《西方哲学原著选读》解义

邹铁军／主编

吉林大学出版社

《西方哲学原著选读》解义

邹铁军　主编

吉林大学出版社

《西方哲学原著选读》解义
邹铁军　主编

责任编辑、责任校对：赵国复　　封面设计：张沭沉

吉林大学出版社出版
（长春市东中华路 37 号）
吉林大学出版社发行
长春市第四印刷厂印刷

开本：850×1168 毫米　1/32
印张：11
字数：341 千字
1998 年 9 月第 1 版
1998 年 9 月第 1 次印刷
印数：1—600 册

ISBN 7—5601—2164—0/B・69
定价：13.00 元

前　言

《西方哲学原著选读》上、下卷，是由北京大学哲学系外国哲学史研究室的专家、教授编译，由商务印书馆出版，经由国家教委确认并被全国各综合大学哲学系采用的教材。

该书出版后，我系就一直选为教材，并配合“欧洲哲学史”课，专门开了“西方哲学原著选读”课。多年的教学实践证明，学习和研究西方哲学史，必须阅读原著、研究原著，直接学习和研究第一手材料，这对如实地认识和准确地把握各个时期的哲学和各位哲学家的哲学体系和理论观点，这对于培养学生和训练学生的思维能力和研究能力，都是十分重要的。然而，哲学发展几千年，各国哲学家的著作浩如烟海，要想在有限的时间里，把所有的书都读了，那是根本不可能的。北京大学哲学系的教授根据教学的需要，也根据哲学专业本科生的现有水平和接受能力，精心编译了这两卷本的《西方哲学原著选读》，并分别在昆明和广州召开了全国部分专家、教授的审编会，广泛征求意见，最后定稿，由商务印书馆出版。

我们在使用这部书的十多年中，广大教师和学生一致反映该书有以下特点，也是它的优点：第一，选材全，西方哲学史上几乎所有重要哲学家的代表性的著述和论点都编译进来了。这不是说，没选进来的哲学家就不重要，只是说选进来的都是重要的和具有代表性的哲学家；第二，选材精，在书山文海中，沙里淘金，反复筛选，把最富代表性的有关章节或段落基本上都选进来了；第三，编辑得十分系统而完整，每位哲学家

选用的材料，基本上反映了该哲学家的哲学体系，全书就是一部用哲学家自己的著述编辑而成的西方哲学的发展史。

但在多年的教学实践中，我们也碰到一些问题：首先是学生学习时间短，要在很短的时间里完全消化80万字的两卷书，有相当的难度。其次，全书历史跨度大，基本上属于论点编译，由于学生受知识基础所限，对其中的某些段落，概念或命题读不懂，教师就必须用较大的精力去作解释，帮助学生消化理解。基于这种情况，我们就酝酿和萌发了编写这部《〈西方哲学原著选读〉解义》的想法，“解义”只是一种辅助教材。在教学中，始终要以“选读”为主，“解义”只是力求更好地、更全面地、更系统地去帮助学生消化和理解“选读”的基本思想，释疑解难、抓住重点，掌握哲学发展的一般规律、基本线索和主要特点。

参加此书编写的五位老师，都是多年从事西方哲学的教学和研究的，除一位老教师，其余有两位哲学博士、副教授，另两位是正在攻读博士学位的副教授和讲师。王天成同志协助主编做了校稿、审稿等具体工作。全书写作分工是（按书的顺序）：

马天俊：古希腊罗马部分；

邹铁军：中世纪哲学、文艺复兴、培根、霍布斯、笛卡尔；

姚大志：斯宾诺莎、洛克、马勒伯朗士、莱布尼兹、巴克莱、休谟；

王振林：18世纪法国哲学、康德；

王天成：费希特、谢林、黑格尔、费尔巴哈。

该书分上下两卷，上卷从古希腊罗马哲学到休谟哲学为止；下卷从第五部分18世纪法国哲学到费尔巴哈哲学。“解义”在引文中只标页码，未标上下卷。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年出版，上

卷从古希腊罗马哲学到休谟哲学；《西方哲学原著选读》下卷，商务印书馆1982年出版，下卷从18世纪法国哲学至19世纪俄国哲学。“解义”只写到费尔巴哈。“解义”中，凡属于“选读”中的引文，不再一一写书名、出版社和出版年，只标上、下卷和页码。

该书书稿得到吉林大学教务处和科研处的支持，也得到了吉林大学出版社领导和编辑的大力支持，在此，一并致以诚挚感谢。

由于编者水平有限，书中如有不当之处，恳请专家和广大读者提出批评和指正。

编　者

1997年5月28日

目　　录

第一部分

古希腊罗马哲学

1. 米利都学派

米利都学派作为古希腊哲学乃至整个西方哲学的起始，一般认为包括三位具有某种师承关系的哲学家，即泰利士、阿那克西曼德和阿那克西美尼。这三个人都是希腊殖民地米利都（今在土耳其境内）的居民，他们所成学派的名称概由此来。说他们是哲学家，这不可以在今日职业化或半职业化哲学家的意义上去理解。他们都是多面手，在许多生活和知识领域留下了显赫的足迹。他们的在世时间也仅凭推算得来，并不很确切。

泰利士（Thales）生于公元前624年，死于公元前548年以前。他以一个政治家、数学家、天文学家和希腊第一个哲学家的身份度过一生。据说他曾预见了公元前585年5月28日的日蚀，并因此平息了一场战争。希腊人有评选“七贤”的习惯，也就是推举七位伟大人物。在各种排列“七贤”的方式中，泰利士总是当然的一个，可见其当时的盛名。关于泰利士的传闻很多，较富趣味的两则是，他常常边走路边观天象，一次竟不慎跌入坑里，惹来一阵嘲笑，嘲笑他为知头上的却忘了脚下的。哲学家反驳说，我追求辽远的东西，偶尔失足，你们不追求，不失足，但也永远在坑里。另一次，泰利士认为哲学家致富易如反掌，他在冬闲时廉价租下了全城的橄榄油榨机，他根据气象知识知道次年橄榄要丰收，届时高价出租机器，获利必多。泰利士如愿已偿了。过后他说，哲人不富，只是不屑罢了。

通常认为，泰利士没有著述，有的，也都可充分判定是冒名假托之作。了解泰利士，只能借助间接的记载。

阿那克西曼德（Anaximandros）是泰利士的同胞，也是比他年少的同代人。他曾带领一批米利都的移民前往黑海边上的阿波罗尼亚，这表明他出身名门望族。据记载，阿那克西曼德第一个发明了日晷的指针，又把它安装在斯巴达的日晷上来测定冬夏至和春秋分。他还制造了一个计时器，绘出了第一幅海陆的轮廓图，制造了第一个天球仪。阿那克西曼德曾对自己的思想观点作过一个简要叙述，他是第一个对自然作出书面讨论的希腊人，也是第一个写作的哲学家。不过他的著作很快就佚失了。

阿那克西美尼（Anaximenes）也是米利都人，阿那克西曼德的学生，也是朋友。他的生平事迹基本没有流传，他的散文体著作也多散失，现只有少量残篇可读。

（一）本原是水

本原问题是西方哲学诞生时最初探讨的问题。但类似的问题却不是哲学首先提出来的。本原的原义是开始，追问天地万物的开始早就是古老的神话与宗教的分内活动。那时的方式是探求、崇奉始祖或造物者，古希腊人有辉煌的奥林匹斯神话和流行的奥尔弗斯教。在古希腊哲学的史前史当中，人们典型的想法是：万物的开端是混沌和黑夜，二者产出一只蛋，从蛋里面跳出带翅膀的洛丝，即爱神。或者，宙斯既是源又是流，万物创自宙斯。宙斯是大地和星斗闪烁的诸天的根据。这种追根溯源的超自然的、神话的方式，当然还不是哲学，但哲学方式下的问题又确实是古老的问题。那么哲学的方式究竟怎样呢？哲学的方式是以自然的原因解释自然的事物，它遵从的是理性和逻辑。虽然哲学的绵远根脉深植于古老神话和宗教中，但当

泰利士提出“把水看成本原”（《西方哲学原著选读》上卷第16页，商务印书馆，1981年第一版。以下只注卷次和页码）的时候，无论如何是展现了某种全新的东西。它不仰赖传说，不援引权威，人人凭正常的理智都可能理解它，它当然也必须给出理智上的因由，作出某种程度的理性论证。

泰利士自己对这个命题的论证已不得而知。亚里士多德的解释也十分谨慎，他用了“也许”，“可能”（上卷，第16页）等字样，是他恐怕也没见过泰利士的论证。不过仅从知识的角度说，再结合古代人并不周详尚欠深入的观察水平，水确乎能千变万化、滋养一切的，一如亚里士多德的推测。公元一世纪的一位作者也曾写道：所以挑选水这种天然湿润的本体，因为它最容易形成各种不同事物，容易经受各种不同变化。水蒸发的部分就成为气，其中最精致的部分点燃起来就成为以太，当水变得坚实时就成为粘泥，再变为土。

以水为本原，还可能由于哲学家当时生活的环境临近汪洋大海；特别的，它也还有一个神话的源泉：“他们把海神夫妇看成创世的父母，并且把诸神指着发誓的见证也说成水，即诗人歌颂的黄泉。最受尊敬的是最古老的东西，指着发誓的见证则是最受尊敬的。”（上卷，第16页）更古老的巴比伦神话中有这样的说法：上天还未被提及，下地也还未被想到，那时只有天地之父，太初的阿普苏和摩摩，以及万物之提阿玛特，混合着各自的水流。这里，阿普苏指淡水，提阿玛特指盐水，摩摩指大雾。

（二）本原是无限者

如果说泰利士以水为本原，第一次以哲学的方式提出了万物统一的光辉思想，从而创生了哲学，那么，阿那克西曼德可以说在这个方向上作出了两方面极为重要的推进。一方面，他

提出，本原不能是任何具体的东西，它必须是“无限者”(apeiron) Apeiron 是一个希腊文的拉丁化写法，其中，前缀“a”表示否定的意思，即“没有”、“无”的意思。“Peiron”源于“Peras”，它有“限制”、“界限”、“规定”的意思。所谓“无限者”就是在任何方面，以任何方式都还没有“定形”的东西。只要稍有定形或规定，无论多么粗糙和稀少，都会沦为世间的某物。而本原的追问正好是要给一切世间事物奠立一个根基，任一世间之物都不能充当本原，作为世间之物它本身是需要给予本原的。同时，正因为无限者尚未定形，它就原则上可以定形为任何具体的东西，与世上任何成形过程和成形的产物都是相联通的。简略地讲，起码无限者能够化生一切，一切有限者（即成形的东西）。

另一方面，无限者作为本原，阿那克西曼德认为它必须只能是一种“极顶”，它不能再来自于什么。按亚里士多德的记述，这种想法乃是根据一种论证：“任何东西，如果不是本原，就是来自本原的；然而无限者没有本原，因为说无限者有本原就等于说它有限。”（上卷，第 17 页）从逻辑上讲，这个论证是二分法和归谬法的并用。这种观点相当于明确了探求本原的一个必要条件。与此相关，阿那克西曼德认为无限者是不生不灭的。这又是一个归谬，因为有生灭就必然要求指明生自什么与灭入什么，而设若无限者作为本原有生灭，那就是说另有什么与无限者不同的东西先于它或后于它，这就构成了对无限者的制约，违反了“无限”的含义。

总之，在阿那克西曼德这里，要求本原是无定形的，同时又是不生灭的。另据一些记载，阿那克西曼德进而认为有不可尽数的世界从那不生不灭不盈不竭的无限者本原中分离和涌出，我们的世界是其中之一；每一具体的世界都因其从本原分离——出生——而必须偿付生的不义，必须以灭入本原来赎罪。

（三）无限者是气

阿那克西美尼“也同阿那克西曼德一样主张自然界的基质是惟一的、无限的，可他不同意把它说成是不定的，因为他主张这基质是气”（上卷，第17页）。这里面出现了一个重要的差异，阿那克西曼德是将无限者本身即视为本原，而阿那克西美尼则将“无限的”视为本原的一种属性，从而为重新追逐本原本身究竟为何留下了空间。要寻求的目标是至高无上的，但这不等于目标已达到，还须进一步明确这“至高无上的目标”到底是什么。正是循着这样的思路，阿那克西美尼指出本原是气，无限者这种否定的界说必须正面肯定为气。

显然，阿那克西美尼没有完全照搬阿那克西曼德那种单纯指明本原不是什么的想法。单纯的否定性仅仅是问题的一副面孔。气既含容了无定形的方面，又达成了一种肯定的实在。

更为重要的是，阿那克西美尼还比较详细地思考了本原与一般事物之间的关系，从功能的角度辅助了本原为气的观点。这个方面在泰利士和阿那克西曼德那里都语焉不详，甚至仿佛并不重要。阿那克西美尼以热和冷为动力，通过浓缩和稀释的过程，从运动变化的方面刻画了从气到万物、从万物到气的渐变过程：“这气通过浓缩和稀释形成各种实体：它很稀的时候，就形成火；浓的时候，就形成风，然后形成云，再浓，就形成水、土和石头；别的东西都是由这些东西产生的。”（上卷，第17页）反过来的过程也必定是题中应有之义，因为阿那克西美尼的著作残篇中有这样的话：“使物体凝聚和浓缩的是冷，使它稀薄和松弛的是热。”（上卷，第18页）

但是，在阿那克西美尼的思想中还有极为重要的可以称作“物活论”的观点。他说：“我们的灵魂是气，这气使我们结成整体，整个世界也是一样，由气息和气包围着。”（上卷，第

18页）结合这个方面，应当理解，阿那克西美尼的气就不仅仅是现代知识背景下“空气”或某种有特定化学成分的气体。一定程度上，他所说的气更像中医“气、血、津、液”理论中那种既有形又无形、既可吹吸又不限于一形一域的生命之“气”。根据记载阿那克西美尼上面那段话的艾修斯的解释，其中“气”是和“气息”或“呼吸”在同义语意义上被使用的。因此，把在自然中聚散不已的气和生命中不可或缺的呼吸相提并论的时候，我们也就抓住了各类物活论的典型做法，即把人的东西放射到环境事物中去，也就是“拟人化”。如果细心注意上面残篇的说话次序，情况就更是如此。物活论并非阿那克西美尼首创，它在泰利士那里已经出现。泰利士认为磁石吸物是因为有灵魂，灵魂就是能致运动的品性，万物都有“磁性”。物活论在后来的哲学和科学中常被视为低级幼稚的原始臆想，但今人是否或在何种层次上已经不需要拟人化的物活论假设，这问题并没有自明的答案。

2. 毕泰戈拉（Pythagoras）学派

由米利都学派三位哲学家提供的哲学一向也被称为伊奥尼亚哲学，这是一种自然哲学，把自然万物寻本溯源为某种自然之物是其思路。与此有所区别，所谓毕泰戈拉派则在寻求本原的过程中诉诸某种非实物的甚或形式的东西，比如数目；他们认为数是万物的始基。这是一种并不直观明了的思路。不过，毕泰戈拉派的本事较其主要观点更是如在五里雾中，那里朴实的事情少，玄虚的传说多。

毕泰戈拉派是以它的创始人名字命名的。毕泰戈拉（Pythagoras）是历史上最有趣味又最难理解的人物之一。根据少量的史料，也是萨摩斯人，盛年约在公元前532年。他因不满当时僭主普利克拉底的暴政而远走他乡。据说曾去埃及游学，得到相当的数学和宗教方面的陶冶。毕泰戈拉最后定居于南意大利的克罗顿，他在那里以他超人的魅力也许还有玄奥的许诺聚集了一大批追随者，创立了一个集政治、宗教、学术为一体的社团，曾经十分有势力。这也就是毕泰戈拉派。毕泰戈拉晚年仍是由于政治原因而离开克罗顿，去了梅塔彭顿，最后在那里去世。除了这些，毕泰戈拉其他的生平情况都隐人了颇难凭信的神奇传闻中。有人叹于毕泰戈拉之神秘，说他就像一个巨大的影于大踏步跨过历史。

毕泰戈拉派作为学派远比它的创始人生存得长久，从公元前6世纪末一直到公元3世纪的古罗马时期，几乎有八百年之久。这个学派的兴衰总体上经历了三个时期：早期毕泰戈拉派，从公元前6世纪末到公元前4世纪前半叶；希腊化时期，集团活动已十分稀少，主要影响存在于亚历山大里亚的科学发展中；到公元前1世纪，毕泰戈拉派重新振兴，直至公元3世纪融入新柏拉图学派。这里涉及的只是毕泰戈拉派早期中与毕泰戈拉本人可能更为密切的哲学思想。

了解毕泰戈拉派思想的难处不仅一般地在于其年代古远，而且更因其学派自身故意的封闭性。早期毕泰戈拉派主要是一个宗教集团，其教义是秘不外传的。偶有流露，也难于确认是否真属于毕泰戈拉本人，因为集团内部实行着某种从精神到财产的“共产”制度。现在流传的只有一些残篇，而其真伪还在争议中。

因此，了解这个学派的思想，只能借助于有见闻又有资格作记载的人的作品，亚里士多德是最主要的资料来源。不过，亚里士多德是大哲学家，他的记述必会染上他自身思想的色

彩，这也是如今窥探毕泰戈拉派堂奥时需要留神的。

（一）数是本原

仅仅从狭义的哲学出发去理解数是本原的观点会有很大麻烦。入手处不在这里，毕泰戈拉派也不是径直在哲学上切入而立论的。毕泰戈拉派是一个科学研究团体，天文、几何、音乐等学问它都详加探讨，收获颇丰。这些收获为在哲学上创新准备了厚实的土壤。毕泰戈拉派中人习惯于把天文和数学相结合，把音乐与数学相结合。他们发现乐调的沉响长短取决于琴弦粗细长短的比例，即一种优美和谐的数字关系。在天文学上，一方面是观测，一方面是猜测，毕泰戈拉派学者也从中发现了美妙的数学关系。他们进而把音乐、数学、天文揉为一气。有一段记载这样写道：围绕宇宙中心运动的各天体之间的距离，都是有一定的数的比率的，有的天体运行的快些，有的慢些；运动得比较慢的天体发出深厚的音调，比较快的发出高昂的音调，而这些和距离成比率的音调就结合成为和谐的声音。所以他们说数是这种谐音的起源，由此他们自然而然地断定数是天体和宇宙的本原。他们说，太阳和地球的距离是月亮和地球的距离的两倍。金星是三倍，水星是四倍，每个别的天体都处于一定的比率；天体的运行是和谐的，距离越大的天体运动得越快，距离越小运动得越慢，各居间的天体按照它们环行的大小成比率运行。基于事物和数之间的这种相似性，他们设想存在的事物既是由数构成的，同时它们自身也就是数。

毕泰戈拉派从其深有造诣的学问再勇敢地一跃，哲学的命题就出来了。亚里士多德经过改造后写道："他们从这一切进行推论，认为数目的元素就是万物的元素，认为整个的天是一个和谐，一个数目。因此，凡是他们能够在数目和各种和谐之间指出的类似之处，他们都收集起来拼凑在一起。如果在什么

地方出现了漏洞，他们就贪婪地去找个东西填补进去，使它们的整个系统能够自圆其说。例如，因为他们认为十这个数目是完满的，包含了数目的全部本性，所以他们就认为天体的数目也应当是十个，但是只有九个看得见，于是他们就捏造出第十个天体，称之为‘对地’。”（上卷，第 19 页）

在理解毕泰戈拉派的时候，以近代理性逻辑的哲学立场，以近代实证科学的角度，都是不充分的，因为他们同时还是痴迷狂热的宗教家。缺乏对这一点的同情了解，就会发现毕泰戈拉派思想有很多蛮横、断裂之处。实际上，亚里士多德在这方面也是不够宽宏的。再者，毕泰戈拉派对“数”的理解也与如今人们那种工具性的理解有很大差别，他们赋予数更多的功能和性质。如果不谦虚地把现在对数的理解视为最规范最正统的，那么就可以说毕泰戈拉派的数是怪异的、迷信的。不过这类以今贬古的作法并不总是恰当的。

毕竟，毕泰戈拉派提出数是本原，与米利都哲学家相比是明显不同的思路，它更重视形式、关系、限度的方面，是又一种哲学风范。也许开端总是幼雅粗糙的，但以后自会有人作出更深入更精湛的努力。

（二）数的神秘性质

在毕泰戈拉及稍后的传人心目中，前 10 个自然数都有一些今人认为无关的属性。了解这些，有助于理解后来 10 对本原的说法和“一”及有限等观点。

古希腊人认为，“一”是单位，不是数，从二开始才是数，二是第一个偶数，三是第一个奇数，单位“一”则是偶－奇数。毕泰戈拉派认为，在一切数中“一”（或称“无一”）是最基本的，它是一切数的开始，又计量一切数。他们还把“一”和理性、灵魂，本体看作一个东西，将其与善、秩序联系起

来，甚至认为“一”是朋友，因为友谊是平等的一种状态。相反，“二”则是恶、不平等，纷争的源泉。在一与二的关系方面，他们还认为前者是雄性和形式，是诸神之父宙斯，后者是雌性和质料，是诸神之母瑞亚。

“三”在毕泰戈拉派看来象征始、中、终，是第一个“全”，它又表示一切有形之物都有的长宽高三个向度。“三”又是三角形，是几何中第一个封闭平面图形，是生成一切图形的元素。“三”还是祈神的咒语，他们把它与德尔斐庙中祭阿波罗的青铜三脚祭坛联系起来。

毕泰戈拉派把“四”看作仅仅次于“一”的重要的数。“四”是第一个平方数，无论加或乘，它都具有对等的两部分，因此它是正义。“四”象征着水、气、土、火，象征点、线、面、体，象征春、夏、秋、冬，象征社会即人、村庄、城市、国家，象征人生即幼年、青年、成年、老年，象征四种认识能力即理性、知识、意见、感觉。他们还把“四”与造物神联系起来。

“五”是第一个偶数和第一个奇数的和，它是雌性与雄性的结合，是婚姻，因此又象征爱神阿弗洛狄忒。“五”还象征五个已知的行星及地球的五带。

“六”的重要性与“五”相仿，是第一个偶数和奇数的乘积，因此也被视为婚姻。二者又都是循环数，其自乘的结果尾数总又是“五”或“六”。特别是“六”自乘三次，得数更为神秘，它代表人在生物中轮回转世的间隔。

“七”在前10个自然数中惟一既不是任何数的因于，也不是任何数的乘积。它的独特地位象征着时机：人怀胎七月而生，生七月出牙，第二个七年末人青春期，第三个七年末长胡子。太阳在十个天体中位居第七。“七”因其独特又被视为智慧女神雅典娜，雅典娜没有母亲，是从大神宙斯脑袋里蹦出来的。

“八”是第一个立方数，它又象征音乐中的谐音，因此被看成友谊的象征，也被称为爱情。

“九”是“十”以前最后一个数，是前面诸数的限止，它被称为海洋之神俄克阿诺，又被称为强大的普罗米修斯。也有人称“九”为正义，因为它是第一个奇数的第一个平方数。

“十”当然是最完满的，天体有十个，十个点恰好可以围成一个正三角形形状的点阵，这是一个神秘的符，成为毕泰戈拉门徒崇拜毕泰戈拉的象征。

很明显，毕泰戈拉派是千方百计，把各种事物——从物质元素、天体、生命到人、社会、伦理道德乃至神——都和数联系起来，企图找出相似之处，用数解释事物，把事物归结为数。这里面，既有卓越的科学探索，包含深刻的数学见解，又有蒙昧的宗教迷信，充满如今已不可理喻的牵强附会。而此二者又共同构成了他们哲学洞见的基石。有论者指出，毕泰戈拉派实际上正处于人类理智把数与实物将分而又未分的过渡阶段，所以他们有时指出了数的真正性质，有时又把数与实物混为一谈。但话又说回来，时至今日在普通意识中也还很难说就完全去除了数的神秘含义。

值得强调的是，与阿那克西曼德不同，毕泰戈拉派把有限看得高于无限（阿派朗），认为有限是合于理性的，是善、光明、全（一）、真知。这与第一次数学危机即无理数的出现有密切关系。毕泰戈拉派发现了无理数，即由两个长为单位“一”的线段作直边的直角三角形的斜边所表示的数，它不能在有限次内被单位“一”度量尽。而他们一向坚信任何数都能由“一”经过有限次操作来生成，否则不能是有道、可理解的数。然而明摆着，那种三角形的斜边确实得是某个数。这是个灾祸的征兆，严重威胁毕泰戈拉派的数论以及一生数，数生成一切物的哲学观点。他们称那种怪异的数为不合理性的数，此乃无理数的本初含义。传说毕泰戈拉为严守这个凶险的秘密还

杀过人，灭其口。反过来看，也就可以明了，毕泰戈拉派把一、有限、理性、善放在一起的缘由。有限高于、善于无限的想法自毕泰戈拉派起，经过巴门尼德，至麦里梭止。麦里梭重新论证了无限高于有限。至今人们在哲学讨论中通常仍接受无限高于有限的选择。

3. 赫拉克利特

赫拉克利特（Herakleitos），古代军事、经济重镇爱菲索人士，鼎盛年约在公元前504年至前501年。他是早期希腊哲学中最重要的自然哲学家之一，是自发辩证法的典型代表。据说他曾写过总称为“论自然”的著作，含有论万物、论神灵、论政治等内容，可惜大部分已经散失；现在能接触到的只有从古代一些学者的作品中收集、整理出来的130多条残篇，其中有些还怀疑为伪作。从这些格言式的断简中，依然能够看出他关于万物的本原、事物的运动变化以及智慧、灵魂、宗教、习俗等话题的基本观点。

赫拉克利特生来恃才傲物、蔑视群伦，这从他自己的话里就能看出来，他说“博学并不能使人有智慧”（上卷，第26页），接着又把赫西俄德、毕泰戈拉等大人物贬了一顿，喋喋不休的小智小巧就更不在他眼目中了。赫拉克利特的高傲带有淡泊名利的特征，传说他曾弃王位而不就，让予了兄弟。在淡泊中他渐渐变得厌世和孤独，他隐居在深山丛林中，优游于泉石之下，与兽为伍，以草为食。后来，这种生活使他得了水肿病，他只好返归喧闹的城市，寻求疗救，他用谜语的方式询问

医生有没有办法使阴雨天变得干燥起来。由于医生不明白其中底细，赫拉克利特就自己钻进牛圈，希图靠牛粪的温热把体内的水吸出来。这种疗法当然没有奏效。他死了，终年60岁。

为避免碌碌庸众败坏他高深的思想洞见，赫拉克利特故意写书写得晦涩难懂，这样就只有有权威、有才能的人方可经过努力得其门径。因此赫拉克利特素有“晦涩哲人”之称。他的晦涩，对于今人是双重的，他的表达本就晦涩，今人又只能见残篇，脱离了完整上下文的东西就更其晦涩，以致某些字面含义明显的残篇人们至今不能领悟。然而晦涩也会取得相反的效果，有一批崇拜者也力图追随赫拉克利特。但是他有言在先：“如果你们不是听了我的话，而是听了我的道，那么，承认‘一切是一’就是智慧的。”（上卷，第22—23页）

晦涩到底不同于神秘，所以在理解赫拉克利特时比理解毕泰戈拉需要更多的沉思，而不是迷狂。

（一）论流变

在自然哲学的一般方面，赫拉克利特一如其前辈，指出了“火”作为本原，“一切转为火，火又转为一切”（上卷，第21页）。但他同时极为生动地把火和世界都放入一种永恒流变、转化的图景中。赫拉克利特说：“这个世界……它过去、现在、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。”（上卷，第21页）这活火也就是世界，是一个奔腾不息的大洪流。所谓实体——变中的不变——在这洪流的裹挟下也只具有相对的意义，也成为不稳定的东西。今日之我与昨日之我已有所不同，此时长江与彼时长江不会一样。在流变中保持不变的东西是不可能的，绝对自身同一的东西也是不可能的。相反，绝对的只是那无条件的流变。”太阳每天都是新的”，“我们存在又不存在”（上卷，第23页）。仅仅“存

在”，也是稳定、同一、自守的状态，仅仅“不存在”，虽与“存在”相对立，但就其单一、纯粹而言，实与“存在”同出一辙。单一和自守在流变面前都是不允许的。因此，我们，作为一种真实，既不能只是存在，也不能只是不存在，而必须是一种活脱脱的“在又不在”。“我们不能两次踏进同一条河”（上卷，第23页）说的也是同一个道理。

那么，日常生活中人们为什么又经常感受到“同一个”东西，谈论它们、使用它们呢？一顶戴了多年的帽子，一头耕作多年的老牛、一本读了大半生的《圣经》、一名追捕数月的逃犯、一只昨日看见今日聚一伙人去围猎的猛虎等等，甚至可以说，没有上述诸种稳定的“一个”，生活几乎就得瓦解。但这些也许都不过意味着日常生活的梦幻一而，意味着我们粗糙感官的缺陷，意味着为了生存和判断不得不进行的做作设定。有用不等于真实。赫拉克利特与常人的分歧之一恐怕在此；常人在日常不反省的活动中往往就把“有用”当成了难得的“真实”，而一旦有人指出这一点，他自己反倒要被常人惋惜地指责为生活在虚幻之中。晦涩哲人又讲道：“自然喜欢躲藏起来。”（上卷，第26页）这又是透露出“真实”之难得。

赫拉克利特的“流变”观点，不是一般地承认事物有变化，星移斗转草木枯荣是谁都承认的。他讲“变”，是将其深刻准确地刻划为貌似荒诞实为灼见的“在又不在”。这类貌似悖理、似非而是的见解在赫拉克利特的残篇中俯拾皆是。

（二）论道

在赫拉克利特看来，世界是一团永恒燃烧的活火。但火的燃烧是受“分寸”制约的。这所谓“分寸”，就是“道”。道也可以音译为逻各斯（Logos），这是西方哲学中最为重要的范畴之一。从语源的角度看，逻各斯的最初含义来自“挑选”、“选

择”，而后引伸出：计算、尺度；对应关系、比例；说明、解释、论证、公式；思想、理性；陈述、演说；口头表述、言词；神谕、格言、命令；所想、所说的东西；表述的方式；神的智慧或言词。这是一个含蕴极为丰富的词，用“道”来译也是勉强为之。“逻各斯”在赫拉克利特的残篇中出现很多，往往依照上下文，译成了不同的词。例如：“浅薄的人听了无论什么话都大惊小怪。”（上卷，第27页）这里的“逻各斯”有说话、报道甚至谣传的含义，被译为“话”。“我听过许多人讲演，这些人没有一个能够认识到智慧是与一切事物有分别的东西”（上卷，第26页），这里的“逻各斯”被译为“讲演”。

道制约着火，从而制约着世界。并不是道化成了火，又化成世界，它只是规范着世界，它是不变的、永恒的。人也隶属于道，差别仅在于知与不知，自觉跟从与茫然受迫。赫拉克利特强调道：“一个人怎能躲过那永远不灭的东西呢?”（上卷，第23页）他似乎十分注重个人见解与大道的区别，“道虽然是大家共有的，多数人却自以为是地活着，好像有自己的见解似的”（上卷，第22页），“对那片刻不能离的道，对那支配一切的主宰，他们格格不人；对那每天都遇到的东西，他们显得很生疏”（上卷，第22页）。正因为庸众不能领悟道，赫拉克利特才要远离庸众，蔑视群伦，苦心孤诣，只人追寻永恒的大道。

（三）论斗争

如果说前面赫拉克利特只是从功能的角度描述了道，现在他要从构成方面进一步明确道的内涵。道作为法则表现为“相反的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐，一切都是通过斗争而产生的。”（上卷，第23页）道通过相反者相成造就一切事物，任何事物也都包含 不甚协调的两面。赫拉克利

特的比喻是："海水最干净，又最脏；鱼能喝，有营养；人不能喝，有毒。"（上卷，第24页）不协调的因素间总保持一种紧张的对立关系，而从过程的角度看，这关系就是斗争。"应当知道，战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的"，"战争是万物之父，也是万物之王"（上卷，第27页）。赫拉克利特是哲学史上第一个对战争持颂扬态度的人，这和他整个哲学思想都密切相关。

通过火、道、斗争，赫拉克利特第一次光辉地做出了古代哲学自发辩证法的伟大尝试，2300年后，又一个伟大的辩证法家黑格尔曾自豪地写道："没有一个赫拉克利特的命题，我没有纳入我的逻辑学中。"

4. 爱利亚学派

爱利亚学派主要包括四位哲学家的智力探索：克塞诺芬尼（Xenophanes）、巴门尼德（Parmenides）、芝诺（Zenon）和麦里梭。这里只涉及前三位。克塞诺芬尼严格说来不是学究式的哲学家，他是一位游吟诗人，讽刺大师。关于克塞诺芬尼的生平记载诸家出入甚大，一般认为他走过许多地方，漫游了六七十年，很长寿，甚至近百岁。作为诗人，他吟唱荷马和赫西俄德，也吟唱自己的诗篇。当时游吟诗人的职业还受尊敬，不过克塞诺芬尼却很穷。克塞诺芬尼有著作，今只剩一百余行残篇。

巴门尼德是爱利亚学派的真正创始人。关于他的生平资料极少，现在只知道他门庭显赫，家资富有，曾为他的母邦爱利

亚立过法。在学术思想上，他早期受过毕泰戈拉派影响，还可能参加过这个学派；后期脱离政治和毕泰戈拉派，专心从事哲学，创立自己的学说。巴门尼德自己承认受过克塞诺芬尼的影响，但不认为是他的信徒。巴门尼德著述不多，可能只有一部诗篇，原无名字，后人加了一个不痛不痒的称呼：《论自然》，现在也只剩残篇了。

芝诺也和巴门尼德一样，是爱利亚本地人。据记载，他是巴门尼德的学生和密友。柏拉图说他身材魁伟，才思敏捷。亚里士多德说他是辩证法的创始人。据说，芝诺在哲学上和政治上都是一个出色的人，他的著作中充满了智慧。传说芝诺是在一次政治阴谋败露后被扔在臼里用杵捣死的。在所有别的方面，芝诺都是一个品行高洁的人，他恃才放旷，蔑视大人物，不亚于赫拉克利特。芝诺的著作现也只有残篇，一般认为他在作品中以一种独特的方式捍卫了巴门尼德。

（一）神

从哲学上考虑，克塞诺芬尼的主要贡献在于反驳了拟人神论，提出了作为“一”的不动的神。这种观点原则上会导致巴门尼德的“存在论”。

所谓“拟人神论”，也可以比作“神人同形同性论”，指根据凡人的特征和品质经过筛选和夸张去构想神的形质。可以说，希腊神话中奥林匹斯山众神都是这种类型的，他们具有许多强化了的人类品质，包括人类不可救药的弱点。例如宙斯是强力的化身，同时又浑身充满邪恶的情欲，有的神就纯粹是仇恨的化身。克塞诺芬尼认为这样以人拟神恰恰是渎神的，并用辛辣的嘲讽把这一点表现得淋漓尽致。他曾写道：“荷马和赫西俄德把人间认为无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、尔虞我诈。凡人们幻想着神是诞生出来的，穿着衣服，并

且有着和凡人一样的容貌和声音。可是假如牛、马和狮有手，并且能够像人一样用手作画和塑像的话，它们就会各自照着自己的模样，马画出、塑出马形的神像，狮子画出、塑出狮形的神像了。埃塞俄比亚人说他们的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；特拉基人说他们的神是蓝眼睛、红头发的。”（上卷，第29页）

讽刺中透露出的锋利观点对希腊人质朴的神论构成了致命的冲击，同时也为古希腊神论带来了一个全新的向度。这从下面克塞诺芬尼从肯定方面对神的描述中可以看得一清二楚。

克塞诺芬尼说：“有一个惟一的神……他无论在容貌上或思想上都不像凡人。神是全视、全知、全闻的。神毫不费力地以他的心思左右一切。神永远保持在同一个地方，根本不动，一会在这里一会在那里动来动去对他是不相宜的。”（上卷，第29—30页）这里面包含三层意思：一是神真正的只有一个，不是许多，这与希腊神话的众神论构成了对立。二是神与凡人决不相像，神没有凡人的容貌和思想，却能够全视全知全闻（这对人来说是根本不可能的），不凭手脚、器具就能仅以“心思”左右一切（这在人也是不可能的）。三是神不动，人动是因为受迫或有需求要满足，但什么能逼迫克塞诺芬的神呢！这样的神也不会有任何欠缺。这样的神要是动来动去反倒失了身份。克塞诺芬尼的神与凡人和奥林匹斯诸神都有天壤之别。

有趣的是，假如去掉神的话头，克塞诺芬尼的思考几乎可以直接转换成巴门尼德的存在论。而这也正是克塞诺芬尼的哲学史价值所在。

（二）存在

在巴门尼德这里，我们第一次欣赏到富丽堂皇、较有连贯性的哲学思考，也第一次感觉到思维的逻辑力量之强大。

巴门尼德首先为自己的哲学大厦扫清地基，他说：“要使

你的思想远离这种研究途径，别让习惯用经验的力量把你逼上这条道路，只以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳，而要用你的理智来解决纷争的辩论。你面前只剩下一条道路，可以放胆遵循。”（上卷，第 31 页）惟一可遵循的道路是什么呢？就是思想自身的法则：逻辑同一性。巴门尼德在这里把理智和感官经验一刀两断，坚持只有前者才是要信赖的，后者只能带来变幻不定，那有什么真理可言呢。依据感官的人“心中不知所措，被摇摆不定的念头支配着……这些不能分辨是非的群氓，居然认为存在者和不存在同一又不同一，一切事物都有正反两个方向”（上卷，第 32 页）！看得出来，在哲学方法上，巴门尼德的锋芒直指赫拉克利特，把这个遗世独立浑身傲骨的晦涩哲人也打入了“群氓”行列。显然，哲学家的争论也可以达到谩骂和诋毁的地步。

在巴门尼德看来，依据经验只能生成不稳定的“意见”，只有理智严格的逻辑运作才带来“真知”。这就是他的哲学方法。

方法明确了，结论就不很困难了。

“存在者存在，它不可能不存在”（上卷，第 31 页），这在逻辑形式上是无懈可击的。只有经验才能告诉我们存在者也会变得不在，存在者实际上是既在又不在。不过这就是经验的赫拉克利特主义了，而巴门尼德是决不认为经验能够充当任何哲学依据的。

接下来巴门尼德提出了西方哲学史上最著名的一个命题：“能被思维者和能存在者是同一的。”（上卷，第 31 页）这里必须加上一个没有明说的前提，即“逻辑上的”，也就是巴门尼德的方法。不顾这一点，径直以经验的眼光去衡量，这个命题立刻成为荒谬的。“金山”可以想，却不存在。但在逻辑上，“金山”是能存在的，因为它不自相矛盾。相反，“不存在都存在”在逻辑上就自相矛盾，是真正不可思议的。反推回来，可

思议的就只能是存在者了。这个想法，后来被精炼成“思维与存在的同一性”。

顺着这个思路，巴门尼德指出：“存在者不是产生出来的，也不能消灭。”（上卷，第 32 页）因为若说存在者生自存在者，那根本上还没有说明存在者的产生；若说存在者生自不存在者，就等于说不存在者存在了，这是自相矛盾、不可思议的。在消灭一端情况也一样。所以存在者无所谓生灭。这是一个公然与感官印象作对的说法。更有甚者，巴门尼德认为：“存在者是不动的，被巨大的锁链捆着，无始亦无终；因为产生与消灭已经被赶得很远，被真信念赶跑了。它是同一的，永远在同一个地方，居留在自身之内……存在者不能是无限的，因为它没有缺陷；如果无限（即缺乏限制），那就正好是有缺陷的了。”（上卷，第 33 页）与此相对照，巴门尼德指责说：“凡人们在语言中加以固定的东西，如产生和消灭，是和不是，位置变化和色彩变化，只不过是空洞的名词。”（上卷，第 33 页）

在巴门尼德这里，思维的逻辑强制性的怪异之处显露无遗。逻辑的准确与僵硬和经验的模糊与灵活构成了极为惹眼的对峙。

（三）运动

芝诺以反对运动的四个论证知名，他是古往今来不凭奇迹之类的东西而凭常人都觉得不陌生的推理手段向普通意识挑战的最杰出代表。他在人们平时认为最不成问题的地方指出了恼人的难题。他正是以此声援了巴门尼德。

理解芝诺，首要的是态度问题。有这样一个故障：犬儒哲学家西诺卜的第欧根尼引导他的学生们讨论芝诺反对运动的论证。老师先是一语不发地走来走去，示意以行动反驳了芝诺。当一个学生表示赞许时，老师却反而打了他一顿，责其未懂芝

诺。芝诺决没有无知到否认感官印象的地步，但印象一般地并不能不加检讨地成为哲学的根据。芝诺问题恰恰在于印象与逻辑之不协调。这个问题带有根本性。

对芝诺问题的研讨，历代不绝，至今不衰，许多大师在这上面一试身手，所获颇繁。然而并不能说今天芝诺问题已一劳永逸地解决了。此处的讨论也只是有引导性的价值。

芝诺的“第一个论证肯定运动是不存在的，根据是移动位置的东西在达到目的地以前必须达到途程的一半处”（上卷，第 34 页），为了走完前一半的途程又必须先达到这一半的一半处。这个过程完全可以无限叠加下去，结果移动者竟无法起步了。“第二个论证称为‘阿基里’，要点是这样：在赛跑的时候，跑得最快的永远追不上跑得最慢的，因为追者首先必须达到被追者的出发点，这样跑得最慢的必定总是领先一段路”（上卷，第 34 页）。

这两个论证的原则是相同的，即一段有限的距离可以（比如以一半又半的方式）划分为无限个实存的短段。而在有限的时间中走过无限个短段，这怎么可能呢？这个问题不解决，依芝诺看来在思想上就没有理由承认感官上明摆着的运动事实。

第三个论证称为“飞矢不动”，即：如果每件东西在占据一个与它本身相等的空间时是静止的，而移动位置的东西在任何一个瞬间总是占据着这样的一个空间，那么飞着的箭就是不动的了”（上卷，第 34 页）。该论证设想时间是由一个个瞬间组成的，每一瞬间飞箭都只占有一个与自身相等的空间，不多也不少，亦即固定在这段空间中，是静止的。箭在每一个这样的瞬间既然都不动，在由若干瞬间组成的时空里由若干个箭的静止怎么能组成箭的运动呢？芝诺说：“运动的东西既不在它所在的地方运动，又不在它所不在的地方运动。”（上卷，第 37 页）实际上，芝诺的论证从形式逻辑的角度讲都是复杂的二难推理。

第四个论证的结论是“一半时间等于一倍时间”（上卷，第35页）。这涉及时间度量选择何种参考系的问题。从伽利略到爱因斯坦对运动相对性的研究已经使我们懂得不存在绝对静止的权威参考系，同时在一个问题上游移于几个参考系之间却也是不允许的。由此也许可以化解芝诺的第四论证。

另外，芝诺还以相似的论证手段讨论了一与多的问题，认为后者就存在而言也是自相冲突的（参见上卷，第36—37页）。

总之，芝诺一方面有一个近目标：捍卫巴门尼德“存在不动”、“存在是一”的哲学，另一方面第一次强有力地挑明了感觉与逻辑之间巨大的裂痕，而这一点具有永恒的意义，是促使数学、逻辑、哲学日新又新的兴奋剂。

爱利亚学派，尤其巴门尼德和芝诺，是前此所有希腊朴素哲学的对立面。

5. 阿那克萨戈拉

阿那克萨戈拉（Anaxagoras）是克拉左美奈人，大约生于公元前500年，据说享年有72岁。他作为外乡人，在雅典度过了一生中最重要的岁月。也是他，第一次把哲学引入雅典，在这块沃土上播下了智慧的种子，培育和影响了一大批雅典籍的哲学家，为后来苏格拉底、柏拉图等巨匠的出现奠定了基础。

阿那克萨戈拉作为一位自然哲学家，除了下面要讨论的“种子”与“心”的观点以外，还有许多天才的科学猜测。例如他认为太阳就是一团火，而月亮不过是一团土罢了。这些说

法当时显然触犯了希腊人多神的宗教感情，他也确实因此而获罪。据记载，阿那克萨戈拉曾被控以不敬神的罪名，因为他认为太阳是一个火球，根本不是什么阿波罗的战车。虽然他的学生伯利克里极力为其辩护，他还是被处以罚金并驱逐出雅典。另一种记载说控告是伯利克里的政敌提出的，罪名不仅有不敬神，还有私通外邦，结果他被缺席判处死刑。总之，阿那克萨戈拉首先是因为思想观点而得罪了雅典人，不得不逃走（这在当时并非难事），殁于异乡。阿那克萨戈拉之被逐，一向被视为雅典对哲学的犯罪。这种事情后来在苏格拉底、亚里士多德身上也再三发生。

阿那克萨戈拉有著作，但今人仍然只能见到残篇。

阿那克萨戈拉第一次把看不见的物质微粒——“种子”与“心”引入哲学。

希腊哲学思想在经过赫拉克利特的“流变”与巴门尼德的“存在”的激烈对峙之后，试图做出一种不偏不倚、允执厥中的努力，试图在有选择地保留的基础上，达到一种既照顾感官证据，又照顾概念规定的新高度。阿那克萨戈拉大约正是面对这种局面提出观点的。所以他认为：“结合物中包含着很多各式各样的东西，即万物的种子，带有各种形状、颜色和气味。”（上卷，38 页）

据记载，阿那克萨戈拉有这样一种准科学的见解：在同一个胚芽中，就有着头发、指甲、血管、肌肉等等，这些表现为粒子，如此小而不可见，但它们逐渐生长，变得明显了。这样就既没有违反巴门尼德存在就是存在而决不能来自非存在的要点，同时又顺应了赫拉克利特对变化的重视。这恐怕就是“种子说”的背景。

“种子说”包含三个要点。第一是种子有无限多，且并非个个相同。它们太初即在，永远不坏，而众多事物的千差万别和生灭变化无非来自种子的种种不同的组合与分离。因此他

说："毛怎能来自非毛，肉怎能来自非肉呢?"又说："希腊人说产生和消灭，是用词不当的。因为没有什么东西产生或消灭，而只是混合或与已有的东西分离。因此正确的说法是把产生说成混合，把消灭说成分离。"（上卷，第39、40页）也就是说，种子是最后的真实，它根本就没有什么生与灭。而人们之对此茫然无知，阿那克萨戈拉这样解释："由于感官的无力，我们才看不见真理。"（上卷，第40页）

第二，种子以及物体都无限可分。在芝诺的基础上，阿那克萨戈拉认为："在小的东西里并没有最小的，总是还有更小的。因为存在者决不能因为分割而不复存在。在大的东西里也总是有更大的。大的在数目上也和小的一样多。每件东西本身都是既大又小。"（上卷，第38页）这样就不可能找到最终最小的东西，在这个意义上种子必然是不可见的东西。

第三，种子包含万物的成分。既然再小的东西都还可以无限细分，那就意味着它纵然小也仍包含着无限的丰富性，这种丰富性决不亚于万物的丰富性，它起码蕴含着万物丰富性的胚芽。所以，"一切都包含着一切"（上卷，第38页）。

阿那克萨戈拉关于"心"的思想可能更为重要。在西方哲学史上，他是第一个明确将一种纯精神性的东西视为万物的本原。

"心"即"努斯"（nous），本是希腊语中的常用字，相当于中文的"心"、"心灵"，泛指感觉、思想、意志等精神活动以及这些活动的主体。该词在早至荷马的许多作家手里都常用，但并没有特殊的含义。将"心"作为重要哲学范畴，实始于阿那克萨戈拉。

心是独立的、自主的、无限的，它不是种子，也不属于万物，但却在一切之中，主宰着一切。"它是万物中最细的，也是最纯的，它洞察每一件事物，具有最大的力量。……凡是混合的、分开的、分离的东西，全被心所认识。将来会存在的东

西，过去存在过现已不复存在的东西，以及现存的东西，都是心所安排的。……没有一件东西与其他的东西完全分离，只是与心完全分开。每一个心都是一样的，无论大小。……心开始推动时，运动着的一切事物就开始分开；心推动到什么程度，万物就分开到什么程度。这个旋涡运动和分离作用同时又造成了事物更强烈的分离”。（上卷，第39—40页）黑格尔对心即努斯称颂备至：“这里有一道光芒开始放射出来（诚然它还是很微弱的）：努斯被认为是本原。……在此以前，我们只见过各种思想，现在才见到思想自身被当作原理。”

显然，阿那萨戈拉并不仅仅调合着先前哲学的僵硬对立，更创造性地提出了努斯，为以后所有重视精神的哲学运动奉上了永不磨灭的珍贵礼物。

6. 恩培多克勒

恩培多克勒（Empedokles）是阿克拉加人，是西方哲学史上第一位主张多元论的自然哲学家，他集诗人、哲学家、医生、科学家、奥尔伏斯麦信徒和江湖术士等多种身份于一体。其作品有两个诗篇，即《论自然》和《净化》，阐述了万物本原、宇宙生成、生物进化以及灵魂轮回等问题，其中多有合理的成分和积极的见解，同时也包含着浓重的神秘气氛。这两部作品现只有残篇。

有一些哲学通史中把恩培多克勒放在阿那克萨戈拉之前讲述，理由主要是恩培多克勒出生虽比阿那克萨戈拉晚些，但哲学活动却早于阿那克萨戈拉。另一些史书则依生年之先后把恩培多克勒置于阿那克萨戈拉之前。我们这里的编排方式都是依

照生年先后的。

根据记载，恩培多克勒是巴门尼德的敬慕者和朋友，对那些毕泰戈拉学派中人则更加亲密。他的学生当中较重要的是智者高尔吉亚，此人后面将会提到。

恩培多克勒首先在方法论上就持多元论的看法，他说："不要认为你的视觉比听觉更可信，也不要认为你那轰鸣的听觉比味觉更高明，更不要因此低估其他官能的可靠性，那也是认识的一条途径。"（上卷，第 41 页）在这种问题上他与巴门尼德显然有所不同，后者坚信理智的确定性为惟一的真理之路，拒斥一切感官证据。

恩培多克勒的本原论在首要的一方面也与巴门尼德不同，他主张"首先要听到那化生万物的四根：照耀的宙斯，养育的赫拉，爱多纽，以及内斯蒂，它的泪珠是凡人的生命之泉"（上卷，第 41 页）。这也就是通常所说的火、气、土、水四根。恩培多克勒以有限多元去接近世界的无限多样性，这大大减轻了理智把握事物的难度。而巴门尼德指出"存在"的时候，本原与世界之间出现了巨大的鸿沟，理智的力量几乎不可能逾越这鸿沟，因而巴门尼德只得把世界的丰富规定性简单排挤到幻像的王国，这也使巴门尼德的存在论足够惊人却不够服人。而其中的原由在于巴门尼德把世界单一化的同时也把人的规定单一化了，即一个理智实体。恩格多克勒的设想要灵活得多，因为本原的多元意味着本原自身的丰富性，丰富的本原与丰富的世界自然容易勾通些。

就"四根"而言，恩培多克勒说："它们不是产生出来的。"（上卷，第 42 页）又说："这四大元素是势均力敌的，但是各有各的不同职务，各有各的特殊本性，在时间的流转中轮流占上风。在元素以外没有什么东西产生，元素也不消灭。"（上卷，第 43 页）诸事物的生成是这样的："存在的只有元素，它们互相穿插，一会生出这个，一会生出那个，并且像这样一

直下去，永无止境。”（上卷，第 43 页）这样，事物其实只是各元素以不同比例进行的组合，事物的变化只是组合的变化。这种组合的动力恩培多克勒说是爱和恨，爱使结合，恨使分离。”因为‘憎’和‘爱’这两种力量以前存在，以后也同样存在，我相信，这一对力量是会万古常存的。”“这‘爱’和‘憎’的竞争在人的肢体里是明显的”（上卷，第 42、43 页）。

与“四根”相比，事物的生灭变化其实是非根本性的，或者说严格的生灭是没有的。恩培多克勒讲：“一切会消灭的东西，真正说来并没有什么本质，它们的灭亡当中也没有什么终止。有的只是混合以及混合物的交换。本质只是人们给予这些东西的惯称。”（上卷，第 42 页）这就等于保留了无不生有有不变无的巴门尼德原则，也与阿那克萨戈拉暗通神气。实际上，历史上的多元论乃至二元论往往出于调合的企图，中间夹杂着很多从前被视为不相容的东西。除了对巴门尼德的保留外，恩培多克勒也有对赫拉克利特的继承，这主要是指生灭的相对性和双重性。他说：“我要告诉你一个双重的道理。在一个时候，一件东西由许多东西结成，在另一个时候，它又分解为许多东西，不再是一个。会消灭的东西有一个双重的产生，也有一个双重的消失。因为万物的结合使一件东西产生又毁灭，刚产生出来的另一件东西当元素分解时又解体了。这经常的变迁从不停息：在一个时候一切在“爱”中结合为一体，在另一个时候，每件事物又在冲突着的“憎”中分崩离析。所以，事物的本性既然是从多中产生一，当一瓦解时又变为多，它们就有一个产生，而它们的生命并不是常住的。既然它们的变化永不停息，它们就处在永远不可动摇的生存循环当中。”（上卷，第 42—43 页）

7. 原子论者

原子论是古代自然哲学的巅峰。它的两位代表人物是留基波（Leukippos）和德谟克利特（Demokritos）。关于留基波的资料极其稀少，他是爱利亚人，或阿布德拉人，看来与爱利亚学派关系密切，也许还是芝诺的学生。留基波的思想和著述现在已无法与德谟克利特的相区分。

德谟克利特是阿布德拉人，也有人说是雅典人。他出身优渥、游历极广。据说德谟克利特漠视财帛，分遗产时只要了少许现钱，拿来充作旅费，他大概去过当时希腊人能知道的所有地方，包括印度、埃及、埃塞俄比亚。游历增长见识，磨炼性情，使德克利特成为一个百科全书式的大家，他也因为达观开朗，被称为“欢笑的哲人”。德谟克利特的著作之宏富在当时是无与伦比的，几乎包括了当时所有可以称作“学问”的东西。这从一份留传下来的著作目录可以看出来。只可惜这些著作无一传世，我们现在能见到的残篇不过一百多条真伪难辨的道德格言。探讨他的哲学思想只有求助于第二手的转述材料。

（一）原子和虚空

原子和虚空的提法在留基波那里似乎已经有了标准的含义。“他说宇宙是无限的，其中一部分是充满的，一部分是空虚的。这充满和空虚，他说就是元素。无数的世界由这些元素造成，又分解为元素。……正如世界有产生一样，世界也有成

长、衰落和毁灭，这是遵循着一种必然性。”（上卷，第45—46页）留基波与爱利亚学派最大的不同在于“他主张存在者并不比不存在者更实在，认为这两者同样是产生出来的事物的原因；……他把虚空称作不存在者，却肯定它同存在者同样实在”（上卷，第47页）。能够说不存在者（虚空）存在，这在希腊人的思想习惯即无中不能生有、有也不能变无中看来实在是惊世骇俗，也一举打破了巴门尼德僵硬的理智逻辑。原子不为一，它在大小和数量上都是无限的。诸原子的区别包括三种：形状、位置、次序。这些区别经过组合也就生出了事物的区别。原子自身由于坚固，既不能毁坏也不能改变。原子论者虽然对原子讲了这许多性质，但却认为原子是不可见的，因为原子太小。这样，原子就成为一种理论的推断、思维的构造。原子作为抽象物却具有普遍性，“太阳和月亮同样是由光滑的原子构成的，灵魂也是由原子构成；灵魂就是心”（上卷，第47页）。原子论者正是这样统一了质料与动力、物质和精神。

原子论认为原子和虚空是最后的真实，此外一切现象和性质都是从属的。德谟克利特说：“各种性质都是约定的，只有原子和虚空是自然的。”（上卷，第47页）

就宇宙论和物理学来说，原子论也有其持久的贡献，它所提出的用旋涡来解释星辰的诞生的设想，至今对宇宙学都是有启发意义的。原子的设想，在自牛顿以来特别是自本世纪以来的微观物理学发展中又一次显示出了强大的活力。

（二）感觉与灵魂

原子论者关于认识的观点可以简单说成是感觉论，但准确地说应该是感觉的约定论。

“留基波和德谟克利特说感觉和思想都是身体的变形”（上卷，第50页），这种“变形”是“由钻进我们身体的影像产生

的”（上卷，第 50 页）。那么影像从何而来呢？照他们的想法，影像源于事物不断产生出的“流射”，这也是事物的变形。这样，感觉就是身体与事物相互作用，协同变形的结果。“任何一个人，如果没有影像来接触他，是既没有感觉也没有思想的”（上卷，第 50 页）。

但是，原子论者有言在先，最终的实在只是原子和虚空，而原子是不可见的小东西，不能成为感觉的直接对象，因而感觉所获的真实性是要打折扣的。也是在这个意义上，德谟克利特说各种性质都是约定的。他的补救办法是求助于感觉的共同性，“德谟克利特明白地说真理就是现象，与显示于感官的东西毫无区别，凡是对每个人都显现，并且每个人都觉得存在的东西，就是真的”（上卷，第 50—51 页）。这实际上就是感觉的约定论。约定论并不必然导致相对主义，它的客观根据往往要诉诸人类学。

对于古代哲学来讲，灵魂始终是一个怪异的东西，它的表现是呼吸，是生命，它的功能是一种致动性，或者用后来的习惯说法是不动的推动者。这种特点使多数哲学家在考虑问题时对灵魂都另眼相待，从而使某些一贯的思路因此出现转折或断裂。比如在泰利士那里，水是本原，但磁性一般的灵魂与水并不相干。又如在赫拉克利特那里，火是本原，但逻各斯并不隶属于本原，它是个独立的东西。情况在阿那克萨戈拉的种子与心。恩培多克勒的四根与爱憎那里也相仿佛。

相比之下，原子论者取得了一贯性，这是十分难得的。“他们主张球形的原子构成灵魂，是因为这种形状的原子最适于穿过一切事物，自己运动着，同时使其他的一切运动。他们认为灵魂就是动物身上产生运动的东西”（上卷，第 51 页）。阿那克萨戈拉认为是“心”安排着一切，而德谟克利特说：“灵魂和心是一回事。它是原始的、不可分的物体。由于它的精细和它的形状，它有产生运动的能力。最能运动的形状是球

形，这就是心和火的形状。”（上卷，第 52 页）

原子论是古代朴素直观水平上的自然哲学的极致，它突破了存在与非存在的僵硬界限，取得了思想的连贯性，同时照顾到了感觉和理智两个方面。它把本原的设定推向了不可见的世界，这在古代素朴实在论的境遇中已经是不可超越的了。确实，原子论之后的古代哲学没有再在同一个方向上努力，而是把注意力转向了别的方面。当然，这种转向也与时代状况紧密相关。

8. 智者

多数哲学史家都有这样一个共识，从智者和苏格拉底开始，哲学研究的兴趣从宇宙转向人生，从宇宙论和本体论转向更迫切的人生事物和行为的问题。这主要有下列几个原因，首先是觉察到人是社会活动的主人。荷马史诗中虽有许多英雄人物，但他们都不过是神的玩偶，人的战争到头来只是神的战争。相反，希罗多德的历史记述却只是人的事，没有神的事，战争的胜负完全取决于双方的力量、机智和勇敢。其中虽有征兆和神谕，但解释权却属于人。其次，希波战争后，雅典进入空前的繁荣时期，社会组织和生活日益复杂，而这也都系于人的复杂，有识之士务必以直线深入探讨。索福克勒斯曾说：“奇异的事情虽然多，却没有哪一件比人更奇异。”这时，社会生活中的义与不义，善恶利害问题变得极为突出，已往那种简单的从自然规则推演人事规则的自然哲学也就显得不敷应用，作为知识总汇的哲学务必开拓出适应新时代的新局面才行。这

种时代新运动的第一批产物就是智者，其中我们今天有资料可研究的有十余位，他们当中最著名的是普罗泰戈拉和高尔吉亚。

智者们以雅典为中心，穿梭于各种大型聚会之间，发表关于社会和人、伦理和政治、真理和价值等问题的新见解；同时收费授徒，传授关于辩论、诉讼、演说、修辞的技巧以及有关城邦治理和家政管理方面的知识。智者们的活动产生了极为深远的影响，有人把智者运动称为西方思想史上最早的启蒙运动和人本主义思潮。我们这里的讨论，只能限于哲学方面。

（一）普罗泰戈拉

普罗泰戈拉（Protagoras）可说是智者的领袖。他是阿布德拉人，和德谟克利特是同乡，传说也曾从德谟克利特学习过。他的主要活动在雅典。普罗泰戈拉也曾因为观点的惊世骇俗而被雅典驱逐，他的作品也被抛在广场上焚烧。他在去西西里的途中，因船只失事遇难，享年近 90 岁，也有说 70 岁的。

除了下面要讨论的哲学思想外，西方思想史上最早的逻辑官司也出自普罗泰戈拉。他曾收一个要学诉讼的学生，双方约定先付一半学费，待出师后打赢头一场官司时再付清另一半。这个学生学了许多诉讼技巧后离开了，却不缴付另一半学费，也不打官司。老师急了，与学生对簿公堂，要求收取另一半学费。他的如意算盘是：告赢了，照判决学生得交学费；告输了。那就意味学生赢了，照契约学生还得交学费。结果学生熟悉个中奥妙，反其道而行之。学生想：我要赢了，当然不须付那一半学费；若输了，那就是还没打赢第一场官司，照契约还不到付钱的时候，总之是不用交那一半。官司的结果并不重要，重要的是挑明了人类理智当中一个巨大的困惑，大大推进了西方逻辑的发展。

上述普罗泰戈拉的逻辑技巧就在于在不同时机援引不同的前提，以确保自己能得实利。在哲学上他也主张一种带有相对主义色彩的观点，这就是他因之名传千古的格言："人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。"（上卷，第 54 页）关于这个命题的翻译和解释，曾出现过极大的纷争，一种意见认为这里的"人"是指作为个体的个人，另一种意见认为"人"指作为全体的人类，第三种意见认为普罗泰戈拉那时的思想水平尚不足以区分开个人与人类，这种区分甚至在亚里士多德那里也不很明确。一般认为第三种意见较可接受。这样普罗泰戈拉的命题就有着游移的含义。与传统希腊人的习惯相反，他不认为神是主宰一切决定一切的，而认为人才是这种尺度，这就是一种人本思想，与普罗泰戈拉不言神只言人的倾向不矛盾。或者，每个人都自成标准，自行衡量一切，这种含义与他的感觉相对主义也是协调的。无论如何，普罗泰戈拉这个命题都具有伟大的创新性，启迪了一代智者，也刺激了后面以柏拉图、亚里士多德为代表的希腊古典哲学。

普罗泰戈拉也对神采取了敬而远之的姿态，他说："至于神，我既不能说他们存在，也不能说他们不存在，因为阻碍我认识这一点的事情很多，例如问题晦涩，人寿短促。"（上卷，第 55 页）这就很有点中国古代哲学中"敬鬼神而远之"、"未知生焉知死"的味道了。

总之，普罗泰戈拉抛开了希腊传统中对神的一贯注重，也略过了自然哲学的高远沉思，开创了一个哲学的人的新颖问题领域。

（二）高尔吉亚

高尔吉亚（Gorgias）是雷昂底恩人，一生的主要职业是演说家，也参与过一些政治活动，纵横游说颇具风彩。高尔吉

亚长寿，多数人说他活过了百岁。著作失传。

高尔吉亚在哲学史上以三个惊人的命题取得永恒的位置，三个命题是："第一，无物存在；第二，如果有物存在，人也无法认识它；第三，即便可以认识它，也无法把它告诉别人。"（上卷，第56—57页）

具体论证如下：

一、如果存在某物，则它或者存在，或者非存在，或者是既存在又非存在。后两者不难懂，因为那样存在与非存在就会无条件同一或并列，这自相矛盾。第一次即有物存在，可分三种情况：或是永恒的，或是生成的，或既是永恒的又是生成的。如果存在是永恒的，则它就应没有起止点，也就是无限的，而无限是不能有任何处所的（否则处所将框定其为有限的），没有处所，也就不存在了。所以如果非是永恒的，它就根本不存在。又，如果存在是生成的，则它或生成于存在，从而仍未说明存在的生成，只不过是把问题推远了一步；它或生成于非存在，但非存在产生不了任何东西，因此也不可能。总起来，存在不能是生成的。显然，存在也不可能既是永恒又是生成的。每个选言肢都被否定之后，总结论当然就是无物存在。

二、有物存在也无法认识。无法认识也就是无法设想无法想象的。高尔吉亚这样入手：如果所想的东西是不存在的，则存在就不能被设想。如果"是白的"是所想的东西的属性，"被思想了"就也是白的东西的属性。所以如果说"不存在的东西"是所思想的东西的属性，"被思想了"就是不存在的东西的属性，那么，依据矛盾原则，"不能被思想"必是存在的东西的属性，这就等于存在不能认识。进言之，若被思想的东西居然是存在的，那么所有的东西只要一思想就存在了，这太荒谬了。总之，纵然有物在，也无法认识。

三、即使认识了也无法传达。因为如果存在的东西是在人

以外的存在物，即视、听或其他感官的对象，可见的东西由视觉来把握，可听的东西由听觉来把握，而不是相反。那么，所视的怎能变成所听的呢？所视所听又怎么告诉别人呢？我们用来传达的手段是语言，但语言不是外面真实存在的东西，因此告诉别人的仅仅是语言，而非真实的存在。正如可听的东西不会变成可见的东西，可见的东西也不会变成可听的东西一样，外在于人的存在也不会变成它们的语言。所以即使认识了存在也无法告诉别人。

高尔吉亚的前两个命题可以说是以反讽的方式瓦解了巴门尼德关于存在、思想、语言一体化的观点，在某种程度上也把所有自然哲学家不假思索地谈论事物的纯朴思路讽刺得名誉扫地。第三个命题把语言的怪异极鲜明地摆在人们面前，可以说现代语言哲学也还没有完全妥当地解决高尔吉亚的问题。

当然，高尔吉亚的思想隐含着自我瓦解，因为人们可以顺势质问他本人的存在，他的思想的可靠性。这一点对于普罗泰戈拉的相对主义也适用。整个智者群体（注意，他们不是一个学派）也都有这种自挖墙角的弱点。这也是促成智者运动命运短暂的一个原因。

9. 苏格拉底

苏格拉底（Sokrates，公元前468—400年），雅典人，生于智者活动十分繁盛的时代和地区，通晓智者的一切技巧，更有着智者所缺乏的郑重情怀。他参加过伯罗奔尼撒战争，表现勇敢。他毕生以哲学为业，不事财货，一辈子困窘。苏格拉底

喜好交谈，不论在什么场合、与什么人在一起，他都能把谈话引向深入，引向根本原则的辨析，使人顿感平日所信乃是极不可靠的。苏格拉底这样做并非为了取胜于人，而是引人去思考生活。未经思考的人生是不值得过的。一经思考，生活立刻复杂了，许多人们信以为实的老传统因而都被置于一种可疑的境地。生活基础的摇摇晃晃引起了恐慌，这给苏格拉底带来了危险。

有人控告他了，罪名是两个：不信神和蛊惑青年。苏格拉底不服，以一种话里带刺的方式在法庭为自己申辩，这更激怒了素质不高的陪审团，结果苏格拉底被判死刑。有朋友愿意出钱赎他或帮他逃走（这在当时的法制条件下极易做到），但他不肯，认为这样做无异于认罪，而他坚信自己无罪。他选择了高贵的死法：自己从容饮下毒酒。死前留下了震撼人心的话：你们活着，我去死，哪个好，只有神知道。

（一）转变与创造

无论是功是过，苏格拉底都是西方哲学史上里程碑式的人物，以他为标志，古希腊哲学产生了一个决定性的转向。智者运动曾为这个转向做过某种铺垫，但正是苏格拉底才使智者近乎玩世不恭的技巧结出了哲学的正果。

从泰利士到原子论者的希腊哲学的总体特征是自然哲学，它首要的也是最根本的指向是自然万物的根源，这中间虽必然有人的因素渗透其中，但人的问题始终没有突出出来，人仍不过是伟大自然的平庸一员而已。

在苏格拉底看来，自然哲学家固然对高远的自然万物做过卓越的探索，但他们的成果对于人事却不敷使用，他说他曾惊喜于阿那克萨戈拉“心灵安排一切”的提法，以为找到了可以指导人生的良师，然而他失望地发现阿那克萨戈拉只是提提罢

了，未能具体运用。这样，苏格拉底不得不独自开创性地尝试解决人的种种具体而急迫的问题，他要研究“什么是虔诚的，什么是不虔诚的；什么是适宜的，什么是不适宜的；什么是公道的，什么是不公道的；什么是明智的，什么是不明智的；什么是刚毅的，什么是怯懦的；什么是治国之本，什么是善于治人者的品质”（上卷，第61页），总之，是追问人该如何生活。

这是哲学的巨大转变，是苏格拉底使哲学从天上回到了人间。

为了有效地探索自己开创的新领域，苏格拉底发明了意义深远的“辩证”方法，即与众人聚谈，“按对象的种属加以辨析”（上卷，第59页），争取找到所用语汇的精确、共识的含义，而后以理智推断发现其必不可免的结论。这也就是“定义”的方法，但它不是通过独断得来，而是通过条条缕析、由浅人深的对话（即辩证）达到。苏格拉底既是这种方法的创造者，更是运用这种方法的不可企及的大师。

应当指出，辩证之法并不是一种一定能达到最后的、确切无疑的对基本概念界定的固定程序，相反，它常常因为所涉及问题之复杂而不能满意地结束。它的实际功能往往是批判性的，足以动摇一向被认为无可置疑的习惯和成见。事实上，苏格拉底任何时候都没有表白自己因为对谈而拥有了什么决无问题的成就，他毋宁说是以对谈为思想和生活的方式而永远走在追索的途中。显然，苏格拉底的“辩证法”与近代黑格尔式的那种独白的、成体系的“辩证法”差别极大，前者以谦逊的姿态把问题引向深人，后者则霸气地把答案一一排出，俨然已把所有可能的情况一网打尽。

（二）无知与哲学家的使命

赫拉克利特曾说：“博学并不能使人有智慧。”学富五车者

也可能依旧是不懂生活之人。苏格拉底也是不把一般所谓的“知识”视为智慧。但是，有那种“知识”的人比比皆是，身处其间，苏格拉底自认“无知”，他以“无知”求教于人，结果在“辩证”当中显示出那些人其实也无知，可那些人自己却不知道，还自以为有知。苏格拉底在自知无知这点上认为自己还是略胜众人一筹，而这是起码的一点点智慧，也是对生活加以彻底反思的真正起点。否则，貌似可靠的知识往往会掩盖问题，麻痹心智，从而使人对生活马马虎虎、得过且过了。

苏格拉底自己在法庭申辩过程中说他曾以自己的无知去向政治家、诗人和工匠请教，结果他们对真正重大的生活问题的无知也显示出来了（上卷，第66—67页）。按他自己的动机，他是在为验证神谕而奔波，在为神而奔波，他忙于刺激人们的心智，使其对生活的重大问题保持敏感。而这，也正是哲学家的使命。苏格拉底在申辩中极为动人地讲道：“我这个人，打个不恰当的比喻说，是一只牛虻，是神赐给这个国家的；这个国家好比一匹硕大的骏马，可是由于太大，行动纡缓不灵，需要一只牛虻叮叮它，使它的精神焕发起来。我就是神赐给这个国家的牛虻，随时随地紧跟着你们，鼓励你们，说服你们，责备你们。”（上卷，第69页）

哲学如是，哲人如是，这苦口婆心的哲人！

那么，苏格拉底真地要无知，真地反对知识吗？不然。他只不过是认为一般人们所谓的知识不足以指点生活，他要求那种能够恰当指引生活的知识，那种知识也许只有一点点，然而珍贵，就是智慧。那种知识本身，即是使生活得体的美德。

10. 柏拉图

柏拉图（Plato，公元前427—347年），西方哲学史上最伟大的哲学家。他是雅典人，生于公元前427年，活了80岁。青年时期爱好广泛，在竞技和写诗方面均有才能，也曾有过从政的打算，家庭地位也足以支持他选择这样的道路。就在柏拉图要择定人生道路的时候，他遇见了苏格拉底，时年约20岁。这是一次脱胎换骨的经历，柏拉图全身心跟随这位伟大的导师，走上了哲学之路。

不惑之年的柏拉图在雅典城外创办了一所学校，即阿卡德米学园，他成为学园派的缔造者。这个学园是以科学研究为主兼事教学的学校，一时间成为有志学子趋之若鹜的地方。柏拉图除在学园悠游以外，还曾三次奔赴西西里的叙拉古，希图教导那里的君主成为“哲学王”，惜均以尴尬而告终。

柏拉图的对话大多用对话体裁写成，留传至今的共有40多篇，但其中有些显系伪作。经考证，基本确定为真实的有24篇；另有4篇真伪未定。余者都被认为是伪作。柏拉图还现存有13封信，但只有四封是真实的。据记载柏拉图还有一种“未著文字”的理念数论。

柏拉图哲学博大精深，任何简短的概述都只能是管中窥豹。有人说，全部的西方哲学都是柏拉图哲学的注释，此话不无道理。

（一）理念

柏拉图哲学简单而言可以说是“理念论”。什么是理念？柏拉图最伟大的学生亚里士多德是这样引介的：苏格拉底“在伦理问题中寻求普遍的东西，是第一个把注意力放在下定义上的人。柏拉图也接受了这种说法，但他主张定义的对象不是感性的事物，而是另外一类东西，任何感官对象都不能有一个普遍的定义，因为它们都是变化无常的。他把这另外一类的东西称为理念，认为感性事物都是按理念来命名的，因理念而得名的，因为众多的事物之所以存在，是靠‘公有’与它们同名的理念。这‘分有’只是个新名词，因为毕泰戈拉派说事物之所以存在是靠‘模仿’数，柏拉图换了一个名词，说是靠‘公有’理念”（上卷，72 页）。举例来说，也就是“假定有那样一些东西，像美本身、善本身、大本之类。……如果在美本身以外还有其他美的东西，这东西之所以美，就只能是因为它有了美本身。……也是大使大的东西大、使大些的东西大些，是小使小些的东西小些”（上卷，73 页）。理念，正是感性事物的原型、模子。在这个意义上，理念也被译为“相”或者“理型”。就语言来说，理念对应着逻辑概念，或者就是逻辑概念。

这样，在柏拉图那里就出现了两个分立的世界，一个是诸理念构成的世界，一个是诸感性事物构成的世界。前者精确、永恒，不可能摸而可知解，是理智的对象；后者模糊、易变，可感而不可定义，是感官的对象。前者是最终的真实，后者只是前者粗糙的、不完善的摹本。《西方哲学原著选读》上卷第 91 页注释中有一个图式，简明地描绘了这两个世界，对于理解柏拉图的“理念”很有帮助。

柏拉图深受毕泰戈拉派灵魂转世学说的影响，把人们对于理念的理解与灵魂的前世联系起来。”人应当通过理性，把纷

然杂陈的感官知觉集纳成一个统一体，从而认识理念。这就是一种回忆，回忆到我们的灵魂随着神灵游历时所见的一切：那是它高瞻远瞩，超出我们误以为真实的东西，抬头望见了那真正的本体”（上卷，第 75 页）。这种前世的印记是认识的根本，谁认识理念认识得彻底，无非是因为回忆得彻底。”但是并非所有的灵魂都能轻而易举地从尘世事物回忆到本体，那些只是匆匆瞥见过本体的灵魂办不到，那些人世后不幸沾染了尘世的不义、忘掉自己一度见过的神圣景象的灵魂尤其办不到，所以，仍能保持适当回忆的只有少数”（上卷，第 75 页）。

认识理念就是回忆，学习就是回忆。

对于柏拉图来讲，感官印象一如其对象本身，因其粗糙而只能带来混乱，要求得真理就必须尽量干净地去除感性的影响，返归灵魂未堕人肉体之前与神明同在的清灵境界。

由柏拉图所铸就的理念与事物的分离，理性与感性的分裂，灵魂与肉体的对抗，以后成了长期制约西方哲学思想演变的符箓，至今依然不能说已经完全治愈了柏拉图做就的裂痕。但另一方面，柏拉图通过处理理念与事物之间的“分有”关系，极大地推进了对理性思维领域的探索，这种成就与他所造成的分裂同样意义深远。

（二）理想国家

柏拉图在苏格拉底被判决以后，对雅典当时已经腐败了的民主制彻底失去了兴趣，此后始终对民主政治深恶痛绝，视之为群氓的暴政。如果各个个人作为政治主体本身素质不够格，更广泛地让这种人有权决定政治事宜只能使事情越来越糟。在柏拉图看来，多数人的意见并不等于好意见，真理与人数多少没有关系。事实上，柏拉图心中孕育着另外一种政治理想，这集中体现在他关于理想国家的设计中。

理想的国家应具备四种美德，即智慧、勇敢、节制和公道（上卷，第108页）。对国家来说，智慧意谓着妥善的谋划，但这种谋划不是针对国家里面某件特殊的事情，如木匠、铜匠之类事宜，而是针对国家之总体，因而需要专门的人所具备的专门知识，有这种知识的人为数极少，称为“监国者”。勇敢是国家的法律通过教育使一个人坚定地保持信念，不为任何变故所动。国家的勇敢体现于国家的勇士身上，而勇士就像染坊所出的上好的羊毛一样，永不掉色。这背后隐藏着柏拉图强硬的教育立场，即只要环境控制得当，任何人都可以照需要塑造成任何样子。柏拉图认为“人的灵魂里有一个比较好的成分和比较坏的成分”（上卷，第113页），当好的控制坏的时，人就是自己的主人，此时便为节制。广而言之，国家的节制也就是少数精英管束着多数平民不能自制的欲望，他说这构成一种和谐（上卷，第113—114页）。

柏拉图在国家学说中似乎极为重视正义或公道问题，公道是国家维持为国家的最根本条件。那么何谓公道呢？公道就是“每个人应当只做一件适合他的本性的事情”（上卷，第115页），“如果这个国家里的商人、军人、官吏各做各的事，那就是公道，国家就是公道的”（上卷，第118页）。相反，人人都急切窥视着别人的职分和地位，总因不知自己本性而不满于自己的状况，那么，国家就会陷于混乱，公道不复存在。柏拉图崇尚术业有专攻，鞋匠不宜治国，监国者的鞋艺在鞋匠看来也是幼稚可笑的。

人人有自知之明，各安其位，整个国家就在公道笼罩之下呈现一派和谐的景象。为保证这一点，柏拉图认为应该从孩子抓起，从教育抓起，从社会环境方面予以绝对的保障。

柏拉图的理想国家是历史上最著名、最有影响的乌托邦，其根本原则乃来自于他的理念论所包含的理性高于一切、理性安排一切、理性制约一切的唯理思想。作为这种理性理想的至

高代表，柏拉图认为国家的最高统治者在有权力的同时要有智慧，这样统治者要么是精通哲学的君王，要么是有王冠的哲学家。柏拉图恳切地呼吁："除非是哲学家当上了王，或者是那些现今号称君主的人像真正的哲学家一样研究哲学，集权力和智慧于一身……否则国家是永无宁日的，人类是永无宁日的。"（上卷，第118页）

11. 亚里士多德

亚里士多德（Aristoteles，公元前384—322年）虽主要活动在雅典，但并不是雅典人，他于公元前384年生于北方的斯塔盖拉。他父亲尼各马可是当时已呈崛起之势的马其顿的御医，因而亚里士多德幼年接触过宫廷生活。然而父母早逝，他少时即被送往雅典，在阿卡德米学园求学，先后约20年。在学园中亚里士多德出类拔萃，深得柏拉图赏识。但天才之相遇，少有和睦的。柏拉图渐渐觉出这个弟子有出离自己观点的倾向，曾说他就像个吸足了母奶的小马驹，反过来要踢死老马了。而亚里士多德也有自己的理由：我爱吾师，我更爱真理。

柏拉图死后，亚里士多德并没有凭实力被选为学园的继主，柏拉图选了比较平庸但也比较可靠的斯彪西波。亚里士多德走了，在外游荡了几年，后被马其顿王腓力延为王子亚历山大的老师。随着亚历山大称霸世界，老师也隆重地回了雅典，结起自己的学派。亚里士多德常在漫步中与学生研讨问题，他的学派因而被称为"散步学派"，汉语的生动说法是"逍遥学派"。亚里士多德的学术研究在外部环境方面曾得益于

亚历山大，但同时也在亚历山大死后受到株连。亚里士多德不愿为雅典人再对哲学犯罪创造机会，远遁他乡了。年过花甲，死于优比亚。

亚里士多德的学术疆域比他学生的权力疆域还要广大，今日重要的自然人文学科大都要溯源于亚里士多德。他的作品传世甚广，主要有《工具论》、《物理学》、《论天》、《论生灭》、《论灵魂》、《形而上学》、《尼各马可伦理学》、《政治学》、《诗学》等。由苗力田主持释译的中文版《亚里士多德全集》近年也已出齐。

（一）实体与原因

亚里士多德认为“人们是由于诧异才开始研究哲学”（上卷，第119页），这种诧异乃生自世界居然是如此这般。人们因诧异就要追问事事物物的原因，明了其何以如此。在竭尽全力解释世界的企望上，亚里士多德与柏拉图是共同的，但他看透了理念论中“分有”的难题是没法圆满解决的，他认为柏拉图关于“公有”的纠缠“说的其实都是废话”，“是毫无意义的说法”（上卷，第131页）。初衷是要解释感性事物，却设定了另一类实体，这是在本不清楚的问题上又加了一重不清楚的问题。而亚里士多德要着眼于感性事物本身去追索它们的原因。

他毫不怀疑感性事物之“有”，“但是一切‘有’的东西都与一个中心点发生关系；这个中心点是一种确定的东西，说它‘有’是毫无歧义的”（上卷，第123页）。亚里士多德分析了“有”的多种含义，“最根本的‘有’却显然是那个‘什么’，即事物的实体”（上卷，第124页），“实体在哪个意义上都在先：在定义上、在认识程序上、在时间上全居第一位。因为其他的范畴没有一个能独立存在，唯有实体能如此”（上卷，第125页）。实体也就是支撑一切性质而本身原则上又不依赖于

哪一种性质的纯“有”。哲学作为第一等的学术其任务就在于分析这实体凭本性而具备的原则。

亚里士多德同时也把个体事物之为存在，称为实体，并分析构成它的原因。这也是哲学的任务。此类原因有四种；“构成了一个物体而本身继续存在着的东西”，是为质料因；“形式或原型，即陈述本质的定义，以及它的‘种’，也称为‘原因’”，是为形式因；“还有变化或停止的来源”，是为动力因；“还有目的意义上的原因，即做一件事情的‘缘故’”，是为目的因（上卷，第133页）。四因中后三种可以归纳为一种即形式因。通过四因（或二因），亚里士多德勾画了一个世界图景：最低的是纯粹质料，无形式，而后质、形相合成一现实事物；这事物又是更高级者的质料，要与更高级的形式结合，造就更高级的东西。如此循环叠置，形式愈益增多，质料的意义愈益减少。在事物之最顶端，乃是纯形式，它吸引一切事物趋向于它。这个事物由低到高的链条从动态上看也就是“潜能”不断向现实转化的过程。由此，亚里士多德也构造了一种世界的目的论。

（二）感觉与思维

柏拉图的回忆说植根于理念的超验性质，亚里士多德的认识论也要相应于他的实体论。既然事物自有其质料与形式，那也就是无所欠缺的，认识者无需添加什么，只需接受就行了。

这样，感觉和思维就是一种接受的官能。“‘感官’是指这样一种东西，它能够撇开事物的质料而接纳其可感觉的形式。这正像一块蜡接纳图章的印迹而撇开它的铁或金子。……感官受到有颜色的、有香味的、或者发声音的东西影响，至于那个东西的实质是什么却没有关系；惟一的关系是它是什么性质，即它的组成部分是以什么比例组合的”（上卷，第149页）。同

样，思维原则上并不比感觉优越。思维“虽然不能感知，却必定能够接纳一个对象的形式，就是说，它虽然不是对象，在性质上却必定潜在地与对象一致，心灵与可思维的对象的关系，必定如感官与可感觉的东西的关系一样”（上卷，第150页）。如果没有外在对象的形式以及形式所含摄的质料，也就是没有外在事物，那么思维也好，感觉也好，就都是空洞的，充其量是一种潜能而已。

亚里士多德与柏拉图各自代表了一种典型的认识策略。前者可以说是经验的，先认定外在事物，然后试图通守感觉和思维接近事物。它以感觉的被动性为关键，把思维也简化成类似感觉的被动机制。这种认识论的内在逻辑结果要到近代才会充分显示出来，那是一种导向怀疑论的结局。相反，柏拉图的认识论永远要受超验性困境的纠缠，柏拉图自己已然不能说清何为公有，说不清理念与事物的关系，后续的哲学思考仍会以变换了的方式面临同样的难题：先验的理性规定如何对事物有效。

（三）中道

过犹不及，这是亚里士多德的伦理准则。他说：“任何一种技艺的大师，都避免过多或不足，而寻求那居间者并选取了它——不是就事物本身而言，而是相对于我们而言的居间者”。（上卷，第155页）。人生也是一种技艺，它的锦标是美德。”美德是牵涉到选择时的一种性格状况，一种适中，就是说，一种相对我们而言的适中，……它是两种恶行——即由于过度和不足而引起的两种恶行——之间的中道。”（上卷，第156页）勇敢是怯懦和鲁莽的中道，节制是挥霍与吝啬的中道，优雅是做作与张狂的中道，等等。其实，中道并不是停在中途，选择它需要良好的教养和优秀的意志力，一点也不容易。亚里士多

德说："美德是一种中道，而就其为最好的、应当的而言，它是一个极端。"（上卷，第156页）

国家亦如人的生活，它要好，必取中道。"在任何一个国家，总有三种成分：一个阶级十分富有，另一个阶级十分贫穷，第三个则居于中间。既然已经认为居中适度是最好的，所以很显然，拥有适度的财产是最好的；因为在那种生活状况中，人们最容易遵循合理的原则。而那在美貌、体力、家世或财富各方面大大胜于他人的人，或者反之，那非常贫穷或孱弱或非常不体面的人，就觉得很难遵循合理的原则。这两种人中，其一变成狂暴的大罪犯，另一则变成无赖和下贱的流氓。"（上卷，第157页）鉴于这种情况，亚里士多德认为"最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的。这样的国家很有希望能治理得很好；即在其中中等阶级人数很多，并且在可能时还比其他两个阶级合起来更强，或者至少比两者中的任何一个都更强；因为中等阶级加入某一边，就会使势力发生变化，这样就能阻止两个极端阶级之一占统治地位。"（上卷，第158页）中等阶级既不因贫穷而贪婪和卑贱，也不因富足而残暴和骄横，允执厥中，固而最宜于在国家中起主导作用。

12、15. 伊壁鸠鲁和卢克莱修

伊壁鸠鲁（Epikouros，约公元前341—270年）是萨摩斯人，生于公元前341年，卒于公元前270年。主要活动在雅典。他是德谟克利特在晚期希腊哲学中的继承者。他把快乐主义与原子论相结合，一方面建立了幸福主义伦理学，另一方面

又发展了原子论。伊壁鸠鲁写过大量作品，据说多达300余卷，但留传至今的只有三封信和《格言集》。伊壁鸠鲁在理论上的伟大追随者是古罗马诗人卢克莱修（Lucretius Carus，约公元前98—53年），后者著有伟大的诗篇《物性论》，这部书保存了许多古代原子论哲学的珍贵材料。由于二人思想几无区别，在这里就一并讨论。

伊壁鸠鲁认为，哲学的目的在于使人过快乐的生活。但这种快乐并不像伊壁鸠鲁的敌人以及平庸的追随者所认为的那样是纵欲无度，相反，这种快乐指向“心灵的平静”（上卷，第175页）。在这个问题上，或许没有一个哲学家比伊壁鸠鲁这个和蔼可亲又爽朗大度的人受到更多的诽谤和误解了，他的名字已经成为一个谴责用的咒语。生活要快乐，科学并不能帮助实现这个目的，因而科学也便没有实用价值，诸如音乐、几何、算术、天文等都一无用处。当然需要有一定的逻辑知识，以提供我们知识的标准。人们所以要懂得物理学或关于宇宙的学问（形而上学），是为了理解事物的自然原因。这种知识有用，因为它可以解除我们对神、自然现象和死亡的恐惧。认识人性，以便知道追求什么，避免什么。但最主要的是要了解万物产生于自然的原因，而不是产生于超自然的原因。

当伊壁鸠鲁需要宇宙论的时候，他找来了德谟克利特的原子论以及与原子论协调的感觉论。他说：“无中不能生出有来，因为如果有物产生，那就是一切中产生出一切，并不需要什么种子。另一方面，如果消失的东西化为乌有，那就会一切都消灭了，因为它们分解成的东西只能是乌有。由此可见，宇宙过去同现在一样，将来也永远同现在一样，因为它不能变成什么另外的东西，也不会有什么宇宙以外的东西进入宇宙，引起变化。”（上卷，第160页）这原则上都是德谟克利特原子论的翻版。较有新意之处在于，他认为：“原子永远不断在运动，有的直线下降，有的离开正路，还有的由于冲撞后向后退。”（上

卷，第 161 页）这种对原子运动的更细致描述，暗含着自由意志的可能性，亦即“离开正路”的偏斜。

在这样一种无生无灭的宇宙观里，死亡算得了什么呢？卢克莱修写道：“因此死对于我们不算什么，同我们并无半点关系，因为心灵的本性是不免于死。……当我们不再存在时，当那使我们成为一个人的身体和灵魂的结合已到了分离时，说实话，那时候对于已不存在的我们，就没有什么事能够发生，能够推动我们的感觉——没有，就算大地和海洋搅成一团，或者分不清海和天。”（上卷，第 209、210 页）

如果克服了死亡的恐惧，活着的时候就能够怡然快乐。而这种快乐并不封闭，它是与外物处于开放的关系中，其中介就是感觉。“感觉就是推理的基础”（上卷，第 160—161 页），而“若不是从大小合适的对角跑出某些微粒来激动感官，是不会引起任何感觉的”（上卷，第 164 页）。伊壁鸠鲁认为感觉是一切认识的源泉和判官，它不会错。“永远要以感觉以及感触作根据，因为这样你将会获得最可靠的确信的根据。”（上卷，第 168 页）感觉不撒谎，有时仿佛是感觉错了，其实是判断错了。透过这种纯净的感觉，伊壁鸠鲁看到的无非是一个原子的、物的世界。纵然有神，神也毫不干预这个并不完善的世界，而自享其乐。这样人还胡乱奢望什么呢。”人们心里的主要的不安的发生，乃是由于他们认为这些天体是幸福的与不朽的，可是又具有与这些属性不相合的意志、行为与动机；此外也是由于他们总是期待或想像着某种永久的苦难，像传说中所描述的那样，甚至于害怕死后会失掉感觉，好像这与他们有切身的关系似的……而心灵的平静则是从以上所说的一切中解救出来。”（上卷，第 174 页）

真正彻底的唯物论者确实是无所畏惧的。

13. 怀疑派

“怀疑学派”，由于它的追求和研究的活动，也被称为‘研究派’，由于研究者探究之后产生的心理状态，也被称为‘存疑派’，由于他们的怀疑和探索的习惯，以及他们对肯定和否定不作决定的态度，也被称为‘犹疑派’，更由于我们觉得皮罗委身于怀疑主义，要比他的前辈更彻底、更显著，所以也被称作：‘皮罗派！’（上卷，第 176 页）这是对怀疑派的外围情况详尽周道的说明。

这个哲学流派的杰出人物是爱利斯人皮罗（Pyrrhon，约公元前 360—270 年）。他似乎也是一个像苏格拉底那样不立文字的人物。关于皮罗，有这样一个传说：一次海上起风暴，船里的人都惊恐万状，只有甲板上的猪毫无反应。皮罗就说：惊慌什么？应当像那头猪那样。

怀疑，总是理性哲学的阴影。对于怀疑派来说，怀疑就是全部，它视一切别的哲学为独断论，因为它们不论如何花样繁多，总是给出了确定不移的断言。而怀疑派认为任何断言都不可能有最后的根据，因为任何作为根据提出来的东西本身依然需要根据，而这就等于没有解决根据问题。可以说任何敢以逻辑性自诩的理性思维都躲不过怀疑派的这支利箭，往往要厚起脸皮来勉为搪塞。

但希腊晚期的怀疑论，自有其特殊的时代目标：“怀疑论的起因，我们说是希望获得安宁”，“安宁由悬而不决、不作判断而来”（上卷，第 176 页）。皮罗也曾说：“最高的善就是不

作任何判断，随着这种状态而来的就是灵魂的安宁，就像影子随着形体一样。”（上卷，第177页）

那么，怀疑派如何才能达到宁静呢？”一般说来，可以说是置事物于对立之中的结果。我们或者把现象与现象对立起来，或者把思想的对象与思想的对象对立起来，或者把现象与思想的对象对立起来。例如，我们说：‘同一座塔，从远处看起来是圆的，从近处看起来是方的’，这就是把现象与现象对立起来；有人根据天体的秩序论证有天意存在，而我们回答道，顺境常常是坏的，逆境常常是好的，从而推论出天意不存在，这就是把思想与思想对立起来。像阿那克萨戈拉那样，反对雪是白的，提出论证说：‘雪是冻结的水，而水是黑的；所以雪也是黑的’，这就是把思想与现象对立起来。”（上卷，第177页）远塔为圆，近塔为方，哪个对？感觉能否给出不可摇撼的裁决？有人说，牛女二星河左右，参商二宿列东西，其中有天意；另有人说，地震、洪水、猛兽，人在其中岌岌可危，天意安在？谁够资格成为权威？逻辑推理常有荒谬的结论，理性本身如何才能提出鉴别原则？或者，理性、权威、常识联合起来互相校正就能行？那么其中的道理又怎么说清？实际上，今日的哲学依然未尝于净利落地答复这些怀疑主义的诘难。

不过，怀疑派的马脚是在不经意之处暴露的。有这样一则掌故，说大师皮罗为求宁静而悬疑，凡事皆不断定，前有悬崖依旧高蹈不止，幸有弟子左右护持，方保无虞。皮罗是享高寿的，其实他本该早早就因不断定而送掉了性命。皮罗和弟子在此陷人了怀疑主义的尴尬境地：言行不一。皮罗说：“我下功夫做一个诚实的人。”（上卷，第177页）看来这功夫得首先下在招一批非犹疑的保命弟子上面，而后方可由犹疑而人宁静。这时，怀疑论已经断了脊梁。

14. 斯多葛派

“斯多葛”的意思是“画廊”。公元前294年基底恩的芝诺（Zenon）在雅典的一处画廊下开办了一所学校，他所创一派哲学因而得“斯多葛派”。斯多葛派为期很久，先后约500年。成员也十分复杂，重要代表人物有基底恩的芝诺、基利基亚人克吕西普（Chrysippos，约公元前281—205年）、罗马元老西塞罗（Marcus Tullius Ciceron，公元106—43年）、罗马元老塞内卡（Lucius Annaeus Seneca，公元2—65年）、希腊释奴爱比克泰德（Epictètus）、罗马皇帝奥勒留（Marcus Aurelius Antoninus，公元120—180年）。其中后四人都有重要著作传世。

斯多葛哲学的宗旨在于伦理学，但为给伦理学奠定基础，它也研究逻辑学和自然哲学。这一切都属于哲学。“斯多葛派把哲学比作一个动物，把逻辑学比作骨胳和肌腱，自然哲学比作有肉的部分，伦理哲学比作灵魂。他们还把哲学比作鸡蛋，称逻辑学为蛋壳，伦理学为蛋白，自然哲学为蛋黄。也拿肥沃的田地作比，逻辑学是围绕田地的篱，伦理学是果实，自然哲学则是土壤或果树。他们还把哲学比作有城墙防守的城市，为理性所管理；并且，像他们中一些人所说，任何一部分也不被认为比另一部分优越，它们乃是联结着并且不可分地统一在一起，因此他们把这三部分全都结合起来讨论。但是另外一些人则把逻辑学放在第一位，自然哲学第二位，伦理学第三位。”（上卷，第178—179页）第欧根尼·拉尔修记述的不同分类方式既反映斯多葛哲学各家侧重有所不同，也反映着斯多葛哲学

的历史变迁。

斯多葛派是从自然如何论证到人应如何的，这也是他们的逻辑方法，即“从知道得较多的东西推进到知道得较少的东西”（上卷，第179页），这也是一种比较怪的逻辑，因为逻辑推理原则上并不能带来新东西。

“他们说动物的第一个爱好就是保护自己”（上卷，第181页），这是自然赋予的自然的生活方式。“当某种爱好被添加到动物身上时，它们因此便能够寻找它们的正当食物；斯多葛派说，对于他们，自然的规则就是追随着爱好的指导。但是当理性按照一种更完满的原则被赋予理性动物时，所谓按照自然生活恰好便是正确地按照理性而生活”，“按照自然而生活，这就是按照德性而生活。”（上卷，第181页）就这样，斯多葛派就从自然过渡到理性，又过渡到被理性照耀的人的德性。动物的生活尺度是感觉的自保爱好，人的生活尺度则是理性的规范。他们也因此而反驳了伊壁鸠鲁的快乐伦理学。在他们看来，“主要的善就是以一种顺从自然的方式生活，这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性；不作人类的共同法律惯常禁止的事情，那共同法律与普及万物的正确理性是同一的，而这正确理性也就是宙斯，万物的主宰与主管”（上卷，第182页）。

普遍的理性等于个人的理性，个人的理性乃是不朽灵魂的职能。这里，普遍的与个人的，仍然由形式逻辑演绎简单地联结着，其间的巨大鸿沟依旧未显露出来。灵魂与肉体，不朽的与可朽的，仍然是默默认同的当然前提，这种二元对立造成的难题还要长久地抓住西方哲学的脉搏。西塞罗就把肉体视为本为天上之物的灵魂的尘世“牢狱”，“但是我们想，上天之所以驱使灵魂入于肉体，正是要有人料理这个尘世，同时再以天上的风光贯彻到人生里来。”（上卷，第187页）这里面多少已含有基督教的风味了，西塞罗自己则强调“这大致也是柏拉图的

遗教”（上卷，第 187 页），当然这也没有错。西塞罗还进而向往着灵魂摆脱肉体直升天府的极乐。

斯多葛哲学已经没有古典时期囊括一切的宏大理论气魄，而只想治理好人的灵魂部分，从对世界的宏伟描画退而小心呵护那一小块方寸天地。”好好地运用我们能力范围以内的东西，别的就听其自然吧”（上卷，第 192 页）。奥勒留甚至有着对自然的一切逆来顺受，对死漠然置之的姿态，这时忍受也成了某种伟大。他写道：“分给每一个人的是无限的、不可测的时间中的多么小的一部分！它立刻就被吞没在永恒里。还有，分给每一个人的是整个实体的多么小的一部分！是普遍灵魂的多么小的一部分！你匍匐在上面的是整个大地上多么小的一块土壤！想到这一切，就要认定：除了照你的本性所领着你的去作，以及忍受共同本性所带给你的东西之外，就没有伟大的事情了。”（上卷，第 194 页）每个人的死，就像演员离开舞台，而自己却又不是作者，“怎么样才是一出完全的戏剧，是决定于那个先前曾是构成这出戏的原因、现在又是解散这出戏的原因的人，可是你却两方面的原因都不是。所以，满意地离开吧，因为他也是满意的，他是解决你的职务的。”（上卷，第 195 页）

理性从高扬走向了自我驯服，再走向信仰也已用不了许久了。

16. 新柏拉图派

新柏拉图派的主要代表是柏罗丁（Plotinos，约公元 205—270 年），他是埃及人，生于公元 205 年，卒于 270 年。他曾

在亚里山大里亚研习哲学11年，后来去了罗马，50岁以后才写出自己的哲学。柏罗丁死后，他的学生波菲利修订和出版了他的手稿，编成6卷《九章集》，每一卷有9篇作品。

新柏拉图主义标志着希腊哲学理性精神的退场，是基督教世界的招潮蟹。柏罗丁说最高本体是“太一”或“元一”，它不能有藐小的人的理性可以赋予的规定；一定要说它，也只能用否定的方式：“创造万物的‘太一’本身并不是万物中的一物。所以它既不是一个东西，也不是性质，也不是数量，也不是心智，也不是灵魂，也不是运动，也不是静止，也不在空间中，也不在时间中，而是绝对只有一个形式的东西，或者无形式的东西，先于一切形式，先于运动，先于静止。因为这些东西都属于存在，存在创造了这些繁多的东西。”（上卷，第214页）这样的“太一”超越了一切理解力。“如果我们称‘太一’为一个原因，我们也不是说出它的某种性状，而是说出我们自己的某种性状，因为我们是从它得到某种东西的，而它则是自存的。再者，严格地说，我们是不能说‘太一’是一个‘这个’或一个‘那个’的，而是从外而看着它，只能希望说明一下它影响我们的那些方式”，“我们对于‘太一’的理解与我们对其他认识对象的知识不同，并没有理智的性质，……而具有着高于理智的呈现的性质。因为理智借概念而进行，概念则是一种属于多的东西，灵魂陷入数目和多的时候，就失去‘太一’了”（上卷，第214—215页）。

超绝的“太一”！它与世界事物之间不可能有理智的关系。所以，柏罗丁使用了“流溢”这种可激起想象力却不受理性分析规范的神秘性术语。太一流溢出伟大的心智，心智又仿照太一的流溢而喷射出灵魂。这真是惊心动魄的创世壮举。

但这同时也是一个堕落的过程，到了灵魂的地步，就要成为“披挂着血肉的”（上卷，第218页）。

相反的过程则是一种怀着“乡愁”的回归。“如果我们致

力于追求‘好’的话，我们还必须摆脱一切罪恶，必须上升到藏在我们内部的原则，抛开我们的多而变成一，进而成为这个原则，成为‘太一’的一个观看者。我们必须变成心智，必须把我们的灵魂信托给我们的心智，在心智中建立起我们的灵魂，这样我们才能意识到心智所观看的东西，并通过心智享受对‘太一’的观照。我们不可以加进任何感性经验，也不可以在思想中接受任何来自感觉的东西，只能用纯粹的心智，用心智的原始部分去观看那最纯粹的东西。”（上卷，第213页）对原始者的观看也便是对原始者的爱，对真理的爱，向真理的回归，这是一种难以言喻的幸福。但这样做的代价是要摆脱肉体，挣脱尘世。柏罗丁充满激情地讲道：“我们一定要赶快脱离这个世界上的事事物物，痛恨把我们缚在这些事物上的锁链，最后以我们的整个灵魂拥抱爱的对象，不让我们有一部分不与神接触。……我们看到自己沐浴在光明之中，充满着灵明事物的光辉，甚至可以说充满了光明本身，纯净，毫无重量，一直上升。我们把自己就看成这个样子，不，就看成神本身。使我们燃烧起来的就是神。可是当我们又下沉到地上时，我们就脱离这种境界了。（上卷，第218页）

与柏拉图主义相比，柏罗丁的新柏拉图主义新在强化了非理性的观照与迷狂。柏拉图在神明世界与凡俗世界之间总还要十分费力地分析“公有”关系，而柏罗丁却径直使用“流溢”、“喷射”、“爱”与“燃烧”。不过，与后面的真正基督教世界相比，新柏拉图主义还显示是哲学。在基督教中，上帝与人实有绝对的差别和无限的距离，而柏罗丁在极致处却说：“我们就把自己看成这个样子，不，就看成神自身。”这是基督徒心目中决不会有的念头。

17. 奥古斯丁

奥古斯丁（Aurelius Augustinus，公元354—430年）是早期基督教会最伟大而有创见的思想家，他的世界观是教父思想的顶峰，是此后几个世纪基督教哲学的指南。奥古斯丁生于北非的塔迦斯特。父亲属异教，母亲是基督徒，对他深有影响。奥古斯丁先在乡镇、后在米兰当过修辞学教师，致力于神学和哲学问题，这使他从摩尼教转向怀疑主义，接着又阅读大量柏拉图和新柏拉图主义者的著作，并受到米兰主教安罗布斯的影响，最后转变为一个极为虔诚的天主教徒。

奥古斯丁著作很多，主要有《自由意志》、《真正的宗教》、《宿命论和恩赐》、《三位一体》、《上帝之城》、《忏悔录》、《回想录》和《书信集》等。

奥古斯丁的宇宙论不像希腊自然哲学家那样周详，而是直接了当进入基督教的主题："我们基督徒，不必追求别的，只要无论是天上的或地上的，能见的或不能见的一切物体，都是因创造主的仁慈而受造，那就够。"（上卷，第219页）这里面已包含着以后在中世纪大为盛行的权威为定夺的知识蒙昧主义的萌芽。我们基督徒不用知道别的！奥古斯丁自己当然阅历丰富，博学得很，但他这样向教民讲教义，就仿佛是说所有的果子我都尝遍了，就这个果子甜。这已足以使广大的信众作出某种重大的选择。

在所有神创世界的理论中，世间不公正与恶的问题永远是棘手的，奥古斯丁也要面临这问题。他处理得有才智："那位

全能的上帝……若是他不能从恶事中结出善果来，他就不会让任何恶存在于他的事业中。事实上我们所谓恶，岂不就是缺乏善吗？在运动的身体中，所谓疾病和伤害，不过是指缺乏健康而已。……同样，心灵中的罪恶，也无非是缺乏天然之善。它们一旦被医治好了，它们并不是转移到别处去了。当它们不存在于健康的心灵中，它们就不能存在于别处。”（上卷，第220页）这叫作上帝能从恶事中结出善果来。但人可做不到这一点。人自知其恶，却不能通过自愿行善来补救，必须只能指望上帝不期然伸出的拯救之手，这便是恩典。“他们能靠自己的善行得救吗？自然不能。……他能靠意志自行决定行什么善吗？我再说不能。事实上，……一个人既已用自由意志犯了罪，为罪所胜，他就丧失了意志的自由。……要等到他从罪中被释放，成为公义的仆人时，他才能自动地去行善。这就是真正的自由，……在这以前，当人还不能自由去行善的时候，如何能谈到意志的自由和善功呢？这不过是大言不惭，愚妄自夸。”（上卷，第220—221页）意志自由的前提永远是上帝的允许和拯救。

在丧失自由意志之后，上帝拯救之前，奥古斯丁认为人总是处于罪之中，而罪的一个表现就是奴役。他说：“罪是奴役制度之母，是人服从人的最初原因。它的出现不是越过最高上帝的指导，而是依照最高的上帝的指导，在最高上帝那里是没有不公正的事的。”（上卷，第222页）如果人服从人的原因是世俗的，人就有可能改变，而如果这个原因是来自天界，人就只有忍耐与等待了。这时的基督教与世俗压迫现实相妥协就有了充分的神学依据。

无论从创世，从罪恶，从奴役，奥古斯丁都为了阐扬上帝的荣耀与万能，上帝有无限的光芒，卑微的人只有仰望与爱，才是面向上帝的本分，那时也就会领受上帝的真理之光：“永恒的真理，真正的爱，可爱的永恒！你是我的天主，我日夜向

你呻吟。我认识你后，你就提升我，使我看到我应见而未能看见的东西。你用强烈的光芒照耀我昏沉的眼睛，我既爱且惧、战战兢兢，我发觉，我发觉是我远离了你飘流异地，似乎听到你发自天际的声音对我说：‘我是强者的食粮，你壮大后将以我为饮食。可是我不像你肉体的食粮，你不会吸收我，使我同于你，而是将合于我。”（上卷，第224页）

当赫拉克利特接近真理的时候，是一种高傲与悲壮，柏拉图则是迷狂，而奥古斯丁的状态是“战战兢兢”。态度的变化表征着时代总体精神状态的递嬗，千余年的信仰时代已在门口。

第二部分
欧洲中世纪哲学

18. 波爱修

波爱修（Boethius，约480—524年）是后期罗马帝国的政治家、哲学家，曾任罗马执政官，后以图谋不轨的罪名被处死。主要著作有：《哲学的慰藉》和为新柏拉图学派哲学家波尔费留写的《亚里士多德“范畴篇”导论》的评注等。

波爱修的思想中渗透着现实主义和理性主义精神。他认为，上帝不能从无中创造世界，上帝只是作为万物的根源，以其神圣的理性统治宇宙。人是以理性为本质，所以人也有神性，“人在理智上类似上帝。”因此，应当在人的内心中去寻找上帝的存在、全善和全美。是用理性证明上帝存在的先躯。

在本书所选的章节中，他站在亚里士多德的立场上，从两个方面集中地论证了一般与个别的关系问题。

（一）“种”和“属”并不是独立的实体

关于“种”和“属”是独立存在的，还是单纯的寓于理智之中？它们是有形体的、还是无形体的？它们是与感性事物相分离的，还是寓于感性事物之中？这些都是最高级的问题。

为解开这些问题的奥妙，首先，“心灵理解任何东西时，要末是由理解力加以设想，并由理性向它自己描述事物的本性中确定的东西，要末是凭空虚的想象向自身叙述那不存在的东西。”（上卷，第228页）我们关于“种”与“属”的理解究竟属于这两者中的哪一类呢？即便是确认为是属于存在的而非凭

空虚构的，但还有一个更难的问题，即如何辨别和理解“种”本身的性质？因为，存在的东西必然是有形体的或者是无形体的。如果确认“种”与“属”是无形体的，那么它们是存在于形体之中呢？还是超乎形体之外的无形体的存在物？无形体的东西有两种形式：其一，有些是可以在形体之外，和形体相分离而保持它们的无形体性，如上帝、心灵、灵魂；其二，有些尽管是无形体性的，如点、线、面、数等性质，虽其自身是无形体的，但它们的存在却离不开有形体的存在。

其次，“种”和“属”是存在的、自存的，还是为人的理智和思想所形成的？“种”和“属”不能是存在的，因为，任何东西在同一时间为许多东西所共有，它不可能是一，而必定是多。“属”是多个，“种”只有一个，每个属不是分有部分种，而是完整的具有“种”，所以，“种”也不是一个，而是多个。如果是多而不是一，就会导向绝对的无，事物之存在就是因为它是一，而不是多。于是，人们要在多的“种”与“属”之上，去寻找最后的“种”，但根据同样理由，还要找第三、第四、……无限的追寻下去。种“必须以这样的方式被共有，即它是整个地、又是同时地在个体之中，并且它又能构成和形成些共有它的事物的实体。”（上卷，第230页）如果“种”与“属”观念是为人的理智和思想所形成的，那么它们就既在理智中，亦在事物中。如果“种”及其他观念的构成不是依照那属于事物构造的东西，那末，这观念就决然是虚假的。因而，“种”和“属”不能是独立的实体。

（二）“种”和“属”存在于个体之中

所谓虚假的观念，是指仅仅凭组合造成的观念，是人凭理智把为自然所不容的东西硬是组合在一起，如同人在想象中把人与马连结成一个半人半马的怪物一样。

但是，如果凭借区分和抽象，事物和观念尽管不同，可观念并不虚假。他指出，凭感官无法把线与形体分开，但人们却可以通过区分和抽象，把它们区分开来。这样，可以摆脱具体存在的形体，而想到和看到无形体的性质本身。“种”和“属”等都可以从无形的东西中或从有形的东西中被发现。好似形式本身就在本身之中。通过思想的注视与思考，把混杂在形体中的无形的东西分离开，如同思考线一样，不是虚假的。只有仅凭想象，任意把人与马连结的观念才是假的。“至于那些用区分、抽象、假设从存在的事物所得出的观念，不仅不是虚假的，而且只有这种观念才能发现事物的真正特性。”（上卷，第232页）“种”和“属”都是思想，它们的相似性是以它们存在其中的诸个体中搜集起来的，它们都存在于个体中，但被思考为共相。属是诸个体中搜集起来的相似性，“种”是诸属的相似性思想。“这种相似性，当它是在个别事物中时，它是可感觉的，当它是在共相中时，它是可以认知的；同样地，当它被感知时，它是留在个体中，当它被理解时，它就成为共项。”（上卷，第233页）共相潜存在感性事物中，它们不依赖形体就可以被理解。柏拉图认为，“种”与“属”是共相，共相离开形体自存的。亚里士多德认为共相虽作为无形的和普遍的东西理解，但它们是潜存在可感知的事物之中的。

波爱修站在亚里士多德的立场上。把一般与个别的关系的研究作为哲学的中心问题。他把一般看作存在于个别的有形体的事物之中，一般离不开个别，一般是思想的抽象产物，其中包含着认识的辩证因素。但他只把共相理解为相似性，具有唯名论倾向，是温和的唯名论的先驱。

19. 爱留根纳

爱留根纳（Eriugena，800/815—877年）是中世纪最著名的爱尔兰哲学家，被称为“中世纪哲学之父”。主要著作：《论自然的区分》（约863—866）、《论预定说》（851）等。他的思想受新柏拉图主义和奥古斯丁的影响。

爱留根纳的思想是新柏拉图主义和基督教教义相结合的产物。他指出：“自然乃是一般名称，指的是全体存在与不存在。”（上卷，第234页）他把自然区分为四种不同的形式：

（1）是创造而非被创造的。这种形式即指上帝的存在。它不仅超物质，而且还超理性，理性以它为根据，“是包罗万象的存在”。第欧尼修说：“存在属于全体，超存在乃是上帝。”所谓超存在，是说它自身是非创造的，同时它又创造了自然等一切。

（2）第二种方式是被创造的，又能创造。这是指天使和上帝创造的理念。“天使就既不是有理性的、又不是有死的、也不是可以看见的创造物。”（上卷，第237页）天使有三个等级层次：“第一个等级层次包括小天使、六翅天使和有位的；第二个等级层次包括有权的、有威的和主治的；第三个等级层次包括执政的、大天使和天使。”（上卷，第238页）

（3）第三种形式是被创造的，而不能创造。“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，或者还不在时间和空间里，并且还没有由

于某种机会成为可见的，正是这样，习惯上才称之为不存在。人的本性就是这方面的显著而突出的例证。”（上卷，第238页）第三种与第一种相对立。“第一种存在方式通过全体表现一般，这个全体是同时并且是突然成为原因和结果的；第三种存在特殊地表现为一部分作为原因，仍然隐蔽着，而一部分则明显地成为结果，正是由于这种原因和结果构成了这个世界的系列。这第三种存在方式还包含着这样一种观点，它注意到生存于动物、植物以及树木之中的生命力。”（上卷，第239页）即指自然界个别事物的总和。

（4）第四种形式是不创造、又是不被创造的。即作为世界目的和归宿的上帝。他认为，万物皆上帝所生，又复归于上帝，上帝的创造活动与上帝同在同质，万物在上帝中永恒的，这是用泛神论的方式肯定了万物的永恒存在。即“他指定不存在的成为存在”。“上帝每天从自然的秘密的隐蔽中……产生出它们，因此，它们就表现为形式、物质等等，成为可见的东西……”（上卷，第239页）。

爱留根纳还指出了三点：

第一，各种形式之间是有一个从最高到最低的排列。“从那最崇高的、特出地安排在上帝之中的纯理解力开始，逐步下降，一直到理性的以及无理性的生物的最外部的边缘，……”。（上卷，第237页）

第二，高一级形式与相邻的形式存在着肯定与否定的关系。“否定了低一层的，正是对高一层的肯定，肯定了低一层的，也正是对高一层的否定”。（上卷，第237页）

第三，人的理念本来是在第二种形式的自然中的，作为个体的人是在天国里的，并不是在地上的花园里创造的。是由于原罪，他才与上帝分开，丧失了原有的神的形象而降为动物的水平，同时，上帝赋于他的先天知识也丧失了，所以要后天重新获得。

20. 安瑟尔谟

安瑟尔谟（Anselmus，1033—1109 年）（又译安瑟伦）是意大利人，曾任英国坎特伯雷大主教，死后，1494 年被教会追认为圣徒。他是最后一个教父和第一个经院哲学家。主要著作有：《独白》（1076）、《宣讲》（1077—1078）、《上帝何以化为人?》（1094—1098）等。

安瑟尔谟继承了奥古斯丁的思想，在中世纪中第一个论证了信仰高于理解，并提出了关于上帝的本体论证明，不仅在中世纪产生重大影响，而且对笛卡儿、莱布尼兹、黑格尔都产生了深刻的影响。是中世纪唯实论的重要代表。

（1）信仰高于理解。人们仰望上帝之光，但只有靠上帝的指示或启示，才能找到它。他说："圣主啊，我承认并感激你，你在我的身上创造出你的形象，使我可以回忆你、想你、爱你；但是，这个形象已经被恶习所毁损和消灭，被罪恶的烟雾所蒙蔽，除了有你来复新、改革外，再也不能完成它所以被创造的目的了。"（上卷，第 240 页）因为人的理解力永远也不能与上帝的崇高相比，人只能在某种程度上理解上帝的为我所信仰的真理。因此，"我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。"（上卷，第 241—242、240 页）除非我信仰了，我决不会理解。信仰是理解的前提，理解是为了更坚定的信仰。

（2）关于上帝的本体论证明。（参见 §20.02、20.03、20.04、20.05）

首先，我相信有一个伟大无比的东西存在者，这个伟大无

比的东西不仅存在于心中，而且还必须是实际存在着，“无与伦比的伟大东西，是既存在于心中，也存在于现实中”。因为，“一个对象在心中存在，这是一回事；要理解一个对象实际存在着，这又是一回事。”（上卷，第241—242页）。若仅仅存在于心中，还不能说它是无与伦比的伟大，只有既在心中又在现实中存在的才是真正的无与化比的伟大。

其次，最伟大的上帝是不能被设想为不存在的。这个证明是这样的，先是设定上帝是一个不可设想的无与伦比的伟大东西，既然是不可设想的无与伦比的伟大，就不能设想它是不存在的。所以上帝是存在的。“有一个不可设想的无与伦比的伟大东西，是真实存在，这个东西，甚至不能设想为不存在。而这个东西就是你，圣主啊，我的上帝。”（上卷，第242页）因此，即便在心中，也不能把上帝看成不存在的。上帝是惟一可设想的最伟大的存在者。

安瑟尔谟的关于上帝的本体论证明，是哲学史上非常有名的的本体论证明。安瑟尔谟首先确立了一个前提；上帝是一个不可设想的无与伦比的伟大东西。这个前提包含两层含义，一方面是说它一定是存在的，不仅在心中存在，而且是实际存在着，否则它就不是无与伦比的伟大东西。这就是说，上帝的伟大性与它的实在性是一致的。如果它只存在心中，而在现实中不存在，那么上帝就不是最伟大的存在者，还会有另外一个最伟大的存在者，这是绝对不可能的。另一方面，上帝又是思想上惟一可能设想的最伟大的存在者，在人们心中所设想的最伟大的存在者，只能是上帝，决不是其他。因此，人们必须先信仰它，然后再理解它。

21. 高尼罗

高尼罗（Gaunilon生卒年不详）是11世纪法国牟蒂耶修道院的别温狄克特僧侣。他与安瑟尔谟相对立，发表了《为愚人辩》的小册子，从逻辑上驳斥了安瑟尔谟的本体论证明。

高尼罗在《为愚人辩》的小册子中，反复地驳斥安瑟尔谟的关于上帝存在的本体论证明。他指出，必须把实在的存在着的东西与思想中存在的东西区分开来，把实际的把握实在的存在与在理智中把握区分开来，更不能用心中确立的本体概念，去推断它的现实存在。他驳斥安瑟尔谟，只是从逻辑上驳斥，并未否认上帝存在。

（1）我所理解的东西并非必定在我心中。（见§21.02）高尼罗首先指出，存在于我心中的未必都是真实的对象，除非你能指明存在心中真实的存在与存在于心中虚假的存在的区别，在这种情况下，“我要真正认识这个存在，除了通过理解（即凭确切的知识去了解这个存在者本身是实际存在着）外，不能有其他办法。”“如果这是事实，那末，首先可看出：在心中出现一个对象（在时间上占先）和理解这个对象实际存在着（在时间上居后）并无区别。”（上卷，第245页）他接着指出，不能采用这样的观点，“即当我理解我所听到的事物时，我必定早已存于我心中。”恰好相反，理解的东西，可能是所用的语言是可以理解的，但它并不存在于心中。

（2）理解中最伟大的东西不同于画家心里的画稿。（见§21.03）从画家心中的画稿到画出一幅画来，这中间包含着

画家的艺术活动，即创作过程。在艺术活动中，它不过是艺术家理解力的一部分。然而，“真实的东西（或真理）是一回事，而把握真实东西（真理）的理解力又是一回事。”（上卷，第246页）

（3）不能用任何事物的属性来设想上帝。（见§21.04）他指出，当提及到一个完全不认识、甚连其是否存在也不知道的人的一些事情，人们只能通过特殊的或一般的知识来了解这个人。由于说话人的错误，虽说到这人，但它并不存在。因此，人们就不能得到一个特殊的人，而是任何的一般人。对于上帝的存在的说明也是如此。当我们这样设想时，并不是指言辞本身（即字母和音节的声音，确实是一个实在的东西），而是指所听言辞所指的意义。用这种认识意义的方法，“即我们并不真正知道这个对象，只在听到说的话后，拿在心中产生的感情来设想，并从而想象我们所听到的语言的意义。如果说这样就获得了事物的真理，这真是令人惊异了。”（上卷，第247页）

（4）存在于心中的未必存在于现实中。（见§21.05、§21.06）他指出：“假如有某一个甚至不能用任何事实来设想的东西，一定要说它在心中存在，那末，我也不否认这个东西也在我心中存在。但是，从这事实，我们却万万不能得出结论：这个东西也存在于现实中。所以，除非另有确切无疑的证明，我决不承认它是真实地存在着。”（上卷，第248页）主张存在于心中的也一定是现实存在的，其理由是：它比一切其他事物更伟大是一个明白的事实。但高尼罗否认这是一个“明白事实”。伟大的存在者就好像海上的仙岛，是你设想它是最美的岛，如果实际存在着比它更美的岛，那它就不再是最美的了。如果硬是从心中的存在去推论现实的存在，那“不是在开玩笑”，就是大傻瓜。

（5）最伟大的东西未必不能被设想为不存在。（见§21.07）这是愚人对安瑟尔谟的答辩。他说：“又如我自己，

我是完全确然知道我存在着，然而我也同时知道我能够不存在。至于那个至高无上的存在者（即上帝），我毫无任何疑问地理解它是存在着，又是不能‘不存在着’。”（上卷，第250页）如果我可以设想自己的不存在，那末，“不可设想为不存在”，这也不是上帝独有的特点了。

22. 阿伯拉尔

阿伯拉尔（Abélard，1079—1142年）是中世纪法国的唯名论哲学家、神学家和逻辑学家。他在城市新兴学校中执教，具有独立、自由精神。由于其言论与行动充满对教会的攻击与反叛，遭到教会的迫害。主要著述有：《是与非》、《论神圣的统一性和三位一体》、《基督教神学》、《神学引论》、《对波尔费留的解释》、《认识你自己，或伦理学》等。

阿伯拉尔是中世纪唯名论哲学的重要代表。他反对安瑟尔谟的“先信仰、后理解”的信仰主义主张，重视理性与逻辑的作用，但还不是理性主义者。在个别与共相的关系上，他强调个别事物是真实存在的，但也不否认共相的真实性，他把共相理解为概念，故称为概念论的唯名论。选读所选的部分，就是集中阐述其概念论的主张。

（1）共相具有概念的意义，共相即是概念。（参见§22.01、§22.05）阿伯拉尔针对波爱修的理论，提出三个问题：第一，“神”与“属”是存在的，还是仅仅寓于理智之中？它们是真正的存在，还是仅仅存在于意见之中？第二，如果承认它们是存在的，那么它们是有形体的还是无形体的？第三，

它们是与感情事物分离的还是寓于感情事物之中？这三个问题也是波尔费留提出来的，但提出问题之后，就撇开了它。而转到普遍名词的理解问题。“如果那被命名的事物消灭了，那个共相是否仍能包含仅仅属于概念的意义，如‘玫瑰花’这个词当没有任何一朵具有共同性的玫瑰花时的情况那样。”玫瑰花这个名字，当没有玫瑰花的时候，虽离开了命名的具体东西，但是在理解上仍然是有意义的。

共相，“种”与“属”的定义，虽然是一个词，但名词常常转换到所表示的具体事物上去。“因为，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。”（上卷，第256页）波爱修主张，共相，“种”与“属”，虽然数目是一，但不是单一，也不能从“共同性”上理解，“它们……之所以是共有的，是在于它们在同一时间内每一个都是整个，并且构成它们每一个的实体。因为普遍名词，并不为所命名的不同事物（即其各部分）所分有，它们乃是同时的单一事物的完整和完全的名字。”（上卷，第257页）因为它们是在一定方式下把事物的本质东西变成对事物的知识。

波爱修清楚地表明，“种”与“属”并不是一堆个别事物。“普遍的名词，在关于事物的意义上，无论是指简单的事物还是杂多的事物，都不像是共相，因为显然，它们所指的，决非是普遍的事物，换言之，所指的决非是可断定多数的事物。”（第258页）从理解的意义上说，也不是共相。名词（或名称）与共相是不同的，作为名词可以泛指一类或一群事物，而共相则既非名词，也非事物，而是概念。

（2）共相是实在的，它既有形体，又无形体，它单纯的包含在理智之中。（见§22.02，22.03）

关于事物的是否有形体是在两种意义上说的，即是在表示实体性的形体和非形体，还是在能够被有形体的感官感觉到的

东西。“在某一意义上，有形体的事物，就是指本质上是各别的事物，而无形的事物则是普遍名词所表示的事物。……显然共相不是各别地、限定地对事物命名，而是混杂在一起命名。因而，普遍名词本身既可以从有关事物的本性方面称作有形体的，又可以从它的意义方面称作无形体的”。（上卷，第254页）

（3）有些共相只存在于感性事物中，有些共相与感情事物完全无关。（见§22.04）“说共相在可感觉到的事物中存在，这是指一个内在的实体存在于一个可以从它的外部形式感觉到的事物中，但是它们虽然表示了这个实际存在于可感觉事物中的实体，而它们也指示这同一实体自然地与可感觉的事物相分离。”种和属就性质来讲，必将合理地被理解为超出一切可感觉性的。“一切‘种’或‘属’都是在感情事物中。但是，因为对它们的理解总是和感觉分离的，所以，显得它们似乎决不在可感觉的事物之中。”“共相是可感觉的还是不可感觉的？……其中有一些，就其它事物的性质的关系来说，是可感觉的，但就其表示的方式来说，又是不可感觉的，因为显然，它们对命名的感情事物，决不是照所见原样予以表示，即当作各别的事物来表示，而感官也决不会用论证它们的方式来发现它们。”共相既可以指可感觉的事物，又指神的心灵的共同概念。

23. 托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225—1274年）是中世纪最著名的神学家和哲学家，生于意大利的那布勒斯省的洛

卡塞卡城，曾加入多明我僧团。是中世纪的经院哲学的系统化者和最高权威、被教会命名为“圣徒”、“天使博士”。主要著作有：《神学大全》（1265—1273）、《彼得、伦巴德‘箴言四书’注疏》（1254—1256）、《反异教大全》（1258—1264）、《论真理》（1256—1259）、《论潜能》（1259—1268）等。

托马斯·阿奎那是欧洲中世纪最大的基督教哲学家，也是经院哲学的最大权威。他提出了著名的关于上帝的宇宙论证明，论证了上帝高于理性，哲学是神学的奴仆，他论证了封建制度和教会统治的合理性等。

（一）神学高于哲学，哲学是神学的奴仆

首先，反对把哲学看成惟一的，认为神学只是哲学的一部分的观点是不对的。有人主张，除了哲学以外，不再需要其他理论，因为没有必要追求超出人类理智的事情。《训道篇》上说：“你不要找高于你的事情”。一切可理解的事情，用哲学皆可讲清楚。另外，理论就是论述存在，知识就是求真理，真理与存在是相通的。哲学讨论一切存在，而且也讨论了上帝，所以神学是哲学的一部分。这种观点可见亚里士多德的《形而上学》第六章。阿奎那认为这种观点是站不住脚的，理由也是片面的。

其次，神学是关于上帝启示的学问，人类要得到拯救必须靠上帝的启示和帮助。《圣经·新约》中写道：“全部经书，都是凭上帝启示写下的，对于教导，对于谴责，对于使人归正，对于使人受正义的教育，都是有益的”。神学不是靠理智获得的学问，而是凭上帝启示的学问。另外，它也是关于上帝拯救人类的启示的学问。阿奎那说：“因为人都应该皈依上帝，皈依一个理智所不能理解的目的。……人是应该先知道上帝的目的，这样才可驾御自己的意志、行为，趋向目的。”（上卷，第

259 页）即使用理智来讨论上帝的真理，也必须用上帝的启示来指导。因为，“这种真理的认识，关系到全人类在上帝那里得到拯救，所以为了使人类的拯救来得更合适、更准确，必须用上帝启示的道理来指导。”（上卷，第 260 页）超出人类理智的事物，要在上帝启示的帮助下，凭信仰取得。

再次，神学分思辨神学与实践神学。神学在“确实性”或“题材”上都比其他科学高，超过其他思辨科学。“说它有较高的确实性，是因为其他科学的确定性都来源于人的理性的本性之光，这是会犯错误的；而神学的确实性则来源于上帝的光照，这是不会犯错误的。说它的题材更为高贵，这是因为神学所探究的，主要是超于人类理性的优美至上的东西，而其他科学则只注意人的理性所能把握的东西。至于一般实践科学，它的高贵系于它是否引向一个更高的目的。如政治学、军事学，是因为军事的目的是朝向国家政治的目的。而神学的目的，就其实践方面说，则在于永恒的幸福，而这种永恒的幸福则是一切实践科学作为最后目的而趋向的目的。所以说：神学高于其他科学。”（上卷，第 260—261 页）

思辨科学的对象，本来是对物质与运动的抽象，是对二者的理解活动。思辨科学中，有的在存在上和概念上皆依靠物质，如物理学；有的在存在上依赖物质但在概念上不依赖物质，如数学；还有的永远离开物质存在，永不在物中，如上帝与天使，这是神学。“其所以称为神学，是因为它所研究的对象主要是上帝。它也称为形而上学，……它又称为‘第一哲学’。”（上卷，第 266 页）亚里士多德的第一哲学，相当于神学。

（二）关于上帝存在的五个方面证明

首先，从事物的运动或变化方面论证上帝存在。阿奎那指

出，“凡事物运动，总是受其他事物推动；但是，一件事物如果没有被推向一处的潜能性，也是不可能的。……因为运动不外是事物从潜能性转为现实性。”（上卷，第 261 页）“如果一件事物本身在动，而又必受其他事物推动，那末其他事物又必定受另一其他事物推动，但我们在此决不能一个一个地推到无限。因为，这样就会既没有第一推动者，因此也会没有第二、第三推动者。因为第一推动者是其后的推动者产生的原因，……最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者，这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。”（上卷，第 262 页）

第二，从动力因的性质讨论上帝的存在。在现象世界中，有一个动力因秩序。动力因不在事物自身，但也不能推溯到无限，一切动力因都遵循一定秩序。“第一个动力因，是中间动力因的原因；而中间动力因，不管是多数还是单数，总是最后的原因的原因。如果去掉原因，也就会去掉结果。”“如果没有第一个动力因……那就会没有中间的原因，也不会有最后的结果。这是显然不符合实际的。因此，有一个最初的动力因，乃是必然的。这个最初的动力因，大家都称为上帝。”（上卷，第 262 页）

第三，从可能和必然性来论证上帝的存在。在自然界中，事物都在产生与消亡的过程中，所以它们既存在，又不存在。不存在的事物要凭借一个存在的事物，才能变成为存在。一切存在事物不仅是可能的，而且有些事物还必须作为必然的事物而存在。每一必然的事物，其必然性要由其他事物引起，但这不能推展到无限。因此，必须承认有某一东西，它自身就具有自己的必然性，它不依赖其他事物的必然性，而且其他事物都从它身上获得必然性，这某一东西，就是上帝。

第四，从事物中发现的真实性的等级论证上帝存在。一切事物，它们的良好、真实、尊贵，是有层次上的分别和程度上

的不同。判明的标准是以它们和最高点接近的程度来决定的。这样，世界上一定有一种最真实的、最美好的、最高贵的东西，它是最完全的存在。这种在真理上是最伟大的，在存在上也必定是最伟大的。这个最高点的存在就是其他一切事物的原因和真实性的标准，这个原因即是上帝。

第五，从世界的秩序（或目的因）来论证上帝的存在。无论人，还是生物，都是为一定的目标而活动的。谋求自己的目标不是偶然的，而是有计划的。一个无知者要在有知者的指挥下，才能达到目标。所以，必定有一个有智慧的存在者，一切自然的事物都靠它指向着他们的目的。这个智慧的存在者，就是上帝。

（三）把上帝等同于原初物质是错误的

狄南的大卫主张，上帝就是原初物质。说上帝和原初物质都一并存在，结合成一体，毫无差异。阿奎那指出，这种主张是最糊涂的，是错误的理论。因为，首先，上帝是最初的动力因，动力因，和由于动力因而取得的事物的形式，是不相同的，它是特殊的，有如人生育人。原初物质，无论从数目，还是从特殊性，都与动力因不是同一个东西。原初物质，是可能的存在，而动力因，则是现实的存在。其次，上帝是最初的动力因，他的活动，都是凭自己作最初的、本质的活动。而结合体的事物，只是结合体使它活动。第三，没有一个结合体的部分能成为存在的事物的绝对最初的事物，物质仅只是潜能，潜能性是绝对的后于现实性的。至于作为结合体的一部分的形式，乃是一种分沾的形式，总是处于所分沾的本质的东西之后。而上帝则是绝对的最初存在者。第四，差异与歧异是不同的，差异是指同一“种”的两个属之间的差异，歧异是指两个种上的不同。上帝与原初物质是有区别的，一个是纯粹的活

动，一个是纯粹的潜能，它们之间毫无共同之处。

（四）存在者有几重意义

第一，被感觉到的就是存在者，它的概念包含在人人感觉到的一切事物之中。存在者是第一个无条件地被感觉到的东西。

第二，在《形而上学》第五卷中指出，“存在者”有两个意思：一是它表示一个实在事物的存在内容，就像十个范围所划分的那样，它可以与实在者划等号；二是存在者表示一个命题的真相。这真相处在一个组合中间，其标志就是动词“有”，这就是“存在者”，人们用它来回答“有没有”这一问题。

第三，包含在一个“种”里的东西，在存在上与这个“种”里的其他分子是有区别的。“存在者”这个名称，属于实体是它的本义，属于其他的“种”是别的意思。

第四，实体的定义并不包含“凭自己存在者”。说“存在者”，它就不能是一个“种”了；也不能说“凭自己”，因为这无非表示一个否定。因此，必须把实体理解为：实体就是一个不应属于基质中的东西。必须把实体概念理解为：具有一种不应在他物之中的本质性的东西。

（五）人的认识能力占什么地位

认识的对象和认识能力相应的。

认识能力有三等：

一种认识能力是感觉，它是一个物质机体的活动。每一感觉能力的对象都是存在于有形物质中的一种形式，这样的物质是个体化的本原。所以感觉认识能力所取得的知识只能是个体化的知识。德谟克利特主张：一切知识都来源于影像。感觉是

一个“组合体”的活动。

另一种是天使的理智。它的认识对象是脱离物质而存在的形式。天使虽然认识物质事物，但也只有从非物质事物（或从自身、或从上帝）的地位去认识。

第三种认识能力是人的理智，它处于感觉与天使的理智中间。它不是身体的活动，而是灵魂的一种能力。灵魂本是身体的形式。我们的理智是用对种种影像进行抽象的方法来了解物质事物，通过了解物质事物获得某些非物质的事物的知识。亚里士多德认为，理智具有一种不涉及身体的活动。理智活动，单靠可感觉的物体造成的印象是不够的，还必须有更高级的“主动的理智”，采用抽象的方法，把从感觉中所接受的幻象变成为现实上可以理解的。

（六）共相既在先又不在先

第一，理智的知识是以共相（普遍的事物）为对象的。理智的知识在某一阶段上是来源于感性的知识，感性的认识是先于理智的认识。感性是以潜能到现实活动。“就地点来说，当一事物被看到的时候，总是先看到是一个形体，然后看到是一个动物；先看到是一个动物，然后看到是一个人；先看到是一个人，然后看到是苏格拉底或柏拉图。就时间来论，也一样。一个小孩，总是先区别人与非人，然后区别这个人与那个人；因此，小孩最初总是把所有人认为父亲，后来才逐一加以区别。道理很清楚，一个人不加区别地认识事物，它对于区别原理，就处于潜在的认识的状态，……我们得出结论：单独的、个体的知识，就我们来讲，它是先于普遍的知识，正如感性知识是先于理智知识一样。”（上卷，第272页）

第二，理智总是从一种潜能的状态转到现实的状态。这样从潜能到现实的能力，在它未成为完全的活动之前，总是首先

是一种不完全的活动，介于潜能与现实之间。等到理智的活动达到完善，认识对象已被清楚地确定地认识，这就是完全的知识。

第三，共相可以从两个方面考察：其一是共相的性质与普遍性的概念在一起。而普遍性的概念来自理智的抽象，所以共相是在已有知识之后获得的。正如亚里士多德所说："普遍的动物不是空无所有的东西，就是后来加添的东西。"柏拉图则主张，共相是潜存的东西，所以共相先于殊相。柏拉图把共相称为"理念"。其二，要弄清两种自然次序：从时间顺序说，不完善的和有潜能的东西总是先出现，较普遍的东西也在自然次序内居先。从完善的自然意向的次序说，从绝对意义看行动，它自然比潜能在先；完善比不完善在先；较不普遍的东西自然比较普遍的东西在先。

第四，"实际上被认识"（或类似说法"被抽象出的共相"）有双重含义：其一，把它了解成事物的本质，其二是把它了解成抽象概念或普遍概念。本质自身之被认识、被抽象，或者发生普遍性的思维关系，那是偶然的事情，它是只存在于个别事物中的；至于那被认识、被抽象，或者普遍性的思维关系，则恰恰存在于理智之中。

（七）人的自然理性不能认识三位一体，上帝理智中的真理才是不变的

人的自然理性，不能认识三位一体性。西拉良说："人不要想凭自己的聪明去认识上帝的奥妙。"安布罗斯说："人要认识上帝的奥妙，是不可能的。因为话一到口唇上，心灵就无力，语言就失效。"原因在于，人的自然理性所能认识的上帝，只是就其必然是世界万事万物的根源这一特点。自然理性只能通过受造物去认识上帝，是采用从结果推溯至原因。这种方法

只能把上帝的创造力放在三位一体的整体上，即只归结到一体性，而没有归到区别的三位上。它只认识了上帝一体性方面，而不能认识上帝的三位的方面。

如果采用自然理性能力去证明三位一体，就会从两个方面违反信仰：一是违反信仰的尊严，因为信仰的对象是超出人类理性所达到的不可见的东西；二是违反引人信仰的益处，如果用不足以取信于人的论证去证明信仰，只会招致不信教的人的嘲笑。信仰的真理，不能用理性证明，只能用权威的力量讲给愿意接受权威的人。

真理只在理智之中。一切事物称为真实的，都与某一理智中的真理有关系，理智中的真理，就在于理智和所了解的事物一致。但是这种一致有两种变化的方式：一是真理的变化是由理智方面引起，事物并无变化，是人对事物的意见发生了变化；二是事物发生了变化，但人们的意见不变。这两种变化都是从真实变为错误。

但是，上帝的理智中的真理是不变的。人类的理智中的真理是可变的。但在上帝的理智中，不存在意见的变化，一切事物都在它们掌握之中，所以上帝理智中的真理是绝对不变化的，是永恒的。

（八）人的幸福决不在于肉体快乐

托马斯指出：人类的幸福，决不在于身体上的快乐。这集中体现了宗教神学禁欲主义的基本主张。他从如下方面加以论证：

首先，根据自然秩序，快乐是为了工作。快乐只能与最后目的联系在一起，身体的快乐（即食色两方面的快乐）不是最终目的，因此，快乐不在于身体的快乐。

其次，意志比肉体欲望高，它推动肉体的欲望。当然，幸

福也不在于意志的活动。

再次，幸福本适于人而言的。人类最高的完善快乐决不在于和低于自身的事物相结合，决不是来自感官或低于人的某种感觉事物的结合，而在于与高于自身的某种事物相结合，万事万物的最后目的就是上帝，因此必须把使人接近上帝作为人的最后目的。

身体的快乐以适度为好，这并不是说身体快乐为好，而是适度取得它的好。即使如此，也不是最高的好。最高的“好”本身就是“好”，凡是属于本身是“好”的东西，才是最高的好，才是真正的幸福。

认为伊壁鸠鲁的快乐主义的幸福观是错误的。歌林多人的“千年王国”的说教也是错误的。犹太人、回教徒妄言正直的报酬在于感官之乐也是错误的。只有幸福才是德行的报酬。

24. 邓斯·司各脱

邓斯·司各脱（John Duns Scotus，1274/1266—1308 年），中世纪苏格兰经院哲学家、唯名论者。生于英国诺森柏兰郡的敦斯顿，毕业于牛津大学，曾在牛津大学、巴黎大学、科隆大学任教，有“精微的博士”之称。主要著作有：《彼得·郎巴德的〈教父名言集〉论疏》、《牛津论著》、《巴黎论著》、《问题论丛》等共 26 卷。

司各脱反对托马斯的神学理论，试图为哲学争得独立地盘；他反对唯实论，提出著名的“个体性原则”理论；他反对把灵魂看成纯形式，主张灵魂里有物质，第一次追问“物质能

不能思维”?

（一）哲学并不能证明上帝存在

上帝并不是形而上学的主题。使人的理智达到完善境地的。在自然获得的习性中占第一位和最高地位的形而上学，要不要以上帝为第一对象？阿维森那与阿维罗伊之间观点截然相反。阿维森那主张，上帝并不是形而上学的主题，因为一门学科并不证明其主题的存在。阿维罗伊则持相反的观点，证明上帝和纯精神都是形而上学的主题，并且证明上帝的存在不是在形而上学里面论证的，因为只有利用属于自然哲学这一科学的运动，才能论证任何一种纯精神是存在的。

司各脱赞同阿维森那的观点，反对阿维罗伊的主张。

首先，司各脱肯定了两个人共同肯定的命题：“一切学科都不证明其主题的存在”，是正确的。因为相对于一门学科来说，主题具有优先性。一门学科的主题是不能通过较低的学科来建立。换言之，如果自然哲学家能够证明上帝存在，那么上帝存在就成了自然哲学的结论。如果形而上学不能按这种方式证明上帝存在，那么它就是把上帝存在作为一个原理预先肯定下来。

其次，如果某种性质的存在，只是通过根据结果去推溯原因的方法，推断出来的。可是在自然哲学所探讨的这类在结果方面所出现的性质，并非仅仅以上帝存在为条件。形而上学所探讨的性质也同样如此。可以根据活动和潜能、有限和无限、多和一以及好多其他这样的形而上学性质推论出上帝或第一个“有”存在了。

司各脱明确指出：“我认为上帝不是形而上学的主题，因为，前面第一个问题已经证明，只有一门学问以上帝为其第一主题，而这门学问并不是形而上学。”（上卷，第280页）这门

学问是神学。我们今生不能利用理智直接把握上帝的真正理念。我们没有一门由自然获得的学科来研究某个真正与上帝自身相应的上帝理念。我们对上帝的第一个真正的认识是——上帝是第一个“有”。这个理念并不是通过感官把握的。

（二）人并不能认识上帝的真相

司各脱认为，我们对上帝的认识，都是通过了创造物的理智影像的。创造物既然在理智上印出了它们自身的真正影像，也就可以印出有关它们自身与上帝共有的超越性的东西的影像。理智凭借自己的能力，可以同时运用好多这样的影像，以便在同一时间里设想那些以它们为影像的东西。如运用“好”的影像、“最高”的影像、“活动”的影像来设想“最高的好是纯粹的活动”。想象力能够运用感官可以觉察到的各种不同的东西的想象，想象出一个这个不同因素的组合物。可见，在创造物概念里却找不到表现某种真正属于上帝的东西的思想或影像。上帝同任何属于一个创造物的东西在性质上是完全不同的，所以，用理智探索永远也发现不了上帝的观念。

（三）人凭着理智可以认识确定的原理

自明的原理所包含的那些主题具有如此的同一性，以至于很明显，其中的一个主题必然包含着另一个主题。理智从主题觉察到其明显原因的这个一致性，理智了解了这些主题，并把它们联结在一个命题里，就必然使得命题与主题之间出现一致性关系。命题与主题的一致性，构成了判断的真理性。认识到这个命题及其主题，也就一定认识到命题与主题的一致性，从而一定认识到这个真理。

亚里士多德在《形而上学》第四卷中指出，第一原理是确

定的，“同一事物不可能既存在又不存在”。因为正像白不可能同时又是黑，由于二者形式上相反，你有黑的确实原因时就不会有白。

从第一原理具有的确定性，得出的结论是很明显的。在完全的三段论式中，一个结论的确定性，纯然以原理的确定性以及推论的合理性为根据。

即使在感官在主题上受到欺骗，那末，在原理和结论的知识方面，理智是不会犯错误的。感官并不是理智所具有知识的原因，它只是一个诱因。因为理智若不以感官方面获得主题，就不可能对命题的主题有任何知识。但是，理智一旦有了主题，它就会凭着自己的能力用这些主题构成命题。假如一个命题从它所包含的主题来看显然是真的，那末，理智凭着它自己的能力就会肯定这个命题，这样做是以主题为根据，而不是根据它借以从外面获得主题的感官。例如，理智从感官获得“全体”概念和“大于”概念，于是构成“每一全体都大于其部分”这个命题，理智凭着自己的能力，以主题为根据，对这个命题加以肯定。在此，理智不会受骗，因理智认识到的是那些主题的形式意义。

25. 罗吉尔·培根

罗吉尔·培根（Roger Bacon，1214—?），13 世纪英国经院哲学家，著名的唯名论者，实验科学的先驱。生于英格兰贵族家庭，先后在牛津大学和巴黎大学学习和工作 25 年。他加入弗兰西斯科教团，热衷自然科学，具有广博知识，有“奇异博

士”之称。1278年教会首脑把他投入监狱达14年之久。主要著作有：《大著作》、《小著作》、《第三著作》、《哲学研究纲要》等。

罗吉尔·培根的最鲜明的特点，是强调和重视经验，反对教会的精神统治，提出著名的“四障碍说”。

（一）掌握真理有四大阻碍：权威、习惯、成见、虚夸

罗吉尔·培根指出：“在掌握真理方面，现在有四种主要障碍，它妨害每一个人，无论人们怎样学习，都无法弄清楚他所学的问题，而总是屈从于谬误甚多，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。”（上卷，第285页）更糟糕的是人们常以引证前辈的权威、习惯、一般信念，就认为是正确的。更不能原谅的是“无耻的夸耀”，满足于自己的愚蠢与无知。最坏的是他们明明是身陷最浓密的阴影里，反却误认为是在真理的充分照耀下，结果一切都是颠倒的，把真理视为谬误，把福祉视为无足轻重，把主要利益视为无价值。因此，凡是被权威、习惯、成见占统治的地方，“就没有理性的影响、没有正直的判断，没有法律的束缚，宗教没有地位了，自然的命令失效了，事物的面貌改变了，它们的秩序混乱了，罪恶流行，道德匿迹，虚伪统治，真理则被嘘下了台。”（上卷，第286页）

罗吉尔·培根把权威列为阻碍真理的障碍之一，他并不是泛指一切权威，绝不是指那些真正的确实的权威，如由上帝的裁决而赐予的教会的权威、圣者、完善的哲学家以及科学家的权威，而是指那些没有得到神的同意而在世界上非法占有的权威、是那些靠专横跋扈和沽名钓誉而被无知群众承认的权威，是那些没有理性的人的诡辩的权威，这些人在暧昧的意义下是

权威，正如刻在石头上或画布上的眼睛，虽有眼睛之名却无眼睛之实。罗吉尔·培根对虚假权威的剖析可谓入木三分。

（二）要认识真理必须进行实验

没有经验，任何东西都不可能充分被认识。获得知识有两种方法：通过推理或通过经验。

推理作出的结论，虽然可以承认这个结论，但并未消除怀疑，对它既不知道避害也不知道就利。只有通过经验的验证，心灵才会踏实，才会安于真理的光辉之中。所以只有推理是不够的，还要有经验才充分。亚里士多德认为，只有兼有两者，才具有完善的智慧。凡是希望对于现象背后的真理得到毫无怀疑的欢乐的人，就必须使自己献身于实验。例如，冷水与热水，究竟谁结冰块？实验证明，如果把水倒在冰上，热水结冻得快；如果把冷水与热水分别倒人两个容器中，冷水冻得更快些。

经验有两种：一种是经验由我们的外部感官获得的，如我们通过工具获得关于天空中事物的经验，通过视觉获得地上事物的经验。这就是后来称为直接的经验。另一种是通过有经验的别的科学家那里得来的认识。这也包括神圣的启示。如托勒密所说，我们获得事物的知识有两条道路，其一经由哲学的经验，其二是经由神圣的启示，据说后者是更好的方法。

内部认识有七个阶段：

第一阶段是经由纯粹和科学有关的启发而达到的。

第二阶段在于德行，亚里士多德在《伦理学》中所说，恶人乃是无知的。阿尔·加札礼在《逻辑》中说：被罪恶损坏了的灵魂就像一面生了锈的镜子，看不清对象的“属”；但用德行装饰起来的灵魂就像擦亮了的镜子，清楚地看清对象的形式。这证明关于真理之美的认识以其光辉吸引着人们去热爱

它，德行使心灵明晰，不仅使人易于了解德行，而且也易于了解科学真理。

第三阶段在于圣灵的七种礼物。

第四阶段在于上帝在福音书中所规定的至福。

第五阶段在于精神的感官。

第六阶段在于效益，即一切人都理解的上帝的和平。

第七阶段在于极乐，在那里人们按不同方式了解到了对一个人来说没有正当权利来了解的那些东西。

从罗吉尔·培根的观点看出，他一方面强调经验的重要，反对认识中的四障碍，另一方面又不敢脱离基督教的权威，调和哲学与神学、经验世界与神圣智慧的关系。

26. 奥康的威廉

奥康（William of Occam，约 1300—1350 年）中世纪英国经院哲学家，著名唯名论者。生于英国伦敦以南塞列雅伯爵的领地奥康村。他以其运用逻辑的熟练和雄辩被称为“无敌博士”。曾先后在牛津大学和巴黎大学求学，是法兰西僧团成员。由于拥护王权反对教权。1324 年被囚于阿维尼翁教廷监狱，教皇约翰 22 世宣判他的学说为“异端”，1328 年被革除教籍。后逃往慕尼黑。他向德皇路德维希说：“你用刀枪保护我，我将用笔保护你”。主要著作有：《逻辑大全》、《论辩七篇》、《皇帝权力和教皇权力》、《箴言集》、《关于命题的书》、《神学百谈》等。

奥康发展了司各脱的思想，把唯名论与感觉论结合起来，

使唯名论达到经院哲学的最高成就。他强调哲学研究的对象只能是经验和根据经验作出的推论。他把哲学与神学区分开，哲学属“知识领域”，以经验为根据，神学属“信仰领域”，以教义为根据。他进一步否定了所谓“隐蔽的质”、“独立存在的一般”等，被称为“奥康的剃刀”。为早期的机械唯物论的产生奠定了基础。

（一）对个别事物的认识是一切认识的基础

就知识的起源说，个别事物是不是首先被认识到的东西？对此，有两种截然相反的回答：一种认为，它不是首先被认识到的东西，只有共相才是理智的第一个真正的对象，是首先被认识的东西；另一种认为，理智与感觉两者的对象是完全相同的，从认识起源说，个别事物是感官的第一个对象，个别事物才是首先被认识到的东西。

奥康从三个方面作出回答：

第一，首先，“个别事物”并不是指为许多东西所共有的某种自然的或约定的符号。如文字表达、概念或有意义的口头发音等都不是“个别事物”，只有不是某种共同符号的东西才是个别的东西。其次，我们的问题并不是无区别地涉及个别事物的任何一种认识。在一种意义上，每种普遍的认识都是关于个别事物的一种认识。我们的问题只涉及一件个别事物真正的单纯的认识。

第二，被这种认识首先认识到的东西是在心智以外的东西，它不是一个符号；外在于心灵的东西都是个别的东西；所以它是首先被认识到的东西。其次，对象先于所特有的活动，从起因上看，它也是在先的。而且只有个别事物才先于这种活动。再次，首先被获得的关于个别事物的这种单纯的特有的认识，我认为是直观的认识。这种认识是第一位的，因为关于个

别事物的抽象认识是以同一对象的直观认识为前提的，直观的认识才是关于个别事物的真正的认识。

第三，单纯的和从起因看在先的某种抽象的认识，并不是关于个别事物的真正的认识，相反地，它甚至永远是对许多东西的共同认识。如果我们不能获得关于个别事物的特殊知识，我们就没有关于个别事物的真正的和单纯的认识。

威廉·奥康对几个怀疑的回答：

第一，直观的认识似乎不是真正的认识。因为，任何一种被给予的直观的认识与一个个别事物的类似也不会比这个事物与另一个个别事物更为完全相似，它表达这一个东西正如表达另一东西一样。因此，不能认为它似乎是关于这个东西的认识而不是关于另一个东西的认识。

对这个怀疑，奥康的回答是，对一个个别事物，我们有一种真正的认识，这不是由于它对这一个事物比另一个事物具有更大的相似，而是因为这种直观的认识本来就仅是由这个东西而不是由另一个东西所引起的，而且也不可能被另一个东西所引起。所以最初的抽象认识不是只有直观认识才是对个别事物的真正认识的理由，不是相似性，而仅仅是因果性；不能归结为别的理由。

第二个怀疑是，如果最初的抽象认识是关于存在的认识或观念，那末最初的直观认识也是关于一般存在的认识，因为对同一个东西不可能有几个单纯的观念。除非一个人从远处走来，我一看就断定这是一个存在，再看我断定是一个动物，进而断定是一个人，最后断定是苏格拉底。然而，这不同的观察在性质上是有区别的，不可能都属于被看到的个别事物。

对此，奥康的回答是，有一些看法是同类的，不同仅仅是同类中确切程度不同而已。如白色，由于视者远近不同，清晰度不同，也会作出不同判断，这是可能的。有时种类不同的原因，可以产生同一结果。视力加强，可以产生清楚的视力所产

生的各种效果。清楚的视觉与模糊的视觉是同类的。有时两者是不同类的，如有时从远或近的距离观察表现为各种保护色的某种东西时，就会看到不同的对象。

第三，最初的抽象认识似乎是一种真正的认识，特别是在对象充分接近时，凭借最初的抽象认识，我能够回忆起我以前看见过的同样的东西。

对此，奥康的回答是，当我看到某种东西时，我有一种真正的抽象的认识；它不仅是一种单纯的认识，而是由单纯的认识所组成的。这种合成的知识才是回忆的基础；我所以回忆起苏格拉底，是因为我在一定的地点曾经看见过有一定形象、颜色、高度和宽度的苏格拉底，由于这些结合在一起才使我回忆起曾经一度看见过的苏格拉底。所以一个单纯的抽象认识并不是关于个别事物的真正的认识，而合成的认识才是对于一个个体事物的真正的认识。

第四，一个“类概念”从一个个体中抽象出来似乎是可能的。

对此，奥康的回答是，一个“种概念”是决不能仅仅从一个个体中抽象出来。有时仅仅是存在概念，有时是一个“种概念”，有时是一个最终的“属概念”，而所有这些都依赖于对象的远近程度。然而，我总能获得某种“存在”概念的印象，因而，在对象充分地靠近时，一个“属概念”和“存在”的概念就同时被心智以外的个别事物所引起。

共相在适当（即对理智对象的适当）的序列中是一个对象，但不是认识的起源的第一个对象。

第三部分
文艺复兴时期哲学

27. 库萨的尼古拉

库萨的尼古拉（Nicolaus Cusanus，1401—1464 年）文艺复兴时期较早的自然哲学家，市民资产阶级哲学的先驱，德国最早的人文主义者。生于德国的库萨，受教于“共同生活兄弟会”，就读于海德尔堡大学，后转入巴杜亚大学。曾任主教与红衣主教。但思想倾向于人文主义。明确提出：“所有的人生来都是自由的。”主要著作有：《有学问的无知》等。

尼古拉从新柏拉图主义的流溢说出发，发挥了泛神论思想。宇宙论上，主张整个宇宙皆由水、火、土、气四种元素或原子组成。主张宇宙无限说，反对地球中心说。提出有限与无限、单一与杂多、极大与极小的对立统一思想。提出认识四阶段说。

（一）哲学是一种有学问的无知

人们的探讨，用的都是类比的方法。通常人们都把不确定的东西与一个预先认为确定的对象相比较，以便给不确定的东西下判断。如果两个对象距离较近，就容易作出判断。如果对无限的无限，就无法比较，也很难作出判断。数是包括一切可以比较的事物的，因而毕泰戈拉主张靠数来理解一切事物。

人类的理性远远不知道物质事物的精确组合情况，以及已知物应当与未知物配合到多么确切的程度，所以苏格拉底认为除了自己的无知以外什么都不知道。“我们心中的自然求知欲

既然不是没有目的的，它的直接对象就是我们自己的无知了。如果我们能够完全实现这一欲望，我们就会获得有学问的无知。即便是对于最热烈的求知者来说，最有益的事情也无过于事实上精通他自己所特有的那种无知。一个人对自己的无知认识得越清楚，他的学问就越大”。（上卷，第300页）

（二）绝对真理是不能为我们所把握的

既然我们准备把无知作为最大的学问来研究，就首先有必要把“极大”或“最大”的精确涵义确定下来。所谓“极大”或“最大”，是说绝对没有比它更大的。而圆满属于惟一的“有”，统一也就是“有”，它与极大是相等的。绝对的极大既是一，又是一切，一切事物都在其中，因为它是极大。极小也与它吻合，因为没有任何东西与它对立。它是绝对的，它是现实中的一切可能之“有”，限制一切事物，而它自身是不受任何限制的。这个极大，是一切民族的上帝。这是一项超乎理性之上的研究，是不能沿着人类理智的路子来进行的。只能以上帝为向导。

绝对的极大，成为万物的绝对本体，并从中得到了存在的普遍统一。但作为宇宙的存在是有限的，它只具有众多性的相对统一。极大把万物都包罗在它的普遍统一以内。

既然宇宙在众多中的生存必然是有限的，我们要研究事物的众多性本身，以便发现那个惟一的极大。在这个惟一的极大中，宇宙专门地、最完全地获得了它的现实的、根本的生存。在宇宙中，极大与绝对联合为一体，绝对是一切的最后极限，极大同时既是相对的又是绝对的，它既是宇宙目的最完全的实现，又完全超出我们所能达到的范围。因此，对它的阐释要按照耶稣的亲身启示来作。有学问的无知的基础，就是绝对真理不能为我们所把握。

从另一方面说，从无限到有限是没有等级的，在有“多”和“少”的程度的地方，是找不到单纯的极大的，单纯的极大必然是无限的。一种有限的智能是不能通过比较达到事物的绝对真理。真理在本性上是不可分的，它排除“多”与“少”，除了真理本身，没有别的东西能够当衡量真理的精确标准。我们的智能与真理的关系就像多角形与圆的关系，尽管多角形可以不断增加，但却无法使多角形等于圆。

由此我们认识到：绝对真理的本来面目是我们所不能达到的。真理既不能多于也不能少于它自身，它是绝对的必然性，我们的智能则相反，是可能性。关于事物的本体论上的真理，是不能达到的。因此，把无知课学得越深刻，便越接近真理本身。

（三）极大就是极小

在存在上，是不能有任何东西比单纯的、绝对的极大更大的。绝对的极大实际上是最完全的，因为它实际上是它所能是的一切。它既然是它所能是的一切，根据同样理由，它就同它所能是的一样大，也同它所能是的一样小。按照定义，极小就是不能比它那么小更小；既然这个意思也同样适用于极大，那就很明显：极小是与极大等同的。

极大的量就是无穷大，极小的量就是无穷小。如果你在思想撇开大和小的概念，只留下没有量的极大和极小，那就很清楚地看到极大与极小是一回事了。事实上，极小和极大同样是最高级。所以，极大和极小同样可以述说绝对的量，因为在绝对的量这一点上它们是等同的。

差别只存在于那些可以有“多”和“少”的事物之间，并且以不同的方式存在于它们之间，而绝不存在于绝对的极大之中，绝对的极大超出了任何肯定和否定的形式。存在与不存在

同样可以述说一切被设想为存在的东西；不存在并不能比存在更大程度肯定一切被设想为不存在的东西。它既是“有”的极大，又是“有”的极小。说“上帝，即绝对的极大本身，是光”和“上帝是最高的光，所以他是最低的光”是没有区别的。

对绝对的极大的了解，超出理解的范围，是理智无法通过任何理性过程来调和矛盾的。它远远超出我们支离破碎的推理达到的理解。极大和极小这两个术语并不仅仅用于质或力的量上，它们在这里有一种绝对超越的价值，把一切事物都包罗在它们的绝对单纯性之中。

（四）“极大”的统一性是最大的真理

首先只有绝对的极大是无限的，其他的一切，相对于它，都是有限的、局限的。有限的、局限的“有”必有一个开始和终结。所以有一个“有”作为它存在的原因和终结的归宿。说那个本身有限的“有”比任何特定的有限的“有”大，是错误的；说我们通过一个由越来越大的有限“有”构成的无限系列达到这样一个“有”，也同样是错误的。因为，由一个有限物构成的现实的无限系列是不可能的；这样一个极大本身就是有限的。因此一切有限事物的开始和终结必然是那无限的极大。

其次，如果绝对的极大不存在，那就什么东西都不能存在了；因为凡是比极大小的“有”都是有限的，它们必然是另一个东西所产生的结果。说它自己产生自己，等于说它存在之前就已活动了；至于用无数的本原或原因说明的办法，早已排除了。所以，只有那个绝对的极大，没有它便不能有任何东西。

再者，假定把极大归结为“有”，我们就可以说，与极大对立的东西是没有的；由于这个道理，“非有”和极大的“有”都是与极大等同的。既然极小的“有”就是极大的“有”，又

怎么可以把极大设想成不能存在呢？可是绝对的“有”必然是绝对的极大，任何东西都不能离开极大而独立存在。

极大的真理就是绝对的极大。关于极大的极大真理：它存在或者不存在；它存在而又不存在；它既不存在也不不存在。

“有”或任何其他的词都不是极大的确切名称；它超出所有名称，然而“极大”这个名称却必然意味着：拿“有”以最高的、虽然无法描述的方式来述说它，要比述说任何可以描述的“有”更切合。无知这门学问最清楚地理解到，绝对的极大是必然存在的，是绝对的必然性。现已确定：只能有一个绝对的极大，因此，这个极大的统一性就是最大的真理性。

（五）相等和联系是从统一中产生的

统一产生统一的相等性，统一和统一的相等性产生联系。

拉丁文里的 ens〔“有”〕是从希腊词 ωυ 来的，从这个词获得了“统一性”——ωυτας——的说法。统一和本体这两个词认为是可以换用的，因为上帝就是本体，上帝是本质的内在本原，因此也是事物的本体。本体的相等性（即本质或存在的齐一性，这是一回事）可以与统一性的相等性换着用。在本质齐一的地方，排除“多”与“少”程度的区别，也不存在“上”与“下”，既不多于本质，也不少于本质，它与本质相等或齐一。

相等生于统一，产生包括两种：一是同一本性的增多，另一种是统一的重复。在同一本性增多，这种产生的形式是有限事物所特有的；而统一的重复，即统一产生统一，这种产生是永恒的。它产生统一的相等性，这种情况只能用统一产生统一来加以理解。

28. 达·芬奇

达·芬奇（Leonard da vinci，1452—1519 年）文艺复兴时期意大利著名的自然科学家、画家、哲学家和工程师。激进的人文主义者，多才多艺的博学人物。生于佛罗伦萨和比萨之间的芬奇镇。曾在罗马教廷服务，死于巴黎。主要著作有：《绘画论》、《笔记》等。

达·芬奇是文艺复兴时期著名艺术家，不仅创作了不朽名画，如蒙那丽莎等，而且形成了系统的绘画理论。他在数学、力学、医学、物理学和工艺技术等方面皆有很深造诣。他的作品中，充满了对教会和封建统治的批判，指责教会是“贩卖欺骗的店铺”，圣父是“假仁假义者”。他在哲学上接近于唯物主义，主要阐释科学方法论。

（一）应当有所发明，不可人云亦云

达·芬奇重视经验与发明，他认为，在经验指导下读书，价值要大得多，因为经验是他们的老师的导师。有些人引经据典，靠别人的劳动给自己装点门面，背诵别人的著作洋洋得意，这样人还不该受更大的谴责吗？

有所发明的人，沟通自然和人类的人，好像镜于前面的实物；一味背诵、吹嘘别人著作的人，则好像镜子里面的物影。

前人把全部有用的、需要的题目拿走了，我只能去挑选别人挑剩下的、瞧不上眼的、不肯要的货色，装进自己的担子

里，不敢进大城，只是拿到小村里去兜售，卖一点公平价钱。

我所要研究的问题，需要的是经验，而不是别人的词句；经验既是一切文章妙手的老师，我把它当作我的老师，在每一个问题上都请教它。

好人的自然愿望是求知。正如灵魂的价值高于肉体一样，灵魂的财富要比肉体的财富价值高。

（二）感觉经验是知识的惟一来源

我们的一切知识，全都来自我们的感觉能力。

智慧是经验的产儿。

经验是一切可靠知识的母亲，那些不是从经验里产生、也不受经验检定的学问，那些无论在开头、中间或末尾都不通过任何感官的学问，是虚妄无实、充满谬误的。如果我们怀疑一切通过五官的东西，以为不可靠，那就应该加倍地怀疑那些背离五官的东西，如上帝和灵魂的本质之类。

经验是没有错误的；犯错误的只是我们的判断，它会让经验去办超出能力范围的事情。

自然界充满着无数未曾在经验中显现的原因。

真理才是时间的女儿。

从这些观点看，他是一彻底的经验论者。

（三）科学必须是经验与理性相结合

虽然达·芬奇十分强调经验，但他同时也非常重视理性的作用。他强调经验与理性的结合。

他认为，所谓科学，就是这样一种理性探讨：它以最根本的本原为出发点，除了这些本原以外，再也找不到别的东西构成这门科学的部分。例如几何学是把点作为最根本的本原，无

论在自然界还是在人心中，都没有任何别的东西可以充当的点的本质。这样的点是没有这个面的质料，无论这个点，还是宇宙间所有点结合在一起都不能构成某一个面。

人类的任何探讨，如果不是通过数学的证明进行的，就不能说是真正的科学。这可以说是近代以来，最先提出科学的精确化问题。但这不等于说科学只重视理性，理性离开经验，是谈不上可靠性的。理性是舵手。他说："热衷于实践而不要理论的人好像一个水手上了一只没有舵和罗盘的船，拿不稳该往那里航行。实践永远应当建立在正确的理论上，透视学就是正确理论的向导和门径，没有它，在绘画上就一事无成。""科学是将帅，实践是士兵。""最大的不幸是理论脱离实践。"（上卷，第311页）

29. 爱拉斯谟

爱拉斯谟（Erasmus Rotterdamus，1469—1536年）文艺复兴时期的文学家，被称为当时西欧人文主义运动的领袖。出身商人家庭，曾就学于巴黎，后在剑桥大学任教，与托马斯·莫尔交往甚密。主要著作有：《愚神论》等。

他在《愚神论》中，对中世纪的蒙昧主义，教会的丑恶及经院哲学，进行了激烈地批判和攻击。主张人应该放纵自己的本能、情感和欲望，人顺应本性而生活就是幸福。他的思想对宗教改革运动产生重大影响。

（一）神学家、使徒、僧侣、教皇、主教都是愚蠢的

爱拉斯谟以其辛辣的笔，无情地斥责神学家、使徒、僧侣、教皇、主教都是极其愚蠢的。

神学家都是些脾气急躁、目空一切的人。他们可以用一支六百个三段论式的大军向我进攻。如果我不放弃我的主张，他们就宣布我是异端。他们自认是至高无上的，他们的一举一动都如同登了天堂，反之把别人看成一群蛆虫一般。他们用堂皇的定义、结论、系论以及明确与含蓄的命题筑成围墙，来保护自己。

使徒向人们讲解蒙受恩典的道理，但他们从来没有区别过慷慨赐予的恩典和份内应得的恩典。他们劝人做好事，但他们却没有规定人们做过的事情和正在做的事情。他们总是讲博爱的道理，但并未把先天的仁爱与后天的博爱区分开，也未讲清博爱是偶然发生的还是实际存在的，是创造的还是非创造的。他们憎恨罪恶，但却不能科学地阐明罪恶是什么。

僧侣让人厌恶到这种地步，谁碰见他们谁觉得倒霉，他们目不识丁，却把不看书视为最大的虔诚。他们在教堂里像驴似的高声朗诵圣诗时，只记住词句，并不解其义，却以为把最滑润的香油涂抹在上帝的耳朵上。他们的多数人把脏和穷看成本钱，挨家挨户哀声乞讨食物。他们用污秽、无知、土气、傲慢无礼来扮演使徒生活。

他们按照规定做一切事情：每根鞋带上必须打这么多的结，必须用某种颜色，衣装服饰必须按照细密的规定，腰带必须用恰当的材料，必须有几根麦草宽，僧帽的式样和尺寸必须符合规矩，头发必须留几指长，睡眠必须规定几小时等等。有的人十分虔诚，只穿一件西里西亚山羊毛外衣，一件米勒西亚

羊毛内衣，另一些人却一定要把麻布衣服套在呢子衣服外面。某些教阶的僧侣们见了钱就躲避不迭，好像见了毒药一样，可是在酒色面前却毫不畏缩。他们做基督徒还不满足，还要各成一派。

基督教教会是在血的基础上建立的，还靠血来壮大和扩大。教皇忽视一切，惟独致力于战争，目的只在于颠覆法律、宗教、和平、人道。主教们公开放弃了他们的法衣，当起军事领袖来了，他们的灵魂若不从战场上，而是从别的地方归天，那就是怯懦的、不适当的。

（二）各种有钱有势的人都愚蠢

爱拉斯谟认为有两种人，即智慧的人和有钱的人。智慧的人，小心地权衡一切事物，结果却是聪明人穷困潦倒、饥饿污秽，活着不受人重视，无声无息，受人鄙视，连爱情见了他们也退避三舍。

有钱的人都是蠢人，有钱有势，在各方面都得心应手。假如一个商人在作伪证时犹豫踌躇，因为说谎而被捕时涨红了脸，在进行盗窃和重利盘剥时受不合适的顾虑的影响，那他怎能赚大钱呢？一头驴或公牛要比一个智慧的人更快赢得教会的财富和荣誉。金钱在教皇们、君主们、长官们、法官们、友人们、敌人们、高贵的人或低贱的人中间，都会说话。

（三）基督教就是一种愚蠢和癫狂

基督教与愚蠢同类，与智慧没有任何渊源。这种说法，只要看看孩子、老人、妇女如何在宗教事务中寻找更大乐趣，如何为天生的情感所驱使，往圣坛前使劲地挤，即可证明；宗教的最初的创立者头脑都单纯得可爱，都是书本知识的反对者；

没有一个傻瓜的行为会比被这些被基督教狂热迷住了的人更为愚蠢的了，他们对于普遍的感觉已变得麻木不仁，就如同灵魂已离开了肉体到别处去了，这还不是疯狂吗？

基督徒历尽千辛万苦去追求幸福，不过是一种疯狂和愚蠢而已。首先，基督徒在这点上与柏拉图主义相近。他们都把肉体视为沉陷灵魂的泥潭，桎梏灵魂的枷锁，他们都要去掉肉体对灵魂的蒙蔽，使灵魂按照本来面目去思索和享受事物。柏拉图把哲学定义为“死亡的学问”，因为哲学把心灵引离可见的有形体的东西，这同死亡干的是一件事。只要灵魂企图越狱潜逃，就被称为疯狂。当人们受神赐能力的驱使，沧人宗教狂热，就是疯狂，或者判为纯粹的精神错乱。

在柏拉图的神话中，有一个关于洞穴的比喻，当大家都绑在洞穴里欣赏影子时，有一个人挣脱锁链，跑到洞口，看到了真正的实在。这个人以其聪明怜悯和惋惜那些人坚持错误是狂，而那些人也嘲笑这个人发了狂。教徒们远离肉体的东西，热衷于冥思玄想那看不见的东西。教徒们异口同声要首先把心意献给上帝本身，献给最纯粹的存在，献给耶稣基督以及与他接近的东西，即灵魂。大多数人把财富放在第一位，把肉体的欢乐放在第二位，把灵魂放在末位，甚至有一部分人不相信有灵魂存在。

两种人的差异很大，第一，一切感觉与肉体有关，但有些比较粗糙，如触觉、听觉、视 觉、嗅觉、味觉，有些与肉体关系疏远些，如记忆、理智、意志。灵魂把注意力放在哪个感觉上，那个就成长得强壮。虔诚的灵魂把每一分精力都花在远离粗糙的感觉上。这些粗糙的感觉就变得迟钝与麻木不仁，才有圣者把油当酒喝之说。第二，在心灵的感情与冲动关系中，有的同肉体有更多关系，如色欲、贪馋和贪睡、忿怒、骄傲、嫉妒。虔诚的教徒们同这些感情进行着不可调和的斗争。大多人则认为没有这些感情生命就不存在。虔诚教徒不把父母作为

父母来爱，而是当作好人来爱。他们把基督之死，了解为色欲的驯服、消灭与埋葬，是上升到生命的新阶段，与上帝合而为一，与大家合而为一。因此，虔诚人的全部生活，都要摒弃一切与肉体有关的东西，向往着永恒的、不可见的精神性的对象。

（四）信教就是发疯

教士与俗人之间存在着巨大的差异，任何一方视对方都是疯狂。爱拉斯谟认为，说教士疯狂要正确些。其理由：

首先，至善本身不过是一种精神错乱，柏拉图说“情人们的疯狂是超越一切的最幸福状态”时，是梦想到某种疯狂的东西。一个人不再靠自己而是靠他所爱的东西活着，他离开自己越远，渗透别人越深，就越幸福。一个心灵渴望离开自己的肉体，不去运用自己身体的器官时，就应毫不犹豫地、精确地把这种状态叫做疯颠。

其次，爱情越完美，疯颠越厉害，越使人舒服。作为征服者和更富有生命力的部分，精神将控制和融化肉体。而且精神本身将通过一种奇特方式为至高无上的精神所融化，从中分享至善的不可名状的一部分外，没有任何其他理由感到幸福。这是灵魂脱离肉体而具有不朽性时才达到的。由于教士们的尘世生活不过是一种玄思冥想，所以有时也可以预尝到将来的报酬，虽然这与幸福的源泉比不过是最小的一滴，但它远远超过任何肉体的快乐。精神的快乐大于肉体的快乐，不可见的快乐大大优于可见的快乐。正如预言家所说：“神为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心未曾想到的。”这是愚蠢女神的那一部分福分。在圣经·新约·路加福音中说，耶稣来到马大家，马利亚在耶稣脚前坐着听他布道。马大事多就让她妹妹马利亚留下伺候耶稣，耶稣说马利亚已选择了上好的

福分，是不能夺去的。这里借用马利亚（Maria）与愚蠢（Moria）的谐音，暗示听道就是愚蠢。

所以，那些被允许预尝一点很少幸福的人，忍着某种十分类似疯狂的东西。他们过着类似神经错乱的生活，他的突然改变面孔：一会兴高采烈，一会愁眉苦脸，一会笑，一会哭，一会儿叹息，总之，真正是神不守舍。在神经错乱时是幸福的，清醒过来反倒感到遗憾。这不正是疯颠吗？

30. 布鲁诺

布鲁诺（Gierdano Bruno，1548—1600 年）是文艺复兴时期意大利市民资产阶级最著名的哲学家。生在那不勒斯附近的诺拉城，早年被送到多米尼克修道院做修道士。他酷爱科学，倾向人文主义，反对经院哲学。他以宣传哥白尼的“太阳中心说”，而被控告为“异端”，革除教籍。1575 年被迫逃离意大利，在瑞士、英、法、德等国流亡十五年，1592 年被骗回到意大利，被天主教会逮捕人狱，狱中八年受尽百般折磨，坚定不屈。1600 年 2 月 17 日被宗教裁判所处以死刑，烧死在罗马的鲜花广场上。临刑时高呼：“火并不能把我征服，未来的世界会了解我，知道我的价值的！”主要著作有：《论原因、本原和太一》（1584）、《论无限、宇宙和诸世界》（1584）、《论单子、数和形状》、《论英雄热情》（1585）等。

布鲁诺是文艺复兴时期最著名的哲学家，他继承并发展了古代的素朴唯物主义和自发辩证法思想，依据当时的自然科学，建立了文艺复兴时期最高水平的哲学思想。

（一）普遍的理智指导自然产生万物，它既是外因又是内因

布鲁诺认为，普遍理智是世界灵魂内部最实在的、特有的能力，是世界灵魂起作用的部分。它是单一的同一，充满一切，照耀宇宙，并指导自然产生万物，各从其类。这个理智，从自身将某种东西传递和转移给物质，使产生万物，而它自身是静止的和不动的。古波斯教的僧侣号称它为最多产的种子或播种者，它使物质承受了所有的形式，它根据形式的意义和条件，赋予物质以形状，塑造并形成万物。奥菲士称它为世界的眼睛；恩培多克勒称它为区分者；柏罗丁称它为父亲和始祖；我们称它为内在的艺术家。因为它从种子或根的内部生出和形成干，从干的内部长出主枝，从主枝内部长出各式各样的细枝，从细枝内部发出嫩芽，从嫩芽内部，像出自神经纤维般地形成、组成、长出叶、花和果；并且在一定的时间，又以内在的方式将汁液从叶与果重新引回细枝，从细枝引回主枝，从主枝引回干，从干引回根。

世界理智既是外因又是内因。说它为外因，是因为它作为作用因，不是复合的、被产生的事物的一部分。说它是内因，是因为它不是加作用于物质之上，也不是在物质之外起作用。所以，就它的存在而言，它是外因，因为它的存在不同于产生着和消灭着的事物的存在，尽管它也在它们之中起作用；就它活动的方式方法说，它是内因。

（二）万物都有生机

布鲁诺认为，自然万物的所有形式，都是灵魂，所以万物都是有生机的。灵魂既然处于整个世界之中，当然也处于它的

任一部分之中，当然也处于部分的部分之中。世界的原初物体，即土和水及其他部分，构成有生机的整体——月亮、太阳以及其他天体，除这些之外，还有一些不是宇宙的原初部分，如有些具有植物灵魂，有些具有感觉灵魂，有些具有理智灵魂。总之，没有不具有灵魂的东西，没有不具有生命本原的东西。

桌子作为桌子，并不是有生机的，衣裳作为衣裳，皮革作为皮革，玻璃作为玻璃，都不是有生机的；但是，它们作为自然物和组合物，都包含着物质和形式。一个东西，不管怎样小，怎样微不足道，其中总有精神实体的部分，这种精神实体，只要找到合适的主体，便力图成为植物，并接受任何一个物体的胶体，这就是通常所说的有了生机。因为精神处于万有之中，任何一个最最微小的物体，都不能不包含着成为有生机之物的可能性。精神处于一切事物之中，这些事物如果不是活的，便是有生机的；如果它们按可感知的存在说不具有生机和生命，那么，按照本原和某种原初作用说，它们仍是具有生机和生命的。

（三）自然物质是没有任何形式的

布鲁诺在这里叙述了他的唯物主义世界观的发展过程。最初，他是德谟克利特和伊壁鸠鲁学派的信徒，认为一切无形体的东西是无，仅仅物质是事物的实体，物质就是神圣的自然。后来追随居勒尼学派、犬儒学派和斯多葛学派，认为形式无非是物质的某种偶然的规定。经过更加成熟地思考，他发现，必须承认在自然界中有两种实体：一种是形式，一种是物质；因为，第一，必须有一个最高的实体性的作用，它包含着万物的积极的潜能；第二，还须有这么一种最高潜能和基质，它包含着万物的消极的潜能。在前者中有“创造”的可能性，在后者

中有“被创造”的可能性。

布鲁诺又对物质加以区分，一种是与形式相对立的物质，一种是最高意义上的物质，即凌驾于物质与形式对立之上的物质。哲学家的任务就在于对本原作这样的区分。凡是想着辨别物质，并离开形式把物质单纯加以考察的人，都是使用与技艺相比较的方法。必然有这么一个对象，自然从它、用它、并在它之中发生自己的作用，进行自己的工作；而它则从自然取得呈现于我们眼睛之前的纷繁多样的各种形式。我们所说的物质，就其本身和就其本性说，也是没有任何天然的形式的，但是能够借助于自然的积极本原的活动而取得任何一种形式。这种自然的物质不能够像技艺物质那样被感知，因为自然的物质绝对没有任何形式；而技艺物质则是已被自然赋予形式的东西。再者，技艺只能在木头、石头、毛料等这类被自然赋予了形式的东西的表面上进行制作；而自然则可以说是从自己的对象（或完全没有形式的物质）的中心进行制作的。所以，技艺的对象有许许多多，而自然的对象则有一个，前者以不同的方式被自然赋予形式，所以各不相同，多种多样；后者则不以任何方式被赋予形式，所以完全没有任何独特的特征，要知道，任何特异之点，任何多样性，都是从形式产生的。

面对技艺的物质和自然的物质两种不同的对象，也必须用两种不同的眼睛去看。前者我们用肉眼看，后者我们用理性的眼睛看。

技艺的形式同其物质的关系和相互关系，在一定意义上，也就是自然的形式同其物质的那种关系和相互关系。所以，如果就技艺而论，尽管形式可作无穷的变化（如果这是可能的），但在这些形式下总是保持着同一种物质。尽管各种形式变化无穷，更迭不已，但物质仍然是那个物质。

种子变成茎、茎长出穗、穗生出谷物，谷物生出胃液，胃液生出血液，血液生出精子，精子生出胚胎，胚胎生出人，人

生出死尸，从死尸生出土，从土生出石头或其他东西，如此可以导致所有的自然形式。因此，必然有一种同一的东西，它本身既不是石头、土、死尸、人、胚胎、血液、也不是别的什么；但它又可以变成这一切。

这个自然的对象不可能有形体或具有某种属性。就像某些东西只有借助于手的触摸、另一些东西借助于味觉，另一些东西借助于眼睛才能弄明白那样，自然事物的这种物质，只有借助于理智才能弄明白。

（四）宇宙是统一的，它就是一切

布鲁诺主张宇宙是统一的、无限的、不动的。

绝对可能性是统一的，现实是统一的，形式或灵魂是统一的，物质或物体是统一的，事物是统一的，存在是统一的，最大和最好是统一的。

宇宙是无限的。宇宙无论如何不能被包含，因此是不可计量的和无边际的，因而是无限的和无尽的，因而是不动的。它在空间中不动，因为在它自身之外没有什么可容它移动的地方，因而它是一切。它不生，因为没有别的存在是它能够希望和期待的，因为它占有全部存在。它不灭，因为没有别的事物是它能够变成的，因为它是任何事物。它不能缩小或扩大，因为它是无限的。既不能给它增添什么，也不能从它拿去什么，因为无限没有可用某种东西通约的部分。它不是物质，因为它没有形状，而且不可能具有形状，它是无限的和无际的。它不是形式，因为它不形成别物，不赋予别物以形式，因为它是一切，是最大，是太一，是宇宙。它是不可计量的，并且也不是度量。它不包含自己，因为它不比自己大，它不被自己包含，因为它不比自己小。它不允许比较，因为它不是一个和另一个，而是同一个。由于它是同一个，它不具有一个存在和又一

个存在，所以它不具有一个部分和又一个部分；而且由于它不具有一个部分和又一个部分，所以它不是复合的。它不是界限的界限；它不是形式的形式；它不是物质的物质；它不是灵魂的灵魂；因为它是没有差异的一切，所以它是统一的。宇宙是太一。

无限既然是宇宙所可能是的一切，所以是不动的；因为在它之中一切都不可区分，所以它是太一。由于它具有任何地方可能有的全部伟大与完善，所以它是最大的与最好的无际。既然点无异于体，中心无异于圆周，有限无异于无限，最大无异于最小，那么，我们可以十分有把握地断言：整个宇宙完全是中心，或者，宇宙的中心处处在，任何部分上都没有圆周，因为它是不同于中心的，或者说，圆周处处在，但任何地方都没有中心，因为它是不同于圆周的。因此，最好、最大、不可包含者是一切，是处处在，是在一切之中，这完全是必然的。这就是说，宇宙充满万物，占有宇宙的所有部分，是具有存在的东西的中心，是一切之中的太一，太一就是一切。

（五）对立物吻合为一

布鲁诺提出对产面吻合为一的思想，这是对古希腊自发辩证法的继承与发挥。他以数学为例，偶数与奇数、有限数与无限数，都可以化为一个数；最小的弧和最小的弦有什么分别，在最大中，无限的圆周与直线又有什么分别；弧在愈来愈大时，也就愈来愈比较直，在所有弧中那个最大的弧也一定是所有弧中最最直的。无限长的直线便成了无限大的圆周。可见，不仅最大和最小吻合于一个存在，而且在最大和最小中对立面也是吻合于一的。

从验证方法说，意大利自然哲学家贝尔纳狄诺·德雷西奥提出自然界有两种基质和本原（冷与热），有形体的物质在热

的影响下，扩展开来趋于稀疏，在冷的影响下，凝聚起来，趋于浓密。热本原产生所有的运动和生命，冷本原则产生不动和静止。这两个本原处于经常的相互斗争中，任何一方都不能被消灭，这种斗争产生许多个别事物。布鲁诺进一步指出，对本原既不是热也不是冷，而是热与冷的同一。一个对立面是另一个对立面的本原，变化之带有循环的性质，只是因为存在着一个基质、一个本原、一个界限、一个持续和一个两极吻合。最大与最小由于展转变化汇合为一。他说，有远见的人在最幸福的时刻感到特别畏缩，这并不是没有原因的。谁看不见产生与消灭的本原是统一的呢？难道消灭的最后界限不就是产生的本原么？难道我们不是同时说：此去、彼立、过去是彼，现在是此么？不难看出，消灭无非是产生，产生无非是消灭；爱就是恨；恨就是爱；归根到底，对反面的恨也就是对正面的爱；对前者的爱也就是对后者的恨。因此，就实体、就根源而论，爱和恨、友谊和敌对是同一个东西。对于医生来说，有什么东西比毒药更适于攻毒呢？有什么东西能比蝮蛇提供更好的消毒剂呢？在最强烈的毒品中有着最好、最能治病的药剂。太一是存在的本原，正如太一是感知这个和那个事物的本原一样；对立面属于一个主体，正如它们被同一个感官感知那样。他说："谁要认识自然的最大秘密，那就请他去研究和观察矛盾和对立面的最大和最小吧。深奥的魔法就在于：能够先找出结合点，再引出对立。"（上卷，第335页）

第四部分

十六——十八世纪

西欧哲学

31. 弗兰西斯·培根

培根（Francis Bacon，1561—1624 年）是 17 世纪“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”。出身于贵族家庭，12 岁进剑桥大学学习，曾在英国驻法国大使馆工作。曾任总检查官、掌玺大臣、大法官等要职，1621 年被指控为受贿，被免职。一生致力于法律和哲学研究，主要著作有：《论学术的进步》、《新工具》、《新大西岛》等。

培根作为近代唯物主义和实验科学的真正始祖，同时作为近代资产阶级的思想家，适应时代的要求，以哲学为批判的武器，首先把批判的矛头指向经院哲学，提出著名的“四假相说”，强调要促进科学的复兴与发展，提出了“知识就是力量”的著名口号，他主张一切知识都来源于经验，为近代经验论奠定了基础。他还是归纳法的倡导者。由于时代和阶级的局限，他主张“两重真理”论，唯物主义具有不彻底性。

（一）科学要复兴

他指出，人们对自己已有的知识，对自己的力量，都没有正确的理解，对前者估计过高，对后者估计过低。本来现有知识状况并非繁荣昌盛，并无重大的进展，结果评价过高，障碍作进一步的探索。对自己的力量评价过低，结果把精力都花费在微不足道的琐事上，不能堂堂正正地去解决那些主要问题。由于这两点，注定使人们在知识的道路上故步自封，缺乏深入

钻研的要求，也不抱希望。因此，必须坦率地警告人们不要夸大这些成绩，不要评价过高。

只要仔细翻阅各种科学技术书籍，就会发现，处处都是重复同样的东西，尽管论述的方法不同，实质上却没有新的内容，储存的知识看起来很多，实际是非常贫乏。主要是从希腊得来的智慧，还是知识的童年，它能谈论，不能生育，充满争辩，但无实效。就像古老的斯居拉寓言所说，长着处女的头和脸，子宫上却挂满狂吠的妖怪，无法摆脱。冠冕堂皇的、争论不休的争辩，就是不结果实。

科学几乎停滞不前，没有增加任何对人类有价值的东西，不过是重复过去说过的话，过去的问题现在还是问题。各学派的传承依然沿袭师徒的传授。只有在机械技术方面还有一些生命气息。在刚发明时，它们一般是粗糙的、笨拙的、不成形的，后来得到了新的力量，有了比较方便的安排与结构。遗憾的是人们很快就放弃了钻研，没有达到完善地步就转到别的东西上去了。

哲学和精神科学同神像一样，受到人们的崇拜和赞颂，但一点都不动，一步都不前进。有时在创始人手里非常繁荣，以后就一代不如一代了。如果一个人，如果只是跟着别人的意见走，只是低三下四为名家涂脂抹粉，那么这只是扩大跟班队伍。这样做，并非万无一失，因为，首先，各个时代、各个地方人们在科学技术方面所揭示、所发表的一切，我们并不是全知道；至于个人私下从事的和做出的一切，更难以全知道；历史上的正产和流产，并没有载入我们的记录。第二，人们的同意本身，以及保持同意的时间，也并不是很值得考虑的事情。

培根主张，科学上的法规只有一条，就是通俗易懂，过去一直如此，将来也永远如此。最得人心的学说是争辩性的、论战性的学说，还有外表堂皇、内容空洞的学说，都是挑逗逢迎，惹人同意的。为此，古往今来绝顶聪明的才子无不被迫离

开自己的道路，超乎寻常的能人智士为了取得名声也甘心屈从时代的判断和众人的判断。但历史是无情的，时间好像一条大河，把轻飘的、吹涨的东西顺流浮送到我们手里，沉重的、结实的东西全都沉下去了。

在科学界窃取权威地位，自命不凡地以立法为己任的作者们，每当扪心自问时，也未免抱怨自然微妙，真理难寻，事物隐晦，原因纷纭，以为人心的力量微不足道。尽管如此，他们从来也不表现得谦虚一点，反倒摆起权威的架势，某些学艺尚未办到的事，他们断定这是根本办不到的事。

至于那些公开发表且被公认的学说，其实都是不下功夫，充满问题，看来十全十美，其实各部分却空空如也，即使吹捧它的人也不满意。

即便有些人决心自己进行试验，把气力用在扩大知识范围的工作上面，也没有胆量摆脱众人的意见，他们只满足于在现存的东西中添加一点自己的东西；他们小心谨慎，以为添加一点东西，既可维护自己的自由，同时又同意别人的看法，借以保持谦虚的美名。这种所谓平凡与中道，由于从众从俗，成为损害科学的大患。因为不可能既称赞又超出一位作者。知识好像水一样，水一流到低处，是不会上升到它原来的高度之上的。

确实有一些人干的很勇敢，充分发挥自己的才智，推翻前人的见解，为他们自己、为自己的见解开辟了道路，然而他们的作为对事情推进不大，因为他们的目的并不是要在实质上和价值上推广，哲学和学术，只是要更换学说，使支配人们见解的权力转入自己手中。这种做法收效甚少，错误虽然与别人相反，但原因是一样的。

有些人酷爱自由，不受别人意见束缚，也不为自己意见左右，尽管能真诚钻研，但努力不够，仅满足追求大概的道理，放松了研究的严格性。固然有些人能投身于经验的海洋，几乎

改变了机械学的面貌，但由于缺乏有条理的操作体系，满足于东捞一把西捞一把的琐屑问题的研究，目的狭隘，方法笨拙。

人们在进行实验时，一开始就提出特定的工作要求，这种早熟的热情和努力，寻求的是产生果实的实验，而不是带来光明的实验。

那些把逻辑放在第一位的人，认定科学应该在逻辑里找到最可靠的帮助，他们正确地看到，人的理智不能没有规范，否则就不可靠。可惜他们投的药剂太轻，治不了病。而且，逻辑只适用于人事，适于言谈和意见的学艺，用于自然就嫌不够精细，用于对象上，造成错误、谬种流传。

因此，培根认为，整个说，在科学上，到现在为止，人们并不幸福，各种证明和实验都很不可靠。“宇宙在人类理智的眼里好像一座迷宫，哪一面都呈现出那么多歧路，各种事物，各种征象似是而非，各种自然现象杂乱无章，纠缠不清。尽管如此，道路还是必须打通，要依靠感官的那种闪烁不定、时明时暗的亮光，穿过经验的丛林，通过各种特殊现象向前迈进；可是那些自命为向导的人（据说）自己也是晕头转向的，他们又增 加了错误的数目，扩大了流浪者的队伍。在这样困难的情况下，不管是人类天赋的判断力，还是什么偶然的幸运，都没有给我们提供任何成功的机会。杰出的才智也好，重复偶然的实验也好，都不能克服这样的一些困难。我们的步骤必须有一个线索指导，我们的整个道路，从第一个感官知觉起，必须建立在一个可靠的计划上。”（上卷，第 344 页）

培根申明，这样说决不是对以往岁月的全盘否定，而是想唤醒人们，不要沉缅于已有的成绩。“必须给人类的理智开辟一条与已往完全不同的道路，提供一些别的帮助，使心灵在认识事物的本性方面可以发挥它本来具有的权威作用。”（上卷，第 339 页）从而达到自然界那些更遥远、更隐蔽的部分。

（二）知识就是力量

培根毕生致力于一个伟大理想，即振兴科学，改变自然。在面对人与自然的关系中，培根特别重视人的力量和作用，人是自然的主人，人应该面且也能够驾驶自然，征服自然。

首先，人要命令自然，必须服从自然。他指出，人，既然是自然的仆役和解释者，他所能做的和了解的，就是他在事实上或思想上对自然过程所观察到的那么多，也只有那么多；除此以外，他什么都不知道，也什么都不能做。

其次，他强调人的知识与人的力量合而为一。人只有借助知识，才能征服自然，思考中作为原因的，在行动中作为规则。“知识就是力量”，成为千古名言。

（三）科学的任务在于发现自然的规律

培根指出，在一个物体上产生和加上一种新的性质或几种新的性质，乃是人的力量的工作和目的。发现一种性质的形式，或真正的属差（即本质或本质属性），或产生自然的自然，或流射的源泉，乃是人类知识的工作和目的。附属这些主要工作的，还有两种次要工作。附属于前者的，是在可能范围之内改变具体的物体；附属于后者的，是在各种产生和运动的情况下发现潜伏的过程，这种过程的进行，是从明显的动力因和明显的质料因达到所产生出来的形式；并以同样的方式发现静止不动的物体的潜伏结构。

“真正的知识是根据原因得到的知识”，乃是一种正确的看法。通常把原因分为四种：质料因、形式因、动力因和目的因。其中，目的因除涉及人的行动外，并不能推进科学，甚至破坏科学。形式因的发现也令人失望。动力因和质料因只是轻

微的、表面的，并没有接触到事物的更深的边界，对科学的贡献也是微不足道的。培根指出，形式产生存在的看法是错误的。在自然中真正存在的东西，只是按照一定的规律进行活动的个别物体。当然，形式也不是没有作用的，“熟悉形式的人就能够在极不相同的实体中抓住自然的统一性；因此也就能够发现从来没有发现过的东西，发现不管是自然的变化，实验上的努力以及偶然的原因本身都不能使它们实现的东西，发现人从来没有想到过的东西。因此由于形式的发现，我们就可以在思想上得到真理而在行动上得到自由。”（上卷，第347页）哲学就是研究个体事物的活动规律的。”在哲学里面，就是这种规律以及对于这种规律的研究、发现和解释构成知识和活动的基础。”（上卷，第346页）

达到人的力量的道路与达到人的知识的道路是紧挨着的，而且几乎是一样的。但由于人们喜欢停留在抽象事物之上的恶习，稳健的办法是从那些与实践有关系的基础上开始把各种科学建立起来，并把实用的部分本身当作印章，给与之相应的思辨部分盖印、来决定这个部分。当人们想在某种物体上产生或加上某种性质，他希望以什么样的规则作指导呢？首先，这规则不会导致在结果上欺骗他或在实验中不会引上失败；其次，这规则不致使他固守着某些手段或特殊的操作方法上，它不狭隘地排斥其他方法；再次，他希望知道有某种东西并不像他所要去作的事情那样困难，而是更接近于实践的。

真正完善的操作规则所需的指导必须是确定的，自由的，并可以导致行动的。这与真正的形式的发现是一回事。有了一定的形式，一定的性质就必然跟着出现。形式蕴涵着性质，并经常为性质所固有。真正的形式，它把所要的性质从更多的性质所固有的某种存在源泉里面推导出来，这种存在源泉在事物的自然秩序上是比这形式本身更容易认识的。一个完善的知识的公理需要的指导和规则，是发现可以和一定的性质互相转换

的另一种性质，同时这另一种性质还是一种更普遍的性质的限制。这包含两种指导：一种是行动的，另一种是思辨的，两者乃是同一的东西，凡在操作上是最有用的，在知识上也是最真实的。

改变物体的规则或公理是，把一个物体看成一团或一组简单的性质。这种公理把事物从简单性质的形式中推导出来。如果知道它们的各种程度和形态，就会设法使它们在某种物体里面结合起来，从而得出那个物体。因为产生某一简单性质的原则和产生许多这种性质的原则是一样的。如果要产生许多或更多的性质，则一个人就会更加束缚和固守在操作上，这是很困难的事情。在走惯了的通路上使不易会合在一起的性质结合为一，乃是很困难的事情。但须指出，这种操作方式乃是从自然中的永恒普遍的东西出发的，它给人的力量开辟了广阔的道路，而这是人的思想很难了解或预料到的。

（四）妨碍科学发展的四种假相

扰乱人心、排斥真理、障碍科学发展的有各种假相或错误概念，培根归结为四种：

“种族假相”——源于人的天性。基于人的感觉是事物的尺度这个错误论断上，结果，一切知觉，不论是感官的知觉还是心灵的知觉，都以人的尺度为根据，不是以宇宙的尺度为根据。由于人的理智好像一面不平的镜子，接受不规则的光线，把事物的性质与人自己的性质混淆，歪曲了事物的性质。

“洞穴假相”——源于每一个人的洞穴，从而使自然之光发生曲折和改变颜色。每一个人都有其特有的天性、教育与交往状况、读的书与权威崇拜，由印象在心中形成的成见等等。人的精神是变化的和富于动乱的，并受着机会的支配。正如赫拉克利特所说，人在自己的小世界中（即洞穴中），而不是在

更大的或公共的世界中寻求科学。

“市场假相”——在交际中产生的假相。在交际会合中，是通过言谈而结合的，言谈中的语词意义是根据俗人的了解来确定的。语词选择不当，就会阻碍人的理解。“语词虽然是强制和统治人的理智的，它使一切陷于混乱，并且使人陷于无数空洞的争辩和无聊的幻想。”（上卷，第 351 页）

“剧场假相”——是由哲学教条、错误的证明法则移植到人心中产生的假相。培根认为，一切流行的体系都不过是许多舞台上的戏剧，是根据不真实的布景方式来表现它自己所创造的世界罢了。不仅是完整的体系，也还包括传说、轻信和疏忽而被接受下来的许多科学中的原理和公理。

培根的“四假相说”，表明他认识到了错误认识产生的世界观、认识论根源，强调认识的客观性和全面性，反对认识的主观性和片面性，特别是对经院哲学以及各种权威理论的批判，对解放思想、促进科学的发展，起了积极的进步的作用。

（五）阻碍理智发展的诸种因素

培根认为，阻碍人的理智正常发展的因素很多。主要有：

第一，人的理智受感情和意志的渲染和左右，产生“任意的科学”的科学。由于感情因素干扰，使理智很难正常活动。如：盼望是真的东西，也是容易相信的东西；拒绝困难的东西，就没有耐心去研究；拒绝明显的东西，因为它限制了希望；由于迷信而拒绝深奥的自然事物；由于粗暴和骄傲而拒绝经验之光；由于对俗人的意见表示尊重而拒绝不常为人相信的东西。总之，感情以无数的、而且有时是觉察不到的方式来渲染和感染人的理智。

第二，人的理智的最大障碍和差错还在于感官的迟钝、无力和欺骗性。视觉的停顿或迟钝，思维也就停止；物体的“精

气”的作用，经常隐蔽起来，在粗糙的实体的各部分，一些细微的形式的变化，也不易察觉得到。培根说：“感觉本身乃是一种不可靠和容易发生错误的东西”，“一切比较真实的对于自然的解释，乃是由适当的例证和实验得到的。感觉所决定的只接触到实验，而实验所决定的则接触到自然和事物本身。”（上卷，第352页）

第三，诡辩的、经验的、迷信的哲学体系对理智危害很大。“剧场假相”并不是天赋的，而是暗中潜入理智中的，是从各种哲学体系的剧本和乖谬的证明规则印到或潜入人的心中。各种哲学的“剧场假相”，建立各种各样的教条，在这个哲学戏院里，上演戏剧，比真实的故事更紧凑、更精致、更令人满意。

其中，诡辩的哲学，他们只是从经验中抓到一些既没有适当审定也没有经过仔细考察和衡量的普通例证，把其余的事情都交给了玄想和个人的机智活动。亚里士多德是这方面的代表，他用逻辑破坏了自然哲学。他用各种范畴来形成世界，并把无数其他武断限制硬加在事物的性质上，他总是急于要求从语词上来对问题提出回答和肯定某种积极的东西，而不是对事物的内在真理提出解答和作出积极的肯定。亚里士多德在《物理学》中，除了逻辑的语言之外，几乎听不到什么别的东西。他在《形而上学》中在更加庄严的名义下，以唯实论名义而不是唯名论者身份，重新把逻辑语言处理一次。他在《论动物》、《问题集》中，虽然也讲到实验，但那是根据他的意志先把问题解决了，然后诉诸经验，经验屈从意见。

经验派哲学产生的教条更加丑恶和怪诞，它是从少数狭隘的和暧昧的实验基础上，凭借推导来构造体系。对他们所限的经验之内来说，确实是可靠的，但对所有其他人来说，这种哲学是不可置信的、徒然的。炼金术就是最好的例证。

迷信和一种神学的混合物对于哲学的破坏是更加广泛流传

的。它们把哲学与迷信及神学混合起来，并任幻想驰骋，并想在神灵鬼怪中寻求科学的起源，对理智造成极大的危害。由于它用幻想的、夸张的和半诗意的，更容易用阿谀所好迷误理智，因为在高超的人中间存在着一种理智上的野心。例如，毕泰戈拉用迷信和哲学结合；柏拉图及其学派，用抽象形式、目的因和第一原因而在大多数情形下取消中间原因等。因为没有什么会像神化错误这样有害，然而要求把自己变成崇拜对象的这种虚荣，正是理智本身的一种病症。把人的东西和神的东西的不良揉和而成的不良的混合物，不仅会引起荒诞的哲学，而且会引起异端的宗教。

（六）现有的逻辑并不能帮助发现新科学

现有的逻辑不能帮助我们发现新的科学，它只能用来确定基于一般所接受的观念的错误，并把这些错误固定下来，而不能用来探求真理。

三段论不能用于科学的第一原理，它只能强人同意命题，而不能把握事物。

三段论是由命题组成的，命题是由语词组成的，语词是概念的符号。如果概念本身不清楚，是很草率地从事实中抽出来的，那么就没有稳固的基础。所有的概念，都是不健全的。实体、性质、活动、遭受、本质本身都是不健全的概念。轻和重、疏和密、燥和湿、产生和消灭、引力和斥力、元素、质料、形式等更是不健全的概念。它们都是幻想的，没有明确定义。都不是用正当的方法从事物中抽出来和形成起来的。即便是建立公理时，也并不比形成概念时更少任意的驰骋。

培根指出，寻求和发现真理的道路只有两条：一条是从感觉和特殊事物飞到最普遍的公理，把这些原理看成固定和不变的真理，然后从这些原理出发，来进行判断和发现中间的公

理。这条道路是现在流行的。另一条道路是从感觉与特殊事物把公理引伸出来，然后不断地逐渐上升，最后才达到最普遍的公理。这是真正的道路，这就是要深入到自然的内部深处，必须用一种更稳当更慎密的方法，把概念和公理从事物中引伸出来，必须要采用一种更好的和更确切的运用理智的方法。

（七）实验与理性结合的归纳法

培根主张真正的科学应建立在实验与理性结合的基础上。他有一句名言，为历代学者所传颂："历来研究科学的人要末是经验主义者，要末是独断主义者。经验主义者好像蚂蚁，他们只是收集起来使用。理性主义者好像蜘蛛，他们从他们自己把网造出来。但是蜜蜂则采取一种中间的道路。他从花园和田野里面的花采集材料，但是用他自己的一种力量来改变和消化这种材料。真正的哲学工作也正像这样。因为它既不只是或不主要是依靠心智的力量，但它也不是从自然历史和机械实验中把材料收集起来，并且照原来的样子把它整个保存在记忆中。它是把这种材料加以改变和消化而保存在理智中的。因此从这两种能力之间、即实验的和理性的能力之间的更密切和更纯粹的结合（这是从来还没有作过的），我们是可以希望得到很多的东西的。"（上卷，第358—359页）

培根认为，特殊的事物队伍极为庞大，同时又非常分散，使理智迷惑混乱，仅凭理智打小仗，靠散漫的运动是不行的。必须借助于适当安排好的并且看来富有生气的"发现表"，把一切与所研究的问题有关的特殊事例调动和排列起来，使人的心灵在这些表适当准备好和消化过的帮助之下来进行工作。

要完成这一工作，是不允许理智从特殊的事例一下跳到或飞到遥远的公理或最高的普遍原则上去的，然后再根据最高真理去证明和形成中间公理，这是通行办法，这不仅是一种自然

冲动、而且习惯采用三段论证明。培根反对这种方法。他主张，只有根据一种正当的上升阶梯和连续不断的步骤，从特殊的事例上升到较低的公理，然后上升到一个比一个高的公理，最后上升到最普遍的公理，我们才可能对科学抱着好的希望。因为最低的公理和赤裸裸的经验只有很少的区别，而最高和最普遍的公理则是概念性的、抽象而不坚固的。只有中间的公理才是真正的、坚固的、活的公理，人的事情和幸福都以之为根据。在这些中间公理之上才是最普遍的公理，这样的公理才不抽象。所以，培根说，决不能给理智加上翅膀，毋宁给它挂上重的东西，使它不会跳跃和飞翔。

培根区分了两种归纳法：一种是只根据少数的、身边的事实，就引出最高原理，并用它去证明和发现较低的公理、中间的公理，证明一切公理。特别是根据简单的枚举进行归纳是很幼稚的，也很危险。他主张另一种科学的归纳法，这种方法必须从正反两个方面例证的分析做出结论，必须遵循归纳的阶梯和连续性，它不仅是发现公理，而且还要形成概念。要注意培根主张的科学的归纳法与一般通行归纳法的差别。

32. 笛卡尔

笛卡尔（Rene Descartes，1596—1650 年）是 17 世纪法国著名哲学家、科学家。出身于贵族家庭。1604 年就读于耶稣教会学校，除攻读学校规定的科目外，他还学习了一些自然科学，尤其对数学有浓厚兴趣。1612 年入埃顿大学学法律，四年后以最好成绩获法学博士学位。毕业后，他发现读了那么多

“典籍”，自己被大量的“怀疑和错误所困扰”，因此，决心抛开经院哲学的经典，走向社会，“去读世界这本大书”。他当过雇佣军，游历过德国、瑞士、意大利，接触了各种人，收集了各种材料，探求切实有用的知识。他创立了解析几何学，研究了天文学、地球学、气象学等。1629 年移居荷兰潜心写作。1649 年应瑞典女王邀请赴斯德哥尔摩讲学，翌年，病逝于瑞典。主要著作有：《方法谈》（1637）、《形而上学的沉思》（1641）、《哲学原理》（1644）、《论灵魂的情感》（1649）。

笛卡尔是欧洲近代最著名的哲学家之一，是二元论与唯理论的创始人。他崇尚理性，反对盲目信仰，并以怀疑为武器、反对经院哲学。“普遍怀疑”是笛卡尔哲学的第一要义。“普遍怀疑”并不是否定知识，而是以“理性”为尺度，重新审视以往的一切知识，“把以前潜人我心灵的一切错误统统从我心中排除干净”，从而达到科学的认识。他从“普遍怀疑”的原则出发，得出他哲学的第一原理，即“我思想，所以我存在”。

笛卡尔的实体理论包括三个实体，即心灵、物质和上帝。心灵的本质属性是思维，物质的本质属性是广延，两者彼此独立，互不相干，这是典型的二元论。但是，心灵与物质是“相对实体”，它们都依赖一个“绝对实体”——上帝。

在物理学范围内，笛卡尔肯定“物质是惟一的实体，是存在和认识的惟一根源”。在全宇宙中只有一种具有广延的物质，物质与时空是统一的，物质是无限的，物质的运动是绝对的，有规律的。他说：“给我物质和运动，我将为你们构造出世界来”。他的唯物主义带有机械性，奠定了近代机械唯物主义的基础，其中也含有辩证法思想。

在认识论上，他坚持唯理论，排斥经验论。主张只有凭理性获得的知识才是可靠的。观念的“清楚、明白”是真理的标准。他重视演绎法，“天赋观念”是理论演绎的前提和基础。他是第一个以哲学形式确立人的理性的最高权威，开创和奠定

了近代唯心主义的唯理论。

笛卡尔在自然科学方面取得重大成就。他提出太阳起源假说，主张物质不灭，运动守恒。他创立了解析几何，把变数引入数学，恩格斯说："数学上的转折点是笛卡尔的变数。"

笛卡尔是欧洲近代最著名的哲学家，他的思想产生了多方面的影响，同时也遭到来自不同方面的批评。

（一）方法的重要和方法论原则

笛卡尔认为，人们的良知或理性是分配得最均匀的东西，那种正确地作判断和辨别真假的能力，是人人天然地均等的。产生不同意见，认识上的差别与分歧，是由于人们采取的途径或方法的不同造成的。因为单有良好的心智是不够的，主要在于正确地应用它。那些最伟大的心灵既可以作出最伟大的德行，同样也可以作出最重大的罪恶。同一类的各个个体，只是在所具有的偶性方面可以多一些或少一些的差别，它们所具有的形式或本性则并无多少差别。

所谓正确运用自己的良知，就是要采用正确的方法。他说："我从这些思考和公理形成了一种方法，凭借这种方法，我觉得自己有了依靠，可以逐步增进我的知识，并且一点一点把它提高到我的平庸的才智和短促的生命所能允许达到的最高点。"（上卷，第 362 页）

我们在与自己有关的事情上是多么容易弄错，也许是把黄铜和玻璃当作了黄金和钻石，我们的判断也值得怀疑。因此，必须在惯用的方法之外，增加一种教育自己的新方法。惯用的方法中，逻辑的方法，包括三段论及大部分其他的逻辑规条都只是向别人说明已知的事物，并不是求知这些东西，而且其中还混杂着很多别的或者有害或者多余的东西。至于古代人的分析和近代人的代数，除了只研究一些非常抽象而且看来毫无用

处的问题外，前者只局限于考察各种图形，使想象力过于疲劳，而后者又使人受某些规则和某些数字的约束，造成一种混乱、晦涩、混乱心智的科学。法律的条文过多会使犯罪的人有所推托。

笛卡尔主张，只要坚持以下四条，并且坚持持久的决心，任何时刻都坚持，那就足够了。

“第一条是：决不把任何我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓卒的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我们的判断之中。

第二条是：把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止。

第三条是：按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点上升到对复杂的对象的认识，即便是那些彼此间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序。

最后一条是：把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使我确信毫无遗漏。”（上卷，第 264 页）

与这种方法论原则相适应的，笛卡尔又提出行动的守则。主要有三项：

“第一项是：服从我国的法律和习惯、笃守上帝恩赐我从小就领受的宗教信仰，并且在其他一切事情上，遵照那些最合乎中道、离开极端最远，为一般最明哲的、我应当在一起相处的人在实践上共同接受的意见，来规范自己。

我的第二项规条是：在行动上要尽可能作到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就像它们是非常可靠的意见一样。

我的第三项规条是：始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序，一般地说，就是

养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有一件东西完全在我的能力范围之内，这样，我对在我们之外的事物尽力而为之后，凡是我们不能做到的事，对于我们来说，就是绝对不可能的了。”（上卷，第 365 页）

从笛卡尔的方法论来说，他的方法是以普遍怀疑为基础，以达到“清楚明白”的真理，而他的行动守则，要求要遵守法律和习惯，笃守所接受的宗教信仰，要求行动的果断（即便存有可疑），要求遵从命运，克服欲望，这与他的方法论原则是矛盾的。这表明，“清楚明白”的尺度只能是一种理想而已，在行动中很难做到。

（二）普遍怀疑与“我思故我在”

笛卡尔的“普遍怀疑”方法，表达了新兴资产阶级为了确定自己的科学基础，必须同封建主义和经院哲学决裂，破除旧有意见，用批判的态度，怀疑的方法，以达到真正的知识。

笛卡尔在多年的研究中发现，曾把大量错误的意见当作真的加以接受，在这样不可靠的原则的基础上得到的东西，也是极其可疑、极不确实的。由此，他断定，“如果我要在科学上建立一些牢固的、经久的东西，就必须在我的一生中有一次严肃地把我从前接受到心中的一切意见一齐去掉，重新开始从根本做起。”（上卷，第 366 页）

通过感官而获得的知识，一向被当作最真实可靠的东西加以接受，但发现感官也会骗人，因此，对这些知识不要完全相信。

虚构的、梦幻中的东西，与现实的、真实的东西是不同的。但它选用的材料本身都是真的。“我们思想中的那些事物的形象，不管是真实的、实在的，还是捏造的、虚构的，都是由这些简单、普遍的东西混合而成的，就同由一些真实的颜色

混合而成一样。”（上卷，第367页）

他认为，物理学、天文学、医学以及其他一切依靠考察组合物的科学，都是极其可疑、极不确实的，而算术、几何以及其他从本性上说只讨论极简单、极一般的东西而不大考虑自然中有没有这些东西的科学，则包含着某种确实的、无可怀疑的成分。正如二加三等于五，不论何时都是正确的。这样明白、明显的真理，是真实的、确实的。

笛卡尔的怀疑并非是消极的，也不是目的，而是手段，是达到真知的手段。他说：“我这样做并不是模仿那些为怀疑而怀疑并且装作永远犹疑不决的怀疑派，因为正好相反，我的整个计划只是要为自己寻求确信的理由，把浮土和沙子排除，以便找出岩石和粘土来。”（《十六——十八世纪欧洲各国哲学》第146页）他的怀疑是一种普遍的怀疑，他说：“凡是我从前信以为真的东西，没有一件我不能加几分怀疑；我的怀疑并不是由于漫不经心或轻率，而是有很强的、考虑成熟的理由的；所以我今后如果要想在科学上发现某种确实可靠的东西，就应当小心翼翼地避免相信那些东西，同避免相信显然虚妄的东西一样小心。”（上卷，第368页）

笛卡尔的工作是专门研究真理的，为此，他采用了与众不同的方法，就是凡是能够想出疑窦的意见就一律加以排斥，视为绝对虚假，视为并不比梦中幻觉更为真实，这样在我的心中是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。他说：“当我愿意像这样想着一切都是假的时候，这个在想这件事的‘我’必然应当是某种东西，并且觉察到‘我思想，所以我存在’这条真理是这样确实，这样可靠，连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇，于是我就立刻断定，我可以毫无疑虑地接受这条真理，把它当作我所研求的哲学的第一条原则。”（上卷，第369页）

由此，笛卡尔进一步阐释了我是存在，我是一个思想存

在，我是实体。“然后，我就小心地考察我究竟是什么，发现我可以设想我没有身体，可以设想没有我所在的世界，也没有我所在的地点，但是我不能就此设想我不存在，相反地，正是从我想到怀疑一切其他事物的真实性这一点，可以非常明白、非常确定地推出：我是存在的；而另一方面如果我一旦停止思想，则纵然我所想像的其余事物都真实地存在，我也没有任何理由相信我存在，由此我就认识到，我是一个实体，这个实体的全部本质或本性只是思想，它并不需要任何地点以便存在，也不依赖任何物质性的东西；因此这个‘我’，亦即我赖以成为我的那个心灵，是与身体完全不同的，甚至比身体更容易认识，纵然身体并不存在，心灵也仍然不失其为心灵。”（上卷，第369页）

笛卡尔从“我思想，所以我存在”这个第一原理得出确认真理的一般原则，他说：“我非常清楚地见到：必须存在，才能思想；于是我就断定：凡是我十分明白、十分清楚地设想到的东西，都是真的。”（上卷，第369页）这样，他就以“我思故我在”的原理中得出，“清楚、明白”是判定真知的惟一尺度。

（三）我究竟是什么

我究竟是什么东西呢？一个在思想的东西。何谓思想的东西？“就是在怀疑、理解、理会、肯定、否定、愿意、不愿意、想像和感觉的东西。”（上卷，第370页）如果这些都属于人的本性，那也就不少了。因为人“几乎怀疑一切，然而又在理会和理解某些东西，它肯定只有这一些东西是真实的，而否定其他的一切，它愿意对这些东西知道得更多，而不愿意受骗，它想像出许多东西，甚至于有时候竟违背自己的意志，而又感觉到许多东西，好像凭借着身体器官的媒介似的？……在这些属

性中有没有一种可以与我的思想分开，或者可以说与我自己分离呢？因为事情本身就十分明显，是我在怀疑，在理解，在愿意，在这里是并不需要加添任何东西来加以说明的。”（上卷，第370页）我确实有想像力，这种想像的能力，构成我思想的一部分。我确实有感觉，严格地说，这不是别的，就是思想。显然，笛卡尔把人是作为一个思想的存在而加以肯定的。

可以考察一下一个特殊的形体，以蜡块为例，当把它从蜂房中取出来时，它还带有蜜的甜味，花的芬芳，其形状、大小、颜色，一望可见。但把它放在火炉旁，甜味消失了，香味蒸发了，颜色变了，固体变成液体。通过想像，真正属于蜡块的只不过是一个有广延、有弹性、可变动的东西。凭想像力甚至不能知道蜡是什么，只有通过心灵才能了解它。

心灵，对于我自己，在我之中，除此，我不承认任何别的东西。他说：“我发现已经不知不觉地返回到我所想望的地方了；因为，既然我现在觉得很明白，即便是形体，真正说来，也不是为感官或想像力所认识，而只是为理智所认识；它们之被认识，并不是由于被看见或摸到了，而只是由于被思想所理解或了解了；那么，我就很明白地看到，对于我来说，没有一件东西比我的心灵更容易认识了。”（上卷，第372—373页）

（四）真的规则与三类观念

笛卡尔认为，我是一个在思想的东西，对于这个思想的我，如何才能是真呢？他确立了一条一般的规则：“凡是我们极清楚、极明白地设想到的东西都是真的。”（上卷，第373页）

所谓清楚明白地设想到的是什么呢？当然是这些东西的观念或思想呈现于我的心灵。即这些观念出现在我的心中。说到观念，如果仅仅从观念本身来考察，而不把它们联系到另外一

种东西上，那么，真正说来，观念就不能是假的。至于判断，最经常遇到的错误，就在于我判定我心中的观念与我以外的事物相似或相合。如果我只把这些观念看成我的某些思维方式，不要求把它们联系到某些外界的事物上去，它们就不会使我们得到犯错误的机会了。

笛卡尔把观念区分为三类：即天赋的，它们不是来自外界事物，而是来自自己的本性；外来的，如听到某种声音、看见太阳、感觉到热，这些感觉都是来自我之外的东西；自己造出来的，如美人鱼、飞马等一类怪物都是心灵的虚构和捏造出来的。

（五）上帝必然存在与真假的来源

笛卡尔关于上帝必然存在的论证，是通过完满性论证的。他说："我的存在并不是完全完满的，因为我明白地见到，认识比起怀疑来是一种更大的完满性，于是我就思量来研究：我是从哪里得到这个关于比我自己更完满的东西的思想的？我很明显地知道，这应当是从一种事实上更加完满的本性而来。"现存的事物，"如果它们是真实的，那是由于它们依附于我的本性，因为我的本性具有某种完满性；如果它们不是真实的，那是由于我从虚无中捏造出它们来，也就是说，它们之所以在我心中，是因为我有缺点。可是说到一个比我这个实体更完满的实体的观念、情形就不能是这样的了；因为要从虚无中捏造出这个观念，那是显然不可能的事。……因而只能说，是由一个真正比我更完满的本性把这个观念放进我的心里来的，而且这个本性具有我所能想到的一切完满性，就是说，简单一句话，它就是上帝。"（上卷，第374—375页）

既然知道我有某些完满性是没有的，我就必须依靠更完满的实体，从它那里分沾我所缺少的一切，从而使我也成为无

限、永恒、不变、全知、全能的实体，并且具有开发我能够察知上帝具有的完满性。

笛卡尔指出，凡是组合的，都是不完满的，上帝不可能是组合的，因为上帝就是完满性。他说："因为我已经非常明白地认识到，在我身上，心智的本性是与身体的本性有区别的，我观察到凡是组合而成的东西都表明有所依赖，而依赖显然是一种缺点，所以我由此断定，由这两种本性组合而成，决不能是上帝的一种完满性，因此上帝决不是组合而成的；而如果世界上有某些物体或某些心智或者其他的本性并不是完全完满的，那它们的存在一定要依赖上帝的力量；如果没有上帝，它们就一刻也不能维持存在。"（上卷，第 376 页）

笛卡尔认为，当说一个完满的实体观念时，这个观念已经包含了存在，正如一个三角形的观念中已经包含了三只角等于两直角，或者一个球形的观念中已经包含了球面任何一点都与球心等距离一样，说如此完满的实体的上帝是有的或存在的，它至少与几何学上任何一个证明同样地确定。

一些人认识到这一点感到困难，是因为他们把认识局限在感情事物之中，除了想像之外，不作别种考察。"想像乃是一种专门用于物质事物的特殊思想方式，因此凡是不能想像的东西，他们就觉得不可理解了。"其实，"无论我们的想像力或我们的感官，如果没有我们的理智参加，是都不能使我们确知任何事物的。"（上卷，第 377 页）

从笛卡尔所确立的规则——"凡是我们清楚明白地设想到的东西都是真的"，——之所以可靠，就是因为上帝存在，因为上帝是一个完满的实体，我们所有的一切都是从上帝而来。我们的观念或概念，既然就其清楚明白而言，乃是从上帝而来的实在的东西，所以只能是真的。

从上帝的完满性与我的不完满性，自然就找到了真理与错误的根源。首先，上帝是不可能骗人的，因为凡是骗人都包含

着某种不完满性，是有缺点的、而上帝是完满性本身，所以上帝不可能骗人。其次，我有一种判断的能力，可以分辨真与假，这种能力是上帝给的。因此，当人专心地想到上帝，就不会产生错误的虚妄；但如果片刻回到自我时，仍然会犯错误。因为在我的思想中，不仅有一个最完满的实体观念，而且还有一个虚无的消极观念。笛卡尔说："我还发现我可以说是上帝与虚无之间的一个中介，就是说，处在最高的实体和非实体之间，因此就一个最高的实体产生出我来说，在我之中的确没有什么东西可以引我陷于错误；可是如果把我看成分沾几分虚无或非实体，也就是说，就我自己并非最高实体，并且缺少许多东西来说，〔我发现自己可以有无限的缺陷〕，我如果犯了错误，自然不足为奇。——我之所以犯错误，是因为上帝给我的分辨真假的能力在我之中并不是无限的。——"（上卷，第378页）

我犯错误的根源在于我之中的不完满性，具体说，是由两种原因会合而成的，即我之中的认识能力，以及选择能力或我的自由意志。意志比理智广阔得多，如果不把意志纳入限度之内，而把它扩展到我所不了解的东西上去，就会陷人迷途，把假的当作真的，把恶的当作善的，从而引上犯错误或犯罪。如果把意志严格地限制在认识的限度之内，使它只对理智向它清楚明白地提出的东西作判断时，就决不会犯错误。凡是清楚明白的概念，都不可能来自虚无，而只能是来自上帝，来自上帝的完满性，它只能是真的，而不可能是假的或错的。

（六）物质的本质与物质和运动

笛卡尔在自然界中把物质视为惟一的实体，自然中的事物都统一于物质，物质的本质或本性是广延。他说，我们在物质世界中，能够得出哪些清楚的观念，"最先，我清楚地想像到

哲学家们一般称为‘连续量’的那种量，或者有长、宽、高的广延，广延在这个量里面，也可以说就在人们认为是具有量的东西里面。其次，我可以在这个连续量中列举出许多不同的部分，并且把各种大小、形状、位置和运动加给这些部分中间的每一个；最后，我可以为这些运动中间的每一个规定下各种长度的时间。”（上卷，第380页）这些数目、形状、运动方面的无数特点，这些东西的真理性表现得非常明显，是与人的本性非常相合的。

笛卡尔认为，天和地只不过是同样的物质造成的，不可能有好些个世界。“天和地是同样一种物质造成的；即使有无穷多的世界也只是由这一种物质造成的；……物质的本性仅仅在于它是一个广延的东西。”（上卷，第381页）在这里，笛卡尔明确地坚持了物质统一性的观点，坚持了自然的唯物主义路线。

笛卡尔还认为物质是运动的，运动是绝对的，静止是相对的，运动只是位置的移动，机械运动是惟一的形式，这就使他的运动观具有了机械论的特点。他说：“肯定地说，我们的思想并不能在物质中造成任何变化，物质中的全部形态差异都是依靠位置运动的。”（上卷，第382页）

33. 霍布斯

霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679年）英国近代著名的唯物主义哲学家。出生于英国南部维斯堡镇的一个牧师家庭，15岁进牛津大学，毕业后给卡文迪什男爵的儿子作家庭

教师。后任德芬郡伯爵的秘书。曾作过培根的秘书，以其善于理解培根的思想而受赏识。曾三次访游欧洲各国，结识了伽利略、笛卡尔、伽桑地等著名学者。在英国革命初期，逃往国外，后回国遭到王室与教会反动势力的迫害。他的主要著作有：《论公民》(1642)、《利维坦》(1651)、《论物体》(1655)、《论人性》(1658) 等。

霍布斯是“第一个近代唯物主义者”(恩格斯语)，继承了培根的唯物论思想，依据当时的力学和数学的成果，建立了近代第一个机械唯物主义体系。

他全面地论证了哲学的定义、哲学的目的、哲学的对象与哲学的方法，指出哲学是关于推理的知识，哲学是为人生谋福利，哲学以物体为对象、彻底与神学断决关系，哲学的方法是分析与综合。他把知识区分为两类：即关于自然物体的学说与关于公民的哲学。霍布斯把自然、人与社会都作为他的研究的对象，并用机械运动论的观点加以解释，从而建立了一个完整的机械唯物主义的哲学体系。

(一) 哲学的定义、目的、任务和方法

哲学是推理的知识。这是他给哲学下的定义。他说：“‘哲学’是关于结果或现象的知识，我们获得这种知识，是根据我们首先具有的对于结果或现象的原因或产生的知识，加以真实的推理。还有，哲学也是关于可能有的原因或产生的知识，这是由首先认识到它们的结果而得到的。”(上卷，第 382 页)。

根据这个定义，他排除了一些理论：第一、对于事物的感觉与记忆，这不是哲学，因为它是人与一切生物所共有的，是自然直接给予我们的，不是由推理得到的。第二，深谋远虑也不能被认为是哲学，因为深谋远虑或预见未来只是对经验过的事物的推测，并不是从推理得来的。哲学必须从推理中得到的

知识。霍布斯的推理是指计算。“计算或者是把要加到一起的许多东西聚成总数，或者是求知从一件事物中取去另一件事物还剩下什么。所以推理是与加和减相同。……一切推理都包含在心灵的这两种活动——加与减里面。”（上卷，第383页）

举一例来说明心灵的推理是如何在无声的思想里进行这种加与减的，假如一个人模糊地看到远处有某样东西，在无法说出名称时，可以用物体的观念标示；再近时，看到它在运动，又有一个新观念，它是活的东西；再走近时，不仅觉察到形状、听见声音，于是用理性心灵来标记，称为理性的东西。综观全部过程、看到观念的组合在心中集合的次序是：物体、活的、理性。这个物体——活的——理性的或人——的次序，就是一个心灵推理过程。

这种心灵的计算，亦即推理，决不是单纯的计数的能力（加毕泰戈拉主张的），是包括量、物体、运动、时间、性质的程度、作用、观念、比例、语言和名称，都可以作加与减的推理。

哲学的目的或目标是为人生谋福利。

霍布斯认为，研究哲学的目的，就在于利用先前认识的结果来为我们谋利益，为人生谋福利。因为一个人研究哲学通晓某疑难问题或发现某种深奥的真理所得到的心理上的满足，是抵不过研究哲学所需要的那么多气力的，获得知识并不是劳动仅有的益处，“知识的目的是力量，应用定理（几何学家是用定理来发现特性的）是为了建立问题，最后，全部思辨的目标乃是实行某种活动，或者使事情做成。”（上卷，第385页）

“什么是哲学的效用，特别是自然哲学和几何学的效用，我们总计一下人类所能得到的主要利益，比较一下享受这些利益的人的生活方式与另一些没有这些享受的人的生活方式，就可以得到最好的了解。人类最大的利益，就是各种技术，亦即衡量物质与运动的技术，推动重物的技术，建筑术，航海术，

制造各种用途的工具的技术，计算天体运动、星辰方位、时间部分的技术，地理学的技术，等等。凭借这些科学人们获得的利益有多大，了解起来要比表示出来更容易。差不多所有的欧洲人，大多数亚洲人，一部分非洲人都享受了这些利益，不过美洲人以及住在南北极附近的人，则完全没有享受这些利益。为什么呢？难道是他们比这些人智慧更高？不是一切人都具有着同一种灵魂、同样的心灵能力吗？那么，除了哲学，还有什么东西造成这种分别呢？所以，哲学是一切利益的原因。”（上卷，第385页）霍布斯是把哲学视为产生人类最大利益，即各种技术的的利益，产生的根源或原因。

哲学的对象是物体。

霍布斯主张哲学的对象只能是人之外的物体，是研究物体的产生与特性的。“哲学的对象，或者哲学所处理的材料，乃是每一个这样的物体：这种物体我们可以设想它有产生，并且可以通过对它的思考，把它同别的物体加以比较，或者是，这种物体是可以加以组合与分解的，也就是说，它的产生或特性我们是能够认识的。这一点可以从哲学的定义推出来，哲学的任务乃是从物体的产生求知物体的特性，或者从物体的特性求知物体的产生。所以，只要没有产生或特性，就没有哲学。”（上卷，第385页）

据此理论，霍布斯排除神学，因为神学是关于永恒的、不可思议的神学学说；哲学排除天使以及既非物体又非物体特性的学说；哲学也排除历史，虽然历史对哲学有用，但因为历史只是经验或权威，不是推理的；哲学也排除灵感或启示的知识，因为它排除理性，仅凭一刹那神的恩惠，是凭超自然的感觉获得的知识；哲学还排除一切无根据的学说，如占星术等；敬神学说也排除在哲学之外，它不是靠自然理性，而是凭借教会的权威，让人们信仰的学说。可见，霍布斯从机械唯物论的立场上，反对宗教神学理论是比较彻底的。

由此，霍布斯认为，哲学只研究两类物体的产生及特性，一类是自然物体，另一类是国家，由此产生自然哲学与公民哲学。公民哲学又分为两部分：一是研究人们的气质和行为的伦理学，另一部分是注重认识公民的责任，或直称公民哲学。

哲学的方法是分析与综合。

哲学的方法是由哲学的定义决定的，哲学是我们凭借真正的推理，依据我们对于现象或明显的结果的某种可能有的产生或发生所具有的知识，从而获得的关于现象或明显的结果的知识；也是依据我们对于结果所具有的知识，从而获得的关于这种已经有的或者可以有的产生的知识。在这里，“方法”就是根据原因来发现结果、或根据结果发现原因的最便捷的道路。这种关于原因的科学，就是要认识原因在什么主体里，以及在什么主体里产生这个结果，以及以什么方式产生这个结果，人们把这个科学称为 διότι（为什么）的科学。

知识的开端是感觉和想像中的影像，影像是凭本能即可知道的。但认识它为什么存在，是根据什么原因而产生的，即是推理的工作。推理即在于组合、分开或分解。分解法称为分析方法，组合法称为综合方法。

认识大致是这样，一开始是对人或物有一个整体的观念，然后进人对各个部分的原因的考察，这个部分是指事物的本性的各个部分，如人的形状、量、运动、感觉、理性之类，这些组合起来构成人的整体本性。这个整体本性是凭理性获得的。在哲学研究时，有时采用分析的方法，有时应当采用综合方法，有时两种方法结合起来使用。

（二）物体与空间、时间、运动

物体不依赖我们的思想。

物体这个东西，由于它有广延，所以称它是物体。它是一

个自己存在的，它在我们之外，不依赖于我们的思想。它又被称为主体，因为它是如此地被放在想像的空间里面，并且从属于想像的空间，因而可以为感觉所知觉，并为理性所了解。霍布斯给物体下了一个十分简明的定义："物体是不依赖于我们思想的东西，与空间的某个部分相合或具有同样的广延。"（上卷，第392页）

空间是心外之物的影像。

空间这个观念，是指曾在世界存在过的东西，或者心里对那件东西有一个影像，并不设想那东西是这样或那样，只设想它是存在于心灵之外。没有一个人是由于它已经被充满而叫它空间，而只是它可以被充满，这空间可以包容这个物体，也可以包容另外物体，如果空间永远伴随同一物体，就不是这样了。

霍布斯认为以往的哲学家有两种错误的看法：其一，是他们把空间当作物体的广延，又认为广延可以继续增大，并由此推出物体可以有无限的广延。其二，说上帝也不可能创造出比一更多的世界来。因为如果创造出另一个世界，既然在这个世界之外没有任何东西，那么也没有空间，那么另一个新的世界必定要放在虚无之中，然而虚无是不能放进任何东西的。霍布斯从这个结论的反面得出了真理，因为在一个充满的位置是放不进更多的东西，所以要接受新的物体，空的空间要比充实的空间更合适。因此，空间的定义是："'空间'是一个单纯在心灵以外存在的东西的影像；就是说，空间是那样一种影像，在那种影像里面，我们不考虑别的偶性，只考虑它在我们之外呈现。"（上卷，第390页）

时间是运动中先后的影像。

霍布斯认为，运动的物体要在心灵中留下关于它的运动影像，也就是那个物体从一个空间继续不断地过渡到另一个空间的观念。这个观念或影像，就叫做时间。这样，时间是在心灵

的思想里。说时间是运动的影像，其中包含先与后的概念，也就是物体的运动的连续的概念。时间的定义是："'时间'是运动中的先与后的影像。"（上卷，第391页）这个定义与亚里士多德的定义是一致的，他说：时间是依照先与后的运动的数目。有一种定义说：时间是运动的度量，这是不确切的，因为我们是以运动来度量时间，而不是以时间来度量运动。

运动就是物体放弃一个位置取得另一个位置。这是一个连续的过程。这里，没有时间就不能设想任何东西运动。时间是运动的一个影像，也就是运动的一个概念。所以，设想某件东西可以离开时间而运动，就等于设想没有运动的运动，是不可能的。

霍布斯认为，任何一个静止的东西，若不是在它以外别的物体以运动力图进入它的位置，使它不再处于静止，它将永远静止。同样，任何一件运动的东西，除非在它以外有别的物体使它静止，即将永运动。这种动则恒动，静则恒静的观点，充分体现了他的运动观上的机械论的特点。

（三）感觉是知识的基础和来源

霍布斯主张一切知识都是从感觉获得的，如果把现象作为认识一切别的事物的原则，那么就必须承认感觉则是认识这些原则的原则。我们用什么感觉来考察感觉呢？用感觉本身，也就是用事物本身消失后仍在我们心里存留一定时间的那种关于感性事物的记忆。如果一个人知觉到他曾有过知觉，那就是回忆。

探求知觉的原因，也就是我们应用感官时在我们心里继续不断地产生的那些观念和影像的原因，以及它们产生是以什么方式进行的。在研究中发现，我们的影像或观念并不是永远相同的，而是由于我们有时把感官应用到这个对象上，有时把感

官应用到那个对象上，因而新的感觉显现，旧的消失。可见它们是产生和消灭的。它们是感觉者方面的某种变化或转变。于是，霍布斯给感觉下了一个完全的定义："'感觉'是一种影像，由感觉器官向外的反应及努力所造成，为继续存在或多或少一段时间的对象的一种向内的努力所引起。"（上卷，第396页）

知觉附存在知觉主体上。

一切观念最初都来自物体本身的作用，观念就是事物的观念。当事物作用出现时，产生的观念也叫感觉，由事物的作用产生感觉，这个事物就是感觉对象。

这种感觉是通过种种感官，对于对象的种种性质所得到的种种观念。通过视觉，由获得由颜色与形状组成的观念或影像，通过听觉得到声音的观念，等等。

由颜色和形状所合成的视觉方面的影像是我们对于视觉对象所具有的知识，所以人们很容易认为，这个颜色与形状就是性质本身，这是早已为大家所接受了的观点。如果持与此相反的观点必然显得好像是大大的矛盾，至于主张有"可见的影像"与"理智的影像"从对象里来来去去，那就简直不可思议。

霍布斯说，颜色与形象所附着的主体，并不是看见的对象或东西，在我们之外并不存在形象或颜色的东西，形象与颜色只是运动、激动或变动对我们的显现，是对象在头脑或心灵或头部的某种内部实体中造成的。所以，知觉附存的主体也不是对象，而是感觉者。从此得出结论："我们的感觉使我们觉得存在于世界上的任何偶性或性质，都并不在世界上，而只是外观与显现。真实存在于我们以外的世界上的东西，是引起这些外观的那些运动。这是感觉的大欺骗，可是也要由感觉来纠正。因为感觉告诉我，当我直接去看时，颜色好像存在于对象中；感觉也同样告诉我，当我根据反射来看时，颜色并不在对

象中。”（上卷，第 397 页）

（四）偶性是物体在我们心里造成概念的能力

霍布斯在《论物体》的第八章论证了“偶性”这一概念。什么是偶性呢？霍布斯说：“这个问题是研究已知的东西，并不是研究我们要研究的东西。因为一个人说某个东西是有广延的、或者运动的、或者不动的，每一个人都会在任何时候以同样的方式了解他的意思。……最好的回答是把偶性定义为某个物体借以得到了解的方式。这就等于说：一个偶性就是某个物体借以在我们心里造成它自身的概念的那种能力。”“我给偶性下的定义是：我们认识物体的方式。”（上卷，第 392—393 页）

霍布斯的这个概括，告诉我们如下几层意思：第一，偶性不是自然物的某个部分，多少人都把它看作自然物的某个部分是不对的。第二，偶性是某个物体借以得到了解的方式，也就是我们认识物体的方式。第三，偶性也是某个物体借以在我们心里造成它自身概念的那种能力。第四，偶性是指静、动、颜色、硬等，它们是随物体而存在。物体的偶性存在心灵之外，但只有在为我们认识所把握时，它才显现为偶性。在这个意义上，它包含了它既不是单纯客观的，亦非纯粹主观的，是主、客观的统一。

（五）从自然状态过渡到社会契约

霍布斯认为，他对人类思想的主要贡献是国家学说。他的国家学说，是从对人的自然状态的分析开始的。他指出，“人的状况是每一个人对每一个人战争的状况；在这种情况下，每一个人都是为自己的理性所统治。”（上卷，第 397 页）每个人的自我保护是“自然权利”。从人的“自然状态”中，可以得

出两条规律：

第一个理性的一般准则："每一个人只要有获得和平的希望，就应该力求和平；在不能得到和平时，他就可以寻求并且利用战争的一切帮助和利益。"（上卷，第397—398页）这条规律包括两个部分：其一是，寻求和平、信守和平。其二是，利用一切可能的办法来保卫我们自己，这完全是人的自然权利。

第二条规律："如果别人也愿意这样做时，一个人为了和平与保卫自己的范围内，会想到有必要自愿放弃这种对一切事物的权利；他应该满足于相对着别人而有这么多自由，这恰如他愿意相对着他自己允许给别人的自由那样多"。（上卷，第398页）如果每个人都凭自己的意志或喜好去行事，那人们只能永远处于战争状态。如果为了和平，每个人都牺牲部分权力，遵从福音的那条规律："你们愿意别人怎样待你们，你们也要怎样待别人。"也即"己所不欲，勿施于人"。

人的自然状态并不是应然状态，人们放弃权利、转让权利是人们超越自然状态的前提，人们必须超越自然状态，这个观点是正确的。正是为了保持和平的理性规律，决定了私人意志要服从普遍意志。权利转让就是所谓"契约"。

霍布斯认为，自然界的规律本身，是人的自然情欲相反，自然的情欲是引我们趋向偏私、骄傲、报仇之类的。契约必须以武力作保证。在任何地方，人们分成小氏族生活，则互相抢劫，掠夺成为职业，掠夺不仅不被看作违反自然规律的，反而谁掠夺的多，谁的荣誉就大。这种情况下，人们只遵守荣誉的规律：禁止残忍、不害人性命，不拿走农具。

但少数人联合起来，也不会得到安全。因为小集团之间，这一边或那一边只要人数稍有增加，力量的优胜程度就足以带来胜利，所以这就鼓励了侵略。即使人数再多，如果他们的行动都是按照各自的判断、各自的欲望来指导，他们也不能得到

防御和保护，以对付共同的敌人。因为，他们不是互相帮助，而是意见分歧，彼此力量抵消了。

为此，就要求公共权力以保证遵守正义和自然律，保证安全。“公共权力可以保护他们不受外人侵略以及彼此伤害，从而使他们获得安全，可以靠自己的劳力和大地的生产品养育自己，并且过着满意的生活。建立公共权力的惟一方法，就是把他们所有的权力与力量交付给一个或由一些人组成的议会，根据多数赞成，把他们大家的意志变为一个意志。……这是他们全体真正统一于同一个人格之中，这种统一的形成是由于人与人之间所订立的契约，好像每一个人要对每一个人说：我放弃我管理自己的权利，把它授予这个人或这些人的会议，只要你也同样把你的权利授予他，并且认可他的一切行动。如此作了之后，如此联合在一个人格里的人姓名就叫做‘国家’，……这个人就是国家的本质，他（下一个定义）是一个人格，一大群人通过相互约定使他们自己每一个都化为这个人格的一切行动的主人，为的是当他认为适当的时候，可以使用他们大家的力量和工具来谋求他们的和平和公共的防御”。（上卷，第400—401页）承担这个人格的人叫“元首”，其他一切人为“臣民”。

获得这种主权有两种方式：其一是自然的力量；其二是一群人自愿制定契约。

霍布斯的国家学说反对了君权神授说，他把国家视为契约的结果。马克思说：霍布斯“已经用人的眼光来观察国家了，他们是从理性和经验中而不是从神学中引伸出国家的自然规律。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第128页）这种理论从历史的观点上说，具有历史进步的意义。

34. 斯宾诺莎

斯宾诺莎（Benedictus de Spinoza，1632—1677 年）是一位生于荷兰的犹太人。他一生主要以磨光学镜片来维持生活，生活简朴，热爱真理，言行如一，在哲学家中是身体力行的楷模。斯宾诺莎哲学上承笛卡尔哲学，下启德国古典哲学，是欧洲近代哲学发展中极其重要的一环。他的主要著作有：《伦理学》、《理智改进论》、《神学政治论》、《简论神、人和人的幸福》、《书信集》、《笛卡尔哲学原理》等。

（一）哲学的目的在于使人幸福

斯宾诺莎的哲学追求是最客观和最超越的，力图达到作为世界统一的神或自然，同时他的哲学又是最主观和最内在的，他把人的幸福当作哲学的惟一目的。斯宾诺莎认为，一切科学都是与人相关的科学，所有知识之存在的意义仅在于对人有益。人的进步和完善是现实生活的最高使命，人的全部活动都应该是为此而努力的。斯宾诺莎哲学是一个逻辑严密、意境崇高的体系，在这个体系中，伦理学说是其最高点，本体论和认识论都是为伦理学服务的。

（1）情感与善

人应该追求并享有幸福，哲学在于指导人如何获得幸福。那么什么是人生的幸福呢？斯宾诺莎指出："在通常的生活环境中，那些被人们公认为最高幸福的，归纳起来，大约不外三

项：资财、荣誉、感官快乐。”（上卷，第403页）资财和荣誉作为人的欲望对象归根结蒂是一个快乐问题，所以，这种幸福的实质就是快乐。

快乐作为人的情感对外在对象的直接反映，揭示了外在对象对人的关系。简单地说，能引起人们快乐的是对人有益的东西，能引起痛苦的则是对人有害的东西。所以，斯宾诺莎并不排斥快乐，而把快乐看作是一种情感中的善，追求快乐是完善人性的应有之义。但是，这种没有理性规定和指导的善是模糊的，它在某种情况下符合人的本性，而在另外的情况下则可以有悖于人性。具体说来，把快乐作为善来追求有两个严重问题。

从理论上看，情感的善没有普遍性和客观性。情感的善具有个人性质。以个人情感来判断什么是善，什么是恶，善恶就成为附属个人的东西。这样，对A为善的东西，对B可能是恶，对C则可能不善不恶。善不是人人共有的，不能对一切人都有效，从而也就没有了普遍性。情感中的善还具有主观性质。因为如果用情感去把握善，那贪婪的人，认为金钱富足为最高的善；那虚荣心重的人，认为荣誉地位为最高的善。而且同是一个人，他今天认定为善的东西，明天就可能认定为恶，而今天认定为恶的东西，明天又可能认定为善。快乐作为善完全依个人的主观感情而定，具有极大的随意性。善恶如果不是普遍的和客观的，就无法执行其伦理规范的职能，不能调节人们之间的相互关系，从而失去了善的意义。

从实践看，情感的善会引起灾难性的后果。情感的善就是以情感为基准来判断什么是善，什么是恶，来追求个人所认为的善，避免个人所认为的恶。由于这种善具有个人、主观的性质，人们之间的善是相互不同的，从而必然在行为上引起人们之间的矛盾和冲突。事情的结果是双重的。对于个人来说，人追求善就是把善系在个人私欲上，而个人的私欲又往往飘忽不

定，变迁无常，这样就支配人忽东忽西，自相反对，产生个人行为上的冲突。对于社会来说，每个人都依据自己的好恶来判断善和追求善，即追求自己的利益，而人们在追求个人利益的时候又没有理由迫使他顾及别人，这样，人与人之间势必产生利益上的矛盾。个人行为上的冲突和人与人之间利益上的矛盾将使整个社会陷人无止境的剧烈纷争之中。起于善的行为反倒产生了不善的结果，善失去了它的本来意义。

如果情感的善不是真正的善，快乐并不意味着幸福，那么真正的善是什么呢？这就牵涉到善的定义问题。

（2）善与德性

斯宾诺莎认为，善恶不是事物内部固有的属性，也不构成人的行为的不变价值。“就善恶两个名词而论，也并不表示事物本身的积极性质，亦不过是思想的样式，或者是我们比较事物而形成的概念罢了。”（上卷，第443页）斯宾诺莎把自然看作一个整体，人是自然界的一个组成部分，并遵守自然的规律。无论是自然事物还是人的行为，它们都是自然因果系列的组成部分，都出于同样的必然性与其他事物相互作用，所以，从事物和行为自身看，它们无所谓善恶。

善恶产生于事物和行为对人的关系中。斯宾诺莎认为，人的本性就是保持自己存在的努力，使自己更好地生存下去。人在保持自己存在的活动中，必然对外部对象产生需求，必然与它们发生关系，善恶存在于人与对象的关系之中。斯宾诺莎的基本思路是：人与对象（既包括自然事物也包括其他人）之间存在着一种基本的关系，这种关系保证了人的生存活动得以正常进行。凡符合这种关系的，就是善，凡不符合这种关系的，就是恶。所以，斯宾诺莎说：“所谓善是指我们确知对我们有用的东西而言，”（《伦理学》第四部分界说一）“只有与我们本性相符之物，才是善的，而且一物愈符合我们的本性，便愈对我们有益；反之愈对我们有益，便愈符合我们的本性。”（《伦

理学》第四部分命题三十一）保持我们存在的努力的表现是欲望，而我们欲望的东西就是善的。但是，有时欲望并不是人性的表达，而受制于外在的力量，为外因所决定。所以，对于人来说，行为只有具有了“德性”，它才是善的。“德性”在斯宾诺莎哲学中意味着什么呢？第一，“德性的基础即在于保持自我存在的努力。”（《伦理学》第四部分命题十八附释）追求德性与追求个人利益是一致的，德性并不违背人的本性。第二，“追求德性即以德性是自身目的。”（《伦理学》第四部分命题十八附释）追求个人利益以外在对象为目的，则为“情欲”；追求个人利益以人自身为目的，则为“德性”。德性是自己决定自己，而不受制于外在的原因力量。第三，“绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生活、保持自我的存在。”（《伦理学》第四部分命题二十四）斯宾诺莎强调“德性”，主要是强调理性的指导。只有在理性的指导下，人才能合理地追求个人利益，才能克制情欲，摆脱外在力量的支配。斯宾诺莎的“德性”概念在其伦理学体系中是极为重要的，它将个人利益与理性指导结合起来。理性代表着客观性和普遍性，以理性为指导，就要求把个人利益与公共利益结合起来，实现个人与社会的统一。

（3）达到自由之途径

人遵循理性的指导，依照德性而行，从而人的行为是善的。行为善并不表明人格善，人是道德的并不意味着人是自由的。按照斯宾诺莎的观点，人要获得自由，光有理性还不够，还必须具有主动的情感。

斯宾诺莎也把主动的情感称为“精神的力量”，“精神的力量”可以分为两种，即“意志力”和“仁爱力”。所谓意志力是指每个人基于理性的命令努力以保持自己的存在的欲望而言，所谓仁爱力是指每个人基于理性的命令努力以扶助他人的

欲望而言。意志力肯定了自己，仁爱力同时又肯定了他人。意志力的目的在于为行为主体谋利益，而同时不损及他人。仁爱力的目的在于为他人谋利益，使行为主体普遍地对别人行善。斯宾诺莎主张，人应该首先肯定自己的存在，然而你为自己谋取的东西，也应该同样为他人而谋取，你应该爱你自己，同时你也应该像爱自己那样去爱别人。

人一直是受“奴役”的，但人的终极目的是达到自由。主动的情感与理性结合在一起，为人的道德完善提供了强大的动力，使人逐渐摆脱被“奴役”的状态，步人通往自由的阳光大道。在自由之路的终止处，有一个情感与理性的完美的汇合点，也就是斯宾诺莎哲学体系的终点，这就是所谓的“对神的理智的爱”。

“对神的理智的爱”也就是“至善”。斯宾诺莎的善可以分为两类。一类善是与人的行为或具体事物联系在一起的，这是情感中的善和理性中的善。另一类善是与人格模型联系在一起的，这是情感和理性统一中的善。用斯宾诺莎的术语说，一种是“真善”，另一种是“至善”。斯宾诺莎认为，人由于自己的缺陷，便设想一个比自己坚强的人性，使其构成一个完满的人格模型，来供人追求。这种人格模型就是至善。但是，因为人在本性中存在着缺点，于是不得不借助于工具以达到至善，这种帮助人达到至善的工具就是真善。真善是手段，至善是目的，一切活动都是为了人的完善。至善作为人格模型代表了人的最高道德境界，也代表了人的最高生存理想，即人与自然的合谐一致。

“对神的理智的爱”是人在至善中所达到的最高精神状态。人完善自我的终极目标是至善，在达到至善时，人的心灵获得了升华，它超越了通常的情感活动和认识活动而上升为“理智的爱”——情感和理性的完全统一。在对“神”（即自然）的“理智的爱”中，人完全溶进自然之中，与整个自然合谐一致，

达到了完美的天人合一的境界。这里反映了斯宾诺莎对人生的基本追求：有知识的生活，有情感的活动，不死而活生生的自然。

人达到了至善，就获得了自由。人生来就是不自由的，受到外在对象的种种限制。经过人的艰苦努力，在理性的指导下，在情感与理性的统一中，人最终达到了自我完善的终点，成为自由的主体。这个始终伴随着人生的自我完善过程，是从人到人格模型的过程，是从必然走向自由的过程，也是从人作为样式上升为人作为实体的过程。在斯宾诺莎的伟大哲学体系中，至善作为人格模型伟然地耸立在人类面前，引导着我们不断追求，不断逼近，自强不息，日进无疆。

（二）知识分类论和真理观

在认识论方面，斯宾诺莎哲学属于大陆唯理论一派。斯宾诺莎接受了笛卡尔的天赋观念论，承认知识有其先验的原则，知识的基础在理性之中。他沿着笛卡尔的路线推进了唯理论的发展，他在认识论上的最重要贡献就是提出了知识分类论。

（1）知识分类论

斯宾诺莎把知识分成三种。第一种知识被称为“意见”或“想像”，它本身又有两种情况：

“第一，从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念。”（上卷，第435页）

“第二，从记号得来的观念；例如，当我们听到或读到某一些字，便同时回忆起与它们相应的事物，并形成与它们类似的观念，借这些观念来想像事物。”（上卷，第435—436页）

“意见”或“想像”属于感性知识。感性知识具有个人和偶然的特点，它是不完全的，仅仅告诉人们关于人身和外部事物的部分知识，这种部分知识只有在关于自然界性质和法则的

总体知识下才能得到正确的理解。如果我们对第一种知识的不完全性和片断性没有意识到，那么我们的这种知识就是错误的。感性知识作为“意见”或“想像”对人来说是自然的。人作为一个有限的存在，感性是人的心灵和身体的有限性的表示。

第二种知识是理性知识。斯宾诺莎的理性知识是指以一些普遍概念为基础，按照正确规则经过逻辑推演而形成的观念。这是一种推论的知识，它本身的可靠性依赖于一些确实性更高的前提概念。第二种知识明确地表示了唯理论的观点，即知识的根据在理性之中。演绎推理是理性的本性，知识系统是理性在自己的主动活动中对自己自身次序的展现。理性通过演绎推理构造了一个比现实世界更有条理的世界，理性自身保证了这个理性世界的真理性。但是，如果我们的知识中有很大一部分是关于外部世界的，那么仅凭推理怎么能获得关于外部世界的知识呢？斯宾诺莎认为，理性的推演之所以有效，原因在于理性自身的规则与实在世界的规则是一样的，即“观念之客观地在思想世界，与其对象之在实在世界，关系是一样的。”（上卷，第 412 页）

第三种知识为直观知识，它是从神出发对事物本质的直接认识，直观知识的概念直接与事物的本质相一致。严格说来，第二种知识和第三种知识都是理性知识。那么两者的区别何在呢？首先，第二种知识是由推论得到的，第三种知识则是理性在直观中直接得到的。第三种知识具有自明性，自己能证明自己的真理性。第二种知识则以直观知识为基础，其真理性依赖于正确地推论。其次，第二种知识与第三种知识具有不同的本性。第二种知识表现的是事物的“性质”（propria），“性质”是许多事物所共有的东西，从而可以进行推论。第三种知识表现的是事物的“本质”（essentia），“本质”则是个体事物所特有的，所以只能从该事物本身来理解。第二种知识的目的在于

获得某些“共同观念”，并在一个普遍的法则中通过推理去扩展这些观念。直观则不满足于抽象的一般观念，它要达到对具体事物的本性的理解。在直观中，理性与想像统一的，知识既是普遍的又是具体的。

第一种知识与人的感性能力相关，第二种和第三种知识与人的理性能力相关。斯宾诺莎认为，在感性中，认识对象是处于一定时空关系中的个别事物，这些事物的性质是特殊的，彼此相互不同，而且它们千变万化，可以这样存在，也可以那样存在，一切都是偶然的。理性则能够超出感觉，超越经验，超出时空关系，在“永恒的形式下”认识事物。斯宾诺莎同17世纪的其他哲学家一样，认为真正的知识必定具有普遍性和必然性。只有理性在“永恒的形式下”考察事物，才能舍弃认识对象在时空关系中所显现的特殊性和偶然性，为知识所必需的普遍性和必然性才能脱颖而出，即只有理性才能满足知识对普遍性和必然性的要求。感觉中没有真知，理性是真理的灵魂。

(2) 真观念

在斯宾诺莎的哲学体系中，真观念是一个十分重要的概念。对斯宾诺莎来说，真观念既是真理，又是达到真理的工具。具体地说，真观念有以下几层涵义：

第一，真观念是客观本质，即存在于观念中的本质。观念不同于观念对象，但又切合这个观念对象。真观念作为客观本质是被正确理解了的东西。例如，“彼得的真观念就是彼得的客观本质，本身就是真实的，而且与那个实际的彼得是不相同的。”（上卷，第410页）第二，真观念是形式本质，即存在于对象中的实际本质。形式本质是可以被理解的东西，从而它可以成为其他观念的对象。在“永恒的方式下”，可理解的形式本质与被理解的客观本质是一回事。第三，对于斯宾诺莎，“真观念”、“真理”本身和事物的“客观本质”，这三者是指同一个东西。

真观念作为真理同错误的观念相比有什么明确的区别吗？斯宾诺莎认为“真观念”有两个标志。

一个标志是外在标志，即“真观念必定符合它的对象。”（《伦理学》，第一部分，公则六）“外在标志”的意义不大，因为按照斯宾诺莎严格的“平行论”观点，事物的联系和次序与观念的联系和次序是一致的，任何一个观念在广延方面都有一个对应的对象，反过来任何一个事物在思想方面也都有一个对应的观念。实际上，作为唯理论者的斯宾诺莎并不重视观念与对象的一致问题，他提出真观念的外在标志不过是重申真理的古典涵义而已。

斯宾诺莎真正关切的是真观念的“内在标志”，所谓“内在标志”是指观念的“清楚”、“明白”。“清楚”、“明白”的说法显然来自笛卡尔。斯宾诺莎同笛卡尔一样认为，真理就是意识的确实性，而“清楚”、“明白”的命题就是真理。所谓“清楚”是指心灵只包括一个具有明确内容的对象，而且这个对象与其他对象有着明确的差别。所谓“明白”是指对象明显地呈现于心灵面前，就像物体呈现于感官面前一样。对于斯宾诺莎以及早期的唯理论者，观念的真理性不在于对象，而在于自身的本性。一个观念的意义和真假，不在于它是否与对象相符合，而在于它在观念系统中是否完整、一致、正确。所以斯宾诺莎说：“真理即是真理自身的标准。”（上卷，第 438 页）

（3）方法

斯宾诺莎在自己的哲学体系的构造中使用了几何学方法。几何学方法的应用明显地表现了自然科学对哲学的影响。近代自然科学（特别是天文学和力学）以数学为工具取得了辉煌的成就，这些科学的严密性、逻辑性和精确性是其他科学难以企及的。顺应时代潮流，笛卡尔首先使用了几何学方法，但仅限于他的“物理学”。斯宾诺莎则用几何学方法来研究一切哲学对象，包括人、人的情感和意志等。

几何学方法的实质是唯理主义，按照公理进行推演与斯宾诺莎对世界采取的唯理主义态度是合谐一致的。斯宾诺莎主张因果决定论，认为每一事物的发生和发展都有其原因，都由另一事物引起，后者又以其他事物为原因。世界既是一个由因果锁链联结起来的系统，又是一个逻辑的整体，每个事物在其中占有一定的位置并有自己的必然根据与前提。世界的逻辑结构与理性的先天规则是一致的，更正确地说，理性的思维规则是世界的逻辑结构的一种展现。所以，唯理主义的公理演绎方法才能够成立：从一个自明的原则开始，按照正确的规律推演出其他命题，乃至构成整个知识体系。

因为几何学方法的本质是理性推演，是从观念中获得观念，而无需依赖经验对象，所以，“方法不是别的，只是反思的知识或观念的观念。”（上卷，第 412 页）方法既然是“观念的观念”，那么就首先应该有观念。理性凭借其“天赋的力量”就能够发现某些真观念，然后以它们为工具推论出其他观念，如此一步一步进展，直至达到智慧的顶峰。斯宾诺莎的方法论由两个部分构成。第一部分是规定如何判定真观念，把真观念与错误的、虚构的和可疑的观念区别开，并且获得真观念。第二部分是根据真观念去下定义，按照定义去进行推论。对于斯宾诺莎，方法论与知识论是统一的，方法的展开同时就是知识的形成。

（三）神是惟一的实体

斯宾诺莎哲学的目的是达到至善，使人永享幸福的生活。要想达到至善，就必须具有健全的理性和充分的知识，伦理学以认识论为工具。无论是伦理学还是认识论都需要有一个形而上学的基础，这就是斯宾诺莎的本体论。

（1）一元论实体观

斯宾诺莎用来表示最高本原的概念有三个：神、实体和自然（即“能生的自然”而不是“被生的自然”）。这三个概念基本上是一个意思，但有时也有某些细微的差别。英国研究斯宾诺莎的学者利昂·罗斯（Leon Roth）认为，当斯宾诺莎想到世界之根源的时候，他看起来使用“神”这个词；当他想到世界之结构的时候，似乎应用“自然”这个词；当他想到世界的材料的时候，就用“实体”这个词。就理解斯宾诺莎哲学本质来说，这些差别是微不足道的。但需要指出，斯宾诺莎的“神”是一个纯粹的哲学范畴，它代表实体，而没有任何宗教上或神学上的涵义。

斯宾诺莎哲学是在笛卡尔哲学的基础上发展起来的。斯宾诺莎哲学的历史使命就是继承笛卡尔先验论的基本原则，同时批判和克服笛卡尔的心物二元论。笛卡尔把世界分成双重的，物理世界以物质为实体，精神世界以心灵为实体。所以，斯宾诺莎在其哲学体系的初始（即《伦理学》第一部分的头十三个命题），就开宗明义地阐述了自己的实体观，特别是祥细地论证了实体只能有一个的观点。

斯宾诺莎对惟一实体的论证可以归纳为以下五点：

第一，实体对于具体的万物来说是在先的。实体按照其本性必然先于它的“分殊”，这种“先于”是逻辑上的，而不是时间上的。也就是说，万物从本原上以实体为根据。同一个实体可以有不同的“分殊”，形形色色的万物只是同一实体的不同表现。反过来看，世界上各色各样的事物并不表明同样存在着不同的实体。

第二，实体是不可创造的。一种实体不能为另一种实体所产生，这是实体概念本身所必需的，因为能被产生的东西绝不能是实体。实体既然不能被创造，又不能产生出其他实体，所以，世界只能有一种实体。

第三，实体是无限的。如果实体是有限的，就是部分地否定它的某种性质的存在，即它被另一种东西所限制，而限制它的另一种东西只能是实体，这样，就会存在两种以上的实体了。但是，实体是无限的，它是宇宙间惟一的存在，在它之外没有任何其他的东西，从而实体必然是惟一的。

第四，实体具有无限多的属性。对于人所理解的世界来说，世界上的所有现象可以归为两大类，一类是物质现象，它们统一于广延，另一类是精神现象，它们统一于思想。笛卡尔哲学把广延和思想都认作实体，由此产生心物二元论。斯宾诺莎则把广延和思想都看作实体的属性，并认为实体具有无限的属性，广延和思想只不过是无限属性之中为人所知的两种。

第五，实体是不可分的。如果实体可分，就会出现多个实体。如果实体不可分，那么世界的本原只能有一个，它是惟一的实体。

那么这个惟一的实体是什么呢？斯宾诺莎在对实体做了如上考察之后，在《伦理学》第一部分命题十四宣布，这个惟一的实体就是神，“除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。”通过神，斯宾诺莎把笛卡尔的二元论变为一元论。但是“神”作为实体概念也给斯宾诺莎带来了一些麻烦。斯宾诺莎本来是一个彻底的无神论者，但根据他的“神”，一些人把他称为“泛神论者”，甚至有人认为“神”的概念寄托了斯宾诺莎的宗教情感。斯宾诺莎把“神”当作实体概念虽然不是十分恰当，但它是纯哲学范畴，丝毫没有神学意义，斯宾诺莎本人对宗教也不感兴趣。

（2）神的性质

神是什么？斯宾诺莎把神定义为：“我把神理解为绝对无限的东西，亦即具有无限多的属性的实体，其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质。”（上卷，第415页）作为实体，神的本质包含着存在。神的存在不是一般意义上的存在，它是一

种本原性的存在，又是无限的存在。其他一切事物作为存在则是有限的和派生的。神之所以必然存在，在于神是自因的。神以自己为原因，而无需其他的原因，在斯宾诺莎看来，自因就意味着存在。

神不但是自己的原因，也是自然万物的原因，神的性质体现在神对万物的原因性之中。

神作为世界的本质是万物的“第一因”。自然万物通过因果作用联系在一起，每一事物以另一事物为原因，但是这个因果系列需要有一个作为起始的第一原因，即一个能作为所有事物之原因而自身又不需要原因的原因，这就是神。虽然神是第一原因，但它不具有人格的性质，没有理智和意志。神不按目的论起作用，而按自然法则起作用。

神作为世界的本原是万物的“本质因”。作为“第一因”，神的原因性不是力学上的，而是本质上的和逻辑上的。万物的因果系列由力的相互作用构成，神的力量则就是神的本质自身。神是世界的本原，万物对神的依附，不是一种存在对另一种更高存在的依附，而是现象对本质的依附，事实对规律的依附，时间对永恒的依附。万物从神而出，是指万物从逻辑上以神为根基，而不意味着具体事物直接产生于神。

神作为世界的本原是万物的“致动因”或“自由因”。神是自由的，因为它只以自己为原因。但是，斯宾诺莎认为，自由是“由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西”（上卷，第 416 页）。斯宾诺莎反对脱离必然性的自由，他认为服从必然性才有自由，也才是自由。这个必然性就是神的法则或自然的规律，万物遵循它运动、发展和变化。在这里，神的原因性一方面表现为神作为法则规定了万物的活动，另一方面表现为由必然性支配的自然界对神来说则是自由的。

神作为世界的本原是万物的“内因”。神作为本原内在于

世界万物之中，而不是超越于世界万物之外的。神是惟一的实体，它作为实体只能存在于形形色色的具体事物之中，除此之外没有独立而超越的存在。神与世界万物是一而二、二而一的。我们把神看作世界的本原，实际上它只能表现为万物的存在；我们认识世界万物，同时也就是在认识神本身。神既不是具有特别意志和目的的人格，也不是脱离万物的超越实体。

斯宾诺莎的“神”是西方哲学中最伟大的实体范畴，它包含了极其丰富的本体论思想：实体是万物的根据，但不是超越于万物之外，而是内在于万物之中；实体不能单独存在，万物也不能脱离实体；实体内在于万物之中，所以万物本身就具有实体性，实体没有独立的存在，它也只能表现为万物；实体与万物的关系，是本质与现象的关系，而不是创造与被创造的关系；实体作为万物的原因，不在于超然的精神作用或力学作用，而在于内在的本质作用或规律作用；实体是自由的，万物是必然的，但两者的区别只不过是实体按照自身的必然性而存在和活动，万物按照实体的必然性而存在和活动。

（四）属性与样式

本体论的核心问题是一与多、变与不变的问题。探讨世界的本原，往往引导哲学家们去追求世界的统一性，但是，如何把作为本原的这个“一”与现象世界中所表现出来的“多”统一起来则是不容易的。作为实体的“一”显然不能像具体事物那样变化，它的超验形而上学性质决定了它的永恒性，然而世界万物作为实体的表现又是变化不居的，如何把两者统一起来就是所谓的“变与不变”的问题。哲学家们提出某种实体概念是容易的，问题在于其实体概念的涵义能否合理地解决“一与多”、“变与不变”。斯宾诺莎论证了神即惟一的实体之后，又提出了“属性”和“样式”两个概念。实体与属性的关系被用

来解决“一与多”的问题，实体与样式的关系被用来解决“变与不变”的问题。所以，斯宾诺莎的本体论可以分为神、属性和样式三个层次。

（1）思想与广延

斯宾诺莎说：“我把属性理解为从理智看来是构成实体的本质的东西。”（上卷，第415页）神作为实体是绝对无限的存在，具有无限多的属性。人作为样式则是有限的，所以人们所认识的属性只有两种，即思想和广延。属性在实体内具有终极的性质，每一种属性都是通过自身被认识的，与其他属性既没有交涉，也不能相互产生。属性表示神的本质，展现了神的实在性。所以，思想作为神的一种属性，可以说神是一个能思想的东西，广延作为神的一种属性，也可以说神是一个有形体的东西。斯宾诺莎的神具有广延的属性，这是与其他任何“神”的明显区别。

就人所认识的两种属性来说，思想与广延是不同的。思想不能产生广延，也不能作用于广延，反之亦然。两者地位平等，各有自己的因果系列。尽管思想与广延之间没有任何相互作用，但两者是平行的，观念的次序和联系与事物的次序和联系是一样的。思想和广延不是两个东西，而是一个东西的两面。对于具体事物来说，思想和广延是其两个不同的表现方面；对于人的认识来说，不过是时而通过思想属性时而通过广延属性去了解同一事物罢了。神具有无限多的属性，而属性是神的本质，所以，我们通过任何一种属性都可以认识神或自然。当然，我们知道的属性越多，我们对神的认识也就越完善。

属性理论所包含的思想是极其深刻的，在斯宾诺莎的形而上学中具有重要意义。

第一，属性说扬弃了笛卡尔的二元论，恢复了世界的统一性。在笛卡尔哲学中，广延（物质）和思想（心灵）都作为实

体而存在，形成了心物对立的二元论。斯宾诺莎将思想和广延从实体降为属性，然后把两者统一于神，这样就把二元论变成了一元论。世界是一个统一的整体，但是它可以通过无限多的属性表现为千变万化的不同现象。

第二，属性说揭示了世界是无限复杂的，人的认识也是一个无限接近世界的过程。神是“具有无限多的属性的实体，其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质”（上卷，第415页），这表示客观世界是无限复杂的，具有不可穷尽的性质。即使对于我们所知道的两种属性——思想和广延，我们的认识也很有限。世界在广度和深度上都是无限的，人的认识与其相应也表现为一个在广度和深度上无限扩展的过程。

第三，属性说从本性论上表现了思维对存在的关系，更正确地说，它揭示了思维与存在同一的本体论基础。思维对存在的关系是西方近代哲学的基本问题。近代哲学家们一直在思考这样的问题：思维如何表现存在？思维对存在的反映如何与存在本身相一致？如果把思想和广延看作两种不同的实在，上述问题不可能得到合理的解答。相反，如果像斯宾诺莎那样将思想和广延认作同一实体的不同表现，那么对于认识来说，思想和广延的关系就变成了思维与存在的关系，并且，思维与存在之能够统一，就在于两者原来就是同一的。认识论必然以世界观为基础。

（2）样式

神和属性都是理智的对象，而不是知觉的对象。在知觉中呈现出来的东西是“样式”。“我把样式理解为实体的特殊状态，亦即在别的事物内并通过别的事物而被认识的东西。”（上卷，第415页）所谓样式，就是自然界中存在的具体事物。广延和思想作为属性是神的本质，但是，广延只能表现在具有特殊形体的物体中，思想也只能表现在具体的心灵或意识活动中。没有脱离事物的纯粹广延，也没有不包含任何具体内容的

纯粹思想。

样式以神为原因，没有神，样式既不能存在，也不能被理解。就样式“从神而出”来说，样式分有神的普遍性和实体性，从而对神而言样式之间没有差别。但是，作为经验对象，样式之间确实存在着差别，每一个样式都是独特的，并存在于特定的时间和空间之中。斯宾诺莎认为，从普遍绝对的实体推论不出特殊事物的存在，不能用逻辑方法从神的本性演绎出每个具体事物的性质和运动。具体事物的特殊性是样式之间的相互作用造成的，每一样式的独特性质取决于把它与其他样式联结起来的因果关系。神与万物之间不存在一条环环相连的锁链，锁链存在于样式的世界之中。想从神直接推演出自然界的个体事物，这纯粹是神学的妄想。斯宾诺莎主张，要想认识自然，就必须从事物本身以及它们的相互关系中去寻求。

一个样式以其他样式为原因与样式以神为原因是不同的。一个事物的存在以及具有与其他事物不同的特殊性质，这是为其他事物的作用造成的。自然界中万物之间的因果关系是力学上的。一个事物作为存在具有普遍性和实体性，这是因为它“出于神”。神与万物的因果关系是逻辑上的。自然界内部力学的因果关系表现了神对万物的原因性，神是自因的，神的自因必然体现为万物间的相互作用。

由因果关系联系起来的万物总体就是自然界。斯宾诺莎认为，自然作为感觉的对象是样式的总和，是由部分组成的整体，他把它称为“被生的自然”；自然作为理智的对象是惟一的实体，是神，他把它称为“能生的自然”。

在神与万物的关系中，神是本质，万物是表现，万物以神为本原，神通过万物而存在。没有神，事物既不能存在也不能被理解；没有万物，神既不能存在也不能被理解。斯宾诺莎对世界的这种解释是合理的。

(3) 心身关系

人是自然界中的一名成员，同其他自然事物一样都是样式。由于属性不同，样式可以分为广延和思想两个系列。广延属性表现在人中就是身体，思想属性就是人的心灵。但是，斯宾诺莎认为身体和心灵同属一个个体，两者不能分开，是同一个人的两个不同表现方面。从身体角度说，心灵是身体的观念；从心灵角度说，身体是心灵的观念对象。从广延属性（物理世界）方面考察，人是身体；从思想属性（精神世界）方面考察，人又是心灵。我们可以在理性分析中把身体与心灵分开考察，但不能把它们从个体中分开。

斯宾诺莎主张，身体和心灵之间没有任何相互作用和相互影响，因为它们分属不同的样式因果系列。同时，他又主张，事物的次序和联系与观念的次序和联系是一样的，身心只是同一个人的两个不同方面，所以身体的行为和心灵的活动是同时发生的并且是合谐一致的。人们通常认为身体和心灵可以相互作用，把心灵作用于身体的情况称为“心灵的命令”，而把身体作用于心灵的情况称为“身体的决定”。斯宾诺莎反对这种观点，认为身体的决定和心灵的命令是同时发生的，在本质上两者是同一的东西。他指出：“当我们用思想的属性去观察，并且用思想的属性去说明时，便称为命令；当我们用广延的属性去观察，并且从动静的规律去推究时，便称为决定。”（《伦理学》第三部分命题二附释）

斯宾诺莎的上述思想在西方身心关系理论中有极为重要的地位。我们可以把西方身心关系理论分为两大类，即二元论的和一元论的。二元论的理论（如笛卡尔的“交感论”、马勒伯朗士的“偶因论”和格令克斯的“平行论”等）一般承认心理现象具有与物理现象不同的特性，主张身心平行一致，注意到身心密切相关的事实。但是这些理论有一个共同的致命缺点，即它们坚持心物二元论，主张身心分属于不同的实体，这就意味着心灵和身体在本质上无法相关，从而它们对身心合谐的解

释最终都不得不求助于上帝。一元论的理论（如霍布斯的“副象论”、莱布尼茨的“预定合谐论”和拉美特利的“唯物论”等）正确地坚持了世界的统一性，排除了心物二元对立。但是，它们对身心采取一种非平行主义的观点，只承认一种现象的真实性，把与之相对的另一种现象看成实在的幻象，这样对身心关系就不能有合理的解释。在西方近代的身心关系理论中，只有斯宾诺莎的理论既是一元论的，又是平行主义的，比较合理地解释了身体与心灵的关系。

35. 洛　　克

洛克（John Locke，1632—1704 年）出身于一个英国清教徒商人家庭。年青时进入牛津大学，研究哲学、自然科学和医学。洛克是个水平颇高的医生，但从没有开业行医。他也熟悉自然科学，与当时英国一些著名科学家都有个人来往。他长期担任英国著名政治家沙夫兹伯里的秘书和家庭医生。洛克的主要著作有：《政府论》（1690），《人类理解论》（1690），《论宽容的信札》（1689 及以后），《有关教育的思想》（1693）等。

（一）反对天赋观念论

洛克反复申明自己哲学的任务是探讨人类知识的起源、确实性和范围。所谓“起源”是研究我们意识中的观念都有什么根源，以及我们是通过什么方式得到它们的。所谓“确实性”是指观念或知识的可靠程度，并且按可靠程度对它们做出分类。所谓“范围”是指人类知识的界限，要找出哪些事物可以

完全认识，能建立起精确的科学，哪些事物不能完全了解，只能获得近似的知识，哪些事情不能为人类所理解，对它们只能心存信仰。

关于知识的“起源”，在洛克之前欧洲有两种基本的理论。一种是经验论，发端于培根和霍布斯，但理论比较简单，还没有进入反省哲学的阶段。另一种是更为精致的唯理论或天赋观念论，它由笛卡尔首倡，经斯宾诺莎等人发展，在17世纪的欧洲处于主流地位。洛克要发展经验论的理论，必然首先对处于统治地位的天赋观念论进行批判。

洛克指出，天赋观念论与对“理性”或者“理智”的强调是联系在一起来的。天赋观念论主张“在理智里面存在着某些天赋原则；即是说，一些基本的概念、共同的思想、记号，这些东西好像是印在人心上的一样”（上卷，第447页）。洛克在对“理性”概念的解释中在哲学史上第一次明确阐述了经验论与唯理论的原则区别。经验论和唯理论关于感觉经验和理性的重要性争论，不是指知识本身，而是指知识的来源或基础。唯理论主张理性在认识中的决定作用，就是主张知识来源于理性，知识的根据在主体之中。相反，经验论主张感觉经验在认识中的决定作用，就是主张知识来源于感觉经验，知识的基础在外部经验世界。

洛克从多方面、多层次对“天赋观念论”进行了严厉的批判。

第一，洛克承认人具有理性能力，也承认在认识中具有重要作用的理性能力是“天赋的”，但是他反对观念、原则和知识是天赋的，否认“灵魂在最初存在时就获得了它们，并且把它们一同带到这个世界上来。”（上卷，第447页）洛克认为“天赋”之于观念和知识是一种多余而且无用的假定，他借用奥康的“剃刀”把它削去了。因为“人们单凭运用他们的自然能力，不必借助于任何天赋的印象，就能够获得他们所拥有的

全部知识”（上卷，第447—448页）。

第二，洛克认为人们的“普遍同意”是天赋观念论的最大证明，他的批判也主要集中于此。所谓“普遍同意”是指某些命题和原则为所有具有理性的人所普遍地同意，因而它们是天赋的。例如这样一些命题：“存在的东西存在”，“同一物不可能既存在又不存在”等等（上卷，第448页）。洛克指出，一方面这些原则并没有得到普遍同意，人类的大部分根本就不知道有这样的命题；另一方面这些原则也不是天然地存在于人心之中的，因为儿童和白痴等对它们一无所知。但是，唯理论者认为，人心灵中具有什么与人的心灵能意识到什么不是一回事，天赋原则存在于人心之中并不等于每个人都能知觉到它们。对此洛克反驳说，说天赋原则存在于人心之中，同时又认为心灵不能知觉到它们，这是一种矛盾。在洛克看来，凡存在于人心之内的东西没有不为人所知的，所以，天赋原则不能存在。

第三，洛克对天赋的道德原则也进行了批判。针对当时英国一些宗教人士和伦理学家把“良心”、“德性”、“趋乐避苦”等实践原则看作天赋的，洛克对它们进行了批驳，并用功利主义对这些实践原则进行了解释。洛克认为，人们赞同“德性”不是因为它是天赋的，而是因为它是有用的，因为人们确信，他人如果遵守德性，会给他们带来利益。同样，“良心”只是人们对行为所具有的判断或信念，而信念是可以相反的，没有人人一律奉行的天赋道德原则。洛克特别提出，在不同的民族那里道德原则和实践原则是不同的，有些甚至是截然相反的，所以根本不存在天赋的原则。

洛克对“天赋观念论”批判的重大意义在于澄清了“天赋观念”的基本含义是主张知识的根据在理性之中，从而明确了西方近代哲学中两个根本对立的学派——唯理论和经验论。

（二）简单观念和复杂观念

洛克认为，人们关于经验世界所知的一切首先都是意识，意识以观念为对象，所谓意识无非是一系列相继出现的观念。另外一方面，作为理解活动的结果的知识是由观念构成的，知识即是按一定次序组织起来的观念。所以，无论对于认识活动还是对于知识本身，观念都是最基本的东西。哲学要探索知识的起源，必然首先研究观念的来源。

洛克把人的心灵看作“是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念”（上卷，第450页）。那么人的观念和知识从何而来？洛克主张人所知道的一切都建立在经验之上，“知识归根到底都是导源于经验。”（上卷，第450页）具体地说，洛克认为观念的经验来源有两个，一个是“感觉”，一个是“反省”。感觉以外部事物为对象。外部事物刺激人的感官，人的心灵凭借感官知觉到各种可感物的观念，例如“白”、“热”、“软”、“甜”等等。由感官通道进人人心的观念就是感觉，也可以称作“外感”。反省则以人的心理活动为对象。人知觉到自己有各种心理活动，心灵在反省这些心理活动时得到一套由外感不能得到的观念，例如“知觉”、“思维”、“怀疑”、“相信”和“欲念”等等。由于反省是内在心理活动的感知，它也可以被称为“内感”。感觉和反省是一切观念的来源，无论人的思想多么玄妙，多么耸高，多么抽象，无不发生于感觉和反省之上。感觉和反省既是知识的来源也是知识的限制。人能获得的观念有多少，在于人的感官与外界对象接触的方式有多少，在于人心内省的方式有多少。

一切由感觉和反省面得到的观念都是“简单观念”。事物所赋有的各种性质作为观念对象是混合在一起的，不能相互分离，但是，经过感官通道达于心灵的观念却都是单纯的。比如

对于一个苹果，通过触觉得到“硬”的观念，通过视觉得到“红”和“圆”的观念，通过味觉得到“甜”的观念，通过嗅觉得到“香”的观念。“硬”、“红”、“圆”、“甜”、“香”都是简单观念，它们作为对象的性质则是复合一起的。按照观念进入人心的途径不同，简单观念可以分为四种：第一，通过一个感官得到的，例如声、色、味、光等等；第二，通过两个以上感官得到的，例如空间、形相、静止和运动等等；第三，由反省得到的，例如知觉、思想、意欲等等；第四，由感觉和反省共同得到的，例如快乐、痛苦、存在等等。

洛克认为，心灵在接受简单观念时是被动的，感觉和反省对于人心具有不可抗拒的强制性。因此，简单观念既不能为人心所自由产生，也不能为它所自由消灭。同样，人心也不能自由地选择感觉材料，感觉对象不管人们是否愿意而把它的观念强印在心灵这张白纸上，心灵对于它则不能加以改变、涂抹和重新制造。

人心中的观念除了简单的之外，还有很多是“复杂的”。“复杂观念”产生于“简单观念”，但它必须有思维的参与。

洛克认为人的心灵有两种基本能力，一种是“理解”（understanding），属于人的认知能力，一种是“意志”（will），属于人的实践能力。理解本身又分为两种，一种是“知觉”（perception），一种是思维（thinking）。知觉能力是被动的，由它产生出简单观念；思维能力则是主动的，它能将简单观念组合成复杂观念。思维以其“组合作用”（compounding）可以把几个简单观念结合在一起，形成一种复杂的情状观念；思维以其“比较作用”（comparing）能够把两个简单观念并列起来同时考察，形成一种复杂的关系观念；思维凭其“抽象作用”（abstracting）能将简单观念同它的特殊时空条件分离开，造成一种概括的复杂观念，即实体观念。一切复杂观念都可以归为这三类：情状、关系和实体。

情状观念在对象中没有原型，只是对象的一些附性，如“三角形”、“美”、“感激心”等等。如果情状观念没有原型，那么作为许多简单观念的集合体，它的统一性在哪里呢？洛克认为情状观念的统一性在于人的理解力，思维为了语言表达上的方便，把许多不同的简单观念造成一个复杂的情状观念。

关系观念在对象中也没有原型，它是思维把两个事物并列起来加以互相参照、比较而形成的。任何事物不管它是否真的与其他事物发生了关系，都可以在与其他事物发生各种关系的情况下来进行思考。关系观念是人心的创造力的表现，其数目可以说是无限的，例如因果关系、时间关系、空间关系、道德关系等等。

与情状观念和关系观念不同，实体观念在人心之外有原型，它代表着一些独立自存的事物。虽然实体观念在本质上也是思维对简单观念进行抽象造成的，但是它依赖于经验条件，即这些作为原始经验的简单观念是经常在一起出现的。实体观念的大部分是特殊实体，例如人、马、金、铜等等。一般的实体只有三种，即物质、精神和上帝。但是，对于洛克，确实存在的只有特殊的实体，一般实体的存在只是一种必要的假设，即各种简单观念所寄寓的基体。尽管人心可以凭主动能力随意构造出复杂观念，而且这些复杂观念可以离开原始经验无限远，但是在洛克看来，它们最终都是由简单观念组成的，其基本材料都来自感觉经验。洛克的这种思想典型地表达了经验论的观点。

（三）第一性质和第二性质

洛克主张，哲学的真正对象是观念及其起源，从而哲学就是认识论。从洛克开始，西方哲学经历了一个“认识论转换”，认识论开始取代本体论成为哲学的中心，哲学的基本任务是为

知识提供一个牢固的基础，从某种意义说哲学变成了“知识学”或“理解学”。在洛克的哲学体系中没有一个独立于认识论的本体论或形而上学，实体问题是被当作观念问题来处理的。在关于复杂观念的讨论中，洛克阐述了他对传统形而上学实体——“物质”、“精神”和“上帝”的看法。在关于简单观念的讨论中，他论述的核心问题是所谓的“第一性质”和“第二性质”问题。

简单观念的大部分来自于感觉，感觉有其外部世界的原因，即经验事物。我们直接知道的东西是观念，而观念则与它的外部对象相关。从主观方面说，观念是我们心中的知觉；从客观方面说，观念在某种程度上代表着作为其原因的外部事物。在洛克看来，观念与观念对象可能是相似的，也可能是不相似的，但它们一定是相关的。这些相关的东西作为在外部事物中的东西，洛克称之为“性质”，作为人们心灵中的东西，洛克称之为“观念”。洛克认为，我们实际上知道的东西只是观念（我们的意识），我们不能确知观念之外的任何东西。同时，他又相信观念之外一定有与其相关的对象——外部事物，因为观念的产生一定有其原因。

洛克认为物体作为外部对象的性质有两种。第一性质是物体本身永远具有的，与物体不可分离，例如体积、广延、形状、运动、数目等等。第二性质严格说来并不是物体自身具有的，而是物体借第一性质在我们心中产生各种感觉的那种能力，如颜色、声音、气味等等。物体的第一性质是基本的，第二性质是随附于第一性质之上的。第一性质和第二性质的观念所产生的方式是相同的，即外部物体的微粒子作用于感觉器官而最后达到人的心灵。但是，第一性质的观念与物体的性质是一致的或近似的，因为第一性质在物体中有其原型。第二性质的观念与物体的第二性质则是不一致的或不相似的，因为第二性质在物体中没有原型，它只是在第一性质之上形成的某种能

力。

（四）人类知识的确实性和范围

洛克把哲学看作认识论，而他的认识论实质上是一种知识论。关于观念的众多讨论主要是为了说明知识的经验起源，以反对唯理论。此外，他在《人类理智论》的第四卷阐述了知识的性质、确实性和范围。

知识是什么？洛克认为，人所确知的一切起源于经验，而人从经验中得到的东西只是观念。人心只能思维观念，观念是一切知识的惟一材料和对象。所以，洛克认为知识本质上是观念与观念之间的关系，是人心对两个观念契合（或矛盾）所产生的一种知觉。洛克提出，观念与观念之间的契合有四种。第一，同一性或差异性，即观念对自身的肯定或把自己与其他观念区别开来，例如“白是白”或“白不是红”等。第二，关系，即人心对观念之间的关系所发生的知觉，例如两条平行线间等底的各三角形面积是相等的。第三，共存，即实体中各种属性之间的关系以及属性与所属实体之间的关系，例如“铁可以受磁力的影响”。第四，实在的存在，即关于观念与实在性之间的关系，也就是有关实体的存在判断，例如，“上帝是存在的”。

观念的四种契合实际上是洛克对判断的四种分类。从西方哲学发展的连续性角度看，观念的四种契合是康德“范畴表”的一个雏形。经验论一般关心认识的心理发生，重视知识产生的心理过程，洛克对判断的分类则表明他试图超越心理学，力图从逻辑形式来规定人的认识。但洛克仅仅提出了观念的分类，而没有将认识的逻辑形式方面的研究深入下去。这也是经验论立场的一个局限。知识是观念与观念之间的关系，不同观念之间的关系有不同的确实性。洛克将知识的确实性分为三个

等级，最高的是直觉知识，其次为推论知识，最低的是感觉知识。

所谓直觉知识是指人心直接知觉到两个观念之间的相契或矛盾，而不必借助于某个第三者为中介。洛克认为数学、逻辑学以及其他科学的公理都属于直觉知识，当然也包括这类简单的命题，如“白不是黑”等。直觉知识是最明白、最确定的，在一切知识中确实性最高，而且它是其他知识的基础。

所谓推论知识是人心对两个观念之间的相契或矛盾不能直接比较或确认，必须借助一些其他观念为中介将它们联系起来，这也就是推理。在推理中，每前进一步都必然伴随着一种直觉，即第一个观念与借用来的观念之间的关系必须是直觉的，否则推论就没有确实性。由于这种知识经过了中介的推理，有时推理很长，所以它的确实性不如直觉知识高。

严格说来，能够被称作科学的知识只有直觉知识和推论知识两种。但是，洛克认为，在某些情况下我们既然得不到确定的知识，只好满足于概然性的知识，即确实性程度较低的知识，他把这类知识称为“感觉”、“信仰”或“意见”。在这里，洛克所指的主要是关于外界自然对象的知识。

关于知识的范围，洛克的基本观点是主张人类的知识是有限的。可以把他的论证分为几个层次。

第一，知识首先以观念为限，不能超出观念的范围之外。因为知识是由观念构成的，没有观念就没有知识。观念产生于感觉和反省，其中绝大多数起源于人的感官。感官为其性质所限，对某些外界对象（过大或过小的对象，大的如整个宇宙，小的如物体的微粒子）不能产生知觉，不能形成观念。所以，人可能得到的观念与宇宙万物的宏大和复杂相比，只是很小的一部分。

第二，观念本身并不直接就是知识，知识是观念与观念之间关系的知觉。洛克把观念之间的关系分为四种，即“同一”、

“关系”、“共存”和“实在的存在”，知识以上述四种观念之间的关系为限。具体一点看，“同一”只是观念对自身的肯定，它的范围可以同观念本身一样广大，但它对知识没有任何增进。关于“共存”和“实在的存在”，洛克认为，我们对于自己有一种直觉知识，对于上帝有一种推论知识，对于外界物体有一种感觉的概然性知识。关于“关系”，因为这类判断没有原型，它可以单凭自身而不必参照对象就能够是正确的，所以这种知识的范围很广。洛克认为它是人类知识的最大领域，人们可望在这方面做出无数的成就。

36. 马勒伯朗士

马勒伯朗士（Nicolas Malebranche，1638—1715 年）生于法国巴黎。他生来身体就十分羸弱，与人很少交往，但学习极为勤奋。22 岁时，马勒伯朗士参加了一个天主教团体，成为一名教士。26 岁时，他在一家书店偶然看到了笛卡尔的著作《论人》，读后深受影响，他意识到笛卡尔哲学就是自己所要追寻的知识。

他的主要著作有：《真理的探求》（1675），《论自然和恩赐》（1680），《论道德》（1684），《关于宗教和形而上学的探讨》（1688），《论对上帝的爱》（1697）等。

（一）感觉与理性

马勒伯朗士把人的灵魂分为两个部分，一个部分是心灵或

理智，另一个部分是意志。心灵或理智的功能在于从事认识，获得各种各样的观念。意志的功能在于产生行为，使主体的行为趋向一定的目的。就心灵或理智（即灵魂中执行认识功能的部分）来说，它有三种功能，分别以三种方式从事认识，或者“以三种方式从造物主那里获得它的各种变形和各种观念”（上卷，第466页）。

心灵的第一种功能是感觉。当对象呈现于我们的感觉器官面前的时候，我们就会获得感觉的观念。至于感觉对象是不是感觉观念得以产生的真正原因，那是另外一个需要加以专门研究的问题。心灵的第二种功能是想像和记忆。当对象不在感觉器官面前的时候，人心仍然能获得一些与形象混在一起的观念，这些形象比感觉形象微弱一些，这就是想像力和记忆力的作用。心灵的第三种功能是纯粹的理智。纯理智能抛开形象获得纯概念，即得到真理的观念。

感性与理性的关系问题是近代西方哲学特别是经验论与唯理论争论的一个焦点。从唯理论的立场出发，马勒伯朗士把感觉和想像归为一类，认为它们表达的是外部对象与人们身体之间的关系，而不是关于这些外部对象本身是什么的认识，它们也不从事于真理的认识。马勒伯朗士同笛卡尔一样贬低感性，高扬理性，但两者的理由不尽一致。笛卡尔认为感觉本身是混乱的，不清楚也不明白，所以感觉不可靠，而理性则是清楚明白的。马勒伯朗士认为，感觉与之相关的是外部对象，与之适应的是感性事物，为之服务的是肉体的健康，而外部对象、感性事物和肉体对于精神来说都是低下的，所以表达它们的感觉也是低下的。只有理性或理智从事于真理的探求，追求善和热爱上帝，理性使人类高于世界上的一切其他事物。另外理性可以应用于一切对象，既包括感性事物，也包括真理和概念，“这是理性高于感官和想像力的特权，后者是仅限于感性事物的”（上卷，第470页）。

在马勒伯朗士那里，感觉、想像和理智不是心灵化分为三种官能，而是心灵的三种功能，所以，感性与理性的关系是以心灵的两种结合来表达的。

“人的心灵，从本性上说，可以说介乎它的创造主和各种有形创造物之间；因为按照圣奥古斯丁的说法，它以上只有神，它以下只有形体。”（上卷，第471页）因此，一方面心灵可以与肉体结合，趋附于各种物质事物，产生出各种感觉观念以及随之而来的满足肉体需要的功利心。另一方面心灵可以与作为创造主的上帝结合，趋附于最高的理性和最高的精神，产生出各种真理认识和道德心。与肉体结合的是心灵的感性功能，与上帝结合的是心灵的理性功能。肉体、感性事物和感觉是低下的和粗卑的，真理、德性和理性是崇高和伟大的。在上帝之中，人摆脱了肉欲和物质事物的支配，人性无限升华了，使人进入到一个与感性世界完全不同的真理世界和道德世界。

（二）上帝是认识的原则

西方近代哲学的核心是认识论，它的基本任务是为知识提供一个牢固的基础，而知识的基本成分是观念。近代哲学的出发点是意识，从意识的确实性来推论存在的确实性，而构成意识最基本的东西也是观念。对于洛克这样的经验论哲学家，存在着一个观念的来源问题；对于马勒伯朗士这样的唯理论者，也存在着一个观念的来源问题。观念的起源是唯理论和经验论争论的主要问题之一。

正如洛克在阐述自己观点之前首先对唯理论进行批判一样，马勒伯朗士对经验论的观点也进行了批判。早期的经验论者主张；观念起源于经验，而经验代表着客观存在的物质实体，观念是由与观念不同的物质对象引起的。马勒伯朗士认为，同类只能作用于同类，观念只能来自观念，观念不能产生

于与观念不同的物质对象，观念的存在也不以物质对象的存在为前提。马勒伯朗士继承了笛卡尔的唯理论原则，但又不完全赞同笛卡尔的“天赋观念论”。一方面，他认为“天赋观念论”意味着心灵自身就包含有一切观念，心灵从事认识不需要心灵之外的任何其他东西，他称这种观点太胆大妄为了，他认为只有上帝的心灵能包容一切，人作为有限的存在并不能包容一切。另一方面，他认为“天赋观念论”意味着一切观念都是与生俱来的，而他主张，观念不是天生的，而是在人的认识过程中产生的。

那么观念究竟从何而来呢？马勒伯朗士认为，世界本质上是精神的世界或观念的世界，观念所包含的意义对所有人都是一样的，从而观念必定是普遍的。人或“我”作为精神与观念世界是同质的，在本质上“我”能够获得一切观念。但在马勒伯朗士看来，每一个“我”都是特殊的，是某个人的自我意识，是个别的精神，而观念作为普遍的精神显然大于“我”作为特殊的精神，不能包含于“我”之内。这样，一方面同类只能认识同类，观念只能产生于观念，所以，观念不能来自物质对象；另一方面普遍的观念大于特殊的“我”，所以，“我”也没有产生出观念的能力。观念只能产生于一个比“我”更大的普遍心灵中，这就是上帝。马勒伯朗士认为，上帝是世界的创造者，一切观念作为被创造物的观念必然首先存在于上帝之中。上帝包有一切观念，我们是在上帝之中观察一切事物的，从而在上帝之中获得一切观念。上帝是认识的原则。

对于马勒伯朗士来说，人的心灵作为精神是世界的本质，因此它在原则上认识本质上是精神的世界。但是，心灵作为特殊的精神是昏暗不明的，正如纯粹的水是清亮透明的，特殊的具有某些其他成分的水则是浑浊的。由于特殊的心灵是昏暗不明的，不能完全凭自身来认识事物，所以心灵需要光明，光明照亮了人心，也照亮了事物，使心灵得以在光明中理解一切事

物。马勒伯朗士认为，上帝就是光明，上帝以理智之光照亮了我们昏暗的心灵，我们只能在上帝中认识一切。

“我”与上帝的关系的实质是感性与理性的关系。马勒伯朗士把“我”理解为感觉，理解为一个依附于肉体的精神。而他所说的“上帝”，除去其神学意义，在认识论上意味着普遍的理性。所以，他认为“我”本身不能把握事物的本质，只能表现事物的特殊性，而只有普遍的理性才能认识事物的本质，才能表现世界的普遍性。人与上帝是一体的，上帝是“我”心中的理性，在上帝中认识一切，实质上就是用理性认识一切。在这里，马勒伯朗士的问题主要有二点。第一，他以上帝为最高原则，认识论以神学为基础，最高的权威是奥古斯丁。第二，他把“我”仅仅看作感觉，看作完全是特殊的东西，而实际上作为人的“我”同时也是理性，是普遍性。

对于马勒伯朗士，感觉代表着物质事物，理性代表着纯粹的心灵。感性和理性二者均有形而上学的基础，认识论也必须以形而上学为前提。物质事物和心灵在笛卡尔哲学中是两种不同的实体，那么它们在马勒伯朗士哲学中意味着什么呢？

（三）物质与心灵

笛卡尔哲学的产生、流行以及后来对欧洲哲学的支配作用都有其深刻的时代根源。笛卡尔继承了基督教社会长期流传下来的传统价值观，确信心灵的实在性，让人容有意志自由，崇敬全能而仁慈的上帝。同时，他又接受了当时已经取得的全部自然科学成果，相信物质世界的客观实在性，并且主张这个客观的物质世界由同样客观的机械规律支配着。笛卡尔本人力图把基督教的唯灵主义与自然机械论的时代精神调合起来，于是他提出了一种心物二元论。但是对于笛卡尔学派来说，二元论是他们面临的最大难题，而且他们意识到，必须抛弃二元论才

能从哲学困境中走出来。

马勒伯朗士是以坚持基督教唯灵主义的方式转向一元论的。他贬低物质事物，否定自然世界的物质实在性，重申了精神的高贵性和惟一性，把对上帝的虔敬化为一种热情。笛卡尔和马勒伯朗士都主张上帝是造物主，物质和心灵是被创造物。但是，笛卡尔的重心在物质和心灵的实在性，上帝仅仅是一个理论上必要的假设，尽管他可能真的相信上帝。马勒伯朗士的重心则在上帝的实在性，一切事物和观念存在的根据都在上帝之中。他心中的权威是圣奥古斯丁。奥古斯丁所论述过的观点，如上帝的存在、心灵的实在性和优越性以及心灵对上帝的热爱等等，对于马勒伯朗士都是确定不移的真理。在 17 世纪解释世界的两大原则中，他抛弃了自然机械论，选择了唯灵主义。

从唯灵主义出发，上帝和心灵的实在性及存在都不成问题，问题在于物质。

首先，马勒伯朗士通过心灵的精神性质来否定物质实体的存在。他认为，心灵存在并且心灵的本质是精神，这是人们所确知的事实。同类只能认识同类，两种实体不可能相互作用。如果我们的心灵确实拥有关于自然世界的知识，而且我们关于它的知识是真实的，那么这个世界就不能是与我们心灵不同的独立的实在。一个心灵只能理解可理解的东西，而可理解的只能是观念。自然界作为物质是不可能存在的，即使它存在我们也无法知道或理解。因此，自然界本质上是一个观念的世界，一个精神的世界，而不能是一个物质实体的世界。

其次，马勒伯朗士认为没有任何理由可以断定物质实体的存在。自然事物是人所感知到的对象，我们不能通过对象自身来认识它们，心灵的直接对象是观念而不是事物本身，人永远无法接触事物本身。心灵作为自我意识所意识到的关于对象的一切无非是观念，离开了观念，自然事物既不可认识也不可理

解。人只能以观念的形式将对象包含在自我意识之中，包含在心灵之中。在马勒伯朗士看来，人们所说的物质事物或自然对象无非是观念。诚然，我们承认物质事物作为观念的存在不取决于我们每个人的心灵，我们也认识到关于物质事物的感觉对我们具有一种强制性，我们不能凭心灵自身的力量取消它们的存在。但是，这个事实顶多说明物质事物作为观念是大于“我”的东西，而不能说明它是不同于“我”的东西。

最后，马勒伯朗士主张只有上帝才是实体。无论是人们的心灵，还是所谓的物质事物，都没有独立的实在性，都不能脱离上帝而存在。马勒伯朗士的心中始终充满了神学上的热情，他确认心灵和物质都来自于上帝，是上帝创造了它们，从而只有上帝才是独立自存的实体。世界统一于上帝。上帝没有广延，它是纯粹的精神，纯粹的理性，所以上帝创造的世界也是一个精神的世界，与精神不同的物质实体是不存在的。通过“创世说”，马勒伯朗士一方面取消了笛卡尔哲学中的心物二元论，另一方面又为斯宾诺莎的实体一元论开辟了道路。

以上帝一元论为基础，马勒伯朗士提出了解释身心关系的“偶因论”。世界上的所有现象一般被归为两大类，一类为物理现象，一类为心理现象。笛卡尔把这两类现象各自实体化，提出了心物实体在人之中表现为心身关系的“交感说”。马勒伯朗士既认为心物都不是实体，也反对心物“交感说”。他认为，心理现象不能是物理现象的原因，物理现象也不能是心理现象的原因，通常人们所说的原因只是“偶因”，而真正的原因是上帝。例如，“我想挥动手臂，我的手臂便挥动起来”，在这里，“我想”只是“手臂挥动”的“偶然原因”，使手臂真正动起来的并不是“我想”，而是上帝。自然界发生的一切事情都是上帝意志的表现，上帝时时刻刻都在关注着这个它所创造的世界。

37. 莱布尼茨

莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716 年）生于德国莱比锡一个知识分子家庭。大学毕业后，莱布尼茨成为美因兹大主教手下的一名外交使节。1672 年，他奉命去法国游说国王，在巴黎居留 4 年，期间结识了许多著名的学者。1676 年，他应召到汉诺威担任宫廷顾问和图书馆馆长，直到逝世。

莱布尼茨的主要著作有：《新的自然体系》（1695），《论真正的自然》（1698），《人类理智新论》（1704），《神正论》（1710），《单子论》（1714），《自然和恩赐的原则》（1714）等等。

（一）单子论

与经验论相比，唯理论哲学家们更愿意建立自己的形而上学体系，更偏重本体论，几乎每一位唯理论者都有自己的形而上学体系。这些形而上学体系之间存在着传承关系，每种哲学继承了先前哲学的某些原则，同时又注意克服先前哲学的缺点。笛卡尔是近代唯理论的创始者，他为了调合唯灵主义和机械主义，主张二元论的世界观。斯宾诺莎哲学的出发点是笛卡尔哲学，他既坚持了笛卡尔的机械主义，又不否定唯灵主义，把物质和心灵两种实体变为广延和思想两种属性，彻底地克服了二元论。但是，斯宾诺莎的形而上学也有明显的缺点，即忽

视个体事物（样式）的实在性。莱布尼茨哲学以斯宾诺莎哲学为出发点，其任务是矫正斯宾诺莎对个体事物实在性的忽视，所以，个体性原则成为莱布尼茨哲学的核心。

莱布尼茨相信毕达哥拉斯和柏拉图的宇宙论，认为世界是一个由数学——逻辑原则规定的合谐的整体，机械主义或唯灵主义与这种数学——逻辑原则都不矛盾。相对于数学中的点，宇宙有自己的“形而上学的点”。世界就是由无数个“形而上学的点”构成的，每个点都是一个实体，也就是说个体就是实体，个体性原则被突出了。这种“形而上学的点”作为实体必须是主动的，因为整个世界的运动应该以实体为“动力因”。莱布尼茨认为，每个“点”与其他“点”都是不同的，世界上不存在两个完全相同的事物。他把这种“形而上学的点”称为“单子”。

莱布尼茨在《单子论》中陈述了单子的性质。单子的意思就是单纯，没有部分。单子没有部分，就不是组合而成的，从而不能通过自然的方式产生；单子没有部分，也就不能被分解，从而也不能以自然的方式消灭；所以，单子只能突然产生和突然消灭，即通过上帝的创造而产生和上帝的毁灭而消失。（上卷，第 477 页）单子不仅仅是永远存在的，而且外物不能在它内部造成任何变化，单子之间没有任何相互作用。因为单子没有可供事物出入的窗子，“无论实体或偶性都不能从外面进入一个单子。”（上卷，第 477 页）虽然单子之间没有相互作用，但单子本身却可以有发展变化，又因为单子之间没有相互作用，所以变化的原因不在外部而在单子内部；单子的变化是连续的，显然根据一个内在的本原。（上卷，第 478 页）单子没有广延，没有量的规定，单子之间的差别是性质上的。“而且，每一个单子必须与任何一个别的单子不同，因为自然界决没有两个东西完全一样。”（上卷，第 478 页）

单子具有能力，有一定的“完满性”或者“自足性”，使

其成为它们内在活动的源泉，把潜在于内部的能力实现出来，在这种意义上，莱布尼茨又把单子称为“隐德来希”。“隐德来希”是亚里士多德使用的术语，它意味着潜能的实现。单子的能力表现为“知觉”和“欲求”。所有的单子都有“知觉”。不同的单子其“知觉”的完全程度也不同，有些“知觉”比较模糊，有些则比较清晰。单子是发展变化的，所谓发展变化就是单子“知觉”清晰程度的变化，或者变得更为清晰，或者变得更为模糊。单子变化的内在动力来自于“欲求”，“欲求”推动单子从一种状态过渡到另一种状态。尽管“欲求”的目的不会完全实现，但它总是使单子达到一个新的阶段。

单子“知觉”之间的程度差别是无限的，但大体上可以把它们划分为三个等级。最低的单子具有“微知觉”，它们的知觉是完全模糊的和混乱的，处于昏睡的状态，它们包括自然界中的无机物和植物。更高的单子具有“灵魂”，它们有比较清晰的知觉和比较完全的记忆，自然界中的动物都属于这一等级。最高的单子拥有“自我意识”或“统觉”，也称为“精神”，它们具有理性，能认识各种科学真理和上帝，这就是人类的心灵。当我们反省自己的时候，可以发现上述三种知觉现象在我们身上都有表现。当我们昏睡的时候，只具有“微知觉”，同植物一样处于“赤裸裸的单子”状态；当我们接受刺激而产生知觉并且把知觉连结成为记忆的时候，我们的经验活动与动物“灵魂”是一样的；当我们以理性认识必然和永恒的真理以及上帝的时候，并且我们能够“察觉”自己的意识，我们就是在应用人类的精神能力。当然，在人类之上，还存在着最高的单子——上帝。

从笛卡尔开始，近代形而上学所追求的实体基本上就是两种，或者是物质，或者是精神，二元论则兼而有之。莱布尼茨把单子规定为实体，那么单子作为实体在本性上是物质的还是精神的？莱布尼茨认为单子是精神性质的实体，而物质不能成

为实体。他的理由主要有以下三点。

第一，实体应具有不可分性。世界上存在着复合的事物，这些复合物必须是由一些不是复合物的单子所构成，而这些单子本身作为“形而上学的点”则应该是不可分的。假设单子的本性是物质的，而物质的根本属性是广延，那么无论单子的广延多么微小，它总是可以被设想为可分的，因为广延应该永远可以分割。既然单子作为实体必须是不可分的，而物质又永远是可分的，所以单子不能是物质的，只能是精神的。

第二，实体应具有能动性，实体是世界万物运动的内在原因，能动性是一般实体的本质，被动的东西与实体观念不符。在17世纪，人们通常认为物质是被动的、惰性的东西，只有接受他物的作用才能运动，而本身不能自动。只有精神才是主动的、能动的和自动的东西。从而，单子作为能动的实体不能是物质，只能是精神。

第三，精神现象比物质现象更为基本。世界上的一切现象可以分为两类，一类是物质现象，一类是精神现象。莱布尼茨认为，支配全部物质现象的基本原则是机械论，机械论可以说明一切自然事物，但不能说明精神，而且由机械因果关系组成的物质事物中无论如何产生不出精神。（上卷，第479页）相反，一切单子都具有知觉，知觉的本性就是精神，而物质现象只是单子作为精神实体的显现。

（二）预定合谐论

与“单子论”相关，莱布尼茨提出了他的“预定合谐论”。“预定合谐论”的主要作用有两个：第一，它解释了身心关系以及更为广泛的心灵与物质的关系；第二，它解释了宇宙作为单子的总和如何成为一个合谐的整体的。

如果单子本质上是精神性的，那么具有形体的物质事物是

什么呢？单子作为实体与物质事物处于一种什么关系呢？莱布尼茨认为，单子是能动的，是世界运动的动力因。单子具有力，单子的活动就表现为力，而力显现为有形体的物质。物质的本质属性是力而不是广延，广延和不可入性都以力的存在为前提。在莱布尼茨看来，任何一个物都是一个实体，这个物（可以是生物也可以是非生物）有显现出来的形体，在形体之中则存在着支配这个形体的灵魂或“隐德来希”，即单子，所以形体与单子是不可分离的。有形体的物质本质上是单子的活动，而单子永远活动，因此，所有的单子也都具有物质的形体，“只有上帝才完全没有形体。”（上卷，第 489 页）这样，任何一个个体事物都有其心（灵魂）与物（形体），都是心与物的统一，能动与被动的统一。

心物关系在人中的表现就是心身关系。人有心灵和身体，人意识到他自己的心灵和身体是合谐一致的。那么心身之间这种合谐一致是怎样实现的呢？莱布尼茨把心身关系比作两个钟表，他认为可以有三种方式做到两个钟走时完全一致。“第一种方式是这两个钟相互影响；第二种方式是有一个人小心地看守它们；第三种方式是它们本来都准确。”（上卷，第 500 页）第一种方式是指笛卡尔的“交感论”，它主张心身的合谐在于心灵和身体的相互作用。莱布尼茨反对“交感论”，认为正如两个钟之间没有相互作用那样，心灵和身体作为实体两者之间也不可能有任何相互作用。第二种方式是指马勒伯朗士的“偶因论”和“机缘论”，它将心身合谐归因于上帝，上帝时刻在关注人类的一切活动，使其保持合谐一致。莱布尼茨也反对“偶因论”或“机缘论”。第三种方式是指莱布尼茨的“预定合谐论”。两座钟走时完全一致，原因在于它们是由一个高明的钟表匠制造的。上帝就是整个世界的“钟表匠”，它在创造世界的时候，“一起头就以十分完美、十分规整的方式，以十足的精确性，造成了这些实体中的每一个。”（上卷，第 501 页）

因此，它们拥有上帝所赋予它们的规律，在这种规律中，实体与实体保持一致，心灵和身体也保持一致。

不仅心身合谐、心物合谐，整个宇宙也是合谐一致的。莱布尼茨有一句名言："自然从来不飞跃。"（上卷，第499页）他把自然界看作一个合谐的整体，单子从低级到高级形成一个渐进的系列。单子的数目是无限的，每一个单子都与其他单子不同，从而单子的性质也是无限的。单子的性质差别在于"知觉"程度的不同，"微知觉"、"灵魂"和"统觉"只是一般的分类，实际上单子系列是连续的，从最愚钝的单子到最高的单子——上帝形成了一个连续的锁链。单子是连续的，又是发展变化的，单子在变化中获得了更高程度的知觉，同时也意味着它在单子系列中前进了一步。但是，由此也产生了问题。一个单子在单子系列中的变化是有条件的，一方面必须以在它前面有一个空位为前提，另一方面也必须有另外的单子来填补它原有的位置，这意味着一个单子的变化必然引起所有单子的变化，或者说，一个单子的变化必须同所有单子的变化同时进行，然而莱布尼茨又认为单子之间没有任何相互作用。那么单子的运动和变化如何可能呢？莱布尼茨用"预定合谐论"来解决这个难题。他认为，一个单子的变化确实伴随着所有单子的变化，而且单子之间也确实不发生任何相互作用，原因在于上帝在创造世界时把一切都按规律安排好了，整个单子系列的合谐是上帝预定的。

（三）反对白板论与倡导先验论

洛克在《人类理智论》中对笛卡尔的批判澄清了近代西方哲学的一个核心问题，即什么是知识的基础。大陆唯理论哲学家主张知识的基础在理性之中，认识有其先天的根据。相反，英国为代表的经验论哲学家则认为知识起源于经验，一切理性

中的东西都依据于感性。洛克抓住笛卡尔的一些问题，对“天赋观念论”进行了猛烈地批判，壮大了经验论的力量，使经验论开始在欧洲哲学中广泛流行。莱布尼茨师承笛卡尔和斯宾诺莎，反对经验论，他写出了《人类理智新论》，对洛克的《人类理智论》逐章、逐段、逐条进行了批评，一方面反驳了洛克的“白板论”，另一方面提出了他自己的先验论。

洛克认为人的心灵是一块白板，既没有天赋的观念，也没有先于经验的知识，一切观念和知识都来源于感觉和反省。对此，莱布尼茨反驳说：“所谓反省不是别的，就是对于我们心里的东西的一种注意。”（上卷，第 495 页）莱布尼茨说“反省”是对心里的东西的注意，意思是说关于“反省”的观念存在于人心之中，而不是来自于心灵之外，所以，人的心灵并不是一块白板，也不能否认人心中有许多天赋的东西。洛克批判“天赋观念论”的一个主要论据涉及到意识与无意识的问题。洛克认为，存在于人心中的东西与人能意识到的东西是一回事，如果有任何天赋观念存在于我们的心灵之中，我们就必然会意识到它们，但是，我们没有任何关于它们的知觉，所以天赋观念并不存在。针对这种论证，莱布尼茨提出，天赋观念的存在与人能不能意识到它们无关，人们永远不能意识到自己心灵中的全部东西。人在经验活动中能有无数的知觉，但人对此的觉察和反省却是有限的。“心灵本身有种种变化我们是觉察不到的，因为这些印象或者是太小而数目太多了，或者是彼此联结得太紧密了，以致不能彼此区别开来。”（上卷，第 497 页）因此，人心不能意识到的东西并不意味着它不存在，反过来说，天赋观念存在于人心之中，也并不等于人一定能清楚地意识到它们。

莱布尼茨对“白板论”的批判就是对经验论的批判，而他对“天赋观念论”的维护则是对唯理论的推进。莱布尼茨认为，知识应该具备普遍性和必然性，知识所要求的普遍性和必

然性只能来自理性，而不能来自经验观察。因为经验是特殊的东西，不论有多少经验，归纳也无法保证知识的普遍性和必然性。主张知识的根据存在于人类理性之中，就是主张“天赋观念论”。但是，与笛卡尔的“天赋观念论”不同，莱布尼茨认为“天然”存在于人心中的东西不是现成的观念和知识，而是理性的能力。理性能力总是活动的，活动则伴随着效果，也就是产生观念和知识。所以，莱布尼茨说：“观念与真理是作为倾向、禀赋、习性或自然的潜在能力而天赋在我们心中，并不是作为现实作用而天赋在我们心中的。”（上卷，第496页）潜在于人心的东西需要成为现实的东西，而潜在变成现实则需要经验的刺激。经验对于知识来说是一个必需的条件，它给知识的产生提供了机缘。但是，经验本身不能给人以观念和知识，人心也不是“白板”或蜡块。莱布尼茨接受了洛克的说法——“凡是在理智中的，无不先已存在于感觉中”，但他又进行了关键的补充——“但理智本身除外”。

人的心灵犹如一块有纹路的大理石，雕像以某种潜在的方式存在于大理石之中，雕刻加工只是把不必要的东西除去，以使本身原来的纹路显现出来，清晰起来。人的心灵又像暗室中一块接受影像的幕布，它不是平直的，而有各色各样的折皱，与投射来的影像有相应的作用和反作用。大理石的纹路和幕布的折皱代表着天赋的理性潜在能力，雕刻加工和影像的投射代表着经验的刺激。认识是一个主体与客体相互作用的过程，在这个过程中，心灵既是主动的也是被动的。人心从外面接受经验的作用，使注意力放在某些特定的方面，以便把潜在的观念激发出来。但莱布尼茨更为强调认识的主体性方面，认为知识的最终根据是理性，理性以其内在的结构和方式来组织经验。

莱布尼茨把真理分为两类，推理的真理和事实的真理。推理真理的基本原则是矛盾律，“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。”（上卷，第482

页）事实真理的基本原则是充足理由律，“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。”（上卷，第482页）推理的真理是必然的，它只能如此，其反面是不可能的。事实的真理是偶然的，它的反面是可能的。推理真理的典范是数学，它可以从一些理性能直觉到的定义、公理和公设出发，推论出一系列知识来。事实的真理则包括了全部自然科学，它们依赖于经验事实，通过感性的机缘把握住相对的真理。

按照矛盾律由推理得出的命题都是分析命题，分析命题是必然的真理，推理过程同时也就是它的论证过程。推理要有出发点或者原始的真理，作为出发点的某些观念、公理和公设是无法证明的，它们的真理性来自理性的直觉。由经验事实得出的命题则是后来西方哲学所说的综合命题，综合命题的真理性依赖于“充足理由”，而这些“充足理由”就是自然界中发生的事实。任何一个事情的发生总有其理由，总有一些先前的事物作为其原因，而先行的事物又有它自己的原因，以此类推，这种因果锁链是无限的，永不能穷尽。因此，莱布尼茨在具体事物之外给万物找到了一个总的原因，即作为实体的上帝。上帝是自然因果系列的“充足理由”，而全部事物最终都同上帝联系着。这种“充足理由”的意义是形而上学的。除此之外，“充足理由”还有逻辑的或认识论方面的意义，即人对某个事物的分析，以找出它的“充足理由”。因为人的能力是有限的，无法穷尽自然中无限的因果系列，无法分析出其全部可能性，所以人们只能满足于概率的知识。

综上所述可以看出，虽然莱布尼茨仍然是一名唯理论者，但他的唯理论与先前的唯理论相比有很大的变化。先前的唯理论坚持一切认识从理性出发，认为知识完全是理性的构造，完全排除了感性在认识中的任何积极意义；莱布尼茨则承认感性

对于知识的必要性，把感性与理性调和起来，把认识的先验因素与经验因素结合起来。先前的唯理论主张一切真理都应该是普遍的和必然的，偶然性与知识不符；莱布尼茨则把真理分为推理的和事实的两大类，它作为知识既可以是必然的，也可以是偶然的。这些变化一方面表明了经验论对莱布尼茨的影响，另一方面也表明了莱布尼茨对唯理论哲学发展所做的贡献。

（四）神正论

自然界是彻底合谐的，万物之间有着令人领悟的秩序和规律性，完全可以用机械论的观点解释自然中的一切事物。但莱布尼茨又认为，力学规律尽管可说明自然万物，却不能证明自身，它需要一个更高的根据。这个更高的根据就是上帝，力学的源泉在形而上学里面，自然界的合谐是上帝的“预定合谐”的表现之一。科学规律是上帝实现自己的目的的方式，因此上帝自身也不违反科学规律，从这种意义上说，科学与神学并不矛盾。

我们的世界一方面是一个由规律支配的自然世界或物理世界，另一方面也是一个由善的原则支配的道德世界或精神世界。莱布尼茨认为，凡不与逻辑规律相矛盾的世界就叫“可能的世界”，“可能的世界”的数目是无限的。“既然在上帝的观念中有无穷个可能的宇宙，而只能有一个宇宙存在，这就必定有一个上帝进行选择的充足理由，使上帝选择这一个而不选择另一个。”（上卷，第486页）这个“充足理由”就是善的原则。莱布尼茨认为，上帝在创世之前将一切’可能的世界”都考虑过了，然后从中选择了一个最好的世界，即现在我们存在于其中的世界。这个世界是一个道德世界，是上帝的作品中最崇高最神圣的部分。

物理世界是由力学支配的，精神世界是由目的支配的。但

是，两个世界本质上是同一的，目的因与动力因也是合谐的，力学规律本质上是实现上帝目的的工具。这样，原来在先前哲学中分为两个世界的东西之间就出现了一种合谐，它“存在于自然的物理界与神恩的道德界之间，亦即存在于建造宇宙机器的上帝与君临精神的神圣城邦的上帝之间”。（上卷，第492页）在莱布尼茨哲学中，一切合谐都归因于上帝，一切荣耀也都归因于上帝。上帝是一单子，又高于一切单子。上帝赋有理性，又超越一切理性。上帝是最完满的存在，它是全知、全能和全善的。

既然自然和精神中的一切都以上帝为根据或“充足理由”，那么上帝是否存在就是决定一切的。根据罗素在《西方哲学史》中的分析，莱布尼茨对上帝存在的证明一共有以下四种。第一，本体论证明，即上帝不同于其他事物，它作为最完满的主语本身就必然包含存在。第二，宇宙论证明，即根据充足理由律，每一个单子以及整个宇宙需要有一个足够的原因，它只能是上帝。第三，永恒真理说明，即宇宙中存在着永恒和必然的真理（例如逻辑真理和几何学真理），它们的存在必然以永恒精神的存在为前提，上帝就是永恒的精神。第四，预定合谐论证明，即宇宙是完全合谐的，宇宙的秩序和规律性要求有一个全能的谐调者，它只能是上帝。

上述观点中的许多都属于罗素所说的“流俗哲学”，莱布尼茨用以预定合谐论为代表的“流俗哲学”来迎合基督教神学以及上层权贵，获取官方的认可和支持。

38. 巴克莱

巴克莱（George Berkeley，1685—1753 年）生于爱尔兰，祖先为英格兰人，他于 1700 年进入都柏林的三一学院研究神学，1704 年获得学位，1707 年被选 为初级研究员。从 1724 年开始，巴克莱在伦敦等地活动，积极筹划在北美的百慕大群岛创办一所大学，并于 1728 年离开伦敦到达北美，并购买了用于建立大学的房地产。后因经费无着，办学计划终归失败，他本人也于 1731 年返回英国。1734 年巴克莱被任命为爱尔兰克罗因地区的主教。

巴克莱的主要著作有：《视觉新论》（1709），《人类知识原理》（1710），《希拉和菲伦诺的三篇对话》（1713），《阿耳西弗朗，或渺小的哲学家》（1732）等。

（一）存在就是被感知

巴克莱以洛克哲学为自己的出发点。他同意洛克的经验论基本原则，主张知识的对象是观念，没有观念就没有知识。同洛克一样，他也把观念分为三种：第一，“实实在在由感官印人的观念”；第二，由“人心的各种情感和作用而感知的观念”；第三，“借助记忆和想像而形成的观念”。（上卷，第 502 页）第一种类似于洛克的“感觉”观念，第二种类似于“反省”观念，第三种则类似于他的“复杂观念”，即在前两者的基础之上形成的。从哲学的基本问题来看，三种观念中最关键

的是第一种。第一种观念是从感官渠道获得的，那么这种观念意味着什么？人们是否能从观念推论出一个与其相应的外在原型作为它的原因或是仅仅止于承认观念本身呢？洛克采取了实在论的立场，承认由感官得到的观念是外部世界的影像，其根源在于存在着一个独立于人心的外在世界。巴克莱认为由观念到观念对象的推论是错误的。

巴克莱主张，我们确切知道的一切东西都来自经验，都是观念，所谓“事物”与观念是同一的东西。人们在经验中凭借感官知觉到各种感觉观念，如果某一些观念（例如颜色、气味、形相和硬度等）经常在一起出现，人们就会用一个名称来标记它们，称它们为“石头”、“书”、“树”等等，并认为它们具有独立的存在。巴克莱承袭英国“唯名论”的传统，认为名称（例如“书”）只是抽象的观念，并没有与其相应的实在，名称也不指向这样的实在。因此，所谓“事物”只是观念的集合体，作为事物之标记的名称或作为事物之属性的性质，无非是存在于人心中的观念。例如，一个“苹果”只是红、圆、甜、香等观念的集合，除此之外，我们对“苹果”一无所知。我们说“苹果”的颜色是红的，味是甜的，嗅起来很香，这些“红”、“甜”和“香”等作为苹果的性质实际上只是我们心中获得的观念。巴克莱试图用以上事例证明，人们关于事物所具有的一切都是观念，所谓事物就是观念的集合。

“物是观念的集合”是巴克莱得出的第一个重要命题，然后他又从“物是观念的集合”推论出“存在就是被感知”。

如果事物是由观念集合而成的，那么观念如何存在呢？巴克莱认为，观念只能存在于我们的心中，观念只能是心灵的观念，离开了心灵或者离开了我们的自我、灵魂和精神，观念无法存在。所以，观念的存在只能通过人心的感知来证明，在感知着的心灵之外，没有观念，从而也就没有作为观念之集合的事物。巴克莱说：“有气味，就是说我嗅到过它；有声音，就

是说我听到过它；有颜色或形相，就是说我用视觉或触觉感知过它。”（上卷，第503页）事物的存在就是被感知，但是，那些在当下没有被感知到的事物是否存在呢？巴克莱承认这些事物的存在，但认为它们的存在归根结底也依赖于当下的感知。例如，“我说我写字用的桌子存在，这就是说我看见它，摸到它。假若我走出书房以后还说它存在，这个意思就是说，假若我在书房中，我就可以感知它，或者是说，有某个别的精神实际上在感知它。”（上卷，第503页）

“物是观念的集合”和“存在就是感知”这两个著名命题表明：第一，巴克莱主张，人所面对和认知的世界是一个意识中的世界，世界中的一切事物首先都是作为观念存在于我们的心灵中，人离开感官经验便对外在世界一无所知。这些观念都是合理的和正确的。第二，在此基础上，巴克莱认为，人永远不能超出感觉，超出经验，只能将自己封闭于意识之内，所以事物就是观念，以外的世界根本不存在。这些则是武断的和错误的。

（二）反物质论

巴克莱认为，欧洲当时思想领域的主要危险是怀疑主义和无神论，两者都以物质实体的存在为基石。如果物质实体存在，那么势必产生下列问题：物质能不能产生出思想？物质是否能被无限分割？物质如何作用于精神，或者精神如何作用于物质？我们如何才能知道我们的观念是否与外在的物质对象相符合？在巴克莱看来，对于这些问题，人们没有确切的知识，也不可能有确切的知识，因而怀疑主义得以流行。物质实体与无神论的关系更为明显。物质作为独立的实体与上帝创世说是完全矛盾的。从基督教来看，独立的物质实体对上帝形成了一个无法忍受的限制；从无神论来看，要否定上帝存在，必然以

物质世界的存在为前提。因此，要想消灭怀疑主义和无神论，首先必须摧毁物质实体。这样，否定物质实体就成了巴克莱哲学的中心任务，以至于后人把他的哲学称为“反物质论”。

近代以来，许多哲学家和科学家倾向于把物质的性质分为两种。一种是运动、广延、形相、大小等等，它们被称为“第一性质”。另一种是颜色、声音、气味、冷热等等，它们被称为“第二性质”。洛克在《人类理智论》中比较祥细地研究了这两种性质，提出第一性质是事物自身具有的，第二性质则不为事物所具有，只是事物凭借第一性质在人心中激起的观念，在观念之外没有原型，也没有独立的存在。巴克莱对物质的反驳和否定主要是围绕第一性质和第二性质而展开的。

关于第二性质，巴克莱认为洛克是正确的，经验昭示了颜色、声音、气味等只是我们心中的观念，没有外在原型，在我们心外没有实在的存在。但是，巴克莱认为洛克在第一性质问题上犯了错误，他主张第一性质与第二性质完全一样，也没有外在原型，也不能在心外独立存在。巴克莱的论证可以归纳为以下几点：

第一，颜色、声音、气味等作为第二性质是我们心中的观念，同样，广延、形相、运动等作为第一性质也是我们心中的观念，两者的性质都是观念。“一个观念只能和观念相似，不能与别的东西相似”，（上卷，第 506 页）从而第一性质和第二性质都附属于人心，在人心外都不能存在。

第二，第一性质与第二性质作为可感性质是不可分离的，人不能单独感知某物的第一性质而不同时感知它的第二性质，反之亦然。也就是说，离开了广延、形相和运动等第一性质，人心就无法感知到颜色、声音和气味等第二性质，同样离开了颜色、声音和气味等第二性质，人心也无法感知到广延、形相和运动等第一性质。“如果的确那些原初的性质是与其他感性性质不可分离地连结在一起，并且即使在思想中也不能把它从

它们中抽象出来的话，那么，显然那些原初的性质也就只能在心中存在了。”（上卷，第506—507页）

第三，洛克主张第二性质不是事物的事本，它们仅存在于人心之内，主要原因在于第二性质（颜色、声音、气味等）具有主观性和相对性。同样的论据也适用于第一性质，广延和形相等也具有主观和相对的性质。例如广延，一个物体在远处看时就小，在近处看时就大；又如形相，一个塔在远处看时是圆形的，近处看时又是方形的。因此，第一性质也“完全是相对的，并且依感官的构造或位置的变化而变化”。（上卷，第507页）

在巴克莱看来，如果物质实体确实存在于我们心外，我们必定或者是通过感官知道的，或者是通过理性知道的。感官所知道的东西无非是第一性质和第二性质，上面已经证明，第一性质和第二性质都是观念，都没有外在原型，都不能存在于人心之外，从而我们从感官并不能确认物质的存在。除感官渠道外，只有依靠理性从感官直接感知的东西来推断物质的存在。但是，巴克莱认为人们没有任何理由做出这种推断，没有任何理由认定我们的观念与外物之间存在着任何必然的联系。理性推断本质上是一种假设，而这种假设在巴克莱看来没有任何意义。“假如有外物的话，则我们不可能知道它；假如没有的话，我们亦可以有同样的理由相信我们仍会有现在所有的观念。”（上卷，第511页）

经验论哲学家对一切事物都诉诸于经验，而“物质”作为实体是一种抽象概念。人可以经验到各种各样的具体事物，但无法经验到作为实体的“物质”本身。所以，即使对于洛克这样相信物质实体存在的哲学家，物质也仅仅是一种理性推论的产物，物质被设想为构成偶性的“基质”，即各种各样性质的支撑物。巴克莱认为，所谓物质的性质无非是可感性质，即人心感知到的观念，不可感的性质是我们不知道的。可感性质只

有两类——第一性质和第二性质，除此之外别无其他。如果第一性质和第二性质都不是事物的摹本，在人心之外都没有原型，离开感知它们的心灵都无法存在，那么“物质”何以存在呢？对于巴克莱，既然可感性质都附属于人心，那就不需要“物质”作为“基质”这个假设，也不需要“物质”这个支撑物。因此，巴克莱提出，根本没有物质实体，在心外没有任何东西。

巴克莱的“反物质论”的论证比较精巧，同时也抓住了当时机械唯物论的某些缺点和漏洞，在历史上产生了相当大的影响。但是，巴克莱的理论在本质上是不正确的，他的“反物质论”是无法成立的。即使从经验论的立场来看，确如休谟所批评的那样，巴克莱顶多能说人没有关于物质实体本身的经验，从而不能确证物质存在，但不能由此说物质不存在。

（三）精神实体

巴克莱主张世界上只有两种存在，一种是观念的存在，一种是精神的存在。精神与观念不同。精神（或心灵、灵魂和自我）是“一个能感知的主动实体”（上卷，第503页），一种单纯的、不可分的存在。观念则是不活动的和被动的，它只能存在于人心之中，不能存在于人心之外。巴克莱强调精神不是观念，也不是观念的总和，并且我们对精神不能形成任何观念。这种强调对巴克莱是十分重要的。如果精神是观念，或者我们对精神能够形成任何观念，那么人关于精神所知的仅仅是观念而已，像物质一样，精神也没有独立的存在，也不成其为实体了。巴克莱为了否定物质，肯定精神，避免洛克的二元论，确立基督教，必须断言精神是实体。

如果我们对精神不能形成任何观念，那么我们有什么理由断言精神是实体并主张其存在呢？巴克莱认为，观念的存在在

于它们被感知，而精神的存在则在于它感知。我们每个人都能知觉到自己的精神活动（如感觉、记忆、联想、欲望、意志等），这些活动证明了有一个能活动的精神实体。实际上，人们的感知活动是一种双重的证明，感知活动所牵涉到的对象证明了观念的存在，而感知活动本身则证明了一个能感知的主体（精神）的存在。

精神是一切思想活动的主体。精神可以感知观念，也可以产生出观念。精神“就其感知观念言，可称之为理智，就其产生或从别的方面作用于观念言，可称为意志”（上卷，第514页）。从起源上巴克莱把观念分为两种，一种是由精神或心灵自己产生的，其原因在于每个人的内部，另一种是由感官得到的，其观念属于我们个人的心灵，但原因不在我们之内。每个人都会承认这个事实：当某物进入我们的视野的时候，不管我们愿意与否，我们总能看见这个物像，相反，如果它在我们视野之外，无论我们多么希望看见它，我们也看不见。不管巴克莱多么强调观念依附于心灵，他也不得不承认感觉的强制性。感觉的强制性表明感觉的原因不在人心之内，而在人心之外。

什么是感觉的原因呢？第一，巴克莱认为，观念不能成为感觉的原因，因为观念“显然都是被动的，它们并不包含什么有能力或主动作用的东西在内”。（上卷，第513页）观念的存在就在于被感知，不能存在于心灵之外。第二，巴克莱认为，物质也不能是感觉的原因，因为我们已经证明物质并不存在，而通常人们归之于物质的一切东西无非是观念。这样，在巴克莱看来，在“我”这个感知着的心灵之外，一定还有一个更大的心灵（或最高的精神）作为感觉的原因，它就是上帝。主观唯心主义达到极端就需要客观唯心主义来补充。

感觉的原因源于上帝，上帝给人心以某些观念。那么感知到的观念与人心自生的观念有什么区别呢？巴克莱认为，上帝在我们的感官上印入了一些观念，它们比心灵想像的观念更为

强烈、更为活跃、更为清晰，而且它们是稳定的、有秩序的、相互联接的和有规则的，这些观念就叫“感觉”或“实在的事物”。而我们心中为想像所激起的那些观念则是不规则的、不固定的、模糊暗淡的和不活跃的，因为它们是在摹拟和表象“实在的事物”，所以叫作“幻想”或“事物的影像”。通常人们所说的“实在的事物”实质上是上帝在人心上所印入的观念，在这种意义上，巴克莱承认各种自然事物都是“实在的”，承认山岳、森林、河流等等的“实在性”。但同时他又主张，它们不能在感知它们的心灵之外独立存在，它们也不是心外存在的任何物质原型的肖像。

西方近代历史发展伴随着一个双重的过程，即科学的兴起和宗教的衰落，两者具有内在的联系。巴克莱哲学的主要目的之一就是维护宗教，因此他试图将宗教与科学调合起来。巴克莱认为，宗教与科学并不矛盾，感觉观念虽然是上帝印入的，但它们并不排斥科学。上帝在我们的感官上印入观念的时候，要依据上帝自己制订的一些规则和方法，这些规律和方法对人来说就是自然规律或科学规律。对于上帝，这些规律是随意制订的，因为上帝全知全能，没有什么东西可以限制它。对于我们人类，这些规律则是从经验中得来的，并且具有确定不移的性质。我们只有在经验中，通过认真的观察和实验，才能发现观念与观念之间的恒常关系，即发现科学规律。

巴克莱承认“科学规律”或“自然规律”，但是必须指出，他所说的“科学规律”或“自然规律”不是自然事物之间的因果关系，而只是上帝所印入的观念之间的关系。人们通常说“食物给人以营养”、“睡眠使人恢复精神”、“火让我们温暖”等等，在巴克莱看来，这些说法的真正意义是上帝常常把食物的观念和营养的观念、睡眠的观念和恢复精神的观念、火的观念和温暖的观念联系在一起给予我们，而“食物”与“营养”、“睡眠”与“恢复精神”、“火”与“温暖”之间没有原因引起

结果这种必然关系。经验中的因果关系本质上都是观念上的关系，世界是一个精神的整体，所有观念最终都导源于上帝。

39. 休　　谟

休谟（David Hume，1711—1776 年）生于苏格兰爱丁堡的一个贵族家庭。他 12 岁进爱丁堡大学，研究希腊语、逻辑和历史，由于家力不支，二年后回家自学法律。休谟 18 岁时读洛克和贝克莱的著作，自信有得，于是放弃法律，转攻哲学。

休谟先后曾担任圣克莱尔将军和赫尔特福尔德勋爵的秘书、爱丁堡法学院的图书馆馆长、英国驻法国使馆官员、国务副大臣。在驻法使馆任职期间，他结识了卢梭、狄德罗、霍尔巴赫、杜尔哥、达兰贝尔等人。休谟与亚当·斯密有着终生友谊，临终前嘱其全权处理自己的信札手稿。

休谟的主要著作有：《人性论》（1739—1740），《人类理智研究》（1748），《道德原则研究》（1751），《政治论谈》（1752），《论情绪》（1757），《自然宗教史》（1757），《自然宗教对话录》（1779），《英国史》（1754—1762）。

（一）极端经验论

知觉理论是经验论哲学的基础。洛克和巴克莱都从知觉开始其哲学研究，休谟也不例外。休谟把一切知觉归纳起来分为两大类，即“印象”和“观念”。两者的差别在于，当它们进

入人们的心灵时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。印象是初次出现于心灵中的感觉和情感，它们比较活泼、强烈和生动。观念是指感觉和情感在思想和推理中的意象，它们的强烈生动程度比印象弱得多。感觉是生动活泼、丰富多彩的，思想作为观念则比较呆滞和迟钝。“最生动活泼的思想还是抵不上最迟钝的感觉。”（上卷，第517页）

印象本身又被休谟分为两种，一种是感觉印象，一种是反省印象。感觉是由我们的各种感官得到的，例如冷热、饥渴、苦乐等，但感觉的原因我们并不了解。反省印象是次级印象，它是在感觉印象的基础上产生出来的情感，例如欲望、厌恶、希望、恐惧等等。在洛克看来，感觉与反省是平行的，两者各有自己独立的起源。休谟认为反省属于次级印象，产生于原始感觉之上。休谟的用意是否定反省的内在原因，即否定心灵实体。

印象在心灵中的复现就是观念，观念也可以分为两种，即“想像”和“记忆”。这也意味着印象以“想像”和“记忆”两种方式来复现。想像是纯粹的观念，完全没有印象的鲜明和生动。记忆则介于印象和想像观念之间，它的鲜明和生动程度比想像强，比印象弱。除此之外，想像与记忆之间还存着两点差别。第一，想像不受原始印象的次序和形式的束缚，记忆则服从原始印象留下来的强制力。第二，想像可以自由地移置和变换它的观念，记忆则只能简单地再现印象。

休谟主张，印象有简单的和复杂的之分，观念也有简单的和复杂的之分。简单印象与简单观念是一致的，后者是前者的简单再现。复杂的观念以复杂的印象为基础，但两者并不完全一致。一方面，复杂观念不能完全无遗地再现复杂印象，例如一个人去过巴黎，他记忆中的巴黎与他看见的巴黎不能完全一样；另一方面，作为想像的复杂观念可以对简单印象进行任意的联结，而不需要与之相对应的复杂印象。

复杂观念是在想像中被联结起来的。观念的联结不是随意的、偶然的、漫无次序的，而有一定的规则。休谟认为，观念的联想有三个基本规则，即相似、时空上的接近和因果关系。由桌子上的一张照片，会使人联想到远在天涯的照片上的人（相似）。走过一条从家乡流下来的小河，就会联想到自己的家乡（时空上的接近）。手指的疼痛使我们想到它曾被火烧过（因果）。在这三种联想方式中，因果关系的作用最为广泛。

复杂观念由联想观念而成，观念来源于印象，印象中最原始最基本的是感觉。那么感觉的原因又是什么呢？一切经验主义都把观念和知识还原为感觉，都主张感觉是思想的基本原料，但如果进一步追问感觉的原因是什么，他们的回答就不同了。洛克主张感觉是由外部物体引起的，反省是心灵本身自生的，从而有物质和精神两种实体作为感觉和反省的原因。巴克莱否定了外在的物质世界，把心灵看作感觉的惟一原因，得出了只有精神实体存在的结论。休谟反对洛克和巴克莱的观点，认为从彻底的经验论原则出发，无法证明物质和精神实体的存在。休谟认为，感觉有没有原因，感觉的原因到底是什么，这是一个事实问题，而事实问题只有诉诸经验才能解决。但是，经验只给人以感觉，从不告诉人感觉的原因，对此经验是完全默不作声的。从彻底的经验论原则来看，人心只能知觉到感觉印象，不能知觉到感觉的原因，所以，感觉是否有原因以及有什么样的原因，都是超出人类理解能力之外的。就经验证据来说，我们既没有充分的根据主张感觉有原因，也没有充分的根据主张感觉没有原因，对此问题，按照人类理性最明智的判断，只能存疑。

与先前的经验论相比，休谟哲学更为彻底更为极端，始终如一地坚持了经验论原则。首先，休谟把一切知觉、观念和思想都归根于感觉，即使反省也是次级现象，也以感觉为基础。其次，休谟在感觉和观念之间做了严格的区分，感觉不是观

念，观念是复现意识中的东西，而先前的经验论认为感觉就是观念。最后，休谟主张一切都诉诸经验，经验不能解答的问题只能存疑，所以不能由经验领域进入到超经验的形而上学。

（二）因果关系理论

从洛克开始，西方近代哲学的中心由形而上学转变为认识论，而近代认识论的核心则是知识论。洛克把哲学看作知识论，所谓哲学就是研究知识的性质、起源和确实性。巴克莱将哲学认作人类知识的原理，哲学是全部科学知识得以建立起来的基础。但是，洛克更为关心知识的起源，他重点研究了观念问题。巴克莱则热衷于否定外部物质世界，对知识本身并不感兴趣。只有休谟才紧紧抓住了知识论，深入地研究了知识的性质以及知识如何产生等重大问题。

休谟知识论的出发点是洛克哲学。洛克把知识定义为“知觉间的关系”，但是他并没有从这个定义继续推论下去，而又说知识的真假在于是否与对象相符合。这样在洛克那里，“知觉间的关系”实际上包含了对象间的关系。休谟同意洛克的知识定义，并称赞它是一个伟大的发现。但是，休谟批评洛克没有始终如一地坚持“知识是知觉间的关系”，而错误地主张观念应与对象相符合，这就违背了经验论的原则。休谟认为，知识论必须从洛克的定义出发，然后每一步都彻底贯彻经验论原则，按照其逻辑坚决地推论下去。

对于经验论者，“知觉间的关系”也就是观念间的关系。休谟把观念间的关系分为七种，即类似、性质的程度、数量、相反、同一、时空和因果。这七种观念间的关系并不一致，大体上可以分为二类。一类是纯粹观念间的关系，它们有四种，即类似、性质的程度、数量和相反。另一类是事实的关系，它们有三种，即同一、时空和因果。观念间的两类关系实际上表

达了两种不同的知识。一种知识是指数量科学（数学和几何等），它们属于纯粹观念间的关系，具有直觉的确定性和推论的确定性，完全可以依靠理性的力量把它们发现出来，而不必依据自然中的任何事物，不必依据任何经验。另一种是自然科学或关于事实的知识，它们必须依赖经验，因为经验中的事物其相反的一面总是可能的，所以它们没有数量科学的那种确实性。“太阳明天将不出来”这个命题和“太阳明天将要出来”这个命题是同样可能的和可理解的，两者并不矛盾。

关于事实的三种关系中，“同一”关系和“时空”关系在经验中直接呈现于感官面前，我们在感知对象的时候也同时知觉到了同一关系和时空关系。休谟认为，同一和时空作为关系与对象一起显现，所以，它们是人心通过感觉器官接纳的知觉印象，而不是通过思维活动或推理得到的。严格说来，对于休谟这两种观念仅仅是知觉，并不是知识，因为知识应该包含人的创造性思维活动。“因果关系”与“同一关系”和“时空关系”截然不同。在经验中我们只能感知到两个印象，一个在先，一个在后，我们不能感知到两者之间存在什么关系。只是由于人心的创造性活动，我们才把一个印象与另一个印象联系起来。在因果关系中，对象作为原因或结果都不是知觉的产物，而是思维活动的产物，知识是在主体的创造性思维活动中产生的。

知识是知觉间或观念间的关系。观念间的关系有七种，其中四种仅仅与数量科学有关，与事实有关的观念中的两种（“同一”和“时空”）则能直接为感官所把握，无须思维的参与。这样，除数量科学以外的广大科学知识领域都与因果关系有关。用休谟的话说：“一切关于事实的推理，似乎都建立在因果关系上面”（上卷，第520页）。休谟认为，因果关系是知识论的核心，知识的问题实质上就是因果关系的问题。

因果关系是两个对象之间的关系，我们必须举例对此详加

说明。我们走出房间，站在阳光底下，身上就会感到热。我们大家都有这类经验，并且我们都把阳光认作热的原因，把热认作阳光照射的结果。在这个因果关系的例子中我们能发现什么呢？

第一，我们发现处于因果关系中的两个对象通常在时空上是接近的。我们走出房间到室外接触阳光才会感到热，在室内则不会，必须要有空间上的接近。另外，如果在室外阳光照射身上的时候我们没有感到热，而回到室内以后才有热的感觉，那么我们一般不会把阳光看成热的原因。所以，时间上的接近也是必需的。

第二，我们发现原因在先，结果在后。我们首先感觉到阳光照射在身上，然后才感觉到热，所以我们把在先的（阳光）称为原因，把在后的（热）称为结果，而不能相反。

休谟认为，我们在具有因果关系的对象中只能发现这两种性质，而不能再发现任何其他的东西了。但是，这两种性质只是因果关系的必要条件，不是决定性的条件，仅仅具有上述两种性质的对象并不一定具有因果关系。例如，在盛夏的夜晚，我们走到室外站在月光下也会感到很热。这里，月光和热两个现象之间在时空上是接近的，并且也一先一后，但我们没有人认为两者之间具有因果关系。那么为什么呢？因为除了上述两个条件之外，构成因果关系还需要在原因和结果之间存在着一种必然的联系。原因必然地产生出结果，结果必然地由原因发生。但是，原因与结果之间的必然性从何而来并具有什么性质呢？

首先，休谟认为因果关系的必然性不是对象自身的必然联系。在经验中，事物之间的联系都是偶然的，而不是必然的。例如，当我们看见一个弹子循着直线向另一个弹子运动时，我们一般认为第二个弹子的运动是第一个弹子作用的结果。但在休谟看来，第二个弹子的运动不是必然的，还存在着其他的可

能性，例如两个弹子相撞后都完全静止不动，或者第一个弹子向后退，或者第一个弹子在要撞到第二个弹子之前突然改变方向等等，“所有这些假定都是不矛盾的，可以设想的”（上卷，第 522 页）。休谟认为，我们只有在经验中才能获得关于事实的知识，但是在经验中，我们只能发现两个现象一前一后地呈现，不能发现两者之间存在必然的联系。我们只能知觉到阳光和热，不能知觉到阳光产生了热。质言之，我们在经验中只能观察到现象，不能观察到关系，从而我们没有经验证据来证明结果必然地由原因所产生。

其次，休谟认为因果关系的必然性也不是理性自身的规定。我们不能先验地推出有关因果关系的知识，不能主张阳光的观念必然地蕴涵热的观念，也不能从阳光的性质中必然地推论出热的性质。自然科学依赖于经验，“我们如果没有经验和观察的帮助，要想决定任何个别的事或推出任何原因或结果，那是办不到的。”（上卷，第 522 页）实际上，休谟把全部命题分为两类，一类是分析命题，一类是综合命题。分析命题与事实无关，凭理性自身就能成立，而且其真理性是普遍的和必然的。综合命题是关于自然事物的命题，其存在依赖于经验，但只有概然的确实性。

因果关系既不是对象自身具有的，也不是理性规定的，那么因果观念从何而来呢？休谟认为，我们在经验中知觉到许多对象，其中有一些是经常结合在一块的，一个印象的出现必定伴随着另一个的出现，它们在我们的全部经验中都如此，没有一次例外。于是，我们相信两个印象是恒常地结合在一起的，只要有其中一个出现，我们便自然地想到另一个。我们把先出现的印象或观念称为原因，把后出现的印象或观念称为结果。将两个印象联系在一起的是习惯的力量。从原因到结果的推论，不是产生于理性的推演，而是产生于习惯的联想。我们在经验中知觉到两个印象是经常在一起的，如果我们看见其中之

一，想像力这时就会发生作用，就会习惯地联想到另一个印象。休谟认为这种习惯性的联想是人作为生物的本能，与人的生存谐调一致，归根结底它发源于自然本身的伟大力量。

休谟对因果关系的讨论是极为重要的，它对先前的唯理论和经验论都提出了挑战。唯理论在认识论上主要表现为天赋观念论。休谟把命题分为纯观念的（分析命题）和关于事实的（综合命题），提出从理性中可以推演出分析命题，但不能推论出综合命题，这样就否定了唯理论。经验论在认识论上则表现为归纳主义，主张知识来自于对经验对象的归纳。休谟认为，从逻辑上看，经验归纳得出的结论只有或然性，没有必然性。太阳过去每天都出来，但这并不能保证太阳明天一定出来。我们经验到了过去发生的事件，我们承认它们是事实，但仅此而已，我们没有逻辑上的理由认为同样的事件会以同样的方式永远发生。一切归纳推理都暗含了这样一个假设：将来的经验与过去的经验是一致的。但这个假设没有任何根据，它本身只是人心的一个习惯。这样，休谟就用心理主义取代了先前经验论的归纳主义。

休谟认为一切关于事实的推论都建立在因果关系上面，换言之，因果关系是全部科学知识的基础。他又认为，因果关系的必然性不是对象自身的必然性，也不是逻辑的必然性，而是心理的必然性。所谓心理的必然性是指它导源于生存上的理由，即“因为不那么想就要吃大亏”（上卷，第531页）。近代认识论的本来目的是为全部科学知识提供一个牢固的基础，而休谟则把所有的基础都毁掉了。

（三）否定的形而上学

虽然认识论取代本体论成为西方近代哲学的中心，但对超经验本体的追求仍然是近代哲学的一个重要部分。唯理论和经

验论都有自己的形而上学，也都有论证自己形而上学的方法。近代哲学的实体概念是各种各样的，但基本的实体有三种，即物质、精神和上帝。

休谟认为，物质、精神和上帝是否存在不是一个逻辑问题，而是一个事实问题。事实问题的解决依赖于经验，我们对任何形而上学问题必须从经验事实给予回答。关于物质实体，休谟赞同巴克莱的观点，认为我们关于外在对象所知道的只是我们的感觉，除此之外，我们既不能像洛克那样肯定物质实体的存在，也没有理由像巴克莱那样否定物质的存在。休谟也不承认心灵实体（精神）的存在。他认为心灵只是一个知觉的集合体，只是一个知觉流。所谓精神实体是指心灵的单纯性和同一性，但是心灵既不单纯，也没有同一性。没有纯粹的“自我”，只有存在于特殊知觉（如“冷热”、“明暗”、“苦乐”等）中的“自我”。正如从外感不能推论出存在着一个物质实体那样，从反省也不能推论出存在着一个心灵实体。

西方哲学关于上帝存在的论证有许多种，其中最重要的是目的论证明。目的论证明以自然界的合谐为依据，类比于人工产品的合谐性，推断整个宇宙必有一个无比高明的设计者——上帝。宗教在西方社会中具有极为重要的意义，而上帝的存在是宗教的基础。休谟不承认上帝存在的证明有效，他认为宇宙与人工产品的性质完全不同。我们从一个半完工的建筑物可以推断它是一个有设计的工作，这个推断的根据在于我们有这方面的经验，我们经验到许多建筑物从开工到完成的过程。宇宙是惟一的东西，我们没有它形成过程的任何经验，从而我们没有根据从自然的合谐推断存在着一个合谐的设计者——上帝。休谟认为上帝的存在是一个既不确定又无用的假设，它之所以不确定是因为这个题目完全在人类的经验之外，它之所以无用是因为我们不能用它来推断任何自然事物。更进一步，休谟还认为宗教是有害的，因为“宗教上的错误是有危险性的，哲学

上的错误只不过可笑而已”（上卷，第 532 页）。

休谟始终执行经验主义的原则，只承认经验本身，从不推断超经验的东西。所以，对于超经验的实体——物质、精神和上帝，休谟认为是人类绝对无法了解、无法知道的。对于它们，我们既没有理由肯定，也没有理由否定，只能加以存疑。

第五部分
十八世纪法国哲学

40. 贝　　尔

贝尔（Pierre Bayle，1647—1706 年）是法国人。著有《历史的和批判的辞典》（1696）一书。这部著作是贝尔的代表作，初名为《著名人物小词典》，其中包括家谱，364 条历史、神话、地理和文学史条目，是一部有关历史和圣经人物的条目汇编和修正前人错误的注释集。在本书中，由于贝尔以怀疑论为武器批判了宗教和莱布尼茨关于灵魂和肉体“预定和谐”的学说，直言不讳地陈述了无神论者可以是有道德的，而宗教却往往是罪恶的原因的思想。因此，这部著作成为对欧洲思想界和 18 世纪法国思想家影响最大的著作之一。

（一）怀疑论仅仅对神学有害，对科学和社会并没有什么危险性

贝尔认为，怀疑论无论对科学还是对国家都是无害的，唯有对宗教神学才是危险的。他说如果说人的心灵太有限了，不能在自然的真理方面，在产生冷、热、潮汐等原因方面发现什么，那没关系。人们可以收集资料、努力地寻求一些或然的假设，并用偶然性来解释自然现象就够了。因为 17 世纪的优秀科学家们几乎都相信自然是一个深不可测的无底洞，所以，在科学方面，怀疑论不失为一种最好的方法。同样，在社会方面，怀疑论也是无害的。因为，怀疑论者并不拒绝遵守本国的习惯，履行一个公民的道德职责，他们按照或然性行事，并不

期待什么确定性，他们可以对某某义务是否自然合法、绝对合法的问题悬而不决，但并不对这一义务是否应该在某某场合履行的问题悬而不决。然而，怀疑论惟有对宗教是危险的。因为宗教以确定性为基础，那么，只要人们心里对它的真理一失去信心，它的目的、效果、用途就会立刻完蛋。

继而，贝尔借着一位具有哲学头脑的修道院长之口，指出怀疑论不仅得到了人们的共识，而且在新哲学那里得到了认同和肯定。一个人如果希望战胜怀疑论者，那他就应该首先向他们证明真理是可以凭某些标志确切地认识到的。可是，宗教神学的三位一体奥义、圣餐奥义、实体转化奥义及原罪学说却向人们启示：那些为人所感知到的、再明确不过的事实都是虚假的。如果千千万万当下觉得无可辩驳的事实都是虚假的，那末，据以确切地认识真理的标志，就不是可靠的而是值得怀疑的，从而宗教神学有关上帝的存在等真理也是根本无法理解的。所以，宗教神学难于驳倒怀疑论，而只能陷人他们的圈套。

（二）无神论者也能做好事

在贝尔时代，教会宣扬对上帝的畏惧和爱慕是人们行动的惟一原动力，只有信仰上帝的人才具有道德，而异教徒和无神论者则是不道德的，是一切罪恶的根源。贝尔却大胆直言：一些无神论者和伊壁鸠鲁主义者在道德行为上则胜过大多数宗教崇拜者。因为对上帝的畏惧和爱慕并不是人们行动的惟一动力，或并非永远是比其他动力更为积极的原动力。对荣誉的爱慕、对死亡、恶名和痛苦的畏惧、对官职的希望等，都对人心有影响，对某些人来说，其影响力甚至要大于意图讨好上帝和害怕触犯天条。那些受理性观念和道德观念的指导，或受名誉欲的支配和气质所推动的无神论者，可以生活得非常道德，胜

过那些深信宗教真理、受良心律令支配的人。

（三）莱布尼茨的预定谐和论是有很多困难的

贝尔不仅批判宗教，同时也批判了莱布尼兹关于灵魂和肉体的“预定谐和论”。莱布尼兹认为，上帝最初就安排好了灵魂和肉体的关系，使它们协调一致。贝尔认为，这一理论虽有排除一切诉诸奇迹的想法的好处，但它本身则是一个更大的奇迹。如果把莱布尼兹的灵魂肉体结合论应用到凯撒身上，就必须说，凯撒的身体运动机能严格地依照着某个他所不知道的灵魂的连续变化而变化着，并依其修订着自己，使自己处于这种状态而不处于那种状态。那么，一种盲目的力量怎么能那样准确地修订着它自己呢？更难解释的是：人体包含着众多的器官，并不断暴露在周围物体有时冷、有时热、有时湿、有时干的冲击下，身体变化和灵魂变化之间的相应关系难道永远不会混乱吗？如果把凯撒的灵魂称作非物质的自动机，在世界上不受任何精神或形体的影响，那么，灵魂的运动方式应该是永远一样的，就如同德谟克里特和伊壁鸠鲁不受任何东西妨碍和干扰的原子沿着同样的路线，永远如一的运动下去一样。但是，是什么机械作用决定了人的思想常常从黑到白、从是到否的奇怪变化；从地到天的飞跃；从快乐到痛苦的改变呢？如果假定人的灵魂不是一个精神，而是一批精神，其中每一个都有它的各种机能，可以确切地按照身体上各种变化的要求去开始和结束，这虽可以较好地理解思想的变化，但这样一来，人的灵魂就不再是一个东西，而变成了同物质的东西一样的堆积物了。因此，贝尔把莱布尼兹的假设斥之为空想。

固然，莱布尼兹声称他不但获得了向自己不断提供思想的机能，而且获得了永远遵照某一个与身体机器的连续变化相应的思想秩序的机能。然而经验告诉我们，人的灵魂对这个思想

秩序一无所知。既然灵魂没有这种知识，它就决不可能按照这套“思想乐谱”来变幻自己的知觉。因此，莱布尼兹认定灵魂并不是清清楚楚地知道它未来的知觉，而是乱七八糟地觉察到它们；人的灵魂尽管有它的单纯性，却总是有一种由若干个知觉在同一时间组成的感觉。无论感觉前后相继，或同时并存，它们都是灵魂的结果。灵魂不仅必须表现出它的身体中所发生的甚至将要发生的事情，而且凭着世界各部分的联系和对应，以某种方式表现出其他一切形体中发生的事情。贝尔认为，莱布尼茨的这个假设，如果在仔细地、全面地弄清楚之后，将能在精神的本性方面教给人们一些出色的东西。

41. 梅利叶

梅利叶（Jean Meslier，1664—1729 年）法国乡村教士。生前默默无闻，死后只留下一部遗稿：《遗书》。此书反对封建专制，批判宗教迷信，痛斥国家和教会互相勾结压迫人民，造成了人类的第一个大祸害：人间的不平等。同时还阐述了物质是万物的始因，神根本就不存在的唯物主义思想。

（一）暴政和宗教是世间一切灾难的根源

梅利叶认为，世上有两种玩弄权术的人，造成了人间的灾难。一种是有权、有钱、有势的王公贵族；一种是号称传达天惠神恩的教会僧侣。这两类狡猾、诡诈的权术家不仅巧妙地使用强力和暴力，而且同时采用各种阴谋和诡计，非法利用了孤

立无援和未受教育的人民群众的懦弱、轻信和无知，以及抓住常常发生在人与人之间的争执和不和，轻而易举地使群众相信他们所需要的一切，然后敬畏地、恭顺地、自愿不自愿地屈从于他们的法律和专治统治，或把他们当作神灵来崇拜。梅利叶认为，这种靠权术所形成的专制统治和宗教，就是人类社会骚乱、不幸和罪恶的根源，就是遍布全球的一切谬误、欺骗、迷信和偶像崇拜的根源，易言之，就是世间一切灾难的根源。

然而，可悲的是那些聪明且有教养的人，明明看到这个不公道的、令人痛恨的残暴政府滥用职权，充分了解宗教的谬误和虚妄，但为了保全自己的利益，却对其迁就、缄默。此外，那些得到了国家官阶和职务的人；那些企图在教阶中猎取圣职和肥缺的人；那些惜土如金的悭吝的人；那些贪图安逸享乐的人和那些假装慈善的伪君子、假道学者们为了自己的利益，也不会反对王公贵族的不公道行为，或者斥责宗教的虚妄和弊端。而那些力量薄弱、无知无识的群众因为没有知识和地位，则认不清那些哄骗他们的谬误和谣言，也不会对暴政和宗教提出异议。更何况人们之间的竞争和妒忌，也难以使人们成就改革坏政府、摈弃宗教的事业，由此便使得恶习邪行猖獗，迷信暴政普遍地弥漫于人间。除此之外，迷信暴政得以普遍地流传于人间的原因还在于：宗教和政府这两个应当互相矛盾、互相对立的东西狼狈为奸，形成了宗教支持而不是斥责残酷不公的暴虐制度；而政府也同样庇护而不是抑制最荒谬、最愚蠢的伪宗教滥用权力的同盟。这种同盟是压迫和愚弄人民群众的又一个令人愤恨的权术。

面对暴政和宗教的压迫和愚弄，梅利叶直言陈述道：任何宗教仪式、任何敬神行为都是谬误、舞弊、错觉、欺骗和奸诈的行为；任何宗教都不外乎是先由奸猾狡诈的阴谋家捏造出来，继而又由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大，而后由无知无识的人盲目地加以信奉，最后由世俗的国王和贵族用

法律加以维护和巩固起来的。那些捏造宗教的人之所以冒用神的名义，只是为了更容易地贯彻他们自己的法律及法则，同时迫使人民更加尊敬、崇拜和害怕自己。他们需要靠这种阴谋诡计来统治人民，也希图靠这种阴谋诡计来欺骗人民。

（二）不平等是人类的第一个大祸害

梅利叶认为，人世间第一种祸害就是不同地位、不同身份的人们之间的极度不平等。一些人仿佛生来就只是为了横暴地统治别人，永远享受人生的一切幸福；而另一些人仿佛生来就只是受人践踏蹂躏，生活在贫穷、不幸和煎熬中。这样一种不平等是极不公正的，因为它绝不是以某些人的功勋和另一些人的过失为基础的；它是可恨的，因为它只会造成骄傲自大、虚荣傲慢，只会产生仇恨、嫉妒、愤怒、渴望报复和埋怨等情绪，并由此导致世界上的罪恶和暴行。

实际上，人人天生都是平等的，都有在地球上生活、立足，享受天赋自由和世间福利的权利。当然，人们生活在社会中，为了大家的福利，人与人之间就必须有一些人对另一些人的某种依附和从属。但这种依附和从属必须是公正的、适当的，而不应当是不公正的、可恨的，与人的天赋人权相敌对的。封建社会中的不平等现象是荒诞的、可恨的，因为贵族的显赫地位和统治者的权利来自于他们的残酷掠夺和欺诈。他们用这种骇人听闻的手段攫取了一切权力和使人愉快的东西，而把一切税捐徭役等重负都推给了广大贫苦大众。他们像蛔虫一样不断地搅扰、折磨和吞噬着贫苦大众。所以，对贫苦大众来说，最凶恶、最可怕的魔鬼不是传教士和画家所描绘的那种骇人的怪物，而是现实中那些穿戴漂亮、擦烟抹粉的男女权贵们。

（三）神根本就不存在，物质是万物的始因

梅利叶认为世间一切罪恶和谬误都是建立在对神的信仰上，实际上，神根本就不存在。因为关于神存在的信仰并不是一向到处为人所接受的。在过去各个时代中，有许多民族和许多有学问、有教养的人根本不知道和不相信神的存在。神的存在不过来自于某些想使别人怕他、敬重他的狡猾而恶毒的家伙。这些家伙利用神的名义和权威建立并支持自己的残酷统治。

如果人们理智地看看神学体系中的创世说，就会发现它有着种种无法克服的困难。它的困难在于：无法说明或设想那个仿佛创造了其他一切东西的最高本体的本质；无法用令人信服的理由证明应当把永恒性和独立性归给那个本体，而不归给物质本身；无法说明非创造的永恒实体如何从无中能够创造出世界；无法说明并明确断定这个仿佛创造了其他一切东西，而且在一切创造物中最有威力的本体究竟在什么地方？那么，只要承认物质是始因，是永恒而独立的本体，就可以避免创世说中必然要碰到的许多不可克服的困难，并且还可以很容易地解释万物的存在与形成。

物质自身存在着、运动着，是万物的始因是千真万确的真理。物质可以看得见，摸得着，到处可以碰到，存在于一切事物里。只有那些不相信人类理性的皮罗主义者才会坚决怀疑这一切。但是，任何一个皮罗主义者不论多么狂妄，也达不到对一切都完全怀疑的程度，他至少应该感到和相信快乐与苦难、善与恶之间的区别；感到和相信自身实体的存在并思想着。既然如此，就不能不承认物质实体的存在；不能不承认物质实体的存在是永恒的；不能不承认物质实体是万物的始原和基原，万物只是物质实体的各种变态。所以可以清楚地得到结论：没

有任何被创造出来的东西，因而也就没有创造者。

物质是存在的，同时，物质也是由本身获得自己运动的本原的。除了构成形体本身的物质能够运动外，任何东西也不能推动或激动物质。只有像物质那样本身具有某种密度和某种不可入性的东西才能推动和激动物质，而本身没有任何密度或不可入性的所谓精神的、非物质的实体，是绝对不能影响并推动物质的，甚至不能支撑和靠在物质上，结果就会好像没有任何接触并把压力加在另一种东西上一样，这样自然也不会引起任何反作用或物质的运动。因此十分明显，只有能够触摸的物质才能够给物质以影响和压力并推动物质的运动。

42. 孟德斯鸠

孟德斯鸠（Montesquieu，1689—1755 年），法国启蒙思想家、法学家。原名查理·路易·德·色贡达。历任波尔多省法院法官、院长和法兰西学院院士。孟德斯鸠是位学者，研究领域涉及自然科学、哲学、历史和文学等。1721 年，他以“彼尔·马多”的化名出版了《波斯人信札》，假托两个到欧洲旅行的波斯人的通信，抨击和讽刺了当时法国腐朽没落的封建专制制度。从此孟德斯鸠名声雀起，其书生前就连续再版了 20 次。1928 年，孟德斯鸠实地考察了欧洲及近东各国的情况，寻求治国良方，回国后潜心研究，于 1934 年发表了一部严肃的学术著作《罗马盛衰原因论》。在书中第一次扼要地阐述了他的社会学理论，探索了历史更替的基本原因。1748 年，孟德斯鸠集 20 年的辛勤研究，发表了他的名作《论法的精神》。这部

著作是继亚里士多德以后的第一部容社会政治理论、法律理论、经济理论于一体的综合性的政治学著作；是一部以历史事实和世界古今各国的政治社会制度为根据寻找历史演进规律的划时代的作品；是一部以理性为基础建立国家和法律并以自由为其追求目标的“理性和自由法典”。在本书中，孟德斯鸠阐述了法的本质及其产生；重新界定了自由的含义，并具体分析和说明了在什么样的国家政体和法律制度下，才能保证和实现公民的政治自由；分析并阐述了地理环境对一个民族的道德面貌、法律性质、政体特点及自由度的影响等观点。此书出版后轰动一时，两年内再版22次，并被译为多种文字流传其它国家，成为法国及其它国家资产阶级革命的理论武器。

（一）法，就是出于事物本性的必然关系

（1）关于法的理论是孟德斯鸠社会政治学说的基础。孟德斯鸠认为从广义上来说，法就是由事物的性质产生出来的必然关系。在这个意义上，一切事物都有其法。上帝有他的法，物质世界有它的法，高于人类的“理智实体”有他们的法，禽兽有它们的法，人类有他们的法。世界上一切事物的产生、存在和发展都是必然的，因此存在着一种“原始的理”，法就是这种理和各种存在物之间的关系。

法作为事物产生、存在的规律和法则，乃是永恒不变的。自然界作为无意识、无理智的世界，是由物质的运动造成的永远存在的世界，而物质运动必定有其确定不移的规律。人，作为自然实体，和其他物体一样，受一些不变的法的支配；但人作为理智实体，就不能像自然物那样能够始终不渝地遵守它的法，而是不断地违反神所制定的法，并且不断地变更自己所制定的法。因为，人作为理智实体，一方面由于受自己内在本性的局限，难免犯错误，另一方而他们的本性又使其凭自身而行

动。所以，人们并不永恒地遵守他们的原始法，以及他们自己制定的法。正因为此，人类社会常常治理不善。

（2）当人类还处于自然状态，未建立社会之前，人类奉行的是和平、觅食、相互自然的爱慕和愿望过社会生活的自然法。自然是单纯渊源于人们生命本质的法律，是人类在自然状态下所奉行的法律。当人类进入社会以后，便失去了人与人之间的平等，国与国之间的和平。为了保障人们自由平等的天赋权利，人们又能自觉地在国与国之间建立起“国际法”；在统治者和被统治者之间建立起“政治法”；在人与人之间建立起“公民法”等人为法。人为法从根本上说是要符合“人类理性”。人类理性是人类的一般法，每一个国家的政治法和公民法都只是人类理性这个一般法在特殊情况下的具体表现。每一国家的法律都应适应其政体的本性和原则；适应其气候、土壤、地域等自然条件，适应本国人民的生活方式、宗教、财富、人口贸易、风俗习惯等各种关系，以及法律与法律之间的关系。只有这样，它才符合“法的精神”，而符合“法的精神”的国家制度，才是保障人们自由的理想政体。

（二）三权分立的国家体制有利于政治自由

（1）孟德斯鸠认为，没有一个词能比自由具有更多的涵义，并在人们的意识中留下更多的不同印象。他主张自由的概念不能滥用，自由不能理解为想做什么就做什么。“在一个国家里，也就是说，在一个有法律的社会中，自由只能在于能够去做应当想做的事，而不被迫去做不应当想做的事。”（《西方哲学原著选读》，下卷，商务印书馆，1982 年版，第 44 页）“自由就是做一切法律许可的事的权利。”（同上）如果一个公民能够做法律所禁止的事，那么，他就不再有自由了，因为他人也同样可以这样做。所以，要保障每个公民的政治自由，保

障他们精神上的安宁，就必须建立一种政府，在它的统治下能够使每个公民不必惧怕任何其他公民。

（2）在孟德斯鸠看来，专制政体是不自由的，即使共和政体从本性上说也是不自由的。政治自由只能存在于适中的政府中，只能存在于不滥用权力，三权分立的国家政体中。他说，每个国家都有三种权力：即制定、修改或废除法律的立法权；执行有关国际法事务的行政权和执行有关公民法规事项的司法权。在一个国家中，这三项权力机构必须彼此分立又互相钳制，否则，公民的自由无法保证。如果立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关之手。国王和执政官就可以制定一些暴虐的法律来强制推行，那么，公民的自由便不复存在了。如果司法权同立法权合而为一，那么，支配公民生命与自由的权力就是专断的；如果司法权和行政权合而为一，则会使法官掌握着压迫公民的力量。如果这三种权力为一人或一个机关所有，就必然会产生专制独裁。所以，必须使立法权、行政权和司法权分掌于不同的人、不同的机关手中，使它们互相制约、有条不紊地、互相协调地行动，以保障公民事实上的自由。

（三）地理条件规定着民性和制度

孟德斯鸠是社会学中地理学派的创始人之一。他认为，地理环境对一个民族的性格、风俗道德、精神面貌和法律性质及其国家政体有着决定性的作用。在整个自然环境中，气候的影响是一切影响中最有力的影响。在气候寒冷的北方地区，人们骁勇骠悍、刻苦耐劳、热爱自由；而在气候炎热的南方地区，人们则形神皆惫、胆怯懦弱，可以忍受奴役。除了气候的影响外，土壤的肥沃或贫瘠同民族的性格，尤其是同民族的政治制度有着非常密切的关系。一个国度土地膏腴，会使人因生活得宽裕而好逸恶劳，贪生怕死，不关心自由；而土地硗薄则会使

人勤勉持重，坚忍耐劳，勇敢善战。土地肥沃的平原国家，人们对内常常屈服于单独统治的政体，对外无力抵御强者，他们一旦屈服，就再也不能恢复其自由的精神了；而土地不太肥沃的国家，则能常常建立起数人统治的政体。虽然土地恩赐于人们的东西很少，但他们可以靠自己的努力垦殖去获取。因此，土地贫瘠，特别是多山地区则往往会出现强盛的民族。

此外，孟德斯鸠还认为，人们的劳动和良好的法律可以改造自然，造福于人类。他说，有些地方之所以变得适于人居，一是由于人们勤劳；二是因为有适中的统治，中国的江南和浙江、埃及和荷兰，就是人们凭着自己的辛勤劳动、良好的法律，使土地变成了适于人们居住的家园，并使世世代代享受恩惠。

43. 伏尔泰

伏尔泰（Voltaire，1694—1778 年）法国启蒙思想家、作家、哲学家。原名弗朗索瓦·马利·阿鲁埃，生于公证人家庭。因学法律无成，搞外交无望，随沦为无业文人。1717 年，伏尔泰为自由思想的诗句被监禁在巴士底狱近一年。在狱中创作出抨击宗教、影射帝王荒淫无耻的悲剧《欧第伯》。1723 年，完成了史诗《亨利亚德》，描写了宗教战争加于人民的灾害。1725 年，因以讽刺笔触回击了一位贵族的无礼攻击导致冲突而再度被捕。获释后，被驱逐出境，流亡英国。在侨居英国的三年中，伏尔泰考察了英国的君主立宪制，研究了牛顿的自然哲学和洛克的唯物主义经验论。他的第一部哲学和政治著作

《哲学通信》（1933），就是上述活动的总结。该书在热情地介绍和宣传英国的先进思想和先进制度的同时，激烈地抨击了法国的宗教偏执和封建专制。所以，这部著作出版后，遭到查禁和焚毁，而伏尔泰本人则被迫避难于洛林边境夏德莱夫人的古堡中，一住15年。在这段相对稳定的生活中，伏尔泰安心著书，收获颇丰。其中著有哲学专著《形而上学论》、《牛顿哲学原理》；戏剧《恺撒之死》等；长诗《奥尔良的处女》和哲学小说《查弟格》等。1764年，伏尔泰发表了他的哲学名作《哲学词典》一书。该书是为《百科全书》所写的哲学条目的汇集，是他早期哲学思想和政治主张的继续和发展。在政治上，伏尔泰反对封建专制，强调资产阶级的自由和平等。在哲学上，他反对唯理论者的“天赋观念”论，主张物质是客观存在着的，人的认识反映客观实在，感觉经验是认识的惟一源泉。

（一）若干人的暴政比单独一人的暴政更可恶

伏尔泰是哲学家，也是历史学家。他在大量考察和比较了各个历史时期的政治制度的优劣后，认为“开明君主制度”是最好的政治制度，反对专制政体和共和政体。他说，单独一个人的暴政是君主不知法律，只凭着自己的私意去侵夺臣民的财产，然后再把一贫如洗的臣民编为军队去为自己侵夺邻国的财产的暴君。若干人的暴政，是一个侵犯其他团体的权利，利用经过自己窜改的法律实行专制的团体。相比较而言，一个集体的暴政要比专制君主的暴政坏得多。因为（1）一个专制君主总有某些好的时刻，而一个专制主集体则从没好的时候。（2）如果一个专制主对我行不义，我可以打通关节去笼络他，使其放弃不义的施为，但是，一个由若干苛刻暴君组成的团体则无法被笼络住，给人以恩典。（3）如果只有一个专制君主，当我

遇到他时，可视当地的习俗来向他表示敬畏，但是，对一个由一百名专制主组成的团体，这种礼节每天就要反复做上一百次，而这对一个没有非常柔软的膝盖的人来说，是非常令人讨厌的事情。

（二）洛克老老实实地写出了灵魂的历史

伏尔泰对洛克的《人类理智论》推崇备至，认为在众多写出灵魂故事的理论家中，只有洛克老老实实地写出了灵魂的历史。洛克凭自己的亲身体验及思想认识，逐步考察了一个儿童生后的智力发展；观察了他与禽兽的共同点和区别，并敢于断定：无法设想“灵魂永远思想的必然性，竟会大于形体永远运动”。因为，难于想像胎儿具有博学的灵魂，通晓许多事情，但却在出生后忘个精光，并且从此以后永远不能全部恢复。洛克勇敢地摧毁了这种以为人永远思想的天赋观念论，并通过对人心各种活动的考察，证明我们的一切观念都来自于感官。此外，洛克还分析了简单观念和复杂观念的来源和性质；说明了语词的不完善性及人类认识的有限性。

洛克明智的论述，引起了神学家们的恐慌，他们大嚷洛克企图颠覆宗教。然而，洛克是以洞察人心的力量和弱点的哲学家的方式来辩论的，他提出的是一个纯粹哲学的问题，和宗教根本无关。如果在洛克死后再来重提灵魂不朽的问题，那么，可以肯定地说，灵魂不死是无法证明的。因为，人类理性没有能力自己来证明灵魂不死。在我看来，宗教所主张的灵魂不死的问题，只具有社会的、道德的意义，而不是什么实体存在。

基于上述观点，伏尔泰坚持道：我所知道的只是我是形体，我在思想。如果经院哲学家断然肯定物质不能思想，那么，他们就是断言创世主不能把思想和感觉授于物质。这样，他们就限制了创造主的能力，构成了一种荒谬的反教行为。假

如神不能使物质具有生命，不能把感觉授于物质，那就只能有两种可能性：要么禽兽是纯粹的机器，要么它们具有一个精神性的灵魂。实际上，禽兽不是纯粹的机器。神给禽兽创造了同我们完全一样的感觉器官和知觉。如果神把感觉和知觉能力给予了禽兽的器官——而这些器官乃是物质的，那么，谁又能阻止神把感觉、知觉、思想的能力授予我们那些更加精致的器官呢？由此可见，洛克明智而谦逊的哲学并不违反宗教，相反，在考察最根本的原理时，它还必须求助于神，所以，它比其它哲学更富有宗教性。

（三）一切观念都是通过感官得来的

（1）伏尔泰继承了洛克的经验论原则，反对唯理论者的天赋观念论，主张一切观念都是通过感官得来的。伏尔泰认为，人心里根本就没有天赋观念，因为有许多人一辈子都没有这些概念的丝毫痕迹，任何一个小孩只有在人们告诉了他以后才有这些概念，此外，即使人们在终于获得了它们的时候也只有一些很不完全的知觉。因此，毫无疑问我们最初的观念只能是我们的感觉。我们一点一点地从刺激我们感官的东西得到一些复杂观念，然后靠我们的记忆把它们保存下来，通过思维的组合和整理，就有了全部知识。

伏尔泰基于洛克经验论的立场，同样走向了不可知论。他认为追问我们是如何思想、如何感觉的；我们的运动是如何服从我们的意志的？就像追问创世主的秘密一样难于解答，我们的感官不能为我们提供获得这种知识的途径。

（2）尽管伏尔泰有不可知论的局限性，但他认为我们通过感官可以确定外界对象是实际存在的，反对怀疑论通过夸大感官的局限性，否定人心之外的物体存在。伏尔泰说：如果没有外界对象，如果我的想像力造了一切，为什么我在碰到火的时

候被烧痛，而在梦中以为碰到火的时候并不感到痛呢？如果没有社会，没有一些包括怀疑论者在内的人们的存在，我们又如何进行社会交往呢？如果要否定一些物体的存在，也势必否定怀疑论者的存在。因此，不管下多大功夫去怀疑，我们的感官使我们坚信：有一些具有广延性和不可入性的物体存在。

（四）思想是神授予物质的一种属性

伏尔泰不是一个彻底的无神论者，而是一个自然神论者。他虽然确信物体存在，确信人作为物质的存在有感觉和思想，但他同样深信有一个神的存在，深信思想是神授予物质的一种属性。灵魂是什么呢？伏尔泰说：当我们用微弱的理性对非洲的黑人、霍屯智人和其他动物分析考察时会发现，他们具有同样的生命器官，同样的欲望、同样的感情和同样的需要，并以各自的语言表达出这些东西。那么，是谁给予了他们生命、感觉和思想呢？这不是他们自己的工作，不是物质的工作，而是神给予了他们感觉及与他们的器官相对称的观念的能力。

但是，神给予他们的那种感觉与思想的能力，是与他们的器官一同成长、一同衰退、一同消亡的，并不像有些人所断言的那样：灵魂作为精神性的东西是不朽的，并且只有人才有资格拥有精神性的灵魂。如果精神性的灵魂是不朽的，那么，它必然会永远在思想。可是，人们是不是永远在思想呢？人们在熟睡状态中是不是在思想呢”一个处于昏迷或垂死状态中的人是不是拥有许多观念呢？显然这是不可能的。同样，主张人具有禽兽所没有的独特灵魂也是一种不合理的假设。因为，如果人有资格拥有一个精神性的灵魂，动物们就也有这种资格。人是什么，它们也是什么，它们也有人们获得感觉的那些器官。所以，灵魂是称为人的动物与称为畜牲的那种动物之间的某种共同的东西，这种共同的东西是神授予物质的一种属性，这种

属性间运动和引力一样，既无广延性、亦无可分性的属性。

44. 卢　　梭

卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712—1778 年），法国启蒙思想家、哲学家、教育家和文学家。出生于瑞士日内瓦一个钟表匠的家庭。1742 年定居巴黎。一生中学过诉讼，当过学徒、店铺伙计、贵妇人的仆人，也曾当过法国驻外使节的秘书。社会环境使他沾染上许多恶习，同时也使他亲身体察到封建社会的黑暗和劳苦民众的痛苦。1749 年，他在《论科学和艺术的复兴是否有助于敦风化俗》一文中，首次提出人天生是自然平等的；自然是美好的，科学艺术的文明未给人带来好处，只是造成了社会道德的堕落和人间的奴役与不平等。这种思想后来又在他的《论人类不平等的起源和基础》（1753）一书中得到了贯彻和精心的发挥。卢梭从人类自由平等的“自然”状态出发，揭示并阐述了人类文明社会中经济和政治上的奴役与不平等都根源于私有制；进而又雄辩地论证了用暴力推翻封建专制、恢复人的天然自由和平等的必然性和合理性。在上述理论的基础上，1762 年，卢梭又创作发表了他的《社会契约论》。在该书中，卢梭首次提出了“人民主权”的口号，认为只有民主政权才能保障和实现人民的自由和平等。恩格斯在《反杜林论》一书中，称赞卢梭的这些思想是“充满辩证法的杰作”。除上述社会政治学著作外，卢梭还著有教育学著作：《爱弥儿》（1762）和自传体著作：《忏悔录》等。卢梭作为 18 世纪法国启蒙运动中的杰出思想家，其著作遍及人文科学的各个领域，

社会政治学说是他的主要贡献，他围绕着“社会不平等的起源和发展”及“克服社会不平等的途径”问题，阐述了独具特色的社会政治理论。卢梭也是一位哲学家。他主张通过我们的感官可以确证我们存在，外物也存在；不过，他还认为物质世界的动力来自于一个强大而智慧的意志；认为人的天赋良心是万无一失的善恶评判者。

（一）社会秩序是由人民约定的

卢梭的社会政治学所追求的最高目标是人的自由与平等，这一理想集中地反映在他的《社会契约论》中。他在该书中说道：“人生下来是自由的，可是处处受到束缚。那种自以为给别人当主子的人，反倒比别人更是奴才。”（下卷，第 66 页）我虽不清楚这个转变是怎样造成的，但是，我却能够解决如何使其合法化的问题。

在卢梭看来，“社会秩序是一项给其他权利充当基础的神圣权利”。（下卷，第 67 页）然而，这项权利并不是自然的产物，也不是强者暴力的结果，而是建立在人们的约定基础上的。从社会中最古老而且惟一自然的家庭关系看，儿女一旦长大成人，家庭的自然联系便会即刻消解，父亲的首领地位，以及他同儿女的关系，要靠约定来维系。基于这种观点，卢梭反对亚里士多德、格老秀斯、霍布斯主张的人并不是天然平等的，而是有些人为当奴隶而生，另一些人为治人而生的天赋权力说。他说，如果说有天生的奴隶的话，那是因为已经有了违反天性的奴隶的缘故。暴力可以造成最初的奴隶，但使用暴力不可能产生任何权力。因为，当人们向暴力屈服时，或出于权宜之计，或迫不得已，决非心甘情愿。如果必须迫于暴力才服从，人们就无需出于义务而服从了；如果人们不再被迫服从，人们就不再有服从的义务了。所以，用不着给暴力加上“权

力”，它在这里毫无意义。

既然任何人都没有一种自然的权威驾驭他的同类；既然暴力并不产生任何权利，那么只有一个结论：约定或契约才是人间一切合法权威的基础。

社会契约是合法权利的必要条件，是正常的政治制度的必要前提。但是，卢梭反对格老秀斯等人所主张的人民与君主订立契约，就是无条件的奉送自己、转让自己的自由，而成为一个君主的臣属，君主则靠他们合法的、至高无上的权威保护着臣民的自由和国内安宁的妥协观点。卢梭认为，专制君主并不能保护和实现人民的自由和安全，相反，他的野心和贪婪只能给人民带来奴役和灾难。所以，说人民无条件的奉送自己，那是假定人民都丧失了理智、发了疯。因为，人民放弃了自己的自由，就等于放弃了自己做人的资格，放弃了人的权利，甚至是放弃了自己的义务。一个人放弃了一切是不可能有什么东西作为补偿的。这样一种放弃与人的本性不相容；使自己的意志失去全部自由，就等于使自己的行为失去全部道德价值。因此，订立一项约定，使一造具有绝对权威，使另一造无限制地服从，乃是空洞而矛盾的。

卢梭认为，真正的社会契约是人们自由协议的产物。可以设想人类曾达到这样一种境地：当自然状态中不利于人类生存的各种障碍，在阻力上已超过每个个人在那种状态中能够用于自保的力量时，那种原始状态便不能继续维持，人类必须改变其生活方式，否则，人类就会消亡。在这种状态下，人类只有团结起来，形成一股合力，才能克服自然的阻力。这股合力来自于许多人的协作一致，那么，每个人怎么能够把他自己献出去而又不受损害呢？这就必须找出一种联合的方式，以全部力量来捍卫和保护每一个参加联合者的人身和财产。通过这种方式，每个人虽然与所有的人相联合，只不过是在服从他自己，并且仍然像以往一样自由。

这种联合方式就是社会契约。社会契约的要旨是：每个参加联合者及其自身的一切权利全部转让给整个集体。由于这种转让对每个人都是平等的；由于每个人都把支配自己的权力交给了全体而不是任何人。所以，每个人也获得了同样的权利支配所有的参加者，得到了与自己所失去的一切等价的东西，得到了更大的力量保护自己的财物。因此，每个人订约后，虽然失去了天然的自由与平等，但却得到了约定的自由与平等。

这种联合行为还会产生一个道义上的集合体。这个由全体个人联合而成的“共同自我”，过去称作“城邦”，现在称作“共和国或政治体”。当它消极时，就称之为“国家”，而当它积极时，则称之为“主权者”。至于联合者，他们统称为“人民”，个别地作为主权权威的参与者，称作“公民”。

（二）私有制的产生是人间不平等的来源

（1）人间不平等来源于私有制的产生。卢梭认为，随着人类心智和技艺在外在因素的促进下的不断完善和提高，原先那种自由、健康、善良而幸福的平等生活便消失了，取而代之的则是奴役。造成这种变革的重要契机是冶金和农业这两种技术的发明。铁器的使用，使农业成为普遍的谋生手段，而土地的耕耘又必然会引起土地的分配和占有。在这种状态下，原来无足轻重的自然差异现在在劳动中发挥了重要的作用，使得同样的劳动并不能得到同样的报偿。那些强壮、灵巧、聪明的人得到了充裕的报酬，变成了富人；而大多数软弱或懒惰的人则难以维持生计，变成了穷人。于是，自然不平等为社会不平等所替代。人们从此也就按照各人的不同性格开始产生了统治和奴役、暴力和掠夺。无产者不得不从富人手里夺回自己的生活资料，有产阶级则只想维护自己的财产，统治和掠夺穷人。他们像恶狼一样，一经尝到人肉的滋味，就不再想吃别的而只想吃

人了。

(2) 由于富人的攫取和统治，穷人的抢劫和反抗，使社会陷人了连绵不断的战争。富人觉得战争对自己不利，终于想出一个深谋远虑的计策。他们向穷人说："让我们联合起来，以保证弱者不受压迫，压制野心家，保障每一个人拥有属于自己的东西"；保护和捍卫一切参加联合的人员，敌御共同的敌人，使我们大家永远生活在和睦之中。结果，穷人上了富人的当而彼此制定了协约，建立了公民社会和法律。从此，确定了富人对穷人的统治，而穷人则承受着劳作和贫困。

在卢梭看来，社会最初以一般约定所建立起来的政治组织十分脆弱，不便、紊乱层出不穷。于是，人们想到把公共权威这个危险的仓库托付给一些人去掌管，委派官吏去监督人民决议的执行。因此，人民为了保障自己的自由，便推举出那些德高望重、经验丰富、办事稳重的长者作为社会组织的首领。然而，首领无不蓄意制造事端来扩大自己的权力。政府腐化败坏了，合法权力变成了专制权力。统治者对臣民的态度也发生了变化，他把自己看作国家的业主，与神明侪辈，而把国人看作是自己的奴隶。这是继贫与富、强与弱的不平等发展的最后阶段。在此，人类不平等在专制制度下达到了顶点。在这里，没有风化和美德；没有首领和法律，而只有一个暴君。在暴君面前，人人平等一文不值。但是，这种极度不平等正是新的平等的起因。既然政府的契约被专制制度彻底撕毁，既然暴君依靠暴力变成了臣民的主子，那么，只有用暴力去推翻它，使社会转向新的平等。万事万物都是依照这样的自然秩序进行的。

(三) 我存在，外物也存在

(1) 卢梭认为，我存在，这是一条不能否定的真理。因为，我的内部发生的各种感觉使我感到我的存在。但是，产生

我的感觉的原因却在我以外。由此可以断定：不仅我存在，而且别的外在客观对象也存在。因此，宇宙万物的存在和我的存在具有同样的确定性。

（2）在卢梭看来，我们虽然可以通过感觉确定我的存在、万物的存在。但是，通过感觉，我们只能分别地、孤立地知觉到对象向我们显现的样子。判断和感觉不同，通过判断，我们可以能动地比较、分析出对象的差异、相似及其关系。所以，我们并非只是一个被动的感觉实体，而且同时又是一个能动的理智实体。

但是，当我确定了我自己，开始注视我之外的世界时，我知觉到这个可见的物质世界没有联系、没有有机结构，没有人和动物的自发运动中所表现的那种自由，而是处在一种散乱的、静止的状态。因此世界并不是一个自动的大动物，必然存在着某种外在的原因在推动着宇宙，鼓动着自然。各种自然力彼此之间的作用和反作用；物质对象之间的接受和传递运动，向我们指出物质的动因来自于一个意志，一种智慧。旋转的天体，照耀的星辰，吃草的绵羊，飞翔的鸟雀，下落的石头，风儿摇曳的树叶和我们的身体活动，无不为一个强大而且智慧的意志所统治。但是，这个世界究竟是永恒的还是被创造出来的？万物遵循单一原理还是诸多原理？这与我无关且也不得而知。

（四）我们的天赋良心是万无一失的善恶评判者

在伦理观上，卢梭属于主情论。卢梭主张我们应该把一切从外面后天获得的观念，同我们内心深处的天然感情区别开来。他认为，对于善的爱好和恶的憎恨不是出于知识的判断，而是来自于天然赋有的感情，因为，认识善并不等于爱好善，

只有良心使人爱好善。良心是人神圣的本能；是一个无知且狭隘的生物的可靠导师；是理智而自由的；是善与恶万无一失的评判者，它使人自保、自爱，希望幸福，同时又使人与禽兽相反别，而与神相类似。

45. 孔狄亚克

孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，1715—1780 年），法国启蒙思想家，感觉论者。著名空想共产主义者马布里之弟。四五十年代在巴黎居住期间，结识了伏尔泰、卢梭、狄德罗等人，并为《百科全书》撰稿。一生中既当过天主教神甫和修道院院长，也当过法兰西科学院和柏林科学院的院士。他的哲学继承和修改了洛克的感觉论，指出天赋观念论者反对感觉，是囿于偏见，主张感觉是观念的惟一来源，导源于感性观念的理性观念是知识的基础。其主要哲学著作有：《人类知识起源论》、《体系论》和《感觉论》等。

（一）天赋观念论者反对感觉，是囿于偏见

（1）孔狄亚克立足于感觉主义的认识论，批判了笛卡尔和马勒伯朗士的天赋观念论。他说，我们的感官足以给予我们大家通常对于物体所具有的一切观念。天赋观念论者坚持感觉不是观念，感觉只是错觉和幻觉，是获致知识的障碍的观点，显然违反了经验。

哲学刚刚产生的时候，人们由于急于获得知识，观察得较

少，喜欢猜测自然，满足于一些最不确定的概念，意识不到知识来源的错误的危险。要消除这种危险，就要看出观念来自感觉，就要追溯观念的起源和产生的过程，弄清楚通过哪些转变，十足感性的观念才可以变为精神性的观念。弄清楚这些，就要求有一种人们当时还办不到的深钻、明辨。因为，这个真理即便在今天还为许多哲学家不能理解，直到现在他们还一口咬定观念是天赋的，是由一个不能欺人的实体铭刻在我们心中的，因而是清楚、明白、完全符合事物的本质的。哲学家越是囿于这种偏见，在一些远离感觉的观念中去寻找自然的知识，也就越是自诩结果与自己的思虑相结合，也就越遇不到一件他认为不能解释的东西了。因此，可以得出结论说：哲学家们从假定的天赋观念出发，是难于得到真正的知识的。

（2）同洛克一样，孔狄亚克主张：感觉是观念的惟一来源。但他不满意洛克的反省是观念的另一来源及主张灵魂具有观察、思想、怀疑、相信、推理、认识、愿望和反省的天赋能力的观点。在孔狄亚克看来，无须在灵魂中假定任何别的东西，只让感觉保持存在就够了。感觉有两种：一为由官能造成的当下直接地获得的感觉；一为由记忆保存下来的过去的感觉。感觉可以相继地变成注意、比较和判断，还可以产生出各种激情：爱、憎、希望、恐惧和意志等。所有这一切都只是“变相的感觉”。

（3）孔狄亚克在《感觉论》一书中，通过对各种感觉的分析，得出一条真理是：嗅觉、听觉、味觉和视觉这些官能都不能凭自身判断外物的存在，或提供任何关于外物的观念，它们在没有接受触觉的教导时，只是心灵自身的一些变更。在孔狄亚克看来，惟有触觉能够从身体判断外物的存在，触觉的每一个感觉都是手摸到的对象的代表。因此，惟有触觉是物体的反映，可以传达形状、大小等观念。其它官能只有在触觉的教导下，才能把声音、味道、颜色和气味同一个有广延的物体联系

起来，并形成对外物作出判断的习惯。正是基于这种极端感觉主义的认识论，使孔狄亚克错误地认为，我们所有的感觉并不能使我们认识事物的本性是什么，它们只是就事物与我们的关系来描绘事物的形状、大小、位置等。由此他断言，哲学家们企图深究事物的本性是多余的，最终陷入不可知论。

（二）导源于感性观念的理性观念是知识的基础

孔狄亚克认为：一切观念都是后天获得来自于感觉的产物。但当人们还只是把感觉当作知觉的时候，感觉还不是观念。因“当我正在尝到痛苦的时候，我是不会说我有痛苦的观念的，我只会说我感到痛苦。”（下卷，第96页）观念是心灵通过反省知觉的活动（注意、比较、分辨、判断、思考等）获得的。观念分为单纯观念和复合观念两类，由某一感觉形成的观念，如白色是单纯观念；由若干感觉的集合，如坚固、形式、白色等则形成一个复合观念。复合观念有完备的与不完备的：完备的复合观念表象事物的全部性质，不完备的只表象其中的一部分。由于基于感觉的观念只表象“对象的性质”，而不反映事物的本性，所以，对任何客观存在的东西都不能形成一个完备的观念，只有那些以抽象概念为对象的形而上学、道德学和数学中才有完备的观念。

因此，如果有人问什么是一个形体时，就只能说：“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”。（下卷，第97页）在此，观念又可分为感性观念和理性观念。感性观念是一种现实的知觉，向我们表象那些正用于我们感官的对象，它是我们知识的来源；理性观念是通过记忆保存下来的过去的知觉，向我们表象那些造成印象以后业已不见的对

象，它是我们知识的基础。这个基础构成了我们反省的对象，我们可以不断继续地拿它们与感性观念相对比，揭示观念之间的关系，形成新的理性观念，由此扩大我们知识的基础。观念的体系一般来说就是如此。

46. 拉美特里

拉美特里（Julien offray de La Mettrie，1709—1751 年），法国启蒙思想家，唯物主义哲学家。生于圣马洛城的一个富商家庭。曾学过神学和医学。对医学的研究和在其师波尔·哈维的影响下，使拉美特里形成了唯物主义和无神论的思想，并相继撰写了哲学著作：《心灵自然史》、《人是机器》和《人是植物》等。在这些著作中，拉美特里继承和发展了笛卡尔物理学中的机械唯物主义思想，抛弃了他的二元论。主张物质是惟一的实体，人和动物是自然用同样的面粉团子捏成的；人脑这个物质器官的构造产生了思想的功能，感觉能力是物质的一种本质属性，心灵状态只是依身体的状态变化而变化，这些是靠观察实验得以证明的无可辩驳的事实。因此，脱离物质来谈心灵是毫意义的。

（一）感觉能力也是物质的一种本质属性

在拉美特里看来，感觉能力尤如广延和运动一样，也是物质的一种本质属性。基于此，他驳斥了笛卡尔派企图靠“禽兽是纯粹机器”这一荒谬学说，否定物质实体具有感觉能力的观

点。拉美特里说，经验向我们证明：禽兽和人一样也有感觉能力。它们和人一样可以通过诸如：叫苦、呼喊、抚爱、逃避、叹息、歌唱这些有关痛苦、悲哀、厌恶、恐惧、大胆、屈服、忿怒、快乐、喜悦、温情等感情语言来表现自己的感觉。笛卡尔派如果仅仅抓住动物和人的外形差异，或出于人们自身的自尊心来否定动物具有感觉能力，或否定物质具有这种属性，那真是数典忘祖，枉费心机了。因为，研究过“比较解剖学”的哲学家都注意到禽兽和人之间具有相似的感觉器官，这些感觉器官除了某些外形差异外，显示出同样的用途。既然我们在这些有生命的形体中认识到的只是物质和感觉的能力，那么，我们有什么理由假定有生命的形体中所表现的那种感觉属于一个与这些形体的物质不同的东西，属于一种具有不同的本性，而与它们联系在一起的实体呢？在这点上，古代哲学家充满着真知灼见，承认感觉能力潜在于物质之中，这比现代人的哲学要更胜一筹。

（二）只有观察实验才能揭明心灵是什么

（1）心灵和肉体的关系问题，是拉美特里“人体哲学”探讨的主要问题，也是贯串他的哲学的一条主线。拉美特里在《人是机器》一书中，依靠哲学家们对心灵和肉体关系的不同回答，把哲学划归为两类：“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。”（下卷，第101页）莱布尼茨主义属于后者，他们用“单子建立了一个无法理解的假定”，武断地说物质是由单子这种精神性的东西构成的，把物质心灵化了。笛卡尔派和马勒伯朗士派也犯了同样的错误，认为神是惟一的实体，灵魂和肉体只是神的属性和创造物；理性只是神给予我们用来结合自然与启示的中介。拉美特里认为，这些思想根本没有充分的观察和实验的证明，只是来自于

不曾作过医生的哲学家和神学家们对人体机制的无知无识，所以，花时间去驳斥几乎都是无耻的。在这个问题上，那些曾是哲学家的医生们最有发言权，他们通过实验和观察，曾千百次地窥视着我们的心灵，揭开了那些隐蔽在层层帏幕之下的心灵机括，证明理性的优越性并不在于它的“非物质性”，而在于它的力量，它的广大的应用和洞彻的理解力。所以，仅仅依靠教会的权威，没有观察和实验，只能把人们引导到千百种偏见和宗教狂热上去。

（2）基于上述观点，拉美特里认为，对人这台复杂的机器，不能先天地借助于精神的羽翼来加以说明，只能后天地依靠经验这根指路杖，通过对人体器官的观察和实验，把心灵剖析出来。

拉美特里以其丰富的医学知识，指出人的心灵状态和风俗习惯是依身体的状态为转移的。在他看来，有多少种体质就有多少种不同的精神，不同的性格和不同的风习。人的黑胆、苦胆、痰汁和血液这些体液按照其性质、多寡和不同方式的配合，会使一个人不同于他人。由于人的心灵状态依赖于人的身体状态，因此，人的生理故障会产生出各种心理病象；人的心灵也会随着人体一同入睡，一同形成，一同成长和萎缩。人的身体尤如一架会自己发动自己的机器，它靠体温推动它，食料支持它。人吃了食物，吸收了养料，才会成长壮大，骠悍非凡，精神也会随之丰富开朗，勇气百倍。否则，没有食料，没有体温，心灵就会随着身体的死亡而死亡。此外，各式各样的身体状态也影响着各式各样的心灵状态：女性体质柔弱造就了她们感情胜于理性的多愁善感，男性坚固的脑髓和神经，使他们的心灵同其面容一样坚韧强壮；不同民族所吃的食物和父祖的精子影响着一个民族的精神是否笨拙愚钝；动物脑子体积的大小，固体和液体的配合程度决定着它们的驯化程度。心灵的一切作用既然这样依赖于脑子和整个身体的组织，那就很显

然，这些作用不是别的，就是这个身体组织本身，身体组织足以说明一切，心灵只是一个毫无意义的空洞名词。一个思想严谨的人使用这名词时，只是指我们身体里那个思想部分。只要假定一点运动的始基，生命便会具有它所必需的一切，来运动，感觉和思想，来作一切身体活动以及以身体为依据的道德行为。

（3）在拉美特里看来，人和动物都是一架机器，人不过是一架比较复杂的机器，比最完善的动物再多几个齿轮，再多几条弹簧，脑子和心脏的距离更近一些，因而所接受的血液更充足一些，具有更多的感觉和理性罢了。其实，凡是真正的哲学家都会同意，从动物到人并不是一个剧烈的转变，人和动物在生理机能上并无质的差别，其本质区别在于语言文字的产生。人们靠一些声音或语词互相传递着对自然事物的各种新感觉，这些声音或语词从一个人的嘴里经过另一个人的耳朵传人后者的脑子，而脑子又经过结构健全的眼睛接受到一些事物的形色和相互间的区别，并用符号和语词来表现这些事物形色和相互间的区别；如果没有符号和语言的发现和发明，也就不可能获得各种各样的知识。因此可以说，把我们那些傲慢的学究们的脑瓜子鼓成一个气球似的一切学问，无非是一大堆语词和形状。这些语词和形状在脑子里形成了无数痕迹，我们就是凭着这些痕迹来辨别、回忆和想像事事物物的。

想像作用可以形成一切。心灵的各个部分：判断、推理、回忆都可以正确地还原为惟一的想像作用，都是这个“脑髓的幕”上的种种真实的变化。如果脑子这个器官的构造使它具有这样奇妙的、不可思议的思想功用，如果想像作用可以产生一切，解释一切，那么，割裂人脑器官和思想作用之间的关系，只能使那些主张精神单一性的人陷人荒谬的自相矛盾。

（三）人和动物是自然用同样的面粉团子捏成的

（1）如上所说，人和动物没有先天的区别，只是教育和语言文字才使人高于动物。拉美特里说：实际上，“人并不是用什么更贵重的料子捏出来的；自然只用了一种同样的面粉团子，它只是以不同的方式变化了这面粉团子的酵料而已。”（下卷，第117页）因此，动物几乎和我们一样是十全十美的机器，也和我们一样是造出来为了思维和感知自然的，同样和我们一样，感觉着生存的快乐、痛苦和烦恼。

自然用同一种材料创造了我们全体动物，同样，自然也会给予全体动物一份适当的自然法则，一份按照每一个动物的身体组织在正常情形下所能承担的精粗不等的自然法则。所谓自然法则只是一种内在的感觉，它和其它一切内在感觉一样，只是一种属于想像作用的作用，表现着一种整个物种和个体出于自保本能而产生害怕和恐惧。每个人由于害怕丧失自己的财产和生命，都会尊重他人的钱包和性命；由于害怕地狱，而热爱神和遵守一大套幻想的道德。事实告诉我们，自然法则的“己所不欲，勿施于人”，既不需要教育和启示，也不需要立法者将它和法律混为一谈。基于此，拉美特里说，既然人存在的理由就在他自身之内，那么，就无须设定一个最高实体的存在。因为，不论物质是永恒的，还是创造出来的；神是存在的，还是不存在的，我们都可以自然而然地过安静的生活。何况，为了一个不可能认识的东西，为了一个即使认识了也不能使我们更幸福的东西而这样自寻烦恼，是再愚蠢不过的事情了。

（2）神不存在。不论神学目的论者怎样从自然现象中援引例证来证明他们重复了千万遍的创世主的征象，也动摇不了一

个真正的无神论者。拉美特里指出，自然界的一切现象的原因就在自然之内，每一个物体都处在自然给它指定的位置上；空气包围地球的道理也就是地球内部产生铁和金属的道理；太阳之为自然的产物也和电是自然的产物一样；太阳并不是专门温暖大地和地上的产物，有时它也灼伤它们，同样，雨水也不只是助长五谷，它也常常损坏它们。眼睛之所以能看，是由于它有这样的组织和生长在这样的位置上。总之，只要研究自然，只要坚信自然在物体的发生和发展中所遵循的那些运动规律，就不可能不产生出无神论者。一切有利于上帝存在的全部理由，包括目的论证明，都不可能粉粹、打倒一个真正的无神论者。

47. 狄德罗

狄德罗（Denis Diderot，1713—1784 年），18 世纪法国启蒙思想家、唯心主义哲学家、文学家和《百科全书》的主编。狄德罗早年深受伏尔泰思想的影响，是位自然神论者，这反映在 1746 年他匿名出版的《哲学思想录》一书中。但对真理和自由的追求，使其又走向了唯物主义和无神论，相继发表了《怀疑论者的漫步》、《供明眼人参考的谈盲人的信》两部著作。在书中，由于狄德罗肯定了物质及其运动的永恒性，否定了上帝的存在，反动当局以“思想危险”的罪名，将狄德罗关进了文桑监狱。出狱后，狄德罗依然从事着反神学、反唯心主义的斗争，并组织许多先进的思想家编纂了《百科全书》。这部经 20 多年完成的 35 卷巨著，反映了当时科学文化的最新成就，

在反封建反神学的斗争中起到了巨大作用。而狄德罗本人，则被恩格斯赞誉为是“为了‘真理和正义热诚’而献出了整个生命”的人。狄德罗认为，要献身哲学，就应该首先克服种种精神上的阻碍，严格地审查各种流行的偏见，要从自然本身说明自然，不要胡猜自然有什么目的。他坚决反对上帝存在和灵魂不朽之说、反对不可知论、二元论和主观唯心论。他把物质“分子”看作自然界的统一基础，认为物质与运动密不可分，物质的异质性造成了纷纭变化的自然现象。他依据当时刚刚出现的生物进化论的思想萌芽，提出感受性是物质普遍的和基本的性质，受到了列宁的重视和肯定。在认识论上，狄德罗反对贝克莱以主观感觉为依据的认识标准，提出哲学家应该把思想和行动结合起来，以实验和推理的各种方式来检验我们知识的正确与否，任何猜测和假设如果经不住事实的考验，就不是真理。在社会政治观点上，认为社会的性质是由政治组织和法律制度所决定的，主张君主掌握政权，本质上则只属于人民的“君主立宪制”。这些哲学思想散见于他的哲学著作《论解释自然》、《关于物质和运动的哲学原理》、《达朗贝和狄德罗的谈话》、《驳爱尔维修的著作〈论人〉》、《生理学基础》等中。此外，他还著有一部具有丰富的辩证法思想的哲理小说：《拉摩的侄儿》。

（一）如果献身哲学，就该对付种种精神上的阻碍

（1）狄德罗是“伟大的唯物主义者”，是用笔向宗教神学作战的勇士。他认为一个下定决心献身于哲学的人，除了要对付那些由对象的本性所产生的自然障碍外，还要花很大精力去对付神学家们所设置的种种精神障碍。他应该在遇到障碍、误解、诽谤、陷害和咒骂时，懂得自问自慰，毫不动摇；在抱怨

他的侪辈时，懂得辨别是非，坚持真理。

他痛斥那些号称哲学家、神学家的人们是讨厌的蚊子和苍蝇，把短暂的一生都化在了叮人咬人，搅扰人的工作和休息上了。他指责他们斫伤净尽了法国这个英雄辈出的民族的最后一点元气，因而人们只能以“当时第一流人物的迫害者”的恶名想起他们。他赞扬像卢梭、伏尔泰、孟德斯鸠这样的哲学家，并认为他们的名字会流芳百世，享誉人世。

（2）在狄德罗看来，自然界的一切事实，生活中的一切境遇，无一不是张开大口等待人们陷进去的陷阱。所以，哲学家应对那些有关自然事实，生活经验的通俗智慧性质的格言进行严格的审查。所谓“太阳底下无新事”，只不过是一种偏见，这种偏见源自于我们器官的软弱无力，我们仪器的不完善以及我们生命的短促。如果事物是通过各种极其细微的差别一点一点地发生变化，那永不停息的时间就会逐渐地造成一种极大的差别。在道德方面，所谓“有多少种脑袋，就有多少种看法”，其实大谬不然，如果我们把人的脑袋和意见严格地区别开，就会发现大家的脑袋都差不多而意见则千奇百怪。再如，在文学方面的“对趣味问题不应当争辩”。如果把这句话理解为：不应当向一个人争辩说，他的趣味应当如何如何，——那是幼稚。如果把它理解为：趣味是无所谓好、无所谓坏的，——那是错误。因此，哲学家在从事哲学思考之前，应该严格审查这些流行于哲学、道德、文学等方面的偏见。

（二）不要胡猜自然有什么目的

（1）狄德罗是一个无神论的唯物主义者，他反对神学目的论的偏见。认为用目的因而不从自然本身的力量出发来解释自然的方式，是把真理交给了假设，是与真正的科学完全背道而驰的。因此，他指斥那些为目的因辩护的人们只知道沉溺于迷

信自己的猜测，匍匐在自己想像幻影面前。其实，他们编造的用来赞美造物主的颂歌里面充满着荒谬的观念、虚妄的假定和怪诞的见解。狄德罗反对胡猜自然有什么目的，主张从自然本身说明自然现象的原则，相信依靠人们认识的进步可以理解自然。

（2）自然好比一个爱换装的女人，喜欢用各种服饰来变换自身，使追求她的人们认识到：运动、变化是物质自然界的固有属性，物质和运动密不可分。狄德罗说，当我们看见一切物体都在作用与反作用，破坏与重新组合之中；看见自然中各种各类的升华、分解、化合，各种与物质的同质性不相容的现象时，我们只能解释为："物质是异质的；自然中有无数不同的元素存在；其中的每一个元素都因其不同之点而有其天赋的、不变的、永恒的、不可毁灭的特殊的力；并且物体内部的这些力对物体以外起作用：从这里便产生出宇宙中的运动或普遍的骚动。"（下卷，第131页）就是说，由于元素的不同，力的不同，产生了整个宇宙的运动。自然界中的物体，无论就其本身说来，或是就其固有性质的本性说来；不管就它的分子看，还是就它的整体看，都充满着活力和力。就物体的分子看，每一个分子都为三种活动所鼓动：重力或引力的活动，其本性固有的内部的力的活动以及其它一切分子对它的活动；就物体的整体看，物体的一切微粒的相互吸引导致了一切物体的相互吸引，使宇宙中的一切都在运动或激动，或者同时既在移动又在激动。由此使物质的运动呈现为两种基本形式：位置的改变和内在的趋向。位置的改变或被动来自于分子以外的力，基于物体之间的作用和反作用，因而这种作用于分子的力是会消失的；物质内在的趋向或激动来自于分子内部的力，基于组成物质的异质元素，因而它是分子内涵的、固有的、不变的、永恒的力。力的量在自然中是恒定的，而激动的总和与移动的总和则是可变的。激动的总和越大，移动的总和越小；反过来，移

动的总和越大，激动的总和就越小。总之，不论物质处于什么状态，其运动的多样性、必然性是不容怀疑的事实。所谓“绝对静止”不存在于自然之中，而只是一个空洞抽象的概念。

由上述观点出发，狄德罗指责某些哲学家设想物体本身既“没有活力也没有力”，物体的运动来自于一种存在于物质之外的力的观点，是一种可怕的，完全违反全部正确的物理学和化学的错误。这种错误的根据源自于“物质同质这一虚妄假设”。

（3）狄德罗在坚持世界的物质统一性的同时又提出了物质的“异质元素”的思想，用以解释自然现象的多样性。他说，自然界的一切事物决不可能是由一种完全同质的物质产生出来的，正如决不可能单用一种同样的颜色表现出一切事物一样。丰富多彩、变化万千的自然现象就是“异质元素”或组合起来，或相继出现造成的总结果。狄德罗认为，元素数目“无数”，性质“不同”，在分割到最大的可能限度之后，就不能再加以分割了。因为进一步分割既越出了自然规律所容许的限度，也不是技术的力量所办得到的，只不过是理智的设想而已。

物质的“异质元素”组合造成了自然界中多种多样的事物，而各种各样的事物之间又相互联系、变化和发展。动物界、植物界及整个物种，每一个体都有其存在的开端或“原型”，都有其成长、延续、衰颓和消逝的过程。整个世界就是一个不断变化的洪流。例如，从无生命的物质向有生命物质之间的过渡。我们可以猜想自古以来就有一些属于动物性的元素散布和搅混在物质的大块中；这些元素在某个时候互相结合形成胚胎；由这些元素形成的胚胎经过长期的无数的组织和发展，经常不断地生长、衰颓和变异，使得一个“界”不知不觉地逐步接近另一“界”，并在无机界和有机界之间“住满了”某些不确定的、模棱两可的东西，大部分被剥夺了这一界的形状、性质和机能，而披上了另一界的形状、性质和机能，最终

相继具有了运动、感觉、观念、思想、反省、意识、感情、欲望、记号、手势、声音、语言、法律、科学和艺术等。由此可以说，在无生命的物质和有生命的物质之间，死的物质和活的物质之间、没有绝对分明、不可逾越的界限。在自然界，一切事物都处在经常变迁、彼此联系之中，如果自然事物不是彼此联系着，那就根本没有哲学。

（4）尽管自然现象千变万化，表现为“多”，但其本体却是一个物质性。物质是永恒存在的，这是确定不移的真理。如果设想一个存在于某个地方，而又不与空间的任何一点相合，一个没有体积，而又占有体积，本质上与物质不同，而又与物质联合一体，跟在物质后面推动物质，而自身又不动的实体，这是难于让人接受的。狄德罗坚持道：“在宇宙中，在人身上，在动物身上，只有一个实体。”（下卷，第148页）这就是物质实体。

为了捍卫和充分论证他的唯物主义物质观，狄德罗依据当时刚出现的生物进化论的思想萌芽，提出了感受性是物质普遍的和基本的性质的思想，明确肯定了思维、意识对物质的依赖性。狄德罗认为，物质的感受性可以分为“迟钝的感受性”和“活跃的感受性”两种。无生命的物质，如一座大理石雕像，只有迟钝的感受性；而人、动物，包括植物在内，则赋有活跃的感受性。这两种感受性不是相互割裂的，只要具备一定条件，前者就可以过渡到后者。狄德罗说：人和雕像外形虽有相似之处，然而内部组织却毫无相似之处。无论手艺多么高明的雕刻家，他的刀子也造不出皮肤来。但是，通过一种非常简便的方法，就可以使只有迟钝感受性的大理石雕像过渡到有感觉有思想的人。这就是把雕像打碎，捣成极细的粉末，同粪土或腐殖土均匀地搅和在一起，浇上水，使其腐烂变成粪土，然后种上菜疏和粮食。菜疏和粮食从粪土中吸收养料，人从菜疏和粮食中吸收养料，就会长成肌肉。当然，狄德罗也承认，从一

块大理石到一个有感觉的生物之间的距离，要比从一个有感觉的生物到一个有思想的生物之间的距离大得多。尽管如此，世界的物质统一性是无可置疑的。他说，谁想向科学院提供一个人或动物逐渐形成的情况，就只有用物质的因素来说明，这些物质因素逐渐产生的结果便是一个迟钝的生物，一个有思想的生物。

正是基于对物质的这种辩证理解，狄德罗进而又批判了“预成论”的错误思想。狄德罗说，由于“预成论”把物种看成是固定不变的，假定了动物原来就是它现在的样子，所以，先有蛋后有鸡还是先有鸡后有蛋的问题就使“预成论”者感到困惑不解。从上已知，在狄德罗看来，每一个生物个体及其物种都有其发展变化的过程，所以，他认为“预成论”是违反经验和理性的。所谓违反经验，是因为他们想在卵和大多数一定年龄以前的动物里面寻找预存的种子是徒然的；所谓违反理性，是因为理性不能设想有一头完全成形的象在这一个原子里，而在那个原子里又有另一头完全成形的象，这样下去，永无止境。所以，在一个关于动物最初形成的问题中，不要一开始就把注意力和思想固定在已经形成的动物上面，而应该上溯到它的最初根苗，把现有的组织剥去，回到还只是一个柔软的、纤维状的、无定形的、蛆虫似的、不大像一个动物而颇像一颗植物的根块的物质那一刹那才行。因此，狄德罗以蛋变鸡为例，论述了“一块没有感觉的东西”如何演变成为“一个动物”的过程，指出如果不接受一个可以说明一切的简单假定，不接受感受性这一物质的一般特性或机体组织的产物，就会抛弃常识，跳进神秘、矛盾和荒谬的深渊。

（三）只承认自己的感觉，是唯心主义形而上学的原则

列宁说：巴克莱和狄德罗都渊源于洛克，但前者循着主观主义路线走向唯心主义，后者则沿着客观主义走向唯物主义。狄德罗认为，物质自然界是我们感觉的对象，我们的感觉不过是客观存在着的物质的反映，人就像一架赋有感觉性和记忆力的钢琴，我们的感官就像键盘，周围的自然界去弹奏它，它自己也常常弹奏自己，从而形成了感觉。而像巴克莱这样的主观唯心主义者，只意识到自己的存在，以及那些在他们自己的内部相继出现的感觉，而不承认别的东西。就像一架发了疯了的钢琴，以为自己是世界上惟一的存在，宇宙的全部和谐都发生在它身上。对此，狄德罗说："这种狂妄的体系，在我看来，只有在瞎子那里才能产生出来"；（下卷，第152页）这种体系是人心和哲学的耻辱。

（四）哲学家应该把思想和行动结合起来

（1）在唯物主义的反映论基础上，狄德罗又提出了思考和实践结合起来的认识方法。狄德罗认为，在认识论上存在着两类哲学：一为实验哲学，一为理性哲学。从事前者的哲学家尤如"勤劳的工匠"；从事后者的哲学家尤如"骄傲的建筑师"。实验哲学家不思考，只是寻找表面现象，蒙着眼睛，永远在摸索着前进，因此，实验哲学家并不知道自己的工作会产生什么结果，也不知道它不会产生什么结果。与此相反，理性哲学家只在对照、比较、联系自己"拥有的事实"方面下功夫，而不愿在搜集新的事实上花时间、下力气，"专门忙于让匠人动手操作"。这些"匠人"以其丰富的想像力、能言善辩的能力、

形象动人的观念技术，构建起了自己的哲学体系，一旦建成，也就大功告成，完事大吉了。但是，这种用脑力建构起来的建筑物，没有经验和事实作为基础，或迟或早总会由于工匠在底下的不停挖掘而坍塌。

鉴于实验哲学和理性哲学各有局限性，狄德罗主张“那些行动的人”应和“那些思考的人”结合起来，使经验和理性联姻。“一切都归结到从感觉回到思考，又从思考回到感觉；不停地重新进入自身，又走出自身。”（下卷，第154页）这种类似于把蜡带入蜂房，又把带入的蜡做成蜂巢的“蜜蜂的工作”，既不会使实验哲学家“白白地跑了许多地方”，也不会使理性哲学家“白白聚集了许多无用的蜡”，而会使他们的一切努力彼此联合起来，一致对付自然的抵抗，并使每个人都在这种哲学的联盟中充当一个适合于他的角色。

为此，狄德罗提出三种认识方法：对自然的观察、思考和实验。观察搜集事实；思考把事实组合起来；实验则证实组合的结果。“观察应该专注”，因为，现象无限，原因隐蔽，形式变化无常。所以，观察又离不开思考，“思考应该深刻”，应在分解、组合、类比、概括、抽象、判断、推理的基础上，把握事实。但是，通过观察、思考而形成的有关事物的知识或概念，可能是真的，也可能是假的，可能被认可，也可能被反对，它们只有和客观存在的事物联系起来时才会坚实可靠。这种联系，或者由许多实验连成的不断的锁链造成，或者由许多推理连成的不断的锁链造成，或由实验和推理交错而成的锁链造成。但是，这后两条锁链，都必须“一端连着观察，一端连着实验”。因为只有实验才能检验我们的知识正确与否。所以，“实验则应该精确”。

（2）狄德罗十分重视实验，主张以实验的各种方式考问对象，使孤立分散的现象联成一气，从而把握它们的内在规律。狄德罗认为，实验物理学家对自然的事物经过多次地仔细观察

之后，就能凭他们的本能精确地猜测到事物的物理性质以及它们之间的相互影响。然而，由于他们的猜测所根据的是一些非常遥远、非常难以觉察的相反之点或相似之点。所以，有时候他们的猜测中的任何一个命题都可以受到反驳，或者是命题本身可驳，或者是它与前后命题的联系可驳。因此，当头脑中形成了这样一种要求以实验证实的非常脆弱的体系时，我们应该专心致志地抓住对象不放，通过实验反复地、多方面地拷问对象，直到把各种情况的细节搞清楚，使各种现象联成一气，举一反三，把握认识、知识的适用范围。惟有这样，实验的功效或效用才能发挥出来。如果一种实验不能把规律推广到新的事例上去，或者不能以某种例外来限制规律的有效范围，那就是毫无意义的实验。

（3）由此可见，实验是检验真理的手段。狄德罗说：如果猜测和假设经不住事实的考验，它们就破产了。爱尔朗根的包曼博士设想出一种称作“感觉灵魂”的实体组成无所不包的自然体系，自然界中无穷无尽的“实体”都来自于那些有理智有感觉的要素的聚集和组合，都从一个最初的实体流出。因此，自然界中有一种惟一的活动。狄德罗认为，要动摇或摧毁一个假设，有时只要把它推到极端就行了。对待包曼的假设也是如此。如果宇宙或那个由一切有感觉有思想的分子集合而成的总和，并不形成一个整体，那么，就会推翻神的存在和摧毁他的哲学基础，因为他把混乱放进了世界，并打断了联结一切事物的链条。如果宇宙是一个整体，其中的要素是有秩序的，那么，世界就像一个大动物似的具有一个灵魂，而这个世界的灵魂最终必会指向神。由此可见，只要把包曼的假设推而广之，就会得出可怕的结论。推而广之是检验形而上学家的假设的办法，正如反复实验是检验物理学家的猜测的办法一样。猜测要正确，愈实验，就愈得到证实。反之，猜测和假设无根无据，就经不起考验，终究会在事实和真理面前破产的。然而，由于

狄德罗并不否定猜测和假设的重要性，所以，他认为包罗博士的假设虽然会触上两块暗礁：那个集合各种现象的总和及神的存在。但是，其猜测仍不失为一位大哲学家试图说明无所不包的自然体系的大胆行动和深思熟虑的结果。

（五）政权虽为君主所掌握，本质上却只属于人民

和18世纪其他启蒙学者一样，狄德罗也主张自由平等和人民主权的思想。他认为，人生来就是自由的，“自由是天赐的东西”，每个同类个体，只要享有理性，就有享受自由的权利。任何人都无权支配他人，因为“没有一个人从自然得到支配别人的权利”。任何权威，都来自于一种异于自然的事情：或者来自于强者对弱者的暴力；或者来自于人们之间相互订立的契约。凭借暴力取得的权力，是一种不合理的篡夺，只要被统治者变得有力量，就可以推翻其统治，取而代之。狄德罗认为，只有建立在契约基础上的政治权力才是合理的，因为，它是以承认人的自由平等为前提的。

狄德罗说，人民制定契约，并不是把自己的权力“完完全全毫无保留地交给另一个人”从而使自己完全从属于他。君主从他的臣民本身取得支配他们的“权威”；这种权威是受到自然法和国家法的限制的。如果君主任意使用权力，破坏了那个使他获得权威的法规或契约，人民就可以剥夺他的权力。所以，狄德罗说：“政权尽管为一个家族所继承，掌握在一个单独的人手中，却并不是一件个人的财产，而是一件公共的财产，因此它决不能离开人民，它在本质上只属于人民，仅仅为人民所固有。”（下卷，第166页）当然，狄德罗所主张的是资产阶级民主制。

48. 爱尔维修

爱尔维修（Claude-Adrien Helvetius，1715—1771 年），法国启蒙思想家、无神论者，系统地论述了资产阶级功利主义的哲学家。爱尔维修出身于巴黎一个宫庭医生的家庭。曾担任过政府总包税官的职务。40—50 年代，由于同伏尔泰、孟德斯鸠、布丰、狄德罗、霍尔巴赫等人的结交，使其宁愿放弃高官厚禄，走上了背离现实政权的道路。1757 年，他发表了《论精神》，这部进步的著作出版后立刻遭到宗教的攻击和被焚毁的厄运。晚年，爱尔维修又完成了长诗《幸福》，撰写了《论人的理智能力和教育》（简称《论人》）一书。他去世后，这两部著作分别在伦敦和海牙出版。爱尔维修认为：所谓灵魂无非就是感觉能力；肉体的感受性和记忆是产生我们一切观念的原因；我们的一切错误都是感情或无知的结果。在社会伦理思想方面，爱尔维修以利益这一范畴为中心，对资产阶级的功利主义作出了哲学上的论证。在他看来，人的推动力是肉体的快乐和痛苦；利益支配着人们在道德和认识上的一切判断。所以，法律不完善、财富太不均是造成国家不幸的原因。因此，爱尔维修主张从立法和教育入手，改变社会环境。他认为，好的立法和教育可以使个人利益和集体利益趋于一致；而立法和教育的好坏，又取决于立法者和教育者。由此主张教育万能，陷入“意见支配世界”的唯心史观。

（一）肉体的感受性和记忆是产生我们一切观念的原因

（1）爱尔维修的认识论是唯物主义的感觉论。他认为，要对“精神本身”有一个正确的观念，就必须首先认识什么是产生各种观念的原因。在他看来，产生我们各种思想、观念的原因，来自于我们身上的两种能力：一种是接受外界对象在我们身上造成各种印象的能力，即“肉体的感受性”；另一种是保存外界对象在我们身上造成的各种印象的能力，即所谓“记忆”。但记忆不过是一种延续的，然而减弱了的感觉，或者只是肉体感觉性的一个结果。所以，“产生我们一切观念的，是肉体的感受性和记忆，或者更确切一点，仅仅是感受性。”（下卷，第169页）此外，以肉体感受性为本源的两种认识能力，必须与我们身上一定的外部组织相联系，否则，感受性和记忆在我们身上就是两种不起作用的能力。那么，人也就不可能具有许多认识和观念。因为，如果自然没有在我们的手腕末端安上伸缩自如的手而安上了一个马蹄，人就会失去以使用双手去感触对象为前提的一切语词，就会像那些没有技术、没有住所，在森林中漂泊不定的畜群。

由于爱尔维修坚持把认识的全部活动全部归结为肉体的感受性，因而，其认识就不能不限制在狭隘的感觉领域。他说，自然提供给我们的各种对象；我们对对象与我们之间的关系，以及我们对对象之间相互关系的认识，就是所谓精神。精神的一切活动归结起来就是判断。判断无非是对不同的感觉进行比较，亦即观看对象在我们的感官上造成的不同印象之间的相似之处和相异之处。因此，一切判断都可谓是一种感觉。认识的全部活动，亦即比较我们的各种感觉和观念之间的相同、相

合、相异、相违的判断活动，都基于我们肉体的感受性，由此说来，“人身上的一切都归结为感觉”。

（2）由上已知，精神是肉体感受性的结果，所以，爱尔维修认为，不能把精神和灵魂混为一谈，因为灵魂和精神不同，灵魂是感觉能力。在他看来，人生而具有整个灵魂，但并不就具有全部精神，人活着的时候可以失去精神，而只在死的时候才失去灵魂。人的精神和观念虽区别于灵魂，但人们的精神和观念的存在则要以感觉能力或灵魂的存在为前提，精神只是感觉能力或灵魂的结果。

（3）我们的精神和观念是感受能力或灵魂的结果，而我们的一切虚妄判断和错误则都是我们的感情和无知的结果。爱尔维修说，所有的感情都是以最深刻的盲目性左右着我们，使我们陷人错误。感情使我们把全部注意力固定在它们向我们提出的对象的一个方面，而不容许我们从各个方面来考察对象，从而使我们陷入片面性的错误。此外，感情还常常欺骗我们，在对象并不存在的地方向我们指出对象，引起我们的幻觉。幻觉和偏见都是感情诱惑的必然结果。不过，感情虽然是诱发错误和幻觉的种子，同时也是我们文化的源泉。因为，感情会给我们进取的力量，使我们摆脱那种随时准备拖住我们灵魂的全部能力的惯性和惰性，面勇往直前。

感情是错误的根源，同样，无知也是导致错误的主要原因。无知的一种表现是，我们自以为在一个对象上看到的东西就是能够看到的一切，尤如“井底之蛙”。无知的另一种表现是滥用名词。在形而上学和道德学的领域，名词的滥用，以及对于名词真正意义的无知，就像一座谜宫，使那些最大的天才有时也在这里谜失了方向。如形而上学的“物质”一词，人们自古以来曾有过十分冗长、空泛的争论，而始终不了解“物质”确切的含义。如果对这个名词的意义加以严格的规定，“物质这个名词只能了解为那些为一切形体所固有的特性的集

合”，那么，有关它的长久争论就会结束了。总之，我们在认识的时候，要以观察、事实为依据，尽量避免为感情所左右，为无知所抑制。

（二）人的推动力是肉体的快乐和痛苦

（1）爱尔维修以感觉论为基础，提出了他的伦理学。他认为，既然人身上的一切都源自于感觉，那么，人的肉体快乐和痛苦就是支配人的需要、感情、社会性、观念、判断、意志和行动的惟一原则。人尤如一台机器或一具水轮，为肉体的苦乐感所发动，执行着肉体感受性所欲求的一切。肉体的苦乐感，就是全部统治的惟一的、真的机纽。真正说来，人之所以爱荣誉、财富和爵位，就是因为它们能给人带来快乐，满足人的欲求。

在爱尔维修看来，人追求快乐，逃避痛苦是人的自然本性。他把人的这种趋乐避苦本性称作“自爱”。这种以肉体感受性为基础的自爱为人共有。人的一切欲望和感情都是把自爱应用在这种或那种对象上的结果。因此，各种千差万别的感情和性格都是自爱这种情感的各种不同的变相，而这些变相又依人们所受的教育、支配人们的政治、以及人们所处的不同地位为转移。

人出于自爱，而贪图名誉地位，追求享受幸福的权力。人人都想对他人发号施令，把他人当作实现自己的欲求、扩大自己的幸福的工具。因此，靠实力或暴力的手段得到的财富、爵位、荣誉、尊敬、正义、美德、偏狭以及一切人为的事情，不过是用不同名目化装起来的权力之爱。这种以爱幸福为基础的对于权力的爱好，乃是人们一切欲求的共同对象。

（2）以人的天然本性——自爱为出发点，爱尔维修进一步解释了利益和正义范畴的含义。利益是指一切能够使人快乐和

幸福的东西。由于趋乐避苦是人的自然本性，所以，每个人都会根据自己得到的印象快意不快意去评判他人和事物，拿着自己的利益当作评判的准绳。这种完全基于人们自己的感情、观念、偏见、情绪以及个人利益之上的评判，必然会造成意见分歧。如果从公共利益出发来评定人们各种不同的行为价值，可以根据行为对公众的有利、有害或无所谓，把它们分别称作道德的、罪恶的或可容许的行为，并相应地形成有益的观念、有害的观念和无所谓的观念。总之，无论在任何时候，任何地方，无论在道德问题上，还是在认识问题上，都是个人利益支配着个人的判断，公共利益支配着各个国家的判断。因此，利益是个人和社会的惟一推动力。

一个人的一切行为都以公益为目标的时候，就是正义。一个人要想行为正直，就必须把灵魂的高尚和精神的明智结合起来，不要只为自己的个人利益所驱使，不要只听信自己所从属的那个集团的话，而仅仅倾听公共利益的指示。永远听从公共利益的人的行为，只会是或者直接有利于公众，或者有利于个人而无害于国家。所以，公共利益是人类一切美德的原则，也是一切法律的基础。至此，爱尔维修由肉体的感受性到自爱继而到利益，阐述了一个系统的功利主义的伦理学体系。

（三）法律不完善、财富太不均是国家不幸的原因

爱尔维修认为，在封建专制制度中，所有的人和民族的普遍不幸，来自于法律的不完善和财富分配的悬殊。他主张要铲除不幸，一方面就要减少富人的财富，增加穷人的财富，使穷人处于一种小康状态；另一方面还要制定良好的法律，靠法律逐渐地把财富重新分配得比较均匀，使穷人摆脱贫困的恐怖，富人摆脱厌倦的厄运，使穷人和富人都得到幸福。他说：要是

一个政府允许他的臣民都能把自己的财产、生命和自由的所有权与某种小康状态结合起来；要是习惯使劳动变得容易起来，而劳动总是以最愉快的方式填满一个已满足的需要与一个重新产生的需要的那段时间，那就会使人人都有办法过同等幸福的生活了。

（四）精神不等是教育不同所产生的结果

（1）爱尔维修认为，精神不等不是感官的，精致程度不同，或称之为气质和内部结构的一种未知原因、隐秘性质的结果，而是一种已知原因、受教育程度不同的结果。经验向我们证明：我们的精神比较开阔，并不在于我们的感官极度完善。所以，“精神的优越并非气质的产物，并非感官比较完善所致，并非一种隐秘的性质所造成，而是教育这一众所周知的原因的结果。”（下卷，第188页）

（2）教育力量的最有力的证明，是经常看到教育的不同与它们的不同产物和结果有关。野蛮人以敏捷见长，文明人广有见识，乃是教育不同的结果。在自由精神统治下的人们坦率、忠诚、勤奋和人道；在专制政府统治下的人们则卑鄙、欺诈、恶劣和无才无勇，这种性格上的区别，乃是这两种统治下所受教育不同的结果。神学家们的精神之所以惯于矫情作伪，缺少公正，那是他们的那种软弱的、阴柔的教育使然。世人中之所以稀见伟才，那是因为人们太轻视了童年教育。萨依人之所以能行为一致，那是因为他们的地位相似、教育一致。由此可见，教育塑造了人们，教育万能。

爱尔维修还认为，如果把道德科学的根本原则归结到人的肉体感受性，那么，所有的人都能对道德具有相同的观念。人们可以摆脱相互矛盾的行为准则，普遍接受善的利益；人们还可以鉴别法律是否公正；看穿现存的道德准则：“己所不欲，

勿施于人”，只不过是一条第二性的、从属的准则，决不是以启迪公民，使他们认识自己对祖国担当的义务。因而应把“公共的福利”看作为“最高的法律”，当作行为的准则。这种行为准则适用于一切人。如果每个人都从这条行为原则出发，就会对自己国家的风格、法律和习惯，做出正确的判断。

49. 霍尔巴赫

霍尔巴赫（Paul-Henri Thiry d'Holbach，1723—1789年），法国启蒙思想家、唯物主义哲学家、无神论者。原为德国贵族，后定居法国巴黎。卢梭的小说《新爱洛绮丝》中的无神论者伏尔马传即为霍尔巴赫的真实写照。霍尔巴赫不仅积极参加了《百科全书》的编撰工作，并且从物质上也给予了大力支援。他亲自为全书撰写了近400个条目，内容涉及物理、化学、矿物学、地质学、冶金学等自然科学和技术科学。他的哲学和无神论方面的著作，一般都假托译自外文，或假借别人的名字出版，或假托国外出版。其中主要著作有：《揭穿了的基督教》、《神圣的瘟疫》、《自然体系》、《社会体系》和《健全的思想》等。在这些著作中，霍尔巴赫利用自己广博的科学知识，总结了前人的成就，系统地阐述了机械唯物主义观点，形成了所谓“自然体系”。在这个体系中，霍尔巴赫批驳了宗教迷信，指责基督教依靠的是欺骗、无知和轻信；无知和恐惧是宗教迷信的来源；揭露了宗教的惟一目的就是使暴政永存。在自然观上，他明确宣称，一切事物的生灭和变化都是由于物质的运动，而运动则是从物质的本质里必然产生的存在方式。他

说，所谓灵魂只不过是人的身体的一部分；而人是自然的产物，所以，人要受普遍的自然规律的支配。在社会历史观上，他认为历史事件都是物理原因的必然结果；承认人是社会环境的产物，但又认为社会环境是由人们的意见造成的。他说社会生活是人的幸福所必需的；无神论并不与道德相悖，因而为“要在尘世生活得幸福”而斗争。

（一）基督教依靠的是欺骗、无知和轻信

（1）霍尔巴赫留下了大量批判宗教神学的著作。在这些著作中，他揭露宗教是社会中一切罪恶的根源，是阻碍人类追求尘世幸福生活的思想障碍。他在《揭穿了的基督教》一书中说：人们之所以认为宗教是其获得暂时幸福和永久幸福的最重要的手段，那是因为人们从未请教过自己的经验和理性，从没想到过考量一下自己信奉宗教的行为动机，而只是怀着先人之见，习惯地皈依宗教。他们信教，因为自幼就听到别人告诉过他们必须信教；他们希望，因为自己的祖宗就希望过；他们战栗，因为自己的先辈就战栗过。祖宗的教诲神圣不可侵犯，无论穷人还是富人，无论在童年、青年、成年还是老年，都对那些最荒唐不过的意见习以为常，都盲目地信任命运为自己所指的那些向导，委托他们代替自己去思想，以至于认为自己的这种懒惰和轻信是一种功德。因此，各种宗教意见一旦被人接受，各民族就会把他们从来没有考察过的宗教观念一代一代地传下去，使其世代子孙永远为习惯、成例、偏见的潮流所播弄，以永远保持幼稚和野蛮为荣。

由于人们对宗教的轻信，这便使得人人都在协力使人类的盲目万古常存；所有的力量都结合在一起防止人们发现真理；暴君们憎恨真理，迫害真理，因为真理敢于议论他们那些不义的虚构的权限；教士咒骂真理，因为真理否定了他那些说得天

花乱坠的浮词；人民的无知、惰性和激情更使自己成为奸徒的同谋，这批人是存心使人民盲目，以便宰制他们，从他们的不幸中取利。然而在任何一个时代，都有一些人能够看穿他们的同胞的偏见和虚妄，敢于向他们指出真理。不幸的是，他们微弱的呼声，在习惯势力和宗教大叫大嚷的欺骗面前噤若寒蝉。宗教靠欺骗培养了一批狂热者、信徒和僧侣，培养了一批于社会有害无益的人。宗教的观念代替了良好的法律，君主和人民心中充满了宗教观念，成了迷信教育的牺牲品和教士的奴隶。教士的工作只是为国家的幸福不断地制造障碍。任何地方，只要教士占据了统治地位，君主就只有一种虚有其表的权力，臣民就会失掉积极、明智、高尚、勤劳的品质，没有正义，没有美德。

因此，宗教是和人的道德不相容的。宗教是正义、美德的破坏者，是一切恶行的根源。而“神是一个独夫，一个民贼，一个什么都能干得出来的暴君。”（下卷，第 197 页）基督教以这个神为完善的典范，而人们则在他的名义之下犯下各种大逆不道的罪行；他自诩为人的行为提供了最为有力的道德动机，其实对于人们来说乃是一个分裂、狂暴、罪行的来源；它借口给人们带来和平，其实只是给他们带来仇恨、不和与战争；它为人们提供出无数种巧妙的办法来自寻烦恼；它在人们身上散布下各种为他们的祖先所不知道的灾难；它以神本身为依据的宗教权力，几乎永远凌驾于君主的权力之上，使君主被迫变成祭司们的仆役、教士的“第一号奴隶”。它使人民变成一群除了盲目地顺从一些无聊的举动外，不知有其他美德的蠢才。因此，可以说：“基督教根本没有资格自夸给道德或政治带来好处。”（下卷，第 197 页）它只能使人们耽于流血、疯狂和罪行，而不能使人认识自己的真正利益和最神圣的义务。

（2）霍尔巴赫认为无知和恐惧是宗教迷信的根源。人由于缺乏对自然力量的认识，于是便设想自然为一些超自然的势力

所支配，自己为这些势力所摆布。人们在这些势力与自己之间想像出一些关系来，并按照自己各种不同的感情或心境塑造出神灵。由于自然并不是以千篇一律的方式作用于我们，所以，神的观念便以不同的方式激起人们的各种想像；有时它显得可怕，有时显得可爱；有时是恐惧的对象，有时是希望和爱戴的对象；有时是一个使奴隶们战栗的暴君，有时是一个抚爱儿女的慈父。这样，世界上所有的宗教体系，几乎都以一个会发怒也会宽解的自相矛盾的神为基础。在霍尔巴赫看来，这些神灵不过是人想像出来一些夸大了的东西，而人所设想的这些看不见的东西与他自己之间的各种关系只是人与人之间的关系，人对神所采取的行为，只是人必须与自己又害怕又想讨好的某个同类打交道时所采取的行为。

人之所以会把自己的存在状态幻想化，产生迷信，这是他们无知和恐惧的结果。因此，无知和恐惧则是他们种种苦难的真正原因。“凡是痛苦、战栗而又无知的人”，总是容易流于迷信，尤其是在各种公共的灾难中，人们最容易轻信他人，把自己的信任交付给任何一个他认为比自己知识多、胆子大的人；并希望这个在他看来从天上得到特权和恩宠的人，能够宽慰、治愈他的种种痛苦或缓和自己严酷的命运。而那些野心勃勃、心怀异志、存心奸恶的人，则利用自己同胞们的无知，窃取他们的信任，进而制服他们，使他们接受自己的神灵、自己的意见和自己的崇拜，并随时准备严惩那些最轻微的违抗，或对他们的命令的低声抱怨。这些看不见的神的代言人，是惟一知道神以极其奥秘的方式要求人们做的那些事情的人；于是他们就成了人们对待神应当做的行为的决定者；变成了尘世中拥有全权的人。

(3) 霍尔巴赫认为，基督教发明了一种使暴君权力合法化的办法，同时也建立了一种主张人民应当放弃自卫的教理。基督教用神灵的愤怒、威胁，强迫人民沉默，放弃自然赋予人民

起来斗争的自然权力，它告诫人民，君主们是涂过“圣油”的人，他们的权力是神授予的，所以，反抗君主是上帝所不容许的。这样，僧侣们便使暴政和压迫各民族的现象永恒化了，人民的幸福则被当作统治者利益的牺牲品给出卖了。为此，霍尔巴赫愤怒地说：“自古以来宗教的惟一作用就在于：它束缚了人的理性，使它无法认识人的一切正确的社会关系、真正的义务和实在的利益。”（下卷，第202页）所以，只有驱散宗教的烟雾和怪影，使人们清楚地认识到“神学是一口潘多拉的箱子；如果不可能把它锁起来，也必须要发出警告，这口不祥的箱子打开了。”（下卷，第203页）否则，人们灾难、痛苦就难于消除，并且还会增多。

（二）人是自然的产物，决不能越出自然一步

（1）霍尔巴赫是18世纪法国唯物主义的最后代表，他明确宣称：他的著述就是要“引人重新回到自然”，使人学会认识自己的本质和合法的权利，为“要在尘世生活的幸福”而斗争。为此，霍尔巴赫说：“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法则，不能超出自然，哪怕是通过思维，也不能离开自然一步；……。”（下卷，第203页）在自然这个包罗万象的圈之外，是什么都不存在，什么都不可能存在的。人是由自然形成并被自然限定的东西。所以，人只有研究自然，领会它的法则，才能增进自己的幸福。

基于唯物主义自然观，霍尔巴赫批评人们常常滥把肉体的人和精神的人区别开来。其实，人是一个纯粹肉体的存在；精神的人只不过是从某一个观点，亦即从某些为特殊的机体所决定的行为方式去看的那具肉体的东西罢了。人的机体是自然的产物，同样，这个机体所能具有的各种行为方式，以及由思维和意志而来的观念和内心激动，也都是自然的结果。无论现在

还是将来，人所作的、所想的，都是无所不包的自然在我们身上做的事情所产生的必然结果。人和动物、植物一样，在他的一切进步和变化中，永远遵照着他的机体以及自然用来制造这个机体的材料所固有的法则而活动。所以，人改变自己生活所走过的一切步伐，都是自然给予我们的那些最初冲动的发展。因而文明的人，幸福的人正是那些善于利用和享受自然的人。

人及人的一切变化和进步既然都离不开自然，那么，人在进行任何一项研究时都应当求助于物理学和经验。我们只有凭着感官才能经验到自然并认识它的法则，只要一离开经验，人们就会被他的想像引人迷途，陷人错误和不幸。人，由于缺少对自然的认识，缺少经验，才创造出一些神作为他希望和恐惧的对象，在人类社会中才有那些长期以来使人吓得发抖的莫明其妙的势力，才有那些引起人类一切灾难的迷信和宗教崇拜；人由于缺乏对自己的本性、倾向、需要和权力的认识，才失去自由而沦为奴隶；人也由于不认识自己，不认识自己和同类之间的必然关系，才使人无法对道德有明确的认识，不知道自己对别人应尽的义务，由此乃产生出生活无节、放纵无度、以及一切有损生命和长远幸福的恶习。总而言之，人类改善自己的命运而迈出的步子之所以非常缓慢和不稳；之所以一直停留在一个漫长的、非常难以摆脱的时代；之所以陷于可耻的颓风、萎靡不振、呻吟于世代相承的积弊之下，就在于人蔑视自然和它的轨道，而没设法揭明它的底蕴和特性；轻视经验和理性，而听从于想像、习惯和权威；拒绝感官见证和实验，而轻信子虚乌有的奇谈和超自然的存在。因此，我们不要相信紊乱的想像，要以经验为向导，向自然请教，在自然本身中汲取它所包容的事物的真实观念；要求助于感官和理性，仔细地研究形器世界，揭示灵明世界的未知疆域和自然领域并不是截然分离的两个地盘，而共存于自然之中。

自然，从最广的意义来说，就是由各种不同的物质、由这

些物质的各种不同的组合、由我们在宇宙间看到的各种不同的运动集合而成的大全。从狭义来说，或者就每一个存在物内部来看，自然则是由这个存在物的本质，亦即使它有别于其他存在物的那些特性、组合、运动或活动方式构成的全体。人也是一个全体，他是由某些物质的各种组合造成的，这些物质赋有一些特殊的属性，其组织称为“机体”，其本质就是感觉、思想和活动，人与其他存在物相比，自成一个等级、一个体系和一个类。但是，人和各种存在物一样，都依附在那个大全体的总体系上，依附在那个普遍的大自然上。

（2）自然是一切存在物的总汇，而万物各种不同的特性，各种不同的组合，以及它们必然产生出的那些变化多端的活动方式，则构成了万物的本质。每一个存在物，由它的本质或特殊本性的作用，都能够产生、接受以及传达各式各样的运动。凭着事物的运动，我们才能认识它们的存在，才能对它们作出判断、分门别类。自然乃是我们所认识的一切事物、一切运动，以及许多为我们感官感觉不到因而不能为我们所认识的其他事物和运动的总汇。自然之中不包含永恒不变或绝对静止的东西。那些显得好像静止的物体，实际上并没有片刻停留在同一状态，一切存在物只是继续不断地以或快或慢的速度在产生、壮大、衰退和消亡；一切都处在一种不断的运动中，自然就是一个活动的全体。

尽管霍尔巴赫认为运动是自然的本质，但是，他的运动观是基于力、作用与反作用的机械运动观。他说运动就是一种努力，由于这种努力，一个物体改变或趋于改变位置，亦即连续不断地与不同的空间部分相契合，或者改变相对于其他物体的距离。自然界中所包罗的一切事物连续不断地作用与反作用，才产生出一系列的因果或运动，这些运动受永恒不变的法则支配，为每一事物所固有、为它的特殊本性所必需、所涵蕴，如果没有一个更有力的原因打断它的运动，它会永远按照某种方

式运动。不过，一般说来，事物的运动可分为两类：一类是由外力作用而产生的、可以感觉到的“块体的运动”；另一类是物体凭借自己的固有能力而产生的、不可见的“内在的、隐藏的运动”。无论可见的运动还是隐藏的运动，只要是由一种外来的原因施加于一个物体之上，就称作“获得的”运动；如果一个物体凭它自己的能力而活动，称作“自发的”运动。但霍尔巴赫认为，严格地说来，在自然界的各种物体中并没有什么自发的运动。因为这些物体继续不断地在互相起作用，它们所有的变化都是由一些或者可见、或者隐蔽的推动力造成的。一个物体由单独一种原因或力引起的运动称作“单纯的运动”；由若干种不同原因或力所产生的运动称作“复杂的运动”。

然而，无论事物的运动属于哪种性质，这些运动总归是事物的本质所造成的必然结果，总归是由构成事物的特性以及推动事物的原因的特性必然造成。因此，“运动乃是一种必然从物质的本质中产生出来的存在方式；物质是凭它自己固有的能力而活动的；它的各种运动是由于它内部蕴涵的那些力造成的；它的各种运动及其所造成的各种现象之所以千变万化，乃是由于那些原来存在于种种原始物质中的特性、性质、组合的多种多样，而自然就是它们的总汇。”（下卷，第 216 页）

（3）既然运动是物质的固有能力，那么，物质是什么呢？霍尔巴赫把物质定义为：“物质一般地就是一切以任何一种方式刺激我们感官的东西；我们归之于不同的物质的那些特性，是以不同的物质在我们身上造成的不同的印象或变化为基础的。”（下卷，第 216 页）一切物质所共有的特性是广延、可动性、可分性、坚固、引力和惰性。从这些一般的原始特性中，又派生出密度、形状、颜色、重量等特性。物质特性的各种组合、变化，可以产生出新的事物，或使一事物具有新的属性。然而，物质特性以一定的比例组合和变更，则归因于物质的运动。正是由于运动，一切存在的东西才会产生、变化、增长和

消灭。

（4）自然是万物的总汇，人是自然的产物，因而人也要受普遍的自然规律的支配。人这台机器，不论是外表的、还是内部的各种活动方式，看起来似乎非常神奇、非常奥妙、非常复杂，但人的一切动作、运动、变化，人的各种不同的状态、变革，都经常受着各种普遍的法则所支配。人从一个看不见的点到变成一个能感觉、能判断、能推理、有意志、有思虑、有选择的人，都遵循着自然的法则。人从生到死所表现的一切现象，只是一系列必然的、合乎一切自然物所共守的法则的原因和结果。人的一切活动方式，感觉、观念、感情、意志、行动，都是他的各种特性以及推动他的那些东西的特性所造成的必然结果。人的所作所为，以及人身上所发生的一切事情，都是惯性力、自我引力、吸力和斥力以及自保倾向的结果，总之，都是与我们所见到的一切事物所共具的那种能力的结果，这种能力只不过在人身上以一种特殊的、出于人的特殊本性的方式表现出来，因而使之异于其他不同种类的事物。

如果认为人不受一般自然法则的支配，可以凭自己的独立意志而活动，那么，就会陷人种种错误。如果考察一下人的运动根源，人的内在构造、人的气质以及人所处的状态等，就会发现："人在生存的每一瞬间都是处在必然性掌握之中的一个被动工具。"（下卷，第 220 页）世界上的一切都是互相联系的，一切原因都是彼此连接的，根本不可能有任何独立的、孤立的能力或力量。永远健行不息的自然使人产生出来，保持在一个一定的时期，最终又会使其归于自然。

（5）霍尔巴赫根据他的唯物主义自然观，批判了唯灵论者割裂身体和灵魂、及把灵魂当作独立实体的唯心主义观点。他说近代哲学家全部形而上学研究的结果是：毫无根据地假定人身上有一种异于身体的非物质的精神实体，这种精神实体是人的活动及整个自然的推动者。然而，一个本性不明的、单纯

的、不可分割的、没有广延的、不为感官所把握的精神实体，怎么能够运动并推动物质呢？如果精神实体能够传达运动，使身体的器官动作起来，就得具有物质所具有的广延、体积及不同的部分等性质，因为，只有物质才能对我们的感官起作用，一个没有广延的和部分的东西，既不能自己运动，把运动传达给物体；也不可能改变它与其他物体的距离和在物体的人体中引起运动。因此，这样的东西乃是一种虚构、臆造的东西。

实际上，从灵魂受到身体各方面的阻碍、束缚来看，灵魂是物质性的，它具有一种与我们的身体完全相同的性质，并完全服从身体的运动。没有身体，灵魂就是僵死的。灵魂本来就是人的身体的一部分，只有抽象思维才能把它与身体分开，只有从它的特殊性和构造使它具有某些作用或机能看，即从它使人能够感觉和思维看，才称之为灵魂。这个灵魂和身体一样，承受着同样的变化，一同诞生、一同发展、一同成长壮大。它也和身体一样，承受着各种外界原因对它的作用和影响，因而，这个灵魂就像一只摹拟器，由身体的链条牵引着，亦步亦趋、好像一只拴在绳子上的小鸟，被一个小孩子任意牵着跑。

（6）人，包括人的灵魂既然都受自然法则的制约，那么，由人的活动所造成的历史事件也都是物理原因的必然结果。他说：如果抛开权威和想像，听从经验和理性的引导，实事求是地去观察人，就会发现精神世界的各种现象，地球上所发生的各种巨大历史事件，都是由一些物质的原因推动的。自然用来推动精神世界和引发历史事件的秘密杠杆，乃是一些真实的原子，这些来自母胎、来自食物、来自空气，为眼睛分辨不清的元素突然而又必然的积聚、组合、分布与发酵，能够使人逐渐发生变化、不由自主地以一种一定的、必然的方式去思想、要求和行动。他的意志和行动如果影响许多他人，就会使精神世界沸腾起来，发生可怕的革命或动机。一个狂信者胆囊里过多的苦汁，一个征服者心脏里过热的血液，一个君主胃里的消化

不良，一个女人心里出现的一种幻想，都足以酿成战争，使国家长期陷于悲惨境地，饥荒不断、瘟疫流行、荆棘遍野、民不聊生。由此可见、人类的命运同组成人类的每一个人的命运一样，每时每刻都系于一些难以觉察的自然原因。这些原因的产生、发展和作用，来自于变化无常的环境。尽管我们把它们的结果归之于偶然，视之为意外，其实这些原因是必然要起作用的，是遵照着确定不移的法则的。因此，“在自然的手中，按照必然的自然规律，就足以推动我们的宇宙。”（下卷，第227页）

（三）人是社会环境的产物，而社会环境又是人们的意见造成的

霍尔巴赫的社会伦理思想也属于功利主义的伦理观。他认为人的本性所特有的感情就是避苦趋乐，追求幸福，它们本身无所谓善或恶、褒或贬。只要它们能给人类带来幸福就是可嘉的，而受这种感情鼓舞的人则称之为好人，道德的人和有理性的人；相反，这些同样的感情若给人类造成痛苦，就是可憎的，而受这种感情驱使的人则称之为坏人、恶人和违背理性的人。

相比较而言，人的感情比其他动物的感情更繁多，自保和繁殖是禽兽的惟一需要，也是它们的情感所企求的惟一对象。人除了这两种为一切动物所共有的原始感情外，还有许多别的感情，因为他的本性使它具有为数更多的需要。

每一个人一生下来就带着一些强弱不等的感情；它们的力量依人的气质、机体的构造和自然赐给他的想像力的分量而定。感情之引导人向善或向恶，乃为社会环境使然。人们所受的教育、所看见的榜样、所听到的言语、所接触的人、所接受的观念、所养成的习惯，尤其是支配人们行为的政府，都是造

就善人和恶人的社会环境。因此，人是社会环境的产物。但是，社会环境又是人的意见造成的。人们行为的好坏，永远取决于那些由我们自己造成，或由别人给予我们的观念的真与假。假如教育、舆论、政治和法律联合一致，提出一些有益的、真实的观念，那么就会很少见到邪恶的，正如在现今的法制下很少见到道德的人一样。然而，由于人们的懒惰、懈怠、懒散、畏怯，使人们觉得墨守成规要比根据事物的结果来判断事物简捷得多，所以，各种成见便在人们的头脑里变得坚不可摇，意见成了支配人们的皇后。

(2) 人的避苦趋乐本性使人追求幸福，但在霍尔巴赫看来，人不能脱离社会，独自获得幸福。人只有靠同类的帮助，才能抵御命运的打击，补偿肉体上的痛苦；人只有靠别人的鼓励和支持，其技巧和理性才能得到发扬，才能嫉恶如仇。所以，“人乃是自然中对人最有益的东西”，社会生活是人的幸福所必需的。他说，人由吃橡实、与禽兽争食开始，以测量天体告终，其间的变化和发展，是由人的避苦趋乐本性所引导着的，这种本性不断地促使人改善自己的命运，使树木变成了柱子、窑洞变成了宫殿，草垫变成了羽毛褥子，腥臭粗糙的皮革变成了富丽堂皇的织物，使人的社会生活摆脱了蛮荒，变得快乐和舒适了。因此，我们不能听信卢梭的主张：逃避社会，拒绝与人交往，回到我们的始祖居住的森林里去，像他们那样与禽兽争生存。即便这种荒诞的主张能够付诸实行，然而，只要人的自然本性不改，人的自然倾向必然会促使人再依次重新经历了原来的那些状态之后，又回到今天我们所处的同一点上。

（四）无神论与道德完全相容

霍尔巴赫说：很多人承认迷信所造成的种种胡作非为是非常现实的灾难；很多人抱怨宗教的流弊，但是只有很少的人见

到这些流弊和灾难是整个宗教的基本原则的必然结果。所以，尽管天天有人揭露宗教的骗局，但有人却硬说宗教为人民所必需，人民没有宗教就无法克制。实际上，一个地方迷信的势力越大，其风俗就越糟。在那里，宗教使君主狂妄自大，臣民卑躬屈节，在各民族中间激起了种种疯狂的行径。然而，压迫会引起人心的反抗，它逼迫人们仔细地考察自己苦难的原因；灾难是一根强有力的针，刺得人心转向真理的方面。所以，宗教神学的谬误乃是人们的利益要求彻底地加以消灭的谬误；健康的哲学应当引为己任的，就是要消灭这些谬误，而不必害怕它会产生骚乱和革命。

如何消灭宗教？霍尔巴赫反对采取与谬误调和的中庸之道；也反对自然神论。他说如果对于宗教，只否定它的结果而保留它的原则，只剔除这棵毒树上的树叶而不铲除它的根，那么，宗教就会像潜伏在人们想像中的一堆燃料，最后必然会以引起一场大火而告终。自然神论也不可取，因它的根据是一个幻想，所以，它迟早必定会堕落成为一种荒唐而且危险的迷信。霍尔巴赫主张通过启蒙、教育、宣传科学、尤其是唯物主义的无神论，才能撕掉宗教的假面具，给人们指出真理，使他们知道自己的真正利益；教导他们尊重自己，畏惧耻辱，在心里引起真正的荣誉观念，认识美德的价值。因此，无神论与道德是完全相容的。

第六部分
十八——十九世纪
德国哲学

50. 康　　德

康德（Immanuel Kant，1724—1804 年），德国古典唯心主义的创始人。生于东普鲁士的哥尼斯堡，一生除曾去过但泽旅游外，未离过乡土。1755—1795 年间，康德在哥尼斯堡大学任教，先后教过逻辑学、哲学、数学、物理学、自然地理学、人类学和教育学等。通常把康德哲学思想的发展划分为两个阶段，即“前批判时期”和“批判时期”。1770 年以前为“前批判时期”，他注重研究自然科学，著有《对地球从生成的最初起在自转中是否发生过某种变化的问题的研究》一文，文中提出了地球自转的速度因受潮汐摩擦的影响而延缓的假说。1755 年，康德又匿名发表了《宇宙发展史概论》，提出了著名的有关太阳系起源的“星云假说”。自 1770 年起为“批判时期”，康德主要致力于批判哲学的建立，先后发表了《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》三部名作。《纯粹理性批判》系统地阐述了他的认识论思想，以后出版的《未来形而上学导论》是该书简明扼要的概述。《实践理性批判》是康德的伦理学著作，是他先前发表的《道德形而上学原理》一书的系统化和理论化。《判断力批判》是康德的美学著作。在本书中，康德试图沟通他在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中割裂开来的两个领域：自然界和道德界，所以，康德在书中除了系统地阐述了他的美学思想外，还着重阐述了他的目的论思想。康德的三部著作虽在论述手法，写作结构上基本相同，但却是从真、善、美三个不同方而建构起了他的批判的

哲学体系。

康德的整个批判哲学体系是以他对人的认识能力或理性的分析批判为出发点，并奠基在认识能力或理性的先验原理基础上的。通过对人的理性能力的分析与批判，在认识论上，康德回答了人的认识何以可能及其认识的范围或界限问题。他把人的认识能力一般地分为感性、悟性和理性三个环节。在感性阶段（“先验感性论”），康德主张空间时间是我们感性的先天形式，感性形象的形成有赖于空间时间这两个先天形式对于后天感性内容的把握；在悟性阶段（“先验分析论”），康德认为悟性作为思维机能本质上是判断机能，悟性作为思维的判断机能在对感性形象的关系中，必以它所产生的种种逻辑规定——范畴去把握、综合对象，把感性对象综合、统摄在先天的纯粹悟性概念之下，使之具有种种逻辑规定的实在性，这即谓先验统觉的综合统一。先验统觉的统一是一切知识或经验所以可能的条件；在理性阶段（“先验辩证论”），理性不满足于悟性阶段经验知识的相对性、有限性，而要求达到经验的整体或知识的统一原理，在此要求的促使下，理性必然会在超验的使用悟性范畴时陷入先验的幻相。因此，得出人的认识只能停留在经验领域或现象界，而达不到对超验“本体”的认识。不过，康德认为，人的理性作为认识的或思辨的理性虽不能达到对经验的总体性的把握，进一步为自然立法，但在伦理学上，理性作为人的实践理性，却能为人的意志立法。实践理性决定意志和意志动机的规律是道德的律令。道德律令是只问用心不问后果的直言律令。因此，人的道德行为必须出于好意而非出于爱好。只有这样，每个人才能把他人当作目的看待，而不是当作工具、手段使用。实践理性的要务是要达到德性与幸福统一的至善，而支持实践理性实现这个目的基础则是三条公设：灵魂不朽、意志自由、上帝存在。这三条公设在思辨理性中作为超验的理念，既得不到确定的认识，也得不到存在的证明，但它们

作为实践理性的必要环节，其客观性却得到了肯定，因而，思辨理性应从属于实践理性，以实践理性为基础。

（一）我们的时代要求理性必须对自己进行批判

在《纯粹理性批判》第一版序言之中，康德提出形而上学是人类的理性本性之必然倾向，即是说人类理性在其认识过程中，必然要指向形而上学。因为人的理性本性总爱追根寻源，这样理性便会不知不觉地超越一切可能的经验范围，指向一个最后的、无条件的始因，使理性陷入矛盾，引起哲学家各立学说，互相争鸣。但是，诸多哲学学说没有一个是可以站得住脚的，因为，世界的整体是有限的，抑或是无限的？世界的始因是什么等形而上学问题，非人的经验所能证明，所以，形而上学虽为理性本性所出，但却不是它的能力所能解决的。

有一个时期，形而上学曾经号称为一切科学的女王。但是，自17、18世纪以来，数学和物理学的惊人成就，使形而上学威信扫地，声名狼籍。然而，哲学的失败并不意味着形而上学毫无保留价值，而是引导我们重整理性的旗鼓以事它的艰巨任务；要求我们设立一个理性法庭，对纯粹理性本身进行彻底地批判考察，由此来决定一般形而上学是可能的还是不可能的，以及它的来源、范围和界限。

在康德看来，过去的形而上学方法基本有两种：独断论和怀疑论。独断论是通过三种因素——唯理论、实在论和先验论——来表达的。独断论在进行建立一种形而上学以前，并未考察过理性本身及其把握对象的原则。他们强调理性、相信理性能够反映实在并确定实在的整个性质，承认思维的规律是思维所固有的先天因素。怀疑论也同样以三种因素——经验论、主观论、内在论——来表达。怀疑论把知识归结为感官经验；断

言知识只能局限在主观意识内部；不能通过感觉达到对客观实在性质的确定和反映，由此又再度陷人陈腐的“独断论”。康德认为，哲学的发展经过了独断论、怀疑论的幼稚时期以后，必然会为他的批判哲学取而代之。批判哲学是批判地吸收了上述两种哲学的观点，它承认知识不能单纯地归结为感觉经验或天赋观念；承认理性的能动作用以及理性固有的把握对象的先验规律，但否认理性能够把握实在的本质；主张人的认识只能停留在人的经验意识之内。所以，批判的哲学也由三个因素所组成，即唯理论、主观论和内在论，它的表述是：知识独立于这个或那个经验而发生，但是只是对于经验才有客观效用。

（二）理性先天地认识到的，就是它自己按照概念放进去的东西

在一版序言中，康德未提到本书的中心问题，好像《纯粹理性批判》一书只是为了解决传统形而上学的问题能否成立。在该书的二版序言中，康德较为全面地阐述了该书的中心内容——纯粹理性的问题，提出了他称之为哲学上的“哥白尼式的革命”。

在康德看来，形而上学虽然比其它科学都古老，但是，形而上学至今还不能找到一门科学的可靠道路，理性不断地碰壁、不断地在黑暗中、在单纯的概念中瞎摸。形而上学要变成科学，就必须找到一种新的思想方法，而数学和物理学的变革与成功，则为哲学提供了启示。

康德认为，就史实而言，数学与物理学这两门理性的科学，每一门之踏上科学的阳光大道，都依赖于一场突然发生的思想革命，依赖于采取一种方法。这种方法并不是让自然牵着理性的鼻子走，而是理性按照自己的计划或原则提出问题，设计实验，来询问自然，强迫自然来回答。就数学来看，其方法

不在于经验地观察几何图型，因为这样用经验的方法所得到的几何命题不具有普遍性和必然性；也不在于僵死地去研究几何图形的概念，因为这种独断的方法绝不能使人获得知识。数学变成科学的方法是：理性先天地能够制定出各种关于几何图型的原理或概念，然后根据理性的原理或概念来解释或演绎出几何图型来。而这些原理或概念之为先天的，乃在于它们曾经是严格确定过的，是靠思维能动的理解作用，在对经验事实经过整理、归纳后，根据经验事实的一般性质而创造出来的。所以，人们无须再直接地从经验事实出发，而只须根据原理或概念先天地设想或产生出几何图型就行了。这种方法为泰利士或任何其它一个古希腊人所发明，“要比发现绕道好望角的新航路重要的多”。

相比较而言，物理学之踏上科学的康庄大道的步伐，要比数学缓慢得多。大约两千年之后，才有伽利略物理学上的思想方法的革命。伽利略不像以往的物理学家那样，只是观察事实，而是根据事实，发挥思维能动的理解作用，确定某些原理或定律，按照原理或定律设计、演绎出有关事实的各种规定，然后通过实验强迫自然来回答这些原理或定律提出的问题。这种方法既不仅是经验性的，又不单是纯粹独断的，而是兼有两者的长处。总之，物理学上所发生的这场如此有利的思想方法革命，只能归功于有人灵机一动，省悟到要以理性本身放到自然里去的东西为依据，到自然中去寻求那种必须向自然学习，而不能单凭理性认识到的东西，由此结束了自然科学长期以来在黑暗中摸索的历史。

形而上学类似于数学、物理学，也是一种理性知识，所以，它应当效仿几何学家、自然科学家的先例，给形而上学来一个全而的革命。

数学和物理学思想方法转变的本质特点是：理性所视为己的立法权力，从逻辑上先于事实，经验的事实服从理性的法则

并根据理性的法则表现出来。康德认为，如果把这个进行方式加以概括和扩充，就能找到新哲学所需要的那种方法。这种方法要求我们放弃一切知识必须适合于对象的传统观念，承认理性有其自行规定法则的权利，假定对象必须适合于我们的思想和认识，而不是相反。因为，凡为人所意识到的一切经验对象都存在于人的意识之内，对象本身都不过是意识的产物或者是人类思维的确定性，由此对象都必须服从“理智的规则”或概念。理智的规则或概念不是各种经验造成的，而是理性所固有的先于各种经验对象的一个逻辑先在性，只有通过它才能解释为人所意识到的各种经验对象，解释“我们在事物上先天地认识到的东西，只是我们自己放进事物的东西。”（下卷，第244页）

康德把形而上学这种思想方法上的变革称作“哥白尼式的革命”。其革命的后果是：纯粹思辨理性能够并且应当根据自己选择思考对象时所用的各种方式来测定自己的能力，并且顺理成章地说明一种先天知识是可能的，在先天的知识里，能够加给对象的只是思维主体自己拿出来的东西。所以，如果从知识的原则上，确定纯粹理性是一个完全独立的统一体，那么，如果有机的分析、研究理性的各个认识环节，就可以掌握适合于形而上学的整个知识领域，既包括它的界限，也包括它的整个内部结构，从而使它的工作圆满完成，传给后人一份永远无须增益的财产。

（三）纯粹理性批判不但排除理性的误用，而且给信仰留地盘

那么，通过纯粹理性批判所建立起来的形而上学究竟是怎样的呢？它的消极用处就是告诫人们，我们的先天理性知识只有在经验界才具有客观的有效性。人心之外的物自体虽然就其

本身来说是实在，却是不能为我们的理性所认识的。因此，决不要把思辨理性用到经验的和一切现象的界限以外去。由此所导致的结果必然是：传统的超验的形而上学是不可能的，我们所能建立的只是不超越经验界限的内在的形而上学。康德认为，正是在对思辨理性的限制所产生的这种必然结果中，新哲学才显示出它所具有优越性和积极性，因为它既排除了理性的误用，又为道德领域留下了地盘。

在康德看来，限制思辨理性的使用范围，区分意识之内的现象界和物自体的本体果，可以使自然界的机械观念和本体界的意志自由信念协调起来，使科学和信仰协调起来。我们可以承认现象界里的一切对象都毫无例外地为因果规律所决定；但与此同时，自然界的整个秩序，又是以本体的无条件为根据。那么，对于同一个主体，我们可以说作为自然人，他是现象界的一部分，其意志必为自然界的因果规律所制约，因而是不自由的，但是，作为理性的存在，它又属于自在之物本身，其意志受内在理性的决定而不受任何感性条件的制约，因此，它的性质必然是自由的。人的意志属性只有是自由的，其道德实践才是可能的。由此推而广之，只有承认了灵魂不朽和上帝存在，才能达到幸福与德性相统一的“至善”，也才能为信仰留个地盘。“这样，道德学说就保住了道德学说的地位、自然学说也保住了自然学说的地位。”（下卷，第248页）

（四）形而上学判断同数学判断一样，是先天综合判断

（1）在《未来形而上学导论》中，康德所要解决的中心问题是“形而上学知识的源泉”。康德认为形而上学知识这一概念本身就表明它不能是经验的。形而上学知识的原理，包括公理和基本概念，当然也不能是来自经验的，①它既不能来自

于作为真正物理学的源泉的外经验，也不能来自于作为经验心理学的基础的内经验，而只能源自于纯粹理智的先天知识，②所以，形而上学的知识只应包含先天判断。[①]

不过，康德认为凡是人的知识，无论其来源以及其逻辑形式如何；无论是经验的还是超验的，人的知识必表现为判断和命题。判断，就知识内容的主项和谓项关系来看，可分为二类：分析判断和综合判断。所谓分析判断又称作解释判断，它是一种谓项原来就包含在主项中的判断。如“一切物体都是有广延的”。这类判断只不过是把主项（物体）中已含蕴的内容（广延）加以清楚地数陈出来，并没有为主项增添任何新内容，因而这种判断不扩展知识。与之相反，所谓综合判断，亦即扩展判断，则是一种谓项不包含在主项中，由我们加到主项上面的判断。如“某些物体是有重量的”。这类判断给主项增加了新的内容，谓项“重量”是由经验得来并加在“物体”上面的，所以，惟有综合判断可以扩展人的知识。但是，由于综合判断是通过经验的方式来联结主谓项并扩展知识的内容，所以，它缺乏普遍性和必然性。而一切分析判断，不论给它们作为材料用的概念是不是经验的，就其性质来说，都是具有普遍性和必然性的先天知识。由此必然是：分析判断作为先天的知

---

① 注（1） 在康德的著作中，经验一词有两种含义，一种是指感官印象。在知识的起源问题上，康德同意经验论的提法，主张认识起源于经验，但不等于知识都源自于经验并可归结为经验，所以，经验的另一种含义是指思维作为悟性综合感官印象的产物。既然知识不能完全来自于后天感官印象，那么，经验中必有其先天因素，这种先天因素就是思维作为悟性对感性印象的理解作用。在此意义上，既使是最简单的经验也具有了思维的规定性，所以，经验又是后天因素和先天因素结合的结果。

注（2） 康德所谓的先天知识并不等于先天观念，它只是就人心机能（感性、思维）的能动性而言，感性的先天因素产生于人心机能对物自体的刺激所固有的关系；思维的先天因素起源于思维作为悟性机能对感性印象的固有关系，它们作为人心机能的能动性都是一个逻辑的先在性，而不是一个时间上的先在性。

识或判断，虽可以提供普遍性和必然性，但却不能扩展知识的内容；综合判断作为经验的知识或判断，虽可以扩充知识的内容，但却无普遍性和必然性，因此，都难于构成科学的知识。

科学的知识得以成立必具备两个条件：第一，普遍必然性；第二，增加新内容。因此，要回答科学知识何以可能的问题，就必须把上述两种类型的判断结合起来，或者在经验的基础上建立分析判断；或者在先天的条件下建立综合判断。在康德看来，以经验为根据的分析判断是不合理的，因为分析判断在借助经验之前，概念里早已具有了判断的一切条件，思维只要依据矛盾律从这个概念里抽出谓项就够了，既用不着超出概念去做这种判断，也用不着用经验去证明它的普遍性。这样，剩下的判断只能为："先天综合判断"。先天综合判断和来自于经验的后天综合判断不同，它是来自纯粹理智的判断。作为综合判断，它可以扩大主项知识的内容；作为来自纯粹理性的判断，它具有普遍性和必然性，所以，它满足了科学知识的两个要求。真正的科学知识就是由这种判断所构成的。

康德认为，纯数学即算学的每一个命题和几何学定理都是先天综合判断。例如 7 + 5 = 12。如果靠分析"7"和"5"这两个概念，决得不出"12"来，只有借助于直观，用五个手指或五个点作为单位，逐一相加到"7"，才能得出"12"这个和数。这个命题是由综合完成的，且具有普遍必然性。又如纯粹几何学中的"直线是两点之间最短的线"这个命题也是如此。"直"是一个质的概念，"短"是一个量的概念，显然从"直线"中分析不出"最短"来，可见这个命题只有借助于直观才能使综合成为可能。由此可见，纯粹数学的知识决不是通过对概念的解析而得到的，则永远是超出概念达到与这个概念相对应的直观所包含的东西，通过构造概念而得出的。因此，数学命题都是先天综合判断。休谟的错误就在于仅仅把纯数学命题把握为以矛盾律为根据的分析命题，把形而上学的命题把握为

以经验为根据的综合命题，结果二者在对立中都难免受虐待的风险。

康德说，尽管形而上学还未像数学和自然科学（物理学）那样成为科学，但哲学的主要任务并不在于分析、解释哲学概念，而在于把不包含 在现有概念中的新东西加到现有概念上去，以扩大哲学知识的范围。所以，真正的形而上学判断同纯数学判断一样，也都是先天综合判断。这种判断同那些属于形而上学的分析判断不一样，因为它不仅根据概念，同时也根据直观。如“在事物中的一切实体都是常住不变的”这一命题就是一个综合的、真正的形而上学命题。“形而上学只管先天综合命题，而且只有先天综合命题才是形而上学的目的”和基本内容。

(2)“先天综合判断”的存在是不可置疑的，一切科学知识事实上都是由它构成的。因此，问题的关键就不是先天综合判断是否可能，而是要问“它是怎样可能有的”？对这个问题的解决，康德在《纯粹理性批判》一书中，采用的是综合的办法，即不根据任何材料，同时也不依靠任何事实，而只根据纯粹理性本身来进行研究，力求在理性这个源泉本身中，通过一些原理来确定理性的成分和纯粹使用的法则；来考察和衡量理性先天认识事物的能力，从而开展出知识来。相反，在《未来形而上学导论》一书中，为阐述的更简单、更通俗，康德采取的是分析的方法，即从人们已知的东西——一些来自纯粹理性的知识是实有的前提出发，认定它具有客观有效性之后，继而再来确定这种客观有效性之所以可能所不得不具有的条件或知识的源泉，由此解释已为人知的东西，同时又使人看到从那里发源的许多知识。简言之，综合的方法就是挖掘知识所以可能的根据或条件，从这些根据或条件证明先验知识的客观有效性；分析的方法就是在肯定先天知识的根据或条件的客观有效性的前提下来解释它们。通过这两种方法，揭示出科学知识和

形而上学的可能性条件以及理性是怎样达到它的，以克服经验论的怀疑论和唯理论的独断论对理性所抱持的偏见。

（3）康德认为，先天综合命题是怎样可能的？通俗地说就是："从纯粹理性得来的知识是怎样可能的"？这个问题的解决涉及到：①纯粹数学是怎样可能的？②纯粹自然科学是怎样可能的？③一般形而上学是怎样可能的？④作为科学的形而上学是怎样可能的？这四个问题中前两个问题的解决，可以为数学、自然科学提供理论基础，从而杜绝休谟的怀疑论；后两个问题的解决，可以从理论上阐明传统形而上学的非科学性，为未来科学的形而上学奠定基础。

（五）纯粹数学是怎样可能的？

（1）康德认为，纯粹数学是一个具有绝对普遍必然性的知识部门，它不根据任何经验，是理性的一种纯粹产物，但又完全是先天综合的。那么，人类理性何以能够产生出这样具有普遍必然性的先天综合知识呢？为此，康德提出了他有关空间时间所作的形而上学演绎和先验演绎，前者阐明了空间与时间的先天直观性质；后者阐明了基于人心感性机能的时空直观形式怎样对人的一切经验内容具有普遍必然的客观有效性。

康德认为，数学是以"纯粹直观"为根据的科学。所以，如果能够发现这种纯直观及其可能性，就会很容易地解释先天综合命题在纯粹数学里是怎样可能的，从而也会很容易地解释这种科学本身是怎样可能的。在康德看来，经验直观可以毫无困难地扩大概念，满足数学先天综合判断中的综合条件，但是，来自于经验直观的感觉材料只具有后天的、经验的可靠性，还不足以构成普遍必然性的知识。然而，纯粹直观既能扩大概念，同时又能满足数学先天综合判断的先天条件，从而保证数学知识的普遍必然性。

所谓纯直观，也谓先天直观，是先于一切对象本身或个别知觉而为人心机能所固有的纯粹先天的感性直观形式。这种感性直观的先天形式就是空间和时间。由于空间时间作为纯直观只是一个先天性、主观性，所以，我们可以在心中把一切由物自体的刺激而产生的一切经验或属于感觉的东西都去掉，但空间时间却永远去不掉。空间时间作为主体的感性能力或纯粹形式，是一切经验对象所以可能的条件，而经验的对象也只有在空间时间直观形式的规定和把握中，才能对人呈现出形形色色的感官形象。

（2）纯粹数学作为先天综合知识之所以可能，就在于它以空间时间的纯直观为基础，它所具有的普遍必然性不是由数学中的概念演绎而产生的。数学的判断不是分析判断，它是先天综合的判断，所以，必须求助于直观。如前所述，这种直观决不是从外部经验得来的杂乱无章的经验直观，而是先于一切直观，先于一切知觉的“纯直观”，即数学所依据的感性先天形式：空间、时间。空间是外感官的一切现象的先天直观形式，时间是内感官的一切现象的先天直观形式。几何学所研究的对象都根据空间，而把单位一个又一个加起来；“算学”及与对象的“运动”有关的“力学”则依据于时间。总之，数学的先天综合命题只有建立在空间时间这种先天直观形式的基础上，纯粹数学知识才能成为可能。

（3）空间时间既然是一切经验所以可能的条件，那么，由物自体的刺激而产生的各种各样的感受性作为后天内容一出现，必然会立即唤起感性的时空形式对其直观，把感性内容表现在先天的直观形式中，使之对人显现为形形色色的感性形象。所以，“一切作为对象而提供给我们的东西，都一定在直观里提供给我们。”（下卷，第269页）既然我们的一切经验认识离不开空间时间，那么，我们所能认识的就只不过是在能思的存在体之内的表象，也就是物自体作用于我们的感官之后经

过时空规定的内在表象。至于空间时间之外的物自体，我们虽承认它的存在，但物自体本身可能是什么样子，我们一点也不知道。所以，如果冒险地把空间时间这种仅仅属于主观的，因而是对一切可能的感官对象普遍有效的直观形式作出超验[1]的使用，那就只能产生假象。

康德认为由于我们把感性的直观形式：空间时间看作仅仅涉及事物的感性表象，永远不表象事物的本身；指出了它们既不是事物，也不属于自在之物本身的规定，所以，这种学说可以称作先验的或批判的唯心主义。这种学说不仅消除了那种把实在的事物当作表象，把表象当作事物本身的幻想的唯心主义，同时也同笛卡尔的经验的唯心主义，巴克莱的神秘的唯心主义划清了界限，因为它在把人的感性认识限定在经验界的同时，从未怀疑过在我们之外有物自体的存在。

（六）纯粹自然科学是怎样可能的？

（1）纯粹自然科学是怎样可能的？要解答这个问题。首先应该清楚“自然”一词的确切含义。在此，自然不是指“自在之物”，而是指“经验之一切对象的总和”。那么，使经验之对象的物成为可能的那些先天条件和普遍的主观法则怎么可能被先天地认识，并对作为可能的经验之对象的物具有客观有效性呢？为此，康德在他的先验分析论中，进行了称作范畴的“形而上学演绎”和“先验演绎”，前者阐述了悟性范畴的起源和

---

① 康德是哲学史上第一个把先验和超验两概念作了严格界定的人。所谓先验的是指独立于这个或那个感官经验，并使经验知识成为可能的基础和条件。感性论中使感官表象成为可能的感性直观形式——空间和时间；分析论中使经验知识成为可能的悟性范畴和原理；方法论中理性的限定性原理——理念，都属于使人的经验成为可能的先验因素。所谓超验的，是指把使经验所以可能的先天条件作出超出主体经验范围的使用，企图达到对人心之外的物自体的认识。

建立悟性范畴体系的原则依据；后者全面阐述了悟性范畴使用的客观有效性。

（2）康德把悟性规定为联系直观以思维对象的能力。这种能力最基本的活动是对一个对象下判断。康德认为，悟性判断作为经验判断，它不同于知觉判断。知觉判断仅仅是在我此时的心理情态中的两个感觉之间的连结，并不涉及对象，因此，只有主观有效性。悟性的经验判断除了涉及感性直观的表象外，还必须加上一种先天的纯粹理智概念。纯粹理智概念来自于悟性作为判断机能对感性直观的表象规定、把握的固有关系。它的职责在于把感性直观的表象或知觉统摄、规定在一个纯粹理智概念之下，给一个经验的直观提供一般判断的形式，把直观的经验意识连结在一个一般意识里，从而使经验的判断得到普遍的客观有效性，同时使经验之对象的物也成为可能。

（3）在康德看来，一切知觉或感性表象一出现，必然会刺激悟性作为判断机能而自发地对其进行逻辑的思维和把握，使其综合统一或被包摄在纯粹理智概念之下，形成经验的知识。因而纯粹理智概念就是可能经验的先天原则。

纯粹理智概念既然是经验所以可能的先天原则，那么，思维作为悟性在对感性表象的把握、规定关系中，所必具有的纯粹理智概念或范畴，在基本形式上都有哪些呢？如何才能形成一个完整而无遗漏的范畴体系呢？康德认为，要探讨范畴的基本形式，仅靠随机而遇所发现的概念，或单凭自发的零碎的经验概括，是不能达到完整而系统的范畴体系的。他认为亚里士多德的范畴就是靠触处拾集拼凑起来的，所以，其范畴不成系统。在亚氏范畴中，除了若干纯粹感性形相（如何时、何处、位置）及一经验的概念（运动）之外，他还把若干引伸的概念也列入基本概念之中。这些概念严格说来都不能在范畴表中占有任何地位。那么，为了能够完善地、一劳永逸地把范畴的基本形式找出来，建立一个纯粹悟性的范畴体系，就必须要有一

条原则作为发现范畴基本形式的依据。康德主张，思维作为悟性总是在以范畴综合知觉感性对象，而悟性概念综合感性对象，并使感性对象归结于概念之下的机能叫作判断机能。判断机能乃是我们所有表象间的统一机能。这样，概念作为悟性的逻辑形式对于感性对象的综合在本质上就是思维的一个判断机能。由于悟性作为判断机能是通过概念而对感性对象进行综合，所以，在判断的具体内容中便体现着范畴的规定性，并随着一般判断的不同形式，也便在其中表现着不同范畴的规定性。这样，只要能够适当地区分判断的基本形式，做出一个完整的纯粹理智的功能表，并把判断功能联系到一般对象上，就可以从中找出范畴的基本形式。从这个原则出发，康德现成地利用了亚氏形式逻辑的判断分类，从中演绎出了他的范畴表。他从全称的、特称的、单称的三种量的判断演绎出单一性、多数性、总体性三种量的范畴；从肯定的、否定的、无限的三种质的判断演绎出肯定的、否定的、制限的三种质的范畴；从直言的、假言的、选言的三种关系判断演绎出实体属性、因果关系、交互作用三种关系范畴；从或然的、断然的、必然的三种样式判断演绎出可能性与不可能、存在与不存在、必然与偶然三种样式范畴。与此同时，康德又根据他的范畴表构造出了综合感性经验，形成自然科学知识的最高原理表：Ⅰ直观的公理；Ⅱ知觉的预测；Ⅲ经验的类推；Ⅳ一般经验思维的公准。这四项原理具体地说明了范畴在经验中的综合作用，也就是说，一切自然科学知识，最终都必须以这几条原理为依据才能形成具体的自然科学知识。它们既是构成自然科学知识的先天综合命题，同时也是形成对自然的认识的一些最普遍的原则。

在康德看来，他的范畴体系和建筑在一个普遍原则上的其它任何真正体系一样，具有其不可否认的优越性和完整性，因为它既排除了可能混入纯粹理智概念里来的一切异类概念，在性质、来源上划清了理智概念和理性理念的界限，弥补了传统

形而上学的缺陷；同时又建立了一个包容一切悟性基本概念的“原则表”，给每一个形而上学思考它必须怎样并且根据什么要点前进上，提供了一个可靠的指南。

（4）通过形而上学的演绎，康德阐明了范畴的先天性并建构了范畴体系。那么，悟性范畴作为思维的主观逻辑形式何以对感性表象具有客观有效性并使经验成为可能的呢？康德的“先验演绎”中，通过“主观演绎”和“客观演绎”两个步骤、分析、解剖了人的意识是怎样呈现的先验过程，阐明了先验统觉的综合统一是一切知识所以可能的条件，纯粹悟性概念对感性表象具有普遍的、必然的客观有效性。

康德首先在先验的性质中，历史地考察了构成经验所以可能之先天根据的主观知识的源流，即考察了那使经验所以可能的心理行为。康德认为，使理智的经验产物成为可能者，依赖于主体的三重自发性综合。这三重综合就是：对那些作为内心变形的表象在直观中的把握性综合，想像中的再现性综合及概念中的认知性综合。直观中把握性综合是把已给与的（由感性直观得来的）相互分散、各自孤立的各种表象综合并联结在时间的规定中，形成在时间关系中的前后相继、同时并存的统一表象。但是，直观中把握性综合之所以能使种种表象在时间中前后相继、同时并存，其中必借助想像中的再现性综合。因为，假若我在想到B这具感觉因素时，A这个在前的感觉因素已经不在意识中；或者说，假若在前的感觉瞬间总是消失在在后的感觉瞬间，以至无穷，那么，我们就绝不能有一完整的心象，乃至在时空中最纯粹、最基本的表象也不能发生。所以，必须通过想像力的再生作用，在直观到新的感觉表象时，能够同时再现在前的那些感性表象，使直观的杂多表象构成统一的心象。然而，单有表象杂多的再现还不足以构成知识。因为，如果表象在任何顺序中皆可逐一再生，就不能使之成为任何确定的联结，而仍为偶然的积聚。所以，当多样的、逐步直观到

的、又再现出来的表象呈现出来以后，思维必然会以其综合的必然性，使表象的多样性内容归属概念之下，形成对象中必然统一的东西，并获得有关对象的知识。思维的这种综合的必然性就是概念中的认识性综合。而概念中的认识性综合最终又归属于本源的统觉，即主体自我意识的统一。

在康德看来，统觉分为经验的和先验的。“经验的统觉”是随着我们的内部知觉状态的种种规定而产生的自我意识，这种自我意识作为各种内部意识情状，是经验的、变动不居的东西。康德认为，思维的活动如果仅仅停留在这种旋生旋灭的经验意识，就没有形成知识。所以，必须有一个能够意识到我的各种经验意识都是一个“我思”的产物，并将其统一于我思的自我意识的统一性。这种纯粹的、原始的、不会改变的自我意识或“我思”，康德称之为“先验的统觉”。

先验的统觉作为意识的统一性，它的真理性在于把一切直观的杂多表象联结在一个“我思”的统一性，使之呈现为我意识到什么的经验意识。同时，统觉的此种联结，又构成了对象的统一性，使对象能为我们所思想、所认知，因此，没有统觉的原始的必然的意识统一，就不可能有对象的统一；反之，没有对象的统一，也不可能有意识的自我统一。统觉的综合统一，不仅是我们在认识对象时所必须的条件，而且也是一切直观杂多成为我们的对象时所必须从属的先验条件。

然而，在统觉的本源中，一切直观杂多与自我意识的先验条件相结合，实不过是与一切现象的综合统一法则——悟性概念相结合。思维作为悟性是以范畴表示悟性综合的统一功能，或者说，范畴作为悟性综合感性表象的先天形式，一般总是呈现为“我意识到什么”的我思，是以范畴综合感性对象的综合活动。因此可以说，范畴作为综合意识统一的逻辑功能，为任何感性表象所惟一由之统摄在意识中并使之成为可能的客观条件，故一切对象皆隶属于范畴。反过来说，悟性范畴先天的适

用于一切感性表象，对一切感性表象具有普遍的、必然的客观有效性。

（5）经过先验感性论、先验分析论的演绎，批判哲学所能达到的结论必然是：人为自然立法。自然就是现象的总和，也就是我们意识之内的表象的总和。它们联结的法则只能从我们心中表象联结的法则中，也就是从我们的感性和理智里使经验成为可能的先验条件中得到。它们在单纯的直观中必须依靠空间时间这两个形式条件，在经验中必须依靠统觉统一的那些条件，而统觉的统一又正是借助于悟性范畴才使表象杂多具有先天的规律，所以，人为自然立法，实质是人以范畴作为规律去规定作为现象总和的自然。因此，康德说："理智的（先天）法则不是理智从自然界得来的，而是理智给自然规定的。"（下卷，第287页）正是这些理智的法则才使自然和经验成为可能的。

（七）一般形而上学是怎样可能的？

（1）在先验感性论、先验分析论中，康德分别回答了纯粹数学、纯粹自然科学是何以可能的问题。但在康德看来，这两门科学之所以需要进行研究，其目的是为了解答另一种科学——形而上学是何以可能的问题。可以说，前者为发端，后者为归趣。因在康德看来，形而上学的问题乃为理性的一种自然趋向，这个问题不解，理性本身就永远得不到满足。

康德认为，理性是人类认识的最高能力，它不满足于悟性在经验范围内所产生的有条件的、相对的、不完整的经验知识，在一种不可避免的自然倾向或冲动的促使下，要求达到知识无条件的、绝对的、完整的统一性，即达到"全部可能经验的绝对的整体"，因而继续对悟性所得到的各种经验知识或规则再加以综合统一，形成少数有关经验整体的知识原理。由于

理性的目的是要把悟性的各种经验知识、规则从属于理性的原理，并使之具有完整的统一性和普遍性，所以，理性的逻辑运用就是间接推理，其实际运用的结果必然产生以经验整体为对象的理念和原理，正如悟性的逻辑运用就是判断，其实际运用的结果必然产生以经验为对象的概念和范畴一样。由此可见，范畴包含在理智的性质中，理念包含在理性的性质中；范畴的使用仅仅是“内在的”，即有关经验的，理念则是有关完整性的，即“关于全部可能经验之集合的统一性的”，因而是“超验的”。所以，“理念”（即纯粹理性概念）同“范畴”（即纯粹理智概念），无论在种类上、来源上和使用上都是完全不同的知识。《纯粹理性批判》一书的贡献，就在于它首次指明了纯粹理性概念和纯粹理智概念之间的区别。这种区别对于建立一种应该包括所有这些先天知识的体系的科学来说是十分重要的。没有这种区别，形而上学就完全不可能，或者充其量只能说是拼凑，跟既不认识所使用的材料，也不知道这些材料适合做什么，就拼凑空中楼阁一样。以往的哲学由于没做这种区别，把理智概念和理性概念混为一谈，在答复纯粹理性的超验问题上不知空耗了多少力气。当然，《纯粹理性批判》的最大目的决不仅仅在于能够把几种知识小心翼翼的区别开来，同时也在于从它们的共同源泉里把所属各种概念推演出来。这样，不仅可以知道它们的来源，以便妥善地规定它们的使用，而且也可以先天地，即从原则上去认识概念的列举、归类和区分，从而建构一种首尾相结的“纯粹哲学”。

（2）理念作为理性要“综合统一”知识的先天规律，必然按其理性的理想标准，迫使悟性不断地在认识中进行从低到高的条件追溯，使经验界的知识不断扩大，最终不可避免地把仅适于经验界的悟性范畴扩展到经验范围之外，试图去规定、把握绝对的、无条件的本体——物自体。如心灵实体、宇宙整体和上帝。由于理性的理念所指向的这些“思维存在体”是超感

性、超时空、超经验的，所以，当理性迫使悟性以其范畴去规定、把握这些对象时，便找不到能够为它们具体提供意义的直观，而面临着一个空虚的境界。因此，和纯粹理智的认识不同，“超验的理性认识，它们的理念并不从经验里提供，它们的命题从来既不能通过经验来证实，也不能通过经验来否定。”（下卷，第301页）所以，如果把仅仅有关它自己的主体，并且指导它自己的主体做一切内在的使用的东西，超验地弄到自在的客体上去，以为有现实的存在对象作为与理念相一致的东西，就会陷入“先验幻相”。先验幻相与“逻辑幻相”、“经验幻相”不同，逻辑错误和由感性诱惑我们的悟性所产生的经验错误都易于揭露和予以纠正。但先验幻相却不易于揭露和纠正。因为，这种错误源自于理性追求经验总体的本性，所以，即使你知道先验幻相产生于理性的超验使用，但它依然还要出现。先验哲学的功用就是要提醒人防备这种幻相。

既然我们既不能逃避先验的理念，又不能确证它们所表现的对象的客观实在性。那末，理念作为产生于理性的必然现象，它所具有的客观意义和功用是什么呢？康德认为，理念表现的是理性的规律，要求的是经验整体的统一性，所以，如果说悟性范畴是经验所以可能的条件，那么，理性的理念就是经验的统一所以可能的条件。在这个意义上，先验的理念也是经验世界的一部分，只不过它表现的是理性统摄经验的限制性原则。作为一条限定性原理，它既不像悟性在对感性表象的关系中构成对象，也非由经验的现象达到经验对象的最后总体以组成物自体，而是防止人们假定从条件系列中可以达到无条件的绝对完整性。因为理性可以无限地综合经验对象，但却永远达不到它的完整性和总体性，不过，它们作为空虚的境界，作为未知的东西却给经验的领域划定了界线。这个界限既属于在它里面所包含的东西，又属于存在于既定的总和以外的天地；同时也可以说，“理性既不局限于感性世界之内，也不迷惘于感

性世界之外，而是适用于当作一个界限上的认识，把它自己仅仅限制在存在于界限以外的东西同包含在界限以内的东西的关系上。”（下卷，第305页）理性的自然倾向的目的和用途，就是给我们指出纯粹理性使用的界线，也给我们指出规定这些界线的方式。

（3）批判哲学对理性本身进行全面地、彻底地批判，目的是建立科学的形而上学。康德认为，形而上学，作为理性的一种自然趋向，是实在的、必然的。就人的理性而言，它总是不满足于停留在现象界或经验界，总想指向本体界或超验界，即总是要追根寻源，找到有限事物的本质或总体。然而，就理性的理念所指向的对象：灵魂、世界整体和上帝都得不到认识，或经验的证明而言，使得过去那些有关这些对象的形而上学成了辩证的、虚妄的东西。不过，康德仍然相信能够建立一种科学的形而上学。他说：“人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究，这是一种因噎废食的办法，这种办法是不能采取的。”（下卷，第307页）世界上无论什么时候都要有形而上学，不仅如此，每个人，尤其是每个善于思考的人，都要有形而上学。但要建构一个公认的、科学的形而上学，必须对纯粹理性本身来一个批判。只有经过对理性本身的充分研究、证实之后所建构起来的形而上学，才能够达到一种无须任何改变、无须增加任何新内容的稳定和完满的状态。在这里，理性知识的源泉来自于纯粹理性本身，而不是来自于对象和对象的直观，所以，当理性全面地、以不容丝毫误解的确切程度把自己的能力的基本原则推演出来之后，纯粹理性就无须再先天地认识，也无须再提什么问题了。传统哲学的错误就在于未对理性本身进行批判，而是独断地从抽象概念出发，应用抽象的逻辑方法进行分析和推理，随心所欲地塑造着各自的形面上学，使形而上学变成了令人讨厌的的教条主义空话。

（八）道德形而上学是依据先天原则立论的

（1）康德认为，古希腊哲学分为三门学问：物理学、伦理学和逻辑学。如果从原则上划分，逻辑学属于形式的哲学，它不基于任何经验，不分对象，只关心理智和理性自身的形式，以及一般思维的普遍规则。物理学和伦理学属于实质的哲学，它们各有其经验的部分，并探讨特定的对象及它们所遵守的规律。物理学研究作为经验对象的自然界的“自然”规律；伦理学研究影响人意的“自由”规律。前一种规律是出现某事的规律，后一种规律是应当出现某事的规律。在康德看来，伦理学和物理学一样，既有它的经验部分，也有它的理性部分。因为人作为一个存在者，既是一个具有自然本性的感性存在（现象界的人），同时又是一个具有理性本性的本体存在（本体界的人）。人作为感性的存在，属于现象界的一部分，因而和其它物一样，必受外物的影响，服从自然的因果规律。但人作为感性的存在同时又具有着一个人作为物自体的精神实质，即思维作为理性这样的精神实质。因而它又可以摆脱物质自然界的影响，根据自身理性颁布的道德命令而行动，成为自己行动的主宰力量。康德认为，研究人作为感性存在受其自然本性制约的伦理学，称作“实用人学”，研究人作为理性存在怎样为自己立法，从服从必然王国的他律进入尊重自由王国的自律的伦理学，称作“道德学”。

（2）康德认为，人们行为的善恶、道德不道德，只能从行为动机本身来评价。道德的动机决不能掺杂任何情感上的好恶、趋利避害的因素以及对行为效果的任何考虑，这种道德动机即谓“好意”。“好意”由于不掺杂任何私心杂念，可以毫无限制地被认为是好的，除此之外，像理智、机灵、判断等精神“才能”；勇敢、果断、毅力等“气质”特点；权力、财富、荣

誉等“福分”，虽然在很多方面是好的、值得羡慕的；但却没有什么内在的绝对价值。它们如果没有好意作为原则，人的才能、品质等自然禀赋就可以变成极坏的东西，而那些来自才能的福分则会使人变得骄傲自负、专横跋扈。所以，好意是决定人们的行为动机，评定人们行为价值的绝对标准，甚至是一个人配不配享受幸福的必要条件。好意之所以好，只是因为它的愿望好，而不是因为它的功用。因此，好意纵然毫无成就，它仍然是一个本身包含全部价值的东西，就像一颗闪闪发光的宝珠，它的有用或是无结果并不能使它的价值增减分毫。

在康德看来，从现象界看人，人的实践意向都是从避苦趋乐的自然本性出发去追求幸福，而无须理性不知天高地厚地凭着一点微弱的见解擅自拟出谋求幸福的计划，以及达到目的的手段。因为理性在意志的对象方面，在满足我们的各种需要方面，是不适于给意欲充当可靠的指导员的，要达到自保、安泰、幸福这些方面的目的，听从一种根深蒂固的本能要比听从理性可靠得多。理性作为自然赋予我们的一种实践的能力，一种要对意志发生影响的能力，它的真正使命不是帮助人们获取幸福，享受生活的乐趣，而是“在于产生一个不给其他目的当手段的、本身就好的好意”，即提供一个有关决定人的意志动机的道德法则。

(3)“好意”内在地和“义务”观念相联系。义务是好意的体现，是道德法则对我们的行为提出的要求。就人的行为而言，首先必须出于义务，而非出于爱好，才称得上是道德的行为；其次，一件出于义务的行动之所以有道德价值，也不在于它要达到什么目的，获得什么欲望对象，而在于行动所依据的“用意原则”；由此必然得出第三，“义务，就是必须做一个出于尊重规律的行动。”（下卷，第 314 页）一个对象，一般爱好，我们虽可以对它有所喜欢，有所重视，但决不能对它有所尊重，只有道德规律本身，才能是尊重的对象。既然一个出于

义务的行动应当排除任何爱好的影响，以及一切意欲对象，那么，给意志剩下的，能够决定意志的，在客观方面就只能是理性的道德律，在主观方面就只能是对这条道德实践规律的纯粹尊重，这种理与情的统一才能使人的行为变成现实的道德行为。

（4）由上已知，道德律区别于自然律，它蕴含在人的理性中，不受任何经验的制约。有理性的人不像自然物那样完全按照自然的客观律必然地发生和发展，他可以按照理性的原则行动，同样也可以违背理性的原则。如果一个有理性的人在决定他的行为时，不问爱好，理性无可避免地规定了它的意志，这种行为无论从客观上还是主观上讲都是必然的，符合道德律的；如果一个人的意志虽为理性的规则所规定，但它的意志在本性上并不是必然地顺从道德律的，那么，这种行为在客观上讲是必然的，但从主观上看就是偶然的，这种没有道德的敬重心，只是按照客观规律来规定意志就是一种“强制”。一条客观原则的表象，就其对意志有强制性这点而言，就叫做“理性的命令”；命令的表述叫做“律令”。一切律令都是用“应当”这个词来表达的，这个词表示一种客观的理性规律与一个意志之间的关系（即强制关系）：意志带主观性，不是必然由理性规律规定的。道德律令只是指示人的意志“应当”如何行动的原则。

道德律令作为理性的原则适用于一切有理性的存在者。道德律令分为两类：一类是假言的，一类是直言的。“假言律令”由人的主观所决定，把道德行为当作满足个人的利益和幸福的手段，以达到人们所意欲，或可能意欲的某个目的。由于这种律令以个人的欲求对象为目的，所以，它没有普遍性，因人而异，不是对人人都有效的理性原则。“直言律令”与任何主观目的、欲求对象无涉，要求人们无条件的服从，因此，它是一个适合于一切理性存在并为其所遵守的普遍原则。康德主张，

人只有从“直言律令”出发，才会产生道德的行为。人的道德行为在于出于好意，义无反顾地遵循它的形式和原则，而不问其实质和后果。

(5) 如果对人的意志来说，它必须服从一种直言律令，那它就必须是意志必受自身内在理性的决定，而非受外在对象的影响和限制。这种意志自决所依据的“客观”原则就是每一个人的目的，它作为目的构成了一切理性存在者的普遍的道德实践规律。由此人作为理性的存在者，他的理性本性就已经表明他是作为目的本身而存在的，并不是仅仅作为手段，给某个意志任意使用去达到什么外在的目的，或实现某个欲求的对象。每个人都应该把自身的存在看成：人的存在就是人的行为的客观原则，就是目的本身。每一个理性存在者都必须在一切行动中，不管这行动是对他自己的，还是对其它理性的存在者，永远把自己或他人当作目的看待。“所以，实践的律令就是下面这句话：你的行动，要把人性，不管是你身上的人性，还是任何别人身上的人性，永远当作目的看待，决不当作手段使用。”(下卷，第318页) 这样，每个人的存在都具有一种人格，都具有一种“绝对价值”。

(6) 康德主张只有出于理性道德律令的行为才是道德行为，同时也主张只有有德性的人才配享受幸福。他认为人的德性和幸福具有内在的联系，德性和幸福的统一才称得上是“至善”。至善是实践理性追求的最高对象；是道德生活所追求的最高目标。不过在现实生活中，道德与幸福的真正统一是无法实现的，只有在超感性的世界中才能实现。为此，康德提出了达到“至善”的三条公设：意志自由、灵魂不朽和上帝存在。这些公设在思辨理性中作为超验的对象得不到证明，但其客观实在性却可在实践理性中，以先天而有效的道德法则必然决定人的意志动机而得到了确定，因此，它们作为公设的根据存在于道德法则中。

第一，意志自由。道德是至善的首要条件，而道德行为是个善良意志。决定善良意志的客观原则不是来自于感性经验，而是发自于内在的理性。这样，人虽在现象界，但由于意志受内在理性的决定，而不受外在对象，不受自然界作为经验世界的那种无限展开的因果锁链的制约，所以，它的性质必然是自由的。意志自由是人的伦理道德的内在基础。

第二，灵魂不朽。从第一个公设可以看到：自由因和决定意志的道德法则是统一的，而道德法则的演绎可达到至善。如上所述，“至善”是道德和幸福两环节的统一。这就是说，人应从道德原则出发，去统辖人的情欲，追求合理的幸福。有德性的人应该享受幸福。但是，人在现象世界中作为一个感性的存在，它往往很难摆脱自身自然性——苦乐感的干扰，因而很难使自己的意志在每一倾刻都完全符合道德的意向。这样，至善的实现对一个感性存在的人来说，必然要体现在经常的修身养性的努力之中，只有这样，才能使人的意志逐渐成为完善的意志，然而，要求人在自己短短的一生中达到完善的意志又是办不到的。所以，必须设定灵魂不朽。由此可见，灵魂不朽是从道德的要求中产生的，特别是作为“至善”是实践对象的要求而产生的。

第三，上帝存在。“至善”概念包含着德与福、自由意志所产生的道德法则和自然因果必然性之间的协调与统一。只有相信这个世界是按照与道德要求相协调一致的因果系列构成的，即相信存在着调整自然的因果必然性的道德秩序；相信存在着理性道德法则决定意志、统辖情欲的合理求福，世界才是协调的、有秩序的。而建立世界这种秩序和统一的本性只能是上帝。因此，上帝存在为实践理性最后一个必要的公设；上帝是以人的道德实践为基础而产生的一种可被信仰的东西。

到此为止，在《纯粹理性批判》中陷人二律背反的自由因，陷人谬误推理的灵魂不朽，以及作为先验理想的上帝存在

概念，都从实践理性的要求和它的逻辑发展中演绎、引伸了出来，它们作出实践理性的必要环节，其客观实在性得到了确定和回答，因而最终使理性的一切要务归于实践理性的领域，实践理性构成了思辨理性的基础。

51. 费希特

费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762—1814年），德国哲学家，曾任耶拿大学、爱尔兰根大学、柏林大学教授。主要著作有：《全部知识学的基础》、《知识学引论第一篇》、《知识学引论第二篇》、《人的天职》、《告德意志民族》等。

费希特承续康德的思想，认为哲学的任务是说明经验和知识的先天根据。他将自己的哲学命名为“知识学”。费希特不同于康德之处，最主要的是将康德的“自我意识”学说绝对化，发展出了一套自我意识的先验原理。在康德哲学中，“自我意识”或“统觉”虽然是知识产生的支点，但它是有限的和主观的，在它的彼岸尚有一个它无法认识的自在之物。费希特把这自在之物也看作是由自我设定的，由此看“自我”就不再是有限的，而是“绝对自我”。人的整个精神活动都是绝对自我的活动，都服从绝对自我活动的先验原理。这先验原理包含三个环节：自我设定它自己；自我设定非我；自我与非我统一。另一方面，费希特第一次从自我的活动中引伸出思维形式——范畴，这就克服了康德的“范畴”的僵化性，为以后概念辩证法的产生奠定了基础。

（一）哲学的任务在于说明经验的根据

首先，费希特阐述“经验”。当我们反省我们自身的意识活动时，我们首先意识到其中有种种不同的直接规定，所谓“直接规定”也就是对我们直接显现的规定，这些规定我们称其为’表象”。其中有些表象并不是必然的，而且有随心所欲的性质；但也有一些表象，我们觉得它们是必然的，即是说，它们如此显现具有必然性，这种有必然性感觉伴随的表象体系就叫作“经验”。在这里，费希特对“经验”的规定和康德是一致的。康德把经范畴综合的、带有普遍性和必然性的对象叫“经验”，这已和以前经验论所说的感觉经验不同，费希特沿用了康德的看法。

“经验”作为“有必然性感觉伴随的表象”必有其产生的根据，哲学的任务就是要寻求这根据。寻求经验的根据，不能局限于经验之中，而应该超越经验，即是说，经验的根据是在超经验的领域，哲学的对象就在这个领域。

但是，人总是生活在经验之中，“经验就包含着他的思维的全部材料”，（下卷，第322页）那么，这种在经验之中的人如何能够超越经验？费希特认为这需要思维的抽象作用。“哲学家能够抽象，这就是说，他能凭借思维的自由，把经验中结合在一起的东西分离开来。”（下卷，第322页）这里的“抽象”，实际上是一种把经验中所具有的超验因素分离出来的作用。在经验中，有物的因素，也有理智的因素，二者是结合在一起的。但哲学家可以通过抽象抽掉这两方面中的一个方面。如果把物抽掉，他就保留了一个“理智自身”作为经验的根据，这就是唯心论的做法；如果把理智抽掉，他就保留了一个“物自身”作为经验的根据，这就是独断论的作法。“独断论”，这里指唯物论，但其来源及意义源于康德，康德曾称未经理性

的批判考察环节而建立的旧形而上学为独断论，费希特认为康德所谓的“物自身”也是一种非批判的、独断的因素。但在费希特哲学中，“独断论”一词也有时包括其他形式的，如神学的独断论。

（二）唯心论和独断论的争执本质上是：我与物哪个是第一性的

首先，费希特说明唯心论和独断论各自的对象问题。就其对象对意识的一般关系说，二者有如下区别：独断论的对象——物自身，是“经过理智的表象才产生出来的”，而理智表象中仅仅有“有必然感觉伴随的思想”，至于这思想后面的“物自身”，则是理智的虚构。唯心论的对象——自我，却不仅仅是理智的表象，而是任何理智活动的主体。它不是由理智造成的，而是理智所以可能的前提。理智的任何规定的出发点，都是自我作为“规定者”。在这个意义上，费希特的思路与笛卡尔的思路有相近之处。

只要我们反省我们的意识活动，我们就能够意识到我们的意识活动是以“自我”为前提进行的，但我们却无法在意识中直接指示出“物自身”。从这个意义上说，唯心论的对象比独断论的对象优越。

其次，费希特阐述了唯心论和独断论对立的实质。

“唯心论者和独断论者之间的争论，本来就是：究竟应当为了自我的独立性而牺牲物的独立性，还是反过来，为了物的独立性而牺牲自我的独立性？”（下卷，第328页）即“我与物哪个是第一性的”。

这两个体系的对立，是“第一原理”上的对立，所以是不能调合的。正因为如此，它们也不能互相驳倒对方。首先，唯心论不能驳倒独断论，因为独断论把一切意识看作“物自身的

产物”，包括唯心论的对象——“自我”或“自由行动的理智”，也都是物自身的产物。它可以反驳唯心论说：唯心论之所以把自我看成是第一性的，是因为它“不知道那个物，所以认为它们是无因的、自由的。”（下卷，第326页）总之，唯心论只能“从设定自由和自我的独立性出发”驳倒独断论，但这一点恰是独断论否认的。（下卷，第327页）反过来说，独断论也不能驳倒唯心论，因为唯心论可以从自我出发解释一切经验的根据，这样，独断论者所依赖的“物自身”就成了“彻头彻尾的虚构”。（下卷，第327页）

再次，费希特提出了对两种体系的选择问题。他认为，一个哲学家是选择独断论还是选择唯心论，和他对人的理解相关，和他在这理解之上所形成的爱好、兴趣相关。有两类人，第一类人还没有自觉到自己的自由或自身的绝对独立性，所以他们在物的表象中见到自己，“他们自身就是与物共存共亡的。”（下卷，第329页）所以，为了他们自身起见，也不能放弃对物的独立性的信仰。第二类人是他们已经自觉到自身的独立性，不需要物来支撑自我，他们便倾向选择唯心论。可见，对不同哲学体系的爱好和人对自身的自觉程度有关，而唯心论者的这种自觉程度要高于唯物论者（费希特认为彻底的独断论者必是唯物论者）。

（三）独断论完全不能说明内心，只有唯心论是惟一可能的哲学

这一节中，费希特主要说明唯心论的对象是一个能够自己确证自己存在的、理智与存在的统一，而独断论的对象则仅是一个单独的存在系列，独断论无法说明理智如何从物中产生出来，所以独断论不合理，惟一的哲学应是唯心论。

首先，唯心论的对象——理智本身有双重系列，即“存在

的系列和注视的系列”，或“实在的系列和观念的系列”。具体说，理智活动着，注视着自己，在这种注视中就确定了自身的存在，所以理智的活动和理智的存在是“直接结合”的。理智是“自为存在”，它自己觉知到自己的存在。

物的系列不同于理智，是一个“单纯的系列，即实在的系列”。（下卷，第332页）具体说，从物中只能引伸出物，而不能引伸出理智，所以，如果坚持物的第一性，你就无法解答“从物中如何产生出理智”这一问题。所有的唯物论者都断言理智是物相互作用的结果，或断言理智是物的属性，费希特认为这仅仅是一种“软弱无力的主张”，并无真凭实据。所以，唯物论站不住脚，惟一可能的哲学只剩下了唯心论。

（四）自我设定它自己

“自我设定它自己”是知识学的最基本原理，这条原理是讲自我“凭着自己设定自己的单纯活动而存在”。自我是活动，它在活动中就确证自身的存在。全部知识都建基于自我的活动、自我的存在上面。所以这条原理是全部知识学的第一原理。

费希特对这条原理的说明是从命题“A是A（即A＝A）开始的。这是一个自明的形式逻辑命题。在这个命题中，初看起来，A是否存在没有被肯定，但其中主词A和宾词A的必然联系是绝对被设定了。A＝A之命题中的必然联系可用“如果A存在，那么A就存在”来清楚地表示出来。“如果……那么”表达的是这必然联系。

这必然联系是由自我设定的，设定了这必然联系，也就设定了A，因为没有A也就没有A的必然联系。由此可以断定，在自我中，必有某个东西是“始终如一的，永远同一的”，这就是自我。从这开始从“A＝A”可以推演出“自我就是自我”

或“自我＝自我”。

从“A＝A”的命题推演出“自我就是自我”，主要表明“A等于A”的现实设定活动是以自我为基础的。但这两个命题是有区别的。“A＝A”是一个形式逻辑的命题，只在形式上有效。就是说，它仅说明了A和A的同一性，至于A的内容方面，即A存在与否，它并没有说明。它无非指“如果A，那么A”。但“自我就是自我”不仅从形式上有效，而且从内容上有效，自我是一切意识活动的基础，它的活动便是它的存在，“自我就是自我”同时也就等于“我存在”。自我的纯粹活动也就是自我对自身存在的设定；自我既是活动者，又是通过活动设定的，这两方面的统一，便是“自我设定它自己”。

（五）自我设定非我

正如第一条原理一样，这条原理也是最根本的、自明的。费希特也从一条形式逻辑的原理出发说明这条原理。

“非A不＝A”是一个不证自明的原理。表面上看，“非A不＝A”是从“A＝A”中推导出来的，但实际上并非如此。从“A＝A”中，只能分析出A，不能分析出非A，非A是作为A的对立面设定的。所以，自我中必有一种与设定（A）的活动不同的设定对立面的活动或“反设定活动”，这活动是无条件的。

但如果仔细分析，“非A不＝A”的成立也要以主宾词的同一为条件，以意识的同一性为前提。换句话说，设定对立面的活动，也是自我的活动，也要以自我的同一性为前提。“设定对立面的活动，只有在设定活动的意识与设定对立面活动的意识合一的条件下，才是可能的。”（下卷，第340页）从这个意义上说，（即从实质方面说）设定对立面的活动是有条件的，它以设定活动为条件。

进一步的问题是说明设定对立面的活动所设定的（非 A）是什么。从内容（实质）上看，确定“非 A”是什么要有赖于“A”是什么，因为“非 A”只表示 A 的反面。上一节已经看到，设定活动所设定的无非是自我，那么反设定活动所设定的就是自我的对立面——非我。这样，反设定活动的原理便是：自我“设定一个非我与自我相对立”。（下卷，第 341 页）

费希特从形式逻辑的原则“A＝A”、“非 A 不＝A”导引出知识学的两条最高原理——“自我设定自我”和“自我设定非我”，并不意味着这两条原理是从形式逻辑的原则中推演出来的。而是相反，知识学的这两条原理是最基本的，形式逻辑的命题则是知识学原理形式化的结果。所以，毋宁说费希特这种推导方法是一种追本溯源的方法。

（六）自我与非我统一

费希特认为第一条原理“自我设定自身”是绝对无条件的；第二条原理“自我设定非我”在形式上是无条件的，内容上是有条件的；而第三个原理“自我与非我统一”在形式上是有条件的，因而通过对前两条原理的逻辑分析便可以演绎出第三条原理。

如果单独把第一条原理和第二条原理拿出来加以对照，它们各自都产生自相矛盾，而这些矛盾归结起来是自我和非我的矛盾。具体论述如下：

首先从第二条原理（自我设定非我）中可以引伸出这样的矛盾：一方面，自我设定了非我，那么它必然与这个非我相同一，以达到并保持意识的同一性，这就必然要排斥不是非我的东西——自我。所以结论是：“只要非我被设定在自我之中，自我就不能设定于自我之中”。（下卷，第 342 页）另一方面，自我只能设定了自我，才能够设定其对立面——非我，没有自

我，何谈非我？结论是自我和非我应在同一意识中被设定。这两个结论是相互矛盾的，它表明第二条原理本身自相矛盾，并且自己扬弃自己。但任何事物要扬弃自己，必须树立对立面，通过对立面否定自身，要树立对立面，就必须依靠设定对立面的活动才有可能，第二条原理讲的正是设定对立面的活动。所以第二条原理要否定自己，必同时肯定自己，它“自己扬弃自己，同时它又不扬弃自己”。（下卷，第343页）

和第二条原理一样，第一条原理（自我设定自我）也包含自相矛盾，“自己扬弃自己，同时又不扬弃自己”。（下卷，第343页）

上述这些矛盾，归结为自我和非我的矛盾。如果自我和非我仅仅相互否定和扬弃，它们就不能被统一于一个意识中，从而破坏意识的同一性。费希特认为应该把相互对立的自我和非我统一起来。所谓统一，就是把自我和非我都认作原始自我或绝对自我的产物。绝对自我按“可分割性”即“量”的概念活动，一方面把自己的实在性的一部分给予非我，另一方面把另一部分实在性留给自我。对应非我的那部分实在性，自我就有相应一部分否定性；对应自我那部分实在性，非我也有相应一部分否定性。双方各自既包含实在性，又包含否定性，所以双方就不再是单纯否定关系，而是“限制”关系。具体说，如果把自我单纯看作实在性，把非我单纯看作否定性，那么它们之间就相互否定，相互扬弃掉了。只有通过量的活动，把自我和非我都设定为实在和否定的统一，才不至于相互扬弃掉，而是达到了自我和非我的相互限制。这样，绝对自我按量的活动产生出来的自我和非我，就成了可分割的、有限的，因为它们是在各自肯定和否定的统一基础上的相互限制之中。

这就出现了自我的三个环节，即原始的绝对的自我，绝对自我在活动中产生的有限的、可分割的自我和非我。绝对自我是逻辑基础，可分割的自我和可分割的非我则是它按量的活动

的表现。全部知识活动，无论是理论的活动还是实践的活动，都是可分割的自我和可分割的非我的相互限制的活动，而这活动实质上又是绝对自我的量的活动，所以它们又统一于绝对自我之中。

费希特认为这第三条原理是前两条原理的合题。第一条原理是自我的同一性原理，第二条则是自我树立对立面的原理，第三条原理则说明自我和非我作为对立面是由绝对自我按可分割性（或量性）活动产生的，因而它们处于既对立又统一、既肯定又否定的限制关系或综合关系中，所以第三条原理讲的是自我和非我的统一这个合题。但理解这个合题的关键在于绝对自我的量的活动或可分割性的活动，不理解这个活动，就不能理解自我和非我的统一。所以费希特把这条原理表述为："自我在自我之中设定一个可分割的非我与可分割的自我相对立。"（下卷，第 346 页）

关于知识学的原理，最重要的是理解三条原理是一正反合的关系，而合题（即第三条原理）是至关重要的。自我设定自我、自我设定非我以及自我的量的活动，从逻辑上分析，各有自己的作用，并且每一活动都不能从另外的活动中产生出来，所以它们各自都是绝对的。但是这三种活动在现实自我活动中又是渗透为一的，不是先有第一种，然后再有第二种第三种，而是一起起作用。比如，自我在设定非我（第二种活动）时就是按量性进行的，所以第三种活动（量的活动）与第二种活动是统一的。其它的活动亦是如此。

52. 谢　　林

谢林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling，1775—1854年），德国古典哲学家。主要著作有：《自然哲学思想》、《自然哲学体系初稿》、《先验唯心论体系》、《我的哲学体系陈述》等。另外，在他死后，尚有代表其晚期思想的《天启哲学》问世。

谢林认为自然和精神在本原上是同一的。他称这种同一性为“绝对”或“绝对同一”。反过来，他从绝对这个本原出发，演绎自然和精神，认为自然和精神是绝对的两种表现，前者是无意识的表现，后者是有意识的表现。正因为自然和精神是原始同一的，所以自然在其发展中必然逐步趋向于精神，最后在人这个环节上达到精神；而人的精神也必然在其发展中逐步意识到全部自然的奥秘，前一个过程是自然逐步精神化的过程，这是自然哲学研究的课题；后一个过程是精神逐步认识自然，并达到现实的自然和精神统一的过程，这是精神哲学或先验唯心论研究的课题。自然哲学和先验唯心论都以自然和精神的绝对同一为原则，从不同方面描述这绝对同一的展现过程，二者构成哲学两大门类，缺一不可。

（一）自然哲学

自然和精神是从一个根源上萌发出来的。精神哲学或先验唯心论讲精神的活动这一方面，自然哲学则讲自然活动这一方

面。由于自然和精神的同一性，我们既可以从自然出发说明精神，也可以反过来从精神出发说明自然。前者是自然哲学的任务，后者是先验唯心论的任务。但归根结底二者遵循的哲学原则——自然和精神的同一，是一致的。

由于自然哲学从自然出发，所以它是实在论的。唯心论从自我意识出发，把自然的规定看作自我意识或主体的规定，这不适用于自然哲学。自然哲学和物理学等自然科学接近，都遵循着一条“最高准则”——“用自然力说明一切”。但是，自然哲学又不同于“经验物理学”，而是“思辨的物理学”。经验物理学没有深入到自然的最终原因，仅研究表面现象，自然的外在方面，甚至把机械运动看作自然的最终动因。思辩物理学则以自然的最终原因与精神的统一性为其基本原则。在这个意义上，它和斯宾诺莎将精神和广延归于统一的实体或自然的观点有一致之处，所以毋宁说它是“物理学的斯宾诺莎主义。”

（二）先验哲学

先验哲学与自然哲学的方向相反，它“将主观东西作为在先的和绝对的，作为出发点，从而引伸出客观东西。”（下卷，第353页）

由于先验哲学以主观的东西为第一性的、为一切实在的根据，所以它必从对于客观东西的实在性的普遍怀疑开始。这种怀疑最终指向“我们之外有物存在”这一基本意见。在普通意识中，“我外有物”仅仅意味着外物存在的直接性，这是一种朴素的意识。先验哲学则把“我外有物”仅仅作为一种偏见，并进一步寻求它产生的主观原因。即说明，“我外有物”这种偏见以自我意识的存在为前提和原因。普通意识由于没有分清“我在”和“我外有物”，因而局限于这种偏见之中，先验哲学则在分清“我在”和“我外有物”的前提下，超越偏见，不是

去证明“物自身”的存在，而是寻求这种偏见产生的先验根据，即这种偏见以自我的活动为其先验根据。

“先验的思维方式”不同于普通思维方式。在日常思维中，对象被认为是现成的，思维活动被忽视，被排除于视野之外。先验的思维方式则以产生对象的自我的先验活动为对象。它持续地将自我的活动对象化，进行直观。先验思维方式便是这种一连串的“自我直观”。“先验哲学的整个体系是建立在自我直观的不断加番上，从自我意识的最原始、最简单的直观起，直到最高级的直观、鉴赏直观为止。”

第一个层次的直观表现为自我的理论活动。它分为四个环节，第一个环节是“一般自我直观”，确立了自我作为主体性；第二个环节是将自我的客观规定性表现在感觉印象中，由此产生感觉状态。第三个环节是将自我活动的主观规定性连同感觉状态中的客观规定性一同化为直观对象，由此产生有规律的经验对象——外在世界。谢林亦称此为创造性直观。四个环节进一步直观到自然现象实际上依赖于自我的生产能力，它把这自我对象化、客观化，成为自然中的目的性，由此自然便对人显现为合目的的产物。

第二个层次的直观表现为自我的“绝对意志活动”。在这里，自我不再把自己局限于自然系列中，而是自觉意识到了自我的能动性和独立性，即自由性。于是它便把自己直观活动的规律性变为客体，于是便产生了一种主观见之于客观的意志实践活动。

最高层次的直观是理智直观和鉴赏直观。理智直观是哲学象的一种特殊能力，洞察到主观和客观、自由和必然、精神和自然的最高统一性。鉴赏直观是理智直观的客观化，是最高层次的直观形态。鉴赏直观的行为是对绝对同一表现为自然和精神两种活动的模仿，都是有意与无意、自由与必然的统一。所以，艺术家能够在鉴赏直观中与绝对合而为一，领略到绝对活

动的奥秘。从这个意义上说，艺术哲学是整个先验哲学的拱顶。

谢林哲学思想的重点在于理解自然和精神在根源上的绝对同一性，这需结合斯宾诺莎的实体观、黑格尔的思维与存在同一学说来理解，方能看出谢林观点之利弊得失。将自然哲学辟为哲学的一个门类，谢林作出了巨大贡献。谢林以前的康德和费希特，往往把自然作为自我活动的经验表象来处理，在对自然的态度上带有唯心论性质。虽然在费希特哲学中，非我具有某种实在性，但这种实在性仅作为一种对自我限制的代名词。谢林第一次在德国古典哲学中将自然的实在内容纳入哲学系统之中，思辨地解释了自然诸现象，如机械运动、声、光、电磁等运动。这为以后黑格尔的自然哲学的产生提供了前提。本节的难点，在于合理地把握自然哲学与先验哲学的关系，理智直观与鉴赏直观的关系。

53. 黑格尔

黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831 年），德国古典哲学家，曾任耶拿、海德堡、柏林大学教授，近代唯心辩证法体系的建立者。主要著作有：《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学全书》、《法哲学纲要》、《历史哲学讲演录》、《哲学史讲演录》、《美学讲演录》等。

黑格尔哲学的核心概念是“绝对理念”，亦称“真理”、“绝对”、“上帝”、“自我”等等。理念既是人之本，又是万物之本。就其为人之本来说，它就是近代哲学所谓的“我思”或

"自我意识"；就它是万物之本说，它就是所谓的"实体"。所以理念本性上是自我意识的实体化和实体的自我意识化。一句话，它是精神化了的实体。理念作为实体通过其精神活动化生万物，表现为自然界，在自然中，理念的精神本性被掩蔽于物质外壳中，只有通过作为万物之灵的人才得到解放，使理念之精神本性自在自为地展现出来。哲学的任务就是描述理念的上述运动过程。它分为三个环节：第一个环节是描述理念本身的纯粹规定，叫作"逻辑学"；第二个环节是描述理念化生为自然时所显现的规定，叫作《自然哲学》；第三个环节是描述理念由自然复归为精神时在人的精神活动中显现出的规定，叫作"精神哲学"。理念的运动即是理念的"自身发展"，而这种自身发展的内在逻辑就是"辩证法"。它的最基本内容是自身分化同时又在分化中保持自身同一的"分析与综合统一"的原则。这个原则实际上是近代哲学中提出的"自我意识"活动原则的逻辑化，直接源起于费希特和谢林的哲学。由于在黑格尔哲学中自我意识被实体化了，所以这种自我意识的辩证法同时亦是万事万物之辩证法。认识辩证法、本体辩证法和辩证逻辑是一个东西。

（一）逻辑学

§53.08 和 §53.09 两节总论逻辑学的定义和逻辑概念的性质。

§53.08 讲逻辑学研究的对象。"逻辑学是研究纯粹理念的科学，所谓纯粹理念就是作为思维的抽象要素的理念。"（下卷，第 386 页）

这里所说的"思维的抽象要素"，即纯粹思想、纯思的规定。要把握纯粹思想，须了解以下几个方面：

首先，纯思想是"能动的普遍"（下卷，第 388 页）所谓

普遍，指思想之共相、规律而言。通常说，思想总有感觉、直观、想像、欲望、意志等特殊样态，它们也是思想，但具有个别性，不是纯粹的思想。纯粹思想是贯通在这些样态中的普遍规律，如“有与无、质与量、自在存在与自为存在、一与多等等。”哲学思维与普通意识的区别在于，普通意识停留于思想的特殊样态上，而哲学思维则通过反思，由这些特殊的样态反思纯思的规定，上升到思想的规律，即“思想的思想”。另一方面，这些纯粹思想的规定又不是一些僵死的规定，而是自身实现着的能动的活动，因而是能动的普遍。

其次，纯粹思想不是单纯主观的思维规定，它同时是事物的“本质、内在实质和真理”（下卷，第388页）思想的特殊形态，仅仅直接呈现事物的表面性质，只有通过反思，上升到纯思规定，才真正获取了对象的真实性质。“经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思为中介的改变，对象的真实本性才可呈现于意识前而”。(下卷，第388页)。

再次，既然纯粹思想同时即是事物的真实本性，那么就不存在一种外在事物限制它，不存在像费希特说的“非我”、康德所说的“物自体”一类的东西限制自我。因而自我作为纯思是自由的，它是能够统摄万物的能动性、自由性。

综上所述，思想既是主观的，同时又是客观事物的本质，在这个意义上，逻辑学作为研究纯粹思想的科学，同时又是研究客观事物本质的形而上学，因此，逻辑学便与形而上学合流了。

§53.09讲的是每一逻辑真实体包含的三个环节。这就是：①抽象的或理智的方面，②辩证的或否定性理性的方面，③思辨的或肯定性理性的方面。黑格尔强调，这三个部分不是逻辑这门学科的三个并列部分，而是每一逻辑真实体或具体概念的三个有机统一的因素。

(1) 抽象的或理智的方面：理智坚持各规定自身的同一性，以及不同规定之间的差别性。理智本是逻辑概念的一个环节，如果没有它，不同概念就不能得到清晰的区别和规定。但如果停止于这个环节，把它绝对化、僵化，就会产生非此及彼的知性思维方式。黑格尔在其多部著作中都曾从不同角度批评过知性思维方式，可参照，但切记黑格尔并不否定知性是逻辑真理的一个环节。

(2) 辩证的或否定的理性的方面：它坚持彼此有区别和对立的规定可以相互过渡。这里注意的是，如果把可相互过渡的不同规定作知性的理解，把它们看作没有内在统一性的东西，那么这种过渡就变成了相互的"单纯的否定"，由此会走向怀疑主义，甚至变为诡辩论，因为两个互不相关的规定的相互过渡，就变成了诡辩。黑格尔在这里强调，不要对辩证法作知性的理解。

(3) 思辨的或肯定的理性的方面：它不仅坚持不同规定之间的过渡，而且意识到了这种过渡复归于这不同规定之间的内在统一性，即"认识到它们的分解和过渡中所包含的肯定的东西"。(下卷，第390页) 思辨的或肯定的理性方面是上述三个环节的最高环节，是对对立规定之内在统一的认识，所以它是理智与辩证环节的综合。只有上升为这个环节，逻辑概念的真理性才能得到保证，如果停留在前两个环节，就会形成抽象的、片面的概念。

A. 逻辑学的第一部分：存在论（§53.10—§53.12）

逻辑学分为三个部分：存在论、本质论和概念论。存在论讲"思想的直接性——自在的概念"，它分为三个主要环节：质、量、尺度。

a) 质（§53.10）

质分三个小环节，存在、定在、自为存在。

"存在"或"纯存在"是逻辑学的开端。它指"纯粹思想"

在开端上的状态。在开端上的思想，还没有任何规定，仅仅是单纯的直接性。由于它没有任何规定，所以是“无”或“不存在”，“存在”与“不存在”的统一，便是“变易”。在这里，黑格尔批评了“无不能生有，有不能变无”的观点，认为这是取消了变易，所谓变易就是“存在过渡到不存在，不存在过渡到存在”。（下卷，第397页）

“存在”与“不存在”在变易中被扬弃，所得的结果是“定在”。所谓“定在”，就是“具有一种规定性的存在”。这规定性称为“质”。定在由于其质而成为“某物”。黑格尔强调，质与量不同，质是与存在直接同一的规定性，某物“所以是某物，乃由于其质，如果失掉其质，便会停止其为某物”。（下卷，第397—398页）质作为规定性，既包含肯定，又包含否定，肯定的同时既是否定。因而，实在性和异在是统一的。从否定性、异在这方面看规定性同时就是一种限度、界限。由此，黑格尔认为，某物既是有限的，（即有他物限制它）同时又是变化的，即超越界限，变为他物。某物超越界限，变为他物，而他物也是一个某物，因此它也同样超越界限成为别物，以此递推，以致无穷，这就是质的无穷进展。黑格尔认为这无穷进展只是一种坏的或否定的无限，因为无论进展到哪里，达到的总是一有限事物，它是有限事物的“重复发生”。真正的无限不是在有限事物外面寻求无限，不是简单否定和抛弃有限，而是意识到某物在他物中就是在自身中，因而他物对某物的限制是一种自身限制或“自我联系”。这就摆脱了他物的外在限制状态，而把这限制和否定复归为自身的肯定，所以真正的无限也叫“肯定的”无限。

真无限便是“自为存在”，由于他物被扬弃为某物的内在环节，所以构成一个统一体。自为存在由此也就成为“一”。一自身排斥自身变为多。多个一在相互排斥和吸引中，就是量。

b）量（§53.11）

量也分为三个小环节：纯量、定量和程度。

纯量相当于上述的纯存在阶段，是没有任何规定性的量的一般。纯量包含两个环节，连续性和分离性。被规定的量叫定量。从外延的量和内涵的量的区分，过渡到“程度”。所谓的程度，即内涵的量。只有在程度中，定量所以为定量的界限才真正建立起来了。定量超越界限，变成另一个定量，而另一定量又超越界限，以至无穷，由此产生量的无穷进展。这种无穷进展仍然是恶的或否定的无限性，量的真无限便是比例。

c）尺度（§53.12）

“尺度即是质与量的统一”，“是有质的定量”。质与量的统一最初只是“潜在的”，松弛的。一方面，定在的量可以改变，而不影响它的质；另一方面这种改变也要有其限度，一超出限度就会引起质变。这就表现为“无尺度”。所谓无尺度，是说旧质变成新质，旧的质量统一体或尺度被打破。但旧尺度被打破的同时，新的质量统一体或尺度产生，所以无尺度仍然是一种尺度。由此，便产生由尺度到无尺度再到尺度的无穷进展。要摆脱这种无穷进展，就必须寻求尺度变化的内在根据，这就是本质。

B：逻辑学的第二部分：本质论（§53.13—§53.16）

本质有别于存在，存在是直接性的概念，本质则是通过反思设定起来的概念。人们只有通过扬弃直接性，进入到直接性背后的根据，才算抓住了事物的本质。所以本质规定只有通过反思才能够建立。这样，本质论中，概念便出现两面，一是外在的，一是内在的，这两面概念相互规定，构成一种相互反思或映现的关系。本质论分为三个环节：a）本质作为实存的根据；b）现象；c）现实。

a）本质作为实存的根据。（§53.13—§53.15）

在《哲学全书》中，它分为三个环节，即“纯反思规定”、

“实在”和“物”。

“纯反思规定”主要讲本质自身是一有差别的同一，即对立面的统一性。正因为本质是这种对立统一，才构成实际存在的万事万物的根据。黑格尔用三个主要范畴说明这种对立统一的逻辑结构，即“同一”、“差别”、“根据”。

本质首先是一个同一性，就万事万物的差别性都是本质的表现来说，万事万物都是本质的自身显现，所以本质在其显现的差别性中保持一种自身联系，或“自身同一”。黑格尔强调“同一”是包含差别的同一，而不是脱离差别的抽象同一。抽象同一是“形式的或知性的同一”，形式逻辑的同一律表达的是这种抽象的同一，黑格尔认为它不是真正的思维规律。

本质的同一性中便包含差别。这是本质中的否定性环节。差别在低级环节上是“直接的差别”或“差异”，也叫“杂多”。“差异”指相互外在、没有内在联系的事物的差别，是排除了同一性的抽象差别。所以它和抽象的同一是一回事，都承认同一与差别相互外在。同一基础上的差别叫“本质的差别”、“对立”，对立的双方既相联系、肯定，又相互排斥、否定，是肯定和否定的统一。

同一与差别的统一就是根据。在根据中，本质的差别性复归于统一性，所以根据是一“全体”。

根据作为“全体的本质”，从外在，表现方面看便是“实存”。“实存”这一环节表明根据和本质不仅仅是一种抽象的内在性，同时它有表现于外的逻辑规定。“实存”分两个环节，自身反映和他物反映。自身反映讲任何实际存在的事物都有其根据，因而是独立自存的，自己反映自己，自己规定自己。“他物反映”意思是说，实存的事物不仅独立自存，而且存在于和他物的关系之中，即互为根据、互为后果。这种既是自身反映，又是他物反映的实在，叫作物。物在与他物的联系中显现不同的规定性，这规定性叫物的“特质”。“特质”为物所具

有，但由于这些特质本身又具有自身反映的独立性，因而可以相对地脱离与物的联属，从而成为物的“质料”或“物质”。

(b) 现象

本质自身表现出来即是“现象”，所谓表现就是说本质扬弃自身而成的为一种直接性，即本质显现于外。本质的根本规定便是“映象”，现象就是这种映象的结果。这里要注意，本质不在现象之后或现象之外，而是在现象之中，现象就是本质的“实际存在”。

哲学与普遍意识不同的地方在于：普通意识看作是独立自存之物，哲学能“看出来仅是现象”。现象是哲学反思建立起来的，只有通过对本质的考察，我们才能确定这是现象，所以它和未经反思的直接存在比起来，内容更丰富。

c) 现实（§53.16）

现实是本质作为内在与现象作为外在两方面的统一。

现实作为内外合一，在内规定为可能性，在外则规定为偶然性。所以可能性和偶性是现实的两个环节。可能性通过条件的自身建立而成为必然性（真实的可能性）。必然性包含三个环节：条件、实质和活动。条件有以下特点：首先它是现实事物存在所必须的，只有先设定它的存在，现实事物才存在，所以是“设定在先的东西”。（下卷，第417页）其次，条件是被动的、被利用的对象，利用它作为现实事物的材料。正因为如此，条件由实质的内容所规定。实质是将要变成现实的可能性的全部内容，例如种子便是植物的实质，而阳光水分等则是条件。实质有如下特点：首先它也是“设定在先的”，先有实质后有现实事物。其次，它是主动的，它自身发展为现实，主动利用条件实现自己。活动是利用诸条件使实质实现出来的运动。它也是一种独立的力量，是能动的。条件、实质和活动三个环节的统一，构成必然性。

C. 逻辑学的第三部分：概念论（§53.17—§53.20）

概念论中所讲的概念与存在论和本质论中讲的概念既有同一性，又有区别。它们讲的都是思维规定，这一点是共同的；但存在论、本质论所讲的概念没有达到最高统一性，没有达到主体即自我意识的高度，因而是“自在的概念”或“特定的概念”，与它们比起来，概念论中所说的概念则达到了最高统一性，达到了“自由”和“全体”。相应地，概念论中概念的进展也不同于前两部分。在存在论中，由于概念之间有外在性，所以概念的进展表现为“过渡”，所谓“过渡”是指相互外在的概念的联系。本质论中概念的进展叫“反思”或“映现”，即内外两面概念之间相互规定，也具有外在的性质。概念论中概念的进展叫“发展”，发展的每一环节上的概念彼此都是同一的，并与发展的全体相同一。从这看，概念论中的概念达到了最高的统一性。

概念论分为三个环节，主观概念、客体和理念。

a）主观观念（§53.18）

主观概念又称“形式的概念”，主要讲概念、判断和推论等思维形式。但这种“形式”不同于形式逻辑讲的无内容的形式，而是包含思维内容在内的“活生生的形式”。主观概念分为概念本身、判断和推论等三个环节。

概念本身包含三个环节：普遍性、特殊性和个体性。三者相互包容，构成具体概念。判断是概念的自身展开，具体说，把概念中的各环节区别出来，在区别中加以联系就形成判断。所以由概念向判断的进展是“概念自身的发展”。推论是概念和判断的统一，是判断中各环节的区别又返归为概念的同一性，所以它是一个合题。由概念中经判断向推论的发展，实际上是概念本身各环节由统一到分化再复归于统一的辩证发展过程。到了推论的最高环节，概念扬弃其内在中介性而上升为一种直接的统一性，由此过渡到“客体”。

b）客体（§53.19）

客体是概念的客观化方面，是作为“直接的存在”的概念。所以，客体也是一“全体性”。它分为三个环节：机械性、化学性和目的性。在机械性中，客体的联系是外在的；在化学性中，客体间的联系便显现为较为亲密的化学关系，而在目的性中则表现为一种有机关系。客体的发展过程，是客体逐步摆脱外在性、物质性而复归于概念的过程，在目的性环节中，客体和概念合而为一，过渡到理念。

c）理念（§53.20）

理念是主体和客体、概念和客观性的绝对统一，因而它也就是真理。黑格尔强调，理念作为主客观统一，是一个过程，不能把这理解为一种“抽象的、静止的、固定的同一性”。理念作为过程，经历了三个阶段：第一阶段是“生命”，“直接形式下的理念”，换句话说，生命是主体和客体的“直接合一”。第二个阶段是“认识”。是主客体在分化，对立中的统一；第三个阶段是“绝对理念”，达到了最高的主客直接统一，是整个逻辑发展过程的最末一个阶段。

认识是在主客对立状态中克服对立、达到主客统一的过程。当然，主客体原本是同一的，但这种同一仅是“潜在的”。主体和客体在对立中各自还是有限的、片面的。主体的片面性在于它仅是一种片面的主观性，这就需要理论认识活动接受客观世界的内容进入主观的表象和思想内，从而扬弃片面的主观性。客体的片面性在于它仅是一种单纯的客观性，这就需要实践意志活动按主观的内在本性，规定并改造客体，使客体符合主观的内容，这就扬弃了“客观世界的片面性”。通过认识活动和实践活动，既扬弃了片面的主观性，也扬弃了片面的客观性，从而实现了主客的完全合一。

在论述认识活动时，黑格尔较详细地说明了认识活动的方法——分析法和综合法。

分析法就是把对象的具体内容分解开来，并赋予它们抽象

的普遍的形式，或者根据对象的内容进行抽象。对象一开始总是呈现为个体化形态，需要我们用分析的方法从个体事物中寻求出普遍规定。但如果单纯用分析法，会肢解对象，从而无法把握事物的真象。

（二）自然是理念的外在化

自然是哲学研究外化或异化的理论——自然。理念本身是精神性的，但它却在自己否定性中即物质中表现自己，自然就是这种否定性方面。所以黑格尔认为，理念作为自然，是“在其自身之外的”，本身包含矛盾：一方面，自然的内在本性是理念，它使自然构成一有必然性的有机总体，另一方面自然物又显现为相互外在的、偶然的、无规则状态。但理念最终会冲破这种僵硬的物质外壳，回归为精神的现实存在。自然中显现的由低级到高级的不同环节，就表现了理念逐步克服异在的物质性，回归为精神的过程。自然的三个环节为“力学”、“物理学”和“有机学”。

（三）历史作为“精神”的现实，是一个合理过程

黑格尔认为世界历史是“精神”的展现，历史的本性和推动力是精神。这样，了解历史就必须了解精神的本性。要明了“精神”的本性，需把它和“物质”比较，物质的实体是力，而精神的实体或本质则是“自由”。“自由是精神的惟一真理。”（下卷，第444页）什么是自由？自由是“依靠自己而存在”，同时意识到自己的存在。精神的自由便是自因和自我意识的统一。历史是自由精神展现自己的历史，亦即“自由”意识的进展过程。例如，历史开端于东方，而东方人的自由意识是很低

的，他们没有意识到自由是人之所以为人的普遍本性，只知道“一个人是自由的”，这个人是专制君主。由于专制君主的“自由”仅表现为任性的自由，所以他也不是真正自由的。因而东方人实际上没有真正的自由意识。自由意识首先出现于希腊人中间，但他们也和罗马人一样，“只知道少数人是自由的，而不是人人是自由的。”（下卷，第445页）日耳曼民族首先意识到了自由是人类的普遍本性。这种意识最先出现在宗教中，特别是出现在基督教中。但把这种意识作为原则“应用于各种政治关系上，拿它来彻底铸造和贯彻社会机构”，乃是一个长期的过程。综上所述，历史是“自由”意识由低级向高级不断发展的过程，也即自由在社会中逐步实现的过程。

黑格尔强调，“历史哲学”就是对历史的“思想的考察。即不是停留在表面现象，而是意识到“理性”是世界的主宰，世界历史由此便是一种合乎理性的过程。

（四）哲学史上每一个体系都是哲学本身的一个环节

哲学史上的哲学体系，表面看来好像是“纷然杂陈，没有联系”，但都是对思维本性的认识。因而，哲学史上表现的不同哲学体系，只是一个哲学体系在发展过程中的不同阶段。作为哲学体系基础的特殊原则，只不过是同一思想整体的一些分支。

黑格尔强调哲学本身就特殊化在不同的哲学体系中，所以不能说历史上的每一哲学体系只是“一种哲学”，而不是“哲学本身”。这样说实际上割裂了普遍与特殊的内在联系。（下卷，第383页）

哲学史上的哲学思维的发展过程，和哲学本身的逻辑过程是一致的。其本性都是“纯思”或“理念”的运动，只不过前

者是其历史显现，具有外在性、偶然性的外表；后者则是其纯粹逻辑的表述，“摆脱了历史的外在性或偶然性”，“纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程”。（下卷，第 376 页）

（五）实体即主体的思想

“把真正的实体理解为主体”这一见解，是理解黑格尔哲学的关键。

黑格尔亦强调实体或“绝对”是“活的实体”，而不是“抽象的普遍性”。所谓“活的实体”是指实体作为一，自身树立对立面，又在对立面回到自身的“自己建立自己的运动”。（下卷，第 367 页）即是说，它必须否定自身，在否定物中建立自身，达到否定的否定。这样的实体即是主体。黑格尔认为以前的哲学特别是谢林的哲学忽视了实体自身否定自身、自身二重化的环节，片面强调实体自身的同一性。如谢林讲绝对是“无差别的同一”，即属比例。

黑格尔亦用“自在”和“自为”来说明这个问题。以前的哲学强调自在的环节，“自在”即为潜在之意，是开端上的抽象普遍性或同一性。而“自为”则是通过否定性等中介环节建立自身，是自身运动和展现的“成为”。自在的环节是抽象的，不是现实的、具体的，只有自为的环节才是具体的、现实的。黑格尔举例：“胎儿虽然自在地是人，却并非自为地是人，只有作为有教养的理性的人才是自为的，理性使它自己成了它自在地是的那东西，这才是理性的现实性。”（下卷，第 368 页）

黑格尔讲的主体性，实是一个按正反合运动的能动性，这里面渗透着有关对立统一、否定之否定、真理是过程等丰富的辩证法思想。这样一个能动的主体，被黑格尔理解为精神性的东西。他认为物质没有能动性，只有精神才有此能动作用。所以，实体就是主体除含有辩证法因素外，也具有实体即精神的

含义。其实，这两种含义在黑格尔哲学中是融为一体的。

要理解黑格尔“实体即主体”的丰富含义，要注意结合黑格尔哲学体系中理念的发展过程来理解；要掌握它的较准确的含义，亦可参照黑格尔对以前实体学说的评价，特别是对斯宾诺莎实体学说的评价，以及黑格尔对康德、费希等人的自我意识学说的评价。

54. 费尔巴哈

费尔巴哈（Ludwig Feuerbach，1804—1872 年），德国哲学家。唯物主义者和无神论者。主要著作有：《黑格尔哲学批判》、《基督教的本质》、《未来哲学原理》、《宗教的本质》、《宗教本质讲演录》等。

费尔巴哈认为黑格尔哲学是理性化了的神学，是以理性为神学作论证，所以批判神学必批判黑格尔的哲学。他崇尚以人为本，反对以神为本的宗教观，认为神无非是人的本质的异化，神学的秘密在人学。在对人的理解方面，他不同于思辩哲学，而是强调人的感性和感性活动方面。费尔巴哈的思想，对马克思主义哲学有较大影响。

（一）黑格哲学错误地从抽象存在出发

费尔巴哈强调黑格尔的哲学尽管较以前的哲学思想更丰富，但它毕竟是时代的产物，不可避免地受到时代的局限，因而是一种“特殊的哲学”，具有“有限的性质”。随时间的推

移，也会过时，正像历史上一切其他哲学一样。如果再靠这种哲学度日，就会背上沉重的“压力”和“负担”。费尔巴哈批评某些“黑格尔派分子”把黑格尔哲学宣布为“哲学本身”的做法，他认为“哲学”本身不可能“在一个哲学家身上得到绝对的实现”。

黑格尔哲学的开端是“纯存在”，这“纯存在”只是“存在的概念或抽象的存在”，并不具有真实和普遍有效性。真正的哲学固然应从存在开始，但应从“现实的存在开始”，而不应从抽象的存在开始。

（二）统治国家的并不是神，只是利己主义

统治国家的道德和法律，不是来源于神，而是来源于人的本质。从人的本质出发，费尔巴哈承认利己主义乃是社会发展的原因。他把利己主义和人的本质相联系，认为利己主义“所包含的种和类，总括了属人的本质之一切种和类。”（下卷，第458页）利己主义有多种，有个人利己主义、“社会的利己主义”、“家族的利己主义”、“集团的利己主义”、“区域的利己主义”、“爱国的利己主义”等。

费尔巴哈简单地考察了历史现象，认为国家的维持和发展在以前完全是一部分人为了维护自己的利益而损坏他人利益的历史。正是由于某个阶级或集团为了维护自身的利益，才有了道德、法等等。利己主义的作用是双重的，既有好的或善的方面，又有坏的或恶的方面。一方面，它是一切“祸患”、“恶行”之原因，产生了阶级压迫、损人利己等恶事，但另一方面，它也是一切“良善”、“德行”之原因。“因为，若然不是利己主义，那么，是什么东西产生出农业、商业、艺术和科学呢?”“若然不是利己主义来禁止偷窃，那么是什么东西创造出

廉洁的美德呢？若然不是利己主义因为不愿意把自己所爱的对象与别人平分而禁止奸淫，那么是什么东西创造出贞洁的美德呢？……”（下卷，第458页）

费尔巴哈批判了在这个问题上的宗教神学观点。这种观点认为：“道德必须基于宗教，必须基于属神的本质而不是基于属人的本质，不然它便会失却一切权威性与固定性。”（下卷，第459页）其实，属神的本质是“虚幻的”、不可靠的。不能作为道德和法的确定根据。只有人的本质，“尽管千变万化，就其基本意向而言”，“是某种与自己等同的、可靠的、甚至感性地确实可靠的东西。”（下卷，第459页）神学所说的“诫命”，例如“做好事，不做坏事”等等，实际上人的本质被“独立化”附会到神上面去了。“属神的律法与本质乃是以属人的本质为前提和基础”，而宗教幻想却把这种关系颠倒过来了。（下卷，第460页）所以，寻求道德和法的原因，不必求助于上帝，只须求助于人自身的本质即可。从这个意义上说，无神论者一样可避恶扬善。人们之所以在伦理学和道德学中求助于神学，在于他们不明白“神是人的本质的异化”的道理，片面强调神的作用，忽视培养人的内在德行，从而造成了道德上的野蛮状态。费尔巴哈还分析了，无论是无神论还是有神论者，其内在动因都是功利主义的，有神论者在期待上帝的“报酬”时，明显显示出其功利主义性质。

费尔巴哈批评神学但不否定信仰。这种信仰是一种善必胜恶的正义的向往。它不是依赖于有神论，不依赖于对上帝的信仰，而是植根于人性之中，甚至包含在人的利己主义之中。费尔巴哈由此推崇一种类的利己主义或合理利己主义。他认为，善无非是“一切人的利己主义”，而恶则相反，是一部分人损人利己的利己主义。因而，一种平等的、普遍的、人类的利己主义也就构成我们所向往的目标。由此，在经济制度方面，费尔巴哈不反对私有财产，但主张每个人都应有私有财产这种平

等性。

（三）哲学与神学之异同

首先，哲学与宗教虽有“独特的区别”，但有同一性：第一，思维者和信仰者是同一实体，宗教和哲学都是人的产物，都表现人的本性、人的思想。其次，宗教的信仰方式也即是一种思维方式，“因为任何一个人都决不可能相信一件实际上至少与他的思维能力或表象能力相矛盾的东西”。（下卷，第463页）一般来说，一旦一个人信仰了某种对象，他“也就确信它们的真理性，承认它们是最高的理性。”（下卷，第464页）

信仰和理性虽有同一性，之间有某种程度的和谐，但即便在“极其和谐的情况之下，它们之间的冲突也是不可避免的”。理性是一普遍性，而信仰则是“特殊的理性”，是“特殊的特权和禁忌的总体”，这样，二者之间必然不能相互包容，从而产生冲突。信仰的本质不在于它与一般理性的相同之处，而在于其特殊性。信仰的内容虽与一般理性的内容有一致之处，但它“外表上与一个特殊的历史时期，一个特殊的地点、一个特殊的名称相结合。”（下卷，第464页）从这里出发，可以说明宗教与哲学的区别。和哲学不一样，宗教的对象——上帝实际上是人格化的形象，“形象”就是宗教与哲学的不同之处。研究宗教，就是要抓住宗教的这个特点。

（四）人的本质是宗教的基础和对象

宗教建基于人的本质之上。人的本质是什么？这可以通过和动物相比较得出。动物和人都有意识，但动物只有以个体为对象的意识，即“自我感”，而人则具有“对于类的意识”。这对自己“类”的意识，构成人区别于动物的本质特点。在自我

意识中的“类”也就构成人的本质。

人不同于动物的生活在于人有一种“双重的生活”，而动物“只有一种单纯的生活”。人的内在生活便是与“他的类、他的本质”相联系的生活，这就是思想和意识。人的意识是以人的类本性为对象的，因而它不同于动物的所谓“意识”。进一步，费尔巴哈把在意识中的人的本质归结为“理性、意志、心情”。“理性、爱和意志力是完善的品质，是最高的能力，是人之所以为人的绝对本质，以及人的存在的目的。”（下卷，第469页）

费尔巴哈又强调人“只有在对象化中实现自己的本质，“人没有对象就不存在”。（下卷，第470页）人总是将自身的本质化为对象、目的，这样，“与主体有本质的，必然的联系的对象”，“就是这个主体的固有而又客观的本质”，是“人的本质的显示。”（下卷，第470—471页）因此，对象支配人的力量就是他自己的本质的力量，“例如感情的对象的力量就是感情的力量，理性的对象的力量就是理性自身的力量，意志的对象的力量就是意志的力量。”（下卷，第471页）

宗教的“神圣的实体”作为对象，实际上也是人的本性的显现。例如所谓的“宗教感情”，其本性无非是人的感情。神圣的感性并不是源于一种外在于人的上帝，毋宁说，感情作为人的本性本身就是“善的”、“圣洁的、神圣的”，它本身之中就包含着它的上帝。所以，上帝之爱，无非就是出于人类本性的人之爱。

（五）自然宗教把非人的本质当作神的本质崇拜

自然宗教是宗教发展的初级阶段，它不是崇拜一元的人格上帝，而是崇拜自然物，即把“非人的本质”当作神来崇拜。

这一点，是它和宗教的高级阶段——基督教的不同之处。

但是，即使这种自然崇拜，其根源也在于人的本质，只不过这时人把自身的本质对象化为自然物。费尔巴哈认为，在这个阶段，人和自然并没有完全分开，所以“他把一个自然对象在他身上激起的那些感觉，直接看成了对象本身的性质。”（下卷，第474页）这就把对象人化了。甚至把对象看作人一样的东西，例如把日月星辰看作祖先的灵魂等等。自然物本为非人的本质，但自然宗教却把它赋于人的本质，并把它当作神来崇拜。结论是，自然物所以成为人崇拜的对象，是因为人把它们看成了人的本质，所以自然宗教也证实了这样的道理：“人在宗教中只是和他自身发生关系，他的上帝只是他自己的本质”。（下卷，第475页）

（六）上帝就是放到了人以外的、客观化了的人的本质

首先，在宗教中，对对象——上帝的意识也就是人的自我意识。在这一点上，宗教对象不同于感性对象。感性对象“存在于人之外”，人对感性对象的意识和人的自我意识是有区别的。但宗教对象“存在于人之内”，是人的本质的显现，是“显示出来的内心，宣说出来的自我”，所以对宗教对象——上帝的意识也就是人对自身本质的意识，即自我意识。

其次，说上帝的意识是人的自我意识，仅仅是说上帝的本质显现着人的本质，人对上帝的意识即是对人本质的意识。但是，信仰上帝的人却意识不到上帝的本质即是人的本质的对象化，而是把上帝看成了在人之外的异己的东西，甚至和人对立的东西。所以人在宗教意识中达到的这种“自我意识”是“间接的”、“幼稚的”。费尔巴哈特别强调，宗教意识的这种特殊性构成宗教的“独特本质的基础”。在宗教活动中，人放弃了

他的主体性，人性，把它客观化为一个彼岸的实体。上帝就是“人放弃了的自我”，然后，人通过彼岸的上帝达到自我拯救。在这里，费尔巴哈特别强调，在理解宗教本质时，一方面要注意它与人的本质同一的方面，另一方面又要注意它对人的本质的异化的方面，把这两方面统一起来，才能达到对宗教本质的全面理解。

人本学的重要任务之一，就在于将人对自身的认识由“幼稚的”宗教阶段进展到自觉的阶段，认识到神与人的对立是一种虚幻的对立，消除人的本质的异化，否定外在的上帝，而肯定人自身就是自己的上帝。

（七）只要把宗教的关系颠倒过来，就得到了真理

宗教将人的本质客观化成了神圣的实体，颠倒了人和对象的关系。神被认为是第一性的，而人则被认为是听命于神的第二性的东西。它没有看到“神学的秘密就是人学，神圣实体的秘密就是人的本质”，（下卷，第483页）要取得真理，就要揭开神学的秘密，把神学归为人本学，即把宗教颠倒了的关系再颠倒过来，确立人的第一性的地位，用人学解释神学，用人的本质解释神的本质。

在宗教中，人及其整个社会伦理生活的基础均被归结为上帝。上帝作为一个异于人的实体凌架于道德之上，最好的东西都属于上帝，而只有堕落才属于人。实际上，“人就是人的上帝”，（下卷，第483页）不需要幻想出一个异于人的上帝。人和人的各种伦理关系、道德规律出于人的本性，是人的“本质的关系”，本身就具有“完全神圣的性质”，而不需要把它们理解为上帝的“诫命”。

由于宗教颠倒了人与神的关系，造成了人性的扭曲、道德

的沦丧，它把人和人之间的纯真的爱片面化为对上帝的爱，它“使人失去实际生活的力量”，“使人失去对真理和美德的感觉”，代之以一种“虚幻的”虔诚。这实际上是对人性的根本性的破坏。只有把宗教的关系颠倒过来，“把宗教看作手段的东西永远理解成目的，把宗教认为从属的、次等的东西，把宗教认为是条件的东西，提升为主要的东西，提升为原因，那就打破了幻觉，就得到了真理的纯净光辉。”（下卷，第486页）费尔巴哈举“洗礼”和“圣餐”为例，在宗教中，二者被赋予神秘的色彩，其实它们都源于人的生活，源于人和自然的互生关系。人的本性、人的生活才构成它们的真实意义。它们的神圣性，其实性就是人的“生活本身”的神圣性。

（八）新哲学以人和自然为惟一的最高对象

所谓“新哲学”亦即费尔巴哈的人本学。这一节中费尔巴哈主要通过与以黑格尔为代表的思辨哲学的对比，阐述“新哲学”的对象。

首先，新哲学以有血有肉的、活生生的人为对象，而不是以抽象的“自我”或“理性”为对象。费尔巴哈认为以前的思辨哲学把理性和人割裂开来，以无人身的理性为对象，认为只有这种理性才是真实的和实在的。这种哲学和宗教有一致之处，都是人的本质的异化，只不过宗教把人的本质异化为神圣的上帝，思辨哲学则把人的本质异化为理性，形式不同，然异化之本性则一。这样，理性在思辨哲学中脱离了人的生活，人的活生生的感性活动，脱离了作为人的基础的自然，变成了一种“孤立的”、“自身封闭”的东西。新哲学（人本学）则主张把被思辨哲学孤立出去的理性归还给人，变成以活生生的人为主体的理性。新哲学也研究人的理性，但它是“饱饫人血”的理性，而不是脱离人的理性。这就决定了新哲学的对象是完整

的人，包括人的生活、人的理性、意志、感情以及作为人的基础的自然界。新哲学所理解的人的本质，不是片面的理性，而是上述的完整性，是现实的人的活动。

所以，新哲学总是从现实出发，而不是把自身束之高阁、作为一个“抽象真空中”的“单子”作内心独白。

其次，费尔巴哈试图在现实的人的基础上理解思维和存在统一问题。他认为，思辨哲学之所以没有解决这个问题，是因为它把思维变成了与人脱离的“自为的主体”。这样的“思维”同时也隔绝了与世界的结合和联系。正因为如此，“它无论怎样努力也永远不能找到一条走向客体、走向存在的道路。”（下卷，第490页）费尔巴哈认为要解决思维与存在的统一，关键在于一开始就不要把二者看作相互分离的，要看到思维不能独立存在，它仅仅是“现实的实体的属性”。如果把这“属性”从现实实体中剥离出来，就不会解决二者如何统一的问题。费尔巴哈还批评了黑格尔为代表的思辨哲学。他认为，黑格尔颠倒了思维和存在的真实关系，把存在看作思维的一个特性，这种所谓的思维和存在的统一性无非是思维自身的同一性，真正的思维与存在统一性只能是思维统一于存在。

再次，费尔巴哈也简要说明了新哲学与旧哲学及宗教的关系问题。他认为，这三者的本质都是人本学，只不过宗教把人的本质异化为神，旧哲学特别是思辨哲学把人的本质异化为理性，新哲学则把人的本质重新归为他自己。从这个意义上说，新哲学是旧哲学发展的必然结果，因为理性本来就是人的理性，最后必然要溶化于人的生活之中，溶化于感性活动中。

（九）新哲学是以前哲学的实现，也是它的否定

这一节主要讲新哲学（即人本学）的历史必然性及其存在

理由。

费尔巴哈认为近代哲学用“理性”扬弃了与感性、世界、与人类相脱离的上帝实体，但这个理性由于脱离了感性、世界和人类，也具有了抽象的神圣实体的性质。在这个意义上说，近代哲学无非是一种“哲学的神学”。（见《未来哲学原理》第18节）哲学的神学一方面是上帝的否定，它否定了人格化的上帝，另一方面它又是对上帝的肯定，即把上帝肯定为遍在于自然和人之中的实体，例如斯宾诺莎的实体，黑格尔和谢林的“绝对”等等。费尔巴哈集中分析了黑格尔思辨哲学。一方面，黑格尔所谓的“绝对”和神学家的上帝一样，是超越于人之上的人的本质，即人的本质的异化。只不过神学家的上帝以形象化的形式存在，而黑格尔的绝对则以抽象化的概念形式存在。另一方面，黑格尔的“绝对”（上帝）又带有对上帝自身的否定因素。这是因为，黑格尔承认自然和物质是“绝对精神”的“自我外化”，这等于把物质放进了上帝之中，看成了上帝的一个环节，而物质或自然恰恰是“非上帝成分”，是上帝的否定因素。所以费尔巴哈说黑格尔的思辨哲学是对神学的否定，是“用哲学否定了神学”。（下卷，第494页）但黑格尔又认为上帝自身的异化和否定环节又必然复归于“否定的否定”，即否定异化、扬弃异化，使自然又复归于上帝的统一性，费尔巴哈说他又“用神学否定了哲学”。在黑格尔哲学中，开端和终点都是神学，“哲学站在中间，是作为第一个肯定的否定，而神学则是否定的否定”。（下卷，第494页）

费尔巴哈把思辨哲学这种对神学既肯定又否定的观点叫“泛神论”。“泛神论是站在神学立场上对神学的否定，也就是说，泛神论是神学的否定，然而本身又是神学”。（下卷，第492页）在费尔巴哈的理解中，近代思辨哲学有三个主要代表人物：斯宾诺莎、谢林和黑格尔，黑格尔则是思辨哲学的完成者。（参见《关于哲学改造的临时纲要》）思辨哲学都具有泛神

论的特点，即都有对神学既肯定又否定的内在矛盾。

新哲学对“以前哲学”特别是近代思辨哲学的关系，正如思辨哲学对神学的关系，是既肯定又否定的关系。“新哲学是黑格尔哲学的实现，一般来说也是以前的哲学的实现。但是这个实现同时也是以前哲学的否定，并且是一种无矛盾的否定。”（下卷，第492页）

新哲学所以是以前哲学、特别是黑格尔哲学的实现，就在于它找到了“黑格尔哲学的真理”以及“整个近代哲学的真理”。（下卷，第497页）为什么这样说，因为黑格尔所说的“理念”或者“思想”，只有使自身“实在化”，才成其为真理。未实在化的、单纯的思想仅仅是一种抽象。“思想实在化，正是思想否定自身，不再是单纯的思想。那么这个非思维、这个有别于思维的东西到底是什么？就是感性事物。由此可见，思想实在化，就是使自身成为感觉的对象。因此理念的实在性就是感性，但是实在性是理念的真理，所以感性才是理念的真理。”（第498页）新哲学就是要把理念还原为感性实在，将实在事物、感性事物当成第一性的，而不是派生的东西。