

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

现代科技与人文大观

哲学并不神秘



哲学并不神秘

总 论

1. 从轴心期谈起 ——世界哲学的三大传统

在 20 世纪中叶，当人类刚刚经历了第二次世界大战的惨痛教训，因而痛定思痛、注重反思历史的时候，德国哲学家雅斯贝尔斯在他的《历史的起源与目标》一书中提出了一个著名的历史哲学理论，即“轴心期”理论。雅斯贝尔斯把人类迄今为止的历史划分为史前、古代文明、轴心期和科技时代这四个时期。他认为：在遥远而漫长的史前时期，由于语言的产生、工具的制造、火的应用，人第一次变成了人。在古代文明时期，先后在埃及、苏美尔、巴比伦、爱琴海地区、印度、中国出现了最早的三个文明，出现了文字、高大宏伟的建筑和美妙的工艺品，出现了庞大的国家组织，马的使用扩大了人们的视野和交往，知识的积累改造了人们的心灵，人类开始从非历史走向历史。轴心期结束了人类几千年的古代文明，是人类意识的第一次觉醒。在中国、印度、古希腊以及伊朗、巴勒斯坦等地区出现了强烈的思想运动，涌现出各种各样的思想流派和无数的贤人哲士。科技时代则是科学和技术迅猛发展的时代，我们今天正处在这样一个时代，并亲身感受着科学技术所造成的种种结果。

在雅斯贝尔斯看来，这四个历史时期中最重要的就是轴心期。史前和古代文明是第一个间歇期，它虽然奠定了文明的基础，但却没有什么精神运动。而轴心期则是突破期，此期，人类体验到世界的恐怖和自身的软弱，意识到整体的存在和自身的限度，从而力求解放和拯救，为自己树立了更高的目标。轴心期产生了至今仍是我们思考范围的基本范畴，创立了人类仍赖以生存的世界宗教，完成了人类历史的一次飞跃。至于科技时代，则只不过是人类在享用和发展轴心期所留下的遗产，因而是第二个间歇期，它有可能导致一个新的轴心期。雅斯贝尔斯认为：直至今日，人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃起火焰。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆总是提供了精神动力。

这里且不对雅斯贝尔斯的轴心期理论进行全面的论述和评价，但人类历史曾有过这样一个光辉灿烂的时代，却是千真万确的事实。在时间上，雅斯贝尔斯所说的轴心期包括公元前 800 年至公元前 200 年这段时间，而公元前 500 年则是它的高峰期。在此期间，中国正处于春秋战国时代，产生了诸子百家之说，涌现出以孔子、老子、墨子、孟子、庄子等为代表的大批思想家，形成了百家争鸣的哲学盛世。在印度，则是奴隶制发展鼎盛时代的所谓“史诗时期”，不仅出现了传统的婆罗门教为阐发自己的教义而制作的印度史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》，而且也出现了以顺世论、佛教、耆那教、生活派为主要代表的自由思想家思潮，即所谓的“沙门思潮”，涌现出以释迦牟尼、大雄、耆摩那、末伽黎·拘舍罗等人为代表的诸多思想家。在西方，此期也正是古希腊文化繁荣昌盛的时代，学派林立，哲人如云，巴门尼德、德谟克利特、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲学家所提出的问题至今仍是西方哲学反复探讨的主题，以至西方人普遍把古希腊看作是自己的精神家园。正是在这样的基础上，形成了世界哲学的三大传统，即中国哲学、印度哲学、西方哲学。当然，在这三大传统之外，还有一些在世界哲学发展的历

史上具有一定影响的哲学传统，但限于本书的篇幅，我们就不一一提及了。

三大哲学传统虽然是在彼此隔绝的情况下分别在地球的三个不同地区形成的，但它们所探讨的问题却是惊人的相似或接近。这样，一旦这三大传统相遇，它们之间就可能存在着一种深刻的互相理解。事实上，世界哲学的历史也就是诸多哲学传统各自独立发展又相互影响交溶的历史。在后面的内容中，你可以具体地感受到这种相互的影响和交溶是如何进行的。由于科学和技术的迅猛发展，如今人们的相互交往已变得更为直接、更为广泛，共同的处境、共同的利益已使人们提出了“地球村”的概念，同样，人们也在呼吁着一种真正的“世界哲学”。

不过，在分别介绍这三大哲学传统之前，我想先介绍一个特殊的哲学体系——马克思主义哲学。

2. 一种曾指导了半个世界的哲学 ——马克思主义哲学的产生和发展

在数千年的人类文明史上，不知产生过多少哲学家、哲学体系和哲学流派，但是，却没有一个能够像马克思和恩格斯及其所创立的马克思主义哲学那样对世界历史产生过如此重大、广泛、深远的影响。在马克思主义产生以来的一个多世纪里，差不多有半个世界的人类在它的旗帜下掀起了一场波澜壮阔的社会主义革命运动。在社会主义取得胜利的一系列国家的宪法中，马克思主义也被明确地规定为国家的指导思想。

马克思（1818～1883）和恩格斯（1820～1895）都是德国人，并曾长期旅居英国、法国等地，毕生亲密合作，从事于革命理论的研究，并直接参加和指导无产阶级的革命运动。在此期间，欧洲的英、法、德等国家已经进入到资本主义的较高发展阶段。随着生产力的发展，资本主义固有的各种矛盾也开始充分地表露出来，无产阶级与资产阶级的对立也日趋严重，无产阶级已经从早期的反对个别工厂主、破坏机器的自发斗争发展到大规模的有组织的政治斗争。由无产阶级所发动的法国里昂起义、英国宪章运动、德国西里西亚起义，表明无产阶级已经作为独立的政治力量登上历史舞台。成熟了的无产阶级迫切地需要一种正确的理论来指导自己的斗争实践。马克思和恩格斯正是顺应这种历史需要，在考察资本主义社会的本质、总结无产阶级斗争经验的基础上，创立了马克思主义及其哲学。

作为一种世界观，马克思主义哲学同时也是对人类几千年来一切优秀的文化成果的继承和发展。19世纪初，正是各门科学在欧洲大发展的时代。在自然科学领域，细胞学说的确立、能量守恒和能量转化规律的发现、进化论的新发展以及这一时期的其他自然科学成就，为马克思主义哲学的形成奠定了坚实的自然科学基础。在社会科学领域，英国古典经济学关于劳动价值的学说、法国复辟时期的历史学家关于阶级斗争的学说、法国空想社会主义对于资本主义的批判和对共产主义理想社会的向往，都在不同程度上启发了马克思和恩格斯关于社会及其历史的思考。而在哲学领域，德国古典哲学家康德、黑格尔的辩证法思想、费尔巴哈的人本学唯物主义则构成了马克思主义哲学的直接理论来源。列宁指出：“马克思的学说是人类在19世纪所创造的优秀成果——德国的哲学、英国的政治经济学和法国的社会主义的当然继承者。”正是在批判地继承以往的科学思想的基础上，通过溶入自己的创造性

发现，马克思和恩格斯创立了自己的崭新的世界观——马克思主义哲学。

马克思主义及其哲学形成于 19 世纪 40 年代。学者们普遍认为，马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》标志着马克思主义哲学已臻于成熟，而《哲学的贫困》和《共产党宣言》则是马克思主义哲学首次公开问世。作为无产阶级的革命斗争理论，马克思主义及其哲学被资产阶级视为洪水猛兽，同时也被无产阶级引为指导思想。此后不久，马克思主义就在 1848 年席卷西欧的革命风暴和 1871 年的巴黎公社革命运动中受到战斗的洗礼，并得到进一步的发展。19 世纪晚期，恩格斯又对马克思主义哲学继续进行阐发和完善，马克思和恩格斯的战友和学生狄慈根、梅林、考茨基等人也在这方面做了大量的工作。

19 世纪末，马克思主义哲学由普列汉诺夫、列宁等人介绍入俄国。在与各种各样的思潮的长期斗争过程中，逐步形成了马克思主义的新阶段——列宁主义，并在它的指导下成功地进行了十月社会主义革命，建立了人类历史上第一个社会主义国家——苏联。从此，马克思主义开始作为苏联国家的指导思想，在社会主义的条件下得到系统的研究和进一步的发展，并突破欧洲的界限传播到中国和其他地区。第二次世界大战后，世界上又出现了包括中国在内的一大批社会主义国家，进一步扩大了马克思主义哲学的影响和威望，同时也为马克思主义哲学的研究提供了更为优越的条件。20 世纪 90 年代初，苏联和东欧政局的动荡使这些国家放弃了马克思主义，但在中国和其他坚持社会主义道路的国家里，马克思主义依然是国家和人民生活的指导思想。

而在本世纪 20 年代以来，在西方国家中还出现了一种反对列宁主义但又自称是马克思主义的思潮，即所谓的西方马克思主义。它并不是一个统一的学派，大体上来说，它接受和继承了马克思主义的一些观点、方法，企图把马克思主义和现代西方哲学的一些流派结合起来，主张重新发现和重新创造马克思主义，实际上形成了马克思主义与西方现代一些哲学流派的混合物。

3. 十月革命的礼物 ——马克思主义哲学在中国的传播史

关于马克思主义传入中国，毛泽东曾有过一个形象的概括。他说：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”

当然，早在 19 世纪末 20 世纪初，马克思的名字及其学说的内容就已出现在中国的报刊和学者们的著述中。在华西方传教士李提摩太、中国学者梁启超都曾简略地介绍过马克思及其学说。以孙中山为代表的资产阶级革命派在大力宣传资产阶级革命思想的同时，也曾介绍过马克思的学说和社会主义。孙中山很崇敬马克思，长期追随孙中山的朱执信、胡汉民以及王缙尘、蜀魂、施仁荣等人相继介绍了马恩的学说或翻译了马恩的一些作品。但是，马克思主义真正在中国传播开来，却是始自后来的反封建制度和封建文化思想、宣传民主与科学的新文化运动。1915 年《青年杂志》（后改名为《新青年》）创刊，标志着这一运动的开始。1917 年俄国十月革命的胜利，极大地鼓舞了中国的先进分子，他们从俄国民众的胜利中看到了自己民族的希望，决心走俄国人的道路，接受并开始有系统地介绍马克思主义。李大钊、陈独秀、李达、毛泽东等人成为中国的第一批马克思主义者，他们积极创办各种

研究和宣传马克思主义的团体和刊物，一方面广泛地向劳工阶级宣传马克思主义的基本原理，另一方面与胡适、张东荪等人围绕“问题与主义”、“社会主义”、“无政府主义”进行了三次激烈的大论战，有力地促进了马克思主义在中国的传播。

1921年中国共产党的成立，使马克思主义哲学在中国的传播进入了一个新的阶段。共产党主持的人民出版社、《共产党》月刊、《新青年》杂志成为宣传马克思主义的主要阵地，共产党人李达、瞿秋白、蔡和森等人或著述、翻译，或在大学讲授，为系统地传播马克思主义哲学做出了积极的贡献。即使是在大革命失败后的岁月里，中国的马克思主义者也没有中断对马克思主义哲学的研究和宣传。

马克思主义在中国传播的最大成果，是在马克思主义普遍原理与中国革命与建设的具体实践相结合的基础上形成的毛泽东思想。毛泽东（1893～1976）于1918年组织革命团体新民学会，创办《湘江评论》，逐渐接受并积极宣传马克思列宁主义。中国共产党成立后，毛泽东力求从中国的实际出发，用马克思主义观点分析中国国情，制定革命的纲领、方针、政策，写出了一系列重要的著作。1930年，毛泽东写了《反对本本主义》一文，其精神实质在于反对教条主义，强调马克思主义同中国的实际情况相结合。它是毛泽东第一篇马克思主义哲学著作，标志着毛泽东哲学思想的初步形成。红军长征到陕北后，毛泽东号召全党学习马克思主义哲学，并亲自在抗日军政大学讲授哲学，为此还撰著了《实践论》和《矛盾论》，系统阐述了马克思主义哲学以实践为基础的认识论和以对立统一规律为核心的辩证法。在毛泽东的倡议下，艾思奇、何思敬等人于1938年发起成立了延安新哲学会。中共中央为了提高高级领导干部的马克思主义水平，于1941年先后成立了中央研究组和高级研究组。1942年的延安整风运动更进一步在全党范围内进行了普遍的马克思主义教育。在此前后，毛泽东继续坚持把马克思主义普遍原理与中国革命具体实践相结合，先后写出了《论持久战》、《新民主主义论》等重要著作。这些著作都是从认识论和方法论的高度论述和解决中国革命各方面问题的范例，是在实践中运用和发展马克思主义哲学的典范。

中华人民共和国成立后，马克思主义哲学获得了前所未有的传播和发展。马克思主义被明确地规定为国家的指导思想。在全国范围内掀起了学习马克思主义的高潮。毛泽东总结社会主义改造和社会主义建设的丰富经验，写出了《论十大关系》、《关于正确处理人民内部矛盾的问题》、《人的正确思想是从哪里来的》等重要著作，发展和丰富了马克思主义哲学。在各级科研机构、高等院校、党校形成了一个强大的研究和宣传马克思主义哲学的队伍。中国哲学界围绕马克思主义哲学的一些重大理论问题，进行了多次广泛深入的讨论，发表了无数重要的论文和专著。尤其是改革开放以来，中国哲学界深入研究中国国情，积极探索建设具有中国特色的社会主义道路，吸取国外社会科学和自然科学研究的优秀成果，使马克思主义哲学在中国出现了前所未有的繁荣景象。

4. 哲学的根本变革 ——马克思主义哲学的基本内容

年青的朋友，读到这里，你一定已经急于了解，对世界历史和中国社会

产生了如此巨大影响的马克思主义哲学究竟是怎样的一种哲学呢？

马克思主义哲学又称辩证唯物主义和历史唯物主义。它既是对以往哲学的一切优秀成果的继承和发展，同时又是哲学领域里的最根本的变革，具有与以往哲学截然不同的特征。

首先，马克思主义哲学是唯物主义和辩证法的有机结合。以往的唯物主义虽然正确地坚持了用物质说明世界的原则，但却往往把世界看作是僵死的、一成不变的物质集合体。马克思主义不仅认为世界是物质的，精神现象是物质的派生物并反映着物质，而且认为物质世界是普遍联系的，是不断运动变化的，并遵循着一定的规律，其中最普遍的规律就是对立统一规律、质量互变规律、否定之否定规律。精神对物质世界的反映也不是被动的、机械的反映，而是积极的、能动的反映，在一定的条件下，精神也能反作用于物质。物质世界的运动是无止境的，同样，精神对于物质世界的认识也是无止境的，不存在任何一成不变的终极真理。

其次，马克思主义哲学是自然观与历史观的有机结合。以往的唯物主义虽然坚持用物质说明世界，但在历史领域却往往陷入唯心主义，用天命、神意或者个人的意志来说明历史的变迁。马克思主义哲学坚持用人们的物质生活说明社会历史，认为历史的发展不以个人的主观意志为转移，而是遵循着固有的客观规律，人们的社会存在决定着他们的社会意识，社会发展最根本的物质动因是生产方式的变革，而生产方式变革的最根本要素是生产力的发展。生产力的发展必然导致生产方式的变革，并进而引起社会的一系列其他变革，从而推动社会从一种形态过渡到另一种形态。历史唯物主义是辩证唯物主义在社会历史领域的推广和运用，同时也是辩证唯物主义的发展和完善。

最后，马克思主义是世界观和方法论的有机结合。以往的哲学只是用不同的方式解释世界，而马克思主义则认为重要的是改造世界。因此，对实践的高度重视是马克思主义哲学区别于以往哲学的最显著的特征之一。马克思主义哲学认为，实践是人们能动地认识和改造现实世界的社会的物质活动，主要表现为人们的物质生产活动、社会活动和科学实验活动。认识来源于实践，产生于实践的需要，依赖于实践提供的手段和揭示的问题，同时又服务于实践，指导着实践，以实践为目的。实践是检验认识的真理性的唯一标准。实践是一个历史的过程，实践对认识的这种促进和检验也处在无限的永恒发展中。马克思主义哲学既是马克思和恩格斯考察自然世界和人类社会的结果，同时也为他们分析资本主义经济运动、揭露资本主义社会矛盾、创立政治经济学和科学社会主义学说提供了方法论指导；它既是无产阶级政党分析客观现实、制定正确的战略和策略的理论指南，同时也在无产阶级的斗争实践中不断受到检验、丰富、充实和发展。

以上所说，是马克思主义哲学的一个基本轮廓。也许，其中的一些问题你还未能够准确把握，但不要着急。马克思主义哲学融汇了人类数千年来文明、尤其是哲学的优秀成果，正因为如此，只有掌握了哲学的历史发展，才能真正地理解马克思主义哲学。下面，我要为大家展开的，就是人类哲学发展的三大传统。

中国哲学

5. 中国人的智慧 ——中国哲学发展概况

中国是四大文明古国之一。在长达数千年的文明史中，中华民族创造了光辉灿烂的物质文化和精神文化，为人类的历史发展作出了重大的贡献。作为这一民族的成员，我们每一个人都会感到由衷的自豪。哲学，就是我们中华民族为人类历史所作出的重大贡献之一。

中国哲学的传统可以一直追溯到《易经》和《洪范》中所提出的原始的阴阳说与五行说。它们是古代人以理论思维的方式把握世界的最初尝试。经过夏、商、周三代的发展，到了春秋战国，中国哲学进入了百家争鸣的空前繁荣时期，出现了儒、道、墨、名、法等学派和一大批著名的思想家。历史上把中国哲学的这第一个阶段称为“先秦哲学”。这个时期的哲学讨论的中心是“天人”关系和“名实”关系。先秦哲学的发展为中国的哲学历史奠定了总的规范。

秦汉到鸦片战争，是中国历史上长达两千年之久的封建社会，也是中国哲学历史的第二大阶段，其间又有秦汉、魏晋、宋明等重要发展时期。这个时期的中国哲学内容之博大精深、学派之层出不穷、斗争之激烈复杂，构成了一幅蔚为壮观的历史画卷。此期的哲学继承和拓宽了先秦哲学的传统，除了继续探讨“天人”、“名实”关系外，更多地探讨了“形神”、“有无”、“心物”、“言意”、“理欲”、“知行”、“理气”等问题，从多种不同的角度展开了哲学思维。

从鸦片战争到现在，是中国历史的近代和现代时期，也是中国哲学发展的第三个大阶段。此期，面对中国沦为半殖民地的社会危机，出自救国救民的目的，中国哲学开始了以变法维新为前导的启蒙运动。西方的各种哲学被大量介绍入中国，形成了中国哲学与西方哲学大交融的局面。一方面，一些学者积极利用西方哲学的一些流派的观点改造和补充中国的传统哲学，在本世纪初形成了“新儒学”；另一方面，在西方各种哲学竞相在中国传播的过程中，中国人民最终选择了马克思主义。作为马克思主义普遍原理和中国革命具体实践相结合的产物，产生了毛泽东思想及其哲学。

与印度哲学和西方哲学相比，中国哲学究竟有哪些特点呢？

首先，中国哲学有着顽强的传统和博大的胸怀。中国文化及其哲学的传统历经数千年而不中断，这是印度和西方的文化和哲学所无法比拟的。形成于春秋战国的儒家、道家和形成于魏晋时期的佛教哲学互相斗争又互相影响、互相融合，始终构成了中国传统哲学的主流。但是，中国哲学是一个开放的体系，而不是一个封闭的体系。它善于吸收和融化各种外来的思想。东汉初年传入中国的佛教，与中国本土的儒家和道家思想相互影响，不仅形成了有中国特色的佛教哲学，而且儒家和道家也吸取了佛教哲学的一些因素。近代中国哲学接受西方思想、尤其是接受马克思主义就是更显明的例子了。因此，中国哲学的传统并不是僵死的传统，而是不断发展、不断完善的传统。

其次，中国哲学有着强烈的实践性。中国历代哲学大多都是从当时的社会矛盾所提出的迫切问题出发，力求从世界观的高度予以解决。因此，“天人”关系始终是中国传统哲学最为重视的一个问题，尤其是孟子提出的“天

人合一”说，更是为大多数思想家所接受。探讨“天人”关系的最高理想是找到宇宙社会发展的根本规律，找到“治世之道”，依此调整人际关系，达到“修身、齐家、治国、平天下”的目的。也正是在这种主导思想支配下，中国哲学的一个最显著的特点就是特别重视对“知行”关系、即理论与实践的关系的探讨。

最后，由于中国哲学的上述特点，伦理道德成为中国哲学的核心部分，相对来说，自然观和认识论研究不足。中国哲学对自然的探讨大多是在天人关系的框架内进行的，对认识的探讨大多是在知行关系的框架内进行的。这既是中国哲学的长处，也是它的缺陷。近代中国科学技术的落后，不能说和这一特点毫无关系。但由此决不能得出中国哲学不重视自然科学的结论。中国哲学的一些古老命题往往包含着近现代自然科学的雏形和萌芽，这已是人所共知的事实。而中国自然科学对人类科技史所作出的巨大贡献，和中国哲学同样也是不能截然分开的。

当然，以上所说仅仅是一般的特点，而哲学的发展却是千姿百态的。要想真正地知道什么是中国哲学，还需要具体地了解那些哲学大师们的思想。不过，我在这里只能是选取他们中的一些最重要的代表了。

6. 从文王演八卦谈起 ——《易经》中的哲学

看过《封神演义》的朋友一定还记得，殷商末年，西伯姬昌、即后来的周文王曾被纣王拘禁在一个叫羑里的地方。在那段日子里，姬昌精心推演八卦。以后，每当他遇有什么疑难的时候，总要算上一卦，借此来帮助自己作出决定。

八卦，又称起课，因传说中与姬昌的这段关系又称文王课，是中国古代流传至今的一种卜问吉凶的方法。相传由原始社会中期的伏羲氏画八卦，由周文王演为六十四卦，并作卦辞和爻辞。卦由阳爻“—”和阴爻“——”按每卦六爻排列组合而成，阳爻和阴爻在卦中排列而成的图象就叫卦象，共有六十四种。阳爻和阴爻在每卦种的不同位置又叫爻象，共有三百八十四种爻象。解释卦象的辞句叫卦辞，解释爻象的辞句叫爻辞。《易经》就是卦象、卦辞、爻辞的总汇。

《易经》虽是占卜用书，但却包含着以理论思维的形式把握世界的最初尝试。《易经》认为世界主要是由天（乾三）、地（坤）、风（巽）雷（震）、水（坎）、火（离）、山（艮）、泽（兑）八种物质的东西构成的，天和地是宇宙的总根源，天地作为父母配合生成雷、水、山三个儿子和风、火、泽三个女儿，再由这八种东西交互配合，由此演化出宇宙间的万事万物。这种看法表现出从多样性的物质世界探索世界的统一性的尝试。《易经》把天和地、风和雷、水和火、山和泽看作是相反而又相成的事物，已经包含着阴三阳对立统一的思想。此外，《易经》中的“小往大来”、“大往小来”等卦辞、爻辞也表述了物极则反、对立面相互转化的朴素辩证法思想。

春秋战国以后，对《易经》的研究逐渐成为一种专门的学问。一些系统阐释《易经》的文字被陆续汇集起来，形成了《易传》。《易传》进一步从哲学的高度阐发了《易经》的思想，提出了“天地感而万物化生”、“一阴一阳之谓道”、“刚柔相推而生变化”等著名的哲学命题，并提出了太极、

两仪、道、器、神等哲学范畴，对中国哲学以后的发展产生了深刻的影响。汉代以后，随着经学的兴起，对《易经》的研究和解释开始被称为“易学”，历经 2000 余年至今不衰，其间产生出许多重要的学术流派和思想家。更有一些思想家往往还借助对《易经》和《易传》的阐释来建立自己的哲学思想体系。在某种意义上可以说，《易经》是中国哲学思想的发源地。

7. 从教书匠到至圣先师 ——孔子与儒家

在旧中国，各行各业都有自己的祖师爷，例如木匠的祖师爷是鲁班，梨园的祖师爷是唐玄宗，而我们读书人的祖师爷就是孔子。

在中国两千年的封建社会中，孔子被历代统治者推崇备至。自汉代以来，每一代统治者都要大搞祭孔活动，孔子被称作“至圣先师”，追谥为“文宣王”，他的后裔也被历代统治者封为“文宣公”、“衍圣公”等。他所创立的儒学也成为中国社会的正统思想。那么，这个备受尊崇的无冕之王是个什么样的人呢？

其实，孔子既没有高贵的身世，生前也没有显赫的声名。孔子姓孔名丘，字仲尼，子是当时人们对他的尊称。他于公元前 551 年生于鲁国，祖先虽是宋国的贵族，但到他这一代已衰落了，所以孔子少年时“贫且贱”。孔子曾做过管理仓库和牛羊的小吏，并曾做过“儒”，即为富贵人家办理丧事赞礼，所以他后来创立的学说和学派就被称作“儒学”和“儒家”。30 余岁时，孔子开始授徒讲学，打破了“学在官府”的传统，开创了私人讲学的先例。到了 50 岁后，孔子先后任鲁国的中都宰、司空、大司寇，并于辞官后带领弟子周游列国，宣传并伺机推行自己的政治主张，但最终难以施展自己的抱负，于是近 70 岁时返回鲁国，集中精力从事教育，整理《诗》、《书》等古代典籍，修删《春秋》，公元前 479 年病逝。因此，从职业上来说，孔子只不过是教师而已。据说，他的弟子先后有三千余人，其中著名的有七十余人，也可以说“桃李满天下”了。孔子死后，他的弟子们把他的言行编纂为书，这就是《论语》。

然而，孔子作为一个哲学家、政治家和教育家，其思想却影响了此后中国的全部历史。孔子的思想核心是关于“仁”的学说。他认为，仁就是“爱人”，实行爱的方法就是“忠恕”之道，即“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。仁的前提和目的则是“礼”，即“克己复礼为仁”，“一日克己复礼，天下归仁焉”。这个“礼”也就是周礼，即被春秋战国破坏了的周王朝的奴隶主贵族统治的典章制度和道德规范。复礼的重要内容是“正名”，即“实”要与“名”相符，也就是说，君要像君的样子，臣要像臣的样子，父要像父的样子，子要像子的样子。可见，孔子的主张既包含着维护奴隶主制度的内容，也包含有要求统治者实行德政、爱惜劳动者的内容。同时，孔子的思想基本集中在人们在社会中的政治和伦理关系方面。孔子也肯定天命的存在，但更多地把它看作是蕴含在自然事物的运行之中，因而主张“为仁由己”，强调人应该顺应天命积极努力。孔子“不语怪、力、乱、神”，虽然他主张“祭如在，祭神如神在”，但在根本上采取的却是“敬鬼神而远之”的态度。

在知识问题上，孔子把人们分为“生而知之”、“学而知之”、“困而

学之”、“困而不学”四等。但他认为，生而知之的圣人境界难以达到，困而不学者又不屑一顾。因此，孔子非常重视后天的学习。同时，他还要求把“学”与“思”结合起来，认为“学而不思则罔，思而不学则殆”。由这种对知识的重视出发，孔子提出“有教无类”说，打破了贵族对知识的垄断，使一些平民子弟也获得了受教育的权利和机会。

孔子在世时，他的学说并没有得到统治者和社会的更多承认。孔子死后，他的弟子和再传弟子们根据对他的学说的不同理解形成了不同的派别，其中最重要的就是思孟学派和荀子学派。由于他们的努力，儒学在战国中期成为显学之一。秦代和汉初，统治者不喜儒术，儒学曾一度消沉。直到汉武帝采纳董仲舒的建议罢黜百家、独尊儒术后，儒家思想才真正成为中国社会的统治思想。以后，儒家思想不断地与道家、法家、佛教以及西方思想相融合，衍化出各种不同的历史形态，这是我们后面就要看到的。

8. 中国的博爱主义 ——墨家的“兼爱”哲学

博爱，是西方近代资产阶级革命的一面旗帜，它的历史可以追溯到《圣经》的一些思想。而在中国，博爱思想的传统则可以追溯到春秋战国时墨家的“兼爱”哲学。

战国时代的韩非说过：“世之显学，儒墨也。”可见墨家是当时最重要的学术流派之一。墨家的创始人是墨翟，又称墨子，约生于公元前476年，死于公元前390年。此时正值各国诸侯大事兼并战争之际，墨子提出了“兼爱”、“非攻”的社会政治思想。他认为，各国之间的相互攻伐，社会生活中的恃强凌弱，君臣之间的不惠不忠，父子之间的不慈不孝等等，都是由于人们“不相爱”。因此，墨子提出“兼以易别”，即以无差别的爱取代有差别的爱。也就是说，人们相互之间要“兼相爱，交相利”，要“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”。这样，“兼爱”的结果就是大家都有利。因此，墨子反对各国之间相互攻伐的兼并战争，据说，墨子曾成功地阻止了楚国伐宋的企图。但是，墨子并不是笼统地反对一切战争。对于汤伐桀、武王伐纣这样的战争，墨子称之为“诛”，以把它与兼并战争的“攻”区别对待。同时，对于保守自己城池的战争，墨子是大加提倡的。记载墨子言行的《墨子》一书中保存有大量墨子关于守城的理论。

面对当时的社会现实，墨子也意识到“兼爱”的主张尚不足以实现他的社会政治理想，因而又进一步肯定了“天神”的作用。他把“天”说成是有意志的人格神，认为“兼相爱，交相利”就是“顺天意”，“必得赏”，“别相恶，交相贼”就是“反天意”，“必得罚”。墨子虽然在认识论上肯定一切知识起源于“闻之见之”的直接经验，但又以“尝见鬼神之物，闻鬼神之声”为理由，得出了“鬼神之有”的结论。

当然，肯定天神并没有导致墨子否认人的主观努力。天神的意志只不过是墨子社会政治理想的反映。墨子不仅借天言道，而且还要替天行道。因此，墨子不仅是一个思想家，而且还是一个实践家。他不仅自己常年奔走于各国诸侯之间，宣传自己的政治主张，而且还创立了一个组织严密的带有宗教色彩的禁欲主义团体，其成员成为“墨者”，多被分派到各国参加政治活动，宣传和实践墨子的政治主张。

墨子死后，他的门人推举一人为首领，继续领导墨家活动，并对墨子的一些思想做了进一步的发挥，尤其是在认识论和逻辑方面。秦代以后，墨家开始衰落。汉武帝采纳董仲舒建议独尊儒术后，墨家传统遂绝。但墨子的思想依然以各种方式影响着中国哲学的发展。近代资产阶级改良运动就在一定程度上汲取了墨子的一些思想。

9. 太上老君的原型 ——老子与道家

在《西游记》中，齐天大圣孙悟空偷吃了太上老君的九转金丹，后被擒获，又在太上老君的八卦炉中炼成了火眼金睛，钢筋铁骨。这位太上老君就是道教的最高神灵之一——太清道德天尊，被道教奉为鼻祖。但他在现实历史中的原型，却是位不信鬼神的哲学家——老子。

关于老子的姓字及生卒年月，历来说法不一。但一般认为老子就是老聃。据司马迁的《史记》记载，老子姓李名耳字聃，楚国人，曾任周王室掌管藏书的官吏，学识渊博，孔子曾向老子请教过礼。后来，老子因见周室衰败，辞职归隐，西出函谷关时，关吏尹喜请他著书留下，老子为他写了一部五千余字的《道德经》后离去，不知所终。

老子的哲学以关于“道”的学说为中心。在老子看来，道是天地万物的本原，“道生一，一生二，二生三，三生万物”。道又是天地万物和人类社会的运行规律，“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这里的“自然”也就是自然而然。所以，道虽然支配着天地万物和人类社会，却是“无为”之道，而又在“无为”中“无不为”。因此，人的社会活动的最重要原则就是顺应自然。道是永恒的，而且是无法用人类的语言表述的，所谓“道可道，非常道”，也就是说，任何表述出来的“道”已经不是那个永恒的道了。因此，要遵循道，就必须“绝圣弃智”，道并不是认识的对象。老子正确地认识到了自然的道和人们认识到的道的区别，但却由这一区别出发得出了否定知识的神秘主义结论。

老子哲学中包含着丰富的辩证法思想。它提出了“反者道之动”的命题，认为天地间万事万物普遍存在着正反两面的对立，例如有无、刚柔、强弱，它们互相依存，互相蕴含。我们熟悉的“祸兮福所倚，福兮祸所伏”就是老子提出的。老子还认为，这些对立面也是可以相互转化的。“正复为奇，善复为妖”，也就是说正常的会转化为反常的，善良的会转化为妖孽。所以，人们在生活中就要善于利用这种转化。在《道德经》，充满了老子的生活智慧，例如“将欲弱之，必固强之”，“将欲夺之，必固与之”，以及以弱克刚的思想等等。所以，有人把老子的《道德经》看作是修身养性的经典，有人把它看作是一部兵书，还有人把它看作是“君人南面之术”，即帝王治世之道，等等。

老子创立的道家哲学后来经庄子进一步发展，成为先秦哲学最重要的流派之一，并对中国社会和中国哲学二千多年来的发展产生了巨大的影响。汉初统治者崇尚“黄老之学”，所谓“老”指的就是老子。东汉时道教形成，《道德经》即成为教徒们时常诵习的经文。至魏晋时代玄学盛兴，道家思想进一步和儒家思想相互融汇，最终成为中华民族传统思想和文化的重要组成部分。在历史上的诸多思想家中，唯有老子可以和孔子的地位相媲美，甚至

在有些方面有过之而无不及。老子不仅被道教奉为教主，神化为三清尊神之一——太清道德天尊，而且和孔子一样也是一位无冕之王。唐代李姓帝王尊老子为始祖，封老子为“太上玄元皇帝”、“玄元天皇大帝”。宋代真宗皇帝信奉道教，加封老子为“混元上德皇帝”。至于民间祀奉老子的庙宇道观，就更是不计其数了。

10. 第二号圣人 ——孟子及其对儒家的发展

孔子是儒家的头号圣人，但儒家还有一个第二号圣人，这就是有“亚圣”之称的孟子。

孟子姓孟名轲，字子舆，约生于公元前372年，死于前289年。孟子幼年家贫，母亲为了激发孟子好学向上，曾三迁居所、断机杼等，传为千古佳话。后来，孟子就学于孔子的孙子子思的学生，学成后和孔子一样周游列国，游说诸侯，推行自己的政治主张，但始终未被采纳，晚年退居讲学，继承和发展孔子的思想体系，与弟子一起著《孟子》七篇。

孟子哲学思想的核心是他提出的仁政学说。孟子主张“法先王”、“行仁政”。他模仿周朝的制度拟定了一套从天子到平民百姓的等级制度，提出了“劳心者治人，劳力者治于人”的治世原则，认为“人人亲其亲，长其长，而天下平”。但他也反对统治者“以力服人”的“霸道”，而主张“以德服人”的“王道”，甚至提出了“民贵君轻”的含有民主思想的命题，即“民为贵，社稷次之，君为轻”。

孟子认为，仁政的基础就在于人性本善，即人人都有“良知良能”，有“善端”。善端共有四类：恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心。它们发展扩充起来就形成仁、义、理、智四种道德，这四种道德也就是仁政的根本。所以孟子说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”后来《大学》把孟子的这一思想概括为修身、齐家、治国、平天下的程序，简称“修齐治平”，它是儒家所主张的由己及人、由近及远、由个人及社会的修养方式的最高境界。

由此出发，孟子特别强调“反求诸己”的修养方式，认为人心具备了天的本质属性，人只要尽心发现、扩充内心固有的善端，就能认识和顺应天，即“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”。个人无论在任何环境下，都不能放弃这种道德修养，要做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。持之以恒，才能够培养出一种“浩然之气”，这种气“至大至刚”，充塞于天地之间，是一种不可战胜的精神力量。所以，历史上的伟大人物都要经过一个艰苦锻炼的过程。“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能”。孟子关于个人道德修养的这些名句，成为中华民族无数仁人志士激励自己的座右铭。

儒家创始人孔子死后，儒家内部形成了不同的派别，其中就有以子思为代表的子思之儒和孟子所代表的孟氏之儒。孟子曾就学于子思的学生，思想上也接近于子思，所以人们又把子思之儒和孟氏之儒合称为“思孟学派”。由于孟子对孔子思想的继承和发展，他不仅使思孟学派成为儒家的主流，而且也大大加强了儒家在中国社会中的地位。后世儒家尊孟子为“亚圣”，孟

子实在是当之无愧的。

11. 庄周梦蝴蝶还是蝴蝶梦庄周？ ——庄子对道家的发展

在中外哲学史上，除了现代西方哲学的心理分析学派，大谈梦的哲学家恐怕要数中国古代哲学家庄周了。庄周有一次梦见自己成了蝴蝶在自由自在地飞翔，却不知道自己是庄周，而等梦醒之后，却发现自己又成了庄周。于是庄周就问道：究竟是庄周梦见蝴蝶了呢，还是蝴蝶梦见了庄周呢？

这则故事也许会使你觉得好笑，因为它违背了生活中的常识。但哲学之为哲学，正在于它能够见常人所不能见，从常人不注意的事情中发现深刻的哲理。庄周就是这样一位善于从身边的日常事物出发阐述哲学道理的哲学家。

庄周又称庄子，战国时期宋国人，大约生于公元前 369 年，死于前 286 年。一生贫穷，但却拒绝楚王重金聘他为相，甘愿过隐逸生活。他的著作被后人编为《庄子》。

庄子继承和发展了老子的道家思想，把道看作是统摄天地万物的最高原则，但庄子更强调道的无处不在。他认为，道是永恒的，无始无终的，超越时空的。道衍生万物，充盈于天地万物之中。万物都是道的表现，是暂时的，变易的。因此，从道来看，小草与庭柱、美女与丑女，世间万物都没有区别。万物的差别来自于人们的认识，来自于不同的观察角度。庄子这种夸大事物运动变化的绝对性，否认事物相对的静止和稳定的观点，哲学史上称之为相对主义。庄子又把这种相对主义进一步扩展到认识领域，否定了认识的客观标准，认为不同的人、不同的认识主体的是非标准是不同的。“彼亦一是非，此亦一是非”，这些是非是无法辨明的。所以，以人们的有限知识来把握无限的道是不可能实现的。庄子把对具体事物的知识称之为“小知”，把对道的认识称之为“真知”。要获得真知，必须抛弃感官对外部世界的感知，专心于精神的修养，要“以神遇而不以目视”，在“坐忘”的境界中去“体道”。相对主义最终导致庄子得出了神秘主义的结论。

由这种思想出发，庄子强调人的生活必须完全顺应自然。他把提倡仁义和是非看作是加在人身上的刑罚，反对以人为的原则或活动去对抗自然的命运。他一方面主张“重生”，反对“轻死”，另一方面又把死看作是生命的自然结果，认为应当对死顺而处之。他的妻子去世，他甚至鼓盆而歌。庄子的理想生活是超越是非、生死、名利，进入“天地与我并生，万物与我为一”的神秘境界，成为完全与自然合一的“至人”。庄子的这种人生理想是中国士大夫传统的隐世思想和道教修炼理论的重要来源。

庄子对老子思想的继承和发展使他和老子一样成为道家的始祖之一，后人大多把老子和庄子并列，把“老庄”哲学作为道家哲学的代名词。庄子哲学中的积极因素和消极因素一起对中国社会和中国哲学的发展产生了重大的影响。

12. 白马非马 ——公孙龙等人的名辩之学

在生活中，如果有人告诉你“白马非马”，你一定会说这人的思想有毛病，因为谁也不能否认白马、黄马、黑马都是马。然而在哲学史上，“白马非马”却是战国时期名家著名学者公孙龙（公元前325—前250年）的一个重要哲学命题。

所谓“名”，也就是今天所说的概念。先秦哲学的一个重要内容就是“名实”关系，即概念与现实的关系。而在“名实”关系的讨论中，一些学者开始注意对概念的规定和分类，以至判断、推理等逻辑问题的研究。他们在当时被称为“辩者”，后世称他们为“名家”。公孙龙就是名家的一个重要代表。

其实，在日常生活中，公孙龙也不否认白马就是马。然而，他却敏锐地意识到了“白马”和“马”这两个概念之间的差异。他认为，“马”是指马的形体，“白”是指马的颜色，而形体与颜色是两种不同的东西，所以，“白马”包含着比“马”更多的内涵，所以“白马非马”。如果我们找马，则给黄马、黑马都可以；但若是找白马，则黄马、黑马就不可以了，也就是说，“马”的外延要远远大于“白马”的外延。公孙龙继续论证说：马本来就有颜色，所以才有白马。若不然，只说有马就够了。而所谓“白马”，也就是“马与白”，或者“白与马”，所以说“白马非马”。

与“白马非马”相类似，公孙龙还有一个著名的命题叫作“离坚白”。他认为，“坚”和“白”这两种属性在具体的事物如石头中并不是互相联结的，而是互相分离的。当眼睛看石头时，感觉到的是白，却没有坚；当手触摸石头时，感觉到的是坚，却没有白。所以，坚、白这两种属性不仅互相没有联系，而且也不是石头本身所固有。它们是所有事物共有的特性，坚和白并不是因为与石头相结合才成为坚的或白的，而是自身就已经是坚的或白的。在还没有坚的、白的石头和事物的时候，坚和白就已经存在，只不过是隐藏起来了。若不然，它们就不能使石头或其他事物成为坚的和白的。

公孙龙看到了个别概念和一般概念的差异，并试图在逻辑上予以概括，这是正确的。但他把这种差别夸大为绝对，把一般与个别完全分离开来，把事物的共性看作是不依赖于任何物体的独立存在物，则走向了唯心主义。此外，他的论证方法也为诡辩论开了方便之门。

公孙龙的思想被后人称作名家的“离坚白”学派，比他稍早的惠施的思想则被称为名家的“合同异”学派。惠施注意到了事物的普遍联系和发展变化，认为事物的差异都只是相对于一定的时间、地点和条件而言，因而都只有相对的意义，因而在认识中应该否认一切差异，承认一切差异都是无条件的同一。和公孙龙把差异绝对化相反，惠施完全否认了差异的存在。

战国末期，后期墨家在一定程度上克服了惠施和公孙龙的极端化错误，并特别对“名”（概念）、“辞”（判断）、“说”（推理）及其形式做了深入的研究，被后人称为“辩学”，并和惠施、公孙龙等人的名字合称为“名辩之学”、“名家”。他们的学说构成了中国古代逻辑思想的主要内容。

13. 制天命而用之 ——孙氏之儒荀子

孔子死后的儒家诸派中，思孟学派逐渐取得了正统地位。而在其他学派中，唯有孙氏之儒对中国哲学的发展也发生了重大的影响。

孙氏之儒的创始人荀子（约公元前 298—前 238 年），姓荀名况，字卿，因汉代人避汉宣帝刘询讳，故又称孙卿。荀子曾长期在当时齐国的文化中心稷下游学，后来也曾做过楚国的地方官，晚年在家著书，其思想反映《荀子》一书中。

和孔子、孟子、老子、庄子等人普遍主张“天人合一”不同，荀子明确地提出了“明于天人之分”的思想。荀子所说的“天”是自然之天，“天行有常”，群星运转、日月争辉、四季更替，都有着自己的固有规律，不以人们的好恶而转移，同样也与人世的政治好坏无关。但是，人们在自然之天面前并不是无能为力的。人们能够认识和掌握自然界的规律，并利用它们来为人类服务。因此，与其尊崇、歌颂、依赖天，不如顺应、掌握、改造天，即“制天命而用之”。

从“天人之分”的思想出发，荀子进一步把“制天命而用之”的观点运用于对人类及其社会历史的探讨。荀子强调区分人的自然本性和人为的社会规范之间的区别和联系。和孟子主张“性本善”相反，荀子主张“性本恶”。他认为，人性是生而具有的，这就是“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”，“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉快”。这种本性使人们一方面在物质利益上产生利害冲突，另一方面由于职业分工又需要互通有无。为了生存发展，人们必须“明分使群”，即明确和维持一定的等级秩序，结成一定的社会组织，并通过一定的制度，即“礼”来加以保障。这就是社会、法、国家的起源。

针对孟子提出的“法先王”的观点，荀子还明确地提出了“法后王”的主张与之对立。荀子认为，社会制度不应是一成不变的，而应根据时代变化来有所损益。由“先王”建立的社会制度因年代久远多已失传，只有“后王”的业绩是彰明昭著的，能体现新的时代的周全的道理。因此，要知道周全的道理，必须“法后王”。不过，荀子也反对割断历史的联系，认为“以道观尽，古今一也”，就是说时代的发展变化仍然表现出规律性。所以，荀子一方面反对“好古忽今”，另一方面又主张“百王之无变，足以为道贯”，表现出他的历史观的矛盾性和辩证性。

荀子虽对思孟学派和老庄道家的思想都在不同程度上进行了批判，但也同样分别吸取了它们的积极因素，因此人们把荀子看作是“先秦哲学的集大成者”。他的“制天命而用之”、“法后王”等哲学命题中所表现出的积极进取精神在不同程度上影响了后世哲学的发展，而他的性恶论以及“明分使群”的思想则直接影响到法家重要理论家韩非的思想形成。

14. 政治权术的祖宗 ——韩非与法家

春秋战国，是中国社会由奴隶制向封建制度转变、诸侯争霸、兼并战争频繁的一个时代，各种力量的激烈较量是这一时代的一个重要特征。与此相应，强调礼治、主张以德服人的儒家对雄心勃勃的君主们缺乏吸引力，强调自然、主张消极无为的道家采取消极避世的态度，唯有强调法治、主张以力服人的法家代表人物却屡屡被君王们倚为股肱。从春秋时的管仲、子产，到战国前期的商鞅、慎到、申不害，他们推行的变法事业虽然都没有取得完全的成功，但他们的思想和实践却为法家在战国末期和秦代的兴盛做好了准

备。法家较为完备的理论形态体现在韩非的学说之中。

韩非（约公元前 280～前 233 年）是战国末期韩国人，出身于贵族世家，和秦始皇的宰相李斯都是荀子的学生。他曾多次上书韩王，建议变法图强，但都没有被采纳。他的著作流传到秦国后，秦王读后十分赞赏。后韩非出使到秦国，却遭到老同学李斯的陷害，被迫服毒自杀。他的思想主要保留在《韩非子》一书中。

韩非继承了老师荀子的性恶论，认为人们的一切行为都是出自“自为心”，即出自利己心。无论是父子、夫妻关系，还是君臣关系，都是建立在彼此的利害关系之上的。人们决不可能“去求利之心，出相爱之道”。而在“当今争于气力”的时代，儒家所主张的仁义道德那一套不仅无用，而且还有害。与此相对立，韩非认为，一个君主要想建立霸业，完成统一全国的事业，就必须建立一种君主独揽大权的权力高度集中的独裁统治，而为了实现和巩固这种统治，“法、术、势不可一无”。

“法、术、势”相结合的政治理论是韩非在全面总结战国以来法家各派的观点和实践的基础上提出来的。在韩非之前，商鞅重法，申不害重术，慎到则重势，而韩非认为，法、术、势三者必须结合起来，缺一不可。

所谓“法”，也就是一个国家的法令。韩非认为，要想富国强兵，统一全国，必须有一个公布于众的、臣民共同遵守的法令，君主依照法令进行统治，厉行赏罚，奖励耕战。任何臣民都不能成为法令的例外，“法不阿贵”，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”，人们在法律面前一律平等。但另一方面，这种法令本身所维护的又是不平等的封建宗法等级制度，“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”。韩非还非常重视法治的教育，主张“以法为教”，“以吏为师”，认为不需要专门的教师向人们传授各种文化知识，只要由各级政府官使用政府法令教育人民，让他们按法令的要求去行动就够了。所谓“术”，也就是君主驾驭群臣的政治权术。韩非认为，术是不能像法令那样公布于众的，而是必须深藏于君主的心中。所以，这种术无异于政治阴谋。他认为，君主的危险就在于相信人，相信人就会受制于人。所以，君主政权的主要危险就来自于他周围的大臣、公子、后妃、宦官等。历史上之所以臣弑君、子弑父的事件层出不穷，就在于君主太信任他们，以至于他们权势太重。因此，君主必须有一套权术，经常以“诈问”、“诡使”等手段考察大臣及周围的人们的忠心、能力等，才能巩固自己的统治。而所谓“势”，也就是权势。韩非认为，君主必须把统治大权牢牢地掌握在自己手中，不能让大臣和周围的人分散自己的权力。在各种权力中，“赏”和“罚”是最重要的权力。如果赏罚的权力旁落到大臣手中，大臣就会借助它拉帮结派，扩充自己势力，最后篡夺王位。因此，真正的圣人，即有作为的统治者就要把法、权、势三者结合起来，独揽中央最高权力，让四面八方的人都来归附和效力，从而建立起巩固的统治。

为了论证自己的变法主张，韩非还提出了“世异则事异，事异则备变”的观点，认为政治设施应该根据社会的变化而相应地变化。他把以往的历史划分为上古之世、中古之世、近古之世和当今之世，认为社会历史是不断向前发展的，所以治理国家的制度也不能墨守古代圣贤的常规，而应当不断根据新的情况作出变化。

韩非的理论反映了新兴地主阶级的政治利益和要求。秦始皇采纳了韩非的思想，统一了全中国，法家思想也就成为秦代的统治思想。但是，“法、

权、势”的理论也造成了秦代的苛政和高压政策，以致社会矛盾激化，秦二世而亡。西汉以后，统治者独尊儒术，作为独立学派的法家不复存在，但法家的思想却被吸收到儒学的体系中，成为统治阶级维护政权的有力工具。

15. 天人之间有感应吗 ——独尊儒术的倡导者董仲舒

秦代奉行法家理论实行苛政二世而亡，汉初统治者吸取教训，改用“黄老”（黄帝、老子）的“无为而治”作为统治的指导思想，注重“与民休息”，使社会经济迅速得到恢复和发展，出现了“文景之治”的所谓盛世。然而，随着汉王朝大一统政治的形成，随着新的社会矛盾的产生和加剧，黄老之学的“清静无为”已不能再适应新形势的发展了。统治者急于变“无为”为“有为”。正是在这样的情况下，著名学者董仲舒上书汉武帝，建议“罢黜百家，独尊儒术”，并为武帝采纳。由此，开始了儒学在中国二千年的封建社会中作为统治思想的历史。

前文已经说过，对于维护统治阶级的政权来说，儒家和法家的学说各有长处和短处。也正因为如此，提出“罢黜百家，独尊儒术”这一建议的董仲舒本人却不是一个正宗的儒家，而是继承了周代以来的天道观，把思孟学派的天人合一的观点与阴阳五行学说结合起来，并吸收了法家、道家的一些思想，建立了一个庞大的新思想体系。这个体系的核心就是他的“天人感应”说。

董仲舒所说的天，实际上是一个有意志、有知觉、主宰自然万物的人格神。他认为，天是“万物之祖，万物非天不生”，是“百神之大君”，即是万物的创造者，是最高神。由天而产生了阴阳、四时、五行，最后产生万物。阴是天的刑罚的表现，阳是天的恩德的表现。五行相克体现了天的刑罚，五行相生又体现了天的恩德。因此，阴阳五行都是天意的表现，天通过阴阳五行的变化产生和指导万物和人类。但天的根本特性是德，而德的根本又是仁，所以，“仁之美者在于天，天，仁也”。

为了论证“天人感应”，董仲舒还提出了“天人同类”说，即“以类合之，天人一也”。他认为，人是宇宙的中心，“天地之精所以生物者，莫贵于人”。天按照自己的意志创造人，人的性情禀受于天，因而是天的副本。“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也”。在这里，他实际上是把人的各种属性比拟在自然之天上，又反过来说天人同类，人是天的副本，从而为天人感应说奠定了基础。

由于天人同类，所以天道也就体现在人道之中。天有阴阳，人类社会也就有君臣、父子、夫妻。君、父、夫为阳，臣、子、妻为阴。根据天道的阳尊阴卑的原则，人间也应当尊君卑臣、尊父卑子、尊夫卑妻，董仲舒把这称作“三纲”。天道是“阴者阳者助”，所以统治者也应该“刑者德之助”，不能只注意“威势”，而应该更重视“教化”，用法治来补充仁政。人如果违反了天的意志，天就会由此而震怒，从而制造出水旱灾、火灾、虫灾、地震、日月蚀等灾异现象，以示惩罚，即“天谴”。相反，如果君主治理社会天下太平，天就会使人间出现禾结双穗、凤凰麒麟、灵芝甘露之类的吉祥征

兆，以示赞许，即“天瑞”。天的意志和权威是不可侵犯的，因此，统治者在治理社会时，必须注意顺应天意，才能保证自己的统治长治久安。

董仲舒通过把“天”神化而使儒学神学化，为汉代以及后来的封建统治提供了理论上的根据，并使儒学上升为统治阶级的正统思想，对中国社会和哲学的发展产生了重大而深远的影响。

16. 人死不为鬼 ——王充的无神论哲学

自董仲舒提出“天人感应”说之后，以隐语预示吉凶和附会儒家经书的讖纬之学等封建迷信广为流行，甚至东汉开国皇帝刘秀也是以图讖起兵夺取皇权的。刘秀即位后，继续崇信和提倡讖纬之学，为巩固其政权服务。在这种情况下，一些比较有远见的思想家起而反对这种以“奇怪虚诞”治世的做法，王充就是其中最突出的一个代表人物。

王充（公元27～约97年），字仲仁，会稽上虞人，出身寒微，曾做过几任小官，终生不得志。王充一生著述很多，现仅存《论衡》。

王充宣称自己的哲学“虽违儒家之说，合黄老之义也”。实际上，王充对儒家、法家的思想都进行了无情的批判，这从《论衡》一书中的“问孔”、“刺孟”、“非韩”等篇名就可以看得出来。而对于黄老之学的道家学说，王充主要继承了其中的“自然无为”的思想，并把它与当时的自然科学新成果相结合，建立起一个以无神论为突出特征的唯物主义哲学体系。

王充在“元气”说的基础上把被“天人感应”说神化了的天还原为自然。他认为，天和地一样，都是一种物体，都是由元气构成的。“天地，含气之自然也”。所以，天并不是一个具有意志、知觉的人格神，而是一个自然物体。世间万物也不是在天的指导下生成和发展的，而是由元气生成的，而且这一生成过程也是一个自然无为的过程。“天地合气，万物自生”。天也不会对人世间的事物作出感应，“夫人不能以行感天，天亦不随行而应人”。他根据当时自然科学的成就，认为天道自然无为，自然界的灾异现象根本不是上天对人的谴告，而是“阴阳不和”，“气自为之”。祥瑞之物也不是天对人的赞赏，而是自然界“和气所生也”。祥瑞和圣明君王同时出现，不过是巧合罢了。

王充进一步利用元气说探讨了人的形体与精神的关系。他认为，人也是由元气生成的一种物体。“人，物也，虽贵为王侯，性不异于物”。“人所以生者，阴阳气也。阴气生为骨肉，阳气生为精神”。人的生死也不是由天决定的，而是根据禀承元气的多少、厚薄决定的。因此，人既不能借助神仙方术成仙升天，也不能死后为鬼害人。“人之所以生者，精气也。死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”人死就像烛灭一样，“天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精”？所谓人死为鬼，无非是人们的一种心理作用的幻象。

针对讖纬之学崇拜圣人的观点，王充还提出了以“实知”、“效验”为核心的认识学说。他认为，世界上不存在生而知之的圣人，包括圣人在内的任何人，要认识事物，都必须靠感官与外界事物的接触。“人无耳目，则无所知”。但仅仅靠耳闻目见还不够，还要用“心”对“闻见”进行思考。所以“知物由学，学之乃知，不问不识”。知识正确与否，标准在于“效验”，

即效果和事实根据。凡是与事实符合，得到事实证明的就是真理，反之就是“空言虚语”。因此，即使对圣人之言，也不能盲目地“信而是之，讽而读之”。

王充从元气说出发，批判了天人感应论和讖纬之学，对天人关系、形神关系以及认识论问题作出了唯物主义的回答，是中国哲学史上唯物主义和无神论的最重要代表之一。

17. 儒家与道家的合流 ——泛论魏晋玄学

儒家和道家是中国传统文化和哲学最重要的两个系统。儒家重名教（即伦理道德和政治制度），道家重自然；儒家重人事，道家重无为。自产生之日起，两家就处于激烈的争论之中。汉初统治者崇尚黄老之学，汉武帝却采纳董仲舒的建议独尊儒术。董仲舒把儒家的名教建立在神化了的“天”的基础之上，王充又还“天”以“自然”的本来面目。这样，两家的激烈争论实际上却为合流提供了一种可能性，而把这种可能性变为现实的，就是魏晋玄学。

所谓“玄”，有“深奥”、“奥妙”的含义。魏晋玄学也就是魏晋时代的一种崇尚老庄、“儒道兼综”、以比较抽象思辩的形式讨论哲学问题的哲学形态。玄学出现在魏晋时代并不是偶然的，董仲舒把天神化，为儒学的名教提供了理论上的根据，但却为讖纬之学开了方便之门，导致了汉代儒学的衰落，迫使统治阶级寻求新的理论根据来为名教论证。而在两汉期间作为官方儒学反对派继续发展的道家一方面继承了老庄的自然无为思想，另一方面也承认儒家所主张的尊卑上下的等级制度，从而也就为魏晋玄学借助自然论证名教、儒道合流做好了准备。而在汉末魏初兴起的以品题人物、讨论才性为主要内容的“清淡”则是魏晋玄学的直接先驱。由人物到才性、到人的本质，再到世界的本质，讨论主题的逐步抽象化最终造成了“玄”的特征。魏晋玄学家不仅把他们最为推崇的三部著作《老子》、《庄子》和《周易》合称为“三玄”，而且也纷纷用“玄”来标榜自己的学说。这样，魏晋玄学的中心问题虽然仍是天人关系、名教与自然的关系，但它所采取的形式却是从“有无”、“本末”的辨析开始的。

魏晋玄学的发展大约经历了以下几个阶段：

1、魏正始年间，何晏、王弼提出的“贵无”说是玄学的开创时期。何晏、王弼最为重视老子的学说，但同时也重视《周易》和《论语》，并用老子的道家学说去阐释孔子的儒家观念。他们把老子所说的“无”当作世界的根本，把各种具体的存在物称作“有”，认为“有”是“末”，是“无”的表现。无又是自然，所以儒家的名教出于道家的自然，名教必须符合自然才能发挥作用，治理社会要以道家的自然无为为本，以儒家的名教为末。

2、魏末，阮籍、嵇康并重老、庄，从道家的自然无为思想出发，强调庄子的遁世逍遥主张，提出了“越名教而任自然”的观点，倡导超出名教的束缚，任从自然，反对人为的束缚，但他们并不反对儒家的礼乐在移风易俗方面的作用。

3、西晋时期，郭象等提出“崇有”论，认为“有”是自生的，反对在“有”之外必须有一个“无”作为自己存在的“本”或依据的学说，认为“有”以

自身为“本”。由此出发，郭象提出了名教即是自然的学说，认为自然与名教、逍遥与世俗事务是完全统一的。崇有论进一步调和了儒家和道家的学说。

4、东晋时期，玄学与佛学合流，给佛学以很大影响，在“贵无”和“崇有”之间，佛学家们也分成了不同的派别，而晋末的佛学家僧肇则从佛学立场出发，认为贵无和崇有各执一端，均有偏颇，万物应当是亦有亦无、有无一如的，从而为魏晋玄学做出了批判性的总结。

魏晋玄学上承先秦两汉的道家思想，兼顾儒学，影响佛学，是儒、道、佛三家思潮融合的一个重要时期。同时，玄学崇尚思辩，“有无”、“本末”的争论大大地提高了中国哲学抽象理论思维的水平。

18. 西天取来的真经 ——佛教的传入及其在中国的发展

《西游记》中唐僧师徒历经劫难、西天取经的故事，在我国可以说是妇孺皆知。这里，西天指的是古印度，经也就是印度佛教的经典，而唐僧在历史上也确有其人，他就是唐代著名佛学家玄奘。不过，佛教传入中国却不是自唐代始，而是西汉时的事情。

一般认为，汉武帝通西域后，很可能信奉佛教的西域商人就已经把佛教传入中国民间。佛教见之于中国典籍，则是公元前2年大月氏王使伊存来华，口授博士弟子景卢《浮屠经》。东汉初年，佛教开始传入中国宫廷。东汉末年，西域名僧安世高、支谶等人来洛阳，译出佛经多种，开始了佛教在中国大规模传播的时代。

佛教初入中国，为取得生存和发展，首先面临的问题是如何与中国本土文化相适应，相协调。在汉代，佛教依附于当时流行的道术，佛教经典的翻译也大量采用道家的概念，甚至佛教徒也自称“道人”。魏晋时期，玄学成为学术文化的主流，佛教又转而依附玄学，利用玄学阐释佛学。东晋初年，佛教的“般若”学获得了大发展。“般若”为梵文音译，意为“智慧”，般若学的主要观点是世间万物都是由各种各样的条件组合而成，所以没有独立的自性，即“性空”。这和当时玄学关于“有无”的争论极为接近，从而使佛学可以很方便地利用玄学来扩大自己的影响。两晋期间形成的般若学“六家七宗”，为佛教成为独立的文化系统奠定了基础。

从南北朝到隋唐，是佛教在中国取得独立地位的时代。一方面，佛教已不再依附于道教和玄学，而是积极扩大自己的影响，渗透入中国社会和文化的各个层次，并与儒家、道家争夺正统地位。因此，此期儒、道、佛三家的斗争极为激烈，不仅三家的思想代表相互诘难，互争雄长，而且各代统治者也因信仰不同而卷入斗争，或崇儒，或崇道，或崇佛，以致崇佛灭佛交替发生。但斗争的结果，却是佛教作为一种独立的文化在中国取得了立足之地，与儒、道鼎足三分天下。另一方面，经历代佛学家的努力，佛学中国化的过程也基本完成。他们既继承了印度佛教的理论，同时也大量吸取了中国的传统文化，尤其是儒家、道家的一些思想。隋唐时期形成的天台宗、法相宗、华严宗和禅宗等佛教宗派，就是佛教文化与中国本土文化相结合的产物。因此，这个时期也是儒、道、佛三家既相互斗争又相互吸收、相互融合的时期。而这个融合的结果就是宋明理学的产生。

佛教作为一种外来文化，从传入中国到和中国传统文化相结合，最后在

中国思想界取得一定支配地位，这是中国文化第一次和外来文化的斗争、交流和融合的过程，其结果是佛教被中国文化所接受和同化，成为中国传统文化的一个重要组成部分。

19. “太极图”的奥秘 ——理学的开创者周敦颐

北宋中期，周敦颐仿效道士陈传的《无极图》作了一个“太极图”，并撰写了仅有 200 余字的《太极图说》，遂开创了统治中国数百年之久的理学传统。

所谓“理学”，乃是因宋明儒学用“理”或“天理”作为哲学的最高范畴取代汉唐儒家的“天”或“天命”，把“理”看作是世界的本原和最高原则而得名。理学被人们看作是“新儒学”，理学的代表人物也自我标榜以复兴“圣学”为己任，并且排斥汉唐儒学，自诩直承孔孟儒学“道统”。不过，理学的思想体系已远远地超出了传统儒学的范围。从历史上来看，理学实际上是汉代以来儒、道、佛三家相互斗争、相互融合的一个产物。理学不仅消化吸收了道、佛两家的一些思想内容，而且也接受了它们的一些术语、命题以及抽象思辩的思维方式，因而比传统儒学要更为深刻、更为精致。理学的产生，标志着中国哲学的发展进入了一个新的历史阶段。而周敦颐则是公认的理学开创者。

周敦颐（1017～1073 年）原名敦实，字茂叔，晚年在庐山下建濂溪书堂讲学，世称濂溪先生，他所创立的学说也被称为“濂学”。周敦颐留存下来的著作虽然只有一幅《太极图》，一篇 200 余字的《太极图说》和一篇不足 3000 字的《通书》，其中却包含着丰富的哲学思想。他依据《周易》中“易有太极，是生两仪”和《老子》书中关于“有生于无”、“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想，提出了一个“自无极而为太极”、“太极动而生阳”、“静而生阴”，阴阳互相作用，产生五行，最后产生万物的宇宙生成论，认为世界是由非物质的“无极”派生出来的。周敦颐突出了人在自然万物中的地位，认为人秉承了无极、阴阳、五行的精华，是万物之灵。人的最高理想境界是“成圣”，而成圣的核心则是“诚”。“诚者，圣人之本”。诚是人禀受于天的本然之性。诚也就是“寂然不动”，也就是“静”，是“无欲”。所以周敦颐主张通过“立诚”、“主静”等修养方法，来达到“人极”的最高准则。

周敦颐揉合佛、道学说的一些因素入儒学，建立了一个比较完整的、具有思辨色彩的哲学体系，他所提出的基本思想以及太极、理、气、性等哲学范畴，构成了以后理学的基本构架，所以他是理学的开山祖师。

20. 月印万川 ——理学集大成者朱熹

“月印万川”本是佛教命题。佛教说：“一月普现一切水，一切水月一月摄”，指的是唯一的月映现在一切水中，一切水中映现的月都包摄在唯一真正的月中。佛教用它来说明世上形形色色的事物都来源于同一本体，在本质上是同一的。朱熹接过了这一命题，使它成为自己的理学体系的重要组成

部分。

自周敦颐开创理学以来，北宋时期还先后出现了以张载为代表的“关学”和以程颢、程颐兄弟为代表的“洛学”等理学学派。张载虽以“气”为世界的本原，与其他理学不同，但他所提出的“天地之性”与“气质之性”的对立以及“立天理”、“灭人欲”的主张却奠定了理学人性论的基石。二程兄弟年青时曾问学于周敦颐，但在思想体系上却用据说自己“体贴”出来的“天理”取代了周敦颐的“自无极而为太极”，明确地把“理”或“天理”规定为世界的本原和最高原则，认为它生成一切，支配一切。同时，他们在认识论上把理作为人类认识的最高任务，在修养论上提出存理灭欲、一切依理而行。洛学的出现，标志着理学的成熟。他们的思想基本上被理学的集大成者朱熹所继承。

朱熹（1130～1200年）字元晦，曾拜程颐的三传弟子李侗为师，继承并发挥二程学说，使理学趋于完善，后人把他的学说与二程的学说联系起来，合称“程朱理学”。又因朱熹曾长期在福建讲学，他的学说又被称为“闽学”。

朱熹以儒家思想为骨架，吸收佛、道思想，继承周敦颐、二程的学说，同时也采纳了张载气一元论的思想，建立起一个以“理”为核心的庞大的哲学体系。他认为，理，或称“道”、“太极”，是宇宙万物的本原，是超时空的永恒存在，“无形无影”，不生不灭。未有天地之先，理就已经存在了；由于理，才有天地的存在；即使天地万物都毁灭了，理也依然存在。同时，理也是事物的本质和规律，是扇子之为扇子的理，也是人类社会之为人类社会的理，所以理也是伦理道德的基本准则。

那么，无形无象的理又是怎样产生出有形有象的世界万物的呢？朱熹认为，理必须有一个安顿、“挂搭”的去处，这就是“气”。气是有形有象的，是铸成万物的质料。理与气合，构成万物和人，所以天下万物都是理与气相结合的产物。在这种意义上，理与气相依不离，不分先后。“天下未有无理之气，亦未有无气之理”。但理与气的关系不是平等的，而是理为主，理制约、决定着气。

为了解释唯一的理如何体现为万物的理，朱熹又提出了“理一分殊”的学说。他认为，天下万物的理是同一个理，所以理是唯一的。但这唯一的理又体现在万物中，是万物的本质，即“只是此一个理，万物分之以为体”。但万物分别地体现着理，并不是体现理的一个部分，毋宁说，万物所体现的理都是完整的理，这就是前面所说的“月印万川”。万物的区别是由于气的不同造成的，但这种区别恰恰又证明了理无所不包。“分得愈见不同，愈见得理大”。朱熹的“理一分殊说虽然夸大了理的绝对性，但也包含着一般的理存在于个别事物之中的辩证思想。

由于理是天下万物的共同本质，所以人类认识的最高任务就是知理。但由于理是体现在万物之中的，所以朱熹提出了“格物穷理”，“致知在格物”的命题。他认为：“格物，是物物上穷其至理。致知，是吾心无所不知。格物是零细说，致知是全体说。”因此，要认识那唯一的、作为全体的理，就必须穷究每一事物的理。而对于事物的理知道的愈多，就越接近那作为全体的理。“今日格一物，明日格一物”，格到一定程度，“一旦豁然贯通”，就能够把握住那作为全体的理。朱熹的“格物致知”论包含着认识是一个由此及彼、由表及里、由粗到精、由部分到全体的发展过程的合理因素。

朱熹进一步用理气学说来解释人性。在他看来，理形成人的性，具有理

的性就是“天命之性”。气构成人的形体，理与气杂的性就是“气质之性”。天命之性是至善的、完美无缺的，气质之性则有善有恶。出自天理的就是“道心”，出自人欲的就是“人心”，所以人生在世，要“遏人欲而存天理”，使人心服从道心，使道心处于支配地位。

朱熹作为理学的集大成者，他的庞大完备的思想体系标志着中国封建社会意识形态的顶峰。宋以后的元明清三代，无不奉朱熹的哲学为官方正统哲学。不过这也不是绝对的，还在朱熹的有生之年，他的学说就曾遇到过强有力的挑战，其中之一就是理学内部的另一派别，即陆九渊所创立的“心学”。

21. 宇宙便是吾心 ——陆九渊的心学

程朱理学以客观的、精神性的“理”为世界的本原和最高原则，可以看作是客观唯心主义。而大约与朱熹同时，陆九渊提出“心即理”，“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”，把理学引向了主观唯心主义。

陆九渊（1139～1193年）字子静，号象山先生。他虽然同意程朱理学把理作为世界的最高原则和哲学的最高范畴，但却反对朱熹把精神性的理看作是心外之理，而是进一步发挥孟子的“万物皆备于我”的观点，主张心外无理，理在心中，心即是理。他认为：“理之所在，固不外乎人也。”“道，未有外乎其心者”。这里的理、道也就是天下万物的理、道。所以“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”。这样，心也就成为包容和派生世界万物的本原。但陆九渊所说的心并不是因人而异的心。在他看来，他自己的心，朋友的心，古往今来的心，天南海北的心，都是同一个心，同一个理。这样，他最终也就在心、理、宇宙之间划上了等号。

由于理、宇宙都在心中，即一切知识和真理都在我的心中，是心所固有，所以，要认识真理，达到“穷理”、“致知”，在陆九渊看来就不必像朱熹所说的那样去求诸于外，即“格物”，而只需要体验和认识“吾心”，或者说，“格物”也就是“格心”。“尽我之心，便与天同”。因此，陆九渊不仅反对通过耳闻目见的感性经验，而且也反对靠读书来达到圣人之道。他主张“发明本心”，认为“发明本心”是获得真理的“简易工夫”。在他看来，心本身就是理，但由于外物的引诱，使人们产生物欲，从而损害和蒙蔽了固有的良知，所以认识也就是“切己自反”，就是“存心，去欲”，只有这样，才能体认到真正的理，才能“改过迁善”，自觉遵守封建社会的伦理纲常。

由此可见，陆九渊的心学与程朱理学的差异只在于理的存在方式和认识理的方式，在理的内涵以及理与欲的关系问题上，它们基本是一致的。陆九渊的心学后来为明代学者王守仁所继承和发扬光大，成为程朱学派之外的一个重要理学流派。

22. 心外无物、心外无理 ——心学集大成者王守仁

“破山中贼易，破心中贼难”，这是明代王守仁的一句名言。这里所说的“山中贼”指的是农民起义军，“心中贼”指的则是人们反抗封建统治的思想和要求。其实，这两句话也可以说是王守仁一生事业的写照。

王守仁（1472～1528）字伯安，号阳明，出身于官僚地主家庭，曾亲自率兵镇压江西、广西等地的农民起义和少数民族起义以及江西宁王的叛乱，后官拜南京兵部尚书，封新建伯。然而，王守仁更为关注的事业却是“破心中贼”，他以“致良知”为自己的学术宗旨，力图在思想上用以儒家学说的伦理纲常控制人们，来维护明王朝的封建统治。

王守仁年青时曾求教于程朱学派学者娄谅，并相信过朱熹的客观唯心主义学说，致力于“格物穷理”。37岁时思想发生重大转变，转向主观唯心主义。他继承和改造了孟子的“万物皆备于我”和陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”的学说，提出了“天地万物本吾一体”的哲学命题，认为“人心”是天地万物的本源，天地万物都是“人心一点灵明”的体现。王守仁的学生曾记载下一个故事：王守仁与朋友同去游玩，一位朋友指着山中花树问王守仁，花树在深山中自开自落与人心有什么关系。王守仁的回答是：你没有看花时，花与你的心“同归于寂”，即没有显现出来；只有当你看花时，花的颜色才一时鲜明起来；可见花不在你心外。王守仁由此得出了“无心外之理，无心外之物”的结论。他认为，人心中的灵明是天地鬼神的主宰。没有它，谁知道天有多高，地有多广，鬼神的吉凶灾祥。这里，王守仁把事物的客观存在与人对事物的主观认识混为一谈，从而使人心成为唯一的存在。他还进一步混淆自然事物与人为事物，认为物就是事，“心之所发便是意”，“意之所在便是物”，意在事亲，事亲就是一物；意在事君，事君就是一物；从而夸大了主观意识的能动作用，使心成为世界万物的本体和本原。

王守仁继承了陆九渊“心即理”的传统，又把理与“良知”等同起来，认为良知是心中先天固有的认识，一切事物及其规律都包含在我心的良知中。认识本心的良知，不需要向客观外物探求，不需要耳目见闻，也不需要思维，而只需要体认自己心中的良知。王守仁也讲“格物致知”，但和朱熹不同，他所说的“格物”就是“正心”，即去掉人欲或私念，去掉恶的念头，而“致知”也就是“致良知”，即恢复心中固有的良知。这样的良知也就是“天理”，即封建社会的伦理纲常，所以，王守仁的哲学的最终结论就是“存天理，去人欲”，这也就是他为“破心中贼”开出的药方。

王守仁的学说经他的弟子们的整理和传播，形成了阳明学派。由于他的思想与陆九渊颇为接近，后人又把他们合称为陆王心学。与程朱理学的繁琐艰涩相比，陆王心学具有简易可行的特征。因此，明清两代统治者在尊崇程朱理学的同时，一直也赋予陆王心学以一定的地位。实际上，在“存天理、灭人欲”这个根本的宗旨上，同属理学范畴的程朱理学和陆王心学并没有本质上的区别。

23. 是非无定论 ——封建制度的异端李贽

异端，按朱熹的解释，就是“非圣人之道，而别为一端”。用今天的话说，差不多就是“持不同政见者”。西方中世纪对异端的镇压，其残酷是举世闻名的。而在中国的封建社会，也有一位思想家被以异端罪名迫害致死，这就是明末的李贽。

李贽（1527～1602）原姓林名载贽，号卓吾，泉州人。李贽早年就厌恶程朱理学，后来接触到阳明学派及其支派泰州学派的思想，对其发生兴趣，

尤其重视其中所包含的强调个人主观能动性、反对权威、主张个性解放的因素。佛教禅宗的“万法尽在自心”的观点对李贽也有一定的影响。李贽在中国哲学史上的地位，就在于他对封建社会千百年来被视为不可动摇的权威、教条、道德法则和价值体系大胆地提出了挑战。他无情地批判了千百年来“以孔子之是非为是非”的观念，指出人们之所以把孔子当作大圣人，并不是出自真知，而是盲从的结果，就像矮子看戏听到前面的人喝采也跟着叫好，狗听到别的狗叫也跟着叫一样。对于儒家的经典，李贽指出，《六经》、《论语》、《孟子》等“大半非圣人之言”，即使是“出自圣人”，也不过是“因病发药，随时处方”，不可能是“万世之至论”。由此，李贽得出了“是非无定质、无定论”的结论。这种观点虽然包含有相对主义的错误成分，但李贽却以它为思想武器，“与百千万人作对敌”，“颠倒千万世之是非”。针对理学的“存天理，灭人欲”，李贽提出了“私者，人之心也”、“人必有私”的命题，认为“穿衣吃饭，即是人伦物理”。即使是儒家的圣人孔子，“亦庸众人类也”。李贽不仅批评了理学家的道德说教的空洞性，而且也揭露了他们“口谈道德而心存高官，志在巨富”的虚伪。针对封建社会的等级制度和伦理纲常，李贽认为人们生来在智力、德性、能力上都是平等的，因而主张“人本自治”，反对封建礼教对个性的桎梏。尤为难能可贵的是，李贽激烈地批判了传统的“男尊女卑”的观点，认为男女在才智上是平等的，因而反对重男轻女，主张男女平等，甚至赞成婚姻自主，寡妇再嫁等。从这种价值观念的转换出发，李贽不仅对儒家历代圣人提出了非难，而且立志为“自古至今多少冤屈”翻案。与儒家正统观念相反，他认为秦始皇是“千古一帝”，李斯是“才力名臣”，武则天是“聪明主”，陈胜吴广起义是“匹夫首倡，古所未有”，梁山农民起义是“大力大贤有忠有义之人”等等，表现出“颠倒千万世之是非”的大无畏精神。

李贽对儒家传统思想的批判和个性平等、个性解放的要求是中国明代后期启蒙思想的代表，因而被统治阶级视为“异端之尤”，“非圣非法”。1602年，明神宗亲自下诏，以“敢倡乱道，惑世诬民”的罪名将他逮捕入狱，李贽遂在狱中自尽。但李贽的启蒙思想以及他对封建社会的批判却在中国哲学史上留下了重要的一页。

24. 德先生和赛先生到中国 ——近代西学东渐

德先生和赛先生并不是两个人，而是五四时期人们对西方的民主（democracy）和科学（science）的称呼，在近代中国的历史发展中，从西方传入的科学和民主起着一种不容忽视的作用。不过，近代中国从西方输入的不仅仅是科学和民主，而是整个文化，其中哲学就是一个最重要的部分。历史上把西方文化向中国的传入称作“西学东渐”。

近代中国吸收西方文化，开始于17世纪。当时，利玛窦、汤若望等西方传教士来到中国传播基督教。为了引起中国统治者和知识界的兴趣，他们除带来了大量神学书籍外，还带来了西方先进的科学和技术。西方人的哲学也就这样混同在神学和科学之中一起传入了中国。这就是近代西学东渐的开始。不过，此期传入中国的主要是被基督教奉为理论权威的亚里士多德的部分学说。即使如此，这些思想对中国正处于萌发状态的启蒙思想，还是起到

了一定的推动作用。不过，由于清王朝的闭关锁国政策，这一过程被人为地打断了。

1840 年的鸦片战争，西方资本主义利用“船坚炮利”轰开了中国的大门，使中国逐步沦为半殖民地社会。这一方面为西方文化对中国的渗透提供了方便，另一方面，“中国向何处去”也作为一个尖锐的问题摆在人们的面前。中国的先进分子们提出了变法图强的要求。于是，“中西”之争与“古今”之争相互纠缠，成为中国近现代哲学发展的一条重要线索。

早在鸦片战争前后，龚自珍、魏源便提出了变革的主张，魏源更提出了“师夷之长技以制夷”的口号。而洋务运动的代表人物张之洞则提出“中学为体，西学为用”，提倡引进西方先进的科学技术来维护封建体制。

戊戌变法是近代史上改革派与守旧派的一次激烈较量，同时在思想领域里也是旧学与新学，中学与西学的一次较量。作为维新派的领袖人物，康有为“托古改制”，把从西方学来的进化论、天赋人权说和资产阶级共和国的理论与中国传统文化结合起来，提出了一套比较完整的变法纲领。严复则在认真比较了中西哲学特点的基础上，坚决主张向西方学习，用西学代替中学。他不仅翻译了《天演论》、《原富》、《群学肄言》等多种西方自然科学和社会政治学论著，而且在《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》等著述中积极介绍西学，成为中国近代启蒙思想的最杰出的代表。

辛亥革命结束了中国两千多年的帝制社会，建立了资产阶级共和国。这场革命的领导者孙中山，也是近代中国向西方寻求救国真理的一位代表人物。孙中山接受西方资产阶级社会政治学说、进化论思想和自然科学新成果，在此基础上形成了他的“三民主义”学说，试图按照西方资本主义国家的榜样改造中国，拯救同胞。近代西学东渐和启蒙运动在孙中山的学说中达到了其理论上的最高峰。

综观近代西学东渐的历史，进化论一直扮演着核心的角色。它在不同程度上构成了康有为、严复、孙中山等人的哲学基础。进化论以近代科学为依据，把人类社会理解为自然的产物，是一个进化的过程，无疑为变法维新和资产阶级革命提供了理论依据，但把生物学的结论直接运用于人类社会，毕竟是不科学的。因此，它并不能完成指导中国人救国救民的使命。

于是，接踵而来的五四新文化运动把西学东渐和中西之争又推向了一个新的高潮。

25. 公车上书和托古改制 ——从改良到保皇的康梁学派

1895 年，中国在甲午战争中败与日本，清政府派李鸿章赴日签订丧权辱国的《马关条约》，遭到全国人民反对。康有为联合在京会试的 1300 多名举人签名上书，提出拒签和约、迁都抗战、变法图强三项主张，这就是中国近代史上著名的“公车上书”事件。

公车上书的领导人康有为（1858～1927）字广夏，生于广东南海县，故又称南海先生。他的学生梁启超（1873～1929）也是公车上书的积极参加者。因师生二人的思想极为接近，后人把他们合称为“康梁学派”。

康梁学派思想的一个重要特征就是把西方的进化论思想与中国的传统文化结合起来，“托古改制”，为变法维新提供理论基础。康有为提出了“三

世”说的社会历史观，认为人类社会是不断向前进化发展的，从蒙昧状态进化到文明社会，从君主专制的“据乱世”进化到君主立宪的“升平世”，再进化到民主的“太平世”，是历史的必然。他突破了其前辈的“器变道不变”的思想局限，明确地把“变”作为“道”的根本内容，提出了“变者，天道也”的命题，认为“能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡”，主张变法必须包含对国家体制的根本改革，应当用西方资产阶级立宪政体取代封建专制政体。梁启超称自己老师的这种哲学为“进化派哲学”，并进一步指出“上下千岁，无时不变，无事不变”，认为中国的变法是“大势所迫”，“变亦变，不变亦变”，从理论上强调了变法的历史必然性。

康有为还从“三世”说历史进化论出发，把西方资产阶级的自由、平等、博爱思想与中国传统文化结合起来，提出了一个“大同”社会的理想社会方案。康有为认为，人类社会的发展必然导致理想的“大同”世界。这是一个“天下为公，无有阶级，一切平等”的“极乐世界”。在这里，财产公有，没有压迫，没有贵族、君主、奴隶之分，人人平等。生产力高度发达，一切生产劳动均采用机器，人们的劳动时间也大大缩短，“每日仅三四时或一二时已足，自此外，皆游乐读书之时”。由此可见，康有为的“大同世界”已不是一般农民起义的“均贫富，等贫贱”的理想，而是一个包含着高度工业化因素在内的理想社会蓝图。

康有为把社会发展、实现大同的发展动力归之于圣人的“不忍之心”。这也就决定了他不可能找到一条达到大同的道路。戊戌变法期间，康有为、梁启超积极支持光绪皇帝的变法事业，但在变法之后，却相继流亡海外，顽固坚持改良路线，公开反对孙中山领导的资产阶级革命，鼓吹“与其共和，不如君主立宪；与其君主立宪，不如开明专制”，最终沦落为开历史倒车的保皇党，被历史所遗弃。

26. 国父与先行者 ——孙中山的三民主义

在中国的近代史上，孙中山的地位是无人能够比拟的。在主宰中国近现代历史命运的国共两党中，国民党尊孙中山为“国父”，共产党则尊他为“伟大的革命先行者”。时至今日，每年都能同时受到国共两党隆重纪念的近代人物中，孙中山是绝无仅有的第一人。

在近代中国向西方寻求救国真理的行列中，孙中山无疑是最杰出的一位。孙中山（1866～1925）名孙文，号逸仙，青年时代即开始西方资产阶级教育，后曾在广州、澳门一带行医。有感于19世纪末的民族危机，孙中山毅然放弃医业，立志“倾覆清廷，创建民国”，于1894年创建中国最早的资产阶级革命团体兴中会，决心按照西方资本主义国家的榜样改造中国。以后，孙中山多次组织武装起义，并与康梁保皇派划清界限。1905年，孙中山成立中国资产阶级革命政党“中国同盟会”，提出“驱逐鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权”的革命纲领，稍后又把它概括为“三民主义”，即以推翻满清政府、恢复中华为具体内容的“民族主义”，以推翻君主专制制度、建立民国为具体内容的“民权主义”和以平均地权为具体内容的“民生主义”。

在此之后，孙中山继续多次组织武装起义，最终在1911年的“辛亥革命”中推翻了清王朝的统治，结束了中国两千多年的封建帝制，建立了中华民国。

但是，革命的胜利果实旋即被北洋军阀袁世凯所窃取，孙中山又多次组织反袁护国运动，但均遭失败。在彷徨苦闷中，孙中山受俄国十月革命的启发，决心“以俄为师”，联合共产党，改组国民党，采取“联俄、联共、扶助农工”三大政策，并于1924年重新解释他的“三民主义”。

与旧三民主义相比，新三民主义明确地提出了反帝反封建和耕者有其田的口号，标志着孙中山晚年认识的一次飞跃。新“民族主义”明确指出，近代中国灾难重重的根源就是帝国主义的侵略，中华民族必须联合苏俄和世界上一切被压迫的弱小民族，振奋民族精神，消灭帝国主义。新“民权主义”依据进化哲学论证民权革命是顺乎历史潮流的，认为“世界的潮流，由神权流到君权，由君权流到民权，现在流到了民权，便没有方法可以反抗”，因而一再强调“主张共和，不要皇帝”。新“民生主义”把民生解释为“人民的生活——社会的生存、国民的生计、群众的生命”，认为民生是政治、经济和种种历史活动的中心，是社会进化的定律和原动力。要解决民生问题，就必须平均地权，实行耕者有其田的制度，并节制资本，大力发展工业生产。由此可见，孙中山的三民主义实际上是设计了一个由资产阶级领导的资本主义民主共和国的蓝图。

在1917~1919年间，孙中山还曾经潜心研究哲学，写出了《孙文学说》等哲学著作，把西方的进化论思想、星云假说、细胞学说和中国的传统文化结合起来，提出了一个从“物质进化”到“物种进化”再到“人类进化”的唯物主义进化哲学。不过，最能代表孙中山哲学理论特色的，则是他总结数十年斗争经验提出的“知难行易”说。

中国古代哲学中有“知易行难”的命题，这种观点成为革命队伍中的动摇分子反对和取消革命行动的借口。孙中山反其道而行之，坚决否认有脱离“行”的“知”，明确肯定行在先，知在后，认为人类的发展就是从“不知而行”到“行而后知”再到“知而后行”的。知只有从行中去获得，离开了行就得不到知，一切真知都是在行的基础上经过长期艰苦的探索得来的。反过来，知又可以指导行，促进行，知道了就要去行，“能知必能行”。知和行的关系就是“以行而求知，因知以进行”的相生相长、不断前进的进化过程。孙中山的“知难行易”说在一定程度上反映了知行的辩证关系。

27. 拿证据来 ——胡适的实用主义哲学

在中国近现代的“西学东渐”史上，胡适是一个举足轻重的人物。胡适（1891~1962）字适之，早年曾留学美国，师从美国著名实用主义哲学家杜威专攻哲学，回国后极力推崇西方文明，倡导“全盘西化”，并积极参加和推进新文化运动。1919年，胡适的一篇《多研究些问题，少谈些主义》，引起了五四时期的一场激烈论战。由此开始，胡适坚持反马克思主义的立场，在政治上日趋反动，最终成为国民党政府的御用文人。

胡适所倡导的哲学就是他从美国学来的实用主义哲学。胡适也是美国实用主义的主要传播者。他不仅积极促成和协助杜威等人来华讲学，在讲授和著述活动中积极宣传实用主义，而且还用实用主义来解释中国的现实，把它具体地运用到政治、历史、文学、教育等各个学术研究领域。胡适的实用主义集中地表现在他的真理观中。在他看来，哲学的对象不是客观的物质“实

在”。所谓“实在”，只不过是感觉、感觉及意象之间的关系、旧有真理等因素的复合。世界就是经验，经验就是生活，生活就是应付环境，而真理不过是应付环境的一种工具。“真理原来是人造的，是为了人造的，是人造出来供人用的，是因为他们大有用处才给他们‘真理’的美名的”。所以，有用就是真理。环境变了，真理也随时改变。胡适的真理观完全否认了真理的客观性，把人的主观需要当作判别真理的标准，在理论上是错误的。但他用这种真理观来反对三纲五常等封建教条，在当时还是有进步意义的。

胡适还进一步把实用主义哲学作为一种科学方法来大力宣扬，并把它称之为实验主义。胡适认为，科学研究的方法只有一条路：就是寻求证据，只有证据的充分与不充分才是论战胜败、信仰和怀疑的标准。凡是没有充分证据的，只可存疑，不可信仰。因此，“拿证据来”成为胡适方法论的重要口号。不过，胡适认为人与动物不同，人应付环境必须有思想，善于从“疑难的境地”里找出对付疑难的方法，而方法的正确与否又在于证据是否充分。胡适把这种方法论又概括为“实验室的方法”，即“大胆假设，小心求证”。此外，胡适还提出了一种“历史的方法”，或“祖孙的方法”。这种方法“从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段：一头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果，上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住了两头，他再也逃不出去了！”这种方法的实质就在于把一切事物都放在其历史过程和普遍联系中去考察，把事物看作是一个发展的过程，其中包含着合理的因素。

胡适的实用主义哲学在五四前后曾产生过广泛的影响。它一方面起到了反对中国传统的封建思想的进步作用，但另一方面也起到了阻碍马克思主义在中国传播的反动作用。相比之下，他所倡导的科学研究方法在当时的情况下更多地起到了推动中国科学发展的作用。

28. 问题还是主义 ——五四时期大论战之一

1919年7月，胡适在《每周评论》上发表《多研究些问题，少谈些主义》一文，当即遭到一些人们的反对，从而引发了一场关于“问题和主义”的大论战。8月，蓝公武发表《问题与主义》一文，李大钊发表《再论问题与主义》一文，对胡适予以驳斥。胡适又发表《三论问题与主义》、《四论问题与主义》、《新思潮的意义》等文，继续坚持和阐述自己的观点。李大钊亦又发表《物质变动与道德变动》、《由经济上解释近代中国思想变动的原因》等文章，驳斥胡适的观点，阐明自己的主张。在此期间，一些重要的社团内部也展开了关于“问题与主义”的论战。

这场论战的历史背景，是五四运动后马克思主义在中国的传播和影响的日益扩大，引起了资产阶级右翼势力的敌视，同时也造成了新文化运动内部的分化。胡适力图以实用主义为思想武器，抵制马克思主义在中国的传播。胡适从实用主义立场出发，把问题与主义对立起来，否认社会科学理论的客观真理性，认为任何主义都是某些别有用心的事物主观想象的产物，因而主张不要高谈主义，而应该“多多研究这个问题如何解决，那个问题如何解决”。胡适反对通过社会革命从根本上解决中国的社会问题，认为只能对具体问题一个一个地进行研究，一点一滴地改良社会。他还以反对空谈为名，讽刺当

时“谈主义”是“阿猫阿狗”、“鹦鹉留声机都能做的事”，认为“高谈主义，不研究问题的人，只是畏难求易，只是懒”。胡适还借口“输入学理”时必须注意该学理产生的“时势情形”以及已经发生的效果，攻击社会主义者盲目地把马克思主义照搬到中国。胡适尤其攻击马克思主义关于阶级斗争的学说，认为这种学说太偏向申明阶级的自觉心，无形中养成一种仇视心，“使社会上本来应该互助而且可以互助的两种大势力，成为两座对垒的敌营，使许多建设的救济方法成为不可能，使历史上演出许多不须有的惨剧”。由此可见，胡适的根本目的是反对马克思主义、反对革命、反对阶级斗争，试图把新文化运动引导到阶级合作、改良主义和纯学术研究的道路上去。

针对胡适的挑战，蓝公武在自己的文章中从问题与主义的关系角度出发予以了批驳。蓝公武认为，问题的解决不能离开主义。主义不是抽象的名词，其本质在于未来的理想，主义对于唤醒人们关于问题的意识和解决问题的意愿是不可缺少的。所以主义的研究和鼓吹是“解决问题的最重要最切实的第一步”。以李大钊为代表的马克思主义者则对胡适的观点给予了全面的驳斥。李大钊指出：主义就是人们共同趋向的理想，是人们对社会生活满意不满意的尺度，是人们改造社会的工具，是解决问题的观点、理论和方法，因此，问题和主义有不能分离的关系。任何社会问题的解决都需要社会上多数人的共同奋斗，而主义作为共同趋向的理想必须先行于问题的解决。“所以我们的社会运动，一方面固然要研究实际问题，一方面也要宣传理想的主义。这是交相为用的，这是并行不悖的”。李大钊还从历史唯物主义的基本观点出发，批判了胡适的改良主义，认为对于中国社会来说，“必须有一个根本解决，才有把一个一个的具体问题都解决了的希望”，“经济问题的解决，是根本解决，经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决”。而经济问题的解决又必须通过阶级斗争。这就从根本上论证了在中国宣传和传播马克思主义的必要性。

问题与主义的论战，使马克思主义在中国的传播更加广泛和深入、共产主义者的队伍不断发展壮大，客观上进一步促进了中国人民的觉醒。

29. 科学还是玄学 ——五四时期大论战之二

1923年2月，张君勱在清华大学做了题为《人生观》的演讲，其中谈到：“人生观问题必须由玄学来解决。”同年4月，丁文江在《努力周刊》上发表《玄学与科学》一文，称张君勱为“玄学鬼”，并以科学的名义对张君勱进行了攻击。由此，引发了五四时期的又一场激烈论战，即“科学与玄学”之争，由于这场论战的中心是科学能否决定人生观这个问题，所以人们也称它为“科学与人生观”的论战。论战中，张君勱、梁启超、张东荪等人形成了“玄学派”，丁文江、胡适、吴稚晖等人形成了“科学派”。双方的哲学虽然都属唯心主义，但都互相攻讦，毫不相让。后来，以陈独秀、瞿秋白为代表的“唯物史观”派也参加了论战，并对双方的观点分别给予了批判，进一步宣传了马克思主义。

以张君勱为代表的玄学派把西方现代哲学家柏格森的生命哲学与中国陆王心学的一些思想结合起来，认为人生观问题的解决不能靠科学，而只能靠玄学。张君勱指出，人生观的特点是“主观的”、“直觉的”、“综合的”、

“意志自由的”、“单一性的”，而科学为因果律所支配，是一种“推之四海而皆准”的公式，只能限于物质，不能达到精神。所以，无论科学如何发达，人生观问题都不能靠科学来解决，而只能“赖诸人类之自身”。人生观问题没有是非真伪的标准，不能说什么是正确的人生观，什么是错误的人生观。古今中外所提出的人生观千差万别，决不能借助实验或者因果规律来验证。人生观取决于自由意志，每个人都可以随心所欲地选择，所以要对青年一代进行“玄学教育”，“教人以无因果说，教人以自由意志说，教人以冲破环境”。梁启超表面上在科学派和玄学派之间不偏不倚，但实际上却站在张君勱一边。在《人生观和科学》一文中，梁启超指出，人生问题的大部分是涉及理智的，因而是可以用科学解决的。但人生最重要的部分，即情感，却“绝对地超科学”。情感是生活的原动力，人类的历史绝大部分是由这种带有神秘性的情感创造出来的。

丁文江等人所代表的科学派则是西方实用主义观点在中国的翻版。丁文江认为，科学及其方法和规律完全适用于人生观。但丁文江所说的科学，无非是对事实的分类和概括罢了。而“事实”也不是指客观的现象、材料，而是指主观的感觉印象，离开人的心理而独立的客观物质世界是“不可思议的东西”。吴稚晖则公开提出“漆黑一团”的宇宙观和“人欲横流”的人生观，把人和动物混为一谈，认为人生的目的只是“吃饭、生小孩、招呼朋友”。胡适在《〈科学与人生观〉序》一文中批判了玄学派贬低科学，使人生观超于科学之上的主张，提出了一种“科学的”或者说“自然主义的人生观”，运用了一些自然科学知识来说明自然界以及人类对待自然界应取的态度。

从论战双方的观点看，玄学派意识到不能简单地用自然科学的方法解释人生观问题，无疑是正确的。但他们否认人生观服从因果关系，把人生观看作是超科学的，无限夸大人的意志自由，却是错误的。科学派正确地看到了玄学派的错误，但却不能正确地解释科学，尤其是把人类社会混同于动物界，脱离人的社会存在抽象地谈论人生观，因而也不能真正地驳倒玄学派。科学派和玄学派之间的论战，只不过是唯心主义哲学内部不同流派之间的争论罢了。

以陈独秀、瞿秋白为代表的“唯物史观”派对论战双方的错误观点都给予了有力的批判。陈独秀在《〈科学与人生观〉序》和《答张君勱与梁任公》等文中指出：无论是自然界还是人类社会，都有其不以人们意志为转移的客观规律。在一定范围内，人的意志是自由的，但并非绝对自由，“因为个人的意志自由是为社会现象的因果律并心理现象的因果律支配，而非支配因果律者”。但丁文江等人对玄学派的批判并没有抓住问题的实质，未曾说明“科学何以能支配人生观”。这是因为科学派和玄学派的思想本质都是唯心主义，他们都反对唯物史观。唯物史观认为，“只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释社会，可以支配人生观”。这个客观的物质原因也就是社会的经济基础。瞿秋白在《自由世界和必然世界》一文中指出，这场论战的实质在于是否承认社会现象有因果律，以及因果律与自由意志的关系，即自由与必然的关系问题。瞿秋白指出，人类社会虽然和自然界不同，其中的行动者都是有意识的人，都有自己的一定目的，但历史的结果却与无意识的自然界毫无差异，服从于内部隐蔽的规律。人们若认识了历史的规律，行动中就能得到更多的自由。所以必然就是自然和社会的规律，自由就是对必然的探索和利用。只有运用唯物史观，才能真正地解决人生观问题。

“科学与玄学”的论战，比“问题与主义”的论战更加深入到哲学、历史观和伦理学领域，使马克思主义及其唯物史观更加深入到中国社会，为中国人民最终接受马克思主义开辟了道路。

30. 尚情无我的理想人格 ——梁漱溟的新孔学

1840年鸦片战争以来，中国社会经历了深刻的变化，这种变化反映在思想领域，就是西方文化和思想的大量传入、中国传统意识形态的急剧衰落。五四时期的新文化运动进一步把这一变化过程推向高潮。在这种情形下，一些深受传统儒学影响、但又在一定程度上接受了西方文化的学者以弘扬儒学为己任，以融会中西、实现儒家思想的现代转型为宗旨，期望通过发动一场儒学复兴运动来使我们的民族摆脱近代以来所遭遇的文化危机。后人把这批学者称为“现代新儒学”。这场运动至今在港台和海外华人聚居的地区仍有很大的影响，而它的开创者则是梁漱溟。

梁漱溟（1893~1988）在1984年出版的《人心与人生》一书中，把自己一生思想转变划分为三个时期。第一时期是走近代西方之路。此期，梁漱溟对资产阶级改良派和革命派的思想，甚至社会主义思潮，都曾发生过很大兴趣，并且参加过革命派的组织和活动。第二时期是在辛亥革命以后，他的观点和立场发生了根本的变化。人生问题开始困扰着他，甚至使他“倾心于出世”、“归依佛法”。第三时期开始于1917年左右。由于不能摆脱现实生活，梁漱溟又从印度佛教转回到中国儒学。1917年他应聘到北京大学任教，第一天就公开宣布：“我此来除去替释迦孔子发挥外更不做旁的事。”这最终使他形成了以儒家陆王心学为主揉合佛教唯识宗和西方柏格森的生命哲学的思想体系。解放以后，梁漱溟表示拥护共产党，拥护社会主义，但他的哲学思想的基本观念并没有改变。

梁漱溟用柏格森的生命哲学来附会儒家的学说，认为“生命”、“生活”是宇宙的本体，生命就是绵延，就是无穷无尽的意欲。由此出发，人类社会的历史和文化，都是由意欲决定的。意欲的方向，决定了社会历史和文化发展的性质和方向。据此，梁漱溟把世界的历史和文化划分为三种不同的类型。第一类是西方，“以意欲向前要求为根本精神”，由此产生出西方的科学和民主；第二类是中国，以意欲持中、调和为根本精神，所以中国人的思想是安分、知足、寡欲、摄生，“不论任何环境都可以满足安受，并不一定要求改造一个局面”，“而为与自然融洽游乐”。第三种类型是印度，“以意欲反身向后要求为其根本精神”，由此产生了印度人的解脱和出世要求。梁漱溟用意欲来解释文化的方法，反映了他的社会意识决定社会存在的历史唯心主义本质。

梁漱溟从中西文化的对比出发，得出了中国社会是“伦理本位”的社会、西方社会是“个人本位”和“社会本位”的社会的结论。在他看来，伦理本位的社会把“家庭关系推广发挥而以伦理组织社会”，是最好和最理想的社会。这种伦理本位的社会体现在个人身上，就是“尚情无我”的理想人格。梁漱溟认为，孔子就是这种人格的典型代表。

所谓“尚情”，在梁漱溟看来，也就是听任直觉，履行人道。他认为，听凭直觉活动自如，自然地不失规矩，也就是“合天理”。孔子所说的仁也

就是“本能，情感，直觉”。顺着本能直觉活动，也就能自得其乐。而所谓“无我”，也就是排除理智对直觉的干扰。理智是形成错误人生观的根本原因，私欲就是产生自理智的计算。理智违背了生命的本性，打破了人与自然的和谐。所以“无我”也就是“无欲”，“灭人欲”也就是“灭人智”。因此，梁漱溟的“尚情无我”的理想人格实际上也就是引入生命哲学的直觉主义来解释宋明理学的“存天理，灭人欲”的封建教条，最终得出了蒙昧主义的结论。在这种意义上，也可以说梁漱溟的“新孔学”和时代的发展是不适宜的。

31. 内圣外王的理想人格 ——熊十力的新唯识论

无独有偶，新儒学的另一位代表人物熊十力走过了一条几乎与梁漱溟完全相同的道路。

熊十力（1885～1968）出身贫寒，青年时期就参加了辛亥革命和后来的护法运动，因革命失败而转求于学术。1920年开始学习佛教唯识宗哲学，后又从佛教转向儒学。1932年发表《新唯识论》一书，后来又两次修改出版。熊十力融合儒佛思想，发挥《易传》、《老子》、宋明理学和佛教唯识宗思想，借鉴和吸收西方哲学，建立了一个庞大的唯心主义哲学体系。

熊十力从陆王心学出发，提出了一种“离心无境”的宇宙观，它实际上是陆王心学的“心外无物”的一种新解说。熊十力认为，宇宙就是生命，生命也就是“本心”，所以“本心”就是宇宙的本体。世界上的一切现象，包括物的现象和心的现象，都是由“本心”这个本体呈现出来的，都不是实在的。所以，认识不是向外界去认识事物，而是内求于心，即所谓的“反求本心”。在这种哲学思想基础上，熊十力提出了“内圣外王”的理想人格。

“内圣外王”本来是庄子提出的一个哲学命题，其基本含义在于人只要有了高度的道德修养，蓄于内就是“圣功”，施于外就是“王政”。在哲学的发展史上，不同的学派曾对它做了不同的解释。熊十力进一步把这个命题与他的宇宙观结合起来。所谓“内圣”，也就是说本心不仅是宇宙的本体，而且也是一切道德价值的源头，因为这个本体也是具有道德属性的。“本心”就是“仁”，它是人和天地万物所共同具有的本体。一切道德价值、儒学和佛学的道德伦理学说都是由这个本体发展出来的。熊十力认为：“人人都有本心。”但这并不意味着人人都是天生的圣人。人的本心由于外界的“习染”而成为“习心”，即本心受到了外界的污染。由于一般人都为“无量无边的习气”所染，拘泥于“习心”，掩蔽了“本心”，从而偏离了“内圣”这一道德价值的源头。人生的目的就是成为圣人，而成为圣人的唯一途径就是返回“本心”的本来状态。在这里关键在于能否解除染习的蔽障，即“断染成净”。不过，熊十力虽然也承认私欲是本心的蔽障，但他并不同意宋明理学“存天理灭人欲”的作法，而是主张发明本心，使“欲皆从理”，即欲望服从于本心。所以，熊十力也否定了佛、道否定人生价值的虚无主义思想，倡导儒家的入世主义思想，认为“内圣”的道德价值源头应当通过“外王”来贯彻。所谓“外王”，也就是儒家所主张的“经世致用”，“经邦定国”。他认为，中华民族之所以日渐式微，原因之一就是后世儒家没有发挥内圣外王的精神。而在此民族危亡之际，发扬这种精神已经是当务之急。

熊十力的“内圣外王”的人生观主要是为了解决出世与入世的矛盾。他反对佛、道的避世态度，强调经世致用，在国难当头的时代具有一定的积极意义。此外，熊十力还注意把西方资产阶级的自由、平等、独立思想联系起来，以及他在一定程度上承认“欲”的合法地位，也具有反封建的意义。

32. 人生的四重境界 ——冯友兰的新理学

与梁漱溟、熊十力都从陆王心学出发不同，冯友兰的出发点是宋明理学中的程朱理学。

冯友兰（1895～1990）1918年毕业于北京大学哲学系，后到美国深造，1923年获哲学博士归国后，先后在河南中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、北京大学任哲学教授。一生勤于著述。其中，抗日战争时期所著的六部著作《新理学》、《新事论》、《新原人》、《新世训》、《新原道》、《新知言》被合称为“贞元之际所著书”或“贞元六书”，代表了他的“新理学”唯心主义哲学体系。

冯友兰称自己创立新理学的目的是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，即试图通过继承已断绝的古代圣贤的学说来使社会得以安宁。这里他所说的“绝学”也就是以程朱理学为代表的儒家正统哲学。但他的继承也不是一味地照搬，而是吸取了西方的新实在论哲学思想，结合时代的需要对程朱理学加以发挥和发展，所以又叫“新理学”。

冯友兰继承程朱理学，把事物的抽象共相，即“理”，看作是事物的本体和最真实的实在，把实际的事物都看作是理的体现。精神性的理与作为材料的气相结合产生万物，理与气相结合的运动过程就叫作“道体”。可以看出，冯友兰的“新理学”是与朱熹一脉相承的客观唯心主义。

新理学的最终目的是使人对宇宙、对人生有所“觉解”，最终成为“觉解其觉解”的圣人。所谓“觉解”，也就是自觉、了解。人对于宇宙、人生进行反思，了解并觉悟到宇宙、人生的意义。觉解的程度越高，人生的境界也就越高。冯友兰把人生的境界由低而高分四种类型，即自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。

处在自然境界之中的人，他们的行为是“顺才”的、“顺习”的。所谓“顺才”，就是按照人的生物本性自然而然地行动；所谓“顺习”，则是按照个人的习惯和社会的风俗自然而然地行动。这样的人对宇宙和人生的觉解是一个“浑沌”，虽然他们在事实上也有可能作出一些合乎道德的行动，但这些行动却没有道德价值。

生活在功利境界之中的人，他们的行为都是“为利”的，或者说都是“为我”的，“自私”的。这种人只觉解到了自己“较低的部分”，即只觉解到自己的生物本性，而未觉解到自己作为人的本性。他们的行为的最终目的就是自己的利益。冯友兰认为，英雄才人就是处于功利境界的人的典型。他们为了自己的功利也会作出一些合乎道德的行动，但这些行动同样不具有道德价值。而且，由于处于功利境界的人以自私心指导自己的行为，所以很容易导致恶。

处于道德境界之中的人，他们的行为是“行义”的。他们也追求“利”，但他们所追求的利是“社会的利”。他们已经觉解到人之为人的“理”、人

的“应有之义”，因此也就能够处处为社会着想，把社会置于个人之上。这样的人也就是“贤人”，他们在行为上“尽人之伦”，“尽人之职”，他们的行为才可以称得上具有道德价值的行为。

人生的最高境界是天地境界，处于天地境界中的人也就是“圣人”。他们的行为是“事天”的。他们不仅了解“社会的全”，而且还了解“宇宙的全”。他们已完全“知天”、“知性”。他们一方面超越和消除了个人的“我”，另一方面又使“我”无限扩大，达到了“自同于大全”即宇宙的境界。这样的圣人并不做与众不同的事，也不需要特殊的才能，但却在极平常的事情中无不与道契合，既“在人伦日用之中”又超越人伦日用”，是“最理想主义，同时又是最现实主义”，因而是“极高明而道中庸”。

冯友兰的以四重境界说为归宿的新理学曾是抗日战争时期影响最大的哲学思想体系，由于冯友兰曾多年在国外讲学，他的一些著作也被译成外文出版，所以在国际上也有一定影响。

33. 假人欲而行天理 ——贺麟的新心学

在现代新儒学的思想运动中，贺麟的新心学问世较晚，但也正是由于这一原因，贺麟有可能对梁漱溟、熊十力、冯友兰复兴儒学的得失作出评价和总结，并在新的基础上建构自己的哲学体系。据考证，把这一复兴儒学的思想运动称之为“现代新儒学”，也是由贺麟首倡的。

贺麟（1902～1992）自幼“深受儒学熏陶”，“特别感兴趣的是宋明理学”。清华大学毕业后，贺麟先后在美国、德国专攻哲学，回国后先后在北京大学、清华大学、西南联大任教，解放后在北京大学、中国社会科学院从事教学和科研。“新心学”是贺麟在本世纪三四十年代的哲学思想，是一个主要借助当时在西方流行的新黑格尔主义哲学来解释、发挥、充实和改造陆王心学的哲学体系。

贺麟在考察新儒学其他几位代表人物的思想的基础上明确指出：“儒家思想的新开展，不是建筑在排斥西洋文化上面，而乃建筑在彻底把握西洋文化上面。”“欲求儒家思想的新发展，在于融会吸收西洋文化的精华与长处。”在这种思想指导下，他提出从哲学、宗教、艺术三个方面来改造和发挥儒家思想，即吸收西洋之正宗哲学以发挥儒家的理学，吸收基督教之精华以充实儒家之礼教，领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教。以上三点，既是贺麟改造传统儒学的方法，也是他的新心学的理论特色。

贺麟继承了陆王心学的哲学原则，提出了“心为物之体，物为心之用”的哲学命题，认为心与物是不可分的，心物永远平行，是实体的两个方面。但在他那里，心与物并不是平等的，物是依赖于心而存在的，离开心就没有物。物是心的派生物或表现形式。自然界中的无机物、植物、动物都是心，即精神主体，不同程度的表现，到了人类社会，精神主体开始摆脱自然界的束缚，在人类的文化活动中得到充分的、自觉的表现。所以心也就是理，是物质世界的精神原则。“人同此心，心同此理”，心即是理，是物质世界和精神世界的统一性的精神原则。贺麟的新心学实际上也就是陆王心学和黑格尔客观唯心主义相结合的产物。

贺麟从这种唯心主义哲学原则出发，吸取黑格尔历史哲学的一些思想，

对宋明理学的“存天理灭人欲”进行改造，提出了以“假人欲而行天理”为中心的“理欲调和”论。贺麟认为，真道德是永恒的，传统儒家的伦理纲常就包含着真道德，五四新文化运动并没有“打倒孔孟的真精神，真意思，真学术”，由宋明理学所确立的伦理思想体系是打不倒的。它是“重新建立起人生新社会的规范和准则”的“不可毁坏的永恒的基石”。但是，贺麟不赞成儒家传统伦理思想极端的非功利主义态度。他认为，宋明理学“存天理灭人欲”的说教已经过时了，特别是“灭人欲”的说法过于偏激。道德与功利不是互不相容的对立关系，而是主从关系或体用关系。功利是实现道德理想所不可缺少的条件。功利本身不是人生的目的，但是可以成为达到目的的手段和工具。例如人们对金钱的追求就可以作为发展个性，贡献国家，服务社会的手段。因此，贺麟提倡一种“近代新式的功利主义”，这种“近代的功利主义不是个人的功利主义，而可说是社会的理想主义或社会福利主义”。“简言之，这就是为全体为社会设法谋幸福，为平民求利益的道德理想”。贺麟实际上是把资产阶级的功利观念充实到儒家传统伦理思想体系之中，试图以资产阶级的价值观念取代儒家传统的价值观念。

以梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟为代表的新儒家思潮在三四十年代曾发生很大的影响。全国解放后，他们或放弃原来的观点，认真学习和研究马克思主义哲学，或在哲学界失去了原来的影响。但他们的学说在港台和海外的一些地区还有相当的影响，尤其是他们的一些弟子继续继承和宣传老师的思想，使新儒学在汉语世界及受中国文化影响的一些国家里还是一个不可忽视的哲学思潮。

西方哲学

34. 西方人的智慧 ——西方哲学发展概况

严格地说，“西方”并不是一个地理概念，而是一个文化概念。随着历史的发展，“西方”概念的内涵和外延也在不断地发生变化。就像“亚洲”的原意是“日出之国”一样，“西方”的原意则是“日落之国”。在古希腊时代，它的范围包括地中海沿岸希腊文化所及的希腊本土、南意大利、小亚细亚地区。随着罗马时代的到来，西方的范围扩大到了整个西欧和北非地区。而现在我们所说的西方，则包括西欧、北美和澳洲的一些民族。所谓“西方哲学”，也就是在“西方”这个文化系统中产生、发展、流行的哲学。

西方哲学发端于古希腊时代。公元前六世纪生活在小亚细亚的希腊殖民城邦米利都的泰勒斯被公认为西方的第一位哲学家。在此之后的一个世纪里，哲学家们主要以自然为思考对象，集中于对宇宙本原的探讨，一般称之为自然哲学。公元前5~4世纪，哲学开始在希腊本土达到繁荣，出现了苏格拉底、柏拉图、亚里士多德这样的哲学大家，哲学的对象也开始扩展到社会、国家、人生目的等问题，认识、本体问题受到特别的重视。在此之后，西方社会开始进入希腊化时代和罗马时代，社会的动荡使如何实现幸福和宁静成为哲学的主要问题。对这一问题的不同答案形成了斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派、怀疑派和新柏拉图学派，他们的哲学共同构成了晚期希腊哲学的内容。

公元1世纪初，犹太教的一个分支在罗马帝国境内迅速传播开来，逐渐形成了我们今日所说的基督教。基督教于公元4世纪成为罗马帝国的国教。在这段时间里，出现了一批以借助古希腊哲学制订和论证教会信条、为基督教辩护为使命的人，他们后来被称为教父，他们的哲学被称为教父哲学。其中最重要的代表是奥古斯丁。西罗马帝国被蛮族灭亡后，基督教作为旧世界的唯一文化遗产被蛮族继承下来，教会所创办的各种学校成为研究哲学的中心，此期的哲学也就被称为经院哲学。教父哲学与经院哲学受基督教的影响，以理性与信仰、上帝与人、天国与世俗的关系为哲学探讨的主要问题。哲学与神学形成了密不可分的关系。

14世纪，西方进入了文艺复兴时期，人们的思想从虚幻的天国回到了现实，此期兴起的人文主义哲学和自然哲学标志着近代哲学的开端。思维与存在的关系问题成为近代哲学的基本问题。围绕思维如何把握存在这个问题，强调理性认识的唯理论和强调经验认识的经验论之间的争论是17~18世纪哲学的主要内容。18世纪的启蒙运动和法国唯物主义是近代哲学进一步从神学束缚和封建统治下解放出来的运动。而随之而来的德国古典哲学则标志着近代哲学的最高成就。马克思主义的产生实现了哲学史上的伟大变革，西方哲学进入了现代阶段。

现代西方哲学流派纷繁复杂，学说内容各自不同。人们大致上把它划分为人本主义思潮和科学主义思潮。前者强调哲学必须以人作为其主要研究对象，认为哲学就是人学，必须对人的生存、人的发展、人性的解放等等作出解释。这些哲学往往继承了传统哲学的思辨特征，比较重视本体论问题。后者则把哲学研究的对象归结为科学的一般方法论问题，认为哲学就是“科学学”，必须研究科学命题的意义、划分科学与非科学的标准、科学发展的规

律等等问题。这些哲学往往拒斥“空洞的”本体论问题，更多地关注“实证的”知识，注重认识论的研究。当然，这种划分只是一种粗略的划分，并不能取代我们对某一个哲学流派、哲学体系的具体把握。

35. 哲学就是爱智慧 ——西方哲学的基本特征

西方哲学在两千多年的发展历史中，经历了几个具有不同特色的历史形态，涌现出诸多各呈异彩的哲学流派和体系，造就了一系列闻名世界的哲学大师。与中国、印度哲学相比，西方哲学大体上具有以下特征：

1、西方哲学自始至终表现为多民族文化融汇的产物，表现出强烈的开放性。早在古希腊时代，巴比伦、埃及的科学和宗教就对希腊文化及其哲学的形成和发展产生过重大的影响。马其顿民族和罗马民族相继在征服了希腊之后建立了横跨欧、亚、非三洲的大帝国，客观上也促进了希腊文化与其他民族文化的交流。支配西方意识形态一千多年的基督教哲学就是此期由西亚传入欧洲的基督教与希腊哲学相结合的产物，而且基督教至今仍对西方的文化和哲学保持着巨大的影响。12~13世纪，由于西方对东方发动的十字军东征，阿拉伯哲学以及由阿拉伯人保存的古希腊哲学传统回传入西欧，曾导致了经院哲学的繁荣和后来的西方文艺复兴。近代，中国哲学、印度哲学相继传入西方，也都对西方哲学的发展产生了不同程度的影响。在某种程度上也可以说，西方哲学发展史上的重大变革，几乎都有外来因素的参与。今天，随着国际交流的日益增强，西方的一些学者已经在呼吁通过各种文化传统的相互交融来形成一种“世界哲学”了。

2、西方哲学具有强烈的批判性。在西方，一种哲学形态、一个哲学流派，一般都只能持续有限的一段时间，后来的哲学和哲学家虽然对前人的哲学思想也有继承关系，但并不拘泥于先前的形式，不把前辈哲学家当做不可违背的圣贤。相反，后人往往是在批判前人的过程中建立新的体系、新的学派的。即使一些奉前辈哲学家为祖师的流派，如中世纪的亚里士多德主义、现代的新康德主义、新托马斯主义等，在思想内容上也往往大异其趣，常常是旧瓶装新酒。因此，在西方不存在像中国的儒家、道家这样的几乎贯穿了整个哲学史的学派。这和西方哲学强烈的开放性也是相辅相成的。

3、西方哲学重知识而不重实用。“哲学”一词在希腊文中的原意就是“爱智慧”。爱智慧并不是因为智慧能给人带来什么实际效益，而是因为智慧本身就是可爱的，智慧本身就是爱的目的。所以西方素来就有一种为知识而知识的传统。亚里士多德认为，哲学是一门非功利的学科，它自身就是目的。西方哲学对脱离生活实际的抽象问题有着强烈的兴趣。这也就使得西方哲学中的本体论和认识论特别发达。“绝对”、“无限”的存在方式和思想把握“绝对、无限”的方式一直是哲学最为关注的问题。由此衍化出的思维与存在的关系问题构成了西方哲学、尤其是近代西方哲学的基本问题。对这个问题的不同回答形成了唯物主义和唯心主义两大阵营。

4、西方哲学与宗教的关系极为密切。古希腊哲学是在摆脱宗教信仰和神话束缚的过程中诞生的，但这种摆脱只是就主要方面而言的，宗教和神话对哲学的影响仍清晰可见，神始终是古希腊哲学的一个重要课题。随着基督教哲学的兴起，哲学几乎完全与宗教融合，沦为为神学作论证的工具。近代哲

学虽然再次从宗教的束缚下解放了出来，但哲学家们往往是用理性化了的神来取代宗教的神，上帝仍然是形而上学的三大主题之一。甚至一些对宗教持批判态度的哲学家，也往往主张建立一种合乎人性、合乎理性的宗教来取代信仰的宗教。在某种意义上可以说，西方哲学与宗教之间的关系是你中有我，我中有你，密不可分。

以上所讨论的，是西方哲学最一般的特征，但我们千万要记住，不能把这些特征生硬地套在每一个哲学体系、哲学家的头上。只有当我们沿着历史的轨迹考察过一个个具体的哲学体系之后，才能够真正地理解这些特征。

36. 世界的本原是什么 ——综论古希腊自然哲学

在欧、亚、非三洲的交界处，有一大片蔚蓝色的海域，三块大陆紧紧地拥抱着它，人们称它为地中海。地中海的东北部分叫爱琴海，它的西边是欧洲的希腊半岛，东边是亚洲的土耳其。爱琴海的滚滚波涛所哺育的希腊文明也是人类最早的文明之一。公元前 6 世纪，希腊哲学诞生在今土耳其邻靠爱琴海的伊奥尼亚地区，它是整个西方哲学的源头。

早在哲学诞生之前，这里已经是一片文明的土地，尤其是由荷马的英雄史诗和赫西俄德的诸神谱系构成的希腊神话，更为人们所喜闻乐道。神话以想象的方式把自然物神话，试图回答宇宙万物的起源、生成和归宿问题，为哲学的产生做好了准备。

希腊的哲学脱胎于神话。由于这种特殊的渊源关系，希腊哲学最早的形态就是自然哲学。它力图通过对自然现象的具体观察和研究，从繁多的自然现象中寻求万物统一的根源，即始基或本原。自然哲学的诞生地是伊奥尼亚地区的米利都城邦，因而米利都学派也就是西方哲学的第一个学派。这个学派的三位代表人物泰勒斯、阿那克西曼德、阿那克西美尼都生活在公元前 6 世纪，他们分别提出了水、无定（即无规定的东西）、气为世界万物的本原。稍后，爱非斯城邦的赫拉克利特提出火为世界万物的本原。他们所提出的本原虽然各不相同，但都把本原理解为世界的来源，认为一切存在物都由本原构成，最初都从本原中产生，最后又复归于它。本原物质的凝聚和疏散是宇宙万物产生和消亡的原因。这种自然哲学用一种具体的物质形态来取代神说明宇宙的生成和统一性，使人们的眼光由神转向自然，标志着哲学的诞生。

用一种单一的、具体的物质形态作为本原来说明宇宙的生成毕竟有种种困难。于是，公元前 5 世纪，西西里岛的恩培多克勒总结前人的思想，认为本原不是一种，而是四种，即水、气、火、土， he 把它们称为“四根”，此外，他还提出了“爱”和“恨”这两种力量来解释“四根”的结合和分离，以说明万物的生成。克拉左美尼的阿那克萨戈拉更进一步，他认为万物的本原是一种看不见的“种子”，种子在种类上和数目上都是无限的，骨头有骨头的种子，黄金有黄金的种子。每一个事物都包含着一切种子，但一个事物的本性是由它内部占优势的那种种子决定的。由于事物中占优势的种子各不相同，事物之间也就显示出差异来，事物之间的转变不过是原先事物中不占优势的种子取代了原先占优势的种子的地位而已。支配着种子结合和分离的力量叫“努斯”，即心灵、理性。它推动着种子的运动，安排着宇宙的秩序。在阿那克萨戈拉的“种子”说的基础上，德谟克利特又提出了原子论（见

后），使自然哲学达到前所未有的高度。

与前面所说的哲学家不同，另一些自然哲学家不是从具体的物质形态中，而是力图从事物的结构和性质中寻找万物的本原。南意大利的毕达哥拉斯学派就是这样。毕达哥拉斯也生活在公元前6世纪，曾就学于阿那克西曼德。他是一位伟大的数学家，数学中的勾股定理就是由他发现并以他的名字命名的。在毕达哥拉斯派看来，世界上的事物都是由数产生和规定的。第一个数字是一，一是不可分的点。一产生二，即线。二产生三，即平面图形。三产生四，即立体图形。“从立体产生出感觉所及的一切物体，产生出四种元素：水、火、土、空气，这四种元素以各种不同的方式互相转化，于是创造出有生命的、精神的、球形的世界”。毕达哥拉斯派以数为万物的本原，表现了哲学从个别的、具体的物质形态挣脱出来把握事物的一般性质的努力。经过爱利亚学派的发展，这种努力最终导致了柏拉图的理念论。

37. 人能够两次踏进同一条河流吗 ——赫拉克利特的流变哲学

无论是奔腾的江河，还是潺潺的小溪，川流不息是它们的共同特征。但无论水怎么流，长江总还是长江，黄河总还是黄河，千百年来也没有多少变化。然而，赫拉克利特却说，人不能两次踏入同一条河流。因为当人第二次要踏入同一条河流时，那河流已经不是原来的河流了。

这是赫拉克利特关于他的流变哲学的形象比喻。赫拉克利特生活于公元前6~5世纪，是伊奥尼亚地区的爱非斯城邦的王子和王位继承人，但他由于厌恶政治而放弃了王位，为逃避社会生活而隐居到深山老林中，最后死于水肿病。由于他那深邃的思想大大超越了同时代人的思维水平，因而在古代就有“晦涩的哲人”的称号。他继承了米利都学派自然哲学的路线，但却选择了更富有变化性的“火”来作为世界万物的本原。在他看来，世界上的一切事物都处在永不停息的变化之中，没有任何东西是常住不变的。世界就是“一团永恒的活火”，“万物都换成火，火又等换为万物”。这种变化永远没有止息。正是在这种意义上，赫拉克利特“把存在比作一条河流，声称人不能两次踏进同一条河流”。

不过，在赫拉克利特看来，火和万物的变化并不是杂乱无章的，而是遵循着“逻格斯”进行的。“逻格斯”是他哲学中最重要的范畴，也是他对西方哲学最重要的贡献。这个词在希腊语中有多种含义，如语言、尺度、规则、道理、理性等，中文有时译为“道”，即取其道说、道理的含义。赫拉克利特更多地是在尺度、规则的意义上使用它的。他说：“这个世界既不是任何神，也不是任何人所创造的，它过去、现在、将来都是一团永恒的活火，在一定尺度上燃烧，在一定尺度上熄灭。”正因为逻格斯是火和事物变化的尺度和规则，所以，我们只有服从它，认识它，以它为指导，才能获得智慧。因此，赫拉克利特虽然也充分肯定通过感官获得的认识的必要性，但同时又强调，“事物的本性惯于掩盖自己”。如果人们满足于表面现象的知识，就不可能真正认识事物。所以博学并不能使人具有智慧。赫拉克利特的这种观点体现了希腊哲学在变动不居的表面现象之后寻求常住不变的规律的追求。

赫拉克利特虽然强调事物运动变化的绝对性，但他同时还是承认事物相对的稳定性的。不过，到了他的学生克拉底鲁那里，流变哲学被推向了极端。

克拉底鲁把赫拉克利特的“人不能两次踏入同一条河流”发挥成为“人连一次也不能踏入同一条河流”，因为在人踏入河流的一瞬间，河流就已经变化了，就已经不是原来的河流了。克拉底鲁否认事物相对的稳定性，使一切都显得变化莫测，瞬息万变，因而人们也就无法对任何东西作出肯定和否定的判断，也就无所谓真理了。据说，克拉底鲁是柏拉图的第一位老师，柏拉图正是在他的影响下才否认感性世界的真实存在的。

38. 阿基里斯追不上乌龟 ——爱利亚学派的存在哲学

阿基里斯是古希腊神话中的长跑健将，乌龟则以行动迟缓著称，二者的奔跑速度可谓是天壤之别。今天，就连小学生也知道，只要阿基里斯不像龟兔赛跑中骄傲的兔子那样总睡大觉，那么，无论二者之间的距离有多远，阿基里斯追上乌龟只是个时间问题。不过，生活在公元前5世纪的古希腊哲学家芝诺却告诉我们，阿基里斯追不上乌龟。

这里我们必须知道，如果当真安排阿基里斯去追乌龟，芝诺决不会否认他能够追上乌龟。但是，芝诺在这里决不是要描述或者预言一事实，而是要在理论上论证运动的性质。芝诺指出：倘若阿基里斯在A点，乌龟在B点，阿基里斯为了追上乌龟，就必须到达B点，而在这段时间里乌龟已经到了C点。等阿基里斯追到C点，乌龟已到了D点，等等。这样追下去，虽然点与点之间的距离和通过两点之间距离的时间不断缩小，但永远不会等于零，也就是说，两个点永远不会重合。所以，阿基里斯只能越追越近，但永远追不上乌龟。芝诺由此得出结论说，运动是不存在的。

芝诺为什么要否定运动的存在呢？事情还得从他的义父和老师巴门尼德的哲学说起。

巴门尼德生活于公元前6~5世纪，是爱利亚人，所以他所创立的学派就叫爱利亚学派。在他之前，赫拉克利特等人的自然哲学揭示了自然世界变动不居的本性，克拉底鲁则把这种变化推向了极端。这就促使巴门尼德把追求智慧的目光从变动繁多的现象世界移向常住不变的单一的本质。巴门尼德指出，有三条研究哲学的途径：第一条是“存在者存在，不可能不存在”，这是通向真理的途径；第二条是“存在者不存在，不存在者必然存在”，这是根本不可能的，因为不存在是无法认识和讲述出来的；第三条是“存在和不存在同一又不同一”，这是“无判断力的群氓的见解”。

在巴门尼德看来，只有“存在者存在”才是通向真理的途径，因此，只有“存在”才是存在的。所谓“存在”，也就是当我们把一切存在着的事物的所有差别全部抽掉之后所剩下的唯一的共同点，即一切存在着的事物的共性。巴门尼德认为，这个“存在”是不生不灭的、完整的、唯一的、不动的。他对此在逻辑上进行了论证：如果存在有产生，那么它或者产生自存在物，这就等于还是没有产生；或者产生自非存在物，但无不能生有，所以存在没有产生。没有产生也就没有消灭，所以存在不生不灭。如果存在可以分割，则必定有空隙，空隙或者是存在，这样存在仍然不可分；或者是非存在，但非存在是不存在的。所以，存在是完整的，不可分割的，因此它也就是唯一的。这个不生不灭、无始无终、不可分割、唯一的存在也就不可能有运动变化，而是永远居留在自身之中。

巴门尼德把抽象的、稳定不变的存在作为世界的本体，反映了人类认识由变动不居的现象向常住不变的本体、由个别到一般、由具体到抽象的发展，对后世哲学影响很大。现今哲学所广泛使用的“本体论”一词原意就是“关于存在的学说”。不过，巴门尼德的“存在”论，尤其是存在的唯一和不动，却受到当时人们的责难。作为巴门尼德的得意门生，芝诺挺身而出，否认“多”和“运动”，为存在论做辩护。

限于篇幅，这里只谈芝诺对运动的否定。除了上边提到的之外，芝诺还有“二分法”、“飞矢不动”、“运动场”三个论证。“二分法”是说：如果你要从A点到B点，就必须首先走完AB的一半，到达C点；而为了到达C点，又必须首先到达AC的中间点D；……以此类推，乃至无穷。这样，你永远不可能达到B点。“飞矢不动”则是说：任何事物当它处在一个与自身等同的空间中时，就是静止的。飞行着的箭在每一个瞬间都占有与自身等同的空间，所以是静止的。“飞”只是一种虚假的现象。

芝诺对运动的否定实际上是割裂时间和运动的连续性与间断性之间的统一的结果，在今天已经不难驳倒。但在科学思维刚刚萌发的当时，芝诺的思维无疑是超出了自己时代的。据说，公元前4世纪犬儒学派的代表人物第欧根尼为驳倒芝诺，就不断地从A点走到B点。这颇有点“实践是检验真理的唯一标准”的意思。但当他的学生对这一反驳方法感到满意时，他却斥责说：用理性论证的东西只有用理性去反驳才有效，即逻辑的论证只能用逻辑的论证来反驳。芝诺以后，逻辑思辩的方法在哲学中的地位日益重要，不能不说与爱利亚学派的活动有很大关系。

39. 虚空中的原子 ——古希腊的原子论哲学

爱利亚学派对多和运动的否定迫使自然哲学家用新的方式来解释一与多的关系和运动的可能性。前面提到的恩培多克勒的“四根”说和阿那克萨戈拉的“种子”说就是自然哲学家对爱利亚学派的挑战的回答。而古代原子论则使这种回答达到了前所未有的高度。

古代原子论的创始人是留基波和德谟克利特。关于留基波的材料留下来的非常少，甚至他的出生地和生卒年代也无法确定，只知道他最早提出了原子是万物的始基的思想。他的学生德谟克利特继承和发展了他的思想，所以后世一般都是就德谟克利特来谈论古代原子论。

德谟克利特生活于公元前5世纪初，是希腊北部的阿布德拉人。他一生游学四方，知识渊博，有很多著述，马克思和恩格斯称他为“经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者”。遗憾的是他的著作已全部佚失，人们只能根据他的著作的一些残篇和后人的转述来研究他的思想。

德谟克利特主张世界的本原有两个，即原子和虚空。所谓“原子”，在希腊文中的原意就是“不可分割”。因此，原子是最小的、不可分割的、数量无限的物质微粒，其根本属性就是绝对充实，没有空隙。原子在质上是相同的，只有形状、大小、位置、排列次序的不同。所谓“虚空”，是空洞的无限空间，其特点是松散，但虚空和原子同样实在。虚空是原子的运动场所，原子由于内部没有空隙而没有内部运动，但可以在外部的虚空中运动。原子在虚空中的运动必然产生碰撞，导致原子之间的结合和分离。形状各异的原

子按照不同的位置和排列次序结合起来，就形成了千差万别的各种事物和整个宇宙。德谟克利特认为，就连人们的灵魂也是由原子构成的，只不过这种原子更为精细罢了。

德谟克利特称原子在虚空中的运动为“涡漩运动”，认为它是形成一切事物的原因。但他又把这种涡漩运动称之为必然性，认为“没有什么东西是偶然生成的，万物都出于理由按必然生成”，把因果性等同于必然性，从而否定了偶然性的存在，把偶然性看作是人们为了掩盖自己的无知而捏造出来的东西，导致了命运决定一切的宿命论思想。

德谟克利特从原子和虚空这两个本原出发，针对爱利亚学派的挑战重新解释了一与多的关系和运动的可能性问题。但他的理论本身还存在着缺陷。一百多年后，伊壁鸠鲁对他的学说作出了重大的修正和发展。

伊壁鸠鲁（公元前 342 ~ 270 年）在古代原子论发展史上的功绩主要有以下三点：首先，他给原子增加了重量这个性质，原子由于有重量而在虚空中运动，从而为原子的运动提供了动力方面的依据。其次，他提出了原子形状有限论，消除了原子论的一个矛盾。德谟克利特认为原子具有无限多的形状，这样，就必定会有无限大的原子存在，而这与原子是最小的物质微粒的规定是相矛盾的。伊壁鸠鲁认为，原子形状的差别不是无限的，而只是数不清而已。最后，伊壁鸠鲁提出了原子偏斜运动说，认为原子只作直线下落运动，以永远平行的方式运动，就无法解释它们何以能互相结合，构成现实世界。因此，伊壁鸠鲁假定原子可脱离直线作偏斜运动，正是因为偏斜才造成同其他原子相碰撞，使原子结合在一起，从而形成了各种各样的具体事物。偏斜运动的提出也纠正了德谟克利特过分强调必然性的错误，给予偶然性以应有的地位。

在伊壁鸠鲁之后，罗马哲学家卢克莱修（约公元前 99 ~ 55 年）在他的拉丁文长诗《物性论》中结合当时的科学成就进一步阐发了原子论的基本思想。近代，法国哲学家伽桑狄（1592 ~ 1655）再次把原子唯物论作为自己的哲学原则。19 世纪初，当英国物理学家道尔顿发表建立在实验基础之上的原子论后，德谟克利特被看作是他的思想先驱，进一步提高了古希腊原子论的声誉。

40. 我知道我一无所知 ——西方的导师苏格拉底

在中国和西方的思想史上，都有一位诲人不倦、述而不作、对道德问题给予充分重视、受万世称颂的导师，这就是中国的孔子和古希腊的苏格拉底（公元前 469 ~ 399 年）。孔子终生郁郁不得志，死后却被封建帝王们尊为“至圣先师”。苏格拉底被雅典人以不信神和败坏青年的罪名处死，却被后人称作“西方的导师”。然而，正是这位被视作智慧和道德化身的导师，却断言“我知道自己一无所知”。

事情的起因是这样的：有一次，苏格拉底的朋友凯勒丰到德尔斐的阿波罗神庙求神谕，希望神告诉他有没有人比苏格拉底更聪明。神庙的女祭司回答说，再没有人比苏格拉底更聪明了。苏格拉底得知后，认为这神谕是一个谜。因为他知道自己没有智慧，而神谕又不可能说谎。于是，苏格拉底开始设法探索神谕的真意。他访问了一些被认为有智慧的政治家、诗人、甚至工匠，结果发现他们都自以为有智慧，其实却没有智慧。苏格拉底于是得出结

论，认为神的本意并不是说苏格拉底是有智慧的，而只是仿佛说：“人们啊，像苏格拉底这样认识到自己的智慧真正说来是没有什么价值的人，才是最有智慧的。”

苏格拉底在这里所否认的并不是人们在个别事例上所拥有的知识，他在这里力图将个别的知识和智慧区别开来，认为智慧或者真正的知识是普遍的、一般的知识。正是对知识的这种看法，使苏格拉底离开自然哲学而转向了对人的研究。苏格拉底年轻时也曾热衷于自然哲学，但不久就发现，自然哲学家们在根本的问题上众说纷纭，让人无所适从。他们只是去考察以感官感觉到的事物，而没有用理性去把握普遍的东西。苏格拉底认为，对世界原因的真正的探究，并不是要找出某一个物质本原，而是要发现那个把世界万物安排得如此合理，如此井井有序的力量。这个力量就是善。然而人的能力又是不足以研究这个善的，所以哲学的对象不应该是自然，而应该是心灵，是人自己，人自身中的善，即德性。这样，“认识你自己”这句刻在德尔斐神庙门楣上的格言便被苏格拉底看作是哲学的主旨。

所谓德性，苏格拉底认为包括节制、正义、虔敬、勇敢等等。这些东西都是神平均地分配给每一个人、潜存于每个人心中的。所以，它们只有被认识到，在理性的指导下才是有益的，才真正是善的。没有人有意作恶。因此，人们在有知识的事情上是善的，在没有知识的事情上是恶的。道德就是知识，反过来也可以说，知识就是道德。苏格拉底把知识与道德完全同一，奠定了西方理性主义伦理学的基础。

然而，究竟什么是道德，什么是德性，苏格拉底却毕其一生也没有给出一个一般的定义。苏格拉底自称自己只是智慧的助产婆，虽然自己不会生下真理的婴儿，但却可以帮助别人发现本来就潜藏在他们内心中的真理。苏格拉底称之为精神的“助产术”。这种诱发真理的方法就是借助问答的形式，通过比喻和启发，使问题的讨论从具体事例出发，逐步深入，层层驳倒错误的意见，最后达到正确的普遍知识。它一般被概括为四个环节：反诘、归纳、诱导、定义。这种方法在当时也被称作“苏格拉底的方法”或“辩证法”，它也是西方哲学中使用“辩证法”这个词的最初含义。

苏格拉底死后，他的学生们形成了许多学派，他们分别按照自己的理解在不同的方向上阐释和发挥老师的学说，但真正成为哲学大师的，却只有柏拉图一人。

41. 可感世界与理念世界 ——柏拉图的理念论

柏拉图继承了老师苏格拉底寻求普遍定义和绝对本质的思路，并进一步把这种绝对本质独立化、个体化，提出了一个独具特色的唯心主义理念论。

柏拉图（公元前 427 ~ 347）出身贵族世家，自幼受到极其完备的教育，广泛涉猎了当时流行的各派哲学思想，又跟随苏格拉底学习多年。苏格拉底死后，他曾为避难出外游历达 12 年之久，后回到雅典建立了一座哲学学院，从事研究、著述和教学，直到去世。柏拉图曾经以对话的体裁撰写了大量的哲学著作。他还设计了一个由哲学王统治的、由统治者、军人、人民三个等级组成的理想国家方案，并曾试图训练西西里年轻的国王来实现自己的理想，可以说是西方乌托邦思想的先驱。但使他在哲学史上名垂千古的，则是

他的理念论。

所谓“理念”，希腊文的原意是“可见之物”，即形象，后又引申为“灵魂”的可见形象，从而有了“本质”的含义。当时，人们大多是在“种”、“类”的意义上使用它的。每一类事物都有一些共同的属性或本质，哲学称之为共性，并将这种共性抽象出来形成概念。而柏拉图则将这种共性当作可以脱离个别事物独立存在的东西，并称之为“理念”。例如，世界上有美的花、美的风景、美的图画、美的人等，“美”是它们的共性，人们把本来存在于这些事物之中的美在思想上抽象出来，形成“美”这个概念，而柏拉图则把“美”称作“美本身”，认为它是在所有美的事物之外存在的“美”的理念。每一类事物都有一个理念，各种各样的理念就构成了一个理念世界。这样，柏拉图就在可感的具体事物的事件之外又构造了一个理念的世界，并把它与可感世界对立起来。

与可感的事物相比，理念具有下列特征：首先，理念是多中之一。美的事物可能有无限多个，但美的理念却只有一个。其次，理念是绝对完满的。美的事物有不同程度的美，可以有更美的事物存在，美的理念却是绝对的美，不可能有比它更美的东西存在。所以，理念又是事物的目的。所有的可感事物都在追求理念，却又永远达不到理念那种完满性。再次，理念是永恒的，不变的。美的事物处在生灭不已的变动状态中，可能会变丑，也可能消亡，美的理念却是不会变化的，它不可能变成别的什么东西，也不可能消亡，即使世界上再也没有美的事物了，美的理念也依然存在。最后，理念是知识的对象，而具体事物则是感官的对象。

那么，理念与可感事物是什么关系呢？柏拉图认为，理念是可感事物的根据和原型，可感事物之所以具有某种性质，乃是因为它“分有”了理念，因而是理念的派生物。例如各种美的事物之所以美，都是因为它们分有了美的理念。事物分有美的理念的程度越高，就越显得美。所以理念是一切具体事物的原因。哲学史上把柏拉图的这种思想称为“分有说”。除分有说外，柏拉图还提出了摹仿说，即通过一个造物主摹仿理念创造出具体事物。

理念既然是绝对的、普遍的东西，显然人也就不能借助感觉从具体事物那里认识到理念。柏拉图于是提出了“回忆”说来解决人如何认识理念的问题。他认为，人的灵魂在出生前就居住在理念世界，因而认识所有的理念。但是，人在出生时灵魂受到肉体的感染而遗忘了一切。所以，人在可感世界的学习和研究就是一个回忆的过程。感觉虽然不能提供理念，但它可以刺激灵魂，帮助灵魂回忆起生而具有的知识。理念虽然并不存在于可感世界，但理念的摹本就是可感事物，就好像我们看到一个朋友的画像就能回忆起这个朋友一样，理念的摹本也可以帮助我们回忆起理念。柏拉图借助苏格拉底盘问一个从未学过几何学的小奴隶，经过再三启发和反问终于使这个小奴隶说出毕达哥拉斯定理的例子，说明这个奴隶只是回忆起他灵魂中曾经有过的知识而已，可见他的回忆说与苏格拉底的辩证法的联系。但柏拉图却把苏格拉底的辩证法与灵魂不朽和转世的观念结合起来，得出了“认识就是灵魂的回忆”的结论。

和自己的老师苏格拉底一样，柏拉图也有一个令他骄傲的学生，这就是亚里士多德。

亚里士多德（公元前 384 ~ 322 年）是斯塔吉拉人，17 岁时来到雅典，追随柏拉图学习达 20 年之久。柏拉图死后，亚里士多德离开了雅典，于公元前 343 年成为马其顿王子亚历山大的老师。亚历山大继承王位后，亚里士多德于公元前 335 年重返雅典，在吕克昂体育场创建了自己的学校。据说他经常和学生们一起在林荫道上边散步边讨论问题，所以人们又称他们为“漫步学派”（一译“逍遥学派”）。早在追随柏拉图学习期间，他就由于思维敏捷，刻苦勤奋，学识渊博，思想活跃，被柏拉图称为“学院的心灵”。但另一方面，亚里士多德也不盲从老师，不时对老师的观点提出异议，所以柏拉图又说他是一匹吃足了奶就会踢母亲的“小马驹”。亚里士多德虽然极为崇敬和爱戴自己的老师，柏拉图死后他还曾写过一首感人泪下的小诗悼念亡师，但他也毫不讳言“我爱老师，我更爱真理”。实际上，正是亚里士多德第一个树起了批判柏拉图理念论的大旗。在以后的很长一段历史时期里，亚里士多德主义也始终是柏拉图主义的一个强劲的对手。

亚里士多德批判了柏拉图把理念看成是在具体事物之外独立存在的东西的错误作法。他认为，独立存在的只有个别的、具体的事物，如这一个人、这一匹马等。他称之为“第一实体”。第一实体是其他一切东西的基础，所有其他东西都依赖第一实体而存在，例如“一匹白马”的“白”就不是独立存在的，而是必须存在于“马”之中。此外，个别事物的“种”和“属”，例如“人”、“动物”，构成了“第二实体”。第二实体的实在性要通过个别事物表现出来，所以，第二实体越接近个别事物就越具有实体性。例如，“人”就比“动物具有更多的实体性”。

亚里士多德认为，哲学的任务就在于研究和探究事物的原因。他分析和总结了过去哲学家的理论，认为任何个别事物的形成和变化都有四种原因：1、质料因，即事物构成的材料，如房屋的砖瓦木料等；2、形成因，即一事物成为该事物的根本条件或本质，如房屋的图样；3、动力因，即推动质料获得其形式的力量，如建造房屋的建筑师；4、目的因，即事物变化的目标，如房屋的用途。亚里士多德认为，任何一个事物的变化都必然涉及这四个原因。但他又进一步把后三种原因归在一起，总称为形式因。因为在他看来，形式就是事物运动变化所追求的目的，而对这种目的的追求也正是事物运动变化的动力。即使在一个制成品中，事物所应获得的形式也正是制造者制造活动的动力和目的。这样，事物的原因最终归结为质料和形式。无论是形式还是质料，都不能单独地构成事物，任何事物都是质料与形式的结合。当质料未取得某事物的形式时，它只是潜在地具有成为该事物的能力，所以叫“潜能”。而当它获得该事物的形式时，就现实地是该事物了，因此形式是“现实”。质料和形式的关系也就是潜能和现实的关系，从质料到形式的过程，也就是从潜能到现实的过程，这个过程也就是运动。运动变化不是从无到有，而是从潜在的有到现实的有。由此可见，形式是积极的、能动的因素，而质料则是消极的、被动的因素。质料本身不是运动变化的原因，只有在形式的推动下，并且以形式为其追求的目的，质料才能由潜能变为现实，因此，形式才是事物存在和变化的决定性原因。

亚里士多德是一位百科全书式的学者，他的知识涉及到当时几乎所有的学科，并且都有很高的成就。他对西方哲学的影响也是深远的。近代对立的

两大哲学阵营，即唯物主义和唯心主义，其概念也就是出自他的“质料”和“形式”。后人把他的哲学著作在编纂时放在物理学后面，并命名为“物理学之后”，中译为“形而上学”，这个词后来也成了哲学的代名词。此外，他所开创的逻辑学、他在认识论中所提出的“白板说”也都对后世产生了巨大的影响。中世纪后期，他的学说甚至成为基督教会的理论支柱，在相当长一段时间里统治着整个西方的思想。

43. 幸福和宁静在哪里 ——晚期希腊哲学综述

亚里士多德之后，西方社会进入了希腊化时期和罗马时期，激烈的社会动荡是这两个时期的共同特征。在严酷的社会现实面前，人们普遍地感到恐惧、焦虑、不安，但又无可奈何，于是，返回到内心世界去寻求幸福和安宁，就成为当时人们的普通社会心态。而如何寻求幸福和安宁，则成为当时各派哲学共同关心的问题，伦理学获得了前所未有的地位。

一般来说，晚期希腊哲学始自公元前 322 年亚里士多德逝世，终于公元 529 年罗马皇帝下令封闭雅典的哲学学校。此期哲学大多是通过阐释前辈的哲学思想来发挥自己的观点的，因而是希腊哲学的延续。其中最重要的哲学流派有 4 个：斯多亚主义，伊壁鸠鲁主义，怀疑主义和新柏拉图主义。

斯多亚学派是公元前 4 世纪由塞浦路斯岛的芝诺（注意：不是爱利亚的芝诺）创立的，其重要代表人物除芝诺外，还有克吕西波、西塞罗、塞涅卡、马可·奥勒留等。斯多亚学派把哲学划分为逻辑学、物理学和伦理学，认为伦理学是哲学的中心、灵魂和果实。他们提出宇宙有主动和被动两种原则，它们不可分离地存在于所有的事物之中。被动的原则就是质料，也指水、土、气、火四种元素。主动的原则就是形式，也就是神、命运、理性、自然，它主宰着整个宇宙。人是宇宙的一部分，也是宇宙的缩影，所以人应该服从命运的安排，顺从自然本性的生命。顺从自然本性地生活就是德性，德性就是善，就是幸福。所以，人应该克制自己的情欲、情感和激情，顺从命运、自然、理性的安排，在个人的心灵宁静中寻求幸福。

伊壁鸠鲁学派的原子论哲学前面已经提到。他们的伦理学也是以原子论为基础的。伊壁鸠鲁认为，人生的价值就在于今世的现实生活之中。快乐是幸福生活的开端，也是它的实现和终端，是最高的、天生的善。快乐有肉体的，也有精神上的，总之，快乐就是身体的不受痛苦和灵魂的不受干扰，但精神上的快乐要胜于肉体的快乐，因为后者是一时的，前者却是持久的。同样，如果一时的快乐会带来更大的、长久的痛苦，我们就应当放弃；如果忍受一时的痛苦会带来更大的、长久的快乐，我们也不应拒绝。对于心灵来说，要想在宁静中获得快乐，就必须生活得高尚、正直、尤其是谨慎。而要想谨慎，就必须有知识。因此，哲学研究是获得纯净的快乐的保证。

怀疑主义的奠基者是爱里斯人皮浪，其主要代表人物还有爱那西德谟、阿格里帕、塞克斯都等。和斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派把幸福建立在知识基础之上相反，怀疑主义认为，我们对外部世界不可能有确凿无疑的知识。因为认识对象、认识主体以及二者之间的关系在不同情况下是各种各样的，人们对同一对象完全可能作出极其不同的判断。对于任何一个命题，都可以提出一个相反的命题与它对立，二者都具有同样的价值和效力。我们缺乏在它

们之间判别真理与错误的标准。因此，我们不应该相信任何事物，不作任何判断，对任何问题都既不肯定也不否定，把外在环境看得与自己漠不相关，以此来保证心灵不受烦扰，获得安宁。据说，皮浪有一次坐船出海遇到风浪，同船的人都惊慌失措，而一只猪却安之若素。风浪过后，他指着猪说，哲人应当像猪一样保持心境平静，不受干扰。

在晚期希腊各派哲学中，新柏拉图主义形成最晚。一般认为，柏罗丁（204~269年）是这一学派的创始人和最主要代表。柏罗丁从柏拉图哲学出发，用“流溢”说来解释世界的产生和结构。柏罗丁认为，世界的本原是“一”，也就是神。“一”是绝对充满的，“一”流溢出奴斯，即理性，又从理性中流溢出灵魂，再由灵魂流溢出物质世界。灵魂进入肉体后，就遭到污染，堕落了。因此，人的最崇高的事业就是返回到神，返回的途径就是哲学的静观。人的灵魂必须从肉体中超脱，蔑视现世生活中的一切，在“忘我”、“出神”的状态中静观神本身，甚至与神融为一体。这是人生的最高境界，是最高德性和幸福。当人达到这一境界时，所有的焦躁不安都会消散，心灵就获得了安宁平静，内心充满了极大的欢悦。柏罗丁称这种境界为“解脱”。据柏罗丁的学生波尔费留介绍，在他与柏罗丁相处的6年中，柏罗丁曾4次达到解脱，而他自己在68年中只有一次达到这一境界。

古希腊哲学的目光从外部世界返回到内心世界，在一定意义上标志着哲学自信心的丧失。与此同时，一种新的意识形态，即基督教，迅速地传播到罗马帝国全境。392年，基督教被罗马帝国奉为国教，并开始迫害属于异教的古希腊哲学。529年，查士丁尼大帝下令封闭雅典哲学学校，人们把这一事件看作是古希腊哲学的历史终结。幸运的是，一些希腊哲学学者携带着珍贵的哲学典籍逃到了波斯宫廷，在那里保存了希腊文化的传统。中世纪末期，当希腊文化回传入西欧时，再次以其不可抗拒的巨大力量征服了西方社会，当然这是后话了。

44. 正因为荒谬，所以我才相信 ——早期基督教哲学与德尔图良

相信真理是人的天性。明知荒谬却要相信，的确让人难以苟同。然而，早期基督教的一位著名教父德尔图良则认为：“正因为荒谬，所以我才相信。”

荒谬，也就是背理，不合乎理性。把不合乎理性的东西作为信仰的对象，充分体现了基督教哲学内部理性与信仰的严重对立。

基督教于1世纪在中东兴起并传入西欧，马上与希腊、罗马民族的多神教传统发生冲突。同时，崇尚理性的希腊哲学也对以信仰为基础的基督教进行了不遗余力的批判和抵制，罗马帝国政权最初对基督教的政策也是镇压多于安抚。为了生存和发展，基督教内一批有文化素养的神学家开始接受和援引希腊哲学的一些术语和学说，一方面向深受希腊哲学影响的罗马上层社会表示亲善态度，说服他们放弃对基督教的敌视态度，另一方面用希腊哲学论证基督教教义，加速神学的体系化。神学家们选中的主要是新柏拉图主义和斯多亚学派的一些学说。这样，基督教神学和希腊哲学的合流就造成了一种新的哲学形态，即基督教哲学。上述神学家被教会称作“教父”，他们的哲学也就被称作“教父哲学”。教父哲学是基督教哲学的第一个历史形态，其主要代表人物有查士丁、奥里根、德尔图良、奥古斯丁等。

然而，把神学和哲学、信仰和理性这两种本来互相排斥的东西硬绑在一起，免不了要生摩擦的。因此，信仰和理性之间的关系始终是基督教哲学的一个重要理论问题。当然，在强调信仰、主张信仰高于理性、神学高于哲学这一点上，基督教哲学家们是没有分歧的。但在此前提下如何对待哲学和理性，他们明显表现出两种不同的倾向。查士丁、奥里根等人竭力证明神学与哲学的同一性。查士丁认为基督教既是哲学又是神的启示。奥里根认为把基督教的信仰和哲学的理性统一起来是真正的基督徒的任务。他指出，在古代人类认识史上有两条河流，一条是犹太法律，一条是希腊哲学。在希腊哲学家的心灵中，也分有了上帝的道的种子。这两条河流最终都汇总在基督教中。以德尔图良为代表的教父则坚持认为，在神学与哲学、信仰和理性之间，没有任何调和的余地。一切世俗知识在上帝面前都是愚蠢的，人靠自己的力量完全无法认识真理、认识上帝的本质，因而就需要上帝的启示。基督徒必须无条件地服从圣经即上帝的启示。启示不仅是超理性的，而且也是反理性的。德尔图良写道：“上帝的儿子也死了，正因为这是不合理的，所以才是可信的。他死而复活了，正因为这是不可能的，所以是完全肯定的。”所以，尽管“正因为荒谬，所以我才相信”这句话在德尔图良的原著中找不到，却一直被人们用来概括德尔图良思想的本质。

其实，比较起来，德尔图良的观点要更为符合基督教的本意。因为按照基督教的说法，上帝是一个绝对的、超验的、无限的实体，所以，如果运用建立在经验之上的理性去论证上帝，就会把上帝变成一种逻辑证明的结果，使上帝落入有限事物的领域。因此，“上帝不可认识”始终是基督教坚持的一个信条。但是，如果不用哲学和理性去论证神学，基督教哲学也就失去了立身之本。因此，在历史上基督教哲学历来就是在理性和信仰之间搞折衷。不过，德尔图良把理性和信仰尖锐对立起来，把不合理的東西划给信仰，客观上也就意味着把合理的東西划归理性，有利于哲学和科学摆脱宗教的束缚。事实上，近代欧洲哲学和科学的发展正是以这种方式开始的。

45. 上帝之城高于人间之城 ——教父哲学集大成者奥古斯丁

公元410年8月24日，日耳曼蛮族的一支哥特人在其首领阿拉利克的统率下攻陷了罗马帝国的首都罗马城，并大肆洗劫长达3天。这一事件在罗马世界引起了极大的震动，许多人把它看作是世界陷落、世界末日的征兆。异教徒乘机攻击基督教，认为罗马城的陷落是罗马人背弃原来的保护神改宗基督教的结果，是罗马城原来的保护神对罗马人的惩罚。基督教因此而受到极大的压力。在这种情况下，奥古斯丁挺身而出，“以燃烧着的炽热的神学家的热情，针对他们的诽谤神明的错误”，耗时十余年，撰写了《上帝之城》这部巨著，为基督教进行辩护，并系统阐述了自己的神学观点。

奥古斯丁（354～430年）生于北非，青年时代生活极为放荡，但思维敏锐，求知欲强，曾一度信奉摩尼教，33岁时皈依基督教，开始忠心耿耿地致力于传教事业，42岁时升任北非希波主教，死后被教会封为“伟大的圣师”。

奥古斯丁坚持信仰至上，认为必须首先信仰，然后理解，信仰以便理解，理解为了信仰。真正的哲学就是爱神，因此，只有基督教才是真正的哲学。奥古斯丁运用新柏拉图主义的理论结构来构建和论证基督教哲学。在他看

来，上帝是一精神实体，是无限的、永恒不变的超越性存在，人不能认识和表述上帝，只能借助神秘的内心思辨来直观上帝。他系统地论证了正统教义的“三位一体”说，认为圣父、圣子、圣灵是唯一上帝的三个位格，三者属于同一本体，所以是统一的。他用柏拉图的思想来论证基督教的上帝创世说，认为上帝是按照自身的理念从无中创造出了这个变动不居的世界。不过，真正表现奥古斯丁理论特色的，是他依据柏拉图的理念论对善恶问题的阐释，以及在此基础上论述和发挥的“原罪”说和“救赎”说。

奥古斯丁认为，上帝是至善，是一切善的根源。善是绝对的、实在的，而恶则是虚无，是不存在，恶是善的缺乏。因此，在善之外无所谓恶。上帝创造了万物，因而万物在本性上是善的，但由于万物是被创造的，所以不可能同上帝一样是至善，而是或多或少有缺陷的，这缺陷就是恶。人也是一样。人的始祖亚当由于违背上帝的命令偷吃禁果而犯了罪，本性从此败坏，因此，人作为亚当的子孙生来都是有罪的。人必然犯罪。不过，上帝是仁慈的，人虽然不能靠自己恢复本性而行善，但可以依靠神恩而获救，所以，追求至善的神是人的本性的需要，是人生最大的幸福，也是人生的最终目的。

奥古斯丁正是依据这种善恶论撰写了《上帝之城》，该书第一部分以大量的篇幅列举了罗马人的累累罪恶，指出罗马灭亡是罗马人罪有应得。第二部分则展开了“上帝之城”和“人间之城”的对立。奥古斯丁指出，从上帝创世开始，就形成了相互敌对的两大阵营。爱上帝、服从上帝的一方构成了上帝之城，他们追求精神生活，向往善；爱自己、对抗上帝的一方构成了人间之城，他们追求世俗生活，向往恶。两者的斗争就构成了人类的历史，其结果是上帝之城必胜，人间之城必败。教会虽然不是上帝之城，但却是它的摹本，它遵照上帝的意志，把上帝选中要救的人们聚集起来，为上帝之城做准备。这种把教会与世俗国家分开，认为教会高于国家的观点也就成为罗马教会与世俗君主争夺统治权的理论依据。

奥古斯丁第一个为基督教会建立了一个完备的教义体系。在13世纪以前的西方基督教哲学中，奥古斯丁主义一直是占统治地位的教会官方哲学。

46. 上帝存在吗 ——中世纪哲学证明上帝存在的理论

上帝，是基督教所尊奉的唯一最高神。但在现实生活中谁也没有见到过上帝。不过，作为一种宗教，基督教必须肯定神的存在。最初，基督教只是借用一些所谓的奇迹来证明神的存在，但这些奇迹自身也是成问题的，所以基督教就把上帝的存在划归信仰问题，认为无须证明，必须相信。

基督教与希腊哲学合流之后，其理论色彩明显加强。基督教哲学家们开始借用哲学的理性手段证明上帝的存在。他们最初采用的是新柏拉图主义的神秘主义思辨方法，奥古斯丁就是一个典型的代表。奥古斯丁认为，上帝是不可认识的，我们的思维和一切范畴都不适用于上帝。但真理之路却能将我们引向上帝。物质世界景象万千，都是些变化无常的东西，在这里是不可能找到上帝的。为了寻找上帝，人必须从物质世界返回到内心世界，从肉体回到灵魂，最后在一种“惊心动魄”的状态中，“刹那间悟入于真慧”，“一转瞬接触到超越万有、永恒常在的智慧”。奥古斯丁的这种证明方式完全是柏罗丁的“解脱”说的翻版。

几百年之后，欧洲社会经过剧烈的振荡之后由奴隶制社会过渡到了封建社会，基督教在这个过程中确立了自己至高无上的统治地位，开始在更高的水准上注重理论上的建设，基督教哲学亦从教父哲学形态过渡到了经院哲学形态。与教父哲学相比，经院哲学的任务已不是创立教义，而是论证教义。在这种情况下，基督教哲学家们开始更自觉地利用希腊哲学的理论和方法为基督教作论证。安瑟尔谟（1033～1109年）关于上帝的证明就是一例。

安瑟尔谟使用的是从思维到存在，即从上帝的观念推论出上帝的存在的方法，哲学史上称之为“本体论证明”或“先天证明”。这个证明实际上是一个逻辑上的三段论，由一个大前提、一个小前提、一个结论组成。大前提是：人们心中普遍地有一个无与伦比的伟大的东西的观念，即使愚人也不例外；小前提是：这个东西必须既存在于心中，也存在于现实中，因为如果它仅仅存在于心中，就不是无与伦比的、至高无上的了，就会有一个既存在于心中、又存在于现实中的东西比它更伟大；结论就是：这个无与伦比的东西是真实的存在，不能被设想为不存在，它就是我们的上帝。

安瑟尔谟的证明受到了教会和一些哲学家的欢迎，但也遭到了另一批人的反对。法国人高尼罗当时就激烈地批驳了安瑟尔谟，认为从我心中有一个海上仙岛的观念决不能推出这个仙岛的现实存在。到了13世纪，托马斯·阿奎那又重新提出了一种新的证明方法。

托马斯是从宇宙万物的存在状态出发证明上帝存在的，哲学史上称这种方法为“宇宙论证明”或“后天证明”。这个证明共由5个推论构成：1、从世界上任何事物的运动都是由其他事物引起的，推论出一个不受其他事物推动的推动者；2、从任何结果都有其原由推论出一个最初的原因；3、从任何事物都是从其他事物获得存在和必然性推论出一个自身存在是必然的事物；4、从所有事物都有不同程度的完美性推论出一个绝对完美的东西；5、从世界上事物的和谐的秩序推论出一个有智慧的安排者。托马斯认为，这5个推论的结果都证明了上帝的存在。

无论是奥古斯丁的证明，还是安瑟尔谟、托马斯的证明，都体现了基督教哲学家利用哲学为神学服务的本质，但也反映出使神学理性化的努力。他们的证明方式直到近代还被哲学家们在不同程度上利用着。直到18世纪，才有德国哲学家康德给予了系统的批判。

47. 共相是实在的吗 ——综论唯名论与唯实论的斗争

11世纪，随着经院哲学的形成和发展，围绕共相是否实在的问题，在经院哲学内部形成了唯名论和唯实论这两个对立的派别，他们之间的斗争持续了300多年之久，史称“共相之争”。

所谓共相，也就是一般的、普遍的东西，由于它是人们进行分类的依据，所以又和“种”、“属”联系在一起。共相反映在语言中，也就是概念。公元3世纪，腓尼基学者波尔费留在注释亚里士多德的著作时提出了三个问题：1、种和属是真实存在的，还是纯粹理智的产物？2、如果它们是真实存在的，那么它们是有形体的，还是无形体的？3、它们是存在于感性事物之外的，还是存在于感性事物之中的？公元5～6世纪，罗马哲学家波爱修把波尔费留的注释翻译成拉丁文，最终在经院哲学中引起了一场激烈的争论。唯名

论者宣称共相只是名称，否认共相具有客观实在性，认为共相后于个别事物，只有个别事物才是真实的存在。唯实论则断言共相具有客观实在性，共相是先于个别事物而独立存在的精神实体，共相是个别事物的本质。由于观点不尽一致，唯名论和唯实论内部又都有“极端的”和“温和的”之分。

11~12世纪，主要是以罗瑟林、阿贝拉尔为代表的唯名论与以安瑟尔谟、香浦的威廉为代表的唯实论之间的斗争。罗瑟林持极端唯名论观点，认为只有个别的事物才具有客观真实性，共相只不过是“声音的流动”或者“名词”，是人类思维的抽象存在物。例如真实存在的只是具体的人，而作为类概念的“人”则只是记号、词、名称。安瑟尔谟和香浦的威廉持极端唯实论观点，认为感官所认识的具体事物并不是真实的存在，只有精神所认识的共相才有真实的存在。共相是先于和离开个别事物独立存在的实体，个别事物只是作为共相的结果才具有存在。罗瑟林的学生阿贝拉尔继承了老师的唯名论观点，对唯实论进行了批判，坚持个别事物的真实存在，否认共相的客观实在性。但他不同意罗瑟林把共相仅看作是空洞的名词，而是认为共相作为人们理智中的概念是有所指的，共相所指的是无形的事物，即个别事物之间的相似性和共同性。哲学史称阿贝拉尔的这种观点为“温和的唯名论”或“概念论”。

13~14世纪，经院哲学空前繁荣，又出现了以托马斯为代表的唯实论与以司各特和奥康的威廉为代表的唯名论之间的斗争。托马斯对极端唯实论的观点加以修改，提出了一种温和唯实论的观点。他认为，共相是独立存在的精神实体，既独立存在于事物之先，又存在于事物之中和之后。也就是说，共相作为上帝创造事物的原型存在于事物之先，作为事物的本质或形式存在于事物之中，作为人对事物进行抽象概括的结果，即概念，存在于事物之后。而奥康的威廉等晚期唯名论者却再次恢复了极端唯名论者的观点，认为只有个体事物才是真实的存在，共相没有独立的存在，甚至在上帝的精神中也没有“在物之先”的共相，否则就不能说上帝从无中创造世界了。共相作为独立的现实存在也不能“在物之中”，因为单一的实在不可能同时存在于许多事物之中。所以，共相只能“在物之后”，是存在于人的理智之中的一般概念或符号，现实中没有任何与这种符号相应的实在的对象。

唯名论和唯实论之间的争论是经院哲学内部的争论，在本质上都涉及到如何利用哲学为神学服务的问题。不过，在他们的争论中广泛深入地讨论了一般与个别的关系以及普遍概念的形成、性质、意义等问题，对后世哲学产生了深远的影响和启迪。

48. 哲学是神学的婢女 ——基督教的“哲学家之王”托马斯·阿奎那

在西方文化传统中，哲学素有“科学之科学”、“各门科学之女王”的称誉，但是在中世纪，这位“女王”却曾一度沦落为神学的婢女，提出这一命题的就是我们前面已多次提到的托马斯·阿奎那。

托马斯（1224~1274）是意大利人，自幼被父母送进修道院学习，后来在那坡里大学、巴黎大学深造，毕业后先后在科隆、巴黎大学讲授神学。托马斯在基督教哲学史上是一个划时代的人物。12世纪，由于东西方接触的加强，阿拉伯哲学家把他们所保存的亚里士多德原著和学术思想介绍到西欧

后，在西欧思想界引起了很大的震动。在此之前，在基督教哲学中占统治地位的一直是以新柏拉图主义哲学为基础的奥古斯丁主义。亚里士多德哲学的传入，冲击着奥古斯丁主义的地位，罗马教会虽曾严禁阅读、保存、传播亚里士多德的著作，但事实上却无济于事。基督教信仰的理论基础遇到了危机。在这种情况下，托马斯挺身而出，大胆采用经他删改了的亚里士多德哲学为基督教神学论证，用亚里士多德取代柏拉图作为基督教哲学的理论基础，为基督教信仰提供了一个新的理论基础。前面所提到的他关于上帝存在的证明和他关于共相问题的唯实论观点，就是他用亚里士多德哲学论证基督教信仰的典型例证。托马斯的努力在危机面前挽救了经院哲学，并使经院哲学达到前所未有的繁荣。托马斯死后不久，罗马教会就肯定了托马斯哲学的正统地位，并追封托马斯为“圣徒”、“圣师”。1879年，罗马教皇正式规定托马斯哲学为罗马教会的神学哲学原理。

与轻视知识、着重思辩的奥古斯丁主义相比，托马斯哲学赋予知识以更多的肯定。不过，在强调神学高于哲学、信仰高于理性这一点上，二者并没有多大的区别。托马斯在肯定人的认识的客观性的同时，也指出了认识的不足。他认为，在现实世界之上，还有一个超现实的世界，例如上帝的三位一体等，是人无法凭自己的理性认识的，但这些东西却可以借助上帝的启示凭借信仰来把握。此外，就研究题材来说，哲学和科学所探求的是人的理性所能够把握的东西，而神学所研究的是超于人类理性的优美至上的东西，是人的永恒的幸福。因此，信仰高于知识，神学高于哲学。神学和哲学虽然不同，但二者之间却永远不会发生矛盾。神学的真理虽然是超理性的，但并不是反理性的。哲学真理和神学真理只是真理进程的两个不同环节，真理只有一个，那就是上帝。因此，神学和哲学、信仰和理性是相辅相成的关系。信仰可以帮助理性开拓视野，补充和完善哲学真理，理性虽然不可能认识和证明所有的神学真理，但至少可以认识和证明其中的一部分，例如上帝的存在，上帝的唯一性等。更重要的是，理性可以通过驳斥反对者的指责来维护信仰。但这决不意味着神学依赖于哲学和理性。“神学可能凭借哲学来发挥，但不是非要它不可，而是借它把自己的义理讲得更清楚些。因为神学的原理不是从其它科学来的，而是凭启示直接从上帝来的，所以，它不是把其它科学作为它的上级长官而依赖，而是把它们看成它的下级和奴仆来使用”。由此，托马斯得出了“哲学是神学的婢女”的结论。托马斯力图调和信仰和知识之间的矛盾，但这种调和却是以知识服从信仰为前提的。托马斯自己的哲学也正是在这一原则的指导下建立起来的。

49. 知识就是有学问的无知 ——文艺复兴时期哲学家尼古拉·库萨

“有学问”和“无知”，就像“圆”和“方”这两个概念一样，很难想象它们能拼凑在一起。然而，文艺复兴时期的哲学家尼古拉·库萨却用“有学问的无知”这个术语来概括自己的哲学体系。

在库萨之前，经院哲学经过几百年的发展，到托马斯时代已经建立了比较完备的理论体系，这也就使得经院哲学家们相信自己已经掌握了全部的真理，剩下的工作无非是阐释和发挥这些真理罢了。托马斯把自己的两部代表作分别命名为《反异教大全》和《神学大全》，就是这种思想的一种表现，

而库萨把知识称作“有学问的无知”，也正是为了批判上述思想而提出的。

库萨（1401～1464）是德国人，曾在当时著名的海德堡大学、帕多瓦大学和科隆大学接受哲学和神学教育，并广泛涉猎了数学、物理学和其他自然科学。毕业后库萨开始服务于教会，晚年升任主教、红衣主教、教皇总助理等职。作为一位高级神职人员，库萨和其他神学家一样肯定上帝作为创世主的至高无上的地位。但他更多地是用哲学语言把上帝称作“绝对”、“无限”、“极大”。库萨继承新柏拉图主义的否定神学的观点，认为我们不能使用任何肯定的、有限的宾词来规定无限的上帝。他从认识论出发，认为上帝是不可认识的、不可表述的。因为我们的一切认识都产生自比较，即都是把未确定的对像与确定的对像进行比较。但比较只能局限在有限事物的领域，有限者是不能与无限者进行比较的。所以，无论我们在有限事物的领域里的知识如何增加，都不可能达到对无限的认识。这就像是多边形与其外接圆的关系，无论我们怎样增加多边形的边的数目，多边形只会越来越接近外接圆，但永远不会与圆相等。所以，我们永远不可能精确地认识无限，在这种意义上，我们的认识永远是“无知”。

然而，求知乃是人的本性，把握上帝更是一个基督徒的最高任务和人生的最高目标。那么，我们应该如何去把握上帝呢？库萨认为，既然上帝是不可理解的，我们就不能以理解的方式，而只能以非理解的方式去把握上帝。具体地说，可以借助某种符号把握上帝。库萨认为，数学符号是把握上帝的最理想符号。因为数学符合最远离感性事物，最纯粹，同时是我们自己理智的创造物，我们能够精确地认识它。库萨把利用数学符号把握上帝的过程分为三步：第一步，区分有限的数学图形，例如圆弧不是直线。但是，圆弧所在的圆越大，它就越接近直线。第二步，设想圆弧所在的圆无限大，这样，圆弧就与直线相等了。这也就意味着，在无限的数学图形中，圆就是直线。同理，无限的圆与一切数学图形都相等。这样的无限的数学图形只能有一个。第三步，把上述道理运用到绝对的无限上，就可以得知，绝对的无限就是一切事物，在无限中，一切事物都没有任何区别。正因为如此，我们也就不能对无限有任何规定。这样的无限也就是上帝。

由于这样的认识并不是建立在经验和推理之上的，而是借助类比和超越实现的，所以，它并不是一种精确的认识，而是一种“无知”。但是，它又不是绝对的一无所知，而是一种近似的、猜测性的知。它虽然不是真理，但却包含着真理的成分，并且可以随着认识的改善越来越接近真理。按照库萨的观点，上帝作为“一”存在于万物的“多”之中，因此，认识万物也就是认识上帝，对万物的认识越充分，就越接近上帝的真理，就像多边形一样，虽然它不能随着边的数目的增加变成圆，但却可以越来越接近圆。在这种意义上，我们又是“有学问的”。更何况，我们能够认识到无限的上帝不可知，认识到我们的认识能力不足以认识无限的上帝，这本身就是“学问”。我们对自己的无知认识得越深刻，就越是“有学问”。“有学问的无知”正是在这种意义上使用的。

库萨的学说把真理和对真理的把握看作一个无限的过程，使真理不再是一种僵死的、一成不变的、可以一劳永逸地把握的教条，体现了近代哲学的精神。因此，一些西方学者把库萨看作是西方近代哲学真正的创始人。

50. 知识就是力量

——英国经验论的鼻祖弗兰西斯·培根

“知识就是力量”，大概是我们最为熟悉的西方哲学命题之一了。在许多图书馆和书店里，我们经常可以见到这一鼓励人们求知的警句。它的作者就是英国哲学家培根。

培根（1561～1626）出身贵族，在剑桥大学受到良好的教育，毕业后一直在政界担任要职，后因接受贿赂受到指控，免职后一直从事研究和著述活动。培根极力推崇科学，认为科学能够造福人类，它不仅是一种改造自然的力量，同时也是治理社会的力量。因此，培根把复兴科学作为自己毕生的学术使命。

培根认为，科学要复兴，就必须首先清除妨碍人们得出正确认识的“假相”。假相一共有四种：1、种族假相，它是人类天生就有的偏见，由于人们总倾向于以主观感觉为尺度，把自己的感觉、意志和感情转注入对事物的认识中而造成；2、洞穴假相，指每个人由于所受教育、与人的交往等方面的局限而造成的认识上的片面性；3、市场假相，指人们在交往中语言概念不确定、不严格而产生的思维混乱；4、剧场假象，指人们未经批判地盲从传统的或当时流行的各种科学或哲学体系、原理和权威所造成的错误认识。培根认为，这四种假相是妨碍人们认识自然界的大敌，是科学发展的障碍。他号召人们以坚定的决心肃清各种假相的影响，使人类理智完全得到解放和刷新，以期获得关于事物的全面正确的认识。

那么，人们怎样取得正确的认识呢？培根曾经提出过一个著名的比喻：经验主义者好像蚂蚁，只知道收集材料；理性主义者好像蜘蛛，只知道吐丝结网；真正的科学研究者应该像蜜蜂，既要采集材料，又要改变和消化材料。由此出发，培根提出了近代经验论的基本原则：“一切知识来源于感觉经验。”他认为，感性自然是我们的认识对象，解释自然的全部工作都是从感觉经验出发的，感觉经验是认识的起源和基础，是认识与自然联系的桥梁，同时，经验的事实也是检验认识成果真假的的标准。但是，培根虽然强调经验的重要性，但他并没有把认识停留在经验上。在他看来，认识的目的在于把握自然物的“形式”，即仅凭感官无法把握的本质，因此就必须有思维的参与，用思维辨别、整理、加工感官得来的材料，这就是培根关于经验与理性联姻的思想。培根所提出的科学归纳法具体地体现了他的经验与理性相结合的思想。但更可贵的是，培根还把科学实验引入认识论，认为“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”。用实验来弥补经验的不足，这是培根从自己毕生的科学研究活动中概括出的真知。

培根所提出的“一切认识都来源于感觉经验”的原则被他的几位同胞继承和发挥，形成了持续约200年之久的英国经验论传统，并对后世哲学的发展产生了深远的影响。

51. 我思想，所以我存在 ——大陆唯理论的创始人笛卡尔

世上的人，无论怎样糊涂，总不至于怀疑自己的存在。但在西方哲学史上，一位哲学家却从怀疑自己的存在开始，把证明自己的存在当作整个哲学

的第一原理。这位哲学家就是欧洲大陆唯理论的创始人笛卡尔。

笛卡尔（1596～1650）是法国人，自幼就读于教会学校，对数学和自然科学发生了浓厚的兴趣，后来曾投笔从戎，退役后开始潜心著述，终于成为一代哲学大师。

也许是出自对数学的兴趣和研究，笛卡尔把数学看作是哲学的典范，决心仿效数学，寻找出哲学的自明的、无可置疑的公理，并从中演绎出其他一切原理和整个体系。他认为，这个作为出发点的原理必须具备两个条件：首先，它必须是明白而清晰的，即自明的，不能是推论的结果，因为推论是需要前提的。因此，它必须是理智直观的结果。其次，它必须是了解物理世界的先决条件，也就是说，没有它我们就不能了解物理世界，但脱离开物理世界我们同样可以了解这一原理。

那么，我们如何才能找到这样的基本原理呢？笛卡尔提出了一套由怀疑到确定的程序。

笛卡尔认为，现有的观念和原则都是不可靠的，因此思维不能从现成的原理出发，而是必须通过普遍的怀疑来清楚不可靠的东西，从而找到一条无可置疑的原理，并以此构成整个体系的坚实可靠的基石。我们一向当作真实可靠的感性知识实际上是不可靠的，因为感觉有时是会骗人的，有时我们的清晰的感觉只不过是一场梦幻，所以感觉是值得怀疑的。由此推论，物理学、天文学等一切依靠观察建立起来的科学也都是可疑的。甚至理性的思维，包括笛卡尔心爱的几何学、以及创造世界的上帝、自我的肉体存在等，都是可以怀疑的。这里的怀疑并不是简单的否定或排除，而只是一种悬置，表明这些东西的存在与真实性并不是自明的，而是有待于考察和证实的。

但是，怀疑本身却已经表明了一个无可怀疑的事实，即“我在怀疑”。我可以怀疑一切，这在逻辑上都是允许的，但我不能怀疑“我在怀疑”。我越是怀疑“我在怀疑”，就越是证明“我在怀疑”。而怀疑也就是思想，所以“我在思想是一个无可置疑的事实。既然肯定我在思想，也就必须肯定我的存在，因为如果我不存在我就不能思想”。这样，笛卡尔就得出了“我思想，所以我存在”的结论，并把它作为自己整个哲学体系的第一原理。笛卡尔反复强调，这个结论不是推论的结果，而是一个直观的自明事实。

笛卡尔开始从“我思想，所以我存在”出发构建他的整个哲学体系。他认为，“我”是一个实体，它的全部本质或本性只是思想，所以又叫心灵。心灵或我是一个思想的实体。但是，“我在怀疑”这一事实表明我的存在不是最完满的，但我又意识到我心中分明有一个无限完满的上帝观念，这个无限完满的观念不可能出自不完满的我，必定是由一个“无限完满的实体”放到我心中的，这个实体就是上帝。我心中的一切观念都是上帝给的。现在，我意识到自己心中分明有关于外部世界物体的观念，它们肯定是真实的，因为上帝作为无限完满的实体不会欺骗我。所以外界物体也是存在的，它是广延的实体。

这样，笛卡尔从普遍怀疑开始，运用他的理性演绎法一步一步地推出了心灵、上帝、物质这三种实体。笛卡尔指出，上帝是绝对的最高的实体，心灵和物质是相对的实体，是从属于上帝实体的。心灵实体具有思维的属性，但不具有广延。物质实体具有广延，但不具有思维。二者性质不同，各自独立，互不发生影响。笛卡尔就在这三个实体之上建立起他的整个哲学体系。

笛卡尔以清楚明白的观念为哲学体系的出发点和判明真假的标，以理性

的演绎法作为构建体系的方法，开创了与英国经验论分庭抗礼的大陆唯理论学派。

52. 从“知识就是力量”到世界不可知 ——综论英国经验论的发展

当英国经验论的鼻祖培根提出“知识就是力量”这一口号的时候，他的心中应该说是充满了对人类认识能力的颂扬和对科学的无限憧憬。为了说明知识的形成和发展，培根提出了“一切知识起源于感觉经验”的原则和科学的归纳方法，它们构成了经验论的基本内容。然而，培根创立的经验论经过他的本国同胞霍布斯（1588～1679）、洛克（1632～1704）、贝克莱（1685～1753）和休谟（1711～1776）等人的发展，最终却得出了世界不可知的结论，这恐怕是培根所始料不及的。

培根提出了经验论的原则，但并没有系统地加以论述。经验论在他那里还是比较粗糙的。而且培根强调经验必须同理性联姻，在重视经验的同时也并没有贬斥理性。培根的后继者霍布斯也并不是一个完全的经验论者。霍布斯坚持认识起源于感觉经验，认为感觉就是事物对感官施加压力而产生的人体内部的某种运动。但霍布斯更重视理性认识，即“推理的知识”。在他看来，科学和哲学都是推理的知识。这表明，霍布斯还在经验论与唯理论之间游移不定。

严格说来，英国经验论作为一个完整的哲学形态是从洛克开始的。洛克对笛卡尔等人的天赋观念论进行了系统的批判，认为人的心灵最初“是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念”。观念是由经验得来的。经验就是对外界事物的观察（感觉，即外部经验）或者对我们心灵的内部活动的观察（反省，即内部经验）。心灵借助感觉或反省直接得到的是简单观念，此时心灵完全是被动的。心灵的主动性表现在它能以简单观念为材料来构筑各种复杂的观念，例如通过结合构成复合观念，通过联系构成关系观念，通过抽象构成一般观念。所有的知识都是由观念组成的。

洛克把培根提出的经验论原则系统化为一完整的哲学体系，但同时也暴露出经验自身的缺陷。首先，在谈到观念的起源时，洛克提出了两种性质的学说，只承认形相、位置、运动等“第一性的质”为物体本身所固有，否认颜色、气味、声音等“第二性的质”存在于对象本身之中，认为它们只是借第一性的质在我们心灵中产生感觉的能力，从而给唯心主义把认识对象主观化留下了空子。其次，洛克把知识限制在观念的范围之内，实际上也就是限制在感觉的范围之内，从而使人的视野变得狭隘，为悲观论和不可知主义张了本。这些因素在洛克的体系中虽然仅处于萌芽状态，但在经验论以后的发展中却造成了恶劣的后果。

贝克莱是从洛克出发的，但他却把洛克关于第二性的质的观念依赖于感觉主体的思想扩大为一切事物都依赖感觉主体，从而否定了物质的客观存在。贝克莱认为，一切知识都起源于观念，认识的对象也就是观念。由于某些观念经常伴随在一起，人们就用一个词来标志它们，并说这是一个“物”。因此，事物无非是“观念的集合”。抽象的“物质”是不存在的，因为我们只能感知到具体的大小、运动、颜色等观念，却不能感知到脱离这些性质的“物质”。因此，“存在就是被感知”。不过，观念要被感知，还必须有

一个感知的主体，即“心灵”、“精神”或“自我”。所以，真正能被称之为“存在”的，只不过是感知的观念和感知的主体罢了。贝克莱的最后结论是：“存在就是感知和被感知。”

休谟比贝克莱走得更远。贝克莱虽然否认事物的客观存在，毕竟还肯定了感知主体即自我的存在，休谟干脆把作为精神实体的自我一起否定掉了。休谟认为，如果自我存在的话，就必定能为知觉所把握。可是我们搜遍心灵的每个角落也找不到有自我这样的东西。当我们体会自我时，碰到的都是特殊的知觉。当我们失去知觉时，也就觉察不到自我了。因此，自我不过是“以不能想象的速度互相接续着，并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉”。休谟把知觉以外的一切都归入不可知的领域，就连上帝也不能幸免。至于作为一切科学的基础的因果观念，休谟也认为是出自经验中一类现象与另一类现象的“恒常结合”在我们心中所造成的“习惯性联想”，是归纳的结果，而归纳是没有必然性的。不过，休谟虽然否认因果关系在逻辑上有必然性，但并不反对人们在实践中以它为指导行事，所以他又说：“习惯是人生的伟大指南。”

休谟的不可知主义是英国经验论在逻辑上的必然归宿。把认识仅仅局限于经验，必然导致唯心主义和不可知主义的结论，而归纳方法也的确无法保证经验的必然性。休谟充分地展示了经验论的内在缺陷，但他所造成的打击还不仅如此，而是使整个科学和哲学的基础都发生了动摇。重建人们对知识的信心已是刻不容缓的任务。

53. 心与物如何发生联系 ——综论大陆唯理论的发展

笛卡尔所开创的唯理论为荷兰哲学家斯宾诺莎（1632～1677）和德国哲学家莱布尼茨（1646～1716）所继承和发展，形成了欧洲大陆唯理论学派。他们都坚信现象界背后有一个水恒的实在世界，认为感觉和归纳方法不能给我们提供确定性的知识，坚持人的理性是可靠知识的源泉，观念本身的清楚明白是真理的标准，主张依靠分析和演绎方法从自明的公理出发建构哲学体系。他们都面临着一个共同的问题，即心灵与外部世界（包括我们的肉体）是如何联系和契合的。这个问题也就是近代哲学的基本问题，即思维与存在的关系问题的最集中的体现。

笛卡尔把心灵实体和物质实体看作是两个互相独立、彼此之间不能产生影响的实体，哲学史上称之为“心物二元论”。它在理论上的困难在于无法解释心灵如何把握包括肉体在内的外在世界。笛卡尔最初是用上帝这个绝对的实体来保证二者之间的同一的。晚年，笛卡尔又设想人脑中的松果腺是沟通人的心灵和肉体的枢纽，通过松果腺，心身之间出现了种种交感现象，但这种设想并没有什么科学根据（已为今日医学否定）。笛卡尔在法国的后继者马勒布朗士（1638～1715）不赞成这种“交感”说，认为身心双方都没有能力影响作用于对方，因此都不能成为彼此相互作用的真正原因。身心各自的动作和作用只是一些“偶因”，上帝利用它们在对方引起相应的变化，因此只有上帝才是身心相互作用和二者统一的真正原因。这种观点实际上是对笛卡尔早期思想的一种发展。

笛卡尔遗留下的问题成为后来唯理论哲学全力解决的一个中心问题。斯

宾诺莎取消了笛卡尔的三个实体，把思维和广延降为同一个实体的两种属性。他从泛神论的观点出发，把这个唯一的实体称之为“神”、“自然”，提出了“实体即神或自然”的命题。这个实体的最重要的规定就是“自因”，即它是独立自存的，并且是通过自身得到认识的。实体的两个属性就是广延和思维，并通过广延和思维派生出宇宙中的万事万物，他称之为“样式”。不过，思维和广延虽然被纳入了同一个实体，但二者仍然是相互独立的，一个属性不能产生和影响另一个属性。“物体不能限制思想，思想也不能限制物体”。观念都产生自思想的属性，观念的对象则产生自广延的属性。思想只能用思想来解释，物体也只能用物体来说明。具体到身心关系来说，“身体不能决定心灵，使其思想，心灵也不能决定身体，使其动和静”。二者也不能互相作用，互相制约。但由于二者同属于一个实体，因而在本质上是同一的，彼此对应的，所以“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的”。斯宾诺莎并没有真正解决笛卡尔的二元论，他的观点在哲学史上被称作“心物平行论”或“身心平行论”。

莱布尼茨继续为解决笛卡尔的问题而努力。他认为，实体不是三个，也不是一个，而是无数多个，他称实体为“单子”。单子是单纯的精神性实体，是构成世界上万事万物的最基本单位。单子没有广延，因而也就是不可分的、不可入的、没有量的差别。但单子之间在质上却彼此不同。单子最根本的属性就是知觉和欲望。知觉的差异造成单子的特殊性和多样性，欲望推动着单子从知觉的模糊混乱变化到清楚明白或者相反。每个单子都是宇宙的镜子，凭自己的知觉表象着整个宇宙。上帝在创造单子之前就预见到单子的一切变化，所以，尽管单子本身是封闭的，但当一个单子发生变化时，其他单子仍然会发生相应的变化，这就是单子之间的“前定和谐”。由于这种前定和谐，由单子所构成的心和物、心和身、乃至整个宇宙都处于一种和谐的联系之中。

莱布尼茨虽然用前定和谐说明了心物、身心的关系，但他却无法说明没有广延的单子是如何构成一个有广延的世界的，而且为了说明心物、身心的和谐，他最终还是必须求助于上帝。在这种意义上，笛卡尔的问题仍然没有解决。其实，我们直到今天也还在探讨这一问题。

54. 人是自己历史的创造者 ——维科和西方历史哲学

西方哲学的第一个历史形态就是自然哲学，在此后的岁月里，尽管哲学发生了很大的变化，但哲学家们始终把解释自然界作为自己的根本任务之一。然而，由于受古希腊哲学在变动不居的现象世界背后寻求不变的本体这一特点影响，哲学家们认为历史是变化无常的，所以始终不曾对历史发生兴趣，以致意大利哲学家维科（1668～1744）说：“这种状况使每一个思考它的人都惊奇万分，即过去所有的哲学家都认真地致力于建立关于自然世界的科学，却忽视了反思各民族的世界或者历史世界。”

虽然哲学不屑于考察历史，神学却没有忘记历史。神学家们认为，人类世界是上帝创造的，人类历史是按照上帝的旨意发展的，历史就是人的堕落和上帝拯救世人的历史。前面提到的奥古斯丁就是这种历史神学最重要的代表。

出自对这种状况的不满，维科坚决主张哲学应该去研究历史，而且认为

唯有历史世界才是哲学研究的真正对象。维科指出，真实的东西也就是创造出来的东西，人只能认识自己创造的东西，而历史世界正是人自己创造的，人类的一切文化、典章制度都是人类自己智慧和活动的产物。因此，人应该而且能够认识自己的历史。此外，人类历史虽然变动不居，但并不是无规律可循的。人是历史的创造者，并不意味着历史是人的任性的产物。相反，个人意志得到的往往不是预期的结果，而是完全不同的、甚至相反的结果。维科认为，这是“天意”的作用。但天意并不是外在于人类历史的，天意是借助人的自由意志发挥作用的。维科所说的“天意”实际上也就是用神学术语表述出的历史客观规律。维科辩证地说明了历史规律性与个人自由意志之间的关系。正是由于这种规律性的存在，历史应该而且必须是科学与哲学的对象。维科坚决主张把哲学思维引入历史学领域，认为脱离哲学的历史研究和脱离历史的哲学研究都是半途而废，都不能发现历史真理。

维科把哲学思维引入历史研究的结果是发现神话传说反映了人类史前时代的真实历史。他认为，世界上各民族都有神话传说中的开端，因此，诗人们是最初的历史学家，这些神话传说都是真实的，但由于它们本来就很粗糙，在流传过程中又逐渐遭到篡改，失去了原义，所以需要运用哲学的批判艺术，透过种种虚幻的表面来认识神话所反映的真实内容。维科本人也依照这一原则研究了古希腊和古罗马的神话传说，力图从中恢复希腊罗马历史的真实面目。维科的这种方法至今仍为历史学所采用。

维科还力图借助哲学揭示各民族历史发展的一个普遍图式，他称之为“理想的历史”。他认为，所有民族的历史都要依次经过“神的时代”、“英雄时代”、“人的时代”。神的时代是人类历史的开端，其中最重要的三个原则为宗教、婚礼和葬礼，它们是人类各种制度的起源。宗教使人敬畏天神，产生最初的伦理观念；婚姻是人类摆脱野蛮而采取的第一个文明步骤，并且是家庭、社会的滋生地；埋葬制度最终确立了人与土地的关系。后来，围绕占卜权、结婚权和土地所有权产生了贵族和平民、奴隶主和奴隶的斗争，为了镇压平民和奴隶的反抗，贵族奴隶主们联合起来实施统治，从而产生了国家制度。这个时代就是英雄时代，它充满了社会各阶级的斗争，这些斗争最终导致建立起真正的共和国，社会从此进入人的时代。维科认为，在没有外来干涉的情况下，任何民族的历史都必然要经历这三个阶段。但由于各民族的历史发展有先后快慢之别，后来民族的历史发展必然表现为先行民族历史的“复归”。

维科的学说标志着西方历史哲学的诞生，维科当然地被视作“历史哲学之父”。在维科之后，出现了康德、赫尔德、黑格尔、斯宾格勒、汤因比等重要的历史哲学家，他们以历史本身为对象，提出了各种各样的历史哲学理论，被人们称作“思辨的历史哲学家”。进入本世纪后，一些学者也开始对历史认识发生了浓重的兴趣，从而涌现出以克罗齐、柯林武德等人为代表的“批判的历史哲学”。他们都从维科那里汲取了理论营养。

55. 科学和艺术能促进道德的进步吗 ——启蒙运动与卢梭的文化批判

18 世纪，在法国掀起了一场声势浩大的思想文化解放运动，史称“启蒙运动”。它的矛头直指宗教蒙昧主义和封建专制制度。启蒙思想家们认为，

社会之所以不进步，人民之所以愚昧不幸，其重要原因就是宗教势力和封建专制制度对人们精神的长期统治和对自由思想的压制，以及它们所造成的社会不平等和文化经济上的落后。为了改变这种局面，启蒙思想家们以理性和自由为旗帜，对封建专制制度和天主教神学这两个当时最神圣的权威进行了激烈的批判。他们宣称，人的理性是衡量一切、判断一切的尺度，不合乎人的理性的东西就没有存在的权利，如神学、基督教道德等等统统应该打倒。他们主张传播科学知识以启迪人们的头脑，认为科学能够使人们正确认识自然，增长知识，破除迷信，从而增进人类的福利。他们主张思想自由，倡导天赋人权，主张人民参与政治，力主以法治取代人治。他们对人类历史的进步和未来充满了信心，相信随着科学和理性的进步人类将实现自由、平等的社会理想。

法国启蒙运动的杰出代表人物有伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等。其中卢梭（1712~1778）是一个值得特别注意的思想家。当启蒙运动的其他代表人物都沉浸在热情地讴歌人类理性进步的乐观气氛之中的时候，卢梭却敏锐地意识到理性和自由并不是携手并进的。卢梭承认人类的理性和智慧、科学和艺术获得了巨大的进步，但在他看来，科学和艺术的进步不仅没有起敦化风俗的作用，不但没有给人类带来幸福，反而败坏了社会的风尚，造成了人类的不平等，带来了无数的灾难，导致了人类的没落。就此而言，这种进步同时也意味着一种退步。于是，卢梭对人类社会的“文明”进行了彻底的批判，以冷静的态度开始对启蒙运动的思想进行了批判和反省。

卢梭的批判是从自然状态与文明状态的对立开始的。他认为，自然状态是人类的原初状态。在自然状态中，自然人过着一种孤立的、没有任何社会联系的生活。他们彼此间完全平等，善恶观念尚未出现，也没有农业、手工业、国家、战争等社会现象，人们过着一种动物般的简单而又幸福的生活。但是，人有一种“自我完善化的能力”。在生存斗争中，它使人们发明了各种各样的工具，掌握了各种各样的技术，形成了家庭等社会组织，产生了各种社会情感。尤其是“铁和谷物”，即冶金和农业这两项技术的发明，使劳动者能够创造出超过本人需要的产品，同时也使协作和分工成为必要，从而导致了私有制的出现。为了维护私有制，富人欺骗穷人订立社会契约，建立国家政权以保证社会安全。这样，原始的自由和平等就被打破了。随着文明社会的进步，人身上自然的东西被破坏殆尽，从而丧失了自己的本性。国家也日益成为压迫人的怪物，国家权力逐渐变成为独裁者的专制权力。卢梭认为，这种状况发展到极端，必然会向其反面转化，极端的不平等、不自由必然使人们转而重新建立平等、自由。

重建平等、自由的方式不是重新回到自然状态，而是订立真正的社会契约。它要求每个订约者及其自身的一切权利全部转让给整个集体，由于这对每个人来说都是一样的，每个人实际上又从所有的订约者那里获得了自己转让给他们的同等的权利，所以人们仍然是服从自己。这时人们虽然失去了许多自然的东西，但也有巨大的收获，从一个愚昧的、盲目的动物成为一个有理智的生物，成为一个真正的人。通过这种契约所建立的国家也就是人民共和国，它的主权属于人民，它不仅保障公民的权利平等，而且是自由的基础。

卢梭的文化批判暴露了启蒙运动自身所隐含的缺陷，把人们的思维引向了更深的层次。它说明，一个民族在重视科学技术和经济发展的同时，也必须注意精神文明和民主政治的建设。直到今天，我们依然还在思考卢梭提出

的问题。

56. 人是机器 ——拉美特利与机械唯物主义

16 世纪以来的几百年，是西方科学突飞猛进的时代。而最先得到发展的就是力学和为它服务的数学。经过开普勒、伽利略、笛卡尔、牛顿等几代科学家的努力，到 17 世纪末已经形成了相对完备的古典力学体系。它不仅能够正确地描述地上物体的机械运动，而且能够计算出天体的轨道，并正确地预言其运动。这样，古典力学也就成为各门自然科学的典范，并且为机械唯物主义提供了科学基础。这种唯物主义承认世界的物质统一性，认为世界上除了物质实体之外不存在任何东西，一切物体都受力学规律支配，一切运动都是机械运动，世界是一个不间断的因果链条，原因和结果具有严格确定的、不可更移的必然联系，世界上的一切都是必然的。“人是机器”这一命题，就是机械唯物主义的一种集中表现。

“人是机器”是由法国哲学家拉美特利（1709～1751）提出的。在他之前，笛卡尔就曾经用机械论的观点来说明人和动物的机体的功能作用。笛卡尔认为，动物机体内部的活动不过是“动物精气”和各种器官的一些机械运动，如同一架钟表的钟摆、齿轮、发条等零件的机械运动一样。由此他得出了“动物是机器”的结论。他认为，人体也是一架机器，不过比动物机器更精致、更灵活一些罢了。但由于人具有不朽的“理性灵魂”，从而根本上有别于动物，因此他不同意把人称作机器。

拉美特利是一位医生，职业上的便利使他有可能利用医学、生理学和解剖学的科学材料，对心灵与肉体的关系作出唯物主义的解释。他认为，人和世界上的万事万物一样，都是物质性的，“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”。所谓心灵，“是指我们身体里那个思维的部分”，即大脑，“它也是用同样的面粉团子从同样的作坊里制造出来的”。心灵是依赖于身体的各种器官的，与它们一起形成、长大和萎缩、死亡。心灵的一切机能，即人的一切精神活动，都是依赖于肉体的活动的，是不能离开肉体的。因此，不能用肉体之外的原因来解释心灵活动，也不可能有肉体 and 心灵两个独立的实体。

从心灵与肉体的这种物质统一性出发，拉美特利把笛卡尔的观点再向前推进，认为人和动物都是一架机器，只不过人是架比较复杂的机器，人和动物只有量的差别而无质的区别。笛卡尔把理性看作为人和动物的根本差别，因而认为不能说人是机器，拉美特利指出：“比最完善的动物再多几个齿轮，再多几条弹簧，脑子和心脏的距离成比例地更接近一些，因此所接受的血液更充足一些，于是那个理性就产生了。”拉美特利完全抹煞了人和动物的质的差异，甚至认为动物也有善恶良心，猴子也可以训练成人。

拉美特利用物质的机械运动来解释人体活动、并进而解释人的精神活动，对于批判宗教神学和唯心主义具有积极的意义，而且把人的一些思维活动用机器的物质活动再现出来，这已为现代的人工智能科学所证实。但是，把人的社会运动、思维运动、生物学运动统统还原为机械活动，这无疑是错误的，不科学的。随着科学与哲学的发展，机械唯物主义到了 19 世纪就被新

的哲学形态所取代。

57. 人为自然立法 ——康德的批判哲学

人的认识是对客观对象的反映，认识必须符合对象，这似乎是天经地义的。然而，哲学家康德却不同意这种说法。

康德（1724～1804）是德国古典哲学的创始人，从上学到当教授，毕生没有离开过生他养他的哥尼斯贝格城。他生性淡泊，过着一种机械般的生活，甚至足以使他的街坊们根据他散步的时刻对表。然而，他的哲学却对当时欧洲的理论界造成了极大的震撼，甚至可以不夸张地说，直至今天我们还能感到它的余波。

在康德之前，休谟在因果问题上对科学和哲学的理论根据作出了毁灭性的非难。康德后来说是“休谟的提示”把他从独断论的迷梦中唤醒，并且在哲学的研究上给他指出一个完全不同的方向。这个方向也就是批判哲学。所谓“批判”，并不是对书籍、体系的批判，而是对人的认识能力的批判，即对人的认识能力的探讨、分析、审查。康德认为，以往的哲学之所以争论不休，缺乏一个坚实的基础，其原因就在于没有预先批判人的认识能力。以往的哲学都假定认识必须符合对象，对象也就是我们外部的客观存在。其实，外部的客观世界是不可认识的。因为事物本身是不可能直接搬到人的意识之中的，即使它能够转化为观念，这种观念也没有普遍必然性。于是，康德力图作出新的尝试，即“假定对象必须与我们的知识”一致。康德称自己对知识与对象关系的这种颠倒为“哥白尼式的革命”。哥白尼用日心说否定了传统的地心说，日心说是与经验相反的。我们每天看到太阳从东方升起，在西方落下，太阳是绕地球旋转的，而科学却告诉我们是地球绕太阳旋转。康德认为，知识与对象的关系也是如此，必须让对象来符合知识。康德这里所说的对象，并不是在我们之外的事物本身，即康德所谓的“物自体”，而是“现象”，即物自体显现给我们的样子。现象的产生是物自体刺激我们的感官的结果，但在内容上并不是来自于物自体。现象由两种要素构成：一是质料要素，即我们的感官在物自体的刺激下所产生的混乱的感觉，康德称之为“感性杂多”。二是形式要素，即我们用来整理混乱的感性材料的先天认识形式，包括感性阶段的时间、空间，知性阶段的因果性等范畴。康德认为，知识的质料来自于经验，形式却是我们在经验之前就先天具有的。时间和空间作为先天直观形式整理感性材料，使其成为单一的、个别的、互相孤立的对象，即现象，因果性等范畴作为先天知性概念再把它们联系起来，形成一个有规律的“现象的总和”，即自然。因此，康德所说的自然，并不是脱离认识主体独立存在的自然，而是认识中的自然。这个自然的一切法则都是由人规定的，所以叫“人为自然立法”。所谓“对象符合认识”，也不是说认识之外的自然符合认识，因为那个自然根本不是认识的对象，而是认识中的自然、作为现象总和的总然符合认识，这就是康德的“哥白尼式革命”的真实含义。

康德的“哥白尼式革命”突出地提出了认识主体的能动性问题，从而破除了旧唯物主义那种直观的、消极的、机械的反映论，从而为在更高的层次上研究认识问题开辟了新的方向。但是，由于康德把全部认识对象都挪入到主体范围中来，认识也就成为主体内部的事情，认识的对象只能是对象，

物自体不可知。这样，康德哲学最终滑向了先验论和唯心主义。

康德对人的认识能力进行批判的结果，是借助先天认识形式使对象符合认识，并由此说明了科学认识的普遍必然性。但是，他同时也将科学认识局限在现象界，局限在感性材料的范围之内。至于上帝、宇宙、灵魂这些旧哲学的主题，都被他赶出于认识的范围之外。

不过，对认识能力的批判只是康德批判哲学的一个部分。康德曾说过，有两样东西最令他感到惊奇和赞美，这就是“头上的星空”和“心中的道德命令”。前者是由科学解释的，后者则是伦理学的任务。于是，康德在完成了第一批判（认识论批判）之后，马上转入了伦理学批判。

58. 绝对的命令 ——康德的伦理学

前文已经说过，康德每天外出散步的时间之准确足以使街坊们来对表。然而，康德毕竟还是有一次忘记了这一雷打不动的生活习惯。那一次不是因为别的，只是因为读一本书着了迷，这本书就是卢梭的《爱弥尔》。卢梭对人类自由的高度重视深深地打动了康德，以致康德后来说是卢梭使他“学会了尊重人”。这种尊重也就是对人之为人的本质、即自由的尊重，但和卢梭强调政治自由不同，康德更多强调的是道德自由。

在道德领域，康德批判的对象主要是把道德的本质归结为追求快乐的幸福主义。康德认为，人之所以追求道德，不是为了获得幸福和利益，而是人自身的德性决定的。德性就是意志决定自身的一种道德力量。德性是人先天具有的，不是从外面获得的，所以德性是人人具有的。德性就是人的价值和尊严所在。德性对人的行为的约束力是靠责任来实现的。一个有德性的人必定能对自己的行为负责。所以，对道德行为的评价不应着眼于行为的效果，而应着眼于行为的动机。责任就是道德行为的动机。合乎责任的行为，由于在动机上是否出自责任无法判定，因而不具有普遍的道德价值。只有出自责任的行为才具有普遍的道德价值。比如，一个商人在买卖活动中坚持“童叟无欺”的原则，这当然是合乎责任的，但不一定是出自责任的，他在动机上也可能是为了商业上的信誉和利益。因此，这个原则本身并没有道德价值。只有出自责任而童叟无欺才具有道德价值。

康德认为，责任就是由于尊重道德规律而产生的行为的必然性。道德规律是客观的，对一切人都永远有效的，不以个人的特定状况为转移的。因此，道德规律又叫道德命令。命令有假言命令和定言命令之分。假言命令是有条件的，人之所以执行命令是为了达到其他目的。道德命令则不然，道德命令是定言命令，它是无条件的，遵守命令本身就是一种目的，而不是手段。所以，道德命令又叫“无条件命令”和“绝对命令”。

绝对命令本身是普遍的东西，要想使它落实到人们的日常生活中去，就必须使它首先转化为人们的主观准则，为此，康德提出了绝对命令的三个公式：1，“只按照你同时认为也能成为普遍的准则去行动”。它很接近于中国哲学家孔子所说的“己所不欲，勿施于人”。它说明，只有那些能够普遍化的行为准则，才具有道德价值。2，“你的行动，要把自己人身中的人性和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段”。人是目的，而不是任人随意使用的工具和手段。人的全部价值、意义和尊严

都基于这一点。³，“每个有理性东西的意志的观念是普遍立法意志的观念”。它意味着，人是自己的立法者，人只遵守自己为自己所立的法则。康德把它称之为“自律原则”。自律是相对于他律而言的。他律指意志受自身之外的某种外部动因所支配。在这种情况下，意志毫无自由可言。自律则是服从于自己为自己制定的道德规律。

康德在认识论批判中强调人为自然立法，在伦理学批判中则强调人为自己立法。自然之法体现了自然界的必然规律，保证了科学的普遍有效性，人自己的法则体现了人类社会的自由规律，保证了自由的普遍有效性。科学和自由，也正是康德批判哲学的最高目的。但是，由于康德只讲动机，不讲效果，只讲形式，不讲内容，把道德的基础放在一种纯粹的善良意志之上，从而使他的道德理论也只能是空洞的和软弱无力的。

59. 绝对精神的圆圈 ——黑格尔的绝对唯心主义

康德的批判哲学虽然保证了科学的普遍有效性，但由于他把认识的对象即现象与物自体完全割裂开来，却威胁着哲学或形而上学的存在根据。在康德之后，德国古典哲学的发展基本上是围绕着如何消除那个不可认识的物自体、重新确立思维与存在的同一性这个问题展开的。费希特（1762～1814）、谢林（1775～1854）分别提出了“绝对自我”和“绝对同一”来作为这一问题的解决方案，而真正从唯心主义的角度给予这一问题以圆满解决的，则是黑格尔的“绝对精神”学说。

黑格尔（1770～1831）是德国古典哲学的集大成者，他创立了西方哲学史上最庞大的客观唯心主义体系，在《精神现象学》、《逻辑学》等一系列著作中几乎涉及到当时人类知识的所有领域，并且在每一个领域里都起到了划时代的作用，实现了古典哲学关于使哲学成为“科学之科学”的最高理想。而绝对精神的发展，则是他用来把所有这些知识领域贯通起来的一条红线。

黑格尔充分肯定了形而上学（哲学）在一个民族生活中的重要地位。在他看来，一个有文化的民族竟没有形而上学，那就像建造了一座富丽堂皇的庙，里面却没有神一样。因此，黑格尔继承了康德等人的志向，把重建形而上学当作自己的任务。他认为，要想重建形而上学，首先必须实现思维与存在的和解，使哲学成为科学，为此，“一切问题的关键在于，不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体”。因此，“实体即主体”，就成为黑格尔哲学的基本原则。

所谓实体，在西方哲学史上不仅意味着世间一切现象存在的根据，也意味着它们被认识的根据。而“实体即主体”，则不仅意味着实体自身具有运动变化的能力，由它的运动变化中产生出世间一切事物，而且这个实体同样也是认识的主体。黑格尔认为，宇宙的最高实体在自身之内就包含着运动 and 发展的能动性，它是自我运动，自我形成的主体，或“活的实体”。实体作为主体是“纯粹的简单的否定性”，它否定自身，把自身分裂为二，通过树立对立面，从而双重化自身，然后在他物中认识自己，扬弃异化，重建自身同一性。所以，真理是过程，是全体，是一个圆圈。

具体说来，黑格尔这里所说的实体、绝对、真理，他称之为“绝对精神”。由于它既是实体又是主体，所以它是一种精神实体。又由于它作为实体是独

立于一切个人、甚至于独立于人类的，所以是绝对的精神。黑格尔在《逻辑学》一书中分存在、本质、概念三个阶段描述了绝对精神作为纯粹的概念存在和发展的过程，在《自然哲学》一书中分机械性、物理性、有机性三个阶段描述了绝对精神外化为自然界、从低级的自然事物向高级的自然事物发展的过程，在《精神哲学》一书中分主观精神、客观精神、绝对精神三个阶段描述了绝对精神摆脱自然界的束缚，在人类精神中认识自身、返回自身的过程。在黑格尔看来，一种存在之所以是存在，之所以与他物不同，就在于它的本质，而本质也就是共相、普遍性，就是思想，就是绝对精神在一定阶段上的体现。而人类思维一方面凭借其自身的能动作用能够克服对象的外在性，认识到现象背后的本质，另一方面它本身也是绝对精神在一定阶段上的体现。因此，我们认识对象实际上也就是思想认识思想，精神认识精神。它的最高形式就是哲学。哲学是概念式的认识。在哲学中，绝对的内容和形式达到了完全的统一。绝对精神在经过一番旅游后，在哲学中完全返回了自身。起点和终点重合了，绝对精神完成了自己的圆圈。不过，它在开端中完全是未发展的、无内容的东西，而在终点中，即“在完全发展了的科学中，才有对它的完成的、有内容的认识，并且那才是真正有了根据的认识”。

黑格尔力图以人类精神为中心，以时间中的历史进程作为逻辑理念的显现，把整个自然的、历史的和精神的世界描绘成一个不断运动、变化、转化和发展的过程，并揭示它们的内在联系。黑格尔的哲学体系中包含着丰富的辩证法思想，是马克思主义哲学的理论来源之一。

60. 宗教的秘密在哪里 ——费尔巴哈的宗教批判和人本学

自从基督教传入西方并成为占统治地位的意识形态以来，西方社会的一切都 and 宗教结下了不解之缘，以致西方社会的思想解放运动和社会革命无不从批判宗教开始。黑格尔逝世后，他所建立的学派即刻分裂为老年黑格尔派和青年黑格尔派。由于此时正值 1848 年欧洲革命前夕，思想领域内的斗争异常激烈。激进的青年黑格尔派力图在宗教问题上寻求思想解放的突破口，但并没有从根本上摆脱黑格尔哲学的局限。在这一过程中，原出身于青年黑格尔派的费尔巴哈（1804～1872）转向了唯物主义，开始对宗教进行彻底的批判。在费尔巴哈看来，要批判封建专制制度，就必须首先批判宗教，尤其是基督教及其神学。他指出：“只有当你放弃基督教，那么，你才会得到共和国的权利。”

费尔巴哈首先分析了宗教产生的心理根源。西方古代就已经有所谓的“恐惧造神说”，认为神的产生是由于人在强大的自然力量面前感到恐惧而把自然力量神化。费尔巴哈继承和发展了这种学说。他指出：“人的依赖感是宗教的基础。”所谓依赖感，包括恐惧和崇拜两个方面。人一方面摆脱不了自然灾害的袭击而产生的恐怖心理，特别是对死亡产生的恐怖心理，另一方面又对能给人类带来幸福、快乐的对象怀有感恩和崇拜的心理。在人类由原始状态发展到社会状态时，人对社会的依赖又超过了对自然的依赖，对自然的依赖感让位于对人的精神力量的依赖感。费尔巴哈认为，依赖感之所以产生，乃是由于人们的利己主义，即人们求得自我生存、满足自己的物质需要、实现自己愿望的意向。人崇拜神都是为了自己的利益，产生自这种利己主义的

依赖感是宗教产生的根源。

依赖感为宗教的产生提供了可能性，而人的想象力则使这种可能成为现实。在依赖感中，实际上已经包含着人的愿望与实现愿望的能力之间的矛盾。人受到来自事物本身和自己本性的限制，不能实现自己的愿望，例如不可能长生不老等，但人的幻想、想象力却是不受限制的。而且人越是无知，幻想的能力就越是强大。这样，当人的愿望不能实现的时候，人就把自己的愿望寄托在自身之外的某种自然的或者精神的力量身上，把它拟人化、人格化，认为它与人一样具有各种感情，并以祈祷、膜拜等方式向它表达自己的希望、感恩、爱戴、崇敬、敬畏之情，从而产生了神和宗教。所以，神都是想象、幻想的产物。不是神按照自己的形象创造了人，而是人按照自己的形象创造了神。人借助这种虚幻的方式使自己由于能力的限制而不能实现的愿望变成能够实现的愿望，因而宗教的意图和目的只不过是人的意图和目的的对象化罢了。人的本质不仅是宗教的基础，而且也是宗教的对象和本质。人使自己的本质变成对象，赋予这个对象以人格的力量，然后又使自己成为这个对象的对象，所以，宗教的秘密就在于人的本质的“异化”。这种异化意味着，宗教本来是人的想象力的产物，人创造出神本来是为人服务的，但是神一经产生便反过来变成了支配人、奴役人、统治人的力量。就基督教而言，人与上帝的这种分离正是人与自己的本质的分离。人越是虔诚地信仰上帝，也就越是失去对自己的爱。随着时代的发展，基督教处于与人类越来越对立的状态，以致到了必须抛弃它的地步。

费尔巴哈力图从人本学出发，从宗教的世俗基础出发揭露了宗教的秘密，深化了启蒙主义的思想，但他并没有能够彻底地批判和抛弃宗教，而是提倡用“爱的宗教”来取代旧的宗教，用对人的爱来取代对神的爱，使宗教返回到其原初的意义上，从而造成了他的宗教批判的不彻底性。

费尔巴哈是德国古典哲学、也是西方古典哲学的最后一位哲学家。他的基督教批判和唯物主义曾对马克思和恩格斯产生过极大的影响。在费尔巴哈之后，马克思和恩格斯发动了哲学历史上的一场最彻底的变革。而差不多与此同时或稍早，叔本华的生存意志论和孔德的实证主义已经标志着西方现代哲学的产生了。

61. 生命就是痛苦 ——叔本华的生存意志论

19 世纪 20 年代，正是黑格尔哲学如日中天的时代。然而，在黑格尔教授执教的柏林大学哲学系，却有一位小小的讲师跳出来要与黑格尔一争高低。他把自己的课与黑格尔的课安排在同一时间，企图与黑格尔争夺听众，结果遭到惨败。据说听他讲课的学生最多没有超出三个。在此之前，他所撰写的代表作《作为意志和表象的世界》出版后也备受冷落，几乎无人问津。但他自己并不怎么在乎，他说，他的书不是为这个时代的人，而是为后人写的。他相信自己的著作受人欢迎的时代很快就会到来。富有戏剧性的是，他的预言并没有落空。到了晚年，他终于享受到了那期待已久的荣誉。人们开始称他为“伟大的”哲学家，对他的哲学颂扬备至，他所开辟的新哲学方向也对后来的西方现代哲学发生了几乎是决定性的影响。

这位哲学家就是德国人叔本华（1788～1860）。他的哲学在很大程度上

受到柏拉图的客观唯心主义理念论、康德关于现象世界和物自体世界的分立以及意志高于理性的思想、佛教哲学的悲观厌世思想的影响。他仿效康德，把世界分为现象和本质。所谓现象，也就是主体的表象。世界上的一切事物都是主体的表象，即感觉和经验。主体是事物存在的条件，事物是主体意识的产物，离开了主体它们就不能存在。所以，“世界是我的表象”。但是，叔本华认为，这只是真理的一个方面，因为表象是表面的、外在的，只涉及到现象世界。真理的另一面在于世界的本质就是意志。意志“既是每一具体事物的本质和内核，又是全部事物的本质和内核；既表现于盲目的自然力之中，也表现于人的自觉行为之中”。这个意志是一种盲目的、不可遏止的冲动，是一种无理性的、永不衰竭的创造力，它无处不在，无时不有。它的基本特点就是求生存。无论是无机界还是有机界的植物、动物甚至人，都有一种求生存的欲望。生物最珍视的就是生命，为此可以忍受一切，其所有的活动都围绕这个根本目标展开。一旦生命丧失，世界就变得毫无意义和价值，所以意志又被称为“生存意志”。

既然万物的存在和运动都根源于意志，那么整个世界就只是意志的客体化。就人而言，整个身体的全部存在，以及它的各种机能的总和，都只不过是意志的客体化。例如，吃喝的意志产生肠胃，抓踩的意志产生手脚，牙齿、食道、肠胃的蠕动就是客体化了的食欲等等。动植物也是如此。各种动植物的特殊构造都是它们的生存意志的表现。生存意志的不同表现使事物表现出不同的等级，最低的是无机物，它表现为盲目的自然力和机械力，植物、动物的级别依次升高，人是最高级别，因为人既有食欲性欲又有理性。事物等级的不同是由理念造成的，理念是意志的直接客体化，每一具体事物是理念的展开。

叔本华虽然承认人有理性，但他认为理性和思维只是生存的工具，只有意志才是生存的目的本身。意志决定着理性的认识，同时还决定着身体的行为。只有意志才是人的本质。而且意志本身还是一种非理性的、理性不能认识的东西，从而受它支配的人以及世界万物也都是非理性的。人们通常所描述的事物的特征与规律，其实都是一种表面现象，其背后的生存意志是无法描述和规定的。

叔本华以意志为世界的本质，但他的哲学的结论却是对意志的否定。他认为，生存意志是一种邪恶的东西，受它支配的人生也是自私的、怯懦的，有时甚至是痛苦的。历史就是由一幕幕欺诈和残杀构成的话剧。人生就是痛苦，因为人有无穷的欲望，当一个欲望满足时，同时会产生另一个欲望。这种无休无止的欠缺和需求始终使人处于痛苦的境地。即使所有的欲望都得到了满足，人也不能摆脱痛苦，那时，一种孤寂、空虚、无聊、厌倦就会取而代之。生存就是抗拒死亡，但死亡最终会战胜生命。而人又由于知道自己必有一死而更加痛苦。人的生存和努力其实都是在绝望中的挣扎，痛苦始终伴随着生存意志，一个人所感受的痛苦与其生存意志的强度成正比。天才的意志力最强，因而也最痛苦。要想摆脱痛苦，唯一的办法就是抛弃欲求、否定生存意志。一个人可以通过艺术创造和欣赏来达到暂时的解脱，但永恒的解脱必须依靠禁欲，这就是佛教的空无境界。一个对一切都能淡然处置的人，才能在行为上无挂无碍，达到自由的境界。

叔本华的生存意志论奠定了西方现代非理性主义的思想基础，标志着西方传统哲学向现代哲学的转折。

62. 上帝已死，超人当生 ——尼采的超人哲学

自从基督教确立了它在西方社会意识形态领域里的统治地位以来，上帝在一定意义上已成为整个社会生活的精神支柱，上帝是永恒的，是真理，是至善。一切善与恶、真与假的标准都取决于上帝。事实上很难想象，没有上帝的西方社会将是一幅什么样的景象。然而，德国哲学家尼采（1844～1900）却在《快乐的科学》一书中借一个疯子之口宣布：“上帝已经死了。”

尼采是叔本华哲学的非理性主义倾向的继承者，他的哲学的特征和意义就体现在他对传统价值的批判和否定。在西方，传统价值主要是由源自古希腊的理性主义和源自基督教的伦理学构成的，而尼采的批判和否定也正是直指这两大价值体系的。

尼采认为，古希腊的悲剧起源于酒神狄奥尼索斯那种放纵不羁的激情和太阳神阿波罗那种冷静、节制的理智力量之间的冲突。正是这种冲突给了希腊文化以蓬勃向上的生机。但是到了苏格拉底时代以来，理智的力量扼杀了酒神精神，多疑的思考取代了诗一般的激情，科学至上、知识万能的迷信扭曲了人的本性，使人成为科学的奴隶，理智成为美德的同义语，节制演变成致人于萎缩的中庸之道，因此，苏格拉底的出现就是“希腊衰颓的开端”，并影响到后来的整个西方社会。

至于基督教，尼采认为它实质上是一种敌视生活的伦理。基督教的原罪说使人们的身心长期为一种深深的罪孽感所侵蚀，使他们一个个都变成懦弱的病夫。基督教所谓的美德就是怜悯、谦卑、顺从，削弱了人的奋发和激情。基督教让人们寄希望于来世，对现世的一切苦难和不幸要容忍和顺应，是对生存者的价值的否定。

尼采强烈呼吁要“重新估计一切价值”，认为“过去所严厉禁止的，常是真理之所在”。尼采宣布“上帝已经死了”，正是为了借此摧毁人们心中的一切偶像，确立一种新的价值，一种新型的理想人格，这就是“超人”。超人既不是一般的人类，也不是普通的人，而是具有旺盛的创造力的个人，是生命的强者。他克服了人类的一切劣根性，没有懦弱和嫉妒，永远喜欢恐怖与毁灭；他不仅能够充分地表现自己，而且也能主宰一切平庸之辈；他应该无视一切道德和法规，自身就是一切道德和真理的准绳，并为人类立法，超人对一切道德法规的蔑视恰恰是最高的道德法规。“超人就是一个单独的个体在某种情况下可以弘扬整整一千年的人类生存，即一位在不完全的、支离破碎的芸芸众生面前的、充实、丰富、伟大而完全的人”。尼采认为，超人在历史上还从未出现过，因此他要做的最后一件事就是改进人类，为超人的出现做准备，即“我教你们超人”。

为了说明超人出现的必然性与合理性，尼采继承了叔本华的唯一意志论哲学，提出了一种“强力意志”来作为世界的本质。他认为，在宇宙中有一种生命力，它无处不在，而又生生不息。但它并不像叔本华所说的那样仅以生存为满足，而是一种渴求优势、支配和占有的创造性力量。尼采称之为“强力意志”。尼采认为，我们所见到的世界，就是按照生命力的强弱组合起来的整体，从植物、动物到人，到处都有生命的竞争和征服。生命最初只是追求食物，然后追求工具和财富，最后发展为追求奴仆，从而出现了主人意识。

整个世界都体现了这种强力意志。因此，生活就是创造，就是征服，就是冒险，生命和意志只有在释放自己和互相碰撞中才能求得快乐，对这种快乐的体验正是生命的意义所在。尼采不同意叔本华的悲观主义结论，他从超人的征服与创造中得出了积极的、乐观的行动主义结论。尼采甚至把这种强力意志作为一切真假、善恶的基础，认为世界上无所谓客观的真理，真理只是为特定的民族所接受的工具，真理的标准在于提高权力感。新的道德也必须建立在强力意志的基础上，超人就是最理想的人格，“一切真正高尚的道德来自得意的自我肯定之中”。

尼采反对传统道德对个人的束缚，表现出一种勇于追求、奋发向上、争取个人解放的精神，但同样也包含着个人主义无限膨胀、弱肉强食、强者至上的消极因素。希特勒就曾利用尼采哲学中的一些思想为其法西斯主义广造舆论。不过，在我国五四运动期间，鲁迅等思想家也曾极为称颂尼采哲学，利用尼采哲学宣传思想解放、个性解放的主张。

63. 生命就是绵延 ——柏格森的生命哲学

人类自从有了文明之后，知识不知增长了多少倍。尤其是现在，知识增长之快使人们把这个时代称之为“信息爆炸”的时代。但尽管如此，一些古老而又长新的问题始终折磨着人类的大脑，至今也看不到很快解决的可能。

“生命是什么”就是这样一个问题，千百年来，即使科学家和哲学家们以各自的方式提出了一千种答案，人们还是要第一千零一次提出这个问题。在某种意义上，对这一问题的回答的意义已经不在于答案是什么，而在于回答活动本身。

19世纪末，法国哲学家柏格森（1859～1941）也以自己的方式回答了这一问题，由于他那新颖的思想、优雅的文笔和出众的口才，在法国曾经掀起一度“柏格森热”。柏格森继承了叔本华、尼采等人哲学的人本主义倾向，在人的生存活动中寻求哲学的原则和出发点。他认为，世界的本质和最高的实在就是生命，但生命并不是一种抽象的本质和实在，不是一种常驻不变的本体。生命就是活动，是一条变动不居的“流”，即“生命之流”。活动本身就是绝对的实在，就是本体，任何不变的东西都是思维中不真实的抽象。因此，生命的本质就是“绵延”。所谓绵延，其实也就是时间。但柏格森之所以说绵延而不说时间，按照他的解释乃是因为以往的哲学和科学早已用理性主义的方式把时间空间化了，使时间丧失了自身的流变本性。这种理性主义的方式或者是一种决定论，认为过去发生的和将来发生的都依据一条永恒不变的法则，不同时间点上的事件可以重复出现，实际上是以空间关系为参照系统来看待过去和将来的关系，把过去和将来看成是同质的，从而得出根据过去就能知道将来；或者是一种目的论，认为将来的目的是确定的，并用它来决定过去所发生的一切，这种目的论实际上是决定论的一个变种。柏格森认为，真正的时间是异质的，它的每一个瞬间都各不相同，将来完全是未定的，有待于创造的，过去不能决定将来，未定的将来同样不能反过来决定过去。因此，柏格森用“绵延”一词把自己的时间观与理性主义的时间观区分开来，他指出，生命或自我的本质就是绵延，就是一条奔流不息、无底无岸的河流，它以某种不可言喻的冲动，流向一个不能确定的方向。任何科学

的方法都不能测度它，因为它每一个瞬间都在飞跃。“绵延就是创新，就是形式的创造，就是绝对新的东西的连续制作”。

柏格森认为，要想真正理解生命或自我的本质就是绵延，必须抛弃理性主义的认识方式，消除决定论和目的论对人的侵蚀，用直觉来把握绵延。在他看来，“直觉就是一种理智的交融，这种交融使人置身于对象之内，以便与其中独特的、从而无法表达的东西相符合”。也就是说，直觉不是借助概念、判断等逻辑思维的手段把握事物，而是借助体验深入到事物内部，从而能够真切地感受到生命之流的节奏和跳动的脉搏。“至少有这样一种实在，我们都是运用直觉从内部来把握它，而不是运用简单的分析。这种实在就是在时间中流动的我们自己的人格，也就是绵延的自我”。由于柏格森对直觉的这种高度强调，所以人们也把他的哲学称作“直觉主义”。

那么，作为世界本体的、绵延的生命冲动又是如何体现为世界的万事万物呢？柏格森认为，万物都是绵延的外化，我们可以在无机物、植物、动物和人等各种存在形式中看到生命进化的步伐，并从中体会到绵延本身。生命本身是一种积极的、向上的运动，但由于受到惰性物质的阻力，就出现了下降运动并派生出各种生命现象。物质对生命的阻力越大，生命形式就越低级。因此之所以出现动物和植物，甚至无机物，是由于生命进化被物质拖住了步伐。只有在人身上，生命才取得胜利，人的意志是生命进化的最高形态。在动物和植物中，生命的活动集中地体现为一种本能的活动。只有在人身上，生命的活动才体现为一种“自我意识”。因为人不仅有本能，而且还有直觉，人能够真切地体验到自己生命的冲动。所谓生命的本质是绵延，也意味着生命就是一种永不停息的动态的内心体验。

柏格森用流变的本体取代西方传统哲学常驻不变的本体，无疑是哲学领域里一种重大的变革。他否认概念思维能够把握这种本体，而主张启用直觉，却无疑是夸大了流变，否认了相对的静止，得出了神秘主义的结论。

64. 知识进化的规律 ——孔德的实证主义哲学

差不多与叔本华提出生存意志论，开创了现代西方哲学人本主义思潮同时，法国哲学家孔德（1778～1857）以他的实证主义开启了现代西方哲学的另一个思潮——科学主义思潮。

“实证”一词，在拉丁文中原意为“确定”、“肯定”。孔德用这个词命名自己的哲学体系，目的在于说明他的哲学是追求“确实的”知识的“科学的”哲学。西方哲学自诞生以来，一直以本原、本体为探索的对象。然而，英国经验主义以及康德等哲学家则指出，我们的认识只能局限在经验世界，超出经验世界之外的东西是不能认识的。这种观点显然启发了孔德的思想。孔德认为，哲学没有必要老是把目光盯着虚幻的超验世界，任何超越经验的问题，包括经验之外是否有物质或者精神这样的东西存在，以及二者之中何者为第一性的问题，都既不是科学的对象，也不是哲学的对象，因此是无意义的问题。哲学应该抛弃这些问题，回过头来追随科学，把自己限制在具有确实性的经验领域。一切科学知识都必须建立在观察和实验得来的经验事实的基础上，经验是知识的唯一来源和基础，经验事实能最大限度地证实科学知识的准确性，这就是实证原则。一切合乎实证原则的科学知识都只是描述

事实，而不做说明，只问是什么，不问为什么，否则就容易陷入神学和形而上学的讨论中去。所以，孔德虽然也说经验科学的任务主要是发现“自然规律”，但他所说的规律只是指现象之间的某种秩序，某种前后相继和类似的关系，而不是客观事物的内在的、本质的、必然的联系。孔德认为，他的这种实证主义哲学超越了唯物主义和唯心主义的争论，实现了哲学上的革命。

为了抬高实证主义哲学的地位，说明它出现的合理性与必然性，孔德在其代表作《实证哲学教程》一书中宣称他发现了一条伟大的根本规律，即人类理智和知识进步发展的规律。“这条规律就是：我们的每一种主要观点、每一个知识部门，都先后经过三个不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段”。

孔德指出，神学阶段是人类智力发展的起点。在这个阶段，人们自由地幻想，探求万物的内在本性和根源，追求获得绝对的知识，可是有限的人回答不了无限的问题，于是只好求助于超自然的神来说明宇宙间的各种现象。形而上学阶段是一个过渡阶段，是改头换面了的神学阶段。这时人们以超经验的形而上学的抽象概念代替了超自然的神来说明一切，并独断地把抽象的实体看作是经验现象的动力因和目的因。实证阶段发生了一次伟大的转折，人们不再用虚构的超自然的主体或抽象的原则来解释经验现象，一切知识、科学、哲学都以实证的事实为基础。人们把一切知识都看作是关于现象的知识、相对的知识，“不再探索宇宙的起源和目的，不再求知各种现象的内在原因”。实证阶段是人类精神发展的最高阶段。

个人智力的发展也经历了这样三个阶段。童年时期是爱好神话和虚构的神学家，青年时期是喜欢抽象和理想的形而上学家，壮年时期是关心实际、注重现实的物理学家。各门科学也是如此。最早的科学知识受神学统治，如占星术、炼金术；以后又受形而上学支配，试图在经验现象背后寻求抽象的物质或精神的本性。近代科学进入了实证阶段，如物理学、化学都成为实证的科学。孔德还把他的三阶段规律运用于人类社会的发展，他认为，古代社会和中世纪是神学社会，政治是宣扬“君权神授”的神学政治。接着是政治上空谈自由、平等、民主的抽象原则的形而上学阶段。最后才是实证的社会，即最进步的资本主义工业制度。

孔德关于人类智力和知识发展三个阶段的理论揭示了人类由低级到高级、由不成熟到成熟的发展，包含着合理的成分。不过，正如他所主张的实证哲学一样，他所揭示的规律也仅限于现象的描述，缺乏具体深入的分析，而且把知识发展机械地划分为三个阶段，并到处套用，也是一种简单化的作法。

孔德的实证主义经英国哲学家穆勒、斯宾塞等人的发展，形成西方现代哲学的一个强大的思潮。在此之后，随着时代的发展，它又不断地演化出经验批判主义、逻辑实证主义等支派。

65. 思维的经济原则 ——马赫的经验批判主义

在西方，有一个传统的信念总是若隐若现地支配着人们的思维方式，这就是：神是用最简便、最节约的方式创造世界的，因此，我们也应该用最简捷、费力最小的方式去思维世界。后者被称作“思维经济原则”。在古代，

亚里士多德反对柏拉图的理念论，理由之一就是说明世界根本无须假定事物之外独立存在的理念。中世纪末经院哲学家奥康的威廉提出：“能以较少者去完成的事，若以较多者去做，便是徒劳”，第一次以理论形式表述了“思维经济原则”，后人把它概括为“如无必要，勿增实体”。由此出发，奥康的威廉认为经院哲学使用的“实体形式”、“隐蔽的质”等都是多余的东西，都应予以抛弃。哲学史上把他的这一原则形象地称为“奥康剃刀”。不过，真正使“思维经济原则”成为一种哲学理论的，是奥地利哲学家马赫（1838～1916）。

马赫主要是一位物理学家，他也自称是一个自然科学家，而不是一个哲学家，他把哲学的园地看作是自己星期日打猎的场所，即把哲学研究仅看作是业余爱好。然而，由于他的学说得到了一大批自然科学家的响应，以致形成一股声势不小的马赫主义即经验批判主义思潮，他在哲学的历史上获得了比在科学的历史上更为显赫的地位。

马赫更彻底地贯彻了孔德提出的实证原则。孔德还保留了一个现象之外科学不能触及的实在，马赫认为这是形而上学的残余，他主张对经验进行彻底的批判，清除掉其中的一切形而上学成分，以便纯洁经验。在他看来，以往的科学从形而上学引入了一些诸如“物质”、“生命”、“心灵”等这样的术语，它们一方面使众多科学无法统一，另一方面给科学带来了一些无法核实的命题。因此，马赫主张把一切科学的对象都还原为现象，然后把一切现象都分解为要素。他认为，世界是由要素构成的，这些要素也就是颜色、声音、气味、滋味、硬、软、时间、空间、压力、温度等性质。要素既不像“感觉”那样是纯主观、纯心理的东西，也不像“物质”那样是超出感觉、经验范围的东西，而是一种非心非物、心物同一的“中性的”东西。要素依据不同的联系分别表现为心理现象和物理现象，例如，颜色对于照明光源的依存关系就是物理学对象，对于视网膜的依存关系就是一个心理学对象、一种感觉。马赫把要素的这种联系或依存关系称为“函数关系”，整个世界在他看来也就是这些原始的要素之间所保持的一种函数关系，而科学的最终目的也就是揭示感觉要素之间的函数关系。马赫认为，一切科学命题都可以看作是感觉要素依据一定的函数关系的复合。这样，不仅可以排除形而上学对科学的干扰，而且可以使各门科学得到统一。马赫还认为，他的这种“世界要素”说克服了把物质与精神对立起来的“心物二元论”，构成了一个超越哲学本体论的宇宙结构。

在函数理论的基础上，马赫提出了他的“思维经济原则”。他认为，人类的认识活动也是一种自然现象，也遵循“适者生存”的规律。认识要适应的就是事实，科学的任务就是对感性事实作出描述，而这种描述必须遵循思维经济原则。所谓思维经济原则，就是科学家在研究活动中，必须用尽可能少的思维消耗、尽可能简单的思维方法和尽可能短的时间，获得尽可能多的知识，对事实作出尽可能完善的陈述。语言、概念、定律、公式、数学等等，就是思维经济的手段。它们用最简捷明了的符号、公式、表格和演算简化了思维过程，避免了不必要的思维消耗。感觉要素的函数表述法就是这样一种最经济的思维，因为它已经简单到了最简单不过的地步。马赫深信，思维经济原则是反对形而上学的最有力的武器，根据这个原则，一切无法还原为感觉要素的东西都不属于认识的领域，都应该一概取消。马赫要求科学家也应该像商人善于节约金钱一样善于节约思维，不要把自己有限的人生和思维浪

费在毫无意义的形而上学问题上。

马赫的思想受到德国哲学家阿芬那留斯、英国物理学家毕尔生、法国物理学家彭加勒等人的欢迎和发展，学术界一般把他们的观点统称为马赫主义或经验批判主义，并把它看作是实证主义的第二代。本世纪初，列宁曾在《唯物主义和经验批判主义》一文中对马赫主义及其在俄国的信徒进行了激烈的批判。

66. 回到康德去 ——新康德主义哲学

以叔本华等人的非理性主义为特征的人本主义思潮和以孔德等人的实证主义为特征的科学主义思潮尽管在理论形态和思想倾向、观点上都各异其趣，但在反传统哲学这一点上却是相同的。然而，传统哲学毕竟曾有过辉煌的时代，尤其是德国古典哲学，曾以它那特殊的魅力使整个西方世界为之着迷。在非理性主义和实证主义风靡西方的情势下，古典哲学也没有完全销声匿迹。有时，它还会以新的形式恢复自己的影响。1865年，年仅25岁的德国哲学家李普曼发表了《康德及其模仿者》一书，该书把康德之后的全部哲学统统视为模仿康德的东西从根本上否认它们的价值。引人注意的是，该书每一章都以“因此必须回到康德那里去”作为结束语。李普曼的这句话唤起了一股复兴康德哲学的思潮，成为新康德主义的口号。

不过，新康德主义的出现并不是康德哲学的简单恢复，新康德主义也并不是祭起康德的亡灵来对抗当代的哲学思潮。恰恰相反，新康德主义在许多问题上与实证主义的观点是比较接近的。但是他们认为，实证主义哲学的思想正是从康德出发的，因而也就没有必要以否定康德作为接受新哲学观念的代价。经过改造后的康德哲学完全可以适应新时代的要求。而新康德主义者也正是由此出发复兴和改造康德哲学的。

在李普曼之后，早期新康德主义的代表人物还有朗格、费舍、策勒尔等人。他们的共同特点是利用当时生理学发展的新材料，用认识主体的心理或生理结构来说明知识的来源、构成和客观性，把认识的先验性问题归结为人的生理结构，并竭力否定“物自体”的客观实在性，只把它看作是经验的极限。例如他们指出，用同一物体刺激不同的感官会引起不同的感觉，而不同的物体刺激同一感官则会引起同样的感觉，说明关于外部世界的知识不是来源于外部世界，而是来源于我们感官的生理构造。这种观点实际上是把康德哲学进一步主观主义化，后来的新康德主义基本上继承了这一路线。

19世纪70年代之后，新康德主义获得了广泛的传播，甚至成为德国占统治地位的哲学，其影响波及到整个西欧。其间，新康德主义也发展成许多不同的学派，而最重要、影响最大的是马堡学派和弗勒堡学派。

马堡学派因其成员大多数是马堡大学教授而得名，其主要代表人物为柯亨、那托普和卡西勒。这个学派的成员大多为自然科学家或者精通自然科学、数学和逻辑学的哲学家，他们主要从自然科学和逻辑学的角度阐发和改造康德哲学，所以又称“逻辑学派”。他们认为，康德的最大贡献就是把哲学归结为科学的认识论，并把认识的有效性局限在表象范围内。他们不同意早期新康德主义者把从心理和生理结构说明知识当作康德哲学主要倾向的作法，认为康德哲学的精神实质是其先验逻辑的思想。他们指出，科学的认识论不

以实在的世界、超验的本体为对象，它的宗旨在于描述各门科学所揭示出来的世界图景，这幅图景的基础就是逻辑。各门具体科学虽然千差万别，但有着共同的逻辑结构，哲学的任务就在于从各门具体科学中寻找这种客观的逻辑结构，为全部知识提供可靠的基础。

弗勒堡学派亦因其成员大多为弗勒堡大学教授而得名，其主要代表人物为文德尔班、李凯尔特。与马堡学派不同，弗勒堡学派的成员大部分是社会科学家或者精于社会历史学说的哲学家，他们主要从社会历史科学的角度阐发和改造康德哲学，把康德的理性批判改造为文化批判，把全部哲学的问题都归结为价值问题。他们发展了康德划分现象世界与本体世界的作法，把世界划分为事实世界和价值世界。对前者的知识属于自然科学，对后者的知识则属于文化科学（包括哲学）。自然科学由事实命题构成，依据思维的逻辑，采取由个别到一般的所谓“一般化”方法，后者由价值命题构成，依据主体的情感和意志，采取由个别到个别的所谓“个别化”方法。所以，价值问题是哲学研究的中心问题。但他们所说的价值不是个别人的价值，而是一种具有先天的普遍性的价值，即“普遍价值”。这种普遍价值也就是康德的绝对命令，它是人生一切特殊价值的组织原则，是人们进行价值评价的共同标准。由于弗勒堡学派对价值问题的特别关注，人们也把它称之为“价值学派”。

第一次世界大战以后，新康德主义开始一蹶不振，逐渐为其他学派所取代，它的成员一部分转向了新黑格尔主义，一部分与其他哲学流派合流。

67. 回到黑格尔去 ——新黑格尔主义哲学

就在李普曼发出“回到康德那里去”这一呼吁的同一年，即1865年，英国哲学家斯特林发表了《黑格尔的秘密》一书，两年后，美国哲学家哈里斯等人在圣路易创办《思辩哲学杂志》，从此宣告了新黑格尔主义的诞生。饶有兴趣的是，素有思辩传统的德国产生了反对形而上学、注重经验意识的新康德主义，而批判经验主义、复辟形而上学的新黑格尔主义却出现在素有经验主义传统的英美。总的来说，新黑格尔主义在美国流行时间不长，影响也不大，但在英国却曾经一度把持了各主要大学的哲学讲坛，造成了很大的声势。除了格林、凯尔德兄弟、里奇等人外，布拉德雷、鲍桑葵是影响最大的代表人物。

布拉德雷在1893年发表的《现象与实在》一书中系统地阐述了他的思想体系。他认为，我们通常所见的世界是通过各种关系连结起来的，是一个充满矛盾的、不真实的世界，是现象，只有处于内在有机联系中的整体才是实在。整体就是黑格尔所说的“绝对”，它完满而和谐，不包含任何矛盾。它是唯一的、客观的、精神性的，是一切存在的基础。哲学或者形而上学的目标就是要努力达到这个“终极实在”。但绝对和实在不能通过理性思维与科学来认识，只有通过非理性的直觉或直接经验才能把握绝对。因此，形而上学对于一种文化来说是必不可少的，否则就只能是坐井观天。他还把这种追求整体性的形而上学运用到政治生活中，认为国家就是一个具有精神性的和谐整体，也是一切个人所追求的目标，个人应当无条件地服从国家的整体利益。

鲍桑葵和布拉德雷一样肯定实在是一个精神性的整体，但他反对布拉德

雷把现象和实在、认识和直觉割裂开并对立起来，而是试图把这些对立的東西统一起来。他认为整体和个体是统一的，这种统一性就存在于绝对之中。绝对、整体是一个具体的普遍，它包含着具体的事物及其过程。因此，每一个个人的认识虽然只能从局部的角度去接近实在，而不可能完全达到实在，但世界整体也总要以某种方式、在某种程度上呈现于各个个人的意识之中。哲学和科学的关系也不是对立的，而是统一的。科学提供关于事实的知识，哲学的任务则是揭示已知事实之间联系的类型，把科学所认知的事实纳入一个总的系统中。哲学所研究的主要不是抽去了差异的类概念，而是作为异中之同的具体的普遍。哲学是科学认识的一种发展和深化。鲍桑葵也把这种整体与个体统一的思想运用于政治生活，认为国家是伦理观念的体现，个人应当服从国家，但他反对把国家与个人对立起来的作法，而是强调国家、社会对个人来说不是外在的、异己的力量，而是各个个人意志的体现。个人的意志只有在作为整体的社会、国家中才能实现，因此个人服从国家就是服从自己的真实意志。

20 世纪初，英国的新黑格尔主义在罗素、摩尔等哲学家的抵制和批判下开始衰落。而在此期间，新黑格尔主义又在德国和意大利获得了发展。德国哲学家狄尔泰的《青年黑格尔》一书推动了德国新黑格尔主义的形成。在此之后，原属新康德主义的文德尔班、那托普、卡西勒等人相继转向新黑格尔主义。随后又出现了克罗纳等代表人物。在意大利，新黑格尔主义的主要代表人物是克罗齐和金蒂雷。但德国和意大利的新黑格尔主义都不及英国的新黑格尔主义那么典型，影响那么大。除了意大利的新黑格尔主义直到第二次世界大战期间还有一定影响外，其他国家的新黑格尔主义大体说来在本世纪 30 年代后就基本上结束了。

68. 回到托马斯去 ——新托马斯主义哲学

西方自文艺复兴以来，基督教哲学一直在理性和科学的进攻下节节败退、溃不成军。但到了 19 世纪末期，随着非理性主义思潮的泛滥，宗教势力又有所抬头，终于树起了复兴基督教哲学的旗帜。复兴的方式就是“回到托马斯去”。1879 年，当时的教皇利奥十三颁布了一道通谕《永恒之父》，宣布托马斯哲学是天主教会的唯一真正的哲学，一切天主教会都必须倡导，一切天主教学校都必须讲授。随后，在罗马、意大利、法国、比利时等国相继建立了一批托马斯哲学的研究、宣传机构。从此，在以梵蒂冈为首的天主教会大力支持下，形成了一个有强大的国际性影响的新托马斯主义哲学思潮。其主要代表人物有比利时的麦西埃、法国的马尔坦、吉尔松、夏尔丹、瑞士的波亨斯基等。

新托马斯主义坚持托马斯使理性与信仰结盟、信仰高于理性、理性为信仰服务、哲学是神学的婢女的基本纲领，同时又在新形势下赋予它以新的内容。他们把人类知识分为专门科学、哲学和神学三个等级，也承认三者本身都是自明的，都有在各自范围内独立活动的权利，并且反对用哲学吞没专门科学，把哲学完全归属于神学。他们自称为科学和理性的倡导者，强调在宣讲托马斯哲学的同时要更密切注意越来越广阔的科学领域。罗马教廷甚至还成立了科学院，邀请著名的自然科学家参加。罗马教皇也要求全世界的神职

人员“既要有真正的科学训练，又要有世界水平的专门知识”。但这一切都是以理性服从、证明信仰为前提的。他们认为，哲学是各门专门科学的上级，它有权对每一门其他科学作出判断，把与它自己的结论相抵触的任何科学假设都斥之为错误。同样，神学也是哲学的上级，对哲学作出判决，把任何与神学真理相抵触的哲学论断斥之为错误。总之，科学与哲学都必须服从神学。科学只能达到现象世界，而现象世界是漂浮不定的，只有超出现象世界之外才能达到本质，才能获得真理，而这就必须借助于信仰和神的启示。对于现代科学的所有成果，例如进化论、相对论、量子力学、宇宙膨胀学说等，新托马斯主义者都从神学的立场出发作出宗教的解释，并反过来用它们来证明神学信条。

肯定科学和理性的目的是为了使之服务于神学和信仰，这是新托马斯主义从托马斯那里继承来的坚定不移的信条。他们和托马斯一样，把论证上帝的存在及其全知全能当作其全部哲学的最高任务，但在沿袭托马斯的论证方法的同时，也力图充实进一些现代化的内容，把现代西方社会中所存在的矛盾和危机、西方社会中人的异化以及现代科学技术的进步和存在的问题，都当作上帝存在的新根据。在具体论述中，新托马斯主义继续沿用亚里士多德哲学的一些学说和术语，把形而上学称作“第一哲学”，认为它是以纯粹的存在为对象的，而上帝是最完满的、独立的、真正现实的存在。世间万物都从上帝获得存在，因而是偶然的、有限的存在。事物都是由上帝创造的质料和形式构成的，形式是事物的本质，一切形式构成一个从低到高的等级系列，居于这个序列顶端的是纯粹的形式、绝对的形式，即上帝。它是万物的形式的源泉，万物的形式都是绝对的形式“分有”。人也是质料与形式的结合，形成构成人的灵魂，可以离开人的躯体独立存在，因而是不朽的。

新托马斯主义还在新的时代条件下提出了一种以神为中心的人道主义。它体现为人们不分种族、不分地位在上帝面前一律平等、人人都追求美德与爱的神圣的人间秩序。保障这种秩序的是自然法、实证法和永恒法。永恒法是上帝的意旨。自然法是对永恒法的分有，是对基于人的本性的自然权利的确认，这种自然权利是上帝赐予的、不可转让的，但也不能无限制地使用。实证法就是对自然权利在社会中的适用范围的规定，它是上帝安排的、和谐的、不容破坏的。可见，这种人道主义是在服从上帝、服从现存秩序的前提下肯定人的自然权利的，对于马克思主义和无产阶级革命运动，新托马斯主义是公开持反对态度的。

新托马斯主义由于得到天主教会不遗余力的支持，很快成为西方最有影响的流派之一，其影响至今仍未消失。

69. 有用=真理 ——詹姆士的实用主义

哲学以探讨真理为己任，但究竟什么是真理，各家哲学却是众说纷纭，莫衷一是。但西方哲学自古以来就有把哲学与功利分离开来的传统。因此，美国实用主义哲学家詹姆士（1842～1910）把“真理”与“有用”等同起来，就显得格外醒目了。

在此之前，就像美国民族主要是由移民构成的一样，美国的哲学也都是从欧洲输入的。唯有实用主义是美国土生土长的哲学流派，它充分体现了美

国民族务实、讲求功利的特点，因而很快在美国得到广泛的传播，渗透入美国人生活的每一个角落，以致被人称作是“美国精神”，被看作是美国的官方或半官方哲学。詹姆士就是这种实用主义在哲学理论上的一位重要代表。

詹姆士是一个彻底的经验主义者。他认为，世界在本质上就是纯粹的经验。经验是构成世界的一种原始素材或原料。世界统一于经验，物质和意识都是由经验构成的。有时他又称经验为“思想流”、“意识流”。他把这种意识流比作一块大理石，把世界上的万事万物比作由大理石雕成的塑像。也就是说，实在的世界是人们依据自己的兴趣、爱好、愿望从意识流中分割、选取其中的片断而组合起来的。因此，人们感兴趣的东西、所渴望的东西就是实在的东西。此外，由于人们感兴趣的东西也就是他们所信仰的东西，所以信仰的东西也就是实在的东西，因此上帝也是实在的。

这种主张事物的实在性以人的情感意志为转移的观点直接导致了詹姆士的实用主义真理观，反过来说，他的真理观也是他的实用主义哲学的最集中体现。詹姆士反对唯物主义的反映论，否认真理是意识对于客观世界的反映，是主观同客观相符合，而是主张真理是经验内部之间的联系，即真理的意义不过是使经验与经验圆满地联系起来。所谓圆满，也就是能够给人带来好处，能帮助人们取得成功。因此，效果是判别真理与否的唯一依据。真理就是我们的思维中的有用的东西。詹姆士有一个非常著名的真理公式：“‘它是有用的，因为它是真的’，或者说‘它是真的，因为它是有用的’，这两句话的意义是一样的。”这种把“真理”与“有用”赤裸裸地等同起来的观点完全否认了真理的客观性，使真理成为一种因人、因地、因时而异的东西。由于社会上各个人在不同的情况下有不同的需要，因而只能是各有各的真理，什么时候有什么时候的真理，人们之间也就无共同真理可言。为了摆脱这一困境，詹姆士提出，真理具有一种“兑现价值”，把真理归结为一种信用关系，认为“事实上，真理大部分是靠一种信用制度而存在下去的”。这就如同银行发行的钞票，只要大家都相信，它就能够流行。

詹姆士从把世界主观化出发，把价值引入真理标准，最终把真理主观化、相对化，这种思想倾向又进一步为杜威所发展。

70. 理论只是一种工具 ——杜威的实用主义

在美国实用主义的历史上，杜威（1859～1952）的地位是无人可以比拟的。他不仅把实用主义哲学理论进一步系统化，而且把它广泛地运用于社会、政治、道德、教育等各个领域中去。

杜威的哲学也是从解释“经验”出发的。他认为，近代哲学的根本错误，就是不懂得什么是经验。在经验问题上，人们总是先把人与世界、主观与客观、意识与物质彼此割裂开来，形成两种对立的实体，然后再考虑把二者联系起来，这不能不遇到极大的麻烦。杜威决心对传统哲学进行根本的改造。他认为，哲学的出发点不是建立在人与世界的对立上，而是建立在二者的统一上。作为哲学基础和出发点的经验就应该是这样一个统一体，它是人的有机体和环境互相作用的一个统一的整体，包括人的思想、感情、行动，人的一切活动和与人的活动相关的一切东西。一方面，人是环境的产物，人对环境的刺激作出某种反应，唤起相应的行为适应环境；另一方面，人有着不同

于动物的内在结构，人能根据自己特定的情感和意志的要求，以创造性的智慧为工具，来改造环境，使之符合自己的需要。这样，经验既包括经验者又包括经验的对象，成为一个“兼收并蓄的统一体”。它既不是主观的，也不是客观的，而是凌驾于主观和客观之上的第三者。和马赫主义一样，杜威也宣称自己超越了唯物主义和唯心主义之间的对立。

既然经验就是人适应环境、改造环境的活动，由此出发，杜威也把真理性的认识看作是人们应付环境的工具，从而否认有正确反映客观实在的客观真理和正确认识、改造世界的方法。他认为，各种概念、理论、体系，不管怎样精雕细琢，自圆其说，都只能算是一些假设。它们本身无所谓真假之分，它们是工具，同所有的工具一样，它们的价值并不在于它们自身，而在于它们的功效，功效是显示在它们所造成的结果之中的。它们是为了行动的方便而设立的一种“工作假设”，当行动获得成功，它们就被证明是真的，相反就是假的。杜威的这种真理观实际上是詹姆士的实用主义的发展，人们一般把它称作“工具主义”。

杜威的工具主义不仅是一种认识论，同时也是一种方法论。这集中体现在他的“思想五步说”中。杜威认为，任何科学研究都要经历以下五个步骤：1，疑难的境地，即思想开始于疑难，疑难也就是人的愿望的实现遇到障碍和挫折。2，寻找疑难，即指出疑难之点究竟在什么地方，把疑难转化为有待解决的问题。3，提出假设，假定出种种解决疑难的方法。假设是一种“尝试与错误”的活动，对各种可能的方案加以全面的考虑，因此尽可以大胆。4，根据假设进行推论，检查每种假设所包含的结果，从中选择出最能解决疑难的方案。5，把选定的假设付诸行动，从行动的效果来加以判定，证实这种解决可以相信，这种得到证明的假设就成为真理。

杜威继续詹姆士的主观主义真理观，并把哲学变成解决科学问题的方法，扩展到一切科学研究的领域中去，产生了极大的影响。本世纪30年代后，由于欧洲的一大批逻辑实证主义代表人物迁居美国，打破了实用主义的一统天下，作为一个整体的实用主义遂不复存在。它的一些信徒吸收、改造外来哲学，形成了一些新的哲学流派。五四期间，实用主义经过杜威来华讲学和杜威的学生胡适的大力宣传，在我国也产生过很大的影响。胡适就是我国最大的实用主义者。他所提出的“少谈点主义，多研究些问题”的口号以及“大胆假设，小心求证”的科学研究方法，实质上来源于杜威的实证主义哲学。

71. 面向事物本身吧 ——胡塞尔的现象学

19世纪末20世纪初，以爱因斯坦相对论和量子力学为代表的现代物理学的诞生，标志着自然科学领域里的一场深刻的革命，它动摇了几百年来牛顿经典物理学的统治地位，使一部分自然科学家和哲学家感到了自然科学的危机。与此同时，西方社会内部矛盾的激化和传统价值的崩溃，也使人们感到了社会危机和意识形态的危机。在这种情势下，德国哲学家胡塞尔（1859～1938）立志建立一种作为严密科学的哲学，为自然科学和社会科学提供一种寻求永恒真理的方法，以帮助人们摆脱上述危机。他把这种哲学称之为“现象学”。

所谓“现象”，在胡塞尔的用语中指的是直接呈现在意识之中的东西，

在许多地方他又称之为“纯粹现象”、“本质”或“事物本身”。胡塞尔强调，哲学要达到绝对终极有效的真理，就必须采取“回到事物本身”的态度。呈现在意识中的经验事实是杂多的、可变的，而“纯粹现象”或“事物本身”则是经验事实中不变的、一般的因素。它作为本质体现了事物的共性，因而包括了物质的和精神的、存在的和不存在的、可能的和现实的一切东西，具有最高的普遍性。但也正因为如此，它是不能用经验的方法来达到的。胡塞尔主张用直接的方法来描述现象，即通过“本质直观的抽象”把握“一般事物”。

为了达到这一目标，胡塞尔提出了一整套严格的观念操作程序，他称之为“现象学还原方法”。这一方法的内容首先是要通过“括弧法”排除掉认识道路上的障碍，然后通过“还原法”来达到绝对真理。

括弧法分为两步：第一步是“历史的括弧法”，即把从古到今历史上所遗留下来的一切知识统统用括弧括起来，存而不论，不受它们的影响。第二步是“存在的括弧法”，即把外部世界所存在的一切统统括起来，拒绝讨论。因为前人的知识有可能欺骗我们，而外部世界又是谁也讲不清的东西，只有把它们全部清除掉，才能使意识不接受任何先决条件，不运用任何未经考察的理论来对纯粹现象进行直接描述。

还原法分为三步：第一步是“现象的还原”，即把呈现在主体面前的所有对象全部看作是存在于意识之中的、依赖于主体的现象，现象就是存在于人的意识之中并只有通过人的意识才能认识和把握的东西。第二步是“本质的还原”，即进一步从变动不居的意识现象中找出它稳定的、常住不变的内在本质或结构来。例如当我们要把握人的本质时，可以任意地想象没有视觉、没有手等等的人，但却不能设想没有感觉和思想的人，因而感觉和思想就是人的本质。第三步是“先验的还原”，即对认识对象进行更为彻底的经验清洗，排除掉其中一切变动不居的经验性因素，最后剩下的东西就只能是“自我”、“我思”和“我思对象”这三项所谓的“现象学剩余”了。这里的自我不是指经验意义上有生命的个体，而是指抽象的先验自我或纯粹自我。我思指的是绝对的思，即排除任何经验内容的纯粹“意向性”活动。我思对象则是先验自我通过反思活动所构成的对象。这样，胡塞尔所谓的“回到事物本身”，实际上也就是回到意识领域，而最终也就是回到先验的或纯粹的自我。经过“还原法”的三个步骤，一切客观事物都被排除掉了，所保留下来的只是那抽象的自我意识及活动，即使“我思对象”也只是由自我意识派生出来的东西。在哲学的本质上，胡塞尔的现象学与马赫主义的要素说、实用主义的经验说并没有根本的区别。

胡塞尔的现象学一经产生，就吸引了大量的信徒。时至今日，现象学在西方的影响依然是有增无减。然而，早在胡塞尔在世时，现象学就已经表现出与其他哲学流派汇合的趋势。其中最重要的，就是从现象学分化出来的存在主义哲学。

72. 孤独的个人的生存 ——克尔凯郭尔的存在主义哲学

在我国，“存在主义”并不是一个陌生的名词。早几年曾着实有过一段“存在主义热”。不过，对于克尔凯郭尔这个名字，相信大家不会熟悉。其

实，这位丹麦哲学家正是存在主义哲学的创始人。他从事哲学活动的年代仅稍迟于叔本华和孔德，因而也可以说是西方现代哲学的开创者之一。

克尔凯郭尔是最先采用情绪体验这种特殊的方式探讨人的存在的哲学家。他认为，人的存在是唯一真实的存在，人的真正存在就是孤独的个体。所谓孤独个体，并不是指的现实的个人，而是精神的个体、主观的思想者或自我。孤独的个体仅仅和自己本身发生关系，在自己的心理体验中领会到自己的存在。这种领会既不是思维的，也不是理性的，而只是一种神秘的、非理性的心理状态。人的存在为什么会如此，是理性所无法把握的，说不出道理的。因此人就会感到恐惧，这是一种没有特定对象的恐惧，是人的一种无所依附的孤独感，受异己力量挤压的喘息感。也就是说，个人的存在是由痛苦、烦恼、孤独、绝望等情绪构成的。但也正是这些东西，使人一下子站到了上帝面前。个人无限关怀自己的命运，不断努力造就自身，并超越自身趋向上帝，在对上帝的关系中规定自身。人只有在上帝面前感到自己有罪时，才能意识到自己的存在。

在这种意义上，克里凯郭尔认为，人是自己规定自己的存在的，因而人应对自己的生存采取负责的态度，在各种存在状态之间作出选择。他认为，人生有三个阶段。当然，他在这里所说的阶段不是指连续发展过程的阶段，而是指对生活的几种不同观点，几种不同的存在状态。在“美学阶段”，人们追求的是及时行乐，过着暂时的享乐生活，通过美的感性知觉呈现出自己现有的样子。在“伦理阶段”，人们生存的特点是禁欲主义和个人道德的责任心，它们使人们成为自己所要成为的样子。最高的阶段是“宗教阶段”。在这个阶段，人们摆脱了物质的束缚，通过信仰使自己与上帝结为一体。这个阶段的特征是对上帝的狂热信仰，孤独的个人的绝望，对生活的仇视和与上帝合为一体的企求。克里凯郭尔认为，存在的这三个阶段都伴随着对不可避免的死亡的恐惧，恐惧就是与死亡和上帝相接的存在状态。

克里凯郭尔强调，存在的三个阶段之间没有内在的必然联系，从一个阶段向另一个阶段的过渡是跳跃的。人生活在哪一个阶段，向哪一个阶段转变，完全是通过非理性的自由意志的行动，即通过“选择”的结果。选择是人的非理性的行动，是主观意志的行为，是个人内在的不可知的决定能力。选择规定了人的本质，或者说人的本质是由选择决定的。人们日常生活中所做的种种选择，只是低级阶段的选择，不自由的选择。只有发自绝对的主观性，即发自人类自由的选择，才是真正的选择。这时人们选择的不是别的东西，而是自己本身，即绝对的“自我”。

克尔凯郭尔对人生存在状态的描述，关于选择决定人的本质的学说，成为存在主义哲学的基本内容。

73. 人生就是对死亡的体验 ——海德格尔的存在主义哲学

西方古代哲学家伊壁鸠鲁曾指出，我们不应该惧怕死亡，因为“我们活着时，死亡尚未来临；死亡来临时，我们已经不在了”。而现代德国哲学家海德格尔（1889～1976）和他的观点恰恰相反。海德格尔认为：“人生就是对死亡的体验。”

海德格尔曾经是胡塞尔的学生和共事人，他的思想在许多方面受到胡塞

尔的影响。但他不同意胡塞尔把现象学仅仅局限于认识论，而是主张也应该用现象学的方法研究本体论，把意识问题转换为存在问题。海德格尔认为，以往的哲学总是从“世界”，而不是从“存在”入手进行哲学研究，因而是一种“无根的”、即没有根基的本体论。海德格尔决心建立一种“有根”的本体论。这种本体论的“根”就是人的存在，他称之为“此在”，即存在着的个人或特定位置的存在。此在的本质是存在，也就是说，人的特征是人首先存在，然后才规定自己，人在还没有任何规定性的时候，就已经明明白白地存在了。同时，人也是唯一真正的存在，是一切存在物的尺度，是自我以及其他一切东西的未来的存在状态的条件。总之，自我是“根”，我的规定性、他人、外物都建立在我的“存在”这个根上，因此这种本体论是“有根的本体论”。

海德格尔认为，人作为此在，其基本生存方式就是“在世”，即存在于世界中。人在世界中碰到的存在物有两种：一是和人不同的物，二是同样作为此在的他人。人一方面为财物而繁忙，另一方面又为处于紧张、险恶的人际关系之中而烦恼，总之是一个“烦”。人沉沦入“烦”的世界之中，仅是停留在一种“深闭的状态”，它还不足以说明个人被抛入这个世界的危险处境。而真正能揭示这种处境的是“畏”和“怕”。怕指的是周围的具体对象对个人造成的威胁在心理上的反映，而畏并不是针对世界上的任何现成的东西，它是完全不确定的情况。也就是说，畏不是这个世界之内的具体东西对个人造成的威胁，而是一种无形的、不可名状的力量对个人造成的威胁。实际上，这种力量就是人所处的这个世界以及他在这个世界存在这件事本身。

由于畏，就把作为此在的个人的未来和可能性展开了。而人的未来和最根本的可能性就是死亡。由于畏作为人的一种心理体验伴随着人的终生，所以人生就是对死亡的体验。当然，海德格尔这里所说的死亡并不是指现实的死亡，而是指的一种可能性。这种可能性伴随着整个人生。人只要生存着，就时时刻刻有面临死亡的可能。在人生中，最大的可能就是死亡的可能，最大的畏惧就是对死亡的畏惧，所以最深刻的知就是对死亡的知。忌讳死的人只会庸庸碌碌地生活，只有体验到死的人才懂得人生的意义，才会勇敢地去选择自己，筹划自己的未来。对死亡的畏惧使人们认识到自己作为被抛入这个世界的生物的存在根本是有限的，人的存在受死亡的限制，是一种注定要死亡的存在，从而从外在的时间抽身回来，面向自身未来的可能性并从中选择自身。因此，畏惧是我们摆脱沉沦、消除异化的必经之路，它使我们理解到这种日常的世俗生活是不真实的，是人逃避本真存在的避难所或“家”，使我们从这个不真实的“家”抽身回来，回到本真的存在，回到自我选择的自由中来。不过，这种由畏惧所启示的自由，本身又是对惶惶然失其所的体验，是一种无可名状的恐惧。这样看来，海德格尔关于存在的学说，总的来说是悲观主义的。

海德格尔曾以其深邃的见解、奇特的思路征服了德国乃至西方的哲学界。虽然他的著作晦涩难读，却并没有由此减低人们对他的兴趣。时至今日，他的思想依然是西方哲学界的热门话题之一。

自由，是人类千百年来孜孜不倦追求的理想，资产阶级政治革命时期提出的“不自由，毋宁死”这一口号激励着一代又一代的仁人志士去英勇地进行斗争。中国共产党人更曾有“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，二者皆可抛”的铿锵诗句。以往的哲学一般都把自由看作是人的本质。然而，法国哲学家萨特（1905～1980）却认为，自由不是人的本质，而是人的存在。自由也不是争取来的，人本来就是自由的。

萨特的这种论点是从他的存在主义哲学的“第一原理”推导出来的。这个第一原理的内容就是“存在先于本质”。萨特认为，对于人造物品来说，例如裁纸刀，工匠在制造前就已经设计好了它的形状、用途等，因而是本质先于存在。有神论者认为人是上帝创造的，普遍人性论者认为每个个人都是普遍人性的特殊实例，唯有存在主义才发现了人的存在先于本质的真理。萨特强调，人来到世界上的时候一无所有，是没有任何属性的纯粹虚无。也就是说，人的这种没有规定性、没有本质的存在无异于虚无。人后来所具有的一切特性即他的本质都是获得的，都是由人的主观能动性去创造的结果，是自我努力自我选择的结果。人成为什么样的人，不是上帝预先规定的，也不是环境所造成的，而是人自己设计自己，自己选择自己的结果。因此，人的存在先于人的本质。

选择的可能性和权利就是自由。萨特认为，人甚至是不得不自由的，自由成为人不能摆脱的命运。人一开始就被抛进这个无依无靠的世界，不带任何先天的本质和规定，这就迫使人去进行选择，因此，人是被抛入自由的，是注定要受自由拘役的。只要你存在，你就必须作出选择，不选择是不可能的。甚至不选择也是一种选择，即选择了不选择。因此，人不可能不要自由。

萨特认为，人的这种自由是绝对的、无条件的。它既不遵从任何固定的、普遍的标准，也不受任何外在的人和物的限制。客观条件的限制可以妨碍人们主观愿望的实现，但并不妨碍主观的选择自由。即使是屈服于外界的压力，也是一种自由选择的结果。而且，个人在行使自由的时候也不必考虑他人的自由，虽然人们如果不加限制地自由行动，必然会出现人们的自由相互排斥的情况，但如果对他人的自由表示尊重、宽容和谦让，实际上仍然是对他人自由的一种侵犯。因为对他人实行宽容，就是把他人强行置入一个宽容的世界里，剥夺了别人在不宽容的世界里发展其勇敢反抗、坚韧不拔精神的自由。因此，人的选择自由是不受也不可能受任何外在的人和物限制的。

萨特认为，人的自由并不意味着每个人都可以任意妄为。自由虽然不受外在的人和物限制，但却受自身的限制。也就是说，人不仅要自由地选择，还必须对自己的选择承担责任。这就是萨特的道德责任感理论。根据这种理论，人首先要为自己负责，因为人的一切行为都是出于意志的自由选择，所以人也就必须承担自己行为造成的一切结果。萨特反对把不道德的行为归诸于客观的原因。他举例说，如果你去参加战争，你就是战犯，你就要对战争负责。即使你是被迫的，但也是你选择的结果，因为除了参加战争外，你还可以有别的选择可能性，例如当逃兵、自杀等。其次，人还要对全人类负责。因为人在为自己作出选择时，也为所有的人作出了选择，人在选择自己本质的同时也就决定了世界的本质。

萨特的自由观强调自由的绝对性，把自由定义为一种选择的主动权，强调人应对自己和世界负责，实际上是突出了人的主观能动性和人的价值。但他否认社会历史中的必然性，否认选择总是在一定的社会历史条件下的选

择，却不免有偏颇之处。萨特曾一度信仰马克思主义，认为“马克思主义是不可超越的”，但又认为它不够完善，主张用存在主义的人学去补充它。但实际上他的学说与马克思主义有着很大的距离。萨特除了撰写哲学专著外，还注重用小说、戏剧等有效的手段来表述哲学思想，并通过自己的社会活动来扩大其哲学的影响，从而使他的影响远远超出了学术界的范围，波及到整个西方社会。1968年法国学生在“五月风暴”中就把萨特视为自己的精神领袖之一。80年代，萨特的存在主义哲学也曾在我国青年学生中造成过一定的影响。

75. 逻辑是哲学的本质 ——罗素的逻辑哲学

本世纪初，在西方，首先是从英国出现了一种以语言分析为首要任务、以逻辑分析为主要方法、目的在于建立“科学的哲学”的哲学思潮，被称为“分析哲学”。第二次世界大战后，它成了英语国家中影响最大的哲学思潮，以至有人把20世纪称为“分析的时代”。英国哲学家罗素（1872~1970）的逻辑原子主义是这个思潮的一个重要流派。罗素本人也被看作是分析哲学的奠基人。

罗素从实证主义传统出发，否认哲学是一种世界观，认为哲学的任务不在于提供关于世界和人生的新知识，而在于弄清楚科学和常识所提供的知识或事实的意义，对科学的命题或陈述进行逻辑分析，消除其中的混乱，分清什么是真知识，什么是假知识。所以，“逻辑是哲学的本质”，“只要是真正的哲学问题，都可以归结为逻辑问题”。

罗素把自己的哲学称为逻辑原子主义。这种称法的根据在于，他认为整个世界都是由“原子事实”构成的。原子事实是最简单的、彼此独立的、不可分割的，是构成世界的原始材料。但是罗素强调，原子事实并不是世界上的具体事物，而是所谓的“感觉材料”，具体地说，就是颜色、声音、气味、滋味等事物的性质以及大小、长短之类事物的关系。我们所说的具体事物都不过是逻辑的虚构，只有感觉材料即原子事实才是实在的。任何一个事实都由一个命题来表述它，表述原子事实的命题就叫“原子命题”。原子命题是科学语言的“原子”或最基本的元素，没有比原子命题更简单的命题了。如果要对原子命题进行逻辑分析，得到的只能是概念或词，而不再是命题。原子命题是简单的单独事件的逻辑表述，如“这朵花是红的”，“甲大于乙”等等。用“而且”、“或者”、“如果”、“那么”等连接词把几个原子命题连接起来，就产生了“分子命题”。分子命题表述的是“复合事实”。按照逻辑法则对许多原子命题和分子命题进行推演，就构成了整个语言系统、语言系统是对整个经验世界的表述。

罗素认为，由于我们的语言与经验世界的关系是表述与被表述的关系，所以，只要我们的表述是正确无误的，我们对命题、语言作出分析，也就是对经验世界作出分析。而为了正确地表述经验世界，必须构造出完美的语言系统。由此出发，罗素对知识命题进行了逻辑分析。他把知识命题归结为三个主要形式：1，基本命题，也就是原子命题，它在逻辑上不依赖任何其他命题，是独立存在的。它的真假取决于它与原子事实是否一致。如果一致，它就是真的，否则就是假的。2，基本命题的真值函项，即由原子命题加以逻辑

运算而构成的否定命题和复合命题，它的真假完全取决于组成它的原子命题的真假。³，概括命题，即将原子命题和真值函项再加以推演所形成的一系列命题，其真假又取决于构成它的原子命题和真值函项的真假。因此，只要我们能够保证基本命题是真实可靠的，通过正确的运算过程，就可以得出正确的科学知识。反过来说，就像任何经验事实都可以分解为原子事实一样，任何科学体系也都可以分解为原子命题，藉此来判定其真假。罗素把各种命题和逻辑推演形式都用数学上常用的函数符号表示出来，从而建立了一种完整的数理逻辑体系。

罗素所倡导的逻辑分析方法的确可以使人们的思维大大的简化和精确化，这是他对人类思维科学的重大贡献。不过，他把哲学的任务仅限于方法分析，把经验世界归结为所谓的“感觉材料”，企图依据某些先天的逻辑形式通过对“原子命题”的演算就推出世界的全部真理等观点，无疑是不正确的。

76. 凡是不能说的事情，就应该保持沉默 ——维特根斯坦的语言哲学

“凡是能够说的事情都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该保持沉默”，这似乎是不说大家也都知道的一句同义反复的“废话”。不过，英籍奥地利哲学家维特根斯坦(1889~1951)却用这句话来概括他的代表作《逻辑哲学论》乃至他的哲学体系的“整个意义”。

维特根斯坦曾经是罗素的学生，但他的研究成果以及所产生的影响，却未免使老师的思想黯然失色。他虽然也被看作是罗素所创立的逻辑原子主义的代表人物，但他不同意罗素仅仅把逻辑分析当作哲学的方法，而是认为逻辑分析就是哲学本身。在他看来，一切哲学问题和哲学争论都起因于普通语言的不完善和误用，因此，逻辑分析也就是语言分析，哲学的任务就是分析我们的语言是否符合逻辑，确定能够判明哪些形式的词或命题是有意义的、哪些形式的词或命题是无意义的逻辑规则，确定哪些是能够说的，哪些是不能说的，哪些是可以用命题即语言来说的东西，哪些是不能用命题来表现而只能显示的东西，以避免语言的误用。

在维特根斯坦那里，所谓“可说的”，也就是有意义的命题。一个命题之所以是有意义的命题，必须具备两个方面的条件：逻辑方面的和事实方面的。一方面，命题必须符合逻辑规则，这是有意义的命题的先决条件。某些语词之间在逻辑性质上存在着结合的可能性，因而它们能够结合成为一个有意义的命题。另外一些语词之间因没有这种可能性，所以就不能结合成为有意义的命题。例如在“点”、“红”、“声音”、“响”这四个语词之间，只有“点”与“红”之间、“声音”和“响”之间有结合的可能性，能够结合成为“这个点是红的”、“这声音很响”这样的有意义的命题。而其他的结合可能性是不存在的，结合而成的命题就是无意义的。另一方面，命题必须对事实有所陈述，命题的意义来自于命题与事实的联系，脱离了事实，命题的意义就无所依据。所谓“事实”，就是实际发生的情况，世界就是事实的总和，就是所发生的一切东西。命题所描述的内容叫“事态”，如果该事态存在，即是一个事实，描述该事态的命题就是有意义的，否则就是无意义的。维特根斯坦又把命题对事实的描述关系称为“图像”。图像是命题的本

质。一个命题要具有意义，就必须能够成为一事实的图像。换句话说，凡是作为事实的图像的命题，就都是有意义的，而无意义的命题也就不可能是事实的图像。这样，图像也就成为区分真正的命题与似是而非的命题的标准。维特根斯坦称它为“可证实性原则”。所谓可证实性，就是指命题被证实的可能性。一个命题，无论它是真的还是假的，必须有可能被证实为是真的或者被证实为假的，具有这种可能性的命题才是有意义的。

从可证实性原则出发，维特根斯坦认为，大部分哲学命题，特别是传统的形而上学命题，例如唯物主义的命题“物是感觉之外的客观实在”，唯心主义的命题“物是感觉的复合”等，都是没有认识内容的、无意义的伪命题。这是因为，形而上学命题包含超经验的词，或者整个命题都不代表任何经验的事实，它既不能被经验证明，也不能被经验推翻，因此无法断定这样的命题是真的还是假的，它们都是无意义的。维特根斯坦企图以此超越唯物主义和唯心主义的对立。

维特根斯坦的后期哲学在很大程度上背离了早期哲学的立场。在《哲学研究》一书中，他放弃了对语言在逻辑形式方面的分析，转而从语言的“用途”方面研究语言的意义，提出了“语言游戏说”。他认为，语言是一种工具，语词也是一种工具，它们具有各种不同的用途。就像下棋、打牌、赛球等游戏没有什么共同性，只有一整套相似关系一样，词的用法也只有相似性，没有共同性。人们通常使用的语词、语句或概念、命题，也并没有什么确定不变的、唯一的意义，它们的意义只能在“语言游戏”中，即依据运用语言的具体、特殊的条件或场合来确定。哲学家由于追求普遍性而使语言脱离其固有的语境而造成很大的混乱，因而哲学的任务应该是通过描述日常语言的使用方式或使用规则来消除这种混乱。哲学不能对语言的用途有任何干涉，它只能叙述这种应用。

维特根斯坦的语言哲学对西方现代哲学产生了巨大的影响。他的早期哲学被后来的维也纳学派，即逻辑实证主义奉为圭臬，他的《逻辑哲学论》甚至被这个学派奉为必读的“圣经”。而他的晚期哲学则被牛津大学的一些学者继承，形成了日常语言学派。

77. 拒斥形而上学 ——卡尔纳普和逻辑实证主义

形而上学自其诞生以来，一直作为哲学的核心部分深受哲学家们的钟爱，但也最易受到反传统的哲学家们的攻击。西方哲学进入现代阶段以后，由孔德的实证主义开启的科学主义思潮坚决主张超越形而上学。本世纪 20 年代兴起的逻辑实证主义更是明确地提出了“拒斥形而上学”的口号。

逻辑实证主义的主要代表是在德国哲学家石里克（1882～1936）领导下的维也纳小组，故又称“维也纳学派”。德国哲学家卡尔纳普（1891～1970）是这个学派的最卓越、最典型的成员，他的哲学观点基本上代表了这个学派的观点。这个学派作为逻辑主义和实证主义的结合，一方面继承了自休谟以来的经验主义传统，深受以孔德、马赫为代表的实证主义影响，另一方面又吸收了数理逻辑的研究成果，接受了罗素、维特根斯坦的逻辑原子主义的思想，形成了两次世界大战之间西方最有影响、最有声势的哲学流派。

逻辑实证主义拒斥形而上学的根本原则就是“经验证实原则”。这一原

则规定，只有那些能够用逻辑分析和经验证实的方法假定其真假的命题才是有意义的命题，否则就是无意义的命题。也就是说，如果一个命题能够用逻辑分析的方法加以证明，那么它就具有逻辑意义；如果一个命题能够被经验证实，那么它就具有经验意义；如果一个命题既不能被逻辑分析证明也不能被经验证实，那么它就是无意义的命题，必须予以拒斥。科学中的一切陈述，只能是分析陈述或者经验陈述。数学真理、逻辑真理都是分析陈述，它们不包含任何经验内容，对经验世界不做任何断定，也不能被经验所证实或驳倒。它们的效准仅仅依据它们所包含的那些符号的定义。逻辑实证主义的主要工作是分析经验科学的综合命题。综合命题是后天的，是通过经验来认知、综合的陈述，其效准取决于经验事实，因而其真实性有待于证实，证实的标准就是经验。当然，他们所说的能否被经验证实，并不是指能否被当下的经验证实，而是指“原则上”能否被经验证实。有一些命题，例如“月亮的背面有一座三千米高的山峰”，虽然在技术上一时无法检验，但在原则上是可以被经验证实的，因而仍是有意义的命题。

由于科学知识不仅包括直接来自经验的命题，而且也包含在经验的基础上通过演绎推理获得的命题，因此，卡尔纳普等逻辑实证主义者还区分了直接的证实方法和间接的证实方法。所谓直接证实，指的是“当下经验的证实”，它适用于那些对当前知觉有所论断的命题。所谓间接证实，则是在直接经验的基础上通过演绎推理的方法来证实。对于那些不能被直接经验证明的命题，可以把它还原为能够被经验直接证明的命题。例如，要证实“这把钥匙是铁做的”这一命题，可以根据“铁制的东西放在磁铁附近就会被吸引”而作出“这把钥匙会被磁铁吸引”的预言。如果这个预言被当下的经验证实了，“这把钥匙是铁做的”也就得到了间接的证实。

从经验证实原则出发，卡尔纳普等逻辑实证主义者认为，全部形而上学都是无意义的。因为形而上学既不出分析判断，也不属于经验科学领域，所涉及的都是超验的、不能用经验证实的东西。例如“本原”、“本质”、“理念”、“物自体”等形而上学概念以及由它们构成的命题、“认识来源于外部世界还是心灵的创造”以及“思维和存在有无同一性”等认识论命题、关于道德价值和道德准则的伦理学命题，都由于超越于经验范围之外而成为没有任何内容和意义的形而上学命题而遭到卡尔纳普等人的拒斥。最后，卡尔纳普认为，哲学剩下来的唯一任务就是对科学命题进行逻辑分析了。

卡尔纳普等逻辑实证主义者反对传统形而上学的空洞思辨，主张把科学精神引入哲学，无疑是正确的。但他们否认哲学是世界观，把逻辑学之外的所有传统哲学问题统统作为无意义的命题加以拒斥，实际上等于从根本上否定了哲学。30年代末，由于德奥法西斯势力的增长，维也纳小组被迫解散，其成员流亡美英等国，并在美国逐渐取代实用主义的地位，继续对西方思想界产生着重大影响。50年代后，由于美国哲学家奎因等人的批判，逻辑实证主义逐渐衰落。

78. 成见的价值 ——伽达默尔的解释学

在日常生活中，“成见”始终是一个受排斥的字眼。人们总是用“怀有成见”来指责那些对自己不公正的看法，并以“毫无成见”来标榜自己的客

观、公正。在哲学的历史上，哲学家们也始终把成见看作是真理性认识的障碍。然而，德国现代哲学家伽达默尔却告诉我们：成见不仅是无法克服的，而且也是不应克服的。

伽达默尔（1900～）是德国“哲学解释学”的创始人，也是西方至今仍健在的哲学泰斗之一。解释学作为一门古老的学问，最初是专门用来考证古代文献典籍的学问。到了 19 世纪，德国哲学家狄尔泰把解释学的任务规定为：从历史记载的“本文”出发，复原本文所表现的原初的生活世界，从而使解释者能够像理解自己那样来理解他者。狄尔泰的观点使解释学由对古籍的消极的注解转变成对历史现实本身的探讨。海德格尔进一步把解释或者理解看作是人的一种存在方式，认为解释学不是为了寻求新知识，而是使已被理解的世界再次得到解释，因此要到人的存在中研究解释学。理解必然要受到人类“理解的前结构”（指人们在理解前已有的文化习惯、观念、概念系统等）的制约。伽达默尔是海德格尔的学生，他在老师的思想的基础上系统地阐述和发展了一套完整的哲学解释学的理论体系，使解释学成为 70 年代后最有影响的哲学流派之一。

伽达默尔的解释学的突出特征就是强调解释或理解的历史性。在伽达默尔之前，解释学基本上持一种客观主义的态度，把本文语言看作本文背后的东西的密码。解释者要达到历史的真实，要达到本文背后的东西，就必须克服历史时间间距所造成的主观成见和曲解。伽达默尔认为，这种观点是将历史性看作应予克服的主观的偶然因素。而实际上，历史性是人类生存的基本事实。无论是解释者本人还是作为对象的作品，都内在地包含在历史中。真正的理解不是去填平解释者与作品之间的时间距离，而是面对历史性，把理解看成历史的存在。理解所固有的历史性基本上有三个方面：在理解前就已经存在的社会历史因素，理解对象的构成，在社会活动中形成的价值观。一切理解都必须以它们为先决条件。由于它们，我们的理解必然带有很大的主观性，从而形成了成见。人的一切理解都带有成见，没有成见的理解是不可能的。这种由历史性造成的成见不同于日常的错误成见，它是历史中的人由于历史条件的限制所必定产生的东西，因此是“合理的成见”。

伽达默尔认为，我们应该正确地面对成见，即消除由于错误造成的成见，保留合理的成见。因为成见并不是完全消极的东西。有了成见，人们才不致于消极地去复述本文，而是以“生产性的努力”积极地参预本文的创造，即人们的理解总是超越了本文作者原来的意图，在理解本文时掺入了自己的发现。正是借助于这种创造，才形成了历史的传统。理解既以传统为前提，同时也创造着传统。伽达默尔指出，一个人不能生活在传统之外，割断自己与传统的脐带，如果否认文化发展的连续性，一切理解都将成为泡影。

伽达默尔还把由历史性所造成的这种合理的成见称为解释者特定的“视界”。但他认为，理解的视界并不是封闭的、僵化的，而是不断演化、不断拓展的。为此，伽达默尔提出了“视界交溶”的概念。他认为，解释者的任务在于扩大自己的视界，使它与其他视界交溶。当解释者去理解某件历史作品时，他的视界就与原作者的视界发生交溶，在交溶中产生的新的视界超越了原有的视界，产生出新的经验和新的理解的可能性，并由此拓展和加深了对本文的理解。在这种意义上，伽达默尔认为，真正的历史既不是主观的，也不是客观的，历史就存在于主观与客观的关系之中，历史的真实性和历史理解的真实性都必须在这一关系中得到实现。

伽达默尔的哲学解释学对西方人文科学各个领域都产生了巨大的影响，而且这种影响至今仍有增无已。

79. 理论只能证伪，不能证实 ——波普的证伪主义

自从实证主义出现以来，“可被经验证实”一直是科学命题的标准，这种观点在逻辑实证主义的“经验证实原则”中达到了顶峰。然而，最初与逻辑实证主义关系密切的英国哲学家波普（1902~）却对这种观点进行了激烈的抨击。他认为，完全的证实是不可能的，科学并不等同于真理，是可以出错误的。在这种批判的基础上，波普提出了经验证伪原则，以取代逻辑实证主义的经验证实原则。

波普认为，任何一门科学中的任何一个科学命题，都无法被经验证实。因为科学命题在逻辑上都是全称命题，涉及到某一概念的全部外延。例如“所有的天鹅都是白的”这一命题，就涉及到天南海北、古往今来的一切天鹅。全称命题是根本不能用经验去证实的，因为人们不能单靠经验来穷尽命题所包含的全部对象。我们尽管从古到今都在观察，也无法在空间上穷尽宇宙中的所有天鹅，更无法在时间上穷尽未来出现的所有天鹅。因此，“所有的天鹅都是白的”这一命题是不能单凭经验证实的。但经验虽然不能证实，却可以证伪，即可以证明一个命题的错误。由于发现了一只黑天鹅，就把“所有的天鹅都是白的”这个长期被当作真理的命题证伪了。由此出发，波普提出，任何一个命题，一种理论，是否具有可证伪性，是判断它是否科学的分界标准。这里，既包括历史上已经被证伪的科学学说如地心说、燃素说，也包括迄今未被证伪但将来有可能被证伪的科学学说如相对论、量子力学等。

波普还对不同的科学命题的“可证伪度”进行了分析，把可证伪度的高低看作是判定科学命题进步性的标准，认为一个科学命题的可证伪度越高，就越进步；而一个命题所涉及的对象范围越广，所表达的内容越精确，其可证伪度就越高。只有可证伪度高，同时又能经得起经验检验的理论，才是真正进步的理论。

在波普看来，那些根本不具备可证伪性的命题，即从逻辑上来讲永远不能被证伪、因而永远正确的命题，都是非科学的命题。根据这种观点，波普把占星术、宗教、数学、形而上学、弗洛伊德的精神分析学说和马克思主义都列入非科学的行列。但波普对非科学并不是完全持否定态度。他认为，非科学或者可以作为科学的辅助性工具，或者可以像诗歌小说一样供人欣赏。

由证伪原则出发，波普就科学知识的发展规律性问题提出了一个“科学发展的动态模式”。他认为，科学知识的发展分为四个阶段：1，科学开始于问题。问题指的是人们的观察经验与既定的理论不一致，或理论与理论之间的不一致。2，提出解决问题的试验性理论。试验性理论的提出主要来自科学家的直觉和灵感。科学家们提出的试验性理论越多，就越能通过竞争和检验筛选出更好的理论。3，排除错误。首先运用逻辑方法判定所提出的理论是否严谨，是否自相矛盾，是否具有可证伪性。然后将理论与观察经验或生产实践的结果相比较，看它是否被证伪，最后筛选出真的理论。4，出现新的问题。它既是一次科学研究活动的终点，又是新的一次科学研究活动的起点，科学的发展就是上述四个阶段不断循环往复、向前发展、从而不断地逼近真理的

过程。为此，波普提出，科学家既要有敢于犯错误的精神，大胆提出试验性理论，同时也要有批判精神和否定精神，时刻准备批判和否定传统的以及自己的理论。科学正是在批判和否定中发展的。

波普关于证伪原则和科学发展规律的学说是他对西方科学哲学的重大贡献。不过，波普最富有创造性的理论成果还是轰动西方哲学界的“三个世界理论”。

80. 三个世界的划分 ——波普的三个世界理论

1974年，毛泽东根据当时的世界势态，指出世界已划分为三个方面：苏联、美国两个超级大国是第一世界；亚洲、非洲、拉丁美洲及其他地区的受压迫民族、国家构成第三世界，处于这两者之间的发达国家构成第二世界。毛泽东关于“三个世界”的划分的理论构成了中国对外政策的基石。有趣的是，仅仅在此之前两年，即1972年，波普也提出了一个关于三个世界的划分的理论。当然，与毛泽东的理论是一种政治学说不同，波普的理论则是一种本体论的哲学学说。

波普认为，整个世界可以划分为三个部分：物理世界是“世界1”，它包括所有的物理对象和状态；心理世界是“世界2”，又称主观精神世界，它包括人们的心理素质、意识状态、主观经验等。客观知识世界是“世界3”，它是人类精神活动的产物，包括语言、神话、工具、科学理论、社会结构和文学作品等精神产品在内。这三个世界都是独立实在的，互不依存的。

波普用大量的篇幅论述了这三个世界之间的相互作用。首先，世界1和世界2是相互作用的。如衣食给人以温饱的感觉和充沛的精力，是世界1作用于世界2；坚强的意志能克服种种外部世界带来的困难，是世界2作用于世界1。其次，世界2和世界3也是相互作用的。音乐家因受炽热情感的影响而写出优美动听的乐章，是世界2作用于世界3；优美的音乐又能激发听众内心的感慨和热情，这是世界3作用于世界2。最后，世界1和世界3也是相互作用的。不同的是它们不是直接地，而是通过世界2间接地相互作用的。最突出的例证是人的大脑与语言的相互作用。通过人的意识，大脑的进化促进了语言的发展，是世界1作用于世界3；语言的发展又反过来促进了大脑的进化，是世界3作用于世界1。因此，三个世界之间存在着普遍的相互作用关系。

波普认为，就产生的顺序而言，世界1最先存在，世界2在新的层次上才出现，而世界3则出现在更高的层次上。但就存在而言，三个世界各自独立，处于同等地位，无第一性和第二性之分，谁也不决定谁，派生谁。三个世界各有自己独特的规律性，对这些规律性的研究形成了不同的学科。第一世界的规律是物理学的研究对象，第二世界的规律是心理学的研究对象，第三世界即客观知识世界的规律就是他所提出的“科学发展动态模式”。

在波普之前，哲学一般都是把世界划分为两个部分，即物质与精神，并由此形成了强调物质第一性的唯物主义和强调精神第一性的唯心主义。波普提出世界的三分法，为研究这一问题提供了新的角度和思路。尤其是他对世界3即客观知识世界的研究，包含着许多有启发性的见解。他对三个世界之间相互作用的分析，也体现了世界普遍联系的精神。不过，波普对世界2和

世界 3 的独立性的绝对化，却是我们不能同意的。

81. 科学的范式与革命 ——库恩的历史主义

波普提出的“科学发展动态模式”打破了以往哲学对科学的静态考察，第一次提出了科学发展的规律性问题，刺激了西方哲学界对科学发展问题的强烈兴趣。但波普的研究还只是一种纯逻辑的研究，没有从科学发展的史实中来探讨和总结这种动态模式，以致他的描述总是与科学发展的史实不相符合。在他之后，美国哲学家库恩（1922～）从科学的历史和现状出发，提出了一个新的科学发展的动态模式，从而开创了关于科学发展的“历史主义学派”。

库恩认为，科学发展是共同体活动的结果，它表现为科学“范式”的不断完善和不断更迭。所谓科学共同体，就是探索目标大致相同的某一研究领域的科学工作者，由于充分讨论、交流，他们在专业方面的看法比较容易趋于一致。范式则是这个共同体所公认的理论，它包含着研究方法和技术，指定什么疑难问题要加以研究，什么样的解决是可以接受的。科学共同体的主要工作就是在范式指导下的解决疑难的活动。

由对范式的规定出发，库恩认为，科学发展既不是归纳主义所说的纯粹的量的积累，也不是波普的证伪主义所说的那种单纯质的飞跃，而是常规科学时期的量的进化与科学革命时期的质的飞跃的不断交替。科学发展的动态模式依次表现为下面各个阶段：前科学、常规科学、危机、科学革命、新的常规科学……

前科学时期处于人类发展的早期。此时还没有一个统一的科学共同体，没有一个公认的范式，许多学派各执己见，对各种问题争论不休。在它们的竞争中，最后形成统一的理论、观点和方法，即范式，从而进入科学时期。

常规科学时期是科学共同体在范式的指导下不断积累知识的过程。此时，科学家们对共同的范式坚信不疑，他们在范式的指导下，集中力量搜集观察和试验材料，解决疑难问题，通过扩大范式的应用范围和提高精确度来完善范式。即使发现范式与观察和实验的事实不一致，或者运用范式不能达到预期的结果时，科学家们也不怀疑范式本身，而是怀疑自己理解和运用范式的能力有问题。

危机时期是科学家们对范式的信仰发生动摇的时期。随着常规科学的深入和完善，观察与实验的事实与范式不一致的现象会愈来愈多，愈来愈频繁，这就不能不引起科学家们的重视，从而产生对范式的怀疑，于是引起危机。科学共同体也就发生分裂，保守派主张靠修修补补固守旧的范式，改革派则主张抛弃旧范式，另寻新范式，危机标志着常规科学时期的结束，预示着科学革命时代的到来。

科学革命时期就是从旧范式向新范式过渡的时期，它是破坏与建设的统一。不抛弃旧范式，就不能建立新范式；同样，不建立新范式，也不能抛弃旧范式。新旧范式的更替是一场革命，新范式的建立要靠科学共同体中的年轻一代，他们受旧范式影响不深，对旧范式的信仰不坚定，敢于大胆怀疑和批判旧范式，勇于探索和提出新范式，是科学革命中的进步力量。而老科学家则由于长期接受旧范式的熏陶，难于放弃旧范式接受新范式，往往是科学

革命中的保守力量。

新旧范式的更替即科学革命成功之后，必然形成一个对新范式坚信不疑的新的常规科学时期。新的常规科学又会遇到新的反常现象，即事实与范式不一致的情况，从而引起新的危机，导致新的科学革命，科学的发展就是通过这样几个时期的不断循环往复而永远向前进。

库恩的理论紧密联系科学发展史的事实，把科学发展中的量变与质变、肯定与否定、进化与革命统一起来，与波普的理论相比，显然是一种进步。

82. 足以触怒全人类的两个发现 ——弗洛伊德的精神分析学

精神分析学的创始人、奥地利精神病医生弗洛伊德（1856～1939）曾自称，他有两个最基本的发现，它们“足以触怒全人类”：一是发现有意识的思维活动底部还有一个广阔得多的“无意识”领域存在；二是发现“性本能”是人的精神活动的核心。这两个发现也是弗洛伊德整个精神分析学的理论基础。

弗洛伊德把人的心理结构分作处于不同层次的三个系统：意识系统、前意识系统和无意识系统。意识系统是指与直接感知有关的心理结构，它面向外部世界，完成着感觉器官的作用。它是人的心理状态中的最高形式，是各种心理因素的统帅者。处于意识系统边缘的是前意识系统，它是存储在记忆中的东西，曾一度属于意识，因与目前的实际情况关系不大，因而被逐出意识之外，居留在意识的近处。离开意识更远，处于心理结构的深层的是无意识系统，它是由人的最基本的生理需求所产生的各种原始的欲望、本能的冲动和幼年时期的杂乱无章的心理感受组成的。它们不遵守任何道德规范，无视任何是非标准，只是一味地追求快乐，以实现快感的满足。但是，人作为社会存在，总是千方百计地掩饰自己心灵中的这种动物般的本能，这样，无意识就成为与个人的理性和人类文明相抵触的东西，处处受到压抑。但尽管如此，无意识却是人的心理结构的核心，是精神世界的主体。它具有非常大的心理能量，总是迫切地为自己寻找发泄的出路，力图冲破意识的压抑去支配意识并为人的行为提供动力。它是人的所有思想和行为的根本动因。

弗洛伊德又进一步发现，无意识的主要成分是原始性欲，他称之为“里比多”。里比多是人的精神活动的核心，是人的全部心理活动和全部行为的内驱力和能源。它是人与生俱来的，其对象和表现形式则随着年龄的增长而变化。在3～6岁，儿童经历了从“自恋”到“他恋”的转折，开始到外部世界寻找发泄的对象，儿童面临着“对某些人深情的偏爱”，男孩选择的第一个爱情对象往往是母亲，并为独占母亲的爱而仇视自己的父亲。弗洛伊德根据古希腊神话中在不知道的情况下娶母杀父的俄狄浦斯王子称男孩的这种现象为“俄狄浦斯情结”。反之，女孩的第一个爱情对象往往是父亲，并为独占父亲的爱而仇视自己的母亲。弗洛伊德根据古希腊神话中为报父仇协助兄弟杀死母亲的爱兰克拉称女孩的这种现象为“爱兰克拉情结”。弗洛伊德认为，这种情结对儿童的成长影响很大，只有妥善地解决，儿童的个性才有可能继续向前发展。

在弗洛伊德看来，对包括原始性欲在内的无意识的压抑是通过意识和前意识中的一种起检查作用的机制实现的，这种机制绝不允许无意识的本能冲

动浮现到意识层中去。无意认为为了冲破检查作用的阻拦而影响意识，就只有改头换面，最常见的改装是日常生活中的口误、笔误、遗忘和做梦，它们以隐晦和曲折的方式表达出无意识中的各种欲望。此外，无意识还通过升华的方式，例如通过从事音乐、绘画、文学创作、艺术表演等活动，把无意识的欲望转变到社会能接受的各种活动上去。而当检查作用实在阻挡不住无意识的欲望时，无意识就以精神病症状的方式控制了意识。在后来的理论中，弗洛伊德又进一步把人的心理划分为“本我”、“自我”、“超我”三个组成部分。“本我”是最原始的、无意识的心理结构，其中充满着被压抑的本能、欲望和冲动。它力图根据快乐原则通过“自我”得到满足。“自我”是受知觉系统影响经过修改来自“本我”的一部分，它代表理性和常识，根据现实原则行事，主张克制，但不否定本能的要求。“超我”是一个根据社会行为标准和要求而在人的内部世界中起作用的、由父母和师长的指示形成的结构，它以理性和良知的形式严格支配着“自我”，鼓励和引导着“自我”去压抑“本我”。这种状况反映到社会关系上就表现为：“本我”追求一种有碍于社会、不利于人类文明的满足，社会则借助于“超我”来压抑个人所特有的本能、欲望。整个社会是一个禁令和限制系统，它总是从外部对本能、欲望的冲动施加压力。而被压抑的本能、欲望又总是力图通过迂回的道路得到满足，途径之一就是根据升华原则，以社会所能接受和赞许的活动的形式（例如文学艺术的创作、科学技术的发明）表现出来，作为人类文明象征的灿烂的文学艺术和先进的科学技术就是这样被创造出来的。因此，人类的历史就是其本能遭受压抑的历史，文明社会起源于对无意识的本能、欲望的压抑和升华。

弗洛伊德对包括性本能在内的无意识的研究无疑拓宽了对人的精神世界的认识。不过，他用本能、欲望来解释人类文明及其历史，并不仅仅像他自己承认的那样是近代以来对人的自尊心的第三次、也是最严重的一次打击，足以触怒全人类，而且也明显夸大了非理性因素在人类生活中的决定作用。

83. 爱欲与文明 ——马尔库塞与法兰克福学派

本世纪 20 年代以来，特别是第二次世界大战之后，在西方出现了一股所谓的“西方马克思主义”思潮。其中，法兰克福学派是影响最广、持续时间最久的一个流派。

法兰克福学派因其主要成员都曾在德国的法兰克福大学社会研究所工作而得名，该研究所成立于 1923 年，首任所长格律恩堡试图把研究所办成一个“西方和东方马克思主义思潮的结合点”。1930 年，霍克海默继任所长，在就职演说中提出要把“社会哲学”摆到中心位置，从哲学和社会学的角度对当代资本主义社会进行跨学科的综合研究，开创一种新型理论，即后来闻名于世的“社会批判理论”。他认为，马克思本人理论的主线和灵魂是批判的，但其后继者把马克思主义理论变成了“科学”，使它失去了批判的革命精神。社会批判理论就是要恢复马克思主义作为批判理论的本质，把批判现存社会秩序、即资本主义社会秩序当作自己的首要任务。霍克海默团结了一批志同道合者，其中主要有马尔库塞、阿道尔诺、弗洛姆等人，他们是法兰克福学派的第一代成员。其中，马尔库塞是最有代表性和最有影响的左翼社

会批判理论家。

马尔库塞哲学的主要特征表现为把弗洛伊德的精神分析理论与马克思的早期学说结合起来，提出了一种“弗洛伊德主义的马克思主义”。他认为，马克思学说中所欠缺的部分是社会心理学，因而可以用弗洛伊德的精神分析理论来补充。他把人的本质规定为“爱欲”，爱欲既包括性欲，也包括食欲、消遣、休息等生物性欲望。现代资本主义社会是一个压抑爱欲的社会。自 20 年代以来，资本主义的发展已进入了一个“发达工业社会”或“富裕社会”，它同时又是一个“病态社会”。随着科学技术的发展，它越来越成为全面地压抑人性、干预人的自然生活的异己力量。生产的自动化和劳动分工的日益专门化，使个人成为整个社会机器的一个零部件，个人的自由和创造丧失殆尽。个人的欲望和需要统统被纳入并束缚在社会总体的秩序之中，把既有物质需要又有精神需要的双面的人变成了完全受物质欲望支配的“单面人”。社会文明越发展，科学技术越进步，人的全面异化也就越严重。马尔库塞把他的这种对爱欲受压抑的社会根源的分析同马克思对人类异化的社会根源的分析结合起来，认为马克思说的人的解放实际上指的就是爱欲的解放，而爱欲解放的核心是劳动的解放，即使爱欲进入劳动领域，使人摆脱异化劳动的痛苦而在真正的劳动中获得快乐。基于这种理解，马尔库塞提出了自己的“现代乌托邦革命学说”。这种革命不再是推翻政权和改变经济制度的政治革命和经济革命，而应当是从改变人的心理、生活方式、文化等着手的解除人的心理压制的“生物学的革命”或“心理学的革命”。由于资本主义的发展，工人阶级已被“溶合”进资本主义制度，成为发达资本主义的受益者，不再是资本主义社会的否定力量。马克思的劳动价值、剩余价值学说、阶级斗争和无产阶级革命的理论也就都不再适用了。这场革命的主体只能是“担负着生产过程中愈来愈显得是要害任务的社会各阶级，即技术和科学的知识分子干部，这些人转过来使传统工人阶级的意识活跃化，而学校和大学生中那些未被同化的知识青年，则是这个发展中的催化剂”。

60 年代下半叶，西方社会的美国、西德、法国、意大利等国相继爆发了以反资本主义文化为核心的青年学生造反运动，这个运动的理论主要来自法兰克福学派，尤其是马尔库塞。于是，马尔库塞被称之为“造反的预言家”，“新左派之父”，法兰克福学派亦由此而名声大振。不过，随着青年学生造反运动的失败，以及法兰克福学派第一代代表人物的相继去世和第二代代表人物的分裂，法兰克福学派开始逐渐衰落，但他们的思想理论在今日的西方资本主义社会还仍然扩散着影响。

印度哲学

84. 印度人的智慧 ——印度哲学发展概况

印度也是一个文明古国，印度哲学的发展同样源远流长。

印度哲学的传统最早可以追溯到公元前 20 世纪左右形成的古老的宗教历史文献“吠陀”。“吠陀”原意为知识，特别是指宗教的知识。吠陀中最古老的一部分是对神的颂歌和祈祷文，被称作“吠陀本集”，其中包含着大量的神话，也有对世界形成的一些猜测，表达了最初的哲学观点。

印度最早出现内容较系统化的哲学思想是在所谓的“奥义书”中。“奥义书”大约成书于公元前 9~6 世纪，它从印度传统宗教婆罗门教的梵天神中抽象出一个没有始终的、没有因果的、没有属性的、不可思议的最高实在，即“梵”，并把作为客体的“梵”与作为主体的“我”等同起来，提出了“梵我同一”的理论。由此出发，“奥义书”还探讨了轮回解脱、世界的本原或要素等哲学问题。

公元前 6 世纪至公元前 2 世纪，印度哲学出现了百家争鸣的繁荣局面。婆罗门教为了阐发其教义制作了《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》两大史诗，因此这个时期也被称作“史诗时期”。在这个时期流行的各类思潮中，影响较大的除了婆罗门教各派外，还有非正统的“沙门思潮”，基中较著名的有所谓“六师”，但对后世影响较大的则是佛教、耆那教和顺世论。

公元前 2 世纪至公元 4 世纪，印度婆罗门教哲学经过奥义书时期和史诗时期的历史演变，最终形成了六个主要哲学派别，即数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差派和吠檀多派，各派的根本经典也都是在这个时期出现的，所以这个时期又叫经书时期。除了这几个“正统派”之外，非正统的佛教、耆那教和顺世论也都有较大的发展。

公元 4~9 世纪，是印度各派哲学大发展的时期。正统各派的经典被其后世追随者加以注释和发挥，进一步系统化。非正统各派在这一时期也都有重要的发展。尤其是佛教，无论是在理论的完善方面，还是在传播的区域方面，都取得了较明显的成功。

公元 9~18 世纪，是印度遭受外族频繁入侵的时期。印度教中的毗湿努派和湿婆派获得了较大的发展，取得了统治地位。原正统各派哲学则集中力量注释和阐述古代经典，为印度教做哲学论证。非正统的佛教最初转化为密教，至 13 世纪基本灭亡。耆那教和顺世论的影响亦大为减弱。伊斯兰教在此期传入印度，并逐渐成为占统治地位的思想体系。

18 世纪之后，印度逐渐沦为英国殖民地，印度哲学开始受到西方文化的巨大冲击，出现了一批既继承传统哲学，又吸取西方近代思想的哲学家。其中，辨喜、甘地、高斯等人的哲学代表着印度近现代哲学的最高成就。

与中国哲学、西方哲学相比，印度哲学具有以下的基本特征。

首先，传统的作用在印度哲学中表现得最为强大。印度哲学的各主要派别在公元前就已产生，在此后的两千年左右的时间里长期共存，并行发展。虽然哲学家层出不穷，但却很少创立新的学派。各派哲学的发展也大多都以注释本派的原初经典的方式表现出来，各派在历史上的重要思想家一般都是本派原初经典的注释者。即使他们在注释中提出一些新的观点，也往往不会

承认，而是把它附会到原初经典上。传统的这种力量使印度哲学在某种程度上表现出相对的停滞。

其次，印度的哲学与宗教的关系最为密切。除顺世论外，各派哲学几乎无不与宗教互为表里，哲学理论往往也就是宗教教义，宗教所关心的问题也就是哲学集中探讨的问题。由于这一特点，出世思想在印度哲学中占有重要的地位。许多印度哲学家都把脱离现实世界，超越生死轮回，达到无苦境界作为最高的人生目的。他们都认为现实世界不值得留恋，而推崇一种宗教上的彼岸世界，认为在这个彼岸世界中，人处于一种最高的精神境界，排除了一切世间杂念，永远摆脱了一切烦恼和痛苦，而为了达到这种境界，就需要进行种种宗教修行，需要祭祀、苦行、禅定等。

在印度哲学长期的历史发展中，这些特征表现为各种各样的理论形式。

85. 梵我同一 ——奥义书中的哲学

在各种哲学传统中，人与最高存在之间的关系一直是最重要的课题之一。而在印度哲学中，它最初表现为“奥义书”中的“梵我同一”说。

“奥义书”的梵文原意是“近坐”、“秘密的相会”，引申而成为师生对坐所传的“秘密教义”。从内容上讲，奥义书是解释“吠陀”奥义的典籍，而“吠陀”则主要由对神的颂歌和祈祷文组成。但奥义书虽然是在宗教意识形态中产生，却在很多方面已开始摆脱宗教神话的内容，以思维的方式来探讨人的本质、世界的根源、人与神和自然的关系、灵魂和肉体的关系、死后的命运等等哲学问题了。

不过，“奥义书”既不是一部系统的典籍，也不是一个统一的学派的著作，而是一个时代的哲学思想的统称。在印度，被称作“奥义书”的典籍数量很多，大约有二百余种，据考证，最早的奥义书出现在公元前9世纪左右，较晚的产生于公元后。然而，奥义书的内容虽然很复杂，包括着不同时期、不同地区以及吠陀本集各个不同派别的宗教哲学和社会伦理思想，但“梵我同一”的学说无疑是其中最重要的思想。

在奥义书时期之前，“梵天”已经作为世界的创造者占据了最高神的地位。而奥义书的作者从“梵天”中抽象出作为哲学范畴的“梵”。在奥义书中，“梵”是宇宙的始基，是世界的终极原因，它“变现”出宇宙中的一切。同时，梵在本质上又是“识”，是一切精神的基础，是主观世界的一切。但梵是不能用世间一般的概念、言语来理解和描述的。因为梵是超越一般人的感觉经验的，人们所能感觉到和表达的只是有限之物，而梵则与这些有限之物根本不同。对梵不能用一般的方式正面地下一确切的定义，而只能通过不断否定梵有具体性质来领悟梵的最高本质。

“我”在梵文中称“阿特曼”。在奥义书中，它一方面是指“小我”，即人的身体诸器官的主宰或人生命活动的中心；另一方面是指“大我”，大我也就是梵，是世间万物的本体。这样，通过哲学思辨，奥义书把“梵”和“我”这两个概念等同了起来，从而建立了“梵我同一”的理论。在这里，作为外在的、宇宙终极原因的梵与作为内在的、人的本质的阿特曼在本性上是同一的，也就是说“大宇宙”和“小宇宙”是统一的，阿特曼归根结底应该从梵那里去证悟，但人由于自己的无知，由于对尘世生活的眷恋，受到业

报规律的束缚，因而把梵与我看作两种不同的东西。如果人能摒弃社会生活，抑制感官欲求，那么，他就可以直观阿特曼的聪慧本质，亲证梵我的同一。

与“梵我同一”的学说相联系，奥义书还提出了灵魂的轮回解脱的思想。按照这种思想，每一个人的灵魂在死后都可以在另一个躯壳里复活，一个人重新转世的形态，首先是取决于他本人过去的行为，即“业”。行为有善有恶，善行或恶行都会留下无法消失的潜在影响，即“业力”。业力决定着来世的“果报”。不信神明、作恶的人将沉沦于“兽道”，即堕入地狱，来世变为低等种姓的“首陀罗”或成为猪狗、动植物等；崇信神明、行善的人则根据善的程度而不同，一般的善使人进入“视道”，即人的地位，来世成为高等种姓的婆罗门、刹帝利、吠舍等，而至善则可以使人进入“天道”，即神的地位，从而获得解脱。至善就是知识，即对梵的知识。因为只有通过对梵的认识，才能领悟梵我同一的道理。而为此就必须从事艰苦的修行。奥义书规定的修行方法是：苦行、布施、正行、不杀生、实语、禁欲和同情。

此外，在奥义书中也包含着一些用物质性的本原（例如水）解释世界形成的唯物主义思想。

作为印度哲学最古老的典籍，奥义书中的思想对后来各派哲学的形成产生了巨大的影响，这种影响甚至在今日的印度社会中依然可以看到某些痕迹。在我国，奥义书的某些观点也曾随着佛教的传入而得到传播。奥义书在罗马时代传入西方，对新柏拉图主义、基督教哲学都有一定影响。而西方现代哲学家叔本华等人更是直接从奥义书中吸取了理论营养。

86. 流传在人民中间的哲学 ——顺世论哲学

在印度各派哲学中，顺世论哲学是一个最具特色的流派。首先，与其他各派哲学都表现为宗教唯心主义不同，顺世论哲学坚持无神论的唯物主义观点，并同宗教唯心主义进行了坚决的斗争。其次，与其他各派哲学大多流行在上层社会和僧侣阶层不同，顺世论哲学一直是流行在普通人民中的世界观和人生观。“顺世论”一词在梵文中的原意就是“流传在人民中间的”或“随顺世间的”。最后，在各派哲学中，顺世论的资料被保存下来的最少。虽然根据印度佛教等派典籍的记载，顺世论本派在古代曾有若干种经典，但都没有流传下来。现存关于顺世论的资料的主要成分是印度其他哲学流派对顺世论学说的转述和批评。

据记载，顺世论的思想渊源可以追溯到吠陀时期，甚至更早。沙门思潮著名的“六师”之一阿耆多翅舍钦婆罗及其继承人弊宿就是顺世论的著名代表人物。在此之后，顺世论曾遭到印度统治阶级的严厉镇压，但顺世论哲学的传统还是顽强地延续下来了，这从印度教等正统派别一直没有放松同顺世论的斗争就可以看得出来。直到印度近现代的启蒙哲学，仍然可以发现顺世论的影响。

顺世论认为，世界的本原是地、水、火、风四种元素，他们称之为“四大”。除了这四种元素和由它们混合而成的事物外，不存在任何其他东西。世界上的一切事物都是自然生成的，不存在神或“梵”之类的超自然原因。人的意识也归根结底来源于物质元素，尽管个别的元素本身并不具有意识，但当这些元素以某种特别的方式结合在一起时，意识就表现出来了。人的身

体就是由四种元素结合而成的。人的意识不能离开人的身体独立存在。身体存在，意识才存在；身体死亡了，意识也就消失了。灵魂只是肉体的属性，所以没有永恒的、无所不在的灵魂存在。

由灵魂与肉体的这种关系出发，顺世论坚决主张由五官所得的知觉是认识唯一的源泉，除知觉外，其他的认识方式都是靠不住的。根据一些材料记载，顺世论甚至认为推理也是不可信的，因为推理所依据的事物之间的普遍必然关系是超出人们的经验范围以外的，因此逻辑推理没有充分的根据。但也有一些材料认为，顺世论并非不加区别地否认一切推理，他们承认关于现世事物的推理的真实性，但否认那些关于来世和前世、关于梵、神的推理的真实性。

作为流传在人民中间的哲学，顺世论反对印度的种姓制度，提出了社会平等的主张，认为人们不分种姓，血管里的血液都是红色的。人们生而平等，因而没有贵贱之分，人人都有同等的享受权利。顺世论坚决地批判了代表统治阶级利益的宗教、道德和社会学说，尤其是灵魂转世、天堂、世报、祭祀等。在他们看来，既然灵魂和肉体不可分，那么，在此之上建立的因果报应、轮回解脱、来世前世学说就都不能成立。因此，顺世论高度肯定人在现实世界中的幸福生活，反对一切压抑人的欲望的禁欲主义，认为生活的目的就是生存，就是幸福，不能因为生活中快乐与苦难混在一起而放弃快乐，更不能为了虚无缥缈的来世幸福而放弃今世的幸福。他们提倡乐观主义的积极入世思想，反对苦行和一切虚伪的道德，认为智者不应该为了解脱而受苦，甚至提出“宁可此生为鸽子，不可死后成孔雀”的口号。顺世论的这种生活观与统治阶级的道德说教是截然对立的。

顺世论曾伴随着佛教一同传入中国，对中国哲学思想的发展也曾起到一定的影响。中国典籍中关于顺世论的世界观、认识论和社会思想以及其活动情况的记述，也是研究顺世论的学说和历史的不可多得的材料。

87. 胜利者的宗教 ——耆那教哲学

在梵文中，“耆那”原意为“胜利者”、“完成修行的人”，本来是耆那教创教者筏驮摩那（约公元前 599～527 年）的称号，所以耆那教也就是“胜利者的宗教”。该教自称是最古老的宗教，传说有 24 祖，但除了筏驮摩那之外，只有第 23 祖波湿伐可能是一位历史上确有的人物；其他都是神话中的人物。所以，第 24 祖筏驮摩那是耆那教的实际创始人。筏驮摩那被佛教典籍称为尼乾陀、若提子，出身王族家庭，是沙门思潮的“六师”之一，成道后被尊称为“大雄”（伟大的英雄）。耆那教在反对正统婆罗门教的斗争中曾获得较大的发展，甚至曾被一些地区的统治者定为国教。公元 1 世纪左右，耆那教由于教徒的迁移分散，以及对于教祖遗训和教规的不同理解，分裂为白衣派和空衣派（天衣派），以后又继续分出许多小派别。但他们之间的争论并没有涉及到耆那教的最根本原则问题，在 13 世纪伊斯兰教徒统治了印度主要地区以后，耆那教受到了严重破坏，但它的影响在一部分群众中仍未完全消失。在近代，耆那教也进行了一些改革，至今仍是印度社会具有影响力的宗教之一。

耆那教的基本教理是它的“七谛”说。所谓“谛”，指真实不虚的理，

也指事物的原则、本质。七谛也就是：命、非命、漏入、系缚、制御、寂静和解脱。命就是灵魂，耆那教认为宇宙万物都由灵魂和非灵魂构成。灵魂包括能动的灵魂和不动的灵魂。能动的灵魂根据拥有感觉器官的多少分为若干等级，例如只有触觉器官的是植物；只有触觉和味觉器官的是虫；只有触觉、味觉和嗅觉三个器官的是蚁；只有触觉、味觉、嗅觉和视觉四个器官的是蜂；触、味、嗅、视、听五种感觉俱全的是兽。五种感觉之外再加上“心”就是人、神或魔。不动的灵魂则存在于地、水、风、火四大原素中。因此，一切动植物和非生物体内都有灵魂存在，不得任意杀生。灵魂以外的存在是非灵魂，非灵魂也包括两大类。一类是“定形的物质”，由原子和原子的复合体组成。原子是永恒的、不可分的、无限小的，具有重量、形状、触、香、色、味等特性。原子结合为复合体而形成事物。原子的结合常常是由两个不同性质或者对立的原子组成，又由更多的乃至无数的不同原子及其复合体构成大的复合体，最终形成宇宙和万物。另一类是“不定形的物质”，由时间、空间、法（运动的条件）和非法（静止的条件）组成。原子及其复合体因时间、空间、法和非法而产生运动，整个物理世界的变化都起源于原子及其复合体在运动过程中的分解和聚合。

耆那教虽然在宇宙构成问题上持灵魂和非灵魂的二元论，但他们更关心的是灵魂如何获得解脱的问题。他们认为，灵魂是有生命的物类特别是人的最高本质。灵魂的本性是无限清静和圆满的，但是它由于经常受到物质的障碍而失去了光辉。所谓物质障碍，也就是与灵魂在一起的肉身，肉身即由细微的物质即“业”所组成。业进入灵魂、附着于灵魂就是“漏入”。业使灵魂受到玷污、束缚称为“系缚”。解脱就是摆脱业对灵魂的这种系缚。要想摆脱就必须“制御”。制御的方法为持“三宝”、修“五戒”。所谓“三宝”，包括“正智”，即正确学习和了解耆那教的经典和教义；“正信”，即正确信仰耆那教的经典和教义；“正行”，即正确实行耆那教的教义和戒律。所谓“五戒”，也就是正行的内容，包括不杀生、不欺诳、不偷盗、不奸淫、不蓄私财。此外，耆那教还把“苦行”作为修行的一种重要方式。他们以为，只有这样才能既制止新业漏入灵魂，又消灭灵魂中的旧业，从而使灵魂达到“寂静”境界，恢复旧有的光辉，摆脱轮回，获得解脱。耆那教把“能动的灵魂”和“不动的灵魂”都看作是处于轮回之中的，统称为“受束缚的灵魂”，而把摆脱了轮回、解脱了的灵魂称之为“不受束缚的灵魂”。解脱也就是修行完满，解脱了的灵魂就可以获得四种至善，即“无涯智慧”、“无限信仰”、“无量力能”、“无尽欢愉”。

此外，耆那教还对人的认识及逻辑问题进行了一些有益的探讨。

88. 如来佛的说教 ——早期佛教哲学

在我国，如来佛是一个家喻户晓的神祇。“孙猴子跳不出如来佛的手心”，是人们均可脱口而出的一句成语。但“如来佛”这个称号是什么意思，他在历史上的真实身份如何，却并不是每一个人都能讲清楚的。其实，如来佛在历史上实有其人，他姓乔达摩，名悉达多，是印度一个小邦国净饭国王的太子，约生活于公元前6至5世纪，和中国的孔子是同时代人。他幼时受传统的婆罗门教育，因有感于人世生、老、病、死等诸般苦恼，于29岁时出家修

道，初随数论派的两位大师学习禅定，后到一树林中单独修苦行 6 年，发觉苦行不是达到解脱的道路，又到一菩提树下静坐七天七夜（一说 49 天），终于悟道，遂创立佛教。后来，佛教徒称他为释迦牟尼，“释迦”是族名，“牟尼”是“圣人”的意思，“释迦牟尼”也就是“释迦族的圣人”。“如来佛”是他的一个通俗的称号。“如”又称“如实”、“真如”，即绝对的真理。“佛”的意思则是“觉者”，即自己觉悟到并使他人也觉悟到真理的人。所以，“如来佛”也就是“乘如实道来成正觉”的意思。释迦牟尼悟道后，开始传教四方，化导弟子，据说他收有弟子五百人，其中著名者有 10 人，称“十大弟子”。所谓早期佛教，指的就是释迦牟尼和他的这些弟子们的学说。

释迦牟尼因有感于人生苦恼而出家，所以他的教义也集中在对人生的探讨和对理想境界的追求，其中最重要的就是“四谛说”和“缘起说”。

所谓四谛，即四个真理，指的是苦谛、集谛、灭谛、道谛。它是佛教关于世间充满痛苦以及如何摆脱痛苦的基本理论。“苦谛”指认识到世间充满痛苦，苦有八种，即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦（和怨憎的东西或人会合的痛苦）、爱别离苦（和所爱的东西或人别离的痛苦）、求不得苦、五取蕴苦（一切身心的痛苦）。“集谛”指认识到造成世间种种痛苦的原因和根据，即爱欲和贪欲。“灭谛”指认识到彻底根除痛苦原因的道理，即消灭爱、消灭欲望。“道谛”向人们指出实现佛教理想所应遵循的方法和道路，它共分八种，即所谓的“八正道”，包括正见（正确的见解）、正思（又称正志，正确的意志）、正语（正确的言语）、正业（正确的行为）、正命（正确的生活）、正精进（正确的努力）、正念（正确的思想）、正定（正确的精神集中）。

所谓“缘起说”，是佛教解释世界尤其是人如何生成的理论，也是佛教的哲学基础。“缘”是指条件，“起”是指生成，“缘起”也就是“依条件而生成”。佛教认为，世间没有任何永恒的东西（无常），一切事物或现象的生起都是各种相互依存、相互作用的关系和条件，离开了关系和条件，就没有任何事物的生灭变化。由此出发，佛教把人生划分为 12 个彼此互为条件或因果联系的环节，称“十二缘起”。它们是：由“无明”（与生俱来的迷暗无知）产生“行”（意志），由“行”产生“识”（意识），由“识”产生“名”（精神）和“色”（肉体），由“名色”产生“六入”（眼、耳、鼻、舌、身、意），由“六入”产生“触”（与外界事物的接触），由“触”产生“受”（各种各样的感受），由“受”产生“爱”（贪爱、欲望），由“爱”产生“取”（对外界事物的追求），由“取”产生“有”（生存及其环境），由“有”产生“生”（来世之再生），由“生”产生“老死”。整个人生现象就是这 12 个环节所构成的流转过程。它的次序既可以从原因顺推到最后结果，也可以从结果逆推到最初原因。但总的来说，是由无知而产生贪爱，由贪爱而产生生老病死，而陷入轮回。只有消除无知，认识到世间一切现象都是无常的，是不值得执著追求的，才能断灭轮回，获得解脱，达到涅槃境界。所谓“涅槃”，又译“圆寂”、“灭度”等，是指断灭生死轮回之后所获得的一种精神境界，它是佛教全部修习所要达到的最高理想。它完全摆脱了外在的事物，消除了世俗之人的情感、欲望、理智等，是一种绝对超凡脱俗的至上境界。

无论是四谛，还是十二缘起，其精神实质无非是“苦”、“空”二字。早期佛教的这些思想反映了一种悲观主义的消极避世情绪。

89. 佛教的盛衰 ——印度佛教发展概况

在释迦牟尼及其弟子的早期佛教之后，佛教又经历了部派佛教、大乘佛教和密教三个历史形态。

释迦牟尼在世时，佛教教义并未形成文字经典。释迦牟尼传教主要靠“说法”，弟子们学习主要靠“听闻”。众弟子长时间的记忆必定有差别，这种差别在释迦牟尼去世后就自然会引起争论。为了解决这个问题，佛教教团组织了所谓“结集”，即会诵经典，批驳“外道”，使佛经最后定型。释迦牟尼去世的当年，佛教就举行了第一次结集。而佛教的分裂，就发生在释迦牟尼逝世百年后的第二次结集时。分裂的原因出自对原始教义和戒律的不同见解，分裂的结果则是形成了以少数有地位的上座长老为代表的“上座部”和反对他们的“大众部”。此后，上座部和大众部又分别发生分裂，最终形成的部派有 18 部（一说 20 部）之多。因此，公元前 4 世纪至公元初年这段时间的佛教就被称作部派佛教。

佛教各部派相互间争论的问题很驳杂，但总的来说在理论上主要有 3 个问题：1. 宇宙是实有的还是假有的？2. 有我还是无我？3. 释迦牟尼是人还是神？而对于原始佛教教义的原则性问题，例如四谛说、缘起说等，各部派之间并不存在争论。

大乘佛教大约兴起于公元 1 世纪。“乘”在梵语中原义为“运载”、“车辆”、“途径”、“道路”。大乘佛教兴起后，为了争夺佛教的正统，把以前的部派佛教贬之为“小乘”，并自称为“大乘”。大乘和小乘的区别主要表现在：首先，小乘佛教虽然对宇宙实有还是假有存在争论，但一般来说是否认“我”的实有，却不否认客观物质世界的存在。而大乘佛教不仅否认“我”，而且也否认客观世界的真实存在。其次，小乘佛教中虽然一些部派已对释迦牟尼做了神话的解释，但大多还是把他看作一位历史人物，是掌握佛法的最高教主，一般并不把他偶像化。而大乘佛教则把他描述成至上的神，把他的作用无限夸大。最后，小乘佛教一般把求取个人解脱作为修行的主要目的，而大乘佛教则把成佛、普渡众生作为最高目的，故有“小乘自利，大乘利他”之说。

大乘佛教的重要哲学流派为中观派或空宗和瑜伽行派或有宗。中观派的理论奠基人和重要代表是生活于公元 2~3 世纪的龙树以及他的学生提婆。中观派强调“空”，因而又称“空宗”。他们认为，既然一切事物、一切现象都要依条件而产生（缘起），那么，就不能说它们在本质上是实有，而只能说它们是“空”。但空并不是“空无”、“没有”。“空”是事物的“实相”，是不能用言语描述或用概念认识的实在或最高真理。人们只能通过否定空有具体属性来显示它的至高至上和玄妙，通过对具体观念的不断否定去体验或领悟最高真理。只有这样才能达到“真谛”，而把世间事物解释为实有的各种概念学说只是“俗谛”。但他们虽然断言事物的本质是空，却并不否定存在着虚假不实的万物。认识到这两方面，也就达到了“中道”，即最高的真理。瑜伽行派约形成于公元 4 世纪，因强调瑜伽的修持而得名。“瑜伽”意为“相应”，指一种通过控制自己的心理活动、在一种静观状态中体悟真理的修行方式。瑜伽行派的创立人相传为弥勒，但历史上是否确有此入至今尚

无定论。该学派的基本理论是“唯识无境”。其基本内容为：“识”（意识）是一切的根本，除了识之外，其他的任何东西都是不实的，现象界（外境）仅是识的表现，在本质上是虚幻的。世俗之人由于自身迷幻无知，把外境看作是实在的，这种情形就如同人们在梦中把梦幻看作是实在的一样。中观派和瑜伽行派也是对我国佛教影响最大的流派。龙树和提婆的著作译成汉语后，在我国形成了三论宗，并且影响到后来的天台宗、华严宗、禅宗等。瑜伽行派的思想则是我国唐代玄奘所创立的唯识宗的立论根据。

印度佛教最后一个时期是密教。密教是佛教、婆罗门教和民间信仰相结合的产物，它以高度组织化的咒术、仪礼、俗信为其特征，大约兴起于七世纪中叶，在理论上一般采用中观派和瑜伽行派的思想或者把二者结合起来。13世纪，伊斯兰教诸王侵入印度，对佛教采取了无情镇压的政策，印度的佛教基本上消亡了。

不过，早在部派时期，印度佛教就开始向境外传播，在东亚和东南亚的一些国家形成了很大的影响，甚至成为个别国家的国教。19世纪，佛教从斯里兰卡回传入印度，在印度兴起了一场复兴佛教的运动。

90. 自性与神我 ——数论派哲学

前面已经说过，在公元前2世纪至公元4世纪，印度婆罗门教正统哲学经过奥义书时期和史诗时期的历史演变，最终形成了6个主要哲学派别，数论派就是其中的一派。据传说，它的创始人是公元前4世纪的迦毗罗，但它最重要的理论家则是公元4世纪的自在黑。自在黑撰写的《数论颂》被人们看作是该派的根本经典。此外，该派的另一重要经典，即相传迦毗罗所作的《数论经》，经考证是14~15世纪有人假托其名作的，学术界一般把它看作是后期数论派的代表性经典。

数论派的基本哲学体系是所谓的“二元二十五谛”，而这个学说又是以“因中有果论”为出发点的。数论派认为，任何结果都仅仅是原因的转变，在原因中本来就已包含了结果，原因和结果是同一东西的隐蔽状态和显现状态，二者在本质上是相同的。由此出发，数论派认为，世界作为结果必然有其最初的终极原因，他们称之为“自性”。它是物质处于混沌、尚未发生变异、未显现出来的状态。自性具有“三德”或三种性质，即喜、忧、暗。三德相互依存，当它们处于平衡状态时，自性不发生变异、不显现出来；而一旦平衡被打破，三德中某一种德占了上风，支配另外的德，自性就开始演化和转变，显现出来。所以三德的状况决定着事物的形态或者特性。

推动三德由平衡状态过渡到不平衡状态的力量是一种精神实体，即“神我”。神我是永恒不变的，既不创造也不被创造。神我自身虽不演变出世间事物，但却可以与自性结合，使自性的三德丧失平衡，开始演化出万物。而一旦自性的变异开始，神我就脱离自性，只起一种观照作用。所以，神我与自性的关系是一种束缚与被束缚、指导与被指导的关系。世间万物都是神我与自性相结合的产物。这就是数论派的所谓“二元”。

自性与神我结合后，就开始了它的演化过程。自性首先产生“统觉”，即完满的智慧，由统觉产生自我意识，即自己能觉知主体与客体的区别。再由自我意识一方面产生“十一根”（眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、

足、排泄器官、生殖器官、心），另一方面产生五种细微元素（香、味、色、触、声）。由五种细微元素又产生出五种粗大元素（地、水、风、火、空）。全部变异过程一共 23 个范畴，再加上最初的自性和神我，也就构成了数论派的“二十五谛”。

数论派用“自性”这种原初物质来说明世界的变异，似乎是一种唯心主义的学说。但他们又杜撰出一个与自性并列的、独立自存的精神实体“神我”，用它来解释自性发生变异的原因，不免陷入了二元论。最后又用意识和自我意识产生出身体、各种感觉器官和地水风火等元素，则完全是一种唯心主义了。

数论派也用“二元二十五谛”学说来说明他们关于苦难、轮回、解脱的思想。他们认为，苦是人生的本质，而人生的最高目的就是摆脱苦难，求得解脱。痛苦分为 3 种：外苦（由人、兽、鸟、虫、毒蛇、山崩引起的痛苦）；内苦（由风、热、痰引起的生理苦与由欲、怒、贪、爱、惧、忧、嫉、无知引起的心理苦）；自然苦（由寒、热、风、雨、雷、电引起的痛苦）。这些痛苦是处在轮回之中的人所不能摆脱的。要想摆脱，就必须体验“二元二十五谛”的真义，觉悟到神我与自性（原初物质）本来就不是同一种东西，从而使神我不再与自性结合，使人从原初物质、从现实世界中解脱出来，断灭轮回。为此，数论派还规定了一套修行的方法，例如闻道、诵读、布施等。

数论派在印度古代和中世纪一直是一个重要的哲学流派。在印度 19 世纪的宗教和社会改革运动中，一些思想家也曾借用数论派的某些思想来建立自己的哲学体系。

91. 修行术的理论 ——瑜伽派哲学

前文在谈到大乘佛教瑜伽行派时已经说过，瑜伽是一种修行的方式，或者说一种宗教的实践。在印度，许多宗教都采用它作为实现自己信仰的手段或方法。印度许多古老的文献典籍，如奥义书等，也都提到或论述过它。后来，一位叫作钵颠闍梨的学者在他编著的《瑜伽经》中对瑜伽的宗教实践加以归纳、总结，使之形成一个具有系统理论的独立哲学流派。钵颠闍梨因此被视为瑜伽派的创始人，他的《瑜伽经》也被看作是瑜伽派的根本经典。但钵颠闍梨的生活年代以及《瑜伽经》的成书时间，却因为缺乏史料很难确定。

瑜伽派也是婆罗门教正统哲学六派之一，它与数论派的关系极为密切，被称为数论派的姐妹哲学。有人甚至认为，数论是瑜伽的理论根据，瑜伽是数论的修行方法。的确，数论派的许多哲理都为瑜伽派所直接采用。但是，作为一个独立的哲学流派，瑜伽派毕竟有自己的理论特色。除了其学说的重点是修行的理论和方法外，在其体系中引入主宰神或“自在天”，是瑜伽派与数论派的主要区别之处。

瑜伽派接受了数论派的“二元二十五谛”学说，但在“二十五谛”之外，另立了一个“自在天”或神。最初的瑜伽派还没有把神或自在天作为世界最初的推动力和主宰。钵颠闍梨认为，自在天是一种特殊的神我。一般的神我是在业报轮回的束缚之下，而自在天则是断灭了尘世的系缚而获得解脱的独存者。它不受时间的限定，也不为烦恼、业、果报等所触动，是一切智者的

种子，具有永恒的和无限的智慧、行为和能力。想念神是实行瑜伽、控制身心活动的一个假设目标，借以排除在瑜伽过程中所出现的种种障碍。这样的神在瑜伽的体系中只是一个外在的东西，是为了满足有神论的要求、掩盖无神论倾向的一个假设。到了9世纪以后，瑜伽派才开始把神看作是原初物质演变的原因，认为不是神我，而是神在原初物质演化为世界的过程中打破了“三德”的平衡，扫除了障碍，同时根据神我或个体灵魂的善恶引导人们达到福乐和解脱的境地或者投入痛苦和罪恶的深渊。神与原初物质的关系就像农夫浇地时把田堰打开，排除障碍，使水自己流出一样。这样，自在天就成了主宰世界一切的最高神。晚期数论派也吸取了瑜伽派关于自在天的思想。

和数论派一样，瑜伽派也认为自性和神我的结合是一切痛苦产生的根源，从而把断绝痛苦的根源、使神我独存作为自己的根本目的。瑜伽派认为，心是自性发展中的最有力的因素，它是一切精神现象的总称，本身无限相续，并受善恶业的熏习。瑜伽修行就是要抑制心的作用。瑜伽派提出的修行方式共分8个阶段，故又称“八支行法”：1，禁制，指不杀生、不妄语、不偷盗、不邪淫、不贪5种必行的禁戒；2，劝制，指清静、知足、苦行、诵读、念神5种积极的修行；3，坐法，指正确的坐姿；4，调息，指正确的呼吸方法；5，制感，即控制感官，使它们与对象分离；6，执持，即把心专注或凝聚一处，不使驰放，专注点可以是身体的某一部位，如鼻端、丹田等，也可是外界的对象，如月亮、神像等；7，禅定，即进一步的执持，使主客体达到融合；8，三昧，即主客体的完全融合，心与对象冥合为一，主观意识就像不存在。

三昧是瑜伽修行达到的最高境界。它又分为有心三昧和无心三昧。前者尚有种种念虑，心中仍受过去行为或业的熏习；后者则断灭了一切杂虑，不会再引起余业。这种状态也就是瑜伽派所说的解脱状态。

由于瑜伽本来就是各宗教普遍具有的修行方法，因此，在进一步的发展中，瑜伽派的学说很自然地与其他流派结合起来。例如，在印度教、佛教的密教化过程中，瑜伽派的思想都起过相当的作用。直到近现代，瑜伽思想在印度宗教界和学术界仍然有着重要的影响。很多西方哲学家、科学家也利用科学、心理学的成就对瑜伽进行了各种不同的研究和解释。瑜伽思想传入中国后，对中国佛教的禅宗、天台宗、密宗等都有一定的影响，并与中国道教、医学、气功术等相结合，时至今日仍能看到它的痕迹。

92. 印度的原子论 ——胜论派哲学

在西方，德谟克利特的原子论构成了古希腊哲学中唯物主义的最高成就。而在稍晚的印度，也出现了一种以原子论为基本内容的哲学流派，这就是胜论。

胜论也是婆罗门教正统哲学六学派之一。所谓“胜论”，梵文原意为“特殊”、“区别”、“殊胜”，有“强调特殊性”之意。胜论的开山祖师据说是迦那陀，归在他名下的《胜论经》一书是胜论的根本经典。但迦那陀的生活年代却无法考证，一般认为大约是公元前2世纪末人。

胜论哲学和《胜论经》的核心内容是其原子论。胜论认为，物理世界是独立于我们认识以外的一种客观的实在，它是由不同性质的原子（极微）所组成的。所谓原子，也就是物质的最小单位。原子不可分，永恒不灭，各有

自身特征，互不相同。原子的基本形态是地、水、火、风，各个原子之间的关系是一种机械的并列的关系。原子相互结合生成物理世界的各种事物。原子结合的基本的和最初的形式是二个原子成双成对的结合，形成“二重原子”，再由“二重原子”结合成“三重原子”，以至无限，从而形成物理世界的各种现象。原子本身是永恒的、不变的，但由原子结合而成的客体，即物理世界的一切现象，则是暂时的、可变的。客体是由于一定的原子的聚合而产生，也由于它们的分解而消失。为了解释原子的结合和分解运动的动力和规律，胜论提出了“不可见力的规律”。他们认为，原子的一切组合和运动都是受一种“不可见力的规律”支配，这个“不可见力的规律”是事物和世界之所以成立的动力因。至于“不可见力的规律”是什么，他们并没有作出明确的规定。它有时被解释为一种伦理范畴，例如善和恶，有时被解释为自然界内部的一种不可捉摸的势力或自然力。

胜论还通过对世界上各种现象的考察和概括，提出了自己的范畴学说。他们认为，世界上的一切现象都可以纳入6种“句义”。所谓“句”，是“言语”、“概念”的意思。所谓“义”，则是“客观实在”或“事物”的意思。因此，“句义”也就是“概念相对应的实在物”，即范畴。《胜论经》提出了6种范畴：实体、性质、运动、普遍、特殊、内属。实体有9种，即地、水、风、火、空、时间、空间、灵魂、心。实体是世界上一切现象的本质，性质依附于实体，说明实体的特性、状态、容量等。性质本身不再具有性质。性质又分为色、香、味等24种。运动依附于有形的实体，是有形实体的活动方式，分为向上、向下、收缩、扩张、进行5种。普遍是使宇宙万物或每一类事物具有共同点或普遍本质的原因，特殊则是使宇宙万物或每一类事物具有差异点或特殊本质的原因。而内属则是使上述实体、性质、运动相互结合、不分离的原因。此外，晚期胜论在上述6个范畴之外又增加了可能、非可能、亦同亦异、非存在4个范畴，合称“十句义”。胜论的范畴理论大体说明了一切存在的基本形式和它们的最普遍的关系，不仅涉及思维的形式，也涉及思维的内容问题，对帮助人们全面了解世界各种存在有着积极意义。

从原子论出发，胜论还针对数论派的因中有果论而提出了因中无果论。胜论认为，世界上的各种现象作为结果是由作为原因的各种要素结合而成的，不是由某种原因派生或演化出来的。原因和结果之间存在着根本的差别，在原因没造成结果之前，结果并不存在于原因之中。结果不能没有原因而存在，但原因却可以没有结果而存在。

在迦那陀的《胜论经》之后，胜论还有一些重要的思想家对《胜论经》作出各种注疏和发展，同是，胜论也开始与婆罗门教正统哲学的另一派别“正理派”互相融合。9~10世纪后，胜论与正理派完全结合，16世纪后就日益失去了影响。

93. 关于正确思维的学说 ——正理派哲学

正理派也是婆罗门教正统哲学6个学派之一。所谓“正理”。指“引导到一结论的标准”，后来就被引申为逻辑学研究的一般称呼。所以，正理派也就是印度哲学中一个比较重视逻辑学的流派，它的创始人据传说是生活在公元2世纪的乔达摩，他所作的《正理论》被视为正理派的根本经典。

正理派学说的基本体系是所谓的“十六谛”，即：量、所量、凝、动机、实例、定则、论式、思择、决了、论议、论诤、论诘、似因、曲解、倒难、堕负。这十六个范畴主要是有关认识论和逻辑问题的，它们探讨了认识的起源、真理的标准、命题的种类、推论的形式、辩论的性质和方式等等，其中最重要的就是关于认识的起源的学说。

正理派把获得正确认识的方式或来源称作“量”。所谓“量”，也就是“尺度”、“标准”的意思。量又分4种：现量、比量、譬喻量、声量。现量是感官和它的对象接触而生的知识，即知觉，它是认识的根本来源。它是决定的、不可言说的、无误的。也就是说，只有无疑的、确定的、符合实际的认识才能构成知觉。而知觉是我们的感官在和外界接触时所获得的纯粹的认识，还没有加入概念的作用，因而是不可言说的，只能使自己了解而不能传达给别人。正理派还把现量分为“无分别现量”和“有分别现量”，前者是完全没有加入概念作用的知觉，后者是对于事物已有概念作用的知觉。故前者是直接的知觉，后者则是间接的知觉。

比量也就是推理，是以知觉为基础、从某一事物的表现推知其他事物的认识方式。正理派在对推理的研究中提出了著名的“五支作法”，他们认为，推理的形式由“宗”（命题）、“因”（理由）、“喻”（实例）、“合”（应用）、“结”（结论）5个环节构成。例如下面这个推理：

此山有火（宗，命题）。

因为此山上有烟（因，理由）。

凡有烟处必有火，例如灶（喻，实例）。

现在此山上有烟（合，应用）。

所以此山有火（结，结论）。

这个推理的论式与西方形式逻辑的三段论式推理十分相似。除此之外，正理派还从思维形式上探讨了种种造成错误推理的原因，提出了5种“似因”（似是而非的理由）、3种“曲解”（故意歪曲对方的言论再加以攻击）、24种“倒难”（用荒唐的理由推出错误的结论来反对和破坏对方）、22种“堕负”（辩论中失败的原因）的理论。

譬喻量也就是类比，它也是认识的来源之一，是根据未知物与已知物的类似来认识未知物。例如从未见过野牛的人曾听说野牛与家牛相似并且认识家牛，当他在森林中见到一个类似家牛的动物时，便推定它是野牛。

声量又称“圣教量”，即证言，是从一个值得信赖的人的言说中所获得的认识。证言又分二种：关于可见事物的证言，指普通人、权威、圣书等关于可见事物所做的教言，如农夫关于农作物的知识；关于不可见事物的证言，指吠陀或圣者所说的箴言等。

正理派把感觉和建立在感觉之上的、符合正确的逻辑规则的推理、以及人们在长期的生产和社会实践中积累的知识作为认识的起源，这无疑是正确的。但他们把所谓的圣者关于宗教事物的一些箴言也当作正确认识起源，则是错误的，这也是正理派最终陷入唯心主义和有神论的一个原因。

正理派对认识起源和思维形式的研究是对印度哲学的重要贡献。它从古至今在印度思想界中一直有着重要的影响，它的逻辑原理被印度很多哲学和宗教所吸收。在印度近代的思想启蒙运动中，一些思想家也对正理派的逻辑理论同西方的逻辑学进行比较研究和改造。

94. 婆罗门教的无神论 ——弥曼差派哲学

一提到宗教，我们马上就会联想到它所信奉的各种各样的神。然而，属于婆罗门教正统学派的弥曼差派却坚决否认神的存在，形成了一种具有印度特色的无神论哲学。

“弥曼差”在梵文中的原意是“审察考究”，弥曼差派则是特指对吠陀祭祀、礼仪的方法及其意义进行“审察考究”的一个学派。弥曼差派本来是一个统一的学派，后来逐渐发展成为弥曼差派和吠檀多派。前者着重于吠陀祭祀的解释与研究，被称为祭祀弥曼差或前弥曼差；后者则着重考察吠陀最后的哲学部分，即奥义书，被称作知识弥曼差或后弥曼差。这里所说的弥曼差派，则是专指前弥曼差。

弥曼差派的创始人相传为约生活在公元前2世纪的闍弥尼，他所著的《弥曼差经》是该派的最早根本经典。此后，又有该派的一些思想家对此经进行了注释，其中重要的有山隐师、童中师、光显等。

弥曼差派把研究吠陀祭祀作为人生最高的目的和义务。他们认为，吠陀的“声”（证言）是认识的主要来源和方法。他们虽然也不否认我们日常经验所得到的其他认识的来源，并且提出了现量、比量、声量、譬喻量、义准量、无体量6种认识来源（量），并且前4种和前面所说的正理派提出的4种量基本一致，但他们更重视的却是声量（圣言量），并且由此提出了著名的“声常住论”。

所谓“声”，这里主要指的是吠陀的言语和知识。弥曼差派认为，这种声就是真理，它是先天本有的，不是人造的，它常住不灭，永远正确。普通人的语言，只不过是吠陀语言的显现。弥曼差派对“声常住论”进行了详细的论证。例如，他们认为，“声”总是表示类，属于某个类的个别事物可以灭亡，但作为类的“声”则永远存在。再如，当人们说完一段话时，别人所以能了解其意思，就因为声是不灭的，否则别人就无法理解整段话的全部意思。普通人的语言尚且如此，吠陀的圣言就更是常住的了。

对“声”或圣言的这种崇拜使弥曼差派走向了无神论的方向。弥曼差派认为，人生唯一的目的是快乐，祭祀不是为了取悦于神或者其他目的，而是为了取得现世的福乐和来世的果报。吠陀的圣言中有一种常住的神秘力量，人们在祭祀时通过祈祷就会使吠陀圣言产生出能给人们带来好处的力量，他们称这种力量为“无前”。因此，在祭祀和它的结果或福报之间有着必然的关系。既然这种神奇的力量只有通过祭祀才显现出来，而祭祀又是由人来实行的，因而也就没有必要假定神的存在和作用。如果承认神的存在和作用，那就要承认在祭祀和果报之间起作用的是神，而不是“无前”。这样自然要否认祭祀行为的神圣有效性，并因而导致人们怀疑吠陀的神圣和权威。而既然神不能给予人们仁慈的恩施，也就无力指导人们的行为。弥曼差派提出了许多理由驳斥有神论，揭示有神论的荒谬。例如他们指出：如果神是为了对众生的仁慈而创造了世界，那么，在世间万物这些仁慈的对象被创造之前，神的仁慈又怎能存在？而且，如果神是出于仁慈而创造世界，则这个世界就应该被创造得完全幸福，但事实上这个世界上却充满了痛苦，倘若是有什么外部力量阻止了神，那么神就不是全知全能的了。再则，若说神在创造世界之前没有身体，那么神是如何生出创造世界的欲望的呢？若说神有身体，则

这身体必定不是神自己创造，还需要另一个创造者，如此类推，以至无穷。更何况，在世界创造之初，人还不存在，有谁能知道神的存在，并证明是神创造了世界和人呢？

不过，弥曼差派对有神论的批判并不是从科学出发批判迷信，从理性出发批判信仰，而是为了维护吠陀的神圣和权威，用对吠陀圣言的信仰取代对人格神的信仰。这也就是弥曼差派无神论的特色。

95. 梵我如何同一 ——吠檀多派哲学

前文已经说过，早期弥曼差派因强调对象的不同而逐渐形成了前弥曼差派和后弥曼差派。后弥曼差派又称吠檀多派。所谓“吠檀多”，梵文原意是“吠陀的终极”，原指奥义书。此派以奥义书为研究对象，故称吠檀多派。吠檀多的思想虽然可以追溯到奥义书，但作为一种独立的有系统的哲学理论却直到公元前后才建立起来。相传该派最初的创始人是当时的跋陀罗衍那，他写的《梵经》或称《吠檀多经》是该派的最早经典。

吠檀多派的中心问题是“梵”与“个我”（个体灵魂）的关系问题。在该派的学说中，梵是世界的最高主宰神，是宇宙精神，是无限的、无处不在的、永恒不变的精神实体，是世界各种现象生起、持续和归灭的终极原因。它超越了人类的感觉经验，既不能用言语来表达，也不能用概念来理解。但在个我与梵的关系问题上，吠檀多派的观点却表现出相互的差异。

跋陀罗衍那在《梵经》中的观点被称作“不一不异论”。他认为，个我是个体灵魂，它是生命的原则、认识和行动的主体。个我是梵的一部分，具有作为普遍灵魂或最高精神的梵的内涵，这种关系决定了梵与个我同一的方面。但梵与个我也有不同的方面，梵具有创造和毁灭世界的能力，个我则没有；个我能感受苦乐，梵却没有感受。所以梵与我的关系是既同一又不同的关系。

7 世纪的乔奈波陀在他所著的《蛙氏奥义颂》中提出了“不二论”。他认为，梵是宇宙的最高实体，是绝对真实的存在，梵通过一种幻力创造出自然界，我与梵同一不二。自我根据摆脱主、客观经验束缚的不同程度分为四“位”；普遍位、光明位、智慧位和第四位。在普遍位时，自我具有觉醒的意识，可以认知对象并受到主、客观经验的束缚；在光明位时，自我处于睡眠状态，摆脱了外界经验的印象，但仍可觉知内在的精神对象；在智慧位时，自我处于熟睡状态，完全摆脱了主、客观经验的印象，从而过渡到第四位，此时的自我完全与最高我（梵）同一不二。乔奈达波的再传弟子商羯罗进一步发挥了不二论思想，认为梵是宇宙的最高实体，世界上的一切现象都是从梵产生出来的。梵超越了一切，没有任何差别、属性，因而是不可见、不可闻、不可触、不可说、不可思议的一种绝对实在。我与梵同一不二。但是，一般人从下智看梵，从世俗的观点出发给梵附上了种种属性，如全智全能、完美无缺等，从而产生了无规定、无差别、无限制的“上梵”与有规定、有差别、有制限的“下梵”的区别。修炼的目的就是通过自我克制和求知上梵，亲证梵我不二，从而获得解脱。12 世纪的罗摩努阁不同意商羯罗的观点，提出了“有差别的不二论”，认为梵和世界（包括我）是本体相同，形式和作用不同。世界和我与梵的关系是部分和全体、属性与实体的关系。

摩陀婆在 13 世纪提出了“二元论”来与“不二论”相对抗。他认为，梵是最高实在，是宇宙万物创造、摄持、保护和破坏的最终原因，是至善的、圆满的、最高的精神实体。我是个体灵魂，是由细微的物质构成的，大小如原子。世界和我与梵一样都是真实的、永恒的。世界和我虽然都依附于神，但并不是神。从这一基本思想出发，摩陀婆提出了著名的“五别异论”，即梵与个我之间、梵与物质之间、个我与个我之间、个我与物质之间、一种物质与另一种物质之间存在着永恒的差别。

吠檀多派形成后，在印度各个历史时期一直是占有统治地位的思想体系，对印度社会各阶层有着广泛的影响，甚至现代的许多著名思想家也都把吠檀多学说作为自己思想体系的理论基础。国际学界也大多把吠檀多派作为印度传统思想中最有代表性的学说来研究。

96. 近代印度之父 ——罗易和他的梵社

自 16 世纪欧洲人出现在印度次大陆以后，印度的殖民化过程就开始了。而到了 18 世纪末，整个印度就几乎完全成了英国统治的势力范围了。殖民化的结果不仅造成了政治和经济上的附属地位，而且也对印度古老的文化造成了巨大的冲击。西方近代文化的勃勃生气与印度传统文化的僵化停滞形成了强烈的反差。一批有较强民族意识和爱国精神的知识分子一方面不甘于传统文化的衰落，另一方面又受西方文化的影响，开始觉察到印度传统宗教和社会生活中存在的弊端，掀起了一场宗教和社会改革的运动。

罗易（1772～1833）是这场运动的最早发起者，因而被称为“近代印度之父”。罗易自幼受到良好的教育，对印度教、伊斯兰教、西方的基督教、哲学和文化都有较丰富的知识。经过长期的思考，罗易首先树起了宗教改革和社会改革的大旗，对印度教的清规戒律、繁文缛节、偶像崇拜以及印度社会的祭司制度、种姓制度进行了激烈的批判。1828 年，罗易建立了印度近代第一个宗教改革团体——梵社，并为梵社制定了一系列的信仰和行动的准则，力图建立一种摆脱各种清规戒律的“真正宗教”。通过梵社，罗易团结了一批具有先进思想的文化人士。

罗易的哲学思想是以印度古代奥义书的唯心主义一元论为基础的，同时也受到伊斯兰教一神论和近代西方哲学的影响。他认为，宇宙万物的终极原因是一个永恒的、不可理解的、始终不变的“最高实在”或者梵。梵没有任何形式、属性和规定，是世界万物的创造者和保护者。万物所构成的物质世界也是客观实在的，它和梵（神）的关系是性质与实体的关系。性质是依存于实体的，同样，实体也是依存于性质的，一个实体离开了性质是不可想象的。没有神，世界是不能存在而且没有价值的，但是没有世界，神同样也是不可能存在和没有价值的。所谓神创造世界，乃是神作为一个外在的“第一原因”或“目的因”存在，神并不干预物质世界的进程，物质世界的存在和发展有它自己的规律。世界或自然界的发展是受“自然规律”控制的。物质世界由极小的原子构成。原子是永恒的、不灭的、无所不在的，它们按照神的意志在不同的地点、不同的时间、处于不同的形式中。

罗易逝世后，德·泰戈尔继任梵社领袖，继续贯彻罗易提出的反对偶像崇拜、种姓分立等等的原则。德·泰戈尔在哲学上是吠檀多二元论者。他认

为，宇宙万物的最高实在和见证者是梵，梵是最高的真理和无穷的智慧，既超越于时空，又弥漫于时空之中。物质世界和我们对物质世界的认识也是真实的。梵创造和支持了世界，但并不意味着梵和物质世界就是完全同一个东西，也不意味着现象世界的独立就是和梵相对立的。

1866年，梵社的一部分激进的成员因不满于德·泰戈尔对婆罗门教义的偏重和在社会改革方面采取的温和态度，在年青的领袖凯沙布的领导下重新组成了“印度梵社”，而原来的梵社也就被称为“本初梵社”，并逐渐失去影响。

从罗易到凯沙布的梵社不仅致力于宗教和哲学的改革，而且也同样致力于社会改革，尤其是重视教育、倡导妇女解放。罗易等人是最早把西方的科学文化介绍到印度的人。他们创办刊物，撰写通俗读物，兴办学校，宣传科学，成为印度近代启蒙运动的一支主力军。他们反对歧视妇女，尤其是同寡妇殉夫、童婚、多妻制等现象进行了坚决的斗争，要求男女在法律面前平等、妇女有继承权。后期梵社的一些成员还积极参加了印度民族独立的运动。

97. 印度 19 世纪的圣人 ——辨喜的哲学

辨喜（1863～1902）是印度近代最有影响的哲学家，也是一位热心的社会改革活动家和印度教的改革者。他曾以托钵僧的身份几乎游历了整个印度，接触印度各个阶层的人民，也曾以学者的身份到美国、法国参加宗教会议或讲学，访问西方其他国家。在哲学上，他追随吠檀多不二论的路线，同时又明显吸取了西方近代资产阶级哲学的一些思想，建立起一个被称作“新吠檀多主义”的完整哲学体系。

辨喜哲学的中心问题是梵与世界的关系问题。他反对传统的唯物主义和唯心主义的划分，认为思维起源于物质和物质起源于思维这两种说法都是错误的，物质和思维都是互相独立存在着的，它们都是第三种东西的产品，这第三种东西就是梵、神我或宇宙理性。梵是全部现实世界的基础，是一切事物的泉源，世界上任何现象，无论自然、社会以及人的思维都是它的表现，都是从它那里派生出来的。梵本身是一种纯存在，在它里面没有时间、空间和因果的联系，也没有属性、方位、数量和质量的差异。但梵显现为世界，是以时间、空间和因果关系为媒介的，就像事物借助镜子被反映出来一样。因此，梵体现在一切事物之中，梵就是一切。

在辨喜看来，宇宙是由物质世界和精神世界组成的，它们都是梵的表现，是梵的一种变异，因而也都是实在的，二者之间的关系是一种平行的关系。物质世界不是像传统吠檀多哲学所说的那样是“绝对的零或不实在”，而是真实存在的。整个世界都是一种经常变化着的物质，形形色色的事物和现象都是物质的种种表现。运动、时间、空间、因果关系等也都是真实存在的，它们是客观事物的基本存在形式。由此出发，辨喜认为，我们必须到世界中去工作，如果借口世界由于运动变化就是虚幻的而不去工作，那就像一个人要等待恒河水全部流入大洋之后才去渡河一样。与印度传统哲学的悲观厌世倾向相反，辨喜这里表现出的是一种正视现实、积极向上的乐观主义精神。

精神世界是梵的另一种表现，在梵的演化过程中它是较物质世界更高的一个阶梯，和梵的关系更密切。精神世界独立于外在的、物质的世界，人的

一切思维活动包括人的认识形式都是人的意识的产物。这种基本观点也就决定了辨喜在认识论上的矛盾态度。他一方面认为一切人类的知识都产生于经验，一切从部分到一般或者从一般到部分的理性知识都是以经验为基础的，离开了经验就不能认识任何东西。另一方面他又认为有一种不以经验和逻辑为基础的宗教直观，认为人类具有一种天赋的认识能力，即自明性，人们可以利用这种自明性通过内省和直觉的方式领悟内在的真理。达到这种直观的最好方式就是印度瑜伽哲学的“八支分法”。

在宗教问题上，辨喜追随他的老师罗摩克里希那，对印度教中各种封建压迫、清规戒律、种姓对立、歧视妇女等现象进行了无情的抨击，积极推进宗教改革，宣称要建立一种“行动的或者人类的宗教”。他认为，世界上各种宗教的本质和目的是一致的，都是要达到与神的交往、实现普遍的爱。神也就是爱、智慧、理性。新的宗教也就应该根据这样的原则去建立。1897年，辨喜创建了以他老师的名字命名的“罗摩克里希那传教会”，力图宣传和促进印度各种宗教之间的友谊，实现“人类宗教”的理想。

辨喜还对封建主义和帝国主义进行了激烈的批判。他强烈呼吁打破宗教对立和种姓隔离，对普通人民寄予同情和关怀，把印度的希望寄托在群众身上。他大力提倡普及教育和文化，发展民族工商业，提高妇女权利，清除印度与世界的隔绝，在印度教的精神基础上建立一个仿效西方资产阶级的民主社会。在印度，辨喜被看作是资产阶级民族主义的“奠基人”，“19世纪的圣人”。

98. 精神的进化 ——奥罗宾多·高斯的哲学

19世纪中叶，英国生物学家达尔文创立了生物进化论，解释了世界上各种物种的起源和历史发展，被看作是19世纪自然科学中具有决定意义的三大发现之一。然而，印度哲学家奥罗宾多·高斯却认为，达尔文的生物进化论只是解释了“地上存在的”、“短命的”现象，没有解释“天上的”、“永恒的”存在。因此，他立意建立一个具有永恒真理的、精神的进化论。

奥罗宾多·高斯（1872～1950）是印度现代哲学家，早期民族解放运动的领袖。早年留学英国，受西方资产阶级哲学、自然科学的熏陶很深。回国后积极投入民族斗争，公开提出“印度自治”的政治目标，号召印度人民用一切手段包括“以暴力对付暴力”来争取印度的独立，曾两度入狱。奥罗宾多在继承印度传统哲学吠檀多不二论的基础上，吸收西方资产阶级哲学和近代的内容，将东西方哲学、唯心主义和唯物主义、宗教与科学调和在一起，构建了一个精神进化的哲学体系。人们或者参照印度传统吠檀多学说称他的哲学为“整体不二论”，或者参照达尔文的生物进化论称它为“精神进化论”。

奥罗宾多认为，过去的哲学都有它们的片面性。它们或者强调了最高实在的真实性而否定了现实世界的真实性；或者强调了最高实在和现实世界的差异性而忽略了最高实在的统一性；或者把现实世界归结为最高实在的属性等等。只有把这些互相差异或者对立的思想综合起来，才能对宇宙和人生作出正确的说明。

在奥罗宾多的哲学体系中，宇宙万有的最高存在是梵、绝对意识、宇宙精神。梵是纯粹的、永恒的，它无所不在，无所不包。它超越了时间、空间、

数量、质量及一切形式和属性，没有任何经验能够限定它，没有任何概念能够界说它，对于梵只能说：“不是这个，不是这个。”

不可界说的梵作为世界的基础，世界万物，无论有形的还是无形的、有生命的还是无生命的、有理智的还是无理智的，都是它的无限的变异。所以，梵在所有的事物之中，所有事物都在梵之中，所有事物都是梵，梵是一世事物。精神和物质是梵的两种基本形式，它们都是梵的自我显现。精神和物质彼此既不是互相限定，也不是独立或平行，而是相互产生和相互引起的。

在分析世界的进化过程时，奥罗宾多把宇宙划分为“现象世界”和“超越世界”。现象世界包括物质、生命、心。物质即无机物，即一切无生命的现象，它是现象世界的基础，是存在演化的最初阶梯。生命指有生命的现象，如植物、动物等。心指人的心理或思维活动，是人类意识的总汇，代表有思维能力的人。超越世界包括梵和超心。超心指一种超越人的心理活动的意志，它起着连接现象世界和超越世界的作用。梵一方面是宇宙的本体，万物的起因，另一方面又是万物进化的终点、归宿。因此，世界的进化就包含了两个方向相反的过程。首先是梵通过超心下降心，再由心逐级下降为生命、物质。这个过程是梵的自我否定，是它从纯精神状态异化为自然万物的过程，在自然界，它披上了自己所显现的具体外衣，成为有外壳包裹的“潜在意识”。它隐藏于外物之中，有恢复自己本来面目的要求，故能推动万物向纯精神状态进化。所以，第二种过程就是物质经过生命、心、超心，向梵一级级地进化，最终达到一个统一和谐的纯精神境界。整个世界的演化就是由这种上升过程和下降过程构成的。

奥罗宾多进一步用进化论思想解释个人和社会历史的发展。他认为，人是梵的显现，梵以“潜在意识”的形式存在于人之中，是人的精神本质，人的进化就是通过内省直觉、自我纯化的方式唤醒自身内在的潜在意识，使它的本性显露出来。社会是无数个人所组成的集合体，社会的进化也是通过自我完善的道路使其内在的本性得以显现。社会发展的最终目标是精神化的社会。此时，人与人在共同的精神基础上达到统一，和谐美满地生活。国家与国家也在同一精神基础上达到统一，互相尊重、平等互利、和睦相处，人类终将实现统一的理想。奥罗宾多的精神进化论的最终目的就是这样的一种理想社会。

结束语

用德国哲学家黑格尔的话说，我们穿上了七里神靴，转眼间走过了哲学数千年的发展历史。然而，哲学家们和他们的思想并不是历史的遗迹。他们属于过去，但同时又属于现在、属于未来。他们所讨论的问题是永恒的话题，他们的答案也将永远给人们提供启迪。

因此，更确切的比喻应该是：哲学家们就是那天上的一个个星座，其思想恰是那闪烁的星辉。无论它们离我们是远是近，都分秒不停地照耀着我们的祖先，照耀着我们，照耀着我们的子孙后代。即使我们在白天看不到它们，事实上我们依然沐浴在星光下。

哲学是时代精神的凝聚，哲学也是民族精神的凝聚，哲学更是人类精神的凝聚。无论你是否意识到，无论你是否承认，无论你是主动的还是被迫的，你都是在哲学的哺育下成长起来的。一个人无论如何揪自己的头发也不可能离开地球，因为它揪头发的力量只能来自大地。同样，一个人无论如何弹精竭虑也不可能挣脱哲学的影响，因为他挣脱哲学的力量只能来自哲学。

哲学家们给我们留下了永不枯竭的精神财富。我们为他们的思想而震撼，为他们的智慧而倾慕。但是，在震撼、倾慕之余，我们该做些什么呢？

我们应该、必须、也能够沿着他们所开辟的道路走下去！

西方中世纪的一位学者曾经说过：我们之所以看得更远，只是因为我们站在了巨人的肩膀上。这句话也可以改为：我们之所以要站在巨人的肩膀上，只是为了看得更远。

哲学的思维是理性的思维。理性的本质就是批判。它不承认任何永恒的权威，不承认任何一经发现就可以一劳永逸的真理。先哲们的思想是从他们那个时代的历史条件、思维水平和紧迫问题出发思考的结果。而今天，历史已经发展到了 19 世纪 90 年代，我们不仅必须从新的历史条件和思维水平出发对先哲们提出并思考过的问题进行再思考，科学的发展、人类的进步也给我们提出了无数先哲们不曾遇到的问题，它们迫使我们去思考、去答复。哲学将是一门永恒的学问。

临渊羡鱼，不如退而结网。与其倾慕先哲们的思想的博大精深，不如像他们那样去运用自己的理性。

也许，在不久的将来，哲学的天空上将会升起一颗耀眼的新星，那就是你。

