

◇ 内容提要 ◇

自公元前六世纪古希腊哲学的产生到近现代欧洲哲学的不断发展，在这方土地上涌现出众多令人耳熟能详的哲学大师，诸如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、培根、斯宾诺莎、休谟、康德、黑格尔、叔本华、尼采等。他们深邃的思想不仅影响了当时，而且也影响了后世，不仅影响了欧洲，也影响了整个世界。编写本书旨在追寻与探索欧洲近代以来飞速发展的思想根源。

前 言

欧洲，无疑是当今世界上政治、经济、文化、科技、军事等最发达的地区之一，也是人类最富有的地区之一。从古人类史的视角去观察，至少目前的考古资料证明，欧洲并不是人类文明起源最早的地区，但为什么自十五世纪之后，欧洲却愈来愈走在全球的前列？这里固然有着复杂、深刻的缘由，但深邃的哲学、博大的思想无疑是其中重要原因之一。

自公元前六世纪古希腊哲学的产生到近现代欧洲哲学的不断发展，在这方土地上涌现出众多令人耳熟能详的哲学大师，诸如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、培根、斯宾诺莎、休谟、康德、黑格尔、叔本华、尼采等。他们深邃的思想不仅影响了当时，而且也影响了后世，不仅影响了欧洲，也影响了整个世界。有感于此，追寻与探索欧洲有史以来飞速发展的思想奥秘就成了编著本书的基本动力。

《哲学简史》（欧洲卷）共分4篇，内容编排如下：

第一篇是古希腊哲学。古希腊哲学是欧洲哲学的源头。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，赫拉克利特均为其杰出代表。

第二篇是中古哲学。中古哲学是继古希腊哲学之后，以基督教为主干的哲学形态，它包括教父哲学、经院哲学、文艺复兴和宗教改革时期的哲学，等等，前后延续时间长达一千多年。

第三篇是近代哲学。近代哲学是在人类历史上规模空前的资本主义伟大变革中形成的，是希腊哲学与基督教哲学相互交融的产物。这一时期的哲学主要研究思维与存在的关系问题。

第四篇是现代哲学。现代欧洲哲学主要分为两大思潮：科学主义思潮（又叫实证主义思潮）和人本主义思潮，这两类思潮相互影响、相互促进。

在结构编排上，我们主要撷取的是欧洲哲学史中的著名人物和流派，从阐述他们的理念和观点出发去理清欧洲哲学发展的脉络。

因篇幅所限，在编排与撷取过程中难免会挂一漏万，又因编者水平有限，有些观点并不一定成熟，所以敬请专家斧正。

目 录

第一篇 古希腊哲学	1
第一章 早期希腊自然哲学	3
第一节 米利都学派	3
第二节 毕达哥拉斯学派	6
第三节 赫拉克利特	9
第四节 克塞诺芬尼的神论思想	12
第五节 巴门尼德的存在哲学	13
第六节 芝诺的悖论	15
第七节 麦里梭对存在哲学的论证	19
第八节 恩培多克勒的“四根”说	20
第九节 阿那克萨戈拉的“种子”论	23
第十节 德谟克利特的原子论	25
第二章 古典时期的希腊哲学	32
第一节 普罗泰戈拉	32
第二节 高尔吉亚	33
第三节 苏格拉底	35
第四节 小苏格拉底学派	40
第五节 斯巴达的影响	42
第六节 柏拉图	44

第七节	亚里士多德	59
第三章	晚期希腊哲学	75
第一节	伊壁鸠鲁主义	75
第二节	斯多亚学派	79
第三节	怀疑主义	82
第四节	新柏拉图主义	83
第二篇	中古哲学	87
第四章	教父哲学	88
第一节	游斯丁	88
第二节	伊里奈乌	91
第三节	德尔图良	92
第四节	克莱门	95
第五节	奥里根	96
第六节	奥古斯丁	97
第七节	伪狄奥尼修斯	105
第八节	波爱修	108
第五章	经院哲学	111
第一节	爱留根纳	111
第二节	安瑟尔谟	116
第三节	阿伯拉尔	119
第四节	拉丁阿威洛依主义	122
第五节	波纳文图拉	123
第六节	阿尔伯特和托马斯	125
第七节	罗吉尔·培根	127
第八节	艾克哈特	129
第六章	文艺复兴时期哲学	131
第一节	人文主义运动	131
第二节	马基雅维利	132
第三节	路德	133

第四节 布鲁诺	134
第三篇 近代哲学的发展	141
第七章 十六~十八世纪早期近代哲学革命	142
第一节 培根——近代唯物论的始祖	142
第二节 霍布斯的政治哲学	148
第三节 笛卡尔的二元论	156
第四节 斯宾诺莎的唯物论和无神论	168
第五节 洛克的唯物经验论	187
第六节 莱布尼茨的客观唯心论	189
第八章 十八世纪法国启蒙哲学	195
第一节 大资产阶级的思想代表孟德斯鸠和伏尔泰的 哲学思想	195
第二节 卢梭——小资产阶级激进派的思想代表	200
第三节 法国唯物论哲学的主要代表人物	206
第四节 机械唯物论和无神论思想	209
第五节 唯物论的反映论	214
第六节 社会政治和伦理思想	216
第九章 德国古典哲学	220
第一节 康德	221
第二节 费希特	223
第三节 黑格尔	235
第四篇 现代哲学	249
第十章 非理性主义	250
第一节 叔本华	251
第二节 克尔凯郭尔	255
第三节 尼采	259
第十一章 实证主义	263
第一节 孔德	264

	第二节 斯宾塞	265
	第三节 马赫主义	268
第十二章	新黑格尔主义及新康德主义	273
	第一节 新黑格尔主义	273
	第二节 新康德主义	281
第十三章	彻底经验论和威廉·杜威的实用主义	287
	第一节 威廉·詹姆士	287
	第二节 约翰·杜威	290

第一篇 古希腊哲学

“古希腊哲学”是欧洲哲学的源头，它诞生于公元前6世纪，先后经历了希腊古典时期、希腊化时期、罗马共和国时期和罗马帝国时期。古代希腊地域辽阔，除了现在希腊所在的巴尔干半岛南部之外，还包括地中海沿岸小亚细亚半岛的西部即伊奥尼亚地区、意大利南部及爱琴海中的各岛屿和克里特岛等。特定的社会历史条件、丰厚的文化背景和独特的地理位置，使希腊成为欧洲文明的发源地。

古代希腊不是一个统一的国家，而是由许多地域较小、相互独立的城邦组成的，它们在政治、经济和文化等方面的发展并不是均衡的。希腊之所以能够诞生古代哲学，主要原因有：

第一，历史上比较完善的城邦民主制度使希腊人具有强烈的独立自主性，为思想自由创造了良好的条件，也为哲学发展提供了肥沃的土壤。

第二，古代希腊社会实行的家庭奴隶制，使奴隶主们有了闲暇，可以专门从事科学研究、学术思考、文艺创作等精神劳动。

第三，希腊地处亚洲、非洲和欧洲的交汇之处，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。

古希腊哲学在长期的历史发展中，形成了自己的基本特征。主要包括：

第一，希腊哲学的基本精神是“爱智慧”、“尚思辨”、“重探索”。“学以致用”构成了哲学家们的最高理想，他们大多淡薄功利，沉醉于形而上学的追求。

第二，探讨“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。

第三，希腊哲学自然观的基本性质是朴素直观的辩证性。具体来说，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，他们从经验观察出发，视自然为神圣的、活生生的有机整体，试图以知识来说明千变万化、多种多样的自然事物的统一性。

第四，希腊哲学的基本精神是探索精神。希腊人开始哲学思考的时候，关注的哲学问题相互之间是密切相关的，包括存在与非存在的问题、知识与意见的问题、本质与现象的问题、一般和个别的问题，以及运动与静止、可知与不可知、相对与绝对、有限与无限、灵魂与肉体等。

第五，希腊哲学的基本形态是论断上的绝对主义。希腊哲学的重心是“为现象寻找根据”，所以它的论断主要是宇宙论或本体论上的，而不是认识论或伦理学上的。

第六，希腊哲学的独特表现是哲学与自然科学、哲学与“神学”不分。在希腊哲学中，哲学与自然科学本为一体，哲学家也是科学家。古希腊时代宗教神话很流行，哲学家们在浓厚的宗教氛围中进行哲学思考。

古希腊哲学形成于公元前6世纪，结束于公元6世纪，前后延续了一千多年，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。

第一章 早期希腊自然哲学

早期希腊哲学的历史和后来思想的历史有很大不同。这一时期的哲学、科学问题和宗教问题之间，或者科学与巫术之间，历史和神话之间没有划出明显的界限。这些早期希腊哲学家的主要成就是：开始在这些不同的领域之间划分了界限，用理性的方法探讨关于自然和人的问题。他们的学说与其说是创立了任何专门的学说，不如说造就了一种有利于无偏见地运用理性的理智的气氛。这就是前苏格拉底的哲学家被看作是哲学先驱者的缘故。

第一节 米利都学派

米利都学派的创始人是泰勒斯（约在公元前 585 年），该学派主要代表人物有阿那克西曼德（约在公元前 570 年）、阿那克西美尼（约在公元前 546 年）。

一、泰勒斯

泰勒斯（公元前 625 年～公元前 547 年）是古希腊第一个自然科学家和哲学家，希腊最早的哲学学派——米利都学派的创始人。

爱奥尼亚包括小亚细亚（今属土耳其）西岸中部和爱琴海中部诸岛，公元前 1200 年到公元前 1000 年间，希腊部落爱奥尼亚人迁移到此，因此而得名。在那里，商人的统治代替了氏族贵族政治。而商人所具有的强烈活动性，为思想的自由发展创造了有利条件。希腊既没有特殊的祭司阶

层，也没有必须遵循的教条，这非常有助于科学、哲学与宗教分离开来。

米利都是地中海东岸小亚细亚地区的希腊城邦，位于门德雷斯河口，地居东西方往来的交通要冲，是手工业、航海业和文化的中心。它比希腊其他地区更容易吸收巴比伦、埃及等东方古国累积下来的经验和文化。

泰勒斯生于米利都，他的家庭属于奴隶主贵族阶级，所以他从小就受到了良好的教育。泰勒斯是古希腊的著名哲学家，天文学家，数学家和科学家。他招收学生，建立了学园，创立了米利都学派。他不仅是当时自发唯物主义的代表，同时也是较早的科学启蒙者。

他生活的那个时代，整个社会还处于愚昧落后的状态，人们对许多自然现象是理解不了的。但是，泰勒斯却总想着探讨自然中的真理。因为他懂得天文和数学，又是人类历史上比较早的科学家，所以，人们称他为“科学之祖”。

泰勒斯早年是一个商人，曾到过不少东方国家，学习了古巴比伦观测日食月食和测算海上船只距离等知识，了解到腓尼基人英赫·希敦斯基探讨万物组成的原始思想，知道了埃及土地丈量的方法和规则等。他还到美索不达米亚平原，在那里学习了数学和天文学知识。以后，他从事政治和工程活动，并研究数学和天文学，晚年转向哲学，他几乎涉猎了当时人类的全部思想和活动领域，并获得崇高的声誉，被尊为“希腊七贤之首”。实际上七贤之中，只有他能够称得上是一个渊博的学者，其余的都是政治家。

二、阿那克西曼德

阿那克西曼德生于米勒都斯，他是自然科学家兼政治家，富有数学、天文学、地理学的知识。相传他曾创作青铜制的世界地图，写成了一种为航海者指示夜行方向的星图，并开始传播日晷仪的使用。此外他还作过朋特地方米拉都士的殖民地阿泼洛利亚（Apollonia）的建设指导者。

阿那克西曼德认为万物的本原是有固定性质的“无限者”，即没有固定界限、形式和性质的东西，由它生出土、水、气、火四大元素，自然界按照“报复原则”而发生着各种元素和物体的产生和死亡，最后又都复归于“无限者”。他还认为鱼是人的祖先。阿那克西曼德首先认识到天空是围绕着北极星旋转的。他认为宇宙是一个封闭的球体。地球由于对称性静

止在这个封闭球的中心，是一个有限的扁平圆柱体。宇宙本身处于永恒的圆周运动之中，在这个运动中产生了冷和热，形成了潮湿的物质。地球从宇宙中心分化出来，最初被水、空气和火的外壳包围着，浮游在天空中，从火焰外壳中溢出的碎片，附着在转动的天球上，形成日月星辰。太阳和地球一样大，是一团纯粹的火。而雨是太阳从地上蒸发的水蒸气而来的。

三、阿那克西美尼

阿那克西美尼生于米勒都斯，是优秀的自然科学家，天文学的知识很发达。他认识月光是太阳的反照，并分别了行星和恒星。阿那克西美尼说万物的基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理论所具有的优点是可以使不同的实质之间的一切区别都转化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。

他认为大地的形状象一个圆桌，而且气包围着万物。“正如我们的灵魂是气，并且把我们结合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。”仿佛世界也是在呼吸着似的。当阿那克西美尼以“气”作为万物的本原的时候，他不仅以气的凝聚与疏散说明宇宙万物的生成，从本原自身内部寻找运动变化的原因，而且在某种程度上将泰勒斯的两个命题合而为一了：“气”是维持生命存在的因素，而“灵魂”的原义就是气、气息或呼吸，这就使本原与灵魂统一起来了。

泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假说，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的愿望和道德的观念。他们所提出的问题是很好的问题，而且他们的努力也鼓舞了后来的研究者。

总之，米利都学派三位哲人的思想是朴素和简单的，但是他们近乎于猜测的观念中，却蕴含着根本性的思想变革，并且产生了深远的影响。他们在西方思想史上第一次抛弃了神创世界的传统观念，坚持用自然本身的东西来说明自然万物的生成和存在，并且试图在五光十色的现象中寻求万物统一的本原，以期获得关于自然的知识，从而宣告了哲学的诞生。

第二节 毕达哥拉斯学派

毕达哥拉斯学派，古希腊的哲学派别。产生于公元前六世纪末。创始人毕达哥拉斯，主要代表人物有阿尔克迈翁、费罗劳等。早期主张灵魂轮回说与数的和谐说。认为，灵魂不灭而且可以从一物移至另一物。又将“数”作为万物本原，试图以数量关系解释一切自然与社会现象。后期分裂为两派：一些人格守清规戒律，另一些人则致力于数学、天文学的研究。该学派对柏拉图产生过深刻影响。

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。

一、“万物皆数”

最早把数的概念提到突出地位的是毕达哥拉斯学派。他们很重视数学，企图用数来解释一切。认为数是宇宙万物的本原，研究数学的目的并不在于使用而是为了探索自然的奥秘。他们从五个苹果、五个手指等事物中抽象出了“五”这个数。这在今天看来很平常的事，但在当时的哲学和实用数学界，这算是一个巨大的进步。在实用数学方面，它使得算术成为可能。在哲学方面，这个发现促使人们相信数是构成物质世界的基础。

毕达哥拉斯本人以发现勾股定理（西方称毕达哥拉斯定理）著称于世。这定理早已为巴比伦人和中国人所知，不过最早的证明大概可归功于毕达哥拉斯。他是用演绎法证明了直角三角形斜边平方等于两直角边平方之和，即毕达哥拉斯定理（勾股定理）。

毕达哥拉斯对数论作了许多研究，将自然数区分为奇数、偶数、素数、完全数、平方数、三角数和五角数等。在毕达哥拉斯派看来，数为宇宙提供了一个概念模型，数量和形状决定一切自然物体的形式，数不但有量的多寡，而且也具有几何形状。在这个意义上，他们把数理解为自然物体的形式，是一切事物的总根源。因为有了数，才有几何学上的点，有了点才有线面和立体，有了立体才有火、气、水、土这四种元素，从而构成

万物，所以数在物之先。自然界的一切现象和规律都是由数决定的，都必须服从“数的和谐”，即服从数的关系。

毕达哥拉斯还通过说明数和物理现象间的联系，来进一步证明自己的理论。他曾证明用三条弦发出某一个乐音，以及它的第五度音和第八度音时，这三条弦的长度之比为6:4:3。他从球形是最完美几何体的观点出发，认为大地是球形的，提出了太阳、月亮和行星作均匀圆运动的思想。他还认为“十”是最完美的数，所以天上运动的发光体必然有十个。

他还有一套这样的理论：地球沿着一个球面围绕着空间一个固定点处的“中央火”转动，另一侧有一个“对地星”与之平衡。这个“中央火”是宇宙的祭坛，是人永远也看不见的。这十个天体到中央火之间的距离，同音节之间的音程具有同样的比例关系，以保证星球的和谐，从而奏出天体的音乐。

他同时任意地把非物质的、抽象的数夸大为宇宙的本原，认为“万物皆数”，“数是万物的本质”，是“存在由之构成的原则”，而整个宇宙是数及其关系的和谐的体系。毕达哥拉斯将数神秘化，说数是众神之母，是普遍的始原，是自然界中对立性和否定性的原则。

二、毕达哥拉斯的伦理观

在早年治学时期，毕达哥拉斯经常到各地演讲，向人们阐明他深思熟虑的见解，除了“数是万物之原”的主题外，他还常常谈起有关道德伦理的问题。

他对议事厅的权贵们说，“一定要公正。不公正，就破坏了秩序，破坏了和谐，这是最大的恶。起誓是很严重的行为，不到关键时刻不要随便起誓，可是每个官员应能立下保证，保证自己不说谎话。”

在谈到治家时，他认为对儿女的爱是不能指望有回报的，但做父亲的应当努力用自己的言行去获得子女由衷的敬爱。父母的爱是神圣的，作子女的应当珍惜。子女应是父母的朋友，兄弟姐妹之间也应该彼此互敬互爱。当提到夫妻关系时，他说彼此尊重是最重要的，双方都应忠实于配偶。

他谈到过自律的问题。他说，自律是对人个性的一种考验，对儿童、少年、老人、妇女来说，能自律是一种美德，但对年轻人来说，则是必

要。自律使你身体健康，心灵洁净，意志坚强。毕达哥拉斯从如何培养自律讲到教育的重要性，他认为人的自律只能在理性和知识的指导下才能培养起来，而知识只能通过教育才能获得，所以教育的重要性是不容忽视的。

他形象地描述了教育的特性：“你能通过学习从别人那里获得知识，但教授你的人却不会因此失去了知识。这就是教育的特性。世界上有许多美好的东西。好的禀赋可以从遗传中获得，如健康的身体，娇好的容颜，勇武的个性；有的东西很宝贵，但一经授予他人就不再归你所有，如财富，如权力。而比这一切都宝贵的是知识，只要你努力学习，你就能得到而又不会损害他人，并可能改变你的天性。”

三、宇宙是天体之间的和谐

毕达哥拉斯学派强调和谐，认为整个宇宙就是天体之间的和谐。按照希腊文法的解释，“和谐”是“把不同的事物连接或调和在一起”；毕达哥拉斯学派认为，“和谐”是指一定数的比例关系。他们认为，一切美好的东西都是和谐。比如美、友爱、音乐、天体、灵魂，都包含了和谐的因子。毕达哥拉斯学派关于宇宙是天体的和谐的思想，与伊奥尼亚学派的宇宙生成论有很大的区别。伊奥尼亚学派认为，本原的无定形性意味着宇宙诞生之初乃混沌一团。

四、灵魂学说

毕达哥拉斯哲学的另一项重要内容是“灵魂理论”。事实上，“灵魂”是希腊哲学中的一个重要概念，在《荷马史诗》中表示人死方止的呼吸、生命，在泰勒斯那里表现为普遍的生命力和活动的原则。毕达哥拉斯学派的灵魂观具有宗教和哲学的双重意义。毕达哥拉斯学派不仅把灵魂不朽、灵魂轮回等宗教观念引入哲学，而且在学派内部严格制定和遵循若干宗教禁忌。在这里，同一个灵魂可以流动于不同的身体，因而开始有了个体性和独立性，虽然还不具有完全的非物体性。

综合来看，毕达哥拉斯学派提出了不同于伊奥尼亚学派的本原模式，试图用数量关系和几何结构来解释一切。他们第一次引入了和谐概念和宇宙概念，把关注的重点放在秩序和关系上而不是事物上。他们较为系统地

探讨了灵魂问题，思考精神现象与其它现象的统一。这些哲学思想对西方思想文化的发展起了推动作用。尽管其中有一些牵强附会甚至神秘荒诞的内容，但是其主要方面具有重要的哲学意义。

第三节 赫拉克利特

赫拉克利特（Heraclitus，约公元前540年～前480年），古希腊哲学家、爱非斯派的创始人，生于爱非斯一个贵族家庭。赫拉克利特的文章晦涩难懂，富有隐喻。他的理论以毕达哥拉斯的学说为基础，借用毕达哥拉斯“和谐”的概念，认为在对立与冲突的背后有某种程度的和谐，而协调本身并不是引人注目的。他认为冲突使世界充满生气，同时认为，火是万物的本原，“一切事物都转换成火，火也转换成一切事物”。赫拉克利特也认为所有东西都是流动的，每一件事物都在不断变换，他的名言是：“人不能两次踏入同一条河流，因为无论是这条河还是这个人都已经不同。”苏格拉底因此称赫拉克利特为“流动者”。赫拉克利特的对立理论则指出，世间的事物都是相对的，在没有理解恶的时候也就不可能理解善。赫拉克利特认为神是涵盖整个世界的事物，但他常常用“逻各斯”（logos，即理性）一词来代替神。他相信世界上有“普遍的理性”来指导大自然发生的每一件事。

他的思想既具有综合性，更富于创造性，在哲学史上其主要观点包括：

一、整个世界是一团永恒的火

关于万物的本原，赫拉克利特明确宣称：“这个万物自同的宇宙，既不是任何神，也不是任何人所创造的，它过去是、现在是、将来也是一团永恒的活生生的火，按照一定的分寸燃烧，按照一定的分寸熄灭。”

泰勒斯认为万物是由“水”构成的，阿那克西美尼认为“气”是原质；而赫拉克利特则相信“火”是原质，其他万物都是由火而生成的。“这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所创造的；

它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。”此外，他还指出了火的转化形式：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。按照赫拉克利特的解释，整个世界只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是一种客观存在的常态。

仔细分析赫拉克利特的学说，并对照前人的思想，可以发现，他继承和发展了米利都学派关于本原之无定和流动性的思想。一方面主张一切皆流，无物常住，从而以“活火”为象征，说明自然万物始终处在运动变化之中，而真正不变的东西恰恰是“变”本身；另一方面他也认识到，虽然只有变化是不变的，但是这变化亦是有章可循的。

二、“逻各斯”是万物生成的依据

——“逻各斯是永恒地存在着的。”

——“万物都根据这个逻各斯而产生。”

在赫拉克利特哲学中，最富特色和深意的重要概念是“逻各斯”。“逻各斯”中文可译为“道”，是运行于并贯穿着自然界和人类社会的辩证规律。赫拉克利特不仅把世界万物看成是永不停息的“火”的变化，而且把这种变化看成是有“分寸”的，这个“分寸”就是规律，他称之为“逻各斯”。

赫拉克利特指出，“逻各斯”不仅永恒存在着，而且“万物都根据这个逻各斯生成”，“逻各斯乃是共同的”。谁不认识并进而服从逻各斯，谁就无法获得智慧，把握真理，相反，“如果不听从我而听从这个逻各斯，就会一致说万物是一，就是智慧”。在赫拉克利特看来，万物虽然是运动变化的，但在它们之中却有一种永恒的必然性、规律性在支配着万物的变化过程，“逻各斯”就是世界上一切事物运动变化所遵循的最普遍的规律。在“逻各斯”的名义下，赫拉克利特改造了原始神话中的命运观点，朴素地揭示了辩证法的规律。

纵观赫拉克利特的哲学思想，“逻各斯”概念的引入和阐述是他对于哲学的一大历史功绩，对他本人的哲学和后来思想的发展都产生了深刻的影响。赫拉克利特指出，“逻各斯”作为规律同样运行于人类社会，“人类的一切法律都因那唯一的……法律而存在”。人类必须“依自然行事，听自然的话”。因此，我们可以认为，正是逻各斯使知识有了可能性。此外，

正是由于逻各斯的介入，也使赫拉克利特的哲学具有了某种二元式的结构：始终处于生灭变化之中的自然万物，和永恒不变的逻各斯。这些在后来的巴门尼德、阿那克萨戈拉、柏拉图、亚里士多德等人的哲学中，都有或明或暗的反映。

三、事物的对立面存在着同一性

——“上坡路和下坡路是一回事。”

——“在我们身上，生与死、醒与梦、少与老，都始终是同一的东西。后者变化了，就成了前者；前者再变化，就成为后者。”

赫拉克利特是古希腊卓越的朴素唯物主义和辩证法思想家，他继承了米利都学派的唯物主义思想，并且较为详尽地阐发了米利都学派中隐含着的朴素的辩证法思想，被列宁称为辩证法的奠基人之一。

丰富的朴素辩证法思想是赫拉克利特哲学的一大特色。赫拉克利特在前人的基础上真正认识到对立面之间的斗争和统一是运动变化的根源。他不仅强调火的生生不息，肯定一切皆流，无物常住，声称人不能两次踏入同一条河流，坚持运动的客观性和普遍性，而且从大量的现象中，概括出对立面之间的同一，并觉察到运动变化的根源在于斗争。

赫拉克利特指出：“冷变热，热变冷，湿变干，干变湿”，“在我们身上，生与死、醒与梦、少与老，都始终是同一的东西，后者变化了，就成为前者，前者再变化，又成为后者”，“不死的是有死的，有死的是不死的；后者死则前者生，前者死则后者生”。“人生于土之死，气生于火之死，水生于气之死，土生于水之死”，“土死生水，水死生气，气死生火；反过来也是一样”。在事物的生灭变化中，存在着对立物的渗透和转化，这就是赫拉克利特的对立统一认识。

赫拉克利特认为事物的转化有两种情形：第一是任何事物都不是常住的，它可以转化为它物；第二是它不是随便转化为他物，而是转化为对方。也正因为这些事物具有同一性，处于同一体中，因而能够相互转化。对此，列宁曾经给予了高度评价，“在赫拉克利特看来，世界的基本规律……是‘向对立面转化的规律’”。

这里需要指出的是，赫拉克利特关于对立面的“斗争”与“统一”，更强调“斗争”。他提出：“战争是万物之父，亦是万物之王。它证明这一

些是神，另一些是人；它也让一些人成为奴隶，一些人成为自由人。”赫拉克利特朴素的辩证法思想具有相对主义因素和循环论的色彩，这就为他的弟子克拉底鲁对其思想的片面发挥留下了余地，据说克拉底鲁宣称“人一次也不能踏入同一条河流”。

总之，赫拉克利特的哲学在希腊哲学发展史上具有重要的地位和影响。他对逻各斯和运动绝对性的强调，对认识论的探讨，从正反两方面深深地影响了巴门尼德、柏拉图等人；他的火与逻各斯学说直接为斯多亚学派所继承和发挥；黑格尔则根据他的丰富的辩证法思想而称之为辩证法的奠基人。所以，黑格尔曾经不无夸张地说：“没有一个赫拉克利特的命题，没有纳入我的逻辑学中。”由此可见，赫拉克利特在欧洲哲学史上的独特之处。

第四节 克塞诺芬尼的神论思想

克塞诺芬尼居住在意大利南部的爱利亚地区，通常认为他是爱利亚哲学学派的创始人。他引进两个基本的问题：有关存在和成为的问题、有关静和动的问题。存在和成为的问题涉及这样的问题：宇宙中的任何东西是否已经发展完成了（因而现在进入一种存在状态），还是正处于不断完善和不断实现自己的转变阶段（因而正在成长或成为）中。静和动的问题与存在和成为的问题密不可分，对它的解答有助于说明为何自然的力量是有原因的，例如说明花为何能从种子生长起到盛开的发展过程，或者任何或所有给定的事件都可追溯其原因。

克塞诺芬尼对这些问题的解答依据于他对上帝的信仰。“作为神学的爱利亚学派的代表”，他谴责他那个时代的神的拟人说，即那种认为神具有人的特征的学说。他注意到爱塞俄比亚人造出的神象他们自己一样是黑皮肤塌鼻子的，他推断如果公牛和狮子也有手会绘画的话，那么它们也将以自己的形象来塑造它们的神。按照克塞诺芬尼的看法，只有一个上帝，他与凡人在形式和心灵上都是完全不同的。尽管他捍卫一神论，即相信只有一个上帝，但在术语上他应被称为泛神论者，因为他把上帝等同于一切存在的东西，据他看来实在的总和就是上帝。

因而，克塞诺芬尼认为上帝和宇宙是同一个实在，是单一的、不变的、普遍的存在，他在自身之中包含一切事物的本原（Arche）（原初、第一原理、基本成分）。这个宇宙的原理就是宇宙的神、宇宙的心，即世界——上帝，他是一种同质性的统一体。这个一切事物的神圣的本原本身是没有开始、永恒和不变的。而且由于他本身是不变的，由此必然得出结论，构成世界的最终实体也是不变的，因而不带有米利都学派所提出的物活论的性质。按照米利都学派的物活论，所谓无生命体实际上也有生命，它被用来说明原动力、发展和生长。克塞诺芬尼用泛神论的上帝来代替物活论，因为他的理论说明不变不动的实体（上帝）是如何能释放出力量，使得宇宙万象发展起来。尽管上帝，即 Arche（本原），依旧不变，他是创造出产生和经历变化的自然过程的宇宙原理。

因此，克塞诺芬尼企图通过他的泛神论学说把有关自然的两种相反的解释协调起来，即把一系列永远变化着的事物和无限的、不变的实体协调起来。后来的哲学家对这个问题展开激烈的争辩，因为他们认识到必然要在这两种相反的观点中作出自己的选择。

综合分析可以发现，克塞诺芬尼的哲学，有着反宗教的内容，他对于毕达哥拉斯及毕达哥拉斯学派宗教的神秘主义哲学，恰是对立的立场。比如，他批评当时氏族的民族宗教，批评神话的宗教，指出：“赫西奥德和荷马，把一切连人类都看得可耻的事，不名誉的事，如窃盗、奸淫、互诈等，归到神的身上。”“该死的人们，以为神也和自己一样地活着，有衣服、有声音、有姿态。”

然而，克塞诺芬尼在对现存宗教批判的过程中，并没有达到无神论的彻底化。而他的学生巴门尼德也正是接受和改造了他的这些内容，最终创立了著名的存在论。

第五节 巴门尼德的存在哲学

爱利亚的巴门尼德（Parmenides of Elea，公元前五世纪），是一位诞生在爱利亚（南部意大利沿岸的希腊城市）的古希腊哲学家。他是前苏格拉底哲学家中最有代表性的人物之一。他认为没有事物会改变；我们的感官

认知是不可靠的。

巴门尼德的出现哲学史上实现了一个重大的转折，无论在理论观点还是在思维方式上，他都作出了的贡献。他犹如一道关口，在他之前的原始的朴素的自然哲学逐渐走向衰亡，只有持着逻辑思维凭证的哲学才能登堂入室。尤其是他提出的“存在”概念，任何一个研究西方哲学史的爱好者都知道，它激荡着整个西方哲学史。在他之后的任何一个西方哲学家都把界定“存在”这个概念当作自己的重要任务，甚至有些哲学家的哲学体系就是由此延伸开去的。在这方面，最具代表性的是20世纪的存在主义哲学。

在他以前，从米利都学派到赫拉克利特，他们提出问题、思考问题和认识问题的出发点是万物的本原是什么，以及万物是如何生成变化的。而毕达哥拉斯学派，虽然提出了数的理论，但还是把它当作了万物的本原，说明数是如何生成万物的。到了巴门尼德那里，出现了与上述不同的提问方式。如果说以前的哲学家是试图去说明什么是真理，什么是世界的本原的话，那么巴门尼德则是想解决怎样达到真理的问题，即寻求真理的途径。“巴门尼德的全部哲学的宗旨在于寻求一条通向真理的途径”。

概括而言，他的观点大致如下：

第一，巴门尼德认为，存在是唯一的、连续的和不可分的。存在的唯一性或单一性在于它的连续性和不可分性。他说：“存在不可分，因为它整个完全相同。它不会这里多一些，这样便会妨碍它连结；它也不会那里少一些，存在充盈一切。存在的东西整个连续不断，因为存在只能和存在紧接在一起。”

第二，巴门尼德坚持“存在是永恒的，不生也不灭”这样的观点。为此，他从来源、时间两个方面进行了论证。从来源上看，存在无生成；从时间上看，存在亦无生成。

第三，巴门尼德认为“存在是不动的”。“存在被局限在巨大的锁链里静止不动，它无始无终，因为生成和消灭已被真信念所驱逐，消失得无影无踪。它保持着自身同一，居留在一个地方，被在它所在的地方固定，强大的必然把它禁锢在这锁链中。”

第四，巴门尼德坚持“存在是完满的”。为此，他形容“存在”，“有如一个滚圆的球体，从中心到每一边都距离相等，它不应当在任何地方多一些或少一些。既没有什么非存在妨害存在的东西相联结，也不会在这里

大一些那里小一些，它完全没有任何差别，从所有方面到中心的距离都相等。”

第五，巴门尼德认为，“存在是思想的对象”。一方面，思想的对象只能是存在，不能是非存在；另一方面，存在也只能由思想把握，靠感觉是无能为力的。

巴门尼德关于存在的思想具有划时代的意义，对于希腊哲学乃至整个西方哲学的形成和演变产生了不可估量的影响。在某种意义上说，巴门尼德的这个唯一的、永恒的、不动的、完满的、作为思想对象的“存在”，是对事物最普遍的属性的概括和抽象，在普遍性、抽象性和稳固性等方面乃是前人所说的水、气、火、数、神等都无法与之比拟的，因而能够最终脱颖而出，成为西方哲学（尤其是西方古典哲学）研究的主要对象。

从另一个角度来看，巴门尼德在历史上之所以重要，是因为他创造了一种形而上学的论证形式，这种论证曾经以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在内。人们常常说他创造了逻辑，但他真正创造的却是基于逻辑的形而上学。

事实上，巴门尼德哲学是希腊哲学的转折点，虽然这一转折的深远意义直到苏格拉底之后才真正显现出来。巴门尼德对哲学的伟大贡献是多方面的。第一，巴门尼德不再像自然哲学家那样武断地宣称，而开始使用逻辑论证的方法，使哲学向理论化体系化的方向发展；第二，巴门尼德关于两条道路或两个世界（本质世界和现象世界）的划分，确定了后来西方哲学所关注的基本方向；第三，巴门尼德关于“作为思想和作为存在是一回事”的命题确定了理论思维或思辨思维的基本形式；第四，巴门尼德将“存在”确立为哲学研究的对象，奠定了本体论的基础。

第六节 芝诺的悖论

芝诺生活在古代希腊的爱利亚城邦。他是爱利亚学派的著名哲学家巴门尼德（Parmenides）的学生和朋友。关于他的生平，缺少可靠的文字记载。柏拉图在他的对话录《巴门尼德》篇中，记叙了芝诺和巴门尼德于公元前五世纪中叶去雅典的一次访问。其中说：“巴门尼德年事已高，约 65

岁；头发很白，但仪表堂堂。那时芝诺约40岁，身材魁梧而美观，人家说他已变成巴门尼德所钟爱的人了。”按照以后的希腊著作家们的意见，这次访问乃是柏拉图的虚构。然而柏拉图在书中记述的芝诺的观点，却被普遍认为是相当准确的。据说芝诺为巴门尼德的“存在论”辩护。但是不象他的老师那样企图从正面去证明存在是“一”不是“多”，是“静”不是“动”，他常常用归谬法从反面去证明：“如果事物是多数的，将要比是‘一’的假设得出更可笑的结果。”他用同样的方法，巧妙地构想出一些关于运动的论点。他的这些议论，就是所谓“芝诺悖论”。芝诺有一本著作《论自然》。在柏拉图的《巴门尼德》篇中，当芝诺谈到自己的著作时说：“由于青年时的好胜著成此篇，著成后，人即将它窃去，以致我不能决断，是否应当让它问世。”公元五世纪的评论家普罗克洛斯（Proclus）在给这段话写的评注中说，芝诺从“多”和运动的假设出发，一共推出了40个各不相同的悖论。芝诺的著作久已失传，亚里士多德的《物理学》和辛普里西奥斯（Simplicius）为《物理学》作的注释是了解芝诺悖论的主要依据，此外还有少量零星残篇可提供佐证。现存的芝诺悖论至少有8个，其中关于运动的4个悖论尤为著名。

芝诺因其悖论而著名，并因此在数学和哲学两方面享有不朽的声誉。数学史家F·卡约里（Cajori）说，“芝诺悖论的历史，大体上也就是连续性、无限大和无限小这些概念的历史。”但遗憾的是，芝诺的著作没有能够流传下来，我们是通过批评他的亚里士多德及其注释者辛普里西奥斯才得以了解芝诺悖论的要旨的。直到十九世纪中叶，人们对于亚里士多德关于芝诺悖论的引述及批评几乎是深信不疑的，普遍认为芝诺悖论只不过是一些有趣的谬见。英国数学家B·罗素（Russell）感慨地说：“在这个变化无常的世界上，没有什么比死后的声誉更变化无常了。死后得不到应有评价的最显眼的牺牲品莫过于爱利亚的芝诺了。他虽然发明了4个无限微妙、无限深邃的悖论，后世的大批哲学家们却宣称他只不过是一个聪明的骗子，而他的悖论只不过是一些诡辩。遭到两千多年的连续驳斥之后，这些‘诡辩’才得以正名”。十九世纪下半叶以来，学者们开始重新研究芝诺。他们推测芝诺的理论在古代就没有得到完整的、正确的报道，而是被诡辩家们用作倡导怀疑主义和否定知识的工具，从而背离了芝诺的真正宗旨。而亚里士多德正是按照被诡辩家们歪曲过的形象来引述芝诺悖论的。然而，迄今为止，学者们还找不出可靠的证据足以推翻亚里士多德和辛普里

西奥斯关于芝诺悖论的记述。由于目前对希腊哲学史了解得还不够，对于芝诺提出这些悖论的目的何在尚不清楚。比较一致的意见是：芝诺关于运动的悖论并不是简单地否认运动，芝诺责难“多”也不是简单地把两只羊说成一只羊。在这些悖论后面有着更深层的内涵。亚里士多德的著作保存了芝诺悖论的大意，功不可没，但是他对于芝诺悖论的分析和批评并非十分成功，是值得重新研究的。

下面来考察芝诺关于运动的4个悖论（引号内是亚里士多德的《物理学》中的原话）：

（1）二分说。“运动不存在。理由是：位移事物在达到目的地之前必须先抵达一半处。”J·伯内特（Burnet）解释说：即不可能在有限的时间内通过无限多个点。在你走完全程之前必须先走过给定距离的一半，为此又必须走过一半的一半，等等，直至无穷。亚里士多德批评芝诺在这里犯了错误：“他主张一个事物不可能在有限的时间内通过无限的事物，或者分别地和无限的事物相接触。须知长度和时间被说成是‘无限的’有两种涵义，并且一般地说，一切连续事物被说成是‘无限的’都有两种涵义：或分起来的无限，或延伸上的无限。因此，一方面，事物在有限的时间内不能和数量上无限的事物相接触，另一方面，却能和分起来无限的事物相接触，因为时间本身分起来也是无限的。因此，通过一个无限的事物是在无限的时间里而不是在有限的时间里进行的，和无限的事物接触是在无限数的而不是在有限数的现在上进行的。”

（2）阿基里斯（Achilles，荷马史诗《伊里亚特》中的善跑猛将）追龟说。“这个论点的意思是说：一个跑得最快的人永远追不上一个跑得最慢的人。因为追赶者首先必须跑到被追者的起跑点，因此走得慢的人永远领先。”伯内特解释说，当阿基里斯到达乌龟的起跑点时，乌龟已经走在前面一小段路了，阿基里斯又必须赶上这一小段路，而乌龟又向前走了。这样，阿基里斯可无限接近它，但不能追到它。亚里士多德指出这个论证和前面的二分法是一回事。“区别只在于：这里加上的距离不是用二分法划分的。由这个论证得到的结论是：跑得慢的人不可能被赶上。而这个结论是根据和二分法同样的原理得到的——因为在这两个论证里得到的结论都是因为无论以二分法还是以非二分法取量时都达不到终结。在第二个论证里说最快的人也追不上最慢的人，这样说只是把问题说得更明白些罢了——因此，对这个论证的解决方法也必然是同一个方法。认为在运动中领

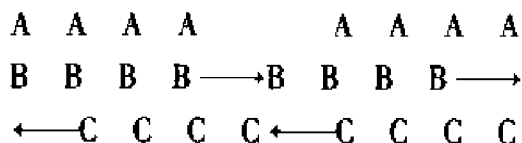
先的东西不能被追上这个想法是错误的。因为在它领先的时间内是不能被赶上的，但是，如果芝诺允许它能越过所规定的有限的距离的话，那么它也是可以赶上的。”

(3) 飞箭静止说。“如果任何事物，当它是在一个和自己大小相同的空间里时（没有越出它），它是静止着。如果位移的事物总是在‘现在’里占有这样一个空间，那么飞着的箭是不动的。”亚里士多德接着批驳说：“他的这个说法是错误的，因为时间不是由不可分的‘现在’组成的，正如别的任何量都不是由不可分的部分组合成的那样。”又说：“这个结论是因为把时间当作是由‘现在’组成的而引起的，如果不肯定这个前提，这个结论是不会出现的。”

现在把这3个悖论联系起来分析。诚如亚里士多德所说，阿基里斯追龟说其实可以归结为二分说。按照二分说，阿基里斯在到达乌龟的起跑点之前，必须先走过这段距离的 $1/2$ ，为此，又必须先走过 $1/4$ ， $1/8$ ，等等，即必须在有限的时间内通过无限多个点。因此按芝诺的理由，阿基里斯根本就动弹不了。亚里士多德克服这个困难的办法是说，“时间本身分起来也是无限的”，而在解决飞箭静止说时又说，“时间不是由不可分的‘现在’组成的，正如别的任何量也都不是由不可分的部分组合成的那样。”亚里士多德曾明确地论证过“在时间里确有一种不可分的东西，我们把它称之为‘现在’”。于是问题的症结在于亚里士多德所说的不可分的“现在”究竟是什么？如果用区间表示时间，所谓“现在”是长度很短的线段呢，还是长度为零的严格的数学上的点？如果是前者，那么时间就是由“现在”组成的，飞箭就是不动的了。亚里士多德的意思显然是指后者。但按照亚里士多德对二分说的分析，线段（距离）被分割为和无限数的“现在”相对应的无限数的点。又按照二分法的含义，这里的无限是可数的，那么，由可数的无限个长度为零的点组成的线段，其长度必为零。这又矛盾了。因此，芝诺悖论揭示的是事物内部的稠密性和连续性之间的区别，是无限可分和有限长度之间的矛盾，亚里士多德没有能觉察到这一点，当然实际上没有能驳倒芝诺。P·汤纳利（Tannery）在1885年指出，芝诺悖论所反对的是那种认为空间是点的总和、时间是瞬间的总和的概念。换句话说，芝诺并不否认运动，但是他想证明在空间作为点的总和的概念下运动是不可能的。

(4) 运动场悖论。“第四个是关于运动场上运动物体的论点：跑道上

有两排物体，大小相同且数目相同，一排从终点排到中间点，另一排从中间点排到起点。它们以相同的速度沿相反方向作运动。芝诺认为从这里可以说明：“一半时间和整个时间相等”。亚里士多德接着指出：“这里错误在于他把一个运动物体经过另一运动物体所花的时间，看做等同于以相同速度经过相同大小的静止物体所花的时间。事实上这两者是不相等的。”他的证明可用下面的图解来表示，其中 A, B, C 代表大小相同的物体。



AAAA 为一排静止物体，而 BBBB 和 CCCC 分别代表以相同速度作相反方向运动的物体。于是当第一个 B 到达最末一个 C 的同时，第一个 C 也达到了最末一个 B。这时第一个 C 已经经过了所有的 B，而第一个 B 只经过了所有的 A 中的一半。因为经过每个物体的时间是相等的，所以一半时间和整个时间相等。这个错误结论是从上述错误假定得出的。

第七节 麦里梭对存在哲学的论证

麦里梭是古希腊爱利亚学派哲学家。他的鼎盛年约在公元前 444 年 ~ 前 440 年。他是萨摩人，担任过萨摩的海军将领，在一次海战中打败了雅典的伯里克利。他在自己的母邦进行学术活动，从文献上看，麦里梭的思想明显属于爱利亚学派，然而关于他是否是巴门尼德的学生，亦或是不是爱利亚学派的成员，由于缺少充分的根据，许多学者采取存疑的态度。

麦里梭哲学的基本内容是论证“存在”是永恒的、无限的、单一的、不动的。他同爱利亚的芝诺一样，以捍卫巴门尼德学说为己任。不过芝诺用反证法而麦里梭则从正面直接论证“存在”是“一”。

麦里梭发展了巴门尼德的学说，否定了巴门尼德关于“存在”是有界限的象球形的观点，提出“存在”是无限的论断，并且修改了巴门尼德的两个论点。第一，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。”

第二，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”。

此外，麦里梭思想的另一特色是否认虚空的存在，并以此为前提证明存在的不动性。因为虚空就是无，而无就是不存在。既然没有虚空，存在就不能运动，因为一切都是充实的，没有可供它移动的空间。这种观点，从反面启发了原子论者，为他们提供了新的哲学思考空间。

第八节 恩培多克勒的“四根”说

众所周知，古希腊爱利亚派是对古希腊早期感性的自然哲学的一个反动，这些哲学家不再从感性的自然界中另找一个元素（水、火、气、无定形者）或一种规定性（数、逻各斯）作为万物的始基，也不再用这寻找出来的始基对感性的自然物加以解释，而是力求凭借理性的力量超越整个感性自然，并寻求对宇宙整体的抽象的普遍规定。这就达到了巴门尼德的“存在”和“一”的原则。当然，这种规定仍是针对整个自然界的，但哲学家们关注的已不是为这个那个感性事物找到它们共同的“始基”，并不认为只要找到这个始基就为整个宇宙定了性（从感觉或数量关系上定了性）；恰恰相反，它们关注的首先倒是给宇宙整体定性（从理性、概念上定性），至于这个整体定性是否能作为感性事物的始基来解释万物的产生，这倒在其次。他们通常认为这种解释是不可能的，因而感性事物是不值得重视的。希腊哲学在爱利亚派这里首次跃升到了一个思辨的反思层次，一个单凭理性进行抽象概念的论证推理的层次，对希腊自然哲学观的整体化起了极大的推动作用；但同时也就遇到了如何能用宇宙整体的这些最抽象的规定来解释万物的现象（如运动变化）的难题。巴门尼德用唯一的不可分的“存在”来否定“非存在”的实在性，芝诺对运动的诡辩性的取消，都使这一难题更加尖锐化了。解决这一问题的途径是在存在的“不可分”的基础上把非存在也容纳下来，使存在和非存在能够在—个共同的结构体

系中并行不悖。这就是从恩培多克勒到阿那克萨哥拉和德谟克利特的一条思路，它从埃利亚派已达到的纯粹哲学高度高屋建瓴地下降到自然万物，建立了古代科学而又实证的自然结构理论。这就体现为这样一股强大的思潮，它致力于“打碎”爱利亚派那不可分的“一”，而返回到早期自然哲学用自然本身的各种要素来解释感性的自然现象这一传统；但这一返回不是简单的复归，而是立足于爱利亚派已经达到的哲学层次上，也就是：唯一的存在虽然被打碎成了“多”，但每一个“碎片”却仍然被看作是不可分的、有定形的“一”，它具有这个“一”的一切特性；不同的是，在它的外部还有别的“一”存在，而在这些“一”之间，则最终插入和承认了“非存在”（德谟克利特）。这就是他们所找到的一和多、存在和非存在和平共处、不相矛盾的结合方式，这种方式就是宇宙的某种既有感性内容、又有抽象形式的结构。

恩培多克勒（约公元前 492 - 前 432 年）据说做过巴门尼德的学生，他是从爱利亚派的理性主义转向感觉经验的。他虽然也看到人的感官有其局限性，但仍然主张通过各种感官来补正每一种感官的不足，“你要用各种官能去观察，看看每一件事物用什么方式才是明白的”。他通过对感性世界的广泛的、不带偏见的考察，认为必须把日常经验所公认的自然界四大元素即水、火、土、气全部看作构成自然界的基本要素，他称之为“四根”。在他这里，“始基”概念已经过时了，由这概念而来的对自然的一元的解释也被放弃了，他的原则虽然说的是“多”；但他同时也没有完全否定“一”。只是他不是把“一”用来包容一切元素（大一），而是将它赋予构成世界的每一种元素（小一），使之成为有永恒的规定性的东西。在他看来，世上万物都是由这四种元素不同比例的混合而构成的，并随着这种结合方式的变化（比例的改变，或完全解体）而变化或消灭；但严格说来，这四种根自身是不会变化和消失而只会转移的，它们每一种都是绝对的“存在”，没有产生和消灭、增加和减少，永远保持自己确定的性质，永远为“一”。当然，他也没有否定作为“多”的统一体的“一”，但他把这种“一”理解为由“多”聚集在一起形成的暂时现象，而不再具有超越一切多之上的神圣性和不可动摇性。每一个“一”的生成都意味着另一个“一”的破坏，而这个“一”本身迟早也要被破坏。所以“任何变灭的东西的基质，都没有真正的产生，在毁灭性的死亡中也没有终结，有的只是混合物和混合物的交换，产生只是人们给这些现象所起的一般名称。”

只有那个作为自然整体的“一”，他称作“全体”的，才是不生不灭、不增不减的，但那原因不是因为它是“一”，而是因为它的每一个构成元素都是不可毁灭的。

这样，整个自然界在他眼里就成了一个由不变的“四根”相互结合与分离的各种感性事物的总和，在每个感性事物中都以不同的比例包含有这四种元素的微小粒子，在粒子与粒子之间有流通的孔道供别种的粒子通过，一个物体就是凭借这种方式和另一个物体交换物质粒子的。例如人的感觉就是通过感官（如眼睛）中的物质粒子和对象中的同类粒子互相“流射”而形成的，因此能够反映出对象的真实情况，这也是他为什么相信感觉到的东西不是不可靠的“意见”，而是唯一的认识途径的原因。不过，“孔道说”和“流射说”并没有使他想到元素粒子之间存在着“虚空”（非存在），相反，他仍然坚持说：“全体中没有任何部分是虚空，也没有过剩的”。他的想法似乎是，尽管同一种粒子之间存在着“孔道”，但孔道里却时时流着别种粒子，永远是充满的。在这里，他仍然坚持着爱利亚派的充满性（没有多余的空间），但却是各种元素紧紧粘合在一起的充满性，这些元素在粘连纠结中不断地在作相对运动。

上述解释虽然较好地解决了一和多的关系问题，但在希腊哲学从一开始就非常棘手的运动问题上却陷入了更大的困境。运动的来源问题在爱利亚派那里是通过根本否定运动来逃避掉的，恩培多克勒要返回感性世界，这个问题却是逃不开的。在感性世界中成功地解决了这个问题的唯有赫拉克利特，恩培多克勒也曾一度想用“火”来作为运动的根源。但“四根”的假定严重地妨碍了他，他不能像赫拉克利特那样，认为火在燃烧之后自身变成了土、水 and 气，而只能认定火像其他元素一样是自身不变的物质粒子。自身不变而能变化万物，这在物质世界是不可想象的（只有精神的东西，如阿那克萨哥拉的“努斯”才能如此）。所以恩培多克勒需要引入另一种性质的动力来解释物质世界的运动变化，这就是“爱”和“恨”（“争”）。他认为爱使各种物质结合，恨使各种物质分离，遂造成万物的变化。但爱和恨本身是物质的还是精神的呢？对此他说得非常含糊，因而引起后来的研究者众说纷纭。的确，如果它们是物质的，那么它们或者是另外两种元素，宇宙的基本元素就不是四个而是六个了；或者是元素的属性，这时每种元素就不再是不变的，而是一会儿“爱”、一会儿“恨”的了。如果是精神的，那么它们或者作为元素本身的精神力量（物活论），

也会使元素改变其性质而不再是有定形的“一”；或者作为全体之外的推动力，那么它们的主体又是谁呢？（“爱”“恨”推动万物，谁又来推动“爱”“恨”？）看来，一切可能的解释都在违背恩培多克勒的自然结构设想，而只有最后一种解释似乎还留有一条出路，这就是阿那克萨哥拉的“努斯”推动万物的想法。

更有甚者，除了运动的来源问题之外，运动本身如何可能的问题现在就以尖锐化的形式突出出来了。因为恩培多克勒虽然把多纳入了“一”，但却没有把非存在（虚空）纳入存在。这样，“全体”虽然是由多个元素所结合而成的，但这些元素仍然像巴门尼德的“一”那样充满、结实，相互之间没有任何空隙（“孔道”不是真正的空隙），因此这些元素相互纠缠在一起，实际上一动也动不了。不引入虚空（非存在），恩培多克勒就还没有真正“打碎”巴门尼德的“一”，事物的运动也就根本不可能。对此迈出关键性的一步的，是德谟克利特。

第九节 阿那克萨戈拉的“种子”论

阿那克萨戈拉既是哲学家，同时又是物理学家、化学家、天文学家、数学家。生于公元前500年时，家庭是名门，住在小亚细亚的史苗纳附近库拿佐美莱。公元前461年，阿那克萨戈拉移居雅典，在那里生活了三十年；期间和悲剧诗人幼里披底及政治家伯里克勒结为朋友，献身于学问的研究。后来他被伯里克勒的仇家告发，诬陷他主张无神，否认国家一切神。最后阿那克萨戈拉不得不离开雅典，迁居于小亚细亚的兰浦沙科（Lampsacos），公元前428年逝世。

相传，阿那克萨戈拉写过论自然的书，但只有别人转述的20多条残篇保存了下来。在希腊哲学史上，阿那克萨戈拉凭借自己的哲学活动和哲学思想赢得了不可替代的重要地位。概括来说，阿那克萨戈拉的哲学思想包括如下几个方面：

一、万物的本原归结为无限的“种子”

阿那克萨戈拉在物质性的东西中探寻万物的本原，不过他把本原看作

是虽有各种形状、颜色和味道，但却不可见的“种子”。他说：“希腊人所想定的发生和消灭，并不正确。什么理由呢？因为物不是发生、消灭的。实际上，既存诸物，因混合而合一，因分离而复分解为诸物。所以，如果称发生为混合，称消灭为分离，那希腊人称呼的就或许正确了。”

阿那克萨戈拉认为从来没有任何东西由无中生出。如果说树由水所育成，那水中就潜伏着树干、树皮、果实等等。因此，他说：“一切东西被包含于一切东西中”，“一切东西中有一切东西部分。”

按照阿那克萨戈拉的解释，作为本原的“种子”有以下主要性质：

第一，“种子”是无限的，既指种类上的无限，也包括数量上的无限。也就是说，万物都混合在一起，数量无限多，体积无限小；最后是分割上的无限；第二，“种子”是混合而存在的。阿那克萨戈拉认为，没有什么东西是完全纯粹的；第三，“种子”没有运动能力，也就是说“种子自身并没有运动的能力”，它是依靠外部力量发挥作用的；第四，“种子”具有永恒的属性，这是从“种子”作为无限多样性的存在物的本原角度来谈的。

二、运动的原因在于自主的理智

在阿那克萨戈拉哲学思想中，“理智”是一个重要概念。它含有“心灵”、“理性”的意思。在希腊哲学乃至西方哲学史上，阿那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。

阿那克萨戈拉的“理智”具有永恒、无限、无形、独立自为、知晓一切并支配一切等特征，是一个全新的、纯粹的精神概念。与哲学发展史上“友爱”与“争吵”的形象性和隐喻性相比，阿那克萨戈拉的“理智”思想更有思辨性和概括性的特点。

我们可以从阿那克萨戈拉的论述中，体会他对“理智”的见解。比如，残篇12就说：“其它的东西都分有每一事物的一部分，只有理智是无限的、自主的，它不与任何东西相混合，而是单一的、独立自为的。……理智知晓一切被混合的东西、被分开的东西和被区别的东西。一切将要存在的、一切过去存在但现在已不复存在的、以及一切现在存在而且将来也要存在的东西，都为理智所安排。……在万物之中，它是最精粹和最纯洁的。它有对万物的一切知识和最大力量。理智还主宰着一切有灵魂的东西”。

西，不论是较大的还是较小的。理智也主宰着整个漩涡运动，使这种旋转开始。”

在欧洲哲学史上，阿那克萨戈拉做出了光辉业绩，我们可以把它概括为三个方面。第一，阿那克萨戈拉第一次把哲学从外邦带到希腊本土，此后在雅典沃土上产生了苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等思想巨人；第二，阿那克萨戈拉第一次把看不见的物质元素“种子”作为本原，使自然哲学对事物内部结构的探讨更加深入；第三，阿那克萨戈拉第一次明确而公开地把精神性的东西——“努斯”或“理智”作为本原，从而为后来的哲学革命奠定了基础。

第十节 德谟克利特的原子论

赫拉克利特开创了一个永无休止的运动概念。首先致力于解决这个问题的是早期的米利都学派了。此后，也是一位米利都学派的思想家对此作出了最后的答案。此人就是原子论之父留基波。留基波的鼎盛期约公元前440年。他不仅继承了与米利都学派相联系着的科学理性主义哲学，而且也受到了巴门尼德和芝诺很大的影响。可是，关于他，人们知道得非常少。因此，人们在提到原子论的创始者时，通常总是将留基波与德谟克利特（约公元前460年~前370年）相提并论，或大多挂靠在德谟克利特的名下。

德谟克利特出生于希腊北部色雷斯的阿布德拉。他的父亲在当地是一位很有资产和地位的人。德谟克利特拜访过埃及、埃塞俄比亚、波斯和印度。据并不确切的史料称，德谟克利特曾就学于阿那克萨戈拉，和苏格拉底讨论过哲学。在苏格拉底看来，他就像是奥林匹亚赛会中的一位五项全能竞赛的胜利者。德谟克利特是经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者，在整个希腊文化史上，其博学多才的程度除了亚里士多德，无人能及其项背。虽然公众给了他很高的荣誉，但是他喜欢沉思的生活胜过了活跃的生活，因此婉言谢绝了这些公众的荣誉而渡过了孤独的余生。

据说，留基波曾和巴门尼德一起研究过哲学，但是二者的观点是完全

对立的。他认为非存在和存在一样存在，这就是原子和虚空，它们都是事物生成的原因。德谟克利特正是把他的思想加以发展和系统化，使原子论成为体系。

留基波试图调和以巴门尼德和恩培多克勒为代表的一元论与多元论而走到了原子论。他们的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分古希腊的冥想所常犯的错误。

亚里士多德说：“但留基波认为他有一种理论，这种理论与感觉一致，不会取消存在物的生成、消灭、运动和多样性。在对现象作了这些说明后，针对坚持存在为一，并认为没有虚空就无运动的人，他宣称虚空是非存在，而存在的任何一部分都不是非存在；因为严格地说，“存在”就是完全充实。但这样的充实不是一，而是无限多，只是由于体积太小，不能为肉眼所见。它们在虚空中被移动（因为虚空存在着），其结合造成事物的生成，分离导致事物的消灭。在其碰巧接触的地方，它们就动作与承受（因为在那里，它们不是一），当被放在一起且被缠结时，它们也生成。但是，从真正的一，不会生出多，从真正的多，也不会生出一，这是不可能的”。

德谟克利特扩大了留基波的原子理论，维护了无限地分开事物是不可能的信仰，从而否定了把存在分解为非存在的思考方式。德谟克利特的原子论是以虚空和原子皆为客观存在的悖论形式来表达的，他认为，万物的本原是原子（原子）和虚空。所谓原子，希腊文的原意就是不可分割性。大概德谟克利特认为原子是由无空隙的、紧密的、坚固的物质所组成的，由于其坚固性而不可能再分割，它既不能从内部破碎也不能从外部破碎。每个原子内部是没有质的区别的、不变的，所以一部分原子不可能比另一部分原子更坚硬，因而相互破碎。事实上原子就是一个巴门尼德式的“一”。而万事万物都是由原子构成的，原子之间存在着虚空。德谟克利特把虚空视为原子存在和运动的根本条件。虚空是原子存在的容器和原子运动的前提。因为在他看来，如果空间都被充满，原子就无法运动，也就不能结合成具体事物。在虚空中运动的原子结合成万物，而原子分离时，事物就消亡。他把虚空和原子都视为万物生成的根本原因。虚空概念的提出是德谟克利特的一大贡献，它是西方哲学史上首次出现“空间”这种理论范畴的萌芽。德谟克利特把现代意义上的空间理解在他的“虚空”，在他看来，空间自身是空虚的、同类的、连续的、无限的。

德谟克利特认为，原子是充满而又坚实的，所以是“存在”；而虚空是空虚而又稀疏的，所以是“非存在”。虚空尽管是非存在，然而它并不是纯粹的虚无，“非存在”并不是不存在，而是相对于有充实性的原子来说，虚空是没有被充实的。“存在”并不比“非存在”多点什么，因为虚空并不比物体少点什么，它们同样都是实在的。德谟克利特之所以具有这样的在我们看来十分诡异的观点是基于这样的思维困惑：对存在可进行无穷可分的观点将导致非存在。而根据巴门尼德的学说，这种非存在是必须被排除的，所以在芝诺看来，根本就不可能对存在进行分割。要么是巴门尼德的不可分割的存在；要么是阿那克萨戈拉的可以无穷尽地分割的存在——二者必居其一。

为了回避这种结论，原子论者在“无”前边，在分割的一个有限数字之后，假定了最后“不可分割的形式”的存在。

德谟克利特认为，原子在虚空中处于永恒的运动之中，而原子自身的运动是它的本质特征之一。因此，事物运动的原因不在外力的推动，而就在事物本身之中，这是由原子——本身的属性决定的：球形的原子拖拽着整个物体运动，原子运动是因为它们的本性就是永无静止。当然，为什么原子自己能运动，这一点德谟克利特尽管到处探索却没能最终作出解释。但是，在逻辑上而言，由于一切因果式的解释都必定要有一个任意设想的开端，因而，在德谟克利特的原子理论里留下来的对原子具有的原始运动不加以说明的做法就不能算是欠缺了。

在这一基础之上，德谟克利特还进一步认为：原子及由原子组成的物体的所有运动都是由动作和承受所引起的。他区分了原初的运动与继起的效果，分别称为冲动和反应。这一观点对亚里士多德的动力学观产生了很大的影响。并且，这一思想还引发了德谟克利特的一个猜想：原子在没有受到阻力的时候将做匀速直线运动。牛顿曾经就这一猜想写道：“所有那些古人知道第一定律（即惯性定律），他们归之于原子在虚空中作直线运动，因为没有阻力，运动极快而永恒”。

原子在数量上是无限多的，甚至于原子的种类也是无限的，在性质上则没有什么区别。为了说明万物在性质上的差异，德谟克利特主张原子在大小和形状上有区别，它们结合时又有次序和位置上的不同（后来的伊壁鸠鲁补充了重量的特征）。这样，在德谟克利特那里，原子在质上是相同的，在量上则存在四种区别：大小、形状、次序和位置。万物之所以会有

千差万别的形态，完全是因为其中所包含的原子数量、大小、形状、次序和位置的不同而造成的。在大小上，既然他认为原子是不可分的物质微粒，那么原子应该很小，小到肉眼看不见。在形状上，德谟克利特认为有些原子是球形的，有的光滑，有的粗糙，有的是凹形的，有的是凸形的，有的甚至是带钩的。他认为太阳和月亮就是由光滑的球形原子组成的。构成灵魂的原子和火原子差不多，它们都是由最精细的球形原子组成的，所以，它们具有很大的活动性。

德谟克利特认为原子的不可入性和具有一种密度的比例构成了它们的体积。这一观点影响到了牛顿用密度与体积来定义物体的质量。现代，由于技术理性的进步，质量成为比密度更为基础的一个物理量。但在古代，密度与体积比现代意义上的质量更具有形而上的特征，“他们设定所受作用的本原就是浓聚和稀疏”。

德谟克利特有时也将原子的性质与人对物体的直接感觉联系在一起：“每个不可分的东西超过得越多，也就越重，所以很显然，它也就越热”。

德谟克利特还试图用原子和虚空的学说来解释许多复杂的自然现象。例如，他认为磁石和铁是由相类似的原子构成的，不过磁石的原子比铁原子更精细，磁石原子之间的空隙比铁原子之间的空隙要大得多，因此磁石原子的活动能力更强。由于原子的运动永远趋向于与它相类似的原子，所以，磁石的原子向铁移动，钻进了铁原子的空隙，使铁原子运动起来，并流向磁石。十分明显，他的这个解释是不符合现代科学的。但是他努力用自然本身的原因来解释自然现象的理性主义精神则是可贵的。

德谟克利特认为，宇宙之初，在无限的虚空中充满着无限多、大小不一、形状各异的原子，它们向不同方向凌乱运动，相互碰撞（正象现代气体分子的运动理论那样），从而形成一种漩涡运动。在漩涡运动中，相似的原子聚集在一起。这正像在筛子的旋动中，扁豆和扁豆、裸麦和裸麦分别聚拢在一起；波浪把狭长的石块与滚圆的石块分别冲在一起。圆形的、光滑的、最精细的和最活泼的原子结合在一起，形成火元素；钩形的、粗糙的、较大的原子聚集起来，形成土元素。另外一些相同的原子结合起来就成为水、气元素。之后，各种元素再结合成万物。

在漩涡运动中，轻的物体被抛到周围的虚空中；其余重的物质则留在漩涡中心，它们更加紧密地结合而形成最初的球形体。这个球形体由于来自中心的推动力而继续旋转着，邻近的物体不断附着在上面，最初是潮湿

的泥沙，后来渐渐干涸，于是地球形成了。

在漩涡运动中被抛向外面的最轻物体燃烧起来，从而发出亮光，日、月、星辰也就产生了。我们生活在其中的世界就是这样形成的。德谟克利特认为，在无限的虚空中，原子形成的漩涡运动不止一个，所以从漩涡中产生的世界不是一个，而是无限。它们的大小各不相同。在一些世界中没有太阳和月亮；在另外一些世界中太阳和月亮比我们这个世界的要大，还有一些世界的太阳和月亮在数量上多于我们这个世界。一些世界有生物，另外一些世界则没有生物。

德谟克利特不但根据原子论详细地论述了世界产生的过程，而且还指出世界也会生长和衰落。他认为，一个世界达到鼎盛时期之后，就会逐渐解体，或者由于碰撞而毁灭。

德谟克利特的天体起源于漩涡的理论在天体演化学上有重要意义。近代哲学家笛卡尔和康德都是在继承他的漩涡说的基础上，提出了以近代科学为根据的新漩涡说。不仅如此，德谟克利特在论述天体形成过程时，明确地提出了两个重要思想，它们更值得我们重视。一个是，他认为世界有无数个，它们是有生有灭的。没有一样东西是从无中来的，也没有一样东西在毁灭之后归于无。因为在他看来，原子是永恒的，它们既不会产生，也不会毁灭。用它们构成元素、物质和世界，是属于物质形态的转化。另一个重要思想是，德谟克利特认为世界的产生、成长和衰亡都遵照一种必然性。他把必然性理解为自然界固有的运动变化的规律及法则，以及事物之间的因果制约关系。在他看来，原子的自身运动是必然的，而由原子结合为一定的物体和结合为全部纷繁多样的世界也是必然的，从而宇宙间发生的一切都是必然的，根本不存在偶然的事情。德谟克利特认为，“偶然性”这个概念是人们为了掩盖自己的无知而提出来的。他举例说，种橄榄挖地发现了一个宝藏，秃鹰从高空猛扑乌龟而撞破了自己的脑袋，看起来都是偶然的，细究起来，都有必然的原因。既然他认为万物都产生于漩涡运动，所以他就把漩涡视为万物生成的原因，并进一步把漩涡叫做必然性。不过，在现代人看来，承认必然性和规律性的决定论是正确的，但否定偶然性的存在，把一切都视为必然的机械决定论就是不正确的了。

德谟克利特在认识论上继承了恩培多克勒的“流射说”，提出了著名的“影像说”，进一步利用原子说来说明人的认识活动。德谟克利特的影像说对近代西方哲学的经验论产生了较大的影响。

在德谟克里特看来，肉体是由灵魂所推动的，而灵魂也是由原子组成的。生命是从原始的泥土里发展出来的，一个生命体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸部火最多。人是宇宙的缩影，因为人含有各种各样的原子。人的呼吸就是不断地把原子从人体中排出去，又不断地从空气中吸入人体，因此呼吸停止，生命便结束。思想也是一种物理的运动过程，且可以造成别的地方运动。他认为，由光滑的圆形原子构成的灵魂既是身体运动的动力，又具有认识的功能。他把灵魂的认识功能分为感觉和理智。感觉的功能由遍布全身的灵魂原子来承担；理智则是由灵魂的一个特殊部分“心灵”来完成的，心灵位于“脑中”。

德谟克利特主张，不管是感觉还是理智的认识，都是由组成外界事物的原子所流出的影像所造成的。在较广泛的意义上而言，“所有的感觉对象都是触觉对象”。他认为，一切事物都不断地发射出一种波流，这种波流会把认识对象和眼睛之间的空气压紧，在湿润的眼睛中造成影像，然后影像进入脑子和脑膜，形成关于形状和颜色的视觉。他用同样的办法解释了听觉和其他感觉的产生。总之，他认为，感觉和思想生成于从外部世界所进入的影像。如果没有影像撞击，那么，任何人都不可能感觉和思想。

德谟克利特尽管认为感觉是由事物的影像造成的，但他并不认为所有感觉都是对事物性质的忠实写照。只有关于形状和大小的感觉是反映事物本身的形状和大小的。因为原子本身有形状和大小，由它们构成的物体也有形状和大小。有些性质如重量、密度与硬度实际上是在客体之内固有的。除此之外，“甜是从俗约定的，苦是从俗约定的，热是从俗约定的，冷是从俗约定的，颜色是从俗约定的，实际上只有原子和虚空”。因为原子本身并不存在颜色、滋味和冷热的区别，所以由它们组成的物体本身也没有颜色、滋味和冷热的区别。但是，德谟克利特也没有把颜色、滋味和冷热等感觉完全视为主观自生的。相反地，他认为，它们的产生是有一定的客观基础的，这就是原子的形状和大小。例如，粗糙的原子会造成黑色的感觉，光滑的原子会产生白色的感觉；钩状原子产生辛辣的滋味，中等圆形原子产生甜的滋味。这样，德谟克利特在西方哲学史上最先提出两种性质学说。这种学说认为，物体的形状、大小、结构和运动等是第一性质，它们是物体本身固有的，关于它们的感觉是这些性质本身的“肖像”；颜色、气味、滋味等是第二性质，它们不是物体本身固有的，关于它们的

感觉不是物体本身性质的“肖像”。这一学说为近代许多哲学家和科学家如维维斯、桑切斯、蒙田、康帕尼拉、布鲁诺、伽利略、波义耳、牛顿、洛克等所主张，特别是洛克，他把这一观点发展到了淋漓尽致的地步。由于这一观念涉及到人与自然的关系、人与上帝的关系、人在宇宙中的地位问题，它对现代科学观念的发展产生了广泛的影响。特别是在现代物理学的动力因取代古代世界的目的因上，德谟克利特的这一思想显得更为珍贵。

德谟克利特不仅认识到感觉具有主观因素，而且也认识到感觉的局限性。德谟克利特称感觉为“暗昧的认识”，而把理性（思想）称为“真实的认识”。“有两种认识，真实的认识和暗昧的认识。属于后者的是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。但是真实的认识与这完全不同”。“当暗昧的认识在细微的领域中再也看不到、再也听不见、再也闻不出、再也尝不到、再也摸不到而研究又必须精确的时候，真实的认识就参加进来了，它有一种更精致的工具”。他这里说的细微领域就是指构成物体的原子和虚空。原子和虚空是用感官无法把握的，所以只能用理智去认识。因为原子和虚空是物体的本原，所以他把通过理智得来的关于原子和虚空的知識称为真实的知識，并认为可以作为真理的尺度。相对而言，通过感觉得来的关于物体的知識，他称为虚假的知識，并且认为它没有能力正确地判别真假。

但是，德谟克利特也并不认为两种知識是完全对立和割裂开来的。他曾以感觉与理智对话的方式指出：“可怜的理智，你从我们这里获得证据，又想抛弃我们吗？我们被抛掉了，你也就垮台了”。这表明理性主义与经验主义在德谟克利特的思维中得到了汇合，他已经认识到理性的认识高于感性的认识，只有它才能如实地认识事物；但他也同时清醒地看到，理性的认识离不开感性的认识，理性必须以感觉为出发点，只有这样才能够保证理性不陷入空想。

第二章 古典时期的希腊哲学

在欧洲哲学历史上，希腊哲学的“古典时期”大体上指公元前五世纪到公元前四世纪40年代马其顿统一希腊以前的100多年，这是希腊城邦制从繁荣走向衰落的时期，也是希腊哲学发展史上的鼎盛时期。

与早期希腊哲学相比，古典时期的希腊哲学主要是雅典哲学，这一时期的希腊哲学以逻辑论证为主要手段，并且研究对象和范围从作为整体的宇宙万物扩展到了人和社会、社会公正、国家本质、人生意义等方面。在整个希腊古典哲学发展过程中，苏格拉底奠定了坚实的基础，此后的柏拉图、亚里士多德都在这一基础上写下了辉煌的篇章。

第一节 普罗泰戈拉

普罗泰戈拉（约公元前480年~前408年）是阿布德拉城邦人。他原来是一个木材搬运工。有一次，德谟克利特遇见他，交谈之后，对他的智力感到惊讶。由于德谟克利特的鼓励和帮助，他开始学习哲学。他是第一个收费的教师。学生入学时，约定先付一半学费，待学成并打赢第一场官司后再付另一半学费。有一次，他向一个叫优安塞隆的学生收另一半学费，这个学生说：“我还没有打赢一场官司。”普罗泰戈拉马上说：“不行，如果我跟你打官司，我赢了，你必须付给我钱，因为我赢了；你赢了，你也必须付给我钱，因为你赢了。”

普罗泰戈拉的著作有《论神》、《论真理》和《论相反论证》等。《论

神》开头第一句是：“关于神，我既不知道他们存在，也不知道他们不存在。有许多东西阻碍着我们的认识，如问题晦涩、人生短促等。”他的这些话触怒了雅典人。他的著作从抄录收藏的人那里收集起来，在广场上当众烧毁。他自己也被驱逐出城邦。他在去西西里时，由于乘坐的船只沉没而身亡。

普罗泰戈拉留传下来的最主要的哲学名言就是在《论真理》中说的：“人是万物的尺度，存在时万物存在，不存在时万物不存在。”他这里说的人就是指人的感觉。事物是什么，要以人的感觉为标准。一个事物对你来说就是它呈现在你的感官面前的样子，对我来说，它就是呈现在我的感官面前的样子。一阵风吹来，你觉得冷，它就是冷的；我觉得热，它就是热的。风本身无所谓冷热。同样地，一个人的行为是好的还是坏的，也是以人的感觉为标准。你觉得好，它就是好的；我觉得坏，它就是坏的。行为本身无所谓好坏。

普罗泰戈拉的这句哲学名言在当时具有反传统的意义。在当时的希腊，传统观念是以神为万物的尺度；事物存在还是不存在，是好还是坏都是由神决定的。普罗泰戈拉在怀疑神的存在以后，让人取代神的地位，这在希腊哲学史上无疑具有重大的意义。但是，在我们今天看来，这句话是不正确的，因为客观事物的存在和性质并不以人是否感觉到它们和感觉他们怎样而发生什么变化。他把事物的性质，如冷热，看成是主观感觉的产物，否定了事物性质的客观性，这就很容易陷入主观唯心主义之中。

第二节 高尔吉亚

高尔吉亚（约公元前483年~前375年）是公元前五世纪古希腊哲学家和修辞学家。他是西西里岛雷昂丘城人，据说是恩培多克勒的学生。高尔吉亚早年随恩培多克勒学习修辞、论辩、自然哲学和医学，成为一位出色的政治活动家和演说家，以外交使节的身份长住雅典，教授雄辩术。公元前427年为请求联合反对叙拉古而出使雅典，晚年在特萨里亚的拉里萨居住。

高尔吉亚的代表作是《论非存在或论自然》，其主要内容在塞克斯都

·恩披里柯的《反杂学》一书中得到了较为完整的保存。此外，还有《海伦赞》、《帕拉梅德辩护词》等著作。

在哲学上，高尔吉亚认为感觉是由自然物发出的流溢物进入人的感官孔道而产生的。他的哲学思想集中反映在他对“非存在”的论证中，通过逻辑推论揭露别人论点中的矛盾。为此，高尔吉亚提出了三个相反的命题。

第一，无物存在。高尔吉亚提出，如果有物存在，则该物或者是存在，或者是非存在，或者既是存在又是非存在。然后他通过反证法进行了一系列逻辑论证，证明这三者都不能成立，因而结论只能是什么都不存在。概括起来，这就是某物“存在”的三种可能：存在；非存在；既存在又非存在。

第二，即使有某物存在，我们也无法认识它。这个命题的实质是：思想和存在不同一。显然，高尔吉亚批评的目标是巴门尼德关于“作为思想和作为存在是一回事”这一命题。他进行了两方面的论证。高尔吉亚论证说，如果我们所思想的东西真实存在，那么凡是我們思想到的东西都是真实存在的；但实际上我们却可以思想到并不存在的东西，这说明我们的思想是不可靠的，存在是认识不到的。因此，即使有物存在，也不可认识，不能被思想。

第三，即使能认识存在，也无法把它说出来告诉别人。认识存在要靠各种感觉，而告诉别人则要靠语言。语言同存在物并不是一个东西，我们告诉别人的就只能是语言而不是存在物。高尔吉亚的这种一切皆无、一切都不可知、一切都不可言说的主张，鲜明地体现了怀疑主义和不可知论的特征。

综合分析可以发现，高尔吉亚的论辩方法是典型的智者诡辩术，成为晚期希腊以皮浪为代表的怀疑主义流派的重要思想来源。客观地说，这些思想从否定的方面提出了一些对人类认识史有积极意义的问题。列宁在《哲学笔记》中以赞同的态度转述了黑格尔对这一思想的肯定：“他关于思想的东西可以是不存在的以及语言异于被表述物的观点，阐发了思维与存在、概念与外物的差异。这些对以后哲学的发展起了一定的影响。”

第三节 苏格拉底

苏格拉底大约于公元前 471 年出生在雅典，父亲是雕刻匠，母亲是助产婆。起初，苏格拉底也当过雕刻匠；后来他读智者的书，听索非斯特的讲演，开始研究哲学。据说苏格拉底生得很丑，但是死得很美。公元前 399 年，苏格拉底被处死，理由是“引进了一些新神”。

苏格拉底从事哲学活动的时候，正值希腊城邦民主制由盛而衰之时。他以“牛虻”自诩，不满懒惰的世风，关心青年心灵，探讨德性精要，针砭当局时弊，不仅触怒了一些政客，而且因其专家治国论而与民主制度发生了冲突。于是，有人以“亵渎神明”和“腐化青年”两项罪名对他提出指控。虽然苏格拉底在法庭上作了义正辞严的精彩申辩，但仍然被判处了死刑。他拒绝了朋友们的救助，最终以身殉道，意在换取雅典人的醒悟。正因为如此，苏格拉底被称为“圣人”；

苏格拉底哲学反映了当时社会生活动荡、精神领域崩溃的状态。苏格拉底属于典型的述而不作的哲学家，没有留下任何著作。关于他的思想，只能主要通过他的学生克塞诺封、柏拉图以及柏拉图的学生亚里士多德的著作来了解。

概括而言，苏格拉底的哲学思想包括如下主要观点：

一、认识你自己

“认识你自己”本是希腊德尔斐神庙门楣上的格言，苏格拉底将其作为自己哲学原则的宣言，具有深刻的背景和重要的意义。事实上，几千年前古希腊奥林匹斯山上的德尔斐神殿里有一块石碑，上面写着：“认识你自己！”

苏格拉底认为，自然哲学家们在哲学对象、目标、途径、方法等问题上的看法都是错误的，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以感官物为依据，以自然物作原因，所以自以为是，众说纷纭，让人无所适从。事实上，自然万物真正的主宰和原因并不是物质性

的本原，而是它的内在目的，亦即“善”。由于认识自然的本性为我们的能力所不及，所以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。

为此，我们可以从历史的文献记录中窥测苏格拉底对青年朋友的教导。苏格拉底自认为是一位不倦的哲学传道者，常常出现于街头巷尾、公共场所或宴会上，却佯装无知，不断地向人们提出问题，找人“请教”，使对方陷入自相矛盾之中，然后因势利导，从相互矛盾的具体事例中抽象、归纳出一般性的概念定义。

有一天，苏格拉底为了教育一位狂妄自负的青年尤苏戴莫斯，和他进行了一次机智的谈话。当知道尤苏戴莫斯雄心勃勃，想将来竞选城邦的领袖时，苏格拉底就对他说：“一个希望当领袖的人必须有治国齐家的本领，但是，一个非正义的人能掌握这种才能吗？”

“当然不能。一个非正义的人甚至连做一个良好的公民都不够格。”尤苏戴莫斯坚定地回答。

“那么，你知道什么叫正义的行为，什么叫非正义的行为吗？”苏格拉底继续问并拿出纸，把“正义”和“非正义”分开写在纸的两边，要尤苏戴莫斯一一列举。

于是，尤苏戴莫斯把虚伪、欺骗、奴役、偷窃、抢劫都放在“非正义”的一边。对此，苏格拉底运用相反的具体事例，把这些看起来是“非正义”的行为一一予以推倒。

他问道：“作战时，潜入敌方军营，偷窃其作战图是非正义行为吗？为防绝望中的朋友自杀，把他藏在枕头底下的刀偷走，难道不应该吗？生病时儿子不肯吃药，父亲就骗他，把药当饭给他吃，使儿子很快恢复了健康，这种欺骗行为又应该放在哪一边呢？……”这一连串的问题，使尤苏戴莫斯如堕五里雾中。

苏格拉底在破除了对方的成见后，就正面进行诱导，并使尤苏戴莫斯接受了自己的观点。接着他就指出什么样的知识对人来说最为重要的，这就是“认识你自己”。

苏格拉底在批判自然哲学家和智者的基础上，开始正本清源，摒弃感觉高扬理性，使哲学从求胜求智转向求真求善，以追求知识为人之本性，从而竖起了理性主义大旗，划时代地实现了西方哲学发展进程中的一次重大的转折。

二、德性即知识

苏格拉底认为，认识人自己就是认识心灵的内在原则，亦即认识德性。这里的“德性”原指事物的特性、品格、特长、功能，具体到人就是“人的本性”。“善”是自然万物的内在原因和目的，具体到人身上，就是“德性”。

苏格拉底认为，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；也就是说，未经理性审慎的生活是没有价值的，一个人只有真正认识了他自己，才能实现自己的本性，完成自己的使命，成为一个有德性的人。而且，苏格拉底进一步指出，趋善避恶是人的本性，没有人愿意追求恶或他认为恶的东西，是行善还是作恶，关键取决于他的知识，因而每个人在他有知识的事情上是善的，在他无知识的事情上则是恶的。

所以，苏格拉底倡导“知德合一”的学说，他认为正确的行为来自正确的思想，美德基于知识，源于知识，没有知识便不能为善，也不会有真正的幸福。他认为，从怀疑自己的知识开始的自我认识是认识美德的来源。他常常爱说“我知道我一无所知”。

在欧洲哲学史上，苏格拉底把德性与知识等同起来的观点，奠定了理性主义伦理学的基础，第欧根尼·拉尔修因此而称他是“伦理学的创始人”。然而，将德性与知识等同起来而忽略了它们之间的差别毕竟有失偏颇。正如亚里士多德所分析的，“他在把德性看作知识时，取消了灵魂的非理性部分，因而也取消了激情和性格”。

三、“助产术”教学法

为了有效地传授知识，以达到道德教育的目的，苏格拉底提出了他著名的教学法，也就是人们通称的“助产术”。所谓“助产术”，是指在与学生谈话的过程中，并不直截了当地把学生所应知道的知识告诉他，而是通过讨论问答甚至辩论方式来揭露对方认识中的矛盾，逐步引导学生自己最后得出正确答案的方法。

因此，苏格拉底以“高贵、健壮的助产婆芬尼兰托的儿子”自豪，宣称他也“习于施行同种技术”。不同的是，他所实施的对象是男人而不是女人，是灵魂而不是肉体。他认为自己“这种艺术最伟大的地方在于它能

够以各种方式考察年轻人的心灵所产生的是幻想错觉还是真知灼见”。

“助产术”也被他称为“辩证法”，苏格拉底在施行“助产术”时所采用的方式是问答法，即通过发问与回答的形式，运用比喻、启发等手段，使对方对所讨论问题的认识从具体到抽象，从特殊到普遍，一步步逐渐深入，最后得出正确认识，生下自己孕育的真理胎儿。这种方法，一般被总结为四个环节：反讥、归纳、诱导和定义。所以，苏格拉底把教师比喻为“知识的产婆”。这种方法作为一种学生和教师共同讨论、共同寻求正确答案的方法，有助于激发和推动学生思考问题的积极性和主动性。

为追求绝对的确定的知识，苏格拉底把他的助产术运用于不同对象，讨论了各种问题。这种方法直接为柏拉图所继承和发展，不仅对哲学也对后来西方整个的教育思想和教育方法产生了重要影响，黑格尔更是将这种对话内在化于精神之中，将其发展为详尽完善的辩证法体系。苏格拉底的哲学，虽往往被称为“实践哲学”，但是，那种“实践”并不是现实的生产实践，而是抽象的道德实践。确切地说，他的哲学是非实践的唯心论了。因此，苏格拉底哲学特征，在于它是脱离了自然科学研究基础的道德哲学，在于它是对索非斯特施行哲学攻击的宗教拥护者。

四、美的目的性与相对性

苏格拉底关于美的观点是与目的性一起的。在回答阿里斯提普斯是否知道任何美的东西的时候，他回答说美的东西是完全不同的，没有任何两个是一样的。美的摔跤者不同于美的赛跑者，美的盾牌也不同于美的标枪。因为盾牌因其防御才美，标枪则因其速度与力量才美。一个东西之所以美在于它适合于自身的目的。对于各自的用处来说，做得不好的金盾牌也可能是丑的，而一件做得好的烘筐也可能是美的。一切事物，对它们所适合的东西来说，都是既美又好，而对于它们所不适合的东西，则是既丑又不好。

这种观点是相对主义的，但与智者不同，苏格拉底认为美在于适合其目的，智者则认为美在于符合观看它的人的趣味。苏格拉底的视角是功用的，智者的视角是相对的和主观的。

苏格拉底确实是敏锐的，他由美的合目的性推论出另一个问题。他问皮斯提阿斯：你的胸甲既不更结实、又不花更多的费用，凭什么要卖得比

别人的贵？皮斯提阿斯的回答是他造的东西比别人的更适称。但人的身体并不完全一致，有的合比例有的不合比例，苏格拉底立刻抓住了问题：怎么能造出一个合用于身材不成比例的人适称的胸甲呢？这就是说，制造者应该考虑合身呢还是应该追求合适的比例而不顾合身与否呢？皮斯提阿斯认为在此情况下应该做得合身，因为恰当的比例正在于合身。这里的矛盾是胸甲的恰当比例不同于人体的恰当比例，苏格拉底认为皮斯提阿斯所说不是美自身的比例，而是相对于一个特定的人来说才是美的比例。所以事物自身的美和事物对使用它的人而言显示出来的美之间，是有区别的。事物因其形式而美与事物因其功用和目的而美，是两种不同的美，前者是和谐，后者是适当、得体、适合，是相对于特定关系的合目的性。苏格拉底本人看重的是后一种美，他否认有一种抽象的、绝对的比例、尺度，但他也不认为美是主观的、没有客观依据的，他的相对主义是一种语境论、关系论的相对主义。

五、艺术的理想化和精神性

苏格拉底关于艺术的想法新颖而重要。他在和帕拉西阿斯谈话时认为，绘画就是表现我们所看到的事物，表现是忠实的，是一一对一的完全对应，由于一个人的身上不可能各方面都很完善，画家就要从许多人物中把那些最美的部分提炼出来，从而使所创造的整个形象极其美丽。这就是说，画家要从大量对象中选择一定的特征，并把它们加以概括，经过这样改变了的自然才符合艺术的理想。苏格拉底还问画家：人们更喜欢看那些反映美丽、善良和可爱的品格的绘画呢，还是那些表现丑陋、邪恶、可憎的形象的绘画呢？不知是苏格拉底本来没有结论还是色诺芬漏记了，总之后人无法看到苏格拉底对这个问题的回答。从他关于艺术理想化的倾向来推论，他应当是倾向于艺术表现美。从流传至今的希腊雕塑来看，理想化也确是为艺术家在创作中普遍接受的。

从创造性的思路出发，苏格拉底又提出绘画可以表现那种既没有比例，又没有颜色，也没有形式的东西，艺术不但表现躯体，也表现心灵，表现精神方面的特质，如面部和眼睛里的各种神色、各种性格特征和心情。这才是最扣人心弦、最令人喜悦、最为人所憧憬的最可爱的性格。帕拉西阿斯对此表示困惑。苏格拉底的回答是通过人的表情来表现人的灵

魂，因为人的高尚和宽宏、卑鄙和偏狭、节制和清醒、傲慢和无知，都可以通过他的容貌和举止外化出来，画家可以描绘这些容貌和举止而表现灵魂。他和雕刻家克雷同谈话时也提出一个雕塑家应该通过形式把内心的活动表现出来，使外形服从于表现心灵。绘画不仅依赖于比例，还有赖于精神的表现；摹仿的对象不只是外形，还有心理活动，这样才能使人看起来“就像是活的”。苏格拉底把一个全面的人的形象引入艺术，要求艺术具有逼真的、活生生的力量，这不但把人提高为艺术的主要对象，而且潜在地提出了精神美的概念。

苏格拉底秉承智者派，其基本立场是人本主义的，与智者不同的是，苏格拉底不否认绝对的善和真。他在伦理学方面反对智者，在美学上却矫正了智者。美不是事物的绝对属性，它不能离开目的性，不能离开事物在显现其价值时所处的关系，不能离开事物在实现人的愿望时要达到的目的的适宜性。在这个意义上，“美”与善是统一的。

苏格拉底之后不仅有“小苏格拉底学派”，人们甚至将柏拉图和亚里士多德称为“大苏格拉底学派”，他的思想对后来希腊哲学的影响由此可见一斑。苏格拉底与释迦牟尼、孔子和耶稣等人并称为人类的导师，在西方哲学史乃至整个人类思想史上都有着极其重要的历史地位。

第四节 小苏格拉底学派

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，形成了许多派别。因为柏拉图的思想博大精深，所创立的学园在规模、成就和影响等方面都是别人所无法与之比拟的，所以哲学史上一般把苏格拉底的其他学生所创立的派别统称为“小苏格拉底学派”，以区别于柏拉图这个大门派。在这些学派中，思想特色鲜明，对后世哲学有直接影响的有三个，即麦加拉派、居勒尼学派和犬儒派。

麦加拉派因其创建于西西里岛的麦加拉城而得名，按其思想特色，也被人们称作辩论派和辩证法家。它的创始人是欧几里德。欧几里德被看成是麦加拉派思想方式的创始人。因为他和他的学派坚持普遍性的形式，并且曾经企图把一切特殊的東西当成无有（因为他们由于好辩而受到谴责），

所以他们得到了诡辩派的称号。

欧几里德认为善即是存在，它是一种道德实在。虽然人们用诸如明智、神、理智等等名字来称谓善，但它实际上就是“一”。一切与善相反的东西，他称之为非存在，认为应该统统摒弃。善也是不动的。正因为善是不动的“一”，所以只有思想才能认识，感觉在此不仅无能为力，而且是骗人的。

麦加拉派在阐释苏格拉底的思想时深受爱利亚学派的影响，并且试图将两者结合起来。因此，它有两个鲜明的特色：一是把善等同于巴门尼德的存在，二是能言善辩，提出了不少著名的辩题。为了使人们对于一切特殊事物的意识陷于混乱，他们把辩证法发展到很高的程度。但是据说，他们固然是以很高的技巧来进行，可是却以一种盛气凌人的态度来辩证，因此别人便说，他们不应当称为一个学派，而应当称为一个愤怒。他们特别致力于发展辩证法，我们看到他们在这一方面是步爱利亚派和智者派的后尘。麦加拉派对可感事物的不信任态度和论辩方式，对晚期希腊的怀疑主义有很大影响。

居勒尼学派的原则，简单地说是这样的：寻求快乐和愉快的感觉，乃是人的天职，人的最高的、本质的东西。快乐在这里是一个微不足道字眼。人们习惯于认为有一种比快乐更高的东西，习惯于把快乐看成无内容的。人们追求特殊快乐是因为它自身，追求幸福则不是因为它自身，而是因为特殊快乐。他们认为肉体的快乐远胜于灵魂的快乐，所以，他们注重的是肉体而不是灵魂。一旦快乐来临，就应尽情享受。

居勒尼学派厌恶抽象思辨，注重实用。他们认为灵魂的状态可以为人把握，但产生这些状态的对象却是不可知的。他们放弃了对自然的研究，因为自然显得是没有确实性的。没有什么事物在本性上是正义的、可敬的或卑劣的，一切只是约定和习惯的结果。正因为如此，他们崇尚感觉和感受，鼓吹善即快乐。

居勒尼学派因其创始人阿里斯底波（Aristippos，公元前435～前350年）出生于北非的昔兰尼城而得名。他与苏格拉底交往较多，也熟悉普罗泰戈拉的学说。他听到苏格拉底的教导，可能是在居勒尼，也可能是在奥林比亚赛会上，因为居勒尼人也和希腊人一样来参加这个赛会。在阿里斯底波理论中，最重要的是他的寻求快乐的思想。这一学派的快乐论，被晚期希腊伊壁鸠鲁的幸福主义所继承，虽然后者的哲学基础和快乐含义与前

者不尽相同。

犬儒派，是古希腊主张自然主义的哲学派别，小苏格拉底派别之一，又译为昔尼克学派。名称缘由有二：一是其创始人安提斯泰尼（约公元前445年～前360年）在名叫“快犬”（Kynosarges）的地方讲学，二是这一派的人们生活方式粗野、衣食简陋，被当时人称之为“犬”（kuôn）。主要代表人物有安提斯泰尼、第欧根尼等。

犬儒派最初没有什么哲学的教养，其学说也没有成为一个系统，一门科学，是后来的斯多葛派把他们的学说提高为一个哲学学科。犬儒派的目标，和居勒尼派一样，都是要确定什么应当是意识及其认识与行为的原则。

犬儒派也把善设定为普遍的目的。那么个人应当到哪里寻求善呢？居勒尼派是根据一定的原则，把个人的意识或感觉当作意识的本质；犬儒派则相反，他们以直接对我具有普遍性的形式的个别性作为意识的本质。也就是说，把我当作一个对一切个别性漠不关心的、自由的意识。犬儒派的主张和行为反映了一部分穷苦民众对现状的不满和对希腊“文明”的厌倦，从而以极端的消极手段来表示对社会的抗议。到了晚期犬儒，玩世不恭、恬不知耻的作风越来越泛滥，从而激起了人们普遍的厌恶。

犬儒学派并无任何科学上的重要性。它只构成了对共相的认识过程中所必然要出现的一个环节；意识必须认识它自己的个别性是完全不依赖于事物和享乐的。然而犬儒派把这个环节这样地固定化了，以致于把自由视为对所谓多余赘物的实际克制。

犬儒派的另一重要代表是西诺普人第欧根尼（约公元前404年～前323年）。其关于人应按照自然而生活的禁欲主义原则，得到了古希腊晚期斯多亚学派的发挥。

第五节 斯巴达的影响

在欧洲哲学史上，要了解柏拉图有必要先知道斯巴达。公元前八世纪有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民沦于希洛特的处境。

历史上，斯巴达公民的唯一职业就是战争，从一出生就受战争的训练。经过部族首领的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有颇为茁壮的孩子才能得到抚养。所有的男孩子都放在一所大学校里受训，一直到20岁为止；训练的目的在于要使他们坚强，不怕痛苦，服从纪律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；惟一的目的地就是要造就全心全意为了国家的好战士。

此外，斯巴达妇女的地位很特殊。她们并不与世隔绝，女孩子也受着男孩子一样的体育锻炼，更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行锻炼。少女们也应该练习赛跑、角力、掷铁饼、投标枪，其目的是使她们后来所怀的孩子能从她们健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好。

根据历史资料记载，当时斯巴达全国有二十五六万人，大致可以分成三部分：第一，斯巴达人，都是奴隶主，人口不到3万。他们是国家的统治阶级，过着集团性的军事生活，不从事任何生产劳动。第二，庇里阿西人，人口3万。他们大部分住在城市周围，一般从事手工业和商业。他们是半自由民，有人身自由，但是没有公民权，不能参加政治活动，必须给斯巴达人纳税、服役。第三，希洛人。他们原来是平原上的居民，被征服后大部分成了奴隶，最初大约有20万人。后来，斯巴达人把其他被征服部落的人变为奴隶，也归入希洛人，人数大大增加。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指挥军队，但是在平时他们的权力是有限制的。除了两个王、长老会议、公民大会而外，政府还包括第四个组成部分，这一部分是斯巴达所特有的，那就是五个监察官。他们是从全体公民中选举出来的。

历史的发展已经表明，在一个很长的时期里，斯巴达人在创造一个无敌战士种族这方面是成功的。温泉峡之战（公元前480年）虽然技术上是失败了，却或许是最能表明他们的勇敢的例子。战争过后，斯巴达人在温泉峡的战场上树立了一块纪念碑，上面只写着：“过客们，请寄语拉西第蒙人，我们躺在这里，遵照他们的命令”。在很长的一个时期里，斯巴达人证明了他们自己在陆上是无敌的，一直保持着他们的霸权，直到公元前371年琉克特拉之战中被底比斯人战败为止。

亚里士多德在斯巴达衰落之后，对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意

的叙述。他所说的和别人所说的是如此之不同，简直使人难于相信他所说的也是这同一个地方。此外，亚里士多德又谴责斯巴达人的贪吝，他把贪吝归咎于财产分配的不平等，批评斯巴达宪法的每一点。

斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神话，而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神话则影响了柏拉图的政治学说以及后来无数作家的政治学说。

第六节 柏拉图

柏拉图（公元前427年～前347年）不仅是古希腊哲学，也是全部西方哲学乃至整个西方文化最伟大的哲学家和思想家之一。他原名叫亚里斯多克勒斯，后因强壮的身躯和宽广的前额，改名为柏拉图。他出生于雅典，父母为名门望族之后，从小受到了完备的教育。他早年喜爱文学，写过诗歌和悲剧，并且对政治感兴趣，20岁左右同苏格拉底交往后，醉心于哲学研究。因此，柏拉图是苏格拉底最著名的朋友和门徒。

柏拉图哲学最重要的东西有三个：认识论、伦理学和理想国学说。

一、柏拉图的认识论

柏拉图的认识论，通常被认为是客观唯心主义的。在哲学史上，是他试图论述诸如什么是知识、知识的来源、感觉与知识、理性与知识等基本问题的。因此，只有柏拉图才能称得上是认识论的真正创始人。柏拉图认识论的主要部分是理念论、回忆说、辩证法和灵魂转向说。

关于柏拉图构想理念论的原因，亚里士多德作过清楚的分析。柏拉图年轻时就和雅典人克拉底鲁相识。克拉底鲁信奉赫拉克利特（Heraclitus）的学说，认为凡可目睹的事物永远处于变化的状态，因而关于它们没有知识可言。柏拉图当时和以后都没有否认这一点，因此，为了继承和发展苏格拉底在道德领域内对永久不变的共相的探求，柏拉图把共相和可以感知的具体事物分离开来，使之成为独立的实在，并称之为理念（idea 或 form）。在他看来，具体事物是由于“分有”理念而得以存在的；当我们

命名或说起这些具体事物时，我们所指的其实是同名理念。他把理念看做是可感事物的源泉，是正本；而把具体事物看做是模仿理念而成，是副本。他还设想在永恒不变的理念世界里，“善”理念具有太阳般崇高的位置，善是知识和真理的根源。并认为理念可以通过理性而不能通过感觉来认识。其实柏拉图的理念就是共相，是事物的本质属性。强调把事物的共相作为认识的起点，强调理性知识和感觉印象的区别，具有积极的一面。但是柏拉图在处理精神世界和现实世界的关系时，犯了本末倒置的错误。他的得意门生亚里士多德在《形而上学》里，对此提出了批评和纠正。亚里士多德完全否定在现实世界之外还有一个独立自存的理念世界，认为理念实际上就是共性，它只能寓于个性之中，存在于人们的抽象概念中。列宁指出：“亚里士多德对柏拉图的‘理念’的批判，是对唯心主义，即一般唯心主义的批判。”在哲学史上，黑格尔曾从哲学的辩证发展的角度，不无过誉地高度评价了师徒二人的贡献。他说：“哲学之作为科学是从柏拉图开始而由亚里士多德完成的。他们比起所有别的哲学家来，应该可以叫做人类的导师。”

按照柏拉图的神话般的设想，理念是不死的灵魂所固有的。但在转世出生时遗忘掉了，只有通过后天感觉和学习，通过别人的询问，才能回忆起先天固有的知识。听到别人讲的道理而能理解，并非接受了别人的知识，乃是自己原有的知识经别人的提醒得以回忆起来。这就是他在《美诺》篇中提出的回忆说。因此，他主张教育应注重诱导和启发，应通过问答式的对话引导对方进行由近及远的层层推理。在《美诺》篇中，苏格拉底就是这样从一个未受过教育的男仆嘴里，引导出一道几何题的答案。这种采用对话来推求真理的方法，即所谓“理智助产术”，有时也被他称为“辩证法”。不过当他使用“辩证法”这一术语时，含义要更加广泛些，更着重于理念的推演和对立意见的辨析，更着重于对所谓“纯粹思想”的考察。黑格尔说：“柏拉图的研究完全集中在纯粹思想里，对纯粹思想本身的考察他就叫辩证法。他的许多对话都包含这样意义的辩证法。这些纯粹思想是：‘有’与‘非有’、‘一’与‘多’、‘无限’与‘有限’。这些就是他独立地予以考察的对象，——因此这乃是一种纯逻辑的、最深奥的研究”。柏拉图在他的后期对话《巴门尼德》、《智者》和《菲利布》等篇中阐述了他的辩证法。特别是《巴门尼德》篇，被黑格尔誉为“柏拉图辩证法最著名的杰作”。这篇对话的主题是假借巴门尼德和芝诺之口说出来的

辩证法。但应注意，希腊哲学家芝诺和柏拉图所说的辩证法，与马克思主义所讲的辩证法是有实质性的区别的。

柏拉图在他的对话中多处提到知识和意见（有时称为信念）之间的区别。他认为知识必须建立在理性的基础上，必须是真实的。而处于意见状态，则是指依据权威或仅仅出于习惯就接受的关于事实和原则的判断。由于没有把握事物之间的因果联系，意见可真可假。如果把握了事物之间的因果联系，就能用因果锁链把它们缚住，人们的认识也就由意见转变成知识。按照理念论，掌握知识的人通晓理念，并能将特殊情形和理念联系起来（虽然柏拉图未能成功地解释这种联系是怎样发生的）；而仅满足于持有意见的人，却只能在半真实的特殊事物间徘徊。

柏拉图在《国家》篇第四、五两章中，通过三个有名的比喻：“日喻”、“线喻”和“洞喻”，在对认识过程进行深入分析的基础上，提出并阐释了他的“灵魂转向说”。所谓“日喻”，简言之，就是把理念世界中的善理念比作可感世界中的太阳。太阳是光的源泉，是万物生长和可感性的原因，并引发眼睛的视觉功能；而善理念是真理的源泉，是真实存在（理念）的可知性的原因，并引发灵魂的认识功能。至于“线喻”，是通过将一条直线划分为四段作为比喻以分析认识过程的。他将这四个部分比喻为四种等级的心理状态：最高等级是理性，第二等级是理智，第三等级是信念，第四等级是想象。这四种心理状态是根据认识的真实性与明确性来划分的，前二者是对可知世界认识的结果，后二者是对可感世界认识的结果。这四个等级其实代表着认识过程由初级到高级的四个阶段，只是柏拉图从理念论的唯心观点出发，把前后次序倒置了。第四等级想象，代表感性认识的初级阶段。处于对可感事物外表的模糊觉察。例如，对物体投在水中的影象留下的第二手印象。第三等级信念，代表对现象界的比较明确的感性认识。例如，对于自然界和日常生活中一般事物的印象或意见。第二等级理智，其对象是理念世界中的一些孤立的理念。常常要借助于图形等的帮助，根据某些假设进行逻辑推理。例如，从事数学研究时的心理状态就处于理智等级。第一等级理性，其对象是理念世界或所谓真实存在。凭借辩证法和纯粹思维，由理念到理念，直至达到终极真理。这就是以善理念为终极目标的纯哲学研究。而“洞喻”，是以在一个洞穴内面壁而居的囚徒走向光明的过程作比喻，形象地说明了从感性认识上升到理性认识的艰难历程。

然后，柏拉图十分自然地通过苏格拉底之口说：“每一个人在他的灵魂内部都隐藏着一种进行学习的能力，这种能力可比喻为知识之目。但正如必须转动整个身体，眼睛才能由黑暗转向光明一样，作为整体的灵魂也必须转移方向，知识之目才能离开变化的现象世界而朝向实在世界，并逐渐学会承受实在之光，直至看到最明亮、最美好的实在。换句话说，即看到善”。这就是柏拉图的“灵魂转向说”。他认为教育就是一种使灵魂转向的艺术，要研究用什么方式可使这种转向最易行、最有效。教育的目的不在于移植视力，因为灵魂本身已经有视力，而在于促使灵魂转移方向，转向该看的方向，让视力发挥作用。“转向说”不提知识是灵魂所固有的，而换成学习能力是灵魂所固有的。因此教育不是简单地唤起回忆，而是要采取确当的方式，引导灵魂转向，让学习能力向着正确的方向发展。虽然柏拉图没有宣布放弃“回忆说”，但是从《美诺》篇中的“回忆说”到《国家》篇中的“转向说”，不能不说是他的认识论发展中的一大进步。

二、柏拉图的伦理学

苏格拉底哲学的主要兴趣是探究伦理问题。可以说，他终生的志业只有一个目的，就是使人们变得更好。柏拉图也是这样，他那个时期的政治情形使他更关心这一点。尽管柏拉图所研讨的范围更为广阔，涉及到哲学的一切分支，但他最终的目的始终如一，就是改善人类社会。基于这样的目的，他们两个人对伦理学的研究方法 with 近代哲学家们很不一样。近代哲学家们只满足于留给宣教者和改革家一些劝勉之词，但柏拉图与苏格拉底则既是改革者又是理论上的哲学家。他们两人的伦理学说都有两个部分：证明人应该向善和指出如何向善。

苏格拉底的观点可以用三句话概括：没有人愿意作恶，美德即知识，诸德为一。我们在柏拉图的对话著作中，可以找到这三条结论的论据：

1. 所有的人都只渴望善的事物

因此，没有人希望恶的东西。作恶就是以一种能产生恶的方式行动。因而，没有人想这样做。因而，当某个人做恶时，他并非出于本意。

2. 所有的人都只渴望善的事物

因此一切人都会行善，只要他能够行善。如果他不这样做，那是因为他不知道如何行善。美德会带来善的事物。因而，美德就是通晓善的

知识。

3. 各种美德都指在特定情形下的善的事物

在任何情形下，所有的人都希望善的事物。如果他们未能得到善的事物，那是因为他们不知道什么是善的事物。因而，只要一个人知道什么是善的事物，那他在任何情况下都只会是有德的。因为所有的美德都依赖于一件事——关于善的事物之知识。因而，诸德终究为一。

苏格拉底给柏拉图留下了许多问题。头一个问题就是：“关于美德的知识是什么？”在《普罗泰戈拉》篇中，最初柏拉图试图用一种直接的、心理上的快乐论来回答这个问题。他指出，人们之所以作恶，是因为他们缺少一种如何权衡因当前行为而导致未来苦乐的知识。追求快乐、规避痛苦是大家一致的目标。只是在如何达到这个目标的问题上，人才可能犯错误。重要的是，人们都认为，每个人都只考虑自己的苦乐，但这并不是边沁与穆勒的功利主义。

然而，“快乐是善”这一粗浅的理论并没有使柏拉图满意多久。在比《普罗泰戈拉》篇稍晚的《高尔吉亚》篇中，他抛弃了“快乐必定是善”和“事实上对人来说是惟一的善”的观点。柏拉图分析了快乐概念。他指出，快乐是很复杂的，有时往往还包括痛苦。柏拉图举例说明，一个人只有在口渴时才能在畅饮中得到快乐。这种干渴的痛苦必然使人感受到畅饮的快乐。既然这种快乐有赖于痛苦，因此，它不能称是善的，它似乎还将导致这样的结论，即美德所必需的知识必定不是权衡苦乐的那种能力。

在《理想国》中，柏拉图最充分地讨论了这个问题。他把伦理的问题置于一个庞大的政治和形而上学的背景之下。根据其理念论，柏拉图相信，关于善与恶的知识必定是关于善的理念的知识，只有极少数的人经过漫长而艰难的教育途径，才有可能得到这些知识。至于这种知识到底是什么，柏拉图的回答是含混的，但是，它似乎包含了以下的知识：为了与宇宙和谐一致，人应该如何生活。（柏拉图的这一主张并未顾及他在晚期提出的理论，即什么是与宇宙的和谐一致。）他认为，凡是获得了这种知识的人，必定要成为他的同胞的领袖，并且在以“与宇宙和谐一致”为目的的社会中，组织他们的生活。

在对德行的理解上，我们看到柏拉图有一个很大的变化。苏格拉底几乎只考虑个人的美德问题，而柏拉图则把这个问题放在一个更为广阔的范

圈内来理解。在《理想国》中，他集中讨论了“正义 (dikaiosyne)”。希腊人讲的“正义”有广义与狭义之分。从广义上看，它包括一切美德，也许可称为“正当性” (righteousness)；从狭义上看，它接近于我们平常讲的公平。柏拉图认为，个人的正义，包含了灵魂中三部分之间的和谐关系。他把人的灵魂分为理性、欲望和我们称之为荣誉感的中介物。如果理性在这种中介物的协助下控制了欲望，这个人就是正义的。事实上，柏拉图认为，只有很少人能用理性控制欲望。但在理想的国家里，这种能用理性控制住欲望的人们便能控制那个社会的其他成员，并能按理性的命令来疏导社会成员的欲望，这样整个社会就是一个正义的社会了。

柏拉图把正义看成是灵魂各部分的和谐平衡——精神健全的形成。除此之外，他还补充说，只有当一个人的精神健全的时候，他才是幸福的，所以，正义是幸福的必要条件。

由于柏拉图还认为正义只有在社会中才能实现，所以上面那个观点就成了一个不幸的混乱。或者，更严格地说，在柏拉图所描绘的那个理想社会里，就我们所知，似乎美德已经被歪曲了。许多现代著作家都对柏拉图理想国中那种褊狭性感到恐惧，并把他的理想国看成是现代集权制度的鼻祖。这显然是对柏拉图全部观点及目的的误解。在基督教的影响之下，近代思想强调个人自由，主张借助个人自由，每个人也许都能得救。进一步地说，成为善人的自由，更甚于施行善事的自由，这一点常常隐含了为他人而牺牲自身利益的思想。柏拉图却有不同看法，他的看法可被看作是一种乌托邦主义的形成。近代美德的观念和人类存在的缺陷紧密联系在一起。我们应当仁爱，因为他人需要帮助。我们应当谦卑，因为在上帝面前，我们都是低级的造物。但是，倘若所有的人都很强壮、健康、富足的话，那么美德也许就不必要了。在一个完美的社会里，人们能作这样的设想：在自己的同胞面前，每个人都能以一个美、智、勇、仁那样完美的形象出现。这就是希腊人对美德目的的看法。

但是，我们又不能把希腊人和现代人对美德的不同看法扩展得太远。这也许是由于我们的道德观念本身就是一个悖论的缘故，在这方面，不论是希腊人还是近代人没有摆脱这个矛盾。柏拉图与亚里士多德都曾为这个问题所困扰。一个身处逆境的善人是不是幸福的呢？柏拉图的回答是肯定的，但他马上又意识到自己这个回答是矛盾的；亚里士多德的回答是否定的，但摇摆不定。如果美德是幸福的充分条件，那就不会有问题了。另

外，希腊人惧怕过度自信 (hybris)，因为这将会招致神的报复，而这一点与柏拉图从对美德的研究所提出来的乌托邦思想原则是矛盾的。在当代，我们同样也为美德是否需要报偿而困扰。一方面，我们之所以说善行是真正的善，就是因为行善者在行善时并不希求报偿；另一方面，道德家与牧师们依然向人们证明美德是有报偿的，这种报偿在尘世可能实现，但在天国却是肯定实现。

这里所遇到的矛盾是从美德能否保障幸福这个问题中引申出来的。有人主张，不论美德是不是幸福的充分条件，它总是幸福的必要条件，这种观点更易为人接受。柏拉图毫不困难地指出，暴君（对希腊人来说，他们是典型的胜利了的恶行者）精神上是虚弱的，故也是不幸福的，因此，恶行对于作恶者的损害必然大于受害者。

在作为精神健康的正义与作为实施正义行为的正义之间，存在着一种差距需要弥补。在这个问题上，柏拉图与某些近代思想家观点一致：一切罪恶都来自某种精神的纷扰。当一个人把他的欲望正确地置于理性控制之下时，他就不会被诱惑去作恶或损害其同胞。怎样才能准确无误地做到这一点呢？这并不清楚，也许只有当一个人拥有了关于善的形成的知识，他才能充分认识到应该如何生活。但是《国家》篇和柏拉图自己一生的目的就在于，经过漫长的求索，哲学家能够最终把美德移植于众人之中。

三、柏拉图的理想国学说

希腊传统思想中就有城邦观念，认为人不能离群索居，而应群居，才能生存与发展。这种“社群感”，柏拉图均加以接受。在《国家》篇中，他论及：“国家是起源于人类的需要。”人有了需要，才建立国家。国家的成立，是由于人类自然的需要，而人最迫切的需要无非维持生命的食物，因此首要的需要便是粮食，其次的需要就是房子，再其次是衣服之类的东西，于是就有农夫、工匠、泥水匠、木匠、铁匠、织工、鞋匠等各行业人员的出现。但每个人自营生计，不如分工合作，因为人的天赋各个不同，而且“人不可能同时做许多事情，都获得成功。”

因此，柏拉图率先主张分工与专业化。他说：“假如做事情的人是职守专一，事情合他的天赋，做来适得其时，而又没有他事来使他分心，那么无论什么事都能用最经济的努力，收到最圆满的成果，不论在量方面，

还是在质方面都一样。”总之，每个人有多方面的需要，但每个人不能同时满足自己的各种需要，而且每个人有不同的工作能力。因此，人与人之间为了自己的利益，便须彼此互相依赖，分工合作，彼此交换劳务，于是便自然的结合在一起。柏拉图由人类生存的需要，证明国家社会存在的必然性。

国家的目的主要在养成良好的国民，实现公道，其次则为物质需要的满足。简言之，国家须满足国民精神及物质上的需要。但是人的欲望无穷，纵使国家尽全力于供给方面的事，恐怕也还不能应付需求，所以国家应着重于使人民调节欲望，这是国家所应当培养的最低限度之德，是为节制。而国家或社会的公道，也就是人人各适其性，恰如其分，各尽己任，各有己务；人人为团体的公益努力效劳而不妨碍他人，就是公道。就柏拉图而言，实现公道是最重要的政治哲学原则。因此，国家的目的是要从使人产生节制之德到实现公道，而公道要落实，柏拉图认为就必须让哲学家与君王合而为一，使知识与权力结合在一起，这也就是理想国的建立。

关于理想国家的起源，柏拉图认为乃是从人类的需要中发生出来的。人类有许多需要，人各不同，为满足这些需要，必须互助合作，这就是国家之起源。每个人都有许多需要，而任何人都不能自己完全供给自己，必须有赖于其它的许多人来供给，于是彼此互助，互通有无，乃有其必要。当这些互相帮助的人合住在一块的时候，这个居民团体就叫作一个“国家”。大家根据彼此都有利益的观念，互相交易，互通有无，我们从此才开始创造出一个国家的观念，而真正创造国家的就是“必要”。可见柏拉图是把国家起源的动机放在人类的需求上，把国家构成的基础建筑在各尽所能的社会互助上了。

柏拉图主张的社会阶级划分，就是依据人类才能的不同，而才能的不同则是基于天性，他认为人类的灵性中有三种不同的成分：第一，“理”居头部，其功用可以运用思想，发号施令；第二，“气”居胸部，其功用可以供给勇敢坚毅的精神，利于执行任务；第三，“欲”居腹部，其功用可以寻求自然欲望的满足。每个人的灵性中，所有的这三种成分，程度各有不同，因此乃有才能不同的三种人：一是富于理者，是金质的人。这种人适宜于担负政治家的最高责任；二是富于气者，是银质的人。这种人仅适宜于在他人的控制与指导之下，施行统治；三是富于欲者是铜铁质的人。这种人则仅适宜于工作而不适宜于统治。那么如何划分呢？柏拉图主

张依照人类天性的不同，把社会分为三个阶级：第一阶级是哲人阶级。金质、富于理的人属于这一阶级，这也是统治阶级。第二阶级是军人阶级。银质、富于气的人属于这一阶级。第三是生产阶级。铜铁质、富于欲的人属于这一阶级。

除了划分阶级，还要有分工。每个人都各有所长，长于耕田的未必长于盖房子，长于建筑的未必长于织布。倘若一个人要做许多种的事情，必致哪一样事情都做不好；反之，假如每一个人在适当时间，专做他天性相近的事，把别的事让给别人去做，那么，一定大家的工作效率都可以增进，并能事半功倍。《国家》篇中说：“……我们不是生来就彼此一样的；天性各有不同，有的长于做这件事，有的长于做那件事。……倘若一个人在适当的时间，做与他天性相近的事业，把别的事让给别人去做，那么，做出的数量必更加多，方法必更容易，质量必更优良。”这就是柏拉图主张分工的原理。柏拉图认为分工可以有三种好处：每人专门做一件事，必容易熟练；每人专门做一件事，必能节省时间；人类的天性各有不同，分工可以发展人类的人格。因为每个人如果就其性之所近，专做一件事，就会认为所作的事是份内的事，于是每个人对于事业的责任心都可以振奋起来，而这种责任心就是人格的基础。

在这三种利益中，最重要的还是发展人格。柏拉图认为分工不但可以得到客观的生产上的利益，而且可以得到主观的人格上的利益；分工不但是经济上的原则，同时也是决定分位、尊重责任、发展人格的伦理上的必要。依据上述的原理，社会上的三个阶级，应该各按其性之所近，分别专门从事于一种工作。哲人阶级：他们的职务专在治国，有指挥支配权；军人阶级：他们的职务专在保护国家，维持秩序，执行第一阶级的命令；生产阶级：他们的职务专在生产东西，维持国人的物质生活。柏拉图的理想国家中，就是这样因材定分，循分做事。

最后，理想国中，必须有一个哲学王，换句话说，就是理想国家的国王必须由哲学家来作。惟有哲学家作了帝王，或是原有的帝王有了哲学家的修养，然后才可以看到柏拉图所理想的国家。“理想国”中说：“苟非哲学家为君，或今之治国者有哲学家之精神与智识，苟非政治上之能力与哲学之智识，合而为一，……则国家终无脱离苦恶之一日；非惟国家，人类皆然。能实行以上数端，则吾侪之模范国家，方有实现之希望。……”这样的国王是超群出众，大智大慧的，所以不要用法律去拘束他。我们由此

也可以看出，柏拉图理想国家的政治具有两个特点：一是统治威权必须与广博知识相伴。惟有富有知识的人，才可以有政治权力，政治家必须是哲学家。二是这种国家不用法治，而专尚人治，柏拉图认为要实现理想国必须采取三种政策：

1. 改造社会制度

关于社会制度的改造，就是要实行共产与共妻的制度。柏拉图的理论认为，国家之坏，最大的莫过于人民意见分歧，不能团结一致。这种不一致状态的一种表现，就是国人没有共同的快乐与共同的痛苦；遇同一事件，有的人感觉痛苦，有的人就感觉快乐。这种情形乃是由于大家分别彼此的成见太深，以致没有共同的情感。而彼此分别的观念之造成，则主要是由于家庭制度与私有财产制度。在家庭制度之下，每个人只关心他自己的家属，而不关心别人；在私产制度之下，人们之间一定要严格分别这是“我的”东西，那是“你的”东西。似此情形，怎么能有共同的苦乐？又怎么会团结一致？所以，我们如想致国家于太平，最重要的是必须使国人意见统一，要消除分别彼此的观念，培养共同的情感，使大家遇同一事件，有共同的快乐，或共同的痛苦。而共产与共妻的制度正好可以做到此种情形。在这两种制度之下，各个人有共同的财产，共同的妻子，自然不会再有致国家于分裂的“我的”或“非我的”之分别。于是凡一个人以为苦者，全国人都以为苦；一个人以为乐者，全国人都以为乐。大家的意见必能趋向于共同目标。每个人除躯体之外，没有可以称为己有的东西，自然争端诉讼也就无从发生了。柏拉图依据此种理论主张实行共产制度与共妻制度。这种制度只限于治国、护国两个阶级，生产阶级并不包括在内。大概柏拉图以为，治国阶级的精神是“理”，护国阶级的精神是“气”，应该使他们尽量发展“理”与“气”的精神。要使“理”、“气”发展，应该无私无累；而取消私有财产与室家，正好可以使他们达到无私无累的境地。

2. 实行优生政策

国家是由人民组成的，有了良好的人民，而后才有完善的国家。为使一般国民先天健全，柏拉图认为一定要采取优生政策，对国民的生殖，由国家予以干涉，其要点如次：

(1) 生殖必在壮年，才可以生出健全的子女，所以男女的生殖都要有

严格的年龄限制：男子自二十五岁至五十五岁，妇女自二十岁至四十岁，都是精神上与体质上最健全的时期，在这规定的年龄之外而结合生子的，都视为私生子。

(2) 最好的男子要与最好的女子相配合，这样的配偶求其日益增多；次等的男子要与次等的女子相配合，这样的配偶求其日益减少。

(3) 国家于一定的节期，大会男女青年，为他们选择配偶。统治者须注意每次配偶的多寡，应以维持人口常态为标准。

(4) 勇敢的青年，除其应得的种种荣誉之外，尚有与妇女自由接触往来的特殊便利，因为他们既然勇敢，当然要使他们尽量多生子女。

(5) 良种的儿女当特别看护，细心抚养；劣种的或不肖的儿女则当运到秘密的地方，使人们不能看见。

(6) 小儿在哺乳期内，有时须令其生母哺乳，但是须用各种方法，使母亲不能认识她自己的孩子。

柏拉图想用优生政策，改良人种，使理想国家能够永远存在。不过这些办法，有的要由统治者运用奇妙的方法，予以实行，而且必须严守秘密，只有统治者知道；不然，恐有引起叛变之虞。

3. 改良教育方法

柏拉图认为，教育能使人自觉守法，因此相当重要。他甚至称教育为国家的唯一大事。而国家本身就是最主要的教育机构，教育的目的是培养善良的公民。为何教育在柏拉图心目中占有如此重要的地位？这要从柏拉图的观念论来了解。柏拉图认为善即是知识，既然是知识，所以是可施教的。因此，柏拉图认为教育制度是一个好的国家不可或缺的部分。赛班指出：“自柏拉图的观点来说，只要有一个良好的教育制度，则任何改良都可能实现。如果忽视教育，则国家做任何事都无足轻重。”再者，在柏拉图观念中，善是唯一最高的德行，而德行的获得及回忆，均须藉教育来完成。人不分男女，都必须受教育，但受教育的程度及内容因人而异。统治者及卫士应接受较严格较长期的教育，而哲君的养成则须五十年的教育。《国家》篇，详述了哲学王的教育计划，但未能实现。

同时，在《国家》篇中，小孩自出生后即受国家照顾，男女受教育与工作机会平等，同样要服兵役，只是男性服役较长，从二十岁到六十岁，女性则从二十岁到五十岁。作战时，人应把长大的孩子带去学习观摩，以

使他们有学习战术的机会。柏拉图男女平等的观念是基于每个人都应做其能胜任的事，只问你能做什么，所以男女应该一样，而不应以性别来论断一个人的能力。

在《法律》篇中，柏拉图则主张三至六岁的男女可在一起接受教育，六岁以后则分开，因为男孩子应接受比较男性化或较激烈的训练，女孩子则应接受温和的训练以及学习一些家事，以便来日应付相夫教子之需。从十四岁到十六岁的年轻人要接受音乐及歌舞的教育，但不能学习伤风败俗的歌舞。此外，他们还需接受数学、计算学及天文学的教育，也应学习打猎。然而，比起《国家》篇，柏拉图在《法律》篇中所列的课程比较少，亦未提供辩证法的教育，这不是他到了晚年不注重辩证法及观念论，而是他认为在次等的国度里，人民不需要太完整的教育。

在政体方面，柏拉图认为哲学王统治才能实现公道，虽然对理想政体的设计十分周详，但是后来他发现这种理想政体并非现实人性之所能及，亦无政治可行性，因此他开始探讨各种政体的利弊得失。在政治思想史上，柏拉图可以说是首先指出各种政体之利弊得失以及演变原因者。下面是他对五种政体类型的分析：

1. 贵族政体或君主政体

在柏拉图观念中，此种政体是理想国家，也是最好的国家，由少数人或一个人受公道观念指引的英明统治，是具有智慧的政府，其统治者具有学问、道德与经验。

2. 名誉政体

由于人不合理的欲望战胜理性，统治者开始计较名利，军政阶级抬头，一方面侵占人民财产，另一方面压迫人民，造成所谓名誉政体，亦即统治阶级爱好名誉。这种政体由前述理想政体腐化而形成，同时也为寡头政治开路。

3. 寡头政体或财阀政府

寡头政体或财阀政府是由少数人统治国家的政治形式，这些少数人都是很会赚钱、非常富有的人。依照柏拉图的分析，寡头政体纯粹是概念与制度的产物。私有财产制度，必然伴有私心与追求财富的欲望，拜金主义逐渐成为社会的风尚。全国上下普遍产生一种思考方式，认为财富是最有价值的事物。能够取得财富的人，就是有能力的人。由于私产兴起，使有

财产者当权，而财富聚集在少数人手里，形成寡头政体，同时也形成富者与贫者对立的阶级。财阀垄断财富，压迫贫民，贫民则生活不保，于是贫民革命，驱逐为富不仁的残暴统治者，进而形成民主政体。

4. 民主政体

贫民革命后产生的民主政体，由于贫民缺少执政的资格、训练、能力与教育，不能胜任治国任务，于是沦为暴民政治。国家陷于无政府状态，各自为所欲为，自由被滥用，整个社会混乱无序，即使有选举的话，也不能选贤与能。

5. 暴君政体

在群众纷争中，产生霸主，而成为霸主的统治者，地位在法律之上，不受法律拘束，恣意独行，用强硬手段压迫人民，以致造成最不公正的统治。此外，在《政治家》中，柏拉图根据一个政体是否为法治，来比较政体之优劣得失。他认为最好的法治政体是君主政治，最好的非法治政体是极端民主。

柏拉图的思想在晚年有很显著的改变，其政体的观念在晚年亦做了修正。在《法律》篇中，柏拉图认为最理想的政体不是君主或贵族政体，也不是民主政体，而是一种混合政体——君主及民主的混合。

柏拉图说：“国家的母形有二，……一是君主政体，一是民主政体。前者的极端是波斯政体，后者的极端则是雅典政体。其他政体实际上都不过这两种政体的变形。一个政体如果想把自由、友好、智慧与各种德行结合起来，必定要兼采这两种政体的成分。无论哪一国家，倘若不兼采这两种政体的成分，总不能算是正当的组织。”

在混合政体中，除混合了君主政体和民主政体的优点外，也融合了法治的优点。在混合政体中，法律代表智慧的结晶，而人民拥有自由，但是人民的自由必须受法律的节制。换言之，人民在法律的限制下拥有自由。这种混合政体混合了智慧和自由，为柏拉图所认为的实际可行的政治主张。

在法律方面，柏拉图最有名的是《法律》。《法律》篇是柏拉图晚年最后的著作，讨论政治最为详尽。从这部著作的名称上，就可以看出柏拉图的思想由理想向实际的最后转变。这时候，他感觉早年的政治理想完全不能实现，于是把贤哲政治和共产与共妻等主张一齐丢开，转而讨论在不

完全的人类社会中可行的实际政治。在《政治家》篇中，他曾指出，法治并非理想政治，不过现实中的政府则不可没有法治的精神。在《法律》中，他却要制定一种绝对支配社会生活的法典，以使实际政治在可能范围内达到最好的境地。我们综观柏拉图有关政治思想的三部重要著作，可以看出《国家》篇差不多全讲理想政治；《法律》则差不多全讲实际政治；《政治家》就写作的时间来说，介乎《国家》篇与《法律》之间，而就思想的内容来说，则介乎理想政治与现实政治的中间。

柏拉图认为国家的最高目的在道德，这个基本观念始终没有改变，不过关于达到这个目的的途径，从前想经由贤哲，现在则改用法律。在此种国家中，法律可以说是智慧的结晶，而最高的美德则为“自制”，也就是守法的气质或尊重国家制度而使个人服从国家合法权力的精神。

法律不仅是禁止犯罪的，同时也是引导人向善的；法律的效力不仅是事后的强制，而且也是事前的劝谕。所以，各种法律要使人民易于理解，除一切条文之外都应该有一个“引言”，说明法律的根据与目的。

柏拉图在《法律》篇中，是把法律放在执政者之上；政府应该受法律的支配。法律不是谋求执政者之私利的，而政府则是为执行法律而设的。除成文的法律外，柏拉图同时承认传统的习惯法之效力。他认为成文法无论如何详尽，总不能把人民的习惯与不成文法完全抹杀。因此，对青年的教育乃是最要注重的事。

关于政府组织，柏拉图的一个基本观念，就是依照自然，政府必是“依法以统治自愿被统治的人民，而不是强迫的统治。”必须如此，治者与被治者之间才可以维持好感。这种友好关系，在政治上是最为重要的。他把这一个原则，叫作“友好原则”。国家有两种母形：一为君主政体，一为民主政体，其它各种政体不过是这两种政体的变形。就这两种母形来说，君主政体代表权威，民主政体代表自由。而依照友好原则，这两种精神，不论那一种趋向于极端，都会使国家没有好结果，最好是在这两种精神之间，执乎其中。所以，君主政体的组织，要有一种牵制，使权威不致有不当的扩张。在民主政体之下，就要注意防止自由的滥用，以免流于放纵，尤其对于平等的真义，要有正确的了解。他以为平等有两种：一种是绝对的平等，一种是比例的平等。依照前者，应使各个人都有同样的机会参与国政，用抽签方法任命官吏，就是依照此原则；依照后者，参与国政应以各个人的能力为分配标准，要量材授任，选举官吏就是本乎此种精

神。假如同时承认这两种平等，就要将抽签与选举两种方法同时并用。总之，政府的组织，一定要合乎“友好原则”，所以最好是把君主政体与民主政体两种精神混合起来，而折衷于其间。

柏拉图依照上述原则来规划政府组织，兹述其重要机构如次：

1. 护法官

人数：三十七人

年龄限制：五十岁至七十岁。当选者须在五十岁以上；当选后，任职到七十岁，就要退职。

产生方法：由公民用三级投票法选举出来。

职权：这三十七个护法官构成国家全部行政之顾问和监督的权力机关。

2. 议会

组成人数：三百六十人

产生方法：由四个阶级的公民平均用抽签和选举两种方法产生。选举出来的人数，比所需的名额加倍，而最后的选择则以抽签定之。

职权：类似雅典梭伦时代的四百人议会。

3. 公民大会

组成分子：一切公民均可出席。

职权：以选举官吏为主。

4. 夜间议会（这个议会每天开会，时间由黎明起至日出处止）

夜间议会的组成分子需要包括：最老的护法官十人、特有德行的教士、曾掌教育的官吏、与前几种人人数相等的青年。

夜间议会的职权是修改法律。这个会议有决定什么时候要修改法律以及修改至如何程度的最高权力。

这样的政府组织，含有分权与互相制衡的作用。若干世纪之后，孟德斯鸠所发现而大加发挥的权力分立原理，如追本溯源，则柏拉图在此处所讲者可称是其远祖。

第七节 亚里士多德

亚里士多德（公元前 384 年～前 322 年）是古希腊哲学的集大成者，举世公认的历史上第一位百科全书式的思想家。他出生在爱琴海北岸色雷斯的斯塔吉拉城，一生主要在马其顿和雅典度过。父亲利可玛科是马其顿王的御医，住在塔拉西之斯答吉拉。他从十七八岁时到雅典，加入柏拉图的团体，直到柏拉图死去为止，隶属于该团体二十年。

当柏拉图还健在时，他已经长大成人，并做了能辩修辞术的教员。柏拉图死后，他和克塞诺拿底同到亚他内的君主赫米亚那里去。赫米亚是他们的朋友，且是雅加得密的同学。其后他在公元前 342 年，被马其顿王腓立坡召去，负责当时年方 14 岁的亚历山大的教育。当亚历山大出征亚细亚还未开始以前，他已同帖奥佛拉斯迁居雅典，在那里创设自己的学校“鲁开温”。他在那里逍遥于树荫路，和学生们共作哲学的思索。因此，他的学派得到逍遥学派的称号。

亚里士多德是古希腊哲学乃至整个希腊文化的集大成者，他不仅总结了以前所有哲学家的思想并且澄清了他们的混乱，把自然哲学和本体论紧密结合在一起，从而代表了希腊哲学的最高水平。亚里士多德聪慧勤奋，博学多才，专心治学，著述宏丰。据说他的全部著作多达 1000 多卷，留传下来的有 47 篇（只占全部著作的 1/5，且不包括一些残篇），内容广泛，涉及逻辑学、自然学、生物学、天文学、心理学、哲学、伦理学、政治学、语言学和文学等学科，几乎覆盖了当时所有的知识领域。中文译本的《亚里士多德全集》共计 10 卷，300 余万字。

亚里士多德的主要著作有《工具论》、《物理学》、《论灵魂》、《形而上学》、《尼各马可伦理学》、《政治学》、《论诗》、（亦译为《诗学》）等。他不仅是哲学大师，而且是逻辑学、心理学、生物学、伦理学、政治学等多个学科领域的奠基者或重要创始人。古典时期的希腊哲学以苏格拉底、柏拉图和亚里士多德为代表，可以说是希腊哲学的顶峰或鼎盛时期。他们的思想不仅体现了希腊哲学的最高水平，而且对整个西方哲学产生了难以估量的影响，甚至可以说，西方哲学就是由此而奠基的。

1. 吾爱吾师，吾尤爱真理

亚里士多德于公元前 384 年出生在爱琴海北岸的美丽的海滨城市斯塔吉斯。他的父亲尼各马可是马其顿宫廷的御医。在他童年的时候，父亲就把他带进宫廷。他比王子菲力普大一岁，两人相处得很好。后来，父母先后离开人世，他由他父亲的好友普罗克森抚养成人。17 岁时，普罗克森把他带到雅典，送进阿卡德穆，跟随柏拉图学习、研究和教学，时间长达 20 年之久。亚里士多德非常崇拜他的老师，在为他的老师写的挽歌中说：“只有他或者说他是第一个通过自己的生活和论证清楚地证明了一个人可以同时既是善的又是幸福的。”但是，亚里士多德并没有盲目崇拜老师的思想。在阿卡德穆，从一开始他就是一个勤于思考、富有独立见解的学生，所以柏拉图说亚里士多德像小马驹一样，不断地踢他。相传，柏拉图还把他自己与亚里士多德相比，说自己是呆驴，需要用马刺加以对付，亚里士多德是野马，应套上笼头。亚里士多德对他老师的态度也留下了一句千古传诵的名言：“吾爱吾师，吾尤爱真理。”柏拉图去世后，根据他的遗嘱，他的侄子斯彪西波成了阿卡德穆的继承人。据说，亚里士多德因为对此不满，便离开了雅典，奔走各地了解各地的政治、社会情况，考察动植物，为撰写政治学和生物学的著作准备材料。

公元前 343 年，亚里士多德应马其顿国王菲力普的邀请，前往贝拉王宫，担任王子亚历山大的教师。菲力普的盛情邀请信至今还保存着。菲力普写着：“我有一个儿子，但我感谢神灵赐我此子，还不若我感谢他们让他生于你的时代。我希望你的关怀和智慧将使他配得上我，并且无负于他未来的王国。”可是，亚历山大是一个放荡执拗的孩子，亚里士多德的哲学在塑造他的灵魂方面没有起多大作用。尽管如此，学生对老师还是很有感情的。亚历山大继位后，在东征西战的戎马生涯中仍然没有忘怀他的老师。据说为了支持老师的著述和研究，他花费巨款，并迫使国人为亚里士多德收集动植物标本和情报资料。亚里士多德后来写成那么多生物学著作，与他的学生的支持是分不开的。

亚历山大继位后，亚里士多德于公元前 335 年回到雅典，在雅典城北部的吕克昂体育场创办了一所学校——吕克昂学园。据说，学生非常多，为了有秩序地生活，学生自己规定了守则，并且每 10 天选举一个学生管理学校。学校没有严格的纪律，学生和老师共同进餐，老师和学生们一

边散步，一边讨论学术问题，所以后人又把他创立的学派称为漫步学派（或译逍遥学派）。

公元前323年，亚历山大在巴比伦病逝。雅典掀起一股反马其顿的浪潮。亚里士多德因为过去和马其顿王族有密切关系而被控告为不敬神。对此，他说过：“我不想让雅典人第二次对哲学犯罪。”为了避免苏格拉底的悲剧重演，他便离开雅典，逃到优卑亚岛的加尔西斯，第二年便病死在那里。

亚里士多德曾经宣称：“获得智慧是愉快的，所有人都在哲学中感到自由自在，希望花时间研究它而将其他事情搁在一旁。”他的一生始终为不可遏止的求知欲支配着，孜孜不倦地从事研究和著述。后人曾经把他的著作列了一张表，共列出150个题目。他的著作涉猎范围之广是非常惊人的，包括哲学、伦理学、美学、逻辑学、政治学、经济学、法学、历史学、语言学、数学、物理学、化学、天文学、生理学、心理学、动物学、植物学等等。可惜他的著作只流传下五分之一。他的最重要的哲学著作是《形而上学》，这部书是后人编辑成的。编者在编辑他的著作时，把研究纯粹哲学，也就是亚里士多德叫做“第一哲学”或“神学”的部分放在研究自然哲学的《物理学》之后，并且给它标上《在物理学后诸篇》的书名。中国学者根据《易经》中讲的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的意思，把它译为《形而上学》。由此可见，形而上学本来是书的名称，后来才变成一种学问的名称。他重要的著作还有《物理学》、《尼各马可伦理学》、《论灵魂》和冠以《工具论》的几篇逻辑学著作。

2. 形而上学：形式是实体

亚里士多德在西方最先对科学作了明确的分类。他把知识分为实践的、创制的和理论的三大类。实践的知识只研究行为者的活动本身，不管活动的外在结果，它包括伦理学、政治学、经济学等；创制的知识是关于技术的科学，一件作品就是根据技术的规则而做成的，其中有诗学和建筑学等；理论的知识是为知识而知识，是对真理的纯粹思辨的研究，它包括物理学、数学和神学（或称第一哲学）。这三个理论科学的区别在于：物理学研究的对象是自身具有变动原因的事物；数学研究的对象是不变动的，不能脱离事物而独立存在的；第一哲学的研究对象既是脱离事物而独立存在的，又是不变动的事物。

(1) 四因论

亚里士多德认为智慧就是关于某些本质和原因的科学。他认为,最早的哲学家,像米利都学派探求的是万物由什么产生的问题。他们大多认为万物唯一的本原就是物质。后来随着学术的发展,哲学家又开始思考另外一个问题,即为什么一个或几个物质本原会产生出世界万物呢?于是,哲学家寻找使物质变化的原因,这就是动力因,比如阿那克萨戈拉就认为“奴斯”就是动力因。亚里士多德认为在他以前的哲学家只是明确地指出了这两种原因,至于本质,还没有人清楚地说明过,只有柏拉图暗示过。因为柏拉图的理念既不是构成可感事物的物质,也不是可感事物变化的动力因,而是使一个事物成为那个事物的本质。亚里士多德认为本质就是形式,形式是事物的一个非常重要的原因。他还指出,以前的哲学家们只说过事物具有善的属性,但没有认识到善本身就是事物生成和存在的原因。这样,亚里士多德就提出了有名的四因论。

亚里士多德认为,事物都是由四种原因产生的。首先是质料因,是事物构成的根基,如青铜就是青铜雕像的质料。其次是形式因,是决定一个事物是其所是的原因,所以它不是指事物的外观,而是指事物的本质。如房屋的形式不是指它的形状,而是指它的定义所揭示的本质:用于安顿生物与器具的有遮盖的地方。还有动力因,是事物运动变化的源泉,如制作者就是被制作的动力因。最后是目的因,如散步是为了健康,健康就是散步的目的因。亚里士多德尽管指出了这四种原因,但是他并不主张要找出任何事物的这四种原因。他认为,在自然事物中,动力因和目的因往往与形式是合而为一的。如种子的目的就是长成大树,正是这一目的使它变化,目的达到也就完成了它的形式。所以,他认为只找出它们的质料因和形式因就可以了。

亚里士多德认为,具体事物就是质料和形式的统一。质料与形式的关系是相对的。对房屋来说,砖瓦是质料,而对泥土来说,它又是形式。那么,泥土是不是没有形式的纯粹的质料呢?按照亚里士多德的观点,它仍然是质料和形式的统一。但是,如果我们这样分析下去,就会发现有一个质料因的系列和一个形式因的系列存在着。在质料因的系列中,应该有“最初的质料”。然而,“最初的质料”只能是一切性质都被剥掉后还剩下的东西,它只能作为一个纯粹的抽象存在于我们的思想之中,在现实世界中并不存在。纯粹的质料是既不可能存在,也无法被认识的。可是,亚里

士多德认为，在形式系列中，没有质料的纯粹形式是存在的。这种脱离质料而存在的形式实际上只能是思想。亚里士多德认为它是最神圣的东西，把它称为神。

亚里士多德还认为，质料与形式的结合有一个过程，这个过程就是潜能现实化的过程。他说的潜能既有可能性的意思，也有能力的意思。如砖瓦有变成房屋的可能性，建筑师有建筑房屋的能力，这都是潜能。现实就是已经形成和出现的东西。已经建成的房屋对砖瓦来说就是现实。由潜能到现实的转化过程就是运动。

关于潜能与现实的关系，亚里士多德指出，在逻辑上现实先于潜能。因为要定义潜能，就必须说明它是什么的潜能，必须包含着现实。例如，我们说砖瓦是能建筑房屋的材料。在时间上，现实有时先于潜能，有时后于潜能。总是先有种子，才能长出谷穗来，这就是说潜在在时间上先于现实；可是没有谷穗哪里会有种子？所以，他认为还应该承认现实在时间上也先于潜能。

显而易见，亚里士多德所说的“原因”和我们现在所说的“原因”是有区别的。我们说摩擦生热，就是说摩擦是产生热的原因，所以说原因与结果是产生现象的现象和被产生的现象之间的必然联系。我们一般不说木匠、木料和供人睡觉等是床的原因。亚里士多德把它们视为原因，表明他是把事物生成和存在的一切因素和条件都视为原因。在质料和形式的关系上，他片面夸大形式的作用，这使他又接近了他的老师——柏拉图的客观唯心主义的理论。

(2) 实体论

亚里士多德并不满足于找出具体事物的四个原因，他要进一步去探寻一切具体事物的最初的原因。他认为，这个最初的原因应该在“存在”中去寻找。

亚里士多德认为，所有的科学都研究存在的东西。但是存在的东西各式各样，如颜色是存在的，长度是存在的。但是它们都不能独立存在，只有和一个中心点发生关系时，方能存在，我们在世界上只能看到具有某种颜色的东西，或者有某种长度的东西。这些具有某种性质和数量的东西就是中心点。这个中心点相对于性质和数量来说，是一种根本意义的存在，因为性质和数量等都要依赖它才能存在。亚里士多德把这种根本意义的存在叫做实体，把性质和数量等叫做属性。属性是具体科学研究的对象，实

体则是哲学的研究对象。

更准确地说，什么是实体？亚里士多德十分重视对概念、术语的辨析，可是他没有为实体下一个准确而完整的定义。不过，他告诉了我们实体的许多特点。了解这些特点，我们对实体就可以形成一个明确而又完整的概念。我们下面只讲其中最主要的两个特点。

第一个就是实体在逻辑上只能做主词，不能用来表述主词；在存在上，只能作为主体存在而不能存在于一个主体之中。例如，在“苏格拉底是丑的”、“苏格拉底是矮的”等判断中，宾词“丑”和“矮”都是用来表述主词“苏格拉底”的。我们不能把这两个判断的主词和宾词颠倒过来，说“矮的是苏格拉底”和“丑的是苏格拉底”。同样的，丑和矮都存在于苏格拉底之中，而苏格拉底不会存在于丑和矮之中。因此，按照这个特点，我们可以说苏格拉底是实体，而丑和矮则不是实体，而是属性。

第二个主要特点，在于实体是变中的不变。亚里士多德说，实体在保持数量上的同一性的同时，它能够容许有相反的性质。例如，同一个人可以有是白的，有时是黑的；有时是冷的，有时是热的；有时是好的，有时是坏的。在这个人由白变黑、由热变冷、由好变坏的时候，他仍然是原来那个人，而没有变成其他人。这就是说，一个实体所具有的性质、数量、关系、运动等发生变化时，实体自身仍保持着同一性。

从上述例子可以看出，“某一个人”或“某一匹马”，及一切个体事物都具有这两个主要特点，都是实体。除此以外，亚里士多德认为，个体事物的属和种，例如“某一个人”的属和种——“人”和“动物”，也是实体。相比较而言，个体事物所具有的上述两个特点更突出，所以亚里士多德把它们叫做第一性的实体，把属和种称为第二性的实体。这是亚里士多德在《范畴篇》中论述的关于实体的观点，它属于亚里士多德的早期思想。

把什么视为实体，这是决定一个哲学体系性质的大问题。我们现在一般都认为亚里士多德把个体事物视为第一性的实体，这表明他把客观存在的物质看成是第一性的，唯物主义地解释了哲学基本问题。但是，我们仔细分析起来，会发现亚里士多德这时的实体观念也有不清楚的地方。在他那里，实体是相对于属性而言的，属性包括性质、数量、关系、地点、时间、姿势、所有、主动和被动共九种。当他说某一个人是实体时，应该是指去掉这九种属性之后还剩下的东西。但是，去掉这九种属性后还剩下什

么，很难说清楚。不过，肯定已经不是某一个人了。因为某一个人之所以成为某一个人，正是由于他具有这样九种具体的属性。还有，按照亚里士多德本人论述的实体的主要特点，严格说来，属和种是不能成为实体的。因为属和种既可以用来述说主词，也可以存在于一个主体之中。例如，人作为属，就可以述说苏格拉底。说“苏格拉底是人”。人作为共性就存在于苏格拉底等个人之中。在苏格拉底的个人之外并不存在一个抽象的人。

亚里士多德正是为了解决这些问题，进一步发展了他的实体思想。在《形而上学》中，他对作为第一性实体的个体事物进行了分析，认为它们是由质料和形式两个因素构成的。质料和形式在所构成的事物中起的作用是不同的。一个个体不能没有质料，质料是个体事物的基质。但是没有和形式结合的质料对一个事物来说，它只是一个潜在的可能性。使质料成为现实的是形式。不仅如此，正是由于形式使没有具体规定的质料有了规定，所以形式才是某一个事物之所以成为某一个事物的决定性的因素。因此，亚里士多德认为在作为实体的个体事物中，起决定作用的是形式，个体事物的属性都依赖于形式，所以形式才是个体事物的实体。这样，亚里士多德就解决了在《范畴篇》中没有搞清楚的第一个问题。既然形式当作实体，形式就是本质，本质就是个体的共性，所以把形式看出是实体，实际上也解决了第二个没有搞清楚的问题。

在亚里士多德的实体思想的发展中，有一个从强调个性到强调共性的转变过程，最后把脱离个性的共性，也就是没有质料的形式视为最高的实体，视为神。他说的神当然不是宗教信仰的人格神。他明确地讲过，这个神就是关于思想的思想。他正是把这样一个神作为宇宙的第一动因，用它来说明宇宙最初是如何动起来的。他认为神是最高的善，是世界万事万物追求的最后目的。所以，它本身是不动的，却可以引发天体和万物运动。

由上述可见，亚里士多德在实体问题上搞不清共性和个性的真实关系，结果最后把共性绝对化，承认神的存在。在这一点上，亚里士多德实际上重蹈了他老师的覆辙。

3. 物理学：运动、空间、时间与世界图景

(1) 运动、空间、时间

在西方哲学史上，亚里士多德最先为运动下了一个明确的定义。他说：“潜能的事物的实现即是运动。”他以可建筑物为例。可建筑物是指正

在被用来建筑的东西，建筑活动就是可建筑物的实现，这个实现就是运动。

亚里士多德有时把运动等同于一般的变化，有时把二者区别开来，使运动从属于一般的变化，所以在他那里运动有广义和狭义之分。他把广义的运动区分为四种：本质的变化，即产生和毁灭；性质上的变化，如黑变白；数量上的变化，即增多和减少；地点上的变化，即位移。狭义的运动不包括第一种变化，只包括后三种变化，因为在他看来，产生是由否到是，毁灭是由是到否，而运动是由是到是。在三种运动形式中，他认为位移是最基本的，其他运动形式都包含着位移，都以位移为前提。

亚里士多德对运动的原因作了细致的分析。他认为，一般说来，一个事物的运动只有两方面的原因：一方面是运动的事物本身具有能运动的潜能，另一方面是能使事物运动的推动作用。只有这两个方面结合起来，运动才能实现。所以，他觉得从运动原因的角度来为运动下定义会更明白易懂些：“运动是能主动的事物和能被动的事物，作为能主动者和能被动者的实现。”亚里士多德这里告诉我们，一个事物进行什么样的运动，既有内因，又有外因。例如，油脂能够燃烧，而不能被压碎，这是油脂本身的性质决定的，燃烧的实现还需要人去点燃。

在分析自然事物运动的内因时，亚里士多德往往把它归结为目的因。他认为，自然发生和存在的事物都是有目的的，这正像技艺制作是为了某个目的，自然事物也是有目的的。植物生长叶子是为了掩护果实，根往下长是为了吸取土壤中的养分。在自然中尽管见不到有意图的推动者，但必须承认到处有目的存在。亚里士多德这里说的目的是指事物的内在目的，它和后来有的学者讲的上帝创造老鼠是为了给猫吃，创造猫是为吃老鼠的神学目的论是有区别的，即使如此，用所谓“目的”来解释自然现象是不科学的，实际上什么问题也没有说明，是一种肤浅的做法。

在追寻事物运动的外因时，由于亚里士多德认为一切非生命事物的运动都必须有外因的作用，追寻来追寻去，最后找到了第一动因。在他看来，A事物运动要有B事物作为外因，B事物运动又要有C事物作为外因，以此类推，必定有一个终极的动因。终极原因本身是不动的，所以它不再需要另一个事物作为它的动因，而它却是其他事物运动的原因。这样一个动因不可能像我们用手推动一块石头那样起作用，因为推动石头时，手也必然在运动。因此，终极动因只能作为目的而起作用。亚里士多德把这个

终极目的称为神。不过，这个神仅仅作为动因而存在，并不主宰人世间的祸福。

可以看出，亚里士多德对运动的看法有合理之处，这主要表现在他没有把运动仅仅归结为机械运动，这样就使他接近承认运动的普遍性。当然，由于科学发展水平的限制，他不可能认识到运动是物质的根本属性，是一切物质的存在形式。在运动原因方面，他承认内因的作用，这比后来的许多哲学家要高明一些。但是他重视的是外因。正是由于他单向地追求外因，最后找到一个不动的神圣的终极因。实际上，在宇宙中根本就不存在什么终极因。如果有的话，它就是事物之间的相互作用。

亚里士多德认为，运动都是在空间中进行的，空间是运动的条件。空间既看不见，也摸不着。它是什么？这是一个很难说明白的问题。亚里士多德用他的聪明才智努力回答这个问题。他说，空间不会是物体，如果是物体的话，那么它存在哪里呢？它如果存在，就一定存在于空间中，这样就会有空间的空间了，这显然是不可能的。他证明空间也不会是物体的质料或形式，因为物体的质料和形式都不可能脱离物体，而空间是能够脱离物体的。那么，空间是什么呢？他认为空间是像容器一类的东西，容器是可移动的空间，空间是不可移动的容器。说得更准确一点，空间是包围物体的界限。

亚里士多德认为，包围物体的东西是多种多样的。如在宇宙中土为水包围，水为空气包围，空气为以太包围。在它们之间存在着包围者和被包围者的关系。显而易见，这些包围者不是空间。因为它们都是物体，本身不是静止的，而是变化的。他曾打了一个形象的比喻说，船在河里航行，我们可以说河是包围船的容器，而不是包围船的空间，因为河水是不断流动的。因此，亚里士多德把空间更准确地定义为“包围者的静止的最直接的界面。”

亚里士多德认为空间有四个特性：空间是一事物的直接包围者，而不是该事物的一部分；直接空间既不大于也不小于它所包围的事物；在被包围的事物离开后，空间可以留下来。因为此事物与包围它的空间是可以分离的；空间有上下之分。（有的哲学家根据这个特点，认为亚里士多德主张空间是一维的，这是不正确的。亚里士多德明确指出过空间有三维：长、高、宽）

亚里士多德对空间的认识远远超过了古希腊神话中的空间观念，也超

出了在他以前的哲学家所达到的认识水平。古希腊神话和早期的哲学家都认为空间是某种空无一物的东西，后来才为万物所占据。亚里士多德虽然认为空间可以与物质相分离，但是从他给空间下的定义可以看出，他已经认识到空间并不就是一个空匣子，而是和物质紧密联系在一起的东西了。可以说，他关于空间的定义，向空间是物质的存在方式，是运动物质的伸张性、广延性的科学认识大大前进了一步。

亚里士多德也从物体运动的角度考察了时间。他认为，时间和运动变化是密不可分的。倘若宇宙间没有运动变化，也就不会有时间。但是时间与运动变化又不是一回事。因为运动变化只存在于运动变化的事物中，而时间存在于一切地方；运动变化有快有慢，而时间没有快慢之分；运动变化是多种多样的，而时间到处都是一样的。亚里士多德根据时间与运动变化这种若即若离的关系，把时间定义为“是关于前和后的运动的数目，而且是连续的”。因为运动有前有后，我们正是用“前”和“后”这两个界限来确定运动的。只有当我们感觉到运动的前和后时，我们才说一定的时间过去了。所以时间是由运动的前和后的间隔来确定的。

既然时间是数，数是由人来数的，那么没有人，还有没有时间呢？亚里士多德在制定时间的定义之后，自己就提出了这样一个问题，并且作了回答：由于有计数者，才会有数目；假若没有人，也就不会有时间，有的只是作为时间存在基础的运动。但是他接着又强调，运动有先有后，它们作为可数的东西就是时间。由此可见，亚里士多德在时间是否是客观的问题上陷入困境之中，他一方面承认时间依赖于人，另一方面又不愿把时间看成是纯粹主观的东西。

亚里士多德揭示了时间的三个基本特征：一维性、指向性和过渡性。他在时间的定义中指出，时间只有前和后的区别，而没有上和下、左和右的区别，这就是时间的一维性。正是由于时间具有一维性，它也具有指向性，任何事物发生的前后次序是不可逆的。亚里士多德曾经分析过“先于”的多种意义。后来的学者把它们归结为两种意义，这就是时间上的“先于”和逻辑上的“先于”如几何学中原理先于定理，就是逻辑上的“先于”；作为原因的事件先于作为结果的事件，就是时间上的“先于”。时间上的“先于”是不可改变的。我们为计算时间，以天体的循环运动为标准，因而有了年复一年的周而复始的现象。实际上时间是一去不复返的，更不会倒转。时间的过渡性是指由“过去”演变为“现在”，由“现

在”演变为“将来”。“现在”既把“过去”和“将来”分开，又把“过去”和“将来”合一；既是“过去”的终点，又是“将来”的起点。

亚里士多德对时间的认识，与他以前的哲学家比较起来，取得了惊人的进步。因为在他以前，毕达哥拉斯学派认为时间就是天球本身，柏拉图前进了一步，认为时间是天球的运动。亚里士多德则更前进了一大步，认为时间既不是天体，也不是天体的运动，而是对运动的度量，是关于前后运动的数。这表明亚里士多德已经认识到时间是物质运动的顺序性、间隔性和持续性。这是人类时间观念发展史上的一个重要的里程碑。

(2) 世界图景

亚里士多德把整个宇宙划为天界和地界两个部分。他认为地界是由水、火、土、气四大元素构成的。相应于四种元素，还有四种性质：冷、热、干、湿。水是冷的和湿的，火是热的和干的，土是冷的和干的，气是热的和湿的。既然它们在性质上是相通的，所以它们可以相互转化，从气中可以产生水，从水中可以产生土，从土中可以产生火，从火中可以产生气，周而复始，循环不已。

每一种元素都有一种自然运动，一个自然位置。火的自然运动是向上，它的自然位置是在宇宙的最外层边界；土的自然运动是向下，它的自然位置在宇宙中心；水和气的自然位置在火和土之间。

既然土的自然位置在宇宙中心，我们的地球也自然是宇宙的中心。在地球和它的大气层外面是月亮、太阳、行星和恒星。

亚里士多德认为，由这些天体构成的天界和地界是截然不同的。地界上的一切东西都是有生有灭的，而天体是不朽和永恒的；地上的运动是直线运动，而天体的运动是匀速的圆周运动。所以，构成天体的元素应该和构成地上东西的水、火、土、气不一样。除了四大元素，还应有第五元素——以太。他把以太看得非常高贵，甚至认为它是有生机和理智的。

亚里士多德认为，天体都附着在天层上。他为了解释各种天象，提出了有55层天的观点。认为在天外最高处有一个不动的动因，它统率一切天体，是它们的最初的动因。

亚里士多德对宇宙的这些看法，曾经长期统治西方人的头脑。如他关于“自然运动”和“自然位置”的观点一直到十七世纪才被伽利略推翻。伽利略根据实验指出，根本不存在所谓的“自然运动”和“自然位置”，火和气向上运动是由于有比它们重的物体处在它们下面。这些物体的浮力

大于火和气的重力时，火和气就会产生上升的运动。

亚里士多德关于天界和地界的划分也被哥白尼的日心学说推翻。现代科学发展进一步证明。整个宇宙是统一的，天体和地球一样，都是由物质构成的。如果说，天体的运动在牛顿那里，除了有物理的原因，还需要上帝的“第一次推动”；那么在现代天文学家和物理学家那里，已经完全不需要上帝的参与了。

4. 认识论：灵魂与形式

亚里士多德虽然没有写过专门的认识论著作，但是他在《形而上学》、《论灵魂》、《后分析篇》等著作中用了很大的篇幅讨论认识论问题，有关的思想还是十分丰富的。他的认识论以实体学说为基础，和他的实体学说一样，也充满了矛盾，既有唯物主义的东西，也有唯心主义的东西；既有经验论的因素，也有唯理论的因素。总起来说，唯物主义和经验论占主导地位。

(1) 认识主体——灵魂

亚里士多德从观察和分析人的活动中得出一个结论：人的活动必须产生于内在于人的一个源泉。人的不同的活动意味着有不同的源泉。所谓活动的源泉就是一个活动能力。人有看、听和思想等能力。但是，最终说来，源泉必须是一个活动原则本身。这个活动原则就叫灵魂。亚里士多德把灵魂定义为“潜在地具有生命的自然物体的第一实现。”

亚里士多德的这个定义一方面肯定了灵魂是非物质性的东西，另一方面也揭示了灵魂和躯体之间的相互关系。因为他说的“有生命”，就是指能营养、生长和衰败。所以，灵魂就是使生命物体能营养、生长和衰败的东西。

在亚里士多德看来，躯体和灵魂的关系，就是形式和质料的关系。他把躯体和灵魂比为眼睛和视觉的关系。他说：“如果眼睛是一个可独立的生物，那么视觉就会是它的灵魂。因为视觉按照眼睛的概念说，就是眼睛的本质。”这个比喻表明，灵魂是依赖于躯体的，它是功能，而不是实体。但是，他又认为躯体的所有部分都是灵魂的“工具”。这样，灵魂与躯体就有着二重关系。从存在方面看，灵魂依赖于躯体，没有躯体也就没有灵魂；从作用方面看，躯体服务于灵魂。没有灵魂，躯体也不成其为躯体。

既然灵魂是活动的源泉，那么，灵魂具有哪些活动能力呢？亚里士多

德根据活动能力把灵魂主要分成三部分：营养的灵魂、感觉的灵魂和理性的灵魂。营养的灵魂主要是植物所具有的，感觉的灵魂主要为动物所具有，而理性灵魂只有人才具有。他认为这三部分或三种灵魂的共同点在于都是一种能力，除此而外，别无其他本性。区别在于非理性部分依赖于躯体，而理性部分则与躯体分开。这就是说，非理性的部分是会死的，而理性的部分则是不死的。

总起来看，亚里士多德认为灵魂不是一种实体，而是能力，而且灵魂的大部分要依赖于身体，是随着身体的灭亡而灭亡。这个基本观点，应该说是唯物主义的。但是，他关于理性部分的看法，则背离了唯物主义。他认为理性部分不与躯体混杂，与躯体是分开的，是不死的。这个观点无疑是唯心主义的，是灵魂转世说的残余。

(2) 认识对象

亚里士多德认为，客观世界中的个体事物是感觉的对象。他说：“那引起感觉的东西是外在的。”“要感觉，就必须有被感觉的东西。”这个思想是应该加以肯定的。因为他在这里明确主张，要感觉就必须有不以人的意志为转移的客观对象，这是明确的唯物主义观点。

具体来讲，亚里士多德认为，人们感觉的是可感事物的形式，而不是它的质料。因此，在感觉中人们不同质料发生关系。他说：“这正像一块蜡接纳图章的印迹而撇开它的铁和金子。”为了进一步说明他的这个思想，他还把感觉和饮食相比，饮食不仅接受形式，而且也接受质料本身。蜡块的比喻是典型唯物主义的反映论观点。它告诉我们，感觉所认识的是个体事物的各种属性。亚里士多德在这里把质料和形式割裂开来，使人觉得他主张质料是不可知的。其实，只要我们认识了事物的各种属性，我们就不仅认识了他说的形式，同时也认识了他说的质料。

关于理性认识的对象，亚里士多德认为也是形式，它和感觉的区别在于感觉是以个别为对象，而理性灵魂是以普遍为对象。

那么，理性灵魂所认识的对象即形式，是客观的，还是主观的呢？亚里士多德说：“灵魂是形式的所在地。”这好像说理性认识的形式本来就存在于人心中。其实不然，他说过：“灵魂中被称为心灵的那个部分，在尚未思维的时候，实际上是没有任何东西的。”这就是说，灵魂作为形式的所在地，只是在潜在的意义上说的，就是说它能接受一切形式。对这一点，亚里士多德本人说得非常明确。他说：“心灵在一种意义下，潜在地

是任何可思维的东西，虽然实际上在已经思维之前它什么也不是……人类所思维的东西，也必须在心灵中，正如文字可以说是在一块还没有写什么东西的蜡板上一样。”十分明确地指出，作为理性认识对象的形式不是心灵本身固有的，而是来自客观世界的。

所以，关于认识对象，不管是感觉的，还是理性的，亚里士多德认为都是客观的，他的观点基本上是唯物主义的。

(3) 认识过程

亚里士多德认为，认识开始于感觉。把感觉固定下来，形成知觉，由知觉进一步发展为记忆，再由许多记忆构成经验。经验与感觉和知觉有本质的区别。感觉和知觉都是对个体的认识，而经验已经是在灵魂内整个地固定下来的普遍认识；而且，经验可发展为匠人的技巧和科学家的知识。亚里士多德在总结认识过程时指出：“知识的这些状况，既不是以确定的形式天生的，也不是从知识的其他更高状况发展而来的，而是从感觉知识发展而来的。”

上面所谈的认识过程是由个别到一般的过程。在这个过程中，理性所使用的方法就是归纳。在取得普遍的知识后，人们要用它们来指导对个别的认识。所以认识还有从一般到个别的过程。在由一般到个别的过程中，理性所使用的方法，就是演绎。亚里士多德对演绎做了大量的研究工作，是演绎逻辑的创立者。

总起来看，亚里士多德在哲学的高度上总结了人类对客观世界的认识过程。他对认识过程的描述基本上符合认识的实际过程，坚持了唯物主义的观点。但是，由于他搞不清楚一般与个别的辩证关系，也就没有说清楚认识怎样由个别上升为一般。认识能不能由个别上升为一般，如何上升为一般，至今仍然是哲学家们在探讨的问题。我们不能要求亚里士多德在2000多年前就能解决这些问题。

5. 伦理学：只有适中，才有美德

亚里士多德认为，伦理学研究的中心是幸福和至善问题。按照他的分析，快乐、荣誉、财产都是人追求的目的，它们的实现会给人一定的满足。但是，这些并不是人追求的最终目的，不能使人得到充分的满足。所以，不能把取得暂时的快乐、荣誉和财产当做幸福，和幸福相比，它们只能是实现幸福的手段。既然幸福是人的行为所追求的最终目的，那么，幸

福也就是至善。

在亚里士多德看来，实现人的幸福需要三个必备的条件，即身体、财富和德行。在这三个条件中，最重要的就是德行或美德。一个人的行为是否符合德行，就要看他的欲望和情感是否服从理智的控制。只有使欲望和情感处于理智的控制下，人的行为才会是一种道德的行为，才会做到勇敢、节制、慷慨、谦虚、诚实、温和等等。

在理智指导下，人的行为既不会“过度”，也不会“不足”，而只能在两极之间选择“适中”。一般说来，愉快和痛苦等感觉，都可以过度或不足，这两种情况都是不好的。但是，在适当的时候，对适当的事物和适当的人，由适当的动机和以适当的方式来感受这些感觉，还是适中的，也是最好的。例如，畏首畏尾就会成为懦夫，无畏蛮干就会成为莽汉，只有适中，才会是勇敢的美德。同样，纵情恣乐是放荡，忌避一切快乐是麻木不仁，只有适中才是节制的美德。

当然，并不是一切行为和情感都有适中。如恶意、无耻、嫉妒等情感，通奸、偷盗、谋杀等行为，它们本身在任何情况下都是恶的，根本就不存在适中可以选择。同样，本身就是德行的行为也不存在过度和不足的问题，如节制、勇敢就是这样。

怎样在情感和行为中去选择适中呢？亚里士多德认为这是一种需要熟练技巧的事业，并不是任何人都可以做到的，正如不是所有的人都能找到一个圆的中心，只有具备这方面知识的人才能找到一样。亚里士多德为我们指出应该注意的三点：应该避开与中间对立较大的极端，在不得已的情况下，两害相权求其轻。我们应该像木匠把曲木截直一样，使我们在本性上避开两端取其中间。最重要的是警惕那些使人快乐的东西。它们并不是判断什么是适中的标准。

关于适中的思想是古希腊的传统思想。据说希腊“七贤”之一克留勃拉的格言就是“避免极端”。亚里士多德把它作为伦理学的主要原则并加以系统地论证，这在伦理学和哲学上都是很有意义的事情。他告诉我们，度对行为是至关重要的，一个好的行为超过度和没有达到度都会变成坏的行为。要使自己的行为是善的，必须好好地掌握度，把握分寸。过去有人把亚里士多德的这个思想和中庸之道混同起来，进行批判，这是不正确的。中庸之道是不分是非曲直在对立的双方之间采取不偏不倚立场，而亚里士多德所主张的“适中”则是掌握美德的界限。

由上述可以看出，亚里士多德在广度和深度两个方面把希腊哲学推到了繁荣的顶点。由于他的哲学是希腊哲学的集大成，内部必然会包含着矛盾，所以它对后世的影响不仅是深远的，而且是复杂多样的。后来的各种哲学流派都在他的哲学中找到有用的东西。中世纪的经院哲学家利用了他的哲学中唯心主义的和神学的因素，为基督教神学作论证。近代的许多哲学家则着重研究了他在哲学中唯物主义和辩证法思想。亚里士多德过去曾经是一切哲学家的老师，今后一切哲学家也不能离开亚里士多德。黑格尔说过：“假使一个人真想从事哲学工作，那就没有什么比讲述亚里士多德这件事更值得去做的了。”

第三章 晚期希腊哲学

“晚期希腊哲学”包括希腊化时期和罗马时期的哲学思想，这两个时期的哲学实际上都是希腊哲学的延续，而且表现出明显的一脉相承的思想特征。与以前的哲学相比，晚期希腊哲学有两个显著的特征：第一，呈现出伦理化倾向。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，缺乏前人那种学以致知的思辨风格。第二，这个时期没有全新的体系出现。哲学家们基本上是以某位或某派前人的思想成果为依据，加以改造成发挥，演绎出自己的结论。

社会剧变、学术发展、缺少自然科学的支持和哲学内部的争论，都是导致这一特定历史时期出现“晚期希腊哲学”的原因。按照时间推算，晚期希腊哲学历经800余年，由于东西方文化的交汇和新老观念的碰撞，因而派系林立，传承复杂。除了柏拉图学园和吕克昂学园在维护传统而外，其他主要的流派还有伊壁鸠鲁主义、斯多亚学派、怀疑主义和新柏拉图主义。

第一节 伊壁鸠鲁主义

伊壁鸠鲁（公元前342年～前270年）出生于雅典，到过萨摩斯等地，在那里熟悉了德谟克利特的著作。伊壁鸠鲁是雅典地区的伽格特村人，父亲奈奥克勒是一个乡村教师，母亲凯勒丝特拉姐是一个女巫。十八岁时，当亚里士多德正住在加尔西斯的时候，伊壁鸠鲁重返雅典。他在萨摩斯时已经特别研究了德谟克利特的哲学，在雅典作更进一步的研究；此

外他还与许多当时的哲学家往来，如柏拉图派的克塞诺格拉底，亚里士多德的学生德奥弗拉斯特。伊壁鸠鲁十二岁时，曾经与他的教师诵读赫西阿德关于产生万物的混沌的诗章。大约36岁时，伊壁鸠鲁创办了自己的学校，人称“花园”。此后他一直在学校里从事学术工作，终年72岁。

伊壁鸠鲁本人在活着的时候写下了大量的著作，因此，如果我们把克吕西波所编纂的别人和自己的著作除开不算，伊壁鸠鲁和克吕西波相比是一个多产作家，他一生撰写的著作据说多达300多卷，现在仅存残篇和三封书信。他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。在他看来，一个人要想获得灵魂的安宁，享受人生的幸福，就必须认识宇宙自然的本性。因而在他的哲学中，准则学和物理学是手段，伦理学则是目的。

一、物理学

伊壁鸠鲁认为，人们必须在表象中处理我们所不能直接感觉的东西。已经具有的这些表象、预想，我们应该把它们应用到某个东西上去，这个东西又是不能精确感觉的，但是它与那些表象、预想有某种共同之处。这样，我们就有可能根据这样一些图相去把握未知的、不能直接被感觉的东西。

从已知的东西推到未知的东西，这就是伊壁鸠鲁的“类比法”，是他的自然观原则。进一步讲，伊壁鸠鲁在自然观上接受了德谟克利特的原子论，认为世界万物都是由原子和虚空构成的。

这里需要特别指出的是，伊壁鸠鲁针对德谟克利特原子论的不足，提出了三点重要见解，即原子形状有限、原子有重量、原子有偏斜运动。比如德谟克利特认为原子有重量，但没有提到原子的重量特性；伊壁鸠鲁则明确主张原子有重量的区别，从而更合理地解释了原子运动的原因。他说：“原子除了形状、体积和重量以外，没有其它性质”；“原子以同等速度运动，因为虚空为最重的和最轻的原子准备了同样的道路”。

伊壁鸠鲁认为，物理学对自然的研究是为伦理学服务的。因为只有了解了自然万物的本性，才能具有科学的知识，只有具备了科学的知识，才能真正消除对神灵和死亡的恐惧，享受无疵的快乐。

二、准则学

准则学是伊壁鸠鲁哲学的导论或入门，它研究的是真理的标准以及获得认识的途径。所谓标准，真正说来，就是伊壁鸠鲁的逻辑学，他曾经称他的逻辑学为准则学；其内容在于规定、辩明那些构成检验真理的尺度的环节。在知识方面，他提出了三个阶段，“真理的标准应当凭这三个阶段来规定：这些阶段首先是一般的感觉，其次是各种预想，这是在理论的方面；然后是感情、冲动和欲念，这是实践的方面。

具体来说，这三类判定真理的标准有如下特性。第一，感觉是绝对真实的，“没有什么东西能驳倒感觉。一个感觉不能驳倒另一个同类的感觉，因为它们的有效性相等；一个感觉不能驳倒另一个异类的感觉，因为二者所判别的对象是不一样的。理性也不能驳倒它们，因为理性是完全来自感觉的”。第二，“预见是一种储藏于心灵中的把握真实的意见、观念或普遍思想”的能力，它是对外在东西的回忆。例如，这种东西是一个人，因而一旦听到“人”这个词，我们就会由此预见而想起他的形状。如果我们不先通过预见获悉事物的形状，就不能命名事物。第三，情感是内在的感觉，有快乐和痛苦两种状态。“它们存在于每个生物中，一个与生物相宜，另一个则与之敌对。选择什么和避免什么是通过它们决定的”。

这是三个非常简单的环节，从感觉形成一个图像，而图像是普遍方式的感觉。我们有许多感觉，例如蓝、酸、甜等等；由这些感觉形成一些普遍的表象，我们具有这些普遍的表象；而如果又有一个对象重新出现于我们之前，于是我们就认识这个图像是符合于这个对象的。这就是全部的标准。

虽然伊壁鸠鲁的准则学是感觉主义的，对理性的贬低和对感觉、情感的抬高必然导致众说纷纭的多准则或无准则，不过这种观点在当时是对现实社会人们对超感觉之物的迷信的一种打击。所以我们认为，伊壁鸠鲁的准则学为其快乐主义伦理学和疑神论的宗教观奠定了基础。

三、伦理学

伊壁鸠鲁提出了“快乐是幸福生活的始点和终点”的主张，认为快乐就是善，并且他以鲜明的一贯性坚持这种观点。他说：“快乐就是有福的

生活的开端与归宿”。第欧根尼·拉尔修引用过他在《生命的目的》一书中所说的话：“如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与视觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善”。但是，“当我们说快乐是终极的目标时，并不是指放荡的快乐和肉体之乐，就像某些由于无知、偏见或蓄意曲解我们意见的人所认为的那样。我们认为，快乐就是身体的无痛苦和灵魂的不受干扰。构成快乐生活的不是无休止的狂欢、美色、鱼肉及其它餐桌上的佳肴，而是清晰的推理、寻求选择和避免的原因、排除那些使灵魂不得安宁的观念”。

伊壁鸠鲁不同意他的前人之区别积极与消极的快乐，或动态与静态的快乐。动态的快乐就在于实现了一种愿望，而在这以前的愿望是伴随着痛苦的。静态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的结果，如果没有这种状态存在，我们就会产生愿望。可以说当对饥饿的满足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当饥饿已经完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。

伊壁鸠鲁的思想的确有不够深刻的缺陷，但是并不象人们长期误解的那样单纯鼓吹追求感官的快乐和欲望的满足。虽然他认为如果有人觉得感觉欲望可以给他带来最大的幸福，他尽可以去追求感觉欲望的满足，但是他还是强调精神上的快乐要高于感官的快乐。事实上，在伊壁鸠鲁的论述中，他认为追求第二种更为审慎一些，因为它没有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对愿望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就没有痛苦；所以我们应该要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。

尽管幸福或快乐与欲望有一定的关系，但是伊壁鸠鲁既不是一概肯定也不是一概否定欲望，他主张对欲望应作正确的认识和区分，然后进行取舍。“我们必须认识到，有些欲望是自然的，有些欲望是虚浮的。在自然的欲望中，有些是必要的，有些则仅仅是自然的而已。从这种伦理观出发，伊壁鸠鲁明确提出了社会契约论的思想。在他看来，国家、法律、公正等，都不是外力强加的，也不是绝对永恒的，而是人们相互约定的。

伊壁鸠鲁去世之后，他的学说得到了广泛传播，形成了伊壁鸠鲁学派。公元前二世纪中叶，伊壁鸠鲁主义传到罗马，吸引了不少信徒，卢克莱修便是其中杰出的代表。提图斯·卢克莱修·卡鲁斯（约公元前99年~前54年）是罗马共和国末年著名的哲学家和诗人。他的哲理长诗《物

性论》是唯一完整保存下来的伊壁鸠鲁学派的著作，具有很高的史料价值。卢克莱修详细描述了生物进化和文明起源的过程。他的看法大致是：世界由自身有重量的原子相互撞击结集在一起，开始时杂乱无章，后来就分出了各个部分，形成了天穹、大地和海洋；大地最初产生植物，尔后是动物，最后出现原始的人。

伊壁鸠鲁哲学经过卢克莱修的论证和发展，思想更加丰富。虽然《物性论》在当时没有引起很大反响，在中世纪神学统治下更未产生应有的影响，但是对于文艺复兴时期伊壁鸠鲁主义的复兴却起了重要的作用。

第二节 斯多亚学派

虽然斯多亚学派和伊壁鸠鲁主义起源于同一时代，但是它的学说历史更长而且变化更多。它的创始人是公元前三世纪的芝诺。斯多亚学派比起我们以前所探讨过的任何哲学派别都更少希腊性。早期的斯多亚派大多是叙利亚人，而晚期的斯多亚派则大多是罗马人。此外，斯多亚学派与早期的纯粹希腊的哲学不同，它在感情上是狭隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了当时世界所感到需要的、而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成份。

斯多亚学派与晚期希腊的其他学派相比，呈现出三个明显的特点：第一，它与统治阶级的上层人物关系密切，曾经成为晚期希腊和罗马时期的官方哲学；第二，它起源于东方希腊主义国家，代表人物基本上不是出生于希腊本土；第三，它是晚期希腊哲学中延续时间最长、影响最广的一个派别。

一、早期斯多亚学派

芝诺（约公元前336年~264年）是斯多亚学派的创始人，出生于塞浦路斯岛，后来在雅典求学和办学。他是一个唯物主义者，其学说大体上是犬儒主义与赫拉克利特的结合品；但是斯多亚派则由于渗入了柏拉图主义而逐渐放弃了唯物主义，后来终于连一点唯物主义的影子都没有了。他

们的伦理学说的确是改变得很少，而伦理学说又是大多数斯多亚派所认为最主要的东西。

芝诺的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要以两件事情著称。第一是我们已经看到的，他主张萨摩的亚里士达克应该判处不虔敬的罪，因为他把太阳而不是大地，说成是宇宙的中心。第二就是他的《宙斯颂》，这篇颂诗的大部分是可以为比波普或者牛顿晚一个世纪的任何一位受过教育的基督徒写出来的。

此外，继承者克雷安德的克吕西普（公元前280年～前207年）是一位卷帙浩繁的作家，据说他曾写过705卷书。他把斯多亚派系统化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在内都是有生有死的。据说他以为“神”并没有参与制造恶，但是我们不明白他怎么能使这和决定论相调和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，有善而没有恶在逻辑上乃是不可能的。

潘尼提乌和波昔东尼是克吕西普之后的两位重要人物，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提乌加进了相当成份的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多亚主义主要地又是通过西塞罗才为罗马人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提乌，潘尼提乌约死于公元前110年。

综合来看，斯多亚学派是最早将哲学划分为三个部分，这三个部分就是逻辑学、物理学和伦理学。其中物理学是基础，逻辑学是工具或手段，伦理学则是中心和目的。早期斯多亚学派与伊壁鸠鲁主义一样，一反古典时期希腊哲学的理性主义，在认识问题上诉诸于感觉经验，而且同样主张德性在于顺从自然的本性而生活，但是他们对自然的本性的理解却与伊壁鸠鲁有所不同。认识上的感觉主义似乎并没有妨碍斯多亚学派在伦理问题上持理性主义的态度，当他们视自然的本性为理性（逻各斯）时，其摒弃感觉欲望的程度甚至达到了禁欲主义的地步。

二、中期斯多亚学派

斯多亚学派发展的中期是公元前二世纪后半期到公元前50年左右，这

一时期的显著特征是把早期斯多亚学派的观点与柏拉图、亚里士多德和毕达哥拉斯学派的思想加以折衷，努力适应变化了的时代的需要。它的主要代表人物是罗得岛的巴内修斯（约公元前185～前109年）和他的学生叙利亚人波塞多纽（约公元前135年～前50年），还有罗马人西塞罗（公元前106年～前43年）。

巴内修斯在哲学上致力于折衷斯多亚学派与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的学说。他对早期斯多亚学派的观点作了较大的改变和重新阐释。巴内修斯的观点，是罗马化的斯多亚主义的开端，对斯多亚学派在罗马世界的传播、生根、开花，起了重要作用。

波塞多纽是巴内修斯最著名的学生，被有的哲学史家称为亚里士多德以来希腊最渊博的思想家，在哲学、伦理学、政治学、历史学、心理学、数学、天文学、文学等方面均有建树。在哲学上，波塞多纽一方面继续巴内修斯的折衷主义路线，另一方面又较多地保持了早期斯多亚学派的一些观点。在伦理、政治方面，他认为政治和伦理是一回事，任何形式的道德伦理和政治活动都是宗教上的责任。人能够使自己自由并获得有关精神天赋的知识，从而在死后享有最高形式的存在。

西塞罗是罗马共和国末期著名的政治家、哲学家、论辩家和文学家，也是中期斯多亚学派唯一有著作留传下来的人物。他的主要哲学作品是《论神性》、《论目的》、《论命运》等。在哲学上，他是典型的折衷主义者，主要把柏拉图主义和斯多亚学派的观点揉合在一起，反对伊壁鸠鲁主义的原子唯物论，宣扬灵魂不死学说。西塞罗的哲学观点缺乏独创性，他对斯多亚学派的主要贡献是记载和阐述了该学派的思想，这不仅有利于当时斯多亚学派的传播，也为后世对该学派的研究保存了资料。西塞罗的哲学工作和思想倾向，成了中期斯多亚学派向晚期斯多亚学派的过渡环节。

三、晚期斯多亚学派

公元一世纪到三世纪中叶是斯多亚学派的生命旺盛期，它的两个突出特点是：第一，著作均用拉丁语写成，且大多被完整地保留下来了。第二，明显表现出罗马人不擅思辨，偏重务实的民族特征。晚期斯多亚学派的代表人物是塞涅卡、爱比克泰德和马可·奥勒留。他们之中既有奴隶，也有皇帝和大臣，的确体现了斯多亚学派崇尚平等的理想。

塞涅卡是西班牙人，著名的罗马暴君尼禄的老师 and 显臣，因卷入宫廷阴谋被赐死。他的主要哲学著作有《论幸福生活》《论天命》等。塞涅卡认为，哲学的目的在于把人引向德性，而德性就是要尊重自然，顺从神意，“按照自然的规范进行自我修养”。

爱比克泰德本为奴隶，后获自由。他仿效苏格拉底，述而不作。他的学生阿里安将其言论整理出来，辑成《爱比克泰德谈论集》传世。爱比克泰德指出，一切东西都是神创造的，人是神灵本质的一个特殊部分，并且在人自己身上包含着神的某一部分。服从神意、忍受命运、克制欲望，是爱比克泰德的信条。

马可·奥勒留是罗马皇帝，“御座上的哲学家”，在繁忙的国务活动之余著有《沉思录》12卷，作为供自己阅读的独白。该书的基调是悲观和消极的，反映了他内心中对人生无常的无奈。奥勒留认为，宇宙万物是一个由神决定其内在次序的整体，所以有两个原则必须确定。

晚期斯多亚学派哲学所宣扬的宿命论和忍耐、克制原则，无疑迎合了统治阶级的政治需要，同时也是对处于动荡社会的人们普遍心态的真实反映。反映了这种心态的还有另一个哲学派别，这就是怀疑主义。

第三节 怀疑主义

怀疑主义创立于公元前四世纪后半叶，前后延续500年左右，大致分为三个阶段，即早期的实践性阶段，中期的批判性阶段和晚期的系统性阶段。由于中期怀疑论在柏拉图学园之中，前面已有简述，这里只介绍早期和晚期的情况，主要史料依据的是被完整保留下来的塞克斯都·恩披里柯的《毕洛主义概略》和《反杂学》。

怀疑主义针对一切学说而深入批判。在它看来，任何学说的正面断言，都可以指出它的反面命题。因此，人无法给出任何关于事物的判断，唯一的出路是不作判断。怀疑主义关于真理的分析很能反映它的思想。其中一个推论如下：当人们提出一种学说并认为它是真理时，问题立即可以提出，这一学说作为真理的标准何在？如果说它本身即是真理，无需任何外在标准来评判它，结果是任何人都可以拒绝其它学说而坚持自己的学

说，真理于是有无数之多。如果人们为自己的学说的真理性找到了一种评估标准，但这真理的标准也有个标准问题。这是一个无穷后退系列，人们无法确定最终标准。

怀疑主义认为，人们追求对事物的认识最终必然归结为终极真理问题，而人无法找到这个真理。怀疑主义吸引了当时最优秀的学者，如负有盛名的柏拉图学院，便一度成为怀疑主义思潮中心。我们发现，怀疑主义在批判各种思想学说的真理性时，显示了其强劲的力量。人的理性在认识事物时，只能借助于概念和想像，而任何概念在一定的语言系统里都是有定义并受到限制的。当人们使用有限的概念去把握真理，去框架一种无限的绝对时，显然是超出它的力量，从而必然出现反命题。也就是说，关于真理，理性是无能为力的。既然如此，怀疑主义认为，解决问题的办法便是不作判断，也称悬搁判断。

怀疑主义的原则是悬搁判断。然而，当我们进一步分析怀疑主义给我们提供的思想境界时，发现问题并没有一丝一毫的解决。简单地说，人们有权利问：悬搁判断作为命题，它的反命题也必然成立，即，不作悬搁判断。当我们进行悬搁判断时，我们还是作了一个判断：“悬搁判断”。不难发现，“悬搁判断”本身在怀疑主义那里是被当作真理来看待的。一方面，怀疑主义否定人把握真理的可能；在它看来，人应该放弃对真理的追求。另一方面，它却给我们提供了一个真理。这种相互矛盾的局面乃是理性的窘态。换句话说，理性自始至终都给自己提出了一个终极任务，这就是认识并把握真理。开始时，理性明确公开这一任务。而最后，当怀疑主义揭示了这任务的不可能性时，却以隐蔽的形式继续这一追求。理性永远也无法逃避这一矛盾。它不可能放弃对真理的追求，同时它也不可能达到真理。

第四节 新柏拉图主义

新柏拉图主义是作为宗教救济的哲学来出现的，它由怀疑主义、伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义发展而来。新柏拉图主义是公元三~五世纪时最重要的哲学派别。它既是整个希腊哲学按照自身逻辑发展的必然结果，又是基

基督教哲学的主要思想来源。通过新柏拉图主义，我们可以清楚地看到希腊哲学理性精神的衰落和向神学转化的必然性，从而加深对哲学和宗教、理性和非理性之间复杂关系的认识。

新柏拉图主义传播范围较广，流行时间较长，内部区别较大。它是在广泛吸收希腊和犹太有关思想的基础上形成的。具体说来，它的思想来源主要有：第一，传统的希腊哲学，尤其是柏拉图、亚里士多德和早期斯多亚学派。第二，以斐洛（约公元前25年~公元45年）为代表的犹太神哲学。第三，以阿波罗尼（公元一世纪）为代表的毕达哥拉斯学派。第四，以普鲁塔克（约公元55年~125年）和纽曼洛斯（约公元150年~200年）等人为代表的折衷性柏拉图主义者。此外，亚历山大里亚城早期基督教神学对新柏拉图主义的形成也有一定影响。

确立新柏拉图主义的人，是普罗提诺，他是这一体系的准备者亚历山大人安莫尼奥（公元175年~公元242年）的学生，于公元204年生于埃及，公元244年就在罗马设立自己的学校，主持校务指到公元268年为止。普罗提诺40岁左右到罗马定居办学，吸引了不少达官贵人，甚至受到皇帝加里安和皇后的重视，曾计划在康帕尼亚建立一座“柏拉图城”，以实现柏拉图的政治理想，因大臣们的反对而未能实行。他50岁开始写作，共撰写了54篇论文，由其学生波斐利编辑成6集，每集9篇，故冠名为《九章集》。该书作为西方哲学史上的重要著作，是我们研究普罗提诺思想的史料根据。

普罗提诺尊重柏拉图的辩证法，说这是使思维受到训练的东西。他认为除了从事于思维的精神以外，再没有东西存在，整个自然是一个概念。他最先指出思维者和被思维者在自己意识上的同一性，由此叙述概念的辩证法。但最终结局是导入宗教，终于宗教的。他的出发点是称做“一”，称做善，或称做神的绝对者，由此来达到和绝对者的合一，和神的合一。他说我们一定不要忘掉人的根源中更高级的东西，尽力找回人灵魂的最初故乡，肃清欲望，隔离感性，藉此把较善的自己解放出来。我们只有靠灵魂的这一纯化过程，才能达到最高的幸福。

总之，普罗提诺的哲学体系博大精深、内容丰富。在吸收前人研究成果的基础上，普罗提诺对柏拉图的理念论进行了改造：将理念等级变成三大本体；将两个世界变成四个层次；将分有、摹仿变成流溢；将灵魂回忆变成灵魂观照。

新柏拉图主义哲学的代表者，除颇尔佛里奥外，还有他的学生养布力科（死于公元330年时）及叙利亚人普罗克洛（公元410年~485年）、罗马人贝提奥（公元480年~525年）等。其中，普罗克洛（公元412年~485年）先在亚历山大里亚学习，后投师到雅典柏拉图学园，曾任该校校长。他的哲学著作主要是对柏拉图作品的注释，尤以对《蒂迈欧》篇的注释最为著名，留传至今的著作是《神学要旨》和《柏拉图神学》。

普罗克洛是新柏拉图主义中除了普罗提诺之外思想成就最大的哲学家，他为了恢复新柏拉图主义而煞费苦心，作出了自己最大的努力。但是，已被奉为国教的基督教是不可能容忍异端邪说的。公元529年，普罗克洛死后不到半个世纪，信奉基督教的罗马皇帝查士丁尼便下令关闭了雅典的一切哲学学校。这一悲剧事件，标志着新柏拉图主义的结束，也标志着整个古希腊哲学的历史终结。

第二篇 中古哲学

“中古哲学”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，它包括教父哲学、经院哲学、文艺复兴思潮和宗教改革精神等，前后延续时间长达一千多年。在欧洲哲学发展史上，中世纪哲学对西方哲学作出了突出贡献。主要体现在：

第一，中世纪哲学虽然以基督教哲学为主，从而明显地区别于希腊哲学；但是在某种意义上也是希腊哲学的延续，而且不仅是延续，也是以特殊的方式所进行的深化和发展。

第二，中世纪哲学或基督教哲学虽然阻碍了科学思想的发展，但同时也为近代科学的进步准备了某种条件。

第三，中世纪哲学以其独特的方式突出了哲学的内在性，为近代哲学唤起主体性的觉醒准备了条件。

第四，以基督教哲学为主干的中世纪哲学带来了不同于希腊哲学的新东西，主要是关于超验存在的问题。

第五，中世纪哲学对于近代哲学而言意义深远。一方面，中世纪哲学是近代哲学的批判对象，它的衰落乃是近代哲学兴起的前提。另一方面，近代哲学又在不同程度上继承了中世纪哲学的精神遗产。

第四章 教父哲学

历史上，基督教会中一批或多或少具有哲学修养的信徒借用希腊哲学，尤其是新柏拉图主义和斯多亚学派的哲学，在理论上论证和捍卫基督教信仰。这些人或奔走传教，或著书立说，力图使基督教的信仰与哲学的理性统一起来。通过他们的活动，基督教第一次有了相对统一和完整的教义，因而他们被教会尊为“教父”，即教会的父亲，他们的思想就被称为“教父哲学”。教父哲学是基督教哲学的第一个历史形态。

教父哲学大约发端于公元二世纪，终结于公元六世纪。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”。教父哲学主要是利用斯多亚学派和新柏拉图主义的思想来制订和维护教义，并且在此基础上确立其体系的框架。

从总体上来说，以游斯丁、奥里根等人为代表的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，而以德尔图良、奥古斯丁等人为代表的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。

第一节 游斯丁

公元二世纪初教会不仅受教外人士的攻击，而且为罗马政府所仇视，于是激发了教会中一般知识分子，起而为之辩护，在历史上这一班人称为

护教士 (Apologist)。由他们的遗著看来，当时基督教在知识阶层中颇有收获，而他们的言论也是专门对知识分子而发。

在这些护教士中，最初一位要数夸达徒 (Quadratus)。他大概是雅典人，约公元 125 年写了一篇为基督徒辩护的文章，上呈于皇帝哈德良，但这篇辩护文至今所存不过是一些断片。另有一位雅典的基督徒哲学家雅里斯底德 (Aristides)，约公元 104 年，也写了一篇同样的辩护文，上呈于安多尼努庇乌。

在这一类辩护文中，以游斯丁所写的一篇最负盛名。他大约是公元 153 年在罗马写成。游斯丁的弟子他提安 (Tatian) 也是当时护教士之一，那部著名的《四福音合参》(Diatessaron) 就是他编的。

据考证，这些护教士的作品极少影响教外人士，即使他们所指望劝服的皇帝也很少注意到他们的文章。不过他们的著作在教内人士看来很有价值，因为他们护道的热忱，很能巩固基督徒的信心。有几位护教士是一流哲学家，用他们的哲学头脑用于基督教的解释，很有助于神学思想的发展。其中贡献最大的一位要数游斯丁 (Justin, the Martyr)。

游斯丁虽生于撒玛利亚古城示剑，他的先世却是外邦人。因为他英勇为道作证，约当公元 165 年，在罗马市长汝斯堤古 (Rusticus) 手下为道捐躯，是以史家称他为殉道者 (Martyr)。至少有一时期他是住在以弗所，也许就是在该处附近他改邪归正了，对于这桩事迹，他后来作了一番生动的描写。

他是一位哲学造诣很深的学者，对斯多亚主义、亚里士多德主义、毕达哥拉斯主义、柏拉图主义，都有所涉猎。当其研究柏拉图主义时，他注意到希伯来先知们，认为“这些人较之一切号称为哲学家者还要古老”，这些人解释了“万物之始，万物之终，以及那些哲学家所当知道的问题”；因为他们“满有圣灵的感动”，所以他们所解释的是最古的，也是最正确的，“他们将荣耀归与创造主，万有的父上帝，又传扬上帝的儿子基督”。

游斯丁研究古先知著作，对于他们所讲的真理得到了一种新的信念，他写道：“立时有一团火焰，又有众先知的爱，以及那些与基督作朋友的人的爱，在我心灵中燃烧……唯有这种哲学我认为是安全的，是有益的”。这寥寥数语，即可以表明游斯丁宗教经验的性质。

他的经验不像保罗，不是一种与复活主所发生的神秘交往，不是有罪赦免的感觉；他所有的乃是一种信念，确实知道基督教乃是一切哲学当中

最古、最正确、最属神的。即在归正之后，游斯丁仍以哲学家自居。以后他迁居于罗马，约公元153年，他在那里写下他的名著《辩护文》(Apology)，这篇论文是对罗马皇帝安多尼努庇乌及其诸嗣子而写，说明基督教不应当遭受政府反对及教外人士的批评。不久，大约在他访问以弗所的时候，他又写了一篇对话文，题为《与特立弗对话》(Dialogue With Trypho)。此文亦抱为基督教辩护的立场，对付由犹太人而来的攻击。待至二次迁居于罗马时，即于该处为道殉难。

游斯丁的《辩护文》(常称《辩护文》二篇，惟第二篇仅是附录)写得刚毅庄严，使人感动，内容大致谓：假如基督徒有罪，当公开审讯，确实证明之后方可定案，不可因他们是基督徒，而不加以追究犯罪之真情实据。人说基督徒是无神派，因为他们以为普通的神道不足崇拜，不是因他们不拜真神上帝。基督徒追求天国，而那些不识天国为何物的人，便以为他们是无政府主义者。游斯丁特别拿《旧约》先知预言的应验来辩明基督教的真理，又将基督教圣礼和崇拜略加解释。

基督教乃一切哲学中最正确的一种，这是游斯丁的中心信念。为什么呢？因为传讲基督教的不但是《旧约》的先知，也是上帝的逻各斯。这逻各斯是“我们的师尊，是父上帝的儿子，又是他的使徒”。他用斯多亚派的哲学眼光，把这些上帝的道看作是随时随地在工作着的。上帝的道教导希腊人，他引用苏格拉底和赫拉利图来证明，上帝的道也教导“化外人”，像亚伯拉罕即为一例。在他看来，无论何方何国何时代的人，只要他们行事顺服上帝的道，便可算为基督徒。

这种思想与斯多亚主义大致相同，其不同之处，即游氏认为这普照人类的道，确已在基督里成为人身，所以上帝的道在别处不如在基督里面显示得光耀辉煌，因基督是上帝的完全启示。

对于基督教义的内容，游斯丁用当时哲学思想的精华，对上帝的知识、道德问题、永生的盼望以及来世的赏罚加以阐释。正如一般不明保罗所讲基督教的人一样，游斯丁将基督的福音看为一种新的律法，以一种禁欲的道德生活教导人。他思想的主要观点就是属神的道(逻各斯)这道在父上帝之下，却与他的儿子，他的代表，有些同体同权之意。因为他注重这一点，所以他把那历史上的耶稣忽略了。

虽说他也讲上帝的道与在世为人的耶稣是合而为一的，可是他对于耶稣在世的人生，不大感兴趣。因为在他看来，耶稣不过是道成肉身的一个人

最大事例，藉以将上帝的思想最圆满地显露出来。他也讲及基督“用他的血洗净相信他的人”，但这样的思想在他不算重要。

所以游斯丁虽说是一位忠烈的殉道者，可是他的神学思想却偏重理性，很少像保罗的思想和约翰的著作那样富于深邃的宗教性，连伊格那丢的灵性造诣，也要比他高深。虽然如此，他的著述却将基督教的思想与外邦哲学连成了一气，由此造成了“科学的神学”的开端。还有，游斯丁及其他护教士的目的是为基督教答辩，要求能和其他宗教的哲学同受宽容，故他们致力说明基督教与外邦思想的精华有类似之处，我们不必推想这些护教著作代表他们的全部信仰。

第二节 伊里奈乌

为了捍卫基督教，教徒们形成了两条不同的战线，这就是早期基督教捍卫者的现实状况。当时，游斯丁面对的是外部的异教，而面对基督教内部异端的伊里奈乌（约公元126年~202年），形成了另一支重要力量。伊里奈乌出生在小亚细亚，后来成为里昂主教。

实际上，伊里奈乌所在的是诺斯替教。这一组织是公元初流行于地中海东部沿岸的神秘主义教派，它的产生受到了希腊哲学和一些秘传宗教的影响，并吸取了一些东方宗教的因素。资料显示，诺斯替教是在基督教产生后吸收了某些基督教的观念，从而形成了“基督教诺斯替派”。

为了解伊里奈乌的哲学思想，我们有必要介绍一下诺斯替教的基本信仰。这一教派致力于从基督教信仰推进到哲学认识，或者把基督教的信仰提高到哲学的意识，确立一种基督教哲学。并且，基督教不是犹太教的完成，而是其绝对的对立面；灵魂获救的途径不是信仰和救恩，而是体悟神秘的诺斯（真知）。

研究可以发现，诺斯替教依据的主要不是基督教的历史文献和传统，而是希腊哲学和东方神话。他们的主要哲学观点是上帝与物质、善与恶之间的二元论。物质是恶的原则，并作为一个独立的原则与上帝相对立。为了克服二者之间的鸿沟，他们假设了一系列从上帝流溢而出的中间存在。

与这种存在上的二元论相适应，他们还提出了一种历史的二元论，认

为《旧约》的上帝是世界的创造者，是恶的原则；而《新约》的上帝是世界的拯救者，是善的原则，二者之间存在着一种不可调和的对立。因此，历史上的诺斯替派一度成为基督教内部最大的异端，直接威胁着基督教的信仰和传统，并在基督教内部引发了一场激烈的争论。

伊里奈乌作为诺斯替教的重要成员，写了《揭露与批驳伪知识》，成为早期教父哲学批驳诺斯替派的一部力作。在这部书中，伊里奈乌指出：诺斯替主义的学说只不过是那些根本不知道上帝的所谓哲学家们的言论汇编再加上新颖的形式罢了。他质问诺斯替主义者：如果他们并没有把握到真理，你们怎么能自诩通过他们达到了超越一切的真知呢？如果那些哲学家已经把握到了真理，基督降世启示上帝的真理岂不是多余的了么？

伊里奈乌认识到人类精神有认识真理的能力，实际上这是他坚持理性知识的一种表现。在伊里奈乌看来，一个人只要具有健康的理智、对真理的热爱和正直的心灵，就能够通过勤奋的研究认识上帝允许我们认识的一切。此外，针对诺斯替教派主张的大神产生小神、小神创造世界的流溢说，伊里奈乌坚持认为神只有一个，这就是凭借自己的道创造世界万物的上帝。并且，伊里奈乌坚持旧约的上帝和新约的上帝、创世主与救世主的同一性；此外，他还直接采用了圣父、圣子、圣灵等名称。他认为，三者没有先后之分，而是具有同一性质，是同一个上帝。

第三节 德尔图良

德尔图良（约公元160年~220年）是一位罗马百夫长的儿子，在迦太基长大，并在那里接受了一流的教育，后来他学习了法律，来到罗马，并成了一位著名的法学家。三十多岁的时候，不知出于什么原因他皈依了基督教，抛弃了异教徒的享乐。他娶了同教的一位信徒，带着僧侣的指令（当时的僧侣不是独身的），回到迦太基，并在那里度过了余生，源源不断地写出了大量激烈的护教作品。他是教父中最早用拉丁文而不是希腊文写作的人。有人说，西方基督教文学是从成熟期的德尔图良开始发展的。他一直都是个愤怒的人，一辈子对罗马异教徒们享乐的生活和他们对基督徒的残酷十分愤怒。正是他说出“殉教者的血是教会的种子”这句名言的。

他滋滋有味地安排好了异教徒们死后会遭受的痛苦：

“最终审判日将会到来，到时所有这个旧的世界和它的几代人都会在一把火中消灭。那一天将是多么壮观的一个场景啊！我会怎样惊叹，大笑，欢呼和高兴啊！看见那些自以为会进入天堂的人在黑暗的深处痛苦地呻吟！还有那些迫害了基督的名字的法官们，他们在比针对基督徒而放的大火更为炽烈的火焰里融化！——还有圣人和哲学家们，他们在面对着自己的弟子们满面羞愧！”

德尔图良尽管结过婚，可对于婚姻的一面却有着和圣保罗一样的看法，圣保罗是他思想的来源。他在四十多岁的时候给妻子写了一封关于婚姻和守寡的信——这封信的用意还有教导别的妇女的意思在里面——他在信中表达了对自己和对她的物质欲望的蔑视。这封信尽管不是一篇心理学文章，但它代表了许许多多教父作品中对性欲的态度，它对18世纪的信徒们对性欲和情感的认识产生了深远的影响，这些影响的本质和范围最终在弗洛伊德开始心理分析研究的时候显露出来。

德尔图良在信中称他妻子为“我最好的、亲爱的、上帝共同的仆人”，假如他先妻子而死，他要求她不要再婚。他说，二婚等同于通奸。她应该把守寡看作上帝对禁止性生活的召唤，因为上帝认为只有在婚姻状态下才可以进行性生活。她也不应该对丈夫的死感到悲伤，因为它只是结束了他们被一种肮脏的习惯所奴役的状态，而这种习惯，不管从哪个角度来说，都是他们在进入天堂之前必须放弃的。

对基督徒来说，在他们离开人世以后，在复活日到来时没有复婚的保证，他们将被转换进入一种天使般的状况和圣洁之中——到那一天，他们俩人因为奢华的生活而造成的耻辱将得不到消除。这样的轻薄，这样的斑点，上帝是不会对其信徒作出任何保证的。

对一些恶人进行地狱之火和硫黄石的惩罚，在那个时候的心理学中随处可见。他在自己的作品中保留了相当多的一部分，他所采用的一种形式是攻击那些心理学学说，因为这些学说与他的宗教信仰相冲突。另外一种形式是改造那些给予他们以支持的东西。比如，在《创世纪》中，有关上帝创造亚当一节的叙述，就是德尔图良排斥柏拉图一个人灵魂在他出生之前就已经存在的足够理由：

“当我们承认灵魂是从上帝的呼吸中诞生的时候，也可以认为我们把一种开端也归因于它。柏拉图不愿意把这个归因于它，他会使灵魂无法诞

生，也无法创造。可是，我们却从它的确有个开端这个事实，以及因此而产生的自然这个事实出发，教导人们说，它既有出生也有创造——这种哲学家的观点被预言的权威所推翻。”

尽管他相信灵魂在死后依然存在，可是，他找不出任何理由去反对这些哲学家们说灵魂在某种程度上是有形体的，而且与肉体在功能上有某些同质：

“灵魂当然与肉体有一致之处，在它受到伤害时也一样感到痛苦。肉体还与灵魂一起受痛苦，并又在灵魂受到焦虑、压抑或者爱的时候与灵魂联结在一起，通过它自己面红耳赤来证明其羞耻和恐惧。因此，从这个相互的感受性方面来说，灵魂证明是有形体的。”

与希腊的一些哲学家相同，他把思维定义为灵魂进行思考的那一部分。可是，作为一名基督徒，他不同意德谟克利特的想法，即灵魂和思维是同一个东西：

“思维，或者叫 animus，即希腊人叫做 nous 的东西，在我们看来是灵魂里面固有的某种功能或者作用。在这个地方，它会起作用，会寻求知识，并且能够产生自发的动作……锻炼感官就是使其从属于情绪，因为从属就是去感受。在同样的方式下，取得知识就是锻炼感官，而且体会情绪也就是锻炼感官；这一切都是一种状态的从属。我们知道，除非思维也受到类似的影响，否则，灵魂就什么也体会不到……可是，德谟克利特消除了灵魂和思维之间所有的区别，然而，这两个东西怎么可能是同一个东西呢？除非我们把两者混为一团，或者消灭掉其中一个。我们强调，思维与灵魂结合起来，不是说它在物质形式上有所区别，而只是其自然的功能和作用。”

在教理立场上，德尔图良改造了柏拉图关于理性和非理性的观点，因为他不能够把后者归因于上帝：“柏拉图把灵魂分成两部分——理性和非理性的部分。对于这一点，我们不持异议，可是，我们不能够把这种两重区别归因于灵魂的本质……（因为）如果我们把非理性的因素归因于我们从上帝那里得来的灵魂的本质，那么，非理性的因素将会是从上帝那里得来……（可是）追求罪恶的动机是从恶魔处得来的。然而，所有的罪恶都是非理性的。因此，非理性是从恶魔得来的，与上帝无关。对于上帝来说，非理性是一个外来的原则。”

第四节 克莱门

克莱门（约公元150年~211年）出生于雅典的一个异教家庭。他曾经游历四方，接触了当时流行的各种哲学体系，但最后却皈依了基督教，并成为亚历山大里亚教理学校的校长。克莱门的许多著作都失传了，目前尚能见到的主要有《劝勉异教徒》《导师》和《杂文集》等。

克莱门和游斯丁一样，对哲学持一种亲善的态度。面对一些基督徒对哲学的指责，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。关于他的其他思想，我们可以从如下论述中了解一些：

第一，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。

第二，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。

第三，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，哲学应为由基督引向完善的人开辟道路”。

第四，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。

历史上，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。

第五节 奥里根

奥里根（约公元 185 年 ~ 254 年）是基督教第一位系统的神学哲学家，同时也是早期教父哲学最伟大的代表。奥里根从小就受到系统的基督教思想教育，年仅 18 岁就接替他的老师克莱门担任了教理学校的校长。在著名的教父中，唯有奥里根自幼受洗入教，他的父亲在公元 201 年 ~ 202 年的迫教运动中以身殉教。公元 231 年，奥里根触怒了当地主教，被革除神职和教理学校校长职务，次年在巴勒斯坦恺撒里亚另立教理学校。在公元 250 年的迫教运动中，他被罗马当局逮捕入狱，受到严刑拷打和百般折磨，出狱后不久就死去了。

奥里根一生著作卷帙浩繁，据说多达 600 余卷，保存下来较为完整的有《论原理》和《驳凯尔苏》。奥里根对希腊哲学有着深厚的造诣，他试图利用哲学思辨建立起一个基督教知识的体系。在这方面，新柏拉图主义和斯多亚主义是他最重要的哲学资源。

概括来说，奥里根的哲学思想主要包括如下基本观点：

第一，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），圣子变成肉身即为耶稣基督。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。

第二，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，并从上帝的永恒性和上帝的美善出发得出了世界永恒性的结论。上帝是世界的创造者和统治者，但上帝的这种属性是以被造者和被统治者为条件的。如果承认上帝是永恒的、没有变化的，那就必须承认亘古以来就在创造和统治，从而就必须承认世界亘古以来就被创造和被统治，因而也就是永恒的。

第三，奥里根认识到，在上帝所创造的完善的世界中毕竟包含着理性受造物的不平等和恶。他认为，理性受造物之间的不平等并不是上帝的作品。因为上帝是公正的、善的，是所有事物的创造者。上帝必然同等地创造一切理性受造物。理性受造物之间的不同是由他们自己造成的。他们的自由意志或者使他们接近上帝，或者使他们远离上帝，由此就造成了他们之间的不同。奥里根认为，是罪打乱了原初的创造秩序。上帝的公正必须根据各种精神堕落的程度来惩罚它们，由此而产生了如今的秩序。

第四，上帝绝对的单纯性使他远远超出我们精神的能力。奥里根明确地表示：“无论人的精神是怎样最纯洁、最清澈的精神，也不能企及和注视上帝的本性”。实际上，奥里根已经提出了日后伪狄奥尼修斯所提出的否定神学与肯定神学的区分。在上帝的诸般属性中，奥里根尤其谈到了上帝的全能。不言而喻，上帝有能力做一切事情。然而，上帝的全能并不包括任意和悖谬，“如果上帝的力量是无限的，他就必然对自身也一无所知。无限在本性上是不可约束的”。

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。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。他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。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。

第六节 奥古斯丁

奥古斯丁是欧洲中世纪哲学家、神学家、罗马基督教拉丁教父的主要代表、新柏拉图主义者、基督教教父哲学的完成者。他于公元354年11月13日出生在北非的塔加斯特（即今阿尔及利亚的苏克阿赫腊斯）。父亲是个非基督徒，母亲则是一个虔诚的基督徒。

公元374年~386年，奥古斯丁先后在塔加斯特、迦太基、罗马、米兰等地教授语法和修辞。青年时代的奥古斯丁求知欲强、思想敏锐，他把

善恶问题作为自己毕生思考的主题。奥古斯丁在成长过程中一度信奉摩尼教，接受它的善恶二元论学说。后来，他研读新柏拉图学派的著作、受到米兰大主教安波罗修的影响，在33岁时放弃了摩尼教，皈依基督教；从此抛弃情人和未婚妻，过清心寡欲的修道士生活。公元430年8月28日奥古斯丁逝世时，他被教会封为伟大的圣师。

奥古斯丁著书立说，阐述教义，著有《忏悔录》、《论自由意志》、《独语录》、《上帝之城》、《论真宗教》、《教义手册》、《论三位一体》等作品。他在著作中同摩尼教等学说展开激烈的论战，主要涉及原罪论、自由意志论、神恩论和预定论等神学和哲学问题。他的著作在整个中世纪对基督教学说产生了深刻的影响，事实上他的影响至今仍然存在。

自使徒时代以来，古代教会宗教思想至于奥古斯丁 (Augustine) 而登峰造极。整个的西方基督教无处不染有他思想学术的色彩，但是其所影响于东方教会者却极其有限。西方教会宗教生活之所以远超于东方教会之上，大都由他所赐。中古时代罗马公教许多特性，大都源出于他的思想。同时他的神学虽说全以《圣经》、希腊哲学以及教会遗传为护符，然而又大多以他一己的经验为根据，先要知道他生平经历，然后才能了解其为人。

非洲为拉丁基督教贡献了三大领袖，即特土良、居普良与奥古斯丁。奥古斯丁于公元354年11月13日，生于努米底亚 (Numidia) 塔迦斯特 (Tagaste) 地方，以现在方位来说，在阿尔及利亚 (Algeria) 康士坦丁区苏克阿拉 (SukAhras)。他的父亲帕特利修 (Patricius)，是个很有地位的异教徒，但财产不多，为人懒散偷安，贪恋世俗，直到临终的时候才信奉基督教。他的母亲摩尼加 (Monnica) 却是个忠诚的基督徒，很关心儿子的前程；但她的灵性生活，要等到了晚年受了安波罗修和自己的儿子奥古斯丁的启发，才发出光辉。

奥古斯丁有两种性情：一种是放肆于性欲中的性情；一种是专诚向上，追求真理的性情。也许父母双方的禀性，都遗传到了他一人身上。稍长，由塔迦斯特送到附近一处地方马道拉 (Madaura) 上学，后来又从那里负笈而至加大果，在那里专攻修辞学。在加大果的时候，他结识了一个女子，此时他年纪不过17岁。他与这女子同居至少有14年之久，且在372年时她生了一个儿子阿斗达徒 (Adeodatus)，阿斗达徒极为奥氏所珍爱。奥古斯丁虽放纵于情欲最早，但追求真理也觉悟最速。早在19岁的时

候，因读西色柔（Cicero）的《霍尔登修》（Hortensius）一书，“就改变了我心所爱慕的，使我祷告的心上升到你自己面前，主啊”，后来他自己这样说。这次的改邪归正虽说不算完全，但已使奥古斯丁有心追求真理，以真理为人生唯一价值。此后他开始研究《圣经》，“但《圣经》对于我好似没有价值，不足媲美于西色柔的庄严文笔”。于是他又向一种思想混合的二元主义，即称为摩尼教者，追求心灵与理智的安慰。此时他在祷告中发愿说：“求赐我清洁自制的心，然而我还未曾准备好。”

奥古斯丁崇奉摩尼教共有九年，有时住在加大果，有时又住在塔迦斯特，一面治学，一面教书，他在加大果因作了一篇戏剧诗而文名大震。他所结交的朋友不少，其中尤以亚吕皮乌（Alypius）为莫逆。信奉摩尼教日子久了，他开始怀疑这个教门理智上的效能。当时摩尼教中备受教徒推崇的首领为净斯土斯（Faustus），奥古斯丁因朋友敦劝而去见他。但因净斯土斯在教理上难于自圆其说，这使他在理智的追求上失望了。虽说在表面上他还是个摩尼教徒，但在奥古斯丁的内心深处，他已变成了怀疑派。因为摩尼教中朋友的劝导，奥古斯丁于公元382年迁到罗马，又因得他们援助，在公元384年受当地行政长官辛马库（Symmachus）的委任，在米兰教授修辞学——米兰乃当时西方帝国的都会。

在米兰的时候，奥古斯丁听见了安波罗修的宣道，但他去听道只是因为钦佩他的口才，不是因为相信他的道理，因他在这时候正倾心于新派的怀疑哲学。此时他的母亲摩尼加和他最亲密的朋友亚吕皮乌也与他同住一处。他母亲为维持他的地位起见，此时为他定了一门亲事，但因所聘的女子年龄尚轻，一时不能完娶。他虽与从前那个女子脱离了关系，但很是出于勉强，所以不久又与另一个结上了非法之缘，行为较前更不正当。这是他一生道德水准最低的时期。在这当儿奥古斯丁因威克多林（Victorinus）的译述，与新柏拉图主义发生了接触。这种主义在他看来好象是一种启示。从前他信摩尼教的唯物论及二元论，现在他才知道灵性世界是唯一的真实世界，才知道上帝不但是一切良义之源，也是一切真实之源。不像摩尼教所说的，恶并非积极的存在。恶是消极的，是善之缺少，是人的意志远离上帝。认识上帝是人生最高的福乐。这种新的哲学，也是后来时时影响奥氏思想的哲学，使他有接受基督教的可能。因为他听安波罗修讲道多了，所以对教会的权威有了极深的印象。正如他以后所说的：“假如我不为大公教会的权威所驱使，我就不会相信福音”。

到了这时候，奥古斯丁一生经历的巨大转机将要来临。他从来没有像现在这样痛苦，他感觉理想与行为间有太远的距离。几年前，他读过新柏拉图派威克多林的传记，看见他在老年时如何归向基督，心中已经受了感动，最近因读他的著述，又受了不少的影响。又有一个非洲的旅行家朋友田乌 (Pontitianus)，把他在埃及所看见的修道生活告诉了他和亚吕皮乌。他听见了这些事，深自内惭，因为那些无知的修道士尚能战胜情欲，像他这样有学问的人，反为情欲所任意奴役，无力抵抗。在这种自责自咎情形下，他一人跑到花园中去了，仿佛听见邻家儿童的声音说：“拿起来读吧！”他于是拿起一本他所读过的书信，打开来看，他的视线落在这几句话上：“不可荒宴醉酒；不可好色邪荡；不可争竞嫉妒。总要披戴主耶稣基督，不要为肉体去安排放纵私欲。”自此以后，奥古斯丁心里有了平安，而且感觉有从上帝而来的能力胜过罪恶，是他从前所追求不到的。也许像人们所说的，这是他转变皈依基督的心，是基督徒一种根本的内心变化。

奥古斯丁悔改归正是在公元 368 年夏日将尽之时，由于疾病，他辞去教授之职。辞职之后，便与他的朋友退居在一处山庄，称为加西西阿古姆 (Cassisiacum)，等候受洗。这时距他的神学大家的地位还远得很。他还不过是一个信奉基督教的新柏拉图派，但他敬虔生活的方式却已经决定了。退居加西西阿古姆时，奥古斯丁与诸友人共研哲学，在他最初所写的许多论文中，有些是在此时写成的。公元 387 年复活节的时候，奥古斯丁在米兰受洗于安波罗修，与他同受洗礼的有阿斗达徒及亚吕比乌。受洗之后，奥古斯丁同他母亲起行，想要回到他的故乡去。不料摩尼加却在旅行途中死于俄斯替亚 (Ostia)。后来奥古斯丁叙述他母亲的死状，成为古代基督教文献中一座最高贵的纪念碑。于是奥氏改变原定的计划转道至罗马，在那里住了些时日，到 388 年秋天仍返塔迦斯特去。他在这里与朋友同住，仍像在加西西阿古姆一样，勤究学问。在此期间他那聪明的儿子阿斗达徒死了。奥古斯丁想创设一所修道院，因此便于 391 年，往希坡 (Hippo) 去了，此地阿尔及利亚 (Algeria)，与现在的波拿 (Bona) 城相近。在此处他虽受职为神甫，但非完全出于自愿。四年之后，他受职为希坡副主教。与他同作主教的前辈瓦勒留 (Valerius) 究竟死于何时，不得而知，但奥氏受职后不久，当地教权都在他手中了。在希坡他为非洲那一带地方创建了第一所修道院，作为训练教会领袖人才的场所。奥古斯丁卒于 430 年 8 月 28 日，正当宛大勒人围攻希坡之时。

奥古斯丁早在他受洗之时就立论攻击摩尼教。后来身受圣职，特别在受职为主教之后，便开始与当时盛行于北非的多纳徒派发生争辩。因这次争辩，奥氏对于教会及其品质与权威等问题，详加研讨。在他作主教的最初几年中，他对于罪与恩两大问题，有了特殊的见解。但这些见解并不是由于与伯拉纠一番大争辩之后而得的结论，不过那一番大辩论更加澄清了他对于这些见解的解说。

奥古斯丁影响之所以伟大，在于他神秘的虔敬生活。这种生活虽说在他所有的著述上都能看得出来，可是发挥得最圆满的，要算他的《忏悔录》(Confessions)。该书大约写于公元400年，在这里他对以前一切经历的忏悔均于文中和盘托出。古教会中像这样以灵性经验为自传者实属罕见，即在教会历史的任何时期都不多见。在宗教经验著述中，人们莫不将此篇视为典型之作，“你创造我们，为使我们与你相通，我们的心若不在你里面得着安息，不能自有安息。”“所以倚靠上帝是我自己的益处，假如我不住在他里面，我也不住在我自己里面；但他，那一位住在他自己里面的，能更新万事。你是主我的上帝，因为你不需要我的善良。”“我先想追求得着充足的力量，与你有亲切的来往；但我不能得着，直到我得着了那位神人之间的中保，为人的基督耶稣。他在万有之上，是永远可称颂的上帝，直到他来呼召我。”“我的全部盼望尽在乎你那极大的慈悲。将你所掌握的赐给我，将你所要的吩咐我。”“主啊，我要爱你，要感谢你，承认你的名，因为你使我的那些罪都如冰块一样消融了。”自保罗以后，像这样一种富于虔敬精神的话，是当时教会所未曾听见过的，这种把宗教看作是永生上帝亲切往来的概念，虽说不常为人所完全领悟了解，却在教会中占有长久的影响力。

这样看来，奥古斯丁一想到上帝，便想到一位人可与之发生心灵交往的神，在他里面人能得到福乐，感到满足。但当他用哲学眼光去想到上帝时，他所用的术语都是由新柏拉图主义中假借而来，上帝唯一，是绝对的灵，与一切被造之物不同。上帝是一切存在之物的根基与来源。这种概念使奥古斯丁注重上帝的唯一性，甚至讲论三位一体时，他还是注重这一点。这种教理在他的名著《三位一体论》(On the Trinity)里面发挥无遗。自此论问世后，西方教会对于这问题的思想已成一定式。“父、子、圣灵，一位上帝至尊无对，伟大、全能、善良、公义、慈悲，一切有形无形万有的创造主”。“父、子、圣灵，同一质体，创造万有的上帝，全能的三位一

体，在无形中工作。”“不是三位上帝，也不是三种善良，乃是一位上帝，全善、全能，即三位一体自身”。特土良、俄利根、亚他那修都讲子与灵在父以下。惟奥古斯丁如此注重合一性，以致把“三位”讲成完全同等。“三位一体是绝对同等的，我们不但不能说父比子大，甚至也不能说父与子之和比圣灵大”。奥古斯丁不满意于“三位”之区分，但因惯用已久，无法更易，而且他也不能找到一种更加适宜的说法：“假如有人要问，这三位是甚么？则人间文学苦无以为对。然而我们还是要说“三位”，并不是要借此讲明其中奥妙，乃是舍此无话可说”。虽说奥古斯丁在这问题上极力主张教会传统思想，但他自己的思想倾向，以及他的新柏拉图哲学思想，均倾向于形相论的神格唯一说。不过我们也决不可称他为形相论者。他也用过许多比喻来解说三位一体，例如，他将记忆力、了解力和意志力来作比喻，又将施爱者、被爱者和爱三者来比作三位一体。

对于变成肉身的问题，奥古斯丁在人性与神性两方面均一样注重。“基督耶稣，上帝的儿子，是上帝，也是人；在万世之先为神，降生在我们的世界而为人，……。这样，就其为上帝而言，他与父为一；就其为人而言，父比他大。”他是上帝与人之中唯一的担保，只有借着祂，罪才能赦免。“亚当的罪无法蒙赦免，无法被消除，只有借着上帝与人之间的中保，为人的基督耶稣。”基督的死是赦罪的基础。至于说基督的死究竟有什么切实的意义，奥古斯丁的思想也不大清楚，前后不全然一致。他将基督的死有时看作向上帝所献上的祭，有时看作代替我们所忍受的刑罚，目的使人从他的权力下解放出来。奥古斯丁对于耶稣谦卑的生活所给与我们的意义极其重视，这是在希腊神学家中不大多见的。“这位由你隐密的慈悲中，你向谦卑的人所指明了出来的担保，你所差来世间的，为要借着他的模范，他们也可以学到这同样的谦卑。”

照奥古斯丁所讲，当人被造时原是善良正直的，享有自由意志，且有不犯罪，永远不死的可能，在人天性中原无不和谐。他原来是快乐的，与上帝来往无阻。因罪的缘故，亚当从这样的地位上堕落了，罪的原素是骄傲。犯罪的结果便是善良的失落。上帝的恩典丧失了，灵魂死了，因为它已经与上帝远离。人的身体不再受灵魂约束，反为贪欲所操纵，其中最坏而又最显明的特性为淫欲。亚当堕落在全然绝望的毁灭中，永死便是当然的结果。这种罪及其后果有关全体人类；“当那人堕落在罪中时，我们都是那人，因为我们都在那一人（亚当）里面。”“虽然，论到第一个人，使

徒有话说，在他里面人人都犯了罪。”在亚当里面不但人人都是罪人，而且因为他们都生在“淫欲”之中，所以他们有罪的情景更坏。结果便是全人类，连最小的婴孩在内，都成了“灭亡之子”，所以该承受上帝的震怒。从这种绝望的原罪境域中，“从来没有人被拔出来过，没有，连一个也没有，现在还是没有，将来也必没有，惟有靠着救赎主的恩典才能得救。”

人得救是由上帝的恩典而来，完全是人所不配得的，完全是白得的。“工价是军事服役的报酬。工价不是恩赐；所以他说‘罪的工价乃是死’，是为了要说明死不是无故而得的，乃是罪所应得的报酬。但是说到恩赐，假如不是完全无功而得的，便不算恩赐了。所以，我们要知道，凡人所得的好处都是上帝的恩赏，当这些好处增至了永生的境地，简直是为恩典而施的恩典了。”这样的恩典，临到那些为上帝所拣选而得着这恩典的人。所以他预先定下他所要的，“受永刑，得永生。”这两种人，每一种人的数目都是规定了的。在奥古斯丁刚刚悔改以后的时期中，他也主张人有主权接受或拒绝救恩，但还未到与伯拉纠争辩时，他就得到这种结论，以为救恩是不能拒绝的。这种救恩的功效有两层：第一层为信仰是逐渐灌输的，第二层为受洗时罪得赦免，原罪和本罪均得赦免。“使我们得成基督徒的信心，原是上帝所赏赐的恩典。”惟其如此，所以因信立地称义。但恩典所为非尽于此，有如特土良所讲，恩典是圣灵将爱输入于人心。恩典能释放那被束缚为奴的意志，使之选择上帝所喜悦的事，“因着恩典的彰显，不但要叫他们知道什么是应该作的，更要叫他们由于恩典所赐的能力，本乎爱实行他们所知道的。”恩典能使本性渐渐变化，渐渐成圣，上帝用我们作成善事，并藉此酬报我们，好象这些事是我们自己作的一样，他又将这些事的功劳归在我们身上。没有人在今天能确实知道他已得救。在今生人可有救恩，但是，如果不是上帝将坚持的恩赐加在他身上，他就不能保持救恩到底。奥古斯丁此种见解，好象是由于他主张人在受洗时领受重生恩典的教理而来。假如人在受洗时领受救恩，那么，很显然的有许多人难于坚守到底。

在奥古斯丁的神学中，与恩典的教理并行的，还有他对于那有形的公教会的极端推崇。他以为只有在这个教会以内才能真正的得着圣灵所输入于人心的爱。一般多纳徒派虽说在教理和教会组织上自是彻底的“正统”，但因为他们反对大公教会，因为他们指责大公教会不该准许那些曾经犯过“死”罪的人施行圣礼，奥古斯丁对这班人说：“那些不关心于教会之合一

者，即在上帝的爱中有缺乏；因此我们很有理由可说，在大公教会以外，人就不能接受圣灵。所以无论那些异端和分裂派能领受什么，惟有那遮掩众罪的爱乃大公合一的特殊恩赏。”圣礼是上帝的工作，不是人的工作。因其如此，所以圣礼的效力不在乎施行圣礼者的品德如何。所以人在加入公教会时，从前所受洗礼或授职礼，无须复行。不过，虽说外面所施行的圣礼亦算有效，可是只有在公教会中，圣礼方能结成果实，因为只有公教会中，为圣礼所证明的爱才可以得着，而这样的爱又是基督徒生活的要素。甚至在公教会中，并不是人人都在得救的路上走。教会中良莠不齐，分子复杂。“好的公教徒得救，不好的公教徒和异端派灭亡，并不是因着不同的洗礼，乃是因着相同的洗礼。”

在奥古斯丁心目中，所谓圣礼，乃包括所有教会中各种习尚与礼节，是有形的表记，为圣事的象征。所以他把祛邪术、按立礼、婚礼，连慕道友受盐习俗，都一并算在圣礼内。洗礼和圣餐礼当然是最显要的圣礼。教会要借着圣礼才得结成一气。“若没有圣礼或有形的象征，使信众团结一体，便不能算为宗教社会，无论那宗教之为真为伪。”而且，圣礼也是得救所必需。“若不受洗，不参加晚餐，任何人都不能进入上帝的国，或得救而进入永生，所以基督教会均以此为当然之理。”然而，奥古斯丁还以圣礼为灵性实体的表记，而不是那些实体的本身，这都是因他所讲关于恩典的工作。凡不“阻碍信仰”的，均可指望得到圣礼的效益。当时这种思想尚未发展到后来中古时代那样成熟的地步，但奥古斯丁在西方教会中，堪称为首倡圣礼的鼻祖。

奥古斯丁著述之最大成功要算他的《上帝之城》(City of God)。他着手写这部名著是在412年，那时正是阿拉利(Alaric)攻陷罗马之后的一个黑暗期，此书约成于426年。这部书可以代表他的历史哲学，又是他为基督教所作的辩护文，答复当时异教徒对于基督教所施攻击。因为当时人们以为罗马从前之隆盛，乃因古代诸神显灵，现在人多不拜那些神了，致遭倾覆。但奥古斯丁说明他们敬拜那些古代诸神并没有使罗马强盛，或使它增进道德，或赐它来生快乐的希望。古代诸神崇拜之遭废弃，为要叫人崇拜那独一无二真神，这并不是一种损失，而是一种大大的收益。以后，奥古斯丁进而讨论创造，讨论恶之来源及后果。他的历史哲学即肇基于此。自人类最初背叛上帝，“由两种爱造成了两座城：由爱己之爱，轻视上帝，造成了世上的城；由爱神之爱厌弃自己，造成了天上的城。”这两座城以

该隐和亚伯为代表。所有在世间自认为客旅，为朝圣的人，都是上帝城里的居民。这世上的城以巴比伦和罗马为首席代表，甚余一切世上邦国都为这城的化身。它的精神是蔑视上帝，但它也是一种相对的善，治安由它维持。这罪恶尘世，虽以爱己为当然之理，还知道制止扰乱，人各顾安全。但这世上的城必随上帝的城之日见扩张而消没。上帝城里的居民，就是那些被上帝所拣选，蒙恩得救的人。虽说教会教友不都是被拣选的，但被拣选的人都在这有形的教会中。“所以连现世教会也是基督的国，也就是天国。照样，连现世圣徒也与基督一同掌权，不过与来世掌权有些情形不同；虽然稗子在教会中与麦子一同生长，可是稗子不与基督一同掌权。”这样说来，什么是上帝的城呢？上帝的城就是那有形的，为教职阶级所组织而成的教会，这个教会必要渐进而至统治世界的地位是维持和平，也是作人民的“敬虔之父”，故必须倡导对上帝的真正敬拜；教会和理想政府之间的关系是彼此依赖，互尽义务、中世纪神治国家的观念，实建基于奥古斯丁这种见解上。

虽从许多方面说，奥古斯丁的思想是很清楚的，可是其中也很显然的包涵极大的矛盾。原因是他的思想成分复杂，深刻的宗教经验、新柏拉图哲学思想以及通俗的教会遗传主义合一炉而冶。因此，他虽讲预定，上帝施恩于他所拣选的人。同时，他把得救的可能限于施行圣事的有形教会以内。他也区分教会为有形的与无形的，与后来改教时代所讲的很相接近，却不够清晰。因为存心虔敬，所以他把基督徒生活看作人用信和爱上帝发生亲密的个人关系，但他又一样积极的提倡一种律法主义式的和修道主义的禁欲主义。终中古时期的教会，在这几点上，从未有人能超越奥古斯丁。也没有人将他所留下的矛盾点调和起来。正是由于那些矛盾，在他以后的各种运动，才可能大受他的思想感动。

第七节 伪狄奥尼修斯

公元六世纪时，东部教会的隐修士因反对拜占庭皇帝废除圣像禁令而遭到迫害，逃亡西方，并将属于柏拉图主义传统的神秘主义神学带到了西方。一批神学著作被译成拉丁语之后，便被罗马教会认作正统，从而进一

步强化了西方中世纪的柏拉图主义传统，对西方中世纪神学和哲学产生了深远的影响。

据《新约·使徒行传》记载，雅典最高法院亚略巴古提的法官狄奥尼修斯是使徒保罗在雅典传教时收的弟子。公元六世纪初，一些伪托是狄奥尼修斯的著作在东部隐修院流行起来。当这些著作传至西方后，由于狄奥尼修斯的特殊地位和这些著作接近于圣经的风格，罗马教皇马丁一世于649年将之钦定为正统神学著作。它们的真实性在中世纪从未受到过人们的怀疑。一直到文艺复兴时期，人文主义者爱拉斯谟经过研究方才发现，这些长期被教会奉为经典的著作可能是伪作。十九世纪的德国学者斯蒂格尔马亚和考赫经过考证认为，这些著作带有明显的五世纪新柏拉图主义的痕迹，推测其真实作者可能是叙利亚的隐修士。伪狄奥尼修斯的著作有《神圣名称》、《神秘神学》、《天国等级》、《教会等级》、《信件十札》等。

在伪狄奥尼修斯看来，神学就是基督徒的哲学，就是关于上帝的智慧。神学包含肯定神学、否定神学和神秘神学。肯定神学把上帝看作形式的动力因，通过研究形式去探寻上帝的属性。它认为，不能像新柏拉图主义那样把上帝称作“太一”，上帝具有“一”与“多”双重属性，是一个有开端和终结的过程，可以分别用善、光、美来指称它的开端、连贯和终结，这也就构成了原初的神圣三元，从中又生出智慧、生命、存在之中间的神圣三元，以及智慧、力量、和平之特殊的神圣三元。它们构成了一个据以创造现实世界的理念原形世界，亦即形式世界，上帝就是它的动力因。它是超越被造物的，被造物和它的关系是分有和被分有的关系。

否定神学把上帝作为一切事物的目的因，通过研究被造的可感和可知的象征性事物，去上升到神圣的实质。它认为，被造物是摹仿上帝、类似于上帝的。被造世界分为事物、人、天使三个领域，分别对应于奥义、学问和精神。它们摹仿、接近上帝的能力逐级升高，这种等级秩序显示或象征着上帝的圣道。奥义、学问和精神分别昭示着事物的律法等级，人的教会等级和天使的天国等级。每一等级又分别包含着三元结构和三种象征意义，例如，介于上帝和凡人之间的天国等级，作为不可言说的神圣的通报者，分为三级天使：上座天使、至爱天使和普智天使为上级三品，象征着本质、精力、活动三元理智；宰制天使、大能天使和统权天使为中级三品，象征着三元光照结构；首领天使、总领天使和奉使天使为下级三品，象征着三元知识结构。沿着整个世界的等级秩序逐步上升，一一排除带有

人类思想局限性的因素，留下并获得不可言说的、越来越多的神秘因素，这样便可以接近或展现隐秘的神圣。

神秘神学把握上帝自身，通过不可知、不可言的超越性，上升到与上帝的超理智的融合状态，亦即神秘的体验状态。它认为，人类不可能通过思想和语言的途径来把握上帝，因为上帝是超越一切的。肯定神学借助范畴或名称，只能指示上帝的属性；否定神学借助于被造的世界，只能象征性地体会上帝；而神秘神学坚持上帝超越世界与本质，不是知识的对象。只有通过专一的爱和坚韧的苦修，才能产生神秘的洞见，进入与上帝合一的神秘体验。所以，神秘神学是体验，不是理论；是苦修之途，不是认识之路。它反映了修士们的思辨与情感、玄想与苦行相结合的精神生活，是隐修制度的产物。

伪狄奥尼修斯的神学著作经过爱留根纳由希腊文翻译成拉丁文，对后世西方的思想产生了巨大而深远的影响，爱留根纳、托马斯、中世纪的神秘主义者以及文学家等，都从他的神学思想中吸取了精神食粮。

君士坦丁堡神学家马克西姆（约公元580~662年）是伪狄奥尼修斯著作的注释者，他的注释与伪狄奥尼修斯的著作一起，被列为中世纪的神学经典。他指出，关于存在的肯定和否定同时适用于上帝。肯定上帝的存在并没有肯定他是什么，这与否定他是某个事物是一致的。在此，他看到了“存在”概念的歧义性，它既指本质，又指具体的存在者。在前者的意义上，上帝是无限的本质；在后者的意义上，上帝是非存在，是对存在着的一切的超越。然而，上帝的本质就存在于具体的存在者中，它不可表达，不可领悟。他把上帝的存在理解为力量，这种力量就是意志，既作为整合意志保持世界的秩序，又作为分化意志保持事物的个别性。上帝的意志与活动同一，上帝的活动是存在与生成的统一。因此，上帝既超越事物，又内在于事物。他还区分了上帝自身、理智领域、可感领域三个层次。上帝的存在、力量、活动之神圣三元，被分出有下一个层次的定在、善在、永在之理智三元，再被分出有更下一个层次的生成、运动、静止之偶然三元。在可感领域之中的人的灵魂归复理智进而与上帝融合。这种融合不用思想、知识或语言，上帝不是认识的对象，而是不可言说、不可解释的道。

第八节 波爱修

罗马贵族子弟波爱修(公元480年~525年)的生活年代,正值西罗马帝国灭亡后古典文化衰落的时代。他是那个时代罕见的一位学识渊博的人。在查士丁尼关闭雅典学园之前,他在该园接受了古典教育。他同卡西奥多罗斯这位努力使修道院成为文化机构的同时代人一样,从公元510年起,效力于意大利统治者东哥特国王狄奥多里克一世多年,后因涉嫌参与谋逆国王的阴谋,于公元525年被处死。他对基督教怀有虔诚的信仰,同时又十分尊崇希腊和罗马遗产,非常热衷于古典哲学。在古典文明行将灭亡之时,他试图挽救这一理性传统,计划将柏拉图和亚里士多德的全部著作翻译为拉丁文。壮志未酬,实际上他仅将亚里士多德的一些有关逻辑的论文和波菲利对之所作的一些注释译成了拉丁文,并作了注释,其中一部分在中世纪早期被广泛用作逻辑学教材,后人称之为《旧逻辑》;而更多的部分被埋没,一直到十二世纪才重新问世,被称为《新逻辑》。由此,整个西方世界才知道亚里士多德。波爱修致力于记载或整理罗马教育体制下的七门自由学科:语法、逻辑、修辞、几何、代数、天文学和音乐,并将之分为两类:前三门为三科,是哲学的工具;后四门为“四艺”,是通向智慧的四条途径。他编辑的算术、几何、音乐、天文学和逻辑学著作,是中世纪学校广泛使用的教科书。他还写了一些讨论“三位一体”的神学论文,成为后来包括吉尔伯特和托马斯在内的神学家们普遍重视和注释的对象。在狱中等待处决期间,他以对话与诗的形式,写下了文情并茂的哲学著作《哲学的慰藉》,介绍和保存了古典哲学的一些重要材料,而且将一些重要的哲学概念由希腊文译成拉丁文,对它们作出了严格的界定,对希腊哲学概念的拉丁化作出了重要贡献,被视为最后一位罗马哲人,其著作也被视为古代学术残存的唯一痕迹。

波爱修受亚里士多德逻辑学所影响,探讨了关于共相和殊相,即一般和个别的逻辑哲学问题。公元3世纪著名的腓尼基学者波菲利最先提出共相问题:种与属是否独立存在或者仅仅存在于理智之中?究竟有形无形?如果无形,它们是与感性事物分离,还是存在于其中并与之一致?他认为

这是需要下功夫研究的最高级的问题。波爱修的答案是：首先，种与属作为一类个体所共有的东西，不是独立存在的实体，否则，无法解释多个个别实体何以会同时占有同一个实体。其次，它也并非仅仅存在于人的心灵之中，而是作为无形的性质存在于有形事物之中，以概念的方式存在于心灵之中。也就是说，组成种属之共相概念的相同要素是存在于心灵外的事物中的无形性质，将这些相同要素抽象出来而构成的共相，是存在于心灵中的概念。心灵具有分解事物的要素，并将其相同的要素重新组合起来的能力。在此，波爱修既肯定了共相在心灵之外的实在性，又否定了共相的独立存在性，将之理解为一个“属性”范畴，而非“实体”范畴。他的思想与亚里士多德的哲学是一致的，也成为后世经院哲学唯名论的先驱。

波爱修在讨论“三位一体”问题时，引入并界定了希腊哲学的存在论概念。他对“存在”概念的辨析，开辟了中世纪形而上学的新阶段。他所作的最重要的辨析之一是关于“存在”与“是这个”的区分。他把“存在”解释为纯形式，把“是这个”，即具体事物，理解为对纯形式的“分有”。前者是单纯事物，不包含“存在”与自身的存在（“是这个”）的区分，是绝对的存在；后者是复合事物，包含着“存在”与自身的存在（“是这个”）的区分，是具体的存在。具体事物的存在都是“分有”绝对的存在——纯形式的产物。这种思想显然又与当时占主导地位的柏拉图主义哲学的思想倾向是一致的。波爱修进一步把对形而上学概念的辨析运用于解决关于上帝三位一体的神学争论。根据他的哲学解释，上帝的存在是“存在”与“存在者”的同一。上帝作为存在，具有三个位格。因此，所谓的“基督双重人格论”和“三神论”都是荒谬的。

波爱修还运用柏拉图、斯多亚主义和新柏拉图主义的观点，论证了善与恶的性质、天命决定论和人的选择自由、命运的变幻与自然的秩序问题。他认为，人生的命运和自然的秩序是同一的，都具有无常的本性。因此，一切依命运降临的东西，都不是真正的幸福。只有美德才是不依赖命运，而是通过自己的追求可以获得的幸福，也是人生应该追求的目的。所谓的恶，乃是人们能力的缺陷，而非意志的缺陷。人们不乏行善的意志，但往往缺乏行善的能力，不知道什么才是真正的幸福或至善，误把功名利禄之类外在的幸福当作善来追求。那么，具有或者缺乏行善的能力，是否天命的安排呢？如果答案是肯定的，那么善与恶就不是人自由选择；如果答案是否定的，那么天命就不能控制善与恶，无以显示上帝的至善和全

能。对此，波爱修的回答是这样的：天命是对必然性的预知，但不是必然性的实现。神所预知的合乎至善的必然秩序，要通过人对善恶的自由选择来实现。天命规定着世界的永恒的秩序，但不决定世界中的具体事件。具体事件是发生在时间中的偶然事件，是人的自由选择的结果。天命的必然是无法改变的，现实生活中的邪恶，即使暂时胜过善良，也改变不了惩恶扬善的必然性。

在古典文化衰落的时代里，波爱修竭力维护着古代的理性传统。他把希腊哲学的一些重要概念和材料译成拉丁文介绍给中世纪，他试图对信仰作出一种理性理解，从而为联接古典文化和基督教架起了一座桥梁。他的拉丁文著作与译著是中世纪学者了解希腊哲学文化的一条通道，他运用理性来研究和论证基督教教义的努力，成为中世纪巅峰期文化——一种将希腊罗马的理性传统与基督教教义结合在一起的基督教哲学文化的主要特征，因而他又被人称为“第一位经院神学家”。

第五章 经院哲学

所谓“经院哲学”，最初是在查理曼帝国的宫廷学校以及基督教的大修道院和主教管区的附属学校发展起来的基督教哲学。这些学校是研究神学和哲学的中心，学校的教师和学者被称为经院学者（经师），故他们的哲学就被称为经院哲学。

在某种意义上说，虽然教父哲学是中世纪基督教哲学的组成部分，但是实际上它在很大程度上属于旧文明。通常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”。

第一节 爱留根纳

爱留根纳（Eriugena，约公元800年~877年）是“加洛林朝文化复兴”时期最著名的学者，爱尔兰人，约于843年应皇帝秃头查理的邀请到巴黎讲学，后被任命为宫廷学校的校长。他通晓希腊文，曾将

伪狄奥尼修斯的著作译成拉丁文，定名为《大法官书》。他的代表作是《论自然的区分》，此外还有《论神的预定》等。他建立了中世纪第一个完整的哲学体系，成为这一时期独具一格的哲学家，被称为“中世纪哲学之父”。黑格尔认为，这个时期真正的哲学是从爱留根纳开始的。

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。对于哲学在探求真理方面的作用，他给予了极高的评价：“为了达到真正的、完善的知识，最勤奋、最可靠地探求万物的终极原因的途径就在于希腊人称之为哲学的那门学科之中”。爱留根纳并不否认《圣经》和教父们的权威，但他认为对《圣经》只能作讽喻的解释，例如把圣父理解为创造的实体，理解为一切事物的本质性，把圣子理解为上帝创造万物所遵从的理智，把圣灵理解为创造的生命或生命力，这样才能把上帝理解为三位一体。理性和启示都是真理的来源，具有同等的权威，因而是不能互相矛盾的。爱留根纳重申了教父哲学的命题“真哲学就是真宗教，真宗教就是真哲学”，却把强调的重心移向了哲学和理性。如果哲学与宗教、理性与信仰之间出现了矛盾，我们就应当服从理性。“即使权威产生自真正的理性，但反过来说，真正的理性却从不产生自权威。因此，一切权威，只要它没有被理性确证，就是相当软弱的，真正的理性依靠其内在的威力不需要任何权威的支持”。

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”。显然，这里的自然是一个包罗万象的最

广泛的概念。爱留根纳首先区分了四种自然：第一，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；第二，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；第三，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；第四，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。

第一种方式，理性以它为根据，要求一切可以清晰辨认的或超越感觉的，都可以隶属于存在的范围，而与此相反，那存在由于本性卓绝，不仅超于物质即感性之外，而且超于纯思维以及理性之外，却又表现为不存在。所以，一方面，上帝是包罗万象的存在；另一方面，就上帝超越理性来说，他又是不存在。事物就我们能够认识其属性而言，是存在；就我们对它们是什么以及为什么存在毫无所知而言，它们又是不存在。

第二种方式，作为物质世界和每一区分的界限的每一个层次，连同它的紧接的较低层次，都可以通过令人惊奇的理解方式，视为存在和非存在。对某一层次的肯定，就是对另一层次的否定；反过来也是一样。肯定人是有理性的、有死的、可以看见的造物，就是否定天使是这样的造物；肯定天使是在上帝和事物的原因范围里边的真实的思维运动，就是否定人具有这样的思维运动。

第三种方式，凡是根据在时间和空间里产生出来被形成了的物质原因本身而被认识的，习惯上被称之为存在；反之，凡是仍然内含于自然深处，尚未成为被形成的物质，或者还不在于时间和空间里，并且还没有由于某种机会成为可见的，习惯上被称之为不存在。实现了的原因作为可见的现实就是存在，隐蔽的、尚未实现的原因则是不存在。但原因总是要表现为结果的，因而不存在总是要向存在转化的。正是由这种原因和结果构成

了这整个世界的系列。

第四种方式，只有凭纯思维认识的，才是真正的存在；相反，那些通过产生、通过物质在时间和空间中的运动而延伸或收缩从而变化着、凝聚着或分解着的东西，只能说实际是不存在，这种看法适用于能够发生、也能够消灭的一切形体。常住不变的就是存在，变化的就是不存在。而只有常住不变的才是纯思维的对象，因此纯思维认识的才是真正的存在。

第五种方式，人是上帝按照自己的形象创造出来的。人犯了罪，从而背弃了上帝，背弃了上帝赋予自己的形象，丧失了自己的存在，就成为不存在。但当人被引导恢复了先前的存在状态，就又恢复了存在。这也就意味着，符合自身理念的就是存在，不符合理念的就是不存在。

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。

四、人的获救

在爱留根纳关于存在的学说中，人是一种特殊的存在。人是上帝按照自己的形象创造的，上帝在创造人的同时，把一切事物的观念也置放在人的心中。因此，人自身就是一个小世界。人由于犯罪而失去了自己的存在，成为不存在，但人也可以通过恢复先前的状态而重获存在。所谓天堂和地狱，都不是具体的地点，都只不过是人的心灵状态罢了。地狱是因犯罪而感到的痛苦，而天堂则是因德行而感到的幸福。由此出发，爱留根纳又重复了奥里根的观点：一切存在都是不死的，最终都将回归到创造者上帝那里，甚至魔鬼也可以得救，只不过时间上稍迟一些而已。恩格斯在谈到爱留根纳的哲学思想时说道：“他的学说在当时来说是特别大胆的；他否定‘永恒的诅咒’，甚至对于魔鬼也如此主张，因而十分接近泛神论”。

在基督教思想占统治地位的年代里，爱留根纳哲学中的自由思想无疑

洋溢着一种清新的气息，这也使它不容于教会正统。他的著作曾受到 855 年和 859 年两次宗教会议的谴责，后世的教皇霍诺留斯甚至下令焚毁《论自然的区分》的全部抄本。865 年，教皇尼古拉一世要求秃头查理或者将爱留根纳交付罗马接受审判，或者将他逐出宫廷学校。只是由于秃头查理的庇护，爱留根纳才幸免于难。但在秃头查理于 877 年去世后，爱留根纳就不知所踪了。传说他作为修道院长被修士们谋杀，但迄今为止未曾证实。

五、辩证法与反辩证法的斗争

文化与理性主义复苏的速度虽然缓慢，却势不可挡。爱留根纳哲学中的理性主义虽然只是漫漫长夜中的一缕孤独的烛光，但“加洛林朝文化复兴”所倡导的文化精神却已在中世纪贫瘠的土地上扎下了根。在加洛林时代的“七艺”中，逻辑学在中世纪又叫做辩证法，即论辩的技艺。对辩证法的强化研究突出了理性思维的地位。十一世纪初，在意大利北部出现了一批自称为“漫步学派”的辩证法学者，他们把辩证法看作是在相互对立的意见中寻找一种比较可信的结论的手段。然而，当图尔的贝伦加尔（Berengard Tours, 1010 年 ~ 1088 年）把辩证法运用于神学研究时，终于在基督教经院哲学内部引发了一场辩证法与反辩证法的争论。

贝伦加尔继承了爱留根纳的理性主义路线。在信仰与理性的关系上，他把理性视为决定性的因素。信仰应当服从知识，权威应当服从理性，《圣经》应当服从辩证法。在一切领域里，都应当最终追溯到辩证法，因为追溯到辩证法也就是追溯到理性。不能运用理性的人固然可以满足于权威和信仰，但力图运用自己的理性来认识真理的人却站在了一个更高的高度。贝伦加尔把自己的原则运用于关于圣餐性质的神学讨论，以辩证法为武器批判了基督教关于圣餐中饼和酒发生实质转化的学说，认为这一学说包含着不可解决的逻辑矛盾。

由于其神学上的结论，辩证法不可避免地引起了一些保守的神学家的指斥。这些神学家强调信仰不可动摇的地位，要求理性服从信仰，不遗余力地指出用辩证法探讨神学问题所带来的危险，因而被后世称为反辩证法学者。

早期经院哲学反辩证法的最主要代表是达米安（Petrus Damiani, 1007 ~ 1084 年）。

1007年~1072年)。作为一名隐修士，达米安和持极端立场的德尔图良一样，充满了对世俗学问、尤其是对辩证法的不信任。他断言，辩证法这门学科是建立在非常软弱的基础之上的。被辩证法学者奉为金科玉律的思维最高法则，即矛盾律，并没有绝对的效力。矛盾律仅仅适用于有限的事物，却不适用于上帝这样的无限的存在。因此，用辩证法讨论神学问题是不适宜的。达米安甚至说，纯粹的哲学是魔鬼的发明，辩证法的第一位教师就是撒旦。如果世上从未有过哲学这样的东西就好了，但是既然哲学已经存在，信仰也可以把它俘获过来，不过只能把它当作自己的婢女来使用。“哲学要像婢女服侍主人那样恭顺地为信仰效劳”。

与贝伦加尔和达米安的激进态度不同，贝克修道院学校校长、后来的坎特伯雷大主教兰弗郎克(Lanfrank, 1010年~1089年)在辩证法和反辩证法之间持一种中间的立场。

兰弗郎克在反对贝伦加尔的时候，并不反对辩证法本身，而是反对辩证法的夸张，即反对那种否认一切权威、仅仅以理性为圭臬的辩证法。在他看来，为了神学而有节制地使用辩证法不仅是可能的，而且也是应当的。只要加以正确的运用，辩证法完全可以起到确立和巩固信仰的作用。兰弗郎克在自己的神学著作中也曾频繁地利用辩证法的手段。兰弗郎克的这种温和倾向为后世经院哲学的发展提供了一个行之有效的榜样。

第二节 安瑟尔谟

安瑟尔谟(Anselmus, 1033年~1109年)不仅在职务上，而且在思想路线上都是兰弗郎克的忠实继承者。他同样也是出身于贝克修道院，后升任坎特伯雷大主教。其主要哲学论著有《独语》、《宣讲》、《上帝为什么化身为入》等。安瑟尔谟由于提出了关于上帝存在的本体论证明而著称于世。

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”。他强调指出，基督徒应当由信仰进展到理性，而不是由理性出发达到信仰。当他不能够理解的时候，更不应当放弃信仰。信仰是立足于自身的，并不需要理性的基础。当然，安瑟尔谟并非简单地否弃理性的作用而主张停留在单纯的信仰中，而是认为：“当我们有了坚决的信仰时，对于我们所信仰的东西，不力求加以理解，乃是一种很大的懒惰”。安瑟尔谟与奥古斯丁一样主张“信仰寻求理解”。接受了信仰的人要力求用自己的理智理解信仰，把握他的信仰真理的内在根据和必然性，从如此这般的信仰判断前进到必然如此这般的理性判断，还要用理性来维护我们的信仰，以反对不信上帝的人。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。黑格尔曾指出：“从这方面看来，安瑟尔谟特别可以被认作经院神学的奠基人。因为用简单的推论去证明所信仰的东西——即上帝存在——这个念头使他日夜不得安宁”。安瑟尔谟毕竟不负众望，殚精竭虑，构思出多种证明的方式。例如在《独白》一书中，安瑟尔谟就从世界上现实存在着善的事物出发推论出绝对的善的存在，从现实存在着大的事物出发推论出绝对的大，从现实事物的存在出发推论出绝对的存在，从事物本质的等级出发推论出最高的本质，并把这些推出的结论直接等同于上帝。但由于这几种证明方式与前人的思想比较起来并没有太多的创新，所以逐渐地被后人所忽视。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”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。安瑟尔谟认为，信仰给予我们一种真理，一种上帝的定义，即上帝是“无与伦比的伟大存在者”，在它之上不能设想任何更伟大的东西。但作为信仰真理，这一原理并不是自明的，否则我们就不需要再证明它了。仅仅凭借这一定义也不能说服那些否认上帝的人。据《圣经》记载：“愚顽人心里说：‘没有上帝’”。但安瑟尔谟却认为，如果愚顽人理解了上帝这一表述，那么，这一表述就存在于他的理智之中了，也就是说，一个“无与伦比的伟大存在者”即上帝是存在于他的心中的。此时他还不知道或者不理解，这种东西也是实际存在的；因为在“心灵中的存在”和“现实中的存在”之间，尚有很大的差别。但无与伦比的伟大的东西不能仅仅在思想中存在，因为如果它仅仅在思想中存在，就还可以设想它也在实际上存在，那它就会更伟大了；或者就可以设想一个既存在于思想中、又存在于现实中的伟大存在者比它更伟大。这些都与“无与伦比的伟大存在者”的定义是自相矛盾的。所以毫无疑问，无与伦比的伟大的东西，即上帝，既存在于思想中，也存在于现实中。

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。对于安瑟尔谟的这一哲学论证，黑格尔大加赞赏：“安瑟尔谟是这样一个人，他鼓舞了经院哲学家的哲学，并且把哲学和神学结合起来了”。但不赞同安瑟尔谟这种证明方式的也大有人在。安瑟尔谟尚在世时，他的证明方式就曾遭到法国隐修士高尼罗（Gaunilon）的激烈批驳，后又被托马斯·阿奎那弃而不用，最后终于在康德哲学中受到了致命的打击。

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。

第三节 阿伯拉尔

同样在方法论原则上对经院哲学的形成和发展作出了重大影响的，是法国人阿伯拉尔（Petrus Abaelardus，1079年～1142年）。但在讨论阿伯拉尔的哲学之前，有必要先讨论一下他的老师兼批判对象洛色林（Roscelinus，1050年～1123年）的思想。

洛色林生于法国的克比因，曾讲过学，作过牧师。1092年他的学说被宗教会议指控为异端，于是开始了逃亡生涯，其生命是如何结束的，现已不得而知。除了给阿伯拉尔的一封讨论三位一体的信之外，其他著作全部佚失。我们差不多只是从他的两个主要反对者安瑟尔谟、阿伯拉尔的著作中才了解到他的学说。据此，洛色林否认一般的真实性，认为只有个别的事物才具有客观真实性。共相只不过是“声音”或“名词”。它们是人类思维的抽象创造物。例如，存在着的只是可以感觉到的个别的人，而作为一般概念的人则不是实体，而只是记号、词、名称。洛色林还进一步认为，只有部分是真实的存在，由部分组成的整体是没有真实性的。整体实质上是许多独立实体的总和，因而整体的名称是空洞的词。据安瑟尔谟说，洛色林从唯名论的原则出发，否定了基督教的一神论，认为三位一体的神也只不过是一个名字，是不真实的，只有三位即圣父、圣子、圣灵的个别存在才是真正实在的；原罪也只是一个虚名，只有个别人、个别行为的具体罪恶才是真实的；罗马圣教会也是一个虚名，只有各个地方的教会才是真实的存在。无论安瑟尔谟等人是否真实地反映了洛色林的观点，但这种唯名论确实直接地动摇了罗马教会的根基，这也是他以及后来的唯名论难容于教会正统的一个重要原因。

阿伯拉尔早年就学于洛色林，因不满洛色林的极端唯名论态度而改投洛色林的另一个著名学生查姆伯的威廉，但又不满足于威廉的极端唯实论态度而与威廉展开辩论，并迫使威廉改变了自己的观点。离开威廉后，阿伯拉尔在一所教会学校里担任教员，由于爱情上的不幸而最终遁入修道院。其主要著作有《是与否》、《论神圣的统一性和三一性》、《基督教神学》、《神学引论》、《对波尔费留的注释》、《认识你自己——或伦理学》等。

一、怀疑与辩证法

阿伯拉尔是十二世纪反对迷信权威的勇士。他认为：“在教会的教父们的无数著作中有不少表面上的矛盾甚至难解之处。我们崇拜他们的权威不应该使自己追求真理的努力停滞不前”。“教父们会有错误是毫无疑问的。即使彼得，使徒中的名人，也曾陷入错误中”。因此，“读所有这一类著作都要有充分的自由进行批判，而没有不加怀疑地接受的义务，否则一切研究的道路都要被阻塞，后人用以讨论语法和叙述中难题的优秀的智慧就要被剥夺”。所以，阿伯拉尔的结论是：“在学问上最好的解决问题的方法就是坚持经常的怀疑。……由于怀疑，我们就验证，由于验证，我们就获得真理”。从怀疑权威出发，依据理性进行研究，最后达到真理，这开创了后来以笛卡尔等人为代表的近代法国怀疑精神的先河。恩格斯高度评价了阿伯拉尔的反权威思想：“阿伯拉尔的主要东西——不是理论本身，而是对教会权威的抵抗。不是象安瑟尔谟那样‘信仰而后理解’，而是‘理解而后信仰’；对盲目的信仰进行永不松懈的斗争”。

当然，阿伯拉尔的怀疑思想并没有发展到否定《圣经》权威的程度。他明确宣称：“必须把《新约》和《旧约》当作显然的例外。当我们感到《圣经》上有什么荒谬时，我们不可说著者错了，而是抄写人在誊录手稿时弄错，或是解释上有错误，或是没领会好一节文字”。因此，他把通过“合理的论证”来巩固信仰看作是自己的任务。由此出发，他认为除圣经之外，辩证法即逻辑学是通向真理的唯一道路。他甚至认为，作基督徒与作逻辑学家是一回事。他的名著《是与否》就是用辩证法的题材写成的。在书中，他让一些教会的权威就一些重要的问题进行争论，暴露矛盾，而把矛盾的解决留给了读者自己。

二、概念论

阿伯拉尔具体地分析了波尔费留提出的问题。他认为，关于第一个问题，“种”和“属”是用命名来指出真实存在的事物。就其确有所指来说，它们是真实的；就其只是命名来说，又不是真实的存在。关于第二个问题，就其是“给个别的事物命名”来说，“种”和“属”是有形体的，但就其“都不是个别的、限定的命名”来说，又是无形体的。关于第三个问

题，就共相与事物的关系来说，它是可感觉的；就其表现的方式来说，又是不可感觉的。因为它们并非表示个别的事物。所以“它们既指可感觉的事物，同时又指……特别归之于神的心灵的那个共同概念”。阿伯拉尔继承洛色林的唯名论传统，坚持个别事物的真实存在，否认共相的客观实在性。共相只是名词，但共相与单数名词不同，单数名词指的是一个单个的事物，因而其表示方式与事物的状态很一致。而共相是共名词，它们似乎也不是把事物当作和它们相一致来表示。

不过，阿伯拉尔不同意洛色林把共相仅看作一种声音，而认为共相是有所指谓的，是人们理智中的概念。“当从意义方面来考察词的性质时，就有一个有时是字，有时是事物的问题，并且通常事物的名字和词的名字是相互转换的”。共相本身不是实体，它所指的实际存在也不是一种实体的事物。“凡共通的词，它本身在本质上似乎是一个单个事物，但是通过命名却使它在多数事物的名称下成为共有的；显然它是依据这种名称，而不是依据它的本质，表述多种东西。不过，这一群事物本身是名词的普遍性的原因，因为……只有那包含着多数的东西才是共相，而事物与词的这种普遍性，这些事物自身是没有的”。共相所指是“无限的事物”，即个别事物之间的某种相似性。每个事物都具有一个或若干个形式，人的理智根据直觉和想象进行抽象活动，使这些形式脱离开实物从而形成概念即共相。阿伯拉尔从本体论、认识论、逻辑学等方面具体地分析了共相问题，具有一定的辩证思想。后人把他的这种观点称之为一种温和的唯名论或“概念论”。

三、伦理思想

从唯名论原则出发，阿伯拉尔把善恶归诸于个人的意向和良知。他认为，一个行动的是非，不在其后果，而在其行动者的动机。即使同一个人在不同的时候作同样的事情，由于意向不同，其行为的好坏也是不同的。一切从善的意向出发的行动都是善的，一切从恶的意向出发的行动都是恶的。恶没有实体，而是善的缺乏，是不当为而为之，或者当为而不为。阿伯拉尔还给道德上的善恶加上了一个神学前提：“我们的罪恶，乃是对造物主的侮蔑。而犯罪，就是藐视造物主，那就是，不为他的缘故而去做那为我们所相信应该为他而做的事情，或者是不为他的缘故而去舍弃那为我

们所相信应该舍弃的事情”。意向之为善，其标准不在于行动者自以为善，而在于它的确被人们尊崇为善的，在于它所倾注的事物本身是使上帝喜悦的。阿伯拉尔强调道德的评判在于个人的主观动机，预示着一种个体主义的倾向。此外，除了上帝的好恶之外，他也把公众的舆论看作是评判善恶的标准，在一定程度上也具有道德世俗化的倾向。

第四节 拉丁阿威洛依主义

十二~十三世纪，西欧社会发生了一系列重大的变化。教权在与皇权的斗争中取得了明显的胜利。一批大学先后兴起，成为经院哲学家进行研究、讲学、争论的重要场所。在修道制度改革中新产生的弗兰西斯修会和多米尼克修会，它们对经院哲学的发展起到了极为重要的推动作用，造就了许多著名的学者。

十二世纪，东西方之间开始日益频繁地接触，古希腊文明又经阿拉伯人之手回传人西欧，大批古希腊的哲学著作和科学著作被介绍到拉丁世界，其中就包括亚里士多德的《形而上学》、《物理学》、《论灵魂》等作品。

当时，有三股思潮在十三世纪中叶曾展开激烈的论战，史称“巴黎大论战”。第一，以布拉班特的西格尔为代表的一批神职人员教授，力主全面接受亚里士多德哲学，公开拥护阿威洛依学派，因而被称为拉丁阿威洛依主义。第二，以哈勒斯的亚历山大和波纳文图拉为代表的弗兰西斯教派则是守旧派，则在形式上也接受了一些亚里士多德哲学的内容，但在原则上则顽固地坚持奥古斯丁主义传统。第三，以阿尔伯特和托马斯为代表的多米尼克教派则力主开辟一条把新柏拉图主义和亚里士多德哲学结合起来，利用亚里士多德哲学为基督教神学服务的途径。这种激烈的斗争，把经院哲学推向了繁荣。

其中，拉丁阿威洛依主义占据了重要位置。十二世纪末十三世纪初，以阿威洛依为代表的阿拉伯亚里士多德主义开始被大规模地介绍到拉丁世界。与此同时，德意志皇帝兼领西西里国王弗里德里希二世与教皇之间的斗争也进入了白热化阶段。这位皇帝不仅在政治、经济、宗教等领域与教皇争权夺利，而且在思想领域也利用阿拉伯的阿威洛依主义来反对基督教

正统神学。

十三世纪中期，在号称“哲学家之城”的巴黎大学掀起了研究亚里士多德哲学的热潮，形成了拉丁阿威洛依主义的中心。巴黎大学的许多学者都成了阿威洛依主义者。拉丁阿威洛依主义的主将是布拉班特的西格尔（1240年~1284年）。

西格尔是巴黎大学艺术院教授，因激进的观点而两度受到宗教会议的谴责，最后在教会当局的迫害中死去。西格尔的主要著作有《论理智的灵魂》和《论世界的永恒性》。他力图使哲学脱离与神学的内在结合，“虽然启示包含着完全的真理，但它并不需要与哲学保持一致”。

西格尔认为，神学院的教授们的研究目的是神学，而不是哲学。他拒不承认上帝创世说，认为上帝不是事物的作用因，而仅仅是事物的目的因，即上帝是创世的目的，而不是创世的原因。世界是永恒的，地球上的各种物种也是永恒的。所有的事物都一再重复，在事物的永恒复归中一个世界跟随着另一个世界。世界也是必然的，自然规律是不可改变的。

此外，西格尔追随阿威洛依，把灵魂划分为全人类共有的灵魂和个体灵魂。他认为，个体灵魂是个人的生命原则，与人的肉体不可分，它使个人的肉体获得生命力，并随肉体的死亡而死亡。全人类共有的灵魂也就是人类理性，它是统一的、唯一的灵魂。它同个体相结合以完成意识的活动。这种主张实际上否定了基督教的灵魂不朽等信条。事实上，西格尔远远没有发展到与教会决裂的程度，因而许多哲学史家仍把他列入经院学者。

第五节 波纳文图拉

亚历山大的学生波纳文图拉（1221年~1274年）出生于意大利，原名费登萨的约翰，童年时身患绝症，却奇迹般地被弗兰西斯医好，并被弗兰西斯誉为“未来之宝”，故改名“波纳文图拉”。波纳文图拉是中世纪与托马斯·阿奎那齐名的大神学家和哲学家。在思想上他对当时新兴的亚里士多德主义持批判接受的态度，而追随柏拉图-奥古斯丁主义路线；他通过对柏拉图理念论的改造，将奥古斯丁主义的范型理论发展到顶峰。

青年时代，波纳文图拉曾经到巴黎大学学习，并加入弗兰西斯修会，毕业后任教于巴黎大学，1257年晋升为神学教授，同年被推选为弗兰西斯修会总会长。1273年成为枢机主教，被世人誉为“六翼天使式博士”。

波纳文图的哲学特点是经院哲学与神秘主义的结合。他虽然吸取了亚里士多德哲学的一些观点，但其取舍的标准却是不能与奥古斯丁主义发生矛盾。波纳文图拉从奥古斯丁主义立场出发，认为世界是上帝按照理念从无中创造的。他指责亚里士多德在形而上学中抛弃了柏拉图的理念，认为理念就是上帝的思想，是万物的范型。此外，波纳文图拉反对灵肉一体说，认为灵魂也是形式与质料的结合，也具有自己的质料，因此也就存在有一种精神性的质料，而肉体也具有自己的形式。

波纳文图拉思想的核心是光照论，他提出这一理论的主要目的是论证人的知识的可靠性和确定性，强调人类知识的统一性和目的性。光照论一方面涉及到对知识的一种形而上学的立场，这种立场成为近代天赋论和先验论的先驱；另一方面，它还导致了对上帝（神学）的一种态度，即我们的知识总是参与到对上帝的终极的知识之中的。

在欧洲哲学史上，“范型论”是波纳文图拉提出的重要理论。这一理论源于柏拉图的理念论，但最先将之系统运用到基督教神学上的是奥古斯丁。奥古斯丁认为理念，即万物的范型乃包含在圣言中，圣言是创造的范型。通过范型，即自己心中的观念，上帝从永恒以来就知道他将要创造的东西，他不是因为创造了它们才知道它们，相反，他是因为他知道它们才创造了它们。

经过刻苦研究，波纳文图拉接受和发展了奥古斯丁的这种观点。他认为，“以同样的方式可理解，一切受造物无不是通过永恒的圣言而出自那最高的创造者，他在圣言中安排了一切。通过圣言，他不仅创造了号称为其痕迹的受造物，而且创造了号称为其肖像的受造物（即人），以便使众人能通过认识和爱他而具相似性。”

此外，波纳文图拉认为万物是上帝的摹本，上帝是借着万物表现出来的。他区分了认识真理的三种方式，即象征的、本义的和神秘的。波纳文图拉虽然承认认识开始于感觉，最终却走向了神秘主义。

第六节 阿尔伯特和托马斯

在弗兰西斯教派顽固地抵制亚里士多德哲学的同时，多米尼克教派却在进行着改造亚里士多德哲学、使其为论证神学服务的积极尝试。阿尔伯特是多米尼克教派这一倾向的主要代表。

阿尔伯特（Albertus，1193年~1280年）生于德国的施瓦本，在帕多瓦大学学习了哲学、医学、自然科学，又在博罗克纳大学学习了神学，后加入多米尼克修会，成为该修会在德国的分会长。受修会的派遣，阿尔伯特到科隆的修会学校讲授哲学和神学，并曾到巴黎短期讲学，与拉丁阿威洛依主义进行过激烈的斗争。据说阿尔伯特讲课内容丰富、观点新颖，吸引了大批的学生，以至于巴黎大学竟找不出一间宽敞的讲堂来容纳慕名而来的学生，因而不得不经常在广场上讲课。晚年，他被任命为雷根斯堡主教，不久又辞去该职务，在修道院的孤寂生活中从事科学研究和写作。阿尔伯特知识渊博，酷爱直接观察和研究自然，在动物学、植物学、化学等领域都有一定的造诣，同时又精通古代的、教父的、阿拉伯的文献，有“伟人”、“全能博士”之誉。阿尔伯特著作的大部分是对亚里士多德形而上学和自然哲学著作的注释，此外还写了《被造物大全》、《神学大全》和一些争辩论文。

阿尔伯特在哲学史上的地位主要在于他第一个从基督教的立场出发全面地向西欧人介绍了亚里士多德及其注释者的思想。不过，阿尔伯特未能有效地利用自己所掌握的丰富资料建立起一个有机的思想体系。他的思想在某种程度上是混乱的，而且掺和了一些柏拉图主义的成分。建立体系的工作是由他的学生托马斯·阿奎那完成的。由于师生二人的思想在许多方面是一致的，此处仅仅择其要者对阿尔伯特的思想作一简要的介绍。

在上帝与万物的的问题上，阿尔伯特吸取新柏拉图主义和阿拉伯哲学家阿威森纳的一些思想，对亚里士多德哲学进行了改造。他认为，上帝是最高的无限实体，是不被创造的光。从上帝流溢出“原初理智”，它是“暗化的光”。从“原初理智”中又流溢出一切存在，包括从世界灵魂直到有形体的存在的各个等级。一切被创造的实体都是由本质和存在结合而

成的。

在共相与个别事物的问题上，阿尔伯特接受了阿威森纳的思想，并把它进一步具体化。他认为，共相作为事物的本质不依赖于事物在时空世界中的实现，因而是在物之先；本质具体化为万事万物，因而是在物之中；我们的普遍概念以其普遍性是一种思想产物，因而是在物之后。

关于哲学与神学的关系，他认为，哲学的问题只能以哲学的方式来处理。而神学问题，例如三位一体、道成肉身、创世、复活等，是自然的理智所无法理解的，因而只能以神学方式处理。阿尔伯特的这种观点在托马斯那里得到了进一步的发挥。

亚里士多德学说的大量涌入，在教徒中引起的反响极为强烈。教会深感其著作的危险性，几次试图封锁这种与天主教正统信仰不相容的自然主义和理性主义哲学，禁止转录、阅读和保存。可托马斯并不害怕这种学说，他和老师阿尔伯特一起潜心研究亚里士多德的著作，他阉割了亚里士多德哲学中的唯物主义和辩证法，而将其中的唯心主义和形而上学体系加以全面系统地发挥，并将其纳入基督教的神学体系，使它成为天主教官方哲学的基础。

他成功地将基督教的神学思想和亚里士多德的哲学融合在一起，建立起了庞大的经院哲学体系。一生著有 18 部巨著，其中包括集基督教思想之大成的《神学大全》、《哲学大全》、《论存在和本质》和《论正统信仰和真理、异教徒议论大全》等。

托马斯的全部理论都是为天主教信条服务的。他明确提出哲学必须为神学服务之后，又为上帝存在这一神学最高信条作了哲学的论证。认为应通过上帝的创造物来认识上帝的存在，利用亚里士多德哲学中的目的论的唯心主义思想推论出万物创造者的上帝的存在。

托马斯歪曲和利用亚里士多德关于形式和质料的学说，主张世界是上帝从虚无中创造出来的，断言世界的创造是有时间开端的；同时，上帝创造了一个等级制的宇宙系；最低层是大地及由水土火气四种元素构成的一切物质，之上是植物、动物和人，再上是天体，再之上就是整个世界所追求的最高目的——三位一体的上帝；还探讨了个别和一般的关系，认为存在于个别事物中的一般，并不是个别事物本身所固有的，而是寄居或隐藏在个别事物中的某种特殊实体。物体之间的不同特性，是由于潜入物体的这种“隐秘的质所决定的。铜之所以为铜，是因为它里面潜藏着‘铜’这

种特殊实体，铜之所以能压延，是因为它里面潜藏着‘压延性’这种隐秘的质”。所以，有多少种物体的特性，就有多少种“隐秘的质”，那就不必深入研究事物内部结构和相互关系了。显然，这种学说严重妨碍科学的发展。

托马斯还力主教会的权力至高无上。认为如同神高于人，灵魂高于肉体一样，教会高于世俗的国家。教皇是基督的代理人，政权应由他掌握，国家必须服从教会，国王必须服从教皇。他还极力维护封建君主的统治权力，认为君主制是最好的政治形式，并说，没有一个统治者控制和指导民众，社会就会解体。

托马斯从灵魂不死的观点出发，大力宣扬“来世幸福”，认为尘世生活的幸福并非最高幸福，最高幸福是对上帝的静观，从而使灵魂得救。

这只有在来世、在彼岸世界才能做到，因而为争取现实生活的幸福而进行斗争就是恶就是犯罪，最大的犯罪行为是异端或异教行为。对一切异教徒均应活活烧死，“将他们从世界上消灭掉”。托马斯包罗万象的神学唯心主义体系产生后，很快成为西欧中世纪思想领域中占绝对统治地位的学说。教会在他生前就给予了他极大的支持和极高的声誉，称他为最光荣的“天使博士”。1323年教皇追封他为“圣徒”，1567年他又被命名为“教义师”，1879年教皇还正式宣布他的学说是“天主教会至今唯一真实的哲学”。

第七节 罗吉尔·培根

随着欧洲文明的进一步发展，经院哲学的衰落已成为不可阻挡的趋势。此外，十四世纪由意大利发端的文艺复兴人文主义运动，导致了经院哲学的衰落和解体。这时，罗吉尔·培根就以其卓越的实验科学思想和哲学思想预示了新时代的曙光。

罗吉尔·培根（1214年~1294年）出生于英国的一个富有家庭，起初在牛津，后来在巴黎学习哲学、神学、医学、数学、法学等当时科学的几乎所有学科，并参加了弗兰西斯修会。除研究哲学与神学外，罗吉尔·培根对实验自然科学有很深的造诣。他做过光学与磁铁实验，在历法、地

理及火药制造方面均提出过有价值的见解。

培根一生历尽艰辛，先因进行科学实验被教会视为异端而遭长期监禁，后又因著作触犯教会，被投进监狱达14年之久，著有《大著作》、《小著作》、《第三著作》及《哲学研究纲要》等，仅有《大著作》被完好地保存下来。

培根对教会和封建社会展开的批判。在《哲学研究纲要》的《普遍的腐败性》一文中，他激烈地抨击了教会和封建王公们的腐败：“在我们这个时代，充满了比以往任何一个时代都严重的罪孽……傲慢成风，贪欲泛滥，妒忌吞噬着一切……新修会也完全丧失了原来的尊严，整个教界都只热衷于纵欲、傲慢和贪婪”。培根认为，社会普遍堕落的根源就在于教会的堕落。他主张：“必须纯洁教会，没有一个聪明人会对此有丝毫的怀疑”。

此外培根站在唯名论立场上，主张只有个别事物是真实存在的，一般不过是个别事物的相似点，否认有独立于个别事物之外的一般。他重视实验科学，具有经验论倾向的认识理论是他的思想的重要组成部分。

培根是托马斯的激烈反对者，他的矛头直指经院哲学无视科学和经验、一味强调烦琐空洞的推理的思想方法。他指责托马斯就亚里士多德写了许多大部头著作，却不懂亚里士多德写作所使用的希腊文；提出当务之急不是讨论逻辑学和拉丁文法，而是抓紧学习希伯来文、希腊文和阿拉伯文。此外，他还批评托马斯等人对数学不够重视，认为数学是一切科学的基础，是极其重要而且有用的。

培根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妄虚夸而来的我们自己的潜在的无知”。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。

关于知识的来源，培根认为：“知识有三个来源：权威、理性和经验。但是，如无理性作基础，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，——我们相信权威，但不是通过权威来了解事物。而理性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。

在培根的思想中，我们看到了新旧思想的奇特结合，一些似乎无法相容的观点被他强行综合在一起。在欧洲哲学史上，培根的思想动摇了基督教神学的原则，对后世哲学思想的发展产生了巨大的影响。

第八节 艾克哈特

在欧洲哲学史上，托马斯主义日渐取得正统地位，弗兰西斯教派曾一度遭到严重的挫折，使得该教派中普遍产生了排斥理性以纯洁信仰的情绪。这种情绪在邓斯·司各脱的哲学中获得了理论形式。

司各脱英年早逝，但他从经院哲学内部给予经院哲学的打击却是致命的。在他死后，由他的信徒、学生形成的司各脱主义仍同托马斯主义进行了长期的斗争。比如，威廉·奥卡姆（约1300年~1349年）就是其中的代表人物。

威廉·奥卡姆出生于英国，早年加入弗兰西斯修会，后在牛津大学学习和任教。奥卡姆写了许多为王权辩护的文章，他的重要哲学著作是《箴言注疏》和《逻辑大全》。与司各脱一样，奥卡姆思想的作用也主要是否定型的。比如，他否定了宗教信仰的理性基础，为哲学和科学的独立洞开了门户；他否定了教权至上性，为近代独立的民族国家的形成提供了理论基础。

随着时间的推移，十三~十四世纪，在德语地区出现了一股神秘主义思潮，史称“德国神秘主义”，其最重要代表就是有“德国思辨之父”称誉的艾克哈特大师。

艾克哈特（1260年~1327年）出生于德国图林根的一个骑士家庭，青年时期加入多米尼克修会。由于他的神秘主义异端思想，晚年曾受到教会的迫害。其主要著作是《德语布道集》。艾克哈特的学术活动是在经院哲学繁荣阶段的影响下开始的。阿尔伯特、托马斯师徒建立了神学与哲学的亲密联盟，不仅使哲学由于附属于神学而套上了枷锁，而且也把神学束缚在本质上是世俗学问的亚里士多德哲学上。

艾克哈特的主要哲学思想有如下内容：

第一，关于“灵魂”，艾克哈特刻画了人在宇宙中占据的高贵地位：“灵魂在本性上是按照神塑造的”。他把灵魂看作是一种多层次的存在。在这些层次中，有一个特别深邃的层次，它直接地与灵魂自己在神里面的原型、与灵魂的理想的存在相联系。他甚至赋予灵魂以与圣子等同的地位：在上帝的“独生子 and 灵魂之间没有任何区别”。

第二，关于“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。他认为神性是不可认识、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。在艾克哈特看来，神性必须走出自身，而且它也能够走出自身，能够让从自身涌流而出。上帝在一切之中，一切在上帝之中。一切都来自上帝，又都回归上帝。上帝无处不在，又不在任何地方。艾克哈特最终得出了世界和神同样永恒的结论。

第三，艾克哈特提出了“神人合一”的思想。他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，艾克哈特称这一过程为“隐遁”。艾克哈特关于神和灵魂的思辨无疑深刻地影响了后世德国哲学的思辨精神。

第六章 文艺复兴时期哲学

文艺复兴，大致指于公元1350年至1550年形成于意大利，随后在十六世纪前半期传播到整个欧洲的思想和文学及艺术领域的变革。其本意是指对古希腊文明的复兴，但实际上它却产生了许多不同于古希腊的新思想。体现在世界观方面，便是新柏拉图主义和机械论宇宙观的产生与流行。

第一节 人文主义运动

人文主义运动发端于十三世纪末十四世纪初的意大利，昌盛于十五~十六世纪的西欧各国。它是世俗知识分子所发起的思想运动。当时，城市地位逐渐提高，市民阶级开始形成，慢慢形成了一个世俗知识分子阶层。

重要的是，日益世俗化的教皇、积极争权夺利的诸侯王公，也在不同程度上意识到不可缺少世俗文化。人文主义正是在这样的基础上形成和发展起来的。当时各个人文学科，尤其是文学和艺术达到了空前的繁荣，涌现出但丁、彼特拉克、薄伽丘、达芬奇、米开朗基罗、拉斐尔、斐微斯、拉伯雷、塞万提斯、莎士比亚、爱拉斯谟等文化巨匠。此外，布鲁尼的史学、马基雅维利的政治学、莫尔和康帕内拉的空想共产主义也是这一时期人文主义运动的杰出成就。

人文主义思潮并不是一个统一的思想运动，其表现形式和思想内容复杂多样。它首先是一场文化运动，主要从事人文学科文化，尤其是古典文化的发掘、研究和传播。人文主义者首先面临的是语言障碍，为此意大利兴起了学习古希腊语的热潮。而西欧社会搜集和收藏古代典籍也蔚然成

风。柏拉图和亚里士多德的希腊语、拉丁语全集相继出版。随着复兴和仿效古典文化,人们的眼光开始由神转向了人。

在思想内容上,人文主义的实质就是强调人、人的尊严和人生价值。中世纪的宗教学说也曾对人有所研究。它认为人是上帝按照自己的形象创造的最高造物,是尘世的最高目的,尘世的一切都是以人为中心创造的。

文艺复兴时期的人文主义者避开上帝,把研究的重心从人神关系转移到人兽、人物关系,强调人与万物的区别,从而突出了人的优越地位。比如,但丁就认为:“天赋的理性是人与禽兽的根本区别,是辨别善恶之光。只有遵从理性的指导,人才能达到至善之境,获得真正的幸福。”

此外,人文主义者还肯定人生价值,肯定了人性的自由。总之,人文主义者们的活动在人们面前展开了一个广阔的、被人遗忘了的精神世界,动摇了基督教思想的一家独尊局面。对人本身、对理性、对现世生活的肯定使人们不再甘心屈服于教会的淫威,促进了人的自我意识的觉醒。

第二节 马基雅维利

马基雅维利(1496年~1527年)是文艺复兴时期意大利著名的政治思想家和历史学家,出生于意大利半岛上的佛罗伦萨。父亲是一名律师,母亲有一定的文学功底。在父母严格教育和家庭的熏陶下,马基雅维利从少年时代起就阅读了大量的书籍,养成了独立思考和崇尚自由的精神品质。成年以后,他投身政治,曾任佛罗伦萨共和国十人委员会秘书长,显示了他的政治才华。在共和国遭到颠覆,君主制复辟的时候,他遭到逮捕后又被释放,在佛罗伦萨近郊的乡间过着隐退的生活。在此期间,他写下了《君王论》以表达他对君王的忠诚与崇拜,旨在赢得君王的宠幸。但是,《君王论》还没来得及发表,佛罗伦萨发生起义,共和国再次推翻君主统治。马基雅维利又向共和国新政府谋求职位。在遭到拒绝后,马基雅维利在极度失望与痛苦中忧病而逝。

《君王论》是马基雅维利对意大利数百年政治实践与激烈革命的总结,也是作者从政10多年经验教训的理论结晶。面对意大利长期政治分裂造成的内忧外患,马基雅维利认为只有建立起一个统一的集权政治,才能抵御

外侮消除内乱。虽然他本人衷心地向往崇尚共和制度，但同时也主张只要国王能够运用手中的权利，动用一切公开或隐蔽的手段拯救意大利于水深火热之中，实行君王制也是一件令人向往的事。在马基雅维利看来，目的是至关重要的，而手段却是独立于道德规范之外，可以独立研究的技术性问题。它与目的并不构成任何道义上的联系。只要有利于目标的实现，那些强暴狡诈，背信弃义的卑劣手段都是可取的。

《君王论》问世以来，对整个世界的政治思想和学术领域都产生了极为重要的影响。它作为第一部政治禁书而为世人瞩目。在人类思想史上，还从来没有哪部著作像《君王论》这样，一面受着无情的诋毁和禁忌，另一面却获得了空前的声誉。它问世 460 年来，一直是政治家、谋略家、野心家关注的焦点。在很长时期内受到了猛烈的攻击。直到二十世纪后期，人们才开始以科学态度对待它。在西方，《君王论》被誉为影响世界的十大名著之一，是人类有史以来对政治斗争技巧的最独到、最精辟、最诚实的“验尸报告”。作者本人也被称为第一位将政治和伦理学分家的政治思想家。

第三节 路 德

席卷欧洲的人文主义运动一度触动了教会的权威，接着就是宗教改革势不可挡地爆发。十六世纪，最初在德国，接着在瑞士、英国、法国以及北欧诸国，掀起了一场声势浩大、震撼教廷的宗教改革运动，并且最终脱离了罗马教会，自行成立了新教，经过长时间的斗争还取得了合法的地位。

我们可以这样认为，宗教改革是人文主义在宗教神学领域的延伸，而且其影响甚至比人文主义更大更深远。在这一改革的浪潮中，以路德和加尔文的宗教改革最具代表性，他们的宗教哲学思想也是宗教改革的理论旗帜。

1501 年，路德进入爱尔福特大学攻读法律，1505 年获硕士学位后突然遁入修道院研习神学。1507 年，路德升任神父，1512 年获神学博士学位，1515 年任维滕贝格大学神学教授。1517 年，他反对教皇以修建圣彼得大教堂为名在德国兜售赎罪券，在维滕贝格教堂大门上张贴了著名的《九十五

条论纲》，由此揭开了宗教改革的序幕。他先后发表了《致德意志基督教贵族公开书》《教会的巴比伦之囚》《论基督徒的自由》三大论著。

路德宗教改革的核心问题之一，是“灵魂如何获救的问题是基督教的中心教义”。《圣经》提出：“义人必因信而得生”。路德指出：“获救只凭人的信仰，与善功、教会的中介作用没有关系。”在《基督徒的自由》一文中，路德全面、系统地阐述了他的“因信称义”学说。马丁·路德激烈抨击罗马教皇对各国教会的直接统治，鼓吹世俗政权高于教权，主张每个国家有权建立、管辖本国的教会。这种民族主义的倾向，适应了当时欧洲各民族国家形成和发展的要求。

关于个人权力，路德指出，人与人之间的区别只在于信仰；只要受洗入教，心存信仰，人人都可以成为祭司，都属于“属灵等级”，都可享有与教皇、主教同等的权力。人人都有权阅读和解释圣经，并在其中与上帝交流。专职的人主持圣礼和传道，但他们只是提供一种服务，是“执事、仆人和管家”，没有高于其他教徒的特权。马丁·路德否定教会权威、强调个人信仰决定一切的思想，同当时欧洲各国流行的鼓吹个性解放的人文主义思潮的基本精神是一致的。他破除了人们对外在权威的信仰，但在人们心中恢复了信仰的权威。

第四节 布鲁诺

乔尔丹诺·布鲁诺 (Giordano Bruno) 是文艺复兴时期著名的自然哲学家。1548年他出生于意大利那不勒斯附近的小镇诺拉，这个地区风景秀丽，给童年的布鲁诺留下极为难忘的印象，成年后他长期流落异乡，自称诺拉人，他的哲学叫诺拉哲学。

18岁时，布鲁诺进圣多米尼克修道院学习，这期间所受的教育奠定了他的经院哲学基础，他承认对托马斯·阿奎那保持了终生的尊敬。布鲁诺具有惊人的记忆能力，对记忆术有强烈的兴趣，曾一度被引见给罗马教皇。1572年他任教士。由于布鲁诺阅读异端书籍，谈论异端思想，地方教会要审判他，1576年他逃亡了罗马，1578年他离开意大利开始了长期漂泊冒险的生涯。约1579年至1581年布鲁诺在法国图

卢兹的一所大学任哲学教师，他拒绝校方按部就班的规定，把怀疑和思考带入了课堂，激起了同事们的极度愤慨，以至“到处受到憎恨、谩骂和侮辱，甚至不无生命之虞。”为此，布鲁诺来到巴黎，亨利三世国王对他公开演讲的记忆术产生了兴趣，任他为皇室神学教师。1583年由于政治局势的变化，布鲁诺离开法国前往英国，亨利国王向法国驻伦敦大使写了一封介绍信，凭着这封信布鲁诺得到大使的庇护。伦敦时期是布鲁诺创作的高峰年代，2年多的时间，共发表了6部著作，书中表达了他对宇宙、上帝和当时社会的思考，他的书激起了众怒，以至他认为几乎所有的人都要攻击他、威胁他、抓捕他、消灭他。1585年秋天，布鲁诺回到法国，1586年他又逃往德国，专心地写作，研究鲁尔艺术和巫术。1591年他回到意大利，次年被捕，经过长达8年的监禁和审讯，宗教裁判所指控他犯有8条异端罪，将他交给世俗军队，1600年2月8日布鲁诺被活活烧死在罗马的鲜花广场。英国《不列颠百科全书》是这样评价布鲁诺的影响：“作为哲学家，布鲁诺的理论影响了十七世纪的科学和哲学思想。自十八世纪以来，许多近代哲学家吸收了他的学说。作为思想自由的象征，他鼓励了十九世纪欧洲的自由运动，成为西方思想史上重要人物之一，也是现代文化的先驱者。”在我国，布鲁诺做为捍卫真理的英雄人物广为人知，他被认为是“唯物论哲学家和卓越的自然科学家，”他在发展唯物主义、反对经院哲学、反对封建神学世界观方面，在宣传和论证当时自然科学成就方面有着不可磨灭的伟大功绩。他对基督教中世纪的一切传统均持怀疑态度，极大倡导思想自由，宣扬无神论。人们都敬佩他为真理而呐喊，为科学而献身的牺牲精神。是他勇敢地捍卫和发展了哥白尼的太阳中心说，并把它传遍欧洲。

布鲁诺捍卫的是什么真理？他宣传哥白尼的日心体系是出于什么理由？他提出宇宙无限的思想基础是什么？他能超越他的时代具有现代科学意识吗？恰恰相反，他的思想是在文艺复兴的历史背景中形成的，他批判经院哲学、抨击教会，他竭力想要复兴的却是古埃及赫尔墨斯主义。研究布鲁诺的著名学者耶茨说：“布鲁诺混杂着宗教使命的哲学思考，深深地浸透着文艺复兴时期的巫术和赫尔墨斯源泉。”

赫尔墨斯·特利斯墨吉斯忒斯（Hermes Trismegistus）是古埃及智慧之

神，相传曾著有巫术、宗教、占星术、炼金术等方面的著作。赫尔墨斯宗教相信世界是活的，充满着生命，通过对一个超验神、世界和人的认识而求得人的神化和再生，马古斯就是这样一类巫术师的总称，他能够掌握如何探测自然的秘密，并加以控制和利用。

赫尔墨斯的著作可能是后来的人伪托他写的，宗教背景是埃及的，但哲学却是古希腊的，是东方宗教的要素同柏拉图、斯多亚派和新毕达哥拉斯派哲学的一种融合。促成意大利佛罗伦萨新柏拉图主义的文艺复兴者是菲西诺（Ficino 1433年~1499年），他不仅翻了大量的柏拉图著作，还翻译了《赫尔墨斯全集》。他认为柏拉图和新柏拉图主义都从赫尔墨斯的教导中吸收过养分。受到赫尔墨斯的影响，菲西诺区分了自然巫术和魔鬼巫术，谨慎地进行过占星术的研究。

在《论不可度量者与不可数者》一诗中，布鲁诺写道：“埃及人一度有过各种各样的寓言，用以使人头脑更好地认识某些自然奥秘，使那凭直接感觉没法认识的东西能够借助于符号或形象更好地被人所认识。但是后来……给人民杜撰了荒唐的神话，出现了野蛮时期，肇始了罪恶的世纪。”布鲁诺相信古埃及宗教被劣等的基督教压制了，十字架是基督教从古埃及宗教中偷来的。他预言转折即将到来，古埃及的巫术宗教就要复兴，哥白尼日心体系就是这种复兴到来的先兆。科学史上，古希腊亚里士塔卡最早提出日心体系，却被把太阳当做神来崇拜的宗教和巫术排除到科学史外。耶茨对布鲁诺的研究表明，赫尔墨斯宗教对太阳的崇拜，以及菲西诺的太阳占星术都深深地影响着布鲁诺对哥白尼体系的态度。

在赫尔墨斯著作中，太阳位居第二个神，“太阳照亮了所有的星体，不仅是由于她的光芒四射，还因为她的神圣和崇高。她是第二个神，控制着所有的事物，把光芒照到世界上每一个存在物……”菲西诺在《太阳叙事诗》中，模仿早期赫尔墨斯风格写道：“没有什么能比太阳更充分地揭示上帝的性质。首先，光线最明显的清晰可见。其次，没有别的能象光亮这样轻快，迅速而广袤地伸展。第三，它象抚爱一样温柔而不知不觉地渗出万物。第四，热伴随着光线而抚养和润育着万物，因而是宇宙的创造者和推动者……同样，上帝自己也是无处不在的，它也抚育和滋养万物。它不是靠强力来创造和推动万物，而是靠伴随着它的爱（就象热伴随着一样）。这种爱恩泽万物，使万物无不由衷地皈依上帝……或许光本身就是

天国神灵的视线，或是他们从遥远的地方发出来的可见行为，这种行为把万物和天国连接起来……”菲西诺接下去论证太阳是第一个被创造的，所以她被置于天国的中心。

如果说上述引文仅是古代太阳崇拜的遗迹，那么在《天体运行论》中，涉及到行星次序时，哥白尼说：“在所有这一切的中心是太阳，的确，在这最神圣的庙宇里，它可以一下子普照宇宙万物。谁还能把它放到另外一个更好的地方呢？……赫尔墨斯称它为可见的上帝，索菲克利斯的伊列克特拉（即无所不见之神）。因而，可以确信，是太阳居于宝座上统治着它周围的星体家族。”哥白尼在用数学和毕达哥拉斯精神建立日心体系的同时，心中也充满着对太阳的热烈感情。

布鲁诺在《论不可度量者与不可数者》一书中承认：哥白尼的《天体运行论》是一部“丰碑似的著作”，“在青春初显的年代震撼了我们的心灵。”布鲁诺热情讴歌哥白尼“你智慧卓绝、才华横溢，你应受尊荣、堪当赞誉。”他用文章和公开辩论的方式，坚决宣传和捍卫日心体系，与当时的神学家、亚里士多德学派进行了顽强的斗争。然而正如布鲁诺自己说的：“凡是涉及结构和定义的东西，他既不是用哥白尼的眼睛，也不是用托勒密的眼睛，而是用他自己的眼睛来看。”

布鲁诺用自己的眼睛看到了什么？在《圣灰星期三的晚餐》一书中，布鲁诺写道：“把我们从普遍接受的一些错误、偏见中解放出来，我们要归功于哥白尼，……尽管他并没有超越这些错误偏见。与其说哥白尼是自然的学生，不如说他是数学的学生，他不可能通过分辨这种方法的所有困难，深入到消除错误的根源和误入歧途的原则，以至能把他和其他人从空洞的问题中摆脱出来，把注意力转向事物的永恒和确定性上。”布鲁诺自信他洞察到了哥白尼的贡献和局限。

布鲁诺认为哥白尼仅是位数学家，哥白尼不懂得日心体系的深远意义。而布鲁诺在另一本书中，他把哥白尼学说看作是古代真理和真正的哲学，长期被埋葬在盲目、无耻、嫉妒、愚昧的黑暗洞穴中，成为即将复活的曙光。日心体系在古代就有人提出过，哥白尼在著作中也提到他的古代前辈，但布鲁诺预言的古代真理的复兴，既不是天文学意义上的也不是数学意义的，而是巫术真理、埃及真理，以及赫尔黑斯把太阳作为可见神的真理。哥白尼作为古代真理复兴的先驱，布鲁诺感谢他的准备性工作。

1960年初次公布的文献，是当年听过布鲁诺演讲的一位听众的信，信中表明布鲁诺在牛津大学的演讲中，为宣传、捍卫哥白尼体系，大量引用了菲西诺有关太阳占星术的言论。布鲁诺是站在赫尔墨斯宗教以及占星术的立场上拥护哥白尼的。耶茨认为布鲁诺对哥白尼体系的理解，惊人地显示了文艺复兴中真正的科学和赫尔墨斯主义之间边界的模糊不确定性。尽管哥白尼的数学完全不受赫尔墨斯主义的影响，但布鲁诺却把哥白尼的科学工作推回到前科学阶段，回到赫尔墨斯主义中，他把哥白尼的日心体系图解释为神秘的象形符号。布鲁诺用自己的眼睛看到的是日心体系的宗教和巫术意义。

与日心体系不可分割的另一部分是地球不是静止的，它围绕太阳运动。布鲁诺认为哥白尼是出于数学而不是自然的推断出地动说的，地球运动一直被人们轻视和嘲笑，而布鲁诺支持地动说，不是出于低级的数学理由，而是：“地球运动才能不断地更新和再生，因为它不能忍受永远地处在相同的形式中。作为个体不能永恒的事物，作为一个种类却能永恒。物质不能持久保持同一个样子……物质是不腐化的，它的所有部分都将通过所有的形式。因此死亡和腐朽是不适合这个巨大的球体，这颗星对整个自然来讲，彻底的毁灭是不可能的。地球不停地以某种秩序改变它的所有部分，以此来更新自己。”布鲁诺深信宇宙是统一的，地球也是一种物质，物质是不会消失的，但它要改变自己的形式，地球运动就是物质在改变形式，使地球不断更新和再生。

在《赫尔墨斯全集》中有这样一段儿子与父亲的对话：“父亲，世上的生物（living being）不会死亡吗？”父亲说“……生物是不会死的，它们的身体会分解，这种分解不是死亡而是一种混合物的分解，分解后它们并没有毁灭而是被更新。事实上生命的能量是什么？它不是运动吗？或者在这个世界上什么是固定不变的？没有，我的孩子。”“可是地球也是在运动吗？父亲！”“……假定养育所有生物的地球是静止的这不可笑吗？它是给予所有东西生命的原因。如果没有运动，给予生命是不可能的。如果这个世界的四分之一是无生命的，对于整个世界也一定是无生命的。这世界上的一切，没有例外都在运动。”在古埃及的世界中一切都是活的，都在运动，包括地球。在布鲁诺与牛津大学的亚里士多德学派进行争辩时，他引用了赫尔墨斯的观点，地球运动，因为地球是活的。

布鲁诺从地动说中发现的是古埃及真理，换句话说，地球运动证实了万物有灵论的赫尔墨斯主义。对布鲁诺而言，他是基于赫尔墨斯的自然观来认识日心体系的，这和伽里略支持日心体系的理由是完全不同的。

经院哲学家提出如果地球是旋转的，云彩应该向相反的方向运动，布鲁诺驳斥道：“云彩和风在其中流动的大气，是地球的一部分，……”云彩是地球的一部分，当地球转动时，要带动云彩一起运动。另一个支持地球静止的论据是：如果地球运动，竖直上抛的石头不会垂直落回原地。布鲁诺举例说，在航行中的船上，从桅杆上掉下一块石头，一定是沿着直线，落在桅杆底部，这是因为石头分享着船的运动，从而保留着船已经传递给它的“动质”（moving virtue）的作用。著名的科学史家柯瓦雷（A·Koyre）分析布鲁诺的例子时说：“布鲁诺以巴黎唯名论者的冲力动力学来取代亚里士多德动力学。他似乎认为这种动力学为他的学说提供了一个充分的基础。这个信念，正如历史已经表明的，是一个错误。”但布鲁诺的论证就是用今天的眼光来看，还是有一定道理的，遗憾的是如柯瓦雷说的“在他那个时代却没有产生任何效果；既没有对第谷、布拉赫产生过影响，甚至也没有对开普勒发生过影响。如果布鲁诺仅仅是宣传捍卫了哥白尼日心体系，他对科学理论的发展是没有贡献的，令后人们大力称颂的是布鲁诺摒弃了一个封闭和有限的世界，提出无限宇宙中有无数个世界。

宇宙无限的思想在历史上源远流长，如公元前古罗马的卢克莱修，十三世纪德国神秘主义代表人物艾克哈特（J·Eckhart），十五世纪的神学家库萨的尼古拉，十六世纪意大利自然哲学家帕特里齐（F·Patrizi）等，艾克哈特曾从泛神论的观点强调：“上帝即万物，万物即上帝”，上帝不在任何一个特殊的地方，而是在任何地方，他说：“上帝是一个圆圈，它的中心是处处，而它的圆周是无处。”尼古拉进一步发展了泛神论思想，认为神是无限的，通过无限多的事物才能表现出神的无限性，因此宇宙必须是无限的，他还从理论上否定了地球中心说，任何星球包括地球都不可能是宇宙的中心。

布鲁诺深受尼古拉的影响，他坚信上帝的创造力是无限的，只有无限的无中心的宇宙，才能以此来“赞美上帝的卓越以及他所显现的王国伟大。上帝的荣耀不仅在于一个，而在于无数个太阳；不仅在于一个而在于成千上万个地球，我要说，在于无限个世界。”无限的宇宙才能体现上帝

无限的创造力。布鲁诺在《论无限、宇宙和世界》一书中这样写道：“无数的个别事物远比可数的有限事物更能体现无限的完美。那无法认识的神的面貌确实必须有一个无限的映象，而且在这个映象中应该包括无限多的世界，……或这样一些巨大的活物，这其中我们的地球就是一个，……为了包容这无数的物体，也就要有一个无限的空间。”布鲁诺的宇宙也是呈无限的天球形，它的中心无处不在，而它周边哪里也不存在。”

布鲁诺并不是从科学的角度提出无限宇宙、无数个世界，他的无限宇宙的思想虽然没有充足的科学基础，但对经院哲学的自然观是强大的冲击和挑战，在当时对冲破中世纪教会的禁锢，促进人的思想解放，大胆创新起到不可磨灭的历史作用。

第三篇 近代哲学的发展

十七世纪到十九世纪末、二十世纪初之间的哲学被称作“近代哲学”。近代哲学是在资本主义规模空前的伟大变革中形成的，是希腊哲学与基督教哲学相互交融的产物。这一时期的哲学主要研究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。由于自然科学的各门学科迅速发展成熟，为哲学提供了丰富的思想对象和内容，也为之提出了许多新的课题；文艺复兴和宗教改革时期的思想准备，使哲学在新的基础上恢复了希腊人对自然的认识和对真理的探求，而且增加了改造自然的任务，并且将宗教情怀引向了内在的精神领域；如此种种，使近代哲学无论在形式上还是在内容上都比以往的哲学更丰富、更完善、更富于体系性，亦对后来哲学的发展产生了更加深远的影响。

第七章 十六~十八世纪早期近代哲学革命

弗兰西斯·培根是欧洲近代唯物论的鼻祖，培根的哲学研究主要体现在“四假相说”、“自然哲学”、“经验论的基本原则”、“经验归纳法”等多个方面。除培根外，霍布斯的政治哲学、笛卡儿的二元论、斯宾诺沙的唯物论和无神论、洛克唯物的经验论等都很影响。

第一节 培根——近代唯物论的始祖

弗兰西斯·培根 (Francis Bacon) 生于 1561 年，死于 1626 年。他是英国女王伊丽莎白的掌玺大臣尼古拉斯·培根爵士之子。其父领有的采邑保持到伊丽莎白一世时期。培根 13 岁时进入剑桥大学三一学院，后到格雷的律师协会学习法律，1586 年进入律师界。培根的伯父威廉·塞西尔 (伯莱勋爵) 也是伊丽莎白的重臣。培根曾多方努力以得到女王的重用，但最终由于他为下院的权利辩护而失利。

培根在詹姆斯一世登基后飞黄腾达：1603 年成为贵族，1613 年任总检查官，1617 年领有采邑，1618 年成为大法官，并被封为维鲁兰男爵，1621 年封为圣艾尔班斯子爵。他曾在驻外使馆工作过，担任过英国国务大臣等重要职务。后来由于被指控任大法官时犯有接受当事人礼物的罪行，被上院贵族处以罚款、监禁并禁止参与社会活动。但国王免了对他的罚款，监禁仅执行了几天便解除了。

培根终年致力于著《学术的伟大复兴》，其中第二部分《新工具论》发表于 1620 年，这是一部在科学史上具有重大影响的著作。

弗兰西斯·培根在科学史上是一位有争议的重要人物。在英国皇家协会的奠基者们眼中，他是新科学方法论的先知。但二十世纪杰出的历史学家亚历山大·克瓦雷（Alexandre Koyre）和狄克斯特修斯（E·J·Dijksterhuis）认为培根在科学上没有获得任何新成果，而且对亚里士多德主义的批判也不是独创和切中要害的。

弗兰西斯·培根是个唯物主义的哲学家。在科学事业上他没有从事某一项具体的研究，但用他自己的话讲，他要作一个科学上的哥伦布。他在1605年出版的《学术的进展》一书中，主要阐述了这种观点。在这一观点的主导下，培根从哲学原理出发，深入地研究和论述了科学的方法问题。首先他明确指出，科学的目标是用新发现和新发明来改善人类的生活。这是他的哲学的突出特点之一。为此他提出了著名的口号“知识就是力量”。

在巨著《学术的伟大复兴》中，培根阐述了他一系列的有关科学的认识论。其中第二部分《新工具论》，是这一著作的核心。

培根认为，当时的学术传统是贫乏的，原因在于学术与经验失去接触。他主张科学理论与科学技术应相辅相成。他曾列出一张他认为值得研究的130个课题和操作方法的表，请求詹姆斯一世颁布命令搜集这些知识。实际上他只得到很有限的一些资料。在此基础上，他提出了关于科学的一系列看法和主张，如他提出热的本质是运动，因为有热的情况出现时总有运动存在。他还认为，产生可感觉到的热效应的原因是现象下面的物体微粒的运动，这种运动具有原子的特性等。

弗兰西斯·培根的哲学思想是唯物主义的，反对经院哲学和唯心主义。他极力批判经院哲学，主张打破“偶像”，铲除各种偏见和幻想。主张双重真理说，强调发展自然科学在人类生活中占有重要的地位。他认为自然是物质的，物质是多种多样的、能动的，人类掌握知识是为了认识自然和征服自然。他认为，一切知识来源于感觉，感觉是可靠的。

培根在哲学中的研究主要体现在“四假相说”、“自然哲学”、“经验论的基本原则”、“经验归纳法”等领域方面。

一、四假相说

“四假相说”是弗朗西斯·培根在理论上对经院哲学进行深刻批判的主要体现。培根根据哲学错误的不同来源把假相分为“种族假相”、“洞穴

假相”、“市场假相”、“剧场假相”四类，并对它们进行了深刻的批判和分析。培根指出，所谓假相就是盘踞在人们头脑中的一些错误观念和人们形成一些成见或偏见，不能正确地认识到真理，严重妨碍了科学的复兴。

培根的四种假相学说虽然受到他的同姓人罗吉尔·培根关于认识真理的四种“障碍”观点的影响，但他清算了经院哲学所散播和灌输给人们的种种迷信谬说、偏见和怪癖、空论和诡辩，以及所编造的各种神学唯心主义体系。并且还深刻地揭示了导致人们认识主观性和片面性的种种认识论根源。

培根的四种假相学说的具体解释是：

“洞穴假相”是指由于事物的个体差别使人们形成的偏见，因人们各自立场、思维方式、观察角度、成见等不同而导致人们由于主观性、偏隘性等认识形成的偏差。

“种族假相”是指人们在认识事物时，以自己的主观感觉和成见而不是以宇宙事物本身为标准，在对自然的认识中掺杂着许多主观的成分。这种假相是全人类所共有的，是人的本性之中的一种偏见。

“市场假相”是指人们在语言交往中所产生的误解。人们在相互间的思想交流过程中，对名称和概念的规定和理解不当，就会以假冒真、名实不符，造成错误的观念，形成假相，这相当于现代分析哲学中所要消除的“语义的混淆”。

“剧场假相”是指人们心中所产生的假相。这种假相是把历史上的哲学和思想比作舞台上演出的一出出戏剧，这样人们就对各种哲学体系丧失了批判意识和怀疑精神，把它们不知不觉地当作“剧本”并信以为真。

二、自然哲学

在人们看来，英国唯物主义的真正始祖是培根。他认为，自然哲学才是真正的哲学，他是最早致力于恢复自然作为科学研究对象的合法地位，建立了以“形式”为核心的唯物主义自然观。

在近代哲学之初，培根的自然哲学具有明显的过渡性质，他的思想主要来源于古代哲学，因为以感性经验为基础的物理学是自然哲学最主要的部分。当时培根缺乏科学知识，尤其是当时最新的数学和物理学知识。按照他的学说，感觉是可靠的，是一切知识的泉源。科学都是以经验为基

础的，是用理性的研究方法去整理感官所提供的材料。归纳、分析、比较、观察和实验是理性方法的主要形式。

在物质的固有的特性中，最重要的特性就是运动，它不仅表现为机械的和数学的运动，而且主要表现为物质的冲动、生机、紧张。物质本身是能动的，运动是物质本身所固有的特性。物质的特性是多种多样的，运动的形式也是多种多样的，培根认为，物质具有广延、形状、位移等机械特性和感觉、自发运动、颜色、冷热等特性。运动并不只是单一的机械运动，除了机械位移运动外，还有“同化运动”、“逃避运动”和“反感性”运动等等。

培根还认为，世界的本质上是物质的，物质是万物的本原，这就是“原初物质”。所谓原初物质是一切事物的本原、一切原因的原因，但它本身不为其他本原所产生和决定。物质是永恒存在的，“无物生于无”、“无物化为无”这是自然界的两条基本原则。“物质的绝对量或总数是保持不变，无增无减的”，“任何火，任何重量即压力，任何强暴，任何长时间，都不能把物质的哪怕是极小极小的任何部分化为无，它永远总在那里，永远占着某些空间。”

培根所说的“形式”指的是事物运动的规律、决定物体的单纯性质的法则和事物的本质规定性：“当我讲到形式的时候，我所指的不是别的，而是绝对现实的法则和规定性，即支配和构成各种物质中的简单性质（如热、光、重量）以及能够接受这些性质的主体的简单性质的规律和规定性。因此，热的形式或光的形式和热的规律和光的规律乃是同一的东西。”

尽管培根的自然观和“形式”学说具有浓厚的朴素性和幻想性，但是它们说明了物质的“质”的多样性，肯定了物质和运动的不可分以及运动形式的多样性。并且认为发现了事物的形式就能在思想中得到真理，从而在行动中获得自由，表现出朴素的辩证法的思想；从而使培根的哲学与后来的机械唯物主义的观点有一定的区别。

培根虽然激烈地批判了被经院哲学奉为最高权威（当然也是被歪曲了的）的亚里士多德哲学，但是亦接受了他的“四因说”中的一些思想，尤其强调认识事物的“形式因”。他认为，如果我们认识了形式因，那就把握了事物的本质和真理。由此，培根才提出了他的“形式”学说。

在培根的哲学科学研究中，虽然他对科学也是感兴趣的，但他却否定哥白尼学说；不知道近代解剖学的先驱维萨留斯的成绩。在培根的研究过

程中，由于他所倡导的归纳法对假说不够重视，以致带有缺点。培根希望仅只把观察资料加以系统整理，真知或假说就会一清二楚，但事实很难如此。

唯物主义在它的第一个创始人培根那里，还包孕着全面发展的萌芽。一方面，物质带有一种令人愉悦的、诗意的诱惑力，以迷人的笑靥引人注目。另一方面，格言警句式的学说却充满着神学中的不彻底性。

三、经验论的基本原则

理性主义经验论的总特征可以概括为：把哲学对象理解为认识的对象，把感觉经验当作认识的来源，并着重研究经验和对象的关系。近代哲学中第一个提出经验论基本原则是英国哲学家弗朗西斯·培根。他在他的《哲学研究》中宣称，“人是自然界的奴仆和解释者，因此他所能做的和所了解的就是事实上或思想上对自然过程所见到的那么多，也只是那么多”。而人们的“全部解释自然的工作从感官开端，是从感官的认知经由一条径直的、有规则的和防护好的途径……达到正确的概念和公理……”。培根认为经验论的基本原则就是“哲学的认识对象是自然，而一切正确的认识都起源于感觉经验”。

培根认为，人们所学到的一切知识都起源于经验，而且具有其局限性，主张将经验与理性结合起来。他还指出，“知识就是存在的表象”。因为人们所进行的科学认识的对象是自然，目的在于发现自然事物的“形式”即规律，而这种认识的实质是对客观存在的“世界模型”的“模仿”。

培根在他的哲学研究中还把科学实验引入认识论。培根认为，科学知识来源于对自然事物的感觉经验。一切认识都来源于经验，感觉表象是认识的起点。同时他还指出感觉也有其局限性，它的领域是偏狭的，报道是虚妄的，并且带有主观性，甚至是骗人的，因而不能达到事物的本质。不过，感觉的这些缺陷可以通过科学实验来弥补的。

当人们在掌握了实验的资料之后，还必须运用理智的能力对这些资料进行加工、分析，形成概念和公理，以求揭示自然事物的形式、规律性。所以完整的认识过程是，“严肃地直接从感觉出发，通过循序渐进和很好地建立起来的实验进程，努力为人的理智开辟和建筑一条道路。”培根主张从经验上升到理性，把经验和理性结合起来，他运用“蜘蛛、蚂蚁、蜜

蜂”的著名比喻生动而深刻地概括了他对理性派和经验派的批判以及感性和理性联姻的重要主张。他说：“历来处理科学的人，不是实验家，就是教条者。实验家象蚂蚁，只会采集和使用材料；推论家象蜘蛛，只凭自己的材料来织成丝网；而蜜蜂却是采取中道的，它在庭园里和田野里从花朵中采集材料，而用自己的能力加以变化和消化。哲学的真正任务就正是这样，它既非完全或主要依靠心的能力，也非只把从自然历史和机械实验收来的材料原封不动、囫圇吞枣地垒置于记忆当中，而是把它们消化后放置在理解力之中。这样看来，要把这两种机能、即实验的和理性的这两种机能，更密切地和更精纯地结合起来（这是迄今还未做到的），我们就可以有很多的希望。”在他看来，经验能力和理性能力的“离异”、“不和”，给科学知识的发展造成了严重的危害。为了科学知识的发展，经验必须和理性联姻。“我以为我已经在经验能力和理想能力之间建立了一个真正合法的婚姻，二者的不睦与不幸的离异，曾使人类家庭的一切事务陷于混乱。”当然，培根仅仅是提出了原则，并没有真的将其付诸实践。

我们关于经验论的讨论已经表明，经验论在启蒙运动中充当着智者运动在希腊启蒙运动中充当的角色。经验论比智者运动更详细、深入、系统地讨论了知识的对象、途径、方法和客观性等问题。

四、经验归纳法

马克思称培根为“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”。他认为人们在整理感性材料时，必须用归纳、分析、比较、观察和实验的理性方法，被认为是经验归纳法的倡导者。而且培根认为，在他的哲学探索中，方法论问题一直占有极为重要的地位。培根在批判经院哲学旧逻辑的基础上制订了经验归纳法。

培根的经验归纳法具体可由收集材料、运用“三表法”来整理材料、进行真正的归纳三大步骤组成。其中，“三表法”分别为：“具有表”、“接近中的缺乏表”、“程度表”；进行真正的归纳还可为“排除法”，“尝试解释得出正确结论”，“纠正解释偏差的几种帮助”三个小步骤。

培根创立的近代唯物主义哲学重点强调经验的归纳法，因此他的唯物主义仍带有朴素性和自发性；他的思想更多地接近于古代哲学。而且既承认科学真理，也赞同神学真理。

第二节 霍布斯的政治哲学

霍布斯(Thomas Hobbes, 1588年~1679年)是英国近代伟大的哲学家、思想家,是对近代资本主义国家和政治思想有巨大贡献的政治学家。霍布斯的生平主要是作为一个游离于政治与学术之间的学者。其经历中较重要的一点,是他与培根过从甚密,曾担任培根的私人秘书,因此他深受培根思想的熏陶和影响。如果说,培根是近代科学方法和科学哲学的奠基人,那么霍布斯全面发展和深化了培根的经验主义和实验主义新哲学。并且,他是数理逻辑和符号语言哲学的最早先驱者。他在认识论、逻辑和政治问题上的开创性研究,引导和启发了后来的洛克、莱布尼兹、休谟、康德、孟德斯鸠、卢梭等人。

在政治学说方面,霍布斯是近代最为著名的英国国家主义者,近代英国君主制以及保守主义国家政治学说的最重要奠基人。可以这样说,没有霍布斯的国家主义,英国皇家制度就不会延续到今天。18世纪的法国启蒙思潮,使十八~十九世纪的法国陷入百年动变。而霍布斯的国家主义的保守政治学说,使大英帝国立宪君主制迭历世界动变而一直稳定传承到今天。霍布斯极其推崇国家的政治权力。他的国家主权论,从自由主义的人性假设出发,引出只有国家能够规范人性的观念。根据霍布斯的理论,国家主权及法律制度高于一切,高于任何宗教组织和教会。国家法律高于神的法律。在西方政治学说史中,没有任何人象霍布斯那样对国家主权给予如此绝对的肯定。

霍布斯对于政治权威的推崇,甚至超过了马基雅弗利。马基雅弗利只是认为应当使政治与宗教及道德观念相分离。而霍布斯则主张使政治高居于一切宗教及道德之上。霍布斯的名言是:“人所有的一切价值,一切精神的实在(spiritual reality)只能经由国家而有之。”“个人的最高义务(supremeduty)即在安守其职责,做国家的好公民。”1651年,霍布斯的名著“巨灵”(伟大神灵)《利维坦》(Leviathan)一书出版。当时英国国内社会形势动荡,政治思潮混乱,人心思变,出现了许多煽动叛乱的革命者。因此这部论述绝对国家主义的著作一出版后,即遭受到当时社会传媒和輿

论的同声谴责。但是后来，这本书却成为英国三百年来政治保守主义的治国宝典。实际上，美国的政治学说，在建国初期虽然以启蒙思潮为武器，后来却是复归改良版的霍布斯国家主义为统治学说。

霍布斯这部著作的核心论点，是要求建立一个强大的国家，呼吁强大的君主、强大的权威。他认为所有政治社会的权威必须集中于主权者。主权不论属于一个人或一个议会，都应当是绝对的、无限的。而且也是不可分割和不能转让的。他认为，这一原则不容置疑，无论在君主国家如此，在民主或贵族国家亦须如此。霍布斯说，国家主权是如此之重大，它高于“人们所能想像到的一切价值和一切意义”。霍布斯将政府体制分为三种四类，他说：

第一类是共和国政体（Reoyblic République）。其中包括两种形式：分别是民主政体（Democracy Dmocratie）和贵族政体（Aristocracy Aristocratie）；第二类是君主政体。第三类是专制政体。霍布斯认为，无论任何体制或政体的社会，都可能面临两种危险：一为专制；一为无政府的动乱状态。但是他说，后者比前者更坏。因此他的名言是：“一个最坏的政府也胜于没有政府。”（这一点已经从伊拉克的现状再一次得到当代生活的证实）霍布斯主张国家有权根据社会安宁的需要而不断加强政治权力，其主要理由就是他认为必须以一切可能的手段避免社会可能面临的动乱和无政府状态。

霍布斯政治哲学的初始概念却是“自由”。在这个意义上，作为绝对国家主义者的霍布斯恰恰可以说又是近代英国自由主义的先驱。事实上，霍布斯的绝对国家主义理论，恰恰是从人性自由这一前提引伸而出的。究竟什么是“自由”？他说：“完全的自由就是指每一个人都能得到他要想得到的一切。”霍布斯说，自由本来是人类的天然状态。而最自由的人，就是伊甸园中的亚当和夏娃。

但是，霍布斯又说，根据“自由”的这一定义就会知道它基本上是不可能的。因为没有一种人的自由不会受到某种限制，无论限制是天然的还是人为的。他幽默地说，就连最自由的亚当和夏娃事实上也受到了上帝的限制，因为上帝不许他们吃知识之树的果子。

霍布斯认为属于人性的第二个基本概念是“自私”或“自利”。他认为自私自利确实就是人的本性。所谓人性或人类的“自然权利”即“人权”，正是以“自私自利”的概念为基础。他说：自私自利来自个体人的

天然的生存欲求。而这种自利意志也是每一个人求取生存的天性和天然权利。只要我们承认，任何人都有必要运用自己的能力，保护和维持我们自己的生命，那么自然权利也就存在了。

霍布斯认为，这种权利不是由人或制度所给予的，它来自“天赋”。（这就是“天赋人权”观念的原型）霍布斯的意思是：我们是人，天生就有保护自己的愿望和可能，而且我们事实上也在这样做。“凡对于生命有益的事情，我们就有权去做。”

霍布斯的第三个概念是自然法。那么什么是法呢？法被霍布斯定义为限制。法，事实上就是对人权的限制。根据霍布斯的理论：也就是说，人的天然权利（即人权）由自由和自利来定义，而法律则由自由的反义——即限制和约束来定义。人的天赋权利规定我们有权做什么，然而法律则规定我们不能做什么。由上述概念出发，霍布斯提出了对于近代西方法学和政治学的一个至关重要的概念，这就是“自然秩序”和“自然法”。霍布斯认为，法有两种：成文法和自然法。凡由人所制订的法律，都是成文法。在现实中，成文法是由国家制订的。而自然法则不同，自然法来自自然秩序，它体现的是上帝的意志，是上帝为人类制定的。人类的实定法必须服从于自然法，国家的成文法必须符合于自然法。

那么，究竟什么是自然法和自然秩序？

霍布斯说：这就是为了使人类不会在自私自利的无穷角逐中走向集体毁灭，上帝为了约束每个人的自私人性，使之导向秩序与安宁的必然限制。这种必然限制就是自然秩序。霍布斯解释说：人类生而自由，人类生而平等。这意味着每个人对自然资源都具有平等的天然权利。但是资源是有限的，基于自利的天赋人权，基于人类天然具有的平等权利，然而为了取得有限资源，人类就必然会进入相互的争夺。人口愈多，资源愈有限，竞争则愈激烈，愈残酷，愈邪恶！因为人的天性中本具有贪婪、好色、残忍的劣根性（野兽性），人的天性邪恶，无一不是生而自私自利的。这种自私一旦与无限的自由相结合，势必导致人类之间的互相危害与残杀。因此霍布斯认为，一个放任人性自由的社会，必是一个无比邪恶的社会，是一个人与人互相侵犯和争夺不已的社会，是一个不和谐不安宁的社会。在这样一种社会状态中，每一个人的生存和生命安全，都无法得到最基本的保障！霍布斯说，因此，要想使人类不致在这种社会冲突中最终走向集体毁灭，人类就必须限制自己的本性。必须找到通过某种限制达到社会安宁

的最低条件，这就是寻找自然秩序。自然秩序作为法制也就是自然法。因此，虽然自然权利确实是我们谋求生存的必要，但正是上帝的自然法则，阻止了我们走向毁灭。

M·米（霍布斯传的作者）用如下寓言解释霍布斯的理论：假设在一座荒岛上，有一群散居的人，每个人都想活着。为达这一目的，每个人必须获得食物，找到栖息之所。但是，如果这些东西已由他人所控制，那么为了得到他们，就必须进行争夺。这种争夺会把人性中的邪恶推进到极端，于是种种伪诈、欺骗、抢夺与屠杀，总之，一切罪行无所不用其极。因此，霍布斯有一句名言：私有欲乃是万恶之本源。在这种相互争斗的条件下，没有一个人会承认他的行为应当受到约束。在这个荒岛上，由于每个人对每件事物都有着自然权利，这意味着他们可以采取任何手段，作他们个人认为有利之事。

霍布斯说，这种无穷放任人性自由的自利角逐，必然导致人与人的战争。在人性只顾追逐每个人之自然权利的情况下，每一个人对另一个人都会成为一只豺狼。因为在自然状态中，没有任何东西会被认为是不公正的，一切使人能生存的手段都是必要的。这里无所谓正确和不正确，正义和不正义。霍布斯对这种“人对人都是狼”的社会状态的描述，已成为西方政治学中的一个经典术语：霍布斯状态。要想平息这种残酷的人狼竞争，只能是迫使人类寻求建立某种秩序。霍布斯认为，只有当他们之间能达成某种协议，同意不再彼此掠夺、偷盗和厮杀，那么情况才会改善。这种能导致结束霍布斯状态的契约或协议，用现代语言就是所谓建立“游戏规则”。只是，对于这种人类残杀来说，“游戏”两个字显得太轻松了。为建立“社会契约”，霍布斯提出了一个有趣的词“弃权”。“弃权”的意思就是，每一个人必须放弃他的某种自然权利、某种自由，从而不妨碍他人履行同等的自由和权利。弃权必须是相互的。若一个人承诺放弃对某一事物的权利，其他人也须放弃对另外某些事物的权利，因此，这应是对二者都有助益的一种交换。

霍布斯认为，这种社会契约（或协议）有某种客观的基础，这一客观基础只能是根据“自然法”和“自然秩序”。霍布斯说：“因此，自然法……是受正确的理性支配的，它关系到那些可做和不可做的事情，以便尽我们的全力去经常保护生命和各个部分。一则自然法就是一种戒律或普遍规则，为理性所发现。理性不许一个人去做有害于他的生命或剥夺保护其

生命的手段的东西，也不许他忘记他认为可能最需要加以保护的的东西。”霍布斯认为：自然法，自然秩序，是一种约束竞争不致恶性化的必然理性。实际上，后来边沁的功利道德论，斯密的看不见的手，卢梭的社会契约、天赋权利，理论原型都来源于霍布斯。霍布斯说，法的理念、国家的理念、主权的理念、权力和权威的理念，都是由自然秩序和自然法而起源的。正是人类对自身权利的优化（理性）选择，导致人类必须建立和维护国家和法律。这样，霍布斯由人性自由和天赋人权合理的前提的出发，却得出了要使人性和人权达到最优化，就必须对自由的人性和人权加以限制的结论，也就是反对自由主义的结论；而这也就是霍布斯国家主义观念的起源。

人和国家的关系始终是霍布斯学术兴趣关注的焦点。霍布斯认为：每个人追求自我人权必会导致人人互相为敌的社会战争，不利于个人的生命和权利。而自我保存（安全）则是人的生命的第一原则。死亡的威胁，迫使人们不得不中止人人互相为敌的战争，而只有通过国家的建立才能真正做到这点。于是出于人的理性，人们相互间同意订立契约，放弃每个人的自然权利，把它托付给某一个人（英雄与君主）或由多人组成的一个团体（联盟或议会），这个人（英雄与君主）或团体（联盟或议会）能把大家的意志化为一个统一的意志，能把大家的人格统一为一个完整的人格；这个人格就是作为国家的“法人”。（“法人”一词是霍布斯的创造。）作为法人的国家一旦出现，所有的人就必须同意共同服从他的意志，服从他的判断。这样订立的协议就叫做“社会契约”。而这个人或这个团体，就是主权的体现者和拥有者。而象这样通过社会契约而统一在一个人格之下的一群人，就组成了一个国家。霍布斯说：“象这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家，在拉丁文中称为‘城邦’。这就是伟大的‘利维坦’（Leviathan）的诞生，——用更崇敬的方式来说，这就是活的上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障，就是从国家那里得到的。”“人通过组织为国家而创造了一种新的人工躯体——一个伟大的巨灵。这个巨灵被称为国家，它是人造的人，不过它比起自然人更加庞大、更加强大。它被制造出来正是为了捍卫和保护自然人。”霍布斯用一种比喻更形象地说：“在这个巨灵中，给整个躯体以生命和运动的最高权力，好比人类的灵魂。立法和行政的各级官吏以及其他代表人物，都成为人造的关节；奖励和惩罚，好比神经系统。……国泰和民安就意味着这个巨灵

的健康。而骚乱和叛变则意味着巨灵的疾病，内战和战祸则意味着巨灵走向死亡。”霍布斯认为，人类建立国家的目的正是为了寻求和平与保障（peaceanddefence）。因此，国家既不是一种慈善机构，也不是一个“服务”机构。所谓从属于自由人的自由意愿的“服务型”政府，实际只能意味着取消国家。

“在社会和国家之间作出任何区分只能引起混乱：要区分国家及其政府，情况亦复如此。除非有一个有形的政府——即一些拥有贯彻其意志的权力的个人——否则就既没有国家也没有社会，而只有一群简直是‘无头’的人。从功利主义的立场看问题，政府——哪怕是任何政府——也比无政府状态胜过一筹。”霍布斯不断强调，国家是一个威权的机构。它是主权、法律的唯一拥有者和执行者。为了达到这一目的，国家作为主权者不仅应当拥有至高无上的权威，而且如果必要也可以拥有无限的权力。霍布斯认为，民主的、专制的、贵族的三种体制的国家，其权力范围在本质上并没有根本性区别。因为在三种政体下，维持社会安宁与稳定，都是国家第一位的目标。作为国家主权者的权力，对于被治者来说，都是绝对的，不容争辩的。

他说：“三种政体（民主或贵族、君主、专制）的区别，并非权力的目标与范围有所区别。仅仅是执行主权的手段与方式有不同的差异。所以，假如要比较这三种政体的优劣，并不应根据其权力的绝对程度，而是何者更容易达到使社会安定的目的。”霍布斯对于国家体制的优良与否，有一种极其独特而重要的判断。他认为，政体的优良与否，评价标准并不是来自任何外部的模式，而是来自社会自身的状态。他说：“国家的唯一目的就是维持社会和平与安全。而每种政体都是要以同样绝对的权力，导向此一目的。因此，最适宜于把绝对权力导向这个目的者，就是最好的政体。”霍布斯认为，对于英国当时的社会，君主政体就是最好的政府体制。霍布斯知道他的绝对国家理论会使人们产生一种顾虑：如此无限制地肯定绝对的国家权力，可能导致产生专制的恶果。但是他说：“大家只要反过来想一想，假如没有这样一种权力，社会将会陷入如何的情形？那只能是一种无政府的状态，也就是人人互相为战的状态，其痛苦不堪设想。”霍布斯说：“虽然人们对于如此无限的权力，会想到许多恶果，但如无此种权力，则每人与其邻人常处于战争状态之中，其结果岂不更坏得多吗？人于生活之中，总不能免于一些不便，但对一国而言，不便之至大者，无过

于属民之不服从而毁其立国之契约。”霍布斯不否认绝对主权者可能会变成专制。但是他认为即使是最坏的专制，也要优于无政府状态。在他看来，人只能在两种后果中择一：一种是服从一个绝对的主权，另一种是陷入无政府状态。因此，或者是要有一个具有无限权力的主权者，或者则是要一个没有安宁的社会，此外再无其他选择。也就是说，霍布斯认为：只要承认国家存在的必要，就必须承认一个至高无上、绝对无限的主权。倘不予承认，就只能归返于无政府的原始战争状态。为了维持社会安宁和稳定，防止陷入动乱和无政府状态，霍布斯认为，一个主权国家必须具有权威和强制力量。由于人的本性是邪恶的，因此社会并不可能建立在人们之间互相信任的道德主义基础上。由此就引出霍布斯的主权论：由于人们的不合群倾向，期待他们自发地尊重彼此的权利是毫无希望的。而除非所有的人都做到相互尊重，要任何一个人放弃自利之心也是不合情理的。只有在存在一个能够惩罚不履行契约者的政府的情况下，才可以指望每个人对社会契约的履行。因此霍布斯认为，国家实际只能是建立在暴力、权威、强制力的基础之上。国家就是一种有组织的暴力机器。他的名言是：“不带剑的契约不过是一纸空文，它毫无力量去保障一个人的安全。”“没有对某种强制力量的畏惧，一纸契约就太软弱无力了，决不足以制约人们的野心、贪婪、忿怒和其他种种激情。”“保障安全要靠这样的一个政府，它拥有维持和平与运用必要的惩罚手段以制止人的内在不合群倾向的权力。”“我放弃支配自己的权利并授权给这个人或这个众人的集会，条件是：你也把你的权利交给他，并以同样方式授权他采取一切行动……。这是那个伟大的利维坦时代，或者说得虔敬些，毋宁是那个人间上帝的时代，在永生的上帝庇护下，我们感激这个时代给予我们的和平和保护。”

霍布斯认为，国家的重大强制威权至少应当包括下列几项：

1. 主权者有制定国家法律之权

在自然状态中，由于不存在绝对的权力，这乃是引起战乱之源。社会契约订立之后，国家之中，一定要立下法规，使被治者知道什么东西有权享有，什么东西无权享有。什么行为可以作，什么行为不能作，以保证社会的安宁和稳定。

2. 主权者有司法之权

也就是说，任何法律不应当只是一纸空文。违法必须受到国家权力的

惩罚，行使裁决违法和惩罚之权，是主权者的当然职责。

3. 主权者有镇压任何叛乱之权。这是不言而喻的
4. 主权者有预先防范煽动叛乱之权

在国家拥有的这一权力中，霍布斯特别强调国家有权对于公开言论和出版实施管制。也就是说，他认为，主权者有权限制言论与出版自由，必要时主权者为国家安全甚至可以取缔言论与出版。

霍布斯认为人的行为乃由其思想而来。而主权者为维持社会安宁与和平，必须对人的行为善加管理。如欲管理人的行为，首先必须防范一切鼓吹破坏现存社会秩序和侮辱国家的煽动性言论。对不利于国家安宁的思想和言论，必须阻止其传播。霍布斯认为，为此，国家首先应当知道哪些意见与理论有益或有害于社会安宁。

霍布斯认为，对向公众发表的公开言论，国家对其内容须有审查之权，书籍于出版之前，亦须加以审查。霍布斯作为近代资本主义国家政治理论的主要奠基人，事实上他根本不承认存在无条件的言论与出版自由。

霍布斯赞美英国的君主制，认为这是一种最有利于英国国民团结和保证社会安宁的政体。他说，在君主制下，社会把权力授予了国家，而国家把权力授予了一个君王及其家族。这个家族的首脑就是君主。君主的责任就是：运用人民付托给他的权力与力量，通过其威慑力，组织全民的意志，对内谋求和平，对外抗御外敌。

研究了霍布斯的上述国家理论后，我们由此而可以发现当代中国学术界流行观念的两大荒谬：

第一，那种近年颇为流行的观点，认为专制政治只是属于东方国家政治特征的历史理论的荒谬！

第二，那种认为“封建”一词必与“专制”联系在一起，认为“近代资本主义”国家只有“民主”没有“专制”和“暴力”之观点的荒谬！

事实上，欧洲中古封建时代并无专制，反而存在城市自由民的民主。欧洲专制主义的盛行，一是在罗马时代，一是在近代重商主义和殖民主义时代。强大的中央集权的民族国家的兴起，是近代资本主义原始积累时期的必然历史需要。而从马基雅弗利、让·博丹到霍布斯的政治国家主义理论，就是为这种历史需要开辟道路的！

第三节 笛卡尔的二元论

笛卡儿(1596年~1650年)是法国著名的哲学家、数学家、物理学家、自然科学家、解析几何学奠基人和欧洲近代资产阶级哲学奠基人之一。他出生于图伦一贵族家庭,童年就读于拉弗莱什公学,1612年,到巴黎普瓦捷大学学习法律,四年后获博士学位,并成为律师。1618年笛卡儿前往荷兰从军。1621年,笛卡儿脱离军队返法,但适逢内乱,于是游历于丹麦、德国、意大利等地。直至1625年才返回法国,与梅森等人一起研讨数学。1628年移居荷兰,并通过数学家梅森神父,与欧洲主要学者保持密切联络。闲时从事数学、天文学、物理学、化学及生理学等领域的研究。他所有著作几乎全是在荷兰完成的。他的主要著作有《指导哲理之原则》(1628年写成)、以哥白尼学说为基础的《论世界》(1634年完成,但因伽利略受教会迫害而未出版)、《方法论》(1637年6月8日于莱顿匿名出版)、《形而上学的沉思》及《哲学原理》(1644年出版)。1649年冬,他应邀到斯德哥尔摩为瑞典女皇克利斯提娜授课。通常人们把他看成是近代哲学的始祖。他的哲学著作泛发着一股从柏拉图到当时的任何哲学名家的作品中全找不到的清新气息。在近代哲学中,他是第一个将几何学方法引入哲学,以主体性原则为近代哲学奠定了基础,确定了方向。他的哲学与数学思想对历史的影响是深远的。人们在他的墓碑上刻下了这样一句话:“笛卡儿,欧洲文艺复兴以来,第一个为人类争取并保证理性权利的人。”黑格尔称他为“现代哲学之父”。他自成体系,熔唯物主义与唯心主义于一炉,在哲学史上产生了深远的影响。同时,他又是一位勇于探索的科学家,他所建立的解析几何在数学史上具有划时代的意义。笛卡儿堪称欧洲哲学界和科学界最有影响的巨匠之一,被誉为“近代科学的始祖”。

笛卡儿在他求学时期,就已怀疑和反对统治欧洲思想界的经院哲学。他提出了以数学为基础,以演绎法为核心的方法论及认识论,对后世的哲学、数学及自然科学起了巨大作用。此外,他还于1637年以法文写成的《方法论》,附设三短论及一篇序言分别为:《折光学》、《气象学》、《几何学》及《科学中正确运用理性和追求真理的方法论》。当中以《几何学》

为代表作，亦因此确立了他于数学史上之地位。这亦是他唯一的数学论著。全书共分三卷，内容分析了几何学与代数学的优劣，表示要寻求另一种包含两者好处而没有两者劣处的方法。笛卡儿毕生专注于各项知识部门的研究，为人类的科学宝库带来丰厚的成果，对后世的研究影响深远。

笛卡儿的主要哲学思想，主要体现在以下几个方面：

为了追求真正的科学知识，笛卡尔依据数学的“公理+演绎”模式建立他的哲学体系。在这个体系中，“我思”是演绎的初始命题或“第一原理”，是一切哲学证明所依据的最基本事实和起点。在他看来，“我思”具有直觉的确实性，是“清楚”、“明白”、不容置疑的真理。他从“我思”推出了“我思，故我在”的著名命题，并进而论证了心灵、物质和上帝的存在及性质的系统的形而上学。笛卡尔从“我思”（*Jepense*）到“我在”（*Je suis*）的存在论推理受到普遍的质疑。其中一个观点是，这个推理的前提“我思”已经将“我”的“在”暗含于其中，因此从“我思”到“我在”的推理是分析的，它对“我在”没有提供超出“我思”的新证据，因而不能满足形上证明的需要。虽然由“我思”推出“我在”的合法性是有问题的，但如果抛开“我思”中暗含的“我”不论，即清除“我思”中“我”这个可疑的成分，“思”的“出现”或“存在”却是千真万确的。在此意义上，“思”才是“我思”唯一合法的（不可怀疑的）本质内容，才是笛卡尔哲学中真正值得注意的东西。这一点对于不以构建存在论体系为目的的心灵哲学尤其重要。

那么，笛卡尔所说的“思”是指什么呢？这里不能仅就字面意思将其理解为抽象的“思想”或“思维”。因为当笛卡尔将“我思”作为体系的原始命题的时候，“思”指的是能够依此对心灵（我）的存在作出肯定的各种精神活动，它既包括抽象的“思维”或“理智”，也包括感觉、情感、想象和意欲等。换言之，它是普遍意义上的“思”或“意识”。他说，一个“思想的东西”就是一个“在怀疑、在理解、（在构想）、在肯定、在否定、在意愿、在拒绝的东西，也是在想象和感觉的东西”。他还将各种具体的精神活动称作“思”的不同“方式”或“样态”。也就是说，在笛卡尔那里，“思”是一个复合的概念，它是各种“意识”活动的总称。在迄今为止的西方心灵哲学中，对于“意识”（*Consciousness*）的看法充满了分歧和争论，但那些分歧和争论主要集中在意识的特性及其与物理事件的关系上，而将它作为知、情、意各种心理和精神活动的总和（可以将“非

意识”和“下意识”看作其特例)则是一个普遍共识。在这一点上,笛卡尔的“思”与当代心灵哲学的“意识”概念是相当一致的。

就“我思”而言,如果剔除其中“我”的存在论意味,而把“我”作为对“思”的某种“规定”来考虑,那么“我思”的真正含义是“自我意识”。用笛卡尔的话说,就是“在我们之内,以至于我们直接意识到的一切东西。”这里,笛卡尔实际上对“自我意识”的两个基本特性作了规定,在其他场合他也始终坚持了这个规定,即“自我意识”是“内在的”、“直接的”。说它是“内在的”,是因为它完全是心灵内部的活动,它只与心灵本身相关;说它是“直接的”,是因为它将虽然是“思之后果”、但与意识活动无“直接”关系的一切东西(比如由意志引起的身体运动等)排除在外了。由于“自我意识”的这种“内在性”和“直接性”,笛卡尔认为与其他事物相比,“思”是最容易被认识的,因为它就在我们内部,是我们的直接对象。他的这一观点和乐观态度对后来心灵哲学的研究取向造成了很大影响,使诉诸内省成为一个重要的方法选择,并为近代以来西方心灵哲学中的内省主义(Introspectionism)原则奠定了基础。内省主义在19世纪末冯特的内省心理学那里达到了顶峰,而后在行为主义的冲击下衰落。但内省主义的思想原则并未就此偃息,而是仍以这样那样的形式顽强表现出来,成为一个重要的理论取向。就此而言,笛卡尔的“自我意识”概念对西方心灵哲学的影响是不能低估的。

根据上述,当笛卡尔从“我思”出发构建他的哲学体系时,他实际上将“思”或“自我意识”当成了哲学的绝对根据,并由此凸显了他的心灵哲学的一个显著特点,即“自我意识”被置于首要和核心的地位,成为各种心灵概念以及包括存在论在内的其他一切讨论的基础和前提。这一特点至少可以从笛卡尔的以下三个观点看。首先,“思”是通过对一切事物(知识)的普遍怀疑并彻底排除一切错误和虚假后留下的唯一可靠的“剩余”。世界上一切东西都可能是假的,只有“思”的“存在”和“绝对性”不能是假的。因此,对于人类知识,一切真实的东西归根结底都依赖于“思”,“思”由此获得了的“纯粹”和“本原”的意义,并构成了一切知识真实性的基础。其次,在研究的顺序上,“属性”在“实体”之先,“思”在“存在”之先。作为形而上学家,笛卡尔不否认心灵实体的存在,但他反对形而上学的独断。他认为心灵实体的存在不是我们“直接”认识到的,而是从它的属性“思”“推”出来的。他的这个论断依据于亚里士

多德以来的一个传统观点，即属性依附于实体，不能离开实体而存在。因此，他认为，如果“思”（属性）存在，就可以从它与实体的关系推出它所依附的“心灵”实体也存在，进而还可以推出其他实体的存在。于是，在笛卡尔那里，“思”成为一切存在论的起点，成为与心灵实体有关的一切知识的起点。最后，与以上观点相联系，笛卡尔明确将“思”看作心灵的本质。他说：“正因为我确实知道我存在，而同时除了我是一个思想的东西，我又看不到任何其他东西必然属于我的本性或本质，所以我恰当地断言，我的本质只在于如下事实：我是一个思想的东西，或我是一个实体，这个实体的全部本质或本性就是思想。”笛卡尔的这一论断是总结性的，它在理论上的直接后果，就是心灵实体的“虚无化”：除了存在的空洞规定外，心灵实体没有任何与“思”不同的内容和本质，它完全变成了与“思”二而一的东西，甚至其“存在”也是由“思”决定的，“思”的停止意味着“心灵”的消灭。对于“心灵”与“思”的这种“同一”或心灵实体的“虚无化”，哲学家们早就提出了反驳。霍布斯称这是将一物与该物的功能混淆了，就如同说“散步这个东西去散步”一样荒谬可笑，他进而主张用物质来说明心灵实体。笛卡尔为自己的观点作了辩解，他承认他有时将“思”与“心灵实体”当成一回事，但声称他这样做的目的只是为了用“最抽象的词语”剥除一切不属于心灵实体的东西。不论怎样，在笛卡尔的论述中，我们看到了一种将“心灵”还原为“思”或“意识”的明显倾向。在他那里，关于心灵的一切讨论实际上只是关于“思”的讨论，是对“思”的解释和说明，在此范围内，心灵实体的作用是无足轻重的。我们或许可以把它比做一个看不见、摸不着的“容器”，各种意识在这个“容器”中出没、表演和变化，而我们即使不用这个“容器”概念，同样可以对它的内容进行“描述”。于是，在西方心灵哲学的历史上，笛卡尔开创了一条与亚里士多德以来以实体为中心不同的研究路向，它的主要方法不是形而上学的证明或规定，而是对精神现象的自然描述。

当谈到笛卡尔对近、现代西方心灵哲学的影响，人们一般都首推他的心身二元论，认为唯此才使他成为近、现代心灵哲学的开创者。这种看法是有道理的。在近代以前的西方哲学中，关于心灵的研究并不是新题目，也出现了柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那等名闻遐尔的哲学大师，然而，只是当笛卡尔系统地提出了心身二元论，才将心身关系问题尖锐地摆在了哲学面前，成为从那时起西方心灵哲学关注的最主要问题。尽管近

些年来心灵哲学广泛借鉴了计算机科学、脑科学、神经生理学、语言哲学、人类学等方面的研究成果，将对精神现象的研究推进到细胞、原子、电子乃至更小粒子的微观层面，但它所讨论的问题几乎全部是围绕心身关系展开的，心身关系成为当今西方心灵哲学的主导话语。正因如此，我们把笛卡尔看成是现代西方心灵哲学的真正奠基者，看成是完成了西方心灵哲学从前现代向现代转变的关键人物。

笛卡尔的心身二元论表现为两个层面。一是实体的层面，即心灵实体与物质实体（身体）的对立；一是性质或属性的层面，即心灵的属性“思”与物质的属性“广延”的对立。他认为，无论在哪一个层面，对立的各方都不能还原为另一方。这是二元论的基本含义。也就是说，心灵实体与物质实体、“思”与“广延”是绝对不相同的东西，各自都不能成为对方的根据和解释。不过，这两个层面在笛卡尔心灵哲学中的地位是不一样的。根据上节所说，因为实体的存在是从属性“推”出来的，除了它们的属性外，我们对实体一无所知，所以实体—实体的二元论完全依赖于属性—属性的二元论，依赖于后者的性质和说明。于是，在笛卡尔那里，实体—实体的二元论只有存在象征的意义，没有实质叙事的意义；或者说，它只是一个二元维度的符号，而它的实质内涵是以属性—属性的二元论体现的。

论证心身二元论是笛卡尔心灵哲学的主要目的。他多次说过，他将主要精力用于证明心身的绝对区别上。他的证明依赖于“思”和“广延”之间绝对的不可还原性。在此，他提出了一个命题，即“只要能清楚、明白地理解一物而无需涉及另一物，就足以确定该物与另一物是不同的”。这个命题是笛卡尔证明心身二元论的基本根据和标准，我们可以称之为笛卡尔的“差别性法则”。他认为，既然我们能不借身体的概念而理解心灵是一个思维而没有广延的东西，也能不借心灵的概念而理解身体是一个广延而不能思维的东西，而且这种理解是“清楚、明白”的，那么就可以充分证明，心灵与身体是完全有别的两种东西，任何一个都可以不依赖另一个而存在。他还依此作出了灵魂不随身体的毁灭（特定物质结构的瓦解）而消失，因而灵魂不灭的结论。

笛卡尔的证明依赖于“差别性法则”，但这个法则本身就是含糊的，并没有逻辑的严密性。首先，这里的“清楚”、“明白”的标准就是不明确的。何种理解才是“清楚”、“明白”的？直觉的理解、演绎的理解还是经

验的理解？其次，这种理解居于那个层面？现象的层面还是本质的层面？如果是现象的层面，那么能将它作为根本差别的根据吗？最后，这种差别的范围有多大，是局部的还是全体的？如果是局部的，它是否具有整体的有效性？此外还可以提出许多问题。尽管“差别性法则”的逻辑合法性是有疑问的，但笛卡尔为二元论寻找可靠根据的企图是十分明显的，他甚至抬出上帝来保证“差别性法则”的可靠性，认为对于有上述差别的事物，完全可以靠上帝的全能将它们分割开来。

如果心灵与身体、思想与广延是互不相干的，那么如何理解活生生的、既有思想又有身体的人。这里涉及到两个问题：第一，人的心和身是不是结合在一起的；第二，心和身何者代表了人的本质。这两个问题是互相联系的，笛卡尔都给出了回答。他认为，虽然心和身是绝对有别的两种东西，但它们常常是结合在一起的，从而构成了有生命的“人”。当我们谈到一个人，既可以指他的身体，也可以指他的思想或灵魂，但作为其本质的，则是后者。因为根据“我思”的规定，我们只知道自己是思想的存在，我们的全部本质是思想。而身体与其他物体一样，只不过是具有某种形状的物体，它不能思想，也不能成为人的本质，它与心灵结合在一起，作为心灵的居所和“工具”。

这里，笛卡尔遇到了他关于心身关系中最棘手的问题，即如何说明心身的结合和相互作用。作为一位有成就的生理学家和严肃的哲学家，他承认，心身的结合和相互作用是不争的事实：人既有意识活动，也有身体活动，意识可以支配和影响身体活动，身体活动也可以对意识发生影响。但根据他的二元论，既然心与身是绝对不同的两种东西，它们之间没有同一性，也没有“属”与“种”的关系，那么，它们的结合与相互作用如何可能？对此应如何说明？笛卡尔这里遇到的问题是一个普遍的科学问题和哲学问题。此前人们根据不同的同一性（比如物质的同一性，意识的同一性，神意的同一性等）原则来回答这个问题，似乎并没有遇到严重的困难。但笛卡尔二元论的提出，将心、身截然对立起来、割裂开来，不但使这个问题变得比以往任何时候更明确、更尖锐，而且使人们认识到，这个问题的解决并不像原来想象的那样容易。于是，毫不奇怪，他的同时代人霍布斯、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士等纷纷将这个问题当作真正的挑战，提出了各种各样的解决方案，时至今日，人们仍然将这个问题作为心灵哲学的核心问题，尽管讨论的方式和论域已经发生了很大的变化。

如果说笛卡尔的心身二元论的主要作用在于提出问题，引起哲学的关注，那么，他对心身结合与相互作用的研究则是在二元论框架下对心身关系的进一步反思，是他为克服心身二元对立与心身结合这一矛盾所做的努力，其中涉及到一些重要的观点变化，是非常值得注意的。

笛卡尔曾将心身关系比做舵手坐在船上。后来赖尔 (Lyle) 在《心的概念》(The Concept of Mind) 中用“机器中的幽灵”(Ghost in the machine) 的比喻来概括笛卡尔的观点。两个比喻有异曲同工之妙，但各自的目的并不相同。赖尔的比喻是用来批判笛卡尔二元论以及由此引出的所谓“范畴”错误，笛卡尔的比喻则是为了说明这一比喻的不完全性，并试图加以改进。他认为，舵手与船的比喻是不准确的，不足以说明心身关系的全部特征。因为舵手与船的关系是“外在的”，舵手只是“旁观”并操纵船的航行，而实际情况是，“我不仅仅住在我的身体里，就像舵手在船上一样，而是与身体紧密地结合在一起，可以说与身体密切混合在一起，以致我似乎与它构成了一个整体。”

那么，如何来说明这种“整体性”的结合？根据笛卡尔的原则，如同对心灵与物质实体的说明依赖于对它们各自属性的说明一样，对心身结合的说明，也依赖于对两种属性之结合的说明。他认为心的属性“思”由各种不同的意识活动组成，其中有些是纯粹的理智活动，它们与身体和外界事物没有任何关系，只对心本身负责。我们关于数学和几何公理的思维就是如此，即使人的身体不存在，世界上也没有任何三角形，关于三角形的性质和推理的思维活动仍可以进行，而且永远保持其真实性。而另一些意识活动则必须通过与身体发生关系才能进行，比如人的感觉、意志和情感活动就是如此。人的感觉必须通过肉体感官才能呈现出来，人的意志必须通过对身体活动的支配才能实现，人的情感必须在肉体上得到表现并对情感对象作出反应。而身体的各种活动和作用无非是物质“广延”属性的不同样态和表现。笛卡尔认为，我们关于心身结合的观念正是从“思”和“广延”两种属性的“结合”或“共同作用”，即人的感觉、意志和情感中推出来的，如同从“思”推出心灵实体，从“广延”推出物质实体一样。于是，在笛卡尔那里，心身结合就不但有了知识的意义（它是推理的结果），而且有了本体存在的意义（因为它与心、身实体有同样的生成谱系）。

应该说，这一理论结果是笛卡尔早先未预见到的。当他致力于证明

心、身的二元对立时，他只承认心和身两种实体（上帝除外），现在他不得不将心身的结合也当做“实体性的”（substantial）东西。于是，在他所描绘的心身世界中就形成了心、身、“心身结合”（the union of mind and body）的三重结构。他在1643年5月21日和6月28日写给波希米亚公主伊丽莎白的信中最先阐述了这一观点。他说：“我区分了三类原始观念或概念，它们每一类都是我们以其自己的特定方式知道的，而不是借与他种观念或概念的比较知道的。这三类观念或概念即灵魂的概念、肉体的概念、两者相结合的概念”。“专就身体而言，我们只有广延概念以及由它所承担的形状和运动概念；专就灵魂而言，我们只有思想的概念，它包括了理智的概念和意志的倾向。最后，就灵魂与肉体一起而言，我们只有两者之结合的概念。我们关于灵魂推动身体的能力，身体作用于灵魂及引起感觉和情感的能力，都依赖于这个概念。”

- 笛卡尔的上述观点是他晚期思想中出现的最重大变化，是对他早、中期心身二元论的最重要修正。这一变化和修正将他的哲学研究分为两个阶段。如他在给伊丽莎白的信中所说：“关于人的灵魂有两个事实……。第一个事实是：灵魂是思想的；第二个事实是：灵魂是与身体结合在一起，可以作用于身体，并在与身体一起时被身体所作用。关于第二个事实我几乎什么也没说；我只试图恰当理解第一个事实。因为我的主要目的是证明灵魂与身体的区别，而对于此目的，只有第一个事实是有用的，第二个事实可能是有害的。”这里他说第二个事实对于心身的区分“可能是有害的”，表明他清楚意识到他关于心身结合的观点与心身二元论的不一致。尽管如此，他并不打算放弃心身二元的本体架构，也不承认心身之间可还原的同一性，这使他在阐述心身结合的原理时遇到了极大的困难。他承认：“在我看来，人类心灵无法同时既构想身体与灵魂的分别又构想它们的结合，因为这必然要将它们构想成一个东西，同时又将它们构想成两个东西，而这是荒谬的。”面对这一困难，他试图给出与其说“解决”，不如说“避开”这一困难的“理由”。对此我们可注意两点：第一，他将这里的论域区分为思辨和常识两个层面。心身二元论是思辨的结果，它具有理性的真实性；心身结合是常识或“俗见”的结果，它具有感性的真实性。前者是哲学家的意见，后者是俗人的意见。虽然任何深思熟虑的哲学思考都不会同意俗人的意见，但放弃后者也是不明智的。笛卡尔试图在两者之间保持一种“哲学态度”上的平衡。他认为，为了获得关于上帝和灵魂的

知识，必须进行形而上学的思考，但如果执迷于这样的思考又会有损于想象和感觉的作用，所以，最佳的选择就是记住并相信来自想象和感觉的结论，然后再用其他时间去研究理智与想象、感觉互相合作的问题。笛卡尔的上述态度显示出一种无奈，与他曾极力追求的精确科学的理想形成了鲜明的对照。我们可以将它看作笛卡尔在找不到理论出路时对常识的一种妥协，与后来休谟因无法摆脱怀疑主义而诉诸于“自然信念”的情形很相似。第二，笛卡尔试图为心、身、心身结合划定各自的范围，以避免理论综合的困难。他认为，心、身、心身结合三者都是原始概念，是不能再分析的，其中任何一个都只能根据其自身而不能根据他者来解释。因此，我们必须将各自的概念用于各自合适的对象，而不能混淆，否则就会犯错误。他特别批评了用物体之间的作用来说明心、身之间作用的观点。不过，笛卡尔的这个办法也是行不通的。对不同的概念、对象或方法作划界区分是哲学中常用的方法，其前提是必须有一个明确的划界标准。笛卡尔对心和身的划分依据的是“思”和“广延”的绝对差异标准。可是，对于心身结合来说，这个标准是不适用的，因为“心身结合”是“思”和“广延”的有机统一，心灵无法根据这个标准将“心身结合”与“心”和“身”区分开来。在此，抽象思辨也是无能为力的，正如他所说，“心身结合”概念的心理基础是感性的、情绪的、意欲的，而不是抽象思辨的，抽象思辨不能用于“心身结合”的题目上。笛卡尔也不得不承认，对于将这些概念区分开来的工作，心灵并不是总能胜任的。

应该说，当笛卡尔将理论焦点集中到心身结合问题上的时候，是他的心灵哲学思想最具现代意味的时候。但遗憾的是，一方面，他的短暂生命阻止了他的深入研究，另一方面，他的研究如他的最后一部重要著作《论灵魂的激情》(The Passions of the Soul, 1649)所示，仍然没有摆脱机械论的思维方式，时代的局限也使他难以摆脱这一方式。在这部著作中，他试图用身体的血液循环、器官结构、元精(animal spirits)的运动，以及外界物体的作用等来说明人的情感和意志活动，并且将脑中的松果体确定为心身发生作用的物理地点。笛卡尔的论述虽然详尽，但他始终未能说明机械的物质运动(血液循环、元精的渗透等)是如何转变为与机械运动完全不同的主观意识的。当代心灵哲学家注意到，我们可以用物理化学的过程对意识作“因果的”说明，但无法将那些说明与意识的“特质”(比如所谓的“感受性”Qualia)等同起来，因此前者与后者之间存在着“解释的

空白”(explanatory gap)。如果借用这个术语,那么可以说,笛卡尔也遇到了这个“空白”。而不同在于,当代哲学家千方百计试图填补这个“空白”,而笛卡尔的二元论则赋予这个“空白”以某种“合法性”。他认为,虽然与心身结合有关的感觉等活动需要从肉体方面来解释,但“纯理智”则不需要,因为它是独立于肉体而活动的,任何肉体方面的解释都对它无效。正因此,他主张将与肉体(包括大脑)有关的心灵活动称作“灵魂”(soul),将与肉体无关的心灵活动称作“精神”(spirit),以示两者的区别。

将人比做机器是近、现代心灵哲学中一种十分流行的观点。根据这种观点,人无非是一架高度精密的自动机,他的肉体活动和意识活动都可以按照机械运动的模式来解释。近代第一个提出“人是机器”口号的是法国哲学家拉美特利,后来控制论和计算机科学的发展使“人是机器”的论断获得了理论的支持和实践的体现。图灵提出的“普遍图灵机”假设和著名的“图灵实验”将人的思维、认知、学习等意识活动都纳入了机器概念的范围;认知科学和人工智能研究的发展也使人们相信,只要能满足一定的符号处理要求,机器就可以像人那样思维。纽厄尔(A·Newell)和西蒙(H·A·Simon)甚至声称,数字计算机已经具有与人完全同等意义上的思想了。受这种观点的影响,心灵哲学中的心机类比理论和意识计算理论发展起来了,而与此同时,它们也受到不同观点的反对,引起了关于“机器是否能思维”的深入持久的争论。尽管这一争论已经进入复杂的高技术的层面,但它的焦点仍然是近代早期那个原始的问题:“人是不是机器?”虽然第一位提出“人是机器”的拉·梅特里将笛卡尔看作理论先驱,极尽赞誉之辞,但事实是,笛卡尔是“人是机器”说的坚决反对者。他只说“动物是机器”,从未说“人是机器”,而且他明确断言:“人不是机器”。后人认为,拉·梅特里的“人是机器”是从笛卡尔的“动物是机器”发展来的,是将后一命题用于人之上。这种说法没有错,拉·梅特里本人也这样看,但他所强调的是笛卡尔关于“动物是机器”的论断对于意识的唯物主义理解所具有的革命性作用,对笛卡尔关于“人不是机器”的理由并未认真对待。而从后来心灵哲学的发展看,笛卡尔的观点是值得重视的。

笛卡尔的观点依赖于他对动物和人的根本差异的看法。根据心物二元论,他认为,虽然物质的东西和精神的东西都是神创造出来的,但它们服从不同的规律。物质世界是按照因果机械规律运行的,其结果是形成了包

括天体和其他非生命物体在内的自然界。因为动物和人的身体是物质的不同形态，所以它们也服从物质的普遍规律。比如身体各器官的构造、血液的循环、元气的产生、感觉的形成、肢体的运动等都可以用机械因果论的原理来说明。在这个意义上，笛卡尔同意将动物与人的肉体看作是机器，因为它们都是物质，只不过与机器相比，肉体的机件更精致，设计更巧妙。但他认为，一旦超出了肉体或物质的范围，进入意识或精神的层面，就不能将动物与人同等看待。因为人是有理性的，动物是非理性的。理性构成了人的本质，它是非物质的，是神的特殊创造。人之为人，不在于其物质的身体，而在于其理性的灵魂。是否具有理性是人与动物的根本区别。动物与机器都是物质的，都不具有理性，在这一点上它们是共同的，所以我们可以将动物看作是机器，但却不能将有理性的人看作是机器。是否具有理性不但是人与动物的分水岭，也是人与机器的分水岭。把人看成是理性的存在，依此将他与动物区分开来，是古已有之的传统观点，亚里士多德关于灵魂的等级划分更将这一区分凸显出来。但笛卡尔第一次将这一区分用在了人和机器上，它的意义远远超出了传统心理学的界限。

为了说明人与动物、机器的根本区别，笛卡尔做了一个思想实验。他说，如果一架机器的外表和动作与猴子一模一样，那我们无法将它与真正的猴子区别开来。可是，如果一架机器的外表和动作与人一模一样，我们却可以根据两个标准将它与人区别开来。也就是说，机器与人有两点根本的不同。第一，机器不能像人那样使用语言。他认为，人是有理性、有思想的，他们的理性和思想只能用语言来表达，语言是思想的必然伴随物；而动物和机器是没有理性和思想的，因此它们也没有语言能力。虽然我们可以通过一些精妙的设计，使机器也能根据指示发出声音，形成句子，比如当我们敲打它时，它就发出与“疼”一词同样的声音，但我们决不能据此认为机器有思想，它感到了疼。因为不论机器对人的语言的模仿达到如何相似的程度，它都不过是按照机器制造者事先的安排来运作的，它发出“疼”的声音时的状态与人感到疼时的心理状态完全不一样。由于机器的“语言”是事先规定的，所以它不可能像人那样根据不同的情况，构造不同的句子，表达不同的意思。笛卡尔的观点是很深刻的，如果用现代心灵哲学的术语说，他实际上提出了这样的观点，即对于任何一种机器（比如计算机），不论其程序设计多么完善，不论其功能与人的意识多么相近（功能等价），都不能等同于意识本身的内在状态，都不能表征人类意

识的语义内容。虽然笛卡尔没有看到后来机器（计算机）在模拟人类行为方面的惊人成就，但他从哲学的深刻性上已经预见到了后来关于机器思维的许多争论的要点。上世纪中叶，图灵提出了著名的“图灵实验”：即只要机器与人对话时能使人误以为是与人对对话，就证明机器能够思维。此后，“图灵实验”的有效性问题引起了广泛的争论。而我们看到，早在300多年前，笛卡尔就已经对这个问题作出了原则性回答。如果考虑一下塞尔（J·Searle）等人对“强AI”（强人工智能）观点的反驳，以及他们关于机器的形式语法对语义的不充足性理论，尤其是那个脍炙人口的“中文屋”实验，就不能不认为，笛卡尔的回答并没有完全过时。

笛卡尔认为能将人与机器区分开来的第二个不同点是：机器没有学习功能，它只能根据预先设计的程序运行，不能处理程序未规定的事情；而人则不同，人的理性是万能的，他可以通过自己的认识发展，应付千变万化的环境。在此，笛卡尔以否定的方式提出了机器是否能模拟人类的认识和学习机能的问题，这是他的反机器思维观点的深入和具体化。当然，笛卡尔的依据仍然是他的心物二元论。在他看来，心物之间的鸿沟是不可能靠任何人工技术的手段来填平的，在思想的语言表达上是如此，在知识的获得和学习上是如此，在情感、意志、道德观念和社会意识方面也同样如此。虽然笛卡尔的二元论是站不住脚的，但他提出的问题是重要的，是对当今心灵哲学和人工智能科学的重大挑战。

拉·梅特里对机器思维抱有高度乐观的信念，笛卡尔则以否定的态度预言了实现机器思维的极大难度。当今科学家采用最先进的设计和技术，试图制造能够模拟人类思维的机器，但进展甚微，以至世界上最先进的计算机所处理的信息量还不到人脑的百分之一。这一事实表明，笛卡尔的预言并不完全是虚妄的。他所提出的许多观点和预见将作为一份珍贵的遗产，丰富当今心灵哲学和心智科学的宝库。

第四节 斯宾诺莎的唯物论和无神论

巴鲁赫（本尼狄克）·斯宾诺莎出生在荷兰的一个犹太商人家庭，年轻时进入培养拉比的宗教学校。24岁时，犹太教会以思想异端的罪名革除他的教籍，把他驱逐出犹太社团。他移居到阿姆斯特丹等地，以磨制镜片为生，在艰难的生活条件下，他仍然坚持哲学和科学的研究，他的思想通过通信方式传播到欧洲各地，赢得人们的尊敬，普鲁士选帝侯曾邀请他到海德堡大学任哲学教授，被他谢绝。斯宾诺莎的一生是思想自由、品德高尚的哲学家的榜样。他的主要著作有《笛卡尔哲学原理》、《神学政治论》、《伦理学》、《知性改进论》等。

1638年，斯宾诺莎刚满6岁，他的母亲不幸去世。为了照顾小斯宾诺莎和两个异母兄妹的生活，父亲不久娶了一位从里斯本逃亡出来的犹太女人。这位继母性格温顺，她早年接受的天主教的教育使她感到有一种宗教义务来培养孩子，并且她的宗教信仰使她并不竭力鼓励年幼的斯宾诺莎以炽热的感情皈依犹太教。这种宽容的精神培养了斯宾诺莎的哲学理性主义精神。但是，应当说，童年的斯宾诺莎主要是沉浸在父亲的犹太传统教育中。父亲希望自己的儿子将来当一个有成就的犹太教的教士。巴鲁赫，这个名字在希伯来文字中，就是对上帝感恩的意思。斯宾诺莎后来被送入一所七年制的犹太教会学校学习，主要课程是希伯来文、《旧约全书》和犹太典籍。

在这所学校中，斯宾诺莎结识了两位优秀的启蒙教师：莫泰勒拉比、伊色特尔拉比。前者是当时犹太集团中维护正统礼教的权威，后者是学识渊博，交游广泛的颇有异教徒倾向的人物。当时，斯宾诺莎完全为犹太神学和哲学中的深奥问题所吸引，他急不可耐地吞食着，难免有些消化不良。斯宾诺莎在学校中已表现出非凡才能，曾使学校的老师惊诧不已，暗暗叹服，当地的犹太教会领导人更是欣喜若狂。他们认为，一个犹太教的希望之星正在升起，人们的灵魂将会得到安宁。确实，他们对斯宾诺莎的才华没有看错，但是斯宾诺莎不久辜负了他们的期望，他对真理的追求比对教职上的成就更有兴趣。

这种环境对斯宾诺莎的成长产生了双重影响。首先，犹太人在反对天主教会的迫害中形成了性格上的无比刚强和坚毅，斯宾诺莎本人在这种斗争中也培养了自己对真理执著追求的性格。在他去世之前，他的学生布尔格曾劝告他尊重大批已证明的天主教学说的真理性和教会中寻求得救的殉道者。他反驳道：犹太民族比其他民族具有更多的殉道者，而且，那些为他们宣布的信仰而异常坚毅地、心安理得地忍受痛苦的人数正与日俱增。其中有一个别名为“信仰者”的犹太人，当他在烈火中开始意识到他快要死了的时候，开始唱起了赞美诗：“啊！上帝，我把我的灵魂奉献给你。”他唱着歌死去了。这应该作何解释呢？斯宾诺莎不畏权威，敢于破坏权威，他把自己完全奉献给真理。

其次，1581年，荷兰的资本主义经济得到加速发展，成为当时最典型的资本主义国家。作为对它的奖赏，当时欧洲大陆一大批著名的真理与和平的探求者，诸如笛卡儿、洛克等都来这里避难和进行学术活动。这促进了荷兰科学文化事业的发展。值得自豪的是荷兰也产生了一大批自己的艺术家、科学家、语言学家和政治家。斯宾诺莎就是其中的一个，他努力探索人生戏剧的意义，强烈的时代感使他敏感地触摸到了时代精神的脉搏。因此，他觉得自己是一个世界性的公民，担负着为人类指出获取幸福之路的重任，这也就并非是一件值得奇怪的事了。

斯宾诺莎毕业之后，1649年正式进入商界，商界的生活使他开阔了眼界，结识了许多富有自由思想的年轻人。有些人与斯宾诺莎保持了终身的友谊。商界生活只是为未来的哲学家增添一些色彩。如果斯宾诺莎坚持从商，肯定能挣大钱，成为富有成就的商人，因为他在理财方面有一种天赋的能力。使他对真理的追求使他走上了远远脱离金钱的道路。

青少年时期的斯宾诺莎，开始对犹太的圣经感到不满，甚至怀疑，开始对犹太人的金钱观念形成了冲击，逐渐走上异端道路。他曾到过因怀疑犹太教义而受迫害致死的犹太哲学家尤利尔·阿克斯坦的墓地凭吊。尽管他还不知道事实的真相，但他却想知道为什么持有不同意见的人会遭受迫害，幼小的心灵在迷茫中徘徊，显示了自由追求的理想。

长大之后，斯宾诺莎运用分析型头脑的过滤器，对《圣经》和犹太经典进行了研究，他不仅从犹太哲学家斐洛、迈蒙尼德和伊本·伽比罗尔的道德形而上学，而且从非犹太哲学家柏拉图、卡尔丹诺、布鲁诺和笛卡儿的形而上学与道德学中吸取精华。这些知识拓展了他的视野。为了扩大自

己的领域，他孜孜不倦地学习各种世俗学问和科学知识。正在这时，斯宾诺莎结识了对他一生发生最大影响的老师凡·丹·恩德。这位法国自由思想家和人文主义者是1619年被火刑处死的意大利无神论者梵尼的崇拜者。他在阿姆斯特丹开了一所拉丁文学校。斯宾诺莎在那里学习拉丁文，但他更多地是与恩德先生探讨非宗教的世俗科学的问题。在这所学校里的学习是他摆脱犹太神学进入新哲学的转折点。1654年，斯宾诺莎家经营的海运商业遭到海盗洗劫，不久父亲便在郁郁悲愤中去世。斯宾诺莎则干脆搬进学校，专门从事哲学研究。

凡·丹·恩德有个女儿协助他教书，在她的指导下，斯宾诺莎也学习了爱情。他一时忘记自己是个穷犹太人，竟向她提出求婚。她拒绝了他的请求，把爱情献给另一个叫做克尔克的青年。这位青年具备了双倍于斯宾诺莎的优越条件：不是犹太人，而且是富豪子弟。

爱情的失败，使斯宾诺莎从一个痴情者完全转变成一名哲学家。凡·丹·恩德也因其倔强的怀疑论，遭人讥刺，从而引起法国国王路易十四的不悦，不久被处以绞刑。斯宾诺莎了解到这位老师的悲惨结局，深深感到人类无知的可悲。自相残杀只能带来肉体的毁灭，思想却是永存的。他曾自己给自己画了一张肖像画，身穿托马斯·安尼鲁斯式服装，表现了其内心的反叛精神。安尼鲁斯是意大利1647年因反抗西班牙统治而牺牲的起义领袖。斯宾诺莎要用精神的利箭洞穿封建专制的愚昧和野蛮，开启人类求知的欲望之门。

这个时期，斯宾诺莎的思想深受布鲁诺的自然哲学和笛卡儿的新哲学的影响。他开始用神、自然、实体三个概念来表现同一个最高存在，并以此来建立自己的哲学体系。斯宾诺莎的天才在于能兼容并蓄地接受各种哲学思想，并站在更高的水平上对之加以综合，从而完成自己哲学体系的创造。他继承了他能够继承的一切，然而他坚持自己原有的观点。

显然，斯宾诺莎的异端思想愈来愈和犹太教的教义格格不入。他漠视犹太教的教规仪式，拒不执行犹太教的繁琐无比的种种规则。他不相信灵魂不灭，认为灵魂的本义即生命，生命断绝，灵魂消灭。他否认天使存在，认为天使不过是我们想象中的幻影。他否认上帝是超越于世界之外的精神主宰，认为它应是表现在自然中的有广延的存在。

在斯宾诺莎的异端思想被犹太教会堂的长老们知道后，他们把他叫来“盘问”，对其“危险思想”的怀疑被证实了。长老们无法容忍他的那些简

直是叛经背道的渎神言论。开始，他们企图用金钱来收买他，答应每年给他 500 佛罗林年金，条件是他必须同意保持沉默并在外表上忠于正统犹太教的信仰。斯宾诺莎愤怒地拒绝了。然后，他们对他采取“小开除”的惩罚手段，即暂时开除他的教籍，禁止他在一个月内在与任何人发生来往。但这种“治病救人，以观后效”的办法对哲学家没有发生任何作用。他并没有被迫就范，他坚信自己的观点。

教会恼羞成怒，竟指使狂徒暗杀斯宾诺莎。有一次，当他从剧场出来时，一把短刀向他飞去，幸而他命大，躲得快，未被刺中。无奈之中，1656 年 7 月 27 日，也就是在斯宾诺莎 24 岁时，犹太教的长老们采取了最极端的“大开除”惩处手段，斯宾诺莎被永远开除出教籍，并加以诅咒。从那天起，这个“道德上的麻疯病人”就“按照天使的审判和圣徒的裁决，受到谴责、诅咒、谩骂，被清除出犹太种族。”处分决定明文规定：“谁都不得以口头或书面方式同他交谈，不得对他进行任何帮助，不得与他同住一屋，不得同他并肩站着，不得阅读他编写的任何东西。”总之，在长老的心目中，这个人魔鬼，谁与他交往，就意味着灵魂的堕落。

开除教籍是苛刻的，但犹太长老们坚信是正确的，因为处处遭受迫害的犹太人只能在宗教信仰中才能找到宁静的堡垒。谁敢于攻击这个堡垒，谁就是犹太民族的叛徒。但是，斯宾诺莎认为真理是高于一切，甚至高于自己的生命的，如果放弃对正统教会教义的批判，就是对真理的背叛。因此，他被同胞从日常生活世界赶进孤寂的哲学王国，是不可避免的事了。历史是这样嘲弄人，主持这次审讯大会的首席长老正是昔日称赞斯宾诺莎品学兼优的老师莫泰勒拉比。

斯宾诺莎被革除教籍后，他父亲立即声明同他断绝关系，斯宾诺莎只能销声匿迹地住在阿姆斯特丹，直到 1660 年迁往莱茵斯堡。当父亲去世后，他的姊妹们完全不顾骨肉之情，用尽一切可能的办法来剥夺他的继承权。斯宾诺莎只能与她们对簿公堂并赢得诉讼。但他又把自己应该继承的遗产送给了她们，只为自己保留了一张结实的床及其附属物。斯宾诺莎不是为了占有金钱，而是为了坚持正义，在社会的生活戏剧中，他个人的利益是无关紧要的，他所努力的是探明其剧情。

由于与犹太教会断绝关系，斯宾诺莎把希伯来文的名字巴鲁赫改为拉丁文的名字别涅狄克特，拉丁文的意思即为“祝福”。斯宾诺莎本性淡泊，不求于人，以磨制光学镜片为谋生手段，而以哲学为毕生和事业。在这一

点上，他是完全继承了祖先的传统，“用你的双手谋取世俗的物品，用你的头脑获得神圣的思想”。此时的斯宾诺莎精神苦闷，在追求真理的信念下，他积极思考着上帝的神秘和人生的意义问题。尘世的欲念和理性的召唤的剧烈冲突，使斯宾诺莎深深认识到唯有坚决放弃财富、荣誉和感官快乐这些虚幻的东西，而全力追求人人都可分享的真善美，才是他的新生活目标。

幸喜在暴风恶浪的时期中，斯宾诺莎并没有缺少真诚的朋友，这给他带来了勇气、信心和力量。他的第一部哲学著作《略论神、人和人的幸福》就是在这时期为朋友们撰写的，目的是供朋友讨论，而非公开出版。故直到1860年此书才正式出版。

斯宾诺莎在28岁时，跟随磨镜片的老板迁到莱茵斯堡后，像“茧里的蚕”一样禁闭自己，把大部分时间花在研究和著作上。除了散步，购买牛奶、面包，间或有些葡萄干等简单食品，常常是好几天闭门苦研。他追求真理的热情是如此强烈，以至于他用于娱乐的时间很少很少。当他偶尔由于太专心于哲学沉思而劳累时，他就下楼清新一下。他与同房的人谈论一些琐事，也以抽烟斗来取乐，但主要的消遣是观看蜘蛛结网的滑稽动作，就像天使观看人类的滑稽动作一样。他向蜘蛛网上投几个蝇子，看它们之间搏斗，这种事情使他非常高兴，以至笑得眼泪都流了出来。所以老板娘从屋里扫除了蜘蛛网后，他发了一顿脾气。

当斯宾诺莎在那里观看蜘蛛网的同时，也编结着自己的哲学之网。在这个时期，他完成了两部重要的哲学著作，即《笛卡儿哲学原理（附形而上学思想）》和《知性改进论》。前者是斯宾诺莎生前用自己的真名发表的唯一著作，这是用欧几里德的几何方法论述哲学问题的最初尝试。他认为，数学不研究目的，只研究形相的本质和特征，可提供给我们一种真理的典型。后者是关于认识论和方法论的著作，是其代表作《伦理学》的导言性著作。

斯宾诺莎的人品和学问令人仰慕。他结交了许多朋友，吸引了众多的追随者，甚至受到了世界上某些大人物的信赖。此时，他结交了英国皇家学会的首任秘书奥尔登堡，并建立了友谊。一些大科学家，诸如波义耳、惠根斯、胡德和莱布尼茨都与他建立了通信联系。他举止礼貌和文雅，他具有的知识，包含了一种迫使具有豁达胸怀和自由主义教养的人们对他产生钟爱的魅力。

1663年，斯宾诺莎迁居于伏尔堡。他着手撰写其代表作《伦理学》。他批判了《旧约全书》中的上帝，而在自己的“新约全书”（即《伦理学》）中构造了一个全新的“上帝”。但此书并未一气呵成。此时，他结识了1653年起任荷兰省三级会议大议长德·维特，并终身保持了友谊。德·维特给他一笔2万佛罗林的年金。为了反对宗教的偏执和不容异端的理论，他暂时中断了《伦理学》的著述，集中精力著述《神学政治论》。斯宾诺莎并非是一位消极遁世者。他对交往活动有强烈和广泛的兴趣，在公众中以预见政治事件的老练而闻名，他的谈话没有矫揉造作，而是充满了良知。

斯宾诺莎的《神学政治论》于1670年匿名发表，产生了巨大的轰动效应。政治上的保守派和神学家对这部书深恶痛绝，攻击它是“一个叛逆的犹太人和魔鬼在地狱中杜撰而成的”，要求政府立即查禁。但德·维特执政，这种阴谋无以得逞。于是，他们把愤怒转向德·维特，1672年，他们煽动一些受卡尔文教欺骗的不明真相的人，在街上把德·维特杀死。当时在海牙的斯宾诺莎，得知噩耗后，义愤填膺，立即写了张“野蛮透顶”的标语，欲张贴街头，伸张正义。房东恐怕他遭到暗害，将他反锁在家中，才使他幸免一死。过了两年，斯宾诺莎的《神学政治论》和霍布斯的《利维坦》仍被正式禁止发售和传播。

1670年，斯宾诺莎从伏尔堡迁至海牙。在那里，他的故事已变成传奇，他的生活成为圣人生活的典型。他成为一个圣洁的被驱逐的人。因此，凡到海牙的人，无不以瞻仰斯宾诺莎的丰采而为荣幸。即使当时荷兰和法国交战，法国统帅恭德亲王因仰慕斯宾诺莎，仍特派人邀请他前往法国军营会晤，并讨论哲学。他像一个天真的孩子真去了敌营，后来引发了一场误会，他差点被当成犯有叛国罪的间谍而受到伤害。然而，他表现得异常镇静，他说：“我是无罪的……我是一个地地道道的共和主义者，我的愿望是为共和国谋福利。”幸亏他说服了同胞们，使他们相信，他不是他们事业的叛徒，而只是一个无害的爱智者，因而得到了他们的谅解。

1673年2月，斯宾诺莎有了一个“荣幸”被赏识的机会。普鲁士的卡尔·路德维希亲王眷恋斯宾诺莎的才学，授意海德堡大学教授法布里乌斯聘请斯宾诺莎到海德堡大学任哲学教授。邀请书中声称“你将有充分的自由讲授哲学”，这对斯宾诺莎很有吸引力，他认为有了公开讲学的好机会。但邀请书后面还写着“深信你不会滥用此种自由以动摇公共信仰的宗教”。这使斯宾诺莎犹豫了6个星期，最后还婉言拒绝了这一邀请。他宁可饿死，

也要按自己的理解来阐发真理。

在海牙，斯宾诺莎最重要的工作仍然是写作。1675年，《伦理学》一书完稿。这部书的著述前后经历了13年，他在书中构造和系统地阐述了他的整个哲学体系。由于宗教势力的猖獗，这部书在他生前未能发表，可谓是他终生遗憾。同时，他还撰写了《政治论》一书，着重探讨了如何建立一个好的君主立宪制国家。他是君主立宪制的第一个理论家。随同《政治论》，他还著述了《希伯来语法》一书。

斯宾诺莎将其作为哲学思考开端的问题，即行为问题，乃是《旧约》对于“生活道路”的探求。他在理智的崇拜中找到了答案，只有理智的爱才能产生好的行为，而理智的崇拜则是中世纪犹太哲学的发明创造。有了这个准备，斯宾诺莎则进入了近代思想的世界。从法国的笛卡儿那里，他吸收新知识的实证内容；从意大利的布鲁诺那里，他汲取了自然主义哲学的敏锐洞察；从英国的培根那里，他接受了研究实验的重要性见解；从当时的逻辑学家那里，他借用了几个世纪的经院哲学的形成的术语。历史上可曾有过像斯宾诺莎这样的世界性的人吗？

斯宾诺莎始终过着非常节制和俭朴的生活。假如他愿意的话，他会有多得花不完的钱，他有足够的向他解囊相助和用一切方法帮助他的朋友。然而，由于他自己的选择，他过着最谦恭和幽静的生活。他每一季度都很细心地计算他的帐目，以便做到比每年的花销既不多也不少。虽然他经常被邀请和朋友们一起用餐，但他宁肯选择在家享用粗茶淡饭。当别人告诉他，只要他在出版著作时，声明献给法国国王路易十四，就可以得到终生养老年金，他傲慢地回答，“我只将我的著作献给真理”。这位“呆傻的智者”，实在不能奉承一个他并不敬佩的人。

正当学术生涯走上顶峰时，斯宾诺莎不幸被病魔缠住。由于长期磨制镜片，吸入的尘埃使他得了可怕的肺病。如果说与宗教的斗争，他是胜利者，那么，与疾病的抗争，他吃了败仗。他永恒的灵魂勇敢地看着他虚弱的身体迅速地走向毁灭。1676年的冬天真是太漫长了，他的肺已开始坏死。1677年2月21日，斯宾诺莎过早夭折了，一个伟大哲学家的心脏停止了跳动。当时，房东夫妇去教堂做礼拜，只有医生一人在场，可悲的医生抓起桌上的钱，又翻出一把镶银的刀子，扬长而去。斯宾诺莎在九泉之下，看到此情景，也必定会哈哈大笑。4日后，斯宾诺莎被葬在斯波耶新教堂，邻近不远处就是德·维特的墓地。

斯宾诺莎没有长命久安，仅仅活了45岁。斯宾诺莎生活的那一页是美的，尽管他给同时代人的印象是平淡的。在外表上他并不引人注目，身材矮小，浅色皮肤，黑卷发，浓眉下的眼睛带着肺病患者那种不健康的光泽，他不修边幅，说“一篇平淡的文章用不着华丽的封面”。他抛锚在平静的思想海洋中，对于搅乱没有哲学的同代人心灵的荣誉、金钱、权力等漠不关心。斯宾诺莎的一生，是为真理和自由奋斗的一生，是为人类的进步和正义事业奋斗的一生。

斯宾诺莎曾经向我们举过这样一个例子：假如一个生活在血液中的寄生虫想感知它周围的环境和事物，那么，从寄生虫的立场而言，每一滴血都是一个独立的整体，而非是较大整体中的一部分。因为寄生虫所接触的都是具体的某滴血，而不知道所有这些滴血都是如何为血液的一般本性所支配，它们彼此只有按照血液的一般本性的要求，才能和睦相处。因此，寄生虫无法认识到每一滴血之所以有这样的性质和状态，乃是由整个血液的本性决定的。寄生虫犯了一个自身无法避免的近视错误。事实上，每滴血都是整个血液的一部分，要理解每滴血，我们必须把它同一个由血、淋巴、乳糜等液质所组成的整体联结起来考察。由这个整体来说明每一滴血的性质和状态，而且，也必须把血液这个整体与另一个更大的整体联系起来，由这个更大的整体来说明血液的本性。

人类生活在宇宙中，就如同寄生虫生活在血液里一样。但人是具备理性思维能力的，应该避免寄生虫的错误。斯宾诺莎指出，事物被我们认为真的，不外两种方式，或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识；或者是就事物被包含在神内，从神圣的自然之必然性加以认识。显然，前一种认识方式就是指那种对个别事物本身进行孤立研究的实物中心论观点。而后一种认识就是指以个别事物作为系统的一部分加以认识的系统中心论观点。后一种观点才是更高一级的认识方式。

斯宾诺莎有一次对莱布尼茨说：“一般哲学是从被造物开始，笛卡儿是从心灵开始，我则从神开始。”很明显，这就是斯宾诺莎哲学的独特处，也正是这个原因，斯宾诺莎有一次对朋友讲到其哲学时说：“我并不认为我已经发现了最好的哲学，我只知道我的哲学是真实的哲学。”

生活的捷径和通道就在于“真实”地在宇宙的整体中来把握人生的真谛。每一个事物就其自身的一定存在方式而言，必定都是整个宇宙的部分，并与其他各部分相关联。我们正是用这种系统中心论的方法走进斯宾

诺莎的哲学大厦，这种方法也是其哲学的内在逻辑结构。

斯宾诺莎首先关心的问题是生活在一个怎样的世界里。斯宾诺莎认为，世界是无限的，即在空间上是没有边缘的，空间的特性是广延性。如果世界有边缘，我们就可以设想自己处于哪个边缘往外看。结果，我们能看见什么？我们只能发现我们想象的那个边缘并非真正的边缘，世界总是可以延伸到人们想象的边缘之外的地方。

同样，世界也是永恒的，即在时间上是没有开端和终结的。时间的特点是不可逆性。时间上的虚无和空间上的虚无一样是不可想象的。尽管个别事物有产生、发展和灭亡的过程，但世界本身是无数产生、发展和灭亡过程的总和。它遍及一切，是永恒、完善的。

在这个无限和永恒的世界中，地球、太阳、行星等等都仅仅是被扫进宇宙一个昏暗的小角落的几颗沙粒。而且，在我们称之为整体的宇宙世界内，宇宙的数目是无限的。因此，我们称之为我们的宇宙的那个东西，也仅仅是无限永恒整体中的微小原子。万事万物在相互的联结中构成了和谐有序的整体世界。斯宾诺莎把一切存在物的全体称之为自然、神或实体。他认为，“自然”这个概念表现了万物总和的统一，“神”这个观念表现了万物本源的统一，而“实体”这个范畴则表现了万物基质的统一。对于他来说，神、实体都是自然的同义词。因此，“神即实体，实体即自然”，三者之间可以划上等号。

斯宾诺莎的上述观点显然表明了一种崭新的思想。它反对宗教的创世说。按照宗教的创世说，神和自然是对立的两极。也就是说，自然是神的创造物，神是自然的创造者和绝对统治者，自然是污染了的物质世界，神是非物质的精神实体。神与自然截然相反的两个东西。斯宾诺莎根据“创造”这个观念中包含的众所周知的困难，非常明智地提出一种见解，即在绝对的意义，“真正讲来，创造从未发生过”。

斯宾诺莎指出，在一个有限的范围内，某人制造某东西，制造者和被制造的东西是不同的。但就整个世界是一最大的存在整体而言，就不能作如此区分，因为这个最大的存在整体之外决不可能存在有任何其他东西，自然的创造者只能在自然自身内部去寻找。斯宾诺莎在神和自然问题上，是与近代的基督教徒所惯常主张的观点截然相反的。他认为神是万物的内因，而不是外因。他反对把神置于万物之上的有神论的观点，认为神决非是一个超越物质之外的精神力量。这就是明显的唯物主义观点。

在斯宾诺莎看来，神是在自身之内产生一切结果，而产生的结果又是神自身的一个不可分割的部分。神作为维持世界的力量，并不与被维持的世界相分离；神作为世界的内因，是不会与作为结果的世界相分离的。然而，这种说法，还容易引起别人的误解。斯宾诺莎进一步指出，神不是宇宙中无所不在的精神，而正是宇宙本身。他大胆地宣称“神是一个有广延性的东西。”神亦具有物质性。这是多么令宗教界的人士感到惊讶的观念！

我们可以发现，斯宾诺莎的神并不具有人的形状和情感，不会受我们的祷告的影响而帮助我们或受我们敌人的祷告的影响而伤害我们。神没有理智和意志。神不为目的而存在，也不为目的而动作。神的活动正如神的存在一样，皆基于同样的自然的必然性。神的力量就是自然的力量，神的法则就是自然的法则。神的表现就是自然统一的秩序。那种靠贬低自然来抬高神的做法纯属无益之举。

因此，神决不能令现在的自然和自然秩序改观，神决不能在现在这个自然界之外而另外再造一个自然界。从神的本性和完满性得出，神理解一个事物如它所是的样子，又得出神意欲它也正如它所是的样子。如果认为世界是为了让人享受而创造出来，在逻辑上就像认为手脚创造出来是为了让蚊子叮咬，鼻子创造出来是为了在上面架眼镜一样的荒谬。所以，神，它就是绝对地、永恒地、永久地存在。世界决不会被创造，也不会被消灭。

斯宾诺莎在实体概念上也与笛卡儿的实体观念根本不同。那位法国哲学家认为宇宙间存在三种实体，即服从于机械运动规律的广延性实体，即物体；具有意志自由的思维性实体，即心灵；创造两者的真正绝对无限的实体，即上帝。斯宾诺莎反对这种观点，他认为宇宙只能是一个系统，只能遵循一种秩序和规律，因而只能有一个实体。广延的东西和思想的东西只是这个系统内的两类自然现象，并不能构成独立实体，而只能是同一实体的两种属性。他坚持一元论的哲学观点。

在斯宾诺莎一元论的哲学中，神在一切之中，一切在神之中，浑然一体。神是无限世界的本质。神是一位永恒的艺术师，在变幻不定的时间织机上，编织着由自然万物构成的美丽的图案。每一片草叶，每一块土地，每一枝盛开的花，每一个活生生的造物，无论怎样卑贱，都同样具有神圣的本质。天上最壮丽的星座和人间最卑贱的乞丐同样都是自然史诗中的重要篇章。这就是哲学泛神论的特征。

斯宾诺莎坚持认为，万事万物都处于相互联系中。如果仅凭借自身而存在的东西才是实体，那么它们都不能成为实体，只能有一个实体，即整个宇宙系统。这是一个自身统一和自身完善的系统，因此必然与被称为神的永恒自足和自在是一个东西。斯宾诺莎宣称，“除神以外，不存在也不能设想任何实体”。

在斯宾诺莎哲学中，神和自然是一个东西。然而，这个作为神的自然却比我们经验的世界要广博得多。人的思想所“包含”的神并没有超出“具有九重天的天国”。人的思想总是要通过界说来认识一个事物，而界说意味着规定一事物区别于他事物的界限。但无限的包罗万象的存在是没有界限的，至少没有能为我们确定的界限。因此，它在本性上不可避免地优越于人类。神是无限的，仅仅靠“有限”是不可企及的。

斯宾诺莎虽然是从神学的形式出发，然而却得出了极为有趣的结论。我们每个人都是神的一部分，是他身上的一个细胞，是他头脑中的一个想法，是它生活史诗中的一个音节。我们每个人，以我们自身狭窄的感官和有限的智力，只能理解这个真理的一小部分，就像我们透过监狱墙上的小窗往外看大海和天空一样。我们的身体就像囚室，限制着我们的视野。我们的感官不可能认识神的种种属性。一只井底之蛙，只能对其头上方的天空世界瞥上一眼。当我们试图理解神时，我们不是别的，就是那只井底之蛙。因此，我们不能把自己的弱小的理智与无限的神的理智混同起来。世界是不受我们个人意愿支配的，神在生活戏剧中编排的故事超出了我们的理解力。人们只能参与神性，人们必须谦恭地接近。

所以，斯宾诺莎把关于神存在的深深意识与对我们认识神的能力的深深怀疑结合在一起。他并没有断定人能完全认识神，我们只能理解神的某些而不是绝大部分的属性。但这事实并不妨碍我们去认识我们知道的那些属性，例如，当我们开始学习欧几里德的几何学原理时，首先理解了三角形的三个角等于二直角，尽管对于三角形的其他很多特性茫然无知，但对三角形的这一特征我们却能清楚地领悟到。当然，人在宇宙中，只是沧海一粟，他面前的世界图景远远超出了寄生虫的世界图像。那么，人面对这种困境也就是很正常的。斯宾诺莎的哲学魅力，与其说是在于其独到新颖，不如说是在于其恬静沉着的表述。他认为实体具有无限性，它的属性是无限多的，但是人们只能认识实体的两种属性，即思想和广延。他认为，思想和广延，作为同一实体的两种属性，彼此独立，互不决定，处于

平行状态。具体到心灵和身体的关系，他说：“身体不能决定心灵，使之思想，心灵也不能决定身体，使之动或静”。但奇特的是，两个属性仍然是从不同方面对同一实在的完全的表现。他举例说，《圣经》中说的雅各布和以色列是两个不同的名字，但它们却是从不同的着眼点表示了同一个人。所以每一属性都能分别完整地表现实在，而实在仍然是完整和不可分的。因此，著名的身心平行论，实质上是一物两面论。这在西方哲学史上可谓独树一帜，它基本上是唯物主义的。

宇宙的内容，无限自然的有限要素，斯宾诺莎称之为“样式”，它们不是各自分离的实体，它们全是一个实体的“特殊状态”。斯宾诺莎用布鲁诺的“能动的自然”和“被动的自然”分别指称作为事物全体的自然以及在其中存在的各种具体事物。实体是单一、无限、不可分、不生不灭的，而样式则是杂多、有限、可分、有生有死的。所以，由实体所表现的无限自然的统一不能被归结为构成实体的许多有限事物或者样式的总和。整个自然和个别事物的总和本质上是不同的东西。

我们从神追踪到属性，从属性到样式。在众多样式中，必然有些部分重要些，有些部分则不太重要。像斯宾诺莎在一封信中所说的那样，耗子就是耗子，天使就是天使，我们的潜能显而易见是被我们的本质所规定。然而，假如我说我能用这张桌子做我想做的事，我不是指我能使它吃草。桌子像耗子一样有其固定本性，有它的“价值”，但它是桌子的价值。他呼吁要观察我们自身之外的世界，同时对太容易自我满足进行了谴责。

斯宾诺莎实际上主张有些事物离神比其他事物更近，更能充分地表现神的本性。他认为，世界上一切东西都具有灵魂。一切东西尽管都有神的理智，但是世界上有不同等级的理智。例如，树木的灵魂和狗的灵魂很少相同，狗的灵魂与普通人的灵魂很少相同，普通人的灵魂与苏格拉底、莎士比亚、笛卡儿的灵魂很少相同。但是笛卡儿的灵魂与神的心灵相比，就像树木的灵魂与笛卡儿的灵魂相比一样。所以，我们可以想象，当斯宾诺莎看到我们人类的仇恨、愤怒和野心之时，他就会和爱默生一样发出一声感叹：“为什么这样激烈，我的小伙伴。”因为我们在宇宙中，就像狗和猫在我们书房中。它们看书或听谈话，但是完全没有弄明白其意义。

斯宾诺莎的自然和心灵和谐一体的实体说，实质上是反对宗教的一种泛神论。泛神论不仅是一种理论，它还具有巨大的实践和道德意义。因为，如果所有的人都是同一个神的广延和思想的体现，那么就没有谁伤害

别人而不损伤自己。伤害你的邻居无异于割断自己的手指或挖掉自己的眼睛。我们每个人的幸福依赖于人类整体的健康。人类像每个人的存在一样是统一的、活生生的有机体。这里显现了民主思想的本色。

为了获取圆满的知识，就必须对人类的理智进行“医治”和“改进”，也就是说，必须正确认识人的能力，并选取可靠的认识方式开展认识活动。按照斯宾诺莎的观点，人的生活方式是依据他的知识而变化，善与真是携手并进的。然而，知识不是从外面带到我们自身的某种东西，不是外面附加的某种东西，它不是被带进“空房子”的一些消息的集合。知识是一种精神状态，我们是什么依赖于我们知道什么，高尚的人必然有一颗高尚的心灵；但是由于我们如何行动依赖于我们是什么，每个人都必须对自己的行为负责。所以，我们的知识和我们的行动是分不开的，只有认识了世界才能改造世界，否则就是一种盲目行为。

斯宾诺莎主张，最好的认识方法乃是那种从能够表示自然全体根源的观念进行演绎推导的方法。在他看来，“凡是能指示我们如何指导心灵使它依照一个最完善存在的观念为规范去进行认识的方法就是最完善的方法”。他的这个最完善存在的观念就是作为自然全体的神的观念。从这个最高观念推知一切事物的方法就是他所创导的由神到样式，由整体到部分，由系统到其组成元素的理性演绎法，或几何学方法。

哲学体系的几何学形式使斯宾诺莎必然要采取特别的自我封闭的演绎系统形式，使他必须用预设的自明的公理。正是为了建立起演绎系统，斯宾诺莎首先建构了其独特的真观念学说。

真观念是指“与其对象相符合”的观念，但它们不是死板的“呆笨的东西，有如壁上的一张图画”，而是“思想的一个样式或理智自身”。因此，真观念是一个积极能动的活的因素，其主要表现是：

第一，有了真观念就有了求知的方法，方法随着真观念的获得而不断改善，真观念在认知的过程中可以作为进一步求知的工具。因此，斯宾诺莎得出结论，我们认识神愈多，则我们认识个别事物也愈多。反之，我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多。

第二，有了真观念也就有了真理的标准。在未获得真观念之前，是在暗中摸索，没有标准的。

更进一步，斯宾诺莎划分了三个知识等级：

第一种知识，斯宾诺莎称之为意见和想象。主要表现为两种方式：第

一，由传闻得来的知识。它是人们不加思索地把从别人那里听到的东西接受下来的，并信以为真，而实际上是不可靠的知识。诸如，我的生日，我的家世，以及一些我不曾怀疑的事实都是从别人那里听到的。第二，由泛泛的经验得到的知识，即由自己的感官和想象得到的知识。这是根据过去和现在的未按理智所规定的经验而得来的知识。诸如，我将来必死，油可以助火燃烧，水可以扑灭火焰等等。斯宾诺莎认为这类知识也没有完全的确切性。

真正说来，这些间接传闻和直接经验还不能上升为知识，它们仅仅是对混乱的知识和模糊回忆的偶然再现，永远不会上升为清晰的观念和普遍的真理。这种知识只有偶然性而无必然性，是只知其然而不知其所以然。它是一种最低级的认识，是人类错误之源。

用这种知识指导人们的行为，它仅仅考虑个人的特殊欲望。在此，没有行为的标准犹如没有真理的标准一样，道德的世界同样处于一片混乱状态。那些贪婪的人认为金钱富足是最善的，而金钱缺乏是最恶的。对那些嫉妒心重的人来说，再没有比他人的不幸更能使他高兴，他人的幸福更能使他不安的了。所以，每一个人都是按照他的情感的本性来判断一物是善或不善，有用或无用。

这样一来，就没有共同的生活标准，每个人都渴望获得他们自己认为最善的东西，他们都为此竭尽全力。实际上，每个人都按照激情来行事。由于处于这种无知状态，人们只能过着奴隶般的生活。

只有按理性行事的人，才是“自由人”。当然理性自由的生活并不是超越情感的生活，并不是没有情感的生活。自由理性的生活充满着情感。但这种情感不再是被动的，而是能动的。人不再是一个盲目的灾难者。人们用自己真正存在的方式来安排生活。这样，就摆脱了奴役状。

第二种知识，斯宾诺莎称之为理性或科学推理的知识，它是由对事物的特质具有的共同概念（即公理）和正确观念推论而得来的。在这种知识中，事物不再被看作偶然性的堆积，而是被视为必然的产物。理性的本性在于在某种永恒的形式下知觉事物，因而人的心灵对神的永恒本质可以形成充分的认识。例如，根据视力对同一物体从远处看小，从近处看大的特点，我们可以推出，太阳比我们的眼睛看见的要大。

这种知识虽然能达到必然的程度，反映了为每个人都清楚明晰知觉着的物体的相同之处；可惜，它是由间接推理得到的，因而仍然不能作为达

到完善性的手段。这种知识只是一般的规律性认识，而没有达到对最后个体的知识。这也正是科学自身的缺陷。即使如此，在这种知识指导下，人们的生活也会发生根本的变化。

用这种知识指导人们的生活，会使人摆脱玷污人类自身的谬论。人不再要求把自己的想象强加于世界及其他一切，就像他不希望别人把它们的努力强加于他自己一样。人们已认识到，神在所有的事物中显现自己，但在每一事物中的显现方式都是截然不同的。甲之所以是甲，就是神的显现为甲。乙之所以是乙，就是神的显现为乙。所以，人无须再费时间去做徒劳无益的比较。

每一个体事物均为自然所决定，在一定的方式下产生和灭亡。例如：鱼自然而然地被决定在水中游泳，但大鱼却可以吞食小鱼，这都是依据最高的自然权利。毫无疑问，自然在绝对意义上有最高的权利做它能够做的事。内在地看，自然权利和道德规律是同一个东西。

所以，斯宾诺莎认为善是那“我们确实知道对我们有用之物”，恶乃是“指我们确知妨碍我们的东西”。在此，斯宾诺莎的“有用”，并非是指粗鄙的功利。实际上，善是那帮助我们在内部保持平衡的东西，通过这种平衡，我们靠自己的力量保持存在，恶是妨碍我们的东西，它阻挠我们自由和谐地发展。判断是否“有用”就在于“思想”的力量。心灵在运用理性时，除了断定能促进理解的东西是对它有用的以外，不断定任何东西是有用的。理智构成了人的具体本性，正如在水中生存的力量构成了鱼的本性一样。善、恶只不过是人类思想的两种样式，我们不能把它推及宇宙，把人的标准运用于非人的事物。因此，我们只能做如此判断：音乐对于愁闷的人是善，对于哀痛的人是恶，对于耳聋的人不善不恶。

斯宾诺莎主张，人们应该竭尽全力去做善事并从中获得快乐。他认为一定的物质享受也是智者份内之事。可口之味，醇和之酒，只要取用有节，以资补养，也是可以享用的。同样，芳草之美，园花之香，也可供玩赏。此外，举凡服饰、音乐、游戏、戏剧之类，凡是可使自己娱乐而不损害他人之事，也是智者可以做的正事，这些都是善。当然，这还仅仅是反思意识的评判；它只是法官的总结，而不是犯人的自新，在道德实践上的改过自新才是斯宾诺莎的目的。

斯宾诺莎始终抱有一个坚定的信念，即他所寻求的善一定是人们共同具有的。在知识的第二阶段，人有理性，与知识成为一体。人的本质是理

性所决定的，人不是在隐士的孤立中生活，而是在与他人的一起生活中去与他人共同享受幸福的生活。

斯宾诺莎的这种观点，在政治上直接导致了他关于自由的思想。在一个社会中，人们应该在这样的方式下被领导，以致他们认为自己不是被领导的，而是依照自己的心灵，依照自己的选择而生活，这样，他们就只受对自然的热爱、增加自己所有物的愿望，以及获得国家荣誉的希望所支配。塑像、胜利以及其他对美德的报答注定为奴隶所有而不为自由人所有。

那么，自由人的生活又应该怎样的呢？这是一幅美丽的图画。自由人绝少想到死，他的智慧不是对死的默念，而是对生的沉思。每个遵循理性指导的人亦愿意他人都可以分享到他自己所追求的善。他们不追求在伤感和悲痛中生活，而追求在平静、快慰和欢乐中生活。当然，为了这种生活的实现，我们还要达到一个更高的程度。这个更高程度的要求就是从中间的生活阶段进入第三个最高的阶段。

第三种知识，就是直观的知识。这种知识是直接从神的某一属性的本质观念出发，去直接把握事物的本质所得到的。它不需要推理和证明，也不需要其他知识作媒介，因而是绝对可靠、最具有必然性的知识。斯宾诺莎这里所说的直观知识和宗教神秘主义者所说的直觉知识不是一回事。宗教神秘主义者宣扬，人们通过修炼，可以达到一种出神状态，在这种状态中人们可以直觉到神。这当然是一种骗人的鬼话。斯宾诺莎的直观知识就是人们通常说的几何学中那些不证自明的公理一样的知识。例如， $3 + 2 = 5$ ；两条直线各与第三条直线平行，这两条直线必定平行，等等。

斯宾诺莎认为，当人们的认识水平达到直观知识的阶段，就会产生对神或自然的理智的爱——这种“理智的爱”的思想常常被人们看作是陷入了诗歌领域中的一个遐想。也许，它的神秘基调赋予了它诗的魅力。人类的心灵对外部世界的倾注大多数都是无用的，只有认识了由一切的存在构成的唯一和无限的总体时，从对它的“爱”中才能产生永恒无限的满足，从而人也就达到他的最完满性，即最高的善，心灵才具有了和整个自然统一的知识。所以，神或自然便成了知识和行为两者的开端和终点。“神是我们的一切善以及拯救我们脱离恶的第一位和唯一的原因”，这是一条确定不变的原则。

这个实践的生活原则是为大多数人提出来的，而不是为一个因疾病泯

灭了激情而濒临死亡的人，或者为在假日中脱离事务走进礼拜场的人提出来的。因为人越是自由，越是按照自己的本性生活，他就越是爱神，越是以他的整个心灵崇拜神。这是一个循环上升的过程，而不是暂时的偶然做作。

斯宾诺莎在神与自然的同一性中实现了宗教和科学的融合。神、爱和拯救等宗教语汇在他那里具有了科学的内容。“神”是整个的自然，“爱”是由获得关于自然的知识相伴随而产生的快乐，“拯救”来源于从日常生活的琐碎事物中解脱出我们的情感，并使它们隶属于永恒的事物。

当我们用第三种知识来指导我们的生活时，我们就获得了“第二次生命”。第一次出生发生于我们与身体统一的时候，通过身体，有生命的精神的运动产生了。第二次生命是在我们实现对神的理智的爱后才产生的，即通过知识的发展和扩充，从特殊物体的知识上升到最后的根据，即神的知识而实现的。因此，第一次出生是灵魂和身体的统一，第二次出生则是灵魂与神的统一。这种思想脉络是清楚的，尽管不是无可挑剔。第三种知识，因其是一切知识中最高级、最优越的，必然是由最高的喜悦来伴随，那就是对神的理智的爱。这种“爱”成为斯宾诺莎解决实践哲学中的理论困难的钥匙。

正是基于“对神的理智爱”的观点，斯宾诺莎提出了一项严肃认真的警告。道德学说不应建立在外在的报应与惩罚学说之上，而应建立在对人的本性理解上。人的自由在于根据道德原则生活，而这些原则不是从外在于人的东西而是从他的最内在的特征和结构中产生和获得权威。斯宾诺莎追求的是绝对的“善”和绝对“完满”的满足，而不是为了某种事情或目的的具体的“善”，不是关于某一计划的“完满”。

斯宾诺莎关于知识等级的论述是其“真观念”学说的进一步具体化。“真观念”学说的目的就是要引导我们爱最高的神，实现与神的统一。理论并不是我们的主要东西，它只是我们能够借以登上预定位置的楼梯。主要的东西是它给我们带来的最高的善，使我们和最高的善统一起来，这个统一就是我们的最大幸福和最大快乐。

斯宾诺莎的哲学具有明显的伦理化的倾向，可以说，他首先是位道德学家，而后才是位哲学家。他公开宣称：“我志在使一切科学都集中于一个目的或一个理想，就是达到……最高的人生圆满境界。”因此，各门科学中凡是不能促进实现我们的目的的东西，我们就将一概斥之为无用，换

言之，我们的一切行为与思想都必须集中于实现这个唯一的目的上。正是由于高度重视伦理学，把伦理学作为自己思想体系的最后归宿，所以，斯宾诺莎才把自己重要的著作叫做《伦理学》。

斯宾诺莎作为一位先进的思想家，他试图站在时代的前列，给人们提供一种“新的生活的指针”，规劝人们树立并实践一种新的人生哲学和幸福观，即把对知识的追求看作是心灵的最高幸福，看作行为的真正的善。因为对知识的追求和获得，可以使心灵经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭。

斯宾诺莎认为，人们要有效地获取幸福，首先必须要致力于追寻一个“不变的”和“共同的”善。日常的经验告诉我们，我们常常碰到的一些事物都是虚幻和无益的。现实生活中所谓“善”的事物，如财富、荣誉，感官的放纵，并不能给人带来永久的满足，而只会给人造成不安和忧虑。假如我们能得到这种“善”，它必定扰乱了心灵，使心灵变得迟钝。

这些被许多人称为“善”的东西，实际上都是飘忽不定的，犹如过眼云烟，转瞬即逝。而且，这些东西的提供又是有限的，对它们的追求不可避免地会导致与别人的冲突和斗争。这就必然会产生嫉妒、憎恨、征服、伤害等卑劣的情感。斯宾诺莎反对嫉妒，因为它只能带来不幸和堕落；他反对憎恨，因为它只能带来更多的敌对者；他反对征服，因为它只能播下复仇的种子。他避免伤害，由于它只能带来伤害的回报，任何伤害都是双方的，杀手注定是要为杀手所杀。所以，斯宾诺莎写道：“我们最大的胜利……是靠灵魂的伟大而获得。”明智的人知道只有通过帮助别人才能帮助自己。要想别人尊重自己，就应该先尊重别人。

人们必须摆脱常识的束缚，办法就是寻求一种“善”，它既不是琐碎的，也不是变动不居的，而且所有的人都可以享有它。这是最值得我们希望和全力以赴去寻找的东西。

这个最高的“善”就是人类对作为存在的整体的神或自然的直观认识，以及由此而产生的最大幸福。

在这里，我们遇到一个特殊困难。人们经常认为，道德上的价值，是人类所特有的。因此，在人之外的世界中没有相当于我们称为“善”的事物。但是，斯宾诺莎坚持，价值在原则上并不只属于人的，宇宙作为一个整体必定有产生的奥妙。然而，人类有一个根深蒂固的并不容易觉察的习惯，即根据其自身来解释任何事物。这个习惯在“目的因”的学说中得到

体现。例如，世界上所以会有植物和动物，是为了供给人以食物；天上所以会有太阳，是为了供给人以光明。所以，人们相信，在他们之外存在某个主宰，是他事先创造了它们以供人们享用。但是，实际上，自然没有预定的目的，一切目的因只是主观的虚构。要实现幸福，斯宾诺莎建议我们，还必须理解我们自身。在斯宾诺莎看来，人类社会并非是指许多孤立的爱默想的隐士，而是指一个活动的有生命的整体，人们在其间相互帮助，以达到自身体力和智力的充分发展。真正幸福的人，他必将慷慨地对待别人，因为，他知道这样会给别人带来幸福，也会使别人最慷慨地对待自己。他将过一种没有野心，只有相互合作的生活，他将遵循古代先知的教导“己所不欲，勿施于人”。

不仅如此，斯宾诺莎还认为，我们想象分享对神的爱的人越多，在我们心中对神的爱就越强烈。对“善”的追求并非是个人的所有物。真正的快乐和幸福在于享受善的东西，而不在于自认为只有自己一个人享受它。那种因为自己享受到别人享受不到的好处而认为自己是幸福的人，不知道真正的幸福是什么。爱、愉快、幸福，这些灵魂的财富只有慷慨地与别人分享时，才能最好地享受。因此，为了你自己，你也必须爱他人，爱人类，爱神。这就是我们来到这个世界上的缘由。

同样，从人类与整个世界的关系来看，我们人类只不过是宇宙大机器上的一个齿轮。推动这个机器的是永恒的神的力量。这个机器按照神圣的自然法则运转。我们只有意愿，而没有绝对自由意志。也就是说，我们的一切行为，就像我们的容貌和肌肤，完全依赖于远远超出人类想象能力的自然力量。我们知道我们做什么，但我们没有自由或力量不那样去做。我们被允许在生活的戏剧中做有兴趣的观众，但我们对它的导演却没有发言权。我们的灵魂应随地恬静，不要胡思乱想。我们的最大幸福，就是对神的认识。那些希望神对他们的正当生活和高尚行为如同对不折不扣的服役一样给予报答的人，离美德的真正价值是何等的遥远啊！同时，我们对于命运的转换要镇静地对待和忍受，要拿出笑的勇气，要学会自我满足。一切事物都是依照同样的必然性出于神的永恒的命运。

这样，人只有在神的这个永恒体系中，才能理解自己存在的真正价值。对神的理智的爱使我们理性的生活成为永恒的喜悦，它是给予我们存在以真实意义的最重要的情感。有了爱，死亡的痛苦就会消失。每个人的生命像池塘中的月光，朦朦胧胧很美，但池塘干涸了，这种美感消失了，

人的生命也终结了。但月光照样洒向大地，创造着新的美感。所以，个人的身体死了，但宇宙的灵魂还活着。

因此，每个人的存在都是神圣统一体的一个有联系的部分，个人死的时候，他的灵魂就像一滴水回归大海，像秋天随风飘落的一片片树叶化入泥土，像一个崇高的思想离开理性的联系而进入永恒的历史体系之中。然而，你也是生命之书中重要的一页，没有你，这部书就是不完整的。你有自身做人的一切权利，这是最高神性所赋予的。

由上述可以看出，斯宾诺莎以神为宇宙中心的观点得出了一些令平庸的心灵讨厌的结论。要想宇宙以人为中心，安排得适合人的目的，是无根据的。但是，妄称我们完全知道神的目的，同样也是无根据的。对于斯宾诺莎而言，神不是否定，而是对知识的理想的完成，神不是一个无知的避难所，他是真实解释的根据，和真理是同一个东西。对神的永恒和无限的本质有充分的知识是人的心灵的本质要求。

斯宾诺莎的哲学在他去世后的整整 100 年内基本被遗忘了，一直到康德之际，在各种重压的冰山之下，斯宾诺莎哲学再次出现了躁动，融化着冰山，发挥着光和热。作为近代理性主义的代表者，在现代思想史的发展中处处可以听到他的声音，看到他的踪迹。

第五节 洛克的唯物经验论

洛克于 1632 年出生于英国灵顿。他就读于牛津大学，1656 年获得学士学位，1658 年获硕士学位。青年时期的洛克就对科学产生了十分浓厚的兴趣，36 岁被选入英国皇家学会。他与著名的化学家罗伯特·波义耳过从甚密，晚年又同艾萨克·牛顿结成好友。他还对医学感兴趣，得过医学学士学位，但只是偶尔行医。

洛克一生的转折点是他与莎夫茨伯里伯爵相识，成了伯爵的秘书和家庭医生。莎夫茨伯里是自由政治思想的一位重要代言人，曾一度因政治运动而被查理二世国王囚禁过。1682 年莎夫茨伯里逃往荷兰，翌年在那里去世。洛克因与莎夫茨伯里交往甚密，也同样被看作是嫌疑分子，被迫于 1683 年逃往荷兰。他在那里度过了五个春秋，此时正值 1688 年的革命成

功，查理二世的继承人詹姆斯二世已被赶下台去。1689年洛克返回家园，此后一直住在伦敦。洛克终身未娶，他于1704年溘然长逝。

洛克最初的成名之作是《人类理智论》(1690年)，在该书中他论述了人类知识的起源、性质及局限性。洛克的观点基本上是经验主义的，弗朗西斯·培根和勒内·笛卡尔对他的影响是显而易见的。洛克的思想反过来又影响了诸如乔治·伯克利主教、戴维·休姆和伊曼纽尔·坎得这样的哲学家。虽然《人类理智论》是洛克最有创造性的论著，也是著名的哲学经典著作之一，但是却没有他的政治论著对历史发展的影响大。

在《论信仰自由书》(1689年初次发表时未署名)中，洛克主张国家不应干涉宗教信仰自由。洛克虽然不是提出在所有的宗教派别中实行宗教信仰自由的第一位英国人，但是他提出的拥护宗教信仰自由的有力论证是赢得公众支持这种方针的一个因素。而且洛克把这种信仰自由的原则扩展到非基督教徒当中去：“邪教徒、伊斯兰教徒都不应该因其宗教而被剥夺国家规定的民权。”但洛克认为这种信仰自由不应扩大到天主教徒和无神论者当中去，因为他认为他们忠实于外国君主。因此按照今天的准则来看，人们会认为他是个气小量狭之辈，但是人们为他论定时应该联系他所处的时代的思想。事实上他提出的赞成宗教信仰自由的论证比他所提出的事例更能说服读者。今天在一定程度上是由于洛克的论著，宗教信仰自由才扩展到了他将会排斥的团体之中。

洛克最重要的著作是《论政府》，在该书中他提出了自由宪政民主的基本思想。它对所有讲英语的国家和地区的政治思想的影响更为深刻。洛克坚信人人皆有与生俱来的权力，这些权力不仅仅包括人生，而且还包括个人自由和拥有财产的权力。洛克声言政治的主要目的是保护个人及臣民的财产，这种观点有时被称为“更夫政治”。

洛克批驳了王权神授的观念，主张政府的权威只能建立在被统治者拥护的基础之上。“人在社会中的自由只受根据国家的意志而建立的立法权的限制而不受任何其他立法权的限制……”。洛克强调社会契约论，这在一定程度上是源自于一位早期的英国哲学家托马斯·霍布斯，但是霍布斯利用社会契约论来为专制主义辩护，而洛克认为社会契约可以废除。……每当立法者竭力掠夺和毁坏人民的财产或竭力把人民变成独裁统治下的奴隶时，他们就使自己处于与人民对抗的局面，因而人民不会进一步屈从而是被迫进入上帝为所有的人提供反抗武力和暴力的普通避难所。

而且“人民仍保留有一种至高无上的权力，当他们发现立法机关的行为与其职责相违背时，就会将其取消或改组……”。洛克为革命的权力所做的申辩强烈地影响了托马斯·杰弗逊和其他美国革命家。

洛克相信权力分散的原则；但是他认为立法机关应高于行政机关（因此也高于司法机关，他认为司法机关是行政机关的一部分）。由于洛克认为立法机关应有至高无上的权力，因而他肯定会反对法院有宣布立法机关所立的法案不合宪法的权力。

虽然洛克坚信应由大多数人统治的原则，但是他清楚地表明政府不能拥有无限的权力。大多数人决不能破坏人们与生俱来的权力，也不能随意剥夺他们的财产权。政府只能根据被统治者的意志来合法地没收财产在美国，这种思想最终用一个口号来表达：“不许选代表，就不许征税。”

从上述可以看出，洛克实际上几乎是在美国革命发生的一个世纪之前就他的主要思想都表述出来了。他对托马斯·杰弗逊的影响极为明显。洛克的思想也渗入到了欧洲大陆——特别是法国，他的思想是导致法国革命和法国《人权宣言》的一个间接因素。虽然洛克不象伏尔泰和托马斯·杰弗逊那样闻名，但是他的作品产生在他们之前，对他们有强烈的影响。

第六节 莱布尼茨的客观唯心论

莱布尼茨是德国近代哲学的始祖、数学家和自然科学家。莱布尼茨继承和发展了笛卡尔哲学，他的主要哲学著作有：《形而上学论》、《新系统》、《神正论》、《论自然与神恩的原则》、《单子论》和《人类理智新论》等。莱布尼茨的主要哲学观点是机械论、单子论、认识论。

一、机械论

我们大家都知道，十七世纪机械唯物主义哲学家一般都认为广延性是物质唯一的特性。他们不能很好地说明事物的质的多样性。因为他们只是从组成事物的原子的数量的多少或位置排列的不同去理解事物的变化或事物间的区别。针对十七世纪机械唯物论的这种单纯从量的观点考察事物的

缺陷出发，莱布尼茨突出强调事物质的差异，认为世界上事物的千差万别根源于构成事物的精神性的实体—单子异质。莱布尼茨从质和能动性的角度寻求一种单纯的、无形体的永恒实体作为万物的基础。他区分了三种“点”。第一，“物理学的点”不具有统一性的实体，具有现实性，而且它是无限可分的；第二，“数学上的点”是没有广延的、不可分的，没有现实的存在，只是抽象思维的产物；第三，“形而上学的点”是既现实存在又是真正不可分的实体。这种“形而上学的点”就是“单子”。

德国哲学从莱布尼茨开始就试图利用古代朴素的辩证法思想来改造近代机械论，以弥补其缺陷。但是，莱布尼茨的这种唯心主义单子异质说也不可能合理地说明事物的多样性。他所坚持的机械论观点同样具有局限性。

二、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”。

莱布尼茨是德国一个客观唯心主义者。在关于单子论的哲学观点中，他认为，世界万物都是由单子构成的，物质是单子的外部表现，单子是能动的客观精神实质，而且是无限的、不可分割的整体。同时他还指出，人体中的最高单子是灵魂，这种精神实体的单子是与外界互不影响的一个封闭的自为世界。在这个基础上，莱布尼茨对心身关系提出了“预定和谐”的心身平行论。他认为，从某种意义上说，灵魂单子和身体单子之间没有因果关系，而且也是互不影响的，它们按各自的内部活动规律活动。但整个世界的单子在发展过程中是协调一致的。

同时，在莱布尼茨的哲学研究中，他还用连续性这个概念对单子的等级、观念的等级进行了进一步的诠释。他认为，人类的观念比无机物、植物、动物的观念更有意识性，而且有许多不同程度的意识性。因此，观念按它的意识性的不同程度而分成许多等级。最无意识性的观念叫做微觉，最有意识性的观念叫做统觉。

莱布尼茨指出，许多微觉可以集合成极明晰的统觉，它具有意识性，

主动性也较大，它能使人认识到内心状态和运用概念进行推理等思维活动。微觉是意识性等于零或几乎等于零的观念。莱布尼茨拥护笛卡尔的天赋观念论，反对洛克的经验论。他认为人具有天赋的理性能力和理性原则，感觉经验不是知识的来源，而只是起到媒介的作用。通过它使人觉察出先天固有的理性原则，使心中不清晰的知觉变成清晰的概念。

莱布尼茨的单子论是一个比较完整的客观唯心主义哲学体系，其最明显的特征是复活古代哲学中的辩证法因素和能动性原则来克服机械论的缺陷。首先，他将能动性引入了实体概念，认为独立自存的单子其本性以及运动变化皆源于自身内在的原因。其次，与当时自然观中盛行量的观点相反，莱布尼茨强调质的规定性，例如“普遍差别原则”或“个体性原则”将事物的差别和多样性归结为质的不同，与斯宾诺莎的整体性原则形成了鲜明的对比。第三，无论是“连续性原则”还是“预定的和谐”都体现了普遍联系的辩证思想。最后，关于一与多的辩证关系。每个单子都是一与多的统一：它是单纯的一，但又可以反映多。同样，整个宇宙也是一与多的统一，它是一个由无数多个个体组成的连续的整体。

当然，由于历史的局限性，莱布尼茨也不可避免地受到了形而上学思维方式的限制。例如他的出发点仍然是精神与物质的差别，视物质为僵死的被动的存在，因而不可能彻底解决问题；他的单子是单纯的精神实体，各自独立而没有相互间的作用和影响；他将连续性原则极端化，主张自然从来不飞跃，并且把发展和变化都看作是由上帝预先决定的等等。尽管如此，莱布尼茨哲学所倡导的能动性、个体性和内在性等原则的确具有重要的理论意义，对德国古典哲学产生了极其深刻的影响。

三、认识论

莱布尼茨以单子论为基础和前提，提出了认识论学说，即他的认识论思想是单子论的组成部分之一，主要解释人的心灵如何表象或知觉宇宙万物的。

洛克在《人类理智论》中全面地阐述了他的经验论原则，而莱布尼茨则写作了《人类理智新论》，对洛克的思想逐段进行了批判，阐述了他的唯理论的认识论思想。

1. 对经验论的批判

在《人类理智新论》一书中，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，也是因为这一点，禽兽所具有的那种联想功能，是某种低于人所具有的理性的东西。”莱布尼茨认为真理必须具有普遍必然性。他指出“究竟是一切真理都依赖于经验，亦即依赖归纳与例证，还是有些真理更有别的基础。因为如果某些事件我们在根本未作任何实验之前就能预见到，那就显然是我们自己对此也有所贡献的。感觉对于我们的一切现实认识虽然是必要的，但是不足以向我们提供全部认识。因为感觉永远只能给我们提供一些例子，尽管数目很多，也不足以建立这个真理的普遍必然性。因此不能随便说，过去发生过的事情，将来也会同样发生。”

2. 天赋观念论

莱布尼茨在他的哲学研究中认为，在人的心灵中有些观念是天赋的，正好相反，洛克反对天赋观念论，提出了“白板说”。第一，莱布尼茨提出的天赋观念论比笛卡尔更彻底，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。第二，莱布尼茨受洛克“白板说”的刺激，将“天赋观念直接呈现说”修正为“天赋能力潜存说”。他指出，“我们不能想象，在灵魂中，我们可以象读一本打开的书那样读到理性的永恒法则，就象在布告牌上读到审判官的法令那样毫无困难，毫不用探求”。观念和真理不是作为现实天赋在我们心中，而是“作为倾向、禀赋、习性或自然的潜能天赋在我们心中的”。

既然在人的心灵中，天赋观念就如同大理石的纹路一样是潜在的，因而就需要“机缘”的帮助才能使它由潜在而变为现实的，这种“机缘”就是感觉。“只要凭感觉所供给的机缘，集中注意力，就足可以在我们心中发现这些法则”。即使在数学中，“算术和几何学所见到的那些必然的真理……有些原则不靠举例便可以得到证明，也不依靠感觉的见证”，但是“没有感觉我们是不会想到它们的”。只是在感觉经验的诱发之下，人们对心中的观念进行了反省，才使它们清楚明白起来。

由此可见，莱布尼茨为了解决知识的来源问题，在唯理论的认识论中

亦引入了经验论的一些原则，肯定了感觉经验的一定作用。不过值得注意的是，莱布尼茨所说的感觉经验与经验论的规定是不同的，它并不是指感官对外部事物的知觉，实际上也是心灵内在的东西，亦即单子本身固有的“微知觉”。因为根据他的单子论，单子是封闭的，因而严格说来心灵并不是从外部获得知觉的，所以一切观念归根结底都是天赋的。

3. 两种真理

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。

“我们的推理是建立在两个大原则上：第一，矛盾原则。凭着这个原则，我们判定包含矛盾者为假，与假的相对立或相矛盾者为真。第二，充足理由原则。凭着这个原则，我们认为：任何一件事如果是真实的或实在的，任何一个陈述如果是真的，就必须有一个为什么这样而不那样的充足理由，虽然这些理由常常总是不能为我们所知道的。也有两种真理：推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的，它们的反面是不可能的；事实的真理是偶然的，它们的反面是可能的。”

当一个真理是必然的时候，我们可以用分析的方法找出它的理由来，把它们归结为更纯粹的观念和真理，一直到原始的真理。数学家们就是这样用分析法把思辩的定理和实践的法则归结成定义、公理和公设，也有一些公理和公设，一些原始的原则是不能证明、也不需要证明的，这就是“同一陈述”或逻辑上的重言式，其反面包含显然的矛盾。在莱布尼茨看来，数学、逻辑学、形而上学、伦理学、神学及法学等学科中的原理都是必然的真理。

事实的真理是通过经验而认识的，它不是必然的，与之矛盾的对立命题是可能的，所以它们的真实性是偶然的。对于一个事实的断定，只有通过经验才能知道。如果一个事实是真实的或实在的，它必定有一个为什么这样而不那样的充足理由。充足理由存在于偶然的真理或事实的真理之中，亦即存在于散布在包含各种创造物的宇宙中的各个事物之间的联系中。宇宙间的事物无穷无尽，如果加以分析的话，在其全部的细节中包含着一些在先的或更细的偶然因素，这些因素又需要以一个同样的分析来说

明其理由，如此类推，以至无穷。因此充足的理由或最后的理由应该存在于这个偶然事物的系列之外，所以事物的最后理由应当在一个必然的实体里面，这个实体就是上帝。

莱布尼茨的两种真理理论具有综合唯理论和经验论的倾向。他关于推理的真理的思想，可以说是唯理论真理观的一个极好的理论总结，这种真理完全依赖于理智而不是来自经验的。但是，莱布尼茨并没有因此而完全否认事实的真理的存在，它尽管没有必然性，但仍然不失为一种真理。后来休谟象莱布尼茨一样，提出了两种知识的学说。

莱布尼茨对经验论的批判的确击中了要害，他试图调和唯理论与经验论的思路也是有意义的，例如将感性认识和理性认识结合起来，承认感觉的“机缘”作用，把认识看作是一个从潜在到现实的发展过程，提出了两种真理论等等。但是由于唯理论立场的限制，他的努力很难产生效果。表面看来，莱布尼茨似乎对经验论作出了让步，其实不然。因为他实际上并没有从唯理论的立场有所后退，在某种意义上说甚至还走向了极端。

当莱布尼茨登上哲学的历史舞台之时，十七世纪盛行的机械论自然观的局限性已经露出了端倪，经验论与唯理论各自的短长也逐渐明朗化了。

第八章 十八世纪法国启蒙哲学

十八世纪的法国启蒙哲学以十七世纪哲学为其直接的思想来源，它主要以研究人和社会为重点，建立比较系统、完善的社会政治理论，并开始了对历史哲学和文化哲学的研究。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。之所以称他们为法国启蒙思想家，主要是由于他们自觉地承担起了反对封建专制、宗教迷信和愚昧落后的启蒙任务。他们鼓吹自由、平等和博爱，高扬理性、科学和进步。这些思想家以十七世纪哲学家提出的自然法和社会契约论、人性论和人道主义等理论为出发点，对人和社会进行了比较深入和全面的研究，从而构造了资产阶级社会国家学说的完备的理论体系。在自然哲学方面，十八世纪法国哲学将机械唯物主义彻底化和完善化，建立了典型的机械唯物主义的理论体系。并将十七世纪的理性主义变成为一种现实的政治原则，理性主义成为它们反对宗教意识形态的标准。因此，十八世纪的法国思想家不是自然神论者就是无神论者。

第一节 大资产阶级的思想代表 孟德斯鸠和伏尔泰的哲学思想

十八世纪，法国大资产阶级的思想代表主要有孟德斯鸠和伏尔泰等。他们要求对封建专制制度、封建特权、宗教、贸易等各方面进行改革，以便促进资本主义经济的发展，增强和巩固他们的社会政治地位。但是，他

们在不同程度上又依附于传统的封建经济和社会制度。他们企图实现温和的改良，惧怕并反对人民的革命斗争。他们的这种阶级地位，决定了他们的改革只限于一般地揭露和批判宗教的荒谬及其危害以及封建制度的不合理性，他们不可能达到唯物论和无神论。

孟德斯鸠(1689年~1755年)是十八世纪法国著名的启蒙思想家，原名夏尔·路易德·色贡达，出生在法国西南部波尔多市的一个贵族家庭。早年，孟德斯鸠潜心研究古代希腊和罗马的典籍，后来又对英国的革命及其政治制度发生兴趣。他曾任波尔多法院院长，在此期间，他博览群书，吸取各方面的知识，除了研究自然科学外，亦以极大的热情和兴趣研究法律、历史、哲学和其他人文学科，探求社会的发展规律和改变法国社会状况的出路。四十岁时，他辞去了公职，到欧洲各国旅行，考察了各国的社会政治制度和风土人情，特别对新兴的市民资产阶级进行了比较深入的了解。他的主要著作是：《波斯人信札》(1721年)、《罗马盛衰原因论》(1734年)以及《论法的精神》(1748年)。孟德斯鸠以法哲学的形式全面系统地阐述了他的社会政治理论。

1721年，孟德斯鸠化名“彼尔·马多”，发表了《波斯人信札》。这本书的出版，受到普遍的欢迎和重视，虽是匿名发表，却使孟德斯鸠声名大振。《波斯人信札》是一部书信体小说。孟德斯鸠把在巴黎所见所闻的不合理现象加以记录，经十年积累整理而成。孟德斯鸠借两个在法国游历的波斯贵族青年在旅途中给友人或家人写信，对法国人熟视无睹的许多荒诞现象进行针砭。书中以此借题发挥，对一些问题进行了讨论——这些信实际上是文学化的政论，对法国封建朝廷和社会生活方面的种种弊端进行无情地揭露和批判。书中论述了法国是一个极不合理、极不平等的社会，孟德斯鸠义正辞严地指出，如果国王不能给人民带来幸福，而只是给人民造成灾难，那么人民就没有理由再服从他的统治。而应当恢复自己的天赋自由。这部书里，孟德斯鸠还对宗教进行了深刻而全面的批判。书中表现了教会人士的虚伪、宗教生活的黑暗，以及教会对维系封建专制的巨大功用。孟德斯鸠认为修道士是懒汉和寄生虫，修道院和教堂积聚了大量的民脂民膏。

《波斯人信札》一书在十八世纪启蒙运动中，可谓是先声夺人。它在许多当时的重大社会问题上，向传统的封建观念宣战，成为思想解放运动的火种。

1746年，孟德斯鸠被选为柏林皇家科学院院士。1748年，孟德斯鸠发表了《论法的精神》一书。这本书一经出版立即引起了轰动，受到了极大的欢迎和赞许，两年中印行了22版。

孟德斯鸠对资产阶级国家和法的学说，做出了卓越的贡献。这些理论给法国大革命带来了直接的思想影响，而且超越国界，对各国资产阶级政治和法律制度的确立起着重大的推动作用。孟德斯鸠把政体分为三种：共和政体、君主政体和专制政体。

孟德斯鸠继承洛克的分权思想，明确地提出“三权分立”的学说。这对资产阶级国家的形式和政体构成，提供了极有价值的理论依据。孟德斯鸠把国家权力分为三种：立法权、行政权和司法权。这三种权力应分属于三个不同的国家机关。这就是所谓的“三权分立”，是要使各种权力相互牵制，彼此均衡。君主掌握行政权，议会行使立法权，法院专管司法权。孟德斯鸠还认为，只有划分权力的国家，公民的生命和自由才能得到保障。如果不划分权力，国家就不会有温和的政体，而必然会倾向于专制。他的分权学说针对专制制度，但以英国的君主立宪为楷模，所以比较温和，妥协色彩很浓。

孟德斯鸠提倡资产阶级的自由和平等，主张言论自由、出版和信仰自由，消除财产的极端不平等，保证公民得到生活资料。同时又强调，自由的实现要受法律的制约，“自由是做法律所许可的一切事情的权利；如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了。因为其他的人也同样会有这个权利”。总之，他把自由与法律、权利与义务联系在一起，强调法律的作用，认为没有法治，国家就会腐化堕落，法治是国家的灵魂，法治可以保证政治自由。另外，他还提出了罪刑相适应的原则，反对肉刑、逼供等一些进步观点。

孟德斯鸠一系列政治学说和法律观点，对资产阶级民主制度的形成和发展，产生过重大作用。作为资产阶级法学理论的奠基人，孟德斯鸠非常强调法的作用。在他看来，法律就是理性的体现。他说：“一般地说，法律在它支配着地球上所有人民的场合，就是人类的理性；每个国家的政治法规和民事法规应该只是把这种人类理性适用于个别的情况。”也就是说，各国的法律不过是人类理性在特殊场合的应用。他认为，各国的法律和各国的地理条件、天气、土地面积、居民的生活方式、宗教、人口、贸易乃至风俗习惯都有关系，而政体原则对法律的影响最大。所有这些关系综合

起来,就构成“法的精神”。

《论法的精神》是资产阶级法学的“百科全书”。《论法的精神》被伏尔泰推崇为“理性和自由的法典”,对后来美国独立战争中的《独立宣言》、法国大革命中的《人权宣言》都有巨大的影响。孟德斯鸠的社会政治理论尤其是关于分权和法制的学说,对18世纪法国资产阶级革命以及其他国家的资产阶级革命运动产生过相当巨大而又深刻的影响,对中国资产阶级改良派也产生了相当大的影响。

十八世纪,法国大资产阶级的另一主要思想代表是伏尔泰。他是法国启蒙运动的泰斗和灵魂,被启蒙思想家们公认为导师,他的思想推动着法国启蒙运动的发展并使其影响扩展到整个欧洲。

伏尔泰(1694年~1778年)原名佛兰苏阿·玛利·阿鲁埃,伏尔泰是其笔名。他是十八世纪法国著名的启蒙思想家。出生于巴黎一个资产阶级家庭,毕业于贵族学校圣路易法学院。青年时,曾经因为反对贵族和反对宗教,两次被关进巴士底监狱。第二次出狱后,被驱逐出法国,侨居英国三年。他在考察英国资产阶级的国家制度,研究培根、洛克、笛卡尔和牛顿的哲学思想以及英国的宗教和文学之后,写了《哲学通信》,出版后被法国高等法院判决焚毁。以后,伏尔泰又广泛地研究了自然科学、哲学、历史和文学,出版了许多著作。1745年,法国王室为了利用他的声名来为君主政体服务,一度任命他为皇家历史编纂官,但不久就被逐出宫廷。后来,伏尔泰又应普鲁士国王的聘请,协助实行“开明专制”的改革,但终因意见不合而离去。1755年,他在法国和瑞士边境的佛尔纳定居下来,1858年后,伏尔泰广泛地开展了文学和社会活动,积极地为《百科全书》写稿,出版了许多小册子和论文。1778年,伏尔泰被巴黎人民作为伟人迎进巴黎。当时巴黎全城轰动,巴黎剧院首演他新写的悲剧《伊兰纳》,演员们在舞台上抬出了他的大理石半身像,并为它举行了加冕桂冠仪式。这一年五月底,他在佛尔纳逝世。他的主要哲学著作有《哲学通信》、《老实人》、《天真汉》、《形而上学论》、《牛顿哲学原理》、《哲学辞典》、《致梅米·西塞罗的信》、《论灵魂》、《伊维美鲁对话集》等等。

伏尔泰的哲学思想深受牛顿和洛克的影响,反对以笛卡尔为代表的形而上学,他的基本倾向是唯物论的经验论。他认为洛克哲学已经穷尽了真理,是无法超越的,所以他自己的哲学不过是对洛克哲学的阐释和具体发挥而已。按照伏尔泰的观点,物质世界是实际存在着的,这是最明白的事

实。他批判了笛卡尔形而上学的核心“天赋观念论”。他指出，根本就不存在什么“天赋的观念”，我们最初观念乃是我们的感觉，如果没有感官知觉，也就不可能有观念和知识，感觉是我们的观念和知识的唯一来源。

伏尔泰认为，人只能从身外获得观念，因此就必须要用自己的感官。各种感官为人们提供了一切观念。但是，他比较片面地强调感觉的作用，因而他的感觉经验论有很大的局限性。正因为如此，伏尔泰认为我们在缺乏感官的时候，也就缺乏观念；我们不可能具有第六种感官的观念，同样，我们也不可能知道我们是怎样思想的，这是因为我们缺少一些器官把这些观念告诉我们。伏尔泰思想中的形而上学的局限，使他不可能了解，我们由不同的感官得到的各种感觉印象，通过我们的思考作用，对它们进行加工整理，从而产生认识的飞跃，造成逻辑的概念和抽象的观念。由于伏尔泰片面地坚持感觉论的原则，使他不能把唯物论观点贯彻到底，最后仍是向唯心论作了很大的让步。在历史观上，伏尔泰同其他的资产阶级启蒙思想家一样，也是唯心论的。

以感觉论为基础，伏尔泰提出了一种朴素的唯物主义思想。他指出，感觉最基本的含义是接触，而本来意义下的接触就是触觉，不用我们的其他各种观念，单凭触觉就能告诉我们物质的观念，触觉能使我感到坚硬的东西的存在，而广袤和不可入性正是物体的本质。

虽然伏尔泰不是彻底的唯物论者，但他是比较典型的自然神论者。他不仅承认上帝是宇宙的创造者和第一推动者，而且从自然神论出发，认为上帝在创造了世界之后就永远休息了，和世界就没有关系了，因此，世界就按照自身的规律运动着。这种自然神论被马克思和恩格斯看作是唯物主义的一种形式，同样具有反宗教神学的意义。

伏尔泰的社会政治学说以自然法理论为基础的，他把自然法看作人为法的基础和根据，认为自然法就蕴含在人性之中。我们无论在什么地方，善与恶都是对社会有利或是有害的行为。确实存在着一些自然法则，它们是社会的永恒联系和根本的法律。因此，人为法越是接近于自然法，社会就越是公正和和谐。就此而言，法律是自然的女儿。

在社会和国家的起源问题上，伏尔泰认为，国家并不是由契约而是由暴力产生的。在民族与民族之间必然会发生冲突，在战争中出色的领导人就自然而然地拥有了越来越大的权力，于是君主的权力发展起来，国家就

产生了。按照伏尔泰的观点，一个公正的社会秩序应该建立在自由、平等、博爱的基础上。

伏尔泰本人还对封建专制制度进行了揭露和批判。他攻击作为封建王权支柱的天主教会，反对教权主义，是他反封建斗争的一个重要组成部分。他认为社会罪恶的根源在于愚昧无知和缺乏教育，而教会又在维持这种蒙昧主义，因而宗教是改善人们生活的最大障碍。他从大资产阶级的利益出发，要求取消中世纪的社会生活规章和封建约束，废除贵族和僧侣的等级特权及其免税的待遇，要求国家没收教会的土地，坚持教会服从国家。在伏尔泰反对天主教和教权主义的斗争中，虽然具有一定的反封建的进步意义，但由于资产阶级的阶级性，他在对待宗教态度问题上也明显地表现出了阶级的局限性。他虽然反对传统的宗教，但也反对无神论，主张保留约束人民的宗教。伏尔泰思想中的这种矛盾性，正是大资产阶级本质的表现。

从以上分析可看出，伏尔泰是一个自然神论者。他的哲学思想有明显的唯物论倾向，却又向唯心论作了很大的让步，处于唯物论和唯心论之间；他的思想很明显地反映出了法国大资产阶级的妥协性和反人民性。在社会政治思想方面，他反对天主教和教权主义，可是又反对无神论，承认宗教存在的必要性，主张自然神论。他反对封建专制制度，可是又承认“开明专制制度”。伏尔泰思想中的这些动摇和矛盾，正是革命前的法国大资产阶级一面反对封建，一面又害怕人民群众的矛盾处境的反映。

第二节 卢梭——小资产阶级激进派的思想代表

雅克·卢梭是法国启蒙运动中最激进的思想家，他的自由、平等和人民主权的思想成为法国大革命中雅各宾派的直接思想武器和战斗旗帜。卢梭虽然是启蒙运动的一员，但是当其他启蒙思想家为理性、文明和进步高唱赞歌之时，他却敏锐的意识到自然与文明的对立，揭示了人类社会不平等的起源和基础，从更深的层次对自然、社会和人生进行了冷峻的沉思。不仅如此，卢梭为克服不平等现象而提出的共和国理想亦对后世产生了不同方面的深刻影响。他生于瑞士日内瓦一个流亡的法国新教徒家庭，母亲

在他出生几天后就去世了，父亲是一位钟表匠，在卢梭10岁时因与人发生诉讼纠纷而离家出走，他从此便失去了家庭的教养和温暖，走上了流浪的人生旅途。恶劣的环境使卢梭沾染了许多恶习，也使他了解到了民众的疾苦。

他当过乞丐、学徒、仆役和管家，在20岁左右才开始涉猎各个门类的知识，阅读了贝尔、笛卡尔、洛克、莱布尼茨、孟德斯鸠和伏尔泰的著作。1742年卢梭来到了巴黎，先后结识了孔狄亚克和狄德罗等启蒙思想家，成为启蒙运动阵营的重要成员。1749年初他开始为狄德罗、达朗贝尔主编的《百科全书》撰写辞条。同年，卢梭的论文《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗》获得了第戎科学院征文奖，第一次提出了自然与文明对立的思想，次年他的第二篇论文《论人类不平等的起源和基础》出版，进一步发挥了有关的理论。卢梭由此蜚声文坛，成为法国著名的作家和思想家之一，也因此与启蒙思想家们发生了矛盾，以至于人们常常不把他看作是启蒙运动的成员。

1761年，卢梭接连发表了《新爱洛伊斯》、《社会契约论》和《爱弥尔，或论教育》等三部著作。晚年又写出了《山中书简》、《忏悔录》、《对话录——卢梭论让·雅克》和《漫步遐想录》等自传性著作，记载了他一生坎坷的生活经历和思想发展的轨迹，表达了他晚年因颠沛流离的生活而对人生的特殊理解和感悟。1778年7月8日，卢梭在孤寂中离开了人世。卢梭在哲学上的主要贡献是他的社会政治学说，围绕着“社会不平等的起源和基础”与“克服社会不平等的途径”这两个主题，他通过《人类不平等的起源和基础》与《社会契约论》阐发了独具特色的思想。在某种意义上说，卢梭开始了启蒙运动的自我反思和批判。

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。当然，要从现代人身上追溯人的原始状态是非常困难的，而且这种“自然状态”也许从来就不曾存在，所以当我们分析这种状态的时候，与其说是历史的事实，不如说是某种逻辑上的“假设”。

于是，卢梭使用抽象的分析方法，把“人所形成的人”即社会人与自然人加以比较，将剔除人的社会性之后所剩下的东西看作人的自然本性，由此来研究决定人的本性的自然规律，说明人类社会的基础和不平等的起源。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。自然法的一切准则都是从这两个原则产生出来的。人类在不知道社会、私有制和家庭，因而没有“你的”和“我的”的观念的状态下度过了许多世纪。“在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去，人类已经古老了，但人始终还是幼稚的。”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。“使人文明起来，而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物。”私有制是人类“自我完善化”能力的必然结果，而引起这一变革的则是冶金术和农业。土地的耕种势必引起土地的分配，首先是劳动使人拥有了土地产品的权利，然后就拥有了土地本身。“谁第一个把一块地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然能相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。”当然，私有观念并不是突然之间在人类思想中凭空产生的，一定要取得了很大的进步，获得了许多技能和知识，才能最后达到这一自然状态的终点。总之，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。卢梭关于私有制是人类不平等的根源的思想是非常深刻的，他认为私有制并不是天赋的自然权利，而是历史的产物，它是人类一切灾难痛苦的罪魁祸首。然而在他看来，正是由于私有制是文明社会的基础，而我们又不可能重新退回到自然状态之中去，所以私有制是不可能被消除的，我们只能限制和约束它。由此出发，卢梭描述了人类社会不平等的发展阶段。

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。如前所述，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：第一阶段是私有制的产生。私有财产的出现使原来微不足道的自然差异在劳动中产生了不同的结果，有些人富了，有些人则难以维持生活。土地很快被瓜分完毕，大多数人成了没有土地的穷人。于是，富人与穷人便有了不同的性格：富人只想保持自己的财产，统治、掠夺和奴役穷人；而没有土地的穷人则基于自然权利把自己的需要看作是对他人财产的权利，他们被迫不是接受就是掠夺富人的财产。由此，一方面产生了统治和奴役的关系，另一方面产生了暴力和掠夺的关系，社会陷入了可怕的战争状态。富人觉得这场战争对自己不利，终于想出了一个最深谋远虑的计划。他们对穷人说：“咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保证每个人都能占有属于自己的东西。因此，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不齐。”就这样富人欺骗穷人订立契约，建立了国家政权。终于，富人对穷人的统治被合法地确立起来，他们的财产受到了政治法律制度的保障，这就是不平等发展的第二阶段。人们订立社会契约，建立公共权力和法律制度，目的是保障社会安定。但是，由于法律巩固了所有权，使巧取豪夺变成了合法的权利，结果是富人获得了新的统治力量。随着政治法律制度的发展，权力逐渐被固定下来，人们开始将公共权力托付给私

人，这就为个人将国家占为己有创造了条件。政府腐化败坏的结果是合法权力变成了专制权力，统治者把自己看作主人，而将臣民看作是奴隶，这就是不平等发展的第三阶段。于是，伴随着人类文明进步的是不平等的深化和普遍的道德堕落。“这里是不平等的顶点，这是封闭一个圆圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人所以是平等的，这是因为它们都等于零。臣民除了他自己的意志以外没有别的法律；君主除了它自己的欲望以外，没有别的规则。”物极必反，事物总是向对立面转化，人民必将以同样的手段来还报暴君。暴君一当他被驱逐的时候，他是不能抱怨暴力的。“以绞杀或废除暴君为结局的起义行动，与暴君们前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。暴力支持他；暴力也推翻他。”卢梭关于社会不平等发展阶段的分析中渗透着深刻的辩证法思想，受到了恩格斯的高度评价。

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”。在卢梭看来，“人是生而自由的，但却无处不在枷锁之中。自以为是其他一切主人的人，反比其他一切更是奴隶。这种变化是怎么形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的？我自信能够解答这个问题。”卢梭的目的是寻找一种真正合法的社会契约来取代以往以牺牲人的自由平等为代价的社会契约。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”。所以，社会契约是合法权利和正常的政治制度的必要条件和前提。我们可以设想，当自然状态中不利于人类生存的种种障碍超过了个人所能应付的界限的时候，这种原始状态就不可能继续下去了，人类只有集合起来形成一种力量的总和，才能克服这些障碍。若要想既保存自己又不妨害自身，就必须“寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财富，并且由

于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人，并且仍然象以往一样地自由”。这就是社会契约所要解决的根本问题。因此，合理的社会契约其要旨就在于“每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体”。由于这种转让的条件对每个人都是同样的，因而每个人并没有把自己奉献给任何人，反而从所有订约者那里获得了自己转让给他们的同样的权利，所以每个人在订约后仍然只是服从自己本人，而且象以往一样自由。这样的社会契约可以简化为一句话：“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分”。所谓“公意”是公共利益的代表，它是从作为个人意志的总和的“众意”中除掉相异部分而剩下的相同部分，因而永远是公正的。“公意”在具体政治实践中表现为法律。法律就是作为立法者的全体人民对作为臣民的全体人民所作的规定。所以，法律不仅保障公民的权利平等，而且是自由的基石，“唯有服从人们为自己制定的法律，才是自由”。因此，“我们无须再问应该由谁来制订法律，因为法律乃是公意的行为；……也无须问法律是否会不公正，因为没有人会对自己本人不公正；更无需问何以人们既是自由的而又要服从法律，因为法律只不过是我們自己意志的记录。”于是，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。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中激烈地批判了现存的社会状态，表现出了一种回归自然的倾向。然而他也意识到，人类实际上是不可能再回到自然状态之中去的。于是，他在《社会契约论》中寻找一种在进入社会状态的时候不至于丧失自由和平等的社会契约，他自认为找到了，这就是人民主权的民主共和国。也正是因为如此，卢梭成了法国大革命雅各宾派的思想导师。在这个问题上，康德似乎比卢梭清醒。按照他的观点，卢梭幻想将立法与守法统一起来从而实现真正自由的政治理想是不可能成为现实的，我们最好把它当作一种道德理想。卢梭还是一位有争议的思想家，例如有人将他看作是反对启蒙运动的浪漫主义运动之父，亦视之为现代专制主义的创始人。的确，虽然卢梭通常被看作是十八世纪法国启蒙运动的重要思想家，但是在他与其他启蒙思想家之间确实存在着巨大的分歧。正当启蒙思想家们为理性、文明、科学和进步而高唱赞歌之时，卢梭却敏锐地觉察到了现代社会所隐含的危险，他将自然状态与社会状态对立起来，揭示了自然与文明之间、道德与理性之间的深刻矛盾。卢梭的这些思想不仅启发了康德，使之更加自觉、深入地开始了对启蒙主义的反思，而且直到今天亦具有重要的理论意义和现实意义。

第三节 法国唯物论哲学的主要代表人物

十八世纪法国唯物论哲学的主要代表人物有：拉美特利、狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修和孔狄亚克等。他们都是“百科全书派”的核心人物。在法国启蒙运动中“百科全书派”是当时唯物论者的组织中心。它区别于一般的文学流派，因参加编纂、出版《百科全书》的活动而得名。他们中的哲学家们都一致反对封建主义和宗教神学。狄德罗是百科全书派的首脑。《百科全书》成了启蒙思想家们向封建反动势力进行斗争的锐利武器。它的形成及其社会实践，充分体现了启蒙运动的精神，标志着法国的启蒙运动已经达到高潮。

拉美特利（1709年～1751年）生于不列塔尼地区圣马洛的一个富商家庭，是十八世纪法国唯物主义的最早代表。早年学习神学，后转学医

学，1733年获医学博士学位，赴荷兰莱顿大学师从名医波尔哈维。1735年他返回故乡行医，翻译了波尔哈维的一系列主要著作，并撰写了许多重要的医学论著。1742年他来到巴黎，成为格拉蒙公爵的私人医生，并经公爵推荐成为法兰西近卫军团军医。1745年他发表了第一部哲学著作《心灵的自然史》，1747年发表了代表作《人是机器》。这两部著作的出版，使作者遭到了教会的迫害和攻击，被迫逃亡普鲁士，经柏林科学院院长莫泊都依的举荐，拉美特利进入普鲁士国王弗里德里希二世的宫廷，担任国王的私人医生和侍读官，深得国王的宠爱。先后又发表了《人是植物》、《伊壁鸠鲁体系》和《论幸福》等哲学著作。1751年，因食物中毒而死。拉美特利在自己的哲学著作中，系统地考察和讨论了关于认识自然、认识人及其心理活动、道德生活等问题，贯串着大无畏的唯物论和无神论的战斗精神，值得后人学习。

狄德罗（1713年~1784年）生于法国郎格尔市的一个小资产者的家庭，是法国启蒙思想家、唯物主义者、文学家、百科全书编纂家。10岁时被送进耶稣会学校学习希腊文、拉丁文和古代作家的著作，1728年赴巴黎求学，在路得维克大公学院学习了修辞学、逻辑学、伦理学，并在此间认识了培根和霍布斯等人的经验论哲学。1732年获巴黎大学文科硕士学位。此后靠写作为生。在哲学、文学、美学等方面都有独创见解。1745年狄德罗开始接受翻译《百科全书》的工作，出版商正式聘请他为该书的编辑。

在狄德罗一生的事业中，他的最大的成就是主编《百科全书》。在他周围聚集了伏尔泰、达兰贝尔、霍尔巴赫、格里姆、卢梭等一批当代卓越的思想家、科学家、文学家。狄德罗为这部巨著的编写奋斗了27个春秋。《百科全书》的编写过程也是和封建专制制度斗争的过程。狄德罗主编的百科全书不是一般性的工具书，而是反对封建专制制度、反对宗教神学、启蒙思想的武器。狄德罗的主要著作还有《哲学思想录》（1746年）、《怀疑论者的漫步》（1747年）、《供明眼人参考谈盲人的信》（1749年）、《论解释自然》（1753年）、《修女》（1760年）、《拉摩的侄儿》（1761年写成，1821年出版）、《达兰贝尔和狄德罗的谈话》（1769年）、《关于物质和运动的哲学原理》（1770年）等，大多是他死后出版的。另外还有哲理小说《拉摩的侄儿》（1762年）等。

狄德罗不仅是“百科全书派”的精神领袖，也是18世纪法国启蒙哲学的杰出代表。在哲学上，狄德罗的唯物主义自然观力图超越当时的机械

论和目的论，他将十七世纪以来的唯物主义哲学发展到了一个新的阶段，经历了从自然神论到无神论的转变。代表了十八世纪唯物主义哲学的最高水平，并且对辩证唯物主义的形成产生了重要影响。

霍尔巴赫（1723年~1789年）是十八世纪法国最激进、最彻底的唯物主义者和无神论者，出生于德国巴伐利亚一个商人家庭。幼年应伯父邀请，随同父亲移居巴黎。曾就学于荷兰莱顿大学，毕业后回巴黎取得法国国籍。不久即结识狄德罗等人，成为《百科全书》主要撰稿人之一。主要著作有：《揭穿了基督教》、《神圣的瘟疫》、《自然的体系》、《健全的思想》、《社会的体系》等。

霍尔巴赫继承了十七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。霍尔巴赫在唯物主义理论体系的建设方面作出了伟大的贡献，他的无神论思想和反封建、反神学的彻底性在当时震撼了整个欧洲。但是与他的同时代人一样，霍尔巴赫亦未能逃脱机械唯物主义的窠臼，最终走向了决定论和宿命论。

克劳德·阿德里安·爱尔维修（1715年~1771年）是18世纪法国唯物主义的主要代表之一，生于巴黎一位医生家庭，曾在耶稣会的学院受过教育，1738年成为包税官。他看到社会不公，立志为社会谋福利，开始探讨政治、法律、宗教、道德及教育等问题。1751年2月爱尔维修辞去官职潜心研究哲学，成为与“百科全书派”并肩战斗的战友。1758年出版《论精神》一书，并译成欧洲主要文字，但立刻就被罗马教会列为禁书。他的主要著作还有：《论人的理智能力和教育》和《论人》。

爱尔维修以研究人心、人的情感和人的幸福作为自己的哲学目的，确立了一种人学和道德学体系，即一种感觉论的人学和功利主义伦理学。《论精神》和《论人》这两部著作乃至爱尔维修全部哲学研究的主题是：人的精神、人心，考察人的各种理智能力，说明人的精神、美德和天才都是教育和环境的产物，寻求人达到幸福的途径。

孔狄亚克（1715年~1780年）是十八世纪法国哲学的重要代表之一。出生于法国南部格勒诺布尔的一个贵族家庭，年轻时就读于里昂耶稣会专科学校，毕业于巴黎索邦神学院。在巴黎期间，结识了狄德罗等启蒙思想家，并为《百科全书》撰稿，积极参加了启蒙运动。1752年获柏林皇家科学院院士称号，1768年被选为法兰西科学院院士。曾当过天主教神甫，巴

马公爵的家庭教师，修道院院长。主要哲学著作有《人类知识起源论》、《体系论》和《感觉论》等。孔狄亚克的思想是十八世纪法国启蒙运动的重要组成部分。

第四节 机械唯物论和无神论思想

一、狄德罗哲学

狄德罗哲学的形成虽然受到了拉美特利的影响，但他的哲学和拉美特利极端的机械论是有很大的区别的。狄德罗的哲学思想代表了十八世纪法国唯物主义哲学的最高水平，他提出了“物质世界的普遍联系和运动”理论。他指出，物质世界是普遍联系和自身运动的，反对用孤立的、静止的、片面的观点看待世界。

狄德罗坚持唯物主义的一元论，认为世界的统一性在于物质性。物质世界是普遍联系的，各种事物和现象不可能是孤立存在的。运动和物质是不可分割的，物质本身就具有运动的能力，物质的分子本身是一种具有相互作用的活动力，将唯物主义提高到一个新的水平。同时他还指出运动是物质固有的性质，运动和物质是不可分的。而且运动是绝对的，静止是相对的。

在物质的运动基础上，狄德罗解释了世界的质的多样性。并在莱布尼茨关于“普遍差别原则”的思想进一步指出，一切事物都处在变化之中，任何人如果不坚持在自己的头脑中考察事物，而是在宇宙中考察事物，那么他就一定会信服现象的多样性、基本物质的多样性、力的多样性、作用力与反作用的多样性和运动的多样性。

在狄德罗的哲学研究中，他还提出了生物进化论的思想。他的进化论是其辩证法学说中的一个有机组成部分。他用进化论的思想反对了当时盛行的“预成论”。他认为预成论的观点既违背经验，又违反理性。他认为，在自然中没有一成不变的东西，没有完全的重复，一切生灭不已，物种也是如此。物质具有两种感受性，即“迟钝的感受性”和“活跃的感受性”，

前者是无机物所具有的，后者是有机物所具有的，在一定条件下前者可以转化为后者。同时，他还指出，在生物进化中亦存在着矛盾运动。首先，在生命运动中存在着作用和反作用的矛盾。其次，狄德罗还看到了在生物中存在着遗传和变异的矛盾。他特别强调遗传因素的重要性，他认为人的生理结构和遗传因素对人的精神和社会道德具有重要的影响。

二、霍尔巴赫哲学

霍尔巴赫哲学的最大成就就是把十八世纪法国唯物主义世界观系统化，建立了一个严整的机械唯物主义哲学体系。他著的《自然的体系》被誉为“唯物主义的圣经”。

关于自然的解释，霍尔巴赫指出，自然从它最广泛的意义上讲，就是由不同的物质、不同的配合、以及我们在宇宙中所看到的不同的运动的集合而产生的一个大的整体。自然，狭义地讲，或是在每个存在物内部加以观察的自然，乃是由于本质，就是说，由于有别于其它存在物的一些特性、配合、运动或活动方式所产生的整体。

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。既然自然是由物质构成的整体，那么“物质”又是什么？霍尔巴赫指出，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造成的不同印象或变化为基础的。霍尔巴赫要求人们应从主体和客体的关系这个角度去解说物质，物质本质上是能动的，不仅具有广延性、不可入性等共同特性，而且还具有能在我们感官上产生颜色、冷热等感觉的性质。

霍尔巴赫在肯定世界的物质统一性时也看到了物质的质的多样性。他在唯物主义基础上继承和改造了莱布尼茨关于单子异质的思想，认为，构成物体的物质元素在性质上是不同的，由这些性质不同的物质元素以不同方式配合构成的事物，在性质上必然是多种多样的。

霍尔巴赫反对十七世纪唯物主义的物质惰性论，认为运动是物质固有的属性，万物都处于永恒的运动过程中。他认为，物质的性质的多样化，决定了运动形式的多相关性。物质运动的形式分为“质量的运动”和内在的和隐藏的运动两类。同时，他又根据物体运动的原因是来自物体的外部，还是深藏在物体的内部，把运动分为获得的运动和自发的运动。在自

然里，一切都处在不断的运动中，霍尔巴赫虽然肯定了运动的普遍性和绝对性，但是他只讲运动，而不承认发展，认为自然界没有发展，只有不断的循环。

霍尔巴赫认为，自然界的一切运动和变化不是杂乱无章的，而是具有规律性的，遵循着不变的和必然的法则。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。他从机械论出发，把物质运动的规律性归结为因果性，认为自然界中的一切事物均为因果法则。

按照霍尔巴赫的观点，世界上不存在没有原因的结果，也没有不产生结果的原因，原因和结果的联结是必然的。他在坚持自然因果必然性，否定一切超自然的原因的同时，却把必然性绝对化了，以致否认偶然性的客观存在，陷入机械决定论。

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。

霍尔巴赫认为，人是由不同物质组织而成的有机体，它是自然界长期发展的产物。宇宙不是为人造成的，恰恰相反，人的产生和存在依赖于宇宙，特别是地球。包括地球在内的整个宇宙处于永恒变化的历程之中，人和生活于地球上的一切生物也是处于不断的变化之中。因此，关于人类起源的一切神学解释都是毫无根据的臆测，无助于补救人们对事物的无知。

按照霍尔巴赫的观点，认识起源于感觉。在他看来，感官是人与外界事物联系的通路，只有通过感官，事物才为我们所认识，在我们心中产生观念。我们称之为思维、反思、想像、意志等灵魂的活动，都是以感觉为基础的。一切观念都起源于感觉，都是对外物的反映。

在霍尔巴赫哲学中，批判宗教，宣扬无神论思想是贯穿霍尔巴赫一生的主题。他从根本上否定上帝的存在，批判君权神授论，揭露了教会和专制君主相互勾结、相互利用的罪恶行径。他反对宗教蒙昧主义，谴责宗教抬高信仰，贬抑理性，阻碍科学的发展。他认为，宗教是无知的和欺骗的产物，宗教起源于人们对自然现象的恐惧无知。他坚决反对宗教道德，反复强调宗教与道德的对立。他指出，宗教败坏了人的理性，使人屈服于没有理性的主人，它阻止人们解除蒙蔽、寻求真理。因而宗教是科学的大敌。宗教既不促进社会，也不造福个人，而只能有害于人类精神的进步。宗教也败坏和消灭了人的道德，不是使人联合，而是使人分裂；为了神学

观点上的争论，搞得民族分裂、君臣相犯、父子兵戎相见、夫妻离异、亲属不相认。

以霍尔巴赫为代表的法国无神论者对宗教的激烈批判是启蒙运动的重要成果，他们认识到了宗教的不良的社会后果，但是却没有看到宗教的产生具有深刻的社会和历史根源。

霍尔巴赫的唯物主义比十七世纪的唯物主义有所进步的重要表现之一，就是它肯定了运动和物质是不可分的，主张物质是自己运动的。他认为，运动在物质之内，它自行产生、自行增长、自行加速，并不需要任何外因的帮助。而且运动在宇宙间亦是普遍存在的，运动是绝对的，静止是相对的。“在宇宙中，一切都在运动。自然的本质就是活动。”

三、拉美特利哲学

在近代哲学史上，物质和精神关系问题的争论中始终存在着两条根本对立的路线。拉美特利指出：“我把哲学家们论述人的心灵的体系归结为两类，第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。”

拉美特利认为“自然界只有一个唯一的物体”，那就是物质。而物质却是永恒的存在，因为它凭自身而存在。同时，拉美特利还意识到，要坚持唯物主义一元论就必须正确处理物质和运动的关系问题。他认为，物质惰性论的根本缺陷就在于把运动力排除于物质的属性之外，即把物质的属性仅仅归结于广延性。而事实上，物质不仅具有广延性，而且具有运动力。运动是物质的固有的属性。广延性和运动力是物质的两种根本属性。这就从根本上排除了独立于物质的“精神实体”的存在、铲除了上帝的避难所，使上帝无容身之处。在此基础之上，拉美特利批判了宗教神学。他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，批判了关于上帝存在的目的论证明。

在拉美特利的哲学研究中还指出，人的心灵依赖于身体，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。拉美特利的这种观点，是一种典型的机械唯物论的观点。在当时历史条件下，无疑是一大进步，包含了合理的成分。但把人体的生理运动简单地归结为

机械运动，则是片面的。

拉美特利认为，人和动物之间没有根本的区别，它们在本质上是一致的。动、植、矿三界构成一座宏伟大厦，居于其中的各式各样的存在物五彩缤纷。在人与植物之间，有虫、鱼、鸟等等各得其所。人和其它存在物一样，也是在这系列中占有一个位置的，并没有什么特殊的优越性。

拉美特利甚至还认为动物和人一样有表达情感的语言、自然法则也铭刻在动物身上。根本区别是动物精神，它在看不见的神经腔内流动，非常细小。

在拉美特利看来，物质不仅具有广延性、运动力，而且还具有第三种属性即“潜伏于物质之中”的感觉能力，思想则是有机物质人脑的特性。在人身上，思想、心灵不是独立的实体，而是肉体的属性。按照这个观点，心灵决不是什么独立的实体，灵魂决不是不灭的。人的心灵是与身体的各种器官“一同形成、长大和萎谢的”，人的机体一旦死亡，心灵也就随之消亡了。

从以上分析可知，拉美特利关于身心关系的学说，是以当时的自然科学成果为依据，克服了十七世纪机械唯物论、二元论以及自然神论的缺陷，有力地批判了神学唯心主义，体现了唯物主义精神，从而有力地批判了当时流行的唯心主义和二元论，沉重打击了宗教神学。不过，拉美特利还不能科学地说明物质自身运动的源泉是什么。他沿袭了古代朴素唯物论的观点，认为冷和热是使物质的运动仅仅归结为机械运动，并且力图用力学规律来解释包括生命、精神在内的一切现象。可见，拉美特利的唯物主义观点仍然是机械论的。

四、孔狄亚克哲学

孔狄亚克的哲学贡献主要在于对十七世纪唯理论形而上学的批判，并进一步发展和完善了洛克经验论，他虽然揭示了唯理论仅仅从理性出发寻求真理性知识的局限性，但也暴露出了经验论的片面性。孔狄亚克不仅批判了笛卡尔等人的唯理论，特别是天赋观念论，而且还批判了莱布尼茨的单子论和斯宾诺莎的实体学说。

孔狄亚克认为，莱布尼茨在单子问题上“什么也没有说明”，他的体系“完全是儿戏”。莱布尼茨的单子是脱离了肉体的精神性实体，而实际

情况是这样的，假如没有对象作用于我们的感官从而在大脑中形成印象，灵魂就不可能体验到任何东西。同时孔狄亚克还指出，笛卡尔的天赋观念论是违背经验的。我们应该抛弃天赋观念论的假设。他认为，如果按照天赋观念论，我们只能在远离感觉的观念中获得自然知识，必须相信清楚明白的观念是由一个不会欺骗人的实体即上帝铭刻在我们心中的。而实际上，这不仅不能得到真正的知识，反而会产生一些荒唐可笑的意见。孔狄亚克亦针对斯宾诺莎的实体学说指出，象“实体”这样的抽象观念不过是存在于感觉观念中的东西的总和，并不能增加我们的知识。因此，实体的本性是不可知的，并且将实体看作是自因而且是万物的原因更是有欠妥当。

第五节 唯物论的反映论

一、爱尔维修的哲学观

根据爱尔维修的观点，我们可知，人类的一切认识能力和知识最终都可以归结为感觉。一切人类的观念都来自肉体的感受性，并不存在什么反省经验。他以洛克经验论为出发点，认为我们人类身上有两种能力，一种是接受外界对象在我们身上造成各种印象的“肉体的感受性”，另一种是保存外界对象在我们身上所造成的各种印象的“记忆”。

爱尔维修同时还认为人是一部机器，人的肉体感受性具体表现为感受快乐和痛苦，趋向和追逐快乐，厌恶和逃避痛苦。趋乐避苦是肉体感受性的本质特征或人的本性。快乐和痛苦有两类，一类是肉体的快乐和痛苦；另一类是预期和记忆的快乐和痛苦；前者是现实的当下的快乐和痛苦，后者是对于快乐和痛苦的预期和回忆。有人避开当下的快乐是想得到预期的更大的快乐，预期的快乐不如现实的肉体的快乐那么强烈，然而它比后者更为持久。但是预期的快乐以现实的肉体快乐为基础，它是对现实的肉体快乐的期盼，因而以后者为目的。

在爱尔维修的哲学研究中，他将“灵魂”和“精神”明确的区别开

来。他指出，灵魂是一种物质性、肉体性的东西，人类天生就具有的，直到死时才失去灵魂；而精神是非物质性的东西，它是人的思想或认识活动，在人活着的时候则常常失去精神。在爱尔维修看来，灵魂在我们身上不过是感觉能力，但灵魂和精神并不是完全割裂的，精神依靠于灵魂。物质性的灵魂不同于精神，但精神必须以灵魂为基础，是灵魂活动的结果。

二、狄德罗的哲学观

在认识论和方法论方面，狄德罗指出，外部感觉和内部感觉是观念的来源、感觉是对外部世界的反映，认识的先决条件是承认客观世界的存在和对我们的作用；外部对象作用于感官，使我们形成了感觉、记忆和理智的注意，在我们心灵中形成了观念，而观念是相互联系的，从而形成了人的认识和思维活动。

狄德罗还将哲学和哲学家分为两种，一种是实验哲学，一种是理性哲学。实验哲学有很多的仪器而很少观念。理性哲学家有很多观念而根本没有仪器。实验哲学注意搜集新的事实，而理性哲学则注重对照、比较和联系。所以说，以上两种哲学都是片面的，我们需要将两者结合起来。狄德罗提出观察、思考和实验三结合的方法，这三种方法结合起来才能形成正确的认识，而且认识最终还需要接受实验的验证和检验。

三、孔狄亚克的哲学观

孔狄亚克在他的哲学研究中提出了感觉论的观点。他继承了洛克的经验论思想，并把经验论的基本原则进一步彻底化了。但他与洛克同样陷入了既承认心外有物，同时又坚持心中只有观念的矛盾之中，从而走向了不可知论。他否认反省是观念的来源，主张“我们的一切知识和一切能力……都来自感官，或者说得更确切一点，都来自感觉”。

孔狄亚克认为，观念是我们的心灵通过反省活动而获得的，这或者是现实的知觉，或者是由记忆保存下来的过去的知觉。观念由单纯观念和复合观念两类组成，单纯观念是由某一感觉产生的，而复合观念是由几个感觉组合而成的。孔狄亚克又认为观念还可分为感性观念和理性观念，感性观念是知识的来源，理性观念则是知识的基础。

孔狄亚克指出，我们所有的观念都只是就事物与我们的关系来描绘事

物，仅只表象对象的性质，而不能说明事物的本性或本质。从而他得出这样的观点：“如果有人问什么是一个形体，就应当回答他说：这就是对象出现时你所摸到、看到……的那些性质的集合；当对象不出现时，这就是你摸到过、看到过……的那些性质的回忆。”同时他还根据机械论的观点认为广延是物体的根本属性，我们只要能够确知广延，就可以证明外物的存在。

第六节 社会政治和伦理思想

十八世纪法国唯物论者，适应着即将来临的法国资产阶级革命的需要，创立了社会政治理论和伦理学说。它与宗教蒙昧主义和禁欲主义是根本对立的，以法国唯物论者的社会政治和伦理学说为根本出发点，是资产阶级的人性论。

关于社会政治和伦理思想，法国唯物论者认为，社会是由人们所组成的，因而为了发现社会发展的规律，就必须研究人。人仅仅是自然的产物，是服从自然的规律的。因此，我们研究社会主要是研究人的自然本性及其规律。

关于人性论的观点，法国的唯物论者认为，人既然是由物质的肉体所组成，那么，人也应当具有物质的普遍属性。什么是人所具有的普遍属性呢？他们从感觉论出发，认为寻找快乐的感觉，逃避痛苦的盛觉，这是求生的自然法则，也是人的共同本性。他们把人的一切需要、欲望、感情等方面趋乐避苦的表现最后都归结到一点，称之为“自爱”或“自保”。

法国唯物论者依据这种“人性论”，批判了封建神学的禁欲主义。他们指出，封建专制制度是不合“人性”的，是万恶之源。他们以人性论为武器，竭力鼓吹“关怀人”、“尊重人”，“个性解放”，“保障人权”等口号，为向封建贵族夺权的资产阶级革命大造舆论。这在当时的条件下，具有一定的反封建的进步作用。但他们所讲的人性论是一种资产阶级的唯心论的理论。马克思主义教导我们，人的本质并不是单个人所固有的抽象物，它是一切社会关系的总和。在阶级社会里，社会关系就是阶级关系，人的本质就是阶级的本质。他们脱离人的社会性，大谈什么超阶级的“肉

体的人”，这显然是唯心论和形而上学的观点。资产阶级人性论自文艺复兴以来，曾经是资产阶级反对封建制度、反对教会的一个思想武器。但是，随着资产阶级统治地位的确立和无产阶级革命力量的兴起，资本主义文化和封建文化从对立到合流，这种人性论也就成了资产阶级和地主阶级共同对付无产阶级的反革命思想武器了。因此，我们可以这样认为，资产阶级人性论在今天就更加暴露出了它反对无产阶级革命和无产阶级专政的反动性。在无产阶级专政的历史条件下，资产阶级的人性论必然导致阶级斗争熄灭论，成为资产阶级复辟的舆论工具。

从资产阶级人性论出发，法国唯物论者提出了“自由”，“平等”等口号，提出了自己的社会政治观点。但同时我们必须指出，资产阶级思想家所提出的“自由”、“平等”是资本主义自由发展所要求的法权在思想上的反映，所以，它代表的实际上只是资产阶级一己的私利，它与无产阶级的平等在本质上是不同的。资产阶级的平等，只是要求消灭封建的阶级特权，而无产阶级的平等，则是要求消灭阶级本身。资产阶级只是要求消灭封建的私有制，而竭力维护资本主义的私有制，而无产阶级则坚决要求彻底消灭一切私有制，实行公有制。法国资产阶级革命的哲学家论证的关于自由、平等的政治思想，在法国大革命中得到了进一步的发展，形成为资产阶级的“自由、平等、博爱”这样一个完整的政治口号。他们还把唯物论运用到社会生活方面时提出了关于环境决定人的精神和道德面貌的理论。他们认为每个人的智力和感情生来都是一样的。但是，由于社会环境和后天教育的影响，从而使人们的才能和品德有千差万别呢。这里所讲的社会环境，主要是指政治、法律、教育、舆论等上层建筑（包括意识形态），并不是指的经济关系、阶级关系等社会存在，与马克思主义讲的社会存在是不同的。这里所讲的的教育和法律的好坏，道德的善恶，都不是抽象的，它们都是以资产阶级的阶级标准来衡量的。所以，他们不可能找到改变社会环境的正确途径，也不可能认识到人民、只有人民才是创造历史的动力。他们的社会历史观点是唯心论的。

法国唯物论者就是这样走向历史唯心论的。他们片面地认为人是环境的产物，又把环境理解为主要是法律的好坏，对于法律，他们把它看做是“立法者”主观意志的产物，而没有再进一步看到“立法者”即统治阶级的意志，又是由一定的社会经济基础所决定的。从这里，他们便得出了“意见支配世界”的结论。他们认为社会的发展取决于少数高出于社会之

上的统治者的意志，同时他们还试图把唯物论的感觉论的基本原理，用来解释人们的道德伦理问题，从而提出了资产阶级的功利主义的伦理学。

十八世纪法国唯物论者力图把唯物论的感觉论运用到社会生活方面，指出物质利益是促进人们活动和社会发展的动力，反对求助于任何神秘的超自然的力量，这无疑是在前进了一大步。但是，由于历史的阶级的局限性，他们仍然摆脱不了历史唯心论的窠臼。

十八世纪法国唯物论的又一个特点，是它的鲜明的战斗的无神论思想。法国唯物论者，都以唯物论的哲学理论和当时的自然科学的成就为依据，对于各种宗教神学进行了不可调和的斗争。他们克服了十七世纪英国和法国哲学家的神学不彻底性，对一切唯心论进行了公开而鲜明的斗争，推进了唯物论哲学路线。他们坚持从世界本身说明世界，肯定了自然是“各种物质元素组合的结果”，物体“都是充满着活动和力的”，自然界一切都处在必然的因果联系之中，思想是“有机物质的一种特性”。

下面我们重点介绍一下爱尔维修的伦理学：

1. 在肉体的感受性基础上，爱尔维修建立了以利益为核心的功利主义伦理学，阐发了主张人是环境的产物、法律决定一切的社会历史观。

按照爱尔维修的观点，自爱就是趋利避害，自私为己，是肉体感受性的直接结果。他认为，自爱是人所共有，与人不可分离的，是人的本性或共同的人性，具有永久性、不可改变性。“自然从我们幼年起就铭刻在我们心里的唯一情感，是对我们自己的爱。这种以肉体的感受性为基础的爱，是人人共有的。不管人们的教育有多么不同，这种情感在他们身上永远一样；在任何时代、任何国家，人们过去、现在和未来都是爱自己胜于爱别人的。”因此，自爱是其他一切欲望和感情的基础。而且，爱尔维修还指出自爱必然导致利益原则。人们决不会为作恶而作恶，为行善而行善的。利益决定着行动的价值取向，利益支配着一切判断，是唯一推动力。因此，爱尔维修把追求利益看作人类社会发展的普遍和永恒的规律。他把利益区分为个人利益、小集团利益和公共利益或国家利益三种，而且他没有将个人利益看作绝对的恶，也并不认为为了整体的利益必须牺牲个人，他所追求的是一种更高的境界，那就是一种以整体利益为目标的利益和谐。爱尔维修的功利主义在反宗教反封建的启蒙运动中发挥了重要的作用，不过在理论上亦存在着深刻的局限性。

2. 环境和意见。关于环境和意见的观点，爱尔维修认为，人和外部世

界、包括自然环境和社会环境的关系就是一种“刺激-反映”的关系。外部事物对人发生作用，而人的精神对这些作用作出反映，在爱尔维修看来，这就是教育。人与人之间、民族与民族之间的差异完全是由于不同的教育即不同的环境所造成的。不同的教育造成了野蛮人和文明人的区别；不同的教育造成了人的性格的差异；每一个民族，每个国家都有其特殊的观察方式和感觉方式，这就是民族性格或国民性。因此，改善教育就是改善对人产生不良影响的环境，即要推翻法国的封建专制制度。他还坚持“环境决定意见”的观点，即把人看作是环境和教育的产物，环境和教育决定着人的思想观念、风俗、性格、美德和幸福。因此，要改变环境，只有靠少数具有开明理性和勇气的天才人物制定出良好法律，改革政治，并且将它们正确意见推广给大众，形成社会公认的意见。这样一来，爱尔维修又得出了“意见支配世界”，意见决定环境的观点。

从以上分析我们可以看出，以“百科全书派”为代表的法国唯物论者，毕竟是资产阶级的思想代表，他们的哲学思想都表现出了当时不可避免的阶级的和历史的局限性。为着适应资产阶级革命的需要，法国唯物论者还建立了一整套完整的社会政治思想体系。总之，十八世纪法国唯物论和无神论思想是资产阶级反对封建制度的思想武器，起过相当大的历史作用。

第九章 德国古典哲学

十八世纪末十九世纪初这段时间是近代哲学乃至整个欧洲古典哲学的体系化时期，以康德、费希特、谢林和黑格尔为代表的德国哲学对欧洲哲学进行了集大成式的概括和总结，建立了一个又一个庞大的哲学体系，将古典哲学推向了最高也是最后的发展阶段。由于这一时期的德国哲学典型地体现了古典哲学的基本特征，并且将它的精神发挥到了极致，在某种程度上实现了它的理想，因而我们通常称之为“德国古典哲学”。

与当时欧洲其他国家相比，德国在政治、经济等方面都处在非常落后的境地。十六世纪的宗教改革诉诸于内在性、主观性和个体性的倾向虽然对德国哲学产生了深刻的影响，但是它毕竟具有浓厚的非理性倾向，而且由宗教争端而引发的战乱亦给德国造成了极大的破坏。当英法等国经过资产阶级革命而相继确立了资本主义制度之时，德国仍然处在封建割据的状态，以至于黑格尔曾经感叹德国已不成其为一个国家。然而，由于意识形态的相对独立性，由于德国始终处在欧洲文化的影响之下，所以尽管德国在政治、经济等方面极其落后，但是在文化领域却卓有建树，终于在十八世纪末十九世纪初时，走在了哲学领域的最前列。显然，德国哲学家们像其他近代哲学家一样，他们在思考深刻的哲学问题，构造形而上学体系的同时，亦肩负着启蒙的重任。在某种意义上说，德国古典哲学是近代启蒙主义的最高阶段。

第一节 康德

伊曼努尔·康德 (Immanuel Kant, 1724 年 ~ 1804 年), 启蒙运动时期最重要的思想家之一, 德国古典哲学创始人。

康德哲学理论的基本认为, 将经验转化为知识的理性 (即“范畴”) 是人与生俱来的, 没有先天的范畴我们就无法理解世界。他的这个理论结合了英国经验主义与大陆的理性主义。康德的伦理学理论也十分有影响, 此外他还曾针对太阳系的形成提出第一个现代的理论解释, 即康德——拉普拉斯假设 (Kant - Laplace hypothesis)。

1724 年 4 月 22 日康德出生于东普鲁士首府哥尼斯堡城 (Kenigsberg, 今天的俄罗斯加里宁格勒) 的一个马鞍匠家庭, 家人都是虔诚的新教徒; 1740 年进入哥尼斯堡大学攻读哲学, 1745 年毕业; 从 1746 年起康德去一个乡间贵族家庭担任家庭教师四年; 1755 年康德重返哥尼斯堡大学, 完成大学学业, 取得编外讲师资格, 任讲师 15 年; 1770 年康德被任命为逻辑和形而上学教授; 1786 年升任哥尼斯堡大学校长; 1797 年辞去大学教职; 1804 年 2 月 12 日病逝。康德在哥尼斯堡大学任教期间先后当选为柏林科学院、彼得堡科学院、科恩科学院和意大利托斯卡那科学院院士。康德终生没有离开过哥尼斯堡。

康德的生活十分有规律, 以至于当地的居民在他每天下午 3 点半散步经过时来对表。或许正是因为这种有规律的生活方式, 康德很少受到疾病的折磨。不过康德是一个非常好交际的人, 十分健谈, 经常邀请客人与他共进晚餐。

康德的一生可以以 1770 年为标志分为前期和后期两个阶段, 前期主要研究自然科学, 后期则主要研究哲学。前期的主要成果有 1755 年发表的《自然通史和天体论》, 其中提出了太阳系起源的星云假说。在后期从 1781 年开始的 9 年里, 康德出版了一系列涉及领域广阔、有独创性的伟大著作, 给当时的哲学思想带来了一场革命, 它们包括《纯粹理性批判》(1781 年)、《实践理性批判》(1788 年) 和《判断力批判》(1790 年)。“三大批判”的出版标志着康德哲学体系的完成。三大批判分别探讨了认识论、伦

理学以及美学。虽然从时间上排列应该是《纯粹理性批判》(1781年)、《实践理性批判》(1788年)和《判断力批判》(1790年),但从其理论体系上则应为《纯粹理性批判》(1781年)、《判断力批判》(1790年)和《实践理性批判》(1788年)。政治上,康德是一名自由主义者,他支持法国大革命以及共和政体,在1795年他还出版过《论永久和平》一书,提出议制政府与世界联邦的构想。其生前最后一本代表性的著作是《人类学》(1798年),一般认为是对其整个学说的概括和总结。康德晚年已经以一名出色的哲学家闻名于世,他去世后,人们为他举行了隆重的葬礼。

虽然康德使用的是批判哲学,他本人却建立起一套完整的哲学理论。他本人自称发动了一场哲学领域内的哥白尼革命。在康德所处的时代,欧洲哲学思想主要有两种重要理论:由洛克、休谟等人发展出来的经验主义,以及笛卡儿等人的理性主义。经验主义者认为人类对世界的认识与知识来源于人的经验,而理性主义者则认为人类的知识来自于人自身的理性。

而康德则在一定程度上结合了两者的观点。康德认为知识是人类同时透过感官与理性得到的。经验对知识的产生是必要的,但不是唯一的要素。把经验转换为知识,就需要理性(康德与亚里士多德一样,将这种理性称为“范畴”),而理性则是天赋的。人类通过范畴的框架来获得外界的经验,没有范畴就无法感知世界。因此范畴与经验一样,是获得知识的必要条件。但人类的范畴中也有一些可以改变人类对世界的观念的因素,他意识到,事物本身与人所看到的事物是不同的,人永远无法确知事物的真正面貌。

时间和空间在康德看来是两个先天特殊的概念。在《纯粹理性批判》一书中康德指出,没有人可以想像一个存在于没有时间与空间的世界中的物体,因此他强调没有时间与空间,经验就是不可能的,这两者先于一切经验。

此外康德也认为经验必需来自于心灵以外。也就是说,一个人可以感知、理解他周围的世界,但永远无法感知、理解自己本身,因为知识的产生需要时间、空间与范畴三个要件。

在因果律方面,康德也推翻了休谟的观点。休谟认为因果律并不存在,人类只是由于习惯才认为两个现象之间有关联。也就是说,我们只能感知白球与黑球的运动,但却无法感知白球导致黑球移动的肇因。正是因

为我们无法感知因果律本身，所以休谟认为我们无法证明因果律的存在。但是康德认为因果律是人类理性的结果，康德赞同休谟认为因果律不来自于经验，但他相信可以证明自然法则，因为自然法则就是人类认知的法则。因果律其实就是人类理性的表现。

在宗教问题上，康德承认无论是经验还是理性都无法证明上帝的存在。但是他认为，为了维护道德的缘故，我们必须假设上帝与灵魂的存在。他把这些信仰称为“实践的假设”，即一个无法证明的假设，但为了实践的缘故该假设必须成立。

伦理学方面，康德否定意志受外因支配的说法，而是认为意志为自己立法，人类辨别是非的能力是与生俱来的，而不是从后天获得。这套自然法则是无上命令，适用于所有情况，是普遍性的道德准则。康德认为真正的道德行为是纯粹基于义务而做的行为，而为实现某一个个人功利目的而做事情就不能被认为是道德的行为。因此康德认为，一个行为是否符合道德规范并不取决于行为的后果，而是采取该行为的动机。康德还认为，只有当我们遵守道德法则时，我们才是自由的，因为我们遵守的是我们自己制定的道德准则，而如果只是因为自己想做而做，则没有自由可言，因为你就会成为各种事物的奴隶。其学说用其自己的说法主要是回答四个问题：第一，我能认识什么？第二，我应该想什么？第三，我希望什么？第四，人是什么？

哲学界有这样一句话：“说不尽的康德”。对于康德的哲学而言，这句话确实是千真万确的，康德所建立的批判哲学体系至今仍不失其魅力，而且日益体现出它的重要性。两百多年来，学者们仍在皓首穷经，并总能在康德哲学中发现具有当代性和现实性的一面。

第二节 费希特

约翰·哥特利普·费希特（1762年-1814年）出身于德国上劳济茨的一个乡村手工业者家庭。由于天资聪颖，9岁时在他人的资助下开始接受学校教育。

费希特既是德国古典哲学的重要代表，也是近代宣传道德宗教的主要

代表人物之一。他发表的第一部论著、并且因此而蜚声学术界的，就是用先验哲学的立场来阐述理性主义宗教观的《试评一切天启》。在耶拿时期，费希特先后发表了《论我们信仰上帝统治世界的根据》、《向公众呼吁》、《法律辩护书》，集中阐述他的“道德等于宗教、道德世界秩序等于上帝”的人本主义和理性主义宗教观。虽然他的这个思想受到教会和有关部门的误解，被认为是无神论，不得不离开耶拿校园，但他的这个思想却产生了深刻和广泛的影响。歌德、席勒、荷尔德林、谢林、黑格尔等人都对他予以极高的评价，说他是“耶拿的灵魂”，“这个世纪最伟大的思辩家”。以后，费希特又在其所发表的《人的使命》和《极乐生活指南》中继续探索，在理论上，他把知识学和基督教的某些神学教义结合起来，试图以此来解决他的绝对自我与上帝的关系问题，完成他的学说中的精神世界的综合；在实践上，他追求的是道德与宗教相统一的理想，把纯粹道德理想的追求与对上帝的信仰结合起来，主张人们在现实生活中冲破感性世界的束缚，努力履行道德使命，最终进入无限永恒的“上帝天国”。这一切充分说明，费希特阐述的是在理性主义指引下的道德宗教之理念。

费希特是康德哲学的直接继承者。年轻的费希特就是在读完三大“批判”以后，摆脱了独断论和决定论的影响，以批判哲学的精神撰写《试评一切天启》而一举成名的。在这部著作里，费希特根据自己初步确立的先验哲学原理，以康德的道德法则为出发点，试图对天启信仰作出合乎理性、增进道德目的的解释。在这里，他着重研究了天启概念的起源、天启概念的必要性和可能性及评判天启概念的标准等三个问题。

在他看来，天启概念的起源是与宗教相关的，更确切地说，应当从比天启概念更高的概念——上帝那里推演出天启。于是，费希特通过发挥康德关于上帝存在的道德证明和理性公设，不仅把上帝的法则直接确定为理性的法则，把上帝看作道德法则的执行官，而且还揭示出上帝之观念乃是我们的主观东西转化为我们之外的存在物的秘密。这样，费希特对天启概念下的定义就必然是：“天启概念就是关于上帝的超自然原因在感性世界里引起结果的概念，通过这类结果上帝将其自身宣示为道德立法者”。换言之，作为立法者的上帝把自己的意志宣示给我们这些有限理性存在物，则要通过一种作为感性渠道的天启现象，“上帝必须在感性世界里将他自身和他的意志向一切道德存在物宣示为对他们具有法律效力的”，因为“上帝为道德法则所决定，用一切合乎道德的手段去促进一切理性存在物

有尽可能高的道德。”显而易见的是，费希特实际上是在阐述康德的实践理性的基本原理，从要求一切理性存在物无条件地服从道德法则的关联中，假设一个作为统一自然规律和道德法则的力量是上帝，然后又从上帝概念及其规定中推演出天启概念。

对于天启概念的必要性和可能性，费希特是从天启宗教的道德感召力来予以说明的。他认为，从普遍意义而言，人们通常都是有道德感的，但是，由于人同时也是受自然规律所支配的感性存在物，人的理性本质常常会被感性本质所压倒，出现道德败坏的情况。在这种情况下，建立以道德为核心的天启宗教就可以与一切非道德的欲望、爱好相抗衡。之所以这样，是因为天启宗教是直接建立在上帝的无所不能和无限伟大之上的，建立在人们对上帝之神圣性的尊敬之上的。对于天启概念的必要性，费希特准确而简洁地概括如下：“人类这样深入地陷于道德败坏境地，以至它除了通过宗教，就无法复归于伦理；除了通过感性，就无法复归于宗教；一种对这样一些人影响的宗教，只能直接建立在神圣的权威之上，而不能建立在任何其他东西之上；上帝不能期望某一道德存在物臆造这样一种权威，因此，赋予这样一种宗教以这样一种权威的，必定正是上帝本身。”关于天启概念的可能性，即如何设想在自然界之外的天启具有自然界之内的一种原因，费希特认为这是一个实践理性的问题，换句话说，这是一个要使合乎自然规律的必然性与合乎道德法则的自由相适应的问题。他在这里发挥了康德在《判断力批判》中所作的自然目的论和道德目的论的证明，把自然规律的因果性和道德法则的因果性看作是两种完全独立的因果性，并且认为要使这两种因果性在感性世界里会合、而且不发生矛盾，我们作为有限的理性存在物是无能为力的，只能假设这两种因果性来自一个最高的、我们无法从理论方面探究的立法者——上帝，它们只有依赖于上帝对感性世界的超自然影响才能达到一致，用费希特的话说，“确实可以设想，上帝从一开始就把某种符合于他的道德目的的现象的最初自然原因编织到整体的计划中去了”。费希特的这种发挥与康德一样，都是借助无所不能的上帝使自然规律和道德法则的因果性的结合成为可能，其目的是通过确立对作为道德立法者的上帝的信仰，证明道德神学的感人力量。

对于评判天启概念的标准，费希特的论述充满了哲学家的思辨。他一方面围绕上帝是道德立法者这个基本命题，强调上帝决不可能向我们提供不同于理性规律的其他原则，并由此确立了评判天启内容是否具有神圣性

的标准——这就是看这种天启是否建立起一条符合实践理性原理的道德原则，是否建立起由这条道德原则加以推演的道德准则；另一方面，他又主张自由是天启宗教的前提，他认为，天启宗教的最终目的是增进纯粹道德，而纯粹道德只有通过自由才可能获得，强制反而与纯粹道德相矛盾，上帝不会利用任何违反道德目的的手段，也不允许人们把这样的手段用于他自己的目的。所以，费希特得出的结论是：“天启必须呈现出理性理念，即自由、上帝和不朽。每个人的自我意识都直接教导他，人是自由的。对于这个事实，他越不用诡辩的方法歪曲自己的自然而然的感受，他就越不表示怀疑。一切宗教、一切天启的可能性都以自由为前提”。

显而易见的是，费希特在此时所说的天启宗教不同于传统宗教，他想用先验哲学改造宗教，或者说用康德哲学去研究天启问题。尽管费希特在这时还没有形成自己的宗教哲学，但书中所洋溢的构建道德宗教、捍卫思想自由的激情却为他以后形成自己的道德宗教哲学奠定了坚实的基础。

到了耶拿时期，费希特的哲学思想已经成熟，他所面临的任務就是根据自己的知识学原理来研究和表述自己的宗教观，也就是说，他担负着发展康德开创的、建立在理性主义基础之上的道德宗教哲学的任务。

恰在此时，曾经是他的一名学生的弗尔贝格发表了论文《宗教概念的发展》，这篇论文虽然是以康德对上帝存在的传统证明的批判为出发点的，但是，却给人造成一种印象，好象先验哲学在宗教观方面一定包含着无神论的观点。针对此文费希特撰写了《关于我们信仰上帝统治世界的根据》，从两个方面纠正弗尔贝格的观点：一是强调上帝的存在是最确实的，不能对此有任何怀疑；二是认为弗尔贝格没有完全弄懂康德的实践哲学，忽视了宗教信仰的必要性。用费希特的话来说，“我们决不想把我们的推理看作对无信仰者的罪过的一种证明，而是看作对信仰者的信念的一种推演”。这句话明确无误地表明，费希特主张的是，先验哲学是从在意识事实中得以证明的事实出发，是从必定会产生的一种直观出发，通过反思去承认上帝这个超感性的存在者，而不是不信仰上帝，或者去随便假设或证明上帝的存在。这正如费希特所说，“有人说上帝是否存在是可以怀疑的，这是一种误解。”“这一切是完全没有疑问的，而是本来就有的最确实的情况，甚至是所有其他确实性的根据，是惟一的、绝对有效的和客观的根据。”同时，费希特与康德一样，看到了宗教信仰比空洞的道德说教更有说服力，它有一种使人不计较利益得失、超尘脱俗的力量，所以，对费希特来

说，无神论无论如何是不能接受的，必须坚持上帝存在的实践理性的公设。

但是，费希特在这里所说的“上帝”是不同于人们通常所认为的那个上帝概念。费希特曾经对宗教哲学与一般宗教学说做了明确的区分。他认为，宗教哲学不会代替宗教意识，而只是关于宗教意识的理论。“这种理论必须指明，宗教意识是如何在人的心灵中产生、形成和发展的，人类在此以后怎样受到这方面的教化”。所以，费希特在这里主要是从知识的关联中解答信仰上帝的起源和探讨宗教信仰的一般知识，它不同于一般的宗教学说，而这点恰恰被人们所忽视。

费希特的论述与康德一样，也开始于道德法则，他把对意志的道德规定看作是回答这个问题的不证自明的出发点。在他看来，无论单纯的理性认识，还是在感性直观中给出的外在事实，都不能说明宗教信仰的真正起因，只有道德规定所要求的直接确定性才能满足这种要求；换句话说，根据道德法则对意志所作的规定是最重要的，通过对道德法则和道德意志的反思，就可以解释宗教信仰。这样，在费希特的视野中，在意志的道德规定与宗教信仰的之间就存在一种直接而内在的关系，对他而言，信仰产生于道德规定，一个人一旦意识到自己所承担的道德义务的时候，就必定会在内心确立一种对道德秩序的信念。很显然，建立和实现一种道德秩序是费希特孜孜追求的道德理想。

对费希特来说，这种道德秩序具有两方面的意义：一方面，它是保证道德存在物的存在和道德法则之实现的主管机构，道德法则及其对意志的道德规定只有在它的监视和仲裁之下才能发挥效力，道德行为只有在它的范围以内才是实在的和有意义的；另一方面，它不属于感性世界，而是属于超感性世界。由于我们的知识范畴从整体上说是关于我们经验世界的学问，所以，知识不可能理解这个超感性世界，惟有信仰才可能到达这个世界，在信仰指引下的行动，则是到达这个世界的具体条件。这样，“道德与宗教绝对是一回事；两者都是对超感性东西的把握，前者是通过行动，后者是通过信仰”。

对于这个与道德意志相适应的道德秩序，费希特解释说，其结构既不应该被视为静态的，也不应该被视为封闭的。不然，作为具有自我本质特征的意志就会受到外在事物的约束，人的行动就会因此而不自由。因此，这个道德秩序必定是自由的、因而也是能动的行动。费希特在《法律辩护

书》中进一步说：“从纯粹哲学方面来说，大家应该这样谈上帝：他不是（逻辑系词）什么存在，而是一种纯粹的行动。”费希特还认为，这种道德秩序构成的超感性世界决不是现实世界的翻版，相反，我们的感性世界是现象，是超感性世界在现实中的映现，而这个超感性世界才是现象世界的绝对基础，是我们的诞生地，是我们唯一可靠、坚实的立足点。由于费希特认为现实世界的万事万物都产生于这种能动的秩序，而知识却不能理解这种秩序，只有信仰才能到达它，所以，信仰就比知识更确切。我们看到，费希特在这里对康德的信仰高于知识的观点作了进一步的发挥，但他所说的信仰并不是传统的宗教信仰，而是对道德秩序的一种执著追求。

正因为费希特把道德理想提高到与宗教相统一的高度，他才说“那种生动的、和发挥作用的道德秩序本身就是上帝”，他在作出这种断言的同时，既反对给上帝附加人格和意识的谓词，也反对把上帝当作一种实体。关于前一种看法，费希特认为，人格和意识来自人的范畴，即来自有限知识的范畴，如果人们附加这类谓词，就会把上帝降低为可认识的，因而也是可以受到限制的有限存在物。关于后一种观点，费希特认为，如果人们把这种哲学意义上的秩序当作一种实体，上帝就会被有限知性所把握，并且会被当作在空间和时间中受到规定的一种物质东西。这样的设想还会带来另一个后果，就是人们因此可以通过对实体概念的转义引申、穿凿附会而把任意的假想用在上帝那里，这不但不会增加对上帝的尊敬，而只能带来相反的结果。

费希特确信，先验哲学所信仰的道德世界秩序乃是宗教的本质所在，他说：“这是真正的信仰；这种道德秩序是我们所假定的神圣者”，“那种生动的和发挥作用的道德秩序本身就是上帝；我们不需要任何其他的上帝，也不可能理解任何其他的上帝。”如果人们企图用一个有限存在物或实体概念来概括世界秩序，其结果必然导致幸福论和自然神论。与此相反，先验哲学所主张的信仰是一种纯粹的道德信念，它要求人们履行自己的道德义务，而不要计较个人的利害得失；它主张人们追求一个完善的道德秩序，而不要考虑来世的幸福。由此来看，先验哲学所强调的宗教本质就在于它是人们在此世的道德行动，先验哲学所承认的信仰就在于它是一种道德的召唤，是一种来自我们内在的义务和职责感，现实世界只是人们履行道德义务的感性质料，人们的道德行为则属于道德世界秩序，而这个道德秩序则是神圣的。正是由于费希特坚信实践理性高于理论理性，把立

足点放在道德法则的实现性和对人们意志的规定上，所以，他在断言“道德秩序本身就是上帝”的时候，突出了他所构造的上帝概念的以下几个特征：

第一，当费希特认为道德规定具有直接的确实性，把上帝与道德秩序等量齐观的时候，他的这个上帝就与道德法则密切而不可分。

费希特认为，“上帝与我们这种道德存在物的关系是直接给定的关系”，“我的全部存在、一切道德存在物的存在和作为我们的公共活动场所的感性世界，现在都与道德性有关，并且出现了一种崭新的秩序，感性世界及其一切内在规律都由此具有了宁静的基础。”这就是说，一方面道德法则是一个关键原则，只有通过这个原则，上帝的存在对有限的、然而又是理性的和道德的存在物才是确实的；另一方面，在道德法则的意识中，包含着可以实现这个原则的意识，从“你应当”的道德命令中必定会直接产生“你能够”和“道德法则能够实现”的实在性，道德法则本身就是对自己的证明。因此，根据不证自明的道德规定的原则推演上帝才是最确实的，承认道德法则的最终目的——道德世界秩序才是最实在的。任何根据其他原理推演出的上帝概念都是不确实的，信仰任何不同于道德秩序的上帝都是不实在的。正是在这个意义上，费希特说：“这种道德秩序是我们所假定的神圣者。”他因此坚决反对那种以为上帝可以与道德秩序相分开的观点，在他看来，如果那样，不仅道德与宗教的关系是外在的，而且上帝的原初性和独立性都会受到损害，因为这样一来，从逻辑推理来看，对上帝的信仰似乎是在从道德秩序中推演出秩序的创始人之后才形成的。

第二，上帝是永恒、无限的存在者，不能用“人格”、“意识”等概念附加给上帝，因为“人格”、“意识”等来自人的范畴，人是暂时、有限的存在物，用修饰有限存在物的概念来修饰无限存在者，实际上是把无限存在者降低为有限存在物。

根据同样的理由，费希特认为“实体”概念同样不适用于上帝。在他看来，任何实体在空间上和时间上都有有限性，而上帝是一种道德秩序，在时空方面不受任何限制。费希特反对那种把实体视为“物自体”、“偶性事物的本体”的观点，他认为，实体概念已经逐渐感性化，失去了反思的内涵，那种把上帝当作一种实体的观念，是根据客观存在的事物的图式来设想这个绝对者的观念，是用感性世界的事物来推演超感性世界的统治者。这样的观念不仅不可能成立和自相矛盾，而且是用感性的东西来否定

理性和自由。对此，费希特强调说：“我认为，从感性世界的存在去证明上帝的存在是不可能成立的和自相矛盾的。因此，无论怎样，我都否定一个作为实体存在的、可以从感性世界推演出来的上帝。”费希特在这里坚持哲学上可以无限思辩的可能性和伦理学上的道德论，反对在实体概念掩盖下的伦理方面的幸福论和思辩方面的独断论。

第三，上帝是一种行动，不能用简单的“存在”概念来表示。费希特在谈到上帝或道德秩序时是避免使用“存在”概念的，正如我们在前面所提到的那样，他甚至说，“从纯粹哲学方面来说，大家应该这样谈上帝：他不是（逻辑系词）什么存在，而是一种纯粹的行动。”

费希特说这番话的意图，就是要突出作为道德世界秩序的上帝所特有的无限性和能动性。当他断言道德秩序是永恒常在的规律、是现象世界的超感性的基础时，他实际上已经承认了道德秩序的存在之特征。这就是说，如果道德秩序本身是不存在的，那么，他在这方面的论证都是毫无意义的。对此，费希特是有清醒认识的，所以，他又认为，“存在”概念来自我们的感性知识，它不适宜于表达这个超感性的秩序，用感性的字眼表达超感性的事物，就会把感性世界与超感性世界混淆起来。他因此说道：“我认为，上帝是一个完全摆脱一切感性和感性附加物的存在者，因此，我从来都不会把那种惟独对我能适用的感性存在的概念赋予上帝。”从表面上看，费希特是在利用中世纪经院神学的一个著名论点，“不能在完全同等的意义上说造物主与造物是同等存在的”，以此强调上帝的绝对无上的尊严。但是，如果我们结合费希特的上帝概念的道德秩序的内涵来观察他的这些表述，那么，显而易见，他一方面是在突出上帝至高无上的地位，另一方面，他是用这个观点来切除上帝的一切感性内容，使之只剩下纯粹而抽象的道德，从而否定了任何一种有限神灵的信仰。

通过上述特征，我们不难看出，费希特既不是讨论一般的宗教学说，也不是用传统哲学中的存在、人格、意识、实体等概念来考虑这个绝对者，相反地，他是在理性的先验建构原理的指导下，通过对道德法则及其内涵的反思，在有限存在物的伦理的自明性中揭示了上帝、伦理的善和人们的行为准则之间的统一性。所以，费希特的上帝概念是对道德法则及其内涵进行反思的结果，是他所追求的一种纯粹的道德理想。

此外，从纯粹哲学层面而言，费希特的上帝概念比康德的上帝概念前进了一步。在康德的哲学中，上帝是实践理性的公设，也就是说，为了创

造一种道德秩序，不得不假设和承认最高存在者的存在。但是，对有限理性存在物而言，上帝与道德秩序是相互异质的，这个秩序并不是最高存在者的秩序。而在费希特的思想中，道德世界秩序是绝对第一的，上帝就是这个秩序，因此，上帝与道德秩序是完全统一的。费希特在这里超过了康德，他不仅在先验建构原理的指导下假设上帝，而且把这种反思进行到底，使上帝不再单纯处在理性彼岸，而是成为一个完全道德化的上帝，对有限理性存在物的实践理性发挥着更大的影响。这样，费希特就把康德的“道德必然导致宗教”直接发展为“道德就等于宗教”，宗教哲学与伦理学在他那里已经合二为一，所以，费希特的这种宗教观就被称为“道德神学”。

尽管费希特在论文中一再强调，他反对无神论，然而，他的“道德神学”仍然被人误解为散布“无神论”，最后他因此而被有关当局逐出耶拿校园。对费希特来说，耶拿的这场所谓“无神论事件”既是学术研究 with 封建权威的抗争，同时也迫使他考虑如何准确地表达自己的道德宗教观，易于为广大读者所接受。

费希特来到柏林以后，对自己的宗教哲学予以重新的审视，在《人的使命》尤其是在《极乐生活指南》中再次系统地表达了自己的宗教观。总的来说，他在这两部著作中，更加注重宗教信仰，开始从主观唯心主义向信仰世界的过渡。这正如他在写《人的使命》时给他的妻子写信时所说：“我在写手头这部著作时，比以往任何时候都更加注重宗教。”

这时的费希特不再把作为一切意识之基础的绝对自我当作推演一切知识的前提和世界的起源，而是寻找一个更高的精神实体当作所有存在的最终根据。信仰不仅高于知识，是一切知识的起点，而且还是知识的终结，是对知识的否定。知识只有依赖于信仰，才能令人信服。如果说，宗教以前只是作为从属于道德法则的学说而在人们中间发挥作用，那么，这时他已经开始降低道德法则的价值，只是把它当作拓展自己宗教观的一个环节，让道德戒命仅仅停留在反思意识之中，只有宗教在现实世界和未来世界中才是一种直观真理，是通往彼岸幸福的必经之路。

费希特此时的宗教观是与其知识学的变化联系在一起的，非常繁杂，这里着重探讨以下几点：

首先，感性世界与超凡世界相联系的观点。与以往一样，费希特仍然坚持划分感性世界与超感性世界的观点，但他这时不再说超感性世界，而

是说超凡世界。他虽然承认感性世界的存在，但他认为感性世界是变化无常的，只有一个更高的超凡世界才是永恒、无限的，具有真正的实在性。他以前曾经把在地球上建立理性王国和道德世界秩序当作人的最高使命，现在却把这项使命当作尘世目的，主张通过道德行为和信仰走向超凡世界，从而实现人的最高使命。

但是，费希特是一名哲学家，尽管他把超凡世界说成是“上帝的天国”，但他并不像基督教教义所说的那样，每个活着的人都无法进入那个远离尘世的天国，而是认为人们通过现世的道德行为就可以属于那个永恒的超凡世界。对自由的、道德的存在物来说，超凡世界不是远在天涯海角，而是近在咫尺。费希特在这里强调了感性世界与超凡世界的联系性。他认为，产生于道德指责的任何行动都有双重结果：一种结果是在尘世的，通过自然秩序的作用而获得；另一种结果是在超凡世界的，由于道德秩序的影响而发生。第一种结果无论怎么样，都是无关紧要的，因为第二种结果才是最重要的。这就是说，人们的道德行为并非必须与尘世目的发生联系，因为在感性世界中，“重要的问题决不在于用什么方式、抱什么目的和信念从事一种行动，而仅仅在于这种行动是什么。”人们行善的最大价值，在于自由地服从道德法则，而不是为了在尘世中获得结果。在超凡世界中，道德行为虽不与事实相联系，却与无限的意志直接发生联系。尽管我们眼前不会感到这种结果，但无限的意志使我们就在感性世界中与超凡世界联系起来。正是在这个意义上，费希特说：“我并不是在从凡俗世界的联系中得救以后，才得到进入超凡世界的门径；我现在就在超凡世界里存在和生活，比在那凡俗世界中更为真实；超凡世界现在就是我唯一的牢固立脚点，我早已拥有的永恒生命就是我还能继续过尘世生活的唯一根据。”

其次，上帝概念的演变。费希特在这时把上帝看作是不可名状的无限者，它通过精神纽带支配着人们的一切活动，因而它既是人类生存和行动的本原，又是人类信仰的永恒目标。他与以往一样，仍然坚持反对对这个无限精神作人格化的解释。他认为，如果人们把上帝理解为一个伟大的人，这不仅无助于理解上帝的本质，而且还树立了一个自相矛盾的形象，使得智慧、善良的人感到滑稽可笑。上帝是至高无上、不可度量的无限存在者，他与一切有限存在物的差别，“不在于程度，而在于种类”。无论人们怎么把他变成一个伟大的人，都是把他贬低为一个有限的存在物，所

以，费希特感叹地说：“在人格概念中包含着各种限制，我怎么能把这个概念推广到你身上，而不带有这些限制呢。”

但是，与他在耶拿时期的上帝概念相比，他所理解的这个无限者与道德秩序有了另一种关系，这个无限者是一个操纵一切、支配一切的精神实体，人们听从道德法则的呼声，不再只是出于纯粹的善良意志，不再只是为了建立道德世界秩序，而是为了进入超凡世界。只有信仰无限、永恒的上帝，道德法则才具有无上的价值。很显然，费希特在这里已经悄悄地改变了康德的实践理性的原则，为它附加了先决条件。此外，为了从哲学上解释上帝这个无限者与作为有限存在物的人们的关系，费希特还采用了教父哲学、尤其是新柏拉图主义的一些说法。在他看来，上帝这个绝对者虽然至高无上，但他的“绝对的行动之光”可以被自我所感知，自我是上帝之光的不可分割的投射。用费希特的话说，上帝的此在就在我们身上，上帝的出世行为在我们身上得到映现，我们是上帝的图象。这就是说，上帝是与有限存在物联系在一起，上帝的出世行为是作为纯粹的思想而设定在我们身上的。这样，对费希特来说，既可以解释绝对与有限存在物的绝对统一性，还可以不使绝对者与有限存在物等同起来，不会使绝对有限化。正是在这样的思想指导下，费希特认为感性世界没有实在性，这个世界的真实内容仅仅在于对无限意志的信仰和向往。人的真正极乐生活不在感性世界之中，而在于超越一切时空，在于对上帝的信仰。

再次，生活与存在的关系。对费希特来说，论述道德和宗教是实践理性的需要，是指导人们生活的需要，因此，如何看待生活与存在的关系、并由此过渡到绝对存在，则是他必须解决的课题。费希特在这时改变了耶拿时期把存在看作僵死的东西的观点，而认为存在本身并不是僵死的，相反，存在是一切此在的本原。他甚至说：“生活与存在也是一回事和同一个东西。只有生活能够独立地、从自身和通过自身而存在；同样，只有生活如此确定，以至生活能够在自身中引起此在。”同时费希特还认为，存在完全是单一的，而不是杂多的；只有一个存在，而没有许多存在；只有存在是存在的，而任何非存在和超出存在的东西都是不存在的，存在完全是从自身和通过自身而存在的，任何其他东西都不可能对它存在有丝毫影响。我们从费希特的这种阐释中看到，他把存在看作是纷繁复杂的生活现象的基础，这样的存在才是他所说的“真正的生活”；而在他的视野中，无论生活现象如何千变万化，真正的生活只有一个，其主要特征就是去爱

那唯一、永恒上帝。真正生活爱上帝，而上帝又无时不在、无处不在，上帝也存在于我们身上，因此，真正生活可以通过自身对上帝的信仰而达到极乐。这样，费希特就从一般存在过渡到绝对存在。

与一般宗教教条不同的是，费希特并不希望人们把追求极乐生活的希望放在生活的彼岸，而是把着眼点立足于现世。他说，任何有限存在物只要他不想陷入非存在状态或死亡，就会渴望得到永恒。那么，为什么有的人达到永恒，有些人却不能，这里的关键在于是否爱那个无限永恒的绝对存在——上帝。“永恒无时不在我们周围，无时不呈现在我们面前，而我们应当做的，不过是理解永恒。一旦理解，就永远不会忘记。”有些人之所以达到永恒，就是他们在生活的每时每刻都在爱上帝这个永恒者，从而在与被爱的对象结合中升华到一个新的境界，克服了一切烦恼、忧愁或恐惧，体会到享受生活的至乐，从一般存在到达绝对存在，从有限到达无限。

现在，我们在费希特晚期宗教哲学中清楚地看到，他是以联系的观点来看待尘世与超凡、短暂与永恒、有限与无限、现在与未来的，闪耀着辩证法思想火花。同时，在他的笔下，存在不再是一场虚妄的梦，而是一切生活现象的基础；上帝不仅是道德世界秩序，而且是指引我们到达这个世界的最高根据；知识不再是自我的反思意识，而是上帝在我们身上的映现。费希特正是通过这种在理性主义指引下的道德宗教之理念的阐述，维护了在神的光照下人所应当具有的尊严。

由于费希特的宗教哲学涉及宗教和神学中的一些根本性问题，对它的评价历来是仁者见仁、智者见智。我们认为，如果说费希特的《试评一切天启》还稍嫌稚嫩，那么，耶拿时期的费希特宗教观则是对康德的道德宗教哲学的发展。由于他把上帝看作道德世界秩序，而这种秩序可以通过人的道德行为和信仰被我们所认识，这就等于说，这种道德化的上帝弥漫于整个世界，所以，我们把他的这种观点称为以道德为核心的泛神论宗教观。费希特的这种宗教观是近代德意志宗教哲学理性主义化的一个重要步骤。费希特在这里一方面试图在康德宗教哲学的基础上进一步宣扬道德哲学，另一方面他又看到简单的无神论不仅不会被大多数人所认同和接受，而且还忽视了宗教信仰所特有的宗教情感和力量。正是出于这样的考虑，费希特才提出了更加理性主义的、以实现道德法则为目的的泛神论宗教观。尽管当时很多人不能理解或误解他的观点，但理性主义哲学家却看到

其中的奥妙。年轻的谢林就不同意康德关于上帝存在的理性公设，而在一定程度上赞同费希特的观点，并把费希特的知识学原理应用到自己的宗教哲学之中，他说：“上帝在理论意义上是等于非我的自我，在实践意义上是毁灭一切非我的绝对自我。”青年黑格尔在这方面受到费希特的信仰也是显而易见的，他赞同费希特划分感性世界和超感性世界、主观宗教和客观宗教的主张，并且在此基础上进一步提出，“那打破一切限制的纯粹理性就是上帝本身。”

晚期的费希特看到自己的建立在自我道德意识基础上的宗教学说与康德的实践理性公设一样空泛，缺少宗教信仰的热情、执著和坚定，于是试图把知识与信仰、道德与宗教结合起来，提出“爱上帝”这个命题，并且企图在此命题指引下阐释现在与未来、尘世与天国、短暂与永恒、生活与存在、有限与无限的关系，从而揭示人生的最高目标和根本意义。在费希特的这种宗教观中，既有生动的辩证法道理，也有热诚的宗教激情，对后世产生了一定影响。如果我们翻开现代神学家、哲学家保罗·蒂里希的《系统神学》中关于存在主义和反思的论述，仿佛就看到费希特当年论述的翻版。当然，费希特宗教哲学涉及的是神学里的根本问题，人们对此争论已经很久，尽管他本人一生中多次修改自己的观点，但正像这些问题本身一样，人们也会对他的观点继续争论下去。

第三节 黑格尔

黑格尔（Hegel, 1770年~1831年）是德国哲学中由康德起始的那个运动的顶峰；虽然他对康德时常有所批评，假使原来没有康德的学说体系，决不会产生他的体系。黑格尔的影响固然现在渐渐衰退了，但以往一向是很大的，而且不仅限于德国。十九世纪末，在美国和英国，一流的学院哲学家大都是黑格尔派。在纯哲学范围以外，有许多新教神学家也采纳他的学说，而且他的历史哲学对政治理论发生了深远的影响。大家都知道，马克思在青年时代是个黑格尔的信徒，他在自己的完成了的学说体系中保留下来若干重要的黑格尔派特色。即使（据我个人认为）黑格尔的学说几乎全部是错误的，可是因为他是某种哲学的最好代表人物，这种哲学

在旁人就没有那么一贯、那么无所不包，所以他仍然保持着不单是历史意义上的重要地位。

他的一生没有多少重大事件。在青年时代，他非常热衷于神秘主义，他日后的见解多少可以看成是最初他以为是神秘之物的理智化。他起先在耶拿大学当编外讲师，他曾提到在耶拿战役开始的前一天在耶拿写成了《精神现象学》一书。然后在纽伦堡大学当无俸讲师，后来又在海德堡大学作教授（1816年~1818年），最后从1818年至逝世在柏林大学作教授，在以上各大学都讲授哲学。他晚年是一个普鲁士爱国者，是国家的忠仆，安享公认的哲学声望；但是在青年时代他却藐视普鲁士而景仰拿破仑，甚至为法军在耶拿的胜利而欢欣。

由于他早年对神秘主义的兴趣，他保留下来一个信念：分立性是不实在的。依他的见解，世界并不是一些各自完全自立的坚固的单元——不管是原子或灵魂——的集成体。有限事物外观上的自立性，在他看来是幻觉；他主张，除全体而外任何东西都不是根本完全实在的。但是他不把全体想象成单纯的实体，而是想象成一个我们应该称之为有机体的那类的复合体系，在这点上他与巴门尼德和斯宾诺莎是不同的。看来好像构成为世界的那些貌似分立的東西，并不单纯是一种幻觉；它们或多或少各有一定程度的实在性，因为真正看起来便知道各是全体的一个方面，而它的实在性也就在于这个方面。随着这种看法，当然就不相信时间与空间本身的实在性，因为时间和空间如果认为是完全实在的，必然要有分立性和多重性。所有这一切，最初想必都是在他心里产生的神秘的“洞察”；他的书中提出来的理智精制品一定是后来才有的。

黑格尔断言现实的就是合理的，合理的就是现实的。但是他讲这话时，他的“现实的”一词并不指经验主义者所要指的意思。他承认，甚至还强调，凡经验主义者所以为的事实，都是不合理的，而且必然都是不合理的；只有把事实作为全体的样相来看，从而改变了它的外表性格，才看出它是合理的。尽管如此，把现实的和合理的同一看待，不可避免地仍旧要造成一些与“凡存在的事物都是正当的”这个信念分不开的自满情绪。复杂万状的全体，黑格尔称之为“绝对”。“绝对”是精神的。斯宾诺莎认为全体不仅有思维属性而且有广延属性的见解被摈弃了。

黑格尔同历来其他曾抱有稍类似的形而上学观点的人有两点区别。一是强调逻辑。黑格尔认为，“实在”的本性从它必须不自相矛盾这个唯一

的考虑就能推演出来。二是（与第一点密切相关的）区别特征是称作“辩证法”的三元运动。他最重要的著作是两部《逻辑学》，要想正确理解他对其它问题的见解的依据，这两部书不可不懂。逻辑照黑格尔的理解，他明确地说和形而上学是一回事；那是一种跟普通所说的逻辑完全不同的东西。他的看法是：任何平常的谓词，如果把它认作是限定“实在”全体的，结果它就是自相矛盾的。我们不妨举巴门尼德的学说：唯一实在的“太一”是球状的，作为一个粗浅的实例。任何东西如果没有边界便不会是球状的，而除非它外部有什么（至少有虚空间），它才可能有边界。因此，假定整个宇宙是球状的，便自相矛盾。（如果把非欧几里得几何抬出来，对这个议论未尝不可以有异议，但是这议论作为一个说明例子，也算可用了。）或者，我们来举另一个更粗浅的实例——过于粗浅了，远不是黑格尔会使用的。你可以说甲君是一个舅舅，这没有明显矛盾；但是假使你要讲宇宙是舅舅，你就会陷入难局。所谓舅舅就是一个有外甥的人，而外甥是与舅舅分立的人；因此舅舅不会是“实在”全体。

这个实例或许也可以用来说明辩证法，辩证法是由正题、反题与合题组成的。首先我们说：“实在是舅舅”。这是“正题”。但是存在舅舅就暗含着存在外甥。既然除“绝对”而外任何东西都不真存在，而我们现在又保证存在外甥，所以我们不得不断言“绝对是外甥”。这是“反题”。但是这和“绝对”是舅舅的看法有同样的缺陷；于是我们被迫采取这个看法：“绝对”是舅舅和外甥构成的全体。这是“合题”。但是这个合题仍旧不圆满，因为一个人必须有个姊妹作外甥的母亲，他才能当舅舅。因此，我们被迫扩大我们的宇宙，把姊妹连姊夫或妹夫都包括进去。据主张，照这种方式，仅凭逻辑力量就能不停地驱使我们从有关“绝对”提出的任何谓词达到辩证法的最后结论，那叫作“绝对理念”。在整个这过程当中，有一个基础假定，即任何事物若不是关于整体“实在”的，就不可能实际真确。

这个作为基础的假定有一个传统逻辑上的根据，传统逻辑假定每个命题都有一个主语和一个谓词。按照这种看法，一切事实都是说某物具有某性质。所以可见“关系”不会是实在的，因为关系涉及的不是一件而是两件事物。“舅舅”是一个关系，一个人可以当了舅舅而不知道这回事。在这种场合，从经验观点看来，这人没有由于当了舅舅而受到任何影响；如果我们把“质”字理解为撇开他与其他人和物的关系，为描述他本身而必

需的某种东西，那么这人毫不具有以前所没有的质。主语、谓语逻辑能够避免这种困难的唯一方法就是讲，这事实不单只是舅舅的性质，也不单只是外甥的性质，而是舅舅所成的全体的性质。因为除“全体”而外一切东西都和外部事物有种种关系，可见关于个别的事物无法谈任何完全真的事，事实上唯有“全体”才是实在的。这点从下述事实可以比较直接地推出来：“甲和乙是两个”不是主语谓语命题，因此基于传统逻辑来说，不会有这种命题。所以世界上不存在两个事物，因此唯独看作统一体的“全体”是实在的。

以上的议论黑格尔并没有明白叙述，而是隐含在他的体系之中，同样也隐含在其他许多形而上学家的体系中。

举几个黑格尔的辩证方法的实例，也许可以使这方法容易理解一些。他在他的逻辑的议论开头先假定“绝对是纯有”；我们假定它就是纯有，而不加给它任何质。但是不具有任何质的纯有是无；于是我们达到反题：“绝对即是无”。从这种正题和反题转入合题：“有”与“非有”的合一是“变易”，所以说“绝对是变易”。这当然也不行，因为变易必得有什么东西变易。这样，我们对“实在”的见解通过不断改正以前的错误而发展，所有这些错误都是由于把有限的或有界限的某物当成好像可以是全体，从这种不适当的抽象化产生的。“有限物的界限不单是从外界来的；它自身的本性就是它被扬弃的原因，它借本身的作用转变成它的对立面。”

照黑格尔讲，过程对理解结果来说是必不可少的。辩证法的每个在后的阶段仿佛在溶液里似的包含着在前的所有阶段，这些阶段没有一个被完全取代，而是作为全体中的一个因素而赋予它适当的位置。所以不历经辩证法的所有阶段，便不可能到达真理。认识作为整体看，具有三元运动。认识始于感官知觉，感官知觉中只有对客体的意识。然后，通过对感觉的怀疑批判，认识成为纯主体的。最后，它达到自认识阶段，在此阶段主体和客体不再有区别。所以自意识是认识的最高形态。当然，在黑格尔的体系中必得如此，因为最高一种的认识一定要是“绝对”所具有的认识，既然“绝对”是“全体”，所以在它自身之外再没有任何东西要它认识了。

依黑格尔的意见，在最好的思维中，思想变得通畅无阻，水乳交融。真和假并不像普通所想的那样，是判然分明的对立面；没有任何事物是完全假的，而我们能够认识的任何事物也不是完全真的。“我们能够多少有些错误地去认识”；我们将绝对真理归于某一件隔离知识时便发生这种情

况。像“凯撒是哪里出生的？”这种问题，有一个直截了当的答案，这答案从某个意义上说是真的，但是在哲学的意义上不真。按哲学讲，“真理就是全体”，任何部分事物都不十分真。

黑格尔说：“理性即对全部实在这种有意识的确信。”这并不是说分立的人是全部实在；就他的分立性来说，他不是十分实在的，但是他的实在处在于他参与整体的“实在”。随着我们变得日益理性，这种参与也相应地增大。《逻辑学》末尾讲的“绝对理念”，是一种像亚里士多德的“神”似的东西。绝对理念是思维着自身的思想。很明显，“绝对”除思维自身而外什么也不能思维，因为除对我们理解“实在”的偏狭错误的方式而言外，不再有任何旁的东西。据他说，“精神”是唯一的实在，它的思想借自意识向自身中映现。定义“绝对理念”的实际原话非常晦涩。理念的概念，以理念的本身作为对象，而且从这一概念看来，客观世界即是一理念——在这客观世界里一切规定均统一起来了。

不过，问题的实质并不象黑格尔说的那么复杂。绝对理念是思维着纯思想的纯思想。这就是神古往今来所做的一切——真不愧是一位教授眼中的神。他接着说：“因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。”现在来谈黑格尔哲学的一个奇妙特色，这是他的哲学与柏拉图或普罗提诺或斯宾诺莎的哲学的区别。虽然终极实在是无时间性的，而且时间无非是由于我们没能力看到“全体”而产生的一种幻觉，可是时间过程却跟纯逻辑的辩证法过程有密切关系。事实上，世界历史一向就是历经从中国的“纯有”（关于中国，黑格尔除知道有它而外毫无所知）到“绝对理念”的各范畴而进展的，绝对理念看来在普鲁士国家即便没有完全实现，也接近实现了。这是他在《历史哲学》中所发挥的论点。这是一个有趣的论点，它使人间事务的种种变革获得了统一性和意义。这论点也和其它历史理论一样，如果要想说来似乎有道理，需要对事实作一些歪曲，而且相当无知。黑格尔同他以后的马克思和施朋格勒一样，这两样资格都具备。奇怪的是，一种被说成是宇宙性的历程竟然全部发生在我们这个地球上，而且大部分是在地中海附近。

并且，假若“实在”是无时间性的，也没有任何理由说这历程后来的部分要比在前的部分体现较高的范畴——除非人当真要采取这样一种褻渎不敬的假定：宇宙渐渐在学习黑格尔的哲学。

据黑格尔说，时间历程按伦理和逻辑两方面的意义来讲，都是从较不

完善到较完善。确实，这两种意义在他看来并不是真正区别得开的。因为逻辑的完善性就在于是一个精密的全体，不带高低不平的边缘、没有独立的部分，而是像人体一样，或者说更像有理性的精神一样，结成一个各部分互相依存、都一同趋向单一目标的有机体；这也就构成伦理的完善性。引几段原文可以说明黑格尔的理论：“理念正如同灵魂，真正是各民族和世界的领袖；而精神，即这位向导的理性的、必然的意志，是世界历史的种种事件的指导者，而且一向就是。按精神的这种指导职能来认识精神，便是我们当前的工作的目的。”

“哲学为观照历史而带来的唯一思想即‘理性’这一单纯概念，理性是世界的主宰，世界历史因而显示出一种合理的历程。这种信念和洞察在历史学本身的范围内是一个假说。在哲学领域中，它却不是什么假说。在哲学里由思辨认识证明：理性——这里不考究宇宙对神的关系，仅这个名词就算够了——既是无限力量也是实体；它自身是一切自然生命和精神生命的无限素材与无限形式——即推动该内容的东西。理性是宇宙的实体。”

“这种‘理念’或‘理性’，是真实、是永恒、是绝对有力的存在；它显现在世界中，而且在这世界中除它和它的荣耀而外，再没有别的显现出来——这便是如前面所说，在哲学中已经证明的、在这里看作确证了的论点。”“知性和自觉意志作用的世界，并没有委给偶然，而是必定表现为自知的理念的样子。”这是“一个恰巧为我所知的结果，因为我已经详细考察了全领域。”所有以上引文都摘自《历史哲学》的绪论。

精神及精神发展的过程，是历史哲学的实在对象。把精神和它的对立面即物质加以比较，便可以理解精神的本性。物质的实质是重量，精神的实质是自由。物质在自己以外，而精神在自身以内具有中心。“精神是自足的存在。”这话如果不清楚，下面的定义或许比较能说明问题：

“可是精神是什么呢？它便是“一”，是自身均一的无限，是纯粹的同一体，这同一性把自己同自己分离开，作为自己的另一个东西，作为和共相对立的‘向自有’及‘内自有’。”在精神的历史发展中，曾经有三个主要阶段：东方人、希腊人与罗马人、和日耳曼人。“世界历史就是对无约束的天然意志的训练，使它服从于普遍的原则，并且赋予它主观自由。

东方过去只知道、到今天也只知道唯一者自由，希腊与罗马世界知道若干者自由，日耳曼世界知道所有者自由。大家总会以为，在所有者自由的地方民主制恐怕是适当的政体了，但是不然。民主政治和贵族政治同样

都属于若干者自由的阶段，专制政治属于唯一者自由的阶段，君主制则属于所有者自由的阶段。这和黑格尔所使用的“自由”一词的极其古怪的意义是分不开的。在他看来，没有法律就没有自由（到此为止，我们可以同意）；但是他总爱把这话倒转过来，主张只要有法律便有自由。因而，在他来讲，“自由”所指的可以说无非是服从法律的权利。可以想见，“精神”在地球上的发展过程中，他把最高的角色指派给日耳曼人。“日耳曼精神是新世界的精神。新世界的目的是实现绝对真理，作为自由的无限自决——以自己的绝对形式本身作为其旨趣的那种自由。”

这是一种无上妙品的自由。这种自由不指你可以不进集中营，这种自由不意味着民主，也不意味着出版自由，或任何通常的自由党口号，这些都是黑格尔所鄙弃的。当精神加给自己法律时，它做这事是自由的。照我们的世俗眼光看来，好像加给人法律的“精神”由君主体现，而被加上法律的“精神”由他的臣民体现。但是从“绝对”的观点看来，君主与臣民的区别也像其它一切区别，本是幻觉，就在君主把有自由思想的臣民投到狱里的时候，这仍旧是精神自由地决定自己。黑格尔称赞卢梭把总意志和全体人的意志区分开。据推测，君主体现总意志，而议会多数不过体现全体人的意志。真是个好便当好用的学说。

黑格尔把日耳曼历史分成三个时期：第一时期，到查理曼止；第二时期，查理接受宗教改革；第三时期，从宗教改革以后。这三个时期又分别叫做圣父王国、圣子王国和圣灵王国。圣灵王国竟然是从镇压农民战争所犯的令人发指的血腥暴行开始的，但是，黑格尔对马基雅弗利大加称赞。

黑格尔对罗马帝国灭亡以来的历史的解释，一部分是德国学校里世界史教学的结果，一部分又是它的原因。在意大利和法兰西，虽然像塔西陀和马基雅弗利那样的少数人也曾经有过对日耳曼人的浪漫式的景仰，但是一般说日耳曼人向来被看成是“蛮族”入侵的祸首，被看成是教会的仇敌：先在那些大皇帝之下、后来又作宗教改革的领袖。一直到十九世纪为止，各拉丁民族把日耳曼人看作是在文明上低自己一等的人。德意志的新教徒自然抱另一种看法。他们把晚期罗马人看成精力衰竭的人，认为日耳曼人征服西罗马帝国是走向复苏的重要的一步。关于中古时期神圣罗马帝国与教皇政治的纷争方面，他们采取皇帝党的看法；直到今天，德国小学生们都被教导对查理曼和巴巴罗撒无限崇拜。在宗教改革后的时代，德意志在政治上的软弱和不统一令人慨叹，普鲁士的逐渐兴起受到了欢迎，欢

迎德意志不在奥地利的稍嫌脆弱的旧教领导下而在新教领导下强盛起来。黑格尔在对历史作哲学思考时，心里怀想着狄奥都利克、查理曼、巴巴罗撒、路德和弗里德里希大王之类的人物。解释黑格尔，得从这些人的功勋着眼，得从当时德意志刚刚受了拿破仑欺辱这件事着眼。

德意志受到了高度颂扬，所以大家也许料想要讲德意志就是绝对理念的最后体现，超乎它以外恐怕不可能再有任何发展了。但是黑格尔的见解并不是这样。他反而说美洲是未来的国土，“在那里，在将要到来的时代，世界历史的主题要表现出来——或许（他用典型的口气补充说）以南北美之间的抗争表现出来。”他好像认为一切重大的事情都采取战争形式。假使真有人提醒他，美洲对世界历史的贡献或许是发展一个没有极端贫困的社会，他也不会感兴趣。相反，他倒说至今在美洲还没有真国家，因为真国家需要划分成贫富两个阶级。

在黑格尔看来，民族凭着马克思讲的阶级所起作用。他说，历史发展的本原是民族精神。在每一个时代，都有某一个民族受托担负起引导世界通过它到达的辩证法阶段的使命。当然，在现代这个民族就是德意志。但是除民族以外，我们也必须考虑世界历史性的个人；那就是这种人：他们的目标体现着当代应发生的辩证转变。这种人是英雄，他可能违犯平常的道德律，违犯也不为过。黑格尔举亚历山大、凯撒和拿破仑为实例。

黑格尔对民族的强调，连同他的独特的“自由”概念，说明了他对国家的颂扬——这是他的政治哲学的极重要的一面，现在我们必须把注意力转向这一面。他的国家哲学在《历史哲学》和《法哲学》中都有发挥。大体上和他的一般形而上学是一致的，但不是这种形而上学的必然结果；不过在某些点上——例如，关于国与国之间的关系——他对民族国家的赞美达到了和他的重全体、轻部分这个一般精神不相容的程度。

就近代来说，颂扬国家是从宗教改革开始的。在罗马帝国，皇帝被神化了，国家因此也获得了神圣性质；但是中世纪的哲学家除少数而外全是教士，所以把教会摆在国家上面。路德因得到新教邦主们的支持，开始了相反的做法。路德派教会大体上是信奉埃拉司图斯之说的。霍布士在政治上是个新教徒，发扬了国家至上说，斯宾诺莎跟他所见略同。前面讲过，卢梭认为国家不应当容忍其它政治组织。黑格尔是属于路德派的激烈新教徒，普鲁士国家是埃拉司图斯式的专制君主国。这种种理由本来会使人预料国家要受到黑格尔的高度重视；但是即使如此，他也算走到了惊人的极

端。《历史哲学》里说“国家是现实存在的实现了的道德生活”，人具有的全部精神现实性，都是通过国家才具有的。“因为人的精神现实性就在于此：人自己的本质——理性——是客观地呈现给它的，它对人来说是客观的直接的存在。因为‘真的东西’是普遍的意志和主观的意志的统一，而‘普遍的东西’要在国家中，在国家的法律、国家的普遍的与合理的制度中发现。国家是地上存在的神的理念。”又：“国家是理性自由的体现，这自由在客观的形式中实现并认识自己。……国家是人的意志及其自由的外在表现中的精神的理念。”《法哲学》在论国家的一节里，把这个学说阐述得稍完全一些。“国家是道德理念的现实——即作为显现可见的、自己明白的实体性意志的道德精神。这道德精神思索自身并知道自身，在它所知的限度内完成它所知的。”国家是自在、向自的理性者。假使国家（像自由党人所主张的那样）仅为了个人的利益而存在，那么个人就可以是国家的成员、也可以不是国家的成员。然而，国家和个人却有一种与此完全不同的关系。因为国家是客观的“精神”，而个人仅以他是国家的成员而论才具有客观性、真实性和伦理性，国家的真意和目的便在于这种结合。倒也承认可能有坏的国家，但是这种国家仅只存在而已，没有真的实在性，而理性的国家本身就是无限的。

可见黑格尔为国家要求的位置跟奥古斯丁及其旧教后继者们为教会所要求的位置大体是相同的。不过，从两点上看旧教的要求比黑格尔的要求要合理些。第一，教会并不是偶然造成的地域性社团，而是靠其成员们信以为有无比重要性的一种共同信条结合起来的团体；因而教会在本质上就是黑格尔所谓的“理念”的体现。第二，天主教会只有一个，国家却有许多。尽管把每个国家在对国民的关系上做成黑格尔所说的那样专制，要找出什么哲学原则来调节不同国家之间的关系总有困难。实际上，在这一点上黑格尔放弃了他的哲学空谈，而拿自然状态和霍布士讲的一切人对一切人的战争作为后盾。

只要“世界国家”还不存在，那么俨然像只有一个国家似地来谈“国家”，这种习惯是要造成误解的。在黑格尔看来，所谓义务完全是个人对国家的一种关系，所以便没留下任何借以使各国的关系道德化的原则。这点黑格尔是承认的。他说，在对外关系上，国家是一个个体，每个国家对于其它国家是独立的。“由于在这种独立性中，现实精神的‘向自有’有其存在，所以独立性是一个民族最基本的自由和最高的光荣。”他接着驳

斥使各个国家的独立性受到限制的任何种类的国际联盟。公民的义务（就他的国家的对外关系来说）完全限于维持本国家的实质的个体性，即独立与主权。由此可见战争不全然是罪恶，不是我们应当尽力废止的事情。国家的目的不单是维持公民的生命财产，而这件事实便构成战争的道德根据，因此不应把战争看作是绝对罪恶或偶然的事情，也不应认为战争的原因在于某种不该有的事。

黑格尔并不只是说在某种事态下一个民族无法恰当地避免进行战争。他的意思远不止于此。他反对创设将会防止这种事态发生的机构——例如世界政府，因为他认为不时发生战争是一件好事情。他说，战争是那样一种状态，即我们认真理解现世财产物品的空虚无益。（这个见解应当和相反的理论，即一切战争都有经济原因，作一个对比。）战争有一种实际的道德价值：“战争还有更崇高的意义，通过战争，各国人民的伦理健康就在他们对各种有限规定的固定化的冷淡上保全下来。”和平是僵化。神圣同盟和康德的和平联盟都错了，因为由众国家做成的一个家庭必定创造出一个敌人。国与国的争端只能由战争来解决；因为国家彼此之间处于自然状态，它们的关系既不是法的关系，也不是道德关系。各国家的权利在它们个别的意志中有其现实性，而每个国家的利益就是它自己的最高法律。道德与政治不成对比，因为国家是不受平常道德律约束的。

这便是黑格尔的国家说——这样一个学说，如果承认了，那么凡是可能想象得到的一切国内暴政和一切对外侵略都有了借口。黑格尔的偏见之强显露在这点上：他的国家理论同他自己的形而上学大有矛盾，而这些矛盾全都是那种偏于给残酷和国际掠夺行为辩护的。一个人如果迫于逻辑不得不遗憾地推论出他所悲叹的结论，还可以原谅；但是为了肆意鼓吹犯罪而违反逻辑，是无法宽恕的。黑格尔的逻辑使他相信，全体中的实在性或优越性（这两样在他看来是同义的）比部分中的要多，而全体越组织化，它的实在性和优越性也随之增大。这证明他喜欢国家而不喜欢无政府的个人集群是有道理的，但是这本来应当同样让他不喜欢无政府式的国家集群而喜欢世界国家才对。在国家内部，他的一般哲学也应当使他对个人感到更高的敬意，因为他的《逻辑学》所论述的全体并不像巴门尼德的“太一”，甚至不像斯宾诺莎的神，因为他的全体是这样的全体：其中的个人并不消失，而是通过他与更大的有机体的和谐关系获得更充分的实在性。个人被忽视的国家不是黑格尔的“绝对”的雏形。

在黑格尔的形而上学中，也没有任何不强调其它社会组织而独强调国家的有力理由。在他不重教会重国家这件事情上，我只能看到新教的偏见。此外，假如像黑格尔所认为的那样，社会尽可能地组织化是好事，那么除国家和教会而外，还必须有许许多多社会组织。由黑格尔的原理来推论，必须说每一项对社会无害而且能够因协作而得到振兴的事业都应当有适当的组织，每一个这种组织都应当有一份有限独立性。

也许会有这种反对意见：最后的权力总须归属某个地方，除归属国家而外不可能归属别处。但是即使如此，这个最后的权力在企图苛刻得超出某个限度时如果不是不可抗拒的，这仍旧是好的。

这就使我们接触到评判黑格尔全部哲学时的一个基本问题：全体比部分是不是有较多的实在性？是不是有较多的价值？黑格尔对这两个问题都作肯定的回答。实在性的问题是形而上学的问题，价值的问题是伦理学的问题。一般都把这两个问题看得似乎不大区别得开，但是在我认为把二者分离是很重要的。开始从形而上学问题说起吧。

黑格尔以及其他许多哲学家的见解是这样：宇宙任何部分的性质深受这部分对其它各部分和对全体的关系的影响，所以关于任何部分，除指定它在全体中的地位而外，不可能作任何真的陈述。因为这部分在全体中的地位随所有其它部分而定，所以关于它在全体中的地位的真陈述同时就会指定其它每一个部分在全体中的地位。因此，真陈述只可能有一个；除全体真理而外别无真理。同样，除全体以外，没有完全实在的东西，因为任何部分一离开便因隔离而改变性质，于是不再显出十分真的面目。另一方面，如果照应当抱的看法，就部分对全体的关系来看部分，便知道这部分不是自立的，除作为唯一真正实在的该全体的部分而外，不能存在。这是形而上学学说。

如果这形而上学学说是对的，那么主张价值不寓于部分而寓于全体的伦理学说必定是对的；但是如果形而上学学说错了，它却未必也错了。并且，它还可能对某些全体说来正确，而对其它全体说来不正确。这个伦理学说在某种意义上对活体来讲显然是对的。眼睛一跟身体分离便不中用，一堆（断裂的肢体）即使在完整时，也没有原属于未取下这些肢体的那个肉体的价值。黑格尔把公民对国家的伦理关系看成类似眼睛对身体的关系。公民在其位，是有价值的全体的一部分，但是离开国家就和分离的眼睛一样无用。不过这个类比却有问题；某种全体在伦理上是重要的，并

不见得一切全体在伦理上都重要。

以上关于伦理问题的讲法，在一个重要方面是有缺陷的，即没有考虑目的与手段的区别。活体上的眼睛有用，也就是说，有当作手段的价值；但是它并不比和身体分开时有更多的内在价值。一件东西如果不当作其它东西的手段，为了它本身而受到珍视，它就有内在价值。我们是把眼睛作为看东西的手段来评价它。看东西可以是手段，也可以是目的；让我们看到食物或敌人，这时是手段，让我们看到我们觉得美的东西，这时就是目的。国家作为手段来说显然是有价值的：它保护我们不受盗贼和杀人犯的侵害，它修筑道路、设立学校，等等。不必说，它作为手段也可以是坏的，例如进行一场非正义的战争。关于黑格尔我们要问的真正问题并不是这个，而是问国家作为目的来说是不是本身即是好的：公民为国家而存在呢？还是国家为公民而存在呢？黑格尔抱前一种看法；来源于洛克的自由主义哲学抱后一种看法。很明白，只有认为国家具有属于自己的生命，在某种意义上是个人格，我们才会把内在价值归于国家。在这点上，黑格尔的形而上学和价值问题有了关联。一个人是具有单一生命的复合全体；会不会有像身体由各器官构成那样，由众人格构成的一个超人格，具有不等于组成它的众人格的生命总和的单一生命？如果像黑格尔的想法，能够有这种超人格，那么国家便可能是一个这样的东西，而国家就可以像整个身体对眼睛的关系一样，高居我们本身之上。但是假若我们认为这种超人格不过是形而上学的怪物，我们就要说社会的内在价值是由各成员的内在价值来的，而且国家是手段，不是目的。这样，又从伦理问题转回到形而上学问题。由下文可知，形而上学问题本身其实是逻辑的问题。

这里争论的问题远远比黑格尔哲学的是非问题要广；这是划分哲学分析的敌和友的问题。试举一个实例。假定我说：“约翰是詹姆士的父亲。”黑格尔以及所有信仰斯墨茨元帅所谓的“全体论”的人要讲：“你必须先知道约翰和詹姆士是谁，然后才能够理解这个陈述。可是所谓知道约翰是谁，就是要知道他的全部特性，因为撇开这些特性不谈，他和其他任何人便无法区别了。但是他的全部特性都牵连着旁的人或事物。他的特征是由他对父母、妻子和儿女的关系，他是良善的或不良的公民，以及他隶属的国家来定的。你必须先知道所有这些事，才谈得上你知道‘约翰’二字指的是谁。在你努力要说明你讲的‘约翰’二字何所指时，一步一步使你去考虑整个宇宙，而你原来的陈述也会显出说的并不是关于约翰和詹姆士这

两个个别人的什么事情，而是关于宇宙的什么事情。”

这话讲起来倒满好，但是一开始就难免遇上一个反对意见。假若以上的议论当真正确，认识又是怎么开始有的呢？

我知道许许多多“甲是乙的父亲”这种形式的命题，但是我并不知道全宇宙。假使一切知识都是关于整体宇宙的知识，那么就不会有任何知识了。这一点足以使我们怀疑上述议论在什么地方有错误。

事实是，为正确合理地使用“约翰”二字，我用不着知道有关约翰的一切事情，只须知道足以让我认识他的事情就行了。当然他和宇宙间的一切事物都有或远或近的关系，但是除那种是所讲的事情的直接主题的关系而外，这些关系全不考虑，也能如实来谈他。他或许不仅是詹姆士的父亲，也是吉美玛的父亲，但是为知道他是詹姆士的父亲，我并不需要知道这一点。假使黑格尔的意见正确，我们不提吉美玛就不能把“约翰是詹姆士的父亲”所指的意思说完全，我们应该说：“吉美玛的父亲约翰是詹姆士的父亲。”这样恐怕还是不够；我们总得接着提到他的父母和祖父母，以至于整个一套家谱。但是这就使我们陷入荒唐可笑的境地。黑格尔派的意见不妨叙述如下：“‘约翰’这词的意思指对约翰来说为真的一切事情。”但是作为一个定义而论，这话是循环的，因为“约翰”这词出现在限定短语里。实际上，假使黑格尔的意见正确，任何词都无法开始具有意义，因为根据他的理论，一个词的意义即它所指的事物的一切性质，而为叙述这一切性质，我们便需要已经知道一切其它的词的意义。

问题抽象地讲来是：我们必须把不同类的性质区别开。一事物可以具有一个不牵涉其它任何事物的性质；这种性质叫作“质”。也可以具有一个牵涉一件其他事物的性质，“已婚”就是这样的性质。也可以具有一个牵涉两件其他事物的性质，例如“是妹夫”。如果某事物有某一组质，而任何旁的事物都不恰恰具有这一组质，那么该事物就能够定义成“具有如此这般的质的事物”。根据它具有这些质，凭纯逻辑推不出来有关其关系性质的任何事情。黑格尔以为，如果对于一事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物区分开，那么它的一切性质都能够借逻辑推知。这是一个错误，由这个错误产生了他的整个堂皇的大体系。这说明一条重要真理，即你的逻辑越糟糕，由它得出的结论越有趣。

第四篇 现代哲学

现代欧洲哲学最基本的两个特征是：提出反形而上学的口号和明确非理性的主题，而且这也是欧洲哲学从近代向现代转变的两个根本标志。现代欧洲哲学有很多流派，我们把现代欧洲哲学的主要哲学思潮划分为两大类：一类是科学主义思潮，又叫做实证主义思潮；另一类是人本主义思潮。科学主义思潮一般又主要包括三个哲学流派：实证主义、经验批判主义、逻辑实证主义。人本主义思潮主要包括三个流派：意志主义、生命哲学、存在主义。现代欧洲哲学的发展得益于现代欧洲社会的发展，现代欧洲社会学科林立、各具特色，哲学也经历了更新换代的变化。现代欧洲哲学以自己的思想特色，也部分地影响了现代欧洲社会的发展。现代欧洲哲学的人本主义思潮的理论渊源于近代欧洲哲学的唯理论，而科学主义思潮则来源于近代欧洲哲学的经验论。

第十章 非理性主义

非理性主义思潮在十九世纪终于汇聚成一股巨流，与思辨哲学、实证主义三分天下、分庭抗礼，进而直接影响了二十世纪许许多多思想、文化和艺术流派。其中涌现出三位著名人物：叔本华、克尔凯郭尔和尼采。他们所关注的是人，直面的是人的生命。他们并不嘲笑因仰观天象而堕入井底的泰勒斯，他们却悲悯出于好奇和求知而仰观天象的泰勒斯。他们敏感而悲悯地透视了十九世纪人的生存状况，勾画出痛苦、恐惧、颓废等等抗拒着一切理性乐观主义的人生的常态。他们似乎“发现”了个人的肉体、欲望和意志的不可遏止的力量，也觉察到思辨理性、日常伦理和流行信仰的软弱与空洞。简言之，他们洞察到“本能冲动违反逻辑斯”这一现代性的本质，由此痛恨一切蔑视个人、扩张理性、驯顺肉体的思想体系。

在他们看来，理智的乐观并没有让人摆脱芦苇般的脆弱，理智的进步反而凸现了灵魂深处的焦虑和不安。思辨理性的自负往往蜕变为冷酷无情的夸张，工具理性的扩张常常把个体变成了可以拆卸和操控的机器乃至机器上的部件，价值理性的律令倒使个人的生命无力负载如此沉重的崇高。但他们又不曾停留在单纯本能的发泄之上，他们分别试图以真正的虚无、真正的信仰和真正的超人实现各自的理想。他们没有人自称是“非理性主义者”，因为他们试图重建人类理性、重估一切价值，因为理性只是手段，而生命才是目的。

他们不是突如其来的巨浪，也不是无病呻吟的庸人。他们是在理性主义传统和新教伦理对非理性、对人的总体生命的蔑视和压制中崛起的，他们又在哲学和宗教的神秘主义中汲取了营养。

在西方文化中，人的理性与非理性、灵魂与肉体始终处于紧

张的对立之中。19世纪作为理性发展的巅峰，同时也导致了非理性思潮的总爆发，而非理性主义哲学家仅仅是其中的一部分。他们的思想当然是不值得信奉和尊崇的，但又是不能不认真地思考的。因为帕斯卡说：“本能与理智，是两种天性的标志”。

第一节 叔本华

叔本华（Schopenhauer，1788年~1860年）在哲学家当中有许多地方与众不同。几乎所有其它的哲学家从某种意义上讲都是乐观主义者，而他却是个悲观主义者。他不像康德和黑格尔那样是十足学院界的人，然而也不完全处在学院传统以外。

他厌恶基督教，喜欢印度的宗教，印度教和佛教他都爱好。他是一个有广泛修养的人，对艺术和对伦理学同样有兴趣。他异乎寻常地没有国家主义精神，他熟悉英国、法国的作家就如同熟悉本国的作家一样。他的感召力不体现在专门哲学家方面，而是在那些寻求一种自己信得过的哲学的艺术家与文人方面。强调“意志”是十九世纪和二十世纪许多哲学的特征，这是由他开始的；但是在他来讲，“意志”虽然在形而上学上是基本的东西，在伦理学上却是罪恶的——这是一种在悲观主义者才可能有的对立。他承认他的哲学有三个来源，即康德、柏拉图和优婆尼沙昙《奥义书》；但是我以为他得之于柏拉图的东西并不如他所想的那么多。他的看法跟希腊化时代的看法有某种气质上的亲缘关系。这是一种倦怠病弱的看法，尚和平而轻视胜利、尚清静无为而轻视改良的努力，在他认为各种改良的努力不可避免总是要落空的。

叔本华生于但泽，父母都出自当地的商业望族。他的父亲是个伏尔泰主义者，把英国看成自由和理智的国土。他和但泽大部分名流市民一样，恼恨普鲁士侵犯这个自由城市的独立，1793年但泽归并普鲁士时，他感到十分愤慨，不惜在金钱上受相当大的损失迁到了汉堡去。叔本华从1793年到1797年同父亲住在汉堡；然后在巴黎过了两年，两年终了他父亲见这孩子几乎把德语忘掉，感到高兴。1803年他被送进英国一所寄宿学校，他憎

恨学校里的装腔作势和伪君子作风。

叔本华在汉堡的时候已经受到了浪漫主义者们，特别是提克 (Tieck)、诺瓦利斯 (Novalis) 及霍夫曼 (Hofmann) 的影响，他跟这些人学会了赞赏希腊，认为基督教里的希伯来成分不好。另外一个浪漫主义者弗利德里希·施雷格尔 (Schlegel) 使他对印度哲学的景仰更加坚定。他在成丁的那年 (1809 年) 入格廷根大学，学会仰慕康德。两年之后他进了柏林大学，在柏林大学他主要学习科学；他听过费希特讲课，可是瞧不起他。在整个激荡人心的解放战争中，他一直漠然无动于衷。1819 年他作了柏林大学的无俸讲师，竟自负到把自己的讲课和黑格尔的放在同一个钟点；他既然没能将黑格尔的听讲生吸引去，不久就停止讲课。最后他在德累斯顿安心过老单身汉生活。他饲养着一只取名 Atma (宇宙精神) 的鬃毛狗，每天散步两小时，用长烟斗吸烟，阅读伦敦《泰晤士报》，雇用通讯员搜求他的名声的证据。他是有反民主思想的人，憎恶 1848 年的革命；他信降神术和魔法；在他的书斋里，有一个康德的半身雕像和一尊铜佛。除关于起早这一点而外，他在生活方式上尽力模仿康德。

他的主要著作《世界之为意志与表象》 (The World as Will and Idea) 是 1818 年年终发表的。他认为这部书非常重要，竟至于说其中有些段落是圣灵口授给他的。使他万分屈辱的是，这书完全没引起人的注意。1844 年他促使出版社出了个第二版，但是直到若干年后他才开始得到几分他所渴望的赏识。

叔本华的体系是康德体系的一个改制品，然而这样的改制品。所强调的《批判》中的各点和费希特或黑格尔所强调的完全不同。他们取消了物自体，因而使得认识从形而上学上讲成为基本东西。叔本华保留下来物自体，但是把它和意志看成是一回事。他主张，知觉作用所认为的我的身体其实是我的意志。有理由说明这种见解是康德思想的发展产物，固然大部分康德派的人对这些理由是不愿意全承认的。康德曾经主张，研究道德律能把我们带到现象的背后，给予我们感官知觉所不能给予的知识；他也主张道德律根本是关乎意志的。在康德看来，好人和坏人的差别是物自体世界里的差别，也是关于意欲的差别。可见，在康德看来，意欲必定不属于现象界而属于实在界。和某个意欲对应的现象是身体的某种运动；这就是叔本华讲身体为现象、意志为其实在的理由。

但是在诸种现象背后的意志，不会是由许多不同的意欲构成的。依康

德讲，时间和空间都仅属于现象，在这点上叔本华跟他意见一致；物自体并不在空间或时间当中。因此，按我的意志是实在的这种意义来说，我的意志不会是附有时日的，也不会是一些单独的意志动作构成的，因为“复多”——用叔本华喜欢的经院哲学说法即“个体化原则”——的来源正是空间和时间。所以我的意志是一个，而且是无时间性的。不仅如此，还应当把它和全宇宙的意志看成是一回事；我的分立性是由我主观方面的空间时间知觉器官生出的一个错觉。实在者乃是一个庞大的意志，出现在全部自然历程中，有生命的和无生命的自然历程都一样。

到此为止，我们也许料想叔本华要把他的宇宙意志和神说成是一个，倡导一种和斯宾诺莎的泛神论学说不无相象的泛神论学说，在这种学说里所谓德性就在于依从神的意志。但是在这里，他的悲观主义导向另一种发展。宇宙意志是邪恶的，意志统统是邪恶的，无论如何也是我们的全部永无止境的苦难的源泉。苦难是一切生命必不可少的，而且知识每有增长，苦难也随之加深。意志并没有一个假如达到了便会带来满足的固定目的。尽管死亡最后总要战胜，我们仍追求我们的无益的目的，“就像我们把肥皂泡尽量吹得久、吹得大，固然我们完全知道它总归是要破裂的。”所谓幸福这种东西是根本没有的，因为愿望不满足惹人痛苦，达到之后只带来餍足。本能驱逼人蕃育后代，蕃育后代又生出苦难和死亡的新机缘，这便是性行为 and 羞耻相连的理由。自杀是无用的；轮回说即使按本义讲不是真的，也借神话形式传出了真理。这一切都非常悲惨，但是有一条出路，这条出路是在印度发现的。

他承认这神话不合基督教教义，但是“人类古来的智慧并不会被加利发生的事所代替。”苦难的起因是意志强烈；我们越少运用意志，我们越少受苦。于是所谓知识，只要是某种的知识，到底证明还是有用的。一个人和另一个人的区别是现象界的一部分，按真相来看世界，这区别就消失了。对善人讲，“摩耶”（幻影）的面纱已经成了透明的；善人明白万物都是一个，他自身和旁人的区别不过是表面上的区别。他凭借爱达到了这个洞观，所谓爱永远是同情心，跟旁人的痛苦有着关连。“摩耶”的面纱一除下，人便承担起全世界的苦难。在善人，对全体的认识宁息了一切意欲，他的意志离开生命，否定他自己的本性。“在他内心中，对他自己的现象性的存在是其一个表现的那种本性，即已认识到充满着悲惨的那个世界的核心内在的本性，生起一种嫌憎。”

因此，至少关于实践方面，叔本华同禁欲的神秘主义达到完全一致。艾克哈特和安格鲁司·济雷鸠斯的著作比《新约》好。正统基督教信仰中有一些好东西，值得注意的是圣奥古斯丁和路德为反对“庸俗的裴拉鸠斯的教义”而宣讲的原罪说；但是各福音书里面形而上学缺乏得不成话。他讲，佛教是最高的宗教，佛的伦理说除在“可恶的伊斯兰教义”盛行的地方以外，遍亚洲是传统公认的。

善人会实行完全守贞、自愿清洁、斋戒和苦行。在所有事情上，他会一心克制他的个人意志。但是善人做这事，并不像西方的神秘主义者那样为了达到与神谐和；并不是追求这种积极的善。所追求的善彻头彻尾是消极的：“我们必须把我们在一切美德与神圣背后所辩认出的美德与神圣的最后标的、即我们畏之如儿童怕黑暗般的那种‘虚无’的阴霾印象驱散；我们甚至不可像印度人那样，借神话和无意义的话来回避它。我们宁可坦率地承认，在完全废除意志之后残留的东西，对于一切仍旧满怀意志的人来说确实是空无所有；但是反之，对于意志已经转化而且已经否定它自己的人们讲，这个如此真实的我们的世界，尽管有一个太阳与银河——才是虚无的。”

这里淡淡地暗示圣者能看出别人所看不出的某种积极的东西，但是这种东西究竟是什么，在什么地方也没有暗示出来，所以我想这种暗示不过是修辞上的。叔本华讲，世界及其一切现象不过是意志的客观化。随着意志的降服，“所有那些现象也废除了；世界所赖以构成的、在客观性所有各阶段上无终了无休止的那种不断的紧张和努力；在潜移默化中彼此继起的多种多样的形式，意志的全部表现，而且最后，还有此表现的普遍形式——时间和空间，以及其最后的基本形式——主体与客体。一概废除了。没有意志、没有表象、没有世界。在我们前面的确只有虚无。”除把这段话的意思解释成圣者的目的是要尽可能接近非存在以外，我们无法作其它解释。而为了某种从未清楚说明的理由，圣者靠自杀是达不到非存在的。为什么圣者比一个永远酣醉的人可取，这不太容易理解；或许叔本华认为清醒的时刻势必频繁得不得了。

叔本华的知命忍从主义不大前后一贯，也不大真诚。他所引据的神秘主义者是信仰冥想的；在“至福直观”中可以达到最深奥的一种认识，这种认识便是至高的善。自从巴门尼德以来，就把关于现象的虚妄知识和另一类知识作成对照，而不和完全不同类的某种东西作成对照。基督教倡

导我们的永生在于认识神。但是叔本华根本不讲这个。他同意普通人所当作的知识属于“摩耶”的领域，但是当我们戳穿面纱时，我们看到的不是神而是撒但——这个为了折磨自己的创造物永远忙着织造苦难网的邪恶的全能意志。贤人被“魔鬼直观”吓破胆，大叫一声“去！”躲避到非存在界里。一定说神秘主义者是信仰这种神话的人，那是对他们的侮辱。至于贤人不达到完全的非存在仍可以过有几分价值的生活，这样的提法也不可能与叔本华的悲观论调和。只要贤人存在，他就是因为保留意志这种恶才存在的。他可以靠削弱意志来减少恶的量，但是决不能获得什么积极的善。

第二节 克尔凯郭尔

克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard，1813年～1855年）是丹麦的神学家和哲学家。他对后世存在主义哲学与神学的影响最为人知。其实，他也是一位十分关心教会生活与事工的基督徒。他有时在教会中讲道，并且一度期望在教会中受按排。他看到教会中种种与“新约”原则背道而驰的现象，因而在自己生命的最后几年中写下一系列短文予以揭露和批评。这些短文汇集成书，即为《抨击“基督教世界”》。

克尔凯郭尔时代的丹麦实行政教合一，路德宗是国教，与国家政权和民族文化结为一体。神职人员由国家授薪，凡在丹麦出生者皆自动成为路德宗教徒，只有加入国教会才能获得社会的承认与尊敬。教会与政权的长期融合使基督教的信仰为世俗的观念所侵蚀，神职人员和教徒的信仰扭曲、淡薄，教会生活流于形式。克尔凯郭尔对这种情形深恶痛绝。在他看来，这种把基督信仰与国家和民族相结合而形成的所谓“基督教世界”实际上是对《新约》时代基督教的背叛。

他指出，按照“新约”的异象，基督徒与世界基本上处于对立的关系之中。“‘新约’中情形如下，主基督耶稣向世界发出坚决的抗议，而他所处的世界坚决反对他和他的教训。”福音的信息是对世界的价值观的否定，基督徒必须与世俗的生活和行为方式断绝关系；正因为如此，基督徒必然要遭到世界的反对，为信仰付出重价。他说：“根据《新约》的基督教，

基督徒必须承受弃绝世界和自我的一切征战、冲突和痛苦，同时他会因与他人的对立而受难。所以《新约》一再提到遭别人痛恨，为教义而遭迫害，等等。”基督教的真理会使世人震惊与不悦，在世俗价值观的支配下，许多人不愿放弃世界的欢愉。但对一个真正的基督徒来说，“即使真理多么使人不悦，他仍会对其坚定不移，……仍会为其献身。”为这真理他愿意摆上一切，甚至自己的家庭。所以，“作一个《新约》的基督徒是一个极其根本的变化，以至从人的角度来看，一个人成为基督徒对其家庭而言无异于最严重的试炼。对这样的基督徒来说，与神的关系如此重要……以至他可能失去一切与家庭有关的东西。……作一个《新约》的基督徒意味着一个人脱离他平生的所执所爱。”作基督徒是从世界中死去，在基督中复活。这决非一个甜甜蜜蜜的过程。相反，“如果你与神的关系愈深，如果神越爱你……则你越会对此世的这种生活感到不快，你越会在此世受苦。”本着《新约》对基督徒生活所提出的这种彻底原则，克尔凯郭尔对当时丹麦路德会的教会生活进行了尖锐的揭露和批判。在他看来，所谓“基督教世界”的根本问题在于教会向世界及其价值观妥协，讨好世界，从而消弥了基督教与世界之间的对立。基督徒生活的代价也逐渐被冲淡，世上快乐和追求竟可以成为基督徒生活中的重要甚至中心的部分。教会的国教地位使教会中的事奉和参与变为个人事业成功的捷径。一方面教会号召会众献身基督，另一方“基督徒的称号却沦为个人求得平安和摆脱麻烦与痛苦的手段。一个人可以凭此手段获得世界的财物、舒适和利益。”由于会众无法接受基督门徒道路的艰辛，所以教士们便“顶着基督教的名义发明了香喷喷的蜜糖，而人们便满心欢喜地捐出金钱来交换。”因为绝大部分的丹麦公民自然而然地成为教会成员，作基督徒真是轻而易举，不费吹灰之力，教会与世界打成了一片。结果诚如克尔凯郭尔所言：“在基督教世界中，我们都是基督徒，因此（二者之间的）对立的（关系）便消失了。他们毫无意义地把所有的人都变作基督徒，所有的事物都基督化，然而我们却（顶着基督教的名义）过着异教徒般的生活。”更可怕的是，信徒灵性生活的废弛使其对信仰的热忱低落，许多人成了图有虚名、冷冰冰的基督徒。克尔凯郭尔把这种状况看作“最危险的一种冷淡”，比没有宗教信仰还糟。他对当时教会这种种现象痛心疾首，毫不客气地斥之为一种“叛教”和虚情假意的“做戏”。他尖锐地问道，当基督再来的时候，他会找到多少真正的门徒呢？他的答案是，不多。他不否认信仰的大门对

每个人都是敞开的，每个人都有可能成为一个真正的基督徒。但是他坚决反对当时教会那种放弃原则，把全体国民都自然而然地算作基督徒、并且以政治特权为荣的心态和作法。他认为：“《新约》的基督教无与伦比地使世人震惊和不安。每当它被真切地传布开来的时候，它既不会赢得成千上万的人，也不会获得任何利益与奖赏。”基督信仰的真理性不是靠人多势众、地位显赫来证实的。他说：“基督教与数量有着不同的关系：只要有一个真正的基督徒便足以证明基督教的存在。”克尔凯郭尔对“基督教世界”的批评可谓鞭辟入理、毫不留情。不足为奇，他的这些批评在当时招致了不少非议。不过，他这样做的动机不是尼采式的虚无主义的狂妄，而是出于对教会的关怀，目的是要把“基督教重新引进基督教世界”，恢复基督教的真义，所以他一向以“时代的矫正者”自称。时至今日，我们的社会环境已和克尔凯郭尔的时代大不相同。随着近代以来社会的世俗化，“政教分离”的制度已经在大多数民主国家确立，基督教在许多西方国家已经失去了往日那种政体和法律上的国教地位与特权。但是，基督教在许多社会中并没有完全失去文化上的国教地位。正如某学者在论述北美基督教时所言：“我们在这个大陆的国教地位是文化性的，而非法律性的。就是说，基督教已经与社会主流阶层的文化价值和范畴结合在一起。”在这种时代背景下，我认为克尔凯郭尔在《抨击“基督教世界”》中所提出的许多观点仍然值得我们深思。

无论是法律上、还是文化上的国教都有一个最明显的共同之处，即力求把基督信仰与当时社会中占支配地位的文化价值和思想观念沟通、融和起来，或者说强调基督教与世界的一致，其目标都是达成或维持基督教在某个特定社会与文化中的多数、主流地位，所谓“基督教国家和文明”或者说“基督教世界”是二者所追求的共同理想。克尔凯郭尔提醒我们，这样一种调和福音与世界的心态与作法其实并不符合《新约》的精神。基督教从它诞生的那一刻起就抗拒和批判世界所宣扬的价值，就与世界处于一种张力之中。福音的真理永远是社会和文化的批判者、引导者，而不可能与文化融洽地结合成一种所谓“基督教文明”，福音只有把自己的真理性打折扣才能达成这种结合。我们不能一方面对历史上存在过的某些所谓“基督教文明”（例如美国）啧啧称羨，一方面却对其黑暗面视而不见或者一笔带过。任何文明都体现着人的罪行，因此不会完全符合《新约》的异象。魔鬼曾要把全世界给耶稣，耶稣断然拒绝。耶稣还一再告诫他的门

徒：“只因你们不属世界，……所以世界就恨你们”。一旦教会向世界妥协，它就会丧失福音普世的真理和异象，而把某个时代或民族的文化价值神圣化，把上帝变为某种文化或民族的守护神（我把这种现象称之为基督信仰的“巴尔干化”，其社会后果只要看看中古的西欧和当代的北爱尔兰就清楚了。当然，福音不可能存在于文化和社会的真空之中，教会从来不主张消极遁世，也不应该把自己与社会和文化隔离开来，因为只有在社会参与中它才能发挥光和盐的作用。但是，教会一定要在与文化和社会的碰撞和互动的过程中，始终警惕福音的独特性被世界所阉割的危险性。

我们当然要把福音传给普天下的万民，然而我们要时刻准备我们会被世界所拒斥，不要幻想世界最终会真心诚意地归顺神，不要笃定只有使基督教成为某某文化和社会中的主流和多数才算荣耀神，不要总是热衷于清点信主的人数以及追求信徒人数增长的速度而忽视信仰的品质，不要津津乐道于社会中有权有势有名者的皈依而轻看了“没有学问的小民”。教会的使命是要宣告神对世界的审判在即、劝人悔改，而不是要维系或再造什么“基督教世界”。教会不应是世界的征服者、拥有者和统治者，而是世界的矫正者，是时代的中流砥柱和先知的声音。从“旧约”时代起，先知从来就不是社会中的多数，相反，先知所传递的信息倒常常被社会中的多数所拒绝。当基督徒成为一个国家和社会中的多数和主流时，也是教会最容易失去其真正的异象和使命的时候，克尔凯郭尔时代的丹麦教会便是明证；当真正的基督徒只是少数的时候，他们倒可以为神作出惊天动地的真见证。在希腊罗马的世界中，早期的教会是绝对的少数，却用先知式的品格和信息使世界翻天覆地。克尔凯郭尔说得不错，基督教的真理不是靠信徒的人数、地位来显示的。神的大能毕竟是在人的软弱中才显得完全。对基督教自身的健康来说，在一个社会中的多数的地位未必一定就是好事，少数的地位未必一定就是坏事。历史的经验一再证明，教会与社会权力和文化影响的核心太接近、甚至合为一体往往导致福音异象的流失；而当教会是受逼害、受排斥的少数时，却满有“新约”的异象。社会的权势、地位会使人腐败，也会使教会腐败。我们固然应当为福音的广传和更多的人信主而欢欣鼓舞，但同时也不要失去了冷静的头脑，要随时反思教会的真正使命以及所传达的独特信息的含义是什么。尤其在基督徒成为某个社会中人口的多数时更应如此。现实地讲，复兴的热潮过后，始终真心跟随主的人依然是少数，这样的事情不是已经在历史上屡见不鲜了吗？教会要甘

心、也要懂得作社会中的少数。我们不能完全脱离社会与文化，同时又要对社会与文化有所超越。我们不要作与世隔绝的少数派，而要作冲击社会的少数派。实现这种角色的关键在于使我们的灵命深深扎根于《圣经》的教训中。只有我们灵命的根扎得深，我们才能对社会和文化作出独特的指导与回应，而又不会被社会潮流卷走。对于教会的宣教事功而言，这种灵命的深造其实也是使信徒人数的增加不至流于虚浮的保证。

克尔凯郭尔对教会的批评，还揭示了基督教吸收世界的价值观会给教会的生活和信徒个人的灵性造成何等的伤害。他像潘霍华一样强调作基督门徒要付的重价，强调作基督徒意味着彻底改变一个人的生命，背起十字架。十字架的道路与世俗的价值观根本抵触，会使许多人感到犹如芒刺在背，会使许多人望而却步。如果不是圣灵打开我们的心门，照亮我们的心房，我们根本无心也无力走上这条路。当教会为讨好大众或出于其它的原因而磨钝福音的锋芒时，当教会的信息不再震聋发聩却无关痛痒的时候，当教会只能提供令人们舒舒服服的心理安慰的时候，当教会只讲信仰对人们现世成功的帮助时，教会就在将基督徒的名分廉价出售，作基督徒就很可能意味着每周一次去教堂例行公事，基督徒的真义就丧失了，教会就成了失去了咸味的盐，教会的生命力就开始低落了。一旦教会内的信息与教会外的信息没有了本质的区别，教会真的还对世界中心灵空虚的人们有吸引力吗？人们还有什么必要来这种教会呢？在克尔凯郭尔时代的丹麦，人们除了国教会大概没有什么太多的选择。在今日各种信仰和学说纷列杂陈的多元化社会中，一个以刻意向世界及其价值靠拢来促进教会成长的基督教可能会成功于一时，但最终反而会被人们所冷落。近几十年来美国所谓主流教会的衰落多肇因于此。重温克尔凯郭尔一百多年前对教会发出的警告，正可以引导我们回到《圣经》的教训，防止教会在各种社会潮流的交互冲击下迷失了方向。

第三节 尼采

在西方哲学史上，尼采是个备受争议的人。尼采提出“重估一切价值”的号召，他重估了过去历史上哲学的递变，并对所有的哲学批判，但

在二次大战后，尼采本人却成了被重新批判的对象。尼采在《悲剧的诞生》中解释希腊悲剧的起源和特质时，以“酒神精神”为其精髓加以阐述。他将“酒神精神”阐扬为形而上学，自称为“酒神哲学家”。事实上酒神精神的确是尼采哲学的特色之所在，尼采为突破叔本华的悲观主义提出了酒神精神。因为在他看来，原始的酒神祭，那种无节制的滥饮、性的放纵以及狂歌乱舞，表现了个体的自我毁灭与宇宙本体的冲动，充分显示了悲剧的起源。

酒神精神的本义是“肯定生命”，肯定生命中所含的痛苦与快乐。为了肯定生命的顺逆，一个人必须有健全的生命力和坚强的意志。面对痛苦、险境和未知事物，精神愈加欢欣鼓舞，这样的精神就是酒神精神，悲剧艺术所要表达的正是这种精神状态。尼采认为个体应当学会两种基本的人生态度——“神圣的舞蹈”及“神圣的欢笑”。“神圣的舞蹈象征一种高蹈轻扬的人生态度”，而“神圣的欢笑象征一种欢乐豪放的人生态度”。不管生命的长短，我们要以“神圣的欢笑”去面对它，笑着生，笑着享乐，笑着受苦，最后笑着回归天国。不管生命是酸甜苦辣，我们要以“神圣的舞蹈”，轻盈、跳跃、活泼、和乐的心情去走完它。

“强力意志”也有学者译为“权力意志”，德文的原文是 *der Wille zur Macht*，*Macht* 是“力量”之义，但这不是一般的力量，而是强大的力量，因强大而有了支配力、统制力与影响力，介词 *zu* 为“追求、趋向”之义，直译为“求强大力量的意志”、“强化力量的意志”。强力意志是生命意志，然而它所追求的不是生命自身的意志，而是使生命得以超越自身的潜力，这种对于意志强大的渴求，恰恰表现了生命永不枯竭的本性，所以尼采称强力意志为“永不枯竭的生命意志”，并认为它是人类“生命的核心”。

在尼采的哲学中，永恒轮回的思想引起了许多争论。有人认为，此一思想是尼采纯粹个人的、宗教的执信，与强力意志不可并存，不必加以重视。也有人认为，此一思想是尼采的一种幻觉，尼采在这幻觉的折磨下疯狂。海德格尔却认为，永恒轮回与强力意志有着内在的统一，忽视永恒轮回，就不能正确把握“强力意志”形而上学的内容。尼采自己对于永恒轮回说异常重视，把他称为“最深刻的思想”“沉思的颠峰”。1881年8月，是这一思想孕育之际，他写信给朋友说：“一种思想出现在我的视野中，我未曾见过与它相同的东西……”

尼采在《快乐的知识》一书中阐释了“永恒轮回”：“这人生，如你

现在经历和曾经经历的，你将在依次并无数次地经历它；其中没有新东西，却是每种痛苦和每种快乐，每种思想和每种叹息，以及你生涯一切不可言说的渺小和伟大，都必对你重视，而且一切皆在这同一的排列和次序中——一如这蜘蛛和林间的月光，一如这顷刻和你自己。生存的永恒沙漏将不断重新流转，而你这微尘的微尘与它相随。”

尼采提出“永恒轮回”说本想藉此化解人生虚无的阴影，结果却陷入了可怕的梦魇，为了摆脱这个梦魇，尼采诉诸他的“命运之爱”；所谓“命运之爱”就是要时时勉励自己，不但不逃避必然，而且接受必然的命运，承受一切，做一个永远的肯定者。尼采又认为，生命本无意义，人生的肯定者应当按照生命的本来面貌接受生命，把这无意义的生命原原本本的接受下来。在你清楚的看到生命无意义的真相后，你仍然不厌倦它，不否认它，依然热爱它，祝福它，此时你才能达到肯定人生的境界。

“重估一切价值”就是要将被颠倒的评价重新颠倒过来，否定一切被肯定者，肯定一切被否定者，这就是所谓的“价值翻转”。重估一切价值，重点在于重估道德价值。因为尼采发现：“在大地上找不出比善和恶更大的势力了。”道德对于人的心灵是一种无形的支配，它支配着个体愤怒、恨和爱。在哲学所有的阶段上，道德始终被看作最高的价值。尼采认为基督教实质上是一种伦理，一种与生命相敌对的理论。然而这种伦理长期以来，却作为最高行为规范支配着人类，颠倒了善恶是非，把人类引向颓废。因此，尼采提出了“价值翻转”重估一切道德价值。

既然尼采否定了基督教原有的道德规范，他如何提出新的“道德规范”呢？尼采以自然和生命取代道德，然后又把自然和生命树为新的道德原则。人生的价值就在于这现实的人生，而不在于任何超验的世界。在尼采看来，道德的使命并非要把一种超验的目标加于人生，给生命戴上绝对命令的枷锁，而是要顺应生命的自然，为人生探寻和创造一种现实的意义。

尼采一再强调人的不确定性和可塑性。他说：“我们人类是唯一这样的创造物，当具有错误时，能将自己删改，如同删掉一句错误的句子。”“人应当看到自己力量是可大可小的，他的能力如在良好的环境下也许可以发展到最高点。”“人可以治理自己的情欲，如园丁一样……但多少人知道这是随我们自由的呢？多数人岂非把自己看作完成了的既定事实吗？大哲学家们岂非把人性不变的印记盖在这种成见上吗？”“在人身上，创造物

和创造者统一起来了。”

尼采认为，人类在自己所面临的种种可能性中，应当选择一种可能性，为新的可能性开辟更宽广的天地。也就是说，人应当是永远不被定型的，人的每一个自我创造的行为，都同时创造出了自由。因此，尼采提倡一种新型的创造者的道德，这种道德鼓舞个人进取开拓的精神。尼采的人性观以肯定人的生命本能为前提，以主张人的超越性为归宿，人要为自己的生命提供一种意义，这意义超过生命本身的意义；人的自我创造需要一个目标，这个目标高于人自身，这就是人的自我超越性。

尼采认为，“评价就是创造……评价本身就是被评价之物。评价后才有价值，没有评价，生存之果是空的”。有了评价、创造，才会有超越性，人生的旅程有了这些东西才会有意义。

尼采提出超人说，用意是给人的生存提供一个目标，一种意义。尼采说：“人的生存令人感到莫名的恐惧，始终还没有意义……我要教人以他们生存的意义，这就是超人……”尼采对于超人的形象有过多的构思，“充满酒神精神生命的肯定者，生之欢乐的享受者，有着健全生命本能和旺盛的强力意志的强者，有着独特个性真实的人，超越一切传统道德规范、处于善恶之彼岸、自树价值尺度的创造者，不为现代文明所累的‘未来王子’”。事实上，“超人”只是一个“形象”，不存在于任何地方。虽然是一个形象，但尼采认为生命的本质是不断的超越，因此“超人哲学”有其正面的意义。

第十一章 实证主义

实证主义是社会学主要派别之一。十九世纪上半叶，由法国实证主义哲学家、社会学创始人奥古斯特·孔德根据实证哲学思想体系建立，20世纪在世界广泛流行。实证主义社会学是在西欧启蒙运动、英国经验主义哲学、物理学和生物学等重大科学发现为代表的自然科学，以及法国的政治大革命和日益高涨的社会改良运动等背景下产生的。受19世纪初特殊的政治、经济、科学、文化乃至宗教等氛围的影响，实证主义社会学在理论和方法论上表现出如下特征：第一，它明确地规定了社会学理论及其研究对象的特殊性，反对传统的形而上学思辨的思维方式，使社会学摆脱了思辨哲学的羁绊，成为一门独立的学科。第二，它的理论原则具有强烈的本体论的自然主义倾向，坚持统一的科学观，认为社会现象与自然现象之间没有本质的差异，它们都是一种“物”，故而遵从同样的科学法则。这样便混淆了自然规律和社会规律、自然科学和社会科学之间的区别。第三，在探讨“物”的规律时，认为自然科学的方法完全适用于对人类社会的研究，特别是按照自然科学的模式应用了类比的法则后，产生了实证主义社会学知识体系的两个重要组成部分——有机进化论和机械论。第四，重视经验和感性资料在社会认识中的重要作用，在方法论上恪守经验主义原则。第五，强调价值中立性，要求在社会学研究中不作任何个人的价值判断，反对个人的情感介入，以保持严格的客观性和科学性。第六，强调对现实社会生活进行干预，强调社会学理论研究的实践功能，把社会学看作“社会工程学”或“社会医学”，即强调社会学对现实社会的改造作用。第七，重视对社会秩序、社会平衡和社会稳定性的研究，在政治和意识形态领域内具有相当保守的价值取向。

第一节 孔 德

孔德，法国实证主义哲学家，社会学家。1798年1月19日生于蒙彼利埃城，1857年9月5日卒于巴黎。16岁进入巴黎综合技术学校学习。1817年成为空想社会主义者圣西门的秘书和合作者。后因观点相左，两人分道扬镳。1826年设馆讲授实证哲学。

孔德从秩序、进步的原则出发提出他的社会学构想。他反对一切空想的、批判的学说，把重整法国革命后社会动荡的希望寄托在工业社会自身的秩序上，最终以建立一种普遍人性的新宗教作为他的社会学任务。孔德认为，在整个世界发展中，群体、社会、科学甚至个人思想都经历了神学、形而上学、科学三个阶段。他所处的时代，神学思想已属过去，支配现代人的将是科学思想；封建君主制度也正在消亡，取而代之的是以科学思想为指引的工业社会；人类理智的性质和发展阶段决定着社会秩序的组成和社会进步的类型；与人类理智发展的神学、形而上学和实证科学三阶段相对立的社会组织形式，分别为神权政体、王权政体和共和政体。这样孔德就把人类社会历史完全归结为人类的理智发展史，因而与理智发展最高阶段相匹配的社会组织形式——工业社会就具有了普遍的、全人类的品格。孔德认为，为了获得实证知识，要采用四种方法，即观察法、实验法、比较法和历史法。贯穿在这些具体方法中的基本原则就是坚持统一的科学观，即认为社会同自然并无本质的不同，没有必要在自然科学和社会科学之间作出划分。这一思想，为后来的实证主义社会学奠定了方法论基础，也成为长期争议的问题。

孔德按物理学的分类方法，把社会学分为社会动力学和社会静力学。认为社会动力学是从社会变迁的连续阶段和相互关系的过程来研究社会发展和进步的规律；社会静力学旨在研究社会各个不同部分的结构关系，以及彼此间持久不断的相互作用和反作用，也就是研究个人生活、家庭生活和社会生活几个不同层次的结构和相互关系的各个方面。孔德主张把社会静力学和社会动力学看作是密切联系的和相互补充的科学。认为进步如果不同秩序结合在一起，进步就不能持久；秩序如果不与进步共存，真正的

秩序也无法建立。

孔德开启了社会学实证主义传统的先河，他的一些思想为 E·迪尔凯姆等人从不同方面加以继承和发展，成为一百多年来西方社会学发展中的主流。由于阶级和历史的局限性，他的思想中有许多不切实际的成分。但是他的实证科学理想，激发了后来几代人为把社会学变成一门科学而辛勤努力，使这门相对较晚出现的学科成为当代社会科学知识体系中不可缺少的部分。也正因为如此，人们把他尊为社会学的创始人、奠基人。著有《实证哲学教程》、《实证政治体系》、《主观的综合》等。

第二节 斯宾塞

赫伯特·斯宾塞 (Herbert Spencer, 1820 年 ~ 1903 年) 是英国实证主义哲学家、社会学家和教育家。他提倡科学教育，反对古典主义教育。他的教育思想，不仅在英国产生了强烈的反响，而且对于十九世纪的科学教育运动，也作出了积极的贡献。斯宾塞生于英格兰德比 (Derby) 郡的一个风景秀丽的乡村里。7 岁入本村小学，因他一向热心于自然观察，一遇机会读书，便引起他强烈的学习欲望。13 岁时因健康原因辍学，他的“正规教育”就此结束。17 岁那年，曾作了三个月的教师。从而引起了他对教育问题的兴趣。

1846 年，他辞去铁路工程技术员的工作，从事写作生涯，并以“极大的能力和彻底精神”，投身于当代社会、政治、哲学、宗教和教育等问题的研究，使他广泛涉猎关于哲学、社会学、经济学、人类学、心理学、伦理学、美学等领域的书籍。十九世纪六十年代开始，斯宾塞用了三十多年的时间完成了他的巨著《综合哲学》。这部著作的问世，虽然思想界对它评论不一，却仍使他获得了极大的声誉。

斯宾塞是英国实证主义的代表，他发挥了孔德实证哲学的一般特征。但他与孔德有所区别，他是社会进化论者和英国维多利亚时代的个人主义、自由主义思想家。他将进化论的原理一般化，并把它作为一切事物的普遍规律，运用于有机界、无机界以及人类社会的各个领域。斯宾塞把他的进化论原理运用于个人的发展和教育时，认为教育必须遵循人类的“进

化过程”，必须尊重“儿童的自然权利”，反对任何“权威”，包括教师、家长、政府、宗教权威的束缚和干涉。斯宾塞主张把“完满的生活内容”当作整个学校教育的中心内容，教学是实现教育目的的手段。斯宾塞认为教育的目的是“为完满的生活作准备。”什么知识最有价值？课程论中人文主义和自然主义之间，文学和科学之间的争论是一个长期存在的问题。而斯宾塞在这场激烈的论争中，旗帜鲜明地指出：“什么知识最有价值？一致的答案就是科学”。由此可以清楚地看到，斯宾塞认为科学知识具有最大的价值。在他看来，知识的价值应当有两个内涵：即指导意义和训练意义。对指导人们生活的各种活动。调节人们行为方面最有价值的科学知识，也具有最大的智力训练价值。斯宾塞认为：世界上的一切活动都离不开科学知识，科学知识在指导人们生活的各种活动中具有最高的价值。是“使文明生活成为可能的一切进程能够正确进行的基础。”斯宾塞认为最有价值的课程应具备和实现两个方面的作用：不仅能获得有用的知识，而且能发展智力。在斯宾塞看来，学习科学是所有人生活的最好准备，对调节人们的行为具有无法估量的最大价值，是比其它一切都重要的学习。科学应当立即进入学校的课程，居于“统治一切”的主导地位。

斯宾塞的课程改革，主要是指中等以上学校的课程改革。十九世纪英国的“公学”如同在整个十八世纪的情况一样，是英国所有其他各个中学的标准和楷模。“教育完全是古典主义的，有一点儿数学，根本没有科学”，在1868年以前，有572所受捐助的中学几乎完全没有设置科学课程。斯宾塞清楚地看到了当时英国学校课程轻重倒置、忽视科学学科的可悲景象：斯宾塞在详尽论证科学知识在社会生产和个人生活的最高价值和巨大作用，因而应当在学校课程中占据主导的地位的基础上，提出了他的以科学为主的课程体系。要首先把人类生活的几种主要活动按其重要程序加以分类，然后，根据教育的目的相应地确定各门课程。

第一部分是生理学，提供“防止丧失健康来直接促使自己的知识”，是“合理的教育中最重要的一部分。”第二部分主要是数学、力学、热学、光学、电磁学、化学、天文学、地质学、生物学、社会学等，是“使我们国家兴旺发达和维系整个社会生存的基础的知识。”第三部分是心理学，也包括生理学、教育学。第四部分主要是历史。第五部分是审美文化，如雕塑、绘画、音乐、诗歌等等。我们可以看到，斯宾塞的这一课程体系所包含的内容是比较广泛的科学知识，尤其是自然科学知识是这个课程体系

的核心内容，占据了课程的主导地位。对于传统的古典人文主义的教学内容来说，斯宾塞的这个课程体系无疑是一个革命。

斯宾塞在一百多年前提出的这一课程体系。对于二十世纪科学技术突飞猛进的发展，教育内容不断丰富和更新的今天来说，表现在其中的指导思想 and 原则，仍然是有许多值得借鉴。在斯宾塞的课程体系中，科学知识占据了重要的、主导的位置。但是，斯宾塞并不认为只要有适当的课程内容就可以使儿童很好地学习和掌握知识，充分地发展心智能力；还必须遵循儿童的“心智演化进程。”

在论“智育”的论文中，斯宾塞充分地探讨了教育原则和方法问题。首先他重视儿童心智发展规律，提倡教学要适应儿童的认识能力。斯宾塞认为裴斯泰洛齐的“从简单到复杂，从不准确到准确，从具体到抽象”的进程和他自己的“社会作为一种从不确定的同质进到较确定的异质的运动”的过程是一致的。第二，强调培养学生的主动性，鼓励自学教育。在斯宾塞看来，自我教育是教育中无论怎样竭力坚持也只不过份的原则。值得一提的是，斯宾塞认为这种自我教育的过程不应该在离开学校时停止，而应当“终身继续他们在青年时代开始的自我教育”。第三，强调学习兴趣。斯宾塞“视兴趣为教学的指南针与标准”，是教学必须遵循的最重要的原则。他认为要判断任何教学原则和方法好与不好，就应当看它“是否在学生中间造成一种愉快的兴奋”。斯宾塞认为教育应当适合儿童兴趣发展阶段性的思想，使笼统的“自然教育”带来了更大的理性指导的规律。《教育论》的发表，使斯宾塞成为一位有影响的教育著作家，成为一位科学教育最坚定的发言人。

斯宾塞在道德教育问题上，也是资产阶级个人主义和自由主义论者。他肯定人的“自我保护”是最重要的道德准则。他认为利己主义和利他主义的协调平衡，是道德准则的最高阶段。教育学生成为“一个能够自治的人”。

他反对惩罚，反对压制儿童，重视“自然后果”。不过，他比卢梭提出的“自然后果”方法前进一步。他认为这一方法不适用教育幼小儿童。他说：“在婴儿时期，需要有一定分量的专制。3岁娃娃拿着剃刀玩，可不能让他从自然后果去学习，因为那后果可能太严重。”

斯宾塞从增进个人幸福和适应现代生活竞争的角度，在儿童教育中要求注意男女儿童的体格锻炼，并指出游戏和竞技比体操更适合于儿童。

斯宾塞是一个正视现实、思想敏锐的教育理论家和改革家。他生活在十九世纪下半叶的英国，看到了由于工业革命后生产力和科学的发展对社会生活产生的巨大影响，看到了教育与社会发展和人的生活密切联系，努力使科学内容和方法在学校教育中占据了一个突出的地位，因而能使自己的主张适合新的历史条件对于教育的要求，在客观上促进了社会生产力的发展。

第三节 马赫主义

恩斯特·马赫 (Ernst Mach, 1838年~1916年) 是奥地利伟大的科学家、科学史家和科学哲学家。无论从哪方面讲，马赫这位超级哲人科学家都是声名显赫的、注定不会被历史遗忘的人物。作为科学家，他在物理学、生理学和心理学诸领域进行了一系列精湛的实验研究和独到的理论探索，取得了众多的、综合性的成果；他是相对论的先驱，是当代认知科学和进化认识论的先知，他的富有洞见的科学思想在某种程度上也对量子论、格式塔心理学、发生认识论、精神分析学的诞生起过助产士的作用。作为科学史家和科学哲学家，他发表了一系列富有洞察力的见解和影响深远的论著，对一代科学家和哲学家起到了振聋发聩的启蒙作用和启迪作用。在十九世纪和二十世纪之交这个需要科学和哲学巨人，而且也涌现出科学和哲学巨人的时代，马赫作为批判学派的首领和逻辑经验论的始祖，以其明睿的眼力，深邃的洞见，恢宏的气度和迷人的魅力，对现代科学和现代哲学发展的走向产生了举足轻重的影响。

马赫也是一位伟大的自然主义者和人道主义者。他具有强烈的社会责任感和博大的自然伦理情怀，他真诚地吁请人与人、人与社会、人与大自然和谐共处。他酷爱真理，向往和平，主持正义，追求公道，无私地奉献于人类的进步事业。他虚怀若谷，锐意进取，在理智的王国里自由地纵情“漫游”。他胸襟坦荡，光明磊落，宽容仁和，古道热肠，是一位有自知之明的、问心无愧的伟人，也是一位伟大的凡人，这自然而然地赢得了世人的赞誉与尊敬。

1838年2月18日，恩斯特·马赫出生在摩拉维亚布尔诺附近的希尔

利茨（现属捷克），同日在不远的图拉斯做了洗礼。马赫的祖辈是地道的农民，以耕种和编织为生。马赫的父亲约翰·内波穆克·马赫大学毕业后多年教书，他具有丰富的人文科学和自然科学知识，是一位开放的自由思想者和热情的达尔文主义者。马赫的母亲约瑟芬·兰豪丝是在一个从事法律和艺术的家庭中长大的，她对音乐、绘画和诗歌兴味盎然，性格温柔而具有艺术气质。马赫诞生的时代是奥匈帝国内各民族自决日益增长的时代，非日耳曼人语言认同的时代，各个少数民族在经济上和智力上解放的时代。社会环境的影响和双亲的精心教育，不仅在马赫幼小的心田播下了热爱大自然、神往科学的种子，而且也培养了他强烈的好奇心、罕有的独立性和批判的怀疑精神，同时也在他身上注入了艺术家的富于想象的素质。1860年，22岁的马赫参加了按中世纪方式举行的毕业考试并以其放电和感应的论文获得了哲学博士学位。

马赫主义是一个以它的创始人，捷克出生的奥地利物理学家、哲学家马赫命名的哲学流派。由于它与德国哲学家阿芬那留斯在同一时期所提出的经验批判主义的基本观点完全一致，因此这两个名称往往可以彼此代用。马赫和阿芬那留斯在十九世纪70年代开始提出他们的理论，很快就有一批唯心主义者跟随于后。其中主要的有彼得楚尔特（Josef Petzoldt, 1862年~1929年），维利（Rudolf willy, 1885年~1920年）。于是，一个“新”的哲学流派便在十九世纪70~80年代问世了。到十九世纪末二十世纪初，它在欧洲许多国家流行。

从思想渊源来说，马赫主义是贝克莱、休谟的经验主义哲学的继承者。马赫公开承认他在哲学上走的是从康德出发倒退到贝克莱、休谟的路线。但是，马赫主义者不满意贝克莱的赤裸裸的唯心主义。他们虽把经验当作其哲学的出发点，又声称这种经验不是上帝在人心中所引起的，也不是纯粹心理意识的东西，而是某种非心非物的中性的东西。他们由此把自己的哲学当作“中立的”，“无党性”的哲学。在这方面，他们与标榜“反对形而上学”的实证主义一脉相承。马赫主义者也公开把自己的哲学叫做实证主义，承认自己与孔德、斯宾塞等人的思想联系。

不过，马赫主义者的观点也有不同于孔德、斯宾塞等人的实证主义之处：

第一，孔德、斯宾塞等人虽然认为哲学以现象范围为限，认为关于世界的本质是物质还是精神的问题是人的认识能力所无法解决的。但是，他

们并未完全否定这种本质的东西存在。马赫主义者认为老实证主义者还有“形而上学”的残余。他们则根本否定在现象范围以外还有其他本质。他们认为科学和人类认识所及的世界就是感觉经验，而物质与精神，主观与客观的区别只是感觉经验内部的区别。

第二，孔德、斯宾塞等人认为哲学的主要任务是将各门具体科学联系起来，建立一个综合的哲学体系，这个体系描绘出无所不包的世界图景，发现所谓不变的自然规律。马赫主义者抛弃了这种建立关于世界的体系的企图。他们同新康德主义者（特别是马堡学派）一样，把哲学归结为所谓科学的认识论。这种认识论不研究认识是否反映实在（是否是关于世界的现实图景），只为了实践的目的而描绘符号、记号以及它们之间的关系。哲学的根本任务就是确定调节这种关系的原则。他们宣称，既然世界就是感觉要素，而哲学的对象也正是这些感觉要素，因此他们就排除了孔德、斯宾塞等人的不可知论（认为在现象之外还有不可认识的本质）。其实，他们是将不可知论与主观唯心主义更为密切地联系在一起。

由于马赫主义对孔德、斯宾塞的老实证主义有所发展，因此人们把它称为新的一代即第二代实证主义。马赫主义者也一再宣布他们的哲学是“最新实证主义”，“最新的自然科学的实证主义”。

马赫主义不是马赫、阿芬那留斯等少数思想家偶然提出的，而是十九世纪末出现的一种倒退到贝克莱，休谟去的国际性思潮的组成部分。新康德主义以及当时在德国出现的一个露骨的主观唯心主义流派——内在论与马赫主义就非常一致。在英、法等欧洲其他国家，马赫和阿芬那留斯也很快找到了志同道合者。例如，英国物理学家毕尔生（Karl Pearson 1857年~1936年）在他的《科学入门》（1892年）等著作中所阐述的思想正是马赫、阿芬那留斯的思想，不过更加露骨。法国科学家彭加勒提出约定论是对马赫主义的一个补充和“发挥”。长期在法国活动的比利时物理学家杜恒（Nerre Duhem 1861年~1916年）也是马赫主义的追随着。尽管这些人各有特点，但他们自己也承认有同一基础和同一倾向。马赫说：“现在我发现，有为数不少的哲学家，如实证论者、经验批判论者、内在哲学的代表们以及非常个别的自然科学家，他们互不相识，走上了这样一些道路，这些道路尽管还存在着许多个人方面的差别，但几乎都是朝着一个地点会聚的。”马赫在此所讲的“会聚的”地点，主要就是贝克莱的主观唯心主义和休谟的不可知论。西方哲学家们之所以出现这种殊途同归的“会聚”，

主要是由西方各国当时的历史条件和思想斗争的条件决定的。在这方面，马赫主义的背景与实证主义等流派大体一致。但是，马赫主义的出现和流传，也有其特殊原因。这主要是十九世纪下半期自然科学，特别是物理学中开始发生的革命。这一革命推翻了以往自然科学关于世界物质的概念，从而也动摇了孔德、斯宾塞等人声称是对整个世界的图景描绘的综合哲学体系。标榜科学的老实证主义已不适应科学的最新发展，它必须改变自己的形态。马赫主义正是适应了这种需要。它一方面继承了实证主义的基本哲学观点，另一方面又企图对当时自然科学的新变化作出解释，并为自然科学的进一步发展建立新的认识方法。在这方面，他们也有某些积极的因素，不过，他们对自然科学革命往往作了错误的解释，把自然科学的革命对形而上学思想方法的驳斥当作对唯物主义的驳斥；把自然科学的革命对辩证法的揭示当作宣扬上观主义和相对主义的根据。这样他们就把自然科学的革命与贝克莱、休谟的陈腐的哲学融合在一起了。

由于马赫主义以科学哲学为旗号，因此它相当投合那些关心科学和进步的西方知识分子的口味。在它产生后不久，就博得了他们的普遍喝彩，被他们当成了一种最时髦的哲学。

在德奥等国各个资产阶级哲学流派中，马赫主义不仅把老实证主义挤到了后台，也夺得了新康德主义所一度占有的主导地位。在西方各国，也很快就兴起了一股马赫主义的思潮。

马赫主义对十九世纪末二十世纪初欧洲各国的工人运动产生了很大的影响，德、奥等国社会民主党以及第二国际中的修正主义分子曾企图用马赫主义来“修正”马克思主义。例如奥地利社会民主党的领导人弗·阿德勒和奥·鲍威尔等人通过该党的机关刊物《斗争》和德国社会民主党的机关刊物《新时代》，大量散播用马克思主义言辞装扮起来的马赫主义思想。

所以列宁斥责他们“通过马赫主义把露骨的哲学反动派和信仰主义的宣扬者拉来作工人的老师！”

二十世纪初，马赫主义在俄国资产阶级哲学界中形成了最时髦的哲学流派，以致出现了所谓“马赫狂”。马克思主义的公开敌人、民粹派分子切尔诺夫等人直接用马赫主义攻击马克思主义。在俄国社会民主党内一部分革命同路人和蜕化分子也成了马赫主义的信徒，特别是1905年俄国革命失败后，随着他们在政治上的消沉、颓废、变节，他们在哲学上投入了马赫主义的怀抱。他们从马赫主义出发对马克思主义进行了疯狂的“讨伐”。

他们的主要代表有波格丹诺夫，巴扎罗夫，尤什凯维奇，瓦连廷诺夫等人。马赫主义对工人运动的影响已远远超出一般哲学领域，而且成了政治上侵袭、腐蚀，甚至已成了影响当时工人运动的成败的重要因素。在这种情况下，无产阶级的导师列宁写了《唯物主义和经验批判主义》的马克思主义哲学著作，对马赫主义进行了激烈的批判。

第十二章 新黑格尔主义及新康德主义

新黑格尔主义以“复兴黑格尔”为口号，表明它是十九世纪末古典哲学复兴的一场运动；它发轫并首先流行于英、美，标志着思辨传统对经验主义传统的渗透。新黑格尔主义者大都是通过研究、评述和解释黑格尔哲学的某些方面来论证自己的理论。1865年，德国哲学家李普曼（Otto Liebmann）在《康德及其追随者》一书中，大声疾呼：“回到康德去！”这标志着新康德主义的正式形成。

第一节 新黑格尔主义

新黑格尔主义继承了黑格尔的一些基本思想，但又有新的发挥和发展。而另外一些学者，他们的著作根本不是对黑格尔哲学的研究和讲解，甚至很少提及黑格尔，但他们的基本倾向和基本思路还是黑格尔式的，当然不免也有许多偏离。下面两位新黑格尔主义者的话也许会透露出新黑格尔主义的一点秘密：

“历史的精神食粮从休谟那里经过转化，被康德所接受，又从那里终于转化到黑格尔这里；但是我们这几代人还没有从康德、黑格尔那里吸收到养料。”“而他的哲学，却是迄今为止最深刻的、最渊博的。可以说因其最深刻、最渊博，所以同时也是最需要的。”“黑格尔主义的铁，要以黑格尔的方式锤炼成黑格尔主义的钢，那个绝对的高山要提取出它的精华！”

“黑格尔在他那时代的整个意识内容里贯彻了宇宙的精神性和合理性的思想，贯彻了自我意识着的自我的无限自由的思想，亦即贯彻了在精神

之中的至尊人格的思想；就此而言，他将永远保持为系统思维的巨匠和典范”。

一、布拉德雷

弗兰西斯·赫伯特·布拉德雷 (Francis Herbert Bradley) 是“黑格尔派”的领袖，在某种意义上也是它的终结者。1846年，他生于英国布里克诺克郡的克拉彭的一个牧师家庭。1865年，他进入牛津大学学习。1870年，在默尔顿 (Merton) 学院任研究员，从此他得以专心致志从事哲学研究。按照传统，默尔顿学院研究员的在职期以结婚为限，而他终生未娶，故直至1924年病逝，他再也没有离开过该学院。

1871年，他患了肾炎。这一终生痼疾以及由之引起的孤寂生活和落落寡合的性情，对他的影响极大。从此以后他不得不过着一种半隐居的生活，限制自己的活动，专注于哲学思考。他的全部哲学著作，都是在他病后写成的；而他病后的五十余年生涯，又几乎可以只用一张著作目录来概括。他多才博学，文笔卓绝，一生著述颇丰。他的著作给人一种“奇特混合物”的感受：雄辩而又谨慎，辛辣而又谦虚，大胆而又精细，在目标上雄心勃勃而在结论上却踌躇不前。他对英国经验主义传统的批判深刻、犀利有力，对细节的处理却特别地谨慎和精细。他的研究方向从伦理学到逻辑学，再到形而上学的步步进逼，表明他在思想目标上颇具雄心，始终一贯。

自《伦理学研究》(1876年)和《逻辑原理》(1883年)发表之后，他就被拥戴为“盎格鲁——黑格尔派”的领袖，各种社会荣誉也随之纷至沓来。1924年，英国国王颁发给他一枚功勋勋章，在英国历史上他是第一个得享此等荣誉的哲学家。1924年9月18日，布拉德雷因血液中毒与世长辞，享年78岁。

布拉德雷的主要著作包括：《批判的历史之前提》(1874年)、《伦理学研究》(1876年；1927年)、《逻辑原理》(1883年；1922年)，这些著作讨论了观念、判断和推理等几种思想形式以及同一律、矛盾律和排中律等几种思想规律，并对英国传统逻辑学中的心理主义、观念联想说以及穆勒的归纳逻辑展开了批判。同时也有对传统形式逻辑（如三段论、同一律等）的批判；这个方面的著作有《现象与实在》(1893年；1897年)、

《真理与实在论文集》(1914年)、《论文集》(1935年)。

布拉德雷首先考察的是伦理学,继而涉足逻辑学,最后在《现象与实在》一书中系统地阐述了自己在哲学上的根本见解,即形而上学的第一原理。但他却不无幽默地说:“形而上学是为我们本能所生的信仰寻找糟糕的理由,然而发现这些理由却非我们本能之所为。”无论理由会如何糟糕,这种对“第一原理”或“终极实在”(Ultimatereality)的探讨是必要的。“我要奉劝各位,应该睁开眼睛,思考人类的本性。难道人能逃避对宇宙的思考吗?”“形而上学肯定人性中的这一方面,即肯定人有要求思考和理解实在的欲望。”“凡是强烈地感受到形而上学存在之日,即是形而上学自我证明之时。”因此,布拉德雷的形而上学就是要用理智的方式来论证对实在或神性的神秘感觉,这种以理智了解宇宙的努力发端于个人试图经验神性的冲动。另一方面,布拉德雷已预先暗示了他的最后结论:我们作为有限的理智,在“经验神性”方面只能获得极其有限的成功。

在《伦理学研究》中,布拉德雷认为,道德以自身为目的,但又不是纯粹形式的,而必须实现于特定的内容中,一言以蔽之,即“自我实现”(self-realization)。自我的实现,不是实现自我一时一地的状态,而是实现自我为一全体,实现自身为一无限的全体。但是,作为个人的自我虽欲实现自身为无限的全体,却并不就是那无限的全体。它乃同时具有有限性与无限性,只有使自己成为全体中的一分子,使私我成为一有机整体的某种功能性部件,自我方能实现自身为全体。布拉德雷由此提出“我的岗位及其义务”说。他指出,在可见范围内,国家是一个伦理的共同体(community),而个人则是这个共同体的功能性部件。因此,个人道德必基于个人在国家中所处的岗位,以及由之而生的义务。这种共同体不是个人的机械集合,也不是个人与个人之间的契约,而是一种“普遍的生命”、“客观的心灵”。因此,道德行为不是自然的而是自觉的行为,正是由于自觉意识,个人才得以超出自己的有限性,领有无限性。但是,道德本性的固有矛盾在这里也立即显露。第一,作为共同体自觉成员的个人,终为一有限的存在,必然地包含了有限与无限、私我与真我之对立。第二,作为共同体的国家,也是一有限存在,而非实在之全体,故不足以完全克服自身与其成员之间的对立。因此,个人的理想往往超越当前的现实,指向更高的实在。道德由此表现为克服上述对立的无限历程。对立一旦完全被克服,此历程即终止,道德本身也随之消失。因此,道德必含有矛盾并依赖矛

盾，道德的存在必依赖善与恶、现实与应当的对立。在力图摆脱矛盾的努力中，道德蕴含了一个更高的事物——宗教。宗教意识坚执信仰者与被信仰者的对立，使其所信仰的实在沦为一抽象物。但此种对立却为宗教本性所必需，因为它一旦消失，信仰（从而宗教本身）也随之消失。布拉德雷因此认为宗教的“善”（goodness）和“上帝”（God）只对宗教有意义，是现象而非实在。最后，单就美本身言，它也不可能独立自存。因为美通常被定义为独立自存的愉快情绪，而愉快情绪并不就是那浑然一体的原初感觉。它依赖于某一自我的心灵。换言之，审美对象必与审美主体同时被建立。两者皆具有区别开来的观念内容，同为抽象，故势必处于关系之中。因此，与真、善一样，美也只是现象。

这样，布拉德雷的法庭威严地宣布：思想、意志、感觉、真、善、美，一切人类能有的手段，都无达到实在的可能。人类自身也只是现象。和一切现象一样，我们必也渴慕并追求实在之全体，但永远不可能与那全体合一。结论显得十分悲观。然而，布拉德雷却并不绝望，他提出“实在与真理的等级”说以作补救。他认为，现象并没有被实在拒之门外，相反，实在乃内在于一切现象之中，一切现象都是在一种不完全的形式中表现实在。实在作为个体未曾被割裂。因此，每一现象都因其领有实在的多少而处于不同等级，各种现象之间具有价值和重要性的区别。区别的标准在于它们的包容性和和谐性，也即是实在所拥有的无所不包和自身一贯这两个二而一的特征。于是，我们所得到的实在观念，根本意义在于它提供了事物实在性的判别标准：无生命的物质处于等级的底部，有机物较高，心灵则更高。因为在心灵中，整体实在内在于它的表现形式。他断言，精神之外没有、也不可能有什么，事物越具有精神性，它也就越实在。他认为这几句话与黑格尔并无二致，也许更为确定地表达了黑格尔所指示之实质。这可以说是布拉德雷想作出的最后结论。它要求我们满足于我们所能获得的知，所能实现的善和所能领略的美，即要求我们满足于自己之为现象。而作为现象，我们又不可能真正满足，却必以对实在的渴慕之心，在实在的等级上作无休止的追逐。因此，布拉德雷的哲学一方面给我们指出了不可逾越的终极界限，另一方面又要我们相信在界限之内的不断追求具有终极的意义和价值。

二、克罗纳

理查德·克罗纳（Richard Kroner, 1884年~1974年）是德国新黑格尔主义的最主要代表。在哲学上原来接近新康德主义弗莱堡学派，是该派主要代表李凯尔特（H. Natorp）的学生，后来转向新黑格尔主义。他的代表作《从康德到黑格尔》精彩地勾画并解释了德国唯心论的演变。他认为康德所开辟的先验唯心论，其发展的推动力在黑格尔这里已全部用尽，前进和上升已经完成，超过他已不再可能。文德尔班曾说过：“了解康德就是超过康德”。而克罗纳则说：“了解黑格尔就是看到绝对不能再超过黑格尔。如果还可以有一个‘后黑格尔’，则必须作出一个新的开端。”他描述了从康德开始的唯心论到黑格尔所完成的发展曲线。在康德那里，思想自身回到自身，以便在自身中、在自我中找到世界的根据。在费希特那里，思想在自我的根据上发现了上帝。在谢林那里，思想倾向于略过自我而在世界中直接学上帝。在黑格尔那里，思想则以从绝对的或神性的自我中建立起世界或诸世界而告终。谁想开始走这条道路，谁就要卷进这场运动并继续走到底。而他最大的特色，则是把黑格尔理解为一个非理性主义者和神秘主义者。

德国生命哲学家狄尔泰在《青年黑格尔》（1905年）中认为黑格尔在其青年时代是一个类似生命哲学家的非理性主义者，是通过生命概念来确定全部实在的。在黑格尔哲学中，对生命的直觉、爱情、痛苦、激情等非理性的意识起着极为重要的作用。克罗纳汲取了这一思想，进而认为在黑格尔那里，天才与思想家、预言家与逻辑学家、神秘主义者与理性主义者都可以成双成对；启蒙运动与浪漫主义、知识与信仰、理性和天启在他身上得到了最密切的结合，并在统一中创造了最精巧、最令人神往的综合。他断言：“人们都把黑格尔哲学称作是理性主义的，然而这种称呼与相反的称呼具有同样的真实性。”因为理性主义一词，只有当人们把它作为某种反理性主义或非理性主义的对立面，因而作为经验主义、神秘主义、直觉主义和生命哲学等等的对立面来使用的时候，才表示某种确定的意义。但是黑格尔的思想已经抛弃了这种对立，他一方面使思维中的非理性物发挥了效力，另一方面又通过这种非理性化描绘了那种为超理性物所特有的理性的东西。这才是其体系的核心和本质。而黑格尔之所以强调概念思维

的必然性和形式，只不过是為了反对谢林的一哲学，反对形形色色的非理性主义而已。

克罗纳之所以强调黑格爾的非理性色彩，因为他认为，辩证的思维就是理性-非理性的思维，辩证法本身就是按照理性的方式产生出来的、作为一种方法的非理性主义，因为黑格爾强调思维的否定性——概念的自我运动就包含着它的自我毁灭。因此，“黑格爾的思维是多么理性的，也就是多么非理性的、超理性的和反理性的；它是多么深的思维，也就是多么深的非思维。”“他的著作的每一页都为此提供了证明。”由此他把黑格爾的绝对观念解释为“在反省精神本身中思维着自己的思维”，“思维着自己的生命”，把黑格爾关于理性的概念是一切存在的基础改造为非理性的生命是一切存在的基础，同时人又能超越自我的生命的界限并实现有限的自我与无限的精神的统一。

理性与非理性的统一必然导致神秘，由此克罗纳提出了“信仰的首要地位”。在他看来，理性标志并象征着人的尊严，但理性决不是人最高价值的标志和象征，不是人的本性的顶点。相反，只有当人把自身设想为一种神秘，一种即不能被理性所把握，也不能凭借任何概念工具来表达的存在时，人才能达到整个顶点。与其说人之为人正因他的本性超越了自身，或者说人本来固定的本性，倒不如说人是一个不可思议之物，他能超越理性权威，面对最高神秘——至上者的神秘。这种面对就是信仰。

其实任何理性主义的形而上学体系只要它追求无限和超越，就难免以神秘和信仰为终局。在这一点上，克罗纳是富有洞察力的，他看到了黑格爾哲学的综合性，也看到了它的必然归宿。但另一方面，他对黑格爾的诠释又过多地赋予了生命哲学和存在主义的色彩，则是对黑格爾的进一步改造。

三、克罗齐

贝奈戴托·克罗齐 (Benedetto Croce, 1866年~1952年) 是意大利新黑格爾主义的首要代表，也是本世纪以来西方影响最大的哲学家之一。克罗齐继承了黑格爾把绝对和普遍的精神当作世界万物的基础的基本观点，但又批评黑格爾不够彻底。因为黑格爾授予自然界一定地位，从而与自己学说的一部分发生矛盾；他把一部分精神划给自然界，徒劳无益地把精神和

这个并不存在的实在结合在一起。单纯的物质是一种没有任何规定性的东西，对精神来说是不存在的，不过精神须假定有这么一种东西，作为直觉以下的一个界线。这种精神所假设的东西不是精神的认识对象，精神的对象只能是由精神本身给予了规定性的东西。克罗齐认为精神就是整个实在，除了精神没有其他实在；除了精神哲学，没有其他哲学。因此，主体的一切认识和行动的对象也无不是精神的产物。事物间的区分无非是精神活动形态之间的区分。他把精神活动分为理论活动（知）和实践活动（行）两大类；前者分为直觉和概念，后者分为经济和道德。对这四种精神活动的论述构成了克罗齐哲学体系的基本内容。

直觉是精神（心灵）的基本活动。直觉的特点在于其对象的直接性和具体性。直觉中的一切都是原始的、纯粹的，其中没有主体和客体的区别、没有一种事物跟另外一种事物的比较，没有时空系列中的分类。简言之，直觉中的规定性并无任何反思的成分。直觉论是克罗齐美学思想的基础。他认为只有直觉中的东西才是美的，即美的东西不能有任何思想内容。艺术和美就是直觉及其表达形式的综合。在他看来，艺术直觉和普通的直觉之间，艺术中各种体裁、风格和类型之间没有任何本质区别，任何直觉活动都是一种艺术创造活动。由此他把直觉当作美的唯一内容，不承认有“美的事物”或“物理的美”，而且宣称唯其如此，美的东西才是实在的。因为他认为实在性在于精神性，而作为直觉的美正是精神性的。至于“物理事实”，则只能是精神（心灵）的虚构。美不是物理的事实，它不属于事物，而属于人的活动，属于心灵的力量。

精神活动的第二种形式是理智，即概念的逻辑的认识活动。它以直觉为基础。如果说直觉是关于特殊的东西的理论活动，那理智就是关于一般的东西的理论活动。它以判断的形式表现出来。判断是主词和宾词的综合。判断可分为两类，一类为定义判断，其中主词和宾词为一般概念；一类为知觉判断（历史判断），它将一个普遍的宾词归属于一个个体。只有后者才是真正的判断。因为在定义判断中并非所有成分都是普遍的，其中也必然要有由直觉所得的具体的东西。判断按其本性来说就是普遍与个别、概念与直觉的综合。因此理智的活动必然依赖于直觉活动。理智的活动不能掌握事物的内容，而只能抓住事物之间的关系，只有直觉才能达到内容。理智不能进行直觉，理智的唯一作用就是将感性直觉联系起来。

克罗齐力图维护黑格尔哲学中的活东西而摒弃其死东西，这体现在他

对黑格尔辩证法的改造上，并因此被西方哲学家当作辩证法的继承者之一。克罗齐认为辩证法有两种，一种是矛盾的辩证法，一种是差异的辩证法。黑格尔只看到了前者而没有看到后者，把前者当作唯一的辩证法，应用于一切领域，遂产生了对“辩证法形式的误用”。克罗齐的差异辩证法认为，直觉、概念、经济、道德这四种精神活动各不相同，彼此是“相异概念”；但它们又有联系，呈现为一个从低到高的阶梯。其中后者包含了前者，概念包含了直觉，经济包含了概念，道德包含了经济，而道德又通向新的直觉。因此它们又是统一的，相异概念的联系不适用对立统一原则，而只能应用“差异统一”原则。宇宙万物就是一个差异的统一体。对立和矛盾的现象只限于相异概念内部。例如直觉活动中的美和丑，理智活动中的真和假，经济活动中的利和害，道德活动中的善和恶，这就是所谓矛盾的辩证法。从整体上，说它们必须从属于差异辩证法。黑格尔的根本错误就是把差异概念混同于对立概念，由此把对立统一当作是普遍存在的。

在克罗齐哲学体系中，历史理论具有重要的地位。他甚至把自己的哲学叫做“绝对历史主义”。他认为，“当编年史被还原为其固有的实用的和帮助记忆的功用时，当历史被提升为关于永恒的现在的知识时，历史就表现为与哲学是一体的，哲学原不过是关于永恒的现在的思想而已。”而哲学家同时就是历史学家，反之亦然。因为他们同样都是在研究精神活动，因为“文献与批判，即生活与思想才是真正的史料”，因为“精神含有它的全部历史，历史和它本身是一致的”。当历史学家在对他所研究的事件进行理解和估价时，他就是从事哲学活动，从而也成了哲学家。另一方面，“历史存在我们每一个人身上，它的资料就在我们自己的胸中。因为，只有在我们自己的胸中才能找到那种熔炉，使确凿的东西变为真实的东西，使语文学与哲学携手去产生历史。”从这个意义上说，一切真正的历史都是当代史，当代性是一切历史的内在特征。因此历史是活的编年史，而编年史是死的历史；历史是当前的历史，编年史则是过去的历史；历史主要是一种思想活动，编年史则主要是一种意志活动。编年史在历史的自然主义阶段上假定了物自体，招致了历史的不可知论。而如果把历史看作活生生的当代史，废弃观念与事实、理性真理与事实真理的二元对立，就可以使“正在变成现实历史的历史及正在变成历史哲学的哲学”获得解脱，摆脱关于物自体的幻觉。

第二节 新康德主义

1865年，德国哲学家李普曼（Otto Liebmann）在《康德及其追随者》一书中，大声疾呼：“回到康德去！”这标志着新康德主义的正式形成。另一位开创者朗格则形象地描述了当时的情形：“正像一支溃败的军队四处寻找坚固场所，希望重新集结队伍一样，在哲学界中到处响起了‘回到康德那里去’的呼声。……这位伟大的哥尼斯堡哲学家的观点从根本上说绝不能认为是陈旧了。我们完全有理由像素来人们以极严肃认真的努力去仅仅研究亚里士多德而不研究其他任何哲学家一样，去投入到康德的深刻体系中。”回到康德就是回到德国古典哲学的源头，甚至回到“一个伟大的精神家族，其宗谱至少要上溯到柏拉图和巴门尼德”。回到康德就是既反对黑格尔的绝对唯心主义一统天下的局面，也要去拯救黑格尔主义衰微之后德国哲学肤浅庸俗、分崩离析的局面。

新康德主义运动大致经历了三个阶段。第一时期（1871年~1878年）的特点是充分认识到康德的统觉和先天性学说的广泛可能性，同时在先验探究和经验探究之间、哲学与实证科学还存在着一定的连续性，一致反对“反科学”（anti-scientific）的形而上学。第二个阶段是从1878年到第一次世界大战结束，在这一时期，马堡和弗莱堡两个学派在对自然科学或历史科学的先验反思的基础上，发展了各具特色的学说。第三个阶段发生在两次世界大战之间，这一时期的特点是基于对文化乐观主义的崩溃的反思，开始以生命哲学的名义讨伐理论上的唯心论，形而上学又复活了，它试图去追溯比苦心经营的理论体系更原始的源泉。

一、马堡学派

马堡学派是以赫尔曼·柯亨（Hermann Cohen, 1842年~1918年）为首的新康德主义学派，他们试图发挥康德的认识论思想，建立一种以认识论和方法论问题为中心的哲学。由于他们以马堡大学为活动中心，故称为马堡学派。他们把认识论和方法论问题归结为先验逻辑问题，故又有先验

逻辑学派之称。

柯亨的哲学活动大体上可分为两个时期。从十九世纪70年代初到十九世纪末,他主要致力于重新解释康德的著作。1871年,他出版了《康德的经验理论》(1885年修订再版),此书对马堡学派的形成以至整个新康德主义思潮的发展都发生过重大影响。甚至朗格也认为本书对促使新康德主义发展成一种广泛的思潮是“最为重要的”。1877年和1889年柯亨分别出版了《康德对伦理学的论证》和《康德对美学的论证》,这样他就系统地对康德的三大《批判》作了相应的评述。从二十世纪初起,柯亨主要致力于建立自己的哲学体系。体现他的体系的三个组成部分的主要著作是《纯粹认识的逻辑》(1902年)、《纯粹意志的伦理学》(1904年)、《纯粹感受的美学》(1912年)。其中《纯粹认识的逻辑》是他阐述他的整个哲学基础的著作。此外还有《无限小方法的原理及其历史》(1883)、《伊曼努尔·康德》(1904年)、《纯粹理性批判注释》(1907年)和《哲学体系中的宗教思想》(1915年)。

除柯亨以外,马堡学派最重要的代表是保尔·那托普(P·Natorp, 1854年~1924年)和恩斯特·卡西尔(E·Cassirer, 1874年~1945年)。那托普是柯亨的后继者。1885年起任马堡大学哲学教授。他在哲学史、逻辑学、心理学和社会教育学方面都有不少著述,其中主要有:《笛卡尔的认识论:批判主义前史研究》(1882年)、《柏拉图的理念学说》(1903年)、《精密科学的逻辑基础》(1910年)等。他1912年在康德协会所作题为《康德与马堡学派》的演说,是一篇介绍马堡学派的代表性论著。与柯亨相比,那托普更加深入地研究了相对论等科学的新发展,并把整个心理学领域纳入柯亨所定的知识体系中。他把马堡学派的哲学当作是一种方法,把它彻底运用于构造“精密科学”、精神科学以及社会关系的体系。总的说来,他倾向于把柏拉图的客观唯心主义同康德的批判主义结合在一起。卡西尔是后期的代表,他活动时期已是上世纪初。主要著作有:《实体概念和函数概念》(1910年)、《近代哲学和科学中的认识问题》(4卷,1906年~1933年)、《符号形式的哲学》(1925年)。他的特色是把马堡学派的观点运用于历史和文化、政治领域。后来他移居美国,哲学观点发生了变化,某些方面更接近于现象学和哲学人类学。马堡学派其他的代表人物还有:奥瑟·李伯特(A·Liebert, 1878年~1948年)、鲁道夫·施达姆勒(R·Stammler, 1856年~1938年)和卡尔·沃伦德尔(K·Vorand-

er, 1860年~1928年)等。

马堡学派首先继承并改造了康德的先验方法。在对康德关于理论理性的学说的解释上,存在着先验心理和先验逻辑两种倾向。前者强调作为认识主体的心理意识具有一定的先天结构和形式,它们决定着人的知识的结构和形式。马堡学派坚决反对这种倾向,因为这意味着把意识分析当作认识和整个哲学的出发点,这必将导致心理主义。在柯亨看来,哲学的任务不是揭示主体的意识结构、心理组织,不是研究主体的认识发生过程,相反,它应当摆脱认识主体的心理学和人类学特征。他从先验逻辑倾向出发解释康德,认为哲学的根本任务是阐明数学和数学的自然科学的可能性,并进而阐明包括道德、艺术、宗教在内的其他一切知识部门的可能性,揭示它们的逻辑前提,发现各门科学的一般的逻辑结构。各门科学都有自己的特殊对象,它们之间存在着很大差异,但它们必有共同的,即先验的逻辑结构。正是这种共同的逻辑结构,使知识具有统一性。哲学即是探究这种共同的逻辑结构,而不是探求认识的心理基础或具体的认识过程,从而哲学就是科学认识加逻辑,或者说纯粹认识的逻辑。这种逻辑就是康德的先验方法。

从这种先验方法出发,柯亨等人重新解释了康德的“自在之物”概念,并进而批判康德的先验感性论,把全部认识活动归结为纯粹思维的创造。柯亨等人在批判康德的“自在之物”概念时认为,人的认识以自己的经验为限,一切被认为具有实在性的东西其实都并没有越出经验的范围,如果超出这一范围,那就成了不可知的东西。因此既然自在之物要求具有经验以外的实在性,它就只能是不可知的东西。但“自在之物”又是一种调节原则,它的作用是联结经验材料,调整人的认识,但它本身并不提供认识,它只是一种观念,而非实在。自在之物在成为观念以后,就不再是非科学的实在论的幻想,不再是非逻辑的迷信的幻影,不再是实质上不可实现的愿望的空洞表示。把“自在之物”当作一种调节原则也就是把它当作一个“限制概念”,它表明人为自己的认识设定的一种目标、界限。人的认识过程是一个不断生成、变化、创造的过程,是对尚未确定之物的确定过程,因此人的认识永远没有最终的目标,这个目标总是待确定的,总是一个问号,它表明人的认识所不可逾越的界限。

柯亨等人对逻辑问题给予了很大注意。他们对逻辑的解释同对数学的解释一致,即把逻辑范畴当作纯粹思维的创造。纯粹思维利用无穷小概念

的演算来创造各种科学理论时，必须依据某种逻辑前提，利用某些有普遍意义的逻辑范畴和规律。这些逻辑规律和范畴既是事物的实在性的标准，也是任何科学原理的真理性的标准。

二、弗莱堡学派

弗莱堡学派曾以弗莱堡大学为活动中心而得名，它后期的活动中心是海德堡大学，故又称海德堡学派。由于弗莱堡和海德堡属于德国西南部的巴登州，故又称西南学派或巴登学派。还由于它着重先验心理和价值问题的研究，有时还被称为先验心理学派或价值学派。

弗莱堡学派的创始人是威廉·文德尔班 (Wilhelm Windelband, 1848年~1915年)。其他代表人物还有拉斯克 (E·Lask)、科恩 (J·Cohn)、鲍赫 (B·Bauch) 以及后来美国哈佛大学的闵斯特贝尔格 (HugoMunsterberg)。

文德尔班虽然没有创造出一个价值哲学的体系，但他确实继自己的老师、“目的论唯心主义者”洛采 (H·Lotze,) 之后，将价值概念放在哲学的中心地位，并提出了“重新估价一切价值”的口号。当时的德国流行两种倾向：一是以哲学史代替哲学，二是把哲学归并到其他经验科学中去。文德尔班坚决反对这两种取消哲学的倾向。他坚持认为哲学有着独立的领域和自己的问题。作为哲学史的专家，他指出哲学一词具有理论和实践两重含义，前者是提供循序渐进的工作以便达到绝对知识，后者是指一种以合理原则为依据的生活艺术。因此，他给哲学下了一个定义：用科学的方法来处置有关宇宙和人生的一般问题。所谓一般问题，就是原则本身。他说：“谁要想以哲学的方式谈哲学问题，就必须时刻鼓足勇气，站稳脚跟，还要以坚忍不拔的气概，把听众领到各种最一般的思考中去，在这一片汪洋大海里，去领略天旋地转的滋味。”他具体规定了哲学的对象和任务。虽然专门科学从哲学的母体中分离出去，但哲学并没有成为李尔王，它还保留着一个永远不怕被分掉的对象，那就是宇宙和人生的一般问题，它永远是哲学的对象。至于哲学的任务，文德尔班指出，经过康德批判哲学的启蒙之后，就不能在醉心于独断地回答实体是什么等形而上学问题，或者去总结或概括各种专门科学的问题。康德使我们明白，哲学必须放弃一切不切实际的形而上学要求，而应当从价值入手，对一切价值进行重新

评价。

文德尔班认为，事物皆具有两个方面：一是可认知，人们可以判断它们是什么；二是可评价，人们可以评价它们是怎样的。前者是事实领域，后者是价值领域。知识相应地也具有二重性，即关于是什么和应怎样的知识；而不是被劈成两片的经验知识和理性知识，一个是已经发现了的规律，一个所显示的是必然规律背后的。文德尔班认为，要对哲学进行彻底的改造，就要把哲学从像自然科学那样对事物是如何，如何作判断，改为应该怎样，怎样作评价。因此评价方法就是他所谓的科学方法，他要求把对事物的评价活动放在比对事物的判断活动更加重要的地位。这与康德所谓“实践理性的优先性”一脉相承，但又把这种优先性扩大了，把价值作为哲学全力以赴追求的目标。

文德尔班总结到：“相对主义就是哲学的取消和死亡。哲学只有作为具有普遍价值的价值科学才有生命力。……哲学以具有普遍价值的那些价值为自己的领域，为自己的问题。这些具有普遍价值的价值是文化和文明全部功能的组织原则，是人生一切特殊价值的组织原则。描述和解释这些价值，只为了对它们的价值加以说明；不把它们当作事实，而是把它们当作标准。所有这些要把自己的任务发展为‘制定规律’，但这不是任意专断地颁布规律，这些规律是它所发现并把握了的理性规律。”这是一段具有代表性的文字，说明他遵循着康德所走过的道路，以探讨规律的普遍性为自己的目标，所以把“具有普遍价值的价值”作为自己哲学的原则和标准。在原则和标准确立之后，文德尔班就着手改造哲学改变整个科学的评价，并着手建立一个和判断逻辑相平行的评价逻辑，作为评价活动的普遍应用的方法。

由文德尔班所倡导的价值哲学突出了评价活动，丰富了人类知识的内容，开阔了人们的眼界。它在取消哲学的横流中，亟力维持了哲学的独立性，继续了德国古典哲学和欧洲古典哲学的传统。

弗莱堡学派的价值哲学同他们所提出的关于自然科学和社会历史科学（即所谓“文化科学”）对立的理论有着密切的联系。文德尔班的事实与价值、事实知识与价值知识的区分，具体表现为自然科学和社会历史科学的区分。自然科学是研究事实世界的科学，自然科学的概念属于事实知识，而社会历史科学则研究价值世界，属于价值知识。因此文德尔班把自然科学称之为“制定规律的”科学。社会历史科学所利用的是

对特殊的、具体的事件进行描述的方法，即个别化的方法。社会历史科学的目的在于把某一过去的事件栩栩如生地再现于当前的观念中。因此文德尔班把它称为“描述特征的”科学。李凯尔特完全承袭了文德尔班的价值思想，当他具体论述自然科学和文化科学（社会历史科学）的对立时，正是把价值概念作为其指导原则。他同样强调自然科学和社会历史科学的区别的方法论性质，认为二者均以经验的实在为对象，如果我们在考察这些对象时注意的是一般的东西，那就是自然；如果在考察它们时注意的是特殊和个别的东西，那就是历史。自然科学所利用的是由特殊到一般的方法，即普遍化的方法，它的目的在于寻找自然界中的“规律”、“齐一性”、“共相”、“不变的形式”。因此，只有社会历史科学才能达到实在。因为社会历史科学排除了用普遍化的方法去寻求规律、齐一性，而采用个别的方法去描述具体的、特殊的历史事件、事物的真实存在。

第十三章 彻底经验论和威廉·杜威的实用主义

詹姆斯是彻底经验论的代表，他总结收获时说：“任何一个假说，如果由它生出对生活有用的结果，我们就不能排斥它。”

“有神这个假说如果在最广的意义上起满意的作用，这假说便是真的。”“根据宗教经验所供给的证据，我们满可以相信神灵是存在的，而且正按照和我们的理想方针相似的理想方针拯救世人。”威廉·杜威是实证主义代表，他不仅在哲学家中间，而且对研究教育学的人、研究美学的人以及研究政治理论的人，都有深远的影响。

第一节 威廉·詹姆士

威廉·詹姆士是个心理学家，但由于创造了他称之为“彻底经验论”的学说而在哲学上占有重要地位。

威廉·詹姆士的哲学兴趣有两个方面：科学的一面和宗教的一面。在科学的一面上，对医学的研究使他的思想带上了唯物主义的倾向。詹姆士因为温和热情，有一种给人好感的品质，为人普遍爱戴。他从他的清教徒家系保留下来一个根深蒂固的信念，认为最重要的是善良行为，而他的民主感情使他不能默认对哲学家讲一套真理、对俗人讲另一套的这样一种想法。新教徒与旧教徒的气质上的对立，在非正统信徒们中间也还是存在的。桑塔雅那是一个旧教的自由思想家，威廉·詹姆士不管如何偏向异端，总是个新教的自由思想家。

詹姆士的彻底经验论之说，是1904年在一篇叫作《“意识”存在吗？》的论文中最初发表的。这篇文章的主要目的是否定主体客体关系是根本性的关系。直到当时为止，哲学家们向来认为当然存在着一种叫“认识作用”的事件，在此事件中，有个实体即认识者或称主体，察知另一个实体，即被认识的事物，或称客体。认识者被看作是一个心或灵魂；被认识的对象也许是物质对象、永恒本质、另一个心，或者——在自意识中——和认识者同一。在一般公认的哲学中，几乎一切都和主体客体的二元对立有密不可分的关系。假如不承认主体和客体的区别是基本的区别，那么精神与物质的区别、沉思的理想、以及传统的“真理”概念，一切都需要从根本上重新加以考虑。

他说，意识“乃是一种非实体的名称，无资格在第一原理当中占一个席位。那些至今仍旧死抱住它的人，不过是在死抱住一个回声，即渐渐消逝的‘灵魂’给哲学空气留下的微弱余音罢了”。他接下去说，并没有“什么原始的素材或存在的质，与构成物质对象、构成我们关于物质对象的思维材料的素材或存在的质相对立”。他说明他并不是否定我们的思维执行着一种认识功能，这种功能可以称作“意识到”。他所否定的不妨粗略地说是这个见解：意识是一种“事物”。他认为“仅有一种原始的素材或材料”，世界的一切都是由它构成的。这种素材他称之为“纯粹经验”。他说，认识作用就是纯粹经验的两个部分之间的一种特别关系。主体客体关系是导出的关系：“我相信经验并不具有这种内在的两重性”。经验的一个已定的未分割部分，可以在这种关系中是认识者，在那种关系中是被认识的东西。他把“纯粹经验”定义成“为我们后来的反省供给材料的直接的生命流转”。

可见，如果把精神和物质的区别看成是詹姆士所谓的两类不同“素材”之间的区别，上述学说就算废除了精神和物质的区别。因此，在这个问题上跟詹姆士意见相同的那些人倡导了一种他们所说的“中性一元论”，根据这个理论，构成世界的材料既不是精神也不是物质，而是比二者在先的某种东西。詹姆士本人并未发挥他的理论中的这个暗在含义；相反，他使用“纯粹经验”一词，这反倒表露出一种或许不自知的贝克莱派的唯心论。“经验”这个词哲学家们是常常使用的，但很少见给它下定义。我们暂且来论一论这个词能够有什么意义。

常识认为，有许多出现了的事物未被“经验到”，例如月球的看不见的那一面上的事件。贝克莱和黑格尔出于不同的理由，完全否定这一点，

他们主张凡是未经验到的就没有。他们的议论现下大多数哲学家都认为是错误的，依我看就是如此。假如我们要坚持世界的“素材”是“经验”这样一种意见，我们就不得不苦心孤诣造作一些不像信得过的解释，说明像月球的看不见的一面之类的东西是指什么意思。除非我们能够由经验到的事物推断未经验到的事物，不然便难找出理由相信除我们自身外存在任何事物。固然，詹姆士是否定这一点的，但他所持的理由却不大有力。

据詹姆士说，实用主义的原理最初是C·S·皮尔斯提出的。皮尔斯主张，在我们关于某个对象的思维中要想做到清晰，只须考察一下这对象可能包含什么想得到的实际效果。为说明这一点，詹姆士讲哲学的职能就是弄清假若这个或那个世界定则是真理，那对你我有什么关系。这样，理论就成了工具，不再是对疑难事物的解答。

据詹姆士讲，观念只要帮助我们同自己的经验中其他部分发生满意的关系，便成为真的：“一个观念，只要相信它对我们的生活有好处，便是‘真的’”。真原是善的一个别种，并不是单独的范畴。真是发生于观念的事；事件使观念成为真的。依主智主义者的说法，真观念必须符合实际，这是对的；但所谓“符合”并不是“摹写”的意思。“在最广的意义上所谓‘符合’实际，意思只能指一直被引导到实际，或被引导到实际的周围，或者指与实际发生这样一种实行上的接触：处理实际或处理与实际相关连的某种事物，比不符合的情况下要处理得好。”他补充说：“所谓‘真’无非是我们的思考方法中的方便手段，……就终久结局和事物经过的全程来看。”换句话说，“我们的追求真理的义务为我们做合算的事这个一般义务的一部分。”

詹姆士说：“有神这个假说如果在最广的意义上起着满意的作用，这假说便是真的”。这句话把神是否真在天国的问题当成是无关紧要的，或者干脆省略掉了；假如神是一个有用的假说，那就够了。神这位宇宙造物主被忘到脑后；记得的只有神的信念、以及这信念对居住在地球这样一颗小小行星上的人类的影晌。难怪教皇谴责了对宗教的实用主义的辩护。

詹姆士的学说企图在怀疑主义的基础上建造一个信仰的上层建筑，这件事和所有此种企图一样，有赖于谬误。就詹姆士来说，谬误是由于打算忽视一切超人类的事实而生的。贝克莱派的唯心主义配合上怀疑主义，促使他以信仰神来代替神，装作好像这同样也行得通。然而这不过是近代大部分哲学所特有的主观主义病狂的一种罢了。

第二节 约翰·杜威

约翰·杜威 (John Dewey) 生于 1859 年，他是美国上世纪首屈一指的哲学家。他不仅在哲学家中间，而且对研究教育学的人、研究美学的人以及研究政治理论的人，都有深远的影响。杜威在 1894 年作了芝加哥大学哲学教授，当时教育学为他讲授的科目之一。他创立了一个革新的学派，关于教育学方面写了很多东西。这时期他所写的东西，在他的《学校与社会》(The School and Society) (1899) 一书中作了总结，这本书是他的所有作品中影响最大的。他一生始终不断在教育学方面有所著述，著述量几乎不下于哲学方面的。

从严格的哲学的观点来看，杜威工作的重要性主要在于他对传统的“真理”概念的批评，这个批评表现在他称之为“工具主义”的理论中。大多数专业哲学家所理解的真理是静止而定局的、完全而永恒的；用宗教学术语来说，可以把它与神的思维同一化，与我们作为理性生物和神共有的那种思维同一化。真理的完美典型就是九九乘法表，九九表精确可靠，没有任何暂时的渣滓。自从毕达哥拉斯以来，尤其自从柏拉图以来，数学一向跟神学关连在一起，对大多数专业哲学家的认识论有了深刻影响。杜威的兴趣不是数学的而是生物学的兴趣，他把思维理解为一种进化过程。当然，传统的看法会承认人所知的逐渐多起来，但是每件知识既得到之后，就把它看成最后确定的东西了。的确，黑格尔并不这样来看人类的知识。他把人类的知识理解为一个有机整体，所有部分都逐渐成长，在整体达到完全之前任何部分也不会完全。但是，虽然黑格尔哲学在杜威青年时代对他起过影响，这种哲学仍然有它的“绝对”，有它的比时间过程实在的永恒世界。这些东西在杜威的思想中不会有地位，按杜威的思想，一切实在都是有时间性的，而所谓过程虽然是进化的过程，却不是像黑格尔讲的那种永恒理念的开展。

杜威和其他所有人一样，把信念分成为两类，一类是好的，另一类是坏的。不过他认为，一个信念可能在此一时是好的，在彼一时是坏的；不完美的理论比以前的理论好，却比后来的理论坏，就是这种情况。一个信

念是好是坏，要看此信念使抱有它的那个有机体所产生的活动具有令该有机体满意或不满意的后果而定。因而一个有关已往某事件的信念该划为“好的”或划为“坏的”，并不根据这事件是否真发生了，却根据这信念未来的效果。这么一来结果便妙了。假设有人对我说：“您今天早晨吃早点的时候喝咖啡了吗？”我如果是个平常人，就要回想一下。但是我如果是杜威博士的徒弟，我要说：“等一会，我得先作两个实验，才能告诉你”。于是我先让自己相信我喝了咖啡，观察可能有的后果；然后我让自己相信我没有喝咖啡，再观察可能有的后果。我于是比较这两组后果，看哪一组后果我觉得更满意。

假如一方的满意程度较高，我就决定作那种回答。如果两方不相上下，我只得自认我无法回答这个问题。

但是麻烦还不止于此。我怎么能知道相信自己在吃早点时喝了咖啡的后果呢？假若我说“后果是如此这般”，这又得由它的后果来检验，然后我才能知道我说的这句话是“好”话或是“坏”话。即使把这点困难克服了，我怎么能判断哪一组后果是更满意的呢？关于是否喝了咖啡，一个决断可能给我满足，另一个决断可能让我决意努力。哪一个也可以看成是好的，但是我要等到决定了哪个更好，才能够讲我是否喝了咖啡当早点。这当然不像话。

杜威与迄今所认为的常识背驰，是由于他不肯在他的形而上学中“事实”确定不移、无法操纵的意义上容纳“事实”。在这点上，也许常识是在变化着，也许他的见解和常识将要变成的情况看来是不矛盾的。

天文学上的宇宙他当然承认它存在，但是在大多时候被忽视了。他的哲学是一种权能哲学，固然并不是像尼采哲学那样的个人权能哲学，他认为宝贵的是社会的权能。我们对自然力量的新的支配能力，比这种能力至今仍然受到的限制给某些人造成了更深的印象。

