

德国近代理性哲学和意志 哲学的关系问题

杨 祖 陶

从康德开始的德国古典唯心主义是近代西欧理性主义哲学思潮发展的最高阶段，黑格尔的理性哲学则是这个发展阶段的最高峰；而与黑格尔哲学同时形成的叔本华的意志哲学则是现代西方非理性主义哲学思潮的源头。这两种对立哲学的同时出现当然不是偶然的，但如何说明它，至今仍是一个问题。深入考察将会发现：从发生上看，它们两者实来自同一个母腹——康德哲学，并经过同一的发育阶段或中间环节——费希特哲学和谢林哲学，从而表明，以叔本华哲学为开端的整个现代非理性主义哲学思潮是在它的对立面——德国近代理性主义哲学思潮中孕育出来的。从内容上看，理性主义思潮和非理性主义思潮虽是对立的，可又有交叉和重合，因而是互补的。为了从理论上真正扬弃西方近现代哲学史上这两大对立的思潮，有必要从实践唯物主义的根本观点出发，运用唯物辩证法，以理性和非理性的相互关系为线索，对它们进行重新考察和系统研究。

1、西欧近代早期理性哲学的兴起与衰落

在17世纪科学反对信仰、理性反对神学的斗争中兴起的西欧近代哲学，把认识论和方法论的研究提到了首位，尽管在知识是来源于理性还是经验的问题上相互对立，但都一致主张，在人类知识范围内审视一切、判断一切的最高权威和标准不是宗教的启示和教会的权威，而是人类理性；而且都相信人类理性能够认识世界，得到普遍必然性的知识，建立起由这样的知识组成的真理体系。就这一点来说，无论是认识论上的唯理论还是经验论，都同属于“理性主义”范畴，或者说，都是理性哲学。近代哲学所共有的这种理性信念、理性精神或理性原则，在笛卡儿哲学的第一原理“我思故我在”中，得到了最有力的论证，正因为如此，笛卡儿被公认为近代哲学的始祖。

笛卡儿和近代哲学家把理性称为“自然之光”，意即人所具有的一种天赋的抽象思维能力——认识事物，形成关于事物的清楚明白的概念、判断和推论的能力。它具有如下的特点：首先，这种理性是和我、主体或自我意识结合为一的，是与事物、客体、世界相对立的“主观理性”。它既不同于古希腊哲学家那里可以说尚无主客观之分的原始统一的理性，也不同于黑格尔那里主客观对立统一的绝对理性。其次，这种理性的最高的思维规律或原理是形式逻辑的同一律（ $A=A$ ）或矛盾律（实即为不矛盾律），据此事物总是被二分（分析）为彼此对立的两类，而理性也就总是在绝对不相容的对立中思维。在涉及实际的事物或存在的认识时，理性的最高原理则是因果律，或如莱布尼茨从逻辑层面所说的充足理由律。最后，这种理性自

身作为诸对立（如精神与物质，主体与客体，认识与实践，理性认识与感性认识，理性的认知与非理性的意志、情感、欲望、冲动、本能等等）中的一方始终与它的对方僵硬地对立着，它只能是它自身而不能同时也是它的对方，因而始终受到它的对方的限制，没有统摄对方、超越对方也超越自身的真正的能动性和发展。这样的理性后来被黑格尔称为“知性”，恩格斯在《反杜林论》中则称它为“思维着的知性”，并将它和“辩证思维”对立起来称之为“形而上学思维”。以这样的理性为最高原则的近代哲学从根本上说也就是一种形而上学形态的理性哲学，或如黑格尔所说的“知性形而上学”。

前康德的西欧近代早期理性哲学是在唯理论哲学和经验论哲学相分立的基础上发展的。这两派哲学家、特别是唯理论哲学家（斯宾诺莎和莱布尼茨）在调和思维和存在、理智和欲望以及在理性的客观化和能动化等方面都作出了特殊的贡献。但是总的说来，他们在循着片面性的道路向前推进时，却越来越深地陷入到被他们揭示出来的日益增多的对立之中而不能自拔。这样发展的结果只能是他们所代表的理性哲学向其对立面的转化：一方面是唯理论哲学在莱布尼茨—沃尔夫派那里所完成的把一切对立的和解都统统归于上帝的宗教神秘论，一方面是经验论哲学在休谟那里的彻底发挥所达到的怀疑论。

2、休谟怀疑论对未来哲学发展的双重启示

休谟认为，事物的因果必然联系原理是我们关于实际的事物的知识的根本原理，这是没有疑问的。问题在于这个原理本身有什么根据？他从唯心的经验论出发论证说，这个原理既不是如唯理论者所说的那样是一个自明的先天的理性原理，也不可能是如经验论者所认为的那样是一个以经验为根据的理性原理，而只能是以人心的习惯或人的自然本能为根据的主观原理，所谓因果必然性只不过是人心主观习惯的必然性，而不是事物之间的客观的必然性。这就表明，理性既不可能是人类知识的最高权威和标准，也不可能得到关于事物的普遍必然的知识。由此可见，休谟的怀疑论是对包括唯理论和经验论在内的整个理性哲学的否定，更确切地说，是这种理性哲学的自我否定。

休谟认为，怀疑论者为了立于不败之地，就必须守住自己的范围——理论认识或哲学思辨的范围，而不要在实践、生活中坚持怀疑论。因为在实践和生活中，人们不能不从因果关系的客观必然性和外部世界客观必然存在等信念出发，否则就会碰得头破血流，甚至无法生活和生存下去，就是自取灭亡。所以，在他看来，最能驳倒怀疑论的就是日常生活中的行动、业务和工作。把理论认识与实践生活这样自觉地分开，是休谟怀疑论的一个根本特点。但他的这种分离是极其表面的，也是无济于事的。因为在讨论知识的哲学问题时，他怀疑的矛头实际上已指向实践生活的基础了。按照他的看法，实践生活由以出发的那些对于客观必然性和客观存在的信念本身并没有理性或经验的依据，而是以人的自然本能（由求生的本能而来的各种欲望、倾向、能力等等）为依据，而这种本能和其他的本能一样也可能是错误的、欺骗人的。正是在这里出现了理性和本能之间的冲突。（参见黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1978年版，第209页）一方面，自然本能的确足以使理性暂时摆脱怀疑论，但却无法从根本上免除理性对它的各种作用的怀疑；另一方面，理性虽然能揭穿本能用以骗人的一切方式，但由于理性除了空洞的同一律外没有自己的特殊的原则来解决自己必然遇到的各种问题，它的这种无能又使它最终不得不求助和依靠本能，如在回答因果必然性观念的来源

问题时就是这样。由此可见，休谟提出的理论认识和实践生活的分离，无非是他用以应付他所发现的理性和本能的冲突以及本能在冲突中的优势地位的一种不了了之和无可奈何的方式而已。就此而言，休谟的怀疑论标志着近代早期的理性信念、理性主义的衰落和预示着非理性信念、非理性主义在未来世纪的“大爆发”。（参见罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第211页）

休谟的怀疑论就其自觉地局限于理论认识而不在实践生活中坚持而言，可以说是不彻底的。不过，我们也可以说它是彻底的。因为在更深刻的层次上，理性和本能的冲突并未中止，理性仍在不断地戳穿本能的种种欺骗。这标志着休谟的理性信念没有彻底泯灭。休谟明确地指出，他并不“冒昧地断言”使他陷入怀疑论的困难对于别人的理智来说“是绝对不可克服的”（《人性论》，商务印书馆1980年版，第674页）；他声言地道的怀疑论者不仅怀疑他的“哲学的信念”，也怀疑他的“哲学的怀疑”（同上书，第304页）；他甚至呼吁，“为了答复已经出现的各种怀疑，就必须拟定出新的哲学原理来”（《致埃利奥特》，引自阎吉达：《休谟思想研究》，上海远东出版社1994年版，第327页）。休谟怀疑论的这种矛盾性暗示出，为了摆脱怀疑论，就必须把对知识的哲学思考和对实践、生活、行动、信念、本能等等的哲学思考结合起来，完全弄明白知识和行动的原理及其所以有效的共同基础。就此而言，休谟的怀疑论又是在暗示着，甚至呼唤着一种新的、更高形态的理性哲学。

3、康德哲学作为理性哲学和意志哲学的共同源头

正是康德首先领悟到了休谟怀疑论的暗示，聆听到了它的呼唤。为了克服知识论和道德实践上的怀疑论，解决休谟所揭示的理性和非理性的本能（欲望、情感、爱好等等）之间的冲突，康德提出和发展了理性的能动性和主体性的思想，将其提高和扩大到了对人的知识能力、欲望能力（意志）和情感能力，即对人类活动的真、善、美各个领域进行立法的地位。康德的三大批判的宗旨就在于确立理性对人类的认识活动、意志活动和审美活动所颁布的先天原理或先天规律，并证明它们的有效性。在康德看来，理性以其先天知识形式在综合统一后天的感觉材料中创造自己认识的对象——自然界，以其先天实践（道德）规律在排斥感性的欲望、爱好等等中创造自己追求的对象——善的意志，以其先天评判（反思）原理在诸认识能力的自由游戏中创造自己审美的对象——美和艺术，这就是理性的先天原理在各自领域中具有普遍必然的客观效力的根据。康德提出和论证的这种理性统摄一切和创造一切的能动性和主体性的原理及其中包含的关于综合统一、二律背反和三分法等思想，将近代早期理性哲学推向了新的发展阶段，成为往后黑格尔集大成的新型的、更高形态的理性哲学的源头。

但是，与此同时，康德又限制理性的认识能力，认为理性为知识所立的法（时间、空间、因果性等等先天知识形式）只适用于现象，而不适用于作为现象的基础的物自体，因而理性只能认识现象而不能认识物自体。在康德看来，物自体存在而不可知，这就为他说明道德、自由和宗教留出了地盘。不过，这样一来也就为各种非理性主义思想的滋生提供了土壤。这种情况首先出现在康德自己的道德理论中。依照康德的观点，在道德实践的范围内，为了使实践理性所立的法——普遍必然的道德律能够实际起作用，从而使道德成为可能，就必须假定作为现象的人同时具有自由意志——意志有一种绝对的自发性或自由的能动性，一方面能摆脱自然必然性而独立（消极的自由），另一方面能以自己确立的、同时可以作为普遍立法原理

的行为准则来决定自己行为的动机。人是否真的具有这种自由意志？这在理论上无从证明，也无从反驳。不过，任何人从自己的道德实践中都可以得到他的意志实际上有这种绝对自发性能力的暗示，并能够体验到，为了使自己的行为有道德性，就必须确信自己具有这样的自由意志，这是一个“实践知识”，即道德信念的问题。康德认为，设想人作为现象必须服从自然必然性的规律，而作为本体则具有自由意志；设想人的行为作为现象必须从属于自然因果性，而同一行为从它应当不应当发生看则不为自然的条件所决定，而是从属于自由因果性，为人的自由意志所发动——所有这些都是不矛盾的。正是康德这种人的自由意志作为超时空的本体可以自发地、能动地开始（产生出）一个时空中的现象系列的思想，为后来叔本华意志主义的产生提供了最初的源头。

在康德那里，现象和本体、自然（必然）和自由的分立是以认识和实践（道德）的分立为依据的，因而也就是由人类认识能力本身的性质决定的。为了把彼此分立或对立的双方结合起来，康德认为有必要设想一种人所不能具有而又与自然同一的“知性的直观”或“直观的知性”，在那里自然的多样性无须任何思维（概念）的中介而直接是一个有机统一的整体，由于这个整体本身即是现象和本体、必然和自由的统一，因而它也就可以看作是人类理性借以制定从现象反思本体、从必然反思自由的主观原理的根据。康德提出的这种作为“多样性的直接统一”的“知性直观”的思想既为理性主义的辩证思维说、也为非理性主义的直观说提供了进一步发展的契机。

4、费希特哲学和谢林哲学作为理性哲学和意志哲学发育的共同环节

（1）费希特哲学

费希特认识到，为了解决康德哲学中现象和本体、必然和自由的矛盾，就必须把康德分开的认识和实践统一起来并进一步发现和阐明它们两者的共同基础。康德尽管承认只有一个理性，但由于他把理性的理论运用（认识）和实践运用（道德）各自的先天原理截然分开，从而造成了理论理性和实践理性的分立。针对这种情况，费希特提出，作为主体的理性，即自我，本身即是知性（理智）和意志的同一，它的本质在于它本身就是一种“行动”，一种绝对的、无条件的自发的活动，一种自我设定（建立）它自己的行动（正题）。这种“自我设定自我”的“本源行动”，是一种意志的行动，但从属于知性的形式逻辑的同一律（ $A=A$ ）。不过，费希特认为，自我在设定它自己的同时也设定了一个非我与自己相对立，他把这一行动称为“反设定”或“树立对立面的活动”（反题）。而在设定对立面的同时，自我也就在它自身范围之内设定起互相对立、互相限制、因而是有限的（经验的）自我（主体）和非我（客体），费希特把这—一个设定行动称为综合（合题）。根据合题，在非我限制（决定）自我的情况下自我是认识的主体，在自我限制非我的情况下自我是实践的主体，主体通过自己的能动的认识活动和实践活动，一方面建立起了关于对象的科学知识，另一方面则建立起了从必然到自由、即从有限自我提高（回归）到绝对自我的人类历史。

费希特哲学将康德提出的理性的能动性和主体性的思想推到了一个新的高度。费希特肯定作为主体的理性，即自我是一种自己产生自己、创造自己、发展自己的本原，它统摄一切和创造一切的活动从属于它自身的某种必然的辩证的规律性（正、反、合），在这基础上把认识活动和实践活动统一起来，并且试图突破康德哲学局限于抽象的道德实践的狭隘性而把人

类创造历史的各个活动领域都纳入实践的范围，这时，他就为更新、更高形态的理性哲学的形成提供了强大的支柱。正如马克思所指出的那样，费希特的自我意识是黑格尔的体系和绝对精神的基本构成要素之一。（参见《马克思恩格斯全集》第2卷，第177页）

但是，康德哲学所孕育着的意志主义胚芽在费希特哲学中也得到了发育成长。我们看到，费希特把作为自我自身的“本源行动”看作某种 $A=A$ 那样的自身等同的东西，因而是一种意志的绝对无条件的自发（自由）的行动，这样的行动既不是感性直观所能直接知道，也不是理性思维、即概念所能间接知道，而是只有通过某种“知性的直观”，注视自己的内心才能直接发现和把握到的，而实在的主体和客体则是它的现象或显现，这时，他就是在沿着主观主义的方向为意志主义的确立提供积极的论证，为它的发展开辟道路。

（2）谢林哲学

为了使费希特哲学摆脱它所必然陷入的唯我论，谢林认为人的认识活动和实践活动统一或一致的共同基础不是费希特主张的自我的设定活动，而是一种本身即是主体（自我）和客体（非我）的绝对同一的客观精神、即“绝对”的发展自己和认识自己的活动。自然界是这种“绝对”自身从无意识到有意识的发展阶段，人类历史则是它的有意识的、即其自我意识的发展阶段，它在人的创造科学的认识活动和创造历史的实践活动中都没有、也不可能完全意识（认识）自己，只是在创造艺术的艺术活动中才通过审美的或艺术的直观而最终意识到自身的本质——“主体和客体的绝对同一”，意识到一切自然的和精神的事物都是它自己的产品和显示，而它自己则是贯穿在一切自然的和精神的現象中的本体。

谢林哲学将康德和费希特的理性统摄一切、创造一切的思想奠立在客观的基础上，它标志着近代西欧理性哲学的理性观向古代希腊理性哲学的理性观的回复。不过这不是回复到那种主客未分或主客浑沌的原始统一的理性，而是在主客高度分化和对立的基础上，向着一种将主客对立包含在自身之内的统一理性的上升。我们看到，当谢林把他提出的“绝对”称之为主客同一的“绝对理性”，试图说明“绝对”是遵循着自身的必然规律，从同一到对立再到把对立包含于自身中的新的同一这样循环往复、层层递进、由低到高辩证地发展时，他是在为在黑格尔那里最终完成和定型的新的、辩证形态的理性哲学提供一个唯一真实的出发点。就像费希特企图从“自我”出发逻辑地推演出全部知识学体系那样，黑格尔则是企图从谢林提出的“主体和客体的绝对同一”这个根本原则出发逻辑地推演出由逻辑学、自然哲学和精神哲学所组成的整个理性体系。在这个意义上，正如费尔巴哈所说，“黑格尔是通过谢林为中介的费希特”（《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，三联书店1959年版，第64页）。

但是，费希特哲学的意志主义倾向在谢林哲学中也客观化了。和费希特一样，谢林由于把作为出发点的“绝对同一”理解为形式逻辑的 $A=A$ 那样无差别的同一而找不到它自己运动的源泉，无法解决如何从同一过渡到对立的问题，因而不得不以某种方式诉诸于意志的自发性。这种解决问题的方式是同谢林的浪漫主义倾向完全契合的，并随着浪漫主义思潮之从自然转向宗教而相应地有所变化和发展。起初，谢林认为，自然界的事物都是“绝对”由于一种要求意识（认识）它自己的无意识的欲望，通过一次又一次的无意识的、但不成功的自我直观而产生出来的，它们都是“绝对”在不同阶段、层次或等级上的体现，他把这些不同的阶段、层次或等级称为“因次”。随后，他又从斯宾诺莎的实体主义转向柏拉图和新柏拉图主

义，把“因次”称为“理念”，把它看作是上帝、即“绝对”显现自己的永恒形式或上帝的自我直观，而经验的个体事物则是其有限的摹本，从而理念也就构成了“绝对”转化为世界的中间环节。最后他把理念脱离上帝而形成现实世界的根源看作是上帝、即“绝对”自身的本质中的非理性的东西，这就是那种无始无终的盲目的追求和冲动，即无意识的意志。现实世界就是这个无意识的意志之欲求的表现，而人对于上帝或“绝对”本身的认识则不仅要通过知性直观和艺术直观，更为根本的是要通过人的宗教活动中的宗教直观。谢林哲学中的这一方面为叔本华意志主义从主观主义方向转换到客观主义方向发展铺平了道路和准备好了一切必要的思想要素。

5、黑格尔哲学和叔本华哲学作为从康德经过费希特到谢林的哲学发展的结果

(1) 黑格尔哲学

从康德开始的把理性的立法权力推向非理性的一切领域的理性主义倾向，到了谢林那里就表现为这样一个矛盾：一方面“绝对”如果不是由于一种无意识的欲望冲动就不能行动起来，另一方面“绝对”的行动又服从于某种必然的辩证的规律性。黑格尔看到谢林把“绝对”非理性化，是由于他并没有真正了解“绝对”的本质和规律。黑格尔认为，“绝对”应是一种“主客同一”的逻辑精神，其规律不是形式逻辑的，而是辩证逻辑的。这就是说，作为这种精神运动的出发点的自身同一性不是无差别的 $A=A$ 那样的同一性，而是自身就包含差别的同一性，它既与自身同一又与自身不同一，既是它自身又不是它自身。由于这种内在的自相矛盾性，它就要否定自身，异化或外化自身，向对立面转化，通过对立面的综合，使对立双方被扬弃为新的统一体的两个构成环节，以达到对立的统一和否定之否定。这样，这个出发点就从一种潜在的对立同一体变成了现实的对立同一体，从而实现了自我发展和自我认识。黑格尔正是凭借这种辩证逻辑，使谢林、费希特等人那里的非逻辑的、非理性的自发能动性本身成为一个客观必然的过程。这样一来，在黑格尔哲学里，精神和自然、无意识和有意识、意识和对象、个人意识和社会意识、理论活动和实践活动、个人活动和人类活动、激情和理性、历史和逻辑等等，都被归结为绝对精神内部的对立统一的不同层次、不同阶段和不同环节，从而建立起了一个严密的理性主义体系，赋予了理性哲学以新的更高形态，即辩证的形态，达到了近代理性主义哲学发展的最高峰。

黑格尔把他的哲学看作是哲学思想的历史发展的结果。在这个结果里，那些困惑了历代哲学家、特别是近代哲学家的四大对立——思维（主体）与存在（客体）、自由与必然、善与恶、灵魂与肉体，以及从它们中衍生出来的如认知与意志、情感，间接的知与直接的知，历史的规律与人的自由自觉的活动，社会的理想与生命的冲动等等对立，都合乎规律地得到了和解。在黑格尔看来，他已经在理性从潜在的主客同一（逻辑理念）到现实的主客同一（人和人类的精神）的发展过程中，为从无机自然直到人的本能冲动和神秘直观的一切非理性的东西找到和安排好了它们应有的位置，从而也就把非理性的方面完全彻底地统摄到理性之下了。实际上，他不过是在思想上先把非理性的东西变成了理性自身的“异化”形式，然后宣称理性克服了自身的异化，使之回归到了自身罢了。而实在的非理性的东西却依然故我地在理性之外同理性对峙着。这种情况就决定了黑格尔的高度发展和极其精密的理性主义哲学体系也没有能够完全消除某种非理性的意志论的色彩。黑格尔同谢林一样也都必须回答上帝即

“绝对”如何转化为世界的问题。不同的是，黑格尔坚持理性主义立场，企图用辩证逻辑来解决这个问题。可是，在说明逻辑理念转化为自然界时，不管他用了多少唯心主义的辩证法，最后仍要诉诸绝对理念的某种意志行为，即它“决心（决定）”“把自己作为自然界自由地从自己外化出去”（《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第428页）。同时，众所周知，黑格尔又将自己的哲学体系宣布为绝对理念对自身的完全的认识，而当时的普鲁士王国则被说成是历史发展的极限，这样一来，绝对理念辩证发展的永恒的生命，一切求真、求善的冲动，乃至生命的冲动本身也都完结了，都被窒息在他的被完成了的体系之中了。

黑格尔哲学体系标志着理性主义已发展到了极端，依据黑格尔表述的辩证法的法则，理性主义体系必然要向自身的对立面——非理性主义体系转化。而这个对立面也已经同黑格尔哲学一起从康德到谢林的哲学发展中产生出来了。这就是叔本华的意志哲学。

（2）叔本华哲学

叔本华自称他的哲学是直接继承了康德哲学，不承认在康德与他的哲学之间有任何中间环节。实际上，叔本华的哲学不过是把从康德到谢林力图用理性去统摄非理性的做法颠倒过来，将非理性的意志加以绝对化，使之去统摄理性；而他的哲学的内在进程也以其特殊的方式反映了从康德到谢林的哲学的思想进程。

首先，叔本华肯定康德区别现象和物自体，认为我们认识的只是现象，现象即是表象，是由于我们的认识而产生的，服从于我们先天的认识方式——时、空、因果性（叔本华总括为根据律），是科学可以认识的世界，由此推出“世界是我的表象”（叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆1982年版，第25页）。

其次，物自体是现象的本质和内核，是可知的，不过不是通过概念的推论，也不是通过经验的感知。表象是一体两面，要从主体去把握，主体是与身体同一的心灵，只有通过“直接的认识”，费希特式的“知性的直观”，即注视与身体同一的内心，才可悟到。这个主体就是我的意志——自身直接存在的意志，不是“我思”，而是“我要”，一种神秘的欲求“活动”。我的身体就是我的意志的客体化或成为表象的意志，因此与我的意志所宣泄的各种主要欲望相契合，例如我要吃，所以身体就有了牙齿、胃、食道等客体化形式。由此推出“世界是我的意志”（同上书，第27页）。

最后，叔本华也要摆脱唯我论，上面只是揭示世界的内在本质是意志这个观点的入口，他由此进一步推论出其他事物也是表象，也有两面，其本质也是意志，是意志的客体化。正如谢林用“绝对”代替费希特的“自我”，叔本华也用唯一的宇宙意志来代替“我的意志”，把包括我的意志现象在内的一切现象都看作宇宙意志的不同等级上的表象或现象（人是意志客体化的最高等级，才产生了理智）。不过在这里他抛开了谢林的“绝对”自身的辩证发展的思想，而接受了谢林后来把理念作为“绝对”转化为世界的中间环节的新柏拉图主义思想，把“理念”看作个体事物（现象）和意志（作为物自体）的中介，或者说，理念作为意志的自我直观是意志的直接客体性，而个别事物作为理念在时空中的个体化则只是意志的间接客体性，以此来说明意志客体化（现象化）的无穷等级。

叔本华的“意志”是把康德所说的“低级欲求能力”形而上学化为康德、费希特所谓具有绝对自发能力的自由意志的结果，也即是清洗掉理性和宗教的杂质后的谢林所谓作为现实

世界的原始根源的无意识意志之彻底非理性化。(参见文德尔班:《哲学史教程》下卷,商务印书馆1996年版,第851页)这种意志是一种超时空的活动,一种绝对自发性的“行动”,一种“不能遏止的盲目的冲动”,一种以自身为目的的无止境的永不满足的欲求。它的基本点就是求生存、求生命。正是这种生命意志、生存意志构成了世界的本质。人在这个作为“物自体”的意志面前消极无为,因为意志本身是绝对的自发性,但其客体化、表象、现象却服从现象界的规律。生命本质上是痛苦;理智认识到求生的人作为表象都不免一死;欲求的基础是需要、缺乏,难以满足;而欲望的满足又引起新的欲望或空虚无聊。生活不过是一场悲剧。摆脱痛苦的唯一方式就是禁欲,取消一切欲求,即否定意志,达到“无欲”境界。他就这样地从人的命运只是痛苦,得出了否定意志、结束生命冲动的结论。叔本华并不否认人有理性,不过理性只能认识现象,而对自在之物或本质的把握则只有通过神秘的直观。在直观中可以达到对“理念”的认识,在其中主体与客体已无区别,都是意志:“意志在这里自己认识到自己”。(《作为意志和表象的世界》,第252页)理性作为意志客体化最高等级的产物,它只能是为意志服务的奴仆和工具。

当然,叔本华哲学作为从康德开始经过费希特、谢林的中间环节而产生的意志主义哲学,只是近代意志主义的开端,如同新生的婴儿一样,处于雏形阶段,尚未发展至成熟的典型形态。在70年代继之而起的尼采意志哲学中,意志主义才达到了它的成熟的典型形态。尼采和费希特一样宣称生活和行动才是其哲学的目的、本质。首先,尼采将叔本华的生存意志发展为权力意志,因为他认为生命的本质就在于生命力的发挥,即促使生命向着更强大、更旺盛、更富有活力的方向发展,与此同时,它也就间接地达到了自我保存即生存的目的。其次,尼采也认为生命本身免不了痛苦,但是他抛弃了叔本华的悲观主义态度,而采取了一种自我超越的姿态,认为生命应在痛苦中去追求超越当下的生存状态,超越自身,成为超人。尼采一方面宣称“上帝死了”(这“上帝”包括“绝对”、“绝对精神”等等),另一方面则在上帝的尸身上树立起超人的崭新形象,表现出对人的本质力量(意志)的一种乐观主义的和近乎狂妄的自信。最后,尼采要求站在超人的立场上重新估价一切传统价值,确立新的评价标准。理性确立的真理是虚构,真理只有在对超人有用时才是真理。尼采的这些观点对后世产生了重大的影响。

尼采与叔本华的意志哲学构成了现代西方非理性哲学的源头,以后的生命哲学、存在主义、弗洛伊德主义、法兰克福学派的社会批判理论等都是这种非理性主义思潮的进一步发展。然而从历史的渊源上来看,近代非理性主义的真正源头要追溯到康德和之后的德国古典哲学中的非理性的因素和倾向,而这些因素和倾向也是包容在黑格尔理性主义哲学中的。这就需要从辩证的角度来研究这两大思潮在内容上的对立与交叉、重合,进而理解其深刻的内在联系。

6、理性主义和意志主义两大对立思潮在内容上的重合、交叉和互补

生活、行动、实践乃是由意志这种内在推动力所发起、所调节的,所以对前者的哲学思考首先就接触到意志及其活动的问题。尽管意志在西方哲学史中,自古以来就是哲学思考的主题之一,但只是在休谟以后才从意志对人的实践和认识、存在和发展的意义的角度出发,对意志的本质与作用进行哲学的或形而上学的研究。因此无论是在从康德到黑格尔的理性主义

思潮中，还是在叔本华和尼采的意志主义思潮中，意志的地位和作用的问题都被鲜明地突出出来，这是它们二者的一个重合点；但是二者对意志的理解和态度、研究的出发点和侧重点以及方法，都存在着极大的分歧。

(1) 出发点不同：理性主义是在把理性绝对化的前提下来考察意志等因素的，它力图把意志作为理性的一个环节、特殊的形式等等。而意志主义则把意志本身绝对化，在此基础上考察意志的本质和作用，理性仅仅被当作从属于意志的工具。

(2) 对意志的理解不同：康德将人的意志或欲望能力分为高级的和低级的，理性主义一般以求真、求善、求实现理性理想的高级意志为对象，可称为理性的或向着理性化方向上升的意志。意志主义则是把理性主义不屑一顾或不愿在那里多停留一会儿的低级欲望能力，即以求生的意志冲动作为对象，可称为感性的、非理性的或向着非理性化、感性化方向下沉的意志。

(3) 侧重点不同：将理性绝对化以考察其本质和功能始自柏拉图，已有两千多年的历史，在近代从笛卡儿以来也有 150 余年的历史，可以说，理性本身的方方面面以及与之相关的各方面，都已经逐渐地被揭示出来，康德开始的德国理性主义则进入到对理性进行综合认识的阶段。因此，理性主义在将意志活动（实践）作为理性的环节来考察时，所侧重的一方面是其宏观的结构和内容（目的、工具、活动等）的综合，一方面是它与理性的其他环节（认识、规律、真理、理想等等）之关系，并将其综合统一为一体，直到黑格尔哲学这一综合过程才达到完成。与此相反，将意志绝对化以考察其本质和功能，可以说是从叔本华到尼采的意志主义才开始的（尽管唯意志论的倾向、因素早已有之），这就决定了它必然要从揭示意志本身的最原始、最初级、因而也是最基本、最普遍的层次、成分或因素开始，即从作为来自生命本身的推动人行动的内在力量——生命冲动开始。只有在这一思潮的往后发展中才能逐渐地揭示出意志本身的其他因素和方面，并进而考察意志与人的精神活动的其他方面的关系，这就是说，它标志着对意志本身的本质和作用的认知还处于分析认知的阶段。

(4) 方法不同：处于综合阶段的德国理性主义，要求发展一种与之相适应的思维方式、方法，即与形而上学的（分析的）思维方式不同的辩证的思维方式或理性的思辨的综合方法。叔本华、尼采的意志主义尚处于分析的阶段，理所当然地注重分析的方法，而在把意志从其总体中分析出来作为一种非理性的生命冲力时，对它的认识似乎就只能诉诸内心的直观和体验；而在涉及它和其他方面的关系时则只能是折衷的结合或包容。

(5) 对意志的作用和意义所注重的不同：由于各自的侧重点不同，德国理性主义强调意志活动（实践活动）对认识真理的意义，即其认识论的功能和对实现历史规律和历史发展理想的意义，也即其社会的和历史的的功能。而意志主义则集中于强调意志作为生命冲力对于个体的人的存在（生存）、自由、创造和发展的意义和功能。

总之，理性主义思潮和意志主义思潮针对不同层次、阶段上的意志的本质、构成、作用和意义展开了哲学思考，尽管二者是对立的，但由于它们都是对同一意志的不同层次、方面等等的哲学认识，所以在内容上又具有互补性。于是，摆在我们面前的任务就是如何真正地扬弃这两大对立思潮。

7、在系统的研究中扬弃

要能够真正扬弃这两大思潮，吸取它们各自包含的合理因素，必须站在比二者更高的观

点上，对它们展开系统的研究。

(1) 系统研究要以研究现实的人为出发点。理性哲学和意志哲学都是把现实的人接近现实、把握现实的无数（数目不断增长的）方面或成分之一加以绝对化，将其发挥成为世界观或人生观。从认识上说，其意义在于使人们认清了这一个方面或成分的本质、作用、意义以及它们的界限，但作为发挥而成的整体则是错误的，即不是对世界、人生的正确的说明。只有以人接近、把握现实之无数的、不断增加着的成分之总体才能真正说明现实的世界和人生。而现实的人就是以他自身来接近、把握现实的，所以，问题就归结为现实的人是什么？

首先，实践唯物主义认为：现实的人不仅是一个“感性的对象”，而且应该被理解为一种“感性的活动”——一个体的、同他人结成一定关系的、以自己的实际力量改变着现实世界同时也改变着自身的活动。这样的人及其活动是与现实世界血肉不可分的统一体。这种活动是以物质的感性的活动为基础的物质的感性活动与精神的活动的统一整体。

其次，人的精神活动也是一个整体——生理（无意识的本能）因素、心理（知、情、意）因素和社会（社会生活及其意识的各个方面）因素构成的整体，而且这个整体是在作为整体的物质的感性活动（个人的、肉体的、社会的）的基础上变化发展着的，必须在这感性活动史的基础上来考察。

最后，精神活动的每一方面又是许多因素构成的整体，因而精神活动作为一个整体是很复杂的。但是，根据人是从动物进化而来的基本事实，我们完全可以合理地从事理性和非理性的相互关系这一视角来把握这个整体。一方面，理性是从欲望、情绪、无意识的本能这些基础性或本能性的东西生成来的，而理性本身又经历了一个从低到高的发展。在这个过程中非理性的东西不仅是理性的基础，而且往往是理性东西的先导或契机。另一方面，人是社会的人，因此在那里情感、欲望、意志等等都直接间接地受到理性的主导作用（人完全受动物式本能的支配是在非正常的情况下出现的），直觉、灵感、顿悟等非理性的知也是在经验和文化的基础上，作为间接的知的转化结果出现的。所以人的非理性的存在及其发展也不是孤立的，而是在与理性同步、交织、相互作用中进行的。理性虽然一般地或经常处于主导地位，但依据具体情况，这种地位是可以甚至不可避免地会发生变化的。非理性的作用越大，理性也就越应该深入到非理性中去，从而改变和发展自身，以保持和实现其主导作用。理性与非理性的区别、对立是不能抹煞的，然而这种对立又不是过分的、僵死的，它们是在相互渗透、相互转化、对立同一中发展变化着的。总之，应当在实践唯物主义的根本观点上，运用唯物辩证方法，以理性和非理性的相互关系为线索来系统地研究两大思潮。

(2) 重新考察德国古典唯心的理性主义哲学。在这方面的研究已经取得了很大的进展和丰硕的成果（如马克思主义），但仍有许多东西和问题有待研究。从康德开始的这一思潮是近代理性主义、因而也是哲学史上理性主义发展的最高阶段，它的根本特点就是自觉地把理性的立法地位推广到一切非理性领域，也就是要用理性来统摄非理性。从这点出发，就要研究这一思潮是怎样用理性来统摄意志、情感、欲望、无意识的生命冲动等等以及诸如直观、灵感、信仰、顿悟、体验等等非理性的认识形式的，在这种统摄过程中出现了什么矛盾，又是如何解决这些矛盾的，在解决矛盾中理性和非理性双方都发生了什么变化，以及使理性容纳非理性和使非理性向理性发展时，在对理性、非理性及两者关系的认识上的是非得失、经

验教训、实质进展等等。

(3) 对意志主义和非理性主义思潮进行系统研究。相对于古典哲学,这方面的研究显得较薄弱。黑格尔哲学是理性主义发展的高峰和终结,从它的解体中产生了马克思主义的实践的唯物主义。相反的,从同一来源产生的叔本华哲学则仅仅是意志主义的开始,继叔本华和尼采之后,意志主义在现代西方哲学发展为包括许多派别、经历了许多形态的强大的非理性主义思潮,这一思潮对现代西方世界发生了很大的影响,是不能等闲视之的。对意志主义的研究应当首先排除对它的各种武断的成见,特别是将其简单化和政治意识形态化的做法,根据上面提出的观点、方法和线索对之进行系统的研究,以求达到对它的真知。

首先,对每一个这样的哲学体系进行系统的研究,从理性与非理性的相互关系上来考察其主要原则、主要范畴之间的关系,从而掌握和洞察其内在的不可解决的矛盾。如对叔本华哲学至少应注意这样四对范畴及其关系的研究:作为现象的表象和作为本质之意志之间的关系;意志作为生命的冲力和理念作为理性的规范(原型)之间的关系;对意志的直观和表象作为意志对自身的间接认识之间的关系;意志的肯定作为生命之本和意志的否定作为人生的归宿之间的关系。

其次,对每一个这样的体系与先行的和后继的体系之间的关系进行系统的把握。就叔本华哲学而言,一方面必须系统地把握从康德经过费希特、谢林到叔本华哲学的进程,另一方面,更为重要的、而且对于我们来说也是更为迫切的,则是系统地把握叔本华—尼采的意志哲学与从那里发展出来的现代西方非理性主义的各种哲学体系之间的内在联系和进程,考察理性与非理性的相互关系在这一进程中所经历的变化和这种变化之间的必然联系。在这里,似乎以意志哲学为其开端的现代西方非理性主义思潮也在以自己特有的形式重复着近代以笛卡儿哲学为开端的理性主义思潮直到黑格尔哲学的进程,就是说,从某种片面的或形而上学的非理性哲学经过某些中间环节走向某种力图将非理性和理性有机地结合起来的“辩证的”非理性哲学。事实上,巴雷特就曾指出,海德格尔既不是非理性主义者,也不是理性主义者;而伽达默尔对黑格尔辩证法的呼唤和解读以及他的解释学辩证法,亦可看作是正在出现这一走向的一些标志。正如具有辩证倾向的理性哲学在认识理性与非理性的相互关系上作出了那个时代可能允许的有价值的贡献一样,具有辩证倾向的非理性哲学也必定会从相反的方向,就这种关系的认识作出与自己时代的条件相符合的、值得重视的贡献。当然,理性和非理性哲学发展的这种进程,恰好证实了这样一点:无论是绝对化理性的理性哲学还是绝对化非理性的非理性哲学,它们本身都是片面的和站不住脚的。

再次,对从意志主义到现代西方非理性主义的哲学进程和近现代世界的历史进程之间的平行关系进行系统的研究和把握。这是马克思主义的科学的哲学史观的一个根本要求。

最后,还必须把上述三个方面的系统研究统一起来加以把握。

总之,只有通过对于理性主义和非理性主义分别进行这样系统深入的研究,我们才能达到对它们的真知,也只有把对这两者的真知综合起来,才能求得对它们的相互关系的真知。唯有在这样的工作的基础上,我们才有条件真正从思想上“扬弃”这两大对立思潮。

(作者单位:武汉大学哲学学院)

责任编辑:王玉恒