道统之承继为自己的历史使命。

韩愈“道统”说的中心思想是儒家的“仁义”。韩愈的“道统”说，为理学的道统观开了先河。

三、性情三品说

韩愈还倡导人性“三品”说，把“性”与“情”并提，相应地分成上、中、下“三品”，“性”是“情”的基础。韩愈继承了儒家“三纲五常”的伦理思想，把“性”具体化为仁、义、礼、智、信“五德”，把“情”分为喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲“七情”，提倡因“情”以见“性”。这种情性论，为后来宋儒提出天命之性和气质之性开辟了道路。

四、抨击佛教

韩愈反佛主要从两个角度：一为文化上的夷夏之辨，“夫佛本夷狄之人，与中国语言不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情。”二为经济上的佛教对生产及原有分工结构的破坏。

五、推崇孟子、《大学》

韩愈推崇孟子与宋明儒不同，主要是出于反佛老的需要（孟子辟杨墨）；韩愈之推崇《大学》与宋明儒亦有不同之处，主要是从政治伦理哲学的角度解读。

第二节 李翱

一、生平

李翱（772—841），唐代古文运动的代表人物。著作有《李文公集》，主要的哲学论著为《复性书》。

二、复性说

李翱欲以“复性”以恢复儒家学说的正统权威，抗衡佛教信仰的权威。由于其思想受了佛教哲学的深刻影响，这种目的是无法实现的。但他的性情对立思想，影响了后来的宋明理学。

（一）性情说

“性与情不相先也。虽然，无性情无所生矣，是情由性而生，情不自情，因性自情；性不自性，由情以明”，“性无不善”，“情者妄也，邪也”。

（二）复性之方

斋戒其心；至诚无为。受佛教灭情和不思善恶的影响。对心性的重视，对宋明儒很有影响。

三、推崇《中庸》

复习与思考题

1. 谈谈韩愈的“道统”论。
2. 谈谈李翱的“复性”说以及其对宋明理学的影响。

拓展阅读书目

1. 《韩昌黎文集校注》，韩愈撰，马其昶校注，上海：上海古籍出版社 1987 年版。
2. 《复性书》（复印提供）。

第二章 宋明理学与佛、道思想的关系（讨论）

本章教学目的和基本要求：借助前一学期所学《中国哲学史》的有关知识，讨论宋明理学是在何种情势下，吸收了佛道的哪些观点，这些思想观点对宋明理学及儒学的发展有何意义，对当下如何吸收西方文化有何借鉴。

学时分配：3

一、宋明时期的儒佛道发展状况

从中唐起，在儒佛道的相互对抗中，三者融合相互借鉴的趋势已见端倪，这种趋势在另一位儒学复兴运动的提倡者李翱的思想中体现的更为突出，他的“因情见性”、“以性灭情”的思想，即是对佛道尤其是佛教思想借鉴的结果。但一方面由于佛道思想体系的严密性，另一方面由于儒学自身的粗糙和体系上的缺乏严密性，中唐以来的儒学复兴运动，虽造成了一定影响，但终难以遏制佛道迅猛发展的势头。至入宋，佛道更以新的姿容面向社会，全面地向社会各阶层渗透。帝王公卿谈佛论道，成一时风气。因此，同中唐时期一样，站在儒学的立场，维护儒学的权威亦成为宋初儒士们的使命，这其中最为著名的就是被尊为“宋初三先生”的胡瑗、孙复、石介，他们提出崇道抑文、尊经、排佛的主张，为理学的产生奠定了基础。但谈佛论道既已成为社会风气，因此要对其加以批判，必然得先浸淫于其中，甚至借用他们的范畴命题来表达儒学的内容，这是由当时佛道兴盛局面所决定的。同时，理学家大都聚徒讲学，弟子们常常受到佛道义理的濡染，其中一些弟子经常就道释义理问题见教于教师者，因此不能不粗通道释学说。此外，理学家希望使儒家哲学具有形而上学的基础，不能不综合所有的思想资源以充实并使自身的哲学创新。这多方面的因素，促使理学应运而生。对于理学与佛道的关系，许多著名学者，均有论断。

二、讨论

- （一）根据所学《中国哲学史》，讨论宋明理学中哪些观点受到佛道影响？
- （二）宋明理学对佛道的吸收借鉴对我们当下如何借鉴西方思想文化有何参考价值 and 意义？

复习与思考题

1. 谈谈佛道思想对宋明理学的影响。
2. 宋明理学对佛道的吸收借鉴对我们当下如何借鉴西方思想文化有何参考价值 and 意义？

拓展阅读书目

1. 《宋明理学研究》，张立文著，北京：中国人民大学出版社 1985 年版。
2. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
3. 《两宋思想述评》，陈钟凡著，北京：东方出版社 1996 年版。
4. 《理学纲要》，吕思勉，北京：东方出版社 1996 年版。
5. 《理学范畴系统》，蒙培元，北京：人民出版社 1998 年版。
6. 《宋明理学史》，侯外庐等著，北京：人民出版社 1984 年版。
7. 《宋明理学》，吴乃恭，长春：吉林文史出版社 1984 年版。

第三章 《太极图说》的主旨及朱陆之无极太极之辩（讨论）

本章教学目的和基本要求：通过阅读周敦颐的《太极图说》，掌握其中的思想内涵；讨论该篇主旨及由本篇第一句所引起的朱陆无极太极之辩，加深了解朱陆思想之异同。

学时分配：3

第一节 阅读《太极图说》（包括原文及朱熹注）

无极而太极。

上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。故曰：“无极而太极。”非太极之外，复有无极也。

太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。

太极之有动静，是天命之流行也，所谓“一阴一阳之谓道”。诚者，圣人之本，物之终始，而命之道也。其动也，诚之通也，继之者善，万物之所资以始也；其静也，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也。动极而静，静极复动，一动一静，互为其根，命之所以流行而不已也；动而生阳，静而生阴，分阴分阳，两仪立焉，分之所以一定而不移也。盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲漠无朕，而动静阴阳之理，已悉具于其中矣。虽然，推之于前，而不见其始之合；引之于后，而不见其终之离也。故程子曰：“动静无端，阴阳无始。”非知道者，孰能识之。

阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。

有太极，则一动一静而两仪分；有阴阳，则一变一合而五行具。然五行者，质具于地，而气行于天者也。以质而语其生之序，则曰水、火、木、金、土，而水、木，阳也，火、金，阴也。以气而语其行之序，则曰木、火、土、金、水，而木、火，阳也，金、水，阴也。又统而言之，则气阳而质阴也；又错而言之，则动阳而静阴也。盖五行之变，至于不可穷，然无适而非阴阳之道。至其所以为阴阳者，则又无适而非太极之本然也，夫岂有所亏欠闲隔哉！

五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。

五行具，则造化发育之具无不备矣，故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具于一物之中也。盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳；阴阳异位，动静异时，而皆不能离乎太极。至于所以为太极者，又初无声臭之可言，是性之本体然也。天下岂有性外之物哉！然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓“各一其性”也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。

无极之真，二五之精，妙合而凝。“乾道成男，坤道成女”，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。

夫天下无性外之物，而性无不在，此无极、二五所以混融而无闲者也，所谓“妙合”者也。“真”以理言，无妄之谓也；“精”以气言，不二之名也；“凝”者，聚也，气聚而成形也。盖性为之主，而阴阳五行为之经纬错综，又各以类凝聚而成形焉。阳而健者成男，则父之道也；阴而顺者成女，则母之道也。是人物之始，以气化而生者也。气聚成形，则形交气感，遂以形化，而人物生生，变化无穷矣。自男女而观之，则男女各一其性，而男女一太极也；自万物而观之，则万物各一其性，而万物一太极也。盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。所谓天下无性外之物，而性无不在者，于此尤可以见其全矣。子思子曰：“君子语大，天下莫能载焉；

语小，天下莫能破焉。”此之谓也。

惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。

此言众人具动静之理，而常失之于动也。盖人物之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀独得其秀，故其心为最灵，而有以不失其性之全，所谓天地之心，而人之极也。然形生于阴，神发于阳，五常之性，感物而动，而阳善、阴恶，又以类分，而五性之殊，散为万事。盖二气五行，化生万物，其在人者又如此。自非圣人全体太极有以定之，则欲动情胜，利害相攻，人极不立，而违禽兽不远矣。

圣人定之以中正仁义（圣人之道，仁义中正而已矣），而主静（无欲故静），立人极焉。故“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”。

此言圣人全动静之德，而常本之于静也。盖人禀阴阳五行之秀气以生，而圣人之生，又得其秀之秀者。是以其行之也中，其处之也正，其发之也仁，其裁之也义。盖一动一静，莫不有以全夫太极之道，而无所亏焉，则向之所谓欲动情胜、利害相攻者，于此乎定矣。然静者诚之复，而性之真也。苟非此心寂然无欲而静，则又何以酬酢事物之变，而一天下之动哉！故圣人中正仁义，动静周流，而其动也必主乎静。此其所以成位乎中，而天地日月、四时鬼神，有所不能违也。盖必体立、而后用有以行，若程子论乾坤动静，而曰：“不专一则不能直遂，不翕聚则不能发散”，亦此意尔。

君子修之吉，小人悖之凶。

圣人太极之全体，一动一静，无适而非中正仁义之极，盖不假修为而自然也。未至此而修之，君子之所以吉也；不知此而悖之，小人之所以凶也。修之悖之，亦在乎敬肆之闲而已矣。敬则欲寡而理明，寡之又寡，以至于无，则静虚动直，而圣可学矣。

故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”

阴阳成象，天道之所以立也；刚柔成质，地道之所以立也；仁义成德，人道之所以立也。道一而已，随事着见，故有三才之别，而于其中又各有体用之分焉，其实则一太极也。阳也；刚也，仁也，物之始也；阴也，柔也，义也，物之终也。能原其始，而知所以生，则反其终而知所以死矣。此天地之闲，纲纪造化，流行古今，不言之妙。圣人作易，其大意盖不出此，故引之以证其说。

大哉易也，斯其至矣！

易之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之。其指岂不深哉！抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也，周子手是图以授之。程子之言性与天道，多出于此。然卒未尝明以此图示人，是则必有微意焉。学者亦不可以不知也。

第二节 朱陆之辩

一、朱陆之辩的经过、主要观点及其理论预设

（一）经过及主要观点

陆九渊的学说与朱熹有很大分歧，两人由于思想学说上的差异，曾经进行过多次辩论。比较集中的有两次：

其一是在“鹅湖之会”上，就治学方法问题而展开的面对面的辩论。朱熹教人先“泛观博览”，多读书，然后达到对于理的认识；陆九渊则主张“先发明人之本心”。陆九渊写了“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”的诗句，认为自己是“易简工夫”，而讥讽朱熹是“支离事业”；朱熹则讥陆为“禅学”。

其二是通过书信往来就“无极”、“太极”问题而进行的辩论。陆九渊怀疑《太极图说》的作者是周敦颐，认为不应该“以无极字加于太极之上”，反对朱熹所说的形上形下的区别，认为阴阳就

是形而上的，批评朱熹的“太极”是“无物之前，阴阳之外，不属有无，不落方体，迥出常情，超出方外”；朱熹强调“无极而太极”就是表示“无形而有理”，阴阳是形而下的，理才是形而上的，指责陆九渊不懂“道器”的区别，批评陆九渊的“太极”是“认得个昭昭灵灵，能作用的”。

朱陆之争是中国哲学史上的重大事件。陆九渊所代表的心学和朱熹所代表的理学是南宋最主要的哲学流派，也是整个宋明理学中最重要的两个流派。但不管二人之间有多大的纷争，他们的争论都是儒学内部的争论。后来黄宗羲指出：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟，即使意见终不合，亦不过仁者见仁，智者见智，所谓学焉而得其性之所近，原无有背于圣人。”（《宋元学案·象山学案》）

（二）理论预设

二、讨论

（一）朱陆无极太极之辩的主旨是什么？

（二）你更认同谁的观点？并陈述理由。

复习与思考题

1. 简述周敦颐《太极图说》中的观点。
2. 朱陆无极太极之辩的主旨是什么？

拓展阅读书目

1. 《周敦颐集》，中华书局 1990 年版。
2. 《宋史》（相关人物传记部分），中华书局 1977 年版。
3. 《宋元学案》，中华书局 1985 年版。
4. 《陆九渊集》，中华书局 1980 年版。
5. 《朱子语类》，中华书局，1983 年版。
6. 《四书集注》，中华书局 1983 版。
7. 《走向心学之路——陆象山思想的足迹》，张立文著，北京：中华书局 1992 年版。
8. 《朱熹思想研究》，张立文著，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。
9. 《有无之境——王阳明哲学的精神》，陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。

第四章 邵雍

本章教学目的和基本要求：邵雍是“北宋五子”之一，在《中国哲学史》的课程讲述中，因为课时关系，没有讲到他的思想，故在此补入。本章要求掌握邵雍的“太极”本体论、元会运世、观物论和性情说。

学时分配：2

一、生平

邵雍（1011—1077），北宋著名哲学家。主要哲学著作有《皇极经世书》，宋明时期象数学是代表人物之一。

二、“太极”本体论

“太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也”（《观物外篇》下）。“道为太极”，“道生天地万物而不自见，天地万物亦取法乎道矣”。“数”即指天地变化的大衍之数，它既是成卦的基础，又是宇宙万物生成的内在规定性，而“象”则包括由数而生或由数构成的卦象和图象。有了象数，便能由象数原则不断化生出有具体形象的万事万物即“器”的世界。其化生的过程，是由“易有太极，是生两仪”的一分为二、二分为四开始，十分为百、百分为千、千分为万。一和万之间，则是“合之斯为一，衍之斯为万”（《观物外篇》上）。与周敦颐的“一实万分”比较，周氏的义理间架是二气五行，邵雍则采用的是易卦和象数，形式上有所分别，但实质上可以相通。

三、元会运世

邵雍为了说明宇宙大的演化和历史大的变迁进程，发明了一种大年的历法，这就是元、会、运、世。他认为一元为十二会，一会为三十运，一运为十二世，三十年为一世。这就如同一年有十二月，一月有三十日，一日有十二时辰一样。折算后一元便是十二万九千六百年，这即“皇极经世一元之数”。一元只是宇宙演化的一个周期，宇宙的演化是无止境的，十二元又会构成一元之元，如此演化，以至于无穷。这一思想表明，邵雍认为宇宙的发展有“数”配其间，“数”实际是宇宙演化的最高法则。他说：“数者何也？道之运也，理之会也，阴阳之度也，万物之纪也，明于幽而验于明，藏于微而显于管，所以成变化而行鬼神者也。”（《皇极经世书》卷二）所以他的学术被称为“数学”。这反映了邵雍力图纳道教宇宙论于儒家理论框架，以回应佛老的挑战的努力。

与此同时，邵雍又将人类的历史分成为皇、帝、王、伯（霸）四个阶段，并分别以道、德、功、力为特点：“三皇”之世——“以道化民者，民亦以道归之，故尚自然”。“五帝”之世——“以德教民者，民亦以德归之，故尚让。”“三王”之世——“以功劝民者，故尚政。”“五伯”之世——“以力率民者，民亦以力归之，故尚争。”（《观物内篇》）邵雍的这一思想对朱熹的历史理论有重要的影响。

四、观物论和性情说

邵雍认为，观物有不同层次和方式，并由此得到不同的结果和达到不同境界。“夫所以谓之观物者，非以目观重要也。非观之以目，而观之以心也。非观之以心，而观之以理也。”（《观物内篇》上）以目观物，见到的是物之形；以心观物，见到的是物之情；以理观物，间到的是物之性。在这里，以目观物和以心观物本质上都是从“我”的角度出发，邵雍要求做到以理观物。

以理观物，邵雍又称做“反观”，即从物之自身着眼去观物，也就是“以物观物”。以物观物，

没有个人之情加于其中，“以物喜物，以物悲物，此法而中节者也”（《观物外篇》下）。“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗”（同上）。由此出发，邵雍要求人在观物时就要做到“因物”而“无我”。

邵雍的观物论对后来的理学家的影响重要体现在两个方面。其一是性情说，以性为善，以情为不善，其后的理学家们都采纳这种观点；其二是“无我”的观点。即程颢所谓“情顺万物而无情”，无情也就是无私，“廓然而大公，物来而顺应”，从而达到“大乐”或“至乐”。

复习与思考题

1. 谈谈邵雍的“太极”本体论。
2. 谈谈邵雍的观物论。

拓展阅读书目

1. 《宋史》（相关人物传记部分），中华书局 1977 年版。
2. 《宋元学案》，中华书局 1985 年版。
3. 《皇极经世》，邵雍撰；李一忻点校；王从心整理，北京：九州出版社 2003 年版。
4. 《邵子观物篇》，邵雍撰，北京：文物出版社 1996 年版。

第五章 原典精读

本章教学目的和基本要求：通过对张载、二程名篇的精读，加深对北宋理学，尤其是张程境界论的了解。

学时分配：6

一、《西铭》

（一） 导读

《西铭》原名《订顽》，是《正蒙·乾称篇》中的第一段。张载曾将其录于横渠书院大门的右侧，题为《订顽》，将篇中的最末一段录于左侧，题为《砭愚》。后程颐将《订顽》改称为《西铭》，《砭愚》改称为《东铭》。到朱熹又将《西铭》从《正蒙·乾称篇》中分出，加以注解，成为独立的篇章。该篇向来被认为是张载的代表著作。在这篇文章中，张载力求把“仁”推广于天下的万物人类，倡导一种普遍之爱，从而达到“民胞物与”的修养境界。从《西铭》的立场上看，人是由气构成的，这构成人的气，也就是构成天地万物的气，因此，天地一气、万物同性，人类都是我的同胞，万物都是我的同伴朋友，整个世界都是一家。在这一家庭结构中，天地是我们的父母，君主是我们的宗子（嫡长子），大臣则是辅助宗子的管家。从这样一种“吾体”“吾性”“吾同胞”“吾与”的立场来看，尊敬年高长者、抚育孤幼弱小都是自己对这个“宇宙大家庭”和家庭的亲属的神圣义务。由此，人对一切个人的穷达利害都应该有一种超然的态度。张载的“民胞物与”境界论对后世产生了深远的影响。

（二） 阅读原文

乾称父，坤称母；¹予兹藐焉，²乃混然中处。故天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与³也。大君⁴者，吾父母宗子⁵；其大臣，宗子之家相⁶也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。⁷凡天下疲癯⁸残疾，茕独鳏寡⁹，皆吾兄弟之颠连而无告¹⁰者也。于时保之，子之翼¹¹也。乐且不忧，纯¹²乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶¹³者不才，其践形唯肖¹⁴者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。¹⁵恶旨酒，崇伯子之顾养；¹⁶育英才，颍封人之赐类¹⁷。不弛劳而底豫，舜其功也；¹⁸无所逃而待烹，申生

¹ 乾：天。坤：地。《易传·说卦》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”

² 予兹藐焉：我在天地之间是很渺小的。兹：语气词。

³ 与：同类。

⁴ 大君：君主，帝王。

⁵ 宗子：嫡长子。

⁶ 家相：家宰。

⁷ 这一句的意思是：圣人与天地德性相合为一，贤人是钟集了天地灵秀而产生的。

⁸ 疲癯：衰老有病之人。

⁹ 茕：无兄弟。独：无父母。鳏：老而无妻。寡：无丈夫。

¹⁰ 颠连而无告：狼狈困苦，求助无门。

¹¹ 翼：小心翼翼。

¹² 纯：笃。

¹³ 济恶：助长为恶。

¹⁴ 肖：相似，这里指子与父的相似。

¹⁵ 不愧屋漏：语出《礼记·中庸》，原文为：《诗》云：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”故君子不动而敬，不言而信。所引诗见《诗经·大雅·抑》。忝：羞辱，有愧于。匪懈：不懈，非同非。

¹⁶ 恶旨酒：不喜欢美酒。崇伯子，夏禹之父鲧封于崇，史称崇伯，崇伯子即夏禹。顾养，顾念父母的养育之恩。《孟子·离娄下》：“禹恶旨酒而好善言。”意为禹不喜欢美酒，而喜欢有益的话。

¹⁷ 颍封人：即颍考叔，曾任颍谷封人。春秋时郑国人，以事母至孝著称，《左传·隐公元年》有记载。赐类，永赐尔类的简称。

其恭也。¹⁹体其受而归全者，参乎！²⁰勇于从而顺令者，伯奇也！²¹富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也²²。存吾顺事，没²³吾宁也

二、《定性书》

（一）导读

张载曾问书于程颢，表示“定性未能不动，犹累于外无”，程颢复书作答。后来的理学家将程颢的答书称为《定性书》。《定性书》主要讨论的是通过何种修养方法实现人的内心安宁与平静的问题。程颢认为，“定”不是只静不动或不接于外物，“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外”。他所主张的定性方法是“内外两忘”，核心是超越自我。由此达到的境界就是圣人所处的“定性”的境界，在这样的境界中，情感完全顺应事物的自然状态，一切由于个人的利害而产生的不宁心境也完全免除，真正做到了“廓然而大公，物来而顺应”。这一修养方法是对孟子“不动心”思想的继承和发展。

（二）阅读原文

所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎²⁴，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以己性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽²⁵语定哉！

夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然²⁶而大公，物来而顺应。《易》曰：“贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。”²⁷苟规规²⁸于外诱之除，将见灭于东而生于西也，非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。

人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私，则不能以有为为应迹；用智，则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。《易》曰：“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。”²⁹孟氏亦曰：“所恶于智者，为其凿也。”³⁰与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘，则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉！圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？今以自私用智之喜怒，而视圣人喜怒之正，为何如哉？夫人之情易发而难制者，唯怒为甚。第³¹能于怒时遽忘其怒，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。

三、《识仁篇》

（一）导读

“仁”是孔子思想的核心，也是儒学的一个重要范畴。因此，历代儒者对其都有论述。程颢把

¹⁸ 不弛劳：勤劳不松懈。底豫：致使其快乐。舜其功也：意为这是舜所获得的成功。史称舜事其父瞽瞍至孝。

¹⁹ 申生，春秋时晋献公太子。晋献公宠爱骊姬，申生为其所僭，自杀而亡。待烹：即待死，非确指。恭：申生死后的谥号。

²⁰ 体其受：身体发肤，受之于父母。归全：保全身体，归之于父母。参：即曾参，以孝著称。

²¹ 勇于从而顺令：勇于顺从父母的旨意。伯奇：古代孝子。

²² 忧戚：忧虑烦恼。庸：用。以：乃。玉汝于成：爱护而使之有成就。

²³ 没：通“歿”，死亡。

²⁴ 将迎：逢迎。

²⁵ 遽：音据，马上、迅速。

²⁶ 廓然：广阔的样子。

²⁷ 语出《周易·系辞下》

²⁸ 规规：惘然若失，不能自持的样子。

²⁹ 见《周易·艮·卦辞》。

³⁰ 语出《孟子·离娄下》。

³¹ 第：副词，只管，但。

“仁”作为义、礼、智、信等整个伦理道德的全德总称，认为“识仁”是学者首要的工作，识得“仁”后，再以“诚敬”保持它，便万无一失。而这种识得“仁”的境界，便是一种最高的精神境界：“仁者，浑然与物同体”。达到这种境界的人，他们以天地为大我，觉得自己和万物合而为一，对万物无不有爱。这一思想体现了儒者对最高精神境界的追求。

在本文中，程颢对张载的《定顽》（《西铭》）颇为推崇：“《订顽》意思，乃备言此体”，这是因为，《西铭》所讲的“民胞物与”的思想正合该篇“仁者，浑然与物同体”之意。当然，二者的不同在于，程颢更强调主体的个人感受，这从该篇所谓的“不须防检，不须穷索”中即可体会出来。

（二）阅读原文

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检³²，不须穷索³³。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索；存久自明，安待穷？此道与物无对，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言“万物皆备于我³⁴”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”³⁵，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能，元³⁶不丧失。以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺³⁷旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。

四、《颜子所好何学论》

（一）导读

《颜子所好何学论》是程颐在太学读书期间的一篇命题作文。当时著名学者胡瑗主教太学，以《颜子所好何学论》试诸生，胡瑗得程颐试卷，大惊，聘为学官。“寻孔颜乐处”是宋明理学的一个重要问题，它关乎儒家们的人生理想和修养的理想境界。儒家思想一向认为，在人生中有比个体生命更为重要的价值，要求人应当有一种为道德价值和理想信念而超越物质欲求的思想境界。与此相关，颜子所好为何？学颜子之所学，也是儒者们思考的一个问题。在这篇文章中，程颐主要追问的就是这一问题。程颐将它总结为：“凡学之道，正其心，养其性而已”，认为学者如此修为，则能成圣。同时，程颐还强调了“学”的重要性，批评时人“不求诸己而求诸外，以博文强记、巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者”。

（二）原文原文

圣人之门，其徒三千，独称颜子为好学。夫《诗》、《书》、六艺³⁸，三千子非不习而通也，然则颜子所独好者，何学也？学以至圣人之道也。

圣人可学而至与？曰：“然。”学之道如何？曰：天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰仁义礼智信。形既生矣，外物触其形而于动中矣，其中动而七情出焉，曰喜怒哀惧爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰“性其情”。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，牾³⁹其性而亡之，故曰“情其性”。凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。君子之学，必先明诸心，知所养，然后力行以求至，所谓“自明而诚”也。故学必尽其心，尽其心则知其性。知其性，反而诚之，圣人也。故《洪范》曰：

³² 防检：防备检点。

³³ 穷索：追根究底。

³⁴ 语出《孟子·尽心上》

³⁵ 语出《孟子·公孙丑上》

³⁶ 元：同原。

³⁷ 夺：失，引申为改变。

³⁸ 六艺：指礼、乐、射、御、书、数六种技能，或《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。这里当指前者。

³⁹ 牾：同“牾”，音顾，桎牾。

“思曰睿，睿作圣。”诚之之道，在乎信道笃。信道笃则行之果，行之果则守之固，仁义忠信不离乎心，造次必于是，颠沛必于是，出处语默必于是。久而弗失，则居之安，动容周旋中礼，而邪僻之心无自生矣。故颜子所事，则曰“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。仲尼称之，则曰：“得一善则拳拳服膺，而弗失之矣”，又曰“不迁怒，不贰过”，“有不善未尝不知，知之未尝复行也”。此其好之笃，学之之道也，视听言动皆礼矣。所异于圣人者，圣人则不思而得，不勉而中，从容中道；颜子则必思而后得，必勉⁴⁰而后中。故曰：“颜子之与圣人，相去一息。”孟子曰：“充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”颜子之德，可谓充实而有光辉矣；所未至者，守之也，非化之也。以其好学之心，假之以年，则不日而化矣。故仲尼曰：“不幸短命死矣！”盖伤其不得至于圣人也。所谓化之者，入于神而自然，不思而得，不勉而中之谓也，孔子曰“七十而从心所欲，不踰矩”是也。

或曰：“圣人，生而知之者也。今谓可学而至，其有稽⁴¹乎？”曰：“然。孟子曰：‘尧、舜，性之也；汤、武，反⁴²之也。’性之者，生而知之者也；反之者，学而知之者也。”又曰：“孔子则生而知也，孟子则学而知也。后人不达，以谓‘圣本生知，非学可至’，而为学之道遂失。不求诸己而求诸外，以博文强记、巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者，则今之学与颜子所好异也。”

五、讨论

1. 张载“民胞物与”的理想境界。
2. 你是如何理解“孔颜之乐”的？

复习与思考题

1. 谈谈张载“民胞物与”的理想境界。
2. 程颢是如何论述“仁者，浑然与物同体”的？
3. 你是如何理解“孔颜之乐”的？
4. 以《定性书》为例，谈谈程颢与张载思想之异同。

拓展阅读书目

1. 《张载集》，中华书局 1978 年版。
2. 《二程集》，中华书局 1981 年版。
3. 《虚气相即：张载哲学体系及其定位》，丁为祥著，北京：人民出版社 2000 年版。
4. 《宋明理学研究》，张立文著，北京：中国人民大学出版社 1985 年版。
5. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
6. 《理学纲要》，吕思勉，北京：东方出版社 1996 年版。
7. 《理学范畴系统》，蒙培元，北京：人民出版社 1998 年版。
8. 《宋明理学史》，侯外庐等著，北京：人民出版社 1984 年版。
9. 《宋明理学》，吴乃恭，长春：吉林文史出版社 1984 年版。

⁴⁰ 勉：尽力，努力。

⁴¹ 稽：查考。

⁴² 反：反省、省察。

第六章 湖湘学派

本章教学目的和基本要求：介绍湖湘学派的主要特点及代表人物，了解湖湘学派的基本特点和代表人物的主要思想。

学时分配：2

一、湖湘学派及其主要特点。

（一）尊奉理学

湖湘学派主要人物的学术思想，都直接渊源于宋代程朱理学的开创者程颐、程颖。

（二）重经世务实

湖湘学派自创立之初就反对“腐儒”学风；主张“通晓时务”，“留心经济”。

（三）不存门户之见，抱兼容并蓄态度

对与程朱理学不同的陆九渊心学派、陈亮事功学派并不一概否定，而是互为取舍。

二、湖湘学派的代表人物

（一）胡宏

1. 性，天下之大本也。胡宏将“性”作为万物生成的本原：“天命之谓性。性，天下之大本也。”万物皆性所有也，圣人尽性，故无弃物。万物生于性者也，万事贯于理者也。形而在上者谓之性，形而在下者谓之物。观万物之流形，其性则异；察万物之本性。其源则一”（《知言》）

2. 性善不与恶对。胡宏认为“性”隐秘、奥妙，不易窥见，难于名状，因而也非善恶之言辞所能尽其义。至于孟子说性善，不过是对人性的赞美，而不是对人性善恶本质的评价，所以说“不与恶对”。

3. 天理人欲同体异用。胡宏反对视天理人欲势不两立的观点，认为天理人欲本同一体。他说：“天理人欲，同体异用，同行异情，进修君子，宜深别焉。”在胡宏看来，天理人欲同以“性”为“体”，同处于“性”体之中，本质相同，无善恶之分，故谓之“同体”（朱熹：“本体实然只一天理，更无人欲”）；及“性”之发，则有“心”之“用”。或“发而中节”、或“发不中节”，于是有是非、正邪、善恶之分，故谓之“异用”、“异情”。比如夫妇之道，圣人行之有道而安，便是天理，小人溺之无节，便是人欲，此即谓“同体异用，同行异情”。

（二）张栻

1. 生平。张栻，字敬夫，号南轩，四川绵竹人。父亲张浚是南宋名相，曾任枢密使，封魏国公。少年时，张栻随父亲迁居湖湘，从此湖南成为他一生中居住时间最长的地方。年轻时，勤奋好学的张栻即已在学林中崭露头角。之后，他又奉父亲之命到衡山拜胡宏为师，学习二程理学，经潜心苦读和四方讲学友，学业日进。胡宏曾称他“圣门有人，吾道幸矣。”他和朱熹、吕祖谦合称“东南三贤”。1165年（南宋乾道元年），张栻在长沙城南寓所授徒传业，后又主讲岳麓书院，从学者广及江西、浙江、江苏、四川等地，名声远播，湖湘学派规模得到很大扩展。如果说胡安国、胡宏父子是湖湘学派的开创奠基者，那么是张栻使湖湘学派达到了极盛。当时学者就评价：“方今学术源流之盛，未有出湖湘之右者。”朱熹对其学问评价也很高，谓“其学之所就”，“足以名于一世”，视为一代大儒。

2. 张栻继承了胡宏有关性为其最高范畴的思想，把性作为万物生成的根源，他说：“有是性则具是形以生。”认为有了性才产生事物的形体及事物本身。‘赋是形以生者，盖以其具是性也。（《南轩文集》）“论性之本则一而已矣，而其流行发见人物之所禀，有万之不同焉。……原其性之本一，而察其流行之各异。知其流行之各异，而本之一者初未尝不完也，而后可与论性矣。”（同上）

张栻哲学的一个特点就是“心”的说法，他认为心是万物的主宰，“心也者，贯万事统万理而为万物之主宰者也。”“天地变化草木蕃，亦吾心体之本然者也。”

张栻和胡宏认为的人性善恶不同，他认为性本善，他说：“仁义者，性之所有。……人之为仁义，乃其性之本然。”他认为仁义道德是性的基本内容，性既有物性也有人性，因为性是善的，所以人本来也是善的。“仁者，天地之心，天地之心而存乎人，所谓仁也。人惟蔽于有己而不能以推夫其所以为人之道，故学必贵于求仁也。”张栻还认为，从本原上讲，性的渊源纯粹，至善而无恶。他说：“原人之生，天命之性，纯粹至善而无恶之可萌者也。”那么，恶人何处来呢？他以血气和人的身体来说明恶的来源。指出：“人之有不善，皆其血气之所为，非性故也。”“人之有不善，何也？盖有是身。”认为性中无恶，恶源于血气和人身。按张栻的逻辑，要消灭恶，就要消灭人的身体，事实上人的身体是不可能消灭的，那么恶的产生就是自然的了。和二程、朱熹一样，张栻也十分推崇“敬”的涵养工夫。“敬者心之道所以生也。”“惟学有要，持敬勿失。”人们若能以“敬”涵养自身，就能“居敬而行简”，万事虽“杂然并陈，而厘分缕析，条理不紊”。所谓“敬”，就是“遏止其欲而顺保其理，则敬在其中”，因为“害敬者莫甚于人欲”。人欲既去，“敬”即在其中。他继承程颐“主一之谓敬”，“无适之谓一”的观点，认为“居敬”要在“主一”，即用心于一处，而“主一”要在“无适”，即不三心二意：“曷为其敬？妙在主一。曷为其一？惟以无适。”“无适”就能做到思想言行精诚专一。他认为，只要涵泳其中，持之以恒，努力不懈，就能法圣贤之所以为法，成圣成贤。

三、湖湘学派的地位和意义

复习与思考题

1. 谈谈湖湘学派的基本特点。
2. 试论胡宏天理人欲同体异用的观点。
3. 试论张栻思想的基本特点。

拓展阅读书目

1. 《宋元学案》，中华书局 1985 年版。
2. 《胡宏集》，中华书局 1987 年版。
3. 《善恶之上——胡宏·性学·理学》，向世陵，北京：中国广播出版社 2000 年版。
4. 《湖湘学派源流》，陈谷嘉、朱汉民，长沙：湖南教育出版社 1992 年版。

第七章 朱熹后学

本章教学目的和基本要求：通过对朱熹后学思想的介绍，了解朱熹思想的传承及流布状况。
学时分配：2

一、朱熹后学概况

二、陈淳思想介绍

（一）生平

陈淳（公元 1159-1223 年）字安卿，漳州龙溪北溪人，人称北溪先生。乃朱熹晚年高弟。“沧州诸子，以北溪陈文安公晚出。其卫师门甚力，多所发明。然亦有操异同之见而失之过者。”（《宋元学案·序录》）

（二）根原论

“其根原所自来，皆天之所以命于人，而人之所以受乎天。其道自然，诚有不容已处，非有一毫牵强矫伪于其间也。”其根原论，以孝为“人道大本”，君臣夫妇父子皆从孝根原推衍而来，事物根原又是从孝根原与君臣夫妇兄弟朋友根原推衍出来。

（三）《严陵讲义》与《二辩》

1. 《道学体统》：天理论。认为道（天理）根原于“天命之奥”，体现在日用之间。
2. 《师友渊源》：道统。特别推崇周敦颐，不及张载。认为周“再辟浑沦”，认为朱熹则是把二程之学“益精明而莹白之”，是理学集大成者、道统嫡传。
3. 《用功节目》：致知与力行。知行相关，交进而互发；致知、力行须由持敬工夫达到。
4. 《读书次第》：读书次第。读“四书”：《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》。
5. 《似道之辩》、《似学之辩》。《似道之辩》批判当下学风：辟佛氏，斥为似道非道，矛头针对陆学；《似学之辩》辩科举之学非圣贤之学，斥为似学而非学。

（三）《四书性理字义》

该书是从《四书》中选取性、命、理、心、情、意等二十五个范畴，逐条加以疏解的书，类似于词典，全书分上下两卷。该书就《四书》的重要范畴，疏释其涵义，发挥朱熹《四书集注》的理学思想，以为之羽翼，是理解朱熹《四书集注》的重要参考书。

复习与思考题

1. 谈谈朱熹后学的基本情况。
2. 谈谈陈淳的本原论。

拓展阅读书目

1. 《宋元学案》，中华书局 1985 年版。
2. 《北溪字义》，陈淳撰，北京：北京图书馆出版社 1997 年版

第八章 陆九渊后学

本章教学目的和基本要求：通过对陆九渊后学思想的介绍，了解陆九渊思想的传承及流布状况。
学时分配：4

一、陆九渊后学概况

（一）槐堂诸儒

从地域上来说，陆九渊的及门弟子大体分布在江西和浙东两地。而两地弟子对陆氏之学的建树有所不同。具体来说，江西弟子以付梦泉、傅子云等为代表，多致力于陆学地位以及陆派门户的确定，但从对陆九渊学说的创新上来说，建树不大。由于这些学者多是陆九渊在槐堂书屋和贵溪象山精舍时所收，故后人称其为槐堂诸儒。

（二）甬上四先生

陆九渊浙东弟子，则以杨简、袁燮、舒璘、沈焕为代表，他们生长、活动的慈溪、鄞县、奉化等地，地处四明山麓，甬江流域，故称之为“甬上四先生”或“四明四先生”。袁燮（公元1144—1224年），字和叔，鄞县人。学者称之为“絜斋先生”。淳熙八年进士及第（公元1181年），授江阴尉。宁宗即位为太学正，不久即因党禁去职。后历任司封郎官、国子祭酒、礼部侍郎等职，终为通奉大夫。其主要著作都收入《絜斋集》，另外尚有《絜斋家塾书钞》、《絜斋毛诗经筵讲义》、《袁正献公遗文钞》舒璘（公元1136—1199年）字元质，又字元宾。奉化人。谥号“文靖”。学者称之为“广平先生”。乾道八年（公元1172年）进士及第，历任江西转运司榷官、徽州教授、平阳令、宣州通判等职。著有《诗学发微》、《诗礼讲解》，已佚。今尚存有《广平类稿》沈焕（公元1139—1191年），字叔晦。谥号“端宪”。学者称之为“定川先生”。乾道八年（公元1172年）进士及第，历任上虞尉、扬州教授、太学录、高邮军教授、婺源令、舒州通判等职。现存著作有袁燮所辑《定川言行编》及张寿镛先生纂辑的《定川遗书》。

二、杨简思想介绍

（一）生平

杨简，字敬仲，慈溪（今浙江慈溪）人。生于南宋高宗十一年正月辛酉（公元1141年），卒于理宗宝庆二年三月丙戌（公元1226年）。因曾筑室德润湖（慈湖）上，故世称慈湖先生。

（二）天下惟心

1. 心之精神是谓圣。“孔子曰：‘心之精神是谓圣’。神，无方无体，范围天地，发育万物，无所不通，无所不在。”

2. 天下万物万化万理归一。“举天地万物万理，皆一而已矣；举天地万化万理，皆乾而已矣。坤者，乾之两，非乾之外复有坤也。震、巽、坎、离、艮、兑，又乾之交错散殊，非乾之外复有此六物也，皆吾之变化也。”

3. 性即心。“性，天下之大本也。……必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰万物，以成性者也。”

4. 吾心即道。“人心即道，是谓道心，无体无方，清明静一……世名之曰心而非实有可执可指之物也；言其无所不通而托喻于道，谓如道路之四通，人所共由而非有可执可指之物也。”

（三）毋意

1. 意起而后。“人心本正，起而为意而后昏，不起不昏。”

2. 毋意、毋必、毋固、毋我。“孔子曰与门弟子从容问答，其谆谆告诫止绝。学者之病，大略有四：曰意曰必曰固曰我。门弟子有一于此，圣人必止绝之。毋者，止绝之辞。知夫人皆有至灵至

明广大圣智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明，微生意焉，故蔽之；有必焉，故蔽之；有固焉，故蔽之；有我焉，故蔽之；有我焉，故蔽之。昏蔽之端，尽由于此，故每每随其病之所形而止绝之曰：毋如此。毋如此。”

3. “永”、“乐”之境。

（四）与佛道的关系

1. 非禅本儒。
2. 老庄之徒入于道而未大通。

复习与思考题

1. 谈谈杨简“天下惟心”的思想。
2. 谈谈杨简“毋意”的思想。

拓展阅读书目

1. 《慈湖先生遗书》十八卷附录三，杨简著，济南：山东友谊书社 1991 年版。
2. 《宋史》，（相关人物传记部分），北京：中华书局 1977 年版。
3. 《宋元学案》，黄宗羲、全祖望著，北京：中华书局 1985 年版。
4. 《心》，张立文（主编），北京：中国人民大学出版社 1996 年版。
5. 《杨简》，郑晓江、李承贵著，台北：东大图书公司 1996 年版。
6. 《陆王心学研究》，刘宗贤，济南：山东人民出版社 1997 年版。

第九章 陈献章

本章教学目的和基本要求：通过对陈献章思想的学习，了解明朝中期以来学术思想主流心学化转向的趋势。

学时分配：2

一、生平

陈献章（公元1428-1500年）字公甫，别号石斋，广东新会白沙里人。白沙村濒临西江入海之江门，故明、清学者或称陈献章为白沙先生，其学为江门之学。陈献章的诗文，后人辑为《白沙子》。

二、“天地我立，万化我出”

“元气塞天地，万古常周流，闽浙今洛阳，吾邦亦鲁邹。”

“道至大，天地亦至达，天地与道可相侔矣。然以天地而视道，则道为天地之本；以道视天地，则天地者太仓之一粟，沧海之一耳。”

“天地之大，万物之富，何以为之也？一诚所为也。盖有此诚，斯有此物；则有此物，必有此诚。则诚在人何所？具于一心耳。心之所有者此诚，而为天地者此诚也。”

二、求之吾心、静坐见心体

“为学当求诸心，必得所谓虚明静一者为之主，徐取古人紧要文字读之，庶能有所契合，不为影响依附，以陷于徇外自欺之弊；此心学法门也。”

主张静中养出端倪，即善端。“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”（《与贺克恭黄门二》）“惟在静坐，久之然后见吾此心之体……作圣之功，其在兹乎！”“主静”。

不否认读书，不否认“学以变化习气，求至乎圣人而后已。”但主张“以我观书”，反对“以书博我”。

主张学贵自得。“道也者，自我得之，自我言之可也；不然，辞愈多而道愈窒，徒以乱人也。”

三、以自然为宗

“无滞”，“人与天地同体，四时以行，百物以生，若滞在一处，安能为造化之主耶？古之善为学者，常令此心在无物处，便运用得转耳。学者以自然为宗，不可不著意理会。”

“士从事于学，功深力到，华落实存，乃浩然自得，则不知天地之为大，死生之为变，而况于富贵贫贱、功利得丧、诘信予夺之间哉？”

“能以四大形骸为外物，荣之、辱之、生之、杀之，物固有之，安能使吾戚戚哉！”

“白沙之学近禅。”

复习与思考题

1. 试论陈献章“静坐见心体”的观点。
2. 试论陈献章“自然为宗”的观点。

拓展阅读书目

1. 《陈献章集》，中华书局1987年版。
2. 《明代心学宗师——陈献章》，黄明同著，广州：广东人民出版社2005年版。

第十章 原典精读：《传习录》选读（讨论）

本章教学目的和基本要求：通过对《传习录》的选读，加深对王阳明思想的理解。

学时分配：4

一、精读

（一）导读

《传习录》是王阳明的语录和论学书信集，由他的门生弟子辑录。该书体现了阳明哲学的基本思想，是中国哲学重要典籍之一。《传习录》的“传习”两字出自《论语·学而》“传不习乎”。上册曾经阳明本人审阅，偏重批评朱熹增改的《大学》古本，阐述他的格物致知新说和心与理一、知行合一的思想。中册为王阳明的亲笔，是晚年成熟时期的著作，系统地阐述了他的致良知、知行合一、心物合一等思想。下册虽然未经本人审阅，但解说他晚年各种思想比较具体，并记载了他提出的“四句教”。全书在传播王阳明的思想方面起了主要的作用，不但影响了此后中国的思想家，而且享誉海外。

（二）阅读原文（节选）

卷上（节选）

爱因未会先生“知行合一”之训，与宗贤惟贤往复辩论，未能决。以问于先生。先生曰：“试举看”。爱曰，“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟。便是知与行分明是两件”。先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有而不行者。知而不行，只是未知，圣贤教人知行，正是要复那本体。不是着你只恁的便罢。故大学指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟，不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等急切着实的工夫。如今苦苦定要说明知行做两个，是甚么意？。某要说做一个，是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”爱曰：“古人说知行做两个，亦是要人见个分晓，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知己自有行在，只说一个行己自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是个冥行妄作。所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡悬空去思一索，全不肯著实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话”。

先生又曰：“‘格物’如《孟子》‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即无时无处不是存天理，即是穷理。天理即是‘明德’。穷理即是‘明明德’。”

又曰：“知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私意障碍。即所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣’。

然在常人不能无私意障碍。所以须用致知格物之功胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行。便是致其知，知致则意诚。”（以上门人徐爱录）

卷中（节选）

答顾东桥书（节选）

来书云：“真知即所以为行，不行不足谓之知。此为学者吃紧立教，俾务躬行则可。若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理，必有暗而不达之处，抑岂圣门知行并进之成法哉？”

知之真切笃实处既是行，行之明觉精察处即是知。知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，先却知行本体，故有合一并进之说，“真知即所以为行，不行不足谓之知”，即如来书所云“知食乃食”等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是。非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。“专求本心，遂遗物理”，此盖先其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性既理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵谓：“人之所以为学者，心与理而已。”心虽主乎一身，而实管乎天下之理，理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。此后世所以有“专求本心，遂遗物理”之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处，此告子“义外”之说，孟子所以谓之不知义也。心，一而已，以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？

“来书云：人之心体，本无不明，而气拘物蔽，鲜有不昏。非学、问、思、辨以明天下之理，则善恶之机，真妄之辨，不能自觉，任情恣意，其害有不可胜言者矣。”

此段大略似是而非，盖承沿旧说之弊，不可以不辨也。夫学、问、思、辨、行，皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，然后谓之学，岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射则必张弓挟矢，引满中的；学书，则必伸纸执笔，操觚染翰。尽天下之学，无有不行而可以言学者，则学之始固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意，已行矣，而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也；又不能无疑，则有思，思即学也，即行也；又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问即审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学、问、思、辨之后而始措之于行也。是故以求能其事而言，谓之学；以求解其惑而言，谓之问；以求通其说而言，谓之思；以求精其察而言，谓之辨；以求履其实而言，谓之行。盖析其功而言，则有五；合其事而言，则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。今吾子特举学、问、思、辨以穷天下之理，而不及笃行，是专以学问思辨为知，而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪？岂有不行而遂可谓之穷理者邪？明道云：“只穷理，便尽性至命”。故必仁极仁，而后谓之能穷仁之理；义极义，而后谓之能穷义之理。仁极仁，则尽仁之性矣；义极义，则尽义之性矣。学至于穷理至矣，而尚未措之于行，天下宁有是邪？是故知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣。知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两事矣。夫万事万物之理，不外于吾心。而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。夫学、问、思、辨、笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓“气拘物蔽”者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求，是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒依依然求明于其外，明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不辨，吾子毋谓其论之太刻也。

来书云：“教人以致知明德，而戒其即物穷理，诚使昏暗之士深居端坐，不闻教告，遂能至于知致而德明乎？纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见，果能知古今，达事变，而攻用于天下国家之实否乎？其曰：‘知者意之体，物者意之用，格物如格君心之非’之‘格’。语虽超悟独得，不踵陈见，抑恐于道未相吻合。”

区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可耳。昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则虽愚必明，虽柔必强，大本立而达道行，九经之属可一以贯之而无遗矣，尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理，寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉？心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知，应感而动者谓之意，有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲，既事亲为一物；意用于治民，即治民为一物；意用于读书，即读书为一物；意用于听讼，听讼为一物。凡意之所用，无有无物者，有是意即有是物，无是意即无是物矣。物非意之用乎？“格”字之义，有以“至”字之训者，如“格于文祖”，“有苗来格”，是以“至”训者也。然“格于文祖”，必纯孝诚敬，幽明之间，无一不得其理，而后谓之“格”。有苗之顽，实以文德诞敷而后格，则亦兼有“正”字之义在其间，未可专以“至”字尽之也。如“格其非心”、“大臣格君心之非”之类，是则一皆“正其不正以归于正”之义，而不可以“至”字为训矣。且《大学》“格物”之训，又安知其不以“正”字为训，而必以“至”字为义乎？如以“至”字为义者，必曰“穷至事物之理”，而后其说始通。是其用功之要，全在一“穷”字；用力之地，全在一“理”字也。若上去一“穷”，下去一“理”字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？夫“穷理尽性”，圣人之成训，见于《系辞》者也。苟“格物”之说而果即“穷理”之义，则圣人何不直曰“致知在穷理”，而必为此转折不完之语，以启后世之弊邪？盖《大学》“格物”之说，自与《系辞》“穷理”大旨虽同，而微有分辨。“穷理”者，兼格致诚而为功也。故言“穷理”，则致诚正之功皆在其中，言“格物”，则必兼举致知、诚意、正心，而后其功始备而密。今偏举“格物”而遂谓之“穷理”，此所以专以“穷理”属“知”，而谓“格物”未常有行，非惟不得“格物”之旨，并“穷理”之义而失之矣。此后世之学所以析知行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此。吾子盖亦未免承沿积习，则以为“于道未相吻合”，不为过矣。 正则中，身修则和。”

教约

每日清晨，诸生参揖毕，教读以次。遍询诸生：在家所以爱亲敬畏之心，得无懈怠？未能真切否？温清定省之仪，得无亏缺，未能实践否？往来街衢步趋礼节，得无放荡，未能谨飭否？一应言行心术，得无欺妄非僻，未能忠信笃敬否？诸童子务要各以实对，有则改之，无则加勉。教读复随时就事，曲加诲谕开发。然后各退就席肄业。

凡歌《诗》须要整容定气，清朗其声音，均审其节调。毋躁而急，毋荡而嚣，毋馁而慑。久则精神宣畅，心气和平矣。每学量童生多寡，分为四班。每日轮一班歌《诗》，其余皆就席，敛容肃听。每五日则总四班递歌于本学。每朔望，集各学会歌于书院。

凡习礼，须要澄心肃虑，审其仪节，度其容止。毋忽而惰，毋沮而怍，毋径而野。从容而不失之迂缓，修谨而不失之拘局。久则礼貌习熟，德性坚定矣。童生班次，皆如歌诗。每间一日，则轮一班习礼，其余皆就席，敛容肃观。习礼之日，免其课仿。每十日则总四班递习于本学。每朔望，则集各学会习于书院。

凡授书不在图多，但贵精熟。量其资禀，能二百字者，止可以一百字。常使精神力量有余，则无厌苦之患，而有自得之美。讽诵之际，务令专心一志，口诵心惟，字字句句细绎反覆，抑扬其音节，宽虚其心意。久则义礼浹洽，聪明日开矣。

每日工夫，先考德，次背书诵书，次习礼，或作课仿，次复诵书讲书，次歌《诗》。凡习礼歌

《诗》之数，皆所以常存童子之心，使其乐习不倦，而无瑕及于邪僻。教者如此，则知所施矣。虽然，此其大略也；神而明之，则存乎其人。

二、讨论

(一) 王阳明提出“知行合一”说的目的及主要内容

(二) “知行合一”说和“致良知”说的关系。

复习与思考题

1. 谈谈王阳明提出“知行合一”说的目的及主要内容。
2. 试论“知行合一”说和“致良知”说的关系

拓展阅读书目

1. 《王阳明全集》，上海古籍出版社 1997 年版。
2. 《陆王心学研究》，刘宗贤著，济南：山东人民出版社 1997 年版。
3. 《有无之境——王阳明哲学的精神》，陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。
4. 《心学之思——王阳明哲学的阐释》，杨国荣著，上海：上海三联书店 1997 年版。

第十一章 王门后学

本章教学目的和基本要求：通过对王阳明后学的学习，了解王阳明思想的传承及流布情况。
学时分配：2

一、王门“四句教”及王门后学状况

（一）王门“四句教”

无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。

（二）王门后学

王门后学有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州七大系统，即王学七派。

二、王畿思想介绍

（一）生平

王畿（公元1498-1583年）字汝中，别号龙溪。世居山阴，是王阳明的同郡宗人。有《龙溪先生全集》二十卷行世。

（二）顿悟与“四无”

“体用显微只是一机，心意知物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。”（《天泉证道记》）

（三）一念之机与良知异见

“千古学术，只在一念之微上求。”

三、王艮思想介绍

（一）生平

王艮，字汝止，号心斋，生于明成化十九年（1483年），卒于嘉靖十九年（1541年），泰州安丰场（今江苏东台）人。

（二）现成自在与学乐

“先生言百姓日用是道，初闻多不信。先生指僮仆之往来、视听、持行、泛应动作处，不假安排，俱是顺帝之则，至无而有，至近而神。”（《年谱》四十六岁，《龙溪王先生全集》卷二）“人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜乎！天下之学，何如此学；天下之学，何如此乐？”

（三）淮南格物

何为物；身是本；“明哲保身”

（四）万物一体

“夫仁者以天地万物为一体，一物不获其所，即己之不获其所也，务使获所而后已。是故仁人君子、比屋可封，天地位而万物育，此予之志也。”（《勉仁方》）

复习与思考题

1. 简述王门后学在“王门四句教”上的分歧。
2. 简述王艮“万物一体”的观点。

拓展阅读书目

1. 《王阳明全集》，上海古籍出版社 1997 年版。
2. 《陆王心学研究》，刘宗贤著，济南：山东人民出版社 1997 年版。
3. 《有无之境—王阳明哲学的精神》，陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。
4. 《心学之思——王阳明哲学的阐释》，杨国荣著，上海：上海三联书店 1997 年版。
5. 《王心斋全集》，王艮撰，南京：江苏教育出版社 2001 年版。
6. 《王畿评传》，方祖猷著，南京：南京大学出版社 2001 年版。

第十二章 刘宗周

本章教学目的和基本要求：通过学习刘宗周的思想，把握其学对明中后期兴起的心学所进行的理论总结与矫正。

学时分配：2

一、生平简介

刘宗周（1578—1645）明末哲学家。字起东，号念台。山阴（今浙江绍兴）人。官至南京左都御史。南明政权覆亡，绝食二十日而卒。因讲学蕺山，筑证人书院，学者称为蕺山先生，黄宗羲、陈确均为其学生。其学说对清初思想家黄宗羲有很大影响。所著后人辑为《刘子全书》、《刘子全书遗编》。

二、内在理路与逻辑结构

理气生生以立极。“一元生生之理，亘万古而常存，先天地而无始，后天地而无终，推之至一荣一瘁，一昼一夜，一呼一戏，莫非此理。天得之以为命，人得之以为性。”

以心著性以显极。“夫性，本天者也；心，本人者也。”“外心言性，非徒病在性，并病在心。心与性两病，吾道始为天下裂。”

即体即用以证极。“大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处；其善用工夫处，即是本体正当处。”
化念归心以复极。“慎思者，化念归思。”

三、道德理性本体的重建

心体与性体的圆融互证。“盈天地间皆性也。性一命，命亦天，天即心、即事、即物，浑然一体，无有精粗上下之歧，所以为中庸之道也。”

容气质于义理，以道心定人心。“要而言之，气质之性即义理之性，义理之性即天命之性。善则俱善。”

存发一机、中和一性说。

心、意、知、物的连体贯通。“心无体，以意为体；意无体，以知为体；知无体，以物为体。物无用，以知为用；知无用，以意为用；意无用，以心为用。此之谓体用一源，显微无间。”

四、工夫论

慎独与诚意；静存与动察非两事。

复习与思考题

1. 谈谈刘宗周思想的内在理路和逻辑结构。
2. 刘宗周的工夫论有何特点？

拓展阅读书目

1. 《证人之境》，李振纲著，北京：人民出版社 2000 年版。
2. 《刘宗周评传》，东方朔，南京：南京大学出版社 1998 年版。
3. 《明儒学案》黄宗羲著，北京：中国书店 1990 年版。
4. 《王阳明全集》，上海古籍出版社 1997 年版。

第十三章 宋明理学的影响

本章教学目的和基本要求：了解宋明理学在哲学思想史上的地位和影响，进一步客观地看待宋明理学在思想史上的地位。

学时分配：2

一、宋明理学在哲学思想史上的地位和影响

宋明理学在思想史上的影响。宋明理学在中国思想史的发展长河中，占有特殊的地位。先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、宋明理学，是中国学术思想史上开出的不同的花朵。在漫长的七百年间，理学家辈出，“穷理尽性，以至于命”，其间有许多值得后人汲取的有价值的思想成果。宋明理学作为宋明时期的统治思想，是当时思想的主流。前面讲过，宋明理学有其独特的范畴、命题，有所论究的独特的问题。所有这些范畴、命题，虽是从古老的经典中抽出来的，但是赋予了那个时代的内容与涵义。像盖房子一样，它们搭起来的是更细密的间架，更深邃的殿堂。为什么会这样说？因为宋明时期的理学家把这些范畴、命题和问题，分析论究到精深微密，辨析毫芒。黄宗羲谓明代理学，“牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。”（《明儒学案·凡例》）其实整个宋明理学，都是如此，不独明代理学为然。正是这一点，标志着宋明理学达到了思想发展史上的新的水平。它提出的范畴、命题，所讨论的问题，是新的，它所探究的学术理论的广度和深度，也是前所未有的。因此，可以这样说，宋明理学是中国思想史上继先秦诸子之学之后的又一高峰。

就宋明理学对社会的影响而言，是和其长期作为中国封建社会后期的官方思想的地位分不开的。理学的范畴、命题，成为社会上流行的口头禅。例如，“天理良心”、“正心诚意”、“人欲横流”、“道理”、“德行”等等。

复习与思考题

1. 谈谈宋明理学在中国思想史上的地位和影响

拓展阅读书目

1. 《宋元学案》，黄宗羲、全祖望著，北京：中华书局 1985 年版。
2. 《明儒学案》，黄宗羲著，北京：中华书局 1985 年版。
3. 《理学纲要》，吕思勉著，北京：东方出版社 1996 年版。
4. 《宋明理学史》，侯外庐等著，北京：人民出版社 1984 年版。
5. 《宋明理学研究》，张立文著，中国人民大学出版社 1985 年版。
6. 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。
7. 《理学范畴系统》，蒙培元著，北京：人民出版社 1998 年版。
8. 《陆王学述——系精神哲学》，徐梵澄著，上海：上海远东出版社 1994 年版。
9. 《走向心学之路——陆象山思想的足迹》，张立著，北京：中华书局 1992 年版。
10. 《朱熹思想研究》，张立文著，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。
11. 《有无之境——王阳明哲学的精神》陈来著，北京：人民出版社 1991 年版。
12. 《心学之思——王阳明哲学的阐释》杨国荣著，上海：上海三联书店 1997 年版。

《中国佛教哲学》教学大纲

李虎群 编写

目 录

前 言.....	349
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	349
二、本课程的教学目的和基本要求.....	349
三、本课程的主要内容及学时分配；.....	349
序论 中国佛教特色与学习方法.....	350
第一节 宗教的基础和宗教学研究.....	350
一、宗教的基础.....	350
二、宗教研究的基础.....	350
第二节 中国佛教的特色和学习方法.....	351
一、中国佛教的特色.....	351
二、学习方法.....	352
复习与思考题.....	352
拓展阅读书目.....	352
第一章 印度佛教思想源流.....	353
一、小乘兴盛时期.....	353
二、大乘兴盛时期.....	353
三、密咒兴盛的时期.....	353
复习与思考题.....	353
拓展阅读书目.....	353
第二章 中国佛教思想源流.....	354
第一节 佛教在中国的传播及中国佛教的特点.....	354
一、取决于佛教自身的开放、包容性质。.....	354
二、取决于中国社会政治、经济和文化的制约和融摄。.....	354
三、中国佛学至少有如下四个特点.....	355
四、佛教在适应中国社会和中国文化优良传统的同时，也屈从了其中的消极面，付出了影响至今的负面代价。.....	355
第二节 源 流.....	356
一、首先是传入阶段.....	356
二、传播阶段.....	356
三、隋唐时期是中国佛教发展的第三阶段，也是中国佛教的鼎盛时期.....	357
第三节 中国佛教主要宗派介绍.....	358
一、三论宗.....	358
二、天台宗.....	358
三、华严宗.....	358
四、唯识宗哲学.....	359
五、禅宗哲学.....	359
复习与思考题.....	359
拓展阅读书目.....	359
第三章 佛教基本理论.....	360
第一节 缘起性空.....	360

一、“有因有缘世间集，有因有缘世间灭。”	360
二、缘起法和人生的关系	360
三、性空与修学	360
第二节 四圣谛	360
一、苦	360
二、苦集	361
三、苦灭。苦灭道	361
第三节 《般若心经》解读	361
复习与思考题	361
拓展阅读书目	361
第四章 佛教修持法门（上）：解脱道	362
绪 论	362
一、佛法并不是一种在理论上单独存在的东西。	362
二、四念处就是帮助我们“找出苦恼之缘”及“使其适当转变”的方法	362
第一节 身念处	362
一、《念处经》中有佛对身念处如下的教示	362
二、解说	362
三、“定点循环式观照法”，安那般那法（ANAPANASATI）	362
第二节 受念处	363
一、《杂阿含经》中有如下的开示	363
二、“受念处”包括我们心中一切时中的感受、感觉	363
第三节 心念处	363
一、佛亦在《念处经》中有如下的开示	363
二、解说	363
第四节 法念处	363
一、“法念处”的范围包括修行人精神世界中所有的“思想”及“观念”	363
二、法念处与心念处不同	364
三、不要轻易地作价值评判——法念处修行的诀窍	364
第五节 五 戒	364
一、不杀生	364
二、不偷盗	364
三、不邪淫	364
四、不妄语	365
五、不饮酒	365
复习与思考题	365
拓展阅读书目	365
第五章 佛教修持法门（下）：菩萨道——六度	366
第一节 慈悲爱心（破我执）	366
一、“我执”	366
二、佛教的“无我”论，为现代人的安身立命提供了有益的启示。	366
三、心中没有爱的人，生命是枯索而无味的。“爱”不只是一个心的状态而已， 它也是一种“能力”。	366
第二节 方便智慧（破法执）	367

一、法执.....	367
二、生命不是一样该去被评价的东西，而是该去被体会的。.....	367
三、佛法中所谓“见自己本来面目”，根本就不是靠思辨得办的。.....	367
四、“方便”与“究竟”.....	367
第三节 六 度.....	367
一、四弘誓愿解析.....	367
二、圆满此四弘愿，则以六波罗蜜多为主要功夫.....	367
复习与思考题.....	368
拓展阅读书目.....	368
第六章 佛教思想与当今人类思潮.....	369
绪 论.....	369
一、民主思想与佛教缘起论.....	369
二、个人主义 民族主义与佛法的小我实有 大我实有.....	369
三、个人自由 人权与佛法的修行.....	369
四、西方种种社会学说与佛法的“断见”、“边见”.....	369
复习与思考题.....	369
拓展阅读书目.....	369
第七章 传统佛教的现代转化：人间佛教的提倡.....	370
第一节 经典阅读.....	370
第二节 二十世纪以来的世界宗教发展和佛教未来.....	371
一、基本特点.....	371
二、当代宗教发展的特点.....	371
三、新兴宗教.....	371
四、佛教未来发展.....	371
复习与思考题.....	372
拓展阅读书目.....	372
第八章 在误区和经验中探寻：佛教哲学的现代价值（讨论）.....	373
一、两大误区神秘主义与玄学化.....	373
二、佛教在未来发展所面临的若干问题.....	373
复习与思考题.....	374
拓展阅读书目.....	374

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：利于学生选课、预习；便于师生的深入交流。

课程简介：本课程在介绍中国佛学的历史及其基本理论的基础上，体究佛学自度度他的修学方法体系，展示佛教思想与当今人类思潮的关系，并探寻佛教在当今社会的价值以及如何实现其现代转化。本课以讲授为主，结合学生的生活实际穿插一些小型的讨论。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：佛教自两汉之际传入中国，历时两千多年，发展出了具有中国文化特色的佛学传统，对于中国哲学、文化和社会都产生了深远的影响。在佛教中国化的过程中，佛学已经成为中国哲学的重要组成部分；隋唐时，甚至成了中国哲学的最高表达；并影响了宋明以后整个中国哲学及文化的走向。本课程希望能够使学生通过先哲的智慧及其中修行方法，加深对自己的了解与锻炼，找出人性中之病根而加以根治，进而有志愿有能力去直面并努力解决人类的一些重大问题。

基本要求：要求学生佛学具有一定兴趣；学生最好能有一定的哲学史基础，能够关注人心和社会的健康成长。

三、本课程的主要内容及学时分配：

本课程共 36 学时，具体如下：

绪论 中国佛教特色与学习方法（2 课时）

第一章 印度佛教思想源流（2 课时）

第二章 中国佛教思想源流（4 课时）

第三章 佛教基本理论（6 课时）

第四章 佛教修持法门（上）：解脱道——三法印（10 课时）

第五章 佛教修持法门（下）：菩萨道——六度（6 课时）

第六章 佛教思想与当今人类思潮（2 课时）

第七章 传统佛教的现代转化：人间佛教的提倡（2 课时）

第八章 在误区和经验中探寻：佛教哲学的现代价值（2 课时）

序论 中国佛教特色与学习方法

本章教学目的和基本要求：要求学生掌握宗教研究的不同态度，理解中国佛教的特色和学习方法。难点是明确学习佛学的真正意趣所在。

学时分配：2 课时

第一节 宗教的基础和宗教学研究

一、宗教的基础

美国学者麦克·彼得森（Michael·Peterson）等在其所著《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》中指出：“从某种意义上说，所有宗教都以信念为基础。”

这些宗教信仰一般都围绕着五个基本领域：

人们发现自己陷于困境之中

人们需要某种方式来解决这一困境

有一个超越的存在，它或者帮助我们，或者是我们存在的目标

这个超越的存在可以以某种特定方式去理解或接近

我们必须做些事情以达到拯救或解放

二、宗教研究的基础

（一）宗教多元化存在的事实

（二）教内、教外研究的特点分析

1、教内研究的特点：

信仰为基础和标准

研究的目的：证明自身的有效性；宣教。

研究的理路：论证式

教内宗教研究的学术化倾向。

2、教外研究又可分为客观性研究和批判性研究两类。

客观性研究，主张价值中立，尤其在研究宗教史、宗教思想史、宗教艺术等方面有明显的优势，但价值中立的坚持尺度，还是一个有待解决的问题；

批判性研究，往往来自于有政治、意识形态、其他宗教背景的研究者，包括无神论。接近教内研究的特点。

（三）何对待多元化的宗教——冲突或对话

近百余年来，有关各宗教的学术研究为如实地理解“他人的信仰”提供了可能性。当代宗教学的研究促使越来越多的人意识到一个事实：各种宗教传统无不“自称为真”，即自以为只有本传统才是真理的代理人。而他们关于真理的说法，不仅是不同的而且是冲突的。因此，如何解释各宗教在真理问题上的诸多相冲突或相矛盾的主张，便成了一个不可回避的根本问题。

宗教对话的尝试：“各宗教间的对话”（interreligious dialogue）、“本宗教内的对话”（intrareligious dialogue）、“宗教与意识形态的对话”（religion-ideology dialogue）等。宗教对话的根本症结在于如何理解宗教真理问题。

第二节 中国佛教的特色和学习方法

一、中国佛教的特色

（一）佛教以人类为本位

佛教始终站在人类主体的立场，一切问题的设定、思索的方向，以及评判认识的真伪等，皆由这主体的立场来决定。佛教哲学对“真实”的认识，不仅仅限于“存在之学”，而且具有主体价值论意义上的“当为之学”。对真实的彻证，也就是解脱的完成。与真实对立的是虚妄，与道德价值上的染、恶相连。存在上的“真”，与价值上的“善”紧密结合。佛就是觉悟真理的人，成佛就是圆满人格的完成，佛教的理想，用临济禅师的话来说，就是做一个“随处作主，立处皆真”的“无位真人”。佛教以人为本、自贵其心的立场，显然有别于西方宗教以神为本位、人神对立的特点，对世界宗教和哲学的发展作出了独特的贡献。

（二）以悲智双运为中心提升主体生命。

主体生命的升进历程，即转识成智、转染成净、转凡成圣，由于引进菩萨度生的慈悲观念，遂形成佛教独特的悲智双运的解脱论特点。一己的解脱与无穷无尽众生的解脱结合起来，超越的出世解脱与内在的入世济度形成一体。赵州禅师发愿死后到地狱去，“我若不入，阿谁等着救度汝等众人？”为论证这一无限升进、无穷往复的历程，在佛教哲学方法论上遂有胜义谛与世俗谛、究竟与方便、根本智与后得智、实教与权教的辩证处理

（三）以现观亲证为认识的基础和终极。

从佛教哲学的发生学角度看，佛法源于佛陀的自内证。在禅定的意识锻炼中，改变意识状态，在一种神秘的现观直觉中领悟宇宙人生的实相。然后把定中所见形相用概念和逻辑的形式显现出来。从早期佛经到大乘瑜伽行派，对此都有详细的说明。即便是中观学派，亦强调禅定的认识论基础：

“常乐涅槃，从实智慧生；实智慧从一心禅定生。”

“静处生定，获得实智慧以度一切。”（《大智度论》卷 17，大正藏 25 册，页 180）

对佛弟子言，修学佛法虽以正见为先，依正见（闻思慧）而起正信，依正见而修戒定，但最后仍以（现）证慧而得解脱。所谓“先知法住智，后知涅槃智”是。佛教不离禅定，不执着于禅定，在定与慧的关系上，更强调正见与智慧的作用。但佛教的“见”、“慧”是在定的基础上的直觉智慧，这是我们考察佛教哲学的基本前提。

（四）引向终极真实的辩证理性。

佛教辩证法以中道缘起观为标志，源于解脱论中不执苦乐二边和断常二见。在组织学说中，通过对概念和理性本性的分析，指出了理性本身的限度，而人类的痛苦就在于执着这种有限、相对的东西为无限、绝对。因此，在认识论上，佛教以独特的离四句、绝百非的否定性方法，指出世俗认识的局限性，引导人们走向遣相荡执的真实。佛教辩证法不局限于揭露理性的局限，在二谛论的组织中，理性认识得以安立，在说明世界、指导修行的过程中，理性起了不可缺少的作用。

佛教哲学以人为本位，探讨人生的终极真实问题。这一特征使它与以自然为主、向外探求世界奥秘的古希腊哲学和以社会为本位、横向研究人伦关系的中国哲学，区别开来。

佛教以解脱为中心而展开悲智双运的生命升进历程，这一特征，使它区别于绝对信仰外在的上帝、崇奉基督救赎的基督教，带有主体自由、自我觉悟的特点；又使它区别于重视现实伦常和俗世生活的中国宗教，带有强烈的出世性格。

佛教以禅观亲证为认识的基础和解脱实践的终极，这使它区别于建立在纯理性基础上的哲学，表明了佛教的宗教性格。

二、学习方法

（一）放下一切成见

知行合一：信解行证

关注现实

（二）明确佛法的目的：

佛法的目的是烦恼的止息，也就是人世间忧悲苦恼的止息。

有人认为佛法的目的是“成佛”，成佛后再“度众生”。另一个佛教中较通俗的回答是“了生死”。

相关教学环节：课堂讨论同学对于佛教的基本认识和大家为何而来。

复习与思考题

宗教研究有何态度和方法？

中国佛学有何特色？

你如何理解学习佛学的目的？应该如何学习佛学呢？

拓展阅读书目

释印顺著：《佛法概论》，上海古籍出版社，1997。

赵朴初著：《佛教常识答问》，江苏古籍出版社，1988。

周叔迦著：《法苑谈丛》，中国佛教协会，1985。

方立天著：《佛教哲学》，中国人大 1986 年版。

第一章 印度佛教思想源流

本章教学目的和基本要求：要求学生掌握印度佛教发展的基本历史；难点是大乘佛教兴起的原因及其与小乘佛教的基本歧义何在。

学时分配：2 课时

一、小乘兴盛时期

大概在佛灭度第一百年到第六百年间，为印度佛教史上的第一个时期，中坚人物，就是阿难、迦叶、优波离等，这时期所传的教法，是以声闻乘为中心的三乘共法。大乘佛法伏于其中，隐没不彰。

二、大乘兴盛时期

在佛灭度后第六百年到一千一百年间，为第二时期。在第一时期渐次因诸部的意见分歧，经了许多的决裂，致使整个正统传持佛教的威权，渐形失坠。马鸣菩萨等应运而生，作佛本行赞等，竭力提倡大乘佛法。龙树继承而兴起，乃至提婆、无著、世亲等接踵而出，阐扬大乘教义。在龙树时代，还是对破小乘而显扬大乘。至于无著时代，便由大乘提携小乘了。

三、密咒兴盛的时期

这从一千二百年以后的时代，当时大乘佛教的教理，已成了精深而严密；龙智菩萨出来，弘扬真言陀罗尼的密法，遂致密法流行发达，隆盛一时。但这时佛法虽普遍流行，但偏于密咒的传持，而不重于教理，滥同民俗的风习，遂令婆罗门教乘之兴盛，致佛法反而渐渐趋于衰落，乃至后来的印度佛教竟趋于颓败而几乎绝响。

复习与思考题

1. 简述印度佛教发展的源流。
2. 印度小乘佛教和大乘佛教的主要分歧在哪里？
3. 思考：印度佛教何以消亡？

拓展阅读书目

1. 吕澂著：《印度佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版。
2. 释印顺著：《印度佛教思想史》，台北正闻出版社，1988。
3. 姚卫群著：《佛教般若思想发展源流》，北京大学 1996 年版。
4. 释圣严著：《佛教制度与生活》，台北东初出版社，1988。
5. 罗睺罗·化普乐著，顾法严译：《佛陀的启示》，台北慧炬出版社，1995。
6. 傅伟勋著：《从西方哲学到禅佛教》，三联书店 1989 年版。

第二章 中国佛教思想源流

本章教学目的和基本要求：通过讲授佛教在中国传播的过程描述中国佛教的几大特点，要求学生掌握中国佛教发展的几个主要阶段，了解隋唐时期佛教主要宗派及其基本思想。

学时分配：4 课时

第一节 佛教在中国的传播及中国佛教的特点

中国佛教史首先是佛法在中国弘传的历史，是灵与肉、精神与物欲、法性与无明此消彼长的心路历程。其次才是作为世俗层面的中国文化重要内容的演进史。佛教在中国的存在和发展取决于传播主体和传播客体两方面的因素。

一、取决于佛教自身的开放、包容性质。

从传播主体佛教来说，所谓“中国化”，就是佛教在传教过程中“契时应机”的方式和结果。佛教的“性空”智慧和慈悲精神导致传播中的独特方法论——真俗二谛的真理论和方法论，出世殊胜的佛法不离世间并体现在世间生活之中。这“中国化”就其适用范围表现为：进入异质文化圈的“本土化”；体现时代精神的“现代化”；三根普被的“民众化”。

超越的宗教理想和修证实践，必须适应众生的根机而随开方便之门。但前者是本、是源，后者是迹、是流。以二谛论观照中国佛教史，究竟与方便的人天之战，演出了中国佛教二千年的一幕幕悲喜剧。六祖慧能“悟则转法华，迷则法华转”一语，可视为我们观察中国佛教史的一条主线。

二、取决于中国社会政治、经济和文化的制约和融摄。

佛教是中国人请进来的这一事实，表明中国社会需要佛教。重智慧、重解脱实践的出世性佛教能弥补中国固有思想和宗教之不足。这是佛教能在中国二千年历史中传播发展的基本前提。而佛教在中国时兴时衰的曲折起伏，则受政教、教教、教俗三重关系的制约。

（一）受政教关系之制约

佛教与政治、经济的关系突出表现为同国家的关系。二千年封建国家处于周期性的统一——解体——分裂——再统一的振荡之中，佛教的发展亦相应呈起伏状态：

在国家解体、分裂时期，佛教得到长足发展，但往往走向畸型，导致“灭佛”事件；在强盛、统一的王朝时期，政教关系相对保持祥和正常，佛教取得适度发展，但佛教对政治的依附性也随之增强；在外族入主或中原王朝文弱时期，政权对佛教较多地干预和钳制，使佛教处于萎缩状态。

中国佛教史上的“僧官制”和“度牒制”，表明佛教从未凌驾于王权之上，而是处于王权的有效控制之下，区别只在于这种控制的强弱程度。就佛教的圆融、和平的宗教性格而言，佛教只有在政教分离的格局下才能得到健康发展。

（二）受教教关系之制约。

中国宗教具有伦理性宗教的性质，表现为重现世、重功利的特点。佛教与中国其他宗教的关系，在封建时代，主要有儒教、道教、民间宗教三大类，中国宗教的主流是儒教，儒教作为一种不健全的国教，其兴衰起伏通过国家政权而制约着佛教。佛教在中国发展的时空不平衡性，背后机制端在儒教。

在儒教失落时期，佛教填补了儒教留下的精神真空，得到广泛发展；

在儒教重建时期，佛道儒三教鼎立，由于儒教作为一种宗教所具有的排他性，在中国历史上长达一千多年的三教关系争论，反映了儒教企图独霸精神世界的领导地位和佛教为求得自己生存空间

的努力；

在儒教一统时期，佛道二教皆匍伏在儒教之下，佛教日益失去自己的主体地位。

只要儒教作为政教合一体制中的国教，即使它处于名实不符的地位，儒佛之间就只能是一场不对等的竞赛。佛教真正自由的发展，只有在儒教退出国教地位之后才有可能。

（三）受教俗关系之制约。

中国封建政治和儒教的基础是农耕宗法制社会。佛教在中国的传播和发展，不得不受到中国世俗社会和世俗文化的影响：

在宗教思想上，受中国哲学思维直观性、简易性、整体性之影响，遂有传译讲习中的“格义”，用中国思想文化解释佛教概念，和创宗立说中的“判教”，以及在此体系指导下的编撰、印刻佛典；

在宗教经济上，受农耕社会之影响，原来的乞食制转化为自主的寺院经济，有农禅并重之丛林制度产生；

在宗教组织上，受宗法制度之影响，有传法世系之延续，并反映在对佛教历史的重视；

在宗教生活上，受入世功利性的民俗之影响，遂有“为国行香”的官寺之产生，和重现世利益和死后生活之经忏礼仪的盛行。

佛教在中国的成功传播，它的成就是不容置疑的。

三、中国佛学至少有如下四个特点

（一）本佛宗经的基本立场

太虚大师指出，本佛、宗经、重行的道安系，始终为中国佛教思想的主动流。中国诸宗，除三论宗外，莫不依佛经而建立，佛典中以经藏及疏注为主。这自与中国崇先圣、重经训的传统有关，也表明中国佛教发展了中国宗教原所缺乏的超越性一面。

（二）判教开宗的高度智慧。

诸宗皆以判教为立宗树旨之出发点，对印度乃至中国的全部佛学内容，按说法时间、所对机宜、说法方式、义理之浅深顿渐，进行分类判释，抉择最圆满了义之说，表现了一种纵观俯瞰全部佛法、深入研究、明晰精密的高度智慧和中华民族的文化自信。

（三）中道圆融的实践品格

历代各宗大德禀中华文化辩证思维及直观顿悟之长，将佛法尤其是佛陀果境所蕴的深密义理阐发得极为圆满，在今日尚堪高踞世界哲学之峰巅。至于禅门宗师之妙悟与机锋，则更超三谛、四法界，不落法界量，直契佛心，妙味无穷。

（四）简易切实的修持法门。

禀中华民族文化传统而建立的中国佛学，以简易切实、契理契机的修持法门——禅净二学为主。禅净二宗的建立和盛行，表现出中国佛学大德当机择法的慧眼，和由本地文化传统所赋予的以简摄繁、以顿摄渐、以易摄难的大总持智。

四、佛教在适应中国社会和中国文化优良传统的同时，也屈从了其中的消极面，付出了影响至今的负面代价。

（一）主体性格不明，化世导俗的功能不足

出世，为佛教最可宝贵的宗教性格。出世并非逃离，而是超越、提升世间，它建立在对现存世间的价值批判上。由于中国长期以来以政治伦理为中心的儒家思想及祖先崇拜的宗教模式为治国之本，儒教被统治者尊为正统，具有国教地位。迫使佛教在世间法上不得不顺应、依附政权和儒教。但过分依附世俗政权，迁就民俗淫祀，则降低了佛教的宗教性格和文化品位，化世导俗的人乘法未能得到应有的弘扬，这是佛教走向衰败的原因。

（二）教团组织涣散

受以上依附政权和儒教之制约，佛教长期以来未形成一个统一的教会组织，四众弟子未处于有序的内部结构。结社组织往往不是由教团作组织上的保证，而是受主事人的魅力所左右。当主事人素质低下，极易演化为会道门，而与正宗佛教争夺信徒。

（三）修学次第不够完备

由于中国佛教崇尚简易，故修学次第不甚严格完备。学佛者往往一入门便参禅、念佛，忽略了初入门必先修习的培植信根、闻思经教、发心、持戒、做人等，因而易生因地不真、戒基不固等弊端。或者忽视世间法，注重死后的生活；或者把神圣的佛法混同于世间法，把人间佛教庸俗化。

第二节 源 流

佛教的演变大致可分为五个阶段。

一、首先是传入阶段

佛教大约是在两汉之际（约公元前）由印度传入中国的，当其初来之时，人们对他了解甚浅，把他看成与当时人们所熟悉的黄老道、神仙方术等相类似的学说。

从两汉之际一直到汉末桓帝（公元 147—167 在位）之前，佛教虽说已传入中国，也有人信仰和斋戒祀奉，但还只是口头传述而已，尚未有经典的传译。汉桓帝喜好礼神，也正是在桓帝之时，开始了佛经的传译工作。四十余年中，传译的大小乘佛经约有五十余部，其间，最著名的佛经译者为安世高和支娄迦谶。这些佛经的译出，使得中国信徒对佛教的根本教义和不同流派有了一些基本的了解。但总的来说，汉末佛教仅在少数上层贵族中有所流传，发展也十分缓慢。

三国、西晋时期，佛教经典的传译有进一步的开展，大小乘佛教许多重要部类的经典此时大都有了译本。如《维摩诘经》、《法句经》、《正法华经》、《渐备一切智德经》（《华严经·十地品》的单译本）、《方等般泥洹经》（“涅槃”类）、《无量寿经》等。同时对佛教经典和教义的研究、讲解也开始得到发展，特别是与当时社会主流思潮玄学在形式上比较接近的“般若”学说，得到了上层社会的赞赏和接受，开始形成为一门独立的学问——“般若学”，及至东晋，蔚为佛教学派中的显学。

二、传播阶段

东晋南北朝时期，大部分统治者都信奉和支持佛教，这一时期佛教得到了迅速的发展。这是中国佛教发展的第二个阶段，是佛教经典大规模、有计划、有系统传译的时期，是佛教从适应中国本土传统文化环境、扎下根来，到融入中国文化、渗入中国社会生活各个方面的时期。

东晋时期名僧辈出，其中最著名者有道安、鸠摩罗什、慧远、僧肇等。道安（312—385）学识广博，精通大小乘佛理。他早年宏扬小乘禅法，以后研习大乘般若学，晚年则综合两者而创“本无”之说。他长年讲经说法不停，门徒甚多，分布南北，在佛教界和社会上都有极大的影响。道安提出的沙门以“释”为姓，因为与后来传出的《增一阿含经》所说相符，从而成为定式。

道安的弟子慧远（334—416），出家前已有深厚的儒、道思想根基，出家后追随道安二十五年，深得道安的赏识，后尊师命往南方庐山传播佛法。他创立西方净土信仰的组织“白莲社”，这不仅在当时有着巨大的影响，而且被认为是中国净土宗之始。

鸠摩罗什（344—413，一说为 350—409）是中国佛教史上最伟大的翻译家之一，也是般若中观学在中国最重要的开拓者和传播者。鸠摩罗什传译的佛典主要是大乘般若类的经典，其中特别是龙树、提婆的中观学论著，对中国佛教思想、佛教学派或宗派的形成与发展都具有极为巨大的影响。

鸠摩罗什的弟子僧肇（384?—414），在探索把佛教理论与中国传统思维方法与表达方式结合起来的工作中，作出了重要的贡献。他所写的《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无

名论》等著作，可说是第一次由中国佛教学者，直接用汉语撰写的，全面准确论述大乘般若中观学说的著作。他标志着中国佛教学者已完成了用中国思维方法和表达方式去解读和把握印度佛教思想精神的历程。并由此开始了中国佛教学者创造性地阐发佛教教义，建立具有中国特色的佛教理论、学派、宗派的路程。

南朝宋、齐、梁、陈四朝的统治者都是佛教的虔诚信仰者，在他们的大力支持下，佛教得到空前的发展。其中特别是梁武帝萧衍（464—549），他不仅几次舍身奉佛，而且优待僧侣，广建佛寺，大大鼓励了佛教的发展。中国佛教僧尼断酒肉的戒条，也是在梁武帝根据《般若》、《涅槃》等大乘经典提出来后开始遵行的。

陈朝的真谛（499—569）法师则是中国佛教史上又一位著名的翻译家，他在中国传译的佛教经典主要是无著、世亲瑜伽行派的学说。

此外，南北朝时期盛行观音信仰和弥勒信仰，其中观音信仰更是具有广泛民众性的信仰。这些都说明，佛教传入中国，至此时已与中国传统文化基本上融为一体，且已渗入到了社会生活的各个方面。

三、隋唐时期是中国佛教发展的第三阶段，也是中国佛教的鼎盛时期

这一时期，具有中国理论特色的佛教宗派先后创立，如“三论宗”、“天台宗”、“唯识宗”、“华严宗”、“净土宗”、“禅宗”、“密宗”等。

同时，这一时期也是佛典传译的又一个高潮时期。中国著名的四大译师中的两位——玄奘（600—664）和不空（705—774）都生活在唐代。这一时期翻译的大量佛典具有两个明显的特点：一是重译经典多，二是密教经典多。

隋唐各宗派各自都有一定的佛教经典作为其立论的根据，也就是说，它们的基本立场和观点仍然是佛教的，但同时它们又都从不同的角度，以不同的方法，与中国传统文化融合起来，切入到中国信众的思想和生活中去。当然，这种融合与切入是有深浅、精粗之分的，于是也就决定了这些宗派对社会影响的大小、长短和领域。比如说，“三论宗”和“唯识宗”，因其保持原来成分较多，对中国佛教和社会的影响就相对要小的多，传承不久即中断了；“天台宗”和“华严宗”在佛教义理方面有许多深刻独到的见解，又能积极地与中国传统思想沟通，因而对中国佛教，乃至整个中国文化都有深刻的影响；“禅宗”、“净土宗”和“密宗”则均以其各自不同方式的“易行法门”，根植于中国文化的土壤之中而盛传不衰。其中尤其是“禅宗”，一向被认为是完全中国化了的佛教。宋以后，在广大中原地区禅、净合修成为主要的趋势，基本上不再有单一的“禅宗”或“净土宗”，而“密宗”则盛传于西藏、内蒙古等地区，一直延续至今。中国的这些佛教宗派，不仅在本国得到积极的发展，而且还传播到了韩国、日本、越南等周边邻国。

（四）宋以后是中国佛教发展的第四个阶段。

一般认为此时中国佛教进入了衰微期。唯有禅宗尚有一段兴旺发展的时期，然入明以后也无建树可言了。

不过，我们也可以换一个角度去这一现象。宋以后佛教的发展，具有两个明显的特征：一是在佛教内部调和各宗派，强调“性相融通”、“禅教一致”；二是在佛教外部强调儒、释、道三教合一。因此，佛教学者在传扬佛法时并不把强调佛教的独特性放在第一位，相反地却把论证佛法与儒、道等世间法的一致性放在第一位，竭力把佛法融化到世法中去。同时，宋以后力图复兴儒学的性理学者们，在激烈批判佛教教义的同时，却又积极地吸收佛教的理论和方法。从这些情况看，是否可以说，宋以后佛教现象上的衰微，恰恰说明了它在根本上深入了中国的文化。

（五）短暂复兴时期：

十九世纪末二十世纪初，中国出现了一股振兴佛教的思潮。一时间刊刻佛典、兴办佛学院、重建各宗派、研究佛法理论等等，引起了佛教界、学术界，乃至社会各界的关注。其中，以杨文会

(1837—1911)创立的金陵刻经处为代表所刊刻的大量佛典,由欧阳渐(1871—1943)创办的支那内学院所培养的一大批佛教学者,以及由太虚(1889—1947)法师倡导的“人生(人间)佛教”的根本理念等,至今仍有其深远的影响。这是中国佛教发展的第五个阶段,是还在开展着的阶段。佛教在未来世界多元文化的建构中,同样将会显示出它丰富理论的现代意义和价值。

第三节 中国佛教主要宗派介绍

一、三论宗

三论宗为中国最早创立的佛教宗派之一。三论宗肇始于鸠摩罗什时代,大兴于摄岭,至法朗、吉藏时实际立宗。陈隋之际,吉藏把三论宗学说系统化。但吉藏身后即盛极而衰。吉藏弟子慧灌传之日本。

三论宗以印度大乘佛教中观学派的纲领性著作《中论》、《百论》、《十二门论》为基本典籍。三论宗的基本理论:

确立了无得正观的基本精神。

建立了“三藏三轮”的判教理论。

提出了“破邪显正”、“道非邪正”的方法论与真理观。

论证了重重否定的“四重二谛”说。

在吉藏的思想体系中,“中道”与“二谛”有着同等重要的地位。吉藏的“中道”,表达的是非有非无、非真非俗的最高真实——“实相”,也即是“佛性”。这个“中道”,“不真不俗,亦是中道,亦名无所有,亦明无住”(《大正藏》卷45,第16页下)。

二、天台宗

创立于陈隋之际,创始人为智顓,追溯其源于龙树、慧文、慧思,是中国最早创立的佛教宗派之一。

天台宗以《法华经》为基本典籍,用其“会三归一”的圆融精神,对南北朝时期南义北禅的学风加以圆融,提倡教观并重、止观双修,建立了自己的哲学体系:

建立了自己的判教学说。

建立了“性真实相”的理论体系。

确立了“止观双修”的实践原则。

天台宗进一步强调“世间经世产业与实相无违”,是对于中国佛教不离世间法修行的趋势的早期表述,具有深远的理论和实践价值。

三、华严宗

华严宗是研习《华严经》而逐渐形成的一个佛教宗派。其实际创始人法藏,号“贤首”,故华严宗又名“贤首宗”。此宗在武则天时代达到极盛,中唐时有澄观发展到新的高度,理论体系也更加完备。

法藏把以往的判教学说归结为十个不同的派别,进行了批判总结,提出了他自己的“五教十宗”说,确立了《华严经》的根本宗经地位。

“性起”说是华严宗的核心理论。华严宗就佛果的境界来展开事物的缘起,提出了法界缘起——“性起”理论,并以“四法界”、“十玄门”、“六相圆融”来阐述其理论体系,构成华严哲学的基本框架。

四、唯识宗哲学

唯识宗，又称法相宗、慈恩宗，是初唐时期由玄奘及其弟子窥基共同创立的一个中国佛教宗派。唯识宗带有浓厚的印度佛教的特点，在窥基之后不久就凋零了。直到千余年后，在中国近代佛教文化复兴运动中得到了空前繁荣。

唯识宗的基本经典有“六经”、“十一论”，其根本经典是《成唯识论》。唯识宗在继承印度佛教瑜伽行派的思想的基础上，其基本思想是“唯识无境”、“转识成智”。

五、禅宗哲学

禅宗是佛教中国化的典范，是中国历史上影响最大、最深远的佛教宗派。禅宗溯源于菩提达摩，其形成历史，可分为初期禅宗史、南能北秀时期和五家七宗时代三个时期，最终形成于唐武则天时代。

中国禅宗学说体系丰富而繁杂，大致而言可分为达摩至神秀北宗一脉相承的如来禅和慧能所传的祖师禅。

在历史上绵延流长的是慧能创立的禅宗南宗，五家七宗在大江南北的弘传把南宗禅推上了它的高峰。慧能把大乘般若空宗思想引入达摩禅法，提倡“自性是佛”，创立了“教外别传”、“直指人心”、“不立文字”、“顿悟成佛”的佛学理论。

复习与思考题

1. 佛学在中国传播有何特点？简要评述其得失。
2. 佛教在中国传播的几个阶段有哪些？各期主要特点是什么？
3. 中国隋唐时期主要的佛教宗派有哪些？他们的最主要特点是什么？
4. 禅宗的根本特色是什么？她是中国人的独创吗？

拓展阅读书目

1. 《中国佛学源流略讲》吕澂著 中华书局 1979 年版
2. 《隋唐佛教史稿》汤用彤著 中华书局 1982 年版
3. 《汉唐佛教思想论集》任继愈著 人民出版社 1981 年版
4. 《中国佛教史》镰田茂雄著 台湾新文丰 1982 年版
5. 《禅宗宗派源流》吴立民主编 中国社科 1998 年版
6. 《中国佛性论》赖永海著 上海人民 1988 年版
7. 《中印佛学比较研究》李志夫著 中国社会科学出版社，200。
8. 《佛教与中国文化》汤一介著 宗教文化 1999 年版
9. 《佛教与历史文化》杨曾文、方广锠编 宗教文化 2001 年版

第三章 佛教基本理论

本章教学目的和基本要求：让学生确切掌握佛教缘起思想，四谛理论，以及二者的内在关联。了解一些对于佛学的理解误区。

学时分配：6 课时

第一节 缘起性空

一、“有因有缘世间集，有因有缘世间灭。”

“缘起”就是佛所最初发现宇宙人生现象中的一个通则——即一切现象之所以会形成，一定是由种种“缘”聚在一起而形成的。这就是缘起法则，它是一切佛法的基础。佛法之所以和其他宗教或学问有所不同，也是因为这个缘起法则。佛教中一切的思想理论及体系，皆为此一理论的再延伸及再发挥。

“缘起法则”的再延伸有许多理论及法则。像“因果法则”（包括善有善报，恶有恶报之理论），一切法（现象）之“无常性”，一切法之“无我性”，及一切法之“空性”等，皆是缘起之延伸。

二、缘起法和人生的关系

非常简单而直接，即人生中的苦恼，也是和其它现象一样，是缘起的。因为苦恼是缘起的，故它一定也是可转变的——即具有无常性。佛正因为彻底看出了人生中烦恼的缘起如幻性，故能确知修行的价值，知道如何认知及实践才是有效益的修行。所以缘起法为修法的目的，也就是忧悲苦恼的止息，提出了理论基础。

三、性空与修学

一切的问题和苦痛都不能离开形成它的“因缘”而独立存在，故问题和苦痛是没有自己独立实体的，是满足“无我性”的。同时因为没有实体，故也是“空”的。

“空”并不意味否定苦恼现象存在的“阿 Q 精神”或“鸵鸟心态”。相反地，它意味着所有的希望，因为它令身陷苦恼中的人真正地看出了这个苦恼可被转变的可能性。

“修行”是一个相当具有神秘色彩的字眼，其实它的含义很简单，就是一个人对自我的训练与锻炼，及对自己身口意行为的修正。缘起法则不仅是提出了苦恼的“空性”及可转变性等理论，它同时也提出了“方法”。这个方法简而言之，就是要在形成苦恼的“因缘”上下手。

第二节 四圣谛

原始佛教中所谓的“四圣谛”——苦，苦集，苦灭，苦灭道。简称苦、集、灭、道。

一、苦

“苦”，就是背包袱的人觉得很累了。人若不觉得“累”，不觉得苦恼，永远不会想到要把包袱放下。故觉得很累或发现自己有苦恼，是修行的开始。

八苦。

以苦谛为核心的原始佛教修行，是要修行人用四念处的觉照力去直接洞穿人生中的苦恼。当烦恼来的时候，修行人当以勇猛无畏的精进力“迎上前去”，把它看个仔细。对初修行者而言，要

能马上就把烦恼看穿并不受其束缚，并非十分容易的。但修行人如果能有正确的见解而知道修四念处的原则是要“迎上前去”，并能逐渐养成一种无畏的“迎上前去”的修行心态，则他的“念处力”就会逐渐增长。时日一久，自然就会纯熟。

二、苦集

“集”是一旦发现自己很累而欲得到轻松，就必须要去了解是哪些原因集合在一起而令自己如此，才有可能使其改变。故“集”就是苦因。

三、苦灭。苦灭道

光是知道苦的原因仍然不够，还不能轻松自在。还必须用一定的方法（道谛），针对原因去“对症下药”，才有可能使苦恼止息（灭谛）。

这是一个符合缘起思想，也符合科学精神的人生态度。有缘起观素养的人，不会对人生中的问题感到无可奈何或绝望。相反地，懂得缘起的人会知道自己觉得苦恼，一定是有原因的。进而会去用自己的“觉力”和“慧眼”去分析事情，看清事实。

第三节 《般若心经》解读

版本：大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1712《般若波羅蜜多心經略疏(并序)；唐翻經沙門法藏述

复习与思考题

1. 佛教缘起思想的主要内涵是什么？她和四法印有何关系？
2. 佛教四谛学说包含哪些内容？
3. 佛教缘起思想和四谛学说的内在关联是什么？二者可以脱离开讲吗？
4. 思考：佛教为何以苦谛开始其教说？

拓展阅读书目

1. 释印顺著：《成佛之道（增注本）》，台北正闻出版社，1994。
2. 释正果著：《佛教基本知识》，中国佛教协会福建分会，1981。
3. 林传芳著：《佛学概论》（现代佛学大系，34），台北弥勒出版社，1983。
4. 中国佛教协会编：《中国佛教》第一、二辑，知识出版社，1980、1982。
5. 中国佛教协会编：《中国佛教》第三、四辑，知识出版社，1989。
6. 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》一至四卷，中华书局，1979-1996。
7. 欧阳渐、吕澂等编：《藏要》一至三辑，金陵刻经处；上海书店影印本。
8. 陈垣：《中国佛教史籍概论》，北京：中华书局，1962
9. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1983
10. 方立天：《中国佛教哲学要义》（上、下册），北京：中国人民大学出版社，2002
11. 蒋维乔：《中国佛教史》，上海：上海书局，1989

第四章 佛教修持法门（上）：解脱道

本章教学目的和基本要求：掌握佛教八正道的修持法门，特别是修学其中的“四念处”体系。并深入理解佛教的戒学和在家五戒原则。

学时分配：10 课时

绪 论

一、佛法并不是一种在理论上单独存在的东西。

虽然它的理论的确是一相当完整的体系，且在世间学问的立足点上，可自成一家，但佛法原始的目的却并非如此。佛法理论的原始目的是和修行一体的，即任何一个理论一定和一种修行的方法或态度相关。离开修行，一个体系完备且能自圆其说的佛法，并没有其存在的意义。如有人把修行和理论分开，这样的修行不会有什么结果，因为已在心态上把佛法理论“独立化”了。

二、四念处就是帮助我们“找出苦恼之缘”及“使其适当转变”的方法

四念处的原则是提高一个人的“自觉度”及“观察敏锐度”。

“放松”是修四念处时最重要的态度，也是一种口诀。

四念处所谓的“观照”，并不只是知性上的知道其存在而已。如果一定要说它是“知道”，则这个知道是一个有“持续性”的了知，是一条线而不仅是一个点。

知道或察觉本身，就有“离执”（远离执著）的作用。而佛教中所谓的“执著”，正是佛所发现众生苦恼的主要原因之一。

第一节 身念处

一、《念处经》中有佛对身念处如下的教示

“另外，比丘们！当一个比丘在行进时，知道他在行进。站立时，亦知道他在站立。坐时知道在坐，卧时亦知道在卧。他知道自己的身体正在做什么。另外，比丘们！一个比丘无论是在往前行或往后行，是在向前看或向旁看，是在弯曲或伸展肢体，是在着衣或是持钵，是在吃、喝、嚼或尝味，是在大小便利，是在行进、站立、坐、卧、语、默，在所有的这些行动上，他皆当充分明了觉知。他当如此地对身体的行动明了觉知。”

二、解说

“身念处”包含了我们身体的一切触觉、冷暖觉、松紧度、姿势、行进速度、行动内容等等。凡是和身体有关的现象，皆是“身念处”的修行及观察对象。

故修身念处的目标，就是要克服自己身体上的紧张与粗重。使修行人的身体越来越柔软、轻安，使修行人整个的身心越来越灵敏、和谐。

三、“定点循环式观照法”，安那般那法（ANAPANASATI）

第二节 受念处

一、《杂阿含经》中有如下的开示

佛告阿难：“善哉！善哉！应如是学四念处，善系心住，知前后升降。”

如有观愉的感受，则当知有欢愉的感受。如心中有不愉快的感受，则亦当知有不愉快的感受。

二、“受念处”包括我们心中一切时中的感受、感觉

不只是了知其存在，还当对那些感受的强度、起落等，皆一一了知。就连既不苦也不乐的“中性”感受，亦当了知那中性的感受。其他的一切不可名状种种不同的感受，只要是“感受”，我们皆应当下了知。这就是受念处的大要。

第三节 心念处

一、佛亦在《念处经》中有如下的开示

“诸比丘！一个比丘当如何观察于心？”

在此，诸比丘！一个比丘当明了觉知心中是否有欲，是否无欲；是否有瞋，是否无瞋；是否有痴，是否无痴；是否内敛，是否外驰；是否纯熟于修行，是否未纯熟于修行；是否有上，是否无上，是否集中，是否不集中；是否解脱，是否不解脱。”

二、解说

“心念处”指的是除了感受及思想、观念外，修行人心的整体状态。粗略来说包括修行人心的：

（一）集中散乱度：是处于集中专一的状态还是散乱纷飞的状态。

（二）明朗昏沉度：是神清气爽，一片清明，还是昏昏欲睡。

（三）轻安紧张度：是很轻松安详还是在紧张之中。

（四）贪欲度：包括各种各样的贪，各有其不同的心之状态，且大都会影响到身体。在身体上表现出来，亦成为身念处的观察范围。

（五）瞋恚度：亦有不同程度的瞋，包括较轻的不悦到较重的大发脾气。

（六）慈悲度：由没有慈悲到友善，由友善到体贴关怀，到没有私心纯利他的慈悲。

这只是略说，就有以上几种。修行人当在任何时地（除了睡觉），皆对自己心中的集中度，明朗度、轻安度、贪欲度、瞋恚度及慈悲度等清楚明白。这就是心念处的概说。

第四节 法念处

一、“法念处”的范围包括修行人精神世界中所有的“思想”及“观念”

这包括了修行人所了解及记忆的文字、语言、礼俗、规范、知识等，及他日常生活中一切的思考运作。这是一个包含极广的东西。整个的人类文明及文化皆属于法念处的范围；因为文明及文化皆是由人类在精神世界中“想”出来的，建立起来的。由心中想出来及建立起来的東西，就是四念处中法念处所讲的“法”。

二、法念处与心念处不同

心指的是一个“整体”状态，而法指的是一个“个别”的东西。法在心之中，就好像赏在舞台上一样。心有心的整体状态，就好像舞台上灯光的明暗、布景的强弱等等。而“法”是在心中来去运作，有不同台词及角色的“演员”。演员可多可少，可作不同的结合而产生不同的场景。“法”正是这样，可多可少，亦可作不同的结合而有不同的心之架构及体系。

人的心有多复杂，法念处的修行就有多复杂。人的心若很单纯简单，法念处也就很单纯简单，故它不是一种有自己固定内容的东西。但它的原则是固定的，即修行人当对自己心中的一切的“思想”、“观念”及其运作状况了知清楚。法念处是四念处中比较难通达的部分，也最接近佛法理论的核心。修行人在此需要相当的“慧根”方能如实把握此法门的要旨。佛法中较高层次所讲的“中观”、“不二”等修行理论，皆和法念处有关。

三、不要轻易地作价值评判——法念处修行的诀要

四念处修行的指导原则是如实观。佛要修行人如实地在身、受、心、法四个地方观察种种起落的现象。一样东西若升起了，则修行人当知它升起了；若落下去了，则修行人当知它落下去了。能清楚明白地知道一切身、受、心、法等现象的起落而不执著，就是四念处修行的真义了。

人一旦在作价值评判，他已经不在“如实”观了。

真有智慧的人并不一定能想出许多道理，在心中作种种复杂的，“投影作用”或“系统分析”。他只是如实地知道了自己在做什么。

第五节 五 戒

一、不杀生

不杀生者，好生恶死，物我同然；我既爱生，物岂愿死？由是思之，生可杀乎？一切众生，轮回六道。随善恶业，升降超沉，我与彼等，于多劫中，互为父母，互为子女，当思拯拔，何忍杀乎？一切众生，皆不佛性，于未来世，皆当成佛，我若堕落，尚望拔济。又既造杀业，必堕恶道，酬偿宿债，展转互杀，无有了期。由是思之，何敢杀乎？然杀生之由，起于食肉。若知如上所说因缘，自不敢食肉矣。又愚人谓肉为美，不知本是精血所成，内盛屎尿，外杂粪秽，腥臊臭秽，美从何来？常作不净观，食之当发呕矣。又生谓人及禽兽，蛆虫鱼虾，蚊虻蚤虱，凡有者皆是。不可谓大者不可杀，小者可杀也。佛经广说戒杀放生功德利益，俗人不能得读，当观安士先生《万善先资》，可知其梗概矣。

二、不偷盗

不偷盗者，即是见得思义，不与不取也。此事知廉耻者，便能不犯。然细论之，非大圣大贤，皆所难免。何也？以公济私，损人益己，以势取财，用计谋物，忌人富贵，愿人贫贱，阳取为善之名，遇诸善事，心不认真，如设义学，不择严师，误人子弟；施医药，不辨真假，误人性命凡见急难，漠不速救，缓慢浮游，或致误事；但取塞责了事；糜费他人钱财，于自心中，不关紧要，如斯之类，皆名偷盗。以汝等身居善堂，故摘其利弊而略言之。

三、不邪淫

不邪淫者，俗人男女居室，生男育女，上关风化，下关祭祀，夫妇行淫，非其所禁，但当相敬如宾，为承宗祀，不可以为快乐。徇欲忘身，虽是己妻，贪乐亦犯，但其罪轻微。若非己妻苟合交

通，即名邪淫，其罪极重。行邪淫者，是以人身行畜生事，报终命尽，先堕地狱饿鬼，后生畜生道中，千万亿劫，不能出离。一切众生，从淫欲生，所以此戒难持易犯，纵是贤达，或时足，何况愚人。若立志修持，须先明利害及对治方法。则如见毒蛇，如遇怨贼，恐惧怖慎，欲心自息矣。对治方法广载佛经，俗人无缘观览，当看安士先生《欲海回狂》，可以知其梗概矣。（利谓不犯之利，害谓犯之祸害。）

四、不妄语

不妄语者，言而有信，不虚妄发也。若见言不见，不见言见，以虚为实，以有为无等，凡是心口不相应，欲欺哄于人者皆是。又若自未断惑，谓为断惑；自未得道，谓为得道，名大妄语，其罪极重，命终之后，决定直堕阿鼻地狱，永无出期。今之修行而不知佛法教理者比比皆是，当痛戒之，切要切要！

五、不饮酒

不饮酒者，酒能迷乱人心，坏智慧种，饮之令人颠倒昏狂，妄作非为，故佛制而断之。凡修行者，皆不许饮，并及葱韭薤（音械，小蒜也）蒜五种荤菜，气味臭秽，体不清洁，熟食发淫，生啖增恚，凡修行人，皆不许食，然此一事，未受戒者，饮之食之，皆无罪过；受戒饮食，一层罪过，即是犯佛戒罪。佛已禁制，汝又去犯，故有罪也。

复习与思考题

1. 八正道包含哪些内容？四念处在其中处于何位置？
2. 请详述“身念处”的内容和实践价值？他涵摄了哪些学术领域？
3. 请详述“受念处”的内容和实践价值？他涵摄了哪些学术领域？
4. 请详述“心念处”的内容和实践价值？他涵摄了哪些学术领域？
5. 请详述“法念处”的内容和实践价值？他涵摄了哪些学术领域？

拓展阅读书目

1. 中阿含因品念處經第二(第二小土城誦) 大正藏二六
2. 維摩詰所說經觀眾生品第七
3. 中阿含 箭喻經第十
4. 《从中西互释中挺立：中国哲学与中国文化的新定位》 = Creative renewal of Chinese philosophy / (美)成中英著. -- 北京：中国人民大学出版社，2005
5. 《善的历程(儒家价值体系研究)》 杨国荣 著 上海人民出版社
6. 石峻 楼宇烈等编：《中国佛教思想资料选编》1—3卷，北京：中华书局：1981，1983，1987，1989，1990
7. 【美】哈维尔·亨德瑞克斯著 《情感历程》中央编译出版社 2000年7月第一版

第五章 佛教修持法门（下）：菩萨道——六度

本章教学目的和基本要求：

真正通过破除我执和法执生起慈悲爱心和方便智慧，确立学生在社会中的定位和发挥作用的方式和途径。

学时分配：6 课时

第一节 慈悲爱心（破我执）

绪论 《慈爱经》（METTA - SUTTA）中佛曾说过的话

“愿一切众生皆能快乐而远离不安，愿他们的心满适意。”

“恰如一个母亲会不顾自己的生命去保护自己的独生子，一个修行人当修习自己的无量爱心去爱一切众生。”

“让你无尽的爱心充满整个世界——上方、下方及中间——而没有任何阻碍，没有任何仇恨，没有任何敌意。”

一、“我执”

指关于“我”和实体有的观念，这种观念被认为是一切苦恼的根源，必须破除，才能超脱。因此，要求修行者证悟诸法“皆非实有”、“一切皆空”的道理，由“无我”之空慧彻底断除“我执”，从而摆脱“轮回”之苦。

二、佛教的“无我”论，为现代人的安身立命提供了有益的启示。

1. 现代人精神上最大的痛苦和不幸，大概可归结到一点：即自我的失落。这种自我失落，有来自客观方面的原因，如现代工业高科技的精密、快速、自动，强制地把人们的生活变得紧张、机械、被动、单调乏味，乃至使大多数人失去越来越多的个挺自我本有的种种主动、能动和自由，使人们沦为机器的奴隶等；同时更有来自主观方面的原因，如在当今物质文明高度发展的环境下，许多人沉溺于物欲的追求而不能自拔，甘愿使自己沦为物欲的奴隶。另一方面，现代人精神上最严重的病症则是自我的扩张。

2. 原因归根结底又是人类自己一手造成的。它是与人类对自己价值某种片面认识和追求分不开的。所以，人类如果不能从节制自己的欲望追求入手，不能从盲目逞快自己智能的迷误中觉醒过来，不能把自我放到恰当的位置，或者说不能透过现象之我去把握真正的自我，就不可能从根本上消除现存的、潜伏的种种社会、环境问题，也不可能真正解决自我失落的问题。

三、心中没有爱的人，生命是枯索而无味的。“爱”不只是一个心的状态而已，它也是一种“能力”。

有爱的心灵，是一个和谐愉悦的世界，一切的善法及善功德，也都是由有爱的心灵中生长出来。

闭起眼睛观想自己的爱心充满整个世界，固然是修慈悲观照法的方法之一，但修行人不可忘了一切方法最终的目的是使自己具有爱的能力及人格。当一个人有了爱的人格之后，他会去为众生服务，只是自然。

第二节 方便智慧（破法执）

一、法执

人对“法”的执著，也就是人对自己见解及观念的执著。

二、生命不是一样该去被评价的东西，而是该去被体会的。

先别忙着去批评生命，硬要把它说成一个样子。并没有真的在生命之中见到无常律，见到无我律，而只是听过、读过。许多人不但都以为自己知道这些，而且了解，但这些东西本来就不是复杂的东西，也不是很难了解的。只是大多人都只是了解而已，却并没有真正见到生命的现象是无常的、无我的。这样是不会有佛法真正由慧所生的法喜的。

三、佛法中所谓“见自己本来面目”，根本就不是靠思辨得办的。

它是一种浑然忘我（没有先定好一套价值体系）的“直观”，不须要说什么想什么。要说什么，想什么时，早已不是最起始的本来面目了。

法念处的原则，讲起来很简单，就是看清自己内心中一切层次及层面的思想、观念，及自己对那些思想观念的执著。其要领是看清“事实”，而不是马上去对他们肯定或否定。自己若已去对它们肯定或否定了，就要看清自己已在肯定及否定，而同时也要看出是什么“思想”是这一个肯定或否定背后的困。

四、“方便”与“究竟”

大乘菩萨道的精神，无疑是伟大开阔的，主张站在慈悲的立场去恒顺众生，作一切方便性的调整。但“方便”事实上是比“究竟”更困难，而且很难在历史的沿革中一直不变地维持一个方便立教精神。

事实上，不透过修行人生命中的体证，讲什么“方便”与“究竟”都是没有意义的。再究竟的义理，若不是修行人生命中活生生的体验，会和方便有很大的差别吗？而没有体证的方便，事实上根本就已失去了立场，早已就不能被称作“方便”了。近代不少学佛人，仍对传统颇为执著地站在大小乘对立的立场，研究原始佛教或大乘佛教。较常见的现象就是大乘学人称“小乘”的教说为不究竟。而研究原始教典者就说大乘是后来经过质变的“方便道”，不够纯粹。

应把眼光放远，深入地去了解自己存在的时代。再提出这个时代真正需要的“方便”，去解决现代人切身问题。切不可再把全副注意力放在批判大乘不究竟的方便教上。放着眼前人类的问题不去研究，反而尽量去和“古人”打仗。这种心态，绝非佛教中四谛所阐明的真精神。

第三节 六 度

一、四弘誓愿解析

众生无边誓愿度 烦恼无尽誓愿断
法门无量誓愿学 佛道无上誓愿成

二、圆满此四弘愿，则以六波罗蜜多为主要功夫

(一)布施，(二)持戒，(三)安忍，(四)精进，(五)禅定，(六)般若。

[注] 梵文 Paramita, 译音为波罗蜜多(古译略去“多”字), 义为“度”, 即度到彼岸之意。世间曰“此岸”, 出世间曰“彼岸”。由世间而达到出世间之道, 即为度到彼岸(简称曰度)。

布施内分财施、法施、无畏施三种。人天乘未尝无此行, 然以著相故, 不能脱离世间系缚, 故属此岸。菩萨乘则不住于相而行布施, 故名布施波罗蜜多。以下五者准此名之。

持戒以十善为主, 迹同天乘。

安忍者, 心能隐忍一切难忍之事也, 或译忍辱, 取显著者言之耳。

精进通于一切行愿。

禅定则静中考虑妙相也。

般若则照见一切皆空也。

复习与思考题

1. 菩萨道的核心精神是什么? 包含哪些内容?
2. 佛教在中国的传播中出现了哪些误区? 其具体表现是什么?
3. 我执的特点是什么? 如何破除?
4. 法执的特点是什么? 如何破除?

拓展阅读书目

1. 《阿含经》, 《杂阿含经》, 《中论》(龙树), 《肇论》(僧肇), 《心经》, 《金刚经》, 《法华经》, 《华严经》, 《六祖坛经》的相关章节【发给同学大正藏电子版】
2. 【美】弗洛姆著 《爱的艺术》广西师范大学出版社 2002 年 2 月第一版
3. 【美】卡尔·R·罗杰斯著 《个人形成论》中国人民大学出版社 2004 年 7 月第一版
4. 郑也夫著 《代价论: 一个社会学的新视角》三联书店 1995 年 4 月第一版

第六章 佛教思想与当今人类思潮

本章教学目的和基本要求：要求学生在掌握佛教哲学后能够体察现实生活，能够对影响社会和自身的人类思潮做出反省和洞察。

学时分配：2 课时

绪 论

要复兴佛教，除了要能“温故”，还要能“知新”。了解过去是必须的，但同样重要的是要了解现在。不能了解现在、探入现代人的种种问题，而只是一天到晚在关心“能不能证果”，或“是不是和过去某一个时期的佛教相符合”，事实上就已经不合乎佛教缘起法则的精神了，也不合乎大乘佛教慈悲自在的方便旨趣。

一、民主思想与佛教缘起论

缘起思想可以见到人德有限性和无常性，所以要限制权利。

佛教的‘僧’意：六和合。

二、个人主义 民族主义与佛法的小我实有 大我实有

对照西方教育思想偏重放任的事实谈佛教的教育观：启发式自觉。贪——戒

从民族或宗教作为终极价值的现实谈佛教的文化观：缘生无性。嗔——定。

三、个人自由 人权与佛法的修行

佛法中人是一个完整的人，人是由“六根”、“六尘”、“六识”十八界组成的一个世界，一个人自然有言论、宗教、集会和结社等的自由，“世法平等，无有高下”。

四、西方种种社会学说与佛法的“断见”、“边见”

断见（生发我见、我执）与生死恐惧。爱的中断。

边见（二边、脱离中道智慧增长法执）与文化创造。大脑逻辑终结了身心体察。

复习与思考题

1. 请问你是如何理解民主思想和佛教缘起论关系的？
2. 民族主义思潮是如何兴起的？应该如何看待？
3. 如何理解个人自由？这和佛法的修行矛盾吗？
4. 你如何理解文化创造人、人反过来创造文化的过程？

拓展阅读书目

1. 《政治哲学史》列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编，河北人民出版社，1993年
2. 《西方政治思想史》，约翰·麦克里兰著、彭淮栋译，海南出版社，2003年
3. 《西方政治思想史》，徐大同主编，天津教育出版社，2000年
4. 《自由主义基本理念》，顾肃著，中央编译出版社，2003年
5. 郑也夫著 《城市社会学》中国城市出版社 2002年6月第一版

第七章 传统佛教的现代转化：人间佛教的提倡

本章教学目的和基本要求：让学生了解中国近现代佛教史发展的状况，并且通过阅读经典文献研讨传统佛教的现代转化问题。

学时分配：2 课时

第一节 经典阅读

人生的佛教

太虚法师

按：这是太虚法师 1946 年在镇江一次集会上的讲演。那时正值世界人民反法西斯战争和中国人民抗日战争胜利后不久，从文章中我们仍可感受到当时的时代背景。太虚法师倡导的“人生佛教”，五十年来，一直影响着中国佛教，至今仍具有现实意义。

现在国内与国际所有的人类，经过这次大战的痛苦，大家都希望社会安定，世界和平，而且长远、永久不再受战争的灾难，这是人人普遍的心理！美总统杜鲁门讲：“在今日高度科学发展下，亟须高度的道德配合，重造和平幸福的世界。”因科学发展，制造新式武器，如不以道德运用、驾驭，为害人类实甚，此则非昌明高度道德性的宗教不可。世界三大宗教，以佛教教义博大精深，最适合人类实际生活之道德，足以补科学之偏，息战争之祸，以维持世界的永久和平与幸福。佛教的本质，是平实切近而适合现实人生的，不可以中国流传的习俗习惯来误会佛教是玄虚而渺茫的；于人类现实生活中了解实践，合理化，道德化，就是佛教。所以拟定这“人生的佛教”题目，来和各位平平实地谈谈。

在人类生活中，做到一切思想行为渐渐合理，这就是了解了佛教，也就是实行了佛教。因为佛陀教人持戒修善，息灭烦恼，就在使人类的生活合理化。人类生活中可共同通行之道，便是道德；互相欺诈、淫乱、争夺、杀害，皆是不道德的行为。佛法切实的指导改进，使其互相推诚、仁爱、谦让、扶助，这就是学佛的初步。学佛，并不一定要住寺庙、做和尚、敲木鱼，果能在社会中时时以佛法为轨范，日进于道德化的生活，就是学佛。

若以合理的思想，道德的行为，推动整个的人生向上进步，向上发达，就是菩萨，亦即一般所谓贤人君子；再向上进步到最高一层，就是佛，亦即一般所谓大圣人。故佛菩萨，并不是离奇古怪的、神秘的，而是人类生活向上进步的圣贤。

佛教，并不脱离世间一切因果法则及物质环境，所以不单是精神的；也不是专为念经拜忏超度鬼灵的，所以不单是死后的。在整个人类社会，改善人生的生活行为，使合理化、道德化，不断的向上进步，这才是佛教的真相。

人生的解释：狭义说，是人类整个的生活；广义说，人是人类，生是九法界的众生。人类是九法界一切众生的中枢，一念向下便为四恶趣等，一念向上便为天及三乘等，故人类可为九法界众生的总代表，也就是九法界众生的转折点。

全宇宙的一切存在，尽是众缘所生，由于因缘和合关系相续，流行为宇宙间一切存在的事物。一切存在中，有一部分是有情众生；这一切有情众生，是指具有情感意识的地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人及天等。众生中的人，是众生中具有聪明才智的一种，故谚曰：“人为万物之灵”。因为它太灵活，所以向上也容易，向下也容易，人做得不好就可以堕下，做得好就可以向上。若不能向上，总要保持为人之道，勿使堕落才好！

人生，不论古今中外的宗教贤哲，总是教人为善，与人为善，向上进步以养成完美的人格；增益人类共同的生活，以求安乐、和平。佛教于充实人生道德，极为注重，人生佛教尤以此为基础。

依佛教进修，更可由人生进升三界诸天，以及于出世三乘的罗汉、辟支佛、菩萨。即所谓依五戒进修十善、四禅、八定而生天，观四谛而成罗汉，悟十二因缘而成辟支佛，修六度万行而为菩萨。再由天及三乘加功进行，成大菩萨，以大愿大悲，遍一切世界普度众生，即成为遍在三乘六趣的大菩萨。由大菩萨积功累德，福慧圆满，乃证尽善尽美正等正觉的佛果。所谓佛果，即以全宇宙、尽虚空、遍法界究竟清净为身，也就是人生烦恼痛苦完全消灭，至于最合理最道德的和平安乐的境界。

由此以观：由人向下为一切有情众生，由人向上为天及三乘、菩萨、佛。上下总依人生为转依，可见人生之重要性。我们应依佛的教法，在人类生活中，把一切思想行为合理化、道德化、佛法化，渐渐向上进步，由学菩萨以至成佛，才是人生最大的意义与价值。

佛教，狭义说，佛是释迦牟尼佛，教是释迦佛所说三藏十二部的学理，故亦曰“佛学”。广义说，一切众生皆是佛，一切世间人及众生的思想行为、精神物质、正报依报的一切，总不出佛说的因果法则，故亦曰“佛法”。所以，普泛言之，佛教是一切众生所依的佛教；切近言之，就是“人生的佛教”。今天感谢各位冒暑开会，即以此略为贡献！

第二节 二十世纪以来的世界宗教发展和佛教未来

一、基本特点

第一，信仰者人数继续增长

根据英国《国际基督教传教公报》1998年第一期发布的统计数字，从1990年到1997年，全世界人口总数从53亿增加到59亿，信教人数从42亿增加到47.8亿，占总人口比例的81%。其中基督徒从17.6亿增加到19.9亿，穆斯林从9.35亿增加到11.54亿，佛教徒从3.23亿增加到3.28亿。

第二，宗教门类十分繁杂

第三，宗教的兴盛情况与经济发达程度、科学昌明程度并不成反比

第四，宗教与社会的关联紧密而复杂，对当代世界和社会的影响巨大（各宗教对社会的影响；宗教之间的关系、政教关系等对社会的影响）

二、当代宗教发展的特点

世界宗教呈现世俗化、公民化、现代化趋势

世界宗教的多元化、本土化、普世化倾向

世界宗教中的极端主义、原教旨主义、价值干涉和反主流文化等动向

三、新兴宗教

随着社会的发展，19世纪中后期产生的在教义上、仪式上都与传统宗教有根本不同的宗教团体和宗教运动，称之为新兴宗教。美国cult辞典列了4000多种，且每天还有出现，还有未列的。宽松开放的宗教环境和动荡不宁的社会局面是新兴宗教生长最有利的社会生态环境。

对新兴宗教的理论分析和成员结构、成因的探讨。

四、佛教未来发展

（甲）世间的众生，不论甚么身份，必含有许多不易肃清的积习。

（乙）修习一种三昧，恒仗真理的活力支持，渐渐地发展它清净种性。

（丙）所修的清净种性与本有的杂染积习，矛盾地互相抵抗或奋斗。

（丁）种性力量渐增，到了能够克服积习时，三昧便有成就希望。

（戊）三昧将成时，真理飞跃地开显，直至突现一种合理的、清净的、常住的真实妙境乃告

一段落。

洞明这些规律，便知被称不可思议的佛法，原来可用辩证的方式，作有条理地、非神秘地、科学化地探讨的、灵活莫比、应用无穷的真理。这个真理，在佛学或称真如，或称法界，或称佛性，或称法身，乃至种种别名，只是各明一义。然非一参便了，必须在在在“实践”作紧密的联系：一方面对真理极力参究，一方面对积习极力奋斗，自强不息地痛下苦功，才能具体地逐步证明这种融融煦煦的、惺惺寂寂的、非常非断的、不取不舍的、乃至无量无边文字言说比况不尽的实际特性。若徒凭脑力思维，纵能觉得头头是道，圆融无碍，不过是哲学的“观念”，与黑格尔所谓“理念”之类同归空泛。

相关教学环节：经典阅读文献提前一节课发给大家，同时安排主讲同学两位、主评同学两位；课堂发言后，大家围绕他们的发言讨论，并在此基础上放映老师收藏的一些近代佛教发展的资料短片，最后老师提问，总结。

复习与思考题

1. 人间佛教的提倡在传统佛教的现代转化过程中起到了什么作用？
2. 人间佛教的要义包括哪些内容？与传统佛教义理有何关系？
3. 在 20 世纪条件下，如何理解人们的信仰追求？佛教在其间能够起到什么作用？

拓展阅读书目

1. 大乘起信论 1 卷，梁真谛译，大正藏第 32 册
2. 注维摩诘所说经 10 卷，后秦僧肇等注，上海古籍 1990 年版
3. 《摄大乘论疏》王恩洋著 福建莆田广化寺印
4. 《现代佛教学术丛刊》若干册 张曼涛主编 大乘文化出版社 1978 年版
5. 《中国佛教与人文精神》楼宇烈著 宗教文化出版社 2003 年 10 月第一版
6. 《杨仁山集》《欧阳竟无集》《太虚集》《周叔迦集》《圆瑛集》《胡适集》《章太炎集》《杨度集》《印顺集》黄夏年主编 中国社会科学出版社 1995 年第一版
7. 《吕澂佛学思想论集》（共五册）齐鲁书社 1991 年 7 月版
8. 《唯识三十颂讲记》于凌波著 李炳南居士纪念文献基金会 1988 年 7 月第一版

第八章 在误区和经验中探寻：佛教哲学的现代价值（讨论）

本章教学目的和基本要求：让学生了解中国佛学发展传承过程中出现的神秘主义和玄学化倾向的两个误区及其不良影响；并引导学生思考如何发挥佛教哲学的现代价值。

学时分配：2 课时

一、两大误区神秘主义与玄学化

第一是不了解自己而在讲空、无常、无我等道理的，往往就是佛法玄学化的表现。

第二神秘主义心态意味着一个心灵对人生及宇宙中种种不可了知现象的一种回应。一旦精神陷入神秘主义之中，慧眼就被遮障了，人也会变得较不灵活而失去了敏锐的观察力。

二、佛教在未来发展所面临的若干问题

文革结束之后，中国佛教有二个转折阶段：第一个是 1978 年中共十一届三中全会在宗教问题上的拨乱反正，结束了中国无法无天的局面，无法者，社会主义法制受到破坏；无天者，缺乏真正的宗教精神，失去了社会的精神生态平衡。第二个是 1992 年邓小平南巡讲话后，全国转入市场经济。前一个转折，为佛教从一片废墟中恢复提供了政策上的保障；后一个转折，则为佛教在下个世纪的全面复兴提供了根本的社会基础。从政企合一的计划经济转向市场经济，有一个几十年的阵痛期。这期间价值失范，利益重组，宗教的作用日益发挥，成功者和失落者，都会到宗教中去寻求慰藉。以书刊出版为例，现在图书市场普遍萎缩，唯有股票、色情、宗教三大类行情看好。这三类书相生相克、共存共荣的局面，现在已初见端倪。宗教的必然复兴是不以任何人的主观意志为转移的客观事实，问题在于：在中国已有二千年历史、几乎成为中国固有文化组成部分的佛教如何在这场宗教复兴运动中抓住机遇。

第一、随着封建社会的解体，儒教已从政教合一的国教地位退出，恢复了儒学的人文思想原貌，佛教在原儒道佛三教关系中的屈辱地位已不复存在。如果说历史上的中国佛教是印度宗教和中国宗教二大河系汇流的产物，那么今天的佛教则是全方位地面临着世界三大宗教河系冲撞融汇的问题。在同一政教环境下，佛教面临着强大对手是基督教和五花八门的外道会门。当基督教以其狂热的信仰热忱、团契精神和廉价的经济开销进军农村内地时，佛教依然是姜太公钓鱼，愿者上钩，并以越演越烈的商品化礼仪，把自己封闭在一个狭小的天地。

第二、中国在走向现代化，工业文明在推动佛教传播的同时，也会带来世俗化的弊病。据我看来，随着法制建设，对佛教在政治上压制的极左做法对佛教的负面影响的比重正在下降；而在经济上利用佛教的极右做法对佛教的负面影响的比重正在上升。本世纪末下世纪初，土豪劣绅对寺产巧取豪夺，将成为一个非常严重的问题，而它对佛教的破坏将是致命的。政治上的弹压，只能激发佛教徒的护教热忱和敌忾心；经济上的腐蚀，毁掉的就不是代人了。中国佛教在历史上就是从城市走向农村才有广阔的发展天地，现在依然如此。目前佛教不过是在大城市和旅游线上保有观光性的寺院，农村却是神汉巫婆的天下。中国佛教宗教精神的复苏，唯有向广大农村传播才能使佛教返朴归真。中国佛教学术研究的振兴，唯有从大专青年的培养（包括佛学院中的优秀学僧）入手才能提高佛教的文化品味。

第三、佛教如何在信仰、社会、文化三大层圈中保持均衡发展。这里有很多操作层面的问题，比如，确保佛教自内证的实践品格须有权威的评价系统，新型佛教教育有助于统一教团的形成，等等。但有三个根本性的理论问题有待讨论：

1、关于宗教的“五性论”，是在肯定宗教必然消亡的前提下，承认宗教具有长期性、复杂性、群众性、民族性和国际性，这固然比原来占统治地位的“鸦片论”前进了一步，但由于这一理论的

多义性，各界人士皆可据此得出合乎自己需要的解释。

2、关于宗教的“适应论”，即宗教必须适应中国社会的政治、经济和民俗习惯，在这一理论支配下，宗教的正面作用似乎多集中在国际交往和旅游观光上，而宗教批判现实、化世导俗功能则被忽略了。

3、关于宗教的“文化论”，由上述二个理论所制约，有些佛教界和学术界人士避开宗教的信仰层圈和政教关系等敏感问题，推出“宗教是一种文化”的口号，仅在宗教的文化层圈中做文章，模糊了佛教的宗教品格。

对上述问题，纵然现阶段还不能完全解决，但教内外的知识分子对此作前瞻性的研究，却是刻不容缓的了。

佛教在中国已有二千年历史，今后，只有还有人类存在，佛教就将继续存在下去。佛教在过去就经历了种种波折和苦难，现在和未来也不会一帆风顺。佛教在未来如何发展，现在无法预料，但可以从修证、见地和行愿三方面努力：修证上，回到释迦牟尼，以四谛、三学、三法印作为根本标准，不能篡改出离解脱这一佛法的根本宗旨。在见地上，充分肯定中国佛学对印度佛学的创造性发展，中国佛教只有保持自己的民族特点，才能真正走向世界。在行愿上，强化理想主义的色彩，突出菩萨精神的“悲”字：上求菩提，虽不能至，心向往之；下化众生，虽知不可，勉而为之。

相关教学环节：如果有课堂讨论或者实验、上机等，请简要说明或叙述过程。整个课程不能没有教学环节，但不一定为章都有。

复习与思考题

1. 佛教哲学的现代价值何在？请谈谈你的看法。
2. 佛学传承过程中是如何出现神秘主义倾向的？你如何看待这一现象？
3. 佛学传承过程中是如何出现玄学化倾向的？你如何看待这一现象？

拓展阅读书目

1. 《中国现代学术经典 太虚卷》刘梦溪主编 河北教育出版社 1996.12 第一版
2. 《期望中国：中西哲学文化比较》 / (美)郝大维(David L.Hall)，(美)安乐哲(Roger T.Ames)著；施忠连等翻译 上海：学林出版社，2005
3. 《儒家传统的现代转化：杜维明新儒学论著辑要》 / 杜维明著；岳华编 北京：中国广播电视出版社，1992.5.
4. 《中国近三百年学术史》钱穆著 中华书局 1986年
5. 《对话：儒释道与基督教》何光沪、许志伟主编 社会科学文献出版社 1998年7月第一版
6. 《禅风禅骨》铃木大拙著 中国青年 1989年版
7. 《通向禅学之路》铃木大拙著 上海古籍 1989年版

《现代新儒学研究》教学大纲

单 纯 编写

目 录

前 言.....	379
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	379
二、本课程的教学目的和基本要求.....	379
三、本课程的主要内容及学时分配.....	379
第一章 序论：现代新儒学的基本概念及其主要代表人物.....	381
教学目的和要求.....	381
主要内容.....	381
第一节 针对新儒学提出的问题.....	381
第二节 现代新儒学的主要人物及其历史划分.....	381
第三节 现代新儒学产生的历史背景.....	381
复习与思考题.....	381
拓展阅读书目.....	382
第二章 五四运动时的儒家代表：梁漱溟（上）.....	383
教学目的和要求.....	383
主要内容.....	383
第一节 梁漱溟的儒学背景.....	383
第二节 梁漱溟对新文化运动的态度.....	383
第三章 五四运动时的儒家代表：梁漱溟（下）.....	384
教学目的和要求.....	384
主要内容.....	384
第三节 梁漱溟论孔子及对儒家的新阐释.....	384
第四节 梁漱溟的文化保守主义.....	384
复习与思考题.....	384
拓展阅读书目.....	384
第四章 新理性主义传统：金岳霖（上）.....	386
教学目的和要求.....	386
主要内容.....	386
第一节 《论道》的哲学体系：道、式、能.....	386
第二节 共相与殊相.....	386
第三节 性与尽性.....	386
第五章 新理性主义传统：金岳霖（下）.....	387
教学目的和要求.....	387
主要内容.....	387
第四节 理与命.....	387
第五节 宇宙生成论：无极而太极.....	387
第六节 宇宙观与人生观.....	387
复习与思考题.....	388
拓展阅读书目.....	388
第六章 新理性主义传统：冯友兰（上）.....	389
教学目的和要求.....	389

主要内容.....	389
第一节 新理学与程朱理学.....	389
第二节 新理学的本体论.....	389
第七章 新理性主义传统：冯友兰（中）.....	390
教学目的和要求.....	390
主要内容.....	390
第三节 新理学的政治思想.....	390
第四节 新理学的历史观.....	390
第五节 新理学的文艺观.....	391
第八章 新理性主义传统：冯友兰（下）.....	392
教学目的和要求.....	392
主要内容.....	392
第六节 新理学的方法论.....	392
第七节 新理学的人生境界论.....	392
第八节 新理学与西学.....	392
第九节 新理学与心学.....	393
复习与思考题.....	393
拓展阅读书目.....	393
第九章 新心学的传统：熊十力（上）.....	394
教学目的和要求.....	394
主要内容.....	394
第一节 熊十力的佛学思想与其宇宙论.....	394
第十章 新心学的传统：熊十力（中）.....	395
教学目的和要求.....	395
主要内容.....	395
第二节 熊十力与周易哲学.....	395
第十一章 新心学的传统：熊十力（下）.....	396
教学目的和要求.....	396
主要内容.....	396
第三节 熊十力的人生论.....	396
复习与思考题.....	396
拓展阅读书目.....	396
第十二章 新心学的传统：贺麟（上）.....	398
教学目的和要求.....	398
主要内容.....	398
第一节 贺麟对待“中西体用”的态度.....	398
第二节 心理合一.....	398
第三节 自然的知行合一论.....	398
第十三章 新心学的传统：贺麟（下）.....	399
教学目的和要求.....	399
主要内容.....	399
第四节 直觉法与辩证法.....	399
第五节 对儒家伦理的新解释.....	399

复习与思考题.....	399
拓展阅读书目.....	399
第十四章 新心学的传统：唐君毅（上）	401
教学目的和要求.....	401
主要内容.....	401
第一节 心灵与境界的形而上学.....	401
第二节 人生哲学.....	401
第十五章 新心学的传统：唐君毅（下）	402
教学目的和要求.....	402
主要内容.....	402
第三节 道德哲学.....	402
第四节 文化哲学.....	402
复习与思考题.....	403
拓展阅读书目.....	403
第十六章 新心学传统的殿军：牟宗三（上）	404
教学目的和要求.....	404
主要内容.....	404
第一节 道德的形上学.....	404
第二节 自我坎陷说.....	404
第十七章 新心学传统的殿军：牟宗三（中）	405
教学目的和要求.....	405
主要内容.....	405
第三节 论中国文化的特征.....	405
第四节 论中国文化的得失.....	405
第十八章 新心学传统的殿军：牟宗三（下）	407
教学目的和要求.....	407
主要内容.....	407
第五节 论第一期儒学.....	407
第六节 论第二期儒学.....	407
第七节 论儒学第三期之发展.....	408
复习与思考题.....	408
拓展阅读书目.....	408

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业本科生的专业选修课之一。

编写目的：便于学生简明了解本课程的教学内容，所应掌握的基本原理和知识点，以及学习本课程内容所要掌握的基本问题和阅读书目。

课程简介：现代新儒学研究是当前中国哲学界研究的热点问题之一。自 70 年代以来，一些海外和台港地区学者明确使用“新儒学”概念来指称“五四”以来某些以弘扬儒学为职志的学人。这些人包括：梁漱溟、金岳霖、冯友兰、熊十力、贺麟、唐君毅、牟宗三。本课程计划通过对这些人物的思想的讲解，既体现新儒学与中国传统哲学的联系，又指出它借鉴佛教、西方哲学、宗教和社会学而创新发展中国传统儒学，使其继续保持学术生命力的艰难探索进程。通过对现代新儒学的学习，使同学们了解儒家哲学的基本特征——兼容并蓄的开阔胸襟和旧邦新命的责任意识。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：儒家学派是中国传统文化的主流，它在发展过程中经历了两次巨大的变革，一次是在宋代和明代，俗称“宋明儒学”；一次是在现代，通称“现代新儒学”。“现代新儒学”的主要内涵是延续了宋明时期的两个大的传统，一是程朱理学的现代创新——以冯友兰、金岳霖为代表的新儒学理性主义；一是陆王心学的现代创新——贺麟、熊十力及其海外的传人为代表的新心学。通过对现代儒学这两大流派的介绍和分析，使同学们理解中国传统文化在中西会通的时代是如何借鉴西学、佛学和道家而开创出自己的新的思想体系、创造性地继承和阐扬自己民族文化的精髓的。新儒学是中国哲学家扬弃和创新自己思想文化遗产的一种学术成就，是全球化时代有别于西方哲学和宗教的另一种独具特色的民族文化类型。

基本要求：要求同学们选择两本代表现代新儒学人物思想的著作作为专题课的背景知识来阅读，如冯友兰的《新原人》和牟宗三的《道德的理想主义》或者其他有关他们的研究著作。对于理学和心学的宇宙观、方法论和人生论有一个大体的了解。通过中国哲学辞典或者网络上的人名及其相关研究的搜索、浏览，熟悉每一个新儒学代表人物的背景和大致学术思想，然后精读教师选编的课堂教材，做出读书自学笔记，准备好课堂上的提问和讨论。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

- 第一章 新儒学序论（2 学时）
- 第二章 五四运动的儒家代表：梁漱溟（上）（2 学时）
- 第三章 五四运动的儒家代表：梁漱溟（下）（2 学时）
- 第四章 新理性主义传统：金岳霖（上）（2 学时）
- 第五章 新理性主义传统：金岳霖（下）（2 学时）
- 第六章 新理性主义传统：冯友兰（上）（2 学时）
- 第七章 新理性主义传统：冯友兰（中）（2 学时）
- 第八章 新理性主义传统：冯友兰（下）（2 学时）
- 第九章 新心学的传统：熊十力（上）（2 学时）
- 第十章 新心学的传统：熊十力（中）（2 学时）
- 第十一章 新心学的传统：熊十力（下）（2 学时）

- 第十二章 新心学的传统：贺麟（上）（2学时）
- 第十三章 新心学的传统：贺麟（下）（2学时）
- 第十四章 新心学的传统：唐君毅（上）（2学时）
- 第十五章 新心学的传统：唐君毅（下）（2学时）
- 第十六章 新心学的殿军：牟宗三（上）（2学时）
- 第十七章 新心学的殿军：牟宗三（中）（2学时）
- 第十八章 新心学的殿军：牟宗三（下）（2学时）

第一章 序论：现代新儒学的基本概念及其主要代表人物

教学目的和要求

通过讲授和课堂讨论，使学生对于新儒学作为一种更新了的传统儒家文化有一个基本的了解，并大体上知道新儒学的主要代表人物及其核心的学术思想。

主要内容

新儒学的产生与发展，其主要代表人物的生平及其学术思想的概述，新儒学与宋明理学、西方文化及中国当代社会之间的关系。介绍研究新儒学的方法，即运用马克思主义的立场、观点和方法，对新儒学做出实事求是的分析和评论。

学时分配：2 学时

第一节 针对新儒学提出的问题

儒家文化传统和现代生活能否协调？儒学对现代化是只能起消极阻碍作用，还是也能起到一定的积极作用，甚至认为它就是中国和东亚现代化的指导思想和理论基础？传统儒学经过“批判地继承”和“创造地发展”之后，能否开出民主、科学的现代化事业来而获得“第三期发展”之光明前途？这是自 20 世纪 70 年代以来人们对现代新儒家的学术思想所提出的问题，由此而引发出新儒学产生的背景和主要代表人物等的相关问题。

第二节 现代新儒学的主要人物及其历史划分

现代新儒学始创于“五四”运动时期，先后出现了三代人物。第一代人物包括梁漱溟、熊十力、金岳霖、冯友兰、张君勱和贺麟；第二代主要是指熊十力在海外的弟子和学生，如牟宗三、徐复观、唐君毅等人；第三代则是海外第二代儒家人物的再传弟子，即在西方各大学任教的杜维明、余英时、刘述先等，不过关于“第三代新儒学”人物有许多争论，故暂不讨论。

第三节 现代新儒学产生的历史背景

催生新儒学的历史背景是围绕“五四”运动前后的几大思想流派。这些思想流派有胡适倡导的资产阶级自由派；李大钊、陈独秀倡导的马克思主义学派；梁启超和梁漱溟倡导的文化保守主义。这三派思想家都有救亡图存的强烈的爱国主义激情，都力图向西方寻找真理，来解决中国社会、经济、政治、文化的现实出路问题，而又都想避免已经暴露出来的西方文明的弊端。他们之间的分歧和冲突推动了中国历史的进程，这三派思想共同构成了“五四”运动时期中国启蒙的文化内涵，现代新儒学也在这种历史的思想激荡中应运而生了。

相关教学环节：课堂上组织同学讨论，请他们谈谈对当代儒学思想的基本认识以及他们对此课程的期待，自己对相关问题的初步思考，对教师和大纲有什么具体要求。教师在课堂上可以简单介绍自己的研究经验。

复习与思考题

1. 新儒学的代表人物划分的历史和思想标准是什么？

2. 西方文化何以能够刺激起人们针对新儒家所提出的问题？
3. 新儒学中理学派的思想特征。
4. 新儒学中心学派的思想特征。
5. 新理学与新心学的比较。

拓展阅读书目

1. “代序：现代新儒学的发展历程”——《现代新儒家学案》（上），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第1次印刷。第3至第52页。
2. 蔡仁厚：“当代儒家的学术贡献及其文化功能之省察”——《儒家思想的现代诠释》，李明辉主编，台湾中央研究院文哲研究所出版，1997年10月出版，1997年10月第一次印刷。第11至第30页。
3. “代序：新儒学与中华文化活精神”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第1至第12页。
4. “绪论”——《中国现代哲学史》，冯友兰著，香港中华书局1992年7月第1版，1992年7月第一次印刷。第2至第12页。
5. “引言 现代中的传统：‘中国哲学’与‘哲学在中国’”——《现代中国哲学的追寻》，陈来著，人民出版社2001年10月第1版，2001年10月第一次印刷。第1至19页。

第二章 五四运动时的儒家代表：梁漱溟（上）

教学目的和要求

通过讲授和课堂讨论，使学生对于五四运动时代的历史背景和梁漱溟所关心文化问题，他的主要学术活动和社会实践有基本的理解。

主要内容

梁漱溟所面临的文化冲突，他所理解的中西印三种文化的基本特征，他对这些文化特征的评价，他所阐述的儒家的理想主义以及传统儒家对当代中国文化所可能产生的贡献。

学时分配：2 学时

第一节 梁漱溟的儒学背景

梁漱溟（1893-1988）广西桂林人，生于官僚家庭，从青年时期开始从事哲学创作。“五四”运动之前蔡元培任北京大学校长，因赏识梁漱溟的一篇学术论文而破格聘请他到哲学系授课。当时新文化运动已经在北京大学开始，对于各种学术问题，特别是关于文化的问题，各家各派讨论热烈。梁漱溟作为其中的一家，积极参加讨论。1924 年辞职离开北京大学，将更多精力转入社会活动，主张“乡村自治”，主办“村治学院”，主编《村治月刊》。著有《东西文化及其哲学》、《印度哲学概论》、《中国文化要义》及《人心与人生》等，其中的代表作是《东西文化及其哲学》。

第二节 梁漱溟对新文化运动的态度

梁漱溟对于新文化运动的态度基本是同情的，但对于其极端的主张他又有所保留。他说，自从中国认真地向西方学习以来的一个大进步，是经过多年的摸索，最后算是知道了问题之所在，摸着一条正路了。梁漱溟对于中西文化的优劣处做出了比较，以说明他对于新文化运动的态度：宗教问题实为中西文化的分水岭。中国古代社会，与希腊罗马古代社会，彼此原都不相远底，但西洋继此而有的文化发展，则以伟大宗教若基督教作中心；中国却以非宗教底周孔教化作中心。从此两方社会构造演化不同，悉决于此。

第三章 五四运动时的儒家代表：梁漱溟（下）

教学目的和要求

通过讲授和课堂讨论，使学生对于五四运动时代的历史背景和梁漱溟所关心文化问题，他的主要学术活动和社会实践有基本的理解。

主要内容

梁漱溟所面临的文化冲突，他所理解的中西印三种文化的基本特征，他对这些文化特征的评价，他所阐述的儒家的理想主义以及传统儒家对当代中国文化所可能产生的贡献。

学时分配：2 学时

第三节 梁漱溟论孔子及对儒家的新阐释

新文化运动对于孔子和儒家思想是完全否定的，所谓“打倒孔家店”。梁漱溟对于这种激烈的社会批判颇不以为然。他认为，当时的批判都是指中国的社会制度和儒家的伦理道德说的，都属于儒家思想的表皮。而儒家的核心价值并不在此，倒是在于儒家的中心思想是一种人生态度和生活方式。他认为，孔子从儒家最早的形而上学体系《周易》里寻找到了一种永恒的人生理想和价值标准，这就是“仁”。因为“仁”是一种直觉性质的生活智慧，所以是人所必须依赖的，不会因为时代的变迁而失去其价值。

第四节 梁漱溟的文化保守主义

梁漱溟根据自己的文化观总结出了人类历史进程中的三种文化类型：一是希腊罗马文化，一是中华文化，一是印度文化。希腊罗马文化是外向物欲性的，它强调征服和索取；中国文化是调和中庸的，它强调随遇而安；印度文化是消极虚无的，它主张放弃一切外在的物欲，归复内心的宁静。他认为中国和印度的文化是“早熟”性质的文化，因为这两个民族所出的天才太大了，他们看得太远了，于是过早地提出了他们的人生态度和生活方式。世界未来的文化就是中国文化的复兴，就像希腊文化在近代西方的复兴那样，但是，在中国文化复兴之后将是印度文化的复兴。这种观点对于向现代西方社会的“民主和科学”学习的中国社会来说，是属于文化保守主义的。

复习与思考题

1. 梁漱溟对孔子思想的新解释述评。
2. 梁漱溟对希腊罗马、中国和印度三种类型的文化判断的意义与局限。
3. 梁漱溟对新文化运动的态度述评。
4. 梁漱溟对宗教问题的一般性认识。
5. 怎样理解梁漱溟在新儒家中的地位？

拓展阅读书目

1. “梁漱溟学案”——《现代新儒家学案》（上），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第1次印刷。正文第5至第160页。
2. 杨贞德：“论梁漱溟文化保守主义中的历史观”——《儒家思想的现代诠释》，李明辉主

编，台湾中央研究院文哲研究所出版，1997年10月出版，1997年10月第一次印刷。第207至第266页。

3. “第四章 美国学者对新儒家的评论：论梁漱溟”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第77至第88页。

4. “第四章：新文化运动的右翼—胡适、梁漱溟”——《中国现代哲学史》，冯友兰著，香港中华书局1992年7月第1版，1992年7月第一次印刷。第83至第98页。

5. “第2章：梁漱溟的《中国文化要义》与马克斯·韦伯的中国文化观”——《现代中国哲学的追寻》，陈来著，人民出版社2001年10月第1版，2001年10月第一次印刷。第41至69页。

第四章 新理性主义传统：金岳霖（上）

教学目的和要求

通过阅读和课堂讲解使学生建构哲学本体论的一些基本概念，如经验现象与超验的本体之间的逻辑转换关系，培养学生进行概念思维的兴趣。

主要内容

金岳霖是新儒家中运用西方的逻辑分析方法建构自己独立的哲学体系的主要人物。他所运用的逻辑概念主要是西方逻辑经验主义一派的，但是其根本的旨趣是要从中国儒家和道家的理性主义传统中寻找资源，建构起中国特色的新理性主义哲学。

学时分配：2 学时

第一节 《论道》的哲学体系：道、式、能

《论道》是金岳霖哲学体系的代表作，以解释宇宙本体论的重要架构。其中有三个主要概念：道、式和能。这三个概念并不是平行的。道的解释是：“道是式一能”；“道有‘有’，曰式曰能。”这是在宇宙生成论的框架里将道列为最上位的概念或最高的境界，其中“道”指哲学意义上的宇宙及哲学家对于宇宙的理解。哲学家的“宇宙”是“全”，是一个整体观念的表述，它不仅是物理学意义上的时空架子，而且还是逻辑意义上的、包含时空在内的一切。

第二节 共相与殊相

共相是个体化的可能，殊相是个体化的可能的各个体。普通所谓共相是各个个体所表现的、共同的、普遍的“相”：或从文字方面着想，相对于个体，共相是谓词所能传达的情形；例如“红”是各种红颜色的物体所表现出的可观察现象，“四方”是所有四方体的物体所表现的现象等。共相可以分为已经实现的和潜在的物体的品质这两种大类。殊相是与共相相对待的实物，它们一方面具有共相的品质，另一方面又以确定的个体形态表现出来。例如具有“高”的共相的“乔木”，具有“红”的共相的“红旗”等。

第三节 性与尽性

性是宋儒理学中对于“共相”的表述，一现实可能的个体尽其性是那些个体达到那一现实可能的道。性可以有宽泛和狭窄两种理解：宽泛的理解是物体的品质，狭窄的理解是物体已经呈现的特性，即属性与主性之合，称为事物的“性质”。例如，人是理性的动物，就包含“理性”和“动物性”，他的主性是理性，他的属性是动物性。尽性则是指人物或事物将属于自己的性质和谐地、完全地表现出来。

第五章 新理性主义传统：金岳霖（下）

教学目的和要求

通过阅读和课堂讲解使学生建构哲学本体论的一些基本概念，如经验现象与超验的本体之间的逻辑转换关系，培养学生进行概念思维的兴趣。

主要内容

金岳霖是新儒家中运用西方的逻辑分析方法建构自己独立的哲学体系的主要人物。他所运用的逻辑概念主要是西方逻辑经验主义一派的，但是其根本的旨趣是要从中国儒家和道家的理性主义传统中寻找资源，建构起中国特色的新理性主义哲学。

学时分配：2 学时

第四节 理与命

“理”本来是宋明儒学的一个重要概念，金岳霖在这里提出的理是与“几”相关联的。“几”是“能之即出即入”，是一种事物呈现的可能性。所谓“几者动之微，吉之先见者也。”金岳霖解释说：“有理几，有势几。自能之即出入于可能而言为理几；自能之即出入于个体的殊相而言之几为势几。”理与势可再细分为“理数和势数”，这样就可以联系到“命”了。“自能之会出入于可能而言之数为理数，自能之会出入于个体的殊相而言之数为势数。”“理数”是“可能”；“势数”是个体化的现实。个体的事物的变动和呈现都有其必然性，这就是“命”，即事物发展的必然性“命运”。总括理与命而言是：理有固然，势无必至。

第五节 宇宙生成论：无极而太极

宇宙生成的核心概念是“道”，由“道”的运动变化而形成宇宙。“道无始，无始的极为无极。”因此，“道无始，所谓无始就是说无论把任何有量时间以为道的始，总在此时间之前的道：或者说从任何现在算起，把有量时间往上推，推得无论如何的久，总推不到最初有道的时候。……这极是极限的极，是达不到的极。”“道虽无有量的始，而有无量地推上去的极限。我们把这个极限叫做无极。”宇宙生成的可能性与实际过程是，“道无终，无终的极为太极。”“太极为未达，就其可达而言之，虽未达而仍可言。”“自有意志的个体而言之，太极为综合的绝对的目标。”“太极为极，就其为极而言之，太极非式而近乎式。”“居式由能，无极而太极。”“无极而太极，理势各得其全。”“就此全而言之，无极而太极为宇宙。”

第六节 宇宙观与人生观

宇宙观与知识论不同，知识论可以是绝对客观的、孤立的，但是宇宙观一定要涉及形而上学的本体论，即元学。元学自然要与研究者的人生态度联系起来。“研究知识论我可以站在知识论的对象范围之外，我可以暂时忘记我是人，凡问题之直接牵涉到人者我可以用冷静的态度去研究它，片面地忘记我是人适所以冷静我的态度。研究元学则不然，我虽可以忘记我是人，而我不能忘记‘天地与我并生，万物与我为一’，我不仅在研究对象上求理智的了解，而且在研究地结果上求情感的满足。”

复习与思考题

1. 道、式、能的基本内涵是什么？
2. 哲学的宇宙观与科学的宇宙观有什么区别？
3. 理与命的关系是什么？
4. “无极而太极”体现了金岳霖宇宙论的什么特色？
5. 金岳霖哲学体系中的人生论的特征是什么？

拓展阅读书目

1. “第 8 章 中国哲学近代化时代中的理学（上）——金岳霖的哲学体系”——《中国现代哲学史》，冯友兰著，香港中华书局 1992 年 7 月第 1 版，1992 年 7 月第一次印刷。第 180 至第 204 页。
2. “第 4 章 第 5 节：金岳霖：‘以经验之所得还治经验’”——《中国近代哲学的革命进程》，冯契 著，上海人民出版社 1989 年 8 月第 1 版，1989 年 8 月第一次印刷。第 460 至 485 页。

第六章 新理性主义传统：冯友兰（上）

教学目的和要求

了解冯友兰的新理学体系的宇宙论、知识论与人生论之间的关系，认识新理学体系中“四境界说”的特殊意义。

主要内容

冯友兰借鉴西方正统的理性主义及新实在论的方法，深化了儒家程朱理学的哲学意蕴，创建了具有当代中国特色的新哲学体系。这个东西合璧、古今相通的哲学体系既表现于冯友兰的“贞元六书”之中，也表现于他独创的三部“中国哲学史”之中。

学时分配：2 学时

第一节 新理学与程朱理学

程朱理学是宋代大儒程颐与朱熹创建的新儒学体系，它是在吸取了佛教和道教的思想体系之后所创新而成的儒家新哲学体系，以“理”为本体论的核心概念代替了先秦儒家孔子以“仁”为本体论的核心概念，其宇宙论解释的范围是在人的社会关系之外而及整个的自然世界。冯友兰的新理学则是“接着”程朱理学讲的，而不是“照着”程朱理学讲的，所以有所创新，即在引进了西方哲学的理想主义传统之后，对程朱理学的一次思想革命。

第二节 新理学的本体论

新理学的本体论是建立在其创新的宇宙论基础之上的。它提出以“理”、“气”、“道体”、“大全”四个核心概念，有机地解释哲学的宇宙观，其中“理”是新理学的宇宙论的本体，其在术语和形式上与宋代的程朱理学没有什么不同，但是其方法和框架都比程朱理学更新颖、更恢宏。它辨别清楚了科学的宇宙生成论与哲学的宇宙本体论之间的异同。

第七章 新理性主义传统：冯友兰（中）

教学目的和要求

了解冯友兰的新理学体系的宇宙论、知识论与人生论之间的关系，认识新理学体系中“四境界说”的特殊意义。

主要内容

冯友兰借鉴西方正统的理性主义及新实在论的方法，深化了儒家程朱理学的哲学意蕴，创建了具有当代中国特色的新哲学体系。这个东西合璧、古今相通的哲学体系既表现于冯友兰的“贞元六书”之中，也表现于他独创的三部“中国哲学史”之中。

学时分配：2 学时

第三节 新理学的政治思想

新理学体系中的《新事论》一书是专门讨论政治社会思想的。冯友兰认为，近代社会是以社会为本位的社会代替了以家庭为本位的传统农业社会，社会生产掌握在大工厂手里，这些大工厂的主人就是资本家或资产阶级。在美国建国初期所宣传的“三民”就是这些人。资本家掌握了社会生产力，也就掌握了政权。社会由哪些政治派别掌权，就取决于投票了，这是“民主政治”与封建政治的根本区别。宋明理学的政治、社会思想，基本上都是为封建政治作理论基础的。新理学在这一方面，也利用近代逻辑学的形式主义和形而上学的思想方法加以说明，以为理论上的根据，主观上是以此支持中国近代化，但其现实效果则引起了异议。

第四节 新理学的历史观

冯友兰的历史观是在其撰写中国哲学史的过程中逐步形成的，它的主旨和特点有下述几点：

首先，冯友兰同意中国治史的传统说法，良史必具才、学、识三长。但他认为这三者中，还有个重点，即“识”。在这一方面，中国的史学家，包括司马迁在内，都没有完全达到这个标准。历史学家不仅要记录事物本身的发展，而且还要探索“事物发展的内部联系，也就是事物发展中有规律的东西。一个好的历史家，必须抓住这些联系，才能把历史中错综复杂的现象贯穿起来，写出好的历史。这就是前人所说的历史家的‘史识’”。

其次，历史学研究的主要依据是史料，是人类社会中所发生过的事实的记录，它是客观的，既不以我们的主观意志而改变，也不会因时空变换而改变。在这个意义上讲，“历史学和其它社会科学正是相反。它的任务就是如实地摹绘某一个民族或一个社会发展的具体过程。”这样，就为治史确立了一种历史唯物主义的标准。

再次是方法问题，即分析史料，确证史料中对事物的发生、发展起关键作用的部分，分清事物发展的主要环节，找出矛盾，解释化解矛盾的意义，总结出历史发展的规律。冯友兰认为事物的发展体现着对立与转化的统一。

最后是怎样处理历史学研究中死与活的关系问题，即本来的历史与写的历史的关系。历史是死的，可是历史学是活的。死的历史材料，经过活的学者的创造性劳动又会焕发出新的学术生命。这是唯物主义与辩证法的统一。

第五节 新理学的艺术观

一、艺术作品的本质具有超越性，但这并不是不要其表现媒介，如文字或色彩、线条等，而是说要借助这些媒介而又不被其所羁绊。世间万事万物都有本然之理，可它却用形形色色的自然现象表显出来。这就是艺术作品的本然的样子，就诗方面说，本然样子，可以说是“不著一字，尽得风流”。

二、艺术作品具有不同的层次，即止于技和进于道的两类。仅局限于艺术表达技巧方面的作品是止于技的，而超越了艺术的技巧、能够深刻地表达事物背后形而上学的本质的作品才是进于道的作品，它具有永久的艺术魅力。

三、好的艺术作品都具有形而上学的价值功能，即提高人的精神境界。

第八章 新理性主义传统：冯友兰（下）

教学目的和要求

了解冯友兰的新理学体系的宇宙论、知识论与人生论之间的关系，认识新理学体系中“四境界说”的特殊意义。

主要内容

冯友兰借鉴西方正统的理性主义及新实在论的方法，深化了儒家程朱理学的哲学意蕴，创建了具有当代中国特色的新哲学体系。这个东西合璧、古今相通的哲学体系既表现于冯友兰的“贞元六书”之中，也表现于他独创的三部“中国哲学史”之中。

学时分配：2学时

第六节 新理学的方法论

从方法论讲，哲学总是以经验为出发点，但形而上学的发展使它最终达到超越经验、超越思议的“某物”，即不可感觉亦不可思议的“某物”实际上是超越理智的，人必须用否定理性的方法才能达到它。这种否定的方法，冯友兰称之为“负的方法”：“一个完整的形而上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法，它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。神秘主义不是清晰思想的对立面，更不在清晰思想之下。无宁说它在清晰思想之外。它不是反理性的；它是超越理性的。”只有借助于负的方法，我们才能真正理解哲学的宇宙观，即“至大无外”与“至小无内”的统一。

第七节 新理学的人生境界论

人生境界论是人对哲学的宇宙观所获得的一种反观于自身的精神觉悟状况。一个人对于客观世界所获得的概念对于他的精神世界具有不同的意义，这些不同的意义构成了不同的精神境界。冯友兰将人生境界分成四种，依照其觉悟程度的高低，由低向高排序为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。自然境界是满足于人的动物本能而有的觉悟，是最低的；功利境界是社会中的为了满足自己的私利而具有的觉悟，是较动物本能稍高的觉悟境界；道德境界是利他的觉悟，是人类社会中较为理想的觉悟境界，世俗的伦理道德以及宗教向善的道德皆属于这种境界。天地境界是人自觉与宇宙万物的同一而获得的最高的觉悟境界，是哲学家所追求的境界，如宋儒常讲的“民胞物与”“为天地立心”的精神境界。

第八节 新理学与西学

在冯友兰看来，西方的主流哲学仍然是理性主义，这一点与冯友兰所理解的程朱理学是相同的。但是，西方的理性主义传统没有解决好真正的形上学问题，原因在于他们并不清楚大全的共相或形上学的本体是不能与经验事实类比而作为存在者讨论，它们既不是经验事实的超级存在物，如柏拉图的理念、康德的物自体，也不是经验事实的潜存物，如罗素的普遍之世界，而是基于经验世界而又超乎经验世界中一种普遍的逻辑关系。冯友兰在新理学中把西方理性主义传统中长期分不清的问题，即共相本体分属不同的思维空间，共相或本体之有仅是一种抽象的逻辑关系而非一种类比经验

事实之存在，讲清楚了。这样就完成了坏的形上学向真正的形上学的过渡。他说，“将来底新底形上学，必与西洋的旧形上学，大不相同。它须是‘不著实际’底，它所讲底须是不著形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实是没有积极地说什么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底‘废话’，怎样能够成形上学。”如果这种废话式的形而上学，实际是逻辑上的重言式命题，转而与人所能够想象到的可能性世界相结合，最终提高人的精神境界的话，本体论的意义就完全可以取代传统西方宗教所具有的安身立命的功能了。冯友兰的新理学通过本体论与人生论的结合，很好地解决了这个西方理性主义与宗教信仰主义长期存在的冲突问题。

第九节 新理学与心学

从宋代开始，程朱理学与陆王心学之间就一直存在着冲突：理学攻击心学认为其是“空疏”，心学攻击理学认为其是“繁琐”。同样的情况出现在冯友兰留学时代的美国哲学，即实用主义与新实在论的冲突。可是，冯友兰通过自己新理学体系的创造性发挥，很好地解决了这个中西方哲学中普遍存在的问题，特别是儒学传统内部理学和心学的冲突。在冯友兰的新理学体系中，宇宙论和知识论与人生论并不是分离的，而是通过觉解的方式联系在一起，由此而推导出人生的四种境界论。这样他不仅解决了传统理学与心学的冲突，也为长期困扰西方哲学的知识论与人生论相分离、哲学与宗教相隔膜的问题提供了很好的参照系。他的结论是：心学是理学的目标，理学是心学的方法，它们共同构成了中国儒家哲学完整的体系。这个体系到新理学这里已经被逻辑地建构出来了。通过新理学中对传统理学与心学矛盾的处理，冯友兰对实用主义和新实在论也提供了一个很巧妙的方案：新实在论是真理本身，而实用主义则是发现这个真理的方法。

复习与思考题

1. 什么是新理学中的“理”、“气”、“道体”与“大全”？
2. 西方新实在论与新理学的关系为何？
3. 程朱理学与新理学的关系是怎样的？
4. 新理学的人生境界论述评。
5. 宋明理学与心学冲突的关键何在？新理学是如何化解这种冲突的？

拓展阅读书目

1. “冯友兰学案”——《现代新儒家学案》（中），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第一次印刷。第5至第181页。
2. “中国哲学近代化时代中的理学”（下）——《中国现代哲学史》（第九章），冯友兰著，香港中华书局1992年7月第1版，1992年7月第一次印刷。第205至223页。
3. 《旧学新统：冯友兰哲学思想通论》，单纯著，四川大学出版社，2005年8月第1版，2005年8月第一次印刷。
4. 《现代中国哲学的追寻》，陈来著，人民出版社，2001年10月第1版，2001年10月第一次印刷。
5. “第四章 美国学者对新儒家的评论：评冯友兰”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第89至91页。

第九章 新心学的传统：熊十力（上）

教学目的和要求

了解熊十力的佛学思想，他对唯识宗的批评以及借鉴儒家周易的思想创建自己的新心学体系的特色。理解中国儒家儒佛互补的哲学意蕴。

主要内容

熊十力对佛学大乘系统中的空宗和性宗皆有所损益。从批判佛学静态的宇宙本体论转而借鉴周易动态的宇宙生成论，最终创造了具有主体性和人伦关怀的新心学的本体论。他的哲学体系对于佛学是破其消极的人生论而借鉴其思辨的知识论，对于传统儒学是完善其知识论而突现其人生论的主体价值。

学时分配：2 学时

第一节 熊十力的佛学思想与其宇宙论

熊十力的哲学训练首先是从大乘佛学开始的。他曾对大乘空宗的深意有这样的解释：“空宗的密意，本在显性。其所以破相，正为显性。在空宗所宗本的经论中，反反复复，宣说不已，无非此个意思。然而，我对空宗，颇有一个极大的疑问，则以为，空宗是否领会性德之全，尚难判定。”熊十力此所谓“性德”就是佛学的“真如”之意，略等于西方哲学中形而上学的核心“本体”。与“本体”相对的自然就是“现象”，不过，熊十力是通过佛学的术语来表达同样的哲学系统：“空宗论说性体，大概以真实、不可变易及清净诸德而显示之。极真极实，无虚妄故说之为真。恒如其性，毋变易故说之为如。一极湛然，寂静圆明，说为清净。如上诸德，尤以寂静，提揭独重。”熊十力所以怀疑空宗没有领会性德之全，因为他认识到“寂静之中即是生机流行，生机流行毕竟寂静。……空宗只见性体是寂静的，却不知性体亦是流行的。”这是分析佛学的本体论与宇宙论之间的统一关系，反思传统佛学关于宇宙的静止和消极的观点。

第十章 新心学的传统：熊十力（中）

教学目的和要求

了解熊十力的佛学思想，他对唯识宗的批评以及借鉴儒家周易的思想创建自己的新心学体系的特色。理解中国儒家儒佛互补的哲学意蕴。

主要内容

熊十力对佛学大乘系统中的空宗和性宗皆有所损益。从批判佛学静态的宇宙本体论转而借鉴周易动态的宇宙生成论，最终创造了具有主体性和人伦关怀的新心学的本体论。他的哲学体系对于佛学是破其消极的人生论而借鉴其思辨的知识论，对于传统儒学是完善其知识论而突现其人生论的主体价值。

学时分配：2 学时

第二节 熊十力与周易哲学

熊十力在批判了大乘佛学之后，又回到中国儒家的周易哲学里来寻找资源。他从周易里特别提出“化”、“生”两个概念，再与“体”、“用”结合起来，重新解释了动和静的辩证统一关系。对于“体”、“用”这两个概念，他解释说：“须知，体用可分，而不可分。可分者，体无差别，用乃万殊。于万殊中，而指出其无差别之体，故洪建皇极，而万化皆由真宰，万理皆有统宗。本无差别之体，而显现为万殊之用。虚而不屈者，仁之藏也。动而愈出者，仁之显也。是故繁然妙有，而毕竟不可得者，假说名用。寂然至无，无为而无不为者，则是用之本体。用依体现，体待用存。所以，体用不得不分疏。然而，一言乎用，则是其本体全成为用，而不可于用外觅体。一言乎体，则是无穷妙用，法尔皆备，岂其顽空死物，而可忽然成用？如说空华成实，终无是理。非是自阳明先生有言：‘即体而言，用在体。即用而言，体在用。’这话确是见道语。非是自家体认到此，则亦无法了解阳明的话。”将“体用不二”的思想与佛学的空寂相比较，其结果自然就是永恒运动的生机性宇宙，周易哲学用“化”、“生”表达之。熊十力说：“本体是绝对的真实，有宗云然，本论亦云然。但在本论，所谓真实者并不是凝然坚住的物事，而是个恒在生生化化的物事。唯其至真至实，所以生生化化自不容已。亦唯生生化化不容已，才是至真至实。”

第十一章 新心学的传统：熊十力（下）

教学目的和要求

了解熊十力的佛学思想，他对唯识宗的批评以及借鉴儒家周易的思想创建自己的新心学体系的特色。理解中国儒家儒佛互补的哲学意蕴。

主要内容

熊十力对佛学大乘系统中的空宗和性宗皆有所损益。从批判佛学静态的宇宙本体论转而借鉴周易动态的宇宙生成论，最终创造了具有主体性和人伦关怀的新心学的本体论。他的哲学体系对于佛学是破其消极的人生论而借鉴其思辨的知识论，对于传统儒学是完善其知识论而突现其人生论的主体价值。

学时分配：2 学时

第三节 熊十力的人生论

熊十力哲学体系的人生论分成习染论，本心论及智识论三个方面。

熊十力将习染分成两类：一是“知见方面的习染”；一是“情意方面的习染”，情意方面的习染指“世间所谓个人主义之名利权威等私欲”，由此种习染造成的种子，现起的习心，“其影响最为恶劣”，故对此类习染“必克去务尽”。知见习染指记忆等，也包括狭隘经验造成的成见，后者虽也会对思维能力的本然之明构成障蔽，但总体上说，知见习染“须慎于防治而不可去。”

熊十力的本心论是从本心与习心之间的分辩开始的。“本心”是儒家心学一派自孟子到陆王都十分重视的观念。如果说，习染的思想主要是得自佛教思想的资源而加以转化的，那么本心的观念则主要是受儒家孟子和陆王传统心学而形成的。本心根据不同讨论的需要又称良知、明几、仁心、天明、智等，本心的观念是熊十力明心论的基础。

实现人生论不仅是确立人生在宇宙中的目标问题，而且还要具备实现它的方法。明心论即是儒家的“尽心之学”，是人的精神修养，但其实现的方法又与“格物之学”的知识论相关。这两者的关系是：尽心要扩充本心，降伏杂染，以充分实现“智”。格物则发挥天明、注重经验，以获得“识”。尽心的方法重在反观体证，格物之学的方法强调实证分析，尽心是“为道”，格物是“为学”。熊十力认为对二者的正确处理应该是“崇智而不轻知识”，以良知为主，达到“智识合一”，才能保障精神生活健康地全面开展。

复习与思考题

1. 大乘佛学的要点是什么？
2. 熊十力是怎样批判大乘佛学的？
3. 程朱理学的宇宙论特点是什么？
4. 熊十力是如何借鉴周易而建立其新心学的宇宙论的？
5. 评论一下熊十力哲学体系在人生论方面的得失。

拓展阅读书目

1. “熊十力学案”——《现代新儒家学案》（上），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第一次印刷。第429至第634页。

2. “中国哲学近代化时代中的心学：熊十力的哲学体系”——《中国现代哲学史》（第十章），冯友兰著，香港中华书局 1992 年 7 月第 1 版，1992 年 7 月第一次印刷。第 225 至 242 页。

3. 《现代中国哲学的追寻》，陈来著，人民出版社，2001 年 10 月第 1 版，2001 年 10 月第一次印刷。

4. “第四章 美国学者对新儒家的评论：论熊十力”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994 年 2 月第 1 版，1994 年 2 月第一次印刷。第 92 至 99 页。

5. “探究真实的存在：略论熊十力”（杜维明著）——《当代新儒家》，生活·读书·新知三联书店 1989 年 4 月第 1 版，1989 年 4 月第一次印刷。第 246-282 页。

第十二章 新心学的传统：贺麟（上）

教学目的和要求

了解贺麟的西方哲学与儒家心学一派相融合而成的思想，他的“心理合一”的态度以及对当代儒家思想作为一种新文化形态的创见。

主要内容

中西文化的结合要坚持体用合一的原则，这样就可以顺理成章地解决宋明以来儒家理学和心学之间以及近代以来中学和西学的冲突，以体现知行合一的目的来创建新时代的儒家文化。

学时分配：2 学时

第一节 贺麟对待“中西体用”的态度

贺麟借鉴西方哲学有三个基本原则：一、研究、介绍、采取任何部门的西洋文化，须得其体用之全，须见其集大成之处。必定对于一部门文化能见其全体，能得其整体，才算是对那种文化有深刻彻底的了解。二、根据文化上体用合一的原则，便显见“中学为体，西学为用”的说法之不可取。因中学西学各成一整套，各自有其体用，不可生吞活剥，割裂零售。且因体用不可倒置，西学之体搬到中国来决定不会成用，中学之用，亦决不能作西学之体。三、根据精神（聚众理而应万事的自主的心）为文化之体的原则，我愿意提出以精神或理性为体，而以古今中外的文化为用的说法。以自由自主的精神或理性为主体，去吸收融化，超出扬弃那外来的文化和已往的文化。尽量取精用宏，含英咀华，不仅要承受中国文化的遗产，且须承受西洋文化的遗产，使之内在化，变成自己的活动的产业。

第二节 心理合一

心与理的关系问题历来是程朱理学与陆王心学分歧最大的问题之一。程朱派把理作为最高范畴，视“心”为“形而下”；陆王把心作为最高范畴，强调“心外无理”。即便在现代新儒家学者中，也未改变这种倚轻倚重的情况。贺麟依据逻辑关系，说明心与理的一致性，试图调解朱、陆两派的对立，在唯心主义的基础上把二者统一起来。按照贺麟的观点，心与理在本质上是同一的，心即是理，理亦即是心。心之有理，犹如说刃之有利，耳之有聪，目之有明。他也看到心与理的区别：心是主体性范畴，与感觉经验、情感欲望、性格意志等有关；理是客体性范畴，表示精神实体的普遍性、恒常性，具有更纯粹的性质。贺麟依据“心理合一”的原则论说实在，这是一种唯心主义的本体论；但他注意把握主体与客体的统一性，却是一个有价值的学术思想。

第三节 自然的知行合一论

贺麟的“自然的知行合一论”包括“知行同是活动”、“知行两面”、“知行平行”、“知主行从”等观点。这些观点都体现了贬低实践在认识过程中的地位和作用的原则。贺麟充分估计到知的超前性，肯定人类特有的主观能动性，某些分析细致、深入，颇有启发性。但他的知行观继承王阳明“销行归知”的路线，片面夸大知的作用，其唯心主义性质是显而易见的。

第十三章 新心学的传统：贺麟（下）

教学目的和要求

了解贺麟的西方哲学与儒家心学一派相融合而成的思想，他的“心理合一”的态度以及对当代儒家思想作为一种新文化形态的创见。

主要内容

中西文化的结合要坚持体用合一的原则，这样就可以顺理成章地解决宋明以来儒家理学和心学之间以及近代以来中学和西学的冲突，以体现知行合一的目的来创建新时代的儒家文化。

学时分配：2 学时

第四节 直觉法与辩证法

贺麟对直觉法和辩证法都有积极的评价。他认为，在求得形而上学这一点上，辩证法与直觉法是异曲同工，殊途同归的。这两种方法的共同之处在于：第一，都是某种“天才的艺术”，而非可以呆板模仿的死方法，没有什么规律可循，可教性是有限的；第二，都是把握整体的方法，都是对分析的综合。辩证法是观察到事物之通体中所包含的肯定，变化中所包含的永常，由异中见同，由分中见合；而直觉则是理智分析的归宿。因此两者是可以相互解释的，都是整体主义的思想方法。他的意图是用辩证思维方式取代知性思维方式。

第五节 对儒家伦理的新解释

“五四”运动对儒家传统的伦理进行了猛烈的批判，斥之为“吃人的礼教”，而贺麟认为儒家传统的“三纲五常”并不能一概打倒，要作具体的分析。他提出：“五伦的观念是几千年来支配我们中国人的道德生活的最有力量的传统观念之一。它是我们礼教的核心，它是维系中华民族的群体的纲纪。”照他看来，只要中华民族存在，五伦观念就不会失去价值。这种观念不仅适用于古代社会，而且也适用于现代工业社会。他的这种将三纲五常移植到现代中国社会伦理道德体系中的思维有很强的权威主义色彩，宏观讲具有约束人的主体性的消极作用；不过，联系到抗日战争的特殊环境，他提倡的传统道德价值观也有一定的凝聚民族意识的积极作用。

复习与思考题

1. “体”、“用”在贺麟的思想体系中要点是什么？
2. “心”与“理”在贺麟看来有什么特殊的哲理旨趣？
3. “知”与“行”问题的辩证关系是怎样的？
4. 贺麟对于新心学的方法论有何贡献？
5. 从五四新文化运动的背景中评论一下贺麟的哲学体系在人生论方面的意义。

拓展阅读书目

1. “贺麟学案”——《现代新儒家学案》（中），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第一次印刷。第215至第382页。
2. “贺麟的新心学”——《心学论集》，张学智著，中国社会科学出版社，2006年10月第

一版，2006年10月第一次印刷，第210-228页。

3. “第四章 美国学者对新儒家的评论：评贺麟”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第91至92页。

第十四章 新心学的传统：唐君毅（上）

教学目的和要求

了解唐君毅心本体论体系中“九境说”的大意，分析佛学的人生观与新心学人生观的联系，进而理解新儒家继承和阐扬传统文化的特殊使命。

主要内容

从实物存在与心灵境界的关系中确定人生哲学的意义。佛教的宇宙生成论对于辩证地看待人们现实生活中的困苦确有一种展拓胸襟的心灵解放作用。人的直觉的自主性可以超越某些客观理性的限制，加强人的道德自觉意识，以弘扬中华传统文化。

学时分配：2 学时

第一节 心灵与境界的形而上学

生命存在与心灵境界是唐君毅的心本体论哲学体系。这个体系的基本范畴是心和境。所谓心是指心灵，即心灵所表现出来的功用以及心灵能知能行的功能。心灵现象是生命现象，而生命则是一种“存在”，故此他将心灵并用。所谓境，是指境界，这个哲学范畴本来取自佛教，但唐君毅在借用时又多了一些含义，它不仅是虚的，而且还包含有物；物的涵义狭而境的涵义宽，物可以在境中，而境不必在物里。境有种种，互有界限，所以通常是境界连用。在唐君毅看来，生命心灵境界又有不同的感通方式，因而可以划分出不同的境界，即九境，它们分别是（1）万物散殊境；（2）依类成化境；（3）功能序运境；（4）感觉互摄境；（5）关照凌虚境；（6）道德实践境；（7）归向一神境；（8）我法二空境；（9）天德流行境。九境互动的关系构成了唐君毅心境哲学的基本内容。

第二节 人生哲学

唐君毅的人生哲学由“人生之本在心”这样的心本体论和人生正负两面观构成。就心本体论言，人既是物质身体的存在，又是心灵精神的存在，在这两个相连的存在中，心灵精神存在是最重要的，因为心是身体的主宰，而身体只是心灵的外壳。人生的活动，从本质上讲就是心灵的活动，它体现着人在自我实现过程中的主体性。这也就是人生的正面价值，它的依据是人心本善，相信人与人之间是互爱的，作为整体的世界总是趋利避害的。但从某个短暂的侧面看，人生实现的过程也有负面的因素存在。这就是人在具体的环境中会遭遇艰难困苦，会有虚妄不真和曲折颠倒的时候。这一方面是佛教对他的影响，即把人生视为虚妄不真的存在。这与现实世界中的一切事物一样，都处在时间的流动转化之中，一切都无常，有如梦幻。但他又不完全赞成佛教的出世思想，而是以儒家入世的精神互补之。

第十五章 新心学的传统：唐君毅（下）

教学目的和要求

了解唐君毅心本体论体系中“九境说”的大意，分析佛学的人生观与新心学人生观的联系，进而理解新儒家继承和阐扬传统文化的特殊使命。

主要内容

从实物存在与心灵境界的关系中确定人生哲学的意义。佛教的宇宙生成论对于辩证地看待人们现实生活中的困苦确有一种展拓胸襟的心灵解放作用。人的直觉的自主性可以超越某些客观理性的限制，加强人的道德自觉意识，以弘扬中华传统文化。

学时分配：2 学时

第三节 道德哲学

唐君毅的道德哲学包括道德自我和当下一念的自反自觉。道德自我这一概念，在唐君毅的著作中也被称为超越自我、精神自我、道德理性或形上自我，是传统儒家所谓性理。宋明儒家认为，仁义礼智等道德观念是永恒的天理，为人性所固有。其中程朱理学认为理在天，体礼即为性，析性理为二。陆王心学则认为性即是理，否认有性外之理，合性和理为一。而唐君毅的道德自我是近陆王心学的，特别是可以将之与阳明的“良知”说相互发明。王阳明的良知论，将人分成真己和假己，真己即是人之性，是良知；假己是指人之形体。主张用真己主宰假己。这就是致良知的功夫。唐君毅“当下一念的自反自觉”就是接着王阳明的“致良知”说的。

“当下自觉”是讲道德修养，也就是实现自我超越。“人必有现实的自我之超越，才能注目于可能的、将有的意外，而约束偶然的，或有的任意活动。”其方法路径可以是知耻和思诚。知耻是指有对于不道德意识或行为的羞愧心，这种羞愧心调节着人们的道德意识和行为。思诚本来是指儒家对于天道性命的至诚或信实不欺，而唐君毅在此将之列入修炼功夫，就是扩充自己固有的良心本性或道德自我。如果说知耻重在改过的话，思诚则重在迁善。当下一念自反自觉的过程，也就是改过迁善的过程。这既是道德修养的根本，也是道德修养的功夫。

第四节 文化哲学

唐君毅认为，文化是道德理性分殊的表现形式，“人类创造文化之精神，乃人类心灵求真善美之要求，灌注于其实际生活中。”他将文化分为社会文化，纯粹文化和保卫文化等，但是，人类的一切文化活动，都依赖于道德理性或道德自我的支持。对于中西两种文化，唐君毅作了四个方面的差异比较：

- 一、中国文化重人，西方文化重物；
- 二、中国文化重道德和艺术，西方文化重科学与宗教；
- 三、中国文化重人伦关系，西方文化重个人自由；
- 四、中国文化重统绪，西方文化重分殊。

中西文化的这些差异是由于其来源不同而造成的：中国文化来源为一元，而西方文化来源为多元。因此，唐君毅阐述了中国文化的基本精神和价值。他认为心性之学即天人合德之学为中国文化的基本精神；未来世界的文化必然是以中国文化为根基的新文化。

复习与思考题

1. 人生九境具体为何？
2. 唐君毅是如何运用佛学的知识论来认识人生问题的？
3. “当下一念的自反自觉”与“致良知”的关系分析。
4. 唐君毅对传统儒学的继承体现在哪些方面？
5. 唐君毅对中国文化特征的概括有哪些方面的失误？

拓展阅读书目

1. “唐君毅学案”——《现代新儒家学案》（下），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第一次印刷。第3至第369页。
2. “唐君毅先生之生平与志业”（曾昭旭著）——《当代新儒家》，生活·读书·新知三联书店1989年4月第1版，1989年4月第一次印刷。第313页至323页。
3. “第四章 美国学者对新儒家的评论：论唐君毅”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第102页至105页。

第十六章 新心学传统的殿军：牟宗三（上）

教学目的和要求

通过西方哲学特别是康德哲学以及佛学的本体论和知识论，使同学们理解牟宗三建立传统儒家道德形上学的努力。了解牟宗三“自我坎陷说”在方法论上的特殊意义以及他对中国文化“道统”和“学统”所做的比较分析。

主要内容

儒家哲学与康德哲学的融合能够建立起新的、统一的宇宙论与人生论，即心学传统发展到近代而形成的道德形上学。道德形上学的建构方法是牟宗三心创的“自我坎陷”，即从超越理性的“无执的存有论”一内圣，具体转化到具有实践理性的“执的存有论”一外王。新心学传统的人都以为，通过践性“良知”，儒家已经找到了一条有传统的“内圣”转向现代的“外王”的道路。

学时分配：2 学时

第一节 道德的形上学

牟宗三的道德形上学是以儒家传统的义理之学为主体，通过融解康德哲学，精心构造出的一个庞大的哲学体系。他自认为其道德形上学既继承了传统儒学的哲学慧命，又弥补了传统儒学之不足；既消化了康德哲学，又升进了康德哲学，是儒家哲学与康德哲学相汇融的结晶。他自称这种哲学“上通本体界，下开现象界”，“是全体大用之学”。道德形上学的建立，反映和体现了牟宗三乃至整个港台新儒学的思想深度和理论高度。它的实质是在现代文化的背景之下，将孔孟陆王心性义理之学推向系统化、体系化和现代化所进行的努力，是他援西学入儒学、融西学于儒学的尝试性探索，是继熊十力之后，儒家心性唯心主义哲学的再度光扬。

第二节 自我坎陷说

“自我坎陷”就是指知体明觉自觉地自我否定，转而为知性，开出与物为对的知性主体。知性主体或认知主体并不是知体明觉之本身，它是知体明觉之光经——停滞而投射过来者，或者说它是知体明觉之影子。所以，在牟宗三那里，知体明觉之自我否定、自我坎陷并不意味着它自身的分裂，也不意味着知体明觉有任何变化。这就是说，知体明觉仍是知体明觉，其自身完善地存在在那里。“自我坎陷”说在牟宗三的哲学体系中占有重要地位，它是连结“无执的存有论”和“执的存有论”，联结道德理性和知性的枢纽，是由圣而人、由道德而科学的桥梁。因此，随着知体明觉自我坎陷、由无执下陷为执，牟宗三的哲学就由“无执的存有论”过渡到了执的存有论。

第十七章 新心学传统的殿军：牟宗三（中）

教学目的和要求

通过西方哲学特别是康德哲学以及佛学的本体论和知识论，使同学们理解牟宗三建立传统儒家道德形上学的努力。了解牟宗三“自我坎陷说”在方法论上的特殊意义以及他对中国文化“道统”和“学统”所做的比较分析。

主要内容

儒家哲学与康德哲学的融合能够建立起新的、统一的宇宙论与人生论，即心学传统发展到近代而形成的道德形上学。道德形上学的建构方法是牟宗三心创的“自我坎陷”，即从超越理性的“无执的存有论”一内圣，具体转化到具有实践理性的“执的存有论”一外王。新心学传统的人都以为，通过践性“良知”，儒家已经找到了一条有传统的“内圣”转向现代的“外王”的道路。

学时分配：2 学时

第三节 论中国文化的特征

牟宗三所说的中国文化的特征是在与西方文化的比较中阐发出来的。首先，他指出中国文化是一独特的生命形态，其与西方文化的差别是“它首先把握‘生命’，而希腊文化则首先把握‘自然’”。中国文化发展的路径是生活、智慧和德性的综合性开展，它在运用理性的表现形式方面有下列三点：

一、“圣贤人格之感召”，是“所存者神，所过者化。”它的神和化，不需要任何媒介，当下即是，一下子就感召和化解了他人。

二、“儒家德化的治道”。他认为中国传统政治只有治道而无政道。儒家在政权的行使与取得上始终未想出妥善的解决之道。政道之不足，就高度发展了治道，试图“以治道之极来济政道之穷。”

三、道德心灵之“智”收摄于仁而成为道心之关照。道心之关照万物是非经验的，是非逻辑数学的。这就是智收摄于仁而成为德慧，而德慧之表现是功用性的，非架构性的。它是一种超知性形态的“圆智”。

在政治思想的层面，中国文化又有“理性内容之表现”，而西方文化则有“理性外延之表现。”所谓理性之内容的表现，就是尊生命、重个体、主观服从客观、治者服从人民的政治样式。

通过解释中国文化在表现形式和内容方面的特色，牟宗三超越了某些文化表层的分析观点，直接进入文化的深层结构和内在精神，由此出发来论及中西文化的特征，讨论中西文化的优劣，窥测中国文化乃至世界文化的未来走向。但在思维样式上，他并未超出前人多少，许多概念仍然是借用已有的，诸如“综和”、“分解”、“架构”、“运用”、“内容”、“外延”等，仍然是用二分法的解析模式来论述中西文化这样十分庞大驳杂的系统，作为一个严谨的哲学家采用这样的分析方法仍然未免失之于简略。

第四节 论中国文化的得失

牟宗三通过长时间的探索，得出了有关中国文化的两个重要的结论：中国“有治道而无政道”，“有道统而无学统”。治道即治理国家、社会的方法，政道即客观化的制度，它的集中表现就是近代民主政体。道统即道德宗教，学统即科学知识。就是说，儒家的德化治道，由孔孟所开辟，为世代学者所传承的道统是中国文化之所长，而民主政体不建，独立学统不出，则是中国文化的两大缺

陷。

中国文化何以只有道统而无学统，只有治道而无政道？牟宗三认为这是由中国文化的根本精神所决定的，是因为在中国文化中只有“综和的尽理之精神，”而缺少“分解的尽理之精神；”只有“理性之运用表现”而缺少“理性之架构表现”；只有“理性之内容表现”，而缺少“理性之外延表现”。

第十八章 新心学传统的殿军：牟宗三（下）

教学目的和要求

通过西方哲学特别是康德哲学以及佛学的本体论和知识论，使同学们理解牟宗三建立传统儒家道德形上学的努力。了解牟宗三“自我坎陷说”在方法论上的特殊意义以及他对中国文化“道统”和“学统”所做的比较分析。

主要内容

儒家哲学与康德哲学的融合能够建立起新的、统一的宇宙论与人生论，即心学传统发展到近代而形成的道德形上学。道德形上学的建构方法是牟宗三心创的“自我坎陷”，即从超越理性的“无执的存有论”一内圣，具体转化到具有实践理性的“执的存有论”一外王。新心学传统的人都以为，通过践性“良知”，儒家已经找到了一条有传统的“内圣”转向现代的“外王”的道路。

学时分配：2学时

第五节 论第一期儒学

牟宗三所谓第一期儒学是由孔、孟、荀到董仲舒发展而形成的儒学，它是儒家的源头和基干。儒学的基本特点是，它不仅具有高深的思想和形而上学之原则，而且还外化成为社会政治之组织，是内圣外王之学。这个内圣外王之学是中国文化的骨干，是中国文化的主流。它决定了中国文化的生命形态及生命方向，是不可须臾离弃的常道，这一恒常不变之道在其两千多年的发展中，完成了自我发展的两个时期，即秦汉（第一期）和宋明（指以程朱理学与陆王心学为代表的第二期）。而我们这个时代的现代新儒学则是第三期。

就第一期儒学言，其发展也经历了三个阶段，即孔孟荀为第一阶段，《中庸》、《易·系辞》、《乐记》、《大学》为第二阶段，董仲舒为第三阶段。到汉代的董仲舒儒学就由学术文化而凝结成为政治社会。孔、孟、荀、董仲舒为代表的第一阶段的儒学的形成过程，实际上也就是儒学以及中国文化不断展开的过程。而这一阶段所形成的中国历史精神“首先将全宇宙以及全人间组织视为‘一’，即‘道德的精神实体’之所函摄，吾人可说此‘一’是‘仁智之全体。’”“仁智之全体”最初由孔子自觉地反省而表现出来，经由孟子、荀子的继续阐扬，孟子是其理想主义一翼，荀子是其实用主义一翼，而后发展至董仲舒的综合，由汉帝国将第一期儒学转化成为其治道的意识形态。

第六节 论第二期儒学

东汉以后，经历了魏晋南北朝隋唐五代，就中国文化的主流而言，这一时期的学术是歧出了，又出去了。儒学在这一时期不显精彩。魏晋盛行的是玄学，虽是承道家而来，但道家不是中国文化生命的主流。东晋以下至唐，中国文化主要在吸收、消化外来的佛教。经过长期的努力，佛教终于为中国人所吸收并消化了，使其成为中国文化的组成部分，充实了中国文化的内容。及至宋明，中国文化又彰显出以儒学为核心的主流生命形态。

在宋明六百余年的学术发展中，道德意志是这一时期的中心课题。周濂溪、张横渠、程明道、程伊川、胡五峰、朱晦庵、陆象山、王阳明、刘蕺山是宋明儒学发展中的主干人物。这九位大师按其学术路向又可分为三系：即程伊川、朱晦庵为一系；陆象山、王阳明为一系；周濂溪、张横渠、程明道、胡五峰、刘蕺山为一系。胡、刘才是北宋诸儒之嫡传。程伊川、朱晦庵是以《大学》作中

心观念，走格物穷理的路子；陆象山是直接继承孟子之学，因此，陆、王一系可与胡、刘合为一大系，为儒学之大宗，程伊川、朱晦庵则是另一系统，为别宗、小宗。明末，刘蕺山绝食而死，自此宋明儒学音歇响绝，宣告终结。

第七节 论儒学第三期之发展

牟宗三主张的儒学第三期是指现代中国儒学，其所面临的问题和提出的各种解决方案共同构成了这个学术思潮的主要内容。这一时期儒学的基本特征是与第一期、第二期进行比较后确定的：（一）“以往之儒学，乃纯以道德形式而表现，今则复须其转进至以国家形式而表现。”（二）“以往之道德形式与天下观念相应和，今则复需一形式以国家观念相应和。”这样，“政制既创，国家既建，然后政治之现代化可期。”由第一期、第二期转化创新而出的第三期儒学还应该积极借鉴西方文化，这就是以“西方文化之特质之足以补吾人之短者之吸纳与融摄。”由此而确立第三期儒学的目标就是新“三统”之学说：

- 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’以容纳希腊传统，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。”

这三者是统一的，道统是主导，是灵魂，是政统和学统的价值源泉。政统和学统是道统的客观实现、充分实现。失去了道统，政统和学统将会步步下降，日趋堕落；而失去了政统和学统，道统亦会日益枯萎而退缩。牟宗三认为三统之说立，就是人文主义的彻底透出，就是“儒家式人文主义”的真正完成。

由此可见，儒学第三期的思想实际上是儒家保守主义与西方文化精神的一种综合，它本质上仍然是中国现代社会中的文化保守主义。

复习与思考题

1. 传统儒家的议题“内圣外王”是什么？
2. 牟宗三对康德哲学的借鉴与评价。
3. “自我坎陷”与“否定之否定”之比较。
4. 评述牟宗三的“中国文化的特征”。
5. “三期儒学说”的大意与评价。

拓展阅读书目

1. “牟宗三学案”——《现代新儒家学案》（下），方克立 李锦全主编，中国社会科学出版社，1995年9月第1版，1995年9月第一次印刷。第371至第578页。
2. “从儒家的当前使命说中国文化的现代意义”（牟宗三著）——《当代新儒家》，生活·读书·新知三联书店1989年4月第1版，1989年4月第一次印刷。第154页至179页。
3. “第四章 美国学者对新儒家的评论：论牟宗三”——《现代新儒学在美国》，施忠连著，辽宁大学出版社，1994年2月第1版，1994年2月第一次印刷。第105页至108页。
4. 《中国哲学的特质》，牟宗三著，上海古籍出版社，1997年11月第1版，1997年11月第1次印刷。

《西方哲学史原著研读》教学大纲

孟彦文 编写

目 录

前 言.....	411
一、本课程的性质、编写目的、课程简介和编写人员	411
二、教学目的和教学要求.....	411
三、本课程的主要内容及学时分配.....	411
第一卷《纯粹实践理性分析论》的阅读.....	412
对第一章《纯粹实践理性原理》的阅读是核心.....	412
（一）自然法则与道德法则.....	412
（二）自由即自律.....	412
（三）定言命令.....	414
对第二卷《纯粹实践理性辩证论》的阅读.....	416
一、关于灵魂不朽和上帝存在的预设.....	416
思考题.....	416
参考书.....	416
二、对笛卡儿的《第一哲学沉思集》的阅读.....	418
第一节 我思故我在.....	418
第二节 关于上帝存在的证明.....	419
第三节 关于外部事物存在的证明.....	420
第四节 心身关系问题.....	421
思考题.....	422
参考书.....	422

前 言

一、本课程的性质、编写目的、课程简介和编写人员

课程性质：专业选修课

编写目的：为了让学生对本门课程从根本上认识到西方哲学的学习最终要落实到对原著的阅读上，逐渐地学会阅读原著的一些方法，从而编写了本教学大纲。

课程简介：学习西方哲学史最终必须落实到对经典原著的阅读上，因此，我们设置这门课程的目的就在于引导本科生初步形成阅读原著的能力。西方哲学史历史悠久，经典作家和经典作品众多，我们按照历史的顺序选择一些最伟大的最具代表性的人物及其作品，比如柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《形而上学》、笛卡儿的《第一哲学沉思集》、休谟的《人性论》、康德的《纯粹理性批判》、黑格尔的《精神现象学》等。

阅读方法和原则。第一，忠实原著。一切从原著出发，准确、深刻地理解文本，以及上下文关系。第二，从哲学家的全部著作来考察和把握所研读的文本思想。第三，从哲学史的角度来考察和把握所研读文本的思想，以准确定位。尤其要从当代哲学的视野出发阐释文本的思想，这样才能具有较高的历史高度。

由于西方哲学史内容庞杂，人物众多，我们在短短的一学期之内不可能对这些人物的这些作品一一阅读，在每一不同的学期我们将选择不同的作品来比较深入的阅读，甚至是只能对某作品的部分重要内容进行详细解读。这是原著选读这门课程的基本特点。

二、教学目的和教学要求

目的是为了学生在老师的指导下渐渐学会阅读哲学原著，学会如何思考，进入哲学家思想的根本处，如何把一些哲学观点从理论上理清，而不是仅仅停留于文字上。要求学生细读文本，耐心领会。

三、本课程的主要内容及学时分配

共 36 课时

第一本书《实践理性批判》，18 课时

第二本书《第一哲学沉思集》，18 课时

对康德《实践理性批判》的阅读

本书的教学目的和教学要求

了解这本书在康德哲学中的地位。阅读《实践理性批判》的导言。明确康德导言的基本内容。在康德看来，人类理性有两种功能，一是认识功能，一是意志功能，康德称前者为理论理性，称后者为实践理性。在近代哲学中，康德是把实践范畴引入哲学的第一人，不过他所说的实践属于伦理学的范围，和马克思的实践哲学是不同的。康德在《导言》里确立了在《纯粹理性批判》那里无法解决的自由的实在性问题，在康德看来，如果没有自由，也就意味着道德法则是不可能的，而现在既然道德法则是存在的，那么自由也就是实在的。其次，道德法则以自由为基础，说明，自由是实践理性的根据和内在核心，另一方面，也是全部理性批判的核心，康德把它叫做全部批判的拱顶石。要求学生掌握康德的实践理性的基本思想，并能把它放在康德的全部思想体系中去理解。

学时分配：18

第一卷《纯粹实践理性分析论》的阅读

对第一章《纯粹实践理性原理》的阅读是核心

这一章是康德本批判的核心内容。康德论述了自然法则和道德法则的区分，论述了道德法则何以可能。更集中论述了实践理性的各个原理，通过对这些原理的论述，康德对他之前的所有的道德形而上学进行了深刻地批判。

实践理性是自由的领域。如果说理论理性的法则是自然法则，那么可以说实践理性的法则乃是道德法则。

（一）自然法则与道德法则

对康德来说，人是有限的理性存在，他既是一种自然存在，又是一种理性存在。人的这种两重性就决定了他同时是两个世界——自然界和理性界——的成员，因而受两种法则——自然法则和理性法则——的支配。如果人只是自然存在物，那么他就只服从自然界的法则。如果人是纯粹的理性存在，那么他就只遵从理性的法则而活动。但是人却介于这两者之间，因而这两种法则都对他发生着作用，只不过它们发挥作用的方式不同罢了。人首先是自然界中的一员，而自然法则是必然的法则，所以他终其一生都始终在自然法则的限制之下。理性法则就不同了。理性法则只对人的理性发生作用，只有当人遵从理性法则而行动的时候，他才算得上是有理性的存在。所以自然法则是人不得不服从的法则，而理性法则则是人应该遵从但却不一定遵从的法则。

理论理性是必然的领域。虽然“知性为自然立法”，但是作为一种自然存在，我们自己也在知性法则的限制之下，换言之，作为现象界中的一员，我们也必须服从必然的自然法则，因而是不自由的。实践理性的理性法则就不同了。如前所述，人是有限的理性存在。作为一种自然存在，人与自然万物一样不得不服从自然法则的统治，而作为一种理性存在，他又可以遵从理性自身的法则行动。由于人终其一生都生活在自然界之中，所以他始终都不得不服从必然的自然法则的制约，而只有当他克服了感觉欲望的限制，完全按照理性的法则行动的时候，理性法则才能发生作用。因此自然法则是人必须服从的法则，而理性法则不是人必须服从而只是他应该遵守的法则。这并不是说理性法则弱于自然法则，而是说它们发挥作用的领域和方式是不同的。自然法则支配的是人的自然性的一面，而理性法则影响的则是人的理性。因此，理性法则作为人应该遵守的法则其表现方式与自然法则不同：自然法则体现为以“是”为系词的叙述式，而理性法则乃是由“应该”联结起来的命令式。换言之，理性法则对人表现为命令他“应该做什么”的道德法则。

康德的伦理学是典型的动机论。在他看来，一个行为是否具有道德意义是不能从结果或者行为本身来判断的，它只能以动机作为评判的标准。因为同一个行为可以有多种不同的动机，而这些动机并不都是良善的。例如诚实而说不说谎这个行为，我可能因为害怕失去信誉而说不说谎，我可能迫于外在的强力而说不说谎，我可能因为诚实会给我带来利益而说不说谎，我也可能仅仅因为不应该说谎而说不说谎。显然，只有最后一种行为是有道德意义的。商人经常标榜自己“货真价实，童叟无欺”，他虽然是诚实的，但是他这样做的目的却不是为了诚实而是为了给自己带来利益。所以他这种行为虽然不错，却不能算是道德行为。

（二）自由即自律

《纯粹理性批判》的问题是究竟有没有独立于经验而且对经验具有法则意义的先天认识形式，而《实践理性批判》的问题则是究竟我们行动的动机完全受经验的限制还是有可能由理性自己来决

定。换言之，我们有没有可能不受经验的束缚，完全出于纯粹理性自身的法则而自己决定自己的行动。实际上，这个问题也就是作为有限的理性存在的人究竟有没有自由的问题。

人的行动是由动机支配的，也就是说，人的行动是一种有目的的活动。作为我们行动的动机或目的的东西通常都具有经验的内容，都可以像自然的因果关系那样得到说明，例如我的所作所为都有可能是出于某种物质欲望，为了满足某些主观上的需要。18世纪法国启蒙思想家们由此建立了一种功利主义的伦理学，他们主张人的本性与一切自然存在和动物的本性一样，都是趋利避害、趋乐避苦、自保自利的，这就是人乃至人类社会的存在基础。与这种把人看作机器，认为人完全受自然本能支配的因果决定论相反，康德试图证明人具有不同于一切自然存在的价值与尊严，证明人的自由。显然，这一证明的关键在于我们行动的动机究竟能否完全不受经验的束缚而纯粹出于理性自身的决定。对康德而言，理性自身对意志动机的决定不可能是主观个人的，而只能是先天地普遍有效的，换言之，它必须是先天的法则，否则就只能后天的经验。因此，问题就在于，究竟有没有决定意志动机的理性之客观的实践法则亦即道德法则。从理论上说，这乃是伦理学的根本基础，因而具有极其重要的意义。但是，从批判哲学的立场看，我们却不可能从认识论上对此加以证明，因为它不是经验性的认识对象。康德所采取的办法是，以自由作为道德法则的“存在根据”(ratio essendi)，以道德法则作为自由的“认识根据”(ratio cognoscendi)。这就是说，自由虽然是不可认识的，但却是可以思想的，我们尽管不知道自由究竟是什么，却可以由自由而断定道德法则的存在。因为一种道德法则乃以意志自由为基础和前提，所以只要有自由，就可以有道德法则。然而，我们虽然可以以自由作为道德法则的存在条件，但是却不能从自由中推论出道德法则来，因为在确定道德法则“之前”我们还不知道自由究竟是什么，要想知道自由，只有在确定了道德法则“之后”才是可能的。于是康德就采取了一种“绕圈子”的办法来解决这个难题：因为有自由，所以道德法则是存在的；因为道德法则是存在的，所以自由是实在的。换言之，他是在自由的基础上说明道德法则，然后通过道德法则来印证自由的实在性。

那么，道德法则是否存在呢？康德对理性之第三组二律背反的解决表明自由是可以设想的，因为相对于必然的自然因果律，存在着一种自由因果律，亦即不受感性经验的限制单凭理性自身的原因而产生一个结果的因果关系。由此，我们就可以考察理性的实践活动，看一看在什么情况下意志能够排除经验的束缚，完全按照理性自身的法则行动。

意志可以按照两种方式决定自己的行动，其一是主观准则，其一是客观法则。当意志对自己的规定仅仅对其个人是有效的时候，这种规定就是主观准则；而当意志的规定不仅对其个人有效，而且对一切有理性的存在都普遍有效的时候，这种普遍的规定就是客观法则。因为一种实践的法则一定是普遍必然的，它是对一切有理性的存在者的意志都有效的客观法则，而依据经验不能提供给我们任何实践的法则，建立在经验基础上的实践原则只是个人的幸福原则，没有普遍必然性；所以一个有理性的存在必须把他的准则思想为不是根据经验质料而是根据形式而决定其意志的原理；这样一个完全以理性自身的纯粹形式作为自己法则的意志是一个自由意志，因为它意味着理性所遵守的是自己为自己确立的法则。因此，意志的“自律”是一切道德法则所依据的唯一原理，而纯粹实践理性的基本法则就是：这样行动：你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则。

康德就是用这种方式来证明自由的实在性。在此之前，我们只知道有自由却不知道自由是什么，自由对我们来说只是一个“否定性”的消极概念——自由只是不受经验的限制，现在我们则发现了自由的积极意义：自由即自律。由此可见，自由与道德法则其实是一体的，所谓道德法则乃是理性自己为自己所确立的法则，理性自己立法自己遵守。因此，自然法则与道德法则之间的区别是：首先，自然法则作为知性的法则适用于经验现象的自然界而属于理论理性的认识领域，在这个领域一切自然存在物包括人自己在内统统服从于必然的法则；而道德法则作为理性为自己所确立的法则属于实践理性的实践领域，这是一个自由的领域。其次，自然法则作为科学的判断其形式是以“是”为系词和联结方式的叙述式，而道德法则的判断形式则是以“应该”为系词和联结方式的命令式。

最后，自然法则是“他律性”的，而道德法则是“自律性”的。康德由此而突出了实践理性的“优先地位”。

康德的伦理学既是动机论的，也是形式主义的。在他看来，不仅理论理性的先天认识形式对于经验现象有立法作用，而且实践理性的先天形式对于意志的动机亦具有立法作用。它们之间的区别是，在认识之中经验质料毕竟在先天形式之外有其来源，而在实践活动之中理性完全有可能将形式与质料统一起来，这就是意志自律的作用。一方是意志的主观准则，一方是实践理性的客观法则，当意志凭借自身之中的自律原则将自己的主观准则上升为对一切有理性者的意志都普遍有效的客观法则的时候，或者将对于一切有理性者的意志都普遍有效的客观法则当作自己的主观准则的时候，形式与质料就是同一的，我们不再像认识活动那样永远要受经验质料的限制，而是在自身之中就获得了自由。于是，康德便以意志自律的方式将自由与必然统一了起来。对他来说，自由不是任意而为，不是想做什么就做什么那样的自由。自由与行为的结果无关，如果就行为之结果而论，我们是不可能自由的，因为行为一旦出现立刻就落入了经验的现象领域，从而不可避免地在自然因果律的统治之下，那是必然的领域。自由是纯粹先天的，同时又是有规律的，这就是理性自己立法自己遵守的自律。为了强调道德法则的普遍性，康德甚至很少讲“人”，而总是说“有理性的存在”。因为人不仅是有理性的存在，而且是有限的自然存在物，道德法则只对理性有效，而对自然是没有意义的。所以道德法则对人类理性表现为“应该”做什么的“命令”。作为法则，这种命令无疑具有普遍约束性和强制性，只不过这种普遍约束性仅对理性有效，而其强制性则是“自我强制性”。所以虽然同样是法则，道德法则与自然法则有着根本上的区别。

（三）定言命令

道德法则是一种命令式，然而并不是所有的命令式都是道德法则。我们有两类命令式，一类是假言命令，一类是定言命令。所谓“假言命令”是一种有条件的命令式，它以“如果……，就……”为形式，例如“如果说谎，就会失去信誉”，因此为了不失去信誉，我应该诚实。这就是说，我应该诚实在这里是有条件的，诚实不是目的本身，而是实现别的目的的手段。这样的诚实固然不错，但却算不上道德行为。所谓“定言命令”则是一种无条件的命令式，或者说，在这种命令式中，目的与手段是统一的。同样是诚实，当我不是为了别的目的而只是为了诚实而诚实的时候，即是说，我只是因为“你应该诚实”这一命令而诚实，这样的行为就是有了道德价值。

因此，道德法则作为定言命令是一种纯粹的形式规定。在康德看来，一切我们可以称之为道德法则的定言命令都具有这样一些形式上的特征：

第一，“普遍性公式”：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”，也就是说，“你的行动，要使你的准则通过你的意志上升为普遍的法则”。这个“普遍性公式”是定言命令的最重要的公式，康德有时甚至称之为“唯一的定言命令”。这个公式所强调的是定言命令乃是对一切有理性者都普遍有效的道德法则。那么，究竟什么样道德法则能够对一切有理性者的意志普遍有效呢？

第二，“质料公式”：“你的行动，要把你自己的人格中的人性和其他人格中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能仅仅看作是手段”。由于定言命令中包括三个因素——意志、准则和法则，所以定言命令只有成为意志的准则时才能起作用。所谓“质料公式”规定的就是究竟什么样的意志准则能够成为对一切有理性者普遍有效的客观法则。就意志准则表现为行动的目的而言，如果作为一种意志准则是对一切有理性者都有效的客观法则，它就必须能够成为一切有理性者的目的，而且是“自在的目的”。显然，这种对一切有理性者的意志都是自在目的的目的，只能是理性自身。因而，康德所谓的“人是目的”也就是说“理性是目的”。于是康德便由此引出了第三个公式亦即“自律性公式”。

第三，“自律性公式”：“每个有理性者的意志的观念都是普遍立法意志的观念”，从而“每个有

理性的存在，在任何时候都要把自己看作是一个由于意志自由而可能的目的王国中的立法者”。既然定言命令对一切有理性者普遍有效而且出于纯粹理性自身的目的，因而当我们按照定言命令而行动的时候，我们就是在按照自己制订的法则而行动，也就是说，我们作为有理性的存在，既是守法者也是立法者，这样一个纯粹理性的世界就是一个“目的王国”。

这三个公式并非意味着有三种定言命令，而是定言命令必须满足的三个条件：定言命令之为定言命令应该是对一切有理性者的意志都有效的“普遍法则”；应该是能够成为一切有理性者的意志的目的“自在目的”；应该是一切有理性者的意志作为理性存在而自己为自己确立的法则。

康德有关意志自律的思想不仅在一定程度上解决了伦理思想史上自由与道德法则之间的矛盾，而且突出了实践理性的“优先地位”，论证了人之为人不同于任何自然存在的价值和尊严。

任何伦理思想和道德学说都必须以意志自由为其前提，如果没有自由，我们就不必为自己的行为负责，也就谈不上道德不道德。然而由于以往的伦理思想皆以形而上学为其基础，企图通过对于宇宙自然之本体和根据的认识来规定人的本质，因而始终无法将道德法则与自然法则区别开，而道德法则也就成了某种他律性的命令，从而否定了自由。正是由于这个原因，历史上的思想家们大多持决定论的主张。现在康德把道德法则与自然法则区别开，以意志自律将自由与道德法则结合为一，真正使伦理学成了一门独立的学问。不仅如此，对康德来说，自由不只是伦理学的基础和前提，而且是整个纯粹理性体系的“拱顶石”。

然而，当康德把理论理性与实践理性从功能上划分清楚之后，他立刻就面临着理性的统一性问题。理性是统一的，理论理性与实践理性是它的两种功能，但是如果它们各自为政，理性就无法统一。为了解决这个难题，康德确立了实践理性的“优先地位”。理性的统一性要求我们将理论理性与实践理性“综合”起来，由其中的一个居于优先的统治地位。显然，我们不可能让理论理性统治实践理性，因为那样一来就势必毁灭了自由，因此只能由实践理性来统治理论理性。由此可见，康德哲学的目的主要不是为了论证科学知识的普遍必然性，而是为了维护人类理性的自由，因为在他看来，唯有在实践理性之中，唯有在意志自由之中，才能体现出人之为人的价值和尊严。

对第二卷《纯粹实践理性辩证论》的阅读

一、关于灵魂不朽和上帝存在的预设

实际上，如果从道德可能性上来看，第一卷的内容就已经完成了论证的可能，但是康德通过使意志的动机与行为的效果“划清界限”的方式来维护道德的纯洁性，但是这样一来就产生了另一个问题：如果一个人的意志可以遵从理性自身的法则行事，这种道德法则与经验无关亦与行为的结果无关，它属于纯粹理性的理智世界，而行为则不可避免地要落入由必然的自然法则所统治的现象世界，那就意味着动机与效果是完全分离的，它们分别属于两个不同的世界。既然如此，道德法则如何能够产生与之相应的行为效果呢？属于理智世界的目的如何能够在感觉世界之中得到实现呢？如果动机与效果完全是两回事，我们怎么知道一个人的动机是善良的而不是伪善的呢？不仅如此，如果人类理性属于两个世界，那么他在这两个世界中都应该得到满足，换言之，道德之德性只是无条件的善而不是“至善”，“至善”既包括德性，也包括幸福，它是以德性为第一要素的德性与幸福的统一。这一系列问题都需要康德说明理智世界与感觉世界之间的关系，为此他提出了实践理性的“公设”（Postulate）。人类理性由于敬重道德法则而向往一个无条件的对象即“至善”，“公设”就是这个由道德法则而成立的“至善”所必不可少的理论假设。

实践理性有三个“公设”，这就是“意志自由”、“灵魂不朽”和“上帝存在”。我们必须假设有一种摆脱了感觉世界的限制而依据理智世界的道德法则决定自己意志的能力即自由，否则实践理性就不能以“至善”作为它的最高理想；由于人类理性的有限性，我们在今生今世无论如何也不可能达到“至善”这一无限完满的境界，所以必须假设灵魂不朽，“至善”才有其实践上的可能性；最后，为了保证理智世界中的德性在感觉世界之中有其相应的效果，为了保证德性与幸福都能够得到实现，我们必须假设有一个上帝使这两个世界能够协调一致。表面看来，康德似乎开“后门”把被《纯粹理性批判》排除在外的那些超验对象又召了回来，表现出了理论上的某种不彻底性。不过我们也应该看到，实践理性的“公设”只是道德实现的条件，而不是道德本身的条件。换言之，仅就道德法则而论，它是无条件的，并不需要灵魂不朽和上帝存在为其基础和前提，但是一涉及到道德法则的实现，那就不是道德法则力所能及的范围了。显然，这是康德哲学二元论性质的必然结果。

二元论是康德哲学的基本性质，不过康德并不是因为无可奈何而走向二元论的，而是自觉地以二元论作为其哲学的基础和前提。如果没有表现与物自体、现象界与本体界、自然法则与道德法则、必然与自由、理智世界与感觉世界等等的二元对立，就没有康德哲学。我们可以说，康德正是从二元论的立场出发来从事他的批判工作的。然而，二元论可以是康德哲学的出发点，但却不是康德哲学的最终目的，这就使他不得不面临理论理性与实践理性之间的协调统一的问题。

思考题

1. 试思考自由和理性在康德哲学中的意义和地位
2. 试思考道德法则和自然法则的区别
3. 为什么康德认为上帝存在是设定的
4. 你认为康德的哲学在德国古典哲学占有什么样的地位

参考书

1. 《法哲学原理》，黑格尔，商务印书馆，1982
2. 《未来形而上学导论》，康德，商务印书馆，1982

3. 《纯粹理性批判》，康德，商务印书馆
4. 《实践理性批判》，康德，商务印书馆，1999
5. 《道德形而上学原理》，康德，上海人民出版社，1982
6. 《费希特著作选集》，费希特，商务印书馆，1990
7. 《全部知识学的基础》，费希特，商务印书馆，1986
8. 《精神现象学》，黑格尔，商务印书馆，1979
9. 《小逻辑》，黑格尔，商务印书馆，1980
10. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956

二、对笛卡儿的《第一哲学沉思集》的阅读

教学目的和教学要求

笛卡儿是近代哲学的始祖，是他第一个把近代哲学的出发点放在了我思上，从此以后近代哲学就是以我思为中心进行旋转的，逐渐建立起了近代的主体性原则。因此阅读本书的目的就是为了让 学生渐渐的理解笛卡儿在近代哲学中的意义。掌握笛卡儿一步步地思想进展的方法。要求学生细心阅读，深入体会、学习，理解近代哲学的基本线索。

学时分配：18

第一节 我思故我在

在西方哲学史尤其是形而上学史上，笛卡尔的伟大性贡献就在于，他不是以存在或实体，而是以“我思”亦即主体，作为形而上学的第一原理，并且由此出发来确立上帝存在和物体存在的原理，因而标志着西方哲学的一次重大转折，也可以看作是形而上学史上的一次革命。在某种意义上说。这一次转折或革命为近代哲学打上了深深的烙印，既奠定了其主体性原则和理性主义的基本特征，同时也使之始终难以摆脱二元论的限制。

如前所述，笛卡尔认为，在所有的知识真假难辩的情况下，我们可以采取的唯一妥当的方法就是来一次普遍的和彻底的怀疑，将一切稍有疑窦的意见清除出去，以便寻找清楚明白、无可置疑的知识作为哲学的基础和出发点。于是，他使用怀疑方法，开始了重建形而上学的工作。

首先，我们一向当作真实可靠的感性知识是不可靠的。尽管感觉给予我们关于事物的许多报告，但是有时感官是会骗人的。例如同一个物体由于远近距离不同，在感觉上就变成了不同的东西。所以，对这些骗过我们一次的东西不要完全相信，肯定是谨慎的行为。

然而，尽管感官在事物远近、大小等方面有可能欺骗我们，但是在别的方面也许没有理由怀疑它。例如我坐在火炉旁，穿着冬袍等等，我怎么能够否定这双手、这身体是我的呢？然而这同样是可疑的。因为我是人，在睡觉的时候有可能做梦。我究竟是否坐在这里，是清醒还是在梦幻之中是不确定的，所以也是可以怀疑的。

既然如此，那么可以由此推论，一切依靠考察事物的科学如物理学、天文学、医学等等都是可疑的，因为它们的对象是否现实存在都是不确定的。笛卡尔的怀疑是如此之彻底，他甚至认为，他心爱的数学、几何学也是可疑的，因为人们在推理论证时经常会犯错误，而且创造世界的上帝也可能是个骗子，他有意让我们上当。不仅如此，甚至设想上帝并不存在亦是允许的。这样一来，我们的确很容易假设，既没有上帝，也没有苍天，也没有物体，也很容易假设我们自己甚至没有手、没有脚，最后竟然没有身体。总之，以往我们所确知的一切可能都是虚幻的。

但是，当我们通过这种方式怀疑一切的时候，这个怀疑本身却表明了一条无可置疑的真理，即“我在怀疑”本身是无可置疑的。我可以怀疑一切，但是我不能怀疑“我在怀疑”。因为我对“我在怀疑”的怀疑仍然是我在怀疑，因而它恰恰证实了我在怀疑的真实性。在笛卡尔看来，怀疑也是一种思想。因此可以说，“我在思想”是一个无可置疑的事实。显然，我在怀疑，我在思想，必然有一个在怀疑在思想的“我”存在。因为说某个东西在思维着，而它在思维时却又不存在，这是自相矛盾的。换言之，怀疑必然有一个怀疑者在怀疑，思维必然有一个思维者在思维。因此，“我思故我在”(Cogito, ergo sum)乃是一条真实可靠、连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使之动摇的真理，我们可以毫无疑问地把它当作形而上学的第一条原理。

那么，“我”是什么呢？当我们怀疑一切的时候，唯有思想是无可置疑的事实。一方面当我否定所有的事物包括我们自己的身体的存在时，我因为怀疑或思想，仍然是存在的；而另一方面如果

我停止了思想，我就不存在了。所以，我发现只有一种属性属于我，与我不可分，这就是思想。因此，“严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神、一个理智或一个理性。”“由此我就认识到，我是一个实体，这个实体的全部本质或本性只是思想，它并不需要任何地点以便存在，也不依赖任何物质性的东西；因此这个‘我’，亦即我赖以成为我的那个心灵，是与身体完全不同的，甚至比身体更容易认识，纵然身体并不存在，心灵也仍然不失其为心灵。”这就是说，“我”是一个心灵实体，这个心灵实体的本质乃是“思想”。笛卡尔所说的“思想”范围很广，它包括一切意识活动，诸如怀疑、领会、肯定、否定、愿意、不愿意、想象、感觉等等。

于是，笛卡尔便通过普遍怀疑的方法确立了形而上学的第一原理：“我思故我在”。为了维护这一命题作为第一原理的自明性，笛卡尔强调“我思故我在”并不是推论而是一个直观到的真理。表面看来，这个命题似乎有一个假定的大前提“一切思维者都存在着”，因而是一个三段论的推论。笛卡尔则认为恰恰相反，这个所谓的大前提乃是“我思故我在”的结果。有的反驳者以为，确定“我”的存在用不着非要以思维事实为依据，“我散步”同样能够确定“我在”。笛卡尔答辩说，“我散步”有可能是梦境中的幻象，所以那个在散步的我也许并不存在。相反，只有当我怀疑“我在散步”的真实性时，才能证明“我在”。

实际上在笛卡尔之前奥古斯丁已经提出了类似的思想，但是这并不能动摇笛卡尔以其“我思”而开了近代哲学之先河的创始人的地位。笛卡尔的“我思”具有划时代的重要意义，为近代哲学奠定了反思性、主体性原则和理性主义等基本特征，因而标志着近代哲学的开端。正因为如此，黑格尔对笛卡尔赞誉有加：“他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千多年之后，现在才回到这个基础上面。”笛卡尔对哲学的伟大贡献就在于，他通过怀疑这种否定性的方式将思想的形式与思想的内容（对象）分开，由此而确立了主体的独立地位，并且以之为一切思想或认识的基础。然而，他把这一认识论的反思转化成为本体论的结果，亦即认为我是一个思想实体，却是不合法的。不仅如此，笛卡尔在为近代哲学确立主体性原则的同时也留下了一道二元论的难题，使后来的哲学家们在解决思维与存在的同一性问题时始终难以摆脱困境。笛卡尔是通过将思维内容（客体）与思维形式（“我思”主体）区分开的方式来确立主体性原则的，这样一来就使他难免二元论的困境。在他看来，心灵与物体是两个互相独立、没有关系的实体。心灵的属性是“思想”，物体的属性是“广延”。心灵没有广延，是不可分的；物体不能思想，是无限可分的。笛卡尔虽然确立了主体性的原则，但是也造成了心灵与物体、心灵与身体之间的关系问题。

“我思故我在”虽然是形而上学的第一原理，但是这并不意味着主观性的存在就是哲学的最高范畴。因为这一命题实际上仅仅确定了我在思维，并没有确定任何思维内容的真理性。在笛卡尔看来，这还有赖于我们对上帝存在的证明。

第二节 关于上帝存在的证明

“上帝存在”是笛卡尔形而上学的第二原理。

我们虽然可以通过怀疑来确定“我”的存在，但是这也表明“我”的存在是不完满的。因为怀疑除了确定“我在”之外不可能确定别的什么，而认识显然比怀疑具有更大的完满性。由此可见，“我”是一个不完满的、有缺陷的实体。既然如此，在我的思想中怎么可能有比我更完满的观念例如上帝观念呢？我是从哪里得到这个比我自己更完满的东西的思想呢？

在笛卡尔看来，无中不能生有，而且比较完满的东西不可能源自比较不完满的东西。就上帝这一表征着最完满的存在的观念而论，显然我不可能是它的原因，它只能源于一个更加完满的本性。所以，我们只能说有一个比我更加完满的存在将这个观念放进我的心灵之中，这个完满的存在就是上帝。笛卡尔还说，既然我并不是完满的，那么我就不是唯一存在的实体，必然有一个更加完满的实体作为我的依靠，而我的一切都来源于它。因此，“上帝是存在的，而我的存在在我的生命的每

一时刻都完全依存于他。”

除了从上帝观念的来源证明上帝存在而外，笛卡尔还有另外两种证明方式，一个是从具有上帝观念的我的存在来证明上帝的存在，一个是用上帝的本质或本性来证明上帝的存在。这三种证明与中世纪经院哲学家安瑟尔谟和托马斯·阿奎那关于上帝存在的证明是异曲同工的，不过笛卡尔心目中的上帝却与他们有所不同。虽然上帝是比我思更完满的存在，因而他的存在用不着假定我思的存在，而我思的存在的确需要上帝作为根据，但是证明上帝的存在却必须以我思的确定为前提。换言之，作为形而上学的原理，只有确定了我思，才能进一步确定上帝的存在。

其实，上帝在笛卡尔哲学中具有特殊的用途。笛卡尔发现了一条道路，“顺着这条道路我们就能从深思真实的上帝（在上帝里边包含着科学和智慧的全部宝藏）走向认识宇宙间的其他事物。”显而易见，二元论的立场不仅使笛卡尔难以解决心灵与物体之间的一致性问题，甚至无法确定物质世界及其规律的客观存在，以及我们对它们的认识可能性。现在，笛卡尔要通过上帝存在来解决这些难题。

第三节 关于外部事物存在的证明

笛卡尔形而上学的第三原理是“物质存在”。

我们是通过普遍怀疑的方式来确定“我思”的，虽然这种怀疑方法卓有成效，但是也因此而造成了物质世界是否存在这一最大的怀疑。不过，当我们证明了上帝的存在之后，这个难题就迎刃而解了。

如前所述，上帝是一个最完满的实体，所以我也就确信上帝是决不会欺骗我的，决不会把我引入歧途，陷入谬误。因为欺骗和谬误这些非实在的东西与上帝这样一个绝对实在的完满属性不相符合。如果上帝给予我们的认识能力是贻误人生的，他使我们认假为真，那他就是一个骗子。现在，我们知道上帝是完满的，因而不可能欺骗我们，于是我们最大的怀疑便连根铲除了。这就是说，由于确信上帝的实在性和完满性，我现在也确信物质世界的存在。

笛卡尔在确定了“我思”实体之后，曾经提出了一条基本规则：“凡是我們十分明白、十分清楚地设想到的东西，都是真的”。在证明了上帝存在之后，这条规则便有了根据：它之所以是可靠的，“只是因为上帝存在，因为上帝是一个完满的实体，并且因为我们所有的一切都从上帝而来。由此可见，我们的观念和概念，既然就其清楚明白而言，乃是从上帝而来的实在的东西，所以只能是真的。”现在，笛卡尔亦由此来证明物质世界的存在。

我们的确有于物质世界的清楚明白的观念，问题是，这些观念究竟是从哪里来的？由于心灵与物体是不同的实体，它们之间不可能相互过渡，所以这些观念不可能是我产生的。既然我们的观念就其清楚明白而言，都是从上帝而来的实在的东西，那么我们关于物质世界的观念也必然来自上帝，它们必然是真实可靠的。这就是说，上帝保证了我们的观念的实在性，保证了物质世界的真实存在，因而也保证了我们关于物质世界的认识的客观有效性。

笛卡尔之所以大费周章绕圈子通过上帝存在来证明物质世界的存在，根源在于他的二元论立场。我只是思想实体，所以我不能证明物质实体的存在，也不能证明我关于物质世界的观念与它是符合一致的，只好请上帝来帮忙。上帝保证了我们心中清楚明白的观念的真实性，因而也保证了外界事物的实在性，同时亦保证了心灵与物体之间的一致性：上帝一方面把自然规律建立在自然之中，一方面又把它们的概念印在我们的心灵之中。

物体的性质即广延

笛卡尔认为心灵的本质属性是思想，物体的本质属性则是广延。

所谓“广延”指的是具有长、宽、高三向量的形体。笛卡尔之所以说广延是物质实体的根本属性，是因为物有广延就存在，而无广延它就不存在。我们可以从物体中排除掉硬、重、颜色等性质，

物仍不失为存在。然而，如果我们排除掉它的长、宽、高三向量亦即广延，物就不存在了。因此，感觉性状不是物体的本质，它的本质是广延。这是 17 世纪比较流行的物体两重性质的学说，笛卡尔是最早提出这种观点的哲学家之一。

笛卡尔承认物质世界的客观存在，认为物体的根本特性是广延性，它是占据空间的实体，因而广延与空间是同一的。所以，具有长、宽、高三向量的广延不但构成物体的本质，而且也构成空间的本质。两者的区别只在于：在物体中，我们是从个别特殊方面观察它们，认为它们随物体的变化而变化；而在空间中，我们则是从一般方面观察它们，认为广延具有概括的统一性。由此出发，笛卡尔认为物体和广延不可分割，虚空是不存在的。我们通常所说的“虚空”并不是指一个绝对没有任何事物的场所或空间，而是指在一个场所中没有我们假设为应有的东西，但还存在着别的东西。例如水瓶是用来装水的，当里面没有水时我们就说它是空的，其实里面仍然有空气这种物体。

既然物体的本性是广延性，广延性作为一种量的特性是可以分割的，因此我们也可以推断，不可分割的物质部分如原子是不可能存在的。“宇宙中并不能有天然不可分的原子或物质部分存在。因为我们不论假设这些部分如何之小，它们既然一定是有广延的，我们就永远能在思想中把任何一部分分为两相或较多的更小部分，并可因此承认它们的可分割性。……确实地说来，最小的有广延的分子永远是可分的，因为它的本性原来就是如此。”

在笛卡尔看来，不仅微观世界无限可分，而且宏观世界也是无限延伸的。我们不论在什么地方设立一个界限，都可以想象在这个界限之外还有广延未定的许多空间，而无限的空间就意味着存在有无限的物质实体。因此，我们可以推断，地和天是由同一物质组成的，而且纵然有无数的世界，它们也都是由这种物质构成的，因而多重世界是不可能的，世界是统一的，因为任何世界、任何空间、任何物体的本性只在于它们是一个有广延的实体。

笛卡尔从普遍怀疑出发，确定了心灵、上帝和物体三种东西的存在，他称之为“实体”。然而，“所谓实体，我们只能看作是能自己存在而其存在并不需要别的事物的一种事物。”所以，真正符合这个实体定义的只有上帝，因为只有上帝是绝对独立的存在。因此，当我们说上帝、心灵和物体是三个实体的时候，并不是在同一意义上说的。从来源上讲，心灵与物体都依赖于上帝，不过它们仅只依赖于上帝。而就本性而言，心灵之为心灵，物体之为物体，是依赖于自身而存在的，所以从相对的意义上说，它们也可以叫做实体。

实际上，上帝只是心灵与物体这两个相互独立、各不相干的实体的逻辑根据和一致性的保证，因而是笛卡尔二元论必不可少的补充。但是，仅仅依靠上帝是不可能从根本上解决问题的，所以笛卡尔始终面临着心身关系的难题。

第四节 心身关系问题

心身关系问题是笛卡尔哲学的核心问题之一，当笛卡尔将心灵和物体（身体）看作是两种绝对对立的实体之后，他就面临着一个怎样说明两者的沟通和联系的难题。这既是一个本体论的问题，也是一个认识论的问题。

当笛卡尔通过普遍怀疑的方式确立“我思”的存在时，他坚决主张心身二元论，即两者是相互独立、互不相干的实体。但是，这种二元论无法解释心身之间显而易见的相互关系，也无法说明心灵对身体的认识问题。因此，笛卡尔逐渐放弃了彻底的心身二元论，开始在两者之间寻找联系。他认识到，我们实际上是灵魂与肉体的联合体，两者虽然不同，但是却联系得如此密切，当外界事物通过运动而影响我们的感官，使我们的身体发热或疼痛时，我的心灵就产生了避开的念头。反之，当我想抬起手的时候，手就抬起来了。这是两个完全不同的过程，但是却如此协调一致，就好象在它们之间有一道桥梁连接着它们。于是，笛卡尔仔细研究了人体解剖学和生理学，试图找出运动是怎样从这一方传达到那一方的。最后，他找到了大脑中间我们一般称之为松果腺的腺体，认为它就

是心灵与身体这两个运动过程的交换台。这就是笛卡尔的心身交感论。虽然现代医学已经否定了笛卡尔的松果腺原理，但是他试图摆脱二元论困境的努力却是有意义的。这个难题不仅始终困扰着笛卡尔，而且给他的后继者们带来了无穷的烦恼。

笛卡尔哲学是西方哲学史上划时代的里程碑，它以批判性的反思、科学方法和理性精神清理了经院哲学的废墟，重建了形而上学的基础，为近代哲学奠定了第一块基石，开辟了一条不同以往的崭新的道路，缔造了以蓬勃向上的理性主义为核心的新的时代精神。

笛卡尔天赋观念论的提出，为唯理论与经验论围绕认识论问题的争论拉开了序幕。

思考题

1. 如何看待笛卡尔的第一原理
2. 试思考笛卡尔的我思与上帝的关系
3. 如何看待笛卡尔的哲学在近代哲学中的地位
4. 笛卡尔和中世纪哲学的关系
5. 笛卡尔和康德关于我思的比较

参考书

1. 《西方哲学史》，罗素，商务印书馆，1982
2. 《利维坦》，霍布斯，商务印书馆，1985
3. 《人类知识原理》，贝克莱，商务印书馆，1973
4. 《人类理解研究》，休谟，商务印书馆，1972
5. 《人性论》，休谟，商务印书馆，1980
6. 《伦理学》，斯宾诺沙，商务印书馆 1983
7. 《哲学史讲演录》，黑格尔，三联书店，1956 版

《国外马克思主义研究》教学大纲

张秀琴 编写

目 录

前 言	426
一、本课程性质、编写目的、课程简介	426
二、本课程的教学目的和基本要求	426
三、本课程的内容及学时分配	426
四、教材、复习与思考题、拓展阅读书目	426
序 论	427
一、国外马克思主义的研究对象	427
二、国外马克思主义的基本内容	427
三、国外马克思主义的研究方法和意义	427
复习与思考题	428
拓展阅读书目	428
第一章 西方马克思主义之人道主义学派（早期代表人物）	429
一、西方马克思主义概述	429
二、主要代表人物及其思想研究	430
复习与思考题	430
拓展阅读书目	430
第二章 西方马克思主义之法兰克福学派	431
一、辩证理性式社会批判理论霍克海默和阿多尔诺	431
二、交往理性式社会批判理论哈贝马斯	431
复习与思考题	432
拓展阅读书目	432
第三章 西方马克思主义之弗洛伊德主义学派	433
一、弗洛伊德主义学派概述	433
二、弗洛伊德主义学派主要代表人物马尔库塞	433
复习与思考题	434
拓展阅读书目	434
第四章 西方马克思主义之新实证主义学派	435
一、新实证主义学派概述	435
二、新实证主义学派主要代表人物	435
复习与思考题	436
拓展阅读书目	436
第五章 西方马克思主义之存在主义学派	437
一、存在主义学派概述	437
二、存在主义学派主要代表人物	437
复习与思考题	438
拓展阅读书目	438
第六章 西方马克思主义之结构主义学派	439
一、结构主义学派概述	439
二、结构主义学派主要代表人物阿尔都塞	439
复习与思考题	440

	拓展阅读书目	440
第七章	苏联东欧新马克思主义流派	441
	一、南斯拉夫实践学派	441
	二、布达佩斯激进学派	441
	三、波兰意识形态学派	442
	复习与思考题	442
	拓展阅读书目	442
第八章	后现代马克思主义流派	443
	一、分析学派的柯亨	443
	二、生态主义学派的高兹	443
	三、解构学派的德里达	443
	复习与思考题	444
	拓展阅读书目	444

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业本科生的哲学专业选修课之一。

编写目的：便于学生简明了解本课程的教学内容，所应掌握的基本原理和知识点，以及学习本课程内容所要掌握的基本问题和阅读书目。

课程简介：国外马克思主义流派研究是哲学的重要分支学科，它与中西哲学理论和社会主义建设实践密切联系，是哲学专业的基础课程。

本课程重点讲解西方马克思主义流派（包括法兰克福学派）、苏联东欧新马克思主义流派以及后现代马克思主义流派的基本思想发展路线及主要代表人物及其代表作品简介，所牵涉到的是一些与哲学史和当代社会实践发展密切相关的问题。

通过本课程的学习，既有利于学生深刻理解国外马克思主义流派的理论与实践演变的逻辑，同时，又有利于学生研究和探讨用哲学的视野探索现实问题提供指导，开拓理论视野。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：国外马克思主义哲学流派是近年来哲学界研究的重点和焦点，他们对于一些与时代发展紧密相关的主题的研究，为我们今天发展和完善马克思主义提供了诸多的理论资源。但他们中的许多思想却良莠不齐，因此，对其进行具体而有力的批判分析和研究，是一个专业哲学学习者所应掌握的基本知识。因此，本课程的教学目的就是帮助学生全面了解国外马克思主义哲学的研究现状，并进而在研读的过程中，培养其开展不同哲学流派比较分析能力和进一步从事哲学研究的兴趣。

基本要求：在进行课堂系统讲授的基础上，对学生学好本课程提出以下要求：

其一，通过案例分析、资料收集以及图片展示的方式，全面了解国外马克思主义每一个派别的主要代表人物的主要思想及其在哲学史上的影响。

其二，在课程学习的基础上，就自己感兴趣并有实践意义的话题撰写课程论文一篇。

三、本课程的内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

序论：国外马克思主义的由来与发展（2 学时）

1. 西方马克思主义（含法兰克福学派）（14 学时）。
2. 苏联东欧新马克思主义（10 学时）。
3. 后现代马克思主义（含后马克思思潮和晚期马克思主义）（10 学时）。

四、教材、复习与思考题、拓展阅读书目

1. 教材：俞吾金等：《国外马克思主义哲学流派新编》，上下册；复旦大学出版社 2002 年版。
2. 复习与思考题、拓展阅读书目请见各章末尾处。

序 论

序论教学目的和要求：学生基本了解本课程的框架和内容构成，为以后的学习和针对性的资料收集做好准备，从而培养学习本课程的兴趣。

主要内容：国外马克思主义的研究对象；国外马克思主义的基本内容；国外马克思主义的研究方法和意义。

学时分配：2 学时

一、国外马克思主义的研究对象

这里的“国外”是地理意义上的，指的就是中国以外的世界上的其他国家，在马克思之后，对马克思哲学的研究（或分析或批判）。因此，我们这里所说的“国外马克思主义”主要包括：西方马克思主义（含法兰克福学派）、苏联东欧新马克思主义以及后现代马克思主义（含后马克思思潮和晚期马克思主义）。

二、国外马克思主义的基本内容

“西方马克思主义”产生于本世纪 20 年代。它产生以后的很长一个时期内，只在学术圈子内存在和发展，对社会影响不大。但 1968 年法国“五月风暴”以后，它引起了人们的广泛注意和研究。该学派的主要理论关注点就在于：重视对马克思主义哲学的研究、对社会历史理论的研究、对物化或异化问题的研究、对历史辩证法的研究、对意识形态的研究以及对实践问题的研究，这是对俄国十月革命胜利后，中欧、西欧洲所爆发的一系列革命失败的理论反思的产物。其中的法兰克福学派更是以其社会批判理论而著称于世。其中的许多代表人物都是当今哲学研究的焦点人物，如哈贝马斯等。

苏联东欧新马克思主义，指前苏联东欧国家的一些学者，不同意列宁主义、斯大林主义对马克思主义的解释而试图把马克思主义解释为一种人道主义。它们并不是统一的政治或学术团体，其中有许多学派如波兰哲学人文学派、南斯拉夫实践派、捷克存在人类学派、布达佩斯学派等。它们的共同点在于都非正统地研究马克思主义，主张马克思主义的多元化和开放性，试图用各种各样的西方哲学社会思潮来重新解释和补充马克思主义，并把马克思主义研究的侧重点从政治经济转向哲学、文化、艺术。而在哲学上，又特别强调历史唯物主义而反对自然辩证法、反映论和经济决定论。

所谓后现代马克思主义，主要指的是当代中国以外的国家所出现的，与典型的西方马克思主义流派（含法兰克福学派）以及苏联东欧新马克思主义的主要代表人物既相区别又相联系的英、法、美等国的研究马克思哲学的思想流派；包括后马克思思潮，和晚期马克思主义。主要流派包括：分析学派的马克思主义、解构主义的马克思主义、文化马克思主义、社会运动的马克思主义、女权主义的马克思主义以及生态学马克思主义等。

三、国外马克思主义的研究方法和意义

马克思主义在世界各国仍然是众多学者关注的焦点，它的生命力仍然高度旺盛；国外马克思主义研究者（其中有马克思主义者，也有非马克思主义者）关注马克思主义是从当今全球化过程中的实际问题着眼的。他们大都力图从哲学的高度说明问题，因而十分关注马克思主义哲学。他们很关注发展中国家的现实，其中包括发展中国家如何运用马克思主义解决自己特殊的政治、经济、文化等问题，也关注马克思主义在这些国家、特别是在中国的发展；但他们对中国马克思主义（包括马克思主义哲学）的研究成果了解得并不充分，因而对我们取得的成果感到“惊奇”。从这些情况看，我们的马克思主义（包括哲学）研究的主要任务不是去构造这样那样的体系，而是从全球化的大背

景和我国社会主义建设的实际出发，提炼出既有民族特色又有世界意义的问题，提出自己的独特见解，促进马克思主义的发展。与世界各国马克思主义研究者（无论是马克思主义者还是非马克思主义者）保持经常的对话和交流具有重要的意义，只有这样才能在观点的互相碰撞中达到互相理解，使我们既能开阔视野，吸取人家的长处，又能扩大我们的世界影响。

复习与思考题

1. 国外马克思主义哲学的研究对象是什么？
2. 学习国外马克思主义哲学课程的意义何在？

拓展阅读书目

1. 衣俊卿等：《20 世纪的新马克思主义》，中央编译出版社，2001 年版。

第一章 西方马克思主义之人道主义学派（早期代表人物）

本章教学目的和要求：学生基本掌握西方马克思主义早期代表人物的主要思想，由来以及西方马克思主义在中国的传播和研究历程等。

学时分配：2 学时

一、西方马克思主义概述

1. 西方马克思主义的由来

“西方马克思主义”这个概念最早是由德国哲学家、革命活动家柯尔施提出的。1923 年，卢长奇、柯尔施分别发表了《历史和阶级意识——马克思主义辩证法研究》、《马克思主义和哲学》（参见相关图书图片——中、英文版）两书。但发表以后，立即遭到第二国际特别是第三国际理论家的批判。为了对这种批判进行反击，1930 年，柯尔施写下了《关于〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批判》。在这里，他第一次使用了“西方马克思主义”这个概念。柯尔施在《反批判》中不止一次地使用了“西方马克思主义”这个概念，而且还把“西方马克思主义”与传统马克思主义尤其是列宁主义的对立看作是“西方马克思主义”的基本特征。他说，自从 20 年代以来，关于马克思主义的争论，已经不再是在第二国际的理论家和第三国际的理论家之间的争论，而是新老“正统马克思主义”和“西方马克思主义”之间的争论。前者的代表是考茨基和列宁主义（参见相关图片），后者的代表就是卢长奇的《历史和阶级意识》、柯尔施的《马克思主义和哲学》。但是，柯尔施从思想路线的角度提出的这个“西方马克思主义”概念，在当时并没有引起人们的注意。直到 1955 年法国哲学家梅劳—庞蒂《辩证法的历险》一书发表以后，这个概念才引起了较大反响并逐步为人们所接受。（梅劳—庞蒂在《辩证法的历险》中，像柯尔施一样，也是从思想路线的角度论述“西方马克思主义”与列宁主义的对立，而且指出在这种对立中，只有前者才真正掌握真理，并且明确地把卢长奇称为“西方马克思主义”的创始人，把《历史和阶级意识》称为“西方马克思主义的圣经”。尽管卢长奇本人抗议梅劳—庞蒂把他当作“西方马克思主义”的创始人，甚至想否认“西方马克思主义”思潮的存在，并多次检讨自己的《历史和阶级意识》背离了马克思主义路线。但所有这一切都没有也无法改变《历史和阶级意识》开创了“西方马克思主义”思潮这一客观事实。一个重要原因就在于卢长奇在这部著作中按照黑格尔主义的精神去解释马克思主义，提出了与正统马克思主义特别是与列宁主义不同的人道主义的马克思主义。

因此，在 1968 年“五月风暴”以后，尤其是 70、80 年代以后，“西方马克思主义”这个概念在西方世界广泛流传，甚至于 70 年代末传入中国。当然，在流传的过程中，各国学者对它的涵义作了某些修正。英国新左派评论家佩里·安德森在 1976 年《西方马克思主义探讨》一书中改变了柯尔施、梅劳—庞蒂从思想路线的角度考察西方马克思主义的做法，认为“西方马克思主义”与传统马克思主义的不同主要是研究主题和关切的问题发生了转移，即从传统的经济、政治为主题转向了以哲学为主题；再就是它产生影响的地域也发生了转移，即从中东欧转移到西欧特别是德国、法国、意大利；此外，它还是一个时代性概念。在这里，佩里·安德森扩大使用了“西方马克思主义”概念。这种用法目前在西方学术界广泛流传着，许多著名的专著都采用了这种用法。加拿大社会学家本·阿格尔在 1979 年《西方马克思主义概论》中对柯尔施等人的观点进行了一些修改。他说，“西方马克思主义”是与传统马克思主义有别的、赋予特定意识形态的马克思主义，任何一个马克思主义流派，不论它诞生在东方还是西方，只要具有这些意识形态的特征，都可以包括在“西方马克思主义”这一名称之下。这样，他完全消除了“西方马克思主义”所包含的地域性含义，把东欧人道主义的马克思主义、北美马克思主义、甚至一些并不以马克思主义者自居的理论家也纳入“西方马克思主义”的范围。

2. 西方马克思主义在中国

近年来,中国学术界注意了对西方马克思主义的研究,有些学者对“西方马克思主义”概念的使用提出了不同的解释和建议。有的学者认为,可以在改造佩里·安德森用法的基础上使用“西方马克思主义”这个概念,并指出他所使用的“西方马克思主义”与佩里·安德森用法的区别。有的学者建议回到柯尔施、梅劳-庞蒂的“西方马克思主义”用法,并认为这个用法有其优点。有的学者建议扩大“西方马克思主义”的范围,把西方共产党的理论家的理论也包括在其中。也有的学者认为可以用“新马克思主义”来替代“西方马克思主义”概念。有的学者甚至认为“西方马克思主义”是一个含糊的、可疑的概念,是一些学者杜撰出来的,可以废弃这个概念,代之以国外当代的马克思主义。由此可见,“西方马克思主义”这个概念在其历史演变过程中,出现了各种不同的理解。

二、主要代表人物及其思想研究

1. 卢卡奇

卢卡奇(公元1885-1971年),匈牙利著名哲学家。被公认为是20世纪最重要的马克思主义评论家和哲学家之一。他一生致力于对马克思早期著作尤其是《1844年经济学哲学手稿》的研究。其主要代表作品有《历史与阶级意识》、《存在主义还是马克思主义?》、《理性的毁灭》以及《社会存在本体论》等。特别是1923年出版的《历史与阶级意识》更是西方马克思主义的经典著作。在该书中,卢卡奇提出了如下影响后来整个西方马克思主义发展的重要观点:马克思主义是一种社会理论、物化是资本主义社会的普遍现象、总体性理论以及无产阶级的阶级意识对于无产阶级革命的重要性等。

2. 柯尔施

柯尔施(公元1886-1961年)与卢卡奇一样,是西方马克思主义运动的早期代表人物之一。作为一名德国的哲学家,他是思想深受德国古典哲学尤其是黑格尔哲学的影响。他的主要作品包括《马克思主义与哲学》、《卡尔·马克思》等。在《马克思主义与哲学》中他对马克思主义与哲学的关系提出了自己的新见解,并提出了影响后人的关于马克思主义发展三阶段论。

3. 葛兰西

葛兰西(公元1891-1937年),意大利哲学家,一生受尽牢狱之苦,却始终不改自己的哲学信仰。他的主要代表作《狱中札记》已被翻译为多种文字,成为哲学界的畅销书。在此书中,葛兰西提出了自己的实践哲学思想,并对文化霸权理论提出了自己的看法,这一观念今天仍然是后现代文化批判理论无法回避的经典资源。

复习与思考题

1. 什么是卢卡奇的“阶级意识”观念?
2. 柯尔施对马克思主义与哲学之间的关系是如何看待的?
3. 葛兰西的《狱中札记》主要思想是什么?

拓展阅读书目

[意]葛兰西:《实践哲学》,徐崇温译,重庆出版社1990年版。

第二章 西方马克思主义之法兰克福学派

本章教学目的和要求：学生了解法兰克福学派的主要思想，以及其社会批判理论的重要影响。
学时分配：4 学时

一、辩证理性式社会批判理论霍克海默和阿多尔诺

1. 法兰克福学派简介

法兰克福学派是西方马克思主义最为著名的一个流派，因该派曾经在德国美因河畔的法兰克福社会研究所工作而得名。该派的代表人物和学术影响是以前其所倡导的社会批判理论而闻名与世的。其主要特点就是：把哲学与社会学、心理学等各门学科结合恰当，对社会作综合性研究；把对资本主义社会的研究归结为对资本主义社会的批判，强调批判是理论的主要功能；强调要彻底否定现代资本主义社会，把否定辩证法作为社会批判理论的方法论；把实证主义视为资本主义制度的主要辩护士，并加以系统地讨伐。因此，法兰克福学派的社会批判理论不是对卢卡奇等人理论的重复，而是大大向前推进和发展了前辈们的理论。这与他们在新的历史条件下吸收了新的思想资源是有关的，特别值得一提的是，1932年，马克思的《1844年经济学哲学手稿》正式公开发表以后，他们对手稿的思想内容所做的具有自己特色的阐释，仍然是哲学界进行研究和分析的重要理论资源。该派的代表人物很多，这里主要介绍霍克海默和阿多尔诺。

2. 霍克海默和阿多尔诺的社会批判理论

霍克海默（公元1895-1973年）是法兰克福学派及其社会批判理论的创始人。作为一名德国哲学家，他一生的主要贡献并不仅仅局限在理论研究之中，而且也贯穿在对于法兰克福学派的组建、运营等管理活动之中。可以说，他是该学派的首脑和教父级人物。他的《工具理性批判》以及与阿多尔诺合著的《启蒙的辩证法》是该学派的奠基性著作。在这些著作中，他为自己所开创的社会批判理论下了定义：破坏一切既定的、事实性的东西，证实它们是不真实的，必须加以否定。因此，社会批判理论的基本原则就是革命性和批判性。

阿多尔诺（公元1903-1969年）在法兰克福学派中的地位仅次于他的老师和前任霍克海默。同样，作为一名德国哲学家，阿多尔诺博学多才，在很多领域都很有造诣，特别是在音乐理论方面。实际上他的很多哲学著作中都充满了对音乐和美学的描述和研究。除了与霍克海默合著的著作之外，他自己撰写的《否定的辩证法》、《真实的谎言：论德意志意识形态》等也都提出了许多非常有影响力的思想。

霍克海默和阿多尔诺合著的《启蒙的辩证法》主要介绍的就是他们的辩证理性式社会批判理论，其主要内容包括：启蒙是一种毁灭旧神话的新神话、是宣称正确认识了世界的意识形态、是一种宣称反对极权主义的新的极权主义。

二、交往理性式社会批判理论哈贝马斯

1. 哈贝马斯简介

哈贝马斯（公元1929- ），德国哲学家。作为法兰克福学派第二代主要代表人物，他并不是简单的重复前辈的社会批判理论，而是对之作重大的修改和改造：用对科学技术的批判取代了对资本主义社会的批判；把左倾激进主义引向资产阶级改良主义；沟通社会批判理论与实证主义、科学主义之间的关系；逐渐丢掉马克思主义的外衣。与前辈们不同，哈贝马斯认为对马克思主义的“改造”有两种不同的含义：恢复马克思主义中被人忘却、被人误解的东西；改变马克思主义理论，对它加以修正。并认为第二种是不用在马克思主义的名义下来完成的。因此，他的重建历史唯物主义的工作，就是属于第二种类型。哈贝马斯一生的著作颇多，主要有：《作为意识形态的科学与技术》、

《重建历史唯物主义》、《认识和人类兴趣》以及《交往行动理论》等。通过这些著作，哈贝马斯提出了他的交往理论，以交往理性代替了前辈们的辩证理性式社会批判理论。

2. 交往理性理论

哈贝马斯于 1981 年出版的 2 卷本巨著《交往行动理论》，是他的交往理性思想的进一步体系化的标志。可以说，交往理性理论是哈贝马斯所有学说中最有特色、最吸引人、最有影响的理论。也是他的社会批判理论的特色所在。其主要思想包括：四类语言和三个世界；关于生活世界的概念；关于交往合理性的概念；交往行动理论所体现的对于历史唯物主义的重建等。哈贝马斯认为，人类存在着四种语言活动即交往性的或互动性的语言活动、断言式的或认识式的语言活动、自我表达的或表达式的语言活动，以及规范调节式的语言活动。其中第二、三和四种语言活动所对应的分别是客观世界、主观世界和社会世界。因此，“世界”不能被视为一个无所不包的单质的整体，而应视为上述三个分散的世界，其所关照的就是传统哲学所谓的真、善和美。此外，与四种语言活动相对应还有人类的四种行动：目的行动、规范调节行动、戏剧行动以及交往行动。在他看来，交往行动是其他行动的基础，而语言则是三个世界的基础。因为正是交往行动使其他一切行动成为可能，正是语言使人与三个世界的关联成为可能。因此，人类是生活在由人与人（即主体际或主体间）组成的文化、社会 and 个性的“生活世界”的情境之中的，人们在这里达成相互理解。当然，要实现这样的目标还有赖于上述四种行动各自发挥其有效性：真实性（与目的行动相对应）、正当性（与规范行为相对应）、真诚性（与戏剧行动相对应）和可领会性（与交往行动相对应）。且与这四种有效性相对应还有四种理性：理论理性、实践理性、美学理性和交往理性。所谓交往理性就是一种语言性的、与哲学中主体间性相对应的、程序性的合理性概念。因此，交往理性具有语言性、主体间性和程序性三个特征。哈贝马斯说，自己的交往理性才是代替以劳动为核心的历史唯物主义的真正有力的社会批判理论。

复习与思考题

1. 霍克海默和阿多尔诺对于法兰克福学派的贡献是什么？
2. 《启蒙的辩证法》在西方哲学史以及马克思主义哲学研究历程中分别有着怎样的贡献？
3. 哈贝马斯的“交往合理性”思想主要内容及其影响是什么？

拓展阅读书目

欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社 1997 年版。

第三章 西方马克思主义之弗洛伊德主义学派

本章教学目的和要求：了解弗洛伊德主义学派的主要思想及其影响。

学时分配：2 学时

一、弗洛伊德主义学派概述

1. 弗洛伊德主义学派的由来

弗洛伊德主义学派作为西方马克思主义的一个流派，该词最早出现在 1936 年赖希为他的《性革命》一书所写的再版序言中。当然，赖希当时是把自己的思想体系称之为“弗洛伊德主义的马克思主义”。实际上，作为一股企图把弗洛伊德的精神分析与马克思主义综合起来的思潮，它早在 20 世纪 20 年代中期就开始形成。从产生到现在，它已有众多的代表人物，除了赖希以外，就要数马尔库塞等最为有名。当然，马尔库塞本人也是法兰克福学派的代表人物之一。但他学说思想中的精神分析的方法却使得人们更愿意认为他是弗洛伊德主义学派的马克思主义理论家。该学派的产生，一方面是由于对于弗洛伊德思想的不满，另一方面则是与马克思主义所面临的新挑战有关。在第一原因中，该学派的思想家认为，弗洛伊德的精神分析方法过分偏重心理因素，完全从人的本能、欲望中寻找人的活动、社会发展的动因，而且把人的本能、欲望与社会完全对立起来，认为人在本能满足和享受文明两者之间只能选择其一。就第二方面的原因，他们认为，马克思主义必须补充探讨人的心理活动机制这一课，才能应对当前的挑战。因此，从某种程度上说，该学派是对卢卡奇等人的某些相关理论的发展。

2. 弗洛伊德主义学派的主要思想

弗洛伊德主义学派的主要研究方向是：首先，分析马克思主义与弗洛伊德主义的关系。其宗旨就是实现马克思主义与弗洛伊德主义的结合，为此，他们努力寻找二者之间的共同点。其次，综合弗洛伊德主义与马克思主义。在分析的基础上，他们的“综合”活动分为两种情况：以弗洛伊德主义为起点，致力于用马克思主义补充或修正弗洛伊德主义；以马克思主义为基础，把精神分析的有关内容吸收进马克思主义之中。其综合形式可大体分为四种：用弗洛伊德主义的有关理论填补马克思主义中的“空白”；用精神分析学“深化”马克思主义的有关理论；用精神分析学“推倒”马克思主义的有关结论；把精神分析的方法引进马克思主义的方法论之中去。第三，运用“弗洛伊德主义的马克思主义”研究现实。他们所说的“现实”，当然包括了研究精神病的产生及其治疗这一“现实”，但是也包括他们所面临和生活于其中的一切政治、经济、文化和个人问题。因此，他们的理论是社会学、心理学、理性主义、非理性主义、历史唯物主义、心理结构理论、社会情境主义等的“综合”的产物。

二、弗洛伊德主义学派主要代表人物马尔库塞

1. 马尔库塞其人

马尔库塞（公元 1898-1979 年），德国哲学家，弗洛伊德主义马克思主义的重要代表人物。作为法兰克福学派的重要成员，他被公认为是 20 世纪 60 年代欧洲学生造反运动的“精神领袖”、“青年造反者之父”、“发达工业社会最重要的马克思主义理论家”。甚至被与马克思和毛泽东一切被人称为“3M”。马尔库塞一生的学术活动可分为“非马克思主义——马克思主义——反马克思主义”三个阶段。1958 年，他的《苏联的马克思主义》一书的出版标志着他将社会批判理论的批判矛头转向了马克思主义。而 1964 年，他的《单向度的人》一书的出版则标志着他的思想经过海德格尔、黑格尔、马克思以及弗洛伊德的环节之后最终形成了独立的体系，同时也意味着他的思想已经与马克思主义无缘。马尔库塞的代表除上述已提及之外，还有：《论历史唯物主义的現象学》、《论历史

唯物主义的基础》、《理性与革命》以及《爱欲与文明》等。

2. 爱欲解放理论：马尔库塞的典型思想

爱欲解放论，是马尔库塞思想的重点。当然，这一思想是经过弗洛伊德式改造之后的结论。这一改造活动的主要之处就在于：通过剖析弗洛伊德的心理结构理论，“提炼”出人的本质是“爱欲”的思想，进而把人的解放归结为“爱欲的解放”。批判了弗洛伊德把人类文明与爱欲解放对立起来的观点，论证了解放爱欲，建立一个确保人们爱欲得以满足的文明社会的现实性。以此为基础，马尔库塞非常独到地将弗洛伊德主义与马克思主义进行了“综合”：首先，他把弗洛伊德的“爱欲”论“补充”到马克思主义的人性理论中，把爱欲的解放同马克思所说的劳动的解放扯在一起；其次，通过批判弗洛伊德对爱欲受压抑的根源的分析，论证“统治利益”是爱欲受压抑的真正原因，使弗洛伊德的精神分析与注重人类苦难的社会根源的马克思主义统一起来。最后，把弗洛伊德的精神分析作为批判“现代工业社会”的理论根据。

复习与思考题

1. 西方马克思主义的弗洛伊德学派主要思想特点何在？
2. 马尔库塞的爱欲解放论指的是什么？

拓展阅读书目

[美]马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇译，上海译文出版社，2005年版。

第四章 西方马克思主义之新实证主义学派

本章教学目的和要求：了解新实证主义的基本思想特点及其主要代表人物。

学时分配：2 学时

一、新实证主义学派概述

1. 新实证主义马克思主义的由来

在第二次世界大战之前，西方马克思主义流派基本都是把马克思主义人本化，但是这种趋势在战后发生了变化，学界开始将马克思主义科学化，新实证主义就是这一趋势的典型代表。实际上，新实证主义就是意大利学者德拉-沃尔佩学派研究马克思主义的产物，它大致兴起于 20 世纪 50 年代以后，经过 10 年左右的时间，该学派开始势微。因此，沃尔佩在《逻辑是一门实证科学》（1950）和《卢梭与马克思》（1857）两本书中所提出了观点，就成了新实证主义马克思主义的理论基础。以后，他又以意大利共产党的期刊《社会》为中心，培养出包括科莱蒂在内的众多弟子，通过其弟子，该学派的思想得以延续并进一步扩大国际影响。

2. 新实证主义的基本观点

新实证主义马克思主义的基本理论观点包括：第一，它不像西方马克思主义的早期代表人物那样，竭力主张把对马克思主义的研究与具体的革命实践结合起来；而是主张以科学的精神、认真地阅读和研究马克思主义的原著，以便把握马克思主义的真精神。因此，该学派尤其是科莱蒂等人总是在自己的著作中大篇幅地引证马克思的原著，给人一种忠实马克思主义原著的印象。人们也通常认为，新实证主义马克思主义是以科学的方式研究马克思主义的结果。第二，在对马克思主义学说，特别是辩证法理解中，它不像西方马克思主义的早期代表人物或苏联模式的马克思主义那样，在黑格尔的辩证法思想中寻找马克思的辩证法思想的来源，它强调马克思对黑格尔辩证法的深入的、透彻的批判，强调马克思辩证法作为科学的形态与黑格尔辩证法的相对立。总之，它关注的是二者之间的非连续性而不是连续性。第三，它不像西方马克思主义的早期代表人物一样，主要从人本主义（也包括历史主义）的角度来阐释马克思主义，而是主张马克思主义是科学主义与人本主义的统一，是历史和科学的内在逻辑的统一。正是在这一意义上，他们把马克思主义定义为“道德的伽利略”。第四，它与西方马克思主义的早期代表人物不同，他们几乎都批判第二国际正统的马克思主义所主张的机械决定论，强调人的意志的巨大作用。它力图恢复马克思的历史决定论的权威，主张历史唯物主义是一门具有科学精确性和预见性的学问。

二、新实证主义学派主要代表人物

1. 德拉-沃尔佩

德拉·沃尔佩（1895-1968 年），意大利哲学家。1944 年参加意大利共产党，曾致力于将马克思的早期著作由德文翻译成意大利文，并以此为出发点，开始对马克思的哲学思想和政治思想进行研究。1950 年，沃尔佩出版了《逻辑是一门实证科学》一书，把马克思的哲学传统追溯到休谟、伽利略和亚里士多德，否定了马克思与黑格尔之间的思想联系，认为这种虚假联系是像卢卡奇、葛兰西这样的人，通过左翼黑格尔派的媒介建立起来的，而实际上，马克思断然拒绝了黑格尔的唯心主义的形而上学。这本书的出版，意味着新实证主义马克思主义的理论基础的奠定。1957 年，沃尔佩又出版了《卢梭与马克思》一书，这是他最负盛名的马克思主义研究专著。这本书对自由、民主、平等、法和人道主义等问题，都有所研究，并在此基础上，指出马克思的社会政治思想与法国唯物主义尤其是卢梭有着直接的联系。

2. 科莱蒂

科莱蒂（1924-2001 年），作为沃尔佩学生中最有才华的一个，被西方公认为新实证主义马克思主义的另一名杰出的代表。他不仅从理论上进一步丰富并系统化了老师的学说，而且从 20 世纪 60 年代后期起，针对马克思主义学说在当代世界所遭遇到的种种问题和困难，提出了不少新的富有创造性的见解。因此，了解新实证主义马克思主义的思想，就不得不去了解科莱蒂的思想。受意大利历史学家克罗齐等人的历史观的影响，同为意大利人的科莱蒂的博士论文就是以研究克罗齐为主题的。1950 年，科莱蒂参加的意大利共产党，1964 年以后又退出了意共，专心从事哲学教学和研究工作。1969 年，出版了哲学专著《马克思主义和黑格尔》，同年，又出版了题为《意识形态和社会》的论文集。1980 年，他出版的《中止意识形态》一书是科莱蒂走向反马克思主义立场的标志。在《意识形态与社会》中，科莱蒂认为，马克思通过对资本主义社会的深入研究，形成了自己一整套的社会研究方法，其基本特征是：马克思研究的是“这一个社会”，而不是“社会一般”；马克思社会研究的方法是总体方法，即把社会看作是一个统一体，但是是各种异质的部分组成的统一体；马克思的社会研究采用的是事实判断与价值判断相结合的研究方法；因此马克思社会研究方法是逻辑方法与历史方法的统一。以此为依据，科莱蒂对马尔库塞的革命观进行了批判，并继承老师，再次重申了马克思政治思想的卢梭来源。

复习与思考题

1. 西方马克思主义的新实证主义学派的基本理论观点是什么？
2. 德拉·沃尔佩和科莱蒂分别对该学派作出了怎样的理论贡献？

拓展阅读书目

李青宜：《“西方马克思主义”的当代资本主义理论》，重庆出版社 1993 年版。

第五章 西方马克思主义之存在主义学派

本章教学目的和要求：掌握存在主义马克思主义的主要理论特色及其与西方哲学中的存在主义流派之间的关系。

学时分配：2 学时

一、存在主义学派概述

1. 存在主义马克思主义的发展阶段

存在主义的马克思主义是西方马克思主义中另一个把马克思主义人本化的流派。它是一个致力于“综合”存在主义与马克思主义，用存在主义“补充”马克思主义的派别。其发展大致经历了这样四个阶段：马尔库塞的开创阶段。在这一阶段，作为海德格爾的学生的马尔库塞以老师的《存在与时间》为蓝本，写下了《历史唯物主义的现象学概要》，开创了以存在主义解释马克思主义的先例。1932年，他在《论历史唯物主义的基础》中对马克思《1844年经济学-哲学手稿》的解释就是一种存在主义的解释，因此，也有人称他为“海德格爾马克思主义者”。列斐伏尔的继承阶段。1938年，列斐伏尔出版了《辩证唯物主义》一书，开始用存在主义的方法来研究马克思的早期著作；以后，他又发表了《日常生活批判》等一系列以异化为中心课题，将存在主义和马克思主义进行“综合”的著作。梅劳-庞蒂完成的则是存在主义马克思主义的发展阶段。他写的《人道主义与恐怖》、《辩证法的历险》等主张对存在主义加以改造。使之与马克思主义一致，并认为在这一方面，卢卡奇的《历史与阶级意识》是“圣经”。萨特则是存在主义马克思主义的集大成者。作为梅劳-庞蒂的好友，萨特于20世纪50年代以后开始致力于存在主义马克思主义的研究工作。1960年，他出版了《辩证理性批判》一书，这与先前发表的《存在主义与马克思主义》一文一起，奠定了萨特在存在主义马克思主义流派中的地位，同时也完成了该学派的理论体系。

2. 存在主义马克思主义的由来

从存在主义马克思主义的产生和流传的历史过程来看，它的主要活动天地是法国，上述哲学家列斐伏尔、梅劳-庞蒂和萨特等都是法国人。因此，存在主义虽然诞生在德国，但20世纪30年代以后，它的活动中心却从德国转移到了法国。由于法国有许多社会主义传统，由于共产主义在打败法西斯主义中发挥杰出作用而赢得了声望，以及由于许多流亡在国外的知识分子发现法国是他们所适宜的场所，这些都是法国存在主义马克思主义得以发展的原因。

但法国马克思主义主要是在知识分子中间发展，知识分子不愿意循规蹈矩地在法国传播和推进马克思主义，这就造成了一个重大而奇特的现象：马克思主义与存在主义“结合”在一起，马克思主义在存在主义的环境中发挥影响。

二、存在主义学派主要代表人物

1. 列斐伏尔：日常生活批判

列斐伏尔（1901-1991年），法国著名马克思主义理论家，存在主义马克思主义的重要代表人物。1928年，他创办了法国第一个马克思主义哲学刊物《马克思主义杂志》，1929年，他参加了法国共产党，1930年开始担任大学教授。列斐伏尔曾经为五月风暴提出了许多脍炙人口的口号，如“不要改变雇主，而要改变生活的被雇佣”、“让日常生活变成一件艺术品”等。他的存在主义马克思主义的主要理论特色就在于：按照存在主义的精神解释马克思主义，把马克思主义存在主义化；把日常生活作为哲学思考的主要对象，建立了一整套论述发达资本主义社会的异化——日常生活批判理论。他是西方绝无仅有的研究日常生活的哲学家。1946年，他发表的《日常生活批判》是他把日常生活作为自己哲学思考的主要对象的开始。1982年，他的《关于日常元哲学》是他研究35

年的日常生活主题的成果。正是在研究日常生活的基础上，他提出了要重建马克思主义国家学说的主张，并认为“国家是从事欺骗活动的场所”。此外，他还主张将马克思主义多元化。

2. 梅劳-庞蒂：辩证法与现象学

梅劳-庞蒂（1908-1961年），法国著名现象学家、存在主义哲学家，存在主义马克思主义主要代表人物。他的哲学的一个重要特点就是调和折中和暧昧不明。现代西方哲学常常把他的哲学称为“模糊哲学”或“调和哲学”。因为他既接受了现象学和存在主义从个人心理意识的存在出发来构造整个世界的主观唯心主义前提，又企图给这种个人存在提供一种客观基础，认为应当从世界的背景中去寻找个人的存在，企图在唯物主义和唯心主义之间建立一个中间路线。更重要的是，作为一名存在主义马克思主义者，他对存在主义所强调的人道主义和马克思主义所强调的物质状况对人的支配思想兼收并蓄，把他那种在个人自由决定和社会历史制约之间采取含混态度的观点当作是马克思主义的辩证法精神。例如，在《人道主义与恐怖》中他就从存在主义的立场指出，马克思主义并不是一种历史决定论，相反，与存在主义一样，马克思主义不把人的意识看作是客观条件的产物，而看作是主体本身自由选择的产物，因此，马克思主义像存在主义一样认为历史活动的要素的标志是偶然性和危机，个人在现实的历史情境中所遇到的，并不是命运和决定论，而是向他开放着的一种可能性和不确定性。

复习与思考题

1. 存在主义学派的由来与发展情况如何？
2. 列斐伏尔的日常生活批判理论对后现代哲学思潮的影响何在？
3. 试分析梅劳·庞蒂哲学中的存在主义倾向。

拓展阅读书目

[法]梅劳·庞蒂：《知觉现象学》，商务印书馆，2001年版。

第六章 西方马克思主义之结构主义学派

本章教学目的和要求：解结构主义学派的基本内容及其与其他学派之间的联系和区别。

学时分配：2 学时

一、结构主义学派概述

1. 结构主义马克思主义的由来

与实证主义马克思主义学派一样，结构主义马克思主义也与传统西方马克思主义的人道主义做法相反，从科学主义立场出发来从事马克思主义理论研究工作。当然，他们是从结构主义的立场而非实证主义的立场来对马克思主义理论进行阐释。这与 20 世纪初以来结构主义学说的兴起并逐渐风靡世界有着密切的联系。法国哲学家阿尔都塞是公认的结构主义马克思主义的奠基人，其代表作《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》则是这一思潮的圣经。20 世纪 60 年代，在法国思想界，结构主义曾经盛极一时，并风靡西方和拉美国家。

2. 结构主义马克思主义的主要理论特点

结构主义马克思主义具有以下理论特征：第一，对人道主义持批判态度。在某种意义上，结构主义的马克思主义的兴起正是对以萨特等人为代表的存在主义马克思主义的一种反动。存在主义马克思主义致力于把马克思主义人道主义化，特别重视对马克思早期作品的研究；而结构主义马克思主义则正好相反，肯定成熟时期马克思的著作，而把早期著作看作是前科学的东西加以否定。第二，重视对意识形态问题的研究。结构主义马克思主义十分重视马克思《德意志意识形态》一书中的基本见解，深入地接受了意识形态的机制、作用以及与人的实践活动和科学认识活动的关系，从而在相当程度上深化了对现实的思考和对主体性问题的探索。第三，强调在马克思的著作中，共时性的、结构性的分析方法比历时性的、历史的分析方法更重要。第四，轻视经验，注重理论。认为经验在性质上是属于意识形态的，只有理论思维才真正是通向科学认识的道路，因而他们在阅读上，却创造了一整套解读马克思原著的新方法——症候式阅读。

二、结构主义学派主要代表人物阿尔都塞

1. 阿尔都塞其人

阿尔都塞（1918-1990 年），出生于阿尔及利亚的法国哲学家。结构主义马克思主义学派的著名代表人物。20 世纪 60 年代以后，在拉康等人的影响下，阿尔都塞开始用结构主义方法解释马克思主义经典著作，并相继发表了一系列论文和著作，尤其是 1965 年发表的《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》这两部著作使他赢得了广泛的声誉。1966 年，英国《泰晤士报》介绍了他的情况以后，他就被公认为结构主义马克思主义的杰出代表。此后，他曾经在法国共产党内部组织的学习活动中，研读马克思主义的经典著作，抨击法共的意识形态，并对中国的文化大革命寄予厚望。1968 年五月风暴的失败，使他开始反思自己先前的思想，并在这种反思当中陷入悲观绝望的情绪之中。1980 年 11 月 16 日，他因精神病发作没，掐死了自己的妻子而被送进精神病医院，但后来又因为被诊断为精神病人而免于受牢狱之苦，但他似乎并不领情，相反，他后来在修养期间所写的回忆录中，似乎非常痛恨自己的被赦免这一事实，认为这是当局对个体最大的意识形态压抑和控制。

2. 阿尔都塞式阅读马克思

阿尔都塞的主要代表作品除了上述成名作以外，还有《列宁与哲学》、《自我批评材料》等。在其成名作《保卫马克思》中，阿尔都塞继马克思《德意志意识形态》之后，继续对意识形态问题进行研究，并意识形态与科学进行了区分。在他看来，所谓意识形态就是具有自己思想逻辑的和严格性的表象（意象、神话、观念或概念）体系，它在给定的社会中历史地存在并起作用。因此，意识

形态是人类社会存在并发展的一个不可或缺的方面，人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的必要成分而分泌出来。也就是说，在他看来，意识形态具有普遍性、实践功能性、以神话的方式体现这世界以及强制性等特点。而科学，在他看来，则是在抛弃意识形态问题框架前提下形成的概念。因此，科学从本质上说是一种反经验主义的范畴，它只有在与意识形态不断的斗争中才能获得生存和发展。从意识形态到科学的飞跃，是一个认识论的断裂和问题框架的转换。正是从这个角度，他将马克思的著作和思想划分为意识形态的青年时期（以 1845 年《德意志意识形态》为标志）和科学的成熟时期。并主张从这种角度对马克思著作进行症候式阅读，才能获取马克思主义的本真精神。而所谓症候式阅读就是在阅读中把握马克思著作的新的问题框架，并将科学的解读与哲学的解读结合起来，并对原著中的术语进行整体的把握，还要将之与马克思其他文本之间的关系进行梳理。而他的这一阅读方式的最后结论便是：马克思主义不是人道主义或人文主义。

复习与思考题

1. 结构主义学派的理论特征是什么？
2. 什么是阿尔都塞的症候式阅读法？

拓展阅读书目

张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态》，中央编译出版社 2003 年版。

第七章 苏联东欧新马克思主义流派

本章教学目的和要求：掌握苏联东欧新马克思主义流派的基本理论观点及其特点，包括南斯拉夫实践学派的基本观点；布达佩斯激进学派的基本观点；波兰意识形态学派的基本观点。

学时分配：10 学时

一、南斯拉夫实践学派

1. 南斯拉夫实践学派的由来

苏联东欧新马克思主义学派从整体上来看就是一股以“人道主义马克思主义”自我标榜并对现实社会主义持批判态度和否定态度的思潮。它的产生与 20 世纪 50 年代非斯大林化的历史背景之间是紧密相关的。从理论上来看，他们深受西方马克思主义的影响，因此，可以说，他们就是西方马克思主义在东欧的翻版。他们的基本理论观点包括：人是马克思主义哲学的出发点，应当恢复马克思主义的人道主义本质；现实社会主义是一种国家资本主义；现实的社会主义政党已经异化为官僚阶层；无产阶级专政在实行中发生了质变；社会主义现实化在当今世界背景中不具有可行性。南斯拉夫实践学派作为苏联东欧新马克思主义流派中的重要分支，其诞生过程也是与这样的趋势相一致，并在基本理论态度上相类似的。

2. 南斯拉夫实践学派的主要观点

在南斯拉夫，二战后成长起来的年轻哲学家们开始摆脱前苏联模式的控制和束缚，开始探讨符合南斯拉夫国情的多元化的、通向社会主义的不同程度和民主制度、个人自由主张。实践派的主要代表人物有彼得洛维奇、马尔科维奇等人。该派人数众多，所涉及的领域也十分广泛，但从整体上来看，基本围绕着以下两个方面来开展研究和讨论：依据马克思早期人道主义及其异化理论提出自由的人的活动即“实践”的概念；把这种实践哲学运用于对当代社会主义现实，特别是南斯拉夫的政治和经济结构的分析，并指出实现人类彻底解放的途径。由于实践派是以放弃斯大林主义而享名的，同把马克思主义看作是揭示自然、社会和思维的最一般发展规律的学说相反，实践派类似于法兰克福学派，强调马克思主义作为社会批判理论，其主要特点就在于：它是一种意识形态，但又不是斯大林主义意义上的意识形态，它具有哲学性而又区别于纯哲学；它是一种社会科学但又不归结为实证主义意义上的科学。因此，在实践派看来，所谓意识形态就指的是价值、需求、利益的任何一种理论化，是关于只为人们赞同的一种理想的任何一种理论，是指对一般的价值趋势的任何一种选择，对我们决心为之斗争的未来所做的任何一种设想，因而是一种针对现存社会现实的批判态度。正是从这个意义上，他们认为马克思的理论无疑具有一种意识形态的成分。但马克思主义是有别于任何一种意识形态的“总体性批判意识”的意识形态。

二、布达佩斯激进学派

1. 布达佩斯激进学派的产生

20 世纪 50 年代以后，在匈牙利布达佩斯出现了有名布达佩斯激进学派。作为苏联东欧新马克思主义的一个支流，它的产生与匈牙利的西方马克思主义者卢卡奇之间是密切相关的。实际上，自从 20 世纪 50 年代以后，在匈牙利除了官方的马克思主义以外，还存在着卢卡奇派的马克思主义，后者的学院派风格，使得它与官方的思想之间有着巨大的差异。只是卢卡奇派并没有在匈牙利形成多大的势力，倒是在其学生（如赫勒尔）手中，形成了颇具气候的布达佩斯激进学派，因此，可以说，该学派的主要代表人物基本上都是卢卡奇的学生，而其思想则是卢卡奇的学生对卢卡奇思想的再一次依据时事的阐述和发展，尽管卢卡奇本人直到 1971 年才承认这个学派的存在。

2. 布达佩斯激进学派的主要观点

像苏联东欧的新马克思主义学派的整体做法一样，布达佩斯激进学派的理论家们在反对斯大林的学说中，主张马克思主义的开放性质，竭力要求自由讨论马克思主义的哲学，要求一切探讨和倾向都不应受到制度的干扰，认为，只有多元论才是一种马克思主义研究的健康现象。为此，他们还从卢卡奇的《历史与阶级意识》的相关论点出发，把马克思主义的社会的和革命的职能提到了首位，并声称自己都是社会本体论者，只不过重点不在本体而在社会。即要求把哲学研究的主要对象转向社会，社会的实践，通过社会实践的分析而给基建实现的和未来的实践提供一个坚实的基础。为此，他们特别重视对于社会包括社会主义社会的批判性考察。并强调人的自由和民主是社会主义国家应该给予足够关注的重要问题。

三、波兰意识形态学派

1. 波兰意识形态学派的产生

波兰是东欧社会主义阵营中面积最大、人口最多的国家。因此，波兰新马克思主义的发展比东欧其他国家的影响力也更大。其代表人物有科拉夫斯基、沙夫等。

2. 波兰意识形态学派的主要代表人物及其观点

科拉夫斯基是波兰最著名的新马克思主义哲学家。他极力主张一种“理智的马克思主义”，并反对“制度化的马克思主义”——即所谓被斯大林化和教条主义化的马克思主义。在他看来，因为后者是一种其内容由政治制度加以规定、偶尔加以修改的学说和价值判断。而他所主张的所谓理智的马克思主义则是一种态度、一种方法和一套分析范畴。这种态度是理性的、批判的和非情感的；这种方法是历史的和“决定论的”，它探讨社会现象的因果关系；这些范畴包括“阶级”、“意识形态”和“生产关系”等等。

复习与思考题

1. 南斯拉夫实践学派的主要理论特征是什么？
2. 布达佩斯激进学派的影响何在？
3. 试概括波兰意识形态学派的主要代表人物及其观点。

拓展阅读书目

黄继锋：《东欧新马克思主义》，中央编译出版社 2002 年版。

第八章 后现代马克思主义流派

本章教学目的和要求：了解后现代马克思主义流派的基本概况，并掌握其基本理论观点和问题领域，包括分析学派的主要观点；生态主义学派的主要观点；解构主义学派的主要观点。

学时分配：10 学时

一、分析学派的柯亨

1. 分析学派概况

分析主义马克思主义学派，简称分析学派，是在一些杰出的英美社会科学家和哲学家中形成的。这些人大多在 20 世纪 60 年代接受了研究生教育。他们与过去的英美马克思主义研究者不同，传统的共产主义组织及其思想观念对他们几乎没有什么影响。因此，他们在研究主题上表现出新的特点：运用分析哲学的方法，重新解读马克思的经典文本。其代表人物有罗默和柯亨等。1994 年罗默的《分析的马克思主义的基础》一书的出版，是该学派成立的标志。在该书中，罗默对分析的马克思主义的基本特点作了如下概括：十分重视对马克思经典文本的解读，并在阅读中有一种探询基础的精神，即通过对马克思基本范畴的解读，达到创造性地理解和发展马克思思想的目的。总之，要以一种非教条主义的方式探讨马克思主义。

2. 柯亨的思想

柯亨（1941—）出生于加拿大的英国哲学家。1978 年，他出版的《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》，使他成为了一名重要的分析马克思主义理论家。在他看来，马克思是一位富有原创性的思想家。由于各种原因，马克思的许多思想只有在现代才可能也有必要用比马克思当时更清晰的语言和方式来表达。而他就是以完成这一任务为自己哲学研究工作的目标的。为此，他决定对马克思的历史唯物主义进行重新的更为清晰的阐述，为了说明自己理论的独特性，他在论述中批评了阿尔都塞对于马克思历史唯物主义的误读。他在自己的理论研究所提出了许多观点和见解，对于我们今天研究马克思历史唯物主义仍然有借鉴意义。

二、生态主义学派的高兹

1. 生态主义学派的主要观点

生态主义的马克思主义已经是当今国外马克思主义中最有影响的思潮之一。该学派与生态主义运动的历史和现实背景是密切相关的。但与他们不同的是，该学派比较自觉地运用马克思主义的观点和方法，去分析当代资本主义的环境退化和生态危机，并探讨解决危机的途径。他们一般都声称与马克思有渊源关系，承认生态主义是在马克思主义思想指导下形成了一种社会主义思潮。并强调，生态主义没有离开马克思主义，而是对传统马克思主义的一种补充、发展和超越。

2. 高兹：生态主义学派的代表人物

高兹（1924—），既是存在主义马克思主义的代表人物，又是生态主义马克思主义的主要理论家。作为一名出生于奥地利的德国哲学家，他的思想受萨特的影响很深。在所有生态学马克思主义者中，高兹对当代资本主义的批判最尖锐、最系统。他认为，以经济增长为目的的资本主义不可能解决日益严重的生态危机。此外，他也是唯一一个通过对当代资本主义生态危机的批判来直接论证建立社会主义社会的必要性的哲学家，而且，他还从解决生态危机的角度论述了社会主义社会形态建立的必要性和可能性，以及具体的生态社会主义的乌托邦图景。

三、解构学派的德里达

1. 解构学派的总体特点

以彻底性为借口从而以“解构”来代替马克思的“批判”，是这一学派的特点。大多数后现代主义思想家，都可以从这个意义上被称为解构学派的马克思主义理论家，尽管他们本人并不一定这样认为。从反逻各斯中心主义、反对宏大叙事为切入点，进而对资本主义进行猛烈批判即“解构”，是他们理论工作的主旨。在解构的基础上，他们强调对“话语”世界的关注，即主张意识形态、政治、经济等都已经消融在话语之中，因此，他们一般又被称为符号学的马克思主义。即主张以符号研究来革新或修正马克思主义，以符号意识形态批判代替马克思的政治经济学批判。因此，他们的解构主要是针对文化层面的。

2. 解构大师：德里达

德里达（1930-2004），当代法国著名哲学家，他提出了解构理论，是当代哲学界最为热门的讨论话题。所谓解构，在他看来，就是“颠倒”、“涂改”和“悬置”。就是打破传统哲学所以立基的形而上学和二元对立的逻辑，从而在消解中对传统进行涂改，在涂改中将无法回答的问题予以悬置——存而不论，在涂改中所留下的踪迹或痕迹进行重写。也就是说，解构不是破坏，而是要揭露表面单纯、和谐的形而上学等级序列。正是从这个意义上，德里达认为，哲学和文学等一样，都只不过是符号系统，它们都只是语言牢笼中的人们对于世界误解的产物。也就是说，所以的事实都是语言或话语的事实，没有超出话语之外的事实。而要认识到这一点，就只有借助于马克思的批判精神。为此，他在《马克思的幽灵》中声称，要想揭露当代资本主义渗透在政治的、媒体的和知识分子中的三种话语霸权或意识形态进行批判，唯有从马克思那里获取力量和精神，从这个意义上，他说，我们今天都是马克思的继承人。

复习与思考题

1. 以高兹为例，分析生态主义学派的理论特点是什么？
2. 试分析以德里达为代表的后现代主义哲学的主要特征及其对马克思哲学的继承精神。

拓展阅读书目

[美]道格拉斯·凯尔纳等：《后现代理论：批判性的质疑》，张志斌译，中央编译出版社 2001年版。

《后现代主义哲学》教学大纲

文 兵 孟彦文 张秀琴 宫 睿 编写

目 录

前 言	448
一、本课程性质、编写目的、课程简介	448
二、本课程的教学目的和基本要求	448
三、本课程的主要内容及学时分配	448
第一讲 后现代主义哲学的反中心化概述	449
一、“后现代”语词的系谱学考察	449
二、后现代与现代之关系	449
三、后现代主义哲学的非中心化特征	450
复习与思考题	451
拓展阅读书目	452
第二讲 阿多尔诺：后现代主义的思想先驱	453
一、阿多尔诺的生平	453
二、阿多尔诺的思想简介	453
复习与思考题	454
拓展阅读书目	454
第三讲 索绪尔的结构主义语言学	455
一、索绪尔的生平	455
二、索绪尔语言学基本思想	455
复习与思考题	456
拓展阅读书目	456
第四讲 利奥塔的后现代知识状况	457
一、利奥塔生平	457
二、利奥塔的基本思想	457
复习与思考题	458
拓展阅读书目	458
第五讲 福柯的知识考古学	459
一、福柯生平	459
二、福柯知识考古学的基本思想	459
复习与思考题	460
拓展阅读书目	460
第六讲 福柯的权力系谱学	461
一、无所不在的权力	461
二、局部具体的反抗	461
三、评述	462
复习与思考题	462
拓展阅读书目	462
第七讲 德里达的解构主义	463
一、德里达的简介	463
二、德里达的解构主义思想	463
复习与思考题	464

	拓展阅读书目	464
第八讲	勒维纳斯是为他人的人道主义	465
	一、勒维纳斯的生平简介	465
	二、勒维纳斯的基本思想	465
	拓展阅读书目	465
第九讲	哈贝马斯的后形而上学思维	466
	一、哈贝马斯的生平简介	466
	二、哈贝马斯的后形而上学思维的基本思想	466
	拓展阅读书目	467
第十讲	罗蒂与后现代主义哲学	468
	一、罗蒂的生平与主要著作	468
	二、罗蒂的基本思想	468
	复习与思考题	469
	拓展阅读书目	469
第十一讲	鲍德里亚的后现代符号哲学	470
	一、鲍德里亚的生平	470
	二、鲍德里亚的后现代符号哲学	470
	拓展阅读书目	471
第十二讲	齐泽克的后现代幻象哲学	472
	一、齐泽克生平	472
	二、齐泽克的后现代幻象哲学思想概述	472
	拓展阅读书目	474

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学选修课。

编写目的：大纲的编写是为了学生更好地理解所学内容，把握所学内容的重点、难点，并在此基础上能够扩展阅读和研究。

课程简介：除总论以外，主要是介绍后现代主义哲学的重要代表人物的思想，如德里达、福柯、利奥塔等。除此之外，还介绍一些与后现代思潮具有重要关联的哲学家，如索绪尔、哈贝马斯等。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：使哲学专业本科学生，了解和掌握西方哲学自二十世纪六七十年代以来的发展趋势，把握后现代主义哲学的主要特点和主要观点，深入了解后现代主义哲学在思想文化领域所产生的重大影响。

基本要求：要求学生对后现代主义哲学的形成、发展的过程有所把握，对后现代主义的主要代表人物的主要思想有所了解。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 54 学时，具体如下：

- 第一讲 后现代主义哲学的反中心化概述（6 课时）
- 第二讲 阿多尔诺：后现代主义的思想先驱（3 课时）
- 第三讲 索绪尔的结构主义语言学（3 课时）
- 第四讲 利奥塔的后现代知识状况（3 课时）
- 第五讲 福柯的知识考古学（3 课时）
- 第六讲 福柯的权力系谱学（3 课时）
- 第七讲 德里达的解构主义（6 课时）
- 第八讲 勒维纳斯是为他人的人道主义（6 课时）
- 第九讲 哈贝马斯的后形而上学思维（3 课时）
- 第十讲 罗蒂与后现代主义哲学（3 课时）
- 第十一讲 鲍德里亚的后现代符号哲学（3 课时）
- 第十二讲 齐泽克的后现代幻象哲学（3 课时）

第一讲 后现代主义哲学的反中心化概述

本讲教学目的和基本要求：本讲属于导论性质。对后现代主义的总体特征进行一个初步的介绍，以利于学生从宏观上把握后现代主义的哲学思潮。要求学生掌握后现代主义的基本特征。

学时分配：6学时。

一、“后现代”语词的系谱学考察

韦尔施则认为，这个概念有四次“点火”。前三次没有结果，只有第四次才引发了爆炸。

第一次是1870年前后，美国画家查普曼。他称，他和他的朋友，准备向“后现代绘画”进军。这个后现代指称的是比当时最前卫的绘画，即法国印象主义绘画还要现代的绘画作品。

第二次就是出现在潘维兹著作。在1917年所著的《欧洲文化的危机》中，他在书中提到了“后现代人”这个概念。这个概念实际是在尼采的“超人”意义上使用的。

第三次是汤因比。汤因比在他的《历史研究》缩写本中又使用这个术语，意指始于1875年西方文明的新一轮循环。

第四次是1959年爱尔兰·豪（Irving Howe）。他断言，当代文学不同于叶芝、艾略特、庞德、乔伊斯为代表的现代文学，当代文学的特点是：启蒙理性主义的衰退、创造性潜能和说服力的减退。从他提出这一概念以后，就开始了延续至今的有关“后现代”的辩论。这还主要集中在文学批评之中。

在思想界、哲学家，后现代主义的广泛争论，主要是由哈贝马斯与利奥塔之间的争论引起的。1979年，利奥塔出版了《后现代状况》一书。正是这部著作引起了在哲学领域的广泛讨论，有的学者（赵敦华）认为这是后现代主义进入哲学的标志。这部著作有人认为是针对哈贝马斯的。利奥塔认为，哈贝马斯所说的“共识”，实际上是一种政治上的恐怖。因为所谓的“共识”往往是建立在强势群体把他们的意见强加给弱势群体之上取得的。1980年9月，哈贝马斯在法兰克福市给他颁发阿多尔诺奖时，发表了题为《现代性：一项未完成的规划》的演说，对法国一些思想家提出了自己的看法，把利奥塔、贝尔等人指责为“新保守主义”。这引发了一场围绕后现代性问题的哈贝马斯-利奥塔之争。1984年罗蒂在法国的《评论》杂志专门发表了概述两者论争的文章《哈贝马斯与利奥塔论后现代主义》。

二、后现代与现代之关系

后现代与现代是一个什么关系？是把“后现代”看成“现代”之“后”？还是否认“后现代”的独立存在，把“后现代”就是“现代”的延续？这一问题实际上是众说纷纭，甚至是同一个思想家往往也有不同的说法。

第一种是把后现代作为一种历史的分期，是与现代相断裂的。利奥塔在1979年发表的《后现代状况》。杰姆逊（Jameson），把后现代主义作为一个历史分期的概念，认为后现代主义代表的是一种文化风格或文化逻辑。他把资本主义的发展，划分为三个阶段，第一个阶段是市场资本主义时期，这个时期的文化是现实主义的；第二个阶段是垄断资本主义时期，这个时期的文化是现代主义的；第三个阶段就是晚期资本主义时期，它的文化逻辑就是后现代主义。但他与利奥塔又一些不同，他并不把后现代主义与现代主义甚至现实主义截然对立起来，而是认为，在整个资本主义的文化之中，后现代主义只是变成了一种“文化主导因素”，而现代主义或现实主义与之并存，只是不再成为占据主导地位的因素。

第二种是认为后现代是内在于现代之中的。比较有代表性的观点有这样一些：

一是现代的晚近阶段。利奥塔在1982年发表的《何为后现代主义》中，认为后现代是属于现

代的一个组成部分，所谓后现代实际上就是现代之中的一种冲动，即一种不断自我更新的冲动。利奥塔的这一观点，实际上是认为后现代主义不过是现代主义的充分发展。

二是认为后现代只是现代之中不同的现代性冲突的表征。华勒斯坦（Wallerstein）（美）的观点：“我要说明，后现代主义所说的根本不是现代之后的事，而是以人类自我解放现代性的身份反对技术现代性的一种方式”。英国的吉登斯，也是反对所谓后现代性社会来临的提法，认为我们并没有超越现代性，只不过是生活在更为激进的阶段上。

三是认为现代性尚未有终结。哈贝马斯在 1980 年发表的《现代性：一项未完成的规划》中，宣称现代性尚未有完结，虽然它遇到了很多问题，但它的潜能还没有得到充分的发挥。哈贝马斯是现代性的坚决的捍卫者、辩护者。在他看来，根本不存在一个与现代截然对立的后现代。有意思的是，哈贝马斯把后现代理论家都指责为“青年保守主义者”，这也说明，在哈贝马斯的眼中，后现代主义者并非是在现代之“后”的东西，而是现代之“前”的。

三、后现代主义哲学的非中心化特征

对于什么是后现代主义，有很多的争议，但从哲学上来说，则相对容易剖析，概括起来，就是一起哲学上的口号或命题。诸如：反本质主义、反基础主义、反理性主义……等等。但我认为，反中心化是后现代主义哲学一以贯之的东西。

（一）非中心化的解构策略及理论效应

1. 解构策略

非中心化，在德里达的“解构”之中得到了充分的表达。德里达的反中心主义，是从哲学的根本上进行的。

第一，解构并不是完全消极的。德里达对人们认为他的解构就是摧毁一切，感到很恼火。他一再申辩：“解构不是否定的，而是肯定的。……如果一定要确定通过解构人们构建了什么，我要重复我说过的：那就是世界的新面貌，人、民族、国家之间关系的新面貌，以及通过解构寻求的新的规则和法则”。

第二，是从内部展开的。是要利用所要解构的文本的内在矛盾，使其自行瓦解。

第三，解构并不是要建立不同于以往的等级秩序，把边缘的推向中心。解构就是要彻底颠覆这种等级秩序，破解中心化的思维方式。

2. 理论效应

（1）女权主义

女权主义的发展经历了三个阶段：

第一阶段：在 20 世纪初到 50 年代，要求获得与男人同平等的机会和权力；

第二阶段：以 1968 年五月风暴为上限的新女权主义，一反当初的追求平等的策略，强调性别差异和独特性。但这很容易导致“逆向性歧视”；从理论上来说，这实际上还是坚守二元对立，只是用女性中心置换了男性中心。

第三个阶段，是后女权主义。强调男女之间的互补关系。

（2）后殖民主义

赛义德发表《东方主义》，他宣告：东方主义时代行将结束。他把东方主义称为西方对东方的一种态度，这种态度是建立在对东方文化的歪曲和压制的基础之上的。

（3）解构主义的文学批评

解构主义在 70 年代传入美国，被耶鲁的四人帮（哈特曼、布卢姆、米勒、保罗·德·曼）发展为一新的文本阅读和文学批评的方法。

3. 重要意义

（1）它能为边缘话语的存在提供一个空间，对其它话语的存在抱持宽容的心态。

(2) 它能够打破我们那种绝对化的思维方式。

4. 理论悖论

从哲学上来说，德里达的这种反中心，实际并不彻底。他在反一切中心的同时，自己又设立了一个中心。这个中心是什么？就是“文本”。有的学者批评德里达的整个思想是一种“文字中心主义”。德里达把人类借语言表达出来的一切成果，都看成是一个文本世界，而且，我们在理解文本时，根本不需要关心它的作者及其意图，也无须关注文本之外的客观世界。

(二) 非中心化的主要表现

1. 反本质主义（在本体论上的体现）

在后现代主义者看来，传统哲学家都是坚持一种本质主义的观点：认为在多样的、变化的现象之后，总是存在着一个统一的、普遍的、共同的东西，即事物的本质。而在后现代主义者看来，本质并不存在。“任何一个追求某种事物的本质的人都是在追逐一个幻影”。

反本质主义在哲学上也就表现为拒斥任何一种本体论诉求。

2. 反基础主义（在认识论上的体现）

所谓基础主义则是肯定人类在确定真理、正义、至善时，能够诉诸某种坚实的、可靠的基础，在这样基础上，我们才可以避免怀疑主义。这样的基础主义就表现为要寻求一个“第一原则”，以此来解释万事万物，并由之构成一个知识体系。譬如，笛卡尔的“我思”，就被看成是“绝对牢靠的、绝对确实的第一原理”。被列为这个“基础”的，还会有：上帝、感觉、常识、传统等等。反基础主义明确认为，把有关知识、政治、伦理的思想体系建立在一个所谓的基础之上，是一个“不可能实现的梦想”。

3. 反人道主义(或者是“后人道主义”)（在人性论上的体现）

反人道主义并不是实践的反人道主义，而是理论的反人道主义。

人道主义的核心就是肯定人存在有共同本质，肯定历史是人的思想和行为的产物，肯定人的主体意识、能动作用、自我选择、伦理责任等等。

而人道主义在后现代主义者看来，只是一种意识形态。福柯明确说：“我反对人道主义，因为它是隐藏反动思想的屏幕，在幕后结成了可恶的、难以相信的同盟”。也就是说，人道主义已经变成了掩饰非人性的其他目标和观点的借口。但这里应该注意的是，反人道主义并不是实践的反人道主义，而是理论的反人道主义。

4. 反理性主义（在理性观上的体现）

后现代主义对理性的排斥与否定态度，较之近代的非理性主义更为激进，不仅在理论上要对理性主义进行釜底抽薪，而且把对理性的颠覆伸向了社会政治领域：他们把理性与极权、压迫联系起来。他们对理性进行颠覆的角度从哲学领域转向了政治领域。

(1) 理性与压制

阿多尔诺与霍克海默在《启蒙辩证法》一书中对启蒙理性的考察。

福柯在《疯狂与文明》中，对启蒙思想以来，人们对疯子的处置进行了考察，认为疯人日益被禁闭和变得沉默。福柯得出的结论则是，我们的理性是通过压制、排斥非理性取得统治地位的。

(2) 历史与断裂

反对历史的连续性，应该说福柯的理论观点最具有代表性。福柯的历史的非连续性，使得以历史的发展正趋向某种目的或内在于某种根源来为现存事物、现存制度作论证的观点。

复习与思考题

1. 什么是反本质主义和反基础主义？
2. 后现代主义哲学与现代哲学有什么区别？

拓展阅读书目

1. 杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社 1997 年版；
2. 王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社 1992 年版；
3. 解战原、文兵：《反中心化：后现代主义哲学的总体特征》，《新视野》2005 年第五期。
4. 姚大志：《现代之后》，东方出版社 2000 年版。
5. 陈嘉明：《现代性与后现代性》，人民出版社 2001 年版。
6. 凯尔纳、贝斯特：《后现代理论》，中央编译局 1999 年版。
7. 冯俊主编：《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆 2003 年版。
8. 盛宁：《人文困惑与反思》，三联书店 1997 年版。
9. 王治河：《扑朔迷离的游戏》，社会科学出版社 1998 年版。
10. 赵光武：《后现代哲学述评》，西苑出版社 1999 年版。

第二讲 阿多尔诺：后现代主义的思想先驱

本讲教学目的和基本要求：要求学生掌握阿多尔诺作为后现代主义先驱者的基本思想，使学生认识到阿多尔诺与现代主义、后现代主义的关系，了解后现代主义者对其在思想上的相通或承继关系。阿多尔诺的思想本身具有后现代性，而且，他的思想还影响了许多后现代主义思想家。但是，阿多尔诺哲学中，还有现代主义的东西，尤其是他的艺术哲学中。而正是这种参杂着现代主义的后现代主义的特点，才表明了他的作为后现代主义先驱的地位。

学时分配：3 学时。

一、阿多尔诺的生平

二、阿多尔诺的思想简介

（一）启蒙理性的诘难

在哈贝马斯看来，到韦伯为止，现代性与合理性之间的内在联系一直是不言而喻的。在韦伯看来，现代与他所说的西方理性主义之间有着内在的联系。阿多尔诺对现代性的批判，必然涉及到对理性的批判。阿多尔诺与霍克海默认为：“从进步思想最广泛的意义来看，历来启蒙的目的都是使人们摆脱恐惧，成为主人。但是完全受到启蒙的世界却充满着巨大的不幸。”

阿多尔诺对启蒙理性的批判，主要是认为，启蒙思想所追求的目的仍然是一种统治和奴役。启蒙理性走向了对自然的奴役和对自身的奴役。

（二）对绝对否定的强调

阿多尔诺极为强调否定的作用，但他认为否定并不是用以达到某种肯定的东西。在阿多尔诺那里，由于否定不包含任何肯定，因此，这种否定就成了一种没有任何基础的主观随意的否定。

阿多尔诺的绝对否定，还表现在他否定任何的体系，否定任何的哲学本体论和称之为“第一性”的东西。阿多尔诺对体系破解，也包括着对哲学本体论的破解。

阿多尔诺对绝对否定的强调，并把这种否定对现实社会的批判紧密相连的，认为“坚持不懈的否定非常严肃地主张它不愿意认可现存事物”。应该说这是与以“否定”、“颠覆”、“消解”、“破坏”等为主潮的后现代主义的是相一致的。

（三）对同一性的批判和对总体性的破解

“同一性”的含义：逻辑学上的以同一律（ $A=A$ ）为基础的思维方式；认识论上的主体与客体和谐一致；个人意识的统一性。

阿多尔诺之所以批判总体性、一体化，在他看来是因为“总体性”“一体化”的社会造成了“对自由及其概念以及对事物本身的漠不关心”。

（四）现代主义的余声

阿多尔诺的认为艺术要用“新的”否定“旧的”的观点，以及他对自波德莱尔以来的包括先锋艺术在内的各种“主义”的辩护，正表明了他还没有完全跨入后现代主义之中。而且，阿多尔诺把艺术看成是具有一种乌托邦式的功能，这也与后现代主义有着重大的差别。因为，在后现代主义者的心目中，“历史上的过去消失了，历史的未来和任何重大的历史变革的可能性也不存在。后现代主义对历史有自己的理解，那就是历史只存在纯粹的形象和幻影”。而阿多尔诺的艺术哲学，却是一种注重将来的哲学——预示灾难，宣扬拯救，而这“几乎与那种构成后现代主义和后期资本主义日常生活的永恒的现时代性格格格不入”。

但应指出的是，阿多尔诺虽然对现代艺术持肯定的态度，但他的对现代艺术的观点，也影响了哈贝马斯、詹姆逊等一些重要的思想家。阿多尔诺的美学理论虽然还停留于现代主义的阶段，但其

许多观点又为后现代的文化艺术理论的发展提出了诸多启示。例如，他对大众文化或文化产业率先进行的分析和批判。

阿多尔诺基本思想，是与后现代主义相一致的。尤其是其哲学理论中的话语，可以说直接就是后现代主义的。这较之尼采与后现代主义的联系，应该中是更进了一步。他的美学理论，不可否认，仍然是现代主义。但正是这种掺杂着现代主义的后现代主义，才使得他与后现代主义的典型的理论表述如福柯、德里达的哲学区别开来，也正是在这个意义上，阿多尔诺才称得上是后现代主义理论的先驱人物。

复习与思考题

1. 如何理解阿多尔诺是后现代主义哲学的先驱？

拓展阅读书目

1. 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，上海人民出版社 2003 年版；
2. 文兵：《阿多尔诺：后现代主义的先驱》，《首都师范大学学报》2000 年第一期。

第三讲 索绪尔的结构主义语言学

本讲教学目的和基本要求：要求学生掌握索绪尔的语言学的基本思想以及在当代哲学中的影响。通过把握索绪尔的基本思想进一步深刻理解后现代哲学的基本问题以及探讨的基本思路，尤其是要理解索绪尔对结构主义和后结构主义的影响。

学时分配：3学时。

一、索绪尔的生平

二、索绪尔语言学基本思想

（一）语言学的研究对象

索绪尔首先确定了语言学的研究对象。为了弄清楚什么是语言，索绪尔区分了语言和语音、语言和文字以及语言和言语，语言和言语的区分是索绪尔最重要的区分。

1. 语音和语言

许多语言学家把语音及其变化作为语言学的重要内容甚至是唯一内容来研究，在索绪尔看来无疑是舍本逐末。索绪尔认为，语言在本质上是不依赖于语音的变化而独立存在的。语音的变化只能影响到词的物质材料，但对语言本身却是漠不相干的。

2. 文字和语言

索绪尔认为，“语言和文字是两种不同的符号系统，后者唯一的存在理由是在于表现前者。”语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的。

3. 语言和言语

索绪尔的最重要的区分是语言和言语的区分。首先，语言是社会的，言语是个人的。在索绪尔看来，语言是每个人都具有的对任何人都是共同的东西，因此语言不受制于个人的意志；而言语则不同，是个别人说出的个别的语言，是个人意志的产物。因此，第二，语言是共性，言语是个性。用公式表示就是：

（二）语言、符号和符号学

语言是一种表达观念的符号系统，和文字、聋哑人的字母、礼节形式等一样，不过索绪尔认为，语言是所有符号中最重要、最典型的符号系统，是符号的典范。索绪尔因此设想我们应建立一门符号学。他的这个设想在二十世纪中叶得以实现。可以说，索绪尔是符号学的奠基人。

符号就是概念和音响形象的统一体。索绪尔用所指（signified）和能指（signifier）分别代替概念和音响形象。符号就是所指和能指的整体。

（三）符号的两个基本原则

第一是符号的任意性。“能指和所指的联系是任意的，或者，因为我们所说的符号是指能指和所指相联结所产生的整体，我们可以更简单地说：语言符号是任意的。”

符号的任意性原则是索绪尔语言符号理论最重要的一个原则和理论基石。

第二是能指的线条特征。“能指属听觉性质，只在时间上展开，而且具有借自时间的特征：（a）它体现一个长度；（b）这长度只能在一个向度上测定：它是一条线。”这和视觉不同，因为视觉可以在几个向度上同时展开。

（四）符号的不变性和可变性问题

正是因为符号的这两个基本原则，符号就具有两个基本特征：不变性和可变性，即共时性和历时性。

（五）语言的价值问题

语言的价值问题是索绪尔语言学的核心问题。一个语言符号，一个词，其价值是如何确定的呢？索绪尔从以下几个方面来确定：从所指或概念的观点，从能指的观点，从整个符号的观点。

1. 从所指的观点看

价值总是由纵向和横向两个关系轴决定的。比如，要确定 1 元人民币的价值，不仅要看它能买多少东西，还要看它能换取多少美圆。一个词既然是语言系统的一部分，那么它不仅就具有一个意义，而且还有一个价值。

2. 从能指看

如果说价值的概念部分只是由它与语言中其他要素的关系和差别构成的，那么对它的物质部分，即能指来说也同样如此。在词里，重要的不是声音本身，而是使这个词区别于其他词的声音上的差别，因为带有意义的正是这些差别。语言中只有差别。

3. 从整体来看

从整体上看，语言系统是一系列声音差别和一系列观念差别的结合，但是把一定数目的音响符号和同样多的思想片段相配合就会产生一个价值系统，在每个符号里构成声音要素的心理要素间的有效联系的正是这个系统。无数的例子表明，“能指”的变化常会引起观念的变化，而任何观念的差别只要被人们感觉出来，就马上会找到一个不同的“能指”表达出来。

（六）影响

二十世纪语言学的转向。词汇上，能指和所指，共时和历时，语言和言语。结构主义。后结构主义和德里达。

复习与思考题

1. 简述“能指”与“所指”的含义。
2. 简述索绪尔的符号的两个基本原则。

拓展阅读书目

1. 索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆 1980 年版。

第四讲 利奥塔的后现代知识状况

本讲教学目的和基本要求：利奥塔是把“后现代”的纷争引入哲学的，他对“后现代”的界定，对于整个后现代主义哲学思潮具有重大的影响作用。本讲就是要对利奥塔在“后现代”问题上的主要观点做一个简要的介绍。要求学生掌握利奥塔的基本思想以及在当代哲学中的影响。

课时分配：3学时。

一、利奥塔生平

二、利奥塔的基本思想

（一）后现代知识状况

知识的地位和作用的变化

一是，知识成为首要的生产力。正是因为知识在国家发展中的这种作用，所以可以说，发达国家与发展中国家的差距还会不断增大。

二是，经济机构和国家机构之间的关系可能会出现尖锐问题。知识的唯利化必然要触动现代民族国家在知识的生产和传播方面的特权。

三是，知识不再是按它的教育价值或政治价值得以流通，而是像资金一样被投入流通之中。因此，有知与无知不再是一种恰当的区别，而是像资金一样被区分为“支付性知识”（用于生存之需）和“投资性知识”。

叙事与科学：

1. 叙事知识的特点

第一，它要讲述英雄事业的成败，通过它的评说，把它所要肯定的价值渗入社会之中，以此赋予社会制度以合法性。

第二，叙事形式，使用多种多样的语言游戏。

例如：指示性（定义性 denotative）的陈述、评价性的陈述、守则性的陈述、疑问性的陈述等。科学话语只使用指示性的陈述。

第三：叙事的传播具有内在的规则。

叙事者之所以有能力讲述这个故事，是因为他自己曾听过这个故事。而聆听者此时通过聆听却潜在地具有同一权威。因此，叙事被认为就是一种忠实的传播。

第四：叙事知识对时间的影响：叙事知识不断被重复。

在叙事中不断重复着“我曾听说”和“你将听到”。叙事的内容的似乎属于过去，但实际上是与叙述行为是同时的。

第五：叙事并不需要一种特别的程序来使这种叙事合法化。

叙事本身就具有权威。并不是因为某个主体使其合法化，实际上，人只是执行(actualize)叙事。

2. 科学知识的特点

第一：科学知识只涉及一种语言游戏，那就是定义性的，而其它都被排斥了。

第二：科学与那些构成社会联系的语言游戏分离开来。

它不再是社会联系的直接的构成部分。

第三：在研究的游戏的界限内，只要求传达者（发话者）的能力。对于接收者并没有要求特别的能力（教学除外）。

与叙事不同，一个人不必知道知识要求他成为怎样的人。

第四：科学陈述并没有从被陈述这一事实中获得有效性。

如果一个陈述与先前被证实的陈述相矛盾，那么，在涉及到同一指称对象时，它必须通过论证和证据去推翻先前的陈述，才能成为有效的。

第五：科学游戏暗示了历时的时间性。

科学陈述的传达者，被认为是熟知以往的陈述，并且只是在同一主题上提出了一个不同于以往的陈述。这种历时性，就是需要记忆并且探求新颖，呈现为一种累积的过程。

3. 叙事知识与科学知识之关系

总而言之，不可能在科学知识的基础之上判定叙事知识的有效性，反之亦然。叙事知识总是对科学知识采取容忍的态度，但是，科学家却质疑叙事知识的合法性，认为它们不能有论证和论据。科学家把它们分为：野蛮的、原始的、蒙昧的、落后的、异化的，认为它们只是由意见、习惯、权威、偏见和意识形态构成。这种不平等的关系，源于每种游戏各自特殊规则的内在效果。这种不平等，可以说体现了“西方文明以来的文化帝国主义的整个历史”。

（三）知识的合法化与非合法化

什么是合法化？按他的说法就是：“合法化就是这样一个过程：立法者在处理科学话语时，有权规定明确的条件（一般来说，就是内在一致与实验验证的条件）以决定一个陈述是否能够被纳入由科学共同体考虑的话语之中。”

1. 思辨叙事

所谓思辨叙事是指，知识话语只有在“精神”进程之中占有一定位置，才能够具有真理的价值，如黑格尔哲学所说的。

2. 启蒙叙事

所谓解放叙事是指，将知识的合法性建立在进行政治实践、道德实践的主体的自主性之上，知识服务于人类主体自我解放的事业。

3. 性能叙事

这是在前两者崩溃之后出现的。知识从它的内部体系来说，必须被转译为一种信息；从它的外部的运用来说，必须能够成为在市场上加以出售的商品。知识必须要符合一种原则：效能最大化的原则，即输入尽可能少而与输出尽可能大。

（四）后现代：对“元叙事”的质疑

对“微观叙事”的诉求：

利奥塔：后现代科学将自身的发展变为一种关于不连续性、不可精确性、灾变和悖论(也译为“悖谬” paralogy)的理论。……它产生的不是已知而是未知。

利奥塔：科学并不是通过效能的实证主义得以扩张的。相反，提出证据，就是寻找并“发明”反例，即难以理解的事物；进行论证，就是寻找“悖论”并通过推理游戏的新规则使其合法化。

复习与思考题

1. 什么是启蒙叙事与思辨叙事？
2. 什么是悖谬逻辑？

拓展阅读书目

1. 利奥塔：《后现代状态》，三联书店 1997 年版。

第五讲 福柯的知识考古学

本讲教学目的和基本要求：要求学生掌握福柯知识考古学的基本思想。通过对福柯的知识考古学的基本思想的介绍，让学生了解后现代主义的主要观点：反主体性和反中心化。

教学课时：3

一、福柯生平

二、福柯知识考古学的基本思想

福柯早期的思想，一般被人认为是考古学思想时期。他的早期著作，如1963年发表《临床医学的诞生》、1966年发表《词与物》分别冠以“医学知识考古学”和“人文科学考古学”的小标题。福柯自己曾说，这两部著作属于一种经验性的研究，而在1969年发表的《知识考古学》则是一种理论性的建构。

（一）主体的非中心化

福柯把自己的工作确定为“知识考古学”，也就是要揭示某一特定历史时期各种具体知识得以可能的条件。考古学要“发掘”的东西，就是“话语的构成规则(rules of discursive formation)”。

海登·怀特认为，在福柯那里，话语构成了一般的文化实践的基础部分，“在话语这个概念下，福柯囊括了文化生活的所有形式和范畴”。因此，对话语的分析就使福柯能够扩展到对任何与知识有关的如制度、规则、程序、决策等方面的分析。但福柯使用“话语”这一概念，另有其用意，那就是要避免把知识作为“思想”来阐释或者作为“真伪”来分析。

这样，福柯话语分析所关注的问题则变成了：话语这种特殊的实践是在什么条件下进行的？话语这种特殊的事件是在什么条件下出现的？也就是说：在一定历史时期的性质各异的话语又是如何形成的？就此，福柯导向了对“话语形成规则”的分析。

（二）历史的非连续性

福柯：首先应该完成一项否定性的工作：摆脱那些以各自的方式变换连续性主题的概念游戏。

要抛弃的是：传统、影响、发展、演化

要关注的是：分割、断裂、界限、转换

主体的非中心化是与历史的非连续性是相互关联的。福柯说：“把历史分析变成连续的话语，把人类的意识变成每一个变化和每一种实践的原主体，这是同一思想系统的两个方面”。可以说，历史的非连续性是主体的非中心化的进一步要求。

（三）福柯知识考古学评估

1. 福柯反主体的意义

自笛卡尔以来，主体的中心地位就被逐渐确立起来。主体被视为自足的、主宰的因素，外在事物的意义都是通过主体赋予的。福柯通过把主体视为陈述功能所派生的位置，消解了主体的中心地位。

其意义在于，他把对主体作用的分析导向了对决定主体的制度的、文化的、实践的等社会因素的分析（虽然福柯往往是把这些因素也纳入话语的范畴）。消除主体在历史中的作用，也表现了福柯想对历史作客观描述的企图。事实上，对历史（思想的历史）材料的选择、取舍并把它们组织成为一个连续的发展过程，必然要体现主体的作用。

2. 福柯非连续性的意义

福柯对历史连续性的批判，也是有重要意义的。福柯的批判工作，冲击了这样两种以连续性为依托的历史理论：起源论的历史研究方法和目的论的历史研究方法。福柯就是要打破人们所习惯的

建立起追根溯源的线性发展过程的历史分析模式。事实上，历史的发展过程往往并非是一个线性发展过程。

福柯非难历史的连续性，还有其政治的意蕴。福柯的内在意图很明显，他就是要反对任何以历史的发展正趋向某种目的或内在于某种根源来为现存事物、现存制度作论证的观点。

复习与思考题

1. 在福柯那里，“反中心化”与“反主体性”，有什么联系？

拓展阅读书目

1. 王治河：《福柯》，湖南教育出版社 1999 年版；
2. 谢里登[英]：《求真意志》，上海人民出版社 1997 年版；
3. 文兵：《主体的非中心化和历史的非连续性》，《哲学研究》2002 年第一期。

第六讲 福柯的权力系谱学

本讲教学目的和基本要求：要求学生掌握福柯的权力理论的基本观点。比较福柯权力理论与传统权力理论的差异，进一步把握后现代主义哲学思想的实质。

学时分配：3 学时

一、无所不在的权力

（一）权力不是意志的体现

福柯认为，与封建君主专制不同，在现代社会中，权力并不是掌握在某一个人、某一集团或某一阶级中，它不是占有的对象。福柯明确认为，对于权力本质的研究，不应该指向统治权的法律大厦、国家机器和与之相伴的意识形态。在他看来，“统治”、“领导”、“管理”、“权力集团”、“国家机器”等等，完全是一个有待于分析的概念游戏。

福柯反对从经济基础上寻找国家权力的根源，认为国家主权、法律形式是源于先于其存在的权力，只是这种权力的“终极形式”。权力也并不是某一个人或某一集团的意志的体现。因此，对于“谁在行使权力”的问题就不是一个真正的问题了，而关键是要了解“权力是如何运作”的，也就是要研究“权力的策略、网络、机制和所有这些决策赖以实施并使其得到实施的手段”。

（二）权力是多元

福柯认为，权力并不源于某个中心，权力是多元的，来自于各个地方。福柯反对对“宏观权力”进行分析，要求分析多样的“微观权力”及其运作方式。这种分析只能是系谱学的分析方法。

（三）权力无所不在

这种权力是无所不在的，构成了一个权力的网络，就象毛细血管式的渗透于社会生活的方方面面，它进入人们的肌理，嵌入他们的举动、态度、话语，溶入他们最初的学习和每日的生活。

（四）权力即知识

福柯认为，权力的行使创造了知识的对象，使它们显形，积累信息，并加以利用。在人文科学里，所有门类的知识的发展都与权力的实施密不可分。

（五）权力是生产性的

个体就是权力的产物。个体并不是权力作用的对象，而是权力的效应之一，权力确认某些身体、某些姿态、某些话语、某些欲望，进而构成了个体。

二、局部具体的反抗

（一）我们为什么要反抗？

福柯对现代权力的分析采取的是一种中立的立场，他悬置了权力的合法性问题。他认为传统的权力分析方案，表现为权力的合法与非法行使的对立，而现代的权力分析方案，并不表现为权力的合法与非法之间的对立，而是斗争与驯服之间的对立。

从贯穿福柯一生的思想来看，这种反抗的潜在意义则是要为“他者”、“另类”的存在进行辩护。由于现代权力从本质上来说是一种规训的权力，福柯反抗的意义就是拒绝规训对个体的同一，要彰显个体的差异。

（二）我们如何反抗？

1. 局部的反抗

由于权力并不来自于某一个中心，而是散落的、性质各异的，所以，每场斗争都围绕着权力的一个特殊策源地展开。他主张反对特殊权力的特殊斗争，如来自同性恋者、女性、罪犯、现役军人、医院病人的斗争。

2. 理论的反抗

福柯对理论与实践的关系进行了新的界说。传统观点是把实践视为理论的应用，或者视为理论的来源。而福柯则认为，“理论并没有表达、反映、应用于实践，它本身就是一种实践”。理论就是一种斗争的局部体系。由此可以看出，福柯所要求的反抗，从根本上来说只是一种理论上的反抗。

3. 拒绝权力

这种局部的反抗，也就是反对日常权力的斗争，但这种斗争与其说是以获取权力为目标，不如说是拒绝权力。这种反对日常权力的斗争和革命运动不同，前者要求某一具体的要求和主张被接受，即是要获得具体的成功，而革命运动则是“一切为了永不成功”。

（三）特殊知识分子的作用

与萨特不同，明确反对知识分子对社会政治生活的“介入”。他反对那种以社会良心的代言人和普遍价值的持有者自居从而对天下万物说三道四的“普遍的知识分子”，因为知识分子本身只是权力制度的一部分。他提倡“特殊的知识分子”，是在某一特定的领域工作，因为理论并非总体化的，而是局部性和地方化的，知识分子反对权力的斗争。

三、评述

福柯的权力理论存在着诸多的问题，例如：

1. 他认为个体是权力的产物，但是，没有自主的、能动的个体，就不可能有反抗的发生。
2. 他的理论表面是激进的，但实则是保守的。如果权力没有中心，反抗就无物可夺；而且，权力是散落的，就只能逐点向权力提出挑战。有学者评论说，这完全就是一种改良主义的政治观。

复习与思考题

1. 简述福柯的权力理论的基本观点。

拓展阅读书目

1. 刘北城编著：《福柯思想肖像》，上海人民出版社 2001 年版；
2. 汪民安等编：《福柯的面孔》，文化艺术出版社 2001 年版；
3. 文兵：《性征分析：福柯颠覆传统权力理论的尝试》《南京社会科学》2003 年第八期；
4. 文兵：《福柯现代权力观述评》《北京行政学院学报》2002 年第三期。

第七讲 德里达的解构主义

本讲教学目的和基本要求：把握德里达的基本思想，理解德里达的解构思想对当代哲学以及人文社会科学的影响。要求学生掌握德里达的基本概念和基本思想。

学时分配：6学时。

一、德里达的简介

二、德里达的解构主义思想

（一）解构（deconstruction）

海德格尔为哲学提出的问题就是：重提存在问题。海德格尔一下子抓住了西方哲学的一个最核心的问题。而且他的思想是十分大胆的，竟然把一直以研究存在为目的的西方哲学史看作存在被遗忘的历史！海德格尔认为，要重提存在问题，就是要回到古希腊，回到巴门尼德对存在的领悟。

如果说海德格尔激烈的话，那么德里达更激烈。德里达要求彻底解构存在问题。德里达沿着海德格尔开辟的道路又比他走得更远。如果问什么是解构，那么解构就是这样一种对存在问题以及围绕这个问题衍生的一系列哲学问题及其解决方法和思路的反对。因此，解构不是一种方法，也不是一种分析，甚至不是摧毁，而是对待传统形而上学尤其是近代以来的人文主义传统的一种拆解策略和批判姿态。如果大而化之，那么解构实际上就是不停留于既有的观点和思路，不为旧的思想所束缚，为新的思想可能性开辟道路。

（二）反逻各斯中心主义

他认为，西方哲学传统始终都在寻求一个超验所指，并相信这个超验所指能够提供终极意义。他又把这个终极意义叫做“逻各斯”。把西方哲学寻找这个终极意义的特征叫做逻各斯中心主义。这个逻各斯中心主义将某种外在的绝对参照物作为基础、本源、中心和出发点，追求现象后面的逻各斯（无论这个逻各斯被叫做存在、实体、理性、第一因、上帝、还是绝对理念、实在或结构等等）。所有这些都有一個共同的梦想，即梦想存在的在场，因此传统哲学又可以叫做在场的形而上学。

1. 反对在场的形而上学

德里达对存在问题的解构，对逻各斯中心主义的解构是从对在场的解构开始的。

德里达发现，在对逻各斯的追求中，在场形而上学奠定了二元对立的逻辑结构，如真/假、本质/现象、理性/非理性、语言/文字、说/写、所指/能指、中心/边缘、同一/差异、原本/摹本、在场/不在场等。在二元对立中，对立的两项不是平等的关系，而是一种等级关系，第一项总是先于、支配着第二项，第二项则是对第一项的限制和否定，是派生的。善先于恶，真先于假，纯先于不纯，本质先于现象，原本先于摹本。所有这一切对立的实质都可以归结为在场和不在场的对立。

2. 反对语音中心主义

德里达认为逻各斯中心主义又表现为语音中心主义。尽管索绪尔认为声音和意义的统一体，所指和能指的统一体是任意的，但是比较文字来说，声音更接近意义，声音能指更接近意义所指。正是在这里，德里达找到了批判西方传统的一个突破口。

3. 分延（difference）

如果没有超验所指，没有第一所指，即没有意义的最终源泉，那么我们说，海德格尔所提出的存在的意义问题就必须被看作是形而上学的假定。在德里达看来，任何一个语言符号都没有一个超验的意义，它只有在整个符号系统中、在和其他符号的区别中才具有意义，也就是说，任何一个符号都通过差别携带着其他符号的痕迹，甚至可以说，任何一个符号都是其他符号的痕迹，差异就内在于任何一个语言符号之中。不是同一先于差异，而是差异先于同一。但这种差异又不是一般的差

异，因为哲学总是习惯在差异之中寻求同一；而是“原始”的差异，是产生差异的差异。德里达把它叫做分延（différance）。

也可以说，分延就是本原，是存在的替代品，但如果这样那不过是颠倒了形而上学，也还是形而上学。所以，它又自相矛盾地不再是本原。德里达因此说，我们的时代是一个本体论解体的时代。

复习与思考题

1. “解构”、“分延”的具体含义是什么？

拓展阅读书目

1. 陆扬：《德里达解构之维》，华中师范大学出版社 1996 年版；
2. 尚杰：《解构的文本》，中国社会科学出版社 1999 年版；
2. 尚杰：《精神的分裂-与老年德里过对话》，同济大学出版社 2006 年版。

第八讲 勒维纳斯是为他人的人道主义

本讲教学目的和基本要求：让学生把握勒维纳斯的基本思想，理解勒维纳斯为他人的伦理学思想在当代哲学中的重要意义，以及勒维纳斯对后现代哲学的影响。

学时分配：6 学时。

一、勒维纳斯的生平简介

二、勒维纳斯的基本思想

（一）为他人的伦理学形而上学

勒维纳斯的基本思想就是建立为他人的伦理学，在这个意义上的伦理学不是哲学的一个分支，而是第一哲学，即形而上学。在勒维纳斯看来，这个意义上的形而上学就不是传统西方的本体论。走出西方本体论哲学是勒维纳斯的首要目的。

（二）脸和他异性

勒维纳斯认为，和他人的相遇是我们每一个人的独特的事件。这种相遇不可能使我把他人作为我的对象（无论是什么样的对象：支配的对象、认识的对象或理解的对象等等意向性）来看待，他人超越了我的全部意识，作为脸面对我。脸直接就向我说话，向我发布命令。所以最初的语言实际上是伦理命令。我和他人的关系本质上是伦理关系。

他人没有内容供我认识，他人并不是传统哲学所谓的他我，即和我一样的、可以按照我来思想的东西，不是和我归为同类的东西，他人之所以是他人，就是因为他人不是我。这就是他人的他异性。他人的他异性超越了我并支配了我，剥夺了我对他的权力。

（三）为他人的责任与替代

这种被他人支配就使我趋向他人的责任成为可能，我对他人有责任，我必须我他人负责。在这个意义上，他人又是比我柔弱者，是“寡妇、孤儿和陌生人”，他人看着我，我就已经成为他人的人质，再也摆脱不掉我对他的责任。这种责任是一种无限的责任。直至我能够代替他人去死，为他人牺牲。

（四）勒维纳斯与现象学：勒维纳斯与海德格尔、勒维纳斯与胡塞尔

勒维纳斯出身于现象学背景。他是当代法国著名的现象学家之一，所以他和胡塞尔和海德格尔思想有着不解之缘。勒维纳斯开创自己的现象学就必然与这两位现象学大家进行论战。对勒维纳斯来说，海德格尔尤其具有特别重要的意义。正是在海德格尔那里，他看到了现象学的另一种可能性。

（五）勒维纳斯与当代西方哲学

勒维纳斯与当代西方哲学的关系错综复杂，对勒维纳斯来说，除了德国哲学的这两位人物之外，他和当代法国哲学家的思想交锋也成为我们理解勒维纳斯的关键。萨特、梅洛庞蒂、德里达、布朗肖等哲学大家也构成了勒维纳斯强烈的思想背景。从勒维纳斯的思想影响来看，勒维纳斯对当代哲学具有重要的贡献，尤其是对德里达的思想影响是深远的。其思想对当代哲学的意义还需要更进一步的研究和挖掘。

（六）勒维纳斯与犹太教

勒维纳斯作为犹太人无疑其思想与犹太教具有密切关系，尤其是在遇到对他一生具有重要影响的一位人物苏沙尼之后，他对犹太教经典《塔木德》的研究成为其哲学的推进器。

拓展阅读书目

1. 孟彦文：《哲学的终结与伦理学的兴起》，《哲学研究》2004年第2期；
2. 孟彦文：《勒维纳斯的言说形而上学》，《哲学动态》2004年第4期。

第九讲 哈贝马斯的后形而上学思维

本讲教学目的和基本要求：让学生了解哈贝马斯对形而上学的批判，以及他对形而上学的重建，要对哈贝马斯与后现代主义者的思想异同进行比较分析。

学时分配：3 学时。

一、哈贝马斯的生平简介

二、哈贝马斯的后形而上学思维的基本思想

（一）哈贝马斯对形而上学的看法

1. 同一性思想
2. 唯心论
3. 作为意识哲学的第一哲学
4. 强大的理论概念

（二）对“同一性”问题的历史考察

1. 对形而上学的批判

哈贝马斯认为，形而上学的同一性思维，却在形而上学自身的框架内一直不断地遭受到了批判。对形而上学的批判，主要是从不同的角度来提出的“一”与“多”、“有限”与“无限”的关系究竟是怎样的一种关系？

2. 同一性问题向意识哲学的转向

即使形而上学的同一性思维存有以上的困难和悖论，哈贝马斯并没有完全否定同一性思维。哈贝马斯遵从康德的路线，把同一性从客体移向了主体。这正是哈贝马斯改造形而上学同一性思维的一个出发点。

3. 同一性问题向语言哲学的转向

在哈贝马斯看来，由意识哲学向语言哲学的转型，为解决形而上学遗留下来的问题提供了契机。按他的分析，之所以有向语言学的转向，其中一个重要的动机就是：语言是人们心灵在历史和文化中的表现媒介，因此，对于心灵活动的可靠分析方法必然不是始于意识现象，而是始于对意识现象的语言表达。

客观主义与相对主义

4. 同一性问题与交往理性范式

哈贝马斯对后现代主义者提出了批评，认为他们对同一性的反感和对差异性的礼赞，是掩盖了它们的辩证关系。在他看来，产生于通过语言达到共识的主体间性，不仅支持而且深化和促进生活方式的多元化和多样化。“话语越多，矛盾与差异就越多。共识越是抽象，分歧就越是多样，而这种分歧我们可以与之非暴力地共存。” 共识并不是漠视差异，而恰恰是，共识由之得以形成的主体间性，“是相互自由承认的对称关系的表现”。

（三）评价

围绕共识与歧见之争，在哈贝马斯与后现代主义者之间很难做出一个孰优孰劣的判定。凯尔纳与贝斯特对这一问题有一个较为辩证的评说，他们认为，“在某些情况下，形成歧见、挑战霸权观点、维护差异乃是最好的选择，而在另一些情况下，则有必要去达成共识，以便促进某种政治或伦理目标的实现”。在他们看来，维护差异与达成共识实际上是交往过程中同等重要的两个方面。

哈贝马斯较之后现代主义者更为合理的地方在于：对“歧见”、“差异”、“多元”、“他者”等后现代主义者所极力推崇的东西并不是完全抛弃，而是要把这些因素包融于“共识”、“同一”

之中，这种“包融”的过程，则是一个改造形而上学的过程。这种改造的结果就是这样的一个结论：“只有在多元性的声音中，理性的同一性才是可以理解的”。

拓展阅读书目

1. 汪行福：《走出时代的困境-哈贝马斯对现代性的反思》，上海社会科学院出版社 2000 年版；
2. 曹卫东：《曹卫东讲哈贝马斯》，北京大学出版社 2005 年版。

第十讲 罗蒂与后现代主义哲学

本讲教学目的和基本要求：罗蒂是后现代主义的代表人物，本课程的主要任务是使学生了解罗蒂的基本思想，并形成对罗蒂及后现代主义哲学的基本评价。要求学生掌握罗蒂对镜式哲学及传统认识论的批判以及他本人所主张的“后哲学文化”及相关的政治哲学思想

学时分配：3 学时。

一、罗蒂的生平与主要著作

二、罗蒂的基本思想

（一）“自然之镜”

1. 身心问题

罗蒂考察了“空间性”、“意向性”及“现象性”的标准，认为身心问题从根本上是一个假问题。我们的日常看法只不过是语言游戏中的用法。

2. 心的概念的演变

（1）古希腊。通过对巴门尼德、柏拉图、亚里士多德等人思想的考察，指出古希腊的一些思想家开始强调人的机体的不同功能，使“镜子”初具雏形。

（2）笛卡儿。“我思故我在”，使心灵成为一个和外在世界对立的实体。所谓的认识就是对象的表象存在于“心”中，心灵具有一种内在的眼镜，可以审视这些表象。通过“普遍怀疑”找出那些表象使不可靠的，使这面镜子更加平整，构造了一个内在空间的心的概念。

（3）自然之镜的破碎。

罗蒂通过“对趾人”的思想实验，说明我们完全可以用另一种方式来描述心理事物，可以抛弃那种导致混乱的直观。罗蒂本人所持的是一种“不含身心同一性的唯物主义”，“非还原的唯物主义”，认为并不存在物体与心灵之间的不同本体论范畴之间的对应、还原关系。

（二）对罗蒂对传统认识论的批判

1. 笛卡儿

笛卡儿发明了心的实体，为认识论研究提供了必要条件。认识论研究人类认识的性质、根源和限制，需要一个“心灵”作为独立自足的研究领域。

2. 洛克

洛克把知识看作是人与对象之间的关系，而不是人与命题之间的关系。洛克的“白板说”认为心灵是一张白板，外物在心灵中留下印记，认识之所以发生，是因为有认识的能力，这种能力判断这些表象而不只是拥有它们，判断它们是存在的，它们是可靠的，与其他表象的某种关系等等。

3. 康德

罗蒂认为康德的感性理论仍然存在经验主义所遇到的问题。感性的“杂多”纯粹是一种假定，如果存在着综合的直观我们就不能意识到存在着杂多，而如果直观又是以概念为条件的，那么就不能在意识中发现杂多。

罗蒂认为康德的另一个问题是将陈述与总和混淆了起来。陈述意味着对一个概念说了什么，而综合意味着用概念把直观联系在一起，意味着将不同的表象聚集在内部空间中。在罗蒂看来，陈述是一种社会实践，正确与否取决于社会习俗和规则。

（三）信念之网

前面讲授的罗蒂哲学中的否定的、批判的方面。“信念之网”是罗蒂哲学中建设性的方面。罗蒂提出他新的自我观（对应于镜式本质的心）和新的知识论（对应于传统的反映论）。用三个图

表来说明这种变化。

（四）后哲学文化

1. 体系哲学

总是把人类文化的某个领域，某种人类实践看作为典型的、本质的人类活动。然后试图指出文化的其他部分如何可以从这一榜样中得到指导，进而去改造文化的其他部分。

2. 教化哲学

常常怀疑最新的论断，怀疑进步，始终有强烈的历史感，认为一个世代中公认为真理的说法在下一个世代中常常会被视为偏见和迷信。

3. 后哲学文化

传统哲学追求真理，真、善的本质，是“大写的哲学”，但是对于真理是什么却各持己见，争论不休，而“小写的哲学”则是以追求句子的性质，在使用中考察真、善的观点。大写的哲学语言哲学的背景下已不可能，罗蒂把没有大写的哲学的文化称作“后哲学文化”。在这样一种文化中，没有哪个领域更优越，能为其他学科提供典范。

（五）罗蒂的政治哲学思想

1. 对传统的基础主义的批判

在传统哲学中，哲学与政治的关系。在罗蒂看来，哲学的基础主义已经破碎，哲学的优势地位丧失了，传统的哲学与政治的关系也就随之瓦解。

2. 协同性与客观性

协同性（团结）：就是要尽力是自己的行为和信念与其所属的社会所认同的传统，所继承的历史相和谐一致。这种思维模式认为真理并非是信念“符合”于外在的实在，而不过是共同体成员们彼此信念一致。

客观性：意味着力求摆脱坐井观天的种族束缚，力求超越我们的时代和社会的局限性，达到一种放之四海皆准的真理性，真理是永恒的、不是历史的，区域的，种族的。

政治有协同性就够了，无需客观性。

3. “民主先于哲学”

罗蒂将之比拟于历史上的政教分离，他认为现代自由民主政治制度应当并且可以与哲学分离，政治制度是否合理不比经哲学论证，同样哲学批判也不危及政治制度的合法性。

4. 偶然性

（1）语言是偶然的。不存在语言的标准，真理内在于语言。

（2）反对普遍人性，人的道德意识，同情心，并非由普遍的人性决定，而是由每个特定人的特殊生活经历决定。

（3）罗蒂用马克思主义揭示了历史，说明了没有普遍人性，但对于马克思主义也不是完全接受，认为马克思主义用历史规律的元叙述取代了自由。

复习与思考题

1. 罗蒂的“协同性”的具体含义是什么？
2. 简述罗蒂的后哲学文化的基本思想。

拓展阅读书目

1. 罗蒂著：《哲学与自然之镜》，三联书店 1987 年版；
2. 罗蒂著：《后哲学文化》，上海译文出版社 2004 年版；
3. 罗蒂著：《偶然、团结与反讽》，商务印书馆 2003 年版；

第十一讲 鲍德里亚的后现代符号哲学

本讲教学目的和基本要求：介绍鲍德里亚后现代符号哲学的基本思想、理论观点及其影响。通过教授与讨论，使得学生基本把握鲍德里亚后现代符号哲学的主要内容（符号与意识形态）；鲍德里亚后现代符号哲学与马克思相关哲学思想比较分析和评价。

学时分配：3学时。

一、鲍德里亚的生平

鲍德里亚（Jean Baudrillard）是法国二十世纪七十年代之后思想界的一位杰出的思想家，他的理论几乎推翻了法兰克福学派在二战前批判资本主义大众文化的理论方法，从一个全新的视角来分析高级资本主义的消费社会文化的意识形态本质。

从鲍德里亚的著作看，他的理论背景主要是马克思主义和符号学两者的结合。马克思主义背景得益于在南特大学时期参与左翼刊物《乌托邦》、《通道》的撰稿有关。符号学背景则来自罗兰·巴特。正如他自己说的，他确实运用了马克思主义的分析方法，但很大程度还与其它方法结合在一起，比如符号学和精神分析。

二、鲍德里亚的后现代符号哲学

（一）鲍德里亚后现代符号哲学的主要内容：符号与意识形态

作为法国当代杰出的哲学家，鲍德里亚认为，当代资本主义社会或后现代工业社会的典型特点就是通过将物符号化而制造了人类生存的符号之镜，在这其中，符号通过采取“文化”的形式充当了意识形态的角色，但其本质却是一种幻觉式的存在，这种存在的机制便是象征交换。因此，对于符号意识形态的批判就是对于象征交换的批判和拒绝。

1. 意识形态的产生：符号之镜

符号之镜（The mirror of sign）理论是鲍德里亚意识形态理论的重要组成部分。该理论的核心思想就是认为，在后现代社会中，我们完全生活在一个由符号所组成、主导和控告的世界里，因此，我们所有的话语构成、思想方式和行为模式都要受到符号的影响。

2. 符号意识形态的本质：幻觉

通过符号系统，物成为吞噬一切的黑洞，使自身成为主体，更重要的是，符号系统还通过抽象化的过程，使人在对物的投射中形成“我”作为“主体”在场的幻觉（images）。即将物也就是符号的主体地位错误地认为是自己的主体地位，这实际上是人对物或符号的一种深度认同，由于其深度特征，它使人在面对物和符号的控制时，表现出宽容的态度。因此，在鲍德里亚看来，符号之镜所必然造成的后果就是产生宽容的幻觉。如果说符号之镜是当代社会意识形态产生的根源，那么，宽容的幻觉则为其意识形态发展营建了适宜的环境。

这种“主体”幻觉的产生过程，也就是符号意识形态发展的过程。这种幻觉为了使自己表现出“真实”的表象，它必然会深刻地洞察基本事实，并因此从某种程度上反映并反思基本事实，但是，它这样做的目的却并不是为了追求真理，而是为了实现自己的计谋，掩盖或掩饰基本事实，制造基本事实在场的假象，从而通过制造纯粹的“仿像”来实施自己篡夺人的主体地位的目的。在这一幻觉形成的过程中，如果说一开始，它还是作为表象即对基本事实材料的一种反映的话，那么这一表现很快就转变成了假象，直到最后，完全退化为仿像。这个从“表象”到“假象”到“仿像”的过程，既是符号意识形态产生的过程，也是其发展或衍生的领域。

3. 符号意识形态的未来：象征交换

由符号意识形态之镜所造成的意识形态幻觉，在鲍德里亚看来，就是后现代社会的基本现实，

当然由于其本质上的意识形态性，这种现实，已经不再是原来传统意义上的现实，因为它已经转变成符号现实，鲍德里亚将此称为“超现实”。于此相适应，传统意义上的构成现实运动或实践的生产力、生产关系、经济基础和上层建筑等社会结构因素，因此也被替换成了由符号所组建的象征之域。于是，象征交换（symbolic exchange）替代生产力交换成为了推动社会发展和变化的推动力量。象征交换作为符号意识形态的运作方式或状态，代表了符号意识形态的未来。

（二）生产与符号：鲍德里亚与马克思意识形态理论比较分析

后现代思想家鲍德里亚与马克思的意识形态理论之间，既存在着重大的区别，又存在着十分有趣的相似之处。如果说马克思的意识形态理论是从异化入手，以政治经济学批判为主要特色，并以生产交往为主要内容的话；那么，鲍德里亚的意识形态理论则以符号化入手，以符号批判为其特色，以符号或象征交换为主要内容。在这里，批判的色彩通过不同的理论阐释显现了出来。尽管鲍德里亚一直被西方学界认为是以符号学和精神分析学方法来研究马克思哲学包括其意识形态理论的，但他的仿真、仿像和超现实等范畴却给这一分析方法带有太多的后现代色彩。

拓展阅读书目

1. 鲍德里亚：《完美的罪行》，商务印书馆 2000 年版；

第十二讲 齐泽克的后现代幻象哲学

本讲教学目的和基本要求：通过讲授和讨论，使得学生基本了解鲍齐泽克后现代幻象哲学的基本思想、理论观点及其影响。要求学生就齐泽克后现代幻象哲学与马克思相关哲学思想比较分析和评价。

学时分配：3 学时。

一、齐泽克生平

斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Zizek;1949-），斯洛文尼亚人。他是来自后发国家的但在西方迅速走红的理论家。作为拉康传统的最重要的继承人。他用黑格尔和康德来说明拉康，同时也用政治和大众文化来证明拉康。齐泽克在西方取得的巨大声誉完全可以同爱德华·萨义德等相媲美。他在美国和欧洲的影响——尤其是在校园左派中——如日中天。他有语言天赋，能用英文写出激动亢奋的散文，并被广为翻译；在世界各地的大学和会议上都能听到他的立场鲜明但又诡异的布道，既对当前的政治也对纯粹的哲学发表滔滔不绝的看法；有一大批信徒，同詹姆逊、巴特勒、哈特、拉克劳等文化左派过从甚密；他精力充沛，博学多识，对正统经典和民间笑料都烂熟于心。

二、齐泽克的后现代幻象哲学思想概述

（一）意识形态幻象与意识形态崇高客体

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek)，是当代活跃于西方学术界的一名非西方（斯洛文尼亚）世界的学者。和许多后现代主义哲学家一样，齐泽克的意识形态理论，是在一种理论繁殖的过程中诞生的，也就是说，他的意识形态理论是通过对其他相关理论的重写、阐述和解释之后滋生的一个新的理论，但同时又蜿蜒曲折地和别的理论相交叉，撞击，融会，进而在这种交叉之中凸显出自身的活力和存在的合法性依据。这其中，拉康的精神分析学，就成了齐泽克研究当代社会的一切生活领域中的意识形态现象的最主要的阐释工具。可以说，正是通过拉康他既分析黑格尔、康德等“本质逻辑”哲学的意识形态属性，也分析了小说、电影、政治事件、民间俗语和笑话等大众文化中所透视的以整体性和排他性所体现出来的意识形态现象——他把这种现象称之为“幻象”（fantasy）。并认为这种幻象是导致符号（象征）领域和实在界所出现的种种形而上学、极权主义和种族主义等社会现象的根本原因。这样，齐泽克的意识形态理论就具有了明显的政治蕴涵。

1. 幻象：意识形态的崇高客体

所谓幻象，就是由幻觉所构建的一种现实，生活在这样的现实中的人们，将身处双重虚假之中：一方面，他们对幻觉视而不见（但并非不知情，相反，大多数情况下，他们是深知自己的虚幻处境的）；另一方面，人们之所以对自己虚幻的处境采取忽略的态度，是因为这样的幻觉可以我们构建一种与现实之间的真实而有效的关系。正如齐泽克所说的：人们“明明很清楚事物的真实面目是怎样的，但他们依然我行我素，仿佛他们对此一无所知”，“而这一被忽略了而无意识幻觉，可能正是被人们称为意识形态幻象的事物”。也就是说，幻觉采取了一种“无意识”的形式，这个时候，意识形态就以无意识的形式获取了永恒存在的理由。这样，幻象，也就成了意识形态的崇高客体。

可见，齐泽克之所以要将幻象视为意识形态的崇高客体，是因为在他看来，意识形态已经超越了传统观念的框架，即被简单地视为对社会存在的“虚假”的或“颠倒”的意识（即他所谓的幻觉），而成为了“社会存在”本身——尽管它依然被某种虚假或颠倒的意识所支撑。这样，意识形态就具有了德里达所说的幽灵的性质，它超越了主客体的二元对立，也因此超越了生死轮回。具有了非物质性和永恒性。因此，齐泽克的“崇高”只不过是德里达的“幽灵”的另一种说法。

2. 穿越幻想：符号与实在界的“面孔”

基于以上认识,齐泽克对传统意识形态理论所包含的批判思想提出了质疑,他说:“通常的‘意识形态批判’总是试图从有效的社会关系的联合中,推导出某一社会的意识形态形式。与此截然不同,精神分析的方法首先着眼于在社会现实中发挥作用的意识形态幻象”。也就是认识到现实“成了一件人造物,成了严格意义上的‘虚拟现实’”,因为实在界的身份是彻头彻尾的非实体性的:我们努力将其融入符号界,但失败了,它就是这一失败的产物。齐泽克的观点是:承认和接受这二者之间的矛盾,不必消灭实在界与实在界的符号化之间的距离。正是在这样的过程之中,实在界也在一次次地符号化之后,已经成为了不可能是实存性的东西,因为它并不一定有自己的确切位置,相反,它可能是一个空洞之物,一个不可能之物,一个不出场之物,尽管它仍旧是一个起因,在产生作用,并发挥着真实的效果。这就是实在界的悖论,也可以说是实在界的“鬼脸”或“面庞”(the grimaces of the real):一个不存在的实体,但可以导致一系列的结果。一个只能呈现于一系列的结果之中的本身并不存在的原因,且它的存在总是以某种扭曲的和位移的方式呈现出来。实在界的鬼脸,我们用通俗的话来说,就是将矛盾和悖论置于因果和逻辑之上。因果链条就是符号化对实在界的完整缝合,这个缝合的过程,就是齐泽克所谓的意识形态“缝合”。

(二) 虚假意识与幻象现实: 马克思与齐泽克意识形态理论比较

对于齐泽克来说,后现代意识形态理论的主要悖论或困境就在于,正在进行的现实的幻觉化可以使主体看见作为意识形态支撑物(place-holder)但本身却没有固定价值或意义的崇高客体,但却无法看见使象征秩序保持不变的客体,这就为主体充分认识或接近实在界留下了空间。后现代的主体因此发现自己身处一个既充满希望又危机四伏的境地:充满希望是因为主体还有可能与崇高客体以及其所掩饰的实在之间有所区别,并因此拥有一个有待商榷的占有者身份,这使得主体可以看见自己所生存的社会现实的意识形态状况,并也因此作出改变的努力,但可惜的是,所有的努力不过都只是他们对于自己主体性的另一次幻觉化,因为所有的行为都是在一个幻象的框架中开展的;充满危机则是因为与此同时,主体处于一个拒绝拥有主体性的立场,主体现实性的幻觉化使得主体赖以成为主体的幻象框架崩溃了,于是主体便被抛弃在断裂的和瘫痪的实在空间。因此,主体对于象征秩序的占有或支配关系也就最终变成了一个伦理选择的问题。也就是说,后现代社会中自我的形成是一个主体根据自身存在状况或条件进行自我选择的结果。这样,齐泽克的意识形态理论所关注的就是后现代资本主义的特殊历史实在。

1. 虚假意识与幻象现实: 意识形态的本体论问题

我们知道,对资本主义商品拜物教的分析和批判,是马克思意识形态理论的重要内容之一。正是通过这一分析,马克思对资本主义意识形态的“虚假意识”性质进行了批判,这同时构成了他的意识形态批判之维。但在齐泽克看来,“‘意识形态’的基本维度”就是:“意识形态不仅仅是‘虚假意识’,不仅仅是对现实的幻觉性表征,相反它就是已经被人设想为‘意识形态性的’现实本身”。而所谓“‘意识形态性的’是这样一种现实,正是它的存在暗示出了参与者对其本质的非知。意识形态是一种社会有效性,是意识形态有效性的再生产,它暗示单个人‘对他们的所作所为一无所知’。‘意识形态性的’并非是对(社会)存在的‘虚假意识’,而是这种存在本身,虽然它为‘虚假意识’所支撑”。这样,意识形态作为一种幻象,已经不是观念体系中的第二性的东西,而具有了本体论的意义。而虚假意识只不过是意识形态存在的支撑物。

2. 实践批判与穿越幻象: 意识形态批判的策略

正是基于以上认识,齐泽克对于马克思意识形态批判的实践维度也提出了不同的观点。尽管他认为,“重读马克思对所谓商品拜物教所做的基本阐述”,对于分析他的后意识形态理论或者说作为幻象的意识形态理论是值得的,但他却认为,马克思意识形态理论的批判性力量来源“恰恰来自他运用的人与物相互对立的方式”,由此齐泽克阐述说,“在封建时代,人与人之间的关系通过意识形态信仰和迷信的网络被神秘化了,人与人之间的关系也是通过意识形态信仰和迷信的网络予以调整的”。而所谓信仰,在齐泽克看来,“远非‘隐秘的’、纯粹的精神状态,它总是物化在我们

有效的社会行为之中。信仰支撑着幻象，而幻象调节着社会现实”。因此，“通常的‘意识形态批判’总是试图从有效的社会关系的联合中，推导出某一社会的意识形态形式。与此截然不同，精神分析的方法首先着眼于在社会现实中发挥作用的意识形态幻象”。于是，齐泽克所谓的“社会现实”就“成了一个伦理学的建构物；它为某一个‘好像’所支撑”。可见，齐泽克尽管也试图通过社会现实概念来说明意识形态的“行动”的维度，即实践的层面，但他使用的分析方法却不是马克思意识形态实践批判的重要工具——政治经济学批判，而是精神分析方法。这就是实践批判与穿越幻象这两种意识形态批判之间的质的差别。

拓展阅读书目

1. 齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社 2002 年版。

《西方政治哲学》教学大纲

宫 睿 编写

目 录

前 言.....	480
一、本课程性质、编写目的、课程简介、编写人员.....	480
二、本课程的教学目的和基本要求.....	480
三、本课程的主要内容及学时分配.....	480
第一章 什么是政治哲学.....	481
第一节 对政治哲学的定义.....	481
一、对政治哲学的各种定义.....	481
第二节 什么是政治哲学.....	481
一、对政治的理解.....	481
二、对政治哲学的理解.....	481
三、政治哲学的规范性与现实性.....	482
复习与思考题.....	482
拓展阅读书目.....	482
第二章 社会与个人.....	483
第一节 什么是社会，什么是个人.....	483
一、社会这个概念的双重含义.....	483
第二节 社会与个人的关系.....	483
一、两种不同的理解.....	483
第三节 什么是社会的基本结构.....	484
一、什么是社会的基本结构.....	484
第四节 人是否是一种理性存在者，社会合作是否可能.....	484
一、人是否是一种理性存在者.....	484
二、社会合作是否可能.....	484
三、结论.....	485
复习与思考题.....	485
拓展阅读书目.....	485
第三章 国家.....	486
第一节 国家的概念.....	486
一、国家的两个含义.....	486
二、政治哲学中的国家.....	486
第二节 国家的功能.....	487
一、国家的功能的意义.....	487
二、国家的功能的第一重意义.....	487
三、国家功能的第二重意义.....	488
第三节 国家的正当性根据.....	488
一、什么是国家的正当性根据.....	488
复习与思考题.....	489
拓展阅读书目.....	489
第四章 权利与自由权.....	490
第一节 什么是权利与自由权.....	490

一、两种回答方式	490
第二节 积极自由与消极自由	490
一、何谓积极自由和消极自由	490
二、对两种自由的评价	491
第三节 基本权利与自由	491
一、基本权利的界定	491
二、基本权利与自由的划分	491
三、基本权利与自由的优先性	491
复习与思考题	492
拓展阅读书目	492
第五章 平等	493
第一节 如何理解平等?	493
一、平等在社会生活中的意义	493
二、关于平等的种种理论	493
第二节 政治平等与社会平等	493
一、政治平等的定义	493
二、社会平等的定义	494
三、社会平等与政治平等的关系	494
第三节 社会平等的两难	494
一、问题所在	494
二、两种引申的问题	494
第四节 不平等在什么意义上是正当的?	494
复习与思考题	495
拓展阅读书目	495
第六章 政治义务	496
第一节 回报和自愿的理由	496
一、回报的理由	496
二、自愿的理由	496
第二节 公平游戏的理由	496
一、什么是公平的理由	496
二、公平的理由的问题	496
第三节 服从正义的理由	496
一、什么是服从正义的理由	496
二、服从主义的理由的问题	497
第四节 政治义务的综合理由	497
复习与思考题	498
拓展阅读书目	498
第七章 民主	499
第一节 什么是民主?	499
一、什么是民主	499
二、亚里士多德对民主的定义	499
三、民主的问题	499
第二节 间接民主	500

一、泛论间接民主.....	500
二、间接民主的问题.....	500
第三节 公民参与.....	501
一、公民参与的多重意义.....	501
二、公民参与的问题.....	502
第四节 民主的前景.....	502
复习与思考题.....	502
拓展阅读书目.....	502
第八章 社会正义.....	503
第一节 什么是社会正义?	503
一、什么是社会正义.....	503
第二节 社会正义与再分配.....	503
一、为什么要实行社会分配.....	503
二、何种分配是必要的.....	504
第三节、社会正义与历史不正义.....	504
一、问题泛论.....	504
二、历史不正义的补偿和纠正方法的衡量问题。.....	504
第四节 社会正义的前景.....	504
复习与思考题.....	504
拓展阅读书目.....	505
第九章 古希腊政治哲学思想.....	506
第一节 古希腊政治哲学泛论.....	506
一、古希腊政治哲学的背景.....	506
二、古希腊政治哲学的主要特征.....	506
第二节 柏拉图的政治哲学思想.....	506
一、柏拉图政治哲学泛论.....	506
二、柏拉图的正义问题.....	506
三、柏拉图的理想国构想.....	507
第三节 亚里士多德的政治哲学思想.....	507
一、亚里士多德政治哲学泛论.....	507
二、亚里士多德论城邦与人.....	507
三、亚里士多德论政体.....	507
复习与思考题.....	508
拓展阅读书目.....	508
第十章 西方现代政治哲学(1)	509
第一节 马基雅维利的政治哲学思想.....	509
第二节 霍布斯的政治哲学思想.....	509
第三节 洛克的政治哲学思想.....	510
复习与思考题.....	510
拓展阅读书目.....	510
第十一章 西方现代政治哲学(2)	511
第一节 卢梭的政治哲学思想.....	511
第二节 康德的政治哲学思想.....	511

第三节 黑格尔的政治哲学思想	511
第四节 密尔的政治哲学思想	512
复习与思考题	512
拓展阅读书目	512
第十二章 西方当代政治哲学	514
第一节 罗尔斯的政治哲学思想	514
第二节 诺齐克的政治哲学思想	514
复习与思考题	514
拓展阅读书目	514

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介、编写人员

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：供教学使用

课程简介：讲授西方政治哲学的主要流派、人物及其思想与观念

编写人员：宫睿

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：政治哲学是哲学中的一个重要分支，本课程的目的旨在通过对西方政治哲学的教授使学生了解西方政治哲学的主要问题及相关理论，并培养学生以政治问题的思考能力。

基本要求：在进行课堂系统讲授的基础上，对学生学好本课程提出以下要求：

其一，每次课前阅读教师指定的文献中的段落，并认真思考。

其二，课上积极提出问题，参与讨论。

其三，课后认真思考教师给出的思考题。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

第一章 什么是政治哲学（2 课时）

第二章 社会与个人（2 课时）

第三章 国家（4 课时）

第四章 权利与自由权（4 课时）

第五章 平等（4 课时）

第六章 政治义务（2 课时）

第七章 民主（4 课时）

第八章 社会正义（2 课时）

第九章 古希腊政治哲学（4 课时）

第十章 西方现代政治哲学（1）（4 课时）

第十一章 西方现代政治哲学（2）（4 课时）

第十二章 西方现代政治哲学（2 课时）

第一章 什么是政治哲学

本章教学目的和基本要求：了解西方政治的基本问题及政治哲学的定义；掌握对政治哲学的定义，政治哲学研究的问题

学时分配：2 课时

第一节 对政治哲学的定义

一、对政治哲学的各种定义

（一）施特劳斯的定义

要做出正确的判断就必须了解真理的标准。如果政治哲学希望正确处理本学科的论题，就必须争取获得有关这些标准的真正知识。政治哲学就是要试图真正了解政治事务的性质以及正确的或完善的政治制度这两方面的知识。

（二）罗伯特·达尔的定义

政治哲学的特殊贡献就在于它曾特别关注关于价值、规范和标准的信念。

（三）韦伯的定义

韦伯直接从国家来着手，“我们打算只从一个政治团体——也就是今天的国家——的领导权、或该领导权的影响力这个角度，来理解政治。”在韦伯看来，国家的特点在于它所拥有的特殊的手段，这就是使用暴力。国家是这样一个人类团体，它在一定疆域之内（成功地）宣布了对正当使用暴力的垄断权。

第二节 什么是政治哲学

一、对政治的理解

政治是人类在一定社会团体内为分配社会嘉益而发生的各种行为和所产生的各种制度；这里所谓的社会团体一般具有一个最高的权力机构、一定的规章制度、一定的领土。政治的范围无论就人类社会-历史的时间维度来考虑，还是就其空间维度来考虑，都要大于国家的模式。然而，无论如何，国家是人类政治的最为集中、典型的表现，正是在这个意义上，人们有时也直接将政治哲学的对象归结为国家。

二、对政治哲学的理解

现在我们可以给出自己的政治哲学的定义。政治行为以及原则和制度需要一定的观念作为指导，这些观念可以有各种来源。于是，政治哲学研究上述政治行为所遵循和遵守的原则和制度，这些原则和制度所从出的规范和价值的观念，这些观念的基础，以及由这些原则和制度构成的基本结构；研究各种不同的政治哲学学派就此提出的各种判断和观点；政治哲学同时还研究有关上述问题的方法论。

在这里，人们还就什么是社会、个人、国家或权力机构发生争论，这些争论不仅涉及事实，而且也涉及人们为自己的理解所建立的标准，而这些标准就属于规范问题，因而也在政治哲学的视野之下。

三、政治哲学的规范性与现实性

（一）政治哲学的规范性

政治哲学如果不以政治的规范和价值的观念为自己的中心关切，就会失去存在的基础。当代政治哲学的复兴就是以这些观念性的重新得到人们的重视和关注为契机的。罗尔斯认为，政治哲学就是为一套适当的制度寻求一个共同的基础以保卫民主的自由权和平等，而这样一种基础首先是观念性的东西。在这一点上，诺齐克的态度与罗尔斯是一致的，他说，“道德哲学为政治提供基础和界限。人们相互之间可以做什么、不可以做什么的约束，也限制着人们通过一种国家机器可以做的事情，或者为建立这样一种机器可以做的事情。”但是，诺齐克对政治哲学采取一种狭义的理解，即它所关切的是国家是否必要以及何种国家才是必要的问题。“政治哲学的基本问题，即一个先于有关国家应如何组织之问题的问题，是任何国家是否应当存在的问题。为什么不无政府呢？由于无政府主义的理论——如何可靠的话——不啻是对政治哲学的整个主题的釜底抽薪，故而在开始讨论政治哲学时，首先考虑它的主要对手无政府主义者是恰当的。那些认为无政府主义并非无吸引力的人们，将认为政治哲学也有可能在此终结。”

（二）政治哲学的现实性

政治哲学虽然不以政治行为、政治制度的实证研究为中心关切，即不以政治是如何的为自身的中心关切，但在政治哲学作为一门学术必然要涉及、引证并且在一定程度上讨论这些问题。政治哲学作为一门哲学学科，它的中心关切是政治应当如何，不过，政治哲学作为一门规范学科并不脱离社会——历史的背景来讨论“应当”问题，而始终将现实的社会——历史作为自己理论的基础和条件，因此政治哲学的研究也必然要分析和讨论这些问题。

复习与思考题

1. 思考并评价对政治哲学的各种定义。
2. 政治与政治哲学的关系
3. 如何评价政治哲学的规范性与现实性

拓展阅读书目

1. 韦伯，《学术与政治》，北京：三联书店，1998年。
2. 达尔，《现代政治分析》，上海译文出版社，1987年。
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. 马克思，《法兰西内战》，北京：人民出版社，1961年。

第二章 社会与个人

本章教学目的和基本要求：社会与个人是政治哲学中的一个基本问题，使学生了解涉及到社会与个人的基本政治问题和观点。要点包括社会与个人的关系；社会的基本结构；社会合作

学时分配：2 课时

第一节 什么是社会，什么是个人

一、社会这个概念的双重含义

（一）第一重含义

其一指人类群体性的存在，包括种种精神性的和物质性的层面，如语言、观念、制度、结构、习俗和历史等等。比如我们通常用“人类社会”来指人类群体的社会-历史的存在，而当人们使用“人类社会几千年”一类的词组时，他们所要表达的重点是人类存在的文明内容，而要为接着提到的人类的政治的、经济的、文化的或者其他的事件规定一个特定的语境。

（二）第二重含义

社会的第二个意思是指与国家相对的人类有组织的群体，将一切归在国家之下的行为、原则和制度排除，余下的部分便是社会的领域。因为国家实际上就是对指向社会嘉益分配的某些权力的垄断或独占，那么社会就是这种现象的另一面。国家的行为在最终的意义上都是强制的，这也就是韦伯等人强调国家以暴力垄断为其特征的根本原因。与此相对，一切相对于国家而被称为社会的行为，都没有这种最终的强制性。

第二节 社会与个人的关系

一、两种不同的理解

（一）第一种理解

认为个人应当是社会基本原则和制度的出发点的观点主张，一个秩序良好而稳定的社会是建立在确保个人的权利和自由权的基础之上的，而这些权利和自由权的基本部分是优先任何其他的原则和制度的，因此一个社会不能以国家的或其他团体的名义来侵犯个人的权利和自由权。这种观点主要是自由主义所主张的观点，而在今天它们越来越成为一个主流的观点。

（二）第二种理解

另一种观点认为，脱离了社会，个人就是一个无法规定的抽象存在物。尤其像国家一类的政治团体，它们首要的目的就是保证所有成员的安全、权利和福利。所以社会或者说国家的整体利益就高于个人利益和权利，因为在即便在现代社会，个人的权利以及利益通常都是通过国家来实现的。此外，任何一个社会团体都是通过某种共同的价值观念、文化等等凝聚起来的，这种价值观念和文化就具有相对于个人权利的优先性。这样一种观点曾经广为人们接受，比如传统的儒家思想，西方的封建主义、国家主义都是其中的典型代表。在现代社群主义也坚持这样一种观点，但是，它们并不否认个人权利的重要性，而只是认为这种权利始终是有限制的。

（三）对这两种理解的评价

这两种观点之间的争论，既关涉态度和立场，亦关涉方法的问题。因为关于社会与个人关系的观点主要不是用来解释现实，而通常是用来设想或规划某种理想的社会秩序。在这样一个前提之下，

究竟是以社会为基本出发点还是以个人为基本出发点的选择就涉及到方法论的问题。

第三节 什么是社会的基本结构

一、什么是社会的基本结构

社会的基本结构是任何一种政治哲学学说的中心指向。我们在第一讲提到，政治哲学事实上都是在为某种理想的社会做规划，但不是包括所有细节，而仅仅规划其基本结构，从孔孟的儒家学说，柏拉图的理想国，到罗尔斯的政治正义的社会，概无例外。所有这些学说都提出了关于社会基本结构的不同的设想或理想。比如儒家所提倡的社会基本结构是一个以仁为核心的人伦等级秩序，而柏拉图的理想国的结构是一种哲学家为王的、统治阶级实行原始共产主义的、等级制的制度，而罗尔斯的正义社会的基本结构有两个原则：基本自由权体系优先，社会不平等受制于职位开放和最弱势者最大受惠这两个条件。在这里我们看到，所谓社会基本结构就是规定人们之间关系的基本制度安排，而这种制度安排的核心基本嘉益的分配。比如，在罗尔斯那里，基本的权利和自由权是为每一个人平等地享有的，但也仅限于此，而在儒家学说与柏拉图的理想国那里，没有任何一种每个人都可以平等地享有的东西，一切社会嘉益的分配都要取决于人的身份、地位等等——或许空气例外。当然，在这里我们必须注意的是，享有或者拥有某种社会嘉益是直接和享有或拥有的方式相关的：比如，每个人都平等地享有个人财产权利与每个人平等拥有公有财产的所有权是大不一样的。

第四节 人是否是一种理性存在者，社会合作是否可能

一、人是否是一种理性存在者

政治哲学作为一门学科的存在，实际上也就在这个意义上承认人是一种理性存在者，因为政治哲学不仅研究人的政治行为的原则和制度，社会基本结构，而且还要研究和论证这些原则和制度的观念的根据。这就意谓人的行为不仅是是可以预期的，而且也是可以控制的，无论预期和控制都要借助于某种程序性的方式。罗尔斯为此用源于康德哲学的两个概念来规定政治哲学之中的理性存在者，这就是理性和合理性。理性使人（或个人）首先愿意提出和尊重合作的公平条款，其次愿意承认自己判断的责任并接受其结果。合理性使人能够计算和考虑自己的各种目的与自己现实生活中的地位及其各种方法。

二、社会合作是否可能

社会得以维系的基本方式就是人与人之间的合作，不过，对于这种合作之所以可能以及人为何愿意进行这种合作，则存在着许多不同的解释。像康德和罗尔斯就是认定人原本就是一种理性存在者，因而具有为合作而建立一般性原则和制度并且遵守和尊重这些原则和制度的能力，而这种能力一般也就被称为道德能力。人的合理性的能力乃是人为了满足自己的需要以及实现自己的生活目的而具有的一种筹划能力，后一种能力不是道德能力，这种能力对个人是必要的，但要受到前一种能力的限制。理性和合理性的双重能力的学说也较为有效地解释了政治哲学的理想即正义社会之所以必要和可能的理由。

因为人是具有合理性的，所以人都会为了满足自己的需要和实现自己的目的而从事各种活动，如果这些活动没有任何的规范，那么整个社会就会处于绝对的混乱之中。不过，事实上，在我们所认识到的人类社会之中，绝大部分都是具有某种规范和秩序的，而这就意谓人类同时具有进行合作的理性的一面。不过，到今天为止，尚未出现过这样一个社会，在那里，社会合作的基本条款是其

每一个成员都同意的，社会中的每一个成员都享有按照某一种普遍的标准而平等的权利或权益。这就告诉我们，到现在为止的任何一种社会，即便最充分体现人类理性的民主，都包含着某种强制在内。

三、结论

总而言之，从功能方面来说，社会就是人类群体的一种合作，而这个对社会的一般规定也就构成了社会的第三层意义。每个人不仅具有进行合作的能力，而且也有在这种合作之中满足自己的需要和实现自己的生涯的能力。所谓社会基本结构就人类合作的一些基本条款以及它们所构成的制度。于是，就此而言，我们可以说，人类理想社会的基本结构就是由一些所有人都同意并且愿意遵守的条款构成的制度，而人类那些不理想的或遭致人们反对的社会就是其基本条款并非不是所有人都同意，而是由一些人强加给另一些人的。

复习与思考题

1. 思考并评价对社会与个人的关系的两种观点。
2. 分析社会合作的可能性
3. 思考社会合作的个人作用与地位
4. 社会基本机构的要素是什么
5. 人作为一种理性存在者的哲学背景

拓展阅读书目

1. 黑格尔，《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1988年。
2. 达尔，《现代政治分析》，上海译文出版社，1987年。
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia Press, 1996.

第三章 国家

本章教学目的和基本要求：使学生了解国家的概念、功能以及关于国家的种种学说。要点为国家的概念；国家的功能；国家的正当性根据

学时分配：4 课时

第一节 国家的概念

一、国家的两个含义

（一）第一重含义

当我们说，国家是政治性社会团体中的一个并且是最典型的一种时，国家是指这个政治性团体的全体，包括人民、领土、政府等等。

（二）第二重含义

在我们讨论社会时谈到与社会相对的国家时，它的所指就是政府。比如，中国有一部法律叫做《中华人民共和国国家赔偿法》，这里所谓的国家就是政府，或者如其条款中所说的国家机关。在上一讲所讨论的国家与社会的关系实际上就是政府与社会的关系。那么，政治哲学所指的国家是哪一层意义上的国家呢？这就是我们这里要讨论的第一个问题。

二、政治哲学中的国家

（一）形而上学的界定

以往的哲学家、政治学、法律学家以及其他各种思想家曾经从不同的角度来规定国家，这些规定我们可以简略地分为两类，一类是本质性的规定，它一般提出一个形而上学的界定，以确定国家的性质是什么，另一种是分析和描述的规定，它指出国家有什么功能或者国家包含那些最重要的因素。

英国新黑格尔主义哲学家关于国家的定义也是这样一类形而上学的定义。他认为，作为理性意义的公共意志乃是国家背后的决定性的因素，“国家的目的就是社会的目的和个人的目的——由意志的基本逻辑所决定的最美好的生活”，所以国家的目的与个人的目的是一致的，这是自由主义的对立观点，而鲍桑葵正是针对古典自由主义提出他的观点的。他说，“国家是人类精神的形形色色的化身，是历历史磨难的磨难和失败后在各种领土上形成的集团。……每个国家都有其独特的使命或作用，借以对人类社会做出具有特色的贡献。”那么这种独特的使命是什么呢？它赋予政治统一体以生命和意义，同时又接受它的相互调节，从而得到发展并具有更加开明的气氛。像这样对国家充满赞扬的形而上学定义在现代政治哲学里面已很难再见到，但是，这样一种思维方法在欧洲大陆遗响仍在。

（二）分析和描述的界定

韦伯指出，在社会学上，国家不能用它的活动内容来规定，因为没有哪项事务曾在某个时候不为政治团体接手过；另一方面，也没有哪项事务始终是完全由国家独占的。于是，界定国家的唯一有效方式就是从其所使用的手段特殊性上来着眼：对于有形暴力的独占。“国家就是在一个固定的疆域内自主地肯定对于合法的有形暴力的垄断。对于当代来说特殊之处在于：只有在国家允许的情况下，其他团体和个人才有使用有形暴力的权利。因此，国家是暴力权利的唯一来源。”在《经济与社会》中，韦伯从“政治共同体”的角度提出了国家的规定：一片领土——不一定是绝对永恒的和固定边界的区域，然而始终可以用某种方式确定其界限的区域，以及长久地或者也包括暂时

地居于这块领土上的人的行为，准备通过采取有形的暴力（一般也包括武力），以让其成员对这片区域进行井然有序的统治，或者可能为他们拓殖疆土。为了强调这种统治的政治特点，韦伯说，只有当政治共同体不是一个纯粹的经济共同体时，即它拥有的制度不是调节经济对货物和劳动效益的直接支配时，它才是存在的。除了暴力统治、领土和人民以外，共同体的行为还有什么其他的内容，无论“强盗国家”，“福利国家”，“法治国家”，还是“文化国家”，对于理论研究来说，都是无关紧要的。由于政治共同体影响的强烈性，它特别有能力包揽一切团体行为种种可能的内容，而且事实上，世界上恐怕没有什么东西不曾在一定的时间和一定的地点成为政治共同体行为的对象。

韦伯的国家定义包含三个要素，这就是领土、人民和垄断暴力的统治。这与现代政治学中所说的三要素即主权、人民和领土有一个重要的区别：暴力垄断与主权的区别，但是无可否认的是，韦伯的定义更具有一般性，因而外延更广。因为主权在西方完全是一个现代的概念和制度，而暴力垄断更具一般性，适用于现代以前各种国家或准国家的政治团体。尽管如此，在政治哲学视野之下，韦伯的定义却仍然是不够的，因为它没有论及一个国家之所以组织起来的原则，而这一点对政治哲学来说是相当重要的，尽管那些原则在不同的国家那里是有不同的意义的。

第二节 国家的功能

一、国家的功能的意义

根据上面的定义，国家概念具有两重意义，相应地，所谓国家的功能也有两重意义。于是，国家功能的第一层意思就是指国家整体具有一些什么样的作用，其第二层意思就是指一个国家的政府具有什么样的作用。不过，理论上人们通常将这两种功能混为一谈，并且主要地以第二种功能来取代第一种功能。这种情况是有其原因的，因为事实上，第一层意义上的国家的功能不仅通常需要通过第一层意义上的功能体现出来，而且第一层意义的作用在西方以理论的方式被明确的揭示出来，也是在社会契约理论建立之后的事情。

法国社会学家杜尔凯姆认为，“什么是国家”这个问题始终是与“什么是国家的功能”这个问题密切联系在一起的，而国家应当有什么样的功能就决定国家应当搭建什么样的结构。不同时代不同类型的国家当有不同的功能和结构，不过，我们至少可以通过某种方法找出一个国家之所以为国家的最基本的、必不可少的功能。在这段常被引用的话中，杜尔凯姆也将两种意义上的国家功能混合在一起了。

二、国家的功能的第一重意义

一般而言，理性主义传统的欧洲大陆理论比较重视第一层意义上的国家功能。比如，鲍桑葵就提出这样一种黑格尔式的诠释：“从一个方面来说，国家是维持和调节作为实际生活的家庭与资产阶级社会的权利的目的的外部力量与自动机构。从另一方面说，也是从最基本的方面说，国家又是联系感情与见识的力量，能通过作为一个有内在联系的结构的重要组成部分的个人意识起作用，这些个人一致追求某种类型的生活，视之为他们可以在其中找到符合自己利益的共同利益。国家和宗教具有同样的内容；但是它采取一种不同于感情形式的明确而又合乎理性的形式。”

鲍桑葵的观点无疑是有启发的，一个国家在现代的意义虽然正日益趋向于人的理性的选择，但是历史、民族、语言和文化等因素依然是其维系的基本力量，而历史、民族、语言和文化等因素又在事实上影响人们的认识和认同。由此我们可以得出结论，国家作为一个整体为生活于其中的人民提供了生存、安全、社会合作和个人认同的条件和领域。这类条件和领域在一个国家之中又是通过其政治权力机构来维持和保障的。于是，这里就关涉第二意义的国家功能，即政府的功能。事实上，这一层意义上的功能是政治哲学讨论得最多的，因为一个政府应当是怎么样以及应当做什么，正

是人们的基本政治观念和价值判断的所指之处。

三、国家功能的第二重意义

在现代社会，自由主义流派与社会主义流派对国家功能的观点有着根本的区别。熊彼特对社会主义有一个相当概括的定义，“不是由私有的或私人经营的企业，而是由公共权力机关控制生产资料，决定怎样生产，生产什么，谁该得到什么东西的那种社会组织。”这里所谓公共权力机关就是指政府，政府在这里控制生产资料的所有权，社会生产和社会分配。这样一种类型的政府的权力在现实生活中是无远弗届的，深入到生活的每一个层面。社会主义者认为通过这样一种公共权力机关，能够消除人与人之间的不平等，并且最大限度地发展生产力，满足人们水平不断提高的需要。

与这样观点处于另一极的是自由主义中的极端派别，自由至上主义。诺齐克提出了最弱意义上的国家和超弱意义上的国家两种选择。所谓最弱意义上的国家就是所谓“守夜人式的国家”，这是古典自由主义提出的国家理想。这种国家的功能“仅限于保护它所有的公民免遭暴力、偷窃、欺骗之害，并强制实行契约等”。诺齐克说，这种国家看来是进行再分配的国家。没有任何再分配的国家是一个超弱意义的国家，“除了直接的自卫所必需的之外，一个超弱意义的国家坚持一种对所有强力使用的独占权，这样就排除了个人（或机构）的报复侵害和索取赔偿，但它只对那些出钱购买了它的保护和强制保险的人们提供保护和强制实行契约的服务。没有出钱购买来自这种独占权的保护的人们，就得不到它的保护。”在诺齐克看来，两者之间根本的差别就在于如下一点：“最弱意义的国家（守夜人式的）国家，等于是在超弱意义上的国家之外，再加上一种（明显是再分配的）弗里德曼的、由岁收在财政上支持的担保计划。在这一计划下，所有人或有些人（例如那些需要保护者）得到一种以税收为基础的担保，而这种担保，他们在一个超弱意义上的国家中只能通过自己购买的保险获得。”

国家的基本功能从最抽象的意义上来说，就是控制、提供和分配社会基本嘉益。通过比较社会主义的观点和自由主义至上的观点，我们看到，它们两者的区别并不在于是否提供这些控制、提供和分配那些基本嘉益，而在于如何控制、提供和分配这些基本嘉益。这既取决于人们对基本嘉益的看法，也取决于嘉益本身意义的变迁。因为对基本嘉益的理解，在不同的社会是不同的，在古代国家中，除了公共安全即免受人身侵害、欺骗和偷盗之害、契约的执行、贫困的救济、免受外族的压迫等等之外，家庭的伦理关系、道德荣誉、等级等都属于基本嘉益，都在国家或相关的公共权力机关的控制之下，并由它们来进行分配。在现代社会，一些其重要性在先前未突现出来的嘉益逐渐成为基本嘉益，比如环境和水资源、教育、社会保障和医疗保险，甚至促进国家的科技、经济和文化的发展都纳入基本嘉益之中，而在古代社会被认为属于基本嘉益的某些东西都却蜕变为个人的事情或者消失不见了，比如等级，某些家庭伦理关系。

第三节 国家的正当性根据

一、什么是国家的正当性根据

从理论上来说，所谓国家正当性的根据所关涉的是一个国家的所作所为乃至其存在是否符合某些观念、规范或原则的问题。因此，对一个国家是否正当的评价包含一个国家是否正义的判断，一般而言，我们可以将正义判断看作是正当性评价的最高级别。我们说一个国家是正当的，这就是说，这个国家有其存在的理由，这里首先关涉这个国家的历史、它在国际关系中得到的承认以及其制度的正义与否。我们说，一个国家具有其正当性，这并不意谓这个国家一定是正义的，因为这里所牵涉的因素太过复杂而且多重，比如，正当性与正义的评价对作为整体的国家与作为国家公共权力机关的政府，就分别有不同的意义。

因此，当我们说一个国家是不正义的时候，既可能是指这个国家的整体，即无论其政府还是其人民都是邪恶的，也可能是指其政府是邪恶的，而人民却并不一定是邪恶的。在这种情况下，这个国家的正当性就会得到承认，这就是说它还应当作为一个国家存在下去，但是其政府必须更换。就作为整体的国家来说，在权衡其存在根据时，正当性的份量应当大于正义与与否则的判断，而在权衡一个国家的政府的存在根据时，正义与与否则的判断的份量就大于正当性的评价。

一般而言，无论就一个整体的国家还是就其政府而言，人们所拥有的各种正当性和正义的观念，在古代要比在现代具有更大的分歧，甚至是针锋相对，不共戴天，比如，伊斯兰国家与基督教国家之间的冲突就体现了这样一种对立的状况。在宗教专制主义时代，仅仅异教徒这一个理由就会使某个国家的存在理由荡然无存。中国传统国家或其中的邦国的正当性是由多重因素构成的，其中包括君权神授，义与不义以及历史、民族、语言、文化和传统等等。然而中国的君权神授与西方基督教国家的君权神授却有着巨大的差别，不仅两者所谓的神的意义相去甚远，而且权的意义也截然不同。但是，在历史上这些不同类型的国家分别为不同的人民认为是正当的和正义的。

复习与思考题

1. 思考国家的概念的两重性
2. 如何理解国家功能
3. 评价国家功能的两重含义
4. 分析国家功能的演变
5. 反思西方传统和中国传统关于国家正当性的根据

拓展阅读书目

1. 黑格尔，《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1988年。
2. 鲍桑葵，《关于国家的哲学理论》，北京：商务印书馆，1996年。
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. 张光直，《中国青铜时代》，北京：三联书店，1999年。
5. 熊彼特，《资本主义、社会主义和民主主义》，商务印书馆，1995年。
6. 韦伯，《经济与社会》下卷，商务印书馆，1998年。

第四章 权利与自由权

本章教学目的和基本要求：使学生了解权利和自由权的各自含义及其关联。

要点为权利；自由权；两者的关系

学时分配：4 课时

第一节 什么是权利与自由权

一、两种回答方式

（一）第一种方式

第一种方式，我们列出权利和自由权的一个清单，比如言论自由，良心自由，选举权和被选举权，如此等等。

（二）第二种方式

第二种方法是对权利和自由权提出一种解释，比如权利和自由权是指个人的一种资格，或者是个人的行动方式或被对待的方式。后一种方式相当抽象，事实上必须联系到权利和自由权的内容才能得到清楚的解释。比如，当人们说言论自由是一种基本的权利，就要说清楚这项权利的适用主体，它的内容，适用的范围和可能的被禁止的情况。言论自由的适用主体是每一个公民，它的内容就是自由地表达自己的意见，只要所表达的内容不是被禁止的，表达的方式不是被禁止的，表达的所在场所也不是不适当的。被禁止的场所和时间：比如，深夜在居民住宅区用高音喇叭来发表自己的观点。这种情况之所以受到禁止，乃是因为它妨碍了其他公民的其他权利。反过来，第二种方式如果不以权利和自由权为内容，也只是一个空洞的规定。

（三）对两种方式的评价

面提到的几种回答方式都是有争论的，也就是说有些人或某些学派并不同意这样的解释。比如，有些人并不同意权利和自由权仅仅是一种公民的位置或资格，因为这样意谓权利和自由权是受公民这样一种身份限制的，如果因为某种原因某种公民身份被剥夺了，那么这个人所享有的权利和自由权是否也就同时被剥夺了呢？

还有另外一种意见认为，因为所有权利和自由权在现代国家之中实际上都必须通过法律得到保障，因此它们实际上首先是一种法律的权利，在这种观点看来，在法律之外，权利和自由权毫无实际的意义。这种观点本身也是有问题的，因为权利和自由权的合法性当然要依赖于法律体系的确认，但是人们关于权利和自由权的观念是先于立法过程的，也就是宪法或其他法律所确认的权利和自由权来自法律以外的观念。比如，美国宪法的权利条款都是以宪法修正案的方式补充进去的，而这样一些权利和自由权的观念不仅早于这些修正案，而且也早于美国宪法本身。

认为权利和自由权乃是人类行为的最高规范，应当高于法律和公共权力机关的权力，还有另外一种理由，这就是否定任何个人的权利和自由权，在理论上以及在实践上都可以导致否定所有人的权利和自由权。这种反证法其实也具有相当的说服力。

第二节 积极自由与消极自由

一、何谓积极自由和消极自由

所谓积极自由和消极自由既是关于权利和自由权分类，也是对权利和自由权性质的研究。自从

现代自然权利学说出现并将其作为现代国家正当性的基础之后，人们一直就权利究竟是自然权利，即权利是某种天赋的、在人类社会出现之前既已存在的东西，还是社会权利，即权利是由人类社会关系派生出来的东西，争论不休。积极自由和消极自由的概念也是关于权利性质的一种讨论。关于积极自由和消极自由的最为著名的讨论是由伯林完成的，但这个思想一直可以追溯到康德。

二、对两种自由的评价

这样一种分析其实是成问题的，因为它并没有真正说明专制的或极权主义的思想的 and 理论的源泉。这里需要注意的正是伯林所忽视的一点，事实上主张“消极自由”的人并非就是主张无所作为的人，而是恰恰是主张自主地行动，自主地成为我想成为的人。所以，消极自由是相对于外在的控制和强制而言，而就这个要求摆脱外在控制和强制的人的自主行动来说，他恰恰同时就是主张积极自由的人，一个有理想的人。进一步说，在社会之中，人们免除外在控制和强制的要求本来就是一种理想和希望，就需要对他人的行为进行限制，而单单就这一点来说就包含着积极自由的意义。这样，主张消极自由的人其实同时在两层意义上必然同时主张积极自由，第一，他要求自主地成为自己想成为的人，第二，为了达到这个目的就必须订立某种规范来确定自己不受外在控制和强制的权限和范围。权利和自由权的理论就是要确立这样一个范围：个人具有哪些权利和自由权，这些权利和自由权在什么条件下和什么范围内不受侵犯。这种权利和自由权同时就是对他人包括公共权力机关的限制。

第三节 基本权利与自由

一、基本权利的界定

基本权利和自由权的概念是由罗尔斯首先明确提出来的。它所关涉的问题就是在权利和自由权越来越受重视的今天人们所要求的权利和自由权的内容和范围也越来越广泛。然而，各种权利和自由权之间原本是包含冲突的，其次，在现代社会有些权利要求以雄厚的经济力量为基础的，比如，《联合国人权公约》的文件之一《经济、社会、文化权利国际盟约》第叁编第七条 d 款规定，“休息闲暇工作时间之合理限制与照给薪资之定期休假，公共假日亦须给酬。”这一条权利就受到许多自由至上主义者（libertarianist）的批判，因为带薪休假已经是一个太高的要求，而它不仅实际上意谓国家干预的扩大，而且也可能意谓对一部分人财产权的侵犯。第三，人们新的要求（权利）与人们向来就享有的自由发生冲突，比如保护生态环境和野生动物的要求与人们渔猎的自由就存在冲突。

二、基本权利与自由的划分

从一般的权利和自由权之中区分中基本权利和自由权就成为一种理所当然的事情。那么遴选基本权利和自由权的根据是什么呢？这里应当有如下几种考虑：第一，思想史的资源，比如，在西方从近代自然权利概念出现到现在，主要的思想家最为关注的那些权利和自由权，有关权利文献中所列出的哪些权利和自由权；第二，现代社会最受人们重视的那些权利和自由权，在人们的观念之中，为维持人的尊严和平等所必需的最低条件；第三，最具普遍性和一般性的权利和自由权，亦即无论在理论还是在实践中能为每一个人平等地享有的权利和自由权，并且同时是能够得到人们一致同意的那些权利和自由权。

三、基本权利与自由的优先性

从一般权利和自由权之中区分出基本权利和自由权的目就是要确立它们的优先性。基本权利

和自由权优先性所涉及的就是如下这样一个问题：在人类社会里面，是否具有一些具有绝对而独立价值的规范，它应当优先于任何现实的制度，包括政治制度、法律制度、经济制度和其他各种制度？

权利和自由权的优先性是由罗尔斯首先在其《正义论》中提出来的，但是类似的思想很早就已经出现了。比如，卢梭认为，自由就等同于人的生命和资格，即人生而自由。密尔在《论自由》一书中也认为，“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”罗尔斯关于自由权优先性的观点和论证依然具有重要性，它是对人类普遍权利的可能性及其范围的反思，也是关于人类社会基本结构可能性的探索。这个论证同时也试图将平等与权利结合起来，或者说将平等限制在基本权利的范围之内。

复习与思考题

1. 如何理解权利和自由权？
2. 为什么说基本权利和自由权才具有优先性？
3. 积极自由和消极自由的区别何在？
4. 讨论基本权利的内容
5. 理解罗尔斯对基本权利优先性的论证

拓展阅读书目

1. 密尔，《论自由》，商务印书馆，1996年。
2. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia Press, 1996.
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
5. 《人权宣言》，北京：求实出版社，1989年。
6. 莱斯利，《民主视野》，北京：中国广播电视出版社，2000年。

第五章 平等

教学目的和要求：了解关于平等的种种理论，对现实情况思考。要点为平等的各种层次；关于平等的不同观点。

学时分配：4 课时

第一节 如何理解平等？

一、平等在社会生活中的意义

在人类社会的漫长历史之中，平等作为一个基本要求，无论作为一个理想的目标，还是作为某种实际的要求，历时既久，浸润亦深，并且始终是一种最能够激起人们共鸣的政治观念和要求。在政治哲学所关涉的基本价值观念里面，没有任何其他一种价值观念能够像平等那样得到如此广泛而深入的关切。

二、关于平等的种种理论

由于西方社会变迁的剧烈及其社会形态的多样性，平等的观念及其主张也呈现出多样性，斯多亚主义已经从每个人都赋有理性而推论出人人都应当是平等的兄弟这样的结论。但欧洲的奴隶制和封建制的历史事实上使得西方人在较晚才提出政治上平等的要求，并且在相当长的时间内将这种平等看作所有平等要求的核心。欧洲近现代的民主革命，广泛而深入的社会主义运动，都将平等作为主要的目标。社会主义更是试图将政治平等、经济平等和其他社会平等通过根本性的革命而毕其功于一役。这些思潮和伟大的社会运动虽然并未实现达到符合其标准并且也得到普遍接受的平等社会，但是却如前所说，在一定意义和程度上推进了人类的平等，为今天人们理解平等提供了丰富的思想，而这些思想在使人们了解平等问题的复杂性而以现实的态度对待它的同时，也造成了理论上的困难。这些困难使平等本身消解为如何理解的问题。

其实，迄今为止，没有哪一种主义或理论支持绝对而彻底的平等，即使有人主张这种绝对的平等，他也无法在理论上合乎逻辑地证明这种平等的可能性，即便他能够在理论上有所说服力地论证这种平等的可能性，这种平等也是无法在社会之中实现的。差别是社会的基本事实。然而，这个断定并不意味平等是不可能的，反而包含某种平等是可能的意思，不过这种平等是有条件的，是包含差别的平等。中国古代大同思想可以说是这种有差别的平等观念一个典型表述。大同理想对不同的人 and 不同的境况采取不同的标准，而那些标准是要求一以贯之的，比如老有所终并不限于特定的老人，而是对所有人皆有其效。这样，不同的人，不同的境况采取有分别而一贯的标准，便是大同。沃尔泽所谓多元平等主义的思想一般而言也出自这样一种思路。

第二节 政治平等与社会平等

一、政治平等的定义

政治平等在这里就是指每个人都平等地享有与其他人同样的基本权利和自由权以及其他基本嘉益的资格。

二、社会平等的定义

政治平等是相对于社会平等而言的,后者可以在一个相当宽泛的意义上来理解,包括经济平等、文化平等、教育平等等方面的内容。

三、社会平等与政治平等的关系

一个人的权利和自由权的价值是否得到实现以及在多大程度上得到实现,除了其意愿和努力之外,在相当大的程度上取决于其实质的社会地位、经济能力、教育程度、文化背景等等。

第三节 社会平等的两难

一、问题所在

当我们将权利和自由权的价值从权利和自由权本身区分出来时,社会平等的问题也就带了出来了。在当代政治哲学的主流话语里面,社会平等受到更多的关注,并且因为这个问题的困难和复杂,各种观点也就纷然杂陈。另一方面,在权利和自由权成为人们普遍接受的观念的现代,社会平等却并非如此,而社会平等的关键所在即经济平等,情况尤其如此。

二、两种引申的问题

(一) 平等的机会如何建立起来以及是否能够保证这种平等保持在结果里面?

机会平等是否能够保证结果平等?这个问题所要求人们思考和回答的问题实际上是在于:在从一个假定同等的起点达到作为结果的终点,事实上有许多种因素在起作用,而且困难的事情在于对于不同的个人,起决定性作用的因素可能是不一样的。比如,经过九年义务制教育毕业的学生,在知识水平、个人修养、社会能力和态度观念等方面存在着相当大的差别。有些因素实际上是学校无法控制的,比如个人努力的程度、个人对接受教育以及个人生涯的态度就在相当大的程度上受到家庭、所处的文化环境等等的影响。

(二) 机会平等会如何影响人们享受某种社会嘉益的结果?

在现代社会,所有人应当接受某种必要的社会福利保障和医疗保障是一种普遍接受的平等观念,但是,这些保障如何取得却必然涉及到一系列的具体条件。以人们最常遇到的医疗保障来说,人们是否应当具有受到同等的良好医疗服务的机会,而不论其经济状况如何?但是,这里立即涉及到另一个问题,良好的医疗服务是否需要得到同样良好的报酬?比如,一个医术精湛的医生不仅需要智力方面的良好条件,而且还需要勤奋学习、努力钻研和艰苦的训练和工作。人们在医院看病或需要手术时,绝大多数人希望得到医术精湛的医生的服务,但是,如果这样的医生与一位平庸的医生,不仅在社会地位方面,而且在收入上面是相同的,或者是几乎相同的,那么完全出于社会地位和收入以外的动力而达到如此高水平的医生虽然还可能出现和存在,但是,它不可能成为一个普遍的现象。因此,为了达到某种社会的和经济的平等机会,比如,这个社会就会缺乏优秀的医生,而这个社会的所有成员因此就会难以得到良好的医疗服务,而整个社会的医疗水平也会因此无法进步,或者进步极其缓慢。如果社会生活的每个领域都出现同样的情况,那么整个社会就会处于落后和停滞的状态。

第四节 不平等在什么意义上是正当的?

平等问题的讨论在许多情况不是汇聚于平等是如何可能的结论,而是趋向于不平等在何种意义

上是正当的论证。罗尔斯的正义两原则最为经典地表达了这样一个思想。正义的第二条原则不是平等的原则而是差别原则，差别原则所要论证的正是不平等在什么情况下是正当的，或者说是正义的。按照差别原则，只要社会上的所有公职和职位是在机会公平平等的条件下向所有人开放，以及最有利于社会上最弱势者，那么社会和经济的不平等就是正当的。

罗尔斯的这个原则无疑具有深远的意义，比如，公职和职位在机会公平平等的条件下向所有人开放，除了其实际的意义外，无疑还会成为一种激励的原因；而最有利于社会上最弱势者的限制，虽然可以保障人的最低限度的生存要求和尊严，但这始终是一个相对的限定，而社会上最弱势者本身也是难以规定的群体。罗尔斯事实上已经在相当大的程度上趋向于分配的平等，而这种方式无论在理论上还是在实践上都遭遇到巨大的困难和深刻的质疑。

一个正义的社会应当允许多大程度以及什么形式的社会的和经济的不平等？或者何种形式以及何种程度的不平等对一个正义的社会是必需的？绝对平等是不可能的，于是，只有保持一定程度的不平等的社会才可能存在；一切试图建立绝对平等社会的努力和实验不仅最后造成了更大程度的主要是政治上的不平等，因而是不正义的，而且最后都归于失败，从这里得到的一个直接的结论应当是：维持一定程度的不平等（或差异）的社会才并非是完全正义的，但却是正当的。

复习与思考题

1. 既然差别是社会的基本事实，平等又是如何可能的？
2. 为什么权利和自由权与其价值是可以分离的？
3. 政治平等是否可以实现？
4. 社会平等要求的困难之处在主要什么地方？

拓展阅读书目

1. 《以自由看待发展》，阿马蒂亚·森，任贇、于真等译，中国人民大学出版社，2002年。
2. 《正义诸领域》，沃尔泽，褚松燕译，译林出版社，2002年。
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. 哈耶克，《自由秩序原理》，北京：三联书店，1997年，102-3页。

第六章 政治义务

教学目的和要求：使学生思考为何要尽政治义务，了解关于这个问题的各种学说
学时分配：2 课时

第一节 回报和自愿的理由

一、回报的理由

每个人之所以要服从国家，也就是遵守国家的政治决定、法律、制度以及其他规章的一个最传统、最古老的理由就是报恩

二、自愿的理由

与回报说直接相关的是另外一个理由：个人生活在这个国家，表明他（她）接受这个国家的统治；由于他（她）是自愿地生活在这个国家而接受其统治，那么他就义务服从这个国家。

第二节 公平游戏的理由

一、什么是公平的理由

公平说是这样一种理由：一个人生活在一个共同体之中，他在这个共同体之中获得利益，那么他的行为就产生了一个作为公平游戏的要求的义务，即为维持这个使其受益的体系他也必须尽自己的职责，使自己受到这个体系的约束。

二、公平的理由的问题

与上一个理由一样，这个论证也存在着许多困难。比如最为常见的一个现象就是，在一个共同体中，存在着一些决意要搭便车的人，他们虽然享受这个共同体带来的好处，但是并不想为此做出回报而尽自己的职责。他们的理由是：这些嘉益并不是他们所要求的。比如过高的社会福利和社会保障，会让他们承受太高纳税负担，而那些社会福利是他们原本所不需要的，他们不能够为他们所不需要的东西承担义务或者正当义务，在最好的情况下他们可以承担部分的政治义务，而不是承担所有的政治义务。承担部分政治义务的要求当然就侵蚀所有其他政治义务的基础，因为每个人所不需要的嘉益完全可能是各不相同的。还有一些人根本就想搭便车而不费心去提出任何理由，因此政治义务对他们来说，也就成为没有意义的东西。

第三节 服从正义的理由

一、什么是服从正义的理由

所谓正义的理由是假定一个共同体或国家是按照正义的原则建立起来的，那么生活在其中的成员就有服从这个共同体或国家的政治义务。这是一个在现代社会比较普遍接受的理由。

二、服从主义的理由的问题

(一) 第一个问题

首先，在什么是正义，什么是正义的标准这一点上，就会引起剧烈的争论；而且这种争论必定会导致这样一个结论：至少到现在为止，所有的国家和社会并不是完全正义的，或者不是完全按照正义的原则建立起来的；那么在现代即便一定程度自由和民主但尚不能够称为正义的共同体或国家里面，政治义务是否还能够存在？如果政治义务是不存在的，那么这些共同体或国家就难以维持；但是，事实上那些共同体或国家依然存在，那么政治义务就应当有其他的理由，而不是正义的理由，或者至少不单单是正义的理由。至于自由民主的制度，我们前面已经分析过，在理论上和实践上都存在着巨大的问题，包括各种权利之间的冲突，自由主义与民主之间的冲突，以及它们在实践上的困难，在面对这些问题时，一个正义的共同体或国家应当如何来规定？比如说，它的原则和法律是正义的，个人因此就具有了政治义务，但是这个人在现实中处处碰壁，因而并不认为现实的社会是正义的，那么人们当以什么样的正义理由来说服他承担政治义务？

(二) 第二个问题

非暴力反抗（公民不服从）是与政治义务的正义理由相关的一个问题，尽管非暴力反抗本身并不是发源于自由民主国家，而是发源于殖民地和种族隔离的社会。正义的理由告诉人们，个人之所以对一个共同体或国家具有政治义务，乃是因为它是依照正义的原则建立起来的。但是，如果情况恰好相反，一个共同体或国家如果不是正义的，或者至少被其公民看作是不正义的，那么它应当受到如何的对待？在西方对于民主而不正义的国家，人们提出了如下一些办法。如果这个国家基本上是不正义的，那么革命就可能就是一个办法。因为正义说要求国家是建立在正义的原则之上的，如果它违反正义的原则，人民就有权利推翻这个政府。但是，革命事实上适用于任何不正义的国家。这里人们所遇到的是另一个情况：一个国家虽然有部分的不正义，但依然满足了基本的正义要求。那么这个国家应当受到何种对待？人们不想从根本上改变这个国家的制度，只是想改变其中的部分制度，或者改变某一项政治决定，但是国家（其实在这里应当是政府）不愿意进行这样的改变和改革，或者不愿意很快进行这样的改革，一种观点认为，人们为此可以采取非暴力抵抗（公民不服从）的办法来促使政府进行这种改变和改革。所谓非暴力反抗就是人们通过方式不服从他们认为不正义的制度、法律或政治决定，以及采取静坐、街头抗议等一些非暴力违法的手段来表达自己的观点、意见和态度。这种行为实际上就是人们公开地和着意地放弃自己的某些政治义务，以违法的形式来反抗政府。在现代历史上，非暴力不服从首先源于甘地所领导的反抗印度殖民政府的运动。在美国，二十世纪六十年代黑人为反抗美国的种族歧视而进行的民权运动也是极其著名的非暴力抵抗的事件。

第四节 政治义务的综合理由

到此为止，我们发现上述的几种正当义务的理由其实都不能够为政治义务提供充分的根据，每一种理由都存在严重的弱点。这样一种事实让人们有理由相信，在任何一个共同体或国家之中，政治义务的根据并不可能来自某种单一的理由，而是多种理由的综合。事实上，除了上述几种理由之外，还有历史的、认同的（文化和语言）和情感等等的因素，为一个共同体或国家之中的个人提供了政治义务的复合理由。比如，前面所提到的一位在前线保卫国家的士兵，虽然出身于贫苦家庭，但他之所以从军的理由并不仅仅限于公平，而且也包括他对这个国家的文化、历史的认同，对外族压迫的反感，具有英雄主义的精神，如此等等。

但是，政治义务来自于多重理由的复合作用，但是这并不等于所有人因此都会具有政治义务，相反，在任何共同体或国家总是存在一些完全不承认任何政治义务的个人。一个共同体或国家的秩

序维持，显然并不完全取决于每个人履行自己的政治义务，除非存在着足够多的可能社会以供人们选择来发展自己和过生活，否则对于某些人来说，服从一个共同体或国家的政府、法律等等，始终就有受到某种外在强制的原因在内。

复习与思考题

1. 政治义务的自愿说理由的弱点何在？
2. 什么是政治义务的公平游戏说理由？
3. 政治义务的正义说理由的要点是什么？
4. 分析公民不服从的理由？
5. 政治义务会受到那些方面的影响？

拓展阅读书目

1. 《当代政治哲学》，金里卡，刘莘译，三联出版社，2004年
2. 《正义诸领域》，沃尔泽，褚松燕译，译林出版社，2002年。
3. 诺齐克，《无政府、国家与乌托邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年。
4. 哈耶克，《自由秩序原理》，北京：三联书店，1997年，102-3页。

第七章 民主

教学目的和要求：了解民主的内涵及历史发展，了解对民主的各种观点。要点为民主的一般定义；间接民主；公民参与

学时分配：4 课时

第一节 什么是民主？

一、什么是民主

在任何一个国家都有一个统一的最高公共权力机构，这种公共权力的产生及其来源在不同的政治体制那里是大有殊异的。关于这些事关公共权力的性质的政治体制的分类，最早是由古希腊哲学家亚里士多德做出的。按照他的分析，在一些政治体制里面，这种公共权力或者是由一个人掌握的，或者是由少数人掌握的，前者就属于君主制，后者就属于贵族或寡头制。民主的政治体制的特征在于，这个最高的公共权力是由全体人民共享的，而支持这一点的根据乃是，此类权力来源于人民，现代宪政的一条原则即“一切权力属于人民”表达的就是这个意思。关于民主的这个简单的定义在直觉上看起来似乎是清楚明白的，而事实上无论就理论方面来说，还是就实践方面来说，它都包含了许多困难：这个定义包含了可以导致这个定义的颠覆的内在冲突。为此，人们提出了许多修正的定义，一些人根据民主的实际可能性来概括民主，而另一些人将民主看作一种依然可以实现的理想来规定民主。

二、亚里士多德对民主的定义

亚里士多德关于民主的定义：“凡不是容许任何公民一律分享政治权利的应该属于寡头性质，而容许任何公民一律参加的就都属于平民性质。这里所树立的政体是容许一切具备必要资格的公民全都参加的；只是有些人缺乏资产，不能不忙于生计，因此就没有实际从政的余暇。”在这里，民主政治的实质就是具备必要资格的公民一律分享政治权利。古希腊的城邦民主制是直接民主制，因此分享权力和权利就意谓公民直接地参与各种政治活动和行政管理，前者比如公民大会，而后者就是日常的行政事务。古希腊的直接民主制使得城邦没有必要设置一套专业的行政管理系统和一批职业的官吏，因为公民要直接决定城邦的一切事宜。然而，事实上许多公民因为要忙于生计无法去实现自己的权力和权利，也就是他们无法参加公民大会，也无法承担需要承担的行政管理事务。尽管古希腊是一个奴隶制社会，即使像雅典这样的民主制城邦，公民也占其居民的小部分，其他大多是外邦人和奴隶，后者承担了相当大部分的生产和其他日常事务，甚至包括警察事务。即使在这样的情况下，仍然有部分公民因生计问题无法来行自己的权利。这一点揭示了民主本身的内在矛盾，以及民主所面临的种种问题的一个根源。

三、民主的问题

（一）第一个问题

即便在直接民主制度之下，也并不是所有人都能够参与政治事务，或者进一步说，即便所有享有这种平等政治权力和权利的人都具有参与民主的主观愿望，也并非所有人都具有民主参与的客观条件。影响人们参与的因素甚至还包括无穷无尽地纠缠于烦琐的事务而产生的厌烦心理。古希腊的城邦都是以一个城市为中心的小型社会，全体公民的定时集会至少在时间上和地理上是可能的，而那些包含多个城市和广大乡村的非城邦国家，这种集会在时间上和地理上就都会成为难题。在古

希腊之后，直接的民主制也只有在欧洲的城市国家出现过，如日内瓦，共同体的规模应当是其中的重要原因。

（二）第二个问题

其次，当我们说民主就是一个共同体或国家的最高权力是为其所有公民所共享时，或如亚里士多德所说民主就是所有公民拥有平等的政治权利时，民主在这里意谓什么？民主是否如其本意所说的那样，它就是人民的统治？那么，在这里谁是统治者，谁是被统治者？人们或许会回答说，人民既是统治者，也是被统治者。但是事实立即就会提醒人们，即便在古希腊城邦民主制，基本原则也是多数决定制，因此不可能存在着这样一个理想状况：人民在任何情况下都是自己按照自己的愿意来决定自己的事务，而只有如下一种最好的可能性，即政治事务或者行政事务的最终决定是按照多数人的意愿做出的。民主即便在直接民主的形式之下也只是多数人决定的制度，而不可能是所有人一致决定的制度。我们由此可以推论说，民主在其本来的意义上就包含着多数人决定的原则。

（三）第三个问题

不仅如此，即使假定民主的决定原则不是多数人决定，而是所有人决定，然而当实行民主的社会的规模足够大的时候，在行政管理方面，民主也决不可能是完全意义上的人民自己管理自己的事务，而是即便在最好的情况下，也总是一些人管理某些方面的事务，另一些人管理其他方面的事务；因此情况始终就是，对于每个公民来说，民主既不是所有人同时管理所有人的事务，也不是每个人管理自己的事务，而总是由一部分人来管理自己的事务。

这样，在政治决定和行政管理两方面，民主即使在最好的情况下都无非是部分人的决定和管理，尽管这部分人并非固定的，而是在所有具有权利和资格的公民之中流动的。在一个足够长的期限内，并且假定一个国家或共同体的公民的都具备参与政治的大体同等条件的情况下，民主或许可以被称作是人民自己的统治，因为虽然并不是所有政治决定和行政管理都是由每一个人以同等的作用做出和实施的，但是在一定的时期内，每一个人就所有这些事务平等而分别地实施了自己的权力。不过，这依然是一个假定的理想状况。

第二节 间接民主

一、泛论间接民主

自近代以来，一切形式的民主都是间接民主。在西方，随着近代民族国家的兴起，城市共和国消亡，国家的规模远远大于古希腊的城邦和中世纪的城市共和国，民主不论是通过革命还是改良实现的，都是以民族国家的专制主义国家机构为框架建立起来的，而且也都是逐步实现的。在这样两个背景之下，近现代的民主从其萌芽直到大体实现都是采取间接民主的方式。但是，间接民主制还有其他的理由，这就是并不是所有人都具有进行政治决策和行政管理的知识、才能和明智。美国宪法的制订者麦迪逊就持这样一个观点：代表的“作用是……选定的一群公民，这些人的智慧足以洞见他们国家的真正利益，而他们的爱国主义与热心正义绝不会因暂时或片面的考虑而牺牲国家利益，通过这些人作为介体以精炼并扩展公众的意见。在这种制度下，人民代表所发出的人民呼声，很可能要比人民自己开会时所发表的意见更符合公共利益。”这种观点在今天依然有许多支持者。

二、间接民主的问题

（一）第一个问题

在现代社会，虽然民主几无例外地采取了间接民主的形式，但是绝大多数人依然想保持民主是人民的统治这样一个理想，或者或者部分地实现这个理想，以及民主是人民的自我管理这样一种信念。这样，民主的原则与民主的现实就保持了相当大的差距。认为即使在间接民主形式之下，人民

依然拥有最高权力的观点认为，(1)在现代民主社会一些事关国家根本的决定需要经过全民公决来做出决定，比如是否加入某一个国际联盟，如欧盟，联合国，或者是否加入某种国际的货币体系，如欧元。(2)民主政府是要由人民选举产生的，如国家领导人，议会成员等等，无论政府还是民意代表都必须定期更换，因而使得人民能够通过更换其代表来实现自己的管理。

不过，这两个理由依然是大有问题的。全民公决即使在现代社会也是非常少见的，而且如果一项需要全民公决的政治决定没有得到充分的讨论，人民对此项政治决定的来龙去脉没有充分的了解，公决就会成为一件随意的事情。一些实际影响相当深远和重大的政治决定事实上也很少由全民公决来决定，比如战争、税收或者加入重要的国际协议等等。至于政府领导人和民意代表的选举虽然最终要由人民所投的票数来决定，但是，人民投票的选择和决定要受到很多外在因素的影响，比如信息和宣传，在大多数情况之下，这些信息和宣传都会受到某种控制，如果这些信息是不全面和不准确的，那么依据这些信息做出投票决定的选民就会做出错误的或者不符合自己本来意愿的选择。

(二) 第二个问题

按照上引麦迪逊的观点，代表能够比其所代表的人民更好地了解公共利益和国家利益，但是这里的前提是这些代表具有足够的智慧、洞察力，除此之外，还必须加上如下几点：他们有足够的知识，良好的道德品质，否则他们虽然能够比一般公众更了解公共利益和国家利益之所在，但他们也比一般公众更有能力和机会利用他们的智慧来谋取自己的利益。此外，公共利益和国家利益也是往往是相当含糊的，不同的人对公共利益和国家利益的看法不仅受到自己的知识、洞察力甚至经验的影响，而且也受到自己的价值观念和道德态度的影响，受到自己的个人利益的影响。如果公共利益和国家利益是模糊不清的，那么人们又如何来分辨他们所选举的代表和政府的行为是在谋取个人利益，小集团利益，还是真正为着公共利益和国家利益呢？

(三) 第三个问题

第三个问题既关涉民主的性质也关涉民主的目的。由于间接民主并非本来意义的人民自己的统治，在民主制度之下实际上依然有统治者和被统治者的区分，这种区别只是投票那一刻才暂时弥合。从最好的一种情况来说，民主也无非是另一种精英统治，人民可以选择统治者的精英统治，那么，人们自然就要问，民主的目的究竟是什么？为此，有人提出一种解释说，现代间接民主其实就是一种公平的决策程序，虽然最后只能有少数人参与决策，但是这种程序一方面要保证向所有公民公平地开放，另一方面它要公平平等地对待每一个人。按照莱斯利的说法就是：“公平程序性民主的问题在于设计出一种政治决策程序，它在制定、执行和处理公共政策的过程中公平地对待国家的所有成员。将民主政府形式（如贵族制或君主制）区别开来的正是，它关心的是公平地对待国家的所有成员，而不仅仅是一小撮少数派。”

间接民主作为现代民主的基本模式，在可以预见的将来尚无从根本上改变的可能性。对间接民主所面临的种种问题，人们试图从几个不同的方面来予以改善和限制，从改善民主模式和程序本身着眼的尝试有公民参与，从民主制度之外加以限制的有确保基本权利和自由权对民主的约束，如此等等。

第三节 公民参与

一、公民参与的多重意义

(一) 第一重意义

首先，公民参与可以使公民通过某种形式在投票之外介入政治事务，比如通过参与直接表达自己的意见，从而影响政策和法律的制订。或者通过公开的讨论等等，使公民有更多的机会了解他们的代表的观点、价值以及可能的决定等等，从而可以更加合理地监督、选择他们的代表。

(二) 第二重意义

其次，参与可以使公民更加全面地了解政治事务的各种因果关系和复杂联系，比如更加准确地了解某种政治决定和行政措施对个人利益的影响，或者与个人价值观念的冲突。

（三）第三重意义

第三，公民参与使公民增加联系和团结，在多元主义的现代社会之中，各种不同的共同体及其相应的价值观念、文化等等是多元主义的渊藪。多元主义同时也意谓某种意义的自治，而自治既以公民参与为前提，亦以公民参与为目标。

（四）第四重意义

第四，公民参与是公民的自我学习的过程，这种学习有利于公民个人的发展，也有利于整个社会的发展。比如，公民通过参与为将来可能的政治生涯做好准备。

二、公民参与的问题

公民参与本身也遭到不少人的反对，反对的理由主要是精英主义的观点，这就是并不是所有人的都有能力来从事政治事务和做出政治决策。

对公民参与持反对意见或谨慎态度的人还提出其他的论证。比如，公民参与也可能导致民粹主义，从而使政治家成为没有自己主见的投机分子，始终跟着左右选票数量的主流意见跑。此外，公民参与始终受着民众生计的影响，有些人认为，公民参与事实上只限于部分有余暇和兴趣的人，比如相比于男人，妇女就更少参与的机会和时间。

公民参与在不同的民主国家有其不同的局面和影响，相比较而言，西欧民主国家的公民参与就有其深厚的传统和良好的条件，而美国的公民参与就相对薄弱一点。从政治体制上来看，多党的内阁制政府体制与两党的总统制政府体制对公民参与的影响也有很大的差别。

第四节 民主的前景

在前面的讨论中，我们一方面强调，民主是一种得到最广泛接受的统治形式，或者说，公共权力构成和运作形式，另一方面我们的分析主要集中于民主在理论上和实践上的各种问题和困难。如此论述的目的是要尽量客观而理性地分析民主所包含的意义，而那些意义自然也包括其隐涵的问题。民主的前景这个标题就意在于表明，民主在今天并没有达到其理想的形式，还大有发展和改善的必要和余地。事实上，民主虽然是最为普遍接受的概念，但民主并不是最为普遍的统治形式。就此而论，民主在地域上的扩展和在历史上的发展，都依然是一个任重道远的目标。

复习与思考题

1. 什么是民主？
2. 直接民主的特征及其困难之点。
3. 支持间接民主的主要理由是什么？
4. 支持和反对公民参与的理由各是什么？
5. 民主的前景如何？

拓展阅读书目

1. 《当代政治哲学》，金里卡，刘莘译，三联出版社，2004年
2. 《民主及其批评者》，达尔 著，曹海军 等译，吉林人民出版社，2006年。
3. 《民主新论》，乔·萨托利，冯克利译，东方出版社，1998年。
4. 《多元主义民主的困境——自治与控制》，达尔，周军华 译，吉林人民出版社，2006年。
5. 《民主的历程》，约翰·邓恩 著，吉林人民出版社，2003年。

第八章 社会正义

教学目的和要求：使学生了解关于社会正义的基本问题，思考社会正义的前景，要点为社会正义；再分配。

学时分配：2 课时

第一节 什么是社会正义？

一、什么是社会正义

正义判断指向社会的行为和制度以及人民的行为时，其关注的乃是决定社会嘉益分配的规范以及依此而发生的行为。现代社会普遍接受和遵循的规范关涉如下一个基本问题，即哪些社会嘉益是应当平等地分配的？自由民主的社会之所以会被多数人称为正义的，正是因为它们使这类规范的部分付之实现，而自由和民主社会之所以仍被人们看作不是完全正义的，或者仍然是不完善的，正是因为因为在哪些社会嘉益是应当平等地分配这一点上面存在着巨大的理论的和实践的冲突。

第二节 社会正义与再分配

一、为什么要实行社会分配

（一）正面的观点

在现代社会，绝大多数人都承认包括生存在内的生命权利是人的基本权利，关于第一个问题的讨论可以从这一基本观念入手。但是，考虑到一些自由至上主义并不认为生存一项基本的权利，尽管他们认为具有生命的个人不受暴力侵犯才是一项基本权利，这里就需要就生存与其他基本权利的关系做一些简单的论证。自由至上主义的这个观点当然并不是意谓人的生命是无足轻重的，而是认为个人维持自己的生存不能依赖于对别人的权利的剥夺，比如可能有一人得不到足够的食物，因而面临饿殍的前途，但这并不能够成为他取得别人拥有权益的食物或其他东西的理由，也不成为政府为此从其他人那里强制征取食物的理由。这里就出现这样一种至少表面上矛盾的现象：个人拥有诸如财产和人身安全等权利与良心和言论等自由权——这些都必须得到国家的切实保护，然而他的必要生存条件的最低保障（无论由于什么原因导致他落入需要这种保障的地步）却在这种权利之外，换言之，除了外在暴力和其他伤害原因，对这个人的死活其他个人和社会毫无责任。

（二）反面的观点

与此相反的观点认为，个人为生存获得最低的保障应当属于基本权利。这种观点最初完全出于一种直觉，而在今天人们可以为这个观点建立理论的证明，不过，后者仍然在相当大的程度上依赖于直觉的根据。从自由至上主义的观点会导致相当荒谬的结论：因为以通过税收等强制方式来保障社会中个人的基本生存，必然会导致对他人拥有权利的财产因而其劳动的使用，盖缘侵犯了个人的权利，于是，维护个人的权利，并且假定拥有财力的人都不愿意为了他人的生存来做出自己的贡献，而无论那些需要社会保障资助的人因何种原因落到那种地步，同时假定处于那种状况的人由于特定的情况在数量上已经超过了社会成员的半数以上，或者更多，而且得不到必要的食品一类东西，他们就将死去，在这种情况下，自由至上主义的那些权利的普遍性在这里就失去了意义，它们实际上成了一种特权，而不是每个人的权利。

二、何种分配是必要的

这个问题比第一个问题牵涉到更为复杂和具体的关系，因为在这里讨论已经不仅仅局限于哲学的分析，而是在相当大的程度上关涉经济的因素，同时关涉政治、法律和文化等因素。比如，生命权（生命权是否改为生存权？）所涉及的社会保障（最低生活保障）就牵涉到保障的程度，比如何种生活水平是一种最低限度必要的水平，这既取决于一个国家的经济实力，也取决于主流文化对必需生活条件的观念，而这在不同的社会里有其极大的差别。

在现代社会，以最低限度的社会保障为核心的生存权和以义务教育为核心的受教育权，应当归入基本权利之列。但是，这种权利与财产权、思想自由权和政治权一类权利不同，它们虽然为每个人所平等地拥有，但是或者并不是每个人都能够或愿意实际地享受的，如最低生活保障，或者并不是每个人终身都能够要求享受的，如义务教育；它们属于一种特殊的权利。

所以在正义原则之中，实质嘉益与权利和资格的分配就有巨大的区别，权利和资格的分配是可以一次性完成的，并且永远保持其有效性，而实质嘉益分配无法一次完成而保持永久有效性。实质嘉益的分配应当针对人类的特定境况，而不应当针对特定的群体。这是保持正义原则普遍性的重要条件，实质嘉益的分配一旦针对特定的人类群体，那么正义原则就无法维持其普遍性，而成为个别处理方案，在这种情况下，正义原则就不可能用以建设社会的基本结构。

第三节、社会正义与历史不正义

一、问题泛论

人类社会-历史发展的不均衡以及人类群体之间的冲突的结果使当代的正义理论和实践面临一种超出以正义原则建设社会基本结构之外的难题：如何措置历史不正义及其后果。

以权利和自由权为核心的正义原则始终是面向未来的，并且假定个人是社会的基本单位，因此在面对群体以及家庭一类的问题时，自由主义都显得力不从心；而历史不正义虽然也出现在个人身上，但更多的或主要是发生在群体上面，由群体而累及家庭和个人。

二、历史不正义的补偿和纠正方法的衡量问题。

我们必须充分认识到的一点是，今天任何可能的正义原则及其制度都是以历史不正义为背景的，尤其当这些历史不正义并非发生于遥远的过去，而是在这些正义原则制定的当时，而其影响至今仍在发挥作用，那么正义原则及其制度就始终会遭到历史不正义及其后果的挑战，而这种挑战在受历史不正义之累的族群力量达到一定程度的时候，就会淘空正义原则及其制度的基础。

第四节 社会正义的前景

我们看到，正义作为一种政治价值判断，其宗旨在于按照某种正义的原则来建立社会基本结构，从而调整人们的社会关系，达到某种理想的状态。

复习与思考题

1. 为什么正义是一种政治价值？
2. 实现正义是否需要基本嘉益的分配？
3. 如何理解正义原则的一视同仁的要求与历史不正义的补偿之间的关系？

拓展阅读书目

1. 《自由主义与正义的局限》，桑德尔 著，万俊人 等译，译林出版社，2001 年。
2. 《社会正义要素》，霍布豪斯 著，孔兆政译，吉林人民出版社，2006 年。
3. 《正义诸领域》，沃尔泽 著，褚松燕译，译林出版社，2002 年。
4. 《政治自由主义》，罗尔斯著，万俊人译，译林出版社，2002 年。
5. 《罗尔斯正义与自由的求索》，顾肃编著，辽海出版社，1999 年。

第九章 古希腊政治哲学思想

教学目的和要求：使学生了解古希腊时期的主要思想家的政治哲学思想。主要内容为柏拉图、亚里士多德等思想家的主要的政治哲学思想

学时分配：4 课时

第一节 古希腊政治哲学泛论

一、古希腊政治哲学的背景

西方哲学是在古希腊发源并且达到其第一个鼎盛时期，西方的政治哲学也同样发源于古希腊，政治哲学的主题和一些主要问题已经提出，并且得到了深入的讨论。在这里，政治哲学与哲学的其他部分紧密地结合在一起，尤其是与道德哲学混成一体的，同时现代社会科学和人文学科的分在那个时代并不存在，因此政治哲学的问题和对这些问题的讨论便是以一种原初的综合的方式结合在一起的。不过，古希腊的政治哲学也因这个特征而有其理论上和思想上的丰富性。

二、古希腊政治哲学的主要特征

（一）第一个特征

古希腊的政治哲学与当时哲学的其他领域一样，总是要为他们所主张的政治观念找到一种最终的根据，这是第一个特征。

（二）第二个特征

第二个特征，古希腊的政治哲学受到城邦政治实践的重大影响和限制，政治哲学的观念、原则和理论始终是以城邦政治为背景展开的。但是，由于古希腊城邦政治形式的丰富多样性，这种影响对政治哲学来说主要是积极的，从而使得它们一直成为西方政治哲学的精神宝藏。这样一些特征对于我们了解古希腊政治哲学的特征以及它与后来西方政治哲学的区别，具有重要的意义。

第二节 柏拉图的政治哲学思想

一、柏拉图政治哲学泛论

古希腊政治哲学的高峰是柏拉图的思想。他一方面从其哲学立场出发以其哲学方法深入地探讨了正义以及其相关的概念，另一方面也提出了理想的社会基本结构。柏拉图对正义的探讨乃是他的全部哲学探讨的一个重要组成部分，因此他的方法也就是他的辩证法，问答加归谬的方法，借以找到所探讨的事物本身，而后者在柏拉图看来就是理念。柏拉图最重要的政治哲学著作《理想国》的主题就是正义问题。在这里通过苏格拉底与格老孔及其他人的对话，柏拉图提出和分析了几个不同的正义概念。

二、柏拉图的正义问题

（一）第一个方面。

正义就是完全献身于公益事业，它要求人们除了城邦就不拥有任何东西。这样一个观点与德谟克利特的观点基本上是一致的。柏拉图以苏格拉底之口进一步解释说，正义城邦的居民不要视人类为其兄弟并将博爱的感情和行为仅限于自己的同胞之间。

（二）第二个方面

只是在一个好城邦之中，正义才是完全有益的，正义在城邦中比在个人中更容易觉察；然而这里的问题是，好的城邦尚不存在，因此问题就成为如何建立一个好的城邦。

（三）第三个方面。

只有正义本身是完全正义的，而正义本身就是理念或形式，它是众多理念中的一种，永恒不变的，而人类、城邦、法律等等之所以是正义，乃是由于这个正义理念的缘故，它是一切现实正义的原因。

三、柏拉图的理想国构想

分享了正义理念或正义本身而具有正义性质的社会制度，构成了所谓的理想国，其基本原则包括如下几个方面，在这样一个国度里，人按性质分成各种等级，从奴隶，自由民，工匠与商人，武士，官吏或统治者。奴隶当然是毫无权利的。自自由民以上的每个等级的人各安其份，不得相互干预和相互替代。柏拉图强调，统治阶级应当经受特别的训练并且过一种特别的生活，他们从少年时期起就要过集体生活，接受从哲学、科学到体育的等等训练，他们不得拥有财产，过一种禁欲式的生活，没有家庭等等。这些人经过淘汰，其中最优秀的人最后成为社会的统治者。据此而观，柏拉图主张的是贵族统治的制度。但是，柏拉图还有另外一个著名的主张，这就是由哲学家来当王，集权力和智慧于一身，只有这样，他的那套计划才能最后实现。但柏拉图自己承认他的哲学王的想法可能会触犯众怒。这样的政治理想在古希腊自然没有实现过，在其他人类社会也没有实现过。

第三节 亚里士多德的政治哲学思想

一、亚里士多德政治哲学泛论

亚里士多德的政治哲学与柏拉图不同，主要体现在他关于古希腊城邦政治制度的研究和他关于理想国家的观念上面。

二、亚里士多德论城邦与人

亚里士多德认为，人是政治动物，所以他们必须生活在一种政治共同体之中。城邦是一种自然的制度，是从最自然的人与人关系中发展起来的。人的一切言行都以某种善为其目的，因此，人类的联合体同样也是以善为目的的，城邦是一种最高的联合体，以最高和最广泛的善为目的。亚里士多德认为，城邦是人的本性（自然），这就是说，人只有在城邦之中才能实现其本性——这一点是与其形式乃是质料的本质的观点一致的。人只有在城邦之中才能使自己的潜能最大地实现出来，这个意义上说，城邦先于个人，法律和正义只有在城邦之中才有意义，人也只有在城邦之中才会具有关于善恶、正义与非正义的推理能力。城邦是社会联合体发展的终点。

三、亚里士多德论政体

亚里士多德撰写《政治学》的时代，正是城邦走向衰落的时代，而这也使他得以了解鼎盛时期城邦的各种形式以及它们的成败得失。就此而论，亚里士多德在政治学上的成就远大于其在政治哲学上的成就。严格地说，亚里士多德并不简单地认为某一种城邦政体是最好的，而是指出哪些政体在什么样的情况是好的，而在什么样的情况下是不好的。亚里士多德分析了君主、贵族、共和、僭主、寡头和民主六种政体，其中僭主政体为君主政体的变态，寡头政体为贵族政体的变态，民主政体为共和政体的变态。每种政体都有不同的类型。亚里士多德认为，在所有这些政体之中，以中产阶级为主的共和政体是一种较为稳定的形式，适合于一般的城邦，中产阶级介于富人和穷人之间，

可以协调他们之间的冲突。但是，亚里士多德认为，事实上，在希腊城邦，中产阶级向来较少而又不奔竞政治，所以共和政治就比较鲜见。

复习与思考题

1. 柏拉图的政治哲学与其哲学一般思想间的联系？
2. 柏拉图的正义思想
3. 柏拉图的理想国构想的意义与问题
4. 亚里士多德是如何理解城邦与人的关系的？
5. 亚里士多德对于不同政体的考察的意义？
6. 亚里士多德是如何理解民主政体的？

拓展阅读书目

1. 《理想国》，柏拉图著，郭斌和 张竹明译，商务印书馆，1986年。
2. 《法律篇》，柏拉图著，张智仁，何勤华译，上海人民出版社，2002年
3. 《政治家》，柏拉图著，洪涛译，上海人民出版社，2001年。
4. 《尼各马可伦理学》，亚里士多德著，廖申白译，商务印书馆，2004年。
5. 《政治学》，亚里士多德著，颜一、秦典华译，中国人民大学出版社，2003年。

第十章 西方现代政治哲学（1）

教学目的和要求：使学生了解现代西方的主要思想家的政治哲学思想。主要内容为马基雅维利、霍布斯、洛克等思想家的主要的政治哲学思想

学时分配：4 课时

第一节 马基雅维利的政治哲学思想

马基雅维利被称为现代政治哲学的奠基者。现代政治哲学与古希腊政治哲学的根本区别就在于，具有形而上学特征的正义被一种理性的、合理的和现实的正义所取代，这就是说，政治哲学的对象和目的不再是与道德价值结合在一起的正义，即以善或德性为核心内容的理想的政治观念，而是以理性为依据以具有现实性的政治价值为目的的正义，诸如权利和自由、公意、最大多数人的最大利益、民主、平等、公有制等等。不过，现代政治哲学这个特征是在历史的进程中逐渐明确起来的，尽管马基雅维利的观点在一开始就相当鲜明的，但是，这个特征作为一种主流是汇支派而成其潮流的。与此同时，坚持将道德视为政治哲学的核心因而以古希腊的政治哲学为典范的观点仍然有其遗响。在后一种观点看来，马基雅维利就是在贬义上被称为现代政治哲学之父的。

严格地说，马基雅维利主要不是哲学家，而是一个政治学家，他事实上所关心的是政治的核心问题即权力以及与此相关的国家和国家利益。他撇开道德的约束赤裸裸地讨论如何获得和保持权力之道，这在那个以道德和宗教的理由来解释和掩饰人的一切行为的时代，不啻为聋发聩之声。它的深远意义在于，他以人的现实生活和行为的原则来解释政治行为，利益在这里高于道德，而人的现实行为以外的宗教更不在考虑之内。如果政治是能够独立于道德和宗教的，那么政治哲学也就是能够具有独立于道德的善和宗教的信仰而有自己独特的价值。这是一种哲学立场的转变，然而在这样一种新的立场之上，为人们所采用的原则却是大有歧异的。

第二节 霍布斯的政治哲学思想

为现代政治哲学提出经过系统论证的基本观念、概念和方法的是英国哲学家霍布斯。霍布斯认为，“国家不是根据神意创造的，而是人们通过社会契约创造的，君权不是神授的，而是人民转让的，托付的。”人民之所以能够这样做，乃是因为他们拥有生而平等的自然权利，而人民之所以要这样做，乃是他们服从理性的缘故。社会契约这样一种理论设计确立了现代政治哲学的基本方法，既然某种外在的神的旨意和先天的道德规范是不存在的，那么人世间的规则就必须由人自己来订立。而人之所以具有这种资格，乃是因为他们的自然权利。从自然权利到一个国家的主权，霍布斯完成了人类依据自己的理由来建立社会或国家及其规则的理论论证。在霍布斯看来，无论宗教还是道德，都只有在国家存在的前提之下才能存在，而创建国家的目的是出于人们理性和幸福生活的需要。霍布斯分析了三种主要的政体形式，这些政体形式的差别，在他看来，“取决于受托行使最高权力的人们的主权”。在民主制中权力属于人民，在贵族制中，权力属于贵族，在君主制中，权力属于君主。霍布斯反对民主制，其原因是只有少数人才会按照原则做出明智的决定，而民主制中的多数人是在迎合群众的情绪。霍布斯认为，君主制体现着把国家视为有机体的观念，他也反对主权分立的观点，认为这会使公民分裂。他主张君主专制，而公民一旦授权之后公民则只有绝对服从的义务。即使对于一个暴君，公民也没有反抗和革命的权利。

第三节 洛克的政治哲学思想

洛克也是通过社会契约的理论来解释人类社会的产生，与霍布斯不同，他认为，即使在自然状态之中，人们也都能够享有生命、自由和财产的权利，而所以要订立契约以建立公共权力，乃是因为自然状态是不稳定的。这样建立起来的公共权力拥有立法、行政等权力。洛克认为国家的最高权力是立法权，而行政权是执行法律的权力。但是，立法权是一种“委托权力”，只有人民才能通过组成立法机关指定由谁来行使立法权，这样立法权就是一种法律主权，而人民主权就是政治主权，人民因此就可以重新收回这种立法权。这一点与霍布斯的思想是正好相反的。人民主权说虽然无论在理论上还是在实践上都有许多困难之处，但是它构成了现代宪政民主不可或缺的基础。不仅如此，洛克还认为人民依然保留了生命、财产和自由的权利，它们并没有转让给政府，因此，政府的权力是有限的，而不是无限的。这一点对现代政治哲学，尤其对自由主义来说，是至关重要的。这样，在洛克看来，一个权力有限的政府的基本作用就是保护个人的权利，“在一个以全体人的福利为目的的社会中，政府应该予个人以最大的自由，保障每个人的来自本人劳动的财产权。”因此，在经济上面，他主张财产权回归到个人。在洛克看来，“使国家总体条件得到改善的，恰恰是个人经营活动的发展”，而财产乃是个人寻找生存和幸福的手段。洛克在方法论上是明显个人主义的，而这一点也是现代自由主义的最重要的思想资源。

复习与思考题

1. 思考马基雅维利对于现代政治哲学的开创意义？
2. 比较霍布斯、洛克和卢梭关于社会契约理论的异同？
3. 思考霍布斯的主权学说？
4. 洛克是如何为自由提供根据的？

拓展阅读书目

1. 《君主论》，马基雅维利著，潘汉典译，商务印书馆，1993年。
2. 《利维坦》，霍布斯著，黎思馥等译，商务印书馆，1996年。
3. 《政府论》，洛克著，瞿菊农 叶启芳译，商务印书馆，1996年。

第十一章 西方现代政治哲学（2）

教学目的和要求：使学生了解现代西方的主要思想家的政治哲学思想。主要内容为卢梭、康德、黑格尔及自由主义思想家的主要的政治哲学思想

学时分配：4 课时

第一节 卢梭的政治哲学思想

卢梭关于社会契约、人民主权和个人权利等问题的一些主要观念是与洛克大体一致的，然而后人对卢梭的评价却意见分歧而至于大相径庭，最极端的观点将卢梭看作是现代极权主义的祖师。后一种评价的最主要根据就是卢梭提出了公意的观点。卢梭认为，建立国家或社会的目的乃是社会的公共幸福，但是只有公意能够按照这个目的来指导国家的各种力量。那么，什么是公意呢？“公意要未是公意；要未不是；它要未是人民共同体的意志，要未就只是一部分人的。在前一种情况下，这种意志一经宣示就成为一种主权行为，并且构成法律。在第二种情况下，它便只是一种个别意志或者一种行政行为，至多也不过是一道命令而已。”而“主权既然不外是公意的运用，所以就永远不能转让；并且主权既然只不过是一个集体的生命，所以就只能由他自己来代表；权力可以转移，但是意志却不可以转移。”卢梭强调，“公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归。”于是，“为了很好地表达公意，最重要的是国家之内不能有派系存在，并且每个公民只能是表示自己的意见。”这种公意或公共意志后来就被看作是国家意志的滥觞。在卢梭自己那里，困难的问题在于如何将个人的自由与公意统一起来，并且在技术上这种公意是否有其可能？卢梭的弱点在于为了达到这种公意而否认了党派在一个民主社会的必要性：在现代民主的体制之下，如果没有不同党派的存在，个人的意见同样会流于微不足道。尽管如此，将卢梭的思想解释为现代极权主义的渊源，中间必然有许多理论的跳跃。

第二节 康德的政治哲学思想

康德的实践哲学深受卢梭的影响，这就是对人的尊重，而这一点奠定了康德实践哲学的基本原则，从而也就奠定了其政治哲学的基本原则：这个原则就是人是目的。于是，在康德的政治哲学那里，自由的个人通过订立契约建立一个社会或共同体，不是出于譬如幸福之类具体的经验利益，而是出于理性的普遍法则。普遍的理性法则以及由此而来的其他先天原则是建立一个法制社会的基础。这些原则包括：每一个社会成员的自由，每一个成员与其他成员的平等；每一个成员的独立。这样建立起来的国家就是一个普遍法治的公民社会。理性的普遍法则在康德那里就是自由。康德证明，现代社会是人们依据自己的理性及其原则构成的，而任何一种关于宪政民主的理论最终都会或隐或显地趋向于这样一种诠释范式。知道康德对现代政治哲学的重要性的人不在少数，但能够理解康德影响的深度的人却并不多，在当代，罗尔斯是第一人。

第三节 黑格尔的政治哲学思想

黑格尔的哲学思想是经过法国大革命的洗礼的，但是这并没有使他的政治哲学更具现代性，他的政治哲学既太受其哲学体系的束缚，也太受他所在的那个王国的局限。黑格尔虽然也强调自由，注意到个人权利的重要性，但在他的政治哲学里面，国家才是至高无上的东西，“国家应是一种合理性的表现、国家是精神为自己所创造的世界，……人们必须崇敬国家，把它看作地上神物。”所

以，诸如个人权利、个人福利、家庭及市民社会等等，无不以国家为基础和依归。他反对自由主义关于个人与国家关系的观点，认为，“如果把国家同市民社会混淆起来，而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由，那么单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是，成为国家成员是任意的事。但是国家对个人的关系，完全不是这样。由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性。”我们可以以同情之心来理解黑格尔的思想：因为对当时的德意志人民来说，一个统一的国家是比其他任何东西都更其迫切的，个人、市民社会、道德和伦理以及法律都已经具备了，然而德意志人却缺乏一个把它们统一起来的国家。不过，这种同情的理解是有限度的，因为一个德意志国家也能够以另一种方式建立起来。卢梭的公意在黑格尔的这里已经被提升为某种客观的真理性的东西，一种可以脱离个人的独立的国家意志，卢梭所要求的自由的个人的表达在黑格尔这里已经无足轻重了。

第四节 密尔的政治哲学思想

经过密尔的阐述，古典自由主义形成了自己的体系。古典自由主义是与功利主义结合在一起的，“的确，在一切道德问题上，我最后总是诉诸功利的；但是这里所谓功利必须是最广义的，必须是把人当作前进的存在而以其永久利益为根据的。我要力争说，这样一些利益是享有权威来令个人自动性屈从于外来控制的，当然只是在每人涉及他人利益的那部分行动上。”他把自由当作自己理论的核心，其最终目的就在于此。密尔虽然没有认识到功利主义与自由主义在理论上其实是有冲突的，但这并不妨碍他对自由做出经典的解释。密尔强调，他所讨论的自由与传统哲学或伦理学所讨论的意志自由意义上的自由不同，“这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。”因此，密尔所讨论的自由，就是我们这里所说的政治的自由，而其所用的名词 *liberty*，包含了今天所谓权利和自由权的两层意义。对这种社会自由的内容，密尔是这样规定的：“第一，意识的内向境地，要求最广义的良心的自由；要求思想和感想自由；要求在不论是实践的或思考的、是科学的、道德的或神学的等等一切题目上的意见和情操的绝对自由。……第二，这个原则还要求趣味和志趣的自由；要求有自由订定自己的生活计划以顺应自己的性格；要求有自由照自己所喜欢的去做，当然也不规避随来的后果。……第三，随着各个人的这种自由而来的，在同样的限度之内，还有个人之间相互联合的自由。”主张这些自由的最终目的虽然是为功利主义的目的，但它最为深远的意义其实是在于规定社会与个人之间权限：“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”我们看到，这样一种观点是与黑格尔以及马克思的观点正相反对的，却正是自由主义的要害；这种立场其实也是无法由功利主义予以充分的论证的。

复习与思考题

1. 卢梭的契约理论辨析
2. 如何理解卢梭的公意思想？
3. 试论黑格尔的国家学说？
4. 说明康德政治哲学的意义？
5. 密尔自由理论的基础及其影响？

拓展阅读书目

1. 《社会契约论》，卢梭著，何兆武译，商务印书馆，1982年，37页。
2. 《论自由》，密尔著，程崇华译，商务印书馆，1986年。

3. 《法哲学原理》，黑格尔著，范杨、张企泰译，商务印书馆，1996年。
4. 《历史理性批判文集》，康德著，何兆武译，商务印书馆，1998年。

第十二章 西方当代政治哲学

教学目的和要求：使学生了解当代西方的主要思想家的政治哲学思想。主要内容为罗尔斯及诺齐克等思想家的主要的政治哲学思想

学时分配：2 课时

第一节 罗尔斯的政治哲学思想

1971 年罗尔斯《正义论》的出版，标志政治哲学在当代的复兴。第一，罗尔斯建立了一个完整的体系以提出新的价值主张和规范，比如正义的两原则、公平正义以及后期的政治自由主义等等；第二，建立了自己的方法以论证自己的主张，比如，原初状态、无知之幕后反思平衡，在《政治自由主义》时期又提出政治构成主义。这些方法虽然在渊源上与社会契约论和康德的方法有直接的承继关系，但是在新的基础上重建起来的。第三，从外在的方面来说，罗尔斯的理论引起了巨大的反响，政治哲学的问题重新成为讨论的中心问题，无论是接受还是批评罗尔斯的学说的人们，无论是哲学家，还是政治学家、经济学家和法学家，都有一个共同点：他们觉得罗尔斯提出的问题是无法回避的，不仅在哲学、政治哲学领域是如此，在政治、经济、法律和社会理论领域也是如此。罗尔斯的学说的主要内容在本课的前面诸讲已有介绍，这里不再赘述。

第二节 诺齐克的政治哲学思想

诺齐克针对罗尔斯的正义理论重新论证了自由至上主义（个人权利至上主义），提出最弱意义上的国家的主张，而像泰勒、桑德尔等人以黑格尔哲学为背景主张和重新论证共同体（社群）相对于原子主义式的个人的重要意义。在欧洲，哈贝马斯的理论也因与罗尔斯的直接论战而突现出他的折衷主义的特点。政治哲学的这次复兴运动在二十一世纪的前景尚不明朗，但是这场复兴所引出的争论似乎没有上历史上曾经有过的争论的那种尖锐和针锋相对的气氛。它所表明的究竟是问题太过困难而无法解决，还是问题无需解决，尚需要我们的深入研究。

复习与思考题

1. 说明罗尔斯的政治正义的两个原则？
2. 如何评价罗尔斯的政治自由主义？
3. 如何评价针对罗尔斯的种种批评？
4. 说明诺齐克的最小国家的理论？
5. 诺齐克对自由权的维护是否合理，请说明？

拓展阅读书目

1. 《正义论》，罗尔斯著，何怀宏译，中国社会科学出版社，1988 年。
2. 《政治自由主义》，罗尔斯著，万俊人等译，译林出版社，2000 年
3. 《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1991 年。

《艺术哲学》教学大纲

张都爱 编写

目 录

前 言.....	517
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	517
二、本课程的教学目的和基本要求.....	517
三、本课程的主要内容及学时分配.....	517
第一章 绪 论.....	518
第一节 艺术哲学的课题和方法.....	518
第二节 现代形态的艺术哲学体系.....	519
第三节 艺术哲学在目前文化教育中的地位和作用.....	519
思考题.....	520
第二章 什么是艺术.....	521
第一节 “艺术”概念的历史发展.....	521
第二节 艺术的词源学含义.....	523
第三节 艺术与生命的本体构成.....	523
第四节 艺术价值的基本标准.....	523
第五节 艺术是进化的吗：关于艺术的发展观.....	524
思考题.....	526
第三章 什么是艺术品.....	527
第一节 艺术品概念的历史演变.....	527
第二节 艺术品的界定：艺术品是内在审美意象物化的生成物.....	528
第三节 艺术意象的基本类型.....	529
第四节 艺术品的内在结构.....	530
第五节 艺术品的基本存在方式.....	530
思考题.....	531
第四章 什么是艺术家.....	532
第一节 艺术家的本体界定和社会角色的演变.....	532
第二节 成为艺术家的基本条件.....	533
第三节 艺术家的精神状况.....	534
思考题.....	537
教学环节.....	538
教材及参考书.....	538

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：为了让学生从整体上对艺术哲学进行系统的把握，理清本门课程的基本线索，便于学生随时参考，我们特编写了本门课程的大纲。

课程简介：

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：《艺术哲学》是哲学专业的选修课。该课程是美学的一门分支学科，研究艺术存在与活动的基本规律及本质特征，给艺术存在与活动一个自明的哲学基础。该课程力图以当下的艺术存在与具体的艺术活动为基础，阐明艺术的本性与艺术对于人生的绝对价值，揭示艺术的精神指向与人生状况之间的内在联系。

基本要求：《艺术哲学》要求学生掌握艺术的本性，对不同门类的艺术及不同文化的艺术能够理解与领悟，了解不同门类的艺术审美经验的内在精神的差别，不同文化的艺术精神与审美精神的差异，把握艺术活动与文化精神的密切联系。

《艺术哲学》是一门人文性质很浓厚的学科，该课程对于培养学生的人文精神与人文素质，提高学生的艺术修养和审美能力起着十分重要的作用。

《艺术哲学》教学的基本理念：艺术其实比任何其他科目更需要一种生命的自觉，也比其他任何科目更需要心灵的介入。因此，有关艺术的课堂，不仅是理解有关艺术理论的讲堂，而且更应该是启发生命和培育性灵的讲堂，而有关艺术的教科书，也应该是一本充满情趣的、容易阅读领会的、开启生命之诗意的和可以唤醒美的信仰的书。不论是讲堂还是教科书，起码的一个目的就是让生命和心灵进入艺术，而后再进入有关艺术的一切讨论和对话以及批评。在选修了一门艺术理论的课程后，或者在阅读了一本讨论艺术的教科书之后，如果使一颗挚爱艺术的心灵失去对艺术的兴趣，使一个原本热爱艺术的青年突然被弄得倒尽胃口，再也不想接触任何艺术理论和范畴了，这都是极为失败的艺术教学。所有关于艺术的学习，都不应是困难的学习。借着艺术的学习和教育而获得启发自我生命和性灵的可能性，并且借着生命和心灵的投入，在我们的思想感情上永远培植这样的意识：终其我们一生不要失去艺术的信仰与审美的精神。这是我们艺术哲学教学抱有的基本理念。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

第一章 绪论（4 课时）

第二章 什么是艺术（11 学时）

第三章 什么是艺术品（11 学时）

第四章 什么是艺术家（10 学时）

第一章 绪 论

本章的教学目的

通过对艺术哲学的学科性质和所研究的课题的讲授，对艺术哲学的研究方法和学科体系的讲授，对艺术哲学这门学科对艺术研究的意义、对艺术教育的意义、对人文素质和人文精神培养的重要性的讲授，让学生掌握艺术哲学这门课程的性质和研究范围以及方法，清楚学习此门课程的重要性。

课时分配：4

第一节 艺术哲学的课题和方法

本节的教學目的：通过对艺术哲学这门学科产生和发展的历史回顾，让学生掌握什么是艺术哲学，艺术哲学研究什么问题，有哪些基本问题和重要课题，并且运用什么样的方法解决这些问题。作为独立的学科，艺术哲学具有自身的学科性和重要性。具体讲授内容如下：

教学内容：通过对艺术哲学的内涵、基本问题及其与艺术理论和艺术概论的区别的讲授，使学生把握艺术哲学是一门关于艺术及其理论存在的合法有效性问题的科目。在艺术哲学研究的基本问题上，让学生主要理解海德格尔的以下重要论述：“本源一词在这里指的是，一件东西从何而来，通过什么它是其所是并且如其所是。使某物是什么以及如何是的那个东西，我们称之为某件东西的本质。某件东西的本源乃是这东西的本质之源。对艺术作品的本源的追问就是追问艺术作品的本质之源。按通常的理解，艺术作品来自艺术家的活动，通过艺术家的活动而产生。但艺术家又通过什么成其为艺术家的？艺术家从何而来？使艺术家成为艺术家的是作品，因为一部作品给作者带来了声誉，这就是说，唯作品才使作者以一位艺术的主人身份出现。艺术家是作品的本源。作品是艺术家的本源。两者相辅相成，彼此不可或缺。但任何一方都不能全部包含了另一方。无论就它们本身还是就两者的关系来说，艺术家和作品都通过一个第一位的第三者而存在。这个第三者才使艺术家和艺术作品获得各自的名称。那就是艺术。正如艺术家以某种方式必然地成为作品的本源而作品成为艺术家的本源，同样地，艺术以另一种方式确凿无疑地成为艺术家和作品的本源。但艺术竟能成为一种本源吗？哪里和如何有艺术呢？艺术，它还不过是一个词，没有任何现实事物与之对应。它可以被看作一个集合概念，我们把仅从艺术而来才是现实的东西，即作品和艺术家，置于这个集合观念之中。即使艺术这个词所标志的意义超过了一个集合概念，艺术这个词的意思恐怕也只能在作品和艺术家的现实性的基础上存在。或者事情恰恰相反？唯当艺术存在而且是作为作品和艺术家的本源而存在之际，才有作品和艺术家吗？”（《艺术作品的本源》）

1. 艺术哲学的内涵：艺术哲学，顾名思义，就是对艺术的哲学思考。什么是哲学思考呢？哲学思考就是关于最本源、最基础问题的思考。艺术哲学是一门关于艺术及其理论存在的合法有效性问题的科目。

2. 艺术哲学研究的课题：什么是艺术？什么是艺术品？什么是艺术家？

3. 艺术哲学研究的方法：哲学的方法

4. 艺术哲学与艺术理论相区别：任何艺术理论都是艺术哲学审查的对象，任何艺术理论都不能自己思考自身存在的合法有效性，任何艺术理论的合法根据都是由艺术哲学给出保证的。

5. 艺术哲学与艺术概论相区别：任何艺术概论都是给出艺术最一般的存在形态，而对艺术之为艺术的根据和基础的合法有效性是不考察的，而艺术哲学是对艺术存在之根基的思考，直接关联着维护着艺术的本性及其精神。

第二节 现代形态的艺术哲学体系

本节的**教学目的**：通过对艺术哲学体系和理论结构方式的历史分析，让学生了解旧有体系的局限性和落后性，在文化全球化的时代，需要建立一个现代形态的体系和理论框架，艺术哲学应与艺术的现实状况和发展状况相一致。立足艺术的现代和后现代状况，让学生了解建构现代形态的艺术哲学，应该具有的原则和理论方向。具体讲授内容如下：

教学内容：通过对西方艺术研究、中国艺术研究和全球化文化视域下的遗书研究状况的历史分析，使学生理解旧有的艺术哲学体系和理论结构方式。具体讲授内容如下：

1. 西方艺术研究的回顾：**根源研究**：研究艺术活动的起源；**本质研究**：研究艺术活动的本质及其规律；**本体研究**：研究艺术活动的本体构成；**条件研究**：研究艺术活动的社会文化条件。从而形成了如下的艺术哲学著述：亚里士多德的《诗学》体系与对艺术的本质研究；康德的《判断力批判》体系与对艺术的本体研究；黑格尔的《美学》体系与对艺术的内在发展状况的研究；谢林的《艺术哲学》体系与对艺术直觉意识的研究；格罗塞的《艺术的起源》体系与对艺术的人类学起源研究；丹纳的《艺术哲学》体系与对艺术的社会文化条件的研究；马克思主义艺术哲学体系与对艺术的社会学研究；苏珊·朗格的《情感和形式》体系与对艺术的形式研究。朱狄著有《现代西方艺术哲学》对现代西方艺术研究的理论状况做了综述和总结。

2. 中国艺术研究的回顾：以审美意象为中心的艺术本体研究；以反映论为核心的艺术本质研究；以劳动实践为基础的艺术根源研究；以心理学为基础的艺术经验和创作心理研究。从而形成的艺术哲学著述如下：《乐记》和《毛诗序》对艺术的社会学研究；《声无哀乐论》《典论·论文》《文心雕龙》〈诗品〉〈二十四诗品〉〈意境〉对艺术本体的研究；《红楼梦评论》〈人间词话〉对艺术的本质研究；〈文艺心理学〉〈悲剧心理学〉对艺术经验的心理意识研究；〈在延安文艺座谈会上的讲话〉和革命现实主义对艺术与现实关系的研究。

通过对经济和信息全球化带来的文化全球化的现实分析，使学生把握当代全球性视阈的艺术研究的全新起点和世界主义的内在要求，把握构建一个世界主义的艺术哲学体系的重要意义。现代形态的艺术哲学体系必定解决这样的问题：如何讲述整个人类的艺术史；如何叙述全球一体化的世界艺术史；如何构筑统一的世界艺术史。现代形态的艺术哲学体系应该是对以往旧有的专属某种文化、某种民族、某种艺术形式的体系的超越，是一种世界性的对所有艺术的哲学解释。具体讲授内容如下：

3. 全球一体化与统一的世界艺术研究的问题：如何讲述整个人类的艺术史；如何叙述全球一体化的世界艺术史；如何构筑统一的世界艺术史。

4. 建构一个现代形态的艺术哲学体系：第一，艺术的物质质料问题；艺术的形式问题；第二，艺术的意象问题；第三，艺术的原型问题；第四，艺术的宇宙论根据问题；第五，艺术的政治学问题；第六，艺术的伦理学问题；第七，艺术的文化批判问题；第八，艺术的心理学问题。

第三节 艺术哲学在目前文化教育中的地位和作用

教学内容：通过对艺术哲学对艺术研究、艺术教育和人文素质培养的重要性的分析，让学生了解艺术哲学的人文性质，艺术哲学在目前文化教育中的地位和作用。

1. 艺术哲学在目前人文精神与人文素质教育中的地位：人文素质和人文精神的核心关涉着人性的完善和人生境界的提升，人性的塑造和人生境界的培养的途径之一就是艺术教育和艺术熏陶。艺术哲学本身就是一门人文性质极强的科目。开设艺术哲学课程的目的，除了知识性的学习外，更为重要的还在于培养和提高学生的艺术修养。以艺术的态度对待世界和人生，以艺术的方式生存，

使人生艺术化，这样的人性就是最富有人文意识的，这样的生活就是美好的生活。

2. 艺术哲学在目前艺术教育中的决定作用：艺术教育的核心在于，第一，艺术心胸或者艺术情怀的培养；第二，艺术性灵和艺术直觉意识的培养；第三，生命的感知力和创造力的培养；第四，纯粹高洁的人生境界的培养。艺术哲学本身就是艺术教育，从哲学的方面思考艺术和人性的关系，艺术和人文精神境界的关系，从而揭示出艺术对于教育的终极价值。

思考题

1. 什么是艺术哲学？艺术哲学研究的对象是什么？
2. 艺术哲学产生的基础是什么？
3. 现代艺术哲学体系的理论构架原则是什么？
4. 全球一体化的艺术研究如何进行？
5. 学习艺术哲学这门课的意义是什么？

第二章 什么是艺术

本章的教学目的:

艺术哲学首先面对的问题就是什么是艺术。是什么支撑着艺术,使艺术成为艺术的?艺术之为艺术的基础、根据如何给出的并由谁给出的?艺术在一个什么样的本源上获得自己存在的权利?这权利又由谁来维护和执行的?是谁靠着什么样的理由区分了艺术与非艺术的界限?艺术凭借什么可以标榜自己就是真正的艺术而除此之外的其他都是不合法的和无效的非艺术?艺术之为艺术的本性,艺术之为艺术的精神,即艺术的本质问题,不同的文化,不同的时代,不同的民族,不同的艺术家对这个问题的解答是很不相同的,这就形成了许多关于艺术本质的理论,但是人类艺术进入现代和后现代以来,本质主义受到解构,艺术实践表现出多样杂多的形式和样态。艺术概念和艺术定义变化异常以致于混同泛化为日常生活本身。本章通过对艺术概念和艺术定义的历史追溯,通过对艺术词源学和价值学的考察,通过对艺术本质和本体意义的哲学分析,让学生掌握艺术作为艺术的内在本质和基本精神,掌握艺术作为艺术固有的内在价值和本体构成,掌握艺术在发展问题上的相对主义观点,了解后现代艺术关于艺术和生活同一的观点。虽然艺术概念随艺术状况的变化而变化,但是艺术本体构成的基本价值则贯穿于全部的艺术史。

第一节 “艺术” 概念的历史发展

本节的教学目的:通过对代表性的关于艺术本质问题的艺术概念的分析,通过对现代主义艺术观对传统艺术概念的挑战的考察,让学生了解艺术概念的历史演变,清楚在本质主义思维方式被解构后,艺术的本质问题成为艺术哲学的最大难以解决的问题。艺术能否下定义,艺术是否有本质,本质论和反本质论成为回答关于艺术本质问题的焦点问题。由于艺术边界向日常生活本身的扩展,后现代艺术的定义和概念的边界问题成为现代艺术哲学面临的重大难题。具体讲授内容如下:

第五学时的教学内容:

1. 艺术是摹仿和再现:崇尚人体美的希腊人对艺术的要求,就是模仿美的自然。雕刻家不去表现婴儿和老年人的人物形象,因为他们有着对人体的完美意识,他们模仿成熟的生命体,创造完美的形象。完美的形象被揉入了每一个碗和花瓶,每一座雕像和每一幅画,每一座宙宇和坟墓,每一首诗和每一出戏中。美的形式有着精确的数的比例关系和尺度,都是可测量可掌握的,而艺术就是对之进行客观和精确的模仿和再现。所有的雕像从整体造型到躯体的各部分的塑造,都是以艺术家对真实的美的人体的全面模仿为基础的。雕塑的人物形象都是现实人物的再现。在古希腊,艺术的本性就是模仿,正确处理艺术与对象世界的关系,模仿论十分流行。艺术本质上也是一种认识活动。因此,要达到成功的摹仿,造成逼真的效果,必须先研究一切客观存在着的事物,懂得它们的形态、结构和规律。艺术活动的主体——艺术家不但应当是一个工匠、手艺人或工程师,也应当是一个有知识的人或科学家。就模仿论而言,艺术的真实性问题对于艺术家永远都是一个困境。模仿的模本是第一位的还是艺术的表现是第一位的,它们处于冲突的时候,艺术家就有可能放弃艺术的创造。艺术的创造性和艺术的表现性常常和模仿论是矛盾的。艺术在于模仿,从古希腊开始就形成了艺术的写实精神。惟妙惟肖的模仿和理性的明晰要求真正产生了艺术的写实。写实原则是古典艺术的灵魂。现代艺术对古典艺术的反叛,既对抗艺术的模仿论,又对抗艺术的写实精神的。模仿论,以模仿论为根源的再现论、反映论、现实主义理论都把艺术活动限制于认识活动,艺术形象限制于原型,艺术家限制于科学家。

2. 艺术是主观情感的表现:表现论是对模仿论的本体转换,它的出现是相当晚近的事情。艺术是艺术家心灵世界的表现,是艺术家情感的自然流露,艺术的本源来自于艺术家的心灵状态,创

作是一种“灵感”的闪现。表现说设定艺术家的心灵是创作的本源，外部自然只有经过心灵的体验才有艺术价值。一件艺术品本质上是内心世界的外化，是激情支配下的创造，是诗人的感受、思想情感的共同体现。因此，一首诗的本源和主题，是诗人心灵的性质和活动；如果以外部世界的某些方面作为诗的本质和主题，也必须经过诗人心灵的情感和心里活动由事实变而为诗。任何一首诗所必须通过的首要考验，已不再是“它是否忠实于自然”或者“它是否符合理想的评判者和人类普遍性的要求”，而是“它是否真诚？是否纯真？是否符合诗人创作时的意图、情感和真实心境”。“诗必须忠实，但不是忠实于外界对象，而是必须忠实于人类情感。”19世纪末20世纪初的表现主义思潮，是表现论集中的体现。克罗齐的艺术表现论是西方现代主义艺术的理论基础和理论总结。他认为艺术的本源是心灵的直觉，而直觉即创造，创造即形式即表现。由于不受制于现实和概念，表现，是真诚之心，是自主之本，是创造之源，还是不可言说的艺术之味，在现代的乱流中，表现主义在表现的这一极找到了艺术的确定点，以主观情感的真诚表现来建立艺术世界和艺术精神。表现的世界一定是变形的世界。但是表现主义以赤诚和勇气去表现心灵的体验和感受，只有勇敢地表达出心灵的真，即使是变形的世界，但却昭示出人类最客观的生存处境和最具形而上的精神层面。

第六学时的教学内容：

3. 艺术是意味的形式：从20世纪的第二个十年起，随着现代艺术的突破和成熟，出现了对艺术是什么问题的全新理解，即就是把形式作为艺术的本体，并对这个形式本体作了种种的探讨。艺术上的形式主义一开始产生于一部分人对作品本身而不是作品之外的其他任何东西的极力强调，艺术除了呈示其形式关系的抽象式样之外，就再也没有更重要的内容了。对形式的这一原始意义，我们可以称之为“自治的原则”，由形式关系构成的艺术品我们可以称之为“纯艺术”。艺术家不是根据任何对象世界的自然形式来进行形式创造，而是根据内在情感的表现自由组合、结构抽象的形式因素或根据宇宙的普遍结构来组合、结构抽象的形式因素。形式因素就是纯粹的点、线、面、色几何图形以及种种的形式关系。在艺术中只有形式，独立自足的形式，形式成为艺术的本体，成为作品存在的现实。一件作品的组织方式，就是它各个部分是通过什么方式构成一个紧凑连贯的有机统一的整体。当艺术品的各个组成部分的相互联系和相互构成的特殊方式就是艺术本身，艺术本身就被理解为是形式要素及其关系的有机构成。只有这种形式关系模式本身，而不是它的再现内容和情感表现，才是最重要的，把再现和表现的内容都看成是艺术之外的东西而排除掉。形式同再现性要素和表现性要素分离，形式成为抽象形式，纯粹形式，以抽象形式构成的艺术，就是纯艺术。

4. 艺术是惯例系统：把艺术看作是一种惯例的产物，惯例由戏剧、绘画、雕塑、文学、音乐等等各种艺术门类的系统所构成，而每一个艺术门类都具备有那种能授于客体以鉴赏资格的惯例的背景。所有这些不同的艺术门类系统有一个共同的特征：惯例。惯例即每一门类系统为了使该门类所属的艺术作品能够作为艺术作品来呈现的一种框架结构。在艺术惯例中处于核心地位的是艺术家，提供艺术作品的人，演奏者、演出者以及画廊中的观众。这些人要被惯例化，他们必须具备某一艺术门类的惯例知识。惯例是由艺术界来确定的。艺术惯例论的提出，实际上在用一种温和的理论方式解释现代艺术混杂而又无法把握的实践状况，企图建立一种起码的艺术标准，以确定艺术和非艺术的界限。惯例一词无论给予什么理论上的解释，它基本的含义总是指向对一种传统艺术习惯和原则的遵守。惯例论实质上是向艺术家呼吁要求他们顾及艺术的传统上的意义。在惯例和独创这两个对现代艺术不相容的概念进行调和，在艺术实践上是行不通的。

5. 艺术能下定义吗：“本质论”与“反本质论”之争

本质论：由古希腊的理性思维方式形成的探求和给出事物本质、定义、概念的理论活动，就是本质主义的思维方式。在对待艺术是什么的问题上，本质主义坚持艺术有其本质，可以下定义，根据确切的定义，可以建立一系列本质概念。艺术不能定义，艺术没有本质，这个问题如果不能解决，就会没有艺术，也取消了艺术。艺术的本质和定义，厘清和保证了艺术和非艺术的界限。本质论认为不可能给“艺术”下定义的问题是错误的。

反本质论：“艺术”的概念是一种开放性结构的概念，意味着“艺术作品”是由一种“相似的组成部分”和一种“家族相似”而获得它们的特征，而并不存在一种共同的种类，因此，不可能对艺术下一个行之有效的定义。艺术的定义莫衷一是，艺术是什么这一问题始终解决不了，就是一种证明。艺术一词仅仅表示对某物的一种赞叹和赞美，不过是对事物所表现的一种评价态度，理论家不可能搞清楚艺术究竟是种什么东西。面对艺术，我们要开始的问题并不是“艺术是什么”，而是“艺术”属于哪一类的概念。在艺术哲学中，首要的问题是去阐明艺术概念的实际使用，去给这一概念的实际使用以一种逻辑的描述；而不是去寻找一种新的艺术的定义以便去讨论艺术的一些概念。“艺术”在概念的逻辑上表示出它没有一系列必要和充分的特征，不可能有一种必需和充分的特征对它作出明确规定，只要有一种艺术哲学认为某种关于艺术的正确理论是可能的，那么它在原则上就错了。艺术哲学在给出艺术定义的问题上就是企图对它不能下定义的东西下定义。

第二节 艺术的词源学含义

第七学时的教学内容：

通过对“艺术”词源学的文化考察，让学生掌握艺术最根本的词义和含义，从最初的词义中，把握艺术本有的性质：技术、形式、和谐、培育、生殖、创造。艺术的这些本有性质，一直贯穿在艺术的发展中。具体讲授内容如下：

1. 西方文化中“艺术”一词的含义：技艺义和美的艺术义
2. 中国文化中“艺术”一词的含义：耕耘种植义和中和义
3. 日本文化中“艺术”一词的含义：养植义和生长义

第三节 艺术与生命的本体构成

艺术作为艺术，有自身的本体构成。艺术的本体构成包括具有生命力的审美形式、有生意的审美意象、体现宇宙“生生”的本源境界。它们构成了艺术自身的客观性、普遍性、内在性、必然性力量。通过讲授，让学生理解艺术作为艺术的本体精神和内在根源。具体讲授内容如下：

第八学时的教学内容：

1. 有生命力的审美形式
2. 有生意的审美意象

第九学时的教学内容：

3. 体现宇宙“生生”的本源境界

第四节 艺术价值的基本标准

本节的的教学目的：艺术作为艺术，具有自身最基本的价值恒定性质：美；意境；德性。通过对艺术价值的层次分析，让学生掌握艺术价值究竟有哪些必不可缺的组成部分。在现代艺术和后现代艺术中，美的价值的衰退对艺术价值产生了巨大的影响。美的价值不再是艺术价值的恒定因素，美和艺术分离。通过对现代艺术和后现代艺术的艺术价值问题的分析，让学生了解艺术的市场效应和娱乐效应对艺术价值的反向影响。通过对艺术价值和道德价值的关系分析，让学生掌握艺术和道德既矛盾又统一的关系。真正的艺术，必定具有美的、意境的、德性的价值。具体讲授内容如下：

第十学时的教学内容：

1. “美”作为艺术的基本价值：“美”作为艺术的基本价值：传统美学把美看作是判断艺术的主要标准，艺术被认为只有一种价值即美。艺术的审美价值构成了艺术价值的核心价值。“美”

是审美价值的源泉。美是艺术的主要价值。

2. “意境”作为艺术的终极价值：“道”是宇宙万物的本体和生命，对于一切具体物的观照最后都要进入到对“道”的观照；“道”是“无”和“有”、“虚”与“实”的统一，“道”包含“象”，产生“象”，但“象”并不能充分体现“道”。中国古代艺术家一般不重视对于具体对象的逼真刻画，而是要把握作为宇宙万物的本体和生命的“道”。为了把握“道”，就要突破具体有限的“象”，而达无限的“道”。“境”就是对于具体有限“象”的突破，而趋于无限的“象”，是“象外之象”。“境”是“象”和“象”外虚空的统一，只有这种“象外之象”的境，才能体现作为宇宙本体和生命的“道”。“意境”是“意象”中最富有形而上意味的一种类型，“意境”的意蕴含有哲理性的人生感、历史感、宇宙感，蕴涵“意境”的作品给予的感兴则是一种形而上的慰藉。“意境”是“意象”中富有哲理性意蕴的类型，它必然突出地显示一种特定的人生观、历史观、宇宙观。“意境”的特点是突破有限的象，从而引发一种带有哲理性的人生感、历史感、宇宙感，但是这种人生感、历史感、宇宙感的具体内容在不同民族和不同文化里是不同的。

第十一学时的教学内容：

3. “娱乐”作为艺术的市场价值：韩寒：“我的观点是：一、如果事情不能够严肃，就要够娱乐；二、别弄什么文坛，别觉得要在主流期刊上发表过文章，跟上头某些老前辈拜过，他们指点你一下才算是踏入了文学的殿堂；三、某些前辈别老想指点别人，好的作者势必不接受任何人的指引的；四、作者都是独立的有个性的个体，不要十年十年一分，作者不象评论家，很多评论家倒是可以百年百年一分的，那就是百年如一日的假大空……我的眼里就一个标准，就是好读的好文章。我从来觉得文学是文字的学问，思想是一个只有肤浅没有深刻的东西。你觉得反映战争，写写变态关系，时常‘文革’一下，经常自杀几回算是深刻吗？好看是最重要的。文学是一个很低的门槛。什么是纯文学，什么是不纯文学，文学又不是姑娘，但是，很多老一辈就觉得文学是姑娘，调戏来调戏去。其实，他们调戏的不是文学，文学永远存在于平民中，他们调戏的是他们自己弄出来的文坛。文坛和文学完全不搭界，文学是雅典娜，高尚亲民，文坛是站街女，在大城市某个地方自成一圈，给钱就上，幕后有组织，还带到站街女自己屋里上。”“他们的东西就是文学。除了说明书和新华社通稿，别的大致上都能称为文学。凭什么有些人要负责评判这个是文学而那个不是？索性，大家都是。”文学就是娱乐，对文学提出强制性的过低的要求，对文学中体现的严肃、深刻、沉重、复杂、技艺、难度等等品质都抱有强烈的敌意，似乎是，这世上的一切事都应该并能够化为哄然大笑。

4. “美”的衰落对艺术价值的影响：现代美学认为“美”不再被看作是审美价值的源泉，而只是表示审美经验愉悦性的一个形容词。美不再是至高无上的价值概念，美作为艺术的价值概念因不适合现代艺术而受到质疑。

第五节 艺术是进化的吗：关于艺术的发展观

本节的教學目的：通过对关于艺术发展问题的理论考察，让学生了解艺术发展问题上的进步和落后，先锋艺术并不意味着艺术的进化，传统艺术并不意味着艺术的落后，西方艺术形式并不意味着艺术的进步，非西方艺术形式并不意味着艺术的落后。通过对现代艺术发展中引起的关于艺术死亡和艺术终结的思想的分析，让学生掌握现代艺术和后现代艺术的审美退却和精神退却。由于审美退却和精神退却，艺术与生活同一，艺术等同于生活本身，艺术泛化为生活，使艺术存在和发展问题导向极端的相对主义。具体讲授内容如下：

第十二学时的教学内容：

1. 关于艺术进化的两种对立观点：现代艺术和后现代艺术的急剧变化，使得艺术是什么的问题成为艺术存在和发展的最大的争论。当艺术的本质和基本的价值受到质疑，那么，如何看待艺术

的发展？究竟存在不存在艺术的发展和进化？有两种观点：艺术是进化的。进化是一种从低级、简单或不良状态到一种高级的、复杂的或较好状态的持续不断的过程。各门艺术，无论是绘画、雕塑、音乐，都有一个从原始状态过度到文明状态的过程。艺术进化最根本的动力在于人类精神力量的巨大发展导致了人类感情的复杂性和深微性，如果人类感受性得到了新发展，那么现代艺术的新发展就是不可避免的。艺术不可能是进化的，主要原因：一是艺术天赋的非遗传性；而是艺术本身的非积累性。艺术成就更依赖于艺术家个人的才能和天赋，艺术在技艺方面具有一定的积累性，但艺术品的完美性是指一种创造力。所有的艺术家都在他自己开始的地方开始。每件艺术品都是独一无二的，它产生于艺术家的气质和才能，作者是什么样的，作品就会是什么样的。艺术是不可重复的，不能进行比较。整个艺术史是一系列典范艺术品产生的时间顺序，后面的艺术不一定比前面的好，艺术无所谓过时不过时，也就无所谓进步不进步。艺术家的问题并不是要做他前人所做过的事并继续做他的前人所未能做到的事的问题。当艺术随着社会的进步而进步时，实际上只是社会的进步而非艺术的进步。“莎士比亚不能看作对于但丁的进步，歌德也不能看作对于莎士比亚的进步。野蛮人的艺术，就其艺术而言，并不比文明人的艺术逊色。”新近的艺术并不比早期艺术有较高发展。艺术进化问题面临困难主要原因在于：缺乏一种普遍的艺术价值标准和审美标准去衡量各个时代和不同民族特定文化背景所产生的各种艺术品。问题还在于各民族不同的文化和艺术能否有一个统一的标准加以比较？

2. 反“西方文化中心论”及文化相对主义

第十三学时的教学内容：

3. 艺术的退化和“艺术死亡”：和艺术进化问题相关联的是艺术退化引起的“艺术死亡”问题。艺术死亡或终结问题最初是以黑格尔美学中一个悬而未决的命题出来，最终成为问题而引起争论的则是现代艺术的艺术实践出现危机。传统艺术中最核心的“美”的价值在现代艺术中被取消了，艺术的退化本质上涉及的是“美”的价值的退化。而现代艺术最为显著的特征，就是艺术形式中的“哲学化”倾向严重，艺术变得玄妙、深奥、难以言表但却不再是美的。在黑格尔那里，艺术的终结就是艺术被哲学取代，成为绝对精神发展过程的一个已经过去了的阶段。那现代艺术那里，艺术的死亡既意味着艺术的“美”的价值衰退而哲学化倾向加强，更意味着先锋派艺术家种种过激的艺术实践和艺术观念。人人都是艺术家，任何事物都是艺术，任何人把艺术理解成什么，艺术就是什么，当艺术成为任何人想把它弄成什么它就是什么，那么，艺术存在的根据和目的遭遇最大质疑。艺术的退化和死亡问题的核心，就是艺术旧有的存在理由和根据的丧失。“现代美学已无力避免自己成为艺术的悼文，它能够而且必须避免的是作那种预言：一种事物正在走向终极的墓前演说。”当艺术的进化问题不能成立，艺术的终结问题同样也不能成立。

4. 后现代境况里的艺术和生活的同一

讨论课：究竟有没有艺术？艺术有没有边界？（2学时）

第十四学时的教学内容：究竟有没有艺术？本章通过对什么是艺术问题的讲授，艺术的本性、本体、发展问题得到了充分的阐明。但是，现代艺术和后现代艺术的现实实践，则出现了很复杂的局面，艺术与非艺术边界不清，艺术与假艺术混淆，艺术的定义问题陷入极端的相对主义景况里。艺术没有定义，艺术不能下定义，那么，究竟有没有艺术？通过讨论，使学生明了艺术在后现代语境里无法有确切的共识的定义，但艺术的本性和本体价值是不能否定而始终存在的。

案例：1992年在上海市的一个破车库中，空中横横竖竖万国旗般挂满了柴可夫斯基、贝多芬等古典音乐大师们名著的乐谱，地上摆放着各种泥制的小乐器，地中央架了一口大锅，在搭起的火灶上滚沸着浓浓的四川火锅汤料。香浓辛辣的火锅蒸汽，夹着车库汽油、机油、柴油的混合气味，刺激着几十个该市名牌音乐学院“听众”的嗅觉器官；音质低劣的喇叭中循环播放着被剪辑得七零八落后拼接到一起的古典音乐，加杂“听众”的切切私语声，咕嘟咕嘟的火锅滚沸声、哗哗剥剥的木柴燃烧声刺激着“听众”们的听觉器官。只见当中一人，仪态神圣、目光虔诚将地上的乐器一件件砸碎，

将空中的乐谱扯下撕成碎片，一并扔到锅中煮粥。待砸得兴起、撕得痛快，邀周围音乐学院的学生们一同加入，撕扯声、吵闹声、欢笑声、泥块入水撞锅声……响作一片。待所有的乐器、乐谱终成一大锅黄泥纸浆汤，“作品”演出完毕，“音乐会”到此结束。

第十五学时的教学内容：艺术有没有边界？现代艺术和后现代艺术的现实活动有一个鲜明的特征，就是艺术和日常生活的边界模糊，甚至于艺术的边界消失在日常生活中。艺术和生活的内在关系究竟如何把握？通过讨论，使学生明了在后工业社会，随着日常生活审美化和艺术化问题的来临，大众艺术成为艺术生产和消费的主流，但是，生活就是生活，而艺术就是艺术，艺术的精神性始终存在，而生活的本质形态始终趋向于物质性和娱乐性。

通过讨论，使学生厘清艺术和非艺术的边界，艺术和假艺术的边界，艺术和日常生活的边界。

案例：1913年，杜尚创作了第一件惊世骇俗的作品：将一个带有车轮的自行车前叉倒置固定在一张圆凳上，取名为《自行车轮》。作为达达主义的代表人物，杜尚首创的所谓“现成品”艺术标志着现代艺术的根本性转折。杜尚的革命：艺术是现成物品的拼贴和合成。1917年纽约独立美术家协会举办展览，杜尚送展的作品是一只现成品陶瓷的小便池，杜尚给这件作品起名为《泉》，并用油漆在上面写了“R.MUTT”的字样。1919年，杜尚在巴黎购买了一张达芬奇的《蒙娜丽莎》的印刷品，回家后用铅笔在蒙娜丽莎的脸上加画了几笔翘起的胡子和山羊须，并在画的下面题上了L.H.O.O.Q几个缩写字母，经过这样的处理就完成了另一件现成品的艺术品。杜尚开创了一种全新的艺术形式，将艺术变成了一种物品的选择，特别是选择现成品用作艺术的表现方式，这些现成品都是一些毫无美感的物品：一个玻璃瓶架子、一个自行车轮子、一个衣帽架，只是运用简单的方式稍加增减和修饰就制作出了他的现成品艺术。杜尚搞这些东西，并不是要震惊和激怒人们，而是仅仅想研究和探索艺术的本质和人们对它的反应。关于杜尚的作品几乎没有传统的艺术批评家能够对其进行评论。在艺术上，我们的选择能够有多大的自由空间？在材料上，我们能否用牙膏、鞋油、头油或是防冻霜来作画？艺术家通过选择，把一些工业产品提到了艺术的高度。

思考题

1. “艺术”概念的历史演变的进程如何？
2. 艺术本体构成的基本内容是什么？
3. 艺术价值的判断标准如何设立？
4. 如何理解“艺术死亡论”？

第三章 什么是艺术品

本章的教学目的：

什么是艺术品，是什么因素决定着艺术品是艺术品？是什么支撑着艺术品使之成为艺术品？在一个什么样的基础上和一个什么样的立场上，我们把一个客观对象就作为艺术品？也就是什么保证了一个客观对象具有了艺术品的本性？艺术品和非艺术品的界限靠什么来界定？是谁凭借什么创造了属于艺术品的作品？又是谁凭借什么认定一个审美对象就是真正的艺术品？柏拉图有什么理由贬低诗，并且要把诗人浑身涂满蜂蜜插满羽毛赶出他的共和国？中国古典艺术的艺术批评中，凭着什么把诗把画把词把书法和小说归于不同的品级？是什么决定了艺术品的高低？伟大的诗篇，不朽的戏剧，何以是“伟大”又“不朽”的基质？一首诗我们可以说它是艺术品，一幅画我们也可以说它是艺术品，一件漂浮的浮木也可以是艺术品，一次行为本身也可以称为是艺术品。本章通过对艺术品概念的历史溯源，让学生了解艺术品定义是随着艺术样式的变化而变化的；艺术意象构成了艺术品的本体存在，通过对艺术意象的基本类型的分析，让学生掌握艺术意象的重要性，没有艺术意象，就没有艺术品。通过对艺术品内在结构的深入分析，让学生掌握一件艺术品的真正结构。通过对艺术品的基本存在方式的讲授，让学生了解一件艺术品是依靠什么存在的。在全球化的文化交融的状况下，如何界定一件艺术品？艺术品最终的内容是什么？通过对审美意向的分析，让学生把握艺术品最终是意向的生成物。

第一节 艺术品概念的历史演变

第十六学时的教学内容：艺术品的本质是通过艺术品的概念得到说明的。不论什么文化什么民族的艺术品，最终可以归结为三种概念：传统艺术意义上艺术品是人造物；现代艺术和后现代艺术意义上艺术品是现成物和行为活动本身、观念活动本身。通过对艺术品这四种概念的分析，让学生了解艺术品的历史变化：从传统的技艺创制到现成日常物摆制和行为本身的活动构成的变化。在现代艺术品和后现代艺术品中，艺术品趋向于等同日常生活品和日常行为活动本身。一个日常生活物品甚至是废品可以成为艺术，因为艺术家说它是艺术，它就成了艺术。

1. 人造物：对于传统古典的艺术品，构成艺术最本质的东西就在于它是一种特殊的创造活动，艺术品和非艺术品的最大区别在于前者是种艺术技巧的产物，而艺术品是种有意识的创造活动，充满着十分明确的技巧和目的的人工加工制品，从而与一切自然物相区别。

2. 现成物：1913年，杜尚创作了第一件惊世骇俗的作品：将一个带有车轮的自行车前叉倒置固定在一张圆凳上，取名为《自行车轮》。1917年，杜尚又将一个男厕所里用的瓷器小便池送交纽约独立艺术家协会举办的展览会。作为达达主义的代表人物，杜尚首创的所谓“现成品”艺术标志着现代艺术的根本性转折。沿着杜尚指引的方向，二战后西方艺术家创造了波普艺术、新现实主义、集成艺术和装置艺术等等。这些艺术都是“现成品”的陈列、重组或复制。由这些小规模的现成品艺术扩展开来，艺术家进一步推出了大地艺术和环境艺术。一个日常生活物品甚至是废品可以成为艺术，因为艺术家说它是艺术，它就成了艺术。

3. 行为活动本身：行为艺术、表演艺术、偶发艺术和过程艺术，这类艺术力求打破艺术与生活、艺术家与大众的界限，重视的是创作的过程、行为和体验，而不是创作的结果。行为本身等同于艺术品，不存在物化，没有物质质料的实体承载。

4. 观念活动本身：概念艺术有一个源自达达主义的观点，即一件艺术品从根本上说是艺术家的思想，而不是有形的实物——绘画或雕塑，有形的实物出自一种思想或者创作本身的过程、行为和体验，创作的过程、行为和体验也出自一种思想，因此思想本身就是艺术品。

第二节 艺术品的界定：艺术品是内在审美意象物化的生成物

本节的教學目的：艺术品是审美意向的物化形式，一件艺术品一定是艺术家内在审美意向生成的物化结果。没有审美意向的生成，就不会有艺术品的生成。通过对审美意向生成问题和艺术品生成问题内在关系的考察，让学生把握一件艺术品生成的内在基础，尤其要从意向构成关系上看西方现代艺术品和后现代艺术品的生成和创造。因此，艺术品是人造物也好，是现成物也好，是行为活动本身也好，都由于艺术品是审美意向的物化的生成物而成为艺术品的。具体讲授内容如下：

第十七学时的教学内容：

1. 艺术品是意象的物化形式：意象是艺术的本体，不管艺术创造的目的，艺术欣赏的对象，还是艺术品自身的同一性，都会归结到意象上。对于艺术来说，意象统摄着一切：统摄着作为动机的心理意绪；统摄着作为题材的经验世界；统摄着作为媒介的物质载体；统摄着艺术家和欣赏者的感兴。在一件艺术品中，不存在可以脱离意象而又小于意象的单位。意象是一个有组织的内在统一的、有意蕴的感性世界。意象产生于和存在于审美意向活动之中，是意向性活动的结果。意象是一个意向性的产物，意象的统一性以及作为这种统一性的内蕴，都依赖于意向性结构。艺术家把他创造的意象用物质材料加以传达，就产生了艺术品。艺术品是意象的物化。艺术家的创作本质上是意象的生成问题。艺术品作为创作对象本质上是意向对象。没有意象的生成，就不会有意象的物化，也就没有艺术品的生成。所有艺术品不论艺术形式和艺术风格存在多大差异，充其量只不过是意象生成的途径与意象构成关系的变化，而不能取消意象生成这一根本问题。使古今中外的所有艺术具有同一性的，能彼此沟通的，就是意象。

2. 审美意向活动与意向生成

第十八学时的教学内容：

3. 以“意向”为基础的艺术构成

4. 从意向构成关系看西方现代艺术品和后现代艺术品：普普艺术利用大量的现成物，都是日常生活的常用物，如破汽车、退色的照片、旧轮胎、旧发动机、澡盆、木桶、竹棍、海报、罐头盒等，通过拼贴、泼洒颜料、摆弄模型、奇怪的组合等手法，使作品鲜艳、醒目，既像广告又像实物陈列。它通过组织一定的日常生活环境，赋予日常物品以艺术品的特征，使现实直接进入艺术。每种物品在一定情况下都能变成艺术品。因为物品离开原先的使用情境进入新的组合和相互联系之中就失去原有意义而获得艺术特征。普普艺术直接让工业社会的日常物品进入艺术，当日用物直接进入艺术时，问题是如何将其物性转化为精神性？日用物和从自然捡拾的石头、树根陈列成作品有什么不同？

意识流创作将意识向外摄取感觉意象的方向转向面向意识自身的流动，本质上要求艺术更直接地面对自我。超现实主义将这一方向做了巨大的推进。超现实主义认为在现实世界之外，存在着一个更为真实的世界，也就是无意识或潜意识的世界。人在现实世界中受理性、法律、道德、宗教、习惯势力等的束缚，只有在梦境、幻境的世界，人才摆脱一切现实约束，显露人的真实。“超现实主义，名词。纯粹的精神的无意识活动。人们凭借它，用口头、书面或其他方式来表达思想的真实过程。在不受理性任何控制，又没有任何美学或道德的成见时，思想的自由活动。”超现实主义的艺术意象肯定艺术想象的无限自由，意象的意蕴对理性的绝对逃避。它制造大量的隐喻，却不存在谜底。其艺术意象既无客观的秩序，也无主观的秩序，混乱荒诞，超越了人通常的感受力。在任意构造意象的真实性上，意象还是一个不合理性而却极为真实的具像，表达着非理性的深层自我和自由无限的自我。

表现主义的意象世界是由离奇的情节、强烈的色彩、怪异的语言表现出变形的形象和赤裸裸的激情宣泄。意象不再有真实的实在形式，人物不再有客观实在的名称、血肉、五官，激情可以直接通过舞台上的叫喊、无调的音乐、色彩的泼洒和抒情独白赤裸裸得到宣泄。表现主义要求艺术家把

内心体验所激发的激情加以无限扩张，使它改变一切，使现实世界成为一种巨大的幻象，而艺术意象就是根据幻象而创造出来的一个崭新世界图景。因此，表现主义意象就是超越原有生活经验，舍弃生活经验细节而变形、抽象，通过构造出一超越经验世界的巨大幻象，在激情的幻象中深刻暴露存在与人生本质的一种意象。

现代派艺术在一定程度上丰富、扩大、深化了艺术的意象空间和意象构成方式，意象向艺术家自我的内在意识转移，将意识的无意识和潜意识在意象构成中的主导作用自觉的予以强调和突出，形成了现代派艺术的总体艺术意象的特征。

第三节 艺术意象的基本类型

本节的教學目的：艺术品中必定存在着某种特性，离开它，艺术品就不能作为艺术品而存在，有了它，任何作品至少不会一点价值也没有。艺术意象是艺术品的本体构成，没有艺术意象的生成，就没有艺术品的创造。从传统艺术品到现代艺术品和后现代艺术品，艺术意象可以归结为五大类型：兴象、喻象、抽象、现成物象、行为声像。通过对艺术意象的艺术特征的分析，使学生在最一般的意义上把握现代艺术和后现代艺术创造的多样的艺术形式：装置艺术品、大地艺术品、音响艺术品、行为艺术品等。具体讲授内容如下：

第十九学时的教学内容：

1. 兴象及其艺术特征：兴象及其艺术特征：兴象与中国诗歌“赋、比、兴”中的兴体相联系，其特点是天然。就意识的状态而言，艺术家处于某种忘我状态所达到的无我之境，没有明确的预在情绪，没有清楚的意念，没有搜求于象有为之营构活动，纯任自然，缘境而发。就意象而言，兴象把对象从自然的浑然一体的连续体中摄取出来，但还是一块自然，仍以自然的面目存在，所以兴象天然。“不用意而物无不亲”，艺术家的意向活动趋于无意识状态，表现为空明无我的直觉，自我消解于自然无为状态，天机自张，我心就是天地之心，要求意象平淡天真，而意象就是自然。

2. 喻象及其艺术特征：喻象以艺术家的心灵为本位，在喻象的营构中，意识仍是追逐着物象，但由于理性和情感的主导，物象已失去了独立自主的地位，成为艺术家寄托内心情意和思想哲理的象征。喻象的创造倚重于特别的艺术手法，通过这些艺术手法，是喻象脱离外部世界，成为某种对应于艺术家主观情意和思想的象征物。喻象有三类：比喻喻象，象征喻象，神话喻象。

3. 抽象及其艺术特征：抽象作为意象，是指这样一种性质的艺术，用人造的高度单纯的线、点、面、体和色等形式符号，按艺术家独特的个人方式组合成的形式整体。它同自然形象的对应不再是直接明了，对外部世界的指称性功能很弱微，它是非再现非概念的无物象的表达形式。它不构成象征，没有喻体，它就是它自身，是有意味的形式体。抽象的形式体含有六项原则：一，统一的原则；二，变化的原则；三，延续的原则；四，动势的原则；五，平衡的原则；六，韵律的原则。因此，抽象艺术没有复杂的意蕴，但并非没有意味，含有生命的情趣。

第二十学时的教学内容：

4. 现成物像及其艺术特征：“我们必须变得迷恋甚至迷狂于我们日常生活中的空间和对象，包括我们本身、衣服、居室，如果需要的话，甚至是42大街的宽广。由于无法满足于其他感觉的颜色的提示，我们将利用视觉、声音、运动、人、气味、触觉等特殊实体。新艺术的每一对象都是物质性的：颜料、椅子、食物、霓虹光、烟、水、旧鞋垫、狗、电影，以及被当代艺术家发现的其他事物。不仅这些大胆的创造者首先向我们展示了我们生活于其中的世界，而且他们彻底地显露了闻所未闻的偶发艺术和事件。它们出现于垃圾箱、警务公文包、饭店大厅、商品橱窗、大街、被感觉于梦中和可怕的突发事件中。是一种压碎的草莓味，一封朋友的来信，一张广告牌，门前的三个水龙头，一道抓伤的痕迹，一声叹息或没完没了的讲演，一道掠过的闪电，一顶投球手的帽子……一切都变成了材料。……如今的青年艺术家无须再说：我是一个画家，一个诗人，或一个舞蹈家。

他就是一个艺术家。全部生活都对他开放。他将发现普通的事，普通的意义。他将不再试图使它们变得特别。唯有真实的含义是被关注的。”奥登伯格还常常将一些极为普通的日用物品，如衣服夹子、瓶刷子、棒球棍、剪刀、消防水龙头等放大几百倍制作成公共雕塑，从而改变了这些物品形象的象征意义。他用钢和铜浇铸成高达 40 多英尺的衣夹雕塑作品。这件作品树立在街头的广场上，显得怪诞。司空见惯的物品以极不恰当的比例呈现出神奇的意义。物品尺寸大小的变化以及它与其他事物关系比例关系的改变常常会引起意义和内涵的变化。

5. 行为声象及其艺术特征：

第四节 艺术品的内在结构

本节的教學目的：通过对艺术品内在结构的客观分析，使学生了解一件艺术品从结构的组成上必定是一个言象意内在统一的结构。作为伟大的艺术品，除形式结构和意象结构外，必定存在一个深厚涵容的意味层，凝结着人性和宇宙的本质，构成艺术品的精神深度。具体讲授内容如下：

第二十一学时的教学内容：

1. 形式层：形式结构
2. 形象层：意象结构

第二十二学时的教学内容：

3. 意味层：意境结构
4. 言象意的内在统一结构

第五节 艺术品的基本存在方式

本节的教學目的：通过对艺术品存在方式的层面分析，使学生理解一件艺术品的存在必定凝聚于艺术品的物质质料、观念意义和生命本体的内在统一中。作为伟大的艺术品，除物质质料和观念意义的结合，必定具有一个深厚的生命本体存在。我们说一件艺术品就是一个伟大的生命体，艺术品的生命力量就存在于这个生命本体上。而后现代艺术品缺乏伟大性的原因，就在于生命本体层的缺失。具体讲授内容如下：

第二十三学时的教学内容：

1. 物质客体层
2. 观念意义层

第二十四学时的教学内容：

3. 生命本体层

讨论：现成物品是不是艺术品？行为活动本身是不是艺术品？（2 学时）

第二十五学时的教学内容：现成物品是不是艺术品？

案例：劳森伯格：“我真的有这样一种生活习惯，每天都绕着街区走一圈，如果还没有找到可以用来工作的足够的废品，我就再到另一个街区去转转，随便从哪边开始都行，就这样，我的作品必须至少要像窗外发生的任何事情那么有趣。”可以制作艺术作品的东西，可以在商业区随便找到：商品包装箱的硬纸板、一把破雨伞、一只污秽的标本、丢弃的旧轮胎、旧明信片 and 贺卡等。他的拼接组合绘画，就是将这些物品粘贴固定在画布上制作而成。他把运用现成材料进行创作看成是艺术家的职责。他的《夏莱》画作的材料来自于纽约城的垃圾，劳森伯格把他挖掘的垃圾筛选过滤后制作了这样的作品。画面中有旧报纸、旧照片、古典大师绘画的复制品、卡通连环画页、以及一把打开的色彩丰富的油布伞，然后再用各种油漆和颜料半明半暗地覆盖在这些图象上，从而将整个画面的基调统一在一起。他的《床》，就是将一张真正的床垫挂在墙上，并用各种油漆和颜料泼洒在上

面。他的《画迷》，艺术家选用了纽约街头的一些细节：一张政治标语、两张田径比赛项目的新闻照片、一张卡通连环画和一些没有明确出处的物件，并将它们与一张波提切利的《维纳斯的诞生》的小型复制品和从一本艺术杂志上撕下的一页合并在一起。这样古典大师的艺术品同现代大都市街头上的各种乱七八糟的张贴物等形象就融为一体。尽管画面显得混乱，但蕴涵了丰富的联想和暗示。他的《花体字母》是由一只山羊标本穿在一个轮胎中制作而成的。这只安哥拉山羊标本是劳森伯格在一家旧货商店买来的。这件作品在形式上古代的起首花体字母。艺术家是在艺术和生活的间隙之中进行创作，试图缩小这一空间，并使艺术和生活最终并成一体。艺术家深切的意识到各种原始的现成材料都可以不经加工而直接使用。艺术和生活 在 50 年代中期的美国被连接在一起。现成物品是不是艺术品？

第二十六学时的教学内容：行为活动本身是不是艺术品？

案例：1992 年在上海市的一个破车库中，空中横横竖竖万国旗般挂满了柴可夫斯基、贝多芬等古典音乐大师们名著的乐谱，地上摆放着各种泥制的小乐器，地中央架了一口大锅，在搭起的火灶上滚沸着浓浓的四川火锅汤料。香浓辛辣的火锅蒸气，夹着车库汽油、机油、柴油的混合气味，刺激着几十个该市名牌音乐学院“听众”的嗅觉器官；音质低劣的喇叭中循环播放着被剪贴得七零八落后拼接到一起的古典音乐，加杂“听众”的切切私语声，咕嘟咕嘟的火锅滚沸声、哗哗剥剥的木柴燃烧声刺激着“听众”们的听觉器官。只见当中一人，仪态神圣、目光虔诚将地上的乐器一件件砸碎，将空中的乐谱扯下撕成碎片，一并扔到锅中煮粥。待砸得兴起、撕得痛快，邀周围音乐学院的学生们一同加入，撕扯声、吵闹声、欢笑声、泥块入水撞锅声……响作一片。待所有的乐器、乐谱终成一大锅黄泥纸浆汤，“作品”演出完毕，“音乐会”到此结束。行为活动本身是不是艺术品？

思考题

1. 什么是艺术品？艺术品概念的历史演变是如何发生的？
2. 审美意向生成和艺术品的生成的关系是什么？
3. 审美意向的基本类型及艺术特征是什么？
4. 艺术品的内在结构是如何划分的？
5. 艺术品的基本存在方式是什么？

第四章 什么是艺术家

本章的教学目的：

艺术家创作了艺术品。那么，什么是艺术家？艺术家是一个什么样的人？是什么支撑着艺术家成为艺术家的？自有人类历史以来，什么样的人依靠着什么可以被称为艺术家？艺术家的本性和天职的获得基于一个什么样的本源？是什么决定了艺术家和非艺术家的区分和界定？艺术家靠什么获得自身存在的合法性？伟大的艺术家，杰出的诗人，优秀的导演，何以是“伟大”、“杰出”和“优秀”的基质？本章通过对艺术家的本体界定和社会角色的演变的讲授，使学生了解从传统艺术到后现代艺术，艺术家的观念发生了巨大深刻的改变，和艺术、艺术品的边界问题一样，艺术家的边界向大众扩展，尤其在后现代艺术和日常生活等同的趋向中，现成物和行为观念物成为艺术品，艺术家的本性和天职遭到巨大挑战，人人都可能是艺术家的观念得到流行，艺术家就不再是社会精英而成为大众和平民的一分子。通过对艺术家的基本条件和精神状况的深入分析，让学生理解不论艺术实践和艺术活动如何和日常生活和大众娱乐的需要相等同，艺术家的边界怎样扩展，艺术家作为艺术家，必定具有艺术家的本体条件和精神意识深度。艺术存在，艺术家就存在。艺术家存在，艺术就存在。所以，什么是艺术家，是艺术哲学要回答的基本问题。

第一节 艺术家的本体界定和社会角色的演变

本节的教学目的：通过对艺术家概念的历史演变的进程讲授，使学生把握不同艺术时期的艺术家性质的变化，了解如何看待艺术，就会如何看待艺术家。通过对艺术家的本体分析，让学生把握艺术家的本性和天责。具体讲授内容如下：

第二十七学时的教学内容：

1. 艺术家作为工匠和科学家：在古希腊，艺术家泛之诗人、手艺人或匠人。他们地位卑微，被柏拉图列为第六等人。12世纪艺术工匠有了自己的行会，艺术行会设立制度，对会员工资、工作时间、使用的工具和技巧等都有严格规定。19世纪末艺术行会开始消失。在这漫长的时间里，艺术家都是扮演工匠的角色。由于地位低下，艺人们留下杰出的作品，常常却没有留下自己的名字。中国古代的“士农工商”的等级制度把工匠的艺术家的地位排列再从事耕种的农人之后。

艺术家的才能很大程度上体现为对客观实在物象知识的全面掌握与被模仿工具手段的熟练运用上，只有具备渊博的知识与高超的技艺才能实现对客观实在物象的逼真再现与忠实模仿，艺术家这一方面的能力十分重要，因为它直接决定着模仿的成败。艺术家一定意义上就是科学家，艺术一定意义上就是依靠科学来实现的。艺术要求成为一门严格意义上的科学并取得与科学相同的性质与地位，这是文艺复兴时代的艺术家们心怀的殷切希望与追求的最高理想。艺术家终其一生都是一个观察家与实验家，他要经历无数次的观察与反复的实验，要运用渊博的知识与高超的技术，才可以完成一件优秀写实的艺术品，这是所有以模仿论为艺术本性的艺术家必须经历的。

2. 艺术家作为英雄及神圣人物：中世纪末和文艺复兴初期，艺术家逐渐和工匠分离，贵族和皇族聘请艺术家单独创作，有才华的艺术家被认为是天才，在艺术上独领风骚，在科学技术上又重大发明创造，被称为文艺巨人。文艺巨人使艺术家由工匠一跃成为英雄。艺术家的创造是自由的，他在艺术范围内拥有至高无上的权威。同时，艺术家随时准备为艺术殉道。艺术家又被看作是一种神圣人物。

第二十八学时的教学内容：

3. 艺术家作为革命者及文化先知：20世纪初期，前卫艺术或者先锋艺术不仅在艺术形式和艺术创造上，标新立异，而且对工业社会机械化僵死的管理制度给予批判。从对僵化的资本主义制度

进行无情的批判来看，艺术家成为社会革命的力量，成为社会革命者。从展示文化发展和艺术发展的可能性来看，艺术家成为文化先知。

4. 艺术家作为巫师和教师：在后现代社会里，艺术家要同政治、经济、文化传播、科学技术等领域打交道，艺术家既没有匠人的卑微，也没有英雄的崇高，而艺术家是一名巫师。巫师的功能乃在结成社会和谐，联合社会生活的不同层面，并通过仪式建立社会与大自然的关系。艺术家作为巫师，在其艺术乃源于生命神灵的源头，通过个人的自我变化，不但发展了新的艺术形式，还发展了新的生活方式。艺术家通过他们对自然、生命的善感，帮助大众调整社会与自然的关系，重新认识生命的意义，维护社会生活的和谐。

第二十九学时的教学内容：

5. 艺术家作为体道者和传道者：艺术家作为体“道”者：在中国古代社会到20世纪90年代，艺术家始终被主流意识形态定位于体道的意义上。在儒道释文化里艺术家是道的体现者，无论什么艺术形式都是对道的揭示，艺术的本体源于道。在马克思主义文化里，艺术家是个唯物论者，是党员之一分子，代表着社会历史规律的发展道路，能够透过现实假象，反映社会生活的本质真实。由于艺术家作为体道者，艺术家最崇高的使命和职责就在于通过作品而教育芸芸众生，是人民的精神导师和人类灵魂工程师。艺术家是道的代言人，尊道者见道者得道者就是一个思想觉悟和认识得到升华的人。

6. 人人都可能是艺术家：在网络和传媒发达的社会，当互联网和报纸、电视成为艺术生产和艺术传播和艺术消费、娱乐的主要载体和媒介，艺术家本质上是个创作者，创作者的作品只要得到消费，具有自己的消费群，作品就是艺术，创作者就是艺术家。决定艺术家成为艺术家的主要的是作品的市场消费状况，作品消费的程度则于作品是否好看，好看就是娱乐。娱乐性成为作品成为艺术品的内在力量。娱乐性维持着作品的消费量。消费量带来市场利润。创作者借着互联网和传媒直接进入艺术市场，艺术市场决定了创作者成为艺术家。在网络和媒介成为艺术存在的载体和媒介，人人都可能成为艺术家，艺术家是由艺术的市场决定的。

第三十学时的教学目的

7. 艺术家的本体界定

第二节 成为艺术家的基本条件

本节的教學目的：通过对艺术家的基本条件的分析，使学生了解艺术家作为艺术家是以艺术的才能、强大的生命感受力量和艺术的良知为基础的。具体讲授内容如下：

1. 艺术家的想象：想象力标志着艺术家所具有创造性的心理功能，来自艺术家的天生禀赋和后天的训练。想象力有再现的和创造的两种，但想象的特征在创造。想象力既把握事物的生命形象，又创造新的艺术形象，是艺术形象创造的直接动力。想象和想象力是艺术家成为艺术家的首要条件。

2. 艺术家的直觉：直觉不同于人的感性和理性认识能力，是除去感性和理性认识之外的纯粹的无意识心理功能，具有当下瞬间洞识、顿悟、领会、明觉事物的本质和生命意义。直觉力是感性和理性无法解释的，具有神秘的力量，是艺术家生命纯然而即发的，带有灵感的意味。在艺术形象的创造中，直觉和形象圆融无二，直觉是形象直觉，形象是直觉形象。正是直觉的无意识心理状态，决定了直觉还具有巨大的生命感发和体验功能，与事物的生命胶着。艺术家的直觉标志着艺术家和事物的关系既是纯粹自然感应的又是深入融会的。

3. 艺术家的天才：天才包括艺术家的天资和才能，是先天而生有的，具有超验性，是后天训练无法完善的。艺术家的天才始终决定着艺术家创作的方向和内容甚至艺术境界。天才本质上关涉艺术家才情的自然流露和自由创造。注意《判断力批判》关于天才和艺术关系的思想资源。“天才是和模仿的精神完全对立着，天才的创作可以超越自然、超越模仿。“天才就是那天赋的能力，它

给艺术制定法规。既然天赋的才能作为艺术家天生的创造机能，它本身是属于自然的，那么，人们可以这样说：天才是天生的自然禀赋，通过它自然给艺术制定法规。”

4. 艺术家的性情：性情包括艺术家的个性、心性、情感、人格心理特征，性情之不同，内在的决定了艺术家的精神趣味和生命状态的不同。艺术家的性情在艺术创造中起着巨大的影响力，内在的左右着作品的内在气质和风格。李白被称为“诗仙”，是因为他的生命十分的豪放旷达，甚至于要超脱出人间去飞翔，他的境界之高正高在他这个超人生的人生上，他给予我们一种纯粹燃烧的自我，纯粹完成的自我。“仙”是不属于人世的，他在孤独与自负中自我完成，他的诗包孕着一种长江大河、一泻千里的才情豪气，我们在阅读李白时满足了自我的解放。杜甫被称为“诗圣”，是因为他的情操几乎都表现在忧国忧民中，表现在对人对世苦难的巨大悲悯与关怀，“圣”当然是在人世中完成的。我们阅读杜甫时，获得更深的对人世的悲悯情怀，“人饥己饥，人溺己溺”的拳拳忧心，使他的诗包孕着一种深沉的悲情和担当的愤懑。注意中国古代艺术家人格和艺术格调之关系的思想资源

5. 艺术家的良知：良知包括艺术家的良心和道德意识。

第三节 艺术家的精神状况

本节的教學目的：通过对艺术家精神状况的分析，使学生把握作为艺术家，必定存在一个深厚的精神意识，正是这个深厚的精神意识，使艺术家和大众区别开来，也正是这个深厚的精神意识，构成了艺术品的精神深度，使艺术品和日常用品区别开来。具体讲授内容如下：

1. 艺术家的本能冲动：“我的画不是来自画架。在作画时我几乎从不平展画布。我更喜欢把没有绷紧的画布挂在粗糙的墙上，或放在地板上。我需要粗糙的表面所产生 摩擦力。在地板上我觉得更自然些。我觉得更接近，更能成为绘画的一部分，因为这种方法使我可以绕着走，从四周工作，直接进入绘画之中……我进而放弃画家们通常用的工具，像架、调色板、画笔等等。我更喜欢用短棒、修平刀、小刀以及滴滴的颜料或搅和着沙子的厚重涂料、碎玻璃和其他绘画无关的东西。……一旦我进入绘画，我意识不到我在画什么。只有在完成以后，我才明白我做了什么。我不担心产生变化、毁坏形象等等。因为绘画有其自身的生命。我试图让它自然呈现。只有当我和绘画分离时，结果才会很混乱。相反，一切都会变得很协调，轻松地涂抹、刮掉，绘画就这样的自然的诞生了。”（波洛克）

2. 艺术家的命运意识：“昨天我又画了一幅从窗口望出去的小幅风景画，人们正在犁着留着黄色麦茬的一片地……《收割的人》这幅习作全是黄色，颜料堆得很厚，但是主要的东西画得很好，很简练。这是一个画得轮廓模糊的人物，他好象一个为要在大热天把他的工作做完而拼命干活的魔鬼。我在这个收割的人身上，看到了一个死神的形象，他在收割的也许是人类。因此，这是与以前所画的播种的人相反的题材。但是在这个死神身上，却没有一点悲哀味道，他在明朗的日光下干活，太阳以一种纯金的光普照万物。”（凡高）

3. 艺术家的道德意识：“……我由于虚荣、贪心与骄傲，开始写作。

……我常常故意漠不关心，甚至玩世不恭，来代替我的生命向善的努力，而我竟在这方面成功，又受到了赞美……

……我在 27 岁那年回到彼得堡，认识很多作家，他们也把我当作家，赞扬我……

……那些作家对于人生的看法是：人生是向上进展的，在这进展中，思想学术占重要的地位，而在思想学术中，艺术家、诗人是最重要的，他们的责任是教导人民……

如果有人问我：你知道什么？你教导人民什么？我却回答：这不必知道，艺术家和诗人是在不知不觉中教导人民。我既然被认为是一个可佩的艺术家，自然也采取了这种立场……

我，一个艺术家，自己毫无所知，却在写作，并以此教导人民，我由此得到钱财，有好的饮食、

居住、女人和社交……

后来，我开始怀疑这些作家的信条，开始注意观察这些‘教导人民的人’自己的行为，结果，使我相信：他们大多数是没有道德的，性格卑鄙的，比我以前放荡的军中生活中的人还要卑鄙，但他们自信又自大……

……我和他们来往，学了恶习，非常骄傲、狂妄、自大，我的使命是教导人民，却不知道要教导他们什么……

……那时，我们只顾发言、辱骂、写作、出版——用来教导别人，却没有注意自己一无所知。对于最简单的人生问题，什么是善？什么是恶？我们也无法回答。但是我们争相发言，不听别人的，有时相互捧场，有时相互仇视，好象在疯人院中……

……成千上万的工人，日夜不停地排印字数浩繁惊人的著作，传布到全国，但是，我们还是觉得时间不够快，埋怨别人没有给我们充分的注意……”（托尔斯泰《忏悔录》）

4. 艺术家的高峰体验：“我每次登台表演的时候，都觉得我身上每一个神经，都和乐器以及伟大的旦拉希连贯为一气。我配着这个乐器队跳舞，实在是形容不出的快乐。旦拉希把指挥棒举起，我望着他，他划着第一下的时候，各乐器协和的音调，便在我心中直涌起来。他们那种勃勃的颤动，淹没了我全身，集中于我全身，……我跳舞时的一切动作，好象汹涌的波涛，大风中张着的风帆，把我向前后上推进；我觉得我内心有一种伟大的力量，听着音乐，然后布满于全身各部，想发泄出来。有时这种力量非常强大，震撼得差不多令我整个的心要爆裂了，而我以为我在尘世的末日到了。另有时我又是静默的神态，忧愤满心，伸着手求上天的帮助，而得不着上天的反应。我又常常想把我称为舞蹈实在是错了——我乃是表现乐器队那种情绪的一个中心。从我心灵中射出许多光芒，与乐器队相连。……在我的旦拉希之间有一种特别的同感，他的每一动作，我都感到一种应和。他的姿势愈扩大，我的活力也增加，在舞姿上蓬勃而充溢出来——每一句音乐变成他的动作，我的整个的身体也颤动与他应和。有时我从台上望下去，看见旦拉希的肩头俯在乐谱上，我便觉得我好象雅典神产生一样，从希腊宙斯王的头顶上生出来的。”（邓肯）

5. 艺术家的自省意识：“生命是短促的，而你感到有足够的勇气面对每一件事情的年龄，则是更加短促的了。……我有一种成功的恐惧。我不得不对自己说，我所作的画也许不会有任何一点价值，这是一种非常悲惨的前途。如果我所花掉的力气值得的话，我要说，我永远不会让金钱来搞乱我的头脑。人们在年轻的时候，能够相信努力工作可以谋生，现在这个可能愈来愈变得不可靠了。由于颜料费钱，我常常取消画油画的计划。这是非常可惜的，因为我们今天有力气工作，但是不知道明天是不是还保持着这种力气。”（凡高）

6. 艺术家的终极意识：“在这惊骇之外，如果我们再补充上个体化原理崩溃之时从人的最内在基础即天性中升起的充满幸福的狂喜，我们就瞥见了酒神的本质，把它比拟为醉乃是最贴切的。或者由于所有原始人群和民族的颂诗里都说到的那种麻醉饮料的威力，或者在春日熠熠临照万物欣欣向荣的季节，酒神的激情就苏醒了，随着这激情的高涨，主观逐渐化入浑然忘我之境。在酒神的魔力之下，不但人与人重新团结了，而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日。大地自动的奉献它的贡品，危崖荒漠中的猛兽也驯良地前来。酒神的车辇满载着百卉花环，虎豹驾驭着它驱行。一个人若把贝多芬的《欢乐颂》化作一幅图画，并且让想象力继续凝想数百万人战栗着倒在灰尘里的情景，他就差不多能体会到酒神状态了。此刻，奴隶也是自由人。此刻，贫困、专横或“无耻的时尚”在人与人之间树立的僵硬敌对的藩篱土崩瓦解了。此刻，在世界大同的福音中，每个人感到自己同邻人团结、和解、款洽，甚至融为一体了。摩耶的面纱好象已被撕裂，只剩下碎片在神秘的太一之前瑟缩飘零。人轻歌曼舞，俨然是一更高共同体的成员，他陶然忘步忘言，飘飘然乘风飞颺。他的神态表明他着了魔。就像此刻野兽开口说话、大地流出牛奶和蜂蜜一样，超自然的奇迹也在人身上出现：此刻他觉得自己就是神，他如此欣喜若狂、居高临下地变幻，正如他梦见的众神的变幻一样。人不再是艺术家，而成了艺术品：整个大自然的艺术能力，

以太一的极乐满足为鹄（hu）的，在这里透过醉的战栗显示出来，人，这最贵重的黏（nian）土，最珍贵的大理石，在这里被控制和雕琢，而应和着酒神的宇宙艺术家的斧凿声，响起厄琉息斯秘仪的呼喊：“苍生啊，你们颓然倒下了吗？宇宙啊，你预感到那创造者了吗？”（尼采《悲剧的诞生》11-12）

讨论：相信艺术还是相信艺术家？艺术家何以沦落而背离艺术？（2学时）

第三十五学时的教学内容：相信艺术还是相信艺术家？艺术之为艺术的基础、根据如何给出的并由谁给出的？艺术在一个什么样的本源上获得自己存在的权利？这权利又由谁来维护和执行的？是谁靠着什么样的理由区分了艺术与非艺术的界限？艺术家捍卫艺术的本质和精神，艺术规范艺术家的本质和精神。但是，艺术家的本性和天职遭到艺术之外其他外在力量的巨大挑战。

以托尔斯泰关于艺术家的讨论为范例：“……我由于虚荣、贪心与骄傲，开始写作。

……我常常故意漠不关心，甚至玩世不恭，来代替我的生命向善的努力，而我竟在这方面成功，又受到了赞美……

……我在27岁那年回到彼得堡，认识很多作家，他们也把我当作家，赞扬我……

……那些作家对于人生的看法是：人生是向上进展的，在这进展中，思想学术占重要的地位，而在思想学术中，艺术家、诗人是最重要的，他们的责任是教导人民……

如果有人问我：你知道什么？你教导人民什么？我却回答：这不必知道，艺术家和诗人是在不知不觉中教导人民。我既然被认为是一个可佩的艺术家，自然也采取了这种立场……

我，一个艺术家，自己毫无所知，却在写作，并以此教导人民，我由此得到钱财，有好的饮食、居住、女人和社交……

后来，我开始怀疑这些作家的信条，开始注意观察这些‘教导人民的人’自己的行为，结果，使我相信：他们大多数是没有道德的，性格卑鄙的，比我以前放荡的军中生活中的人还要卑鄙，但他们自信又自大……

……我和他们来往，学了恶习，非常骄傲、狂妄、自大，我的使命是教导人民，却不知道要教导他们什么……

……那时，我们只顾发言、辱骂、写作、出版——用来教导别人，却没有注意自己一无所知。对于最简单的人生问题，什么是善？什么是恶？我们也无法回答。但是我们争相发言，不听别人的，有时相互捧场，有时相互仇视，好象在疯人院中……

……成千上万的工人，日夜不停地排印字数浩繁惊人的著作，传布到全国，但是，我们还是觉得时间不够快，埋怨别人没有给我们充分的注意……”（托尔斯泰《忏悔录》）“我，托尔斯泰，是值得人们这样爱戴吗？我的艺术是带给了人民幸福的期许和善的指引的吗？我应该从我的艺术得到一般辛苦工作的人都得不到的名誉和金钱的报酬吗？”（托尔斯泰《艺术论》）

第三十六学时的教学内容：艺术家何以沦落到背离艺术？

以毛泽东的艺术观念为例，艺术家某种意义上沦落为政治活动家和政策宣讲家，艺术家精神意识全面政治意识形态化，艺术家和政治生活的边界消失，艺术家的艺术本性丧失。《在延安文艺座谈会上的讲话》主张政治一元论，把文学界定为政治的附属品，要求文学附属政治，为政治服务，要求文学成为政治的工具和另一种形式的军队。政治思想理念压倒艺术感觉。政治讨伐压倒艺术批评。从三四十年代到七十年代，大约五十年间的文学，实际上是一种强制性的权力的产物。这种文学及其理论离开文学的本身，全部论述都指向一个目标：文学如何去适应外在的政治权威和政治意识形态。无论它是从文学与现实生活的关系还是从文学与世界观的关系，还是内容与形式的关系都在指向这一目标。把政治视为文学的最后实在，而其他的文学本源和基本要素，如生命冲动、想象力等都不重要而要服务于政治本体。这套理论，恰恰给文学艺术以致命的打击。它甚至使作家完全忘记文学存在的根据，甚至使作家自己一生的劳作都与文学无关。作品及其形象只是革命的阶级的苍白符号，全部染上党派色彩和意识形态色彩，鼓吹残杀，呼唤斗争，崇拜仇恨，宣扬清算，而缺

乏形而上的叩问命运的大精神层面。为工农兵，写工农兵，工农兵是文艺的对象，为工农兵服务，向工农兵学习，改造思想感情，便成了艺术家的当务之急和必经之途。“最干净的还是工人农民，尽管他们手是黑的，脚上有牛屎，还是比资产阶级和小资产阶级知识分子都干净……我们知识分子出身的文艺工作者，要使自己的作品为群众所欢迎，就得把自己的思想感情来一个变化，来一番改造。没有这个变化，没有这个改造，什么事情都是做不好的，都是格格不入的。”在强大的思想改造面前，艺术家完全消失了自己，他们只有两件事情可干：一是颂歌，二是忏悔。歌颂人民，歌颂祖国，歌颂革命，歌颂党。一切细腻的、痛苦的、复杂的、纤弱的思想感情都完全消失在对集体的功业或道德的高大的歌颂中去了，这里是以群众气势、以集体力量、以道德光芒主宰的另一个世界。

思考题

1. 什么是艺术家？艺术家概念的历史演变的进程如何？
2. 艺术家与社会生活的关系如何？

教学环节

《艺术哲学》的课堂教学力求做到“条理清楚、重点突出”。非重点的内容，以思考题的形式让学生自学完成。教学方式结合课程的特点，运用讲授和自学相结合的教学方法，使学生在课下对不同的艺术作品有所领悟，对不同的艺术理论有所了解，增强学生的艺术体验能力和领悟能力，教师和学生共同完成教学任务。在讲授完重点章节后，要组织学生进行课堂讨论，通过理论联系实际的讨论，深化教学内容，并且了解学生掌握和理解的情况，以便进一步引导写生对讲授内容的消化和吸收。为了使学生较好地理解和吸收教学内容，应增加电化课外教学内容，通过幻灯、录象和影视等环节，增强学生对艺术作品的体验和领悟，从而提高学生的艺术修养和审美能力。在重点章节讲授完之后，为了增强学生对内容的进一步理解和深化，应让学生写出千字左右的文章，教师及时批改作业，发现学生的问题，利用晚自习进行教学辅导。

教材及参考书

1. 使用教材：《艺术哲学》王旭晓、张法编，中国人民大学出版社，1999年
2. 参考书目：《艺术哲学》（法）丹纳编，傅雷译，人民文学出版社，1963年
《现代艺术哲学》（英）赫伯特·里德编，朱伯雄译，百花文艺出版社，1999年
《现代艺术哲学》（美）H·G·布洛克编，滕守尧译，四川人民出版社，1999年

《管理哲学》教学大纲

辛 锋 编写

目 录

前 言	542
一、本课程性质、编写目的、课程简介	542
二、本课程的教学目的和基本要求	542
三、本课程的主要内容及学时分配	542
四、教材、复习与思考题、拓展阅读书目	542
导论 关于管理与管理哲学	544
一、开展管理哲学研究之必要性	544
二、管理和哲学范畴	544
三、管理哲学的发展状况	544
复习与思考题	545
拓展阅读书目	545
第一章 社会分工与管理	546
一、分工是社会发展的逻辑起点	546
二、分工、社会分层与后果	546
复习与思考题	547
拓展阅读书目	547
第二章 管理思想的历史演进	549
复习与思考题	549
拓展阅读书目	549
第三章 管理主体	550
一、管理主体观的向度	550
二、管理主体解晰	550
三、管理之人际关系法则	551
四、管理价值预设	551
复习与思考题	552
拓展阅读书目	552
第四章 管理文化	553
一、文化之于管理及社会发展的影响	553
二、管理文化的结构	553
三、组织文化的维度	553
四、核心价值观	553
五、中国的组织文化与传统心态	554
六、管理文化的冲突与跨文化管理	554
复习与思考题	555
拓展阅读书目	555
第五章 管理制序	556
一、管理制序的构成方面	556
二、管理制序的一些重要范畴	556
三、管理制序是如何可能的	557
四、管理制序维系的基本方略：“德治”与“法治”	557

	复习与思考题.....	558
	拓展阅读书目.....	558
第六章	管理权力与权威.....	559
	一、权威的类型.....	559
	二、权威知识的两种范式.....	560
	三、权威的本质.....	560
	四、知识与权威.....	560
	五、权威治理.....	561
	复习与思考题.....	561
	拓展阅读书目.....	561
第七章	管理决策.....	562
	一、决策范畴.....	562
	二、决策能力的人性假设及其典型的决策理论模型.....	562
	三、决策的原则和方法——传统与现代的比较.....	563
	四、方案择优的尺度和影响因素.....	563
	复习与思考题.....	563
	拓展阅读书目.....	563
第八章	人才思想和用人方法论.....	565
	一、人才的素质体系.....	565
	二、组织成员类型与用人标准的调适.....	566
	三、人性假设与用人心理.....	566
	四、人的需要与激励艺术.....	567
	复习与思考题.....	567
	拓展阅读书目.....	567

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业本科生的专业选修课之一。

编写目的：便于学生简明了解本课程的教学内容，所应掌握的基本原理和知识点，以及学习本课程内容所要掌握的基本问题和阅读书目。

课程简介：管理哲学是哲学的重要分支学科，它与管理科学和管理实践密切联系，是关于管理科学和管理实践方法论的学问。

本课程重点讲解管理活动中普遍存在的分工理论、体制理论、权威理论、决策理论、人的主体性与人性假说、人的素质与组织伦理，以及管理活动与社会进步的关系等问题。

通过本课程的学习，既有利于学生深刻理解管理科学和管理实践演变的逻辑，同时，又有利于学生研究和探讨具体哲学问题提供指导，开拓理论视野。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：管理是历代哲学家们喜欢探究的重要话题，是哲学研究具有现实意义的领域。历史上的思想大师们都在哲学层面上对所处时代的管理提出过真知灼见。

管理哲学教学的目的在于：通过对管理哲学基本范畴、基本原理的学习，拓展其哲学理论视野，培养学生从哲学层面上关注和研究社会生活的思维能力和理论联系实际的能力。

基本要求：在教师进行课堂系统讲授的基础上，对学生学好本课程提出以下要求：

其一，对管理哲学基本范畴、基本原理有一个比较系统的了解和把握；

其二，管理哲学属于具有较强应用性的哲学学科，要注意理论联系实际，提高对现实管理问题的哲学思考能力。

其三，通过管理哲学课程的学习，学生能够研读哲学、政治学、社会学等经典中的管理哲学思想，能够写作管理哲学的小论文。

其四，管理哲学是一个有待于进一步系统研究和提高的新兴学科，通过本课程的学习，为部分有志于管理哲学研究的学生做好理论准备。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

导 论 关于管理与管理哲学（2 课时）

1. 社会分工与管理（4 课时）
2. 管理思想的历史演进（6 课时）
3. 管理主体（4 课时）
4. 管理文化（4 课时）
5. 管理制序（4 课时）
6. 管理权力与权威（4 课时）
7. 管理决策（4 课时）
8. 人才思想与用人方法论（4 课时）

四、教材、复习与思考题、拓展阅读书目

教材：毛卫平、韩庆祥主编《管理哲学》，中央党校出版社 2003 年版。或：杨伍栓编著《管

理哲学新论》，北京大学出版社 2003 年版。

复习与思考题、拓展阅读书目请见各章末尾处。

导论 关于管理与管理哲学

导论教学目的和要求：主要讲解管理哲学与哲学研究传统的关系、管理哲学的含义，管理哲学与管理科学的关系等。通过导论的学习，使学生对管理、管理哲学的含义，学习和开展管理哲学研究的必要性和作用有所理解。

学时分配：4 课时

一、开展管理哲学研究之必要性

1. 关注管理问题是哲学的传统和使命

管理既有微观的、技术性的活动，更有宏观的、普遍性的活动；管理是人类基本的社会活动。关注和研究管理是由来已久的哲学研究传统，管理是哲学研究的重要阵地。古代和近代的思想大师们都在哲学层面上对所处时代的管理提出真知灼见。只可惜，在我们国家，由于学科分工和理论研究走势，管理哲学研究有些衰微。随着社会的发展，管理重要性的日益显现，越来越多的学者投身到这一领域的研究，并取得一定的学术成果。

2. 管理哲学高于管理科学

如果说管理科学解决的是集体行动技术性的、具体规范层面问题的话，管理哲学则关注和回答的是行动理念、方法论层面的问题。管理哲学塑造的是具有“时代精神”管理思想精华，发挥着对管理科学和管理实践的普遍指导意义。

二、管理和管理哲学范畴

1. 关于管理范畴

在管理学界，早期传统的观点认为，“管理就是企业管理”。随着社会的发展，人们对管理科学的普遍性和作用的认识日益深化。管理科学研究的领域越来越细致，管理科学体系越来越丰满，理论内容越来越丰富。

在今天，管理已经成为社会生活各领域的共同话题。因为管理是一种普遍性的社会活动，它存在于一切社会生活领域之中，是人类重要的生活方式之一。管理思想和理论不仅存在于管理学之中，其他学科中也有丰富的管理思想，如哲学、政治学、经济学、法学、军事学、宗教学等。

从哲学的视角看，所谓管理就是有组织的、能动性的社会活动，即通过利用一定的社会资源作为成本，实现一定的社会效用，满足一定社会需要的价值诉求活动、主体性创造活动。

2. 关于管理哲学范畴

管理哲学探究的是一种集体行动的基本逻辑——一种集体行动的世界观和方法论。我们可以把管理哲学定义为：基于管理科学和实践基础上，透过纷繁的管理学诸理论和实践活动，从哲学的层面上对管理的理论和实践中的基本问题做出合理诠释。

从管理哲学与管理科学的关系看：管理哲学蕴涵在管理科学之中，前者作为后者的一个重要组成部分而存在着；同时，管理哲学又有别于具体的管理科学，我们可以把两者的区别视为方法论体系与具体行动规则体系的关系。

三、管理哲学的发展状况

1. 管理哲学研究的可行性

一是基于管理理论和实践发展到了相当高的水平。管理哲学是管理理论和实践发展、进步到相当高程度上的思想结晶，离开了管理理论和实践，管理哲学就是无本之木。

二是理论工作者的哲学思考和追问能力。管理哲学是一门跨学科的学问，它不仅仅隶属于哲学

工作者，并且，由于专业知识背景的限制，常常影响了哲学工作者对管理哲学进行深度的思考。

2. 我国管理科学和管理哲学研究的状况

我们国家的管理哲学研究始于 20 世纪 80 年代初。首先是哲学界的部分学者关注和研究管理理论并对管理哲学的一些基本问题做出了有益的探讨。另外，管理学、经济学、社会学及从事软件学研究等学者从自己的视角对管理哲学的基本问题做出一定的阐释。

我国当前管理哲学研究存在的问题主要表现为：研究的基本问题比较零散，缺乏系统性；某些研究和成果缺乏哲学层面的概括性；大部分研究者适应管理哲学研究之需要的知识准备不足，在通达哲学和管理学学科之间的素养能力方面有所欠缺；管理哲学研究存在着政治化取向过浓、话语陈旧和体系呆板缺憾，有碍于管理哲学的专业化发展。

3. 开展管理哲学研究的价值

关注重大而普遍的社会问题，发挥哲学经世致用之功效，发挥哲学方法论的作用。开展管理哲学研究、创新管理哲学理论是哲学适应面向现实、与时俱进的需要。

复习与思考题

1. 管理的含义及其社会作用
2. 如何把握管理哲学的研究对象
3. 开展管理哲学研究的必要性
4. 试析管理哲学研究落后于社会进步和需要的原因

拓展阅读书目

1. [美]小艾尔弗雷德·钱德勒著：《看得见得手》，商务印书馆 1987 年版。
2. [日]堺屋太一著：《知识价值革命》，东方出版社 1986 年版。
3. 李瑞环著《学哲学 用哲学》，中国人民大学 2005 年版。

第一章 社会分工与管理

本章教学目的和要求：本章主要讲解分工本质、分工的样式和分工对社会发展、对管理的影响和作用。通过本章的学习，使学生对分工的历史、分工的有关理论和分工对管理的作用有所理解。

学时分配：4 课时

一、分工是社会发展的逻辑起点

1. 分工与社会发展

分工是人类社会特有的、自觉的活动和产物。所以，分工也就是社会分工。分工及其程度是社会文明、进步和发展的重要动力和尺度之一。

中西方思想家们都有关于分工的重要思想。

在西方，古代思想家柏拉图在《理想国》、近代思想家亚当·斯密在《国民财富的性质和原因的研究》（简称《国富论》）、法国著名思想家埃米尔·涂尔干都对分工问题做过系统研究，提出了非常有价值的思想主张。

在中国古代，如《孙子兵法》中“将授命于君”、“君命有所不受”的主张，《孟子》中“劳心者治人，劳力者治于人”的主张，司马光在《资治通鉴》开篇中关于“礼”、“分”、“名”的说明，都是可贵的关于分工的思想主张。

马克思指出：“凡是有许多人进行协作的劳动，过程的联系和统一都必然要表现在一个指挥的意志上，表现在各种与局部劳动无关而与工场全部活动有关的职能上。就象一个乐队要有一个指挥一样。”马克思所说的“指挥的意志”就是管理活动或者领导活动，这是分工的表现。

2. 管理及其程度受制于分工的程度

古代社会具有典型样式的分工主要发生在政治领域内部——行政管理以及附属于行政管理的经济管理——由此决定了管理作为特殊的政治活动，视为政治家自己的活动，视为实现政治目的的手段，由此看，古代社会的这种分工是有名无实的，这也是古代社会的管理活动具有专制统治的特性。

近代工业社会以来，推动了管理活动中的分工和分权及其制度化，推动了政治领域与经济领域、宏观领域与微观领域的分工。法国“重农学派”是这种分工思想的重要启蒙者，亚当·斯密和孟德斯鸠都是这一方面的重要思想大师。

现代公共行政学的创始人伍德罗·威尔逊对“政治—行政二分”的思想进行了系统阐释，确立了公共领域中的政治（决策）与执行（行政）也即我们今天所讲的领导与管理的分工典范。

工业社会与农业社会的重要区别在于生产活动的分工协作程度不同。现代大工业的显著特征在于它有复杂的分工协作。

二、分工、社会分层与后果

分工是社会必需的，它体现着社会的文明程度，是实现社会发展的重要手段和方式。分工既产生积极的社会后果又产生消极的影响。

1. 分工的标准和样式

一是按照人们活动的对象领域的不同进行分工。

古代社会的三大分工以及现代社会人们生产和活动领域的不同所呈现出来的分工。马克思称之为“旧式分工”，因为它在古代社会就已经清晰可辨了。这类分工我们可以称之为“横向分工”。

二是按人们活动的不同过程产生的分工。

人们的一切活动都有一个流程，呈现出前后相继的不同阶段，在其不同阶段上，具有不同的职

能和行动方式。可以称它为“现代分工”，因为它在现代社会才日臻完善和发展成熟的。这类分工我们可以称之为“纵向分工”。

分工是有组织的社会活动。法国管理学家亨利·法约尔将组织分为物质组织和社会组织，两者在纵向分工中所遵循的行动规则是有所不同的。

物质组织的活动有一个客观流程，受刚性的技术规范支配，如生产作业中的分工。由此呈现出来的分工，我们可以称之为“技术性纵向分工”或“客体性纵向分工”。人们在其中的活动受到客体活动规则的制约，此时，人是作为物质组织分工的因素而受到客观规则的支配。

同时，人们的集体行动还有一个自我组织的问题。作为社会组织的活动也有一定流程，遵循一定的集体行动规则。在接受客体对象客观规则制约的同时，特别是在从事社会性活动时，其分工规则显然受活动主体的影响，具有选择性。由此形成的分工我们称之为“社会性纵向分工”或“主体性纵向分工”。

如领导体制体现出来的分工秩序，在不同组织和不同的时代是有很大的差异的。

在社会性纵向分工中，它的基本过程或流程是：从决策（广义）、执行到监督的分工，我们称之为“现代社会三大分工”。在进一步细化的基础上，又可以表达为“五分工说”——从信息、咨询、抉择、执行到监督的分工。

总之，分工经历一个由自发到自觉的发展过程。无论是横向分工还是纵向分工，人都参与其中的。分工体现着社会文明、进步和发展的程度。

随着分工的细化、复杂化，提升了对管理的需要程度和难度。

2. 社会性分工与社会分层

社会性分工形成了一定的社会生活秩序，这种秩序是通过人们在社会活动中的角色、地位和职能体现出来。在一个社会组织中，分工、分层表现为领导者与管理者（执行者）的分开；在整个社会生活中，社会阶层就是社会分工的结果；社会阶层实质上是社会分工的历史必然。

社会分工、分层并不是要社会分裂，而是促使不同群体成员发挥其效能并且结成有效的社会共同体，使整个社会更有效率和效能。

3. 分工、社会失范与角色认同

分工的直接结果就是角色分殊、社会分层。同时，又不可避免地表现为不同社会成员、团体之间的某些冲突，导致一定程度的“社会失范”。社会失范的一个重要表现就是对分工下的角色和分工制序的失约，是对分工秩序的破坏，是对社会分工下的角色及其职责的否定、异化。也就是说，在其位，不谋其政。

角色认同的实质就是对分工职能和秩序的认同和尊重，它使得一个社会在一定秩序上有了自己的效率和效能。

4. 社会分工与管理

社会分工是组织活动及其过程的复杂化使然，并且推动了管理以及领导活动成为独立性的活动。社会分工使管理协调变得越来越重要也越困难。社会分工使得领导与管理成为可贵的组织资源。

复习与思考题

1. 分工的含义、样式和作用
2. 中国古代分工思想的重要主张有哪些
3. 试述柏拉图《理想国》中的分工思想的基本主张
4. 试析“社会失范”的原因

拓展阅读书目

1. 柏拉图著《理想国》，商务印书馆版 1986 年版。

2. 亚当·斯密著《国民财富的性质和原因的研究》，商务印书馆 1972 年版。
3. 埃米尔·涂尔干著《社会分工论》，三联书店 2000 年版。
4. 埃米尔·涂尔干著《社会的精神基础》，三联书店 2003 年版。

第二章 管理思想的历史演进

本章教学目的和要求：本章主要讲解东西方管理思想史上主要的管理哲学思想精华。通过本章的学习，使学生对东西方历史上管理思想的发展脉络有所了解。

学时分配：6 课时

东西方的思想史上，都富有杰出的管理思想智慧。人类的管理思想智慧如同人类的管理实践一样古老。在古代社会，大量的管理思想智慧分散于哲学、政治学、经济学、文学、历史学、军事科学等领域中。古代的管理思想智慧主要集中于探讨公关领域的管理问题，其次是军事领域、经济领域等。在 19 世纪中叶前的漫长时间里，管理思想基本上没有形成自己的、独立的理论体系。

19 世纪末 20 世纪初，随着社会大生产的发展和需要，管理科学诞生了。它先后经历了古典管理理论时期、行为科学时期、管理丛林时期和当下社会的知识管理。随着管理科学的发展，为管理哲学研究提供了丰富的思想资料。在推进管理哲学研究逐渐走向系统化的同时，也提出了加强管理哲学研究的必要性。

复习与思考题

1. 在当下社会管理变革中，中国如何向西方学习
2. 试析儒家“和”的管理思想的重要作用
3. 试析中国古代军事思想对现代管理的负面影响
4. 中国古代的管理思想能否成为现代管理的直接思想依据

拓展阅读书目

1. 黎红雷著《儒家管理哲学》，广东高等教育出版社 1993 年版。
2. 成中英著《C 理论：中国管理哲学》，学林出版社 1999 年版。
3. 孙耀君主编《管理思想发展史》，山西经济出版社 1999 年版。
4. 郭咸纲著《西方管理思想史》（第二版），经济管理出版社 2002 年版。
5. 田广清等著《中国领导思想史》，九州出版社 2002 年版。
6. 潘成烈等著《中国古代管理思想之今用》，中国人民大学出版社 2001 年版。
7. 张志伟主编《西方哲学智慧》，中国人民大学出版社 2000 年版。

第三章 管理主体

本章教学目的和要求：本章主要讲解管理主体的本质和特性、主体之间人际关系的法则、价值预设的有关内容和作用。通过本章的学习，使学生对管理主体观念、管理主体关系和价值预设的理论和变革趋势有所理解。

学时分配：4 课时

主体是重要的哲学范畴，管理是主体性的活动和过程，对主体的理解和把握是管理理论研究和实践的钥匙。

一、管理主体观的向度

管理主体的向度不仅仅关系到对主体的把握，它还关涉到管理理论和实践的基本走向和基本特征。

1. 管理主体的传统向度

从管理要素的传统分类法看，我们可以洞察到管理主体的传统向度。

在传统管理要素观看来，管理主体即管理者或领导者，他们是组织的决策者、指挥者、控制者。而管理客体包括被管理者或被领导者在内的“物质系统”。传统管理理念的基本弊端是“见物不见人”。

管理主体的传统向度，不仅仅是受流行已久的“主客二分”方法论的影响；在更大程度上，它是对社会组织活动中分工、分层治理的价值滥觞。

2. 管理主体的现代性向度

管理主体现代性向度的确立所遵循的哲学科学方法论是“主—主”或“主体—介主体”关系范式。

当下知识社会、人本社会的基本态势推动了管理主体观念的转向。知识社会是以知识为基础的社会，发挥主体与创造性是知识和知识社会的重要特征。而以人为本的社会则是以满足人、实现人为目标和目的的时代。

以“主体—介主体”关系范式来审视，管理者与被管理者不再是“主”与“客”或“有”与“无”之别，而是“流”与“源”、“分”与“综”之别。

同时，管理者、被管理者之界别，关涉的是管理活动中的分工和效率问题，属于管理活动中的社会技术、活动流程问题。

二、管理主体解晰

1. 主体和主体性的一般内涵

主体、主体性既是一个古老的哲学范畴，又是一个现代主语。主体一个认识论范畴，也是一个社会关系范畴，一个价值范畴。

关于主体的内涵的诠释众说纷纭，比较一致的是“三维说”：自主性、主动性和创造性。

2. 管理主体的特性

人在本质上是社会关系的总和。对管理主体特性的把握，需要从管理活动以及管理活动应然的社会关系和结构来把握。管理是人们的共同行动，要从主体间性或主体交互性来探讨和说明。

对管理主体特性的把握，还要注意精英的主体性和平民的主体性或领袖主体性和群众主体性的关系问题，还要注意群体主体性和个体主体性的关系。

3. 主体理性的功能

主体理性的功能是指主体对人自己理性的目的、价值和意义的取舍。在主体理性的功能大致有三种不同的概念：目的理性、价值理性和工具理性。

无论人们对理性的功能做怎样的价值预设，我们在现实中会看到一个基本的事实：理性常常成为一种异己的力量横陈在人类面前，窒息着人的价值和生存意义。这个问题自工业文明以来就已经引起西方学者的极大关注。

三、管理之人际关系法则

人作为主体不是作为独立存在的，而是社会关系的产物。管理活动中的人际关系问题也即组织伦理问题。以怎样的人际关系、伦理法则来统御共同行动，影响着人们的主体性和作用的差异性，它制约着组织的发展及其成员的健康程度。

1. 管理之人际关系向度

综观管理理论和实践来看，管理主体之人际关系的向度有两种，一种是“管理者中心主义”，另一种是“被管理者中心主义”。

从管理活动的复杂过程来看，两种人际关系的向度各有利弊。权衡利弊，以及对管理价值的考量，管理主体之人际关系的向度逐渐由“管理者中心主义”，向“被管理者中心主义”转移，它代表了管理文明的基本趋势。

2. 管理之人际关系的法则

在通常意义上，管理是个集体性的活动。管理人际关系法则属于组织伦理的大问题，它是协调组织成员、特别是管理者与被管理者关系的基本准则。

钢铁法则——你（管理者）希望别人（被管理者）怎样对待自己，别人就必须怎样对待他。黄金法则（一般称之为黄金定律）——你希望别人怎样对待自己，你就怎样对待别人。黄金法则又有不同方向和程度的具体表现。白金法则——别人希望你怎样对待他们，你就怎样对待他们。

四、管理价值预设

管理价值预设是管理主体对管理活动的价值期待，而不能简单地理解为管理者的价值期待。两种并不总是一致的。更大程度上，它是被管理者接受管理的价值期待。

尽管不同时代管理的样式——怎样管理——有很大的差别；然而，不同时代的人们对管理的价值预设——服从和接受怎样的管理——却是共同的。

1. 管理价值预设的意义

合理的价值预设尽管不能全部解决公众或管理者在管理活动中所遇到的所有困惑、难题，但至少可以将管理和管理者的活动置于具有合理性和社会认可的逻辑起点和行动准则之上。

2. 管理价值预设的要点

就管理本身而言，关照公共利益是管理活动合乎社会正义的价值预设。

是否以“关照公共利益”为价值取向是甄别管理活动是“善治”还是“恶治”的分水岭、试金石。

3. 管理者对价值预设的认知

无论公共领域还是私人领域，管理者都是“公共事务”的承担者，作为“公共角色”，其人性假设是“公共人”，相对于某个人特定的价值诉求而言，管理活动的价值预设与它的个人价值诉求无涉的。

对于管理者来说，最大的危险莫过于破坏这种“游戏规则”，以“经商之道”为官，以经济学方式来计量个人的利害得失，试图把谋得管理职位、拥有管理权力视为个人谋生的“金光大道”。

4. 管理者自我价值回报问题

在组织的共同活动中，管理者自我价值的实现是个“社会回报”的问题，对管理者自我价值的

回报是社会的权力，有自己的“游戏规则”。对这一规则的服从，个人有选择的自由。

社会对管理者自我价值实现的回报形式，包括物质性的和非物质性两类。社会对管理者个人物质性的回报程度，受到社会所拥有的物质资源的总量程度有关。

社会应该对管理者的自我价值回报程度有个合理考量。对此，杜威指出，一个忽视经济条件的道德体系只能是一个遥远空洞的道德体系！

复习与思考题

1. 我们应该在怎么样的意义上理解管理主体
2. 管理者与被管理者之间应然的主体关系是怎么样的
3. 黄金法则的含义、具体表现和实践意义
4. 对管理的合理价值预设是什么
5. 管理者自我价值应该怎样考量

拓展阅读书目

1. 郭湛著《主体性哲学》，云南人民出版社 2002 年版。
2. 李德顺著《价值论》，中国人民大学出版社 2007 年版。
3. [英]史蒂文·卢克斯著《个人主义》，江苏人民出版社 2001 年版。
4. [美]H.T.D.罗斯特著《黄金定律》，华夏出版社 2000 年版。
5. 托尼·亚历山德拉等著《白金法则》，经济日报出版社 1998 年版。
6. [美]彼得·布劳著《社会生活中的交换与权力》，华夏出版社 1988 年版。
7. [法]爱弥尔·涂尔干著《职业伦理与公民道德》，上海人民出版社 2001 年版。
8. [英]阿克顿著《自由与权力》，商务印书馆版 2001 年版。

第四章 管理文化

本章教学目的和要求：本章主要讲解管理文化与社会发展、管理文化的结构、组织文化的维度、核心价值观、中国组织文化之传统心态、管理文化的冲突等组织文化中的重要问题。通过本章的学习，使学生对管理文化及其变革对管理理论和实践的作用有个清楚的认识和理解。

学时分配：4 课时

如果说社会分工是推动管理变革和发展的客观力量的话，那么，文化及其传统则是推动管理变革和发展的主体性力量。文化及其传统的不同，决定着管理样式的不同。

一、文化之于管理及社会发展的影响

马克斯·韦伯（Max Weber）作为现代文化比较研究的先驱者，他在试图阐明：西方民族在经过宗教改革以来所形成的新教，对于西方近代资本主义的发展起了指导作用。而那些没有经过宗教改革的古老民族的宗教伦理精神对于这些民族的资本主义发展起了严重的阻碍作用。（注：马克斯·韦伯把资本主义定义为一种经济行为，它是依赖于利用交换机会来谋取利润的行为，亦即是依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。）

开创现代企业史研究的著名学者，美国哈佛大学教授雷恩指出，促使旧的文化制度摇摇欲坠的新事物，是由三种最终将导致产生工业革命以及人类新文化的力量组成的，它们是“新教徒伦理”、“自由意志的伦理”和“市场伦理”。这些力量为新的工业时代奠定了文化基础。……这种文化新生的结果建立起一种新的导致必须对管理进行正式研究的需要。

管理本身就是文化，从文化的视角研究管理，探究社会发展的动力是自然而然的事情。

“资源是会枯竭的，唯有文化生生不息”。社会越进步，管理对文化的依赖程度越大。因此，当下越来越多的学者喜欢从文化传统、文化差异来研究管理和社会发展，这已经成为一种趋势。越来越多的学者主张把当下社会的管理定义为“文化管理”。

二、管理文化的结构

管理是文化的综合。

有人将文化分为物质层面的文化、制度层面的文化、精神层面的文化。我们也可以将管理文化分为器物文化和组织文化两大类。在组织文化中，有可以分为思想体系和组织心理两个方面。

三、组织文化的维度

组织文化是共同体的成员所特有的。人们通过成为一个组织的成员而学会这个组织的文化，并且在有意无意之中坚持着自己所在组织的价值与信念。

组织文化维度是构建组织文化的基本坐标，也是把握、考察和理解不同组织、不同管理区别的重要尺度。

荷兰文化协作研究所所长 G·霍夫斯坦特(Hofstente)提出组织文化差异“四维度”，在组织文化理论方面有重要影响。他的组织文化“四维度”是指：权力差距、不确定性避免、个人主义与集体主义、男性度与女性度。

四、核心价值观

核心价值观是组织文化的重要方面。一般认为，核心价值观(Core Value)首先为企业管理所普遍采用，它强调的是企业安身立命的根本。但是，核心价值观一词并非是一个新的商业语汇，任何

管理活动需要确立一系列价值观念。马克斯韦伯所强调的“新教伦理”、“资本主义精神”，应当视为核心价值观。

在组织文化中，尽管它的内容简明扼要，但它的作用范围广泛、作用时间持久、作用程度深刻，并且是升华到信仰层面上的，对人们的行动发挥着自发的、潜移默化作用的东西。它可以是个体的，更多是组织成员共识躬行的基本准则，是标明一个个体、一个组织或社会本质特性的方面。

核心价值观具有：稳定性、隐蔽性、根本性、先导性特征。

无论是公共领域还是私人领域的管理，核心价值观都是围绕着“劳动观念”和“地位观念”这一基本关系问题展开的；这一关系作为管理精神渗透在核心价值观、其他价值观念和组织的切管理活动之中。

五、中国的组织文化与传统心态

中华民族有着富含睿智的组织文化，它通过社会性获得遗传对我们的组织行动发生着深刻影响，形成稳定性的情感、观念、做法等行为模式和习惯传统。如修齐治平、德治仁爱、“中庸”与“和为贵”等优良传统，也有着“家天下”等专制文化传统。这些方面已为中外学者进行了深彻的分析。同时，在我们的组织文化传统中，还有一些是心里层面的东西，通过不良的习惯倾向和心理定势表现出来，尽管它们的危害是深刻、持久、广泛的，但似乎没有引起正统的学术界所重视，因为它们属于俗文化。但是，它们作为一种强大的社会势力在腐蚀着我们的管理系统和效能，因此，重视这些俗文化、特别是其中的病态心理——中国组织文化之传统心态的劣根性研究是非常必要的。我在这里将其归纳为若干方面，它们包括：对付（或应付）、诈术（诡道）、推诿、功利、模仿、模糊、内耗（窝里斗）、恐惧、附贵、固守、面子等。它们已经对处于管理活动中的人们的心里形成了强大的定势和传统，对管理是极其有害的。

六、管理文化的冲突与跨文化管理

文化差异以及由此导致的文化冲突是当今社会最主要的差异和冲突。特别是在全球化、文化多元化、管理协作的普遍性和必要性前提下，文化的冲突是不可避免的。因此，研究文化差异和文化冲突就有了特别的意义。对文化差异和文化冲突的理解是把握不同管理的重要手段。

文化差异和冲突表现为价值、信仰、态度、行为、规范、风俗、仪式、消费方式、体制等，有着丰富的内涵。文化差异和冲突的表现是及其复杂的，它可以存在于组织之间的，也存在于组织内部的。

在组织之间，如政府组织与企业组织之间、本土组织与外来组织之间，以及政府组织与政府组织之间、企业组织与企业组织之间。

组织内部的文化差异和冲突更为错综复杂。表现为：组织共同体与成员个体之间、不同分工角色之间、成员代际之间、传统文化与现时文化之间、科学规范与大众心理之间以及本土文化与外来文化之间，等等。

文化的冲突是前提，而文化的相互认同是趋势。对文化冲突的积极态度是“跨文化管理”。跨文化管理（managing across cultures）被重视至少有半个世纪的历史了。对跨文化管理作用的态度褒贬不一，“文化无用论”（culture-free）否认它的必要性，“特定文化论”（culture-specific）者则认为，“文化对组织行为和员工个人行为有着强烈的冲击”，“人力资源管理可能是所有管理职能中最受文化制约的”等观点。

英国剑桥管理学院研究学者查尔斯·汉普登·特纳等人在《国家竞争力》一书中，对美、英、德、日、意等七国经济社会发展做了充分的考察。他们的研究表明：这七个发达国家都有着不同的社会文化背景，有着不同的管理模式，但它们都是世界上七个最发达国家。

文化差异和冲突是不可避免的，也并不可怕，问题在于管理协调，跨文化管理是当下社会管理

的重要趋势。

复习与思考题

1. 文化的含义及其作用
2. 组织文化的构成要素
3. 文化决定着组织命运和个人命运吗
4. 核心价值观的含义和形成机理是怎样的
5. 中国传统组织文化的优越性和劣根性的主要表现有哪些

拓展阅读书目

1. 王乐理著《政治文化导论》，中国人民大学出版社 2000 年版。
2. 韦森著《文化与制序》，上海人民出版社 2003 年版。
3. [德]马克思·韦伯著《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987 年版。
4. [美]丹尼尔·贝尔著《资本主义文化矛盾》，三联书店 1989 年版。
5. [美]M.E.斯皮罗著《文化与人性》，社会科学文献出版社 1999 年版。
6. [美]马尔科姆·沃纳等主编《跨文化管理》，机械工业出版社 2004 年版。

第五章 管理制序

本章教学目的和要求：本章主要讲解管理制序的形式与管理制序形成上的两种传统，以及领导体制、民主、官僚制、德治、法治等范畴。通过本章的学习，使学生对管理制序的具体形式和机理有所理解。

学时分配：4 课时

制序(institution)与“文化”是管理哲学的两大重要范畴，是当今中国思想界两大热门话题。

一、管理制序的构成方面

管理制序是“制度”和“秩序”的合成词，是客观性和主体性的复合。我们可以从不同角度对制序进行分类。

第一种分类方法是，将管理制序分为：行动样式和规制。

第二种分类方法是，将管理制序分为：显式秩序和隐式秩序。

第三种分类方法是，将管理制序分为：理性秩序和习惯。

第四种分类方法是，将管理制序分为：合理秩序和潜规则。

上述分类之间有所交叉，各有侧重点。

二、管理制序的一些重要范畴

毫无疑问，管理制序包含丰富的内容，是个复杂的范畴体系。对此，我们对制序中的以下重要范畴做简要说明。

1. 领导体制

领导体制是管理制序中具有普遍性指导意义、重大影响的方面，并且，它的理性设计特点是十分明显的。

领导体制是为实现领导活动（作为一类特殊的管理活动）的目的而形成的组织职能分工、权力配置和治理结构与行动模式的基本框架。

领导体制的规则主要有：价值原则，数量原则和治理结构原则。

从静态角度考察领导体制的类型有两种：民主领导体制、专制领导体制；从动态的角度考察领导体制的（历史）类型有三种：原始民主制、专制体制、现代民主制（包括古典民主范式和精英民主范式）。

2. 民主

民主是管理制序中的一个核心范畴。

“古典民主理论”认为，民主是一种具体的决策机制，民主就是“民治”，与独裁相对应。“精英民主理论”认为，民主作为一种关于领导权的配置方式，是选举领导人的方式。

无论哪种民主范式，毫无例外的是，民主的核心原则是掌握领导者的命运，它还意味着权力主体多元化，意味着分权与制衡。

尽管民主的方式不一定能选择出一个英明的领导人，也不一定能做出一个优良的决策。但是，民主可以有效地防范一个坏的领导人，限制一个坏的决策的强制推行。

3. 官僚制

“官僚制”是马克斯·韦伯对整个 20 世纪最伟大的贡献，为大规模社会行动提供一套具有合理性、有效率的集权组织制序。同时，对官僚制的批评几乎成为 20 世纪中叶以来管理理论和实践变革的主题。对此，有必要对其做出合理性的说明：

“官僚制”不是领导（决策）体制，而是管理（执行决策）体制；“官僚制”不是民主体制，而是集权体制，以效率为目标；“官僚制”不是外部（即不适合处理组织与组织间关系）体制，而是内部（即适用于组织内部在执行决策过程中）体制；“官僚制”不是现实体制，而是理性（即它排除在体制的运行中，可能受到若干非理性因素制约的情况）体制。

4. 权威

权威是管理制序的重要表征。权威的分类有不同主张。我们从管理活动来考察，存在着三种不同状态的权威：制度权威，技术权威（狭义的管理权威）和领导权威。

三、管理制序是如何可能的

管理制序是人们共同行动的基本框架，它是对管理活动中的人们共同行动的“建模”（Modeling）。这种“建模”是人的自觉行动还是无意识状态发生的？这是个长期争议的问题。

1. 管理制序是“理性设计”的产物

管理制序是理性设计的产物，是一种“制度安排”。这是一种长期占主导地位的意见认为。

该主张是建立在“集体理性”基础上的。该主张的理论渊源可以追溯到亚里士多德那里，由此，我们称之为“亚里士多德范式”。

然而，集体理性的结果并非都是“善”，它常常成为人们活动的桎梏，常常成为人们自己为自己制造的暴君。

2. 管理制序的“自然秩序”主张

在西方，“自然秩序”（Spontaneous Order God or Nature）的理论传统渊源于近代法国和英国。在18世纪中叶前的西欧，重商主义（Mercantilism）传统在社会管理生活中占据主导地位，这种管理传统大大限制了经济的繁荣和发展。

以弗朗索瓦·魁奈为代表的重农主义（physiocrates）是孕育和推动这一新的管理范式先驱者。重农主义提出了“崇尚自然法则”和“自由放任”——让事情独立自主，“任其所为，任其所行”的管理方略。并且提出人为控制反而有害的警示。

该思想在亚当·斯密那里得到进一步诠释，并且使它成为家喻户晓的思想——一只看不见的手（an invisible hand）的主张，它是对自然秩序形象又不失深邃的描述。因而我在这里把该制序传统称之为“亚当·斯密范式”。

“自然秩序”是建立在“个体理性”基础上的。

“理性设计”和“自然秩序”之争与中国古代的“轻重论”和“善因论”有异曲同工之妙。

3. 管理制序是自觉的更是自然（自发）的产物

无论“理性设计”还是“自然秩序”，都具合理性，但也有片面性。

在人类社会的管理进程中，两种制序传统交替作用，一张一弛。

四、管理制序维系的基本方略：“德治”与“法治”

管理制序归根到底是社会的制序，它的作用离不开人的行动，人的行动是管理制序最有力的说明。

法治方略强调的是他律、外部性的控制，实际上是分而治之；而德治方略是自律、内部性的控制，强调的是内省、慎独。两者各有侧重，各有优势，也各有不足。它们就象两只手——“一只看得见手”和“一只看不见的手”，只有两只手齐备，良好的管理制序才能是现实的。

尽管“德治”与“法治”是古老的命题，但是，它们仍不失为一个现代社会的命题，“德治”与“法治”的程度，是社会制序，进一步讲是整个管理制序文明的标志。

复习与思考题

1. 体制的含义及其作用
2. 民主作为管理制序的一个重要范畴是怎样实现的
3. 亚里士多德关于体制设计的基本主张是什么
4. 官僚制对我们的社会生活有怎样的影响作用
5. 亚当·斯密在体制的基本主张是什么，他的主张的现实意义是什么

拓展阅读书目

1. 亚里士多德著《政治学》，商务印书馆 1965 年版。
2. 孟德斯鸠著《论法的精神》，商务印书馆 1961 年版。
3. 亚当·斯密著《国民财富的性质和原因的研究》和《道德情操论》商务印书馆 1972. 1997 年版。
4. [英]诺斯古德·帕金森著《官场病》，三联书店 1982 年版。
5. [美]文森特·奥斯特罗姆著《美国公共行政的思想危机》，上海出版社 1999 年版。
6. 应克复等著《西方民主史》，中国社会科学出版社 1997 年版。
7. [美]熊彼特著《资本主义、社会主义与民主》，商务印书馆 1997 年版。

第六章 管理权力与权威

本章教学目的和要求：本章主要讲解权力、权威观上的两种传统，以及权威的类型、本质，权威与知识的关系等问题。通过本章的学习，使学生对管理权力、权威理论有所理解。

学时分配：4 课时

权力和权威是有着不同本质和属性的管理哲学的重要范畴。但历史上的思想家在使用这两个范畴的时候，对它们之间的区分是十分模糊或者说有些混乱的。相当多的学者在论及管理活动的权力和权威时，常常是把权力纳入到权威之中的，用权威精神来改造权力。

我们在探讨权力和权威，遵循这一思想传统的同时，应当将两者的区别表述和理解清楚。

一、权威的类型

1. 威廉·葛德文的权威分类法

在思想史上，英国政治哲学家威廉·葛德文（1756-1836）是比较早系统、完整描述权威类型的思想家。他将服从和权威分别划分为三种类型：

首先，葛德文将服从分为三种类型：理性的服从——基于自愿的行动基础上的服从；信任的服从——基于对他人信任基础上的服从；强力的服从——基于外在的力量对自己专断干预基础上的服从。

进而，葛德文将权威也相应地分为三种类型：理性的权威——与理性的服从相对应；信任的权威——与信任的服从相对应；强力的权威——与强力的服从相对应。

2. 马克斯·韦伯的权威分类法

首先，韦伯对权力和权威的本质区别做出了明确界定：

权力——意味着在一种社会关系里哪怕是遇到反对也能贯彻自己意志的任何机会，不管这种机会是建立在什么基础之上。统治应该称之为在可以标明的很多人当中，命令得到服从。[《经济与社会》（上），第 81 页。]

权威——不是任何形式的对别人实施“权力”和“影响”的机会，……任何一种真正的统治关系都包含着一种特定的最低限度的服从愿望。[同上，第 238 页。]

马克斯·韦伯的贡献在于对权威和权力进行了实质性区别——是否是以服从者的“最低限度的服从愿望”为基础；从而明确了“合法性”——社会的认可、接受——是权威的基础和前提。

其次，马克斯·韦伯将权威划分为三类：传统权威、魅力权威和法理权威（又称理性权威）。

魅力权威与法理权威的区别是：“魅力权威”强调的是“返魅”，强化的是权威命令者个人因素的作用；“法理权威”强调的是“祛魅”，弱化的是权威命令者个人的作用。

3. 亨利·法约尔的权威分类

法约尔在《工业管理和一般管理》中，将权威分为“规定权力”和“个人权力”。

4. 丹尼斯·朗的权威分类法

美国现代政治哲学家丹尼斯·朗在《权力论》一书中，将权威分为五类：强制性权威、诱导性权威、合法权威、合格权威（又称“专家权威”）和个人权威。

权威作为一种发生于不同人群之间的影响和控制的力量。通过种种分类法的背后我们可以看见，正是由于这种力量生成的依据不同，权威的类型也是不同的。

总体上看，从权威生成的力量依据不同，我们还可以将权威划分为两大基本形态：技术性权威和社会性权威，或者管理权威和领导权威。

二、权威知识的两种范式

从对西方近代以来有关权威知识做初步的考察后发现，大致有两种不同的权威范式：权威服从范式和权威接受范式。

1. 权威服从范式

这是权威本质问题上的一种传统的、基本的主张。它认为，权威是一种不容置疑的、不可回避的、合理性的力量，是以服从者的服从为前提和要件的。

恩格斯在《论权威》中指出：“权威是指把别人的意志强加于我们；另一方面，权威又是以服从为前提的。”恩格斯所指称的权威是技术权威、管理权威——如“蒸汽权威”、航海中船长“专断的权威”等，是进行社会大生产所必须的。

恩格斯的权威主张是服从范式的典型形式，它所体现出来的是命令者与服从者“主客二分”关系，是单向的、非对称关系，是“赤裸裸的权威关系”。

2. 权威接受范式

这是权威本质问题上的一种现代性、社会性的主张，是当下社会权威知识的基本向度。它认为，权威是一种具有合法性的力量，也即为社会所认可、接受和服从了的社会控制和控制社会的力量。

在葛德文、韦伯那里都做出一定的肯定。美国著名的管理学家切斯特·I·巴纳德则是权威接受范式的集大成者。巴纳德的权威思想为赫伯特·西蒙所肯定。

三、权威的本质

1. 权威的定义

权威是在权威影响力的施予者或命令者与接受者之间的互动过程中所形成的一种持续不断地控制社会组织的客观的、现实力量，是把社会组织起来的力量。

2. 对权威是个互动过程的解说

首先，在社会行动中，权威是职务权力与个人权威因素的互动——综合为一——过程。其次，权威是一个社会认知、认同的过程。其三，权威是一个社会服从过程。最后，权威是一个不断地实践验证过程。

四、知识与权威

1. 知识与权威相配置是基本趋势

对思想史稍加浏览我们就可以发现，知识作为权威生成的基本资源是个历史性的话题，在苏格拉底、柏拉图那里就已经开始了。他们是精英理论与知识管理权威的开创者。

1919年，美国人威廉·亨利·史密斯提出了“科技治国论”，主张“人民通过他们的公仆即科学家和技术人员来进行有效统治”。

著名的未来学家艾文·托佛勒指出，权力配置的历史趋势是：从暴力、财富到知识，最高品质的权力则来自知识的运用。

美国著名的社会学家、未来学家丹尼尔·贝尔在《后工业社会的来临》指出，后工业社会社会是“能者统治”。权威是“一种以技术、学识、天资、技巧或某种类似的属性为基础的能力”。

2. 知识与权威的匹配问题

在现实中，特别是知识时代的管理，强调权威应与知识相配置，这是个基本趋势。但要注意的是，不是说一个人有了知识就能胜任管理者、领导者的职业角色，便有了权威。还要看，他拥有的是什么样的知识，是不是与权威相匹配的知识。

知识可以分为以下两种，技术知识和实践知识或传统知识。前者可以通过学习规则、公式或其他书本的东西来掌握；后者则类似亚理士多德讲的“睿智”（*phronēsis*）或波兰尼讲的“默会之知”

(tacit knowledge)，它无法通过书本知识的学习直接获得，而是通过长期的实践达到心领神会。两种知识的差别就像纸上谈兵与军事艺术是不同的两码事一样。

在知识与权威配置的问题上，存在着专业技术知识与权威相配置的取向，这是近代以来所形成的“理性主义”传统的影响。理性主义对理性的信仰其实是对技术的信仰，是对确定性的追求。问题在于管理活动是一种特殊的、复杂的社会活动，权威活动是一项非专业技术性的活动。

五、权威治理

权威的治理是个具有现实意义的重大问题。这个问题在亚里士多德那里就已经提出来了。他指出，“[除了不能无所偏私之外，]一人之治还有一个困难，他实际上不能独理万机”。近代社会以来，对这个问题的关注和研究到了极致的程度，思想家们开出了诸多良方。

分权和授权是权威治理中的两个重要范畴。

首先是分权，它涉及到领导体制问题，解决的是权威的终极组织效能问题。自西方近代学者开始，明确地把“三权分离”和权力制衡作为权威治理的典范形式。当今社会，无论公共领域还是经济领域，权威的治理都沿着这个方向前进着。

授权首先是解决权威主体的适当性问题，也涉及到权威的效能问题。随着组织规模的扩大化、职能的复杂化和活动的专业化程度的提升，授权已经成为一种常规性的权威治理方式。是否善于授权是判断一个管理者、领导者英明与否的重要标志。

分权和授权是实现权威合理有效的重要方式。同时，对社会来说，权威的治理还存在着权威的严整性问题。权威是共同行动所必需的，稳定有效的组织离不开权威。在权威命令合理有效的前提下，社会成员对权威的尊重程度，标明了一个社会的管理文明程度。

复习与思考题

1. 权威的含义和实质是什么或者权威与权力的区别
2. 权威的类型有哪些
3. 技术性权威与领导权威的区别是什么
4. 个人要素对职务权威有怎样的影响作用
5. 知识对权威有怎么样的影响作用

拓展阅读书目

1. [英]威廉·葛德文著《政治正义论》，商务印书馆 1980 年版。
2. [德]马克斯·韦伯著《经济与社会》，商务印书馆 1997 年版。
3. [美]彼得·布劳著《社会生活中的交换与权力》，华夏出版社 1988 年版。
4. [美]C·I·巴纳德著《经理人员的职能》，中国社会科学出版社 1997 年版。
5. [美]丹尼尔·朗著《权力论》，中国社会科学出版社 2001 年版。
6. [美]艾文·托佛勒著《大未来》，人民中国出版社 1993 年版。
7. 丹尼尔·贝尔著《后工业社会的来临》，新华出版社 1997 年版。

第七章 管理决策

本章教学目的和要求：通过本章的学习，使学生对决策范畴和决策原则等问题有个系统的了解。
学时分配：4 课时

决策是领导和管理活动的基本职能之一。凡事预则立，不预则废。“成败在于决断”！

尼克松在《领导者》一书中指出，对领袖人物说来，重要的不是看他在办公桌上花多少小时，或者看他的办公桌放在哪里，而要看他是否善于做出重大决策。如果要想当一个伟大的领袖，就必须集中解决重大决策的问题。

一、决策范畴

1. 决策的含义

决策的语义学含义是指决定、选择，人类的一切活动普遍存在着决策问题。

赫伯特·西蒙指出，管理就是决策；人人都是管理者，人人都是决策者。这一主张说明了决策活动的普遍性。

决策有广义和狭义之分。

2. 决策的特点

决策特点主要有：合理性和可行性，预见性和选择性，创新性和风险性等。

3. 决策的类型

领导决策与管理决策——目的和手段，战略决策和战术决策——全局与局部，程序化决策和非程序化决策——精确与模糊。现实中的决策大都是混合型决策

4. 决策活动的要素

决策活动的要素包括以下方面：决策主体，决策客体，决策价值，决策环境，决策资讯及备选方案，决策过程及方法。

5. 决策活动的程式

对于决策过程，赫伯特·西蒙提出“四阶段”说，即情报活动，设计活动，抉择活动和审查活动。

关于决策程序即谋与断的关系，有四种情形：先谋后断，先断后谋，不谋而断，谋而不断。

6. 决策评估的环节

效能(effectiveness)，效率(efficiency)，充分(adequacy)，公正(equity)，适当性(appropriateness)，回应性(responsiveness)。

二、决策能力的人性假设及其典型的决策理论模型

1. 关于决策能力的两种人性假设

决策能力的人性假设有两种：一是“理性人假设”和“完备理性假设”，二是“有限理性假设”。由于人性假设的不同，对决策者的决策能力的预设是有很大的区别。

(1)完备理性假设的基本主张

决策者知道所有的目标、知道所有的行动方案；有关决策的所有信息都可以得到；决策者能计算出哪种行动方案能得到最大的效果，他能找到最优的决策目标和方案；最优决策之所以最优，在于它能最大限度地实现决策者的价值期待。

(2)有限理性假设的基本主张

决策者不可能占有与决策有关的所有信息；决策者处理信息的能力是有限的；决策者在了解有

关决策状况的简单印象后就行动，不能进行充分论证和计算；决策者的选择行为受所得信息的性质和先后顺序的影响；决策者的能力在复杂决策状况中受到限制；决策者的行动受到他的个性、过去经历的影响；用“令人满意”准则代替“最优”准则。

2. 典型的决策理论模型

完备理性和有限理性在不同领域有不同的决策活动中，有不同的适应度。在程序化决策中，更多的是完备理性模型，在非程序化决策领域，更适合有限理性模型。

现代决策理论中，赫伯特西蒙的决策理论，特别是林德布鲁姆的“决策过程理论”对有限理性假设做出了充分的理论说明。

三、决策的原则和方法——传统与现代的比较

1. 信息活动的原则和方法

全面性原则是传统信息的原则，似乎“收集信息越多等价于方案制定的越周密，问题解决的越圆满”。传统信息原则的弊端是显而易见的。

“收集必要信息”是现代决策活动的基本原则。它是基于信息社会现实和信息价值性考量，否则，决策活动就会导致“信息分析麻痹症”。

信息处理的方法有三个方面：确定收集信息的目的，增进与信息相关人的接触，给信息赋予意义即进行事实与价值推论等方法。

2. 咨询活动的原则和方法

传统咨询活动的主要原则有：贵一贱多，赏同罚异，非独立性等。

现代咨询活动的主要原则有：独立性，贵多贱一，多脑并用等。

3. 抉择的原则和方法

传统抉择活动的主要原则有：合理性原则，最佳原则，非争原则。

现代抉择活动的主要原则有：有限合理原则，价值较优原则，令人满意原则，存同求异原则，尊重少数原则，大胆假设原则等。

四、方案择优的尺度和影响因素

方案择优的尺度主要有：从过去的经验中得到——历史标准（historical standard），从其他类似组织的经验中得到——外部标准（external standard），从某些理想的概念中得到——绝对标准（absolute standard），从对不进行决策时将会发生的事情的想法中得到——无为标准（do-nothing standard）。

在某些情势下，不该由管理者、领导者做出抉择的。这些情势主要有：对现在还不适当的问题不作决策，时机不成熟时不作决策，对不能有效地实行的事不作决策，对应该由别人决定的事不作决策。

复习与思考题

1. 决策的含义
2. 决策活动中完备理性假设的基本主张是什么
3. 为什么决策活动中人的理性是有限的
4. 试归纳传统决策原则与现代决策原则的异同
5. 影响人们对抉择方案择优的因素有哪些

拓展阅读书目

1. [美]C·E·林德布鲁姆著《决策过程》，华夏出版社1987年版。

2. 西蒙著《管理决策新科学》和《管理行为》，北京经济学院出版社 1988 年版。
3. [美]切斯特·I·巴纳德著《经理人员的职能》，中国社会科学出版社 1997 年版。
4. [美]詹姆斯·柯林斯、杰里·波拉斯著《企业不败》，新华出版社 1996 年版。
5. [美]彼得·德鲁克著《卓有成效的管理者》，上海译文出版社 1999 年版。

第八章 人才思想和用人方法论

本章教学目的和要求：通过本章的学习，使学生对人才的内涵、用人的方法论有个系统的了解。本章主要讲人才的素质体系、组织成员的类型、用人的标准、人性假设和激励的方法论等问题。

学时分配：4 课时

用人是领导和管理活动的基本职能之一。中国古典谚语——人存政举，人亡政息！德鲁克——人是唯一有意义的资源！

一、人才的素质体系

1. 个体知识和智力的完备性

什么是知识？对知识的传统理解“是在实践的基础上产生又经过实践检验的对客观实际的反映”的认识论意义是不够的，必须对知识的涵义进行新的诠释，才能真正理解人才知识体系的完备性。

经济合作与发展组织（OECD）在《以知识为基础的经济》专题报告中，将知识定义为四个 W：一是知道是什么的知识（Know-What），指事实和现象的知识；二是知道为什么的知识（Know-Why），指规律和原理的知识；三是知道怎样做的知识（Know-How），指技能和诀窍的知识；四是知道是谁的知识（Know-Who），指有效地利用他人知识的知识，是关于人的智力资源开发的知识。吴季松在《知识经济》一书中提出还应加上知道什么时间的知识（Know-When）、知道什么地点的知识（Know-Where）和知道是多少的知识（Know-Quantity）。做这样的补充是必要的。

关于智力的完备性，美国当代著名心理学家霍华德·加德纳在《心智的结构》（1983）中提出了多元智能理论，是对传统智商理论的挑战和变革。他提出了“决定人生成功并不仅仅只有一种智能，至少包含 7 种主要类别的广谱智能”的重要主张，影响深远。

语言智慧——新闻记者、诗人和律师等；数理逻辑智慧——科学家、会计、程序员等；音乐天赋——对节奏和旋律的感受、欣赏和创作能力；空间认知能力——建筑师、摄影师、画家、飞行员等；运动才华——运动员、技工、外科医生等；人际关系技能——善解人意，善于与人融洽相处，有察言观色的本领；自我审视能力——能把握自己内心的真实情感、自我调谐、获取内在的满足的本领。

2. 作为组织成员的综合素质体系

人才知识和智力的完备性，主要是着眼于个体的考察。人是社会关系的存在物，因此，一个人作为组织的一员，他的智慧素质体系是多方面的。

个体性素质体系——道德智慧、情感智慧、智力智慧。

组织性素质体系——集体智商、集体情商。

集体智商的概念较早是由耶鲁大学心理学家罗伯特·施泰因伯格（Robert Steinberg）与温迪·威廉姆斯（Wendy Williams）提出来的。

他们在比较集体工作效率的差异时，提出了“集体智商”一词。他们得出如下结论：

第一，人们聚在一起，成为一个工作集体时，集体的每个成员都各有所长，而集体的“智慧”不会超过各成员才能之总和。如果其内部机制不能做到成员的才能共享，集体运作就会失灵。

第二，集体的成员能否创造出内部和谐的氛围是影响集体优势最佳发挥的最重要因素。

第三，集体内部的和谐气氛能让其成员相互取长补短，充分发挥整体智慧。

第四，集体情商和智商的高低决定着组织任务完成的好坏。

3. 做一个成功者的态度

什么样的人能够成功？对此，美国著名的心灵大师皮尔在提出了“态度决定一切”，并在同名的著作中表达了以下重要观点：

成功来源于积极的思维；拥有信念比拥有才能更重要；机会总是伪装成“困难”到来；“我能做到！”是成功的最大金矿；“假设法则”使平庸者变为成功者；你怎样评价自己别人就怎样评价你；越是不吉利的话越容易成为现实；“付出——得到法则”是成功的最大秘诀；真正属于你的只有“今天”，不可如一秒钟前的自己；健康是一种态度，喜悦是心灵的解毒剂；实现梦想是你的一种人生权利；想最幸福的事就是最幸福的人；……。

4. 思维方式的变革

21世纪是知识时代，创新是其重要的特征。创新之可能的重要因素是思维方式的变革。对此，需要确立与之相适应的思维原则。在此，归纳为六个原则：

其一，寻求特殊解——独特性思维原则；其二，寻根问底——展开目的思维原则；其三，寻求理想解——应有状态思维原则；其四，聚思广益——参与思维原则；其五，揭开冰山一角——系统思维原则；其六，以变化为乐——继续变革思维原则。

二、组织成员类型与用人标准的调适

1. 成员的类型

按德才配置比例关系，我们可以把组织成员分为四种类型：圣人型——一个善于发现和解决问题的人；君子型——一个善于服从组织需要的人；愚人型——一个无所能事的“好人”；小人型——一个善于揣摩领导意图而满足自己需要的人。

按才干高低，我们可以把组织成员分为人才与庸才两种类型。人才与庸才的区别是动态的。人才——处于合适的位置上，做适合的事情；庸才——不合适的人出现在不适合的位置上，做不适合的事情。

按地位年资来分，我们可以把组织成员分为年轻人与老人、内部人与外来人等。

2. 用人质量标准及其调适

德才兼备、用人惟贤是用人的质量标准，但它是一种形而上学的原则性规定。在管理实践中，用人标准和原则的抉择要受到管理的需要，人才的不同价值和功用需求的影响。用人标准抉择的合理做法是：知人善任，用人所长；良匠无弃木，良主无弃仕；内举不避亲，外举不避仇；等。

3. 用人的其他标准

除了用人的质量标准外，还有程序原则、数量标准、结构标准等其他标准。

三、人性假设与用人心理

选人有标准，用人、任人则有尺度。这句话的意思是说，在一定程度上，用人是个心理学问题。

人性假设是管理学家建构管理理论体系，管理实际工作者制定管理制度、采取不同的管理方式、手段的心理尺度和出发点。

1. 人性假设的变革

关于人性假设，哲学、管理学都做过系统的考察和说明。相对而言，哲学层面上的人性假设比较宏观、比较抽象，管理学层面上的人性假设比较微观、比较具体。

以西方为例，在哲学层面上，亚里士多德的“政治人”假设、亚当·斯密的“经济人”假设、卡西尔的“文化人”假设和德鲁克的“知识工作者”假设，它们作为划分不同管理时代的标志，从而揭示了古代社会的政治管理、近代社会的经济管理、以及现代社会的文化管理、知识管理的人性基础。

同样以西方为例，在管理学层面上，自管理科学诞生以来，人性假设经历了麦戈雷格的“X理论”、“Y理论”，梅奥的“社会人”，沙因的“复杂人”和马斯洛“自我实现人”等变革。这些

人性假设作为划分管理科学诞生以来不同时期管理的标志，从而呈现出古典管理时期、行为科学管理时期和人本管理时期递进的人性基础。

中国古代的人性假设，如孟子的“性善论”，荀子的“性恶论”董仲舒的“性三品”，韩愈的“性情三品说”等。主要是围绕个人自身修养和社会教化展开的，其功用是维系家庭人伦关系和社会统治之用。对一般管理之功用范围和程度较低。

2. 用人心理的调适

用人活动不可避免受到其心理的影响。用人的心理调适，是关系到合理的用人标准能否有效实施，关系到组织的人力资源能否得以开发利用，组织效能能否得以实现等重大问题。

常见的错误的识人、任人心理可以归纳为以下方面：

晕轮心理、投射心理、相互回报心理、嫉妒心理、首因心理、近因心理、马太效应心理、戴维心理、罗兰夫人错觉等。

四、人的需要与激励艺术

激励是重要的用人方法和艺术；组织的效能来自对人才的凝聚和激励程度，判断一个管理者的优劣程度看他是否善于凝聚和激励人。

人才的作用一方面来自人才的自觉，另一方面需要组织的激励；激励就是创造一种氛围，使平凡的人做出不平凡的业绩。

1. 动机理论

马斯洛的需要理论为激励动机的抉择提供了重要的理论向导。在《动机和个性》一书中，马斯洛把人类基本的需要归纳为：生理的需要、安全的需要、归属和爱的需要、尊敬的需要、自我实现的需要。

在1962年出版的《通向一种关于存在的心理学》一书中，马斯洛把“理解的欲望”（好奇心）和“美的需要”作为更高层次的需要，称之为“发展的需要”，以区别于那些“基本的需要”。

2. 激励原则和策略的抉择

首先，要有明确的激励目标；其次，手段与目标相一致；其三，激励要有普遍性，无论被管理者、管理者；其四，对象不同激励形式也是不同的；其五，激励不是控制；其六，激励需要投入，包括物质方面的、精神方面的，还有心理方面的。

复习与思考题

1. 试分析中国古代人才思想的精华及其缺陷
2. 人才素质体系的构成要素有哪些
3. 实践中如何把握用人质量标准
4. 人性假设的意义
5. 马斯洛需要理论的基本内容和现实意义

拓展阅读书目

1. 雷祯孝编著《中国人才思想史》，中国展望出版社1987年版。
2. [英]亚当·斯密著《道德情操论》，商务印书馆1997年版。
3. [美]马斯洛著《马斯洛人本哲学》，九州出版社2003年版。
4. [美]劳伦斯·彼德著《彼德原理》，中国文联出版社1996年版。
5. [美]詹姆斯·柯林斯、杰里·波拉斯著《企业不败》，新华出版社1996年版。
6. 波兰尼著《个人知识》，贵州人民出版社2000年版。
7. 陈颖健、日比野省三著《跨世纪的思维方式》，科学技术文献出版社1998年版。

8. [美]托马斯·阿莫斯壮著《人生的七大智慧》，中国计划出版社 1997 年版。
9. [美]丹尼尔·戈尔曼著《情感智商》，上海科技出版社 1997 年版。

《历史哲学》教学大纲

游兆和 编写

目 录

前 言.....	573
一、本课程性质、简介、编写大纲目的.....	573
二、本课程教学目的和基本要求.....	573
三、本课程的教学进度与学时分配.....	573
导 论.....	575
第一章 历史哲学的本质与特征.....	576
第一节 历史哲学的内涵：历史的自我意识.....	576
第二节 历史哲学的概念.....	576
一、概念的提出.....	576
二、概念的涵义.....	576
三、历史哲学核心问题.....	577
第三节 历史哲学的两种形态.....	577
一、“历史”概念的含义.....	577
二、历史哲学的两种形态.....	577
第四节 历史哲学的基本特征与一般问题.....	578
一、历史哲学的基本特征.....	578
二、历史哲学的一般问题.....	578
复习与思考题.....	579
拓展阅读书目.....	579
第二章 西方历史哲学的演变.....	580
第一节 古代历史哲学思想.....	580
一、西方历史哲学的萌芽.....	580
二、西方古代历史哲学的特点.....	580
第二节 中世纪的历史神学.....	580
一、奥古斯丁的历史神学.....	581
二、历史神学的特点.....	581
第三节 近代历史哲学的产生.....	581
一、维科的思想.....	582
二、伏尔泰的思想.....	582
三、孟德斯鸠和卢梭的历史哲学思想.....	582
四、赫尔德的历史哲学.....	582
复习与思考题.....	583
拓展阅读书目.....	583
第三章 德国古典历史哲学（18—19 世纪）.....	584
第一节 康德：批判反思的历史哲学.....	584
一、审视历史的独特视角“第四批判”.....	584
二、“历史理性批判”的内容与本质.....	584
三、“历史理性批判”的意义和影响.....	584
第二节 黑格尔：“绝对精神”的历史哲学.....	585
一、审视历史的宏大视野.....	585

二、黑格尔历史哲学的主要观点	585
第三节 黑格尔以后的历史哲学	586
一、费尔巴哈“人本主义”的历史哲学	586
二、“非理性”的历史哲学	586
复习与思考题	587
拓展阅读书目	587
第四章 实证的与批判的历史哲学（18—19 世纪）	588
第一节 实证的历史哲学（“客观主义”）	588
第二节 批判的历史哲学（“主观主义”）	588
一、新康德主义严格区别历史学和自然科学	588
二、新黑格尔主义一切历史都是当代史或思想史	589
复习与思考题	590
拓展阅读书目	590
第五章 现代思辨的历史哲学（20 世纪）	591
第一节 斯宾格勒的文化形态史观	591
一、斯宾格勒的惊世之作	591
二、斯宾格勒历史哲学的主要特点	591
三、还需注意的其他观点	592
第二节 汤因比的文明形态史观	592
一、汤因比历史哲学的基本观念	592
二、历史研究中的生物学原则	593
第三节 雅斯贝尔斯：“轴心期”理论	593
第四节 西方马克思主义的历史哲学：对历史的文化与心理分析	593
一、弗洛伊德（1856—1929）	594
二、马尔库塞（1898—1979）	594
三、哈贝马斯（1929—）	594
复习与思考题	594
拓展阅读书目	594
第六章 现代分析的历史哲学（20 世纪）	595
第一节 观念的转变	595
一、转变的由来	595
二、转变的开端与问题	595
第二节 波普尔：反“历史决定论”的一般思想	596
一、对“历史决定论”的批判	596
二、《开放社会及其敌人》从批判到建构的思想	596
三、梅洛——庞蒂的思想	597
第三节 维特根斯坦、罗素及亨普尔	597
一、维特根斯坦的思想	597
二、罗素的思想	597
三、亨普尔的思想	597
复习与思考题	598
拓展阅读书目	598
第七章 马克思“历史哲学”的性质与特点	599

第一节	马克思早期“历史哲学”的基本特征	599
第二节	“哲学共产主义”：马克思“历史哲学”的归宿	599
第三节	唯物史观的产生：从历史哲学到历史科学的转变	599
第四节	在历史面前反思	600
	复习与思考题	600
	拓展阅读书目	600
第八章	当代西方历史哲学发展趋势	601
第一节	当代历史哲学的核心问题	601
第二节	向“叙述主义”的转变	601
	一、叙述主义的基本特点	601
	二、“宏大叙事”的复苏	601
第三节	当代西方历史哲学的主要问题	602
	一、《当代西方历史哲学读本》（导论及有关章节）中的主要问题	602
	二、当代历史哲学研究的主要问题	602
第四节	“后现代主义”的历史哲学	602
	复习与思考题	602
	拓展阅读书目	602

前言

一、本课程性质、简介、编写大纲目的

课程性质：本课为全校各专业、各年级学生的专业选修课。

课程简介：“历史哲学”是介于历史和哲学之间的一门交叉学科，也是当代哲学发展的一个重要分支。本课主要讲述西方“历史哲学”的发展脉络、主要流派与主要学说，并努力阐明历史哲学的概念和本质，揭示历史发展的复杂性以及历史与逻辑、史学与哲学的内在关联。学习“历史哲学”，有助于学生增强自身的人文素质和跨学科综合研究能力。

编写目的：当前，历史哲学在一些综合性大学已成为一门重要课程，有的大学还出版了相关教材。可以说，开设“历史哲学”选修课并编写该课教学大纲，已成为我校、我院加强对学生人文素质教育，加强文、史、哲、法等学科综合性研究与教学的需要。

二、本课程教学目的和基本要求

(一)教学目的

本课力图贯彻的讲述历史哲学的主要意图与教学目的是：

1. 达到对历史哲学（主要是西方历史哲学）的本质与发展进程的了解、把握，这是一般历史哲学教学的基本目的；

2. 明确对历史本身的复杂性质的认识与分析的主要思路、模式，进而达到对“历史”本体的一定程度的体认与自觉，能够深化“认识你自己”的思想的反思历程；

3. 在更广泛的意义上，在更宏观也更深入的角度上认识历史，把人的“本性”、“文化”、“宗教”、“哲学”、“道德”、“人道”等“人学”要素融入“历史”，将其恢复为对历史的认知要素或模式，由此形成真正“有文化”、“有灵魂”、“有人性”的历史哲学概念。

以上三个意图，分别讲来，第一个意图可称为历史哲学教学与研究的“历史”意图，第二个意图可称为“逻辑”意图，第三个意图是作为历史和逻辑意图综合统一的一种宏观的“文化历史”（即“有文化的历史”）的意图。综合这三种概念或意图，即能大致实现本课所努力达到的“对历史的哲学诠释”。

这些意图的贯彻，即构成本课程的教学目的，同时也形成了本课程编写与讲授的特点。

在作者看来，认识“历史”或对历史进行哲学考察，不应离开文化，离开生动而丰富的人性的变迁，也不应离开宗教（由人性到神性的某种过渡与中介），否则，历史哲学就会演变为一种历史教条，一种只能在教科书里才存在的教义，或一种只供学生背诵的编年史图表。

(二)基本要求

本课要求学生要按时到课，认真听课，积极思考，做好笔记，还要尽力多看参考书，在接近结课时（第15—18周）要写一篇论文作为考查内容。任课教师的讲课内容和编排体例是否适当，也希望同学多提批评和建议。除讲课之外，任课教师也将安排时间播放一些与《历史哲学》教学有关的VCD光盘，介绍一些国家的历史、地理与文化风情。本课也备有课程进度表、阅读与参考书目、中英人名与词汇对照等资料，发给选修本课的同学。

三、本课程的教学进度与学时分配

本课程的教学进度是在规定时间内讲授八章即八讲，计为：第一讲主要讲解历史哲学的一般特征与本质，第二讲主要讲解西方历史哲学的特征与演变，第三讲主要阐述德国古典历史哲学的形成与发展，第四讲主要阐述近代实证的和批判的历史哲学观点，第五讲与第六讲主要阐述现代思辨的

历史哲学和分析的历史哲学，第七讲主要是分析马克思主义“历史哲学”的特征及变革意义，第八讲阐述当代西方历史哲学发展的新趋势。对诸如历史发展的规律性、进步与历史分期以及统一性和多样性等纯粹或传统历史观的问题将夹杂在有关章节加以论述。

各章讲授学时的大致分配是：

导 论	2 课时
第一章 历史哲学的本质与特征	4 课时
第二章 西方历史哲学的演变	4 课时
第三章 德国古典历史哲学	4 课时
第四章 实证的与批判的历史哲学	6 课时
第五章 现代思辨的历史哲学	4 课时
第六章 现代分析的历史哲学	4 课时
第七章 马克思“历史哲学”的性质与特点	4 课时
第八章 当代西方历史哲学发展趋势	4 课时

导 论

对历史的反思，构成历史哲学的本质。而哲学的本性也正是一种“反思”。“反思”，就是用思想、概念的方法去思考事物的本质，这是思想对本质的考察，是对直接存在的间接认识。“哲学的认识方式仅仅是一种反思”（黑格尔）。把哲学的“反思”运用于认识历史，就构成历史的“反思”即“历史哲学”。所以，黑格尔给历史哲学下了一个最普通的定义说：“‘历史哲学’只不过是历史的思想的考察罢了。”又说“‘思想’确是人类必不可少的一种东西，人类之所以异于禽兽者以此。”

“认识你自己”，这是古希腊哲学的精神遗产之一，而人类对自己“历史”的认识就构成人类“认识你自己”的一个关键环节，但至今人类对自身“历史”的认识又是充满矛盾的，还有许多未知的 X 需要破解。

历史哲学的本质和使命就是揭示“历史中的思想”，离开思想、文化和哲学理念，历史本身毫无意义。本课程的一切章节的讲述都将紧紧围绕这一本质与中心展开。所以，本课的主题或总标题应是：“对历史的哲学反思”。

本课程分章的主旨是努力在章节关系中做到史论结合，即把对“历史哲学”的历史的阐述与对历史及历史哲学本质的阐释统一起来，这也是逻辑和历史统一原则的运用。

第一章 历史哲学的本质与特征

本讲主要讲述历史哲学的内涵、概念、基本形态、基本特征与一般问题，教学目的是帮助学生掌握历史哲学的总体性质与学科特点，为后面的学习打下一定基础。

第一节 历史哲学的内涵：历史的自我意识

人认识自己的历史，即形成历史的自我意识。惟有人才具有自我意识，从而才具有历史意识和历史哲学的意识。“认识你自己”，也就是认识人的历史，认识人的本性，认识人的人道主义的人性。

人的认识有两方面：外在和内在方面。外在认识形成自然科学的历史，即自然的认识史，内在认识则形成人文科学的历史，即文化的认识史。苏格拉底提出并强调“认识你自己”，是要从“认识自然”转变到“认识人类”，由此开辟了“人类学”或“人学”研究的理路。

历史也应该从这两方面考察：自然史和人类史，但只要有人存在，只要人类的活动在延续，这两方面就必然是相互联系的。但我们不应把人类史归结为自然史，因为人类史毕竟是自然史的提升，即使人类的“自然历史过程”也不再是单纯的自然史本身，而是一部体现和渗透人性的、人道主义的“自然历史”。

在这里，人的自然性和人道性是统一的，“自然主义”和“人道主义”是统一的，这种统一折射出历史的本质，也体现出历史哲学的本质，并意味着对“历史之谜”的某种解答。

第二节 历史哲学的概念

一、概念的提出

在西方，“历史哲学”这一概念是由18世纪法国启蒙学者伏尔泰首先提出的，他倡导历史哲学，是强调人们对历史研究不应只局限于搜集与编辑具体的历史事实，而应当达到对历史的哲学的理解。然而，关于历史哲学究竟开始于何时，还是一个有争议的问题。

二、概念的涵义

需要明确的是下述几点：

1. 一般的历史思考还不等于历史哲学，如古希腊神话；历史哲学是对历史的哲学思考，与一般历史思想还不是一回事；神话意识也不等同于历史哲学意识；

2. 历史学的宏观思想也仍是属于历史学而非属于哲学；其宏观思想只是指导其选题研究的一种背景理论，是对经验历史事实的一种总结和概括，但它还是以经验事实为基础的，还要接受经验事实的检验；

3. 历史哲学在本质上却是先验的而非经验的；它只是把历史事实当作构筑其哲学理论的素材，其理论也并不是为了解释或证实历史事实，而只是为了对整个客观历史进程做出一般哲学思考和概括，这是一种超历史的哲学理论思维；

4. 历史哲学是哲学的一部分，而不是历史学的一个分支。虽然两者在内容上多有重合和交叉，但在思维方式上、在关注的问题上、在研究的目的上、在学科性质上，都具有不同特征；

5. 可以说，历史哲学是“元历史学”（meta-history），是哲学发展到一定阶段的产物，当然也是历史学发展到一定阶段的产物。

所以,严格地说,在古代并没有历史哲学。如古希腊罗马,只有自然哲学,而没有关于历史的哲学,因为那时的哲学家并没有把人类历史看作一个有别于自然的宇宙秩序的特殊存在,相反,他们用自然来解释历史。

三、历史哲学核心问题

历史哲学的核心问题是“历史的意义”(meaning of history)。相对于自然来说,历史的意义有相对独立的自存性,历史的发展也有异于自然的发展。这也使得历史哲学作为一个特殊的哲学的分支而有别于一般的哲学。

当然,宏观的历史学理论也会探讨“历史中的意义”(meaning in history),但这只会限于“过去”,一般也并不把未来纳入分析视野,而历史哲学则不排除“未来”,它没有时空条件的限制,表现为“超历史”的思想,这是一种“过去——现在——未来”之间的“问题”意识上的“视域融合”。

第三节 历史哲学的两种形态

历史哲学具有两个层次或两种形态:思辨的历史哲学与分析的或批判的历史哲学。前者的对象是“历史”本身,后者的对象是“对历史的认识”。

一、“历史”概念的含义

为理解历史哲学的这两种形态,我们先来看一下“历史”概念本身的含义。

在古希腊,“历史”最初的含义是“询问”和“调查”,后来延伸为“作为询问结果而获得的知识”。

西方历史学之父希罗多德(前484—前425)在撰写关于希波战争著作时做了大量调查和询问,并以此当作书名称之为《历史》或《希罗多德的历史》。到公元二世纪,这个词的含义有了进一步的演变,不再泛指一切询问及其报告,而是专指希罗多德式的叙述即对已发生事件的记载。后来取名为《历史》的著作,不仅指对事件的记载,而且也指事件本身。这种含义到相当近代的时期才正式确定下来。

总的说来,现代西文中“历史”一词包含两层含义:一是指人类的过去,人类的一切活动、创造以及所经历的事件;二是指历史学,即人们对自己的过去的记述和认识。

这样,关于“历史”,我们就看到了各种不同层次的内容。首先是那个一去不复返的过去本身,接着是根据史料对过去进行叙述和解释的历史学。接下来,我们还可以对历史总体进行总结以探明历史的意义而进入历史哲学即“思辨的历史哲学”;最后,还可以对历史学本身进行反思和批判而进入“分析的或批判的历史哲学”。

二、历史哲学的两种形态

这样一来,历史哲学就被区分为两种性质不同的形态,即“思辨的历史哲学”和“分析的历史哲学”。英国历史哲学家沃尔什(William H. Walsh, 1913—1986)把二者的关系类比为“自然哲学”和“科学哲学”的关系。自然哲学研究的是自然现象的实际过程,而科学哲学关注的则是整个科学思考的过程,前者属于“思辨的部门”,后者属于“批判的部门”。在沃尔什看来,以历史整体的形而上研究为目的的历史哲学和自然哲学在特征上大致相同,可称为“思辨的历史哲学”,而以探究历史与历史学家关系、历史知识的性质为目的的历史哲学则相当于“科学哲学”,可称之为“分析的与批判的历史哲学”。

由此,历史哲学的含义也就有广义和狭义之分。在广义上,历史哲学是指一类有关历史的哲学

思考与研究的学说、思想或观念；在狭义上，历史哲学是指在近代和现代西方出现的介于历史学与哲学学科之间的一门交叉性、综合性的学科。这两层含义是互相联系、互相渗透的。

英文版《哲学百科全书》对“历史哲学”有下述解释：

“历史哲学通常指哲学研究的两个相互关联的分支。其一是对历史学进行分析，即对历史学家的工作进行逻辑的、概念的 and 认识论的探究。其二是指这样的试图：在历史事件的整个过程中或历史进程的一般性质中去发现某种超出通常的历史学工作理解之外的含义或意义。在当代文献中，这两个分支通常被称为‘批判的历史哲学’和‘思辨的历史哲学’，也有作‘分析的’和‘综合的’或‘形式的’和‘实质的’之区别。两者的区别类似于科学哲学和自然哲学的划分。”（英文版《哲学百科全书》“历史哲学”条目解释）

我们把历史哲学区分为思辨的和分析的与批判的两类，但这两类也并非截然分离，而是互相联系、互相渗透。“认识论与形而上学互以对方为先决条件”。历史学家具有较多的经验性，而思辨历史哲学则具有较多先验性，而现代科学哲学的发展也已表明，任何科学研究都不可能不带有某种先验性。

思辨性历史哲学在现代西方也没有完全消失，而且也不会最终消失。

我们还可以把历史哲学的这两层含义表述为“客观历史哲学”和“主观历史哲学”。而“客观历史哲学”即历史本身的研究形成“历史本体论”，“主观历史哲学”即对历史的认识的研究则形成“历史认识论”。

我们还可以把前者称为“历史的哲学”，它把客观存在的历史当作一个整体，试图概括和发现它的本质、发展模式、规律、意义等，这是一种宏观的历史理论，是历史领域的“世界观”。

与此对应，我们把后者（即把“主观历史哲学”的研究领域）称为“历史学的哲学”，它涉及到历史学家工作中的认识论、方法论及逻辑学等方面的问题，它并不直接涉及历史本身、本体，而只涉及历史学家和客观历史之间的关系。

第四节 历史哲学的基本特征与一般问题

一、历史哲学的基本特征

历史哲学是对历史进行的“思想的考察”，提供的是“哲学的历史”。

黑格尔认为，观察历史的方法大概可以分为三种：原始的历史、反省的历史、哲学的历史。历史哲学便是第三种，“我们所能订立的最普通的定义是，‘历史哲学’只不过是历史的思想的考察罢了”（《历史哲学》，上海书店出版社，1999年版，第5页）。

历史哲学（历史本体论）用范畴之间的逻辑关系来说明历史现象，用整个范畴体系来再现人类历史的整个过程，因而它是概念性的，但其抽象程度或普遍程度低于哲学的一般概念。它不是编年史、国别史，而是所谓的“普遍历史”（康德）、“世界历史”（黑格尔）、“各民族的共同性”（维科）、“文化”或“文明”的兴衰模式（斯宾格勒、汤因比）。

历史哲学由于其独立的问题领域和独特的范畴体系这两个学科特点而具有独特的意义，由此也区别于纯哲学和历史学，后两个学科不能完全覆盖和代替它的研究。

二、历史哲学的一般问题

可以断定，历史哲学的一般问题包括：

- （1）对“历史”本身的认识，解析历史之谜，形成“历史本体论”；
- （2）对历史认识（史学）的认识，包括对历史哲学的性质和发展过程的分析，解析历史认识之谜，形成“历史认识论”；

(3) 对历史上“历史哲学”学科与理论的较单纯的介绍、评述，形成“历史哲学史”。

以上这三个方面是互相结合的，对“历史之谜”的解析，就不仅是对“历史”的解析，也包括对“历史认识”和“历史哲学”的解析，一切都综合在对“历史”的哲学认识之中。

在历史哲学的发展中，西方历史哲学具有典范意义，能充分体现以上三种模式的性质和特点。由于体例安排与课时较紧等原因，本次讲授，一般不涉及我国历史哲学思想，而是以西方历史哲学发展为主线。在必要时，本课当然也会把西方历史哲学思想与我国有关思想加以比较，以期求得更深入的理解。

复习与思考题

1. 怎样理解历史哲学的特征与研究的一般问题？
2. 怎样理解历史的自我意识，主体性在历史研究中有何意义？

拓展阅读书目

1. 庄国雄：《历史哲学》，复旦大学出版社 2004 年版。
2. 张文杰等编：《当代西方著名哲学家评传·历史哲学》，山东人民出版社 1996 年版。
3. 韩震：《历史哲学与社会哲学的沟通与融合》，《扬州大学学报》（人文社科版），2003 年第 3 期。

第二章 西方历史哲学的演变

就发展过程来看，西方历史哲学经历了古代、中世纪和近代三个大的阶段。但是，严格意义的历史哲学是近代的产物，并且也只是在现代哲学中才真正发展、确立起来。本讲主要讲述历史哲学的演变过程，使学生对此有一个基本了解。

第一节 古代历史哲学思想

一、西方历史哲学的萌芽

西方历史哲学萌芽于古典史学。西方古典史学形成于公元前5世纪，其开创者为希罗多德（约前484—前425）和修昔底德（约前460—前396）。二人代表了西方史学的两种不同风格，前者写作的《历史》开创“社会文化史”先河；后者写作的《伯罗奔尼撒战争史》则为“政治史之父”。

二、西方古代历史哲学的特点

西方古代历史哲学或古典史学的一般特点是：

（1）具有人本观念；希罗多德提出史学的任务是“为了保存人类的功业”，把史学从记神事发展到记人事，人本观点是其史学的实质。修昔底德也一再赞赏人的主动精神与非凡气质。这一传统为罗马史学家萨拉斯特、李维、塔西陀等人所继承，形成人本主义传统。

（2）具有理性批判精神；在古希腊人以前，埃及、巴比伦等国家就出现历史记载，但其记载真伪难辨、良莠难分，缺少批判精神，而古希腊人却是批判史实的开创者。

从希罗多德开始，已初步运用历史批判方法，注意考订史料，比较各家记载，促进历史学发生了具有决定意义的变化。修昔底德则提出“我的著作不是只想迎合群众一时的嗜好，而是想垂诸永远”（《伯罗奔尼撒战争史》，17—18页）。

（3）奠定记叙体史书的基础；记叙体由《历史》所首创，《伯罗奔尼撒战争史》则把编年史与记事进一步结合起来，使这一体例构成了西方传统史学的正宗体例，至今这种古老的撰史形式也未废弃。

上述特点，特别是理性批判精神，提供了历史哲学最早的思想资源与基础，在一定意义上，构成西方历史哲学的起源。

古代哲学（古希腊罗马哲学）具有丰富的历史哲学思想，但并没有形成系统的历史哲学体系，严格意义上的历史哲学在古希腊和罗马并没有形成。当时，还存在多种历史观，而占主导地位的历史思想则是历史循环论，柏拉图、亚里士多德等人都有这种思想。这种历史循环论的支配地位起源于当时整个科学和哲学的思想文化氛围，人们总致力于探索永恒的东西，并用当时流行的宇宙循环论来解释自然及历史。在这种文化氛围下，真正的历史意识很难形成，历史缺乏自己的目的和意义，即缺乏历史的自我意识。所以，希腊哲学家没有创立自己的历史哲学。

第二节 中世纪的历史神学

在公元4—5世纪，西方进入基督教思想盛行的中世纪时代，有关历史的观念由于基督教思想的影响而经过重新塑造，也进入一个“历史神学”时代。在神学家看来，历史是上帝的作品，是神圣信仰的产物。

一、奥古斯丁的历史神学

奥古斯丁（Aurelius Augustinus，公元 354—430）是中世纪教父学的集大成者，也是基督教史学的奠基者，他的传世名作是《忏悔录》、《上帝之城》。西方学者对基督教史学的产生评价甚高，认为它是史学发生的一场“智力革命”，其意义可与哥伦布发现新大陆相比。

奥古斯丁提出了较为系统的基督教历史神学，在其神学思想中，人类的历史只是上帝天国的永恒历史中的一个暂时的阶段，而人类历史的真正目的、价值和意义则是通过世俗的历史进程而使选民的灵魂得救。历史是一个进步过程，进步的根源在于上帝的安排，即来自“上帝的旨意”。历史发展的动力是善与恶的矛盾冲突，即“上帝之城”与“世俗之城”的冲突，最终结果就是“上帝之城”战胜与取代“世俗之城”。这样，历史的内容就是“上帝的旨意”的不断展现，历史的发展变化也因而具有必然性。

奥古斯丁的神学思想具有明显的历史哲学特征，但我们还不能把他视为历史哲学的奠基人。从他的思想的性质来看，他的思想当然还处于孔德所说的三阶段的神学阶段，尚未达到哲学（形而上学）的阶段，他的思想还不是严格意义上的历史哲学。

二、历史神学的特点

同古希腊古典史学比较，基督教史学即“历史神学”具有一些新的特点：

（1）历史观念的变化，形成历史前进运动观念，即由循环论观念发展为线性的运动观念，把历史理解为一个由上帝创世的起点直到末日审判的终点的前进运动，历史发展就在于实现上帝的某种旨意，而上帝也不是一个用已有物质来塑造世界的工匠，而是一个能“无中生有”的万能的创造者。同时，一个历史的“实体”（如罗马帝国）也不可能永存，而只是一个暂时的历史阶段在其特有作用消失之后也就随之消失。奥古斯丁提出的“善恶两元”及“两种城市”的学说，认定历史就是善恶两种力量抗衡的过程，最后上帝之城必将战胜尘世之城，上帝之城会最终取得永恒胜利。

（2）形成新的世界史体系，基督教历史观不仅改变了古典史学的人本观念，而且也改变了希腊罗马史学中的地域观念，历史被理解为上帝旨意在人类各个地区、各个民族中的实现过程。在奥古斯丁那里，上帝之城是由所有的民族共同组成的，它的城楼高居于所有民族之上，因而历史是由上帝所规定和导引的一种世界历史，整个世界都要朝着上帝所规定的目标前进。基督教的历史神学更为注重一种意义更深远的、普遍的东西的历史，一种格外普遍的东西的历史。这就开创了一种贯穿人类始终又囊括所有民族的新的世界通史体系，扩大了历史哲学的视野。

（3）赋予历史以启发性和预定性，把历史理解为早已命定的上帝的安排，并改变历史方法，不再以事实而是以《圣经》作为判断事实正误的标准，并作为历史的最高与最终的权威。这时也出现历史分期观念，公元纪年方法被广泛运用。（参见《现代西方史学》）

中世纪的历史神学，构成西方历史哲学发展的一个早期的特定的阶段，提供了对历史理解的一个独特的宗教神学视角，亦即一个宗教文化的视角。但在西方古代及中世纪时期，都未形成严格意义上的历史哲学，西方历史哲学的产生是近代 18 世纪以后的事情。

第三节 近代历史哲学的产生

一般认为，西方近代历史哲学产生于 18 世纪的启蒙时代。与中世纪不同，近代历史哲学开始把历史视为理性的产物，历史发展也具有一定规律性而不再是一连串偶然事件的堆积。维科和伏尔泰被视为近代历史哲学的创立者或奠基人。

一、维科的思想

意大利哲学家维科（1668—1744年）创立了近代的历史哲学，他于1725年出版《关于民族共同性的新科学原理》一书，被公认为是历史哲学的真正开端。他开创了历史哲学世俗化的先河，力图将历史学改造成一门“新科学”，并唤醒人们历史意识的觉醒。维科在《新科学》中努力阐明的一个基本原理是：人们自己创造历史。他自己也人为这是认识历史的一个最重要的原理。此外，他还提出了一个极其重要的指导思想，即关于社会发展的规律性思想，认为人类历史尽管复杂纷纭，但却是一个统一的过程，不同民族在不同时代都要以各种不同的形式经历一个“观念的历史”。

维科还提出了世界上一切民族在其发展中都必须经过的三个时期：（1）神的时期，是人类的童年，是人类还完全受宗教观念统治的时代；（2）英雄时期，是人类的青年时期，是人类受贵族统治的时代；（3）凡人时期，人类的成年，这是民主共和国或代议制的君主制时代，这也是人类发展的最高阶段，是最美好的社会制度。然而，他又是一个历史循环论者，认为历史在经过三个阶段以后，便又回到起点重新开始发展，人类历史实际上是在一个封闭的圆圈里运动发展。但他第一次把历史看作一个合乎规律的过程，无疑是对历史哲学的一个不可磨灭的巨大贡献。

二、伏尔泰的思想

法国启蒙学者伏尔泰（阿鲁埃，1694—1778）是18世纪著名启蒙运动的思想家，他明确提出了“历史哲学”概念，意指历史研究不应只是历史事实的堆积，而应该达到一种哲学的或理论的解释。作为启蒙运动的“泰斗”人物，伏尔泰把理性注入历史，认为历史过程乃是理性所可以理解并可以被道德所裁决的。因此，他的创新就表现在他把哲学和理性运用到历史研究中去，“历史只应全部让哲学家来写”。普希金说“伏尔泰第一个走上了新的道路，并把哲学的明灯带进了黑暗的历史档案库中”。他把18世纪的西方史学推进到一个新的理性主义史学阶段。

他在《试论人民的风俗和精神》（1756—1769年）这部重要著作中，集中阐述其社会历史观，提出社会进步的基础在于知识和教育的进步。与其历史哲学思想相适应，他也提出了一个研究人类文化史的庞大纲领，其中包括技术发展史、科学发明史、经济发展史以及艺术史等等。他也开始摒弃历史观念中的欧洲中心论及神意说，反对用圣经的观点解释历史。

三、孟德斯鸠和卢梭的历史哲学思想

除了这两位历史哲学的奠基者之外，孟德斯鸠（1689—1755）在1748年出版的《论法的精神》也提出社会历史的规律性思想，并在突出地理环境作用的基础上，提出了“民族精神”与“法的精神”的概念，认定在各种因素的相互作用中会形成一种“一般的精神”即“民族精神”，而立法者的职责就是“在不违反政体的原则的限度内，遵从民族的精神”。

让·雅克·卢梭（1712—1778）对历史哲学也有独特的贡献，他不仅提出了社会契约论即有关国家的起源的学说，而且也在更广泛的意义上考察历史的辩证发展历程，并提出历史发展中有关“异化”和扬弃“异化”的思想，表现出一种对历史做出深刻反思的精神。

四、赫尔德的历史哲学

赫尔德（Herder，1744—1803年）是德国启蒙思想家、康德的学生（据说在历史哲学的研究上先于康德），他从自然入手，论证了人类历史发展具有客观规律性，认为人类历史乃是自然发展的继续，因而和自然的发展一样具有规律性。他还提出“人性”的多样性思想，并认定“人道”是历史发展的最高状态，相信人类终将达到“人道”这个最高境界。梅林曾高度评价赫尔德，说他“为写出一部最高风格的世界文化通史进行了初步尝试”。

复习与思考题

1. 怎样理解中世纪“历史神学”的特征和意义？
2. 怎样理解从传统到近代历史哲学的转变？

拓展阅读书目

1. 张广智 张广勇著：《现代西方史学》，复旦大学出版社 1996 年版。
2. 维科：《新科学》，人民文学出版社，1987 年版。

第三章 德国古典历史哲学（18—19 世纪）

——对历史的一种思辨与形而上学的解说

德国古典历史哲学的一般特点是：（1）思辨性；（2）体系性；（3）“古典性”（凸显古典文化的风格与特色）。它发展的一般进程是一个紧张而又连续的有规律的过程，也是历史哲学崇尚理性思辨的“黄金时代”。本讲主要讲述康德和黑格尔的历史哲学，使学生加深对德国古典历史哲学的认识与理解。

第一节 康德：批判反思的历史哲学

一、审视历史的独特视角“第四批判”

一般认为，康德的三大批判是要阐明、解答其哲学的三大问题：“人能知道什么”？（由《纯粹理性批判》解答）“人应当做什么”？（由《实践理性批判》解答）“人可以希望什么”？（由《判断力批判》解答）

康德也曾坦言：他所关心的问题只是“人是什么”？也许这“第四个问题”——“人是什么”才是最重要、最有意义的问题，也是康德为后人开辟的一个“人学”的“批判哲学”的研究领域。

康德晚年理论重心已完全转移到研究“人”的问题上，即转移到“人学”研究上。在 1790 年以后，康德写了许多属于“人学”或“历史哲学”方面的文章，后来被编辑为《历史理性批判文集》，有学者将其看作是康德哲学的“第四批判”。

二、“历史理性批判”的内容与本质

历史，在康德看来，就是“大自然的一项隐蔽计划的实现”。他说：“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的惟一状态”。（《历史理性批判文集》）。

在康德那里，历史哲学就是历史的人学，就是对人文世界的历史的认识。这种认识，既有别于也类似于牛顿对自然世界的认识。康德把自然目的论输入历史，以解决历史发展的“合规律性”与“合目的性”问题。事实上，“天人合一”也未尝不是康德历史哲学的本质，他强调自然与人性的统一，而这种统一也正存在于历史中，是一种内在于人类历史的统一。

在康德看来，历史的进步，也不在于人类幸福本身的增长，而在于日趋接近道德的完善以及伦理自由的统治地位的扩展。

历史的“两重性”是康德哲学的特色，也是他历史哲学或“人学”的特色。一切都在矛盾的分析中缓慢而有序地展开。康德哲学的矛盾性反映了人类历史本身的矛盾处境。

三、“历史理性批判”的意义和影响

康德哲学特别是其历史哲学实质上是一个批判反思的人学，它开辟了现代哲学与现代文化的批判反思的基本方向，提供了我们认识人类矛盾处境的思想资源。

第二节 黑格尔：“绝对精神”的历史哲学

一、审视历史的宏大视野

黑格尔哲学具有丰富的历史感，而其历史哲学又具有深厚的哲学感，具有宏大的哲学视野。人类历史是“绝对精神”的展现，是一个宏伟的辩证转化历程。他的《历史哲学》包含在“精神哲学”之中，是“绝对精神”进展的一个重要环节，该书的主要优点之一，就是它虽然非常富于思辨的活动，但还适当地注意于“经验的事物”或“现象的事物”，即努力实现逻辑的发展和历史叙述的统一。

（一）“精神现象学”：对“历史”的“精神分析”

黑格尔历史哲学的基本原则是“逻辑先于历史”，历史和逻辑的统一不过就是对历史的逻辑规定。作为黑格尔哲学的起源的《精神现象学》，就本质来看，正是一种对人类历史的精神分析。

历史是精神的进展过程，是艺术、宗教和哲学等各种文化形态的矛盾演进，是历史在“绝对精神”中的完成。

（二）“历史哲学”：历史中的“绝对精神”

在《历史哲学》绪言中，黑格尔提出了三种研究历史的方法：

（1）原始的历史，历史学家把自己熟知的各种行动、事变和情况改变为一种“观念的作品”，这种历史的内容不能具有十分广大的范围，即生活在题材的精神之中；

（2）反省的历史，在本质上属于“现在”，使“过去”的叙述富有“现在”的生气；其中“批评的历史”还是“历史的历史”，是对历史记述的一种批判、检查，形成了达到哲学的世界历史的一种过渡；

（3）哲学的历史，即是理性的历史，“‘历史哲学’只不过是历史的思想的考察罢了”，而“哲学用以考察历史的唯一‘思想’便是理性这个简单的概念”，“理性是世界的主宰，世界历史因此是一种合理的过程”。（《历史哲学》绪言）

黑格尔认为，世界历史就是理性的展开过程，而理性的本质就是自由，因而世界历史就是自由意识的历史。据此，他把世界历史又划分为三个阶段，第一个阶段是“精神”泊没于“自然”之中，第二个阶段是它进展到它的自由意识，第三个阶段是自由意识克服特殊的形式提高到纯粹的普遍性，成为精神性本性的自我表现意识和自我感觉。

黑格尔又把这一先验的模式运用于现实的历史，提出了现实历史的三个阶段的理论：第一阶段是东方国家，是历史的幼年时代，体现“实体性精神”，第二阶段是“希腊—罗马王国”，是历史的青年时代，体现“美的伦理性的个体性”（希腊）与“抽象普遍性”（罗马），第三阶段是“日尔曼王国”，是历史的老年时代，体现出“从无限对立那里返回的精神”。从此，理性确立了对世界的绝对统治。

黑格尔一再强调哲学用以观察历史的“思想”就是“理性”，而历史哲学就是对历史的思想的考察，“精神是历史的推动者”，“理性”是“宇宙的无限权利”，是“宇宙的实体”，认识世界历史的演进，必须对“理性”建立一种“信仰”。（《历史哲学》绪论）

在黑格尔看来，历史的转变在于客观和主观的和谐，精神的自由就在于从外在的控制和内在的（情欲）的束缚中解放出来。

二、黑格尔历史哲学的主要观点

（一）历史哲学的辩证法思想 黑格尔的精神哲学是研究人类社会中理念发展的科学，绝对理念在克服了物质和自然的外化之后即进入世界历史，并通过艺术、宗教和哲学来最终完成对自身的

认识。在《历史哲学》中，黑格尔以理念、精神为基础来阐述人类历史的逻辑发展过程，并试图用辩证法来阐明人类历史发展的内在联系，阐明历史上偶然性和必然性的真实关系。他也看到人们的动机并不是历史事变的最终原因和社会发展的根本动力，而把“理念”、“理性”（作为“客观精神”）当作历史的基础，并且把人类历史当作一个整体来考察。

（二）世界历史的自然地理基础 黑格尔认为地理环境对社会发展有巨大意义，在具有不同的地理环境的国家中，社会关系和政治制度也会各不相同。但他不是一位“地理环境”决定论者，而是一位“绝对精神”决定论者。

（三）人民和个人的历史作用 在黑格尔看来，人是“世界精神的实体性事业的活的工具”。“理性统治世界，也同样统治世界历史”，因而个人和民族也不过是理性实现自身的工具。他批判那种认为个人在历史上起决定作用的观点，同时也完全否认人民群众和杰出人物对历史进程的重要作用。

“理性的狡计”在于“它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义上，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的狡计。”（《小逻辑》）

（四）世界历史的分期 在黑格尔看来，人类历史就是一部对自由的认识史，而在不同阶段人类对自由的认识并不相同，由此形成历史发展的不同阶段。重要的是应把“自在”和“自为”区别开，“世界历史的整个区别都建筑在这个区别上面”。

他根据世界精神的自我意识形成的原则把世界历史区分为四种形态的王国，即东方王国、希腊王国、罗马王国和日尔曼王国，这就是世界精神的自我意识从自然的直接性中解放出来的过程，正如太阳升起于东方、沉没于西方。他把世界上的民族分为“世界历史”的民族和“非世界历史”的民族，表现出很大的民族偏见。

（五）对基督教的批判和宗教改革思想 黑格尔在青年时代曾严厉批判过基督教，把基督教看作是“实证的宗教”的典型，但到晚年则在对教会组织进行批判的同时也竭力赞美基督教的精神，将其看作是最高级的宗教，“绝对自由”的原则在基督教的上帝那里实现了。

他对宗教改革给予很高评价，把它称为文艺复兴那“黎明的曙光”之后的“光照万物的太阳”。

黑格尔的历史哲学带有传统形而上学的全部特性，既建立了一个庞大的体系，隐藏着历史主义的深刻思想，代表着西方传统历史哲学的最高成就，同时也把传统形而上学及历史哲学的固有特性发挥到极致，从而导致形而上学与历史哲学的终结

第三节 黑格尔以后的历史哲学

一、费尔巴哈“人本主义”的历史哲学

“人”本身成为费尔巴哈哲学与历史哲学的核心，他提出了重要的“自然—人本主义”思想作为建立人学的基础，历史是人的自然主义的生成，因而是人的自然史。但在费尔巴哈那里，历史和自然领域，毕竟还有很大隔阂，还处在某种外在对立之中。

作为德国古典哲学的“终结”，费尔巴哈当然是一个有“成果”的“终结”，他提供了近代一个完整的人本主义的人学体系，“神学的人学化”也至此完成。

二、“非理性”的历史哲学

尼采的历史哲学具有历史循环论与退化论的特征。他认为人类的历史是在循环运动中日益倒退的过程。权利意志具有绝对自由，人类历史也就处在“永恒轮回”之中，在这“永恒轮回”中，人类并没有进步，而是在不断退化。他说：“‘进步’，不要犯错误了！时间在向前奔跑，好像一切都是向前的。这连头脑最清楚的人也受其诱惑，其实，‘人类’并不向前运动……人并不比动物

前进一步；文明人同阿拉伯人或科西加人相比，是软弱的退化者”。

复习与思考题

1. 怎样理解康德“历史理性批判”在历史哲学发展中的意义？
2. 黑格尔历史哲学对历史的“精神分析”的特点和意义是什么？
3. 黑格尔以后德国“非理性”历史哲学的特点和意义是什么？

拓展阅读书目

1. [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990年版。
2. [德] 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版；上海书店1999年版。
3. 侯鸿勋：《论黑格尔的历史哲学》，上海人民出版社，1982年版。
4. [德] E·卡西尔：《康德历史哲学的基础》，《世界哲学》（京）2006年第3期。

第四章 实证的与批判的历史哲学（18—19 世纪）

——对历史的一种科学与经验的探索

本讲主要讲述实证的与批判的历史哲学，批判的历史哲学主要包括新康德主义和新黑格尔主义，二者都关注历史过程的精神和思想，更注重把理性精神输入于历史研究，这在很大程度上体现了德国古典哲学的遗风。学习本讲，应促使学生思考人类历史与自然史的关系，注重明了二者之间的区别，以把握历史学科及人文学科的性质和特点。

第一节 实证的历史哲学（“客观主义”）

可以把实证主义的历史哲学看作是在黑格尔学派解体到批判的历史哲学产生之间的一个过渡、一个间隔式的插曲。在西方近代哲学发展中，实证主义以“拒斥形而上学”著称，它开辟了反形而上学的先河，在历史哲学领域，实证主义同样树起反形而上学的旗帜。

按照孔德等人的实证主义哲学，历史和自然过程具有同样的性质，都受到一些基本规律的支配，因此，自然科学的方法也同样使用于历史领域。历史研究的本质决不在于思辨式的构造形而上学的体系，而在于确立事实，也只有通过事实的分析，才能发现历史过程的规律。

和实证主义一样，新实证主义坚持方法上的一元论观点，坚持按照自然科学的方法和程序来研究历史学，并主张历史学家在研究过程中要向自然科学家看齐，不要把研究主体的主观意识渗透到历史的解释和撰述中去。他们坚持历史的客观性质，并且尽力不给研究者的主观留下任何可乘之机。

实证主义这一关于历史研究的科学性的要求，得到德国兰克学派的响应。

兰克（Leopold von Ranke, 1795—1886 年）力图把史学提升为一门独特的“科学”，以“客观主义”和“科学方法”著称，但他排斥历史发展的因果关系和普遍规律，历史学被简化为史料学。由此，历史科学和自然科学的区别问题反而日显突出，从而促进了批判的历史哲学的产生，这一哲学倾向被称为“主观主义”或“相对主义”。

第二节 批判的历史哲学（“主观主义”）

这一相对主义或主观主义的历史观更典型地体现了 19—20 世纪历史哲学的特点，他们为自己确立的主要任务就是捍卫历史的自主性和独特性。与新实证主义相反，批判的历史哲学坚持认为，历史研究无论在性质上还是在方法上都与自然科学不同，他们对历史学家能否得到所谓的客观真理远不像新实证主义那样自信，认为有很多障碍使历史学研究不可能像自然科学那样排斥主观的性质，渴望得到纯粹的客观历史知识是一种美好愿望，但也仅此而已。他们努力将历史的探索放在一个历史之流中，放在一个不断与“现在”的对话的场景中，这种相对的特点反而为历史知识的进步提供了一种可能。

批判的历史哲学的主要代表几乎都出自新康德主义者和新黑格尔主义者。前者注重一般和个别的对比，致力于把历史学和自然科学严格区别开来，因而强调历史对象的特殊性、无规律性，也强调非理性因素（体验、价值等）在历史发展中的作用。后者则更多关注历史发展所包蕴的精神和思想，认为历史研究的本质就是精神和思想在历史学家心中的再现。

一、新康德主义严格区别历史学和自然科学

狄尔泰（W.Dilthey, 1833—1911），是德国“生命哲学”的创立者，在《精神科学序论》（1883 年）中区别了历史科学和自然科学两种研究方法的不同。他标榜历史主义（或历史的相对主义），

强调历史要从内部加以认识，即以“体验”这一概念作为理解历史的关键。

在狄尔泰之后，德国的新康德主义中的西南学派的文德尔班（Wilhelm Windelband, 1848—1915）、李凯尔特（Heinrich Rickert, 1863—1936）和历史学家梅尼克等都把历史学和自然科学做了严格区分，认为历史学只是对只能出现一次的独一无二的现象的理解，因而人们不可能从中总结出普遍的规律。

李凯尔特提出，成为科学规律的东西必须是反复出现的，但历史事件却不可能重演。他们都强调直觉在历史认识中的重要作用，并把历史理解成为某种主观的东西。历史科学还包含不可离弃的价值体系，而这对自然科学就是完全不需要的。

二、新黑格尔主义一切历史都是当代史或思想史

继狄尔泰之后，新黑格尔主义哲学家意大利的克罗齐（Reneditto Croce, 1866—1952年）和英国的柯林武德（Collingwood, 1889—1943年）也都致力于论证历史科学和自然科学的区别，反对史学中的实证主义思潮。

他们认为历史科学是一门特殊的科学，它提供的是有关个体的知识，而不是一般普遍的知识，自然科学的研究是从自然界的外部来加以考虑，而历史科学的研究必须从人的内部（从经验和思想）来考虑。两者不仅方法不同，而且性质也不同，各自所要证实的假说也不同。在他们看来，人类历史是精神的历程，人类的每一种、每一件活动都渗透着精神、思想（动机、意图、目的、计划等），而不像自然界的变化可以归之于单纯的自然因果律（奥克肖特甚至认为历史学中并不需要有任何因果律）。

因此，与自然科学不同，历史学必须对于这些过去的思想进行再思想即“反思”，否则不可能理解历史。而过去的历史之所以为热人们所接受、所理解，就是因为历史学家使得历史能为人们所理解。实际上，他们是把如何可能理解历史放在历史哲学的中心地位。因此，他们的出发点就并非客观规律而是主观认识，他们所关心的也并不是通常意义上的事实，而仅仅是具有思想的行为。

据此，克罗齐提出“一切真历史都是当代史”的命题。他认为，历史知识是思想的产物，是对过去思想的活思想，所以，一切历史都是当代史，亦即历史只存在于历史学家对它的思想认识之中。他还提出一个著名的公式：抽象的哲学就是认识论，具体的哲学就是历史学。他强调当代性是全部历史的本质特征，历史与生活之间的关系是统一的。必须承认精神本身就是历史，否则无法理解历史思想的实际变化过程。他认为历史就存在我们心中。

柯林武德受到维科、黑格尔和克罗齐历史理论的影响，并在此基础上做出了进一步的发挥与创新。他提出“一切历史都是思想史”的基本命题，构成他历史哲学的核心思想。他说：“历史的过程不是单纯事件的过程而是行动的过程，它有一个由思想的过程所构成的内在方面；而历史学家所要寻求的正是这些思想过程。一切历史都是思想史”。依据这一命题，历史就被理解为人们思想活动的历史，历史学的任务就是要重演过去的历史，即把过去的思想囊括在现在的历史学家的活思想中。

继狄尔泰之后，他也致力于论证历史科学和自然科学的差别，提出历史学是一种自律的科学，它不受自然科学的支配。他还猛烈攻击了那种“剪刀加糨糊”式的传统史学。

他们的主要理论观念就是历史和思想具有同一性或历史在本质上就是思想，这种见解具有一定的独创性，但历史并不能全部归于思想，思想也并不等于全部历史，历史的背后有思想在起作用，但思想背后也还有各种因素在起支配作用，特别是有经济因素作为“思想的动因”在起决定性作用，而这已经是他们所不能看到的了。

柯林武德强调历史学家的作用，但忽视了历史事实的重要性，没有看到历史毕竟不是历史学家创造的。但克罗齐和柯林武德两人在从思辨的历史哲学到分析的历史哲学的转变过程中确实起了非常重要的作用，而且他们兼具哲学家和历史学家的双重品格，因而其历史哲学著作内容丰富，思想

性强，表现了哲学和历史学的紧密关联，如柯林武德所说是哲学和历史学之间架起一座友好的桥梁。

复习与思考题

1. 怎样理解新康德主义关于区别历史学与自然科学的思想？
2. 怎样理解新黑格尔主义关于一切历史都是当代史或思想史的观念？

拓展阅读书目

1. 严建强等著：《从思辨到分析与批判的西方历史哲学》，浙江人民出版社，1997年版。
2. 张广智 张广勇：《现代西方史学》，复旦大学出版社，1996年版。

第五章 现代思辨的历史哲学 (20 世纪)

一对历史的一种“文化形态学”的理解

现代思辨历史哲学的特点是把文化作为历史的主体，并把有机物诞生、成长、成熟直到衰亡的过程作为规律引入对历史文化的研究，提出了有一定深度的“文化形态”的历史哲学概念。本讲讲授重点自然就是斯宾格勒的“文化形态”史观。

第一节 斯宾格勒的文化形态史观

19 世纪西方历史领域还弥漫着乐观主义，但 20 世纪初一次大战的爆发使其破灭。一战打击了乐观主义的历史进步观念，使历史哲学也发生变化，悲观主义随即出现。

一、斯宾格勒的惊世之作

斯宾格勒 (Spengler, 1880—1936)，曾是德国一位普通的中学教师，曾就学于慕尼黑、柏林、和哈勒等大学，并在哈勒大学完成博士论文，1908 年受聘于汉堡一所高级中学。1911 年移居慕尼黑，在一次大战时期，他孑然一身，埋头发奋写作有关人类历史文化的一部宏篇大论。斯宾格勒是一位对时代具有特殊敏感的思想家，他长期醉心研究的领域不是一般哲学而是历史哲学。在一次大战接近尾声之际即 1918 年 7 月，他出版了这部惊世之作《西方的没落》的第一卷，1922 年第二卷问世。该书在西方世界引起轰动，被翻译成多种语言。

斯宾格勒否定了近代西方的历史观，批判了近代西方历史思想中的单线论，他把各个历史文化当作历史上独特的生命现象加以描述，提出历史发展的周期理论，并预言了西方文化的没落。他把历史的演进看作一个有机过程，并声称要在历史学中进行一场“哥白尼式的革命”以代替托勒密式的历史观即“西方中心论”。

二、斯宾格勒历史哲学的主要特点

他的历史哲学的主要特点是在理论上明确做出了下述区分：

(一) 把“历史”与“自然”区别开来。他提出了作为“自然的世界”和“作为历史的世界”的区别（有如牛顿和哥德的区别），反对像看待自然现象那样去看待历史，自然的事物是“已成”的，是为一般理性所设定的，而历史的事物则是“方成”的，它在人们的醒觉意识中存在，它不能通过一般学习来把握，而只能通过生活和深刻的、不可言传的理解来体验。他极力反对用自然科学的观点和方法来解释和研究历史，他看到历史具有某种“内在性”，因而反对用外在的因素来解释历史，主张内在地去体验、领悟历史。他说过：事实上“我们还缺少一种具有学理依据的研究历史的艺术”。

(二) 他又把“文化”和“文明”区别开来，构建了他独特的“文化形态史观”。他的“文化形态”史观是以“文化”取代“人”作为历史的主体，认为“文化是所有过去和未来的世界历史之基本现象”，“各大文化才是主体，是始因，是起源”。

文化的发展类似于有机体的生命，也具有诞生、生长、成熟与衰落的周期性，类似于自然现象中春、夏、秋、冬的更替与循环。在文化的冬季之后，文明转变为文明，民族和国家虽然还依旧存在，但却是停滞的、僵死的。西方的“俘士德精神”的文化已耗尽了生命力，强权的独裁将最终战胜民主政治，从而窒息文化的最后一点创造力，这将是从一个完全发展的世界回返到原始状态，回返到自然宇宙而无历史的状态，这就是“西方的没落”。

(三)他把“原始文化”和“高级文化”区别开来。原始文化又可称为“前文化”，是一种无个性、无历史的状态，是不发展的，因而和高级文化也没有必然联系。斯宾格勒提出世界上的高级文化有八种，是埃及文化、印度文化、巴比伦文化、中国文化、古典文化（希腊罗马文化）、伊斯兰文化、墨西哥文化、西方文化。这八个文化既是等价的，也是同时代的，都要经历类似春、夏、秋、冬的演化阶段，而世界上所有文化都是宿命的，前面七种文化实际上已经衰亡，所以，西方文化也不可能摆脱最终衰落的命运。他说：“世界历史是各大文化的历史”。世界历史就是这些高级文化发展的组合。

三、还需注意的其他观点

还需注意的是下述一些观点：

(一)他的文化起源论是与19世纪占统治地位的达尔文的进化论截然对立的，他认为进化论有重大缺陷，是把生物、人类和文化的起源问题简单化了；他提出宇宙因素对地球上的生物及环境的作用才是导致突变的原因；

(二)他所说的“西方文化”也不是传统意义上的西方文化，而是特指十世纪以来的西方文化，而始于公元前的希腊罗马文化属于古典文化，它已随罗马帝国而衰亡，因而和延续至今的西方文化没有继承性历史关系，那种“古代——中世纪——近代”的体系只是杜撰。

古代的“阿波罗文化”早已衰落，而中古的（封建主义的）“浮士德文化”也已终结，西方文明已相继进入“战国”和“帝国”时期，将充满战争、动乱和灾难，西方的没落是不可避免的。

(三)斯宾格勒还把“德国思想”和“英国思想”区别开来，他推崇哥德和尼采，与19世纪英国那种经验主义和实证主义不同，他强调德国的感性的、体验与直觉的思想传统。

他还提出德意志民族是最有生命力的，“西方最晚的民族是普鲁士”，它将扮演罗马在古典文化中的角色，“年轻得足以去体验世界历史的问题”。

第二节 汤因比的文明形态史观

阿诺德·汤因比（Arnold Joseph Toynbee, 1889—1975），英国著名历史哲学家，继承与发展了斯宾格勒的文化学理论。他著作等身，但最有影响的是12卷巨著《历史研究》。

一、汤因比历史哲学的基本观念

汤因比也把文化或文明作为历史研究的基本单位，并提出人类6千年历史是由21个单位即21个文明构成的，每一文明都有其周期，各个不同时代的文明从哲学的本质意义上讲都是平行的、等价的，并是同时代的。他也把文明作为有机体，认为文明形态也像自然界的有机体那样要经历起源、生长、衰落和解体的过程。

他分析，文明的起源在于“挑战和应战”，而文明的衰落则在于丧失了这种“挑战与应战”的机制，即文明丧失了内在的、精神的自决能力，“创造性的少数人”也演变为“统治的少数人”，结果导致社会分裂和解体。此后，经过一段纷争之后，还会出现大一统的帝国。再后，还会产生一种新的宗教。在他看来，宗教总是构成每一文明的最深厚的基础，文明兴衰更替不断，只有宗教是持续上升的，宗教还会成为新旧两代文明演变过程中发生历史关联的一种媒介。

汤因比强调，他的目的是要探索“历史事实背后的意义”。但他的“历史形态学”或“文化形态学”的基本概念和观念还缺乏明确的规定，还具有较大的虚构色彩与宗教色彩。因而，他的思想也遭到许多学者的猛烈批评。

二、历史研究中的生物学原则

上述历史哲学是具有生物学原则的循环论的历史哲学。其特点是基于对生物学原则的模仿而提出历史的演化表现为周期的循环，同时整个历史本身却没有一个总的规划和目的。其他属于以生物学原则解释历史的还可提出弗洛伊德及其心理分析学派的一些后学，其明显意图是以人们潜意识中最隐蔽的“本能”因素来解说历史的动力。在“西方马克思主义”中，马尔库塞研究人在文明社会中的异化，提出了建立一种非压抑性文明的可能性。

第三节 雅斯贝尔斯：“轴心期”理论

卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers, 1883—1968年)，是德国一位有神论的存在主义者。1949年，他出版《历史的起源与目标》一书，用存在主义观点来探讨人类历史，建立了一种历史哲学体系。

在《历史的起源与目标》一书中，他努力去建构有关世界历史发展的统一框架，并提出，虽然人类在地球上已经存在了几百万年，但仅仅是在晚近的五六千年人类才有了在资料上相对连贯的历史。雅斯贝尔斯把人类的历史发展大致分为四个大的时代：

(1) 史前时代，人类在史前的进化构成人性的基本因素的发展，并构成人类生命的根基。由于火和工具的使用，由于语言、禁忌、神话和人类共同体的出现，具有“类本质”共同特征的人终于形成；

(2) 古代文明，三个最古老的文明是苏美尔—爱琴海文明、雅利安印度河文明和中国文明。在共同语言、文化和神话基础上，形成了不同的民族共同体，出现了三个最古老的文明即苏美尔—爱琴海文明、雅利安印度河文明和中国文明；这些文明导致了国家的产生；

(3) 轴心期，这是历史的中心期，从公元前800年到公元200年，以公元前500年为中心，世界上三个地区的人类都开始了原创性的精神活动，人类的精神基础同时但又独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊，产生了孔子、佛陀、琐罗亚斯德、荷马等少数圣哲，由此才奠定人类文化的基础。直至今日，人类仍然附着在这种精神基础之上，仍然要依靠轴心期奠定的思想概念而生存，而每一次新的飞跃也都不免要向这一时期回复。

但轴心期也并不是直线进步的时期，而是一个既创造又毁灭的时代，当这一时代丧失其创造力时，在上述文化区都出现了教条僵化和水准的下降。随之，精神文化的创造力就开始衰落。

(4) 科技时代，主要发生于自中世纪末到20世纪的欧洲。西方自文艺复兴以后，逐渐进入科学技术全面发展的时代，并成为世界的中心。在科技时代，也有一些新的精神创新，但其基本精神却是在轴心期确立的，每一次创新都要靠回归与借助轴心期的伟大精神创造才能实现。科技发展的结果是彻底改变了世界，带来前所未有的机会和冒险，科技发展的限度我们无法预见，我们只是部分地认识到这一时代的惊人的后果。

科技文明包含着严重缺陷，人们陷入科学万能论的误区，并且导致传统价值的解体。雅斯贝尔斯希望借鉴东方的传统道德和文化来弥补与克服西方科技文化的缺陷。他相信新的轴心期文明会到来并导致建立一个新的统一世界。

他还提出了历史发展的模式：“间歇—突破—再间歇—再突破”，并说明各种文明相互沟通的可能性。

第四节 西方马克思主义的历史哲学：对历史的文化与心理分析

“西方马克思主义”中的心理分析学派用文明与天性的冲突来解释历史。

一、弗洛伊德（1856—1929）

1910年发表《精神分析引论》，提出“精神分析”作为解释历史的方法。“弗洛伊德马克思主义”最早出现于1936年，赖希《性革命》（1930出版—1936改版），是创始人，用“性格结构”理论补充马克思主义，主张“微观革命”（注重群众的意识的内部结构），实质是“性革命”。

二、马尔库塞（1898—1979）

提出“非压抑性文明”论或“人性——爱欲解放论”。马尔库塞《爱欲与文明》（1955年）提出“爱欲”在反对死亡本能中创造了文明，文明是受压抑的性本能升华的产物，同时他对佛洛伊德的压抑性文明论也进行了改造，提出了非压抑性文明论，以实现人的“爱欲”解放为目标，所以叫“人性——爱欲解放论”。

三、哈贝马斯（1929—）

提出“社会交往理论”，提出“重建历史唯物主义”。

哈贝马斯认为，历史唯物主义虽然没有失去自己的价值，但是原有的形式已经无法继续存在，应该重建。“重建”是什么含义呢？他说：“我们所说的重建是把一种理论拆开，用新的形式重新加以组合，以便更好地达到这种理论所确立的目标。这是对待一种在某些方面需要修正，但其鼓舞人心的潜在力量仍旧（始终）没有枯竭的理论的一种正常态度，我认为，即使对马克思主义者来说，也是正常的态度。”（《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年版，第3页）实际上，他对历史唯物主义的重建绝非简单的重新组合，而是借此提出了一整套自己的社会进化理论。其重建的关键一点是赋予人的思想观念、价值追求、世界观和关于社会结构的种种设想以独立性，使它们摆脱所谓经济基础的制约。他认为，社会的进化，社会问题的解决，不再由生产力的发展所决定，而是取决于人们以语言为中介的思想交流，取决于人们的交往活动和在交往活动中取得的共识。社会变革的目标也不再是发展生产力，而是使交往行为合理化，而人的解放主要体现在这种交往行为的合理化中。

马克思的历史观着重揭示社会发展的最终根源、本源，所以强调生产力或生产方式的决定作用，而哈贝马斯的历史观则着重揭示社会变化的机制、过程，所以提出并强调交往活动和文化因素的重大作用，力图用工具性活动和交往性活动的相互作用找到解释社会发展的合理框架，并对工具性活动和交往活动的相互作用的具体机制做了细致分析，促使唯物史观深入到历史深处与微观层次，其中包含着许多启发我们思考、研究的非常有价值的思想。同时，他强调文化、学习、创新和交往活动在社会发展中的作用，这就进一步揭示了人的历史的主体地位，使唯物史观具有了新的时代特征。

复习与思考题

1. 怎样理解斯宾格勒和汤因比“文化形态史观”的合理或有价值之处？
2. 怎样理解雅斯贝尔斯“轴心期”学说的主要论据及合理之处？
3. 怎样理解西方马克思主义对历史认识的新的理论观点？

拓展阅读书目

1. [德] 斯宾格勒：《西方的没落》，商务印书馆，1963年版。
2. [德] 雅斯贝尔斯：《历史的起源和目标》，华夏出版社，1989年版。

第六章 现代分析的历史哲学（20 世纪）

—— 一种对历史的经验分析

20 世纪初，随着自然科学的进步，思辨的历史哲学日益让位于批判的（或分析的）历史哲学，这是历史哲学观念的一个重要转变。本讲主要讲述波普尔的分析的历史哲学思想，帮助学生了解波普尔的某些独特的历史哲学观点。

第一节 观念的转变

一、转变的由来

20 世纪初，由于自然科学的进步，自然哲学悄然让位给“科学（分析）哲学”，思辨的历史哲学也日益让位于批判的（或分析的）历史哲学，这是哲学观念的一个重点转变。

20 世纪所发生的思想运动是一种对历史文化的反思，这一重要的转折在于对人类各方面的知识进行一次颇为普遍而彻底的自我表现反省。这时，科学本身也开始作为认识的对象，于是产生了以科学认识的自我反思为中心内容的科学哲学。

分析的历史哲学在 20 世纪初开始逐渐占优势，特别是在英国和美国。分析的历史哲学实际上是分析哲学在历史研究中的运用，是历史分析哲学。其主要论点是认为要理解历史，首先就要理解历史知识的性质，历史哲学的首要任务就在于对历史的假设、前提、思想方法和性质进行反思。

据此，分析派严厉批评思辨历史哲学体系，而把研究重点从解释历史的性质转移到解释历史知识的性质，即把对历史的形而上学的（即“本体论”的）研究转移到对历史知识的（即“认识论”的）研究上来。分析派所面对的问题更多的乃是“历史认识”是什么，而不是“历史（本身）”是什么的问题，更多的乃是人们是怎样认识历史的运动的，而不是历史自身是怎样运动的。这样，对分析派来说，更重要的问题已不再是对历史本身的探讨和解释，而是对历史学的探讨和解释。

当时，哲学处在应该成为“科学的科学”的总潮流的影响之下，历史哲学也被促进走上了力求成为“历史科学的科学”的道路。分析的历史哲学提出的任务是，应该从哲学的角度来考察历史知识的性质，或是对历史知识进行一番哲学的批判。

二、转变的开端与问题

布莱德雷（1846—1924）1874 年出版《批判历史学的前提假设》，被认为是现代分析历史哲学的开端。该书讨论了历史客观性的可能性问题，不仅反对当时的实证主义的客观主义，而且也反对当时图宾根学派和历史主义的怀疑主义。此后，历史科学和自然科学的异同问题就成为历史哲学家们讨论的一个热门问题。

齐美尔（G. simmel, 1858—1918），德国“生命哲学”家，1907 年，他提出了一个康德式的问题：“历史的认识如何是可能的？”（“历史科学是怎样成为可能的？”）

对这个问题的回答构成了 20 世纪以来历史哲学文献的主要内容，围绕这一中心问题展开了层出不穷的著作，如卡西勒的《近代哲学与科学的认识问题》、亨佩尔（1905—）的《普遍规律在历史学中的作用》、德雷（1921—）的《历史学中的规律与解释》、加德纳的《历史解释的性质》、伯林的《历史的不可避免性》等著作，其内容实质可以说都是环绕这一主题而展开的。

现在的问题与趋势是：“历史理解的性质是什么？”（即认识“认识”本身，突出“主观性”）历史哲学的重点从解释历史事实的性质转移到解释历史认知的性质，从探索历史怎样运动转

移到人们怎样认识历史运动。这一转移是基于自然科学的进步，自然哲学让位于科学哲学，于是思辨哲学也让位于分析的科学哲学。这种转移同时在自然哲学和历史哲学中发生。

第二节 波普尔：反“历史决定论”的一般思想

波普尔（Karl Raimund Popper, 1902—1994年），出生于维也纳的一个犹太人家庭，二次大战后移居英国并加入英国国籍。作为批判理性主义的创始人，波普以科学哲学名震西方学术界，并将其科学方法论大基本观点运用于社会、历史等领域，提出了独特的历史哲学观点，对西方历史哲学的发展产生了重大影响。

一、对“历史决定论”的批判

波普认为，历史知识和科学知识一样也应从问题开始，并应提出试探性理论来解决问题。但历史知识和自然知识复有差异，科学理论可以经过严格经验检验，直到最终被证伪，而历史理论则无法得到检验和证伪。因此，他否定存在一种同自然科学理论那样的历史理论。

由此出发，波普尔激烈反对“历史决定论”，反对思辨的“伪科学”。他在《科学研究的逻辑》一书中谴责一切思辨的历史哲学，说他们只是伪科学。

在《历史主义的贫困》一书中，他论证说，人类的知识的进步是不可能预言的，而历史的行程又在极大程度上受到知识进步的左右，因而历史的形成也无法预言。历史的进程也无规律可循，历史不可预见，未来不可预知。

波普尔指责思辨的历史哲学所依据的并不是真正严谨的科学推理，因为它不能满足这种推理所必须具备的两个条件：一、概念上的科学的确定性，二、观察上的可验证性。因此，要想构造任何历史理论或历史哲学，在波普尔看来，都是不可能的，历史学只是也只能是知识在人们日常生活的一种实际运用罢了。波普尔研究历史解说的性质，大致反映了英语国家分析派的特色。

二、《开放社会及其敌人》从批判到建构的思想

他在二战时期写作的《开放社会及其敌人》，对历史上的传统形而上学以及历史哲学、政治哲学都进行了猛烈的批判，该书以反对“历史主义”而著称。

所谓“历史主义”，就是“以历史预见为主要目的”、并且认为“通过发现历史进程的‘节律’或‘范式’、‘规律’或‘趋势’便可以达到这一目的”的主张与学说。波普认为，柏拉图、黑格尔和马克思的理论都属于这种“历史主义”或“历史决定论”，特别是马克思的历史唯物主义成为波普猛烈批判的对象。

总的来看，波普尔的历史哲学也并非单纯批判，也具有建设性的思想内容。一方面，波普认为，历史主义在实践中的危害在于，它依据自己所理解的历史发展规律，提供了改造社会的完整计划，他把这种计划的制定和实施称为“乌托邦工程”。另一方面，与这种出自美好愿望的“乌托邦工程”相反，他提出并论证了“社会渐进工程”思想，认定只能以此才能逐步、温和地治疗社会弊病。

他还强调自由主义的民主观，揭露、批判了对民主理解的一系列误解与悖论，指出民主的实质不是少数服从多数，因为多数人和少数人关系并非理性和非理性的关系，而多数人的意见常常是非理性的。因此，他把民主理解为“一种制度，即一种无需使用暴力就能够授予或罢免统治权的制度”。

波普虽然否定了历史科学理论，但却主张历史是可以做出客观解释的。确切地说，历史是一门解释性的科学。他提出“覆盖定律模型”，以求充分说明导致历史事件发生的客观原因和条件。

三、梅洛——庞蒂的思想

在欧洲大陆，现代历史哲学则带有较浓厚的生命哲学的传统色彩，然而，双方的结论又往往有殊途同归之处。阿隆（1905—）的历史哲学探讨了历史的客观性。梅洛-庞蒂（1908—1961）则强调历史的主观性，认为历史从根本上说乃是人类主观的产物，并不具有客观性，因而也不存在什么历史的客观规律性。

第三节 维特根斯坦、罗素及亨普尔

一、维特根斯坦的思想

维特根斯坦（1889—1951）在当代分析哲学的领域享有极高荣誉，在历史哲学方面也有很大影响，他的若干追随者在历史哲学领域几乎都不同意在人类的行为和事迹之中存在任何因果关系。例如，文茨更进一步发挥了维特根斯坦的论点，认为人类行为是否有意义并不取决于研究者，而是取决于行为者对意义的理解。（当代 19）

二、罗素的思想

罗素（1872—1970），对历史也极感兴趣，但他的历史学的专著，都几乎把历史说成是人们随心所欲的产物。在罗素看来，历史既是科学，又是艺术，作为科学，历史只是指弄清事实，作为艺术，它必须有趣味性。

三、亨普尔的思想

亨普尔（Hempel, 1905—），是分析派哲学家与新实证主义的另一位代表，他也善于运用逻辑和数理逻辑方法来分析历史，1942年在《哲学杂志》上发表《普遍规律在历史学中的作用》，论述了“经验的科学在方法论上是统一的”论点，有的哲学家誉为是“历史哲学上经典式的阐述”。在他看来，普遍规律在历史学中的作用与在自然科学中的作用是十分类似的，他把“规律”理解为“普遍形式的假说”。

总的来说，分析派的办法是从历史规律（历史“本体论”）研究转向历史认识（历史“认识论”）研究，把对历史认识的性质和可能性的分析放置于科学哲学的认识论之下，并重新考察思辨历史哲学的前提和假设。但其结果却犯了一个“丹麦王子却没有哈姆雷特”的错误，在考察历史时竟没有把历史本身作为对象。

20世纪以来，由于分析学派在西方（尤其是在美）哲学界几乎是占压倒优势，因而也影响到西方的历史哲学也日益把注意力转移到对历史学命题的语言意义的分析上来。虽然也还有人（例如汤因比就是突出代表）仍然在努力构造其思辨体系，但总的趋势却是更侧重于对历史理论的知识论研究。

分析派的一个基本论据是历史具有“自律性”，并指责思辨哲学家未能认识这一历史的本质特点，这一批判在一定限度内（特别是对实证主义）有其合理性，但“自律性”是否就与客观的“必然性”互不相容？对此，分析派的历史哲学迄今为止并没有做出令人满意的解答。此外，逻辑分析也不能代替、偷换对历史哲学具体分析，不能代替人类对客观世界（包括历史在内）的认识。

总的来说，思辨的历史哲学的缺陷是失之武断，但接触到本质问题，而分析的历史哲学的局限性则在于过分依赖逻辑、语言并试图以此代替历史认识。

复习与思考题:

1. 怎样理解波普《开放社会及其敌人》对“历史决定论”的批判?
2. 怎样理解 20 世纪初历史哲学向科学分析思潮的转变?

拓展阅读书目

1. [英] 卡尔·波普尔:《历史决定论的贫困》, 华夏出版社, 1987 年版。
2. [英] 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》, 中国社会科学出版社 1999 年版。

第七章 马克思“历史哲学”的性质与特点

马克思在历史观上实现了重大变革，这一变革的性质和特点何在，在历史哲学方面又具有何种意义？这些问题都需要在本讲中讲述、探讨。讲述本讲，要重点帮助学生了解马克思历史理论的根本特征，并努力把马克思早期的“前马克思主义”思想与后来的“马克思主义”（即“历史唯物主义”）思想区别开来。

第一节 马克思早期“历史哲学”的基本特征

马克思早期历史哲学的基本思想与核心是把历史理解为“自然—人道主义”的统一过程。《1844年经济学——哲学手稿》提出关于建构人的“同一门科学”的观念，这是力图建立唯一的“人学”的理念。因此，历史也就成为人学的思辨的对象。

在《手稿》中，他已提出对历史的“自然历史过程”的理解，这包含着唯物主义历史观的要素和萌芽。可以说《1844年经济学——哲学手稿》是马克思历史哲学的基本著作，是他处于转变时期的著作。

第二节 “哲学共产主义”：马克思“历史哲学”的归宿

在《手稿》中《私有财产和共产主义》中，马克思第一次提出“共产主义”应是“自然主义”（即唯物主义）和“人道主义”的统一，因而是三个要素的综合。“这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人本主义，而作为完成了的人本主义，等于自然主义；它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”等等。（《手稿》73页）“自然—人道主义”是共产主义形成的哲学基础。

马克思历史哲学的归宿在于：（1）实现共产主义，从而实现人和自然界、人和人之间矛盾的真正解决，实现多重矛盾的“和解”；（2）把共产主义理解为人的本性的现实的彻底的发展。

“人是类的存在物”（48）；“生活活动的性质包含着一个物种的全部特性，它的类的特性，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。生活本身仅仅表现为生活的手段。”（50）一种物种的活动、生活及其特征，是由其类的本质（本性）所内在决定、制约的，类的本性是决定物种活动的根本原因，潜在根据、目的及其现实的驱动力。

无法否认，人类同其他任何存在物一样，靠着自己本性的规定而存在，遵循自己本性的内导而运动，并且始终以展示、确证和实现自己的本性为目的。人类在历史上选择过众多的“主义”，不过，这都不是目的。人类所以选择某种制度、某种主义、某种信念，完全是为了更好地展示、确证和实现自己那种人所以为人的本性。

共产主义的必然性是基于人的本性、类的本质，是“自然—人道主义”发展的合乎逻辑的结果，因而是人的本性彻底发展的结果。这一理论形态被称为“哲学共产主义”。

第三节 唯物史观的产生：从历史哲学到历史科学的转变

“历史科学”是指关于历史的科学认识，本质上是指19世纪形成的马克思的唯物史观，它使历史学成为科学。严格地说，唯物史观不再是“哲学”或“历史哲学”，而是历史领域中的实证科学，和自然科学具有一样的性质。在马克思看来，对历史只能有经验的实证的认识，不能有思辨、超验的认识。

“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。自然史，即所谓自然科学，我们在这里不谈；我们需要深入研究的是人类史”。

“任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发”。（《德意志意识形态》）

“自然历史”是马克思历史哲学的基本观念，而“自然—历史”的关系，则构成马克思思想的核心。马克思思想特征在于寻求自然与历史的统一、即自然史和人类史的统一。

马克思“自然历史”的思想，是继承、发展“自然主义”的结果。“自然主义”（Nature：自然，性质、特性、天性、活力；Naturalism：自然主义）本是指以自然界及其规律来解释一切的学说，在17—18世纪的哲学上的自然主义实质上是一种唯物主义。自然主义也是马克思的一个重要思想来源，是继承费尔巴哈的结果。

对此，《手稿》已有初步阐述，后来进一步形成“自然历史过程”的思想：“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程。”（《马恩选集》2，第101—102页）恩格斯说：“正是马克思最先发现了伟大的历史运动规律”。（恩格斯《雾月》第三版序言，《马恩选集》1，第602页）“马克思和我，可以说是从德国唯心主义哲学中拯救了自觉的辩证法并且把它转为唯物主义的自然观和历史观的唯一的人”。（恩格斯：《反社林论》，《马恩选集》3，51）

第四节 在历史面前反思

马克思主义的最高命题是：“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”。人的“自然与人道本性”的高度发展就是“自由发展”，亦即是人的本性的发展、完善。

“阶级斗争理论”（“阶级主义”）虽然反映了一定的现实，揭示了历史发展的一定规律，但也可能导致“以阶级斗争为纲”，认为阶级斗争是“根本动力（直接动力）”。实际上，阶级斗争也只是一“手段”，不能当作“目的”、“动力”。社会发展动力是满足人类物质生活和精神生活的需要，并且表现为思想文化的同步增长过程。人的“自然—人道”本性，才形成社会发展的潜在动力和更深动因。

长期以来，理论界否定、批判“人道主义”乃至“人的自由而全面的发展”，否定“人权”。一些理论家认为“人权”只是基本的生活权。实际上，“人权”是“人之所以为人”的根本权利，具有自然、人道和精神生活等多方面的内涵，而“人道的”与“精神的”“人权”就要求人格不受侵犯、不受羞辱，人应享有通信和选择信息的自由、信仰自由、表达政治意见的自由以及公民的其他一切权利。

复习与思考题

1. 试析马克思“唯物史观”的性质，是属于“历史哲学”还是“历史科学”？
2. 比较马克思《1844年经济学——哲学手稿》中“自然——人道主义”的历史观念与后来他提出的“自然历史过程”观念的差别。

拓展阅读书目

1. 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，人民出版社，1979年版。
2. 马克思 恩格斯：《德意志意识形态》（节选本），人民出版社，2003年2月版。
3. 赵家祥等著：《历史哲学》，中央党校出版社2003年版。
4. 曹润生：《马克思恩格斯论马克思主义哲学的性质》，《安庆师范学院学报》（社科版），2004年第6期。

第八章 当代西方历史哲学发展趋势

广泛的跨学科研究是当代西方历史哲学的一个显著特征与发展趋势，文学、史学、政治学、伦理学、社会学等学科理论与历史哲学不断形成交汇，而对时间、变化、历史性等基本要素的考察也促使各种人文学科向历史哲学靠拢，各种思想的碰撞形成当代历史哲学发展的动力。本讲主要介绍当代西方历史哲学发展的基本趋势与特点，教学目的是使学生初步了解当代历史哲学的特征及其与传统历史哲学的区别。

第一节 当代历史哲学的核心问题

“历史表现”问题成为当代历史哲学的核心问题，这使当代历史哲学更突出了“形式研究”的特点，即把形式置于内容之上。但当代历史哲学无论取得多大进展，都无法回避历史的“真实性”问题，当历史哲学极大促进了对历史表现的认识时，研究中涉及到的形式虚构与内容真实之间的矛盾也仍然是这一学科不可回避的难题。

当代历史哲学把历史真实性问题归结为主体间性，即真实性源自于不同认识主体之间的认同。这样，叙事形式就被奠定于主体间性之上，这促使真实性可能回归到历史哲学之中。同时，认识主体也促进了历史审美，真实性和审美要求都成为历史表现的内在要求，二者如何以一种和谐的状态存在，仍然是当代历史哲学努力的方向。

第二节 向“叙述主义”的转变

一、叙述主义的基本特点

当代历史哲学产生了被称为“隐喻转向”的叙述主义的历史哲学，它强调“叙事”提供一种历史理解的形式，一切历史都以叙事为先决条件，历史叙事的观念在“逻辑上优先于”其他问题。这种转变是由美国学者海登·怀特（Hayden White）实现的，他的《元历史：十九世纪欧洲的历史想象》等著作，表现出历史哲学由认识论向叙述学（叙述主义）的转变。

与批判的和分析的历史哲学不同，叙述主义历史哲学具有一种抛弃历史认识论而专注于历史著述的语言分析的倾向。叙事研究的兴起与语言哲学的成就有不可分割的联系，它的理论基础即扎根于此，语言遂成为历史哲学实现其学术理想的不可缺少的工具。

二、“宏大叙事”的复苏

还应注意到的与此有关的另一趋势是，当代历史哲学处于各种需要而继续寻求一种宏大叙事。自从历史哲学家转向分析历史认识何以可能的问题以后，涉及普遍史、世界历史、全球史、总体叙述以及元叙述的所谓“宏大历史叙事”的主题一度受到冷落，但在70年代以后，经过语言学转向，一种对思辨历史哲学的内在要求又在悄然兴起，宏大叙事开始重返历史哲学。

对宏大叙事的渴望，既表现为一种追求审美的要求，也表现为人们追求更大范围内的历史真实的愿望，或是在更大范围内寻求主体间性的愿望。这无疑反映出当代历史哲学在全球化的问题背景下在努力寻求更深、更广的思想内涵。

第三节 当代西方历史哲学的主要问题

一、《当代西方历史哲学读本》（导论及有关章节）中的主要问题

《导论》中的主要问题包括：历史观念展示史学目的；语言哲学凸现历史表现；虚实张力规划历史真实；认识主体促成历史审美；价值取向制约历史记忆；宏大叙事重返历史哲学。

二、当代历史哲学研究的主要问题

- （一）历史与哲学：历史哲学的观念；转向语言学的趋势；
- （二）历史与语言：修辞；结构主义与思想史的写作；
- （三）真实与虚构：事实；历史叙事之真实性的条件；
- （四）叙事与表现：叙事的真实性；为主观性辩护；
- （五）时间与记忆：“新编年史”；危机、创伤与认同意识；
- （六）普遍史与世界历史：“科学世界观”；“没有历史的人”。

第四节 “后现代主义”的历史哲学

汤因比是首先使用“后现代”概念的人之一，他列举了后现代的“动荡时代”的主要特征：理性世界观的崩溃和笛卡尔式的理性信仰的枯萎。

“后现代”的历史哲学力图改变人们思考过去的方式，以此也改变书写过去的方式，它强调一种以未来的眼光来撰写历史（普遍史或全球史）的新思维。

后现代主义也指示了中产阶级的统治地位的终结，将过渡到一个群众社会，其特征是大众文化、全民教育和全球网络。

复习与思考题

1. 试析当代西方历史哲学发展的主要特征和趋势。
2. 试析“后现代哲学”在历史观上的矛盾性质与主要特点。

拓展阅读书目

1. 张文杰等编：《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社 1984 年版。
2. 陈 新主编：《当代西方历史哲学读本》，复旦大学出版社 2004 年版。

《法哲学》教学大纲

张丽清 刘晓兵 编写

目 录

前 言.....	607
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	607
二、本课程的教学目的和基本要求.....	607
三、本课程的主要内容及学时分配.....	607
第一章 什么是法哲学.....	608
一、法哲学概念考源.....	608
二、法哲学与哲学的联系.....	608
三、法哲学与法学的区别.....	608
四、法哲学与法理学.....	609
五、法哲学的基本特点.....	609
六、法哲学的功能.....	609
复习与思考题.....	609
阅读扩展书目.....	609
第二章 法哲学思想的历史变革.....	610
第一节 古希腊、罗马到中世纪的自然法.....	610
一、古代自然法的发展与代表观点.....	610
二、古代自然法观念时期的特点.....	610
三、关于古代自然法的产生原因.....	610
第二节 14世纪—18世纪古典自然法观念.....	611
一、古典自然法产生的背景.....	611
二、古典自然法新的特色.....	611
三、古典自然法的意义及局限性.....	611
第三节 康德与黑格尔自然法与实在法分离及融合.....	612
一、自然法与实证法之间的康德.....	612
二、黑格尔对自然法与实证法的努力.....	612
第四节 19—20世纪中叶西方法哲学流派.....	613
一、该时期法哲学流派的基本观点和内在联系.....	613
二、该时期法哲学思想的总体特征.....	614
第五节 19世纪前中国法哲学传统.....	614
一、伦理化的法律.....	614
二、政治化的法律.....	614
三、“息讼、无争”的法价值取向.....	614
四、顺自然、恭天理、重人情.....	614
五、人道精神.....	614
第六节 20世纪中叶以来当代法哲学动向.....	615
一、当代法哲学发展的总体趋向.....	615
二、当代重要法哲学思想的简介.....	615
复习与思考题.....	615
拓展阅读书目.....	615
第三章 法的本体论.....	616

第一节 法的本体问题贯穿整个法哲学史.....	616
第二节 法本体思维的意义与局限性.....	617
一、法本体追问的意义.....	617
二、法本体追问的局限性.....	617
第三节 当代主要法观点评析.....	617
一、法是规则命令.....	617
二、行动中的法律.....	617
三、解释性的法律.....	618
四、地方性知识的法律.....	618
五、需求对话中的法律.....	618
复习与思考题.....	619
拓展书目.....	619
第四章 法的认识论.....	620
第一节 法的认识主体.....	620
一、法的认识主体的范围.....	620
二、主体的认识能力.....	620
三、主体认识的局限性.....	621
第二节 法的认识论客体.....	621
一、法律规范事实.....	621
二、法律原因事实.....	622
三、法律结果事实.....	623
第三节 法的实践形式.....	623
一、法的创制.....	624
二、法的实施.....	625
三、法的遵守.....	625
第四节 法的认识环节.....	626
一、立法中的认识问题.....	626
二、司法中的认识问题.....	626
三、守法的认识问题.....	627
复习与思考题.....	628
拓展书目.....	628
第五章 法的价值论.....	629
第一节 法的价值构成.....	629
一、法的价值主体.....	629
二、法的价值客体.....	629
三、人与法的价值关系.....	630
第二节 法的价值体系.....	630
一、法的自身价值.....	630
二、法的工具价值.....	631
三、法的目的价值.....	631
第三节 法的价值选择.....	632
一、法的价值选择的基础.....	632
二、法的价值选择的目标.....	632

三、法的价值选择的实现.....	633
第四节 法的价值观念.....	634
一、法的价值观念的形成.....	634
二、法的价值观念的冲突.....	635
三、转型期中国法的价值观念.....	635
四、构建社会主义市场经济的法的价值观念.....	636
复习与思考题.....	636
拓展书目.....	636
第六章 法的方法论.....	637
第一节 西方法哲学方法.....	637
第二节 中国法哲学方法.....	637
第三节 关于法律方法.....	637
复习与思考题.....	638
拓展书目.....	638

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业必修课

编写目的：有计划进行教学，提高教学质量

课程简介：法哲学是介于哲学和法学之间并兼具二者属性的一门综合性、交叉性和边缘性的学科。本课程主要从哲学的角度、以哲学方法透视法律现象，介绍法的本体、法的认识、法的价值及法学方法等知识。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：从哲学角度出发，使学生较为全面、系统理解法哲学基本问题，探询法律本质和规律，审视法律价值，初步掌握认识法律的基本方法。

基本要求：认识法哲学的基本问题；对法律现象进行本体追问和价值探询；初步掌握认识法律的基本方法。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体如下：

第一章 什么是法哲学（2 课时）

第二章 法哲学思想的历史变革（6 课时）

第三章 法的本体论（8 课时）

第四章 法的认识论（8 课时）

第五章 法的价值论（8 课时）

第六章 法的方法论（4 课时）

第一章 什么是法哲学

本章教学目的和基本要求：使学生在与其他学科的比较基础上了解法哲学的概念、特点和功能，对法哲学这门学科具有初步的整体认识。主要讲述六个问题。重点介绍法哲学与法理学的区别。

学时分配：2 学时

一、法哲学概念考源

（一）法哲学的界定。

法哲学（philosophy of law, legal philosophy）概念的具体产生、发展，主要介绍康德、胡果和黑格尔的代表意义，同时讲明在西方英美法学界与大陆法学界存在的对法哲学含义理解的细微差别。

（二）法哲学概念的出现及其具体说明。

1. 法学逐渐地努力从哲学中分化出来。
2. 这种分化正是自然法和实证法的分离过程，也是法哲学独立的过程。

（三）当前在什么意义上使用法哲学一词。

1. 将之作为研究的一般理论的学科，这是最普遍的理解，只是在具有不同哲学传统的国度里和在继承了不同法学传统的继受国中，用语不同，如在英美，人们更喜欢用法理学，而欧洲、拉丁美洲、日本则偏爱法哲学一语。

2. 将法哲学狭义化，与同样狭义化的法理学并列，让其专注正义等法的实质问题，而将法的形式内容留待法理学去处理。

3. 用来表达部门法基本理论，如刑法哲学、民法哲学。

二、法哲学与哲学的联系

（一）什么是哲学内在的不可或缺的东西呢？

哲学是面对生活的一种反思，一种追问，一种不妥协，一种想搞明白。是一种基本的根本的反思和追问。她是一种过程，一种流动，并且这种过程和流动其实和人想寻找的意义有关系。不仅仅是客观的真，还有主观的善。

（二）黑格尔的看法：把法哲学作为哲学的一支来看待。

（三）法律哲学与哲学在思维方式上是一致的。

法哲学是一哲学方式对法提出问题、探讨法的规律、本质、对人的意义，法哲学是哲学在法律领域的具体应用。

三、法哲学与法学的区别

法哲学和法学的区别主要表现在三个方面：

（一）学科的内容不同。

前者研究的是“关于权利和法律原则的理论知识”。法律原则就是特殊的道德原则，也就是法。后者研究的是实在权利和实在法。

（二）研究的主体不同。

前者是哲学家，后者是法学家。而法学家的“职务就是要运用现成的法律，而不是研究它本身是否需要改良”。

（三）二者的知识来源也不同。

后者通过经验途径，前者直接产生于自然意志，是先验的。

四、法哲学与法理学

(一) 我国学者目前的认识现状。

目前,我国学界对“法理学”和“法哲学”两个概念不加以区分,混用者居多。

(二) “法理学”的词源考析。

“法理学”的英文 Jurisprudence,是由拉丁文 Jurisprudentia 转化而来的。原意是“法律的知识”或“法律的技术”。在 19 世纪之前,“哲学家的法学”时代——奥斯丁《法理学范围之确定》(The Province of Jurisprudence Determined, 1832)一书发表的意义极其法理学的含义。《牛津法律大辞典》在解释“法理学”(Jurisprudence)一词时的两种用法。Jurisprudence 作为“法理学”,在英国就有两种用法:其一,包括着法哲学,或与之混用;其二,特指实证主义分析法学,即只研究实在法(而且往往是一国之内的实在法)的理论法学。不过在德文里,两个词更多的是指一般意义上的法学,因为在德国不存在与法哲学不同的法理学,更不存在奥斯丁所说那种“法理学”。

(三) 狭义的“法哲学”与“法理学”的区别。

主要表现在以下几个方面:

1. 学科的性质不同。
2. 研究的对象不同。
3. 研究的主要方法不同。
4. 研究的主要目的不同。

法哲学所研究的是法学的世界观和方法论,它所研究的是法的根本、法的全体、法存在的根本原因和追求的终极目标。一句话,法的理念。因而所涉及的有实在法和应然法。从实在法来说也大大超出一个国家和一个时期的范围,而是世界范围内的所有法,包括过去的法和现在的法。不仅如此,它还要研究法的“形而上学”的问题。

五、法哲学的基本特点

法哲学的内在本性是对法律的反思和批判性。马克斯·霍克海默的观点;法哲学的反思基于现实生活中的实证法律以及人们对实际法律生活的客观认识和准确理解。因此,法哲学具有较强的反思性、批判性、深刻性、抽象性和形而上学性。

六、法哲学的功能

对法的反思与对法的本原的追问;对法的价值意义的思考;对法学方法论的探索。

复习与思考题

1. 法哲学与哲学的联系有哪些?
2. 法哲学与法理学的分野在哪些方面?
3. 法哲学有哪些基本特点?

阅读扩展书目

1. [德]考夫曼:《法律哲学》,刘幸义等译,法律出版社 2004 年版,第一章、第二章
2. [美]博登海默《法理学:法律哲学与法律方法》,邓正来译,中国政法大学出版社 2004 修订版
3. [德]科殷:《法哲学》,林荣远译,华夏出版社 2002 年版,绪论部分
4. 文正邦:《当代法哲学研究与探索》,法律出版社 1999 年,第一章、第二章
5. 郑永流:“法哲学是什么”载《法哲学与法社会学论丛》(一),中国政法大学出版社 1998
6. 严存生、江山、谢晖等人文章,载《法哲学与法社会学论丛》(二),法大出版社 1999

第二章 法哲学思想的历史变革

本章教学目的和基本要求：以法哲学思想发展史的主要问题——自然法与实证法的关系为线索，介绍不同时期的法哲学主要问题的发展演变和特点，使学生在法哲学历史中进一步认识法哲学的主要问题。教学重点是自然法与实证法之间关系的演变

学时分配：6 学时

第一节 古希腊、罗马到中世纪的自然法

一、古代自然法的发展与代表观点

（一）神判法的产生与对神判法的批判。

智者学派(Sophists)（普罗泰戈拉 Protagoras）在法律上的相对观念，挑战永恒不变、超人的神法。

（二）自然法中的伦理意义。

（苏格拉底 Socrates——柏拉图 Plato——亚里士多德 Aristotle)对法律之中正义与善之理念的追问。师徒三人对法律的看法不尽一致，都是强调法律的正义追求，道德追求，强调法律对人的伦理意义。

（三）斯多葛学派（the stoic school）理性自然法观的主要观点。

理性是法律和正义的基础；理性是普遍有效、永恒不变的，是对所有人有约束力的；理性是超个人、超社会的，是不受人的情感、欲望支配的，不受世俗之物支配的；斯多葛学派理性的自然法观的影响。

（四）中世纪神学自然法思想。

简单介绍奥古斯丁（Aogustinus）和托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的法律观点。指出他们以神学的方式追问法的形而上的问题，在神学的面纱之下完成对实在法的审视。

二、古代自然法观念时期的特点

这种自然法观念存在着一种客体主义倾向。

（与马克思的客观相区别。超人类、超经验的，与主观不发生联系）

（二）认为自然法是恒定的、普遍的。

（三）更重视法的理念（或者称法的理想，法的价值评判标准），具体表现在法与道德的不可分。

（四）外围的眼光看待法律，注重探讨法与其他事物的关系

三、关于古代自然法的产生原因

古代自然法产生的主要原因在于当时生产力水平的极度低下，以及由此决定的人们的认识能力、认识视界和认识工具都非常落后。在此情况之下，人们对自然界和人类社会发展的规律还不可能有明晰的认识，对法产生的过程性和必要性也没有正确的认识，因而只能从自然界寻找它的产生根源，并把自然界的发展规律等同于或者适用于人类社会。

第二节 14世纪—18世纪古典自然法观念

一、古典自然法产生的背景

如上所述,古代自然法产生的主要原因在于当时生产力水平的极度低下,以及由此决定的人们的认识能力、认识视界和认识工具都非常落后。在此情况之下,人们对自然界和人类社会发展的规律还不可能有明晰的认识,对法产生的过程性和必要性也没有正确的认识,因而只能从自然界寻找它的产生根源,并把自然界的发展规律等同于或者适用于人类社会。在这一背景下,由于经济力量的推动,社会关系的复杂化,人对自身的肯定和重视,思想领域开始发起对中世纪宗教的精神秩序和封建状态下形成的世俗秩序的冲击。

二、古典自然法新的特色

(一)主体主义倾向浓重,以人的理性作为理解自然法的基础。古典时期理性与古代斯多葛理性的区别:从注重人的社会性、道德性转向人的个体性和人的逻辑性。肯定人的“本性”,人的“欲望”,自然权利的核心转化为“个人权利”,萌生了“人权”。注意的是,此时个人的崛起与现代国家、民族的崛起是相互关联,因此此时同时存在着重视国家和民族的超个人观,两者并在冲突中发展。格老秀斯(Grotius)、霍布斯(Hobbes)(和平)、普芬道夫(Pufendorf)坚持自然法的双重基础,注重国家的作用。结果在大陆国家,后者占了上风,英(包括后来的美国)前者占了上风。

(二)政府专制、维护个人的趋向得到明显扩张,强调对个人自由、平等的制度保护。个人自由在价值位阶上开始超越和平、秩序。洛克(Locke)提出人的生命、自由、财产权的重要,有了政府权力分立思想,立法权与行政权的分离。孟德斯鸠(Montesquieu)明确地划分了国家权力与人的自由的界限。《论法的精神》“法是事物性质产生的必然关系”。事实上不等于古代的客观论。必然关系是通过从人的本性需求和社会经验中寻得。他尤其强调了地理环境对法的影响,强调了影响法的自然因素和社会因素。卢梭(Rousseau)认为自然法更应该通过主体“公意”(多数决策)得到体现。

(三)此时古典自然法与古代自然法有相通之处,认为自然法是抽象、先验的、普遍、永恒的,优于实证法,适用于全人类,适用于所有时代。坚信理性能够达到这样的认识,导致了17世纪后一两个世纪中的法典化运动。

(四)更加关注自然法如何实现和保障。该时期更多的关注了法律和现实政治的关系。格老秀斯、霍布斯、普芬道夫等人都将自然法得到实现的希望寄予现实的统治者身上,但最终只能是统治者的英明和自律,对自身利益的理性认识;谨慎的最后措施是人民的反抗权,普芬道夫“不存在受理人民对国王提起诉讼的法院”“只有上帝才是自然法的复仇者”;洛克孟德斯鸠等人设计分权的法律制度保障个人权利。卢梭坚持自然法必须取得人民同意和多数人的决定。

(五)法律外围进入到法律之中,但限于基本的法律原则、法律要素(法律与平等、法律与人的自由),自然法的实现和保障,也是宏观的大线条。

三、古典自然法的意义及局限性

引导了政治、法律领域的革命,促进了人权的蓬勃发展,促进了宪政的产生。对人的解放意义重大。但其抽象、先验性也增加了法律的超现实性和不确定性。

第三节 康德与黑格尔自然法与实在法分离及融合

关于康德与黑格尔在自然法与实在法的分离及融合方面的问题，一直是西方法哲学或法理学探讨的重要内容。

一、自然法与实证法之间的康德

在德国，一大批哲学家在主观与客观、经验与先验、唯理和唯心的思索中最终发展了先验唯心主义，使德国成了近代哲学繁荣的主要阵地。

康德的主要观点：

（一）对古代自然法的批判。

古代自然法认为，人的理智可以认识自然法，也就是说，存在着一种绝对客观的自在自为的“对象”，人的知识是受这种对象决定的，人的知识之所以具有真理性和正当性，就是因为符合那个不以我们的意志为转移的“对象”。康德不否认，有一个不受人的理性所影响的自然，但人所能理解的自然，恰恰是融入人的理性的特征的。换句话说，有一个与我们人的理智无关的自在自为的“物自体”，我们又没有办法了解。我们所能了解的，只是用我们自己理性的工具，掺入我们理性特点的“现象界”。绝对客观的自然界是不存在的，所谓的自然法则和规律是人的理性产生的，“人为自然立法”。换句话说，不是对象使知识成为可能，而是“知识使对象成为可能。”这也是康德在哲学界带来的“哥白尼革命”，也是康德在法哲学内深远的影响，他否定了——一个超人的、绝对客观的自然法概念。（对主客两分的打击）。

（二）对古典自然法主体主义的否定。

面对古典自然法主体主义日渐浓烈，甚至有相对论的倾向，康德竭力寻找自己的答案。“先天综合判断”，先天（a priori），不依赖于任何人、不是任何经验方式得来的，带有必然性和普遍性的东西。综合（synthesis），谓词 B 完全外在于主词 A，虽然主词和谓词在一个判断中联系起来，但从主词推不出谓词。经验是我们对我们所能认识的现象世界知识的唯一渊源，但经验受到人固有（先验）的任知形式和范畴的影响。康德认为“有约束力的道德律条，不能在人的本性中寻找，也不能在他所在的世界环境里寻找，而是必须先验的在纯粹理性的各种概念中寻找。”法律的一般原则应该在一个先验的世界中寻找。绝对规律的顺应和服从，而不是人的理智的创造性的认知。康德似乎回到了古代自然法的超个人的概念。康德力求在寻找一种超越个人主观但又不是绝对不变的、与主体完全没有关系的自然法。

（三）康德提出了建立在实践理智的原则之上的“自然法”。

这种法与伦理是有区分的，法仅仅是规定行为的，出自什么样的动机采取这种行为，不是法的范围。但是作为对此的弥补，法律的普遍原则是自由。法可以理解为“任何人的有意识的行为，按照一条普遍的自由法则，确实能够和其他人的有意识的行为相协调”。[《法的形而上学》商务 1991 第 40 页。]法律只涉及外在的、实践的关系；使法律区别于伦理和道德。法律的核心是自由；（法律为了扫除自由的障碍，为维护自由而存在，世界上最可怕的事情是一个人的意志受到他人的强迫）虽然康德更加强调整人的经验，使法律与道德有了区分。但他强调法律的自由本质。康德那里，还是以抽象的、逻辑演绎的方式探讨法律（哲学上的法）。如何使符合自由本质的法律成为现实？换句话说，如何使先天综合判断成为可能？似乎康德并没有找到合适的答案。

二、黑格尔对自然法与实证法的努力

（一）区分了自然法和实在法。

指出实在法在形式上必须获得国家权威的支持，具有一定的形式要件。但他强调，法的实质是

哲学性的，“法一般说来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成了法的实体和规定性。”

（二）自然法和实在法如何得到同一？

黑格尔认为，“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”。理性是现实的内在精神，现实是理性的具体实现。他力图克服法哲学史上理性与现实、形式和内容的分离。他反对自然法脱离现实的做法，也反对实证主义抛却理性，反对历史学派否认进化论和价值观的做法。他认为理性背后的某种必然性和规律性。自由理念不是恒定不变的，它有其自身的不同发展阶段。而它不同的发展阶段可以“外化”成具体的不同的定在。自由意志直接表现为抽象的人格，人格的外在表现是抽象法（形式法）。依次经过所有权、契约和不法三个方面。关于自由意志的规定和动机以及关于故意的问题，是在道德领域中被提出来的。道德意志包括：故意和责任、意图和福利、善和良心；伦理是自由的内在理念，依次经历家庭、市民社会和国家三个环节。

（三）黑格尔以客观唯心的形式完成了实在法与自然法的同一。

众所周知，黑格尔是客观唯心主义和唯心主义辩证法的大师，而他的法哲学也是这此二者作为其理论基础的，并且最终以客观唯心的形式完成了实在法与自然法的统一。

第四节 19—20 世纪中叶西方法哲学流派

一、该时期法哲学流派的基本观点和内在联系

（一）历史法学派的产生和影响

1. 古典自然法哲学派强调理性，期冀按照应然的方式建立现世的法律实然秩序，这种思想以 1789 年法国大革命达到最高潮。大革命的血腥和没有达到的理想使德国和英国的政治家、思想家深深反省，尤其是经验主义浓厚的英国。梅因（Maine）法学者没有鲜明的批判法国革命对其中有些思想还是肯定的。《古代法》社会进步是“身份到契约”的运动。德国萨维尼（Savigny）是历史法学派主要代表人物，代表作《论当代立法和法理学的使命》（1814）。其学生普赫塔继承了历史法学派（Puchta）。历史法学派在 19 世纪在德国达到高潮，进而在世界范围起到影响。20 世纪以后主要以方法论形式影响法学，尤其对社会法学的巨大影响。

2. 主要观点：法的起源和特征：否认自然法的存在，否认法是人的理性的产物，法是民族意识发展的产物。法在本质上是“民族共同意识”的体现。法不是普遍的理性的存在物。法律如何得到遵守呢？禁止解释的。主观解释：对立法者意图的解释，更容易实现法律的稳定性、安定性。客观解释，概念法学的含摄模式。法律解释，萨维尼的四要素说（语法要素、逻辑要素、历史要素、体系要素）。历史法学派决绝法律的价值，力求法的确定性、安定性，为实证法律的发展提供了资源。历史法学派的哲学基础是实证哲学和不可知论。

（二）分析实证主义法哲学的观点和影响。

1. 代表人物奥斯丁 Austin 主要观点：只有实在法（经由国家制定、具有强制力的法律规范）才是法律。“法律是主权者的命令”（法律命令说）。在此，奥斯丁强调法律中责任和制裁是必然的两个要素。严格限定了法律和道德、应然和实然之间的界限。恶法亦法；国际法不是法律。法理学的任务是使“法律”成为“法律科学”。排除寻求法律终极价值的考虑，法律科学的任务是以经验的方式分析和剖析实在法律制度。

2. 纯粹法学派代表任务凯尔森（Kelsen）的主要观点：追求一种“纯粹”的法学，有其特定的研究对象和研究方法。他认为，法学研究的对象是法律规范及其要素（法律制裁、不法行为）、相互关系，不同法律秩序的相互关系，法在法律秩序中的统一。方法上，摒弃对法的任何假想、推测、不确定的说法。正义是相对的，主观的，情感的，因此不是科学的。法律的“基本规范(basic norm)”

说。法律规范的有效性 (validity) 和实效性 (effectiveness)

3. 社会法学派的主要观点：20 世纪初社会法学，受社会学发展的影响。（代表法国的狄骥 Duguit 和美国的庞德 Pound）他们反对传统自然权利观的抽象和飘渺，同时对分析法学那种隔绝密闭的形式主义也是不满。他们提出，法律必须关注生活的实际。

庞德的社会法学：重视法律的实际社会效果（实效）法律的生命在于适用和实行。在立法领域，仅仅注重法的理想和价值（是否合乎正义），或者只研究法律本身的概念和体系，都是不够的（法律和社会因素的互动）。重点研究产生什么样的社会效果和如何产生这些效果。法律的权威并非国家强力制裁，而是保障社会利益的协调和平衡。法律是实现社会控制的工具，法律的目的是最大可能满足人的不同的需要。

4. 对新分析法学（哈特 1907—）与新自然法学富勒（1902—1978）Fuller 之间论战的简要介绍，表明自然法与实证法的相互妥协和相互完善。

二、该时期法哲学思想的总体特征

总体说，近代法哲学思想呈现如下特征：不同观点的学派的交争、对立和相互吸收，法学的繁荣；关注法律规范最后又呈现出关注法律适用的趋势；法律理念中，自由的地位得到提升。

第五节 19 世纪前中国法哲学传统

一、伦理化的法律

法与礼的结合与相互渗透，构成了中华法系最本质的特征和特有的中华法文化。原始的带有宗教性质的风俗（敬鬼神——致人事）——周公制礼规范化制度化（别贵贱、序尊卑）——汉武帝独尊儒术、引礼入法；春秋决狱；董仲舒撰写《春秋决事》，“论心定罪”的法律原则，“志善违于法者，免；志恶合于法者，诛”。魏朝八议入律晋朝五服制罪（官爵当刑、留养之法、父子相隐、恶重罪、离婚七出三不去）（瞿同祖第 40 页相反第 10 页）于情、德融于法律，高于法律。判词往往没有任何法律条文而是道德教化。

二、政治化的法律

法自君出，权大于法。法为治术。法为“定分止争”、“绳顽警愚”、“除奸止暴”、“防民之具”。

三、“息讼、无争”的法价值取向

不明法、漠视法律的现象。难分是非的“和谐、忍让”思想。导致这一传统的主要原因是“讼累”。

四、顺自然、恭天理、重人情

《左传》“古之治民者，劝赏而畏刑，恤民不倦。赏以夏秋，刑以秋冬”。董仲舒的天分阴阳，阳主生，阴主杀。《周礼》将司寇称为秋官。上天有好生之德，阳尊阴卑。

五、人道精神

对老弱病残孕的宽大对待。《周礼》“髡与悼，虽有罪不加刑”。汉文帝缇萦替父请命废除肉刑。唐代更为完善。非十恶大罪，“存留养亲”、“留养承祀”。

第六节 20 世纪中叶以来当代法哲学动向

一、当代法哲学发展的总体趋向

力求超越自然法和实证法的二元结构；以理性的方式关注法律中的非理性之事；力求实现立法和司法的良性循环，更完善地促进法治实现。

二、当代重要法哲学思想的简介

（一）考夫曼的类型思维和宽容原则。如何寻找符合法律规范的裁判？如何寻找正当的裁判？越实证论的概念思维的一种努力，除数字能严格适用，其余的都很困难。比较型的近似思维，组成因素是不确定的，是一种对生活流动多变的包容。介于绝对客观和主观之间的，在应然和实然之间的，在逻辑和归纳之间的。宽容原则，一个复杂的社会需要以多元论为基础。多元论需要宽容。宽容原则必须需要责任原则补充。宽容不是为了真理，而是自由。“法外空间”既不合法，也不违法。法官更多的自由裁量权，以实现个案正义。考夫曼认为，当今人太过关注于法律的形式问题，“只要提到正义，就几乎毫无例外的缩限于形式的平等原则”如对话和论证的程序规则、真理与正义的程序理论以及由程序导出的对话伦理等。哈贝马斯(Habermas)的商谈理论（对话理论）。《在事实与规范之间》：力求避论证理论的循环论证。不再超离主体之外寻求一种绝对的客观真理，而是要达成一种“共识”，排除权威和决断和非理性的方式，力求以理性的方式达成这样的共识。理想的商谈情境：论证者不受强制、无特权、谈论自由、机会均等、真诚等等。

考夫曼认为存在的问题：真正共识是难以在现实中存在的，只是一种拟制。这种拟制有自己的现实作用；如果没有理论的优先原则，对话就是“空的原则”。是否成为“多数决定”的问题；只能在抽象的问题达成共识，问题越是具体，越是不能达成共识。

（三）伽达默尔的解释学在法学中的应用：人们关注正义，个案的正义。科殷说“人们在‘什么是合法的？’的公式里，再加入‘某一个特定的个案里什么是合法的’，这种刻画更是正确的。”规则和个案之间的关系尤其重要。通过对法律规则运用到个案，由个案形成新的规则。对规则的解释，对个案的解释都很重要。科殷“法学属于解释性的科学。”

复习与思考题

1. 古代自然法的主要代表观点有哪些？
2. 自然法中的伦理意义在于哪些方面？
3. 古代自然法产生的主要原因是什么？
4. 19—20 世纪中叶西方法哲学主要有哪些流派，其各自的主要观点是什么？
5. 19 世纪前中国法哲学的传统主要是什么？

拓展阅读书目

1. [德]考夫曼：《法律哲学》，刘幸义等译，法律出版社 2002 年版，第三章
2. [美]博登海默《法理学：法律哲学与法律方法》，邓正来译，中国政法大学出版社 2004 修订版第一部分
3. [美]庞德《法理学》邓正来译，政法大学出版社 04 年版第二章
4. [美]赞恩：《法律的故事》，刘昕等译，江苏人民出版社 1998 年版

第三章 法的本体论

本章教学目的和基本要求：介绍法哲学领域不可摆脱的本体追问及各种方式的本体探索存在的现实问题，使学生用哲学的思维方式认识复杂的法学问题。

学时分配：8 学时

第一节 法的本体问题贯穿整个法哲学史

法的本体论，在方法上，是用哲学本体思维透视法的问题；在内容上，是指对法的概念、法的本源、法的本质等问题的认识和探索。其核心是对“什么是法”的追问。

从法的本体论的角度来看，至今没有任何一个对法的定义被普遍接受。但对“什么是法”的追问并没有因为没有得到确定的答案而终止。不同的法学家对各式各样法学问题的解答背后，总是渗透着“什么是法”的基本看法，才能形成自身的体系，完成各式各样的解答。

在对“法是什么”这个本体问题的追问中，综观整个法哲学史，学者们争论不休，总体上主要有两个方面的对立。

自然法与实证法。我们围绕自然法与实在法的对立和胶着简要理解和西方的法哲学历史。当然，自然法与实在法的关系，是理解法哲学史的一个视角，并且这个视角是主要的、基本的。也有人从其他角度来进行理解，比如博登海默从个人与社会的角度。总体上，我们看待自然法与实在法，用哲学规律的角度观察，看待法时，还是从两个层面的观察。一个是抽象的层面，注重法的本质，比如认为法是正义的象征，法是自由的定在，法是民族精神的体现，法是国家意志的表现。自然法曰呢为，法直接源于自然、人的本质或者某种规律，它与万事万物的本质一致，而不是由国家立法者来制定。另一个是从具体的层面，法律是某种行为，某种规范。也可以说，在法律的目的上，前者更倾向于法的应然，法的理性建构；后者更倾向于法的实然，法的经验总结。前者多是法律外在观察者的进行的一种宏观观察的角度，不立即想用法律知识解决某一具体实践问题，后者多是法律实践者的观察角度，微观的内在视角，力求用法律解决某一个生活的实践问题。

主观的法与客观的法。一般而言，人们将具体的现行法律规范称为客观意义上的法。“现行法律规范”，我们从形式上来理解，它主要具有两个典型特征（1）它来自国家（大多数是在宪法中规定或认可的程序），其形成通常由特定的国家机构共同参与；（2）其遵守有国家强制力给予保障。所谓主观的法，是对法从另一个角度的认识，更重视法律主体的存在。主观的法的具体表示有各种各样的定义，如“意思表示”，“利益”，“要求权”等等。主观的法被认为是提起诉讼的资格，是法的核心概念“权利”。从主观法的层面认识法，所起的作用是评价意义上的，价值意义上的。它强调了对法律主体（主要是个人）的法律保障和对侵犯个人权利的法律限制，产生了对社会政策和法律政策的影响。

当然事实上，具体的法律制度规定了现实的权利和义务，纯粹客观和纯粹主观的法是不存在的。马克思曾经探询法背后的深刻物质根源，他将法看作上层建筑，背后的决定力量是经济基础。

伴随后现代哲学对本体、基础、本质的解构，法哲学的本体问题似乎被悬置起来，成为不可解说的没有答案的假问题，但事实上并非如此，法的本体追问是任何法哲学家不能摆脱的根本问题。

第二节 法本体思维的意义与局限性

一、法本体追问的意义

法学本体追问，并不是要追求一个永恒的、绝对不变的法的本质。法本体追问的真实意义是促使人们百折不挠的探索法律的奥秘，不断更新人类的法律现状，不断反思法律思想和行为，使人类不断在法律领域中自我批判、自我超越。哲学中后现代否定本体，喊出“怎么都行”，目前引起的混乱已经证明怎么都行实质是“怎么都不行”。否定一个终极的标准，并不是否定任何标准的存在。当然哲学领域对本体论的质疑说明了，前阶段哲学本体思维中追求永恒的最终的“一”的渴望是不现实的，因此我们应该换一个方式认识世界。

对法的认识也同样如此。之所以不能摆脱法的本体式追问，原因在于：认识事物本质的主观需要；是认识事物本质的客观需要；是寻求法对人的价值意义的需要。

二、法本体追问的局限性

寻求法的绝对、永恒的本质，实际就是哲学中寻找绝对真理的虚妄。用绝对与相对、普遍与特殊、抽象与具体结合的方法看待问题。

第三节 当代主要法观点评析

从本体论的角度，对法的界定主要有以下观点和评析：

一、法是规则命令

（一）规则命令说的表现及特点。

典型表现：实证分析学派的观点。

特点：注重法的形式要件和分析元素；主要追求法的科学实证性。

（二）存在的疑难问题。

古代并没有明确的规则秩序，只是到了近代才有明确的规则。所以法律是规则命令说不能成立；无法说明法律的连续性。政府更替时，前政权的法律一般都会继续具有效力；在许多情况下，立法者所颁布的法律不仅对一般公民而且对立法者本身都具有约束力。（还有公民投票产生的法律）主权者为什么要遵守程序性原则；如何解释法律中的授权性规则；如何解释人们遵守法律的目的，有时是出于道德自愿？是一种积极的行为？

二、行动中的法律

（一）表现：

认为具有普遍性和规范性的法律是一种天真的幻想，注重在经验中透视法律的存在。真实存在的只有法律适用者的具体判决。法律是一种活的制度，而不是一套规范。法律规定可以推出若干结论，而且各个结论之间没有明显的正误之分，各个结论都有其道理。通常来说，法律的判断都是选择性质的，没有完全的“决断”。

（二）存在的疑难问题。

格雷和霍姆斯考察法律的视角都将法院的义务抛置一边，从而抛弃了法官的观察视角；过于看中法律解决纠纷的功能，而如何理解法律除解决行为以外的对人的行为的指引、教育作用；与分析法学一样假设了强制或制裁是法律的必要因素。不能解决具体判决与强制者要求的理论困难；否认

法律适用中存在唯一正确的结论是否正确？

（三）哲学思考。

排除本质探询的流变能否成为人们行动的指南？

三、解释性的法律

（一）德沃金的规则原则政策说。

德沃金（Dworkin）否定了法律现象是完全客观的说法。法官都认为必须遵守法律，在确定法律的具体内容时，实质上都是在寻找“明确法律（explicit law）”背后“隐含法律（implicit law）”的意义。所谓隐含法律，就是立法者制定的法实际蕴涵着什么？法律的根据是什么？这些必须在法官的推论之中才能寻找到。尽管不存在法官一致同意甚至大体同意的法律准则，但这种不明确并不意味着没有唯一正确的法律答案（反法律现实主义者）为什么呢？人们都理解自己相同文化背景中法律制度所蕴涵的基本原则、基本政策或政治道德原则。法官正是带着这样的观念具体解释法律概念的，任何法律都是带有解释性质的。与哈特的“内在观点”（一般法律实践者但外在于法学家）不同，德沃金所持的是“内在参与者的观点”（一般法律实践者并内在于法学家）的观点。法律知识失却了客观性但并不意味着失去了正确性，德沃金这种观察视角的转换消解了法律认识中的主观与客观问题，并且也力求融合应然与实然问题。他站在实然的立场，但并没有完全拒绝应然。法律解释的最后是道德的最佳解释。

（二）解释性法律存在的疑难。

对公认的极端恶法，法律适用者有时不会做出也不可能做出道德确证的解释；对于没有争议的简单案件，明确的法律规则无需解释即可适用实际具体的案件。德沃金是否过于重视“疑难案件”，而使法律解释说只能适应部分的法律现象？

四、地方性知识的法律

（一）表现：

认为诸如现实主义法律、德沃金的法官积极责任的观点都过于看中虚幻“主体意识”。受后现代列奥塔（Lyotard）和拉康（Lacan）“主体死亡”和福柯的“权力产生知识”的观点的影响。有些法律学者认为，一切法律知识不论是一般性质的还是具体性质的，都是当下的法律知识，无一永恒超验的。一切法律知识都是相对而言的，因此，并不存在法律的统一性权威。但是并不是没有确定性，在特定的“地方”和“区域”中，法律表现了特定的确定性。

（二）存在的疑难。

这个相对的地方性知识如何得到理解？存在一个什么样的界限？没有绝对的相对，会不会导致法律的虚无主义？法律能否离开自我意识的道德认知和道德建构？

五、需求对话中的法律

（一）表现：

法律是在法律实践中形成并展示自身的内容的。承认在法律领域中人们的相互关系具有的首要意义。在法律的交往对话中，虽然不能得到一个“纯粹客观独立的标准”，但可以形成一个“对话的客观性”（conversational objectivity）。承认在一定时期一定范围达成一定的统一性。受罗蒂新实用主义（存在一种客观性，但这种客观性应是“亲和性”，既不需要一种形而上学，也不需要一种认识论）和杜威、詹姆士实用主义哲学的影响，追求的是实践效果的思考，主要是工具主义的。其前提是一个人作为和他人并存，可以做出理性决策、较为客观的估价和较为独立的道德选择。

（二）存在的疑难。

现实中人们真是采用“方便的感觉”对待法律吗？法律的确定性、可预见性如何表达？

复习与思考题

1. 为什么说法的本体问题贯穿整个法哲学史？
2. 在法的本体论界定方面，当代的主要观点是什么，如何加以评析？

拓展书目

1. [德]考夫曼：《法律哲学》，刘幸义等译，法律出版社 2002 年版，第四、七、十三章
2. [美]博登海默《法理学：法律哲学与法律方法》，邓正来译，中国政法大学出版社 2004 修订版第十一—十二章
3. 文正邦：《当代法哲学研究与探索》，法律出版社，第三编
4. 刘星：《法律是什么》，中国政法大学出版社 1998 年版

第四章 法的认识论

第一节 法的认识主体

本节教学目的和基本要求：掌握法的认识主体的基本知识，使学生对法的认识论主体有一个较为全面的了解。

学时分配：2 学时

一、法的认识主体的范围

（一）法学者

法学者是以法学知识的获取和传播为职业的个人。一般说来，法学者主要是以其知识共同体的特征作为法律职业者的一类而独立出来的。

（二）法律职业者

法律职业者是以司法活动为中心展开其活动的人员，主要包括司法工作人员和律师。其中，司法工作人员主要包括法官、警察和检察官。一般来说，法律职业者不但具有丰富的法的理论知识和系统的法律规范的知识，而且具有娴熟的法律技巧的知识。

作为法的认识主体，法律职业者具有如下共同特征。

首先，法律职业者是一个法律信仰共同体。

其次，法律职业者既是物质利益共同体，又是精神利益共同体。

又次，法律职业者是以对个案事实的尊重和个别正义的追求来寻求普遍的社会正义的。

最后，在价值追求上，法律职业共同体追求案件证据的真实，追求个案正义的实现，并通过个案正义实现整个社会正义，通过司法活动维护社会秩序。

（三）法律关系参加者

法律关系是由法律调整的权利义务关系，包括程序法律关系和实体法律关系，其中实体法律关系又包括宪法关系、民商事法律关系、刑事法律关系、行政法律关系。法律关系的参加者是指在法律关系中一定权利的享有者和一定义务的承担者。它主要是公民、法人、国家及其他非法人组织。法律关系参加者必须具有一定的构成资格，主要是指法律关系主体的权利能力和行为能力。其中，行为能力对法的认识具有决定作用。

二、主体的认识能力

（一）法的认识主体的能动性

马克思主义的能动反映论的建立，科学地揭示出认识的本质，即认识是在实践基础上主体对客体的能动反映，这是认识的客观性，也是认识本性的根本方面。法的认识主体为了从事实活动，不仅必须认识法的规范与事实的本质和规律，而且还必须基于这种认识塑造出符合主体需要的法规范和法事实，这更是一种能动的、创造性的反映活动。

（二）法的认识主体对法的规范与事实的反映始终伴随着信息的过程

在主体通过复杂的信息加工对法的规范和事实进行能动反映的过程中，选择的作用是不可忽视的。

（三）法的认识是主体和法的规范和事实相互作用的产物

在法的认识过程中，主体首先是通过认识工具的参与以及感觉器官的作用，把法的规范和事实以物理、化学等形式表现出来的实物形态的信息，转化为能被人的感官接收的关于法的规范和事实

特征的信息。因此，认识应向实践开放，认识的主体应以实践为基础不断调整和更新自己的思维结构，不断修正和完善自己的认识成果，从而实现主体对于法的规范和事实的一致性反映，这样才能达到司法领域的真实、真相和真理。

三、主体认识的局限性

主体对法的认识也是如此，既是无限的，也是有限的，既是至上的，又是非至上的。这可以从以下几个方面得到说明：

（一）客体方面的原因

按照辩证唯物主义认识论的一般原理，人们在实践中所要认识和改造的事物的各个方面及其本质都有一个逐步暴露的过程，这就决定了人们不可能在事物尚未充分发展、本质尚未充分暴露的情况下就获得充分的和完全的认识。

（二）主体方面的原因

按照辩证唯物主义认识论的一般原理，认识主体是理性而自觉能动的自然人，其本身就是一个极其复杂的有机体。

在法的认识活动中，主体的局限性主要表现在认识能力的限制和非理性因素的限制。

此外，法的认识还要受到时空和资源的限制。

（三）客观条件的限制

法的认识不但要受到客体方面和主体方面的限制，而且还要受到时空、资源和工具的限制。在自然科学的证明中，人们为发现某一科学原理或定律，可以不受时空限制地进行下去，有时甚至汇多国之精英，集数代人之努力，直到发现客观真理。而法的认识却不可能那么做。法的认识的特点之一就是受到法定期限和特定地域的限制。

（四）时代的局限性

法的认识主体不可避免地要受到他所处的时代的影响和限制。一个时代对法的认识达到什么境界，也就决定了主体的视野所能达到的境界。现有的研究成果以及学术交流的范围，极大地影响认识视野开阔的程度。

第二节 法的认识论客体

本节教学目的和基本要求：使学生掌握法的规范事实、法的结果事实的主要内容，并能在具体学科中运用法哲学知识加以思考。

学时分配：2 学时

一、法律规范事实

法律规范是由国家制定或认可并由国家强制力保障其一体遵行的、规定社会关系参加者法律上的权利和义务的一般行为规则。法的规范作为法的整体的部分，它体现的是国家的意志，表达的是在社会中占据统治地位的阶级的整体的共同意志、利益和要求。这种意志、利益和要求，决定于该社会物质和精神生活的客观需要。

法律规范具有一般性和抽象性。法的规范在效力上对于处于或可能处于其调整范围之内内的所有主体都具有同等的约束力，都适用同一的无差别的行为尺度，这是其一般性。

法律规范的要素主要是法律规则和法律原则。

（一）法律规则

法律规则是采取一定的结构形式具体规定人们的法律权利、法律义务以及相应的法律后果的行为规范。

法律规则具有一定的逻辑结构。法律规则的逻辑结构是指法律规则诸要素的逻辑联结方式，即从逻辑的角度看法律规则是由哪些部分或要素组成的，以及这些部分或要素之间是如何联结在一起的。

（二）法律原则

法律原则是一种概括性、综合性或指导性的价值准则。

法律原则不同于法律规则，二者存在显著不同：

第一，在内容上，法律规则的规定是明确具体的，它着眼于主体行为及各种条件的共性，其明确具体的目的是削弱或防止法律适用上的自由裁量。

第二，在适用范围上，法律规则由于内容具体明确，因而只适用于某一类型的行为。

第三，在适用方式上，法律规则是以“全有或全无”的方式应用于个案当中的：如果一条规则所规定的事实是既定的，那么，或者这条规则是有效的，在这种情况下，必须接受该规则所提供的解决办法，或者该规则是无效的，在这种情况下，该规则对裁决不起任何作用。

（三）法律规范与法律条文的关系

现代国家的规范性法律文件(如法典)大多是以条文为基本构成单位的。从其表述的内容来看，法律条文可以分为规范性条文与非规范性条文。

在立法实践中，通常采取两种不同的方式来明示人们的行为界限，分别以不同的条文表现出来。具体而言，大致有以下几类情形：一个完整的法律规范由数个法律条文来表述；一个法律规范的内容分别由不同规范性法律文件中的法律条文来表述；一个条文表述不同法律规范或其要素；法律条文仅仅规定法律规范的某个要素或若干要素。

二、法律原因事实

法律原因事实就是能够引起法律关系产生、变更和消灭的客观事实。法律原因事实必须是由法律规定的，只有那些具有法律意义的事实才能引起一定的法律后果。主要包括事件、行为、人身事实、心理事实和其他相关事实。

（一）法律原因事实的范围

1、事件

事件是不以权利主体的意志为转移的法律事实。事件依是否由人们的行为而引起可以划分绝对事件和相对事件。

绝对事件不是由人们的行为而是由某种自然原因而引起的事件，例如人的自然死亡和出生、时间的流逝等自发性质的现象。

相对事件是由人们的行为引起的，但它的出现在该法律关系中并不以权利主体意志为转移。

2、行为

行为是以权利主体意志为转移，能够引起法律关系产生、变更或消灭的法律原因事实。

3、人身事实

人身事实是指行为人特有的可能影响其法律责任的情况，如行为人的身份、有无行为能力或责任能力、有无故意或过失、有无依法不追究法律责任的情节、有无从轻、从重、减轻或免除法律责任的情节，等等。

4、其他相关事实

其他相关事实主要包括预决事实、自认事实、公理事实和推定事实等。

（二）法律原因事实的分类

法律原因事实可以根据不同标准进行分类。

按照产生法律后果是否要求某些现象存在，法律原因事实可分为肯定的法律事实 and 否定的法律事实。

按照作用时间的长短，法律原因事实可分为一次性作用的法律事实和连续性作用的法律事实。

按照产生法律后果所需的法律事实的数量，法律原因事实可分为单一的法律事实和组合的法律事实。

（三）法律原因事实的意义

法律原因事实在产生法律结果事实的条件中占有突出地位。只有法律规范并不能引起主体之间法律关系的产生、变更和消灭。因为法律规范只是规定在某些事实存在的情况下权利主体之间的关系，而在这些事实没有发生的情况下，法律所规定的权利主体之间的关系只是一种可能性，并不是现实的关系，法律关系不可能产生。因此，法律原因事实具有使法律规范事实转变为现实的法律结果事实的作用。有些学者认为，某些法律关系的产生并不依赖于法律原因事实，而是与法律规范同时产生的，如公民基本权利与义务这类法律关系。但公民的基本权利和义务也是和国籍相联系的，也要受到宪法及相关法律法规的规制。

三、法律结果事实

在法哲学认识论中，法律结果事实也是一类特殊的事实。法律结果事实即法律关系的产生、变更和消灭，是在法律规范调整社会关系的过程中，由于一定的法律事实的发生而形成的人们之间的权利义务关系的变化，是法律规范调整的现实结果。

（一）法律结果事实的前提是法律规范事实

法律结果事实形成的前提是法律规范事实。与法律规范的联系构成了法律关系不同于其他社会关系的特点。一般来讲，法律关系是由法派生出来的现象，法律规范是法律关系产生的前提。如果没有相应的法律规范的存在，就不可能产生法律关系。有些社会关系领域，比如友谊关系、爱情关系、社会团体的内部关系等等，一般不由法律调整，不存在相应的法律规定，所以也就不存在法律关系。还有些社会关系领域，虽然应该得到法律调整，但由于种种原因还没有形成法律规范，法律调整缺乏法律根据，因此也不能产生法律关系。

（二）法律结果事实的动因是法律原因事实

法律规范事实只是法律结果事实产生、变更和消灭的依据，没有一定的法律规范事实就不会有相应的法律结果事实。但仅有法律规范事实还不能形成法律结果事实，法律结果事实的形成需要一定的法律原因事实。法律原因事实是法律规范事实与法律结果事实的中介，法律事实的发生使法律关系从可能变为现实。

（三）对法律结果事实的认识还要把握不同类型的法律关系

1. 依据法律关系主体是单方具体化还是双方具体化可以划分为绝对法律关系和相对法律关系。
2. 依据是否适用法律制裁可以划分为调整性法律关系和保护性法律关系。
3. 依据法律关系的性质可以分为宪法法律关系、刑事法律关系、行政法律关系和民事法律关系。宪法法律关系是由国家宪法及宪法性法律调整的法律关系；刑事法律关系是由刑事法律调整的法律关系；行政法律关系是由行政法调整的法律关系、民事法律关系则是由民事法律调整的法律关系。区分此类法律关系对把握法律结果事实具有重要意义。

第三节 法的实践形式

本节教学目的和基本要求：通过讲授法的创制、实施、遵守的基本内容，使学生从法哲学的高度对法的创制有一个较为透彻的理解。

学时分配：2 学时

一、法的创制

法的创制也就是立法，一般是指国家制定、修改、废止成文法的活动。

我国法学界对法的创制的界定，基本倾向是作广义和狭义两种解释。狭义的法的创制，是专指最高国家权力机关及其常设机关依照法定职权和法定程序，制定、修改、废止法律这种特定的规范性法律文件的活动。广义的法的创制，是指有关国家机关按照法定职权和法定程序，制定、修改、废止各种具有不同法律效力的规范性法律文件的活动，既包括国家最高权力机关及其常设机关依法制定法律这种特定的规范性法律文件的活动，也包括由中央国家行政机关和地方有关国家机关，依照法定权限和法定程序制定诸如行政法规、地方性法规、自治法规及其他规范性文件、决议的活动。

（一）法的创制的特征

法的创制是国家机关制定或认可法律规范的活动，活动的结果是形成一定的规范性法律文件。既然法的创制旨在产生具有普遍约束力的一般规范，其活动内容必然要么是制定法律规范，要么是将社会中存在的行为规则确认为法律规范，要么修改现行法律规范。

法的创制具有以下主要特征：权威性、职能性、程序性、复杂性、物质性、参与性。

（二）法的创制的主体

在法学界，学者一般从人民与立法机关的关系将法的创制的形式划分为间接立法主体和直接立法主体。

间接立法的主体是代议制机构。现代立法机关的立法活动，一般属于间接立法，即由人民选出代表，由代表组成代议机关，再由代议机关代表人民制定法律。间接立法是由间接民主制度所决定的，而间接民主制度则是现代立法机关存在的重要依据和前提。在间接立法中，立法权主要由代表民意的立法机关行使，人民之于立法的作用，通常表现为选举权和罢免权。

直接立法的主体是全体公民。直接立法是公民以直接投票方式，提出法律议案或对已提出的法律议案表示认可。它主要表现为公民的提案和复决。

因此，如果间接民主制下的立法机关的功能能够充分发挥，并尽可能的克服其流弊，则直接立法即可相应减少，可备而不用。并且，直接立法只能补救或改善立法机关的间接立法，不能取而代之。所以，在间接民主仍为当今民主制度的主要形式的情况下，间接立法仍是最主要的立法形式。

（三）法的创制的程序

法的创制程序通常是指立法机关制定、认可、修改、废止法律的程序。它是法的创制活动应当遵循的次序、规则和方式。

各国的法的创制程序虽不尽相同，但大致上可划分为四个阶段，即：提出法律议案；讨论法律草案；通过法律；公布法律。

（四）法的创制的形式

人民行使国家权力，最根本的和首要的是行使立法权，即按照一定的程序通过立法机关把自己的意志上升为国家意志，用表现为国家意志的法律去规范国家机关及其公务员和全体公民的行为。

法的创制的基本形式可以分为两类，即制定法律规范和认可法律规范。

制定法律规范是指国家机关根据社会需要，运用立法技术，为各种社会活动创造行为规范。法的制定从广义上来说还包括法的修改和废止。

法的修改就是在总体上保留原法的前提下对法律中的个别条文进行删改或增加，以适应社会发展的需要。

法的废止就是由有权机关依据一定的程序或方式终止原法的效力。

认可法律规范是指国家机关根据社会需要，将社会中已存在的一些行为规范认可为法律规范。这里又有两种情况：一是事实上赋予某种规范以法律上的效力，即在法律适用活动中或国家的其他活动中，遵循社会中已存在的某种习惯和惯例，使这些习惯和惯例在事实上进入了法律规范体系；

二是在国家的法律文件中明确认可某些规范具有法律上的效力。

二、法的实施

法的实施是由一定的国家机关把法律具体运用于社会生活的活动,包括行政执法、司法和仲裁。

(一) 执法

执法就是执行法律,特指国家行政机关及其公职人员依照国家权力机关制定的相关法律行使职权的活动。

在现代法治社会,国家行政机关是国家权力机关的执行机关,行政机关从事行政管理的过程就是执行法律的过程。在我国,国家权力机关就是全国人民代表大会及其常务委员会,二者制定的法律由国务院、地方各级人民政府、以及它们的派出机关或派出机构贯彻到社会生活的各个方面,从而达到立法的目的。从另一方面来看,行政机关的执法活动又必须符合法治原则,即其任何行政管理活动均必须严格遵守国家权力机关事先制定出来的法律。从这个意义上来说,法律既是执法的客体,又是执法的依据。

(二) 司法

司法是法的适用的重要形式,它是国家司法机关按照法律规定行使国家司法权,审判刑事、民事、经济、行政案件的活动。司法是国家的一项重要权能,也是国家运用法律调整社会关系、维护社会秩序的重要方式。

(三) 执法和司法的联系与区别

执法与司法都是法的实施方式,也是两种重要的法的实践形式。二者的共同点在于使抽象的法律规范运用于具体的社会生活现实,把抽象的行为模式变成具体的实际行为,从而促进法的最终实现,达到自由、公正、安全、秩序的目标。

但执法与司法毕竟是两种不同的法的实施方式,二者也具有重大的区别,主要表现在以下几个方面:

首先,执法和司法的主体不同。

其次,执法和司法的性质不同。

再次,执法和司法的内容不同。

最后,执法和司法的程序不同。

三、法的遵守

法的遵守也可以看作是法律实施的一种特殊形式,既是一种把法律意识转化为自觉依法行使权利和履行义务的法律行为,也是一种以法律手段维护自身合法权益,维护和履行公民的基本道德规范。

(一) 法的遵守的前提

在守法问题上,人们首先要面临一个价值判断的问题,也就是判断法的善恶问题。古希腊思想家亚里士多德指出,法治应该包含两重意义:已成立的法律获得普遍的服从,获得普遍服从的法律又应该是良法,即制定得良好的法律。

(二) 法的遵守的条件

法的遵守不是一个自然的过程,它需要一定条件,即法的认同、法的信仰和法的保障。

(三) 法的遵守的意义

如果以社会秩序是否遭到破坏为标准做一个判断,可以说司法是法治形成的一种特殊环节,它是一种事后的弥补或恢复手段,而法的遵守则是法治形成的一种常态,它是持续的、普遍的和事先的。这种持续、普遍和事先的行为对于社会的法治形成尤为重要。

第四节 法的认识环节

本节教学目的和基本要求：掌握立法、司法、守法中的认识论问题，运用法的认识论分析立法过程中的各种现象。

学时分配：2 学时

一、立法中的认识问题

立法中的真实问题表现为法律规范与社会现实之间的对立。按照唯物辩证法的观点，矛盾是事物的普遍属性，它不仅表现于同一事物内部，而且还表现在不同事物之间。法律规范和社会现实作为一对矛盾的两个方面，是事物之矛盾普遍性的特殊表现。正是在此意义上，法律规范和社会现实之间具有天然的对立性。

（一）法律规范与社会现实之间的对立

法律规范与社会现实之间的对立在实质上也是人的主观与客观事物之间相互对立的表现，其往往导致立法失真。

（二）立法的主客观一致

立法的主客观一致就是要协调法律规范与社会现实之间的关系，使之达到相互统一。

对立是事物矛盾之斗争性的现实表现。要解决这种对立，必须从分析这一事物的矛盾性入手；而对事物矛盾的分析，又必须从对矛盾的两个方面的分析入手。

（三）认识和协调的反复性

如前所述，法律规范与社会现实之间的协调关系既不是一蹴而就的，也不是一劳永逸的。只要有主体与客体之间的矛盾关系存在，就必然有法律规范与社会现实间的矛盾关系存在。法哲学既然以揭示法律的基本理念为使命，就应廓清认识和协调法律规范与社会现实之间的矛盾反复性。

社会意识与社会存在的对立统一决定了协调法律规范与社会现实之间矛盾的反复性。唯物史观认为，社会存在决定社会意识，社会意识具有相对的独立性并能反作用于社会存在。法律规范与社会现实之间的矛盾是社会意识与社会存在之间的矛盾的具体反映。

法律规范的相对稳定与社会现实的不断变化发展决定协调二者之间关系的反复性。法律规范与社会现实之间是一对矛盾。作为一对矛盾，在矛盾的双方之间出现对立性和斗争性是必然的。

协调法律规范与社会现实之间的矛盾是社会实践的重要目标。法律规范是人类的价值创造物，它本身就是以与社会现实之间的矛盾为其存在和发展的动力的。

二、司法中的认识问题

司法的要务就是查明真相，因而司法中的主客观一致问题也是司法实践核心问题之一。司法中的认识问题主要是解决观念事实与案件事实的矛盾。

观念事实与案件事实的矛盾源于对案件事实认定的不确定与法律适用的不确定。

（一）案件事实认定的不确定性

在司法过程中，案件事实认定的不确定性，根源于两方面的因素：一是案件事实的复杂性；二是案件事实的可塑性；三是人的认识能力的局限性。

（二）法律适用上的不确定性

法律适用的不确定性根源于以下几个方面原因：

1、司法主体具有不确定性。

法官是司法的主体，是自然属性和社会属性的统一体，他难以摆脱主观因素的影响。抽象的法律规范要作用于具体生动的个案纠纷，必须依赖于法官对法律的主观适用，这种主观的适用使法律

产生了一定的不确定性。

2、法律本身具有不确定性。

一方面，作为法律载体的语言本身即具有不确定性。另一方面，法律的内容受到一定的社会、经济条件的制约。法律是社会的产物，它维护现存的制度和道德、伦理等价值观念，它反映某一时期、某一社会的社会结构，法律与社会的关系极为密切。

3、法律适用过程可能产生不确定性。

4、其他非法律因素可能产生不确定性。法律适用的过程还可能受到其他诸如政策、意识形态、社会地位、权力结构和利益冲突等社会因素的影响。与此相联系的是，由于这些非法律因素一般都不可能用精确的定性和定量表述加以完全确定，因此，大量非法律因素介入法律适用过程，使得法律适用过程的不确定性大为增加。

（三）司法过程中的主客观一致

一般来说，在法哲学认识论中，司法认识需要经过三个环节

法律发现。法律发现是实现司法真实的前提，是指以解决具体个案为目的而确定适当法律的方式。这里的“法律”是指针对个案的具体法律及其条款，而不是由立法机关创立的法典或法律体系；由立法者所创设的法律，在法律适用者眼中仅仅是裁判者发现法的地方，属于法律渊源的范畴。

司法证明。司法认识中最重要的方式就是诉讼证明。诉讼证明是依照一定法律程序对有关法律事实加以确认和辨别的过程。诉讼证明是一种揭示、认识法律事实的复杂的实践和逻辑思维活动，是法的实践和逻辑思维的统一。

事实形成。所谓事实形成，就是经过法律发现和司法证明以后，法官对案件事实的主观认定。事实形成是裁判者作出司法裁决的基础，需要达到一定的程度或标准，否则必然会危害司法公正。一般来说，刑事司法的要求要比民事司法严格一些，如英美法系国家在刑事司法中要求达到排除合理怀疑的程度，大陆法系国家要求达到内心确信的度，我国则要求达到确实充分的程度，即：据以定案的证据都已经查证属实；案件事实都有必要的证据予以证明；证据之间、证据与案件事实之间的矛盾得到合理的排除；得出的结论是唯一的。（注：存在争议：证据确实充分标准，客观真实标准，法律真实标准，多层次标准）

三、守法的认识问题

守法实践中的认识问题主要是行为人在法律上的认识错误和在事实上的认识错误。

（一）法律认识错误

法律认识错误，即行为人在法律上认识的错误，是指行为人对自己的行为在法律上是否构成违法、构成何种性质的违法或者应当受到什么样的处罚的不正确理解。

（二）事实认识错误

事实认识错误，即行为人在事实上认识的错误，是指行为人对自己行为的事实情况的不正确理解。事实认识错误，通常表现为以下两种情况：一是行为实际性质的错误，即行为人对自己行为的实际性质发生了错误的理解。例如假想防卫，行为人把不存在的侵害行为误认为正在进行的不法侵害行为，并以此为动机实行防卫而致人伤、亡。

（三）解决守法中的认识错误主要是进行普法教育

守法中的认识错误在实际生活中是一种常见的现象。减少和防止这种现象的办法主要是进行普法教育。

所谓普法教育，就是在全民范围内实行各种形式的法律知识宣传和普及教育。普法教育的目的决不仅在于使公民获得一般的法律知识，更重要的是要不断地启发和鼓励人们增强社会责任感，树立正确的法律价值观。

复习与思考题

1. 从外延来看，法的认识论主体主要有哪些？
2. 从外延来看，法的认识论客体主要有哪些？
3. 法的认识错误是什么？其有哪些主要表现？

拓展书目

1. 公圣祥：《马克思法哲学思想述论》，河南人民出版社 1992 年版。
2. 朱景文：《比较法导论》，中国检察出版社 1992 年版。
3. 贺卫方：《法边馀墨》，法律出版社 1998 年版。
4. 张瑞生等：《邓小平法制思想研究》，西安出版社 1995 年版。
5. 夏勇：《人权概念起源》，中国政法大学出版社 1993 年版。
6. 梁治平编：《法律的文化解释》，三联书店 1994 年版。
7. 张晋藩：《法史鉴略》，群众出版社 1988 年版。
8. 吴祖谋：《法学概论》，法律出版社 1994 年版。
9. 张巨青等：《辩证逻辑》，吉林人民出版社 1982 年第 3 版。

第五章 法的价值论

第一节 法的价值构成

本节教学目的和基本要求：掌握法的价值主体、价值客体的基本知识，使学生对法的价值主体、客体、人与法之间的价值关系有一个较为全面的了解有一个较为全面的了解。

学时分配：2学时

一、法的价值主体

价值主体是构成法的价值关系的最重要的要素。

法的价值如同其他价值一样，都是在特定的价值关系中产生和存在的。没有价值主体，任何价值关系都无从建立。法的价值主体是建立法的价值关系的根本，或者也可以说，法的价值的主体是法的价值的前提性要素，没有法的价值主体也就没有法的价值。

法的价值主体是人。作为法的价值主体的“人”的含义是十分复杂的。

（一）法的价值主体是人，而不是物

人作为价值主体是主动、自觉的，他知道自己需要什么及需要是否获得满足，并可做出明确的价值评判。那种把物作为法的价值主体的理论或观念是十分错误的。

（二）法的价值主体的特征

人是社会生活的主体，是社会的创造者和构成者。法是人创造出来、为人而存在的。法的价值研究是从人出发来开展的研究。它研究的是法与人之间的需要与满足的对应关系，研究的是法可能怎样地对人有用、有利、有益、能够满足人的某种需要，有助于人实现某种目标，以及如何避免法对人的无用、无利、无益，甚至有害或与人的需要相背离。

法的价值研究的中心是人。法对于人的意义，只有以人为中心的法的价值研究才可能予以说明。法学，从一定意义上说，也是“人学”。我国既有的忽视“人”的法和法学研究，显然是法律、法学研究上的重大缺失，开展法的价值研究是正视、突出法和法学中人的主体地位的重大课题。

在法的价值关系中，人具有以下主要属性：1、自然性，2、社会性，3、抽象性，4、具体性。

总之，作为法的价值主体的人自然的人，也是社会的人，是自然性和社会性的统一；既是具体的人，也是抽象的人，是具体与抽象的统一。

（三）人的需要是法的价值的基础

法的价值是法作为客体能够满足主体需要的客观性能，表现为法为人而存在的肯定或否定的关系。人的需要在法的价值关系中处于主导地位：人有什么样的需要，法就应该有什么样的价值；人的需要不断发展，法的价值也随之不断发展；人的需要的多样性决定法的价值的多样性。

二、法的价值客体

法的价值的客体是法的价值关系得以建立的又一要素。如果说没有价值主体，价值便没有“价值”，那么，没有价值客体，价值就没有来源。任何价值都不过是价值客体对于价值主体的意义。价值是在价值客体上体现出来的。法的价值也是通过法的价值客体体现出来。

（一）法的价值客体的外延

法的价值客体不是法的客体，法的客体是社会关系。法的价值客体也不是法律关系的客体，法律关系的客体是物、行为、知识产权等。

在法的价值论中，法的价值客体主要表现为法的各种渊源。对法的渊源的理解就是法的效力渊

源，即一定的国家机关依照法定职权、程序制定和认可的具有不同法律效力和地位的法的不同表现形式，也就是根据法的效力来源不同，划分的法的不同的表现形式。

（二）法的价值客体的特征

法的属性是法的价值主体与法的价值客体相互连结纽带和相互贯通的桥梁。具有如下：法的客观性、法的主观性、法的抽象性、法的具体性。

（三）法的价值客体在本质上是一种价值创造物

法的价值作为人对自身与法律的关系的一种主观体验必然存在于人与法律的关系之中，是人与法律相互作用的产物。研究人与法律之间的这种相互作用也就有助于深入认识法律价值。法律是人类千百年来社会实践的产物，是人的对象化活动的结果。从一定意义上说，它产生于人的精神活动，属于劳动的精神产品。人创造了法律，法律又作用于人，满足人的需要。

三、人与法的价值关系

法是人类社会发展的产物，是人类为了满足自身存在和发展的需要而创造出来的文明成果。从本质上看，法与人的价值关系就是人与价值创造物的关系。

（一）法是人类价值观念发展到一定程度的产物

当人类的物质生活方式发展到了一定阶段时，价值判断的标准和观念的差异随之增大，此时氏族社会已经不能自发地进行价值调整了，因而需要产生调节平衡价值判断、标准和观念的契约，通过惩罚、奖励等形式来维护氏族社会内部的秩序和稳定。这种契约就是低级形式的法，是人类价值观念发展的必然结果。法就是在这个过程中，在价值观念有了相当发展的基础上，在人们自觉能动的努力下创制出来的。因此可以说，法既是人类社会发展的自发产物，也是人类有意识的理性成果。人类社会的制度文化的产生，是人类价值观念发展到一定阶段的内在需要。

（二）人与法的关系实质是人作为主体和其价值创造物之间的关系

相对于人的起源与发展来说，法的出现的时间应当是很晚的。法的出现都是人类进步到较高阶段的产物。因为法的产生的基础是社会关系的复杂，社会矛盾的增加，以及人类调整相互行为和解社会矛盾的经验积累。至少在创设法前、创设法时和有了法后才可能有法的价值问题。

（三）人与法的关系是作为主体的人与作为客体的法的一种需要和满足的关系

- 1、人在处理人与自然、人与社会、人与人的关系方面需要法。
- 2、法对人的需要具有满足或制约作用。
- 3、在人的需要与法的属性的矛盾中，人的需要处于主导或决定地位。

不仅如此，法的实施也是人的需要处于支配地位的表现。法通过其文字或者其他方式表述，极大地反映了人的需要，并可能在某种程度上得到了实现。但这种需要的满足还是不够的。因为，人的需要还必须靠人们对法的自觉遵守才能得到现实的满足。

第二节 法的价值体系

本节教学目的和基本要求：本节的主要内容是了解法的自身价值。

学时分配：2学时

一、法的自身价值

法本身的价值是法本身固有的、由其性能和特殊的调整机制、保护机制和程序机制等法律手段所反映出来的、满足社会和个人法律需要的价值，是法的内在品性。法的自身价值最主要的就是法的正义价值和法的文明价值。

（一）法的正义价值

一般来说,法的正义价值可以从两个层次上去把握。一是法的深层的正义。在这里正义就是法的基本原则,是法应努力追求的某种完善的目标、道德价值或理想的秩序;二是法具体规定的正义,也就是一套公正的法律规范和原则。

当代美国学者罗尔斯提出了“社会正义”的概念,用以区别个人正义

(二) 法的文明价值

法是文明的重要而独特的部分,正如董必武所说,“人类进入文明社会以后,说到文明,法律要算一项,虽不是唯一的一项,但也是主要的一项。”法不仅是文明的内容,而且是文明发展的产物,并以促进文明发展作为自己的目标。

(三) 法的理性价值

理性的含义在理论著述中至少包括概念、判断、推理等思维形式和思维活动,或知识的源泉、神的属性、人的本性,合乎自然、合乎人性者,一定的认识能力或认识阶段等。其实,人的理性应是指人的关于概念、判断、推理等的思维能力;科学、知识;规律、内在必然性;人的与感性相对的认识状态。法与理性具有十分密切的联系。法是理性的存在物,理性是法发展的追求。

二、法的工具价值

法的工具性价值的实现是建立在法本身的价值的基础上的。没有法自身的价值,也就谈不上法的工具性价值。法的工具价值就是法作为工具所具有的性能。

(一) 法的确认性价值

法的确认性价值是法的工具价值的首要表现。法作为社会关系的调整器是确认、保护和发展其他价值的工具。它首先是确认、保护和发展对统治阶级有利的社会关系和社会秩序的工具。

(二) 法的分配性价值

社会资源的合理分配是社会稳定的基本条件之一。社会资源包括财富、地位、荣誉、权力、机会、权利、责任等等。法通常并不是直接将上述资源分配给个人或组织,而是确立一系列规则,规定个人、团体或组织获得上述资源的条件与方式,从而使资源得到分配。譬如,法规定按先占的原则确定土地所有权,这是对土地财富的分配方式;法规定按考核的办法,或按财富的多少来录用政府官员,这是对地位的分配方式;法规定不同的国家机关享有不同的权力并负有不同的职责,这是对权力和责任的分配方式。

(三) 法的评价性价值

法的评价性价值是指法可以作为衡量不同价值的标准。法的评价作用分为价值的评价和行为的评价。价值评价是指,法通过规范把一定的价值等级正式固定下来,使人们对不同等级的价值可以辨别,即可用以衡量价值的价值。行为评价是指,法作为一种行为标准,具有判断、衡量他人行为合法与否的作用。

(四) 法的保障性价值

法的保障性价值包括三个方面:一是保障权利;二是保障自由;三是为了保障自由和权利而保障义务的履行。

(五) 法的制约性价值

法的制约性价值就是控制和规范国家权力,而制约国家权力的目的又是为了保障公民的权利。

三、法的目的价值

法的目的价值就是法作为目的的价值,主要有平等价值、自由价值、秩序价值和效益价值:

(一) 法的平等价值

所谓平等,从最广泛的意义讲,是指人们在社会政治、经济诸方面的地位、机会均等,享有同样的权利和义务。

（二）法的自由价值

所谓自由，有哲学和法学两个方面的含义。哲学上的自由是摆脱必然束缚的状态。法学上的自由是指在法律规定的范围内享有的无强制、无阻碍的思想状态和无强制、无阻碍的行为状态。

（三）法的秩序价值

秩序是指人在社会交往中行为的一致性、连续性和确定性。任何社会秩序都是由稳定的社会制度、确定的社会关系和体现于行为中的行为规则来体现的。

第三节 法的价值选择

本节教学目的和基本要求：本节的教学目的主要是了解法的价值选择的理论与实践。

学时分配：2学时

一、法的价值选择的基础

（一）法的价值选择的社会基础

法的价值选择的社会基础是建立一个现代意义上的市民社会。这也是当代中国法治社会形成的社会基础。建构中国的市民社会必须着力解决下列三个方面的问题。

塑造市民意识。市民意识的塑造是形成市民社会的文化精神和行为方式，保证市民社会按照现代市场经济和现代契约精神运作和发展的重要条件。

构造市民组织。组织，充分发挥这些组织的市民社会利益的整合功能和对国家权力的监控功能。

深化政治体制改革，推进中国民主政治建设的进程。市民社会与政治国家的分离，必然导致政治国家建设的完善，推进民主政治建设的进程。

实现市民社会与政治国家领域的法治化。

（二）法的价值选择的政治基础

综观各法治国家，它们存在个性差异的同时，也都存在着许多共同标志。从各国来看，法治国家的核心问题是国家权力配置，法治国家建设也都是基于国家政治体制的建设。

（三）法的价值选择的经济基础

法治选择的经济基础应该是市场经济机制。法治是以商品经济即市场经济为基础的，市场经济机制是法治国家的经济条件。

二、法的价值选择的目标

依法治国，建立社会主义法治国家已经成为我国社会发展的重要目标。与此相适应，法的价值选择目标旨在保障人权、法律至上、法制完备、司法公正、权力制约、依法行政、保障权利，并以此作为与西方资本主义法治国家或非法治国家相区别的基本特征。

（一）民主完善：法的价值选择的政治目标

民主是法治国家必备的政治基础，完善的民主是法治国家的重要标志。法治国家是以完善的民主作为基础和目标的。民主完善最首要的内容是完善政治民主，最直接的内容是完善立法民主。

政治民主和社会民主是民主的两个最基本的方面。如果说社会民主是政治民主的基础，那么政治民主就是社会民主的前提和保障。在整个民主中，政治民主具有特别重要的意义。政治民主它本身就是法治国家的构成部分和重要表征。政治民主的内容由法律来制度化、定型化，以便于实际操作和运作。

立法民主既包括立法的目的民主、立法的内容民主，也包括立法的程序民主。立法目的的民主是立法民主的方向。一个为专制、集权目的而制定的法律是绝无民主可言的。立法是国家对其法治状况的制度设计，是一切法治实践活动的前提。执法、司法、守法、法律监督无非是在不同领域和

层面上将立法的蓝图现实化而已。如果民主的立法被良好地实现，国家才可能在实质意义上成为法治国家。民主的立法无法实现，法治国家只能徒有虚名，化为泡影。

（二）法律至上：法的价值选择的理念目标

法律至上思想是西方资产阶级在罢反封建反神权的斗争中提出来的，是现代法治社会的基本原则，其意在强调法律在整个社会规范体系中具有至高无上的地位，其他任何社会规范都不能否定法的效力或与法相冲突。

（三）法制完备：法的价值选择的基础目标

法制完备表现为法律制度的类别齐全、规范系统而无一遗漏。凡是法律制度所应调整的，均有法律制度调整；凡是由法律制度调整的，均应有恰当的法律制度调整；调整不同领域的法律制度应当相互衔接，有机协调；法律制度在执行、遵守、监督中的任何问题，均能在法律制度中获得解决的途径；法制有一个调节机制，能做出适应客观需要的相应反映，能进行有效的自我修正。

（四）司法公正：法的价值选择的核心目标

公正是一个具体的、历史的概念，是一定生产方式基础之上的公正。司法公正是一种最重要的社会公正，是法律公正的核心内容，同时也是法的价值选择的核心目标。

依据公正的内容，司法公正可以分为实体公正和程序公正。实体公正是实体法意义上的公正，从立法中得到实现；程序公正是程序法意义上的公正，在适用法律的过程中得到实现，主要体现为对等性，中立性和公开性。

依据公正的评价，司法公正可以分为法律公正和民意公正。法律公正是符合法律的要求和规定，使司法公正的首要方面，其前提是立法公正。立法公正就是指立法要能体现社会民众的意愿，就是要能体现绝大多数人的意志，是人民意志的体现。民意公正是符合民众愿望和要求的公正，包含多数人的公正观念和公正要求，集中体现为多数人的价值选择。

（五）权力制约：法的价值选择的体制目标

任何国家权力无不是以民众的权力让渡与公共认可作为前提的，这就是权力获得与行使的正当性来源。不如此，该权力存在的合理性就有问题，该权力的任何行使都无法具有合理性。制约权力，在逻辑上主要的应当是制约权力的行使。然而仅仅依靠对权力的行使进行制约也就很难达到制约权力的目的，于是制约权力的获得也就进一步为人们所重视。制约权力也就不仅是指对权力行使的制约，而且包括对权力获得的制约。

权力获得与权力行使，总是少数人的事情。而独立存在的每一个个体都是有自己独立思维和相对利益的，他们在总体上都有一种背离集体或公众的倾向。对他们的制约就成为了必要的。在制约机制中，最有效的制约手段当然是法律制度。这是由两个主要的因素决定的。一是任何权力的行使一般地都是以法律制度作为根据的，并以法律制度作为权力行使的范式与轨迹；而是在制约权力的规范中唯有法具有国家强制力作保证，并具有公认和公知特点。

（六）权利保障：法的价值选择的根本目标

法律是权利和义务的载体，也是一定数量权利义务的总和。无论是强调权利还是强调义务，在逻辑上都具有同等的效果。在实践中，由于权利义务的不同属性和人们对于权利义务的不同心态，情形迥然有别。是保障权利还是保障义务，是法治国家与非法治国家的重要的区别。

三、法的价值选择的实现

法的价值选择只有通过实行法治才能实现。法治由法治观念、法治原则、法治制度、法治组织和法治过程等基本要素有机组合而构成。法的价值选择的实现需要法治观念的重塑、法治制度的完善、法治组织的改革和法治程序的贯彻。

（一）法的价值选择需要重塑法治观念

法治观念是法治的思想依据，是人们关于法治的思想意识。它包括着人们对法治态度、信念、

认识、愿望和要求，等等。法治观念直接影响着社会法律制度在人们内心中的地位，影响着立法者立法活动的价值取向和立法后果，影响着法律制度的制定状况和完备程度，也影响着社会成员依法办事与服从法律的状况。不仅如此，更重要的是法治观念直接影响着法律机构及其工作人员的执法情绪和执法状态，尤其是影响他们对法律忠实程度。可以设想，如果没有法治观念作为先导和基础，是谈不上法的价值选择的。

法治观念主要包括宪政观念、权义观念和程序观念。

（二）法的价值选择需要完善法治制度

制度是法的价值选择过程中必不可少的实在环节。在某种意义上讲，法治制度是一定国家法治的固化模式和理想模型。法治制度是一定国家对民主和自由、权力和责任、权利和义务加以分配的方案、原则和机制。法治制度预设了法的价值选择的发展状况，制约着法的价值选择的每个环节和整个过程。

（三）法的价值选择需要改革法治机构

法治机构主要是执法机构和司法机构，它们是法的价值选择的重要主体，在法治进程中起着举足轻重的作用，是社会法治状态的衡量标杆。由于法的价值选择是一个动态的过程，因而法治机构的不断调适和改革是法的价值选择的一个重要条件

（四）法的价值选择需要法治程序的贯彻

法治程序是法的价值选择得以实现的前提，是法的价值选择的流程和外化，是一个相对动态的过程。法治程序是法的选择构架的主要内容，是法的价值选择的轨迹。没有法治程序就没有实在的法的价值选择。

第四节 法的价值观念

本节教学目的和基本要求：本节的教学目的主要是掌握法的价值观念是如何形成、价值观念的冲突的形成与解决机制及如何树立社会主义法价值观念。

学时分配：2学时

一、法的价值观念的形成

法的价值观念的形成时间依主体的不同而不同：对法的创制者而言，法的价值观念形成于法产生之前；对法的遵守者而言，法的价值观念形成于法产生之后；而对法的实施者而言，法的价值观念的形成则要复杂得多。在法的创制者、实施者、遵守者与一般民众的法的价值观念都出现以后，它们之间就开始了不可避免的相互影响和相互作用，并在这种相互交融和碰撞的过程中，逐步形成社会整体性的法的价值观念。

（一）法的价值观念的形成与人社会化进程是一致的

人的社会化一般地说可以分为三个时期，即儿童社会化时期，少年社会化时期和青年社会化时期。在儿童社会化时期，其法的价值观念只能是对法的最简单的认识。在少年社会化时期，其法的价值观念开始逐步形成，只是由于认识的肤浅，阅历的欠缺，其法的价值观念往往只以法的心理或法的观念的形态存在。在青年社会化时期，逐步以一个成年公民的身份享有应有的法的地位，享受法的权利、承担法的义务，经历法控制下的社会生活，法的价值观念趋向稳定，逐步定型。

（二）法的价值观念的形成是一个从自发到自觉的过程

人的社会化是一个从自发到自觉的过程，法的价值观念的形成也是一个从自发到自觉的过程。从自发到自觉是一个从依赖到独立的过程。从自发到自觉也是一个从外在到内在的过程。

（三）人的法的价值观念的形成是一个从简单到复杂的过程

从法的价值观念的认识层次上来看，从简单到复杂也就是从法的价值心理到法的价值理论的过程。

法的价值心理是人们对法的价值的感性认识,是一种对法的价值的低层次、不系统、自发性的认识。它包括人们关于法的价值的感受、体验、情绪、态度等。

法的价值理论是人们对法的价值的理性认识,是一种对法的价值的高层次、系统化、自觉性的认识,它包括人们关于法的价值的思想、观点、主张、学说等。就法的价值心理和法的价值理论二者间的关系来看,法的价值心理是法的价值理论的基础,法的价值理论是法的价值心理的升华。

当然,法的价值心理和法的价值理论也具有内在的联系,二者共同对社会的法制状况与法治进程发挥着不同层面的价值观影响。它们都来源于现实的法及其价值,都是现实法及其价值在人们头脑中的反映,并反作用于现实的法价值。

二、法的价值观念的冲突

(一) 冲突原因

在中国当前,法的价值观冲突主要是一个价值观多元的问题。

首先,多种法的价值观念的并存可能带来价值观的冲突。中国现有法的价值观念中有马克思主义的法的价值观念,有传统的法的价值观念,还有资本主义的法的价值观念。

总之,任何社会的法的价值观念都不可能绝对统一。因为多种价值观的并存,不仅决定于社会经济、文化、政治的复杂状况,而且也决定于生活差异、环境差异、历史差异、认识差异、心理差异以及社会生活的多姿多彩。

(二) 冲突表现

中国现有法的价值观念是以马克思主义法的价值观念为主导、以中国传统法的价值观念为基础、以资本主义法的价值观念为参照的综合体,具体有如下表现:一是阶级本质的冲突;二是经济基础的冲突;三是具体内容的冲突;四是发展趋势的冲突;五是进步程度的冲突。

(三) 我国法的价值观念冲突的危害

中国现有法的价值观念的冲突,必然会导致鱼目混珠、以假充真、以假乱真,以至是非难分,真假莫辨,造成不应有的迷惘和失误。也必然会阻碍中国社会应有法的价值观念、价值体系的确立。并且,中国现有法的价值观念的冲突,也是危害法制统一的重大祸根。法制统一,是法制和法治建设的需要。但冲突的法的价值观念必然会更多地导致人们在立法、执法、守法和法的监督上的差异、纷争和对立,这样,法制就很难统一。

三、转型期中国法的价值观念

中国社会当前法的价值观念是典型的转型期价值观,是一个以马克思主义法的价值观念为主导、以传统法的价值观念为底蕴、以西方法的价值观念为参照、以社会主义市场经济的法的价值观念为核心的综合体。

(一) 转型期中国法的价值观念底蕴:传统法的价值观念

传统法的价值观念之所以会成为中国现有法的价值观念的历史底蕴,主要有两方面的原因:

一方面,传统法的价值观念的历史延续是社会历史发展的必然现象。传统的法的价值观念在中国延续了好几千年,其基本内容早已像血液一样在中华民族身上经历了祖祖辈辈、子子孙孙的流淌。它在民族心理中的深刻和稳定程度远远超出了人们的一般想象。它是渐渐地深化进民族心理并积淀于民族心理的。

另一方面,传统的法的价值观念中有许多值得肯定和继承的精华。任何一个国家的法的观念的现代化都不能忽视其本身的历史传统。当然,历史传统的法观念往往良莠不齐,精华与糟粕同在,因而要正确对待传统法的价值观念,就要坚持辩证的扬弃。

(二) 转型期法的价值观念核心:马克思主义法的价值观念

马克思主义法的价值观念是一种先进的价值观念,它是对包括传统法的价值观念在内的许多非

马克思主义法的价值观念的批判和继承，是脱胎于资本主义法的价值观念的一种全新的价值观念形式。在转型期的价值观念构建中，马克思主义法的价值观念应该成为贯穿于中国社会法制与法治全过程的核心价值观念。

（三）转型期法的价值观参照：西方法的价值观念

西方资本主义法的价值观念是在反封建斗争中产生的，资本主义法的价值观念作为人类法的价值观念的较高阶段，也包含着许多科学、民主、文明、进步的成分。它较之封建法的价值观念，包含着大量的人类进步的理性要求和思想成果，是历史的进步。西方法的价值观念向中国的渗透，由来已久，先后经历了一个从被动到主动，从自发到自觉的过程。

四、构建社会主义市场经济的法的价值观念

随着社会主义市场经济的发展，与之相适应的法的价值观念正在逐步形成。社会主义市场经济法的价值观念是与社会主义市场经济发展相适应的价值观念，其形成和发展是一个长期而综合的系统工程。

构建社会主义市场经济法的价值观念应该关注一下几个方面：即构建市场经济的法的效益价值观念；构建市场经济的法的自由价值观念；构建市场经济的平等价值观念；构建市场经济的权利价值观念；构建市场经济的秩序价值观念；构建市场经济的公正价值观念。

复习与思考题

1. 人与法的价值关系
2. 如何理解法的价值构成体系？
3. 法的价值冲突是什么？如何对其进行价值选择？
4. 作为价值主体的个人，其与法的价值关系是什么？
5. 就你个人的思考，应该如何构建正确的社会主义市场经济法律价值观念？

拓展书目

1. 李德顺：《新价值论》，云南人民出版社2004年版。
2. 赵家祥：《马克思主义哲学原理》，经济科学出版社2002年版。
3. 孙国华：《马克思主义法理学研究》，群众出版社1996年版。
4. 张文显：《法学基本范畴研究》，中国政法大学出版社1993年版。
5. 〔美〕罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社1988年版。
6. 〔美〕艾伦·布坎南：《伦理学、效率与市场》，廖申白等译，中国社会科学出版社1991年版。

第六章 法的方法论

第一节 西方法哲学方法

本节教学目的和基本要求：主要是掌握西方主要的法哲学方法。

学时分配：2 学时

西方法哲学方法是其各种法哲学流派划分的重要标准，涉及到西方社会两千多年来不同国家、不同民族、不同历史时期的不同代表人物的法哲学思想、观点和著作。

西方法哲学方法繁多，但主要是形而上学方法、实证分析方法和综合方法。其中实证分析方法有包括功利实证方法、社会实证方法和逻辑实证方法。

西方法哲学方法的发展是与社会阶级斗争及生产力的发展密切相关的，对于反对封建神学统治，启迪人文思想，建立资产阶级民主法治起到了重大的历史促进作用。同时，由于历史和阶级的原因，西方法哲学方法也带有一定的局限性。

第二节 中国法哲学方法

本节教学目的和基本要求：主要是掌握西方主要的法哲学方法。

学时分配：1 学时

自 70 年代末以来，中国的法哲学研究在方法论上经历了三个阶段：一是阶级方法论阶段。那时更多的是从政治的语境下构建法律和法学话语的正当性。二是诠释方法论阶段。这是法条主义或概念法学的时期，中国法学开始了自己相对独立的发展。由于立法的增多和法律职业阶层的形成，中国法学在疏离流行政治话语的过程中不断创造和延伸它自身的专业技术性话语。三是学科方法论阶段。一部分学者已经不满足于对法条、概念的解释，试图探讨支撑法条背后的社会历史根据，探讨制定法在中国社会中实际运作的状况以及构成这些状况的诸多社会条件。

在全球化背景下，中国法哲学方法论上应该是一个以唯物史观为指导，立足本土，博采东西，充分运用现代科学方法的方法系统。

第三节 关于法律方法

本节教学目的和基本要求：掌握法律方法的具体含义及其与法哲学方法的联系和区别。

学时分配：1 学时

法律方法是法律职业者在现实法律体系的基础上运用法律思维解决个案的方法。一般来说，成文法中不包括解决案件的现成答案，它必须经过法律职业者的思维加工，在法律与事实间的互动关系中重新理解法律才能构建适用于个案的裁判规范，哪怕是最简单的法律识别。这也就是说，法律的不周延性。模糊性甚至漏洞是在司法过程中被发现的。

法律方法与法学方法不同。法学方法是研究和预设法律的方法，主要着眼于什么是法律的本体性理论，形成一定的法律观；法律方法是应用法律的方法，致力于实现既有的法律又生成新的法律。它们在领域上明晰可分，但由于后者也同时具有前者的主要功能，即回答了什么是法律的问题，

在主要功能上有重合，当人们采取领域的分类标准时，二者泾渭分明，一旦涉及主要功能时，又感到难以将二者完全分开。

法律方法主要包括法律发现、法律解释、法律推理和法律补充。

复习与思考题

1. 什么是法学方法，什么是法律方法，二者的区别是什么？
2. 西方法学方法主要有哪些？
3. 系统方法的主要内容是什么？

拓展书目

1. 陈金钊：《法治与法律方法》，山东人民出版社 2003 年版。
2. 高一飞：《刑事法的中国特色研究》，中国检察出版社 2002 年版。
3. 姜明安：《行政法与行政诉讼法》，高等教育出版社 2002 年版。
4. 李岱：《法学绪论》，台湾中华书局 1966 年版。
5. 雷万来：《论司法官与司法官弹劾制度》，台湾五南图书出版公司 1993 年版。

《人生哲学》教学大纲

倪寿鹏 编写

(本大纲会适时调整)

目 录

目 录.....	640
前 言.....	645
一、本课程性质、编写目的、课程简介.....	645
二、本课程的教学目的和基本要求.....	645
三、本课程的主要内容及学时分配.....	645
第一章 儒家：道德的教化.....	646
第一节 孔孟之道：“德”为做人、治国之本.....	646
一、孔子：克己复礼，中庸处世.....	646
二、孟子：人性本善，以德服人.....	646
三、自强不息：修身齐家，平治天下.....	646
第二节 董仲舒：独尊儒术，驯化百姓.....	647
一、科考选官：四书五经，培养奴才.....	647
二、三纲五常：只要义务，不要权利.....	647
第三节 伪善的理学：“存天理，灭人欲”.....	647
一、道德为宗教，百姓为教徒.....	647
二、天理何在：饿死事小，失节事大.....	647
三、普遍虚伪：满嘴仁义道德，一肚子男盗女娼.....	647
思考题：.....	647
拓展阅读书目：.....	647
第二章 道家：自然的生活.....	648
第一节 老庄道学：远离世俗，守住自己.....	648
一、清静无为：无欲无求无烦恼.....	648
二、“复归于婴儿”：大成熟若天真.....	648
三、“万般神通皆小术，惟有空空是大道”.....	648
四、看破生死：人生于自然，死于自然.....	648
第二节 魏晋雅士：放浪纵欲皆处然.....	648
一、鄙弃道德，做性情中人.....	649
二、“悠悠迷所留，酒中有真味”.....	649
三、及时行乐：“眼前的幸福最重要”.....	649
四、田园牧歌：管它贫富与贵贱.....	649
第三节 道教：我命在我不在天.....	649
一、“支配中国人思想与生活的，乃是道教”.....	649
二、养生有方：内体凡胎想“成仙”.....	649
思考题：.....	649
拓展阅读书目：.....	649
第三章 法家：邪恶的遏止.....	650
第一节 人性本恶：人人天生好利、多欲、纵情.....	650
一、“利”字当头：“人与人的关系是相互利用”.....	650
二、“道德无用”：儒家德治不能去掉私心.....	650

第二节 立公弃私：必须依靠强大的法律	650
一、立法：制定游戏规则	650
二、严刑：阻止人们的邪恶	650
一、不懂权术，当不了皇帝	651
二、赏与罚：君主操纵大臣的“二柄”	651
三、愚民政策：老百姓越愚昧越好统治	651
思考题：	651
拓展阅读书目：	651
第四章 墨家：侠客的风范	652
第一节 中国最早的“侠客”	652
一、组织严密：“钜子”有绝对权威	652
二、游侠风范：赴汤蹈火，杀身成仁	652
三、奉行苦行：我不苦行谁苦行	652
第二节 兴天下之利，除天下之害	652
一、义即是利：人生之义在于“利天下”	652
二、奉献爱心：哪里有苦难，哪里就有墨者	652
思考题：	652
拓展阅读书目：	653
第五章 佛教：空的觉悟	654
第一节 持戒修行，普度众生	654
一、佛教为什么说“人生即苦”	654
二、“因果轮回”：死亡并不是解脱	654
三、茫茫欲海，戒为大船	654
四、涅槃境界与“西方极乐世界”	654
第二节 禅宗：“放下屠刀，立地成佛”	654
一、六祖慧能的传奇经历	655
二、平常心是道	655
三、“佛向心中作，莫向身外求”	655
四、当头棒喝：“苦海无涯，回头是岸”	655
思考题：	655
拓展阅读书目：	655
第六章 古希腊：理性的启蒙	656
第一节 苏格拉底：认识你自己	656
一、人是万物的尺度	656
二、追求知识是人生的最大快乐	656
第二节 柏拉图：人没有了思想，便是行尸走肉	656
一、“群众永远生活在习惯和偏见中”	657
二、自己是自己的主人	657
第三节 亚里士多德：“人天生就是政治的动物”	657
一、幸福就是善行、财富、健康和友谊	657
二、保持“中道”：适度的生活最幸福	657
第四节 伊壁鸠鲁：“活着，快乐就好”	657
一、快乐人生：“肉体无痛苦，灵魂无纷扰”	657

二、不谈死亡：死亡与我们无关.....	657
思考题：.....	657
拓展阅读书目：.....	657
第七章 中世纪：天国的梦想.....	658
第一节 基督精神：爱上帝和爱人如己.....	658
一、宗教是苦难人的避难所.....	658
二、放弃世俗：生活只须关注自己的灵魂.....	658
三、勇于献身：我不上十字架，谁上十字架.....	658
四、生命的诺言：要爱你们的仇敌.....	658
第二节 奥古斯丁和托马斯：人必须有信仰.....	658
一、人为什么需要上帝.....	659
二、“在完美的上帝面前，我们罪孽深重”.....	659
三、活着的意义：追求绝对的真善美.....	659
第三节 马丁·路德和加尔文：人的信仰是自由的.....	659
一、“上帝创造女人，就是要你和她同居”.....	659
二、“人只要有了信仰，就可以获得拯救”.....	659
思考题：.....	659
拓展阅读书目：.....	659
第八章 文艺复兴：现世的享受.....	660
第一节 人的发现：人的高贵要超过天使.....	660
一、但丁：“走自己的路，让别人去说吧”.....	660
二、彼特拉克：“我只要求凡人的幸福”.....	660
三、薄伽丘：“没有来世，幸福就在人间”.....	660
第二节 人的解放：“想做什么就做什么”.....	660
一、放纵自己：“现世享乐才是真正的幸福”.....	661
二、不爱上帝：赞美诗只献给心上人.....	661
三、自由生活：“毫无节制的生活最快乐”.....	661
第三节 人性的困境：寻欢作乐就是幸福吗.....	661
一、矫枉过正：从禁欲走向纵欲.....	661
二、怀疑知识：主宰自然还是回归自然.....	661
思考题：.....	661
拓展阅读书目：.....	661
第九章 近代：自由的真谛.....	662
第一节 卢梭：天赋人权，人人生而平等.....	662
一、人类为什么会有不平等.....	662
二、主权在民：“我们应该争取属于自己的权力”.....	662
三、“唯有自由，才能够使人真正成为自己的主人”.....	662
第二节 伏尔泰：法律面前人人平等.....	662
一、取消特权：特权就是侵犯人权.....	662
二、热爱自由：“人性的最大天赋叫做自由”.....	662
第三节 亚当·斯密：“主观为自己，客观为别人”.....	663
一、“道德就是满足人们对快乐的普遍追求”.....	663
二、人的本性：“追求个人利益的最大化”.....	663

拓展阅读书目:	663
第十章 现代: 人文的关怀.....	664
第一节 叔本华: “人生就是痛苦和无聊”	664
一、“痛苦是永恒的, 快乐是短暂的”	664
二、艺术审美: 暂时的解脱之途	664
三、“绝食而死”: 人生的最高境界	664
第二节 尼采: “生命就是强者征服弱者”	664
一、上帝死了: “基督教是一种奴隶道德”	664
二、权力意志: 做好人易, 做“坏人”难.....	664
三、“超人”哲学: “群众是羊群, 超人是牧羊人”	664
第三节 弗洛伊德: 都是“性欲”惹的祸	664
一、泛性论: “支配人的行为的是性本能”	665
二、活着真累: 快乐与良心的对立	665
三、“我们生活在一个病态的社会里”	665
思考题:	665
拓展阅读书目:	665
第十一章 当代: 生存还是死亡.....	666
第一节 卡缪和陀斯妥耶夫斯基: 无家可归的人	666
一、卡缪: “对于现代人, 一句话足矣: 通奸和读报”	666
二、陀斯妥耶夫斯基: “我连做人都感到吃力”	666
第二节 克尔凯戈尔: “唯有死亡, 才是人的最高存在”	666
一、“人生就是恐惧、厌烦、忧郁、绝望”	666
二、“公众是虚伪的, 个人是软弱的”	666
第三节 海德格尔: “世界, 只对于你的存在才有意义”	666
一、“社会的压力, 迫使我们变得庸俗”	667
二、“在死亡面前, 人的一切努力都显得徒劳”	667
第四节 萨特: 人活着要做自己	667
一、“人对人是狼”, “他人就是地狱”	667
二、选择是困难的, 但你必须选择	667
思考题:	667
拓展阅读书目:	667
第十二章 人生哲学的若干基本问题	668
第一节 人生哲学	668
第二节 若干基本问题	670
一、人性	670
二、男女	670
三、生死	670
四、情爱	670
五、宗教	670
六、艺术	670
七、民主	670
八、自由	670
九、幸福	670

思考题:	671
拓展阅读书目:	671

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：供课堂教学参考。

课程简介：人生哲学是哲学研究的重要分支，它以哲学观照人生，从人生体认哲学。作为超越有限和关怀终极的学问，哲学是人类文明的精神地图。如果说诸自然和社会科学日益揭示出宇宙和人生的部分真相，哲学的使命就在于据此有限知识反思存在及其意义，指明人类改造自身和世界的方向。就此而言，一切哲学都是人生哲学。每个人的生命历程不同，人生的体验不同，所感悟的人生哲学也必然不同。因此，本课程远离说教，适度引导，注重对人生和世界意义的深度反省。人生哲学之所以可能，源于人类共有的命运。诸如灵肉一体、生死无常，此等命运虽圣人等同凡夫，富贵无异贫贱。如何使得灵肉和谐，生死无畏，人生选择固有万千，解脱之道殊途同归。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程紧扣人生的重大主题，力图结合哲学原典，通过纵深讲述、课堂研讨，让学生学会哲学思考，对人生问题有豁达领悟。

基本要求：了解东、西方哲人对人生的代表性看法，树立有品位的、积极进取的人生观，将感悟的人生哲学思想落实到做人和做事中去。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体分配如下：

- | | |
|------|-------------------|
| 第一章 | 儒家：道德的教化（3 课时） |
| 第二章 | 道教：自然的生活（3 课时） |
| 第三章 | 法家：邪恶的遏止（3 课时） |
| 第四章 | 墨家：侠客的风范（3 课时） |
| 第五章 | 佛教：空的觉悟（3 课时） |
| 第六章 | 古希腊：理性的启蒙（3 课时） |
| 第七章 | 中世纪：天国的梦想（3 课时） |
| 第八章 | 文艺复兴：现世的享受（3 课时） |
| 第九章 | 近代：自由的真谛（3 课时） |
| 第十章 | 现代：人文的关怀（3 课时） |
| 第十一章 | 当代：生存还是死亡（3 课时） |
| 第十二章 | 人生哲学的若干基本问题（3 课时） |

第一章 儒家：道德的教化

教学目的和要求：讲授儒家人生哲学，培养学生穷则独善其身、达则兼济天下的志趣，学习儒家弘毅进取的精神。

学时分配：3 课时

中国历史上备受历代朝廷推崇的儒家，其出身却并不高贵——巫师，一批靠替人办丧礼吃饭的巫师。春秋战国时代，周天子权力丧失，周礼崩溃。行礼之巫师丢失饭碗。在危急面前，巫师队伍开始分化，有一部分人不再是仅仅限于办丧事、祭鬼神、敬祖宗，而是纷纷寻找“第二职业”，大多数是“从政”，迎合统治者需要，充当其幕僚，为其出谋划策。这批分化出来的人即是“儒”。

可见，儒家便是这样一批人：“出则仕公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉。”意即在外要为王公大人出谋划策，在家要为父母兄长竭尽孝道，至于丧事，那更是不敢不努力地去。家事、国事、死人事（丧事），事事操心，犹以“死人事”为本职工作。由于与权力的结合，儒家队伍迅速膨胀。

第一节 孔孟之道：“德”为做人、治国之本

儒家的人生观是与他们的政治主张紧密结合的。儒家讲道德，讲“德治”，在孔子则为“礼”，为“礼治”；在孟子则为“仁”，为“仁政”。“礼治”、“仁政”，对上来讲是统治者的保护伞，所谓“刑不上大夫，礼不下庶民”，与现代“法治”精神格格不入；对下来讲，“礼治”、“仁政”是吃人不吐骨的软刀子，正如鲁迅先生在《狂人日记》中所写：翻看历史一看，通篇写着“仁义道德”，但仔细看了半夜，才从字里看出字来，是“吃人”。

一、孔子：克己复礼，中庸处世

“克己复礼”是达到仁的境界的方法。历代学者都认为，这是孔门传授的“切要之言”，是一种紧要的、切实的修养方法。朱熹指出，“仁”就是人内心的完美道德境界，就是天理，能战胜自己的私欲而复归于天理，自然就达到了仁的境界。

《中庸》的中心思想是儒学中的中庸之道，它的意思不是中立、平庸，而在于修养人性。中庸所追求的修养最高境界是至诚或称至德。

二、孟子：人性本善，以德服人

孟子说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。”“不忍人之心”是一种同情仁爱之心，是人性善的表现。孟子主张，“亲亲而仁民”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。仁政就是这种不忍人之心在政治上的体现。

三、自强不息：修身齐家，平治天下

《大学》云：“古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”

第二节 董仲舒：独尊儒术，驯化百姓

春秋战国后以后第一个统一中国的朝代是秦。秦始皇上台后，首先实行文化统一，实行“车同轨，书同文”，并进一步统一思想，所谓“别黑白而定一尊”，甚至不惜强硬手段，“焚书坑儒”。战国时代“百家争鸣”的学术自由气氛被彻底荡涤，万马齐喑。秦始皇开创了思想统一之先例，并一直延续整个封建时代。汉取秦而代之，仍是实行文化专制与思想统一。所不同者，秦皇统一于法家，汉武帝采纳了董仲舒的意见，“罢黜百家，独尊儒术”。董仲舒是治《公羊春秋》学的今文经学大师，在西汉景帝时任博士，为官方讲授儒家经典，武帝时曾任江都相、中大夫、胶西王相。

一、科考选官：四书五经，培养奴才

“四书”为儒家经典，南宋学者朱熹将《礼记》中《大学》、《中庸》两篇拿出来单独成书，和《论语》、《孟子》合为四书。之后各朝皆以《四书》为科举考试范围，因而造就《四书》的超然地位。宋朝以后《四书》时有凌驾《五经》之势。

二、三纲五常：只要义务，不要权利

“三纲”是指“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，要求为臣、子、妻，必须绝对服从君、父、夫，同时也要求君、父、夫为臣、子、妻作出表率。“五常”即仁、义、礼、智、信，是用以调整、规范君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友等人伦关系的行为准则。出发点不错，流弊极大，影响极坏。

第三节 伪善的理学：“存天理，灭人欲”

中国历史发展到了宋朝，儒家为迎合统治者需要，认为“三纲五常”还不足以约束人们的手脚，必须有更严厉的道德律令，于是将“三纲五常”上升为“天理”，也就是说，三纲五常是天理的具体体现。这就是以程朱理学和陆王心学为代表的宋明理学，亦称“新儒学”。

一、道德为宗教，百姓为教徒

二、天理何在：饿死事小，失节事大

三、普遍虚伪：满嘴仁义道德，一肚子男盗女娼

思考题：

- 1、何谓“仁”？何谓“礼”？
- 2、简述孟子的仁政思想。
- 3、简述朱熹之理欲观。

拓展阅读书目：

- 1、许嘉璐主编：《文白对照十三经》，广东教育出版社 2005 年版。
- 2、洪自诚：《菜根谭》，李牧华注解，甘肃人民出版社 1991 年版。
- 3、武东生：《现代新儒家人生哲学研究》，辽宁大学出版社 1994 年版。

第二章 道家：自然的生活

教学目的和要求：讲授道家人生哲学，培养学生淡泊、宁静，虚己以游世的情操，学习道家清静无为的精神。

学时分配：3 课时

春秋战国时代，是一个大动荡、大变革的时代，面对乱世，儒家直面现实社会，力求探索一条改造世界的道路，即便是个人的修身养性，最终也是为了治国平天下。另一部分人避世隐居，《论语》中把他们叫做“逸民”或“隐者”，也就是后来的“道家”。

道家面对残酷的现实，深入到人的心灵深处，从回归自然中寻找一条自我拯救的人生道路。从老子的自然无为、少私寡欲、贵柔守雌的思想，到庄子的无己无功无名、逍遥放达的精神境界，无不说明道家在以一种前所未有的方式，把人生从痛苦和灾难中拯救出来，超越人生困境和世俗情欲，使人获得一种宁静的自由和圣洁的心境。

第一节 老庄道学：远离世俗，守住自己

老子是楚国苦县厉乡曲仁里人。姓李，名耳，字聃，做过周朝掌管藏书室的史官。司马迁《史记》记载，孔子曾向老子请教周礼。根据司马迁的记述，老子研究道德学问，以隐匿声迹，不求闻达为学说宗旨，除了知道他做过周朝的史官，还可以确定他是一位隐士。不知是否就是《道德经》作者老子的人物，民间传说中最有名的有两位：一是老莱子，一是太史儋。

庄子是蒙地人，叫周。他曾经担任过当地漆园的小吏，和梁惠王、齐宣王同一时代。他学识渊博，涉猎广泛，最主要的思想本源于老子。他撰写了十余万字的著作，大多是托词寄意的寓言。庄子不仅对金钱、权力、地位不感兴趣，甚至对儿女情长、夫妻恩义都能以理化之。他炼就了超凡脱俗的自在心境，在红尘之中作逍遥游。

一、清静无为：无欲无求无烦恼

二、“复归于婴儿”：大成熟若天真

三、“万般神通皆小术，惟有空空是大道”

四、看破生死：人生于自然，死于自然

第二节 魏晋雅士：放浪纵欲皆处然

从汉末到西晋，上百年的战乱，使儒学的“名教”沦丧，斯文扫地。一部分人矢志扶正儒道，匡正世风。另一部分人看破了儒家道德的欺骗性，又找不到现实出路，只好在玄思神运中寻求精神慰藉，往往纵情诗酒，放浪形骸，求一世之欢，尽当下之乐。于是，在思想界刮起一股“玄”风，“三玄”（《周易》、《老子》、《庄子》）之学大兴。魏晋玄学是儒道合流的产物，实质上是经儒家改造过的道家。在这股“玄”风中，有以王弼、郭象为代表的正统派，有以阮籍、嵇康为代表的叛逆派，《列子·杨朱》一类则被视为颓废派作品。

- 一、鄙弃道德，做性情中人
- 二、“悠悠迷所留，酒中有真味”
- 三、及时行乐：“眼前的幸福最重要”
- 四、田园牧歌：管它贫富与贵贱

第三节 道教：我命在我不在天

东汉末年，天下大乱。朝廷腐朽，生灵涂炭，人们对生活失去了信心，便把解脱的希望寄托在超自然的神灵身上。于是，一种中国自发的宗教——“道教”应运而生。道教可溯源至上古巫师的巫术和秦汉时期方士的神仙之术。巫师专司祈福禳灾和卜筮吉凶，其职责是求雨、祈神、治病、占星和解梦等，所用手段为念咒、画符等等。方士的方术有两种，其一为炼丹修仙的“仙术”；其二为冥通符咒的“神术”，其目的都是为了永生。道教真正创立是在东汉顺帝年间，沛国人张陵学道于鹤鸣山，依据《太平经》造道书 24 篇，自称出于太上老君口授，并在巴蜀地区民间信仰基础上创立了道教，因受道者均需交五斗米，俗谓“五斗米道”。

- 一、“支配中国人思想与生活的，乃是道教”
- 二、养生有方：内体凡胎想“成仙”

思考题：

- 1、何谓“天”？何谓“人”？
- 2、简述老子的自然观念。
- 3、简述庄子之自由观。

拓展阅读书目：

- 1、丁福保编：《道藏精华录》，北京图书馆出版社 2005 年版。
- 2、《悟真篇浅解》，张伯端撰，王沐浅解，中华书局 1990 年版。
- 3、张振国：《返璞归真：道教与人生》，上海书店出版社 2003 年版。

第三章 法家：邪恶的遏止

教学目的和要求：讲授法家人生哲学，培养学生遵纪守法意识，批判法家专制主义实质，区分古代法家和现代法学家是两种截然不同的追求。

学时分配：3 课时

法家认为，人性本恶，人都有自私自利之心，因此使得一切人与人之间的关系都是一种利害或相互算计的关系。既然“人对人是狼”，那么儒家以德治国的思路无异痴人说梦。为善去恶不能靠仁义道德的说教，只能靠晓以利害的法制，此即以利相挟，因势利导。正如韩非所言：礼治只能使“无功者得赏”而“暴乱者不止”，“德厚不足以止乱”，“言先王之仁义无益于治”，“故不务德而务法”，“法之为道，前苦而后利；仁之为道，前乐而后穷；圣人权其轻重，出其大利，故用法之相忍，而弃仁人之相怜也。”

第一节 人性本恶：人人天生好利、多欲、纵情

荀子由儒入法，谓“人之性恶，其善者伪也。”“性”，是指人的与生俱来的自然资质，是原始质朴的自然属性；“伪”是人为的意思，指后天教化而形成的伦理道德观念。荀子认为，先天、自然的人性是恶的，人之为善都是后天教化的结果。

一、“利”字当头：“人与人的关系是相互利用”

二、“道德无用”：儒家德治不能去掉私心

第二节 立公弃私：必须依靠强大的法律

根据人们“好利恶害”的心理，法家认为，要使人人都树立“立公为私”的价值观的最好办法，莫过于用“法”作为约束人们行为的规范和准绳，从客观上引导、驱使人们避恶从善。在法家看来，法的最大作用，就在于“立公弃私”，法是区分和评判个人利益和国家利益的标准，也是实现“公利”的主要手段。韩非说：“当今之世，能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行行公法者，则民强而敌弱。”

一、立法：制定游戏规则

二、严刑：阻止人们的邪恶

第三节 帝王术：君主不可相信任何人

法家强调，君主在实行“法治”的同时，还必须掌握一定的“权术”、“帝王术”。韩非总结了以往的法家思想，创立了以“法”为本，法、术、势相结合的“法治”理论体系，成为法家思想集大成者。所谓法，也即“法治”，它包括“名分”与刑法。所谓术，指权术、帝王术。而势则是权势、权力。这两者都属于帝王的“权术”，是封建君主实行专制统治的要义。

一、不懂权术，当不了皇帝

二、赏与罚：君主操纵大臣的“二柄”

三、愚民政策：老百姓越愚昧越好统治

思考题：

- 1、何谓“法”？何谓“术”何谓“势”？
- 2、试论韩非对荀子思想的发展。
- 3、试论“帝王术”。

拓展阅读书目：

- 1、韩非：《韩非子》，陈秉才译注，中华书局 2007 年版。
- 2、张与弛编著：《法家的管理之道》，中国商业出版社 2007 年版。
- 3、黄公伟：《法家哲学体系指归》，台湾商务印书馆股份有限公司 1983 年版。

第四章 墨家：侠客的风范

教学目的和要求：讲授墨家人生哲学，培养学生吃苦耐劳、心忧天下的习惯和志趣，学习墨家的民本思想。

学时分配：3 课时

墨家产生于战国时期，以墨翟为创始人和代表。以功利主义为核心的墨家文化，虽是儒家的反对派，但在先秦影响很大，曾与儒家一起并称为“显学”，在中国文化史上起到极为重要的作用，只是在汉唐以后，由于种种原因，逐渐消亡了。

第一节 中国最早的“侠客”

墨家成员大都来自社会底层，主要是手工业者，诸如木工、瓦工、车夫之类，墨子本人就是个木工。可以说墨家是一个由手工业者组成的“行业协会”，但这个协会又带有很强的政治色彩，它有自己的政治主张和政治目的，又不为官府批准、容许，因此，墨家近似于“黑社会”组织。墨家首领（即“带头大哥”）被称为“巨（钜）子”，门徒极讲义气，诚如司马迁所言：“其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之困厄。”

一、组织严密：“钜子”有绝对权威

二、游侠风范：赴汤蹈火，杀身成仁

三、奉行苦行：我不苦行谁苦行

第二节 兴天下之利，除天下之害

墨子说：“若是上利天，中利鬼，下利人，三利而无所不利，是谓天德。故凡从事此者，圣知也，仁义也，忠惠也，孝慈也，是故聚敛天下之善名而加之。”他又说：“若事上不利天，中不利鬼，下不利人，三不利而无所利，是谓之天贼。故凡从事此者，寇乱也，盗贼也，不仁不义，不忠不惠，不慈不孝，是故聚敛天下之恶名而加之。”抛开无可云证的天、鬼之利，“三利”之说归结到一点，就是“利人”。墨子认为人生价值是为了实现或增进人们的需要和利益，自然也就把兴利除害作为准则。他说：“将以为法乎天下，利人乎即为，不利人乎即止。”“利”成为墨子人生价值论的最基本的概念和特征，他反复表示并希望天下仁人志士“必务求兴天下之利，除天下之害”。

一、义即是利：人生之义在于“利天下”

二、奉献爱心：哪里有苦难，哪里就有墨者

思考题：

- 1、何谓“兼爱”？何谓“非攻”？
- 2、简述墨子之义利观。
- 3、简述墨子之鬼神观。

拓展阅读书目：

- 1、墨翟：《墨子》，上海古籍出版社 1989 年版。
- 2、孙中原：《墨者的智慧：墨子说粹》，三联书店 1995 年版。
- 3、丁为祥、雷社平：《自苦与追求：墨家的人生智慧》，武汉出版社 1998 年版。

第五章 佛教：空的觉悟

教学目的和要求：讲授佛教人生哲学，培养学生终极关怀意识，学习佛教众生平等思想和普度有情精神。

学时分配：3 课时

佛教最早创始人是古印度王子乔达摩·悉达多，该教以“四大”（地、水、火、风）皆空、人生即苦为核心，以追求“入灭”（涅槃）为最高境界，即以求得看破红尘式的“觉悟”或精神解脱为人生目标。佛者觉也，觉悟到般若之智，也即对人生的本真状态和解脱之道大彻大悟，如梦方醒，且悟到了摆脱尘世牵累的正道的人，就成佛了。佛教认为众生平等，人人都有佛性，只要遵从戒、定、慧三学，早晚毕竟成佛。中国佛教以“顿悟”作为成佛的不二法门，这就是禅宗。

第一节 持戒修行，普度众生

佛教最早是在两汉之际经中亚传入中国的。据记载，西汉哀帝元寿元年（公元前二年），西域大月氏王使伊存向汉博士弟子景卢口授《浮屠经》（即佛经），这是关于佛教传入中国的最早记载，见于陈寿所著《三国志》。东汉永平十年（公元 67 年），明帝邀请天竺僧人携佛经、佛像用白马驮来洛阳，并修建了白马寺，这是佛教颇具规模地传入中国的开始。自此，中国便开始了建寺院、造佛像、译佛经、奉佛徒的佛教汉化过程，至唐时达到顶峰。

一、佛教为什么说“人生即苦”

二、“因果轮回”：死亡并不是解脱

三、茫茫欲海，戒为大船

四、涅槃境界与“西方极乐世界”

第二节 禅宗：“放下屠刀，立地成佛”

禅，梵名禅那，是一种禅定的方法。禅宗，因主张以禅来概括佛教的全部修习而得名。自称“传佛心印”，以觉悟所谓众生心性的本原（佛性）为宗旨。相传其传法世系是菩提达摩、慧可、僧粲、道信、弘忍。弘忍的弟子神秀和慧能，前者主张渐悟，后者主张顿悟，并分别在北方和南方弘法，形成“南顿”、“北渐”两派。后来，慧能的南宗取代了北宗，成为中国禅宗的主流。所以说，慧能是禅宗的实际创始人。慧能禅宗是中国佛教中流传时间最长、影响最大的宗派，也是中国佛教的特殊成就。

一、六祖慧能的传奇经历

二、平常心是道

三、“佛向心中作，莫向身外求”

四、当头棒喝：“苦海无涯，回头是岸”

思考题：

- 1、何谓“因果”？何谓“轮回”？
- 2、简述佛教离苦得乐的途径。
- 3、试论“戒、定、慧”三学的关系。

拓展阅读书目：

- 1、林国良：《佛典选读》，广西师范大学出版社 2006 年版。
- 2、罗伟国：《佛教与人生》，上海古籍出版社 2001 年版。
- 3、月溪法师：《佛教人生观》，李炳南居士纪念文教基金会 2001 年印。

第六章 古希腊：理性的启蒙

教学目的和要求：讲授古希腊人生哲学，培养学生爱智求真的志趣，学习古希腊哲人的理性精神和人文关怀。

学时分配：3 课时

大体说来，西方文化的发展，有两条线索，一条是科学即理性的，另一条是宗教即信仰的。这两条线索虽是独立发展，但常常又缠绕在一起，共同支配着西方人的生活。科学的线索源自古希腊理性精神，它是西方文化的发端；宗教的线索源自希伯来人即犹太人的信仰精神，古希腊和希伯来是西方文化的两大源头。公元前 490 年到前 480 年，古希腊与古代波斯帝国爆发了大规模的战争，史称“希波战争”。战争以希腊一方赢得胜利而告终。希腊首都雅典以胜者之威，成了周围各城邦的当然“盟主”，于是附近各地的文明渐渐汇入雅典，揭开了希腊历史上新的一页，开始了“希腊启蒙时代”。

所谓“启蒙”，就是开启人浑然未觉的“蒙昧”状态，唤醒人内在的“自我意识”即“理性精神”，使之醒觉到“自我”的存在，将“自我”从传统的束缚中解放出来。当时希腊的执政者是伯里克利斯，是希腊历史上最贤明的政治家。他执政三十九年，可以说是希腊历史上文化最辉煌的时代，产生了一大批文化巨匠和思想巨人，如希罗多德、索福克勒斯、普罗泰戈拉、苏格拉底、德谟克利特等等。

第一节 苏格拉底：认识你自己

希波战争后，“平民政治”代替了“贵族政治”，个人地位提高了，所有公民几乎无不可以直接参与政治了。问政需要知识。学问便不再是少数人的事了，已经普及到一般公民。在雅典街头，也出现了空前的热闹，经常有一些德高望重、学识渊博的知识分子在自由演讲，同时他们还招收弟子学习法律、学习历史等，还与弟子一起议论朝政，批评传统。这种平民政治与文化自由，使希腊人产生了人的平等意识与个体意识。自我的觉醒，导致了批评精神与怀疑主义的发达，因为一切都要经过“自我”眼光的审视，而不再迷信传统，盲从权威。这一切，渐渐形成了西方世界的早期“人本主义运动”。代表了这一方向的是“智者派”，他们都是些诡辩家和怀疑主义者。苏格拉底的诞生，则意味着古希腊哲学又翻开了新的一页，他被誉为西方的孔子。

一、人是万物的尺度

二、追求知识是人生的最大快乐

第二节 柏拉图：人没有了思想，便是行尸走肉

柏拉图，苏格拉底的学生。他发展其师关于“理性”的主张，并将之抽象上升为“理念”，即能离开物质而独立存在的理性实体，是绝对。与理念相对的是现象，现象界是生灭变幻不定的物质世界，是相对。理念是本体的，是目的，现象由理念产生，并向理念运动，我们的知识指导我们向理念发展。柏拉图的理念论在西方文化中有极为重要的意义，著名数学家怀特海曾说，西方二千五百年历史，不过是为柏拉图作注解。原因是，宗教一方把柏氏的“理念”发展为至高无上的神，为神学寻找理论来源；科学一方把柏氏的“理念”解释为“理性至上”，也为近代理性精神的弘扬寻找理论来源。这两个方面从而构成了西方文化的两条主线，即科学与宗教。理念论把古希腊的理性精神发展到了顶峰。

一、“群众永远生活在习惯和偏见中”

二、自己是自己的主人

第三节 亚里士多德：“人天生就是政治的动物”

亚里士多德的名言“人天生就是政治动物”，这里所说的“政治”指的是城邦国家、社会集体。由于人不能单个独立生活，只有共同集合在社会——城邦国家中，在社会中群体生活，才能满足各自的需要。

一、幸福就是善行、财富、健康和友谊

二、保持“中道”：适度的生活最幸福

第四节 伊壁鸠鲁：“活着，快乐就好”

伊壁鸠鲁对人生问题的关注只是局限在对个人生命的安顿上，淡化了个体生活的社会现实背景，而专注于从个体的肉体 and 灵魂方面的需要出发来设计人生幸福。实际上，只有当人的所有心灵能力都失去了它们对象化功能时，快乐才成了人生过程中所有努力都趋向于它的目标，也就是说，只有当人们完全注目于自身时，为了免除生活的缺憾如恐惧、忧虑等感情（这对空无一物的个人生活来说是承受不了的），就必然会服从一种以快乐为至善目标的人生观。

一、快乐人生：“肉体无痛苦，灵魂无纷扰”

二、不谈死亡：死亡与我们无关

思考题：

- 1、简述柏拉图的正义观。
- 2、为什么亚里士多德说“人天生就是政治动物”？
- 3、你认为伊壁鸠鲁的“快乐”定义是否具有普适性？

拓展阅读书目：

- 1、邓晓芒：《古希腊罗马哲学讲演录》，世界图书出版公司 2007 年版。
- 2、叶秀山：《永恒的活火：古希腊哲学新论》，广东人民出版社 2007 年版。
- 3、刘潼福：《古希腊的智慧：理性悲欢的人生求索》，浙江人民出版社 1994 年版。

第七章 中世纪：天国的梦想

教学目的和要求：讲授中世纪人生哲学，让学生对基督教有较深入了解，敬畏耶稣基督爱人如己、舍生取义的精神，也应知悉基督教何以沉沦，终至变革。

学时分配：3 课时

继希腊以后，代之而起的是罗马时代。罗马时代是沿希腊的理性路子走的。希腊的理性成就主要表现在自然科学、文学艺术等方面，而罗马的理性成就主要表现在政治、法律等社会科学方面。到了罗马晚期，社会风气大坏，自上而下肉欲横流，骄奢淫逸，终于到了无法收拾的地步。这时基督教便应运而生了。

公元 476 年，野蛮落后的日耳曼民族打败了当时的罗马帝国，宣告了西方古代奴隶社会的终结。自此，开始了长达一千年的封建教会统治。这段历史被历史学家们称为“中世纪”。当罗马帝国被异族征服后，人们希望在宗教里面得到一点安慰，并汲取生存的力量。于是，基督教就跟着封建制度一起成长起来。人们生活在宗教与“上帝”的统治下，宗教具有绝对的权力，支配着人们的思想与行动。

第一节 基督精神：爱上帝和爱人如己

基督教创始人耶稣以惊人的直觉洞察了人性的深层内蕴，感悟到自然生命本质上的无助，因而以一系列的活动和教义来促进人自身提高生命，进入彼岸，告诫人们应该通过道德的桥梁使生命与生命友好、亲近，因而“得到生命”。它昭示了一点：一切现实生活中和心灵深处的敌对、分离都会因为对灵体生命神圣本质的“向往之忱”而消融、和解。

一、宗教是苦难人的避难所

二、放弃世俗：生活只须关注自己的灵魂

三、勇于献身：我不上十字架，谁上十字架

四、生命的诺言：要爱你们的仇敌

第二节 奥古斯丁和托马斯：人必须有信仰

奥古斯丁和托马斯·阿奎那都是中世纪的基督教哲学家，同时他们也是虔诚的基督徒。他们的共同特点是用理性来理解宗教问题。奥古斯丁根据《圣经》“原罪说”，提出人生而有罪，甚至为犯罪而犯罪，充分证明了人的卑贱，所以人必须实行精神转向，热爱上帝。由此，他认为“爱”首先是一种宗教情感。托马斯·阿奎那发展了他的观点，并希望人能用理性来接近上帝。他们的理论对西方人的人生观产生了极为深远的影响。

一、人为什么需要上帝

二、“在完美的上帝面前，我们罪孽深重”

三、活着的意义：追求绝对的真善美

第三节 马丁·路德和加尔文：人的信仰是自由的

马丁·路德和加尔文受近代人文主义的影响，对基督教进行了改革，后者还创立了加尔文派。他们的宗教改革主张完全符合当时的资产阶级要求，为资本主义制度的建立提供了新的信仰体系。

一、“上帝创造女人，就是要你和她同居”

二、“人只要有了信仰，就可以获得拯救”

思考题：

- 1、什么是基督精神？
- 2、简述奥古斯丁的信仰观。
- 3、论述路德新教对天主教人生哲学之变革。

拓展阅读书目：

- 1、赵敦华：《基督教哲学》，人民出版社 1994 年版。
- 2、张志刚：《猫头鹰与上帝的对话》，东方出版社 1993 年版。
- 3、李秋零、田薇：《神光沐浴下的文化再生：文明在中世纪的艰难脚步》，华夏出版社 2000 年版。

第八章 文艺复兴：现世的享受

教学目的和要求：讲授文艺复兴时期人生哲学，培养学生关心现世生活，尊重人与自然的素质，学习文艺复兴时期诸大师们的才情与气象。

学时分配：3 课时

公元 1453 年，土耳其人攻陷东罗马的君士坦丁堡，宣告了中世纪的结束。随着封建教会统治体制的解体，宗教信仰也遇到了前所未有的危机。长期以来，凡是不符合宗教教义的思想统统被称之为“异端邪说”。教廷对持“异见”者的迫害几乎达到了疯狂的地步，所犯罪行罄竹难书，令人发指。然而到了中世纪末页，人民日渐觉醒，人民的生活正发生翻天覆地的变化。这是一个社会大转型时期，传统的信仰土崩瓦解，封建的价值体系要被重估，兴起了呼唤人性解放的文艺复兴运动。它首先发端于 14 世纪的意大利，尔后席卷整个欧洲大陆，前后相续约二三百年的时间。

第一节 人的发现：人的高贵要超过天使

“文艺复兴”是指对古希腊罗马文艺的复兴，但是复兴“文艺”不过是个旗号，真正要复兴的是古希腊罗马时代的理性精神与人的尊严。所以说，文艺复兴运动发现了人。宗教统治千方百计剥夺人性，扼杀人的尊严与人的自由理性，把人的地位置于上帝的支配之下。文艺复兴运动则冲破了教会的黑暗统治，把人从上帝手中解放了出来。他们或通过诗歌小说、或通过绘画雕刻、或通过杂文论著等种种“文艺”形式来抨击封建教会，歌颂人的伟大、人的完美与人的尊严。因此，文艺复兴运动实质是一场人文主义运动，是一场人的发现与人的自我解放运动。

一、但丁：“走自己的路，让别人去说吧”

二、彼特拉克：“我只要求凡人的幸福”

三、薄伽丘：“没有来世，幸福就在人间”

第二节 人的解放：“想做什么就做什么”

文艺复兴时期是个群星灿烂的时代，是产生伟人的时代。文艺复兴的主要代表人物有意大利的“人文主义之父”彼特拉克（《歌集》）、薄伽丘（《十日谈》）、达芬奇（《蒙娜丽莎》）、但丁（《神曲》），法国的拉伯雷（《巨人传》）、蒙田（《随笔》），英国的莎士比亚，荷兰的爱拉斯谟（《愚神颂》）等。人文主义者把人抬到了至高无上的地位，人是宇宙中最了不起的创造物。他们普遍认为，在这个世界里首要的是人而不是神，主宰世界的是现实的人，而不是虚幻的上帝。但丁就曾说过：“人的高贵，就其许许多多的成果而言，超过了天使的高贵。”

一、放纵自己：“现世享乐才是真正的幸福”

二、不爱上帝：赞美诗只献给心上人

三、自由生活：“毫无节制的生活最快乐”

第三节 人性的困境：寻欢作乐就是幸福吗

人文主义者的人生理论都暗伏了一个假设：即人性本善。这是个不成功的假设，在现实生活中，往往会有触目惊心的反例。这种理论上的缺陷导致文艺复兴时期的人生理论的多种困境。

一、矫枉过正：从禁欲走向纵欲

二、怀疑知识：主宰自然还是回归自然

思考题：

- 1、什么是人文主义？
- 2、简述文艺复兴的两大发现。
- 3、简评文艺复兴时期对人性的理解。

拓展阅读书目：

- 1、（苏）索科洛夫：《文艺复兴时期哲学概论》，汤侠生译，北京大学出版社 1983 年版。
- 2、刘明翰：《欧洲文艺复兴史》，人民出版社 2008 年版。
- 3、吴泽义编著：《文艺复兴时代的巨人》，人民出版社 1987 年版。

第九章 近代：自由的真谛

教学目的和要求：讲授近代人生哲学，培养学生热爱自由，推进法治的抱负，学习启蒙思想家的现代性观念。

学时分配：3 课时

如果说，文艺复兴发现了“人”，使人从对“神”的迷梦中惊醒，那么，发生于 18 世纪的思想启蒙运动则是觉醒了的人对个人地位、利益与“自由平等”的追求。他们主张“自由、平等、博爱”，主张建立“民主共和”的政体。“个人主义”，在当时已成为一种时尚。

这种个人主义在经济思想上的表现，就是对经济的“自由放任”，主张排斥国家的一切监督和干预，而完全放任个人自由发展与竞争。英国人亚当·斯密的《国富论》是这种自由经济思想最具代表性的作品。“自由竞争”实际上成了资本主义生产方式的代名词。

在这场启蒙运动中，同样涌现了大批思想巨人，有达伦贝尔、狄德罗、伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠等等。这批启蒙思想家们共同建构了资产阶级民主思想体系，共同描绘了资本主义政治体制的蓝图。完全可以说，他们是创造资本主义历史的伟人，随后的资本主义制度，基本上就是按照他们的思想体系建立起来的。

第一节 卢梭：天赋人权，人人生而平等

18 世纪的法国正处在从封建制度向资本主义制度变革的前夜，种种深刻的政治、经济和社会危机已暴露无遗。社会生活中也出现了一种精神空虚、道德堕落的景象。闲逸、奢侈、虚伪、骄横、冷酷、欺诈、荒淫和贪婪，几乎成了一种时代病。强烈的时代责任感，使卢梭不能对此无动于衷、麻木不仁。他说：哲学家对此漠不关心的态度，比战争的破坏性还更大。因此，他要寻找社会道德败坏的原因，寻找恶的根源，以求救治社会的良方。

一、人类为什么会有不平等

二、主权在民：“我们应该争取属于自己的权力”

三、“唯有自由，才能够使人真正成为自己的主人”

第二节 伏尔泰：法律面前人人平等

伏尔泰与卢梭不同，他出身于贵族家庭，过着富翁般的日子，但他却是一位贵族叛逆，反封建斗士。伏尔泰一生因为写作两度坐牢、两度放逐，书被焚毁，还在外度过了十年的避难岁月。伏尔泰不仅仅是哲学家，还是文学家、历史学家和社会活动家。

一、取消特权：特权就是侵犯人权

二、热爱自由：“人性的最大天赋叫做自由”

第三节 亚当·斯密：“主观为自己，客观为别人”

亚当·斯密 1737 年进入格拉斯哥大学读书，1740 年转入牛津大学。据说斯密一生有三大乐趣：即同母亲、朋友和书本在一起。斯密一生写过几十种有关社会科学的著作，但生前出版的只有《道德情操论》和《国富论》。作为一个思想家和经济学家，亚当·斯密为世人留下了两部巨著，包含着他的政治经济学说和人生哲学的理论基础。

一、“道德就是满足人们对快乐的普遍追求”

二、人的本性：“追求个人利益的最大化”

思考题：

- 1、简述卢梭的社会契约论。
- 2、你是否认同斯密对人性的理解？
- 3、论述伏尔泰的特权和人权关系思想。

拓展阅读书目：

- 1、卢梭：《爱弥儿》，李平沅译，商务印书馆 1978 年版。
- 2、伏尔泰：《哲学通信》，上海人民出版社 1961 年版。
- 3、亚当·斯密：《道德情操论》，王秀莉等译，上海三联书店 2008 年版。

第十章 现代：人文的关怀

教学目的和要求：讲授现代人生哲学，培养学生感受生命和自身需要的能力，不随波逐流，而是听从内心的声音，克服现代性弊病所致种种异化心理。

学时分配：3 课时

以发展科技为特征的西方理性主义文化，一方面固然推动了社会的进步，另一方面也有着巨大的负面效应，带来了许多工业文明的弊病。这引起了许多哲学家的反思，导致了一种新的思潮——非理性主义悄然而生，并汇成了一股强大的潮流，冲击着现代西方文化。非理性主义的特征就是反对科学，贬低人的理性，抬高人的非理性成分，诸如直觉、本能、意志、生命存在等，进而把这些看作是人的本质。

第一节 叔本华：“人生就是痛苦和无聊”

叔本华自幼深受印度佛教影响，他认为“意志”是生命的本质乃至整个世界的本质。“意志”实质上就是盲目的冲动、生命的欲望。因此，叔本华的理论又被称为“生命意志论”。

一、“痛苦是永恒的，快乐是短暂的”

二、艺术审美：暂时的解脱之途

三、“绝食而死”：人生的最高境界

第二节 尼采：“生命就是强者征服弱者”

尼采不仅是著名的非理性主义哲学家，也是卓越的诗人和散文家。他的思想具有一种无比强大的冲击力，颠覆了西方的基督教道德思想和传统的价值，揭示了上帝死后人类面临的精神危机。雅斯贝尔斯说尼采和克尔凯郭尔给西方哲学带来颤栗，而此颤栗的最后意义尚未被估价出来。20 世纪初的整整一代思想家和艺术家都在尼采的著作中找到了那些激发他们创造性的观念和意象。雅斯贝尔斯、萨特、海德格尔、福柯和德里达等等都是深受尼采思想影响的哲学家，而直接受他影响的文学家同样数不胜数，譬如茨威格、托马斯·曼、肖伯纳、黑塞、里尔克、纪德、还有我们熟悉的鲁迅等。

一、上帝死了：“基督教是一种奴隶道德”

二、权力意志：做好人易，做“坏人”难

三、“超人”哲学：“群众是羊群，超人是牧羊人”

第三节 弗洛伊德：都是“性欲”惹的祸

弗洛伊德这位“精神分析之父”是 20 世纪最具影响力的思想家之一。他在神经病的困扰中，重新发现了人类心灵的隐秘。他用独创的方法治愈了自己，也给无数病患者带来福音。他历经诽谤、

战争、迫害与癌症，但却在人类文化的领地上留下了拓荒者的足迹。

弗洛伊德在开私人诊所的实践中，慢慢形成了自己的精神分析体系，他公开指出：“性”在人的精神世界中占有主宰地位。他因此备受诽谤与指责，譬如：维也纳医学会与他断绝来往；教会视他为异端分子；反犹主义者污蔑其理论为犹太人学说；出版界称其为肮脏琐屑的巫师，指责他的著作是教唆婴儿私恋双亲；上流社会的淑女们一听见他的名字就脸红。整个世界都把他看成疯子。

一、泛性论：“支配人的行为的是性本能”

二、活着真累：快乐与良心的对立

三、“我们生活在一个病态的社会里”

思考题：

- 1、简述叔本华的生命意志论。
- 2、为什么尼采说上帝已死？
- 3、你是否认同弗洛伊德的泛性欲论？

拓展阅读书目：

- 1、叔本华：《悲喜人生：叔本华论说文集》，范进等译，陕西师范大学出版社 2002 年版。
- 2、李瑜青主编：《尼采经典文存》，上海大学出版社 2007 年版。
- 3、车文博主编：《弗洛伊德文集》，长春出版社 2004 年版。

第十一章 当代：生存还是死亡

教学目的和要求：讲授当代人生哲学，培养学生热爱生命与自由，捍卫和平与发展的素质，学习大师们勇于反思自身和族类的精神，为构建美好家园和自由人联合体而奋斗终生。

学时分配：3 课时

二战夺取了几千万的生命，给西方人造成了抹不去的阴影，也使他们悟出了一个真理：人最要紧的是活着，只要活着比什么都重要。存在主义就是其中很有代表性的流派。存在主义于 20 世纪 20 年代形成于德国，二战期间流传到法国，战后流传于整个西方世界，五六十年代达到狂热，七八十年代来到中国，其中尤以萨特影响至大。

存在主义把存在看作人的根本。这种存在并非唯物主义者所主张的物质，也不是一般唯心主义者所主张的精神或理性，甚至意志之类。存在主义把孤立的个人的非理性意识活动当作最真实的存在，并作为其全部哲学的出发点。它自称是一种以人为中心、尊重人的个性和自由的哲学，旨在抚平种种现代性病状带给“单向度的人”的心灵创伤。

第一节 卡缪和陀斯妥耶夫斯基：无家可归的人

卡缪和陀斯妥耶夫斯基都是文学家，同时又都是存在主义的先驱，他们以文学的形式来寻找人的存在价值和人生的真谛。尼采宣布了上帝之死，历史被割断了，几千年来人们借以维持并支撑生活的全套道德信念崩溃了。两次世界大战，几千万具血肉模糊的尸体遍陈欧洲大陆，科技和大工业据称可以解放人类，却卷走了人性。个性自由发展的美梦连同民主和进步一起几近破灭，未来成了一片昏黑，在“这个终于荒芜了世界上”，现代人找不到自己，成了“无家可归的人”。

一、卡缪：“对于现代人，一句话足矣：通奸和读报”

二、陀斯妥耶夫斯基：“我连做人都感到吃力”

第二节 克尔凯戈尔：“唯有死亡，才是人的最高存在”

克尔凯戈尔是丹麦哲学家，他对传统的以及他那个时代广为流传的黑格尔哲学提出了尖锐批判。黑格尔用僵硬的概念推演出一个庞大哲学体系，试图穷究宇宙，解释一切。克尔凯戈尔讥讽这些追求永恒本质、建立体系的哲学家说，他们建立了宫殿，而自己却住在茅房里。他们为了永恒的本质，偏偏把最重要的东西忘得一干二净，那就是人。这个独一无二的、有限的、短暂的、不可重复的生命个体，应成为哲学关注的中心。他大声疾呼人们去关心自己，关怀自己这个“孤独的个体”。他说：“假使我战死之后而愿有一块墓碑的话，我只要求刻上‘那个孤独者’几个字就行了。”

一、“人生就是恐惧、厌烦、忧郁、绝望”

二、“公众是虚伪的，个人是软弱的”

第三节 海德格尔：“世界，只对于你的存在才有意义”

人的存在在当代成了一个大问题。海德格尔在其代表作《存在与时间》一书的开篇就引证柏拉

图的话说：“当你们用‘存在着’这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过我们也曾相信懂得它，但是现在我们却茫然失措了。”海德格尔写这本书的目的，就是要重新提出人的存在问题，并分析人的存在状态。

一、“社会的压力，迫使我们变得庸俗”

二、“在死亡面前，人的一切努力都显得徒劳”

第四节 萨特：人活着要做自己

萨特被公认为最伟大的存在主义哲学家，是法国 20 世纪最重要的哲学家之一。他也是优秀的文学家、评论家和社会活动家。他已从分析现代人的困境开始，转向寻求一种积极的解决途径，即他的人道主义的存在主义。

一、“人对人是狼”，“他人就是地狱”

二、选择是困难的，但你必须选择

思考题：

- 1、什么是存在主义？
- 2、简评海德格尔之死亡观。
- 3、论述萨特之自由观。

拓展阅读书目：

- 1、考夫曼：《存在主义：从陀斯妥也夫斯基到沙特》，陈鼓应等译，商务印书馆 1987 年版。
- 2、加缪：《加缪文集》，郭宏安等译，译林出版社 1999 年版。
- 3、萨特：《萨特文集》，人民文学出版社 2000 年版。

第十二章 人生哲学的若干基本问题

教学目的和要求：讲授人生哲学的若干基本问题，让学生在比较中获悉中西、古今人生哲学的差异，能够洞悉人性，认识自己，把握出世和入世的自由和幸福。

学时分配：3 课时

第一节 人生哲学

人生的描写很多，大体都针对人生的现实或理想，而多以文学的方式表示。也即是说：如何生活，如何活下去，如何活得更快乐、更幸福，原就是人生的课题。可是，人生哲学不但要问如何生活，而且更要问为何生活，为什么要忙忙碌碌活下去，生活中的苦难为何存在，人是否为幸福生活等等。一句话，人生哲学要问的问题是“为什么”。

站在“为什么”的问题上来看人生哲学时，我们就可以这样来定义：“凡是探讨一个人，生存在天地之间，生活在人与人之间，根本做人之道的学问，便是人生哲学。”对这样的定义，我们还有必要再往深一层去解说。

人

人生哲学探讨的直接对象便是人。同时，去探讨这课题的还是人。因而，人是这中间最根本的主体和客体。人天生就有足够的聪明才智，不但可以研究天文地理，而且亦可以研究心理、生理，甚至可以研究一切。

但是，人在研究世界所有东西时，都可以用客观的态度去处理；惟有研究人时，因为自己亦在其中，这就很难做到完全客观。就如人本主义的思想家，总是肯定人性是至高无上的，完美无缺的，没有任何东西比人更高贵。他们不肯承认人类本身的缺陷，这都是因为主观意识所影响。

要客观地认识人，一方面可以从历史的发展角度，看看前人无论在理论上，或是在实际上，怎么样过了一生，对人生有什么看法。另一方面则具体地分析人性，从多方面的角度来衡量人生的种种。最后，还得落实到当代，在当代生活的实际体验中，去体察人生。这样，从三个方面：历史发展、内在含义、当代意义，来探讨人的课题，才会减少偏失，而能全面地了解人。

生存在天地之间

正如前面所说，这是人生的纵的坐标。这坐标不但可以告诉我们，人的构成本质：灵和肉；而且可以激励我们奋发向上，而成为顶天立地的人，头顶天，脚立地，中间良心要光明磊落。

这“生存在天地之间”也说明每一个人的独立性格。人是独立的，他有自己的存在，他不是一件附属品，因而在说人性，谈人格时，这独立性以及个别性就非常重要。我们不能用集体主义的学说，来否定个人的独立性；我们亦极力反对那只顾群体，不谈个人独立性的思想观点。当然，在另一方面，我们亦不走极端的个人主义的路子，因为后者否定了群体生活的功能，而一味自私自利，反而危害了社会。

默观自己生存在天地之间，更重要的一点是学习道家的精神，与自然和谐。在一个人仰观天象、俯察地理之后，自然而然地觉得自己与天地的和谐，提升自己的存在与天地合一，而有“天地与我并生，万物与我为一”的感受，把自己的精神与天地的精神合而为一。灵性生命的提升，都是靠自己在生命默观中获得。

与自然和谐伸展到自己身心的和谐，即灵肉的和谐，使自己的生活不流入于与自己疏离之中，相反，常与自己等同，自身各方面都健全发展，都很协调。再进一步就是从“和谐”的原理，从自身走向人群，与人们和谐亦就是在社会生活中，过安和乐利的生活。

生活在人与人之间

生存在天地之间是人生的纵的坐标；而生活在人与人之间，则是人生的横的坐标。在这横的坐标中，人际之间的关系当然会出现几许冲突、几许竞争，乃至至于斗争。但是现代社会基本上还是倡议在权利与义务对等的基准下，在人人平等的原则下，发挥仁爱互助的美德；在和谐之中，发展社会的群体生活。人的群体性首先由男女两性的差别开始；但这差别的意义不在于相互竞争，或是相互冲突，而是相互间相辅相成，而完成人性的生命，完成家庭的结构，衍生子女，使人类不断地生存下去，不致中断。

生活在人与人之间，毫无疑问，是先在家中生活，先是夫妻关系，接着有亲子关系，因而构成了“父子有亲，夫妇有别，长幼有序”的小型社会；及至高一层次的结构，加上“君臣有义”以及“朋友有信”就包含了人际关系的各层关系。对于传统儒家关于这五伦的理解，有人以为不足以涵盖当代工商业社会所有人际关系，于是提出了第六伦，即群我关系，来应付日益复杂的社会。但是，五伦也好，六伦也好，其实都是由个人开始，以各种不同的表达态度和方式，来和别人沟通，和别人互助合作，以和衷共济的精神，以兼善天下的雄心壮志，来缔造安和乐利的社会。

当然，生活在人与人之间，问题非常多，获得解决也非常困难。在具体社会生活中，像堕胎、离婚、奴役、迫害、抢夺等等行为，都在破坏着正常的人际关系；像当前的二度单身、单身贵族、单亲家庭，都从根本上破坏人际关系；尤其在个人主义以及自由主义的思想影响下，个人的社会性及其群体性，往往受到遮蔽。另一个极端是在另一层面不断地摧残人的独立性，只一味宣扬集体意识，这种集体主义同样危害社会。因为不修身如何齐家呢？不齐家又如何治国呢？国不治又如何走向天下太平呢？那句“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”的原则，如何贯彻？

根本的做人之道

做人可以是表面敷衍的，也可以是认真的；可以从表面去应付，也可以从根本上去思考。哲学对人生的态度是严肃的，是一方面要从空间上的坐标，把握住生存在天地之间和生活在人与人之间的关系，来实践为人处世之道；另一方面还要突破时间的束缚，除了今生今世的功名利禄之外，对彼岸之因缘亦应有深切的认识。只有突破空间，走向无限，突破时间，进入永恒的心胸，才可以在人性之中超越自己，从凡人走向超人。

在日常生活的衣食住行中，能反省到生命的意义，以及生活的目的；在与人的交往中，能意识到生存的规范；在与物的交往中，了解到生态保护的高尚美德；而终于养成像孟子所提示的：敬天、亲亲、仁民、爱物，把自己的生命，消融到大化流行中，而完成天人合一的境界。

做人基本上是顺应人性，但毕竟要超越人性而进入神圣的境界中。无论是站在进化论的立场，或是文化发展的立场，或是文化人类学的立场，都会意识到当前的人性仍有不少缺陷，离完美还有一段距离；因而，做人所努力的目标，在高层次的指导原则界定上，不但要摆脱物性、兽性，而且还要在人性之上走向神圣。孙中山先生的进化思想，就由这种个别性，或个人独立性的完美，走向群体性的完善；在社会群体的理想上，孙中山先生引用孔子和耶稣的学说来描绘进化的终极目标，那即是：孔子所谓大道之行，天下为公，耶稣所谓尔皆得成，在地若天。二者都是要实现人世间为天堂，二者都主张人际关系的互爱互助，二者都认为人性的群体性完善或是社会性完美，都在于人际关系的绝对完善中。

当然，目前的社会，不但在人际关系上有许多缺陷，战争、奴役、抢劫、绑架、离婚、堕胎，不一而足；就是在个人独立性上，亦未能完善，像自杀、自我疏离、颓废、吸毒等等。如此，做人的道理就不但在群体生活中，而且在个人私下生活中，亦要省思，先要恢复人性的真面目，然后再要求突破。

要恢复人性，使其从各种迷网中摆脱出来，一方面要训练聪颖的头脑，能够作清晰明了地思想；另一方面则要培养丰饶的心灵，使其有包容天地的度量。这样，上有头脑，下有良知，就是恢复人性的基本；然后再从这基础往上架构，而成圣成贤，做个独善其身的君子 and 兼济天下的圣人。

第二节 若干基本问题

一、人性

- 1、人有良心吗？
- 2、自私是恶吗？

二、男女

- 1、何谓大丈夫？
- 2、何谓第二性？

三、生死

- 1、你想过自杀吗？
- 2、为什么我们贪生怕死？

四、情爱

- 1、有无纯洁之爱？
- 2、你相信柏拉图之恋吗？

五、宗教

- 1、上帝存在吗？
- 2、人有没有灵魂？
- 3、什么叫因果通三世？

六、艺术

- 1、你知道日神和酒神吗？
- 2、天人合一究竟是什么意思？

七、民主

- 1、人民如何当家作主？
- 2、什么叫民主的三种规范形式？

八、自由

- 1、你相信命运吗？
- 2、自由即自在吗？
- 3、自由何以有两种？

九、幸福

- 1、你知道感恩与惜福吗？
- 2、什么叫五欲乐？
- 3、什么叫高峰体验？

思考题：

- 1、我是谁？
- 2、人生有何意义？
- 3、怎样才能获取幸福？

拓展阅读书目：

- 1、郭昆如：《人生哲学》，中国人民大学出版社 2005 年版。
- 2、《世界人生哲学金库》，施忠连主编，上海文化出版社 1994 年版。
- 3、《人生哲学宝库》，张品兴等主编，中国广播电视出版社 1996 年版。

《现代西方哲学原著选读》教学大纲

宫 睿 编写

目 录

目 录.....	674
前 言.....	677
一、教学目的.....	677
二、教学要求.....	677
三、教学内容.....	677
四、教学时数.....	677
五、教材与参考书目.....	677
第一讲 分析哲学的起源（2学时）.....	678
一、弗雷格思想的背景.....	678
二、弗雷格论含义与指称的差别.....	678
三、弗雷格《论含义与指称》的影响.....	679
思考题：.....	679
阅读书目：.....	679
第二讲 罗素的《论指谓》（2学时）.....	680
一、罗素思想的一般背景和内容.....	680
二、罗素“论指谓”理论的主要思想.....	680
三、斯特劳森对摹状词理论的批评.....	681
思考题：.....	681
阅读书目：.....	681
第三讲 维特根斯坦的《逻辑哲学论》（上）（2学时）.....	682
一、维特根斯坦的生平和思想.....	682
二、维特根斯坦的《逻辑哲学论》.....	682
思考题：.....	683
阅读书目：.....	683
第四讲 维特根斯坦的《逻辑哲学论》（下）（2学时）.....	684
思考题：.....	685
阅读书目：.....	685
第五讲 胡塞尔的现象学（2学时）.....	686
一、胡塞尔的生平和思想.....	686
二、胡塞尔的意向性思想.....	686
思考题：.....	687
阅读书目：.....	687
第六讲 海德格尔的《存在与时间》（上）（2学时）.....	688
一、海德格尔的水平与思想概论.....	688
二、《存在与时间》中的思想.....	688
思考题：.....	689
阅读书目：.....	689
第七讲 海德格尔的《存在与时间》（下）（2学时）.....	690
一、《存在与时间》中的思想（续）.....	690
思考题：.....	691

阅读书目:	691
第八讲 萨特的《存在与虚无》(上)(2学时)	692
一、萨特的生平和思想	692
二、《存在与虚无》中的思想	692
思考题:	693
阅读书目:	693
第九讲 萨特的《存在与虚无》(下)(2学时)	694
一、《存在与虚无》中的思想(续)	694
思考题:	695
阅读书目:	695
第十讲 日常语言学派的代表著作	696
一、日常语言学派简介	696
二、奥斯汀的“以言行事”理论	696
思考题:	697
阅读书目:	697
第十一讲 克里普克的《命名与必然性》	698
一、克里普克简介	698
二、克里普克思想简介	698
思考题:	699
阅读书目:	699
第十二讲 弗洛伊德的“潜意识”理论	700
一、弗洛伊德简介	700
二、弗洛伊德的下意识学说	700
思考题:	701
阅读书目:	701
第十三讲 福柯的《词与物》	702
一、福柯简介	702
二、《词与物》中的知识型理论	702
思考题:	703
阅读书目:	703
第十四讲 德里达的《声音与现象》	704
一、德里达简介	704
二、对逻各斯中心主义的批判	704
三、对二元对立的结构	704
思考题:	705
阅读书目:	705
第十五讲 罗尔斯的《正义论》(上)(2学时)	706
一、罗尔斯简介	706
二、公平即正义	706
三、最初状况	706
思考题:	707
阅读书目:	707
第十六讲 罗尔斯的《正义论》(下)(2学时)	708

一、正义原则以及证明	708
二、诺齐克对罗尔斯的批评	709
思考题:	709
阅读书目:	709
第十七讲 波普的“客观知识”理论 (2 学时)	710
一、波普的生平和著作	710
二、波普的“三个世界”	710
三、“世界 3”	711
思考题:	711
阅读书目:	711
第十八讲 库恩的《科学革命的结构》(2 学时)	712
一、库恩的简要介绍	712
二、“范式”的概念	712
三、“科学革命”的过程	712
思考题:	712
阅读书目:	713

前 言

一、教学目的

现代西方哲学是西方哲学史中的重要篇章,通过这门课的教学使学生了解现代西方哲学的主要学派分析哲学、现象学、存在主义,结构主义、后现代主义以及相应哲学家的主要思想,由此使学生领会西方哲学的精义及发展走向,并在其中培养学生的阅读西方哲学文献的能力以及哲学思辨能力。

二、教学要求

由于教授内容较难,对学生学好本课程提出以下要求:

其一,每次课前阅读教师指定的文献,并认真思考。

其二,课上积极提出问题,参与讨论。

其三,课后认真思考教师给出的思考题。

三、教学内容

《现代西方哲学原著选读》教学的内容包括以下主要方面:

- 1、分析哲学的主要代表著作及思想
- 2、现象学的主要代表著作及思想
- 3、结构主义的主要代表著作及思想
- 4、后现代主义的主要代表著作及思想
- 5、当代西方政治哲学的主要代表著作及思想
- 6、当代西方科学哲学的主要代表著作及思想

四、教学时数

《现代西方哲学原著选读》教学计划课时 36 学时。

五、教材与参考书目

- 1、教材:《新编现代西方哲学》刘放桐等著,人民出版社,2000 年
- 2、参考书目:《二十世纪英美哲学》,张庆熊等著,人民出版社,2005 年
《二十世纪德国哲学》,张汝伦著,人民出版社,2008 年
《二十世纪法国哲学》,莫伟民等著,人民出版社,2008 年等等

第一讲 分析哲学的起源（2学时）

教学目的和要求：使学生了解弗雷格思想的基本内容及对分析哲学的影响

主要内容：弗雷格《论含义与指称》

一、弗雷格思想的背景

弗雷格在 1892 年发表了《论含义与指称》一文。这篇文章在逻辑哲学和语言哲学的历史上意义重大，以后的分析哲学家在讨论有关语义学方面的问题时，每每要引证弗雷格在这篇文章中所举的例子和观点。

在弗雷格之前，语言学家通常持这样的一种观点：词的意义就在于它的所指。弗雷格以充分的理由论证，必须区分词的涵义和所指。一旦这一观点得到确立，那么它在逻辑研究中将导致怎样的结果呢？如果说逻辑是研究命题的真假问题，那么命题的真假是只与命题的所指(事实)相关？还是同时与命题的所指和意义相关？弗雷格发现，在不包含“相信”、“认为”、“同意”、“希望”、“说”、“听说”等词的命题中，决定命题的真值的是命题的所指；在包含上述词的命题中，其真值的问题相当复杂。弗雷格仔细分析诸多相关的例子，指出它有时要考虑命题的意义和所指，有时只考虑命题的意义就够了。弗雷格意识到，他所建立的逻辑，实际上只适用于不包含“相信”之类的词的逻辑，用后来的逻辑术语来讲，即只适用于外延逻辑，而不适用于内涵逻辑。回顾现代逻辑发展的历史，外延逻辑和内涵逻辑的区分，以及诸多内涵逻辑的建立，正是从弗雷格的考察涵义与所指的区分及其与逻辑的关系问题出发的。

二、弗雷格论含义与指称的差别

弗雷格不但用命题函项等逻辑工具概括自然语言的形式，而且对自然语言的意义进行逻辑分析。这就是关于含义和指称的著名区分。我们知道，自然语言有两个层次的要素：词和句。弗雷格关心的词只是名称，他关心的句子只是断定句，因为名称和断定句都是具有含义和指称的语言单位。

名称不等于名词，一切表示客体的语言表达都算名称，比如“凯撒”、“太阳”、“离地球最远的天体”、“ $2/1$ ”、“发明炸药的人”、“‘不同于自身’这一概念的外延”，等等。可以看出，一切表示客体(包括实在和非实在的客体)的指示性名词和描述性词组都是名称。

名称的指称是与之相对应的客体，名称的含义是其表述的内容。弗雷格断定，一个名称具有并且只有一个含义，但最多只有一个指称。因此，名称的含义不同于指称，两个名称可以用同一指称，但却没有相同含义，比如，“晨星”和“暮星”指称同一颗星，但两者含义不同，是两个名称；“ $2+1$ ”和“ $5-2$ ”指称同一数字，但含义不同。名称的指称和含义的区别还在于，有的名称有含义却无指称，但反之却不然，有指称的名称必有含义。比如，像“离地球最远的天体”、“最大的素数”等名称没有指称。弗雷格还提出了这样一个标准：如果一个名称是另一名称的部分，这个名称只有当它所属的名称有指称时才有指称。比如，“上帝的儿子”，只有在“上帝”有指称的条件下才有指称。

弗雷格认为，一个独立的判断句也是一个名称，因此，关于名称的含义和指称的区分也适用于判断句。由此还可以引申出这样一个结论：一个句子的含义是它的思想内容，其指称则是它的真值。我们或许可以这样来理解名称与句子的含义和指称之间的关系：名称的含义可引申为关于客体的判断，因此可以看做是判断句的简缩形式，比如，“太阳”可引申为“太阳存在”，“ $2+2$ ”可引申为“ $2+2=4$ ”，“炸药发明者”可引申为“炸药发明者是诺贝尔”，这种引申是由名称到判断，由概念到思想的引申。如果说，名称的含义是概念的内容，那么，句子的含义就是思想的内容。句子的指称也与名称的指称有关，正如有些名称有含义而无指称，有些句子也有含义而无指称。例如，神话和幻想小说中的句子有思想，但却无指称，因为这些句子包含的名称没有指称，只有那些包含着有指称的名称的句

子才有指称。但是，并不是一切有指称的判断句都是真判断。如果判断符合客体的实际状态，则判断为真；如果不符合客体的实际状态，则判断为假。这就是说，判断句的指称为真值。一切真句子的真值相同，一切假句子的真值也相同；无指称的句子则既不真，也不假。

三、弗雷格《论含义与指称》的影响

弗雷格关于指称和含义的思想对于分析哲学意义理论的形成和发展具有深远的意义。他揭示出客体、语言、思想和真值之间的关系，建构了讨论意义问题的基本框架。特别是他提出的有些名称和句子有含义而无指称的观点，为以后关于意义标准和界限的讨论，开辟出路径。纵观弗雷格的思想，我们可以看到，用新兴的数理逻辑来分析、处理语言，已经获得一些有发展前景的新成果。

思考题：

1. 如何理解弗雷格的含义与指称的区别和联系？
2. 弗雷格思想对于后来分析哲学发展的影响？

阅读书目：

《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，商务印书馆，2001年

第二讲 罗素的《论指谓》(2学时)

教学目的和要求：使学生了解罗素“摹状词”理论的基本思想

主要内容：罗素思想的基本内容，摹状词理论的内容和影响

一、罗素思想的一般背景和内容

伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970年), 出生于贵族家庭, 其祖父曾任英国首相, 密尔是他的教父, 罗素从小受自由主义的教育。16岁时, 他开始思考宗教问题, 认定灵魂不朽、上帝存在的信条都不可信。罗素一生追求确定的知识, 他先在数学、后在逻辑、最后在经验知识中, 追求自己的目标。罗素同时还是一个社会活动家和政治家, 从事过和平主义、女权运动、性解放运动和教育改革等活动, 写过很多政论文章。他的著作甚丰, 哲学著作只是其中一部分。1950年, 他获得诺贝尔文学奖。罗素的主要哲学著作有:《数学的原理》(1903年)、《莱布尼茨哲学导论》(1908年)、《数学原理》(3卷, 与怀特海合著, 1910—1913年)、《哲学论文集年》(1910年)、《哲学问题》(1912年)、《关于我们外部世界的知识》、《数理逻辑导论》(1918年)、《关于逻辑原子主义的讲演》(1918年)、《心的分析》(1921年)、《物的分析》(1927年)、《对意义和真理的探讨》(1940年)、《西方哲学史》(1946年)、《人类知识》(1948年), 等等。1920至1921年间, 罗素来中国, 在北京大学等处做了哲学问题、心的分析、物的分析、社会结构研究和数理逻辑等五个系列的演讲, 当时北京大学西知书店把这些演讲辑集出版。罗素对中国人民抱有同情和理解, 他曾撰文说, 中国在历史上没有任何独断的宗教, 崇尚自尊、自制和礼节等美德。他又说, 西方人追求权力, 创造了制服自然的科学和制服社会的民主; 中国人追求娱乐, 因为中国人太懒散, 天性太善良, 不适于追求西方人的目标。

罗素的哲学著作大致分为两个时期: 1914年之前, 他潜心研究数理逻辑, 并把研究成果运用于语言分析, 解决哲学问题, 对分析哲学的发生和发展做出重大贡献; 第二时期为1914至1919年期间, 他受到维特根斯坦思想影响, 提出逻辑原子主义; 20年代之后为后期, 他着重研究经验科学的认识论基础问题, 并未引起较大反响。罗素本人也认为他的早期著作最有价值。事实上, 奠定了他在哲学史上地位的主要也是这些著作。

二、罗素“论指谓”理论的主要思想

罗素的一个重大贡献在于把逻辑分析应用于日常语言。数理逻辑与传统逻辑不同, 它的符号与日常语言的词并没有一一对应的关系。如何把日常语言的表述形式归结为命题函项式, 这是对语言意义进行逻辑分析的主要目标。罗素的摹状词理论是实现这一目标的重要步骤。

奥地利哲学家迈农(Alexius Meinong)提出这样一个悖论: 当人们说“金山不存在”时, 他们使用的“金山”这一词已经肯定了与之相应的东西的存在, 至少是“金山”的观念的存在。罗素于1905年发表了《论指谓》的论文, 针对迈农悖论提出解决方案。

按罗素的理论, 一切名称都是摹状词。通名是非限定摹状词, 在英语中它们是以不定冠词 a 开始的描述性词组, 比如“一个苏格拉底的学生”, 非限定摹状词适用于众多对象。专名是限定摹状词, 在英语中是以定冠词 the 开始的描述性词组, 比如“那个写《形而上学》的人”, 限定摹状词适用于一个特定对象。罗素主要讨论了限定摹状词的情况。

限定摹状词在句子中充当主词, 但在很多情况下并不指称一个存在着的对象, 因而使人们对句子的真伪很难做出准确的判别, 迈农悖论即其中一例。另一个典型的例子是这样一句话: “当今的法国国王是秃子。”试问这句话是否正确。如果这句话不正确, 那么根据排中律, 其否定必定为真。但是, 说“当今的法国国王不是秃子”也是不正确的, 因为根本就不存在当今的法国国王。这样

便出现一个问题：排中律是否失效了呢？这样的句子是否有真值呢？

罗素否定排中律已经失效，肯定这样的句子有真值。他认为其中的关键是对“当今的法国国王”这一摹状词的意义做出正确的分析。按照他的分析，每个限定摹状词都蕴涵着一个存在命题。“当今的法国国王”的蕴涵是“存在且仅存在着一个当今的法国国王”。把这一存在命题代人原句，我们便得到这样一个完整命题：“存在且仅存在着一个当今的法国国王，并且他是秃子。”其命题函项为（略），其中 F 代表“当今的法国国王”，B 代表“秃子”。x 代表一个特定的人，y 代表任何个人。这一命题函项包括三个合取支，根据合取规则，只要有一支为假，则获个合取命题为假。“当今的法国国王是秃子”是假命题，其所以为假，并不是因为当今的法国国王不是秃子，而是这句话所含的存在命题为假。这句话的否定式应该是：“不存在当今的法国国王”这样一个真命题。

罗素的摹状词理论为日常语言的逻辑分析提供了一个样板。这一理论成功地说明了这样一个道理：一个命题的逻辑结构不同于它的语法结构，它蕴涵的意义也不同于表达出的意思。语法结构和表面上的意思往往会造成思想上的矛盾和困惑。命题的真正意义是由逻辑结构决定的，需要经过逻辑分析才能揭示其结构和意义，这是避免日常语言的表达所引起的矛盾和混乱的有效途径。

三、斯特劳森对摹状词理论的批评

日常语言分析哲学兴起之后，斯特劳森在 1950 年发表的《论指称》一文中向罗素的摹状词理论提出挑战。他从两方面加以批判。首先，罗素混淆了句子和句子的使用。句子的意义取决于一般的句法规则，不符合句法规则的句子无意义；句子只有在使用时，才有确定的所指，才有真假的问题。罗素把有无意义的句法问题混同于判别真假的语义问题，他说“当今的法国国王是秃子”是有意义的错误命题，这样就把使用的真假问题同意义的有无问题放在同一层次上。这种错误以“要么真，要么假，要么无意义”的三分法为前提，而没有把句子（有意义 / 无意义）和句子的使用（真 / 假）这两个不同层次区别开来。其次，罗素混淆了两种不同的“蕴涵”。逻辑蕴涵是由前提推导出结论，比如“现在的法国国王是秃子”推导出“现在的法国国王存在”。但是，日常意义上的蕴涵是预设前提作为使用条件，比如“现在的法国国王是秃子”预设“现在的法国国王存在”。如果预设为假，则句子没有使用条件，句子在不被使用的情况下没有真假问题。我们只能说“现在的法国国王是秃子”这句话有意义（因为符合句法），但既不真也不假（因为没有被使用）。罗素对斯特劳森的批评也提出了反批评。他们两人的分歧反映了逻辑分析和日常语言分析这两种分析模式的对立，各有各的道理。我们既不要把罗素的摹状词理论作为全部分析哲学共同效仿的样板，也不要将斯特劳森的意见作为最后的定论。

思考题：

1. 如何理解弗雷格的含义与指称的区别和联系？
2. 罗素思想对于后来分析哲学发展的影响？
3. 如何理解斯特劳森对罗素理论的修正？

阅读书目：

《逻辑与知识》，“论指称”，罗素著，苑莉均译，商务印书馆，1996 年

第三讲 维特根斯坦的《逻辑哲学论》(上)(2学时)

教学目的和要求：使学生了解维特根斯坦《逻辑哲学论》一书的基本内容

主要内容：维特根斯坦早期哲学的基本观点，图像论等

一、维特根斯坦的生平和思想

路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951年)出生于奥地利的一个犹太工业家的家庭,父亲为了把他培养成工程师,让他来到英国学习航空工程。在学习数学的过程中,他想到数学基础的问题,读了罗素《数学的原理》一书,激起了学习逻辑和哲学的兴趣。他于1911年到剑桥,以罗素为师学逻辑,罗素非常欣赏他的这位学生的才能,把他视为最理想的接班人,预言哲学下一步的重大发展将由维特根斯坦完成。第一次世界大战爆发之后,他自愿参加奥地利军队,任炮兵中尉,战争后期被俘。在战俘营里,他总结长期酝酿的思想,完成了《逻辑哲学论》。他把书稿寄给罗素,罗素此时因为反战被关在监狱中,也完成了一部书(《数理逻辑导论》)的写作。两位朋友在战后重逢,但终由意见不合而分手。在罗素的推荐下,《逻辑哲学论》于1919年出版,次年出版英译本,立即在哲学界引起轰动。但维特根斯坦以为他已经解决了一切哲学问题,退隐山林去当小学教师。他的早期著作还有《1914—1916年笔记》。

二、维特根斯坦的《逻辑哲学论》

1、逻辑的性质

维特根斯坦说:“逻辑是世界的一面镜子。”世界虽由千差万别、千变万化的事物组成,但这些都是按照符合它们内在属性的方式结合在一起的。逻辑所反映的不是事物的具体形态、特殊性质和变化状态,而是事物之间的必然联系,所有事物必然联系的总和,就是世界的逻辑结构。正是在此意义上,可以说逻辑是世界的一面镜子。

2、世界的逻辑构造

虽然逻辑研究对象与自然科学研究对象有上述种种不同,但是,对世界的逻辑分析却与科学的分析方法有类似之处。比如,物理学家把物质世界分析为一个个可见的物体,再把物体分析为原子,最后把原子分析为基本粒子。同样,对世界的逻辑分析也可分成三个步骤:首先把世界分析为事件的总和,再把一个事件分析为原子事件的组合,最后把原子事件分析为简单对象的系列。当然,逻辑分析和物理分析的相似之处只是一种类比,两者的差别是十分显著的。物理分析是一种实验方法,需要借助实验仪器,以观察数据为依据,并用数学公式描述物质模型。逻辑分析则不然,它按逻辑推理的必然性推演,并不借助经验观察,但需要陈述实在的命题作为分析对象和依据,因为逻辑毕竟由语言体现,只是逻辑分析的结果由逻辑符号和逻辑命题表示而已。我们在这里已对逻辑分析的层次和特征做了一些原则上的说明。下面,让我们看一看维特根斯坦如何逐层分析世界的逻辑结构。

1. 世界是事实的总和,而不是事物的总和。(T. 1. 1)

理解这句话的关键是了解事实和事物的区别。把世界看做事物的总和,是一种常识的观点;把世界看做事实的总和,则是一种逻辑的观点。为了理解这两种观点的不同,有必要回顾一下罗素的摹状词理论。按照常识观点,世界由各种事物组成,每一事物都有对应的名称。罗素对日常语言的名称进行逻辑分析,指出每一名称都是摹状词,限定摹状词还蕴涵着一个存在命题;因此,从逻辑的观点看,日常意义上的名称表示着命题所表达的意义。维特根斯坦接受罗素理论的影响,并进一步从本体论的高度认识摹状词的意义,这大概正是他区别“事实”和“事物”的依据。

维特根斯坦虽然没有进一步解释区分两者的理由,但我们可以设想他是这样推论的:既然每一名称的意义在于对事物性质、存在或状态进行描述,那么,一事物的名称实际上并不代表该事物,

而只是对该事物具有如此这般性质、处于如此这般状态这一事实加以描述。也就是说，把日常名称归结为摹状词的本体论意义就是把日常事物归结为事实。从逻辑的观点看，我们平常所说的“桌子”这类事物不过是这种东西具有如此这般形状、性质或用途这一事实，我们平常所说的“张三”、“李四”等专名的意义不过是肯定这一个人存在着这一事实。这就是为什么可以说世界不是事物总和，而是事实总和的理由所在。

2. 所发生的事情——事实——乃是事态的存在。(T. 2)

在逻辑分析的第二层次，一个事实进一步被分析为一些事态。“事态”的德文原文为 *Sachverhalt*，指构成事实之要素。我们将其译作“事态”，意在说明，构成一个事实的要素为该事实所处的众多状态，比如，“桌子存在”，这一事实可被进一步分析为桌子在某一空间位置的存在状态，在不同时间的存在状态，其颜色、硬度等性质的存在状态，等等。这些状态的集合便构成“桌子存在”的事实。总之，构成一事实之状态即我们所说的“事态”。

从逻辑的观点看，日常语言中称述单个事物的特殊命题仍然是普遍命题，它们可被分析为陈述这个事物的种种存在状态(如形状、颜色、硬度、持久性等)的诸多命题。我们知道，日常的特殊命题陈述的是一件事实，既然这个特殊命题可被继续分析为一些更基本的命题，那么，相应的事实同样可被继续分析为一些更基本的要素，即事态。

3. 一个事态(事物之状态)乃是一些对象(事物)之组合。(T. 2. 01)

这里需要注意的是，引文所说的“对象”和“事物”并非日常意义上的对象和事物，日常经验的对象和事物都是可以继续分析的，而这里所说的对象和事物，特指在逻辑上不能再继续分析的对象，其确切含义是“简单对象”或“简单事物”。我们于是达到逻辑分析的第三层次，这是最后的层次。在此层次，一个事态被分析为逻辑分析的终极单元——简单对象。

简单对象不等于物理学研究的基本粒子。不管物理分析中达到多么基本的粒子，它们在逻辑上仍然是继续可分的，虽然在实验中已不再可分，但我们仍可设想它们继续可分的逻辑可能性。简单对象却不然，它在逻辑上是不可分的，或者说，简单对象的可分性将引起逻辑上的矛盾。我们可以看到，维特根斯坦完全基于语言分析方面的理由，论证“实体(对象)是简单的”这一古老的本体论命题。

思考题：

1. 如何理解维特根斯坦的逻辑理论？
2. 如何理解维特根斯坦关于世界的逻辑结构的理论？

阅读书目：

《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆，1999年

第四讲 维特根斯坦的《逻辑哲学论》（下）（2学时）

教学目的和要求：使学生了解维特根斯坦《逻辑哲学论》一书的基本内容

主要内容：维特根斯坦早期哲学的基本观点，图像论等

二（续）、维特根斯坦的《逻辑哲学论》

3. 维特根斯坦的图像论

维特根斯坦认为，语言是关于世界的图式，每一命题都是描述一个事实的图式，语言是一个由无数小图式按照逻辑结构组合而成的大图式。维特根斯坦曾经告诉别人，他把语言看做是图式的思想是由于一个偶然的时机而萌发的。第一次世界大战期间，他在东方战线的战壕里看到一本杂志，上面说巴黎法院在裁决汽车事故时，常用玩具摆出事故前后可能会发生的一系列事件的模型。维特根斯坦突然想到，这个模型所起到的作用如同命题一样，它描述了可能发生的事件。他进而想到，每个命题的内容都是一个反映现实事件的模型。他把命题比

作图式，因为图式可以形象地解释语言与现实的关系。一个图式之所以能够描述一个事实，起码要满足下列两个条件。

第一，图式的每个组成部分和外界现象的每一组成部分有一一对应的关系。这种部分与部分相对应的关系被维特根斯坦称为图式关系(pictorial relationship)。维特根斯坦说：“图式关系即存在于图式的要素与事物的对应之中。”“这些对应关系实际上是图式联系现实的触角。”

第二，联结图式各个组成部分的结构方式必须与联结被描绘的现象的结构相一致。这种保持一致的结构被称之为图式的形式。图式和现实的一致是形式上的一致。比如：一张图画中的事物可以在颜色、光线、形状大小、空间比例等方面和现实中的事物相似。但是，并不是每一张图画都是对现实惟妙惟肖的摹写。摹写所要求的是图画和被描绘物两者具有相同或相似的可感性质。但是图式描述事物的方式不是摹写，从逻辑的角度来看，运用什么样的可感材料来描绘现实是偶然的。比如，油彩、水墨、铅芯等可以作出反映现实的图画。在排除了所有的偶然因素之后，一张图画只是一张结构图。这个结构图就是维特根斯坦所说的图式的意思。图式就是一些符号按照一定的比例排列起来来描述现实事实的同构形式。这些符号本身并不一定要和现实中的事实具有同样的可感性质。

维特根斯坦强调，图式的本质特征是逻辑特征。事实的空间关系在图式中可以用逻辑符号来表示。他所做出的“所有的图式都是逻辑的图式”的结论是《逻辑哲学论》的中心论点之一。按照这一观点，我们可以把人类多种多样、千差万别的反映形式都归结为逻辑同构的图式来研究。

维特根斯坦承认图式的多样性，录音机的声音、音乐、绘画、符号都是图式。在各种形式的图式中他所关心的是语言，认为语言是现实的图式。这对中国人来说并不难以理解，因为汉字具有象形的图画功能。但对于拼音文字来说，这却是一个难题。在用字母拼写出来的词句和它们所表述的事实之间很难发现有什么相似之处。

维特根斯坦用逻辑图式的概念回答了语言如何能够反映现实这一问题。语言是通过命题来描述事实的，每一个命题都是一个事实的图式，这是因为：第一，构成命题的语言符号和构成事实的要素有着一一对应的关系，或者说，在两者之间存在着图式关系。第二，构成命题的语言符号与构成事实的要素具有同样的逻辑结构，或者说，两者具有相同的图式形式。现在的问题是，我们必须确定：组成事实的要素是什么？和它对应的语言符号又应当是什么？命题和事实相同的逻辑结构是什么？只有弄明白了这些问题，我们才能深入、具体地理解图式论。

根据命题必须要与事实有相应的组成部分以及相同的逻辑结构的图式论原则，以下两个推论是必然的。

第一，既然每一事实都是由一系列的事态所组成的，那么，描述一个事实的命题也应该由同样数量的一系列语言单位所组成。每一个这样的语言单位和一个事态相对应，并描述着这一事态。维

特根斯坦把这样的语言单位称之为基本命题。其之所以基本，因为它们是组成一个命题的基本单位，如同事态是组成一个事实的基本单位一样。

第二，基本命题是在一定的逻辑结构中组成命题的。因为与它们相对应的事态是按照特定的逻辑结构组成事实的。维特根斯坦把这种逻辑结构表达为数理逻辑中的真值函项关系，并由此得出了一个重要的结论：任何命题都可以通过逻辑分析归结为基本命题的真值函项。

维特根斯坦通过图式论建立了语言和现实的对应关系。现实世界是由事实、事态和简单物体这样三个层次组成的。语言也相应地包括了命题、基本命题和简单名称这样三个层次。他论证了在每一层次上语言都是现实的图式。

4、语言的界限

维特根斯坦在青年时期读过康德和叔本华的书，受到他们的主体性哲学的影响，维特根斯坦把叔本华所说的意志主体和康德的知识主体理解为语言主体。作为语言主体的自我是语言和世界的界限。所谓世界的界限，指的是逻辑空间。维特根斯坦的推理过程是这样的，既然逻辑空间是命题的整体所规定的框架结构，既然命题的整体是语言，既然语言的主体是自我，那么，逻辑空间要由自我来应用。逻辑空间也是一切可能发生的事实区域，既然现实是一切实际发生的事实的总和，自我通过规定逻辑空间应用范围限定了世界的界限。

维特根斯坦并不否定“自我世界”同自然科学和常识所认识的公共世界的一致性。在他看来，认识世界总是通过个体的思维活动来实现的。每个人通过与他人交流，获得对世界的共同认识。这些共同认识的积累便是自然科学和常识。同时，每个人又会对生活、对世界有自己的特殊体验。这些体验通常是隐藏在心灵深处，是外人所观察不到的，但却可以在语言中通过“我”这个字表达出来。

通过分析“我”这个字在语言中所起的作用，维特根斯坦认为，自我是语言的主体，也是限定这一语言所描述的世界的主体。它自身不可能是这个被限定的世界中的一个客体，也不是由客体所构成的复合体。他用眼睛和视野之间的关系来比喻自我和世界的关系。眼睛所能见到的是视野中的事物，但却不能看到它自己；同样，自我可以观察世界、描述世界，却不能观察、描述自身。所以维特根斯坦说：“主体不属于世界，反之，它是世界的界限。”(T. 5. 632)或者更确切地说，主体是他所理解的语言和他所观察的世界的界限。

思考题：

1. 如何理解维特根斯坦的命题理论？
2. 如何理解维特根斯坦的语言的界限？

阅读书目：

《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆，1999年

第五讲 胡塞尔的现象学（2学时）

教学目的和要求：使学生了解胡塞尔现象学的基本思想

主要内容：胡塞尔《逻辑研究》中的意向性思想

一、胡塞尔的生平和思想

胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938年)是20世纪最有影响的哲学家之一,海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂、伽达玛和德里达的出发点都是对胡塞尔哲学的反思。胡塞尔和康德一样是书斋里的哲学家,一生都在纯思想领域做艰辛的探索。

他生前发表7部著作,但遗留的手稿比这些著作的分量大得多。胡塞尔是犹太人,晚年遭纳粹迫害。死后他的妻子把他的全部手稿转移至比利时的卢汶大学保存,战后成立“胡塞尔档案馆”,对胡塞尔用速记法写下的手稿加以整理编辑,出版《胡塞尔文集》,这项工作至今还未完成。我们按照胡塞尔发表的7部著作,把他的思想分为四个阶段:

第一阶段:对数学和逻辑基础的研究。胡塞尔是数学博士,1853年随布伦坦诺学哲学,受其经验主义影响。胡塞尔1891年发表《算术哲学:数理和逻辑研究》,探讨数学、逻辑与心理学的关系,弗雷格对之严加批判,认为胡塞尔的观点受流行的心理主义思潮影响。胡塞尔本人也自觉有不妥之处,遂重新研究逻辑基础问题。

第二阶段:创立现象学。以《逻辑研究》(1900—1901年)为标志,第一卷是对心理主义的批判,第二卷建立了“描述心理学方法”,实际上是现象学方法。

第三阶段:把现象学发展为先验唯心论,《作为严格科学的哲学》(1910年)已包含了方法论向本体论的过渡,《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》(第一卷于1913年出版,后两卷死后出版)、《形式的与先验的逻辑》(1929年)、《笛卡儿的沉思》(1931年)等书提出“现象学还原”和“先验自我”对世界的构造。

第四阶段:向生活世界的转变。在《欧洲科学的危机与先验现象学》(前两部分于1936年出版)一书中,对自己的唯理智主义倾向做了自我批评,把现象归结为“生活世界”,而不是自我的创造物。

二、胡塞尔的意向性思想

1. 意识的基本结构

“意向性”(intentionality)这一概念最早出现在中世纪哲学典籍之中,布伦坦诺使用这一概念来说明心理学研究对象和物理学研究对象的区别:心理对象的基本特征是被心灵所意向(包括感觉、思考、情愿、意愿等),它们不必像物理对象那样,不依赖于心灵而存在。胡塞尔则用“意向性”来建立包括物理的和心理的、外在的和内在的对象在内的一切现象。他之所以能够做出转变,是因为他转变了哲学问题。他的问题不是我们认识的对象是否存在,而是认识对象是否是事物本身。判断认识对象是否是事物本身,就是要看这些对象是否是事物自身的显示。或者说,它们对意识显示的内容是否纯粹,这里“纯粹”的标准是不掺入个人意见的明证性,“不纯粹”的意识内容属于个人心理范围,不能成为知识的对象。但现实的认识活动总是一种个人的心理行为,“纯粹的”和“不纯粹的”意识内容总是掺和在一起的。为了达到纯粹的意识,我们可以运用“排除法”,把属于个人心理的因素一一排除在意识之外,排除不了的剩余就是纯粹的意识。如果把与个人心理有关的意识内容都排除之后,剩下的“纯粹”意识没有什么实际的内容,只是意识的基本结构——意向性。意向性的纯粹性表现为:即使意识与外部实在(它是产生各种具体心理活动的原因)没有发生关系,意识也因“指向”某物的活动而保持自身的完整性与自主性,“意向某物”是意识的基本结构,胡塞尔说:“意向性表现了意识的基本性质……全部现象学问题都与之密切相关。””

2. 意向活动的分析

“意向性”是表示意识活动与意识对象之间必然的、结构性关系的概念。胡塞尔通过对意向活动的分析来确定意识对象，即通过意识的显现过程来说明现象。因此，意向性的理论主要是对意向活动的分析。

关于意向活动，胡塞尔做出了两个重要的区分。第一，任何意识活动(包括个人心理活动)都具有“性质”和“材料”两个方面。性质是区别活动种类的内在规定性(如知觉、想象、回忆、判断等)，材料是活动所具有的确定的内容。意识活动的性质与材料有对应关系，有什么性质性质的活动，就有什么样的意识材料或内容。其次，在意向性的结构中，任何意识活动都有“理想的”和“实在的”之别。那么，何种意识活动是理想的，何种意识活动是实在的?两者有什么区别和联系呢?为了回答这些问题，胡塞尔对意向活动的种类和层次进行了细致的区分和描述。

在具体的意识行为中，内容与实在的东西相关，并且，实在的内容随活动种类的变化而变化。然而，在变化中，它还包含着统一性，否则，我们不能指向同一事物，不能谈论同一事物。意识的实在内容的统一性在于它们有共同的意义，意义是各种类心理活动共同指称的对象，是理想的内容，对共同的、一般的对象所指向的意识行为，称为意义活动。我们在这里可以用心理学家常用的一个实验来说明这一道理。中学生看到黑板上的粉笔点都会理解这是一个没有体积大小的几何点，但小学生只知道它是粉笔点，更小一些的儿童会说这是糖果、星星，等等。这是因为不同的人对粉笔点进行了不同种类的意向活动：儿童的意向活动是想象，小学生的意向活动是知觉，而中学生的意向活动是更基本的意向活动——意义活动，因为他们把握到粉笔点的意义——几何点。

意义活动的理想性和具体意识活动的实在性，还可以从它们各自对象的方面加以区别。意义是理想的活动，它的对象是理想的对象，值得注意的是，在胡塞尔的术语里，“理想的”不等于“观念的”，“实在的”也不等于“存在的”；相反，理想的东西是必然存在的，是客观存在的本质，而“实在的”东西可以只是一种纯粹心理的实在。粉笔点是实在的对象，它可以是外在的物理对象，也可以变成纯粹想象的对象；几何点则是理想的对象，是柏拉图式的客观本质，而星星、糖果等却是对粉笔点的想象，只存在于人的头脑里。对于意识的实在对象，胡塞尔指出：“被给予意识的东西本质上是相同的，不管所显现的东西是否存在，也许是荒谬，也许是全然荒谬的，我想到朱比特就想到俾斯麦，想到巴比伦塔就想到科隆大教堂。”我们之所以能够这般联想，就是因为它们有着共同的本质或意义，比如，朱比特和俾斯麦都是权威的领袖，巴比伦塔和科隆大教堂都是宏伟的建筑。同样，几何点是粉笔点的意义，围绕着这一意义，对于粉笔点的实在活动，如知觉、回忆、想象等，才能产生。

思考题：

1. 如何理解胡塞尔的意义理论?
2. 如何理解胡塞尔对心理主义的批判?

阅读书目：

《逻辑研究》，倪梁康译，上海译文出版社，1999年

第六讲 海德格尔的《存在与时间》(上)(2学时)

教学目的和要求：使学生了解海德格尔《存在与时间》的基本思想

主要内容：海德格尔的“此在”、“时间”、“常人”等思想

一、海德格尔的水平与思想概论

马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976年)出身于天主教家庭,早年在教会学校读书。17岁时,从一个神父那里借到布伦坦诺的《亚里士多德所说的存在的多重意义》一书,对存在问题产生兴趣。他在大学先学神学二年,后转入哲学,1913年在弗莱堡大学在李凯尔特指导下完成博士学位论文《心理主义的判断学说》,他的讲师资格论文题目是《Zp. 司各脱关于范畴的学说和意义的理论》。在弗莱堡大学任教期间,他参加胡塞尔主持的研究班。1922—1926年,在马堡大学任副教授,讲授亚里士多德、柏拉图、笛卡儿、康德等人的著作,把他们的问题转变为关于存在的问题。1927年,为晋升教授职称,发表未完手稿《存在与时间》。据说,当这本书送到教育部审查时,部长的评语是“不合格”。但就是这样一本被官员判定为不合格的书成为20世纪最重要的哲学著作之一。1928年,海德格尔接替胡塞尔,任弗莱堡哲学讲座教授。纳粹运动兴起后,他参加了纳粹党,并于1933年4月—1934年2月任弗莱堡大学校长。因为他与纳粹的这段牵连,1945—1951年期间,法国占领军当局禁止他授课。海德格尔对于他与纳粹的关系,似乎也没有多少反省,他在1952年出版的《形而上学导论》一书中还说,国家社会主义“这个运动的内在真理与伟大之处”。海德格尔与纳粹之间的联系,在西方哲学界和新闻界多次成为热门话题。我们认为,尽管海德格尔参与纳粹运动是他的历史污点,但不能因此说他的哲学就是纳粹思想的反映。后来的反纳粹的存在主义者也能从海德格尔的著作中受到启发和鼓舞。这些事实表明,一个伟大的哲学家的思想往往要比他在某一阶段的政治观点有更深远的意义。海德格尔后期讲授赫拉克利特、巴门尼德及莱布尼茨、尼采等人的著作,研究语言、艺术(诗)以及技术等问题。除了上面提到的著作和讲稿之外,他的主要著作还有《心什么是形而上学》(1929年)、《现象学基本问题》(1923年讲稿)、《真理的本质》(1943年)、《林中路》(1953年)、《演讲与论文集年》(1954年)、《走向语言之途》(1959年)、《技术与转向》(1962年),还有一些从他的观点研究哲学史的著作,对赫拉克利特、康德、尼采的研究最为精彩。《海德格尔全集》现已出版65卷,尚未编完。

二、《存在与时间》中的思想

1、现象学的方法

海德格尔曾被胡塞尔看做最合适的接班人。胡塞尔说:“现象学就是海德格尔和我。”但他后来对《存在与时间》大失所望,批评海德格尔走向了“人类学研究”。但海德格尔认为,现象学的方法是惟一的科学的哲学方法,他不承认自己的学说是“存在主义”。

海德格尔从词源学上来考察“现象学”的意义。他说,“现象学”(Phenomenology)由两部分组成:一是“phainomenon”,意思是自我显示出来的东西,在希腊文中,有时等于“存在者”,有时等同于“假象”,后者也是自我显示的一种方式,只是显示的并非自身;第二部分是“logos”,它的基本含义是“言说”,言说作为判断的动态过程,显示出意义。综合这两方面的意义,“现象学”的定义是:在判断或理解的过程中,让存在显示自身。

关于现象学与科学的关系,他说:“‘现象学’一词是对科学的哲学的称呼。”科学的哲学不同于哲学科学,后者把哲学变为科学,为科学提供最终的原则;而科学的哲学不向科学提供什么,它让现象在科学这一过程中显现自身,“科学的”意味着本质的东西,科学的哲学是对本质所做的现象学描述,即把本质理解为自我显示的过程。

海德格尔又对“真理”的概念做了现象学的分析。他说真理的原义是揭示(un—concealment)的过程，是对“隐蔽”的敞开。如果说现象是自我显现，怎么会有隐蔽?需要谁来揭示?传统的回答是，真理需要一个认识主体，而现象则独立于主体之外，海德格尔认为，现象和真理不是相互独立或平行的客观与主观这样两个过程，二者都发生于“存在”的过程。存在首先是人的存在，虽然存在是显现自身的过程，但人并不总是明确地理解这一意义；相反，“存在”的意义经常在历史和日常生活里被隐蔽、歪曲和割裂，需要揭示，即回到事物本身。揭示“存在”的意义即恢复存在的自我显示的内容，既然对存在的揭示和哲学的自我显示都发生于人的存在，那么，主观和客观就不可能发生分离，当然也就无所谓二者的统一。传统哲学依主观和客观的关系来说明真理，但却忘记了真理的源泉——存在。笛卡儿曾把人类知识比作一棵大树，形而上学是树根，但他却没有想到扎入树根的土壤。海德格尔说，存在就是知识和真理扎根于其中的土壤。

海德格尔对现象的理解不同于胡塞尔。对于胡塞尔来说，现象是在意向活动中显示出来的对象——意向事物或——一般本质。海德格尔承认，任何显现都是对人的显现，但却不同意说显现只在人的意识中发生，表现为意向行为。“显现”的确切含义应当是最贴近人的过程，但最贴近人的并不是人的意识，而是人的存在；人并非总是处于有意识的状态，但却始终不能离开存在。显现就是人对自身存在的理解，人首先在对存在有所作为的过程中理解自身的存在，对存在的作为是行动；其次，才是对存在意义的思考，即胡塞尔所说的“意向”，这是第二性的、派生的行动。现象学的中心问题不是认识论，而是存在论。

思考题：

- 1.如何理解海德格尔的此在理论?
- 2.如何理解海德格尔的时间理论?

阅读书目：

《存在与时间》，王庆节、陈嘉映译，三联出版社，2001年

第七讲 海德格尔的《存在与时间》（下）（2学时）

教学目的和要求：使学生了解海德格尔《存在与时间》的基本思想

主要内容：海德格尔的此在学说等

一、《存在与时间》中的思想（续）

3. 此在的概念

传统形而上学给人的启示是：存在论不能直接从存在的一般意义开始，它的出发点必须是“存在物”，“要从存在物身上拷打出它的存在”。但存在论的出发点不能是任何一种存在物，而必须是这样的存在物，它的存在是其他存在物的存在的基础，因此，对于它的分析能够导致对一般存在的把握。人就是这样的存在物。因为只是通过人的存在，其他事物才能得以显示自己，人的存在是其他事物存在的先决条件。为了区别人的存在，海德格尔以“生存”(existence)表示人的存在。只有人生存着，其他存在物都不能生存，它们的存在(Being of beings)是一般意义上的存在，只能通过对于原本意义上的存在，即人的生存才能被理解。人虽然只是存在物中的一个或一类，但却是体现了存在原本意义的存在物。

海德格尔用“此在”(Dasein)这一名称指称人这样的存在者。“此在”就是“存在于此”的意思。如果有人问：什么是存在？海德格尔就会指着一个人说，“这”(Da)就是“存在”(Sein)。更明确地说，“此在”就是真正的存在者(如果我们把“者”理解为人称代词，专称的是人，而不是物)。

只有人才能追问存在意义的问题；而追问存在的意义问题的本身，就蕴涵着“此在”的概念。海德格尔认为，关于存在的一般意义的问题已由莱布尼茨明确提出：“为什么总是存在着一些东西，而不是什么都不存在？”莱布尼茨提出了正确的问题，但却给了一个错误的回答，他根据充足理由律，认为上帝是存在的原因。海德格尔说，其实，这个问题本身就已包含着问题的答案。我们可以针对这一问题反思自问：第一，问题是针对什么提出的？答案是：存在物；第二，问题所要解决的目标是什么？答案是：存在的意义；最后，问题的提出者是谁？答案是：人。人是惟一关心其他存在物的存在、能够对于存在的一般意义提出问题的存在者，一个与存在的意义最贴切的存在者，这就是“此在”。当人们提出存在意义的问题时，他就已经成为“此在”了。

“此在”是存在论的出发点，对人的存在的分析把存在与存在物沟通起来，是对一切存在物的存在所做的存在论分析，是存在论的基础与人门，因此被称作“基础本体论”。《存在与时间》一书原来的计划是通过基础存在论来阐明存在的一般意义，但实际上只完成了基础存在论的部分。海德格尔心目中的一般意义上的存在论始终未能建立，但这并不影响他的思想的完整性，因为基础存在论自成体系，而且是海德格尔哲学中最有新意、最为深刻的精华。

4. 此在在世

人的存在方式首先是有所作为，与其他事物“遭遇”，人把它们作为自己生存的环境而联系在一起，这样才形成了“世界”的概念。人的存在的方式是“在世之在”(Being-in-the-World)。正是在这种存在方式中，其他事物才显示出来，作为世界中的存在物，彼此联系的存在物。“世界”是人的存在的方式，是其他事物向人显示的结构。因为人的存在方式就是“在世之在”，没有独立于人的存在物。

海德格尔力图证明，像“事物”、“整体”、“空间”、“联系”这些概念，都是人在行动中，与人的存在有关的显现物。他把人显示事物的存在方式称作“烦忙”，把人与事物的遭遇关系称为“打交道”。他列举了“烦忙”和“打交道”的十二种方式：“不得不做某事，放弃某事随它去，承担某事，贯彻某事，查看某事，询问某事，重视某事，讨论某事，决定某事。”在人的“在世之在”中，所有事物都与人的生存及其环境不可分割地联系在一起，都是作为“器具”而存在，即使那些看起来独立于

人的自然物，也都是“器具”。“木是木材之林，山是采石之场，河是水力，风是扬帆之风。”但是，在人与存在物“打交道”的过程中，器具可以变成似乎独立于人的外物，成为认识中的客观对象。这种变化是从“应手之物”(ready-to-hand)到“现成在手之物”(present-at-hand)的转变。“应手之物”即人的得心应手的器具，它们与人的存在和环境有“上下其手”的关系。“现成在手之物”是被思考所分离出来的事物，它们是“呈现”在人的面前的对象。海德格尔举例说明了从“应手之物”到“现在在手之物”的转化。

思考题：

- 1.如何理解海德格尔的此在理论？
- 2.如何理解海德格尔的时间理论？
- 3.如何理解海德格尔的影响？

阅读书目：

《存在与时间》，王庆节、陈嘉映译，三联出版社，2001年

第八讲 萨特的《存在与虚无》（上）（2学时）

教学目的和要求：使学生了解萨特及其存在主义的基本思想

主要内容：《存在与虚无》的基本思想

一、萨特的生平和思想

让·保罗·萨特(Jean—Paul Sartre, 1905—1980年)于1929年毕业于被称为“哲学家摇篮”的巴黎高等师范学院。1933至1934年间到柏林的法兰西研究所研究现象学，以后陆续发表四篇论文：《自我的超越》(1934年)、《想象》(1936年)、《情绪理论大纲》(1939年)和《影象论》(1940年)。二次大战爆发以后，他于1938年应征入伍，1940年被俘，在德国的战俘营里研读了海德格尔的著作。1941年被释放回国。参加了反法西斯的抵抗运动，1943年发表代表作《存在与虚无》，受到人们的欢迎，被称作“反对附敌的哲学宣言”。1945年创办了著名的《现代》杂志。在1946年发表的《存在主义是一种人道主义》一文中，他又更具体地阐述了存在主义的现实社会意义。战后他思想左转，信奉马克思主义，但不参加共产党，只做共产党的同路人。1956年匈牙利事件后，与共产党分道扬镳，但仍坚持左派立场，反越战，反苏联侵略。1960年发表《辩证理性批判》，此外，还写了大量剧本和小说。1964年他拒领诺贝尔文学奖，理由是“不接受官方的任何荣誉”，“不愿被改造成体制中人”。萨特反对苏联式的社会主义，但支持中国的社会主义，他于1959年访华，在《人民日报》发表文章，赞扬中国的“我为人人，人人为我”的精神是一种“深刻的人道主义”；他还多次在法国发表文章，赞扬中国“文化大革命”。在1968年的“五月风暴”中，他支持学生运动。晚年写《福楼拜传》。萨特与他的同学、著名的女哲学家西蒙·波伏娃是终生情侣，但没有结婚，他生活简朴，独自住在巴黎拉丁区，常在咖啡馆与人聊天。他逝世时，巴黎五万群众为他举行了隆重的葬礼。纪念这位象征着时代精神的哲学家。

二、《存在与虚无》中的思想

1. 意识和自我意识的区分

自笛卡儿以来的哲学，都把“自我意识”当作“意识”的核心，认为有了自我意识，才会有意识现象与外部现象的统一与综合。胡塞尔早期把意向性当作自我意识的结构来研究，后期把意识现象还原为自我意识，仍然继承了笛卡儿—康德的传统。萨特接过胡塞尔关于“意向性”的理论，对它做了全新的解释，把它改造成一个不再以“自我”为核心的关于意识的理论。按照萨特的解释，意向性不是表示“自我”与意识活动和现象之间关系的特性，而是表示意识与外界事物之间关系的特性。意识的超越性是它区别于自我意识的根本特征。自我意识和意识不同，它的对象是从反思活动中得到的，而不是从“指向某物”的意向活动中得到的。在反思活动中，先前的丰富多样的意识变成一个完整的对象，即自我。以自我为对象意识就是“自我意识”。简而言之，意识是自由地设置意向对象的第一级意识，是以外在事物为意向对象的意识；自我意识是以意识为对象的第二级意识。意识与自我意识不但有区别，而且也有联系。两者的联系在于：自我意识是反思性的，意识是前反思的，为自我意识的反思提供内容。关于意识与自我意识的联系，可以从两个方面来分析。第一，从发生学的观点来看，意识发生在前，自我意识从已经发生了的意识现象中获得反思对象；前者是始发的，后者是获得的。第二，从形态学的观点看，二者是平行的、并列的。自我意识不是意识所造成的结果，更不是意识所指向的外部世界的后果。反之亦然，意识不以自我意识为前提条件。我们将看到，世界和自我意识对于萨特而言是对立的两极，它们由意识来联结。意识之所以具有这样的作用，正足因为它的本性是自由。萨特对意识与自我意识所做的区分，不仅避免了胡塞尔的现象学的唯心论的结局，更重要的是，为他的自由理论提供了一个认识论的基础。

2. 意识活动的自由

萨特在他早期所写的四篇论文中，分析了各种意识现象的意向性，这为他后来的自由理论奠定了现象学的基础。他分析的意识活动包括知觉、想象和情绪。

萨特认为，知觉总是意向一个存在着的事物的，但这并不否认知觉中有错误，甚至幻觉成分，比如，在黑暗中，把一个树桩当作一个人。但是，错误与幻觉不是发生在知觉活动中，而发生在其后的对意向事物性质的判断之中。被知觉的是一个真实的存在事物，但在判断中，却可以把这一事物错误地判断为另一事物，如把树桩判断为人。判断与知觉的不一致，显示出意识具有相对于外物的自由，意识并不总是按照外部存在来判断外物的。在后来写作的《存在与虚无》一书中，萨特进一步指出，意识有对外部存在说“不”的自由。并且，意识的否定判断并不只有消极的、错误的后果，它是自为的创造的源泉。

与知觉相比，想象的意向性具有更大的自由，它可以设定知觉不到的事物作为意向对象。只在想象中存在的意向对象叫影象。影象虽然不是知觉到的事物，虽然不存在于意识之外，但却是显现于意识之中的真实存在；影象是通过否定知觉的存在，并伴随着知觉对象的存在。萨特承认了两种存在：外部事物的存在和影象的存在，两者的差别是意向性所造成的，而不是真假程度的差别。他说：“影象和知觉是两种意向经验，它们首先通过各自的意向对象区别开来。”在这两种意向活动中，想象比知觉更自由，如萨特所说：“人之所以能够进行想象，那是因为他先天地是自由的。”

最后是情绪。情感是把握世界的一种方式。萨特否认认识是把握外部世界的惟一方式，他说，除了认识事物之外，我们还能“爱它，怕它，恨它。这种从意识到意识的超越，人们也称之为意向性”。“意识到意识的超越”指把知觉对象转变为情绪对象，把决定了的因果世界转化为自己可以为之有所反应与作为的世界。

萨特对意识现象的分析旨在表明意向活动是自由设定对象的自为活动，从知觉、相信到情绪，是一个自由程度越来越大的过程。但不管在哪一种意识活动中，都不存在一个决定性的内核——自我意识，意识不受自我意识的限制。可以说，自由是意向活动的内在结构。

思考题：

1. 如何理解萨特思想的理论来源？
2. 如何理解萨特的意识学说？

阅读书目：

《存在与虚无》，陈宣良等译，三联出版社，2001年

第九讲 萨特的《存在与虚无》（下）（2学时）

教学目的和要求：使学生了解萨特及其存在主义的基本思想

主要内容：《存在与虚无》的基本思想

一、《存在与虚无》中的思想（续）

3. 自我意识与他人意识

我们知道，意识的意向对象是超越自身的事物，当它以自我为对象时，意识就成为自我意识。那么，意识是如何由外物转向自身的呢？萨特的回答是，只是由于他人意识的出现，自我意识才会发生，可以说，“他人”是“自我”的先决条件。

在《存在与虚无》一书的“注视”这一节，他用现象学描述的方法，形象地说明了自我意识的发生过程。设想我通过钥匙孔窥视房里的人，此时我的注视对象是他人，我把他人当作意向对象；但是，如果我突然听到走廊里有脚步声，意识到有一个他人会注视我：“我在干什么呢？”羞愧感会油然而生，羞愧感是对于自我的反思，它把我的意识由被窥视的他人转向了自我，自我意识因此产生。在这个例子中，正是我感到他人有可能注视我，我才会注视自己。即使后来他人并未出现，这场虚惊也会使我放弃窥视。因为此时起作用的是他人意识，并不涉及我与他人的现实关系，我意识到他人的注视，这就足以唤醒我的自我意识。

现实中我与他人的关系的根源在于自我意识与他人意识的关系。萨特说明了两者之间既依存又冲突的复杂关系：我看见自己是因为有人看见我……他人在这里不是对象，也不可能是对象，而同时，我又仍然是为他的对象，但并不因此而消失。萨特在这里说的是我既不能完全把他人当作对象，又不能完全把我当作他人对象的两难处境。

这种纠缠产生两种矛盾的心理倾向：一是把我作为注视他人的主体，把他人彻底对象化；一是把他人作为注视我的主体，把我彻底对象化。按弗洛伊德的精神分析学说。前者是性虐待狂的心理，后者是性受虐狂的心理。在现实中，人际关系不像心理感受中那样极端，但也有与之相应的较为温和的行为。一种情况是，当他人把我当作对象时，我可以自由地投入到他人的自由中去，这就是爱情。因为“恋爱者不想像占有一个物件那样占有被爱者，他祈求一种特殊方式的化归己有，他想占有一个作为自由的自由”。但是，我不可能自由地成为他人的完全对象，我仍然有自己的独立性；他人也是一样。因此，爱情不可避免地伴随着磨擦，正如萨特和波伏娃一生所经历的那样。萨特深有体会地说：“爱情是冲突。”另一种情况是，当我把他人当作对象时，我可以自由地成为和他人一样的对象，以便同化他人的自由，这就是情欲。在情欲中，“我变成面对他人的肉体，以便把他人的肉体化归己有”。

萨特把我与他人的关系称作“为他之在”(being-for-other)，其意义是，我既不能完全被他人对象化，又不能完全把他人对象化；我与他人总是处在互为对象化的纠缠和矛盾之中。他说：“冲突是为他的存在的原初意义。”毋在后来写的剧本《禁闭》中，他又说：“他人是地狱。”这些话经常受到误解，以为萨特否定利他主义，宣扬“人不为己，天诛地灭”的利己主义。实际上，从我们上面的介绍和分析可以看出，萨特所说的“他人是地狱”的含义不同于霍布斯所说的“人对人是狼”。我和他人的冲突不是你死我活的决斗，而是若即若离、又即又离的“悲欢离合”。两者的冲突主要也不表现为现实的利害冲突，它更多地表现为意识和情感上的不适和困扰。在“为他之在”中，完全的利己主义和完全的利他主义一样不可能。

4. 自在与自为

《存在与虚无》发表时的副标题是“现象学的本体论”。自在与自为是关于存在的两个最基本概念。自在即不依赖于人的意识的存在。萨特说，对于自在，我们只能说三句话：“自在是，自在是

自身，自在是其所是。”第一句话没有谓词；第二句话的谓词是自身，第三句话进而肯定了“自在”是某种东西。除此之外，我们不能对自在有更多的判断和知识。一切东西，就其自身存在而言，处于一团混沌、无差别、朦胧的状态，它好像是一个漆黑一团的、充实而又不动的整体，我们最多只能说，这是一个东西。这是什么东西呢？如果要对自在做进一步的判断，势必，要涉及到它的性质、时间、空间，等等，我们需要有这些方面的概念，而概念是由意识确立的。“自在”这一概念表明了，在未被意识所意向之前，存在着某个东西，但我们不知道、也不能说它以何种方式存在，处于何种状态。自在的混沌与朦胧为意向活动提供了背景和素材，意识从中分辨出具体的事物和具体事物的存在状态，包括时间、空间状态。被意识活动所意向的存在是“自为”的存在。它们是按意识所规定的目的倾向而如此这般地存在着。

思考题：

1. 如何理解萨特的自在与自为的学说？
2. 如何理解萨特的他人学说？

阅读书目：

《存在与虚无》，陈宣良等译，三联出版社，2001年

第十讲 日常语言学派的代表著作

教学目的和要求：使学生了日常语言学派的基本思想

主要内容：“以言行事”理论

一、日常语言学派简介

维特根斯坦逝世之后，他开创的日常语言分析哲学首先在英国流行开来。50年代，受到这一哲学影响的英国哲学家分为剑桥学派和牛津学派。剑桥学派的代表人物是威斯顿(J. T. D. Wisdom)。威斯顿是维特根斯坦在剑桥三一学院的同事，他继承了后期维特根斯坦的“治疗型哲学”。他认为哲学的任务可比作弗洛伊德的精神分析疗法的工作，哲学是指引人们摆脱思想困惑、走出精神困境的方法，而不是解释世界或自我的形而上学体系。与剑桥学派相比，牛津学派更注重理论的建树，因而影响更大，是日常语言分析哲学的主要代表。以奥斯汀、塞尔等人为代表。

二、奥斯汀的“以言行事”理论

奥斯汀把维特根斯坦所说的“意义即用法”发展为“说话就是做事”，他认为意义是使用语言进行的行为，语言的功用除了陈述或描述之外，还有执行行为的功能。维特根斯坦注意到陈述句和其他句子的区别，认为两者的区别在于是否有真值，但奥斯汀进一步做出区分，认为有些陈述句在某种语境之中，并无真值。比如，“我命名这只船为北海号”，这句话不是对事件的描述，没有真值。奥斯汀进而区别了功能为语言行为的“执行句”(performatives)和功能为描述的“记述句”(constatives)，前者以第一人称为主词，并含有“答应”、“保证”等动词，这些词语的作用在于使语句本身成为行为的实施，而不是对行为的报告、描写。比如，上面所说的“命名”就是一种语言行为。

奥斯汀后来发现，以第一人称为主句的主语并不是“执行式”的必要条件。比如，“除了走天桥不许过铁道”，在一定语境中，也可以是行使命令的“含蓄执行式”。他认识到，行为式和记述式的区别只是程度上的，而不是本质上的区别。试比较：“我警告你火车来了”，“我猜火车来了”，“我说火车来了”，“火车来了”，后三个句子在一定语境中都可以是含蓄程度不同的执行句。

在《怎样用语言做事》的讲演中，奥斯汀抛弃了原有的区分，而把一切句子的功能都看做为执行语言行为。因为陈述、描述、肯定、否定也是行为，同警告、许诺等并无本质区别；其次，记述式的真或假可以被看做是适当或不适当的执行。行动有效、判决公正、估计正确、要求合理、结果确定和陈述的真假，都被他视为属于同一类的评价。即使是纯粹的记述句，也并非只有两个真值，比如，“法国是一六边形”，是对法国地形的大致描绘，可真可假。奥斯汀的结论是，既然语言的功能只是执行行为一种，不能按照语句的功能进行分类。语言既然是一种行为，语言本身包含着行为的力量，不同的说话方式有不同的力量，可以做不同的事情，我们可以按照语言行为的不同力量来对语句进行分类。

奥斯汀把说话的力量称作“语旨力”。语旨力即语言的意旨所具有的力晨，它是完成言语行为的推动力。根据不同的语旨力，言语行为可分为三类：(1)表达语意行为，其力量在于命题本身，能够说出有意义和所指的句子，其主要作用在于陈述。(2)完成语旨行为，其力量在于说话人附加在命题之上的态度，在表达语意的同时完成某一意图和目的。(3)取得语效行为，其力量在于命题对于听话人的作用，在表达语意的同时对其他人施加影响，产生预期效果。他还提醒说，上述区分只是一种抽象，实际的言语至少兼有两种行为。

奥斯汀发现，“语旨力”是由动词来表达的，因此可以通过动词分类将言语行为分成不同类别。这些类别是：(1)判决式，判决力由宣判、发现、理解、估计等动词表示。(2)行使式，行使力由任命、建议、警告、降级、解雇、命名、否决等动词表示。(3)约束式，约束力由承诺、保证、发誓、

同意、反对、支持等动词表示。(4)行为式，行为力由道歉、感谢、同情、抱怨、欢迎、咒骂等动词表示。(5)表述式，表述力由确认、否认、接受、回答等动词表示。他最后总结说：“我们可以说，判决式做出判断，行使式施加影响或行使权力，约束式承担义务或表达意图，行为式是采取某种态度，表述式则是阐述理由、提出论证和传达信息。”

奥斯丁对表达语意行为谈得极少，也没有深入探讨完成语旨与取得语效行为的关系、意义与句法对完成意旨行为的限制等问题。奥斯丁的思想重区别，不重比较、联系，分析有余，综合不足，这些都是他的“语言行为”说的不足之处。

思考题：

- 1.如何奥斯汀的言语行为理论？
- 2.如何理解奥斯汀言语行为理论的影响？

阅读书目：

《逻辑与语言——分析哲学经典文选》，陈波，韩林合主编，东方出版社，2005年

第十一讲 克里普克的《命名与必然性》

教学目的和要求：使学生了解克里普克的指称思想

主要内容：克里普克的指称理论

一、克里普克简介

索尔·克里普克(Saul Kripke, 1941 —)在 16 岁时发表的关于模态逻辑方面的论文就已为逻辑学界所瞩目，毕业于哈佛，现任普林斯顿大学教授。

二、克里普克思想简介

克里普克除了对模态逻辑的哲学基础做过深入研究之外，还在《命名和必然性》一书中提出了关于名称的历史因果理论，这一理论被英美哲学界评价为一个重大发展。英美哲学家关于名称意义的研究可追溯到密尔，他认为，名称分专名和通名，专名只有外延(指称)，没有内涵(含义)；通名既有外延，又有内涵。弗雷格和罗素都认为，专名既有指称，又有含义。专名的含义由限定摹状词加以定义。维特根斯坦认为，名称有指称而无含义，命题有含义而无指称。克里普克恢复了密尔的观点，认为专名只有指称，并用历史因果性的解释代替限定摹状词的解释。

克里普克指出，限定摹状词不是专名意义的必要条件。比如，如果专名“亚里士多德”由摹状词“亚历山大大帝的老师”来定义，两者便有等同关系，承认前者和否认后者将会是自相矛盾。但实际上，否定亚历山大大帝老师的存在和承认亚里士多德的存在并不矛盾。其次，限定摹状词也不是专名意义的充分条件。比如，即便历史上确实存在着一个亚历山大大帝的老师，证明该摹状词为真，那也不能证明这个人就一定是亚里士多德。因为历史记载可能有误，可能这个人实际上是一个叫“赫拉里斯”的人。克里普克的这些论辩借助的是模态逻辑，其要义是，如果用摹状词来定义专名，则定义满足不了模态逻辑所要求的必然性。他的观点是，专名与限定摹状词的区别从模态逻辑观点看是必然与偶然的区分。专名是对象的固定记号，它与对象的存在有着必然联系，在那个对象存在的任何条件下，它都存在。反之，限定摹状词只是对象的偶然记号，与对象的存在并无必然联系。

克里普克区分专名和限定摹状词的目的在于否认专名的含义。他肯定专名只有固定的指称，它与所指对象的固定联系是在历史中形成的因果链条。比如，一个人的名称从诞生之时由父母命名，通过社会交往和交谈，这一名称在历史中一环一环地传播开来。这种历史的传播具有因果关系，决定指称关系的是以被指称的人为一端，命名的人为另一端，使用和理解这一名称的人为中间环节的因果链。即便说话人对被指称的人毫无知识，对其存在也无信念，他仍然可以有意义地使用这一名称。这就证明，专名的意义不取决于关于对象的知识与信念，而取决于说话者与对象之间的历史因果联系。

按照历史因果理论的解释，专名的意义是后天的，但却是必然的。推而广之，克里普克得出一个结论，除了康德所说的先天必然真理和后天偶然真理之外，还存在着后天必然真理和先天偶然真理。他用通名的意义说明了这些真理的性质。

通名既有含义，又有指称。通名的含义由定义表达。通名的定义最初是先天偶然真理，“先天”指定义是在没有或缺乏经验的条件下人为地制定出来的，“偶然”指定义不充分或不正确。比如，“金”被定义为“黄色”、“不怕火”、“重金属”等，后来发现也存在着白金。再如，“鲸鱼”最初被定义为鱼类，后来发现属于哺乳动物类。通名的含义也是在历史中一环一环传播的，其指称并不固定，或扩大，或缩小，因含义的变化而变化。含义在历史中不断受到检验、修订，终于成为后天必然真理。“后天”，指在经验中获得，“必然”指表达固定的本质属性，如“黄金是原子序数为 79 的元素”、“水是 H₂O”等。可以看出，克里普克关于通名的理论也是历史因果理论，但更强调经验知识的决定性

作用。总的来说，他的意义理论既考虑到名称与对象之间的语义关系，又考虑到社会交往、历史变化等语用学因素，表现出一种新的综合。

思考题：

- 1.如何理解克里普克的指称理论？
- 2.如何评价克里普克的指称理论？

阅读书目：

《逻辑与语言——分析哲学经典文选》，陈波，韩林合主编，东方出版社，2005年

第十二讲 弗洛伊德的“潜意识”理论

教学目的和要求：使学生了解弗洛伊德的基本思想

主要内容：潜意识，力比多，本能

一、弗洛伊德简介

西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939年)是奥地利籍犹太人。他在创立精神分析学说时,临床实验的基础并不牢靠。最近有人揭露,他的结论的全部实验基础只是三个半病人的案例。但这并不妨碍他的学说成为本世纪最有影响力的理论之一,因为精神分析学说不仅是精神病理学和治疗学,更重要的是一种关于人性的文化理论。现在有人把他列为对现代思想做出了最大贡献的三个犹太人,说如同马克思改变了人们关于社会的观念、爱因斯坦改变了人们关于宇宙的观念一样。弗洛伊德改变了人们关于人自身的观念。这一评价的依据是他的关于人与文化的理论。也正是由于这方面的贡献,弗洛伊德对20世纪的西方哲学发生了重大影响。

二、弗洛伊德的下意识学说

概括地说,弗洛伊德学说有三条要义:第一,人的行为的动力是无意识的冲动,即性本能的冲动;第二,性本能的冲动和对它的压抑,构成了一切心理活动的内容;第三,性本能意识领域的升华是人类一切精神创造的源泉。他的精神分析学说主要就是对本能和欲望的分析。

弗洛伊德用“力比多”(libido)这一术语表示性本能的力量,他认为人的机体是一个复杂的能量系统,它的心理能量就是力比多。他在大多数场合把力比多等同于以性爱为目标的爱欲,但在后期著作《超越快乐原则》一书中,他进一步区别了生命本能的两种力量:爱欲与死欲。爱欲是个体生存和种族繁衍的动力,是创造的力量。它追求欲望的满足和快乐,人的一切求生、求爱和求乐的欲望都出自爱欲的快乐原则”。与之相反,死欲是仇恨和毁灭的力量,它用强制的力量,追求事物的原初状态,在毁灭中得到新生,它服从的是“强迫重复原则”。死欲指向外部时,表现为攻击、破坏和斗争;指向自身时,表现为自责、自怨,甚至自杀。这两种本能针锋相对,在一定条件下又相互转化。因此,生命表现为创造欲毁灭欲两种力量的冲突和妥协,我们日常生活中遇到的爱恨交集的感情,根源也在于此。

“力比多”是在一定的心理结构中活动的。弗洛伊德把心理能量的结构分为下意识、意识和前意识,相当于本我、自我和超我的人格结构。下意识或本我是储藏性本能的领域,性本能其中没有任何约束,表现为无理性的、原始的冲动,它的惟一目标是追求满足。为了社会的利益和人格的进一步发展,需要对性本能加以压抑。社会本身就是一个压抑系统,它以法律和道德的禁令,在下意识和意识之间建起了一道堤坝,这就是前意识。下意识的本能冲动只有经过前意识的闸口才能进入意识领域。就是说,生命能量在意识到之前,就已经受到压抑,这样的压抑被称为“潜抑”,即使在意识之中,潜抑也不会被察觉。在意识领域,下意识经过前意识的过滤,本我受超我的管辖,性本能在理智的、社会允许的范围内释放能量,个人的快乐原则与服从社会的“现实原则”相协调。正常的婚姻关系和其他社会关系在此基础上建立起来。

在下意识领域,仍然储藏着大量的、得不到满足的本能冲动,它们不会因为受到压抑而减弱;相反,它们总要寻找机会通过前意识的堤防的缺口进入意识领域。梦、遗忘、失语、笔误、口误等异常行为就是那些乘虚而入、不期而至的下意识在意识中的表现。

意识的最为重要的释放是弗洛伊德所称的“升华”。侵入到意识领域的性本能创造适合于自身的新的精神形式,以创造的方式释放能量,这就是升华。弗洛伊德说,性本能的升华是一切精神文化活动的根本动力,“性的冲动对人类心灵最高的文化、艺术和社会成就作出了最大的贡献”。

思考题：

- 1.如何理解弗洛伊德的潜意识理论？
- 2.请评价弗洛伊德潜意识理论的意义和影响？

阅 读 书 目：

《精神分析引论》，弗洛伊德著，高觉敷译，商务印书馆，1994年

第十三讲 福柯的《词与物》

教学目的和要求：使学生了解福柯的基本思想著名命题“实体即主体”的思想

主要内容：《词与物》中的知识型理论

一、福柯简介

米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984年)1946年考入巴黎高师,1950年曾一度加入法共,后退党。大学毕业后在国外从事文化交流工作。1960年获哲学博士学位。1970年起任法兰西学院历史与思想系教授。著有:《癫狂与非理性》(1961年)、《临床医学的诞生》(1963年)、《词与物》(1966年)、《知识考古学》(1969年)、《监督与惩罚》(1975年)、《性史》(4卷,1976—1984年)、《权力/知识》(1980年)。

二、《词与物》中的知识型理论

知识型类似于库恩所说的“范式”,是决定知识形式和方法的框架和判断真假的一般标准。与“范式”不同的是,知识型不只是在科学的领域起作用,它决定着一个时期的一切知识和常识;另外,它也不像范式那样通过具体理论(如牛顿力学和爱因斯坦相对论)的示范作用影响全局的,而是像文化信码那样,把一定的次序加诸事物。毋庸赘言,人是通过语言来把握事物的,因此,知识型作为一般性的分类原则,涉及两种关系:一是词语与事物的关系,一是词语之间的,以及因此而决定的事物之间的关系。福柯认为,人是生活着的、生产的、说话的动物,关于生命、劳动和语言的学科反映了人的生物、经济和文化的特征。因此,知识型的应用领域主要体现于这三门学科。按照这样的构想,《词与物》按照时间顺序,分析了四个知识型的特征和主要内容。

1.文艺复兴时期,“相似性”是知识型的基奉特征。相似性有四种形式:一是“接近”,这是空间位置的相似,如,天卜的日月星辰是相似的;二是“仿效”,这是比例的相似,如,眼睛之于人脸,犹如日月之于天;三是类比,这是关系的相似,如,人是小宇宙;最后是“感应”,这是性质的相似,也是最重要的相似,其余三种相似都可以用感应来解释。它用相斥和相吸作用把性质上相像的东西,如自然的元素、人与人,乃至人与星辰,都联为一体。世界被视为上帝有目的的创造,人类与非人类的对立尚不存在,词与物是同一的,自然是一种语言,语言也是一种自然。自然是上帝写的一本大书,事物是上帝在上面刻写着符号。由于文字的相似性比语音更显著,语言的书写形式获得有优先权,只有书写才能拥有真理。由于书写符号与事物之间的相似性,书本内容与观察到的事物同样真实。但是,上帝创造的相似性是隐秘的,等待人去辨认,这时的知识表现为揭示隐秘的神秘科学,相信书本、服从权威是这类知识的特点,它的主要内容是发现人与外物之间隐秘影响力的巫术、旁征博引的博学和对权威文本的注释。

2.福柯把塞万提斯笔下的堂·吉珂德这一人物形象,解释为文艺复兴后期对相似性的知识型的嘲讽。堂·吉珂德是“相似”的英雄,他孜孜不倦地在世界各地寻找相似的形式,以证明书上的真理。他为了证明他的书而看世界,把侍女看成贵妇人,把乡村客店看成宫殿,把风车看成魔鬼,他给予自己的惟一证明就是他的头脑中闪烁的相似性;对于他来说,重要的不是胜利,而是把事物转变为符号。

3.在古典时期,心与物、主观与客观被对立起来。知识型的基本特征是表象,心灵如同自然的镜子,并通过折射与其他心灵交相辉映。福柯用17世纪西班牙画家威那兹克斯的名画《宫廷侍女》,说明了这种知识型的特征。这幅画的画面上只有正在作画的画家和围观的人,被画的对象菲力浦四世和路易斯王后并不是画面的主角,只在画面上的一个镜子里被反映出来。但实际上,这张画的全部画面都是菲力浦四世和路易斯王后眼里看到的对象,他们才是真正的表象主体,但他们不能表象

自身，只能在镜子里被反映出来。福柯解释说，这幅画表现了“表象”的特征：表象的主体是隐蔽的，表象的主体与客体可以互相表象，但主体不能表象自身，只能作为客体被表象。表象型的知识型把自然作为主要的表象对象，自然科学是古典时期的主要的知识形式。培根和笛卡儿的哲学已经奠定了自然科学的方法论的基础，这就是，把表象等同为观察和测量。在观察和测量中视觉的作用尤为突出，理性于是变成视觉分析。以理性方法为基础的科学把事物分析为可见的部分，按可见性质进行排序、分类。如林奈的自然史和博物学按照生物的可感性质区别种属门类，经济研究中把财富分析成土地和可见的商品，语法是对事物命名。

4.在现代时期，自然不再是物体，而是非实体性的、功能性的力，如电、光、热、磁等。科学的对象是视觉不可见的，只能被抽象地理解。康德对物自体与现象的区分反映了不可见的与可见的区别。经验科学的对象是人的直接经验之外的抽象的力的功能，如经济学由商品转变为劳动价值；生物学转向对生物内部机制的研究，结果导致进化论的诞生；语法是先于语词运用的、规定意义的规则，人不能在话语中直接经验到它，而需要抽象理解，因此而有语文学的研究。在这种知识型中，抽象的力存在于主客体双方，并控制双方，两者对立已不重要，人又成为自然的一部分。然而，人的思想却做出另一种反应：人把客体视为主体的产物，人只有通过对自己的表象才能反映外物。“自我表象”是现代知识型的主要特征，人既是表象的主体，又是被表象的客体。人被理解为这样的存在，只有在他的内部知识才成为可能。人的这种特征表现在康德和现象学关于“自我意识”以及存在主义关于“自我”的哲学之中。人从语言和劳动及生理控制中摆脱出来，成为自我经验的中心。这一时期发展起来的人文科学以“人”为对象，心理学以“心理人”为对象，社会学以“社会人”为对象，文学以普遍的人性为描写对象。

思考题：

- 1.说明福柯的知识型理论？
- 2.如何评价福柯的知识型理论？

阅读书目：

《词与物》，福柯著，莫伟民译，上海三联出版社，2001年

第十四讲 德里达的《声音与现象》

教学目的和要求：使学生了解并掌握德里达解构主义的基本思想

主要内容：德里达对语音中心论的批判

一、德里达简介

雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930—)出生于阿尔及利亚的一个犹太人家庭, 50年代来法国服兵役, 并在法国上大学。60年代起, 先在索尔邦, 后在巴黎高师任教。德里达是多产的作者, 现在还在不断地发表新作, 但影响力较大的还是那些在六七十年代发表的著作, 它们是:《写作和差异》(1961年)、《语言和现象》(1962年)、《论文字学》(1967年)、《撒播》和《哲学的边缘》(1972年)、《丧钟》(1974年)、《激励》和《无聊的考古学》(1976年)、《绘画的真硬》(1978年)、《明信片》(1982年)。

二、对逻各斯中心主义的批判

德里达的哲学生涯是从批判胡塞尔的“自我”哲学开始的。胡塞尔认为, 语言完全是意识的现象, 语言符号的意义和自然标记的指示有着根本的区别, 意义是意向的表达; 表达意义的符号首先是语音符号, 因为只有面对面的对话中, 意向才能被表达和理解, 语音符号是沟通自我与意向的中介, 它的重要性在于交流; 在“独白”之中, 自我和意向处于直接的关系, 因此不需要语言。德里达从胡塞尔那里看到的是西方哲学从柏拉图到索绪尔的一个传统——“语音中心主义”: 语言分为语音符号和文字符号, 语音由心灵所激活而被赋予意义, 文字只是语音的无生命的、随意的、可有可无的替代物。更重要的是, “语音中心主义”的实质是“逻各斯中心主义”。“逻各斯”即语言的内在理性, 也是人类和自然的理性, 语音和文字的二元对立关系在哲学史上被演化为精神和物质、自为和自在、主体和客体、心灵和身体、内部和外部、本质和现象、真理和假象、意义和文本的二元对立。但对立的目的是统一, 在上述对子中, 前者总是处于优先的中心地位, 后者是前者的补充和附庸, 处于边缘地位。

三、对二元对立的结构

德里达的立场是反对语音中心主义或逻各斯中心主义的解构主义。“解构”不是颠覆, 不是颠倒双方的位置。否则的话, 那将导致文字中心主义或非理性中心主义, 引起新一轮的哲学对立。解构主义反对任何形式的中心, 否认任何名目的优先地位, 消解一切本质主义的思维方式。解构主义与其说是一种理论, 不如说是一种手法, 一门艺术, 它教人如何在区分之处找到混同, 在边缘的位置发现中心。德里达擅长于智者“以子之矛, 攻子之盾”之术, 他特别选择了那些力图贬低“文字”的作者的词语, 说明这些词语的意义恰恰依赖于文字, 随后肯定了文字的重要性, 以此来反驳“语音中心主义”, 说明“逻各斯中心主义”是不能贯彻到底的自相矛盾的思维方式。

德里达认为, 西方哲学的一切传统都可以追溯到柏拉图, 语音中心主义的传统也不例外。柏拉图以苏格拉底为真理的导师, 以师承关系为知识可靠性的保证, 因此, 在他的对话中, 苏格拉底总是主角, 苏格拉底述而不著, 是“不写作的哲学家, 纯粹的哲学家”。但是, 柏拉图为了弘扬老师的教导, 不得不写作; 为了理性地解释和逻辑地论证, 他不得不使用修辞和隐喻。不仅如此, 他在说明语音的中心地位时, 不得不肯定语音依赖于文字。柏拉图在《菲多篇》里说了一个神话。传说在古埃及, 托特神发明了几何、代数、天文学和文字, 把它们送给国王, 国王收下三门知识, 却拒绝了文字; 因为文字是任意的、无生命的符号, 构成了对知识的威胁。按照柏拉图的解释, 知识是灵魂的回忆, 文字使得记忆力退化, 使回忆退化为简单的模仿和重复, 文字是蛊惑心灵的危险的毒药。

德里达说，“毒药”一词在古希腊文中有两重意义：“毒”和“药”。柏拉图在说明文字的毒害作用的同时，又肯定了文字具有的解救心灵、弥补心灵的不足的作用。

卢梭号称“本原的哲学家”，他推崇“自然状态”。语言的天然状态是口语，写作是文明的产物，是对原初的口语的补充，而文字的补充不过是多余的附加，是自然状态的堕落。德里达问道，“补充”对于卢梭意味着什么呢？卢梭在《忏悔录》中说，他对女人过分敏感，抱有负罪感，因此没有得到真正的性爱的快乐，只能在梦和想象里获得补偿性的满足。他称想象是“补偿性的保护”，他的写作也是在这样的压力下进行的。这里的“补偿”和他在否定文字时所用的“补充”是同一个词，即，*supplément*，它的动词形式 *supplier* 的首要意义是：“补上所遗失的东西，提供必要的替代品”，补充所填充的正是原初的空缺，它不是多余的。“补充”对于卢梭也不是可有可无的附加，他不能回到原初的状态，正如他只能通过补偿性的经验而得到爱的满足一样，写作是他用以“补偿”原初经验的现实性和可靠性的惟一方式。

德里达否认语音和说话的优先地位，这似乎违反历史，违反常识。原始人和儿童似乎是先说话，后写字的，语言的发展是从口语向书写的过渡。德里达对此的反驳是：第一，文字不一定总是语音的替代物，替代以一一对应关系为前提，这一前提只在拼音文字中存在；在图画和象形文字中，字与音不对应，一字多音，一音多字，这是语言的雏形；第二，从事实上说，说话先于写作，但这不是肯定说话的观念比写作的观念更重要的理由。传统语言观对待文字的态度只是一种没有理由的反应。有鉴于此，德里达针锋相对地提出了一个“补充”的逻辑：后来的补充与最初的存在的重要性不相上下。比如，最初的人类的计数和测量活动，只是由于后来补充的运算规则和几何公理，才成其为数学。同样，只是由于文字的补充作用，说话的自然能力才获得了社会性，语言交流才超越了动物的水平。当然，“补充”的逻辑并不肯定补充物具有压倒原初存在的优越性，它只是对“原初”的中心地位和“补充”的边缘地位的解构；解构之后，中心和边缘的区分和对立不复存在，存在的只是德里达所谓的“文本”和“写作”。

思考题：

- 1.说明德里达对语音中心论的批判？
- 2.概括说明德里达的解构主义思想？

阅读书目：

《声音与现象》，德里达著，杜小真译，商务印书馆，1999年

第十五讲 罗尔斯的《正义论》（上）（2学时）

教学目的和要求：了解并掌握罗尔斯《正义论》的基本思想

主要内容：罗尔斯的正义原则以及契约论观念

一、罗尔斯简介

约翰·罗尔斯于1950年在普林斯顿大学获得哲学博士学位，1962年起任哈佛大学教授。他的著作有《正义论》(1970年)和《政治自由主义》(1993年)。罗尔斯看到，第二次世界大战之后，资本主义的政治制度发展到成熟的阶段，经济平稳地向前发展，社会上形成了一个强大的中产阶级，自由和平等的权利也逐渐扩大，很多国家还采取了高福利的政策来减少贫富差距。这些情况表明，资本主义已经发展到了一个新的阶段，功利主义已经不能圆满地解释这个阶段的所有社会现象。罗尔斯把当代社会的主要特点归结为正义、合作、效益和稳定。功利主义把所有社会价值归结为功利，这也许可以解释效益的问题，却不能圆满地解释另外三方面的问题。罗尔斯的意图是以正义的问题提纲挈领，来解释其余的社会问题。因此，他开宗明义地宣告：他要建立一个新的理论体系，来取代在政治哲学和道德哲学领域占统治地位的功利主义，为民主社会建立一个“最合适的道德基础”。

二、公平即正义

罗尔斯认为没有正义的社会组织正如缺乏真理的思想体系一样；一种思想理论，不管它如何精巧和实用，只要它不是真理，就要被否定或修正；同样，一种社会组织，不管它是如何严密和有效，只要其缺乏正义，就要被抛弃或改革。因此，正义的原则是判断一个社会制度性质的首要标准。

罗尔斯所说的正义，指的是社会权益分配的正义。他没有区别权利和责任、利益和义务，又把社会成员应该承担的责任、义务和应享有的权利和利益统称为基本利益，包括权利和自由、权力和机会、收入和财富。基本权利是每一个有理性的人都想得到的东西。人们之所以组成社会，就是因为他们知道社会中的人能够获得他们单凭个体力量所得不到的利益。但是，社会成员的利益既是一致的，也是冲突的。每一个人都有获得较大份额的利益的欲望和惟恐得到较少份额的顾虑。因此，社会需要一些原则来分配社会合作所产生的基本利益。这些原则是否公正，直接决定着这个社会是否正义。社会的正义首先就是分配的公正。政治哲学的首要任务就是保证社会分配原则的公正，这就是罗尔斯提出的“正义即公平”命题的含义

三、最初状况

人总是认为自己所处的优越地位应该给自己带来较大的利益。比如说，能力较强的人会强调按弱肉强食的原则来分配社会利益；而出身高贵的人会坚持以血统为分配的标准；富裕家庭的人却认为子女继承父母财产是理所当然的；而贫穷家庭的人却认为遗产不应该无条件地被继承；在一个不同种族混居的社会中，一个种族的成员要求享有比其他种族成员更多的利益；如此等等，不一而足。由于人们实际上处于不平等的地位，由于处于不平等地位的人们对社会权益分配的要求是不同的，甚至是互相冲突的，生活在日常环境中的人永远不会达成一个人人都可以接受的关于正义的原则。

很明显，为了使一个普遍的共同的分配权益的原则成为可能，我们必须对各种不同的要求加以限制，使之不再相互冲突。限制的方法有两种：一是取消人们不平等的地位；二是在不变动人们实际地位的前提下，取消人们不平等的意识；第一种方法是不现实的，罗尔斯于是选择了第二种方法。他把社会成员能够达成一个关于正义的分配原则的环境和条件称为“最初状况”，这大致相当于社会契约论中所说的“自然状态”。但罗尔斯对社会契约论做了重大修正。他认为，社会契约所依赖的环境和条件不是历史事实，而是理论模型。这个理论模型有三个基本设定：“无知的面纱”、“互不关

心理性’：和“最低的最大限度规则”。

一层无知的面纱，对自己实际所处的地位一无所知。或者说，他们的知识处在这样一种状况：他们不知道或者根本不想知道一切与自己的能力、社会地位和身份相关的具体事实。“无知的面纱”所遮掩的是决定人们能力和身份的自然事实和社会环境，以及造成人们地位不平等的各种因素。“无知的面纱”剥夺了人们对自己所处的有利地位的优越感，促使人们能够在平等的基础上考虑问题，做出选择，从而满足了达成公正的分配权益原则的先决条件。

然而，“无知的面纱”并没有降低人们的理性。蒙着这一层面纱的人们所缺少的只是一些关于某些特殊事实的知识，也仅仅如此而已。这并不意味着最初状况中的人们缺乏健全的理性，正如我们不能把缺少某些方面知识的人看做是没有理性的人一样，我们也必须承认最初状况中的人的理性。罗尔斯把他们的理性特征说成为“互不关心”。“互不关心”是进入社会之前的人际关系的特点，这好似一种陌路人之间的关系，彼此间并无利害关系。“互不关心”的另一含义是“无偏见”或“无私”。惟其没有利害关系，人才不必为一己私利而反对别人。罗尔斯对人性的解释既有别于霍布斯的“人对人是狼”的说法，又不同于洛克认为人是天然的互助动物的观点。罗尔斯说，他不对人性善与恶做任何猜测，只是肯定人人都具有长远的理性的生活观。他说：“(正是这些生活观)决定了自我的目标和利益。这些目标和利益不被假设是自私自利的。它们是否自私自利将依一个人所追逐的目标而定。”换句话说，罗尔斯区别了个人利益和一己私利(即自我利益)。个人利益并不一定排斥他人利益，人们在实现自己生活目标的时候，可能会把个人利益和他人利益联结在一起。自私自利不是人的本性。

思考题：

- 1.解释罗尔斯的正义思想？
- 2.说明罗尔斯的原初状态思想的意义？

阅读书目：

《正义论》，罗尔斯著，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988年

第十六讲 罗尔斯的《正义论》（下）（2学时）

教学目的和要求：了解并掌握罗尔斯《正义论》的基本思想

主要内容：罗尔斯的正义原则以及契约论观念

一、正义原则以及证明

现在的问题是，在最初状况中，有理性的人笼罩在“无知的面纱”之中，按照“最低的最大限度规则”，他们将会就公平分配的原则，达成什么样的协议呢？给定这些条件，正义的原则不难推理出来。

首先，参加协商的各方将会同意，每人均应享有平等的基本的社会权益，包括平等的自由权利和平等的机会。如果他们选择了另外一些原则，将容许社会中一部分成员享有比另一部分成员更多的利益。现在假定，他们都同意聪明的人应该享有更多的原则。但是我们不要忘记，他们是在“无知的面纱”背后做出这样选择的。也就是说，在对智者的特权表示首肯之际，他们对自己的智力标准一无所知，他们不知道自己是否属于智者之列。一旦“无知的面纱”被揭开之后，他们也许不会被认为是聪明人，因此只能取得较少份额的权益。因此，期待在分配中获得大于平均份额的社会利益是不明智的。这种期待是优先考虑最好情况下的结果，它违反了“最低的最大限度规则”。

最初状况中人们的协议并不限于平等的原则，罗尔斯说，平等的原则仅仅是协商的起点，而不表示着协商的终止。最初状况中的人们似乎已经预见到，用绝对平均主义的方法来分配基本的社会利益会产生“吃大锅饭”的弊病。为了克服这一弊病，他们必须容忍某些方面和某些程度上的不平等，并以此来刺激人们的积极性，提高生产和工作效率。

我们还应当记住，最初状况中的人们是在“无知的面纱”背后来决定社会利益分配中的不平等的作用和限度的。他们不知道自己实际所处的地位和所具有的能力。因此，他们不能肯定在不平等的分配中自己可以享有较多的还是较少的利。为了避免不平等可能给自己带来的最坏的结果，他们会同意对不平等的条件和范围做适当的限制，使得不平等所产生的后果必须对每个社会成员，包括在不平等关系中处于劣势的人们都有利，并且不平等的分配会比平等的分配给每个人带来更大的利益，这是各方都能允许的不平等的先决条件。这一条件保证了即使任何一方在将来不平等的分配中只能得到较少的利益，这些较少份额的利益仍然大于每个人在平等分配中得到的平均份额。“较少”只是相对其他社会成员的利益而言，而不是意味着少于最初设定的平均分配的份额。否则，人们将不会赞成这种不平等。

通过以上推理，罗尔斯得到两条正义原则：

第一，每个人都在最大程度上平等地享有和其他人相当的基本的自由权利。第二，社会和经济的不平等被调解，使得(1)它们有理由指望它们对每个人都有利；并且，(2)它们所设置的职务和岗位对所有人开放。

第一条原则是平等的原则，它保证了人们平等的自由权利；第二条原则是差别的原则，它规定了经济和社会福利领域的不平等权利的适用范围和条件。

罗尔斯把社会的基本利益大体分为三类：自由权、竞争机会和财产，其中只有最后一类利益才是可以转让的。这就是说，最初状况中的人们只能容忍财产上的不平等而不允许自由权和竞争机会的不平等。一个正义的社会将使所有的成员均有平等的自由权和平等的竞争机会，但仍然存在着经济上的不平等以及由此而产生的某些社会不平等。

平等原则所保证的基本的自由权主要指政治权利，包括：选举和被选举的权利，言论和集会自由，信仰自由和思想自由，个人自由和拥有私人财产的权利，受法律条款所规定的免遭任意逮捕和劫持的权利。这些权利不可侵犯，不可转让，不能为了经济繁荣和社会福利而取消或削减这些政治

权利，不能拿这些基本的自由权利做交易。简而言之，政治权利比财产占有权更为基本，更为重要。罗尔斯把这种观点表达为关于正义两原则的次序的不可颠倒性：平等的原则是第一的、首要的原则，差别原则则是从属的；并且，只有在无条件地执行了第一原则的基础之上才能贯彻第二原则，却不能以牺牲第一原则的代价去满足第二原则。罗尔斯的出发点似乎具有美国人的典型观念：自由是最重要的人生价值，机会比财富更为可贵。他对平等的自由权利和竞争机会的强调，以及对财富占有的不平等的认可，也是以这些观念为前提的。他提出的差别原则要求保障处于最不利地位的人群的基本利益，这也符合 60 年代西方国家推行的福利政策。

二、诺齐克对罗尔斯的批评

诺塞克和罗尔斯建立了美国政治哲学中并驾齐驱的两种模式。和罗尔斯一样，诺塞克将权利的问题列为政治哲学的首要问题。但是，两人的着眼点却有所不同：罗尔斯关心社会权利的分配，并用正义原则来保证社会权利分配的公正性。诺塞克关于权利的概念完全是个人主义的。他认为，任何权利都是个人的权利，个人权利不是对社会权利的分割，它是个人在发挥与生俱存的能力的过程中获得的。国家的功能只限于保护个人业已获得的权利，而不能对个人权利进行再分配。

思考题：

1. 解释罗尔斯的社会契约思想？
2. 说明罗尔斯的社会正义的两个原则？
3. 说明诺齐克对罗尔斯思想的批评？

阅读书目：

《正义论》，罗尔斯著，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988 年

第十七讲 波普的“客观知识”理论（2学时）

教学目的和要求：了解波普科学哲学的基本思想和概念

主要内容：波普的“客观知识”的理论

一、波普的生平和著作

卡尔·波普(Karl Popper, 1902—1994年)出生于维也纳的一个犹太人家庭。1926年在维也纳大学获得哲学博士学位。他与维也纳学派成员有接触，但没有参加学派的活动。他的第一本著作《研究的逻辑》列在石里克主编的丛书之中出版。“二战”期间，为逃避纳粹迫害，波普移居新西兰，在大学任教，战后到伦敦经济学院任逻辑学与科学哲学教席的教授，获得英国女王授予的爵士头衔。他在科学哲学领域的主要著作有：《科学发展的逻辑》（《研究的逻辑》的英文修订本，1959年）、《猜想与反驳》（1963年）、《客观知识》（1972年）、《自我及其大脑》（与艾克尔合作，1977年）、《开发的宇宙》（1982年）、《趋向性的世界》（1990年）。

二、波普的“三个世界”

从肯定的意义上说，波普所坚持的实在论是三个世界的学说，三个世界构成的是一个形而上学的系统。形而上学是对存在的方式以及存在事物聚合的研究。波普从词义学上考察，把“存在”一词的含义分为三种：外部事物的存在、思想意识的存在和关系的存在。形而上学根据这三种存在方式，把存在分成三个领域，即三个世界。

世界1是物理世界，如物质、能量、一切生物的机体，包括动物的躯体和头脑，等等。世界2是人的心理现象，包括意识、感觉等心理状态和过程，这是哲学中所说的主观世界。世界3是思想的内容；思想的内容可以被物质化，成为人造产品和文化产品，如语言、艺术品、图书、机械设备、工具、房屋建筑，等等；思想内容也可以是用语言表达出来的人的意识的固定对象，如问题、猜测、理论、反驳、证据，等等；统而言之，世界3是客观知识的世界。

三个世界是统一、连贯的。它们的统一性表现为：第一，宇宙的发展按照由世界1，经过世界2，到世界3的连贯直向方向进行；第二，三个世界之间存在着相互作用。世界1和世界2、世界2和世界3之间存在着直接的相互作用，世界1和世界3之间的相互作用需要以世界2为中介。

波普对世界1的发展过程的描述以自然科学为依据，这是一个由无机物到有机物，再从无生命的有机物到生命的发展过程。波普认为，由世界1到世界2的过渡的关键是意识现象的发生，这个问题比生命起源的问题更难解决，关于意识起源的假设也许永远不能成为可检验的科学理论。为此，他只能针对这一问题做如下形而上学的假设：在进化过程中，有些动物在它的神经中枢出现某些警告信号，如不安、不适或疼痛。警告信号使得动物改变行为方式，避免更大损害。随后，在神经系统中出现了代表警告信号的想象符号，使得动物能够采用“想象的试错法”，代替以身试错的实际试错法。这样，它们能够在不受痛苦或损伤的情况下就可以排除错误。想象的试错之后出现的是动物对试错后果的反应，对有利的后果的反应是期待；对有害的后果的反应是逃避。期待和逃避都是合目的性行为。目的和意图便是意识的萌芽，但只是进化发展到了人类阶段，才出现了意识现象，伴随着意识出现了语言以及其他文化现象：艺术、宗教、道德和科学技术。世界2和世界3是人类特有的世界。

在三个世界之间的相互作用中，尤以世界3对世界2的作用最为重要。其余的相互作用是明显的、公认的。例如，世界1和世界2的相互作用表现于生理和心理之间的相互作用，世界2对世界3的作用表现于思想意识对语言、理论和艺术创作的作用，世界3通过世界2的中介与世界1之间的相互作用表现于人类知识和物质条件、自然环境之间的相互作用，这些方面的相互作用比较容易

为人们所认识。但是，一个普遍流行的观点却阻止了人们对于世界 3 对世界 2 作用的认识。根据这一观点，知识是人的内心精神活动创造的，知识不可能脱离人的意识自主地发展。波普把这种看法归咎于传统的认识论。根据他的科学发展观，科学发明是从问题开始的。但是，在一般情况下，问题不是人们有意识制造的，它们从猜测以及对猜测的批判过程中涌现出来；问题是人们创造活动的始料未及的后果。问题使得人们的主观意识集中于一个焦点，激发了主观能动性和创造性。问题在科学发明中的作用充分显示了世界 3 对世界 2 的作用，这一作用甚至比世界 1 对世界 2 的作用更大。

三、“世界 3”

波普关于三个世界的理论主要是关于世界 3 的理论。在波普之前，哲学家们普遍认为世界有客观和主观之分。但是，波普却提出，独立于这两个世界之外，还存在着世界 3。关于世界 3 的客观性和独立性是一个颇有争议的问题。波普关于世界 3 的理论说明了世界 3 与其他两个世界，尤其是世界 2 的区别和联系。

思考题：

1. 概述波普的科学哲学思想？
2. 说明波普的三个世界的思想？
3. 说明波普的客观知识理论的意义和影响。

阅读书目：

《客观知识》，卡尔·波普著，舒炜光等译，上海译文出版社，2001 年

第十八讲 库恩的《科学革命的结构》(2学时)

教学目的和要求：了解托马斯·库恩科学哲学的基本概念和思想

主要内容：库恩科学哲学的基本概念和理论，如范式等

一、库恩的简要介绍

托马斯·库恩(Thomas Kuhn, 1922—1996年)1943年在哈佛物理系毕业，1949年获哲学博士学位。1976年以后在麻省理工学院任哲学和科学史讲席教授。他的主要著作是《科学革命的结构》(1962年)和《必要的张力》(1977年)等。

二、“范式”的概念

《科学革命的结构》一书标志着社会历史学派的兴起。库恩对科学发展持历史阶段论。每一个科学发展阶段都有特殊的内在结构。体现这种结构的模型即库恩所谓的范式(paradigm)。“范式”是一个相当模糊的概念，但据库恩后来的解释，范式是通过一个具体的科学理论为范例，表示一个科学发展阶段的模式，如亚里士多德的物理学之于古代科学，托勒密天文学之于中世纪科学，伽里略的动力学之于近代科学的初级阶段，微粒光学之于近代科学的发达时期，爱因斯坦的相对论之于当代科学，都起了范式的作用。范式通过对科学中关键性、全局性的问题的解决，描述了一幅关于世界整体的图式，即世界观。范式的变动。如从“地心说”到“日心说”，从“燃素说”到“氧化说”，从光的“粒子说”到“波动说”，从牛顿引力论到广义相对论，都不是个别概念或定律的转换，而是世界观的变化。以范式的改变为标志的科学革命的实质是人们世界观的根本转变。

库恩的科学历史观具有美国哲学所特有的实用主义倾向：科学的作用被归结为解决实际问题，范式的作用在于它对解决科学理论中的问题具有特殊重要的作用。一个科学理论成为范式，必须具备两个条件：第一，它解决了旧范式所不能解决的问题，开拓了新的认识领域，扩大和深化了研究范围和背景条件，具有发散型思维的特点；第二，它留下了有待解决的问题和疑点，为科学界集中力量攻克难关准备了条件。科学家大都是现实主义者，他们不是波普所要求的那种冒险家，科学家一般不愿冒着失败的风险投身于前途渺茫的问题。范式保证

了问题有确定的解，赋予围绕这些问题展开的研究以崇高的价值。因此，范式又具有收敛型思维的特点，科学的张力即存在于发散和收敛之间，这就是为什么范式能够引导科学发展的原因。

三、“科学革命”的过程

范式的社会学意义是科学家共同体。科学家共同体根据范式决定了什么是常规意义上的科学，决定了研究的问题、方向、方法、手段、过程、标准，等等。常规科学研究时期是范式稳固化和科学集团化、社会化的过程。常规科学的任务是解决理论中的疑点，顶住或者消解反常现象对理论的干扰或否认。但是，反常现象总会趋向增加，直至常规科学应付不了，陷入危机阶段。为了弥补漏洞，范式或改变形态，或提出辅助性假设，产生范式“增生”现象。但是，这种变形的范式往往穿凿附会，捉襟见肘，反而使危机加深。此时，新的范式应运而生，对关键问题做了成功的解释，在竞争中赢得了科学家共同体的信任，新范式取代老范式的过程就是科学革命。科学革命结束了科学危机时期四分五裂、争论不休的局面。新的范式代表了科学家共同体成员们的世界观、价值观和技术手段的总体，它建立了新的常规科学。

思考题：

1.概述库恩的科学哲学思想？

- 2.说明库恩的范式理论?
- 3.说明库恩范式理论的意义和影响。

阅读书目:

《科学革命的结构》，托马斯·库恩著，金吾伦，胡新和译，北京大学出版社，2003年

《文化哲学》教学大纲

李海彬 编写

目 录

目 录.....	716
第一讲 导 论（2 时）.....	719
一、什么是文化哲学.....	719
二、文化哲学的学科精神.....	719
三、文化哲学的历史发展.....	719
四、文化哲学的研究内容.....	719
五、文化哲学的研究方法.....	720
第二讲 多视野中的文化（4 学时）.....	721
一、中西语境中的文化概念.....	721
二、文化概念的综合解析.....	723
第三讲 文化的生成与功能（4 学时）.....	725
一、文化的生成——根植于人的超越性和创造性.....	725
二、文化的功能.....	725
第四讲 文化的构成和形态（3 课时）.....	727
一、透视文化形态的多重视角.....	727
二、物质文化、制度文化与精神文化（就文化的外在的、对象化的表现形态而言）.....	727
三、自在的文化与自觉的文化（就文化作为一种稳定的生存方式的内在机制而言）.....	727
第五讲 文化模式（4 课时）.....	729
一、共时态视野中的文化模式.....	729
二、历时态视野中的文化模式.....	729
第六讲 文化危机（3 课时）.....	731
一、文化失范与文化冲突.....	731
第七讲 文化转型（4 课时）.....	733
一、文化转型的内在机制.....	733
二、文化转型的途径和方式.....	733
三、文化转型与历史进步.....	734
四、“轴心期”的历史精神和西方理性主义.....	734
五、“轴心期”的历史精神在 20 世纪的命运.....	734
六、文化的焦虑：对文化危机的自发反抗.....	735
七、文化的批判：对文化危机的自觉反思.....	735
第九讲 理性文化批判的视界（4 课时）.....	736
一、存在主义的悲剧意识：从揭示理性文化统治下的人的生存境遇开始.....	736
二、现代历史哲学的文化批判意识.....	736
三、后现代主义的文化批判思潮.....	737
第十讲 理性文化批判的主题（5 课时）.....	738
一、意识形态批判.....	738
二、技术理性批判.....	738
三、大众文化批判.....	739
四、性格结构与心理机制批判.....	739
第十一讲 回归生活世界的文化重建（4 课时）.....	741

一、胡塞尔的生活世界理论	741
二、许茨的日常生活世界理论	741
三、赫勒的日常生活人道化理论	741
四、哈贝马斯的生活世界理论	742
第十二讲 中西视野中的传统中国文化（3 学时）	743
一、西方学者视野中的东西方文化	743
二、中国学者视野中的东西方文化	743
第十三讲 中国传统文化的结构特征（3 课时）	744
一、成熟的农本社会与发达的日常生活世界	744
二、中国传统日常生活结构和图式的特征	744
三、社会转型期的文化状况	745
四、“文化热”与文化激进主义	745
五、社会转型期的文化冲突	745
第十五讲 中国传统文化转型的机制（4 课时）	747
一、表层文化启蒙与深层文化启蒙	747
二、日常生活的批判与重建	747
三、中国传统日常生活批判与重建的基本思路	748
第十六讲 中国文化的复兴之路（3 课时）	749
一、民族复兴正当时	749
二、文化复兴两由之	749
三、复兴和被复兴的	750
第十七讲 全球化时代的新文化精神（3 课时）	752
一、全球化与文化整合	752
二、中国的新文化精神	752

第一讲 导论（2时）

教学目的：了解文化哲学的概念和内容，掌握文化哲学的学科精神和历史发展脉络。熟悉文化哲学的研究方法。

教学重点：文化哲学的历史发展

教学难点：文化哲学为什么是哲学本身的追求？

教学内容：

一、什么是文化哲学

文化哲学是对文化的哲学反思。

二、文化哲学的学科精神

任何哲学的价值最终在于：它是否有能力转化为富有活力的通俗哲学。也就是说哲学要对个人和人们思考或应该思考的基本、内在的问题进行探讨，回复公众，起到引领文化潮流的作用。而不是远离现实世界，反思具体的科学，比如自然科学和历史科学的结论，或者专注于研究哲学的过去，成为哲学史。所以，文化哲学就是哲学本身最应该成为的东西。

三、文化哲学的历史发展

在18世纪和19世纪的西方，哲学是公众舆论的引导者。哲学与人类和时代面临的问题打交道，比如个人、社会、民族、人类、文化等问题，并且在文化的意义上深入反思它们，从而形成了一种富有活力、引导公众舆论和保持文化热情的通俗哲学。但是，19世纪中叶以后，哲学成为这样一门学科：整理自然科学和历史科学的成果，作为未来世界观的资料，同时哲学日益专注于研究自己的过去，哲学几乎成了哲学的历史。哲学已经远离了世界，不再触动人们和时代的人生问题，不再给予人们的精神生活任何有效的指导。

四、文化哲学的研究内容

文化概念本身的历史发展

文化的生成与功能

文化的构成与形态

文化模式

文化危机

文化转型

20世纪文化的焦虑

理性文化批判的视界

理性文化批判的主题

回归生活世界的文化重建

中西视野中的传统中国文化

中国传统文化的结构特征

中国社会转型期的文化冲突

中国传统文化转型的机制

中国文化的复兴之路

全球化时代的新文化精神

五、文化哲学的研究方法

历史的方法和哲学的方法（逻辑的方法）的紧密结合。

第二讲 多视野中的文化（4学时）

教学目的：熟悉文化概念的东方阐释和西方阐释，掌握文化概念的综合解析。

教学重点：中西文化概念

教学难点：文化概念的综合解析

教学内容：

一、中西语境中的文化概念

（一）文化的东方话语阐释

从语义学的角度看，中国文字是音形义一体的文字，但以表义为主，属于表义文字。在古汉语中，“文”与“纹”可以互训，“文”是“纹”的假借字，故此，“文，即纹也”。“文”的本意是在陶瓷等器物上铭刻并使之美观。“文化”即经过修饰而达到美观的目的，这个概念既可以是个表示过程的动词，又可以是个表示结果的名词。《周易·系辞》有言：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，人文化生”、“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”这是中国早期给文化所下的定义之一。

其实，与以双音节字为主的现代汉语相比较，古汉语中多单音节字，“文”就是这样一个有着自己独特内涵的单音节字。在孔子那里，“文”是与“质”相对的一个范畴：“文胜质则史，质胜文则野，文质彬彬，然后君子”¹。先秦以来，中国人喜以物性比拟人德，如以“山”之“厚重不迁”比喻君子之“仁”德；以“水”之“周流不滞”比喻君子“智”德；以“陶器、瓷器”的“如切如磋，如琢如磨”比喻君子人格的锻造打磨过程。孔子对于“文质彬彬”的论述其实就是一种“比德”，他的这一“比德”说开启了中国文化倚重“道德话语体系”解释一切的先河。

简言之，“文化”就是给物体质朴的内容以美好的形式。《周易》中有一卦叫“贲”，讲的就是这个意思²。因此，从这种意义上讲，文化即形式化，这是“文”的动词性本义。文的衍生义即“美”，是形容词，它在汉语里又与“明”字构成转注的互训形容词：文即明，明即文。从语义比较的角度看，文化主要是个动词性的名词，是个表示过程的动态性、历时性概念；文明则是个复合性的形容词性名词，是个表示结果的静态性、共时性概念。因此，文化与文明的关系可以如此表述：因“文化”而“文明”，“文化”之后则“文明”；“文化”与“文明”在逻辑上是因果关系，从时间角度讲则不是先后顺序，而是同时产生和进行的，是动态中的对应关系。在此基础上，文化的定义可以这样表述：文化即一定地域、一定民族、经由一定历史流变而成的行为方式和思维方式的总和。其中，行为方式是思维方式的形式和表象，即“切磋琢磨”的方式，即 what；思维方式是行为模式的动因和目的，即 why 和 how。文明的定义则是：一定地域、一定民族、经由一定历史流变而成的物质文明和精神文明的总和。地域和历史是文化和文明的时空载体，民族是它们的实施主体。

几千年来，包括中国人在内的东方人，一直以其独特的话语体系和言说方式表达着他们对于文化的种种看法。习惯于西方思维的中国人，或者对东方思维模式陌生的西方人，他们也许会对这些话语体系和言说方式感到陌生，但事实上，与西方人相比，东方人对文化的表达并不比西方人缺少什么。

（二）文化的西方话语阐释

从哲学的角度讲，文化是个元概念。在西方话语体系中，在拉丁文中，Culture（文化）一词的本意为“耕种”，引申义为“培育”，它是一个外延和内涵都极其丰富的概念。文化（Culture）

¹ 《论语》。

² 《白话四书五经》（上），长春出版社，第239页。

的本意与它的一个派生词 Agriculture, 即‘农业’的语意密切习惯, 西塞罗等拉丁作家习惯用它来描述培育灵魂和心智, 这便是文化的引申义。因为即使是肥沃的土壤, 如果没有人培植, 就如同茂盛的麦地长出一些毫无价值的稗草。同样, 人的精神如果没有得到训练, 也不会有好的成果。这种意义上的文化, 其意义非常接近希腊文中以提升人的性格、品位和判断力为内容的教育, 也接近德文中的“养成”。可见, “Culture”是一个表动态的词。在拉丁文中还有一个词“civis”, 以此为词根派生出了“city (城邦)”、“civilize”(教化)、“civilization”(文明)。

鉴于“农村”、“农业”早于“城市”、“商业”, 由此, culture(文化)一词所内含的历史上限要比 civilization(文明)所内含的历史上限要早; 同样, 尽管“Culture”与“civilize”都有“教化”的意思, 但一个是将“人”与“兽”群分开来, 一个是将“野蛮人”与“文明人”区分开来。故此, 这两个词仍然内含着历史的先后顺序和积淀着不同的历史内容。

以上对于文化或文明的分析, 主要是从词源的角度加以分析, 近现代以来, 西方哲人对于文化的解释仍然在继续, 从十七世纪德国法学家普劳多夫初步确立文化的概念后, 学者们就文化的内涵和外延展开了诸多争论, 形成了许多流派。如泰勒认为“文化就是作为社会成员所需要的知识、信仰、道德、法律、风俗和其他各种能力和习惯的综合”(E. B. Tylor, Primitive Culture (Lodon, 1871) VII, p7)。这种分析已经不再局限于对文化或文明概念的外延与内涵的界定, 而是对文化或文明本身进行深层的阐释。20世纪中叶, 美国文化学家克罗伯在总结前人的基础上, 提出了比较为大家所公认的文化定义: “文化是一种架构, 包括各种内隐或外显的行为模式, 通过符号系统习得或传递; 文化的核心信息来自历史传统; 文化具有清晰的内在的结构或层面, 有自身的规律。”³如果由克罗伯的文化定义做引子来定义文化, 那么:

首先, 从横的方面看, “文化是一种架构, 包括各种内隐或外显的行为模式”, 我们把这句话修改为: “文化是一种架构, 包括各种内隐的思维模式或外显的行为模式”, 这样就更清楚一些: 文化是一种架构, 其内在的思维模式构成文化文本的内结构即“文化隐语”或“文化内蕴”, 而其外在的行为模式则构成文化文本的外在结构即“文化口语”或“文化现象”, 由此, 文化可以被定义为: “文化是一种架构, 这种架构是思维模式与行为模式的总和”。

其次, 从纵的方面看, 作为思维模式和行为模式的总和, 文化是“通过符号系统习得或传递; 文化的核心信息来自历史传统”。或者, 倒过来说: “文化的核心信息来自历史传统, 通过这一传统, 文化通过教化被习得或得以传递”。“价值构成了一种文化的基本结构。通过时间的不断肯定, 它就建立一种传统或者说……承传。”⁴由此, 可以通过解读文化的社会功能与认识功能, 并从文化的这两个方面的功能来反读文化的定义:

第一, 文化的社会功能。所谓文化的社会功能指文化在社会存在和发展中的作用。它主要表现在“信息功能”、“教育功能”和“发展动力功能”三个方面。其中, “信息功能”即文化实施着社会经验从而维持社会历史连续性的功能; 教育功能, 又称教化、培育功能。即人所创造的文化反过来又影响人、塑造人; “发展动力功能”, 又指社会发展动力功能。即文化作为人与自然、人与人之间关系的中介形式推动社会前进发展的功能。

第二, 文化的认识功能。所谓文化的认识功能指文化在个人和民族认识与认同中的作用。它主要表现在“主体性功能”、“客体性功能”和“民族性功能”三个方面。其中, “主体性功能”指文化扩大了人的认识的主体性, 从而使认识在文化遗传基础上发展着; “客体性功能”指文化提供了人的认识背景, 并形成特定的信息选择、加工和理解系统; “民族性功能”指文化为民族内部的认同、民族自我认识、自我意识提供了重要途径。

由上可见, 文化是人自己的生存活动, 也是前人生存活动的结果。正如兰德曼所说: “尽管文

³ 转引自庄春波, 《文化哲学论纲》, 《管子学刊》1996年第1期。

⁴ (美) 乔治·麦克林著, 干春松、杨凤岗译: 《传统与超越》, 华夏出版社2000年1月出版, 第7页。

化只是源于人类，而且为了保存文化生命力，人作为承担者使用文化，并用文化来充实自己。但文化并非附属于人，而是外在于人的独立存在。事实上，文化可以与承担者分开，并由一个承担者向另一个承担者转化。在一定程度上，文化与我们分离，如同自然先予的世界与我们分离一样。我们无法逃脱地站立在我们创造的文化世界中，也就象我们站在自然世界中一样。”⁵这说明，传统文化一方面是前人生存活动的结果，另一方面也是一种知识、价值、意义，是前人生存活动的智慧的结晶。按照伽达默尔的看法，人作为有限的存在，是处于传统文化之中的，不管他是否了解这种传统文化，也不管他是赞成还是反对，他都不可能超越传统文化的观念意识。我们始终只能在传统文化中进行理解。不管意识到与否，传统文化总是同现代文化杂陈在一起，影响并形成我们，始终是我们的一部分。它当然不会是躲在久远的过去，而是就存在于人的每一个成长阶段，就存在于人当下的生存活动中，存在于这种当下的生存活动的方方面面里。传统文化是我们进行思维的前提。我们固然也有许多无法控制的成见和思维定势，但我们必然要调整、修正、剔除和补充它们，在此基础上展开新的思维活动。这种新的思维活动及其成果马上就构成传统文化的一部分。思维转化为行动，行动产生成果，我们就这样也参与了传统文化的创造。传统文化就是这样存在、发展和延续下来的。传统文化还是使社会的各个部分、使社会的各个发展阶段保持紧密联系和统一性的东西，是社会发展的基因。它从物质技术、行为规范、精神意识等等层面表现出来，集中表现在语言符号、思维方式、价值观念等等方面。

这样看来，文化包含两部分：作为文化活动的结果的这一部分，是传统文化；作为对传统文化进行修正、补充、更新的另一部分，就是现代文化。它们作为文化一体的两面，是共时态的位居于个人、社会当下的生存活动的方方面面里。换句话说，传统文化、现代文化共同构成了人的生存活动的本身。文化的这一特点，换言之就是文化的历时性和共时性特点，为文化转型提供了理论的可能。

二、文化概念的综合解析

（一）文化概念的层次

与克罗伯把文化看作一个两层“架构”不同，本文把文化概念解析为“现象”、“意义”、“形而上”、“意识形态”等四个层面。其中，前三个方面是从低到高、从外到内的三个“层面”，而最后一个方面即“意识形态”则属于与文化概念的核心部分相对应的一个重要部分，是文化与政治乃至整个社会结合的产物，是人类历史特定阶段的特定现象，它常常使文化的自我运动和发展呈现出扑朔迷离的状态。

文化概念的现象层面，换言之即“文化现象”。文化现象是每一个民族元文化、亚文化中最直观、最朴素、最丰富、最鲜活的存在，人们对每一种文化的解读都是从文化现象开始的。在整个文化概念中，文化现象是其表层结构和显在形式。虽然它不与文化的本质直接统一，属于文化的特殊性。但它是人们识别异质文化的第一手资料，是人们解读文化文本普遍性的基础，是人们解读文化不可或缺的认识论起点。

文化概念的意义层面，换言之即“文化意义”或“文化意蕴”。文化意义是文化现象背后相对隐在的内容，是文化的中层结构，是人们认识异质文化普遍性、识别文化个性（特殊性）的基本凭借；如果人们仅仅满足于对于文化现象的了解，而不能进入到文化概念的意义层面，人们既无法透过文化现象把握文化的深刻本质，反过来，也不能很好地理解文化现象本身。

文化概念的形而上层面，其实是文化意蕴的一种特殊形态。文化的形而上层面是每一种文化结构中的核心部分，它是文化个性（特殊性）最突出的部分，文化的形而上层面多与文化中种族或宗教等因素相关联，它与文化的精神气质直接统一。因此，文化的形而上层面是异质文化个性（特殊

⁵ 米希尔·兰德曼著，彭富春译：《哲学人类学》，工人出版社1988年版，第260页。

性)的最后监护者。它既是异质文化对话时最顽固的壁垒,也是异质文化交流沟通的金钥匙,是文化转型过程中最关键的一个核心环节。

这里需要着重解读的是文化的“意识形态”方面。曾几何时,意识形态像一团笼罩着文化的迷雾,成为文化真相的主要掩盖者。一个多世纪以来,意识形态的壁垒成为异质文化在全球范围内对话与交流的最大障碍。随着冷战的结束,旧有意识形态的对抗被冰解,但这并非意味着意识形态的终结。事实上,意识形态也是不会“终结”的。20世纪60、70年代以后,区域性的、民族主义的、以价值观的分歧为主要表现形式的意识形态又产生了。

(二) 文化概念的要素

文化的要素有很多,但其基本要素大致有四个:时代、地域、民族、宗教。其中民族与宗教因素是文化的主体性坐标,亦即文化的内在坐标,是文化的内层结构,但可以外化。时代与地域因素是文化的客体性坐标,亦即文化的外在坐标,是个体文化的外层结构,也可以内化。文化的内在主体性坐标与文化的外在客体性坐标是交互的,可以转换的。

- 1、时代与地域要素
- 2、民族与宗教要素

(三) 相关问题的分析

- 1、民族性与时代性
- 2、民族性与地域性

第三讲 文化的生成与功能（4学时）

教学目的：熟悉文化的生产根源以及不同的探讨角度，掌握建立在马克思主义实践论基础上的文化功能理论。

教学重点：文化功能的探讨。

教学难点：如何从马克思的实践观的角度理解文化的功能？

教学内容：

一、文化的生成——根植于人的超越性和创造性

（一）人的超越性和创造性

文化作为历史地凝结成的生存方式，体现着人对自然和本能的超越，代表着人区别于动物和其他自然存在物的最根本的特征。文化的人本规定性的内涵包括三个方面：

第一，从发生学的角度看，人的产生的根本途径就是超越本能或生物学的自然，建立自己特有的一种生存体系，建立自己的“第二自然”，也就是文化，在这种意义上，文化就是人化。

第二，文化作为人自己建立起来的“第二自然”，包含着人与动物区别的最根本的规定性，既超越性与创造性，也就是自由的维度。

第三，文化所代表的人对自然的超越的维度，或者自由和创造性的维度，是人这个特殊的类的生存基础。

（二）对文化起源探讨的不同角度

第一，作为文化学理论的弗洛伊德的精神分析学：通过对图腾与禁忌、原始宗教等问题的研究，集中探讨文明与本能的关系。

第二，关于文化起源的论述——文化学理论：从文化对人类先天脆弱本能的补充的角度来阐释文化的起源。

第三，哲学人类学：探讨本能与文化之间的关系，人在生物结构上的非特定化导致了文化作为人的“第二自然”产生。

二、文化的功能

（一）作为人的类本质活动对象化的文化——文化起源于人的类本质活动，即实践活动（马克思关于实践的哲学）

第一，实践是人与自然分裂与统一的根基

第二，实践是人与人（人与社会）分裂和同意的基础。

第三，实践是认识主体和客体、精神生产与物质生产分裂与统一的基础。

（二）作为人的价值行为规范体系的文化：从文化对于个体的作用入手探讨文化的功能。

第一、文化是满足人的各种需要的价值规范体系；

第二、文化提供了特定时代公认的、普遍起制约作用的个体行为规范。

（三）作为社会运行内在机理和图式的文化：文化的功能主要体现为政治、经济等社会活动及其社会制度安排的内在机理和图式。

需要注意的前提：一方面，从文化本身的规定性来说，文化并不局限于人们通常所理解的具体文化存在形式，而是内化到人的活动和社会各个领域之中的，历史地凝结成的生存方式；另一方面，从社会历史方位来看，文化从根本上不是与政治经济等相并列的领域或附属现象，而是人的一切活动领域和社会存在领域中内在的、机理性的东西。

1. 韦伯的文化社会功能理论

2. 马林诺夫斯基的文化社会功能理论

第四讲 文化的构成和形态（3课时）

教学目的：理解对文化所包含的基本领域、基本层面等作出的结构性分析或分类，也就是透视文化形态的多重视角。

教学重点：物质文化、制度文化和精神文化

教学难点：马克思和恩格斯对意识形态的批判

教学内容：

一、透视文化形态的多重视角

（一） 马林诺夫斯基的《文化论》中的文化形态分类：物质设备、精神方面的文化、语言和社会组织。

（二） 其他不同的分类方法

（三） 从社会主要阶层的构成和存在状况的角度划分：官方文化、精英文化和大众文化

（四） 从整个人类或全球的角度来划分：文化的世界性与民族性

二、物质文化、制度文化与精神文化（就文化的外在的、对象化的表现形态而言）

（一） 物质文化：物质文化是人类文化史中最基本、最常见的构成部分，它主要包括直接满足人的基本生存需要的那些文化产品，其基本功能是维持个体的生命的再生产和社会的再生产。包括两个层面：

第一， 生活资料的序列：饮食文化、服饰文化、建筑文化、交通文化、园林文化等等

第二， 生产资料的序列：农业文化、工业文化、商业文化等等。

（二） 制度文化：制度文化在整个文化世界中是深一个层次的文化。它以物质文化为基础，但只要满足人的更深层次的需求，即由于人的交往需求而产生的合理地处理个人之间、个人与群体之间关系的需求。

第一， 马克思的观点

第二， 马林诺夫斯基的观点

第三， 制度文化的内涵：社会的经济制度、政治制度、法律制度、商品交换制度、企业制度、公共管理制度、教育制度、婚姻家庭制度。

（三） 精神文化：精神文化起源于人类在满足自己的最基本的生存需要时超越这些最基本的需要而产生的新的需要，这是一种创造性的和自由的需要。因此，在文化的所有层面中，最具有内在性、最能体现文化的超越性和创造性本质特征的是精神文化。

笼统地说，精神文化包括个人和社会群体的所有精神活动及其成果，是以意识、观念、心理、理论等形态而存在的文化。

相关问题：马克思和恩格斯对意识形态的批判

第一， 从历史起源上看，马克思和恩格斯认为，神学、哲学、道德、理论等意识形态产生于精神生产和物质生产的分工，是特定历史阶段的精神生产独立化的产物。

第二， 从阶级属性上看，意识形态是特定的利益集团，特别是统治阶级的观念形态。

第三， 从社会功能上看，意识形态是异化的和分裂的世界的虚假意识或异化意识，其本质是替现状变化。

三、自在的文化与自觉的文化（就文化作为一种稳定的生存方式的内在机制而言）

这一区分与比较不仅有助于我们对文化自身的理解，而且为我们理解人类历史的演进开启独特

的视角。

（一） 自在的文化：所谓自在的文化是指以传统、习俗、经验、意识、天然情感等自在的因素构成的人的自在的存在方式或活动图式。自在的文化一方面包含着从远古以来历史地积淀起来的原始意向、经验常识、行为规则、道德戒律、自发的经验、习俗、礼仪、礼节、习惯等等，另一方面包括常识化、自在化、模式化的精神成果或人类意识，如简单化、普及化、常识化的科学知识、艺术成果和哲学思维。

（二） 自觉的文化：所谓的自觉的文化则是指以自觉的知识或自觉的思维方式为背景的人的自觉的存在方式或活动图式。它不是自在自发地，而是通过教育、理论、系统化的道德规范、有意树立的社会规范等等而自觉地、有意识地、有目的地引导和左右着人们的行为。

第五讲 文化模式（4课时）

教学目的：了解文化模式的内涵，理解共时态文化模式的研究，掌握历时态文化模式的各个阶段

教学重点：理解共时态文化模式和历时态文化模式的内涵

教学难点：西方关于文明形态与文化模式的研究

教学内容：

文化哲学不是就具体文化要素、文化特质、文化形式作学理性的探讨，而是对于文化整体的批判性反思，是对文化在人类社会和历史演化中地位和变迁的探讨，或者说，是揭示人类社会历史的文化内蕴。因此，无所研究的是作为整体的文化的规定性及其演进机制。这种意义上的文化一定是以文化模式的方式存在。

文化模式是文化哲学的核心范畴。文化模式是特定民族或特定时代人们普遍认同的，由内在的民族精神或时代精神、价值取向、习俗、伦理规范等构成的相对稳定的行为方式，或者说基本的生存方式或样法。文化模式是生存的深层维度。

一、共时态视野中的文化模式

（一）民族心理和文化模式

第一，文化模式论的产生及其意义。文化模式论深入解释各种文化特质的内在本质关联，从而揭示出特定时代、特定民族由各种文化特质整合成的共同的、占主导地位的文化模式。一般说来，支配着一个民族的个体行为和群体行为的占主导地位的文化模式常常表现为该民族的民族心理。

第二，美国文化人类学家本尼迪克特的《文化模式》和《菊花与刀》中的文化模式研究。——文化学研究的人格学派

1、文化在本质上趋于整合，各种文化特质形成一种具有内在统一精神和价值取向的文化模式。文化模式所体现的文化的整体性不是外在的，而是内在的，它是内在的文化整合力形成的。

2、对美洲印第安人的文化模式的分析（运用你才关于酒神精神与日神精神的思想）

3、对日本人的文化模式的分析。

（二）文明形态与文化模式

人们用文明范畴更多地指谓人的活动结果的外在的、有形的、可感的表现形式，而用文化指谓人的造物中深层的、无形的、机理性的东西，即人之历史地凝结成的生存方式。

第一，斯宾格勒《西方的没落》，首开文化形态学或历史形态学研究的先河。主张从具体的文化入手研究历史。8个文明形态。但其结论是悲观的：将死的文明是所有文化有机体的宿命。

第二，汤因比《历史研究》。20多个文明形态，重点研究文明形态中所包含的文化精神或文化模式。

第三，雅斯贝尔斯《历史的起源和目标》，是基于文明形态分析的深刻的历史哲学。“轴心期”理论和三种文化模式的划分。

第四，梁漱溟《东西文化及其哲学》区分中国、印度和西方三种文化模式，得出文化保守主义的结论。

二、历时态视野中的文化模式

在较大的历史尺度上的每一较大的文明时期，总会有一些基本的、本质性的自觉的或不自觉的文化精神特征，代表着这一时代的人的基本行为方式和发展程度，我们把这种基本的文化精神特征称为这一时代的文化模式；而各个较大的文明时代的文化模式中包含的人的精神状况的觉醒程度、

人应答问题和解决矛盾的基本方式所构成的历史系列，从总体上展示出人的基本的进化和历史进程。

（一） 原始社会的文化模式：尚未形成对类本质和自我存在的自觉意识，是典型的自然主义的文化模式。

第一， 远古时代的先民们所进行的获取衣食住行等生活资料的生产活动尚未构成相对独立的、非日常的社会活动领域，而是与生活资料的消费直接交织在一起的、凭借天然的或简单的人造工具而自在自发地进行的，是纯粹的日常活动。

第二， 原始时代的人们尚未发展起非情感的、自觉的、非日常的社会交往活动和自觉的精神交往活动、

第三， 原始初民尚未建构起政治经济管理等非日常的社会机构。

（二） 传统农业文明的文化模式：分工导致私有制、阶级和国家产生，进而导致了政治、经济、社会管理等有组织的社会活动领域的建构；精神生产和物质生产的分工导致了哲学、文学艺术和各种其他理论，以及由哲学包裹的科学等由一些专职理论家和思想家从事的自觉的、非日常的、独立的精神生产领域的生成。

第一， 农业文明以自然经济为基础，尚未发展起社会化的大生产。

第二， 在农业文明条件下，人主要生存是由宗法关系维系的自然秩序之中，尚未建立起自觉的社会关联。

第三， 农业文明条件下的精神生产领域相对不发达，是由少数人独占的领域，绝大多数人没有机会和条件进入非日常的精神领域，同自觉的人类知识建立其自觉的关联，更不能参与精神生产创造活动。

（三） 现代工业文明的文化模式

第一， 以现代化大生产和市场交换为基础的现代经济运动、现代政治运动、现代社会管理等社会活动领域越来越依赖于理性、契约和法制的运行机制，越来越成为展现人的理性精神和自由创造性的领域。

第二， 在工业文明条件下，交往的自由与空间不断拓展，开始形成理性的、契约的、自由的、平等的交往关系。

第三， 支撑着工业文明的两大主导精神，即技术理性和人本精神，极大地改变了人的生存方式，理性主义文化模式把人从自在自发的生存状态提升到自由自觉的创造性的生存状态。

（四） 后现代主义的“文化模式”：不是具体描述一种现实的文化模式，而是展示体现在关于现存理性主义文化模式的批判性思潮中的一些新的文化精神要素和导向。

第一， 后现代主义思潮的缘起：与西方现代工业文明的本质性文化精神，即技术理性主义的危机直接相关。

第二， 后现代主义思潮的严重偏颇和极端性：它对主体性过分消解和对平面化生存模式及无深度的文化模式的极度赞美，完全否认了理性主义文化模式的积极意义和价值，有悖于人的生存本质。

第六讲 文化危机（3课时）

教学目的：了解文化模式的历史演进机制的文化危机部分，理解文化失范与文化冲突的问题，熟悉精英阶层对文化冲突的反思和检讨

教学重点：文化失范和文化冲突的分析

教学难点：胡塞尔和维特根斯坦对于文化危机的反思

教学内容：

文化模式不仅作为特定时代占主导地位的生存方式、价值体系和社会内在机理而制约、影响、规范着个体的人格、个体的活动和社会的运行，而且还通过文化模式在较大的历史尺度上的变迁，即在文明形态意义上从一种形态向另一种形态的转换和更替，更加深刻地、从更高的层面上制约、影响和规范着人的活动和社会的运行。

关于文化模式的历史演进机制，我们应当分为两个主题进行研究：一是主导性文化模式的失范问题；二是文化模式的剧变期或革命期。一般说，文化危机往往在两个层面上发生，一是在现实的个人生活和社会生活层面上实际发生着的文化观念自觉或不自觉的冲突与裂变；二是社会的精英阶层，包括知识精英及政治精英对于这一现实文化冲突的自觉的反思和检讨。前者可以称为文化失范或文化冲突，后者可以称为文化反省或文化批判。

一、文化失范与文化冲突

（一）文化危机的基本含义，可以简单地界定为特定时代的主导性文化模式的失范。即是说，当一种人们习以为常的、自在的赖以生存的自在的文化模式或人们自觉地信奉的文化精神不再有效地规范个体的行为和社会的运行，开始为人们所怀疑、质疑、批判或在行动上背离，同时一些新的文化特质或文化要素开始介入人的行为和社会的活动，并同原有的文化模式和文化观念冲突时，我们断言，这种主导性文化模式陷入了危机。

（二）从文化的特征入手分析文化危机

第一，同文化的具体表现形式，如经济政治等各种物质文明和制度文明的成果和存在形式等相比，作为制约个体行为的生存方式或生活样法，以及作为社会运行的内在机理和图式的文化及文化模式具有非常明显的稳定性，其变化速率要远为缓慢。

第二，不仅人类社会的深层的文化在整体上同物质文明形式相比，其变化的速率明显不同，而且具体的文化特质和要素同文化模式的变化速率也有很大的不同，或者说文化的不同组成要素和不同部分的变化、文化所经历的不同意义上的变化，等等，都呈现出明显的差异。

第三，文化危机的内在机制：一般说来，文化危机的发生是基于文化内在的超越性与自在性之间的矛盾；而这一矛盾又往往通过个体的内在本质与文化的外在约束的矛盾关系表现出来。

（三）文化危机的表现形态：内源性文化危机和外源性文化危机。

1、二者的含义

2、二者实际上常常是相互交织

3、最典型的内源性文化危机：中世纪时期西方传统农业文明的经验主义文化模式的危机和20世纪西方现代工业文明的理性主义文化模式的危机。

一、文化反省或文化批判

在特定时代的主导性文化模式进入非常规期和变革期时，最先感受到文化失范或文化冲突的往往是敏锐的知识分子，特别是人文知识分子。一般说来，知识精英不只是以感性的方式体验文化的危机，作出直觉的反应，而且是要以理性反思来揭示和把握主导性文化危机的失范。我们把这种理性反思称作文化反省或文化批判。两个基本层面：1、从特定的价值视角对现实的文化危机的原因、

本质、问题、后果等做出诊断。——20 世纪西方思想界和理论界关于西方理性主义文化的批判；2、提出走出文化危机的路数，开出诊治文化危机的药房。

- (一) 胡塞尔晚年关于欧洲文化危机的分析
- (二) 维特根斯坦晚年关于日常语言的研究

第七讲 文化转型（4课时）

教学目的：了解文化转型与文化危机的关系，掌握文化转型的内在机制，熟悉文化转型的途径和方式，以及文化转型与历史进步的关系

教学重点：文化转型的内在机制

教学难点：马克思关于人的类本质的对象化的思想；韦伯对资本主义文化转型的分析

教学内容：

文化危机深化到一定程度，必定引起深刻的文化转型。所谓文化转型，是特指特定时代特定民族或群体所习以为常地赖以生存的主导性文化模式为另一种新的主导性文化模式所取代。

文化转型和文化危机密不可分。一方面，同文化模式的常规期和稳定期相比，文化危机和文化转型共同构成了文化模式的剧变期或革命期。另一方面，文化危机和文化转型本身就是交织在一起的，文化危机是文化转型的过程，文化转型是文化危机的结果。

一、文化转型的内在机制

（一）文化的超越性与自在性的永恒矛盾：在其现实性上表现为个体和群体、个体与文化模式的矛盾；在特定的条件下，特定文化的超越性和创造性精神会为人提供自由和创造性活动的空间和条件；而在另外一种条件下，特定的文化模式的自在性和强制性又会成为个体发挥创造性的桎梏。

1、出于自然性和神性之间的人的主体性

第一，自然性：自在性和给定性，它以绝对的必然性和偶然性作为存在的基本方式

第二，神性：与自然性迥然不同的另一极，它是绝对自由、创造性和目的性的化身

2、关系

第一，只有联系自然性和神性这对立的两极，才能把握人的主体性介乎自然性个神性之间的位置。

第二，人在宇宙存在系列中介乎自然性与神性之间的特殊位置决定了他的特殊命运和特殊的生存结构。

（二）自觉的文化与自在的文化之互动：人指生存结构中的超越性和自在性的矛盾外在的重要表现形式是自觉的文化和自在的文化层面之间的交互关系。

1、马克思关于人的类本质对象化的思想。

2、自觉的文化与自在的文化的互动

第一，自觉的文化和自在的文化作为两种不同的类本质对象化，存在着很大的差别，它们通过不同的方式和途径影响和制约着人的活动和社会的运行。

第二，自觉的文化和自在的文化并不是彼此无涉、完全分离的，实际上，它们是互相影响的，尤其是自觉的文化往往通过各种方式丰富和改造着自在的文化。

第三，自觉的文化同自在的文化之间常常存在一种张力和冲突，自觉的文化对自在的文化进行超越和批判，并且用新的更能发挥人的自由创造性的文化要素来取代旧的文化要素。这是文化转型的深层驱动力。

二、文化转型的途径和方式

自在文化与自觉文化之间的两种基本的关联模式：1、自在文化与自觉的文化之间存在着必要的和恰当的张力和冲突，从而使文化具有一种内在的发展活力和驱动力，并且具有在特定时代发生转型的内在推动力。2、自在的文化与自觉的文化之间缺少必要的和恰当的张力，更不必说冲突了，从而使文化缺少内在的驱动力，无法通过内在因素的创造性转化而完成转型。文化转型对应两种不

同的途径：

(一) 内在创造性转化：文化创新——内源型文化危机的结果

例子：以西方发达国家所完成的从传统农业文明向现代工业文明的现代化转型，即由自然主义和经验主义的文化模式向理性主义的文化模式的转型。

1、 古希腊

2、 文艺复兴：第一，个体自由和技术理性化进程；第二，基督教的世俗化转换（韦伯《新教伦理和资本主义精神》与《经济和社会》）

(二) 外在批判性重建：文化整合——外源性文化危机的结果

例子：非西方国家的现代化进程，以及后发展国家或迟发展国家，即许多被迫进入现代化进程的国家的现代化转型过程。

1、 日本

2、 巴西、阿根廷等拉美发展中国家

3、 中国

三、文化转型与历史进步

(一) 文化转型与人的发展

(二) 文化转型与社会进步

第八讲 20 世纪的文化焦虑（4 课时）

教学目的：了解西方理性主义的发源和发展，理解理性主义内在的矛盾，熟悉 20 世纪理性主义所面临的问题。

教学重点：20 世纪技术理性所面临的问题

教学难点：理性主义和人本主义的张力

教学内容：

四、“轴心期”的历史精神和西方理性主义

1、 雅斯贝尔斯断言，迄今为止的人类历史一直没有超越轴心时期所奠基的人类精神根基和框架。

2、 轴心时期：公元前 800 年至 200 年。人类精神的基础同时地，而又分别彼此独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊等古文明发祥地，而且人类今天仍然依托于这些基础。

3、 轴心期的精神特征和基本规定性包含着现代西方工业文明赖以发展的以人本精神和技术理性为本质特征的文化精神。

第一， 对理性主义的回溯：古希腊古典理性主义；现代技术理性主义发端于中世纪的解体

第二， 理性主义所代表的文化精神的三个要点：①理性万能，理性是一种绝对的力量。②理性至善，理性及技术是人的本质力量的确证。③乐观的人本主义或历史主义。

五、“轴心期”的历史精神在 20 世纪的命运

1. 19 世纪下半叶和 20 实际上半叶，技术理性主义文化模式开始暴露出它内在的技术理性和人本精神之间的张力和冲突，或者说工具理性和价值理性之间的矛盾。

2. 尼采的发现

3. 技术乐观主义的破灭

4. 20 世纪的悖论：一方面，人类的精神力、物质生产力和探索研发能力都在前所未有的程度上得到了发展；另一面，人类又遇到了与人类生存相关的、深层的生存困境，也即深刻的理性文化的危机。

六、文化的焦虑：对文化危机的自发反抗

1. 20 世纪的文化焦虑和文化危机不是人之生存的枝节性问题，而是直接涉及到雅斯贝尔斯断言的“轴心期”确立的历史意识或主导性文化精神的危机问题。

2. 包含着坚硬的绝对意识内核的理性主义文化精神，在其自身内部就包含着冲突和张力，主要表现为技术理性和人之自由（人本精神）之间、有限的工具和无限的目的之间存在着张力和冲突。

3. 技术的异化促使一些普遍的文化力量和社会力量异化和失控发展。

4. 1968 年“五月风暴”青年造反运动

七、文化的批判：对文化危机的自觉反思

1. 19 世纪的文化批判：尼采和克尔凯郭尔

2. 20 世纪韦伯（社会学家）、齐美尔（生命哲学家）、胡塞尔（现象学）、弗洛伊德（精神分析学）和历史哲学家汤因比、斯宾格勒、雅斯贝尔斯

3. 影响最为深远的以海德格尔和萨特为代表的存在主义

4. 西方马克思主义的文化批判理论

第九讲 理性文化批判的视界（4 课时）

教学目的：了解 19 世纪末以来对理性文化的各种批判角度，理解其内涵，掌握其方法

教学重点：理解存在主义和后现代主义文化批判

教学难点：理解西方各个理性文化批判的真正内涵

教学内容：

19 世纪末和 20 世纪的许多理论都与理性文化的批判密切相关，这些批判理论对于我们把握 20 世纪理性主义文化的境遇具有十分重要的价值：一方面，这些批判理论从不同侧面对理性主义文化模式或文化精神的缺陷作了深刻的剖析；另一方面，这些批判理论本身也代表了理性主义文化自我批判和完善的发展趋势。

一、存在主义的悲剧意识：从揭示理性文化统治下的人的生存境遇开始

1. 克尔凯郭尔最先系统地描述了人之存在状态——“存在主义之父”

2. 海德格尔——主要代表人物

第一， 追问“在的意义”

第二， 用“被抛入”和“烦”来解释此在“在世界之中”的基本存在结构，即在世的方式。

第三， 把此在，即人的存在于其中得以展开的世界描绘为人与物品、工具打交道，并与其他人共存的世界。

第四， 日常共在的世界或日常生活世界是一个全面异化的领域，一种非本真的存在状态。一个人在其中失去主体性、全面异化的日常共在世界。①日常主体把本己的此在完全消解在他人的存在方式之中，与常人相同，结果造成一种未分化的平均状态。②日常共在的主体在逃避自由的同时，也推卸责任。③日常共在的主体间的交往同样具有异化的性质。

3. 存在主义文化批判的宗旨：不是简单描述人的有限的生存境遇，而是要从人的有限境遇中确立人之生存的核心要素，即自由与责任。几乎所有的非理性主义者都以某种形式肯定人的自由与对自身和自己的世界的责任性。存在主义者一方面肯定了孤独与有限是人之不可逃避的存在状态，另一方面极力弘扬人的自由和责任性

4. 尼采：现代人很难承受起自己生存的重负。要摆脱文明的堕落和毁灭的命运，只有期待“超人”的出现。

5. 萨特：出发点是上帝之不存在这一命题。因而人是绝对自由的，自由本身是不容选择和逃避的，也正因为如此，人必须对自身和自己的世界负责。

二、现代历史哲学的文化批判意识

1. 历史哲学学科的兴起：致力于思考诸如历史的动力、规律、过程和目的，以及探讨历史认识和历史理解的性质等问题。提出了文化形态史观，提出了关于历史的独特的解释模式，依据文化形态对 20 世纪理性主义文化危机，作了同其他文化批判理论同样深刻的批判分析。

2. 斯宾格勒和汤因比强调文化形态在历史演进过程中的重要作用。

3. 雅斯贝尔斯：对现代科学技术发展所导致的理性主义文化危机的根源和危害作了深刻的分析——信仰缺失、对理性的盲目崇拜等。

一、西方马克思主义的文化批判理论

1. 西方马克思主义是指 20 世纪 20 年代开始兴起的非正统的马克思主义。在马克思主义发展进程中，自觉地实现了一种“文化转向”，从片面的武装暴力革命转向一种更为深刻的总体性革命。以深刻而敏锐的方式切入了 20 世纪的核心问题，即普遍的文化焦虑和文化危机问题。

2. 文化革命: 西方马克思主义基于对俄国十月革命经验和一次世界大战后西方无产阶级武装革命相继失败的教训的总结, 基于对西方社会结构和统治机制的总结性的分析, 对传统无产阶级革命观提出质疑, 并制定了以意识革命和文化革命为先导或主要内涵的新的革命观。——以卢卡奇和葛兰西为代表的早期西方马克思主义。主要精力放在阶级的意识形态上, 强调意识革命和争夺文化或意识形态的领导权, 其落脚点还往往是无产阶级革命的完成。

3. 文化批判: 二战后的西方马克思主义以法兰克福学派的马克思主义和存在主义马克思主义为代表, 逐步把批判的视野从阶级的意识形态转向全社会普遍的文化境遇上, 开始从文化层面切入现代人的生存境遇。

第一, 霍克海默: 区分了传统理论与批判理论

第二, 阿多诺: 否定的辩证法, 是异化理论和社会批判理论, 进而是西方马克思主义文化批判理论的最激进的、最彻底的甚至最极端的表现形式。

三、后现代主义的文化批判思潮

1. 丹尼尔·贝尔(社会学家)承认关于前工业社会、工业社会和后工业社会的划分, 他关于后工业文化或后现代主义的特征的阐述是一对现代工业文明的文化矛盾的分析为基础的。作为工业文明的本质文化精神的现代主义, 主要由两个方面组成: 一是以宗教禁欲主义为特征的宗教冲动, 一是以获取利润为标志的经济冲动。在现代, 两种冲动之间发生了张力和冲突。

2. 利奥塔德(法国哲学家)从知识分子和知识状态的角度入手, 揭示了现代文化的危机和后现代文化生成的基础。

3. 其他一些后现代主义思想家也从不同侧面分析了工业文明主导精神所经历的危机。现代主义文化批判不论如何激进, 总是着眼于树立一种新的替代物。后现代主义企图从根本上不但颠覆工业文化的本质精神, 消解一切绝对的、给定的、中心的东西, 而且也消解人之主体性, 打到自我消解的境界。前所未有的激进的否定性原则。

4. 德里达所建构的解构主义或解构哲学是后现代主义文化精神的最激进的表达: 消解一切固定的结构, 拆解一切“在场”, 即给定的东西。。

5. 美国新马克思主义代表人物杰姆逊对后现代文化有所保留, 持一种不完全认同的批判态度。

第十讲 理性文化批判的主题（5 课时）

教学目的：了解西方马克思主义的文化批判理论及相关的四个主题，并且理解每个主题的内在逻辑

教学重点：技术理性批判的几个方面

教学难点：“物化理论”和“启蒙辩证法”

教学内容：

以西方马克思主义的理论为基础，来展示 20 世纪文化批判的几个主要的主题。因为西方马克思主义文化批判理论在 20 世纪文化批判理论的演进过程中处于承前启后的地位，并与其他各种文化批判理论处于积极的、普遍的、开放式的对话中，而且，在迄今为止的各种文化批判理论中，西方马克思主义所涉及的文化批判主题最为广泛与丰富。

一、意识形态批判

1、意识形态理论在马克思的哲学思想中占据这着比较重要的地位。

第一， 意识和意识形态的区别

第二， 意识形态的主要根源——“分工”

第三， 意识形态的阶级属性

第四， 意识形态存在的意义——现实性

2、西方马克思主义认为在现代社会，意识形态是一种异化的文化力量，虚伪性是一切意识形态所固有的普遍特征。人的解放的重要过程就是瓦解意识形态的控制，对意识形态进行揭露和批判是社会批判理论的主要课题。

第一， 从总体上看，西方马克思主义继承了马克思和恩格斯的基本立场，认为意识形态从本质上是一种虚假意识，它具有很大的欺骗性，其主要功能是通过美化现实生活而替现状辩护。

第二， 西方马克思主义认为，在现代社会，意识形态不仅是具有欺骗功能的虚假意识，而且是一种强有力的统治力量和操纵力量，是一种扼杀人的自由和自主性的异化力量，它通过现代科学技术所提供的各种大众传媒和文化手段来操纵人们的生活，从而为现状辩护。

二、技术理性批判

所谓技术理性主义是指在近代科学技术呈现加速度发展的而背景下产生的一种新的理性主义思潮。它立足于科学技术发展的无限潜力和无限解决问题的能力之上，其核心是科学技术万能论。它相信：人可以通过理性和科学而把握宇宙的理性结构，并且可以通过日益改善的技术手段去征服自然和控制自然，解决人的生存的各种问题。

（一）卢卡奇的“物化理论”：西方发达的资本主义社会已经陷入全面的总体的异化，一切都为商品生产和商品交换关系所支配，出现了普遍的物化现象。人与人之间的关系体现为物的关系，人的活动不是自由自觉的创造性活动，而是服从某种外在力量的强迫性的活动。物化理论是技术理性批判的前提和基础。技术理性的统治使得人的存在本性遭到全面扼杀：

1. 在经济活动领域，人被严重地片面化和原子化。

2. 从政治管理领域来看，人的管理活动被严格地模式化和齐一化。

3. 从人的精神活动领域看，由于物化和理性化的全面和总体性的统治，致使人的主观世界完全为物化意识所支配。

（二）霍克海默、阿多诺的“启蒙辩证法”

对启蒙的批判是从西方的文化价值观念入手进行的典型的文化反思。“启蒙”泛指西方近代以

来的理性化进程中为思想家所主张和强调的理性至上、知识崇拜以及人对自然的技术主宰和征服的思想启蒙运动。“辩证法”也不是通常意义的哲学范畴，即不是指谓事物的相互作用和矛盾运动，而是指事物走向了自身的反面、走向自我毁灭的变化情形。

在现实历史进程中，启蒙精神并没有真正实现自己的承诺。20 世纪人类的实际历史发展状况表明，被理性启蒙的世界不是一个人性得到真正发展、自由得到全面实现的世界，而是一个普遍异化的世界。

1. 启蒙理性的宗旨是确立人对自然的无限的统治权，然而，人征服自然的结果并没有使人成为自然的主人，也没有使自然成为属人的存在，相反，人对自然的统治导致人与自然关系的破坏，导致自然对人类的报复。

2. 在完全技术理性统治的世界中，不但人与自然相异化，而且人与人也相互异化，人普遍物化，在普遍异化的世界中相互冲突。

3. 在技术理性统治的世界中，理性和技术的发展并没有像启蒙精神所允诺的那样，增强人的本质力量，实现人的普遍自由。相反，技术理性本身成为自律的、总体性的统治力量，成为扼杀人的自由和个性的异化力量。

(三) 马尔库塞的“单向度的人”

技术发展的两重性是马尔库塞技术理性批判的基本出发点。一方面，科学技术的发展极大地提高了劳动生产率，促使财富的不断增长；但是，另一方面，科学技术的发展又导致新的统治形式，即技术理性的统治形式的产生。人作为一种自由的、创造性的实践存在所应具有的正性、超越性和批判性被技术理性所消解，人成为失去超越维度和批判维度的“单向度的人”。

1. 以现代科学技术发展为背景的机械化和自动化正日益减少花费在劳动中的体力的数量和强度，这一点对于传统的工人概念产生了巨大的影响，因为工人对于劳动和生存境遇的态度及其地位发生了重大的，甚至是根本性的变化。

2. 在劳动者的职业阶层划分中也出现了同化或一体化的趋势，在关键性工业结构中，“白领”劳动者增多，而“蓝领”劳动者趋向于减少，其结果是“非生产性工人数量增加”。这一变化引起了价值构成的变化。

3. 自动化技术体系中的工人地位上的变化也影响到了工人对待上产体系或技术系统的态度和意识。

4. 整合进程的直接后果就是技术世界中的工人丧失了否定性的维度。

三、大众文化批判

大众文化是发达工业社会和后工业社会中随着文化进入工业生产和市场商品领域而产生的新的社会现象，是由现代大众传媒技术和现代信息技术塑造并加以支撑的文化生产形式和文化传播形式。“文化工业”是指凭借现代科学技术手段大规模地复制、传播文化产品、文化商品的娱乐工业体系。法兰克福学派主要从以下几个方面剖析大众文化对于人的存在的负面的影响：

1. 大众文化的商品化：创造性的丧失
2. 大众文化的齐一化：个性的虚假
3. 大众文化的欺骗性：超越维度的消解
4. 大众文化的操控性和统治性

四、性格结构与心理机制批判

异化的机制逐步深入和内化到人的生存结构中，导致了人的性格结构和心理机制的异化。

(一) 压抑性的心理机制——弗洛伊德和马尔库塞

1、弗洛伊德的理论

2、 马尔库塞的强调

第一， 异化现象的普遍化

第二， 统治力量（异己力量）的非人格化与普遍化。

第三， 压抑性心理机制的生成。

3、 马尔库塞与弗洛伊德的分歧

（二） “逃避自由”的心理机制——弗洛伊德和弗洛姆

1、 从人与自然的关系入手，展开人的生存的基本矛盾。人有可能产生逃避自由的心理冲动。

2、 放弃自由、逃避责任、渴望安全的心理冲动，在一定的历史条件下，会积淀成一种普遍的心理机制，即有意识地、主动地、自觉地逃避自由的心理机制。

3、 现代人的产生过程

4、 三种典型的逃避自由的心理机制：受虐狂和虐待狂共生的极权主义；攻击性和破坏性；顺世和随俗（舍己的自动适应）。

第十一讲 回归生活世界的文化重建（4 课时）

教学目的：理解 20 世纪关于生活世界的文化重建的四种主要理论

教学重点：胡塞尔的生活世界理论

教学难点：哈贝马斯关于生活世界合理化的构想。

教学内容：

20 世纪回归生活世界的理论导向在解决人类的理性文化危机方面的探索最具合理性，它不是一般地笼统地坚持或是彻底地全盘地否定理性主义问题，而是主张回到人类社会和人类文化的根基——生活世界去寻找合理的理性文化重建的途径。

一、胡塞尔的生活世界理论

导致文化危机的根源在于科学世界在自己的建构过程中，偷偷地取代并遗忘了生活世界，因此，要摆脱这场危机，就必须回归日常生活世界。在生活世界中，人和世界保持着统一性。

1. 生活世界具有先在的给定性，是“直觉地被给予的”、“前科学的、直观的”、“可经验的”人之存在领域。

2. 这种给定的生活世界包含着我们通常所说的日常生活的范畴，但是，不能把生活世界简单地理解为琐屑的经验的生活，它是主体性的意义构造。

3. 生活世界作为自在的第一性之主体性的意义构造，不是孤立的自我的产物，而是交互主体性的产物。

4. 在胡塞尔看来，这一生活世界同科学世界相比具有优先性，因为在生活世界中，人和世界保持着统一性，这是一个有人参与其中的、保持着原初自在的主体的意义和价值构造的世界；而科学世界是从这一前科学的生活世界中分化出来的，是以生活世界为基础的。

二、许茨的日常生活世界理论

许茨一方面继承了胡塞尔现象学的意向性理论，以及胡塞尔关于主体间性和生活世界的基本界定，另一方面，他超越了胡塞尔的超验哲学的立场，把交互主体性的世界的可能性问题从先验主体的意向性设定，转变为经验上给定的问题，从而把日常生活世界的“有限意义域”作为另一个给定的经验世界、常识世界，特别是作为一个文化世界在社会是在的角度上加以把握。

1. 许茨明确把日常生活世界界定为给定的主体间际的世界，界定为一个文化世界和一个意义结构。

2. 许茨非常明确地在经验领域中解决日常生活世界作为主体间性结构的可能问题，从而超越现象学的先验哲学的交互主体性的困境。

3. 从日常生活世界作为一个给定的主体间性的生活世界，即一个文化世界和意义结构的理解出发，许茨还揭示了日常生活世界作为一个给定的经验世界的自在性和重复性特征，以及它与个体生存的密切关联。

三、赫勒的日常生活人道化理论

1. 赫勒从社会存在领域和内在活动图式两个方面对日常生活做了深刻的界定，把日常生活理解为以个体的再生产为主要内涵的自在的对象化领域，并且区分了日常生活领域与非日常生活领域。

2. 赫勒对作为个体再生产领域的日常生活的内在结构和图式特征作了重要的文化学的分析，揭示了日常生活图式的自在性、给定性、重复性、经验性等特征。在这一点上她与许茨非常接近。

3、 日常生活批判的宗旨是日常生活的人道化,这充分体现了赫勒日常生活批判理论明显不同于胡塞尔和许茨等人的生活世界理论的价值取向。赫勒的日常生活批判术语一种“现代性”的立场。

四、哈贝马斯的生活世界理论

1、 在哈贝马斯那里,生活世界理论是交往行动理论的重要补充或社会哲学维度。

2、 由文化、社会和个性构成的生活世界是交往行动者始终在其中运动的视野、境遇或背景,是主体间交往的意义世界和文化世界。

3、 哈贝马斯关于生活世界的理论阐述并没有停留在对生活世界的内在结构、功能以及交往行为的背景和境遇的分析,而是进一步分析了现代理性或现代性危机条件下的生活世界的状况。

4、 在此基础上,哈贝马斯从多方面展开关于交往合理化以及生活世界合理化的构想。

第十二讲 中西视野中的传统中国文化（3学时）

教学目的：了解西方学者对中西方面文化的比较，熟悉中国学者对中西方文化的认识，掌握中国传统文化的特征

教学重点：20世纪上半叶关于中西文化的争论

教学难点：斯宾格勒“历史感”概念和雅斯贝尔斯对中西文化的分析

教学内容：

在忽略一些细微差别的前提下，把西方文化理解为一种典型的理性主义文化；与此相对，我们可以以儒家和道家思想为核心和主体，把中国传统文化理解为一种经验主义和自然主义的文化；并在此基础上比较中西文化的差异和社会分化。

一、西方学者视野中的东西方文化

- 1、 亚里士多德关于东西方文化的比较研究
- 2、 黑格尔关于东西方文化的见解——欧洲中心论
- 3、 斯宾格勒明确反对“欧洲中心论”，认为不同地域的文化的演进具有不同的特征。具有“历史感”的文化（西方和埃及文化）和具有“非历史感”的文化（古典和印度文化）。
- 4、 雅斯贝尔斯分析了西方和中国在文化觉醒程度上的不同导致的历史和文明后果。

二、中国学者视野中的东西方文化

- 1、 20世纪上半叶中国哲学界和文化界关于中西文化的争论
 - 第一， 陈独秀认为东西方文化存在三方面的本质性差别
 - 第二， 文化激进主义代表人物胡适从“全盘西化论”立场出发，对传统中国文化进行批判，倡导西方科学、民主、自由的理性文化。
 - 第三， 梁漱溟区分了中国、印度和西方三种文化模式，认为中国文化模式的缺陷是成熟太早。西方是“个人本位”文化，而中国是“伦理本位”文化。
 - 第四， 林语堂对传统日常生活主体的文化模式进行了概括
 - 第五， 费孝通《乡土中国》表述了传统乡土社会或日常生活世界的非历史性特征
- 2、 在传统农业文明和自然经济条件下，传统日常生活主体的活动方式具有典型的经验性特征。支配传统中国民众的生活的基本的文化图式是重复性的思维和重复性的实践模式，其突出的特点是培养起一种反思的维度，在常识思维或经验思维中，从来没有“为什么”的问题，一切都是天经地义、古来如此的。
- 3、 中国传统文化的另一重要特征是人情化和情感化，处处突出的不是个人的个性，不是平等的和民主的人际关系，而是以家庭本位、生存本能、血缘关系、天然情感、伦理纲常等构造的庞大的人情网。
- 4、 对中国传统文化特征的概括：
 - 第一， 中国传统文化的核心特征或本质特征是群体本位，不同于西方理性主义文化的个体本位，相应地，中国文化精神中缺少独立的个体自由和个体意识，而这构成了西方现代化精神的核心、
 - 第二， 中国传统文化具有比较强烈的伦理主义或伦理中心主义的特征，它对人文或人际关系的重视胜过对自然或人与自然关系的重视，是一种自然主义文化。
 - 第三， 中国传统文化具有保守性和“以过去为定向”的特征，是一种经验主义的文化模式。

第十三讲 中国传统文化的结构特征（3 课时）

教学目的：了解日常生活世界的历史演化模式，理解中国传统的农本社会的日常生活世界的图式的特征。

教学重点：如何理解中国传统农本社会的发达的日常生活世界？

教学难点：为何中国传统日常生活结构和图式是沉重与强大的？

教学内容：

与西方文化相比，中国传统文化具有一种特殊的“超稳定结构”。这种超稳定结构，必须从社会的基础层面或社会的根基入手，从日常生活结构入手，才能真正把握。

一、成熟的农本社会与发达的日常生活世界

（一）日常生活世界的历史演化模式

- 1、原始日常生活：人类社会的原生态。
- 2、传统日常生活：不发达的非日常世界的坚实基础。也就是农业条件下的日常生活。比起原始日常生活，不再涵盖人的全部生活或生存领域。
- 3、现代日常生活：发达的非日常领域的背景世界。非日常世界极具膨胀与拓宽，而日常生活的世界则退隐为狭小的私人领域，成为人类社会的潜基础结构和背景世界。

（二）中国传统农业文明的持久性

- 1、中国传统农业文明具有特别的成熟性。
- 2、中国的农业文明迄今为止在人口构成和社会构成上一直占中国社会的主体。
- 3、中国传统农业文明的稳定性、成熟性和持久性特征，还与过去半个世纪我国的现代化方案直接相关，我们的许多重要的政策，甚至国策，不断地强化乡村与城市的二元结构，在某种意义上说，计划经济体制在本质上或许多根本点上传统农业文明的延续。

（三）中国传统日常生活世界的发达

- 1、中国发达的传统农业文明以分散的小农经济的汪洋大海著称，由此造成了绝大多数人口的相互隔绝与封闭的居住方式和生存模式，形成了典型的、相对纯粹的传统日常生活世界：狭小的、封闭的和天然共同体。
- 2、中国发达的和成熟的传统农业文明不仅从活动范围上把大多数人限定于封闭的、自在自发的日常生活领域之中，而且成为经验式的、情感式的传统日常生活的内在图式异常发达的温床和基础。
- 3、中国发达的和成熟的传统农业文明不仅培育了发达的自在自发的日常生活图式，而且使日常生活的经验式和情感性的文化模式成为非日常社会活动和自觉的精神生产的内在机理。

二、中国传统日常生活结构和图式的特征

（一）传统日常生活的一般图式特征

- 1、从总体上看，日常生活的基本图式表现为以重复性思维与重复性实践为主的自在的活动方式。
- 2、以传统、习惯、常识、经验等为基本要素的经验主义的活动图式。
- 3、以本能、血缘、天然情感为核心的自然主义的立根基础。
- 4、以家庭、道德、宗教为主要组织者和调节者的自发的调控系统。

（二）中国传统日常生活结构和图式的沉重与强大

- 1、在传统农业文明条件下，不发达的非日常社会结构也是按照日常的自然主义和经验主义原

则组织运作的。

2、中国传统自觉的文化对自在的文化的认同与强化导致了自在的文化，即日常生活图式和结构对人的行为模式的专制统治，使人很难由自在自发的日常生存状态进入到自由自觉的非日常生存状态。

3、中国传统日常生活结构与图式不但自身十分强大与沉重，而且具有蚕食或侵蚀自觉的精神活动和社会活动领域的倾向。

第十四讲 中国社会转型期的文化冲突（3课时）

教学目的：了解我国社会转型期的文化状况，熟悉“文化热”和文化激进主义，掌握社会转型期的文化冲突。

教学重点：“文化热”与文化激进主义。

教学难点：为何中国的文化转型任务总以激进的方式提出？

教学内容：

三、社会转型期的文化状况

现代市场经济的全方位的确立必然以传统日常生活世界的前现代的文化图式之破除或改变为前提。中国传统文化在社会转型期已经和正在经历深刻的转变。虽然各个方面都有长足进步，我们却远不能断言，中国传统文化模式的转型已经完成。文化冲突是我们这一时代的基本的文化特征。

四、“文化热”与文化激进主义

从大的方面看，可以把统一的现代化进程粗略和相对地划分为两个层面：一是以经济起飞、技术发展、体制完善等为主要内涵的社会层面的现代化；一是以文化转型、素质提高、生存方式和行为方式转变为主要内涵的人的自身的现代化。现代化的两个基本层面在演进速率上的反差是中国现代化的深刻的内在矛盾。

（一）两次“文化热”的启示——新文化运动和80年代中后期的“文化热”

1、两次“文化热”的形成过程充分说明了文化转型在整个现代化进程中所处的重要地位，说明文化转型的深刻性。

2、中国现代化进程中一次又一次的“文化热”的出现，说明中国的传统文化有着特殊的稳定结构，很难通过一般的文化变革或文化启蒙的路子而实现彻底的转型。

（二）文化激进主义的顽强与困境

1、严复、章太炎、梁启超

2、五四运动前后：陈独秀鲁迅、胡适

3、80年代末《河殇》

4、文化转型的任务总以激进主义方式提出，与中国现代化进程中出现的“总体性”危机相关。对中国近现代文化激进主义的产生原因和社会历史条件，可以表述如下：防御性现代化导致理论上和实践上文化保守主义思潮的弥漫；文化保守主义的理论与实践消解或遮蔽了现代化的总体性；这一总体性危机导致重建文化的历史举动采取越来越激进的态度。

五、社会转型期的文化冲突

（一）精英层面的文化精神的冲突和分裂

1、现代化精神的自我裂变：技术理性和人本精神之间的张力与冲突过早地展开。

2、前现代的文化精神对现代文化精神的阻滞：新儒学的复兴与文化保守主义思潮的泛起。

3、后现代文化思潮对现代文化精神的消解：后现代主义的切入与文化启蒙精神的式微。

（二）大众层面的文化价值的游离与裂变

- 1、 传统哲学固守自己的民众代言人或立言人的地位。
- 2、 市场经济的建构正在从根本上触动和改变原有的社会文化结构。
- 3、 现代化进程的深化在大众层面开始引起一种自觉的市民文化的萌生。
- 4、 个人生活和社会生活中的理性主义和人本主义文化萌芽并没有真正削弱传统自然主义和经验主义文化模式对于民众和社会的深层影响，相反，恰恰是在现代化走向深化的时候，在中国民众的个人生活和社会生活中，传统文化模式却出现了严重的复活与反弹。

第十五讲 中国传统文化转型的机制（4 课时）

教学目的：了解表层文化启蒙和深层文化启蒙，掌握如何对日常生活进行批判和重建，熟悉中国传统日常生活批判与重建的基本思路

教学重点：表层文化启蒙与深层文化启蒙的关系

教学难点：如何对日常生活进行批判和重建

教学内容：

一、表层文化启蒙与深层文化启蒙

（一）表层文化启蒙的局限性

“五四”新文化运动和 80 年代的“文化热”两次激进的文化启蒙运动从根本上说除了实现人文知识分子的自我启蒙以外，并没有真正触动普通民众自在自发的传统生存模式。90 年代后，人文知识分子所倡导的以人之主体性为核心的文化启蒙更加走向式微。

局限性：主要是一种纯粹思想观念的启蒙，而这种对新思想、新观念的一般呼吁又往往只能触动和改造社会的一个很小的阶层。普通大众的生活世界和文化根基没有发生真正的松动。

（二）走向深层文化启蒙

1、把现代化进程中的日常生活批判称作深层文化启蒙，主要有两方面的理由：第一，在中国民众的个人生活和社会运行中无所不在的、强有力的、沉重的、自在自发的传统日常生活结构和图式，最集中、最直接、最全面地体现出中国传统自然主义和经验主义文化顽固的超稳定结构的本质特征，对于这一结构和图式的改造、超越、批判和重建了能够实质性地触动和动摇传统文化的根基，为传统文化的真实转型奠定基础，而不会使文化启蒙再流于表面化和形式化；第二，以日常生活批判和重建为内涵的文化启蒙能够较好地解决我们所强调的一点：促使精英文化与大众的市民文化或公民文化的会面和整合。

2、深层文化启蒙的任务：

第一，哲学等人文学科要为精英文化和市民文化的整合做前提性工作，这就是对彼此冲突的各种精英文化精神进行梳理与整合。

第二，哲学等人文学科要从表层的、外在的文化启蒙转向生活世界内在的、深层的启蒙，从而促使精英文化与市民文化的交汇与整合。

二、日常生活的批判与重建

1. 三种关系模式

模式一：过分强大的日常生活结构和相对不发达的社会生活和精神生产。——农业文明条件下日程生活的社会历史方位和运演模式

模式二：过分发达的非日常生活世界和被切割得支离破碎的日常生活世界。——发达工业文明条件下日常生活的社会历史方位和运行机制

模式三：日常生活世界和非日常生活世界相互渗透、相互作用和协调同步发展的格局。——迄今为止还主要存在于理论家的构想中或存在于后工业文明的社会期待中

2. 批判和重建的限定：

第一，对于任何性质的日常生活的变革与重建来说，最理想的目标都是建立日常生活世界与非日常生活世界的相互渗透、相互作用和协调同步发展的人类社会或人的生活世界。但是，这样一种格局是一种理想意义上的模式，只能作为一个开放的、动态的进程而生成与展开。

第二，打破强大的和自在的日常生活结构，把人们从熟悉的日常生活世界逐出，抛入充满竞

争和充满不确定性的非日常生活世界，对传统日常生活的这种变革与重建在促进非日常生活世界的发达和社会的现代化的同时，会在一定程度上带来一些消极后果，导致日常生活世界的某种程度的异化。

3. 变革的含义：

第一， 日常生活变革的宗旨绝非根本超越或彻底抛弃日常生活

第二， 日常生活变革的深层内蕴是使传统的日常生活主体走出封闭的日常生活世界，在开放的和创造性的非日常生活空间中成为自由自觉的非日常生活主体。

4. 几个方面的变革：

第一， 日常生活的变革与重建需要一次深刻的社会重组

第二， 传统日常生活变革与重建要求用技术理性和人本精神塑造现代主体。

第三， 传统日常生活的变革与重建要求在非日常活动领域中确立起超日常生活的社会运行机制。

三、中国传统日常生活批判与重建的基本思路

(一) 建立理性的和人本的新文化精神对民众的普遍的启蒙机制

(二) 建立民主化和理性化社会体制对民众的普遍的制约机制

(三) 建立现代化的、城市化的生活方式对民众的普遍的教化机制

第十六讲 中国文化的复兴之路（3 课时）

教学目的：了解中国文化复兴的必要性，熟悉文化复兴的两个方面，区分复兴的和被复兴的。

教学重点：文化复兴的两个方面

教学难点：如何区分复兴的和被复兴的

教学内容

一、民族复兴正当时

目前，全球范围内的“非西方化”的复兴，主要是指以日本、韩国为主的东亚大多数国家在没有依循西方现代化老路的情况下，在短短的 30 年时间内，实现经济的起飞、民族的富强这一事实。作为历史的文明古国和大国的中国，虽然目前还没有实现现代化，但它的强劲发展势头，已经成为全球的最亮点，并引起了世界的充分注意。

现在，人们有充分的理由对中华民族的美好未来展开充分的想象。

二、文化复兴两由之

随着“亚洲的崛起”，东亚现代化成为西方文明最强有力的挑战者。

赵景来认为：公元第一个一千年是东方文明的繁荣昌盛期，是西方文化从属于东方世界的历史阶段。公元第二个一千年的前半部分（1500 年前）是东方文明由盛而衰、西方近代文明孕育形成时期。后半部分，西方文明逐步强大、直至主宰整个世界；19 世纪下半叶至 20 世纪上半叶，达到西方文明统治人类的高峰期，20 世纪下半叶则是其迅速走下坡路的时代。由此观之，公元第三个一千年可能预示着人类几大文明由撞击而融合，形成全人类性的新文明。⁶

赵的观点有两个错误：第一、上面已经论述了“文明的多样性”和“文化的多元化”将是文化在全球化时代的主要特点，因此，本文认为“公元第三个一千年可能预示着人类几大文明由撞击而融合，形成全人类性的新文明”这种观点实在类似于“巴比伦塔”的建造，是一种千年乌托邦式的梦想。第二、“公元第一个一千年是东方文明的繁荣昌盛期”这是历史史实，但如果说公元第一个一千年“是西方文化从属于东方世界的历史阶段”却有些牵强。因为，在第一个一千年，由于东西方在交通、通讯、贸易等诸方面的交流都受到极大的限制，所以东西方处于实际上的各自封闭状态，那时，东方是东方，西方是西方，东方固然繁荣，西方固然落后，但“从属”一词无从谈起。自从十四、十五世纪开始的地理大发现把地球上的几块大陆联系在一起开始，地球上的各个文明才不再是平行地独立发展，而是处于一个相互联系和影响的过程之中。

但总起来说，赵的分析还是很有启发性的，他能够使人们一眼看清整个世界史上东方文明曾经不平凡过去，并能够激发我们对她美好未来的想象力。在这些美好的想象中，“中华民族的复兴必然带来中华文化的复兴”就是其中的一个。从可能性上讲，“中华民族的复兴”与“中华文化的复兴”的关系有三种：第一、“民族的复兴”势必带来“文化的复兴”；第二、“文化的复兴”可能带来“民族的复兴”；第三、“民族的复兴”不能带来“文化的复兴”。本文倾向于第二种观点：民族复兴很可能但并不必然带来文化复兴。民族复兴能否带来文化复兴？这个问题与中国传统文化能否成功地实现现代化转型直接相关，也是本文的主要论题之一。如果民族复兴没有带来文化的复兴的话，可能的结果是：落后的文化最终限制了发达的经济，并要么使发达的经济成为泡沫（如墨西哥、巴西），要么使发达的经济中间夭折（如苏联）。目前，对于中国来讲，这两种结果都有可能出现。

⁶ 赵景来：《21 世纪中国哲学的历史使命》，刊载于《天津社会科学》，1996 年第 2 期。

因此，与其说中华民族文化的复兴是中华民族复兴的一部分，不如说中华文化的复兴是中华民族复兴的客观要求。一般来说，某种文化从来都是其相应政治、经济生存的土壤，反过来，政治、经济又相应地“感恩”和“反哺”濡养自己的文化。如果说，中国这些年来的改革开放所带来的政治、经济的发展必然带来中华民族在二十一世纪的伟大复兴，那么中华民族伟大复兴中必然内含着中华文化的伟大复兴的可能性（也仅仅是可能性）。要充分理解“中华民族文化的伟大复兴”必须从“复兴”二字谈起，这里之所以将中华文化在二十一世纪可能的“兴盛”称之为“复兴”，理由也许在于：早在两千多年前的先秦时代，有着五千年文明史的中华民族就迎来可以引以为自豪的文化“黄金时代”。在其发展过程中，虽然中华民族的文化传统不断遭受到来自不同民族文化的挑战，但它最终并没有消失，而是在新的条件下又焕发了勃勃生机，显示了她强大的生命力以及“复兴”的种种可能性。东亚经济奇迹以及现代化亚洲模式的出现，在一定程度上证明了中华文化强大的生命力，也为中华民族的文化找回了久违的自信。但是，必须清楚的一点是，今天所复兴的“中华文化”不应该是“新人著旧裳”（新人与旧裳不具有共时性的特点）的文化，而应该是“新瓶装陈酿”（陈酿与新瓶具有共时性的特点）的文化。

三、复兴和被复兴的

显然，我们所复兴的是中华民族和她的文化，但被复兴者并非只有这些。极端而左倾的民族主义情绪、温和而固执的文化中心主义心态、乐观而偏执的普世主义梦想也假“复兴”之名兴起。

英国学者汤因比认为“将来统一世界的大概不是西欧国家，也不是西欧化的国家，而是中国。（中国）文化的影响甚至渗透到遥远的地区，正是所谓‘中华王国’”。实际上，中国从公元前221年以后几乎在所有的时代，都成为影响半个世界的中心……恐怕可以说正是中国肩负着不止给半个世界而且给整个世界带来政治统一与和平的命运”。⁷这里，汤因比的相关观点有两个：第一、未来的世界是要走向统一的；第二、实现世界统一大业的不是西方国家，可能是东亚国家，可能是中国。大概是忘记了追求“和谐”、“协和万邦”是中国文化的一个根本特点，忘记了中国人对世界“永不称霸”的承诺，忘记了世界文明越来越朝多样化迈进的事实，中国这些年来的快速发展还是让有些人产生了某种不切实际的幻觉，膨胀了某种令人担忧的心态。例如著名学者季羨林认为“二十一世纪将是中国人的世纪”，“只有中华文明才能拯救世界出水火”。过分的乐观主义这种“三十年河东，三十年河西”轮流坐庄式的预言，内含了三样危险的东西：可以理解的民族主义情绪、挥之不去的文化中心主义心态、魂牵梦绕的普世主义幻想。

诚然，在复兴中华民族及其文化的时候，重新确立民族文化的自信心是必要的，它可以成为增强民族自信心、凝聚力、促进社会资源迅速整合的重要手段。但我们必须警惕将本民族文化传统理想化的倾向，这种倾向由于过分地“孤芳自赏”，势必会由于“舍不得丢掉”而妨碍了文化的转型，从而使“民族的复兴”与“文化的复兴”不能配套，这样不仅会延缓民族的复兴，甚至还会使之夭折。在分析亚洲价值观提出的背景时，亨廷顿认为：正是东亚经济奇迹，给东亚带来了自信和自我伸张，“财富像权力一样也被看作是优点的证明及道德和文化优越性的显示。当东亚人在经济上获得更大成功时，他们便毫不犹豫地强调自己文化的独特性，鼓吹他们的价值观和生活方式优越于西方和其他社会”、“工业化以及与之伴随的经济增长导致东亚人80年代和90年代清楚地表达了可以被恰当地称作‘亚洲的自我肯定的东西’”。⁸在“亚洲的自我肯定”、东方文明复兴的冲击下，一些清醒的西方人已经开始超越“西方文化中心主义”，亨廷顿坦承：“西方文明的价值不在于它是普遍的，而在于它是独特的。因此，西方领导人的主要责任，不是试图按照西方的形象重塑其他文明，

⁷ 汤因比：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，北京国际文化出版公司出版，第298页。

⁸ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1999年版，第105、108页。

这是西方正在衰微的力量所不能及的，而是保存、维护和复兴西方文明独一无二的特性”。⁹如果“西方的价值是独特的”，那么，东方的价值就是普遍的？显然不是！亨廷顿这段话说出了世界文明的共性，即：每一个文明都是“独一无二”的，而不是“普遍的”，它既不可以替代也不可以被替代。现在，一个让人感到有趣的现象是：在西方人摆脱西方文化中心主义的时候，东方的文化中心主义却回潮了。例如，马来西亚总理马哈蒂尔 1996 年对西方的政府首脑宣称：“亚洲价值是普遍的价值，欧洲价值是欧洲的价值”。¹⁰一位日本记者 1993 年说：“美国打喷嚏，亚洲就感冒的日子已经过去了”。马哈蒂尔接着说“即使美国发高烧，亚洲也不会咳嗽”。这两句隐喻式的话在语义上具有前后的连贯性，但其言外之义的味道却有微妙的差别：前者表达了对东方复兴的一种由衷的自豪，而后者所流露的则是一种掩饰不住的种族主义情绪。退一步讲，如果季羨林的民族主义情绪是一种自然流露、还是情有可原的话，那么马哈蒂尔式的极端情绪化的民族主义则不免让人担忧：民族主义正在为亚洲的政治家所利用，并逐步成为这些国家的一种新的“极左”的意识形态。

随着一种文明的普遍国家的出现，它的人民由于汤因比所说的“不朽的幻想”而变得盲目。“每一个文明都把自己视为世界的中心，并把自己的历史当作人类历史主要的戏剧场面来撰写。与其他文明相比，西方文明可能更是如此。然而，这种单一文明的观点在多文明的世界里日益不相关和无用”。¹¹现在，我们发现亨廷顿的观点与正在发展的事实逐步有了出入：自 1918 年斯宾格勒《西方的没落》发表以来，西方人在逐步深入地检讨自己文化中心主义，而自 1980 年代以来，东方人却在滋长着东方文化中心主义的苗头。如果亨廷顿对“中国”为什么叫做“中国”的原因稍微加以反思就会发现：东方的、中国的文化中心主义要比西方文化的中心主义早的多、顽固地多。

⁹亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1999 年出版，第 360 页。

¹⁰亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1999 年 1 月出版，第 360 页。

¹¹亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1999 年 1 月，第 41 页。

第十七讲 全球化时代的新文化精神（3 课时）

教学目的：了解全球化的文化内涵及全球化时代的文化景观，掌握中国新文化精神的基本内涵和发展尺度。

教学重点：中国新文化精神的发展尺度

教学难点：全球化的文化内涵

教学内容：

一、全球化与文化整合

（一）全球化的文化内蕴

- 1、全球化首先是经济全球化。
- 2、经济全球化给各个民族和各个国家的发展带来影响。
- 3、全球化的文化内蕴

第一，不存在纯粹意义上的经济全球化，实际上，经济全球化本身就必然包含着或者本身就是某种意义上的文化全球化。

第二，经济全球化的发展必然拓展为文化的全球化。全球化的生产、贸易、金融等经济体系的建立必须有所有参加者所共同认可并遵循的共同的规则，由此导致经济运行体制及其他相关法律体制、公共规则等体制上的全球化。

（二）全球化时代的文化景观

- 1、我们不得不承认，在已经开始的全球化时代，人类文化呈现出前所未有的、强烈的整合现象，其结果，在某种意义上或某种层面上，一种超越民族性的世界文化开始生成。
- 2、在确定了全球化时代文化的世界化倾向之后，我们还要从文化内涵的角度提出另外一个常常引起争议的重要问题，即全球化时代正在生成的世界文化是现代工业文明的理性主义文化精神的彻底超越，还是它的自我完善？

3、理性文化精神所取得的新进展：

第一，新的理性文化精神承认理性的有限性，从而以一种包容或承认非理性因素的理性概念取代传统的绝对理性。

第二，新理性文化精神承认理性的不完善性，由此，把价值引入理性范畴，拓宽了理性概念的内涵。

第三，新理性文化精神确立了一种具有积极意义的关于人之存在的悲剧意识。

二、中国的新文化精神

（一）发展的尺度

- 1、必须以“总体的人”或人的总体性的生成作为衡量社会现代化乃至整个人类社会进步的最根本的发展尺度。
- 2、应当确立类价值尺度与历史价值尺度相统一的发展观。
- 3、应当确立道德尺度和历史尺度相统一的发展观。

（二）中国新文化精神的基本内涵

中国发展哲学所要建立的是保持科学理性和人本精神之间的必要张力，同时吸纳后现代的多元与差异性的文化要素的有限度的和发展了的现代主义或理性主义文化精神，从而在尽可能的限度上弱化工业文明的弊端。

《西方美学思想史》教学大纲

张都爱 编写

(本大纲会适时调整)

目 录

一、本课程性质、编写目的、课程简介	759
二、本课程的教学目的和基本要求	759
三、本课程的主要内容及学时分配	759
第一章 古代希腊罗马的美学思想	760
第一节 早期希腊的美学思想	760
一、毕达格拉斯学派	760
二、赫拉克利特	760
三、德默克利特	761
四、苏格拉底	761
第二节 柏拉图的美学思想	761
一、柏拉图生平著作	761
二、美的本质——“美本身”	761
三、艺术摹仿论：“影子的影子”	761
四、文艺的社会作用	762
五、灵感和迷狂	762
第三节 亚里士多德的美学思想	762
一、亚里士多德的生平著作	762
二、对柏拉图“理念论”的批判	762
三、艺术摹仿论的新发展	762
四、悲剧理论	762
第四节 希腊化和古罗马时期的美学	763
一、贺拉斯的《论诗艺》	763
二、朗吉弩斯的《论崇高》	763
三、普洛丁的《论美》	764
思考题：	764
拓展阅读书目：	764
第二章 中世纪的美学思想	765
第一节 圣·奥古斯丁的美学思想	765
一、奥古斯丁的生平著作	765
二、关于美的思想	765
三、厌恶和反对艺术	765
第二节 圣·托玛斯的美学思想	765
一、圣·托玛斯生平著作	765
二、关于美的思想	765
三、关于艺术	766
第三节 但丁的美学思想	766
一、生平著作	766
二、《筵席》篇论及文艺作品中美与善的异同	766
思考题：	766
拓展阅读书目：	766

第三章 文艺复兴时期的美学思想	767
第一节 为文艺和美辩护	767
第二节 文艺与现实的关系	767
第三节 文艺的社会作用	767
第四节 美的理论	768
思考题:	768
拓展阅读书目:	768
第四章 古典主义美学思想	769
一、前言	769
第一节 笛卡尔的理性主义美学思想	769
一、笛卡尔生平著作	769
二、理性主义原则	769
三、关于美的本质	769
第二节 布瓦洛的《诗的艺术》	769
布瓦洛和《诗的艺术》	769
二、《诗的艺术》的理性原则	769
三、布瓦洛的“典型”说	770
思考题:	770
拓展阅读书目:	770
第五章 英国经验主义美学思想	771
一、产生背景	771
二、主要特点和代表人物	771
第一节 培根的美学思想	771
一、经验主义哲学	771
二、主要美学思想和观点	771
第二节 休谟的美学思想	771
一、生平著作	771
二、哲学的经验主义怀疑论和不可知论	772
三、美的本质	772
四、想象	772
五、审美趣味的标准	772
第三节 柏克的美学思想	772
一、生平著作	772
二、论趣味	772
三、崇高和美的观念的起源	773
四、崇高与美的客观性质	773
思考题:	773
拓展阅读书目:	773
第六章 法国启蒙运动美学思想	774
第一节 伏尔泰的美学思想	774
一、关于美的本质问题	774
二、关于艺术	774
第二节 卢梭的美学思想	774

第三节 狄德罗的美学思想.....	775
一、生平著作.....	775
二、美在关系说.....	775
三、现实主义的文艺理论.....	775
四、戏剧理论.....	776
五、绘画理论.....	776
思考题:.....	776
拓展阅读书目:.....	776
第七章 德国启蒙运动的美学.....	777
第一节 鲍姆嘉通的美学思想.....	777
第二节 温克尔曼的美学思想.....	777
第三节 莱辛的美学思想.....	778
一、《拉奥孔》——论诗和画的区别.....	778
二、《汉堡剧评》——戏剧理论.....	778
第四节 赫尔德的美学思想.....	778
第五节 福斯特的美学思想.....	779
思考题:.....	779
拓展阅读书目:.....	779
第八章 德国古典美学.....	780
第一节 康德的美学思想.....	780
一、康德生平著作.....	780
二、美的分析.....	780
三、崇高的分析.....	781
四、艺术与天才.....	781
第二节 歌德的美学思想.....	782
一、生平著作.....	782
二、美和艺术美.....	782
三、艺术与自然.....	782
四、古典的与浪漫的.....	782
第三节 席勒的美学思想.....	783
一、席勒生平著作.....	783
二、《美育书简》.....	783
三、《论素朴的诗和感伤的诗》.....	784
第四节 费希特和早期浪漫派的美学思想.....	785
一、生平著作.....	785
二、美是主观心灵的产物.....	785
三、艺术的本质和特征.....	785
四、早期浪漫主义者的美学思想.....	785
第六节 谢林的美学思想.....	786
一、生平著作.....	786
二、艺术与哲学.....	786
三、艺术和美.....	786
四、天才和艺术创作论.....	787

第六节 黑格尔的美学思想.....	787
一、生平著作.....	787
二、黑格尔美学及其在哲学体系中的地位.....	787
三、美是理念的感性显现.....	788
四、自然美和艺术美.....	789
五、艺术美的创造.....	789
六、艺术美的历史发展.....	790
思考题：.....	791
拓展阅读书目：.....	791

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介

课程性质：本课程是哲学专业选修课。

编写目的：供课堂教学参考。

课程简介：本课程是哲学专业选修课之一，是哲学专业的学生系统学习和理解哲学理论的基础课。美学思想史是美学研究和美学学科的重要组成部分，是一个专门的和独立的思想领域，包括了各种美学思想、美学学说、美学理论与美学流派。美学思想史具有双重性，既是历史科学，又是理论科学。不同的民族精神、不同的文化模式，便形成了不同的美学思想。

从世界范围看，西方美学思想史在美学学科的发展中占据极其重要的特殊地位，世界上各个民族、各个国家都对美学学科的发展做出了自己的贡献，但西方美学的贡献是最大、最突出的。美学在西方取得了自己的名称和科学形态，得到了最系统、最全面、最典型的发展。西方美学思想史作为一门专门化、独立的学科已有一百多年的历史。

西方美学思想史包括这些内容：古希腊罗马美学思想；中世纪时期的美学思想；文艺复兴时期的美学思想；法国、德国理性主义美学思想；英国经验主义的美学思想；启蒙运动时期的美学思想；德国古典美学思想。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程紧扣西方美学思想发展的基本问题，力图结合美学原典，通过纵深讲述、课堂研讨，让学生认识到美学和哲学的内在关联，美学学科自身的学科性和问题性，美学在西方思想方式中产生和发展的基本面貌，从而把握西方美学的内在精神和审美风格、艺术精神和艺术实践的历史发展过程。

基本要求：本课程要求学生掌握西方从古代到现代的美学思想发展的脉络，掌握不同的美学思想和其哲学理论和哲学体系的内在关联，掌握不同美学思想和其时代的审美风格与艺术活动和实践的密切关系，掌握美学基本问题的讨论方式和解决方式在不同时期美学思想中的特征，从而，认识到美学思想与时代精神、哲学的入思方式、具体的生活世界、鲜明的审美风格以及文化精神的内在联系。

三、本课程的主要内容及学时分配

本课程共 36 学时，具体分配如下：

- 第一章 古代希腊罗马的美学思想（6 课时）
- 第二章 中世纪的美学思想（3 课时）
- 第三章 文艺复兴时期的美学思想（3 课时）
- 第四章 古典主义美学思想（3 课时）
- 第五章 英国经验主义美学思想（6 课时）
- 第六章 法国启蒙运动美学思想（3 课时）
- 第七章 德国启蒙运动美学思想（6 课时）
- 第八章 德国古典美学思想（6 课时）

第一章 古代希腊罗马的美学思想

教学目的和教学要求：主要掌握古希腊罗马美学的产生以及代表人物的主要美学思想，从而认识到美学学科产生的基础及其时代的审美风格和艺术精神，认识到柏拉图和亚里士多德对美学形成的重要贡献。

学时分配：6 课时

古代希腊罗马美学产生于公元前 6 世纪的奴隶化极盛于公元前 5—4 世纪希腊奴隶制全盛期到公元前 4 世纪末谓“希腊化”时期开始逐步衰弱，直到公元 5 世纪古罗马奴隶制的灭亡而告结束。这段美学史可以分作三个阶段：(1)早期希腊美学；(2)希腊古典时期美学；(3)“希腊化”和古罗马时期美学。

第一节 早期希腊的美学思想

早期希腊美学产生的背景

古希腊美学的产生得益于其优越的地理环境和丰厚的文化。古代希腊包括巴尔干半岛南部、爱琴海诸岛、和小亚细亚沿岸。这里海域辽阔，交通便利，气候温和。古希腊人很早创造了光辉灿烂的文化，他们对美和艺术十分敏感和重视，在古希腊神话、荷马史中包含着丰富的美学思想，是古希腊美学产生的重要思想来源。

一、毕达格拉斯学派

毕达格拉斯学派是由毕达格拉斯(约前 580—前 500 年)及其门徒组成的一个神秘的宗教学术团体其成员多为数学家、天文学家和其他自然科学家。他们认为世界万物的本原是数，任何事物和现象都体现了某种数学关系。毕达格拉斯学派认为，美是和谐，而和谐是某种数量关系，是对立面的协调一致。也就是说，美是由一定数量关系造成的和谐。他们说，音乐是对立因素的和谐的统一，把杂多导致统一，把不协调导致协调。

他们还提出“诸天音乐”或“宇宙和谐”的概念，认为美不限于艺术任何事物和现象都有其和谐即美，天上的星体在一定轨道运行，甚至会产生高于人间的和谐的音乐，因而整个宇宙都具有美学的性质。

毕达格拉斯学派还把数的关系进一步推广应用到雕刻、绘画、建筑等艺术。他们说，“美在于各部分之间的对称”和“适当的比例”，艺术作品的成功“要依靠许多数的关系”，“细微的差别往往造成极大的错误”。

此外，毕达格拉斯学派还注意到了艺术对人的影响和功用。他们用“小宇宙”(人)类似大宇宙(自然)，二者碰到一起，同声相应，欣然契合的说法，来解释人为什么爱美和为什么能欣赏艺术。

二、赫拉克利特

赫拉克利特(前 530—前 470)，古希腊卓越哲学家。他把“火”当作万物的本原，同时认为“一切皆流，万物常新，相反者相成”。他也认为美是和谐。但与毕达格拉斯学派不同，首先，他认为和谐不是根源于非物质的神秘的数，而是作为“火”的各种变体的客观事物的属性，因此美是客观的。其次，和谐不是矛盾的协调，而是对立面斗争的结果。他认为对立造成和谐，互相排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐，一切都是斗争产生的。艺术是自然的模仿也是联合相反的东西造成协调，而不是联合一致的东西。

另外，赫拉克利特最早提出了美的相对性问题。他既肯定了美的客观性，又肯定了美的相对性，

丰富了对审美现象的辩证解释。

三、德默克利特

德默克利特(前 460—前 370)著有:《节奏与和谐》、《论音乐》、《论绘画》等美学专著,可惜全部失传。他更加注意美和艺术现象的社会性质。他把追求美看作是人类的特点,认为审美判断关系到人的品质,要求快感必须高尚,这都从前人几乎没有接触到的。

德默克利特提出的原子论,区分了认识的两种形式:暗昧的认识和真理性的认识,正确指出了感性认识和理性认识的关系。他主张艺术是对自然的模仿。

四、苏格拉底

苏格拉底(前 469—前 399),他的思想主要保存在他的弟子柏拉图的《对话集》和克塞诺芬的《回忆录》中。苏格拉底所注意的中心是道德问题,不再是自然哲学问题,他明确地把美学问题和道德问题结合起来,实现了美学从自然哲学向社会科学的转变。

苏格拉底道德哲学的基本概念是美德。他认为人有三种美德:节制、勇敢、正义。三者兼备才是完美的人、高尚的人。他把功用或合目的性,看作美的基本前提,他说:“任何一件东西如果它能很好地实现它在功用方面面的目的,它就同时是善的又是美的,否则它就同时是恶的又是丑的。”从这个观点出发,他特别强调美的相对性。一件东西美不美取决于功用。从这种功用看是美的,从另一种功用看是丑的,一件东西可以既是美的又是丑的。这就完全否定了美的客观标准。苏格拉底发展了艺术模仿自然的传统观点,认为艺术不应当只模仿外形,还应当摹仿心灵,“描绘人的心境”,表现“精神方面的特质”。

第二节 柏拉图的美学思想

一、柏拉图生平著作

柏拉图(前 427—前 347),第一个自觉地系统地哲学高度提出和思考美学问题的人。他的著作广泛涉及哲学、政治、伦理、教育、文艺和美学等各个领域,几乎全部采用对话体。有关美学的主要有《理想国》、《大希庇阿斯》、《伊安》、《会饮》、《斐德若》、《法律》诸篇。

二、美的本质——“美本身”

他认为美是理念,个别事物之所以美是因为“分有”了美的理念。具体的美的事物,是多样的、易变的、相对的。只有美的理念才是永恒的。“理念”,是指与一类具体事物相应的一般概念。“理念”是精神性的实体,是第一性的,具体事物是第二性的,是由“理念”派生出来的。是理念的影像或摹本。

美作为理念只存在于理念世界,美本身就看不见、摸不着,具有超感觉性,要认识它,就不能凭感觉,也不能凭艺术的创造和欣赏。只有极少数“没有习染尘世罪恶而忘掉上界伟大景象的灵魂”的哲学家,通过“灵魂回忆”才能与美本身契合。

三、艺术摹仿论:“影子的影子”

柏拉图把理念论运用于艺术,对艺术模仿自然这一流行的古老看法作了唯心主义的解释:理念是唯一真实的存在,自然只是理念的“影子”,模仿自然的艺术就是“影子的影子”。自然不是真实存在,作为模仿自然的艺术更是远离真实。

四、文艺的社会作用

柏拉图认为人的灵魂有三部分：理智、意志和情欲。理智使人聪慧，意志发为勇敢，情欲应加节制。只有让意志和情欲受理智的支配而各尽其性，才符合“正义”，才是理想的人。文艺不属于理智，只屈于情欲，文艺不但不能给人真理，反而逢迎人的情欲。他认为必须对文艺进行严格的审查监督。文艺必须服从哲学和政治。

五、灵感和迷狂

柏拉图认为艺术创作的来源在于灵感和神力，不得到灵感不失去平常理智而陷入迷狂就没有能力创作。灵感的迷狂状态，是一种如醉如痴、神志昏迷、精神恍惚，类似疯癫的状态。柏拉图灵感说的要点是：第一，诗或一般艺术作品本质上不是人的产品，而是神的诏喻；第二，诗人只是神的代言人；第三，文艺创作不是健康的、合理的思维过程，而是一种丧失理智的迷狂状态。

第三节 亚里士多德的美学思想

一、亚里士多德的生平著作

亚里士多德(前 384——前 329)是柏拉图的学生，古希腊美学思想的集大成者，欧洲美学思想的奠基人。他的主要美学著作是《诗学》和《修辞学》。其他如《形而上学》、《政治学》、《伦理学》、《物理学》等也涉及一些美学问题。他的《诗学》深刻总结了古代希腊文艺实践的光辉成就，第一次建立了严整的唯物主义美学和文艺理论体系。

二、对柏拉图“理念论”的批判

亚里士多德在个别与一般的关系上批判了柏拉图的“理念论”：第一、离开单一的普遍是不存在的，普遍的东西只是作为一定概念和一定物质所构成的整体存在着；第二、美不是理念，美存在于具体的美的事物之中，美首先取决于客观事物的属性；第三、现实世界就是唯一真实的实在，因而摹仿现实的艺术也就是真实的，它和哲学一样能够给人以真理。

三、艺术摹仿论的新发展

第一，艺术的本质在于摹仿，他把一般技艺称作实用的艺术，而把我们今天所讲的艺术称作摹仿或摹仿的艺术；第二，艺术摹仿的对象主要不是自然是人生；第三，艺术的摹仿不是简单地再现事物的外形，而是应当反映现实生活的内在本质和规律。摹仿不仅是“再现”，还有“创造”的意义；第四，艺术不是神秘的反理性的活动，而是一种出于天赋本能的认识活动；第五，强调艺术的审美作用，艺术既能给人知识，同时也能引起人的快感。

四、悲剧理论

悲剧是对于一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿；它的媒介是语言，具有各种悦耳之音，分别在剧的各部分使用；摹仿方式是借人物的动作来表达，而不是采用叙述法；借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到净化。

悲剧有六个成分：情节、性格、言词、思想、形象和歌曲。其中最重要的是情节即事件的安排，情节应当完整。悲剧是行动的摹仿，悲剧的目的不在于摹仿人的品质和性格，而在于组织情节，摹仿行动，只有通过行动才能表现人物的性格和思想。他向剧作家提出了情节一致的要求：“在诗里，正如在别的摹仿艺术里一样，一件作品只摹仿一个对象，情节既然是行动的摹仿，它所摹仿的就只

限于一个完整的行动，里面的事件要有紧密的组织，任何部分一经挪动和删削，就会使整体松动脱节。要是某一部分可有可无，并不引起显著的差异，那就不是整体中的有机部分。”

亚理士多德悲剧理论的一个突出特点，是非常重视悲剧的心理效果，要求悲剧达到伦理的教育的目的。这主要表现在他对悲剧人物性格和悲剧“净化”作用的想法上。他认为悲剧“应摹仿足以引起恐惧和怜悯之情的事件”这样才能产生悲剧应有的心理效果。

第四节 希腊化和古罗马时期的美学

从公元前 336 年到公元前 146 年，希腊文化广泛东传，并和东方文化相互交流，历史上称作“希腊化”时期。公元前 146 年，古希腊为罗马所灭，从此罗马帝国代替了古希腊在欧洲的统治地位。罗马帝国在公元 476 年灭亡。这一时期对后世影响较大和有理论价值的美学代表人物主要是贺拉斯、朗吉弩斯和普洛丁。

一、贺拉斯的《论诗艺》

贺拉斯(公元前 65—公元前 8)是罗马帝国初期即奥古斯都时代的著名诗人。《论诗艺》，是他写给罗马贵族庇梭父子论诗的一封信，主要内容是劝导艺术家如何创作，它在美学和文艺理论上影响很大，仅次于亚理士多德的《诗学》，主要在于它奠定了古典主义的理想。

继亚理士多德之后，贺拉斯重申文艺模仿自然，强调艺术的内容要丰富、真实，即使虚构也要“切近其实”，诗人必须有生活感受和真实情感。他说诗人应当到生活中，到风俗习惯中，去找模型，从那里汲取活生生的语言。他有两句名言，一是要写作成办判断力是开端和源泉，一是你们应当日日夜夜把玩希腊的范例。前一句讲的判断力即正确的思考，强调的是理性，后一句是说要以希腊为师，强调的是继承。这两句话集中体现了古典主义的精神，对后来文艺复兴和法国古典主义的美学和文艺理论有较大影响。

在题材和人物性格的看法上，他是保守的。他虽然不反对新题材，但更强调古希腊的旧题材。在人物性格的描写上他主张传统人物的传统写照，也就是照古人的样子去写。

贺拉斯很重视形象塑造要统一。他认为画家和诗人虽有大胆创造的权利，但不能胡乱构成形象。他要求形象塑造要统一、一致合情合理，做得恰到好处，从头到尾不自相矛盾，在整体和局部的关系上，他反对拘泥于细节，要求注意总的效果，表现整体。关于文艺的社会作用，贺拉斯提出了著名的寓教于乐的思想。他说：“诗人的愿望应该是给人益处和乐趣，他写的东西应该给人以快感同时对生活有帮助。……寓教于乐，既劝谕读者，又使它喜爱，才能符合众望。”这个思想同时也包含了要求思想性和艺术性、内容和形式的统一，也就是论一部好的作品不但要内容好，而且要使形式完美。

他谈创作不讲灵感，主张天人并重。苦学而没有丰富的天才，有天才而没有训练，都归无用；两者应该相互为用，相互结合。

二、朗吉弩斯的《论崇高》

《论崇高》是写给一位罗马贵族的信，主要内容是批驳 1 世纪著名修辞学家凯雪立斯有关文章的崇高风格的一部著作(已失传)。朗吉弩斯认为，崇高是艺术作品的最高价值是衡量艺术作品优劣的最高标准，它总是“体现于一种措词的高妙之中”。它有强大的感染力和诱导力，能左右读者，具有专横的、不可抗拒的作用。它不必说服读者的理智，就能提高人的精神境界。有真正的崇高和虚假的崇高。真正的崇高不在文词的华美和虚假的感情，而在主题的高超、庄严，它能提高我们的灵魂，产生一种激昂慷慨的喜悦，令人欢乐与自豪。崇高有五个条件即“庄严伟大的思想”，“强烈而激动的感情”，“运用藻饰的技术”，“高雅的措词”和“整个结构的堂皇卓越”。前两个依靠天赋，后三

个依靠技术。这五个条件的前提是“掌握语言的能力”。他认为第一种最重要……这是一个天生而非学来的能力。

朗吉弩斯讲的崇高不仅仅是修辞学的概念，而且是一个美学范畴，他不只讲到艺术作品的崇高，而讲到了社会政治生活和自然界的崇高。他认向往崇高是人的天性和使命。

在文艺与现实的关系问题上，朗吉弩斯更加强调艺术表现作者的灵魂和人格。

关于艺术的标准，朗吉弩斯要求的是普遍永恒的标准。他说，“永远使人喜爱而且使一切读者喜爱的文词就是真正高尚和崇高的。”

在艺术的社会作用问题上，朗吉弩斯还提出了“狂喜”这一概念，艺术的作用不只在教育、娱乐和说服，而且要能产生“狂喜”的效果，即有强烈的感染力。

三、普洛丁的《论美》

普洛丁认为，最高的理念是神或“太一”。这是宇宙之源，纯粹精神，也是最高的真善美的统一体。他用“放射”来解释神如何创造世界。神，首先放射出“理”，接着依次放射出“世界心灵”、“个别心灵”、“感性世界”，最后碰到了与神或“太一”根本对立的万恶之源——物质。神是完善的，而放射出来的东西越来越不完善。人生的目的就是回到神，与神融为一体，也就是要追求绝对永恒的真善美。首先，他极力否认美是客观事物本身的属性，认为真正的美也就是神。认为物体之所以美，是由于它分享了来自神的理性。

他认为，美是分为等级的。真善美统一于神，神是最高美，其下有各种各样的美，如事业、行动、风度、学术和品德的美，而最低级的是物体的美。感官只能认识物体美，不能认识神的美，只有依靠纯粹心灵或理性的观照，也就是回到神，与神契合为一，才能认识神的美。

在艺术观点上，普洛丁发展了柏拉图的唯心主义模仿论。柏拉图认为艺术模仿的是感性

世界，所以艺术低于现实。而普洛丁认为，艺术主要不是模仿感性世界，而能直接模仿理念世界，“补充自然之不足”。所以他不象柏拉图那样鄙视艺术，相反却推崇艺术。他把艺术创作看成是以形式或理念征服物质材料的过程。艺术的来源问题上，他认为，艺术是艺术家凭心灵赋与形式于物质的结果，艺术美既不来源于现实生活，又与物质材料无关，只是艺术家的主观创造。

思考题：

- 1、简述柏拉图的关于美的主要思想。
- 2、简述亚里士多德关于悲剧主要思想。
- 3、简述《论崇高》的主要思想。

拓展阅读书目：

- 1、贺拉斯：《诗艺》，人民文学出版社，1962年版。
- 2、塔塔科维兹：《古代美学》，社会科学出版社，1990年版。
- 3、柏拉图：《文艺对话集》，人民出版社，1980年版。
- 4、亚里士多德：《诗学》，人民文学出版社，1962年版。

第二章 中世纪的美学思想

教学目的和要求：主要掌握中世纪这一历史阶段的代表人物的美学思想，通过这些美学思想，认识到美学思想在宗教观念中的特征。

学时分配：3 课时

第一节 圣·奥古斯丁的美学思想

一、奥古斯丁的生平著作

奥古斯丁(公元 350 年—430 年)是中世纪初期基督教神学的主要代表，著作有《天城》和《忏悔录》。

二、关于美的思想

奥古斯丁受毕达格拉斯学派和西塞罗的影响，认为美的特征是“整一”或“和谐”，物体美是“各部分之间的适当比例，再加上一种说目的颜色”。上帝是美的根源，人间的美来源于上帝赋予的“合目的性”。上帝是至高美，绝对美，无限美，人间一切事物的美只是相对有限美。他还认为数是美的基本要素。世界是上帝创造的，因而是美的。丑是构成美的一个条件，美有绝对的而丑是相对的。

三、厌恶和反对艺术

在奥古斯丁看来，世俗艺术一味挑逗情欲，引导人到上帝之外找美，应当加以反对。他极力反对戏剧，喜剧表演过于卑鄙，悲剧让观众从旁人的悲痛中得到快感而且使人养成说谎的习惯，都是不道德的。

第二节 圣·托玛斯的美学思想

一、圣·托玛斯生平著作

圣·托玛斯(公元 1226—1274 年)是中世纪末期最大的神学家，经院哲学体系的完成者。他的主要著作《神学大全》，被称为经院哲学的百科全书，其中包含他的美学思想。

二、关于美的思想

与奥古斯丁一样，圣·托马斯也认为上帝是最高美，是一切感性事物的美的根源。

首先，他在上帝美之外，承认感性世界的美，有在感性事物中寻找美的倾向。他认为美有三个要素：第一是一种完整或完美，凡是不完整的东西就是丑的；其次是适当的比例或和谐；第三是鲜明，所以鲜明的颜色是公认为美的。

其次，他有从客观唯心主义向主观唯心主义转变的倾向。美是感性的，只涉及形式不涉及内容，只引起快感不涉及欲念，没有外在的实用目的。他认为，凡是只为满足欲念的东西叫做善，凡是单靠认识就立刻使人愉快的东西就叫做美。

第三、他把审美活动看成是人与动物区别的特点之一，只有人才能从可以感知的事物中欣赏美本身。

三、关于艺术

圣·托马斯也讲摹仿自然，但强调上帝的心灵才是自然万物的根源。他说：“艺术乃是制造者心里有关制造万物的思想”。艺术家是在神的心灵的启发进行创作的，艺术终归不是客观现实的反映。

第三节 但丁的美学思想

一、生平著作

但丁(公元 1265—1391 年) 意大利著名诗人，文艺复兴运动的先驱。代表作是长诗《神曲》，他的美学思想主要包含在《筵席》路、《致斯加拉大亲王的信》和《论俗语》等著作中。

二、《筵席》篇论及文艺作品中美与善的异同

他说：“每一部作品中的善与美是彼此不同，各自分立的。作品的善在于思想，美在于词章的雕饰。”即作品的内容要善，形式要美，二者都能引起快感，但内容更重要。

思考题：

- 1、简述托马斯的美学思想。
- 2、简述奥古斯丁的美学思想。

拓展阅读书目：

塔塔科维兹：《中世纪美学》，中国社会科学出版社，1991 年版。

第三章 文艺复兴时期的美学思想

教学目的和要求：主要掌握文艺复兴的人文主义精神和艺术发展的状况，要认识到艺术的繁荣给与美学学科在近代的产生提供了非常重要的基础。

学时分配：3 课时

欧洲从 14 世纪末到 17 世纪初，是由封建社会向资本主义社会转变的过渡时期。由于这一时期新兴资产阶级登上历史舞台，他们打着复兴古典文化即古希腊罗马文化的旗帜，首先在意大利而后在欧洲各国开展了波澜壮阔的反封建的文化运动因而称作文艺复兴时期。文艺复兴一词的本义是古典文化的再生，实际上是两个阶级、两种文化的搏斗，其结果是创造了一种崭新的资产阶级文化。这种新文化和封建文化针锋相对一般称作人文主义、人本主义或人道主义。它主张以人为不，即以人为中心，反对神的权威它肯定人和现实生活的价值，提倡个性自由和全面发展，反对封建特权和等级制度，要求把人从封建统治和教会桎梏下解放出来的人文主义表现。

第一节 为文艺和美辩护

反对中世纪教会对文艺的摧残，为文艺和美辩护，是文艺复兴时期美学的主要任务和基本特点之一。在文艺复兴运动的早期的但丁、彼特拉克、薄伽丘三位意大利文学的奠基人都提出了诗即寓言亦即神学说。神学、诗、寓言都离不开虚构，既然神学能传播真理，那么诗也能传播真理，并不象教会攻击的那样是说谎。15、16 世纪文艺复兴高潮时期，人文主义者就不再托庇于神学，转而从科学观点为诗辩护了。他们提出了诗与哲学或逻辑学的同一说。这种观点肯定了文艺的理性和真实性，但把诗与哲学等同起来，混淆了形象思维和逻辑思维，没能抓住文艺的特性。

很多人文主义者更从文艺与现实的关系、文艺的社会作用等方面来为文艺辩护。人文主义者普遍要求发展个性，重视现实生活和物质享受，因而认为爱美是人类的天性，人有不可遏止的追求美、欣赏美的愿望。在人文主义者看来，中世纪的教会压抑、贬斥人的审美活动，是残酷的野蛮的，爱美、追求美绝不是罪恶，而是人类正当的健康的审美要求只应给以满足，不应加以压制。应当指出，这种对美的辩护是建立在对现世生活和人的肯定和自信基础上的。

第二节 文艺与现实的关系

人文主义者一反中世纪神学，肯定了人世。在文艺与现实的关系上，他们坚决主张文艺，模仿自然或者说文艺再现现实这个唯物主义美学的基本纲领。他们时常把文艺比喻为反映现实的一面镜子。达·芬奇说：“画家的心应该象一面镜子，经常把反映的事物的色彩摄进来，面前接着多少事物，就摄取多少形象。”因此，在文艺的源流问题上，他们反对脱离自然单纯临摹别人的作品。由于肯定文艺是现实的反映，人文主义者特别强调文艺的认识作用。艺术要模仿自然，首先就要对自然有精确而科学的认识，其次要能逼真准确地再现自然。所有这些都要求艺术与自然科学的结合，把自然科学作为艺术技巧和手法的理论基石。人文主义者要求准确地再现自然，并不是自然主义，他们对理想和创造还是重视的。

第三节 文艺的社会作用

文艺的社会作用问题也是当时普遍注意的，但看法并不一致。的，但看法并不一致。多数人受到贺拉斯“寓教于乐”和亚理士多德净化说的影响强调文艺的教育作用。但也有人另创新说。例如卡

斯特尔维屈罗就第一次明确提出，诗的功用只在娱乐，不在教育，教育是科学家和哲学家的事。

第四节 美的理论

美是文艺复兴时期美学的纪本概念之一，15世纪以来，许多艺术家都致力于探索美的理论。他们的观点各不相同，但主导倾向是唯物主义的。中世纪时认为，美在天国，上帝最美，现在却认为，美在人世，人最美。人文主义者恢复、继承了古代唯物主义传统，坚决肯定了美的客观性。美是现实世界最深刻的本质，完全不是种的、超验的本质，它就存在于现实事物本身的性质和规律之中。

人文主义者大多把事物的外表形式看成美的基础或本质，这就是比例、对称、和谐、整一等等。他们普遍相信，可以用数学的方法找出最美的线形，最美的比例，把它们定为公式供艺术家应用。达·芬奇认为，比例是事物中最美的。鲁德·巴契奥里奥认为“黄金分割”最美。

当时美的研究的另一个特点是更视人体美，特别是女性美。

关于美的标准问题，当时多数人把美与普遍人性的概念结合起来，认为人性是永恒不变的，所以美也是绝对的。同时，也有人主张相对美。如丢勒，他认为事物本无美丑之分，分别是由事物对人的社会意义决定的。美或丑本身无非是一种“符号”或“标志”，其意义是人从一定立场出发加上去的，完全是相对的。

思考题：

- 1、简述达芬奇的镜子说。
- 2、简述文艺复兴时期关于美的理论。

拓展阅读书目：

- 1、达芬奇：《芬奇论画》，人民美术出版社，1979年版。
- 2、布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，1979年版。

第四章 古典主义美学思想

教学目的和要求：主要掌握古典主义的内涵和特征以及和古希腊美学思想和艺术精神的异同，要认识到人性和理性在古典主义美学思想中的核心意义和局限性。

学时分配：3 课时

一、前言

古典主义继承了文艺复兴开始的反对中世纪盲目信仰、禁欲主义和经院哲学的斗争，它把人的理性提高到首位，在当时具有进步意义，但另一方面它又把“理性规则”教条化、绝对化，因而引起后来进步启蒙思想家的反对。古典主义一词的本义是第一流的、典范的。作为一种文艺思潮，它把古代希腊罗马的文艺作品当作典范，把亚理士多德和贺拉斯的美学和文艺理论视为金科玉律。

第一节 笛卡尔的理性主义美学思想

一、笛卡尔生平著作

笛卡尔(公元 1596—1650 年)，被称为近代哲学的开山祖。他主张物质与精神并存的二元论。主要著作：《方法论》、《形而上学的沉思》和《哲学原理》

二、理性主义原则

笛卡尔认为理性是一切知识的源泉。所谓“理性”是一种天赋能力，即人类普遍具有的判断和辨别是非、善恶、美丑的良知良能。每个人的理性都先天地包含一些不言自明的公理(加数学上的公理)，人类的全部知识体系就是由这些公理演绎出来的。真理必然是“明晰的”、“清楚明白的”。

笛卡尔认为艺术的美主要在于合乎理性的文词、结构、整体与部分的和谐。笛卡尔没有建立完整的美学体系，他对美学的主要贡献在于提供了这种理性主义的方法。笛卡尔的理性主义应用于美学，于是分辨美丑的能力就成了一种先天的能力，文艺创造就成了单纯理性的活动，文艺创作只是理性的产物。

三、关于美的本质

笛卡尔把多数人的快感看作美的标准，否认美有客观标准。他认为凡是能使最多数人感到愉快的东西，就可以说是最美的，但是正是这一点是无从确认的。

第二节 布瓦洛的《诗的艺术》

布瓦洛和《诗的艺术》

诗人和文艺批评家布瓦洛(1636—1711 年)是公认的法国古典主义美学的立法者和发人，作品《诗的艺术》是一部共有一千一百句的诗体理论著作。《诗的艺术》在法国文坛，特别是戏剧领域专制了一百余年，它一出版，很快就被译成多种文字，在欧洲产生过巨大影响。

二、《诗的艺术》的理性原则

《诗的艺术》中，布瓦洛反复强调：一是，文艺创作要遵循理性，以理性为最高标准；二是，

文艺的美只能由理性产生，只有符合理性的东西才是美的，理性是普遍的、永恒的、绝对的由它产生的美也就是普遍的、永恒的、绝对；三是，理性、真、自然是三位一体的。为了求美，就要符合理性，就要求真，就要摹仿自然；四是，文艺摹仿的自然不是表现普遍的理性，而非客观世界。

布瓦洛力图为文艺创作制定一套合乎理性、万古不变的规则。他认为荷马、柏拉图、西塞罗等古代作家之所以在许多世纪博得大多数人的赞赏，其原因在于他们的作品合乎理性。文艺作品的美与不美标准就在于理性，在于是否能博得大多数人的赞赏。

三、布瓦洛的“典型”说

布瓦洛认为，文艺不应当描写真人真事，文艺的真实应当是“逼真”、“象真”。文艺应当以理性对自然加工，使之理想化，符合理性。文艺应当高于自然创造“典型”形象。

思考题：

- 1、简述布瓦洛的美学思想。
- 2、简述笛卡儿的美学思想。

拓展阅读书目：

布瓦洛：《诗的艺术》，人民文学出版社，1959年版。

第五章 英国经验主义美学思想

教学目的和要求：主要掌握英国经验主义美学思想和哲学思想的关联，掌握美学思想向具体审美经验方向探讨的重要意义，要认识到此阶段的美学思想的发展对康德美学思想的重要影响。

学时分配：6 课时

一、产生背景

英国是近代唯物主义的诞生地。早在 17 世纪中叶，英国就进行了资产阶级革命，推翻了君主专制制度，18 世纪中叶又进行了工业革命，以机器工厂代替了手工业工场。随着政治、经济的发展，自然科学迅速发展起来，在自然科学发展的影响下，哲学上产生了经验主义的思想体系。经验主义否认任何天赋观念，一切从经验出发，认为只有感性经验才是认识的唯一源泉，它与理性主义是对立的。在文艺实践方面，自从伊丽莎白时代以来戏剧在莎士比亚那里就已经冲破古典主义的束缚，达到了新的高峰。到 18 世纪，英国的报刊文学、市民剧、小说也陆续出现，浪漫主义开始萌芽。英国经验主义的美学，就是建立在这一时期哲学和文艺实践基础上的。

二、主要特点和代表人物

英国经验主义美学从经验主义的哲学出发，着重研究了审美意识的生理、心理方面的特征和结构，力图从审美的感觉经验方面来确定和把握美的规律。哲学家培根、霍布斯和洛克不但为美学提供了经验主义的哲学基础和方法论原则，而且也都探索了许多美学问题，特别是美感、想象和审美趣味等问题。英国经验派的美学家很多，最主要的是洛克和休谟

第一节 培根的美学思想

培根(1561—1626 年)是欧洲近代第一个唯物主义的大哲学家。他在《学术的促进》、《新大西洋》和《新工具论》等著作中，奠定了英国经验主义的哲学基础。

一、经验主义哲学

培根提出知识就是力量，强调科学知识的作用。他认为感性是理性的基础，离开感性的理性和离开理性的感性都是片面的。他重视观察和实验，创立了由个别事例上升到一般原则的归纳法。

二、主要美学思想和观点

首先，培根研究了诗即艺术的本质问题。他把人类的学术分为记忆、想象和理智三种活动，历史涉及记忆，诗涉及想象，哲学涉及理智。他区分了复现的想象(回忆)和创造的想象，他认为诗就是创造性想象的产品。

其次，培根认为诗(虚构的历史)比真实的历史更能引起人的美感。在谈到文艺欣赏时，他提出了寓言(虚构的故事)在先的思想。

第二节 休谟的美学思想

一、生平著作

休谟(1711—1776 年)哲学家、美学家。有关美学的著作：《论人性》(一部分)、《论审美趣味的

标准》、《论怀疑派》、《论悲剧》、《论辞辩》和《论趣味和欲望的奥妙》等。

二、哲学的经验主义怀疑论和不可知论

休谟认为超出感觉和经验之外的东西是不可知的，世界上是否有客观存在的事物是不可知的。

三、美的本质

美不是客观存在于任何事物中的内在属性，它只存在于鉴赏者的心里。诗的美，并不在这部诗里而在读者的情感和审美趣味。美、丑是由个人的主观感受决定的。

快感与痛感是美与丑的真正的本质。他说：“美是（对象）各部分之间的这样一种秩序和结构由于人性的本来的构造，由于习俗或者是出于偶然的心情，这种秩序和结构适宜于使心灵感到快乐和满足，这就是美的特征，美与丑（丑自然倾向于产生不安心情）的区别就在于此。所以快感与痛感不只是美与丑的必有的随儿而且也是美与丑的真正的本质。”

着重从审美主体的生理、心理方面谈到了美感的起源问题。一是效用说，美感的产生在于对象对人产生的心理效用，认为美感起于利益与便利的观念；二是同情说或分享说，认为美感并不一定就是自己的利益与便利，只要借助同情的想象分享到这种利益与便利，旁人觉得美的自己也会觉得美。

四、想象

休谟认为文艺是想象的产物，想象是一种人的精神所具有的创造力量。休谟把知觉分为两类：一类是观念，一类是印象。印象是较生动的知觉。观念是指较不生动的知觉，他把回忆和想象列入思想或观念一类。想象作为思想或观念是印象的摹本，不如印象生动有力，要受到印象的限制。因此，文艺是低于现实的。

审美趣味——即审美鉴赏是人先天的能力。趣味产生美与丑、善与恶的情感，它具有一种创造功能，用从内在情感借来的色彩来渲染一切自然事物，在一种意义上形成一种新的创造。

五、审美趣味的标准

休谟认为审美趣味有差异性，也有共同普遍的标准。一方面，人们的趣味是多种多样的；另一方面人们对美丑的议论又往往是基本一致或相同的。人们使用美丑这类概念时的具体感受和含义不是相同的。人们总是众口赞赏美，齐声申斥丑，但遇到具体的实例，这种貌似的一致就消失了。

确定趣味标准的最好方法“就是把不同国家不同时代的共同经验所承认的模范和规则当作衡量尺度”。而真正有资格把自己的感受树立为审美标准的人，只是那些得到“公众舆论承认的某些具有压倒其他入的权威”。

第三节 柏克的美学思想

一、生平著作

柏克(1729 — 1797 年)是英国经验主义美学家中最杰出的代表。他的美学著《关于崇高与美的观念的根源的哲学探讨》是西方关于崇高和美这两个美学范畴最重要的文献。

二、论趣味

柏克认为，审美趣味或鉴赏力有共同的标准，因为人们的审美趣味或鉴赏力不论怎样显得不同，但原则上是一致的、相同的，有着共同的客观基础。这是因为主体(即人)的生理结构人人相间，因

而一切人的感觉也都相同。

审美趣味的基础是感觉，是由感觉、想象力和判断力三者组成。他不同意极端的感受主义者把审美趣味仅仅同感觉联系起来，他认为鉴赏力的差异是由判断力的不同引起的。

审美趣味或鉴赏力不是天赋的，认为美趣味是随人类文化的进步而都丰富和发展。

三、崇高和美的观念的起源

1、崇高的起源。柏克认为，崇高感根源于自我保全的情欲，美感根源于社会交往的情欲，崇高感是痛苦和危险所造成的一种夹杂痛感的快感，美感则是爱所引起的快感。

自我保全的观念主要是由痛苦和危险引起的，痛苦和危险使生命安全受到威胁，使人产生恐怖和惊惧感，而这种恐怖和惊惧是崇高感的主要的心理内容。并非所有痛苦和危险都能引起崇高感，只有那些不给人带来危害，离开人还有一段距离的病苦和危险才能引起崇高感。实际的危险只产生痛感，而崇高感却是“喜悦的恐怖”，夹杂者痛感的快感它只是一种消极的快感，是由痛感转化而来的快感。

2、美的观念的起源。美感根源于社会交往的情欲，社会交往包括两性的交往和一般的交往。这类情感主要与爱相联系，它引起的是积极的快感，而爱正是美感的主要心理内容。

四、崇高与美的客观性质

美与崇高不同，崇高是对象能够引起恐怖的感性性质，美则是对象能够引起爱的感性性质，并且美只涉及爱而不涉及欲念。

1、崇高 柏克认为凡是可恐怖的也就是崇高的。因此无论自然界中，还是现实生活中，凡能令人恐惧，在人看来可怕的东西都是崇高的。崇高对象的感性性质，主要表现在体积的巨大，颜色的晦暗，力量的强大，无限，空无，突然性等。在崇高的这些感性性质中，柏克特别强调别是力量。体积的庞大和无限显然是一种力量，朦胧的、阴暗的、模糊不清的形象之所以比清晰明朗的形象更崇高，也是因为它具有更大得多的力量来激动人的想象。但是并不是任何力量都足以产生崇高的印象，只有那种还没有被人控制和征服，因而还能盲目地自由地发生作用可能纳入带来危害的力量，才具有崇高的性质。

2、美 柏克认为，美是指物体中能起爱或类似情感的某一性质或某些性质，我们把这个定义只局限在事物的单凭感官去接受的一些性质。柏克认为美不在于比例，不在适宜或效用，美也不在于完善。小的体积、光滑的表面、逐渐的变化、颜色的鲜明等形式方面是美所依存的特质，这些特质起作用是自然而然的，比起任何其它特质，不易由主观任性而改变，也不易由趣味分歧而混乱。

思考题：

- 1、论述柏克的美学思想。
- 2、简述休谟的美学思想。

拓展阅读书目：

- 1、《西方美学家论美和美感》，商务印书馆，1980年版。
- 2、柏克：《关于崇高与美的观念的根源的哲学探讨》，见《古典文艺理论译丛》，人民文学出版社，1963年版。
- 3、休谟：《论趣味的标准》，见《古典文艺理论译丛》，人民文学出版社，1963年版。

第六章 法国启蒙运动美学思想

教学目的和要求：主要掌握法国启蒙运动美学思想的重要特征，掌握狄德罗和卢梭美学思想的基本内容，要认识到他们的美学思想在启蒙运动中的重要意义。

学时分配：3 课时

法国是欧洲启蒙运动的中心。法国启蒙运动是继文艺复兴之后欧洲最大的一次思想解放运动，“启蒙”一词的原义是“照亮”。以伏尔泰、狄德罗、卢梭等人为代表的法国启蒙主义者认为，社会制度腐败的根源是宗教迷信造成的思想混乱，要改革社会必须首先破除宗教迷信，以理性之光照亮人们的头脑。

第一节 伏尔泰的美学思想

伏尔泰(1694—1778 年)真名弗·马·阿卢埃，著名作家、哲学家，政治上主张开明君主制。他的美学思想散见于：《哲学通信》、《哲学辞典》和《论史诗》等著作中。

一、关于美的本质问题

伏尔泰认为美是能够引起惊赞和快乐这两种情感的东西，不是某种符合目的的抽象本质。伏尔泰把关区分为两种。一种是只打动感官、想象和所谓“聪明劲儿”的那种美，例如法国宫廷里贵妇人的美，另一种是所谓“向人申诉的那种美”，例如道德行为和道德格言的美。这实际上讲的就是外表美和道德美。他认为前一种美是相对的，“不定的”，后一种美是普遍的。

伏尔泰十分强调美的相对性。在审美趣味或鉴赏力的标准问题上，伏尔泰明确肯定了美的时代性、民族性和地方性，同时又肯定了存在着超越一切时代、一切民族、一切地力的全人类共同的美。

二、关于艺术

伏尔泰强调艺术的教育作用，认为“真正的悲剧是美德的学校。悲剧和劝善书之间的差别只在于悲剧用情节来教训人”。同时，他又认为美与善毕竟不完全相同。他反对新古典主义所谓绝对、永恒的标准，认为文艺批评没有绝对的规格，文艺创作应当适从时代和民族的理想和要求。

第二节 卢梭的美学思想

卢梭(1712——1778 年)，著名法国启蒙主义领袖。他的主要著作有《社会契约论》、《论人类不平等的起源和基础》、《论科学和艺术》、《爱弥尔》、《新爱洛绮丝》、《忏悔录》和《音乐辞典》等其中包含了他的美学思想。

否定艺术和文明

在美学上，卢梭对艺术持否定态度。认为科学和艺术不但不能敦风化俗，反而伤风败俗，科学和艺术的发展给人类带来的不是幸福，而是灾难。因为艺术培养奢侈，科学滋养怠惰。卢梭对艺术的否定与他的社会历史理论有着密切的联系。卢梭全部思想的中心是要探寻人类不平等的起源及其克服的途径。他断定私有制是万恶之源，对资本主义的腐朽与罪恶进行了抨击。他把文明与自然对立，认为人天生是善良的，只是文明把人教养坏了。他提出了一个著名的口号：“回到自然去。”

在谈到近代资本主义的技术专业分工时，卢梭认为专业分工把完整的人变成了片面的人，从而造成了义务和爱情、处境和愿望、人和制度之间的矛盾。因此，他提出要“重新使人成为完整的人”。这个思想在美学上是极为重要的，它使我们不由想起后来席勒、黑格尔乃至马克思的某些美学观点。

第三节 狄德罗的美学思想

一、生平著作

狄德罗(1713—1784年)是法国启蒙运动的重要的领袖,《百科全书》的倡导者和组织者,最杰出的唯物主义哲学家,也是法国启蒙主义美学的主要的代表。他的主要美学著作是:《关于美的根源及其本质的哲学探讨》、《关于“私生子”的谈话》、《论戏剧诗》、《演员奇谈》、《画论》和《沙龙随笔》等。

二、美在关系说

狄德罗指出,人们谈论最多的事物往往是最不熟悉的事物,美的本质就是这样。大家都在谈论美,差不多所有人都同意世界上存在美,但是美的根源、它的本质是什么,人们却不甚了了,看法各异。他提出了自己崭新的学说:美在关系。他认为,一切观念都来自感觉,美的观念也不例外。人们通常把美归结为秩序、和谐、对称、结构、比例、统一之类概念,但这些概念正是通过感官才来到我们心中。因此,美不是上帝的赐予的,不是主观的判断,而是客观事物的一种性质,美的概念就是这种性质在我们头脑中的反映或抽象物。美是应用于无数存在物的名词,我们总是用这个概念来标记一切美的事物,因此美只能是我们称之为美的事物所共有的性质。

狄德罗把关系分为三种:真实助关系、见到的关系、智力的或虚构的关系。他指出:“对关系的感受就是美的基础”,“一个物体之所以美是由于人们觉察到它身上的各种关系...存在于事物本身的真实的关系,这些关系是我们的悟性借助我们的感官而觉察到的”。

狄德罗给美下了这样一个定义:“我把凡是本身含有某种因素,能够在我的悟性中唤起‘关系’的这个概念的,叫作外在于我的美;凡是唤起这个概念的一切,我称之为关系到我的美。”客观事物本身的美是不以人的主观感觉为转移的。主观认识上的美,关系到我的美,却离不开审美主体——人完全是相对的。

狄德罗不仅承认美的客观性,而且看到了美的认识的复杂比承认美的概念的历史发展和相对性,他反对把关绝对化,并没有简单地否定主观作用。人们对美的看法是千差万别的,美的概念、判断总是受到一定历史条件、社会条件和个人主观条件限制的,因此不同时代、不同民族、不同个人,对美都会有不同的看法。狄德罗的“美在关系”说,力图寻找美的客观基础和根源,强调要在关系中,即在事物和现象的相互联系中去把握美。

三、现实主义的文艺理论

在文艺与现实的关系问题上,狄德罗认为自然是文艺的源泉和基础,文艺的本质是对自然的模仿或再现。他指出:“自然是艺术的第一个模特儿”。从文艺模仿自然的原则出发,狄德罗极力强调文艺的真实性,他认为,文艺的规则和标准不应当是人为的、主观的,文艺应当全面地真实地反映现实,只有真实才是文艺优劣美丑的最高标准。自然的美是第一性的,艺术形象的美是第二性的,文艺的力量就在于真实,艺术家应当服从自然。狄德罗讲的自然就是客观的物质世界,而且不只是自然界,还包括全部的社会生活。在他看来,生活是文艺的源泉,艺术家应当走出自己狭小的圈子,摆脱旧的文艺规则和审美趣味,深入生活,观察、体验社会各阶层的各式各样的人物,研究人生的幸福和苦难把丰富生动的现实生活真实地描绘出来。

在肯定文艺反映现实生活的基础上,狄德罗十分重视文艺的社会作用。他认为,文艺具有认识作用,它能帮助人们认识客观世界,认识社会生活,为人们指引“人生的重要目标”。文艺具有强大的改造和教育功能。要求文艺必须具有鲜明的思想性和倾向性。艺术家不仅应当真实地反映生活,

而且应当爱憎分明，主持正义。

四、戏剧理论

狄德罗广泛探讨了戏剧的体裁、布局、情节、人物性格、剧情安排和分幕以及服装、布景和演技等许多戏剧美学问题。而其主要贡献是创立了以现实生活为题材的“市民剧”。狄德罗认为“一部作品，不论什么样的作品，都应该表现时代精神”，因此他提出在悲剧和喜剧之间，应当有一个新的剧种。他把这个新剧种总称之为严肃剧，其中又分严肃喜剧和家庭悲剧。剧情要简单和带有家庭性质，要和现实生活很接近，并且应当在舞台上提出和讨论重要的社会道德问题，这实际上就是市民剧，也就是近代西方的话剧。狄德罗认为它最真实，最感人，最有教益，最有普遍性。狄德罗还探讨了戏剧表演艺术，狄为“易动感情不是伟大天才的长处。伟大的演员应当有丰富的想象力，高超的判断力，他必须是一个冷静的、安定的旁观者，他应当不动感情，只凭理智去适应剧本中的角色。

五、绘画理论

狄德罗对绘画具有很高的鉴赏力。他的理论著作《画论》，对绘画的色彩、明暗、表情、构图等都发表了很多有价值的观点。他的绘画理论基本上是现实主义的，他要求绘画、雕塑首先要“师法自然”，要真实。其次，他要求绘画和诗歌要合乎道德，具有积极的思想内容。

思考题：

- 1、论述狄德罗美学思想。
- 2、如何理解卢梭的“回到自然”的美学思想。

拓展阅读书目：

- 1、狄德罗：《狄德罗美学论文选》，人民文学出版社，1984年版。
- 2、卢梭：《爱弥儿》，商务印书馆，1991年版。
- 3、卢梭：《论科学和艺术》，商务印书馆，1963年版。

第七章 德国启蒙运动的美学

教学目的和要求：主要掌握德国启蒙运动美学思想的重要内容，掌握鲍姆嘉通美学思想的对美学学科产生的重要意义，要认识到德国启蒙运动美学思想和德国古典美学的重要影响，要认识到温克尔曼和莱辛美学思想和古希腊美学思想的关联。

学时分配：6 课时

在英法等先进思想影响下，启蒙运动在德国开展起来，取得了相当的成就。德国启蒙主义者高举理性和自己的旗帜对封建专制统治及其意识形态进行了尖锐的批判。但他们局限于文艺和文化思想领域，回避政治问题。他们的思想带有抽象思辨的性质，具有向往古希腊的色调。在美学史上，德国启蒙运动的美学思想具有重要地位。美学作为一门独立的学科是在这个时期产生的，一系列重要的美学问题的提出，为德国古典美学思想的产生准备了必要条件。

第一节 鲍姆嘉通的美学思想

鲍姆嘉通(1714—1769)，提出了把美学作为一门特殊的哲学科学的思想因而有“美学之父”的称号。他的主要美学著作是博士论文《关于诗的哲学沉思录》、他的美学思想基本上是以莱布尼兹和沃尔夫的理性主义为基础的。

鲍姆嘉通起初是从认识论角度提出建立美学这门科学的。他的出发点是莱布尼兹的认识

论。莱布尼兹把人的认识分为“朦胧的认识”和“明晰的认识”，而明晰的认识又分为“明确的认识”和“混乱的认识”。前者是理性的，能清楚分辨事物的各个部分及其相互关系，后者是感性的，它虽然不象理性那样，却能把握事物的笼统的情状，得到生动的印象，只是我们还不能明确说出这种生动印象的足够的标志。审美趣味或鉴赏力就属于这一类“混乱的认识”。他接受了莱布尼兹和沃尔夫的理性主义，但又不满意他们对感性认识的轻视。他发现以往的人类知识体系有一个重大缺陷，就是缺乏对于感性认识，主要是审美意识和艺术问题的严肃的哲学沉思。他认为感性认识可以成为科学研究的对象，应当有一门新的科学来研究，就是美学。他提出，美学艺术的理论，低级的认识学说，美的思维艺术和类似理性的思维艺术，是一门感性认识的科学。他认为，美学包括两大部分即理论美学和实践美学，而理论美学又分为三个方面一是研究法，关于事物和思维的对象；二是方法论，关于明确的次序；三是符号学，关于用美的方式去思维和处理的对象的符号。美学既是低级的认识论，同时又是关于艺术的哲学理论。美学的目的是感性认识自身的完善(使之完善)，而人们就称之为美，与此相反的则是感性认识的不完善，人们称之为丑。

他认为，先天的审美感知力是艺术创造活动的首要条件，这主要包括情感、相象、洞察力、记忆、趣味、预见以及表达个人观念的能力等基本素质。但单有这种能力还不够；还需要后天的不断练习和美学理论的指导，不然的话，先天的审美感知力就不能持久甚至会导向谬误。

他认为应当是丰富、真实、伟大鲜明和有说服力的，只有这样的内容才美。他十分强调审美形象的具体性和确定性，认为个体、个体最丰富，最有诗意。他称艺术的真实是个别的真实。

第二节 温克尔曼的美学思想

温克尔曼(1717—1768)是一位卓越的艺术史家和文艺理论家。

温克尔曼在对古希腊造型艺术的研究中，表达了自己对美的看法。在他看来只有古希腊的艺术才是真正的艺术。谁要想成为艺术大师，就应当以古希腊艺术为典范，从中汲取灵感，模仿古希腊艺术不仅提供了自然的真实形象，而且提供了理想的美。在古希腊，美是艺术的目的和最高法律，

表情和动作固然可以是美的要素，但也时常构成对美的威胁，所以古代大师时常为了保守美而宁肯放弃真。他从古希腊造型艺术概括出来的这种美，实际上是一种理想美。他人物这种理想美的特征，就在于“高贵的单纯，静穆的伟大”。

他认为艺术是随着时代的变迁而发展，而形成不同风格的，艺术史的目的在于叙述艺术的起源、发展、变化和衰亡，以及各民族、各时代和各艺术家的不同风格的，并且尽量地根据流传下来的古代作品来作说明。在他看来艺术的兴衰与一定的物质环境和社会生活有着密切的联系。其观点的进步性表现在：首先，他把艺术发展的根源不是归结为艺术家的主观条件，而是归结为自然的和社会的环境；其次，他把政治自由看作艺术发展的基础；第三，他对古希腊民主制的称颂充满了反封建的意向，决不是资产阶级美学史家所讲的复古。

第三节 莱辛的美学思想

莱辛(1729—1781)是德国启蒙运动最杰出的代表。曾写过《爱米丽亚·边洛蒂》、《明娜·冯·巴尔赫姆》、《智者纳丹》等剧本，他的主要美学著作有《文学书简》、《拉奥孔》和《汉堡剧评》。

一、《拉奥孔》——论诗和画的区别

莱辛认为，诗和画在摹仿的对象和方式上各有自己的范围和特殊的规律。在古希腊人看来，美是造型艺术的最高法律。凡是造型艺术所能追求的东西，如果和美不相容就须让路给美；如果和美相容也至少须服从美。诗和画的界限主要有三点。第一、媒介不同。画以颜色和线条为媒介，这是在空间中并列，铺在一个平面上的；诗以语言为媒介，言发为声，这是在时间中先后承接、直线流动的。第二、题材不同。画适宜于写空间并列的、静止的物体，诗更适宜写时间中先后承接的动作；第三、感受的途径不同。画要用眼睛来看，可以把空间并列的对象同时摄入眼帘，适宜于感受静止的物体；诗要用耳朵来听，只能在时间的一点上听到声音之流的某一点，对于静止物体的罗列和描绘不易产生完整印象，而只适宜于感受动作的叙述。

二、《汉堡剧评》——戏剧理论

莱辛坚决主张戏剧要面向普通人的生活，要表现自然的真实的人生。莱辛认为，艺术是“自然的模仿”，但这不是自然主义的抄袭。在自然里，一切都是互相联系的，一切都是互相交错的，一切都是互相交换地一切都是互相转化的。艺术家必须有进行鉴别的能力，不

应当照抄纷杂的现象。他认为，对于作家来说，只有性格是神圣的，加强性格，鲜明地表现性格，是作家在表现人物特征的过程中最应着力用笔之处。因此，戏剧要求的是典型，戏剧有权虚构，因为戏剧不是历史。他认为，“悲剧的目的远比历史的目的更具有哲理性”。

第四节 赫尔德的美学思想

赫尔德(1744—1803)是德国文学中“狂飙突进运动”的重要代表和理论家，著名的历史哲学家。主要美学著作有《关于近代德国文学的断片》，《批评之林》四卷，《雕塑》，《论莎士比亚》和《卡利贡涅》(《论美》)等。

他认为，古希腊把关作为艺术的最高法律，是内许多历史条件决定的，主要不是由于绘画和诗的特性不同，事实上，在古希腊美不但适用于雕刻，也适用于诗，不该象莱辛那样把诗和画对立起来。

他认为，美有客观的基础和标准。赫尔德给美下了这样一个定义：美是“真的感性形式”。在他

看来没有真就没有美，正如没有美就没有真，真的感性形式永远是美的。但他所谓的形式不是空洞抽象的形式，而是包含丰富内容的形式。美客观的存在于对象本身之中，并不是象康德所讲的纯主观的东西。他批判了康德美学的形式主义。康德认为，美只涉及对象的形式，与对象的内容无关。他主张美是形式和内容的统一。

关于艺术的本质，赫尔德也作了很好的说明。他认为，艺术是人类活动的一种形式。他明确提出艺术起源于满足人类需要的劳动，艺术作为人类的一种活动是同满足人类物质上精神上的需要相联系的。

赫尔德对于民间文学的研究，有着巨大的历史功绩。在西方美学史上他是最早试图从理论上论证人民和民间创作在文化艺术发展中的作用的思想家之一。他虽然还没有使用“人民性”这一术语，实质上却已形成了“人民性”的思想。他认为民歌是出普通的人民创造的。民歌的特征是粗犷、生动、具体、活泼、富有抒情意味，它体现着人民的思想、感情和心灵，是各族人民的声音，具有强大的生命力。民间文学不但构成文学的真正基础，而且对于民族感情、民族性格的发展有着重大意义。

第五节 福斯特的美学思想

福斯特(1754—1794)是德国启蒙运动最后一个杰出代表。他的美学思想主要见于《莱茵河下游、布拉邦、法兰德、荷兰、英国和法国各地风光》一书和《英国艺术史》、《艺术与时代》等论著。

他认为美的“伴生现象”就是完整、和谐、完善、优雅、协调、相称等。这些现象集合在一起就构成了美。因此美是客观成不是主观的。同时他又指出，单有这些客观条件还不一定谈得上美，要认识美，还需要有人的主观条件。关于美感，福斯特认为，美感不是先天的而是后天的，是在审美实践中历史地产生和发展的，美感不同于一般的快感，在美感中情感和想象有着重要的作用。

福斯特更重视的是艺术问题。在文艺与现实生活的关系问题上，他肯定现实生活是文艺的源泉，坚持了文艺摹仿自然，艺术是生活的反映的唯物主义原则。同时他又指出，艺术不仅仅是自然的摹仿，而且是一种创造。

福斯特也十分重视文艺的社会作用。他认为文艺的目的是宣传进步的思想，给人以教育。但福斯特没有把文艺看作拯救人类的最高手段。他认为，艺术不能代替革命，只有通过实际的政治斗争，通过革命才能粉碎封建专制，真正实现自由，建立合理的社会制度。

思考题：

- 1、简述鲍姆嘉通对美学学科的贡献。
- 2、简述莱辛对诗与画异同的辨析。
- 3、简述温克尔曼的美学思想。

拓展阅读书目：

- 1、莱辛：《拉奥孔》，人民文学出版社，1979年版。
- 2、温克尔曼：《古代艺术史》，文化艺术出版社，1983年版。

第八章 德国古典美学

教学目的和要求：主要掌握这一发展阶段的各美学家的美学思想及其体系，掌握美学思想和其哲学思想和哲学体系的关系，掌握各美学思想所要解决的基本美学问题，要认识到德国古典美学和德国狂飙突进运动的内在关联，认识到此阶段德国艺术的高度繁荣对德国古典美学思想的重大贡献。

学时分配：6 课时

18 世纪末到 19 世纪初，美学在德国得到蓬勃发展。从康德开始，经过费希特、谢林、歌德、席勒直到黑格尔形成了一个强大的主要是唯心主义的美学流派，美学史上一般称之为德国古典美学。这一流派以德国古典哲学为理论基础，同时又是德国古典哲学的重要组成部分，它在西方美学史上占有极为重要的历史地位。它总结了英国经验主义和大陆理性主义的美学经验，提供了内容最丰富，最严谨科学形态的美学思想体系。

第一节 康德的美学思想

一、康德生平著作

康德(1724—1804)是德国古典哲学的奠基人也是德国古典美学的奠基人。著作：《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》。

二、美的分析

康德把世界分割成互不联系的现象界和物自体，从而也就在知性和理性、有限与无限、必然与自由、理论与实践中间留下了一道不可跨越的鸿沟。康德认为，判断力既略有知性的性质又略有理性的性质，可以成为沟通知性和理性、有限与无限、必然与自由、理论与实践的桥梁。

康德认为，判断力是把特殊包涵在普遍之中来思维的能力。有两种判断，一种是先有普遍再找特殊，这是规定判断或科学判断；另一种是先有特殊，再找普遍，这是审美判断。

1、审美判断的第一契机。首先从质的方向看，美是主观的，无利害的快感。为了揭示美感的快感康德区分和比较了三种不同的快感：一种是感官满足的快适，即生理上的快感一种是道德上的赞许或尊重引起的快感，即善或道德感，一种是欣赏美的对象引起的快感即美感。这三种只有对于美的欣赏的愉快是唯一无利害关系的。

2、审美判断的第二契机。人类有“共同感觉力”作为审美判断的先决条件，审美判断在先，美感是内审美判断引起的。由此康德说明了为什么审美判断是个人的、感性的而又具有社会性和一定的理性内容。结论：美是不涉及概念而普遍地使人愉快的。

3、审美判断的第三契机。从关系上看，审美判断没有目的又有合目的性。之所以无主观的目的，是因为审美时若带有主观的意图和要求就会导致利害感，那就不成其为审美判断；之所以无客观的目的，是因为审美判断没有一个客观的目的表象。总结：“美是一个对象的符合目的性的形式，但感觉到这形式美时并不凭对于某一目的的表现。”

4、审美判断的第四契机。从方式上看，即从判断的可能性、现实性和必然性看，审美判断不但是可能性、现实性，而且要求必然性。审美对象必然引起审美快感，二者之间有着必然联系。康德认为审美的主观普遍性在于先验的、人人具有的“共通感”的假设。所以审美判断虽是个别的，却可以是普遍传达的。

康德的判断力不是实践活动又近于实践活动，不是认识活动又近于认识活动，所以它能成为认

识与实践、悟性与理性之间的桥梁。康德把这一切都建立在先验的“共通感”的假定上面。

三、崇高的分析

崇高和美有共性说，二者都是审美判断即反思判断，都是自身令人愉快的，并不涉及利害、目的和概念，但又都具有主观的合目的性、必然性和普遍可传达性。

1、崇高和美的差异：第一，从对象看，美只涉及对象的形式，崇高却涉及对象的无形式；美同对象的质的表象相联系，崇高则同对象的量的表象相联系。

第二，美感是直接的、单纯的、积极的快感，是一种促进生命力的感觉，它同对象的吸引力和游戏的想象力相契合，心灵处于平静安息的状态；崇高感则是一种间接的快感，它先有生命力暂时受到阻碍的感觉，继之才有生命力的洋溢迸发，它不是想象力的游戏，而是想象力严肃认真的、活动，更多包含着惊叹或崇敬，它同吸引力不相合，主体的心情不单为对象所吸引，而且是不绝被推拒，造成心灵的巨大震荡。因此它是一种包含痛感或由痛感转化而来的快感，是一种消极的快感。

第三，康德认为美与崇高最重要的和内在的分别是：美可以在对象的形式中找到根据，而崇高的根据则完全是主观的。

2、崇高的分类：一种是数学的崇高，数学的崇高指的是体积的无限大；这是一种要把握宇宙整体和无限的超感性的使命，它在主观上是合目的性的，因而能产生愉快。一种是力学的崇高，力学的崇高指的是巨大的威力；自然威力的崇高，在于唤醒理性胜于自然的意识，它显示出人的勇气、人的使命感和自我尊严感。

四、艺术与天才

1. 艺术。

艺术活动是人类创造美的活动，首先艺术不同于自然，艺术的产品不同于自然的产品。其次，艺术不同于科学，艺术是人的一种技能，一种实践能力，科学只是一种知识，一种理论能力。第三，艺术不同于手艺。艺术是自由的，人们把艺术仿佛只看作一种游戏，它是本身就是令人愉快的活动，达到了这一点，就将合目的；手工艺也可以叫做挣钱的艺术，手工艺却是一种劳动，它本身就是令人不愉快的。

艺术分成机械的和审美的两种。机械的艺术以实现可能的对象为目的，审美的艺术却只是为了产生快感。审美的艺术又分为快适的艺术和美的艺术。快适的艺术其快以享乐消遣为目的，美的艺术，是以自身为目的，即有‘形式上的合目的性’，因而具有一定的社会功能，能沟通社会交往，促进各种精神力量的修养。美是自由与必然的结合，自然要显出艺术的自由，艺术要显出自然的必然。

2. 天才。

康德认为，美的艺术是天分的艺术。美的艺术只能由自然通过艺术家的天才在作品上面体现出来，人们可以把天才的作品当作范本，从中领悟到规则，但不应定成公式去模仿。艺术天才与摹仿精神是对立的。天才有四大特征：独创性、典范性、自然性、不可模仿性。康德又作了四点总结：天才是艺术才能，不是科学才能；艺术天才以理解力和想象力的一定关系为前提；在于描绘或表现审美意象；在想象力和理解力规则的自由协调中自然流露出来的主观合目的性。康德认为，美的艺术作品是鉴赏力和天才的结合，天才为美的艺术作品提供丰富的内容，鉴赏力赋予美的艺术作品以形式。

3. 审美意象。

我们说的审美意象，是想象力所形成的那种表象，它能引人想到很多东西，却又不可能有任何明确的思想即概念，能与之完全相适合，因此也没有语言能充分表达它，使之变成可理解的。很明显，它是理性观念的对立物，而理性观念是一种概念没有任何直观(想象力所形成的表象)能导之完

全适应。”

4. 艺术分类。

第一类语言的艺术包括雄辩术和谐的艺术两种。第二类造型的艺术是通过感性直观表现意象的艺术。第三类感觉游戏的艺术，又可分为音乐艺术和色彩艺术两种。

第二节 歌德的美学思想

一、生平著作

歌德(1749—1832)主要是诗人和作家，同时也是一位思想家和美学家。著作：《莎士比亚纪念日》、《论德国建筑》等论文和《葛茨·封·白里兴根》等剧作

二、美和艺术美

1、美是自然本身固有的。歌德认为世界是一个充满生命和创造力的整体,它日新月异,不断地运动和变化,它是多与一的统一,一切都是自然,而自然又表现为万物,美就在这万事万物上显露出来,实质上是创造精神的表现。但只有那些具备了良好的条件,从而达到自然发展的顶峰,实现或符合自然目的的事物才是美的。

2、艺术美。艺术美主要表现在特征、内容和意蕴方面。歌德认为,艺术不同于科学,艺术是个别的、形象的,科学是概念中的其,艺术则是“图象中的真”,科学提供的概念总是抽象的,内涵有限的,而艺术提供的形象却是活生生的、具体的、完整的无限的,所以歌德认为,艺术或艺术美应当是有生命的显出特征的整体。歌德有句名言:古人的最高原则是意蕴,而成功的艺术处理的最高成就是美。艺术美在于内容和形式的艺术处理,类属于艺术处理之中。

三、艺术与自然

1、首先文艺要忠实地模仿自然。其次,歌德反对自然主义,要求艺术高于自然。他认为,艺术不但要服从自然,而且要超越自然,艺术并不是机械的摹仿,而是基于自然的一种创造,是“对自然的最称职的解释者。在歌德看来,艺术应该是自然的道德表现

2、创作方法上主张艺术要从客观现实出发。他不赞成成为一般而找特殊的从主观自我出发的方法,而要求抓住现实中富有特征的东西在特殊中显示出一般。歌德认为,艺术创作不能只局限于个人主观的智慧、天赋和感情,而要首先克服主观的片面性。艺术家应当细心地观察自然,养成对周围事物的敏感,积累丰富的生活经验和内心体验,同时还要有广博的知识和良好的教养。

四、古典的与浪漫的

歌德所说古典的或古典主义一般指古代希腊罗马的诗及其体现的创作原则和风格;浪漫的或浪漫主义则一般指近代的诗。

1、歌德认为,古典主义是客观的,浪漫主义是主观的。他是坚持诗要从客观现实出发的原则,来反对文艺上的主观主义。他认为古典艺术的优点在于客观、自然而真实而消极浪漫主义文艺只从自我出发,脱离现实,完全违背了客观自然的真实。所以,歌德说的古典主义实际上是现实主义。

2、歌德认为,古典主义是健康的,浪漫主义是病态的。他反对“软弱的、感伤的、病态的”文艺,这正指的是消极的浪漫主义,而他要求的“强壮的、新鲜的、欢乐的”文艺。

歌德向往的是创造一种现实主义与浪漫主义相结合的文艺,他从未否定过积极的浪漫主义。

第三节 席勒的美学思想

一、席勒生平著作

席勒（1759—1805年）是诗人、剧作家、历史学家和美学家。著作有剧本：《强盗》、《阴谋与爱情》。他的美学著作主要有：《论当代德国戏剧》（1782）、《剧院是德育机构》（1784）、《哲学通讯集》（1786）、《论悲剧题材产生快感的原因》（1791）、《论悲剧艺术》（1792）、《给克尔纳论美的信》（1793）、《论激情》（1793）《论秀美与尊严》（1793）、《美育书简》（1793—1894）、《论崇高》（1793—1894）、《论运用美的形式所必有的界限》（1793—1895）和《论素朴诗和感伤诗》（1795）等。

二、《美育书简》

《美育书简》是席勒写给丹麦王子奥格斯堡公爵的27封信。席勒认为法国大革命没能解决政治自由问题，通向自由之路不应当是政治经济的革命，而应当是审美教育。

1、理论基础：人性及其演变。席勒美学的理论出发点是人。他认为，要实现政治自由，先决条件是要有具备完整性格的人，而这种人又只能通过审美教育才能培养出来。因此，他首先从历史的高度对人性及其演变作了分析，进而把美育同人类的崇高理想和历史的发展前景紧密联系起来。席勒认为，人不仅是自然的产品，而且是“自由理智”，“使人成其为人的正是人不停留在单纯自然界所造成的样子，而有能力通过理性完成他预期的步骤把强制的作品变为他自由选择的作品，把自然的必然性提高到道德的必然性。人首先在国家中发见了自己，但最初的国家是由需要按照单纯的自然规格而不是按照理性规律造成的，它的基础是力量而不是法律，这种自然国家不能给人自由。实为一种灾难，它只适合于自然的人，而与道德的人相矛盾。所以人的理性要求摆脱这种自然必然性的统治，废除自然的国家，变自然的人为道德的人，用理想社会取代现实社会。在席勒看来一个达到成熟的民族的最高的终极目标，就是要把自然的国家改造成为道德的国家。这也正是人类的崇高理想和使命。要实现这一理想，首先要有具备完整性格的人，而近代人却处在堕落的两极：一方面是野蛮，另一方面是颓废。这样的人是不可能建立道德的国家，实现政治自由的。

席勒认为近代人堕落是人性分裂的必然结果。他指出，古代希腊人的性格原是完整和谐的。他们现有丰富的形式又有丰富的内容，既能从事哲学思考又能创作艺术，既温柔又充满力量。在他们的身上我们看到了想象的青年性和理性的成年性结合成的一种完美的人性。然而近代人却完全不同了，根源在于近代社会和文化的发展给人性造成了创伤。科技发达造成的劳动分工，国家机器造成的等级分离，已经把人性撕成了碎片。在资本主义下科技文明的进步，造成的人性的片面发展和精神空虚。个体在人性的分裂中固然受到摧残，然而非此方式人类就不能取得进步。因此，近代人性的分裂具有历史的必然性。恢复人性的完整，不能期待国家，因为国家正是造成人性分裂的祸首；也不能用革命的手段，因为革命并不能克服人性的分裂。恢复人性的完整，只能走审美教育的道路。

2、美的本质

席勒认为，美的概念表面上来源于经验，实际上却植根于人性。美只能表现为人性的一种必然条件。把人性分成感性和理性两个部分，认为人身上具有两种对立的因素，一是人格，一是状态。二者在绝对存在(神)那里是同一的，而在有限存在(经验界)中则永远是两个。人格即自我、形式或理性。状态则是自我的规定，也就是现象、世界、物质或感性。人格的基础是自由，状态的基础是时间。人既是绝对存在，又是有限存在，既有感性本性，又有理性本性。因此人就必然具有两种相反的要求，成为行为的两种基本法则，一是感性本性要求绝对的实在性，要把一切形式的东西转化为世界，把人的一切资禀表现为现象。一是理性本性要求绝对的形式性，要把一切纯属世界的东西消除掉。由于要实现这两种情况，我们便受到两种相反力量的推动，一种是感性冲动，它来自人的

感性本性，把人置于时间的限制之中，使人变成物质。一种是形式冲动，它来自理性本性，保持人格不变，扬弃时间和变化，追求真理和正义。前者造成各种个别情况，后者则建立一般法则。这两种冲动都是人所固有的天性，理想的完美的人性就是二者的和谐统一。但近代人性的分裂破坏了这种统一，因此席勒提出要用第三种冲动即游戏冲动来恢复人性的完整。

感性冲动和形式冲动似乎是完全对立，似乎正是它们破坏了人性的统一，但这种对立实际上并不发生在同一对象上，它们各有界限并不相互侵犯而是相互作用、相互促进的。文化的任务在于监视这两种冲动，确定它们各自的界限，使之互不侵犯相得益彰，把感性功能和理性功能都充分实现，使之结合起来。如果这种情形在经验中出现就会产生第三种新的冲动即游戏冲动。所谓游戏，是与强制相对立的。不论感性冲动还是形式冲动，对人心都是一种强制。只有游戏冲动才能把这两种冲动的作用结合起来排除一切强制，使人在物质方面和精神方面都达到自由。因此，席勒把美同游戏冲动联系起来，他明确提出，美是游戏冲动的对象，即活的形象。美或活的形象是感性与形式(理性)，主观与客观在审美主体(人)的意识中的统一，或者说是对象与主体的统一。

席勒还认为，理想的美只有一种，而经验的美却是双重的：一种是融合性的美，一种是振奋性的美。前者能在紧张的人上恢复和谐，后者能在松弛的人身上恢复能力，从而使人成为自身完美的整体。美联结着对立的两极，使我们处于物质人精神、感性与理性、感觉与思维、素材与形式、受动与能动之间的中间状态，因而又可以消除两极的对立，把感性的人引向形式和思维，使精神的人回到素材和感性世界。些使感性的人成为道德的人，除了使他首先成为审美的人就别无他径。

3、审美外观和游戏说

审美活动和艺术的本质就是外观和游戏。所谓外观是独立于实在的，当人能够摆脱对实在的需求和依附，能够对事物的外观作出无利害关系的自由评价，只以外观为乐的时候，真正的人性方才开始。另一方面，外观起源于作为具有想象力的主体的人。它是主体想象力的一种创造或游戏。以外观为乐的游戏冲动一出现，立刻就产生出模仿的创造冲动。一个以外观为乐的人不再以他感受的事物为快乐，而是以他所产生的事物为快乐。人要达到外观，就要远远超越实在。也就是要挣脱一切物质需要和目的的束缚，而这要求人具有更大地抽象力，更大的心灵自由和意志力。所以审美和艺术活动比追求满足物质需要和享受的有用性活动要起源得晚，但却更高级。人能凭借它的想象力创造自由的形式，最终飞跃到审美的游戏。在席勒看来，艺术就产生于这种自由的审美的游戏，它终于完全挣脱了需要的枷锁，把美本身作为人所追求的对象。形式逐渐深入人的全部生活，以致能够改变人本身。这样，“在力量的可怕王国中以及在法则的神圣王国中，审美的创造冲动不知不觉地建立起第三个王国，即游戏和外观的愉快的王国。

三、《论素朴的诗和感伤的诗》

作品中最早区别了现实主义与浪漫主义两种文艺创作方式的特征和理想，并且指出了二者统一的可能性。他认为任何诗人都企图表现人性，都是从自然取得灵感，只是由于时代不同、人性发展的程度不同、对自然的感受方式不同，因而具有不同的创作方式。他所讲的自然既包括自然界和现实社会也包括人的自然本性。他把古代诗人和近代诗人加以对比，指出：“诗人或则就是自然，或者寻求自然，在前一种情况下，他是一个素朴的诗人，在后一种情况下，他是一个感伤的诗人。”他认为古代社会，人与自然、个人与社会、个人的感性功能和理性功能都还处于和谐之中，没有相互分裂和矛盾。他的感觉出发于必然的规律，他的思想出发于现实。古代诗人模仿现实并不需要使自己的个性过于突出，只须忠实地、不偏不倚地把它再现出来就能表现人性。在近代社会，人性分裂了，人与自然、个人与社会、感性与理性都处于割裂对立的状态，人丧失了完整性，同时也丧失了“感觉上的和谐”，往古的和谐不再是现实，而成了一种理想。这时诗人失掉了自然只能在观念中“追寻自然”，他把自己对理象的主观态度，自己的情感和心灵贯注到作品中去，他对自然的态度，有如对待失去的童年，往往是依恋和感伤的。席勒所说的素朴诗就是古典主义和现实主义的诗，他

所说的感伤诗，则指近代的浪漫主义的诗。

古代诗和近代诗，即素朴诗和感伤诗的重大区别，主要不在于古代和近代，而在于模仿现实和表现理想。他说：“在自然的素朴状态中，由于人的全部能力作为一个和谐的统一体发生作用，结果，人的全部天性就在现实的本身中表现出来，诗人的任务必然是尽可能完善地模仿现实。反之，在文明状态中，由于人的天性这种和谐的竞争只不过是一个观念，诗人的任务就是由现实上升到理想，或者是表现理想。古代诗人打动我们的是自然，是感觉的真实，近代诗人却是通过观念的媒介来打动我们。一般说来，素朴诗只有一种处理力式，而感伤诗要处理理想和现实的矛盾，所以有多种处理方式。在这种情况下，感伤诗人若把自己附于现实，诗将是讽刺的。若附于理想，诗将是哀伤的。席勒认为，素朴诗和感伤诗二者各有优缺点，并不是互相排斥。席勒认为应在人性或人道主义的基础上追求现实主义和浪漫主义的统一。

第四节 费希特和早期浪漫派的美学思想

一、生平著作

费希特(1762—1814) 主要哲学著作：《知识学基础》(1794)、《论学者的使命》(1794)、《知识学导言》(1797)、《人的使命》(1800)等。美学著作：《哲学中的精神和字义》、《按照知识学原则建立的道德学说体系》

二、美是主观心灵的产物

物费希特不满意康德关于物自体的假设，他认为，物自体为虚构，完全没有实在性只有自我才是唯一的实在。他的全部哲学体系包含三个命题：(一)自我我设定自我；(二)自我设定非我；(三)自我设定自身和非我。在他看来，自我是第一性非我是由自我派生的。他把美看作是纯然主观的东西，是主观心灵的产物。他明确指出，审美判断是一个正题判断。所谓正题判断是这样一种判断，在其中某种东西与其他的東西既不是相同的，也不是对立的，而仅仅是被设定与自身相同的。也就是说，它是自我的设定为基础绝对通过自己而建立起来的，是不能指出任何根据来的。他所谓美是正题判断仍是主观判断。他还认为，审美与实践和认识无关，审美是对客体的宁静而无利害关系的直观。

三、艺术的本质和特征

费希特对席勒美学提出批评(一)自由是美感和艺术得以存在和发展的条件，并不是审美教育的结果。(二)席勒认为人有物质的和精神的两种动机，费希特认为外部世界不是物自体而是自我意识的产物，因此只有自我意识才是审美动机的内在源泉。艺术的本质是自我表现，艺术品是艺术家自由创造精神和内心情绪的表现。作品的精神(实指内容)是灵魂，而体现作品精神的诸形象只不过是精神的躯体和字义。他认为，艺术不同于科学和道德而具有自己的特点。艺术能把感性和理性结合，使观念体现为感性客体具有独特的价值。从普通意识看，世界似乎是现成的，但从美学观点看，世界既是现成的，又是创造的。他认为自然界制造出天才，天才造成艺术家。

四、早期浪漫主义者的美学思想

18世纪后半期在欧洲范围内发生的浪漫主义文学运动，是一个非常复杂和充满矛盾的现象。浪漫主义并不是一种严谨、独特的美学理论，而是一种风行欧洲各国，渗透到文学、宗教、历史以至自然科学理论中的较为完整的世界观。史家多把浪漫主义区分为积极的和消极的。就德国来说，得到全面发展的主要是消极的浪漫主义。它形成于90年代末，主要代表人物有史雷格尔兄弟、梯

克、诺瓦利斯等人。史雷格尔兄弟，被称为耶拿派浪漫主义或早期浪漫主义的代表。1805年以后，阿姆宁、布伦塔诺等人又在海德堡形成了一个浪漫主义中心，被称为海德堡派浪漫主义或后期浪漫主义。

1、浪漫主义美学的首要特征：宣扬文艺表现自我的主体万能论。浪漫主义美学的出发点是费希特的自我哲学。费希特还用“非我”来限制自我，而浪漫主义者则进一步把主观的自我变成了唯一独立的自由本质。他们认为自我是唯一的实在，世界是人类精神的“艺术作品”，是由自我创造的“艺术家是至高无上的精神器官”，是凌驾一切的天才，是绝对自由的，他可以不受任何现实的道德、法律等社会关系以及任何艺术规则的束缚。文艺虽然描写各种事物，但实际上表现的只是自我。

2、浪漫主义美学不但要求打破各种艺术体裁之间的界限，而且要求打破诗与生活的界限，鼓吹生活的诗化和浪漫主义的讽刺。美学范畴不再是生活的反映，而是生活本身的构成力量，他们宣布了自我(主体)对生活素材的绝对统治。

3、浪漫主义美学的另一特征是鼓吹崇拜本能的、无意识的、非理性的东西。浪漫主义者认为艺术创作不凭理智，而凭神秘的直觉，所以艺术创作不能理解，也无法解释，他们强调要用神秘的直觉的眼光看待自然和人生。

第六节 谢林的美学思想

一、生平著作

谢林(1775—1854)是德国古典哲学和美学家。美主要有《先验唯心论体系》、《论论造型艺术对自然的关系》和《艺术哲学》。

二、艺术与哲学

在《艺术哲学》导言的一开头，谢林就明确肯定了建立艺术科学的必要性，他认为以前的一些杰出美学家都没能提出一种科学的完整的理论，他们没有严格区分经验主义和哲学的界限，大多只从经验心理学来解释美。在谢林那里，美学被称之为艺术哲学或艺术科学。他认为，艺术哲学本质上应该是哲学科学，而不是作为个别科学的纯艺术理论。问题在于艺术哲学这个概念似乎是矛盾的，艺术是实在的、客观的，而哲学是理想的、主观的。所以谢林提出艺术哲学何以可能的问题，也就是艺术何以能够成为哲学的对象的问题。他认为，艺术虽然是特殊的东西但它本身就包含着无限的、绝对的东西。如同对哲学来说绝对的东西是真的原型，——对艺术来此绝对的东西则是美的原型。他认为“宇宙本身就是绝对的艺术作品”，因此艺术哲学就是以艺术形式出现的宇宙科学。“构造”是谢林特有的术语，其实质就是通过构造艺术推演出上帝和宇宙。谢林认为艺术与哲学都以绝对为对象，是把握或认识绝对的两种不同的形式。绝对即绝对的一性，它是不能用概念来理解和言传的，它不是知识的对象只是信仰的对象，只能加以直观。自我直观有许多级次，其中哲学的理智直观是一种内在的直观，它指向内部，是纯主观的，一般根本不会出现在普通意识里，而只有艺术的美感直观才能使理智直观具有客观性，它指向外部能够出现在每一种意识里。哲学虽然可以企及最崇高的事物，但仿佛仅仅是引导少部分人达到这一点；艺术则按照人的本来面貌引导全部的人到达这一境地，即认识最崇高的事物。美感直观优于理智直观，处于自我直观的最高级次，艺术高于哲学。他认为，哲学的工具总论和整个大厦的拱顶石乃是艺术哲学。

三、艺术和美

1、一切艺术的直接根源是上帝，艺术本身就是绝对的东西——上帝的流溢。谢林看来，艺术的原型不是自然而是绝对，艺术的任务不是摹仿自然，也不是摹仿古代典范的作品，而是描绘处于

上帝或绝对中的事物，也就是要描绘永恒的美的理念或“真正存在的东西”。一切主体与客体、精神与物质、自由与必然、感性与理性的差异和对立，都是由绝对产生的，而艺术却能把这一切差异和对立融合为一，艺术是解决一切矛盾达到无差别境界的手段。

2、美的本质特征：(一)美是自由和必然的统一。谢林认为，美是艺术家审美创造活动的结果，而人的一切创造活动都是自由与必然、有意识活动和无意识活动的统一。他看来，美是艺术家自由创造的结果，但又并非纯粹的主观任意，而是符合必然性的。(二)美是普遍与特殊、有限与无限的统一。艺术是以有限的形式表现无限，这也就是美。(三)美是感性和理性的统一。美应当是感性的显现，否则就不能进入普遍人的意识，但美又不是空洞的无内容的显现，而是有生命的整体包含一定的理性内容。

四、天才和艺术创作论

谢林认为，艺术是永恒的启示和奇迹它是天才的作品，艺术家是凭借发自他内在本性的创造冲动进行创作的，其基本特色就是无意识性。人的创造活动是自由的，有意识的，但另一方面又总受到隐蔽的必然性的干预，以致不但往往达不到目的，甚至违背行动者的意志，产生出行动者本身通过自己的意志活动所永远不能做成的某些事情。这种隐蔽的必然性称之为命运或天意。艺术创造活动是自由与必然、有意识活动和无意识活动的统一。一方面，艺术作品是人的自由的产品，是有意识产生的，另一方面它又是无意识地被产生的。艺术家在自己的作品中除了表现自己的意图外，仿佛还合乎本能地表现出一种无限性，人们对这种无限性不能确切的认识，可以作无限的解释，作品所表现出来的限性也就是美，没有美就没有艺术作品，艺术美要高于自然美。

第六节 黑格尔的美学思想

一、生平著作

黑格尔(1770—1831年)，相关著有《精神现象学》、《精神哲学》、《美学讲演录》等

二、黑格尔美学及其在哲学体系中的地位

黑格尔把美学正名为“艺术哲学”，认为美学的对象是艺术或美的艺术，也就是艺术美，因此他的美学体系，也以艺术美为中心，由以下三部分组成：首先是关于美或艺术美的一般理论，其次是艺术美的历史发展类型，最后是艺术美的个别化，即关于各门艺术(建筑、雕塑、绘画、音乐、诗歌)的种属关系体系。他所创立的美学体系比前人更系统、更完整、更博大精深。他的主要贡献在天他第一次成功地把辩证法和历史主义运用于美学领域。他不再孤立地研究艺术，而是把艺术和其它社会现象(宗教、哲学、道德、法律等等)看作人与现实世界的一种关系，力求把它们联系于整个人类社会来揭示其“共同的根源”。艺术和其它社会现象都以一定的社会历史条件为根据的，也就不再是神秘的“自在之物”都是可以理解的。同时，他也不再静止地研究艺术，而是充分肯定了艺术有一个形成、变化和发展的历史，力求在历史和逻辑、实践和理论的一致中去把握艺术发展的规律。

黑格尔全部哲学大厦的基石是理念或绝对理念，但是，本质是普遍的、一般的东西，它不能由感觉，只能由思想加以把握。因此，世上的万事万物虽然存在着，却只是现象并不真实。只有现象背后的思想才是事物的本质。现象只不过是思想的显现。理念或绝对理念它是万事万物的本原和基础。黑格尔理念自身包含差异、对立和矛盾永远处于辩证的运动之中。在黑格尔看来，理念的辩证运动是按照正(肯定)、反(否定)、合(否定之否定)的三段式进行的。正与反是相互依存、相互转化的。“正”如果离开了“反”，那是空洞的、无规定性的、不真实的，“反”是对正的否定，但并非消极的简单的否定，而是正的一个内部环节，“正”本身就潜合着“反”，只有看到“正”“反”之间的联系才把二

者统一为“合”。达到否定之否定，这样才能对事物有全面、具体、真实、深刻的认识。依据这种辩证法，黑格尔从绝对理念推演出自然和社会。他把整个世界的发展分为三大阶段，即逻辑阶段、自然阶段和精神阶段。并相应地把他的哲学体系划分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三大部分。在逻辑阶段，理念尚未体现于自然和社会，只是纯思想、纯概念所谓“存在”或“抽象的有”经过“有”——“本质”——“概念”三阶段的发展，理念就否定自身，突破纯概念而转化为自然界。在自然阶段，理念取感性事物的形式成为“自在”或“实有”经过“机械性”——“物理性”——“有机性”三阶段的发展，最后出现了人，而进入精神阶段。在精神阶段，理念体现于人的精神或社会历史，它克服了逻辑阶段和自然阶段的片面性，达到二者的辩证统一，成为“自在自为的存在”，也就是达到了理念的自我认识。它也经历三个阶段，即主观精神(指个人意识)、客观精神(指社会意识：法、道德、伦理)和绝对精神(指艺术、宗教和哲学)。不过艺术尚处于绝对精神发展的低级阶段，而哲学才是最高阶段。美学是以艺术为研究对象的。他有一个根本的思想即美和艺术是人的精神产品，人是美和艺术的主体，也正是由此出品他排斥自然美，推崇艺术美，把人看作艺术表现的中心。

三、美是理念的感性显现

为了研究美的本质，他重点分析批判了柏拉图、18世纪英国经验派和德国理性派、康德、歌德、席勒等人的美学观点，并在此基础上提出了他的美的定义。他写道：“美就是理念，所以从一方面，美与真是一回事。这就是说美本身必须是真的。但是，另一方面，真与美却是有分别的。说理念是真的，就是说它作为理念是符合它的自在本质与普遍性的，而且是作为符合自在本质与普遍性的东西来思考的。所以作为思考对象的不是理念的感性的外在的存在，而是这种外在存在里面的普遍性的理念。但是这理念也要在外在界实现自己，得到确定的现前的存在，即自然的或心灵的客观存在。真，就它是其来说，也存在着。当真在它的这种外在存在中是直接呈现于意识，而且它的概念是直接和它的外在现象处于统一体时，理念就不仅是真的，而且是美的了。因此美可以下这样的定义：美就是理念的感性显现。这个定义是说，美或艺术应当是理性内容和感性形式的辩证统一体。美是理念，但这理念必须要用感性事物的具体形象表现出来成为可以供人观照的艺术作品。黑格尔的“美是理念的感性显现”包含三个要点，即理念、感性显现和二者的统一。

第一、理念即绝对理念，它也就是真，即最高真实和普遍真理。黑格尔说，美是理念，美与真是一回事。也就是说，美是理念或真实的一种表现，这指的是艺术的内容、目的和意蕴。美和艺术以理念为内容的，是表现和认识绝对理念的一种方式 and 手段，因此美具有丰富的内容，是真实的、客观的、可以认识的。

第二、所谓感性显现就是一定要表现或客观化为感性事物的外形，直接显现于意识，成为能诉诸人的感官和心灵的艺术形象。这指艺术的形式。艺术不同于宗教和哲学的特征就在于艺术用感性形式表现最崇高的东西。因此，使这最崇高的东西更接近自然现象，更接近我们的情感。

第三、理念和感性显现二者的统一。黑格尔认为，美和艺术的理性内容和感性形式还必须结合成为彼此相互融贯、完全吻合的统一整体。在其中理念居于统治地位，是内容决定形式。也就是说，这是理念自己把自己显现为感性存在也就是自否定、自确定。理念是普通的、一般的，如果它不显现为具体的感性存在就仍是抽象的，显现的结果就使它既否定了这种抽象的，转化为个别的特殊的感性存在，同时又否定了这感性存在的抽象的特殊性，使之心灵化，与理念融合成一，达到了二者的辩证统一。黑格尔美的定义的第三方面的基本思想，就是肯定这个精神性的统一体是一个独立自主的、无限的、自由的整体。因此黑格尔认为美是无限相自由。美既不是有限智力(理论认识)的对象，也不是有限意志(实践欲望)的对象，而是二者的统一。正是由于这种自由和无限，艺术才解脱了有限事物的束缚，上升到理念和真实的绝对境界成为把握现实，认识真理，追求自内的一种形式。

四、自然美和艺术美

1、自然美。黑格尔说，理念的最浅近的客观存在就是自然，第一种美就是自然美。自然美只是美的低级形态，自然经过机械性、物理性和有机性三个发展阶段。有机阶段，理念才在自然中得到最初的显现因而也才有美。我们只有在自然形象的符合概念的客观性相之中见出受到生气贯注的互相依存的关系时，才可以见出自然的美。这种互相依存的关系是直接和材料统一的，形式就直接生活在材料里，作为材料的真正本质和赋予形状的力量。这段话就可以作为现阶段的美的一般定义。自然美源于理念，自然美的本质仍是精神性的。

2、艺术美。黑格尔认为，美的理念应当“作为个别事物去理解”，个别事物有两种形式即直接的自然的形式和心灵的形式理念，显现为直接的自然形式就是自然美，显现为直接的心灵形式就是艺术美。自然美是不完满的美，而艺术美是本身完满的美，自然美的缺陷有三：第一、自然美尚不能充分显现出理念。理念、灵魂在自然的个别事物中仍是内在的。第二、自然美依赖于外在条件，是不自由的。第三、自然美有局限性。黑格尔认为自然美，包括现实生活中的美，都是有缺陷的，正是为了弥补自然美的缺陷，我们才需要创造艺术美。艺术美是内心产生和再生的美。它是人的创造的是精神的产物，它充分显现了理念，表现出无限和自由。因而是真正的美。自然美和艺术美的分别，也就是自然和理想的分别。黑格尔关于艺术美的理论，也就是关于理想的理论。他也把艺术美称作理想的理论“是在自然里找不到的”。理想是人的精神的产品，具体说，就是艺术家所创造的艺术作品，它是理想充分地显现于艺术形象，是内容和形式、内在因素和外在因素的高度统一。在黑格尔看来，理想就是真实，自然和现实中的外在事物，本身不是真实，也不是理想。因此艺术不是自然(现实)的机械摹仿，而是一种创造，它要对外在事物进行“清洗”，使之向心灵还原，也就是要把一切被外在形状玷污的事物还原为真实的概念。因为艺术理想始终要求外在形式本身就要符灵魂。这种向心灵还原的理想并不是回到抽象形式的普通性。艺术美的理想又不是抽象的哲学概念，而是显现为具有定性的个别事物的艺术形象。因此艺术又不能是空洞的说教，艺术的内容(理念)不应当游离于艺术形象之外，而应当托身于、融合于个性和外在现象美完全通过感性的艺术形象显现出来，达到内容与形式的高度吻合和统一。

关于理想对自然即艺术与现实的关系问题，黑格尔提出了三点看法：第一、艺术是对自然的征服，具有完全形式的观念性。第二，艺术不是自然细节的罗列，应当具有普遍性。第三、艺术不是自然，也不是空洞抽象、与自然截然对立的“理想”，因此艺术既不应单纯追求自然形式也不应当脱离自然(现实)去追求“理想”。

正是在这种理性主义回答的基础上，他提出了著名的艺术是人的自我创造或自我复现的学说。

五、艺术美的创造

艺术美即理想是人的一种创造，是艺术家的精神产品，理想不能只停留于抽象的普遍性，而必须表现出来，转化为有限的客观存在，转化为具体的艺术形象，达到理想和自然(现实)的统一。有限的客观存在怎样才能取得艺术美的理想性呢？对这个问题的回答，构成了黑格尔关于艺术美的创造的理论。包括关于一般世界情况、情境、情致、矛盾冲突、人物性格等方面的学说

艺术处于理念发展的精神阶段，它应体现在人和人类社会生活之中，因此，艺术作为理想并不是脱离人类现实生活的个人的主观幻想和空想。艺术既要表现理念，表现“神性的东西”，但它也必须降临人间，把人的具体的生活当作艺术的活生生的材料。艺术虽不是现实生活的机械摹仿，却要把现实生活提升为理想，通过个别来表现一般，这就要创造具有典型性格的人物形象。他把人当作艺术表现的对象，把人物性格的塑造作为艺术表现的中心，他的全部艺术创造的理论主要是解决塑造典型形象。

1、一般的世界情况：黑格尔认为，人总是生活在特定的历史时代并受社会历史条件制约的。

这实际上也就是怎样的时代才有利于人的发展和艺术繁荣的问题。

2、情境和冲突：艺术创作虽然首先需要把握一般世界情况，但一般世界情况还只是无定性的、抽象的、普遍的，艺术创作不能只停留于一般世界情况的描绘，还要进一步把握人物活动的具体情境以及人物活动的矛盾冲突，才能揭示出具体人物的性格和动作。黑格尔讲的情境不单指外部环境，外在环境应当从“对人的关系来了解”，它要成为一种机缘和行动的推动力(外因)。有定性的能现出本质上的差异的情境，即矛盾冲突的情境才是理想的情境，因为矛盾冲突才是人物动作的其正原因。他把冲突分为三种：一是自然情况造成的冲突；一是自然情况造成的心灵冲突；一是心灵本身的矛盾和分裂所造成的冲突。黑格尔认为只有第三种冲突才是理想的冲突，因为这类心灵性的矛盾冲突是由人所特有的行动本身引起的，它根源于行动发生时的意识与意图和后来对这行动本身的认识之间的矛盾，在这种矛盾冲突中，人物是按照理性行事的，追求的是道德的、真实的、神圣的东西，因而可以成为伦理的心灵性的表现。

3、动作和性格：黑格尔认为，性格就是理想艺术表现的中心。只有动作才能把个人的性格、思想、目的清楚地表现出来，情境和冲突是激发动作的原因，但这只是外因，所以艺术不应当只着眼于外在现象的经验描述，任意选取动作的起点，而应当只选取符合理想的那类特殊的动作，在情境和动作的演变中揭示人物活动的内因，揭露出人物品格。直接产生有定性的冲突的情况，所表现的特殊动作就是这种冲突的斗争和解决。黑格尔认为，引起动作的是普遍力量即理念，他又称之为神性，而发出动作的是人。普遍力量本身是不动的，它应当形象化为个别人物。这种出现于人物个性和内心成为动作内因的普遍力量，黑格尔称之为“情致”。情致不是情欲和私心，而是本身符合理性、支配人物行动的社会伦理道德的普遍力量，如：家庭、祖国、名誉、友谊、价值等。艺术创作应当紧紧抓住表现情致，因为情致最能表现人物性格，是艺术的真正中心，同时也是令人感动的艺术效果的主要来源。但是情致的表现力应当是形象具体的而不是教条的。

在情致说的基础上，黑格尔提出了塑造理想的人物性格的三个条件。他说，具体的活动状态中的情致就是人物性格。因此，人物性格首先要具有丰富性、完满性和主体性。其次，性格要有明确性，也就是在性格特征的多样性中要有某种特殊的情致，作为基本的突出的性格特征来引起某种确定的目的、决定和动作，从而把丰富多样的性格特征统一起来，达到性格的明确、鲜明。第三，性格还要有坚定性，也就是要有一种一贯忠实于它自己的情致所显现的力量和决断性。

六、艺术美的历史发展

从“美是理念的感性显现”出发，黑格尔进一步研究了艺术美即理想的历史发展过程和规律区分了艺术发展的不同类型和种类。黑格尔认为，艺术是普遍理念和感性形象，即内容和形式的统一。因而，内容和形象之间的不同关系，是区分艺术类型的真正基础。他把艺术划分为三种历史类型，即象征型、古典型和浪漫型。每个类型之下又有不同的艺术种类，如建筑、雕刻、音乐、诗歌等等。

1、最初的艺术是象征型。在这个阶段人(心灵)对理念的认识还是朦胧的、模糊的、抽象的，还找不到正确的艺术表达方式，只能借客观事物的物质性外形来暗示和象征。象征型艺术的典型代表是印度、埃及、波斯等东方民族的艺术，尤其是东方建筑如神庙、金字塔、狮身人首兽之类。

2、古典型。在这个阶段，人认识到的是具体的理念，找到了正确的表现形式。古典型艺术克服了象征型的缺陷，达到了形象与意义、形式与内存的高度统一，表现为静穆和悦的美，因而实现了艺术的概念，成为了真正的艺术。古典型艺术的典型代表是古希腊的雕塑。

3、浪漫型。就艺术美或理想说，古典型艺术是最完美的艺术，但对绝对理念的无限发展来说，古典型艺术还不是艺术发展的最高阶段，因为它仍局限于用有限的外在感性形式来表现理念，这必将导致它的解体而让位于浪漫型的艺术。浪漫型艺术打破了古典型艺术的形式与内容的完全吻合，在较高的阶段上又回到了象征艺术的内容与形式的失调，如果说象征型艺术是物质压倒精神，那么浪漫型艺术则是精神压倒物质。它以主体的内心世界为内容，并诉诸这种内心生活。浪漫型艺术的

进一步发展，将是艺术本身的解体，艺术最后要让位于哲学。

思考题：

- 1、论述康德美学思想的主要内容。
- 2、简论黑格尔美学思想体系。
- 3、论述席勒美学思想和康德美学思想的关系。

拓展阅读书目：

- 1、席勒：《美学书简》，中国文联出版公司，1984年版。
- 2、康德：《判断力批判》，商务印书馆，1964年版。
- 3、黑格尔：《美学》，商务印书馆，1979年版。

《宗教学原典导读》教学大纲

俞学明 编写

目 录

目 录.....	794
前 言.....	795
一、本课程性质、编写目的、课程简介、编写人员	795
二、本课程的教学目的和基本要求	795
三、本课程的主要内容及学时分配;	795
第一章 概 说.....	796
一、宗教与宗教学.....	796
二、世界主要宗教的原典简介	796
三、宗教学研究经典简介	798
复习与思考题:	799
拓展阅读书目:	799
第二章 佛典导读—《四十二章经》	800
一、《四十二章经》导读(2学时)	800
二、《四十二章经》研读(4学时)	800
三、讨论(2学时)	801
复习思考题:	802
拓展阅读书目:	802
第三章 《圣经》导读.....	803
一、导读:《旧约》和《新约》(2学时)	803
二、《创世记》研读(2学时)	804
三、《出埃及记》研读(2学时)	804
四、《马太福音》研读(2学时)	805
四、讨论(2学时)	805
复习思考题:	805
拓展阅读书目:	805
第四章 《古兰经》导读.....	807
一、导读(2学时)	807
二、研读(3学时)	808
三、讨论(1学时)	808
复习思考题:	808
拓展阅读书目:	808
第五章 宗教学经典导读.....	809
一、《宗教学导论》和宗教学学科的成立(3学时)	809
二、《新教伦理和资本主义精神》导读(3学时)	809
三、《信仰的法则——解释宗教之人的方面》导读(2学时)	810
四、讨论(2学时)	810
复习思考题.....	810
拓展阅读书目.....	811

前 言

一、本课程性质、编写目的、课程简介、编写人员

课程性质：本课程是哲学专业选修课，为本科一年级第二学期开设。

编写目的：使教学工作更程序化、正规化；加强课堂教学效果。

课程简介：宗教学经典的阅读对于真实地理解宗教和宗教学具有最直接的意义。本课程将选取世界三大宗教的主要经典《圣经》、《古兰经》、佛典中的重要章节和宗教学理论的重要典籍如《宗教学导论》、《新教伦理和资本主义精神》等，带领学生进行阅读研讨。

二、本课程的教学目的和基本要求

教学目的：本课程将通过带领学生在阅读的基础上，对宗教、宗教学的相关历史和理论进行深入地研究和探讨，加深学生对宗教和宗教学的真实理解，帮助学生竖立科学的宗教观，提升学生的人文素质。

基本要求：其一，了解有关宗教和宗教学的基本经典的知识；

其二，仔细阅读所选取的经典章节；

其三，在阅读经典章节的基础上，体会神学理解和哲学理解的区别；

其四，对宗教和宗教现象有比较客观、公允的认识。

三、本课程的主要内容及学时分配：

本课程共 36 学时，具体如下：

第一章 概说（2 课时）

第二章 佛典导读（8 课时）

第三章 圣经导读（10 课时）

第四章 古兰经导读（6 课时）

第五章 宗教学经典导读（10 课时）

第一章 概 说

本章教学目的和基本要求：了解宗教和宗教学的区别，神学解读、宗教学解读的区别；了解世界十大宗教的基本典籍和宗教学研究的经典著述。着重把握不同解读方式的区别，理解学术研究的立场。

学时分配：2

一、宗教与宗教学

宗教是人类历史上一种重要的社会文化现象，在当代社会依然呈现出繁荣景象，对世界政治、经济、文化的发展和交流有着深刻的影响。

宗教学是一门以宗教为研究对象的新兴的、交叉性或综合性的人文学科，成立于19世纪末，倡导者是缪勒。通常人们认为，1870年2—3月间，麦克斯·缪勒在英国皇家学会下属的英国科学研究所发表了著名的“宗教学四讲”，后经修改结集为《宗教学导论》（1873），可谓是宗教学的奠基作。在这部作品中，缪勒详细阐释了以科学态度来研究诸种宗教传统的理由，并把这门新学科叫作“宗教学”，并提出了宗教学研究的基本方法——比较的方法，也即进化论的方法。但这种方法只在比较宗教学刚兴起的三十多年间占主导地位，此后再没有出现一种能取而代之的、被大家所接受的新方法。

一百多年来，宗教学形成了诸多活跃的理论分支或研究范式，采用了包括社会学、心理学、历史学、经济学、人类学、哲学等多学科的方法，对宗教及与之相关的各种现象，以及宗教与历史、宗教与文化、宗教与民族、宗教与社会、宗教与政治、宗教与法律、宗教与经济、宗教与哲学、宗教与科学、宗教与文学、宗教与艺术等关系问题进行了深入的探讨，在20世纪80年代以来成为国际学界的显学。

宗教学的发展表明，对宗教的界说不同，研究的视角、取向、方法与结果往往会呈现极大的差异。因而，人们很难为宗教下一简单明确的定义。随着宗教学研究的深入，学者们在宗教定义问题上的分歧日益趋向多元。对“宗教”的界定，是为宗教的研究和对话营造平台。

对于宗教问题的研究，宗教教内和教外采取了不同的立场。总体而言：

宗教教内研究的特点：信仰为基础和标准；研究的目的是证明自身的有效性和宣教；研究的理路是论证式；同时，由于研究的介入，教内宗教研究存在着学术化倾向。

教外研究又可分为客观性研究和批判性研究两类。客观性研究，主张价值中立，尤其在研究宗教史、宗教思想史、宗教艺术等方面有明显的优势，但价值中立的坚持尺度，还是一个有待解决的问题；批判性研究，往往来自于有政治、意识形态、其他宗教背景的研究者，包括无神论，其态度接近教内研究的特点。

宗教问题研究的态度，又可区分为主观性研究和客观性研究。

对宗教研究的不同立场和态度，又决定了经典解读思路的差异。

二、世界主要宗教的原典简介

1. 佛教

佛教典籍的丛书称作《大藏经》，又名一切经、契经、藏经或三藏。内容包括经（释迦牟尼在世时的说教以及后来增入的少数佛教徒的说教在内）、律（释迦牟尼为信徒制定必须遵守的仪轨规则）、论（关于佛教教理的阐述或解释）。大藏经的编纂，始于释迦牟尼涅槃不久，弟子们为保存他的说教，统一信徒的见解和认识，通过会诵结集，形成一致公认的经、律、论内容。其后又增加了有关经、律、论的注释和疏解等“藏外典籍”，成为卷帙浩繁的四大部类。原始佛教分裂以后，各大

派别大多按照自己的观点编有本派的藏经，但只有上座部的三藏比较完整地保存下来，其他部派的典籍除了在汉文译本中保存一部分外，基本上都已散佚。早期的梵文经典只剩下少数零散贝叶本或纸写本至今尚存，全部三藏已难窥全豹。现存的大藏经，按文字的不同可分为汉文、藏文、蒙文、满文、西夏文、日文和巴利语系等七个系统。

《阿含经》区分为四大部，称为四《阿含》，即《长阿含》、《中阿含》、《杂阿含》和《增一阿含》，被认为保存了早期佛教的基本思想。大乘佛教的兴起，伴随着大乘经典的产生，其中以《般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《涅槃经》等影响最为深远。中国人所有著述中，唯有《六祖坛经》称经。

2. 犹太教

犹太教的主要经典包括《圣经》、《塔木德》、《密德拉什》和《佐哈尔》。

其中《圣经》是最早的、也是最重要的犹太教经典，是各个派别共同信奉的经典。《塔木德》和《密德拉什》是拉比犹太教的典籍，《佐哈尔》是卡巴拉神秘主义的经典。

犹太教的《圣经》，即基督教的《旧约》部分。其来源被认为是摩西在西奈山接受的神启以及后来诸先知的预言。近代以来研究发现，它是不同时代、不同作者的作品汇集，成书的过程历时近千年。犹太教的《圣经》被称为《塔那赫》(Tanach)由“律法书”、“先知书”和“圣著”三大部分构成。此书共 39 卷，929 章。

《塔木德》是继“圣经”之后最重要的犹太教法典。由“密西那”和“革玛拉”两大部分交错构成。有两种塔木德，一是《巴勒斯坦塔木德》(又名《耶路撒冷塔木德》)，约形成于 450 年的巴勒斯坦的犹太经学院。另一为《巴比伦塔木德》，成书于巴比伦，在时间上比前者晚半个世纪，篇幅上是前者的 3 倍，内容上增加了《密西那》最后两卷的“革玛拉”。《巴比伦塔木德》在历史上占据绝对主导地位，对犹太人的社会、道德生活产生了不可估量的影响。

《密德拉什》是《塔木德》之后形成的拉比文献。其大规模流行是 6 世纪及以后的事情。

不同时期形成的《密德拉什》包含两大系列：第一系列为“大密德拉什”，是对《摩西五经》和《圣著》的解释；第二系列是“塔乎玛密德拉什”，因塔乎玛拉比得名，包含了大量弥赛亚的思考，突出了拉比布道的特点。

《佐哈尔》是和《圣经》、《塔木德》并驾齐驱的犹太神秘主义经典。13 世纪时，西班牙拉比摩西·德里恩将 5 卷本的《佐哈尔》刊行问世，50 年后被确立为卡巴拉经典。

3. 基督教

基督教的正式经典为《圣经》。由《旧约全书》和《新约全书》两大部分组成。《旧约全书》本为犹太教的经典。犹太教视之为《圣经》，不承认其为“旧约”，也不承认基督教创立时产生的《新约全书》各卷为圣书。尽管基督教各派对《圣经》有不同的理解，但都认为它是神的启示，《旧约全书》是圣父耶和华的启示，《新约全书》是圣子耶稣基督的言行。目前流传的基督教的《圣经》的内容和目次，确认于 397 年，第 3 次迦太基宗教会议。后罗马帝国的神学家哲罗姆(约 347—420)根据希伯来文和希腊文的圣经原文新译与校定，于公元 420 年公布，称为通俗拉丁文译本，被基督教会认为是权威的版本。

4. 伊斯兰教

伊斯兰教的经典，主要是《古兰经》和“圣训”。

《古兰经》是伊斯兰教的教义基础，是为全世界穆斯林所遵循的神圣经典。穆斯林认为《古兰经》是安拉的语言。经文是安拉通过大天使哲布勒伊来“降示”给穆罕默德，再由穆罕默德在 23 年(公元 610—632)的传教过程中以安拉“启示”的名义陆续颁布的言论集。

经文的下降是为了穆斯林诵读的，所以在每一章经文前(除第九章)，都有“奉至仁至慈的真主之名”的“称名句”。经文分“麦加章”和“麦地那章”。“麦加章”为穆圣在麦加颁布的启示，共 86 章，4500 余节经文，约占全经的 3/4，是在 610—622 年间的启示。主要宣扬一神信仰、天国火狱、世

界末日、死后复活、末日审判、顺从、忍耐、行善、施舍和宿命等，以宗教说教为主。“麦地那章”大约有 28 章，1600 余节经文，约占全经的 1/4，是 622—632 年间的启示，在内容方面，侧重于社会政治、经济、律法等问题，涉及了信仰、礼仪（礼拜、斋戒、朝觐、禁月等）、家庭、婚姻、遗产继承、孤儿抚养等问题，戒赌博、禁止食自死物、血液和猪肉等戒规，对偷盗、奸淫、伤害、饮酒、叛教、诬陷等的固定刑罚问题，对商业贸易、高利贷、作伪证等的原则问题。这些规定成为以后伊斯兰教法（“沙里兰”）的依据。

在我国，随着伊斯兰教的传入，《古兰经》也在我国广泛流传。《古兰经》的汉译工作，出现在明末清初。但全部《古兰经》汉译本直到 20 世纪 20 年代才问世，迄今已有 8 种译本。

“圣训”，即《穆罕默德言行录》，其内容包括穆圣的言论教诲（“哈底斯”，即“圣言”）、行为（“逊奈”，即“圣行”）和默认（即默认其门弟子的言行）。

5. 道教

《道德真经》：即《老子》五千文，为春秋末年老聃所著，后来道教奉为上经。书中阐述“尊道贵德”和“道法自然”的哲理，揭示清静无为、专气致柔、长生久视、归根复命的养生之说，成为道教道法和道术的经典依据。

《南华真经》：即《庄子》三十三篇，战国时期庄周所著。梁时“庄子”已有“南华”之称，唐初谓庄周为南华仙人。天宝元年二月诏以庄周为“南华真人”，其所著为《南华真经》。唐朝以后纳入道经系列，为道士所重。书中阐释万物一体、与道合一、逍遥物外的精神境界，为道教所追求；其坐忘、心斋、养气、守一等思想成为道教养神修真的重要原则；其神人上仙之说，成为道教仙学的重要资源。

《黄庭经》，托名太上老君所作，传为魏华存（251—334）传出。约成书于晋，乃上清经系之一种，分内景经（《太上黄庭内景玉经》）与外景经（《太上黄庭外景玉经》）两篇。该书是道教早期内修之典，提出“八景二十四真”、黄庭三宫三田、积精累气和存神致虚、五脏六腑内外相应诸说，是一部道教思想与养生科学相结合的作品，为教内外人士所共同注重和研习。

《云笈七签》：北宋张君房辑，凡 122 卷，被称为“小道藏”。它辑录历代道教文献之精华，从内容上包括教义教理、历史传说、养生诸术、内外丹法、斋醮符篆、神仙传记等，共分五十二类，为研习道教提供了方便。

《悟真篇》：北宋张伯端（984—1082）著。该书发挥《道德经》、《阴符经》的思想，以阴阳之道解说金丹大法，强调“先命后性”，并主张修道不脱离社会，使外行配合内功，则仙道离人不远。该书对后世全真道较有影响。

《重阳立教十五论》：王重阳（1112—1170）著。该书分论住庵、云游、学书、合药、盖造、合道伴、打坐、降心、炼性、匹配五气、混性命、圣道、超三界、养身之法、离凡世，共十五题，对于全真道教义、教制、戒律和修道方法有全面而具体的论述，成为全真道士的行为规范。阐述了内丹修炼的基本方法，规定了苦己利人的修行准则，提出了三教合一的立教主旨，是全真教教义之大纲及基本准则。

三、宗教学研究经典简介

1. 《宗教学导论》

《宗教学导论》是宗教学诞生的标志。作者为麦克斯·缪勒。缪勒在其中试图探讨：真正的宗教科学研究从什么意义上说是可以进行的？我们通过什么材料才能切实可靠地了解世界的主要的宗教？这些宗教按什么准则进行划分？他的态度是：为科学研究宗教做辩护。

2. 《新教伦理和资本主义精神》

《新教伦理与资本主义精神》是德国社会学大师马克斯·韦伯（1864—1920）的成名作，发表于 1904—1905 年，共分五章。在此书中，韦伯试图从欧洲人在宗教态度的转变上，为资本主义后

来在西方能够萌芽乃至茁壮的现象找出一套合理的解释。这套解释必须顾及到西方文化的特殊性，以便能说明“西方为什么会成为今日的西方，而非别的样子”，同时还要回答“为什么资本主义只在西方产生，而不是在别的地区，如中国、印度、中东等古老文明区域”。此书为宗教社会学的名著。

3. 《神圣的帷幕》

彼得·贝格尔（伯格）是当代著名的美国社会学家和宗教社会学家。贝格尔在宗教社会学的研究中，力求统一西方宗教社会学界自韦伯和杜尔凯姆以来一直存在的两种倾向，既从理论与哲学的角度整体地论述宗教的本质、功能及其在人类社会中的地位，又十分注重宗教的历史演变过程。他以宗教与人类活动的关系为主要线索，探讨宗教对于人类“建造世界”和“维系世界”的作用以及这种作用的基础，并运用这套理论体系，分析当代西方社会的世俗化现象。《神圣的帷幕》是贝格尔宗教社会学的代表作之一。在《神圣的帷幕》中，贝格尔指出，人类建造世界的基本宗旨，是建造人天生所缺乏的那种类于动物的严密结构，即秩序和法则。秩序化和法则化的主要作用，是提供抵抗恐怖的避难所。而宗教，正是一种“用神圣的方式来进行秩序化的人类活动”。“神圣”意指一种“神秘而又使人敬畏的性质”，这种性质的力量可以是自然客体，也可以是人造客体。从历史上看，一切最初的秩序化都具有神圣的特征，宗教在人类建造世界的活动中，起着一种战略的作用。宗教意味着最大限度地达到人的自我外在化，最大限度地达到人向实在输入他自己的意义的目的。宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试。贝格尔这些思想的基本点，在于强调人类不能离开秩序和意义。社会文化，特别是宗教，正是使人类免于混乱和无意义之恐怖的屏障，而意义和秩序不过是人类活动的产物。

该书还对西方基督教的世俗化问题提出了自己的解释，并认为世俗化已经成为风靡全球、势不可挡的趋势。

4. 《信仰的法则——解释宗教之人的方面》

[美]罗德尼·斯达克（Rodney Stark）和罗杰尔·芬克（Roger Finke）所著，2004年由美国普度大学华人学者杨凤岗教授翻译成中文出版。该书首先以很大的篇幅揭露了宗教学研究自产生以来一些固有的偏见，用历史的和人类学的资料以及社会学问卷调查的数据，有力地驳斥了有关宗教现象的那些基于纯粹思辨的理论及其假设，清理了宗教研究中以世俗化为核心的陈旧范式。被认为是宗教经济范式，即“把经济学的基本原则应用在团体或社会层面的宗教现象上”所形成的宗教研究的新模型的标志。

复习与思考题：

1. 宗教与宗教学的区别和联系是什么？
2. 如何理解神学解读和哲学解读、宗教学解读的区别？

拓展阅读书目：

- 《宗教学通论新编》，吕大吉主编，北京：中国社会科学出版社，1998
- 《宗教研究指要》，张志刚主编，北京：北京大学出版社，2005
- 《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，[美]麦克·彼得森等著，北京：中国人民大学出版社，2005
- 《宗教学导论》，[英]麦克斯·缪勒著，上海：上海人民出版社，1989
- 《比较宗教学史》，[英]夏普著，上海：上海人民出版社，1988
- 《宗教学是什么》，张志刚著，北京：北京大学出版社，2002
- 《宗教知识讲座》，中国统战部编，北京：华文出版社，2005
- 《宗教学在中国》，何光沪著，《中华读书报》2005.10.19

第二章 佛典导读一 《四十二章经》

本章教学目的和基本要求：了解佛教经典的形成；研读经典“四十二章经”，了解早期佛教的基本思想。着重把握佛教的思考路径。

学时分配：8 学时

一、《四十二章经》导读（2 学时）

《四十二章经》，一卷，一般认为是最早的汉译佛经。由于中国文献中对此经的传译、名称及性质等记载多不相同，因而引起中外学者的长期争论，至今仍未取得一致的意见。

（一） 形成和版本

有关本经传译的记载，与汉明帝求法传说有密切关系。汉明帝求法有种种不同说法，因之有关本经传译的记载也有许多异说。根据记载，本经的初传当在公元 64~75 年之间。

经序和《牟子理惑论》仅言从大月支国写取此经，未说翻译。此经翻译地点，自梁以来尚无定说。至于译者，《出三藏记集》说竺摩腾译写，《历代三宝记》所引宝唱录，又以为竺法兰所译。《高僧传》则先云：“腾译《四十二章经》一卷，初译在兰台石室第十四间中。”后又说竺法兰译经五部，唯《四十二章经》现在。似乎并存以上两种说法。因之，后来本经通行本，遂皆题迦叶摩腾共竺法兰译。

本经有多种异本，现存主要的有五种：一、《丽藏》本，二、宋真宗注本，三、唐《宝林传》本，四、宋六和塔本，五、明了童补注宋守遂注本。

此经注疏除宋真宗注本及守遂注本外，尚有明智旭《四十二章经解》1 卷，了童《四十二章经补注》1 卷，道需《四十二章经指南》1 卷；清续法《四十二章经疏钞》5 卷；现代还有丁福保《四十二章经笺注》等。日本有良定《四十二章经注》1 卷，灵空《四十二章经解事义》1 卷

（二） 内容

全经大意说出家、在家应精进离欲，由修布施、持戒、禅定而生智慧，即得证四沙门果。文中包含了佛教基本修道的纲领。

各章的内容多见于阿含部经典，例如：第三章见《中阿含经》卷三《思经》、《伽兰经》、《伽弥尼经》，第六章及第七章均见《杂阿含经》卷四十二，第十章见《中阿含经》卷三十九《须达多经》及别译《须达经》、《长者施报经》，第十七章见《杂阿含经》卷三十四，第二十四章见《中阿含经》卷五十五《瞿利多经》，第二十六章见《杂阿含经》卷四十三，第二十八章见《长阿含经》卷二以下《游行经》、第三十章见《增一阿含经》卷二十五《五王品》之四、卷二十七《邪聚品》、卷四十九《非常品》之三，第三十二章见《增一阿含经》卷二十五《五王品》之三，第三十三章见《杂阿含经》卷九、《增一阿含经》卷十三及《中阿含经》卷二十九《沙门二十亿经》，第三十九章见《中阿含经》卷二十八《蜜丸喻经》等。但本经文字，比这些经文简略，很象是其摘要。

二、《四十二章经》研读（4 学时）

包含四十二篇短短的经文，各章分别研读。

1. 出家沙门行道得果和四果的意义；
2. 沙门道法应少欲知足；
3. 说十善恶业和在家修五戒十善亦能得道；
4. 说有过应悔，改过灭罪，后会得道；
5. 说以慈心对恶人；
6. 说人以恶来反祸自身，如送礼不纳还自持归；

7. 说恶人害贤者，如仰天而唾，又如逆风以土坌人还污己身；
8. 说博施福大；
9. 说随喜人施亦得福报；
10. 较量施福何者最大；
11. 说天下有五难；
12. 说垢去明存，犹如磨镜；
13. 说行道者善，志与道合者大，忍辱者多力、除心垢者最明；
14. 说心垢(三毒五盖)尽，乃知生死所趣，诸佛国土道德所在；
15. 说学道见谛，如持炬火入于暗室，其冥即灭；
16. 说应念道不应稍忽；
17. 说恒念无常则得道疾速；
18. 念道得信根其福无量；
19. 念四大无我；
20. 华名危身，如香自烧；
21. 财色如刀上蜜，贪之截舌；
22. 妻子情欲，患甚于牢狱；
23. 爱欲莫甚于色；
24. 爱欲之于人，如逆风执炬有烧手患；
25. 佛诃玉女如革囊众秽；
26. 为道不为情欲所惑，保其得道，如水中木顺流入海；
27. 意不可与色会合；
28. 无视女人，见之当如莲花不为泥污；
29. 人为道去情欲，当如草避火；
30. 说止息淫欲当先断心；
31. 说无爱即无忧，无忧即无畏；
32. 坚持精进，欲灭得道；
33. 说学道调心，应如调琴弦缓急得中；
34. 说学道应渐渐去垢，如锻铁；
35. 说人不为道，生老病死其苦无量；
36. 说人离三恶道乃至信三宝值佛世等八种难得；
37. 说为道须念人命在呼吸间；
38. 说离佛虽远，念戒必得道；
39. 说佛经如蜜，中边皆甜，行者得道；
40. 说为道须拔爱欲根，如摘悬珠，终有尽时；
41. 说沙门行道，当如牛负重行于泥中，急求出离；
42. 轻视富贵如过客，视金玉如砾石。

经文虽不含大乘教义及老庄玄理，且其所陈朴质平实，原出小乘经典，但取其所言，与汉代流行之道术比较，颇有相通之处，反映此经适应中土社会需要，与中国传统文化相符契，使之广为流通传扬。

三、讨论（2学时）

1. 佛教的基本修道包括哪些内容？
2. 为什么《四十二章经》能够广为流通传扬？

备选经典：《大本经》、《游行经》、《中阿含》卷六十“箭喻经”、《心经》、《金刚经》、《法华经》、《维摩经》、《华严经》、《六祖坛经》等。

复习思考题：

1. 《四十二章经》的成立有哪些疑义？
2. 《四十二章经》的内容是什么？
3. 如何理解《四十二章经》和早期中国佛教的关系？

拓展阅读书目：

- 《中国佛教》，高振农，上海：上海社会科学出版社，1986
- 《中国佛教史》第一卷，任继愈主编，……
- 《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，北京：中华书局，1983
- 《隋唐佛教史稿》，汤用彤著，北京：中华书局，1982
- 《中国佛学源流略讲》，吕澂著，北京：中华书局，1988

第三章 《圣经》导读

本章教学目的和基本要求：了解《圣经》的形成，《旧约》和《新约》的区别；了解《圣经》和犹太教、基督教的关系；选择研读《圣经》中的篇章《创世记》、《出埃及记》、《马太福音》等，了解基督教的基本思想。着重把握基督教的思考路径。

学时分配：10 学时

一、导读：《旧约》和《新约》（2 学时）

犹太教与基督教、伊斯兰教归属一类，并称世界三大一神教。从历史上看，三教都起源于世界上的同一地区：中东。三教根据各自的宗教传说，都把耶路撒冷奉为圣地。耶路撒冷曾是犹太教圣殿所在地，古代犹太教献祭和朝觐的中心场所。基督教认为这里是救世主耶稣基督受难和复活升天之地。伊斯兰教则相信先知穆罕默德曾夜行至此登霄，并在初期一度以该地为礼拜朝向。对于犹太教来说，自从圣殿被毁后，犹太人逐渐流散世界各地，耶路撒冷成为犹太教历史传统的活见证和宗教复兴的中心。

基督教最初是犹太教的一个教派，在犹太人保罗时期，积极向外邦人传教，坚持希伯来圣经的权威，又背弃其字句，从而使基督教与犹太教脱离，沿着新的方向发展为世界宗教。但全盘继承了犹太教的一神观念和《圣经》，并借助犹太人的《圣经》“七十子希腊文译本”，以及亚历山大的斐洛对犹太教和希腊哲学的调和，实现与西方文化的融合。

“圣经”（the Bible, Sacred Scripture, Holy Scripture），通常用来指被基督徒奉为权威的书卷集。圣经可分为两个主要部分，即《旧约》和《新约》。

《旧约全书》本为犹太教的经典。犹太教视之为《圣经》，不承认其为“旧约”，也不承认基督教创立时产生的《新约全书》各卷为圣书。

所谓立“约”或“契约”之说，源自犹太教传统。犹太人视其宗教经典为上帝与世人所立的“契约”，而犹太民族作为与神立约之民则为“上帝的选民”。犹太人认为上帝与之有“三次”立约：一为上帝最早在洪水灭世后与义人挪亚及其后裔的“彩虹”之约；二为与犹太先祖亚伯拉罕定立的“割礼”之约；三为与犹太民族英雄摩西订立的“十诫”律法之约。犹太人故应永守其“约”。

基督教形成后，继承并发展了立约的思想，根据《新约·希伯来书》（第 8 章第 10 节）的解释，犹太教的《圣经》是上帝耶和与犹太人订立的约法，由于犹太人“不恒心守约”，已经陈旧了，故称之为《旧约》；而基督教自身的经典则是上帝与基督徒重新订立的约法，由耶稣基督作为保证人，内容是基督徒尊崇上帝的约法和启示，上帝保护基督徒，这是新订立的约法，故称为《新约》。

从经典上说，犹太教认为上帝在西奈山授予成文律法的同时，还授予了口传律法。《希伯来圣经》和《塔木德》是本质同一的宗教，后者是对前者的阐发和应用。但在基督教看来，《希伯来圣经》是基督教的重要渊源，倾向于视为“前基督教的”或“犹太教的”文献，在基督教的概念中，“犹太教”常常是指基督教《圣经》中的“前史”，或者至多是基督时代存在的犹太人宗教。

尽管基督教各派对《圣经》有不同的理解，但都认为它是神的启示，《旧约全书》是圣父耶和华的启示，《新约全书》是圣子耶稣基督的言行。目前流传的基督教的《圣经》的内容和目次，确认于 397 年，第 3 次迦太基宗教会议。后罗马帝国的神学家哲罗姆（约 347—420）根据希伯来文和希腊文的圣经原文新译与校定，于公元 420 年公布，称为通俗拉丁文译本，被基督教会认为是权威的版本。

《摩西五经》、《摩西五书》，包括《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》是《旧约》的头五卷书。其之所以被称为《摩西五经》，是因为犹太—基督教传统一般认为，《五经》是摩西在带以色列人出埃及后在旷野中漂流的 40 年间写成的。

《摩西五经》说的是世界的创造以及上帝将亚伯拉罕、以撒和雅各（以色列）的子孙视为神的子民。这些子民被描述成是在迦南地形成的，这地被许诺给亚伯拉罕及其后代，并将被称为以色列地。他们后来去了埃及，又被摩西将他们从埃及的奴役中解放了出来。摩西把人民带到了西奈山，在那里上帝给了他们托拉（“太初”）。托拉被认为是统领以色列神圣团体、以色列在崇拜仪式中以及将要建立起来的圣殿中事奉上帝的规则总汇。它还说，若以色列信守其列祖与上帝所立以及西奈所颁之约，上帝就会宠爱以色列；但若以色列不服从，上帝就会惩罚它。

《摩西五经》事实上形成了犹太教神圣文本的核心组成部分。犹太传统上常常用来称呼《五经》的一个词是 *Torah*（妥拉），即律法的意思。在犹太教看来，“律法”是《五经》的总的主题。具体而言，这些书卷的最重要的主题是：确立了律法的具体形式，上帝将律法赐予摩西，及这件事对以色列人生活的意义——赋予并维护了以色列人作为上帝选民的独特身份和特征。但这部记载了犹太人律法的书，其大部分内容是对一个民族早期历史的描述。摩西五经结束于摩西之死。摩西率领以色列人到达了迦南的边境，但上帝不允许他进入这地。以色列历史的一个新时期即将开始。

创世和选民的思想，也为基督教所继承。只是在重点和神学的解释上各有不同。

二、《创世记》研读（2 学时）

《创世记》的希伯来文名字 *Bereshith*“起初”是这一卷书的第一个字。后来的英文名 *Genesis* 主要来自于七十士译本中所用的希腊文 *geneseos*。这个字的主要意思是“起源”和“来历”。此卷的主题就是起源之事：世界的起源，人类的起源，家庭以及民族的起源，尤其是以色列民族的起源。

从神学的角度，从上帝救赎史的意义上看此卷书主题，神学家们常归结为“拣选”。在这个世界上诸多的民族中，上帝特别拣选了亚伯拉罕以及他的后裔（即以以色列民族）作为他的子民，要借亚伯拉罕及其后裔使“地上的万族都要因你得福”（创 12: 3）。从救赎的角度，这卷书特别表明，在上帝对人的救赎计划中，以色列民族承担着一个重要的角色。

《创世记》记载了从“起初”上帝创造天地到前 2000 年左右以色列民进入埃及的这一段历史。这段历史是以色列民逐渐成为一个民族的历史。主要包括了两部分内容：世界被造及人类早期（创 1—11）和四族长时期（创 12—50）。

《创世记》首先描述了上帝在七天中创造了这个过程（创 1—2）。人的被造（创 1: 26—27）具有特殊的重要性，是创造的高潮。人是惟一一种具有创造者——上帝的形象的被造物。人的创造是上帝的创造行为和能力的顶点。第二次创世记述（创 2: 4—25）。上帝创造了世界；人类悖逆了上帝；上帝决定恢复人类与他的亲密关系；上帝呼召一些人来服侍他，并让他们将福音传到地极。

此篇说明了上帝观、创世说、原罪说、拣选说等。

三、《出埃及记》研读（2 学时）

《出埃及记》，在字面上是“出去或离开”的意思。主要记载了以色列民在摩西的带领下离开埃及，进入旷野，到达西奈山，接受上帝的律法这一段历史，大概是在前 15 世纪到前 13 世纪。

《出埃及记》重要意义在于，正是在这个脱离埃及这为奴之地的过程中，耶和华上帝向他自己所选的百姓显明了他自己；正是“耶和华用大能的手，将我们从埃及为奴之家领出来”（出 13: 14）；从而使这个民族自觉认识到他们与耶和华上帝的特殊关系。

从救赎史的角度，神学家认为此卷主题是“救赎”。在这个主题之下，有下述几重神学涵义：

首先，经文从对逾越节的描述，到摩西带领以色列人最终走过红海这个过程的描述都特别地表现出耶和华上帝对这个民族的拯救。通过对，试图突出这样一个神学主题：上帝以他的能力和神迹显明他与这个民族的关系：“我是你们的神，你们是我的子民。”

其次，经文通过对西奈山所授律法的记载（十诫和约书），更进一步体现出上帝与以色列民之

“约”的含义。具体地说，上帝通过亚伯拉罕与这个民族所立的约，到摩西的时代，通过上帝向摩西所启示的律法而更加具体化了。以色列民既然作为与上帝立约的子民，就应当按照上帝的话语而行。从救赎史的角度，神学家认为此卷主题是“救赎”。使他们脱离埃及人的奴役，摆脱受奴役这样的地位和身份，而一跃成为耶和华上帝自己的子民。并且特别地赐给这个民族以上帝的律法，为要使他们成为一个圣洁的与众不同的民族。

《出埃及记》说明了以色列选民观、契约论、救赎论、律法等思想。

四、《马太福音》研读（2学时）

“福音”希腊文的字面意思是“宣告一个好的消息”。在当时历史的希腊语境中，人们通常用这个词表达从前方传来的战斗胜利的消息。在《新约》中，人们赋予了这个词新的含义，使之特定为上帝之子耶稣基督降生救世的消息：上帝之国临近了，它已经在耶稣基督来到这个世上所做的，即医治、喂养、赦罪和让死人复活这些作为中，以及所教导的，通过比喻、用真理来开启人的心智等，这两个方面显露出来。

在基督教的领域中使用“福音”这个词，现在主要指两个意义：首先，福音指成为《新约》正典的四福音书；其次，它指福音书中，或者更广泛的意义上，指《新约》书卷中所记载的耶稣基督的言行，以及其门徒对这种言行之意义的宣告。

福音书4卷：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》。记述了耶稣基督的生平、受死和复活的全面过程和耶稣的教导，其中耶稣基督的复活是福音书的最高潮。《福音书》提供了基督教信仰的基础。

福音书表达了弥赛亚主题、末世论主题、天国主题和基督教新的伦理。

《马太福音》大致写于公元70—90年；或认为大致写于公元70年前，是四福音书中的一种，在基督教早期的著作中是被引用次数最多的一卷福音书。基督教会传统认为，这卷经卷是由作为耶稣十二门徒之一的马太所写。马太在《马可福音》和《路加福音》中也被称为利未（可2：14；路5：27），原本是一个税吏（太9：9），后被耶稣召为十二门徒之一（太10：3）。

整个《马太福音》的主题是说明耶稣是基督，是万王中的王。他来到这个世上的目的是“要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太1：21）。

四、讨论（2学时）

1. 犹太教的“约”的思想和基督教的“约”的思想有何区别？
2. 上帝创世的过程是什么？
3. 什么是原罪？犹太教的罪观和基督教的原罪观区别在哪里？
4. 福音是什么意思？在基督教里，福音代表着什么？
5. 耶稣的被钉十字架在基督教中意味着什么？

复习思考题：

1. 如何理解犹太教和基督教有关“约”的思想的不同？
2. 如何理解《创世记》中两个创世说的涵义？
3. 如何理解犹太教和基督教的不同选民说？
5. 如何理解犹太教和基督教的一神观？

拓展阅读书目：

《摩西五经》、《马太福音》

《简明犹太民族史》，塞西尔·罗斯著，山东大学出版社，1997

- 《当代犹太教》，黄陵渝著，东方出版社，2004
- 《大众塔木德》，亚伯拉罕·科恩著，山东大学出版社，1998
- 《迷途指津》，摩西·迈蒙尼德著，山东大学出版社，1998
- 《论犹太教》，马丁·布伯著，山东大学出版社，2002
- 《犹太教的本质》，利奥·拜容著，山东大学出版社，2002
- 大卫·鲁达夫斯基《近现代犹太宗教运动：解放与调整的历史》，山东大学出版社，1996
- 《基督教哲学 1500 年》，赵敦华著，北京：人民出版社，1994
- 《基督教概论》，麦格拉思著，北京：北京大学出版社，2003
- 《基督教会史》，布鲁斯·雪莱著，北京：北京大学出版社，2004
- 《圣经导读》，菲，斯图尔特著，北京：北京大学出版社，2005
- 《<圣经>导读》，孙毅著，北京：中国人民大学出版社，2005

第四章 《古兰经》 导读

本章教学目的和基本要求：了解《古兰经》的形成；了解伊斯兰教和犹太教、基督教的关系；选择研读《古兰经》中的部分篇章，了解伊斯兰教的基本思想。着重把握伊斯兰教的一神论思想。

学时分配：6 学时

一、导读（2 学时）

《古兰经》是伊斯兰教的教义基础，是为全世界穆斯林所遵循的神圣经典。“古兰”是阿拉伯文“诵读”的音译，《古兰经》有 55 种名称，其中“读本”、“光”、“真理”、“智慧”、“训诫”、“启示”等为穆斯林所常用。

穆斯林认为《古兰经》是安拉的语言。经文是安拉通过大天使哲布勒伊来“降示”给穆罕默德，再由穆罕默德在 23 年（公元 610—632）的传教过程中以安拉“启示”的名义陆续颁布的言论集。

起初，这些启示由一些会书写的门弟子记载在石板、兽皮、骨片或枣树叶上。穆罕默德生前，《古兰经》并未汇集成册。后来才逐渐汇集，并进行校订。651 年，奥斯曼时期的校订本通称为“定本”（或奥斯曼本），成为以后流传的版本的依据。

《古兰经》定本分为 30 卷，114 章，6200 余节。各章分节，由后来的经学家完成，所以各地版本不一致。

经文的下降是为了穆斯林诵读的，所以在每一章经文前（除第九章），都有“奉至仁至慈的真主之名”的“称名句”。经文分“麦加章”和“麦地那章”。“麦加章”为穆圣在麦加颁布的启示，共 86 章，4500 余节经文，约占全经的 3/4，是在 610—622 年间的启示。主要宣扬一神信仰、天国火狱、世界末日、死后复活、末日审判、顺从、忍耐、行善、施舍和宿命等，以宗教说教为主。“麦地那章”大约有 28 章，1600 余节经文，约占全经的 1/4，是 622—632 年间的启示，在内容方面，侧重于社会政治、经济、律法等问题，涉及了信仰、礼仪（礼拜、斋戒、朝觐、禁月等）、家庭、婚姻、遗产继承、孤儿抚养等问题，戒赌博、禁止食自死物、血液和猪肉等戒规，对偷盗、奸淫、伤害、饮酒、叛教、诬陷等的固定刑罚问题，对商业贸易、高利贷、作伪证等的原则问题。这些规定成为以后伊斯兰教法（“沙里兰”）的依据。

在我国，随着伊斯兰教的传入，《古兰经》也在我国广泛流传。《古兰经》的汉译工作，出现在明末清初。但全部《古兰经》汉译本直到 20 世纪 20 年代才问世，迄今已有 8 种译本。

伊斯兰教教义基本上由宗教信仰、宗教义务和善行 3 部分组成。穆斯林以“心间诚信，舌上诵念，身体遵行”，通过宗教仪式，最后践之于日常行为。

伊斯兰教的基本信仰可以归纳为“六大信仰”，简称“六信”：信真主、信天神、信经典、信使者、信末日、信前定。

伊斯兰教是典型的一神论。在伊斯兰教看来，安拉是世界的创造者、供养者和主宰者，他至高无上、无所不至、无所不在、无所不知、无所不能，他无始无终、无内无外、无形无象、无声无色。

《古兰经》说，安拉在六日内创造了世界万物和人。人是安拉用“黑色的干泥”造化的，当安拉把人形造得完备时，向其吹了一口气，即吹入了“灵魂”，于是具有精神的人便出现了。人是真主所造系列中最高贵和最宝贵的，人能够认识真主、崇拜真主。《古兰经》记述，安拉向每一氏族派一位使者。最为有名的是六大：阿丹（即《旧约》中的亚当）、努哈（即《旧约》中的挪亚或诺厄）、易卜拉欣（即《旧约》中的亚伯拉罕）、穆萨（即《旧约》中的摩西或梅瑟）、尔撒（即《新约》中的耶稣）和穆罕默德。使者不仅是直接领受安拉的启示、能作出语言的人，还是负有安拉委派的专门使命。但是他们是人不是神。伊斯兰教认为，穆罕默德既是先知，又是使者，而且是安拉的最后一位使者和“众先知的封印”（《古兰经》33：40）。他不只是某一民族或国家的使者，而是全人类的使者。

因此，穆斯林并不崇拜穆罕默德，穆罕默德受到尊敬，但并不具有神性。也正因此，伊斯兰教非常反对基督教所讲的三位一体观，反对耶稣也具有神性的思想。

宗教义务，又称宗教功课，中国穆斯林通常把这些伊斯兰教的义务称为“五功”，即念功、拜功、斋功、课功、朝功。它们被认为是伊斯兰教的五大基石或基础。履行宗教功课，被认为是穆斯林体现对至高无上的主宰、万能的安拉的信仰和崇敬。

二、研读（3 学时）

尤其选读有关穆罕默德信仰部分。

三、讨论（1 学时）

1. 如何理解伊斯兰教中穆罕默德的地位和信仰？

复习思考题：

1. 如何理解伊斯兰教的信仰内容？
2. 如何理解《古兰经》的经典信仰和伊斯兰教的一神信仰的关系？
3. 如何理解《古兰经》中所说的穆罕默德的地位和伊斯兰教的一神信仰的关系？
4. 麦地那迁移对伊斯兰教的意义是什么？

拓展阅读书目：

《古兰经》

《阿拉伯—伊斯兰文化史》，艾哈迈德·爱敏著，北京：商务印书馆，1991

《穆罕默德》，派克著，朱水飞译，北京：三联书店，1988

《伊斯兰教史》，金宜久主编，北京：中国社会科学出版社，1990

《伊斯兰教法概略》，吴云贵著，北京：中国社会科学出版社，1993

第五章 宗教学经典导读

本章教学目的和基本要求：了解“宗教学”学科的成立和研究理路；选读《宗教学导论》（缪勒）、《新教伦理和资本主义精神》（韦伯）、《信仰的法则——解释宗教之人的方面》（斯达克等）等重要经典的某些章节，了解宗教学的研究方法和几种理论模型。着重把握宗教学的基本研究立场，树立合理的宗教观。

学时分配：10 学时

一、《宗教学导论》和宗教学学科的成立（3 学时）

宗教学是把人类最古老的现象——宗教现象作为一个科学研究的对象来进行探讨和分析的学科，是一门人文社会科学。它产生于 19 世纪六七十年代。英文叫做 science of religion。后来慢慢形成更常用的名词，叫 study of religion，现在常用的则是 religious studies。宗教学研究の対象宗教现象很重要，现在在世界上也很兴旺，所以，这个学科非常热闹，在西方，它是一门显学，有很多的专著、学刊和国际学术组织，有很多大学开设了这门课或设置了专门的系，学生也很多。宗教学的目的，是为了帮助人们了解宗教这一社会现象。

宗教学在产生的时候，又更多地被称作“比较宗教学”、“比较宗教研究”。1870 年 2—3 月间，英籍德裔语言学家、神话学家、东方学家缪勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）在英国皇家学会下属的英国科学研究所发表了著名的“宗教学四讲”，讲演稿于同年 2 月、3 月、4 月、5 月刊于《弗雷瑟杂志》，经修改结集为《宗教学导论》（1873），可谓比较宗教学在英语世界里的奠基作。在作品中，缪勒有力地阐释了以科学态度来研究诸种宗教传统的理由，他把这门新学科叫做“宗教学”（the science of religion）。与此同时，另一些志同道合的欧洲学者则为了强调这门新学科的研究对象及其方法，将其称为“比较宗教研究”（the comparative study of religion），或简称“比较宗教学”（comparative religion）。

《宗教学导论》是宗教学诞生的标志。此书现有汉译本，由陈观胜、李培荣译，上海人民出版社，1989，收入《西方学术译丛》。缪勒在“宗教学四讲”中的目的是试图探讨：真正的宗教科学研究从什么意义上说是可以进行的？我们通过什么材料才能切实可靠地了解世界的主要的宗教？这些宗教按什么准则进行划分？他在演讲中的态度是：为科学研究宗教做辩护。

以缪勒的《宗教学导论》为奠基，宗教学探索的历程不过一百多年，已逐渐成为一门相对独立、渐成系统的人文学科，并形成了宗教历史学、宗教考古学、宗教地理学、宗教生态学、宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教语言学、宗教神话学、宗教现象学、宗教哲学、宗教学原理、比较宗教研究、世界宗教对话等诸多活跃的理论分支或研究方向。

要想真实地理解宗教，还得讨论宗教与历史、宗教与文化、宗教与民族、宗教与社会、宗教与政治、宗教与法律、宗教与经济、宗教与哲学、宗教与科学、宗教与文学、宗教与艺术等种种关系。同样，要深入理解政治、文化、社会、法律等，也不能回避宗教的问题。在当代社会尤其是。

二、《新教伦理和资本主义精神》导读（3 学时）

《新教伦理与资本主义精神》是德国社会学大师马克斯·韦伯（1864—1920）的成名作，发表于 1904—1905 年。汉译本有台大经济系的张汉裕教授 1960 年翻译的《基督新教伦理与资本主义精神》（协志出版社）、于晓等翻译的《新教伦理与资本主义精神》（北京三联书店）等。

《新教伦理与资本主义精神》共分五章，第一篇“问题”三章，题为“宗教派别与社会阶级”、“资本主义的〈精神〉”、“路德的天职观念/研究的课题”；第二篇“制欲基督新教的职业伦理”两章，分别讨论“俗世内制欲生活的宗教基础”和“制欲与资本主义的精神”。

与马克思从唯物史观来解释资本主义发展的动力不同，韦伯从另外一个角度来考察资本主义在西方兴起的原因。他指出，人们在思想行动上不只会计算物质利益，而且往往有“理念”上的利害考量，而在西方，尤其是中古时期的欧洲，这种理念上的因素，以宗教最有代表性，并且能产生实际的导引历来那个。因此，韦伯试图从欧洲人在宗教态度的转变上，为资本主义后来在西方能够萌芽乃至茁壮的现象找出一套合理的解释。这套解释必须顾及到西方文化的特殊性，以便能说明“西方为什么会成为今日的西方，而非别的模样”，同时还要回答“为什么资本主义只在西方产生，而不是在别的地区，如中国、印度、中东等古老文明区域”。

三、《信仰的法则——解释宗教之人的方面》导读（2学时）

[美]罗德尼·斯达克（Rodney Stark）和罗杰尔·芬克（Roger Finke）所著，2004年由美国普度大学华人学者杨凤岗教授翻译成中文出版。该书首先以很大的篇幅揭露了宗教学研究自产生以来一些固有的偏见，用历史的和人类学的资料以及社会学问卷调查的数据，有力地驳斥了有关宗教现象的那些基于纯粹思辨的理论及其假设，清理了宗教研究中以世俗化为核心的陈旧范式。该书主体部分以99个命题为主线，总结了过去几十年来实证研究的诸多成果，对于宗教的微观（个体）、中观（组织）和宏观（社会）等层面的主要问题进行了系统的论述。这部著作有两个特点需要引起我们注意：其一是它的实证基础；其二是，它是把经济学的基本原则应用在团体或社会层面的宗教现象上形成的宗教研究的新模型，因而，它是把宗教看作是社会的一个子系统。被认为是宗教经济范式，即“把经济学的基本原则应用在团体或社会层面的宗教现象上”所形成的宗教研究的新模型的标志。

书中认为，“宗教行为一般是建立在代价 / 利益计算的基础上的，因此是理性的行为”，“在一些主要元素上，任何社会的宗教子系统跟世俗经济子系统完全类似：两者都包括有价值的产品的供求互动。宗教经济的构成包括现有的和潜在的信徒（需求）市场，寻求服务于这个市场的一些组织（供应者）以及不同的组织所提供的宗教教义和实践（产品）。”在宗教市场上，人们的宗教需求长期来说是稳定的，宗教变化的主要根源取决于宗教产品的供应者。如果宗教市场完全受市场驱动，没有外在管制，就必定导致宗教的多元和竞争，进而产生热切而有效的宗教供应商，提供优异的宗教产品，从而促进宗教的繁荣。相反，如果宗教市场由国家垄断，必定产生懒惰的宗教供应商和无效的宗教产品，进而降低宗教的消费水平，引发宗教的衰弱。宗教经济范式有力地解释了美国这一世界上现代性最强的国家也是世界上宗教性最强的国家这一困扰宗教学界上百年的难题，推翻了长期以来主导宗教研究的世俗化命题。这个发端于西方学术理论背景的解释模式，也试图对中国的宗教现象和一些社会现象进行解释。

四、讨论（2学时）

1. 如何理解“只知其一，一无所知”？
2. 韦伯是如何说明资本主义在西方兴起的原因的？
3. 斯达克等如何批判近百年来宗教研究的偏见？

备选经典：《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》、《论神圣》、《图腾与禁忌》、《宗教经验之种种》、《宗教生活的初级形式》等

复习思考题

1. 缪勒“宗教学四讲”的内容是什么？
2. 缪勒为什么要为科学研究宗教做辩护？
3. 如何理解新教伦理？
4. 如何理解资本主义精神？
5. 韦伯为何要从宗教态度的转变的角度解释资本主义的产生原因？

6. 什么是“理性化的吊诡”？
7. 什么是宗教经济范式？
8. 宗教经济范式的基本内容是什么？

拓展阅读书目

- 《宗教学导论》，麦克斯·缪勒著，上海：上海人民出版社，1989
- 《宗教的起源和发展》，麦克斯·缪勒著，金泽译，上海：上海人民出版社，1989年
- 《宗教学是什么》，张志刚著，北京大学出版社，2002
- 《金枝》，弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译，北京：中国民间文艺出版社，1987
- 《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，贝格尔著，上海：上海人民出版社，1991
- 《基督新教伦理与资本主义精神》，张汉裕译，台北：台北协志出版社，1960
- 《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，北京：北京三联书店，1987
- 《中国的宗教：儒教与道教》，简惠美译，台北：远流出版社，1989
- 《韦伯作品集》，桂林：广西师范大学出版社，2004
- 《马克思·韦伯传》，玛丽安妮·韦伯著，南京：江苏人民出版社，2002
- 《马克思·韦伯的生平、著述及影响》，迪尔克·克斯勒著，北京：法律出版社，2000
- 《韦伯学说》，顾忠华著，桂林：广西师范大学出版社，2004
- 《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》，顾忠华著，桂林：广西师范大学出版社，2005
- 《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，罗德尼·斯达克著，北京：中国人民大学出版社，2004
- 《宗教生活的初级形式》，杜尔干著，林宗锦、彭守义译，北京：中央民族大学出版社，1999
- 《宗教经验之种种——人性之研究》，威廉·詹姆士著，唐钺译，北京：商务印书馆，2002