

导论：从抽象意志论到实践意志论

意志问题，是一个虽很古老却又颇具当代性的哲学问题，同时也是最受争议、最遭误解的哲学问题之一。与其他分支哲学研究相比较，意志论研究经常地受到社会政治因素的影响，致使人们对意志论常常怀有偏见，意志论研究所获成果往往也得不到足够重视，而在有些国家，意志论有时甚至被人为地划定成“哲学禁区”。同时，由于意志问题本身的复杂性，许多人研究意志问题往往只是浅尝辄止；而做专题研究者，由于立场、方法的失当，他们对于意志问题往往只是做出片面的理解和阐释。时至今日，人类实践活动对于合理形态的意志论的迫切需求与意志论研究严重滞后之间的矛盾已经非常突出：一方面，人类的意志活动已经造成大量与自己的目的不相符合甚至恰相背离的后果；另一方面，人类对于自己的意志活动的反思及所采取的对策却远未达到其所应当达

到的水平。有鉴于此，在当代，加强意志论研究，重建意志论，特别是重新理解并系统阐发和推进马克思主义实践意志论，已经不仅是完善当代哲学体系、建构马克思主义哲学当代形态的需要，而且成为促进人类实践的合理化和自由解放的时代要求。

第一节 意志论研究的现状透视

当代意志论的发展尽管难以尽如人意，但这并不意味着人们对意志问题毫不关心、毫无研究。事实上，长期以来，中外许多哲学家都曾或多或少、或直接或间接、或肯定或否定地论及意志问题，他们对意志问题的探讨对于推进人类对自己的意志的总体认识是起了较大作用的。问题在于，这些研究往往或由于失之偏颇而陷入误区和困境，或由于论域所限而缺乏沟通和综合。因此，对意志论研究的历史和现状进行反思，将有助于我们认清当代意志论研究的重要性。本书将论证，在当代深入开展实践意志论研究，重建意志论，其实是意志论本身发展的一种内在要求和必然结果。

一、西方意志论研究的现状及其主要缺陷

现代西方意志论既是现代西方社会矛盾在哲学上的一种折射和反映，也是西方哲学从理性主义向非理性主义转向的一种必然结果。

在西方思想史中，西方思想家对意志问题的关注和研究由来已久。在发生学意义上，希腊传统与希伯来传统对西方意志理论都产生了重大影响。前者的最早源头可以追溯到古希腊神话，古希腊神话中表达的“英雄观念”与“命运观念”，深刻地影响了此后的西方文化思想，并逐步升华为后来西方哲学史中争论不休的意志与理性、意志自由与历史必然的关系等重要问题。时至苏格拉底，他竭力告诫人们要“认识你自己”，他关于“思维的人是万物的尺度”、

“美德即知识”等主张，典型地反映了希腊文化的精神，并开启了在西方哲学史中影响深远的知识论哲学传统。柏拉图则明确地把人的灵魂三分为理性、意志和情欲，他主张理性是灵魂的主宰，而意志、情欲则应服从理性。柏拉图传播了苏格拉底哲学，并为知识论哲学提供了一个基地——理念世界，他可被视为西方知识论哲学的真正奠基人。亚里士多德主张“求知是人类的本性”^①，他把哲学理解为求知，并把求知与人类面临的种种紧迫的生存问题分离开来，从而把哲学思考的主要注意力集中于知识论领域；而他创制的形式逻辑，则为整个理念世界的存在和发展提供了操作规则。由于亚里士多德等人对知识论哲学的积极推进，“知识论哲学的传统就植入到西方人的血液之中，成为西方哲学家难以摆脱的先人之见”^②。此后，直到唯意志论的提出，总的说来，西方意志理论长期处于这种知识论哲学传统的笼罩之下。受这种传统的影响，尽管许多思想家都曾论及意志，但他们往往只是高扬被片面地、歪曲地理解的理性而贬抑了意志的地位和作用，他们的意志理论大都可归结为抽象理性主义的意志论。不过，同样影响了西方哲学和文化的还有希伯来传统。希伯来人孕育和贡献了犹太教，它突出了人的情感、意志、信仰方面，主张知识服从于道德，理智服从于信仰，形成了以信仰至上为取向的非理性主义传统。希伯来文化的非理性主义传统在后来西方的基督教哲学与文化中得到了保存和发扬，并与在西方哲学和文化中处于主流地位的理性主义传统长期相互作用、对立和冲突。值得注意的是，以基督教哲学与文化为代表的非理性主义传统不仅没有被理性主义传统完全淹没，而且还在中世纪的欧洲占据了统治地位。

在近代欧洲，笛卡尔提出的著名命题“我思故我在”，预示了

① [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，1959年，中文1版，北京，商务印书馆，第1页。

② 俞吾金：《俞吾金集》，1998年，中文1版，上海，学林出版社，第261页。

神的地位的失落和知识、理性的张扬，它既确立了理性的权威地位，又确立了“理性的我”的主体地位。“自从笛卡尔使人的理性与意志分离后，科学一直在这种二分法的基础上前进，而我们也就企图假定人的‘事实’可以与人的‘自由’相分离，人的认识可以与人的意欲相分离。”^①随着近代哲学的发展，特别是随着德国古典哲学的发展，理性逐步由一种手段和方法转变成为目的。至德国古典哲学的集大成者黑格尔，理性已经被客观化、绝对化而变为独立自存和自行发展的“无人身的主体”，变成整个宇宙的创造者，从而把具体的人变成理性的一个环节、绝对精神的一种展现，变成从属于理性的东西。最终，理性成为一切的中心，也成为一切的目的。笛卡尔提倡的“我思”到了黑格尔哲学中只剩下“思”而丢弃了“我”，对理性的极度夸大结果导致了理性的危机和人的失落。费尔巴哈试图摆脱以笛卡尔、黑格尔等人为代表的近代知识论哲学传统，他以“我欲故我在”取代了“我思故我在”，并力图建立一种以人为中心的感性人学或人本主义哲学^②。费尔巴哈“人本主义”意志论对人的感性、欲望等的强调，与黑格尔等人的片面强调理性的意志理论形成了鲜明对照。不过，总的说来，费尔巴哈的意志论并没有能够真正脱离并超越西方理性主义哲学的传统，西方近代理性主义哲学片面发展所导致的理性的危机和人的危机仍然继续着。

对传统理性主义意志论做出更为严厉的批判并实现了西方意志论现代转向的是叔本华、克尔凯郭尔等人开启的现代西方非理性主义哲学。叔本华、克尔凯郭尔、尼采、柏格森等人实现了西方意志论的非理性转向，他们以“非理性的人”批判西方近代哲学中的

① [美] 罗洛·梅：《爱与意志》，载《罗洛·梅文集》，1996年，中文1版，北京，中国言实出版社，第234—235页。

② 费尔巴哈强调：“人的最内秘的本质不表现在‘我思故我在’的命题中，而表现在‘我欲故我在’的命题中。”（参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，1984年，中文新1版，北京，商务印书馆，第591页）

“理性的人”，以非理性主义意志论取代了传统的理性主义意志论。

现代西方非理性主义意志论形成了很多派别，而最早实现了意志论的非理性主义转向的则是叔本华创立的唯意志论。在现代西方哲学中，叔本华第一个把意志客观化、绝对化、本体化，他把人性和人的本质归结为非理性的生存意志，并且把非理性的生存意志客观化，认为整个世界都是由非理性的生存意志所派生的，理性当然也从属于意志。叔本华的生活意志论深刻地影响了此后非理性主义思潮的基本走向。尼采继承并推进了叔本华的非理性主义意志论，他对西方传统理性主义的知识论意志论作了极其严厉的批判。尼采说：“处在这个阶段的‘要真理的意志’基本是解释的技艺。因为，解释的力量一直是这个意志的特性。”尼采进一步批判道：“相信本该存在的世界是存在的，是真正有的，这是非生产性的人的信仰，他们不想创造一个应当存在的世界。他们设定这样的世界已经有了，他们去寻找达到这个世界的方法和途径。‘要真理的意志’——乃是无力创造的意志。”^①尼采进一步创立了权力意志论，从而将唯意志论推进到其成熟的典型形态。叔本华与尼采的唯意志主义哲学构成了现代西方非理性主义意志论乃至整个非理性主义思潮的直接源头，以后的生命哲学、弗洛伊德主义、存在主义、法兰克福学派的社会批判理论等都是这种非理性主义哲学的进一步发展。

法国生命哲学的最大代表柏格森（Henri Bergson, 1859—1941）师承意志主义者布特鲁，综合吸收了生物学进化论、心理学、细胞学等现代科学理论，把叔本华的生存意志演化成为一种神秘的生命过程。他认为，生命是一种不可捉摸的、不可言状的时间上的绵延和生命之流，是一种主观的、非理性的心理体验，是一种创造世界万物的宇宙意志。柏格森把生命冲动当做是最真实的存在，当做世界万物的主宰者、创造者，而要把握这种派生一切的“生命之流”，

^① [德] 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，1991年，中文1版，商务印书馆，第270页。

不能依靠理性，只能靠非理性的直觉。柏格森的生命哲学实际上是叔本华—尼采的意志主义的另一种表现形式。受叔本华、柏格森哲学的直接影响，弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）创立了著名的精神分析学说。在弗洛伊德看来，人主要是非理性的、无意识的，他把无意识归结为人的基本的本能或内驱力，又把人的基本的本能或内驱力归结为原始性欲，认为“性本能”（libido）是人的全部行为和心理活动的原动力。美国当代哲学家罗洛·梅认为，弗洛伊德把意志视为为“压抑”服务的工具而不是一种积极的动力，以至于他主张以“无意识取代意志力”，“他要把精神分析发展成一种反意志体系”^①。弗洛伊德的高足阿德勒（A. Adler, 1870—1937）在进一步接受叔本华、尼采的唯意志主义思想之后，对弗洛伊德学说进行了改造。与弗洛伊德强调无意识、性本能以及俄狄浦斯情结在人生中的作用不同，阿德勒特别强调意志的实现对人的意义。他认为，人类的一切行为都是受“向上意志”（即尼采所谓的“权力意志”）支配的，人对“优越性”的渴望与追求不是基于“性本能”，而是起源于人从幼年时就具有了的自卑感。自卑感激发人们去补偿，而补偿正是人们的“向上意志”的表现，是推动人去追求优越目标的基本动力。唯意志论者克尔凯郭尔、尼采都是存在主义的重要先驱，他们的思想对存在主义哲学产生了重大影响。法国存在主义哲学家萨特（Jean Paul Sartre, 1905—1980）公开承认，“个人的主观性”是他的全部哲学理论的基础和出发点，这种个人的主观性不是指人的思维和理性，而是指一种非理性的和纯粹的意识活动。萨特提出“存在先于本质”这一著名命题，他认为，人的自由先于人的本质，人的本质出于人的自由的创造；人作为自为的存在的根本特征就在于它的主观性和超越性，即按照自己的意志不断地否定自己、超越自己，而这正意味着人不断地设计、谋划、选择和

① [美] 罗洛·梅：《爱与意志》，载《罗洛·梅文集》，1996年，中文1版，北京，中国言实出版社，第242页。

造就自己。在萨特看来，由于人被判定是自由的，人不能逃避自由，不能逃避在各种可能性面前进行选择，不能逃避对所进行的选择承担责任，因而人难免感到烦恼、孤寂甚至绝望。萨特等存在主义者往往把孤寂、烦恼、畏惧、焦虑、沉沦、绝望等非理性的心理体验当做人的存在的基本方式，认为只有它们才能揭示人的真正存在。因此，其哲学尽管强调了个人的能动性和积极进取精神，但这并不能掩盖其明显的阴暗、悲观倾向。

需要指出的是，以唯意志论为开端的现代西方非理性主义思潮也在一定程度上以自己特有的形式重复着近代以笛卡尔哲学为开端的理性主义思潮直到黑格尔哲学的进程。换言之，现代西方意志论也从某种片面的或形而上学的非理性主义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结合起来的“辩证的”非理性哲学。如海德格尔一反西方近代哲学“我思故我在”这一传统，他实际主张的是“我在，故我思”，或者“存在，然后才有怎样存在及什么存在”。美国哲学家威廉·巴雷特在其名著《非理性的人》中曾指出：“海德格尔不是个理性主义者，因为理性依靠概念、心理表象发挥作用，而我们的存在却避开了这些东西。但是，他也不是个非理性主义者。非理性主义主张感情、意志或本能比理性更有价值，甚至更为实在——从生活本身的观点看，它们也的确是如此。但是非理性主义把思想领域交给了理性主义，因此也就秘而不宣地分享了论敌的假定。需要一种更加根本的思想，把这两个对立方面的根基都挖了。”^①在《非理性的人》中，巴雷特本人尽管着重阐述的是现代西方非理性主义哲学，并强调了人的非理性的一面，但他并不是要用“非理性的人”的形象取代传统的“理性的人”的形象。正如段德智教授在该书的“译者的话”中所指出的：把整个人带进哲学是巴雷特孜孜以求的终极目标；在巴雷特的眼里，“本真

^① [美] 巴雷特：《非理性的人——存在主义哲学研究》，1992年，中文1版，上海，上海译文出版社，第218页。

的人’既不是‘理性的人’，也不是‘非理性的人’，而应当是‘完全的人’或‘完整的人’，应当是理性与非理性的合体，应当是既有血有肉又有头脑有思维的人；也只有这样的人，才是具体的、现实的、活生生的人。当代法国著名哲学家保罗·利科尔（Paul Ricoeur，1913—）的意志哲学则注重从现象学角度阐释意志，它也体现了把非理性与理性结合起来的倾向。利科尔的《意志哲学》（*The Philosophy of Will*）共包括三卷，1950年，利科尔出版了第Ⅰ卷《有意与无意》^①，他在此卷中为自己的“意志现象学”提出了双重任务，即“描述人的本性中有意的部分与无意的部分的关系，以及对它们加以理解”。该卷详细论述了有意的生活与无意的生活的“相互作用”，这两种生活在人身上不可分解地相互渗透。如果没有无意的对应物，也就没有有意的生活，反之亦然。1960年，利科尔出版了其《意志哲学》第Ⅱ卷《有限与有罪》^②，该卷已具有明显的现象学向解释学的转向，即充分关注人类受骗和失败这些模糊的负面意义问题，考察人类的意志状况，分析恶在其非纯粹形式即罪恶和罪行中的现实性；同时揭示出财产、权力和价值的原本欲望，是处于有限的快乐和无限的幸福之间，分析人类承受的无止境追求是一种自我威胁和现代化陷阱。利科尔对人类生存中隐藏着的恶的方面的研究，使他的所谓哲学解释学超越了纯粹描述的现象学，而成为其从现象学向解释学转向的重要标志。此后，利科尔所预告的《意志哲学》第Ⅲ卷《论超越》（*Latranscendence*）虽然迟迟没有出版（他曾宣告将第Ⅲ卷题目改为《意志的诗学》），但是，正如施皮格伯格所指出的，利科尔在其《意志哲学》第Ⅰ卷中关于

① 利科尔的《意志哲学：Ⅰ. 有意与无意》（*Philosophie de la volonté：Ⅰ. le Volontaire et l' involontaire*）（1950），英译本书名是《自由与自然》（*Freedom and Nature*），由 E. Kohak 译出，1966 年出版。

② 《有限与有罪》（*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*）包括两个分册，其中，Ⅰ.《易错之人》（*L' Homme faillible*）（1960），英译本（*Fallible Man*）由 Charles A. Kelbley 译出，1965 年出第 1 版，1986 出修订版。Ⅱ.《恶的象征论》（*La Symbolique du mal*）（1960），英译本（*The Symbolism of Evil*）由 E. Buchanan 译出，1967 年出版。

“人的本性中有意与无意的相互依赖性”等的探讨包含着“丰富内容”，“从这种探讨中显露出来的整个图画，是一幅非常有创见、有理解力的图画”^①。

从总体上看，现代西方非理性主义意志论是对西方传统意志理论的一种否定，它包含着不少合理成分。叔本华、尼采等人一反西方近代哲学抬高理性、贬抑非理性这一传统，对人的意志等非理性因素作了尽管片面却不乏“片面的深刻性”的强调和阐述，他们关于意志等非理性因素的探索对于进行更为全面的“非理性世界”研究有着重要的借鉴作用；他们关于理性与非理性的某些探讨对于人们全面地把握人性也有着重要的启发意义。特别是，现代西方意志论以“非理性的人”否定传统哲学所宣扬的片面的“理性的人”，并通过对片面的“理性的人”的否定而对造成这种“片面的人”的现存资本主义社会作了尖锐的批判和否定，对于人们正确认识现时代的人及现实资本主义社会，对于塑造理想的人与未来社会，都有着不应忽视的积极意义。

但是，唯意志论等现代西方意志论毕竟只是西方传统意志理论的非辩证的否定形式，它们本身也存在许多严重缺陷。第一，它们在反对传统哲学的主客二分模式时，主张意志等是主客合一的基础和本质，企图以此超越唯物主义与唯心主义的对立。但是，事与愿违，唯意志论等把“意志”、“情感”等非理性因素本体论化，恰好是十足的唯心主义。第二，它们割裂非理性与理性的关系，认为为了把握它们所谓的“实在”，只有借助于超出主客对立范围的本能冲动直觉，而感觉经验和理性思维都是完全不可靠的，这是典型的非理性主义。第三，它们大都把意志等非理性因素绝对化，强调个人的能动性、创造性和不受任何约束的绝对的自由，违背辩证法。海德格尔、巴雷特、利科尔等人的哲学虽含辩证倾向，但那毕竟不

^① [美] 赫伯特·施皮格伯格：《现象学运动》，1995年，中文1版，北京，商务印书馆，第813～815页。

彻底。在总体上，唯意志论等尽管对近代哲学的理性独断和绝对理性主义做了淋漓尽致的揭露和批判，却又由于片面强调和拔高意志等而往往走向某种形式的相对主义或绝对非理性主义。第四，它们所阐述的意志主要是个体意义上的，并往往把个体意志与他人及社会的意志割裂、对立起来，把个人利益与他人及社会的利益割裂、对立起来，把个体意志自由与社会制约对立起来，因而，在道德观、价值观上不可避免地陷入个人主义。

由于具有诸如此类难以克服的致命缺陷，与西方传统意志理论对人及其意志只能做出抽象理解一样，现代西方意志论对人及人的意志的理解和解释在总体上也是“抽象的”。正是基于这一事实，笔者认为，西方意志理论尽管形形色色、差异很大，但“抽象性”却是它们的共同性质，因而，仍然可将它们统称为“抽象意志论”。在当代，西方意志论已经相继陷入困境。按照理论自身的发展逻辑，这些从整体上来说是非辩证的、非历史的抽象意志论，必将为具有彻底的唯物性、辩证性、历史性和人道性的新意志论所取代。

二、中国意志论研究的现状及其相对落后的成因

1 现代中国意志论研究的简要历程及主要成果。

在中国思想史中，曾经出现了多种多样的意志理论。许多思想家都非常重视意志与人的德性、人的活动及是非善恶之间的密切联系及人的意志品格的修炼，他们以“意”或“志”（中国古代哲学中“意”与“志”分用情形居多）的形式提出了自己的意志观。如孔子重志，强调“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》）。墨子强志，认为“志不强者，智不达；言不信者，行不果”（《墨子·鲁问》）。孟子尚志，认为“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰：‘持其志，无暴其气。’”（《孟子·公孙丑上》）中国古代思想家们高度强调意志对于道德理想的证成和道德人格的完善的意义，其对意志的道德意义的重视程度甚至

为许多当代思想家所不及。古代思想家们尤其是儒家大师们关于天人关系、心物关系、群己关系、人我关系、知行关系、义利关系、理欲关系等的探讨和研究，对于当代意志论研究来说，仍是值得深入挖掘的宝贵财富。

总的说来，中国古代哲学特别是正统派儒学对意志的理解大都带有较强的理性主义色彩，强调意志对于人格塑造的意义。不过，其中也隐蕴着某些非理性主义的唯意志主义因素。例如，被人们视为“金律”的孔子名言“己所不欲，勿施于人”，其表层意思是：（遵循儒家的价值观，或按照儒家的价值标准）自己不愿意做的事情，也不能强令别人去做。就此而言，似乎颇具宽容之量和自知之明，这种温良恭让的态度大体也无可厚非，许多人因此甚至把它理解为儒家学说中的精华。但深究起来，这句话并不排斥甚至隐含、肯定着另一层意思：“己所欲，施于人。”这无疑是一种典型的、以自我为中心的权力话语。它不但不能证明孔子或儒家学说提倡自知宽容和民主精神，反而暴露出隐含在其意识深处的权力意志。又如，荀子的名言“人定胜天”说以及“有志者，事竟成”这一格言，历来被视为宣扬人的主观能动性的至理名言，但经常被人们忽视的是，它们在高扬人的主观能动性的同时，也容易诱发不顾客观条件、视客观规律为主观意志的玩偶的唯意志主义倾向。当代中国人大多不难联想起“人有多大胆，地有多大产”“不怕做不到，就怕想不到”等极端偏激的豪言壮语。由此可见，儒家学说及中国传统文化中不少名言、格言，竟不只是中国文化中的合理因素和优良传统，同时也是或深刻地暴露了中国传统文化中的历史局限。在儒家学说此后的发展中，早期儒家学说中的理性主义特征和隐含着的某些唯意志主义因素都得到进一步发展。

儒家学说中的理性主义特征在宋明程朱理学中终于达到极端。理学家们大都极为强调理性的作用而否定人的感性行为，忽视人的意志的“自愿性”、“自主性”、“选择性”及意志自由的“判定性”。

他们往往主张“无欲”“忘情”，认为只要“识得此理，以诚敬存之”，就能自动地窒息人欲。理学家们贬抑人的意志、情感、欲望，从理性统率意志、情感走到反功利主义和禁欲主义。这在理论上就是用“自觉原则”代替“自愿原则”，用伦理理性吞并人的感性要求，以理智消弭人的情感和意志。极言之，就是“存天理，灭人欲”。而在阳明心学中，意志的超越性、个体性却备受推崇。王阳明哲学之所以被称为“心学”，正在于它对“心”这种主观精神及其结构与力量作了深入的探讨与高度的张扬，这也是它虽属宋明理学一派却有别于程朱理学的主要之处。阳明心学对意志的专一性、坚韧性等品格的强调，以及对意志所代表的道德行为的自愿原则的肯定等，都大异于程朱理学。王学尽管认为意志不能离开理智的规范作用，在“志知之辩”上没有离开理性主义路线过远，但无疑已经开辟了导向唯意志论的通道。就主张良知“自作主宰”而言，王阳明已经把意志力抬高到至高无上的地位，其唯意志论倾向已较明显。王门后学进一步发展了这种倾向，主张“宇宙在我，万化生身”、“我命虽在天，造命却由我”的王艮，将意志视为“自作主张，自裁自化”的心理要素；在认为“自身之主宰而言谓之心，自心之主宰而言谓之意”的王栋那里，王门后学已经演变成成为清晰明确的唯意志主义，并不断向中国近代唯意志论思潮提供着具有传统意义的精神资源。时至 19 世纪中叶，诗人、哲学家龚自珍以他的愤激的社会批判和文化批判，崇尚“自我”和“心力”，率先对正统儒学的禁欲主义和道德宿命论发起了全面反叛，开了近代中国唯意志论的先声。从龚自珍开始，中国的唯意志论者大多既主张道德自律、意志自由，又主张欲望的满足与功利的原则，这既与片面强调“自觉原则”而忽视“自愿原则”的中国传统意志观念不同，也与西方康德、费希特、叔本华、尼采等人那种具有浓厚的非功利主义色彩的意志理论有着鲜明差别。承继着龚自珍开创的源头，维新派思想家如梁启超、谭嗣同等，资产阶级革命派思想家如章太炎等

进而以进化论为基础引出、传播了唯意志论。

而在 19 世纪与 20 世纪之交，正如中国社会的孤立封闭状态已被彻底打破一样，中国近代哲学也不再如古代哲学那样，在一个近乎封闭的东方文化环境中循着独立的逻辑发展，而是空前地受到了西方哲学的影响。当时，资本主义的入侵，一方面给中华民族造成了深重的灾难和苦痛，促使中国人民在民族自救中迅速觉醒；另一方面，它加速了中国封建社会的解体。甲午战争、戊戌变法、义和团起义、辛丑条约、辛亥革命、袁世凯称帝、张勋复辟等一系列重大事件表明，19—20 世纪之交的中国已经陷入了空前剧烈严重的社会秩序危机和意义危机，并使“救亡”和“启蒙”空前地凸现为 20 世纪初叶中国的双重历史任务。中华民族的首要任务是救亡图存，争取民族的独立和解放；而当时中国思想界的首要任务则是思想启蒙，即学习、引进西方先进的文化思想，以陶冶国民，改造社会。两者的关系是：思想启蒙为手段、途径，救亡图存则是目的、归宿。而欲救亡图存，就必须不断进取，不断超越创造；而欲启蒙思想，就必须倡导新的“时代精神”。为此，许多觉醒了的中国人纷纷自觉地向西方学习，他们越来越多越深地汲取了西方资产阶级思想和价值观念。而尼采等人的唯意志论就是当时人们着重引进、吸收、宣扬的重要西方思潮。自此，中国唯意志论思潮改变了此前仅靠本土源头的状况，其影响也大为扩大。中国现代意志论研究就是在此背景下展开的。

1999 年 5 月，在由武汉大学哲学系主办的“世纪之交的马克思主义哲学学术研讨会”上，笔者曾经提交《世纪之交的中国意志哲学研究》一文，对 20 世纪中国的意志哲学研究作了回顾和初步总结^①。我认为，以 1949 年为界，20 世纪的中国意志论研究大致可分为两大阶段。在前 50 年，中国的意志论研究的显著特点是：

^① 张明仓：《世纪之交的中国意志哲学研究》，载《珞珈哲学论坛》（第三辑），2000 年，中文 1 版，武汉，湖北人民出版社，第 468—486 页。

介绍、引进西方唯意志论，并使之在中国产生较大社会影响。20 世纪之初，王国维（1877—1927）、梁启超（1873—1929）、鲁迅（1881—1936）、茅盾（1896—1981）、郭沫若（1892—1978）等人已经开始向国内介绍叔本华、尼采学说。其中，梁启超于 1902 年 10 月 16 日在《新民丛报》上发表的《进化论革命者颌德之学说》一文，在中国首次论及尼采，并在中国思想界第一次指出马克思学说与尼采学说是根本对立的。该文指出：“今之德国有最占势力之两大思想，一曰麦喀士（即马克思——引者）之社会主义，一曰尼至埃（即尼采——引者）之个人主义。麦喀士谓今日社会之弊在多数之弱者为少数之强者所压制，尼至埃谓今日社会之弊在少数之优者为多数之劣者所牵制。”（参见梁启超：《饮冰室合集·文集之十二》）而王国维则借助日译本精研德国唯意志论，总共写了四篇关于叔本华和尼采的文章，即《叔本华之哲学及其教育学说》（1904 年）、《红楼梦评论》（1904 年）、《叔本华与尼采》（1904 年）和《叔本华遗传说后》（1905 年）。王国维于 1904 年在《叔本华与尼采》中第一个系统地向中国人介绍了西方唯意志论，并强调了尼采哲学中冲破旧传统、创造新价值的积极精神。唯意志论的传入，对清末的封建思想起了瓦解、破坏作用。五四运动前后，尼采、叔本华、柏格森等人的唯意志论在中国更是得到空前规模的介绍，当时的许多进步人士包括陈独秀（1879—1942）、李大钊（1889—1927）、鲁迅、茅盾、郭沫若等都高度重视唯意志论中的反叛意识和批判、进取精神，并把它作为批判束缚个性自由的封建礼教，改造国民性，进行思想启蒙的精神武器之一；一些学者还试图破旧立新，建构以自由意志为核心的个人主义的新价值体系。由此形成了中国现代第一次唯意志论热。

20 世纪 40 年代，以西南联大教授陈铨（1905—1976）、林同济（1906—1980）、雷海宗（1902—1962）等人为代表的“战国策”派进一步介绍了叔本华、尼采的学说。“战国策”派是中国现代第一

个也是惟一以唯意志论公开标榜的哲学—文化团体，其理论来源主要是尼采、叔本华等人的唯意志论，强调英雄崇拜和权力主义。1940年，他们创办了《战国策》半月刊，1941年又在重庆《大公报》上开辟《战国》周刊。陈铨等人在《战国策》和《战国》上发表了一系列论述叔本华和尼采的文章，其中的33篇后来汇编成册，取名《时代之波》。这些文章从多方面宣扬唯意志论，或多或少具有政治倾向，如《论英雄崇拜》、《再论英雄崇拜》、《十大政治》、《尼采的政治思想》、《狂飙时代的德国文学》、《民族文学运动》（以上六篇为陈铨所作），以及林同济的《力》、《力人》等。如果说，鲁迅、茅盾等文学家希望以尼采学说促进中华民族内部的弱者变为强者，那么，陈铨和“战国策”派的其他成员则鼓吹强者应当统治和取代弱者。例如，在德国学习多年的陈铨回国后出版了两部著作，即《文学批评的新动向》和《从叔本华到尼采》。他认为，在国与国之间的关系里，权力意志的作用比正义的作用更为重要。他甚至认为，强国并吞弱国是强国扩大权力的一种必不可少的策略手段。一个国家或一个民族的继续存在，取决于那些在国家事务中起领导作用的人能否超越生存意志达到权力意志；历史的发展应该由少数英雄决定，“少数人”的权力意志是人类历史发展的中心。陈铨等人挖掘了尼采学说中勇于战斗、勇于抗争的内容，这在当时对于激发人们英勇抗战是有进步意义的。不过，由于他们的研究颇多偏激、夸张甚至肆意发挥、曲解，特别是，由于他们把尼采哲学描绘成反对平等和民主、主张英雄崇拜和战争的法西斯主义哲学，并以此作为蒋氏政权专制独裁统治的合理性的理论依据，因而激起知识界进步人士的猛烈抨击和批判。从而，尼采等人的唯意志论在当时受到了双重曲解：一方面，陈铨等人将它视为专制独裁的理论根据；另一方面，进步人士则将它视做法西斯主义的思想渊源。双方都为了服务于某种社会力量或阶级而人为地赋予尼采哲学以某种外来的含义和性质，当时中国知识界对唯意志论的解读自然而然地带

上了显著的政治化特征。而把尼采哲学理解为法西斯主义哲学这种解读模式在现代中国的影响则是深远的。

20 世纪的后 50 年，中国的意志论研究经历了较为曲折的过程。自 1949 年起，随着社会主义制度在中国大陆的确立和巩固，马克思主义哲学在中国大陆逐步取得了主导地位，这使中国大陆的哲学研究第一次在整体上有了马克思主义的指导。不过，在 1978 年中共十一届三中全会之前的较长时期内，受经济、政治、意识形态等多种因素的影响，中国大陆对西方意志哲学的研究几乎完全中断，并往往对之做出“独断性”的全盘否定；受“历史积习”的影响，1978 年以后的数年，尽管唯意志论的主要著作如《作为意志和表象的世界》已在大陆出版^①，但人们对现代西方意志哲学仍然缺乏深入研究，许多人在研究之前就已经确定如下批判模式：个别细节、局部上有所肯定，性质、整体上绝对否定。这一时期所编写的《现代西方哲学》教材，也普遍存在两大缺陷，即对现代西方意志哲学的介绍不全甚至不准；对之所作评价仍有不少过“左”之处。20 世纪 80 年代初期，现代西方意志哲学研究在中国大陆逐渐“解冻”。1980 年，陈村富发表《唯意志论批判》，提出对于唯意志论不应以“政治的批判”代替“哲学的批判”，而应作具体分析；刘阳则在《西方掀起尼采热》中断言，中国大陆 20 世纪 70 年代末 80 年代初对尼采的评价还停留在三四十年的水准，即仍把尼采哲学当成纳粹主义的先驱，而西方早就掀起了重新认识尼采学说的热潮，并普遍认为它跟纳粹主义无关；一些原来对唯意志论持强烈批判态度的学者如刘放桐、戴文麟等也大胆修正自己的某些观点，如承认尼采学说和法西斯主义划等号不符合实际，肯定尼采哲学中也有揭露时弊、批判现实、催人奋进的积极的一面。在 1986 年前后，中国哲学界对唯意志论的评价发生了重要转折，如 1986 年周

^① [德]叔本华：《作为意志和表象的世界》，1982 年，中文 1 版，北京，商务印书馆。

国平发表的《尼采：在世纪的转折点上》^①，北京三联书店 1987 年推出的陈鼓应的《悲剧哲学家尼采》，都对尼采哲学作了正面分析。在这一时期，尼采、叔本华、克尔凯郭尔等人的唯意志论思想在广大青年学生中广为传播，一度形成 20 世纪中国的第三波“唯意志论热”。值得注意的是，中国大陆的这次“唯意志论热”与海峡两岸的学术交流有一定关系。1986 年左右，大陆青年学生阅读的尼采著作，如《悲剧的诞生》、《上帝之死(反基督)》、《欢悦的智慧》等，都是由台湾省传入祖国大陆的。1987 年，陈鼓应撰写的、在 1962 年已由台北商务印书馆出版的《悲剧哲学家尼采》，由北京三联书店在中国大陆首次出版，这部对尼采哲学作了很高评价的专著在中国学术界也产生了较大影响。此间，无论是在中国大陆，还是在台湾，学术界都摆脱了把尼采视为法西斯主义哲学家的观点，人们在指出了唯意志论的某些错误的同时，着重论证的是其正确内容和积极意义，这在一定程度上扭转了对唯意志论全盘否定的倾向，但有些人也对唯意志论作出了“过高”的评价和盲目的肯定。

20 世纪 90 年代以来，“唯意志论热”在中国大陆降温，人们的意志哲学研究趋于冷静、成熟，不少学者对于中国意志哲学研究中存在的问题有了强烈的意识，他们呼吁克服意识形态偏见，对意志哲学进行系统深入的研究。在数年之内，北京商务印书馆推出了一批译著，如尼采的代表作《权力意志——重估一切价值的尝试》、叔本华的《充足理由律的四重根》、《伦理学的两个基本问题》、《自然界中的意志》等^②。与此同时，一些解释性著作也相继出版，如刘放桐等编著的《现代西方哲学》修订本（1990 年版）和《新编

① 周国平：《尼采：在世纪的转折点上》，1986 年，中文 1 版，上海，上海人民出版社。

② [德] 尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，1991 年，中文 1 版，北京，商务印书馆。

[德] 叔本华：《伦理学的两个基本问题》，1996 年，中文 1 版，北京，商务印书馆；《充足理由律的四重根》，1996 年，中文 1 版，北京，商务印书馆；《自然界中的意志》，1997 年，中文 1 版，北京，商务印书馆。