编者的话

为了适应高等院校哲学专业教学需要，我们编写了《西方哲学史》这本教材。

本书由全增嘏教授主编。复旦大学哲学系外国哲学史教研室、现代西方哲学研究室的同志参加编写。

本书是在全增嘏教授的外国哲学史讲稿的基础上，汲取了近几年来的教学经验和学术界的科研成果而编写成的。全书分上、下两册。

参加本书上册各篇执笔的是：黄颂杰（绪论、第一编）、朱新民（第二编）、尹大贻（第三编）、阎吉达（第四编）、龚剑鸿（第五编）。

参加本册统稿的是陈京璇、黄颂杰。

本书在编写过程中，曾得到许多兄弟院校、研究单位的同志和上海人民出版社的有关同志的大力支持。他们参加了讨论，提出了宝贵的意见。复旦大学的校、系有关领导同志对本书的编写也十分关心，给予了积极的支持。在此，一并表示衷心感谢。

编写一本比较系统和详细的西方哲学发展史的教材，对我们来说还是一种尝试。敬请广大读者批评指正。

目　录

绪　论 …… 1

第一编　古希腊罗马奴隶社会的哲学

引　言 …… 23

第一章　伊奥尼亚的唯物主义：米利都学派和爱非斯的赫拉克利特 …… 31

第一节　米利都学派 …… 31

一、泰勒斯的"水" …… 32

二、阿那克西曼德的"无限者" …… 35

三、阿那克西美尼的"气" …… 37

第二节　爱非斯的赫拉克利特 …… 39

一、政治、伦理思想 …… 40

二、"火"和"逻各斯" …… 43

三、"一切皆流"、对立面的"和谐"和"斗争" …… 47

第二章　大希腊的唯心主义：毕达哥拉派和爱利亚派 …… 54

第一节　毕达哥拉和毕达哥拉派 …… 54

一、灵魂转世说 …… 55

二、关于数的理论 …… 56

三、和谐说 …… 62

第二节　爱利亚派：塞诺芬尼、巴门尼德和芝诺 …… 65

一、塞诺芬尼的"神" …… 66

二、巴门尼德的"存在" …… 68

三、芝诺否定"多"和"动"的论证 …… 75
第三章 唯物主义的发展：阿那克萨戈拉、恩培多克勒的多元论和留基伯、德谟克里特的原子论 …… 81
第一节 阿那克萨戈拉的种子说 …… 83
一、种子说 …… 84
二、"奴斯"说 …… 87
第二节 恩培多克勒的四根说 …… 88
一、四根说 …… 90
二、"爱"和"憎" …… 91
三、流射说 …… 92
第三节 留基伯和德谟克里特的原子论的唯物主义 …… 93
一、原子论的宇宙观 …… 96
二、影象说：素朴的反映论 …… 100
三、社会政治观、伦理观和无神论思想 …… 104
第四章 智者派：从相对主义走向主观唯心主义和不可知论 …… 110
第一节 概况 …… 110
第二节 普罗太戈拉 …… 112
第三节 高尔吉亚 …… 117
第五章 苏格拉底和柏拉图的唯心主义 …… 121
第一节 苏格拉底 …… 121
一、自知自己无知 …… 123
二、美德就是知识 …… 126
三、精神接生术 …… 128
第二节 柏拉图的生平、著作及其思想渊源 …… 130
第三节 柏拉图的唯心主义的理念论和宇宙生成说 …… 134
一、理念：真正的实在 …… 134
二、理念和事物：原型和摹本 …… 136
三、理念论的本质及其认识论根源 …… 139

四、宇宙生成说 ……140
第四节 柏拉图的先验论的知识论和唯心主义的辩证法 ……144
一、知识是对理念的认识 ……144
二、认识的四等级 ……146
三、认知就是回忆 ……149
四、概念辩证法 ……152
第五节 柏拉图的伦理观和社会政治观 ……155
一、德性和理性 ……155
二、等级森严的理想国制度 ……157
三、唯心史观和奴隶主贵族的理论 ……160
第六节 小苏格拉底派和柏拉图学园派 ……163
一、犬儒学派 ……163
二、昔勒尼学派 ……165
三、麦加拉学派 ……167
四、柏拉图学园派 ……168
第六章 动摇于唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学之间的亚里士多德哲学 ……170
第一节 亚里士多德所处的时代以及他的生平和著作 …170
第二节 亚里士多德的"第一哲学" ……175
一、对柏拉图"理念论"的批判 ……176
二、实体说 ……180
三、四因说 ……185
四、潜能和现实说 ……191
五、第一推动者 ……194
第三节 亚里士多德的自然哲学 ……195
一、关于运动和时间、空间 ……196
二、宇宙说和生物阶梯说 ……199
第四节 亚里士多德的认识论和逻辑学 ……203

一、感觉和灵魂 ……203
二、逻辑学 ……207
第五节 亚里士多德的社会政治观和伦理观 ……210
一、人是政治的动物，国家高于个人 ……210
二、"中等阶级"执政的政体 ……212
三、伦理观：行德和知德 ……215
四、逍遥学派 ……219
第七章 原子论唯物主义的继续和发展：伊壁鸠鲁和卢克莱修的哲学 ……221
第一节 希腊化时期和古罗马时期的社会历史和哲学思想概况 ……221
一、希腊化和古罗马时期 ……221
二、亚历山大里亚时期的科学、文化 ……223
三、古代哲学的衰落 ……224
第二节 伊壁鸠鲁的原子论和快乐论 ……225
一、原子说 ……226
二、无神论和快乐论 ……230
第三节 卢克莱修的《物性论》 ……233
第八章 古希腊罗马哲学的衰落：斯多亚派和怀疑主义、折衷主义、神秘主义诸派及早期基督教 ……241
第一节 斯多亚派 ……241
一、概况 ……241
二、逻辑学和认识论 ……243
三、自然哲学 ……246
四、伦理学 ……248
第二节 怀疑主义学派 ……252
第三节 折衷主义学派 ……256
第四节 神秘主义哲学派别 ……258
一、犹太—希腊哲学家斐洛 ……258

二、新毕达哥拉主义 ……260
三、普罗提诺的新柏拉图主义 ……260
第五节 基督教的产生及其初期的演变 ……263
小 结 ……270

第二编 西欧封建制形成和发展时期的哲学

引 言 ……272
第一章 经院哲学的前身：教父哲学 ……276
第一节 教父哲学的基本内容 ……276
第二节 教父哲学的早期代表德尔图良和奥利金 ……277
一、德尔图良 ……277
二、奥利金 ……279
第三节 教父哲学的典型代表奥古斯丁 ……281
一、上帝和人 ……282
二、上帝之城与尘世之城 ……289
第二章 经院哲学的形成和唯名论与实在论的斗争 ……292
第一节 经院哲学的准备：厄里根纳的哲学 ……292
第二节 经院哲学的形成及其一般特点 ……296
第三节 唯名论与实在论的斗争 ……298
一、争论的焦点及其由来 ……298
二、唯名论和实在论的基本观点 ……300
三、争论的社会意义 ……301
第四节 实在论的著名代表安瑟伦 ……303
第五节 早期唯名论者贝伦加里、罗瑟林和阿伯拉尔……306
一、贝伦加里 ……306
二、罗瑟林 ……307
三、阿伯拉尔 ……308
第三章 经院哲学的繁荣和托马斯·阿奎那 ……314

第一节　经院哲学繁荣的历史条件和阿拉伯哲学的影响 ……314
第二节　经院哲学的集大成者托马斯·阿奎那 ……319
一、哲学是神学的婢女，科学要为宗教服务 ……320
二、上帝存在的论证和上帝创世的理论 ……323
三、托马斯的认识论 ……326
四、温和的实在论 ……329
五、伦理和社会政治观 ……330
第四章　经院哲学的衰落和反托马斯的派别 ……333
第一节　经验自然科学新思潮的代表罗吉尔·培根 ……333
第二节　后期唯名论者邓斯·司各脱 ……337
第三节　“不可战胜的博士”威廉·奥卡姆 ……341
第四节　“异端”、“异教”反对基督教教会的斗争 ……345
小　结 ……350

第三编　西欧资本主义关系萌芽时期的哲学

引　言 ……352
第一章　人文主义思想在欧洲各国的发展 ……355
第一节　意大利的文学家与哲学家但丁、彼特拉克、薄伽丘、瓦拉、彭波那齐和皮科的人文主义思想 …358
一、但丁：人的自由和爱 ……358
二、彼特拉克：对爱的歌颂和对荣誉的追求 ……360
三、薄伽丘：人应该是全面发展的人 ……361
四、瓦拉：意志自由论 ……362
五、彭波那齐：灵魂是会死灭的 ……364
六、皮科：论人的尊严 ……365
第二节　荷兰文学家爱拉斯谟和法国文学家拉伯雷与蒙台涅的人文主义思想 ……367

一、爱拉斯谟对教会的揭露 ……367
二、拉伯雷所著《巨人传》中描绘的资产阶级的新人 ……370
三、蒙台涅的怀疑主义 ……372
第二章　文艺复兴时期的哲学思想与自然科学中的认识论观点 ……376
第一节　库萨的尼古拉的哲学观点 ……376
第二节　哥白尼的太阳中心学说 ……379
第三节　开普勒的天体运动规律 ……383
第四节　达·芬奇的唯物主义认识论 ……386
第五节　帕拉塞尔苏斯的实验的医学化学观点 ……389
第六节　布鲁诺的泛神论唯物主义 ……392
一、关于认识的理论 ……392
二、关于自然学说的朴素唯物主义和辩证法思想 ……394
三、关于伦理学说 ……397
第七节　伽利略的唯物主义哲学思想 ……401
第三章　宗教改革 ……406
第一节　马丁·路德的宗教改革观点 ……407
第二节　闵采尔的宗教改革运动与德国农民战争 ……413
第三节　加尔文的宗教改革思想 ……417
第四章　文艺复兴时期的社会政治理论 ……422
第一节　马基雅弗利的社会政治观点 ……422
第二节　托马斯·莫尔的空想共产主义思想 ……425
第三节　康帕内拉的空想共产主义思想 ……431
第四节　博丹的国家论与主权论 ……436
小　结 ……439

第四编　十六世纪末至十八世纪中叶西欧各国哲学

引　言 ……441

第一章　培根的唯物主义 ……448
第一节　培根所处时代、生平和著作 ……448
第二节　资产阶级和新贵族的代言人 ……451
第三节　对经院哲学的批判及其“四假相”说 ……455
第四节　英国近代唯物主义的始祖 ……462
第五节　唯物主义的经验论和归纳法 ……468
第二章　霍布斯的机械唯物主义 ……479
第一节　霍布斯所处时代、生平和著作 ……479
第二节　专制政体的拥护者 ……482
第三节　机械唯物主义的世界观 ……484
第四节　认识论 ……489
第三章　笛卡儿的二元论 ……493
第一节　笛卡儿所处时代、生平和著作 ……493
第二节　怀疑论原则与二元论世界观 ……498
第三节　“物理学”中的唯物主义 ……505
第四节　唯心主义的唯理论 ……510
第五节　伽桑狄对笛卡儿的批判 ……516
第四章　斯宾诺莎的哲学 ……523
第一节　斯宾诺莎所处时代、生平和著作 ……523
第二节　斯宾诺莎哲学的基本特征 ……528
第三节　“自因”论的唯物主义世界观 ……532
一、“实体”论 ……532
二、“属性”论 ……535
三、“样式”论 ……536
第四节　唯物主义的唯理论 ……542
第五节　资产阶级民主政体的拥护者 ……546
第五章　洛克的唯物主义经验论 ……551
第一节　洛克所处时代、生平和著作 ……551

第二节 “1688年的阶级妥协的产儿”……554
第三节 对“天赋观念”论的批判……557
第四节 详细论证了培根和霍布斯的唯物主义经验论原则……563
一、关于简单观念和复杂观念的学说……564
二、关于知识的等级、确定性和范围的学说……565
三、关于“名义本质”和“实在本质”的学说……567
四、两种性质的学说……569
第六章 莱布尼茨的客观唯心主义……576
第一节 莱布尼茨所处时代、生平和著作……576
第二节 客观唯心主义的哲学体系——单子论……580
第三节 单子论中的辩证法思想……587
第四节 唯心主义的先验论……594
第五节 莱布尼茨的继承者——沃尔夫……599
第七章 贝克莱的主观唯心主义……603
第一节 贝克莱所处时代、生平和著作……603
第二节 对唯物主义的物质学说的攻击……609
一、歪曲利用洛克的第二性质学说和感觉的相对性……609
二、玩弄诡辩，力图瓦解唯物主义的反映论……613
三、在“抽象”问题上作文章，妄图取消唯物主义的物质概念……616
第三节 主观唯心主义的经验论……618
一、“物是观念的集合”……618
二、“存在就是被感知”……619
三、“对象和感觉原是一种东西”……622
第四节 冒充“素朴实在论”……624
第五节 调和科学与宗教的矛盾……627
第八章 休谟的不可知论……633

第一节　休谟的生平、著作和社会政治思想 ……633
第二节　关于印象与观念的学说 ……639
第三节　不可知论的主要表现 ……643
第四节　唯心主义的因果观 ……648
第五节　怀疑论与宗教 ……652
小　结 ……657

第五编　十八世纪法国资产阶级革命准备时期的哲学与社会思想

引　言 ……659
第一章　十八世纪法国启蒙思想家 ……665
第一节　培尔 ……666
第二节　伏尔泰 ……669
一、宇宙是一架巨大的机器 ……670
二、一切观念都来自感觉 ……672
三、宗教是理性的大敌 ……673
第三节　孟德斯鸠 ……675
一、批判封建专制和天主教会 ……675
二、地理环境决定政治制度 ……677
三、三权分立 ……679
第四节　卢梭 ……681
一、人生而自由平等 ……682
二、私有制是人类不平等的根源 ……684
三、社会契约说 ……688
第五节　孔狄亚克 ……690
第二章　十八世纪法国唯物主义者拉美特利 ……694
第一节　物质是唯一的实体 ……694
第二节　人是机器，思想是有机物质的特性 ……697

第三节　唯物主义经验论…… 701
第三章　十八世纪法国唯物主义者爱尔维修 ……704
第一节　自然是一切事物的总合 ……705
第二节　一切精神活动都可归结为感觉 ……707
第三节　功利主义的伦理思想 ……708
第四节　人与环境的关系 ……712
第四章　十八世纪法国唯物主义者狄德罗 ……717
第一节　自然是"元素"的组合 ……718
第二节　思维是物质世界高度发展的产物 ……724
第三节　唯物主义反映论 ……727
第四节　一切宗教都是假的 ……733
第五节　社会政治思想和美学思想 ……735
第五章　十八世纪法国唯物主义者霍尔巴赫 ……740
第一节　自然是物质和运动的总汇 ……741
第二节　自然界的一切存在物都按必然性运动 ……746
第三节　灵魂是人的某种机能 ……749
第四节　一切认识都由感觉所派生 ……750
第五节　宗教是"潘多拉的箱子" ……753
第六章　十八世纪法国空想共产主义思想家 ……758
第一节　梅叶 ……759
一、无情揭露封建专制的暴政，主张建立公有制的村社联盟 ……761
二、宗教是人捏造出来的 ……766
三、物质是万物的始因 ……768
第二节　摩莱里 ……772
第三节　马布利 ……778
小　结 ……782

绪　论

任何一门学科都有它自己特殊的研究对象，有它自己的基本特点和具体内容，因而也必定对人类认识世界和改造世界的活动具有一定的意义。在具体地论述西方哲学思想之前，我们先就哲学史所研究的对象、研究哲学史的目的、意义，我们在西方哲学的教学和研究方面值得记取的经验教训和必须坚持的原则以及西方哲学思想的基本面貌、特点等问题，谈一些粗浅的看法。

一

哲学史顾名思义是哲学发展的历史。因此，哲学史的对象与哲学的对象是密切相关而不可分的。我们知道，哲学所研究的对象和范围是涉及包括自然、社会在内的整个世界。哲学作为人类知识体系的组成部分，是从各门具体的科学知识中概括总结出来的关于整个世界的最普遍、最一般的知识。这种知识也就是世界观的理论体系。既然哲学是关于各种知识的概括和总结，是对于整个世界的最普遍最一般的规律的认识，因此，哲学史也就是人类对包括自然、社会和人类自身在内的整个世界的最普遍最一般的规律的认识发展的历史。列宁说："哲学史，

因此：简略地说，就是整个认识的历史”。①

哲学既是以整个世界为其对象，是关于整个世界的最普遍最一般的知识，因此它所探究的问题是人类认识世界和改造世界的活动中一些最带有根本性的问题，其中最基本的问题便是物质和意识或存在和思维、自然界和精神的关系问题。这是因为人们在认识世界和改造世界的过程中首先碰到和需要解决的便是主观和客观的关系问题。任何一个哲学家、哲学学派都离不开物质和意识的关系这个哲学的最基本问题。这个问题包括物质和意识何者是世界的本原、本质，以及世界是否能被认识两个方面。对于物质和意识何者为第一性，也就是对于世界的本原、本质是物质还是意识的不同回答，形成了唯物主义和唯心主义两大对立的哲学基本派别。从古至今的一切哲学思想都贯穿着这两个派别的对立和斗争。与哲学基本问题密切相关，还有一个世界的发展问题。在这个问题上的不同看法又形成了辩证法和形而上学两种对立的发展观，它们和唯物主义与唯心主义的对立和斗争交织在一起，构成了哲学作为一门科学所特有的矛盾。从这个意义上说，哲学史也就是唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学这两对矛盾演变发展的历史。列宁同样也说过，在两千多年的哲学发展中，始终贯穿着唯物主义和唯心主义的斗争，也一直存在着辩证法和形而上学两种发展观。②

如上所述，唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学这两对矛盾是在人类对整个世界的根本问题的认识运动中所产生的。

---

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社 1974 年版，第 399 页。

② 参见列宁：《唯物主义和经验批判主义》，人民出版社 1971 年版，第 121 页；列宁：《哲学笔记》第 408 页。

说哲学史是人类认识发展的历史与说哲学史是这两对矛盾运动发展的历史，这两种说法是一致的，不仅在理论上是有根据的，而且在哲学史研究的实践中也是应该加以贯彻的。因为我们既不能撇开这两对矛盾去研究人类认识发展的历史，也不能离开人类认识的发展去谈论这两对矛盾运动。

如果轻视甚至根本否定这两对矛盾运动，那么我们就无法分辨在人类认识发展的历史中所形成的各种哲学学说哪些是正确的，哪些是错误的，哪些是有价值的合理的，哪些是无价值的荒谬的；我们也不可能发现各种哲学思想之间的内在联系，寻找出哲学思想发展的一般规律；这样，我们就无法总结经验、吸取教训。总之，我们就不可能科学地把握人类认识发展的历史，甚至会重蹈资产阶级哲学史的覆辙。

但是，另一方面，我们又必须从人类认识发展的历史事实中去具体地考察这两对矛盾运动，从人类认识过程中所积累起来的各种思想资料出发，去研究哲学思想发展的历史，从中得出唯物主义或唯心主义，辩证法或形而上学的结论。这两对矛盾是我们从人类认识发展的历史事实中抽象概括出来的，它可以作为我们衡量、评价、识别各种哲学学说的准则，但不能作为最终的结论来代替对各种哲学学说的具体分析。人类认识发展的历史是十分丰富的，也是极其错综复杂的，决不能简单地归纳进某个现成的公式中去。唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学之间是有明确界线的。在这一点上也可以说是“壁垒分明”的，但决不可把这一界线的划分简单化、绝对化。事实上，这两对矛盾在各种具体的哲学体系、原理、命题之中，不仅表现为互相对立和斗争，同时也存在着相互渗透和转化。要知道，划分界

线并不是我们研究哲学史的终点，也不是我们研究哲学史的最终目的。那么，我们学习和研究哲学史的目的、意义是什么呢？

二

一般地说，任何一门科学都能提高我们认识世界和改造世界的能力，哲学作为一门科学也不例外。但是，哲学同其他具体科学不同，它是从世界观和方法论的角度来提高人们认识和改造世界的能力的。因此，学习哲学史首先就在于帮助我们树立科学的正确的世界观和方法论，这个世界观和方法论不是别的，正是马克思主义哲学。必须肯定，学习西方哲学史是学好马克思主义哲学的一个重要环节。这个道理是并不难理解的。

大家知道，马克思主义哲学的产生是人类认识史上的根本变革，它与以往一切旧哲学有着质的区别；但是，马克思主义哲学又并不是与世界文明的发展相割裂的，而正是世界文明发展的产物，是人类以往所积累的知识的概括和总结。事实上，马克思主义哲学所涉及的许多问题，正是几千年来西方哲学家们所探讨的问题。马克思主义理论的创建者在创立和发展马克思主义哲学的过程中，吸取了以往哲学家们的许多经验教训，批判地改造了许多哲学学说。所以，马克思主义哲学的许多基本原理与以往的哲学并不是截然分割的。马克思主义哲学的基本原理是高度概括和抽象的。但是，这种概括和抽象并不是空洞的，而是具体的，是包含着十分丰富的内容的。我们要掌握马克思主

义哲学，就必须从那些抽象的原理中揭示其丰富的内涵，化抽象为具体。要做到这一点，就必须学习哲学史。必须懂得，简单地接受马克思主义所作出的现成的结论，并不等于掌握了其中的真理。黑格尔说得好，真理不是铸就的货币，可以现成地拿过来就用的。马克思主义的理论工作者必须要有丰富的历史感，要通晓历史材料和知识，既要把马克思主义哲学与当前的实践联系起来，也要把马克思主义哲学放到历史的长河中去，并且把它与各种哲学派别和学说联系起来。只有这样才能真正领会和掌握马克思主义哲学的真理性。

其次，学习哲学史还可以大大增长和深化我们的知识，开阔我们的眼界。哲学是一门十分古老的学问，有着悠久的历史。在古代，各门科学还未分门别类、分化独立，那时哲学可以说是包罗万象，古希腊的哲学家几乎都同时又是科学家。在近现代，虽然各门科学已经分门别类，独立出去，但哲学与各门科学还是密切相关的。因此，在各种哲学学说中都或多或少地包含有各种各样的知识，而且，哲学家们还对各种知识作了进一步的抽象概括。所以，学习哲学史不仅能开阔我们的知识面，重要的是还能进一步从理论上深化我们的知识。当然，在许多哲学学说中，包含有错误的和唯心主义的、形而上学的、甚至神秘主义的东西，对这些东西应加以分析、批判乃至剔除。但这并不否定哲学史是人类知识宝库中的重要组成部分。历史是一面镜子，哲学史可以说是人类认识进程的一面极好的镜子。它反映了人类认识发展中的珍贵的成果以及有益的经验教训。学习哲学史，对于我们寻求真理掌握规律是十分重要的。

第三，学习哲学史也是培养和锻炼我们理论思维能力的重

要方法。理论思维能力是认识世界和改造世界的必不可少的重要条件。在今天文明高度发展的时代，一个人要在自然或社会领域内有所发现、有所创新，没有相当高的理论思维能力是根本不行的；在各种矛盾和冲突极其尖锐而又错综复杂的情况下，一个人要能明辨是非、真伪和善恶，看准历史前进的方向，没有相当高的理论思维能力也是不可能的；即使我们要解决实际工作和生活中的一些问题，也得要有一定的理论思维能力。这些年来，我国社会政治生活中所曾经发生的动乱，各种非马克思主义、假马克思主义思潮的泛滥，这些历史教训就足以说明理论思维能力的重要性。所谓理论思维能力，一般主要是指一个人的世界观和方法论，具体包括很多方面，例如抽象概括能力、分析综合能力、推演归纳能力、鉴别判断能力，等等。这些能力是要通过培养和锻炼来造就的，而学习哲学史是其中一条重要的途径。因为各种哲学学说是各个时代知识的概括和总结，通过对各种哲学学说的学习和钻研，可以使我们学会如何从具体上升到抽象、从个别上升到一般、从感性上升到理性、从现象上升到本质，去揭示客观世界的规律；可以使我们懂得各种哲学学说是如何把人类知识推向前进的，或者在人类认识的某一环节、某一方面是如何犯错误的。正是在这个过程中，我们的理论思维能力将逐步地得到提高。从这个意义上说，不仅从事哲学工作的同志必须学习哲学史，从事自然科学和社会科学的同志也应适当学一点哲学史。一个国家、一个民族要攀登科学文化的高峰，要自立于世界文明的先进行列，决不能没有高度的理论思维，决不能忽视对各种哲学思想的学习和研究。

三

解放以来，我国的哲学工作者在西方哲学的教学和研究方面是有成绩的。我们努力运用马列主义的立场、观点和方法，将旧社会遗留下来的资产阶级的哲学史改造为马克思主义观点的哲学史，撰写和编著了许多有价值的论著、教材。我们在改造旧的资产阶级的哲学史时，强调了哲学的党性和阶级性原则，强调了社会政治经济对于哲学的决定作用，强调了唯物主义和唯心主义的“两军对战”、“壁垒分明”，强调了批判、肃清唯心主义的重要性，等等。对于改造旧哲学史，建立真正科学的、马克思主义观点统率的哲学史来说，这是必要的。但另一方面，也出现了教条主义、公式化、简单化、“贴标签”的错误倾向。十年动乱期间，由于林彪、“四人帮”对理论研究的破坏，这种错误倾向发展到了极端。更严重的是，哲学史被纳入他们反党篡权的轨道，成为他们的反革命政治的工具。哲学史的科学性被摧毁，哲学的阶级性和党性原则被歪曲，哲学史的教学研究队伍被搞得七零八落。“四人帮”被粉碎以后，尤其是党的十一届三中全会以后，我们的理论研究得到了新生，西方哲学的教学和研究也出现了生气勃勃的气象，许多同志解放思想，大胆探索，写出了许多有见解的论著，哲学史研究中的错误倾向正逐步被我们所认识并得到纠正。在我们看来，要搞好西方哲学的教学和研究，归根到底是要做到观点与材料的有机结合。所谓观点是指马克思主义的观点，所谓材料是指西方哲学的原著。这种看法当然不是创新，但要做到却并不容易。为了做到观点与材料的结合，我们

提出如下一些哲学史研究中必须坚持的原则和注意的问题。

第一，坚持哲学的党性原则，划清唯物主义与唯心主义的界线，同时也要划清辩证法与形而上学、正确与错误之间的界线。

如前所述，各个时期的哲学家都离不开思维和存在的关系这个哲学最基本的问题，因而总是自觉或不自觉地站到唯物主义或唯心主义一边。马克思主义把划清唯物主义与唯心主义的界线称为哲学上的党性原则。坚持这一原则对于提高我们的识别能力、避免唯心主义的错误有着十分重大的意义。必须明确：一、这一划分原则不是马克思主义者生造出来强加给哲学家们的，而是为从古到今哲学发展进程中客观存在的事实所证实了的，马克思主义只是将客观存在着的唯物主义和唯心主义各自的共同本质即共性加以概括总结，抽取出来，因此这一原则是反映客观实际的，是科学的。二、这一原则是马克思主义的概念，并不是为各派哲学家所公认的。马克思主义以外的哲学家有的对于划分唯物主义和唯心主义的原则已有萌芽，但并不明确；有的在某种场合某种情况下赞同这一划分，但并不彻底；也有的虽然也赞同唯物主义与唯心主义的区分，但划分的标准与马克思主义不一，是非科学的。总之，马克思主义以外的哲学家，绝大多数或者是并不自觉地认识到或者是不承认这一原则的。所以，他们并不都是始终一贯地、自觉地维护唯物主义的或唯心主义的党派立场的。正因为这样，无论唯物主义或唯心主义的学说都不是那么“纯粹的”，它们往往相互影响，相互渗透，甚至相互转化。因此，要判别一个哲学体系以及这个体系所包含的概念、命题、主张究竟是唯物主义还是唯心主义，不能简单武断，要从对史料的具体分析中得出，也就是说结论在后而不在先。即使得

出了唯物主义或唯心主义的结论，也并不等于就是完成了任务，达到了目的。指出一个哲学家或哲学学说是唯物主义的或唯心主义的确实是重要的，但更重要的是要揭示这一结论所包含的丰富的内容，得出这一结论的具体确凿的论据；指出唯物主义在哪些方面是正确的、是真理或接近真理的，唯心主义又是在哪些方面以及如何犯错误的；还要展现出各个哲学家、各种哲学学说之间既互相对立冲突，又互相影响、渗透的错综复杂的辩证关系。所以，坚持哲学的党性原则并不意味着只是简单地给某个哲学家或哲学学说贴上一张唯物主义或唯心主义的标签，机械地把“两军”对立、排列起来。

在哲学思想发展的进程中，除了贯穿唯物主义和唯心主义的矛盾之外，同时还交织着辩证法和形而上学的矛盾。当然，一个哲学家的辩证法或形而上学思想总是包含在他的唯物主义或唯心主义体系之中的，而决不是游离于他的体系之外的，也就是说是受哲学基本问题所制约的；但反过来它也能影响一个哲学家是否坚持唯物主义或唯心主义的立场。哲学史表明，辩证法既存在于唯物主义体系中，也存在于唯心主义体系中；形而上学既存在于唯物主义体系中，也存在于唯心主义体系中。同时，在某些哲学家的思想体系中既有辩证法的也有形而上学的思想内容。因此，除了划清唯物主义与唯心主义的界线之外，还必须划清辩证法与形而上学的界线。这样才能显示错综复杂的哲学图景，全面地把握各种哲学学说，才能对各种哲学体系作出科学的评价并揭示其错误的认识论上的根源。

在划清上述两个界线的基础上，还必须进一步划清正确与错误的界线。一般说来，唯物主义和辩证法是正确的东西，唯心

主义和形而上学则是错误的东西。但是，一个唯物主义的或具有辩证法思想的哲学家并非一切都是正确的，其中也可能包含有错误的东西；反之，一个唯心主义的或具有形而上学思想的哲学家也并非一切都错，其中也可能有合理的、正确的或有价值的东西。即使现代西方哲学，作为已经丧失革命进取性的资产阶级的意识形态，从总体上说是不能给人提供正确的思想武器的，但在局部方面还是可能包含合理的、有价值的东西，或是值得我们借鉴和进一步深入探索的问题。研究哲学史当然首先要抓住每个哲学家在哲学基本问题上的立场和观点，但又不能局限于这一方面，因为哲学家们所涉及的知识领域往往是比较广泛的，他们的思想锋芒往往触及许多方面，打开这些广阔的内容，我们就会看到其中不仅有唯物主义的或唯心主义的、辩证法的或形而上学的东西，也有许多正确的、合理的、有价值的或错误的、荒谬的、无价值的东西。

还必须指出，许多现代西方哲学流派都力图回避哲学基本问题，模糊唯物主义与唯心主义的界线；也竭力篡改和歪曲辩证法，抹煞辩证法与形而上学的界线；还用相对主义否定正确与错误的界线。他们的表现形式是多种多样的。这种否定哲学党性原则、抹煞界线区分的倾向在当代西方哲学中是相当严重的，他们的手法也往往有一定的迷惑性。在这种情况下，坚持哲学的党性原则，划清不同观点之间的界线尤为重要。

第二，坚持阶级分析、坚持历史唯物主义的原则。

哲学作为人类知识体系的构成部分，是关于世界观的理论；而就哲学在社会生活中的地位和作用来说，它又属于社会意识形态，是社会上层建筑的组成部分，归根结底，它是为社会经济

基础所决定的，也就是受某一时代社会生产力的发展和生产关系的状况所决定的，而在阶级社会里，哲学又总是隶属于一定的阶级，为一定阶级的利益服务的。迄今为止，在人类文明发展进程中所产生的各种哲学学说，没有任何一种是超阶级的。因此，马克思主义认为，必须从社会的物质生产、从社会的阶级关系来分析各个哲学家和哲学体系，反对把哲学的发展看作是脱离社会经济、脱离阶级斗争的纯粹思想的发展，这也是马克思主义哲学史观与资产阶级哲学史观的一个根本区别。

对哲学思想的阶级分析大体包括相关联的两方面，一是从社会历史背景方面分析各种哲学思想产生的阶级根源；二是分析各个哲学家、哲学体系的阶级属性。一般地说，一个阶级在上升时期，当它还要求革命、它的利益和社会发展的趋势相一致的时候，它在哲学上往往显得生气勃勃，不同程度地表现为唯物主义或辩证法的理论形态；而在腐朽没落时期，当它走向保守反动、它的利益和社会发展的趋势背道而驰的时候，它的哲学也变得颓废消沉、毫无生气，往往是这样或那样地表现为唯心主义或形而上学的理论形态。因此，我们常常说唯物主义是进步、革命的哲学，而唯心主义是保守、反动的哲学。

但是，具体说来，哲学和阶级之间的关系是十分复杂的。从阶级方面说，不同的阶级要求不同的哲学，但也可以利用同一种哲学；同一个阶级在不同时期固然要求不同的哲学，而在同一时期也可以要求不同的哲学；同一个阶级内部不同的阶层、集团或派别也可表现为不同的哲学形态。总之，一个阶级在历史发展的某一时期，由于自身利益的要求，主张哪一种哲学，只能大体地、一般地说的，不能一概而论、绝对化。从哲学方面说，唯物主义

或唯心主义与政治上的进步或反动，二者既有联系又有区别。一般地说，唯物主义代表进步的，但有些唯物主义哲学有很大的局限性，包含很多错误，这些东西又可以为保守、反动的政治利益服务；一般地说，唯心主义代表反动的，但有些唯心主义哲学包含很多合理的、正确的思想，在历史上起过进步的作用。另外，就哲学家说，他的哲学思想与他的政治观、政治立场一般地说是相一致的。但是，不一致、相矛盾的情况也并不少见。哲学和阶级之间的这些错综复杂的情况说明：研究哲学不能撇开与社会阶级的联系；而哲学与阶级之间的关系存在着的一般情况，不能归为某个简单的公式，必须要实事求是地进行具体分析。

哲学与社会物质生产之间的关系也有类似的情况。研究哲学史应当遵循历史唯物主义的原理，从社会经济的发展去探索哲学思想的产生和发展的根源。例如，文艺复兴时期以来欧洲出现的反对宗教神学、反对经院哲学的各种哲学思潮，正是根源于资本主义生产的发展，是由资本主义的生产方式所决定的。但是，社会经济发展所决定的是每个时代哲学思潮的总的趋势、倾向，它并不能规定这个总的趋势中所出现的各个具体的哲学体系和学说。因为各种哲学体系、哲学思想、命题并不是直接地从社会物质生产中派生出来的。事实上，在这个总的趋势、倾向中，往往出现各种形态的哲学。同是反对封建神学和经院哲学的，既有唯物论，也有唯心论，还有二元论、怀疑论、自然神论，等等。因此，坚持从社会物质生产状况分析各个时代的哲学，并不意味着对每一种哲学学说以及它的命题、主张都要找出其经济原因。事实上，如果那样做，往往会弄得牵强附会，导致庸俗化。

与社会物质生产状况相关，每一时代的自然科学的发展也

对哲学思想的发展有很大影响。在古代，哲学与自然科学没有明确分家，许多哲学思想就是直接从自然知识中进一步抽象概括出来的，它们之间的关系是不言而喻的。在近现代，虽然自然科学已分门别类独立出去，但哲学与自然科学的关系并未因此而减弱。牛顿的力学支配了许多近代西方哲学学说，达尔文的进化论和爱因斯坦的相对论影响了许多现代西方哲学家。自然科学的发展进步不仅改变了唯物主义哲学的面貌、形式，而且也影响了唯心主义哲学的内容和形式。因此，研究哲学史决不能忽视从自然科学的发展来分析各个哲学体系。

哲学作为一种社会意识形态，不仅受社会物质生产制约，也受其它社会意识形态（如宗教、道德、艺术等）的影响；哲学作为知识的概括和总结，不仅与自然科学也与社会科学密切相关，可以说是一种"综合"的学科。因此，研究哲学史应当把哲学思想的发展与每一时代的经济、政治以及各种意识形态和各门科学的发展结合起来。当然，各种哲学学说与各种因素相关联的情况是不一样的，有的与社会某一阶级斗争、政治斗争关系特别密切，有的与某一自然科学的发展特别有关，有的与社会的伦理或宗教因素密切相关，在结合各个方面来考察各种哲学时，侧重点可以有所不同。

第三，坚持逻辑和历史的统一的原则。

逻辑和历史的统一是马克思主义的方法论的重要原则。研究哲学史要从客观存在着的人类认识发展的历史中寻找哲学发展的逻辑，总结人类认识的规律，达到逻辑与历史的统一。为了做到这一点，首先要弄懂西方哲学中的一些基本概念和范畴，把握这些概念、范畴的含义的变化发展。一般说来，概念和范畴是

哲学家们用于说明问题的工具，是哲学体系、学说的关节点，它们体现了哲学家的认识水平，因而也是我们研究哲学思想发展的重要方面。其次，要弄清各种哲学体系、学说本身的“理”、自身的内在逻辑。一般说来，一个哲学家建立自己的体系总是有一定的依据，有自己的道理、自身的逻辑的。研究哲学史就要肯下功夫找到这个依据、道理、逻辑，看看它们是否确实有理，是否正确。当然，有些哲学家的主张并不形成一个完整的体系。如有的是以格言的形式表达的，并无严密的逻辑论证；有的还带有宗教神话色彩。这类情况在古代哲学家中较多。对于这类哲学家的思想，我们也应尽可能地弄清他们的主张或命题的意义及其根据。大体说来，各种哲学体系和学说的内容包括本体论（或自然观）、认识论和逻辑学、伦理学和社会政治观等方面。因此，我们可以从这些方面去研究分析各种哲学体系，但是切不可将此形成固定的模式，机械地生搬硬套。因为各个哲学家所注意的重点是并不一样的，他们提出问题和解决问题的方式也不一，各个体系的具体内容并不是千篇一律地限于这几个方面的。另外，还要找出各种哲学体系、学说之间的相互关系和联系，弄清它们的发展线索。各种哲学体系并不是孤立存在的，各个哲学家尽管有种种不同甚至相互对立的观点，但又总是彼此相联的。寻找各种哲学体系之间的这种内在的联系，可以说也就是寻求哲学思想发展的规律。研究哲学史不仅要理解各个个体，而且要把握全局。要掌握全局、整体，必须了解各个个体；而要深刻理解各个个体，又必须懂得全局、整体。两者是相辅相成的。要从整体、从全局、从历史的发展中去考察、评价各个哲学体系和学说，总结它们的经验教训，做到逻辑与历史的统一，这样的

哲学史才能是真正科学的、合乎马克思主义的。

第四，坚持实事求是的原则。这一原则应当贯穿、渗透于哲学史研究的全过程、各方面，它与上述几条原则是不可分的。在我们坚持哲学的党性原则、划清各种界线，判定某种学说是唯物主义或唯心主义、辩证法或形而上学、正确或错误的时候，在我们从社会的经济、政治、阶级、科学等各个方面的发展来分析各种哲学体系的时候，在我们弄清各种哲学学说的基本概念、内容、寻找各种哲学体系之间内在联系的时候，都必须遵循实事求是的原则。要坚持这一原则，就必须认真阅读西方哲学的原著，掌握第一手材料，根据各个哲学家、哲学体系、学说的实际事实进行具体分析。我们知道，马克思主义经典作家对于西方哲学曾有不少精辟的论述，这为我们学习和研究西方哲学提供了极为有利的条件。但是，我们不能停留在简单地接受这些现成的结论上，决不能用这些论述来代替对哲学史料的具体的、实事求是的科学分析。而且，在接受这些结论时，我们也要注意防止片面和曲解，因为有些论断是经典作家针对某个方面的问题、某种现实斗争的情况而作出的。不从西方哲学的实际情况出发，只是根据自己的需要，片面地摘引几句马列主义经典著作的有关论断，实际上并不是真正马列主义的态度。

马克思主义告诉我们，人类认识是从低级到高级、从无知到知、从知之不多到知之较多的发展过程。坚持实事求是的原则也就是要求我们用历史主义的态度去对待历史上的各种哲学学说，而不能以今天的认识去要求古人。凡是对人类认识的发展有价值、有积极意义的思想，都要实事求是地作历史的肯定，凡是对人类认识的发展无价值而起消极作用的思想，则要实事求

是地作历史的否定。所以，在哲学史研究中，只有坚持实事求是的原则才能坚持马克思主义的其他各项原则。

在哲学史工作中，坚持实事求是的原则说到底还是为了将马克思主义的观点与哲学思想的材料有机地结合起来。观点和材料或者说指导原则与思想内容，是学习和研究哲学史过程中缺一不可、不能分割的两个方面。打个粗浅的比喻，前者好比骨骼，后者好比血肉。只有观点、指导原则而无材料、思想内容，就成了没血没肉的空架子，有材料、有思想内容而无观点、指导原则，就成了一堆站立不起来的血肉糊。只有把两者结合起来，才能形成真正科学的哲学史。

四

西方哲学思想源渊流长，内容丰富，学说繁多，派别林立。下面就西方哲学的基本轮廓作一概述。

西方哲学产生于公元前七世纪前后古希腊奴隶制社会形成时期，至今已有二千多年的历史。在这二千多年的岁月中，西欧社会经历了奴隶制、封建制和资本主义三种基本的经济发展形态。西方哲学作为西欧社会的上层建筑的组成部分，大体上也是与这三种社会经济形态相适应的；换句话说，随着社会经济形态和社会制度的变更，相应地产生了不同形态的哲学思想。因此，从历史发展的进程来说，西方哲学大致经历了这样一些时期：古代奴隶制社会的哲学（公元前七世纪——公元五世纪），中世纪封建社会的哲学（公元五世纪——十四世纪），资本主义关系形成时期的哲学（公元十四世纪——十六世纪），资产阶级革

命时期的哲学(公元十七世纪——十九世纪中叶)，从自由资本主义到垄断资本主义时期的哲学(公元十九世纪中叶至今)。

欧洲奴隶制社会从希腊的城邦制到罗马的帝国制，奴隶制得到了充分而高度的发展，哲学也有了相当的发展，其内容是丰富多彩的，几乎包孕了后来各种西方哲学学说的萌芽，在西方哲学史上这是重要而精彩的一个阶段。当然，这个时期的哲学主要是奴隶主阶级的哲学，是为奴隶主阶级的政治、经济利益服务的。中世纪的西欧封建社会长期处于割据分裂状态，基督教会垄断了思想文化领域，哲学成了封建教会的附庸、基督教神学的"婢女"，这种哲学就是所谓"经院哲学"。相对地说，这是西方哲学史上一个比较暗淡的时期。

西方资本主义社会的哲学较之奴隶制社会和封建社会的哲学，无论在内容上或表现形式上都要广泛、丰富而深刻得多，其发展演变也更为曲折、复杂。西欧封建社会末期，随着资本主义的萌芽、成长，新兴资产阶级掀起了反对封建宗教神学和经院哲学的斗争，形成所谓"文艺复兴"运动。从社会经济形态说，这是一个从封建社会向资本主义社会过渡的时期；从哲学上说，这也是一个旧的正在瓦解、新的正在形成的过渡、转折阶段。新的资产阶级哲学体系的正式建立是在十七世纪英国资产阶级革命前后，到十八世纪法国资产阶级革命时期则有了更进一步的发展，而十八世纪末十九世纪初出现的德国古典哲学更是欧洲资产阶级哲学发展的顶峰。从十七世纪到十九世纪初，是欧洲历史上资本主义取代封建主义而确立统治地位的社会大变动时期，即资产阶级革命时期，这一时期的哲学正是这场革命的舆论准备。在西方哲学史上，这是一个朝气蓬勃的、富有成果的、最为精彩

的重要时期，它也为马克思主义哲学的产生作了理论上的准备。

十九世纪中叶，资本主义制度在欧洲已经确立，资产阶级已逐渐失去革命的进取性，它的矛头已经从反封建转向反对无产阶级和劳动人民，哲学已不再是资产阶级反封建的武器，而是巩固自己统治的工具。从总体上说，资产阶级哲学已走上了下坡路。因此，我们一般把十九世纪中叶以来的西方资产阶级哲学看作西方哲学思想发展的另一个阶段，即现代西方资产阶级哲学。

从上述历史发展的过程以及哲学的社会作用和阶级属性来看，二千多年的西方哲学主要是奴隶主阶级、封建主阶级和资产阶级这三个剥削阶级的理论。但是，必须明确，历史是被剥削的劳动人民创造的。劳动人民不仅创造了社会的物质财富，而且创造了社会的精神财富。没有二千多年劳动人民的物质生产活动，决不可能有二千多年西方哲学的产生和发展。当然，在这二千多年的历史中，也产生了一些代表劳动人民的哲学思想。只是由于劳动人民被剥夺了从事科学、教育和文化活动的权利，他们的利益和要求不可能在哲学上得到充分的表现。而且，由于时代的局限，他们的理论也是很不成熟的，不可能成为自己获得解放的思想武器。产生于十九世纪中叶的马克思主义哲学是唯一科学的世界观，只有它才是无产阶级和劳动人民摆脱剥削和奴役，取得彻底解放的思想武器。但是，一方面因为马克思主义哲学与其他西方哲学有着根本质的区别；另一方面因为马克思主义哲学不是某一国家或地区的哲学。因此，虽然马克思主义哲学发源于西欧，但它并不属于西方哲学这一学科的范围，而另行构成专门的学科。

西方哲学从它产生起就跟物质和意识或存在和思维的关系

这一哲学基本问题联系在一起的。但是，这个问题在不同时期的哲学家那里，其表现形式是不同的；换句话说，虽然二千多年的西方哲学都贯穿着哲学基本问题，但是各个时期哲学家们所研究的重点并不都是一样的，这种不同既与社会的需要有关，也与人类认识的发展有关。

在古代，哲学家们首先注意的是客观世界和世界上的万事万物。世界的本原是什么？宇宙万物究竟是怎样产生的呢？哲学家们力图从形形色色的具体事物中寻找某种普遍的、一般的东西作为万物的本原，以此来解释世界。世界的本原或者说万物的本体问题成了古代哲学研究的中心问题。世界的本原究竟是物质的还是精神的？宇宙的真相是运动变化的还是静止不动的？正是在这类根本问题上，古代哲学家们划分为唯物论和唯心论、“流动派”和“不动派”。所以，大体说来，古代哲学所研究的主要问题集中在所谓本体论问题上。当然，古代哲学家也已注意到了认识论问题和伦理道德问题，尤其是在古代哲学的晚期，伦理学问题越来越为哲学家们所注意，人生哲学成为许多哲学学说的中心。而且，哲学与基督教合流的倾向越来越严重。

在中世纪，哲学成为宗教的工具，哲学家的主要任务便是论证基督教神学的教条和教义。自然、社会和人类、科学、知识、理性和道德等等，一切都以上帝为主宰、目的和标准。哲学失去了智慧的光辉。近代资产阶级兴起的“文艺复兴”运动，便是要求把人从神力之下解放出来，把哲学从神学的枷锁之中解脱出来。这种要求的根源便是资本主义生产的萌芽和发展。为了反对封建制度，发展资本主义生产，资产阶级建立了自己的哲学体系，作为反对中世纪的宗教神学和经院哲学的思想武器，特别是十

八世纪的法国，出现了富有战斗精神的唯物论和无神论。这一时期，哲学家们谈论最多的是关于知识的问题和人性解放的问题，特别是前者，因为在他们看来，人性是和理性不可分的，只有发挥人的理性，有了知识，人才有力量，才能征服自然、发展生产，也才能从封建神学之中解放出来。因此，近代哲学所探讨的中心便是认识论问题。在关于知识的来源、范围、标准，人们如何认识世界等一系列问题上，哲学家们进行了激烈的争论，并且形成了所谓"经验论"和"唯理论"两大派。他们对认识过程中的某些环节作了详尽的研究。从局部看他们的学说包含许多正确的、有价值的因素；但就认识论的总体看，这些学说又是片面的、错误的。十八世纪末出现的康德哲学，正是企图克服这两派的片面性所造成的困境和矛盾，给以牛顿力学为代表的自然科学作出哲学上的总结。但是，他所采取的是调和折衷的办法，他的理论基础更是唯心的先验主义。黑格尔在康德哲学的基础上，又进一步从唯理主义立场总结以往哲学的发展，并且概括了当时的自然和社会知识。黑格尔的哲学在广度和深度上超过了以往一切哲学，他的思想是深邃的、辩证的，但又是极端唯心的，充满神秘的思辨气息。这个庞大的、丰富的、头足倒立的哲学体系，终于为费尔巴哈所推翻，从而为马克思主义哲学的创立准备了条件。

十九世纪中叶以来的西方资产阶级哲学还是面临着科学、知识的问题和关于人的问题。资产阶级取得统治地位以后，要求暴敛财富，扩张权势，争雄竞胜，因而仍然需要利用科学和知识，而十九世纪末二十世纪初自然科学上的革命性的成就，推翻了以前许多旧的概念和理论，迫使哲学家们提出各种解释，关于

科学知识的检验方法和标准问题，科学命题的语言表达问题，知识的必然性和普遍性，真理的相对性和绝对性以及科学方法论等问题，成为西方哲学的重大课题。另一方面，资本主义社会生产力的高度发展不仅没有使人得到彻底解放和永恒幸福，反而使人陷入新的奴役和矛盾之中，人的价值、人的意志自由以及人性的解放等一类问题，越来越为西方哲学家所关注。围绕着这两个方面，形成了现代西方哲学中的两种思潮或倾向。除此之外，还有一股宗教哲学思潮，这就是被资产阶级所改造和利用的基督教哲学，它企图把科学和"人道"统摄于上帝之中。

尽管各个时期西方哲学的表现形态有所不同，但始终贯穿着唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学的斗争，这些对立的哲学正是在斗争中不断发展。从哲学发展的历史形态来说，它们都经历了一个从简单到复杂、从低级到高级的过程。总起来说，除了马克思主义哲学之外，西方唯物主义哲学经历了古代素朴唯物主义和近代形而上学唯物主义两个主要阶段、两种主要理论形态；辩证法也经历了两个主要阶段、两种主要理论形态，即古代素朴辩证法和以黑格尔为代表的唯心主义辩证法。唯心主义也从原始、简陋发展为精致、复杂，表现为多种形式，归结起来则有两种基本形态：一是主观唯心主义，它把主观精神（我的"感觉"、"经验"等）夸大为唯一的实在；二是客观唯心主义，它把"客观"精神（离开人和物质世界独立存在的"理念"、"共相"、"宇宙精神"，"绝对观念"等精神实体）看作宇宙的本原、基础。除此之外，有的哲学还表现为二元论、怀疑论和不可知论的形态。二元论兼有唯物主义和唯心主义的内容，动摇于两者之间。怀疑论和不可知论企图回避哲学基本问题，超出于唯物主义和唯心

主义之外，走哲学上的第三条路线，实际上，它们往往是比较隐蔽的唯心主义。这种以不可知论形式出现的唯心主义在现代西方哲学中尤为流行。

西方哲学从古至今已有二千多年的历史，今天，作为现代资本主义社会的上层建筑，它是资产阶级的意识形态，是资产阶级的世界观，它的性质、任务、作用以及它的立场、观点和方法是与马克思主义哲学根本对立的。但是，现代西方哲学当中所包含的某些科学知识、逻辑方法还是有一定的价值，有其合理可取之处的；对于它们向马克思主义哲学提出的责难、挑战，我们一方面要进行科学的分析、批判和回击，同时也可以用作我们捍卫和推进马克思主义哲学的参考材料；至于它们提出的一些重大的现实问题和理论问题，则需要我们认真地进行研究探讨，作出正确的回答。

西方哲学无论作为人类认识史的组成部分，或者作为历史上的剥削阶级和当今资产阶级的意识形态，都值得我们用马克思主义的立场、观点和方法去认真地研究、分析和批判，简单地肯定或否定都是要不得的。在这方面，需要做的工作是大量的。而我们进行这项工作的目的，归根到底还是为了有利于我们学好马克思主义，并进而保卫和发展马克思主义，从而促进我们的社会主义的物质文明和精神文明的建设。

第一编　古希腊罗马奴隶社会的哲学

引　言

欧洲文化起源于地中海沿岸，特别是地中海东部的爱琴海诸岛屿和希腊半岛。所以，古代希腊可以说是欧洲文明的摇篮。黑格尔说："一提到希腊这个名字，在有教养的欧洲人心中，尤其在我们德国人心中，自然会引起一种家园之感"。① 这是一种典型的西方学者的传统看法。当然，这种看法往往或多或少地是与资产阶级的"欧洲中心论"的偏见混杂在一起的。但是，希腊文化对于以后欧洲各国文化的发展产生了巨大的影响，这一点却是不可否认的。今天，欧洲学术文化的各个方面都有着希腊文化的烙印。古代希腊和罗马在文化上的成就确实是辉煌的，欧洲人一般称之为"古典文化"。古希腊罗马哲学就是这种"古典文化"的组成部分。欧洲哲学思想也正是从这里开始发展的。马克思主义十分重视古希腊罗马哲学，高度评价它在欧洲哲学发展史上的地位和作用。

古希腊罗马哲学的产生决不是偶然的。作为一种社会意识形态，归根结蒂，它是被社会物质生活条件所制约的，是当时社会历史发展的产物。

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1981年版，第157页。

首先，我们必须对古代的希腊和罗马有一个正确的地域观念。古代的希腊并不限于现今称为希腊半岛的那一块地方。早在公元前一千多年之前，也就是在希腊奴隶制开始形成之时，希腊人就开始了向外移民。往东，他们移民到了爱琴海诸岛，并且扩展到小亚细亚沿海一带，而后甚至扩展到了黑海沿岸的远处；向西，他们移民到了西西里、意大利南部以及现今的法兰西、西班牙的地中海沿岸地区。所以，西方史书一般把古代希腊世界分为东西两部分。东部希腊包括希腊半岛、爱琴海诸岛以及小亚细亚沿海地区；西部希腊则包括西西里、意大利南部以及法兰西、西班牙沿岸。意大利南部和西西里岛地区也称之为“大希腊”。值得注意的是，古希腊经济和文化（包括哲学）的繁荣正是从希腊人在东西方的殖民地区，特别是从东方的小亚细亚沿海地区开始的。同样，古代的罗马也不仅限于现今的意大利半岛，经过长期的扩张，它囊括了环绕地中海的全部土地，远远超过希腊世界的范围。古罗马思想文化的形成和发展受古希腊思想文化的影响比较大，古罗马的哲学是古希腊哲学的直接的继续，是一脉相承的。这种情况并不是偶然的，而是与古希腊罗马政治历史的演变密切联系的。

大约在公元前十一——前九世纪之间，希腊人开始了从原始氏族社会向阶级社会的过渡。这一时期的主要史料是古希腊的两部史诗《伊里亚特》和《奥德赛》。传说史诗作者是一位盲诗人荷马，因此这一时期也称之为“荷马时代”。公元前八——前六世纪，希腊各地社会生产力有很大发展，铁器使用日益普遍，原始氏族制度已经瓦解，氏族贵族占据愈来愈多的土地和财富，并且把大批的战俘变为奴隶，普通氏族成员则流亡破产，沦为小农或

奴隶。工商业的发展更加速了阶级的分化，终于形成了奴隶制的国家。当时希腊各地出现的奴隶制国家是以一个城市为中心，包括附近若干村镇的小国，叫做"城邦"，即城市国家。这种奴隶制历史上称之为城邦奴隶制。在希腊世界遍布着许许多多这样的城邦，下面我们将要提到的雅典、斯巴达、米利都等便是其中有名的一些城邦。到公元前五世纪，希腊城邦奴隶制经济蓬勃发展，在打败波斯帝国的侵略战争（公元前499—前449年）后，雅典取得了海上霸权，为奴隶制经济开辟了广阔的市场和充足的财源。公元前五世纪中叶伯利克里统治时代（公元前443—前429年），可以说是希腊城邦奴隶制的极盛时期。经济呈现繁荣局面，学术文化也有很大成就，所谓"古典文化"很多就是在这一时期创立的。但是，公元前五世纪末，雅典和斯巴达之间爆发了一场绵延27年的战争（史称伯罗奔尼撒战争）。战争以雅典惨败而告终。从此雅典一蹶不振。斯巴达虽然赢得了胜利，但它的霸权也未能维持多久。城邦奴隶制开始走向衰落。公元前四世纪中叶，希腊各邦已处于分崩离析的状态，陷于严重的危机。公元前338年，希腊北方兴起的马其顿王国征服了希腊各邦，并且在马其顿王亚历山大率领下向外扩张，建立了地域庞大的奴隶制帝国，但不久又分裂为几个独立的王国。公元前二世纪中叶，希腊又被罗马所征服（公元前146年），整个希腊世界于是就被并入罗马的版图之内。

罗马原是意大利半岛上的一个奴隶制小城邦，公元前三世纪初统一了整个意大利半岛。从公元前三世纪中叶到公元前二世纪中叶，罗马在西部地中海地区和迦太基发生了三次大战（史称"布匿战争"），在东部地中海地区又和马其顿、叙利亚进行战

争。公元前二世纪末，罗马先后打败这些国家，征服了东西地中海地区。到公元前一世纪末，罗马形成一个地跨欧亚非三洲的奴隶制大帝国，其版图远远超过马其顿帝国。罗马奴隶社会的历史一般分为两个时期：公元前六世纪末(公元前510年)到公元前27年，为奴隶制共和时期；公元前27年起，为奴隶制帝国时期。公元395年罗马帝国分裂为东西两部分。公元476年，西罗马帝国灭亡，欧洲奴隶社会宣告结束。

古希腊罗马奴隶社会的基本阶级是奴隶和奴隶主，他们之间的矛盾是当时社会的主要矛盾，这种矛盾和斗争贯穿于整个奴隶社会的始终。此外，还有小农、手工业者、商人等下层自由民和奴隶主统治者之间，以及奴隶主内部不同阶层和集团之间的矛盾和斗争。除此之外，希腊各城邦之间、希腊和波斯之间的矛盾和斗争也错综复杂、此起彼伏。

古希腊罗马的奴隶制是一种极其残酷的剥削制度。但是，古代社会奴隶制的出现是人类社会发展合乎规律的必然趋势，是历史的进步。正如恩格斯所说："只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣，即为希腊文化创造了条件。没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。"① 古希腊罗马哲学正是伴随着这种奴隶制度而产生发展的。这种哲学首先是奴隶主阶级的哲学，奴隶主阶级的思想体系。这主要是因为奴隶主在政治经济上占据着统治地位，他们利用自己的统治权力，侵吞了社会的物质财富，垄断了社会的精神文化。但是，在奴隶主

① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1973年版，第178页。

阶级内部又存在着不同的阶层或集团，它们各自有其不同的利益和要求，因而又形成不同的哲学派别。

古希腊罗马奴隶主阶级内部的矛盾和斗争的情况是很复杂的，一般说来，它主要分为两个集团或派别，即贵族奴隶主和工商奴隶主。贵族奴隶主是在原始社会过渡到奴隶社会的过程中，从氏族贵族中间产生形成的。他们掌握政权，享有世袭的种种特权，占有大量土地、牲畜和奴隶。他们主要经营农业，对工商业的发展不感兴趣。随着生产力的发展，特别是工商业的发展，贵族奴隶主日趋没落，成为阻碍生产发展和社会进步的腐朽反动的力量。他们保守成性，一味想维持旧有的宗教迷信和政治制度，维护他们"祖先的秩序"。于是就竭力反对变革，反对前进，把自己占有的一切物质财富和政治特权说成是上天赋予的，永恒不变的。这种保守的政治经济势力和因循守旧的传统思想成了唯心主义和形而上学得以产生的基础。

工商奴隶主主要是从经营手工业和商业的自由民中分化形成的，他们的经济力量随着社会生产力的发展而不断增强，但在政治上仍受到贵族奴隶主的压制和排挤。他们要求扩大自由民的民主权利，限制贵族的特权，反对贵族的专制统治，建立民主政治，因而他们在政治上被称为民主派。当然，他们所谓的"民主"也只限于奴隶主内部，只不过是为了自己而向贵族奴隶主要求分享统治权而已。工商奴隶主为了从贵族奴隶主手中夺取统治权，为了发展生产，总是要求变革，要求认识和掌握自然界的规律。因此，有些人就非常注意与发展海外贸易和手工业有关的天文学、气象学、力学以及作为这些科学的基础的数学。他们对自然科学的关心和研究，使他们对那些为贵族奴隶主统治服

务的传统的宗教迷信采取怀疑的态度，他们企图对客观世界作出一种自然的而非超自然的解释。在这个基础上，就形成了一种素朴的唯物主义的世界观，这种世界观又或多或少具有一种自发的辩证法的性质。

马克思主义经典作家对于古希腊哲学所具有的这种素朴唯物主义和自发辩证法的特点曾经作过许多精辟的论述。恩格斯说："唯物主义的自然观不过是对自然界本来面目的朴素的了解，不附加以任何外来的成分，所以它在希腊哲学家中间从一开始就是不言而喻的东西。"① 又说："于是我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点：整个自然界，从最小的东西到最大的东西，从沙粒到太阳，从原生生物到人，都处于永恒的产生和消灭中，处于不断的流动中，处于无休止的运动和变化中。"② 恩格斯同时又指出，在希腊人那里，自然界虽然被当作一个整体而从总的方面来观察，但还没有进步到对自然界进行解剖、分析；他们虽然看到了自然现象的总的联系，但这种总联系"还没有在细节方面得到证明，这种联系对希腊人来说是直接的直观的结果"，所以，"辩证的思维还以天然的纯朴的形式出现"。③ 总之，古希腊的这种唯物主义同时具有辩证法的思想，但两者都是建立在直观的基础上的，两者也并未真正有机地统一起来。因此，它既存在着胜过它以后的一切形而上学的敌手的优点，也存在着必然屈服于以后的形而上学的缺陷。当然，它与马克思主义的辩证唯物主义更有着本质的区别。

如上所说，希腊哲学从它产生起就存在着两种对立的派别，

---

①②③ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第177、16、30页。

它们各自反映了不同的政治集团的利益，这些对立的派别，同时又都是人类认识世界的成果。都给后世哲学以巨大的影响，可以说是布下了各派哲学的种子。他们不仅提出了两千多年来欧洲哲学所探索的重大问题，而且给予了各种不同形式的回答。所以恩格斯说："在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽"。①

我们可以把整个古希腊罗马哲学的历史大体上分为三个时期：一、公元前七——前六世纪希腊奴隶制形成时期。这时期的哲学舞台是在希腊人的殖民地区，伊奥尼亚唯物主义出现在东方的小亚细亚沿岸，毕达哥拉派和爱利亚派的唯心主义流行于西方的意大利南部和西西里一带(大希腊)。这时期的哲学一般又称之为早期希腊哲学。二、公元前五——前四世纪希腊城邦奴隶制繁荣并走向危机时期。这时，希腊本土尤其是雅典已成为政治经济文化的中心，也是哲学斗争的主要场所。这一时期的希腊哲学更趋成熟，从内容到形式都更加丰富多彩，达到了它的黄金时代。其主要派别有：继承了伊奥尼亚唯物主义的阿那克萨戈拉和恩培多克勒的多元论，作为古希腊唯物主义最高成就的留基伯和德谟克里特的原子论，集古希腊唯心主义之大成的苏格拉底和柏拉图的理念论，以及综合各家、企图调和两派学说的亚里士多德哲学。其中德谟克里特的原子论的唯物主义和柏拉图的理念论的唯心主义是古希腊哲学上两条路线斗争的集中表现，也是两千多年欧洲哲学史上两条路线斗争的最早的典型。三、公元前四世纪——公元五世纪，希腊为马其顿所征服、

① 恩格斯：《自然辩证法》第30页。

而后又为罗马所吞并，即一般称之为希腊化时期和古罗马时期。这一时期的哲学舞台除了雅典外，还有罗马以及新兴的亚历山大城。主要哲学派别有：继承了原子论的伊壁鸠鲁和卢克莱修的唯物主义哲学，宣扬唯心主义和宿命论的斯多亚派，以及各种怀疑主义、神秘主义派别。随着奴隶制的危机和瓦解，奴隶主阶级越来越走向反动，这一时期的希腊罗马哲学也越来越表现得腐朽没落，最后公开和基督教相结合。

第一章　伊奥尼亚的唯物主义：米利都学派和爱非斯的赫拉克利特

第一节　米利都学派

希腊哲学最早产生在爱琴海东岸小亚细亚沿海的伊奥尼亚。这个地区在当时是希腊人的殖民地，也是希腊、波斯争夺之地。它地处东西交通要道，经济发展较早，工商业繁荣。希腊人在这里通过与东方几个国家在商业和文化上的频繁接触，接受了埃及、巴比伦和吕底亚古代文明的影响。所以，伊奥尼亚在希腊文明的发展史上起了很重要的作用。

在伊奥尼亚诸城市中，米利都最为著名，是这一地区城邦的领袖。米利都经济发达，为当时染织、冶金和贸易中心。米利都人从吕底亚人那里学来了一套金属货币制度，对贸易有很大的促进。米利都文化艺术也较繁荣，据说，将腓尼基人的字母加以改变而成的希腊字母，也是在公元前八百年左右首先在米利都使用的。当然，米利都的阶级斗争也是很尖锐的。这里有大量的奴隶，在自由民中有富人和穷人，还有占有土地的贵族和掌握商业的奴隶主之间为夺取统治权而彼此争斗。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了贵族们的妻子儿女；后来贵族又占了上风，把他们的对方活活烧死，拿活人作火把将城内的广场照得通

亮。”① 就是在这样一个经济文化繁荣而斗争尖锐的城邦中，孕育了希腊哲学的第一个唯物主义派别：米利都学派。

米利都学派主要包括三位哲学家：泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼。这些思想家在寻求宇宙万物的本体、始基或本原时，摆脱了宗教迷信的传说，提出了自然的、唯物主义的解释。用亚里士多德的话来说：“那些最早的哲学研究者们，大都仅仅把物质性的本原当作万物的本原。”② 那么，这里所谓的“本原”是什么意思呢？我们还可用亚里士多德的话来解释：“一样东西，万物都是由它构成的，都是首先从它产生、最后又化为它的（实体始终不变，只是变换它的形态），那就是万物的元素、万物的本原了。”③ 可见，本原是万物的起源和归宿，是万物生灭的基础，也可以说是一种用以说明万物的“原则”。万物的本原也就是万物的“始基”。用现代的哲学用语来说，本原就是“第一性”的问题。无疑，这是一个基本的哲学问题。当然，在米利都学派的哲学家那里，这个问题是以十分素朴的形式提出来的。他们一致认为：万物都是由物质性的“本原”构成的，从本原中产生，又复归为它，万物可以有多种多样的变化，但本原本身是常住不变的，变换的只是它的性状而已。但是，这种本原属于哪一种物质的东西，本原的数目又有多少，他们的看法并不是一致的。

一、泰勒斯的“水”

米利都派哲学家的生卒年都不大可考，哲学史的惯例是举

---

① 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷第204页，转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1963年版，第49页。

②③ 《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第15页。

出他们的鼎盛年，一般是指可以从旁推算出来的每个人达到了四十岁的那一年。譬如，泰勒斯(Thales)的鼎盛年就是公元前585年。泰勒斯出身于贵族奴隶主家庭，但他本人却是经商的，可以说是一个工商奴隶主。据亚里士多德在《政治学》中所说，泰勒斯因精通天象，有年冬天预料来年橄榄要丰收，就订租了许多榨橄榄油的榨油器，来年又租出去，赚了一大笔钱。[①]泰勒斯也是一位政治活动家，据说在达马西亚做执政官时期，很得人心。又说他曾帮助过吕底亚国王克娄苏抵抗他们的公敌波斯人的入侵。西方史书上一般称他为希腊"七贤"之一。

恩格斯说："最早的希腊哲学家同时也是自然科学家"。[②]米利都派的三位哲学家都是如此，所以一般人又称他们为自然哲学家。据说，泰勒斯曾经商到过埃及、巴比伦，在那儿学到了几何学、天文学。关于他的科学活动，传说很多。比较多的是说他预言过一次日蚀，他确定365天为一太阳年。此外，还传说他曾指出航海者可以根据星座来测定方向，他提出了关于尼罗河水泛滥的假说，又说他在埃及得出了测量金字塔高度的方法，并且知道用几何定理来测量海上船只离岸的远近，等等。

泰勒斯并没有留下什么著作。我们根据古代文献资料，可以知道他在哲学上的主张。他认为，水是万物的本原或始基，而地则象一个圆筒或圆盘浮于水上，天上也是水，万物生于水而归于水，水是不变的本体。据亚里士多德解释，泰勒斯之所以把水看作万物的本原，也许是因为他观察到万物都以湿的东西为滋养料，或者是因为万物的种子就其本性来说都是潮湿的，而水是

---

① 亚里士多德：《政治学》1259a9—15，商务印书馆1981年版，第34—35页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第164页。

潮湿的东西的本性的来源。[①] 还有一种解释是认为泰勒斯可能是从古代神话中吸取了思想材料加以改造而得出这种自然哲学观的。如古希腊神话说，海洋之神奥克安诺创造了万物；古代埃及和巴比伦的神话也认为，泰初之世，一切皆水，水为原始的混沌状态，万物皆由水产生。

泰勒斯在哲学上的重大功绩，在于他不用传统的宗教的说法来解释万物的起源，即不把万物看作是由神所创造的；他提出水为万物的始基，实际上就是企图用物质来说明世界的统一性。恩格斯说：原始的、自发的唯物主义"在自己的萌芽时期就十分自然地把自然现象的无限多样性的统一看作不言而喻的，并且在某种具有固定形体的东西中，在某种特殊的东西中去寻找这个统一，比如泰勒斯就在水里去寻找。"[②] 当然，泰勒斯的说法是直观的、素朴的，并没有真正科学的根据，所以哲学史上称之为素朴唯物主义。

泰勒斯还说过万物都充满着神灵。这里要注意的是，他所说的"神灵"并不是指某种超自然的精神实体。希腊文"神"这个名词最初也可作形容词用，意思是"神妙的"、"值得惊奇的"、"可贵的"；希腊文"灵魂"一词的最初的含义也与现在并不一样，它是作为一种活动的原则、生命的原则，普遍存在于万物之中。所以泰勒斯说"万物都充满着神灵"不一定说明他是主张传统宗教的神的。不过，泰勒斯是把灵魂看作引起运动的某种东西，他和当时一些希腊人一样，认为能动的东西都是有灵魂的东西，所以

---

① 参见亚里士多德：《形而上学》第 1 卷第 3 章 983 b 20—30，《西方哲学原著选读》上卷第 16 页。

②恩格斯：《自然辩证法》第 164 页。

他还说过"磁石有灵魂，因为它吸动铁"。① 从这里可以看出泰勒斯是有原始的"物活论"* 的观点的，他的素朴的辩证法思想是和原始的"物活论"观点相联系的。

二、阿那克西曼德的"无限者"

米利都学派的第二个思想家阿那克西曼德(Auaximandros)是泰勒斯的学生。据文献记载，他大约生于公元前610年，第58届奥林匹亚赛会** 的第二年或公元前547年，他已有64岁，不久就死了。同泰勒斯一样，他是个天文学家，同时也是地理学家。他装置过一个日晷，也制造过天体仪，并测绘了一张地中海一带、包括东方国家如埃及和巴比伦在内的地图。据说他用散文体写下了他论自然、论宇宙起源的论文。但他的著作已失传，我们只能根据文献资料了解他的哲学思想。

阿那克西曼德和泰勒斯一样，认为宇宙的本原是物质的。但是，他认为，万物的本原是一种没有固定形态或固定性质的原始物，他称之为"无限者"。这个无限者本身是不生不灭、无穷无尽、无边无际的。他认为，只有这样的"无限者"才能是万物的本原，因为本原若有固定的性质或形态，有生有灭，有穷有尽，有边有际，那就成为"有限者"了，而有限者因为有这种种限制，就不能解释许多自然现象，因而也就不成其为本原了。***

① 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第5—6页。

* 物活论：也称"万物有生论"，认为自然万物都有生命，一切形式的物质都有感觉和思维的能力。

** 古希腊历史学家以奥林匹亚赛会纪年，第一次奥林匹亚体育与诗歌文艺竞赛会是公元前776年举行的，以后每四年举行一次。

*** 近年来，我国有的研究者提出，阿那克西曼德的"无限者"并不是一种新的始基，而是用来进一步说明泰勒斯所提出的始基的特性的，即始基是无边缘的、无定形的、无限的。（见《哲学研究》1978年第11期，叶秀山著文）

阿那克西曼德又认为，本原在永恒地运动着。由于运动，就从本原中分离出一些有固定形态或固定性质的对立物。首先分离出来的对立物是冷和热、湿和干。对立物分离出来以后就形成一种涡旋式的运动，在涡旋运动中冷而湿的东西因为比较重就凝聚在中心，热而干的东西因为比较轻就散布开来在外围，成了一个火球，把冷而湿的东西围在里面。由于外围的火的影响，在中心的冷而湿的东西的一部分就被弄干了成为地，剩下来还未干的就是水，水又蒸发而成为包围着地的云或雾(气)。由于那蒸发而成的气的膨胀，那包围在外面的整个的火也就破裂开来成为许多象车轮一样的火环，这些火环为气所蔽盖着，但每个火环上面总有一个通气的孔道，从这些火环上的孔道所显现出来的火就是我们所见到的日、月、星辰等天体。天体围绕着地而旋转。地象一个圆柱体(人就住在这个圆柱的顶上)，没有什么支持着它，它不是象泰勒斯所说那样浮在水上，而是处在这个球形体的宇宙的中心，没有什么别的东西使它掉向这边或那边，因此它可以永久保持平衡而不移动。这就是阿那克西曼德的著名的宇宙起源说。

上面讲过，阿那克西曼德认为本原是无穷无尽的，所以除了我们这个宇宙而外，也还会有其它无数的宇宙从其中产生出来。所有这些宇宙，连我们的宇宙在内，都在不断生灭中，都由本原之中产生，终久要返于本原。他认为，宇宙万物在不断地变化，这是由"命运"(也就是必然性)所决定了的。他说："万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定了的。因为万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足"。①

① 《古希腊罗马哲学》第7页。

这些话意思是说，宇宙万物（对立物）总是相互作用着的，相互作用或斗争的结果，对立的一面必定要占优势，这是对被压倒的那一面的“不公正”的表现，所以在一定的时间内必然会“受到惩罚”，并进行补偿。譬如，在夏季热气与冷气斗争的结果是前者压倒了后者，这是热对冷的不义(不公正)的行为，所以在一定时间内，冷又压倒热，得到了补偿*。这里包含有素朴的辩证法思想。

阿那克西曼德还用自然的原因来解释人种的由来。他认为生物是从太阳所蒸发的湿元素中产生的，人则是从水里的动物变化出来的。这种原始的进化论观点也是与传统的宗教观念相对立的，包含有素朴的唯物主义和辩证法思想。

三、阿那克西美尼的“气”

米利都学派的第三个哲学家阿那克西美尼（Anaximenes）是阿那克西曼德的门生，他的鼎盛年大致是公元前546年。他的著作，保存下来的只有残篇两条。据亚里士多德的记载，阿那克西美尼主张气为万物的始基。① 阿那克西美尼的著作残篇说：“我们的灵魂是气，这气使我们结成整体，整个世界也是一样，由气息和气包围着。”② 由此看来，他之所以把气当作万物的本原，

---

* 早期希腊哲学家和古代巴比伦人一样，喜欢用“侵犯”或“报复”的比喻来解释自然现象。阿那克西曼德也是这样，他把本原的变化看作侵犯和报复的过程。一物产生或占优势，就“冒犯”了另一事物，是对另一事物的“不义”(不公正)，必须对它进行报复。因此，它必定会在一定的时间内受到惩罚。这种比喻是从人类社会的风俗习惯中引申出来的，因为在法律产生以前，人们常采取报复的行动。

① 参见亚里士多德：《形而上学》第1卷第3章，《古希腊罗马哲学》第11页。

② 《西方哲学原著选读》上卷第18页。

是因为气是无所不在的，因此也可以说是无限的。他同阿那克西曼德一样，也认为有限者不能作为万物的本原。阿那克西美尼还提出了万物由气的凝聚或稀薄所致的主张。他说："使物体凝聚和浓缩的是冷，使它稀薄和松弛的是热。"①关于这一点他曾用这种方法来说明：撮口呼出的气总是冷的，张口呼出的气总是热的。气逐渐凝聚而次第成为风、云、水、土、石头；气稀薄化，就成为火。一切事物都由于气在数量上的差别所致。由于气的不同程度上的浓厚化或稀薄化，所以才有各种不同的东西。照他看来，即使神也无非是由气变化而成的，而且神仿佛就是在呼吸着那无所不在的气的宇宙本身。同阿那克西曼德一样，阿那克西美尼也主张除了我们这个宇宙外，还有无数的宇宙；这些宇宙都有生灭的过程，生于气而返于气。既然所有这些宇宙都是有生有灭的，而宇宙就是神，所以神也不是常住不朽的。必须指出的是，阿那克西美尼把作为万物本原的气和灵魂、神联系起来，但他并不把灵魂和神看作某种独立的精神实体，他的理解基本上是唯物主义的。不过也表现出他还没有能摆脱古代"物活论"的思想，而且正如恩格斯所说的，这里"已经包藏着后来分裂的种子"。②

阿那克西美尼还提出了一些科学上的猜测，如认为云遇冷而为雪，雨冻结而为冰雹，虹是由阳光投射在极浓厚的云上所致。还有人说他是第一个发现月光是阳光的反射的人，但也有人说阿那克西曼德早已发现了这个道理。

上面这三个米利都学派的自然哲学家都具有素朴的唯物主

① 《西方哲学原著选读》上卷第18页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第166页。

义的思想，他们打击了传统的宗教迷信，为以后唯物主义的发展开辟了道路。同时，他们也谈到宇宙万物在不断地变化，而所有这些变化都是物质本身的变化，因此也可以说他们又具有一些自发的辩证法思想。但是，他们都没有很好地说明运动变化的原因，没有说明为什么从本原中会产生出变化的事物。正如恩格斯所说："关于所有这些人，亚里士多德说得很正确：他们没有说明运动的起源。"①但是，在他们稍后的另一位伊奥尼亚唯物主义哲学家赫拉克利特，对这个问题初步提出了看法。

第二节　爱非斯的赫拉克利特

赫拉克利特(Herakleitos)的鼎盛年大约在公元前504—前501年。我们知道，伊奥尼亚各城邦在大约公元前546—前540年间已经为波斯的居鲁士大帝所征服，但是在公元前499年，它们又组织了一次反抗，结果失败。米利都城在公元前494年被波斯人攻陷。正是由此引起了世界古代史上著名的希波战争。据说波斯国王大流士曾邀请赫拉克利特到他那里去，但赫拉克利特回信拒绝了。在民族矛盾尖锐的时候，希腊奴隶主内部两派之间的夺权斗争也未平息。赫拉克利特就处在这样一个社会矛盾和斗争激烈的时代里。天下的事情变化多端，一盛一衰，反复不已。这种客观现实对于他的哲学思想的形成是有很大影响的。

赫拉克利特本是伊奥尼亚的爱非斯城（又译以弗所）的贵族，他门第显赫，世袭奉祀农业女神的祭师职位。但他放弃了这

① 恩格斯：《自然辩证法》第165页。

个高贵的职位。传说他晚年隐居在狩猎女神的庙宇附近，常和儿童们一起玩骰子；又说他隐居到山里去，吃草根树皮过活，因而得了水肿病，在六十岁时死了。但许多哲学史家认为这些文献上的传说并不可靠，很可能是根据赫拉克利特著作中的一些词句加以附会所致。关于他的著作《论自然》，留传下来的只有一百三十多条残简。赫拉克利特的文笔隐晦难解，他还喜欢用对比体，用双关语，有时就显得不好懂，所以在古希腊他得到了"晦涩者"之称。黑格尔在《哲学史讲演录》中提到，苏格拉底认为，赫拉克利特的著作是深邃的，要钻透它，就需要象一个勇敢的游泳者那样。[①]又说，柏拉图曾特别勤勉地研究过赫拉克利特的哲学。[②]当然，柏拉图并未接受赫拉克利特的唯物主义思想。赫拉克利特哲学对后世哲学的影响确是很大。我们知道，后来黑格尔就利用他的辩证法思想（虽然是歪曲地），并说："没有一个赫拉克利特的论点不被我采纳到我的逻辑学中"。[③]

一、政治、伦理思想

赫拉克利特是贵族出身，所以他看不起群众。文献资料和史学家们都说他十分傲慢，对群众十分轻蔑，骂人民愚蠢无知，没有思想；认为多数人是坏的，只有少数人是好的。他说："一个人如果最优秀，我看就抵得上一万人。"[④]他所说的优秀的人当然是指奴隶主。但另一方面，赫拉克利特也看不起一般保守成性的贵族，因为这些人只知道诵读荷马的史诗和赫西阿德的"神

①② 《哲学史讲演录》第1卷第298页。

③ 转引自列宁：《哲学笔记》第287页。

④ 赫拉克利特著作残篇D49，《西方哲学原著选读》上卷第27页。

统记”，死守着传统的宗教不放，这些人还要维持固有的、陈腐的典章制度。赫拉克利特希望能制订一种限制贵族特权的法律。他说：“人民应当为法律而战斗，就象为城垣而战斗一样。”①他主张一座城市要用法律武装起来，并且认为“人的一切法律都是靠那唯一的神圣法律养育的”。②后面这句话，从字面看，很不好懂，实际上这“唯一的神圣法律”就是下面我们要讲到的赫拉克利特所谓的“逻各斯”，用我们的话来讲，也就是客观的规律。下面我们还要讲到，赫拉克利特认为，客观的规律所揭示出来的真理是万物都在流动着变化着，世界上没有一成不变的东西。赫拉克利特的这种思想，当然是不符合守旧的贵族奴隶主利益的。

赫拉克利特反对希腊的多神崇拜，他反对荷马和赫西阿德的神话传说，原因之一就因为他们宣传多神崇拜，他嘲弄他们，说要把荷马从赛会中赶出去，并且加以鞭笞。③赫拉克利特也反对外来的宗教迷信，例如他反对对奥尔佛斯和酒神狄奥尼修斯的崇拜。狄奥尼修斯或者说巴库斯原是希腊北方色雷斯的神，后传入希腊，很为流行，西方一般把这个神看作酗酒和酩酊大醉之神。赫拉克利特在他的著作中以否定的口气提到“夜游者、波斯教士、酒神祭司、酒神女侍、传秘密教的人”，并威吓这些人死后要受罚，预言这些人要被火焚。④关于奥尔佛斯教义，据西方史学家考证，似乎渊源于埃及，又通过克里特而传入希腊。奥尔佛斯教相信灵魂轮回，认为为了达到灵魂“纯洁”，必须通过净化

---

①③ 赫拉克利特著作残篇 D44、D42，《西方哲学原著选读》上卷第 27 页。
② 赫拉克利特著作残篇 D114，《西方哲学原著选读》上卷第 25 页。
④ 赫拉克利特著作残篇 D14，《古希腊罗马哲学》第 20 页。

的教礼，避免某些染污。赫拉克利特针对这种教礼讽刺说："人们用为祭神而宰杀的献牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正象一个人掉进污泥坑却想用污泥来洗净自己一样。任何人见到别人这样做，都会把他当作疯子看待。"①赫拉克利特还说，向神的偶像祈祷，正和向房子说话一样。②又说："他们向听不见的神像祈祷，好象它们听得见似的；它们是不会回报，而且也不能提出任何要求的。"③赫拉克利特确实也谈到"命运"、"神"，但他所说的"命运"是指"必然性"，指"逻各斯"，即宇宙规律，④他把神有时看作和"逻各斯"一样的东西，⑤有时又看作是和火一样的东西，这当然不同于宗教迷信所说的神和命运。他说："神是昼又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是盈又是亏。他流转变化，同火一样，火混和着香料时，就按照各自发出的气味得到不同的名称。"⑥这些看法显然也是不合保守的贵族奴隶主的口味的。

赫拉克利特更反对灵魂不死、灵魂轮回的宗教迷信。他认为灵魂是由火产生的，灵魂也是火。所以最优秀的人的灵魂是干燥的，"干燥的光辉是最智慧、最高贵的灵魂"。⑦相反，灵魂潮湿变成水，那就是灵魂的死亡，"对于灵魂来说，死就是变成水"。⑧这种对灵魂的看法完全不同于宗教迷信。既然灵魂是从火产生，是活火的一部分，而火是万物的本原，火又按一定的规

①② 赫拉克利特著作残篇 D5，《古希腊罗马哲学》第 19 页。

③ 赫拉克利特著作疑伪篇残简 D128，《古希腊罗马哲学》第 31 页。

④⑤ 参见《古希腊罗马哲学》第 17、21 页。

⑥⑦ 赫拉克利特著作残篇 D67、D118，《西方哲学原著选读》上卷第 21—22、25 页。

⑧ 赫拉克利特著作残篇 D36，《古希腊罗马哲学》第 22 页。

律在活动，因此赫拉克利特认为，人们必须懂得自然的规律，“按照自然行事，听自然的话”。① 若能做到这样，便是知足——这就是真正的智慧，也就是最高的道德。所以，人生的目的是追求真理，认识自然的规律，而不是追求享乐。幸福不在于肉体的快乐，“如果幸福在于肉体快乐，那就应当说，牛找到草吃时是幸福的了”。② 喝酒并不是乐事，因为一个喝醉了酒的人，他的灵魂是潮湿的，③ 而灵魂变湿也就是死亡。因此，他认为放荡和放肆是不好的，“扑灭放肆急于扑灭火灾”，④ 只有思想或智慧才是最可贵的。赫拉克利特把道德和真理、知识、智慧结合起来，这种伦理观直接影响了后来的希腊各家伦理学说。

二、“火”和“逻各斯”

赫拉克利特继承了米利都学派的唯物主义传统，但他对宇宙万物的本原理解得更为深刻。他认为，不但万物是不断变化和更新的，而且万物的本原或始基也是如此，这个始基就是物质性的“火”。他所谓的“火”是指燃烧时的火焰，也就是“活火”，这个“火”没有一刻是静止的，而是不断“燃烧—熄灭”周而复始的过程。所以，他着重强调的是“变”。在他看来，物质性的火最能表达宇宙万物的动和变。他有这样一段著名的话：“这个世界，对于一切存在物都是一样的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在、未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。”⑤ 这就是说，世界万物

①③ 赫拉克利特著作残篇 D112、D117，《西方哲学原著选读》上卷第 25 页。

②⑤ 赫拉克利特著作残篇 D4、D30，《西方哲学原著选读》上卷 第 28、21 页。

④ 赫拉克利特著作残篇 D43，《古希腊罗马哲学》第 23 页。

并不是由神所创造的，也不是任何人所创造的，而是由火产生，又复归于火，而火的活动是有一定的“分寸”，也就是遵循一定的规律的。这段形象生动的话不仅包含着唯物主义，而且表达了辩证法的想想。所以列宁对这段话给予很高的评价，指出：“这是对辩证唯物主义原则的绝妙的说明”。①赫拉克利特认为，万物是借浓厚化和稀薄化从火产生而又重新分解为火。这个过程包括“上升的运动”和“下降的运动”。火通过空气浓厚起来变成水，水凝结又变为土，火—水—土，这是下降的运动(道路)，在下降运动中火毁灭自身而变为其它的东西；然后，土又融解变为水，水蒸发变为气，气逐渐干燥化又变成了火，土—水—火，这是上升的运动(道路)，在上升运动中其它东西又毁灭自身而变为火。所以，火的创造就是它的毁灭，而它的毁灭也就是它的创造的表现，一切都是火的转换。“一切转为火，火又转为一切，有如黄金换成货物，货物又换成黄金。”②当然，货物与黄金的转换不是任意的，一定数量的货物换成同等的黄金，一定数量的黄金又换成同等的货物。同样，火与万物的转换也不是任意的，火是在一定的“分寸”上换成了万物，而万物也在这一定的“分寸”上换成了火。这就是说火的变化与运动、火与万物的相互转化是有规律的。这种规律，赫拉克利特就名之为“逻各斯”(中文又译为“道”)。他指出，这个逻各斯是永恒存在的，即使人们对它毫无所知，它仍然存在着。③这就是说逻各斯是客观的，是不依赖于人的意识的。而且，逻各斯具有普遍性和共同性，万

① 列宁：《哲学笔记》第395页。
② 赫拉克利特著作残篇D90，《西方哲学原著选读》上卷第21页。
③ 参见赫拉克利特著作残篇D1，《西方哲学原著选读》上卷第22页。

物都遵循这个“逻各斯”，①它不仅是客观世界的规律，也支配人的主观世界。它是人人所共有的，虽然人们不理解它，对它“格格不入”，但它却是人人“每天都遇到的东西”，是“支配一切”的原则。② 同时，逻各斯是可以认识的，但多数人不能认识它，只有少数人才能认识它，因为逻各斯不能光凭感觉而要通过理性才能认识。这又涉及到赫拉克利特对于感性和理性的看法。

赫拉克利特认为，许多人企图通过感觉来研究自然的一切，这些人也发现了自然界中的一些现象，机械地积累了一些知识，因而就被认为是博学多闻的人。但实际上“博学并不能使人智慧”，③因为智慧不在于只认识事物的表面现象，而在于认识事物的本质和规律，也就是认识“逻各斯”(道)。他说：“智慧是与一切事有分别的东西”，④“智慧只在于一件事，就是认识那善于驾驭一切的思想”，⑤“如果你们不是听了我的话，而是听了我的道，那么，承认‘一切是一’就是智慧的”。⑥当然，赫拉克利特并不否定人们一般所说的那些学问，因为“爱智慧的人必须熟悉很多很多东西”；⑦同样，赫拉克利特也不否定感觉的作用，他说：“凡是能够看到、听到、学到的东西，都是我喜爱的”。⑧但是，仅仅靠感觉我们还不能认识客观世界的规律，因为这种规律不是露在外面的，只消张开眼睛就看得出来的，“自然喜欢躲藏起

---

①② 参见赫拉克利特著作残篇 D1、D72 《西方哲学原著选读》上卷第22页。

③④⑤⑦ 赫拉克利特著作残篇D40、D108、D41、D35，《西方哲学原著选读》上卷第23页。

⑥ 赫拉克利特著作残篇 D50，《西方哲学原著选读》上卷第 22—23 页。

⑧ 赫拉克利特著作残篇 D55，《西方哲学原著选读》上卷第 25 页。

来”。①正是从这个意义上来说，对于那些“有着粗鄙的灵魂”的人，也就是对于理性不发达的人来说，“眼睛和耳朵对于人们是坏的见证。”②因此，要发现自然规律，必须通过感觉的深化，必须运用理性。这是一种艰苦而有价值的工作，正如“找金子的人挖掘了许多土才找到一点点金子”③一样。但是，赫拉克利特又认为，虽然思想、理性、理智是人人所共有的，④却并非人人都能认识到自然的规律，认识到真理，也就是认识到逻各斯；相反，大多数的人是“自以为是地活着”，⑤对于逻各斯是盲目的，需要象赫拉克利特这样的“优秀者”、“高贵者”来启发群众。这样一来，也就使逻各斯蒙上了一层神秘的色彩。因此，虽然赫拉克利特并不否定感觉的作用，但他比较偏重于理性，并且错误地轻视群众，这一点当然是与他的奴隶主阶级的阶级局限性分不开的。

所以，总起来说，赫拉克利特的逻各斯学说是一种素朴的唯物主义，并且具有自发的辩证法思想，但它也包含着一些错误的东西，这就为唯心主义哲学派别提供了可乘之机。后来斯多亚派就把逻各斯歪曲成世界理性、命运；新柏拉图主义和基督教神学则把逻各斯看作就是造物主、上帝、精神实体；在黑格尔哲学中，逻各斯则是概念、理性、绝对观念。现代西方资产阶级哲学家一般也都在唯心主义的意义上使用“逻各斯”这个名词，它的含义与赫拉克利特当初的说法是有别的，这是我们必须注意的。

①②③ 赫拉克利特著作残篇 D123、D107、D22，《西方哲学原著选读》上卷第 26 页。

④ 参见赫拉克利特著作残篇 D113、D114、D116，《西方哲学原著选读》上卷第 25 页，《古希腊罗马哲学》第 29 页。

⑤ 赫拉克利特著作残篇 D2，《西方哲学原著选读》上卷第 22 页。

三、“一切皆流”、对立面的“和谐”和“斗争”

赫拉克利特不仅提出了关于“火”和“逻各斯”的学说，而且提出了关于“一切皆流”以及对立面的统一和斗争的学说，从而表达了他的原始的自发的辩证法思想。

赫拉克利特认为，一切皆流，万物皆变。他十分形象生动地用奔腾不息的河水来说明世界上一切事物都在不断地运动、变化，不断地产生、消亡。他说：“我们不能两次踏进同一条河”，① 因为河水常流，再入水时，已非前水，“踏进同一条河的人，不断遇到新的水流”，② “我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在。”③ 这些哲学史上的名言说的都是同一个道理：万物皆流，无物常住。万物连人在内永远是在运动和变化之中，固定不变的物是不存在的，运动和变化是绝对的、普遍的。这些素朴的格言包含着辩证法的伟大真理。

还必须指出，赫克拉利特虽然主张事物运动变化的绝对性，但他并没有否定事物的相对稳定性，他承认在变化的过程中，也有暂时的稳定和静止状态，所以也可以说有相对固定的“存在”。但是他的门人如克拉底鲁却否认事物的相对稳定和静止状态。赫拉克利特说，没有人能两次进入同一条河流；克拉底鲁则说，连一次踏进同一条河流都不可能。这就是说，没有相对的稳定或静止的状况，所以天下事物变化莫测。这样一来，我们就对什么都不能作任何肯定或否定的判断了。因此天下也就没有什么真理可言了。克拉底鲁的主张等于否认有客观规律或“逻各斯”，

---

①②③ 赫拉克利特著作残篇 D91、D12、D49a，《西方哲学原著选读》上卷第 23 页。

与赫拉克利特本来的说法就不一样了。所以列宁说："这位克拉底鲁把赫拉克利特的辩证法弄成了诡辩，……他说：什么都不是真理，关于任何东西都不可能说出什么来。从辩证法中得出否定的（而且仅仅是否定的）结论。赫拉克利特的原则恰巧相反：'一切都是真理的'，一切东西中都有（部分的）真理。克拉底鲁只'动了动手指头'便回答了一切，他说：一切都在运动，关于任何东西都不可能说出什么来。"① 我们必须分清赫拉克利特的辩证法与克拉底鲁的诡辩之间的区别，决不能因为他们有师生关系而把他们的主张混为一谈。

马克思主义经典作家对于赫拉克利特的这种万物皆变的素朴的辩证法思想曾作过精辟的阐述，并给予高度的评价。恩格斯指出："当我们深思熟虑地考察自然界或人类历史或我们自己的精神活动的时候，首先呈现在我们眼前的，是一幅由种种联系和相互作用无穷无尽地交织起来的画面，其中没有任何东西是不动的和不变的，而是一切都在运动、变化、产生和消失。这个原始的、素朴的但实质上正确的世界观是古希腊哲学的世界观，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出来的：一切都存在，同时又不存在，因为一切都在流动，都在不断地变化，不断地产生和消失。"② 列宁也十分重视赫拉克利特的这种素朴的辩证法的宇宙观，他指出："如果恰如其分地阐述赫拉克利特，把他作为辩证法的奠基人之一，那是非常有益的"。③

赫拉克利特作为辩证法的奠基人之一，不仅在于他说出了

①③ 列宁：《哲学笔记》第 390 页。
② 恩格斯：《反杜林论》第 18 页。

一切皆流万物皆变的思想，更可贵的是他还在欧洲哲学史上首次提出了关于对立面的统一和斗争的学说。前面讲过，米利都学派的哲学家们虽然都承认事物的运动变化，但并没有能解释运动变化的原因。阿那克西曼德曾以某些对立物的相互作用来解释变化的原因，但他的说法是很含糊的，并没有把对立物的统一和斗争这个思想明确地表达出来，并且还说对立物的这种相互作用是"不义"(不公正)的行为。赫拉克利特则不然。据罗马帝国时期的犹太哲学家斐洛（约公元前25年—公元40年）记载，赫拉克利特认为"统一物是由两个对立面组成的，所以在把它分为两半时，这两个对立面就显露出来了"，赫拉克利特"把这个原理作为自己哲学的中心并作为一个新的发现而引以自豪"。①列宁不仅摘录了这段引文，而且在旁边用黑体字连着写了两个"注意"这样的批语。在《谈谈辩证法问题》一文中，列宁一开头就说："统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识，是辩证法的实质"。②在对辩证法的实质作出这样经典的阐述时，列宁又指出参见斐洛关于赫拉克利特的上述那段话。由此足见列宁对赫拉克利特辩证法思想的重视。

赫拉克利特认为，事物都是对立面的统一。自然界是从对立的东西中产生和谐，由联合对立物造成和谐，而不是从相同的东西产生和谐，不是由联合同类物造成和谐的。例如，自然是将雌和雄相配，而不是将雌配雌，将雄配雄。艺术品也是这样。绘画是在画面上将白、黑、黄、红等各色混合，造成与原物相似的形相；音乐混合各种不同的高低音和长短音，造成一支和谐的曲

① 转引自列宁：《哲学笔记》第396页。
② 列宁：《哲学笔记》第407页。

调。所以，“结合物是既完整又不完整，既协调又不协调，既和谐又不和谐的，从一切产生出一，从一产生出一切。”①“相反的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐”。②对立面相反相成。譬如一张弓，弓背的自然倾向是要张开来，但是弓弦却把它绷紧住了使它张开不得；因此，一张弓挂在墙上看起来没有运动，好象是一个绝对静止的东西，但事实上却是紧和张这两种矛盾力量暂时的均势或统一的表现；另外，从希腊文字义上讲，弓与生同名，但它的作用却是死，③ 可见它是矛盾的，是对立的统一。

对立面既是相反相成的，因此它们又是相互依存的，没有矛盾的这一面也就没有矛盾的另一面。“如果没有不义，人们也就不知道正义的名字”。④由于这个道理，所以，病人才知道健康的舒服，饿了才知道饱足之福，疲劳了才知道休息的舒适。⑤也正是因为同样的道理，所以在变换中得到休息，服侍同样的主人是疲劳的。⑥

对立面之间不仅是相互依存的，而且是相互转化的。譬如，冷与热、干与湿就经常在相互转换。⑦“我们身上的生和死、醒和梦、少和老始终是同一的。前者转化，就成为后者；后者转化，就成为前者”。⑧更重要的是，赫拉克利特把火转化为万物，万物又转化为火看作宇宙的根本规律，“火生于土之死，气生于火之死，

---

①② 赫拉克利特著作残篇D10、D8，《西方哲学原著选读》上卷第24、23页。

③④⑤⑥ 赫拉克利特著作残篇D48、D23、D111、D84，《西方哲学原著选读》上卷第24页。

⑦⑧ 赫拉克利特著作残篇D126、D88，《西方哲学原著选读》上卷第22页。

水生于气之死，土生于水之死”，“土死生水，水死生气，气死生火”①。关于这个转化过程，前面已经讲过。列宁指出：“在赫拉克利特看来，世界的基本规律（逻各斯，有时是必然性）是‘向对立面转化的规律’”。

从对立面的统一的道理中，赫拉克利特又引申出概念的灵活性和真理的具体性的思想。譬如，人以黄金为贵，但“驴爱草料，不要黄金”，③“海水最干净，又最脏：鱼能喝，有营养；人不能喝，有毒。”④ 最美的猴子同人类相比也是丑的。”⑤ 这就是说，真理都是具体的，以一定的条件为转移，美与丑、益与害、纯与不纯等等概念都不是僵死的绝对的，而是灵活的相对的。其原因就因为事物都是对立的统一，所以反映在人们的思想上，观念也是这样的。

更值得注意的是，赫拉克利特不仅看到了对立面的统一，看到了对立面之间的相反相成、相互依存和转化，而且还十分强调对立面之间的斗争。在他看来，对立物之间的斗争不仅不是“不义”（不公正）的；相反，斗争是普遍的、正常的，而且正是事物运动变化的根源。他说：“应当知道，战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。”⑥“战争是万物之父，也是万物之王。”⑦ 公元三世纪的第欧根尼·拉尔修在他的《哲学家传记》中也谈到，赫拉克利特认为，“引向产生的”（产生万物的）是“战争与冲突”，“引向焚烧的”（毁灭万物的）是“和谐与和

---

①⑤ 赫拉克利特著作残篇 D76、D82，《西方哲学原著选读》上卷第21、25页。
② 列宁：《哲学笔记》第391页。
③④ 赫拉克利特著作残篇 D9、D61，《西方哲学原著选读》上卷第 24 页。
⑥⑦ 赫拉克利特著作残篇 D80、D53，《西方哲学原著选读》上卷第 27 页。

平”。① 正如运动和变化是绝对的，而稳定或静止是相对的一样，赫拉克利特也把斗争看作是绝对的，而把和谐看作是相对的。他反对荷马，说要把荷马从赛会中赶出去加以鞭笞，除了因为荷马鼓吹多神崇拜外，还因为荷马祈祷和平，而不知斗争若平息了，万物也就要灭亡了。

赫拉克利特强调运动变化，强调对立面的统一和斗争的辩证法思想，可以说是古希腊奴隶社会尖锐的社会矛盾和激烈的阶级斗争在意识形态上的反映。他的辩证法思想实际上成了正在勃兴的工商奴隶主向贵族奴隶主夺取统治权的思想武器。因为既然万物都处在运动变化之中，那么，反映在政治上，奴隶主贵族派的统治就并不是不可动摇的。毫无疑问，赫拉克利特的辩证法在当时是一种进步的，而且“实质上是正确的世界观”。

但是，赫拉克利特的唯物主义和辩证法思想毕竟是素朴的、自发的、原始的，不能不具有很大的局限性。首先，他的唯物主义和辩证法是从直观出发的，而不是建立在科学基础之上的。它往往有总的看法，但没有分析解剖；有正确的结论，但缺乏充分的科学的根据。所以，恩格斯在肯定这种世界观的同时，又指出了它的局限性。他说：“这种观点虽然正确地把握了现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这幅总画面的各个细节；而我们要是不知道这些细节，就看不清总画面。”② 其次，正因为它是建立在直观之上的，往往只是对现象作出种种猜测，而不能真正揭示事物的本质，因此他的唯物主义和辩证法思想又都是不彻底的。譬如，赫拉克利特在解释火与万物的转化时认为，火一

① 《古希腊罗马哲学》第15页。
② 恩格斯：《反杜林论》第18页。

水一土的“下降的道路”和土一水一火的“上升的道路”，其实是“同一条路”。这两条道路可以说是周而复始的，成为一个圆周，而“在圆周上，终点就是起点”。[1] 所以，天下的事物都是周而复始，变来变去，总是那样，“每一天都与另一天相似”。[2] 这样一来，赫拉克利特的学说就带上了循环论的色彩，这与辩证法当然是不相容的。这种循环论思想后来是被唯心主义者所利用了。例如，斯多亚派就把赫拉克利特的火与万物循环的说法夸大成世界循环的思想，他们宣扬的宿命论也与此有关。19 世纪初，德国哲学家尼采也利用这种循环论的思想，作为他的“超人哲学”的根据。

赫拉克利特哲学的局限性当然是有其历史原因的。我们知道，赫拉克利特外于一个生产规模狭小、科学文化发展水平比较低下的奴隶制社会，特别是作为一个奴隶主的思想家，受到阶级地位的限制，他不可能提出科学的唯物主义和辩证法。但是，历史地看，他在哲学史上的地位和作用是应当肯定的。他的辩证法是马克思主义产生以前欧洲哲学史上辩证法学说的最早的表现形态。

---

① 赫拉克利特著作残篇 D103，《西方哲学原著选读》上卷第 24 页。
② 赫拉克利特著作残篇 D106，《古希腊罗马哲学》第 28 页。

第二章　大希腊的唯心主义：毕达哥拉派和爱利亚派

毕达哥拉派和爱利亚派的活动中心是希腊人在意大利南部的一些殖民地，也就是我们前面讲到的所谓"大希腊"地区。这个地区比起小亚细亚沿岸的伊奥尼亚来，经济上开发较迟，农业占优势，手工业和商业比较落后。因此，在政治上，这一带地方占优势的是拥有大量土地的贵族奴隶主集团，但代表工商奴隶主利益的民主派的力量也在不断强大起来。

第一节　毕达哥拉和毕达哥拉派

毕达哥拉(Pythagoras)是毕达哥拉派的创始人，以年代而论，他在赫拉克利特之前。关于他，有种种传话，但并不可靠。他大概在公元前六世纪初(约公元前580—570年之间)生于爱琴海中靠近伊奥尼亚的萨摩斯岛上。据说因为他反对该岛的统治者波利克拉底的僭主*政权，早年就离开了家乡。传说他到过埃

---

* 僭主，希腊原文为"Tyrannos"，拉丁文为"Tyrant"，指用武力或其他非法手段篡夺政权的统治者。希腊城邦兴起之初多为贵族寡头政体；公元前七——前六世纪，许多城邦推翻原有的贵族寡头专政，建立僭主政体，成为走向民主政体的一种过渡形式。这些僭主，史称初期僭主。公元前五世纪下半叶伯罗奔尼撒战争时期出现的僭主，史称后期僭主，他们的矛头往往指向民主政体。中文有将"僭主"译为"暴君"的，含有贬意，与原意并不切合。各个历史时期出现的僭主的历史作用应作具体分析，不可一概而论。

及、巴比伦等东方国家游历。40岁左右(约公元前529年)的时候才定居于意大利南部的克罗顿。在这个城市里，他收了许多门徒，组织了一个秘密社团。这是一个结合宗教、哲学、政治为一体的社团。这个团体要求其成员甘愿为团体而牺牲，平时抑制感情，锻炼自制能力，并经常反躬自省，增进道德修养，成员过共同的有定规的生活，饮食由团体供给，衣服也都一样，据说他们甚至把科学上的发现也看作是公共的。这个团体就因其创始人而称之为毕达哥拉派(同盟)。下面我们将要讲到的学说，并不限于毕达哥拉一个人，而是包括他们这一派的。

毕达哥拉派的成员一度异常活跃。他们在宗教上宣扬灵魂轮回说，在哲学上提出关于数的学说以及和谐说。至于他们的政治立场和阶级基础，史学家们说法不一，有的认为他们属于奴隶主贵族派，有的认为他们属于奴隶主民主派。事实上，他们提倡手工业和商业，并且主张成文法反对习惯法，这都是有利于工商奴隶主，而与保守的贵族派的利益相矛盾的。据说这个同盟还曾在克罗顿和意大利南部的其它城邦(如西巴利斯)执掌政权。公元前五世纪末，在克罗顿和西巴利斯的战事后不久，毕达哥拉逃到麦他邦汀并死在那里(约公元前500年)，他的追随者则四处逃亡。公元前450年以后毕达哥拉派(同盟)被迫解散，但到公元前五世纪末又恢复了活动，其影响长达数百年。

一、灵魂转世说

毕达哥拉派提出灵魂转世说很可能是受了上一章中我们提到的奥尔弗斯神秘教义的影响，也可能是受了埃及宗教迷信的影响。西方学者大多认为是接受了奥尔弗斯的教义。毕达哥拉

派认为，灵魂是个不朽的东西，身体是灵魂的坟墓或囚笼。当人在世的时候，灵魂被束缚在身体里面，当人死后，灵魂就轮回转世，它可以转变为别的人，也可以转变为别种生物。为了使灵魂净化，使死后灵魂脱离轮回之苦，得以超升，他们就定出了许多清规戒律，如不食肉，不食豆子，不朝太阳小便，不践踏剪下来的指甲或头发，房子里不许有燕子，不要用剑(铁)拨火，起床后要把被单扯平，毋使人看得出有人在上面睡过，等等。① 这些清规戒律近乎原始人的图腾崇拜和巫术禁忌。所以传说中的毕达哥拉也被渲染成了半神半人式的人物。

除了上述作为净化灵魂的手段的清规戒律之外，毕达哥拉派还十分重视体育与音乐，把它们看作也是净化的方法。因为体育不仅能锻炼身体，还能节欲以清心，也就是说它不但可以净化身体，也可以净化灵魂。至于音乐，它的主要作用就是净化灵魂。由于注重体育，毕达哥拉派又注意到医学与生理学的研究，他们之中有些人后来成为古希腊有名的医生。由于对音乐的研究，毕达哥拉派就发现了音乐和数学的关系，提出了“和谐”的学说，发展了关于数的理论。后来毕达哥拉派的一些人由于钻研数学，也就在数学理论和天文学方面作出了一些贡献。但是，必须指出，毕达哥拉派研究自然科学目的还是为了净化灵魂。

二、关于数的理论

如上所述，毕达哥拉派把音乐当作净化的手段，在研究音乐的过程中他们发现，音乐可以归结为数的一定的比例和关系，因

① 参见第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家》第8卷第1章，《古希腊罗马哲学》第33—34页。

此，他们十分强调数的作用，而且进一步加以片面夸大，把数当作万物的始基或本原。他们说，万物皆数，数是万物的原型，万物都是摹仿数的，是数的摹本，数的原则统治着宇宙中一切现象。亚里士多德在谈到毕达哥拉派的这种理论时说："由于他们在数目中间见到了各种各类和谐的特性与比例，而一切其他事物就其整个本性来说都是以数目为范型的，数目本身则先于自然中的一切其他事物，所以他们从这一切进行推论，认为数目的元素就是万物的元素，认为整个的天是一个和谐，一个数目"。又说："这些哲学家显然是把数目看作本原，把它既看作存在物的质料因，又拿来描写存在物的性质和状态。"① 恩格斯曾指出，毕达哥拉"曾经把数，即量的规定性，理解为事物的本质"。②

那么，数为何是万物的本原，数如何产生万物呢？据文献记载，毕达哥拉认为："万物的本原是一。从一产生出二，二是从属于一的不定的质料，一则是原因。从完满的一与不定的二中产生出各种数目；从数产生出点；从点产生出线；从线产生出面；从面产生出体；从体产生出感觉所及的一切形体，产生出四种元素：水，火，土，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"。③ 据亚里士多德说，毕达哥拉派还"把数目的元素描述为奇和偶，认为前者是有限的，后者是无限的；一这个数目他们认为是由这两个元素合成的(因为它既是奇数又是偶数)，并且由一这个数目产生

① 亚里士多德：《形而上学》第1卷第5章，《西方哲学原著选读》上卷第19页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第233页。
③ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家》第8卷第1章，《西方哲学原著选读》上卷第20页。

出其他一切数目，整个的天只不过是一些数目”。[①]这两段话可以说大体上概括了毕达哥拉派关于数产生万物的理论。下面再具体说明。

首先，他们认为，凡数都以“一”为基础，这个“一”即绝对的和谐，也就是神。从“一”产生出数，因为一加于偶数则成为奇数(如 2 + 1 = 3)，一加于奇数则成为偶数(如 3 + 1 = 4)，因此，“一”也可以说是奇偶数。[②]其次，奇数是平方数，因为连续奇数相加之和总是平方；偶数是长方数，因为连续偶数相加之和，可劈分为两个连续因数。参看下图：

甲，奇数：平方数

$1+3=4$(或 2^2)

$1+3+5=9$(或 3^2)

$1+3+5+7=16$(或4^2)

乙，偶数：长方数

$2+4=6$(或2×3)

$2+4+6=12$(或3×4)

$2+4+6+8=20$(或4×5)

再次，偶数可平分为二，所以是无限的；奇数不能平分为二，所以是有限的。这有限与无限便是宇宙的两大根本原则(原理)。我们这个世界便是由奇与偶或有限者与无限者所构成，无限者就是“虚空”或气，而有限者就是火，火与气的相互作用就构成了宇

① 亚里士多德：《形而上学》第 1 卷第 5 章，《西方哲学原著选读》上卷第 19 页。

② 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷第 224 页。

宙。后来，他们又规定了组成宇宙的十组对立物。这些对立物都可归为有限者与无限者两大类：

有限者(火)	无限者(虚空或气)
奇	偶
一	多
右	左
阳	阴
静	动
直	曲
明	暗
正方	长方
善	恶

这些对立物追根究底都是由“一”派生出来的。所以，毕达哥拉派认为，物质世界具有数的性质，都以“一”为基础。例如，1为点·，2为线·—·，3为面△，4为体  。土为立方体，火为四面体，气为八面体，水为二十四面体。他们甚至牵强附会地把非物质的事物也看作是建立在数之上的。例如，他们说理性为1，意见为2，正义为4，婚姻为5，爱情为8（八度音是和谐）等等。

毕达哥拉派不把物质的东西而把数看作独立存在的万物的始基或根源，赋予数以产生万物的神秘力量，这种学说显然是与伊奥尼亚唯物主义直接对立的唯心主义。我们并不否认客观事物具有量的规定性，具有一定的数量关系，具有数的属性。但是，这种数量关系并不是事物的本原或始基。我们关于数的各种概念都是从客观事物中抽象出来的，是第二性的，正如恩格斯所

说的："数和形的概念不是从其他任何地方，而是从现实世界中得来的"，"线、面、角、多角形，立方体、球体等等观念都是从现实中得来的"。①毕达哥拉派却把数看作第一性的东西，把数加以绝对化、神圣化。这显然是一种客观唯心主义的宇宙观，它直接影响了后来的柏拉图的理念论，以至近代资产阶级的唯理论和康德黑格尔的唯心论。

毕达哥拉派的数论不仅是唯心主义的，而且具有浓厚的神秘主义色彩。例如，他们把一切自然现象乃至社会现象都归结为数，而且对数加以崇拜，特别是把10看作一个极其玄妙的、神圣的、完满的数目，因为构成谐和乐音的1,2,3,4之和就等于10。他们把下面这个图形也看作神秘的、玄之又玄的东西 ∴ ，也就是因为这个三角形的图形是由1、2、3、4这四个数目所构成的，而其和即等于10。由于崇拜10，所以他们认为天体的数目也应当是十个，但是我们看得见的只有9个，为了符合10这个数，他们就臆造出第十个天体"对地"（或译"反地球"），② 这显然是十分荒谬的。

但是，毕达哥拉派首次提出数的观念，在人类认识发展史上却是一个很大的进步。在他们看来，事物以及事物之间的关系、事物的运动变化是有数的关系的，这种数的关系又并非任意的，往往表现为一定的"比例"，这里就孕育着规律的思想。在这一点上，毕达哥拉派可以说比米利都派要略胜一筹，也可以说

① 恩格斯：《反杜林论》第35、37页。

② 参见亚里士多德：《形而上学》第1卷第5章，《西方哲学原著选读》上卷第19页。

为赫拉克利特的“逻各斯”学说提供了思想基础，尽管赫拉克利特在本原问题上是反对毕达哥拉派的。同时，在毕达哥拉派的数论中也包含有某些自发辩证法的因素。我们知道，黑格尔在他的《哲学史讲演录》中曾经引述了毕达哥拉派关于一既是偶数又是奇数的主张，并说：“因此，单一自身包含着不同的规定”。列宁把这段话作为黑格尔在哲学史中“着重地探索辩证的东西”的例子。① 毕达哥拉派从“一”之中引出奇与偶、有限与无限的对立，提出了十组对立的范畴，在这里，他们看到了宇宙中的对立关系，这对于辩证法的发展是有贡献的。但是，他们把构成宇宙的十组对立物归为有限者与无限者两大类，并且把这种对立看作是僵死的，不能相互转化的。实际上他们把宇宙形而上学地划分为两部分。所以列宁引用黑格尔的话说，毕达哥拉派关于实体、物和世界的规定是“枯燥的、没有过程（运动）的、非辩证的”。② 从这方面说，毕达哥拉派关于对立物的学说与赫拉克利特的辩证法又是有本质区别的。亚里士多德也曾指出，毕达哥拉派设定了有限和无限、奇和偶；但是，究竟运动是从哪一种原因产生出来的，他们都没有说到，他们也没有告诉我们，没有运动和变化，怎样可能会有生灭的天体的状况和活动。恩格斯认为，亚里士多德的这一批评是正确的。③

当然，还须指出，毕达哥拉派在数学上是有贡献的。譬如，他们提出了长方形数、正方形数、三角形数，认为这些数都是由1，

① 参见列宁：《哲学笔记》第273—274页；黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷第224页。

② 列宁：《哲学笔记》第273页。

③ 参见恩格斯：《自然辩证法》第167页；亚里士多德：《形而上学》第1卷第8章，《古希腊罗马哲学》第39页。

2，3，4……n 这一系列数字所派生的(长方形数=2n，正方形数=2n+1，三角形数=$\frac{n(n+1)}{2}$)。所以，他们可以说是在西方第一个发现了级数的人。在几何学方面，他们证明了三角形三内角之和等于二直角的定理 (a+b+c=2d) 以及著名的勾股弦定理，即直角三角形斜边的平方等于其它两边的平方的和，后来这条定理被称为毕达哥拉定理(不过，这条定理可能早已被古代埃及人和中国人发现了)。

三、和 谐 说

毕达哥拉派关于数的理论是与和谐说联系在一起的。他们研究音乐节奏的和谐，发现声音的长短、高低、轻重等质的差别，是由发音体(如琴弦)在数量上的差别所决定的。所以，他们认为，音乐节奏的和谐是由长短高低轻重不同的音调，按一定的数量上的比例所组成的。传说毕达哥拉有次路过一铁坊，听到几个铁锤一起打铁时发出和谐的声音，他发现铁锤的重量成一定的比例。① 后来他用一个有活动弦马的单弦作实验，发现弦长成一定比例时发出的声音是和谐的，如1:2 得八度音，2:3 得五度音，3:4得四度音。于是，他得出结论：音乐的和谐是由数的比例所决定的。他们还研究了在建筑、雕刻艺术中，按什么样的比例才会产生美的效果，提出了著名的“黄金分割”，即认为最美的线形是长与宽成一定比例的长方形。

毕达哥拉派又进一步把这种和谐现象加以夸大，推广到全

① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷第 238—239 页。

宇宙，认为和谐无所不在，宇宙中的一切都存在着和谐，而且这种和谐是绝对的，这种和谐也就是他们所谓的“宇宙秩序”。例如，天体之间就存在着和谐。因为他们说，天体在运行的时候，象一切运动着的物体一样，各自发出声音，每个天体因其体积(大小)和速度的差异各自发出特殊的高低不同的音调，而这种音调又是由天体之间的距离所决定的，这些距离彼此之间有一种和谐的关系，与音乐里的音程相适应。由于这种和谐关系，就形成了运动着的天体的一种谐和的声音(音乐)，造成了钧天之乐(诸天音乐)。①

必须承认，毕达哥拉派的和谐说揭示了宇宙中存在着的某些和谐的现象，尤其是为艺术理论提供了一些有价值的东西，在欧洲艺术史上产生过一定的影响(如关于黄金分割)。同时，这种和谐说也包含有对于自然现象的规律性的猜测。当然，这只能说是一种科学思维的萌芽，是与宗教、神话之类的幻想联系在一起的，②因而带有神秘主义的色彩。而且，和谐说片面强调和夸大了事物的同一，与赫拉克利特的辩证法学说是不同的。赫拉克利特也承认对立面之间的和谐、统一，但他更强调对立面之间的斗争，认为若只有和谐而无斗争，就没有运动和变化了。与此相反，毕达哥拉派则认为，和谐是绝对的，斗争是相对的，和谐是美是善，斗争是丑是恶。据文献记载，毕达哥拉派认为：“美

① 亚里士多德在他的《论天体》第2卷第13章中记载了毕达哥拉派的这一主张。黑格尔在他的《哲学史讲演录》中转引了这段资料。列宁也摘录了这段话。参见列宁：《哲学笔记》第274—275页，黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷第241页。

② 参见列宁：《哲学笔记》第275页。

德乃是一种和谐，正如健康、全善和神一样。所以一切都是和谐的。”①这与赫拉克利特所说的“正义就是斗争”的观点显然是正相对立的。毕达哥拉派的和谐说揭示了辩证法的某些因素，但从本质上来说，并不是辩证法的学说。

总的来说，毕达哥拉派的学说是原始唯心主义、宗教神秘主义和有价值的深刻的洞见、自发辩证法因素以及科学思维的一种奇特的结合。因此，他们的学说容易引起后人的争议，即使在当时的毕达哥拉团体内部也引起了分裂。

毕达哥拉社团内部的分裂在毕达哥拉在世时就已出现，在他死后更为加剧。大体说来，他们分裂为两派，一些人属于戒律派，他们守持清规戒律，宣扬他们那套迷信教义；另一些人则致力于数学、天文学、生理学和医学，并在科学上作出了贡献。例如，阿尔克迈恩（约公元前五世纪）从动物解剖的实验中发现把眼睛和脑联系起来的视觉神经，以及把耳朵和嘴联系起来的欧氏管，②得出了舌头是味觉的器官，脑是神经的中枢的结论；费罗劳修正了灵魂不灭说，认为灵魂与身体的关系，正如谐和乐音与乐器的关系那样，乐音不能离开乐器而独存，灵魂也不能离开身体而独存，它必须随身体的灭亡而消逝，因此灵魂不是不朽的。在数学方面，后期毕达哥拉派的人由于认识到2的平方根（2）不是一个奇数也不是一个偶数，所以就首次发现了数学中的无理数。在天文学方面，他们抛开了地为宇宙中心的传统迷信，提出了一种类似地动说的假设，认为地不是宇宙的中心，而是绕着宇宙的“中心之火”运转的。但这个所谓“中心之火”并

① 《古希腊罗马哲学》第36页。

② 参见斯蒂芬·F·梅森：《自然科学史》，上海人民出版社1977年版，第21页。

非太阳，因为太阳和地一样都绕着“中心之火”而运转。不仅地、日，而且月、行星（当时只知道五大行星，即金星、木星、水星、火星、土星）也都绕“中心之火”运转。该学说为亚历山大里亚时期萨摩斯人阿利斯塔克（约公元前310—前230年）的古代太阳中心说铺平了道路，也可说是近代哥白尼的太阳中心说的前驱。但是，这些后期的毕达哥拉派的自然科学家也未能摆脱毕达哥拉派的神秘主义。例如，他们认为天体除了“中心之火”、地、日、月和五大行星之外，为了凑成10这个神圣的数目，还捏造了我们在前面已提到过的第十个天体“对地”，它介乎“中心之火”与地之间，遮掩着地球，使地不受“中心之火”的辐射。再如，他们认为，每个天体，除了“中心之火”而外，都是沿着圆形的轨道而运转的，因为在他们看来，圆形是最完善的神圣的几何图形，等等。这些神秘主义的思想妨碍了他们在科学上作出更大的成就。因此，我们既要肯定又不应夸大他们在科学上的贡献，更不能因此而否认毕达哥拉派在哲学上的唯心主义的本质。

第二节　爱利亚派：塞诺芬尼、巴门尼德和芝诺

爱利亚派因其代表人物巴门尼德的家乡在意大利南部的爱利亚城而得名。这个学派的主张是与伊奥尼亚唯物主义，特别是与赫拉克利特针锋相对的。它根本否认事物运动变化的真实性，认为宇宙必定是永恒不动的，永不变化的。它的创始人是塞诺芬尼（又译克塞诺芬尼），但它的真正代表则是巴门尼德和他的学生芝诺。

一、塞诺芬尼的"神"

塞诺芬尼(Xenophanes)的生卒年并不十分确定，大体是在公元前六世纪末叶到五世纪末叶之间，与毕达哥拉同时代，鼎盛年约在公元前六世纪中叶(公元前540—前537年左右)。他生在伊奥尼亚的克洛封，据说是阿那克西美尼的弟子。赫拉克利特曾提到过塞诺芬尼的名字，将他与毕达哥拉和赫西阿德等并列，称他们是博学但并不真有智慧的人。① 据说，由于波斯人入侵伊奥尼亚，塞诺芬尼在青年时代就逃离家乡，四处漫游，流浪各地，唱歌(自编)为生，生活很是贫困。他最后是否定居爱利亚城，尚缺乏充分证据，哲学史家们说法不一，难以定论。

塞诺芬尼因为是伊奥尼亚人，所以很可能受过米利都派自然哲学的影响。在保存下来的他的以诗歌体写成的著作片断中，他提出了种种关于自然现象的猜测。如说人是从土和水中产生的；虹(希腊文为伊里斯)并没有什么神奇(在希腊神话中虹被认为是众神之一)，是一团云，不过看起来有各种颜色而已。② 又如他在意大利南边的西西里岛上发现了鱼化石，于是就提出陆地原来可能是海的假说。他反对把葡萄培育认作是酒神的恩赐，反对把火的发现归诸巨灵普罗米修斯的功劳（希腊神话说被贬谪下凡名叫普罗米修斯的巨灵，从宙斯那里偷来火种给了人类)，认为火和农业技术都是人类通过自己的努力所寻求出来的，等等。

塞诺芬尼反对当时流行于希腊的宗教观念，特别反对传统

① 赫拉克利特著作残篇D40，《西方哲学原著选读》上卷第26页。
② 塞诺芬尼著作残篇D33、D32，《古希腊罗马哲学》第47页。

的多神论(polytheism)和神人同形同性论(anthropomorphism)。他在讽刺诗中说："凡人们幻想着神是诞生出来的，穿着衣服，并且有着同凡人一样的容貌和声音。"① 他尤其反对荷马和赫西阿德，因为他们认为神同人一样也有丑恶行为如偷盗、奸淫、欺诈等等。② 他讽刺说，人照着自己的样子塑造了神的形象，因此非洲埃塞俄比亚人的神皮肤是黑的，鼻子是扁的，而特拉基人的神眼睛是蓝的，头发是红的。③ 假若牛、马和狮子有手，并且能够象人那样用手作画和塑像的话，它们也就会各自照着自己的样子，造出它们所崇拜的神了。④ 塞诺芬尼在这里完全是反对而不是赞同多神论以及按人的形象特性来塑造神的观念。但是他抨击这些流行的关于神的观念，并不是为了反对神、打倒神、主张无神论，而是为了提出一种一神论的理论。

塞诺芬尼认为，神圣的神只能有一个，它是唯一无二的。他说，宇宙万物乃一体，而此一体即神。这个唯一的神根本不同于人，它"无论在容貌上或思想上都不象凡人"，⑤"神是全视、全知、全闻的"，⑥"神毫不费力地以他的心思左右一切"。⑦ 而且，这个唯一的神既是一，同时又是一切，它统摄一切，普及万方，所以对它来说也谈不上有什么运动，一会儿在这里，一会儿在那里，而是永远保持在同一个地方，根本不动。⑧ 总之，塞诺芬尼所主张的神是唯一无二的，又是无所不在的，绝对不动的。这种关于神的观念实际上否定了宇宙中多种多样的变化与物质的运

---

①②③④ 塞诺芬尼著作残篇D14、D11、D16、D15，《西方哲学原著选读》上卷第29页。

⑤⑥⑦⑧ 塞诺芬尼著作残篇D23、D24、D25、D26，《西方哲学原著选读》上卷第29—30页。

动。这种反辩证法的、反唯物主义的说法后来为巴门尼德和芝诺所发展，成为爱利亚派哲学的中心思想。

二、巴门尼德的"存在"

巴门尼德(Parmenides)出身于爱利亚的一个富裕的贵族家庭，关于他的生卒年说法不一，一般认为是在公元前六世纪末到前五世纪之间。柏拉图的《巴门尼德篇》曾经记述了苏格拉底与巴门尼德的一次会见，那时巴门尼德已是一个老人了，而苏格拉底还很年青。据考证，那次会见是在第80届奥林匹亚赛会期，即公元前460—前457年间。但也有人认为那次会见是在公元前451—前449年间。巴门尼德熟悉赫拉克利特的学说，也受过毕达哥拉派的影响。但他反对赫拉克利特的主张，也不完全赞成毕达哥拉派的学说。他接受了塞诺芬尼关于神是唯一的、绝对不动的思想，并进一步提出了关于"存在"的学说，从而真正确立了爱利亚派的理论。所以黑格尔说："巴门尼德在爱利亚学派中是一个出色的人物。"①

巴门尼德的学说集中表现在他用散文诗体写成的著作《论自然》中。这部著作大体分为三部分：序文、关于真理和关于意见。可惜这部著作现在保留下来的只有一些片断。现有的残篇D1条大体是全诗的序文，D2到D8条49行是关于"真理"的论述，后面是关于"意见"的论述。在序文中作者借女神之口说出了自己的主张：真理是可靠的，凡人的意见是虚假的。那么，什么是真理，什么是意见呢？巴门尼德分两部分作进一步阐述，他

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷第261页。

的观点简要地说就是认为：存在物是唯一真正存在的（真理），运动和变化是虚幻骗人的(意见)；或者说，“存在”是宇宙的本体、实在，“存在”是唯一的(全)、不动的。这就是巴门尼德的根本主张，也是贯穿整个爱利亚派哲学的中心思想。

巴门尼德的这个主张主要是针对赫拉克利特关于事物既存在又不存在的说法的。他说：群氓“认为存在者和不存在同一又不同一，一切事物都有正反两个方向”。① 同时，他也反对毕达哥拉关于虚空(无)是存在的说法。在他看来，整个宇宙就是存在，这是一个充实体，没有空隙存在其中，承认虚空的存在就等于承认“无”或“非存在”的存在。所以，他认为这两种说法都是错误的途径，“是什么都学不到的”。他指出，通向真理的道路只有一条，那就是：只有存在者(有)存在，不存在者(无)是不存在的，或者说不存在者的存在是不可能的。②

那么，为什么说不存在者是存在的这个论断是不能成立的呢？他说，因为“不存在者你是既不能认识(这当然办不到)，也不能说出的”。③这就是说，认识必定有它的对象，必定有它的内容，必有所指；假如说我们可以认识非存在物(无)，那就等于说我们的认识可以没有对象，可以没有内容，可以无所指；果真如此的话，认识也就不成其为认识了。既然我们不能认识非存在，我们又怎能说它是存在的呢？巴门尼德的逻辑是：因为非存在不可认识，所以非存在是不存在的。那么，为什么不可认识的东西就是不存在的呢？因为巴门尼德认为：能够被思维或

① 巴门尼德：《论自然》残篇 D6，《西方哲学原著选读》上卷第 32 页。
②③ 巴门尼德：《论自然》残篇 D4，《西方哲学原著选读》上卷第 31 页。

设想的东西与能够存在的东西是同一个东西；反之，不能被思维或设想的东西就是不能存在的。这就是他所谓的“能被思维者和能存在者是同一的”原理。① 既然非存在物是存在的这条道路是错误的，所以认为存在与非存在同一又不同一这条道路也同样是错误的、行不通的。

巴门尼德否定了非存在的存在，同时他又肯定只有存在物是存在的。那么，他说的“存在”究竟是什么东西呢？巴门尼德在论真理部分中论证了“存在”的许多标志或属性，主要是：

(1) 它是永恒的，不生不灭的，无始无终的，“不是产生出来的”，“也不能消灭”，“它既非过去存在，亦非将来存在，因为它整个在现在”。② 为什么呢？因为如果说它不是永恒存在的，是产生出来的，那它必定或是从存在物中产生，或是从非存在物中产生。如果说它是从存在物中产生，即存在物产生存在物，那就没有真正的产生；如果说它是从非存在物中产生的，那它也就是非存在物，因为非存在物只能产生非存在物，若说从非存在物中产生存在物，那非存在物就必定已是某种存在物了，但说非存在物是存在的，这是矛盾的。所以，存在物不是产生的，也决不可能化为非存在，它总是存在的，它是没有时间意义的。

(2) 它是唯一无二、不可分割的，它没有任何虚空，它是个连续的一。③ 为什么呢？因为“存在”无所不在，我们不能说此地的存在多一点，那里的存在少一点。整个宇宙就是存在，这是一个充实体，存在物与存在物之间紧密相连，完全无缺，没有空

① 巴门尼德：《论自然》残篇 D5，《西方哲学原著选读》上卷第 31 页。
②③ 巴门尼德：《论自然》残篇 D8，《西方哲学原著选读》上卷第 32 页。

隙，因此是不可分的；如果是可分的，那它必定是被某种不是它自己的东西(非存在)所分，但这是不可能的，因为除了存在物，并没有别的东西存在。

(3) 它是不动的，"被巨大的锁链捆着，无始亦无终"。① 因为存在既没有虚空或空隙，所以就没有什么可以允许它运动的地方。同时，因为存在是"同一的，永远在同一个地方，居留在自身之内"，②是一个整体，所以存在不可能有什么运动。

(4) 它象一个滚圆的球体，从中心到每一个方面的距离都是相等的，因为不能在哪个地方大一点或小一点。③同时，因为"存在"是球形的，所以它不是无限的，它是有界限的，有一条最后的边界。④

必须指出，不能根据巴门尼德说存在物象球体、有界限，就断定巴门尼德所说的"存在物"是占有空间的物体，并得出巴门尼德是唯物主义者的结论。为什么呢？首先，关于存在物有界限这一点，巴门尼德在谈到存在物是固定不动的时候已提到过，他谈到存在物永远固定在同一个地方，强大的必然性把它用锁链从四面八方捆着，不能越雷池一步。⑤在谈到存在物象球体时，又提到了它有一个界限。这里所说的"界限"并不是指空间的界限。球体、界限、锁链、锁闭等等都只是在用比喻的方式来说明存在物是固定不变的，而且是完全圆满的意思。所以，巴门尼德在谈到这一点时又明确指出：存在物是没有一点缺陷的，如果有缺陷就是"非存在"，而因为没有缺陷，所以它不应当是不完全的(即没有穷尽的)。他所谓"锁闭"的就是"完全"的意思(英译文是

①②③④⑤ 巴门尼德：《论自然》残篇 D8，《西方哲学原著选读》上卷第33页。

Complete)。在他看来，一方面存在物总是存在着的，它不能产生或消灭，从这个意义说，存在物是"无限的"；但另一方面，如果存在物是没有界限的，那它就是不确定的、无规定性的东西了，它也就不可能完全地存在，而不完全的东西就是有缺陷的，也就不是存在了，正是从这个意义上说存在物又是有界限的。显然，这个界限不可能是指存在物的空间界限，因为如果说有一包围着存在物的空间存在，那么，一、存在物就不是唯一无二的了，也就与他的只有存在物存在这一命题相矛盾了；二、存在物就有一个可以运动的场所了，就不会是固定不动的了。其次，用球形或圆形来象征唯一性和圆满性，是一种典型的古代希腊人的观念。在巴门尼德之前或之后，希腊思想家们，不论是唯物主义者还是唯心主义者都喜欢用圆形来象征唯一性和圆满性。

根据存在物的上述几个根本标志或属性来看，它决不是生灭变化的具体的感性事物。巴门尼德是不满于伊奥尼亚的自然哲学家们用某些具体的物质形态作为"本原"来说明宇宙万物，也不满于毕达哥拉派用事物的数量关系来说明宇宙万物，他试图撇开宇宙万物的多种多样的表现形态，寻找出一种永恒不变的本原——"存在"。实际上，他所谓的"存在"是把事物的统一、完整、静止的一面进行抽象概括并加以片面夸大而形成的一个一般概念。当然，这个概念还是比较粗糙的，甚至还具有一些具体的感性形象，有与具体物相混的地方。但从整体、从主导方面看，巴门尼德已经把"存在"从具体感性事物中抽象出来了。从人类认识发展史看，形成这样一个概念是一种进步，因为它表现了人类认识从个别向一般的进步，体现了人类抽象思维能力的提高。但是，把这样的抽象概念当作宇宙万物的本原、唯一真

实的本体，这不能不说是一种唯心主义。

巴门尼德的存在说从认识论方面看，又表现出唯理主义的倾向。他反对象米利都派的自然哲学家那样，凭着感官对自然现象去作观察，去研究天文、物理；他也反对毕达哥拉派对音乐与生理学的研究。他说："要使你的思想远离这种研究途径，别让习惯用经验的力量把你逼上这条路，只是以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳，而要用你的理智来解决纷争的辩论"。① 他认为凭感官得来的知识是不可靠的，那不是真理而是"意见"，是虚幻之见。感觉只能引导人们走上错误的道路，这就是他所谓凡人的意见的道路。② 真理不能凭感官而必须通过理性才能获得。应该承认，巴门尼德提出不要以感官为准绳这个见解是深刻的，但是单凭理性来解决纷争这个看法又是片面的；而且，他所谓的理性是不以感官为基础的，这都表现了他的唯理主义思想。

在描述从"意见"来看的宇宙时，巴门尼德指出，宇宙事物是"多"的，有存在和非存在，还有轻与重，稀薄与稠密，雌与雄，阴与阳，左与右，冷与热，光明与黑暗，火与黑夜等等对立面。正是这些对立面的"混合"，造成了事物的生灭，从而有运动和变化。在这些对立物中，火（光明）是积极主动的原则，黑夜（黑暗）是消极被动的原则，事物都包含着这两个对立的原则，只是它们的比例程度不一。这里表现出他的一些辩证法思想的因素。还值得一提的是，巴门尼德认为，虽然意见不包含真理，但人们仍须加以体验，因为只有经过全面的学习、研究，才能制服虚幻之见，

①② 巴门尼德：《论自然》残篇 D1，《西方哲学原著选读》上卷第 31 页。

只有经过与“意见”比较才能达到“真理”。希腊哲学家们都具有一种自发的辩证思维方法，他们并不掩盖或抹煞与自己对立的学说，而往往在各种对立观点的对比、争论中引出自认为正确的结论。

综上所述，围绕着存在和非存在、真理和意见的学说，巴门尼德在本体(本原)和现象、思想(理性)和意见之间作出了重要的区别，与此相联的还有一般与个别、永恒与生灭、运动与静止、统一与多样、连续与间断、可分与不可分等等之间的区别。但是，他把这些对立面都割裂开来，成为两个领域(世界)。因此，从整体来看，巴门尼德的学说是反辩证法的形而上学。不仅如此，他还抬高、夸大本体、思想、一般、统一、永恒、连续、静止等等一方，并且使之具有一定的独立性，把一个没有任何内在差别、没有运动变化的抽象的“存在”作为宇宙的根本。从这方面来看，巴门尼德的唯心主义思想与他的形而上学观是有着内在联系的。但他的学说同时又蕴含着辩证法的成果。因为单是在本体论和认识论上区分出这样许多对立面，在认识史上就是一个重大的进步，尽管他还没有将这些区分形成为一种系统的理论，但重要的是他提出了新的问题，启发人们从这些对立面中进行新的探索。后来柏拉图就发展了巴门尼德的思想。巴门尼德的“存在说”是柏拉图的“理念论”的先驱。

最后还须指出，巴门尼德的学说一方面还保留有浓厚的宗教神话色彩，另一方面又在哲学史上开创了一种逻辑论证的方法。他虽然常常借女神之口来论述他的主张，但却是通过逻辑推理来论证的。当然，这种论证还是很不完整、不严密的，还没有与经验的直观完全区分清楚。后来他的学生芝诺将这种论证

进一步发展成为一种论辩的方法，在欧洲哲学史上产生了巨大的影响。

三、芝诺否定“多”和“动”的论证

芝诺(Zenon)生活在公元前五世纪中叶(约公元前490—前430年)。他是爱利亚城的政治活动家，据说他因反对僭主政治而致死。芝诺是巴门尼德的学生，他的哲学思想从内容上讲与巴门尼德并无二致，其特点在于他进一步用逻辑论证来说明存在是“一”而不是“多”，存在是“静”而不是“动”。他论证说，如果承认“多”与“动”就要陷入不可解决的矛盾之中。芝诺的论证可分为关于否定“多”和关于否定“动”两大类。

关于否定“多”的论证

1. 若存在物是“多”，那就有两种可能：甲，存在物是由有体积的单位所构成的，或者说存在物是可以分割的。果然如此，那么每个单位本身也必定是可以分割的，也就是说每个单位本身必定是由有体积的单位所构成的；而这些更小的单位本身也必定是可分割的，或是由比它们还要小的单位所构成的。这样推下去，可推到无穷，也就等于说存在物是无限大的了。乙，存在物是由没有体积的单位所构成的，或者说存在物是不可分割的。不过，单位既无体积，这就是等于零。零上加零，加至无穷，仍等于零，这也就等于说存在物是无限小的了。所以，存在物若果是“多”，则它就会同时既是无限大又是无限小的，“小到根本没有大小，大到无限”①。这是矛盾的，所以存在物不可能是

① 参见芝诺：《论自然》残篇D1，《西方哲学原著选读》上卷第36页。

多。

2. 若存在物的数目是"多"，那么，甲，存在物在数目上就是有限的了，因为它们的数目必定是与实际上存在着的东西或存在物正好相等，既不会多也不会少；乙，但同时也可说，存在物在数目上是无限的，因为两个个别存在物（如X与Y）之间必定有另一个存在物（如Z）；而在这些存在物之间（如在X与Z之间，Y与Z之间）又必定有别的存在物。如此推下去，存在物在数目上可推至无穷。所以，存在物如果是"多"，则在数目上它既是有限的又是无限的。但这种矛盾的说法是讲不通的，因此存在物不可能是"多"。①

关于否定"动"的论证

1. 二分辩：说的是一个物体永远达不到目的地。因为它在到达目的地之前，必须先走完全程的一半，但在走完这一半之前，又必须先走完半程的一半，如此一半又一半地分割下去，可以推到无穷。因此，运动是自相矛盾的，是不可能的。

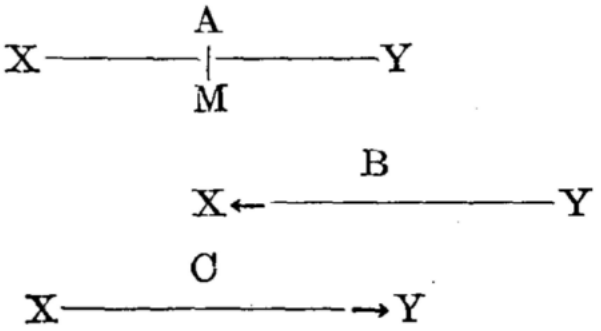
2. 追龟辩：说的是希腊善跑的阿基里斯永远追不上乌龟。譬如假定整个跑道为200公尺，阿基里斯的速度比乌龟大十倍。让乌龟先跑100公尺，然后让阿基里斯从出发点起跑开始追乌龟。那么，当阿基里斯跑到100公尺那里时，乌龟已跑了10公尺；当阿基里斯跑到110公尺那里时，乌龟又跑了1公尺；当阿基里斯跑到111公尺那里时，乌龟又前进了$\frac{1}{10}$公尺；当阿基里斯

① 参见芝诺：《论自然》残篇D1、D2、D3，《西方哲学原著选读》上卷第36—37页。

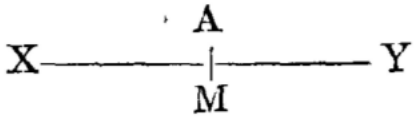
跑到 $111\frac{1}{10}$公尺那里时，乌龟又必然前进了1/100公尺。依次类推，直至无穷。因为阿基里斯和乌龟之间的距离可依次分成无数小段，而阿基里斯又总在后面，所以他总是愈追愈近，但永远赶不上乌龟。

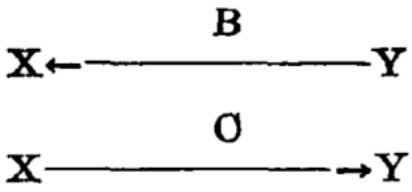
3. 飞矢辩：说的是飞矢不动。因为飞矢在一定的时间内必存在于与它自身相等的空间里。因此，如果把飞矢在空中运动的过程分为无数个点，则它在每一点上都存在于与它自身相等的空间里。可见，箭的飞动乃是无数静止的总和而不是运动，说飞矢运动是矛盾的。

4. 运动场辩：说的是一半的时间可以等于一倍的时间。假定有三列长短相等、相互平行的物体(A,B,C)，如图：



A不动，B与C各从A的中点M以同样速度向相反的方向运动。若B从A的中点M前进，走到A的X点需要的时间为T，则B从A的Y点出发走到A的X点，需要的时间就应该是2T。C对A来说也一样。现在B与C各从A的中点M以同样的速度向相反的方向运动，在T的时间内，B、C、A三者位置相平。如图：





上面讲过，A、B、C 长短相等，同时 B 从 A 的 Y 点走到 A 的 X 点需要的时间为 2T；那么，B 从 C 的 Y 点到 C 的 X 点所需的时间也应是 2T。现在化了 T 的时间，A、B、C 三者位置相平，也就是 B 到 C 的 X 点所化的时间是 T。这岂不是说T等于 2T，或说一半的时间等于一倍的时间了吗？①

芝诺在关于否定"多"的论证中所犯的错误，主要是由于他不懂得"有限"与"无限"、"一"与"多"的辩证关系。在关于否定"动"的论证中，"运动场辩"的错误是十分明显的。因为 B 从 C 的 Y 点到 X 点需要 2T 时间，是在 C 不动的情况下所需的时间，而当 B 与 C 都从 A 的中点 M 以同等速度向相反方向运动时，B 从 C 的 Y 点到 X 点所需的时间当然不需要 2T，而只需要 T 了。至于其它几个关于否定动的论证，其症结就在于芝诺不懂得"静止"与"运动"、"有限"与"无限"的辩证关系，把两者形而上学地对立起来。他说："运动的东西既不在它所在的地方运动，又不在它所不在的地方运动"。② 这就是说，承认运动必陷于矛盾，因而运动是不真实的。但是，我们从辩证法的观点看来，运动正是物体既在它所在的地方，又不在它所在的地方。正如恩格斯在批判杜林的形而上学时所说的："运动本身就是矛盾；甚至简单的机械的位移之所以能够实现，也只是因为物体在同一瞬间既

① 参见亚里士多德：《物理学》第 6 卷第 9 章，《西方哲学原著选读》上卷第 35 页。

② 芝诺著作残篇 D4，《西方哲学原著选读》上卷第 37 页。

在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续性产生和同时解决正好就是运动。”①列宁在《黑格尔(哲学史讲演录)一书摘要》中，摘引了芝诺对运动的四种反驳，并作了批语。列宁指出：运动是时间和空间的本质，表达运动的基本概念是两个，即间断性(或点截性)与连续性(或不间断性)。“运动是(时间和空间的)不间断性与（时间和空间的)间断性的统一。运动是矛盾，是矛盾的统一。”②我们知道，中国古代哲学家庄子在《天下篇》中说：“飞鸟之景，未尝动也”。这与芝诺的“飞矢不动”是一样的。毛泽东同志在提到庄子的这一命题时指出：“世界上就是这样一个辩证法：又动又不动。净是不动没有，净是动也没有。动是绝对的，静是暂时的，有条件的。”③恩格斯、列宁和毛泽东都用辩证唯物主义的观点分析了运动的矛盾性。芝诺的错误就正在于他不懂得运动是间断性与不间断性的矛盾的统一，他形而上学地割裂两者，只承认间断性而不承认不间断性。在上面讲的关于“动”的几个论证中（除第四个），芝诺都把运动假定为在空间可无穷分割的点，而且把物体局限于点上，把运动看作这些静止状态的点的总和。他不懂得运动着的物体既在这个点上，同时又不在这个点上而不断向前进的。因此，运动着的物体不可能达不到目的地而停留在无穷可分的1/2的点上，阿基里斯也必定会超过乌龟运动所在的那个点而追上它；至于飞矢当然也不是静止的点的机械的总和，飞矢的运动可分为间断的点，但同时它又是连续的，因而不能说它是不动的。

---

① 恩格斯：《反杜林论》第117页。
② 列宁：《哲学笔记》第283页。
③ 毛泽东：《在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话》。

列宁在《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》中还分析了芝诺否定运动的论证的认识论原因。我们知道思维在反映对象时，往往把一个对象的实际上联结在一起的各个环节彼此分割开来加以考察。思维对运动的反映也是这样的。运动本来是间断性与连续性的统一，但是思维在反映运动时往往把连续性与间断性分割开来。因为"如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那末我们就不能想象、表达、测量、描述运动"。① 所以，从认识论的原因来看，芝诺论证的错误就在于他把思维对运动所作的反映的一个方面（间断性）加以片面夸大，绝对化。在欧洲哲学史上，关于运动的本性问题，一直是引起争论的重大问题。但只有辩证唯物主义哲学产生以后，对这个问题才予以科学的解决。

黑格尔站在唯心主义辩证法的立场上，对芝诺在论证时所运用的论辩方法很是推崇。他称芝诺是"辩证法的创始者"，"芝诺的出色之点是辩证法"。② 当然，我们承认，芝诺在把运动看为矛盾而加以否定时，揭示了客观地存在于运动中的矛盾。从这个意义上来说，芝诺的论证对辩证法的发展起了一定的作用。但是，芝诺的论辩方法只是揭露概念中的矛盾的方法，他只说明了在"多"与"动"这些概念中存在着的矛盾。所以，他的辩证法可以说是概念的辩证法，与赫拉克利特的辩证法不同。至于他的结论（否认动）更是反辩证法的，是形而上学。芝诺的方法后来又为苏格拉底、柏拉图所发展，当然也为黑格尔所吸取。他们的唯心主义和辩证法思想是一脉相承的。

---

① 列宁：《哲学笔记》第 285 页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷第 272 页。

第三章　唯物主义的发展：阿那克萨戈拉、恩培多克勒的多元论和留基伯、德谟克里特的原子论

公元前五世纪上半叶，希腊人进行了反抗波斯人入侵的战争。在雅典的带动和领导下，希腊各城邦最终打败了强大的波斯军，迫使波斯人签订和约（公元前449年）。战后，雅典利用在希波战争中所发展起来的一支强大的海军力量，控制了大多数希腊城邦，建立了自己的霸权，成为希腊政治经济和文化的中心。

这一时期希腊各城邦的奴隶主贵族派与民主派之间争夺统治权的斗争波浪起伏，有时很激烈。在斯巴达是贵族奴隶主专政。在雅典政权多属于工商奴隶主，实行民主政治，其著名代表便是伯利克里。公元前443—429年期间，他被选担任雅典首席将军，成为雅典最高统治者。在他统治下，奴隶主民主政治达到极盛时期。贵族会议的权力被取消，代之以公民大会。自由民的政治权得到了扩大，如成年公民，不论其财产或社会地位如何，在公民大会上均有选举权，都可参与讨论国家大事。当然，这种民主政治也是十分有限的。尤其是奴隶、外邦人和妇女都被排除在政治生活之外，谈不上有任何民主权利。但是，这种民主政治在当时毕竟是适应社会生产力发展的要求的，所以这一时期的雅典，工商业占希腊的首位。

随着政治经济的昌盛，出现了学术文化的繁荣。西方文化史上著名的剧作家就出现在伯利克里时代的雅典，如悲剧作家埃斯库罗斯、索福克勒斯和欧里庇得斯，喜剧作家阿里斯托芬等。此外，被西方称为"历史之父"的历史学家希罗多德，抒情诗人品达，建筑、雕刻、绘画方面的一些举世闻名的艺术家等等，也都出现于这一时期。经济的发展特别是工商业和航海业的发展，也促进了数学、天文学、物理学以及生物学、医学等自然科学的研究，并取得了新的成就。自然科学史上著名的希波克拉底的医学就是建立在这一时期的解剖学的基础上的。本章所要讲述的各哲学派别都是与这一时期的社会政治、经济、科学文化状况紧密相关的。他们中的代表人物不仅是哲学家，而且往往同时是社会政治活动家和自然科学家。在这些哲学派别之中，我们首先要谈的是阿那克萨戈拉和恩培多克勒的唯物主义的多元论，然后是留基伯和德谟克里特的原子论的唯物主义。

阿那克萨戈拉和恩培多克勒直接继承了伊奥尼亚唯物主义的传统，但是他们不赞成用某一种具体的感性的物质来说明宇宙万物，主张构成宇宙万物的物质元素(粒子)不是单一的而是多样的，因而我们称他们为唯物主义的多元论。

原子论的唯物主义可以说是从泰勒斯开始的古希腊自然哲学发展的最高成就，也可以说是古希腊素朴唯物主义发展的最高形式，它与爱利亚派、毕达哥拉派以及后面所要讲的苏格拉底和柏拉图等唯心主义哲学派别是根本对立的。马克思主义高度评价原子论的唯物主义。列宁把古希腊原子论派的代表德谟克里特的唯物主义与柏拉图的唯心主义作为哲学上两条路线斗争的典型，他在批判马赫主义和修正主义企图抹煞哲学上的两条

路线斗争时，尖锐地指出："在两千年的哲学发展过程中，唯心主义和唯物主义的斗争难道会陈腐吗？哲学上柏拉图的和德谟克里特的倾向或路线的斗争难道会陈腐吗？宗教和科学的斗争难道会陈腐吗？"①

第一节　阿那克萨戈拉的种子说

阿那克萨戈拉(Anaxagoras，约公元前500—前428年)生于小亚细亚的克拉琐门，但他一生的主要活动是在雅典。关于他来到雅典的时间说法不一，大体是在公元前460年前后。他在雅典居住了三十年，那正是伯里克利统治雅典的时期，也就是奴隶主民主政治的所谓"黄金时代"。阿那克萨戈拉是伯里克利的朋友和老师，也是伯里克利政治上的积极支持者。阿那克萨戈拉的命运正是与伯里克利的民主政治息息相关的。在伯里克利执政的末期，他的政敌攻击阿那克萨戈拉，说他犯了不敬神灵之罪，把他关进监狱。由于伯里克利的帮助，他才得以逃出，隐居在伊奥尼亚的朗普萨柯，后来便死在那里。

阿那克萨戈拉继承了伊奥尼亚自然哲学的传统，作过许多天文观察。他认为太阳是一团燃烧着的炽热的物质(石头)；月亮和行星也和地球一样，上面有山谷，有人居住在那里；陨星是从太阳上掉下来的石头。因此，他就证明天体上的物质和地球上的物质是一样的，天体的性质和地球的是相同的，并不象毕达哥拉派所说的那样神圣。伯里克利的政敌正是针对阿那克萨戈拉的这些主张，通过了一条法律，说不信多神宗教并对天体妄

① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第121页。

作推测的人是犯罪的。他被控不敬神灵正是因为他否认天体是神圣的。此外，据说他还设想月光是日光的反射，用月影遮住地球和地影遮住月亮来解释日蚀和月蚀。

阿那克萨戈拉著有《论自然》，但已失传，只有残篇。

阿那克萨戈拉不满足于米利都派认为万物都由一种本原变化而产生的这样一种笼统的主张。因为"一"怎么会变成"多"呢？宇宙中有着多种多样千变万化的事物，一种本原（水或气）怎么会变成多个性质上有差异的事物呢？"毛怎能来自非毛，肉怎能来自非肉呢？"①当然他更反对象爱利亚派那样用抽象的"一"来否定实在的"多"的唯心主义的主张。对于这些问题，阿那克萨戈拉提出了他自己的主张，这就是关于"种子"和"奴斯"的学说。

一、种　子　说

阿那克萨戈拉认为，宇宙万物是由一种他称之为"种子"的物质微粒构成的。"种子"具有各种不同的性质，数目是无限多的，体积是无限小的，他们是构成事物的"最初的元素"。他说："结合物中包含着很多各式各样的东西，即万物的种子，带有各种形状、颜色和气味。"②因此，各种各样的事物并不是由某种性质上与自己相异的"本原"变化来的，而是由它们各自的"种子"所构成的。头发是由头发的种子，血是由血的种子，肉是由肉的种子，金子是由金子的种子，雪是由雪的种子所构成的。后来罗马时期的哲学家卢克莱修在《物性论》中解释阿那克萨戈拉的种子说时说道："在他看来，骨头是许多小骨头合成，肌肉由许多小

①② 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇D10、D4，《西方哲学原著选读》上卷第39、38页。

肌肉合成；血液由许多混合在一起的血滴造成；金子由许多小金片造成，土由土的部分造成，火由火的部分造成，水由水的部分造成；其余的一切他也认为是这样造成的”。①由于种子和由种子所构成的物体是相同的，因此亚里士多德和卢克莱修又称阿那克萨戈拉的种子为“同类的部分”。

阿那克萨戈拉又认为，太初之时，宇宙是无数无穷小的种子的混合体，性质不同的各种种子混合为一体。“当初万物是聚在一起的，数目无限多，体积无限小”。②那时不可能分清各种各样的事物。后来，各种不同种类的种子从这原始的混合体中分出，异者相离，同者相聚，形成了各种各样的事物，构成了一个有秩序的宇宙。但是，从原始的混合体中分出的物体也是混合的，因为各种种子并不是纯粹地孤立地各自存在的，而是彼此相混的。而且，每一种子也可以有不同的性质、形式、颜色和味道并存在一起。“统一的世界中所包含的那些东西是不能用一把斧子砍开截断的，热不能与冷分开，冷也不能与热分开。”③正因为种子都是混合的，所以白雪溶化会变成黑水，热火会变成冷灰，甜酒会变成酸的，吃了食物能长出头发、血液、肌肉等等。既然万物都是混合的，那么这是否就是取消了事物之间的质的区别呢？当然不是，因为每一个别事物中总有某些性质暂时占优势。事物性质上的区别，种类上的差异正取决于构成该事物的种子中占优势的那种性质。所以，在阿那克萨戈拉看来，每一事物既是“一”同时又是“多”。其原因就因为“一切都包含着一切”，“每件

① 《古希腊罗马哲学》第68页。

②③ 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇D1、D8，《西方哲学原著选读》上卷第37、39页。

事物中都包含着每件事物的一部分”。①可见他是企图从事物的结构来说明宇宙万物的统一性和多样性的。这些看法不仅表现出素朴唯物主义的思想，而且包含着自发辩证法的观点。

既然万物都是种子的结合或分离，因此阿那克萨戈拉认为，所谓事物的产生或消灭实际上不过是种子的结合或分离而已。“希腊人说产生和消灭，是用词不当的。因为没有什么东西产生或消灭，而只是混合或与已有的东西分离。因此正确的说法是把产生说成混合，把消灭说成分离。”② 这种混合和分离也就是事物的运动和变化。但是，构成事物的“种子”本身是不变的，没有生灭变化的，它们是本来就存在着，而且是永远存在下去的。又因为种子是无限多的，是无限可分的，所以种子的结合或分离也是无限的。这样，事物的运动变化也就是无穷的了。这种观点当然不象爱利亚派那样根本否认事物的运动变化，或者把运动变化看作只是感觉的虚妄之见；但也不同于伊奥尼亚唯物主义。列宁在阅读黑格尔《哲学史讲演录》中关于阿那克萨戈拉的哲学时写道：“一些人把变化理解为具有一定质的微粒子的存在以及它们的增加（或减小）〔结合和分离〕。另一些人（赫拉克利特）则把它理解为一物向他物的变化”。③ 这后一些人的看法包含着素朴的辩证法观点，前一些人的看法则包含机械论的形而上学的因素，阿那克萨戈拉的变化观正是属于这一类。然而，阿那克萨戈拉的机械观更明显地表现在他的“奴斯”说中。

---

① 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇D6、D11，《西方哲学原著选读》上卷第38、39页。

② 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇D17，《西方哲学原著选读》上卷第40页。

③ 列宁：《哲学笔记》第296—297页

二、“奴斯”说

阿那克萨戈拉认为宇宙本是一原始的混合体，后来才分离出各种事物。那么，究竟是什么原因促使原始的混合物分离出万物呢？阿那克萨戈拉认为，这个原动力不在于种子本身，而在于一种可称之为“奴斯”（或“心灵”）的东西。正是由于“奴斯”的作用，才使原始的混合体发生涡旋运动（旋转）。这种涡旋运动先从某个小点开始，再逐步扩大，在运动中一切事物就开始分开。分开了的星辰、太阳、月亮、空气和清气的旋转，也为心灵所安排。可是它们的分离正是这种旋转造成的结果。于是稀与浓分开，冷与热分开，明与暗分开，干与湿分开。①那么，“奴斯”究竟是什么东西呢？它的性质是物质的还是精神的？哲学史家们历来就有不同的看法。据阿那克萨戈拉自己解释，“奴斯”是“万物中最细的，也是最纯的”，又是“无限的、自主的，不与任何事物混合”，是“单独的、独立的”。②显然，阿那克萨戈拉本人对于“奴斯”说得并不十分明确，一方面他把“奴斯”与有形的事物区分开来，“奴斯”使事物运动和具有秩序，它仿佛是一种非物质的有意识的理智的东西；但另一方面他在具体描述“心灵”对事物的作用、“心灵”推动和支配宇宙万物的运动的时候，“心灵”的作用象是一种机械的力量，“心灵”活动是一个机械的过程，“心灵”又是近乎物质的东西。无论如何，“奴斯”决不是一种精神实体，不是创造主，因为阿那克萨戈拉认为事物是永恒存在着的，并非由另一个东西创造出来的。事实上，因为他把运动变化看作只是种

①② 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇 D12，《西方哲学原著选读》上 卷 第 39 页。

子的结合和分离，而不象赫拉克利特那样把它们看作是对立面的相互作用，他不能不从事物的外面去寻找运动的原因，因此"奴斯"不过是"种子说"中的机械论思想的产物，虽然这种机械论观点还只是原始的萌芽，还没有发展成为后来的"第一推动者"。所以亚里士多德说，阿那克萨戈拉只是在无可奈何的时候才搬出了"心灵"(奴斯)来解释事物，而在别的场合，他总是用其他原因而不用心灵来解释事物。① 但把"奴斯"作为事物本身之外的原动者，就不能不带有一些神秘的色彩。

阿那克萨戈拉还站在唯物主义的立场上主张认识起于感觉，但认为感觉是有局限性的，因为感觉不能认识到事物是由"种子"所构成，也就是说不能认识到事物的本质，只有理性才能认识到"种子"。"由于感官的无力，我们才看不到真理"。② 所以，不能把认识归结为感觉。比如我们吃面包和水，却能长出头发、血管、肌肉、神经等等，可见在面包和水中都并存着这些东西的种子，但我们的感官看不到这些种子，而只有理性才能认识它们。③ 这样，阿那克萨戈拉可以说是已经初步接触到感性与理性的关系的问题了。

第二节　恩培多克勒的四根说

恩培多克勒(Empedokles约公元前495—前435年)生于西西里岛上著名工商业城邦阿格里根特。据说，他是当地奴隶主民

① 参见亚里士多德：《形而上学》第1卷第4章，商务印书馆1959年版，第11页。
② 阿那克萨戈拉：《论自然》残篇D21，《西方哲学原著选读》上卷第40页。
③ 参见艾修斯：《学述》第1卷第3章，《古希腊罗马哲学》第67—68页。

主派的领袖，但拒绝当该城的执政者。关于他的一生有许多传说，但大多是不可靠的。

恩培多克勒和米利都学派的哲学家一样，也是个科学家。他尤其在医学、生理学等方面作过一些研究，是西西里医学派的创始人。他提出了关于呼吸的理论，说当人呼气时，血就从心房涌出，把气从（鼻孔与）汗毛中排出去；当吸气时，血就从汗毛孔退回心房，使气可以涌进来。他在《论自然》中还叙述了如何用滴漏器作实验来说明这个道理。① 这种研究不仅具有科学上的价值，而且具有哲学上的意义。因为它证明看不见的空气也是一种物质，空气与空间是不同的；它也说明自然界中有许多运动着的物体是不能用肉眼观察到的，但我们可以用实验方法来发现它们。这就为后来的原子论提供了某些科学的依据（原子正是看不见的运动着的物质微粒）。除此之外，他还有许多天文学等方面的发现。但最值得一提的是他关于生物演化的理论。他认为，有机的生命起源于土，开始时从土中只生出动物的各个组成部分，如眼、腿、骨、头等，各自游荡，“从土里生出许多没有脖子的头，有许多没有肩的胳臂游来荡去，还有一些没有额的眼睛游荡着。”② 后来，由于爱和恨的作用，各部分偶然结合起来，造成了各种各样的怪物：长着两个脸和两个胸膛的动物，上半截是人下半截是牛的动物，人身牛首的动物，半男半女的动物等等。③ 但是，它们不宜于生存，不能适应环境，所以被淘汰了。经过多次的结合和分离，乃产生出适应环境宜于生存的动物，这些动物为后代所延续，保存了下来。这种说法虽然显得幼雅可笑，但却包

① 参见恩培多克勒：《论自然》残篇D100，《古希腊罗马哲学》第89—90页。
②③ 恩培多克勒：《论自然》残篇D57、D61，《古希腊罗马哲学》第87页。

含着“适者生存”的思想，体现着素朴唯物主义的精神。当然，早期的科学往往会带有神秘的巫术的色彩，但是如果剥去这些神秘的东西，就可以显示出科学思维的萌芽来。恩培多克勒的情况正是这样。

恩培多克勒也是一位有名的修辞学家，演说家，诗人。他的著作《论自然》、《论净化》就是用诗歌体写成的。在苏格拉底以前的哲学家中，以他的著作片断保留下来的为最多。

一、四 根 说

恩培多克勒和阿那克萨戈拉一样，用物质的元素来解释宇宙万物，并且主张这种元素是“多”而不是“一”。但是，他认为这种元素的种类是有限的，而不象阿那克萨戈拉的“种子”那样是无限的。他提出生化万物的四个根：火、水、土、气，① 宇宙万物就是由这四根（元素）形成的。“从这些元素中生出过去、现在、未来的一切事物，生出树木和男人女人，飞禽走兽和水里的鱼，以至长生不死的尊神。”“只有这四种元素，它们互相穿插，变成了形形色色的事物”。② 这四种元素按不同的比例相混合，就形成各种不同性质的东西。比如，肌肉是由四种等量的元素混合成的，神经是由火和土与双倍的水结合而成的，骨头是由两分水、两分土和四分火混合而成的，③ 等等。

既然万物都是由四种元素形成的，所以恩培多克勒又认为，常人所谓的产生和消灭不过是这四种元素的结合和分离。由四

---

①② 恩培多克勒：《论自然》残篇D6、D21，《西方哲学原著选读》上卷第41、44页。

③ 艾修斯：《学述》第5卷第22章D78，《古希腊罗马哲学》第77页。

种元素(多)聚合成一个事物(一)，而后这个事物(一)又分解为四种元素(多)。所以他说："在一个时候，事物由多结合成为一个，在另一个时候，它又分解成为多，不再是一。〔元素有四种：〕火、水、土以及那崇高的气"。① 正是这四种元素的结合和分离使事物处于不断的运动和变化之中。但是恩培多克勒认为，作为事物之根的元素本身却是不变的，它们不能互相转化，不能互相产生，也不会消灭，它们是永恒的，不变动的。既然元素本身是不动的，那么是什么力量使这些元素结合或分离呢？

二、"爱"和"憎"

恩培多克勒认为，这种力量来自元素之外，他称之为"爱"和"憎"。"爱"使几种元素结合起来，形成万物；"憎"则使各种元素分离开来，使万物分解。"在一个时候，一切在'爱'中结合为一体，在另一个时候，每件事物又在冲突着的'憎'中分崩离析"。② 这两种力量（爱和憎）是永恒的，以前存在，以后也存在；③ 这两种力量之间的斗争又是普遍的，不仅存在于人类社会，也存在于自然事物之中。④ 总之，爱与憎两种力量并存于世界之中，互相斗争，不断消长，经历着不同的阶段。恩培多克勒认为，这些阶段是周而复始，循环不息的，其过程大体如下：最初，世界上是爱占绝对优势，把一切元素结合成一体，宇宙成为一个混沌的球体，憎被挤到这球体的边沿；后来，憎的力量逐渐加强，侵入到球体内部，使结合起来的诸元素逐渐分解；当憎占绝对优

① 恩培多克勒：《论自然》残篇D17，《西方哲学原著选读》上卷第43页。

②③④ 恩培多克勒：《论自然》残篇 D17、D16、D20，《西方哲学原著选读》上卷第43、42、44页。

势时，四元素就完全分离开来；最后，爱又打进去，诸元素又逐渐结合形成一体。然后，又重新开始分解的过程。恩培多克勒的“爱”和“憎”究竟是物质的还是精神的，也是一个引起争论的问题，恩培多克勒本人也未讲清。从它们的概念形式看象是一种精神的东西，但从它们实际发生的作用看，则是一种物理的力量。当时的希腊人，对物质的东西和精神的东西、道德的概念和物理的概念并不是分得很明确的。许多早期希腊著作家都把“爱”看作一种宇宙起源的力量，恩培多克勒也继承了这一传统思想。但是，仅仅爱并不能解释宇宙万物。宇宙中不仅有爱、秩序和美的东西，也有恶、非秩序和丑的东西。于是，恩培多克勒引进“憎”作为与“爱”相对立的力量，他企图用两种对立力量的相互作用来解释宇宙万物。因此，不能把“爱”和“憎”看作精神实体。但它们也和“奴斯”一样是存在于事物之外的原动力，可以说是一种机械的外因论。而这种机械的外因论又导致了循环论的思想，从而使他的宇宙观带上了一些神秘主义的色彩。

三、流　射　说

恩培多克勒还试图用四根说来解决认识论方面的问题。他认为人的认识能力是与构成事物的各种元素的结构有关系的。人们的思想、感觉都是凭借着元素的结合而进行的，①人们是用血液来思想的，血液是人的思想力，心是思想力的所在地。②人们的聪明和愚蠢就在于元素混合的均等或不均等。凡是身体中各种元素均等地混合在一起的人，或者近乎均等地混合在一起

①② 恩培多克勒：《论自然》残篇D107、D105，《古希腊罗马哲学》第90页。

的人，以及身体中各种元素的间隔不太远也不太小或大的人，都是最聪明的，具有的知觉也最多；情况与此相反的人便是愚蠢的。[①]那么，人是怎样感知事物的呢？恩培多克勒提出了"流射"与"孔道"的说法。他认为一切事物都会流射出某些东西来，流射与事物的孔道相合，则事物可以相互结合；流射与孔道不合，则事物不能相互结合。所以有的东西可以混合在一起，有的东西则不能混合在一起。[②] 感觉就是从事物流射出来的东西与人们的感官的孔道相结合而产生的。[③]恩培多克勒很强调感觉，主张用各种感官来考察事物，因为感官是知识的来源，是唯一的认识途径，所以对各种感觉，包括视觉、听觉、味觉等等都要重视，不要提高某一感觉而低估其余的感觉。[④]但是，恩培多克勒也认识到感觉是"局促的"，也就是说是有局限的。所以他并不偏废理性、思想，因为理性、思想可以超越感觉的界限。所有这些看法还是显得比较幼稚的、原始的，但体现出了素朴的唯物主义精神。

第三节　留基伯和德谟克里特的原子论的唯物主义

原子论哲学大约形成于公元前五世纪中叶的阿布德拉城，公元前五世纪末四世纪初得到了发展。阿布德拉是一个远在希腊北方爱琴海沿岸的色雷斯地区的工商业城市，当时是希腊人

① 柏奈特：《早期希腊哲学》，《古希腊罗马哲学》第79页。

② 参见恩培多克勒：《论自然》残篇D89、D90、D91、D92、D93，《古希腊罗马哲学》第88页。

③ 参见泰奥费拉斯特：《论感觉》，《西方哲学原著选读》上卷第44—45页。

④ 参见恩培多克勒：《论自然》残篇D4，《西方哲学原著选读》上卷第41页。

的一个殖民城邦。当原子论派在这里形成发展起来的时候，希腊本岛正进行伯罗奔尼撒战争(公元前431—前404年)，结果是雅典的奴隶主民主派的力量削弱了，但地处遥远北方的阿布德拉城，民主派的力量还是比较强大的，所以原子论者得以在这里继承伊奥尼亚唯物主义的传统，总结当时自然科学的成果，建立了唯物主义的原子论学说。这个学说正是反映了要求发展生产的工商奴隶主的利益和愿望的。

原子论派的奠基者是留基伯，它的最著名的代表则是德谟克里特。他们两个人的著作和学说后来合在一起，成为一个统一的原子论的文献和学说。因此，我们在论述原子论唯物主义学说时，无法也没有必要将他们严格分开。

关于留基伯(Leukippos)的可靠的传记材料可惜已失传。大体上他与阿那克萨戈拉和恩培多克勒是同时代人，即大约生活在公元前500—前440年之间。据亚里士多德说，他是米利都人，后来到阿布德拉，建立了原子论学派。但据第欧根尼·拉尔修的说法，他是爱利亚人，而且是芝诺的学生。① 德谟克里特(Demokritos)是留基伯的学生，关于他的生平要确定得多。他在公元前460年生于阿布德拉一个富裕的家庭里，死于公元前370年。据说他为了追求知识到处游历，曾到过埃及、巴比伦等地，接受了古代东方文化的先进成果，也可能到过雅典，最后耗尽了全部家产，回到家乡。阿布德拉城有一条法律规定：将祖上财产耗尽而不事生产的人，应被驱逐出境，死后也不得葬在国内。但是德谟克里特向阿布德拉人宣读了他的著作(可能是《宇宙大系

① 《古希腊罗马哲学》第92页。

统»），结果公众都敬服他，反而给了他一笔钱，并为他立了一尊雕象，死后还隆重地安葬了他。足见他的学说当时颇得人民的拥护。

德谟克里特一生从事过多方面的研究。马克思、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”，①在这一点上他与亚里士多德可以说是有相同之处的。他的著作几乎涉及知识的各个领域，包括哲学、逻辑、天文、数学、物理学、生物学、医学、心理学、伦理学、教育学、语言修辞学、艺术、技术、军事等等在内，根据他的著作目录，他写了约五十二种书，可惜这些书几乎全部都失传了，现在残存下来的只是极少一些片断。据第欧根尼·拉尔修转引阿里斯多克森的《历史回忆录》说，柏拉图想把他所能搜集到的德谟克里特的全部作品都用火烧光，只因为别人的劝告而改变了他这个主意；又说柏拉图的著作几乎提到了古代所有的哲学家，但却没有一处提到德谟克里特，甚至在正应该反对他的地方也没有提，“这无疑是因为他感觉到他斗争的对象是哲学家中最强的一位”。②唯心主义者柏拉图仇视他、害怕他，唯心主义者黑格尔则竭力贬低他，歪曲他。列宁指出：“黑格尔完全象后母那样对待德谟克里特……唯心主义者忍受不了唯物主义的精神！”③唯物主义和唯心主义的斗争由此可见一斑。

① 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第146页。

② 《古希腊罗马哲学》第95—96页。

③ 列宁：《哲学笔记》第294页。

一、原子论的宇宙观

原子论派认为，一切事物的本原是“原子”和“虚空”。那么，所谓原子和虚空又是什么东西呢？他们说“原子”是一种最后不可分的物质微粒，原子的根本属性是绝对的“充实性”，即每个原子都毫无空隙。“虚空”是空洞的空间，也就是原子运动的场所。原子和虚空不可见，但却是客观存在的。德谟克里特把原子叫做“存在”，把虚空叫做“非存在”，所谓“非存在”并不是不存在，而只是相对于有充实性的原子来说，虚空是没有充实性的。所以非存在和存在同样是实在的，“虚空并不比坚实不实在”，“存在者并不比不存在者更实在”。①前面讲过，爱利亚派反对赫拉克利特关于存在与非存在的对立统一的说法，认为非存在是不真实的。原子论派肯定“非存在”的主张显然又是反对爱利亚派的。

由于原子是绝对的充实体，每个原子中间没有任何空隙，所以原子也是不可再分的，不可穿透的。原子在数量上是无限的，但在性质上没有差别，都是相同的，并不具有某种特殊的属性。原子之间的区别在于形状、体积(大小)和位置排列的不同。原子构成万物，但原子本身是不生不灭的，它们过去如此，现在如此，将来也永远如此。原子又处在永恒的运动之中，运动为原子本身所固有。因此，事物运动的原因不在外力的推动，而就在事物本身之中。当然，为什么原子自己能运动，这一点原子论派没有能解释，因为他们还不懂得事物的矛盾性。但是，原子自动说

---

① 亚里士多德：《形而上学》第1卷第4章，《西方哲学原著选读》上卷第48页。

显然是一种素朴的辩证法思想，它不仅与否认运动的爱利亚派根本对立，而且比起阿那克萨戈拉的“奴斯说”和恩培多克勒的“爱和憎说”也要高出一头。

原子自动说是原子论学说中的极其重要的内容，因为正是由于原子本身能运动，因而原子能结合或分离，从而形成宇宙万物。根据原子论派的说法，原子和虚空形成宇宙万物的过程大体是这样的：具有各种形状的、大小不等的无限数量的原子，在无限的虚空中四面八方上下左右急剧而凌乱地运动着（如日光中的尘埃那样），彼此碰撞，形成一些涡旋，在涡旋运动中不同形状（有凸有凹，有钩有槽）或不同体积的原子结合起来，由于原子的排列次序或位置不同，就形成各种各样的混合物。因此，宇宙万物的千差万别是由它们本身的构造，即原子的形状、大小和排列次序、位置的不同所造成的。事物的性质如冷热、色、声、味等的差别，都归因于原子的不同。如黑色相应于粗糙的原子，白色相应于光滑的原子。①原子的结构发生了变化，事物的性质也发生变化。日、月、星辰、天地万物的变化无不都是由于原子的结合或分离。又因为虚空（空间）是无限的，原子在虚空中的运动是永恒无休止的，所以宇宙也是无限的，有无数的世界在不断产生和消灭，我们这个世界只不过是其中之一。

原子论派力图用原子在虚空中的运动来说明各种自然现象乃至精神现象。例如，据文献记载，德谟克里特就用原子说来解释磁石吸铁。他认为磁石和铁是由相似的原子构成的，但磁石的原子更精细，原子间的虚空更多，原子活动能力较强，容易向

① 亚里士多德：《论生灭》第1卷第2章，《古希腊罗马哲学》第102页。

铁移动，钻进铁的微粒中，并使这些微粒运动起来，因为铁组织较紧，原子空隙较小，而磁石组织较松，原子空隙大，所以铁原子向外扩散就流向磁石，于是铁本身也就被拖向磁石，产生磁石吸铁的现象。①我们知道，早期希腊哲学家大多不能科学地解释磁石吸铁这类自然现象，如泰勒斯就断言那是因为磁石有灵魂。德谟克里特用原子的运动来解释磁石吸铁固然还很牵强，但他显然是从自然本身来解释自然，体现出更多的唯物主义思想。除此以外，还值得一提的是，原子论派还用原子的运动来解释灵魂，断然反对灵魂不死和灵魂转世的唯心主义和神秘主义观念。如德谟克里特就认为，灵魂也是由原子构成的，这类原子和构成火的原子一样，是圆形的，光滑精致，运动最速，因此最生动活跃。这类原子聚合时，形成灵魂，散布于全身；当它们分散时，灵魂消亡，生命也就此完结了。这种看法在当时说来确是一种十分大胆的唯物主义主张。

原子论派用原子的涡旋运动来解释宇宙万物，这就是说事物的生灭变化都有其自己的原因，都有严格的必然性的，德谟克里特说："一切都遵照必然性而产生"。②所以他反对当时流行的神意决定万物发展的宗教迷信观，也反对目的论的观点，强调要寻求事物的原因。他认为找到天下一件事物的原因，其快乐有甚于当波斯国王。③毫无疑问，这里正表现了德谟克里特的唯物主义的决定论观点，因而遭到了苏格拉底、柏拉图等唯心主义哲学家的反对，甚至也为亚里士多德所不满，他认为"德谟克里特

① 参见《古希腊罗马哲学》第101页。
② 《西方哲学原著选读》上卷第47页。
③ 《古希腊罗马哲学》第103页。

忽略了目的因，把自然界一切作用都归之于必然性。”① 德谟克里特重视事物的原因，强调事物的发展由必然性所决定，这种观点是应当予以肯定的。但另一方面，由于他不懂得必然性与偶然性的辩证关系，因而在强调必然性的同时，他又错误地否定了偶然性的客观存在，把偶然性说成是由于人们不了解事物产生的原因而形成的主观观念，甚至说偶然性是人们捏造出来的偶象，目的在于“掩盖自己的轻率”。② 我们知道，在事物的联系和发展过程中，必然性和偶然性是同时存在的，必然性通过偶然性为自己开辟道路，必然性通过大量偶然性表现出来。德谟克里特否认偶然性的真实存在，把世界上发生的一切现象都看作是必然的，似乎人们只能消极地等待必然性的支配，这就难免最后导致宿命论。

留基伯和德谟克里特的原子论到公元前四世纪中至三世纪初，为伊壁鸠鲁加以发展；到公元前一世纪，又为卢克莱修所发展。它的影响可推到近代，它对科学和唯物主义哲学的发展总的来说是起了积极的推动作用的。当然，从现代的科学和唯物主义的观点来看，留基伯和德谟克里特的原子论的局限性是很大的。首先，这种原子论只是一种猜测，由于科学发展水平的限制，它只是猜测到物体是由一种微粒子所构成，它只是以直观观察到的物体的运动来比喻这种粒子的运动分合等情况，因而这还是一种比较幼稚的学说。其次，这种原子论是一种素朴的观点，比如它还不能把大小（体积）和轻重科学地区分开来，以为原子大的就是重的，小的就是轻的；又如它把灵魂也归结为原

① 《古希腊罗马哲学》第99页。

② 德谟克里特著作残篇95，《古希腊罗马哲学》第112页。

子，这一方面表现了唯物主义，反对了传统宗教和唯心主义，但同时也表明它不能把物质与精神分开来。再次，这种原子论包含有许多机械论和形而上学的观点。比如，原子论派关于“虚空”的学说是欧洲哲学史上最早提出的“空间”理论，是一种唯物主义的学说。但是，把虚空与原子分割开来的说法是机械的、形而上学的，他们不懂得空间是物质存在的形式，物质和空间二者是不能分割的。又如德谟克里特所知道的唯一的运动形式就是原子在空间的排列、聚合、分散，这实际上是一种机械的运动观。所以虽然他提到宇宙的发展演化，但这种发展实质上只是一种机械的运动。他企图用原子的这种机械运动来解释一切，实际上并不能真正科学地说明事物何以会有性质上的千差万别及其相互变化。所以，他把事物的色、声、味归因于原子的结合和排列的不同，但却否认事物的这些性质本身的客观存在，这也就为唯心主义开了方便之门。再如，原子论派关于必然性的理论也是机械的形而上学的，由于排斥偶然性，所以它所说的必然性实际上是抽象的，并没有以科学的因果关系的说明作为其依据。原子论派的这些机械论和形而上学的观点后来给近代的唯物主义以很大的影响，可以说是布下了近代形而上学唯物主义的种子。

二、影象说：素朴的反映论

原子论派还运用原子说，并且继承恩培多克勒的流射说来说明人的认识活动。

德谟克里特认为，人们认识的唯一对象就是由原子和虚空所构成的物质世界，也就是客观外界事物：构成事物的原子群会不断地流射出一种极细的东西，他称之为事物的“影象”，这些影

象作用于人的感官和心灵，便产生感觉的思想。感觉是由客观事物所流射出来的"影象"透入我们感官的孔道而引起的，在"影象"未透过感官孔道之前，先要在空气中经过，因此有时就会造成错觉和幻觉。思想则是由更精细的影象通过感官的孔道，直接作用于灵魂原子所引起的。总之，不论感觉或思想都是由原子流出的影象作用于人所产生的。"感觉和思想是由钻进我们身体之中的影象产生的；因为任何一个人，如果没有影象来接触他，是既没有感觉也没有思想的。"①所以我们一般称原子论派的认识论为"影象说"。

既然感觉和思想都是由影象的作用所引起的，那么，它们之间又有什么区别和关系呢？德谟克里特认为，感觉只能认识事物的表面现象，因为感觉只能知道事物的色、声、味等等，而这些东西在原子论派看来不过是事物的"现象"，至于造成这些现象的事物的本质即原子和虚空却不能直接为感觉所发现，只有理性才能认识到原子和虚空，也就是认识到事物的根本。所以德谟克里特称感觉为"暗昧的认识"，而把理性(思想)叫做"真实的认识"。他说："有两种认识：真实的认识和暗昧的认识。属于后者的是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。但是真实的认识与这完全不同。"②可见，在德谟克里特看来，真理是隐藏着的，不能直接为感觉所揭示，只能为理性所发现，从这个意义上来说，理性是优于感觉的。所以他紧接着说："当暗昧的认识在无限小的领域中再也看不到、再也听不见、再也闻不出、再也尝不到、再也摸不到，而研究又必须精确的时候，真实的认识就参加进来了，它有

①② 《西方哲学原著选读》上卷第50、51页。

一种更精致的工具。”①这就是说，理性是感性的深化，理性认识要比感性认识更深刻更高。但原子论派并不鄙视感觉。据文献记载，德谟克里特在肯定感觉的局限性，肯定感觉只能涉及事物的现象之后，又使感官以下列的话来回答理性：“无聊的理性，你从我们这里取得了论证以后，又想打击我们！你的胜利就是你的失败。”②这就是说感觉是认识的起点，理性必须从感觉出发，以感觉为依据，从感觉得到证明。因此，如果因理性比感觉更深刻更高明，而用理性来打击感性，排斥感性，那么理性也就不成其为真实的认识了。可见，原子论派肯定理性优于感性，但并不象爱利亚派那样抬高理性而贬低感性。

原子论派的“影象说”可以说是一种素朴的消极直观的反映论。这种反映论打击了当时的唯心论和宗教迷信，对于探索人的认识活动的规律作出了有益的贡献。但是，它并不能完全战胜唯心主义，而且在有些地方还向唯心主义作了让步，背离了唯物主义的反映论。例如，德谟克里特把感觉所得到的事物的某些性质如色、声、味等说成是从俗约定的，并不是事物本身所具有的。塞克斯多·恩披里可和伽仑在他们的著作中都记载说，德谟克里特认为“甜是从俗约定的，苦是从俗约定的，热是从俗约定的，冷是从俗约定的，颜色是从俗约定的；实际上只有原子和虚空的。”③亚里士多德也说：“德谟克里特说颜色并不是本身存在的，物体的颜色是由于（原子）方向的变化。”④又据艾修斯的记载说：“德谟克里特主张在自然中颜色是不存在的，因为元素

①② 《西方哲学原著选读》上卷第51页。

③ 《古希腊罗马哲学》第101页，《西方哲学原著选读》上卷第51页。

④ 亚里士多德：《论生灭》第1卷第2章，《古希腊罗马哲学》第101—102页。

是没有性质的，只有一些结实的微粒和虚空；由微粒构成的复合物，全靠元素的次序、形状和位置而获得颜色。除了元素的次序、形状和位置之外，就只是一些现象。”① 这就是说，在德谟克里特看来，由于原子是没有性质的区别的，因此宇宙万物本身也没有性质的区别，人们通过感觉所得到的事物的颜色、声音、滋味等，只是因原子的形状、次序、位置的变化而产生的“现象”，是从俗约定的。比如大家感到蜂蜜是甜的，于是就说它是甜的；如果大家都生黄疸病，吃起东西来感到苦，于是也可以说蜂蜜是苦的。当然，这种说法与主观唯心论还有区别，因为它不否认色、声、味的产生是有客观基础客观根源的，那就是原子的运动和结合。但是，把事物的性质看作只是从俗约定的，否认它们是客观存在于事物本身之中的，这就不能不带有唯心主义的色彩。这种错误的观点显然是由于原子论派只承认原子的量的区别，而不承认性质的区别这种机械的、形而上学的宇宙观所造成的。后来十七世纪的机械唯物主义者如霍布斯、洛克就接受并发展了这种观点。

德谟克里特在逻辑学说史上也占有重要地位。亚里士多德承认，在逻辑研究方面，德谟克里特是他的先辈。不过德谟克里特所研究的主要是归纳逻辑，他是归纳逻辑的奠基人；而亚里士多德的研究则致力于演绎逻辑，是演绎逻辑的奠基者。德谟克里特的逻辑学与他的唯物主义的认识论是一致的。他著有《论逻辑》一书，可惜也已失传。

① 《古希腊罗马哲学》第101页。

三、社会政治观、伦理观和无神论思想

在政治上，原子论者是奴隶主民主派，是奴隶主民主制的积极拥护者。德谟克里特反对奴隶主贵族专制，认为民主制是最好的政体。他说："在民主国家里受穷，胜于在专制国家里享福，正如自由胜于受奴役一样。"①当然，德谟克里特所拥护的这种民主制是十分有限的，是建立在奴隶主统治奴隶的基础上的。作为奴隶主思想家，他不可能不为奴隶制度进行辩护，不可能不竭力抬高美化奴隶主而贬低奴隶。在他看来，奴隶主是天生"优秀的人"，而奴隶不过是一种工具而已，奴隶主统治奴隶是天经地义的，理所当然的。他说："统治权自然属于上等人。"② 又说："你要象使用四肢一样使用奴隶，让这一些干这种活，让那一些干那种活。"③这些话充分体现了他的政治观的奴隶主阶级的本质。

德谟克里特所处的时代，希腊各奴隶制城邦贫富两极分化严重，社会阶级矛盾和斗争异常尖锐。为了挽救奴隶制的生存，德谟克里特站在奴隶主民主派的立场上提出了一系列调和阶级矛盾的主张，他鼓吹团结，反对"内战"，认为"内战对双方都有害"，"只有团结一致，才能办好大事，例如进行战争"。④为了达到团结，他提出首先应使国家超于各阶级利益之上，使国家治理得更好，成为可靠的"庇护所"，防止社会矛盾的激化，保障奴隶

① 德谟克里特著作残篇 D251，《西方哲学原著选读》上卷第53页。

②③ 德谟克里特著作残篇 D267、D270，《西方哲学原著选读》上卷第 54 页。

④ 德谟克里特著作残篇 D249、D250，《西方哲学原著选读》上卷第53页。

制社会的安定。他说："应当认定国家的利益高于一切，以便把国家治理好。决不能让争吵破坏公道，也不能让暴力损害公益。因为治理得好的国家是可靠的保证，一切都系于国家。国家健全就一切兴盛，国家腐败就一切完蛋。"① 德谟克里特所谓的国家当然是奴隶主阶级的统治工具，它根本就不可能超乎阶级利益之上，它只能成为奴隶主阶级的最可靠的庇护所，而不能成为所有阶级的"庇护所"。德谟克里特的这种貌似公正的国家观无疑是一种唯心史观。与这种国家观相应，德谟克里特还强调法治，他说："正如颁布了法律来对付毒蛇猛兽一样，我觉得也应该颁布法律来对付某些人。"② 他认为法律的目的在使人们生活得更好。③ 他要人们"尊敬法律、官长和最贤明的人"。④ 不过德谟克里特也并不认为法律是万能的，他认为："用鼓励和说服的言语来造就一个人的道德，显然是比用法律和约束更能成功。"⑤ 因此，他十分重视伦理道德。

德谟克里特的伦理观是从调和阶级矛盾出发，以达到巩固奴隶制社会的目的。据第欧根尼·拉尔修的记载，德谟克里特认为："人生的目的在于灵魂的愉快，这与快乐完全不同，人们由于误解把二者混同了。在这种愉快中，灵魂平静地、安泰地生活着，不为任何恐惧、迷信或其他情感所苦恼。他把这种愉快称为幸福，此外还给它取了许多别的名字。"⑥ 这段话可以说基本上概括了德谟克里特的伦理观。

---

① 德谟克里特著作残篇D252，《西方哲学原著选读》上卷第53页。

②③④⑤ 德谟克里特道德思想残篇194、183、24、116，《古希腊罗马哲学》第121、119、108、114页。

⑥ 《西方哲学原著选读》上卷第47页。

在德谟克里特看来，生活的目的并不在于一味追求物质上的享受，真正的幸福或快乐并不是吃得好穿得好，而应当是节制享乐和灵魂“宁静”。他说：“幸福不在于占有畜群，也不在于占有黄金，它的居处是在我们的灵魂之中。”①“使人幸福的并不是体力和金钱，而是正直和公允。”②“人们通过享乐的节制和生活的协调，才得到灵魂的安宁。”③这种快乐是由精致的原子柔和的运动所产生的，所以可以维持较久而不致产生痛苦。但是，这种幸福的境界只能为那些具有高度的理智和文化教养的人所达到，因为只有这种人才不忧不惧，知道要寻求哪些适度的合理的快乐，懂得不去担负超乎他的能力和本性的事，④“丝毫不做不适当的事”。⑤所谓适度或不适度，就是不走极端，既不过度，也非不足，“恰当的比例是对一切事物都好的”。⑥德谟克里特十分强调“聪明才智”，强调使灵魂趋于完善，因为只有这样才能达到幸福快乐。毫无疑问，这种幸福境界不仅奴隶而且一般下层自由民也是不可能达到的，它实际上反映了奴隶主中等阶层的愿望和要求。

从上述这些观点出发，德谟克里特反对巨富，认为“中等的财富比巨大的财富更可靠”，⑦“应该仅只安排一个中等的财富”。⑧因为豪富和赤贫一样都是两个极端，都是不稳定的，容易为许多不幸和困难所烦扰。“不论豪富或赤贫在我看来都不

---

①⑤⑥⑧ 德谟克里特道德思想残篇 106、199、80、220，《古希腊罗马哲学》第113、121、111、124页。

②③ 德谟克里特著作残篇 D40、D191，《西方哲学原著选读》上卷第52、53页。

④⑦ 德谟克里特道德思想残篇10，《古希腊罗马哲学》第107页

好”。①他谴责贪得无厌，认为贪图财富热衷于钱财的人，最终会做出为法律所禁止的无可挽救的事情来，② 而且这种人因为对财富的欲望没有一个满足的时候，所以比极端的贫穷还更难堪，“贪得无厌的欲望使人失其所有”。③他也反对穷奢极欲的生活，认为身体的快乐是暂时的，瞬间即逝的，其中丝毫没有什么好东西，因为这种快乐是由原子猛烈的运动所引起的，实际上它们并不真正使人快乐或幸福。他说：“对一切沉溺于口腹之乐，并在吃、喝、情爱方面过度的人，快乐的时间是很短的，就只是当他们在吃着、喝着的时候是快乐的，而随之而来的坏处却很大。”④另一方面他提倡节制，知足。他要人们懂得“一片大麦面包和一升糠秕都是救治饥饿和疲劳的最甘美的药物”，⑤ “不合时宜的享乐产生厌恶”⑥，他要人们把巨大的努力“限制在严格地必需的东西上”，⑦ “拒绝一切无益的享乐”；⑧他认为节制能使人有力量，能给人以快乐，他说：“如果你所欲不多，则很少的一点对你也就显得很多了，因为有节制的欲望使得贫穷也和富足一样有力量。”⑨“节制使快乐增加并使享受更加强”，⑩这就是说，知足常乐。与提倡节制相联，德谟克里特还鼓吹救助、施恩，他说：“很小的恩惠而施得及时，对受惠的人就有很大的价值。”⑪“如果有钱人能决定给一无所有的人一笔预支款项，给他们帮助，并给他

---

①②③ 德谟克里特道德思想残篇80、126、159，《古希腊罗马哲学》第111、115、117页。

④⑤⑦ 德谟克里特道德思想残篇170、181、220，《古希腊罗马哲学》第118、119、124页。

⑥⑧ 德谟克里特道德思想残篇49、52，《古希腊罗马哲学》第109页。

⑨⑩⑪ 德谟克里特道德思想残篇219、146、72 《古希腊罗马哲学》第123—124、116、110页

们恩惠，则结果马上就会有恻隐之心、团结、友爱、互助、公民之间的齐心协力以及其他许多无人能数得尽的好处了。”① 很明显，德谟克里特竭力宣传节制、救助等等，其目的就是为了想调和贫富之间的对立，缓和阶级矛盾，以免奴隶制的崩溃。当然，这些说法在理论上是唯心主义的，而在实践中也是行不通的。不过我们也应该看到，德谟克里特的伦理观与神秘主义的伦理道德观还是有别的，尤其是他反对用神来解释伦理道德，这在当时是有积极意义的。他明确地认为幸福与否是由人自己选择的，而不是神所恩赐的。他说，人们在祈祷中恳求神赐给他们健康，不知道他们自己是健康的主宰。② 这种观点显然与他的无神论思想有关。

德谟克里特反对神创世界说，因为在他看来，宇宙万物都是原子的结合。他虽然不否认神的存在，但他反对把神看作超自然的不朽的精神实体，他认为所谓神不过是一种“形象”，有些行善，有些作恶，他们虽然能抵抗死亡很久，但并非不死。这种看法显然是与宗教迷信所宣扬的神的观念根本对立的。德谟克里特还试图解释关于神的观念的产生，他认为古代人对打雷闪电、日蚀月蚀等自然现象感到恐惧，就认为这些现象是神所制造，其实这些自然现象并不神奇，因此不必恐惧，不用悲观，不要盲目崇拜神，而要相信人自己的力量。这些观点在当时是十分可贵的，充分表现了德谟克里特的唯物主义无神论思想。

德谟克里特还反对用“神意”来解释社会的发展。他认为人们的物质需要或欲望推动社会的进步，最初人们过着简陋的群

① 德谟克里特道德思想残篇901，《古希腊罗马哲学》第120页。
② 德谟克里特著作残篇D234，《西方哲学原著选读》上卷第53页。

居生活，没有一定住所，不穿衣服，不使用工具，也没有统治者，没有战争，是一种和平生活。以后学会了用火，才有农业手工业，才建立了国家秩序。他又认为，人们由于物质上的需要，就向动物、向自然"学习"、"摹仿"，从而增长了人们的技能，推动了社会和文明的发展。他说："在许多重要的事情上，我们是摹仿禽兽，作禽兽的小学生的。从蜘蛛我们学会了织布和缝补；从燕子学会了造房子；从天鹅和黄莺等歌唱的鸟学会了唱歌。"[1]德谟克里特的这种社会发展观，当然还不能说是唯物主义的，他不懂得（当然也不可能懂得）物质资料的生产方式是社会发展的动力。但是，他反对用神的意志、目的来解释社会，并且探讨了人们的物质需要与社会进步的关系。他的观点在当时是有进步意义的，而且包含了某些合理的猜测。

总起来说，留基伯和德谟克里特的原子论虽然有着种种的局限性，但它仍然是古代希腊哲学中比较完整系统的唯物主义学说；德谟克里特在当时与唯心主义、与宗教迷信作斗争是很坚决的，对于科学和唯物主义哲学的发展贡献是很大的。

① 德谟克里特道德思想残篇100，《古希腊罗马哲学》第112页。

第四章　智者派：从相对主义走向主观唯心主义和不可知论

第一节　概　　况

智者派的产生和发展是与希腊奴隶主民主政治紧密相关的。如前所述，尽管这种民主政治是十分有限的，但在这种民主制度下，公民们参加政治和文化活动的机会毕竟大大增加了。譬如，可以出席公民大会，讨论城邦大事；可以在法庭陪审；可以去法庭起诉，或因被控而为自己申辩，等等。这些活动都少不了发表演说，进行辩论。这就要求公民们必须有能言善辩的本领，具有关于政治艺术的知识，包括修辞学、演说术、政治法律等方面的知识。旧式的教育如朗读（史诗）、书写、计算、音乐、体育等等，显然已不能满足奴隶主民主政治的要求。人们需要接受新的教育和知识。智者派就正是在这种社会历史条件下应运而生的。

智者派并不是一个巩固的集团或派别，他们并不象前面讲过的各种唯物主义或唯心主义派别那样在哲学上有某种共同的学说或体系，而只是在思想倾向上有某些共同之处。我们之所以称他们为一个派，主要因为他们都是当时的一批职业教师，他们以雅典为中心周游于希腊各邦之间，教育公民，索取报酬（学费）。他们主要向人们讲授政治活动中的一些技能，如辩论、修

辞、逻辑等等，这些学问是在奴隶主民主制发展之后，从政治实践中概括总结出来的。希腊传统思想认为，只有奴隶主贵族才具有美德，而且他们的美德是天赋的；但智者派认为，通过教育人人都可形成这种美德。他们教人怎样具有美德，成为一个良好公民，怎样具有能言善辩的本领，在政治活动中出人头地。有时他们也作一些关于数学和天文学方面的通俗的讲演。不过，总的来说，智者派所研究的主要不是关于自然方面的，而是关于人与社会方面的问题，他们研究的着重点显然与早期的自然哲学家不同。而且，他们也不象自然哲学家那样偏重于理论上的探讨，寻求万物的本原和客观世界的规律；他们讲究实际，认为知识必须服务于人生，服务于社会，有其实际用处，这样才有其真正价值。不过，智者派并没有形成统一的哲学信念。早期智者派在自然观上具有自发的唯物主义思想，但由于相对主义，又产生怀疑主义和不可知主义的倾向。智者派的思想和行动是与苏格拉底、柏拉图相对立的，因而遭到了后者的厌恶和攻击。柏拉图在他的著作中常常以智者派为对立面，来阐发自己的学说，并且经常嘲笑讥讽智者派，譬如说智者是“批发或者零售灵魂的粮食的人”，[1] 就是骂智者派为贩卖知识的商人。

智者派的政治态度也并不完全一致。其中少数站在奴隶主贵族一边，如克里底亚，当雅典民主政体失败（公元前404年），奴隶主贵族上台时，他是三十“僭主”专政的首领。但大多数智者（尤其是早期的）属于奴隶主民主派，有的甚至是民主派中的激进的一翼，他们在社会政治问题上持“约定论”的观点，反对奴隶

① 柏拉图：《普罗太戈拉篇》，《古希腊罗马哲学》第129页。

主贵族派所主张的"自然论"。所谓"自然论"就是认为当时的社会政治制度是从自然而来，是有其自然的根据的，因而奴隶主贵族的统治秩序是合理的，永恒不变的；所谓"约定论"就是认为当时的社会政治制度是人为的，人们彼此约定的，并没有什么自然的依据，因此贵族派的统治秩序是可以改变的，民主制可以代替贵族制。有的智者派甚至认为奴隶主对奴隶的统治也不是自然的。如据亚里士多德记载：一些智者"断言主人对奴隶的统治是违背自然的，奴隶与自由人的区别只是因法律而存在，并不是自然的"。[1] 希腊历史上属于智者派的人物有一大批，但在哲学史上最著名最有影响的则推普罗太戈拉和高尔吉亚。

第二节　普罗太戈拉

普罗太戈拉(Protagoras约公元前481—前411年)称得上是智者派的开创者，他和德谟克里特同是阿布德拉城人，但要比德谟克里特年长一些。他周游希腊各地，大约在公元前450年左右来到雅典。他也是伯里克利的拥护者，积极参与民主派的活动，成为民主派的社会政治活动家。据说他曾受伯里克利委派去意大利南部，为图利城制定法律，该城邦是雅典领导的城邦联盟于公元前444年建立的殖民地城。后来他又回到雅典，最后遭到与阿那克萨戈拉同样的命运。据说那是因为他在自己的一部著作(《论神》)中对宗教采取怀疑态度，因而被控以不敬神明之罪，并被放逐到西西里，途中遇难。也有说他是逃出雅典前

① 亚里士多德：《政治学》第1卷第3章，《古希腊罗马哲学》第144页。

往西西里，途中船沉淹死。这时伯里克利早已下台，雅典民主派力量已大为削弱，他的被控实际上正反映了民主派的衰落。普罗太戈拉的著作有《论真理与反驳》、《论德性》、《论神》等，但除了极少数而外，绝大部分已失传，留传下来的只有三条残简和其他文献资料。

残简第一条说："人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。"①这就是哲学史上有名的普罗太戈拉的命题。后人对这段名言作过许多解释。柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中讨论认识论问题时，就曾作过解释，并且提出了批评。他说，普罗太戈拉命题的意思是说："事物对于你就是它向你显现的那样，对于我就是它向我显现的那样"。②譬如到同样的风，有的人觉得冷，有的人觉得不冷，或者有的人稍微觉得有点冷，有的人则觉得很冷。这就是说，风对于每一个人显现出一个不同的样子。柏拉图认为，普罗太戈拉是把事物对他的"显现"与他的"感觉"当成一回事，"事物对每一个人的显现（也可以说存在），就是他感觉到事物的那个样子。"③这就是说，事物的存在对于每个人来说，就是他所感觉到的那个样子。按照柏拉图的这种解释，普罗太戈拉的这一命题无疑是一种主观唯心主义的主张。

应当承认，柏拉图确是看到了普罗太戈拉的这一命题中所包含的错误。因为这个命题夸大了个人的主观作用，过份强调了个人的感觉对判断活动的意义，而且把感觉的相对性夸大成

---

① 普罗太戈拉著作残篇D1，《古希腊罗马哲学》第138页。

②③ 柏拉图：《泰阿泰德篇》151D—152D，《西方哲学原著选读》上卷第55、56页。

绝对的。因此，从这个命题可以推出任何正反判断都是真的。这就否认了客观真理，也就是从相对主义走向了主观唯心主义。从这里我们也可以看出，普罗太戈拉确实不同于德谟克里特。虽然他们二人都认为认识来源于感觉，感觉是相对的。但是，德谟克里特认为单凭感觉并不能发现事物的真理（原子和虚空），事物的真相并不是象每个人都感觉到的那个样子，感觉不等于知识（真理）；而普罗太戈拉则认为每个人的感觉就是事物的真相，感觉就是知识。普罗太戈拉的命题显然是背离了唯物主义的。这个命题后来也的确为唯心主义者所利用。但必须指出的是：

首先，柏拉图是从客观唯心主义立场来反对这一命题的。他在《泰阿泰德篇》中解释普罗太戈拉的上述命题时，还把普罗太戈拉与赫拉克利特、恩培多克勒等唯物主义哲学家并提，认为他们都主张"万物都是运动、变化和彼此混合所产生的"，"没有什么永远常存的东西，一切事物都在变化中。"① 可见，普罗太戈拉对自然的看法有素朴的唯物主义思想，他承认事物的客观存在和运动发展。但是他在强调一切都在运动变化的时候，又错误地把一切都看作是相对的。他的上述命题显然正是建立在这种思想基础之上的。而柏拉图在批评这一命题时，不仅反对普罗太戈拉把感觉和知识等同起来，也反对普罗太戈拉承认"流动的物质"的客观存在；柏拉图之前的唯心主义派别如爱利亚派等也持有与柏拉图同样的观点。普罗太戈拉所反对的正是这种错误的主张，可惜他自己并没有站稳唯物主义的立场，反而从相对主义走向了主观唯心主义。

① 柏拉图：《泰阿泰德篇》，《西方哲学原著选读》上卷第56页。

其次，我们必须看到，普罗太戈拉的这一命题在当时是针对"神意"说的，它提高人的地位，贬低神的作用。当时的宗教迷信和唯心主义是用"神意"来解释知识的来源以及许多社会政治问题的，认为人的知识、美德是神赐予的，人的作用是从属于神的。柏拉图实际上并未摆脱这种神意说。而普罗太戈拉对当时流行的神的观念提出怀疑，正是因为他把人看作万物存在的"尺度"，强调人的作用，这在当时是有一定的进步作用的。

再次，我们还必须注意，普罗太戈拉的这一命题也有约定论的含义。因为这一命题中的"人"也可理解为并不限于个别人，因此虽然各人的判断可能都真，但大多数人同意的判断应该被视为较好的、更真的判断。这正是社会约定论的观点。这种观点从认识论上说当然是错误的，但在当时却反映了奴隶主民主派的思想，具有一定的进步意义。在社会政治领域中，在对待宗教、道德、法律等方面的问题上，普罗太戈拉的约定论观点就更加明显了。这从他的第二、第三条残简中可以看得很清楚。

第二条残简说："要想成为有教养的人，就应当应用自然的秉赋和实践；此外还宜于从少年时就开始学习"。第三条残简说："至于神，我既不知道他们是否存在，也不知道他们象什么东西。有许多东西是我们认识不了的；问题是晦涩的，人生是短促的。"① 第二条残简说明普罗太戈拉是主张道德、知识必须通过学习教育而得到提高。这种观点与后面我们将要讲到的苏格拉底、柏拉图的主张是正相对立的。第三条残简表明普罗太戈拉对神采取怀疑的态度。这些看法又都是与他的约定论思想密切

① 普罗太戈拉著作残篇D2、D3，《古希腊罗马哲学》第138页。

相关的。

普罗太戈拉认为，道德、法律、政体等等都不是自然的，也不是由神意产生的，而是人为约定的。因此，它们的约束力只是相对的，只有当它们对社会，对约定它们的人有好处的时候，它们才能存在，才是好的；当它们对人没有好处、没有用处的时候便应当加以抛弃。所以，绝对不变的道德、法律、宗教、政体等等都是不存在的。人们只能说，在某种情况下，这种道德、法律、政体适宜或不适宜。因此公民可以根据自己的需要和意志来废除传统的道德、法律，制定符合自己利益的道德、法律。也就是说，道德、法律的兴废都可依人为其"尺度"。正因为道德、法律都是人为的，不是凝固不变的，不是神赐予的，因此人们可以通过学习教育，具有知识和道德，即成为"有教养的人"，而不需要去崇拜神。

普罗太戈拉的约定论在当时反对了传统的"神意"决定道德、法律的神秘主义观点，具有一定的进步作用；但约定论并不能说明道德、法律的本质，不能揭示道德、法律产生的真正的社会基础和阶级根源，因此从理论上说是错误的。约定论论证了道德、法律不是绝对的和固定不变的，打击了认为传统的道德、法律神圣不可侵犯的观念，体现了奴隶主民主派的利益和要求；但是，约定论夸大了事物的相对性，把相对性绝对化了，走向了相对主义。约定论认为道德和法律的价值要从它们的效果(好处、用处)去衡量，而所谓效果是对奴隶主民主派的利益而言的，这与主观的空想，与迷信陈规传统是对立的，因而是进步的；但它离开了动机与效果统一的道德标准，单纯强调效果这却是错误的。总之，普罗太戈拉的约定论包含有某些积极的因素，在当时

起了一定的进步作用，但从理论上看从全体看则是错误的，是唯心主义的。

第三节　高尔吉亚

高尔吉亚（Gorgias 约公元前五世纪）生于西西里的莱昂提利城，据说曾是恩培多克勒的学生。他也是智者派中的一位著名人物，能言善辩，称得上修辞学家，演说家。他又是一位政治活动家，主张奴隶主民主政治。公元前 427 年他曾以莱昂提利的使节的身份到过雅典，目的是为了取得雅典的帮助来反对叙拉古。[①] 他的哲学著作有《论非存在或论自然》。塞克斯都·恩披里可在他的《反数学家》中记载了高尔吉亚的这本著作的主要思想。

高尔吉亚的论点主要是否认事物的存在及其可知性，具体来说有这样三条原则：

1. 无物存在。因为如果有某物存在的话，那么它或是永恒的，或是产生出来的。但是，它不可能是产生出来的，因为没有东西能从“存在”中产生，也没有任何东西能从“非存在”中产生。它也不可能是永恒的，因为如果说它是永恒的，那就等于说它是无限的。但说它是无限的，那是不行的。因为如果它是无限的东西，那它就不在任何与它自身不同的地方（因为如果它在任何与它自身不同的地方，那它就是为一个比它更大的东西所包容，因而也就成了有限的了，而且比无限更大能包容无限的东西是

① 参见 F·科普尔斯顿：《哲学史》第1卷，伦敦1961年版，第93页。

没有的)；它也不可能存在于自身之中，因为它不可能为自身所包容(要是那样的话，它就成了既是一个“物体”，又是一个“地方”了)。所以，无限的东西就不存在于任何地方，而不存在于任何地方的东西，也就是不存在的东西。

2. 即使有物存在，也不可知。因为如果有物存在而又可知，那么被思想的东西就必定是真实存在的了，而非存在也就根本不可能被思想了。但如果被思想的东西都是真实存在的话，那么这岂不是说，我们所思想的许多荒谬的东西都是真实的；而另一方面，如果说非存在不可能被思想，但事实上我们却可以设想许多不存在的荒谬的东西。这样岂不是说，荒谬的东西并不都是错误的。

3. 即使有物存在而又可知，也不可能把这样的知识传授给别人。因为我告诉别人时用的信号是语言，而语言不等于存在的东西，最多只是存在的东西的符号，符号与被符号所标志的东西是不同的，可闻的东西与可见的东西并不是一样的，所以我没法把我见到的东西用语言告诉你。例如，我怎么能用语言把关于颜色的知识告诉你呢？因为耳朵听到的只能是声音而不是颜色。①

如果我们把高尔吉亚的上述论点说得更明确一点的话，那就是：他认为，知识只限于感觉，只限于个人的主观经验；在主观感觉经验之外的客观事物是不存在的；即使是存在的，我们也不能认识它们；即使可以认识它们，我们也无法把认识到的传达给别人。他的理由是：语言文字只是感性经验的符号，用语言文字

① 上述论证参见《古希腊罗马哲学》第138—143页，F·科普尔斯顿：《哲学史》第1卷第93页。

传达出来的，不可能等于各人的感性经验本身。

高尔吉亚的论点显然是错误的，他可以称得上是欧洲哲学史上最早的怀疑主义者、不可知论者了。但是，他的出发点却是反对爱利亚派的唯心主义的“存在”说的，也是反对爱利亚派否定感觉的唯理主义思想的。他要否定爱利亚派所说的“存在”。比如，他在论证上述第二条原则时指出：“说所想的东西是存在的，这句话并不真实”。因为如果被思想的东西都真实存在，那么我们所想象的能飞的人和能在海上行驶的车也都真实存在的了。这种反驳显然是针对巴门尼德的“可以设想的东西就是可以存在的东西”这类主张而发的。另外，高尔吉亚所使用的论证方法也是爱利亚派所惯用的，他用爱利亚派所用的逻辑方法来驳斥爱利亚派的论点。但是，他没有把爱利亚派所讲的“存在”与唯物主义所讲的存在区别开来，当他反对前者时，连后者也否定了。他否认了事物的存在，也否认知识的存在，甚至否认思想交流的可能，从而陷入一种极端的怀疑主义、不可知主义。塞克斯都·恩披里可在讲述高尔吉亚的论点时说：“一方面，象他所主张的那样，存在是没有的，而另一方面，象他所断言的那样，非存在也是没有的；而象他所指出的那样，也没有存在同时又是非存在。所以什么都没有。”②可见，高尔吉亚一方面反对巴门尼德的存在；同时也反对素朴唯物主义关于非存在也是存在的说法。至于他所说的“没有存在同时又是非存在”的观点则显然又是反对赫拉克利特的素朴唯物主义和自发辩证法思想的。这样，高尔吉亚就否定一切，得出“什么都不存在”的错误结论。但是，

①② 《古希腊罗马哲学》第142、139页。

高尔吉亚的论点涉及到了思维与存在、思维与语言、语言与存在的关系这样一些值得探讨的问题。

早期智者派在反对唯心主义、宗教迷信和贵族奴隶主思想家的自然论的斗争中，表现出一定的进步倾向。但是，他们的相对主义思想在世界观上导致否定一切的怀疑论和不可知论，而在方法上往往走向诡辩。普罗太戈拉已有这种倾向，在高尔吉亚的论证中，这种诡辩就更明显了。到后来，这种诡辩的风气更加严重，把逻辑方法弄成了颠倒黑白的文字游戏，因而常被人称为诡辩派。与此同时，随着雅典在伯罗奔尼撒战争中的惨败，奴隶主民主派的力量大为削弱，民主政治江河日下，一蹶不振。智者派和奴隶主民主政治一样，最后也走向了末路。

第五章　苏格拉底和柏拉图的唯心主义

当德谟克里特的原子论在希腊形成并传布开来，以普罗太戈拉为代表的智者派在希腊各地到处游说的时候，在雅典出现了一个贵族奴隶主思想家集团。他们反对原子论派，也反对智者派。他们攻击唯物论，攻击奴隶主民主政治，宣传唯心主义和神秘主义，主张政权为奴隶主贵族所掌握。这批奴隶主贵族思想家的领袖便是苏格拉底，而他们的最著名的代表人物便是苏格拉底的学生柏拉图。

第一节　苏格拉底

苏格拉底(Sokrates)约在公元前469年生于雅典。他父亲是个雕刻匠，母亲是个助产婆。他曾继承他父亲的职业，但不久就抛弃了它，致力于哲学和社会政治活动。在伯罗奔尼撒战争期间(公元前431—前404年)，苏格拉底曾三次从军出征，此外他几乎一生都没有离开过雅典。这一时期，希腊奴隶主阶级内部两大集团之间的斗争很激烈。在战争中，民主派的力量受到很大摧残，雅典的民主派政权被推翻，出现了“三十僭主”的统治，而后又一度出现民主派政权。苏格拉底最后就是被这个民主派政权判处死刑的，公元前399年他在狱中饮鸩而死。

据文献史料记载，苏格拉底貌不出众，但说话却富有魅力，能吸引很多听众。他惯于在大街、集市，运动场等公共场所同各式各样的人谈话，讨论各种各样的问题，如关于战争、政治、婚姻、友谊、爱情、艺术、诗歌、宗教等等，其中特别是道德问题，诸如究竟什么是美德，如何培养美德，则是他最为关注、与人讨论得最多的问题。不久，在他周围聚集了一批门徒，其中有柏拉图、克里底亚、查米底斯、阿尔基比亚底斯、色诺芬等当时著名的奴隶主贵族思想家、政治家。苏格拉底所讨论的问题以及他的讲授方式，与智者派十分相似，只是他不象智者派那样收取学费。当时有人把他当做一个智者派人，但他说他不是智者，而是爱智者。实际上，他和他的门徒的思想学说是反智者派的。他们痛恨智者派宣传民主思想，破坏了传统的道德和宗教观念。他们也和毕达哥拉派一样相信灵魂不死，认为身体是灵魂的坟墓，希望死后灵魂超升转世。苏格拉底甚至声称，哲学家的一生就是练习死亡，哲学家准备好去死，即把生命视为死之准备状态。[①] 苏格拉底的死也正是体现了他自己的这一信条。西方学术思想界对于苏格拉底之死及其人格是十分推崇的。我们并不赞同这一点。当然，我们也不抹煞苏格拉底在西方哲学史上的地位和作用。他提出了许多深刻的思想和有价值的问题，但也不可否认他的学说是唯心主义的，是为当时的奴隶主贵族等级服务的。

苏格拉底本人并无著作留下来。我们关于苏格拉底的学说主要依据色诺芬（又译克塞诺封）的回忆录和柏拉图的对话集。

① 参见柏拉图：《斐多篇》62C—64C，《苏格拉底的肖像》，R. W. 利文斯通注释本，牛津大学出版社 1966 年版，第 94—97 页。

前者是在苏格拉底死后六年为其辩护而写的。后者几乎无例外地都以苏格拉底为主角，柏拉图通过苏格拉底来阐述自己的学说，但其中也确实叙述了苏格拉底的哲学思想。此外，亚里士多德的《形而上学》等著作也记载了有关苏格拉底哲学思想的材料。

关于苏格拉底的哲学思想，我们着重谈三个问题。一是他所谓的"自知自己无知"，二是他所谓的"美德就是知识"。三是他的方法，即所谓精神"接生术"。

一、自知自己无知

我们在柏拉图的《申辩》篇中可以看到，苏格拉底是如何借一个神话故事来"论证"他的这一学说的。故事说，德尔斐的传神谕的女祭司告诉苏格拉底的朋友凯勒丰说：苏格拉底是人中间最聪明的人。苏格拉底说，他感到自己并不聪明，于是就去证实这个"神谕"，因为神谕是不能轻视的，"我应该首先考虑神的话"。为了证实神谕，他就到处去找有知识的人谈话，其中有政治家，有诗人，有工匠等等。他想看看他们的知识在哪里，是否比他更智慧更聪明。结果证明这些人并没有知识，因而发现"那个神谕是驳不倒的"。于是，他反躬自问，他的聪明究竟表现在哪里。他觉得自己其实毫无所知，因而就推论到"自知自己无知"正是他的聪明所在。"人们哪！象苏格拉底那样的人，发现自己的智慧真正说来毫无价值，那就是你们中间最智慧的了。"① 苏格拉底以自知自己"无知"而自豪，并要人人都"自知自己无知"。那么，

① 柏拉图：《申辩篇》，《西方哲学原著选读》上卷第68页。

苏格拉底究竟为什么要提出这种说法，它的含意究竟是什么呢？

首先必须指出，在知识问题上，苏格拉底的看法接近于、或者说继承发展了爱利亚派的主张，而与智者派的观点是正相对立的。智者派把知识建立在感觉基础上，而感觉是相对的，所以知识也是相对的。苏格拉底则把知识建立在理性基础上，认为一切知识都是经由概念的。概念是撇开具体事物的特殊属性而形成的，是普遍的，不变的。所以知识也是普遍的、绝对的、永恒不变的。他认为，知识与工匠的技艺是不同的，人们一般所谓的知识其实并不是真正的知识，因为它们都是变化的、没有永恒价值的；但他们还自以为有知识，而苏格拉底则意识到自己还没有达到那种绝对的、永恒的、真正的知识，从这个意义上说，他认为自己是无知的。

从这个角度看，苏格拉底提出这一命题包含着一种有价值的思想，那就是认为人们的认识不应停留在个别、具体，而应提高到一般。这种看法是人类认识史上的进步，是应当肯定的；但是，苏格拉底又过分夸大了一般，有很大的片面性，更重要的是，这一命题还带有神秘主义的色彩。

苏格拉底认为，人们不能认识外部世界，也不应该认识世界。因为他认为自然界是神创造的，由神支配，受神管理的。因此，人们如果去认识和研究自然，那就等于干涉了神，也就是对神大不敬，是渎神，而且，那样做也是徒劳无益的，因为人的理性根本不可能认识神所创造的东西。所以，那些要求认识自然的人其实是什么也没有认识，是无知者；只有放弃对自然的认识，承认自己是无知者的人，才是聪明人。可见，苏格拉底的“自知自己无知”又是反对人们从客观存在的自然界出发去获得知识。

苏格拉底叫人不要去研究自然，而去研究神的智慧和意志。而神的智慧和意志，在他看来，体现在事物的目的之中，因此人应该去研究事物的目的。苏格拉底可以说是欧洲哲学史上最早提出唯心主义目的论的。他认为世界上的一切事物都是神按照自己的意志安排好的，都是合乎一定的目的的。神创造了人，神为了某种有用的目的又创造了人体的各个部分，创造眼睛使人能看，创造耳朵使人能听，创造鼻子使人能闻，创造舌头使人能尝到各种滋味，而最主要的是，神还在人之中安排了灵魂，这也是人最优越于其它动物之处，它使人能了解安排了事物秩序的神的存在。总之，宇宙万物都是神为了某种目的而创造出来的。神统治世界，神的权力是绝对的。① 正因为这样，所以苏格拉底认为，所谓寻求事物的原因实际应该是寻求事物的目的。或者说，他反对象唯物主义哲学家那样去寻求事物的原因，而主张哲学只应当去研究事物的目的，并借此领会神的智慧和意志，因为把世界万物安排成现在这个样子的力量并不是存在于事物本身之中的某种原因，而是存在于事物之外的神。苏格拉底声称自己在早年也曾研究过自然，寻求过事物的原因，但最后他得出结论，觉得自己完全并且绝对没有能力作这些研究。② 他曾研究过阿那克萨戈拉的自然哲学，对阿那克萨戈拉的心灵（奴斯）说很感兴趣。可是，当他发现阿那克萨戈拉并不用心灵说或目的论来解释宇宙万物，而求助于气、水、以太等等，也就是用自然界本身来解释自然界的时候，他就大失所望。③ 从这里可以清楚地看出苏格拉

① 参见色诺芬：《回忆录》第1卷第4章，《古希腊罗马哲学》第167—171页。
②③ 参见柏拉图：《斐多篇》96A—100A，《西方哲学原著选读》上卷第61—63页。

底对唯物主义所采取的反对态度。所以，“自知自己无知”这个命题就是说从自然本身之中去寻求事物的原因的人是最无知的；而最有知的是神，人必须知道知识最终是从神而来，真正的知就是服从神，听神的话。苏格拉底经常对人宣传“听从神”，执行“神的命令”，他自信“我这样事神是我们国家最大的好事”。① 他还神秘地声称自己心中有一个声音，在他犹豫的时候这个声音就会告诉他应当怎样做，他称这声音为“神物”或“灵机”，即“守护神”。他又自称自己是神赐给雅典这个国家的。②

总起来说，苏格拉底的“自知自己无知”这个命题既有有价值的积极因素，又有唯心主义、神秘主义的思想。

二、美德就是知识

苏格拉底一生最为关注的是伦理学的问题。罗马时代的一位著作家西塞罗说，苏格拉底把哲学从天上带到了人间，意思是说从苏格拉底起哲学才从对自然的研究一转而为对人类认识和道德的研究。当然，以前的哲学家并不是不管人类认识和道德问题。譬如赫拉克利特、德谟克里特等都涉及了认识和道德问题，不过他们都没有象苏格拉底那样注重对人类认识、道德问题的研究。苏格拉底强调探究体现了神的智慧和意志的事物的目的，同时他教人要“认识自己”，就是说要人认识“真正的我”。这个我是指我的灵魂(心灵)，也就是“理智”。他认为一个人应当关心自己的灵魂，因为只有灵魂或理智才能使人明辨是非。一个把自己的灵魂或理智看做至高无上的人，自然能知道什么

①② 参见柏拉图：《申辩篇》，《西方哲学原著选读》上卷第68—70页。

是“善”，什么是“恶”，并且能够做一个有道德的人。所以，苏格拉底把他的伦理学说建立在一种知识论上。照他看来，“美德就是知识”，而不道德便是无知的同义语。最高的知识就是对“善”这个永恒的、普遍的、绝对不变的概念的知识。这样，“美德即知识”的意思也就是说美德即关于善的概念的认知。所以道德也不应象智者派所说的那样是相对的、变动的，而是绝对的不变的。

把道德和知识合二为一，认为道德行为必须奠基于知识，产生于知识，这是苏格拉底伦理学说的根本之点。把知识(一般概念)放在道德的首位，也就是以理性作为判断道德行为的标准，这是理性主义的伦理学说。从思想史上说，这里包含着有价值的思想，对以后伦理学说的发展影响尤其大。但是，这种理论有很大的片面性。

从这种伦理观出发，苏格拉底认为，一个人没有知识，也就是不懂得善的概念是什么，他就不可能为善；而一个人有了知识，就决不会为恶。善出于知，恶则出于无知。那么，为什么往往一个人明知某种事情是不道德的，却偏偏会去做呢？苏格拉底认为，这种说法是不对的。因为如果你真知道是不道德的，你就决不会去做，你之所以去做，就完全证明你是无知的，就说明你没有真正的知识。这种观点当然是错误的，也是不符合社会现实的。

既然美德即关于善的知识，那么善这个概念的含义究竟又是什么呢？苏格拉底的回答并不很明确。有时他认为善就是对人有用的、有益的，诸如健康、有力、有财富、有地位、有荣誉等等。此外，还有节制、正义、勇敢、敏悟、强记、豪爽等所谓“灵魂

的善”。这些行为有时有益，有时亦有害，究竟有益或有害，主要取决于是由智慧的灵魂还是由愚蠢的灵魂来指导它们。所以，善可以说系于智慧，美德也就是智慧。① 这样，便又回到了美德即知识这一命题。苏格拉底认为美德是知识，知识是可教的，但并不是从外面灌输给人的。因为美德和知识（一般概念）一样，并不来自客观自然界，而是人的心灵先天有的。但先天有的并不等于就是现成的，人们并不能一下子就意识到这种先天有的知识，而必须通过一系列的引导、启发，也就是“教育”。所以他认为自己并不是象智者派那样，拿一些现成的知识、道德去传授给别人，而只是把别人先天有的、潜在的知识、也就是美德诱发出来，或者说是引导人们走向知识和美德。正是在这个意义上他称自己是知识的“助产士”。必须指出，强调求知过程中引导、启发的作用是对的，但以此否定知识的传授则是片面的，把知识、美德看作人的心灵先天有的就更是唯心主义的。不仅如此，由于苏格拉底认为永恒不变的知识的最终来源是“神”，所以他有时又把“善”与服从神意等同起来，因为服从神就是知，也就是德。这样一来，他就把宗教信仰与道德概念混同起来了。

三、精神接生术

上面讲过，苏格拉底自认为是知识的“助产士”。他在讨论知识和伦理道德等各种问题的时候，惯于采用问答法，双方一问一答，通过诘难，使对方陷于矛盾，承认其无知，逐渐修正意见，从而导致真理。苏格拉底把这种方法称之为“接生术”（“助产

① 参见柏拉图：《美诺篇》86D—89D，《古希腊罗马哲学》第163—166页。

术”）。据说这个方法是从他母亲（助产婆）那里受到启发的。黑格尔解释说，这种方法就是“帮助已经包藏于每一个人的意识中的思想出世”，① 他在《哲学史讲演录》中对苏格拉底的“接生术”作了详细的阐述。列宁曾在自己的笔记中作了摘引，并加上批语“很妙”。② 苏格拉底在运用这个方法时，总是使人们原来已经接受了的通常已被认定的一般观念（如关于美、正义、勇敢等等）与具体事例发生混乱、矛盾，并且总是从具体的事例中引申出普遍的原则来。如在《美诺》篇中，苏格拉底问美诺，什么是美德。美诺就回答说，男人的美德是什么，女人的美德是什么，儿童、青年、老人的美德是什么，等等。苏格拉底打断他，要他回答包括一切的普遍的美德。美诺回答说，这种美德就是支配别人，命令别人。苏格拉底反驳说，儿童和奴隶能支配、命令别人吗？美诺承认他下的定义与具体事例有矛盾。然后苏格拉底又引导美诺找出许多具体的美德，如正义、勇敢、节制、智慧、豪爽等等，再进一步要求找到贯穿一切美德之中的共同的美德。

所以，苏格拉底的方法也是一种归纳法，就是通过归纳寻求概念的定义，或者说通过归纳形成普遍概念。关于苏格拉底的方法，亚里士多德曾指出：“苏格拉底专门研究各种伦理方面的品德，他第一个提出了这些品德的一般定义问题。”又说：“有两样东西完全可以归功于苏格拉底，这就是归纳论证和一般定义。这两样东西都是科学的出发点。”③ 应当承认，苏格拉底关于概

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，商务印书馆1981年版，第57页。

② 列宁：《哲学笔记》，第304页。

③ 亚里士多德：《形而上学》第13卷第4章1078b，《西方哲学原著选读》上卷第58页。

念在认识中的作用，关于通过归纳下定义的方法，在辩证法、认识论和逻辑学的发展史上是有贡献的。我们知道，“辩证法”这个词导源于希腊文，其含义就是进行谈话、论辩，就是揭露对方议论中的矛盾并克服这种矛盾来求得真理的方法。这种方法也可称为“辩证术”。古代有些哲学家认为，思维矛盾的揭露以及对立意见的冲突，是发现真理的最好方法。苏格拉底的辩证法(问答法)就是这样一种揭露矛盾的论辩的方法，这种方法是揭露已有的观念的矛盾，寻求概念的定义，所以可以说是一种思维的辩证法、概念的辩证法。他用这种方法是为了论证他的唯心主义学说的。但他的唯心主义还未形成一个完整的体系，后来为他的学生柏拉图进一步发挥和系统化。

第二节　柏拉图的生平、著作及其思想渊源

柏拉图(Platon)约在公元前428(或前427)年生于雅典一个贵族家庭。他的父母都是名门贵族的后裔。他母亲是希腊历史上著名的政治改革家梭仑的后代，他母亲的叔父克里底亚以及好几位亲戚是雅典三十僭主统治集团内的人物。他的家庭出身和社会联系使他从小就鄙视民主制，他把雅典在伯罗奔尼撒战争中的失败归咎于民主政体。当然，他之所以反对民主制，还与苏格拉底的影响有关。

柏拉图约在20岁左右，开始从师于苏格拉底。在这之前，他就已经受过很好的文化教育，特别是在文学和数学方面。他在青少年时代曾学习作诗，还写过悲剧。据说他还曾跟随克拉底鲁，钻研过赫拉克利特的学说，又研究过爱利亚派和毕达哥拉

派的学说。柏拉图忠实地跟随苏格拉底学习达八年之久。公元前399年苏格拉底被雅典重建的民主政体判处死刑，此事使柏拉图更加痛恨民主制。

苏格拉底死后，柏拉图和其他一些同门子弟离开雅典，周游各地。他先投奔麦加拉城的欧克里德(Euclid)。后者也是苏格拉底的子弟，在麦加拉创立学派，将苏格拉底的学说和爱利亚派的学说结合起来。柏拉图在这里又进一步接受了爱利亚派的影响。不久，他又到非洲的昔勒尼(Cyrene)，就教于昔勒尼派的著名数学家德奥多罗。据说他还到过埃及，在那里学习天文学，考察过埃及的制度和文物，不过这一说法并不十分可靠。大约在公元前395年，柏拉图回到雅典。公元前388年，即当他40岁左右时，又离开雅典前往意大利南部和西西里。他在意大利结识了一批毕达哥拉派门人，吸取了不少毕达哥拉派的哲学思想。他在西西里曾得叙拉古(Syracuse)的僭主狄奥尼修一世(Dionysius I)的优遇，并结识了这位僭主的亲戚狄翁(Dion)。柏拉图企图在这里实现他的政治理想，但未能如愿，只好回到雅典。

公元前387年，柏拉图在雅典纪念英雄阿加德穆(Academus)的圣殿附近的园林中创建了一所"学园"(Academy)。这所学园可以称得上是欧洲历史上第一所固定的学校。学生不限于雅典，而来自四面八方，学习的科目也不局限于哲学，而包括数学、天文学、物理学等一系列柏拉图所谓的辅助学科在内。柏拉图在他的"学园"中一面从事著述，一面讲学。除了讲授哲学之外，他还教授数学、天文学、音乐理论等，前后达四十一年之久。

在学园生活的四十多年期间，柏拉图还曾两次离开雅典，前

往叙拉古，以期实现他的政治思想。第一次是公元前367年，那年狄奥尼修一世去世，狄奥尼修二世即位。柏拉图受狄翁邀请前往叙拉古任狄奥尼修二世(当时才13岁)的老师，但结果是不欢而别。第二次是公元前361年，柏拉图再次应邀前去，狄奥尼修二世表示愿意接受柏拉图的教育，使自己成为一个哲学王，并建立柏拉图式的理想国。但是，叙拉古统治集团内部的严重斗争几乎使柏拉图丧生。由于当地毕达哥拉派人的营救，费了很大周折，他才于次年返回雅典。柏拉图的政治理想终成泡影。公元前347年他在雅典去世。他死后学园仍继续办下去，直到公元529年才为东罗马皇帝尤士丁尼所封。

柏拉图在学园中的讲稿均未留传下来。但是他所写的对话全都保存下来了。西方研究者对这些对话的真实性和创作时间曾作过许多考证和研究，说法并不完全一致，比较确定的大致有三十几篇。至于创作时间，有分为三个时期的，也有分为四个时期的。大体包括苏格拉底死的前后，即柏拉图基本上是阐述他老师的学说的阶段，以及他自己的体系形成和成熟的阶段。每篇对话属于哪一个时期说法也并不完全一致。这些对话主要有：《申辩篇》、《伊安篇》、《普罗太戈拉篇》、《高尔吉亚篇》、《美诺篇》、《斐多篇》、《泰阿泰德篇》、《会饮篇》、《巴门尼德篇》、《斐德若篇》、《智者篇》、《政治篇》、《斐利普篇》、《蒂迈欧篇》、《国家篇》、《法律篇》等。柏拉图在他的对话中继承并发展了苏格拉底的"问答法"，在相互讨论过程中，揭示对方论点的矛盾，从具体的事例引出一般的概念，得出柏拉图所主张的结论。象这样运用对话的形式来阐述自己的学说，在欧洲哲学史上可以说是没有先例的。柏拉图的对话文字生动，以浅喻深，寓思想于具体

的过程之中，不仅包含着哲理，而且有相当高的文学价值。

柏拉图的对话大多以苏格拉底为主角，柏拉图自己从不出场，有时我们较难断定哪些是苏格拉底的看法，哪些是柏拉图自己的看法。同时，在这些对话中，苏格拉底常常以摹仿他的论敌（智者派）的辩论方式来讥讽他的论敌。这样，我们有时也就难以断定哪些是他的真心话，哪些是他摹仿论敌的讽刺话。再者，有些对话并没有作出最后的结论，有些对话的论题不集中，逻辑不清楚，论点或结论有时彼此矛盾。此外，对话中还包含许多神话故事，其中有些神话的含义不易弄懂。所有这些造成了我们研究柏拉图哲学的困难。当然，我们还是可以从这些对话中看出柏拉图学说的主要思想倾向的。

柏拉图的学说，从思想渊源上讲，除去他的老师苏格拉底之外，还有毕达哥拉派和爱利亚派。此外，他还利用了赫拉克利特学说中的某些成分。

柏拉图从毕达哥拉派那里吸取了关于数的唯心主义说法，即将数当作万物的始基、原型，而万物则是数的摹本，还吸取了关于灵魂不死和转世的神秘主义说法。

柏拉图从巴门尼德那里吸取了反唯物主义反辩证法的“存在”说，即主张“存在”是唯一真实的，是常住不动的，“存在”与“非存在”是绝对对立的。他也吸取了巴门尼德关于知识不能来自感觉而只能来自理性的唯理主义思想。与此同时，他还吸取了赫拉克利特关于感觉世界是变动不居的思想，但他并不象赫拉克利特那样肯定感觉世界的客观实在性，而是否定它的真实性，认为它是虚幻的。

柏拉图从苏格拉底那里直接继承了关于概念的学说，即认

为概念是普遍的、一般的，又是永恒不变的，概念是事物的本质或共同本性，个别具体事物不过是概念的表现；同时他也继承了苏格拉底关于要为事物寻求目的的思想。

当然，柏拉图并不是简单地机械地把这些思想成分拼凑在一起，而是依据当时社会的需要，将这些思想原则融会一起加以发挥，形成了客观唯心主义的理念论，并且以理念论为中心建立了他的宇宙论、知识论以及政治伦理说、国家说，形成了欧洲哲学史上第一个庞大的唯心主义体系。

第三节　柏拉图的唯心主义的理念论和宇宙生成说

一、理念：真正的实在

柏拉图认为，我们的感官所感知到的一切事物都象赫拉克利特所说的那样是变动不居的，因而都是不真实的；真正实在的东西应该象巴门尼德所主张的"存在"那样是不动不变的；这种真实的存在就是苏格拉底所讲的绝对的永恒不变的概念。但是，他又认为，概念并不象苏格拉底所说的那样仅限于道德的领域，概念也并不仅仅是思想的范畴，只存在于人的心中，而是独立存在于事物和人心之外的实在。柏拉图把这种一般概念称之为"理念"*。所有的理念构成了一个客观独立存在的世界，即理

* 必须强调指出，柏拉图的"理念"是不依赖于人的主观意识而独立存在的，因此我国有的学者认为不应译为"理念"或"观念"，只能译为"理式"或"型"、"相"。这种说法并非没有道理。只是现在"理念"的译法已为大家所熟悉，我们觉得只要明确其真正的含义，不妨仍采用"理念"这一译名。

念世界，这是唯一真实的世界。至于我们的感官所接触到的具体事物所构成的世界，是不真实的虚幻的世界。这样，在柏拉图那里就出现了“真实世界”(理念)与“幻影世界”(个别事物)之间的对立。他说：“一方面我们说有多个的东西存在，并且说这些东西是美的，是善的等等。……另一方面，我们又说有一个美本身，善本身等等，相应于每一组这些多个的东西，我们都假定一个单一的理念，假定它是一个统一体而称它为真正的实在。”① 这里所谓“多个的东西”是指多数的个别事物，所谓“善本身”、“美本身”等就是指善的东西、美的东西的“理念”。我们必须记住，柏拉图所说的“真正的实在”(也就是“理念”)的根本的标志就是永恒不变的、同一的，不能既是此又是彼的，因而是能够明确地表达出来的东西；那些变动不定的，既是这个又是那个，不能明确地表达出它的意义来的东西，就决不能是“真正的实在”。这个观点可以说贯穿于柏拉图的整个体系之中。

柏拉图的这种看法与他对数学和道德的研究特别有关。柏拉图自小学过数学，他与毕达哥拉派的密切交往，更加深了他对数学研究的兴趣。在他创办的学园中，数学是必修的重要科目，据说园门外写着：“不懂几何学的人不许入内”，足见他对数学的重视。在他看来，数学上的命题都是绝对确定的，永恒不变的。数学的对象也具有这种本质特性，这些对象不可能在可感觉的客体中找到。例如几何学上的圆或正方形在自然界中是找不到的，感觉的对象只能接近于但永远不能完全达到数学的对象。所以，柏拉图首先是从数学那里发现他的“真正的实在”的。其次

① 柏拉图：《国家篇》507A—509B，《古希腊罗马哲学》第178—179页。

是道德。柏拉图认为真正的善或恶是存在的，但不能在感知世界中找到，道德判断的客观真实性的基础是在观念之中，我们可以接近它们但不可能达到完善的道德的观念。我们在柏拉图的对话中可以看到许多关于“大小”、“相等”、“正义”、“勇敢”等等数学和伦理学问题的讨论。柏拉图正是通过数学和道德这二方面发现他的“真正的实在”的。

二、理念和事物：原型和摹本

那么，柏拉图所发现的这种“真正的实在”（即理念）与我们的感官所接触到的个别事物之间的关系，或者说“真实世界”与“幻影世界”之间的关系又是怎样的呢？柏拉图吸取了“摹仿说”，并且提出了“分有说”。所谓“摹仿说”，就是认为理念是原型，个别事物只是“摹仿”原型产生的，所以个别事物只是其理念的不完善的“摹本”或“影子”，就如毕达哥拉派把万物看作“数”的“摹本”一样。所谓“分有说”是说个别事物之所以存在，乃是因为它（们）“分有”了理念。我们所看到的这匹马，那匹马，都不过是“马”这个理念的“摹本”或“影子”。或者说，它们之所以为马，乃是因为它们“分有”了“马”这个理念。一个东西之所以是美的，乃是由于分有了美本身；大的东西之所以大而更大的东西之所以更大，乃是由于大本身，小的东西之所以小，乃是由于小本身；“两个之所以存在，并没有什么别的原因，只是由于分有了‘二’（指理念。——引者），事物要成为两个，就必须分有‘二’，要成为一个，就须分有‘一’”，等等。① 依此类推，现实世界中的万事万

① 柏拉图：《斐多篇》100B—102C，《西方哲学原著选读》上卷第73—74页。

物都是理念世界的摹本，是“分有”理念世界的结果。所以，理念和具体事物既是有区别的，又是同名的。但是，事物究竟怎样“分有”它们的理念呢？柏拉图自己也没有能说清楚。他说：“一件东西之所以美，是由于美本身出现在它上面，或者为它所分有，不管是怎样出现、怎样分有的。我对出现或分有的方式不作肯定，只是坚持一点：美的东西是美使它美的。”① 这就是说，你只要相信“分有”就是了，至于它究竟怎样“分有”可以不必管它。可见所谓“分有”说实际上是十分含混的。据亚里士多德记述，柏拉图还提出过所谓“理念数论”的主张，即认为理念就是数，事物“分有”数而存在。这实际上是退回到毕达哥拉派的理论，同样没有说明事物怎样由“分有”而来。

理念除了作为原型为事物所“分有”外，柏拉图还提出，理念同样也是具体事物所要追求的目的。具体事物要想达到它，但永远不能达到，因为它是绝对的、永恒的，而具体事物总是相对的、流逝的。如美的东西以美的理念为目的，总是要想达到绝对的美，但总不能达到，此如等等。这样用目的论来解释理念与事物之间的关系，当然也是错误的。

柏拉图把理念看作永恒不变的“真正的实在”，个别事物有生有灭，而理念则永存不息。从这一点说，“理念”与巴门尼德的“存在”有共同之处，但是，柏拉图的理念并不象巴门尼德的“存在”那样是“唯一的”，而是许多的，各类事物都有各类事物的理念。那么，是否一切事物都有理念？或者说，理念和个别事物之间是否彼此一一对应？柏拉图对这个问题的看法并不是前后一

① 柏拉图：《斐多篇》100B—102C，《西方哲学原著选读》上卷第73页。

贯的。在《国家篇》、《斐多篇》等对话中，人造物（床、桌子等）和自然物（石头、木头等）以及正义、节制、勇敢等美德和不正义、恶、丑等否定的品德都有相应的理念。但在《巴门尼德篇》中，柏拉图肯定了数方面的、伦理方面的理念，而对自然物（水、火、土等）有否理念犹豫不决，对人造物有否理念未涉及，对头发、污泥、秽物等一些无价值的事物，则否定它们有相应的理念。但在《蒂迈欧篇》中又回到了《国家篇》等对话中的观点，因为在这篇对话中，他提出"巨匠"按理念塑造万物，所以万物必有与之相应的理念。总起来说，柏拉图所涉及的理念大体上有这样几类：具体事物的理念，如桌子、椅子、石头、床、马等等，这是最低级的理念；数学的或科学的概念或范畴，如方、圆、一、二、大于、小于、等于、动、静、同、异等等，这是较高一级的理念；艺术的和道德的理念，如美、勇敢、节制等等，这是更高级的理念；在所有理念之上的最高的理念就是"善"。我们知道，苏格拉底把善看作最高的道德范畴，柏拉图则更进一步，把善看作不仅是道德范畴，而且是本体论、认识论的范畴。善是最高的理念，也是认识和真理的源泉，是超乎一切之上的。善好比太阳，正象太阳使我们的感官看见事物世界那样，善使我们洞察理念世界。[①]善是至高无上的理念，没有其它理念能与它相比。各种理念在善的理念的统辖下，形成一个有条理的、真实的世界。又因为善的理念是最高的理念，所以它也是其它理念所追求的目的，是宇宙的最高目的。这样，以善的理念为最高级的理念世界就形成为一个目的论的体系。柏拉图认为，哲学的任务就是

① 参见柏拉图：《国家篇》507A—509B，《古希腊罗马哲学》第181页。

用逻辑思维来把握这个理念世界的本质和内在秩序。

三、理念论的本质及其认识论根源

如上所述，柏拉图的理念论把精神性的实体“理念”看作万物的本原，理念独立存在于一切事物和人之外，理念世界是原型，是第一性的，是起决定作用的，而物质世界或具体事物世界则是第二性的，是由理念世界派生出来的。这就完全颠倒了思维和存在的关系，它和古希腊的素朴唯物主义正相对立，是地地道道的客观唯心主义。

当然，必须承认，柏拉图企图从具体事物、从许多的个别之中寻求一般、共性，从人类认识发展史上讲是一个进步。科学、哲学是需要探求事物的一般、共性，也就是寻求事物的规律。但是，一般、共性决不是象柏拉图所说的那种脱离了个别事物的理念；人们的认识也不能停留在一般，而应该从一般再回到个别中去。理念论的错误就在于把事物的一般概念绝对化，把它们变成脱离具体事物并且先于事物而独立存在的精神实体。这就完全割裂了一般与个别，或者说普遍与特殊、共性与个性的关系。因此，在柏拉图那里，十分明显地形成了理念世界与现实世界的对立，两者之间存在着一道无法弥补的鸿沟。柏拉图在他的晚期著作《巴门尼德篇》中也对理念论提出了一些怀疑、诘难和批评，但他终究未能克服这个致命的错误。

实际上，由于脱离了个别，柏拉图所说的一般已成了一种空洞的、僵死的抽象，是和科学的“规律”背道而驰的，而和宗教的“神”却有着共同的本质。因此，柏拉图的对话中有许多浓厚的宗教色彩和神秘主义因素。他所谓的善的理念实质上正是“神”的

别名，以善的理念为首的理念世界所构成的目的论体系与宗教神学正是一脉相通的。所以列宁指出，柏拉图的理念论和后来的一些唯心主义者以及宗教神学有着共同的认识根源。他说："原始的唯心主义认为：一般(概念、观念)是单个的存在物。这看来是野蛮的、骇人听闻的(确切些说：幼稚的)、荒谬的。可是现代的唯心主义，康德、黑格尔以及神的观念难道不正是这样的(完全是这样的)吗？桌子、椅子和桌子观念、椅子观念；世界和世界观念(神)；……人类认识的二重化和唯心主义(＝宗教)的可能性已经存在于最初的、最简单的抽象中"。①

四、宇宙生成

如上所述，理念是万物的原型，是本体。那么，宇宙万物究竟如何从理念派生出来呢？对这个问题，柏拉图无法作出合乎逻辑的科学的解释，他在《蒂迈欧篇》中以神话的形式讲述他的宇宙生成说。

柏拉图认为，理念是真实的存在，具体事物则是不真实的。但具体事物又是"分有"了理念的，所以它们可以说是半实在半虚幻的，或者说是存在与非存在的结合。在这一点上他可以说是从唯心主义立场出发，吸取并改造了赫拉克利特的事物"既存在又不存在"的思想。除了绝对的存在(理念)和这种半存在之外，柏拉图认为还有一种绝对的非存在，那就是他所谓的"物质"，它是可以在上面印刻模式的基质。我们所感知的具体事物就是由理念和这种"物质"所构成的，或者说事物就是印刻在这

① 列宁：《哲学笔记》第420—421页。

种“物质”之上的理念的摹本。必须注意，柏拉图所说的“物质”决非唯物主义意义上的物质，也不是常识意义上的有形物。这种所谓“物质”，在“理念”未印刻上之前，是绝对无性质、无形状的，因而是不真实的，是绝对的“非存在”。我们所感知到的事物的性质、形状都得自理念。

这样，一方面有绝对的“存在”即理念，另一方面有绝对的非存在即原始混沌的无性无状的“物质”。理念的模样印于这混沌的“物质”之上，便形成宇宙万物，即我们的感知对象。所以万物是“存在”与“非存在”两者的结合。但是，这个结合是如何实现的呢？不动不变的理念何以能将其模样印刻到“物质”之上呢？柏拉图捏造了一个所谓“巨匠”(Artificer)或造物主(Demiurge)。他认为，巨匠或造物主以理念世界为蓝图或模型，以善的理念为指导，将各种理念的模样加诸原始混沌的“物质”，使之成为一个有秩序的世界。这是一个变动不居的世界，它既存在又不存在，因为它既有理念参与其中，但又仅仅是理念的摹本。必须指出，这里所说的巨匠塑造世界，并不是无中生有的将世界创造出来，因为理念和“物质”，也就是世界的型和质是预先已有的东西。所以严格地说“巨匠”并不是真正的创造主，而是建筑师。从这个意义上说，柏拉图的“巨匠”与基督教的上帝(由无中创造世界)还不一样。然而，这仅仅是作为哲学理论的唯心主义和作为信仰学说的宗教在说法上的一点不同而已。

那么，巨匠为什么要塑造这个世界呢？他的动机是什么呢？柏拉图认为，巨匠塑造世界是为了要体现善，至善者必定要善，也必定希望一切都趋向于善。因此，他所塑造出来的这个世界也是一个完善而又极美好的世界，因为善必定是美的。世界是至

善至美的，所以万物都安排得很好，都是有条有理的。地球是这个世界的中心，日、月、星辰都围绕地球有规则地按一定的轨道运行。这个轨道也必须是最完善的几何图形，而圆形是最完善的图形，所以天体都按圆形的轨道运行。

柏拉图又认为，巨匠所塑造的世界不仅是至善至美的，而且是唯一的，不是象苏格拉底以前的一些唯物主义学派所说的那样有无数个世界，因为至善至美的世界只可能有一个。"如果这个世界是照着它的那个永恒不变的和最完美的模型创造出来的，那么就只能有一个世界。""为了使这个世界在唯一性上和最完善的生物相象，造物主既不创造两个世界，更不创造无限数的世界，而是永远只有一个唯一的世界，就是这个被创造出来的世界。"① 这个世界也是有生命有灵魂的，因为至善至美的东西都有灵魂。巨匠赋予世界以生命和灵魂。世界灵魂弥漫于全世界，是美、秩序和和谐的根源，是理念世界与感知世界之间的媒介；他可以说是"巨匠"的影象。除了世界灵魂之外，巨匠也为每个星体创造了灵魂。至于人，巨匠首先创造了人的理性灵魂，而由低级的神创造人的灵魂的非理性部分，然后再创造身体。低级神还创造动物。当然，低级神也是由巨匠创造出来的。灵魂是不朽的，灵魂也会转世，好人到星星上去，作恶的男人变成女子，若还要坏，就变为畜性，最愚笨的人转世为鱼，不懂哲学者变为野兽，认为无需数学而只需观察星象就可学到天文学的头脑简单轻率的人则变为鸟，等等。

在巨匠创造的一切生物之中，人是万物之灵，天之骄子，因

① 柏拉图：《蒂迈欧篇》27C—31B，《古希腊罗马哲学》第10页。

为人有理性灵魂。人的头脑接近圆形(最完善的形状)，是灵魂的器官，司理性(知)。头脑长在上面，以便支配一切，看得远，看得全面；人的胸司情感，用颈将之与理性隔开；人的腹部则司欲望，以横隔膜与上面的东西分开。知是不朽的，欲是易朽的，情则将两者结合起来。万物都是为人类而创造的，植物动物都是为人供给食品的，有的动物则是为供堕落的灵魂寓居之用。这种种看法是对苏格拉底的目的论说教的进一步发展。它对中世纪的基督教神学发生了很大的影响。

柏拉图的宇宙生成说是理念论在自然观方面的具体表现。它不仅是唯心主义的，而且充满了宗教神秘主义的色彩。我们知道，古希腊的素朴唯物主义者都用土、水、火、风等自然的元素来解释日、月、星辰以及一切有生命无生命的物体，认为一切都产生于自然本身的运动和变化，而不是由于神的创造。但柏拉图却搬出一个"造物主"(巨匠)，把自然界中的一切看作是"造物主"按理念的模样塑造出来的。这个"造物主"或"巨匠"实质上就是神。在他的晚期对话《法律篇》中，柏拉图对自然哲学和无神论进行了公开的攻击，他反对当时存在的有关无神论的三种看法：没有神存在；即使有神存在，神也不关心人事；即使神关心人事，人也可用献牲或祈祷等办法使神打消自己的意图。他认为这些看法都是对神的侮辱，并且针锋相对地提出他自己的看法：神是存在的；神对于人是关心的，神不会听从人的指使行事。① 总之，人只能相信神，服从神。他要一切不敬神的人"走到敬神的人这边来"，② 并且制订了一系列有关不敬神的法律规

①② 柏拉图：《法律篇》第10卷，《古希腊罗马哲学》第210—219页。

定。所谓《法律篇》的主题就是制定惩治不敬神的法律，把宗教信神作为国家的法律条文肯定下来。这种思想正是建立在理念论的世界观和神创世界的宇宙说的基础之上的。

第四节　柏拉图的先验论的知识论和唯心主义的辩证法

知识的问题在柏拉图的哲学中始终占一个极为重要的地位。在这个问题上，他既反对素朴唯物主义认为认识起源于感觉的观点，也反对智者派的感觉就是知识的主张，而继承了苏格拉底的看法。不过，苏格拉底还没有把他的主张从认识论上加以系统化，柏拉图则提出了较为系统的关于知识的理论。如果说柏拉图的理念论是他的知识论的基础的话，那么，另一方面，我们也可以说，他的理念论正是通过对知识论的探讨而确立的。两者构成了柏拉图哲学体系中的不可分割的组成部分。

一、知识是对理念的认识

什么是知识呢？柏拉图认为，真正的知识必须是确实可靠的，是真实的。所谓确实可靠，就是不容许有矛盾、有错误，能明确地表达的；所谓真实的，就是永恒不变的，而不是变动不居的。不具有这两个特点的就不成其为真正的知识。根据这个标准，柏拉图认为，知识的对象并不是我们的感官所接触到的“可见世界”（现实世界），因为这个世界是变动不居的，并不完全真实的；只有理念世界才是知识的对象，因为理念世界才是永恒不变的，是真实存在的。根据这个标准，柏拉图又认为，感性知觉并不是

真正的知识，因为知觉也是相对的、易变的、不真实的，柏拉图称这种认识为所谓“意见”；只有认识到理念，或者说认识到事物“本身”，那才算是真正的知识。譬如，只认识到美的东西而不认识美本身的人，就只能说具有关于美的“意见”，而不能说具有美的知识；只有认识到永恒不变的美本身的人，才能说具有关于美的“知识”。①我们知道，柏拉图所谓的理念实际上就是事物的一般概念，所以他所谓的知识也就是对一般概念的认识。在他看来，这种一般概念不能通过感觉认识到，而只有通过“心灵自身”，也就是通过思维活动才能达到。所以柏拉图认为，知识是建立在理性基础上的。基于这种观点，柏拉图激烈地攻击知觉就是知识的理论。他的一篇专门讨论知识问题的对话《泰阿泰德篇》通篇就是驳斥这种理论的。他说，我们的感官所接触到的事物并非真实的存在，而不过是理念的“影子”，因此感官知觉也是不真实、不可靠的，不同的人对同一对象会有不同的感觉，同一个人在不同时间内对同一对象亦有不同的感觉。健康的苏格拉底与生病的苏格拉底对同一种酒就有不同的感觉。感觉对人人都是特殊的。②因此，如果把知觉当作知识，那就得承认每个人的感觉都是真的，对任何事物的一切答案都可以是同等正确的，可以说某物是这样，也可以说某物不是这样。如此，则知识也就失去客观标准了。总之，知识与知觉是截然不同的，知识不涉及感觉世界。

必须承认，感觉确实是有其局限性的，把知识与感觉简单地

---

① 柏拉图：《国家篇》475E—480D，《西方哲学原著选读》上卷第83—90页。

② 柏拉图：《泰阿泰德篇》159B—E，商务印书馆1963年版，第47—48页。

等同起来是错误的。因此，柏拉图批评知觉就是知识的理论并非没有道理。但是，首先，他认为通过感官感知到的事物的性质并不是事物本身所具有的，这就取消了感觉的客观基础；同时，他又夸大感觉的相对性、易变性，从而否定了感觉所包含的绝对因素，即感觉是主体对客体的反映。这显然是错误的。其次，柏拉图只强调感觉不能认识一般，却不懂得一般正是寓于个别之中，因而是从感性经验中抽象概括出来的，知识领域中的一切概念都来自现实世界，都必须通过感觉这一桥梁。但思维的抽象作用往往掩盖了它对客观世界和对感觉经验的依赖。柏拉图学说的错误原因之一正是在于他夸大了抽象思维的作用，割裂了一般和个别、感性和理性的关系，把一般当作超感觉的独立的实体。

二、认识的四等级

如前所述，柏拉图把理念世界称为绝对的存在；把感官所接触着的现实世界（可见世界）称为存在与非存在的结合，或者说只有一半是存在的；除此之外，还有一种绝对的非存在。那么，从认识论的角度来看，柏拉图认为，知识就相应于绝对的存在（即理念），无知则相应于绝对的非存在（即“物质”），因为绝对存在的东西总是可以认识的，绝对不存在的东西当然无认识可言，而相应于绝对的存在和绝对的非存在之间的“中间地带”（即感觉所及的世界）的就是介于知识与无知之间的东西，他称之为“意见”。知识是绝对真实的；比起知识来，“意见”是十分暧昧含混的，是可真可伪的。这样，就明显地存在着二个世界以及相应的两种认识：生成变化的可见世界（感觉世界），它是意见的对

象，为感觉所认识；永恒不变真实存在的可知世界（理念世界），它是知识的对象，不能为感觉而只能为思维所认识。柏拉图十分强调两个“世界”、两种认识之间的区别，强调“知识”的优越地位。他说如果一个人只认识个别事物而不认识理念本身，那他就好象在做梦，因为他把实在的“摹本”看成是实在本身；只有认识到理念，能够区别理念“本身”和“分有”（或“摹仿”）理念的个别事物的人才算真有知识，才是清醒的。

柏拉图又认为，可见世界还可区分为两个部分：一个部分是指我们周围的生物、自然物、人造物等实际的东西，另一个部分则是这些东西的“肖像”，是对前者的“摹仿”。①相应地，“意见”也分为两部分：相应于实际东西的是“信念”（又译“相信”），相应于“肖像”的则是“想象”（或“猜测”）。同样地，可知世界也可区分为两个部分：一个部分是并不直接隶属于善本身的理念，另一个部分则是直接隶属于善的理念以及善本身。相应地知识也分为两种：知性的（或理智的）知识和理性的知识。这两部分的知识的对象都是理念。但是，在前一部分中，人的心智是把可见世界中的实际事物作为理念的肖像，从假定出发进行研究以达到结论。这一部分是数学和科学所研究的对象，也可称为数理实体，它们是纯粹的理念（与感性完全无关）和感性物之间的中间体。譬如在数学的研究中，人们要利用各种可见的图形，这些图形代表实际的东西，但是人们把这些东西只当作肖像，人们所要研究的并不是这个或那个特殊的图形，而是那些图形所摹仿的东西的“理念”，这些理念是不可见的，只有用思想才能认识到

① 柏拉图：《国家篇》509D—511E，《西方哲学原著选读》 上卷 第91—93页。

它们。① 至于在可知世界的另一部分中，人的心智并不运用肖像，决不引用任何感性事物，而完全依据理念，从一个理念到另一个理念，而且归结到理念。柏拉图认为，这一部分知识是"辩证法"（或"辩证科学"）的对象。② 这样，柏拉图就把认识分为四个等级：最高部分是理性，其次是知性（或理智），再次是信念，最后是想象（或猜测）。其中每一种认识的真实性和明确性的程度都与它们的对象的真实性和明确性的程度相对应。为明白起见，不妨表列如下：

	对象的种类	认识能力的等级	相应的知识和学科	
可知世界（真实存在）	善本身 隶属于善的理念	理性	辩证法（哲学或辩证科学）	知识
	并非直接隶属于善的理念（数理实体）	知性（理智）	科学、数学	
可见世界（生成变化）	实际事物	信念（相信）	常识	意见
	事物的肖像（假象）	想象（猜测）	幻觉（错觉）	

柏拉图上述四种认识的理论是建立在唯心主义的理念论的基础上的，与马克思主义关于认识过程中感性认识与理性认识的学说有着本质的区别。但必须承认，这种理论在认识论的发展史上还是有其一定意义的。早期希腊哲学家们也曾涉及到认识过程中的感性和理性的关系。但是，都没有象柏拉图这样明确地区分出认识过程中的两个不同的阶段，以及对理性（思想、

①② 柏拉图：《国家篇》509D—511E，《西方哲学原著选读》上卷第91—93页。

思维）和感觉作过这样具体的分析和解释。柏拉图的这种理论后来直接影响了近代唯理论一派的哲学家和德国古典唯心主义哲学家。

三、认知就是回忆

按照柏拉图的上述理论，只有达到对理念的认识才是真正的知识。那么，理性究竟如何才能达到对于理念的认识呢？知识究竟如何成为可能呢？对于这个问题，柏拉图无法作出合乎逻辑的科学的解释，而是吸取了奥尔弗斯教派、毕达哥拉派和苏格拉底的灵魂不死、灵魂转世说，提出了他的"回忆说"。

柏拉图认为，人的灵魂和理念一样是先于肉体而存在的。而且是永存不朽的。灵魂在进入肉体之前，居于理念世界之中，对理念早已有了认识。"灵魂在取得人形以前，就早已在肉体以外存在着，并且具有着知识。"①所以知识是在人尚未出世之前灵魂早就具有了的。但是，当灵魂投生到人体以后，由于受肉体的玷污，就把它原有的理念知识暂时忘记了。为了重新获得那些原有的知识，必须经过一段时间的"学习"。而所谓学习，照柏拉图看来，就是把那些生前已经知道而现在忘记了的知识重新"回忆"起来。他说："如果是我们在出世前获得了知识，出世时把它丢了，后来又通过使用各种感觉官能重新得到了原来具有的知识，那么，我们称为学习的这个过程，实际上不就是恢复我们固有的知识吗？我们把它称为回忆对不对呢？完全对。……那些所谓学习的人后来只不过在回忆，而学习只不过是回忆。"②

①② 柏拉图：《斐多篇》72E—77A，《西方哲学原著选读》上卷第82、81页。

又说："既然心灵是不死的，并且已经投生了好多次，既然它已经看到了阳间和阴间的一切东西，因此它获得了所有一切事物的知识。因此人的灵魂能够把它以前所得到的关于美德以及其他事物的知识回忆起来，是不足为奇的。因为既然一切东西都是血脉相通的，而灵魂也已经学会了一切，因此就没有理由说我们不能够通过对于一件事情的记忆——这个记忆我们称为学习——来发现一切其他的事物，……因为一切研究，一切学习都只不过是回忆罢了。"① 所以，在柏拉图看来，知识并不是由人们从外面传授给自己的，而是由自己将原有的东西逐渐"回忆"过来，他人的教育不过是一种诱发而已。特别是数学知识，以及许多伦理道德观念，都是在人出世之前就已存在于心灵之中的。在论证他的学说时，柏拉图特别喜欢引用数学方面的例子。在《美诺篇》中他让苏格拉底与一个从未学过几何学的小奴隶谈论几何学上的问题。苏格拉底通过巧妙的诘问，居然从这个小奴隶那里得到了正确的回答。柏拉图据此证明，这个小奴隶的几何学知识并非得自苏格拉底的传授，而是原先就存在于心灵之中的，苏格拉底不过是帮助他使他把这些先天的知识回忆起来罢了。

那么，在求知的"回忆"过程中，感觉有没有作用呢？柏拉图还是给感觉以一定的地位和作用的。譬如在《斐多篇》中，柏拉图指出：如果不通过视觉或触觉或其他官能，我们就不可能得到事物本身（即理念）的知识。② 换句话说，我们通过对具体的

① 柏拉图：《美诺篇》80E—82D，《古希腊罗马哲学》第191页。
② 柏拉图：《斐多篇》72E—77A，《西方哲学原著选读》上卷第79页。

个别事物的感觉就可以回忆到事物“本身”(理念)的知识。正如我们看到某人的画像就可以想起某人，看到七弦琴可以想起琴的主人一样。我们从相等的木头或相等的石头或其他相等的东西，就可以得知“相等”(或“一样”)本身(理念)。①所以，柏拉图承认：“用视觉、听觉或者其他官能感觉到一件东西的时候，可以由这个感觉在心中唤起另一个已经忘记了的、与这件东西有联系的东西”，②这个东西就是指的理念。但是，另一方面，柏拉图又强调，我们感觉到的具体事物与回忆到的事物“本身”是两个根本不同的东西。前者是相对的、变化的，后者是绝对的、永恒不变的。譬如，相等的东西从一方面看是相等的，而从另一方面看则是不相等的；但是，相等“本身”(理念)决不会有时不相等，它是永远相等的。一切感性的东西都力求和这些东西的理念相似，但永远也赶不上理念。③这就是说，虽然我们可以通过感觉回忆到理念的知识，但感觉和知识毕竟是两回事，决不能把感觉和知识混同起来。更重要的是，柏拉图虽然承认感觉在求知过程中有一定的作用，可是就在这同一篇对话中，他又竭力贬低感觉，认为只有当灵魂摆脱肉体，不与肉体接触，既不为听觉也不为视觉所干扰时，才能思维得很好；必须摆脱眼、耳、整个身体而仅仅通过精神的能力才能获得最高智慧。因为心灵利用感官时，就会陷入混乱迷惑状态；只有凭借其自身，才能摆脱迷惑，才能有智慧。据此，柏拉图甚至认为，只有在死后才能获得真知识。因为只有死后，人才能完全摆脱感官的干扰。④在其它对话中，柏

---

①②③ 柏拉图：《斐多篇》72E—77A，《西方哲学原著选读》上卷第78、81、79—80页。

④ 柏拉图：《斐多篇》，《苏格拉底的肖像》第99—104页。

拉图也同样贬低感觉，如在《国家篇》中，他把感觉与知识完全对立起来，认为愈是接近感觉的东西就愈不真实，就愈不是知识，而愈是远离感觉，就愈真实，愈是完全的知识，最高级的知识辩证法就完全抛开感觉。总之，关于理念的知识是内在于人的心灵的，是在人出生之前被心灵所认识了的。所以，认知（"回忆"）的过程并不是从感性上升到理性，决不是从具体个别的感性经验上升到一般概念的过程。感觉在"回忆"过程中充其量只是一个条件、一种诱因，是引起、促进"回忆"的刺激因素。所以，柏拉图不但鄙视生产实践，而且轻视科学技术。因为照他看来，科学技术虽然在某种程度上认识到理念，但它们并没有完全摆脱感觉，因而并非严格意义上的真正的知识，它们"对于事物的认识也只能象做梦一样"。① 惟有纯粹的思想、概念，才是真正的知识。柏拉图的这种贬低感觉抬高理性、认为知识完全不依赖于感觉的看法，在哲学和科学的发展史上产生了巨大的影响。

总起来说，柏拉图的知识论虽然包含有不少有价值的因素，但它的本质是唯心主义的，而且带有先验论的特点，它的致命弱点就在于它是建立在两个世界的对立的基础上的，它割裂并颠倒了思维与存在、理性与感性的关系。至于"回忆说"更可以说是欧洲哲学史上第一个系统的唯心主义的先验论。

四、概念辩证法

如上所述，柏拉图认为，真正的知识是完全摆脱一切感性事物的，仅仅与理念有关，这种知识不是别的，正是辩证法。在柏

① 柏拉图：《国家篇》，《古希腊罗马哲学》第205页。

拉图关于知识的等级划分中辩证法居最高级，占据绝对优越的地位，它不仅居于常识之上，而且在一切科学技术之上。在《国家篇》中，柏拉图"完全同意""把辩证法摆在一切科学之上，作为一切科学的基石或顶峰"。① 因为在他看来，一切科学都或多或少与自然物或人造物，也就是与可见世界的事物有某种关系，它们只是在某种程度上认识到理念。② 所以它们都不是在严格意义上的知识，我们只是根据习惯称之为知识，实际上它们是处在"知识"与"意见"之间，比后者要明确，比前者要暧昧。只有辩证法才完全摆脱一切感性事物，只与纯粹的思想有关，也才是真正的知识。柏拉图把他的辩证法作为最高的学问，形象地把它比喻为"主要乐曲"，至于其它各种学问只不过是插曲或"前奏曲"等等，它们只是为辩证法的学习作准备而已。所以，从认识论上说，柏拉图的辩证法是一种最高等级的知识。

柏拉图的"辩证法"也是对苏格拉底的"精神接生术"的进一步发展。它要求完全撇开感性事物：从理念(概念)出发，完全依据理念，通过揭露理念之间的关系，最后上升到无矛盾的善的理念。柏拉图说："当一个人根据辩证法企图只用推理而不要任何感觉以求达到每个事物的本身(即理念。——引者)，并且这样坚持下去，一直到他通过纯粹的思想而认识到善本身的时候，他就达到了可知世界的极限"。③ 这个思想进程就称之为辩证法。所以，柏拉图的辩证法也是一种探求理念的体系的方法。黑格尔在解释柏拉图的辩证法时说："柏拉图的研究完全集中在纯粹思想

①②③ 柏拉图：《国家篇》531D—535A，《古希腊罗马哲学》第206、205、203页。

里，对纯粹思想本身的考察他就叫辩证法。”①所谓“纯粹思想”就是指柏拉图的理念。黑格尔对柏拉图的这种纯思辨的方法十分赞赏、推崇。总之，无论从方法论或是从认识论的角度看，柏拉图的辩证法都是建立在唯心主义基础上，并且是为其唯心主义体系服务的。

但是，柏拉图的理念(概念) 的辩证法在辩证法学说发展史上还是有其一定的贡献的。他在《智者篇》、《菲利蒲篇》、《巴门尼德篇》等对话中都专门研究了理念之间的辩证关系，如“有”与“非有”，“一”与“多”，“同”与“异”，“无限”与“有限”，“动”与“静”等等。我们知道，爱利亚派把这些相互矛盾的概念看作是绝对对立、绝对排斥的。柏拉图则不然，他认为这些相互矛盾的理念(概念)也是统一的，就是说它们是相互联系、相互渗透的。譬如，“一” 决不可能仅仅是一，任何一个统一都必然是多的统一，没有“多”就谈不上“一”，所以“一”中必有“多”；反之亦然，若无“一”，也无法设想“多”，“多”就是多数的“一”，“多”中必含有“一”。“有”是肯定，“非有”是否定，肯定一样东西是什么，就等于否定一样东西不是什么；否定一样东西不是什么，也就等于肯定一样东西是什么。“有”与“非有”也是相互统一的。“同”与“异”也是这样，一个东西对自己来说是“同”于自己，对另外一个东西来说是“异”于另外这个东西，同一之中包涵差异；反之亦然。“困难而又真实的工作在于揭示出另一物就是这同一物，而这同一物也就是另一物，并且是在同样的观点之下”。②柏拉图的辩证法就是研究概念之间的这种相互关系的。后来黑格尔继

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷第204页。

② 柏拉图：《智者篇》，参见黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷第209页。

承了柏拉图的这种概念辩证法，并发展成为更加系统的唯心主义的辩证法。列宁在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中有这样一段话："关于柏拉图，据说第欧根尼·拉尔修曾经说过：柏拉图是辩证法、即第三哲学的创始者（犹如泰勒斯是自然哲学的创始者，苏格拉底是道德哲学的创始者一样），可是那些特别高嚷柏拉图的功绩的人们却极少考虑到这个功绩……"。① 可见，列宁并不因为柏拉图的唯心主义体系而鄙弃他的辩证法。对于柏拉图的辩证法学说中的丰富内容还有待于我们进一步去研究。

第五节　柏拉图的伦理观和社会政治观

一、德性和理性

柏拉图的伦理学说和社会政治学说同他的理念论和知识论是相互交融在一起的，我们可以说后者是前者的理论基础，前者是后者的具体应用。在柏拉图看来，宇宙的本原是精神性的理念，宇宙在本质上是一个合乎理性的精神体系；我们的感觉以及感官所涉及的物质世界都并不是真实的。精神、理性是崇高的，感觉、物质则是卑下的东西。因此，真正的幸福并不在于物质欲望的满足，并不是常人所谓的快乐，真正的幸福必定是善的，有道德的。而真正的德性必须超脱感觉世界，以真实的理念世界为其沉思的对象。所以，柏拉图在伦理道德问题上与在知识论、本体论上一样，也特别注重理性。有理性的生活也就是有德性

① 列宁：《哲学笔记》第240页。

的生活，是最高的善。这种生活才是真正的幸福。可是，根据柏拉图的灵魂学说，人的灵魂除了理性之外，还有非理性的部分，这些部分是否都与德性无关呢？柏拉图认为，虽然真正的德或最高的德是以理性为基础的，但是人的灵魂的非理性部分同样有其地位和功能，这种功能的恰当的实行也是一种德性。那么，灵魂的理性部分和非理性部分各自的德性是什么呢？

柏拉图认为，人的灵魂除了理性之外，还有意志和情感（欲望）。相应于这三部分有三种美德：即智慧、勇敢和节制。所谓智慧并不是指一般大众所具有的那些技术业务方面（如炼铁、耕地）的知识，而是指少数统治者才具有的那种普遍知识，那些统筹全局的真正的知识，也就是关于理念的知识。智慧以理性为基础，或者说理性的美德是智慧。所谓勇敢是指坚决服从和执行理性的教诲，坚持正当的合理性的东西，不为情欲、享受所动摇。勇敢以意志为基础，或者说意志的美德是勇敢。所谓节制是指对于情感欲望的克制，它以情感为基础。灵魂的三部分和相应的三种美德，各有其不同的功能和地位。理性居于统率地位，其功能职责是发号施令，指挥灵魂的其他部分。意志则为理性而行动，协助理性控制情欲。情欲的唯一功能便是服从。当意志和情欲服从理性的支配，三者融洽无间，各司其责时，于是就产生第四种美德即“正义”。在柏拉图看来，当灵魂的各个部分和谐结合，因而使一个人具有智慧、勇敢、节制和正义的德性的时候，他就是一个有德之人。但是，柏拉图并不把他的伦理观局限于个人，而把它扩大并应用于整个社会和国家。因此，他的伦理观又是和他的国家学说和政治学说交融在一起的。

二、等级森严的理想国制度

柏拉图认为，理想的国家或社会组织恰和整个宇宙或者个人一样，理性应该在其中占居统治地位。那么，理性的统治地位如何体现出来呢？柏拉图认为，正象人的灵魂有三个部分一样，一个国家也相应地分为三个等级，即统治阶级、武士阶级和劳动者阶级。这三个等级之间的关系相当于灵魂各部分之间的关系，他们各有不同的天赋职能。统治阶级是极少数受过哲学训练的人，他们具有上面所讲的那种"智慧"，所以他们的天赋职能就是管理国家，指挥他人。他们是社会的最高等级，理性在国家组织中的统治地位正是通过这个阶级体现出来的。武士阶级是社会的第二等级，他们的天赋职能是防御敌人，保卫国家，也就是忠实地为统治阶级效劳，所以他们的美德就是"勇敢"，他们是"意志"的体现者。劳动者阶级指农夫、手工业者和商人，他们是社会的第三等级。他们的天赋职能便是生产社会的物质财富，他们的美德就是"节制"，他们是灵魂的最低级部分情欲的体现者。

柏拉图又进一步提出，在一个理想的国家或社会中，上述这三个等级的人应当各守本位，各尽其职。只有这样，一个国家或社会才能和谐一致，才能实现"正义"（或"公道"）的原则。"如果这个国家里的商人、军人、官吏各做各的事，那就是公道，国家就是公道的。"① 这里说的"军人"和"官吏"便是指的武士和统治者。柏拉图反复强调："公道"是立国的一条原则，而所谓"公道"就是"每个人应当只做一件适合他的本性的事情"，"就是做自己的事

① 柏拉图：《国家篇》429D—434C，《西方哲学原著选读》上卷第118页。

情而不干预别人的事情”。① 总之，各个等级的人应当在各自的等级范围内做好自己的工作。柏拉图并不反对在各个等级范围内相互交换职业，譬如木匠与鞋匠交换做工，或一个人从事两种职业。② 但是，柏拉图坚决反对超越等级范围而互相干涉，互相代替，认为那样就违反了公道的原则，就会给国家带来灾难祸害。他说，如果一个人天生是手艺人或商人，由于财富，或由于控制了选举，或由于有势力及其他类似的有利条件而企图爬上军人阶级（也就是从第三等级爬上第二等级）；或者一个军人企图爬上他们不配的谋国者和监国者阶级（从第二等级爬上第一等级），或者这几种人互相交换工具和地位，或者同一个人同时执行几个等级的职务，那么，“这种彼此交换和互相干预会把国家毁了”。③“这三个等级的互相干预、彼此替代是国家的大害，应该说是最大的坏事”，而给国家带来损害的最大的坏事就叫作不公道。④

不仅如此，柏拉图还用一种宗教神话来为他的“三个等级”的学说和“公道”的原则提供理论根据。他说，这三个等级的人是神用各种不同的金属造出来的。统治者阶级（官吏、谋国者、监国者）是神用金子创造出来的，因此最为珍贵；武士阶级（军人）是神用银子创造出来的，因而就成为统治者的辅助者；农夫、手工业者等“劳动者阶级”则是神用铜和铁做成的，所以是卑贱的。正因为各个等级的人是神用不同的金属创造出来的，因此他们的等级划分是天生的，天经地义的。而且，一般说来，一个人属于哪一种等级，他所生下来的子女也就属于哪一种等级。“神给

①②③④ 柏拉图：《国家篇》429D—434C，《西方哲学原著选读》上卷第115—118页。

统治者所作的第一条重要的指示便是要教他们特别注意保护种的纯洁性”，[1]万一发生种不纯的情况，就应立即采取措施。不言而喻，这是一种极其荒谬的天命论和血统论。

虽说统治者阶级都是天生的，但是为了实现“公道”的原则，统治者和武士都必须进行严格的教育和训练。为此，柏拉图为这两个上等阶级规定了所应采取的生活方式和学习科目。他认为，这两个等级之中的任何人都不许有私有财产，无论男女都应住公共房子，吃公共饮食，并且为了保持种族优良，由统治者决定配婚，取消家庭生活，子女一出世便属于国家，并且离开父母去养育，在公共场所接受教育，以致父母子女不能互相辨认。这就是柏拉图所谓的“共产”社会。柏拉图还认为，社会的许多坏事都是由于人间的金银而引起的。因此，为了保持统治者的本质的纯洁性，他规定统治阶级的人不许接触和管理金银，不许穿戴金银的装饰品，不许用金银器皿喝水饮酒。他说，这两个上等阶级的人，“他们的灵魂已经从神那里得到了神圣的金的银的性质，因此他们不需要人间的金属，他们的天赋的神圣本质也不应当为了要取得人间的金银而和这些东西混杂在一起，被它们沾污。”[2]至于这两个等级的人所受的教育，柏拉图规定，首先应当是体育和诗歌、音乐。体育可锻炼身体和意志，音乐则培养美感和和谐的感觉。然后是天文学、数学等，通过这方面的学习使受教育者从现象世界进而了解理念世界。这一阶段的学习结束后，经过选拔，对“优秀者”再施以“辩证法”的教育，学会洞察理念世界的方法。而后，他们就可以担任各种统治的职务。五十岁以

①② 柏拉图：《国家篇》415A—D、416D—417B，《古希腊罗马哲学》第233、232页。

后，他们之中工作有成绩的人，可以掌管国家中更高更重要的职务。在统治者之中，最高者则为“哲学王”。柏拉图十分强调“哲学王”的作用，认为要使他所提出的理想国家的蓝图得以实现，就须得由哲学王来当国王，把国家权力与哲学合二而一，以哲学为工具来治理国家。他说：“除非是哲学家们当上了王，或者是那些现今号称君主的人象真正的哲学家一样研究哲学，集权力和智慧于一身。让现在的那些只搞政治不研究哲学或者只研究哲学不搞政治的庸才统统靠边站，否则国家是永无宁日的，人类是永无宁日的。不那样，我们拟订的这套制度就永远不会实现，永远不可能实现，永远见不到天日，只能停留在口头。”① 我们知道，柏拉图所讲的哲学就是他的以理念论为中心的思想体系，他强调所谓哲学与政治结合，哲学家当国王，就正是体现了他关于理性应当在国家组织中居绝对的统治地位的主张。

三、唯心史观和奴隶主贵族的理论

柏拉图的伦理学说和社会政治学说的唯心主义本质是十分明显的。他用人的灵魂所天赋的本性来解释人的德性，确立道德行为的准则，并进而论证社会的阶级划分。按照这种说法，社会的统治阶级和被统治阶级的区分都是由人的本性所决定的。这就是说，人类天生就是不平等的，劳心者治人，劳力者治于人，这是天经地义，是合乎“公道”的原则的，而且是永远不可改变的。在《国家篇》中，柏拉图把这种少数人对多数人的统治称为“自然原则”。他说：“正是由于这个最小的等级，由于国家里最小

① 柏拉图：《国家篇》437D—E，《西方哲学原著选读》上卷第118页。

的这一部分，以及它所具有的这种知识，这个治国等级的知识，整个国家才按照自然的原则建立起来，才是智慧的。只有这种知识才配称为智慧，如此看来，具有这种知识的那个等级人数自然最少。”①柏拉图的这种奴隶主阶级的人性论和历史唯心论还充满着神秘的色彩。他常常借助于神的力量，在他看来，社会成员间的不平等，统治与被统治的关系都基于人的本性，而这种人性则是由神所赋予的，因而是不可抗拒的。

更重要的是，柏拉图的伦理学说和社会政治学说是直接为贵族奴隶主的专制统治提供理论根据的。作为奴隶主阶级的思想家，柏拉图根本不把奴隶当人看，在他的理想国家的组织中，奴隶根本不属于任何等级，他们被排斥于社会的道德生活和政治生活之外。他的学说不仅表现出对奴隶的强烈仇恨，而且更直接地表现为对奴隶主民主势力的激烈反对。我们知道，奴隶主民主派是工商奴隶主的政治代表，而工商奴隶主往往是由从事手工业、商业的自由民中发财致富的那一部分中产生的。但是，柏拉图却把从事工商业者列为他的理想国组织中的第三等人，是卑贱者，他要这些人安于被统治的地位，坚决反对这些人利用财富或通过其他途径爬上统治地位，认为一旦让这些由“铜铁”质料所作成的人掌握政权，“国家便要倾覆”。②他激烈地抨击当时希腊的各种政体，特别反对雅典式的民主政体，把奴隶制社会的一切矛盾和弊病都归之于民主政治。他认为，当时斯巴达的贵族奴隶主政体比较接近于他的“理想国”。我们知道，当时的斯巴达实行着极其野蛮的贵族奴隶主统治，被迫专门从事农业

① 柏拉图：《国家篇》429D—434C，《西方哲学原著选读》上卷第110页。

② 柏拉图：《国家篇》415A—D，《古希腊罗马哲学》第233页。

劳动的奴隶——希洛人不堪忍受残酷的统治，经常爆发起义。斯巴达的统治者为对付他们的反抗，时刻作好戒备，实行一系列"平等"、"共产"的政策措施，诸如公共食宿，男女均进行军事体育训练等等。柏拉图为他的"理想国"的统治者和武士所规定的生活方式正是当时斯巴达统治者所实施的一系列措施的反映。柏拉图的"理想国"的现实基础正是斯巴达的贵族奴隶主政权。这种等级分明的"理想国"也与等级森严的埃及奴隶制社会有着共同的本质，所以马克思说："他的理想国只是埃及种姓制度在雅典的理想化"。① 当然，柏拉图提出他的一系列政治主张，决不仅仅是"理想"，而是有其实际目的的。我们知道，伯罗奔尼撒战争之后，希腊城邦奴隶制开始走向严重的政治危机，社会阶级矛盾和政治斗争日益尖锐，奴隶主阶级日趋腐化，社会风气败坏。他所提出来的一系列的措施规定正是为了想调和统治阶级内部的矛盾，巩固统治集团内部的团结，以维持严格的等级制度，挽救摇摇欲坠的奴隶制社会。当然，柏拉图的这套政治伦理学说是违背社会历史发展的客观规律的，因而根本解救不了奴隶制的危机，是无法实现的空想。

柏拉图对后世哲学的影响是很大的。晚期希腊和罗马时期的各唯心主义哲学派别、中世纪经院哲学的实在论都直接继承了柏拉图学说的某一方面。在文艺复兴运动和近代启蒙运动中，资产阶级也都这样或那样地利用、改造或发挥了柏拉图的学说。历代的唯心主义哲学家几乎没有一个不对他大加推崇的。当今西方学者对柏拉图哲学的兴趣亦未有所减弱，许多资产阶级

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第405—406页。

哲学流派都力图从柏拉图哲学中寻找自己的理论根据。有关柏拉图主义的国际性的研究组织和会议很是活跃。

第六节　小苏格拉底派和柏拉图学园派

柏拉图是苏格拉底学说的真正继承者。除此之外，苏格拉底死后，在他的子弟中还形成了三个学派：犬儒学派或昔尼克学派(Cynic school)，快乐学派或昔勒尼学派(Cyrenaic school)，麦加拉学派 (Megaric school)。这些学派统称为小苏格拉底派。它们主要研究的是关于伦理或道德的问题。我们知道，苏格拉底说过"美德就是知识"。这个命题的含义实际上是很含糊的。因为这里所说的知识究竟是何种知识呢？根据苏格拉底的说法，不是指具体的科学知识，而是伦理的知识。但是，假如说这种知识是关于善的知识，那么，"美德就是知识"这句话也就等于是说"美德是关于美德的知识"，因为美德是善的。这么一来，对于德究竟是什么并未予以明确回答。苏格拉底的弟子们都一致承认德是人生的目的，但对于什么是德各有不同的主张。

一、犬 儒 学 派

犬儒学派的人说，美德就是关于如何控制自己、抑制自己的欲望的知识。能够自制者就是善，就是有德的人；不能自制，不能抑制自己欲望的便是恶，就是无德的人。他们提倡"回到自然"去，主张哲学家对诸如名、利、苦、乐、科学、婚姻、家庭、国家、法律乃至宗教、文化生活、社会生活等等都采取漠不关心的态度，视为都非必要，因为这些东西都是无所谓的，不自然的。

犬儒学派的首创者为雅典的安提斯泰纳(Antisthenes，约公

元前 440—前 360 年，比柏拉图略早）。他母亲是个奴隶，他早年跟从苏格拉底为弟子。苏格拉底死后，他住在快犬健身房，那是一个专供外邦人和比较穷的公民进行体育锻炼的场所。所谓犬儒学派即以该地点而得名，也有人解释说，这些学派的人过的生活被当时人认为与狗无异因而得名。安提斯泰纳反对柏拉图的理念说，他说，我只能看见个别的马，不能看见一般的马。我们所能讲的只是个别的东西，一般的概念与规律都是不可能的；他甚至认为只能说 A 是 A，不能说 A 是 B，也就是说只有同义反复的判断才是可能的。这可以说是一种怀疑主义的倾向。安提斯泰纳鄙弃自然科学和数学，认为人生唯一的目的就在求幸福，而幸福就是自制、自主、自足，反对享乐，他以此自豪，穿着满身是洞的衣服。

犬儒学派的最有名的代表是西诺布(Sinopeus)的第欧根尼(Diogenes约公元前 404—前323年)。他自称“犬”，人们也称他为“犬”。他把动物的生活当作人类的楷模，以动物和野蛮人的生活方式来反对希腊世界的物质文明。一根橄榄树干做成的棍子，一件褴褛的外衣（夜里也当被子用），一只装生活必需品的讨饭袋，一只取水用的杯子，这就是他的全部家当。他在雅典街上到处游荡，住在市场上，睡在一个木桶里，人称“第欧根尼的大桶”。据说他还称自己是一个世界公民，宣扬四海一家，鼓吹积极的禁欲主义，以达到自由。①

犬儒学派的主张和行为实际上反映了在伯罗奔尼撒战争之后，一些穷苦的自由民对于奴隶制社会现状的不满，也表现了对

① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷第 146—150 页，引自F·科普尔斯顿：《哲学史》第 1 卷第 120 页。

当时希腊“文明”生活的厌倦。但是，他们的思想是十分消极的，只要求回到“自然”状态去，回到原始生活中去，缺乏积极的进取性，而且带有极端个人主义和虚无主义、怀疑主义的倾向。

二、昔勒尼学派

昔勒尼是非洲某地名，该派创始人阿里斯提普(Aristippos)生于该地，该派名称由此而来。昔勒尼派主张，寻求快乐是人的最本质的东西，是人生的唯一目的。因为知识不过是寻求快乐的工具，所以“美德就是知识”这个命题的意思也就等于说德就是快乐的寻求。快乐就是善，痛苦就是恶，其余一切都是无足轻重的。因为该派以快乐为宗旨，因而又称其为“快乐学派”。与这种快乐论相联，昔勒尼派还主张感觉主义，认为所知者就是感觉本身，但感觉并不反映外界事物，外界事物是不可知的；又认为感觉由运动所引起：暴烈性运动引起痛苦，柔和性运动引起快乐，不动或无运动则为单调的中间状况。他们主张寻求柔和性的快乐，追求眼前的快乐。快乐并无性质之分，任何快乐都是好的，肉体的快乐与精神的快乐都一样。不过，我们应当成为快乐之主宰，而不应当为快乐所主宰。因此，寻求快乐也要掌握一定的分寸，尤其不要因为求快乐而反得到苦痛。归根结蒂，寻求快乐还是需要知识和智慧。但是他们所说的知识还只是感觉。所以列宁说，昔勒尼派“把作为认识论原则的感觉和作为伦理学原则的感觉混淆起来了”。①

① 列宁：《哲学笔记》第309页。

昔勒尼派的最重要的代表就是阿里斯提普（约生于公元前435年）。他曾经是智者派人物，他的感觉主义的主张显然是受了智者派的影响。后来他来到雅典（约公元前416年），成了苏格拉底的弟子。他也曾与柏拉图一起在叙拉古的僭主狄奥尼修一世的宫庭中（约公元前389—前388年），很受宠爱。犬儒派的第欧根尼曾骂他为御犬，僭主的走狗，他却毫不在乎。他认为，在知识方面感觉给人以真理，在道德领域内真实的东西或目的也是感觉，感觉是真与善的标准，寻求快感是人生的宗旨。该派的根本主张便是由他所奠定的。

昔勒尼学派比较晚期的代表是德奥多罗（Theodorus，又译费尔多罗，约公元前四世纪），他也是位数学家。他除了发挥感觉主义原则外，还以主张无神论出名。他认为宗教使人畏惧而不敢去寻求快乐。他否定任何神的存在，因而被逐出雅典。

昔勒尼学派的另一代表赫格西亚（Hegesias）虽然也遵循快乐的原则，但他认为纯粹的快乐（无痛苦混杂其中）是不可能的，完满的幸福是达不到的，因为身体和灵魂都为各种痛苦所侵扰和折磨。因此，对生活应采取漠不关心，一切都无动于衷的态度。生还不如死，死后什么痛苦都没有了，这也可以说是一种消极的快乐。据西塞罗和其他文献资料说，赫格西亚在亚力山大里亚的讲演，竟使许多听众对生活厌倦，乃至自杀，因而被托勒密王朝禁止继续讲演。[①] 昔勒尼派的主张影响了后来的斯多亚派和伊壁鸠鲁派。

① 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷第141页，F·科普尔斯顿：《哲学史》第1卷第123页。

三、麦加拉学派

该派创始者是欧几里德(Euclid 约公元前 450—前 374 年，注意不要将他与著名几何学家欧几里得相混)，他是苏格拉底最早的子弟之一，据说苏格拉底死时他在场。柏拉图和其他苏格拉底的门徒曾在他那儿避难。麦加拉派的一个特点是把苏格拉底的伦理学说和爱利亚派的存在说结合起来。苏格拉底说美德就是知识，欧几里德认为这种知识只能是关于"存在"的知识，而唯一的"存在"就是至善，也就是美德。"善"和"存在"是同一的，"善是一"，并且是唯一的存在，上帝、善、理智等等都不过是同一东西的不同名称。善是万物永恒的本质；而恶、运动变化等等是善的反面，都是非存在，是不真实的。所以，美德只能有一种。

麦加拉派的另一特点是长于论辩。他们继承并发挥了爱利亚派的芝诺、智者派和苏格拉底的争辩术，在辩论中善于揭露矛盾，使人陷于困境，令人生气发怒。因此，当时有人说麦加拉派不是一个学派，而是一团火气。麦加拉派在论辩术方面最突出的代表是欧布里德(Eubulid公元前四世纪)。他提出了许多有名的论辩，如"谷堆辩"和"秃头辩"，"说谎者辩"和"隐藏者辩"等等。这些论辩确实接触到了现实世界中的矛盾。譬如"谷堆辩"和"秃头辩"说：一粒谷子或一根头发不能造成谷堆或秃头，再加一粒或减一根也不会 这样继续增加或减少下去，到什么时候成谷堆或秃头呢？黑格尔分析说，这里实际上涉及到量和质的转化。①

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷第 124—125 页。

列宁在《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》中也作了摘引。[1] 他们的论辩术确实包含有概念的辩证法。但是，麦加拉派并没有正确地对待这些矛盾问题，因此他们的论辩往往成为诡辩，成为文字游戏。他们利用这些论辩，是为了要说明感觉世界的事物都是充满着矛盾的，因此感觉是不可靠的，感觉世界是不真实的。在这一点上他们不仅继承了爱利亚派，也与苏格拉底、柏拉图的看法相一致。

四、柏拉图学园派

小苏格拉底派在哲学史上的影响远不如柏拉图哲学。柏拉图死后，他所建立的学园由其子弟继续举办，形成了柏拉图学园派。这个学派的发展经历了几个不同的时期，大体可分为三个：老学园，中期学园，新学园。

老学园派时期大约从公元前四世纪中叶到公元前三世纪中叶（公元前347—前247年）。该派基本上还是继承柏拉图的学说，但比较注重柏拉图思想中的毕达哥拉派的因素，认为理念是数。该派的主要领袖有柏拉图的侄子斯彪西波（Speusippus 公元前347—前339年）、色诺克拉底（Xenocrates 公元前339—前314年）、波莱莫（Polemon 公元前314—前270年）、克拉提（Crates 公元前270—前247年）等。*

中期学园大约从公元前三世纪中叶起（公元前247年）到公元前一世纪（公元前81年），其主要代表有阿尔赛西劳斯（Arcesilaus 公元前315—前241年）和卡尔内亚德（Carneades公元前

① 列宁：《哲学笔记》第306页。

* 括号内年代均指他们任学园领袖时期。

214—前 128 年)。这些人的特点是把怀疑主义引进了学园。例如卡尔内亚德认为,绝对没有真理的标准,既无感觉,也无表象或思维,理性和感觉都是欺骗我们的东西。[①] 因此,对任何事情可以这样说,也可以那样说。据说他出使到罗马作了两次关于正义的演说,第一次演说宣扬正义(公正),第二次演说反对正义,认为正义不合乎人与社会生活的规律。

新学园派则混合了亚里士多德和斯多亚派的观点,它从公元前 81 年到公元 529 年东罗马皇帝尤士丁尼下令封闭雅典的柏拉图学园止。但是,哲学史家们对柏拉图学园派的分期并不完全一致。有的将中期学园派与新学园派合在一起,统称中期学园或新学园;有的分为更多时期;也有的把学园派只划到公元前一世纪,以后的各柏拉图学园派和新柏拉图主义派都不归入学园派之内。除了这些学园派之外,真正继承和批判柏拉图哲学并在欧洲哲学史上产生巨大影响的是柏拉图的弟子亚里士多德。

① 参见黑格尔:《哲学史讲演录》第 3 卷,商务印书馆 1981 年版,第 98 页。

第六章　动摇于唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学之间的亚里士多德哲学

亚里士多德和柏拉图一样也是在欧洲哲学史上发生过重大影响的哲学家，马克思称他为“古代最伟大的思想家”。亚里士多德学识渊博，他在当时各个知识领域中都进行过独立的研究和探索，恩格斯称他为古希腊哲学家中“最博学的人物”。[①] 所以他不但对欧洲的哲学思想而且对欧洲的科学文化发展都发生过重大的影响。至今，欧洲的学术思想界仍然相当重视对亚里士多德的研究。

第一节　亚里士多德所处的时代以及他的生平和著作

亚里士多德(Aristoteles 公元前384—前322年)处于马其顿统治希腊的历史时期。我们知道，伯罗奔尼撒战争以后，希腊各城邦发生了严重的政治、经济危机。各城邦之间不断爆发战争。各城邦内部由于土地和财富的集中，社会两极分化严重，越来越多的自由民沦为贫民以至奴隶。贫民们无以为生，往往铤而走险

① 恩格斯：《反杜林论》第17页。

奴隶们则大量逃亡或起义。这一切形成了对富豪、对大奴隶主的严重威胁。同时，奴隶主集团之间为争夺统治权的斗争也十分激烈。就在希腊各城邦奴隶制发生危机的时期，盘踞在希腊北方的马其顿人乘机发展壮大。公元前四世纪初，马其顿形成为奴隶制国家。公元前四世纪中叶，马其顿在国王腓力二世统治下（公元前359—前336年），国势日盛，经过一系列改革，成为军事强国。公元前338年，在喀罗尼战役中，马其顿打败了希腊联军。公元前337年，在科林斯召开的全希腊会议上，希腊各邦确认了马其顿的统治地位。从此，希腊各城邦成为马其顿的附庸，处于马其顿的支配之下。亚里士多德的一生与马其顿统治集团有着密切的关系。

亚里士多德生于希腊北方色雷斯的斯塔吉拉城，该地原是希腊的殖民城邦，后来落入马其顿统治之下。他的父亲尼各马可是马其顿王阿明塔二世（腓力二世之父）的御医。亚里士多德和马其顿王室的密切关系便渊源于此。他在17岁时（公元前367年）来到雅典进柏拉图学园，学习达二十年之久。柏拉图死后，他离开雅典（公元前348年）到小亚细亚爱索斯一带讲学。他得到阿塔尔尼亚城僭主赫尔米亚的优遇，并和赫尔米亚的养女结了婚。亚里士多德这时就开始了对柏拉图客观唯心主义的批判，并且发展了自己的独立见解。三年后，赫尔米亚的城邦为波斯人所征服，亚里士多德又逃亡米底勒尼。公元前343年，他应腓力二世的邀请，任马其顿王太子亚历山大的教师。公元前336年，腓力被刺身死，亚历山大即位并开始东征。亚里士多德遂于公元前335年离开马其顿回到雅典，在一个名叫吕克昂的公共场所创办了一所学校，从事教学和科学研究活动达12—13年之

久。吕克昂附近有一座阿波罗神庙，有可供散步的林荫道。据传说，亚里士多德和他的学生喜欢在林荫道上一边散步一边讲学讨论，所以他们的学派也就被称为逍遥学派。亚里士多德的重要著作正是在这里写成的。公元前323年，亚历山大于征战极盛之际，突然在巴比伦因恶性疟疾病死。随即在希腊各地掀起了反马其顿的风暴。亚里士多德因其与马其顿王室的亲密关系，被雅典的反马其顿党控以不敬神明之罪。他便把吕克昂学园交给他的学生狄奥弗拉斯图，离开雅典，逃往欧比亚的加尔西斯，公元前322年他在这里因病去世。

正象亚里士多德在欧洲思想文化史上发生过巨大影响一样，亚历山大在欧洲政治历史的演进中也是一位有影响的人物。对于这两个历史人物之间的关系，西方史学家们曾经作过一番研究，提出过种种看法。据说，亚里士多德在马其顿的王宫里充分地享受了腓力国王和王后的恩宠和尊敬，他不仅得到了从事科学研究的费用，而且有大批奴隶为他的研究活动服务。据记载，亚历山大甚至在东征途中还命令人们：凡发现有什么新的动物或植物的材料，必须寄送给亚里士多德。毫无疑问，亚里士多德与马其顿王室之间的这种关系，使他大大开阔了眼界，摆脱了普通希腊人的狭隘观念，为他从事各个知识领域中的探索和研究活动提供了极为有利的条件。但是，亚里士多德却始终没有放弃希腊人的城邦观念，我们看不到他对亚历山大的东征、对建立奴隶制大帝国抱有多大的热情。看来，他们之间的政治理想和抱负并不是那么一致的，以致有些研究者甚至认为亚里士多德对于亚历山大并没有什么影响。这种看法不免过于片面，因为亚历山大的希腊文化修养不能不归之于亚里士多德的教育和

开导。但是，在亚历山大东征以后，他们之间的关系事实上是逐渐减弱了。而且，据说亚里士多德的一个侄子卡里森理斯，曾经因亚里士多德的推荐而为亚历山大效劳，但于公元前 327 年却因被疑为参与阴谋活动而被处死。[①] 此事亦必然影响亚里士多德与亚历山大的关系。当然，尽管如此，总的来看，在当时那种社会动荡不安的历史条件下，亚里士多德一生能比较顺利地从事如此广泛的学术研究活动，不能不说这是得助于马其顿王室的缘故。

亚里士多德一生所从事的学术研究活动涉及逻辑学、修辞学、物理学、生物学、心理学、政治学、经济学、伦理学、历史学、美学以及哲学等各方面的问题，并且写下了大量的著作。这些著作很多已经失传，但留存下来的也不少。这些留传下来的著作是经过后人的大量的考证校勘、编纂整理的，其中当然有讹误、遗漏、不完全、不恰当之处，但这对于亚里士多德的整个思想体系来说并无重大的损害，这些著作足以使我们了解他的哲学思想。

关于亚里士多德的著作，欧洲学术界自古以来就有这么一种传统看法，即认为这些著作分为两类：一是为了一般大众以对话形式写的通俗读物；另一类是他在吕克昂为自己学生所写的比较深奥的讲稿。其中前者大多已失传，仅留下一些片断，后者即是我们今天所看到的那些作品。这种情况与柏拉图恰恰相反，因为柏拉图的对话体的著作大多保存下来了，而他在学园中的讲稿几乎都已失传。亚里士多德的那些讲授性的著作首先是由

① 参见科普尔斯顿：《哲学史》第 1 卷第 268 页。

安德罗尼柯在公元前60—前50年间编订的，后来又经过许多人的整理研究。西方哲学史家们把这些著作大体分为如下几类：

(1) 逻辑学著作：包括《范畴篇》(论概念)，《解释篇》(论命题和判断)，《分析前篇》、《分析后篇》(关于三段论式的推理、证明等)，《论题篇》(或《正位篇》，论辩证术和或然性)，《辨谬篇》(或《智者派谬误篇》)。这些逻辑著作在拜占庭时代被汇合起来称为《工具篇》。

(2) 自然哲学、自然科学著作：包括《物理学》、《论天》、《论产生和毁灭》、《气象学》、《动物志》、《动物分类学》、《动物的起源》，等等。

(3) 心理学著作：包括《论灵魂》、《自然短论》(讨论感觉、记忆、睡和醒、梦、长寿和短命、生与死等等)。

(4) 哲学著作：《形而上学》(或《物理学后诸篇》)，这是将亚里士多德在不同时期的讲演汇编而成的文集，共14卷，内容主要是论述有关哲学的基本理论。但亚里士多德本人并未使用"形而上学"一词，他称关于宇宙本原的理论为"第一哲学"。他原来也并未有意要将这十四卷合成一书，现在的这本书是后人将它们编订成的。安德罗尼柯在整理编订时将这一部分文集列在亚里士多德的物理学著作的后面，故取名为《物理学后诸篇》。这个书名原来只标志它在亚里士多德的著作中的位置，而无其它的含意。但后来，"物理学之后"这一词却成了专指研究宇宙根本问题的学问的术语，中文则把它译为"形而上学"，意指那些关于有形物体之上的思辨的学问。

(5) 伦理学、政治学、经济学著作：包括《尼各马可伦理学》

(十卷，是亚里士多德死后由他儿子尼各马可编辑的)、《犹德穆伦理学》、《大伦理学》、《政治学》、《雅典政制》(1891年发现)等。

(6) 文学理论(美学)著作：《修辞学》、《诗论》等。

第二节 亚里士多德的"第一哲学"

亚里士多德在知识领域中作过许多方面的探讨和研究，他根据研究的对象和目的，将科学分成这样几类：一是逻辑学，这是求知的工具，亚里士多德称之为"分析法"；二是理论科学、这是以求知本身为目的的科学，即为求知而求知的科学，它又分为第一哲学、数学和物理学(包括天文、气象、生物、生理、心理学等)；三是实践科学，这是探求作为行为标准的知识，包括政治学、伦理学等；四是制作(生产)科学，这是寻求制作有实用价值的东西与有艺术价值的东西的知识，如诗学等。我们称之为"形而上学"的便是亚里士多德所谓的"第一哲学"。

亚里士多德在他的著作中明确地把第一哲学与其他科学区别开来。他说：第一哲学"专门研究'有'(或译"存在")本身，以及'有'凭本性具有的各种属性"①；它"考察作为'有'的'有'，以及'有'作为'有'而具有的各种属性"。② 亚里士多德所谓的"有"究竟指的是什么，我们将在后面分析，这里需要说明的是，在亚里士多德看来，哲学与其它科学不同，它所研究的是客观自然界一切事物的产生、灭亡、运动、变化的最根本、最原始的原因，这

① 亚里士多德：《形而上学》第4卷第1章，《西方哲学原著选读》上卷第122页。

② 亚里士多德：《形而上学》第4卷第2章，《古希腊罗马哲学》第240页。

也就是“第一因”。哲学就是关于第一因的学问。正因为如此，亚里士多德就称其为“第一哲学”。

亚里士多德的“第一哲学”所探讨的实际上就是哲学的基本理论问题，特别是关于思维和存在的关系这个最根本的问题。在这里，亚里士多德的观点很接近唯物主义，并且显露出很多辩证法的思想；但是，他的唯物主义和辩证法观点又是不彻底的，常常陷于混乱，在唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学之间动摇徘徊，最后还是陷入唯心主义和形而上学的泥坑中去。概括地说，这就是亚里士多德的“第一哲学”的基本特点。

一、对柏拉图“理念论”的批判

亚里士多德在他的“第一哲学”中提出了关于实体的学说，关于四因说，形式质料说，以及关于潜能和现实的学说。这些学说是他在对希腊以前诸哲学家的学说，特别是对柏拉图的学说进行分析批判的基础上提出来的。他虽是柏拉图的高足，但并不墨守于柏拉图的体系。相反，他对柏拉图的理念论进行了激烈的批评。他说：“我爱吾师，但我更爱真理”。他对柏拉图的批判主要有这样几个方面：

第一，柏拉图的理念论不能说明事物的存在。亚里士多德认为，事物总是个别存在的，而个别事物决不是由于有什么在它之外且与它相分离的理念的存在，然后存在的；换句话说，处在事物之外、与事物相分离的理念决不能产生个别的事物。“这匹马”，“那匹马”，或者“这所房屋”，“那所屋房”的存在，决计不是由于“一般的马”或“一般的房屋”的存在而后存在的。事实上，理念不仅不能解释事物的存在，而且理念本身的存在还有待于说

明。因为在亚里士多德看来，这种脱离了个别事物的理念本身的存在是很成问题的。他指出，凡是同一类的东西总有它们的共性（共相或一般），但是这种共性决不是可以跟个别东西脱离开来而独立存在的。我们不可能设想在个别的一幢幢房屋之外，还存在着一幢一般的房屋。① 但是，柏拉图却假定在个别事物之外还有与之相应的一般的东西（理念），这就好比一个人"要想清点东西，却认为东西少了数不清，企图把东西的数目扩大了再来数一样"。② 这样来解释事物完全是徒劳无益的。总之，因为理念并不是存在于与之相应的个别事物之中的，因此理念"不能对事物的存在有所帮助"。③

第二，柏拉图的理念论没有说清理念与事物之间的关系。亚里士多德指出，柏拉图把理念说成是"模型"，事物是"摹仿"或"分有"其理念而来的，这种说法是根本说不通的，"只不过是说空话、打诗意的比方而已"。④ 因为究竟是什么东西使外在的理念对事物发生作用的呢？事实上，不必要有什么理念作模型，事物照样能够存在或生成，事物根本不是"摹仿"或"分有"理念来的。相反，用"摹仿"或"分有"来解释事物会产生很多的混乱。譬如，事物往往具有多种属性，是许多属性的统一体。这样，按照柏拉图的理论，同一事物就会有几个模型，因而就得摹仿（或"分有"）好几个"形式"（理念）了。如人（具体个别的人）必须"分有""动物"、"两足的"、"人本身"等理念。这些理念是各自独立存在的，但在现实中的个别的人身上却是统一不可分的。那么，这些

---

① 亚里士多德：《形而上学》第3卷第4章 999b19—20，第47页。

②③④ 亚里士多德：《形而上学》第1卷第9章 990b、991a14—15、991a20—25，《西方哲学原著选读》上卷第125、127、128页。

理念是怎样合而为一的呢？① 又如，事物之间总是存在着种属的关系，作为属，它可以是个别事物的模型（理念），但同时它又须以种为自己的模型（理念），这样一来，岂不是说“同一件东西能够既是模型又是摹本”了吗？② 再如，若说事物 a “分有”了理念 A，那就会有某种东西为它们所共有，或者说它们之间就会有共同之点，而这样一来也就等于说在事物 a 与理念 A 之外，必还有另一个理念被此一事物（a）与此一理念（A）所“分有”。照此推下去，岂不就会推至无穷？如苏格拉底分有“人”这个理念，则他们之间必有其共同点，那么在它们之外必有第三者为他们所分有，如此还可推下去以至无穷。亚里士多德称这一矛盾为所谓“第三者”的矛盾。③ 再如，理念与事物之间究竟如何相对应？否定的东西、坏的东西、无价值的东西有没有理念？柏拉图的看法常常前后矛盾，含糊不清。

第三，柏拉图的理念论不能说明事物的运动变化。按照柏拉图的学说，理念是永恒的，即没有运动变化、产生和消灭的。理念若为个别事物的原因（模型），那么，作为理念的摹本的个别事物也就不可能有生灭变化了。但是，个别事物总是有运动变化的，总是处在产生和消灭的过程之中，这是不可否认的事实，也是为柏拉图所承认了的。那么，不变的理念究竟如何能产生变化的事物呢？柏拉图的理念说无法解决这个矛盾。因此，亚

---

① 参见亚里士多德：《形而上学》第 1 卷第 9 章 991a25—30，第 7 卷第 12 章 1037b10—15。

② 亚里士多德：《形而上学》第 1 卷第 9 章 991a30，《西方哲学原著选读》上卷第 128 页。

③ 参见亚里士多德：《形而上学》第 1 卷第 9 章 990b17—18、991a3—5，第 7 卷第 13 章 1039a1—4，《西方哲学原著选读》上卷第 126、127 页。

里士多德指出："形式(即理念)对于可感觉的东西，不管是永恒的还是能生灭的，究竟有什么贡献呢？因为形式既不能在可感觉的东西里面引起运动，又不能引起任何变化。"① 亚里士多德认为，柏拉图的理念论缺少动力因，因而无法逾越理念和事物之间的鸿沟。

此外，亚里士多德也批判了柏拉图派的理念数论，指出"数"和"理念"一样，都是不能和具体事物相分离而独立存在的。我们可以在思想上将事物的数量关系与事物分离开来，作为研究的对象，但思想上的分离不等于实际上的分离。

总起来说，在亚里士多德看来，柏拉图的理念论的根本错误，在于它把理念看作离开个别事物而独立存在的实体，也就是说把事物的一般和个别割裂开来。我们知道，列宁在论述一般与个别的辩证关系时就曾经引用了亚里士多德关于不能设想在个别的房屋之外还存在着一般的房屋这一论断，并且指出："一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。"② 列宁在阅读了亚里士多德对毕达哥拉的数论和柏拉图的理念论的批判之后又指出，唯心主义的错误正在于把一般(概念、观念)看作单个的存在物。③ 可见亚里士多德的批判正是从根本上揭露了唯心主义的认识论根源及其实质，这在哲学发展史上是有重大意义的。列宁指出："亚里士多德对柏拉图的'理念'的批判，是对唯心主义，即一般唯心主义的批判"。④ 当然，亚里士多德对柏拉图

① 亚里士多德：《形而上学》991a9—11，《西方哲学原著选读》上卷第127页。
② 列宁：《谈谈辩证法问题》，《哲学笔记》第409页。
③ 列宁：《亚里士多德〈形而上学〉一书摘要》，《哲学笔记》第420—421页。
④ 列宁：《哲学笔记》第313页。

理念论的批判也是不彻底的，因为他在对待一般与个别的关系问题上有时正确，有时糊涂，他并没有把他的唯物主义观点贯彻到底。这一点我们从他自己的学说中可以看得更加清楚。

二、实 体 说

上面讲过，亚里士多德认为，第一哲学是专门研究“有”作为“有”的一种学问，而“实体”(substance)正是他所谓的“有”的中心，因而也是他的第一哲学的核心。他说：“实体是什么”这个问题，也就是“‘有’是什么”这个问题。一样东西可以在好几种意义上被说成是“有”。在一种意义上，“有”是指一样东西所是的那个“什么”东西(譬如说“一个人”，“一匹马”)；在另一种意义上，它是指一个性质或一个数量或任何其他可以象这些东西(性质、数量)一样作为宾词的东西。但是，最基本的意义上的“有”是指那个“什么”东西，因为这是标志一样东西的实体的，而其它意义上的“有”(性质、数量等)都是不能离开实体而存在的，都必须以实体(或个体)为其基础的。“因此，那根本的、非其他意义的、纯粹的‘有’，必定是实体。”①

那么，什么是实体呢？亚里士多德认为，实体的最主要的共同特征或者说基本的含义是：它是一切东西的主体或基质、基础。这就是说，实体是客观独立存在的，而不是依赖于任何其他东西的。从逻辑上说，实体是主词，别的范畴、概念则是宾词，是表述它的，而它并不表述别的东西。所以，别的范畴是依赖于主

① 亚里士多德：《形而上学》第7卷第1章1028a10—31，《西方哲学原著选读》上卷第125页。

体、只能存在于主体之中的。任何数量、性质、关系总只能是属于主体的，不能离开主体而独立存在。如白的性质存在于一物体中，语法知识存在于某一个人的心灵中等等。总之，亚里士多德认为，实体在任何意义上都是第一的：在定义上它是第一的，因为在每一个词的定义里，必须出现它的实体的定义；在认识次序上这也是第一的，因为只有当我们知道一样东西"是什么"的时候，我们才能说对这样东西认识得最完全；在时间上这也是第一的，因为只有实体才能够独立存在，其它范畴（表示数量或性质等等）没有哪一个是能独立存在的。①但是，究竟什么东西才算是实体，亚里士多德的看法前后并不一致。

在《范畴篇》中，亚里士多德对实体作了第一和第二之分。所谓第一实体仅指客观存在的个别事物，指某个个体，如苏格拉底这个具体的人，或某一匹马，一座房屋等等。所谓第二实体则是指个别事物所属于的（或者说是包含了个别事物的）种或属，例如苏格拉底所属于的"人"和人所属于的种"动物"。他说："实体，就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那不可以用来述说一个主体、又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个别的人或某匹马。"②又说："在第二性的意义之下作为'属'而包含着第一实体的那些东西，也称为实体；还有那作为'种'而包括了'属'的东西，也称为实体。例如，个别的人是包括在'人'这个'属'里面的，而这个'属'所隶属的'种'，乃是'动物'；因此这些东西，就是说，'人'这个属和'动物'这个'种'，都被称为第二实

① 亚里士多德：《形而上学》第7卷第1章1028a31—1028b2，《西方哲学原著选读》上卷第125页。

② 亚里士多德：《范畴篇》，《古希腊罗马哲学》第309页。

体”。①

亚里士多德又进一步对第一实体和第二实体作了比较分析。他认为，一切实体都有一个共同的特性，那就是：“不能存在于一个主体里面”，② 这就是说实体都是独立存在的。第一实体不存在于一个主体里面。第二实体也同样如此，譬如“人”并不存在于个别的人里面，“动物”也并不存在于个别的人里面。③但是，亚里士多德又认为，第一实体是最真实存在的东西，可以最得当地被称为实体，因为第一实体“是其他一切东西的基础，而其他一切东西或者是被用来述说它们，或者是存在于它们里面”。④ 这就是说，其它东西不过是用来说明它们，或者是依存于它们的。至于第二实体（种和属）虽然也是实体，但它们的实体性不如个别事物，因为它们是可以用来表达个体的，也就是成为判断（或命题）的宾词，而第一实体是不能用来表述任何东西，不能成为任何判断或命题的宾词的。⑤ 不过，亚里士多德又说，“种”和“属”表述第一实体和其它范畴表述第一实体是不同的。因为在所有表述第一实体的宾词中，只有“属”和“种”才能说明第一实体“是什么”，⑥ 其它只是说明第一实体（主词）的数量、性质、所在地、状态等等。所以，“种”和“属”仍然称得上是实体。除此之外，亚里士多德还认为，第一实体和第二实体看起来好象都表示某个不可分的单一的东西，实际上并不然，因为第一实体所表示的确实是某个单一性的个别的东西，但第二实体并不是一个个体，而是具有某一性质的一类东西。比如“人”和“动物”都不

①⑤ 亚里士多德：《范畴篇》，《古希腊罗马哲学》第309、313页。
②③ 亚里士多德：《范畴篇》，《古希腊罗马哲学》第312页。
④⑥ 亚里士多德：《范畴篇》，《古希腊罗马哲学》第311页。

是一个个体，而是一类东西，是可用以述说一个以上主体的。①

亚里士多德关于第一实体的学说表明他把个别事物，把自然界看作真实的、客观存在的、不依赖于人的意识的；换句话说，在他看来，第一性的东西是物质的（个体），而不是精神的（理念），这显然是一种素朴唯物主义的观点。他关于第二实体的学说也不同于柏拉图的理念说，他所谓的第二实体实际上就是普遍的、一般的东西，但他并没有把事物的共相、本质看作超自然的东西，而是把它们看作是与客观世界中的个别事物（第一实体）有着密切关系的。他也没有把第二实体置于第一实体之上，相反，他把第一实体看作是最根本的，是所有其它东西的“基础和主体”。这些观点也接近于唯物主义。不仅如此，亚里士多德还承认，实体是能有所变化的。由于实体自身的变化，因而同一实体在不同情况下会具有相反的性质。他说：“实体的最突出的标志似乎是：在保持自己的单一性前后不变的同时，实体却能够容受相反的性质。”②例如同一个人有时白有时黑，有时健康有时生病，有时好有时坏。这种看法包含有辩证法的因素。

但是，亚里士多德实体说中的唯物主义观点是很不彻底的，在一般与个别的关系上，他的思想显得有些混乱。譬如我们前面讲过，亚里士多德认为第二实体可以用来述说主体，但它却并不存在于主体里面，就是说它是独立于主体而存在的。比如“人”可以用来说明个别的人，但并不存在于作为主体的个别的人里面。这样，作为一般的“人”（属概念）就可以与个别的人相分离而存在了。这显然是把一般与个别割裂开来的唯心主义观点，这

①② 亚里士多德：《范畴篇》，《古希腊罗马哲学》第313—314、315页。

种观点在《形而上学》中又得到了进一步的发展。

在《形而上学》中，亚里士多德又把实体说和"四因说"、"质料""形式"说联系起来。他一方面提出质料、形式以及二者的结合(个体)都是实体，另一方面又强调形式是最后的最根本的实体，是"现实实体"。因为他认为，实体除了具有主体或基质的含义外，更重要的是还具有本质的含义。而规定一事物本质的东西不是质料，而是形式，因为形式是决定某物成为某物(房屋之为房屋)的真正原因，形式使某物具有不同于其它事物的特点和特征。因此，形式较之质料、因而也较之质料与形式的结合(即个体)更为根本、更为重要，形式才是第一实体。①

这样一来，亚里士多德就背离了个体是第一实体的素朴唯物主义观点，而趋向柏拉图式的唯心主义，因为柏拉图所说的"理念"实际上也是指事物的本质，它和亚里士多德的"形式"是同一个词。不仅如此，亚里士多德在《形而上学》中还批评以前的唯物主义者是走入了歧途，因为他们无视无形的东西的存在，把质料只应用于有形的事物。他强调，在可感觉的有形的个别事物之外，在物理的实体之外，必然还有一个"无感觉实体"或"非感觉实体"②，它与可感觉的物理本体(自然实物)不一样，是没有生灭变化的，因而也可称为"永恒不动的实体"，③这个永恒不动的实体却是引起运动变化的根源，它就是"最初的那个东西"，也就是后面我们所要讲的"第一推动者"。这些看法显然都是极其错误的唯心主义观点。

---

① 参见亚里士多德：《形而上学》第7卷第6、7、11章。
② 亚里士多德：《形而上学》第7卷第16章1041a3—4。
③ 亚里士多德：《形而上学》第12卷第1章1069a35或第6章1071b5。

当然，亚里士多德关于形式是第一实体的思想与柏拉图的理念论还是有所不同的。因为他的形式并不象柏拉图的理念那样只是一个与事物同名的东西，而是要有具体内容的；更重要的是，他的形式也不象柏拉图的理念那样构成一个与具体事物相分离的世界，他强调形式与质料相结合，因而形式就存在于个别事物之中。所以，亚里士多德不象柏拉图那样完全倒向唯心主义，而是在唯物主义与唯心主义之间摇摆。

亚里士多德关于实体的学说，尤其是关于形式是第一实体的思想，是与他的四因说、潜能和现实的学说联系在一起的，它们构成了他的第一哲学的主要内容。

三、四　因　说

上面讲过，亚里士多德认为，柏拉图的理念论不能说明事物的存在和运动变化，因为理念是与个别事物相分离的。他认为，要说明事物的存在，必须在现实事物之内寻找原因。他说，事物是由于四个原因而形成，有了这四个原因，事物才能产生、变化和发展。这四个原因是：质料因，形式因，动力因，目的因。所谓质料因就是事物的"最初基质"，即构成每一事物的原始质料，也就是"事物所由形成的原料"，① 这是"构成了一个物件而本身继续存在着的东西"，它本身不是一种特殊的事物，没有任何特定的规定性。② 如铜像的铜，银碗的银，构成房屋的砖瓦等等。所谓形式因是指事物的形式结构，"事物的形式或模型"③，如房屋的图样或模型。他认为形式是说明事物的本质的；形式也可以看

---

①③ 亚里士多德：《形而上学》第5卷第2章1013a25、1013a26。

② 亚里士多德：《物理学》第2卷第3章，《西方哲学原著选读》上卷第133页。

成是事物的结构，因为没有结构，散漫的东西不能表现出事物的本质；形式还可以看作事物的“整体”，因为事物的个别部分不能表现其本质。形式也指事物的“定义”，因为定义规定事物是什么，也就是规定了事物的本质。所谓动力因是指使一定的质料取得一定的形式结构的力量，也就是引起一具体事物的变化者或制造者，是“变化或停止的来源”，如进忠告者是忠告的原因，父亲是孩子的原因。“一般地说，制造者是制造品的原因，引起变化者是改变了的东西的原因。”① 建筑师便是房屋的动力因。所谓目的因是指一具体事物之所以为形式所追求的那个东西，也就是它的产生是为了什么目的。“还有目的意义上的原因，即做一件事的‘缘故’。例如健康就是散步的原因。”②

亚里士多德认为，任何事物，不管是人造物还是自然物，它的形成都得有上述四个原因。人造物以房屋或雕象为例，建筑材料（砖、瓦）或大理石是质料，设计图样或模型即为形式因，建筑师或雕刻匠则为动力因，建造房屋或雕象的目的、用途就是目的因。自然物以葵花为例，原来种下去的那粒葵花籽即其质料因；葵花之所以为葵花，与同样属于菊花科的菊花、蒲公英等等都不同，即葵花的本质，就是它的形式因；产生这棵葵花的那粒种下去的葵花籽也是其动力因；长成后的这棵葵花，其结果可供观赏或作经济作物之用，这就是葵花的目的因。

亚里士多德的四因说实质上是一种折衷主义的理论，是他企图调和唯物主义和唯心主义而产生的学说。从思想渊源上说，四因说是亚里士多德在对以往希腊各派哲学学说进行批判和概

①② 亚里士多德：《物理学》第2卷第3章194b—195b，《西方哲学原著选读》上卷第133页；《形而上学》第5卷第2章。

括总结的基础上提出来的。亚里士多德指出，以前的哲学家如米利都派、赫拉克利特、恩培多克勒、阿那克萨戈拉、德谟克里特等以物质为基本原理，谓物质为万物的原因，实际上他们只是把握了一个原因，即质料因。但是，物质（元素）自身是不能使自己演变的，那么，物质（元素）究竟又是因何而能演变为万物的呢？其原因又何在呢？以往哲学家都没有解决这个问题，虽然阿那克萨戈拉和恩培多克勒提出了"奴斯"和"爱与憎"，作为变动的来源，而另一些哲学家如毕达哥拉派和柏拉图等则以数和理念为第一原理，但他们都未明确自然本体中应有另一因即"动力因"，①数和理念实际上是形式因。至于对目的因的看法，他们也只有模糊的观念。亚里士多德考察了以前各家学说的利弊得失，认为他们的探索虽然都在不同程度上涉及到了四种原因，但是，他们的说法往往或者是模糊的，或者是片面的，尤其是对动力因和目的因的认识很不够。

应当指出，亚里士多德力图寻求事物存在与运动变化的原因，这是很有意义的，因为寻求事物存在和运动变化的原因，正是寻求自然规律的表现。但是，亚里士多德的观点事实上不过是唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学诸学说的折衷。在四因说中，亚里士多德首先提出质料因，认为质料是一事物之所以成为该事物的"基质"，这样从物质方面来解释事物的观点无疑是吸取了以前的素朴唯物主义思想，并作了进一步的抽象和概括。实际上质料就是抽去了具体规定性的最一般的物质，这是欧洲哲学史上第一次提出的比较明确的物质概念。但是，照亚

① 参见亚里士多德：《形而上学》第1卷第3章 984a17—25，第1卷第7章 988a20—988b10。

里士多德自己的解释，质料因中还包括了“种”的概念，所以他所说的质料与素朴唯物主义者的物质元素又不完全一样。更重要的是，亚里士多德还把质料看作是完全被动的东西，自身不能运动，也没有任何性质、形状，而只是原始的基质，必须有“形式”加之于它，才能成为某一具体事物。这种质料被动的学说对后世影响很大，它不仅为中世纪的经院哲学所利用，也成为近代形而上学唯物主义在理论上的错误来源之一。在“四因说”中，亚里士多德还主张，每一事物都有质料（内容），也有形式，二者是相互联系的，统一的。他并且认为形式不是独立的实体，不能存在于个体以外。这种观点不仅是素朴唯物主义的，而且包含辩证法的思想。但是，亚里士多德又过分强调形式的作用，认为形式是主动的，有了形式事物才得以成为“是什么”。同时，他虽然一方面反对形式独立存在的观点，但另一方面又认为形式因先于质料因，且先于质料与形式的结合。他说：“如果认为形式先于质料而更为实在，那末，同样理由，形式也将先于两者的组合。”① 这种观点显然又背离了唯物主义而倒向唯心主义。至于亚里士多德所说的动力因和目的因，就更加明显表现了他的唯心主义和形而上学思想。他很重视动力因的寻求，并就此批评了以往的哲学家。但这个批评并不正确。我们知道，赫拉克利特提出了万物皆变和对立面的统一和斗争的观点。而德谟克里特则提出了原子自动的观点。亚里士多德的动力因较之这些观点实际上是落后了，因为它否定了物质自身的运动，并且最后引出一个我们在后面将要讲到的“第一推动者”。亚里士多德十分

① 亚里士多德：《形而上学》第7卷第3章1029a5—6。

推崇目的因，把它看作一切变化的最高原则，认为任何事物都是为了一定的目的而存在的，“在那些产生出来的、而且是由自然产生出来的东西里面，是有那种有目的的活动存在的”。① 下雨是为了使谷物生长，植物为果实而长叶，为吸收养料而把根向下（不是向上）生长，燕子筑巢，蜘蛛结网，都是有目的的。当一样东西符合一个目的时，它就能生存下来；反之，一样东西如“人面牛”这样的怪物，不合目的，就会被消灭。这种观点实际上是把人类社会生活中的有目的的活动强加给客观自然界，从而歪曲了客观事物的规律性。亚里士多德明确地承认：“在智力活动中是怎样，在自然中也是怎样。……可是智力活动是为了一个目的的；因此事物的本性也是如此。”“自然是一种原因，一种为了一个目的而活动的原因。”② 这种用有目的性来代替自然界的客观规律性的观点是十分错误的唯心主义。

亚里士多德在指出以上四因后，又进一步认为，这四因可归为二因，即质料因和形式因。动力因和目的因都可归之于形式因。因为形式因是指事物的本质、结构，而目的因就是事物的本质的实现，事物所追求的目的，也就是它的形式的确定的表现；所以目的也就是形式。动力因是指事物变化的原因，而按亚里士多德所说的，事物之所以有变化，就是由于它趋向一种目的，万物都向着一定的目的而努力，为一定的目的而生存。目的本身便是事物变化运动的原因，因此目的因便是动力因。这样，这三种原因都可合而为一。“因为那个‘是什么’和‘所追求的东

---

①② 亚里士多德：《物理学》第2卷第8章198b—199b，《西方哲学原著选读》上卷第147、149页。

西'是同一个东西，而运动的来源与这些东西也是同类的"。① 拿自然物来说，葵花就是葵花籽所要长成的形式，同时也是葵花籽变成葵花的动力，而且也就是葵花籽所要实现或追求的目的。就人造物而言，雕像的动力因是雕刻师，但更重要的是存于雕刻师心中的雕像的形式，这才是真正的目的和动力，这样，亚里士多德就认为，一件事物的形成就是质料的形式化(质上加型)，以求达到其自身的目的的过程。这种自身目的的实现，亚里士多德就称之为"隐德莱希"。

亚里士多德认为，就任何一个个体而言，质料和形式是不能分离的，决没有无质料的形式，也没有无形式的质料，凡存在的个体，必定是质料和形式的结合，把形式当作离开质料而独立存在的东西，就会导致柏拉图的错误。亚里士多德还认为，质料和形式的区别不是绝对的，而是相对的，一样东西究竟是质料还是形式，这要看它同其它东西的具体关系来决定。同一件东西，从这一种关系上看是质料，从另一种关系看则是形式。例如，砖瓦对泥土来讲是形式，但对房屋来讲则是质料；木材对于床来说是质料，但对于生长的树便是形式；大理石的纹路是形式，但对于一座雕像来说则是质料，需要经过一番雕刻过程才成为一座雕像。是否存在"无形之质"或"纯粹之质"呢？所谓纯粹之质或无形之质只是一个限制性的概念，并无现实的存在性可言，存在的只是个体，而个体总是有质又有形，无形之质不成其为个体，因此是不存在的。这种就存在的个体而言质料和形式不可分以及质料和形式相对性的观点，显然是唯物主义的，而且包含有辩证法的

① 亚里士多德：《物理学》第2卷第7章 198a25—30，《西方哲学原著选读》上卷第137页。

因素。

但是，亚里士多德所说的质料本身是一种无性无状的原始基质。一个个体异于另一个体，这并非由于质料的不同，而在于其性质的不同，而性质是属于形式的部分。铜与铁的不同并非质料的不同，而是形式的不同。所以，质料是由加乎其上的形式而成为任何一样个体的，或者说，使质料具有一定的性质、形状，成为这个或那个个体的，乃是形式。所以，在亚里士多德看来，质料完全是消极被动的，形式才是积极主动的，是在先的，是运动的源泉，两者是被支配者与支配者的关系，质料甚至还对形式起阻碍作用。任何事物的自然本性与其说在于其质料，不如说在于其形式。这种夸大形式的作用，抬高形式而贬低质料的观点显然又走向了唯心主义。

四、潜能和现实说

如上所述，质料是消极被动的基质，形式才是积极能动的本质，形式给质料以规定性，使质料成为某个个体。质料本身不是任何个体，但它可以成为一切个体，它是潜在的个体，所以质料可以说是一种潜能；形式使质料确定而成一个体，使它转化为现实。因此，亚里士多德又提出，质料与形式的关系就是潜能与现实的关系，质料的形式化，或者说从质料到形式的过渡，便是从潜在的东西发展成为现实的东西的过程。所以，质和形是变化发展过程的两端：质是起点，形是终点；发展过程开始时个体虽未形成，然其质之中已潜在地具有其形了。譬如葵花籽(质)中早已潜在地具有了葵花(形)，要不然葵花籽种下去又怎样能变为葵花呢？葵花籽种下后长出了葵花，个体形成，潜能就变成了

现实。同样，砖瓦在没有造成房屋之前，只有一种还没有发挥出来的、造成房屋的可能性（潜能）；砖瓦造成房屋以后，这种可能性才得以实现，成为现实性。“现实之于潜能，犹如正在从事建筑的东西之于能够从事建筑的东西，醒之于睡，正在观看的东西之于闭着眼却有视力的东西，已由质料构成的东西之于质料，已经制成的东西之于尚未制成的东西。”①亚里士多德认为，潜能变为现实，或者说潜能得到了实现，也就是事物完成了、达到了它自身的目的。这种目的的完成或达到，他称之为“隐德莱希”。

亚里士多德还把潜能与现实的学说与运动的理论联系在一起，他把这种从潜能到现实的过渡称之为运动。他说：“既然在每一类事物中，都有潜在和完全实在之分，所以我把潜在者本身的现实化称为运动。”②“潜在的东西当它已经完全是实在的，并且不是作为它自己而是作为能动的东西而活动的时候，它的完成便是运动。”③根据这一学说，亚里士多德认为，事物的生成变化不是从无到有，而是从潜在的有到实在的有。这也就是说，不可以把运动变化或发展归结为单纯的形式或单纯的质料的运动；它不只是一种潜能，也不只是一种现实，而是从质料到形式，从潜能到现实的过渡。质料是形式的潜在，形式是质料的潜在性的实现，最后要达到的目的已潜在于起点之中：形式已潜在于质料之中，质料追求形式使其实现，达到目的，潜在的形式成为现实，形成了具体的个别事物。因此，质料和形式的关系可以说是

---

① 亚里士多德：《形而上学》第9卷第6章 1048b1—5，《西方哲学原著选读》上卷第139页。

② 亚里士多德：《形而上学》第11卷第9章 1065b16，《西方哲学原著选读》上卷第141页。

③ 亚里士多德：《物理学》第3卷第1章，《古希腊罗马哲学》第273页。

在发展过程中的关系。毫无疑问，这里包含有深刻的辩证法思想。

但是，亚里士多德没有能够把这种辩证法思想贯彻下去。他自以为用潜能向现实过渡的学说解决了自古以来哲学家们就争论着的关于运动变化的问题。但是实际上他并没有真正地解决这个问题。他把事物的生成或发展理解为从潜能到现实的过渡，这里包含有可能性与现实性的统一的思想，这个思想是深刻的。但是，他又否认事物的生成或发展是有与无，存在与非存在的统一，否认这两者之间的相互联系，相互转化，从而否定了"事物既存在又不存在"这个首次由赫拉克利特提出的辩证法观点，这显然是错误的。他断言："任何人都不可能相信同一个东西既存在又不存在，象有人以为赫拉克利特所主张那样"，"同一个人就不可能在同一个时候相信同一个东西既存在又不存在"。①亚里士多德在他的《形而上学》中常常用形式逻辑的抽象同一性，来反对赫拉克利特的对立统一的辩证法观点。关于这一点，列宁曾经指出过。②更重要的是，由于他否定了对立统一的观点，因而他也不了解事物运动变化的真正原因或根源就在于"质料"本身，他不懂得"物质自己运动"这个从赫拉克利特到德谟克里特都加以强调的素朴唯物主义与自发辩证法的原则。他认为，一样东西的本性（即"自然"），乃是一样东西之所以成为这样东西的道理，也是一样东西运动或静止的根源或原因。但是，他认为，因为质料没有能动性，所以不能成为一样东西的本性，只有形式才能成为一样东西的本性。他说："实际上，与其说质料是'自

① 亚里士多德：《形而上学》第4卷第3章1005b24—25、1005b30。
② 参见列宁：《谈谈辩证法问题》，《哲学笔记》第407页。

然’，不如说形式才是‘自然’；因为一件东西当已经达到完成境地的时候，比起在潜在状态中存在的时候来，可以更正当地被称为那种东西。”① 总之，一样东西（个体）之所以成为一样东西并不由于它的质料，而由于它的形式；一样东西运动变化的根源并不在构成这样东西的质料，而在形式。所以质料是比形式低一等的东西。这样抬高形式并把质料和形式相割裂开来的看法不仅是反辩证法的，而且是反唯物主义的。

五、第一推动者

如上所述，亚里士多德认为，形式是能动的，是引起运动和变化的原因，所以形式同时是动力因。但这并不是因为形式本身是在运动变化的，而是由于它是质料所追求的目的，质料为了实现自己，就向之而趋。这就是说，形式之所以成为动力因，也因为它是目的因。葵花籽为了实现它自身，就向葵花这个形式而趋，因此葵花就成为动力因，同时也就成为目的因。万物都要实现自己，都追求一定的目的，而根据质料与形式的相对性原则，低级的东西虽已实现了它自身，成了型，达到了它的目的，但相对于更高一级的东西来说，这个目的本身还不是目的，而只是一种手段，因此它就会进一步追求更高一级的形式或目的。……这样推上去，亚里士多德认为就可以推到一个最终的目的或形式，即“形式的形式”，或没有质料的形式（无质之型）。这个东西本身是不动的，永恒的，但却是引起运动变化的根源，因此它就成为“原始动因”或“第一动因”，即“第一推动者”或“不动的原动

① 亚里士多德：《物理学》第2卷第1章，《古希腊罗马哲学》第248页。

者”。“必须断定：必然要一个永恒的不动实体”①，“在感觉事物以外有一个永恒不变动而独立的实体”。② 这个“第一推动者”不是别的，也就是神。但亚里士多德所谓的神不是创世主、造物主，而是一切事物发生的先定条件，是永远在先的；神是纯粹的现实，最实在的东西，因此本身并无变化，不生不灭，而是变化的根源；神是万物的第一动力因，但并不是机械意义上的推动万物的原因，而是作为万物所追求的目的，使万物向之而趋这个意义上的动力因；作为万物所追求的目的，这个神又是“善”（因为“善”就是目的），而“善”也是理性的对象，理性本身也是善，所以这个神也是永恒的理性，是自我思维的理性，是“纯粹的思想”，“思想的思想”，也就是“神思”，神只能思想它自己，不可能想它自身之外的东西，它自身就是它的对象，如果它还有自身之外的对象，那就等于说它是有局限的了。③ 所以，在神那里，思想与对象是现实地同一的。亚里士多德关于第一推动者——神的学说具有浓厚的唯心主义、神秘主义色彩，后来为中世纪经院哲学和各种唯心主义哲学所利用，在西方哲学史上有很大的影响。

第三节　亚里士多德的自然哲学

亚里士多德一生对自然界的各个领域进行过无数的观察和实验，记录了大量的科学材料，表现出许多唯物主义思想和辩证法的萌芽。但是，他的自然哲学的一个根本观点是目的论。如前

① 亚里士多德：《形而上学》第12卷第6章1071b5，《西方哲学原著选读》上卷第143页。

② 亚里士多德：《形而上学》第12卷第7章1073a3—4。

③ 参见亚里士多德：《形而上学》第12卷。

所说，在亚里士多德看来，整个世界就是质料趋向形式的运动过程，而形式是包含着目的的。因此，自然界之中每一个体都是包含有目的的，整个世界也可以说是趋向目的的运动过程。在这个进程中，形式是促使前进的力量，而质料则是一种抵抗的力量。整个世界的运动也就是形式规范质料的运动。当形式克服质料的阻力，战胜质料，使质料规范于形式时，便合乎自然，达到了目的；当形式未能克服质料，质料未能完全被规范于形式时，便是不自然，便会发生畸形、早产、杂异等等不正常不合理的现象。正是在这种目的论的支配和影响下，亚里士多德在自然哲学中又提出了许多错误的荒谬的看法。因此，亚里士多德的自然哲学可以说是荒谬无稽之谈和有科学价值的东西的混合物。

一、关于运动和时间、空间

亚里士多德在其自然哲学中研究了物体的运动变化。他认为，物体永远在运动变化，以前如此，现在如此，将来也如此。“运动是永恒的，不能在一个时候曾经存在，在另一个时候不曾存在”。① 如前所述，运动变化就是潜能向现实的过渡，也就是质料向形式的过渡。物体或个体皆有运动变化。反过来说，运动变化不能与物体分割开来，“并没有什么在事物之外的运动”。② 因此，要理解自然界，首先就得了解物体的运动变化。

亚里士多德还把运动区分为四类：一是本质上的运动，指的是产生或消灭；二是数量上的运动，指的是增加或减少；三是性质上的运动，指的是从一种性质或状态变化为另一种性质或状

① 亚里士多德：《物理学》第 8 卷第 1 章，《古希腊罗马哲学》280 页。

② 亚里士多德：《物理学》第 3 卷第 1 章，《西方哲学原著选读》上卷第 138 页。

态，如冷变热，湿变干；四是位置上的运动，从上到下，从左到右，从前到后等等。严格地说，第一种只能叫变化而不能叫运动；只有后三种才算是运动，而这三种运动中最基本最重要的是位置的运动。因为性质的运动，如热变冷（凝结）或冷变热（稀薄），就是表示所占的地位的大小有所改变；数量的运动（增减）也是表示所占的地位的长短或大小有所改变。

亚里士多德关于运动永恒性的观点，以及他对运动所作的分析，具有唯物主义的思想，包含辩证法的因素，是积极而有价值的。当然，他所说的运动实际上主要是指机械运动（位移）。更需要指出的是，他的运动观中包含许多不科学的看法，曾经长期影响着欧洲科学的发展。例如，他认为，位置的运动有两种：直线运动和圆周运动；直线运动又有两种形式：上升运动和下降运动；重的东西总是向下，轻的东西总要向上，这是它们的“自然归宿”或“自然运动”，是合乎它们各自的目的的。他又错误地认为，因为直线运动有起点和终点，不是永恒的，所以是不完美的运动；圆周运动是周而复始的，永恒的，所以是完美的运动。地上所有的东西的“自然运动”都是直线的；只有天上的天体的运动才是圆周形的。所以，天上的东西是完美的，地上的东西是不完美的。这种看法与柏拉图的宇宙学说中的唯心主义是一脉相承的。又如他根据地上的东西的运动总是直线的，断言炮弹从炮口射出去以后也成一条直线。他还认为，物体落地因其重量不同而速度各异。直到十六——十七世纪时，意大利物理学家伽利略才推翻了这些错误的论断。

亚里士多德还把运动和时间、空间联系起来考察，认为运动与这两者有着密切不可分的关系。亚里士多德认为，空间与物

体是不可分的，而物体是运动的，因此，空间也与运动不可分，不能设想没有运动的空间。那么，空间究竟是什么呢？亚里士多德反对德谟克里特原子论派所主张的虚空说，因为他认为虚无一物的空间是不可能的，空间是一个围绕他物的物体与一个被围绕的物体之间的"界限"。凡是未被另一物体限定的东西，就不在空间里面，比如恒星以外就没有空间，因为没有物体来作它们的界限。因此，空间不是无限的，而是有限的，宇宙是有极限的。上帝（神）是不动的，也不能有别的物体作上帝的界限，因此上帝不在空间之内，而是超空间的。亚里士多德把空间与运动联系起来的思想是对的，但是他的空间观和运动观一样在本质上是机械的、形而上学的，而且陷入了唯心主义。

至于时间，亚里士多德认为更与运动不可分割。时间是运动先和后的一种表现，是运动的度量。没有运动就没有时间，反之亦然。"在时间是连续性的这个意义上，运动也是连续性的；因为时间要末就是运动，要末是运动的一个属性。"① 亚里士多德还主张时间和运动一样是永恒的，无限的，无始无终的，是永远有的，不是创造出来的。在这一点上他赞同德谟克里特而反对柏拉图。"如果时间是运动的数目，或者本身就是一种运动，那么，如果永远有时间，运动也就必定是永恒的。"② 亚里士多德的这个时间无限性的观点后来使中世纪的基督教神学和经院哲学大伤脑筋，因为这个观点是与上帝创世说相违背的。但是，另一方面，亚里士多德又认为，既然时间是运动先后的一种表现，

① 亚里士多德：《形而上学》第12卷第6章1071b10，《西方哲学原著选读》上卷第143页。

② 亚里士多德：《物理学》第8卷第1章，《古希腊罗马哲学》第279页。

那它就只能相对于一个认识主体或观察者才有意义；既然时间是运动的度量，那它必有赖于计量的人，否则就只存在时间的基础，或者说只有潜在的时间，而不存在现实的时间了。这当然是极其错误的。显然，亚里士多德在时间观上也同样动摇于唯物主义和唯心主义之间。

二、宇宙说和生物阶梯说

亚里士多德把宇宙分为地上（地球）和天上（天体）两部分，认为这两部分是由迥然不同的材料组成的。他反对德谟克里特的原子论，认为地上的东西并不是由象原子那样没有质的区别的微粒子所构成的。他主张地上的东西是由土、水、气、火这四种"基本元素"组成的。每种元素都包含着两种基本特性，土是冷而干，水是冷而湿，气是热而湿，火是热而干。土元素和水元素具有引力，总要趋向宇宙的中心，因此它们位于下面，离宇宙中心最近；气元素和火元素具有较轻的性质，它们总要向上升，因此它们位于上面，离宇宙中心较远。离中心愈远者愈高贵，因此火和气比水和土更高贵，而土的地位最低。亚里士多德认为，地上的物体都是由这四种元素按各种不同量的比例所构成；但是，天上的东西却不是由这四种元素所构成，而是由第五种称之为"以太"的元素所组成，这种元素是最精纯最完美的，它不会消灭，没有变化，所以是神圣的。天体上无液体、气体、固体，没有火、气、水、土等。因此，天体没有本质上的变化，没有生或灭，天体是永恒的，神圣的。亚里士多德的四元素说是古希腊自然哲学的概括，包含着素朴的唯物主义和辩证法思想。但是，他又加进了许多唯心主义的成分，特别是他把天体看作是由一种神圣

的"以太"所构成的，这种说法是极其荒谬的。我们知道，构成天体的物质和地上的物质是一样的。实际上，古希腊有些自然哲学家如阿那克萨戈拉就已经直观到了这一点，他认为太阳是一块燃烧着的石头。

亚里士多德还认为，宇宙是一个有着共同中心的天体的体系，地球正是宇宙的中心，其他天体都按次序一层层地列于地球外层，其中月亮离地球最近，依次是太阳、金星、水星、火星、木星和土星，再外面是恒星。所以，整个宇宙形成为以地球为中心的同心球层，月亮、太阳、行星、恒星都围绕着地球运转。不过恒星是固定在天宇上的，自身不动的，它们是随着天宇而绕地球运转的。亚里士多德的这种理论后来就被亚历山大里亚的托勒密(公元85—165年)所采取并加以系统化，在中世纪为基督教神学所利用，直到十六世纪才被哥白尼等人所推翻。

亚里士多德在他的宇宙论中还提出，在离地球最远的恒星球层的外面，还有一个最高的存在"神"。所以，神是在宇宙层次的外面，在宇宙阶梯的最高点，是无物质的形式，当然也就不是一种具体的存在物，它是在时间空间之外的。换句话说，空间是有限的，空间只限于球形的宇宙之内，在宇宙最外层的星球之外便不是空间。亚里士多德认为，这个宇宙之外的神是宇宙的原动者或第一推动者，它统率一切天球和整个宇宙，使之运动。不过，他又认为，每一天体还有自己的动因，这种动因也是无形的、非物质的、理性的。因此，除了第一推动者作为整个宇宙的最高动因外，还存在着一些较次的不动的推动者。在亚里士多德看来，最高最神圣的存在是在宇宙之外的，因此比较高的东西总是位于较低的东西之外，或者说离宇宙中心越近的东西越低贱，离

宇宙外面的神越近的东西就越高贵。恒星的外面就是神，与神最接近，所以比起行星来要高贵；月亮离宇宙中心最近，离神最远，所以月亮比其他天体要低贱。亚里士多德的这些看法显然是与他的第一哲学中的唯心主义相一致的，是与宇宙发展的客观事实相违背的。

但是，亚里士多德的宇宙理论中还是包含着许多有价值的东西。如他证明月球和地球都是球形的。他在气象学中讨论和解释了各种自然现象。他在观察的基础上建立了一些自然地理的学说。他认为金属和矿物中都含有四种元素，但矿物中土占优势，金属中水占优势，金属中所含的土愈多就愈低贱，金子没有土，所以金子最宝贵。他还认为一切金属都可以互相转变，因为它们的成分是彼此相近的，这种说法就成为后来的炼金术的思想渊源之一，而炼金术则是化学的萌芽。

亚里士多德在生物学方面进行了广泛的研究，他详细观察和记录了五百多种动物的生活情况。他作了动物分类的尝试，可以说是动物分类学的首创者。他还解剖过几十种动物，研究动物的生理构造。

但是，在形式质料说，尤其是在目的论的支配下，亚里士多德提出了许多错误的观点。如他认为，雌雄动物在生育上各有不同的作用，雌的提供子嗣的质料因，雄的提供子嗣的形式因。这一学说后来就被中世纪的基督教神学用来解释一些荒诞不经的宗教信条。他认为，整个自然界，甚至在无机界中都有“灵魂”。灵魂不能没有肉体，而必须寄寓于某一特定的肉体之中。生物的身体是质料，灵魂则是形式(型)，也是目的。前者是潜能，后者是现实。生物由质料到形式的过渡，就是目的的实现。生物

的生理构造都表现出生物的形式因或目的因。灵魂有高低等级之分，它与肉体的高低等级之分是相应的。人的灵魂决不能寓于马的肉体之中。亚里士多德认为，整个生物界就是按灵魂的高低等级(相应地肉体的等级)形成一个阶梯。其中最低级的是植物，植物具有营养的灵魂，它只有消化和吸收营养以及生殖的职能。位于植物之上的是动物。动物不仅有营养的灵魂，还有感觉的灵魂。所以，动物除具有吸收、消化营养以及生殖能力之外，还具有知觉。后者正是动物超乎植物之上所特有的能力。由于能知觉，所以动物有快乐和痛苦的感觉，有欲望，这是植物所没有的。位于动物之上的便是人类。人类除了有营养的灵魂和感觉的灵魂之外，还有理性的灵魂(智慧的灵魂)。所以，人除了具有营养、生殖和感觉能力之外，还有理性的能力。理性是人所特有的，是人的根本的固有的目的和活动。

但是，亚里士多德的生物的阶梯并非生物的进化序列。他认为，生物没有进化的过程，物种是不变的，因为各种生物的形式是不变的。世界上并不是先有低级动物，然后由低级演变为高级，或者说一个物种是由另一物种演变而来的，如阿那克西曼德认为人是由水里的生物(鱼)变化来的那样。他认为，人类现在有，以前也有。各种生物都是这样的。生物的高级与低级只是按灵魂简单与复杂的程度来区分，也就是在目的的实现方面有高低之分。目的论的世界观使亚里士多德在自然哲学领域内最后也陷入了唯心主义和形而上学。

第四节　亚里士多德的认识论和逻辑学

亚里士多德的认识论是和他关于灵魂的学说，因而也是和他的第一哲学、自然哲学密切相关的。在认识论上，他表现出极其强烈的唯物主义倾向，但是由于摇摆不定，最终还不免陷于混乱。列宁指出：亚里士多德"对于认识的客观性没有怀疑。对于理性的力量，对于认识的力量、能力和客观真理性抱着天真的信仰。并且在一般与个别的辩证法，即概念与感觉得到的个别对象、事物、现象的实在性的辩证法上陷入稚气的混乱状态，陷入毫无办法的困窘的混乱状态。"① 这段话可以说精辟地概括了亚里士多德的认识论和逻辑学的基本特征。

一、感觉和灵魂

首先，亚里士多德肯定，认识的对象是客观世界的事物。这个我们通过感觉所接触到的世界是真实存在的，是我们认识的对象和源泉。这种看法是与他认为个别事物是第一实体、是客观存在的唯物主义观点相一致的。他指出：如果没有动物，没有感官，只有可感觉的事物存在，当然不会有感觉，因为要有感觉者才可能有感觉。"但是，若说那感觉所由发生的原因，那个底层也不应存在，这就不可能了。因为感觉决不只是感觉自身，而必有某些外于感觉者先感觉而存在；主动的总是先于被动的，这两个相关的名词也可适用于感觉问题。"② 这就是说，感觉决不

① 列宁：《亚里士多德〈形而上学〉一书摘要》，《哲学笔记》第416页。
② 亚里士多德：《形而上学》第4卷第5章1010b30—1011a2。

是自生的，而是派生的和被动的；感觉之外的客观事物是第一性的，是引起感觉的原因、基础（底层）。在《论灵魂》中，他更明确地说："引起感觉的东西是外在的"，"要感觉，就必须有被感觉的东西"。① 列宁针对这段话说："亚里士多德紧密地接近唯物主义"，"这里的关键是'外在'——在人之外，不以人为转移。这就是唯物主义。"②

第二，亚里士多德不仅肯定认识的对象是客观事物，而且断定，认识活动起自感觉。感觉是认识的起源，没有感觉，就没有认识活动，就不可能有知识。亚里士多德依据他的灵魂学说，探讨了在感觉基础上的整个认识活动过程。他认为，人在婴儿时期，正如同一块白板（或一张白纸）那样，上面什么都没有。由于受外界事物的刺激，就产生感觉和知觉。各种不同的感觉提供了事物的各种不同的属性，诸如颜色、声音、大小、形状、数目、运动和静止等等。这些特殊的散漫的感觉汇合一起，我们就获得关于一个对象的全面的图景。有了感觉，然后才有记忆和回忆，才有快和不快之感以及欲望。这一切都是感觉的灵魂的功能。所以在这些方面人与动物相同，因为动物也有感觉的灵魂，动物有感觉亦有记忆。但是，人能主动地"回忆"过去的事情。正因为如此，所以人就能形成经验，能比较现有的事情与过去的事情，眼前的东西与不在眼前的东西。当然，经验还只是知其然而不知其所以然。不过，亚里士多德认为，人还有理性的灵魂，具有用概念进行思维的能力。因此，就能产生具有"用"的价值的技术和具有"美"的价值的艺术，就能认识事物的一般和必然的

① 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷第342页（译文略有改动）。
② 列宁：《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》，《哲学笔记》第318页。

本质，产生抽象的理论的知识，这是可以用逻辑来证明的有必然性和普遍性的知识。这样，也就有了科学和哲学。所以，亚里士多德认为，人和其他动物的区别就在于人具有理性，人是理性的动物。

如上所述，亚里士多德把由客观事物所引起的感觉看作整个认识活动的起源、基础。这显然不同于以柏拉图为代表的古希腊前唯心主义的认识论，表现出他的强烈的唯物主义倾向。列宁曾明确指出亚里士多德的这一唯物主义观点。他从黑格尔《哲学史讲演录》中摘引了亚里士多德的这样一段话："因此，谁不感觉，谁就什么也不认识，什么也不理解……"，并且在旁边写道："亚里士多德和唯物主义"。①

第三，亚里士多德把上述整个认识活动看作是灵魂的功能。在他看来，灵魂是身体的形式，灵魂不能离开肉体而存在，正如视觉和眼睛或笛音和笛子不能分开那样。没有眼睛，就没有视觉；没有笛子，便没有笛音。同样，灵魂也随身体死灭而消逝。正是从这种唯物主义观点出发，亚里士多德反对毕达哥拉派和柏拉图的灵魂不朽、灵魂转世说。他形象地把灵魂比喻为"蜡块"，认为灵魂进行思维活动时，思维对象在心灵上留下了痕迹，好比文字刻于蜡板上那样。"心灵所思维的东西，必须在心灵中，正如文字可以说是在一块还没有写什么东西的蜡板上一样：灵魂的情形完完全全就是这样。"② 这种比喻显然包含着反映论的思想。

---

① 列宁：《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》，《哲学笔记》第322页。

② 亚里士多德：《论灵魂》第3卷第4章，《西方哲学原著选读》上卷第152—153页。

但是，亚里士多德的唯物主义思想是不彻底的，是和唯心主义观点混杂在一起的，因而他常常表现得十分动摇、糊涂和混乱。他虽然把灵魂比喻为蜡块，但又认为，在认识活动中，我们只是与事物的形式发生关系，灵魂只是采纳形式而与质料无关，这种看法当然不符合唯物主义的反映论，显然是由于他割裂了质料和形式所造成的。不仅如此，我们还必须注意，虽然亚里士多德把灵魂比喻为蜡块，但这并不意味着灵魂只以外界事物为认识的对象，只接受来自感觉的认识；恰恰相反，灵魂还有不以外界事物为对象的纯粹的思维活动。按亚里士多德的看法，人的理性灵魂包含着两部分：一是受动的理性或被动的理性，另一是能动的理性或创造的理性。前者就是以外界事物为对象，在感觉知觉记忆的基础上发展起来的。这一部分的理性是要随身体的死亡而消逝的。但是，能动的理性却不是在感觉记忆的基础上发展起来的，因而不是以外界事物为其对象的，实际上这种理性的对象就是理性本身。作为思想的能力，它是思者，同时它本身就是思想的对象，它绝不涉及任何外界事物。在这里，“思维者和被思维者是一样的”。① 亚里士多德还认为，这种能动的理性是永恒的、不朽的，并不依附于肉体，并不随着身体的死亡而消逝，所以也可以说是神圣的，是“神的理性”。它是从外部进入灵魂的神圣精神，人死后，它就回到神那里去。人有了这种能动的理性，也就具有了近乎神的性质。这种看法显然是完全离开了唯物主义而走向了唯心主义、神秘主义。

从上述观点出发，亚里士多德竭力抬高理性而贬低感性。他

① 亚里士多德：《论灵魂》第3卷第4章，《西方哲学原著选读》上卷第153页。

认为感觉只能认识个别或特殊的事物，只能告诉我们“是什么”；而理性则是关于一般的概念的认识，它能告诉我们“为什么”。所以，感性认识是一种卑贱的仆从的知识，理性认识则要比感性认识高贵得多。依据这种观点，亚里士多德又认为，纯技术的知识比纯理论的知识卑贱得多，发现有实用价值的东西的人比不上那些发现有理论价值（而不一定有什么实用价值）的东西的人；换句话说，理论知识高于技术知识，理论价值高于实用价值。所以，哲学比一切科学都要高贵，因为哲学的目的不是为求实用，哲学是为求知而求知的学问，只有哲学才是自由自主的科学。哲学只依靠能动的理性，纯粹的思维，这样达到的知识才是“最高尚的”、“神圣的”知识。

总起来说，亚里士多德关于灵魂好比蜡块的学说，既不同于柏拉图的回忆说，也与德谟克里特的“影象说”有别。他肯定了认识的客观内容，并且在一定程度上看到了感觉在认识过程中的作用和地位，看到了感性认识与理性认识的区别，在认识论上表现出强烈的唯物主义倾向和辩证法的因素。但另一方面，他不懂得主体与客体、个别与一般、感性与理性之间的辩证关系；当然，他更不懂得也不可能懂得实践在认识过程中的作用，因而也就陷于困境，最后堕入唯心主义。

二、逻 辑 学

亚里士多德十分重视逻辑学，他称逻辑学为分析学。他认为逻辑是获取真正可靠的知识的方法、工具，我们必须掌握这种方法或工具，才能进行科学和哲学的研究。所以，逻辑学也可以说是哲学的导论，这个思想后来也为黑格尔所继承。

亚里士多德对形式逻辑进行了系统的研究，确定了形式逻辑的基本内容，使之成为一门科学。他提出了形式逻辑的三大基本规律，即同一律、矛盾律和排中律。他研究了概念、判断和推理等逻辑形式，首创了三段论推理的格和规则的学说。他所提出的范畴学说也有很大意义。在《范畴篇》中，他提出了十范畴表，在《论题篇》(或《正位篇》)中他提出了五种谓词表。所谓十范畴是指：实体(如"人"或"马")，数量(如"二尺长"或"三尺长")，性质(如"白的")，关系(如"二倍"、"一半"、"大于")，地点(如"在市场里"、"在吕克昂")，时间(如"昨天"、"去年")，姿态(如"坐着"、"躺卧着")，状态或领有(如"穿鞋的"、"武装的")，活动(如"切割"、"烧灼")等。①他提出的谓词表是：定义(如人是能创造生产工具的动物，被定义概念的外延与定义概念的外延应当相等)，种(如人是动物)，属差(如人是能制造生产工具的)，属性(如人是能学习语法的)，偶性(如人是白的)。谓词可分为两大类：属于定义的部分与不属于定义的部分，前者是本质的规定，后者是非本质的规定。定义是事物的本质，亦即事物存在变化的原因，事物的根本规律。上述这些谓词都是不能够独立存在的，都是作为事物的规定而出现的，所以又称之为副范畴。

亚里士多德的逻辑学的基本倾向是唯物主义的，并且包含有辩证法的因素。列宁说："亚里士多德处处都把客观逻辑和主观逻辑混合起来，而且混合得处处都显出客观逻辑来。"②我们不妨列出如下几点。

他强调思维形式与存在形式的一致性，认为逻辑的形式和

① 亚里士多德：《范畴篇》第4章，《西方哲学原著选读》上卷第154页。

② 列宁：《亚里士多德〈形而上学〉一书摘要》，《哲学笔记》第416页。

规律是客观事物存在的形式和规律的反映。比如，真的判断就是把现实中联结着的东西在判断中联结起来，或是把现实中分开的东西在判断中分开来。

他把一般主词与宾词在判断中的关系看成就是客观世界中个别事物与一般概念、属与种的关系，看成主体与它的性质的关系。如“加西亚是人”，“苏格拉底是聪明的”。在这类判断中已经包含有辩证法的思想：个别就是一般。

他认为，范畴一方面是一种最单纯的语言表现形式，逻辑概念的形式；另一方面也是存在的最基本形式与最普遍关系的表述。所以，在范畴中最明显地显示出客观逻辑与主观逻辑的结合。同时，在范畴表中也显示出辩证法的思想。因为亚里士多德并不是形而上学地把这些范畴简单地列举出来和毫无关联地排列起来，而是指出了它们之间的联系和隶属关系或从属关系的。所以，恩格斯把亚里士多德和黑格尔一起列入“带有流动范畴的辩证法派”。①比如，按亚里士多德的范畴说，只有实体才能作为独立存在的东西，才能作为判断的主词，其余范畴只是作为一些规定出现于实体之中，它们或是实体的性质，或是实体的关系，它们只是实体的各种不同规定，不能独立存在（反对柏拉图关于理念是永恒的独立存在的观点），它们在判断中只能作为宾词而出现。

他把逻辑论证分为二个方面：从个别引出一般和从一般推出个别。所以，他虽然着重研究了演绎推理，但也提出了归纳推理。他认为演绎和归纳是不可分的，前者是从一般推出个别，后

① 恩格斯：《自然辩证法》第181页。

者则是从个别得出一般。他强调逻辑不但要求论证形式的正确性，而且要求论证内容的真实性。

上述这些都说明亚里士多德的逻辑学决不是形式主义的，但后来有些人却把亚里士多德的逻辑形式主义化了，把思维的形式与它们反映的存在(内容)分割开来，并且把其中的辩证法因素抛弃了，使之变成僵死的东西。在中世纪，经院哲学家就把亚里士多德的逻辑变成论证基督教教义和教条的工具。当然，亚里士多德的逻辑学与他的哲学体系中的形而上学观点也是有关联的。譬如他弄不清形式逻辑与辩证法的关系，正如我们前面提到的，他常常用形式逻辑的同一律来反对辩证法的对立统一法则。这也正如列宁指出的，他经常在这里兜圈子，跟赫拉克利特的辩证法思想作斗争。① 他的逻辑学之所以被歪曲利用正与他的这种形而上学的世界观有关。

第五节　亚里士多德的社会政治观和伦理观

一、人是政治的动物，国家高于个人

亚里士多德十分重视社会政治问题的研究，建立了较为系统的社会政治学说和伦理学说。他说，人天生是政治的动物，人从来没有也不可能以单独的个人而存在。人总是处在一定的家庭、部落、国家之中。从时间上讲，国家起源于家庭，因为先有建立在夫妻和主奴关系基础上的家庭，然后才由家庭结合为村社，

① 参见列宁：《谈谈辩证法问题》、《亚里士多德〈形而上学〉一书摘要》，《哲学笔记》第407、416页。

由村社结合而为国家。但是，从性质上看，国家并非家庭和村社的机械的总和，国家高于个人、家庭、村社。个人与国家的关系犹如有机体的部分与整个有机体一样，个人只有在国家之中，作为国家的一部分，才能发展他的能力，才能实现他自己。这好比一只手只有当它与活着的身体结合在一起的时候才能实现它的目的（拿取事物）那样。因此，亚里士多德认为，国家是本质，是根本，政治是最高的东西，政治权力是最优越的权力。社会生活是人类生存的目的。一个人如果脱离社会和国家，那他就不成其为人，就或者是野兽，或者是神。但另一方面，社会与国家的目的又在于培养人使之成为良好的公民，即成为有美德的人，使公民能过有德性的和幸福的生活。

亚里士多德的这种国家起源说包含着一些有价值的思想，例如他没有把人看作离开了社会国家之外的抽象的人，实际上他是把人放在一定的社会关系之中来考察国家与个人的关系的。但是，这种学说在本质上是唯心主义的。我们知道，国家是社会发展到一定阶段的产物，它是随着阶级的产生而产生的。从表面上看，国家似乎是整个社会的代表，但实际上，它不是超乎各阶级之上使各阶级的利益调和起来的力量，它是统治阶级对被统治阶级施行压迫的力量，是维护一个阶级对另一个阶级的统治的机器。就奴隶社会来讲，国家是掌握在奴隶主阶级手中的暴力机器，不管是奴隶主阶级中哪一个集团执政，都不可能改变奴隶主专政这个本质。亚里士多德的社会政治学说没有，也不可能真正揭示国家的本质及其起源。实际上，他正是要把国家政权看作整个社会的代表，看作超乎各阶级之上、调和各阶级利益的力量。

二、“中等阶级”执政的政体

既然国家和社会高于个人，那么我们应当建立一种什么样的国家和社会呢？毫无疑问，作为奴隶主思想家，亚里士多德坚决维护奴隶制度。他认为，奴隶制是天经地义的、合乎自然的、不可改变的制度。因为人类天生就是不平等的，有些人生来就注定应该服从，另有些人生来就注定应该统治。奴隶生来就低于主人，奴隶只是主人的“会说话的工具”，奴隶应当服从、侍奉主人，正好比妻子应该服从丈夫、身体应该服从心灵一样。而奴隶主则应该奴役奴隶，“主人的学术就着重在怎样运用奴隶，主人并不是由于他占有多少奴隶而成为主人，能够运用奴隶，这才真正成为主人。”①

但是，亚里士多德又竭力调和奴隶与奴隶主之间的对立。他认为，如果说奴隶和主人之间的关系是合理的、自然的，那么他们彼此应当是朋友，两者之间应该存在着友爱和共同的利益。②正是从这种调和阶级矛盾的观点出发，他提出了所谓由中等阶级的公民所组成的最好的政治社会的主张。

亚里士多德认为，在任何一个国家中，总有三种成分：一是极富有的阶级，另一是极贫穷的阶级，第三个则是居于中间的中等阶级。他说，极富的阶级由于从小在豪华奢侈的环境中长大，从来不知道服从，因而会“变成狂暴的大罪犯”；相反，极贫的阶级则“变成无赖和下贱的流氓”。他批评极富的阶级“不能服从，而只能够专横地统治”，而极贫的阶级“不懂得如何指挥，必须象

① 亚里士多德：《政治学》第1卷第7章1255b30。
② 亚里士多德：《政治学》第1卷第6章1255b10—15。

奴隶一样受统治。”① 在这种情况下，城邦不再是自由人的城邦，而是主人与奴隶对立的城邦，主人鄙视奴隶，奴隶猜忌主人，相互敌视，国家中的所谓同胞感情和友谊关系遭到破坏，于是就引起斗争。与此相对，亚里士多德竭力赞扬第三个阶级即中等阶级。他认为，这个阶级“是一个国家中最安稳的公民的阶级”。② 因为中等阶级拥有适度的财产，不贪图别人的东西，不谋害别人，他们恪守“中道”。他们的生活状况使他们最容易遵循合理的原则；他们最能服从政府，最不会逃避对国家应尽的责任，也不会有什么野心。因此，中等阶级是富有和贫穷二个极端阶级之间矛盾的“仲裁者”。在中等阶级人数很多的地方，党派和纠纷存在的可能性就最小。以中等阶级作为统治的基础的国家最为巩固。“最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的”。③

从上述观点出发，亚里士多德对各种政体进行了评述。他把国家的形式作了分类，认为大体上有三种是好的或正常的政体，那就是君主政体、贵族政体和共和政体；有三种是坏的或不正常的政体，那就是僭主政体、寡头政体和民主政体。所谓君主政体就是由一个具有超群智慧的人执政的政制；这种政体腐败就变为僭主政体或专制政体，这是由一个不是凭智慧而是凭武力执政的政体。所谓贵族政体就是少数“贤明”之士执政的政制；这种政体腐败后就变为寡头政体，这是凭借财产和势力的少数人的政制。所谓共和政体就是所有的人或大多数人都参与政治的

① 亚里士多德：《政治学》第4卷第11章，《西方哲学原著选读》上卷第157页。

②③ 亚里士多德：《政治学》第4卷第11章，《西方哲学原著选读》上卷第158页。

政制；这种政体腐败后就变为民主政体。在三种好的政体中，君主制比贵族制好，贵族制比共和制好；而在三种坏的政体中，僭主制比寡头制坏，寡头制比民主制坏。从实际情况来看，大多数政府都是坏的。相比之下，民主的国家比寡头的国家要安全和持久，因为比起寡头的国家来，民主的国家有一个人数较多、参与政府工作也较多的中等阶级。① 但亚里士多德也不认为象德谟克里特所主张的那种民主制是最好的政体，因为这种政体是穷人占优势，穷人管理富人，它也是不稳定的。当然，他也反对象柏拉图所主张的那种少数贵族奴隶主统治的国家，因为这样的政制不是以中等阶级为基础的，所以是极端不稳定的。亚里士多德所主张的实际上是介乎两者之间的中间类型的政体，也就是由所谓"中等阶级"执政的政体。实际上，这还是奴隶主阶级的政权，不过是把统治的基础扩大一些，统治的手段温和一点罢了。但是，在当时激烈的社会阶级矛盾和阶级斗争的情况下，想要建立这样一种调和矛盾和斗争的政权，实际上也是根本不可能的，它只能是一种设想而已。事实上，亚里士多德也意识到这一点，所以他自己也说过："中等的政府形式如果曾经存在过，也是极稀有的事，并且只有在很少数的国家里面。"② 还必须指出的是，亚里士多德所希望建立的政府形式实际上都是在城邦制范围内的，而当时社会经济的发展已经要求打破小国寡民的城邦制，亚里士多德却死抱着已经趋于没落的城邦制不放，这就表明他的政治理论有许多方面是不适应当时的社会现实的。

---

① 亚里士多德：《政治学》第4卷第11章，《西方哲学原著选读》上卷第159页。

② 亚里士多德：《政治学》第4卷第11章，《古希腊罗马哲学》第331页。

三、伦理观：行德和知德

亚里士多德的伦理学说和他的政治学说是一致的。他认为，伦理学只是政治学的一个分支。政治学是讨论人如何组织成为社会和国家的，伦理学则讨论人按什么规范行动。亚里士多德认为，人们不论做什么事情都是为了追求一个目的，这目的就是善和至善。善也就是美德。所以，美德也就是人生目的的实现。在亚里士多德看来，人既是理性的动物，同时也是政治的动物。作为政治动物的人的美德就是行德；作为理性动物的人的美德就是知德。因此，亚里士多德所说的德实际上包括两种，即知德和行德。

亚里士多德认为，作为政治的动物，人的美德与人的激情和行动有关。所谓激情，是指伴有愉快或痛苦的许多感觉，诸如恐惧、信心、欲望、愤怒、怜悯、友善、憎恨等等。激情本身并非美德，但却与美德有关。激情和由激情所引起的行动都有过多、不足和中间的情况，其中过多或不足都是不好的，只有中间才是最好的，才是美德。“美德就是涉及激情和行动的，在其中过多乃是一种失败的形式，不足也是这样，而中间则受称赞，是一种成功的形式；受称赞和成功，都是美德的特性。”① 所以，这种美德就在于对激情的控制、支配，既不能完全清除它，也不是听任放纵它，而是舍两极端而执其中，也就是遵循“中道”。“美德是一种适中”，“过度和不足是恶行的特性，而适中则是美德的特性”。② 例如：鲁莽和懦弱是过分和不足，勇敢则在两者之间；慷

①② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》第2卷第6章，《西方哲学原著选读》上卷第156页。

慨在浪费和吝啬之间；自尊在傲慢和自卑之间；温良在暴戾和萎靡之间；文雅在粗野和卑屈之间；谦恭在无耻和怕羞之间；节制在放纵无度和麻木不仁之间，等等。当然，有些激情（如怨毒、无耻、妒忌）和行为（如通奸、盗窃、谋杀）本身就是坏的，不存在过度或不足，因而没有什么中道可言。

那么，人们如何来掌握这种“中道”呢？也就是说怎样才能获得这种美德呢？亚里士多德认为，这种中道决不可能是机械的算术的中项，如象6为10与2之间的中项。而且，中道也是相对的，要受时间、地点、条件等等的制约，因人因环境的差异而有所不同。在这件事这个人身上是中道，在另一件事另一个人身上就可能不是中道。这就是说，中道并没有一个绝对的标准。因此，要掌握中道就要靠每个人的智慧、见识，亚里士多德称之为“实践智慧”。他认为，这种“实践智慧”是在不断的实践活动中训练出来的。人们在实践活动中不断摸索，就可以找出中道的分寸来，由习惯而成自然。“在美德方面，我们由于首先运用才获得它们，正如在技艺方面的情形一样。”① 例如，人们因从事建筑而成为建筑家，由于弹琴而成为弹琴者。同样地，“我们也是由于行为公正而成为公正的，由于行为有节制而成为有节制的，由于行为勇敢而成为勇敢的。”② 所以，实践智慧也就是人在活动中有所选择、决定善恶时的一种智慧。人们根据这种智慧，就能找到一种“合理原则”，他们的行为就合乎中道，就是美德。所以，“美德是牵涉到选择时的一种性格状况，一种适中，就是说，一种相对于我们而言的适中，它为一种合理原则所规

①② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》第2卷第1章，《古希腊罗马哲学》第323页。

定，这就是那具有实践智慧的人用来规定美德的原则。它是两种恶行——即由于过度和由于不足而引起的两种恶行——之间的中道。”①

必须指出，亚里士多德所说的这种美德是把奴隶排除在外的，在他看来，奴隶的德性与奴隶主的德性是根本不同的，因为奴隶与奴隶主不能讲平等；对平等者平等，对不平等者不平等，这就是“公道”（或“正义”）。我们认为，在阶级社会里，道德总是有阶级性的。亚里士多德的“中道”实际上是中等奴隶主阶层的道德意识，其目的是想调和奴隶主阶级内部的矛盾，排除或防止有害于社会秩序的种种动乱不安的“过度行为”和消极颓废的“不足行为”，以维护奴隶制社会的稳定，挽救城邦奴隶制的崩溃局面。当然，正象他的政治主张一样，这种道德理论同样未能付之实施，因为城邦奴隶制的瓦解在当时已成为不可避免的必然趋势。但是，必须看到，亚里士多德并不把道德行为的标准看作是绝对的、永恒不变的。相反，他看到了德行与恶行之间的联系和转化，他的“中道”也体现了事物变化的“度”的观念。这些看法闪烁着辩证法的光辉。他还主张中道可以通过一个人的“实践”来加以训练培养，这就说明道德意识并不是天赋的，而是后天形成的。这些看法又表现出唯物主义的思想，是很可贵的。不过，他所说的“实践智慧”是一个十分含混不科学的概念。按照亚里士多德的说法，这种实践智慧既是德的原因，又是德的结果。实际上，人们对于道德行为的选择首先是由人们的阶级地位所决定的，而不是依据某种什么智慧决定的。如果依据亚里士多德所

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》第2卷第6章，《西方哲学原著选读》上卷第156页。

说的"实践智慧",那么各人就可以按照各自的实际活动,找出各自的行为准则了。这样,道德行为也就没有什么客观标准了。

上面所说的都是作为政治动物的人的美德即行德。亚里士多德认为,行德还不能使人达到最高的幸福。因为人还是理性的动物,所以还有理性智慧的美德即知德。如果说行德使人成为"良好的公民",那么知德则使人成为一个极"完善的人"。所谓"知德"就是脱离行动的玄思、沉思,为求知而求知,为研究学术而研究学术的纯思辨的活动。它是建立在与"实践智慧"有别的"理性智慧"的基础上的。亚里士多德认为,这种理性的沉思活动是悠闲自在的,不以本身之外的任何目的为目的,它是所有美德活动中最愉快的,这种愉快是纯粹和持久的,因而也是可贵的。这种思辨的沉思活动乃是神圣的生活,是人的最高的幸福。他说:"理性的沉思的活动则好象既有较高的严肃的价值,又不以本身之外的任何目的为目标,并且具有它自己本身所特有的愉快(这种愉快增强了活动),而且自足性、悠闲自适、持久不倦(在对于人是可能的限度内)和其他被赋予最幸福的人的一切属性,都显然是与这种活动相联系着的——如果是这样,这就是人的最完满的幸福。""对于人,符合于理性的生活就是最好的和最愉快的,因为理性比任何其他的东西更加是人。因此这种生活也是最幸福的。"① 不消说,这种生活不仅奴隶们是根本没有份的,即使一般的自由民也是无法享有的。所以,亚里士多德的所谓"知德"说比"行德"说更充分地反映了奴隶主的道德意识。

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》第10卷第7章,《古希腊罗马哲学》第327、328页。

四、逍遥学派

亚里士多德死后，他所建立的学派(逍遥学派)由他的弟子继承了下来。首先继承他为这个学派的领袖、主持吕克昂学园的是狄奥弗拉斯图(Theophrastus 公元前 372 —前 287 年领导该派)。他继承了亚里士多德的生物学的研究工作，在植物学方面作出了重大贡献。他还提出火不是一种元素，不是一种物质，而是一种运动的形式。火与水、气、土不同，后者不能制造，而前者能制造。摩擦就可生热(火)，火只是一种物质的性质，火的质料不是它自身，而是其它东西，火就是燃烧，燃烧当然要有燃烧者，火凭借物质才能出现。在哲学上，他提出了物质自己运动的观点，反对目的论，反对在自然界中寻找目的因。他认为，假若自然界中一切都有目的，那么水灾、旱灾的目的何在？动物的许多组成部分，如人的尾脊骨有何目的？

继狄奥弗拉斯图之后领导逍遥学派主持吕克昂学园的是斯特拉图(Strato公元前287—前269 年领导该派)。他致力自然科学的研究，不仅进行观察，而且作了许多实验。他用实验证明"虚空"是存在的，因为物体一般由微粒所组成，微粒之间存在空隙，否则光就不能透过水和空气。在哲学上他反对灵魂不朽说。继斯特拉图之后领导逍遥学派的是吕科(Lyco公元前 269—前225 年领导该派)，但从这时起，该派已失去其重要地位。

亚里士多德的哲学对后世哲学的发展是有很大影响的。一方面，如我们上面讲的，他的学生继承和发展了他的唯物主义思想，并且推进了科学研究；在欧洲封建时代也有许多学者继承和发扬了他的唯物主义思想。但另一方面，他的学说中的唯心主

义和形而上学的糟粕也为唯心主义派别，特别是中世纪的僧侣主义所继承和利用，成为以托马斯·阿奎那为代表的正统经院哲学的理论依据。在当代，西方思想学术界对亚里士多德的研究仍然相当重视，还有专门的研究机构，举行学术讨论会，出版专门的期刊，等等。

第七章　原子论唯物主义的继续和发展：伊壁鸠鲁和卢克莱修的哲学

第一节　希腊化时期和古罗马时期的社会历史和哲学思想概况

一、希腊化和古罗马时期

公元前338年马其顿王菲力二世征服了希腊各邦。公元前336年亚历山大继承马其顿王位，并于公元前334年开始远征。他凭借军事力量，在十二年时间内，建立了一个地跨欧亚非三洲的大帝国。亚历山大死后(公元前323年)，帝国分裂为三个王国：希腊的马其顿安提柯王朝；西亚的塞琉古王朝；北非埃及的托勒密王朝。公元前三世纪末起，这些王国不断受到来自罗马的侵略，经几次战争先后被罗马所征服。希腊本土于公元前146年起成为罗马的行省，但埃及的托勒密王朝到公元前30年才最后被罗马所征服。

亚历山大的东征不仅促进了欧亚非这一地区的社会政治历史的演变，而且对东西方学术文化的发展产生了巨大的影响。亚历山大不仅企图征服世界，而且企图将世界希腊化，用希腊文明来改造世界。据记载，他在十二年征战中建立了七十多个新的希腊式的城市，成为传布希腊文明的中心，其中最著名的便是以

他自己的名字命名的埃及的亚历山大里亚。希腊的神庙、剧场、文学、艺术、科学、哲学、商业、手工业以及希腊的殖民者，遍布帝国各处。帝国虽然分裂了，但分裂后的各个王国的统治阶级还是希腊化了的人。希腊文明与当地的政治、经济、思想文化融合在一起。因此，西方史学家就把这些国家称为希腊化国家，把从公元前334年亚历山大东征起，到公元前30年埃及托勒密王朝被罗马征服为止这一时期称为希腊化时期。在这以后，希腊作为独立国家的历史暂时也就中断了，欧洲政治的中心转移到了罗马。但是，希腊文明并未就此中止，而是为罗马所继承和发扬下去了。

公元前一世纪末，罗马成了囊括整个地中海地区的世界强国。公元前27年，罗马奴隶主阶级的专政从共和制改变为帝制。罗马帝国在公元一、二世纪的近二百年期间，中央政权比较稳固，是帝国的强盛时期。这时，奴隶制经济大为发展，呈现繁荣景象。向外扩张也达到顶点，帝国的疆界远远超过昔日的希腊世界和亚历山大帝国。大奴隶主贵族在征战中掠夺了大量的奴隶、财富和土地，组成了大规模的奴隶制大农庄。奴隶制在更大的范围内、更大的规模上得到了充分的发展。

但是，从公元三世纪起，罗马奴隶制帝国开始走向危机。统治集团奢侈腐化，横征暴敛，人民日趋贫困，人口减少，农村凋零，城市衰落，工商业萎缩，货币贬值，经济衰退，政局更是一片混乱。这时，奴隶制的大庄园已趋向没落。由于奴隶来源枯竭，奴隶采取各种形式进行反抗，奴隶主往往释放奴隶，把大片土地分为小块，交给他们耕种，要他们按时交租，并服一定的劳役。这种被释放的奴隶名义上是“自由人”，实际上是被束缚在土地上。

人身依附于庄园主。这就是所谓的"隶农制"，它是中世纪农奴制的前身。隶农制的出现和发展标志着奴隶制的生产关系已经不适合于生产力的发展了。公元395年，罗马帝国正式分裂为建都罗马城的西罗马和建都君士坦丁堡的东罗马两部分。公元476年西罗马灭亡，欧洲奴隶制时代宣告结束。

二、亚历山大里亚时期的科学、文化

希腊化时期，希腊城邦奴隶制时代所创造的古典文化在更大的范围内得到了传布，并且与东西方各个民族的文化溶合在一起。亚历山大所建立的亚历山大里亚城成了著名的科学和学术文化研究的中心。在这座城市内建筑了当时规模最大的图书馆(藏书五十万卷)和带有科学研究性质的博物馆，吸引了当时大批学者来做图书文献的整理工作和各种科学研究工作。这些学者为不少科学部门奠定了基础，而在数学、力学、天文学等方面的贡献特别大。例如：在数学方面，名声最为显著的就是欧几里得(Euclid 约公元前330—260年)。他总结了当时数学的成就，用严格的逻辑方法把它们系统化，编成了《几何学原理》，制定了至今还通用的初等几何学的基本原理。他所用的数学演绎方法对哲学的发展也产生了很大的影响。在力学方面，最著名的便是阿基米德(Archimedes 约公元前287—212年)。他总结了当时建筑、造船、水利、采矿等生产部门所积累的知识，作出了科学的结论。他奠定了静力学的基本原理，并作出许多重大的技术发明。在天文学方面，最值得提出的是阿里斯塔克(Aristarchus 约公元前310—230年)的具有独创性的太阳中心说，他认为地球每天在自己轴上转，每年沿圆周轨道绕太阳一圈，地球不是宇

宙中心，太阳才是宇宙中心。可是，他的学说在当时没有被重视。此外，在医学、生物学等方面，亚历山大里亚的科学家们也有很大的贡献。恩格斯对当时的科学研究有很高的评价，他指出："精确的自然研究只是在亚历山大里亚时期的希腊人那里才开始"。[1] 随着罗马征服希腊化各国，主宰地中海世界，希腊文化更得以向西传布开来，而罗马认识到希腊文化的优越性，并且接受希腊文化，在很大程度上正是通过亚历山大里亚的媒介。

三、古代哲学的衰落

亚历山大里亚的科学文化在欧洲科学文化发展史上是有积极贡献的。但是，它也很快随着奴隶制的没落而走向衰退。就整个欧洲古代哲学来说，这时已经开始走向自己的暮年。正象马克思在他的博士论文中所说的，任何事物都必定要经历发生、繁荣和衰亡的过程，希腊哲学在亚里士多德那里已经达到了最高的兴盛阶段，自从那个时期以后就衰落了。在希腊化和古罗马时期，哲学家们的注意力已经不再集中在解决自然和社会的根本问题，而集中在寻求个人的幸福，寻找摆脱痛苦的途径。因此，伦理学就成了他们哲学体系的中心或根本，所谓本体论、认识论和逻辑学只被当作伦理学的准备或者手段、工具。斯多亚派就是这种哲学的典型。除了斯多亚派之外，还有主张否定认识的可能以达到不动心、不受内外干扰的怀疑主义，各种各样的神秘主义，以及在奴隶社会的下层群众中开始流行而后为奴隶主当局所利用发展为国教的基督教。所有这一切都表现了奴隶主阶级走向腐朽反动时期的颓废没落和悲观失望的思想情绪。

① 恩格斯：《反杜林论》第18页。

丰富多彩的希腊哲学已经达到了一个"暗淡的结局"。当然，在这个衰落时期，哲学上也出现了一些卓越的人物，他们继续高举唯物论大旗，反对宿命论和禁欲主义，提倡"身心健康"的快乐论的伦理学说，伊壁鸠鲁和卢克莱修便是其中的杰出的代表。

第二节　伊壁鸠鲁的原子论和快乐论

伊壁鸠鲁(Epikouros，公元前341—前270年)生于萨莫斯岛，父亲是个乡村教师。他在青少年时期就深受德谟克里特学说的影响，同时也接触了柏拉图派和亚里士多德派的哲学。公元前310年起他在小亚细亚各城市教授哲学。公元前307—前306年，在雅典一座花园里建立了自己的学校，历史上通称这所学校为"伊壁鸠鲁花园"。据说他的学生中有妇女也有奴隶，这在古希腊还是个创举。他在这里讲授自己的学说直至去世。这所学校也就成了当时唯物论和无神论的新的中心。

伊壁鸠鲁处于希腊刚沦亡于马其顿的混乱时代。这一时期，希腊各邦的反马其顿党颇为活跃，他们要求把马其顿这个外来的统治者从自己的城邦中赶出去，恢复城邦的独立和古典时期的文化光辉。伊壁鸠鲁在政治上属于反马其顿党，他酷爱自由，憎恨外来侵略者的政治压迫。他的"花园"也成了当时反马其顿党的一个活动场所。

伊壁鸠鲁生前写下了大量著作，可惜绝大部分已失传，留存下来的只有三封信和一些著作的片断。伊壁鸠鲁所创立的学派延续了六个世纪之久。据说他的门徒十分忠于老师的学说，对他的学说没有作什么变更或修改。

伊壁鸠鲁认为哲学的任务在于告诉人们达到幸福的手段，研究自然及其规律乃是达到幸福的前提。他把哲学分为三个部分：物理学，研究自然及其规律；逻辑学（论理学），说明认识自然的方法；伦理学，论述幸福的学说。达到幸福是人生的目的，而物理学和逻辑学则是达到目的的工具、方法或手段。贯穿于伊壁鸠鲁哲学各部分的中心思想便是唯物主义的原子论。他在哲学上的最大贡献也就在于继承和发挥了德谟克里特的原子论。

一、原　子　说

伊壁鸠鲁认为，任何东西都不会从不存在的东西中产生出来，任何东西也不会成为不存在的东西。物质世界不是由某种自然之外的力量创造的，而是客观存在的，永恒的，不可消灭的。他说："宇宙过去同现在一样，将来也永远同现在一样，因为它不能变成什么另外的东西，也不会有什么宇宙以外的东西进入宇宙，引起变化。"① 因此，要从宇宙本身出发来解释宇宙万物，首先必须研究宇宙是由什么构成的。

伊壁鸠鲁认为，宇宙是由形体和虚空所组成。形体中有些是复合物，而有些是构成复合物的东西，也就是原子。②原子的最基本的属性在于它是不可分的、不变的、完全坚固的；"虚空"则完全是空虚的东西，它既不能作用于原子，也不能承受原子的作用，而只能给原子提供运动的场所。原子在形状方面有数不清的差别，每一形状的原子数目又是无限的；原子在虚空中不断地运动变化。一切物体，各种自然现象都是原子的各种不同的

①② 伊壁鸠鲁：《致赫罗多德的信》，《西方哲学原著选读》上卷第160—161页。

结合所造成的。原子、由原子构成的物体以及虚空都是无限的，所以宇宙是无限的，没有边界，没有限制；而且有无限数目的世界存在。“它们有的象我们的世界，有的不象我们的世界”。①伊壁鸠鲁的这些原子论的基本观点是与德谟克里特相一致的。但他并不只是简单地接受德谟克里特的原子论，而是创造性地向前发展了一步，修正了德谟克里特原子论中的某些缺陷和错误，这主要表现为下面几点。

首先，伊壁鸠鲁认为，原子除了有大小和形状的差别外，还有重量上的区别，就是说重量也是原子的属性。这表明他已经懂得把重量与体积区分开来了，这在科学上是一种发展。因为德谟克里特还不懂得把重量与体积的观念区别开来，素朴地认为凡是大的东西就要重一些，小的东西就要轻一些。所以恩格斯指出：伊壁鸠鲁“已经按照自己的方式知道原子量和原子体积了。”②

其次，因为原子是有重量的，它在虚空中就必然要往下降落。所以，原子有重量是原子运动的原因，这就进一步肯定了原子自己运动的观念。而且，因为虚空本身是空的，不存在任何阻力，所以虽然各种原子本身的重量各不相同，但它们的运动速度却不受重量的影响，也就是说他们是以同等的速度向下降落的。“当原子在虚空里被带向前进而没有东西与它们冲撞时，它们一定以相等的速度运动。因为当没有东西与它们相遇时，重的原子并不比小的和轻的原子运动得更快；而当没有东西与它们相

① 伊壁鸠鲁：《致赫罗多德的信》，《西方哲学原著选读》上卷第162页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第28—29页。

撞时，小的原子也不会比大的原子更快，它们的整个行程是等速的”。① 总之，无数的原子在无限的虚空中象下雨一样，用同等的速度平行降落。

第三，更重要的是，伊壁鸠鲁还提出了原子运动的偏离说。他认为，原子在直线下降的过程中，有的原子可以由于其内部原因而自动地脱离其原来的直线运动轨道，向旁边倾斜出去。他说：“原子永远不断在运动，有的直线下落，有的离开正路，还有的由于冲撞而向后退。”② 正是由于这种偏离运动，引起原子的互相碰撞而结合成万物，形成无数的宇宙。

伊壁鸠鲁关于原子自动倾斜或偏离说是对德谟克里特学说的重要修正和补充，也是对原子论的重大发展。正如马克思在他的博士论文中指出的，伊壁鸠鲁的这一思想的巨大意义，就在于他在原子论的体系中容许了偶然性的存在。我们知道，德谟克里特主张原子是按必然性而运动的，但他把必然性绝对化而否定了偶然性的客观存在。伊壁鸠鲁并不否定事物运动的必然性，同时又容许原子的自动倾斜或偏离，这就给现实中的偶然性找到了根据，说明偶然性归根到底还是由于原子内部的原因造成的。这种观点具有光辉的辩证法思想，它清除了由于片面强调必然性、否定偶然性的客观存在而产生的宿命论。伊壁鸠鲁关于原子偏离的学说也是他的具有民主主义思想的社会政治观的哲学基础。因为宿命论使人失去为自己的幸福而斗争所必具的勇气，“偏离说”则为追求个人的自由幸福找到了理论根据。

在认识论上，伊壁鸠鲁也和德谟克里特一样，坚持以原子论

---

①② 伊壁鸠鲁：《致赫罗多德的信》，《西方哲学原著选读》上卷第167、161页。

为基础的“影象说”。他肯定认识的对象是客观事物，肯定认识是由事物所发出的“影象”透入我们感官的孔道所引起的。他说：“我们由于心灵或感官的认识活动而得到的每个影象，不拘是关于形状还是性质的影象，都是具体对象的形式或性质，这是由于影象不断重复或留下印象而产生的。”① 这里值得注意的是，伊壁鸠鲁不仅把形状看作是对象本身所具有的，而且把性质也看作是对象本身所具有的，因而是客观的，这就克服了德谟克里特把事物的性质看作是从俗约定的错误看法。

伊壁鸠鲁在认识论上与德谟克里特的一个重要区别，在于他更加强调感觉的作用。他主张感觉不仅是认识的起源、认识的依据，而且也是判别真假的最后标准。他说：“永远要以感觉以及感触作根据，因为这样你将会获得最可靠的确信的根据。”② 他认为，没有东西能推翻感觉，理性也不能推翻感觉，因为理性本身就是建立在感觉之上的。除非承认感觉的实在性，否则一切知识都将不可能。排斥感觉，就会失去认识的依据，失去判断真伪的标准。③ 感觉本身无所谓错误，错误在于我们对于我们所感觉到的东西的判断和解释。由于伊壁鸠鲁比较强调感觉的作用，所以西方哲学史家往往把他称为感觉论者。但必须指出的是，伊壁鸠鲁也并不排斥理性，他认为理性能使我们得到我们所感觉不到的那些更精细的知识，理性能给贤哲者以“最大的福利”，并且使他终身享受这些福利。④ 当然，伊壁鸠鲁不懂得感性与理性的辩证关系，他在认识论上坚持了唯物主义，但有很大的

---

①② 伊壁鸠鲁：《致赫罗多德的信》，《西方哲学原著选读》上卷第163、168页。

③④ 参见伊壁鸠鲁格言残篇第24、25、15，《古希腊罗马哲学》第345—346页。

局限性和片面性。

二、无神论和快乐论

伊壁鸠鲁从原子论的宇宙观出发，用原子的运动来解释一切现象，根本否认超自然的原因。因此，虽然他并不否认神的存在，但他并不把神看作一种超自然的能干涉人世一切事物的原因。他认为，神的数量很多，他们也具有人的形状，有性别，需要饮食；但他们居住在各个世界之间的地方，过着幸福美满的生活，根本不愿意干涉我们人世间的生活，因为这样会扰乱他们的幸福生活。所以神对我们这个世界丝毫也不发生影响，我们不必对神怀有恐惧。他指出，不能把天体的运动和旋转、日月蚀、升起、降落以及诸如此类的自然现象视为神所决定的；他认为世界在产生过程中同时也就有了规律。① 他要人们相信神是一个不朽和幸福的实体；神灵是有的，但其本性并非象一般人们所认为的那样；把人的祸福归咎于神灵，这是"虚妄的假定"②。总之，伊壁鸠鲁的神的观念否定了神创世界、神推动世界、神主宰世界和人的命运的宗教唯心论和宿命论，实际上它是一种无神论。

与上述观点相连，伊壁鸠鲁也反对灵魂不死说，他相信灵魂是物质的东西，是由极精细的原子构成的；灵魂也是感觉的原因，感觉完全依赖于灵魂，灵魂存在，就有感觉，灵魂一分解，也就失去了感觉；而灵魂是依存于身体的，一旦身体毁灭，灵魂也就随之消散，说灵魂是无形体的人完全是在瞎说。③

---

①③ 伊壁鸠鲁：《致赫罗多德的信》，《西方哲学原著选读》上卷第172—173、168—169页。

② 伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，《古希腊罗马哲学》第365—366页。

伊壁鸠鲁对于神和灵魂所提出的这种主张，是要人从对神，对超自然的力量，对来世和对死亡的恐惧中解放出来。他认为人类最大的恐惧就是对神和对死的恐惧，而如果说神并不干涉人世的生活，如果说灵魂随肉体一起消灭，并没有来世存在，那么，我们也不必害怕神，害怕死了。死亡无非就是感觉的消散，而无感觉就是与我们无干。①所以死亡是无足轻重的事情，既非善亦非恶，既谈不上痛苦亦谈不上快乐。他说："你要习惯于相信死亡是一件和我们毫不相干的事，因为一切善恶吉凶都在感觉中，而死亡不过是感觉的丧失……死亡对于我们是无足轻重的，因为当我们存在时，死亡对于我们还没有来，而当死亡时，我们已经不存在了"。②他要人们既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。我们知道，伊壁鸠鲁处在奴隶制遭到严重危机，阶级矛盾和民族矛盾尖锐激烈、社会动荡不宁的时代，他的这种生活观对于破除当时流行的宗教迷信和唯心主义宿命论有着积极的启蒙作用。这种生死观也是与他的快乐主义的伦理学相一致的。

伊壁鸠鲁的伦理学一方面是以他的无神论，另一方面也是以他的原子自动偏离运动说为理论基础的。他认为每个人都是自由的，人们既不要把必然性绝对化，以致把它变成不可抗拒的"命运"，也不要把偶然性绝对化，把它看作不可捉摸的幸运。他强烈地反对做命运的奴隶，也反对碰运气。他主张人应该自由地去寻求和享受人间的快乐和幸福生活。快乐本身就是善，就是生活所追求的目的。他说："快乐是幸福生活的开始和目的。因

① 伊壁鸠鲁著作残篇2，《古希腊罗马哲学》第343页。
② 伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，《古希腊罗马哲学》第366页。

为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触为标准来判断一切的善”。①所以，伊壁鸠鲁的伦理学就被称之为一种“快乐论”。

但伊壁鸠鲁所主张的快乐并非专门追求物质的和感官的享受，而首先是心灵上精神上的愉快。他说：“当我们说快乐是一个主要的善时，我们并不是指放荡者的快乐或肉体享受的快乐”，“我们所谓的快乐，是指身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。”美酒嘉肴，放荡无度，并不能使生活愉快。“使生活愉快的乃是清醒的静观，它找出了一切取舍的理由，清除了那些在灵魂中造成最大的纷扰的空洞意见”。② 显然，这种快乐论决非享乐主义。但是，他认为，精神上的平静快乐还是必须以一定的物质享受为基础，因为两者是不可分割的。所以，他的快乐论也决不是禁欲主义。他主张把物质欲望减少到最低限度，使生活简单化，养成简朴的生活习惯；另一方面，注重精神生活，重视知识的培养和友谊的增进。这样做既能使人增进健康，又使人不致于贪得无厌，免除痛苦的干扰，达到一种身心宁静怡然自得的所谓“不动心”的人生理想境界。这就是快乐，就是幸福，也就是人生的目的。“肉体的健康和灵魂的平静乃是幸福生活的目的”。③

伊壁鸠鲁还从个人自由的观点出发提出了一种国家起源说。他认为国家起源于人们在自愿基础上的“共同协定”，其目的在于相互保证不损害他人，也不受他人损害，以达到个人的幸福。马克思指出，伊壁鸠鲁最先提出了国家起源于人们相互间

①② 伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，《古希腊罗马哲学》第367、368—369页。

③ 伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，《古希腊罗马哲学》第367页。

的契约。[①]根据这种约定论，伊壁鸠鲁否定永恒不变的绝对的正义（公正），认为正义由人们相互约定而来，是人们为避免彼此伤害和受害的互利的约定。因此，正义是相对的，因地点、时间、情况不同，正义也有所变迁。[②]建立在正义基础上的一切法和制度也都是相对的可变的。

伊壁鸠鲁的社会伦理学说在本质上是唯心主义的，它反映了城邦奴隶制崩溃时期的中小奴隶主的愿望和要求，有很大的局限性。但是，他的无神论思想和快乐主义在当时还是很有积极意义的，因为它告诉人们应当重视现实生活，应当为人们的物质福利而斗争。这些原则在后来的哲学和社会政治思想发展史上经常为进步的思想家通过不同的形式加以采用，成为反对宗教禁欲主义、要求提高人民群众生活福利的战斗纲领。至于他的原子论唯物主义在当时更有巨大的进步作用，对唯物主义和自然科学的发展起了良好的作用。

第三节　卢克莱修的《物性论》

卢克莱修（Titus Lucretius Carus约公元前99—前55年）是古罗马最杰出的唯物主义哲学家、无神论者，伊壁鸠鲁主义的最大代表。关于他的生平几乎没有什么资料。他所写的哲学诗篇《物性论》在古代和中世纪长期遭到压制和摧残，几乎被毁掉，只有一个稿本幸而保存下来，直到文艺复兴时期（1473年）才被

① 马克思恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1965年版，第147页。

② 伊壁鸠鲁著作残篇33—41，《古希腊罗马哲学》第347—348页。

发现，得以流传。卢克莱修在这部伟大的作品中赞颂伊壁鸠鲁敢于抬起头来反抗宗教迷信，为人们揭示了宇宙的本性，这是“希腊人的荣光”。他以诗歌形式详细阐述了伊壁鸠鲁的原子论哲学，并以许多生动的事例加以补充发挥，使原子论更加系统化。这部书可以说是古代原子论的百科全书，它使原子论学说得到更好的传布，使原子论在唯物主义和科学发展史上发挥更加深入而广泛的影响。卢克莱修在这部书中还宣传希腊奴隶主民主主义的理想，主张国家和法律都是由人们的契约而肯定下来的，并对那些争名夺利、贪得无厌的罗马贵族加以无情的嘲弄。根据这部著作，我们可以断定：卢克莱修不仅是一位伟大的唯物主义哲学家，而且也是奴隶主民主派的思想家。下面我们介绍这部著作的一些主要内容。

卢克莱修提出，我们这个世界是一个客观存在的永恒的世界，事物的产生、存在有一定的原因和条件，自然是有其严格的规律性的。世界和世界上的万物都不是从虚无中创造出来的，也不能毁灭后回到虚无。无物能由无中产生，无物能归于无。他说，如果事物是从无中创造出来的，那么这就是说事物的产生和存在就会没有确实的原因和条件了。果然如此，海里就可生出人来，陆上可长出鱼来，禽鸟会突然从天而降，果子可以长在任何一棵树上，等等。这样，整个世界就会变成一个变幻无常，忽生忽灭，没有任何法则和规律可循的偶然的堆积。我们将无法断定春天一定有玫瑰，夏天一定有谷穗，秋天一定有葡萄了。①

卢克莱修又指出，事物的产生和存在之所以有一定的原因

① 卢克莱修：《物性论》第1卷，《西方哲学原著选读》上卷第196—198页。

和条件，自然之所以有严格的规律性，乃是因为事物有一定的物质基础，就是说事物是由较小的物质单元构成的。他把这种物质单元称做“原始胚种”、“原初胚种”、“原始基体”、“原始物体”、“原始的部分”、“种子”、“元素”等等，实际上也就是德谟克里特和伊壁鸠鲁所说的“原子”。原子是永恒的，不可分的，原子的形状是各式各样的，有的平滑，有的粗尖，有的分枝，有的带钩。原子的形状虽有限，但每种形状的原子的数目是无限的。原子对于事物，正象字母对于文字一样，不同形状的原子以不同的次序和位置排列起来，构成不同的事物。原子在一定时期内聚集（结合）或散开就表现了自然的规律性。这些看法与伊壁鸠鲁基本上一样。但卢克莱修旁证博喻用大量取自日常生活的形象生动的具体例子来说明原子论的一些道理。譬如：一件衣服在海边打湿了，在太阳下又晒干了，这是湿的原子来了又去了；手指上的戒子日久就会磨薄；石铺的路会被磨穿；铁造的犁头在耕地里磨耗；城门旁的铜像被触摸而越来越小；等等。这些都是由于微粒的损耗所致。这些例子说明构成万物的原始物体（原子）虽然不能为感官所觉察，但确实是存在的。①

除了原子之外，虚空也是确实存在的。所谓虚空就是“一种空无一物而且不可触的空间”，虚空乃是运动的条件，而运动则是我们每个人经常感觉到的事实，这是不容否认的。没有虚空就不可能有运动。② 总之，一切事物都是由原子和虚空构成的，原子和虚空之外别无他物存在。“独立存在的全部自然，是由于两种东西所构成：由物体和虚空，而物体是在虚空里面，在其中

① 卢克莱修：《物性论》第1卷，《古希腊罗马哲学》第379—387页。

② 卢克莱修：《物性论》第1卷，《西方哲学原著选读》上卷第199—200页。

运动往来。"①

卢克莱修对原子的运动作了十分形象生动而详尽的描述。他指出，原子或由于自己的重量或由于别的原子的碰撞，在虚空中不断地运动着，就好比在太阳光里面无数的微粒在不停地运动着一样。原子的运动是看不见的，因此从整个来看事物往往好象是静止的，实际上原子却永远处于运动之中。这好比站在远处看山坡上的一群羊它们好象是不动的，实际上它们却在移动跳跃着；又好比站在高山上看平原上的一场战争演习，看起来好象不过是停在平原上的一些静止不动的闪光，但实际上那里是"刀光剑影"，"撩乱四射"。②卢克莱修也接受了伊壁鸠鲁的原子自由偏离运动的学说，认为原子由于自己的重量在虚空中垂直降落时，在极不确定的时间和地点，会从它们的轨道"稍稍偏斜"。他指出，如果没有偏离运动，原子之间就不会互相撞击，这样，"自然就永远不会把什么东西创造出来"。他还用这种偏离运动来说明生物的自由意志、自由运动的能力。他提出"割断命运的约束"，反对当时斯多亚派等唯心主义派别所宣扬的命运不可抗拒的宿命论思想。③在论述原子运动原理时，卢克莱修还顺便驳斥了认为较重的原子落得较快的错误观点。他猜测到在水中或稀薄的空气中，不同重量的物体以不同速度降落，是由于水或空气的抗拒力量或阻力所造成的，而在"静寂的虚空"中绝不会这样，每样东西虽然重量不等，却以同等速度下降。④

从上述原子论观点出发，卢克莱修坚决反对目的论思想。他

① 卢克莱修：《物性论》第1卷，《古希腊罗马哲学》第391页。
② 卢克莱修：《物性论》第2卷，《西方哲学原著选读》上卷第201—205页。
③④ 卢克莱修：《物性论》第2卷，《西方哲学原著选读》上卷第205—208页。

认为，我们现在所处的世界之所以井然有序，各种东西都按适当的位置而运动，江河以水补充着大海，大地上的万物为太阳的温暖而不断更新，这些都不是神力为人而创造的，也不是用计谋或心灵的聪明作为而形成的，而是由于原子的互相撞击，经过各式各样的尝试以后产生出来的。① 这也就是说，我们今天的世界是长期发展的结果，而不是超自然的力量一次安排就绪的。“当他们设想神灵仅为人类才创造万物的时候，看来他们无论如何乃是远远地违背了真实的推理。……宇宙绝对不是由一种神圣的力量为了我们而造的”。②

卢克莱修还用大量篇幅阐述宇宙的无限性和有无限多的世界的思想。他指出，宇宙是没有界限的，宇宙向各方伸展绝无止境，没有什么东西能把宇宙限住，没有什么地方能有一个世界的末端。③ 同时，既然空间可以向一切方面无限地伸展，既然有无穷的原子在无限的虚空中运动，因此决不能认为世界只限于我们这一个世界，而是有无数世界在形成发展和消灭之中，有无数的世界在我们的世界之上，之下，之左，之右。他还进一步用宇宙无限性和无数世界的思想来反对神创世界说，认为神灵在过着无忧无虑的宁静生活，所以自然是自己工作着，不受神灵控制的，人们必须“摒弃一切神灵的干预”的想法。我们也不能设想能有某种力量（神）统治那无边无际的无限多的宇宙。④

在认识论上，卢克莱修也主张唯物主义的“影象说”，认为事

---

① 卢克莱修：《物性论》第1卷，《西方哲学原著选读》上卷第200—201页，《古希腊罗马哲学》第398—399页。

②④ 卢克莱修：《物性论》第2卷，《古希腊罗马哲学》第411—412、430—433页。

③ 卢克莱修：《物性论》第1卷，《古希腊罗马哲学》第395—398页。

物流射出来的"影象"作用于感官到一定程度便产生感觉。感觉是认识的基础、来源，感觉是绝对可靠不会错的，错误是由推理造成的。但他并不否认理性的认识作用，只是强调理性认识的正确性须以感觉为依据。他还认为有感觉的东西是从无感觉的东西中发展出来的，只有具有感官的动物才有感觉；同时，也不是任何东西都可以引起感觉，必须是有一定大小、形状、运动和秩序的东西才能引起感觉。他又认为灵魂的运动可以传导感觉，灵魂是由最精细最圆滑的原子构成的，人死后灵魂也就消散了，就好比葡萄酒的芬芳消散一样。因此把灵魂看作永恒不死和转世的观点是荒谬的。

卢克莱修把他的原子论唯物主义当作反对宗教迷信的有力武器，从而进一步发展了伊壁鸠鲁的无神论思想。他认为宗教所宣传的对死的恐怖是人类不幸和罪恶的根源，所以他大力反驳对死的恐惧的观点。他指出，人在死后就不复存在了，一切身体上的痛苦他都不知道了。人死后没有任何感觉，死就像睡眠和安息一样，灵魂和躯体一起沉入睡眠之中。随着死亡，更大群的物质就分散了。因此，"死没有什么值得我们害怕，对于那不再存在的人痛苦也全不存在"。① 卢克莱修还大力破除人们对神的信仰。他认为神的观念起源于人们的幻想、人们对自然现象的无知。人们不理解星辰升落的法则，不理解暴风、闪电和雷鸣，就想象有一个超人的神是这一切的原因。人们不再用冷静客观的态度去研究事物的法则，而想用祈祷和牺牲来平息神的愤怒。

① 卢克莱修：《物性论》第3卷，《古希腊罗马哲学》第435页。

为了和宗教迷信作斗争，卢克莱修还用原子论来说明由于当时人们的无知而被宗教迷信加以利用的各种自然现象，如闪电、雷鸣、尼罗河水的泛滥和埃特那火山的喷火等等。他的解释在今天的科学看来固然不完全正确，但在当时却证明了原子论的巨大的理论威力。同时也应指出，他的解释中有一些就是从今天的科学观点来看仍不失其为正确的。如当时希腊、小亚细亚、意大利各地有些洞口和地点发生一种使人昏迷致死的气息。迷信的人把这些地方叫做"地狱的入口"，以为灵魂从这里被摄入地府中去了。卢克莱修解释说，这并不是什么摄人灵魂的"地狱的入口"，而是一种有毒的气体，这种气体的原子构造对于人来说是有害的，致令人昏迷。他劝戒人们不要去趋奉神坛，匍匐于神庙之前，而应当以宁静的头脑去观察自然，因为无限的宇宙除掉它自己的规律之外，并没有什么在外面支配它的力量，唯一的神就是自然规律，最真诚的敬神就是认识和爱护这个自然规律。要使生活有意义，有价值，就必须专心从事于事物本性的研究。只有走这一条路的人，精神才是不朽的，虽然他的生命会终结。

卢克莱修在《物性论》中还探讨了人类的起源和社会文明的发展。他认为，世界上先有植物，后有动物，人也是从大地中产生的。人类经过渔猎时期，然后进入农耕时期。他反对神话传说中把古代当作黄金时代的反历史观点，指出原始时代人类的生活是困苦的，人象野兽一样生存着，没有农业技术，没有肥沃土壤，依靠自然所提供的贫乏资料而生活，饿了采集果实，渴了到溪边饮水，住在森林或洞穴之中，没有火、衣服和房屋。文明起于定居的生活。由于生活的需要，在对自然斗争过程中，人们慢慢地学会了种田地，建房屋，并且发现了火。在这个过程中人

们逐渐地建立起家庭生活，知道友谊、爱情，并且有了语言。语言不是哪个圣人创造出来而颁赐给人类的，而是由于实际生活的需要慢慢地形成的。由于知道了用火，人才逐渐懂得锻炼铜、铁，学会利用金属制造工具，发展技术和工艺。于是才有国家、城市、私有制、法律的出现。国家和法律是人们在自愿和契约的基础上结成的。社会和文明的发展在于理性的进步，因为理性能找到满足人类需要的手段。他还认为人类的堕落是由于黄金的发现，黄金的使用使人贪婪腐化，争夺名利，互相残杀。他声称世界已处于衰老状态，土壤已不很肥沃，大庄园的收成已不象以往小块土地那样好了。所有这些观点当然包含有很多错误的唯心史观，并且表现出奴隶制危机时期奴隶主阶级的悲观情绪，但比起古希腊神话传说（如认为火的用处、铜和铁的冶炼以及耕作方法都是神赐给人类的）却高明得多了。而且在这种种说法中也包含有许多合理的有价值的唯物主义的和辩证法的猜测。所以，总起来看，卢克莱修的《物性论》不愧为古代一部优秀的唯物主义的哲学著作。

第八章　古希腊罗马哲学的衰落：斯多亚派和怀疑主义、折衷主义、神秘主义诸派及早期基督教

第一节　斯多亚派

一、概　况

斯多亚派出现在希腊化时期，约在公元前四世纪末三世纪初，与伊壁鸠鲁学派差不多同时代。这是一个传布很广并且存在很久的哲学学派，它的学说的中心是以宿命论为主导思想的伦理学，反对伊壁鸠鲁学派的原子论、无神论和快乐论。斯多亚派的流传和发展大体可分为早、中、晚三个时期。它的创始人是塞浦路斯岛的芝诺(Zenon 约公元前336—前 264 年)，据说他最初随父亲从事商业活动，大约在公元前315—前313年间来到雅典，读了色诺芬的《回忆录》和柏拉图的《申辩篇》，对苏格拉底十分推崇。他在雅典先受教于犬儒派的克拉提，因为他认为克拉提与苏格拉底最相似；后来又受教于麦加拉派的斯提尔波以及柏拉图学园派的色诺克拉底和波莱莫。同时他也学习过赫拉克利特、亚里士多德等人的著作。大约在公元前 300 年，他在雅典创立了自己的哲学学派。他讲学的地方是一个用绘画装饰起来的、一侧

为墙一侧为柱列的有屋顶的柱廊。希腊人称这种建筑物为“斯多亚”(stoa)，他的学派也因此而得名。芝诺及其门徒和再传弟子是所谓早期斯多亚派，其代表除芝诺外，还有克利安提斯(Cleanthes，芝诺死后至公元前232年领导该派)、克利西波斯(Chrysippus，公元前232—前204年领导该派)。据说克利西波斯曾将斯多亚派学说加以系统化，因而被称为该派的第二奠基者。他的学生、巴比伦的第欧根尼，曾于公元前156—前155年与另外两个哲学家（柏拉图学园派的卡尔内亚德和逍遥学派的克里托劳)代表雅典出使罗马（请求减轻赔款)，曾在罗马发表演说，深得该城青年的钦佩，使罗马人接触到希腊哲学。但是，正式把斯多亚派学说传入罗马的则推巴内修(Panaetius约公元前180—前110年)和他的门徒波赛唐纽斯(Poseidonius约公元前135—前51年)。他们被称为中期斯多亚派(希腊为罗马征服的前后时期)。晚期斯多亚派即罗马斯多亚派，或称新斯多亚派，其代表有塞涅卡(Seneca公元前4年—公元65年，又译塞涅加)、爱比克泰德(Epictetus约公元50—138年)和马可·奥勒留·安托宁(Marcus Aurelius Antoninus公元121—180年)。

斯多亚派代表了当时占统治地位的奴隶主阶级的利益，他们的代表人物和统治者有着密切的联系，经常出入宫廷，侍奉当权者。如他们的创始者芝诺就受到马其顿国王的礼遇；中期斯多亚派的巴内修与罗马当权的大奴隶主往来甚密；在罗马时期，斯多亚派更得到罗马当局的赞赏，几乎成为奴隶主贵族统治者的官方哲学，它的著名代表中有皇帝和大臣，塞涅卡是尼禄皇帝的教师和大臣，马可·奥勒留·安托宁本人便是皇帝(公元161—180年在位)。

斯多亚派写下了大量的著作。但早期和中期斯多亚派的著作留传下来的很少，对于他们的学说我们主要根据当时人的一些记载，如第欧根尼·拉尔修、西塞罗、塞克斯多·恩披里可等人的文献资料。至于晚期斯多亚派的著作则有许多留存下来，如马可·奥勒留的《沉思录》等。

斯多亚派的学说，特别是在认识论和自然观方面带有明显的折衷主义性质，为了符合自己体系的需要，他们往往把唯物论与唯心论揉合在一起，这一点在早期中期斯多亚派那里表现得更为明显。早期斯多亚派芝诺等人把哲学分为三部分：逻辑学、自然哲学（或物理学）、伦理学。他们把哲学比作一个动物，把逻辑学比作骨骼与腱，自然哲学比作有肉的部分，伦理哲学比作灵魂。他们还把哲学比作鸡蛋，称逻辑学为蛋壳，伦理学为蛋白，自然哲学为蛋黄；也把哲学比作肥沃的田地，逻辑学是围绕田地的篱笆，伦理学是果实，自然哲学则是土壤或果树。① 这三部分中他们最为注重的是伦理学，因为斯多亚派整个理论体系的中心目标就是制造一种适合奴隶主统治集团的道德学说。他们把研究逻辑学和自然哲学当作研究伦理问题所必经的途径，必要的训练，唯有伦理学才是哲学的核心、目的，尤其是晚期斯多亚派更把哲学变成一种带有浓厚宗教色彩的伦理学说。

二、逻辑学和认识论

斯多亚派的逻辑学包括认识论和修辞学。在认识论方面，他们着重研究了知识的起源和真理的标准问题。他们接受了亚里

① 参见《西方哲学原著选读》上卷第178—179页。

士多德关于个别事物是第一性的原理，认为只有个体即“某个东西”才能真实存在，只有个体才能起作用和被作用。因而他们说，一切知识都必须从对个别事物的感觉出发，知识来自感觉，或者说感觉是知识的基础。人的灵魂在初生时好比一块还未用笔写上字的白板(或白纸)，必须与外物接触后才有痕迹或印象留在上面；灵魂接受事物的印象，犹如蜡板接受图章的印记一样。“所谓知觉，乃是来自真实对象的东西，与那个对象一致，并且是被印在心灵上，被压成一定形状的，如果它来自一个不真实的对象，就不会是这样。”“知觉是在心上产生的印象，这名称是很恰当地从印章在蜡上所作的印迹借来的。”①这样，认识开始于对个别事物的知觉，然后通过记忆积累起许多知觉，构成对某事物的经验。根据知觉进行推理，即通过理性的作用，才在心灵中形成概念，再用语言表达出来。“知觉是领路的，然后是思想，用词句发表出来，以字来解释它得自知觉的感情”。② 这种认识论带有感觉主义的倾向，显然与柏拉图的知识论相对立。但斯多亚派的认识论也有唯理主义的成分，他们一方面主张理性是在知觉基础上形成发展的产物，同时又承认有先于经验的一般概念，而且认为只有通过理性才能认识到实在的体系。③

斯多亚派还把感觉本身当作检验真理的标准。“确定事实的真理性的标准是一种知觉”，“真理的正当标准是具有说服力的印象，那就是说，这印象是来自真实的对象”。④ 他们认为，真的

① 第欧根尼·拉尔修著作第7卷第1章，《西方哲学原著选读》上卷第180、179页。

② 《西方哲学原著选读》上卷第180页。

③ F.科普尔斯顿：《哲学史》第1卷第387页。

④ 《西方哲学原著选读》上卷第179、180页。

知觉或正确的知觉就是知觉的内容和被知觉的对象相符合，而判定是否符合的标准也是感觉本身。他们说，真实的知觉之所以和虚假的知觉(如梦境、幻觉等)有区别，就在于实在的对象能在我们心中产生一种明晰有力的感觉和印象，这种与实在对象相符的知觉总是清楚明白的（反之，清楚明白的知觉就必是真的)，由之而产生的概念也总是清楚明白的，这些概念具有一种不可抗拒的说服力。他们把这种"有说服力的"知觉称为"可理解的"知觉或印象。这种知觉或印象正是知识真假的标准。斯多亚派关于真实的知觉是知觉内容与对象相符合的思想包含有素朴唯物主义的因素，但是，把知觉的"清楚明白"作为检验真理的标准则是错误的。

斯多亚派十分重视形式逻辑，他们对命题，特别是假言命题的蕴涵关系作了一些研究。他们认为，如果命题的项是非命题，那么这个命题就是简单命题；否则就是复合命题。他们提出了复合命题(假言命题)的四种真假情况。他们还修改了亚里士多德的范畴表，把它从十种范畴缩减为四种范畴。他们认为第一种范畴是"实体"，也就是一切存在着的东西；第二种范畴是"性质"(本质的规定)，它可以是事物所共有的性质，也可以是某一事物所特有的性质；第三种范畴是存在的"方式"(事物是怎样存在的)；第四种范畴是存在的"关系"。前两种范畴都是指有形体的东西，性质也是有形体的，性质的形体与个体互相重合着存在，如白色是和个体互相重合而存在的。后两种范畴是指有形体的方式以及它和其它个体的关系，因而是指不具形体的东西。各种范畴又是互相联系的，在排列次序上前一种范畴包含着后一种范畴，而后一种范畴则给前一种范畴以更加明确的规定。逻

辑学是斯多亚学派的学说中唯物主义的、有价值的因素中最多的一部分，但其中也有很多唯心主义的错误思想。

三、自然哲学

斯多亚派在这方面的折衷主义性质表现得特别明显。他们利用赫拉克利特关于火和逻各斯的学说，又把它们与亚里士多德的形式质料说揉合在一起，并且用唯心主义甚至有神论来歪曲赫拉克利特的唯物主义，引出循环论和命定论的结论，作为他们的伦理学的基础。

斯多亚派承认自然的客观性，认为自然万物是有组织、有系统、不断运动的活生生的东西。他们接受了亚里士多德关于个别物体是第一实体的思想。但是，他们又进一步加以发挥，宣称世界上一切东西都是有形体的，不但个别物体是具有形体的，就是神和人类灵魂也有其形体，因此神和灵魂也是真实存在的。这就把唯物主义和唯心主义的观点拼凑在一起了。

斯多亚派在说明宇宙万物的产生时，象赫拉克利特一样，把火看作原始的基质，但又加以唯心主义的发挥。他们认为，上帝就是原始的火，是有创造力的火，是积极能动的，它渗透到被动的、惰性的质料中去发挥作用，使之构成宇宙万物。他们指出，宇宙在实际的演化进程中，从原始的火转化成气，由气又形成水，水的重浊部分凝聚成土，清轻部分转化为气，气稀薄化又变成原始的火。火、气、水、土这四种元素的混合又组成了无机物、植物、动物和其他自然物体。甚至能思维的"灵魂"也是火性的东西，是一种"火的嘘气"，即火与气的混合物"普纽玛"。

斯多亚派指出，原始的火(上帝)是宇宙的原动力，是生成变

化的源泉；同时，它又是合理性的、合目的的，因而使宇宙成为一个不仅是活生生的，而且是合目的的、有秩序的和谐的体系。他们又称原始的火为普遍的理性（或宇宙的理性），普遍的“逻各斯”。上帝与世界的关系犹如人的灵魂同肉体的关系，上帝是世界的灵魂。因此，万物的本原、世界的主宰是上帝，也是理性、逻各斯。在这里，斯多亚派已经用泛神论和唯心论改造了赫拉克利特的火和逻各斯学说。

斯多亚派还利用赫拉克利特学说中的循环论思想，引出所谓世界性大火和世界轮回说。他们认为，宇宙由火起始而生万物，经过一个预定的时间（据说是一万八千年或一万另八百年），又为一场大火所焚烧，万物又复归为原始的火；然后又经过一个预定时间照原样产生，形成一个新世界；这个世界经过一场大火又毁灭，而后又新生，如此周而复始，循环不已。而且，每一个重新产生的世界在一切方面与前一世界相类似，在前一世界发生过的事情，在后一世界又会重新出现。后来基督教就利用这些说法引出所谓“世界末日”和“最后审判”等无稽之谈。

依据世界大火和世界轮回的学说，斯多亚派又引出了宿命论的原则。他们提出，世界上一切事物都是绝对地被必然性所支配的，他们称必然性为“命运”。命运与世界理性或神圣的天命（天道、神意）都不过是上帝的不同方面。天命是上帝的意志，它安排一切事物使之成为最好的事物；而命运也正是由上帝的意志所决定了的自然的必然性或“规律”，两者都渊源于上帝的意志。总之，上帝的意志决定了宇宙万物，上帝是万物的主宰。显然，斯多亚派的自然哲学最终走向了宗教唯心论、有神论。

四、伦 理 学

斯多亚派伦理学的最基本概念是"自然"(或"本性"),他们的格言或准则是"顺从自然(或本性)而生活"。

斯多亚派认为,人是宇宙体系的一部分,或者说人是一个小宇宙。大宇宙是神圣的"火焰",人就是神圣的火焰中飞出来的一个火花或火星。因此,人的本性就是宇宙的普遍本性的一部分,两者是同一的。他们说:"我们个人的本性都是普遍本性的一部分","本性既是共同的本性,也是特殊的人类的本性",有的甚至"除了共同本性以外不承认有任何别的本性"。① 那么,宇宙的普遍(共同)本性是什么?人的本性是什么呢?如前所说,斯多亚派认为宇宙是为理性所统治、支配的,所以宇宙的本性便是理性,因而作为小宇宙的人,其本性也是理性。人与一般动物不一样。一般动物的第一个爱好、欲求就是"保护自己"。人则不同,人是有理性的动物,人应当按其本性即理性而生活。所以,人的美德就是"顺应自然",也就是"顺应本性"或"顺应理性"。他们提出:"主要的善就是认定去按照自然而生活,这就是按照德性而生活","主要的善就是以一种顺从自然的方式生活,这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性","主要的善是按照健全理性根据我们本性所选择的事情去作"。②

那么,所谓顺从理性又是什么意思呢?前面讲过,斯多亚派认为宇宙是被决不允许有任何例外的绝对的规律所支配的,世

---

① 第欧根尼·拉尔修著作第7卷第1章,《西方哲学原著选读》上卷第182页。

② 《西方哲学原著选读》上卷第181—182页。

界上一切都是必然的、命定的，而这种规律、必然性不是别的正是理性的规律或必然性；理性也是神的意志。这就是说，世界上的一切都是预先决定了的、安排好了的，要发生的一切都必须发生，偶然逃脱的机会是没有的，反抗也是没有用的。所以，所谓顺从理性就是服从支配宇宙的不可变更的"规律"、必然性，实际上也就是服从命运，服从神的意志。做到了这一点，人也就是自由的。

从这种观点出发，斯多亚派主张人不应当为诸如"快乐"、"烦恼"、"欲望"、"恐惧"等激情所奴役、所支配，激情是荒唐、夸张的感情，是灵魂的病态，我们不仅要节制激情，而且要努力根除它们，要"断激情"，这样才能达到"不动心"的理想境界，才能合乎理性，顺从理性，能如此便是善，便是道德，否则便是恶。美德与罪恶是截然对立的，在此两者之间没有什么非善非恶的中间的东西存在。① 但中期斯多亚派认为善恶之间的中间的东西是存在的，如财富、健康、生命等本身并非善，而贫穷、衰弱、死亡等等本身也并非恶。但他们又认为这些东西是无足轻重的，应当对它们采取不介意或不关心的态度。

从这种伦理观出发，斯多亚派激烈地反对伊壁鸠鲁的快乐主义的伦理观，而鼓吹禁欲主义，提倡宿命论。他们认为快乐不是善，而是灵魂上的恶，即使有快感这样的事情，它也只是活动的一种结果或附属物，决不是人的甚至也不是一般动物的第一爱好。② 他们反对人们注重现实生活和自己的物质福利，反对个人的自由。他们教人追求美德，认为只有美德才是真正的幸

①② 《西方哲学原著选读》上卷第184、181页。

福，真正的善，而所谓美德就是顺从理性，也就是无条件地服从不可抗拒的命运。人们对于他们所遭到的不幸是没有摆脱的希望的，唯一的可能就是逆来顺受，服从命运，这就是顺应自然，就是美德。毫无疑问，这种道德说教是符合奴隶主统治集团的需要的，因为它使人们安于自己的贫困生活，要人们放弃斗争，听天由命。所以，这种说教后来被基督教所吸收，成为剥削阶级麻醉人民的工具。

斯多亚派的这种禁欲主义和宿命论观点在罗马斯多亚派中表现得更加明显，并且进一步走向宗教神秘主义。这时的斯多亚派已经完全抛弃了初期所有的唯物论成分，成为一种反动的宗教伦理说教。他们把注意力集中在伦理道德问题上。他们信奉神，宣传神的恩惠，教人畏惧神灵，对神的意旨、对不可避免的命运无条件的屈从。譬如：爱比克泰德就主张神的本质也就是善的本质，神的本质是健全的理性，善的本质也在于理性；世界上的东西是神灵的作品，人也是神灵的作品，并且是神灵的本质的一个特殊部分，在人身上包含着神的某一部分，神随时随地都与人在一起。① 他鼓吹要把神、命运给予人的一切，不管是什么，哪怕是贫穷、疾病、苦难等等都变成快乐的、幸运的、合意的，变成善；要服从神，以此来代替一切别的喜乐。② 他要人们相信神灵是存在着的，并且公正地很好地管理着宇宙，因此要坚持这样的决心："服从神灵，向他们投降，在一切事变里心甘情愿地追

① 阿里安：《爱比克泰德手册》第2卷第8章，《西方哲学原著选读》上卷第192—193页。

② 阿里安：《爱比克泰德谈论集》第3卷第20章、24章，《古希腊罗马哲学》第445页。

随他们，因为一切事变是为最完满的智慧(指神的智慧)所统治着的。”①另一个罗马斯多亚派哲学家马可·奥勒留也大事宣传服从命运服从神。他要人们记住，每个人都是宇宙整体的一部分，每个人都与其它部分密切关联着，因此每个人都要对一切发生的事情满意，不做不合乎人群的事。“要使你自己适应于你的命运注定要同它们在一起的那些事物，以及你命定要和他们在一起的那些人，要爱他们，要真正地、忠实地这样作。”②他要人相信宇宙是一个按严格的必然的次序联结起来的系统，一切要发生的事情是必定要发生的，疾病、死亡、诽谤、叛逆以及使人喜欢或烦恼的事情就象春天的玫瑰花和夏天的果实一样，都是必然的。③ 而且，这种必然的次序是由宇宙的本性、也就是由神意所决定的。神让人生病，折断肢体，受苦受难，这是为了锻炼人的“美德”，正象药神为了治疗病人，要病人吃苦药，洗冷水浴，赤脚走路一样，而这些事情对于每个人都是“确定的”，是“与他的命运相合的”。④“如果神灵对于我、对于必须对我发生的事情，都已经作出了决定，他们的决定便是适当的”。⑤ 这就是说，宇宙间一切都是由神意决定的，一切都是必然的，也都是合理的，人应当安分守己，逆来顺受，服从命运服从神，实际上也就是要人安于现状，放弃斗争，服从统治者的奴役，“满足于邦国指派给他的一切”。⑥

与上述观点相联，罗马斯多亚派还宣扬阶级调和论。他们声称人都是上帝(神)的儿子，有着共同的本性，人与人都是兄

① 阿里安：《爱比克泰德手册》，《古希腊罗马哲学》第440页。
②⑤ 马可·奥勒留：《沉思录》，《古希腊罗马哲学》第448页。
③④ 马可·奥勒留：《沉思录》，《古希腊罗马哲学》第452页。
⑥ 马可·奥勒留：《沉思录》，《古希腊罗马哲学》第450页。

弟，因此应当互相友爱。塞涅卡说主人与奴隶都是自然所产生的，行走在同一天空下，呼吸着同样的空气，主人要对奴隶和善些，奴隶要为主人服务，甚至牺牲生命来救主人。爱比克泰德说每件东西都有"两个把柄"，如果你的兄弟对你不公正，就不要用不公正这个"把柄"来看待这件事，而要用他是你的兄弟这个"把柄"来看待这件事。①他宣扬"忍受"、"宽恕"是美德。奥勒留也和早、中期斯多亚派一样宣扬人是"世界的公民"或"宇宙的公民"，② 人要与别人和谐相处，甚至对敌人也要宽恕。斯多亚派的这些主张都是为了适应奴隶主阶级向外扩张、奴役人民、维护奴隶主阶级的专政而提出来的，所以得到统治阶级的赏识，成为统治阶级的精神工具。恩格斯评论罗马斯多亚派说："哲学家们不是单纯赚钱谋生的学校教师，便是纵酒作乐的有钱人所雇用的小丑。很多甚至就是奴隶。塞涅加先生表明，如果他们处境顺利，他们会变成什么样子。这位讲道德谈克制的斯多葛派，是尼禄宫廷中的头号阴谋家，不可能不阿谀奉承。他让尼禄赏赐金钱、田庄、花园、宫室。当他宣扬福音中贫困的拉撒路时，他实际上正是这个寓言里的富人。"③

第二节　怀疑主义学派

怀疑主义作为一种学派是与伊壁鸠鲁学派、斯多亚派差不

① 阿里安：《爱比克泰德手册》§43，《古希腊罗马哲学》第444页。
② 马可·奥勒留：《沉思录》，《西方哲学原著选读》上卷第195页。
③ 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第332—333页。

多同时出现的。它的创始者是皮浪(Pyrrhon,约公元前360—前270年),所以怀疑主义也常被称为皮浪主义。关于皮浪的生平缺乏可靠的资料，仅知道他曾参加过亚历山大的远征，与波斯僧侣、印度婆罗门有过交往。他一生没有写下什么著作,他的怀疑论学说是由其门人蒂蒙(Timon,公元前320—前230年)记录下来的,但也只有片断留存下来。蒂蒙之后,怀疑主义不作为一个独立的思想运动,但它渗透到了柏拉图学园派中去,它的著名的思想代表是阿尔赛西劳斯和卡尔尼阿德。怀疑主义时期的柏拉图学园派也称为中期学园派,后来,在公元前一世纪上半叶，学园派清除了怀疑主义。但过了一段时期，怀疑主义又在罗马帝国兴盛起来了。首先复兴怀疑主义的是埃奈西德穆(Aenesidemus),他的生卒年代无法确定,大抵是在公元初期前后。继他之后，最著名的怀疑主义哲学家是塞克斯都·恩披里可 (Sextus Empiricus),他是一位经验派的医生(他的名字恩披里可Empiricus 便是"经验者"的意思)。他最活跃的时期大约在公元二世纪末,他的著作《皮浪学说要旨》和《反数学家》都留存下来了。所以,怀疑主义学派大体可以分为三个时期:早期即希腊化时期的皮浪的怀疑主义,柏拉图中期学园派的怀疑主义,以及晚期即罗马时期的怀疑主义。

皮浪的怀疑主义是要通过否认知识的可能性来达到"不动心"、不受干扰的理想生活。他认为，我们对任何事物只能认识它所表现出来的现象而不能知道它的本质、真相。譬如我们只能说一样东西呈现为白的或黑的,不能说它是白的或黑的,对同一事物，不同的人可以作出不同的判断。任何判断都有与之相反而同样说得通的判断,"我们对任何一个命题都可以说出相反

的命题来"。① 因此，我们对事物不可能有任何确实的知识，我们不可能说出真理，我们对某一事物既不能肯定也不能否定，甚至根本不知道事物究竟存在还是不存在。我们对事物应该完全存疑，不能作任何肯定的判断。"我既不能从我们的感觉也不能从我们的意见来说事物是真的或假的。所以我们不应当相信它们，而应当毫不动摇地坚持不发表任何意见，不作任何判断，对任何一件事物都说，它既不不存在，也不存在，或者说，它既不存在而也存在，或者说，它既不存在，也不不存在。"②

从这种怀疑主义出发，皮浪又主张对一切事物都采取淡漠无情、无动于衷，莫之是、莫之非的态度。因为事物本身既没有真假之别，所以也就没有什么善恶之分，美或丑、正当或不正当并没有什么客观标准，每一件行为既不能说是这样，也不能说是那样，人们只是按风俗习惯来进行活动。由于对一切事物都无所取舍，放弃任何判断，由于这样"无言"(aphasia)，就可避免引起无谓的烦扰，就不致于卷入是非场所中去，也就可以与世无争而达到不动心的宁静境界。总之，"最高的善就是不作任何判断，随着这种态度而来的就是灵魂的安宁，就象影子随着形体一样。"③哲学史书常常引用这样一个故事来说明这种"不动心"：有一次皮浪乘船遇到暴风雨，船上的旅伴大为惊慌，他却指着船中一头若无其事安然在吞食的猪说，哲人就应当那样无动于衷。

柏拉图学园派(中期)的怀疑主义与皮浪的怀疑主义略有不同。前者特别攻击斯多亚派关于以清晰明白作为真理标准的理论，但他们也决不是为了确立真理的客观标准，而是为了要根本

①②③ 皮浪著作残篇，《西方哲学原著选读》上卷第177页。

否定真理有任何标准。他们认为任何命题或判断都无所谓真假，我们不能确定一样东西，确定的知识是没有的。但是有或然的知识，而且或然性的程度有高低的不同，这种或然性可以引导我们采取某种行动。所以，他们并不象皮浪那样要人们"无言"。但是，即使有最大程度的或然性，也决不能确定这是否是真的。

罗马的怀疑主义学派又进一步发展了皮浪的怀疑主义学说。他们认为，无论是感性知觉或理性思维都不能提供可靠的知识，所以不可能有"自明"的真理；而因为没有自明的真理，所以由推理获得的知识也是不可靠的。"无论感性知觉或思维都不能给我们提供出一个真理的标志，我们可以用来当作真理标志的一切，都是充满着矛盾的，都是不可靠的。"① 事物不可知，真理不可得，一切都可怀疑。因此，对事物的本质和价值不要作任何判断，"对一切都应当保持不决定的态度"。② 这样，便可免去无谓的争论而求得心灵的平静。埃奈西德穆提出了十个"论式"来证明没有确实可靠的知识，其主要论点是：各人的感觉都是各不相同的，不同的人对同一对象有不同的感觉，同一对象在不同的环境、时间和条件下有所不同，同一个人在不同的环境和条件下对同一对象的感觉不同，各种感觉都为主观和客观因素所制约等等。总之，他夸大事物和感觉的相对性、主观性，来否定知识的可靠性，并把这一点作为其怀疑论的依据。塞克斯都·恩披里可为他的怀疑主义提出了五个论据：第一是由于人们对同一对象有各种互相矛盾的观点，哲学家们意见分歧，无法作出肯定或否定的判断；第二是由于论证的无穷尽性，即我们用来作为证

①② 塞克斯都·恩披里可：《皮浪学说概略》第1卷§178，《古希腊罗马哲学》第457页。

明的根据是需要进一步证明的，而这个证明又需要更进一步证明，这样下去，永无止境；第三是由于事物的相对性，即事物既与作判断的主体相关联，又与被一起感觉到的事物相关联，无法对事物的本性作出判断；第四是由于前提的任意性，即前提是一种未经证明的假定；第五是由于循环论证，即我们用来证明所问的事情的根据，本身就要求确认所问的这件事。据此，他要求人们对一切都采取保留态度，不作决断，以免"独断主义"。①

必须指出，怀疑主义虽然认为一切都可怀疑，但因为人总不能因此而停止活动，所以他们主张人仍应当遵循国家的法律、社会习俗和宗教仪式。可见，怀疑主义学派并不否定而是维护奴隶制社会的统治秩序的。

第三节　折衷主义学派

前面讲过，随着罗马先后征服马其顿希腊和希腊化各国，希腊文化得以在罗马世界内传布开来。但是，罗马思想家们在接受了希腊哲学的影响后，并没有建立起独立的思想体系，而只是根据自己的需要，特别是在政治方面和行为道德方面的需要，拾取希腊各派哲学中他们认为最合适的东西。所以，在公元前一世纪末叶，即罗马共和制末期，就出现了折衷主义的思潮，它渗透到当时的许多哲学派别中，诸如柏拉图学园派，斯多亚派等等，都在不同程度上表现出折衷主义的倾向。但是，最为典型最著名的折衷主义的代表则为马可·图留斯·西塞罗（Marcus

① 参见《皮浪学说概略》第1卷，《古希腊罗马哲学》第456—457页。

Tullius Cicero)。

西塞罗生于公元前106年，他是一位著名的律师、政治家、罗马元老院议员，公元前63年被选为罗马执政官。在罗马共和国末期奴隶主统治集团内部夺权斗争中，他支持旧的元老院制度，反对新的独裁制，最后于公元前43年被杀。西塞罗也是一位拉丁作家，他第一次把许多希腊哲学的专门术语译为拉丁文，西欧通用的拉丁文哲学术语有许多就是沿用了西塞罗的翻译。

西塞罗在哲学上毫无独创之处，他的老师便是中期斯多亚派的巴内修，因此有些西方哲学史家也把西塞罗列为斯多亚派的人。他接受了斯多亚派的主张，又把它和当时的怀疑主义揉合起来，反对伊壁鸠鲁学派。他特别倾心于斯多亚派的"神恩"和"天道"的思想，相信神是最高的主宰，相信灵魂不死。在认识论上他从斯多亚派那里吸取了"清晰明白"是真理的标准的说法，并且提出什么人所公认的"清晰明白"的"意念"（或概念）就是神赐予人的、人生而就有的"天赋意念"。同时，他又接受了当时柏拉图学园派（中期）的怀疑论，认为对一切意见都可说"是"或"否"，确定的知识是没有的，我们只能有或然的知识。在伦理学上，他把伊壁鸠鲁的快乐论歪曲为享乐主义，声称寻求快乐使人堕落为兽。他接受斯多亚派的主张，认为人的美德在于发扬理性控制欲望等等。他主张把政权集中到少数"优秀"的贵族手中，同时也让出身较低微的"骑士"奴隶主享有一些权力，组成君主、贵族和民主派的联合政权，认为这是最理想的政体。但他坚决反对与平民、特别是与奴隶讲平等，认为要是让平民、奴隶掌握了政权，世界就会大乱，比大火灾还要可怕。西塞罗的折衷主义实际上是从奴隶主贵族立场出发，拾取各种有利于奴

隶主贵族的理论而拼凑成的。

第四节　神秘主义哲学派别

神秘主义作为一种学派、思潮出现在公元前一世纪的亚历山大里亚城。如前所说，亚历山大里亚从希腊化时期起成为世界著名的科学文化城，希腊哲学在这里得到了更加广泛的传布，同时也在这里接触了东方的宗教，特别是犹太教。神秘主义哲学正是希腊唯心主义哲学和东方宗教教义揉合起来的产物，它大体上包括三种派别：一是将希腊哲学与犹太教(希伯莱教)结合起来的犹太—希腊哲学(因其出现在亚历山大里亚，故也称为犹太—亚历山大哲学)；二是在毕达哥拉学说基础上建立起来的宗教哲学，即新毕达哥拉主义；三是在柏拉图学说基础上建立起来的宗教哲学，即新柏拉图主义。

一、犹太—希腊哲学家斐洛

最早将犹太教和希腊哲学结合起来的是一个逍遥学派的犹太人阿里斯托布鲁斯(Aristobulus约公元前二世纪)。他认为希腊哲学家的观点与旧约圣经中的犹太教的教义是一致的，希腊人是从犹太经典中吸取了知识；同时，他又用希腊哲学来解释犹太经典。但是，犹太—希腊哲学的最著名最主要的代表则是斐洛(Philo 约公元前 25—公元 40 年)。他出生于亚历山大里亚的犹太教士家庭，他相信犹太教集人类智慧之大成，犹太教经典是最神圣的书，同时他对希腊哲学、尤其是对柏拉图哲学十分熟悉。他采用亚历山大里亚通用的譬喻讲解法，用希腊哲学对犹

太经典作寓言式的神秘的解释；同时，他认为希腊哲学渊源于犹太经典，柏拉图和亚里士多德都是摩西的信徒，他们从旧约中得到了智慧。他把犹太神学和希腊哲学结合起来，建立了一种神秘主义学说。

斐洛认为，上帝（神）是绝对超验的存在物，是超乎一切界限的，我们只能知道他是存在的，但不知道他究竟是什么，他的本质不是理性所能达到的，我们不能通过思想来理解他、规定他，不能用语言来形容他，我们只能相信他的存在。

斐洛又认为，上帝无所不包，他是万物的基础和源泉，是绝对的权能，绝对的完美，绝对的善。但是上帝不能直接作用于世界，因为这样上帝就要为物质所沾污而成为有限的了。斐洛提出，上帝对世界的作用要通过一个中间环节（中介）。这个中介是什么呢？斐洛利用了犹太教的天使和魔鬼的观念，又利用希腊哲学的世界灵魂（斯多亚派）和理念（柏拉图）的概念，并且把它们改造揉合成"逻各斯"。逻各斯是上帝的作品，是上帝的智慧、权能和意志的实体化。上帝正是通过逻各斯的中介，从混沌的质料中塑造出可见的事物世界，在创造世界时也创造了时间和空间。斐洛关于逻各斯的说法后来为基督教所吸取，并被进一步发挥。

斐洛还提出，人应当通过理论上的沉思，从肉体中，从自身的邪恶中拯救自己，断情绝欲。而要做到这一点，必须借助于上帝，依靠上帝的启示，使我们达到心醉神迷的状态，这样我们的灵魂才能直接领悟上帝，达到神人合一，这也是人生的最高目的。

二、新毕达哥拉主义

毕达哥拉主义作为一个学派，在公元前四世纪时已消亡。到公元前一世纪，它又作为一个学派重新复活，但并不是简单地回复为早期的毕达哥拉主义，而是采纳了柏拉图学说中的毕达哥拉因素，并且吸取了柏拉图、亚里士多德和斯多亚派的哲学，成为具有折衷主义色彩的新毕达哥拉主义。这个学派一方面继承了老毕达哥拉派关于数的理论，但更重要的是它提出了“流溢”这个概念。它也把上帝看作是完全超验的，上帝居于一切存在之上，决不与感性事物接触，因此在最高的上帝与物质世界之间有一中间的存在物。新毕达哥拉主义的最著名代表是阿波洛尼(Apollonius约公元一世纪)，他将“第一神”和其它神区别开来，认为人不能将任何物质的祭品供给第一神，因为一切物质的东西都是不纯洁的，我们只能将它供给其他神，对于第一神我们只能提供我们的理性，不能使用现实生活中的语言或祭品。①

三、普罗提诺的新柏拉图主义

所谓新柏拉图主义并不是简单地复活柏拉图的学说，而是以柏拉图的理念论和神秘主义思想为基础，吸取了亚里士多德派、斯多亚派等希腊哲学的一些内容，加上东方的宗教哲学结合而成的一种神秘主义的哲学。据说这个学派的开创者是安莫纽·萨卡斯(Ammonius Saccas 公元 175—242 年)，但他并没有留下著作。实际完成这个学派的思想体系的是萨卡斯的学生普罗

① 参见 F·科普尔斯顿：《哲学史》第 1 卷第 447 页。

提诺(Plotinos 约公元204—270年)。普罗提诺是这个学派的真正的创始者，也是其最著名最有影响的代表。

普罗提诺是埃及人，他先在亚历山大里亚跟萨卡斯学习哲学达十一年之久，而后为了了解波斯哲学又参加了罗马皇帝的远征军，到了波斯。但罗马军远征失败，他于公元243年来到罗马，建立一所学校。他的讲学很合当时奴隶主统治集团的要求，他因此而成为当时很有声望和影响的哲学家，深得罗马皇帝和高级官吏的宠爱和信任。他还试图建立柏拉图式的理想国。他的著作很多，后来由他的高足波菲利(Porphyrios 公元232—304年)编辑成书，共六集(卷)，每集都有九篇论著，故取名为《九章集》。普罗提诺的学说主要有："太一"说、"流溢"说和灵魂解脱说。

普罗提诺认为，世界的本原是所谓"太一"或"元一"，也就是"神"。"太一"是绝对的一，它排除杂多、运动和区别；"太一"也不是思想或意志；它超越于一切存在，也超越于思想；它超越于一切对立面、一切规定性，它是绝对超验的。我们不能说"太一"是什么或不是什么，不能说"太一"是一个"这个"或一个"那个"，因为这样都会限制了它或把它与其它东西对立了起来。我们只能说"太一"就是"太一"，不能说别的什么。所以，"太一"是语言文字所不能名状的，极其神秘的。但是，"太一"是唯一的实在，是万物之源。"创造万物的'太一'本身并不是万物中的一物。所以它既不是一个东西，也不是性质，也不是数量，也不是心智，也不是灵魂，也不运动，也不静止，也不在空间中，也不在时间中，而是绝对只有一个形式的东西，或者无形式的东西，先于一切形式，先于运动，先于静止。因为这些东西都属于存在，存在创造了

这些繁多的东西。”① 但是，既然“太一”是这样一种不可名状的绝对的一，它怎么能“创造”万物呢？原来普罗提诺所谓的“创造”不同于一般的意义，决不是“太一”（上帝）的有意识的意志的活动，而是一种“流溢”。

普罗提诺认为，世界万物是从“太一”那里流溢出来的。他作了好几个比喻。如太阳辐射出光，火发热，雪生寒等等。② 根据普罗提诺的说法，这个“流溢”的过程大体如下：首先从“太一”中流出来的是“努斯”，意即宇宙理性，相当于柏拉图的理念世界；然后从“努斯”流出世界灵魂，从世界灵魂流溢出个别灵魂；最后由“灵魂”流溢出物质世界。“物质世界”离“太一”最远，是与“太一”相对立的，与其说它是存在，不如说它是存在的否定；它是杂多体，是最卑贱的，是邪恶的根源。因此，人生的目的便是要“赶快脱离这个世界上的事事物物”，挣脱“把我们缚在这些事物上的锁链”，③ 回到“太一”那里去。而我们的灵魂既来源于“太一”，也自然地对“太一”有一种爱，④ 渴望回到“太一”。但是，要达到这个目的，灵魂必须经过“净化”，要清除一切肉体欲望，摆脱肉体，从肉体中超脱出来，清修静观，苦思默想，达到断思绝虑，忘形“出神”，在神秘的状态中，与“太一”融而为一，和神合为一体，这时一切矛盾和区别就会一齐消失。但这样的神秘境界是不易达到的，而且是短暂的。据波菲利说，他在普罗提诺门下六年期间，普罗提诺曾有过四次达到这种境界。

新柏拉图主义除了普罗提诺的亚历山大里亚—罗马学派之外，还有好些派别，如以扬布利可（Jamblichus约公元250—325

①②③④ 普罗提诺：《九章集》，《西方哲学原著选读》上卷第214、216、218、217页。

年)为代表的叙利亚派;以普鲁塔克(Plutarch公元350—433年)和普罗克鲁斯(Proclus公元411—485年)为代表的雅典学园派,他们在柏拉图学园中复兴新柏拉图主义,直到公元529年东罗马皇帝尤士丁尼下令封闭雅典的柏拉图学园,该学派在组织上才宣告结束。

新柏拉图主义是古希腊罗马哲学史上最后一个比较有影响的学派,它的浓厚的神秘主义正表现了古代奴隶制社会衰落瓦解时期奴隶主统治阶级的腐朽没落。这时,在罗马奴隶社会中已经出现并且流行着一种新的宗教,即基督教。新柏拉图主义的思想学说也为基督教所吸取,成为基督教教义的组成部分。

第五节　基督教的产生及其初期的演变

基督教大约产生于公元一世纪,即罗马奴隶制帝国的初期,它最初流行于当时罗马帝国所属的巴勒斯坦和小亚细亚一带下层犹太人民中间,后来在整个罗马帝国范围内传布开来,到公元四世纪终于成为罗马帝国的国教,而后又发展成为世界性的宗教。基督教对于欧洲乃至全世界社会历史、思想文化的发展所产生的影响是很大的,而它与欧洲哲学思想的发展关系尤为密切。一方面,从基督教的产生来说,古希腊罗马的唯心主义哲学,特别是晚期的斯多亚派和各种神秘主义学派,正是基督教的思想渊源之一;另一方面,基督教产生以后便直接地影响着欧洲哲学思想的发展,这一点从后面将要讲到的中世纪封建时代的哲学和近代资产阶级哲学中可以看得更加清楚。这里简要地介绍一下基督教的产生及其从下层群众的宗教演变为奴隶制帝国

国教的历史过程。

关于基督教产生的年代及其创始者，西方存在各种不同说法。按基督教会的说法，基督教是在公元一世纪罗马皇帝奥古斯都（公元前29年—公元14年在位）和提庇留（公元14—37年）统治下的巴勒斯坦产生的。基督教信仰上帝，说耶稣是上帝的儿子。为救世人，上帝派耶稣（经童贞女玛利亚之身）降临人间，所以他是一个神人。耶稣在人间行了许多神迹，宣讲了许多教训，传布了福音，招收了一些门徒，后来被提庇留皇帝派驻犹太的总督彼拉多钉死于十字架，但三天后又复活升天，将来还要重新降临，来审判所有的活人和死人。基督教会就是由耶稣从他的信徒中挑选十二个门徒建立起来的。这些门徒在耶稣死后就到各地传教。根据基督教会的说法，耶稣降生的那一年也就是公元的开始。这些说法在西方世界曾经长期而广泛地流传。近代资产阶级学者对基督教的产生发展、对耶稣的生平事迹以及对基督教的经典曾作了大量的考证和研究。但是，对于基督教的所谓"创始者"耶稣及其十二门徒究竟是否是真实存在过的历史人物，却没有任何足资证明的可靠历史资料。在我们看来，基督教的产生并不完全取决于某个神奇的人物，它实际上是古代奴隶社会阶级斗争的产物，它的根源在于当时罗马帝国政治经济的发展以及意识形态尤其是哲学和宗教上的特点。

前面讲过，罗马奴隶制国家曾经经历过几个世纪的向外扩张侵略，罗马对巴勒斯坦地区的征服就发生在公元前一世纪。公元前63年，罗马攻占了耶路撒冷，屠杀了一万二千名犹太人。从此，巴勒斯坦就处在罗马控制之下，后来成为罗马帝国的一个附属国。公元六年，奥古斯都将巴勒斯坦的犹太和撒玛利亚归属

于罗马帝国的叙利亚省管辖，犹太国正式灭亡。在罗马的控制和统治下，犹太人从未停止过反抗斗争，起义的火焰从未熄灭，特别是犹太下层民众中的奋锐派（犹太教一支）的反抗尤为活跃。公元66年，爆发了巴勒斯坦犹太人大起义，公元70年，罗马军队攻陷耶路撒冷，大批犹太人被钉死于十字架，数万人被卖为奴。基督教就正是产生于罗马帝国征服巴勒斯坦地区后不久，犹太人多次发动武装起义而屡遭失败的历史时期。武装反抗遭到挫折失败，罗马统治者的残酷镇压和疯狂迫害，使犹太人民处于极端痛苦之中。在这种情况下，有一些人便企图从精神上来寻找出路。正如恩格斯指出的："在各阶级中必然有一些人，他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追寻精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。"①那么，这种精神上的出路又在哪里呢？答案是，它正是在宗教领域之内。

当时在犹太人民中间正流行着好几个宗教派别，它们都信仰犹太教先知的预言：那就是将有一位救世主弥赛亚降临，在地上建立起神的统治。这种信念正适应了遭受迫害的犹太人民渴望得救的心理和寻找思想上的安慰的需要。因而从这些犹太教派中就逐渐形成了一种新的宗教，这就是基督教。这种新宗教在形成发展的过程中又大量地吸取了那时在罗马世界盛行的哲学学说作为它的教义。例如斯多亚派所宣传的服从命运顺应自然的宿命论，恬淡寡欲的禁欲主义以及人和人都是兄弟的阶级调和论；又如以斐洛为代表的犹太—希腊哲学、新毕达哥拉主义、新柏拉图主义所宣扬的神秘主义，其中特别是斐洛，他把犹

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷第334页。

太人所信奉的宗教和希腊哲学混合起来，对“逻各斯”作了神秘的解释。这些哲学学说是形成一种新的宗教所不可缺少的思想原料。所以，恩格斯引用青年黑格尔派神学家鲍威尔的研究结论说，斐洛是“基督教的真正父亲”，而罗马的斯多亚派哲学家塞涅卡则可说是基督教的叔父。① 可见，基督教并不是某个传奇式的英雄人物随意创造出来的。它是在公元一世纪犹太人民争取解放斗争遭到严重挫折失败后，从犹太教中演变出来的一个新宗派，而希腊罗马的那些没落的哲学学说则为这个新宗派提供了养料。但是，这个新宗派之成为一个独立的宗教，乃至成为罗马帝国的国教，是经历了一个漫长的发展过程的。

如上所述，基督教最初是从被压迫的下层犹太民众中产生出来的。所以最初的基督教徒基本上是奴隶和被释放的奴隶以及受苦受难的下层群众。他们没有社会地位，没有政治权利，没有生活保障。恩格斯说：基督教“最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。”②这些人蔑视有钱有势的富人，仇恨专横残暴的罗马统治者。这个时期，基督教的教义尚处于萌芽之中。根据考证和研究，基督教圣经中的《约翰启示录》可断定为基督教产生初期的作品，它写成于公元68—69年之间，我们从中可以看到早期基督教的面貌。《启示录》反映了最初的基督教徒对征服他们的罗马统治者及一切特权阶级的仇恨。它把罗马帝国比作“大淫妇”，用七头十角的怪兽影射罗马的世界统治权和杀害基督教徒的罗马皇帝尼禄，认

① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷第328页。

② 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷，人民出版社1965年版，第525页。

为罗马统治者及一切特权者都出于魔鬼。它还预言，世界末日已为期不远，救世主(基督)即将降临，他将战胜罗马皇帝，焚毁罗马城头，无情地审判和严厉地惩罚罗马统治者，把魔鬼捆绑一千年，使其受到应有的惩罚。到那时候，罗马帝国及其一切制度将从根到顶彻底"倾倒"，被永远抛到"硫磺火湖"中去，"地上的君王、臣宰、将军、富户、壮士"全将被剪除。正如恩格斯指出的"这些观点都敌视当时的制度，敌视'当局'。"①因此，早期基督教徒曾经遭到罗马统治者的迫害和镇压。

但是，在另一方面，早期基督教的思想内容中同时也包含许多消极的东西。例如，它并不号召被压迫者起来进行积极的反抗，投入变革社会的斗争之中，而是要人们"忍耐"，消极地"等待"耶稣基督降临人间，拯救世人。因为按早期基督教的说法，被钉死在十字架上而又复活升天的耶稣基督已经因自己的牺牲献祭而为人类赎了罪。这个基督很快会重新降临，到那时，旧世界将被彻底毁灭，基督统治的"千年王国"将代替罗马帝国。而在这之前，上帝已将一切都安排好了，也就是说一切都是命定了的，不需要起来作斗争（即使这样做也无用）。然而，这种所谓"救世主"的到来，"千年王国"的降临，实际上是在死后的天国，在彼岸世界而不是在现实世界中实现的。正如恩格斯所指出："基督教和工人的社会主义都宣传将来会解脱奴役和贫困；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国寻求这种解脱，而社会主义则是在这个世界里，在社会改造中寻求这种解脱。"②基督教的这

---

① 恩格斯：《启示录》，《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第11页。

② 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷第525页。

种说教完全是建立在灵魂不死和死后得到报应与报偿的宗教信念之上的，是一种宿命论和消极无为论，实质上依然是麻醉人民的鸦片。正因为如此，基督教在往后的发展过程中，发生了很大的变化，并且很快就被罗马统治阶级所赏识和利用。

早期基督教的变化表现在它的成员和领导已逐步为剥削阶级所渗入和控制，同时也表现在它的教义、制度和整个思想体系逐渐和罗马帝国统治阶级的意识形态相溶合，从而使它开始由下层群众的运动转变为剥削阶级愚弄人民的工具。基督教兴起之初，它的信徒主要是奴隶、被释放奴隶和广大下层民众。但不久，一些奴隶主和有钱有势的富人也入了教。后来，连罗马帝国的一些宫廷官员和军队的成员也成了基督教徒，至于各地方官府中的基督教徒则就更多了。这就是说基督教由下层民众逐渐扩展到了上层统治集团。这一方面是因为在动荡不安的社会环境中，许多剥削阶级分子也需要寻找精神上的安慰，特别是想从新的宗教中寻求出路；另一方面也因为基督教会也迫切需要得到一些有钱有势人物的支持，否则它连进行宗教活动所必需的最起码的物质条件也得不到保证。这些剥削阶级分子入教以后，就逐渐取得了教会的领导权，并且根据自己的需要，逐渐确定了以主教为中心的尊卑分明的教职教阶制度，以及一整套的教规和礼仪，同时还把符合奴隶主阶级利益的斐洛的希腊化了的犹太一神论和塞涅卡的斯多亚主义大量地塞进基督教的教义之中。它竭力向群众灌输逆来顺受、驯良服从的宿命论的伦理道德，要教徒放弃反抗罗马帝国的斗争，服从罗马帝国的统治，成为它的忠顺奴仆；它大肆宣扬敌我不分、爱仇如己的阶级调和论，说什么："不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过

来由他打”，“要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”；① 它公开为奴隶主统治阶级残酷镇压奴隶的罪行进行辩护，说奴隶的身体是属于主人的，应该为奴隶主服务，不应该反抗，因为一切现存的权威者，都是上帝指定的，无论谁若是反抗权威者，就是反抗上帝，等等。总之，基督教完全改变了它最初对罗马帝国当局所采取的敌视态度，成为对罗马帝国有利的工具。

在早期基督教这一演变过程的同时，罗马帝国当局对基督教的政策也相应地从迫害、镇压逐步地转变为扶植、控制和利用。特别是从公元三世纪起，罗马奴隶制帝国的“强盛时期”已经过去，各种社会矛盾空前激化，罗马统治阶级迫切需要一种具有广泛群众基础的思想工具，以维护和挽救摇摇欲坠的罗马奴隶制度。当然，罗马帝国当局对于基督教的政策上的转变也是几经反复的，中间也经过几次动摇不定犹豫徬徨。公元313年，罗马皇帝君士坦丁颁布“米兰敕令”，确认基督教的合法地位，并赋予种种特权。公元325年，君士坦丁主持召开了全帝国的第一次基督教会议即尼西亚会议，企图统一与帝国相适应的教义、教规和组织。又经过一个时期的反复，到公元381年，罗马皇帝狄奥多西召开全帝国第二次基督教会议，即君士坦丁堡会议；公元392年，又颁谕禁止基督教以外的一切其他宗教的合法存在。至此，基督教正式在法律上完成了国教化，成为罗马帝国唯一合法的国家宗教。基督教在国教化的过程中，逐步形成了将基督教神学加以系统化的“教父哲学”，它就是中世纪经院哲学的前身。基督教的国教化说明欧洲的奴隶主阶级在意识形态上已经完全堕落了。

① 《圣经·新约全书》“马太福音”第5章第39—40节。

小　结

1. 欧洲奴隶制社会从希腊的城邦制到罗马的帝国制经历了一千多年的漫长的历史过程，古希腊罗马哲学正是这个历史时代的产物。它是奴隶制社会的上层建筑的组成部分，是奴隶主阶级的意识形态，是反映奴隶主阶级的利益和要求、为维护奴隶制社会服务的。但是，在奴隶主阶级内部存在着不同的派别和集团；同时，奴隶制政治经济的发展也经历了多次的大变动，表现出不同的历史形态，因而在哲学上也出现了多种多样的派别和学说。一千多年的古希腊罗马哲学的发展证明，欧洲哲学从它产生起就是与社会阶级斗争、政治斗争息息相关，密切相联的。

2. 古希腊罗马奴隶制社会是欧洲文明史上第一个阶级社会，但是，比起无阶级的原始社会来，它却创造了高得多的生产力，积累了丰富得多的知识，古希腊罗马哲学正是这些知识的组成部分。它从产生起就与人们对自然现象的探索紧密不可分，也与人们对伦理道德以及各种社会政治问题的研究结合在一起。一方面它是对各种具体知识的进一步的抽象概括，从而形成所谓“自然哲学”、“道德哲学”、“政治哲学”等等；另一方面它又往往包容了各种知识，成为综合性的知识体系。古希腊罗马哲学的成果是巨大的，它是欧洲古典文化的重要成分。

3. 古希腊罗马的哲学家们探讨了关于自然和社会的一系列重大问题，尤其着重探讨了宇宙万物的本原、本体的问题。哲学家们在提出他们的理论、学说的时候，这样或那样地、自觉或不自觉地回答了物质和意识、存在和思维的关系这个哲学的基本问题，从而形成了不同的哲学派别。这些派别可以划分为唯物论和唯心论两大派。古希腊罗马哲学从它产生起自始至终都存在着这两大派别的区分和斗争。德谟克里特的原子论和柏拉图的理念论便是这两大派别斗争的集中表现。

4. 古希腊罗马哲学不论是唯物主义的派别或是唯心主义的派别，都经历了从简单到复杂、从低级到高级的发展。随着这种发展，唯物主义与唯心主义的区分也越来越明显，各种哲学学说也越来越系统化，各种哲学体系的内容也越来越丰富。但是，正象任何事物都要经历一个从产生、发展到消亡的过程一样，古希腊罗马哲学发展到亚里士多德那里就达到了它的顶峰，从那以后，虽然在某些领域某些问题上还有所前进，但就整个趋势来说已走向衰落。尤其随着奴隶制政治经济的腐朽没落，这种衰落的趋势日益明显，以致最后与神学唯心主义结合一起。当然，古希腊罗马哲学并未因此而消逝，相反，它所提出的问题以及对各种问题所作的探索、回答为后来欧洲哲学的发展奠定了基础。

第二编　西欧封建制形成和发展时期的哲学

引　言

从公元五世纪末西罗马帝国灭亡(公元476年)，到十七世纪中叶英国资产阶级革命爆发(公元1640年)为止，是西欧封建社会时期。在这期间，从五世纪末到十四世纪是西欧封建社会形成、发展和繁荣时期，历史上一般称为"中世纪"；从十四世纪下半叶到十六世纪末是封建社会解体和资本主义萌芽、形成时期，历史上一般称为"文艺复兴时期"。

这一编我们主要讲西欧中世纪时期的哲学。这个历史时期大致经历了两个阶段：第一个阶段从公元五世纪末到十一世纪，它是封建制形成和建立时期；第二个阶段从十一世纪到十四世纪，它是封建制充分发展和繁荣时期。

西欧的封建制是由罗马奴隶社会内部的农奴制逐渐发展而成的。西罗马帝国灭亡之后，这种新的生产方式得到了广泛发展；这时，代替了罗马贵族的日耳曼王公们建立了许多小的王国，把掠夺来的土地分封给自己的部属，向他们征收贡赋。这样一层层分封下去，更促进了新的封建制度的确立。

在西欧封建社会的初期，生产力发展缓慢，闭塞的自然经济

占绝对统治地位，商业不发达，城市衰落，直到八世纪中叶起，生产力才开始上升。公元800年，日耳曼族法兰克王国国王查理在罗马称帝。公元962年，日耳曼族的撒克逊王朝的奥托一世被教皇加冕，建立了所谓"神圣罗马帝国"。十一——十三世纪，生产力有了较快的进步，手工业和商业的发展在自然经济的樊笼上打开了一些缺口，形成了以工商业为中心的城市，出现了从事工商业的市民阶层(近代资产阶级的前身)以及受剥削受压迫的学徒、帮工等城市平民。

西欧封建社会跟人类历史上其它封建社会一样，它的主要矛盾是封建地主阶级和农民阶级的矛盾。农民不断地进行反对封建地主的斗争，农民的起义和战争接连不断。工商业城市兴起以后，又出现了城市市民、平民的反封建斗争。除此之外，在封建统治阶级内部，例如封建割据势力之间，封建割据势力与封建集权势力之间，教会与世俗政权之间也存在着争权夺利的矛盾和斗争。这种种的矛盾和斗争错综复杂，交织在一起。西欧中世纪时期的哲学正是这些社会矛盾和斗争的直接或间接的反映，它与基督教在西欧封建社会中的统治地位有着更为直接的密切的关系。

如前所述，西欧封建制是在罗马帝国的废墟上建立起来的。日耳曼人的入侵，使奴隶制的生产关系连同它的上层建筑遭到了彻底的破坏。正如恩格斯所指出的："它把古代文明、古代哲学、政治和法律一扫而光"。[①] 唯一保存下来的几乎就只有基督教。罗马帝国灭亡后，基督教就由奴隶主的宗教转变为封建主

① 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第400页。

的宗教，成为维护封建制度的工具。在西欧封建社会中，基督教会不仅支配着思想文化领域，而且有着强大的政治经济势力。在经济上，教会本身就是最有势力的封建领主，“拥有天主教世界的地产的整整三分之一”。① 教会利用土地直接剥削广大农奴，并向居民征收什一税，利用各种迷信活动进行敲诈勒索，教会的僧侣们过着奢侈腐化的生活。在政治上，教会按封建等级制原则建立了自己的教阶制，把整个西欧联合成为一个庞大的政治体系，成为西欧封建统治的国际中心。在教会势力极盛时期的十一、二世纪，教皇在西欧纵横捭阖，力图把各国帝王置于自己的控制之下。至于思想文化领域，那更是基督教的一统天下，基督教会是最高的权威，“教会教条同时就是政治信条，圣经词句在各法庭中都有法律的效力。”② 政治、法律、哲学、文学都不过是从属于神学的旁系或分支，任何不合正统神学的思想学说都被斥之为“异端”而受禁止和迫害。总之，基督教使西欧封建社会的各个方面都染上了宗教的色彩。

基督教在西欧封建社会中的这种统治地位，使中世纪哲学上的斗争有着特殊的形式。当时，占统治地位的哲学是为封建制度和基督教服务的所谓经院哲学。这种哲学是在古代基督教“教父学”的基础上形成和发展起来的，它的目的和任务就是论证基督教教义。经院哲学随着欧洲封建制度的巩固和发展而不断地得到发展，它大致形成于公元九——十世纪，它的成熟和系统化则是在公元十三世纪，它的最重要最典型的代表便是托马

① 恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第390页。

② 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷第400页。

斯·阿奎那。经院哲学家在早期较多地利用柏拉图主义，十一——十二世纪起，通过阿拉伯哲学的媒介，开始利用亚里士多德的哲学。十三世纪后则避开柏拉图的哲学，大量利用亚里士多德的哲学。经院哲学内部围绕着一般(共相)和个别(殊相)的关系问题，一直存在着唯名论和实在论两大派的斗争，这是中世纪历史条件下，哲学斗争的特殊表现形式。十三——十四世纪，随着经院哲学的系统化，这一斗争更趋激烈，唯名论者形成了一股反托马斯主义的强大思潮，加速了经院哲学的衰落。当然，除此之外，在中世纪还存在着以"异教"(非基督教的宗教)或"异端"(非正统的基督教)形式出现的农民和城市平民、市民的斗争。但是，"异教"、"异端"运动却不断遭到镇压，其思想理论也一直受到排斥。因此，欧洲中世纪的哲学主要就是经院哲学及其内部的斗争。

第一章　经院哲学的前身：教父哲学

第一节　教父哲学的基本内容

教父哲学产生于罗马帝国奴隶社会末期。当时，基督教开始向国教演变，宗教神职人员为了更好地适应统治阶级的需要，就进一步把基督教的信条理论化，形成了一整套基督教教义，从而出现了所谓基督教哲学。它是封建社会经院哲学的前身。在历史上，这些制订教义的人被教会尊称为"教父"，其学说被称为"教父哲学"。

教父哲学的根本目的是为罗马统治阶级服务的，它的思想内容是原始基督教中那些消极的因素和当时流行的各种唯心主义哲学，它是一种粗鄙的神学唯心主义理论。

由教父们所制订的基本教条，主要有：(1)创世说：认为上帝从虚无中创造出世界上的一切事物。上帝是世界的主宰，是一个有意志、有智慧、有感情的人格化的神，它具有圣父、圣子、圣灵三个"位格"，这三者共存于同一个神的"本体"之中，即所谓的"三位一体"论。(2)原罪说：认为人类的祖先亚当和夏娃在天堂的花园(伊甸乐园)中偷吃了禁果，犯下了大罪，他们的罪恶就此而遗传下来，所以他们的子子孙孙一生下来就是有罪的。(3)救赎说：认为世人受苦受难，无法自救，只能指望上帝派遣一位

救世主下凡，但是这位救世主并不拯救世人脱离现实的苦难，而是教导人们忍受苦难，信奉上帝，这样，来世便可以得救。(4)来世赏罚说(天国报应说)：认为人们要使自己的肉体死亡之后，升入天堂，就必须服服帖帖地接受天命所确定的身份地位，鄙弃一切物质的欲望，否则死后就要被打入地狱，遭受永刑。(5)天启说：认为人们的认识和理性要服从信仰，跟信仰抵触的一切知识都是无用的，信仰完全来自上帝的天启，一切真知都是"天启"的产物。

这些基本教义是在大约从二世纪末到五世纪的历史发展中逐渐形成的。后来，一直被教会所沿用，同时也成为基督教界内部争论不休的几个问题。

第二节　教父哲学的早期代表德尔图良和奥利金

一、德尔图良

第一个用拉丁文撰写神学著作的是德尔图良(Tertullianus 公元约 160—约 222 年)，所以他第一个被称为拉丁教父。他使拉丁文代替希腊文成为宗教的语言，使拉丁文成为在西方传播基督教的工具。他创造了一些神学和哲学的专门用语，譬如"位格"(Persona)这个术语最早就出现在他的著作中。这些术语至今尚在使用，就这方面而论，德尔图良的影响是很大的。

德尔图良出生于北非迦太基，他的父亲是罗马帝国派驻北非殖民地的一名军官。青年时代，他受过当时的高等教育；信仰基督教之前，在罗马当过律师。所以，他的著作涉及不少论述基

督教不应遭受歧视和判为非法等问题，立论的着眼点包含较多的法学思想，加上他的写作风格带有讽刺，喜欢使用一些难以捉摸的词汇，所以后世把他的学说称为"辨惑神学"。

德尔图良在所谓"基督论问题"的论证中，比较清楚地表达了他的宇宙观。他认为，物质世界是上帝在某一起始的时间里创造出来的。在这之前，上帝里面已经有一个与上帝同样先在的"逻各斯"或"道"，或称作上帝的"话"，这也就是先在的基督的第一阶段。到了上帝创造物质世界时，上帝就用发出"话语"的办法，也就是借着"逻各斯"或"道"进行创造，这就是所谓上帝圣父"生出"圣子、再由他里面"生"出"话"来的阶段，这是基督的第二阶段。最后，这个"圣子"以"圣灵降孕"的办法，借童贞女玛利亚取得肉身，降世成人，这就是所谓"道成肉身"。到了这个第三阶段，先在的基督便同物质的肉体人类沟通起来了。德尔图良的这种说法，后来被第一次基督教全体会议即尼西亚会议（公元325年）确立为正统的基督教教义。

当时，有人提出上帝是用本来就有的物质创造了现存的世界，这里包含着物质与上帝同在的意思。德尔图良批驳了这种说法，他宣称，上帝是从"无"中创造出物质世界的，因为上帝是脱离了必然的，它具有自由意志，完全没有必要受到物质的限制。他断然反对物质自在和物质不灭的思想。德尔图良明确主张，上帝和"道"是先在和永在的第一性东西，而物质不过是"被造之物"，是暂存的第二性东西。由此可见，德尔图良的宇宙观已成为粗陋的神学唯心论，在他的学说中，再也看不见古希腊人世界观中的那种科学的传统了。

德尔图良的知识论观点属于信仰主义和蒙昧主义，在他关

于基督教本性的论述中，这种观点最为明显地表现了出来。他说，基督教基本上就是"对上帝的认识"。上帝既是第一性的东西，那么，"对上帝的认识"便是真理。不过这种真理不可能依靠科学和哲学的探讨来取得，唯有凭藉人的"理性"和对"教会权威"的"信服"才能得到。但是，他所说的"理性"丝毫没有科学思维的意义，只是指所谓"其天性即合乎基督教精神的人的灵魂"。[①]他说，基督教虽是神圣的愚蠢，却比人类最高深的哲学理智更加聪明。"上帝之子死了，虽然是不合理的，但却是可信的；埋葬后又复活了，虽然是不可能的，但却是肯定的"。[②]这意思是说，靠人的理解力是不能认识真理的，真理不可能被理解，只可能被信仰，只有依靠人的"灵魂感应"和对教会权威的信服，才能把握真理。德尔图良全盘否定科学、哲学和人类理性思维的作用，使哲学完全为宗教迷信服务。

二、奥 利 金

奥利金(Origenes 约 185—254年)出生于北非亚历山大城，自幼在该城的基督教教理学校学习神学、哲学，后继任该校校长。他听过普罗提诺的老师安莫纽·萨卡斯的讲座。他倾向于新柏拉图主义；他是第一个运用希腊哲学建立基督教神学体系的人，故被看作希腊教父的巨子。他的最重要的著作是《论原理》。

奥利金的世界观同德尔图良一样，也是露骨的唯心主义。不过，他因袭了柏拉图的理念论，把物质世界看作是理念世界的

① 参见德尔图良：《护教篇》第 17 章。
② 参见德尔图良：《论基督教的肉体》第 5 章。

影子，加上了一些神学的形式和词句，拼凑出这样一个神学唯心主义体系：首先是最本原的、处于绝对第一性地位的上帝，他是纯粹的精神，超越真理和理性、本质和存在，它是一切的创造者；其次是被造的精神世界，包括天使、魔鬼以及人的灵魂在内的所谓"诸灵"，这个世界是"实在"的世界；第三，是与前者同时被创造出来的物质世界，它是有"时间性"、"现象性"和"有形性"的，它的存在完全依赖于精神世界的存在，是精神世界的"行动手段"。人就是由先在的天使堕落到肉体中形成的。上帝对于被创造世界的先在性，以及精神世界对于物质世界的先在性，都不是指时间上的先后关系，而是指"逻辑上的先在"，就是说，前者对于后者是本原的，后者是前者派生出来的。

奥利金的认识论在表现形态上与德尔图良有所不同，他并不否定希腊哲学可作为论证教条的工具，而只是反对希腊哲学中的"无神论"和唯物主义。奥利金在谈到对《圣经》的理解时，把人分为三个等级，最低等的人只能靠信仰，从中得到救赎之道，这同德尔图良的信仰主义一模一样；第二等人是在有了"信仰"后，通过哲学，还可以进一步得到一些"知识"，但是这些知识不能违背"信仰"；最高等级的人则可达到"认识上帝"的地步，即进入完全非感性的神秘的最高境界。基督教就是通向最高境界的神圣的阶梯，教徒们必须学会攀登它，圣人们将会在前面指引。由此可见，奥利金的认识论虽然加上了"知识"的点缀，实际上，仍然是信仰主义和神秘主义。

前面讲过，早期基督教的思潮从根本上说来，充满着迷信和神秘主义，但它毕竟产生于下层的群众，其中还包含着在来世中对敌人实施报复的愿望；而教父哲学已经排除任何积极的因素，

完全诉诸于空洞的概念把戏，这种形式只能为剥削阶级服务。德尔图良明确地说过，我们聚集在一起为帝王们和当权者们祷告。奥利金还申辩说，基督徒为皇帝祈祷，祝愿他成功，这是比直接参加军队当兵更有价值的工作。

第三节　教父哲学的典型代表奥古斯丁

奥古斯丁(Aurelius Augustinus 354—430年)是最著名的基督教哲学家，他出生于北非的塔加斯特，父亲是一个异教徒，母亲是一个基督教徒，他受母亲的影响很深。他的家庭并不富裕，但还是为他提供了北非最好的教育，把他送到本地区最大的城市迦太基去，在那儿学习修辞学。奥古斯丁早年信仰摩尼教*，384年前往曾为帝国首都的米兰任修辞学教师，在这里他接受了有名的大主教安布洛斯(Ambrose)的洗礼，皈依了基督教。两年后他回到北非，不久便在教会获得了高级职位。396年他被提升为非洲希波城的主教。从此，就把自己的余生贡献给了教会的事务以及反对异端的斗争。430年汪达尔人围攻希波时，他死于此城。在此期间，他逐渐形成了自己的学说，写下了许多著作，其中主要有《上帝之城》、《忏悔录》、《三位一体》等。

德尔图良和奥利金的教父哲学都还不太系统；奥古斯丁则

---

* 波斯人摩尼在公元三、四世纪创立的宗教，他吸收祆教、基督教、佛教以及诺斯替教派的一些思想资料而形成自己的教义。摩尼教宣传善恶二元论，以光明与黑暗为善与恶的本原，光明王国与黑暗王国对立，善人死后，可获幸福，而恶人则堕入地狱。摩尼死后，其教义迅速传至北非、南欧与亚洲的一些国家，部分教义曾被西方基督教的有些异端教派吸取并改制使用。

第一次从哲学上全面系统地论述了基督教的教义，他的体系讨论了当时最重要的神学和哲学问题，是教父哲学的典型，并且成为以后几个世纪基督教哲学的“真理台柱”。他的观点对整个中世纪哲学、宗教改革时期、甚至近代的宗教哲学都有深刻的影响。

奥古斯丁的整个体系并不完全一致，其中充满着混乱和矛盾。这是因为他的思想受到来自各方面的影响，包括圣经、柏拉图主义，特别是新柏拉图主义和摩尼教的影响。另一方面，他的哲学是为适应现世利益的需要而产生的，为了向人们说明基督教启示的真理，忠诚地为教会服务，常常牵强附会，不能自圆其说。

奥古斯丁的哲学可以分为两大部分，其一是纯粹神学，即关于创世主上帝的论述，其二是从属于神学的哲学，即讨论上帝创造物、创造宇宙的问题。

一、上帝和人

神学是奥古斯丁学说中最突出的主题，它的中心是论述作为最终实在的上帝的神性。

首先，奥古斯丁认为，上帝是不变的。他与柏拉图一样，认为最终的实在无论有怎么样的性质，这种性质一定是不变的。既然感性世界的显著特点是变化，那么这个世界就不可能是完全真实的。奥古斯丁断言，上帝作为最终的实在一定是圆满的，所以没有理由要他变化。一个圆满的东西发生了变化，就会成为不圆满的。

其次，由于柏拉图并没有令人信服地解决实在(理念世界)

和现象(感性世界)的关系问题，奥古斯丁就运用基督教的教义来论述创造者和被创造物之间的关系，企图以此来解决柏拉图的疑难。

奥古斯丁从基督教的"创世纪"出发，着重强调上帝是从"虚无"中创造出世界的。所以上帝的第二个神性便是创造。他不同意柏拉图的看法，认为如果上帝是运用已经存在的质料去创造世界，那么这种质料的性质就是对上帝自由行为的一种限制。上帝是全智全能和绝对自由的，根本无须现存的质料，完全可以从"虚无"中创造出世界来。

可是，这种创造怎么能够为人所理解呢？奥古斯丁说，人们往往把人的创造力同上帝的创造力混同起来，人的创造力充其量不过是重新安排现存的材料，上帝的创造力不是无限倍的人的创造力，或范围极其广大的重新安排。上帝的创造力是深奥莫测的，在实质上与人的创造力是完全不同的。

奥古斯丁也不同意新柏拉图主义的流溢说，认为这种说法有可能陷入泛神论的危险。总之，人的心灵不能理解上帝的这种创造力，这是不足为怪的。有限的人怎么能领悟无限的上帝呢？所以我们对之只能采取信仰的态度。①

可见奥古斯丁在关于世界起源的问题上，不仅完全摒弃了古代唯物主义，而且把柏拉图主义中的理性主义成分也抛在一边，用了极其荒唐和神秘的上帝创世说。

奥古斯丁还论述了我们所居住的世界，涉及了一个很重要的哲学问题。他断言，在一个我所怀疑的世界之中，至少有一件

---

① 参见奥古斯丁：《上帝之城》。

事情，我是不能怀疑的——那就是我在怀疑。实际上，我越是怀疑，就越是确实地存在。如果怀疑发生了，一个怀疑者必然存在。奥古斯丁在这里从思维推出存在，就这一点来说，他可以说是首次开辟了走向主观唯心主义的道路，这个思想给后世的法国哲学家笛卡儿以很大的影响。

再次，奥古斯丁宣称上帝是永恒的。他认为人们都承认时间是流动的、连续的，因此，不管我把怎样短的一段持续的时间(例如一小时或一分钟)当作"现在"，它总可以被划分为早于这一段的部分，即过去；以及后来的部分，即还没有来到的部分——将来。在某种意义上说，"过去"和"将来"同"现在"结合在一起，目前都在我的心中。我们虽然具有测量时间的能力，但是，不可能测量一个不存在的事物，"过去"和"将来"即使是过去和将来，可是当我们去测量的时候，它多多少少也是现在。所以有三种时间：过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。这就是说，时间都是主观的，时间存在于进行回忆、考察和期望者的精神之中。因此，如果没有被创造之物，也就不可能有时间，而谈论创造以前的时间那是毫无意义的；所以上帝不存在于时间之中，也就是说上帝是永恒的。

奥古斯丁把人测量时间的能力，同作为物质存在的形式的时间混为一谈，把时间说成是主观的，完全否定时间的客观性，他并且把时间说成是上帝创造的，上帝存在于时间之外，这更加表明他的说法是反科学的神秘主义。

最后，奥古斯丁说上帝是全善的，他从基督教的立场出发，进一步发展了柏拉图关于善的观点。奥古斯丁认为，上帝的善

不仅在于他是最实在的，因为这是自明的，而且还在于和平和安稳。他说："上帝是我们幸福的基础。他是我们一切期望的目的，上帝的善在于无限地爱我们，他通过爱来倾向于我们，以便我们可以安息在他之中，并通过它达到这个目的，找到幸福"。①

奥古斯丁说，上帝如果不关怀我们，那么他就是不完善的了。所以，上帝是这样地爱世界，他不仅希望照顾他的创造物，也找到了这样做的手段。照此说来，人世间的一切都是天意，只要不从人的功利方面着眼，每一种存在物在一定的意义上都是善的。

那么，既然世界受到一个全能的和无限仁爱的上帝的关照，邪恶又怎么会落到人世间呢？有的时候他借用柏拉图的学说来回答这个问题。他说，每件事物之所以是善的，仅在于它是实在的，上帝是至高无上的实在，所以是绝对的善。另外，被造物不是从上帝那里流出来的，而是从"虚无"中创造出来的，所以，上帝的创造物各以不同的程度，不如上帝实在，也以相应的程度不如上帝善良，所谓的邪恶只不过是实在和善良的匮乏，它是每一种被造物不可避免的结果。

有的时候，奥古斯丁又抛弃了柏拉图式的解释，认为邪恶并不是事物本身缺乏实在性，而是产生于我们主观的缺陷，特别是产生于我们知识的缺乏。他说，如果我们的认识足够了，就会看到每一件事情实际上都是正当的。邪恶也必然有某种好处，邪恶犹如图画中的阴影，属于整体的美的范畴；邪恶不是善，黑不是白，但是，犹如黑是图画中不可缺少的一样，邪恶的存在也是

---

① 奥古斯丁：《上帝之城》V·21。

必须的，其实它们是上帝行善的一种手段罢了，这正体现了上帝的全智全能和无所不能。

总之，奥古斯丁认为，上帝是不变的、创造的、永恒的、全善的。在关于上帝的神性的整个论述中，他经常把柏拉图主义、新柏拉图主义和圣经上的说法混合在一起，譬如，上帝是不变的、永恒的和善良的观点，来自柏拉图和新柏拉图主义。上帝是仁爱的，是父亲，一切都是天意等观点则来自圣经。

奥古斯丁在他的神学理论中还积极主张"三一论"。他参加了所谓"三位一体"的辩论。这个辩论的情况大体是这样的："三一论"主张，上帝只有一个，但他具有三个不同的"位格"——圣父、圣子、圣灵。这三个位格虽各有其独立性，但它们却是同一本体的三个不同方面，而不是互相分离的三个神。而"反三一论"则主张上帝只有一个"位格"，即圣父。圣子和圣灵是略低于圣父的圣神，而不是与上帝同一本体的。两者的分歧关键还在于对圣子耶稣的属性的看法。

表面上，"三一论"把耶稣与圣父并列，主张抬高耶稣，"反三一论"则把耶稣放在比圣父略低一级的地位，反对抬高耶稣。实质上，前者强调基督的神秘性，主张基督就是神本身，任何凡夫俗子都不可能成为基督。后者则强调，除了神本身之外，凡人当中的圣贤、英雄豪杰也有可能上升到极高的地位上去，耶稣就是这样的一个范例。

因此，"反三一论"者如阿利乌派的学说，虽然同样充斥着神学怪论，可是，这种思想形式，比较接近早期基督教徒群众的想法，着重把耶稣看作是一个现实的人，他具有超凡的能力，来解救受苦人摆脱苦难的境地；而这一点，正是反动统治阶级最为疑

忌的，他们希望把耶稣神秘化，把基督教抽象化和观念化，否认出身微贱的人可能跃升为尊贵者。这也是这场神学论争的真正根由。

奥古斯丁明确地赞成“三一论”的观点。他力求发挥神秘化倾向，对抗现实化倾向，他说：“既非三个神，亦非三个善，而是一个至善全能的上帝，即三位一体自身。”① 他解释说，如果要问，到底三位是些什么？我们就会感到人类语言贫乏，以致无法表述。然而我们还是说“三位”，那不是为了表述它，而是免得默默无言。

奥古斯丁论述了上帝的概念等神学问题，又转向上帝所创造的世界，在这部分学说中，他主要阐述了人的问题。

奥古斯丁生活在连续征战的时代，当时人们的生活动荡不安，经常遭到不可预测的灾难，甚至连奴隶主也逃不脱这样的恶运，这样，人们就逐渐产生了人生是悲惨的，人世间是眼泪的海洋这些颓废的想法。奥古斯丁认为，没有什么东西比人的处境更加悲惨了，尘世间到处是瘟疫、饥饿、屠杀和流血等。但是，“如果一个人不感到任何精神痛苦，而忍受这种处境，那么，这就是愈加悲惨的状况，因为他已经失去了人的感情，认为自己是幸福的”。② 奥古斯丁提出，人们对于这种困境毫无解脱的办法，这是因为人的意志早就堕落了，这是从人类之父亚当那里遗留下来的“原罪”的结果。

奥古斯丁坚持说，由于原罪，人人都是天生的罪人。他举例说，自己在童年时代，并不是因为家中没有梨子，而是故意要恶

---

① 参见奥古斯丁：《三一论》第8章。

② 奥古斯丁：《上帝之城》XIX.7。

作剧，偷窃了邻居种的梨，这件事足以说明儿童，甚至婴儿就有堕落的意志。除非上帝施予恩惠，人们是不可能解除困境的。奥古斯丁对于人的处境的论述，不仅在当时有影响，而且启发了现代某些存在主义者，他可以说是悲观主义人生观的先驱者之一。

奥古斯丁反复强调，人唯有得到上帝的恩惠才能得到拯救。他说，除了上帝的帮助外，没有谁能够正义地行动。一切都是上帝预定了的。没有天命，就连一根头发也不会从头上脱落下来，更何况拯救这件大事。如果说人有意志自由，那就摧毁了上帝的万能。奥古斯丁说他自己曾经为了善良的生活，斗争了好多年，结果是白费劲。他的被拯救（即皈依基督教），同自己的所作所为根本无关，是上帝的恩赐和直接干预的结果。

但是，上帝拯救堕落的人，并不是因为这个人有时做了善事，而施予恩惠。确切地说，有罪的人是不可能做出善事的。人类意志与其说是因为行动自由而受恩惠，毋宁说是因恩惠而取得自由。那么，既然上帝是全善的，为什么让某些人永远享福，而使另外一些人永远受罚呢？奥古斯丁说，这是莫测的神意。但是上帝的选择并非不公道，上帝的预定，就包含着选择的先见之明。

奥古斯丁的上述理论是彻头彻尾的命定论。按照这种理论，富人享福、穷人受苦都是注定的，任何反抗和不满都是违反天意的；人们要想脱离苦难，唯有热爱上帝，等待上帝给予恩赐，上帝的选择永远是公道的。毫无疑问，这些观点是直接为统治阶级服务，深受剥削阶级欢迎的。

二、上帝之城与尘世之城

奥古斯丁花了十余年心血，写出了他的历史哲学著作《上帝之城》。他在书中哀叹罗马帝国濒于灭亡，但又认为这是无可避免的，因而也不必过分惋惜。因为一切"尘世之城"都有灭亡的一天。

他说，自从人类背叛上帝以来，就出现了两座城池：上帝之城和尘世之城。人类的历史就是上帝之城战胜尘世之城的历史。这两座城在最后审判之前，是混合在一起的，审判之后就完全分开了。上帝所选择的得救的人构成上帝之城，上帝确定要毁灭的人则形成尘世之城。

奥古斯丁提出，尘世之城含有两重意义，一是指恶人在最后审判之后，要被打入的地狱；二是指我们现在生活的世界。上帝之城也有两种含意，一是指永恒的幸福；二是指世上由基督亲自设立的唯一正宗的"大公教会"。奥古斯丁出于教会利益的需要，不得不把可见的教会说成是不可见的上帝之城的体现。他把圣经中凡提到上帝之国的地方，都解释成与至今存在的教会有一定的关系。他断言教会和它的成员都是基督的肉体，虽然不是每个人都能在教会内得救，但是没有谁能在教会以外获得拯救。

奥古斯丁否认罗马主教具有绝对的权威，他说没有哪一个人不犯错误，《新约》中彼得的错误就证实了这一点。所以，教会的权威主要在于宗教全会，在全会上绝大多数人赞成的教义，就必须被接受为"真理"。后期的宗教全会不能与早期的相矛盾，否则就会意味着早期的全会是完全错误的。但是，后期全会能

够"修正"早期全会的立场，这就是说，由于后期全会更加全面地掌握了"真理"，就可进一步提高和改进早期全会所通过的教义。

奥古斯丁从上帝预定一切以及人世间的一切都是善的观点出发，进而论述了个人同社会的关系。

他同意人是社会的动物这一观点。他说，正如肉体本身不是坏的，它的坏是因为受到罪恶意志的腐蚀；同样社会生活本身不是坏的，但是，由于亚当的堕落，它才变成了烦恼的源泉，把我们卷进了巨大的苦海之中。

这样，在亚当堕落之后的世界中，人们就需要法律和权威来进行严厉的约束。正象肉体必须服从意志的约束那样，我们现在要过社会的生活，就必须有一个统治者。他具有镇压背叛者和不满者的权力。毫无疑问，这位统治者应该以他的臣民的幸福为目的。但是，人类是如此地败坏，统治者也经常陷入极端的私利中。即使这样，人们也必须服从这些统治者，一则因为内战比他们的统治更坏，二则上帝确实能给人们以好的统治者，而不是坏的统治者，暴君实际上也是为了完成某种神圣的目的。正如上帝的诫训中所讲的话：肉体是对我们罪恶的惩罚，罪恶的统治者也是一种惩罚，反抗他们就是反对上帝。坏的统治者是这样，坏的社会制度也同样如此。虽然我们不可否认奴隶制是恶的，但是，我们不应该鼓动人们去消灭它，因为它也是上帝所设立的、作为有罪的人必须遭受的一种处罚。所以，在《福音书》中，使徒再三告诫奴隶们，要服从他们的主人，全心全意地为他们服务。换言之，力图改变现存的制度，就包含着不满于上帝为我们所作的安排。

奥古斯丁还认为，国家必须从属于教会，唯有这样它才可能成为上帝之城的一部分。他鼓吹基督教国家应该仿效犹太人的国家，成为神政国家。这种观点后来一直成为教会的基本原则，贯穿于整个中世纪，在教皇和皇帝的历次冲突中，它为西方教会的政策提供了理论根据。

总而言之，奥古斯丁一方面替教会获取最高的统治权制造舆论，另一方面，他也竭力为奴隶制国家涂脂抹粉，把奴隶主犯下的罪恶，推到被统治阶级的头上。

奥古斯丁的体系达到了教父哲学的顶峰。虽然他的哲学中很多内容是荒谬的，但这些东西却突出地反映了罗马帝国崩溃时期整个社会的思想状况，是整个基督教文化的典型，对以后的宗教哲学具有深刻的影响，为经院哲学的形成打下了理论基础。

第二章　经院哲学的形成和唯名论与实在论的斗争

第一节　经院哲学的准备：厄里根纳的哲学

上面讲过，公元五到八世纪，欧洲还处在十分落后的状况之下，几乎没有什么哲学可言。到了九世纪，由于经济逐渐上升，文化教育开始活跃起来，才出现了较有建树的哲学家厄里根纳(John Scotus Erigena 约 810—877年)。从天主教会的立场来看，厄里根纳有"异端"思想，他的哲学具有泛神论倾向。所以，从严格的意义上说，厄里根纳还不是经院哲学家。他出生于爱尔兰，曾在爱尔兰某修道院学习希腊文和古典文化。恩格斯曾经称他是"在当时起了重要作用"的许多爱尔兰学者中间"最卓越"的人物①。公元847年厄里根纳前往法兰西，在宫廷学校讲学。由于他反对教会的极端的预定说，以及关于圣餐和其他问题的正统说法，以至于在他生前(860 年)和死后(1225 年)，罗马教皇曾经下谕令，谴责和禁止他的哲学。虽然他在查理王的庇护下人身未遭迫害，可是，他的许多著作却被烧毁了。在巴黎期间，他把一些用希腊文写的书籍翻译成拉丁文，这就使很多学者能

① 恩格斯：《爱尔兰史》，《马克思恩格斯全集》第 16 卷第 563 页。

够阅读古典著作，起到了传播希腊文化的作用。

厄里根纳的主要著作是五卷本的《论自然的区分》(约863—866年)。该著作详尽地发挥了具有泛神论倾向的异端思想，对一系列正统教义作了否定或修正，他的盛誉主要也由于此。他的另外一本名著《论预定说》(851年)，是同修道僧高特翘克论战之作，该书否认上帝注定要使人类的一部分将被拯救而得到永生，另部分将沦入地狱而遭受永劫的正统教旨。从他的整个学说来看，他毫无疑问地受到过新柏拉图主义的深刻影响，加上他强调整个宇宙的统一性，所以不可避免地会把泛神论倾向带进他自己的哲学中。

厄里根纳接受了新柏拉图主义，把它同基督教教义相结合，提出了"自然"的划分说。他所谓的"自然"不仅是指自然界，而且是表示一切实在的总和。它包括上帝、超自然的领域和自然界。他把"自然"划分成四个原则或四种不同的形式：第一是非被创造者但能创造一切的"自然"，也就是作为世界最高原因的"上帝"；第二是被创造的但也能进行创造活动的"自然"，即为上帝所创造的"理念"，上帝通过这些理念来创造一切特殊事物；第三是被创造的但不能进行创造活动的"自然"，即物质世界中一切个别事物的总和；第四是非被创造的，也不创造什么的"自然"，即作为世界最终目的或归宿的"上帝"。① 总之，他认为万物从上帝中流出，又复归于上帝。上帝是开端、中介和归宿。上帝作为开端，因为在本质上分有他的一切东西都来源于他；作为中介，因为一切事物在上帝之中并通过他而存在和被移动；作为

① 厄里根纳：《论自然的区分》第1章，参见《西方哲学原著选读》上卷第234—235页。

归宿，因为它们都倾向于上帝，以寻求它们运动的平静，和它们的完美的稳定。

厄里根纳的学说显然与正统基督教神学有分歧。正统神学认为上帝从"虚无"中创造物质世界，他却借用新柏拉图主义的学说，认为万物都是内在于上帝的"理念"的实在化。不过他所说的"理念"不象柏拉图那样是独立存在的，而是内在于上帝心中的观念。他把世界看作是上帝的"显现"，认为世界上存在的每一件事物都是从某个方面反映上帝的神性，因此，认识我们周围的事物也就认识了上帝。他认为，所谓上帝创造万物，应该理解为上帝是在万物之中，上帝是万物的本质。① 而且，上帝的创造并没有开端的时间，因为不能设想上帝在创造世界之前的存在。"在创造万物之前，上帝并不存在"，② 它的创造与上帝是同在和同质的。正如上帝是永恒的一体，万物在上帝中乃是永恒的创造物。这样，厄里根纳就借用泛神论的方式，肯定了世界的永恒性。他对上帝创世说的这种解释，从正统神学看来无疑是一种"异端"。

厄里根纳同正统神学的矛盾还表现在能否限定上帝的问题上。正统神学认为，上帝是全能、全智、全善和绝对自由的人格神。厄里根纳认为，上帝既内在于物质世界，又是超验的。我们这些有限的心灵，无论使用什么词汇，都不能对之加以描述，他远远超越一切思想范畴，对他有所论断，就是对他予以限定，因为肯定他具有某一种性质，就是否定他没有一种与之相反的性质，这样上帝就是不完满的了。所以，可以说上帝是"超本质"、

①② 参见厄里根纳：《论自然的区分》第1章第72节。

"超存在"、"超善恶"和"超真理"等等的，在这种意义上他是不可名状的，不可理解的，也可以说上帝是"虚无"。关于上帝的这种说法，在历史上被称为"否定的神学"("否定神学")。

厄里根纳学说的另一特点就是比较强调理性，公然宣称独立于启示之外的哲学具有同等的权威，甚至具有更高的权威。他认为，权威来自真正的理性，但是相反地，理性并不来自权威。不为真正的理性所证实的权威，几乎都是软弱无力的；与此相反，理性确定不移地依靠其本身的力量，并不需要通过任何权威的赞同来确证自己；因为真正的权威不是别的，就是理性所发现的真理。

当然，厄里根纳作为一个宗教哲学家，不得不承认启示和理性都是真理的来源。他说，圣经的权威在任何地方都必须遵从，理性和启示是不可能互相矛盾的，真正的哲学是真正的宗教，真正的宗教也是真正的哲学。两者之间万一出现了类似矛盾的时候，我们应当采取理性。厄里根纳在宗教占绝对统治的中世纪初期，敢于提倡理性，反对盲目信仰和盲从权威，表现出一种进步的思想倾向。

综上所述，在厄里根纳的哲学体系中，表现出不同的思想倾向。他强调理性，宣传泛神论，这对于封建社会先进的哲学思想有很大的影响，许多唯名论者和异端思想家都从他的著作中吸收精神养料。但是，他又认为万物是内在于上帝的理念的产物，这种观点后来被发展成经院哲学的实在论。所以，我们说，厄里根纳是经院哲学的先驱者。

第二节　经院哲学的形成及其一般特点

公元十一世纪以后，西欧封建社会的生产发展较快，采矿、冶金等技术有了明显的进步，纺织业开始兴旺起来，城市商品经济有了新的进展。但是，各个国家在政治上仍然处于四分五裂的局面，所以，建立强大的君主制民族国家是生产力发展的迫切需要，也是社会发展的必然趋势。恩格斯指出："日益明显日益自觉地建立民族国家的趋向，是中世纪进步的最重要杠杆之一"。① 历史上，从十一世纪到十三世纪，欧洲相继建立了法兰西、德意志和英吉利等民族国家，这是具有历史意义的事件。当时的国王或皇帝出于自身的利益，一般都赞成国家的统一。

以教皇为最高首脑的教会势力，却反对统一的民族国家的形成。因为，社会如果处于混乱和分裂的状态中，那么，当时欧洲仅有的统一组织——教会，便可以凌驾于各国之上，拥有至高的权力。正是由于上述历史原因，教会与民族国家，二者各有各的利益，教权与王权时常处于明争暗斗的局面。在这场斗争中，站在王权一边的有中小封建主、市民、下层教士甚至农民；站在教权一边的是僧侣贵族和大封建领主。十一世纪下半叶，教皇格里高里七世(1073—1085在位)同德意志皇帝亨利四世（1056—1106在位)关于主教授职权问题上的争斗，便是这种斗争的典型表现。十二——十三世纪，教权达到了极盛时期，教皇英诺森三世(1198—1216在位）自鸣得意地说，"教权是太阳，君权是月

① 恩格斯：《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》，《马克思恩格斯全集》第21卷第452页。

亮……教权来自神的创造，君权来自人的狡诈。”他自称是“万王之王，万主之主”。1233年，教皇格里高里九世设立了宗教裁判所，用以镇压一切反抗教会的斗争。当然，另一方面，教权与王权互相之间在镇压“异端”、“异教”，巩固封建统治这方面又是一致的。实际上封建王权的统治是离不开封建教权的支持的。

由于上述政治、经济和文化的新形势，封建社会内哲学的发展也出现了新的情况，形成了所谓经院哲学。这种哲学是在教父学的基础上建立起来的。经院哲学为自己规定的根本任务是，为天主教的教条和教义作论证和辩解，使其系统化和哲学化。所以它是“神学的奴婢”。

经院哲学所研究的对象不是自然界和现实生活中的客观事物，而是什么超验的世界、上帝、天使和圣人的世界。经院哲学家耗费了无穷的精力，去争论这样一类荒谬的问题：“神用泥土捏成的人的始祖亚当有无肚脐眼？”“亚当被创造时几岁，身长若干，不吃奶吃什么？”“圣灵是否女性，有人说圣灵长达93英哩，果然如此么？”“吃人的野蛮人死后肉体复活的情况如何，这个复活的肉体是他们自己的肉体，还是他人的肉体”等等。

十二世纪前，经院哲学家借用的思想资料主要是柏拉图主义、新柏拉图主义和奥古斯丁主义。十三世纪后，亚里士多德的哲学从东方回到西方。经院哲学家就以亚里士多德的形式逻辑为工具，主要是利用亚里士多德的《工具论》中“范畴篇”、“解释篇”从概念到概念，用抽象概念的定义、区分、排列和组合的方法，特别是用三段式演绎法，来为基督教教条和教义作论证和辩解，并使这些教条和教义系统化。他们完全脱离实际，排斥经验，进行冗长烦琐的推论。因此经院哲学也被称为“烦琐哲学”。列宁

指出："经院哲学和僧侣主义抓住了亚里士多德学说中僵死的东西，而不是活生生的东西"，而亚里士多德逻辑学中的"一切探索、动摇和提问题的方法都被抛弃。"①

后来，亚里士多德的其他著作（如《形而上学》、《物理学》）从阿拉伯文和希腊原文译为拉丁文，经院哲学家就竭力融合亚里士多德的哲学，使其为天主教神学服务，使之成为宣扬天主教的工具。

经院哲学大体可分为两大阶段：从九世纪初到十二世纪末，这是经院哲学的准备和形成时期，其中出现了唯名论同实在论的斗争；从十三世纪到十五世纪中叶，这是经院哲学兴盛和开始衰落时期，其中出现了托马斯·阿奎那和反托马斯主义的各种哲学思潮。

第三节　唯名论与实在论的斗争

一、争论的焦点及其由来

早期经院哲学内部的斗争主要是唯名论和实在论的论战，它是政治领域里的激烈斗争在哲学上的曲折表现。这场争论的焦点是关于一般（概念）或共相是否实在的问题，或者说究竟"一般"（共相）是实在的，还是"个别"（殊相）是实在的。这场斗争大约从十一世纪开始，延续了好几个世纪。这个问题实际上是柏拉图和亚里士多德着重探讨的一般与个别的关系问题，所以可

① 列宁：《亚里士多德"形而上学"一书摘要》，《列宁全集》第38卷第416—417页。

以说是古希腊哲学的继续。这场斗争的由来，可追溯到三世纪腓尼基学者波菲利(Porphyrios)。他在给亚里士多德的《范畴篇》所写的引论中提出了三个哲学问题：第一，种和属是真实存在的呢，还是纯粹理智的产物？第二，如果它们是真实存在的，那末它们是有形体的呢，还是无形体的？第三，它们是存在于感性事物之外，还是存在于感性事物之内？波菲利认为，这些问题乃是极其高超的问题，需要非常刻苦的研究。可以说，中世纪唯名论和实在论的斗争主要就是围绕这三个问题来展开争辩的。

波菲利只是提出了这些问题，而没有给予回答。后来，中世纪早期的一位哲学家波埃修斯(Boethius 480—524或525年)探讨了这些问题。他基本上追随着亚里士多德的思想路线，反对柏拉图的理念论把一般看作独立存在的实体。

波埃修斯没有直截了当地回答波菲利的问题，只是指出，我们有两种方法形成一个观念。第一种是任意地构造，例如，我们把性质根本不同的人和马结合起来，形成一个半人半马怪物的观念，这种观念是错误的。第二种是抽象方法，例如，因为一切物体都包含着"线"，然后，我们把"线"同物体割裂开来，抽象地考虑它，这样就形成"线"的观念，这种观念是真实的。但是"线"的观念本身不是非精神的实在。

他认为，我们平时所谓的种和属的观念就是后一种类型的观念。我们把个别的具体的人之间的共同性抽象出来，用思想加以考察就形成了人种的观念；同理，把不同种的相似性抽象出来，就形成了属的观念。所以，种和属是无形体，它们与可感觉的事物相联系，存在于可感觉的事物之中，可是，如果认为种和

属如同个别事物一样，有形地单独存在，那就错了。但是，在思想上我们可以单独地思考它们，好比一条弧，我们可以对它形成凹线和凸线这两个观念。

波埃修斯的观点显然有唯物论的倾向。但是，他没有真正弄明白，客观上一般与个别究竟怎样相联系而存在。他甚至说，种和属只是人心中的观念，我们在思考种和属的观念时，实际并未思考任何具体的东西，现实中没有东西同它们相符合。波埃修斯的这种观点为后来的唯名论者所继承和加以发展。

二、唯名论和实在论的基本观点

唯名论者认为，真实存在的只有个别，没有一般，一般仅仅是人用来表示个别事物的名词或概念。唯名论有两种类型：一种是“极端唯名论”，认为不仅客观上不存在一般，而且人的思想中也没有一般的概念，所谓一般只不过是一个名词，甚至说只是一种声音，这种观点的代表人物是罗瑟林。另一种唯名论叫“概念论”，认为一般不单是一个词，而且是人心中的一个概念，是人用来表示许多事物的相似性或共同性的概念，代表人物是阿伯拉尔。

同唯名论相反，实在论者认为，一般先于个别事物而存在，是独立于个别事物的客观“实在”。它们是上帝创造个别事物时所依照的原型，这些原型也就是上帝所具有的“理念”。这种观点叫做“极端实在论”，实际上是柏拉图的”理念论“的翻版，其代表人物是安瑟伦和生于香浦的威廉。还有一种“温和实在论”，其主要代表是托马斯·阿奎那，他们歪曲亚里士多德关于“形式”的说法，把一般说成是一种“实体形式”（或叫“隐蔽的质”），它既

存在于个别事物之内，又存在于上帝和人的理性之中。这种说法虽然比较巧妙，最终还是认为一般先于个别，比个别更实在。

从上面可以看到，无论唯名论者，还是实在论者，都形而上学地割裂了一般与个别的关系。实在论者把一般说成是独立的精神实体，是第一性的，而个别事物是第二性的，这种观点显然是客观唯心主义。唯名论者也并没有摆脱宗教神学的束缚，否定了一般的客观内容，从而给主观唯心主义开了方便之门。但是，在中世纪的特殊条件下，唯名论是作为实在论的对立面产生和发展起来的，它肯定个别事物的实在性，认为个别事物先于人的思想、概念而存在，这就为人们对自然界进行具体研究和经验认识，提供了理论的条件。因此，唯名论，特别是后期的唯名论，是同自然观和认识论上的唯物主义萌芽有着密切的联系，是"唯物主义的最初表现"。① 唯名论对以后的哲学产生了两方面的影响：一方面，它是"英国唯物主义者理论的主要成分之一"，② 另一方面，又被贝克莱、休谟等主观唯心主义者所利用。

三、争论的社会意义

在中世纪，唯名论与实在论的斗争，决不是一场纯思辨的争论，而是同当时社会的政治斗争有着直接或间接的联系的。

首先，唯名论认为，一般不过是声音、符号或概念，只有个别才是真实的存在。这就意味着否定渗透于各个国家的罗马"大公教会"（即天主教会）具有无上的权威，并表现出拥护各国君王的意思。显而易见，根据唯名论的学说，普遍的"大公教会"

①② 马克思恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

只是一个名词，而非实在的东西，各个个别的国家才是真实的。其次，唯名论的观点意味着被教会认作是有普遍性的教条或教义也是不真实的。既然只有个别的实体是真实的，那么圣父、圣子、圣灵就只能是三个实体，三个神，而不可能是三位一体的上帝；如果只有个别的人是实在的，那么就只有个别的人犯的罪，而无所谓人类共同负责、需作共同偿赎的"原罪"。第三，唯名论的观点意味着个别人的信仰可能比教会的信条更可靠，人的救赎不一定要通过教会，因而这就具有夺去教会握有的通向天堂钥匙的可能性。最后，既然个别事物是真实的，那么，人们的眼光应从虚幻的彼岸世界，转向活生生的现实世界，重视个人对现世幸福的追求，这就同教会宣扬的禁欲主义发生了矛盾。因此，唯名论往往成为反对天主教会统治的"异教"运动的理论武器。譬如十二世纪法国南部发生的阿尔比派运动，其领袖阿尔诺德就是唯名论者阿伯拉尔的学生。这个运动公开打起反对罗马教会的旗帜，一度在罗马建立了城市共和国。

实在论的观点同基督教的一些基本教义是密切相关的。比如，圣餐仪式中的"实体转化"说，就是与实在论一脉相通的。按照基督教的说法，圣餐时吃的面包和酒并不是感性的具体东西，由于神父的魔术般的作用，已把面包和酒的实体转化成基督的肉和血，虽然在表面上看来面包还是面包，酒还是酒，但只是面包和酒的"偶性"，而没有实在性，实质上人们吃的已是基督的肉和血。它们虽然不能被感觉到，但却和共相一样，是"实体"，具有客观的实在性。实在论者利用自己的观点，为"三位一体"、"原罪"等正统教义都进行了论证。最重要的是，实在论的观点特别适合于为罗马教会的绝对权威作辩护。既然一般比个别更

实在，一般高于个别，那么，愈是普遍的东西就愈高、愈实在。上帝的观念是最普遍的，所以上帝是最高的实在。罗马天主教会是上帝在人间的代表，遍及世界各国，因此，比各个王国更具有实在性。教权对于王权正如一般与个别的关系，教权高于王权，国王要服从教皇。

综上所述，唯名论和实在论虽然同属于经院哲学，但是，这两者之间的斗争实际上是封建社会政治斗争的反映，是以王权和教权之争为其政治背景的。唯名论具有唯物主义倾向，代表着进步的力量；实在论则是一种客观唯心主义，代表了落后的势力。列宁说过："当然，中世纪唯名论者同实在论者的斗争和唯物主义者同唯心主义者的斗争具有相似之处"。①

第四节　实在论的著名代表安瑟伦

早期实在论的最著名代表是安瑟伦(Anselmus 1033—1109年)，他原来是意大利人，1060年到英国诺曼底的贝克修道院作僧侣，1078年任该院院长，1093年升坎特伯雷的大主教。他被称为"最后一个教父和第一个经院哲学家"，标志着中世纪封建教会官方神学的正式建立。所以，有人说安瑟伦是奥古斯丁和托马斯之间最重要的经院哲学家。安瑟伦的哲学一面继承了奥古斯丁哲学中许多因素，又根据新的历史情况，加以修改，以适应封建社会中罗马教会的需要。

安瑟伦的主要著作有《独白篇》、《宣讲篇》和《上帝为什么化身为人》等。在《宣讲篇》中他提出了关于上帝存在的所谓本体论

① 列宁：《又一次消灭社会主义》，《列宁全集》第20卷第185页。

的证明，从而使他闻名于世。这种证明在当时和后世都遭到许多人的反对，但又在近代哲学家笛卡尔、莱布尼茨，甚至黑格尔的哲学体系中回旋。

在哲学上，安瑟伦直接继承了奥古斯丁的学说，竭力鼓吹宗教信条的绝对权威。他虽然没有完全摈弃理性的作用，但是提出信仰高于理性、理性必须服从信仰的基本原则。他说：上帝是把理性交给信仰使唤的，人们决不求先去理解，然后再信仰，而是先信仰，然后去求理解，"我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因为我相信：'除非我信仰了，我决不会理解。'(《以赛亚书》第7章，第9节。)"①在他看来，哲学的任务就是千方百计地为教义提供"可以理解的"证明，理性就是想方设法为信仰服务。

安瑟伦为了证明信仰的合理性，费尽心机为上帝的存在作出许多论证，其中最著名的就是所谓"本体论的证明"。他断言，每个人的心中都具有上帝的观念。即使愚妄人心里说"没有上帝"，这一思想本身，也就证明上帝是存在的。因为所谓"上帝"这个观念本身，意思就是"绝对完备者"，不能设想任何比它更伟大的实体。既然我们确定无疑地认为，上帝是最完善者，那他就决不可能仅仅存在于心中。因为假定他仅仅存在于人的心中，我们就能够设想现实中的存在物可能比它更完善。这就是说，假如上帝仅仅存在于人心中而不具有现实的存在，那他就不是最完善的实体了。但我们早已确信没有任何东西比上帝更完善，"因此毫无疑问……他既存在于心中，也存在于现实中"。②

① 安瑟伦：《宣讲》I，《西方哲学原著选读》上卷第240页。
② 安瑟伦：《宣讲》II，参见《西方哲学原著选读》上卷第241—242页。

马克思曾经指出，关于上帝存在的本体论证明在逻辑上不过是一种空洞的“同语反复”，它只能证明论证者本人的思想或“自我意识”的存在，而决不能证明什么上帝的存在。① 因为安瑟伦在命题的前提中已经肯定了自己要证明的结论，武断地把上帝说成是最完备的实体。他的证明没有增加什么新内容，它无非证明了，当我们思考一个东西，认为它是存在的时候，我们同时也就肯定它比非存在物更完善。但是，这个存在物究竟是否真的存在，仍然没有证明。

从哲学上讲，安瑟伦的证明只不过是把人的主观意识中存在的一般观念，作为离开具体事物而独立的客观存在，再从观念推论出现实中的存在。实质上，这种说法是贴了一种新标签的柏拉图的理念论。

安瑟伦的证明之荒谬性是显而易见的。当时就有一些经院哲学家起来反驳他，例如都兰的僧侣高尼罗就写了《为愚人辩护》一文来驳斥他。高尼罗认为，必须把实在的东西和思想中的东西区别开来，实在的东西是一回事，把握这种东西的理智本身又是一回事。即使承认我们心中确实有所谓最伟大的实体的观念，但也决不能凭着这件事实，就得到现实的存在。例如，人们可以想象大海的某处有一座珍藏各种无价之宝的岛屿，这个岛屿比其它一切国度都更优越，但是，由此不能推出这个岛的真实存在。②

高尼罗的反驳是正确的，可是他只是揭露了安瑟伦关于上帝存在的论证在逻辑上的错误，而不是想否定上帝存在这一信

① 参见马克思：《博士论文》，人民出版社1962年版，第93—94页。
② 参见高尼罗：《为愚人辩护》，《西方哲学原著选读》上卷第249页。

条。

安瑟伦在政治上全力主张神权说，鼓吹教皇的权力应高于国王的权力，他是教皇格里高里七世的追随者，曾竭尽全力帮助教皇确立至高的权力。

第五节　早期唯名论者贝伦加里、罗瑟林和阿伯拉尔

一、贝伦加里

最早的唯名论者是法国神学家，图尔的贝伦加里(Bérenger 约 1000—1088 年)，他具有理性主义的倾向，主张在一切方面都应该运用"辩证法"(按照中世纪的术语，辩证法就是逻辑学)，运用辩证法就是运用理性。这种思想倾向与他的感觉论相联系，就产生了唯名论的观点，自觉或不自觉地否定超自然的和神奇的东西。

他断言，除了实体以外没有任何真实的东西，而实体只能是为感官所感知的东西。他写了一篇"论圣餐"的文章，专门反对正统神学和实在论关于圣餐中实体转化的说法。他认为，在教会的圣餐仪式中，人们所吃的是面包，喝的是酒，并不是象教会所说的是什么转化了的基督血肉的共相或实体。这个圣礼只是精神上的象征主义。既然基督早已升入天国，他的身体怎么可能"降临"在圣餐席上呢？大家又怎么可能用嘴吃在天国里的东西呢？即使基督能够降临，他的身体大如巨塔，也一定早就被这么多人吃得一干二净了。所以，实体转化的说法是错误

的。

他的观点使正统教会人士感到异常愤怒，他们把他解到大教堂，对他进行了宗教审判，革除他的教籍，烧毁了他的书籍，一个早期唯名论哲学家的下场就是如此。

二、罗 瑟 林

另一位早期唯名论者是法国克比因的罗瑟林（Roscellinus 约1050—约1112年）。他在布列塔尼的罗什讲过学，著名的唯名论者阿伯拉尔在此地求学于他。由于他用唯名论观点对“三位一体”教义进行了攻击，在 1092 年的索松宗教会议上，被指控为异端。他生怕那些好动私刑的教士用石头将自己打死，就撤回了原来的学说。不过，后来他又在苏格兰抨击了安瑟伦。除了他写给自己的学生阿伯拉尔的一封信之外，他的其他著作都已佚失。我们所知道的罗瑟林的观点，相当部分来自于他的对手安瑟伦。

根据安瑟伦的论战性文章，我们得知，罗瑟林持有极端唯名论的观点，认为只有个别的感性事物才具有客观实在性。存在的只是个别的人，人的类只不过是代表一般的名称或记号，甚至也不是真正的理性概念。除了在语言之中，客观上没有“黑色”，而只有“黑色的实物”；没有“聪明”本身，只有“聪明的心灵”。

安瑟伦甚至说，罗瑟林把一般当作是一阵风，是声音，是空气的振动。我们很难确定安瑟伦是否歪曲了罗瑟林的思想。但是，有一点是大家公认的，即罗瑟林的基本思想是：一般没有客观实在性。

从这一观点出发，罗瑟林对“三位一体”这个最重要的教义

进行了攻击。他认为,"三位一体"的上帝只是个名称,同它相符合的实在的东西是没有的。圣父、圣子和圣灵这三位,仅按其威力、意志和品格来说,它们是统一的,而按其本性来说,它们只能是三个个别的实体,不可能是一个实体。正确的说法可以称它们为三个神,这也就是说,"三位一体"的神是不存在的。如果把它们说成是一个神,那就等于说在人身上同时体现出既是父亲、又是儿子和圣灵,这显然是荒谬的。罗瑟林在正统神学不可一世的时代,大胆地向它挑战,这当然是值得赞许的行动。

三、阿伯拉尔

早期唯名论者中最著名最有才干的是阿伯拉尔(Petrus Abailardus 1079—1142年),他生于法兰西的南特附近,从小好学,为了掌握辩论的艺术,年轻时就前往巴黎,受业于实在论者香浦的威廉。后来,阿伯拉尔不同意威廉的学说,反而运用巧妙的论证,迫使威廉改变甚至抛弃了自己的观点。阿伯拉尔也做过唯名论者罗瑟林的学生。当他羽毛丰满时,就自己建立了一所学校,吸引了威廉的学生以及欧洲各地许多学生来听他的讲演,成为当时赫赫有名的教师。

阿伯拉尔在讲学和著作中,宣传了反正统的学说,譬如他说,在"三位一体"中,圣父是太一或善,圣子是逻各斯或上帝含有理念的心灵,圣灵是世界灵魂。这三位的特权为权力、智慧和上帝良好的意愿。这些说法遭到教会的多次谴责,尤其在1141年桑斯(Sens)的宗教全会上被斥为异端,次年他便死于巴黎。

阿伯拉尔教导人们要通过怀疑,用逻辑的方法去寻求真理,"怀疑把我们引向研究,研究使我们认识真理。"他针对安瑟伦的

“信仰后理解”的谬论，提出了相反的意见：“理解后再来信仰”。他说，我们不能盲目地信仰，对信仰进行考查，是完全有必要的。但是，他又说过，信仰是自由意志的行动，我们不能对教义提供严格的逻辑证明。这些话的意思是说，首先要尽可能深刻地思考教义和教会的主张，在未探明它们的道理之前，不要迷信它们。但是，在怀疑和探究之后，它们仍然会有不合你的心意的地方，因此要下决心来信仰它们。由此可见，阿伯拉尔还是被束缚在经院哲学的罗网之中，他的思想是矛盾的，他并不想根本否定基督教本身。

阿伯拉尔在自己的学术活动中，雄辩地批判了实在论者认为一般先于个别而独立存在的观点，但他也不赞成罗瑟林的极端唯名论，因为他认为一般不是空洞的名称或记号，而是有意义有内容的概念。由于此，他的观点常被称为唯名论的“概念论”。

阿伯拉尔专门写了一本评论波埃修斯哲学的著作。他一方面继承了亚里士多德和波埃修斯的观点，另一方面，又对它们加以发挥，提出了自己比较完整的理论。

阿伯拉尔认为，很明显，一个特殊的词能够表示唯一的东西，如“苏格拉底”这个词就是一个专有名词，是唯一的那个人——苏格拉底的名字。从这一点出发，个别是真实存在的。但是一般的词却不是如此，“人”这个一般的词，并没有同样明确的“人”这个东西与之相符合。这就产生了问题。唯名论者罗瑟林等人之所以认为一般是完全没有意义的，也就因为这个缘故。

阿伯拉尔指出，虽然一切存在的都是个别，一般的词并不意味着一件事物，但不能由此断定一般是没有意义的空洞或空话。这个貌似的困惑可以得到解决，因为要知道，亚里士多德说的很

对，形式和质料在实际上是不可分割的。由于人的理智具有抽象的能力，它可以单独地思考形式，也可以单独地考察质料。既然人的理智能够形成个别事物的观念，如“苏格拉底”和“柏拉图”，那么也就能形成这些特殊事物的相似方面的观念即一般。事物的相似部分也就可以作为有意义的一般观念的基础。特殊观念是直接从关于苏格拉底和柏拉图的知觉中得来的，一般观念也是从这些知觉中得到的，只不过是用了一种更复杂的方式而已。我们可以从苏格拉底的具体个性中把他的理性和动物性抽象出来，对于柏拉图、亚里士多德和其他人也可以这样做。当我们排除了他们的其他特性，只考虑这两个性质时，就形成了“人”的观念，即理性的动物的观念。所以说，一般不是实在论者所断定的单独存在，或者柏拉图的“理念”；也不是极端唯名论者断言的空洞的声音。它是在许多个体的相似性的基础上形成的一种抽象概念。总而言之，当我们说，苏格拉底和柏拉图都是人的时候，我们并不是说存在着一个“人”这样的东西，因为除了个别的人之外，没有“人”本身这个东西。我们只是说，他们有一个共同的谓词。

阿伯拉尔还认为，一般以两种方式存在：第一种是表示一类客观对象中相似的性质，是从许多个别事物中抽象出来的概念，存在于人类的理智中；第二种是这种相似性在任何个别事物中都完全个别化了，它们与个别事物是完全同一的，因此，实际上不能说它们是一般。客观存在的只有个别，没有一般。

阿伯拉尔企图从观念怎样形成的这个途径，解决一般与个别的关系，提出一般是人的思维把许多个别的相似性抽象出来从而形成的概念，它们只存在于人的理智当中。这种观点具有

唯物主义的倾向。但他否认了一般的客观性，所以就不可避免地要为唯心主义所利用，因而他也没有真正解决两者的关系问题。他的解释成为以后几个世纪哲学家讨论的基础，也有助于托马斯·阿奎那的综合体系的完成，他在哲学史上是有一定的地位的。

阿伯拉尔的伦理思想同他的唯名论观点是一脉相承的。他强调道德的主体是个人，不是抽象的统一的人类，所以也不存在原罪的说法。他说，不可能设想，上帝会因为一个人的父母犯罪而惩罚这个人。我们应当从个人出发去确定道德行为的规范，个人的信念和良心是伦理中最重要的东西。一种行为的是非不在于其结果如何，而在于行为者的动机如何。如果行为者根据良心去办事，他即使犯了错误，也不算犯罪。一个人明知故犯，才是真的犯罪，因为这是明目张胆地违抗神命。阿伯拉尔的伦理观把行为的动机和效果完全割裂开来，而且是建立在肯定天命的基础上的，这当然是唯心主义的。但是在当时的历史条件下强调个人的信念却有反抗教会的至上权威的积极意义。

如上所述，我们可以看到，唯名论者同实在论者都提出了一些最重要的哲学问题。他们问：是个别的、客观存在着的、可以感觉到的事物先于一般观念呢，还是一般观念先于个别事物？我们的认识是从感觉到概念呢，还是从概念到个别事物？从一般演绎出个别比较正确，还是从个别归纳出一般比较正确？这些问题就是思维与存在的关系问题在中世纪所采取的特殊形式。恩格斯说："思维对存在的地位问题，这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题：什么是本原的，是精神，还是自然

界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？”①

虽然唯名论者作了倾向于唯物论的回答，实在论者作了唯心论的答复。但是，两者都没有科学地解决这些问题。从认识论方面来说，两派都犯了绝对化、片面性的错误，都没有把人的认识看成是一个矛盾的运动过程。

对个别事物的感性认识是我们认识客观世界的必经阶段。但如果使认识过程只局限于个别的印象，把现实世界机械地分割为没有联系的片断，那么，偶然的表面的东西就会代替本质的东西，“一般”就会变成意识的抽象产物，这就是唯名论之所以失足的认识论根源。

研究“一般”也是人类复杂的认识过程的必要阶段。但如果把它同整个过程割裂开来，那么最简单的概括，最基本的一般概念都有一定成分的幻想，就可能使幻想脱离生活。在片面地夸张“一般”的情况下，这种可能性就会倒向唯心主义。实在论者正是片面地强调“一般”，把它绝对化，变为单个的存在物，回到了柏拉图的老路，走向了僧侣主义。

真正解决问题的关键，在于认识到一般和个别的辩证统一，把认识理解为一个过程。列宁写道：“这就是说，对立面（个别跟一般相对立）是同一的：个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样）都是一般。任何一般都是个别的（一部分，或一方面，或本质）。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地

① 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第220页。

包括在一般之中等等。”①列宁的这段话可以说是对中世纪这场哲学论争最深刻的批判和总结。

① 列宁：《谈谈辩证法问题》，《列宁全集》第38卷第409页。

第三章　经院哲学的繁荣和托马斯·阿奎那

第一节　经院哲学繁荣的历史条件和阿拉伯哲学的影响

十三、十四世纪之交，西欧经济有了巨大的进步。大片荒地开垦为良田，农业技术有所改进，从而增加了产量，城市激增，工商业兴盛，手工业行业制度得到巨大的发展。东西方的贸易关系不断沟通，商品货币关系冲击着自然经济的绝对统治地位。

政治领域内，阶级斗争日益剧烈。西欧各国的王权逐渐加强，在业已形成等级君主制的民族国家中，教皇的势力开始走下坡路，教会纷纷转而服从本国君主。农民和城市平民的武装斗争频繁出现，它们走上了独立的反封建道路，要求给予人们以更大的自由。规模较大的斗争有十三世纪初的法国阿尔比派和罗马的阿诺德派，十四世纪意大利的达力奇诺农民起义、法国扎克雷起义、英国的瓦特·泰勒起义和佛罗伦萨梳毛工人起义等。

思想领域也动荡不安，各种异端和异教思潮纷纷问世，它们反对正统经院哲学的斗争也愈变愈激烈，有的同农民和城市平民起义相结合，成为广泛的运动。为了扼杀这些异端思想，天主教会组织了宗教裁判所，成立了"多明我"（诨名"神之犬"）等教

团(修会)来进行广泛的宣传活动,诱惑民众去反对异端和异教。教会还直接派遣神学家进驻当时最著名的一些大学(巴黎大学、牛津大学等)。他们把持大学的讲座,使正统经院哲学进一步系统化,以适应新形势的需要。其中最有影响的人物便是托马斯·阿奎那。经院哲学至此达到了繁荣的时期。

与此相对立,主要在英国出现了以罗吉尔·培根为代表的自然科学新思潮,以邓·司各脱和奥卡姆为代表的后期唯名论学说,它们都继承和发展了早期唯名论的观点,开辟了走向唯物主义的新道路,导致十四世纪以后整个经院哲学的衰落。这些思潮一方面反映了农民和下层平民的要求,另一方面也反映了随着经济发展而初露头角的市民阶级的愿望。

在此之前,阿拉伯哲学传入西欧,亚里士多德的著作译成拉丁文出版,也是促使经院哲学变化和发展的思想因素。

信奉伊斯兰教的阿拉伯人,早在七世纪就同在叙利亚流行的基督教的一个支派"聂士托里派"(因创立者聂士托里 Nestorihs 而得名,此派在唐朝曾传入我国,名为"景教")相接触并由此接受了亚里士多德和新柏拉图主义的影响,随后在伊斯兰教哈里发国家(如波斯、西班牙等)中就出现了亚里士多德著作的注释家,以及许多哲学家。他们建立了伊斯兰哲学。一般说来,伊斯兰哲学可分两大派——东方和西方。东方派中最出名的是伊本·西拿;西方派的泰斗是伊本·路西德。他们两人的著作传入欧洲,译成拉丁文后,对十三世纪的经院哲学发生了较大影响。

伊本·西拿(Ibn-Sina拉丁名阿维森纳,Avicenna约980—1037年)出生在当时属于波斯的中亚细亚的布哈拉城。他不仅是一位哲学家,而且是一位多才多艺的科学家,毕生致力于艺术和

科学事业，曾被人誉为当代的亚里士多德。他在青年时期，自学了医学、哲学和其他自然科学，据说他把亚里士多德的《形而上学》这部书读了四十遍，几乎能把它背下来。当然，他并不局限于接受亚里士多德的学说，还批判地提出一些新观点。他的著作涉及哲学、科学、宗教和语言文学等许多方面，从形式上讲，有百科全书式的，也有简短的论文。

伊本·西拿学说的特点之一是他的共相论。他主张一般具有三种存在方式：一般作为"理念"存在于"真主"的理性中，先于个别事物而存在；一般作为个别事物的"本质"，存在于个别事物之内；然而一般作为概念，却存在于事物之后。这种说法建立了两个基本的观点：第一，真主的理性先于事物，而人的理性却存在于事物之后；第二，物质是"个别"的原则，理性是"一般"的原则。这种说法是亚里士多德和柏拉图主义的折衷产物，可以说它是一种"温和实在论"，它深刻地影响了托马斯·阿奎那。

伊本·西拿的认识论具有感觉论的倾向。他认为，人们对于存在于认识主体之外和不以主体为转移的对象的知觉是认识的基础。当然，没有理性，也不可能有认识。但是，感性经验为理性反映客体形象准备先决条件。只有认识的最高原则才不需要感性知觉的帮助，就能直觉地从理性中获得。伊本·西拿还坚持"双重真理论"，认为宗教同以理性与经验的成就为其基础的哲学可以各自独立存在。伊本·西拿的这些思想对欧洲的经院哲学家也有一定的影响。

伊本·路西德(Ibn-Rushd拉丁名阿威罗伊Averroës 1126—1198年)出生于信奉伊斯兰教的西班牙哈里发国家。关于他的身世没有详细记载，我们只知道他的祖父和父亲都是著名的伊斯

兰法官，他曾受到某些伊斯兰学者的深刻影响，他比伊本·西拿更接近亚里士多德的哲学。人们说亚里士多德解释了自然界，而阿威罗伊却解释了亚里士多德。他本人非常崇拜亚里士多德的学说，把它说成是最高的真理，人类的理解力所能达到的极限。伊本·路西德的著作十分广博，它们涉及到医学、天文学、逻辑、宗教和哲学，其中以评论亚里士多德的著作最为出名。伊本·路西德对经院哲学影响非常大，正统派跟他进行了激烈的争论，反对派利用他的学说来巩固和掩饰自己的观点。

伊本·路西德学说的显著特点是认为物质在时间上是无始无终的，但是在空间上是有限的，所谓从"无"中创造出世界的学说，是神学家最荒谬的臆造之一。这种观点显然来源于亚里士多德。

他说，物质是永恒的，过去和将来都是这样，它不可能被创造也不可被消灭，有的只是在永恒因素上的重新结合。以生物为例，生物的繁殖不是别的，正是生物的出生和同类生物的增加，所谓作用力在这种场合仅仅是从这一生物中引出另一生物，并把它们分离开。伊本·路西德说，有些人认为作用力能够创造生物，而且不需要预先存在的物质作为创造的基质。他认为这是十分错误的说法，因为所谓创造只不过是运动的一种，运动是需要基质的，原始的基质中含有潜在的形式，形式不能从外部进入物质，无论基质或形式都不是创造出来的。"第一推动者"的作用只在于使潜在的形式变成现实的形式。

所以，实际上世界上没有所谓的创造，只有"发展"，只有原始物质把自身中存在的"萌芽"发展出来，真主的唯一作用是第一推动。毫无疑问，伊本·路西德的观点非常可能并容易与唯物

主义的学说联系起来。所以，他的著作在1210年到1215年间在西方被教会列为禁书，托马斯·阿奎那还专门撰文攻击他的学说。

伊本·路西德也是“双重真理论”的奠基人之一。他认为，哲学和宗教归根到底导致同一个真理。但是，哲学是通过纯粹思辨来理解真理，是供少数人理解的；而宗教的基础是上帝的启示，因此宗教的真理具有象征性和寓意的形式，宗教是为大多数人而创立的。他又认为，在习惯影响下而形成自己观点的“众生”应该保留它们的信仰，用信仰作为绳索套住一些人，防止他们互相摧残和争吵。在某些具体问题上，科学和宗教的意见可能发生矛盾。从科学的观点看来是真理的东西，从神学的观点看来可能是错误的东西；反之亦然。譬如，哲学家不同意灵魂不死，但对宗教来说，却是真理。同一作者可能在自己的神学著作中，推翻哲学著作中肯定的东西。伊本·路西德的理论使得科学与宗教都获得了或多或少的独立范围，更重要的是使哲学和科学得到一定程度的解放，并多少摆脱了教会的束缚。

总的来说，伊本·路西德的学说包含了许多亚里士多德的唯物主义观点，以致后来把从唯物主义角度研究亚里士多德的人称为“阿威罗伊主义者”。伊本·路西德的学说还直接影响了当时反对正统经院哲学的西格尔、司各脱、奥卡姆等唯名论哲学家。

除了上述阿拉伯哲学之外，亚里士多德的原著也从西班牙，通过意大利南部的西西里王国，再从拜占庭传入西欧。

当时欧洲人能够重睹亚里士多德的著作，应归功于阿拉伯人。当西欧奴隶社会崩溃时，欧洲古代文明几乎被一扫而光，亚里士多德的著作也遭到同样的命运。可是，这个时期，阿拉伯人不仅吸收了东方的科学知识，而且也接受了古希腊罗马的文化

成就。他们保存了大量的古代文化典籍，亚里士多德的学说反而在阿拉伯国家中得到广泛传播。随着封建社会经济的发达，东西方交往和贸易的频繁，东方文化也逐渐被介绍到了西欧，亚里士多德的学说也回到了欧洲。

最初，亚里士多德的学说穿着阿拉伯注释家给予它的外衣，带有泛神论的色彩，为异端思想提供了可利用的思想材料，因而它受到了教会的禁止。后来，随着亚里士多德的原著不仅从阿拉伯文，而且从希腊原文大量译成拉丁文后，他的学说被人们知道得更多了。某些正统经院哲学家发现，完全可以利用古代的哲学为基督教的基本教义作论证，同"异端"思想作斗争。在这过程中，起着决定性作用的就是我们在下面要讲的托马斯·阿奎那，他把正统经院哲学发展到了顶峰。

第二节　经院哲学的集大成者托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas 约1225—1274年)是意大利人、阿奎那地方的郎多耳福伯爵的儿子。1225年生于那不勒斯附近，14岁进那不勒斯大学，并且不顾他母亲的反对，参加了多明我修会。后来他在巴黎和科隆继续求学，受业于当时最出名的经院哲学家、神学家、亚里士多德专家阿尔伯特（1206—1280)，1257年获得神学博士学位。此后，在巴黎、科隆、罗马和那不勒斯教授哲学和神学。1274年当他前往里昂参加宗教全会时，死于途中，时年49岁。

托马斯创建了前所未有的最系统的天主教思想体系。他把亚里士多德捧为不可侵犯的理论权威，说服了教会，使之相信，作

为基督教哲学的基础，亚里士多德的体系比柏拉图的学说更为可取。他被同时代人称为“天使博士”，1323年教皇约翰第二十二世承认他为圣徒，1879年按照教皇利奥十三的指令，他的学说被认定为天主教会中唯一正确的哲学，直到如今，梵蒂冈天主教教会和新托马斯主义者还在称颂托马斯，硬说他的理论是同现代科学合拍的。

托马斯的著作很多，其中最重要的代表作有《神学大全》和《反异教大全》。这些著作以正统神学和亚里士多德的学说为大前提，运用抽象的三段论法，按照矮揉造作的公式编成的。书中还混合了各种神怪的幻想、荒诞的寓言。但是，总的看来，托马斯给自己规定的任务就是，设法调和基督教的上帝概念同古典世界观（主要是亚里士多德的观点）关于自然界和人的看法，以达到为教会服务的最终目的。

一、哲学是神学的婢女，科学要为宗教服务

托马斯的观点在本质上同以往的实在论者一样，认为理性不能同信仰的真理发生矛盾，理性必须从属于信仰。但在形式上，托马斯有着自己的特点，他没有抛弃理性、感性和世俗的生活等，而是运用亚里士多德的学说，貌似有理地论证基督教神学，所以，他的哲学是一种精致的神学唯心论。

托马斯认为，哲学和神学都可以存在，理性和信仰也可以并存，但两者是有区别的。哲学通过自然的理性之光，可以得到证明，但是它会发生错误。神学的确实性来源于上帝的光照，是不会犯下任何错误的。因此，神学的主题更为高贵。在实践方面，神学的目的在于永恒的幸福，这种幸福是一切实践科学的最终目

的。正因如此，神学高于哲学和科学。①

其次，他区别了启示神学和自然神学：前者是不能用理性来证明的，它直接来源于上帝的启示；后者则能够运用理性来进行论证。这样，哲学和神学就有一部分是一致的。哲学和神学、理性和启示就可能是不冲突的。启示不仅同理性不矛盾，而且使理性更加完善。他说，神圣的学说需要人类的理性来证明，实际上不是证明信仰的真理（因为这样做的话，信仰就会失去它的长处），而只是把这个学说中提出的其他问题分辨得更加清楚。所以，启示并不摧毁理性，反而使它更加完善。当然，理性也有助于信仰。哲学不过是供神学驱使的奴仆而已。

托马斯还提出，虽然自然神学能够运用哲学的理性方法来证明，但是，只有少数人可能得到它，而且花费的时间和精力太大也太多，还难免带有错误。神学的研究，关系到全人类能否从上帝那里获得拯救。所以，为了使人类的救赎来得更合适、更准确，必须使用上帝所启示的道理来指导它。况且，启示神学根本不能用理性来证实，如“三位一体”、“原罪说”、“道成肉身”等教义，都不能得到理性的论证。它们不是违反理性，而是超越了理性。同样，我们不能为上帝从虚无中创造世界这一教义提供必要的证明。可是，这条教义并没有不合理之处，因为它直接来源于上帝。

托马斯也采取同样的方法来解释人和上帝等概念。他既同意亚里士多德的观点，认为人是自然的存在，有着自然的功能和目的，但又认为，基督教的洞察力更深刻地揭示了人不仅仅是

① 参见托·阿奎那：《神学大全》第1集第1部第1题第五条，参看《西方哲学原著选读》上卷第260—261页。

自然的人，也是上帝的孩子。这样，人就有另一个更高级的目的，即忠实于或服从于自己的父亲和创造者——上帝。

关于上帝的概念，托马斯也同样赞成亚里士多德的说法，认为上帝是整个实体世界的顶峰，他是纯粹的现实，纯粹的主动性，纯粹的理性。作为一种存在物，它的完美性在于激励世界发生运动。但是，托马斯又认为，基督教还揭示了比这些更深刻的真理，上帝只让自己的选民认识到他，正象基督教徒所知道的，上帝是创造的神意，是对自己的子女时刻表现了爱的父亲，是能起作用的支配者。这种最高的真理和启示，并没有同理性所揭示的道理(即亚里士多德的说法)相矛盾，所以理性也不必否定它。

托马斯总结说，通过启示而得到的真理形成至高无上的第一原理。以它为出发点，可以用理性的方法继续证明其他真理。启示的真理除了作为第一原理之外，也作为哲学和科学研究中的指导。正象在数学当中，我们知道了题目的答案之后，就比较容易解答问题了。

理性和信仰的关系一直是中世纪争论不休的问题。凡是比较强调理性的哲学家，在理论上都会导致要求研究自然和现实，从而促使科学的发展。托马斯表面上也谈到理性的作用。但是，他的重点在于强调信仰和启示，旨在保持神学的统治地位，把理性和科学限制在尽可能低级的地位和狭小的地盘里。有人说，这也是一种"双重真理论"。但是，它同后期唯名论的"双重真理论"是不同的，后期的唯名论者乃是迫于当时的社会环境，不得不采用这种理论，它的本意是要为理性和科学争夺和扩大地盘。所以，在实质上，托马斯的观点仍然是宗教蒙昧主义，而并不具有科学

的性质，

二、上帝存在的论证和上帝创世的理论

托马斯知道，上帝存在这条教义是基督教的基石，同时，他又看到安瑟伦的本体论证明遭到一些人的驳斥。于是，他就因袭亚里士多德的观点，认为上帝是“不动的推动者”和“最终因”等，来为上帝的存在作全面的论证，即著名的五大论证。这些论证当中，还混合了奥古斯丁和阿拉伯哲学家的一些论点。下面简述托马斯的这五大论证。

（1）不动的推动者之论证：即从事物的运动和变化方面来论证上帝的存在。世界上有些事物是运动的，这在我们的感觉上是明白的，也是确实的。我们也知道，世界上每一件运动的东西，需要某种东西来推动，某种东西又需另一物来推动。还有，运动不外象亚里士多德说的，是事物从潜在性转变为现实性。一件事物，除非受某一个现实事物的影响，它决不能从潜在性变为现实性。譬如，用火烧木柴，木柴就发生了变化，这就是以现实的热，使潜在的热变为现实的热。依此推理，如果没有一个第一推动者和绝对的现实性，我们将被迫无止境地往上追溯，永远不能达到终点。所以，一定有某种存在是不动的第一推动者，这是必然的，每个人都知道这第一推动者就是上帝。

（2）最终因的论证：世间每一结果都有其原因，如果没有一个自因的、不依靠任何东西就存在的东西，我们又被迫在因果系列上趋于无穷，那么有一个最终因，也是必然的。这个最终因，我们就称之为上帝。

（3）自身必然性的论证：即从可能性和必然性方面来论证。

我们看到自然界中一切事物生生息息，既存在又不存在。这样，如果一切事物都会不存在，世界就自始至终不该有事物的存在，因为事物若不凭借某种存在的东西就不会产生。这就是说，一切存在事物不仅是可能的，而且有些事物还必须作为必然的事物而存在。不过，在必然的事物中其必然性有的是由于其他事物所引起，有的则不是。要把由他事物引起必然性的事物，推到无限，这是不可能的。正如第二个论证一样，我们不得不承认有某一东西，自身具有自己的必然性，而所有的人都说它就是上帝。

（4）从事物中发现的真实性的等级存在，论证上帝的存在。一切事物的善良、真实和尊贵等，有多有少，有高有低，这是同最高点相比较而言。譬如一事物之所以被称为较热，乃是按它比较接近最热的东西来决定的。所以，世界上必有一种最善良、最完美和最高贵的存在，我们就称之为上帝。

（5）从目的因来论证上帝的存在：我们看到，那些无知识的人，甚至那些生物，也是为着一个目标而活动的。但是，一个无知者如果不受某一有知者的指挥，那他就象一支不受射手指挥的箭那样，也不能够达到他的目的地。这就意味着必定有一个智慧的存在者。一切自然事物都依靠它指引而趋向自己的目的，这个存在者就是上帝。①

托马斯的五大论证不仅关系到上帝的存在，实际上也提出了重要的哲学问题。托马斯不象安瑟伦那样，从一个本身有问题的观点出发，而是从一个经验的事实和自然的事物出发，如谁都不怀疑的运动的存在和各种事物都有其原因，托马斯进而引

① 参见托·阿奎那：《神学大全》第1集第1部第2题第3条，参看《西方哲学原著选读》上卷第261—264页。

导人们形而上学地追问，世界上到底有没有第一推动者或最终因等。从认识论和思想方法角度来说，托马斯的论证有几个重大的错误。首先，他把世界上的一切运动归结为机械的推动，否定了运动的多样性，根本没有认识到事物自身的矛盾是运动的动力和源泉。这种运动观必然会导致唯心主义和宗教。“因为我们从经验和理论都知道：物质及其存在方式，运动，是不能创造的，因而是它们自己的终极的原因；同时，如果我们把那些在宇宙运动的相互作用中暂时地和局部地孤立的或者被我们的反思所孤立的个别原因，称之为起作用的原因，那末我们绝没有给它们增加什么新的规定，而只是带入了一个混乱的因素而已。”①

其次，托马斯从具体事物的有限性，推论出整个宇宙的有限性，同时把它作为一个有限的等级制体系。这就等于说，曾经有这么一个时候，当时世界并不存在，世界是由某个超时空的存在即上帝创造出来的。这就说明，托马斯不懂得整个宇宙是一个无限发展的过程，它在任何方向都没有终点，不论前后、上下和左右，都是如此。它又是一个从低级到高级的无限向上的过程，这个过程是由无数的有限过程组成的。

第三，托马斯继承了奥古斯丁的论点，主张上帝从虚无中创造世界。他说，太初时上帝创造了天地，创造就是不需要任何先有的材料来加工，而使一个事物产生出来。因为上帝是纯粹的形式，从未混有质料，质料不可能从他那里流出来，他必定是从虚无中创造质料的。所以，托马斯断言，世界的创造是有时间开端的，而不是永恒的；否则的话，世界就会被抬高到与上帝一样的

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第232—233页。

永恒存在。虽然从理性上我们不能证明世界在时间上有没有开端，可是，我们依靠神圣的启示能够明白这一点。

第四，托马斯还利用亚里士多德的形式质料说鼓吹目的论，提出上帝创造世界是按照等级的阶梯来安排的，这种阶梯从非生物开始，向上数，经过生物、人、圣徒和天使，最后达到上帝。每低一级的存在形式都是高一级存在的质料，更高一级的存在是低级存在所追求的目的。

三、托马斯的认识论

在认识论方面，托马斯也遵从亚里士多德的观点，并使之往唯心主义方面发展。他反对象柏拉图那样把感性事物同理性认识绝对割裂开来。他甚至说最初不被感觉的东西，也不存在于心灵中。

托马斯认为，人的认识能力包括两方面：感觉和理智（可再分为被动的和主动的理智能力）。人的感觉能力是灵魂和肉体的组合体的活动，由于人的这种能力有形体作用于感官就产生印象。印象代表所感受到的个别的物质对象，它本身是个别的，还不成为知识。真正的知识是认识一般的东西，这就需要理智。例如，通过感觉我们能够认识个别的人或者个别的树，我们关于人或树的印象也是个别的。然而，个别的人的印象不能运用于一切人，这样就需要理智形成一般的“人”的概念。如果我们形成了“人是一种理性动物”这样的概念，它就把一切人包含在自身之中了，它可以运用于一切人，不管是白人还是黑人，高个子还是矮个子。所以，理智的知识在某一阶段，是来源于感性的知识。“由于感性是以单个的和个体的事物作为它的对象，理智则以共

相(普遍的事物)作为自己的对象。因此，感性的认识先于理智的认识"。①

那么个别的印象怎样过渡到普遍的概念呢？虽然感觉能力是灵魂和肉体的共同活动，但是，个别物体和印象不能直接作用于单纯的灵魂，概念不可能完全被动地形成。所以，灵魂方面一定存在着某种主动的活动，这就是主动理智的活动，它能够从印象中抽象出一般的概念。也就是通过它的本性，揭示出印象中蕴含着的形式和普遍的因素。托马斯不同意柏拉图的天赋观念说，他认为主动的理智并没有现存的观念可提供，它必须从感觉提供的印象中取得材料，才能形成概念。

托马斯还认为，抽象的概念不仅是认识的对象，而且是认识的手段，即理智通过概念，然后才能认识对象。例如运用"人"这样一个普遍概念，就能形成"苏格拉底是一个人"的判断。还有两点要补充的是：一、托马斯所说的抽象是从个别物体的印象中形成概念，不是从一般的质料进行的抽象。例如，人的概念是从这个别的肉体和个别的骨头的印象中抽象出来，不是从一般的肉体和骨头中抽象出来的；二、认识的最终目的不是个别物体，因为个别物体不仅是个别的，更重要的是它是有形状的，而理智所要认识的是个体的原则。

总之，托马斯认为，理智以物体的本质作为自己的对象，是通过自己的活动主动地认识它的，也就是说从可感觉对象的印象中抽象出普遍性。

这样，人们不可避免地要提出，既然理智依赖于感觉，那么

① 托马斯：《神学大全》第1集第1部第85题第3条，《西方哲学原著选读》上卷第271页。

就不可能获得无形体的知识，如不能感觉的对象——上帝。对于这一挑战，托马斯说，理智本身是无形的，它是理解一般存在的能力，理智的第一个活动倾向于一般的存在，不是倾向于可感觉的个体，理智只认识分有存在的个体的本质。仅在第二位上，即理智处在肉体化的状态中，才倾向于个别的存在，可感觉的对象才是自然而适当的对象。但即使这样，它也没有失去原先对一般存在的倾向性。作为人的理智，它必须从感觉，从个体出发；作为人的理智，它能够超越感觉，而不限于个体。而且，感觉不是理智知识的全部原因，如果没有主动理智的抽象作用，印象仍然不能被理解。所以，理智不仅能从感觉出发，形成概念，而且能够运用这些概念上升到"某种无形体的认识"。

因此，对于上帝这个最高的存在、无限的对象，人的理智能够达到不充足和不完全的知识。人并非对它一无所知。这样，托马斯在认识论上又设法把神学同哲学调和起来了。

托马斯的认识论区分了感觉阶段和概念阶段，提出理性知识的来源是感觉，这些看法继承了亚里士多德的观点，似有合理的因素。但是，他的认识论是建立在以上帝为世界本原的基础上的，建立在只有信仰才能认识上帝、理性低于信仰的基础之上的；其次，托马斯把理智说成是脱离肉体而单独存在的灵魂的能力，肉体灭亡了，灵魂依然存在，理智也不消灭；第三，他根本没有真正认识个别和一般的有机联系。所以，托马斯的认识论同唯物论的反映论截然不同，他只是从神学观点出发，解释了亚里士多德的认识论。当他进而论述一般概念有三种存在形式时，就更加暴露了他的唯心主义的真实面目。

四、温和的实在论

托马斯认为，真正的知识是关于一般概念的知识，哲学就是以“一般”为自己的对象。一般有三种存在方式：最低级的存在方式是，作为事物的“形式”或“本质”存在于个别事物之中。在这种意义上，它们并不单独存在，因为自然界的事物就是形式和质料的结合。必须注意的是，托马斯所说的结合，并不是一般与个别的有机统一，而只是把一般说成是某种寓于个别之中的特殊实体。同这种观点相联系，他提出了所谓“隐蔽的质”的学说，即认为个别事物的各种属性，是由潜入物体的某种固定不变的形式(一般)所决定的。譬如，铁之所以能压延，是由于铁具有压延的“隐秘的质”。照此推理，某种事物之所以有某种属性，人们只要同义反复地说，这是因为某物中有某种“隐蔽的质”，无须深入研究事物的根本原因和内部结构。托马斯的这种观点，歪曲了亚里士多德的形式质料说，抛弃了它的某些积极因素。

托马斯又说，“一般”的更高一级的存在方式是纯粹精神的存在物。它不需要同质料相结合而存在，它存在于个别事物之外，独立存在于人的心灵之中，即一般的抽象概念。这种观点来源于阿伯拉尔的概念论，不过它摈弃了阿伯拉尔的基本前提，即个别事物先于一般概念这个前提。

“一般”的最高存在方式是作为上帝创造世界的原型，内在于上帝之中。这种观点完全抄袭了柏拉图和安瑟伦的学说，是露骨的唯心主义。

托马斯的共相论没有直截了当地否认个别的存在，使极端实在论变得“温和”一些，使完全以柏拉图理念论为基础的共相

论，变成再加上亚里士多德的形式质料说为基础的共相论。他之所以把“一般”分成三个等级，目的在于推出，既然创世主上帝是存在的，一般的原型又内在于上帝之中，上帝也要借助它们来创造世界，那么，归根结底，一般还是先于个别，独立于个别而存在，一般高于个别，一般比个别更真实。这显然仍是实在论的观点。

五、伦理和社会政治观

托马斯的伦理学也是亚里士多德学说和基督教思想的混合。它的基本思想是：上帝创造了万物，在创造中他怀有显示自己是全善的这一目的，万物的性质就体现出他的善良。这样，一切创造物都是以上帝为其最终的目的；而有理性的创造物是用一种特殊的方式来达到这种目的的，即通过理解和认识上帝。因此，人的至善就在于认识上帝，这也是人的最大幸福。托马斯反对把肉体的快乐看作人的幸福。他说，有些人认为人类的幸福在于肉体的快乐，这是不对的，这种快乐使人沉湎于物质享受，阻碍人们去接近上帝。

托马斯同意亚里士多德关于人是社会的动物的观点。他说，每个被造物都有自己的目的，例如石头总是落在地上，因为它寻找世界的中心。但只有人才使用理性以达到自己的目的，不过，人不是仅依赖个人的理性以达到目的的单独个体，他生来就是一个社会或政治的存在，生来就同自己的伙伴一起生活在社会中。因为自然界已经为各种动物提供了衣、食和防卫的手段，只为人提供了部分条件，人还需运用理性为自己提供生活资料，可是，要做到这点，只有依靠人们的共同合作。关于人的社会性的最显著标志就是只有人能通过语言中介表达自己的思想，其他动物

只能使用一般声音来表现自己的感情。

既然社会对于人是自然的，那么维持社会秩序的国家也是自然的。正象灵魂离开肉体，肉体就要瓦解一样，如果没有一个人为了公共的善，去指挥社会成员的行动，社会也要被搞得四分五裂。也好比一艘船上的全体水手，如果彼此意见不一，就永远不能按照任何航线去行船。所以社会和国家都有神圣的正义和权威。国家既不是原罪的产物，也不是个人主义的结果，它的建立乃是为了公共的善。

托马斯又提出，教会的目的是追求超自然的善即认识上帝。教会高于国家所谋求实现的是公共的善，所以教会是高于国家的。国家在超自然的生活中必须服从教会，在自己的领域中有它的主动性，例如关心经济事务和维持社会和平。当然，国家也必须同时关心人的最终目的。因此，归根结底，国家要听教会使唤，世俗君主是教皇的臣下，他们一旦被逐出教会，下属就不必对之效忠。托马斯从亚里士多德的观点出发，最后还是达到教会至上的结论。这种观点同奥古斯丁的基督教政体说相差无几。

托马斯继续说，一切权力都来自上帝，国家为了公共的善而确定法律的权力，最终也来源于上帝。国家制定的人类法规依据于自然法，所以它是合理的。国家采取何种形式为最好呢？托马斯认为，君主政体，贵族政体和民主政体都是好的形式，可是，其中君主政体最好，它给予国家更严密的统一。犹如在身体的各器官之间，有一个对其他器官起推动作用的心脏；在灵魂中，有一个出类拔萃的机能，那就是理性；在蜜蜂中有一个王；在整个宇宙中有一个上帝；在人类社会中最好的政体，就是由一个人所掌握的政体。这些都是完全合乎理性的。

个人同国家的关系是部分同整体的关系。部分是不完满的，整体是完满的。因此，个人必须服从国家，除非公共的善达到了，个人的善才有可能获得，否则的话，个人的善就不可能实现。老百姓在政治、经济和文化各方面，都必须安分守己，因为驯服是生活的规律。

既然如此，个人不能反抗代表国家的君主，甚至在极端受压迫的情况下，杀君和革命都是不正当的。因为这样去行动，失败后只会导致暴君更加残暴，成功了也不过以一个暴君代替另一个暴君。唯一的补救之道应该按照法律，求助于立法的手段。因为政治秩序也是神圣的。如果不可能运用立法的手段，那就让上帝去处理。

托马斯·阿奎那的整个体系是庞大的，涉及很多领域，它是中世纪正统经院哲学的最高成就。由于当时政治、经济和科学形势的新变化，从形式上看来，他的学说同奥古斯丁和早期实在论者观点的确不同，带有很多亚里士多德的因素。但是实质上，它是神学唯心论，是服务于教会的。所以，十三世纪以后，托马斯的体系一直成为封建社会思想领域中占统治地位的官方学说。

第四章　经院哲学的衰落和反托马斯的派别

托马斯·阿奎那使正统经院哲学成为完整的体系，使之达到发展的顶峰。但与此同时，也出现了反对托马斯正统经院哲学的派别和思潮。其中有与新兴自然科学密切联系的唯名论者，如罗吉尔·培根、邓斯·司各脱、威廉·奥卡姆等，他们从经院哲学内部促使经院哲学衰落和瓦解。此外，还有各种形式的"异端"、"异教"的思想理论，他们与农民、城市市民的反封建斗争结合在一起，促使包括思想意识在内的整个封建制度趋向崩溃。

第一节　经验自然科学新思潮的代表罗吉尔·培根

罗吉尔·培根(Roger Bacon 约1214—约1292年)出生于英格兰，曾在牛津大学和巴黎大学受教育，后来在巴黎大学教书。他虽然从事于神学和哲学的研究，可是酷爱自然科学，特别强调科学知识的实际运用，是一位学识广博、富有创造性的学者，预示了近代哲学思想潮流的许多新观点。

培根在晚年参加了方济各修会。由于他反对正统经院哲学，修会的首脑把他监视起来，禁止他刊印著作。可是，培根没有屈服，他依然著书立说，反对教会的绝对权威，抨击僧侣的愚昧无知，1278 年被投入教会监狱，在狱中达十四年之久，出狱后不久

就去世了。

培根的著作有《大著作》、《哲学研究纲要》等，它们涉及到哲学、光学、天文学和其他科学。

培根认为经验是知识的源泉，强调实验科学的重要性，这也是他哲学的显著特点。他继承了早期唯名论的思想，否认一般的独立自在，肯定个别事物的客观存在。他说，自然界不是产生一般的动物，而是产生马，也不是产生一般的马，而是许多个别的马。同样，自然界也不是产生人这个类，而是产生各种各样的个人。整个宇宙是由千差万别的个别事物构成的，不是由一般组成的，一个个体比所有的一般结合在一起更加实在。

培根批判实在论者错误地从一般中引出个别，把一般作为单一物。他指出，个别是客观的、自身存在着的，不是一般的产物或反映，而且个别的事物和它们的集合体是不以某些有思想的心灵为转移的。

由此可见，培根的观点既不同于实在论者，也不同于早期唯名论，他确实注意到了一般的客观性。他曾断言，共相只存在于个别之中，无论如何也不依赖于心灵。但他并未认识到一般和个别的辩证关系。

根据这个基本观点，培根着重指出，科学必须以具体的事物作为对象，科学研究必须面向自然。虽然论证和经验都是认识事物的两种方法，但是经验尤其重要。真正的学者应当依靠实验来弄懂自然界的一切事物。凡希望认识真理的人都应成为实验家，没有经验，就不可能充分认识任何事物，例如，一个人从来没有看见过火，他要想通过充足的推理来证明火会烧毁和损坏东西，其结果是不会令人满意的。可是，当他把手或其他可燃的

东西放到火中去之后，通过这种实验马上就可证实这一点。因此，只有推理是不够的，还要有经验才是充足的。①

培根总结说，人类进行认识的自然道路是从感官知觉到理性，如果缺乏感官知觉，也就缺乏与那种感官知觉相关联的知识。因此，实验科学犹如支配自己的奴仆似地支配着一切其他的科学。

培根十分重视数学，把它作为一切科学研究的基础，这也是他的特点。他写道：数学具有论证并包罗万象的经验，这些经验适用于所有的科学，任何一门科学要理解这些经验都离不开数学。神学家以圣经为依据，提出很多反对数学的观点。而有些人，不管对于真正的数学，还是虚假的数学，都毫无所知，因而他们不善于把真正的数学同虚假的数学加以区别。他们轻信权威，把真正的数学同虚假的数学放在一起加以指责。

培根不止一次着重指出，数学的对象是数量关系，例如天体现象的数量关系。他认为量的范畴是一个中心范畴，其他范畴如"实体"、"时间"、"地点"和"质"等，都要求用量的规定来表示。因此，数学是理想的科学，其他科学的可靠性要以数学为基础，其他科学原理的真实性决定于能否以量的数学形式来表现它们。

培根没有脱离具体的事物来强调数学，但是他并不真正了解数学起源于客观现实，错误地认为对数学真理的理解似乎是天赋的，这就陷入了唯心主义。

培根强调感性经验和实验科学，在客观上促使人们从经院

① 罗吉尔·培根：《大著作》第6部分，参见《西方哲学原著选读》上卷第287页。

哲学的文字游戏和抽象论证中摆脱出来，为科学的发展开辟了道路。所以人们称他为"实验科学的先驱"。他自己也确实在科学上作出了具体的贡献。譬如，教会说上帝的手指在天空划过的痕迹形成了彩虹，培根通过实验分析了天空常见的彩虹，推翻了教会的说法。他仔细地研究了平凸镜片，得知如何安置凸凹镜片能看清楚远处的物体，如果他的学问得以传播，也许用不着等到三百年后伽利略才发明望远镜。据说，他还设想了一种不用马来拉的战车和在天空飞翔在海底航行的工具等等，这些则属于科学的幻想。因此，他被当时的英格兰教会斥之为"与魔鬼有来往"的人。

培根强调感觉经验，提倡实验科学，就必然要反对教会的精神统治，反对传统的习惯势力。他说，有四件事情成为实现真理事业的障碍，它们横在一切思想家前进的道路上，使得谁也不能得到真正的学问。这些障碍就是：崇拜无根据无价值的权威；(对通行意见)长期固守；群众无根据的推论；以及最后(学者)隐蔽自己的无知，反而显示虚幻的学识。[①] 培根的"四障碍说"，矛头显然是针对正统经院哲学家的，同时也批评了那些没有主见、随波逐流的人们。他还说，我们不能完全求助于祖先的智慧和习惯，就是亚里士多德也未达到人类智慧的极限，我们应该把科学不断地推向前进。

培根不仅在知识论上反对教会的专横，而且在道德哲学上也和它展开了无情的斗争。他认为道德哲学十分重要，它是一切科学的目的，是一切科学之王，因为只有它才教导精神善良。

---

① 罗吉尔·培根：《大著作》第1部分第1章，参见《西方哲学原著选读》上卷第285页。

在这方面，他基本上追随亚里士多德的观点，把人们现世的幸福当作自己生活的目的，不是把虚无飘渺的来世幸福当作最终目的。他攻击当时社会的弊端，揭露统治阶级在宣扬禁欲主义时，自己却过着荒淫无耻的生活。他说，上层阶级沉溺于低级趣味和肉欲的享受，……淫乱和色情非笔墨所能形容。培根提出需要公正的教皇和公正的君主，用物质的宝剑和精神的宝剑来清洗教会。

培根是他所处的那个时代的产物，尽管他在某些方面已超越了他的那个时代，但仍然不可能摆脱时代的限制。在培根那里，科学实验和神秘主义、理性和宗教常常交织在一起。但是，培根依然不失为一个伟大的人物，他的学说代表了先进思想的萌芽，预示了行将来到的思想大革命。

第二节　后期唯名论者邓斯·司各脱

约翰·邓斯·司各脱(Johannes Duns Scotus约1265—1308年)的出生地点和年月没有确切的记载，一般都认为他是苏格兰人。他是方济各修会的僧侣，曾在牛津大学求学，后来在牛津、巴黎和科隆担任教师，1308年死于科隆。他在生前名声很大，被人称为"精明的博士"。司各脱是一个多产的作家，他的著作有《牛津论学》、《巴黎论学》和《问题论丛》等共二十六卷。

司各脱的思想混有多方面的因素，他对托马斯的批判比较温和，但为奥卡姆的激进观点铺平了道路。他是十三世纪和十四世纪的承上启下人物，没有完全摆脱经院哲学，但明显地表现了经验论和感觉论的倾向，着重强调了知识的客观性，在当时，

他不失为一个进步的思想家。

司各脱试图割断哲学对神学的从属关系，为哲学开辟领地。在他看来，神学不是一门思辨的科学，而是“实践”的科目，它的使命在于真正帮助人类拯救灵魂。理性虽然不会同信仰发生冲突，但是，“三位一体”、“道成肉身”等说法都不能被证实，甚至神的存在和神性，灵魂不死和死后生活也不能被证实。他说过，合理论证的神学是没有的，哲学的宗教体系是不可能的，哲学和宗教应该分开。因为神学有其最高的对象上帝和其本身的原则，它高于一切科学之上。哲学有自己的对象和原则，是一门独立的学科，它决不从属于神学。这种两重真理观为哲学理性开辟了地盘。

司各脱在讨论一般与个别的问题时，继承和发展了早期唯名论的思想，具有明显的唯物主义倾向。他强调客观上只有个别存在，类和种都不是单独的存在。但是，一般不仅是人们心中的概念，它还表现许多个别的东西共有的性质的形式。它们被浓缩后存在于个别之中。通过逻辑的分析，在任何个别中，都能够把各种因素区别开来。例如，在柏拉图这个人里，我们可以把“动物”、“人”（即动物的浓缩体）和柏拉图的个性（即人的浓缩体）区别开来。因此，所谓一般与个别之间的差异就是两种不同的浓缩体之间的区别。司各脱认为，这不只是字面上的不同，而且有着重要的意义。因为“人”是属于“一般”类型的浓缩体，它可以进一步被划分，而“柏拉图的个性”却不能再被划分。例如我们可以把“人”划分成希腊人、波斯人等等，它们都从属于“人”。当我们把这个过程继续下去，最终会达到一个部分，它不能够再被划分，那就是“柏拉图的个性”。虽然柏拉图可以再划分

为头、手、脚等，但是这些东西不能作为柏拉图的属性。换言之，作为“柏拉图的个性”是不能再划分了。也正是由于这个个性，柏拉图才同其他个别人区分开来。

我们可以看到，司各脱把“一般”个别化，使其存在于个别之中，因此没有真正解决一般与个别的关系。有的时候，他受到托马斯的影响，甚至把一般作为上帝心目中的形式，先于事物而存在。不过从他的整个体系的倾向来说，他着重强调个别是最终的实在，一般存在于个别之中。

司各脱还运用亚里士多德的形式质料说阐述自己的理论。他认为世界上的一切事物都是形式和质料的结合，反对托马斯把天使和人的灵魂说成是纯粹的形式。他声称，质料在原则上完全能够没有形式而存在，即具有独立的存在性。实际上质料和形式是合一的，形式赋予质料的不是存在，而是一定的现实性，即具有个性。灵魂本身是形式和质料的结合，在这里司各脱似乎猜测到思维同物质是不可分割的。马克思曾经指出：“唯物主义是大不列颠的天生的产儿。大不列颠的经院哲学家邓斯·司各脱就曾经问过自己：‘物质能不能思维’？”①

司各脱哲学的重要特色之一是经验主义的感觉论。他认为，人们的理智不能得到关于上帝的直接知识，理智的直接对象是可感觉的事物。他明确地提出，我们的一切知识都是从感觉产生的，人的理智好象一块“白板”，在它上面没有什么天赋的观念。人的认识过程是这样的：起先某个简单的对象刺激感官，感官的运动作用于理智，于是理智就理解了简单对象，接着，理智

① 马克思恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

把它们结合起来，根据自身的自然之光，就能阐明复杂对象的真理性。例如，我们从感觉经验得到“整体”和“部分”，当理智把它们结合起来，它就直接明白整体大于部分这个命题的真理性。这就是说，关于整体和部分的知识来源于感觉经验，理智的自然之光能使自己直接看到复杂对象的真理性。司各脱的这些观点显然是继承了亚里士多德的思想，他没有真正理解理性思维同感觉经验的辩证关系。但是，在当时，他的观点却是一种革新。他甚至断言人的理智无需神的启示，就能达到某些真理。与经验主义的观点相联，司各脱也注意到了归纳法在认识中的作用，而不象大多数经院哲学家那样只使用亚里士多德的演绎法。他主张从对自然现象的经验中归纳出自然界自身的规律。

在伦理学上，司各脱提倡个人的意志自由，强调个人的实在性和自由性，认为人的意志能够决定是否受感官的引诱，即使没有神圣的恩赐，意志也能够按照自然的道德去行动。人不完全是某种消极和惰性的东西，不是容纳上帝恩赐的空罐子。永恒的幸福集中在意志的行动上，而不是沉思上帝。但司各脱也没有完全抛弃理性的作用，认为没有理性作劝导，意志会时常犯错误。

强调个人的自由意志会导致某种自决，会造成人们从无个性的“团体性”的教阶制度中解放出来的局面。这正是司各脱伦理学观点的进步性之所在，它一方面为后世哲学家强调个人作为道德的最终价值这个观点打下了理论基础，另一方面初步反映了市民阶级要求个性解放的愿望。

从人的意志是自由的这个观点出发，司各脱提出，教会占有财富不是“天然的权利”，财富公有制是可以实现的。这实质

上是对罗马教皇在十三世纪末期大肆掠夺财产行为的抨击。他还提出，“根据普遍同意和社会自己的选择，政治权力才能成为正当的”。这就是说，任何政治权力不是神授，也不是全部正义的，人们有权选择符合自己利益的国家。

如上所述，我们可以看到，司各脱的学说不是十分大胆的，而在某些方面还是含糊不清的，但他毕竟对经院哲学作了探索性的批判，为哲学从神学的束缚中解放出来，作出了一定的贡献。他的学生威廉·奥卡姆继承了他的事业，勇敢地发挥了他的学说中包含着的有价值的因素，把唯名论提高到一个新的高度，形成了一股强大的新思潮，有力地从内部促使了经院哲学的瓦解。

第三节 “不可战胜的博士”威廉·奥卡姆

威廉·奥卡姆(William Ockham 1300—1350年)起初求学于牛津大学，后来移居到巴黎大学。由于他勇敢地反对教皇、宣传异端，名声就逐渐地传播开来了。他不仅是学术界的“不可战胜的博士”，而且是政治领域中的活跃分子。

奥卡姆参加了方济各修会，还是大经院哲学家和教会合法的教师。尤其在十四世纪初，这个修会同教皇约翰二十二世发生了公开的冲突，提出教会放弃私有和公有财产是对上帝的最大功绩，是通过基督所启示的福音的完善道路。教皇在1323年的诏书中斥责了这种论点，随后逮捕和关押了修会的总管和奥卡姆。并由六个神学家组成的委员会研究了奥卡姆的神学和哲学，认为他的五十一篇著作是异端邪说。1328 年总管和奥卡姆

共同越狱逃往比萨，联合曾经反对教皇的路德维希·巴伐利亚皇帝。奥卡姆在谒见皇帝时说："请你用刀剑保护我，而我将要用笔保护你。"从此他公开与罗马教廷断绝了关系。奥卡姆在皇帝的庇护之下，定居在慕尼黑，在那里写了一些重要的政治论文，企图联合中下城市阶层支持皇帝，反对教皇。奥卡姆的哲学体系之形成同他的政治态度是有着密切关系的。

他的著作很多，主要有《箴言集》、《逻辑大全》、《诡辩集七篇》和《神学百谈》等。

奥卡姆继承司各脱的传统，力图把神学和哲学分割开来，不过他比自己的老师走得更远，可以说达到了在经院哲学内部可能达到的最高水平。他明确提出，信仰并没有使得理性完善化，信仰和理性的各自领域是如此的明显，以致于理性可以同信仰发生矛盾，可以通过理性证明某些教义是矛盾的。不过在神学领域中还是要以信仰为准，在其他领域中则要求助于理性。

奥卡姆的上述观点是同他的唯名论思想分不开的。他的特点正在于把唯名论与感觉论结合起来。

他坚决主张，只有个别事物是最终的存在，一般后于个别而存在，人类的一切知识也是从个别事物开始的。他否认一般的客观性，认为一般只是"标志"事物的记号，我们能够借助这些记号来认识事物。就好象呻吟是身体不舒服或疼痛的记号一样，我们多次看到了个别的石头，根据重复的相同感受，我们的理性才产生了记号"石头"。因此，一般是来源于感觉经验的一种逻辑的"标志"。

奥卡姆竭力反对托马斯的共相论。他说，事物当中没有一般，上帝的理性之中也没有任何事物的"原型"，上帝的理念只不

过是关于个别现存物的知识，无论何时何地一般都存在于个别事物之后。他反驳说，如果说一般是现实地存在于个别之中的东西，而它又不同于个别，那末一般就应当是"单一物"。可是一种单一物怎么能同时存在于许多事物之中呢？如果"人"是单一物，那么，它又怎样能够同时存在于犹大身上而又存在于基督的身上呢？如果这样的话，犹大身上要斥责的东西同基督身上要赞扬的东西就要混淆起来了。奥卡姆就这样巧妙地利用神学来反对实在论者。

奥卡姆反对托马斯把一般看作先于或独立于个别而存在的东西。这是正确的。但是，他不懂一般通过个别而客观存在，所以，又陷入错误之中。

但是，奥卡姆与早期唯名论的观点又有不同。这主要表现在他认为一般不是思维的虚构或者幻想，一般起源于感觉经验，是代替许多事物"相似点"的一种记号。他说，尽管任何理论不应当只解释个别的事物，但须知研究个别事物的科学是没有的，而只有研究一般事物的科学。但是每一门科学都产生于对个别客体的认识。人的认识过程是先由个别事物引起感觉，然后记忆把感觉保存下来，从记忆中又产生感受，尔后从中再得到一般。认识是从感性直观到理性认识，开始是直觉的直观的知识，然后是抽象的普遍的知识。将那些肯定的知识系统化就产生了科学。科学是由句子组成，句子中的记号代替具体和个别的事物，不是空虚的东西。奥卡姆把唯名论同感觉论密切地相结合起来了，比前人前进了一大步。

奥卡姆哲学的另一特点是反对托马斯之流的烦琐哲学。他认为，托马斯等人连篇累牍地论证上帝的存在是完全没有必要

的，托马斯引证亚里士多德的“第一推动者”，不能使人信服，一个物体的运动不一定需要一个推动者的连续物质的接触。例如，磁石不碰到铁，还可以使一块铁动起来。原因和结果的链条也是没有止境、没有界限的。我们怎么知道任何物体都不能独立运动呢？世界上万物的存在并不能证明上帝的存在，我们完全可以假定物体是永恒存在的。

奥卡姆猛烈地攻击托马斯所谓的“隐蔽的质”的学说。奥卡姆认为，这种说法，正如亚里士多德在批评柏拉图的理念论时所说的，不但没有把多样性的事物说清楚，反而增加了比原有事物多一倍的东西，而这些东西本身还有待于说明。因此，奥卡姆主张，托马斯所提出的“隐蔽的质”、“形式”等普遍观念，都是不必要的，能用较少的东西说明问题，那么用较多的就成为无益之事，若无必要就不应该增多实在的东西的数目。为了节省时间和精力，就应该把“隐蔽的质”这类累赘的东西，用经济原则这把剃刀，统统剃掉。这就是哲学史上人们所谓的“奥卡姆剃刀”。

奥卡姆写了不少泼辣的政治论文，它们充分发挥了处于萌芽状态的市民阶级的要求。他说，最初的“自然人是基本的社会范畴”，自然人的活动决定于自然规律。就基本职能来说，这些人是完全平等的。他认为一切人就其本性是平等的，不须听从别人，只须听从自己的天性。譬如人人都要保养身体，繁殖后代等。在所有的自然权利中，最重要的就是拥有私有财产的权利，这是任何人都不能加以剥夺的。奥卡姆的这种观点显然反映了市民阶级的经济要求。

奥卡姆还认为，在政治上，参预国家立法是每个人的权利。立法是关系每个人的大事，因此必须由大家来确定。人民能够

自己确立法规，从而选举自己的领袖，把权力委托给大家同意的人。奥卡姆反对托马斯关于人民必须绝对无条件地服从君主的观点，并且宣称，君主如果背信弃义和滥用权力，人民能够用宝剑来反对他，甚至把他废黜掉。

奥卡姆提出，教会没有至高无上的权力，世俗权力与教会权力是平起平坐的。人世间的公共事务属于国家管理，宗教方面的事务，例如拯救人的灵魂则由教会来执行。这就是说，教会不能干涉世俗事业，教皇若是干涉世俗政权，支持某人谋取皇位，就是越权。奥卡姆特别反对教皇制度，认为教皇制是临时的制度，不是必须的。教皇并非基督的全权代表，他同凡人一样也会犯下各种错误，全体宗教会议才是最高的宗教权力机构。在这点上我们可以感觉到未来的宗教改革的气息。

第四节　“异端”、“异教”反对基督教教会的斗争

反对基督教教会的“异端”运动并不开始于西欧封建社会，早在罗马帝国奴隶制危机时期，在基督教逐渐与奴隶主政权同流合污，从而实现基督教的国教化过程中，就出现了许多不肯屈从的教徒和集团。有些人组成了与基督教国家教会相抗衡的独立教派。他们反对基督教同罗马帝国当局合流，要求恢复某些早期基督教的主张，反对诸如“三位一体”等正在形成中的基督教官方神学教条和教义。他们甚至多次发动武装起义，反抗罗马奴隶主政权的残酷迫害。在这些教派中较有影响的是多纳特派、阿哥尼斯特派等。在中世纪，反对基督教会的“异端”、“异教”运动十分活跃，在这些以异端异教形式出现的反封建力量

中，有表现城市市民要求的反对派，也有表现乡村农民和城市平民要求的反对派。

城市市民异端异教主要反对教会僧侣在经济上的富有和政治上的特权。其主要代表有意大利的阿尔诺德，法国的阿尔比派，英国的约翰·威克利夫，捷克的胡司和加里克斯廷派（即圣杯派）。

阿尔诺德在十二世纪生于意大利，他反对天主教会，声称教皇不是上帝的使者，要求剥夺教皇统治权，建立一个摆脱教会和一切封建枷锁的市民共和国。1147年他在罗马领导当地人民进行反教皇的起义，建立了一个城市共和国。1155年起义失败后，阿尔诺德先被流放，随即又惨遭杀害。

阿尔比派以其主要根据地法国南部的阿尔比城而得名，十二——十三世纪流行于法国南部和意大利北部。阿尔比派是由巴尔干的卡塔尔派（即“清洁派”）传播到法、意等地发展而成的。在当地，他们的力量曾一度压倒天主教会。在理论上，他们提出存在着两个造物主：上帝和恶魔，上帝创造了清洁的精神世界，恶魔创造了罪恶的物质世界。他们公开指斥天主教会及其主教、神父都是由魔鬼造出来的。他们反对天主教的浮华繁琐仪式和教阶制度，反对教会的奢侈生活，主张恢复早期基督教的简朴的教会组织。他们斥责天主教正统神学理论为“骗人的谎话”。他们还严厉谴责天主教会搜刮人民膏血，聚敛财富。阿尔比运动在当时产生了巨大影响，教皇英诺森三世于1209年组织十字军进行讨伐，经过二十年的血腥战争，将阿尔比派残酷地镇压了下去。

英国的约翰·威克利夫是一位牧师，曾做过牛津大学的教授。他拥护王权，主张没收教会土地，减少教会费用，主张教会

应属于本国政府管辖。威克利夫还亲自将圣经译成英文，要求人们用本民族的语言来做礼拜，他的思想直接影响了十五世纪初捷克的宗教改革者约翰·胡司。胡司的思想比威克利夫更为激进，他领导了捷克的反教会运动，公开打击教会。认为教会占有大量土地是一切罪恶的根源，主张没收教会财产，收归国有，并且否定教皇拥有最高权力。1415年，教会以异端罪名将他焚死。胡司运动后来发生了分裂，其右翼即加里克斯廷派，也叫"圣杯派"，该派依靠城市市民和部分贵族，后来背叛出卖了人民群众，被封建势力用来镇压胡司运动。

除了城市平民异端外，还有农民的异教派别，它们往往和武装起义结合在一起，它们不仅赞同市民异端反对天主教会和教皇权力的观点，以及恢复原始基督教教会制度的主张，并且根据原始基督教教义提出社会平等，财产平等，消除财富差别等主张。如十三世纪以雅科布牧师为领袖的法国农民起义（即牧童起义），公开打着消灭教士和封建主的旗号，坚决镇压巴黎的教士和僧侣，捣毁了天主教教会。十三世纪中，农民异端异教往往同市民异端异教混合在一起。十四——十五世纪，农民平民异端异教发展得更为激进。如十四世纪英国瓦特·泰勒起义的领导人之一约翰·博尔（？—1381年）提出了一套反封建的理论，揭露封建主横暴奢侈，主张消灭封建贵族，取消教会向居民征收的什一税，没收教会财产，实行财产公有，建立平等的社会。他说："只要一切还不是公有的，人和人之间的差别还没有消灭，庄主仍然还是我们的主人，英国的事情永远也好不起来。"① 约翰·

① 转引自《马克思恩格斯全集》第7卷第401页注②。

博尔是一位杰出的宣传家，经常向农民宣传反封建的革命思想，他的话在当时英国农村曾广泛流传。例如“当亚当耕夏娃织的时候，谁是贵族？”这句话就出自于他。此外，十五世纪上半期，捷克胡司运动的左翼，以塔波尔城为基地，形成了一个农民异端“塔波尔派”。他们主张废除封建制度，把土地分给农民，建立一个“不会再有国王、统治者、臣民之分”的国家，在这个国家里，“免除一切赋税”，“一切物品永远为人人所公有，谁也不应有私人财产”。① 他们还否认正统的基督教教义和教会组织，主张建立没有等级的自由的教会公社。

在中世纪反基督教教会的思想战线上，除了上述“异端”、“异教”运动外，还有一些神秘主义的宗派与其遥相呼应。有些神秘主义神学家的倾向性比起唯名论者更加激进些，虽然他们的表现形态在某些方面比后者更神秘化，不少神秘主义者本人还是高级僧侣，但他们大都不是占统治地位的官方神学家，比较频繁地接触普通人，对天主教会产生不满。著名的神秘主义者艾克哈特就是最典型和最有影响的人物。

艾克哈特(Johannes Eckhart 1260—1327年)属于多明我修会，做过神学教授。1329年教皇曾对艾克哈特的学说中的二十八个异端命题加以谴责，致使艾克哈特死于狱中。

艾克哈特认为，上帝是万物的创造者，上帝并不在自身之外创造，被创造的万物就在上帝之中，上帝也在万物之中，万物都充满了上帝，并复归于上帝。这种说法带有明显的泛神论色彩。他还认为，人们对上帝的认识是借平常的理智，通过每个人自己

① 《世界通史资料选辑》“中古部分”，商务印书馆1964年版，第245页。

内心的一种神秘的启示或灵感，也就是一种忘我的出神状态表现出来的。这样就可与上帝沟通，根本无需教会的帮助，即可得救。艾克哈特否认教会作为上帝同人世间的中介，引起教会的极大愤怒。艾克哈特的思想对十六世纪德国农民起义领袖闵采尔有着直接的影响。给德国宗教改革运动的首领路德以很大的启发，路德曾经发现了一本复述艾克哈特论点的著作，马上就把它出版了，并题名为《德意志神学》。

无论是异教异端还是神秘主义宗派，它们都打着宗教的旗号，未能明确地提出唯物主义学说，可是，他们的矛头都是针对封建制度的支柱基督教教会，指向正统基督教的教义和信条，这就在一定程度上批判了神学唯心主义。同时，它们反对天主教来世报应说，要求人们把自己的眼界从虚幻的"天国"移到现实的人间。正如恩格斯所指出的，他们同中世纪所有群众运动一样，尽管穿着宗教的外衣，"但在宗教狂热的背后，每次都隐藏有实实在在的现世利益。"①

① 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷第526页。

小　结

1. 中世纪是欧洲封建制形成、发展和繁荣的时期。由于欧洲封建社会特殊的历史条件，基督教及其教会在整个中世纪占有极其重要的地位，它尤其控制了社会精神生活的各个方面，思想文化领域的各个部门，成为封建势力的柱石。中世纪的欧洲哲学同样受着基督教教会的控制，它服务于、从属于基督教神学，是神学的奴婢，这是理解中世纪哲学的根本出发点。

2. 这种为基督教服务的哲学便是所谓"经院哲学"。正统经院哲学家摒弃了古希腊哲学中的素朴唯物主义和辩证法思想，利用和发挥了古希腊哲学尤其是柏拉图主义和亚里士多德哲学中的唯心主义、神秘主义思想，使哲学成为一种神学唯心主义体系，这是欧洲哲学发展特别是唯心主义哲学发展的一种新的特殊的表现形式。这种哲学严重地脱离实际，贬低甚至否定人类理性和知识的重要性，抬高信仰，提倡盲从；它贬低甚至否定现实的人生、人生的意义和价值，把人们引向"天国"，听命于"上帝"，寄托于"来世的幸福"。毫无疑问，这种哲学是为封建统治阶级的利益服务的。

3. 基督教的统治地位严重地阻碍了社会的进步，神学唯心主义窒息了科学和唯物主义的发展。但是，这并不意味着政治和思想理论领域内的斗争停止了。相反，在中世纪的欧洲封建

社会中，始终存在着反对正统基督教统治的斗争。农民和城市平民、市民的异端异教运动，经院哲学内部的唯名论和唯实论的斗争正是这种斗争的具体表现。由于异端异教运动始终遭到残酷的镇压和排斥，由于经院哲学在思想理论领域中占踞着统治地位，因此，从哲学上说，唯名论和实在论的斗争具有更加重要的意义，它们之间的斗争是唯物论和唯心论这两大派别之间的斗争在中世纪的特殊的表现形式。托马斯·阿奎那的正统经院哲学和反托马斯派哲学之间的斗争便是这一斗争的集中表现。

4. 中世纪经院哲学内部唯名论和实在论的学说是与古希腊罗马哲学家关于宇宙万物的本原、本体的理论，尤其是与关于一般和个别的理论密切相关的。同时，唯名论和实在论的学说又直接影响了后来的经验论和唯理论哲学。当然，中世纪的哲学浸透着宗教神学思想，它的学说包含着大量错误的、神秘的、荒谬的东西。但是，这只是说明了人类认识发展的曲折性、复杂性，而人类的认识正是通过曲折道路得以前进发展的。因此，中世纪哲学仍然是欧洲哲学发展中的重要一环。在行将到来的文艺复兴时期中，我们将看到，通过中世纪哲学这个环节，欧洲哲学又发展到了一个更高更新的阶段。

第三编　西欧资本主义关系萌芽时期的哲学

引　言

从十四世纪到十六世纪末叶，是欧洲封建社会瓦解和资本主义生产关系形成时期。这个时期，欧洲各国还在封建制度的统治下，社会的主要矛盾是封建贵族与农奴之间的矛盾，农民和城市平民的起义此伏彼起，斗争十分尖锐。但是，资本主义生产关系已经萌芽，并且正在茁壮成长。

欧洲资本主义生产关系最早产生于意大利的一些城市。马克思曾经明确指出："在十四和十五世纪，在地中海沿岸的某些城市已经稀疏地出现了资本主义生产的最初萌芽"。①这些城市就是意大利的佛罗伦萨、威尼斯、热那亚和米兰等。这些城市的资本主义经济主要是工场手工业，企业的组织和生产经营都达到了一定的规模，并且建立了行会组织。在这些城市与地区银行业与商业也有一定的发展。十五世纪中叶到十六世纪，在德国、英国、法国和尼德兰等地也逐渐形成了资本主义关系，资本主义的工场手工业生产在这些国家也正在发展起来。

---

① 马克思：《资本论》第一卷，人民出版社1975年版，第784页。

十五世纪末叶以后，资本主义发展的中心逐渐从意大利转向德国、法国、尼德兰、英国的一些沿海地方。在这些国家中，英国开展的资本的原始积累是最为典型的。

在这个时期中，存在着农民和城市平民反对封建贵族与资产阶级反对封建贵族这两种不同的阶级矛盾与斗争。这两股潮流虽然经常结合在一起，但由于阶级利益上的差别，他们斗争的坚决性与彻底性是大不相同的。农民与城市平民坚持起义的路线，而资产阶级则经常采取妥协改良、半途而废的路线。除了这种农民、城市平民和资产阶级反对封建贵族的斗争之外，新兴资产阶级与工资劳动者之间的矛盾与冲突也时有发生。例如，意大利佛罗伦萨的毛织业发展以后，资本家得了巨额利润，但梳毛工人则穷困不堪，被称为"褴褛汉"。褴褛汉多次发动起义，反对资本家的剥削。最早的一次起义是1343年，有四千人参加。1378年的一次梳毛工人起义，斗争延续了三个月。英国的原始资本积累使封建地主转而用资本主义方法经营土地，把原来农民耕种的土地圈起来养羊，以发展毛纺织业。强行夺取了农民的土地，使农民离乡背井，流浪四方，甚至成了所谓"流浪汉"，被严酷地处死。

这个时期的哲学就是在这种阶级斗争的条件下产生的。

这个时期的哲学也与这个时期自然科学的发展密切相关。中世纪的文化与自然科学都被封建教会独占。封建贵族与封建教会不许人们从事科学研究，但科学仍在人民中间传播开来。占星术、炼金术以及民间的医学与药物学研究均有所发展，占星术逐渐发展而为近代的天文学，炼金术逐渐发展而为近代的化学，而民间的医药学则反对受经院哲学控制的医药学发展而为近代

的新医药学。这些新的学科大多着重于经验的考察，从而积累了各种科学的经验材料，也为这个时期的哲学与自然科学方法论提供了思想材料。

这一时期的哲学发展也借助于古希腊罗马自然科学著作与哲学著作的发现与利用。

十五世纪君士坦丁堡沦陷以后，一些懂得希腊文的学者带了古希腊的著作逃到西方，给西方的科学与哲学带来了新的养料，因而使资产阶级的学者们可以借助于古代文化而创造出资产阶级的文化。所以人们也把这个时期称为"文艺复兴时期"。"文艺复兴"这个词原意是"再生"。十六世纪意大利的艺术史家瓦隆里（1511—1574年）在他所著的《绘画、雕刻、建筑的名人传》中使用了"再生"这个词。这个词反映了当时人们的看法，认为文艺在希腊罗马时期非常繁荣，中世纪衰落下去，这个时期又得到了"再生"、"复兴"或"新生"。当然，这个名称是不科学的，因为它不是用经济发展的阶段来划分时代。除此以外，这个名称所表述的概念也不清楚，因为它使人以为这一时期只是回复到古希腊的文化。其实，"这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革"，① 资产阶级并不是简单地利用了古希腊文化，而是将它加以改造，使之成为资产阶级所需要的文化，用它来摧毁长期居统治地位的经院哲学，把停滞的科学技术推向前进，并为资产阶级革命作舆论准备。

① 恩格斯：《自然辩证法》第7页。

第一章　人文主义思想在欧洲各国的发展

这个时代的中心任务是打破封建制度的桎梏，解放生产力，并为此而大喊大叫。在欧洲各国，天主教会是巩固封建统治的重要势力，所以，打击天主教会的思想统治就成了这个时期文化领域的首要任务。而在打击天主教会的思想统治上起最大作用的便是人文主义文化的兴起。

人文主义文化就是资产阶级的文化。在中世纪，占有科学的学者与哲学家照例是教会的仆役，但是，随着人文主义文化的出现，就产生了一大批资产阶级知识分子。他们从事于工商业，担任医生、建筑师，此外还从事于绘画、雕刻、诗歌、音乐等艺术创作活动。这些人大多出身于市民阶层，一般与教会没有什么关系，他们与教会人士的社会基础是不同的。这个阶层是封建社会内部生长起来的资本主义在文化方面的代表，即“人文主义者”。

“人文主义”与“人道主义”两词可以通用。人文主义是与当时教会人士所研究的经院哲学、神学和以神学为依据的别的学问相对立的一种世俗的学问。人文主义者用“人道”来反对“神道”，提倡“个性解放”、“个人幸福”，反对封建束缚与宗教的禁欲主义；肯定“人的尊严”、“人的伟大”，肯定人能充分发展其智慧、知识和力量，肯定个人的努力能揭露出宇宙的秘密，并为

人类谋取福利等等。为了达到这个目的，他们从古代文化寻找依据，主张恢复古希腊罗马的世俗的思想与文化，用它来反对中世纪的宗教的思想与文化。

人道主义的核心是人性论。人道主义者首先强调的是"人"和"人性"。人性可以分为人的自然属性和人的社会属性两个方面，人文主义者主要强调人的自然属性，他们认为宗教的统治使自然的人性没有得到充分的发展。中世纪的宗教思想认为人是服从于神的，是神创造了人，而人因为犯了"原罪"，所以降到世上。人只有信仰宗教，服从上帝才能解除罪恶，重升天堂。这样，人就不可能有自由，不可能有人自己的尊严。人文主义者与此相反，认为人是自由的，人可以达到一切他所想达到的目的，因而，人是伟大的，人是有他自己的尊严的。

人要成为人，成为资产阶级的人，就要有资产阶级的生活方式。资产阶级所希望的生活方式是现世的幸福，但中世纪的宗教信仰却叫人们离开现世，向往来世。《圣经·约翰一书》中说："不要爱世界和世界上的事。……因为凡世界上的事就象肉体眼目的情欲，和今生的骄傲一样，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和世界上的情欲就要过去，唯独遵行上帝意旨的才永远常存。"① 教会教人们忍受苦难，禁欲修行，废弃学问的研究与向上进取的精神。人文主义者反对这种观点，鼓吹现世的利益，争取今生的乐趣。人文主义者揭露封建贵族和教会人士的腐朽堕落，伪善与无耻，并且把他们批判的重点放在教会僧侣的腐化与伪善上面。

① 《圣经·约翰一书》第2章第15—18节。

文艺复兴时期访求古希腊罗马著作的热潮对人文主义的产生与发展发生了积极的影响。中世纪时，人们对古代的科学哲学著作知道得很少。到了这个时候，一方面由于十五世纪东罗马帝国灭亡前后，一些熟悉古代希腊罗马著作的学者带了古代书籍逃到西方，另一方面，人文主义者也掀起了学习古代语文和搜求古代书籍的热潮。人文主义者和诗人薄伽丘是第一个学习希腊文的学者，但是他的希腊文成就不大。十四世纪末，佛罗伦萨从东方请来了一位造诣很深的希腊学者，在佛罗伦萨开办了为期四年的希腊文讲座，这样就掀起了学习希腊文的高潮。在搜求古籍上贡献最大的是人文主义者布拉丘里尼和布鲁尼。布拉丘里尼担任教皇秘书时，在出席1414—1418年举行的康斯坦茨宗教会议期间，几次专程到著名的修道院寻访古籍，收获最大。十五世纪以来，意大利就有了大规模的私人藏书和民间图书馆，教皇尼古拉五世时，建立了梵蒂冈图书馆。"文艺复兴"的文化就是在学习、恢复和整理这些古籍的基础上产生的。

在这些古代学说中，被利用得最多、影响最大的是伊壁鸠鲁的伦理学，古希腊的原子论，柏拉图和新柏拉图主义的学说，亚里士多德的哲学观点以及古希腊的怀疑主义等。

第一节　意大利的文学家与哲学家但丁、彼特拉克、薄伽丘、瓦拉、彭波那齐和皮科的人文主义思想

一、但丁：人的自由和爱

但丁（Alighièri Dante 1265—1321年）出生于意大利北部的佛罗伦萨。佛罗伦萨是当时欧洲的工业中心之一，那里的资产阶级已经比较成熟，并因与贵族的不同关系而分裂为黑白两党，黑党趋于保守，成员大多是贵族和上层市民，政治上拥护教皇。白党代表市民的进步力量，要求佛罗伦萨的政治独立，反对教皇干预世俗政治。但丁虽出身于没落贵族，但政治上属于白党。1300年，他以医师公会代表的身份当选为市政机构的六个执行委员之一。后来，佛罗伦萨与教皇发生冲突，教皇勾结法国皇室入侵佛罗伦萨，消灭白党，扶植黑党。但丁被放逐异国二十一年，直到去世。在放逐生活中，但丁仍然不放弃自己的政治见解，继续对保守势力进行斗争。但丁通过一些文学作品来表达他的人文主义思想，其中最重要的是《新生》与《神曲》。马克思和恩格斯说："封建的中世纪的终结和现代资本主义纪元的开端，是以一位大人物为标志的。这位人物就是意大利人但丁，他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。"①

① 《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第249页。

但丁认为，人是高贵的，但人的高贵不是由于贵族那样的出身门第，而是由于他个人的品质。他说，“并非家族使个人高贵，而是个人使家族高贵，”① 而个人的高贵又源于天赋的理性和自由意志，这是人之所以区别于禽兽之所在。人在意志自由就使人得到自由。他认为，“人类最自由的时候，就是它被安排得最好的时候”。“自由的第一原则就是意志的自由；……意志的自由就是关于意志的自由判断。”② 人怎样才能取得自由呢？这就是人不仅能言，还要能行，要能够作判断，要能通过行动来达到争取幸福的目的。他说：“人类的本分工作，就整个来讲，乃是能完全实行其理解力的范围与发展；首先能实行思想，以辨别是非，其次，则能将其所认定之是非悬为目的，而以行动达此目的。简单说，就是先思而后行。……人类的本分工作为何？根据‘你必须使自己仅次于天使’一语，可知人类的本分工作，在求神圣的幸福。”③

但丁这种强调人的自己的行动能力的思想带有资产阶级的性质，资产阶级为了解除封建的束缚，首先必须争取这种自己解放自己的行动能力。但丁对人的看法正是他自己的政治活动在理论上的反映。他所说的“行动”不过是资产阶级争取政治自由的活动而已。

但丁还用资产阶级所理解的人与人的“爱”即人性，去代替

---

① 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》（以下简称《文学家人道主义言论选》），商务印书馆1971年版，第4页。

②③ 《从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性论言论选辑》（以下简称《哲学家人道主义言论选》），商务印书馆1966年版，第19页。

中世纪的人对神的爱与神对人的爱。他认为，“爱”是统治宇宙的动力，“爱”组成了世界，在《神曲》中，他认为宇宙好象是一些散乱的纸张，是“爱”把这些纸合订成为一册书。但丁笔下的“爱”是有阶级性的，他借用中世纪的天堂与地狱来表现他对历史人物与当时人物的褒贬，从资产阶级的角度看来是善人的升入天堂，从资产阶级的角度看来是恶人的则降入地狱。

二、彼特拉克：对爱的歌颂和对荣誉的追求

彼特拉克(Francesco Petrarch 1304—1374年)出生于佛罗伦萨一个公证人的家庭。他早年旅居普罗旺斯，并曾在法国和莱茵河流域各地游历。他也曾因参加白党的政治活动而与但丁同样被流放外国。他的主要著作有叙事诗《阿非利加》和抒情诗集《歌集》，另有拉丁文著作《秘密》，这些作品都充满了人文主义的思想。

彼特拉克的人文主义思想主要表现为对爱情的歌颂与对荣誉的追求，这与中世纪教会鼓吹的对神的爱和对来世的向往是相对立的。在《秘密》一书中，一个主张对神的爱的对话者圣奥古斯丁说：彼特拉克所歌颂的对劳拉的爱是肉体的爱而非纯洁的精神的爱，这种爱“已经使你的灵魂离开了对于天上事物的热爱，已经使你的心念爱造物主所造之物甚于爱造物主自己；而这条路就会比别条路更快地导致死亡”。[①]彼特拉克对这种从神学出发的责备所作的辩解是矛盾的。他一方面说，他对劳拉的爱可以引导他更爱上帝，另一方面，他又承认他爱的是形体的美；或

① 《文学家人道主义言论选》第9页。

者说，他承认，他既爱形体的美，同时又爱灵魂的美。圣奥古斯丁又责备他追求世俗的荣誉而放弃了“真正的生命的不朽的道路，”陶醉于庸人的喝采，而不承认敬奉上帝才是有利于人生的。在这种神学的教训下，彼特拉克不得不承认：“我自己是凡人，我只要求凡人的幸福”，② 这句话就成了人文主义的名言，它是近代早期资产阶级的代表在矛盾心情下追求自我解放的表白。

彼特拉克的这种观点也表现出人文主义者的思想根源是资产阶级的个人主义，他们把追求个人名利作为自己的动力。彼特拉克在这一方面是历史上有名的，他在贵族统治者家中作客，在皇帝宫廷里吟诗，在罗马贵族的簇拥下接受诗人的桂冠。这种自我吹捧，互相标榜，轻视和蔑视群众的庸俗作风，表现出他把资产阶级与封建贵族的思想感情结合起来了。

三、薄伽丘：人应该是全面发展的人

薄伽丘（Giovanni Boccaccio 1313—1375年）是文艺复兴时期的作家，人文主义的重要代表。他出生于商人家庭，本人也曾在那不勒斯经商，后半生住在佛罗伦萨。在这个城市的政治斗争中，他拥护共和政体，反对贵族与上层市民阶层。薄伽丘的代表作是《十日谈》，它反映了当时意大利的社会生活，表达了人文主义的理想，提出对理想的人的看法。薄伽丘认为：自然把人创造得又美丽又匀称，不是用木头和金刚钻造人，而是用血肉造出来的，所以，人应当是全面发展的人。人应该是聪明的、灵

①② 《文学家人道主义言论选》第10、11页。

活的，强壮的，受过教育的。男人和女人都应该是这样，应该全面地发展他们的能力。从这种观点出发，薄伽丘嘲笑愚笨的人和精神不发展的人，反对男人对女人的奴役，反对买卖婚姻。

由于薄伽丘追求这种全面发展的人，所以，他要求实现人与人之间的平等，反对天主教的和封建主义的道德束缚。薄伽丘认为：道德是人的一种内在力量，正是这种内在的道德力量使人的精力得到充分的发挥。他论证说：我们人类的骨肉都是用同样的物质造成的，我们的灵魂都是上帝赐给的，具备着同等的机能与一样的效用。我们人类是天生平等的，只有品德的高低才是区分人类的标准。那些发挥大才大德的人，才能算是"贵人"，否则就只能算是"贱人"。薄伽丘从这种道德决定人的贵贱的原则引出了政治上的平等，他认为一个穷人，如果是个人才，而没有得到提拔，只屈就仆从职位，则是主人的羞耻，他说："贫穷不会磨灭一个人高贵的品质，反而是富贵叫人丧失了志气"。① 薄伽丘这种从全面发展的人而引伸出来的政治平等，表现了他的鲜明的资产阶级民主主义的倾向。

薄伽丘的民主主义倾向还表现在要求宗教信仰自由，他在许多故事中讽刺罗马教廷，揭露罗马教廷的丑恶行径，实际上说明了罗马天主教不是唯一值得信仰的宗教，人们应该运用他们的智慧去选择他们的信仰。

四、瓦拉：意志自由论

瓦拉（Lorenzo Valla 1406—1457年）生于罗马的一个律

① 《文学家人道主义言论选》第18页。

师家庭。早年在罗马与佛罗伦萨受教育，后来担任宗教职务，并在巴杜亚等地的大学中担任教职。由于他宣传人文主义思想，曾被宗教裁判所传讯。瓦拉在库萨尼古拉之后指责了教皇国把它所占领的大片土地说成是"康斯坦丁的赐予"，他提出历史的证据，证明这是一种伪造历史的欺骗行为。瓦拉的指责比库萨尼古拉的揭露流传更广，对揭露教会的丑恶行径起了很大的作用。瓦拉的著作有《论享乐》等。

在关于意志自由的问题上，瓦拉认为：上帝可以预见人的行为这一点并不就是说人完全没有意志的自由。按照他的看法，"上帝虽能预见到人做的某些将来的行为，可是这行为不是在强制下干的"，[①]所以，人做的事还是他自愿干的，他有他的自由，他也要为他自己做的事负责任。与瓦拉这种看法相反的意见是说：既然人的行为全由上帝决定，则人做好做坏，以至于犹大叛卖耶稣也均由上帝预定，则没有善恶可言，由此可见上帝是不公道的。这种观点从哲学上说是一种宿命论思想。瓦拉反对这种宿命论，认为上帝决定了各种的可能性，但不能认为一切可能的事均会发生，上帝的预知并不是自由意志的障碍，在上帝的控制之下，自由意志的存在是可能的。这是人对自由与必然关系的认识上的一大进步。

瓦拉在鼓吹个人的自由意志、反对教会的禁欲主义时，把个人利益放在第一位，并把个人利益与他人利益对立起来，认为为了个人的利益，可以不顾他人利益与集体利益。在《论享乐》中，他借一个对话者甚至说出这样的话："对我来说，我的生命要

① 《哲学家人道主义言论选》第25页。

比整个宇宙的生命有更大的幸福”。“我永远无法了解，怎么能够有人愿意为祖国而死，你的死是因为你不希望你的祖国灭亡，好象由于你的死，对你来说，祖国就不会灭亡似的”。[①]这些言论充分表现出人文主义者的资产阶级个人主义的局限性。

五、彭波那齐：灵魂是会死灭的

彭波那齐(Pietro Pomponazzi 1462—1524或1525年)生于意大利的芒托瓦城，曾在巴杜亚大学就学，以后又在该校及波洛那大学任教。文艺复兴时期亚里士多德的追随者分为两派，一派依据于希腊亚里士多德著作的注释者阿弗罗底亚的亚历山大(Alexandes of Aphrodias约公元二世纪)的唯物主义解释，另一派依据阿拉伯注释者阿威罗伊的解释，两派的分歧突出表现于关于灵魂不死问题的讨论。亚历山大派认为，按照亚里士多德的观点，灵魂是随人的死亡而死亡的，而阿威罗伊派则认为，一切人所具有的灵魂的理性部分是不死的。彭波那齐就属于亚历山大派。他的主要著作是《论灵魂不死》。

彭波那齐在论证中提出：人都具有三种智力，即理论智力、实践智力和生产智力。理论智力是思辨思考的智力，实践智力就是行为的智力，即关于品行和参预公共事务的能力，每个人都有这种天生就懂得善恶的智力。生产智力则是用以维持生命的、生产生活必需品的智力。彭波那齐认为，这些智力都是随着肉体的死亡而死亡的，但人可以由于德行而得到不朽。彭波那齐认为：灵魂会死亡这一点并不会使人做恶事而不做有道德的

① 转引自索考洛夫：《文艺复兴时期哲学史》(俄文版)第21页。

事。人的实践智力就决定了他做事总是向善避恶。因为他做善事可以达到不朽，德行和恶行的报应就在于德行恶行本身，恶的本身就是对坏人的惩罚，而且"没有比这个更惨的了，没有比这个再不幸的了"。① 这种恶的行为本身就是惩罚的观点，与上帝赏善罚恶的宗教理论是相矛盾的。因此，彭波那齐的主要著作《论灵魂不死》曾被罗马教皇明令焚毁。但他强调行恶就是一种惩罚是从唯心主义来看善恶，而且有放纵行恶的倾向，因而也是一种不科学的说法。

六、皮科：论人的尊严

皮科(Giovanni Pico Della Mirandola 1463—1494年)是米兰多纳地方的一个伯爵的儿子，曾留学于意大利的几个有名的大学，他受费奇诺的影响，企图调和当时人文主义者争论的亚里士多德主义与柏拉图主义的对立，也曾把柏拉图主义与犹太教的卡巴拉结合起来，提出了九百个论题，邀请当时各地的大学者来罗马讨论。但是，他的论题带有异端性质，因而为教皇所干涉，他也不得不逃到法国。皮科阐明他关于"人"的观点的著作是《论人的尊严》。他用一个巧妙的故事来说明上帝创造人时，就给予人们达到人的一切目的的能力。这个故事说，上帝这个最优秀的建筑师、工匠建成了我们这个宇宙家庭，他用灵智点缀了天外的领域，用永恒的灵魂赋予天球以生命，又用各种各样的动物充塞低等世界的脏臭污秽的部分。在大功告成之后，他发现还需要有一种东西来揣摩他这个伟大的计划，爱它的美，并惊异它的

① 《哲学家人道主义言论选》第57页。

庞大。这样上帝就想起了创造人。但是在这时候，上帝已经不能找到一个原型来构造人类，他的宝库里也没有东西可以留传给他的新儿子了。于是上帝决定，由于人未能从上帝那里得到本来应当得到的东西，所以他应当得到每种不同生物所特有的一切。皮科就是这样利用上帝的旨意来颁布人的尊严、人的无限的能力与资产阶级所需要的进取精神。皮科说：

“因此，上帝认定人是本性不定的生物，并赐他一个位居世界中央的位置，又对他说：‘亚当，我们既不曾给你固定的居处，亦不曾给你自己独有的形式或特有的功能，为的让你可以按照自己的愿望、按自己的判断取得你所渴望的住所、形式和功能。其他一切生灵的本性，都被限制和约束在我们规定的法则的范围之内，但是我们交与你的是一个自由意志，你不为任何限制所约束，可凭自己的自由意志决定你本性的界限。’”①

皮科进一步强调，人可以自己决定自己的命运，通过自由的选择而达到他自己所想达到的目的，成为他自己所想成为的那样的人。

“我们把你安置在世界中心，使你从此地可以更容易观察世间的一切。我们使你既不属于天堂，又不属于地上，使你既非可朽，亦非不朽，使你好象是自己的塑造者，既有自由选择，又有光荣，能将你自己造成你所喜欢的任何模样。你能够沦为低级的生命形式，即沦为畜生，亦能够凭你灵魂的判断再转生为高级的形式，即神圣的形式。”②

皮科对人的这种观点表达了这个时期人文主义者对资产阶

①② 《哲学家人道主义言论选》第33、34页。

级的歌颂，他们认为人是万能的，他可以按照他的意志做他所愿意做的一切，他有他自己的尊严，因为他高于万物；他有他自己的价值，因为上帝创造人时，就把人放在没有限制没有约束的地位上。人的现世生活是重要的，因为人不是罪人，而是上帝创造他来欣赏自己的杰作的。皮科对人的这种看法显然与宗教对人的看法是完全对立的。

第二节　荷兰文学家爱拉斯谟和法国文学家拉伯雷与蒙台涅的人文主义思想

一、爱拉斯谟对教会的揭露

爱拉斯谟(Desiderius Erasmus 1466—1536年)出生于荷兰商业大城市鹿特丹的商人家庭，曾去巴黎求学，后来在剑桥大学任教。他与托马斯·莫尔友好，与马丁·路德也有很好的友谊，但在马丁·路德从事于宗教改革之后，他与路德就宗教改革问题发生争论。他只主张以讽刺和幽默批判封建道德，这也就是他的《愚神颂》的主题。

爱拉斯谟在《愚神颂》中，把"愚蠢"人格化，全书都是"愚神"在说话。愚神嘲笑贵族僧侣的腐败堕落与禁欲主义，歌颂人性的解放，歌颂人们寻欢作乐，顺着自然规律，争取幸福的生活。"愚神"这个词也可以译为"疯狂"，这个概念象征狂热与激情，无拘无束的行动，直率的言谈，无忧无虑的欢乐。这也就是爱拉斯谟所认为的资产阶级所应当过的生活。

爱拉斯谟揭露教会人士的禁欲主义的伪善面目。他说：有

的人是十分虔诚的，虔诚到只穿一件西里西亚山羊毛外衣和一件米勒西安羊毛内衣，另一些人一定要把麻布衣穿在呢子衣服的上面。某些教阶的僧侣们，见金钱便被吓退，好象见了毒药一样。但他们在酒色面前却不退缩。”① 他指出，这种虚伪的苦行，只是“用污秽、无知、土气、傲慢无礼来为我们扮演着使徒们的生活。”② 与这种虚伪的禁欲主义相反，他主张人的目的就是寻欢作乐，他说：“如果你把生活中的欢乐去掉，那么，生活成了什么呢？它还配得上称作生活么？”他又说：“如果没有欢乐，也就是说没有疯狂来调剂，生活中哪时哪刻不是悲哀的，烦闷的，不愉快的，无聊的，不可忍受的？”③ 他用这种欢乐的生活来与教会僧侣的伪善与苦行对立起来。

中世纪的天主教以繁琐的宗教仪式来抬高宗教的地位，束缚人们的思想。爱拉斯谟挖苦他们说：“他们中大多数人认为，由于他们对宗教仪式很虔诚，对于传统的繁文缛节很有贡献，所以给他们一个天国的报酬还不够。”④ 还说：“有的僧侣做过许许多多的宗教仪式，多到可以把七艘船都装满。有的僧侣夸耀说，六十年来，他从未碰过钱财，除非他的手指为双重手套所保护。”⑤ 他认为：僧侣不读书，不研究，只以宗教信条来迷惑人们，以宗教仪式来束缚人们的思想就是对人们实行愚民政策。爱拉斯谟揭露说：“他们不识字，因为他们把不读书本看做是最大的虔诚。”⑥ 但是，这些不读书的教会人士却又用繁琐哲学来欺

①②⑥ 《哲学家人道主义言论选》第87页。
③ 《文学家人道主义言论选》第29页。
④⑤ 《哲学家人道主义言论选》第88页。

骗人们。爱拉斯谟说："他们在头脑简单的人面前，反复搬弄其三段论，大前提、小前提、结论、系论、换位法——这些都是死气沉沉的，他们自炫博学，更甚于经院哲学家"。①这些宗教僧侣不仅玩弄繁琐哲学来欺骗人们，他们还以借古讽今为手段来影响人们的思想。爱拉斯谟指出："他们从《史鉴》或《罗马史》中引出一些无聊而庸俗的故事，当作寓言，当作比喻，当作神秘来讲解。"②

爱拉斯谟对于天主教会以军事力量压迫人民，以武器保护他们对人民的剥削，也作了辛辣的讽刺。他说："他们认为：对于主教说来，他的灵魂若不是从战场，而是从任何一个地方，回到上帝那里去，那就是怯懦和不适当的"。③爱拉斯谟又说："他们以真正的军事姿态，用投枪、石头和武器来为什一税而战斗。"④

针对天主教会这种以思想的束缚和武装力量来压制人们，爱拉斯谟认为最好还是放纵人们自己的感情、情欲，使人热情奔放，无所顾忌。但是理性的作用则与这种感情的作用相反，它使人们拘谨束缚，接受宗教的宰割。他认为大自然分配给人的感情多于理性，因此，大自然是叫人们放纵情欲。只要人们充分发挥他们的自然本能，就不会有什么不幸的事情发生。

爱拉斯谟的结论是：人们顺应于人的自然本性而生活，就是幸福。这个结论表达了文艺复兴时期人文主义者的积极方面，他说明人必须顺应人的自然本性，如果从人的本性与自然规律

---

①③ 《哲学家人道主义言论选》第91、92页。

②④ 《哲学家人道主义言论选》第99页。

的一致性着眼，就可以得出顺应自然规律才可以得到幸福的结论。因此，这种思想是对社会的进步有重要意义的。

二、拉伯雷所著《巨人传》中描绘的资产阶级的新人

拉伯雷(François Rabelais 1495?—1553年)出生于法国希农城的一个富裕的律师家庭，早年接受僧侣教育，在僧院中就已研读古希腊文学与哲学著作。后来，他离开僧院，到各地游历，与欧洲的人文主义者有广泛的接触，进一步研究了数学、医药学、考古学、天文学、植物学。他曾经行医。他为了减轻病人的痛苦，供他们消遣，才写起小说来。他的名著《巨人传》共五部，从1532年开始出版。该书曾被教会列为禁书。

《巨人传》是一部反封建制度，鼓吹人文主义的理想的人和人文主义的理想生活的著作。它批判了封建诸侯的穷兵黩武，杀害人民和掠夺人民财产的罪恶行径。小说批判了封建的司法制度与捐税制度，它挖苦法官利用特权，干尽坏事，身上挂着一个大口袋，以便收取贿赂。他们审判案件不是依靠事实，而是用掷骰子来决定谁有罪谁没有罪。小说把这些法官说成是"穿皮袍的猫"，说他们执行的法律就象蜘蛛网一样，专门用来捕捉小苍蝇、小蝴蝶，但不敢惹大牛蝇。这是说法官"只许州官放火，不许百姓点灯"。小说对"官逼民反"作了很好的描写，说大批农民丧失了自己的土地，成了流浪者，到处乞食；地主贵族的农奴受尽盘剥，终生辛劳，而不得一饱，这种天灾人祸逼得人民起来斗争。小说以同情的态度描写了人民的起义，并肯定人民是起义的胜利者。人民在起义时砸碎了一个大钟，后来议和时，统治者不得不屈从起义者的要求，再为他们铸造一口大钟。

《巨人传》所描写的巨人就是资产阶级理想的人。这个巨人就是小说的主人公高康大，他是国王高朗古杰的儿子，他生下来时就会说话，可以喝一万七千多匹母牛的奶，他的衣服用一万二千多尺布制成。这种夸大的描写是说明这个巨人是资产阶级的全智全能的人，他有巨大的需要，也有巨大的力量。拉伯雷所描写的高朗古杰是好的国王，不奴役人民，在敌国侵略时，保护人民。巨人高康大在实际生活中受到锻炼，很有才能，他打退了敌人，最后作为报偿建立了一个特来美修道院来实现他的人文主义理想。

拉伯雷对经院哲学作了无情的揭露。巨人高康大的父亲高朗古杰是经院哲学的教育训练出来的，高康大先跟从一个神学家学习，花了五十年功夫，把各种课文读得可以倒背出来，但是这种学习并没有使他聪明起来，恰恰相反，他越读越蠢。后来教导高康大的人文主义者用泻药泻除高康大脑子中所存留的旧渣滓，引导他注意生活实践，自由发展个性，培养品德，锻炼身体，学习上注意直接的观察。这种方法使他成为新人。高康大后来建立的特来美修道院就完全摆脱了经院哲学的束缚。高康大的儿子庞大固埃完全不受经院哲学的折磨，从一开始就学习人文主义。

拉伯雷所描写的特来美修道院是他所理想的社会。在这个修道院中，修士与修女并不分开，规定"有女人的地方必须有男人，有男人的地方必须有女人"，"入院之后，只消本人愿意，随时可以出院，不受拘束"，并且规定："男女修士可以光明正大地结婚"。小说描写这个修道院院内的整个生活起居，不用法规章程、条例来规定，而取决于各人的自愿与乐意。什么时候高兴，便什

么时候起床，什么时候心里动念，就什么时候喝酒，吃饭，工作，睡觉；没有人叫他们起身，也没有人勉强他们喝酒吃饭，或作任何别的事情。他们的规则只有一条："随心所欲，各行其是。"① 这条规则使每个人都得到了自由，但是自由又"形成了一种值得称道的竞赛"，因为"他们看见一个人喜欢做的，便大家争着去做"。特来美修道院培养出来的是全知全能的人：在这些人里，不论男女没有一个不是既能读能写、能歌唱、能吹弹各式乐器，能讲五六种语言，而且能用这种语言做诗、写文章。这修道院培养出来的人，男的是更武知礼、又善于使用各种武器的骑士，女的是窈窕娟丽、可以做精妙女红的妇女。拉伯雷笔下的隐修士是新型的人物，他在修道院遭到劫掠时，不是祷告上帝，而是拿起武器，抗击敌人。

拉伯雷描写了资产阶级的进取精神，他们从不满足于现状，总是不倦地要求取得真理，最后，他们找到了这个真理的神瓶。这个神瓶给他们的答案是"喝呀"，这表达了资产阶级渴求知识，反对墨守成规，要求人们解放思想、敢作敢为，努力征服自然界的愿望。

三、蒙台涅的怀疑主义

蒙台涅（Montaigne 1533—1592年）出生于法国波尔多市一个经商致富的商人家庭，其父在富裕之后，曾担任波尔多市市长。蒙台涅曾学习法律，并曾担任法院职务，但因目击法院的黑暗，退隐而从事于写作。在他因写了《随笔集》而出名之后，就

① 拉伯雷：《巨人传》，上海译文出版社1981年版，上卷第201页。

与教皇、国王攀上了关系，并担任了波尔多市市长。但他在任市长时政治上仍然为第三等级的利益服务。

蒙台涅用怀疑主义作武器，揭露了宗教的黑暗，同时也提出他所理想的生活。蒙台涅的怀疑主义的思想根源在于他认为人存在着与生俱来的愚昧无知。按照他的观点，自然界是客观存在的，日月星辰在轨道上运行。这些星辰的力量无边，不仅能主宰我们的生命与祸福，而且能左右我们的情感、意志和言论。但是人却认为自己是自然界的主人，并以为自己以外就没有理性的生物。其实，宇宙这个大房屋，要使用多大的气力，用什么样的工具，用什么样的方法，用什么样的机器，用什么样的工人才可以建筑好这个问题，人一点也不知道。但是，人却有一种"灵魂的盲目性"，它使人自以为是，坚持错误，思想极其偏狭，把月亮看成天上的一块土地，臆测月亮上也有山脉河谷，而不知宇宙有更复杂的结构，更深刻的道理。人认为只有人才是有理性的动物，只有人才可以认识真理。就是由于人是这样地自以为了不起。所以蒙台涅认为，人类"长期以来所进行的探索的全部结果无非是学会了认识自己的低能。……我们肯定和证实了我们身上存在着与生俱来的愚昧无知"。①人这样自己以为自己有了全部真理，自己以为上帝给了他认识全部真理的能力，就不能前进了。这就象麦穗一样，当其不成熟时，肚子是空的，就昂首挺立，茁壮成长，但到麦穗成熟时，结了麦粒就低垂着头，不能成长了。真正有学问的人就是以虚怀若谷的态度力求上进。因此，蒙台涅认为自以为是是探索真理的大敌，而感到知识不足，对任何

① 《文学家人道主义言论选》第47页。

事物都怀疑才可以使人们知识增长。蒙台涅所说的人的自以为是实际上指的是经院哲学对知识的态度。

蒙台涅还从认识的相对性，证明人必须持怀疑的态度去认识事物。他说：我们不能通过感觉知道什么，也不能通过理性而知道什么，我们每个人看问题的角度并不确定，我们的判断很不一致，我们的想法经常变动。我今天的看法，不久以后又以为是错误的，这难道不是发生一次，一百次，一千次，而且每天在发生吗？如果被虚伪的表面现象所欺骗，这不是太愚蠢了吗？他认为，由于我们总是以目前存在于头脑中的看法作为最可靠最正确的看法，而这些看法又经常在变化中，所以，我们的知识是相对的。

蒙台涅认为，理想的人的生活是"自然的"生活。这种自然的生活很少受到智慧方面的改造，很少受到人为法制的腐蚀，这种自然的生活看来是野蛮的，但这种人的生活符合于"自然的母亲"，人要作为一个"自然人"而生活。蒙台涅所理想的"自然的"生活是"没有买卖，不懂文字，没有数学，没有长官或政治家这种名称，用不着奴隶，没有贫富现象，没有契约，没有继承，没有分割，除坐食以外无所事事，只有对于父母的一般偏爱，不穿衣服，不从事农业，没有金属，不用酒类或五谷。表示虚伪、奸诈、蒙骗、贪婪、忌妒、诽谤、饶恕等等的字眼是从来没有听到过的。"① 他认为这种理想社会才是人的自由的社会，完善的境界，柏拉图的理想国也距离这个完美社会太遥远了。蒙台涅引罗马诗人维吉尔的话说："这种风俗习惯是首先由自然教导的"。②蒙

①② 《哲学家人道主义言论选》第140页。

台涅又对当时的社会的不平等表示痛恨，他说："某人和某人之间比某人和某兽之间的距离还要远。"① 可见，蒙台涅早在卢梭之前就批判了社会的不平等，也提出了他对自然状态的看法。当然，蒙台涅的这种"自然的"规律实际上是资产阶级要求发展个人欲望、满足个人兴趣，使人得到全面发展的不同说法而已。

*　　*　　*

总起来说，人文主义或人道主义的核心是人性论。人性论是人文主义的一切思想意识的基础。人文主义者把资产阶级的阶级性说成是"普遍的人性"，否认人的阶级性，这是与马克思主义背道而驰的。毛泽东同志说："在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的人性。我们主张无产阶级的人性，人民大众的人性，而地主阶级资产阶级则主张地主阶级资产阶级的人性，不过他们口头上不这样说，却说成为唯一的人性"。② 对于资产阶级人道主义(人文主义，人性论)，要作具体的分析，它有进步的一面，它可以促进人对当时社会的黑暗腐朽面的揭露与批判。这种进步作用在资产阶级革命以前最为显著，在资产阶级革命以后也还是存在的，不过比以前少一些而已，但是，它的消极的一面也存在，而且随着资产阶级政权的巩固而越来越起不好的作用。因此，资产阶级人文主义的实质亦即资产阶级的个人主义，必须加以批判。

---

① 《哲学家人道主义言论选》第150页。

② 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东选集》，人民出版社1972年版，第827页。

第二章　文艺复兴时期的哲学思想与自然科学中的认识论观点

文艺复兴时期的自然科学研究是反对封建制度、反对中世纪基督教神学和经院哲学、反对为基督教神学服务的伪科学的重要力量。这个时期的自然科学从天文学、物理学、数学、医学、医疗化学等方面，反对以唯心主义为指导的伪科学，努力创造以唯物主义为指导的自然科学方法论。但由于旧思想的影响，仍然有很多唯心主义的神学糟粕。

第一节　库萨的尼古拉的哲学观点

尼古拉(Nicolaus Cusanus 1401—1464年)生于摩塞尔的库萨地方，所以称为库萨的尼古拉。他出生于富有船主家庭。由于他的父亲很严厉，因此他从小离开了家庭，由一位伯爵把他教养成人。他幼年就读于共同生活兄弟会，1416 年就读于海德尔堡大学，1417 年转到巴杜亚大学学习。他主要学习了法学、神学、哲学和数学。他在短期从事于法律工作之后转而从事于神学的研究与讲授，1431 年以后，他参加了几次宗教会议，并以教皇使者身份处理各种宗教事务，担任了主教和红衣主教。

在认识论上，尼古拉提出了"有学识的无知"的观点。他认为知识有四个阶段：最低的一个阶段是感性，它与想象力结合起

来，只能产生混乱的印象。比感性高一级的是理智，它的功能是分析感性材料，从时间与空间上确定事物，在数量上进行演算，指称一个事物。理智在矛盾律支配之下，使对立保持它们的区别。第三个认识阶段是思辨的理性，它发现对立面是可以调和的。尼古拉认为最高的一种知识是直觉的知识，是神秘的理性的认识能力。在直觉之中，对立面在无限的统一中取得了一致。

尼古拉认为，理智有一种追求真理的欲望，它的特点是把未确定的东西与早已被认定它为确定的对象相比较而作出判断，但是，这样作出的判断只是近似的，它只是两个东西的对比。无限的东西就不能用这种对比的方法去认识，因为没有东西可以和无限的东西相比较，所以，无限的东西不能用理智去知道它。无限的东西也不能用言语表达，因为言语只能表达理智的对比，因此，无限的东西是不能认识，不能表达的。尼古拉引苏格拉底的"自知自己无知"来说明这种情况，他说正因为我们知道无所知，所以才是知识。这就是他所说的"有学识的无知"。

尼古拉认为：通过直觉，人的灵魂可以与无限的东西联系起来，也就是说，直觉把灵魂与上帝联系起来了，主体客体也融合为一了。但是，尼古拉认为直觉是很难达到的，因为感性、理智和理性总是和直觉混杂在一起，感性与理智总是用符号、印象和事物的对立来干扰人们的认识，使人的认识只是一个大体的轮廓，而不能认识无限的上帝。尼古拉认为，感性与理智的知识就象是多边形，直觉的知识就象是圆，多边形的边再增加得多，也不能与圆完全相等，因此，对于上帝，我们是不会有真实的知识的，人们只能通过"有学识的无知"而逐渐认识上帝。

尼古拉并不是完全否认有肯定的知识，包括上帝的知识也

是这样。他认为上帝既是"极大"又是"极小",上帝是极大,而世界万物是极小,极大与极小是"对立面的一致"或"对立面的符合",因而,上帝与世界也是对立面的一致。尼古拉的这种观点显然具有泛神论的性质。尼古拉论证极大与极小的一致说:"一个事物,如果没有比它更大的事物可以存在,我们就把它叫做最大或极大。"① 极大是实有,极大也是单一,所以,这个作为单一的和实有的极大,就不能有外在的限制,也不能有什么东西处于他的对立面上,尼古拉从这种推论得出结论,认为单一就是一切,即上帝与世界万物的统一,他说:"绝对的极大是单一,又是一切。一切事物在它之中,因为它是极大。由于这个道理,极大又在一切事物之中,因而极小也就立刻与它重合起来,因为没有任何事物可以处于它的对立面上"。②

尼古拉用数学来论证这种对立面一致的思想。他认为直线与曲线是一致的,因为曲线的曲度无限加大就可以接近于直线。三角形与直线也可以是一致的,因为一个三角形的顶角无限加大,就使顶角所挟的两个边与第三边相重合,成为一条直线。无限的三角形与圆也是一致的,因为AB两点间的直线,以A为中心,作圆形运动,就形成了三角形ABC,如果这个AB线是无限的,则这个三角形ABC与圆是一致的。

尼古拉从这种对立面一致的思想也论证了"肯定"与"否定"的一致,这就表现在他继承了中世纪以来的"否定神学"的思想,强调对神的肯定,不如对神的否定,就是说,对神的属性的有限肯定,反而限制了对神的认识,也限制了神的属性,还不如说,对

---

①② 尼古拉:《有学识的无知》(英译本)第1卷第2章第9页。

神无所知，反而正确地说明了神的性质。

尼古拉从他的哲学观点出发提出了一些自然科学的猜测，他认为：宇宙是单一的，不为任何其它的宇宙所限制，因此，宇宙从空间上说是无限的。他又认为宇宙没有中心，因为没有任何的点可以选作宇宙的中心。宇宙既然没有中心，所以也没有"在上"与"在下"，没有什么"高贵的星球"与"卑贱的星球"之分。在这里他实际反驳了基督教神学理论中的地球中心论，地球是卑贱的星球等观点。

第二节　哥白尼的太阳中心学说

哥白尼(Nicolaus Copernicus 1473—1543 年)是波兰一个商人的儿子，他的父亲还当过市政官员。哥白尼于 1496—1506 年间在意大利求学，研究数学、天文学等。回到波兰以后，在佛劳恩堡担任政教职务。哥白尼的最大功绩是，提出了一种科学的宇宙体系——太阳中心说来代替托勒密的地球中心说。由于托勒密的理论是基督教的神学理论的依据之一，哥白尼提出"日心说"就是对封建制度和教会势力的严重挑战，必然会遭到残酷迫害，所以哥白尼是不能不有所顾忌的。他的理论大约在 1510—1515 年间已经成熟，他写了一本叫做《提纲》的小册子，说明他的新观点。这本小册子在 1530 年间已经以手抄本的形式流传，并且吸引了一位数学家乔治·莱蒂克斯(George Rheticus 1514–1576 年) 的注意。他与哥白尼共同研究了一段时间，并且主持了《天体运行》一书的出版。这书出版时已经是 1543 年，不久哥白尼就去世了。

哥白尼的太阳中心说认为太阳是宇宙的中心，地球和其他行星是沿着以太阳为中心的轨道运行的，而人们所看见的太阳、行星以及恒星的运行是因为地球自转的缘故。

哥白尼的天体理论认为，"天球从远到近的顺序如下：最远的是恒星天球，包罗一切，本身是不动的。它是其他天体的位置和运动必须的参考背景。有人认为，它也有某种运动；……在行星中土星的位置最远，三十七年转一周，其次是木星，十二年转一周，然后是火星，两年一周。第四是一年转一周的地球和同它在一起的月亮。金星居第五，九个月转一周；第六为水星，八十天转一周。中央就是太阳。在这华美的殿堂里，为了能同时照亮一切，我们还能把这个发光体放到更好的位置上吗？太阳被称为宇宙之灯，宇宙之心，宇宙的主宰。……太阳好象是坐在王位上统率着围绕它转的行星家族。……这种顺序显出宇宙具有令人赞叹的对称性和轨道的运动与大小的和谐，而这是其他的方法办不到的。"哥白尼这个体系与中世纪作为经典的托勒密体系是完全不同的，后者认为地球居于宇宙的中心，是不动的，而日、月行星和恒星均绕地球运行。

哥白尼体系的哲学意义，在于它是在反对经院哲学传统的精神指导下提出来的。哥白尼在《致最神圣的教皇保罗三世》（《天体运行》一书序言）中说："某些人听到我在《天体运行论》一书中提出了地球运动的观念之后，就会大叫大嚷，当即把我哄下台来"。②"对数学一窍不通的无聊的空谈家会摘引圣经的章句加以曲解来对我的著作进行非难和攻击。对这种意见，我决不

①② 哥白尼：《天体运行论》，科学出版社1973年版，第32、1页。

予以理睬，我鄙视他们"。①哥白尼不顾压迫，把这个学说公布于世，批判了宗教的传统观念，开辟了自然科学发展的新途径，充分体现了文艺复兴时期的时代精神，对各方面都发生了很大的影响。一千多年以前提出来的"托勒密体系"不能说明肉眼所观察到的某些现象，如行星的顺行与逆行，以及各个行星这种运行时间有长有短等等，于是便杜撰了"本轮"与"均轮"之类的说法，作出了唯心主义的繁复的说明。这里所说的"均轮"就是按照托勒密体系而虚构出来的太阳和行星绕地球运动的圆形轨道，"本轮"就是在均轮上面再加上的虚构的小的圆形运动轨道。哥白尼针对这种虚构的理论指出他们"承认某些外来的而且完全不适当的东西"，认为他们使宇宙体系不必要地复杂化了。这个批判抓住了托勒密体系的方法论的唯心主义错误，也打中了这个体系的要害。对那些由于当时观察条件的限制而无法作出正确判断的问题，哥白尼也作了实事求是的说明，比如恒星是否运动的问题，按照旧的体系，恒星在天球上，天球不运动，天球以外就是上帝与天使的世界。哥白尼不能对恒星运动作确切的说明，他只说："恒星没有这种〔运动的〕现象，说明它们的距离太大，以至地球轨道同它相比也可忽略不计，从而不能看到视差现象"。②这也是体现文艺复兴时期自然科学的方法论特点的。

一般说来，哥白尼本人是一个数学家，他自己对天体运行的观察不太多，因此，有的著作比较强调他的理论主要依据于数学，而不是天体的观测。但是，不能把这一点片面地加以夸大。哥

①② 哥白尼：《天体运行论》第6、34页。

白尼注意了古代人对地球运动的阐述，也利用了同时代人乔治·普尔巴赫 (George purbach 1423—1461年) 与约翰·谬勒 (Johannes Muller 1436—1476年)的天体观测材料。这是他之所以能提出新的天体理论的决定性方面。事实上，托勒密体系的错误就是由于天体观测与数学计算不相符合才被发现的。起初，天体运动的观测不精，只要少数的虚构的均轮和本轮就可以说明了。但是由于天体观测的精度提高，最后不得不加上七、八十个本轮来说明这种假设与天体客观运动之间的矛盾。哥白尼之所以能提出他的天体理论，正是把观测材料与数学演算结合起来的结果。他说："从地球运动的假定出发，经过长期的、反复的观测，我终于发现：如果其他行星的运动同地球运动联系起来考虑，并按每一行星的轨道比例来作计算，那么，不仅会得出各种观测现象，而且一切星体轨道和天体之大小与顺序以及天穹本身，就全部有机地联系在一起了，以至不能变动任何一部分而不在众星和宇宙中引起混乱。"① 他这一段关于研究过程的自白，说明他在研究方法上着重于把观测与计算结合起来，所以能够比较正确地说明天体运行的规律性。

当然，哥白尼在科学研究上也有一些缺点，比如他不愿意违背毕达哥拉关于天体运动是圆周的和均匀的论断，认为天体运行是圆形运动，以致用三十四个圆周来解释天体的表观运动，而开普勒则只用了七个椭圆形就予以解释了，所以开普勒批评他"没有察觉到他伸手就可以取得的财富"。

---

① 哥白尼：《天体运行论》第5页。

第三节　开普勒的天体运动规律

开普勒(Johannes Kepler 1571—1630年)与第谷·布拉赫(Tycho Brache 1546—1601 年)是哥白尼以后天体理论发展的重要代表。第谷·布拉赫作了非常丰富的观察，积累了非常多的材料，开普勒利用这些观察材料，提出了天体运行的三条规律。

第谷是一个丹麦贵族。丹麦国王给了他一笔俸金并供给他一些天文观测的设备，使他在 1576—1597 年间搜集了大批相当准确的观测资料。第谷于 1599 年去布拉格，由奥国皇帝卢道耳夫供给他继续进行研究。1600 年，开普勒来布拉格与第谷共同研究，次年，第谷即去世，开普勒取得了第谷的观测材料，并继续这一方面的研究。后来，开普勒利用第谷的观测材料编了一份星行表，于 1627 年问世，叫做“卢道尔夫星行表”，这个星行表比以前的所有星行表都要正确。

第谷的天体运行观点并不正确，他认为行星环绕太阳运行，而太阳和诸行星作为一个整体则环绕处在宇宙中心的不动的地球运行。这个观点仍然承认地球中心说，在这一点上很明显是对封建教会势力的让步，因为他把各个行星从属于太阳，但不敢让地球也与其他行星一样从属于太阳，以免与教会的意旨发生冲突。而开普勒信奉哥白尼的天体理论，并且在他研究了第谷积累起来的大量天体运行的观察材料之后，发现正圆形轨道与均匀的运动不能说明这些观察材料，不仅托勒密的体系不能说明这些观察材料，就是哥白尼的体系与第谷的体系也不能说明。

他经过长期运算以后发表了关于行星运行的三条定律。这三条定律是：

第一条定律：每一行星沿一个椭圆轨道环绕太阳，而太阳则处在椭圆的一个焦点上。开普勒的这一条定律克服了亚里士多德、托勒密和哥白尼所主张的天体运行一定是一个理想的严格几何图形这个错误假设，也克服了天体运行是围绕圆心的圆形轨道这个不正确的假设。

第二条定律：太阳中心与行星中心间的连线在轨道上所扫过的面积与时间成正比。这个定律提出行星绕日运行的速度是不规则的。这是一个极重要的发现。因为从亚里士多德和毕达哥拉派以后的天文学由于强调天体运行的和谐，要求天体运行是严格均匀的运动，而实际上天体运行不是这种均匀的运动，所以只有虚构一些先验的天体规律。其实，所谓的"均匀"与"和谐"都只是从人类社会的理想出发虚构出来的，从而阻碍了自然科学的发展。

第三条定律：行星绕太阳一周时间的平方和行星各自离太阳的平均距离的立方成正比。这个定律的公式是：$\frac{t_1^2}{t_2^2}=\frac{a^3}{b^3}$

在这里，t_1 与 t_2 是代表两个星球绕太阳一周的时间，a 与 b 是两个行星（如地球与火星）离太阳的平均距离。

开普勒的这三个定律是通过经验的观察与严格的数学演算而取得的对客观规律的正确反映，体现了唯物主义世界观的胜利，具有重要的哲学意义。开普勒不仅提出了正确的自然规律性，而且从方法论上加以总结，指出对于一切不合于客观规律的先验体系、错误假设，都要毫不惋惜地加以抛弃，一切科学研究

都要从经验的观察入手，从经验观察概括出理论来。开普勒在1618—1621年间写的《哥白尼天文学概要》中，阐述了天文学方法。他把天文学分为五个部分，第一是观测天象，第二是提出解释观测的表观运动的假说，第三是宇宙的物理与形而上学，第四是推算天体过去或未来的方位，第五是有关仪器制造和使用的机械学部分。开普勒在论述第三部分，即宇宙的形而上学时指出，认为行星运动必须是均速和正圆的见解是天文学所并不需要的。开普勒对天文学方法的这种阐述，简单说来就是先通过经验的观测，收集丰富的经验材料，然后提出科学的假说，并在提出假说时注意克服错误的东西，最后从推算出的天体方位的证实来检验假设的正确与否。开普勒对天文学方法结论的这种概括，实际上是他多年科学研究的结晶，他在天文学上的成就就是由于克服了唯心主义的错误，遵循唯物主义的研究途径才取得的。但是，由于开普勒处于自然科学从中世纪的经院哲学的影响下到近代自然科学的过渡时期，他的自然科学观点中还保留了一些唯心主义的和神秘主义的东西。例如，1596年出版的他的第一本著作《宇宙的神秘》就是一本以柏拉图主义和毕达哥拉主义为基础的神秘主义著作，他想在哥白尼天体运行的基础上建立一种行星轨道之间的和谐，他找出了五种正多面体（立方体，四面体，十二面体，二十面体，八面体）来说明当时所知道的五个行星，企图证明它们是"和谐"的。然而，开普勒的三大定律为牛顿发现万有引力定律奠定了基础。

第四节　达·芬奇的唯物主义认识论

达·芬奇(Leonardo da Vinci 1452—1519年)因生于佛罗伦萨和比萨之间的芬奇，所以习惯简称为达·芬奇。他的父亲是一位相当有名的律师。他幼年时即表现出有异常的才能，学习各个方面的知识，对艺术也有多方面的造诣。他留下了许多手稿，其中有很多科学上的设想超出了当时人们理解的范围，如果这些科学上的合理设计能早为人们所了解，那么科学一定可以得到促进而发展得更为迅速。他曾在佛罗伦萨、米兰与罗马宫廷服务，死于巴黎。

达·芬奇十分鄙视当时还在流行的炼金术、占星术和降神术。他没有接受这些唯心主义神学的迷信，在当时来说，这是很难得的。这也表明他的世界观是唯物主义的。

达·芬奇注意实践与实验，认为求知首先在于行动，在于实践。他是画家、雕刻家、工程师、建筑师、物理学家、生物学家、哲学家。在这许多方面，他都是把实践与理论结合起来，从不陷于空想，也不陷于狭隘的经验主义。通过绘画的实践，他研究了透视，也进行了人体解剖，研究了光学的规律，研究了眼睛的构造。他所设计的许多草图，后来实践证明是可行的，是有根据的。

他在天文学上认为天体是一架服从于确定的自然规律的机器。在地质学上，他认为高山上发现化石，说明这里原来是海洋，因为这些化石动物是生长在海洋中的。这些观点说明他是从唯物主义出发来说明自然界的运动变化与发展。

达·芬奇强调向自然学习，他说："画家如果拿旁人的作品做

自己的标准或典范，他画出来的画就没有什么价值；如果努力从自然事物学习，他就会得到很好的结果。”① 他说，可以向勤勉的画师的构图很好的作品学习，但这种画师并不多见，所以较稳妥的办法是直接去请教自然的作品，而不去请教那些本身也是摹仿自然蓝本，但比蓝本却大为逊色的作品，如果采取后一条路径，就会学到一种坏方法。他把自然界比喻为水的泉源，说“谁能到泉源去吸水，谁就不会从水罐里取点水喝。”

怎样向自然学习呢？他认为就是要用眼睛看，用耳朵听，要把看到的听到的记录下来，积累起来，他说：“我们的一切知识，全都来自我们的感觉能力”，② 又说：“经验是一切可靠知识的母亲，那些不是从经验里产生、也不受经验检定的学问，那些无论在开头、中间或末尾都不通过任何感官的学问，是虚妄无实、充满错误的”。③ 达·芬奇具体说明眼睛与耳朵的作用：“眼睛叫做心灵的窗子，它是知解力用来最完满最大量地欣赏自然的无限的作品的主要工具；耳朵处在其次，它就眼睛所见到的东西来听一遍，它的重要性也就在此。”他说：“你们历史家，诗人或是数学家如果没有用眼睛去看过事物，你们就很难描写它们。”④ 画家向自然学习，第一步是应该研究四肢和四肢如何运用的，第二步应该研究人们在所处的不同情境中的动作，第三步是作人物构图，这种构图的研究应该根据所遇情境中的自然的动作。这是从感性认识到理性认识然后通过艺术实践表达出来的过程。

---

①④ 《西方文论选》上卷，上海译文出版社1981年版，第183、181页。

②③ 《西方哲学原著选读》上卷第308、309页。

达·芬奇把能够创造发明与能够在自然与人类之间作翻译的人，与只会背诵旁人的书本而大肆吹嘘的人对立起来，前者是对着镜子的东西，而后者是镜子中的印象，前者是实实在在的，而后者是空幻的。他认为科学从实验产生，并以一种清晰的实验结束，如果不能这样，那一定是谬误，毫无用处。

达·芬奇反对把各种学问区别为"要用手工操作的"与"精神性的"两类。他认为天文学和其他一些科学首先是精神性的，但它们也要通过手工操作。他认为这同绘画一样，先在思考者的心中进行酝酿，然后通过手工操作把它实现出来。达·芬奇的这种观点首先强调了实践的重要性，反对离开实践的先验科学。但是，达·芬奇也不是爬行经验主义者，他同时强调了数学推理的重要性，他说："人类的任何探讨，如果不是通过数学的证明进行的，就不能说是真正的科学"。① 这种说法表现出文艺复兴时期自然科学研究上的特征，即这些科学家既重视经验材料的收集，又重视理性的推演，这实质上是要求理论与实践的密切结合。达·芬奇明确地说明了这一点，他说："热衷于实践而不要理论的人好象一个水手上了一只没有舵和罗盘的船，拿不稳该往哪里航行。实践永远应当建立在正确的理论上。"②

达·芬奇所强调的从自然学习，通过感觉吸取材料，加以概括提高，最后通过实验来检验的理论是文艺复兴时期自然科学研究中普遍使用的方法论，它反对经院哲学的迷信偶像，迷信权威，迷信书本，是新兴的资产阶级希望认识世界改造世界的唯物主义认识论原则。达·芬奇的自然科学方法论的缺点是把实践

①② 《西方哲学原著选读》上卷第310、311页。

与实验的范围都了解得比较狭隘，他主要指的是个人的实验，这是由当时的社会条件所决定的。

第五节　帕拉塞尔苏斯的实验的医学化学观点

帕拉塞尔苏斯(Paracelsus或Theophrast Von Hohenheim 约1490—1541年)是瑞士的医生，他的原名是惹阿弗拉斯特·冯·霍亨海姆，帕拉塞尔苏斯是他的别号，意思是他可以超过罗马时代的著名医生塞尔苏斯。他早年在矿场和冶金工场工作，曾去巴塞尔大学学医，据说，他曾研究过一些矿物、岩石和矿工的生活环境、意外事故以及可能发生的疾病。1514年到1526年他在欧洲各地流浪，研究各国的疾病与治疗方法。1526年以后才在巴塞尔定居下来，作医学教员。

帕拉塞尔苏斯是医学上破除迷信、创造新的医学理论与新医疗法的先驱者。他反对的主要对象是古希腊的医学权威盖仑和阿拉伯医生阿维森纳的医学理论。盖仑与阿维森纳在医学上都有很大的贡献，也经过了时间的检验，证明有许多理论与实践都是正确的，但这时候，他们的医学理论已经为封建宗教势力所利用，成了教条。根据他们的治疗法可以不管什么病都投以一定的医剂。帕拉塞尔苏斯就是要打破这种医学的教条主义。据说，他在讲课中，以焚烧盖仑与阿维森纳的医书作为开讲仪式。特别重要的是，帕拉塞尔苏斯反对那些用拉丁文讲课的权威，认为他们不接近下层劳动群众。他用德语讲课，而且吸收医学方面的下层劳动群众，如当时担任外科手术的理发师、药剂师等来听他的讲课，以便把他们组织到新的医疗队伍中来。

下面介绍一下帕拉塞尔苏斯的生理理论，疾病理论与治疗方法。他认为人的身体由硫、汞、盐三种元素构成。他所说的硫、汞、盐不是一般人说的化学元素。硫是指任何物体中可以使这个物体燃烧的那个部分，汞是指可蒸馏成液体的那个部分，盐是指固体的残渣。他认为人体就是由三种元素组成的一个化学系统。帕拉塞尔苏斯不采用古希腊的原子说，改而采用“种子说”，他认为，上帝创造了“原始的物质”，从这些原始物质中产生了种子，每个种子在预定的时间里发展成一种特殊实体，实体死亡之后种子则继续活着并开始一个新的生长周期。他认为每个实体的发展都是由包含在种子中的一个内在模式和一种力量所形成的。万物的生长都是自发的，不受外力影响，在种子内部促进生长的力量，则是一种生命力或灵力，他叫它为“生基”(Archaeus)。人体内的“生基”就担负把人们吃的东西中的有益东西与无益东西区别开来，攫取有益的东西，促进生命的发展。因此，他把“生基”说成是人体这个实验室中的炼金术士(他所了解的炼金术与中世纪的迷信不同，他认为炼金术是“把天然的原料转变成为对人类有益的东西的科学”)。

很显然，帕拉塞尔苏斯这一套生理学说是把古希腊的种子说，“努斯”说，柏拉图的理念论，亚里士多德的“隐得莱希”的理论以及中世纪的炼金术等改造综合而成的。这个理论当然并不正确，但是值得注意的是他企图以这种理论来说明人体的构造，以便展开他的新的医学化学理论与新医疗法。

他的疾病理论认为疾病是一种特殊的活力性的力量，就象“生基”或种子一样。这些疾病的种子进入人的身体以后，就与“生基”作战，或者与一个专门器官的“生基”作战，而疾病的种子

可以攻入人体是由于人体的硫、汞、盐三个元素的不平衡所引起的。帕拉塞尔苏斯这种疾病理论是反对古希腊传下来的所谓四种体液（黑胆液、血液、黄胆汁和粘液）的不平衡引起疾病的理论。当然，这两种理论都不正确，但帕拉塞尔苏斯的理论不强调人体的一部分生病（体液）而是强调构成人体元素的不平衡，比较着重从全身来看病因，具有更多的唯物主义与辩证法因素。他关于疾病种子攻入人体的看法一般认为是后来的细菌病因说的最早的猜测。

帕拉塞尔苏斯的新医疗法是化学药物治疗。他尝试用矿物来治病，并用有毒素的东西治病。按照他的世界是"大宇宙"而人是"小宇宙"的看法，人身上缺少一个什么东西就可以用大宇宙中的同样东西来补充，因而他被认为是同类药物疗法的创始者，也是"以毒攻毒"疗法的前驱者。

帕拉塞尔苏斯在当时是一个鼓吹革新的人物。他一直受到封建教会势力的镇压。他的理论不能在大学讲授，只能在人民群众中间传布。十六世纪末期巴黎还发生过医学学生罢课，抗议禁止他们学习帕拉塞尔苏斯的学说。他的医学理论与实践只是试验性的，也并不正确，但是他的科学研究是符合于文艺复兴时期的精神的，这就是强调观察与实验，他说"人们靠内心的默想，绝不会知道万物的本性"，他对医生说"眼所看见的，手所接触的，才是他的老师。"①

① 转引自丹皮尔：《科学史》，商务印书馆1975年版，第178页。

第六节　布鲁诺的泛神论唯物主义

布鲁诺(Giordano Bruno 1548—1600年)生于意大利那不勒斯的诺那地方。他参加多明我修会，由于具有异端思想，他于1576年被迫离开意大利到欧洲各国流浪。他先从意大利到日内瓦，再从日内瓦到法国，然后到英国。在英国时，他曾在牛津大学讲学。后来他从英国回到法国，又转到德国。由于怀念故国，他偷偷地回到意大利；1592年被威尼斯宗教裁判所逮捕，不久被转交给罗马宗教裁判所。他在狱中被残酷迫害了八年，但始终不愿放弃他的无神论和唯物主义思想，最后于1600年2月17日被罗马天主教会烧死。

布鲁诺的著作很多，他到一个地方，就发表讲演，宣传无神论与唯物主义，并把他的讲演写成著作出版。他的著作中，有许多是相类似的，主要有：《论原因、本原和一》，《论无限、宇宙和众多世界》，《论单子、数和形状》，《驱逐趾高气扬的野兽》，《论英雄热情》等。

一、关于认识的理论

布鲁诺坚持唯物主义的认识论，并由此出发进行自然科学研究。他认为自然界是认识的对象，人们所认识的自然界的各种各样的现象是统一的物质实体的表现形式，人们完全可以通过这些现象进而认识物质实体的统一的本原。

布鲁诺认为，人的认识能力有三个阶段，第一个阶段是感觉，第二个阶段是理性，第三个阶段是理智。感觉只能认识到自

然界中的各种物体的表面现象，并不能认识到它的本质。他把感觉认识比喻为"从监狱的小窗看到的世界"，这是局部的片面的认识。他把理性说成是"经过敞开的窗户"去看真理，这种理性能力并不能完全认识事物，它好象是月亮所反射出来的太阳光一样。布鲁诺认为理智可以认识事物的内部联系，就象直接看到了明亮的阳光，而不是象理性那样看到的是月亮所反射的太阳光。

布鲁诺的这种认识论观点反映了文艺复兴时期哲学家对人的认识能力的研究所达到的水平。这种理论强调了感觉是认识的基础，按照他的观点，对外界的观察供给人们以最完善的养料。人们从感觉得到个别材料，就好象人们从饮食中得到食物一样。有了食物还要进一步消化它们，他认为理性就是对感觉材料进一步加工的能力。通过理性的加工，我们就不再是停留在片面的表面的认识，就初步看到了心灵周围的一切，看到了真理。布鲁诺所了解的从感觉到理性相当于从感性认识到理性认识，但他没有详细考察这个过程，而且他基本上把这个过程看成是量变过程。布鲁诺所了解的理智是关于人的主观能动性在认识中的作用的猜测，他认为理智是一种对外界进行主动的探询的能力，通过这种探询可以改善我们的认识。布鲁诺的这种认识论观点既强调了认识从感觉出发，提高到比较全面的理性认识，又强调了必须通过人的理智的能动性探察事物的必然性，认识客观规律，这就提供了对人的认识能力进一步探索的基础。因此，布鲁诺的认识论观点虽然还不是对人的认识过程的科学说明，但对认识论的发展作出了积极的贡献。

二、关于自然学说的朴素唯物主义和辩证法思想

布鲁诺是从上述认识论出发来阐明他的关于自然的朴素唯物主义理论和自发辩证法观点的。

布鲁诺发展了哥白尼的天体理论。哥白尼只论证了地球绕太阳运行，但还认为宇宙是有限的；布鲁诺则认为宇宙是无限的，而且认为太阳系只是宇宙中的一个星系，除太阳以外还有其他的恒星系统，所以宇宙中有无数的世界。他还认为太阳也是运动的，科学证明，这也是一个正确的猜测。布鲁诺说："宇宙是统一的、无限的、不动的。……绝对可能性是统一的，现实是统一的，形式或灵魂是统一的，物质或物体是统一的，事物是统一的，存在是统一的，最大和最好是统一的"。① 布鲁诺的宇宙是包含一切的，它不可计量，没有边际，因此，它是不动的(它没有地方可以移动)，它不生不灭，因为它没有别的存在是它希望达到的，也没有别的事物是它可以变成的。它不能缩小，也不能扩大，因为它不能拿去什么，也不能增添什么。它不是物质，也不是形式，因为它是无限的无际的。它没有形状，也不能有形状，它也不能赋予别物以形式。它是一切，是最大，是太一。

布鲁诺把宇宙、自然界与神等同起来，所以他的唯物主义是泛神论的。在他看来，物质是永恒存在的，而且自身在运动变化之中。他在这一点上反对亚里士多德的看法以及中世纪歪曲了亚里士多德学说的经院哲学，因为这种观点认为物质是被动的、不定形的、否定的本原，物质自身不能形式化，必须借助于上帝所

① 《论原因、本原和一》对话五，《西方哲学原著选读》上卷第331页。

创造的形式才可以使物质具有形式。布鲁诺也反对帕拉塞尔苏斯那种把宇宙说成是硫、汞、盐三种物质构成的机械论观点。他说这是"以哲学家自居的人们的惊人愚蠢"，因为他们不知道："跟硫、汞、盐不可分离的灵魂，是形式性的本原，它不是具有物质属性的客体，而完全是物质的主宰"。① 布鲁诺认为事物的最普遍的、最基本的因素、基原或实体是一种不可分的最小的"单子"，这种"单子"是构成事物的"原子"，原子的结合与分解就形成现实的多种多样的事物。布鲁诺的这种观点恢复和发展了德谟克里特的原子论。他对原子论的发展特别表现在他的运动观点上。因为他把物质与运动结合起来，所以他把物质与形式也结合起来了。如果没有物质就没有形式，一切的形式都在物质之中产生和消灭，一个形式消灭，又产生了另一个形式。物质是变化的基础，但物质总存在于一定形式之中。布鲁诺把存在于物质之中的形式叫做"世界灵魂"，又叫做"普遍的理智"。它是"普遍的物理的作用因"，是第一的和主要的能力。这种普遍的世界形式充满一切，照耀整个世界，并指导自然产生万物。它之产生万物，就象人们的理智产生观念一样。这种普遍的世界形式（即世界灵魂）"使物质承受了所有的形式，是它根据形式的意义和条件，赋予物质以形状，塑造并形成万物，使万物处于这么一种惊人的秩序中，……"，② 这种普遍的世界形式是"内在的艺术家，……它从种子或根的内部生出和形成干，从干的内部长出主枝，从主枝内部长出各式各样的细枝，从细枝内部发生嫩芽，从嫩芽内部，象出自神经纤维般地形成、组成、长出叶、花和果；并且在一定的时

① 《论原因、本原和一》对话三，《西方哲学原著选读》上卷第 327 页。
② 《论原因、本原和一》对话二，《西方哲学原著选读》上卷第 322 页。

间，又以内在的方式将汁液从叶与果重新引回细枝，从细枝引回主枝，从主枝引回干，从干引回根"。①

宇宙就是这样在物质与形式相互作用之下运动发展，从宇宙的形式作用于物质而发生变化来说，万物都有灵魂，都有生机，这就是布鲁诺的"万物有灵论"或者说"生机论"。但这种万物有灵论或生机论只是表达了宇宙是它自身变化发展，它并不要借助于外力与外因。布鲁诺认为普遍的形式作用于物质是内因，也是外因，但是他这里所说的外因是另一种意义，不是形而上学的外在于物质的原因，而是因为这种形式作为一种作用因，"它不是复合的、被产生的事物的一部分"。②如果就物质与形式是统一的这个意义来说，物质自身的形式是作用于其自身的，那么这种形式也就是内因。这样看来，内因与外因在这个意义上实际是辩证的统一的。因为宇宙这样运动、发展、变化，所以宇宙是产生者，又是被产生者，产生者的宇宙产生被产生的宇宙，而被产生的宇宙又是产生者，因此产生者的宇宙与被产生的宇宙也是辩证的统一。布鲁诺用了两个经院哲学中的术语来表达他的这个辩证的宇宙观，把产生者的宇宙叫做"能生的自然"，把被产生的宇宙叫做"派生的自然"。

布鲁诺的自然哲学认为自然界的运动发展的本质是"对立面的一致"，一个对立物是另一个对立物的基础，两者相互联系，相互作用，形成一个统一体。他说：点与体积是一致的，中心与圆周是一致的，有限与无限是一致的，极大与极小是一致的。整个宇宙都是中心，宇宙的任何部分上都没有圆周，任何地方又都

①② 《论原因、本原和一》对话二，《西方哲学原著选读》上卷第322，323页。

是圆周。极大是不可包含的，它是一切，它在一切之中。极大是太一，太一就是一切。他说："既然它是万物，并在自身中包含着全部存在，这就造成这样一种情况：在任何一个事物中都有任何一个事物"。①

布鲁诺又用生活上的例子来说明对立面的一致，他说医生在最好的情况下担心有坏的结局；有远见的人在最幸福的时刻感到特别畏缩；产生和消灭的本原是统一的，这件事情消灭，那件事情产生，过去是彼，现在是此，因而消灭无非是产生，产生无非是消灭。他认为爱就是恨，恨就是爱，因为对反面的恨就是对正面的爱，对前者的爱就是对后者的恨，因此，就实体来说，就根源而论爱和恨，友谊和敌对是同一个东西。对于医生来说，有什么东西比毒药更适于攻毒呢？有什么东西能比蝮蛇提供更好的消毒剂呢？在最强烈的毒品中有着最好最能治疗的药剂。

布鲁诺用这些对立面统一的例子说明太一是存在的本原。正如太一是感知的这个和那个事物的本原一样，对立面属于一个主体，所以"谁要认识自然的最大秘密，那就请他去研究和观察矛盾和对立面的最大和最小吧"。②

三、关于伦理学说

布鲁诺从他的自发辩证法观点来阐明他的伦理学思想，特别是阐明资产阶级所追求的自由的道德生活和道德上的最高理想。他认为：一切事物都是由对立面所构成，因此，在我们的激情中，痛苦与快乐是同时存在的，期待与恐怖是同时存在的，"寻

① 《论原因、本原和一》对话二，《西方哲学原著选读》上卷第333页。
② 《论原因、本原和一》对话五，《西方哲学原著选读》上卷第335页。

找天堂的人，又被隐藏在黑暗里”。所以，愚蠢的人总是满足于他自己的现状，而不知道在现状的满足之中，就包含着灾祸。蠢人把这种本来存在于事物之中的对立面，形而上学地对立起来，认为这是善与恶的对立，他们认为善就是绝对的善，恶就是绝对的恶。明智的人则是从对立面的统一来看事物，就避免了这种片面的激情的支配，布鲁诺说：“明智的人是活着的人，是观察和解事的人，明智的人视察善与恶，是把善或恶评价为变化着的事物，处于运动、变化和转变……中的事物，他不茫然无措，也不骄傲自满，而是喜爱有节，欲念有度的。因此，对他说来，快乐并非快乐，因为他在现在就看到它的尽头。同样，苦难对他说来，也不是苦难，因为他借思辨的力量，即使在现在就已看到它的终结；因此，明智的人就在变化中静观万物，把万物看作已不存在的事物，并且断言，万物都是无价值的，不足轻重的，因为就是时间和永恒都只以点和线为其标准”。①

布鲁诺认为，这种明智的人经常这样看待他们的生活，认为“我从来没有象今天这样不愉快，或者说，我从来没有象现在这样不悲伤”。这时候，愉快与悲伤都没有走向极端，在这个时候，两者的矛盾是最小的，布鲁诺把这种状态称为“中道”。他说：“这种处于最小限度的满意或欢乐境地的人是处于淡然漠然阶段，处于中和、适度之家”。② 这样中和适度的道德态度具有善和宏毅的精神，南方的风与北方的风均不能叫他们低头。这就是布鲁诺所理想的人文主义者的精神，即“英雄的热情”。

---

①② 《英雄的热情》，《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1964年版，第429、430页。

这种中道就是善，人具有这种中道的道德态度就具有美德，因为人的天性是一种对立面的统一体，这种对立面殊途同归的地方才具有复杂性与美德。那些偏于对立面的一边，舍此趋彼或舍彼趋此的人，都缺少美德。布鲁诺用下列的诗句来表示具有英雄的热情的人的自我感受：

“我高举着爱的旗帜，
希望渺茫如冷水，愿望热烈如沸水；
我沉默无言，可是我的喉咙却在哭诉；
严寒和酷热都一样使我感到发冷。
心上放火花，灵魂尽痛哭，
我虽生犹死，我笑中含泪；
到处是水，可是喷着凶凶的火焰；
眼前是大海，心中是火山”。①

布鲁诺用这种观点来表达资产阶级所希望达到的人生观，静观世事，避免激情，在矛盾中把握统一，从现象中认识事物的本质；这种观点反对经院哲学的善恶的绝对分割与对立，力求达到资产阶级的善恶统一，遵循自然规律而行动。

布鲁诺又提出“活死人”或“死活人”这个概念来表达资产阶级的精神不朽或理想的不朽，以反对宗教所鼓吹的人的灵魂的不朽。这种“活死人”是说：“死人以活的死亡在死亡中生活”。布鲁诺分析这种不死的精神说：“他——不是死人，因为是有目的地生活着”，这是说他之所以没有死，乃是由于他的目的、他的理想没有死亡，即精神没有死。布鲁诺继续分析说：“他——不是

① 《英雄的热情》，《西方伦理学名著选辑》上卷第427页。

活人，因为他本身是死寂的；他——没有死亡，因为他在死亡中产生思想；他——没有生命，因为他不生长，也感觉不到自己”，①这是说：因为他的身体死亡，但他的精神激励着人们生活下去，有这种精神的人只是身体死了，精神是决不会死亡的，这就是资产阶级所鼓吹的人的身体可以死亡，而精神可以达到不朽，或者说，小我可以死亡，大我永存。布鲁诺这种道德原则与死与不死的辩证法表达了资产阶级的积极的人生观，这正说明了他自己的一生为真理而斗争的不屈不挠的精神。他对宣判他死刑的人所说的那句话：“你们对我宣读判词，比我听判词还要感到畏惧”，正说明他自己的道德信念，为真理而斗争的战士是把肉体的生死置之度外的，因为真理永存；而那些为激情和偏见所支配的人在真理面前则吓得发抖，因为真理注定了他们的虚弱。

布鲁诺的唯物主义哲学是文艺复兴时期“自然哲学”的最高发展。它吸取了古希腊的自发辩证法的合理的东西，并且改造了文艺复兴时期的神秘主义，特别是库萨的尼古拉的辩证法思想，把它与唯物主义结合起来，因而给与自然科学的研究方法以锐利的武器。布鲁诺不是自然科学家，他没有作过什么科学实验，但他用唯物主义和自发辩证法来研究当时的科学成果，因而克服了某些缺点，提出了更加正确的说明，这就是他的贡献。但是，由于当时自然科学发展水平不高，布鲁诺的辩证法还是自发的辩证法。把某种辩证法的思想表述为物活论与万物有灵论是布鲁诺哲学的缺点。

---

① 《英雄的热情》，《西方伦理学名著选辑》上卷第433页。

第七节　伽利略的唯物主义哲学思想

伽利略(Galileo Galilei 1564—1642年)出生于比萨。在比萨大学和佛罗伦萨大学研究数学。从1589年起先后在比萨大学、巴杜亚大学和佛罗伦萨大学任教。他对数学，物理学，天文学，哲学都有很深的造诣，他的著作有《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》和《关于力学和局部运动的两门新科学的谈话和数学证据》等。

伽利略在科学上有许多发明创造。

他发明了温度计。他在听说荷兰人发明了一种放大镜之后，马上就制造了一个放大的仪器。这个放大仪器可以把观察对象放大三十倍。他用这个放大镜观察月亮，发现月亮上有山脉和深谷。他发现木星有四卫星，并有其可度量的周期。由于伽利略发明的放大镜对天体的观察，使哥白尼的天体理论获得了观察上的证明。

他用实验推翻了亚里士多德的落体定理，证明落体并不象亚里士多德所说的那样重的下降快、轻的下降慢，证明轻重两物是同时坠落的。

他还证明了物体降落的速度与降落的时间成比例。

他提出了惯性定理，说明任何运动并不需要一种力去维持它的运动，需要加以外力的是运动的产生或停止，或者改变运动的方向。按照这个原理，行星一旦开始运动，就不需要力去维持行星的运动。

他对抛物线是水平线的力与垂直向的落体的力的合力作了

说明。

伽利略在自然科学研究上所作出的发现与他的认识论观点有密切关系。伽利略认为，认识事物就是认识事物的大小、形状、数量以及物体按照力学规律所进行的运动。一切事物都可以作精确的度量。人类在认识过程中先有了感性认识，然后进到理性认识。感性认识是数量的认识，是广的方面的认识。不管人类已经有了多么广泛的感性认识，但与人类无限的认识比较起来，也是非常少的。人类的认识有深度的一方面，有对事物的本质的理解，这是靠理性对感性材料的加工而得到的。伽利略认为几何学和算术这些纯数学知识就是这种理性的深度方面的知识。伽利略又强调要用综合法来代替分析法。他所说的分析法是指被经院哲学所歪曲了的演绎法，他认为这种分析法是从最简单的结论达到日益复杂的结论。他在《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》卷首的"致明智的读者"中，反对经院哲学"用他们所背诵的几条理解得很差的原则来谈哲学"，① 也就是反对这种分析法。他所强调要采用的综合法并不是片面的归纳法。这个综合法是从观察和实验所取得的大量事实材料出发，通过归纳和演绎而取得正确的结论。显然，在综合法中是包括了对材料的分析的。伽利略所进行的大量科学研究都是用这种方法进行的。伽利略的这种认识理论已经是近代的物理学方法了，与伽利略同时代的弗兰西斯·培根所提出的科学方法也就是这种归纳法或综合法，只是伽利略比培根更着重于观察和数学在科学研究中的作用，因而他在科学研究中取得了更多的成果。

① 《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》，上海人民出版社 1974 年版，第 2 页。

伽利略在从古希腊罗马的自然科学成果中吸取思想材料时，注意了唯物主义与唯心主义的区别，他批判了唯心主义的东西而采纳了唯物主义的东西。伽利略以前的自然科学研究多多少少都受到一些唯心主义的影响，比如说毕达哥拉主义，柏拉图主义，新柏拉图主义，物活论，万物有灵论等事实上都是唯心主义的东西，伽利略没有受这些唯心主义的思想材料的影响，而且集中精力反对当时的经院哲学所依据的亚里士多德主义。他说："你难道会怀疑，如果亚里士多德会看到天上的那些新发现，他将会改变自己的意见，并修正他的著作，俾能包括那些最合理的学说吗？"① 他批判那些经院哲学家抬高亚里士多德实际上是损害亚里士多德的声誉，他把这种人叫做"亚里士多德的奴隶"，② 他认为应当精心研究亚里士多德的著作，却不能作亚里士多德的奴隶。伽利略摆脱了这些唯心主义的干扰。他采取了古希腊的唯物主义原子学说，把它加以改造使其适合于近代物理学研究的需要，同时又把它与数学方法结合起来，因而成为近代的科学研究方法了。

伽利略的唯物主义的最重要特点表现在他对物质的看法上。他认为物质是实在的，是有形的实体，具有一定的结构。他还认为物质由微粒(原子)所构成。原子有一定的体积，有一定的形状，有一定的运动速度。物质的一切属性都是可以测量的纯数量的元素，而物质的运动是机械的运动。伽利略关于物质是原子构成的观点比古希腊的原子论带有更多的机械唯物主义性质，它反映近代人们认识自然界时要求更进一步的分割与分析，

①② 《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》第144、147页。

从一部分的深入观察然后联系到全体的特点。

伽利略的唯物主义的另一个特点是把数学与机械的唯物主义结合起来。他认为：上帝把严格的数学必然性赋予自然，而后通过自然创造人类的理解力，使人类的理解力在付出了极大的努力之后，可以探寻出一点自然的秘密。他在《黄金的检验者》一书中说："如果没有掌握自然界的数学语言，自然界这本大书是不能理解的，三角形、圆和自然界的数学图形就是自然界的记号"。① 哥白尼与开普勒表明天文学可以归结为数学，伽利略进一步认为地上的动力学也可以归结为数学。对于地上的动力学所观察到的一些混乱的现象和一团混乱的模糊的观点，如果要从中概括出它的规律，使它成为科学的知识，首先就要对概念有确切的界说，而这种界说最好要经过数学上的量的处理。比如为了把他的落体的加速问题变成研究课题，伽利略首先就把古代关于距离与时间的概念给予了确切的数学形式。这样把数学与对自然的认识结合起来就使自然科学的研究得到进一步的发展，唯物主义也得到进一步的发展，逐渐从素朴唯物主义进到机械唯物主义。

伽利略把数量关系作为客观事物性质的主要形态，提出了第一性的性质与第二性的性质的区别。第一性的性质，即大小，形态等可以用数量来表示的是客观的性质，而色、声、味、臭、热、冷等特性则是第二性的性质，它们是主观的产物。他说"当我设想一件物质或一个有形体的物质时，我立刻觉得我必须设想按它的本性，它是有界限、有形状的，和旁的东西比较起来是大还是小，处在什么地方和什么时间，在运动还是静止，与其他物体

① 转引自索考洛夫著：《文艺复兴时期哲学史》（俄文版）第114页。

接触还是分离，是单个、少数还是多数，总之，无论怎样，我不能想象一种物体不具有这些条件。”① 这就是他所说的第一性的性质，这是从机械唯物主义来看它们的。另一方面，他说：“关于白或红，苦或甜，有声或无声，香或臭，我却不觉得我们的心被迫承认这些情况是与物体一定有关系的；如果感官不传达，也许推理与想象始终不会达到这些。所以我想物体方面的这些味、臭、色等，好象真的存在在物体中，其实只不过是名称而已，仅仅存在于有感觉的肉体中。”② 这就是说第二性的性质是主观的产物，是名称，因此，没有主体就没有这种性质。他说：“如果把动物拿走，一切这样的质也就消除了，或消灭了”。③

伽利略的第二性的性质是主观的这个观点以后为许多机械唯物主义者所采纳。

*　　*　　*

从库萨尼古拉、哥白尼、开普勒、达·芬奇、帕拉塞尔苏斯、布鲁诺和伽利略等人的自然科学观点与哲学观点的考察中，可以看出文艺复兴时期的自然科学是如何逐渐清除经院哲学和其他唯心主义哲学理论与思想方法的残余，逐步树立机械唯物主义观点的，这是从素朴唯物主义到机械唯物主义的过渡阶段。

这个时期的哲学与自然科学观点中具有丰富的自发的辩证法观点，这种自发的辩证法观点经常带有神秘主义的形式。

同时，我们也看到数学是认识自然界的强大武器，但数学与经验的观察必须结合起来才能很好地认识自然界。文艺复兴时期的科学发展表明，没有这两者的结合，要取得成就是很难的。

---

①②③ 转引自丹皮尔：《科学史》第 201 页。

第三章　宗教改革

宗教改革是打击天主教会的思想独裁的力量之一，是资产阶级打击封建贵族势力的手段之一。天主教会为了适应封建统治的需要，建立了一整套适应封建等级制度的教会等级制度，制定了一整套的复杂仪式，树立教会的权威，并规定教徒的忏悔只有通过教会才可以得救，资产阶级产生之后，这些适应封建社会而制定的东西，就成为资产阶级所不能容忍的了。资产阶级要求有一个符合于他们利益的教会，希望免去对天主教会的大量经济上的贡献，以便把资金用于发展资本主义；希望给与教徒和下级教会以资产阶级式的民主与自由，进行资本主义的政治改革；希望精简宗教的繁琐仪式，以便使教徒有较多的时间从事于经济的活动。总的说来，宗教改革是在宗教外衣掩护之下的社会经济改革运动。

这个时代的宗教改革派别很多，它们的目的也不一样。从它们与世俗政权的关系来说，有的是世俗统治者自己搞起来的（如英国的国教运动），有的是得到世俗统治的支持来反对教皇的（如马丁·路德的宗教改革运动），有的是反对世俗政权的（如托马斯·闵采尔的宗教改革观点和他领导的农民起义）。

第一节　马丁·路德的宗教改革观点

马丁·路德（Martin Luther 1483—1546 年）是农民的儿子。他的父亲后来做了矿工。马丁·路德家境贫穷，根据他的自传说："父亲是个贫穷的矿工；母亲为了养活我们这些孩子们，只好经常地背负木柴。双亲都不遗余力地工作着"。① 他还说"我也做过乞丐，挨家挨户乞讨过面包"，"后来，我敬爱的父亲以很热爱忠实的态度，来维持我在爱尔福特高级学校里读书；当我在那里求学的时候，他为了帮助我，曾汗流浃背，辛苦地工作着"。②马丁·路德的这一段早期生活的自白看来还是真实的，这些情况说明了他后来对罗马教庭的腐败非常痛恨是有其社会原因的。马丁·路德在爱尔福特高级学校学习时，已经研究了科学与哲学。毕业后，他本可以继续学习或从事教学，但他坚定地于 1505 年担任了宗教职务。1510 年，他到了罗马。他后来在自传中讲到他到罗马的感受时说："我宁愿放弃几千几万个银币，只求不看到罗马；我经常关心不使教皇遭受不愉快和不公平，但是，我们应传达所看到的情况。"③ 1517 年因教皇代表约翰·特莱尔强迫人们购买赎罪券，马丁·路德在威丁堡教堂门上，写了九十条反对赎罪券的论点，点燃了宗教改革的大火。教皇为了压迫路德放弃他的主张，曾采用了派代表讨论、公开辩论以及下诏书申斥路德论点等手段，但这些手段并未收到效果，路德反而

①②③ 《世界中世纪史原始资料选辑》，天津人民出版社 1959 年版，第156、157、158页。

于1520年发表了《致德意志贵族书》，《论教会的堕落》和《论基督教徒的自由》等三本著作，并于同年十二月公开焚毁教皇的诏书与教会法。1521年以后，路德受到萨克森公国国王腓特烈的保护，从事于圣经的翻译工作，对于现代德语的规范化作出了贡献。

马丁·路德的宗教改革是依靠世俗政权的支持与保护去反对天主教会的。因此，当德国的宗教改革运动发展到闵采尔领导农民战争反对世俗政权的阶段时，路德就走向了反动。在1524年闵采尔移居缪尔豪森时，路德曾写信给该市市政府，说闵采尔的活动里"除了屠杀、叛乱和流血以外，不可能期待别的后果"。① 马丁·路德的这个文件事实上是一封告密信，是破坏农民起义的行为。这件事说明马丁·路德对农民起义的仇恨与对封建贵族的妥协态度。

马丁·路德的宗教改革是以要求发展资本主义的世俗政权为主要的支持者，他给世俗政权制造舆论，以减轻他们的经济负担，把一部分原来贡献于教会的经济力量移作发展资本主义之用。而世俗政权则保护他个人的安全来反对罗马教庭。他在《致德意志贵族书》中说，德意志付给教皇的金钱比从前付给皇帝的更多，(他估计有三十万银币)但结果是毫无所获，得到的只是被轻视与受耻辱。他认为德意志的君主、贵族、城市、团体、地方教会和人民都日趋贫困，帝国只有空名与虚位，但教皇却得到珍宝、权威、法律与自由。

马丁·路德认为罗马教庭"很巧妙地建筑了三堵墙来抗拒

① 《世界中世纪史原始资料选辑》第163页。

改革，使基督教走向毁灭。”① 这三堵墙是：

“第一堵墙：当世俗政权向他们施加压力时，他们便声明：世俗权力没有过问他们的权力，相反地，宗教权力是在世俗权力之上的。

第二堵墙：假使你引用圣经向他们加以指责时，他们便说：只有教皇才有解释圣经的权利。

第三堵墙：假使你要用召集宗教大会来威胁他们时，他们又发明了一种说法，即是：只有教皇才有召集宗教会议的权利。”②

马丁·路德对这三堵墙作了有利于世俗政权的论证。政教关系方面，他认为教皇对于世俗的皇帝并无统治权，教皇对皇帝所具有的权力就是皇帝登基时必须由教皇加冕，除此以外，皇帝固然不能过问基督教的信条内容，但皇帝却有改革教会的腐朽制度与作风的权力。马丁·路德认为教皇不但可能犯错误，而且有很大的错误。人们不需要通过教士悔罪和了解圣经，人们可以自己学习圣经，了解圣经，圣经的解释权也属每一个信徒，而不是只属于教皇。马丁·路德认为，宗教大会也不是只有教皇才能召集，任何人都可以要求召集宗教大会。马丁·路德的这些观点是与罗马教庭直接对立的。

马丁·路德反驳“教会阶级”与“世俗阶级”的区分，说把教皇、主教们、传教士们称为“教会阶级”，把君主、贵族、手艺人和农民称为“世俗阶级”是一种“富于欺骗性的巧妙发明”。③他认

---

①② 《世界通史资料选辑》中古部分，商务印书馆1964年版，第339—340页。

③ 《世界通史资料选辑》中古部分第340页。

为所有的基督教徒都是真正地属于教会阶级的。在基督教徒中间，只有职位上的分别，并无其他的不同。一个人充当了教士，担任了某个职位，他享有较高的地位，但“当他被免职之后，他仍是一个农民或者一个市民，和其余的人并无分别”。①他认为有些人制造理由，说他们是“不能被取消的人物”，硬说一个人一旦成了传教士，即使被革职，还是和普通的世俗人不同，甚至幻想成为“永久的传教士”。他认为这些都是欺人之谈。

马丁·路德反驳世俗政权不能管教会权力的论调，他指出，这就等于说，无论眼睛怎样痛，但是手不能摸它；这也就是说，一个人不准帮助别人，眼看别人走向死亡，而不加以援助。他认为这种看法是不合理的，也不合于基督教的教义的。因此，他在政教关系上的结论是：“我们应当让世俗政权在整个的基督教世界中执行它的职务，不要加以任何阻碍。无论什么人，不管他是教皇、主教、传教士、或是修士、修女，世俗权力都有权来管他。”②马丁·路德这种反对教会阶级的特权、也反对教会人士中高级教权人物的特权的主张反映了市民阶级争取平等权力，争取资本主义发展的倾向。

为了使世俗阶级与教会阶级取得平等的权利，必须批判教会阶级认为他们高于人民的理论根据，并提出教会人士与人民处于平等地位的理由。这就是马丁·路德批判只有教皇才能解释圣经与教皇不犯错误的原因，也就是他提出“因信称义”的理由。

马丁·路德集中揭露的对象是罗马教庭，他在自传中说如

---

①② 《世界通史资料选辑》中古部分第341页。

果有地狱的话，那么，罗马便是地狱。他还说："基督徒愈接近罗马，就愈变坏。谁第一次往罗马去，他去找骗子。第二次，他染着骗子习气。第三次，他自己就成为骗子了。"①他认为他要竭智尽忠地宣传和研究圣经，但"教皇成为横亘在我的道路上的障碍"。②因此，他必须揭露教庭的黑暗，使人们从天主教旧的信仰中解脱出来。天主教的信仰认为人们有罪，只有通过向教士悔罪，才能得救。这种通过教会才能得救的理论使人们思想受到束缚，使教会高踞于一般人之上。这样，教会的胡作非为，揽权聚财，出售官职，荒淫暗杀，都成为人们所不敢揭露，不敢过问的了。马丁·路德打破了人们必须向教会悔过才能得救的教条，建立因人们自己内心的信仰而得救的新的观点。

按照马丁·路德的观点，所有的基督教徒毫无区别的是"从一位圣灵受洗，接受一种福音，一种信仰——只有这些才能使一个人成为具有精神的基督教品质的基督徒"。③因为教徒都是接受一种福音一种信仰，所以他应当从福音的信仰中得救。马丁·路德引保罗《致罗马人书》中的话说："你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救"，"义人必因信得生"。④马丁·路德认为只有信仰和有效地实行上帝的话，才能带来拯救。因为上帝的话是不能用"事功"即实行由教会规定的事务、天主教的繁文褥节的宗教仪式、个人的经济上的贡献与向教士的忏悔来取得，只能通过自己心里的信仰。他说："倘若它能靠别的方法释罪的话，它便无需乎上帝的话也无需乎信仰了。"⑤这就

---

①② 《世界中世纪史原始资料选辑》第159页。

③ 《世界通史资料选辑》中古部分第340页。

④⑤ 《论基督教徒的自由》，《西方伦理学名著选辑》上卷第442页。

是马丁·路德引保罗的话所说的"人心里相信，就可以称义"(《致罗马人书》10.10)。

按照马丁·路德的观点，基督之所以被派遣到人间来，也只不过为了负传话的任务，使徒、主教、教士等之所以被任命，都不是为了别的什么目的，只是为了传道。所以，马丁·路德认为，教会只有传道的任务，这就剥夺了中世纪教会所具有的经济、政治和思想统治上的一切权利，把人的获救与解放交给人们自己去掌握。

根据马丁·路德的这种获救的理论，普通人民所犯的罪就很容易得到挽救，而教会人士的罪则十恶不赦。他说："一个贫困的穷苦汉所犯的罪，尽管这罪按照法律应当受到绞刑，或者是一个穷苦低贱的妓女所犯的罪，与一个整天都在从事着摧残那些穷苦汉的、并且扼杀他们肉体和心灵的、那样一个冒牌的传教士所犯的罪比起来，那又算得什么呢？"②马丁·路德理论的反封建教会、支持资产阶级与人民的性质在他对于获救的看法中明显地表现出来了。

马丁·路德的这种通过人们的内心、自己因信仰而得救的理论是有神秘主义的，艾克哈特、库萨的尼古拉以及无名氏的《德国神学》(此书是马丁·路德帮助出版的)的神秘主义对他有很大的影响。约翰·胡司的宗教改革观点，对他也有很大的影响。他在爱尔福特学习时，曾经读了胡司的演说，他说"在这些演说里，我真的找到很多的东西，我竟大为吃惊：我心里想这个人为什么被烧死，他所引证的圣经是这么符合基督教的道理，也是这

① 《论基督教徒的自由》，《西方伦理学名著选辑》上卷第443页。

② 《西方伦理学名著选辑》上卷第481页(译文略有改动)。

么有说服的力量。"①当然，胡司对他的影响不在于胡司的革命精神，而在于胡司与他有同样根源的神秘主义的神学思想。马丁·路德的宗教改革是以对人们心里的信仰的枷锁去代替天主教的经济、政治和思想信条的枷锁。

总的说来，马丁·路德是代表资产阶级的宗教观点的宗教改革者，他从资产阶级的利益出发，批判天主教会，建立对资产阶级有利、符合于资本主义发展的教会，在历史上是起过进步作用的。

但是，他自己提出的一些观点也是新教条、新迷信，对人们的思想也有腐蚀作用。从政治上说，马丁·路德早期依附世俗政权，与封建贵族有妥协的一方面，但他毕竟是从反封建主义出发的，有进步作用；但后期反对农民起义，则起了反动的作用。

第二节　闵采尔的宗教改革运动与德国农民战争

闵采尔所领导的宗教改革运动后来与德国农民战争结合起来。德国农民战争爆发于1524年到1525年间，早在1522年与1523年，德国许多地方已经发生了一些小规模的农民暴动，到1524年就汇合成为大规模的农民战争。农民战争的主要地区有士瓦本，弗兰哥尼亚、屠林根和萨克逊，据记载，全德国有三分之二的农民拿起镰刀、长矛，为了他们的自由而战斗。

闵采尔所领导的是屠林根与萨克逊地区的农民起义，起义

① 《世界中世纪史原始资料选辑》第158页。

的基本力量是农民、矿工和失业者。他们解放了缪尔豪森城，在这里建立自己的政权，即“永久议会”（1525年3月17日），闵采尔担任主席。

闵采尔(Thomas Münzer 1490—1525年)出身于下层牧师，他曾经与马丁·路德一道从事宗教改革，后来与马丁·路德分手，参加了农民起义，最后因农民起义失败而被杀害。

闵采尔的宗教改革与马丁·路德的宗教改革不同。马丁·路德从经济上反对天主教庭的搜括，这对于德国的资产阶级与德国的小王公都是有利的。闵采尔与马丁·路德不同，他站在农民的立场上批判天主教会，也批判王公贵族与资产阶级对农民的压迫与剥削。

闵采尔说，王公们在穷人中间传布上帝的训诫，说上帝命令勿盗窃，如果有任何人从他们那里拿去了哪怕微乎其微的小东西，那么，他们就把他送上绞刑架了；马丁·路德这个说谎的博士也附和地说了一声“阿们”。闵采尔认为，实际上犯盗窃罪的是王公贵族，“他们压迫所有的老百姓，破坏、抢劫穷苦的农民、手工业者和整个世界”。① 所以在他看来，“高利贷、偷窃和盗劫的主因就是我们的老爷和王公们。”②

闵采尔把劳动人民从封建压迫下解放出来的事业，叫做“上帝的事业”。他说：“路德是个可怜的改革家，他坐在柔软的软垫子上，过分赞扬信仰，太少重视事业了”。③他认为马丁·路德“不想要比攻击牧师和僧侣更前进一步”，④“以不承认罪孽的赦免、炼狱、安灵祭等等恶习，同教皇权力作斗争，就意味着只进行半

①② 《世界中世纪史原始资料选辑》第160—161页。
③④ 《世界中世纪史原始资料选辑》第164页。

途的改革。"① 他在给马丁·路德的信中嘲笑路德只是允许把一些教会的财产与"上帝的礼物"给予王公贵族，却吹嘘自己的英勇行为，发出不可想象的愚蠢豪言，真正"令人笑死"。

闵采尔的特点是直接号召人们拿起武器，起来斗争。他引《马太福音》(10)的话说"我来不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。"他说："这样，我们应当怎么办呢？如果你们是象保罗在《罗马书》(10)里所说的，不愿意做魔鬼而愿意做上帝的仆人的话，那么唯一的办法就是把这个拦阻福音的恶徒去掉并把他孤立起来。"② 他又引《路加福音》(19)的话："把我的仇敌们拉来，在我面前杀了他们吧。"又引《申命记》(13)的话说"不要让那使我们远离上帝的恶者再活下去。"③ 这些引证《圣经》的话，实际上是借基督教的旧日衣冠来演出农民革命的新戏，目的是号召农民、工人起来斗争。他在给曼斯斐尔德矿工的信中说："干吧，干吧，趁热打铁吧！不要让你们的宝剑从热血里冷却下来！只要恶徒活着的时候，你们不会从人类恐怖里解放出来……。"④

闵采尔为了达到这个政治目的，提出了一套宗教思想，认为人们信仰的主要源泉不是读《圣经》，而在于领会上帝的启示，即"在心灵的深处所听到的内在的言语。"⑤ 他说"谁没有通过上帝的活见证(《罗马书》8)而知觉并领会到了这一点；即使他已熟读了十万部《圣经》也还是根本不认识上帝的。任何人都可以从此推断出，这个世界距基督教的信仰还有多远。"⑥ 恩格斯说：闵

---

①④ 《世界中世纪史原始资料选辑》第164、162页。

②③ 闵采尔：《向诸侯说教》，《西方伦理学名著选辑》上卷第539—541页。

⑤⑥ 闵采尔：《向诸侯说教》，《西方伦理学名著选辑》上卷第532页。

采尔"既否认《圣经》是唯一的启示，也否认《圣经》是无误的启示。照他看来，真正的、生动活泼的启示，应是理性。"①因此，闵采尔的宗教思想实际上是借用人们熟悉的宗教作为工具而使人们接受他的革命理论，在这里上帝不过是人民革命的意志与理想的表示，所以恩格斯认为闵采尔的宗教哲学是"接近于无神论的"，它"不仅攻击天主教的一切主要论点，而且也一般地攻击基督教的一切主要论点。他在基督教的外形之下传布一种泛神论，……个别的地方甚至着了无神论的边际"。②闵采尔的泛神论表现在他承认有神，但认为世界不是神创造的，而是神与世界同时存在。从这种泛神论出发，他认为神就是自然界，神性就是人性，也就是人的理性，因而通过神把人与自然界沟通起来，解决了人认识自然界的问题。从这种泛神论出发，也解决了人改造社会的问题：既然人人有理性，则人就必须过合于理性的生活。这种合于理性的生活就是"千年王国"。根据神性的需要就必须实现这个千年王国，从而把人们引向革命实践的路上去。从这种泛神论可以看出，闵采尔的信仰的基础是上帝的启示与所谓的内在的言语，与马丁·路德的因信称义是不同的。因信称义是用内心的信仰来束缚人们，它反对的只是通过教会才可以得救；而闵采尔的上帝的启示与内心的言语实际是指人们自己对改造社会和解放自己的理性认识，它不是束缚人们就范，而是发动人们起来革命。

闵采尔用这种宗教哲学发动群众，目的是要建立一个"千年"王国。恩格斯指出："闵采尔所了解的天国不是别的，只不过

①② 《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷第414页。

是没有阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已”，在这种社会中“一切工作一切财产都要共同分配，最完全的平等必须实行”。① 闵采尔的这个理想，虽然由于历史条件的限制，由于农民革命很快失败，而未能实现，但它是在闵采尔掌握政权时公开宣布过的，他宣布新的农民政权是人们普遍平等，一切财产公有，废除劳动人民与贵族和地主所订立的契约，所有贵族的土地要转交农民公社。这些政治措施说明闵采尔的“天国”不是宗教幻想，而是他的政治理想的表达。

第三节　加尔文的宗教改革思想

加尔文(Jean Calvin 1509—1564 年)出身于法国北部的匹卡底地方。他的父亲是律师，信仰旧教。他十四岁时进巴黎大学，毕业后，本来可以任宗教职务，但他希望进一步研究学问，因而再学习了法律。1536 年他去日内瓦，其友人法勒尔(Forele 1489—1565 年) 留他在日内瓦实行他的神权政治理想。他为资产阶级的生活制定了严厉的法律，以宗教戒律的形式要求人们遵守。由于他的严酷的作风为日内瓦人所不喜欢，仅两年即被驱逐，到 1541 年法勒尔又把他请回去，继续实行宗教与政治结合的统治。他的主要著作是《基督教的制度》。

加尔文的宗教思想是命定论。按照他的观点，上帝是万事万物的支配者。从上帝创造世界时就规定了他自己要做些什么，

① 《马克思恩格斯全集》第 7 卷第414页。

而且以后就根据他的威力执行他规定下来的事情。因此，不仅天和地这些无生命的东西是根据上帝的意旨而行动，就是人的意志也是在上帝的意旨支配之下，完全依照上帝的意旨而行动着。国家的法律是上帝的意旨的表现，而《圣经》是上帝的启示。因此，国家的法律与《圣经》应该是一致的。人没有选择的余地，他只能按照上帝的意旨办事。实际上，上帝早已决定他如何行动。人用上帝赐予的理性去判断他应该做什么，如果他把理性用于《圣经》所指示的，他就得到真实的和正确的指示，如果他无知或犯了罪过，他就会与《圣经》所指示的相反。按照加尔文的这个命定论观点，人只要按照《圣经》办事就行了，并不需要教会的指示，也不需要向教会人士忏悔，因而就与正统天主教有了区别，成了新教的一支。

加尔文的这个理论与厄里根纳、奥古斯丁等人的观点有很密切的关系。他在讲自由意志时，引述了这些基督教理论创始者的意见。按照厄里根纳的定义，自由意志是识别善与恶的理性的能力和选择善与恶的权力。奥古斯丁则认为自由意志是理性和意志的权力。依靠它，在神的恩典帮助我们时，我们就选择了善，在神的恩典不帮助我们时，我们就选择了恶。加尔文又引了托马斯·阿奎那对自由意志的意见。根据阿奎那的看法，自由意志是由理智和欲望组成，但更倾向于欲望的选择的能力。这些旧教系统的神学家的看法似乎与加尔文的看法区别不大。加尔文的理论之所以为资产阶级所需要，是因为资产阶级需要有一种理论来说明经济竞争的自由，但自由之中又有命中注定的规律，它不以人们的意志为转移，因而竞争胜利了，这是上帝注定你抉择了善，竞争失败了，这是上帝注定了你采取了恶。上帝

的意志不可违反，但你可以根据《圣经》而采取正确的态度。从这一点出发，就可以制定一系列有利于资产阶级活动的原则。

加尔文根据他的命定论学说对教权与政权的矛盾作出新的解决，在教权高于政权的原则下把教权与政权统一起来。加尔文认为不能使对政权的服从与对上帝的服从有矛盾，一切君主的愿望、法令和权力均需服从于上帝；上帝的意志、命令和权威必须超越一切。在政权的命令与上帝的命令相矛盾时，可以不听政权的命令而听从上帝的命令，加尔文引了《圣经·使徒行传》(V, 29)的话"顺从上帝不顺从人，是应当的"来说明这是上帝的意旨。

加尔文又根据他的这种理论对教会与世俗政府的关系作了新的论证。他认为上帝应当统治一切政府，世俗的政府乃是按照上帝的意志建立起来的，它代表上帝的意志。教会也是上帝所建立的，它是代表上帝意志的精神政府，管理人们的精神上的信仰、灵魂如何得救这类的问题，因而人人都应服从它。按照加尔文的这种关于教会与政权关系的理论，政权与教权就统一起来了，人们服从于政权的统治与服从教会是一回事，这就有利于资产阶级假上帝之命以统治人民。恩格斯指出了加尔文的宗教理论的资产阶级性质，他说："他以真正法国式的尖锐性突出了宗教改革的资产阶级性质，使教会共和化和民主化。当路德的宗教改革在德国已经蜕化并把德国引向灭亡的时候，加尔文的宗教改革却成了日内瓦、荷兰和苏格兰共和党人的旗帜，使荷兰摆脱了西班牙和德意志帝国的统治，并为英国发生的资产阶级革命的第二幕提供了意识形态的外衣"。① 恩格斯还说，在英国，"加

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第47页。

尔文教是当时资产阶级利益的真正的宗教外衣”，①就是在1688年光荣革命之后英国的国教恢复了，但也不是恢复到它以前的形式，而是“强烈地加尔文教化了”。②这些情况说明加尔文的理论与欧洲资产阶级革命的密切关系。

应当指出，加尔文的理论中也有非常保守的方面。从宗教思想来说，他为维持陈腐的“三位一体”的理论而悍然烧死了塞尔维特。（塞尔维特主张“一位论”并希望加尔文能采纳他的意见。加尔文以此向天主教告密，在塞尔维特逃出了天主教的宗教裁判所以后，加尔文自己出面烧死了他）这件事说明了加尔文连起码的资产阶级的宗教容忍思想也没有。在政治上，加尔文也主张：在暴君统治下，人民也不能反抗，只有忍受痛苦，向上帝祷告。除此以外，他又主张：暴政统治总比“没有领导，没有官吏，没有权威，彼此平等的好”等等。

*　　*　　*

总的说来，宗教改革是资产阶级革命运动的一部分，恩格斯把它称为资产阶级反对封建制度达到顶点的三次大决战中的第一次大决战。在这次大决战中，马丁·路德发出反对教会的战斗号召，唤起了两次战斗性起义，即弗兰茨·冯·济金根领导下的下层贵族起义和伟大的德国农民战争。闵采尔是德国农民战争的伟大领袖，他的宗教改革理论成了德国农民战争的理论基础。德国的两次政治性起义都失败了，但在路德失败的地方，加尔文却取得了胜利，恩格斯指出：这是因为“加尔文的信条适合当时资产阶级中最勇敢的人的要求”。③而且“加尔文的教会的组

①② 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第47页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷第391页。

织是完全民主的和共和的；而在上帝的王国已经共和化了的地方，人间的王国还能够仍然从属于君主、主教和领主吗？”①因此，加尔文教在荷兰创立了共和国，在英国，特别是在苏格兰建立了有力的共和主义的政党。在资产阶级反对封建制度的第二次大决战，即英国资产阶级革命中，资产阶级就在加尔文教中给自己找到了现成的理论。但是宗教理论毕竟只能作为革命的外衣，它总有一些神学的局限性，所以资产阶级在反对封建制度的第三次大决战，即法国大革命时，就完全抛弃了宗教的外衣。从上面的分析可以看出，宗教改革运动对资产阶级革命是作出了贡献的，但它是有局限性的，而且文艺复兴时期的宗教改革的各种派别形式不同，代表的阶级利益不同，因而它们在历史上所起的进步作用也有所不同。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第391页。

第四章　文艺复兴时期的社会政治理论

文艺复兴时期是从封建主义向资本主义的过渡时期，阶级斗争十分尖锐。这个时期的各个阶级，包括封建贵族，资产阶级，农民，手工业者和早期无产者都有代表他们各自的阶级利益的社会政治理论家。在这些政治理论家中，有代表资产阶级的马基雅弗利，代表早期无产者，即破产农民要求的托马斯·莫尔和康帕内拉，以及法国中央集权的拥护者博丹。

第一节　马基雅弗利的社会政治观点

马基雅弗利(Niccolo Machiavelli 1469—1526 年) 出生于佛罗伦萨一个资产阶级家庭。由于他不是出身于贵族，在佛罗伦萨的美狄齐贵族统治时代，始终未能得到正当的职业。1494年法国推翻了佛罗伦萨的专制统治、建立了城邦的共和国之后，他才在 1498 年担任了共和国的官员，成了一名重要的外交家与军事家。1512年，西班牙、德国与瑞士共同把法国在意大利的势力驱逐出去，而教皇朱丽第二 (Julius II) 又扶持美狄齐贵族恢复了掌权，马基雅弗利辞去官职，从事著述。他的主要著作是：《君主论》，《李威氏罗马史之研究》，《战争技术》，《佛罗伦萨史》等。

由于马基雅弗利在从事佛罗伦萨共和国的政权工作中，一

方面取得了丰富的政治方面与外交方面的经验，另一方面，也目睹了政治上的欺诈弄权、阴谋陷害等贵族资产阶级的进行统治的黑幕，所以，马基雅弗利的著作大多是讨论政治权术，特别是暴露、甚至是吹捧贵族资产阶级政治上的那些丑恶的东西，成为资产阶级政治思想史中突出的代表。但是，他之所以这样把阴谋手段，你欺我诈，下毒暗害也作为政治思想的一个部分，是为了鼓吹意大利的统一。因为当时欧洲的一些民族国家大多已经统一了，而且走上了富裕强盛的道路，而意大利仍旧四分五裂，所以他要大声疾呼由统一而达强盛，谋强盛则必统一。

马基雅弗利提出了形而上学的"人性"观点，他认为人的本性是永恒不变的，如同天空、自然现象和太阳的不变一样。他又认为人的本性向恶而不向善，人们自私自利，贪得无厌，胆小怕死，相互妒嫉，朝三暮四，忘恩负义。人的本性决定他易于沾染上恶习而不会模仿善行。马基雅弗利利用这种理论来论证的首先是私有财产的神圣不可侵犯。他认为由于人的自私自利，他宁愿忘记父亲的死亡，却不愿意失掉自己的财产，而人总是不重视名誉而重视财产，为了取得财产就是身败名裂也可以。因此，马基雅弗利认为私有财产是神圣的，统治者应该保护私有财产，并且还要按照人的自私自利，以利益为诱饵，通过人对私有财产的爱好来引导他们。

马基雅弗利的这种人性论是非常荒谬的，他是把贵族和资产阶级的生活中的阴暗面貌说成是人的本性。这种人性不变的形而上学观点乃是论证资产阶级的统治的永恒性的手段。

马基雅弗利也鼓吹利用人的这些弱点来统治人们，支配他们。他认为，进行统治的方法有几种：一种是采用法律，一种是

采用暴力，前者适用于人，后者适用于兽。但是法律时常是不中用的，不能不采用暴力。他认为统治者应当兼用对人对兽的两种办法，不然就不能保住他的统治。怎样采用兽的方法呢？他建议统治者要具备狮子与狐狸两种性格，狮子勇敢，但不能防陷阱，狐狸狡猾，但不能抵御狼。所以，要象狐狸那样知道有陷阱，象狮子那样叫狼害怕。这是要统治者有威有智，又高压又怀柔，不必讲信用，也不必讲原则，只要玩弄权术就可以了。

马基雅弗利认为一个国家之中，党派的斗争在所难免，统治者不要害怕这种宗教斗争，而是要利用它。利用的办法是不要模棱两可，也不能骑墙中立，要拉一派，打一派。他认为统治者应当明白宣布赞成某一党，反对某一党，则无论是他赞成的一方面，还是他反对的一方面都会拥护他。因为竞争胜利的方面会因统治者的支持而感谢他；而竞争失败的方面也会因为统治者没有以他们政治上的失败而将他们置之死地，转而依附他。这是一种相当卑鄙的政治权术。

马基雅弗利认为，为了达到国家的统一，可以采用一切手段，比如贿赂、暗杀、毒害、劫夺、欺骗，以至背信弃义，两面三刀，投机取巧，投降变节等等。

马基雅弗利的这些观点充分表现出这种政治理论是以资产阶级个人主义的厚颜无耻为基础的，它提倡只要依靠武力，可以不讲任何道德原则，只要可以达到目的，完全可以不择手段。这种理论一方面是从当时的政治实践中概括出来的，另一方面也预示了以后的资产阶级的政治实践。

第二节　托马斯·莫尔的空想共产主义思想

托马斯·莫尔(Thomas More 1478—1535年)出身于资产阶级家庭，父亲是一位律师，他1492年进入牛津大学。喜欢人文主义者的著作，与爱拉斯谟熟悉。后来，他离开牛津大学去跟富有经验的法律家学习英国法律，很快就成了有名气的律师。莫尔在1504年年仅二十六岁时就当选为议员，后来因为不同意英王亨利第七向议会索取一笔补助费，得罪了国王，被迫离开议会，仍任律师。他的《乌托邦》是在1516年一次出使荷兰时开始写的。此书很快流传开去，为莫尔取得了声誉，也使他得以被英王亨利第八任用为大法官等要职。

莫尔后来因为反对亨利第八的宗教改革措施，不宣誓拥护亨利第八作英国国教首领而被处死。但不应当由此把他看成是忠于旧教。天主教会虽然把莫尔列为殉道者，但他并不是正统的天主教的支持者。

莫尔的空想共产主义思想是在英国的典型的资本原始积累的情况下产生的。英国的原始积累表现为"圈地运动"，即新贵族和资产阶级圈占农民的耕地，改为草场，放牧羊群，以便剪更多的羊毛，扩大毛织品生产，牟取更多的利润。圈地运动使农民失去土地，成为流浪者，或被迫为盗，以致被残酷地处死。莫尔的《乌托邦》就集中地反映了这一时期的剥削者与被剥削者、压迫者与被压迫者的矛盾，特别是反映了当时正在出现的早期无产者与资产阶级的矛盾。这部著作对贵族和资产阶级进行了严厉的批判，并提出实行公有制的社会主义的想法。《乌托邦》

是第一部空想社会主义著作。

《乌托邦》的主要论点如下：

第一，莫尔揭露了当时的社会的不平等，对贵族非常痛恨。他说："有大批贵族，这些人象公蜂一样，一事不作，靠别人的劳动来养活自己，即是说，靠在他们田地上作工的那些佃农。为了扩大收入，他们对这些佃农敲骨吸髓，重重剥削……他们养着一大批毫无一技之长专事吃闲饭的侍卫，只要主人一死，或者自己生病，这些侍卫立刻被赶出大门之外。"① 莫尔生活的时代，英国还是封建制度占统治地位，贵族与劳动人民之间的矛盾很大，莫尔尖锐地指出了贵族与人民群众之间的对立，对劳动人民致以深切的同情，这是他的进步立场的表现。

第二，莫尔又抨击了当时对待流浪人的残酷刑罚。他说，有些贵族的奴仆，被赶出了大门，流浪街头，"他们若不拚命从事盗窃，就只有挨饿了。"②而另外的一些农民，失掉了土地，只有把他们少得可怜的家当三文不值二文地卖出去。"等到他们在流浪生活中把卖来的钱花得一干二净，他们就只有盗窃，受绞刑的处分，否则就是挨家沿户讨饭了。此外他们还有什么可行的呢？可是，他们做了乞丐，也是被送进牢狱，因为他们是游手好闲，不寻工作的人。"③但是他们并不是不寻工作的人，"他们很想找工作，但找不到。他是种惯了田的，但现在没有田可种。"④当时的英国，由于一件普通的盗窃罪，只要有证人，就可以处以死刑，因而盗窃者不如把目击者杀死。因此，莫尔认为这是"纵民为

①② 莫尔：《乌托邦》，商务印书馆1957年版，第34页。

③④ 莫尔：《乌托邦》第37页。

盗”，“是纵恿他们杀害好人。”①莫尔认为应该叫他们去生产。

第三，莫尔认为人民的痛苦归结起来是由圈地运动造成的。他对英国原始积累中的圈地运动进行了抨击。他说，“你们的绵羊本来是那么驯服，吃一点点就满足，现在据说变成很贪婪很凶蛮，甚至要把人吃掉，把你们的田地、家园、城市要蹂躏完啦。”因为羊毛的利润增加，所以“馋嘴而且是贪狠的国蠹，会破坏地界，用一条篱栅把好几千亩地圈起，佃农从地上被逐出，他们的财产被用诡计或压制的方式剥夺掉。”②

莫尔从当时英国的情况出发，认为人民的这种灾难来源于私有财产和人们要求加速积累财产，因此，他主张废除私有财产。他的计划是每个人都要劳动，除了担任公众职务与智力劳动者外，都要从事体力劳动，手工业和农业的产品都是全社会的财产，每个公民可以从公共仓库中领取所需要的东西。由于产品充足就用不着害怕任何人取得过多。但是在乌托邦中还存在着宗教与奴隶。

莫尔提出废除私有制的主张，在历史上并不是第一个，他的“乌托邦”的特点是提出了一套废除私有财产之后如何组织生产的方法。

莫尔的“乌托邦”的设想，是参考了一些历史上的设想后提出来的，比如莫尔在讲到废除私有财产时就讲到了柏拉图的《国家篇》对他的影响。柏拉图的《国家篇》中主张没有私有财产是为奴隶主的利益的，莫尔的“乌托邦”则立足于当时的社会，他看到的是资本主义的缺点，所以想提出一种比较完满的国家方案，

① 莫尔：《乌托邦》第38、40页。
② 参见莫尔：《乌托邦》第36、37页。

消除这些缺点。但是，他既不了解私有财产的真正起源，也没有说明我们如何才有可能废除私有财产。

其次，由于他没有了解当时资本主义开始发展中的一些现事的性质，所以不能找到解决这些问题的方案。他所提出的有些方案实际上是从中世纪去找模式，是开倒车的。比如，他不赞成当时发展起来的资本主义工场手工业，主张恢复中世纪的以家庭为单位的小手工业。他提出这种方案也反映了当时破产的小手工业者的不满情绪。

按照马克思和恩格斯的看法，空想社会主义方案是"在无产阶级还很不发展、因而对本身的地位的认识还基于幻想的时候，同无产阶级对社会普遍改造的最初的本能的渴望相适应的"。① 莫尔的《乌托邦》就是这样反映了早期无产者的希望和要求。

莫尔不可能从无产阶级解放的物质条件，从无产阶级和资产阶级充分发展了的阶级斗争出发，提出社会主义；他是从人性论出发提出这种方案的，他认为社会主义制度是由于人性的需要。但是他所说的"人性"既不同于封建地主阶级的人性，也不同于资产阶级的人性。他认为人在追求身体的快乐以外也追求精神的快乐；人不仅追求个人的快乐，还要关心使别人也快乐；他还认为使自己与别人都快乐是一种"自然规律"。这种反映了早期无产者的要求的人性论就是他的空想社会主义的理论基础。

莫尔在《乌托邦》一书中讨论了什么是"善"这个问题。莫尔

① 《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷第282页。

反对基督教义中的禁欲主义，也就是古希腊罗马的斯多亚派的“单单把德行看成幸福”的观点，他说，他们“去追求严峻艰苦的德行，不但不尝人生的甜蜜，甚至甘心忍受不会产生好处的苦痛，这是乌托邦人认为非常愚笨的”。①他认为，乌托邦人的看法是：“随便一个人多傻，他会尽力追求快乐，不管手段正当与否，只是避免因小的快乐而失掉大的快乐，和避免有痛苦为其后果的快乐”。② 但是莫尔对乌托邦人的这种看法有一定程度的保留，他说：“他们似乎过分为快乐张目，认为人类的全部或主要幸福是快乐构成的”。③莫尔在这种反对禁欲主义主张追求快乐的道德观点中发挥了他对道德的看法。

他说：“乌托邦人所认为是真正快乐的，有各种各样，有的属于精神方面，有的属于身体方面”。精神方面的快乐“有智力以及从默察真理所获得的喜悦”，以及“对于过去美满生活的惬意的回忆”“对于将来幸福生活的有信心的展望”。④至于身体的快乐则分为两种，一是引起人们的鲜明的快感的，二是身体的康宁健旺。但是莫尔并不是同等地看待精神快乐与身体快乐，他说：“乌托邦人尤其重视精神的快乐，认为这是主要的，根本的。他们以为，这种快乐的最卓越的部分是起源于我们能敦品励行，扪心自问我们的生活是洁白无瑕的”。⑤莫尔这种把精神快乐放在身体快乐之上的观点就与资产阶级的快乐观有所不同，它反映了早期无产者对资产阶级贪图物质享受的反感，他把资产阶级所追求的物质享受都看成是“虚无的快乐”，说这些人是以“虚无的快乐欺骗自己”。⑥

---

①② 莫尔：《乌托邦》第 83 页。

③④⑤⑥ 莫尔：《乌托邦》第 82、88、90、87 页。

莫尔认为，受到理性指导的快乐不仅自己过快乐的生活，而且要“帮助那些和我们有天然联系的人们也尽量过安静快乐的生活”，①他也认为“要竭力减轻别人的困苦憔悴，把减轻别人的困苦憔悴认为从搏爱观点出发是值得赞扬的事”。②还认为“为别人造福”是“人类所独特备有的德行”。③莫尔认为关心使别人快乐是一种人的道德的义务，他说“要以公共的利益为前提，这便是你的义务。妨碍他人的快乐，以力图取得自己的快乐，这是不公平的。反之，牺牲自己的所得，以成全别人的所得，这就尽到了博爱人类同情人类的义务”。④这种从公共利益出发的思想是他的公有制的社会主义分配原则的基础，他说：“乌托邦人觉得，我们不但应该遵守私人间所建立的协定，而且，关于便利生活的东西如何分配，就是说，关于取得快乐的物质如何分配的公共法律，我们也应该遵守”。⑤莫尔这种从公共利益出发的思想就在一定程度上克服了文艺复兴的人文主义中所包含的个人主义思想。

莫尔又认为这种从公共利益出发的道德原则是一种“自然规律”，“自然的命令”，它与个人的利益并不是对立的，他说：“对自己和对别人，你应当无所厚薄”，⑥但这种自然的教导并不是要你对自己严峻苛刻，自然所要求的只是要人们“互相帮助达到更愉快的生活”，他认为：“决没有任何一个人得天独厚，其命运比别人高超。自然对有生血气之伦，无不一视同仁地善意看待”。⑦莫尔由这种从公共利益出发相互帮助是一种“自然规律”

---

①②③ 莫尔：《乌托邦》第83页。

④⑤⑥⑦ 莫尔：《乌托邦》第84页。

的观点得出人与人之间应当平等的民主主义观点，他说："使别人在你面前脱帽弯腿，这会对你有什么自然真正的快乐呢？"莫尔关于"自然规律"的思想和人与人应当平等的思想是有进步意义的。

从莫尔的这种以人性论为基础的道德观点可以看出他的人性论已经超出了当时盛行的人文主义思潮。

第三节　康帕内拉的空想共产主义思想

康帕内拉(Tommaso Campanella 1568—1639年)出生于南意大利的喀拉布里亚斯提罗城，15岁进入多明我修会修道院。在青年时期，他就代表多明我修会对方济各修会进行了一次教义上的辩论，并显示出他的辩驳才能。在修道院中，他就怀疑被经院哲学家歪曲了的亚里士多德的哲学观点，转而研究柏拉图的著作，以后又研究了特勒肖的哲学。1588年，特勒肖去世时，他公开表示对特勒肖的仰慕之情。但康帕内拉并没有完全接受特勒肖的唯物主义哲学，他还研究了占星术等当时特别流行的科学。康帕内拉曾因异端问题多次为教会当局所追究，其中一次是有人控告他是《论三个骗子》这本反对宗教著作的作者，又说他是一本讽刺耶稣的诗集的作者，还说他对德谟克里特很崇拜，并包庇一个否认耶稣是救世主的异端分子。

康帕内拉反对西班牙在南意大利的统治是他一生的重大政治活动。他于1599年密谋以武装起义推翻西班牙的统治，参加密谋者有喀拉布里亚的僧侣、贵族、一般平民和反对西班牙的土耳其人。在起义前，因叛徒告密而失败，一部分密谋者遇害，康

帕内拉被捕。他被关押和迫害达27年。康帕内拉在关押期中坚强不屈，并继续写了许多著作，《太阳城》就是其中之一。

1626年，由于教皇与西班牙统治当局的矛盾，他在被移交给教皇之后，终于被释放。但不久，他的敌人又密告他的《占星学》一书违反教会旨意。他预感到有再次被捕的可能性，便逃到法国，不久在那里去世。

康帕内拉的哲学思想是文艺复兴时期各种哲学思想的杂拌，他从特勒肖那里找到了感觉论，认为自然界是一本大书，要认识自然界只有通过感觉。他在一首名叫"哲学推究法"的十四行诗中说：世界是一本大书，是一座活的庙宇，永恒的理智在那里写下了他自己的意见。人类的认识只是这种永恒理智的一个"例子和反映"。本来，通过认识世界就可以得到统一的见解而不会发生争吵，但是，"我们由于自己的灵魂永恒地留在死的庙宇，留在死的书本中，因此，只好认为它们比这面镜子好"。① 这就是说，人们只从书本中寻求知识，而不直接从自然界中去寻求知识，认为死啃书本比反映外界好。他在这首诗的最后说，由于这种认识上的错误就产生了"无知、疲劳、纠纷、疼痛"，② 但是，最后人类的认识总还是要"返回原处"，即从自然界去求得知识的。这一方面无疑是康帕内拉的哲学观点中的唯物主义因素。

另一方面，康帕内拉又受到了中世纪的占星术的影响，认为科学的发明影响人事的变迁，而星相的变化又影响科学的发明。比如，他说，印刷术、火绳枪和磁石的运用预兆了"全世界的居民将在统一的宗教的领导下联合成统一的教徒"，而这些科学的发

①② 康帕内拉：《太阳城》，商务印书馆1960年版，第92页。

明又是由于一种星相的影响才完成的。这种对科学发明与社会现象的解释，完全是一种唯心主义的虚构。

但是，从另一方面看，我们也可以从这种唯心主义的虚构中发现他对科学发明与社会变化的设想。他在《太阳城》中还指出，在星相变化的影响下，“我们发现新的航海术，建立新的王国与发明新的武器”，“产生新君主国，会使法律和科学得到革新，会出现新的先知”，“发明了航空术”，“还希望能发明用来观察尚未发现的星球的望远镜，以及听取天空和声的助听器”，①他还认为，在一定的星相下面，“妇女获得统治权”，“妇女开始掌了权”，“法律发生巨大的变化”②等。他甚至在推翻西班牙的统治的密谋中，也利用了占星术，因为他说，根据神的启示和占星术的预言得出一个结论，说世界大转变的时期已经来临。从这些例子可以看出，康帕内拉对星相学的观点包含了他企图利用这种唯心主义的伪科学来推动科学发明和实行改造世界、改造社会的目的。

康帕内拉的最大贡献在于提出了一种空想共产主义的设想，他与托马斯·莫尔一样对以后空想社会主义的发展发生了巨大影响。

康帕内拉的《太阳城》讲述一个航海者所看到的太阳城的故事。这个故事说，在这个国家中，每个公民都是社会的公仆，由国家来分配劳动和其他的工作。每个公民每天只消承担四小时的体力劳动，其余时间则用于科学研究和体育运动。劳动者生产出来的产品都送入公共仓库，成为社会共有的财产。每个手

---

①② 康帕内拉：《太阳城》第62、63—64页。

工工场的各个部门的生产均由专职人员进行监督，他应该注意所进行的工作是否符合于社会的需要。农业生产是用义务劳动的形式进行的，每个公民都必须从事这种劳动，根据政府的命令去完成这种农业劳动。太阳城居民中的妇女与男子同样进行社会劳动，但是按照妇女的特点分配她们以比较轻松的和不损害妇女健康的工作。

太阳城的居民从社会得到他们所需要的一切东西。在人们提出过多的需要量时，则由政府给予监督，不让人们取得超过他们需要的东西。太阳城的居民居住在公有的建筑物中，他们在公共食堂用膳。他们没有私有财产。由于采取这种分配制度，所以太阳城没有商业的交往，那里的货币只用于对外贸易上。

太阳城的居民没有家庭，居民的婚姻由政府安排。结婚所生的子女归社会教养，从幼年时起，小孩子就得到有益的知识，孩子们由教师率领在城市中散步和游戏，从而得到一些简单的科学知识。到一定年龄之后，就对他们进行与劳动相结合的教育制度，学会一些手艺，成为一名劳动者。

太阳城没有等级，是一个经济上、政治上平等的社会。统治者没有什么特殊的生活，是通过选举而产生的。最高的统治者是一位最明智的哲学家，同时又是最高的祭司。法官和低级职员都是一些学者和祭司。政府机关由最高祭司、他的三个助手和一些高级官员组成。太阳城设有一个人民会议，它可以批评统治者的工作，也可以提出罢免统治者的要求，并提出候选人。但是，最高祭司和他的三个助手是不能更换的，除了这四个统治者以外的其他统治者，则由人民会议所提出的候选人选择任用。因此，太阳城的政治制度规定，统治阶层是由一部分“贤人”，加

上一部分民主选举所推举的候选人所构成，而主要还是少数的“贤人”，因为候选人中哪些人可以担任统治职务是由“贤人”决定的。

太阳城的统治者是最高祭司，这一点就说明宗教思想在形成太阳城的理想中所占有的地位。康帕内拉认为宗教是与贯穿着认识、意志和爱的神结合起来的统一体。宗教不是捏造出来的，它是自然的规律。康帕内拉的宗教是一种自然宗教，并具有泛神论的性质。这种宗教把太阳崇拜为神，神就是一切，自然界只是神所流溢出来的，太阳创造自然界中的事物，但太阳并不是离开自然界而存在的。康帕内拉从一切生物离不开阳光而想到太阳的神圣性质，因而创立了这种以太阳为神的宗教，这与基督教的神创世界是并不相同的。从这一点来看，康帕内拉所提出来的以“贯穿着认识、意志和爱的神”为万物本原的宗教思想也并不是那么神秘的理论，它还是以自然界作为万物的本原的。

《太阳城》是在人性论和人道主义的精神下写的。康帕内拉在一首叫做“论宇宙间重大罪恶的起源”的诗中说：“我降生是为了击破恶习：诡辩、伪善，残暴行为”。“哲学家的发现具有最高的效用，它不是妄自尊大地教人真理——这是医治三重谎言和极大罪恶的灵药。”① 这首诗说明，他的太阳城的设想是为了铲除恶习，恢复人的本性。他在《论最好的国家》中也反驳有些人对公有制的攻击，说明公有制是合乎人性的。他指出：私有制和自私自利是违反对人仁爱的道德要求的，富有和贫穷是人类社会的主要缺陷。他认为创造主创造土地是想使它成为公有财产，

① 康帕内拉：《太阳城》第89页。

"我的"、"你的"都是骗人的话，这样划分财产是违反人的天赋权利的。

《太阳城》从柏拉图的《国家篇》中找到了一些思想材料，如公有财产，没有家庭，孩子公养等。康帕内拉主张最高统治者是最明智的哲学家也是从柏拉图的"哲学王"来的，但《太阳城》与柏拉图的理想国有许多不同的地方，如他认为最高的统治者除了是哲学家之外，还是宗教领袖，太阳城并没有柏拉图理想国中的等级制度等。

从康帕内拉关于太阳城的设想可以看出，康帕内拉提出这种设想是有现实基础的，它反映了他自己的时代的特征。这种设想代表了早期无产者的希望与要求，但这是一种与当时的不成熟的生产关系和不成熟的阶级关系相适应的不成熟的理论。由于条件不成熟，他不可能从无产阶级解放的物质条件来提出社会主义的理想。康帕内拉本人还有一些思想上的局限性，如相信占星术，对天主教会还抱有幻想等也是他思想上存在的旧的东西，因此形成了他的思想中的旧的东西与新的东西的矛盾，也是过去的包袱与对未来的坚强信心之间的矛盾，这些矛盾是这个时代所赐予，是难以避免的。

第四节　博丹的国家论与主权论

博丹(Jean Bodin 1530—1596年)是法国人，曾在土鲁斯大学学习法律，以后在该校任法律教授，在巴黎作法律方面工作，与法王亨利第三比较接近。博丹主要探讨的是国家论与主权论。他之所以着重这一问题乃由于当时法国经过宗教战争，中央集

权制的国家主权刚刚建立，为了巩固中央集权国家，反对封建割据的再行出现，需要从理论上加以论证。

博丹拥护中央集权。他的国家定义是“主权力量对于无数家族及其共同事务的正当治理”，而主权的定义是“一个国家之绝对的与永久的权力”。

绝对的权力是说不受法律的限制，也不受其他的限制，永久的权力是说任期永久，至少是一个统治者终生掌握国家政权并用这种绝对的永久的权力实行统治和治理。博丹又认为，统治者要服从上帝的法律与自然法，不能侵犯上帝的意志与上帝的权力。所以按照博丹的思想，是上帝的意志把主权授与统治者，统治者享有绝对的永久的、不可分割的统一的权力去进行统治。从这一方面看，博丹的主权论、国家论与“君权神授”相差不远，但君权神授是封建的理论，而博丹的理论则是为资产阶级的要求服务的。

博丹理论之为资产阶级服务表现于：

第一，当时的法国资产阶级需要稳定，需要和平，需要有统一的权力，宗教战争助长了封建割据，不利于资本主义的发展。博丹这种理论就表明在有封建割据重演的情况下，不如加强中央集权政体。

第二，博丹反对人民起义，认为即使是真正的暴君，只要是合法正统的君主，即合于上帝的法律与自然法的，均应服从，不得反对，因为他是主权者。这个理论显然与加尔文的政治思想有共同之处。资产阶级的新教为了发展资本主义，也反对人民，这与封建的君权神授是并不相同的。

第三，博丹认为：主权者可以是一个君主，也可以是贵族，也

可以是民治，因为他的主权的概念并不是专指君主而言，因而也带有资产阶级的要求。

第四，博丹还提出了公民的平等权利的思想，认为所有的人都是公民，而每个公民都有某些权利，每个公民都有某些义务，不管他们是卑贱的还是高贵的。博丹的这种思想也反映了资产阶级的要求。

从以上各点可以看出，博丹的君主专制理论不同于君权神授，在封建制度濒于瓦解的西欧各国有一定的历史的进步作用。

博丹的君主专制的思想依据于他的地理环境决定论。博丹的地理环境决定论认为地理环境决定民族性格，决定国家的形式，决定社会的进步。他认为地理上的纬度的不同决定了温度的差异，并对社会产生不同的影响。他认为，北方寒冷，使北方人身躯高大而有精力，但缺乏才智；南方炎热，使人体格较小，有才智而缺乏精力。由于人的体格才智的不同，因而统治国家的精神也不同，北方民族依赖权力，南方民族依赖宗教，中部民族依赖正义与公平。博丹这种自然环境决定民族的性格、风俗、习惯、宗教与社会制度，又转而形成不同的社会的观点，是一种外因决定论，它忽视了社会内部的发展因素，因而是一种唯心主义的和形而上学的历史观。

小　结

1. 西欧资本主义关系萌芽时期，是从封建主义到资本主义的过渡时期。这个时候的社会还是封建社会。

2. 这个时期的人文主义，是与资本主义经济早期发展一起出现的资产阶级的思想运动与文化运动。这个运动，对古希腊罗马的文学、艺术、伦理思想和哲学进行研究与改造，创造了适合于推动资本主义发展的文化和世界观，其目的在于打破天主教会和经院哲学对人们精神上的束缚，并为资产阶级革命提供思想准备和舆论准备。

3. 这个时期的哲学与自然科学是结合起来的。这个时期的哲学家和自然科学家从数学、天文学、建筑学、医学和较晚形成的物理学和力学等方面进行了一些实验的研究，力图冲破经院哲学和经院哲学的科学观的束缚，表现出从素朴唯物主义向机械唯物主义的逐渐过渡，也带有丰富的自发辩证法思想。

4. 这个时期的宗教改革是一个针对天主教会的资产阶级革命运动。它的目的在于取消天主教会的经济搜括，打击天主教会的思想独裁，改革天主教会的繁琐礼仪，从而建立一个有利于资本主义发展的、为资产阶级所欢迎的新教。宗教改革运动在各国的表现形式并不相同，但都有助于资本主义的发展，促进了资产阶级革命形势的到来。

5. 这个时期的政治思想家中有当时各个阶级阶层的代表。托马斯·莫尔和康帕内拉反映了早期无产者的利益和愿望，他们所描绘的公有制社会，是人类对共产主义社会制度的想望的最初表现。

6. 文艺复兴时期的哲学自然科学思想与政治思想是人类思想发展的重要阶段，它批判了封建阶级的意识形态，表现了资产阶级意识形态的萌芽。这些思想在对自然界与社会发展的规律的认识，以及对社会主义的公有制社会前景的设想上，都对以后人类的认识的发展起了推动作用。

第四编　十六世纪末至十八世纪中叶西欧各国哲学

引　言

十六世纪末到十八世纪中叶，是西欧各国哲学发展的重要阶段。文艺复兴以来萌生的近代资产阶级哲学，在这一时期得到了深入而又系统的发展。欧洲近代史上许多著名哲学家，如培根、洛克、笛卡儿、斯宾诺莎等人就出现在这一时期。

十六世纪末到十八世纪中叶的西欧哲学发展时期，一般称为英国经验论和大陆唯理论的对立和斗争时期。在这一时期的资产阶级的哲学思想的发展中，认识论占有十分重要的地位。

这一时期的资产阶级哲学家之所以普遍重视对认识论问题的研究，是同当时西欧地区社会发展的进程紧密联系着的。一方面，随着资本主义经济的发展，从十六到十七世纪近代自然科学也开始迅速发展起来。以伽利略、波义耳、牛顿等人为代表的近代实验科学在天文学、机械力学、物理学等领域取得了许多重大的成就；数学领域也放射着耀眼的光芒：笛卡儿建立了解析几何学，牛顿和莱布尼茨创立了微积分学。自然科学的进一步发展，必然向哲学提出在方法论和认识论上加以指导的要求。另一方面，依据自然科学所取得的巨大成就，特别是依据科学家们

在进行研究时所自发运用的方法，哲学家们也完全有可能对科学研究方法和认识方法作出哲学上的概括与总结。因此，认识论问题的探讨在当时哲学思想的发展中就占有显著的地位。

认识论上之所以存在英国经验论和大陆唯理论两种倾向或派别，也是由这一时期的历史条件、特别是科学发展的状况所决定的。当时，科学正处在搜集整理材料、进行分门别类的研究阶段。由于受形而上学思想方法的影响，哲学家们不能正确地看待和阐述认识的过程和方法。其中，在资本主义工业生产和实验自然科学比较发达的英国，实验和观察的方法被公认为认识自然的科学方法。英国哲学家们把这一方法绝对化，推崇感觉经验，贬低理性思考的作用，坚持经验论的立场。在欧洲大陆，法国的笛卡儿、荷兰的斯宾诺莎和德国的莱布尼茨等人则推崇数学上所运用的演绎法，同样也把这一方法绝对化，片面夸大理性思维的作用，否认感觉经验的可靠性，坚持唯理论的立场。

十六世纪末到十八世纪中叶，在西欧各国哲学领域中虽然存在着认识论上的经验论和唯理论的斗争，但是，这一斗争并不是这一时期哲学发展的主要内容。这一时期哲学发展的主要内容，是新兴的资产阶级哲学反对经院哲学和传统的宗教神学唯心主义。这一方面是政治上反对封建势力的需要，另一方面也是发展自然科学的要求。因为，这一时期自然科学虽然随着社会生产力的发展而取得了很大进步，但总的说来，由于人们在思想上受到宗教神学和经院哲学的束缚，易于迷信盲从，脱离实际，方法也不得当，因此对自然界的认识还是落后于生产力的发展的。资产阶级思想家们认为，只有开展对传统的宗教神学和经院哲学的批判，才能解放人们的思想，从而在广度和深度方面，更快

地推动自然科学的发展。

在西欧早期资产阶级革命时期出现的西欧各国资产阶级哲学，尽管在不同程度上普遍地开展了反对为封建统治服务的宗教神学和经院哲学的斗争，但是，就哲学基本形态来说，并不都是唯物主义的，除了唯物主义以外，还有二元论，甚至有唯心主义。造成这种差别有自然科学方面、认识方面的原因，但主要原因还是在社会的政治与经济方面。众所周知，西欧各国资本主义经济的发展是很不平衡的。其中英国、荷兰两国发展程度最高。法国，特别是德国则较低。随着经济力量的壮大，英、荷两国资产阶级在政治上也趋向成熟和强大。最后为着解决存在于国内的先进的生产力同落后的封建旧制度的矛盾，这两国分别在十六世纪末和十七世纪四十年代爆发了资产阶级革命，建立了资产阶级专政的国家政权。为了配合政治上向封建统治阶级开展的夺权斗争，或在夺权以后进一步开展反对封建复辟势力的斗争，资产阶级需要哲学唯物主义作为理论武器。这种情况对于他们的思想家形成唯物主义的世界观具有重要的作用。

然而，在法国和德国，由于资本主义发展较为落后，资产阶级在政治上的力量要软弱得多。因此资产阶级没有力量和勇气同封建统治阶级进行公开的较量，特别是不敢从根本上触犯作为封建统治的精神支柱的宗教神学。他们只希图在现有政权的庇护下，使社会经济和自然科学能不断得到发展。这就使他们的思想代表在哲学方面不去采纳有导向无神论危险的唯物主义世界观，而宁可采纳或创立同宗教神学易于一致、沟通的二元论或唯心主义。

十六世纪末到十八世纪中叶，西欧地区虽然出现了多种形

态的进步哲学，但最主要的是唯物主义。唯物主义哲学不仅是英国资产阶级在夺取政权之前的哲学思想的主要形式，而且它在欧洲大陆也有广泛影响。斯宾诺莎和伽桑狄就是这一时期大陆上两位杰出的唯物主义哲学家。笛卡儿建立的是二元论的体系，但是在其"物理学"中，他却是个唯物主义者。

恩格斯说："从十七世纪以来，全部现代唯物主义的发祥地正是英国。"①英国之所以成为近代唯物主义的发祥地，根本原因是它的资本主义经济发展得比较快。由于中央集权制的封建政权的存在，和对于资本的原始积累起了极大促进作用的圈地运动的开展，再加上处于大西洋沿岸的优越的地理位置有利于向海外扩张，所以到了十六世纪下半叶，它的资本主义经济就已达到了较高的水平，资本主义的工场手工业成为国内的一种有代表性的生产方式。

经济的大发展，一方面引起国内阶级关系发生变动，使得资产阶级的队伍和力量不断发展壮大，同时也有力地促进着实验自然科学的发展。这些都为唯物主义在英国的创立和流行奠定了基础。

另外，英国之所以能成为近代唯物主义的发祥地，也与长期以来英国存在着强烈的唯名论传统有关系。早在十三、四世纪，英国就涌现出象罗吉尔·培根、邓斯·司各脱、威廉·奥卡姆等杰出的唯名论者。唯名论者虽然错误地否认了一般或共相的真实性，但他们看重个别或具体的事物，认为只有可以被直接感知的个别才是真实存在的。这包含着唯物主义因素。十七世纪的

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第382页。

英国进步思想家坚持唯物主义路线，承认外界客观事物的存在，在思想上正继承和发扬了他们祖先的传统。

十六世纪末到十八世纪中叶的欧洲近代唯物主义不但同中世纪的唯名论在思想上有着渊源关系，而且也受到了古代希腊罗马时期的唯物主义者的影响。但是由于这个时期的唯物主义是在概括和总结近代自然科学发展成果的基础上产生的，因此克服了古代唯物主义的直观性和素朴性，从而把唯物主义提高到了一个新的阶段，即形而上学唯物主义阶段。

正由于欧洲近代唯物主义哲学的发展，是建立在近代自然科学的基础上，因此如恩格斯所指出的，它的长处是：对自然界在"细节"的描述上，"比希腊人要正确些"①。但是这一哲学世界观也存在着自身的缺陷。首先是，具有形而上学的性质。它往往以孤立的和片面的观点，而不能以联系的和发展变化的观点看问题。这固然有其阶级的根源，但同近代自然科学的发展状况也有着直接联系。因为当时的自然科学尚处于搜集整理材料的阶段，采用的是分门别类地搜集材料，然后加以归类整理的方法。这种研究方法在科学发展的初始阶段是必要的，它曾经是近代自然科学"获得巨大进展的基本条件"②。但是这一方法也带来一种不良后果，它给人们"留下了一种习惯：把自然界的事物和过程孤立起来，撇开广泛的总的联系去进行考察，因此就不是把它们看做运动的东西，而是看做静止的东西；不是看做本质上变化着的东西，而是看做永恒不变的东西；不是看做活的东西，而是看做死的东西。这种考察事物的方法被培根和洛克从自然

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年版，第30页。

② 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1970年版，第18页。

科学中移到哲学中以后，就造成了最近几个世纪所特有的局限性，即形而上学的思维方式”。①

其次，这一时期的资产阶级唯物主义哲学还具有明显的机械性。它以机械论的观点看待一切，只承认机械运动一种运动形式，而把其他实际存在的各种运动形式统统归结为机械运动形式。用机械论的观点看待周围的一切事物，这就必然导致抹煞人类社会同自然界的本质区别，有机界同无机界的本质区别。如霍布斯就把人类社会看作是同自然物体一样地可以用数学方法进行度量的“物体”。还把人的心脏、神经和关节分别比喻成钟表上的“发条”、“游丝”和“齿轮”。这种思想的存在，正是同当时自然科学的发展状况密切相关的。因为在这一尚属近代自然科学发展的初期阶段，在各门自然科学中，“占首要地位的，必然是最基本的自然科学，即关于地球上物体的和天体的力学，和它同时并且为它服务的，是数学方法的发现和完善化”。② 实际上，这一时期在力学和数学领域中取得的成就，比其他领域更为突出。力学和数学发展的巨大成就使人们拜倒在这两门科学面前，把它们的特性和原理看作普遍有效的东西。这样一来，人们也就用能直接以数学方式表达的机械运动的观点来观察周围的一切，包括无机界和有机界，自然界和人类社会。

这里应当指出的是，由于受近代自然科学发展状况的决定和影响，形而上学性和机械性并不单归属于唯物主义哲学，它们是这一时期各派资产阶级哲学所共同具有的思想缺陷。

当然，在近代欧洲哲学中，有些哲学家（如培根、笛卡儿、莱

① 恩格斯：《反杜林论》第18—19页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第9页。

布尼茨）的思想体系里也包含着丰富的辩证法因素。这些因素的具备，也与这一时期某些自然科学部门的发展，在一定程度上向人们揭示了自然界的辩证发展性质有关。

关于近代欧洲资产阶级哲学，还有一点应该提及的就是：坚持唯心主义立场的思想家自不必待言，就是在自然观上主张唯物主义的思想家，在社会历史领域坚持的也是唯心主义的观点。这有阶级根源，也有历史条件的局限。

上面我们简要地论述了十六世纪末到十八世纪中叶的西欧近代资产阶级哲学产生的社会历史、自然科学条件及其一般特征。总的说来，这一时期的西欧资产阶级哲学，在欧洲哲学发展史上占有十分重要的地位。这不仅因为这一时期的哲学思想富有成果，而且因为它对十八世纪的法国唯物主义，和十九世纪德国的费尔巴哈的唯物主义的建立，都产生了积极的影响。

第一章　培根的唯物主义

第一节　培根所处时代、生平和著作

如果说英国是近代欧洲唯物主义的发祥地，那么培根就是这一发祥地的创建者。马克思说："英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖是培根。"①

培根不仅是英国，而且是西欧地区各国在近代最先出现的著名的资产阶级哲学家。他生活于十六世纪末到十七世纪初。

英国自十六世纪以来，由于社会经济的迅速发展，引起了国内阶级关系的深刻变化。以大商人、大工场主为代表的资产阶级成长壮大起来了。同时，由于圈地运动的开展，资本主义经济在农村的发展也促进了封建贵族营垒的分化。一部分贵族地主为了追逐厚利，也逐渐采用资本主义的方式经营土地(建立农场，采用雇工剥削的方法)，有的还从事工商业活动。这些新的贵族地主虽然还与旧式封建贵族有许多牵连，但他们在政治上、经济上都已资产阶级化了。他们和资产阶级与旧的封建势力之间产生深刻的矛盾和斗争，到十六世纪末叶甚至出现与王权公开对抗的局面。如伊丽莎白女王一世(1558—1603年)曾把许多商品的专卖权赐给自己的廷臣宠信，这对资本主义经济的发展是极

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

为不利的。资产阶级和新贵族占优势的国会在1597年曾为此事向女王提出抗议。1601年又再度发起对政府实行的专卖权政策的攻击。这一次，迫于资产阶级和新贵族的压力，伊丽莎白只得同意停止出售专卖权。

英国资产阶级同占统治地位的封建贵族势力的矛盾虽然已很尖锐，但是由于这时期的资本主义经济在全国尚不占主导地位，再加上圈地运动的结果，造成大量流离失所的农民到处开展各种形式的反抗斗争，所以这时的资产阶级和新贵族既没有足够的力量，也没有勇气起来公开推翻封建贵族的统治。他们只是想通过限制王权的办法，在现有社会秩序下面，继续发展自己的经济力量。为了替资本主义经济的更快发展，替自然科学的更快发展扫清道路，资产阶级和新贵族在政治上同专制王权开展斗争的同时，在思想领域里，则大力开展了对阻碍人的认识发展的经院哲学和旧的宗教神学的批判。培根正是这一时期英国资产阶级和新贵族的思想代表。

弗兰西斯·培根(Francis Bacon 1561—1626 年)出身于新贵族家庭。他父亲曾任英王伊丽莎白的掌玺大臣。培根十二岁进剑桥大学读书。在离开大学之前，年轻的培根就已对亚里士多德的哲学不抱好感。在他看来，经院哲学家玩弄的亚里士多德的哲学并不能把人们的认识引向真理，而反倒使人们陷于无休止的争论之中。大学毕业后的第二年（1576 年）他受父命，跟随英驻法大使在法国住了三年。1579年父死后回国，从此开始进入律师界和政界。在数十年的长时期里，培根一直官运亨通，连续多年被选为国会议员，担任封建王朝的各种官职。1617年被詹姆斯国王任命为掌玺大臣，第二年又出任大法官。1621年

他被控犯有接受贿赂罪，这是他政治生涯结束的一年，从此被免去一切职务。退出政治舞台后，培根便专门从事著述活动，直到逝世。

培根一生为官的时间是很长的。据他自己陈述，这同其出身和所受教育有关。但作官并不是他的唯一志向。他之所以乐于在政府任职，就是想利用政治上的显赫地位，扩大自己的学术思想观点在社会上的影响。他的根本志向是要在当时的社会条件下，在政治、思想领域里为自然科学的顺利发展，即所谓科学的"复兴"开辟道路。这一艰巨任务的实现主要通过两方面的工作：第一，对经院哲学和旧的宗教神学展开批判；第二，为自然科学提供新的哲学世界观和方法论。培根的代表作有：《学术的进步》(1605年)、《新工具》(1620年)。在这两部著作中，他出色地完成了给自己定下的任务。其中，他所提供的新的方法论(实验归纳法)主要是在《新工具》中加以阐述的。培根的其他重要著作有《新大西岛》(1624年)和《论说文集》(1597年初版，1612、1625年曾两次增订再版)。《新大西岛》描述了一个科学主宰一切的理想社会。它集中反映了培根对科学的推崇。《论说文集》则集中体现了培根的社会政治思想。

关于培根的著述活动，在这里有必要指出一个情况：为了使自己提出的哲学世界观和方法论，以及整个人类的科学与认识的发展，建立在扎实可靠的基础上，培根曾决定写一部百科全书式的、名为《伟大的复兴》的庞大著作。这一计划中的著作包括六部分。但实际上，他除了写有一个序言，及对各部分的内容作一简略规划的《工作大纲》之外，只完成了前两个部分，即第一部分"科学的分类"(《学术的进步》)和第二部分"新工具或关于解

释自然的指导”(《新工具》)。第三部分,即所谓“自然现象,或可作为哲学基础的自然的和实验的历史”,主要是设法搜集各种自然现象方面的例证,以及人们所作的各种实验的例证。这部分的内容直接关系到为哲学和认识的发展提供自然科学的基础。培根本人认为此项工作非他一人所能完成,而要许多人,甚至要若干代人才能完成。不过,在他在世的时候,曾在1622—1623年以《自然的和实验的历史》为标题将其所搜集到的材料予以出版。《伟大的复兴》的第四、五、六三部分,即所谓“智力的阶梯”、“先驱者或新哲学的预测”、“新哲学或能动的科学”则未曾写过。

第二节　资产阶级和新贵族的代言人

培根的时代正是西欧封建社会日趋瓦解、资本主义生产方式在其内部迅速成长的时代。在这种情况下,资产阶级迫切要求以技术革新、技术改造提高劳动生产率,因此也就渴望尽速发展自然科学。培根作为英国资产阶级和新贵族利益的代言人,极力鼓吹发展自然科学。在他看来,只有自然科学的发展才能给人类带来最大的利益。他写道,在“所能给予人类的一切利益之中”,“最伟大的莫过于发现新的技术、新的才能和以改善人类生活为目的的物品。”①培根坚信以掌握自然界的发展规律为内容的人的知识本身就是一种巨大的力量。他提出:“人的知识和人的力量结合为一”②;“达到人的力量的道路和达到人的知识的

① 转引自班加明·法灵顿:《弗兰西斯·培根》,三联书店1958年版,第43页。
② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》,商务印书馆1975年版,第9页。

道路是紧挨着的，而且几乎是一样的”①。上面两句话，通常被后人表达为“知识就是力量”。培根的“知识就是力量”口号的提出，集中地反映了他所处时代英国资产阶级对发展科学技术事业的高度重视。这一口号的提出，尽管其实际目的是想通过鼓动人们发展科学技术，提高征服自然的能力，以促进资本主义经济的发展，最终更大限度地满足资产阶级发财致富，但是这一口号的提出，在资产阶级反对封建主义的斗争中，是具有重大革命意义的。长期以来，在封建势力统治下的西欧各国，人们“只知道一种意识形态，即宗教和神学。”②宗教教条被宣布为唯一的真理，科学的发展完全被禁固起来。培根的“知识就是力量”的口号，继承和发展了文艺复兴时期，存在于少数先进思想家中的科学反叛教会的革命精神，大力颂扬了科学知识和技术的作用和力量，对于从基督教神学和经院哲学的束缚下，解放人们的思想和解放科学，无疑起了巨大的激励和推动作用，因而也是对教会势力的沉重打击。

在论述培根关于大力提倡发展自然科学的主张时，提一下他对怀疑论和不可知论的批判是有必要的。由于中世纪经院哲学的笼罩，人们认识的发展受到极大的阻碍。当时在英国同在西欧其他国家一样，怀疑论和不可知论在思想界是很有市场的。而这些思潮的存在和传播又极有害于认识的发展，因此，热心于科学事业的培根对之开展了严肃而又认真的批判。他指出，能够认识自然界，这是人的“心灵”“固有的权威”，而怀疑论和不可知论却“使人的力量受到不合理的限制”，这样就势必要“摧毁感

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第47页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷第231页。

觉和理智的权威”。他指出，为了有利于科学的发展，人们必须对认识和科学发展的前景树立起信心，不要“对于事物总是感觉失望，想着它们是不可能的”；不要“总认为自然是隐晦的，生命是短促的，感官是骗人的，判断是微弱无力的，实验是困难的等等”；也不能以为科学发展“已经达到了某一点和某种情况的时候，它们便不能再向前进展了”①。培根的这些思想充分说明了，资产阶级处于上升时期，它是生气勃勃的。

但是，资产阶级的本性就是要发财，就是要追求最大限度的利润。为了达到这个目的，它不但残酷剥削和压榨本国劳动人民，而且竭力鼓吹向海外扩张，掠夺和榨取殖民地人民的血汗。它的这一本性，从资本主义产生的时候起就开始暴露出来。培根本人作为资产阶级的一分子也竭力鼓吹向海外扩张，并主张通过对外战争，以达到这个目的。为此，他甚至为对外战争制造一种“合理”的论据：“不论是个人的身体或国家的团体，如不运动则其体不强；而对于一个王国或共和国，一个有理由的光荣的战争乃是一种真实的运动，这是无疑的。内战真有如患病发热；但是对外作战则有如运动发热，是可以保持身体健康的；因为在一种偷惰的和平中，民气将变为柔靡，而民德将变为腐败。”②

培根作为一位资产阶级和新贵族的思想家，对持有封建特权而又轻视和阻挠发展生产的旧贵族发动了攻击和批判。他指出：“生为贵族则多半轻视劳作”③；“贵族人数众多则使国贫而多艰；因为这是一种过度的消费。”④因此他主张限制封建贵族

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第38—39页。

② 参见《培根论说文集》，商务印书馆1950年版，第99页（译文有变动）。

③④ 《培根论说文集》第42、41页。

的存在。

但总的说，培根的政治倾向带有保守的性质。一方面，他对封建制度束缚资本主义经济的发展，表现出不满，希望社会能不断进步，但是，他又前怕狼后怕虎，没有勇气，也不想去根本变革现存制度，只主张通过封建统治者实行小改小革，来为资本主义的发展开辟道路。他主张以时间为榜样，使社会制度在不引起人们注意的情况下，不断得到改进。他说："人们在更革之中最好能以时间为榜样。时间经常在变动，但是它是以安详出之的，并且其来也渐，几乎是不为人所觉察的。"① 他甚至提出："除非是极为必要而且显然有益的时候，最好不要在国家中试行新政。"② 害怕立即用资产阶级的新政权去代替封建贵族阶级的旧政权。

培根不仅不主张彻底改革封建制度，相反，为了维护现存的封建统治，他还经常向国王出谋划策，要他防范广大劳动人民的革命行动，要国王建立一支常规部队，"为削除叛乱的萌芽之用"。

以上说明，培根的社会政治思想既有反对封建势力的一面，又有保守妥协的一面。在对待革命人民的态度上，则显得十分反动。这些都反映了在封建社会里孕育起来，且在政治上还未完全成熟的英国资产阶级，同封建贵族虽有矛盾，但又有千丝万缕的很难断绝的联系。同时也深刻地说明了，资产阶级作为一个剥削阶级，即使在进步时期也不可避免地具有敌视劳动人民的阶级属性。

① 参见《培根论说文集》第76页（译文有变动）。
② 《培根论说文集》第76页。

第三节　对经院哲学的批判及其"四假相"说

在思想领域，影响和阻碍认识和科学技术发展的主要障碍是经院哲学。身为进步思想家的培根，对此是有清晰认识的。培根虽然在政治领域里倾向于保守，显得小心翼翼，可是在思想领域里，却象一名斗士，向反动腐朽的传统观念和经院哲学发起了猛攻。

培根从审察当时知识界不景气的状况出发，对经院哲学进行声讨。他指出："知识的状况既不景气，也没有很大的进展"，"只要让一个人仔细看一看那些浩如烟海的各种各样的科学技术书籍，他就会看到，到处都在不断重复同样的东西，虽然在处理的方法上有所不同，但在实质上却没有新的东西……"。① 造成这种状况的原因何在呢？培根愤怒地指出，原因就在于指导人们进行认识的方法——经院哲学"无用"。经院哲学完全是空洞无用的东西，它只"能够谈说，但它不能够生产"，"只富于争辩，而没有实际效果"。就是说，经院哲学仅仅是玩弄概念，搞诡辩，无益于人们的认识，无益于人们改造世界的生产活动。培根把经院哲学生动地比做希腊神话中的斯居拉女神——她虽然"具有一个处女的头脸"，但是却没有生育的能力。

在培根看来，经院哲学之所以无益于认识，自身又不得进步，根源在于经院哲学家自身。他指出，经院哲学家们"不但身子被关闭在僧院和学院中，而且智慧也闭锁在少数几个作者的

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第1—2页。

洞穴中(其中主要以亚里士多德为他们的太上执政)。这样一来，他们对于自然史和人类史所知甚少，只能凭着为数不多的材料和极度的智慧活动来织就那些表现在他们的书籍中的烦难的学问之网。"① 培根指出，经院哲学不但不能给人们对自然事物的认识指明道路，提供科学的方法，而且为着神学的目的，还竭力压抑和阻挠自然科学的进展。培根历史地回顾和总结了古代自然科学的发展过程。他指出，"迷信和对宗教的盲目的狂热"，是科学发展的敌人，"就现在的情形而论，对于自然的研究也被经院哲学家的总纲和体系弄得更加困难，更加危殆了"②。这里所说的经院哲学的总纲和体系，就是把哲学和自然科学宗教化，使之变成神学的体系，为论证宗教神学服务。社会上所有同宗教神学相违背的东西一概逃脱不了教会的迫害，这样人们也就不敢在科学研究的道路上走下去。为了明哲保身，只好人云亦云，按传统的宗教神学观念办事，一切围绕着基督教神学，围绕《圣经》打转转。

培根鼓励和主张人们摆脱中世纪传统观念的束缚，大胆地在科学领域里提出自己的意见和看法。他认为，"屈服于习俗意见"，是科学发展的"极大障碍"。他主张人们应该具有创新的精神。为了利于科学事业的发展，他向封建专制政府提出，应把政治问题同学术问题，即所谓"国事和学术"加以区分；允许学术界开展不同意见的讨论。他还要求封建专制国家对从事科学研究工作的人员不但不能进行刁难和迫害，相反，应该尊重科技人员的成就，并对他们的发明创造给以奖励和提供报酬。

---

① 培根：《学术的进步》，伦敦1954年英文版，第26页。

② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第36页。

培根反对经院哲学的功绩之一，就在于：他深刻揭露了经院哲学的宗教神学性质。他指出，经院哲学充其量不过是"神学与哲学的混合物"。他写道："经院哲学家尽量把神学归结为严整的条理秩序，把它弄成一种艺术，最后把亚里士多德的富于争辩性而荆棘丛丛的哲学勉强和宗教的体系结合起来。"① 他指出，经院哲学家们"力图从哲学家的原理中把基督教的真理推演出来，并且借他的权威来证实这种宗教真理"。②

培根对经院哲学虽然进行了揭露和批判，但是这种批判是很不彻底的。培根揭露了经院哲学的神学性质，但是他并没有对宗教神学一概表示反对。实际上，他在宣传人的认识来自对外界物质世界的感觉经验的同时，还鼓吹知识有另一来源，这就是所谓来自上天的"启示"。他写道："人的知识就如同水似的，有的是从天上降落的，有的是从地下涌起的；一种由自然的光亮所陈示，另一种则由神圣的启示所激起。……所以人的知识，按照两种不同的来源，而分为神学和哲学两种。"③ 这就是所谓的"二重真理"论。培根提倡二重真理论，这在当时社会条件下，主要是为了把认识同信仰区分开来，从而为科学争得一块独立存在和发展的地盘，因而是有进步意义的。但是也要看到其神学的不彻底性。培根为了达到调和科学与宗教，为科学争得一块地盘的目的，甚至向教会神学家们表白：发展科学不但无碍人们对上帝的信仰，反而更有助于巩固对上帝的信仰。他写道："如果我们真正考虑一下这个问题，我们就可以看到，根据上帝的话，自然哲学乃是防止迷信的最妥善的药品，同时也是信仰的最好的营

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第36页。
③ 培根：《学术的进步》第85页。

养，因此它正可以成为宗教的最忠实的侍婢。因为其一表现上帝的意志（这就是说：上帝创造人的目的之一就是要叫人认识万物。科学愈发展，就愈能显示上帝的这一意志——笔者），另一则表现他的力量（也就是说：科学发展了，人们征服自然界的力量增强了，这归根到底还是体现了造物主上帝的“伟大”和“力量”——因为人是上帝所创造的，并且是按上帝指引的方向去发展科学，征服万物的——笔者）”。①

正由于培根不但鼓吹二重真理论，而且还宣称自然科学有助于宗教神学，有助于论证上帝，因此，马克思指出，培根的世界观“充满了神学的不彻底性”。

培根为了给人的认识和自然科学的发展扫除障碍，除了对经院哲学直接开展批判，还对长期以来在经院哲学统治下，影响人们对外界事物认识的思想根源和社会根源，进行了深刻的揭露和批判。这就是他的“四假相”说。他指出，“扰乱人心的假相”有四种，即种族假相，洞穴假相，市场假相，剧场假相。

关于“种族假相”。培根提出这种假相是人们普遍具有的。人们在认识事物时，往往从主观出发，把个人的“意志和感情灌输”在对事物的认识活动中，并把它们强加于客观世界，从而歪曲了事物的真相。培根举例说：“人的理智在本性上就喜欢设想世界里面存在着比它所看到的更多的条理秩序。虽然自然中有许多东西只是单独而不成对的，但是它总要给这些东西造出一些本来不存在的和它们平行的、成对的和相对的东西。”② 培根还指出：“人的理智一旦接受了一种意见……就把别的一切东西

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第37、14—15页。

都拉来支持这种意见，或者使它们符合这种意见。虽然在另一方面可以找到更多的和更有力量的相反的例证。但是对于这些例证它却加以忽视或轻视，或者用某种分别来把它们摆在一边而加以拒绝"①。

培根对"种族假相"的揭露和批判鲜明地体现了他坚持从客观实际出发，反对主观主义的唯物主义观点。这种揭露和批判在今天也还具有一定的现实意义。但是，培根对"种族假相"的批判也有不妥之处，那就是，他用先验论和人性论的观点去分析和看待认识中的唯心主义观点的出现和存在。——似乎用主观代替客观，用感觉代替物，这是人的"天性"所致："'种族假相'的基础就在于人的天性之中，就在于人类的种族之中。"② 既然由"天性"所决定，那么，唯心主义不就成为人所固有，因而是不可克服的吗？

关于"洞穴假相"。在培根那里，"种族假相"有普遍性，为一般人所共有，"洞穴假相"则含有特殊性，说的是个人具有的假相。在培根看来，不同的人在认识问题和分析问题时，会产生不同的主观性和片面性的错误，"这是由于每个人都有他自己所特有的天性；或者是由于他所受的教育和与别人的交接；或者是由于读书和他所崇拜的那些人的权威；……"③。这好比是，每个人都坐在他所特有的洞穴之中，因为受到狭窄天地的限制，不能正确认识事物的本来面貌，致"使自然之光发生曲折和改变颜色"。

关于培根的"洞穴假相"说，我们要指出的是：从后天的观点

---

①②③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第15、13、13—14页。

来探讨问题是可取的，用先天的观点来看待认识中的差异性和特殊性的存在，那就错了。

关于“市场假相”。培根宣称：“‘市场假相’是一切假相中最麻烦的一种假相。”① 培根通过“市场假相”想要说明的意思是：社会上的人们是通过语言文字来进行交往、交流思想、表达认识的，但由于“语词的意义是根据俗人的了解来确定的”，“因此如果语词选择得不好和不恰当，就会大大阻碍人的理解”，“使人陷于无数空洞的争辩和无聊的幻想。”培根指出，影响认识的“市场假相”有两种。其一，本来有些东西明明是不存在的，可是人们却偏偏制造出一些词汇（名称）来虚构它们的存在，这就易使人们的认识发生错觉和混乱。如命运、火元素等等根本不存在，可是却有人硬要通过语词虚构出它们的存在来。培根指出：“这一类假相比较容易驱除，因为要取消它们只需要把所有这些理论逐一驳斥，指出它们是已经过时的东西就够了。”② 另一种“市场假相”是：人们交往中使用的有些语词，意义不明确，模棱两可——既可指这种情况，也可指那种情况，甚至同一词可在很多种意义上加以使用。培根指出，这第二种“市场假相”“根深蒂固”，最难克服。

培根的“市场假相”说指出了人们在认识过程中，由于所使用的语义（概念）含混不清，而招致犯错误或认识停滞不前的可能性。同时他也揭露和批判了经院哲学及其羽翼下的伪科学凭空捏造术语概念，从而把人的认识引入歧途的罪过。这些都是他的功绩。但“市场假相”说也同样存在一些缺陷，主要是，培根

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第20、21页。

受形而上学思想支配，不懂得认识是一个过程，也不懂得认识是有反复的，而要求人们在认识的开始阶段就能正确地把握事物的本质，统一对事物的认识，不得有异议存在。这显然是不对的。

关于“剧场假相”。这种“假相”说是指人们由于盲目信仰权威和教条，以及盲目崇拜历史上和现存的各种哲学体系，因而思想受到束缚，认识发展停滞。培根写道：“人们之所以在科学上不能进步，乃是由于象着了魔一样崇拜古代，崇拜哲学中所谓伟大人物的权威，……”。接着他又明确提出了“权威”不等于真理的著名论断：“真理是时间的女儿，不是权威的女儿。”① 在培根看来，各种流行的哲学体系犹如舞台上的一出一出戏剧，因而他称该种“假相”为“剧场假相”。培根还把古往今来毒害人们的各种“虚幻哲学”分成三类：诡辩派或理性派，经验派，神学迷信派。并举出亚里士多德、炼金术士和柏拉图分别为这三派哲学的代表人物。

培根的“剧场假相”说揭示了人们犯错误或认识停滞不前的重要根源，特别是表示了对盲目信仰权威和教条的反对态度，这也是很有价值的。

培根在对危害人类认识的四种“假相”进行揭露和批判之后，号召人们要“以坚定而严肃的决心”肃清各种“假相”对自己头脑的影响，“使理智完全得到解放和刷新”。一旦“假相”的流毒被清除以后，人们就能走进“建筑在科学上面的人的王国的大门”。即是说，就能充分发挥人的聪明才智，更好地取得认识世界和改造世界的胜利。

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第32页。

第四节　英国近代唯物主义的始祖

培根从进步的资产阶级立场出发，在对经院哲学开展批判的同时，依据前人留下来的“思想资料”，并总结了当时自然科学发展的成果，建立了自己的唯物主义世界观，使英国成了欧洲近代唯物主义的发祥地。

培根作为英国近代唯物主义的“始祖”，尚没有象后来的霍布斯那样，系统地论述世界的物质统一性问题。但是他明确承认物质世界的客观性，认为它的存在既不依赖于什么抽象的“本质”，也不依赖于人的意志。他提出，“在自然中真正存在的东西”，只是按照一定的规律进行活动的个别物体。除此以外，就再也没有什么别的。

在具体说明世界万物的构成时，培根继承了古希腊德谟克里特的原子论观点，认为万物都是由一些最小的物质粒子所构成。他写道：“我们的目的不在于把自然归结为一些抽象，而是在于把它分解为许多部分，正如德谟克里特学派所作的那样，这个学派比其余的学派更能深入到自然里面去。”①马克思就培根的这种观点指出：“阿那克萨哥拉连同他那无限数量的原始物质和德谟克利特连同他的原子，都常常被他当做权威来引证。”②但是根据当时物理学的研究成果，培根抛弃了古代的原子构成说，而主张分子构成说，即认为各种具体存在物都是由分子按不同的组合方式而构成。

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第18页。
② 《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

在培根的唯物主义世界观中，特别值得注意的，有两个方面的学说：关于“形式”的学说和关于运动的学说。

经院哲学谈“形式”，培根也谈“形式”，二者既有联系又有区别。“形式”这一术语在经院哲学家那里，原是指一种脱离具体事物而又决定具体事物存在的抽象“本质”。对这一抽象“本质”说的唯心主义性质，培根曾给予揭露批判。他指出，经院哲学所说的“形式乃是人心的虚构”；“形式产生存在这种看法是人心的一种错误。”①“形式”这一术语既然在经院哲学那里显得很荒谬，那么培根本人为什么还使用它呢？据他自己说，这是因为这一术语“已经成了大家所习用和熟知的名词”，所以他本人在其著作中也继续使用它。但是培根在使用“形式”这一术语时，已赋予它以全新的内容。

一般说来，培根主张事物的本质决定于（或即在于）它的各种性质的总和。而诸如颜色、重量、密度、冷热等性质则又分别依赖于一定的“形式”。他说，事物具有某种形式，必有某种性质，失去某种形式，与之相应，被其决定的性质也就不再存在。正由于把形式看作决定事物性质的本原和基础，所以在培根那里，形式也往往被称为“规律”或“规定性”。如他写道：“当我讲到形式的时候，我所指的不是别的，正是支配和构成简单性质的那些绝对现实的规律和规定性。……热的形式或光的形式和热的规律或光的规律乃是同一的东西。”②

“形式”这一字眼虽然被培根称之为“规律”，但在培根的著作中，它在不同场合下，含义却有不同，不是很容易把握的。下面

---

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第46、56页。

我们只限于分析指出它的一种最主要含义。被称作规律的“形式”，培根把它说成是“支配和构成简单性质”的东西。那么这种“支配和构成简单性质”的东西又是什么呢？他说，事物的内部“结构和组织乃是事物中一切隐秘的和所谓专有的性质与品质所依据的。”① 由此可见，培根所说的“规律”或“形式”主要正是指的具体事物内部的分子的结构(“物质的结构”)。

培根从事物的“形式”决定事物的性质这一观点出发，还直接论述了“形式”的发现，对人的实践活动的重要意义。他提出，人们如果欲图改变事物的性质，使它减少或增加一种或几种性质，以便使它变成另一种事物(如把白银变成黄金)，甚至把一种事物改变成性质完全不同的另一种事物，就必须先要掌握正确的“操作规则”，而“一个真正完善的操作规则所需要的指导必须是确实的，自由的，并且是可以导致行动的。而这和真正的形式的发现就是一回事情。”②

事物的“形式”即内部结构，既然不但决定着事物的性质和本质(使其同他物区别开来)，而且对指导人的认识和目的在于改造世界的实践活动，具有如此重要的意义，因此，培根便十分重视事物的“形式”即事物的内部结构这一问题，把它上升到“规律”的高度，称之为事物的规律。不但如此，他还把对“形式”的发现看作是认识的根本任务，提出，只有实现这一任务，人们才能实现从必然王国向自由王国的过渡。他强调：“熟悉形式的人……能够在极不相同的实体中抓住自然的统一性；因此也就能够发现从来没有发现过的东西，……因此由于形式的发现，我们

---

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第51、48页。

就可以在思想上得到真理而在行动上得到自由。"①

培根的关于形式的学说的提出并非偶然，它正可以合理地被视为从哲学上对当时英国科学技术的发展，特别是物理学发展成果所作的概括与总结。当时的自然科学家们通过实验的方法，对探寻物体内部的分子结构很感兴趣，认为物体的各种性质，大体依赖于其内部的分子间的排列状况。培根依据当时自然科学的成果所提出的关于形式的学说，力图从事物自身内部来说明事物及其性质的存在，和彼此间性质上存在的差异，这是具有一定的辩证法因素的。马克思在谈到培根的形式学说时写道："物质的原始形式是物质内部所固有的、活生生的、本质的力量，这些力量使物质获得个性，并造成各种特殊的差异。"②但总的说，培根的这一学说尚属形而上学和机械论的范畴。首先，它不是从事物内部的矛盾性上，而是机械地单从事物内部的物理构造来看问题。其次，它不具有联系的观点，运用的是孤立地考察事物的方法。再有，这一学说，虽然体现出培根承认事物的各种性质的客观性和多样性，但是这种承认却又是立足于主张存在着有限数目的"简单性质"基础上的。培根解释说，在物质世界中存在着颜色、重量、密度、冷、热等不变的简单性质。简单性质虽然"如字母一样，在种类上不是很多"，但是却也如有限数的字母可以拼成无限数的文字一样，相互结合而可以构成彼此有着质的差异的"一切创造物的本质"③。培根的简单性质思想的提出，或许是看到，并强调了事物中存在着的共性的一面，但是他承认

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第47页。
② 《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。
③ 培根：《学术的进步》第94—95页。

并鼓吹客观世界中存在着若干不可再分的、不变的性质，并把它们看作构成纷纭复杂的万千世界的基础，却是形而上学的观点。

关于运动的学说。培根明确主张物质和运动不可分。他不但把运动看作物质的固有特性，而且诚如马克思指出的，把运动看作"物质的固有特性"中的"第一个特性"。这里正闪烁着辩证法的思想光辉。

培根有关运动的辩证法思想还体现在他对于运动形式的看法上。同后来典型的机械唯物主义者不同，培根并没有把运动仅仅看作机械运动，而是承认物质的运动形式是多种多样的。在《新工具》中他列举了十九种主要的运动形式，如"反抗运动"、"连结运动"、"自由运动"、"连续运动"、"吸收运动"等等。培根的运动学说概括了自然界中事物存在和运动变化的各种状态，并企图用运动的观点给予解释说明。关于"反抗运动"，他写道："这种运动存在于物质的各微粒之中，而且物体之所以绝对不能消灭，也就是由于这种运动的缘故。由此，任何火力、重力、压力、暴力，任何长的时间都不能使物质的最小部分归于无物，使它们不成为某种东西，使它们不占有某种空间。"① 这里，培根正是用"反抗运动"去解释物质的不灭性及其具有的空间属性。关于"连结运动"，他写道："借着这种运动，各种物体在任何地方都不会使自己同别的物体断了接触，好象它们是欢喜互相联结，互相接触似的。……就如用抽水机或注射器抽水时，便会发生这种情形（即水向虚空处流动，以填补真空，从而把事物联结起来——笔者）。"② 这里，培根用"连结运动"来解

①② 培根：《学术的进步·新工具》，伦敦1900年英文版，第443页。

释人们常见的气体或液体受到吸引时所发生的流动现象。关于"吸收运动"，培根作了如下的论述："借着这种运动，……物体可以把别的相关的物体或至少把特意为它们安置和预备的物体转化成它们自己的实体同本质。"就如"动植物的坚硬部分如叶、花、肉、骨等等"就可以"从其食物中，吸收一些汁液，以来补充它们日常的消耗。……"① 这里，培根用"吸收运动"来解释自然界中生命现象的存在和它们的维持。

总之，通过对物质运动形式的论述，表明培根关于物质运动的思想是具体而又生动的。从今天的观点看，他对运动形式的划分是很肤浅的，不科学的。但受了自然科学在当时发展水平的限制，他也只能达到这个地步。对此是没有什么好非议的。值得注意和称赞的倒是他的运动观包含有较丰富的辩证法因素。在这里我们可以援引马克思对培根运动观的评述的一段话。马克思指出："在物质的固有的特性中，运动是第一个特性而且是最重要的特性，——这里所说的运动不仅是机械的和数学的运动，而且更是趋向、生命力、紧张，……"②。

综上所述，我们可以看到，在培根对周围物质世界的看法上，在他的世界观中包含着不少的、辩证法的思想因素。如他提出了物质的能动性和质的多样性的思想，承认物质运动形态的多种多样性等。正由于此，马克思这样指出："唯物主义在它的第一个创始人培根那里，还在朴素的形式下包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑。"③

---

① 培根：《学术的进步·新工具》第450页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

第五节　唯物主义的经验论和归纳法

在批判经院哲学的基础上，以唯物主义世界观为指导，培根在欧洲近代哲学发展史上最先提出了一条唯物主义的认识路线。培根的认识论首先把外部自然界确定为认识的对象。在他看来，在过去漫长的岁月中，人们的认识进展缓慢的根本原因之一，就在于认识脱离了自然。他提出，要促进认识的发展，取得改造自然的胜利，必须面向自然，认识自然。他写道："……凡是建立在自然上面的东西，都在生长和增加；而凡是建立在意见上面的东西，却只是变化而并不增加。"①其次，培根着重论述了认识的起源问题。他指出，人的认识只能来自感官对外部世界的感觉。他这样写道："人们若非想着发狂，则一切自然的知识都应求之于感官。"②培根确信，人们只要"肯严肃地直接从感觉出发，通过循序渐进和很好地建立起来的实验进程"③去进行认识，就一定可以把握认识对象。

在说明感觉经验产生的方法时，培根继承了古代素朴唯物主义的反映论思想，但又在一定程度上克服了它的消极直观性质。这主要表现在，他看到了作为实践活动一部分的实验在认识中的作用。他写道："自然的奥秘……在技术的干扰之下比在其自然活动时容易表露出来。"④也就是说，人的认识不仅是对外部自然界直观的结果，还可以通过人的实践活动来获得，

---

①③④ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第27、30、42页。

② 培根：《新工具》，商务印书馆1935年版，第22页。

而且通过后一方式得到的认识会更加深刻，更加接近事物的本质。

培根因为强调认识的来源是经验，而且确信感觉经验的可靠性，所以在哲学史上一般被称为经验论者。但是培根并没有陷入狭隘经验论的泥坑之中。这是因为，他在承认认识起源于感觉经验的同时，又主张经验的取得不应当是盲目的，而应得到正确方法的指导，并且需要上升到理性认识的高度。他写道："经验如果听其自流，只是在暗中摸索，只足以使人混乱而不能教导人。但是如果它能够按照确定的规律，循着一定的程序进行而不被打乱，那么在知识上就可以希望得到更好的东西。"① 他还写道："物体的分解和解析，确乎不能用火来实现，而要用在实验帮助下的推理和真正的归纳来实现。"② 这就是说，培根坚信只有通过理性认识才能把握事物的本质。

培根在认识论上高出于这一时期的其他经验论者，也高出于这一时期的唯理论者。因为他在反对那种轻视理性思维作用的人的同时，也反对那种看重理性思维作用而轻视感觉经验的人。他称前者为"经验主义者"，称后者为"独断主义者"。又分别比之为"蚂蚁"和"蜘蛛"。他说："经验主义者好象蚂蚁，他们只是收集起来使用。理性主义者好象蜘蛛，他们从他们自己把网子造出来。"③ 培根主张把感性认识同理性认识结合起来，不容忽视其中的任何一方。他把那些既重视感觉经验的作用，又重视理性思维作用的人，称之为"真正的哲学工作"者，又比喻为"蜜蜂"。他说：同蚂蚁和蜘蛛不同，"蜜蜂则采取一种中间的道

①②③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第43、51、41页。

路。他从花园和田野里面的花采集材料，但是用他自己的一种力量来改变和消化这种材料。真正的哲学工作也正象这样。因为它既不只是或不主要是依靠心智的力量，但它也不是从自然历史和机械实验中把材料收集起来，并且照原来的样子把它整个保存在记忆之中。它是把这种材料加以改变和消化而保存在理智中的。"①

培根坚信，只要把感性认识能力和理性认识能力，即所谓"经验能力与理性能力""更密切和更纯粹地结合"起来，在二者之间"永远建立一个真正合法的婚姻"，人们就完全"可以希望得到很多东西"。如何实现这种"结合"？培根提出的具体办法是"实验"。他认为只有通过精心设计和安排的实验，才能揭开自然界的奥秘。实验的进行主要属于运用"经验能力"的问题。在这之后则要在他所提供的"真正的归纳法"的指导下，运用理性能力对实验得来的材料进行分析整理，最后从中引出科学的结论来。培根本人一生也曾做过一些实验，不过他在科学上并没有什么具体的发现或发明，也没有揭示出自然界的什么具体规律。但是，他大力号召人们进行科学实验，并提出了一套为科学实验服务的方法，这对于欧洲近代以实验为手段的自然科学的发展无疑起了巨大的推动作用，因此被马克思誉为"整个现代实验科学的真正始祖"。

培根的认识论思想除了上面说的以外，还包含一些值得注意的方面。在这里可着重提出两点。第一，他对感性认识提出了一定的要求，强调在进行观察和做实验的时候，要"努力来收

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第41页。

集许多在数量上、种类上、确实性上或者在某种适当方式上足够启发理智"的材料。① 他反对听信谣传飞者似是而非的经验，也反对进行观察实验时的马虎作风。他写道："如果观察是粗疏模糊的，它的报导便是骗人的、欺诈的。"② 毛泽东同志在《实践论》中曾指出："只有感觉的材料十分丰富（不是零碎不全）和合乎实际（不是错觉），才能根据这样的材料造出正确的概念和论理来。"联系毛泽东同志的教导，我们可以体会到几百年前，培根提出的一些思想的确是十分可贵的。

在收集感性材料的问题上，培根还强调要收集那些能反映出事物之间的因果联系，反映出事物的本质和规律的材料。他认为，只有这样，"才能够有很好的根据来希望知识的进一步发展"。这一思想基本上也是对的。

第二，主张认识应遵循由浅入深，由低级向高级的路线循序渐进地向前发展。培根在自己的著作中，不止一次地表示，"不能够允许理智从特殊的事例一下跳到和飞到遥远的公理和几乎是最高的普遍原则上去"的作法③。他提出，如果"对科学抱着好的希望"，"只有根据一种正当的上升阶梯和连续不断的步骤，从特殊的事例上升到较低的公理，然后上升到一个比一个高的中间公理，最后上升到最普遍的公理"④。培根的这些论述无疑包含有合理因素，但形而上学的思想方法却使他把自己的思想绝对化，从而走向了另一极端。这特别体现在他的一句名言上："决不能给理智加上翅膀，而毋宁给它挂上重的东西，使它不会

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第41页。
③④ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第43、44页。

跃和飞翔。”① 在这里，培根主要是反对在科学发展中运用想象和假说的形式。他认为，“即使把各个时代的才智之士集中在一起，共同努力，也不可能通过‘预测’在知识方面取得多大的进步。”② 这种看法显然是错误的。诚然，认识的发展是要循序渐进地进行，但这却不排斥人们的思维在一定的事实材料的基础上想象和假说。事实上，在科学研究中，人们往往根据一些新出现的有限数量的材料就进行推想，预断，作出各种各样可能的假说，以便于进一步决定研究方向以及有目的地观察，实验，而在获得足够数量的材料后，就作出定论，引出合乎实际的科学理论来。这是人类认识过程中必不可少的重要环节。现代科学中几乎没有哪种理论不经过假说的阶段。恩格斯指出：“只要自然科学在思维着，它的发展形式就是假说。”③ 培根反对人们思想的任何驰骋，否认科学发展中假说形式的运用，这深刻地反映了培根的认识论主要是倾向于经验论的。

从上面所述可以看到，培根大体上正确地解决了人的认识来源和认识过程问题。但是由于阶级立场的局限和形而上学世界观的支配，他并不能完全正确地解决认识论的基本问题。如他在一定程度上看到了实践在认识中的作用，有时甚至提到生产实践在认识中的作用，但是，他所理解的实践，主要指的是少数科学家们从事的科学实验活动。再如他虽论述了感性认识和理性认识的关系，但是，他并没有真正解决感性认识如何上升到理性认识的问题。

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第44页。

② 培根：《学术的进步·新工具》第318页。

③ 恩格斯：《自然辩证法》第218页。

下面论述一下培根制定的经验归纳法。

培根的归纳法作为一种在认识过程中所运用的逻辑方法，乃是以其认识论为基础的。这一方法主要说明，如何对由实验和观察所获得的感性材料进行归纳，以期最后得出科学的结论来。

培根十分重视方法问题，他写道："正如俗语所说的，一个能保持正确道路的瘸子总会把走错了路的善跑的人赶过去。不但如此，很显然，如果一个人跑错了路的话，那么愈是活动，愈是跑得快，就会愈加迷失得厉害。"① 他认为在过去漫长的岁月中，人的认识发展滞缓的原因，除了没有面向自然，以客观自然界为认识对象外，另一原因则是对感觉经验材料进行加工整理的归纳方法有缺陷。长期以来流行的归纳方法是亚里士多德制定的简单枚举归纳法。培根认为亚里士多德的归纳法只是根据简单列举来进行归纳，"根据少数的，并且只是根据那些手边的事实来作决定"，得出公理。因此，用这种归纳法所得出的结论和公理往往是"不稳固的，只要碰到一个与之相矛盾的例证便会发生危险"，便会被否定掉。旧的归纳法所得出的结论既然不可靠，那么依据这种结论，按照三段论式进行演绎，所得到的结论自然也是很成问题的。培根反对经院哲学家对三段论的滥用，但他没有一概否定演绎法的作用。他把注意力主要放在为演绎的进行提供大前提的归纳法上。培根认为亚里士多德的归纳法是"产生错误的根源和一切科学的祸害"。

培根为了表示同阻碍科学发展的旧的认识方法划清界限的决心和志向，特地把他用来阐明新的归纳法的著作称为《新工

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第22页。

具»，以与亚里士多德的论述方法论的«工具篇»相区别、相对立。同简单枚举归纳法不同，培根提供的归纳法的特点是：在没有对经验材料(培根称为“例证”)进行归纳之前，先要做“适当的拒绝和排斥”的工作。排斥掉那些同所要探寻的“形式”无关的例证。培根认为这种“适当的拒绝和排斥”的工作不是可有可无，而是非做不可的。其理由是：运用归纳法的目的是为了探寻事物(性质、现象)的“形式”(即本质、原因)。而“形式”具有普遍性，它应存在于属同一类的各种事物中，即所谓“全体例证中”。在培根看来，为了保证归纳结论的正确性，就有必要先做“适当的拒绝和排斥的工作”，以排除可能影响结论的似是而非的各种例证。

具体说来，培根所提供的方法是这样的：先制定“三表”。“三表”的制定又分三步。第一步，首先确定一种所要研究的性质，如“热”。接着就收集具有“热”这一性质的若干例证，他称之为“肯定的例证”。如太阳光线、火焰、滚水、摩擦过的物体等(在«新工具»中，培根共列举28例)。这种列举许多具有同一性质的例证形成的表，培根称之为“本质和存在表”。

第二步，选择一些同第一张表中的例证相类似，然而并不具有某种确定性质(如“热”)的若干例证。他称之为“否定的例证”。如月亮光、磷火等(在书中，培根共列举32例。有必要说明一下：由于科学知识的缺乏，培根在各种场合下所提供的例证并不都符合实际情况)。由“否定的例证”构成的表，培根称之为“相似情形下的缺乏表”。

第三步，选择一些同一性质在不同的状况下，具有程度上的差异的例证，如不断移动一置于太阳光下的凸透镜的位置，则受

它所照射的同一物体的温度会有差异(书中共列举41例)。由上面的例证构成的表,培根称之为"程度或比较表"。

培根收集大量材料构成三张表,这还只是为进行"真正的归纳"所做的准备工作。他写道:"在提供了例证之后,归纳本身便要开始工作。"①这里所说的"工作",就是在对收集的材料进行"适当的拒绝和排斥"的工作,并在这一工作完成后,依据留下来的例证归纳出所要寻求的某一性质的"形式"。

培根在《新工具》第二卷中,以寻求"热"这一性质的形式为例,花了不少篇幅论述了"拒绝和排斥"一切不属于热的形式的工作的进行情况。例如,他写道:"因为有太阳光线的存在,所以我们要排斥了(地上)元素的(或地球上的)性质。"② 即是说,因为天空中的太阳也会产生热量,因此就不能把地球上的诸如水、土、火等元素看作热的原因。这就把水、土、火等元素从热的形式中排除了出去。再如,他写道:"因为有滚热的水和空气,还有金属和别的固体只受热而不至于着火或烧红,因此我们便排斥了火焰或光亮"。③这就是说,不能把光亮、火焰等状态看作热的原因。这就把火焰、光亮等状态从热的形式中排除了出去。培根进行"拒绝和排斥"虚假形式的工作时,依据的是这样一条原则:"任何相反的例证都可以推翻了关于形式的任何假设。"④其"拒绝和排斥"的对象则属于下面三种范围:不存在于某些具有所要考察的性质的例证中的东西;存在于缺乏所要考察的性质的例证中的东西;不能相应地随着所要考察的性质的变化而变化的东西。

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第54页。

②③④ 培根:《学术的进步·新工具》第389页。

在排斥工作完成以后，培根接着所做的肯定"形式"的工作主要是这样的：在留下来的包含所要考察的性质的例证中，找出一些"能把所考察的性质赤裸裸地单独呈现出来"的例证。培根称这种例证为"鲜明的或引人注目的例证"。就"热"这一性质的"鲜明的例证"来说，培根列举了好几种：运动的火焰，常在运动的滚水，移动凸透镜使物体燃烧的运动，以及火"在受了强烈的压迫以后"就立即熄灭的现象等等。在培根看来，这些例证最易于向人们揭示出热的"形式"，这就是：运动。因为"运动"会使各种物体具有"热"的性质。而且运动量的变化直接影响到热量大小的变化；随着运动的停止，热（火）也随着消失。就这样，培根最后归纳得出了如下结论：热的"形式"是运动。

以上就是培根制定的归纳法的内容及其运用。这种归纳法是以观察和实验为基础的。它提倡科学研究要立足于观察实验，但是又主张对收集到的感性材料运用理性方法加以整理。在把材料收集来列成三张表，以及后来对它们进行所谓"适当的拒绝和排斥"的工作时，运用的是理性分析的方法和比较的方法。在舍弃和排斥掉那些与研究的目的无关的材料之后，根据一些极其明显地表露出事物本质的例证，最后得出结论时，运用的是归纳即综合的方法。对培根的归纳法的实质和内容，马克思曾予以总结，指出："科学是实验的科学，科学就在于用理性方法去整理感性材料。归纳、分析、比较、观察和实验是理性方法的主要条件。"①

培根的归纳法强调通过观察、实验收集材料，又重视对所收

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第163页。

集到的材料用理性方法进行加工整理，最后得出合乎规律的结论来。因此，不难看出，这种归纳法贯彻的是唯物主义的从感性到理性，从个别到一般的认识路线，大体符合人的认识过程。

培根的归纳法是对当时以观察、实验为特征的自然科学的研究方法在哲学上所做的概括和总结。这一方法强调观察、实验，而且重视对感性材料运用"归纳、分析、比较"的方法进行整理，对当时自然科学的发展是有指导意义的。

诚然，由于时代条件的局限，培根制定的归纳法并不完善，但是，他的归纳法在逻辑发展史上还是占有很重要的地位。大家知道，真正适用于科学的发现和发明的较为完善的科学的归纳法，是后来由十九世纪的英国哲学家穆勒制定的。穆勒的归纳法包括四种基本形式，即契合法、差异法、共变法和剩余法。但是，众所周知，穆勒的方法的制定正是以培根的方法为基础的，也可以说是对培根的方法所包含的内容的展开与条理化，所以，培根被看作是近代出现的科学归纳法的创始人。

不过就方法论方面来说，培根也犯有片面性的错误。他重视归纳而忽视演绎，看不到它们的辩证统一关系。他不了解，在认识过程中单纯运用归纳法是不行的。因为在运用归纳法时，为了不致于淹没在浩如烟海的材料中，不致于找不到本质的必要的材料，那就必得有一定的原则作指导，而这就必须与演绎法相结合。因而归纳与演绎都不能成为单独的认识方法，二者是同一认识过程的两个不同方面。正如恩格斯所说的："归纳和演绎，正如分析和综合一样，是必然相互联系着的。不应当牺牲一个而把另一个捧到天上去，应当把每一个都用到该用的地方，而要做到这一点，就只有注意它们的相互联系、它们的相互补

充。”① 培根正是不了解这一点。总之，培根提供的方法虽然遵循了唯物主义的认识路线，但是却带有孤立的、静止的特征。这种形而上学性正是当时自然科学研究中的形而上学方法在培根哲学思想上的反映。

在西欧历史发展的重要时期出现的培根的哲学思想，在整个欧洲思想发展史上占有异常光辉的一页。它史无前例地给予阻碍人们认识发展的经院哲学以最沉重的打击，并提供了崭新的唯物主义世界观和方法论，从而极大地推动和促进了近代自然科学和近代欧洲资产阶级哲学思想的发展。然而培根的哲学，在近现代资产阶级哲学史家那里却受到不公平的对待，面貌受到严重歪曲。资产阶级的哲学史家对待培根哲学的惯用手法是，一方面回避他对经院哲学的批判，不去系统地介绍培根的唯物主义观点，特别是他的认识论思想，同时又竭力夸大其体系中存在的零星缺陷，借以贬低培根在历史上的地位和影响。科普尔斯顿(Copleston)对培根似乎并无恶意，也承认培根思想对后世有很大影响，但是在他看来，培根只是作为“科学时代的预言者”的身份载入史册的。至于说在哲学领域和认识论领域，培根则根本无法同近代第一流的哲学家们相比较②。

只有马克思主义的经典作家及在其思想指导下完成的哲学史著作，才能捍卫培根的唯物主义传统，并对其哲学思想作出恰如其分的评价。

---

① 恩格斯：《自然辩证法》第206页。

② 见科普尔斯顿：《哲学史》第3卷，伦敦1963年英文版，第308页。

第二章　霍布斯的机械唯物主义

第一节　霍布斯所处时代、生平和著作

霍布斯是继培根之后，在英国出现的又一杰出的唯物主义哲学代表人物。他的主要活动时期，正值英国资产阶级革命高潮之日。

英国资产阶级革命经过长期的酝酿，爆发于十七世纪四十年代。这同查理一世(1625—1649年)执行强化了的封建专制统治政策直接相关。在他统治时期，反映和保护资产阶级新贵族利益和要求的国会被长期解散，人们的言行受到严重压制，在经济上，为了满足自己的穷奢极欲的生活需要，查理更是施展搜刮勒索之能事，不但大量出售贸易专卖权，而且扩大征收名目繁多的捐税。他的这些倒行逆施直接威胁着广大农民、城市平民和手工业者的生存，因而在全国范围内不断激起人民的反抗运动。同时也严重损害着要求发展资本主义经济和"自由"权利的资产阶级和新贵族的利益。以资产阶级、新贵族和农民、城市平民以及手工业者为一方，以国王为代表的封建反动势力为另一方，矛盾双方的斗争已发展到了不可调和的地步。最后因宗教原因而引起的英国同苏格兰的战争，使矛盾达到激化的程度。

查理一世为了筹集对苏格兰战争的经费，不得不于 1640 年

4月重新召开国会。在选举中获得胜利的资产阶级和新贵族，利用国会作为工具对查理一世进行了坚决斗争。11月，国会通过“大抗议书”。声讨查理一世的罪行，提出一系列改革要求。专横的国王全然拒绝限制自己权力的要求，并于1642年8月先行发难，聚集军队，宣布讨伐国会。资产阶级和新贵族，联合其他人民群众，奋起抗击国王发动的军事进攻，至此，英国资产阶级革命进入国内战争阶段。

由于革命阵营内部存在各派力量的斗争，特别是由于代表大资产阶级和上层新贵族利益的所谓长老派力图与国王妥协，再加上代表中等资产阶级利益的独立派的动摇，革命经历了曲折的发展过程，但在广大自耕农和其他阶层人民的推动下，最后还是取得了胜利。1649年1月查理一世被判处死刑。接着于同年5月，英国宣布成立共和国。

斯图亚特王朝被推翻以后，存在于英国社会上的阶级矛盾和阶级斗争，仍然十分尖锐复杂。一方面，王党分子不甘心灭亡，妄想复辟。另一方面，广大下层人民对新建立的资产阶级政权也极端不满。本来，英国资产阶级革命的胜利应主要归功于广大农民、城市平民和手工业者的参战和对战争的支援。恩格斯曾经指出：“无论如何，如果没有这种自耕农和城市平民，单单资产阶级决不会把斗争进行到底，也决不会把查理一世送上断头台。”①但资产阶级和新贵族却独占了胜利果实，农民和广大劳动人民没有从反封建的斗争胜利中获得利益，相反却承担了战争的破坏性所带来的新的苦难。物价腾贵，苛捐杂税有增无减，

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第392页。

使工人失业，农民破产。在这种情况下，全国各地不断爆发由平等派发动的武装起义。

既为了镇压王党势力的复辟活动，又为了镇压下层人民群众的反抗斗争，资产阶级和新贵族最后抛弃了民主共和的外衣，在1653年确立了以克伦威尔为护国主的、带有军事独裁性质的护国政府的统治秩序。

而在思想理论上，为克伦威尔的专制政权进行辩护的主要代表人物就是霍布斯。

托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes 1588—1679年)出身于牧师家庭，受教于牛津大学。毕业后，他以家庭教师的身份，长期服务于上层豪门贵族家庭。由此才有机会和贵旅子弟一起，曾三次，费时七、八年时间旅游欧洲大陆各国，结识了伽利略、笛卡儿、伽桑狄等各国著名学者，并对欧几里得几何学有所接触。这些对于他后来哲学世界观的形成和发展起过很大的作用。霍布斯同培根也有交往，曾做过培根的秘书。

1640年英国革命爆发前夕，霍布斯逃亡法国。为什么要逃亡呢？原委是，霍布斯曾写有一篇简短的政治论文，鼓吹国家政权是"单一不可分的"观点，反对由议会和国王分享国家权力。从而为英国封建国王所一向主张的绝对君权说进行辩护。于是，当革命高潮即将来临之际，霍布斯便因畏惧自己会遭受国会势力的镇压，而逃到国外去了。这一次在法国居留的时间长达十一年。在这期间他主要从事写作，但也和流亡国外的贵族王党势力保持联系，并曾作过未来的查理二世的数学教师。这些在斯图亚特王朝复辟时期，对作为无神论者的霍布斯有重要意义，使其免受政治上的严重迫害。

也许正由于在相当长的时期里，霍布斯同封建贵族势力保持着较为密切的关系，这便使他后来在政治上成为易于同封建势力妥协的大资产阶级和上层新贵族的思想代表。

霍布斯的哲学思想主要体现在他的三部著作中，即：《论公民》(1642年)、《论物体》(1655年)、《论人性》(1657年)。其中《论公民》论述的是国家的形成及社会制度问题。被视为霍布斯一生最重要著作的《利维坦》(1651年)，论述的主题同于《论公民》。

由于霍布斯一生活动的最重要时期正值英国革命高潮时期，这就使其哲学思想具有下述特点：在整个哲学体系中，社会政治思想比较突出，而且又是和英国革命紧密配合的。

作为大资产阶级和上层新贵族的代言人，霍布斯的主要历史使命就是运用自己的哲学来论证正在形成中的以克伦威尔为中心的大资产阶级和上层新贵族的专制政权的合法性。

第二节　专制政体的拥护者

霍布斯把唯物主义学说当作论证自己政治观点的工具，主要表现在：他企图从自然以及被他当作自然一部分的人出发，而不是从神出发来观察人类社会历史问题。

霍布斯进行论证的第一步，是提出“自然状态”学说。他把自然状态解说为国家出现以前的人类社会发展时期。在这种状态中，各人只顾满足个人的需要，凡是为了满足个人生存需要的东西，都可以占为己有。这被称之为“自然权利”。而“自然权利”的运用，势必使得自然状态成为一种“每一个人对每一个人”的“战争”，或“人对人象狼一样”的状态。他提出，这种人与人之

间相互敌视的战争状态极其不利于人类的生存和发展。他指出，人们为了求得生存就必须改变这种状态。于是霍布斯又提出了他的社会契约论学说。他说，要结束不利于人类自然生存的战争性的自然状态，各人都要放弃他们追求一切事物的权利，把它们"转让"出来，这即是所谓"契约"。但是，要叫一个人放弃为所欲为的权利，并不容易，因为人们的天性就是"趋向偏私、骄傲、报仇之类"。因此，霍布斯的看法是，这种一切人对各自享有的自然权利的放弃，必须同一种使人感到"恐怖"的带强制性的公共权力机构的建立相联系。权利的相互转让，必须转让给这种能体现所有人的"人格"和利益的"公共权力"的手中。这种"公共权力"的出现，即是国家的建立。它既有权制订法律，又有权执行之。这样就可以在防御外来侵略的同时，排除和解决人与人之间的纠纷，制止侵害社会其他成员利益的犯罪行为的发生。

霍布斯虽然没有规定权力的转让，一定要转让给个人——他的提法是：把权力"交付给一个人或者由一些人组成的会议"——但同这一时期主张社会契约论的其他资产阶级思想家相比较，他的社会契约论的特点是：把"元首"排斥于订契约的范围以外。他提出，统治者("元首")不属于订契约的一方，因此其行动自由，不受任何约束，享有绝对权力，臣民对之则要绝对服从，在任何情况下都不得有任何反抗的表示。试图推翻和杀害"元首"是最大逆不道的罪行，是对社会契约的背叛。这样一来，通过他的社会契约论就论证了专制制度的合理性。

霍布斯对专制制度所作的论证，无疑博得以克伦威尔为首领的，窃取了革命胜利成果的英国大资产阶级和上层新贵族的欢心，以致于这位在革命爆发前同王党贵族势力有密切联系，并

在革命爆发前夕，又畏惧革命而逃亡法国的思想家，其论述社会政治思想的主要代表作《利维坦》能于1651年在伦敦出版，而且作者本人在第二年也能重返逃离了十一年的祖国。

霍布斯提出他的自然状态说和社会契约论，除了有其政治上的目的而外，在思想理论上，则企图对国家的出现及国家出现以前的人类社会的发展初期，即原始共产主义社会作出解释和说明。但是，由上所述可以看到，他的自然状态说并没有对人类的原始社会的性质和状况作出科学的说明，其社会契约论也同样未能科学地解释国家的产生问题。因为尽管他是从"人"、从"经验"出发对人类社会问题进行考察，而不是求助于神，这具有唯物主义因素，也具有反对传统的宗教神学世界观的进步意义，但是，实际上他用以观察人类社会历史问题的理论武器，却是资产阶级的人性论，而非科学的唯物史观。

霍布斯主张建立专制政体的思想，本质上是鼓动掌握政权的少数大资产阶级成员对广大不满现状的中下层人民进行镇压，因而其思想具有反人民性。但同时也应指出，在英国当时特定的历史条件下，即不建立强有力的中央集权制政权，就不能有效地镇压王党分子的复辟活动方面来看，霍布斯的社会政治思想的提出，在当时也具有一定的进步意义。

第三节　机械唯物主义的世界观

由前面的论述可以看到，霍布斯的社会政治思想是同他的唯物主义哲学学说紧密相联的。在哲学世界观方面，霍布斯的唯物主义是培根所开创的西欧近代资产阶级唯物主义的进一步

发展。马克思曾指出，霍布斯“把培根的唯物主义系统化了”，并且“消灭了培根唯物主义中的有神论的偏见”①。

霍布斯对培根思想的发展，或者说，他把培根的唯物主义系统化，主要表现在，他比较彻底地贯彻世界的物质统一性这一唯物主义的基本原则。在他看来，世界上唯一真实存在的只有由物质构成的物体。他把物体分为两类。一类被称为“自然的物体”，另一类被称为“国家”。前者是“自然的作品”，后者是“由人们的意志与契约造成的”。

从只承认物质性的物体为世界上真实的存在物出发，霍布斯对宗教神学所宣扬的上帝、天使、不死的灵魂等精神实体存在说，开展了批判。他提出，人们能够设想，并对之形成观念的只是各种有形的、有限的存在物。要说存在着某些“非物质的实体”，那完全是一矛盾性的概念，是同人的“自然理性”相违背的。那么，为什么人们在思想上存在关于上帝、天使之类的观念，并相信他们是存在的呢？霍布斯认为这完全出于对自然的无知。他写道：“有一些人很少或者并不研究事物的自然原因，可是由于不知道那个有力量向他们做许多好事或坏事的东西是什么，因而发生恐惧，就倾向于假想并虚构出各种不可见的力量；……创造出各式各样的神来。”而统治阶级，则每每对上述产生宗教的“自然种子”“加以培育，加以装饰”，以为这样一来，“他们就足以统治别人，并且为了自己使用别人的力量到最大的程度。”②

就这样，由坚持世界的物质统一性原则，霍布斯最后得出了无神论的结论，并在一定程度上揭示了宗教观念产生的认识论

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第163—164、165页。

② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第94页

根源和触及到了宗教观念流行和泛滥的社会根源，从而消除了培根哲学中神学的不彻底性。

霍布斯的无神论思想，比较鲜明而具有代表性，以致于在十七世纪的英国，凡不信仰宗教的人都被称为霍布斯主义者。

霍布斯作为一位杰出的思想家，在同宗教神学的斗争中，不仅揭露了宗教观念的虚假性，还决心动摇并推翻构成宗教世界观的理论体系——神学。在千百年的封建社会时期，以论证上帝和宗教教义为宗旨的基督教神学一直披着伪科学的外衣。不仅如此，还迫使包括哲学在内的其他各门科学为之服务，成为"神学的婢女"。文艺复兴时期以来许多先进资产阶级思想家，曾不断对基督教神学开展过斗争，但这种斗争常常是不彻底的。进行这一斗争的思想家们一般尚无勇气完全否认神学存在的合理性，他们的主要目的是想把科学从神学的束缚下解放出来。因此最后也就满足于二重真理论的提出。霍布斯则不同，他反对关于二重真理论的学说，要求完全废除神学。

在尚把哲学看作包罗万象的综合科学体系的情况下，霍布斯提出，哲学的"目的或目标"在于"为人生谋福利"，其研究的对象应是物体之间的因果关系及其特性。他写道："哲学的任务乃是从物体的产生求知物体的特性，或者从物体的特性求知物体的产生。所以，只要没有产生或特性，就没有哲学。"①而神学所研究的上帝被说成是一种永恒的、无所谓产生的东西，因此以上帝为研究对象的神学也就决非属于科学之列。由此霍布斯得出结论说："哲学排除神学"②。他还进一步指出，实际上，在任何人

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第64页。

的头脑中，都“既没有神的观念，也没有灵魂的观念。①既然如此，一向冒充科学的神学也就起不到任何认识作用，那里会给人们带来“真理”呢？

霍布斯在理论上虽然得出了无神论的结论，但是，他最终并没有同宗教神学彻底决裂。在他看来，上帝尽管不存在，但是宗教却起一种“社会马勒”的作用。由此，他认为，即使宗教信条本身是虚妄荒谬的，国家也可以编造出一些宗教信条出来，在人群中散布。从这里我们可以看到，作为一个需要对人民群众进行精神麻醉的剥削阶级思想家，即使在理论上达到了无神论，也不能在实际上抛弃有神论。

其实，就是在思想认识上，霍布斯的无神论有时也不够明确，仍存在着一定的动摇性。比如，他至少没有否认在物质的自然界后面可能存在一种作为自然界万物的终极根源。

霍布斯在确立自己的哲学观点时，一方面开展了反对宗教神学的斗争，同时也对同时代的法国二元论哲学家笛卡儿宣扬的精神实体说展开了批判。他写道：“思维着的东西乃是某种物质的东西，因为一切活动的主体，依我看来，只能设想为某种有形的或物质的东西。……我们不能把思维同思维着的物质分开。”②

总的说来，霍布斯的唯物主义哲学思想的提出，标志着在西欧，特别是在英国，唯物主义反对唯心主义和宗教神学的斗争向前迈进了一大步。但是，这一哲学体系却抛弃了培根思想中包含的较为丰富的辩证法因素，而带有明显的机械性。首先，霍布斯

①② 《霍布斯选集》，莫斯科1926年俄文版，第153、144页。

只承认一种运动形式——机械运动的存在。表面上，他同培根一样也十分重视物质的“运动”，用它来解释物体的变化。如提出，事物的“一切变化都在于运动。”但是他所说的“运动”指的只是单纯发生位置移动的机械运动。如他曾这样写道：“运动就是失掉一个位置而获得另一个位置。”①霍布斯所承认的运动只是机械运动一种形式，除了这种形式的运动外，他从没有谈到过客观物质世界中还会有别的运动形式存在。这样一来，培根的关于运动形式多样性的思想，在霍布斯的体系中便消失不见了。不仅如此，只承认通过外力的作用才能发生的机械运动，还必然导向取消培根所提出过的关于运动是物质的固有特性的观点，从而否认物质的能动性，而把它看成僵死的东西。

正由于霍布斯把自然界现实存在的包括物理运动在内的各种运动形式，统统归结为能直接用数学方式进行度量的机械运动一种运动形式，所以马克思曾公正地指出，在霍布斯那里，“物理运动成为机械运动或数学运动的牺牲品”。②

霍布斯用机械运动的观点看待客观物质世界中所发生的一切，这不但要导致否认事物的质变和发展，而且也必将导致否认千差万别的事物具有质的差异性。如对有机界和人类社会的特性，他就全然不理解。在《利维坦》的序言中，他竟把人的心脏比作钟表上的发条，把神经和关节比作其中的游丝和齿轮。

其次，表现在他否认物体具有各种各样的客观性质（属性）。在谈到物体的性质问题时，霍布斯曾以“偶性”的名义把它们区分为两类。一类是广延和形状，另一类是颜色、声音、滋味、冷热

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第69页。
② 《马克思恩格斯全集》第2卷第164页。

等。前一类偶性是同物体不可分离的，只要物体存在，它们也就存在。这是因为，“没有广延或形状，物体是不能设想的”。后一类偶性则不为物体所固有，而只是在外界对象作用于人的感官时，在人的心灵中产生的各种“影象”。

这里需要指出，霍布斯的偶性说中的错误，不在于他不承认颜色、声音、滋味等的客观性，而是在于，他受机械论思想的支配，只承认事物的能直接用数学方法度量的广延、形状等性质的客观实在性，而不懂得在各种物体中尚存在着在一定条件下刺激人的感官，而使人产生诸如颜色、声音、滋味等方面的感觉的相应的物理、化学、光学等方面的各种客观特性。

第四节　认　识　论

在认识论方面，霍布斯继承了培根的唯物主义的经验论，但同时也容纳了一些唯理论的因素。成为十七世纪兼收并蓄两种认识论倾向的一位思想家。

在认识的起源问题上，霍布斯明确肯定人的一切认识来自感觉经验。没有感觉，就没有认识。他写道：“我们所有的一切知识都是从感觉获得的。”① 在他看来，在理智中存在的东西，都早已包含在感觉中。

在坚持经验论立场的同时，霍布斯对笛卡儿鼓吹的天赋观念论开展了批判。他认为，人的各种认识和观念的形成只能是后天的，而不可能是天赋的。以笛卡儿哲学中的“自我”这一基

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第90页。

本观念来说，霍布斯指出，它决不是如笛卡儿所说的那样，是天赋的，而是后天经验的结果，是在看到了我们自己的身体以后形成的。

至于几何学公理，霍布斯认为它们也同样不是天赋的，而是来源于经验。比如，世界上要是没有三角形这种东西，人们就不可能有三角形的观念。他写道："心里面的三角形来自我们见到过的三角形，或者来自我们见到过的一些三角形而想象构造出来的三角形。"①

霍布斯虽然承认认识起源于感觉经验，但是却又把认识过程中有机联系的两个阶段完全割裂开来。他提出，真正的科学知识应是从原因求得结果，或从结果推知原因的知识。并且认为只有运用推理方法的理性认识才能为人们提供这种知识，而感觉经验并不能向人们提供这方面的知识。那么，理性认识从何而来呢？霍布斯认为，理性认识是人的"理智"凭靠理性的认识能力独自进行推理而来的。他象笛卡儿一样推崇几何学的理性演绎法，把几何学"宣布为主要的科学"(马克思语)②。他不懂得，几何学的概念体系在形式上虽然由少数几条公理推演而来，其实它们是根源于感觉经验的。几何学公理本身即是人类亿万次的实践经验的概括总结。霍布斯虽然从经验出发，一再强调感觉经验是认识的开端、来源，但由于他把认识的两个阶段机械地割裂开来，实际上，他只能从"理智"本身来寻求理性认识的来源，这就不但跳到了与经验论相反的另一个极端——唯理论，而

① 霍布斯：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》，载《笛卡儿哲学著作》第2卷，英国剑桥大学1912年英文版，第76页。

② 见《马克思恩格斯全集》第2卷第164页。

且必将"无情地"把自己原来的经验论的前提推翻掉，而导向否认认识来源于感觉经验的唯心主义泥坑。

霍布斯的认识论不但夹杂着经验论和唯理论两方面的因素，而且还带有明显的符号论色彩。在他看来，诸如"人"、"树"、"石头"之类的一般概念并不是对存在于同一类个别事物中的共性的反映，而只是用语词表达的"事物本身的名称"。具有更大的普遍性的逻辑上的种、属方面的概念，则被称为"名称的名称"。这些"名称"的确定对于认识是必要的："它们是一些记号，用来帮助我们记忆，用来把我们自己的发明给自己记录下来。"①但是，它们仅作为"认识的记号"而存在着，在内容上同认识对象是没有关系的，"不是事物本身的记号。"

霍布斯同培根一样，积极主张把握事物的因果联系和特性，但是，他的符号论思想却又否认认识内容的客观性，这就可悲地在逻辑上使其陷入混乱之中。

在霍布斯的认识论中，也存在着一定程度的机械论倾向。这主要表现在他对推理方法的说明上。如前所述，他推崇推理的方法，但他对推理方法的理解完全是机械性的。他写道："我所谓'推理'是指计算。计算或者是把要加到一起的许多东西聚成总数，或者是求知从一件事物中取去另一件事物还剩下什么。所以推理是与加和减相同的。②在这里霍布斯把当作理性认识的方法，即推理方法看做是概念(观念)的机械的相加或相减。他举例如下：当我们看见远处有一样东西时，虽然这时我们还看不清它，但是却会在心里对它产生这样一个观念：它是一个"物体"。

---

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第75 61页。

当远处的某物渐渐接近我们，使我们看到它是一个时而这样动，时而又那样动的东西时，我们就会对它进而产生“活的东西”这一观念。再靠近一些，当我们看清这个物体原来是一个人时，那么我们就会更进一步产生，它(他)是一个有“理性的东西”的观念。最后把先后在我们思想上出现的三个观念即“物体”、“活的”、“理性的”相加，我们便会得出对远处而来的那个东西的认识(总的观念)：啊！原来是个人。这一认识的形成，在霍布斯看来，就是在人的头脑中对先后由人的“理智”产生的三个观念机械相加的结果。

由上面所述可以看到，机械论倾向是霍布斯哲学的一个显著特征。既体现在其世界观部分，也体现在其认识论部分。这种特征主要是由时代造成的。因为霍布斯生活的时代正是近代力学和数学的蓬勃发展时期。霍布斯与当时一些著名科学家的交往，这些人的单纯机械力学、数学观点对他的哲学思想的形成是不会没有强烈影响的。

霍布斯哲学的机械论倾向是对培根思想的倒退，对以后欧洲哲学的发展也产生了一定的消极作用，但是他所提出的无神论思想和否认君权神授的社会政治理论，对于西欧各国进步思想的发展，又起了很大的促进作用。

第三章　笛卡儿的二元论

第一节　笛卡儿所处时代、生平和著作

笛卡儿是十七世纪法国杰出的哲学家和数学家。

十七世纪的法国，封建的生产关系趋向崩溃；资本主义经济已有较快的发展，但比英国要落后得多。因而，法国资产阶级比起英国资产阶级也更为软弱。如果说，处于十七世纪三十、四十年代的英国资产阶级，正酝酿和开展政治上推翻封建专制制度的革命的话，那么，这一时期的法国资产阶级却完全没有力量和勇气向封建统治阶级开展夺权斗争。因此，这时期的法国社会上的封建贵族阶级和新兴的资产阶级这两大阶级，基本上处于相互妥协的状态之中：后者只希望在封建君主专制制度的庇护下求得自己的发展，而以路易十三为头子的法国封建专制的国家政权，也在一定程度上实施了适应资本主义发展要求的政策。例如，废除了一部分地方私设的关卡，为建立统一的国内市场创造了条件；保护新成立的贸易公司，鼓励航海和殖民等。

然而在思想领域中，矛盾和斗争却明显地存在着。封建统治阶级为了巩固自己的统治地位，在经过了长达三十多年(1562—1594)的国内宗教战争以后，不但没有削弱，反而愈加强化了宗教神学在思想领域中的统治地位。封建王权与天主教会紧密勾

结，狼狈为奸。十七世纪上半叶独揽大权的黎塞留不仅是路易十三的首相，也是罗马天主教会的红衣主教。天主教中最反动的组织耶稣会的魔爪伸向各个思想领域，把持了学校和一切官方学术机构，对一切反封建、反天主教的进步思想及其代表人物严加迫害。这种情景是资产阶级所厌恶的。为着资本主义经济和自然科学的发展，资产阶级渴望能摆脱带愚昧性质的传统宗教观念的束缚，以理性的光辉指导自己的行动和认识。但是，由于政治上的软弱性，资产阶级在斗争中尚不能举起革命的旗帜直接反对天主教会在思想领域的统治地位，而只能采取比较隐蔽的方式，使反映新兴资产阶级要求的思想内容，与宗教势力能够接受的一定的思想形式相互结合起来。

笛卡儿的二元论哲学，正是从哲学上反映了十七世纪法国资产阶级具有的这种两重性的阶级特征。

勒奈·笛卡儿(René Descartes 1596—1650年)出身于贵族家庭。1604年进入耶稣会办的学校读书。在这所学校里，他虽然也学了一些自然科学，特别是对于使他最感兴趣的数学有了一定的了解，但是他大量接受的却是宗教和经院哲学的教育。如笛卡儿自己所说的，开始时，他"怀着一种极大的欲望去学习典籍"，可是当全部学完规定的课业时，却发现自己竟为大量的"怀疑和错误所困扰"，以致于觉得自己的"努力求学并没有得到别的好处，只不过是愈来愈发觉自己的无知。"① 这样，在1612年从教会学校毕业以后，又过了几年，他就决心抛开经院哲学的书本，到"世界这本大书"里找学问。1617年，笛卡儿加入荷兰军

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第139页。

队，两年后又到德国，参加巴伐利亚侯爵的军队。1621年辞去军职。

笛卡儿在担任军职和辞去军职以后，曾在德国、瑞士、意大利等欧洲国家广泛进行游历，接触各种人，收集各方面的材料，以增长自己的见识。后来他能够在哲学上，以及其它科学方面取得相当重大的成就，都同他自觉地接触现实生活有着比较密切的关系。游历之后，笛卡儿便定居于巴黎，开始专心从事数学和其他自然科学的研究，并着手制定自己的哲学体系。后来为了选择一个更适合于自由地进行科学研究的环境，尽量少遭受封建反动势力，特别是天主教会的迫害，1629年他变卖了财产，侨居到当时最先进的资本主义国家荷兰。荷兰虽然早已发生资产阶级革命，但是由于革命的不彻底性，特别是在思想领域中，封建反动势力还是很有力量的。因此在那里，笛卡儿也未能幸免遭受迫害。在一些大学里，甚至禁止传授他的学说。在这种情况下，1649年，应瑞典女王的邀请，笛卡儿便迁居瑞典，次年病死在那里。

笛卡儿一生写下的哲学著作主要有：《指导心智的规则》（写于1628年，死后才出版）、《方法谈》（1637年）、《形而上学的沉思》（1641年）、《哲学原理》（1644年）、《论心灵的各种感情》（1649年）。

笛卡儿作为十七世纪上半叶软弱的法国资产阶级的思想家，在政治上表现得十分保守。他没有对现存法国政治和社会制度提出任何改革的要求，反而要求人们安于封建统治，安于政治上的无权地位，不要向望改变社会制度。他说："要想靠从根本上改变一切、靠把国家推翻重建的办法来改造一个国家，确实

是不可能的”①。他还给自己制定了这样的行动守则：“服从我国的法律和习惯，笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰，并且在其他一切事情上，遵照那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明哲的、我应当在一起相处的人在实践上共同接受的意见，来规范自己”；“始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序”②。

但是为适应资产阶级发展经济的要求，笛卡儿倒也象英国的培根那样，对于阻碍人的认识发展和生产发展的经院哲学采取了批判态度。他提出，经院哲学尽管高谈阔论，冠冕堂皇，其实不仅不能使人们获得真实可靠的知识，反而会使他们陷入错误。

笛卡儿认为，为要促进科学和认识的发展，必须建立一种以追求真理为目的，又有利于人类征服自然界的新哲学。他称之为“实践哲学”。这种“实践哲学”实是一种无所不包的知识体系。它由三部分组成：形而上学、物理学、其他各门具体科学。这里的“形而上学”不是说的与辩证法相对立的思维方法，而是指研究超自然的、超经验的所谓上帝、心灵以及物质的学说。“物理学”是关于自然界的学说，研究的是物质的自然界的一般特性。前两部分可看作笛卡儿的哲学思想部分。作为第三部分的其他各门具体科学，是根据笛卡儿的哲学思想原理建立起来的，它们带有实用性。按照笛卡儿的意见，各门具体科学中最重要的有三门：医学、力学和伦理学。关于伦理学，在近代，笛卡儿较早地把它同人的智慧问题相联系。他规定说：伦理学“乃是一种最

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第142、145—146页。

高尚、最完全的科学，它以我们关于别的科学的完备知识为其先决条件，因此，它就是最高度的智慧。"① 这一关于伦理学的主张后来为荷兰的唯物主义哲学家斯宾诺莎所继承。

笛卡儿把自己所要建立的新哲学体系比作一棵树，其中"形而上学"是树根，"物理学"是树干，其他各门科学是树枝。笛卡儿看重"形而上学"和"物理学"在他的体系中的基础和骨干作用，但有时甚至更强调其他各门科学的重要性。他指出，人们最终是从树枝上采集果实的。这正体现出笛卡儿哲学的进步性，即注重实际，反对空谈。

笛卡儿虽然构思了一个庞大的知识体系，但是由于主客观条件的制约，他一个人是不可能把整个体系建立起来的。他实际致力于建立的主要是他的哲学思想部分，即"形而上学"和"物理学"。这是因为他意识到，只有把哲学建立起来，才能为具体科学的发展打下扎实的基础，指明正确的方向。

笛卡儿新哲学体系的建立，不仅直接同对经院哲学的批判相联系，而且是从对现有的一切认识和观念表示怀疑开始的。对一切，他都诉诸于理性的权威，要求把它们"放在理性的尺度上校正"。这对迷信和依据"权威"的传统宗教神学和经院哲学是一打击。这是其哲学思想中包含的进步性的方面。它反映了当时法国资产阶级对封建统治的不满。但同时，我们也要看到，笛卡儿所要建立的"实践哲学"体系，并没有完全摆脱经院哲学的影响，甚至其"形而上学"部分还带有浓厚的神学色彩。从整个哲学体系来说，其性质也并不是唯物主义，而是易于同宗教神学

① 笛卡儿：《哲学原理》序言。

相沟通的二元论。这些又都反映了政治上软弱的法国资产阶级在思想上对于占统治地位的封建势力的妥协性。

第二节　怀疑论原则与二元论世界观

笛卡儿在建立新的知识体系时，极为重视方法问题。至于选用什么样的方法来构筑体系，这在实际上多半受制于他的数学家立场。由于他认为数学的推理确切而且明白。因此他把数学领域中所使用的演绎推理方法普遍化和绝对化，提出应该运用这一方法"建造起更高大的建筑物来"①。也就是说，应该运用演绎的方法把包括各个科学部门在内的知识体系建造起来。笛卡儿实际上也正是这样做的。

要运用演绎的方法把知识体系建立起来，首先应确定一个使演绎得以进行的大前提。大前提那里来呢？是否可以在现有的各种观念和原理中加以确定呢？笛卡儿对此持否定的态度。他认为现有的各种原理和观念有好多是"极其可疑，极不确实的"。在真假难分的情况下，唯一妥善的办法，是摧毁旧的根基，对现有的一切认识和观念一律加以怀疑，然后再设法找到一个确凿无疑的真理，用以作为演绎的出发点。

关于普遍怀疑的问题，笛卡儿曾这样写道："要想追求真理，我们必须在一生中尽可能地把所有的事物都来怀疑一次。"②笛卡儿在进行普遍怀疑时，首先把目标指向对可感物质世界的认识。认为关于它们的知识是虚妄的、可疑的。理由是："第一是

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第139页。

② 笛卡儿：《哲学原理》，商务印书馆1959年版，第1页。

因为我们据经验知道，各种感官有时是会犯错误的，因而要过分信赖曾经欺骗过我们的事物，也是很鲁莽的。第二是因为在梦中我们虽然不断地想象到或知觉到无数的物象，可是它们实在并不存在。"①

其次，对于依靠演绎或推理的方法而获得的各种知识的真实性，笛卡儿也予以怀疑。他写道：此外，我们还要怀疑我们一向认为最确定的其他事物，甚至于要怀疑数学的解证，以及我们一向认为自明的那些原理。我们所以要怀疑，第一是因为我们曾经看见人们在这些事体方面犯过错误，而且把我们认为虚妄的事物认为是绝对确定而自明的。"②

对于宗教神学领域中的存在物和观念，笛卡儿也同样表示了怀疑，不仅怀疑宗教教条、教义的真实性，而且提出，设想上帝并不存在，也是允许的。

笛卡儿甚至声称，人们还可以怀疑自己"没有手没有脚，最后竟没有身体。"他的理由是：作出这样的怀疑在思想上并不产生矛盾。

笛卡儿曾再三声明，他虽然进行怀疑，但是这种怀疑并不同于怀疑派和不可知论者。他说："我这样做并不是模仿那些为怀疑而怀疑并且装作永远犹疑不决的怀疑派，因为正好相反，我的整个计划只是要为自己寻求确信的理由，把浮土和沙子排除，以便找出岩石或粘土来。"③而且笛卡儿还强调指出，他对于曾经怀疑过其有真实性的东西，并不一概采取弃置不用的态度，而是

①② 笛卡儿：《哲学原理》第1、2页。

③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第146页。

在进行总体上的怀疑之后，分别把它们“放在理性的尺度上校正”，然后对那些合乎理性的原理或观念再加以吸收。笛卡儿把这种情形作了如下的比喻：“……正如在拆除旧房屋时通常总把拆下的材料保存起来，以便用它来建造一座新的房屋，所以我在摧毁我认为基础不巩固的那些意见时作了各种观察，并且得到了许多经验，这些经验我在建立更确切的意见的时候都用上了。”①

此外，笛卡儿在为自己辩护时，还着重指出，他并没有“在立身行事方面”，而只是在“思维真理时”才采用了普遍怀疑的立场。

笛卡儿在运用普遍怀疑原则时，诉诸于“理性”的权威，反对盲从和迷信，对于宗教领域中的东西也表示怀疑，这无疑是对宗教神学的一大打击。在这里他的哲学的进步性体现得很明显。但是这种进步性又是十分有限的。作为软弱的法国资产阶级的思想代表的笛卡儿，通过怀疑所致力于达到的目标主要是，要为建立他所追求的知识体系确立一个可靠的基础，而不在于借此大力攻击宗教神学。实际上，他也估计到他的普遍怀疑原则的运用，不但会受到一般人的误解，而且会受到宗教界的误解——以为他真的在实际上怀疑和否定上帝。因此笛卡儿便反复声称他的怀疑只限于认识方面，而不涉及指导实际行为的准则方面。就是说，在实践生活领域，他不但在任何时候从不怀疑其他存在物的存在，而且不怀疑上帝的存在。就是在认识领域，笛卡儿对上帝等宗教事务的怀疑也只是暂时性的。——只是在寻求建立他

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第146页。

的体系的"基石"的时候。如后面我们将要看到的，一旦"基石"找到了，笛卡儿就着手首先论证上帝的存在。

笛卡儿从普遍怀疑出发，首先肯定了"自我"的存在。在他看来，"自我"的存在完全是自明的，因为：我虽然怀疑一切，但有一件事我怎么也不能怀疑，那就是："我在怀疑"这件事本身；而怀疑活动是思想活动，所以说我在怀疑，也就是说我在思想；既然我在怀疑，我在思想是无可怀疑的，那么作为怀疑活动主体的"自我"的存在也就是确实可靠的了。于是，最后他就得出了"我思故我在"这个著名的结论或公式。笛卡儿把"我思故我在"看作是绝对可靠，牢不可破的真理，甚至认为"连怀疑派的任何一种最狂妄的假定都不能使它发生动摇"。于是他便把"这条真理"当作他所"研求的哲学的第一条原理"①，或整个体系的"基石"。

笛卡儿还进一步说明，"我思故我在"中的"自我"的全部本质或本性只是思想，它并不需要任何地点以便存在，也不依赖任何物质性的东西。即是说不依赖人的身体和大脑而能单独存在。不言而喻，笛卡儿的"自我"只是一精神性的实体。在通常情况下，笛卡儿把他的"我思故我在"中的"自我"称之为"心灵"。

精神性的心灵的确立，使笛卡儿对建立新的知识体系的工作充满了信心。接着，他便从他的"第一原理"出发，逐层进行推论。首先，他推出了上帝的存在。他的推论过程是这样的：我在怀疑，说明我是一个不完满的东西；但是我思想中明明有一个关于"完满性"的观念，这个观念不可能由我本身产生，因为我

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第148页。

既然是一个不完满的东西，当然不可能作为产生完满性的东西的原因；因此，完满性的观念必然是“从一种事实上更加完满的本性而来”，而这种本性就只能是上帝。上帝既是最完满的，那自然包含了一切属性，其中就包含着“存在”这一属性，因此上帝必然是存在的。在这里要指出的一点是，笛卡儿这种由人的思想中存在上帝观念从而推论出有上帝存在的作法，完全是抄袭中世纪经院哲学家安瑟伦关于上帝存在的“本体论证明”法。

到此为止，作为整个知识体系基础的形而上学部分还没有完全建立起来。笛卡儿最后尚需论证人们时时与之打交道的外部物质世界的存在。其论证过程如下：我们每人心中都有关于外部物质世界存在的感觉和观念，而且这些观念都是“清楚明白”的；我们的认识能力和各种观念不是来自别处，而只能来自上帝，上帝不会是骗子，因此我们所“清楚明白”地感觉到的周围物质世界的存在就应当是真实可靠的。

就这样，在经过一番普遍怀疑之后，笛卡儿最后确立了三种东西的存在：自我（心灵）、上帝和物体（客观物质世界）。他称它们为三种实体。所谓“实体”，笛卡儿指的是“能自己存在而其存在并不需要别的事物的一种事物。”①其实，按照笛卡儿的看法，只有上帝才是真正的实体。心灵和物体的存在都依赖上帝，算不上真正的实体。不过，除了上帝以外，它们的存在不依赖任何别的东西，而其他东西的存在倒是依赖着它们。例如观念的存在依赖于心灵，物体的各种属性的存在依赖于物体。因此，椎

① 笛卡儿：《哲学原理》第20页。

对说，它们也可叫做实体。

笛卡儿把自我、上帝和物质世界这三种实体的确立，看作他的哲学体系中的"形而上学"部分的主要任务和内容。他认为论证了这三种东西的存在，他的哲学的建立和整个人类知识体系的建立，也就有了可靠的根基。其实，从上面介绍的笛卡儿对自我、上帝和物质世界的论证过程，我们不难看出，他用来构造他的知识体系大厦的根基原来是不可靠的，是十分虚妄的。先说所谓被称之为心灵的"自我"的存在。这种存在不仅纯粹是从思想中推演出来的，而且按照笛卡儿的规定，这种具有思想本性的东西的存在，"并不需要任何地点"，"也不依赖任何物质性的东西"，试问天地之间那里存在这么一种可以离开人的肉体的纯精神性的"自我"呢？因此，"自我"论完全是唯心主义的虚构。至于说，从历史的垃圾堆里拣来"本体论"证明法，用以证明上帝的存在，其唯心主义性质是如此明显，以致谬论一出笼，就招来同时代的伽桑狄等不少进步思想家的批驳。笛卡儿在自己的"形而上学"部分，虽然最后论证了可感的物质世界的存在，但是这里面也是大有问题的。物质世界的存在是为人的感官可以感觉到的客观事实，哪里用得着用上帝来对它的真实性加以"保证"呢？应该说，笛卡儿作为要求发展经济，发展科学的资产阶级思想代表，他构造他的"形而上学"的主要的、最终的目的，是为了肯定可被自然科学研究的物质世界的存在，但是，这种肯定却要通过上帝来实现，这在理论上是荒谬的，在实践上也正体现了法国资产阶级对旧宗教势力的妥协性。

在笛卡儿哲学中，物体和心灵分属两种实体，彼此互不相关。物体的根本属性是广延性（占有空间），心灵的根本属性是

思维。有广延性的东西不可能思维，能思维的东西必无广延性；思维、意识不以物质为转移，不是物质的产物，物质也绝无产生思维、意识的能力。这就是说，物质和意识，思维与存在，谁也不决定谁，谁也不依赖谁，二者分庭抗礼，泾渭分明。这就是笛卡儿的二元论。

笛卡儿在他的"形而上学"中提出的二元论观点完全是唯心主义的虚构，是经受不住实践检验的。实际上存在于每个正常人身上的所谓"心灵"（精神、意识）的方面和物体（肉体、大脑）的方面是紧密联系着的，二者的关系是：前者决定于后者，是后者（大脑）的机能和属性。

笛卡儿尽管在理论上不承认心灵同物体有着内在联系，但是在事实面前，他又无法否认人身上的生理方面同心理方面的活动存在着某种联系。如他声称，现实生活"告诉我的事情，无过于我有一个形体，当我感觉痛苦时，它就不舒服，当我感觉到饿和渴时，它就需要吃或喝，等等。因此我决不应当怀疑这里面有某种真理"；"自然又通过这些痛苦、饥饿、口渴等等的感觉告诉我，我不但住在我的形体里面，就象一个舵手坐在他的船上一样，而且此外我还和这个形体紧密地联结在一起，高度地搅混在一起，因而我与它组成了一个单一的整体。"① 关于在人身上，心灵与肉体如何"高度地搅混在一起"，而"组成了一个单一的整体"，笛卡儿对之作出解释时是颇费周折的。他先是说"心灵同整个肉体连接在一起"，后来又补充说，二者连接的主要场所是在位于大脑最里面部位的"松果腺"——在这里心灵比在其他部

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第180页。

分“更加专门地发挥着自己的作用”①。

笛卡儿承认人身上的心理的方面同生理的方面相互联系的事实，但是他对这种联系的解释是不能令人满意的。物质和精神、存在和思维，何者为第一性的问题是哲学的根本问题，它最终不可能为任何哲学所回避。不是唯物主义地解决这个问题，就是唯心主义地解决这个问题。笛卡儿以二元论者的姿态出现，想回避哲学的根本问题，其实，他是按唯心主义的方式解决问题的。这不但表现在他从思想出发构造出包括承认物质世界存在的哲学体系，而且表现在他认为不论是心灵，还是物质性的东西，最终都为精神性的上帝所创造。

笛卡儿的二元论世界观的创立，除有其阶级根源而外，还有自然科学方面的根源（当时科学的发展尚未能科学地揭示出意识对物质的依赖性），也同笛卡儿不适当地夸大和运用数学上的演绎方法有关。

第三节 “物理学”中的唯物主义

前面已经说过，笛卡儿的“物理学”是关于自然界的学说。在这一学说中，笛卡儿着重论述了关于物质的自然界的一般特性。他曾宣称他的“物理学”是从“形而上学”这条“根”上长出来的，但是在具体对自然界进行阐述时，笛卡儿却抛弃了他在“形而上学”中提出的心灵实体说、上帝创世说之类的唯心主义谬论，只承认物质实体的存在，并以唯物主义的观点论述问题。所以马

① 《笛卡儿哲学著作》，英国剑桥大学1911年英文版，第1卷第345页。

克思曾经这样指出，笛卡儿“把他的物理学和他的形而上学完全分开。在他的物理学的范围内，物质是唯一的实体，是存在和认识的唯一根据。”①

在“物理学”部分一开始，当笛卡儿回答“凭什么根据我们可以确知物质事物的存在”这一问题时，他就抛开了上帝“保证”之类的唯心主义论调，肯定人们凭自己的感觉就可以确知物质世界的客观存在，并且断言：我们关于物质事物的观念：“乃是起因于我们心外存在的对象，而这个观念和那些对象在各方面都是相似的”②。

笛卡儿在“物理学”中不仅承认了物质世界的客观存在，而且还提出了许多对唯物主义以后的发展产生了积极影响的合理思想。

第一，主张物质与空间在范围上是同一的。他认为物质的根本属性是广延性，即占有一定的空间，而任何地方的空间“也必然包含一个实体”（即物体），不可能存在绝对虚空。他解释说：“虚空”这一概念不应该被理解为“指一个绝对没有任何事物的场所或空间，而是指一个场所，那里没有我们假设为应有的那些东西。就如，人造水瓶既然是为了盛水，所以它在只充满空气时，我们就说它是空的。又如鱼池中没有鱼时，则它虽满贮水量，我们也说其中没有东西”③。笛卡儿在物质与空间关系上的观点比后来牛顿提出的“绝对空间”论要高明得多，已非常接近辩证唯物主义的空间观。

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第160页。

②③ 笛卡儿：《哲学原理》第34、42页。

第二，主张物质在宏观世界方面是无限伸延的，在微观世界方面是无限可分的。就前者而论，笛卡儿写道："这个世界或物质实体的全部，其广袤是无有界限的，因为不论我们在什么地方立一个界限，我们不只可以想象在此界限以外还有广袤无定的许多空间，而且我们看到，那些空间是真正可以想象的，也就是说，事实上正如我们所想象它们的那样。因此，它们所含的有物质实体的广袤也是无定限的。"① 就后者而论，笛卡儿写道："宇宙中并不能有天然不可分的原子或物质部分存在。因为我们不论假设这些部分如何之小，它们既然一定是有广袤的，我们就永远能在思想中把任何一部分分为两个或较多的更小部分，……最小的有广袤的分子永远是可分的，因为它的本性原来就是如此。"②

尽管笛卡儿在对上述问题进行论述时，带有单纯想象的色彩，但包含的基本思想却完全是对的。

第三，在上述两方面思想理论的基础上，笛卡儿排除了宇宙空间中非物质性东西存在的可能性，从而坚持了世界的物质统一性原理。他明确指出，构成宇宙世界的只是同一种物质——除了物质以外，不会有其他东西存在。他写道："……由此种种，我们也就可以推断说，地和天是由同一物质做成的；而且纵然有无数世界，它们也都是由这种物质构成的。"③ 笛卡儿甚至进一步指出，实际上不可能存在异于物质世界的"多重"的其他世界："因为我们明白设想到这些别的世界所占的一切可以想象的空间……都为物质所占据。"④ 笛卡儿的这种单纯出自一个唯物主

①② 笛卡儿：《哲学原理》第44页。
③④ 笛卡儿：《哲学原理》第45页。

义者和科学家立场所提出的思想，在当时的思想界是富有革命性的，是不会为宗教神学所容的。这大概是他即使在较为自由的荷兰也遭受迫害的重要原因。

第四，提出了运动是绝对的，静止是相对的思想。在《哲学原理》中，笛卡儿这样写道："全宇宙中并没有真正静止的点……任何事物，除了在我们思想中使之固定不变外，都没有恒常的位置。"①而且，笛卡儿在原则上还把事物所具的各种性质同运动相联系，把它们归结为运动的产物。他说，物质的"全部花样，或其形式的多样性，都依靠于运动。"②

第五，认为物质的运动遵循一定的规律。这一思想集中体现在他对太阳系形成学说的阐述上。在《世界论》一书中，笛卡儿论述说，世界上本来只存在一些同类的微粒，由于彼此冲突而形成旋涡运动，处于一种混沌状态。后来在运动过程中，它们逐渐形成土、空气和火三种元素。最后旋涡运动把重的土元素抛出原来的混沌状态的中心而形成行星，火元素较轻则留在中心，形成太阳。笛卡儿认为上面他所论述的太阳系形成的方式带有普遍性和必然性，也必然为其他星系形成时所遵循。他写道："即令上帝创造出许多世界，也不会有一个世界不遵守这些规律。"③笛卡儿的上述具体说法虽然不科学，属于臆测之列，而且对于微粒的旋涡运动发生的说明，他求助的是上帝的"推动"，但是，他的思想的基本方面是肯定物质运动的规律性，这是十分有价值的。再说，他以发展的观点说明宇宙的形成，这在欧洲近代思想发展史上也占有重要的地位。一百多年以后的德国进步思

①② 笛卡儿：《哲学原理》第41、45页。

③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第153页。

想家康德曾依据引力和斥力的原理，从物质粒子的旋涡运动开始，论述了太阳系的起源。而康德的宇宙起源学说，在思想上可说是渊源于笛卡儿的。

笛卡儿的上述思想不仅是唯物主义的，而且也含有丰富的辩证法因素，因此恩格斯曾称他是近代哲学中"辩证法的卓越代表"①。笛卡儿的辩证法思想在他所从事研究的数学领域中也时有表现。他把变数引入数学，并以变数为基础将几何学和代数学结合起来，从而创立了解析几何学。变数观念中包含的发展变化思想也为微积分的产生准备了条件。恩格斯对此作了很高的评价。他说："数学中的转折点是笛卡儿的变数。有了变数，运动进入了数学，有了变数，辩证法进入了数学，有了变数，微分和积分也就立刻成为必要的了"②。

笛卡儿在他的"物理学"中虽然贯彻的是唯物主义路线，而且含有丰富的辩证法因素，但是从总体上看，他的唯物主义却带有机械论性质。这首先表现在他对运动的看法上。同霍布斯一样，他所理解的运动不是别的，也只是发生位置移动的机械运动一种运动形式。他写道："不过所谓运动，据其通常意义而言，乃是指一个物体由此地到彼地的动作而言。"③

由于看不到运动形式的多样性，笛卡儿便也不可能区分有着不同运动形式的千差万别的各种事物。比如说他就把有机物同无机物混为一谈，提出了"动物是机器"的著名论断。

其次，表现在他对物体所具特性的看法上。他认为物体的

---

① 恩格斯：《反杜林论》第17页。
② 恩格斯：《自然辩证法》第236页。
③ 笛卡儿：《哲学原理》第45页。

根本属性是广延性。它的"体积、形相、运动"等能为人们知觉到的特性是它本身具有的。至于说，人们对于物体产生的诸如"滋味、嗅味、声音、热、冷、光、色等等感觉"，虽然要以接受外物的作用为前提，但是它们"实在并不表象在我们心外存在的任何事物"，仅仅只是由"心灵""自己所引起的"①。在这里，笛卡儿是以机械运动的观点看待一切，只承认物体具有力学和数学方面的性质，而不承认物体同时还具有其他方面的性质。

总的说来，笛卡儿的物理学部分是他的哲学体系中最有价值的部分。在这里，在机械唯物主义的哲学形态里，笛卡儿提出了许多有价值的思想，这些思想对近代欧洲自然科学和唯物主义哲学的发展起了积极的作用。十八世纪法国唯物主义就继承了笛卡儿这方面的学说。马克思指出："法国唯物主义有两个派别：一派起源于笛卡儿，一派起源于洛克"；"法国的机械唯物主义附和笛卡儿的物理学而同他的形而上学相对立。"②

第四节　唯心主义的唯理论

笛卡儿不仅在建立自己的哲学体系时重视方法问题，而且对于一般的认识活动的开展，也同样如此。他曾提出，"良知是世界上分配得最均匀的东西"，为每人"均等"地享有，但是他认为对于认识来说，光有"良知"是不够的，重要的是要能够"正确地应用它。那些最伟大的心灵既可以作出最伟大的德行，也同样可以作出最重大的罪恶；那些只是极慢地前进的人，如果总是

① 笛卡儿：《哲学原理》第30页。
② 《马克思恩格斯全集》第2卷第160页。

遵循着正确的道路，可以比那些奔跑着然而离开正确道路的人走在前面很多。”① 笛卡儿这里所否弃的认识方法和道路不仅是指经院哲学迷信盲从那一套，而且如下面我们将要看到的，还包括了唯物主义的经验论。

从重视方法论在认识中的作用，以及把制定正确的方法看作自己的历史职责方面看，笛卡儿同培根是很相似的，但两人对问题的看法却不同。如果说培根是近代史上经验归纳法的创始人的话，那么笛卡儿便是理性演绎法的奠基者。

笛卡儿的理性演绎法由互相联系的直觉和演绎两部分组成。在笛卡儿看来，真理性的认识只能来自直觉和演绎。他写道：“离开精神直觉或演绎，就不可能获得科学知识”②；“除了通过自明性的直觉和必然性的演绎以外，人类没有其他途径来达到确实性的知识”③。

先说“直觉”。笛卡儿对它下的定义是这样的：“我所了解的直觉，不是感官所提供的恍惚不定的证据，也不是幻想所产生的错误的判断，而是由澄清而专一的心灵所产生的概念。这种概念的产生是如此简易而清楚，以致对于认识的对象，我们完全无需加以怀疑。”④ 他举例说，人们对于上帝的存在、自身存在、自身在思维、三角形有三条边，球体有一个表面等等“事实”所具有的知识，便都属于通过直觉得来的知识。

直觉的知识也可以说是一种不证自明的知识（观念），但是关于这种知识，笛卡儿却否认它们的感性来源。除了象上面那样

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第137页。

②③④ 《笛卡儿哲学著作》第1卷第10、45、7页。

说它们是由“心灵”产生外，有时也说它们“只是由理性的光辉所产生”①。显然，笛卡儿的直觉论在哲学路线上是同唯物主义分道扬镳的。

笛卡儿的直觉论的唯心主义性质，在他对问题的进一步论述中，暴露得更加明显。当回答人的心灵为什么能产生关于上帝存在、自我存在，以及数学上的各种公理方面的知识时，笛卡儿搬出了“天赋观念”论。他解释说，在人出世之前，上帝就把上面那些观念印入人的心灵(理性)之中。所以后来人们便能够在思想高度专一时发现它们。不难看出，笛卡儿的直觉论也就是天赋观念论。

关于“演绎”，笛卡儿所下的定义是：“从业已确切知道的其他事实所进行的任何带必然性的推理。”②也就是说，理性演绎的进行是以理性直觉，天赋观念为基础的。这便完全排斥了经验归纳法的运用。这样一来，演绎中所运用的概念和所得的结论就失去了客观根据，演绎的进行就变成了从思想到思想，从概念到概念的抽象的、空洞的逻辑推理。这显然是错误的。

笛卡儿推崇理性直觉和理性演绎的方法，有着深刻的认识根源，主要是不能正确看待数学公理的性质以及数学上演绎方法的运用。笛卡儿身为数学家，对数学十分喜爱，但是他陶醉于数学，特别是几何学公理的“自明性”、“普遍性”以及数学推理方法的严密性之中，完全不懂得数学同现实世界的密切联系，相反倒是把数学的各种公理和演绎的方法看作是单纯理性的产物。例如他曾说过，在几何学的证明中，“并没有任何东西可以使我

①② 《笛卡儿哲学著作》第1卷第7、8页。

确知它们的对象是存在的，譬如我就很清楚地见到，如果假定了一个三角形，它的三只角就必须等于两直角，但是我并没有因此发现任何东西使我确知世界上有三角形”①。其实，正如恩格斯所指出的，“数和形的概念不是从其他任何地方，而是从现实世界中得来的”，数学科学所研究的，就是“现实世界的空间形式和数量关系”②。由于只看到数学公理的“自明性”及数学所运用的推理方法的严密性，而没有看到数学上所使用的公理（概念）的客观来源和数学科学的特殊性，因此，笛卡儿就把数学运算中所使用的演绎法不适当地扩大化，把它当成普遍有效的认识方法加以运用。

笛卡儿既然割断了认识同感觉经验，认识同实践的内在联系，因此他也就必然使人的认识的真理性失去了客观标准。笛卡儿所提出的真理性的标准是什么呢？观念自身的“清楚、明白”，这种对观念是否具有“清楚、明白”特性的判定只能由认识的主体去承担。显然，笛卡儿的真理观完全是主观唯心主义性质的。

笛卡儿在他的著作中，虽然把“直觉”和“演绎”说成是为人人所具有的“精神的两种作用”，但是他认为这两种作用的运用并不一定都能带来“清楚、明白”性的观念。要能够如此，则心灵在直觉和演绎时就要遵守一定的规则。他把它们概括为四条。第一条：“决不把任何我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓卒的判断和偏见，只把那些十分

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第150页。

② 恩格斯：《反杜林论》第35页。

清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中”；第二条：“把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止”；第三条：“按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升到对复杂的对象的认识，即便是那些彼此之间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序”；最后一条：“把一切情形尽量完全地列举出来，尽量普遍地加以审视，使我确信毫无遗漏。”①

笛卡儿制定的上述规则，是对当时数学和自然科学研究方法所作的哲学概括，包含着真理的成分，对认识有一定的指导作用，但是他把它们说成只是纯思维的指导规则，这却是对事实作了唯心主义的歪曲。

笛卡儿推崇和鼓吹唯心主义的先验论，因此也必然要贬低感性认识。他并没有一概否认人们从对外界事物的接触中也可以获得一定的认识。如他在提出观念除来自“天赋的”以外，还“有一些是从外面来的”②。但认为在获得后一种认识时，感觉经验是不可靠的，并不足以认识事物。有如对蜡的认识，当一块蜡刚从蜂房中取出时，“还没有失掉它所含的蜜的甜味，还保持着几分酿蜜所用的花的芳香；它的颜色、形状、大小是一望就看到的；它是硬的、冷的、捏得上手的，如果你在上面敲一敲，它会发出一种声音来。……但是，当我说话的时候，有人把它挪到火旁边：里面剩下的味道消散了，香气蒸发了，颜色改变了，形状失掉了，体积变大了，它变成了液体，变热了，很难拿手来捏了，就是

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第144、167页。

在上面敲敲也不会发出任何声音来了。”①笛卡儿指出，既然色、声、味和形体等感性特征都改变了，凭感觉我们就无法说变动后的东西还是原来那块蜡。但理智却告诉我们还是原来那块蜡，并且能够不顾它的任何变化而把握住其本质，即蜡块“是一个有广袤、有弹性、可以变动的东西”②。由此可见，感官的认识能力是非常有限的，不可靠的，“如果没有我们的理智参加，是都不能使我们确知任何事物的”③。

在这里，我们要指出，笛卡儿胜过经验论者的地方是，他看到了理性认识比感性认识更深刻、更能反映事物的本质，看到了思维的能动性。但是他也有着自己的缺点，这就是，不适当地贬抑了感性认识，似乎感性认识没有自己相对独立的认识任务，而且它参与认识活动也是完全不可靠的。再有，他虽然看到了理性认识的长处，看到了思维的能动性，但是他也并不懂得理性认识和思维活动的开展是基于感性认识基础之上的。毛泽东同志指出，任何知识的来源，在于人的肉体感官对客观外界的感觉。“哲学史上有所谓唯理论一派，就是只承认理性的实在性，不承认经验的实在性，以为只有理性靠得住，而感觉的经验是靠不住的，这一派的错误在于颠倒了事实。理性的东西所以靠得住，正是由于它来源于感性，否则理性的东西就成了无源之水，无本之木，而只是主观自生的靠不住的东西了。”④笛卡儿正是这样一个把理性认识(直觉)看作不从感性认识而来的唯心主义的唯理论者。

---

①②③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第164、165、151页。

④ 《毛泽东选集》第1卷第267页。

既然否认了理性认识的感性来源，那就势必要从理性自身寻求来源，因此，笛卡儿主张天赋观念论和直觉论正可以看作他坚持唯理论立场的必然归宿。

第五节　伽桑狄对笛卡儿的批判

笛卡儿的哲学体系建立以后，在西欧各国影响是很大的，在一些追随他的人当中，还组成了笛卡儿学派。但是由于笛卡儿哲学的矛盾性，即是说，由于它里面既包含着合理的、进步的唯物主义内容，也包含着消极、落后的，同宗教神学相妥协的唯心主义成分，因此无论在学派内部，还是在外部，对这一哲学都存在着从左右两方面进行批判或继承的倾向。

下面先简略介绍一下马勒伯朗士对笛卡儿哲学的批判继承情况，然后再论述一下伽桑狄对笛卡儿哲学中包含的神学唯心主义因素的批判。

尼古拉·马勒伯朗士(Nicolas Malebranche 1638—1715年)是法国天主教会的神父和神学家。他排除了笛卡儿"物理学"中的唯物主义，继承了笛卡儿的唯心主义，并把它同宗教神学更紧密地结合起来，从而建立了一种彻底的宗教哲学。这种哲学利用了笛卡儿的二元论无法圆满地说明人的身体与心灵之间存在协调一致关系的困难，而提出了"偶因论"的学说。按照"偶因论"观点，身体与心灵之间之所以存在协调一致的关系，一方的变化之所以会引起另一方发生相应的变化，并不是因为在身体与心灵之间存在某种相互作用的关系，而是由于上帝在起作用。是上帝在心灵有某种变化时使身体产生了相应的运动或变化，

在身体有某种运动时使心灵产生了相应的变化；身心双方变化的直接原因或真正原因都在上帝，而一方的变化只是另一方变化的"偶因"或"机缘"。

在认识论方面，马勒伯朗士提出的思想也带有浓厚的神学色彩。他认为人的认识完全依赖于上帝，是"在上帝之中观看一切"。①

在十七世纪的西欧地区，站在唯物主义立场上，对笛卡儿哲学中的唯心主义方面开展最坚决、最有力的批判的，是法国杰出的唯物主义思想家伽桑狄。马克思曾指出："在法国以笛卡儿为主要代表的十七世纪的形而上学，从诞生之日起就遇上了唯物主义这一对抗者。唯物主义通过伽桑狄（他恢复了伊壁鸠鲁的唯物主义）来反对笛卡儿。"②

皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gazzendi 1592—1655 年)和笛卡儿是同时代人，但在哲学思想上，两人却提出了截然相反的观点，进行了激烈的争论。这一争论的进行是当时法国思想战线上唯物主义反对唯心主义和宗教神学斗争的一部分，对十七世纪法国哲学思想的发展起了推动作用。

伽桑狄出身于法国的一个农民家庭。曾受过大学教育，得到过神学博士学位。毕业后作过神甫，也在大学里教过书，但由于在教课时批判了亚里士多德，引起了耶稣会士们的不满，后来被迫辞职。在这以后，他来到巴黎，在那里结识了笛卡儿和其他一些当时的法国著名学者。还到过荷兰、英国，结识了英国的著名唯物主义思想家霍布斯。伽桑狄在回到法国潜心进行哲学和

① 《笛卡儿哲学著作》第 1 卷第 433 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷第 161 页。

天文学、数学等方面的自然科学研究时，1640 年笛卡儿写成了他的《形而上学的沉思》。笛卡儿在出版这本著作之前，曾托他的朋友神学家麦尔塞纳 (Mersenne) 替他征求当时在巴黎的神学家和哲学家们的意见，伽桑狄和霍布斯等人看到这一宣扬唯心主义和神学思想的著作后，写了批判文章。后来，笛卡儿便把他收集到的来自各方面的批判文章连同他所做的答辩附在《形而上学的沉思》正文后面一同出版。在收集进书中的七篇《诘难》文章中，写得最生动又最有论证性的要算伽桑狄的《诘难》。伽桑狄晚年致力于研究伊壁鸠鲁的哲学，在逝世前几年发表了《关于伊壁鸠鲁的生、死和快乐学说》和《伊壁鸠鲁哲学体系》两本书，系统地介绍和论达了伊壁鸠鲁的原子唯物主义思想。伊壁鸠鲁的思想和著作在中世纪是受禁止的，伽桑狄通过自己的研究工作，向世人重新介绍了古代杰出的唯物主义思想家的思想，因此，马克思曾这样说：伽桑狄“把伊壁鸠鲁从禁书里面拯救出来了”①。这一“拯救”工作不但有利于促进西欧近代唯物主义哲学思想的发展，而且也有利于科学原子论思想在近代欧洲的萌芽和建立。

伽桑狄对笛卡儿《沉思》一书批判的主要内容如下：

在《诘难》一开始伽桑狄就一针见血地揭露了在笛卡儿体系的建立中，起杠杆作用的普遍怀疑原则的虚伪性。他在对《沉思第一》的诘难中责问笛卡儿说：“你因此就真能够使你自己相信……你眼前所有的和所发生的一切事物都是假的、骗人的吗？不管怎么说，没有一个人会相信你会完全相信你所知道的一切没有一点是真的，都是感官，或是睡梦，或是上帝，或是一个恶魔

① 马克思：《博士论文》，人民出版社 1961 年版，第 1 页。

继续不断地捉弄你。”①

伽桑狄向笛卡儿明确指出，为追求真理，必须采取实事求是的态度，不应玩弄虚假的手法。他写道：“对事情直截了当，老老实实，实事求是地加以说明，而不是象人们将会反对你的那样，借助于装腔作势，捏造那些幻觉，追求那些拐弯抹角，稀奇古怪的东西，岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神，更适合于追求真理的热诚态度吗？”②他还告诫笛卡儿说：“让我们习惯于按照事物是什么样就把它们说成什么样吧。”③伽桑狄在这里表现出来的思想是十分深刻的，它不但闪烁着唯物主义的光辉，而且最有力最尖锐地揭露了唯心主义的本质。

对于笛卡儿在他的二元论哲学中鼓吹的精神实体说，伽桑狄旗帜鲜明地提出了反对意见。他主张世界上唯一存在的只有由原子构成的物质；虽然个别事物有生有灭，但物质却是不灭的。至于灵魂(心灵)，他并不承认它是精神实体，而同样把它看作是一种物质性的东西。同其他东西相比，灵魂只是显得“非常精细、非常稀疏”而已。正由于这样，伽桑狄把它称之为一种“精气”。这种“精气”散布在身体各处，借以推动身体的动作和产生感觉与认识。而且它(们)随着肢体的“生长”而“生长”，随着肢体的“衰弱”而“衰弱”。当人体最后死亡时，其灵魂也不复存在。对于坚持精神实体说的笛卡儿，伽桑狄发问道：如果事情真是象你说的那样，那么作为心灵的你也就可以不依赖于大脑而产生任何行动，但事实是：“大脑刚一昏，你自己就昏了；它一乱，你自

①②③ 伽桑狄：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》，商务印书馆1963年版，第4、5、28页。

已也乱了；它一受到压迫，全部被蒙蔽了，你也一样；如果它丢失了某些东西的影象，你也就一点影子也剩不下"①。笛卡儿为了鼓吹自己的精神实体说，竭力声称心灵具有一种永恒地进行"思想"的属性。伽桑狄责问道：按照你的说法，心灵一直处于不停地进行"思想"的状态之中，那么人们要问，当你处于完全的"昏睡状态"时，你还有什么思想呢？当你尚处于娘胎中时，你又思想什么呢？

应当指出，伽桑狄不承认精神实体存在，这体现了他的哲学思想的唯物主义性质，在反对笛卡儿二元论的斗争中也起了重大作用。但是他把精神（灵魂）不是看作第二性的东西，即不是看作物质（大脑）的属性和机能，而是直接看作一种物质，这样的想法却远非科学。造成这种情况的根源一方面在于当时自然科学不够发展，同时也在于伽桑狄的机械论思想。他接受了笛卡儿的关于灵魂同肉体在全身相"混合"的观念，但是他认为这种"混合"的发生在假定灵魂为精神实体的情况下是不可能的，只有假定灵魂与肉体同为具有广延性的物质的情况下才有可能。实际上不管设定灵魂是什么东西，"混合"论都是错误的，是机械论观点的表现。

对于笛卡儿对上帝的存在所作的证明，伽桑狄也进行了批驳。笛卡儿以人们具有关于上帝的完满性的观念为理由，论证说上帝是必然存在的。伽桑狄指出，这是没有说服力的。因为其一，"观念的实在性的原因是被观念所表象的事物本身"②。就是说，一件事物应首先存在，然后才谈得上具有什么样的性

①② 伽桑狄：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》第15、36页。

质，是完满还是不完满，而不能相反。他指出："事实上，不存在的事物既没有完满性，也没有不完满性"①。其二，考察起来，人们通常所说的对上帝具有的完满性的观念，如说上帝是全知全能全善的等等，其实也并非真的来自上帝，而是人心自己后天构成的。他写道："我们习惯于加到上帝身上的所有这些高尚的完满性似乎都是从我们平常用以称赞我们自己的一些东西里抽出来的，比如持续、能力、知识、善、幸福等等，我们把这些都尽可能地加以扩大之后，说上帝是永恒的、全能的、全知的、至善的、完全幸福的、等等。"②伽桑狄对笛卡儿关于上帝存在的证明所作的批驳，在无神论史上占有重要的地位，它对于十七世纪欧洲，特别是十八世纪法国无神论思想的发展无疑产生了积极的影响。

在认识论方面，伽桑狄坚持唯物主义的反映论，反对笛卡儿的唯心主义的先验论，坚决否定天赋观念的存在。笛卡儿把人的一切真理性认识都归之为"天赋"，归之为单纯运用理性思维能力的结果，伽桑狄认为这全是一派胡言。他庄严宣告：他"不相信有任何一种观念"是"与我们俱生的"③；"全部观念都是外来的，它们是由存在于理智以外的事物落于我们的某一个感官之上而生起的"④；如果一事物不"落于"人的感官，人们就"永远不会"对它形成"任何观念"⑤。他举例说，"在一个天生的瞎子的心里没有任何颜色的观念"，"在一个天生的聋子的心里没有任何声音的观念"⑥。针对笛卡儿所说的，即使没有看见过世界上有什么三角形之类的东西，也能形成三角形的观念的谬论，伽

①②③ 伽桑狄：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》第67、32、26页。
④⑤⑥ 伽桑狄：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》第25、38、28页。

桑狄有力地驳斥说："假如你一切的感官作用都没有了，以致你什么都没有看见过，物体的什么表面或尖端都没有摸到过，你想你能够在你心里做出三角形的观念或其他任何形状的观念来吗？"①

伽桑狄对笛卡儿的先验论和天赋观念论的批判，在十七世纪上半叶西欧地区哲学上两条认识路线的斗争中具有重要意义。它不仅是对笛卡儿唯心主义的有力的批判，而且也是对奉行天赋观念论认识路线的经院哲学的一种沉重打击。并为后来洛克深入批判天赋观念论的斗争准备了思想条件。

然而伽桑狄在认识论问题上，也存在自身的缺陷，这就是，他同笛卡儿相反地站在认识论的另一极端，即狭隘经验论立场上。这就不但使他过分相信感觉经验的可靠性，而且对理性思维的能动作用缺乏正确理解。似乎理性思维的作用不是对经验材料进行抽象概括，造成同经验材料有着质的区别的概念系统，而只是把经验材料加以"类比、组合、划分、增加、削减"等等，如此理解问题，必然导致抹煞认识过程中存在着质的飞跃，把理性认识也完全归结为感性认识。

① 伽桑狄：《对笛卡儿〈沉思〉的诘难》第65—66页。

第四章　斯宾诺莎的哲学

第一节　斯宾诺莎所处时代、生平和著作

斯宾诺莎终生从事宣传唯物主义和反对宗教神学的斗争，是十七世纪荷兰伟大的唯物主义哲学家。

荷兰地处尼德兰北部，是欧洲资本主义发展最早的地区和国家之一。十六世纪末，荷兰资产阶级以反对西班牙殖民统治的民族解放斗争的形式，开展革命，赶走了外来统治者，建立了欧洲第一个资产阶级掌握政权的国家——荷兰共和国（1581年）。在这以后，荷兰的资本主义经济日益得到更快的发展。到十七世纪，它已成为最典型的资本主义国家。

由于资产阶级政权的建立和社会经济的发展，与欧洲其他各国相比，荷兰有较多的学术思想和宗教信仰自由。当时欧洲其它国家的不少进步思想家、科学家（如笛卡儿、洛克）都来这里避难和进行学术活动。这种局面在很大程度上促进了荷兰科学文化事业的发展。十七世纪的荷兰是欧洲书籍印刷和出版的中心地区。在自然科学方面，与发达的工业生产相适应的物理学、光学和微生物学得到迅速发展。著名学者惠根斯提出了光的波动说，列文虎克发现了原生动物和细菌。在社会科学方面，适应着荷兰资产阶级称霸海洋和掠夺殖民地的需要，被资产阶级称

为国际法创始人的格劳修斯写作了影响很大的《论战争法与和平法》一书。在艺术方面，出现了以伦勃朗为代表的古典现实主义画派。

总之，十七世纪的荷兰，由于资产阶级掌握了政权，经济和科学文化是很兴盛的。这对于哲学思想的发展也是有利的。但是促成斯宾诺莎的唯物主义和无神论思想的形成还有其更重要的社会根源。

荷兰革命是以民族解放斗争的形式进行的。由于采取了这一形式，自身在一定程度上也加入革命行列的封建贵族和教会僧侣势力，在革命过程中就很少受到打击。非但如此，在革命胜利以后，它们的一些代表人物，还参加到各级政权机构中去，窃取了一部分权力。共和国的最高权力机关三级会议就是由各省教士、贵族和资产阶级代表联合组成的。封建贵族势力和为之服务的封建性的教会僧侣势力，在农村和教会部门很少受到触动，在那里它们更顽固地保持着自己的力量和影响。

封建势力的存在，在政治上对资产阶级是个威胁。其中旧的教会势力的活动，不仅维护着整个封建贵族阶级，而且也严重束缚着人们的思想，阻碍科学和认识的发展。在这种情况下，荷兰资产阶级革命的任务便尚未完成，必须在政治、经济和思想及宗教各领域继续深入开展反封建斗争。

作为资产阶级思想代表的斯宾诺莎，能够建立唯物主义哲学体系，并顽强地进行反对宗教势力的斗争，正是时代的需要。

别涅狄克特·斯宾诺莎（Benedictus Spinoza 1632—1677年）出生于阿姆斯特丹一商人家庭。他的父母亲原是居住在葡萄牙的犹太人，因信奉犹太教而受到当地天主教会的迫害，于十

六世纪末迁居荷兰。斯宾诺莎早年曾在培养犹太教士的学校接受神学教育。同时也在恩登(Van Ende)办的世俗学校学习拉丁文。恩登在当时是被视为具有无神论倾向的人物。或许正是在恩登的教授和影响下，斯宾诺莎对自然科学和哲学发生了兴趣，并通过拉丁文大量阅读了布鲁诺、培根、霍布斯、笛卡儿等人的著作。由于接触自然科学和受到进步思想家的影响，受父命进入职业教会学校的斯宾诺莎，没有多久，就开始对犹太教的经典和教义的真理性发生怀疑，并在一些朋友当中宣传无神论的思想。如并不存在不死的灵魂——灵魂随肉体死亡而死亡；上帝不是超自然的力量，而是自然本身；天使也并不存在——人心中的天使观念只是幻想的产物；所谓"奇迹"，完全违反自然规律，因而并不能用来证明上帝存在等等。斯宾诺莎在进行无神论宣传的同时，还停止遵守犹太教的教规和仪式。这对教会权威简直是不能容忍的触犯，于是受到教会当局的警告，被暂时停止教籍，并规定在一个月以内，不允许他同任何犹太人交往。可是这种惩罚并没有迫使斯宾诺莎就范。于是教会当局改变了手法，企图收买斯宾诺莎。他们提出，如果斯宾诺莎放弃无神论观点，坚持信仰犹太教的经典和教义，那么每年可给他一千古敦(Gulden)年金。这种卑鄙的行径，遭到斯宾诺莎的断然拒绝。教会在恼羞之际，竟指使狂徒暗杀斯宾诺莎。一次当斯宾诺莎从剧场出来时，有人将短刀向他投去，幸而他闪避得快，没有被刺中。最后，教会当局在1656年便作出决定，把斯宾诺莎永远驱逐出教会的大门之外。在这以后，斯宾诺莎将自己的希伯来文名字"巴路赫"(Baruch)改为意义相同的拉丁文名字"别涅狄克特"(Benedictus)(两名字都有"受惠"之意)以表示与犹太教决裂。

斯宾诺莎被革出教门以后，拒绝接受父亲分给他的一部分遗产，而以磨光学镜片为生。

尽管遭受革出教门的打击，终生又过着清贫的生活，但斯宾诺莎始终没有以放弃自己的唯物主义和无神论为代价，而寄生于权贵门下。当因其著作而声名四扬时，1673年，德国一高级贵族（普发尔茨选帝候卡儿·路德维希）曾写信给斯宾诺莎，建议他到德国的海德堡大学当哲学教授。信中虽然保证斯宾诺莎在那里享有最大限度的“哲学上的言论自由”，但是因附有不能“滥用这种自由来动摇公共信仰的宗教”一类的条件，斯宾诺莎便不愿受聘。同一年，还有人对他说，只要他肯将他的著作在出版时，声明是献给法国国王路易十四的，就可以得到终生养老金。这也被斯宾诺莎所拒绝。他回答说：“我只将我的著作献给真理。”由于贫病交加，斯宾诺莎一生只活了45岁。

在生活艰难的情况下，斯宾诺莎一生还是写下了大量的著作。其中最能反映他的哲学思想的是《伦理学》。这本书的写作开始于1662年，到1675年才完成，前后费时十余年。该书不但系统地表达了斯宾诺莎的哲学世界观，而且表达了他的认识论和伦理观。斯宾诺莎的另外两本主要著作是《理智改进论》和《神学政治论》。《理智改进论》是部未完成的著作，写于1661—1662年，论述的是伦理学和认识论问题。《神学政治论》写作年代稍晚一些。这是一部表明斯宾诺莎的无神论思想，以及他开展反对宗教神学斗争的一部最为重要的著作。斯宾诺莎的社会政治思想也主要体现在这本书中。《神学政治论》是斯宾诺莎生前出版的唯一一部重要著作。

在《神学政治论》中，斯宾诺莎发展了他早期的无神论观念，

在欧洲历史上第一次系统地用科学的、历史的方法，对《圣经》进行了批判性的分析和研究。他指出，当时流行的《圣经》并非原本，而是由后来人别有用心地"窜改"过的；上帝既然不能被直接看到，那人们也不会直接从他那里听到什么"预言"和"启示"。《圣经》上所载预言、启示不过是预言家们"借想象之力窥知上帝"的意图之后，凭借"想象的语言或形象"而编造出来的；《圣经》中"记载"着许多显示上帝存在和伟大的"奇迹"，其实用"奇迹"也并不能证明上帝存在，因为它们都是"违反自然"规律的，因而也是不可能真有其事的。

斯宾诺莎对《圣经》持批判态度，在当时的确是一种非常大胆的行为。为了使自己的批判获得合法存在的权利，在书中，他力争获得对《圣经》的分析批判权。他指出，解释《圣经》之权不应只属于教会神学家们，而应"属于每个人"。另一方面，斯宾诺莎也考虑到，他对《圣经》的批判可能遭致反动势力的残酷迫害。但是面对反动势力的魔影，斯宾诺莎却表现出一个愿为真理而献身的人应有的高尚气节。他写道："自知是正直的人并不怕人按一个罪犯把自己处死，不怕受惩罚；他的心中没有因做了丢脸的事而起的那种懊悔。他认为为正义而死不是惩罚，而是一种光荣，为自由而死是一种荣耀。"①

在朋友们的帮助下，《神学政治论》在1670年出版问世。因估计到反动势力的仇视与可能加予的迫害，该书不仅匿名出版，而且还假托是在德国汉堡印行的。尽管如此，反动势力还是很快弄清了作者是谁。于是一场罕见的文化围剿就接踵而至。各

① 斯宾诺莎：《神学政治论》，商务印书馆1963年版，第276页。

种挂着神学教授和哲学教授牌号的反动分子，在短短时间内抛出一本又一本的著作，对斯宾诺莎进行公开批判。他们指责斯宾诺莎是“恶魔”，这个“恶魔”“颠覆《圣经》的权威”，“倾注一切力量破坏基督教”，并以“无神论取而代之”，“使非常多的人堕落”①。反动势力不但对《神学政治论》进行围剿，还上告政府要求对之进行制裁。结果，1674年7月，荷兰政府发布命令禁止散布与发售《神学政治论》。

《神学政治论》的出版，不仅在当时严重打击了宗教神学，而且在宗教批判史和无神论思想发展史上，也占有十分重要的地位。

当然，斯宾诺莎的《神学政治论》中的无神论，同其整个思想体系中包含的无神论思想一样，并不彻底，这主要表现在，斯宾诺莎尽管在理论上达到了无神论，但同霍布斯一样，出于麻痹人民的需要，又主张保留宗教。

由于反动势力的阻挠破坏，斯宾诺莎在世时，除了出版《神学政治论》以外，只出版过《笛卡儿哲学原理》一书。他的其他著作都是在他去世后，由友人代为出版的。

第二节　斯宾诺莎哲学的基本特征

斯宾诺莎的哲学思想，甚至他的整个思想体系的建立，具有一个明显的特征，这就是，以道德上的“至善”（“人生圆满境界”）目标的实现为出发点和核心。在他的体系中，“至善”的实现是

① 《斯宾诺莎哲学批判》，辛垦书店1936年版，第31—32页。

目的，哲学和其他各门自然科学都被看成是实现这一目标的手段。他公开宣布："我志在使一切科学都集中于一个目的或一个理想，就是达到……最高的人生圆满境界。因此，各门科学中凡是不能促进实现我们的目的的东西，我们就将一概斥为无用；换言之，我们的一切行为与思想都必须集中于实现这个唯一的目的。"①

斯宾诺莎所说的道德上的"人生圆满境界"，指的是对整个自然界这一"永恒无限的东西"的认识和把握。他提出，只要人们达到了对整个自然界的认识，那在道德上就算达到了"圆满境界"，或者说就算达到了"至善"。那么，如何才能实现对自然界的认识呢？斯宾诺莎提出，这要求在思想上先要具有一种"品格"，即要确信人们能够达到对外部自然的认识。斯宾诺莎提出，他本人从事哲学理论研究的目的就在于：不仅使"自己达到这种品格"，而且要帮助别人同他"一样达到这种品格"。为此，先"必须充分了解自然"。另外，也还要"建立一种适当的社会秩序"。很清楚，斯宾诺莎的哲学世界观的建立以及他的社会政治思想的提出，正是以伦理学目的的实现为出发点的。

斯宾诺莎提出，要实现"至善"，还"必须尽力追求一种医治理智并且纯化理智的方法，使理智可以正确圆满地认识事物，不致错误。"②这实际上是向哲学认识论提出了研究达到"至善"，即达到对事物的真理性认识的最有效的方法和途径的要求。而其他各门科学存在的全部价值，也就在于它们有助于人的认识活动的开展，有助于"至善"目标的实现。

---

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第232页。

就拿斯宾诺莎开展反对宗教神学的斗争来说，其用意正是要保证伦理学目标的实现。他提倡发展科学，实现对自然界的认识，然而他也看到这不是没有阻力的。阻力正来自宗教神学一边。宗教神学不仅把《圣经》看为它的经典，也看为真理的象征和化身，要人们对之加以研读和追求，从中掌握至高无上的真理。这在实际上，必然要阻碍和束缚人们对自然的认识活动的开展。斯宾诺莎不承认上帝的存在，否认《圣经》的真理性，正是为了把人们的注意力从《圣经》引向自然界。

正是由于高度重视伦理学，把伦理学作为自己的思想体系的核心和基础，所以斯宾诺莎便把自己的最主要的哲学著作叫做《伦理学》。

斯宾诺莎作为一位先进思想家，他试图站在时代的前列，给人们提供"一种新的生活指针"，规劝人们树立并实践一种新的人生哲学，新的幸福观，即是把对知识的追求，看作心灵的"最高幸福"，看作行为的"真正的善"。因为对知识的追求和获得，可以使心灵"经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭。"①

斯宾诺莎倡导积极开展认识活动，发展科学，这是资产阶级能够接受的，但是要资产阶级放弃对钱财和物质享受的追求，甚至在道德观念上把这种追求视为恶事而加以摈弃，却是不可能的。从这方面说，斯宾诺莎的伦理学思想带有空想性质，也根本不可能用它来解决复杂的社会矛盾。

斯宾诺莎哲学还具有另一特征，这就是，极度推崇几何学方法，用几何学方法来研究和阐述自己的哲学思想。他的最主要

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第230页。

的著作《伦理学》，以及最早出版的《笛卡儿哲学原理》，就都是采用写作几何书籍的方式写的。在这些书中，斯宾诺莎先是对一些普遍性的东西列出定义和公理，然后再逐次列出一系列命题，并对每一命题加以证明，证明以后还往往再加以推论（"绎理"），即由命题再推出必然的结果来。

斯宾诺莎用几何学方法研究哲学问题，显然是不妥的。他夸大了几何学方法的运用范围，把它绝对化、普遍化了。实际上几何学方法有着自己特定的运用范围，一旦把这一方法推广于其它学科，其弊病，甚至荒谬性就很快显现出来。斯宾诺莎运用几何学方法著书立说，这不但有碍于他直截了当地提出并论证自己的观点，而且使得他的有关著作变得十分枯燥和难读，缩小了他的思想的影响和读者范围。黑格尔就曾对之提出过批评。他说：数学因为"具有明确性"，人们就把数学的方法"看成非常美妙的方法"到处乱用，"但是这种方法并不适应于思辨的内容，只有在有限的理智科学中才能运用自如"。他并且指出，把数学方法运用于哲学领域，"看起来好象是外在形式方面的缺点"，但这却是斯宾诺莎哲学的"主要缺点"①。

斯宾诺莎推崇和夸大运用几何学方法的缺点，就思想根源方面说，无疑是受了笛卡儿的影响。但是，在方法论上，斯宾诺莎要比笛卡儿更趋极端。笛卡儿虽然也推崇数学上的演绎方法，并用这一方法把自己的体系建立起来，不过他尚没有采用严格意义上的几何学方式著书立说。

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆1978年版，第4卷第103页。

第三节 “自因”论的唯物主义世界观

如前所述，为了最终实现道德上的“至善”境界，斯宾诺莎提出，必须先使自己并帮助别人“充分了解自然”。为着伦理学的需要，斯宾诺莎对自然界的存在及其本质特性进行了探究，建立起完整的唯物主义的自然观或世界观。

在剖析斯宾诺莎的哲学世界观时，我们可以看到这一哲学同笛卡儿的二元论也有着批判继承的关系。不过斯宾诺莎不是象马勒伯朗士那样站在神学立场上，而是站在唯物主义的一元论立场上对之进行批判继承的。

斯宾诺莎的哲学世界观主要体现为他的关于实体、属性和样式的学说中。下面便来分别加以论述。

一、“实　体”论

“实体”论是斯宾诺莎哲学世界观的基本部分，它规定着这一哲学的性质。

什么是“实体”？斯宾诺莎对它所下的定义是：“实体，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。”① 这就是说，实体是独立自在的，不依赖他物而存在；实体是自己说明自己的，无需借助于它以外的别的事物的概念来说明它。

斯宾诺莎除对“实体”下了定义之外，还对它作了具体说明。

---

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆1958年版，第3页。

第一，实体在数量上只有一个。因为如假设存在心灵、物质两个实体，在对这两个实体概念下定义时，就要分别借助于另一概念：心灵不是物质；物质不是心灵。但这样做，同对实体所下定义是相违背的。既然如此，就只能存在一个实体，而不能存在多个实体。

第二，实体是“自因”。就是说，“实体不能为任何别的东西所产生”，其产生“必定是自因”。因为实体如果为别的东西所产生，那么，它就不是存在于“自身内”，而是存在于他物内了。这同“实体”的定义也是相矛盾的。故实体产生和存在的原因，只能在自身，即“自因”。

第三，实体是无限的。因为有限就等于受别的东西的限制，而这样一来，就也不是“在自身内”，而是在他物内，从而不再成为实体了。

第四，实体是永恒的，这也是自明的。因为实体既然不为别物所产生，其存在的原因在于自身，它的存在就不会有开端，就必然是永恒的。

斯宾诺莎在自己的著作中，经常把实体称为“神”（上帝），有时也称为“自然”。“神”和“自然”两个术语表达的是同一概念，都是表示作为万物存在的原因的实体。斯宾诺莎写道：“人人必须承认，没有神就没有东西可以存在，也没有东西可以被理解，因为没有人不承认，神是万物本质及万物存在的唯一原因，这就是说，神不仅是万物生成的原因而且是人们所常说的万物存在的原因。”①不论使用那种术语，当他把实体看作通常意义上的万

① 斯宾诺莎：《伦理学》第49页。

物存在的基础和根源时，他的实体理论便成为关于世界本原的学说。斯宾诺莎虽然使用了“神”、“自然”这两个在通常意义上互相对立的术语，但是“神”这一术语在他那里并不具有传统的宗教神学意义，决不是有人格、有意志、干涉人间祸福的精神性的存在物；相反，他倒是极力反对这种传统宗教意义上的神，而把神看成为自然界本身，主张神亦须遵照必然：“神根据必然性而认识自己，也根据同样的必然性而动作。”① 由此可见，斯宾诺莎的哲学一元论或其实体论完全是唯物主义的。

斯宾诺莎在哲学世界观上坚持唯物主义路线，但为什么又要使用“神”这一术语呢？这是因为十七世纪的荷兰，资产阶级虽已成为统治阶级，但由于革命的不彻底性，封建势力还存在，旧的宗教观念依然束缚着人们的头脑。因此，斯宾诺莎在宣传唯物主义的思想时，仍然披上了泛神论的外衣。

在肯定了实体论的唯物主义性质以后，我们进一步依据斯宾诺莎本人对实体所作的说明对之作出评价。斯宾诺莎的论述，虽然在形式上带有从定义出发进行演绎的色彩，但内里包含的思想却是重要而又可贵的。这主要是坚持了世界的物质统一性的原则，承认物质世界的永恒性和无限性。这在当时无疑具有打击主张创世说的经院哲学和宗教神学的进步作用。

斯宾诺莎的实体论不仅坚持了唯物主义的基本原则，而且也包含有一定的辩证法因素。这主要体现在他提出的“自因”说上。斯宾诺莎曾明确提出过：“实体不是任何别的东西所能产生的”，“实体的产生必定是自因”。“自因”说的辩证法意义就在

① 斯宾诺莎：《伦理学》第 43 页。

于：它坚持内因论观点，反对外因论。“自因”说的提出进一步显示了斯宾诺莎哲学的无神论倾向，增强了这一哲学打击宗教创世说的力量。

斯宾诺莎的实体论也有缺陷。他在自己的哲学中保留了“神”这一名称，甚至声称人也“参与神性”，这就使得他的哲学具有泛神论的色彩。

二、“属　性”论

“属性”论是关于实体的本质特性的学说。对于属性这一概念，斯宾诺莎所下定义是：“属性……是构成实体的本质的东西。”① 实体有哪些属性呢？他提出，既然实体具有无限性，那原则上也就具有无限多的属性。但能被人认识的属性只有两种，即思想和广延。

斯宾诺莎提出无限的实体总是体现为各种具体的个别事物。在他看来，对于作为无限实体的“样式”或“特殊状态”而存在的各种个别事物来说，也都同时具有广延和思想两方面的属性。

斯宾诺莎的关于整个自然界及其中的每一具体事物均具有思想和广延两种属性理论的提出，不免使得其思想体系带有错误的物活论的色彩。但我们也要看到，斯宾诺莎在当时之所以要提出这一理论，同着他的实体论的提出一样，也是为了反对与克服在理论上陷入困境的笛卡儿的二元论。在他看来，物质和心灵并不是单独存在的两种实体，而只是作为“自然”这唯一实体

① 斯宾诺莎：《伦理学》第3页。

的两种属性(广延、思想)而同时并存于实体之内。他说:"纵然两个属性可以设想为确有区别,也就是说,这个属性无须借助那个属性,而我们也不能因此便说它们是两个存在或两个实体。……实体所具有的一切属性都始终同在实体内"①;"思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一的实体,不过时而通过这个属性,时而通过那个属性去了解罢了。"②

斯宾诺莎的哲学反对二元论,但是这种反对是很不彻底的。他虽然把广延和思想看作是同一实体的两种属性,却又认为二者是彼此独立、互不决定的。他说:"身体不能决定心灵,使它思想,心灵也不能决定身体,使它动或静。"③这是一种身(生理)心(心理)平行论。身心平行论的提出,表明斯宾诺莎的哲学并没有完全同二元论决裂,没有把物质第一性,意识第二性的唯物主义原则贯彻到底。

三、"样　式"论

斯宾诺莎对样式所下的定义是:"样式,我理解为实体的各种特殊状态"。④斯宾诺莎认为,无限的实体在各方面都是不被限定的,然而它又通过各种特殊状态(具体事物)来体现自己的存在。

斯宾诺莎虽然把作为样式的各种具体事物说成是实体这一整体、无限之物的体现者,但有时他也从因果性方面说明二者的关系。如他说:"神是万物的'存在因'"⑤;"神不仅是万物生长

①②③⑤　斯宾诺莎:《伦理学》第9、46、92、24页。

④　参阅斯宾诺莎:《伦理学》第3页(译文有改动)。

的原因而且是人们所常说的万物存在的原因。"①当从因果联系上说明实体同样式的关系时，斯宾诺莎就从布鲁诺那里借用了"能动的自然"与"被动的自然"这一对术语，用它们来分别称呼整个自然界和它里面存在的各种具体事物。

从上述斯宾诺莎对实体与样式关系所作的论述来看，在他那里，二者的关系具有整体与部分、一般与个别、无限与有限、原因与结果，本质与现象等关系的性质。在此，斯宾诺莎在思想上不自觉地触及到了一系列的对立统一的范畴，这也是辩证法思想的流露。但斯宾诺莎在实体与样式关系上，所表现出来的辩证法思想是模糊，而又不自觉的。这里应指出的是：从辩证唯物主义立场看问题，在斯宾诺莎那里被说成是实体的整个自然界与被说成是样式的具体事物的关系，主要是无限与有限的关系。

"样式"论着重论述的是，作为具体事物而存在的各种样式彼此之间的关系。斯宾诺莎虽然提出，作为样式的个别事物只能存在于作为实体的整个自然界之中，并以整个自然界为其产生和存在的根源，但是他又申辩说：他的意思并不是说，具体的有限之物直接导源于无限的实体，并不是从无限的实体直接派生而出，而是导源于其他具体事物，其产生和存在是以其他有限的具体事物为直接原因的。他写道："凡是被决定而存在和动作的东西，都是为神所决定而这样的。但是有限的、且有一定的存在的东西，不能为神的任何属性的绝对本性所产生；因为凡是出于神的任何属性的绝对本性的东西，都是无限的和永恒的。所以任何有限之物，不是自神而出，必是自神的某种属性而出，就

① 斯宾诺莎：《伦理学》第49页。

这种属性被看成处于某种样式的状态而言。”①按照斯宾诺莎的描绘，具体事物之间的关系是：甲为乙的产生因和存在因，乙又为丙的产生因和存在因，“如此类推，以至无穷。”②

在这里，斯宾诺莎即是把自然界中存在的各种物体看成是处于不间断的因果系列的链条之中，坚持了从客观世界自身，说明客观世界的存在及其运动变化根源的唯物主义观点。这里也具有“自因”论的辩证法因素。恩格斯对此也曾给予过肯定。他说：“相互作用是事物的真正的终极原因。我们不能追溯到比对这个相互作用的认识更远的地方，因为正是在它背后没有什么要认识的了。”③

在谈到斯宾诺莎的关于事物之间相互作用的思想时，必须注意到他的两种因果联系系列的学说。这种学说认为具体事物之间同时存在着广延(物)方面的因果联系系列，和思想(观念)方面的因果联系系列。两种因果联系系列的学说即是主张在具体事物彼此发生作用时，一物中的广延的属性同另一物中的广延的属性发生关系，思想的属性同思想的属性发生关系。他写道：“当事物被认作思想的样式时，我们必须单用思想这一属性来解释整个自然界的次序或因果联系；当事物被认作广延的样式时，则整个自然界的次序必须单用广延这一属性来解释”④；“观念自思想的属性而出”⑤；“每一个别观念以另一观念为原因。”⑥一句话，斯宾诺莎的两种因果联系学说所要强调的是：物质(广延)的原因在物质方面，而思想的原因则在思想方面。斯

---

①② 斯宾诺莎：《伦理学》第26页。

③ 恩格斯：《自然辩证法》第209页。

④⑤⑥ 斯宾诺莎：《伦理学》第46、45、48页。

宾诺莎作此强调的目的之一，是要为他所创立的唯物主义的唯理论奠定基础。

斯宾诺莎的样式论虽然同实体论和属性论一样，贯彻了唯物主义路线，又包含一定的辩证法因素(还具有反对宗教神学的作用)，但也存在一些错误。

第一，斯宾诺莎虽然把实体与样式的关系，看成是整体与部分、无限与有限、原因与结果的关系，但在具体解说时，他又总是把二者割裂开来，使它们之间的关系并不真正具有辩证的意义。以二者具有整体与部分的关系来说，按说作为部分而存在的样式，如果是运动变化的话，那么作为整体的实体也应是运动变化的。可是，斯宾诺莎却只承认前者的运动变化性，而不承认后者的运动变化性。他写道："我们不难理解整个自然界是一个个体(按：这里所谓"个体"实即整体、全体之意。——笔者)，它的各个部分，换言之，即一切物体，虽有极其多样的转化，但整个个体可以不致有什么改变。"①再者，在斯宾诺莎那里，作为整体而存在的整个自然界被看成是一无限的东西，作为个体的具体事物则被看作有限的存在物。按说，无限是由有限构成的，因而无限也应该是可分的。可是斯宾诺莎却说什么："无限之量……并不是有限部分所构成的"②；"绝对无限的实体是不可分的"③。

上述问题的发生和存在足以表明，斯宾诺莎也像他同时代的其他进步思想家一样，由于时代的局限，受着机械论的和形而上学的思想方法的支配，不可能真正辩证地解决被称之为"实

①②③ 斯宾诺莎：《伦理学》第56、16、13页。

体”的整个自然界与被称之为“样式”的自然界中的各种具体事物之间的关系。

另外也应指出，斯宾诺莎的关于实体不动不变，“绝对圆满”的观点，不但带有浓厚的神秘主义色彩，而且也有损于他的整个世界观。他承认物质的自然界的客观存在，可是却把这一自然界看作是一个在整体上，不发生运动变化的僵死的东西，这实际上是对客观自然界作了根本性质的歪曲。正如马克思曾批评的，斯宾诺莎的实体“是形而上学地改了装的、脱离人的自然”①。

第二，斯宾诺莎提出的，关于具体事物处于因果联系之中的思想，虽然排除了上帝创世说和神学目的论，但是单纯用这一观点来说明具体事物的产生和变化，就不免要陷入外因论之中。实际上，斯宾诺莎也是公开承认外因论的。他说，“每个个体事物”“不能自己决定自己”，它“非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作。”②

斯宾诺莎的因果联系性学说存在的另一缺点是，只承认联系的必然性，否认偶然性。由于这样，他便走到绝对化的地步，把一切都看作是必然的，否认偶然性的东西的发生和存在。他写道：“自然中没有任何偶然的东西，反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。”③；“一切事物都依必然的法则出于神之永恒的命令，正如三角之和等于两直角

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第177页。
②③ 斯宾诺莎：《伦理学》第25—26、27页。

之必然出于三角形的本质。"①斯宾诺莎认为："其所以说一物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。"②就是说，人们之所以说一事物的出现，或一现象的发生是偶然的，只是不了解其发生的原因而已。显然，斯宾诺莎否认偶然性的客观性的认识论根源就在于：不懂得因果性同必然性的区别，把两个有着质的区别的概念混为一谈了。另一方面，也可以说，他对偶然性也缺乏正确认识，把偶然性错误地等同于无因果性。

斯宾诺莎虽然认定一切都是必然的，但他并没有否定自由的存在。不过，他认为对于"自由"有个正确认识的问题。有的人总以为自由就等于为所欲为，一切受情感的驱使，想怎样就怎样。斯宾诺莎认为如此看待问题是错误的。在他看来，因为一切都出于必然，为所欲为，而不受限制是不可能的；那些不承认规律，不服从必然性的人，当其欲望得不到满足时，常常会陷入痛苦之中，根本没有什么自由可言。他认为真正的自由是属于那些行为受"理性"指导的人。因为他们能认识到一切都是必然的，那就不会受情感的驱使，强行欲求那些根本无法得到的东西。这样一来，他们"控制情感的力量"就很大，而感受到的"情感的痛苦"就很小。一句话，依理性而生活的人，能认识事物发展的因果必然性，不去强求那些得不到的东西，思想上少有或没有痛苦，故他们是自由的人。

从上述，我们可以看到，斯宾诺莎没有象常人那样把自由同必然截然对立起来，而是把二者统一起来，把自由看作是对必然

---

①② 斯宾诺莎：《伦理学》第88、30页。

的认识。能够如此辩证地看待自由同必然的关系，这是斯宾诺莎对欧洲近代哲学思想发展史的一大贡献。但同时也应看到，斯宾诺莎对自由的理解还是很不够的。在他那里，自由只被看作对必然性的认识，以及消极地对必然性的服从，以期最后实现心灵的平静，而不是积极地使已经掌握了的、认识了的必然性或规律，为人们的一定的实践活动服务。在马克思主义看来，自由不仅是对必然性或规律的认识，更重要的是要运用这种认识指导人的实践活动，以期取得各项工作的胜利。

第四节　唯物主义的唯理论

斯宾诺莎的唯物主义哲学的建立，为他所追求的伦理上的"至善"目标的实现，即对事物发展的规律性和必然性的把握奠定了基础。"至善"目标如何实现，这是尚需研究的另一个问题。对这一问题的研究，就构成了斯宾诺莎哲学体系的认识论部分的内容。

斯宾诺莎提出，为获得完满的知识，首先得对人的理智进行"医治"或"改进"。他最早的一部重要哲学著作，即是研究认识论问题的，并题为《理智改进论》。

斯宾诺莎所谓对人的理智进行"改进"的含义是：正确认识人的认识能力，并选取可靠的认识方式开展认识活动。为此，他先对人类的知识来源和种类进行了分类。他把知识分为三种：感性知识（他称"意见"或"想象"）、理性知识和直觉知识。其中，第一种知识又可分为两类：由"传闻"得来的知识和由"泛泛的经验"，即由自己的感官、想象得来的知识。他认为，前者是不假思

索地，把从别人那里听到的东西接受了下来，而信以为真，但实际上是不可靠的知识。后者是根据自己现在和过去的“未为理智所规定的”经验而得来的知识，这种知识只有偶然性而无必然性，只知其然而不知其所以然，所以容易造成错误，因而也是不可靠的。

斯宾诺莎将理性知识和直觉知识放在一起，称它们是“真知识”。所谓“真知识”，即是具有必然性和可靠性（确定性）的意思。不过二者在获得方式上和可靠性程度上又有差别。理性知识是经由推理得来的间接知识，这种知识虽然也能达到必然性的程度，但由于它基于间接的方式，因此尚不是绝对可靠的知识。直觉知识则是由理智直接把握事物的本质所得的知识，它不需要推理和证明，也不需要其他知识作媒解，因此是绝对可靠，最具有必然性的知识。斯宾诺莎称直觉知识为“真观念”。“真观念”是斯宾诺莎认识论中的一个基本的概念。他说：“具有真观念并没有别的意思，即是最完满、最确定地认识一个对象。”①

因为直觉知识，其次是理性知识，具有必然性和确定性，因此它们的获得就易于使人们达到道德上的“至善”境界。斯宾诺莎写道：“心灵凭借第二和第三种知识所理解的事物愈多，则它感受恶劣情绪的损害将愈少”②；“从这第三种知识可以产生心灵的最高满足”③。既然如此，认识活动的主要任务也正在于力求把握理性知识，特别是直觉知识。

斯宾诺莎对知识所作的种类划分，在思想上显然受到了笛

---

①②③ 斯宾诺莎：《伦理学》第76、244、238页。

卡儿的影响。他在对三种知识的论述中，也同样包含着合理的成分，即看到了只有理性认识(理性知识和直觉知识)能达到事物的本质，而感性认识却不能。但是，笛卡儿知识论中具有的缺陷的方面也被他继承下来了，主要是只承认理性认识的可靠性，而否认感性认识(这里说的“感性认识”系指直接由感官得来的认识，而不包括所谓由“传闻”得来的认识)的可靠性。再有，割裂了理性认识同感性认识的联系，否认前者对后者的依赖性。他说：“依据第三种知识来理解事物的努力或欲望不能起于第一种知识……”①，即是说只能起于理性直觉自身。

斯宾诺莎的认识论，虽然同笛卡儿的一样，属于唯理论范畴，但二者又有着质的不同：后者属唯心主义的唯理论，前者属唯物主义的唯理论。斯宾诺莎尽管不主张“真观念”来源于感性认识，但是也不赞成用天赋观念论来说明它们的产生。在他看来，由直觉方式获得的真观念也是认识客体对认识主体作用的结果。外界对象作用于人，为什么能使人直接产生属于理性认识的“真观念”呢？斯宾诺莎的这一认识论思想，正是依据于他的两种因果系列的学说。如前所述，这一学说主张包括人在内的，自然界中的各种具体事物同时处于两种因果联系之中。按照这一学说，人在受到外物作用时，肉体受到的是外物具有的广延属性(物)的作用，而思想(心灵)受到的是外物具有的思想属性的作用。事物具有的思想属性的主要内容之一即是对自身本质的认识。这样一来，外物中的思想属性对人的思想进行作用时，就能使人把握对象的本质，形成对于对象的“真观

① 斯宾诺莎：《伦理学》第238页。

念”。

斯宾诺莎用他的两种因果联系系列说，来说明被称作真观念的理性认识的产生，虽然避免了唯心主义的天赋观念论，但是却也违背了唯物主义的反映论原则，而带有思辨的和神秘主义的色彩。

由于坚持唯理论的认识路线，斯宾诺莎也未能正确看待真理的标准问题。他写道：“除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。”①在具体说明真理的标准时，斯宾诺莎依然继承了笛卡儿的思想，即是以观念是否“清楚明白”作为它自身正确与否的标准。当然，就是在真理标准问题上，由于哲学基本立场的不同，斯宾诺莎同笛卡儿之间也是存在差异的。这表现在：斯宾诺莎在论述观念的真理性时，除了提出一“内在标志”外，还提出一“外在标志”。“内在标志”即是观念自身的清楚明白性，“外在标志”则是看一个观念是否与其对象相符合。斯宾诺莎尽管认为“内在标志”是主要的，但是他也没有完全忽视“外在标志”。如他说：“真观念必定符合它的对象”②。斯宾诺莎还指出：“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。”③这后一段话虽然同他的关于两种属性，两种因果系列的思想有联系，但是却承认了理性认识的客观实在性，并以这种客观实在性，以及同外界对象的符合一致作为衡量认识（观念）正确与否的一个必要条件。

---

①②③ 斯宾诺莎：《伦理学》第76、28、45页。

第五节　资产阶级民主政体的拥护者

如前所述，斯宾诺莎在论述实现他的伦理学目标的基本条件时，除了提出要对“自然”有“充分了解”外，还提出，要“建立一种适当的社会秩序。”也就是要建立一个秩序井然，在其中，公民们享有完全的自由民主权利的社会。

当时荷兰的社会政治制度，使资产阶级享有较多的民主自由权，但是由于封建势力，特别是旧的教会势力的存在，民主自由权的享有也并不是很有保障的。斯宾诺莎作为进步思想家，他提出自己的社会政治思想的主要任务是在两方面。其一，从理论上论证当时由资产阶级掌握的国家政权的合法性；其二，为争取有保障的自由民主权而斗争。

斯宾诺莎同霍布斯一样，用来表达自己的社会政治思想的主要理论形式也是“自然状态”说和“社会契约”说。从对问题的论述上看，他甚至受到霍布斯较大的影响。关于人类生活的自然状态时期，他提出，在这一时期，每人“不顾一切”地采用各种手段，“或用武力，或用狡黠，或用吁求，或用其他方法”来“保存其自身”。他说，这种不择手段地追求对自身的保存，乃是“自然的最高的律法与权利”①；对每个人来说，如有人妨碍他的自我保存，就理所当然地会被看成“敌人”。每人都力图保存自己，而不惜损害别人，这样就必然要经常发生冲突，甚至相互残杀。最后为了共同生存下去，人们便只得订立契约，建立国家，把原先

① 斯宾诺莎：《神学政治论》第212页。

维护个人生存之权交给公认的统治者。

因为受霍布斯的影响，在对问题的表述上，斯宾诺莎曾提出，在国家出现以后，社会成员应"绝对听从"统者治的统治。但是他这样说，并没有如霍布斯那样赞成专制统治的意思。他的用意，或许只是在于强调国家政权的权威性，以利于加强资产阶级的统治。从《神学政治论》的内容来看，斯宾诺莎热切主张的不是别的政体，只是共和制和民主政体。他提出，一个国家的"威权"不能属于个人，只能"属于整个的国家"；"法律之制定"要"经过全民的同意。"他甚至更为明确地提出："在所有政体之中，民主政治是最自然，与个人自由最相合的政体。"①

斯宾诺莎作为资产阶级代表人物，他重视并强调资产阶级在社会上，应享有天赋的财产占有权、自由贸易权等权利，但是，他更为强调的是，社会成员应享有自由权。他说："自由比任何事物都为珍贵。"②在对自由权的追求中，斯宾诺莎又最为看重思想上的自由（包括信仰自由）。在他看来，"思想自由"不同于"奢侈、嫉妒、贪婪、酗酒"等行为自由，"其本身就是一种德行"。因为"这种自由对于科学与艺术是绝对必须的。"他说："若是一个人判断事物不能完全自由，没有拘束，则从事于科学与艺术，就不会有什么创获。"③这种观点直接体现了斯宾诺莎的社会政治思想同其伦理思想的一致性。

斯宾诺莎主张思想自由权，目的固然是为了促进科学文化的发展，同时也具有反封建的进步意义。如前所述，十七世纪的荷兰，资产阶级已掌握政权，但封建贵族阶级还很有力量。在意

---

①②③ 斯宾诺莎：《神学政治论》第219、12、274页。

识形态领域里，这一阶级主要是想通过束缚人们的思想来巩固他们的地位。为此，他们一方面要利用宗教，同时也力图借助法律的形式，“强制言论一致”。正是在这种情况下，思想体系带有浓厚的神学色彩的笛卡儿最后也不得不离开荷兰。斯宾诺莎则无法出版自己的著作。这种窒息和束缚人们思想的局面，是令斯宾诺莎不能忍受的。因此就在写成和出版他的主要著作《伦理学》之前，他先写作出版了旨在争得思想自由权的《神学政治论》。他大声疾呼：”强制言论一致是绝不可能的。因为，统治者们越是设法削减言论的自由，人越是顽强地抵抗他们。”①为了论证思想自由权，最后斯宾诺莎求助于“天赋人权”说，他说：“人的心是不可能完全由别一个人处治安排的，因为没有人会愿意或被迫把他的天赋的自由思考判断之权转让与人的。”②

斯宾诺莎虽然为争得自由权进行了坚决的斗争，但是他所进行的斗争又带有很大局限性。他要求的只是“自由思考与判断之权”，而并不要求，甚至反对“自由行动之权”。这里所说的“自由行动”是指不遵守国家颁布的法律、法令而采取的行动。他说：“如果每人想怎么样就怎么样，公众的平安和宁静就不能维持；所以一个人与国家的法律相背而行也就是不尽本分的，因为如果这种做法普遍起来，国家必然会随之灭亡。”③斯宾诺莎所反对的，并不只是那些妨碍人们的日常生活和工作正常进行的扰乱社会秩序的行为，而且更为反对那种出于“忿怒或憎恨”剥削与压迫制度而企图“变革”现有政权的行为。这当然深刻地体现了他的资产阶级立场，以及对于广大劳动人民的敌视态度。

---

①②③ 斯宾诺莎：《神学政治论》第275、270、273页。

斯宾诺莎提出的自由权，要求给人们以言论自由，其目的在于维护资产阶级的国家政权。按照他的想法，人们心中如对政府有什么不满的地方，通过言论"发泄"出来，就不会再诉之于反抗的行动了。因此，他便向统治当局进言道："让人人自由思想说他心中的话"，这是"维护国家安全的最好的办法"①。但是，斯宾诺莎虽然主张言论自由，却又要求对之加以限制。他曾说："自由不能完全不给人民，无限制地给予这种自由则是极其有害的。所以，我们现在必须研究，究竟能够并且必须给予到多大限度，而不危及国家的安宁或统治者的权势……"②如何限制？他举例说："若是有一个人说，有一条法律是不合理的，所以应该加以修改；如果他把他的意见呈给当局加以审查（只有当局有制定与修改法律之权），并且同时绝没有违反那条法律的行动，他就很对得起国家，不愧是一个好国民；可是如果他责备当局不公，鼓动人民反对当局，或者如果不得当局的同意，他谋乱以图废除这条法律，那他就是个捣乱分子与叛徒。"③从这里可以看出，斯宾诺莎对言论自由所加的限制是：不允许发表有损于"统治者的权威"或者煽动人民起来造反的言论。

斯宾诺莎有关"自由"的论述，可说是一面镜子，这面镜子不仅可以照出资产阶级通常以超阶级的形式，高喊的民主自由口号的虚伪性，而且对于今天我们如何正确看待民主自由的问题，也是很有启发的。

总的说来，斯宾诺莎的唯物主义哲学体系的建立，是十七世纪西欧哲学发展的一大成果。他的唯物主义的一元论，特别

---

①②③ 斯宾诺莎：《神学政治论》第16、271、272页。

是无神论的提出，沉重地打击了宗教神学和经院哲学，反对了笛卡儿的二元论，对于十八世纪法国唯物主义也产生了积极的思想影响。但是，斯宾诺莎的唯理论的认识论，特别是其哲学中包含的物活论、泛神论和神秘主义因素，在根本上又是同他的唯物主义哲学基础不相容的。后来出现的唯心主义者（如黑格尔）在将斯宾诺莎的哲学歪曲为唯心主义的时候，正是利用了这些糟粕和消极因素。

第五章　洛克的唯物主义经验论

第一节　洛克所处时代、生平和著作

1653年，取得革命胜利的英国资产阶级和新贵族，成立了以克伦威尔为护国主的独裁性的护国政府。1658年克伦威尔死后不久，便由高级军官团实行集体军事独裁统治。原先就对克伦威尔的军事独裁有所不满的资产阶级和新贵族，此时更加感到单靠它们自己的力量，并不足以维持自己的统治，于是最后终于在1660年容忍了以查理二世（查理一世之子）为首的斯图亚特王朝在英国复辟。

查理二世上台后，虽然不得不推行一些有利于资本主义经济发展的政策，但是其目的终究还是要在英国恢复封建贵族势力的统治。1685年查理二世之弟、詹姆士二世继位之后，专制统治更为加强，大力扩充军备，并加速推行恢复天主教会的反动计划。

斯图亚特王朝的专制统治激起了广大劳动人民的反抗，也引起了信奉清教的中小资产阶级和新贵族的恐惧，就是一部分封建贵族也很为不安。面对詹姆士二世实行专制统治和恢复天主教会的可怕景象，国会中代表资产阶级和新贵族利益的辉格党，同代表封建土地贵族利益的一部分托利党分子便联合起来，

决定推翻斯图亚特王朝的统治。

经过预谋策划，1688年11月信奉新教的荷兰的奥伦治王威廉，在英国国会的配合下，率军在英国登陆，赶走了詹姆士二世，继承英国王位。这是一次不流血的"革命"，被资产阶级称颂为"光荣革命"。实际上所谓的"光荣革命"不过是一次宫廷政变，它最后以资产阶级同封建贵族实行妥协而告终。马克思写道："'光荣革命'把地主、资本家这些谋利者同奥伦治的威廉三世一起推上了统治地位。"①政变以后，世袭君主制被保留下来，为封建贵族把持的上院也安然未动。资产阶级和新贵族得到的是对王权的大加限制，扫清了在英国进一步发展资本主义的障碍。

为了巩固"光荣革命"确立的立宪君主制的统治秩序，资产阶级在意识形态领域里也大造舆论，一方面论证刚建立的立宪君主制制度，同时也对已被推翻、但还有可能会复辟的封建专制制度进行斥责。洛克就是作为担负这一任务的资产阶级思想家登上历史舞台的。

约翰·洛克(John Locke 1632—1704年)出身于律师家庭。父亲信奉清教，曾站在国会军方面参加过英国内战。洛克1646年到威斯敏斯特学校读书，1652年进入牛津大学的基督教会学院，毕业后留校作教师。在牛津大学十余年期间，洛克对经院哲学不感兴趣，大量阅读了当时一些著名哲学家和科学家培根、笛卡儿、波义耳、牛顿等人的著作。在对哲学进行研究的同时，对物理学和医学等自然科学也进行了多方面的研究，并取得一定的成效。如对气象学方面的观察研究所获得的某些数据，曾被他

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第791页。

的好友波义耳在其《大气的历史》一书中加以利用。洛克后来建立唯物主义哲学体系的思想基础正是在牛津奠定的。

1665年洛克离开牛津大学，作为驻外使馆的秘书出国工作两年。回国后结识了艾希利勋爵(即后来的莎夫茨伯利伯爵)。作过莎氏的医生、家庭教师和秘书。在以后的数十年时间里，二人关系密切。莎氏后来成为辉格党的领袖，其政治态度和观点对洛克产生了直接影响。由于莎氏的关系，洛克曾在政府的商业和宗教管理等部门担任过秘书的职务。后来，莎夫茨伯利因从事反对约克公爵(詹姆士二世)继承王位的阴谋活动败露，于1682年逃亡荷兰。洛克因同莎氏的关系，后来也逃亡荷兰，直到1689年2月，"光荣革命"以后才回到英国。回国后主要进行写作，此外，也继续担任政府中的一些职务。

洛克的社会政治思想，主要是为"光荣革命"确立的立宪君主制作辩护，它集中体现在《政府论》(1689年)中。该书分上下两篇。上篇主要批判了封建王权的拥护者菲尔麦所鼓吹的"君权神授"论，下篇则集中论述了立宪君主制的合理性。《人类理解论》(1690年)是洛克的主要哲学著作，论述的是认识论问题。象这样大部头的专门论述认识论问题的著作，在到洛克迄止的欧洲历史上尚未出现过。这部极有价值的论著，从1671年开始写作，前后断断续续一直写了近二十年，直到1690年才交付出版。关于该书的写作动机和目的，洛克在该书中写给读者的信里作了说明。据他说，有一次，五、六位朋友在他家里聚会讨论问题，但讨论到后来，竟无法再讨论下去，洛克认为，其原因是大家不明了人的认识能力有多大，认识的对象和限度是什么。因此他提出，首先应该考虑一下人的认识能力，"看看什么物象是我们

的理解所能解决的，什么物象是它所不能解决的”。在场的人同意了这一看法以后，洛克便着手撰写这部有名的著作。

实际上，《人类理解论》包含的内容远比洛克最初的写作宗旨要广泛得多和深刻得多。书中不但系统地论述了人的认识的发展过程，而且对唯心主义的天赋观念论进行了批判。

洛克的其他主要著作有《论宗教宽容的书信》(1689年)。在这以书信形式写成的著作中，主张思想、信仰自由的洛克，要求政府实行宗教宽容政策，反对强迫臣民信仰同一种宗教。但洛克所说的“宽容”是有特定含义的，即只主张允许新教各派合法存在。至于说天主教和无神论各派，洛克则认为它们的存在是对国家安全的威协，因此是不能给予“宽容”的。

第二节 “1688年的阶级妥协的产儿”

主要体现在《政府论》一书中的洛克的社会政治思想具有强烈反对君主专制制度，拥护立宪君主制的特点。这同“光荣革命”后在英国存在的政治状况完全相适应。所以恩格斯强调指出，洛克在政治上“是1688年的阶级妥协的产儿”①。

在正面论述自己的社会政治观点之前，洛克首先对作为封建专制政权理论基础的君权神授论进行了揭露和批判。他选择的打击对象是菲尔麦，菲尔麦是保皇派的代表人物。在1680年出版的《父权制，或国王的自然权力》一书中，他竭力鼓吹君权的神授性。洛克反对这种理论，指出，菲尔麦提出的所谓上帝创造

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第485页。

了亚当，他之享有对其子女和世界的统治权威的说法是完全错误的，而那种利用父权说来论证君权的神授性也是没有根据的。

在霍布斯等人的影响下，洛克对自己的社会政治思想的阐述，同样以自然状态说和社会契约论为其出发点和理论形式。但他的说法，与霍布斯有所不同。霍布斯提出自然状态是"一切人对一切人的战争"状态，洛克则把它说成是"和平、自由、平等"和个人拥有自己财产的状态。在这种状态中，每个人都天生地享有自由、平等和对财产的占有等"自然权利"，"没有一个人享有多于别人的权力。……不存在从属或受制关系。"①

洛克提出，在自然状态中，人人必须遵守"自然法"，任何人不得侵害他人的生命、健康、自由和财产，违法者应当受到审判和处罚。人类为确保自己的生命、财产的安全和更好地解决相互之间的纠纷，只有相互协议，"各自放弃他们单独行使的惩罚权力"，把它交给公众一致指定的人"来专门加以行使"，这即是公民社会的出现和国家的建立。

洛克由社会契约论直接导向对专制政权的反对，并论证了革命人民反对君主专制统治斗争的正义性。他说：由订契约而产生的国家的统治者（国王）本人也是属于订契约的一方，因此，他自己也必须受契约（法律）的约束，不能免受法律的制裁，不能享有"绝对的权力"。如果国王违背契约（法律），实行专制统治，不能保障反而侵害社会成员的生命、自由和财产，那么，人们就有权起来，为保卫自己的生存而进行斗争，推翻专制君主的统治。

---

① 洛克：《政府论》（下篇），商务印书馆1964年版，第5页。

自然状态说和社会契约论在洛克那里虽然具有反对封建专制统治的进步作用，但是这些学说都是立于资产阶级人性论和唯心主义的天赋人权说基础上的，是非历史的和非科学的唯心主义臆造，都不可能对人类的原始社会和国家的出现作出科学的解释。

洛克为“光荣革命”在英国确立的君主立宪政体所作的辩护，主要是通过提出三权分立的学说实现的。所谓“三权”，指的是立法权、行政权(“执行权”)和对外权。立法权是制定和公布法律的权力，行政权是执行法律的权力，而对外权则是与外交有关的宣战、媾和和订约等权力。洛克认为凡国家政权就是由这三方面的职权构成的。三权中，洛克最为看重的是立法权，把它称之为国家中的最高权力。但同时他又认为，法律的制订和执行要真正起到保护人民各项权利的作用，那还有待于把立法权和行政权的运用加以分离。他论述说，如果不把两种权力分离开，而竟让“同一批人同时拥有制定和执行法律的权力，这就会给人们的弱点以绝大诱惑，使他们动辄要攫取权力，借以使他们自己免于服从他们所制定的法律，并且在制定和执行法律时，使法律适合于他们自己的私人利益，从而他们与社会的其余成员也就有不相同的利益，违反了社会和政府的目的。”①

关于“对外权”即外交权，洛克虽然把它作为一种权力提了出来，但他也认识到该权力同“执行权”的区别只在于“对内”“对外”而已，实际上它们的运用是“很难分开”的，如果硬要把这两种权力“掌握在可以各自行动的人的手里，这就会使公共的力量

① 洛克：《政府论》(下篇)，第89页。

处在不同的支配之下，迟早总会导致纷乱和灾祸。”因此，他主张这两种权力应由一种人来执掌。

洛克的分权思想的提出，在政治上完全服务于当时在英国业已确立起来的立宪君主制的政治制度，在思想上则反映了资产阶级对封建贵族的妥协性。洛克虽然主张立法权掌握在资产阶级占优势的国会手里，但也同意由国王和贵族主持行政权和对外权。

第三节　对“天赋观念”论的批判

洛克在哲学上继承了培根和霍布斯的唯物主义路线，并且作出了重大的历史贡献。马克思曾指出，培根提出了人的认识起源于经验的原则，“霍布斯把培根的学说系统化了.但他没有更详尽地论证培根关于知识和观念起源于感性世界的基本原则。洛克在他论人类理性的起源的著作中，论证了培根和霍布斯的原则。”①

洛克在提出自己的经验论的认识论之前，先对天赋观念论进行了批判。在他看来，这种批判是十分必要的，是一项为建立自己的唯物主义认识论的哲学体系“扫清道路，打定基础”的工作。要理解洛克的思想，就得分析当时西欧地区哲学上两条路线斗争的形势。

在英国本土，经院哲学虽然已受到培根和霍布斯等人的批判，但是作为中世纪的一种传统观念，关于人的认识起源于先

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第164页。

天的思想，在洛克所处的时代，仍然作为一种巨大的保守力量束缚着人们的头脑。十七世纪中叶作为对唯物主义经验论的反扑而出现的剑桥柏拉图派，根据柏拉图的念理论，大肆鼓吹人的知识中的观念和原则的天赋性，促使天赋观念论的流毒在社会上更广泛地散布开来。欧洲大陆各国(除荷兰)资本主义的发展比英国较为缓慢，近代唯物主义的出现也较英国为晚。因此经院哲学在社会上的影响比英国要大得多。就是对经院哲学开展过批判的一些比较先进的哲学家和自然科学家（如笛卡儿），在对知识来源的看法上，在不同程度上也还保留着天赋观念论的观点。天赋观念论者和受天赋观念论影响的人，都把主张人的认识起源于后天经验的观点，视为错误的理论，拒绝接受，甚至加以攻击。据洛克自己说，1688 年，当他把他的《人类理解论》的大纲印行出去的时候，因为听说其中有否认天赋观念的内容，有些人就不屑一顾地加以鄙弃。为此，洛克面临的任务是继续深入地开展对天赋观念论的批判。

洛克对天赋观念论的批判也是政治上反对君主专制制度的需要。剑桥柏拉图派是代表封建贵族阶级利益的，他们不但鼓吹认识的天赋性，而且起劲地宣扬道德原则的天赋性，要人们按照所谓天赋的道德原则行事，绝对服从封建国王的统治。天赋道德论是替专制制度辩护的。因此洛克便力图铲除它。

洛克对天赋观念论的批判，继承了前人的批判成果，也注意运用实际生活中大量生动事例，逐一驳斥论敌们的“论据”。

一驳“普遍同意”论。

天赋观念论者利用某些数学公理和逻辑规则，常为很多人

所同意和接受这一事实，歪曲地提出了“普遍同意”论。他们提出，在人们的认识中有些观念、原则“是一切人类所一致承认的”，因此，就足见有天赋观念存在。“普遍同意”论被天赋观念论者看作是证明天赋观念论为真理的主要论据。对“普遍同意”论，洛克从两个方面对它展开批判。他指出：第一，即使对于一些原则和观念存在着“普遍同意”的现象，那也“不能证明有什么天赋的东西”。因为“人们对于自己所同意的那些事物所以能发生普遍的共许，还有别的途径在”。第二，实际上并不存在“一切人类”所“共同承认”的原则。例如，对于“凡存在者存在”，“一物同时不能存在而又不存在”这两条所谓得到人们“普遍同意”的逻辑原理，以及数学上的“全体大于部分”等原理，不懂事的儿童和先天神经系统不健全的人（“白痴”）根本就不知道它们。天赋观念论者或者会说，不管他们知道不知道，理解不理解，反正这两条原则作为天赋观念是自在母体里起，就印在他们“心灵”上了。洛克反驳说：“要说心灵中印有一些真理，同时心灵又不能知觉或理解它们，在我看来，那只近似一种矛盾”①。洛克嘲弄天赋论者说，你们搬出“普遍同意”论，不但证明不了原则和观念的天赋性，反而从反面说明天赋观念根本就不存在，因为如果说，为人们所普遍同意的观念便是天赋观念，而实际上并不存在这种对观念的“普遍同意”，那么天赋观念就并不存在。

二驳“理性发现”论。

天赋观念论者搬出的第二个“论据”就是所谓“理性发现”

① 洛克：《人类理解论》，商务印书馆1959年版，第8页。

论。他们推论说："一切人类在开始运用理性时"就可以知道和同意某些数学上的和逻辑上的命题，"这就足以证明他们是天赋的"。对此，洛克也从两方面予以批驳，首先他指出，天赋观念论者所说的话是不符合实际的。实际情形是："初能运用理性的时候并不就是我们知道这些公理的时候"①。例如"儿童们在知道'一物同时不能存在而又不存在'的这个公理以前，很早就能运用理性"进行抽象思维了②。洛克还以没有受过教育的人为例指出，他们即使早就具有抽象思维的能力，但也不是所有的人都知道上面所说的公理。第二，洛克指出，即使存在天赋观念论者所说的那种情形，也不足以证明有天赋观念存在。他责问天赋观念论者："……你凭着什么理论方法，只因为理性起始动作时，我们能开始同意于一个意念，就说那个意念是自然原始在人心本质中所印入的呢？"③他指出，实际生活中存在着的人们对某些数学上和逻辑上的普遍命题和原理的同意，与理性能力的运用不可分这种情形，倒只能说明认识是后天而非先天的。

此外，洛克还针对天赋观念论者声称他们只是主张部分观念的天赋性，而并不认为人的所有认识都是天赋的说法进行了批驳。他写道："如果真理在不为理解所知觉时就能印入在理解中，那么我便看不到人心所能知道的一切真理在起源方面，究竟有何种差异。它们或则都是天赋的，或则都是外来的，我们要妄行分别，亦只有徒劳无功罢了。"④

洛克指出，在知识领域内，既然那些看来是不证自明的逻

①②③④ 洛克：《人类理解论》第11、12、13、9页。

辑和数学上的基本原则不是天赋的，那么“道德的原则更是不配称为天赋的”①。天赋观念论者在论证天赋道德观念的存在时，依然求助于“普遍同意”论。他们把“公道”说成是人们一致同意的道德原则。洛克指出，事实并非如此，因为如果一切人都讲“公道”，按“公道”原则办事的话，社会上就不会出现“图财害命”的现象了。还有人对“己所不欲勿施于人”这一原则大加赞美，称之为天赋的道德原则。洛克问道，如果这条原则是天赋的，那就应人人实行之，可是实际上对之“却很少有人实行”。另外也有人把“为父母的要保育自己的儿女”这一原则看成天赋的。洛克指出，实际上在有的地方如母亲因生育而死，虽父在，也要把新生的婴儿同死去的母亲葬在一起；在秘鲁有一种人打仗时，抓到女俘虏专要她们生儿育女，等长大养壮了，就把儿女杀了自己食用。试问这哪里存在为父母的，均要“保育自己的儿女”这一为人类所“普遍同意”的天赋道德观念呢？洛克在书中还举例说，有人把具有“良心”或“恻隐之心”说成是人类普遍同意的天赋道德原则。洛克写道：“你只要一看军队在劫掠城市时所施的暴行，你就可以看到，究竟他们能遵守、能意识道德的原则不能”②。

洛克反对天赋道德观念论，认为善恶等道德观念都是在后天经验的基础上形成的。人的本性就在于“追求幸福”。“所以有善、恶之分，只是由于我们有苦、乐之感。所谓善就是能引起（或增加）快乐或减少痛苦的东西；……所谓恶就是能产生（或增加）痛苦或能减少快乐的东西”③。洛克的道德观以经验论为基

①②③ 洛克：《人类理解论》第26、31、199页。

础，反对先验论，有一定的进步意义，但它不过是资产阶级的个人主义、享乐主义人生观的写照。

洛克对天赋观念论产生和存在的社会历史根源也进行了揭露。他指出，虚假的天赋观念论是教会神学家、经院哲学家，别有用心地制造出来，以使人们在“盲目信仰的情形下”，“更易于受他们的支配，更易于受他们的利用。”①为什么社会上有些人会上教会神学家的当，相信真有天赋观念呢？洛克说，因为这些人思想懒惰，不肯“运用自己的思想”去独立地思考问题。承认天赋观念存在，“懒惰者便省了探求之劳，怀疑者便停了搜索之苦。”②洛克指出，还有一种人看出了天赋观念论不可靠，但是因为怕别人责难自己，怕被人扣上“狂想者、怀疑者、无神论者”的帽子，因此也就“不敢怀疑”天赋观念论的错误性。他声称自己一切服从真理，“真理引到那里，我的思想就坦白地跟到那里。”③

洛克继霍布斯、伽桑狄之后对天赋观念论的批判，是欧洲哲学史上，唯物主义的反映论反对唯心主义的先验论的一次重大战斗。它给早已趋向瓦解的经院哲学和基督教神学又一次沉重打击，同时也给存在于资产阶级队伍中的唯心主义的先验论以有力的批判。经过这一批判，以后出现的唯心主义者往往不再公开贩卖“天赋观念”论，而变换手法在“经验”的伪装下来建立他们的唯心主义体系。但洛克所作的工作只是从表面上论证天赋观念不存在，而并没有站在唯物主义的认识路线上，从正面回答和说明观念、原则具有普遍性，并能得到人们普遍共许的

---

①②③ 洛克：《人类理解论》第65—66、65、64页。

原因。不但如此，当谈到数学等方面的知识时，他甚至认为，它们是不依靠感觉经验，而由心灵单独构成的。这样一来，洛克对天赋观念论的批判在一定程度上就为它的继续存在开了后门。同时代的德国的唯心主义者莱布尼茨提出"有纹路的大理石"论来变相地复活天赋观念论，也正是利用了洛克思想上的不彻底性和动摇性。

第四节　详细论证了培根和霍布斯的唯物主义经验论原则

洛克在批判天赋观念论的基础上，着手建立自己的经验主义的认识论体系。他提出，人的认识(心灵)本身如一张"白纸"，在它上面"没有一切标记，没有一切观念"。这就是他的"白板"说。在他看来，心灵后来出现了知识和观念，都是"从经验来的"。他写道："我们的一切知识都是建立在经验上的，而且最后是导源于经验的。"①他提出，离开了经验，离开了同外界事物接触，认识根本不可能发生。比如，人们不能"想象一种未曾刺激过上颚的滋味"，也不能想象"一种自己不曾闻过的香气。"②洛克还举例说："一个儿童如果处在一个地方，到了成年以后，所见的仍是除了黑白以外，再无别的，则他一定不能有了红或绿的观念。"③人们获得关于外界事物观念的多少，是由他们"所接触的对象的花样多少而定"的。

洛克认为经验的形成除了对外界事物的感觉这一来源外，

①②③　洛克：《人类理解论》第68、85、71页。

还有另一来源，即所谓对心理活动的“反省”。他有时也称“反省”为对内的“感觉”。洛克坚信人的认识全来自对内对外的感觉：要么是直接感觉本身，要么是把这些感觉加以“组合、增大，弄出无限的花样来罢了。”①他把整个人的认识比做一“暗室”，把“内外两种感觉”比做“暗室”上的“窗子”，声称只有它们能“把光明透进来”，把“外界事物的可见的肖象或观念传达进来。”②

这就是洛克在认识论问题上所坚持的经验论原则。他的整个认识论正是以这一原则为基础的。下面从几方面着重论述一下洛克的认识论思想。

一、关于简单观念和复杂观念的学说

洛克论述说，通过感觉，人们开始获得的是诸如红、黄；软、硬；甜、苦等“简单观念”。为什么称之为简单观念呢？因为这些观念都是“单纯不杂”，“只含有一种纯一的现象，只能引起心中纯一的认识来，并不能再分为各种不同的观念。”③

洛克把简单观念看做认识的基础和材料。他论述说，在“贮存”一定数量的简单观念以后，心灵就把它们加以“比较”和“组合”，形成所谓“复杂观念”。例如，把黄色、硬的、可熔解的等简单观念组合起来，就形成“黄金”这一复杂观念。

主张对具体的和特殊的观念进行概括，使之上升到“抽象观念”（“概括观念”）的高度，这是洛克关于复杂观念学说的重要内容。他认为，人的认识虽是从特殊事物开始的，但又不能停留

①②③ 洛克：《人类理解论》第70、129、84页。

在具体的特殊事物之上，而应对具体的或特殊的认识进行概括，使之上升到一般的高度。他指出，不然的话，“知识的进步就是很慢的”，也不能“有所扩大”。但是，洛克所理解的“概括”和“抽象”的工作，只是把同一类的具体观念中的“共同成分”保留下来，而把其“特殊成分”去掉。他举例说，如“动物”这一抽象观念就是概括和保留了人和其他各种动物具有的“身体、生命、感觉和自发运动”这些“共同成分”，而把它们各自具有的“特殊成分”去掉以后形成的①。如果再把“感觉”和“自发运动”这两个观念去掉，只保留“身体”、“生命”这两个更为普遍的观念，那么就会形成更概括更抽象的“生物”这一观念②。

洛克认为，观念的获得是构成知识的前提和条件。在有了观念以后，心灵把两个不同的观念联结起来，如能确切断定它们具有某种一致或不一致的关系，这就产生了“知识”。如“白不是黑”这一命题，就是把“白”与“黑”两个不同的观念联结起来而形成的一种知识。它揭示了“白”与“黑”两个观念不相一致的关系。“三角形三内角等于两直角”这一命题，则是通过揭示“三内角”和“两直角”两个观念之间的一致关系而形成的一种知识。洛克说，如果人们无法断定观念之间具有某种一致或不一致的关系，那么，他们就“只可以想象，猜度或信仰”，而不能得到什么知识。

二、关于知识的等级、确定性和范围的学说

按知识的不同来源和不同的确定性程度，洛克把知识划分

---

①② 洛克：《人类理解论》第393、394页。

为三种等级：直觉的知识、论证的知识、感觉的知识。所谓“直觉的知识”是人的理智“不借助别的观念为媒介”，单凭直觉的方式，直接觉察到某两个观念之间存在一致或不一致的关系，而获得的一种知识。就如“白不是黑”，“圆不是三角形”，“三大于二”等就属于这种知识。洛克称直觉知识是人类所有知识中“最明白、最确定的”知识。

论证的知识是这样一种知识：在获得这种知识时，人们不是直接觉察到两个观念之间是否存在一致或不一致的关系，而是借助别的观念为媒介，来发现它们之间是否存在一致或不一致的关系的。就如对于“三角形三内角”同“两直角”这两个观念之间存在一致的关系，即“三角形三内角”等于“两直角”这一知识的获得，就不是通过把这两个观念直接加以“观察和比较”来实现的，而是借助其他观念，运用推理的方法获得的。

因为论证的知识最后以直觉的知识为基础，因此，洛克认为它同直觉的知识一样，也是具有确实性和必然性的。只是在程度上差一些，没有直觉知识“所有的那种辉煌光亮和充分确信。”

感觉知识是一种对外界特殊事物的知识。因为这种知识“不能超过我们感官当下所感到的事物的存在”，因此不具有普遍性和必然性，也因此是一种最不可靠、最不确定的知识。洛克认为数学以外的，包括物理学和其他各门自然科学方面的知识就属于这种知识。

洛克提出所谓“知识的范围”问题，是对三种等级的知识进行考察和论述的必然结果。他虽然认为直觉的知识和论证的知识具有普遍性和必然性，但是又认为人们具有的这两方面的认识是很有限的。至于感觉知识，洛克指出，它比前两方面的知识

更加"狭窄"。最后洛克得出结论说："我们知识的范围不但达不到一切实际的事物，而且甚至亦达不到我们观念的范围。"①这就是说，对于世界上存在的万事万物，人们不但不能认知它们有多少存在，就是知道其存在的，对于它们的认识也是不清楚的。例如说，我们思想上虽然有"物质"和"思想"这两个观念，但是它们之间存在什么"确定"的关系？"纯粹'物质的东西'是否也在思想"？对这个问题，我们就是不知道的，而且"我们恐怕永不能知道。"再如，我们常常发现一些事物具有一些性质和能力，但为什么具有这些性质和能力，这也是无从知道的。

人类的认识能力既然如此低下，知识的获得既然如此有限，因此洛克告诫人们："在我们缺乏证据因而不能产生知识时，哲学家应当谦抑从事，不要随便专断"；"应当安于信仰同或然性"。甚至应"安于无知"。这样，人们就无须去探寻事物的本质及同他物的联系。洛克指出，如果人们企图去探寻事物的内在本质，探寻确定性和普遍性的知识，那最后是不会有所获的。他举例说，如"灵魂"究竟是物质性的还是精神性的，这本是人的认识能力所无法搞清的问题，可是却有人总想搞清它，但弄来弄去，终究还是使自己难以"确乎相信或排斥灵魂的物质说"。

三、关于"名义本质"和"实在本质"的学说

"名义本质"和"实在本质"的学说，涉及到的也是关于人的认识能力和认识范围的问题，只是它主要限于论述对所谓物质"实体"的认识。

---

① 洛克：《人类理解论》第530页。

所谓“实体”，洛克把它定义为：物体的“一切存在着的性质的一种支托”者或“支撑”者。按照洛克的讲法，颜色、重量等物体的第二性质“寄托”于凝性、广延等第一性质之中，而第一性质则正“寄托”在该物的实体之上。这种情形就象有人所说的那样：世界为一头大象所支撑，大象站在龟上，龟又必然为另一个不知为何物的东西所支撑。

洛克在把实体解说为物体的各种可感性质的“支撑”者的同时，还把它看作物体的各种可感性质得以产生的根源。他声称，物体的各种性质都是从实体中“流出来的”。不同的物体具有不同的可感性质，是由于它们各自所依托的实体不同。也正由于这样，洛克便把实体称为事物的“实在本质”。但是他却又认为人们对物体只能认识它们的外表可被感知的各种性质，而绝对不可能达到对其内部“实在本质”的认识，不可能搞清楚物体具有的各种不同的性质和能力各自依据物体内部的什么样的组织。洛克曾把这种情况比喻为一个进城的乡下人，对挂在大街上的大钟的认识：“乡下人只能看到指针的动作，听到钟的声响，观察到一些外表的现象”，而不可能看到大钟内部的各种机件。为什么人们对实体，或事物的“内在组织”不能认识呢？洛克回答说：“因为我们根本没有达到这种知识的官能。”①

洛克认为，物体的“实在本质”无法认识，这对人的整个认识无疑是一大损失，——不然的话，人们将能认识到物体的各种性质之间的联系，及其对“实在本质”的具体依存关系，从而大大加深对整个对象本质的认识。但洛克同时也提出，尽管人们无法

① 洛克：《人类理解论》第286页。

把握物体的"实在本质"，却可以取得对其"名义本质"的认识。所谓"名义本质"指的是基于简单观念基础上，对认识对象所形成的概括性或抽象性的实体观念，如人、黄金等便是。洛克认为这种观念并没有揭示事物的内在本质，但对人的认识是不可少的。它们起着代表物种和分类个别事物的作用。

按照洛克的观点，"名义本质"作为一复杂观念，是由各种简单观念构成的。但同时他又提出："名义本质"的形成带有"任意"性，是心灵的"发明和产物"。而且它一旦形成以后，又成为"一个独立的本质"。

四、两种性质的学说

两种性质的学说涉及到洛克对外界可感对象所具特性的看法。洛克认为外界可被感知的物体具有两类性质："第一性质"与"第二性质"。前者指"广延、形相、运动、静止、数目"之列；后者则指，当物体的"微细部分"作用于人的感官，使人产生颜色、声音、滋味等方面的观念(感觉)时，物体所具有的各种有关"能力"。洛克称由"第一性质"产生的观念为"第一性质的观念"，由"第二性质"产生的观念为"第二性质的观念"。

在论述两种性质说时，洛克着重谈到了两种性质的差异性。他说，"广延、形相、运动、静止、数目"等"第一性质""是和物体完全不能分离的；物体不论经了什么变化，外面加于它的力量不论多大，它仍然永远保有这些性质。"① 至于"第二性质"，洛克认定它们不过是"能力"。他有时也把颜色、声音、滋味之类叫做物体

① 洛克：《人类理解论》第100页。

的“第二性质”。但是当如此称呼时，他提出，颜色、声音、滋味等并不是物体本身所固有的性质；人们之所以说某物具有某种颜色或某种声音，那不过是因为该物作用于我们的感官时，能使我们产生某种颜色或某种声音的观念。

洛克特别强调上述实为“能力”的“第二性质”对“第一性质”的依存性。因为“第一性质”是根本，“第二性质”不过是依存于“第一性质”的，因此，洛克又称“第一性质”为“原始性质”，称“第二性质”为“次等性质”。

洛克在谈到两种性质的差异性时，也谈到了由它们产生的人的两种观念的差异性：“第一性质的观念”以存在于物体中的“第一性质”为“原型”，并同原型“相似”；“第二性质的观念”在认识对象中没有“原型”，也因而谈不上同原型“相似”的问题。

由上所述，可以看到，洛克对认识论问题进行了非常广泛而又深入的研究和论述。详细论证了基于感觉经验基础上的人类认识的发展过程。洛克通过《人类理解论》这部巨著所完成的是一个时代提出的，而别人又没有完成的任务。因此他的这部著作一问世就受到了西欧进步思想界的热烈欢迎。马克思在《神圣家族》一书中对此曾作过高度的评价。他写道，在当时西欧地区哲学战线上进行激烈斗争的形势下，“人们感到需要一部能够把当时的生活实践归结为一个体系并从理论上加以论证的书。这时，洛克关于人类理性的起源的著作很凑巧地在英吉利海峡那边出现了，它象一位久盼的客人一样受到了热烈的欢迎。”①

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第162页。

但是，由于时代的和阶级的局限，对于复杂而又辩证的认识过程及其本质，洛克没有，也不可能作出完全科学的回答和说明。

首先，洛克提出观念的形成由简单观念到复杂观念，再到抽象观念，以及认为人的认识应由特殊上升到一般，这表明他对认识从感性阶段向理性阶段的发展，从特殊向普遍的发展这一认识规律，有一定程度的认识。但是这一认识也包含着明显的错误，这即是，他认为抽象观念同具体观念相比，并"未曾有任何新的创造"，不过只是把被概括的若干具体观念中的"特殊成分去掉，把它们共同的成分保留下来"而已；他虽然承认认识有发展变化，但是却看不到质变；他虽然承认具体的、特殊事物的真实性，但是却看不到在具体的、特殊的事物之中包含着不能被人们直接感觉到，而只能通过理性思维加以把握的，同个性有着质的差异的共性的东西。

其次，洛克按所谓确定性程度对知识所作的等级划分是不科学的。这种划分，实际上把有着内在联系的感性认识同理性认识割裂开来了，既看不到具有普遍性和必然性的理性认识由感性认识发展而来，又漠视了感性认识有待于并能够发展成为理性认识这一客观情势。而且按照洛克的划分和看法，只有理性认识是可靠的，感性认识却不可靠，这种对前者的推崇和对后者的贬抑，也是同他的唯物主义的感觉主义精神不相符合的。洛克对知识等级的划分，显然受到了这一时期具有唯理论思想倾向的哲学家的影响。

再有，洛克通过对人的认识能力的考察，最后得出所谓人的认识能力有限，认识范围狭窄的结论，也是完全错误的。实际上，人的认识能力随着实践的发展，是在不断提高的。以前从未被

人们觉察到的存在物，随着科学的发展不断被人们所觉察。对于那些已觉察到的东西，人们也能不断加深对它们自身的情况及其同周围其他事物联系情况的认识。

洛克对人的认识能力和认识发展前景持悲观态度，这同当时自然科学发展的低下状况有关，也由于他缺乏发展变化的观点，但基本原因还是在于他的狭隘经验论立场。这特别明显地体现在他的两种本质说上。洛克的两种本质说主张人们只能对物体的外表可感性质即现象取得认识，至于现象借以产生的根源，即物体的"实在本质"或实体，却是完全不可知的。洛克提出的，人的认识对实体无能为力的理由是：缺少必要的认识器官。似乎有了某种特殊的感觉能力，人类就能对物体有所洞察，把握其本质。这在实际上就把对事物的现象方面和本质方面的认识统统推给感觉经验，从而取消了理性认识的作用。事实上，事物的本质，事物之间的内在联系及其发展变化的法则等，并不直接暴露在外。因此要把握它们，即使依靠最敏锐的感官也是不行的，只有对感性材料进行理性思考，也即是使认识从感性阶段上升到理性阶段才能办到。

洛克不但没有对起源于感觉经验的认识过程做出科学的说明，而且他的唯物主义经验论本身也带有很大程度的不彻底性。这首先表现在他的两种经验论上。洛克在正确地承认经验来源于感官对外界事物的感觉的同时，还承认经验有另一个来源，即所谓对心理活动的"反省"。尽管洛克有时声称人的"观念的大部分"是"来源于感官"的，声称"反省观念"出现于"感觉观念"之后，是心灵在考察自己所获得的感觉观念以后的心理活动所产生的。但是，把对心理活动的"反省"看成知识的一个独立源泉，

却是错误的。因为心理活动归根到底是由我们的感官对外界事物的感觉所决定的，离开了对外界事物的接触，就不可能有任何心理活动发生。

其次，洛克的“名义本质”说也包含着明显的唯心主义成分。他不是把以概念的形式而存在的一种或一类事物的“名义本质”，看作是对该种或该类事物本质的反映，却把它当作人为的，又是代表着有形事物本质的“经久不变”的东西。这样一来，岂不是主张精神性的东西可以脱离物质性的东西而独立存在么？

再者，在洛克的唯物主义经验论中，也还带有宗教神学的不彻底性。在对天赋观念论进行批判时，洛克曾否认了上帝观念的天赋性，并且从经验论出发，实际上认为人们对上帝形成不了什么观念。但是，他却又容不得无神论思想，不但公开宣称上帝是存在的，还象笛卡儿那样从理论上对这种存在作出证明。他说，当人们追究世界的起源和有思维能力的人类的起源时，就必然会推演出上帝这一创造万物的“纯粹精神”实体的存在来。还不止此，在论证了认识范围的狭窄性以后，又要求人们对于超出于认识范围以外的东西求之于上帝的启示。这些都说明了洛克的经验论哲学，如马克思所说的那样，还被围在“神学藩篱”之中。

关于洛克的两种性质学说，需要指出的是，它中间的第二性质学说虽然基本上是唯物主义的，但在表述上却存在一些混乱。他把物体的“第二性质”称为“能力”，有时又把这种能力与观念混淆起来，并且把物体具有的物理、化学和光学等方面的性质，最终归结为物体的数学和力学方面的性质。洛克如此作法，

是受到时代条件局限的。大家知道，正确认识人的诸如颜色、声音、滋味等感觉产生的客观基础，或者说，正确认识这些感觉反映了对象中的何种客观特性的任务，只有到了物理学、化学和光学等自然科学都已有了相当发展水平的时候，才能完成。

以上这些，说明洛克哲学具有动摇性和不彻底性。这固然有一定的自然科学发展上的和认识论上的根源，但同时也有着深刻的阶级根源，是"光荣革命"时期英国资产阶级的妥协精神在哲学思想上的反映。

不过洛克不愧是位卓有建树的哲学家，他在历史上留下了巨大的影响。根据马克思恩格斯的论述，十八世纪法国唯物主义两派中的一派就直接"起源于洛克"。由于洛克思想自身存在着动摇性、妥协性，没有彻底贯彻唯物主义原则，因此，他所留下的哲学遗产在为十八世纪卓越的法国唯物主义思想代表所继承的同时，也为贝克莱、休谟这些欧洲近代主观唯心主义和不可知论者所利用。

洛克在社会政治思想方面对后世产生的影响也是巨大的。被马克思称之为"一切形式的新兴资产阶级的代表"①的洛克，对封建专制制度的反对和对自由、平等以及所谓在"自保"的前提下，也应关心别人生存的思想的鼓吹，直接影响和培育了十八世纪法国的启蒙思想家，和以卢梭为代表的激进的资产阶级的民主主义者。作为法国大革命斗争旗帜的"自由、平等、博爱"的口号在思想上正源于洛克。洛克关于立法、行政和对外三权分立的学说是资产阶级分权学说的最早来源，后来由法国的启蒙

① 《马克思恩格斯全集》第13卷第68页。

思想家孟德斯鸠发展为立法、行政、司法三权分立的学说，为法国、美国及当代许多资本主义国家在政治生活中加以运用。

洛克的社会思想内容广泛而有成果。除政治方面外，其经济思想和伦理思想对后世也发生了重大影响。如在经济思想方面，他是近代劳动价值论的创始人之一。曾提出"正是劳动使一切东西具有不同的价值"①。这一劳动价值说后来为他的本国人斯密和李嘉图所继承和发展。在伦理学方面，他的关于人的本性就在于"追求幸福"，以及善、恶观念是后天的，是以对个人带来幸福还是带来痛苦为转移的思想的提出，对于十八世纪法国唯物主义思想家爱尔维修等人的功利主义伦理学的建立，也产生了直接的影响。

① 洛克：《政府论》(下篇)第27页。

第六章　莱布尼茨的客观唯心主义

第一节　莱布尼茨所处时代、生平和著作

莱布尼茨是十七世纪下半叶到十八世纪初叶的德国资产阶级哲学家。

在莱布尼茨生活的时代，德国社会的发展要较西欧其他国家落后得多。从历史上看，德国资本主义生产关系虽早在十五世纪下半叶就已出现于德意志南部和莱茵河一带城市中，但是在这以后，新的社会经济的发展一直较为缓慢。究其原因，则有内外两方面。内部原因主要是由于宗教改革运动的失败。十六世纪上半叶在德国发生的宗教改革运动，虽然由于农民群众的广泛参加，给了封建制度以沉重打击，然而由于城市资产阶级的妥协和叛卖，斗争的最后结局反而是封建势力取得了胜利，特别是进一步助长了原来就已存在的地方封建割据势力。以至进入十七世纪以后，在整个德意志境内，诸侯国到处兴起、四处林立。除了普鲁士、巴伐利亚几个较大的国家以外，还有三百几十个小国，五十多个自治城市，以及许许多多的封建小贵族领地。这些封建割据地区各自为政，各有各的关卡，不但在政治上阻碍着整个德国的统一，而且在经济上也严重阻碍了资本主义生产关系的发展。

影响德国资本主义经济迅速发展的外部原因是新航路的开辟。德国社会经济的发展在速度上和程度上虽比不上英、荷等国，但在新航路开辟以前，由于地处欧洲大陆商业通路的中心，经济发展还是较快的。可是在新航路开辟以后，由于贸易中心转到了大西洋沿岸地区，德国原先一些处于商业通路上的城市就变得不景气起来。

当时造成德国政治上分裂、经济上发展缓慢的一个更为近期的原因是十七世纪的“三十年战争”(1618—1648年)。由于政治、经济、宗教等方面的因素，许多西欧国家卷入了“三十年战争”。而这一旷日持久的战争的主要战场在德国境内。这样一来，战争的进行不但造成德国人口的大量减少，而且极端严重地破坏了德国的社会经济，并增强了地方上的封建势力。以致战后，原来趋向消灭的封建农奴制在德国又发展起来。

总之，十六——十七世纪，德国在政治上陷入严重的封建割据局面，经济上则发展缓慢。在这种落后的政治和经济条件下成长起来的德国资产阶级，也只能是一个极不成熟，力量十分软弱的阶级。它虽然渴望资本主义经济的发展，但是它又没有勇气在政治上开展反对封建制度的斗争，它的现实要求至多只是在“开明”君主统治下，废除国内的农奴制度，消除封建割据，建立有利于社会经济发展的统一的德意志国家政权。

德国资产阶级具有的极端软弱性必然在哲学等意识形态上反映出来。莱布尼茨的哲学思想正是在哲学领域中反映和体现了十七世纪德国资产阶级的特性。

哥特弗利德·威廉·莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646—1716年) 出身于莱比锡一个知识分子家庭。父亲是莱比锡

大学的道德学教授，又是一位知名的法学家。莱布尼茨在六岁光景，其父就死了。虽然直接受父亲的影响并不大，但父亲遗留下来的大量图书却使他大为受益。莱布尼茨十五岁进莱比锡大学读书，后来还曾就学于耶拿大学和阿尔杜夫大学（在纽伦堡）。在校期间，他勤奋好学，除了学习法律以及神学和经院哲学外，还对近代哲学和自然科学产生了浓厚兴趣。他自称自己熟悉所有的“近代哲学家”的著作。这为他以后成为博学多能的人物打下了良好基础。

莱布尼茨于二十岁在阿尔杜夫大学得法学博士学位以后，就开始踏上社会。最初在美因兹选侯门下任职。1672年被派往巴黎担任外交工作。在那里，他开始同神学家马勒伯朗士、阿尔诺等人交往。第二年去英国伦敦访问，会见了波义尔等英国的著名思想家和科学家。回到巴黎以后，莱布尼茨潜心进行数学方面的研究，于1676年创立了微积分。牛顿大体在同一时期也发明了这一数学理论，但发表论文的时间，莱布尼茨却早于牛顿（前者是1684年，后者是1687年）。

1676年，莱布尼茨返回德国（在途中经过荷兰时曾同斯宾诺莎相见）。在这以后，长期服务于汉诺威公爵乔治，时间长达近四十年，直到1714年乔治去英国任国王时为止。

莱布尼茨一生声名显赫，高官厚禄，这与贫穷潦倒的斯宾诺莎形成了鲜明对照。但也应看到，他一生的经历是很复杂的，活动领域也不只限于政治方面。除了服务于封建统治者以外，他还以大量的时间和精力从事科学研究，在许多领域取得卓绝的成就。除了数学方面以外，在物理学上，他发展了笛卡儿的动量守恒定律，提出质量乘速度平方（mv^2）的公式，从而更精确

地表达了运动度量。他还是数理逻辑的创始人。此外，在不少反用科学技术方面他也有自己的创造发明。

莱布尼茨在科学发展方面的贡献还表现在他一生作了大量的科学研究活动的组织工作：创办了柏林科学院并任它的第一任院长，筹建了德累斯顿、彼得堡、维也纳等地的科学院。

大量参与科学方面的研究工作，这对莱布尼茨哲学思想的形成及内容影响很大，使他的唯心主义哲学不完全同于经院哲学，并包含着比较丰富的辩证法因素。

在政治思想方面，莱布尼茨明显地倾向于保守。他虽然在理论上反对专制统治，主张所谓"开明专制"政体，但在实践上却对当时德国的封建政权持维护和颂扬的态度。他声称现存世界是上帝可能选择创造的世界中的最好的一个。并要人们出于对上帝的热爱，而爱现存的社会。在《形而上学谈话》第4节中，他写道："对上帝的爱要求人们应该对上帝所做的一切都完全满意，并完全默许。"这充分反映了当时德国资产阶级的极端软弱性和对封建统治的屈从性。

然而，莱布尼茨作为资产阶级的代表人物，毕竟也在一定程度上表现出对当时德国分裂状况的不满。不过这种不满和要求统一的愿望，是通过曲折的方式表达出来的。众所周知，自路德宗教改革以来，在德国存在的各诸侯国的宗教信仰是不一致的，有的信仰天主教，有的信仰新教，其中在新教内部又分为若干教派。表面看来，整个德国的不统一，甚至相互厮杀，是根源于教派的对立。莱布尼茨似乎就是如此看问题，因此为了促成德国的统一，他主张基督教的各教派应该联合和统一起来。

莱布尼茨著作众多，哲学方面的主要有：《形而上学谈话》

(1686年)、《人类理智新论》(1704年)、《神正论》(1710年)、《单子论》(1714年)、《以理性为基础的自然和神恩的原则》(1714年)。

第二节　客观唯心主义的哲学体系——单子论

莱布尼茨在哲学上提出的理论是单子论。这种理论主张构成世界万物的基础是单子。单子是一种什么东西呢？在《单子论》中，莱布尼茨提出，单子是一种没有部分，不占有空间的东西。因此它不是物质性的存在物，而只能是一种精神性的实体。实际上，莱布尼茨认为也可以把单子称为一种"灵魂"。他说："一切单纯的实体和被创造出来的单子都可以称为灵魂"。

既然把精神性的东西看作万物的本原，这就决定了莱布尼茨的单子论的唯心主义性质。不过这种唯心主义属于客观唯心主义，因为莱布尼茨所说的单子并不是为个人所具有的主观精神，而是指的充满宇宙的客观精神。

按照莱布尼茨的说法，单子作为万物的本原和基础，具有一定的特性，即对其他单子和由单子构成的事物能进行"知觉"或"表象"，而且不同的单子具有不同的知觉或表象能力。事物之所以相互区别开来，正由于构成它们的单子具有高低不等的知觉能力。其中被包围在中间部位的单子的知觉能力最高，对其他单子处于支配地位，事物的性质便由这一单子所决定。虽然从广义上说，一切单子因有知觉特性，都可被称为"灵魂"，但狭义地说来，只有处于支配地位的单子才被称为一事物的"灵魂"，其他单子则构成事物的形体(物质)部分。

按照单子所具有的不同程度的知觉能力，莱布尼茨对单子

作了等级上的划分。其中，构成上帝的单子属于最高的等级。这种单子知觉能力最强，能洞察一切；第二等是构成人的灵魂的单子。这种单子具有“意识或理性”，被称为“精神单子”或“理性灵魂”。“精神单子”同构成上帝以外的其它等级的单子相较，其特点是，不仅能知觉和认识被上帝创造的现实世界，而且能通过反省的方式认识自身。不但如此，它还能表象和认识上帝。第三等是构成人以外的其他动物灵魂的单子。这种单子具有较清晰的知觉和记忆力，但却不具有意识，不能进行理性思维，被称为“普通单子”或“灵魂单子”。最低等的单子是那些构成植物，特别是构成无机物的单子。这种单子实际上没有什么认识能力，只对他物具有模糊的知觉（“微知觉”）。

莱布尼茨的单子论，尽管对单子作了等级上的划分，甚至认为最低级的单子实际上并无什么认识能力，但因为他宣扬一切事物原则上都有知觉能力或灵魂，因此这种唯心主义的哲学学说便具有万物有灵论的色彩。

值得指出的是，莱布尼茨在提出和建立他的客观唯心主义的单子论时，正值机械唯物主义哲学在西欧各国进步思想家中广泛流行之际。身为进步的德国资产阶级思想家，莱布尼茨为什么偏偏不与众人为伍，而要在哲学上打出唯心主义的旗号呢？应该说，这里正有着深刻的阶级根源。莱布尼茨是十七世纪懦弱的德国资产阶级的思想代表。

莱布尼茨的单子论以隐晦的方式，反映和体现了德国资产阶级的阶级状况和思想要求。他的单子论把整个世界描绘为一单子的王国。这一王国中的各种单子相互间只在知觉的能力上存在程度上的差别，并不存在本性上的对立。其中，构成人的灵

魂的单子因为不但可以认识由上帝创造的世界，而且可以认识上帝，此外还因为它们能仿造上帝的“作品”，因此它们就最接近上帝，能与上帝组成一个“团体”，成为“上帝之城的成员”。莱布尼茨笔下的“上帝之城”是一个“最完善的国家”，由上帝这一“最伟大、最好的君主所统治”。在那里，作为统治者的上帝并不是绝对的超群之物，他同被他创造的人一样，都是作为“心灵”而存在。两种心灵之间存在的差别，“只是较小同较大的差别，有限与无限的差别”。莱布尼茨还着重论述说，上帝创造整个世界，“只是为了装饰上帝之城，并使之幸福。”这里所说的“幸福”是指一般社会成员，特别是那些具有“热爱上帝”的德行的人的“幸福”。莱布尼茨指出，在“上帝之城”中，不允许任何人享有特权地位，一切“善行”都会受到“嘉奖”，而一切“罪行”则免不了要受“惩罚”。

其实，莱布尼茨所论“上帝之城”中处于首领地位的上帝，正是人世间的封建国王的化身，而“心灵”则是指的包括资产阶级在内的一般社会成员。莱布尼茨宣称“上帝之城”是“最完善的国家”，这固然包含着他对反动的普鲁士封建政权的颂扬，但他提出的关于作为“上帝之城”主宰的上帝与普通人同属一物，以及关于上帝创造整个世界，只是为了使“上帝之城”中的真正有“德行”的人幸福的思想，却也反映了当时德国的资产阶级对封建特权的憎恨与反对。

另外，莱布尼茨之所以提出他的客观唯心主义的单子论哲学，还由于这种哲学有助于调和德国资产阶级所可能采取的哲学思想，同传统的为封建统治势力服务的宗教神学的矛盾。莱布尼茨的单子论所具有的宗教神学色彩是十分明显的。首先，表

现在他对单子生灭问题的论述上。他说，单子因为没有部分，就不可能象普通的复合物那样通过组合而“自然地产生”，也不可能通过分解而“自然地消灭”。单子的产生和消灭只能经由一种超自然的力量，通过一种奇特的方式来实现。莱布尼茨说，这种超自然的力量便是上帝。就单子的产生来说，在《单子论》第47节，他写道，它们是“凭借神性的一刹那的连续闪耀而产生的”。

其次，表现在他对单子与单子之间的关系的论述上。他写道：“单子没有可供事物出入的窗子”①。也就是说，每一单子都是一个封闭而又孤立的系统，它们同周围的其他单子并不发生相互作用和联系。然而从整个世界看，单子与单子之间，以及由单子构成的复合物之间似乎又有着密切的联系和作用关系，不然的话整个世界就不会显得那样和谐一致。试问，单子与单子之间外表上的联系以及整个世界的和谐一致性是如何形成的呢？莱布尼茨回答说，原因只在上帝那里。他说，上帝在创造单子（事物）的时候，对于每一个单子（事物）以后的发展内容和发展历程都预先规定好了。每一个单子（事物）以后发生的一切变化只不过是把原先潜藏在其自身概念中的内容不断地展现出来而已。就以人来说，他写道：“每个人的个人概念完全地包含着以后他将要发生的一切事情”②。上帝不仅预先规定了每一单子（事物）后来出现的一切发展变化的历程和内容，而且在作出这种个别性的规定时，还同时考虑到了周围其他单子（事物）的发展变化的历程和内容，使其发展变化相互和谐一致地进行。这

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第483页。

② 《莱布尼茨哲学著作》，伦敦1956年英文版，第54页。

就是“前定和谐”说。

提出“前定和谐”说，这是莱布尼茨用来论证上帝存在的最引人注目的方法，也最明显地表现了他的哲学体系对宗教神学的妥协性。

莱布尼茨建立单子论还有其思想认识上的根源。莱布尼茨曾叙述过单子论的形成过程。据他说，早在年轻的时候，他就对哲学发生了兴趣，但最初受的是经院哲学的教育，确信经院哲学的“实体的形式”（“隐蔽之质”）说为真理。后来，通过学习自然科学及受到西欧各国许多进步思想家的影响，发现“实体的形式”说无助于人类认识的发展，于是就倾向于提倡发展自然科学，和对各种自然现象的解释所提供的唯物主义的一般原则。但是，对于唯物主义的信仰，不久又发生了动摇。这是因为，唯物主义既然把物质看成本身没有能动性的、僵死的存在物，那么，它就最终无法从物体自身说明宇宙中普遍存在的物体发生运动变化的根源。在莱布尼茨看来，为了能够对问题加以说明，就需要超出可感的物质的范围之外，而在不可感的精神的范围，即所谓“形而上学范围内”，承认有一种本身具有“能动性”（“力”），又构成万物的精神性的实体的存在。在他看来，他所提出的单子论把具有“能动性”或“力”的特性的单子看成万物的基础，正可以有效地说明各种物体运动变化的发生及其根源。再有，莱布尼茨提出，他后来之所以背离唯物主义，还因为机械唯物主义只把广延（即占有一定的空间）看作物质的唯一特性，即是说，只从量上看问题，这样势必无法说明各种事物在质上存在的差异性或质的多样性。他认为，要说明世界上客观存在的质的多样性，就必须着眼于从质上看问题，或寻求在各种事物间存在着的“一

种内在的差别或基于一种固有特质的差别。”①在这方面，莱布尼茨认为自己的单子论学说也同样能作出合乎上述要求的说明。如前所述，他认为构成万物基础的单子具有的唯一特性是有知觉能力；各种物体所以彼此互异，正因为构成它们的单子具有高低不等的知觉能力。

由上所述，可以看到，莱布尼茨在哲学领域中最后从唯物主义转向唯心主义，这的确同十七世纪以来，在西欧地区流行的机械唯物主义本身存在不少的局限性和缺陷有着密切联系。由于机械唯物主义对人们日常所见的一般现象不能作出说明，莱布尼茨便决定抛弃它，这在一定意义上说，正符合于人类思想发展的规律。

除此而外，莱布尼茨的单子论的建立，在自然科学方面也有着一定的根源。莱布尼茨著作中出现“单子”这一术语，大概是从布鲁诺哲学中借用来的，但他的客观唯心主义的一元论的最后确立，正同十七世纪后半叶生物学的发展密切相关。那时人们借助于显微镜，已发现了微生物的存在，甚至充斥于一个存在物之中。如在显微镜下人们看到在一滴水中就存在着无数有着生命力，不断处于运动变化之中的微生物。莱布尼茨关心生物学的发展成果，可是却没有能够正确地对待它，犯了绝对化的错误。在他看来，似乎在一切存在物中都充斥着类似微生物那样的有“力”的特性和有生命的东西。在1687年10月6日致法国神学家阿尔诺的信里，他写道：“一切物质一定都满含着有灵气的各种实体，或至少满含着有生命的各种实体，……没有一个物

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第484页。

质的微点，其中不含有无限数既有组织而又聚集在一块之微生物。”①莱布尼茨的单子论可说正是在不能正确对待十七世纪生物学的发展成果，把微生物的存在普遍化、绝对化，外加又把它精神化的情况下建立起来的。他用哲学术语所说的普遍存在于一切物体之中，构成一切物体的最小单位的单子，正相当于生物学上所说的微生物。他的关于精神实体应具有能动性或“力”的特性的思想的提出，也多半基于生物学上对微生物所具有的“力”的特性的认识。

莱布尼茨大概是非常确信他的哲学思想是立于微生物学的最新发展成果基础上的，以致在致阿尔诺的信中，曾不止一次地提到他的单子论同十七世纪西欧地区著名的荷兰微生物学家，原生动物的发现者列文虎克观点的一致性。

莱布尼茨的单子论的唯心主义体系的建立，同自然科学存在的联系也还表现在其他方面。他在自己的著作中，称构成万物的最小单位的单子具有“知觉”或“表象”的能力，甚至还把单子称为“灵魂”，这似乎很玄妙，很神秘，实际上他把只为人所具有的“知觉”或“表象”的能力赋予他臆想的单子，这足以表明他所说的“单子”大体上也正相当于通常人们所说的人的思想或意识。显然，莱布尼茨在对人的思想意识的认识上也同样犯了绝对化的错误，把只为人所特有的思想意识现象看成是普遍存在于一切事物之中，甚至存在于每一事物的各个微小部分之中。莱布尼茨不能正确看待人的思想意识现象的根本原因正在于：当时在西欧各国，包括医学和生理学在内的有关科学不够发展。由

① 莱布尼茨：《形而上学序论》，商务印书馆1937年版，第325—326页。

于科学的发展尚不能揭示人的思想意识对人脑这一高度发达，特殊构造的物质的依赖性，人们尚不能正确认识人的精神或思想意识的本性，在哲学上，就不但易于导向二元论，也易于导向承认存在着单一的精神实体的地步。

第三节　单子论中的辩证法思想

莱布尼茨的唯心主义的单子论包含着十分丰富的辩证法思想。马克思曾对莱布尼茨持赞赏的态度。1870年5月10日，在写给恩格斯的信中，马克思曾说道："我是钦佩莱布尼茨的。"①列宁在《哲学笔记》中，在摘录费尔巴哈对莱布尼茨哲学思想的论述时，对莱布尼茨哲学中包含的辩证法思想也引起了极大兴趣和注意。单子论包含的辩证法思想主要体现在以下几方面。

第一，和机械唯物主义者把物质的属性归结为单纯量的特性，即占有空间大小相反，莱布尼茨肯定事物具有质的特殊性与多样性。他提出："在自然中决没有两个东西完全相似，在其中不可能找出一种内在的差别或基于一种固有特质的差别。"②他说，如果认为事物只存在量的差别，那么"各个事物的状态就不能彼此分别开了"。

各种事物之所以存在质的差异性，是由于构成它们的单子本身具有不同的知觉程度而造成的。莱布尼茨认为单子不仅有等级之分，而且在每一等级内部的单子（当然不包括组成上帝的单子），按知觉程度不同，又可分为无数的等级。甚至同一单子

---

① 《马克思恩格斯通信集》第4卷第372页。

② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第484页。

(灵魂)在不同时刻，知觉能力或程度也存在着差异。如人的灵魂在处于清醒状态与沉睡状态时，知觉程度就不一样：在后一状态只具有为平常的最低级的单子所具有的"微知觉"。

莱布尼茨关于不同的单子具有不同程度的知觉，以及同一单子在不同时刻，知觉上也有差异的思想的提出，实际上是根源于对不同的人以及对同一人在不同时刻的思想意识状况进行考察的基础上，把仅发生于人身上的特殊性的东西，夸大为普遍性的东西的结果。这里既犯有唯心主义的，也犯有形而上学的绝对化的错误。然而莱布尼茨毕竟以他对问题所作的特有的论述，克服了形而上学唯物主义者否认事物具有质的差异性这一缺陷。并且，我们还要看到，在莱布尼茨关于不同的单子存在不同程度的知觉能力，以及同一单子内部知觉不断发生变化的论述中，也包含着事物从低级向高级发展这一符合辩证发展观的思想因素。

第二，和机械唯物主义者把物质当作僵死的、惰性的、只能由外力推动的实体的观点相反，莱布尼茨强调单子是一本身具有能动性的实体。在《人类理智新论》序言中，他指出："能动性是一般实体的本质。"如前所述，莱布尼茨从机械力学那里借用了"力"的概念，把它赋予单子。他说："据我看来，在一切实体中都存在着'力'。"并且强调指出："严格说来，'力'只是存在于实体自身之中。"①在《单子论》中，莱布尼茨还使用"内在的原则"这种字眼。所谓"内在的原则"指的是单子具有一种内在的"欲望"能力。即总是欲图从一种较低级、较不清晰的知觉状态向另

① 《莱布尼茨哲学著作》第112页。

一种较高级、较清晰的知觉状态发展过渡。我们可以看到，莱布尼茨在他的实体说中使用“力”这一概念不免带有机械论色彩，使用“欲望”这一概念则带有神秘主义性质。然而，他通过这些术语概念所表达出来的思想却是十分可贵的，这便是强调内因论，强调事物运动变化的原因在自身之中。对这一思想，列宁是加以肯定的。列宁在《哲学笔记》中谈到在“实体”概念上，莱布尼茨同斯宾诺莎存在的差异时曾指出，莱布尼茨“在实体的概念上增添了力的概念，而且是活动的力的概念……自己活动的原则”①。莱布尼茨把被他看作万物本原的单子说成是上帝的创造物，这具有神学性质。但是正如列宁指出的，提出上述思想的莱布尼茨，正是“通过神学而接近了物质和运动的不可分割的(并且是普遍的、绝对的)联系的原则。”②

莱布尼茨的唯心主义的单子论的提出，实际上正是把人所具有的思想意识和精神夸大成了普遍存在的东西。因此，也可以说，他的关于单子具有能动性的观点，反映了他以歪曲的方式看到了人的思想意识在认识过程中具有能动的作用。看到了认识的能动性这是唯心主义者高明于机械唯物主义者的地方。

第三，和机械唯物主义者只承认必然性，否认偶然性的观点相反，莱布尼茨既承认必然性又承认偶然性。这一思想早在他写作《形而上学谈话》时就已有了。他说，就每一存在物而论，虽然后来出现的一切发展状态都先天地包含于其概念之中；在后出现的状态只是在前出现的状态“所生之一结果”，前后两种状态之间存在内在的因果联系，但是这种联系并不都是必然的。也

---

①② 《列宁全集》第38卷第427页。

就是说，每一具体事物及在其中的发展变化的出现是可能带有偶然性的。莱布尼茨对于必然性与偶然性提出的划分标准是这样的：凡属必然性的东西，即是与之相反的东西是同它相矛盾的，因而也便是不可能存在的；而凡属偶然性的东西，则其发生虽然也有充足的理由，但与之相反的东西并不同它相矛盾，因而也有可能发生和存在。根据这一定义，实际上莱布尼茨把一切实际事物的存在及其所发生的各种变化都看作具有偶然性。只有发生于“纯粹的观念”中的事，即数学逻辑原理才具有必然性。

为了使得必然性与偶然性的区分立于更加神圣的基础之上，莱布尼茨还诉诸于上帝，声称必然性“建筑于上帝之纯粹的理解之上”，偶然性则“建筑于上帝的自由选择之上”。所谓“建筑于上帝之纯粹的理解之上”，即是出于上帝的绝对命令与安排，因而相反的东西是不可能成立的；而所谓“建筑于上帝的自由选择之上”，意思是：上帝从几种可能性中“自由”地选取一种可能性，使其出现或变成现实。按照莱布尼茨的说法，上帝在“自由”选择时，也是遵循一定的规则的，这便是：从一切可能性中选取一种“最好”的、最“圆满”的可能性。

无疑，莱布尼茨关于必然性与偶然性的思想，不但带有宗教神学色彩，而且没有辩证地考察二者的关系。实际上他完全机械地把二者割裂开来，甚至认为它们分别发生于不同的领域。而且，我们还可以指出，当他把必然性只归之于“纯粹观念”的领域时，实际上就否认了客观必然性的存在，把现实物质世界中发生的事情都视之为偶然。但尽管这样，莱布尼茨毕竟同时承认了具有对立性的必然性与偶然性的存在，而且在他的眼里，偶然性

的发生并不是没有原因的，只是不具有必然的趋势而已。从这方面看，他的思想比斯宾诺莎有进步。

第四，把单子看作是“一”与“多”的统一。

在莱布尼茨看来，单子没有部分，不可分割，是最单纯的“一”。但同时他又认为在单子这一单纯的“一”里面又总是包含着“多”。“多”这一概念指的是什么呢？指的是“知觉”。他写道：“这个包含并表现单纯实体里面的一种‘多’的暂时状态，不是别的东西，就是所谓知觉”①。为什么把知觉说成是“多”呢？按照莱布尼茨的解释，单子在每一时刻具有的知觉总不可能是单一的，而是多种多样的。他还说：“当我们发现我们所意识到的最微细的思想也包含着对象中的一种多样性时，我们就在自身中经验到了单纯实体中的一种‘多’。”②人们之所以有时认为知觉是单一的，而不是多样的，只是因为许多“微知觉”不易被发现而已。

莱布尼茨还把作为“多”而存在的知觉称为“特殊状态”，这是因为每一时刻的知觉在内容上和程度上都是互异的，都带有特殊性。

很明显，莱布尼茨上述思想也含有神秘性。但是在这一神秘性的论述中正包含着辩证法的因素——对立统一思想。

第五，关于单子具有无限的表象能力的思想触及到了辩证法关于事物具有普遍联系的观点。

莱布尼茨虽然提出，单子相互之间不可能发生作用，但是却认为，有着知觉能力的单子具有表象周围其他单子以及由单子

---

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第484、485页。

所构成的事物的能力。并且认为这种表象能力和表象范围又具有无限的性质。他说："这种一切事物对每一事物的联系或适应，以及每一事物对一切事物的联系或适应，使每一个单纯实体具有表现其他一切事物的关系，并且使它因而成为宇宙的一面永恒的活的镜子。"①他还提出，由于每一个单子以及由单子构成的物体具有表象周围一切事物的能力，"因而观看全体的人能够在每一个物体中看到各处所发生的事，以至过去或未来所发生的事，在现在中观察到在时间上和空间上甚为遥远的事"②。

人们不难看到，莱布尼茨实际谈的依然只是说人具有反映周围世界的认识能力问题，并且依然犯了绝对化的错误。但是，他对问题所作的论述却触及到了事物之间存在着普遍联系，一般寓于个别之中的辩证法思想。列宁对此所作的评价也是很高的。他说："这里是特种的辩证法，而且是非常深刻的辩证法，尽管有唯心主义和僧侣主义。"③

莱布尼茨的哲学中虽然包含着丰富的辩证法因素，但总的说来，他的思想体系仍然属于形而上学范畴。这突出地表现在，他关于发展变化以及其他方面的辩证法思想只是运用于精神现象领域。至于对第一性的物质领域的看法，他同十七世纪的其他机械唯物主义者并无本质上的差异，同样是以形而上学观点看问题，把物质看作僵死的、静止的存在物。就是对于精神性的存在物——单子的看法上，莱布尼茨也明显地暴露了自己的思想方法的形而上学性，如他认为单子只具有质的特性，而不具有量的特性。由于没有量的特性，他便提出，单子只有"性质上的

①② 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第492、494页。

③ 《列宁全集》第38卷第431页。

差别”，而“没有量的差别”。再如，在他看来，无论是出现于单子中的发展变化，还是出现于由单子构成的各种事物中的发展变化，发生的只是量变，而不涉及到质变(这里所说的量变，对单子来说，即知觉的清晰程度上的变化)。关于这方面，在《人类理智新论》序言中，他提出了一句名言：“自然从来不飞跃”。作为对这句话的引伸，莱布尼茨甚至还提出不存在“生”与“死”(毁灭)的问题。以动物为例，他说，动物无所谓“自然地发生”，也无所谓“自然地终结”，它们“不仅不会有产生，也根本没有严格意义下的完全毁灭。”对于被他称之为“机械性的东西”的无机物，他也是持同样的观点。

同单子论中具有辩证法因素不无原因一样，莱布尼茨的整个思想体系的形而上学性也有着深刻的根源，其中自然科学的发展状况对他的影响是十分重要的。如他主张动物无生死的观点就是直接受制于当时生物学的发展状况。十七世纪，生物学家们通过对于昆虫和动物所作的深入研究，已经抛弃了古代人关于有机体产生于“混沌或一种腐化作用”的观点，而开始接受一种“预存论”。所谓“预存论”即是主张未来的一切动植物都已预先存留于一定的“精子”之中，“精子”是不生不灭的东西——它里面不仅预存着未来的形体，而且也包含着“一个灵魂”。莱布尼茨主张的动物无生死的观点正是基于生物学的“预存论”之上。他关于无机物也无生灭的主张的提出，则是在思想上远未摆脱当时自然科学界流行的机械论影响的一个明证。——按照机械论观点，物体只会发生量的变化，而不会产生质变。另外，他的关于单子不具有量的特性的思想的提出，也同样是受机械论影响的结果。从机械论立场看问题，当时人们只把量同具有

形体，占有空间相联系，而认为不具有形体，不占有空间的精神性东西是不存在量的特性问题的。

第四节　唯心主义的先验论

在认识论方面，莱布尼茨继承了古代柏拉图和近代笛卡儿的唯心主义的先验论，积极鼓吹带有普遍性和必然性的知识的天赋性。例如在他看来，数学方面的知识就全是天赋的。他说："应该说，全部算术和全部几何学都是天赋的，是实际存在于我们自身之中的。只要我们细心加以思考，就可以在心中发现它们。"①

莱布尼茨的唯心主义的先验论的认识论思想的形成，除了受到前人的影响之外，从根本上说，乃是由他的单子论的世界观所决定的。在他那里，作为认识主体而存在的精神单子（心灵）同其他种类的单子一样，是一自成一体的封闭的存在物，不可能受到其他事物的作用，因此它的一切认识就只能来自自身，不会来自外界。例如莱布尼茨自己就曾明确地这样说过："由于其他的创造物不可能对灵魂产生直接的影响，因此观念原先就是存在于我们的心灵之中的；我们的思想只是来源于我们自身的本性的深处。"②

莱布尼茨的先验论的认识论，早在他本人建立自己的客观唯心主义世界观的初期就形成了。在1686年写的《形而上学谈话》中，他就曾对柏拉图的唯心主义的先验论加以赞扬，并说自

①② 莱布尼茨：《人类理智新论》，伦敦1916年英文版，第78、445页。

己的认识论思想同柏拉图的观点"完全相合"。莱布尼茨一方面赞扬柏拉图，同时对于亚里士多德，以及当时的唯物主义者所主张的，关于认识来自感觉经验的反映论观点提出了批评。在《形而上学谈话》第26节，他写道："我们常常以为，我们的心灵好象是收受某些种外界的消息似的，或者它们好象是具有门户或窗户以收受消息似的。其实这种想法是一种坏的习惯。在我们的心灵之中，关于一切时候之一切种'形式'都早已经具有了，……凡是在我们的心灵中没有其观念的东西，我们都不会知道它。"

莱布尼茨对自己的认识论作出更系统的论证和表述，是在洛克写作出版《人类理智论》以后。原因是很清楚的：洛克通过他的《人类理智论》对十七世纪在西欧地区依然广为流行的天赋观念论进行了全面而又深入的批判。莱布尼茨不满于这一批判，他还是认为自己原来相信的天赋观念论才是真理。为了对洛克进行反击，维护天赋观念论，莱布尼茨遂于1704年针对性很强地写了《人类理智新论》。

人们可以看到，莱布尼茨在同洛克的论战中，表现出一种十分坦率的态度。在《人类理智新论》的序论中他明确导出了在认识论领域，他同洛克在思想上存在的分歧和"差别"所在。他写道："我们的差别是关于一些相当重要的问题的。问题就在于要知道：心灵本身是否象亚里士多德和《理智论》作者所说的那样，是完完全全空白的，好象一块还没有写上一个字的板（Tabula Rasa〔白板〕）；是否在心灵上留下痕迹的东西，都是仅仅从感觉和经验而来，还是心灵原来就包含着一些概念和学说的原则，外界的对象只是靠机缘把这些原则唤醒了。"他的结语是："我和柏

拉图一样持后面一种主张"①。

莱布尼茨之所以敢于直陈两条根本对立的认识路线，并明确表示对当时在西欧各国哲学界很有影响的洛克的"白板"说的反对态度，这首先是立足于他的单子论的基本思想。按照他的单子论，灵魂作为一精神实体，它的本性就是"知觉"。可以说，只要灵魂存在，那么它就总是被知觉伴随着。莱布尼茨说："……千千万万的征象，都使我们断定任何时候在我们心中都有无数的知觉"②，只是有时候，因知觉太小("微知觉")或"数目太多"不易被人们自己觉察到而已。莱布尼茨用单子的本性说驳斥洛克的"白板"说，这在逻辑上似乎是无懈可击的，但是因为整个单子论是一虚构的荒诞体系，因此实际上他的驳难也就没有什么力量。

莱布尼茨用来反对洛克的"白板"说，特别是用来论证他的关于带有普遍性必然性的知识，来自天赋的先验论观点的第二点论据是："一般真理"不是来自感觉经验。他写道："感觉对于我们的一切现实认识虽然是必要的，但是不足以向我们提供全部认识，因为感觉永远只能给我们提供一些例子，亦即特殊的或个别的真理。然而印证一个一般真理的全部例子，尽管数目很多，也不足以建立这个真理的普遍必然性"③。言下之意，带有普遍性的真理既然不是来源于感觉经验，那就只能为心灵先天所具有。莱布尼茨运用的这第二个论据，在当时是比较有力量的。因为在形而上学思想方法的支配下，在他那个时代，尚无人能辩证地说明理性认识同感性认识的关系，不懂得理性认识是

---

①②③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第501、506、502页。

由感性认识上升来的。在这种情况下，人们就易于在某种程度上相信或接受天赋观念论。

值得注意的是，莱布尼茨在反对“白板”说和鼓吹天赋观念论时，还利用了洛克的经验论哲学中存在的唯心主义错误，即经验的反省来源说。他说：“也许我们这位高明的作者意见也并不完全和我不同。因为他在用整个第一卷来驳斥某种意义下的天赋知识之后，在第二卷的开始以及以后又承认那些不起于感觉的观念来自反省。而所谓反省不是别的，就是对于我们心里的东西的一种注意，感觉是并不提供我们那种我们原来已经有的东西的。既然如此，还能否认在我们心灵中有许多天赋的东西吗？”①莱布尼茨利用的洛克的错误是实实在在存在的。在唯物主义和唯心主义两种哲学思想的斗争中，唯物主义者和唯心主义者抓住和利用对方的某些错误来为自己的观点作辩护，在哲学史上并不罕见。

莱布尼茨虽然追随柏拉图和笛卡儿，鼓吹天赋观念论，但是，同前人相较，他的特点是强调天赋的观念或原理的“潜在”性，声称它们只是“作为倾向、禀赋、习性或自然的潜在能力而天赋在我们心中”。如何使潜在的东西变成现实的东西，为人们运用呢？在莱布尼茨看来，还需要在感觉经验的诱发下，对潜藏在头脑中的观念和原理多多进行思考，使其不断变得明晰和清楚起来。他还把上述思想用有纹路的大理石来作比喻。他说，如果有块“石头上本来有些纹路，表明刻赫尔库勒的像比刻别的像更好，这块石头就会更加被决定用来刻这个像，而赫尔库勒的像就

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第504页。

可以说是以某种方式天赋在这块石头里了"①。赫尔库勒的像虽然天赋在大理石里面了，但是要使它显现出来，并使其变得"清晰"，就还需要人们对之"加以琢磨"，"把那些阻碍这个像显现的纹路去掉"。在这里，莱布尼茨在唯心主义的思想形式下，实际上陈述了又一个非常可贵的思想，即认识不是一下完成的，而是一个发展过程。而且，我们还可以指出，尽管在莱布尼茨那里，认识的发展过程被看作是一个使天赋观念从潜在到现实的过程，但是他提出的"琢磨"论，却不自觉地触及到了认识遵循着从比较零碎模糊的感性认识阶段，向反映事物本质和内在联系的理性阶段不断发展上升这一认识规律。这些都是莱布尼茨认识论中的合理因素，是其辩证法思想在认识论中的表现。

在莱布尼茨的认识论中还包含一更加值得称赞的思想成分，这就是把整个人类的认识看作是一永无止境的过程。在《以理性为基础的自然和神恩的原则》一文的结束部分，他写道："最高的幸福（这种幸福会伴随着对上帝具有的非凡的想象力或认识），从来不会是完满的。因为上帝是无限的，不可能被完全认识。这样，我们的幸福将不在于，也不应该在于一种完全的欢乐之中，似乎除此之外，我们就别无所求了——而是在于对于新的有趣的事情和新的完满的不断追求和进步之中。停滞不前只会使我们的心灵变得愚笨起来。"②这里当然也有唯心主义和僧侣主义，但是在它们里面却也同样包含着辩证的思想因素。

最后要提及一下莱布尼茨的真理学说。他提出，真理有两种："推理的真理"和"事实的真理"。其中，前者具有普遍性和

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第505页。
② 《莱布尼茨哲学著作》第31页。

必然性，“它们的反面是不可能的”，后者不具有普遍性和必然性，只是偶然的，“它们的反面是可能的”。数学原理和逻辑规则属于“推理的真理”，而对实际存在的事物和现象的认识则属于“事实的真理”。

莱布尼茨虽然认为对实际事物的认识不具有普遍性和必然性，但是他却承认了它们的确实性。因为，他在提出、探寻“推理的真理”要遵循矛盾律的同时，也提出对“事实的真理”的掌握要遵循充足理由律。他这样说过：“充足理由也必须存在于偶然的真理或事实的真理之中，亦即存在于散布在包含各种创造物的宇宙中的各个事物之间的联系中。”①这就是说，现实的各种具体事物(现象)之间存在因果联系，这种联系虽然不是必然的，但也有其存在的充足理由和根据，因而，人们对它们的认识便也具有确实性。

两种真理的学说，表明莱布尼茨没有完全否认由感觉经验获得的知识的可靠性，但也反映出他毕竟不懂得普遍性和特殊性、必然性和偶然性、理性认识和感性认识之间有着内在联系。他把具有普遍性和必然性的数学原理和逻辑规则看成完全是先验的东西，看不到人们对它们的认识和把握最终是离不开以偶然的、特殊的事物为对象的感性认识活动的。

第五节　莱布尼茨的继承者——沃尔夫

莱布尼茨作为近代德国第一个有代表性的资产阶级哲学

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第489页。

家，其哲学思想对后来十八——十九世纪德国资产阶级哲学的发展，影响是很大的。康德的先验唯心主义的认识论的形成就是同对莱布尼茨的认识论的批判继承分不开的，莱布尼茨哲学中包含的辩证法因素对黑格尔的唯心主义辩证法的形成，无疑也产生了一定的影响。

不过，在德国古典哲学发展时期到来之前，莱布尼茨的哲学却有着它的直接继承人，这就是沃尔夫。

克里斯提安·沃尔夫(Christian Wolff 1679—1754 年)出身于布累斯劳一面包师的家庭。最初学的是神学，后来改学哲学。由于莱布尼茨的推荐，1707 年沃尔夫被任命为哈勒大学的数学兼哲学教授。在哈勒任教期间，沃尔夫从莱布尼茨那里继承过来的哲学观点，招致他的同事朗格等虔信派神学家们的反对。朗格等人以宗教上的正统派和虔信派自居。在他们看来，沃尔夫的决定论是同传统宗教所提倡的自由意志说不相容的，而且甚至可用来为士兵的逃跑行为作辩护。据此，朗格等人便向普鲁士国王腓特烈·威廉一世密告沃尔夫。结果，沃尔夫在1723年11月被限期48小时离开普鲁士邦。1740年腓特烈二世加冕后，沃尔夫立即被无罪召回普鲁士，继续充任哈勒大学的教授。后来还曾作过柏林大学的副校长。

在哲学上，沃尔夫所作的工作，主要是进一步系统化和深入阐述莱布尼茨的哲学思想。

在自己的著作中，沃尔夫虽然没有使用“单子”这一术语，但实际上，他完全接受了莱布尼茨的单子论思想。因为，他认为，世界上存在着没有广延或形状，又不能为人们知觉的单纯实体。这些实体具有表象的特性、相互是异质的。而有形的，能被我们

所知觉的各种物质性的东西正是这些单纯实体的聚集体。

沃尔夫也继承了莱布尼茨的前定和谐说。不过，这一学说在他的手里更加紧密地同神学目的论相结合，也因而带有更加浓厚的宗教神学色彩。在他看来，整个世界之所以显得和谐而有秩序，正是由于上帝在创造每一事物的时候，都是为着一定的目的的。比如说，猫被创造出来正是为了吃给人类带来祸害的老鼠。

在认识论方面，沃尔夫同莱布尼茨一样，也主要是倾向于唯心主义的唯理论。他看重演绎或推论的方法，认为运用这种方法，从少数不证自明的公理出发，人们就可以获得确实可靠的知识。沃尔夫不但认为运用演绎的方法，人类的理性可以达到对数学对象和逻辑学对象的认识，而且认为，可以达到对所谓形而上学范围内的对象，即上帝、整个世界和人的灵魂的认识。这种把传统的宗教信仰的对象化为科学认识的对象的作法，不但在后来受到康德的批判，而且在当时也遭到虔信派的攻击。他们甚至以沃尔夫用理性代替信仰而加之以无神论的罪名。

在沃尔夫的整个思想体系中，社会政治思想和伦理思想占有十分重要的地位。他提出，社会成员天生一律平等。他们担负着同样的义务，也享有同样的权利。在说明国家的形成问题时，沃尔夫采用的是社会契约论的学说。他强调指出，不论是那种形式的政府，其权力的运用，主要应是为了促进和维护公共的利益。他还辩护道，只有在一个大的国家中，人们才能充分获得维护生存所需要的各种物品，并有效地抵御外来的入侵。由此可见，沃尔夫的社会政治思想在一定程度上，正反映了当时处于封建专制统治下的德国资产阶级不满封建专制制度，要求自由，要求统一的进步愿望。

在伦理思想方面，沃尔夫是个乐观主义者。他坚信人们能够使自己的行为合乎道德。他的道德理论是立于完善性的思想基础上的。他提出，凡是能够使我们自己、以及使得别人变得更加完善的东西或行为都属于“善”，反之，使我们以及别人变得更加不完善的东西或行为即属于“恶”。沃尔夫还进而提出了道德上的“自然法则”，这即是：我们应该做那些使我们自己和其他人更加完善的事情，不做那些使我们自己和其他人更加不完善的事情。他并且提出，那样一种恒常地决心只做那些同上述道德上的“自然法则”相一致的事情的意志的具备，乃是德行的开端和基础。

上面我们概略地介绍了一下沃尔夫的哲学思想体系。这一体系虽然没有多大的独创性，而且还带有浓厚的神学色彩，但是它在当时的德国和西欧其他一些国家却发生了巨大的影响。论述这一体系的沃尔夫的著作，甚至在欧洲各国的大学里，普遍被当作教科书采用。再有，在康德哲学问世之前，在德国哲学界，这一体系甚至还占据统治地位。这一方面是由于这一体系包含着既能被进步的资产阶级所接受，又能被封建势力所接受的庞大的思想内容，同时也由于沃尔夫用来论述其思想的著作，尽管写得有些枯燥，但对内容的安排和问题的论述，却层次分明，条理清楚。

第七章　贝克莱的主观唯心主义

第一节　贝克莱所处时代、生平和著作

英国资产阶级哲学的发展在进入十八世纪以后，开始从唯物主义转向唯心主义。欧洲近代哲学史上，主观唯心主义和不可知论的主要代表人物贝克莱和休谟，就是十八世纪上半叶的英国资产阶级哲学家。

英国哲学思想的发展所出现的这一变化，是英国社会阶级关系发生根本变革在哲学上的反映。1688年的"光荣革命"最终使英国资产阶级掌握了政权。但是，"从封建社会的灭亡中产生出来的现代资产阶级社会并没有消灭阶级对立。它只是用新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式代替了旧的。"①英国资产阶级在它同封建贵族势力联合享有国家政权以后，就利用被他们控制的国会大力推行扩大资本原始积累的政策。在国外对殖民地进行野蛮掠夺，在国内则以法令的形式，使圈地运动较前更大规模地开展起来。圈地运动强迫驱走大批以土地为生的农民，使他们流离失所，陷入沉重灾难之中。失去土地的农民被迫进入工厂和农场为资本家干活。但是他们所得甚微，劳动条件也

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第251页。

极端恶劣，生命安全没有任何保障。这样一来，已成为国内主要矛盾的资产阶级和广大劳动群众之间的矛盾就愈来愈激化。劳动人民不断增强的反抗斗争，构成了对欲求巩固统治地位的资产阶级的极大威胁。因此，资产阶级从它掌握政权之日开始，它在政治上就逐渐变得反动起来，它失去了进一步开展革命的要求，只图阻止和镇压人民的反抗斗争，以巩固自己的统治地位。

资产阶级对于人民的反抗斗争，在运用暴力进行镇压的同时，也竭力寻求精神手段进行对付。“而一切能影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教。”①英国资产阶级是打着宗教旗号开展革命的，“他的宗教曾经是他用来战胜国王和贵族的旗帜”②。从宗教得到好处的英国资产阶级，不久就发现，为了巩固自己的统治，需要在新的条件下继续利用宗教这面旗帜。资产阶级很懂得宗教对巩固自己统治地位所具有的作用。贝克莱就曾公开声言：“一个灵魂如果透彻地、了然地彻底感觉到全能精神的遍在、圣洁和正义，则他绝不会怙恶不悛，毫无羞耻地触犯他的法律”，而只会产生“戒慎之心，恐惧之念”，安分守己地忍受别人的奴役③。

但是，在贝克莱所处时代，资产阶级要想如愿以偿地利用宗教来达到它的麻痹人民的目的，也并不是一件十分容易的事。这是因为，随着生产规模的不断扩大，科学技术的不断发展，人们的眼界扩大了，无神论思想在社会上不断得到传播，为愈来愈多的人所接受。

---

①② 《马克思恩格斯选集》第3卷第401、393页。

③ 贝克莱：《人类知识原理》，商务印书馆1973年版，第93页。

当时宗教受到的威胁，还特别来自英国出现的一批自由思想家所倡导的自然神论方面。以托兰德 (John Toland 1670—1722 年)为代表的，于十八世纪初出现于英国的自由思想家们，代表了中等资产阶级中具有一定的反封建残余势力要求的进步阶层的利益。他们从左面继承了洛克的唯物主义思想，虽然也承认上帝存在，但是却认为上帝在创造世界以后，就停止对之进行干涉，而让世界上的一切存在物按其自身的规律发展和变化。自然神论者受时代条件的限制，尚不能公开打出无神论旗号，但他们既然否认上帝对现实世界能产生具体的干涉作用，那么在实际上就具有无神论的思想倾向。正如马克思所指出的："自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。"①

就在当权的统治阶级所需要加以利用的宗教神学的存在受到威胁，其作用受到阻碍的时候，贝克莱遂挺身而出，为统治阶级担负起挽救宗教于危难之中的任务。

乔治·贝克莱(George Berkeley 1684—1753 年) 终生从事于反对唯物主义和无神论、论证宗教神学以及宣传宗教教义的活动。他出生于爱尔兰，祖籍英格兰。1696年入基尔肯尼学校读书。1700年当其十五岁时进了爱尔兰首府都柏林的三一学院学习。除学习神学外，还学习了希腊文，希伯莱文，拉丁文和法文；对数学、物理学以及光学都有所了解。在哲学上对洛克的思想也表现出很大的兴趣。

1704 年毕业后，经过三年多的努力，贝克莱于 1707 年获得

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷第 165 页。

了三一学院研究员和指导教师的职务。1713年为了出版事宜，也为了结识一些思想界的名流，以便抬高自己在文坛的地位，贝克莱离开都柏林，来到当时英国的学术文化中心伦敦。后来并两次游历法国和意大利。1721年返回爱尔兰，被推荐为德罗莫(Dromore)地区的教长。1724年被任命为收入更为丰厚的德利(Derry)地区的教长。

但是，贝克莱声称，他并无意通过担任德利地区教长的教职使自己富裕起来，他所期望的是，通过担任这一惹人注目的职务，能够更有利于推进他的"百慕大计划"。贝克莱的"百慕大计划"是这样一个计划：希望在英属百慕大群岛创办一所学校，招收去美洲的移民及美洲的印第安人入学，然后把他们培养成为传教士，毕业后派往美洲大陆传教。不久，他就到了伦敦。经过在政府要员中间的一番周旋，计划被政府批准。1728年贝克莱和他的妻子航海来到美洲。但最后由于政府未能提供足够的经费，贝克莱的办学计划拖延数年后终未实现，1731年他只好返回英国。百慕大办学计划从考虑到最后失败，前后花费了贝克莱大约十年时间。

1734年，贝克莱被任命为爱尔兰克罗因地区的主教，这次留任达18年之久。1752年退休移居牛津，第二年死去。

贝克莱一生在进行实际的布道传教活动的同时，写下了不少宣传唯心主义和论证宗教神学的哲学著作。

贝克莱哲学具有的特点是：哲学同神学紧密结合。在当时和后来的英国社会上，虽然有不少唯心主义者从事哲学活动，其目的是要论证上帝的存在，但却很少有人象贝克莱那样极其坦率露骨地供认自己的目的性。他说："在我们的研究中，首要的

是考察上帝和考察我们的职责。我所以要费心来从事研究，主要的目的也正在于促醒人来考虑这一点。因此，我所说的话如果不足以使读者虔诚地感知到上帝的存在，则我可以认为我的辛苦都是无用的，白费了的。”①

贝克莱哲学的使命尽管是要论证和宣扬上帝的存在，但是并没有沿袭经院哲学的形式，而是披上了经验论的外衣。这一方面是由于在当时英国社会上，认识起源于经验的原则得到了普遍公认，同时也由于贝克莱的哲学在思想上起源于当时不仅在英国，而且在西欧其他国家也很有影响的经验论。但是，贝克莱只是吸取并夸大利用了洛克哲学中的唯心主义因素，从而把公认的认识起源于经验的原则拉向右转，最后建立了唯心主义的经验论。

贝克莱的主要哲学著作都写成并出版于他的生活的早期年代。《视觉新论》出版于 1709 年，《人类知识原理》出版于 1710 年，《海拉和菲伦诺的三篇对话》出版于 1713 年。其中《人类知识原理》是体现贝克莱哲学观点的最基本的著作。他的“存在就是被感知”这一主观唯心主义命题，就在这本书中提出并得到了详细的论述。《视觉新论》从对视觉和触觉的考察出发，来局部地否认认识对象的诸如空间位置和大小属性的客观性。《海拉和菲伦诺的三篇对话》则以通俗的对话形式，论证了贝克莱在《人类知识原理》中提出的主观唯心主义的基本观点。

贝克莱的哲学思想虽然主要体现在上述三部著作中，但是在写这三部著作之前，他已作了大量准备工作，这便是，在 1707

① 贝克莱：《人类知识原理》第 93 页。

年的夏天至1708年的秋季写了两大本有关哲学方面的笔记。这些笔记是以条目的方式写的。共有八百八十八条。看来，贝克莱原不打算发表它们的。笔记的内容大体有两方面。一方面对前人，特别是对十七世纪以来，在西欧地区出现的诸如培根、笛卡儿、霍布斯、斯宾诺莎、洛克、马勒伯朗士等著名哲学家的哲学思想进行了广泛而又深入的评判，另一方面则记录了自己在一年多的时间中不断酝酿出现的各种哲学观点。从中，我们可以明白看到，贝克莱的主观唯心主义的哲学体系在写作哲学笔记期间即已基本形成。

贝克莱关于社会政治思想方面的主要著作有《质询者》、《论消极服从》等。前者共三册，分别出版于1735、1736、1737三年中。后者出版于1712年。其中《质询者》一书对当时爱尔兰社会经济发展缓慢的原因作了一些探讨，提出了他的一些革新性的意见。主要之点是主张大力发展当地的工业生产，制止贵族阶级的腐化奢侈行为。《论消极服从》一书则集中体现了贝克莱的政治观点。贝克莱生活时期，资产阶级在政治上反封建的任务已基本结束。这时它所关心的只是如何防止人民群众对现有政权的不满和反抗的问题。因此体现在贝克莱的著作中的政治方面的思想，主要便是强调老百姓只有无条件的完全被动地服从政府当局统治的义务，而决无对政府采取任何反抗行动的权利。为了宣传对现存统治的绝对服从，贝克莱对洛克所提出的，承认公民对暴君有反抗权力的社会契约说持反对态度。他攻击说，"社会契约"说是一暧昧不明的概念，是同"自然法"相矛盾的。因为"自然法"提示的精神是：为了使社会成员的安全和幸福得到保障，社会上必须存在一个至高无上，神圣不可侵犯的权力机

关。贝克莱的观点表明，在政治上他主要代表了处于首要当权者地位的英国上层资产阶级的利益。

第二节　对唯物主义的物质学说的攻击

如果说贝克莱作为一位思想家，其主要使命是要通过他的唯心主义哲学来论证上帝的存在和创造作用的话，那么对无神论和自然神论的攻击则是与之不可分离的另一项任务。因为贝克莱认识到，在科学日益昌盛的时代，无神论和自然神论的广泛流行，严重威胁着宗教的存在，正在动摇着人们对上帝的信仰。

贝克莱虽然对无神论和自然神论恨之入骨，但是他的卫道之剑又主要指向唯物主义。这当然是因为他看到了二者之间的内在联系。他写道，“无神论的反宗教的一切渎神的系统”，都是建立在“物质学说”的基础上的；“物质的实体从来就是无神论者的莫逆之友”；无神论者的“所有的一切妖妄的系统，都分明地、必然地依靠于物质的实体。因此，我们如果把这块基石一移掉，则全部结构只有垮台了。”① 贝克莱很懂得抓“要害”、抓“根本”。为了消灭无神论，他认为，“无需乎单独来考察无神论者的各个可鄙教派中的种种荒谬主张”，只需集中火力攻击它的基础——唯物主义的物质学说就行了②。

一、歪曲利用洛克的第二性质学说和感觉的相对性

贝克莱反对唯物主义的物质学说，否认物质的客观存在，首

①② 贝克莱：《人类知识原理》第62页。

先是歪曲利用了洛克的第二性质的学说。洛克曾把事物固有的各种性质划分为所谓"第一性质"和"第二性质"。"第一性质"指的是"广延、形相、运动"之类，而"第二性质"指的是：当"物体中微细部分的体积、形相、组织和运动"作用于人的感官，使人产生颜色、声音、滋味等方面的观念(感觉)时，物体所具有的有关作用"能力"。洛克在"第二性质"问题上，虽然坚持客观的"能力"说，但为了依从流行的说法，他有时也把"第二性质"说成是颜色、声音、滋味之类。而色、声、味在他看来，总是主观的感觉，而不是实际存在于对象之中的性质。于是，当洛克把"第二性质"同色、声、味之类相等同时，其第二性质学说的思想实质，就易于受到人们的歪曲：似乎，洛克并不承认"第二性质"的客观性，只把它们看成是主观的感觉。贝克莱正是这样做的。

贝克莱在对洛克的第二性质学说进行歪曲之后，就为我所用，大肆宣扬物体的"第二性质"的主观性，把颜色、声音、滋味之类说成只是人的感觉。当然，问题不在于贝克莱不承认色、声、味之类为物体的固有性质，问题在于，他不去探寻并承认人的诸如颜色、声音、滋味等方面的感觉的产生，有着一定的客观基础，是对感觉对象中的某些客观特性的反映。实际上，他在反对那种认为色、声、味之类为物体的固有性质的看法的时候，不是要以正确的观点去说明"第二性质"，以及说明人的色、声、味方面的感觉产生的客观基础，或者至少坚持洛克的"能力"说，而是欲图以人的关于色、声、味等方面的感觉，代替并取消被洛克称之为"第二性质"的物体的某些客观特性("能力")的存在。

贝克莱在否认"第二性质"的客观性以后，接着又利用了事物的各种属性的有机统一性，进一步也把事物的"第一性质"说

成是主观的东西。下面一段话向人们揭示了贝克莱的论证手法："那些人（指洛克等人——笔者）虽然主张形相、运动和其他第一的或原始的性质，都离开心灵存于不能思想的实体中，不过他们同时却也承认，颜色、声音、热、冷以及相似的第二性质，都不存在于心外。他们告诉我们说，这些都只是在心中存在的一些感觉，……不过那些原始的性质如果同那些别的可感知的性质不可分离，紧连在一块，而且即在思想中也不能分离，那它们分明只是在人心中存在的。不过我希望任何人都思考一下，试试自己是否可以借着思想的抽象作用，来设想一个物体的广延和运动，而不兼及其别的可感觉的性质？在我自己，我并没有能力来只构成一个有广延、有运动的物体观念。我在构成那个观念时，同时一定要给它一种颜色和其他可感知的性质，而这些性质又是被人承认为只在心中存在着的。一句话，所谓广延、形相和运动，离开一切别的可感知的性质，都是不可想象的。因此，这些别的性质是在什么地方存在的，则原始性质也一定是在什么地方存在的。就是说，它们只是在心中存在的，并不能在别的地方存在。"①

对于上述贝克莱对物体的"第一性质"的主观性所作的论证，有两点需要指出：第一，洛克并没有如贝克莱所说的那样，把"第二性质"看作是主观的东西。因此，贝克莱从这里并不能找到他反对唯物主义的立脚石；第二，物体的诸种性质所具有的相互联系性或统一性，根源并不存在于能知觉它们的认识主体之中，即不在于它们是主观的东西，而在于物体自身——每一物体

① 贝克莱：《人类知识原理》第24页。

都是一多种性质的统一体。人们能对物体形成具有多种属性的完整的知觉形象，正是因为他们所反映的对象有着统一的多种属性。

为了抹煞"广延、形相、运动"等"第一性质"的客观性，贝克莱还大加利用感觉的相对性。他说，对同一物体，人们近看，发现它是大的，远看又感到它是小的。又如对同一物体，人们用一只眼去观察，会感到它是"大的、不平整的，带棱角的"，如果换用另一只眼去观察，情形则会完全两样。至于说到物体运动速度的快慢，则对人的心情有着更加密切的依存性：如果心情变得急迫，"则外物虽不变，运动亦会慢起来的。"贝克莱抓住他所找到的关于对"第一性质"感觉相对性的上述一些事例，又一次向唯物主义者发起了咄咄逼人的攻势：如果物体果真象你们所主张的那样，自身具有"广延、形相、运动"等性质，那么，在物体不变的条件下，人们对物体的大小、体积、形相等的感觉就该是一定的，不会变化的；既然是不定的，有变化的，那就说明"广延、形相、运动"等性质也同样是主观的，只存于"心中"。

贝克莱利用感觉的相对性来否认事物的各种可感性质的客观性的计谋，是不能得逞的。我们知道，人们对于事物的各种可感特性所产生的感觉，的确是不定的，是会发生变化的。它们不仅会随着感觉者的主观生理条件(状况)的差异性和变化性而会相应地发生差异和变化，而且还会因感觉发生的一定的客观条件(如观察工具)的变化而发生相应的变化。不仅如此，认识主体同认识客体之间空间距离的变化也会引起感觉的变化。但是感觉的相对性只能表明主体对客体反映的复杂性和辩证性，决不能由此否定感觉内容的客观实在性。

感觉的相对性现象的存在，在科学已有了较高发展水平的今天，是不难作出正确说明的。但是在贝克莱时代，人们对之尚不能完全作出科学的解释。这就说明，在感觉的相对性问题上，贝克莱的错误也是有一定的时代根源的。

贝克莱把事物的各种可感性质全部归结为主观的感觉之后，就利用洛克等形而上学唯物主义者所下的关于物质是可感性质"支托"者的定义，得出了取消物质的结论：既然事物的一切性质都只是人的感觉，只存在于感知它们的"心灵"中，因此，完全无需物质作"支托"，假设物质的存在也就成为多余的了。

二、玩弄诡辩，力图瓦解唯物主义的反映论

贝克莱在通过否认事物的各种可感性质的客观性的方式，"取消"了物质的存在以后，接着又利用形而上学唯物主义者不能正确说明认识的本性及其辩证过程，把攻击的矛头指向唯物主义的反映论，妄图通过瓦解唯物主义的反映论，从另一方面进一步否定"物质或有形实体"的存在。在这方面，贝克莱大耍唯心主义的和形而上学的诡辩术，散布了许多似是而非的谬论。

(一)所谓"观念只能同观念相似"。

感觉(观念)是对客观存在的反映，凡正确认识都同它们所反映的事物的特性有着"相似"或对应的关系。贝克莱企图动摇唯物主义的反映论。他宣称："一个观念只能和观念相似，并不能与别的任何东西相似。一种颜色和形象只能和别的颜色或形象相似，不能和别的任何东西相似。"① 他还责问道："各种观念

① 贝克莱：《人类知识原理》第23页。

所摹拟所表象的那些假设的原本和外物，本身也是可感知的不是？如果它们是可感知的，则它们也是观念，这正符合我们的论断：如果你说他们不能被感知，那么我请问任何人，要说颜色和一种不可见的东西相似，软和硬可以和一种不可触的东西相似，那是否是合乎情理的呢？”① 总之，贝克莱不允许把人的认识看成是对不同于观念的外界有形事物的反映。按照他的逻辑，感觉（观念）只能是对感觉（观念）的反映，感觉只能和感觉相似，而不能和感觉以外的东西有着“相似”或“对应”的关系。贝克莱的这一诡辩貌似有理，实际上它浸透着形而上学精神，体现了他的机械论思想。

众所周知，哲学认识论所说的我们人的正确认识是同它们所反映的事物“相似”或存在“对应”关系，并不是就形态上的“相似”或“对应”而言，而是指的内容上的“相似”或“对应”。就外表形态而言，唯物主义者区别于贝克莱一类的唯心主义者的标志之一，恰恰在于它不把反映和被反映，感觉和感觉的对象看成一回事：前者属观念形态，后者属物质形态。

（二）所谓“非能动的东西”不能“成为一个原因”。

十七、十八世纪的唯物主义者，包括洛克在内，由于机械论思想的支配，把物质看成是没有能动性的单纯被动的东西。但是这种观点同他们把人的认识（感觉）看作是外物刺激人的感官而产生的反映论思想，又恰巧是相矛盾的。这种理论上的困难，正为贝克莱所利用。他责问道：物质既然是被动的东西，对他物不能产生作用，那又怎么能说人的感觉的发生，是物质刺激

① 贝克莱：《人类知识原理》第23页。

人的感官的结果呢？应该说，贝克莱指出被动的物质不能作为认识的源泉，这包含真理的成份。但是贝克莱所要否认的不是物质的被动性，而是物质本身的存在。他以为只要不承认外界物体能成为认识的对象，那唯物主义者要"假设"物质的存在，也就又失去了一个"根据"。

（三）所谓用物质不能说明观念产生的"过程"。

人的感官受外物刺激而产生各种感觉。但感觉产生的过程如何，又怎样转化为意识？由于当时生理学等学科尚不够发展，形而上学唯物主义者对这一问题未能给予完满的说明。于是贝克莱就又利用这一困难来非难唯物主义者。他写道："我们纵然向唯物主义者承认他们那些外界的物体，可是他们仍然承认自己并不能因此就会进一步地认识我们的观念是怎样产生的。……因此，显然我们心中虽然产生了各种观念或感觉，可是我们并不能据此为理由就假设有物质或有形的实体。"① 在《对话三篇》中的第三篇中，贝克莱甚至向具有唯物主义思想的人挑衅性地发问道："如果您能证明，任何哲学家曾经借物质之助说明过我们心中任何观念的产生，则我此后誓将屈从您的道理，并且要把以前攻击物质的话，完全作为无效。"②

贝克莱的这一被后来的马赫主义者所继承的诡辩术，受到了列宁的痛斥。列宁指出："既然我们还不知道我们每分钟所看到的感觉和按一定方式组成的物质之间的联系的一切条件，因此我们承认只有感觉才是存在着的，阿芬那留斯的诡辩就是如

① 贝克莱：《人类知识原理》第28页。

② 《贝克莱哲学对话三篇》，商务印书馆1957年版，第88页。

此。”①列宁气愤地指出：“责难唯物主义……说它没有解决感觉是从哪里‘产生出来’的问题。这是信仰主义者及其喽罗们‘驳斥’唯物主义的例证。难道有什么其他哲学观点能够在解决问题所需的材料还没有充分收集起来的时候就‘解决’问题吗？”②唯物主义者对问题所抱的正确态度是：在解决问题的条件尚不具备的时候，明确地把问题提出来，并努力创造条件及早解决它们。与之对立的贝克莱之流的敌对分子则采取贵族老爷式的态度，用一种混乱的、主观唯心主义的空洞狡辩把问题弄糊涂，使它离开正确的解决途径。

此外，贝克莱还企图利用形而上学唯物主义者不具备实践的观点，不懂得实践是检验真理的标准这一道理，来反对唯物主义的物质学说。他写道：“有形的被动的实体，纵然可以在心外存在，与我们所有的物体观念相符合，我们又如何能知道这一点呢？”③

在施展各种诡辩手法对唯物主义的认识论进行围剿和非难以后，贝克莱最后竟扬扬自得地下结论：人们“相信心外物体的存在，理由实在是很薄弱的”④。

三、在“抽象”问题上作文章，妄图取消唯物主义的物质概念

贝克莱向唯物主义的物质学说发动进攻的第三个方面，是妄图直接否认人们关于物质概念形成的可能性。在这方面他主

①② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第38、32页。

③④ 贝克莱：《人类知识原理》第27、29页。

要是利用“抽象”问题作文章。而文章的开端正起于对洛克思想的批判。洛克受形而上学思想的支配，并不理解什么是科学的抽象，也不承认一般性东西的真实存在，但他毕竟承认人们具有形成带有普遍性或概括性的抽象观念的能力。贝克莱在介绍了洛克在《人类理智论》中对抽象观念学说的论述之后，直率地表示，他“不能同意”洛克提出的人们具有抽象概括能力的意见。他以自己为例写道：“不论我所想象的手或眼是什么样的，它一定不能没有一种特殊的形象和颜色。同样，我给自己所形成的人的观念，不是白的，就是黑的，要不然就是黄褐色的；它不是屈的，就是直的，不是高的，就是矮的，或者就是中等身材。我的思想无论如何用力，也不能设想上述的抽象观念。”①

正是依据自己所提出的人们无形成抽象观念能力的观点，贝克莱对洛克等形而上学唯物主义者提出的物质概念发动了直接攻击。在他看来，“物质”或“有形实体”之类概念的形成并非出于人们的感觉或具体认识，因而就属于纯粹的“虚构”，不能代表任何实际存在的东西。他用嘲讽的口吻对唯物主义者说：“如果您觉得合适，您就可以照别人用虚无(nothing)一词的意义来应用物质一词”②。

贝克莱对机械唯物主义者的抽象观念学说的反对，表明他坚持的是比洛克更加狭隘的经验论立场：不仅否认一般性东西的客观存在，而且甚至否认人们具有任何抽象概括思维的能力。这样一来，岂不完全抹煞和取消了理性认识！

---

①② 贝克莱：《人类知识原理》第7、56页。

第三节　主观唯心主义的经验论

贝克莱在反对和否定唯物主义的关于物质客观存在的学说的同时，系统地提出了他的一套主观唯心主义的经验论，以取而代之。

贝克莱的主观唯心主义的经验论主要通过三个命题表现出来。现分别予以论述如下。

一、“物是观念的集合”

“物是观念的集合”在贝克莱的唯心主义经验论的三个命题中处于基础地位。它的提出直接利用了洛克哲学所包含的唯心主义因素和混乱之处。洛克承认客观物质世界是人们认识的源泉和对象，但是他又常常不能把反映的结果和反映的对象区别开来，而是把观念和观念所反映的事物的性质混同起来。把观念客观化，称“观念是属于事物所有的东西”。甚至声称，之所以要“假设”物质或“有形实体”作为“支托”而存在，正是为了便于说明和解释简单观念的存在处所[1]。

这种把观念客观化的结果，最后还导致洛克提出所谓的，观念是认识的“直接对象”这一论点。这一论点正被贝克莱抓住了。他写道：“唯物主义者自己也承认，我们感官直接所知觉的东西只是观念。”[2]

也正是利用了洛克思想上的混乱和错误，贝克莱奠定了自

① 见洛克：《人类理智论》第2卷第23章。

② 《贝克莱哲学对话三篇》第95页。

己的视一切存在为感觉或观念这一主观唯心主义哲学的基础。他宣称，的确，“我们直接所知觉的东西都只是观念”；“借着视觉，我就有了各种光和色”的观念；“借着触觉我就感知到硬、软、热、冷、运动、阻力”等观念；“嗅觉给我以气味；味觉给我以滋味”①。存在于我们周围的能被我们所感觉的事物是什么呢？贝克莱解释说，它们不是别的，只是诸如“硬、软、热、冷、颜色、气味”，“广延、形象”这些观念或“可感性质”的“集合”而已。他写道：“……心灵有时看到这些观念有几个是互相联合着的，因此，它就以一个名称来标记它们，认它们为一个东西。例如，它如果看见某种颜色、滋味、气味、形象和硬度常在一块，则它便会把这些性质当做一个独立的事物，而以苹果一名来表示它。别的一些观念的集合又可以构成一块石、一棵树、一本书和其他相似的可感觉的东西。”②这样，贝克莱最终就以观念和“观念的集合”代替了客观事物的存在。

二、“存在就是被感知”

“存在就是被感知”是贝克莱唯心主义哲学的最主要的命题。它的基本思想是：一切物体的存在都离不开能感知它们的心灵或者说存在于心灵之中。贝克莱写道：“天上的星辰，地上的山川景物，宇宙中所含的一切物体，在人心灵以外都无独立的存在；它们的存在就在于其为人心灵所感知、所认识……。”③“我写字用的这张桌子所以存在，只是因为我看见它，摸着它；我在走出书房后，如果还说它存在过，我的意思就是说，我如果还在书

①② 贝克莱：《人类知识原理》第20页。

③ 贝克莱：《人类知识原理》第22页。

房中，我原可以看见它。①

“存在就是被感知”在贝克莱那里是逻辑地从“物是观念的集合”这一命题中推演出来的。在贝克莱看来，外界存在的对象既然“都只是感官所感知的一些观念”，或者说是“观念的集合”，那它们的存在当然离不开心灵对其所作的感知，或者说存于心灵之中。

“存在就是被感知”这一命题最足以体现贝克莱哲学的主观唯心主义性质，同时也最足以暴露出这种哲学的荒谬性和反科学性。按照这种理论，那么，在贝克莱出世以前，世界岂不是不存在，整个世界岂不是仅由具有感知能力的贝克莱创造的么？

其实，就是承认贝克莱的“存在就是被感知”这一命题得以成立，那对他来说，也存在着一个回避不了的困难问题，那就是：如何解释事物存在的连续性呢？因为事情很明显，如果事物的存在离不开被感知的话，那岂不是说，“我一合了眼，则室中的器具会归于乌有，而且我只要一睁开眼睛，则器具又会重新创生出来。”②么？这样一来，可感事物的存在也就失去连续性了。显然这样的结论是有背于人们起码的常识和理智的，但这却是从“存在就是被感知”这个命题所必然推导出来的结论。贝克莱如愿遵守起码的逻辑规则，则他本人也应承认这个推论是合乎逻辑的。不过贝克莱毕竟不敢冒天下之大不韪而承认这个结论。因为这样一来，他的哲学也就很难起到欺骗人的作用了。

为了消除“存在就是被感知”这一命题同人的常识性见解之间的矛盾，贝克莱别无他法，只有设法跳出唯我论的圈子。这就

①② 贝克莱：《人类知识原理》第21、39页。

是说：在承认“自我”存在的同时，也承认其他心灵的存在。——当“自我”不去感知时，外界事物也可以存在于其他感知它们的心灵之中。他写道：“我们虽然说，各种物体在心外并不存在，可是人们不要误会，我是指着这个特殊的心或那个特殊的心而言，因为我所指的，乃是任何所有的心。因此，我们并不能根据前面的原则断言，各种物体是每一刹那在被消灭、被创造的，也不能断言，在我们感知它们有了间断时，它们就完全不存在。”①

贝克莱以为只要承认了其他具有感知能力的心灵的存在，就可以使自己的哲学摆脱困境了。其实不然。因为只要他抱住“存在就是被感知”这一公式，那么在“自我”以外的一切事物，包括别人在内就统统不能离开“自我”而存在，统统不过是贝克莱的“观念的集合”或“感觉的组合”。这样一来，贝克莱为了不在逻辑上陷入混乱，也就根本无权承认其他心灵的存在。

其次，即使贝克莱可以用别人的感觉来解释事物存在的连续性，但是他既然承认自我感觉的间断性，那也必须承认别人感觉的间断性。间断性的总和并不等于连续性。因此事物存在的连续性并不能通过承认别人的存在而得到令人满意的解释。

贝克莱在他的“存在就是被感知”命题上所遇到的重重困难和矛盾，最后通过一条途径总算“解决”了。这就是：承认一种不同于有限的精神实体的“无限的精神实体”上帝的存在。在具有感知能力的有限的心灵出现以前，万物如何被感知而存在呢？——被创造它们的上帝感知而存在；当事物不被心灵感知或者当心灵停止感知的时候，它们是如何存在的呢？——被上帝感知

① 贝克莱：《人类知识原理》第41页。

而存在。而且贝克莱用上帝的存在也"完满"地解释了包括"自我"在内的一切有限心灵的存在性——他们全为上帝所创造。

承认上帝的存在，就使贝克莱的主观唯心主义最后导向客观唯心主义。按说，贝克莱只要坚持"存在就是被感知"的原则，那也就不应该承认上帝的存在。贝克莱不顾逻辑规则，作出这样一种承认，或许是为了最后摆脱唯我论的困境，但根本原因还是在于他的哲学固有的神学性质和使命。他给自己提出的从事哲学研究的最终"任务"就是为了"论证"上帝存在。

三、"对象和感觉原是一种东西"

从"物是观念的集合"和"存在就是被感知"两命题出发，贝克莱进一步提出"对象和感觉原是一种东西，因此是不能互相抽象而彼此分离"的结论。他写道："光和色，热和冷，广延和形象，简言之，我们所见和所触的一切东西，不都是一些感觉，概念、观念或感官所受的印象么？在思想中，我们能把它们和知觉分离开么？在我自己，这是不易做到的，就如我不易把事物和其自身分开一样。"① 贝克莱攻击唯物主义者把感觉和其对象区分开来的作法是"假设感官对象有两重存在(一为可理解的，是在心中的，一为实在的，是在心外的)"②。还说什么，唯物主义者"把可感知的对象的存在与它们的被感知一事区分开"，这是依靠了一种"精细的……抽象作用"③。

贝克莱在这里散布的"对象和感觉等同"或"不可分"论

①②③ 贝克莱：《人类知识原理》第21—22、58、21页。

也纯属谬论。他为此对唯物主义发动的攻击也因而是完全站不住脚的。事实上，感觉的对象和感觉本身在本质上乃是根本不同的东西。——前者能成为感觉的对象，但其存在并不依赖于感觉的发生；后者则是客观事物的主观映象，其发生既离不开认识主体，也同样要以客观外界对象的存在为前提。唯物主义者不把人的感觉和其对象混为一谈，只主张把外界的物质的东西看作感觉产生的来源，这怎么能说成"感官对象有两重存在"呢？

至于说唯物主义者不主张把感觉和感觉的对象看成"一种东西"，而认它们为两码事，这是依靠了所谓的"精细的……抽象作用"，这只能看作贝克莱站在他的"存在就是被感知"的主观唯心主义立场上所发出的胡言乱语。因为事情很明显，对于每一个神经正常的人来说，承认外界存在着不同于感觉的客观实在的存在，这完全是千百万次的生活实践经验告诉人们的一个常识性认识。这种认识的产生，根本无需借助于"抽象作用"，更不要说借助"精细的……抽象作用"了。

上面论述的贝克莱哲学思想的三个命题，从略有差别的三个方面，共同体现了贝克莱哲学的主观唯心主义性质。这种哲学的实质是：根本颠倒了物质和意识的关系，不把意识(感觉)看成是客观物质世界的产物和对之所作的反映，相反倒把物质世界描述为意识(感觉)的产物。

贝克莱的主观唯心主义哲学的提出，有着深刻的认识根源。马克思主义以前的旧唯物主义者，早已指出了贝克莱哲学的荒谬性。如法国十八世纪的唯物主义者狄德罗就曾经批评过贝克莱的哲学体系。他说："这种怪诞的体系，在我看来，只有瞎

子才会创造出来！”① 但是旧唯物主义者由于缺乏辩证法思想，因而不能正确揭示出唯心主义哲学的认识根源。因此，虽感到它们“荒谬之至”，却又只好感叹地说：对它们“最难驳倒”。列宁指出：“从粗陋的、简单的、形而上学的唯物主义的观点看来，哲学唯心主义不过是胡说。相反地，从辩证唯物主义的观点看来，哲学唯心主义是把认识的某一个特征、方面、部分片面地、夸大地、发展（膨胀、扩大）为脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对。”“直线性和片面性，死板和僵化，主观主义和主观盲目性就是唯心主义的认识论根源。”② 贝克莱根本不懂感觉是主客观的统一，他正是得了“直线性和片面性、死板和僵化”的毛病，把认识过程中存在的主观因素这一仅构成认识过程中的一个“方面”，一个“部分”片面地夸大，把它变成了构成感觉的唯一因素，变成了“脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对”。这就势必要滑向以主观代替客观，以感觉代替和混同感觉对象的唯心主义的泥坑。

第四节　冒充“素朴实在论”

列宁指出：“贝克莱不只是直言不讳地说出他的哲学倾向，他也竭力掩盖他的哲学倾向的唯心主义真面目，把它说成没有荒谬见解的并为‘常识’所能接受的。他本能地保护自己，使自己不被人责难为现在所谓的主观唯心主义者和唯我论者。”③

---

① 转引自列宁：《唯物主义和经验批判主义》第22页。

② 《列宁全集》第38卷第411—412页。

③ 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第14—15页。

贝克莱为此而采用的手法就是企图承认"自我"以外的其他"心灵"的存在。此外，贝克莱还力图把自己的哲学打扮成"素朴实在论"。在这方面他使用的主要伎俩是所谓相信事物的"实在性"。他说，我的哲学并不曾使我们"失掉自然中的任何事物。我们所见、所触、所听、所想象、所理解的任何东西，都仍和先前一样固定，一样真实。"①"我眼所见的事物和我手所触的事物，都是存在的，都是实在存在的；这一点，我丝毫也不怀疑。"②

贝克莱用承认所谓的事物的"实在性"，并不能把自己的哲学打扮为"素朴实在论"。因为，他声称，虽然承认事物的"实在性"，但是决不承认"实在事物""能在感知它们的心以外存在"。这种不承认物体能在"心外"存在，把物体化为感觉的"理论"能称得上"素朴实在论"吗？列宁指出："任何没有进过疯人院或向唯心主义哲学家领教过的正常人的'素朴实在论'，都承认物、环境、世界是不依赖于我们的感觉、我们的意识、我们的自我和任何人而存在着。"③

其实，贝克莱的哲学不但冒充不了"素朴实在论"，反倒同它存在着明显的矛盾。事情很清楚：贝克莱在承认唯有精神实体存在的同时，只承认观念的存在，这就如当时有人所指出的，这样一来，他就把整个世界变成了一个"虚幻的观念系统"。既然如此，常人所需要考虑的实在与虚假的界限，正确与错误的界限也就统统被取消了。贝克莱为了掩盖和调和他同"素朴实在论"的矛盾，提出了所谓区分"实在事物"和"虚幻事物"的标准。他把观念分为两类，即"感觉观念"和"反省观念"。他称前者"更为强

---

①② 贝克莱：《人类知识原理》第34、35页。

③ 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第57页。

烈，更为活跃，更为清晰”。它的产生“不依靠个人意志”、“不是意志的结果”，是上帝这个“大心”印在人的感官上的。后者“是模糊、微弱而不定的”。它是心灵“在自身任意刺激”产生的。由于感官得来的观念不是人们自己虚构的，而是上帝印入心灵的，因此比反省观念有“较大的实在性”。贝克莱称之为“实在事物”，而把反省观念称之为“观念或事物的影象”，又称为“虚幻事物”。贝克莱举例说，人们在白天所见到的太阳，是上帝印在人心上的，因而是“实在的太阳”，而晚上所想象的太阳只是心灵自己虚构出来的，因而就是“虚幻的太阳”或只是对太阳形成的观念。

贝克莱尽管宣称他承认“实在事物”的存在，但是由此并不能使他的哲学同“素朴实在论”相一致，相调和。这不仅因为他所说的“实在的事物”为上帝所创造，而且因为它们毕竟总还是离不开心灵而存在的观念。他写道：“实在的事物”“自然比较少依赖于能感知它们的那个精神或能思想的实体，因为它们是为另一个较有力的精神的意志所刺激起来的。不过它们依然只是观念，而观念呢，不论强弱，都是不能于能感知它的心外而存在的。”①

有时，贝克莱还想通过区分个人的知觉和集体的知觉来确立他的实在与虚假的标准。在圣餐会上，如果有人说，原来的水变成了酒，那么，如何断定这一说法的真假呢？贝克莱写道：“在座的人如果都看到、嗅到、尝到并且喝到所谓酒，感到酒的效力，则我并不怀疑酒的实在性。”②在这里，贝克莱把真理说成是以

①② 贝克莱：《人类知识原理》第34、58页。

人们的"共同感觉"和"共同意见"为转移的主观的东西，完全抹煞了真理的客观性。这种唯心主义的真理论是敌视科学，为宗教信仰服务的。如果把"共同意见"当作衡量认识正确与否的标准，那么，凡是当初不为多数人所理解和同意的正确理论和认识都只是错误的了：哥白尼的"太阳中心说"在其创立初期，不为多数人所接受时，是错误的；反之，宗教教义，关于上帝存在的观念，在资本主义国家很流行，为许多人所信奉，因此，上帝就果真存在，宗教教义就果真是"真理"了。

第五节　调和科学与宗教的矛盾

在贝克莱所处的时代，以牛顿力学为代表的近代自然科学已有了很大发展。许多自然科学家在哲学上虽然还不是彻底的唯物主义者，但是他们大都自发地倾向唯物主义，面向实际，进行实验和观察，努力探索自然界的规律。革命以后的英国资产阶级抛弃了原来的唯物主义传统，他们要利用宗教神学，就必然厌恶和害怕自然科学的唯物主义倾向。但是资产阶级要发展生产，向海外扩张，以图发财致富，又非常需要自然科学。贝克莱的任务之一，就是根据资产阶级的要求，设法调和科学同宗教的矛盾，把科学纳入唯心主义的和宗教神学的轨道。

贝克莱为了达到这一目的，力图把承认物质的客观存在为基点的唯物主义学说说成是不利于自然科学的发展，相反地，认为只有他的唯心主义和神学学说才能为科学的发展提供可靠的基础和方便的途径。贝克莱在作出上述论断时，主要是歪曲利用了机械唯物主义的缺陷和当时自然科学发展的状况，进行了以

下几个方面的投机与诡辩。

首先，利用了机械唯物主义者把机械论原则或力学定律绝对化的错误。机械唯物主义者在力学数学以外的其他学科不够发展的情况下，力图用力学定律去解释自然界的各种现象。这在实际上当然是不可能做到的。贝克莱正钻了这个空子。他责问道，唯物主义者果真能"以机械论解释任何动植物体的起源么？他们能用运动定律来解释声音、气味、滋味、颜色么？他们能用运动定律说明各种事物的有规则的途径么？就是宇宙间顶不重要的部分所有的能力同巧构，他们能用物理法则来解释么？"①贝克莱力图使人们相信，自然界中的许多现象的发生和存在，虽然无法由科学得到解释，但是，如果承认万能上帝的存在和作用，则就可以得到解释。

其次，利用了当时自然科学的发展所遇到的一些困难和存在的不完善之处。由于时代条件和人的认识能力的局限，当时在自然科学的各部门中，对许多问题在整体上或部分上都没有得出最后成熟的结论，甚至尚存在着不同意见的激烈争论。如在数学方面，标志着数学取得巨大进步的微积分学已由牛顿和莱布尼茨创立出来。但是这一理论在其创立时期又是很不完善的。微积分学中所用的主要研究(分析)方法被称为"无穷小分析"。但是对于无穷小分析中的"无穷小量"这一概念，牛顿本人也讲不清楚。由此在数学界对此一概念展开不同意见的争论乃是很正常的事情。而贝克莱却别有用心地利用了微积分学创立时期所遇到的困难，及围绕"无穷小量"所开展的不同意见的争论局

① 《贝克莱哲学对话三篇》第106页。

诵。一方面嘲笑和攻击牛顿，把“无穷小量”说成是“鬼魂”。同时又妄图从中得出反对唯物主义的物质学说的结论。他写道，在数学中关于微积分学等“最惊人的奇论，最纠缠的观察，都是依据于有限广延的无限分割性的，而无限分割性又是依据于物质的假设的。”①

再者，贝克莱还歪曲利用了当时一部分唯物主义者和自然科学家由于受形而上学思想支配，以及不懂得实践是检验真理的标准的道理，而在一定程度上存在的不可知论和怀疑论思潮，来图谋诱使自然科学家们抛弃对物质存在学说的信仰。他写道：“这种怀疑主义之兴起，只是由于我们假设，在事物和观念之间，有一种差异：只是由于我们假设，事物可以在心外不被感知而存在。”②他论证说：“人们如果相信有实在的事物存在于心外，并且以为自己的知识，只有在符合于实在的事物时，才是真实的，那他们当然不能确知自己有了任何实在的知识。因为我们如何能知道我们所感知的事物是和那些未曾感知到的事物相符合呢？是和存在于心外的那些事物相符合呢？”③贝克莱嘲笑洛克一类虽承认物质的客观存在，但又发出实体不可知唉叹声的唯物主义者和自然科学家们，说他们“先扬起尘土来，才抱怨自己看不见！”④

贝克莱在玩弄了各种迷惑人的花招和诡辩以后，就装出一副科学发展保护人的面孔，向科学家们进言道：为建立“一个坚实的、健全的实在的知识系统，”以“抵抗怀疑主义的攻击”，就务

---

① 《贝克莱哲学对话三篇》第107页。

②③ 贝克莱：《人类知识原理》第59页。

④ 贝克莱：《人类知识原理》第4页。

必放弃唯物主义的关于物质客观存在的学说，接受他的只承认观念以及感知观念的主体"精神"存在的"非物质主义"。他大言不惭地声称，科学家们如果采用了他的"非物质主义"的学说，那将能"免去多少怀疑，多少假设，多少有趣的迷径，多少争辩的战场，多大的伪学深渊啊！"①

为了用唯心主义和有神论统辖自然科学，贝克莱还竭力抹煞科学原理所描述的规律的客观性。

表面上，贝克莱不但不否认"自然规律"的存在，而且还很强调人们处世行事要按规律办事。不然的话，他们就"会完全处于不定和纷乱中，而且一个成年人就会象新生的婴儿似的，不知道在日常生活中，如何处理事物。"②但是贝克莱矢口否认事物表面所呈现出来的经常一律的、有规则的联系的内在性和必然性。他提出，事物之间根本不存在任何内在的"必然的和本质"的联系。自然界和人世间的一切秩序都是按照上帝的意旨，随意安排的。也正是从这种意义上，贝克莱提出了他的臭名远扬的"上帝的意旨就是自然规律"的口号。

贝克莱在否认规律的客观性时，特别仇视在科学家中最流行，也最易于使他们相信物质存在的因果联系的思想。他攻击唯物主义的因果联系的观点是"最荒谬"，也最不能得到"理解"的怪论。把外界事物称之为"观念"的贝克莱宣称："观念的存在只含着被动性或迟钝性。因此，任何观念都不能有什么作用，或者严格地说来，都不能为任何事物的原因。"③

---

① 《贝克莱哲学对话三篇》第108页。

②③ 贝克莱：《人类知识原理》第33、31页。

既然事物(观念)均是被动而无活力的，那又如何看待平常人们所说的事物之间存在的因果联系呢？贝克莱解释说："观念间的联系并不表示因同果的关系，它只表示一个标记和其所表示的事物的关系。我所看见的火，并不是我在走近它时所感到的疼痛的原因，它只是警告我火是能引起疼痛的一种标记。"① "标记"从何而来呢？当然只能来自上帝。

贝克莱正是企图用他的"标记"论最终调和科学与宗教的矛盾。他宣称，我并不反对自然科学，"各种实验和观察"应该继续做下去，但是"自然哲学者的正当任务，正是在于研究和了解上帝所造的那些标记(或那种语言)，而不在于以有形体的原因来解释各种事物。"②而且还要尽力用他们的研究成果去赞美创造万物，并给世界以秩序的上帝的"仁慈"和"伟大"。列宁就贝克莱的上述思想，一针见血地指出："为了我的结论有利于'和平和宗教'，我需要的正是这个范围，而且只是这个范围。这就是贝克莱的思想。"列宁称这一思想"正确地表达了唯心主义哲学的本质及其社会意义"③。

贝克莱的带有浓厚宗教色彩的哲学是非常荒谬的。但是它对以后的近现代资产阶级哲学的产生和发展却发生了重大影响。贝克莱死后，各国出现的各种主观唯心主义派别几乎都继承了贝克莱的路线。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中所批判过的马赫主义是这样，实证主义、实用主义等流派也都是这样。它们同贝克莱哲学一样都谈论认识的经验来源问题，但是

①② 贝克莱：《人类知识原理》第49、50页。

③ 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第16页。

又无一例外地以这种或那种手法把经验曲解为纯粹的个人感觉，否认和取消外部世界的存在和认识的客观源泉。

贝克莱的思想在历史上的遭遇不是偶然的。固然他的哲学因其神学性质过于露骨，使资产阶级多少有些不安，但是它打的是相信"经验"的旗号，披的是尊重"科学"的外衣，这恰恰易于掩盖资产阶级唯心主义哲学的反动面目。日益腐朽没落的资产阶级害怕面对现实，需要的正是这样一种具有欺骗性的思想工具。贝克莱的哲学在资产阶级营垒里，多年来一直那样有市场，这同资产阶级具有唯心主义的和形而上学的世界观也是分不开的。贝克莱正是在他的形而上学世界观和方法论的指导下，通过任意夸大认识过程的主观方面的作用堕入了唯心主义泥坑。人们如果用资产阶级的形而上学世界观看问题，在哲学上也只能重蹈贝克莱之覆辙，重陷贝克莱已经陷过的泥坑。

第八章　休谟的不可知论

第一节　休谟的生平、著作和社会政治思想

大卫·休谟(David Hume 1711—1776年) 比贝克莱稍后登上哲学舞台。他继承了贝克莱的主观唯心主义哲学路线，但是却采取了不可知论的形式，成为近代欧洲不可知论的创始人。休谟的不可知论伴有怀疑论的色彩，因此其哲学有时又被称为怀疑论，或称为怀疑论和不可知论。

休谟出生于苏格兰一小地主家庭，曾在爱丁堡大学读书。他的家庭希望他将来能成为一名律师，这并不符合他个人的情趣；在临死前写的自传中，他叙述了自己的爱好："不过除了哲学和一般学问的钻研而外，我对任何东西都感到一种不可抑制的嫌恶。"但是父死后留给他的"微薄家资"毕竟不能使他顺利地走钻研学问的道路，于是出于经济上的原因，在1734年他曾设法进入一个钱庄从事商业活动。这种职业对他毫无吸引力，只经过几个月的时间，他就决定不干了。最后，他还是坚定了自己原来的志向，于同年隐居到法国决心从事研读和著述活动。为了克服经济上的困难，他采取了节衣缩食的办法。

在隐居法国三年(自1734年起)期间，休谟写成了奠定自己的哲学基础的著作《人性论》。在回到英国以后，《人性论》于

1739—1740年期间分三卷出版。原来休谟对自己的处女作抱有不小的希望，可是没有想到出版发行后，它竟受到了极大的冷遇。在自传中，他写道："任何文学的企图都不及我的《人性论》那样不幸。它从机器中一生出来就死了，它无声无息的，甚至在狂热者中也不曾刺激起一次怨言来。"① 这对休谟是一个打击，此后他就略为转变方向，撰写一些有关政治和经济等方面的简短而又带生动性的论文。1741—1742年他的《道德与政治论文集》出版。该书在社会上颇受欢迎，这对休谟是一个安慰。

《道德与政治论文集》的成功使休谟对重新从事哲学方面的著述活动产生了新的希望。他总结了《人性论》失败的经验教训，认为它的失败主要是由于叙述的不当，而不在于意见上的不妥。于是，以哲学思维为乐趣的休谟遂决定继续从事写作。1748年、1751年他的《人类理解研究》和《道德原则研究》相继出版。这两本书分别是在《人性论》第一卷和第三卷的基础上改写而成的。

《政治谈话》出版于1752年。该书在社会上也较受欢迎。1753年被译成法文，这使休谟开始在欧洲大陆获得了声誉。

休谟一生写下的其他主要著作，还有《宗教的自然史》和《自然宗教对话录》。前者出版于1757年，后者写成于1752年以前，但由于书中充满着反对传统的宗教观念的内容，故休谟生前未敢出版，直到他去世数年后，在1779年才问世。

休谟在从事著述活动的同时，也曾想在大学里获得一个教职。1745年他通过朋友向母校爱丁堡大学提出了自己的要求。

① 休谟：《人类理解研究》，商务印书馆1972年版，第2页。

但由于他的怀疑论和无神论的名声，要求被拒绝了。在这以后，他曾做过英格兰一贵族的私人教师，也曾做过一位将军的秘书，去过奥地利和意大利。1749 年回到英国。

1752—1757年，休谟被选为苏格兰律师协会的图书馆馆员。在这期间，他利用易于收集材料的便利条件，写了一部《英国史》。

在 1763—1769 年期间，休谟主要是从事社会政治活动。1763年他去巴黎，担任英国驻法国大使馆的秘书，并曾作过代理公使。在这段时期他的许多著作已译成法文。大概正由于通过阅读其著作，休谟已为法国人所了解和钦佩，所以他在法国期间曾受到较为热烈的欢迎。休谟在自传中这样叙述过他在巴黎的境遇："人们如果没有见过风尚的奇特之力，那他们永不会想象我在巴黎从各种阶级各种地位的男男女女受到什么款待。我愈回避他们那过度的礼让谦恭，他们愈对我表示礼让谦恭。"①在法国，休谟不只是在官场同法国的封建统治阶级相交往，而且结识了达朗贝尔、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫等法国的许多进步思想家和唯物主义者。1767年他同卢梭一起回到英国。但是由于两人意见不合，关系很快就破裂了。

1767—1769 年期间，休谟曾高升充任英国副国务大臣的要职。后来辞职回到爱丁堡，1776 年死去。

休谟晚年受到英国政府当局的器重，积极参加社会政治活动，这不是偶然的，而是由于他所提出的社会政治思想理论，对于维护和巩固当时资产阶级的统治地位是十分有用的缘故。正

① 休谟：《人类理解研究》第 6—7 页。

如恩格斯所指出的，由于休谟热烈拥护“辉格党寡头统治”，英国政府“为了酬谢他的这些功劳”，最初给了他“巴黎大使馆秘书的职位”，后来又给了他“更重要的、收入更多的副国务大臣的官职”①。

休谟提出的政治思想，主要是关于社会和政府的起源的学说。在这方面，他没有沿袭前人的自然状态说和社会契约说，而提出了新的意见和主张。他提出：“我不但不象某些哲学家们那样，认为人类离了政府就完全不能组织社会，而且我还主张，政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人们的争端而发生，而是由几个不同的社会中的人们的争端而发生的。”②在这里，休谟不只是反对洛克等人把政府的建立同社会的出现相混同，而且反对单纯用社会契约说来解释国家的出现和存在。

对于社会的出现，休谟并没有从“自然状态”的演变方面加以说明。他考察问题的着眼点是人类自然需要的满足。他论述说：“自然赋予人类以无数的欲望和需要，而对于满足这些需要，却给了他以薄弱的手段”，“人只有依赖社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。”③正是从人类的生存离不开社会这一观点出发，所以休谟对前人提出的没有社会性的自然状态说进行了抨击。他指出，人类的最初状态就该被认为是有社会性的，所谓的“自然状态”实际上是不曾存在过的，只不过是一个“哲学的虚构”。

休谟在论述个人的生存对于社会的依赖性时，表示了对“暴

① 恩格斯：《反杜林论》第240页。
② 休谟：《人性论》，商务印书馆1980年版，第580页。
③ 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第605页。

力”和所谓“普遍的放纵”的反对意见。他提出，如果社会上发生上述两种情形，就会危及社会的存在，使人们有可能重新处于不利于生存的“孤立无援的状态下”。

休谟认为，社会上产生“扰乱”的主要根源是财产：当有人企图去占有他人的财产时，社会就不会得到安宁。他提出，要达到安宁的目的，没有别的办法，只有通过社会全体成员缔结戒取他人所有物的公约，从而使每个人安享他凭幸运和勤劳所获得的财产。休谟强调指出，“划定财产，稳定财物占有的公约，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件”，而遵守上述公约则是政府没有建立以前就加于社会成员的一种义务。显然，休谟的上述思想不仅为维护现存的英国资产阶级统治秩序提供了理论上的证明，而且也为资本主义的生产资料私人占有制的神圣性提供了证明。

关于政府的起源，休谟谈了两个方面的问题，一是政府产生的必要性，二是政府产生的途径。关于第一个问题，休谟虽然也同前人一样着眼于所谓政府的产生是出于“维护和平和执行正义”的需要这一点，但是在对问题的论述中，休谟却明确提出并运用了功利主义的原则。他说：“人类在很大程度上是被利益所支配的，并且甚至当他们把关切扩展到自身以外时，也不会扩展得很远；在平常生活中，他们所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相识：这一点是最为确实的。”① 休谟提出，为每个人及其近亲的利益算计的话，问题还应同时包含另一方面，这就是遵守正义规则，维护而不侵犯他人的利益。因为如果这一条作不到，社会上

① 休谟：《人性论》第574页。

就会出现你争我夺的动乱局面，从而使人类“堕入所谓的自然状态的那种可怜的野蛮状态中”。在这里休谟实际上提出了对同时代的法国的唯物主义者爱尔维修等人发生过影响的自爱与爱人相结合的伦理学原则。

在休谟看来，人们并非看不到维护社会的利益同个人利益的联系，但是由于他们具有一种舍远而图近的倾向，就常常只顾及到眼前个人利益和欲望的满足，而不顾及甚至损害他人的利益。休谟提出，为了克制人们的弱点，使之处于不得不遵守正义和公道法则的必然形势之下，就有必要建立政府，由执政长官们依法维护社会的正义法制和秩序。

关于政府(国家)产生的途径，休谟认为它最初萌芽于不同部落之间的战争。战争一旦发生，每个部落都推举出自己的领袖人物，并服从他的指挥。领袖人物在战争结束以后，虽然不再具有权威性，但这种权威性所具有的统摄作用却把政府的优点教给了人们。至于国家什么时候建立，休谟提出，这要由社会拥有的财富和所有物决定。他写道：“没有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在许多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是继续存在的。只有财富和所有物的增加，才会迫使人们脱离这个状态。”① 当财富和所有物增加到一定程度时，就会出现一些人占有另一些人的财物的情况，这时，社会成员就会象战时那样很自然地推举出首领来，以主持部落内部的正义和公道。这样，政府和国家便产生了。休谟提出，政府最初的建立虽然同契约有一定的联系，臣民对于执政长官的服从最初

① 休谟：《人性论》第581页。

也是建立在许诺的义务上的，但是到了后来，当老百姓对政府的服从已成为一种习惯时，就从不想到君权是由人民赋予的；或者他们之所以要服从政府的统治，是由于他们在订契约的时候曾经保证要如此去做。

从上面所说的，可以看到，休谟的社会政治思想包含了一些合理的因素，如他提出的关于人类一开始就生存于社会环境之中的思想，以及关于国家的出现同社会的财富和所有物的增加相联系的思想。但从总体上看，其社会政治思想还带有浓厚的保守性。按他的理论，人们具有的只是维护现有社会秩序使之不受破坏的义务，而决无反抗统治者的权利。这种带有浓厚的保守性质的社会政治思想和理论，显然也是完全适应当权者的需要的。

第二节　关于印象与观念的学说

休谟哲学的出发点和思想来源均是贝克莱的主观唯心主义。这表现在他同贝克莱一样，只承认感觉经验的存在。他写道：经验告诉我们，“除了影像或知觉而外，什么东西也不能呈现于心中”①；“我们根本就不可能想象或形成与观念和印象有种类差别的任何事物的观念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想象推移到天际，或者一直到宇宙的尽处，我们实际上一步也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，也不能想象任何一种的存

① 休谟：《人类理解研究》第134页。

在”①；“任何人只要一反省，就会相信，当我们说‘这个屋’和‘那棵树’时，我们所考究的存在，不是别的，只是心中的一些知觉”②。

休谟在确立自己的唯心主义哲学时，照例也同贝克莱一样，对唯物主义进行了攻击。他不但以反对虚幻的“抽象观念”为名，妄图否认物质实体概念的实在性，而且还力图动摇一般人对外物存在所抱的信念。他称这种信念是一种盲目而有力的自然本能，并提出，这种“自然本能”或“原始的信念”是没有根据的，很容易被肤浅的哲学所消灭。他说，他的哲学向人们揭示的真理是：“除了影像或知觉而外，什么东西也不能呈现于心中，而且各种感官只是这些影像所由以输入的一些入口，它们并不能在人心和物象之间产生什么直接交通。”③一句话，完全守住感觉经验，一切诉诸于感觉经验，这是休谟哲学的重要特征。这一特征贯彻于他的整个哲学体系之中。

休谟把感觉经验统称为“知觉”，然后又把“知觉”分为“印象”和“观念”。

所谓“印象”是指现时发生的各种内外感觉。他写道：“在印象这个名词中间，我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。”④休谟把印象当作人的一切观念和认识的来源。“观念”则是通过记忆和想象这两种官能对以前产生过的印象在头脑中的再现。休谟把这称为对印象的“摹仿或摹拟”。如头脑中形成的“红”的观念就是通过记忆对“日光下刺激我们

①④ 休谟：《人性论》第83、13页。
②③ 休谟：《人类理解研究》第134页。

眼睛的那个'红'的印象"的摹拟。

休谟称"印象"和"观念"并不存在"本质上的区别"，二者的区别只表现在"刺激心灵，进入我们的思想或意识中时……强烈程度和生动程度各不相同"①。其中印象较之观念要更为强烈生动。

对印象和观念，休谟又分别区分为简单的和复杂的两种。就简单的印象和观念来说，二者之间总是存在着直接对应的关系，即有某一简单观念存在，就必然有其相应的简单印象存在。对于复杂的观念和复杂的印象来说，其关系就要复杂一些。其中有些复杂的观念可以找到与之对应的复杂的印象，但对于一些单纯通过想象而构成的复杂观念来说，就不一定能找到与之对应的复杂的印象。休谟举例说："我能设想新耶路撒冷那样一座黄金铺道，红玉砌墙的城市，虽然我从来不曾见过这样一座城市。"② 这样说来，是否意味着有些观念的产生同印象毫无关系，是纯粹由心灵虚构出来的呢？休谟并不这样看问题。在他看来，有些想象性的观念虽然并不是对某些印象的直接摹拟，但是它们的形成最终却是离不开印象的，是人们把原先具有的各种简单观念任意加以排列组合而成的。正由于如此，休谟提出："观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。"③ 他甚至写道："每一个观念都是由先前的一种印象或感觉摹拟来的；而且我们如找不出某种印象，那我们可以确乎相信，也没有相应的观念。"④

---

①②③ 休谟：《人性论》第13、15、14页。

④ 休谟：《人类理解研究》第71页。

我们暂且不考虑休谟的唯心主义出发点，只就上述论述来说，或许适用于感性认识。但是就认识的全体而言，休谟的论断就完全是错误的了。因为人的认识除了感性认识以外，还有理性认识。理性认识虽然来自感觉经验，但却是对零星的、分散的感觉经验所作的概括和上升。它所认识的并不是事物的外部特征，而是其内在联系和本质。因此理性认识就并不直接同感觉经验有着对应关系。

关于观念与印象存在着对应关系的理论正体现了休谟的狭隘经验论立场。实际上，休谟也正是把人的一切认识限制于感觉经验的范围以内。他写道："我们的思想虽然似乎有……无限的自由，可是我们在细密地考察之后，就会看到，它实在是限于很狭窄的范围以内的，而且人心所有的全部创造力，只不过是把感官和经验供给于我们的材料混合、调换、增加或减少罢了，……总而言之，思想中的一切材料都是由外部的或内部的感觉来的。人心和意志所能为力的，只是把它们加以混合和配列罢了。"①

印象和观念对应性的学说不只构成休谟认识论的重要内容，而且也构成了他的哲学思想的其他部分的基础。比如说，他对于感觉的来源问题所抱的怀疑论和不可知论态度，对于唯物主义的因果性学说的否认，以及对于贝克莱的"自我"观念的否认等等，就是如此。正因为这样，所以休谟便把他的印象和观念对应性的学说称之为他本人在哲学中建立的"第一条原则"。

---

① 休谟：《人类理解研究》第20—21页。

第三节　不可知论的主要表现

休谟在说明感觉的产生问题时，表现出怀疑论和不可知论倾向。首先，他对唯物主义的反映论观点抱怀疑态度，认为人们没有理由断定感觉是对外界物质对象的反映。他写道："我们凭什么论证能够证明人心中的知觉定是由和它们相似（如果这是可能的）而实际完全差异的一些外物所引起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由人心的力量生起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由一种无形而不可知的精神的暗示生起呢？我们凭什么论证来证明它们不能由更难知晓的一种别的原因生起呢？"①休谟提出，"感官传来的这些知觉，究竟是否是由相似的外物所产生的呢？这是一个事实问题，"既然如此，那就要借助于经验来加以解决，"但是经验在这里，事实上，理论上，都是完全默不作声的。人心中从来没有别的东西，只有知觉，而且人心也从不能经验到这些知觉和物象的联系。"②一句话，因为人们并没有直接感觉到感觉同外物的联系，即没有获得关于这种联系的印象，故不能承认唯物主义者提出的二者之间存在着联系，即感觉是对外物反映的观点是正确的。

休谟拒绝用客观存在着的外物的作用来说明感觉的产生，也同样反对象贝克莱那样用上帝对感官的作用来解释感觉的生起。他写道："要想求助于崇高神明的真实无妄，来证明我们感官的真实无妄，那只是很无来由的一个绕弯。他的真实无妄如

①② 休谟：《人类理解研究》第135页。

果与这种事情有关，那我们的感官都该完全是无误的，因为他是不会骗人的。”①休谟说这段话的意思是想通过感官有时存在失误的情形，来说明感觉产生的原因不在上帝那里。

休谟拒绝用上帝的作用说明感觉的产生，主要的也是依据于他所确立的关于认识(观念)同印象(感觉)之间有着对应关系的经验原则。他写道：“我们的观念超不出我们的经验：我们没有关于神圣的属性与作为的经验”②，也“不能了解最高神明的作用”。③

休谟在既不肯定感觉产生的原因在于精神(上帝)方面，又不肯定其产生原因在于物质方面以后指出，感觉“是由我们所不知的原因开始产生于心中”的④。

休谟的哲学出发点同贝克莱一样，都是主观唯心主义。但是对于感觉的来源这一问题，他既不用物质的作用，也不用精神的作用来加以说明。这种不可知论观点使他最后对物质和精神何者是第一性这一哲学的基本问题回避作出明确回答。从这方面说，休谟的怀疑论和不可知论就带有动摇于唯物主义和唯心主义之间的色彩。列宁写道：“贝克莱的彻底的观点有时候被休谟的观点代替了。贝克莱认为外部世界就是我的感觉，休谟把我的感觉之外是否有什么东西存在的问题取消了。而这个不可知论的观点注定要动摇于唯物主义和唯心主义之间。”⑤

休谟哲学的动摇性还表现在休谟对贝克莱鼓吹的精神性的

---

①③ 休谟：《人类理解研究》第135、67页。

② 休谟：《自然宗教对话录》，商务印书馆1962年版，第16页。

④ 休谟：《人性论》第19页。

⑤ 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第54页。

感知主体"自我"的怀疑和否定上面。贝克莱不承认外界客观物质世界的存在，按照他的逻辑，凡存在即在于被"自我"所感知。然而休谟在怀疑和否认外界物质客体存在的同时，也同样怀疑与否认精神性的"自我"的存在。

休谟在反对贝克莱等人鼓吹的精神性的实体"自我"的存在时提出，如果"自我"是存在的，那么人们总会对它有所认识，对它有个观念。如果考察下来，对它并没有真实的观念可言，那就全然无理由相信它是存在的。他指出：每一个实在观念的产生，必然归功于某一个印象。但是"自我或人格"并不是任何一个印象，因为如果我们对它产生有印象，那么这个印象在我们一生的全部过程中必然是继续不变的、同一的；但是既然人们从来没有形成过固定不变的"自我"这一印象，因此，实际上他们并不能真的形成"自我""那样的一个观念"。

休谟在否认了贝克莱所主张的绝对不变的精神实体"自我"以后，也同样把它归结为单纯的知觉。他写道："就我而论，当我直接地体会我所谓我自己时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。"因此，要说有"自我"存在的话，那么它们都只能"是那些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。"①

以上论述了休谟的怀疑论和不可知论哲学的内容。概括起来说就是：休谟不仅不用物或精神的作用来解释感觉的产生，而且对物质世界和唯心主义所杜撰的精神实体"自我"的存在抱怀

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》第596页。

疑或否定的态度。这样一来，在他的哲学体系中，唯一被承认有着真实存在性的只有各种来去匆匆，变动不居的知觉（感觉）。他用知觉去代替客观物质世界的存在，用知觉去代替感觉主体的存在乃是十分荒谬的，是同人的生活实践经验完全背离的。

休谟的不可知论哲学的特征是守住经验，不超出经验的范围，其认识论根源在于把感觉形而上学地绝对化了。列宁指出："唯心主义哲学的诡辩就在于：它把感觉不是看作意识和外部世界的联系，而是看作隔离意识和外部世界的屏障、墙壁；不是看作同感觉相符合的外部现象的映象，而是看作'唯一的存在'。"① 这段话虽然适用于批判一切主观唯心主义哲学，但更适用于批判把感觉当作"唯一的存在"的休谟的怀疑论和不可知论。

不能正确对待感觉经验，把它绝对化，在近代英国并非始于休谟，早在洛克那里，就开始发端，在贝克莱那里这一倾向得到恶性膨胀，到了休谟时，则达到了登峰造极的地步。我们完全有理由说，休谟的怀疑论和不可知论是洛克和贝克莱的经验论发展的必然结果。

休谟的怀疑论和不可知论的提出，也是资产阶级思想家坚持理论脱离实际的思想路线的结果。这特别明显地表现在休谟对感知主体的怀疑和否认上面。休谟固然不承认贝克莱所鼓吹的精神性的"自我"的存在，但他也同样怀疑和否定物质性的感知主体的存在。这种无头脑的哲学显然是关起门来进行纯粹思辨的产物。实际上，休谟一旦中断他那唯心主义的思辨，回到现实生活中来以后，对于他原先在书房里胡诌出来的结论自己也

① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》第38页。

不免感到"惊慌"和"迷乱"。他写道："我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三、四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。"① 休谟的这段自白是很有价值的，它揭示了休谟的怀疑论哲学产生的秘密，同时也宣告了这种同生活实践根本分离的哲学的破产。

那么人们又如何理解休谟对上帝的作用，还有对主观唯心主义者贝克莱所鼓吹的精神性的实体"自我"的存在所表示的怀疑或否定呢？近现代资产阶级哲学家常把休谟的上述态度，看作是休谟同所谓"形而上学"决裂，彻底贯彻经验论原则的表现。我们说，休谟对上帝的作用，"自我"的存在的怀疑与否定，同他在理论上贯彻自己的经验论原则的确是密不可分的，因为在他看来，如果人们所能知道的只有自己的感觉，认识一点也超不出感觉经验的范围，凡不曾直接被感觉到的东西，就毫无理由肯定其存在，那么，对于不能被直接感知到的上帝的作用及"自我"存在的真实性，当然要表示怀疑与否定了。但休谟在哲学领域里对上帝的作用和"自我"存在的怀疑与否定并不单纯系于理论上的原因。还有着实际上的考虑和目的，这就是力图更好地维护宗教的利益，并对贝克莱提出的主观唯心主义哲学加以必要的修饰。因为贝克莱的哲学虽然反对唯物主义和无神论，最后论证了上帝的存在，维护了资产阶级的利益，但是这种哲学本身存在明显的矛盾，不能自圆其说。休谟正是想通过否定"自我"的存在，以取消在贝克莱的哲学中造成不可克服的自身矛盾的"存

① 休谟：《人性论》第 300 页。

在就是被感知”这一命题。

休谟对上帝作用的怀疑，对贝克莱的“自我”的怀疑与否定，虽然使其哲学带有动摇于唯物主义和唯心主义之间的色彩，但是由于他归根结底只承认精神性的知觉的存在，并接受了贝克莱的“物是观念的集合”这一命题，因此他的怀疑论和不可知论在本质上就仍然属于主观唯心主义。

第四节　唯心主义的因果观

休谟在论及知识的种类时，曾把人类所有的知识划分为两大类，即关于“观念的关系”方面的知识和关于“实际的事情”方面的知识。他提出，几何、代数、三角等数学学科提供的是前一种知识，物理学等各门自然科学提供的是后一种知识。这两种知识的区别在于：前者具有“直觉的确定性或解证的确定性”，后者则只具有或然性，而没有确定性，——因为“各种事实的反面总是可能的”，如“太阳明天不出来”这一命题和“太阳明天要出来”这一断言“是一样可以理解，一样不矛盾的。我们无论如何也不能解证出前一个命题的虚妄来。”①

两种知识的另一区别是：“观念的关系”方面的知识“只凭思想作用，就可以把它们发现出来，并不必依据于在宇宙中任何地方存在的任何东西。”②而关于“实际的事情”方面的知识的获得则要依赖于对实际存在的事物的经验和观察。

休谟在自己的哲学著作中较多地论述了对实际事物的认识

①② 休谟：《人类理解研究》第26页。

问题。他认为这种认识的获得最后都是"建立在因果关系上"的。应该说，休谟的这一思想也并不新鲜。因为早在培根、霍布斯那里，甚至在亚里士多德那里，关于对实际事物的科学认识即是关于因果关系的知识的思想就已提出来了。休谟在因果性问题上不同于培根、霍布斯等唯物主义者的地方在于：他否认人们所具有的因果观念的实在性，把因果观念的获得看作完全是人为的，并不具有客观基础。休谟否认因果观念实在性的主要理由是：人们并没有关于事物之间存在因果联系的印象(感觉)或作为原因的事物应具有的"能力"的印象。他写道："凡不曾呈现于我们的外部感官或内部感官的任何东西，我们对它既不能有任何观念，所以必然的结论似乎就是说：我们完全没有'联系'的观念或'能力'的观念，而且这些名词不论用于哲学推论中或用于日常推论中，都是绝对没有任何意义的。"①

休谟用事物之间的因果联系不能被直接感觉到做理由，来否认因果性知识的确实性，这是完全站不住脚的。因为因果联系作为一种事物的内在联系，是不可能被人们直接感知的，只有运用理性的思维能力，对零碎的感性材料进行思考归纳才能加以把握。

有时休谟也直接站在不可知论立场上谈论问题，他写道："我们必须承认，自然使我们远离开她的秘密，她只使我们知道物象的少数表面的性质；至于那些物象的作用所完全依据的那些能力和原则，自然都向我们掩藏起来。"②

休谟在因果性问题上的不可知论的产生，诚然同他坚持狭

①② 休谟：《人类理解研究》第68、32页。

隘经验论立场，以及同当时自然科学发展水平低下有关，但也有其阶级根源。这种思想在政治上正反映了取得政权以后的英国资产阶级的阶级特性。这一阶级在政权到手以后，热衷于从事各种使其发财致富的冒险勾当和罪恶活动，对未来失去任何远大理想，对新生事物的钻研失去任何热情，相反，为了维护资本主义的剥削制度，转移广大劳动人民的不满情绪，他们正是要设法阻止人们对资本主义的本质和社会发展规律进行认识。休谟在因果性问题上提出的不可知论思想，正是一心守住眼前利益的英国资产阶级所需要的精神食粮。

因果性观念既然缺乏客观基础和真实来源，那么这一观念又是如何形成的呢？对这一问题进行详细考察是休谟哲学的重要内容。在这一考察中，休谟哲学的唯心主义性质和形而上学性质也进一步得到了暴露。

休谟提出，人的因果性观念完全来自实际感觉经验中对“相似性”例证的观察：当看到两个类似的例证不断地按先后顺序重复出现或“恒常会合在一起”时，人们便会“由这一个推到那一个”，把一个称为原因，另一个称为结果。他举例说，当人们多次看到一个弹子冲击另一个弹子，而引起该弹子的运动时，就会把前者称为原因，把后者称为结果。再如，当人们在许多例证下，看见火焰与热，雪与冷分别“恒常会合在一块”时，就会把火焰与雪分别看作热与冷的原因。

在这里，休谟强调的是“物象”的恒常的先后相继性，把这看作是人们形成因果联系观念的基础。其实这种观点是不能成立的。事物之间发生因果联系的特征之一，时间上是原因在先，结果跟随在后。然而并不是任何先后相继的现象都能够构成因果

关系，都能引起人们的因果观念。如白天和黑夜虽然在时间上总是先后相继，但是却不能说它们之间存在因果联系，人们也不会产生它们两者有着因果联系的想法来。

当然，休谟在这里考察的是因果观念的产生问题，而不是论述存在于事物间的真实的因果联系。就事物之间是否存在因果联系而言，休谟始终抱不可知论和怀疑论的观点，认为这是一个无法"知晓"的问题。他提出，人们尽管对事物产生了因果联系的观念，但是决无理由肯定事物之间存在真实的因果联系。因此就"只能说，一个物象，或一件事情，跟着另一个、另一件，而不能说，这一个产生了另一个，这一件产生了另一件。"①如果要说两个事物之间有着因果联系的话，那这种联系只是"想象"中的联系。他写道："当我们说一个物象和另一个物象相联系时，我们的意思只是说，它们在我们的思想中得到一种联系"②。很清楚，在因果性问题上，休谟的出发点也同样是怀疑论和不可知论，但最后却通过怀疑论和不可知论而走向主观唯心主义。

由于不承认因果联系的客观性，把对事物的因果联系的认识看作仅是一种主观的"联想"或信念，因此休谟就完全否认事物的发展有其固有的法则。他提出，虽然两个事物的出现，在以往有着先后秩序，但未见得永远如此；火上放水壶，可以使水沸腾，但一旦水壶的水结成了冰，也没有什么好奇怪的；以往看见一个弹子碰撞另一个不动的弹子，那另一个弹子就会运动起来，但难道不能设想这个弹子碰了那个弹子后，两个弹子会完全静

①② 休谟：《人类理解研究》第75、69页。

止下来么？

休谟作为资产阶级的思想代表，尽管不是不要自然科学的发展，但是，他对包括因果律在内的客观规律的反对，又必然有碍于自然科学的发展。按照他的理论，各门科学只能对现有知觉到的事件加以描述，决不能从现在推到未来，从特殊推到一般，从现象推到本质，发现必然的、普遍的规律性。

在因果性问题上，休谟表现出的另一个值得注意的倾向是对"先验论"的反对。他声称，因果观念"不是由先验的推论得来的；这种知识所以生起，完全是因为我们根据经验，看到某些特殊的物象是恒常的互相连合在一块的。一个人不论有如何强烈的自然理性和才能，他在遇到一个完全新的物象时，纵然极其精确地考察了那个物象的各种可感的性质，他也不能发现出那个物象的任何一种原因或结果来。"① 休谟这里的论述包含着真理的成分，就是说，对实际事物的认识离不开经验。但是，他在反对"先验论"的时候，自身却导向了另一方面的错误，即把感觉经验与理性思维对立起来，只要前者而否弃后者。他写道："根据经验来的一切推论都是习惯的结果，而不是理性的结果。"② 甚至声称："习惯就是人生的最大指导。只有这条原则可以使我们的经验有益于我们。"③

第五节　怀疑论与宗教

如前所述，休谟在自己的怀疑论和不可知论哲学中，曾对上

①②③　休谟：《人类理解研究》第28、42、43页。

帝在感觉产生中的作用持怀疑论和不可知论观点。实际上，他的思想并不限于此，同时他也怀疑，甚至否认上帝对其他事物的作用，并公开批驳由贝克莱继承的关于上帝无所不能，无所不在，直接干预自然之事和人事的传统宗教观念。他写道："在我看来，主张最高神明有普遍能力和作用的这种学说，过于大胆了，一个人只要明白人类理性的脆弱，以及它的作用所能及的狭窄的范围，那他就难以相信这种学说。"① 他还写道："我看不到这个学说所依靠的论证有什么力量。我们诚然不知道，各种物体是借什么方式来互相影响。它们的能力或势用是完全不能理解的。但是我们不是一样不知道，心、甚至于最高的心，凭借什么方式或能力来影响自己或物体呢？"②

休谟还对当时流行的传统的论证上帝存在，即所谓"设计论"的方法表示了反对意见。设计论者根据人工产品与自然产品的相似性，进行类比推理，——从"果"的相似推出"因"的相似：既然人工产品是由人设计并制造的，那么同人工产品有着相似性的自然产品也一定是由同人相似的一种存在物所设计和制造。他们正企图由此推出人格化的上帝的存在来。休谟认为进行这种推论是没有道理的，因为神和人是完全不可类比的两种存在物。他写道："要根据人类的意向和计划来推论异于人类万分、高于人类万分的神明的意向和设计，那是最违反一切比论的规则的。"③

此外，休谟还明确反对基督教所一向采用的用"神迹"来论证上帝存在的作法。在他看来，这种作法简直是蠢不可及的。他

①②③ 休谟：《人类理解研究》第66、67、129页。

写道："任何神迹的证据从来连'可然性'的地步也达不到，至于证明的地步，那更是达不到的。"这是因为，基督教所说的神迹从来不能被人类的经验所证明。①休谟甚至称满载神迹的《圣经》是"假造的"。

由于休谟在自己的怀疑论哲学中，非但不象贝克莱那样积极论证上帝的存在和作用，而且对于当时宗教界和哲学界普遍采用的，从理论上论证上帝存在的作法表示异议，因此使其哲学具有"非宗教的哲学思想的形式。"②由于此，在当时的思想界，休谟便在一定程度上受到歧视和打击，甚至被指责为无神论者。实际上如他自己所说的，他本人从来也"不怀疑"上帝的存在，甚至声称，没有人比他有更深的宗教感。那么问题出在那里呢？问题在于：休谟认为在哲学范围内谈论宗教，把宗教建立在理性的基础上，完全是有害无益的一种作法。就如采用神迹论便是如此。在他看来，人们根据自己的日常生活经验，一旦发现《圣经》上所载的神迹统统是"不可靠的、虚妄的"以后，就必然要怀疑到神迹制造者上帝的真实性。另外，休谟也看到了从万物最终原因的角度去论证上帝的存在，也是有害无益的。因为如果把上帝看作万物的终极原因，人们难道不会从自己所处的这样一个充满"邪恶"的被造的现实世界，联想到创造它的上帝也许不是那么"圣洁"，不是那么"伟大"么！

休谟在否弃了对上帝的存在予以论证的方法以后，提出了自己设想的信仰主义的方法。他说，宗教的"最好的最牢固的

① 休谟：《人类理解研究》第112页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷第660页。

基础乃是信仰和神圣的启示。”① 按照休谟的哲学原则，人的认识能力、即所谓“自然理性的能力”是十分低下的，根本超不出感觉经验的范围。既然如此，那对于感觉经验以外的东西就理应允许人们去自由信仰。休谟的怀疑论和不可知论所确立的“真理”是：经验以内是科学研究的范围，经验以外是自由信仰的合法天地。休谟提倡以信仰代替理性论证，对宗教持妥协态度，这是休谟哲学的保守方面。但是也要看到，休谟运用他的怀疑论和不可知论对于从理论上论证上帝存在的作法的批评，对“神迹”迷信思想的驳斥，也有着一定的进步性和积极意义。众所周知，英国资产阶级革命是很不彻底的。革命以后，封建残余势力继续保存下来。这一势力赖以存身的重要工具是旧宗教。这种旧宗教散布蒙昧主义，束缚人的思想，也阻碍生产力和科学技术的发展，从根本上说，并不符合资产阶级的胃口。休谟以其怀疑论和不可知论为武器，反对从理论上对上帝的存在及其属性作出证明，而把宗教事务归结为单纯信仰的范围，这是在“光荣革命”数十年以后，在资产阶级的统治地位进一步加强，科学技术有了新的发展的形势下，向束缚人们思想发展的旧宗教发动的一场冲击。这次冲击尽管受到为封建残余势力左右的教会势力的阻拦和反对，在当时没有获得多大的成果，但它对英国和欧洲其他国家哲学思想的发展和对旧宗教的斗争却产生了重大影响。在英国，从十九世纪开始，休谟的怀疑论和不可知论变成了英国资产阶级哲学的典型形式。处于十八世纪末叶时代的德国资产阶级哲学家康德，曾因推翻“陈旧的莱布尼茨的形而上

① 休谟：《人类理解研究》第145页。

学体系”而受到恩格斯的称赞。莱布尼茨的形而上学体系的重要内容之一就是从理论上对上帝的存在作出证明。康德在《未来形而上学导论》中曾“坦率地承认”：他之所以能推翻曾影响过他的莱布尼茨的形而上学体系，乃是受了休谟哲学“提示”的结果。

另外休谟对封建旧宗教的斗争与同一时期法国的先进思想家们所开展的斗争也是遥相呼应的。或许正是由于有着思想上的一致性，休谟在法国才会受到百科全书派，特别是狄德罗等人的欢迎。

休谟的思想对当时和后世欧洲思想界虽然曾产生过一定的积极影响，但总的来说，他的打着经验论旗号的怀疑论和不可知论对近现代西方哲学产生的消极影响是更为重大的。康德的不可知论在思想上渊源于休谟；实证论和实用主义等哲学流派的产生，在思想上受到贝克莱主观唯心主义影响的同时，也无不受到休谟的不可知论的影响。另外，由于休谟的不可知论是披着经验论的外衣，挂着讲究“实证”的招牌，因此在自然科学界的影响也就更大。所以，对于休谟的哲学我们既不应全盘否定，更要注意对其主观唯心主义的实质及其不可知论的倾向进行深入剖析和批判。这样做也有利于我们开展对于现代资产阶级哲学流派的斗争。

小　结

十六世纪末到十八世纪中叶，西欧各国资产阶级不仅在经济力量上不断壮大，在政治上趋向成熟，而且在哲学思想上也开始沿着深入而又系统的方向发展。

总的来说，这一时期西欧各国资产阶级哲学思想的发展取得了如下一些成就。

第一，在出现多种哲学形态的情况下，唯物主义成为占支配地位的哲学世界观。而且，这种哲学世界观，在霍布斯和斯宾诺莎等少数人物那里，还导向无神论。当然，由于受自然科学发展状况的决定，这一时期的唯物主义具有形而上学和机械论的性质。

第二，各派哲学家对认识论问题，特别是认识的来源、过程和方法问题普遍进行了比较深入的研究。尽管受形而上学世界观的支配，这些人看问题的方法有片面性，不能通观认识的全局，但是，他们的研究成果对于后人逐渐完整而又科学地，从理论上正确认识人类的认识来源、过程和方法等问题，却起着不可缺少的先导作用。

第三，在社会政治思想方面，各国进步的资产阶级思想家们，普遍采取自然状态说和社会契约论。这种学说虽然在总体上属于唯心主义，但是它在破除传统的为封建统治服务的"君权

神授"论方面，却起着极大的革命作用，也有力地维护并论证了新出现的资产阶级政权的合法性。

十六世纪末到十八世纪中叶，西欧各国资产阶级哲学思想的发展虽然取得了很大成绩，但是，主要由于时代的局限，对于诸如物质与意识，物质与运动等一些哲学基本问题，尚缺乏普遍深入的研究，或者，虽然进行了研究，但由于宗教神学的不彻底性和形而上学世界观起作用，而没有能正确解决这些问题。朝着正确的方向，进一步解决这些问题的任务，则留给了十八世纪的法国唯物主义者。

第五编　十八世纪法国资产阶级革命准备时期的哲学与社会思想

引　言

十八世纪上半叶，英国已完成资产阶级革命，资产阶级与贵族相妥协建立了君主立宪制国家，资产阶级为了从思想上统治和奴役劳动人民，完全抛弃了唯物主义而乞灵于唯心主义和宗教。与此同时，唯物主义在法国却获得了进一步发展，成为近代资产阶级唯物主义哲学的高峰。

十八世纪上半叶，法国正处在资产阶级革命的前夜，资产阶级正在积极地准备一次伟大的反对封建专制的彻底革命。与此相适应，在意识形态领域掀起了一场轰轰烈烈的启蒙运动，形成了战斗的无神论和唯物主义，为行将到来的革命制造舆论。正如马克思和恩格斯所说："18世纪的法国启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对现存政治制度的斗争，同时是反对现存宗教和神学的斗争，而且还是反对17世纪的形而上学和反对一切形而上学……的斗争"。[①] 社会存在决定社会意识。法国资产阶级革命的彻底性和法国唯物主义哲学的战斗性完全根植于法国

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第159页。

当时的经济、政治等状况。

1789年革命之前，法国是典型的封建君主专制国家。国王的意志就是法律，国王宣称："朕即国家"。巴士底狱就是君主专制的象征。当时的法国社会，人们按其地位的不同被分为三个等级：第一等级是天主教的僧侣，第二等级是贵族，第三等级是资产阶级、农民、手工业工人、城市平民等。第一、二等级是特权等级。他们在政治上享有一切特权，掌握着政府和军队中的重要职权，他们虽然只占全国人口的百分之二，但在经济上却占有全国耕地的百分之六十左右。他们以名目繁多的苛捐杂税残酷地剥削人民，过着糜烂的寄生生活。这两个特权阶级是封建社会的统治者和剥削者。第三等级在政治上没有任何权利，受尽封建统治阶级的剥削和压迫，承担着沉重的封建劳役，是被统治者、被剥削者。第三等级与第一、二等级的矛盾是法国封建社会的主要矛盾。随着生产的发展，这一矛盾日益激化。

法国的资本主义生产方式早在十六世纪已在封建社会内部孕育成长，到了十八世纪有了很大的发展。除英国之外，法国是当时欧洲工商业最发达的国家。手工工场发展得很快，而且规模很大，工人达千人以上。商业，特别是对外贸易有很大发展，法国商品畅销全欧，具有高楼大厦的巴黎是法国工商业的中心。随着资本主义工商业的发展，封建的土地所有制、行会制和封建割据所造成的关卡的林立、度量衡的不统一、货币制度的混乱越来越成为资本主义经济发展的桎梏，资产阶级与封建贵族的矛盾日趋激化。与资本主义经济发展的同时，资产阶级的力量也日益强大。除一般从事工商业的中、小资产阶级之外，还形成了在国民经济中具有举足轻重的大工商业家、大银行家、大农场

主等。正如恩格斯所说："在法国从十八世纪起，富有的、强大的资产阶级就在形成"①。然而在经济上富有的资产阶级却长期处于政治上无权的地位。资产阶级为了争取政治权利，不惜以重金购买贵族封号，力图挤入贵族的行列。可是封建统治者却竭力排斥资产阶级的政治势力。国王路易十四曾下令取消资产阶级购买贵族封号。这不仅表明法国资产阶级不可能象英国资产阶级那样与贵族结成联盟，而且也表明资产阶级与封建专制的矛盾进一步加深。正是因为这样，就迫使资产阶级不得不同劳动人民、主要是同农民结成联盟反对封建专制，夺取政治权利。

第三等级中的广大劳动人民是处于社会的最底层，他们饱受封建统治者的剥削和压迫，特别是占全国人口绝大多数的农民更是生活在贫困中，挣扎在死亡线上。农民每年交给国王、贵族和教会的各种税收和贡品要占全年收成的四分之三左右，只剩下四分之一或五分之一属于自己。即使是丰年，农民的收入也只能勉强维持一家人的温饱；如遇荒年，则饿殍遍野，大批农民流入城市沦为乞丐。1777年法国的乞丐竟达125万人之多。

随着社会主要矛盾的日益激化，在农村中农民反对封建专制的暴动此起彼伏，连绵不断；在城市中，手工业工人和城市平民反专制统治的斗争也不断出现，甚至展开了街垒战。广大劳动人民的英勇斗争不仅促进革命形势的进一步发展，而且也显示了他们是彻底埋葬封建专制的主力军。但是，由于农民本身是一个不断分化的阶级，它不是新的生产关系的代表，不能成为一

① 《马克思恩格斯全集》第4卷第52页。

支独立的革命力量登上历史舞台。手工业工人不仅人数少，而且不成熟，它们只是近代无产阶级的前身，不能领导农民。而资产阶级是代表一种新的生产关系，而且业已成为一个独立的阶级，所以领导法国资产阶级革命的任务就历史地落在资产阶级的肩上。法国资产阶级成为这次革命的领导者，而广大的劳动人民则是资产阶级在革命中的强大同盟军。由此可见，法国资产阶级革命不同于英国资产阶级革命。马克思说："在1648年，资产阶级和新贵族结成了同盟反对君主制度，反对封建贵族和反对占统治地位的教会。在1789年，资产阶级和人民结成了同盟反对君主制度、贵族和占统治地位的教会。"① 列宁指出："这个联盟保证了革命的彻底胜利。"②

法国革命不同于英国革命的另一特点是完全抛弃了宗教外衣。作为法国国教的天主教在法国的社会生活和国家生活中具有重大的作用，是封建专制的精神支柱。法国资产阶级大都信奉新教——路德派和加尔文派，可是封建统治者强迫他们改信天主教，否则就严加迫害。因此，法国资产阶级不能象英国资产阶级那样借助宗教的旗号来进行革命，而是坚决抛弃宗教外衣直接进行夺权斗争。正如恩格斯所说："路易十四的暴力措施只是方便了法国的市民阶级，使他们可以赋予自己的革命以唯一同已经发展起来的资产阶级相适的、非宗教的、纯粹政治的形式。"③ 以上是十八世纪法国唯物主义产生和发展的政治、经济背景。

恩格斯指出："随着自然科学领域中每一个划时代的发现，

---

① 《马克思恩格斯全集》第6卷第124页。
② 《列宁全集》第21卷第395页。
③ 《马克思恩格斯全集》第21卷第351页。

唯物主义必然要改变自己的形式。”①法国唯物主义哲学是与当时自然科学发展的状况密切联系着的，是“自然科学形成过程的产物”。②十八世纪的自然科学特别是数学和力学有了进一步的发展。牛顿万有定律的广泛运用，推动了天文学的进一步发展。德国的康德(1724—1804年)提出星云说，以自然的原因说明太阳系的形成和发展。这也表明人们有能力认识自然界最深奥的秘密，而不需要求助于超自然的神秘力量。化学方面，法国的拉瓦锡(1743—1794年)创立氧化说，抛弃了神秘的燃素说，从而引起化学领域中的革命。在物理学方面，已研究了热、电、光等运动形式。在生物学方面，瑞典的林耐(1707—1778 年) 把前一时期生物学界积累的丰富材料进行整理，使它系统化，提出了分类法。但他强调动植物的种类是不变的，并且认为生物界与非生物界的界限是不可逾越的。法国的毕丰(1707—1788年)论述了地球形成的历史和生物(包括人在内)的产生与“变种”的历史，提出了环境决定变种的学说以及人与猿同源的思想。此外，生理学、解剖学和医学也有所发展。这些科学的发展，有助于人们进一步了解生命现象，说明物质与意识的关系。但是，必须指出，当时自然科学中各部门的发展是不平衡的。地质学“开始从它过去所陷入的荒诞假说的深渊中逐渐挣脱出来”，地理学刚刚被提高到科学水平，生物学、化学还处于不完全成熟的阶段。只有数学、力学和天文学的发展已处于较高的水平。牛顿的古典力学已获得普遍的承认，以致力学规律被提高到一般规律的地位，似乎力学规律可以解释一切现象。恩格斯把这时期自然科学发展

① 《马克思恩格斯全集》第21卷第320页。
② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷第657页。

的基本情况概括为"旧的牛顿——林耐学派的自然科学"。这就是说，这时期牛顿的机械主义和林耐的形而上学思想居于统治地位。十八世纪自然科学的发展状况给法国唯物主义以深刻的影响，使它能在概括自然科学先进成果的基础上超过十七世纪的唯物主义；同时也使它带有机械的和形而上学的局限性。

恩格斯指出："每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。"①十八世纪法国唯物主义哲学继承和发展自古希腊以来的先进的哲学思想。如，古代德谟克里特和伊壁鸠鲁的原子论唯物主义和无神论思想，文艺复兴时期的人文主义者和哥白尼、布鲁诺等人的先进思想。特别是近代英国的培根、霍布斯和洛克的唯物主义的经验论，还有牛顿、托兰德等人的自然神论。此外，十八世纪法国唯物主义哲学还继承和发展了本国的哲学思想，如笛卡儿哲学中的唯物主义。所以，马克思和恩格斯说："法国唯物主义有两个派别：一派起源于笛卡儿，一派起源于洛克……这两个派别在发展过程中是相互交错的。"②

综观以上所述，十八世纪法国唯物主义哲学概括了当时自然科学的优秀成果，继承和发展了自古以来的先进哲学思想，抛弃了唯心主义和宗教神学，从而超越了古代素朴唯物主义和十七世纪的唯物主义，成为近代唯物主义哲学发展的高峰、唯物主义发展史上一个重要的里程碑。

---

① 《恩格斯致康·施米特(1890年10月27日)》，《马克思恩格斯选集》第4卷第485页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷第160页。

第一章　十八世纪法国启蒙思想家

列宁说："没有革命的理论也就不可能有革命的运动。"①十八世纪上半叶，法国资产阶级为行将到来的资产阶级革命制造舆论，掀起了规模宏大、来势迅猛的启蒙运动。这也是欧洲资产阶级继"文艺复兴"以来的第二次思想解放运动。法国资产阶级启蒙思想家高举"理性"的旗帜，把"理性"当做一切现存事物的唯一裁判者。他们不承认任何外界的权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会形式、国家制度等都必须在"理性"的法庭面前受到最无情的审判。他们认为，过去由于专制制度和宗教窒息了人们的理性，致使人们长期处于愚昧和苦难之中；如今他们恢复了理性的权威，发现了"永恒的正义"。他们要求建立"理性的王国"，并真诚地期望共同的繁荣昌盛。因此，他们满怀着革命激情，猛烈地抨击封建专制统治和天主教会，以致他们的著作在本国不能印刷，只能拿到国外去出版，而他们本人则随时准备进巴士底狱。马克思和恩格斯高度评价这些启蒙思想家："在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物，本身都是非常革命的"。② 但是，马克思恩格斯同时也指出，他们所谓的"理性实际上不过是正好在那时发展成为资产者的中等

① 《列宁全集》第5卷第336页。
② 《马克思恩格斯全集》第20卷第19页。

市民的理想化的悟性而已”。① 所谓“理性的王国不过是资产阶级的理想化的王国”。② 所谓“永恒的正义”只是在资产阶级的司法中得到实现。总之“十八世纪的伟大思想家们，也和他们的一切先驱者一样，没有能够超出他们自己的时代所给予他们的限制。”③ 尽管这样，他们的历史功绩是不可磨灭的，影响是深远的。

十八世纪法国资产阶级启蒙运动促进了资产阶级革命形势的发展，同时也促进了资产阶级新文化，特别是唯物主义哲学的发展。

十八世纪法国启蒙思想家的主要代表是：培尔、伏尔泰、孟德斯鸠。他们的主要历史功绩是在思想上为法国唯物主义和无神论的发展奠定基础；在政治上为法国革命提出民主主义的政治纲领。

第一节 培 尔

培尔是十八世纪法国资产阶级启蒙思想家的一个重要先驱。马克思和恩格斯引用一位法国作家的话说：“培尔对十七世纪说来，是最后一个形而上学者，而对十八世纪说来，则是第一个哲学家。”④•

---

① 《马克思恩格斯全集》第19卷第208页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第20卷第20页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷第162页。

• 这里所说的“形而上学”是指一种研究感官不可达到的东西即超经验的东西的哲学，它的研究对象是神、灵魂和意志自由等。

比埃尔·培尔(Pierre Bayle 1647—1706年)出身于科拉城的一个新教牧师家庭。曾在土鲁斯大学和日内瓦大学读书。以后在色当的新教学院任哲学教授。这个学院被路易十四封闭后，培尔离开了法国，侨居荷兰，在鹿特丹大学任历史教授，后来被荷兰当局免职。

培尔继承了法国蒙台涅和笛卡儿的传统，以怀疑论为武器反对经院哲学，反对天主教会。最初，培尔站在新教立场与天主教进行论战，激烈的论战使他的思想日益发展。后来，培尔对新教也产生了怀疑，并与他原来的盟友——新教徒论战。培尔的主要著作是：《历史批判辞典》(1695—1697年)。

培尔虽然没有公开表明不相信宗教，但是他对上帝存在、灵魂不死和意志自由等表示怀疑。培尔认为，理性与信仰是对立的。可是历来的天主教会和经院哲学都力图依靠理性的力量来证明宗教教条的真理性，论证上帝存在的真实性。甚至十七世纪的笛卡儿和德国的莱布尼茨也企图用理性的方法证明上帝的存在。与这些资产阶级哲学家相反，作为十八世纪法国的第一个资产阶级哲学家培尔却明确地指出，用理性的方法不能证明宗教信仰的真理性。培尔说，谁不知道荒谬性就是神秘的东西的本质成分呢？在培尔看来，宗教信仰是神秘的，神秘的东西是荒谬的，荒谬的东西当然不能用理性的方法来证明其真理性的。恰恰相反，理性倒能揭露宗教的荒谬性。所以，宗教只能借上帝的权威强迫人们盲目信仰，而不能用理性方法来证明其真实性，从而使人信仰。可见，培尔是以贬低宗教至高无上的权威，来抬高理性的地位和作用，为资产阶级启蒙思想的发展作了一个良好的开端。

培尔认为，宗教信仰与道德没有必然的联系，宗教信仰应和

道德分开。天主教会宣扬教会是道德的化身，只有信仰天主教，服从教会，听命于上帝的人才能具有崇高的道德，培尔却对此表示怀疑。他认为，信仰天主教的人，相信“灵魂不死”和“来世报应”的人也可能是坏人、是不道德的人。事实上，教会迫害新教徒，强迫人们信奉天主教的行为就是不道德的。与此相反，不信仰天主教的新教徒和不信仰任何宗教的无神论者倒可能是具有高尚道德的人。培尔强调道德独立于宗教信仰的观点不仅揭露了宗教道德的伪善与欺骗，并为以后建立健全的伦理学说扫清了道路。

在培尔看来，宗教信仰与国家也没有必然的联系，教会与国家必须分开。在法国，天主教是封建专制的精神支柱。教会百般美化封建专制，神化封建君主，把封建君主专制说成是最完善的国家。但法国现实生活的败坏，使培尔对此表示怀疑。于是他从资产阶级的立场和感情出发，大胆地设想，一个由清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的。在这里人们不相信上帝，也不相信灵魂不死，但他们热心于公共福利，约束罪犯，阻止争端，维护孤儿和寡妇的权利，鼓励买卖公平，这样的社会，可以看成是一个高度文明的社会。很显然，培尔是把资产阶级的国家美化了，但却预告了它的即将来临。

培尔由怀疑宗教信仰进而批判它的理论支柱——十七世纪的“形而上学”。由此，培尔驳斥了莱布尼茨的所谓“预定和谐说”。他责问莱布尼茨说，要是这个世界是一个最美好的、最完善的世界，那么为什么还有罪恶？如果罪恶也是“预定的”，那么为什么要对罪恶进行惩罚呢？培尔也反对斯宾诺莎把实体说成是神，在培尔看来，斯宾诺莎把实体与神混在一起是错误的。

根据培尔的理解，实体就是每一个物体，因此世界不是只有一个实体，而是由无数的实体组成的。很显然，培尔没有正确理解斯宾诺莎"实体"学说的真正意义，但培尔的批判矛头是指向神的，目的在于否认神的至高无上的地位和权威。

另外，我们看到，培尔虽然对宗教和形而上学进行了批判，但他的批判是不彻底的，在他的思想中，仍然要求保留宗教。在培尔看来，理性是破坏性的，它适合于怀疑而不能获得真理，这显然是错误的。不过，培尔的哲学尽管有很大的局限性，但却进一步促进了法国唯物主义和无神论思想的发展，所以马克思和恩格斯仍高度评价其历史作用。他们指出："使十七世纪的形而上学和一切形而上学在理论上威信扫地的人是比埃尔·培尔。""比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学，从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础"。①

第二节 伏 尔 泰

弗朗斯瓦·马利·阿鲁埃(笔名伏尔泰，Voltaire 1694—1778年)是法国资产阶级启蒙运动的领袖人物。他出身于巴黎一个富裕的资产阶级家庭，祖先是呢绒和皮革商人，父亲是律师。他在耶稣会办的贵族学校念书，但他厌恶经院哲学，喜爱文学。1717年，伏尔泰因在诗中嘲笑奥尔良公爵，被关进巴士底狱。后来又因得罪了一个小贵族，再次被投入巴士底狱。出狱后，被驱逐出境。伏尔泰在英国住了两年多，他深入地研究英国的哲学、科学与政治制度。回国后于1733年发表了《哲学通信》，

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第162页。

热情地介绍英国的见闻，宣传英国的先进思想。该书立即被法国政府下令烧毁。伏尔泰不得不亡命荷兰。不久他避难于夏德莱侯爵夫人的庄园中。夏德莱侯爵夫人逝世后，他应普鲁士国王腓特烈二世的邀请去柏林，后来因与国王发生冲突而离去。1755年，伏尔泰在瑞士与法国交界的地方购买了费恩城堡，度过最后的二十几年。晚年，他仍努力工作，继续战斗。

伏尔泰具有多方面的才能，是诗人、剧作家、小说家、历史学家、哲学家，又是自然科学的普及者，在资产阶级启蒙运动中具有很高的威望。伏尔泰的主要哲学著作有：《哲学通信》（1733年）、《形而上学论》(1734年)、《牛顿哲学原理》（1738年）、《哲学辞典》(1764年)。

一、宇宙是一架巨大的机器

伏尔泰的世界观深受牛顿和洛克的影响，并最早在法国以通俗的语言宣传牛顿的思想。他说："我们都是牛顿的学生；我感谢他独自发现和证实宇宙的真实体系。"①伏尔泰认为，牛顿以万有引力规律证实宇宙是一架巨大的机器。如果制造一架良好的机器需要良好的机器匠，那么宇宙这架无比奇妙的机器也就需要极好的机器匠才能把它制造出来。这个机器匠就是上帝。上帝创造了宇宙，制订了宇宙的规律，并给宇宙以第一推动力。"上帝发一次命令，宇宙便永远服从"。由此它也就不再干预宇宙的事务。对于上帝的属性和本质，伏尔泰说："我是生成不能理解它们的。"②显然，伏尔泰的"上帝"并不是天主教所崇拜的偶

① 伏尔泰：《哲学通信》，上海人民出版社1961年版，第225页。
② 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第71页。

像，而是其机械主义必然导致的结果。他自己承认："运动并不是凭自身而存在的；因此必须求助于一个最初的推动者。"①可见，伏尔泰是以自然神论的形式肯定了自然界及其规律的客观性。马克思和恩格斯说："自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。"②

根据机械唯物主义的观点，伏尔泰继培尔之后进一步批判十七世纪的"形而上学"，特别是莱布尼茨的"单子论"。伏尔泰说，莱布尼茨发现了世界原来是单子的集合，就算是这样吧，但我和他本人都无法理解。他嘲笑莱布尼茨是"伟大的天才，同时又是某种程度上的江湖术士。"1775年葡萄牙京都里斯本发生地震，高楼倒塌，人畜死亡。伏尔泰利用这个事实进一步批判莱布尼茨的"预定和谐说"。他说，既然一切都是预先安排好的，为什么善良的上帝要使这么多的人畜死亡呢？如果是为了惩罚，那么巴黎为什么不受到惩罚呢？伏尔泰还批判笛卡儿的二元论。他认为笛卡儿把身体与思维完全对立起来，当作宇宙的两个互不相干的实体，是完全错误的。他说，正如思考不同于消化一样，我们不能因此设想存在着二个实体，一个会思维，另一个会消化食物。在没有丧失理智的人看来，所谓"二个实体"是可笑的，灵魂不死是荒谬的。伏尔泰指责形而上学者专门从事抽象的、思辨的臆测，而不去研究自然。他风趣地说，如果听话的人听不懂人家在对他说些什么，说话的人也不懂自己在说什么，那末这就是"形而上学"。这种思辨的"形而上学"完全是无用的废物。

---

① 《十八世纪法国哲学》第71页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷第165页。

二、一切观念都来自感觉

伏尔泰高度评价洛克的哲学。他说："我跑了许多很不幸的弯路……我又回到洛克这里来了，就象一个浪子回到他父亲那里一样。"①"洛克阐明人类的悟性，就好象一位最好的解剖学家解释人体各部的关键一样。"②伏尔泰继承和发展洛克的经验主义原则，强调一切观念都来自感觉经验。他说："我们的最初的观念乃是我们的感觉。"③感觉愈多，观念也愈多。感觉以外界对象为前提，感官是我们认识外界对象的必经门户。根据唯物主义经验论原则，伏尔泰批判了贝克莱的主观唯心主义。伏尔泰指出，感觉不是主观自生的，而是外物作用于感官的结果。如果在人之外不存在有客观事物，一切都是我的"感觉的复合"，那么，我在梦中以为碰到了火，为什么不感觉到疼痛，而在现实生活中，当我碰到火的时候，就会感到疼痛呢？这是众所周知的常识。由此可见，主观唯心主义是违反人类常识的谬论。伏尔泰还批判笛卡儿的"天赋观念"论，指出"人心里根本没有天赋观念"。④伏尔泰在批判唯心主义的斗争中继承和发展了洛克的经验论原则，克服洛克内省经验的不彻底性，这是一个进步。但是伏尔泰还没有超越经验主义的藩篱。在他看来，人们的全部知识只是把"记忆力"所保存的许多观念加以"整理"的结果。因此，人们的认识无法深入到事物的本质。他说，当我们的眼睛还不够敏锐，还不能分别金子的组成部分和一粒芥子的组成部分时，

①② 伏尔泰：《哲学通信》第208、51页。
③④ 《十八世纪法国哲学》第74页。

我们就不能对它们的本质有所认识。如果认为必要考察一些最根本的原理，那"我们就必须求助于神"①。这是狭隘经验论必然导致的局限性。

三、宗教是理性的大敌

伏尔泰从大资产阶级立场出发，尖锐地抨击封建专制制度的罪恶，无情地揭露僧侣和贵族的卑鄙无耻，要求实现自由、平等，保障人民的自然权利。伏尔泰极力赞扬英国资产阶级的民主政治制度，期望建立一个自由、平等的"理想王国"。早期伏尔泰的理想王国是英国式的"君主立宪制度"，后期则倾向于共和制。但伏尔泰认为实现这种理想王国不能依靠劳动人民，他把希望寄托在"开明君主"身上。

伏尔泰以无比愤怒的激情抨击了作为封建专制精神支柱的天主教教会的罪恶行径。他指出，人生下来时根本没有神的观念，小孩没有神的观念，非洲一些民族也没有神的观念。天主教所谓的"神"完全是僧侣的欺骗和人们无知的结果。天主教正是建立在"最下流的无赖编造出来的最卑鄙的谎言"的基础上的。伏尔泰轻蔑地嘲笑："十二个人建立的基督教"，只要一个人就能够毁灭它。伏尔泰指出，圣经中关于奇迹，关于夏娃是由亚当的肋骨造成的，以及方舟等传说都是无稽之谈。他还指出，基督教的历史是一部残暴的血腥史。1771年伏尔泰给叶卡捷琳娜二世的信中说，自从这位神圣处女的儿子逝世以来，可以说几乎没有一天没有人因为他而被杀害的。据他的统计，人类因基督教

① 《十八世纪法国哲学》第64页。

而损失了一千七百余万生灵。这就是说，每一世纪就有一百万人被处死刑。伏尔泰愤怒地谴责宗教裁判所。他说，拦路抢劫的强盗仅仅抢劫你的财物，但宗教裁判所却夺去你的一切，直到你的思想，甚至使你化为灰烬。伏尔泰指出宗教信仰与人类理性是互不相容的，是压抑理性的大敌。他无情地痛骂宣扬蒙昧主义的教皇、大主教是"文明的恶棍"、"两足禽兽"，是一群"反复无常的小人"、"卑鄙的流氓"和"社会败类"。伏尔泰号召人们共同"消灭败类"，要求每个人都按照自己的方式同骇人听闻的宗教狂徒们作英勇的斗争。伏尔泰还动员社会力量为遭受天主教迫害致死的人们平反昭雪。他曾要求为新教徒卡拉死后恢复名誉，并使其家属获得自由。伏尔泰反对天主教会的不屈不挠的斗争，使他获得极大的声誉。

不过，作为大资产阶级的思想家的伏尔泰，并未能成为一个无神论者。他仍然要求保留宗教。在伏尔泰看来，对资产阶级来说，上帝是不需要的，但是对于广大劳动者来说，上帝是必需的。伏尔泰认为，对劳动人民保留宗教，就可以更好地使用他们。他说，我希望我的供应人，我的裁缝匠，我的仆人，都信仰上帝，这样就很少有人再来抢劫我了。由此，伏尔泰赤裸裸地宣称："即使上帝是没有的，也必须捏造一个"。正由于此，伏尔泰不同意培尔关于可能存在无神论者组成社会的思想。

总的看来，伏尔泰在法国最先宣传牛顿和洛克的先进思想，尖锐地揭露和批判天主教，促进唯物主义和无神论思想的发展，为十八世纪法国启蒙运动作出了重大的贡献，从而也使他获得了很高的声誉。

第三节　孟德斯鸠

查理·路易·孟德斯鸠(Charles Louis de Secondat Monte Squieu1689—1755年)出生于法国吉伦特省波尔多市附近的一个贵族世家。母亲也是贵族出身。伯父——孟德斯鸠男爵任波尔多议会的议长。1700年，孟德斯鸠在巴黎附近的奥拉托里会学院读书。1706年，他回波尔多学习法律，准备继承本族世袭的波尔多议长的职位。1708年，他获得法学学士学位。1716年，伯父病死，他继承伯父的议长职位，并按照遗嘱承袭"孟德斯鸠男爵"的封号。孟德斯鸠在他担任议长期间，有更多的机会接触社会实际，更深刻地了解法国社会的腐败和人民的苦难，加深了对封建专制的不满。1726年，孟德斯鸠以高价卖去世袭的议长职位和男爵封号，迁居巴黎，专门从事著述和社交活动。1728年，开始长途旅行，曾先后到达奥地利、匈牙利、意大利、瑞士、荷兰等国，深入考察各国的政治制度、风俗习惯和宗教信仰等社会情况。孟德斯鸠在英国居住期间，研究英国的哲学和政治。他还经常亲自观察英国议会的会议情况。回国后，孟德斯鸠闭门整理所收集的资料，专心写作。他被选为英国皇家学会会员和柏林皇家科学院院士，1755年，孟德斯鸠在旅途中患病，同年二月在巴黎病逝。孟德斯鸠的主要著作有《波斯人的信札》(1721年)、《罗马盛衰原因论》(1734年)、《论法的精神》(1748年)。

一、批判封建专制和天主教会

作为大资产阶级的思想代表，孟德斯鸠竭力反对"朕即国

家”的君主独裁。他说，在封建专制的国家里，法律等于零，君主的意志就是法律。君主的决定一旦发出，便应立即发生效力，即使君主是在酒醉或是精神失常时作出的决定也定要执行。在专制制度统治下，个人的荣辱和生死完全取决于君主的意志。今日是三军的统帅，明日也许做了庖师。谁要是得罪了君主则必死无疑；谁要是被君主看中，就是没有长处他也会飞黄腾达。君主“反复无常的意欲毁灭其他一切人的意欲”。①孟德斯鸠对不合理的封建专制制度十分不满，他说：“君主、廷臣以及若干个别人士，占有全部财产，同时别的人却全体呻吟在极度贫困中。”②在他看来，君主专制就在于剥削和镇压人民，正如：“路易斯安纳的野蛮人要果子的时候，便把树从根底砍倒，采摘果实。”③孟德斯鸠指出：“专制政体的原则是恐怖。”④孟德斯鸠虽然批评封建专制制度，但他并不主张用暴力来推翻它。他的理想是建立英国式的“温和政府”。

孟德斯鸠从批判君主专制，进而抨击天主教教会。孟德斯鸠写道：“在专制的国家里，宗教的影响比什么都大，它是恐怖之上再加恐怖”。⑤他讽刺天主教会的最高首脑——教皇是魔法师，因为教皇可以使国王相信三等于一（指天主教的教条“三位一体”。——编者注）。教皇可以使人们相信人所吃的不是面包和酒，而是耶稣的血和肉（指天主教的“圣餐”。——编者注）。他谴责天主教会严重地阻碍着资本主义经济的发展。因为教会虽然掌握了大量的钱财，可是他们永远只会往里拿，决不向外掏，财

①⑤ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1961年版，第26、60页。

② 孟德斯鸠：《波斯人信札》，人民文学出版社，第210页。

③④ 孟德斯鸠：《论法的精神》上册第58页。

富落入他们的手中，只能使经济陷于瘫痪状态，既没有贸易，也没有百艺，当然也就不会有创造，万般停滞不前，死气沉沉。孟德斯鸠坚决反对灵魂不死的说教，这种说教只能使人幻想死后灵魂在天国享福，而放弃了关心他们的现实物质生活，不去考虑如何改善现存的社会。

孟德斯鸠虽然批判天主教，但他并不否定宗教。他认为宗教是管理国家的一种工具，它是唯一可以约束那些不畏惧法律的人们的缰绳。不过，孟德斯鸠主张信仰自由，认为不同的宗教信仰可以并存，要求宗教改革，反对宗教迫害。这些思想都具有一定的积极意义。

二、地理环境决定政治制度

在世界观方面，孟德斯鸠是个自然神论者。他否认天主教的上帝，但承认作为宇宙始因的上帝的存在。在《论法的精神》一书中，开宗明义地写道："上帝是宇宙的创造者和保养者；这便是上帝与宇宙的关系。上帝创造宇宙时所依据的规律，就是他保养时所依据的规律。他依照这些规律行动，因为他了解这些规律。"① 这就是说，上帝既按规律创造宇宙，上帝的一切行动就要受规律的制约，上帝不可随心所欲地干预宇宙的一切。孟德斯鸠以自然神论的形式肯定了物质世界及其规律的客观性和永恒性。他说："我们看见，我们的世界是由物质的运动形成的，并且是没有智能的东西，但是它却永恒地存在着。所以它的运动必定有不变的规律。"②

---

①② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册第1页。

孟德斯鸠的自然神论是其社会学说的理论基础。孟德斯鸠是近代资产阶级社会学中地理学派的理论先驱。他认为，既然宇宙中的一切都受规律所制约，那么社会政治制度也有它自己的规律。在孟德斯鸠看来，合适的社会政治制度主要取决于社会赖以存在的地理环境。

孟德斯鸠认为，决定社会政治制度的因素是多方面的，如气候的寒热，土地的肥瘠和面积的大小，农、猎、牧各种人民的生活方式，以及宗教信仰、人口的多少、风俗、习惯等等。但其中的气候和土地等地理环境因素起着决定作用。他说："气候的影响是一切影响中最强有力的影响。"① 因为不同的气候形成人们不同的精神气质和内心感情。在孟德斯鸠看来，在寒冷气候下，人们具有充沛的精力，具有较大的勇气，较为直爽，较少猜疑、策略与诡计。相反，在气候闷热的地方，炎热的空气使人们感到精神非常萎靡。人们缺少勇气，什么都害怕。炎热国家的人民，就象老头子一样怯懦，寒冷国家的人民，则象青年人一样勇敢。如果气候极度炎热，则使身体完全丧失力量，使人丝毫没有进取心，懒惰就是幸福。由于气候条件不同，造成人们的气质与感情的差异，因此适合他们的政治制度与法律也不相同。在气候酷热的国家里，适合于奴隶制度，因为把懒惰当作幸福的人，只有畏惧惩罚的恐怖，才能够强迫他们履行艰苦的义务。在气候寒冷的国家里，勇敢的人们应该享有更多的自由，更适合于民主制。

孟德斯鸠还认为土壤的肥沃和贫瘠也决定社会政治制度。

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册第311页。

他说，一个国度的土地肥沃，就很自然地养成一种依赖性，好逸恶劳，贪生怕死。所以，单独个人的统治最常见于土地肥沃的国家。而土地硗薄使人勤勉持重，坚忍耐劳，勇敢善战。因为土地不肯给于他们的东西，他们必须靠自己努力而取得。特别是山区，他们没有多少可以保持的东西，他们唯一值得保卫的东西就是自由。故山区等贫瘠的地区适合于人民统治的形式。

孟德斯鸠还认为，国家疆域的大小也决定国家的政治制度。他说，亚洲有较大的平原，所以在亚洲总是出现专制制度，如果不是实行极端严酷的统治，很快就会形成一种割据的局面。在欧洲，天然的区域划分形成了许多不大不小的国家，这些国家最适合法治，如果不实行法治，国家即将堕落。

总之，在孟德斯鸠看来，地理环境的不同决定着人们的气质和感情的差别，从而也决定了不同的社会政治制度，这种观点显然是错误地夸大了地理环境的作用。诚然，地理环境是社会赖以存在的必要条件，但它并不能决定一个社会的政治制度。许多国家的地理环境并无多大差别，但其政治制度却大小相同。而同一个国家里，地理环境没有多大的变迁，但政治制度却发生了巨大的变化。因为一个国家的政治制度主要取决于它的经济基础。所以，孟德斯鸠虽然力图以物质原因来说明社会政治制度，但最后还是陷入了形而上学的外因论。不过，在当时条件下，孟德斯鸠的地理环境决定论对于批判君权神授，论证资产阶级革命的合理性，具有一定的进步意义。

三、三权分立

孟德斯鸠说："一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古

不易的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。"①为了防止一切有权力的人滥用权力，压抑民主，他继承洛克的分权学说和参考英国的政治制度，提出"三权分立学说"，希望以权力约束权力，使各种权力相互平衡，以保证民主制的贯彻实行。他说："每一个国家有三种权力：（一）立法权力；（二）有关国际法事项的行政权力；（三）有关民政法规事项的行政权力。依据第一种权力，国王或执政官制定临时的或永久的法律，并修正或废除已制定的法律。根据第二种权力，他们媾和或宣战，派遣或接受使节，维护公共安全，防御侵略。依据第三种权力，他们惩罚或裁决私人讼争。我们将称后者为司法权力，而第二种权力则简称为国家行政权力。"②他指出，立法权、行政权和司法权必须相互分开，否则人们的民主自由就没有保证。如果立法权和行政权集中在同一个人或同一个机关，国王或执政官既制订暴虐的法律，又可暴虐地执行这些法律；如果司法权不同立法权分开，法官如是立法者，他就可实行专断；如果司法权与行政权合而为一，则法官握有镇压的力量，民主自由就无保障。孟德斯鸠指出，在土耳其，这三种权力集中于苏丹一人身上，所以恐怖的暴政统治着一切。有些国家名为共和国，由于一切权力合二为一，虽然没有专制君主的外观，但人们却时时感到君主专制的存在。孟德斯鸠认为，在一个自由的国家里，立法权应该由人民集体享有，应属于人民代议机关。国王则是行政权的执行者。法院是司法机关。国家的三种权力既彼此独立，又相互牵制，人们的自由就有了保障，滥用权力的暴政就可以避

①② 孟德斯鸠：《论法的精神》上册第154、155页。

免。孟德斯鸠的三权分立说掩盖了资产阶级专政的实质。因为国家是一个阶级镇压另一个阶级的暴力工具。国家权力不能由统治阶级与被统治阶级共同掌握，彼此瓜分。国家机关只有分工，其目的在于更好地实现一个阶级对另外一个阶级的专政。但在当时，孟德斯鸠提出的"分权说"，在反对封建专制，限制君主的无限权力，为资产阶级参与政治制造革命舆论方面，曾经起过一定的进步作用。正如马克思和恩格斯曾经指出的："在某一国家里，某个时期王权、贵族和资产阶级争夺统治，因而，在那里统治是分享的，那里占统治地位的思想就会是关于分权的学说，人们把分权当作'永恒的规律'来谈论。"①

第四节　卢　　梭

让·雅克·卢梭 (Jean Jacques Rousseau 1712—1778年)生于日内瓦一个钟表匠家庭。祖先是法国人，因受天主教会迫害而逃到瑞士。后来，卢梭的父亲又遭到当地封建贵族的迫害而逃离日内瓦。卢梭从13岁开始就被迫过着颠沛流离的贫困生活。他进过难民收容所，当过学徒和店员，做过仆人和乐谱抄写员等。

1741年，卢梭定居巴黎，结识许多先进思想家，与狄德罗等人交往甚密。卢梭的第一本著作是对法国第戎研究院提出的"科学与艺术的复兴能促进人类的道德与风格——能够移风易俗么？"这一问题的回答，题目为《论科学与艺术》(1750年)。由于

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第52—53页。

这本著作，卢梭获得荣誉和奖金。第二本书也是应第戎研究院的征文题目而写的，书名为《论人类不平等的起源和基础》，恩格斯在《反杜林论》一书中称赞它是“充满辩证法的杰作”。1762年，卢梭发表著名的《社会契约论》和《爱弥儿》。由于他在著作中批判了封建制度的不合理性，屡遭反动政府的迫害，不得不流亡国外。1766年他随休谟到英国。1766年回法国，改名换姓隐居于农村。1770年定居巴黎，在清贫中度过最后的八年。

一、人生而自由平等

卢梭基本上是个自然神论者，他反对用理性方法论证神的存在，主张从人的良心、感情出发，确信神的存在。因为在人的内心深处，总是相信有个至善至美的神。他认为，我们所见到的宇宙处于永恒运动之中，而且“它的运动是有规律的，齐一的，服从恒定的法则的。”①那么，宇宙怎么会运动的呢？卢梭说：“我不能看到太阳滚动而不设想一种推动它的力量，换句话说，如果地球在转动，我就认为感到有一只手在使它转动。”②虽然这个引起运动的原因我不曾看到，但“我内心的信念却使我觉得这个原因非常明显”。③那就是一个智慧的意志，神在推动宇宙的运动。这样，卢梭由于形而上学的“外因论”，承认了非物质的推动力，神的存在作为宇宙运动变化的始因。不过，在卢梭看来，神并不能随意创造和消灭物质，并且企图以物质的原因来解释社会政治问题。他在《人类不平等的起源和基础》一书中写道：“本论文中所要论及的……就是在事物的发展中指出，权利代替暴力

①②③ 《十八世纪法国哲学》第181页。

和自然服从法律的时候；并解释由于什么奇迹的连贯，强者能够甘愿为弱者效劳，以及人民能够用真正幸福的代价来换取想象的安宁。”

卢梭接受了当时颇为流行的“自然状态”的学说，他进一步证明自由和平等是人类的自然本性，是天赋的人权。

卢梭认为，人类发展的最初阶段是处于没有任何社会联系的“自然状态”之中，人们除了年龄、健康和体力等所构成的“自然的或物理的不平等”之外，决没有“某一些人享有损害他人的各种特权”的不平等。在那时，人们没有实业，没有语言，没有住所，没有战争，人与人之间不存在任何的联系。在这种“自然状态”下，人们自由自在地漂泊在森林之中。卢梭说：“我看到他在橡树下饱食，在原始的小河里饮水，并以供给其食物的那一棵树的树脚作为自己的床；他的需要的满足就是如此。”②在这种原始的“自然状态”中没有奴役和统治。不过，一个人可能用暴力掠夺另一个人所摘取的果实或所打死的禽兽，但是暴力决不能形成一个人奴役另一个人。因为“奴役关系仅仅是由于人们相互依赖以及由于那些把他们结合起来的相互需要所形成的，”③而在那时，人与人之间是没有这种“相互依赖”和“相互需要”的。所以卢梭宣称：“每个人都生而自由、平等。”④卢梭反对亚里士多德认为“人并不是天然平等的，而是有些人为当奴隶而生，另一些人为治人而生”的观点。卢梭说，之所以有所谓天生的奴隶，奴隶生的子女都只能当奴隶，那是因为已经有了违反人类本性

①②③ 卢梭：《人类不平等的起源和基础》，三联书店1957年版，第20、24、53页。

④ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆1963年版，第7页。

的奴隶的缘故。卢梭也不同意霍布斯认为在自然状态中"人对人象狼一样"的观点。卢梭说，自然状态乃是一种关心自我保存，然而并不损害他人保存的状态，因此这种状态是最适于和平和最宜于人类的。霍布斯是把满足许多热望的需要不恰当地强加于自然状态中的人类，而这些热望乃是社会的产物。卢梭以"自然状态"说反对封建专制，他看到封建专制是践踏"人"的尊严的残酷制度，因此他竭力恢复人的权利，论证天赋的自由平等，这在当时历史条件下是具有一定进步意义的。但在人类社会发展的过程中根本不曾存在过所谓"自然状态"这个阶段，也没有脱离一切社会关系而独来独往的"人"。毛泽东同志指出，人总是以社会一员的资格，同其他社会成员协力，结成一定的生产关系，从事生产活动，以解决人类物质生活问题。卢梭所谓天赋的自由和平等，也是根本没有的。马克思指出，"平等和自由需要一定的生产关系作前提，在古代世界里还没有出现这样的生产关系；在中世纪也没有出现这样的生产关系。"① 由此可见，卢梭的"自然状态"论完全是抽象地考察人类社会问题，是非科学的。

二、私有制是人类不平等的根源

在卢梭看来，自然状态虽然最适合于人类的本性，但是随着私有制的产生，"自然状态"就过渡到"文明社会"，于是人类也就失去了天赋的自由和平等，而处于奴役和统治的社会关系中。所以，私有制是社会罪恶的根源。卢梭认为，私有制的产生有一个过程。在自然状态下人类在长期发展过程中遇到自然界的各种困

① 马克思：《政治经济学批判大纲》（第二分册）第11页。

难，为了保存自己，不得不与自然界作艰苦的斗争，在斗争中学会了克服困难的种种办法，同时也增长了才智。在沿海和沿河的地方，他们发明了绳索和钓钩，就有了渔夫和食鱼的人。在森林中，他们制造了弓和箭，就有了猎者或战士。在寒带地方，他们用打死的野兽皮以护体。雷鸣、火山或某种侥幸的机会，使他们认识了火，就有了抵御严寒的新方法，以后学会了重新生火，最后又学会了用火调制其以前生吞的肉类。随着各种工具的发明，人们就享有很多的余暇，并利用这些余暇来供给自己以好多种为其祖先所不知道的安乐。这时，人们不再睡在原始的橡树下或蔽居于洞穴中，而是利用坚硬的石斧，砍树伐木，建造小屋，设立家庭。家庭的建立和家庭的区别，形成了最初的革命。而冶金和农业两种技术的发明，则引起了一场巨大的社会革命，导致了私有制的产生，"自然状态"的结束。应该说，卢梭以生产和技术的发展，也就是以经济的发展来说明社会的重大变革，有历史唯物主义的思想因素。但是，卢梭在具体说明私有制的产生时却陷入了历史唯心主义。他说："第一个用围墙围起一块土地的人想出来说：这是我的，并且找到颇为简单的人相信是他的。这个人就是文明社会的真正创始人。"① 如果当时有人拔除木桩，填平圩沟，并向其同类大声疾呼道："勿信这个骗子"；要是大家都相信那个人的警告，一致反对围墙圈地，那么自然状态就不会结束，文明社会也就不会产生。在这里，卢梭把私有制的产生归之于个人和偶然因素，这是错误的。

卢梭认为，随着私有制的产生，社会邪恶也随之产生。在人

① 卢梭：《人类不平等的起源和基础》第56页。

与人之间出现了妒嫉与暗害，诡诈与残酷的行为以满足贪得无厌的奢望；同时，人类天赋的自由和平等随之消失，不平等也就随之产生和发展起来。所以卢梭说："使人文明起来、而使人类没落下去的东西，在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物。"① 这就是说，随着生产的发展，人们脱离了原始的野蛮的自然状态进入文明社会，这是人类社会的一个进步；但由于生产的发展，出现了私有制，产生了社会的邪恶，这是一个退步。人类社会的发展就是在对抗和矛盾中实现的。

根据卢梭的分析，人类社会不平等的发展经历三个阶段。第一个阶段是形成了贫者与富者的对立。他说，私有制产生后，人们"便开始按照他们彼此各种不同的性格而产生统治和奴役或者暴力和掠夺。"② 有产者损害别人的利益来扩大自己的财产，无产者不得不夺取富人的生活资料来维持生命。特别是富人们一知道统治的快乐，就立即蔑视一切其他的快乐，"他们好象饿狼一样，一经尝过人肉以后，便厌弃一切其他食物，而只想吃人"③。由于富人的攫取和统治，穷人的抢劫和反抗，使新生的社会陷于混乱和战争状态。社会发展不平等的第二阶段是产生了国家与法律，从政治上确立富人对穷人的统治。由于少数富人难以抵挡为数众多的穷人的力量，于是狡猾的富人就诱骗穷人共同制订法律。结果是穷人受了富人的欺骗而制定了协定，于是国家与法律就产生了。从此"它们对于弱者给以新的拘束，对于强者则给以新的力量，它们把天赋的自由永久破坏了，它们把私有和不平等的法律当作永世长存的东西而规定下来，它们把

①②③ 卢梭：《人类不平等的起源和基础》第64、69、71—72页。

狡猾的攫取变成了不可取消的权利，而且为了若干野心家的利益，它们还使整个人类从今以后忍受着穷苦、奴役和贫困……并且在宇宙之内，再也不可能找到能够摆脱枷锁、能够从利刃之下撤出头来的这样一个角落了。”①这里，卢梭在一定程定上揭露了国家与法律的阶级实质，包含有历史唯物主义的思想因素，但他把国家与法律的起源错误地归之于欺骗和受骗，仍是错误的。社会不平等发展的第三阶段是政府权力的腐化，变成了专制政治。封建君主专制是社会不平等发展的顶点。在这里，除了君主之外，人人都是奴隶，没有任何权利，所以人人又都是平等的。卢梭说：“这里就是不平等的顶点，也就是结束了循环的并达到我们所由之出发的起点的终极点……从而也是回复到一个新的自然状态上来”。②不过这种“新的自然状态”和过去的“自然状态”是不同的。因为“一个是纯粹的自然状态，另一个则是过度腐败的结果。”③这种过度腐败的制度之所以能够存在，则是由于暴力的支持。因此，必须以暴力推翻它。卢梭说：“以扼杀或废除暴君为结局的那种暴动，较诸暴君昨天用以处置其臣民的生命、财产的那些行为，同样是合法的行为。暴力支持它，暴力也推翻它。一切事物都是这样地按照自然秩序前进的。”④在这里，卢梭实际上是从理论上论证了用暴力革命推翻封建专制的必然性，充分表达了激进的中、小资产阶级的愿望。这在1789年法国革命过程中曾产生过很大的影响。此外，卢梭在分析不平等的发展过程中包含着丰富的辩证法思想。卢梭认为，人类社会的发展不是和平的，而是在进步和退步的对抗和矛盾中实现的。人类

① 卢梭：《人类不平等的起源和基础》第71—72页。

②③④ 卢梭：《人类不平等的起源和基础》第86—87页。

社会前进的过程也不是直线的，而是曲折前进的。在自然状态中人类是平等的，但进入了文明社会，人类则是不平等的。这是后者对前者的否定——第一个否定。当文明社会发展到绝对的专制统治时，人类似乎又平等了，但只有通过暴力革命推翻封建专制的绝对统治，才能实现"更高级的社会契约的平等"。这就是对不平等的再否定——否定之否定。从平等发展到不平等，又从不平等发展到平等，仿佛是向出发点的回复，但它不是简单地重复，而是具有新内容的更高阶段。恩格斯在《反杜林论》中说，卢梭是早于黑格尔运用"矛盾辩证法"，"我们在卢梭那里不仅已经可以看到那种和马克思《资本论》中所遵循的完全相同的思想进程，而且还在他的详细叙述中可以看到马克思所使用的整整一系列辩证的说法：按本性说是对抗的、包含着矛盾的过程，每个极端向它的反面的转化，最后，作为整个过程的核心的否定的否定。"①

三、社会契约说

在卢梭看来，"自然状态"虽是人类社会最美好的状态。可是，在这种原始的状态中，人类遇到了种种的困难和障碍，人类如果不改变它"便不能继续维持；并且人类如果不改变生存方式，就会消灭。"②于是人类必须依靠相互团结和互相协作来形成一种力量的总和，以克服生存中的种种困难和障碍。卢梭指出，这就是社会契约所要解决的根本问题，也就是必须"寻求一种结合的形式，使它能够以全部共同的力量来防御和保护每

① 《马克思恩格斯全集》第20卷第153页。
② 卢梭：《社会契约论》第19页。

个结合者的人身和财富；而同时又使每一个与全体相联合的个人只不过是在服从自己本人，并且仍然象以往一样地自由。”①卢梭在批判格劳秀斯和霍布斯等人的“社会契约论”的基础上，提出自己的“社会契约论”。卢梭认为，契约是人们自由协议的产物。缔结契约的每个人都必须把自己的一切权利转让给全体，没有任何人可以例外。由于每个人都向全体奉献自己，所以每个人并没有向任何人奉献出自己。因此，人人都可以获得同样的权利。这样，人们虽然丧失了自然的平等和自由，但可以获得契约的平等和自由。这种根据契约而形成的“全体”就是国家，而缔结契约者称为公民或臣民。在契约国中，卢梭特别强调人民是主权者。他说：“人民作为整体来说是主权者。”②国家是代表人民的最高的共同意志，即“公意”。如果政府违反“公意”，篡夺了主权，人民便有权推翻它。国家的官吏不是人民的主人，人民可以委任他们，也可以撤换他们。卢梭还强调立法权是人民主权的主要表现形式。所以“立法权是属于人民的，而且只能是属于人民的。”③行政权是由立法权派生的，司法权是行政权的使用。因此他不赞成洛克和孟德斯鸠的“分权说”。他嘲笑分权说是江湖术士的骗人勾当。在契约国中卢梭主张必须确保公民“对于财产的合法占有”。④在他看来，财产权是所有权利中最神圣的，在某些方面，它甚至比自由更为重要。同时，卢梭还主张在契约国中，必须由贤者来实行统治。因为群众是盲目的，他们只希望自己幸福而不知道如何实现幸福，所以“最好的而且最自然

①③④ 卢梭：《社会契约论》第20、68—69、30页。

② 卢梭：《爱弥儿》下册，商务印书馆1978年版，第709页。

的秩序便是让最明智的人来治理群众”。[1] 并且，还必须保留宗教，以约束群众。他说：“每个公民都应该有一个宗教，宗教可以使他们热爱自己的责任，这件事对国家是很有重要关系的。”[2] 显然，卢梭的契约国是以私有制为基础的资产阶级的民主共和国。正如恩格斯所指出：“卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为资产阶级的民主共和国。”[3] 尽管卢梭的政治思想中具有许多阶级的局限性，但他提出的资产阶级民主主义理论对十八世纪法国革命和正处在资产阶级革命中的国家都起过积极作用。在美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》，以及两国的宪法中都在很大程度上体现了卢梭的民主主义思想。卢梭的著作在十九世纪初传入中国，对中国的旧民主主义革命也曾发生过积极的影响。

第五节　孔狄亚克

埃蒂耶纳·博诺·德·孔狄亚克(Etienne Bonnot de Condillac 1715—1780 年) 生于法国南部格勒诺布尔城的一个新贵族家庭，曾在里昂的耶稣会专科学校念书。过后他的长兄马布利神父让他进巴黎的圣苏尔比斯修道院。他对神学的兴趣不大。而热衷于文学、哲学和数学。他与狄德罗、卢梭、达朗贝等交往甚密，并为《百科全书》撰稿。1767 年任法兰西科学院院士，1772 年隐退。主要哲学著作是：《论人类知识的起源》(1746年)、《论缺点

①② 《社会契约论》第84、174页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 20 卷第 20 页。

和优点毕露的诸体系》(1749年)、《感觉论》(1754年)等。

孔狄亚克基本上是一个自然神论者。他虽然肯定上帝是宇宙的始因，承认上帝给人们以认识能力，但却又极力地推崇和宣传洛克的经验论，并且进一步发展了经验论的原则，同时批判了十七世纪的"形而上学"。孔狄亚克强调人的认识起源于感觉，唯有感觉是真实可靠的。他说，当事物对感官发生作用时，心灵才接受到某种东西。"我们来看一看一个人刚刚出世的最初时刻的情况。他的灵魂首先经历到各种不同的感觉，例如光、颜色、痛苦、快乐、运动、静止：这些就是他最初的思想。"①"我们就通过各种感官得到了各种不同的观念。"② 反省则是把"知识的原料"，即感觉，进行"种种配合，寻找它们所包含的各种关系。"③从而使我们获得了一切不能由外物得来的观念。所以，一切观念都是来自感觉，"没有一个观念不是获得的。"④由此，他克服了洛克经验论中的唯心主义倾向，否定了洛克认为观念有两个来源，即感觉和反省的看法。孔狄亚克尖锐地指出："只承认一个来源，要更确切一些。"⑤反省也是在感觉的基础上逐渐形成和发展起来的，"只是一些后天获得的习惯"。⑥洛克的这种不确切处看起来虽然很轻微，但在他体系中却布下了许多暧昧的阴影，使他不能正确地阐明这个体系的各种原则。应该说，孔狄亚克对洛克的批判是切中要害的。

孔狄亚克把观念分成两类：单纯观念和复合观念。单纯观念是由单一的感觉形成，复合观念则是由若干个感觉结合而成

---

①② 《十八世纪法国哲学》第103页。
③④ 《十八世纪法国哲学》第103—104、104页。
⑤⑥ 《十八世纪法国哲学》第132页。

的。例如，“白色”、“坚固”、“形式”等是一个个单纯观念；“白纸”这个观念就是由“坚固”、“白色”、“形式”等单纯观念的集合而成的复合观念。孔狄亚克认为抽象概念乃是复合观念的一种形式，“只不过是一些由存在于若干个别观念之间的共同之点形成的观念。例如动物这个概念……是从那种同等地属于人、马、猿等观念的因素抽出来的。”①在孔狄亚克看来，从单纯观念到复合观念，从个别观念到抽象概念的发展只不过是人们的认识在量上的变化，而不是从现象到本质的认识深化运动，因此，人们就只能认识事物的表面现象而不能认识其本质。他说：“这些观念并不能使我们认识事物本身是什么”，“哲学家们企图深究事物的本性实在是多余的”。②这样，孔狄亚克又回到洛克那里去了。

孔狄亚克根据唯物主义的经验论原则，批判了“天赋观念”说。孔狄亚克认为“天赋观念”是不存在的。这是由于人们不了解抽象观念也起源于感觉，而错误地把它当作是“天赋的”。为什么有些观念，例如具体事物的观念，不叫做天赋观念呢？因为人们很容易看出它们是通过哪些感官传到灵魂中去的；可是人们对于抽象观念却很难作出那样容易的观察，于是有些人，如笛卡儿等人就错误地把它当作“天赋的”。所以，“天赋观念”完全是无知和偏见的产物。孔狄亚克还指出，笛卡儿把“清楚”、“明白”当作真理的标准，也是无稽之谈，它在认识自然界方面是没有意义的，而且它还会把人引向谬误。因为我们都有权利认为某些观念是清楚、明白的，但我们却不知道它是不是符合外界对象。

①② 《十八世纪法国哲学》第108—109、142页。

孔狄亚克还批判了莱布尼茨的单子论。他说，莱布尼茨以为在单子中“发现了两种东西，一种是力，另一种是一些表象宇宙的知觉”，可是“这种力和这些知觉乃是一些不能给精神提供任何观念的语词”，①在孔狄亚克看来，脱离了肉体的力，和脱离了感官的知觉，并没有说明单子的任何实质，而只是运用了一些比方，所以真正说来他什么都没有说明。

总的说来，孔狄亚克坚持感觉论原则，批判了十七世纪的形而上学的历史功绩是应该肯定的。马克思评价孔狄亚克时指出：“曾经直接受教于洛克和在法国解释洛克的孔狄亚克立即用洛克的感觉论去反对17世纪的形而上学。他证明法国人完全有权把这种形而上学当做幻想和神学偏见的不成功的结果而予以抛弃。”②

随着十八世纪法国资产阶级启蒙运动的发展，资产阶级哲学也从怀疑论、自然神论发展到唯物主义和无神论。十八世纪法国唯物主义比起十七世纪的唯物主义有了进一步的发展，是近代资产阶级唯物主义哲学发展的高峰。列宁说：“在欧洲全部近代史中，特别是十八世纪末叶，在进行了反对一切中世纪废物、反对农奴制和农奴制思想的决战的法国，唯物主义成为唯一彻底的哲学”。③

十八世纪法国唯物主义哲学的主要代表是：拉美特利、狄德罗、爱尔维修和霍尔巴赫。

---

① 《十八世纪法国哲学》第113页。
② 《马克思恩格斯全集》第2卷第165页。
③ 《列宁全集》第19卷第2页。

第二章　十八世纪法国唯物主义者拉美特利

拉美特利(Julien Offroy de la Mettrie 1709—1751 年)是十八世纪法国资产阶级唯物主义的最早代表。他出身于法国西北部圣·马洛城一个富商家庭。最初学习神学，后来在家乡医生曼罗的影响下改学医学。大学毕业后曾开业一个时期。1733 年，他去荷兰继续研究医学，深受著名医学家波尔哈维的影响，并通过他接受唯物主义和无神论思想。1742 年回国，任军医。1745 年匿名发表了《心灵的自然史》，遭到法国政府的迫害，书被烧毁，军医被撤职，不得不逃亡荷兰。在荷兰他又匿名发表了《人是机器》，于是又遭到当地僧侣和贵族的攻击，不得不逃亡普鲁士。在"开明君主"腓特烈二世的庇护下继续行医和写作。1751年因食物中毒而死。安葬时，腓特烈在墓前致悼词，对他的学问和人格推崇备至。拉美特利的主要著作是：《心灵的自然史》(1745年)、《人是机器》(1747年)、《人是植物》(1748年)、《伊壁鸠鲁的体系》(1750年)。

第一节　物质是唯一的实体

拉美特利的唯物主义是英国唯物主义和法国笛卡儿唯物主义的结合，也是十七世纪英、法唯物主义的进一步发展。

拉美特利唯物主义哲学的矛头是直接指向封建专制和宗教神学的。因此，他充分估计了这场战斗的危险性和艰巨性。但是他不畏艰险，深信最后胜利一定属于唯物主义和无神论的。他说："神学、形而上学、经院哲学这些脆弱的芦苇，怎样能对抗这一棵牢固、坚实的橡树呢？"①"任凭全宇宙的重量，也动摇不了一个真正无神论者"。②

拉美特利认为，哲学研究的对象是自然界，"凡是并非从自然界本身得来的东西，凡是并非事物的现象、原因、结果，并非研究事物的科学的东西，总之，都与哲学无关"。③ 哲学要"听从自然，正如女儿听从母亲一样。哲学有一点与真正的医学相同，就是以这种俯首听命为荣，就是对自然死心塌地，唯命是从"。④这就是说，哲学应该反映自然界的本来面貌，而不附加任何外来的成份。

拉美特利继承和发展了笛卡儿物理学中的唯物主义思想。笛卡儿曾说："全宇宙中只有一种物质"，"地和天是由同一物质做成的；而且纵然有无数世界，它们也都是由这种物质构成的。"⑤拉美特利则说："在整个宇宙里只存在着一个实体，只是它的形式有各种变化。"⑤这个唯一的实体就是物质。物质凭自身而存在。它不能被创造，也不能被消灭。宇宙万物无论是日月星辰、高山大河或者是花草树木、飞禽走兽等都是物质实体的各种不同的形式。人当然也是实体的一种形式。因此，人并不是用什么高贵材料做成的，正如用面粉团子可以捏成植物和动

①②⑥ 拉美特利：《人是机器》，三联书店1956年版，第74、50、73页。

③④ 《十八世纪法国哲学》第186页。

⑤ 笛卡儿：《哲学原理》，商务印书馆1958年版，第45页。

物一样，也可以捏成人，只要改变一下捏的方式就行了。就是说，人不是上帝创造的，而是自然界发展的产物。由于宇宙中各种事物都是物质实体的不同形式，因此整个宇宙就是一个统一的物质世界，也是唯一的物质世界。宗教神学所渲染的天堂、地狱是根本不存在的。

拉美特利根据物质是唯一的实体的观点，批判十七世纪的形而上学。他嘲笑笛卡儿主义者认为存在着两种不同的实体的说法，并且指责莱布尼茨主义者把宇宙当作精神实体——单子的集合。

拉美特利明确提出物质实体是自行运动的。笛卡儿认为广袤是物质的本性，拉美特利则认为，除广袤之外，运动也是物质的本质属性。他说："物质的两种本质属性，即广袤和运动力。"① 所以运动是物质自身所固有的属性。他说："物质本身就包含着这种使它活动的推动力"。② 如果把物质的属性仅仅归结为广袤，那样就会把物质当作是僵死的、被动的，最后导致承认非物质的能动力量，这样也就无法彻底批判宗教神学，因为经院哲学论证上帝存在的根据之一就是：上帝是宇宙的最后推动力——"不动的动力"。因此他认为笛卡儿把物质与运动分开乃是调和宗教和哲学的一种解释。他称笛卡儿是"误入迷途的天才"。

拉美特利认为物质运动具有严格的规律性。他指出，物质自身所固有的推动力"乃是一切运动规律的直接原因"，③ 正是由于这种"推动力"的活动使物质世界的运动具有惊人的和谐和严

①②③ 《十八世纪法国哲学》第203页。

整的秩序，从而使每一个物体都处在自然给指定的位置上。由此，他尖锐地批判宗教神学的目的论。他说，太阳是自然的产物，太阳并不是专门温暖大地和地上的生物，有时候也灼伤它们，好象雨水不只是助长五谷，有时候也损坏五谷一样。眼睛之所以能看，是由于它有这样的组织和生长在这样的位置上。只要我们承认自然物体的发生和发展所遵循的那些运动的规律，那末，眼睛这一奇妙的器官就不可能有别样的组织，也不可能生长在别的位置上了。很显然，太阳之所以有时有利于庄稼，有时有害于庄稼；眼睛之所以能看，这都是由于自然规律运动的结果。所以"合目的性"的说法是荒谬的。

总之，拉美特利论证物质世界的统一性，承认物质的能动性及其规律的客观性，有力地批判了宗教神学，堵塞了哲学可能通向神学的歧途，克服了十七世纪唯物主义和十八世纪自然神论的局限性。不过，拉美特利还是不能全面地理解运动的各种形式。实质上，他所理解的运动仍局限于机械运动。所以，拉美特利的唯物主义是机械唯物主义。

第二节　人是机器，思想是有机物质的特性

心灵的本质问题历来是各派哲学家长期争论不休的问题。拉美特利清楚地看到哲学上两条路线的斗争，因此他"把哲学家们论述人类心灵的体系归结为两类，第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。"①拉美特利坚持

① 拉美特利：《人是机器》第13页。

唯物论反对唯灵论体系。他说，有些人总是从先天的原则，从抽象的玄想或思辨出发，因此他们总是枉费心机，不能真正说明心灵的本质，这些人大多是神学家或形而上学家。拉美特利认为，要了解心灵的本质，一定要从后天出发，必须以经验和观察为指导。他说，只有当过医生的哲学家，才能"打着火把走遍了、照亮了人身这座迷宫；只有他们才为我们揭开了那些隐藏在层层帏幕之下的机括，这些帏幕遮蔽了为我们所看不到的无数奇迹。"①拉美特利在揭开人身这座迷宫时继承和发展了笛卡儿关于动物是机器的思想。笛卡儿"证明了动物是纯粹的机器。"②拉美特利则进一步说明人"归根结蒂却是一些动物和一些在地面上直立着爬行的机器而已"。③宣称："人是机器"。

人与动物相比不过是一架更加精致、更加复杂的机器，他说："人的身体是一架钟表，不过这是一架巨大的、极其精细、极其巧妙的钟表。"④因此人的一切活动就都是机械运动。这样，拉美特利把人所特有的各种生理现象和思维现象也都归结为机械运动。他说："现在我们再来详细地看看人体机器的这些机括。一切生命的、动物的、自然的和机械的运动，都是这些机括的作用所造成的。突然面临一个万丈悬崖，不是大吃一惊，身体机械地向后退缩么？……一棒打下来，眼皮不是机械地闭起来么？瞳孔不是机械地在日光下收缩以保护网膜，在黑暗里放大以观看事物么？冬天我们身上的毛孔不是机械地闭起来，使寒气不能侵入内部么？胃脏在受毒物、一定量的鸦片、呕吐剂刺激的时候，不是机械地翻扰起来么？心脏、动脉、肌肉在人入睡的时候，不

①②③④ 拉美特利：《人是机器》第16、66、67、65页。

是和人醒时一样机械地不断伸缩么？肺不是机械地不断操作，就象一架鼓风的机器一样么？膀胱、直肠等等的括约肌，不是机械地发生作用么？心脏不是机械地具有比一切其他肌肉更强大的伸缩力么？”①

拉美特利运用唯物主义的观点说明人的生理现象，坚决排除宗教神学的说教，无疑是一种进步。但是他把人的各种复杂的运动形式都归结为机械运动这一种运动形式，那显然是错误的。正如恩格斯指出：“一切运动都包含着物质的较大或较小部分的机械运动，即位置移动，而认识这些机械运动，是科学的第一个任务，然而也只是它的第一个任务。但是这些机械运动并没有把所有的运动包括无遗。”②

在拉美特利看来，动物与人并没有本质的区别。人这架机器只不过比动物这架机器多几个齿轮，多几条弹簧，更精细一些而已。他说：“白痴、傻子只是一些具有人形的畜牲，而充满智慧的猴子却是一个具有不同外貌的小小的人儿。”③“一位几何学家学会作繁难的证明和演算，就象一只猴子学会脱下又带上它的小帽子，学会如何爬到那只驯顺的狗背上”，这样，不仅白痴和傻子与动物没有质的区别，就是几何学家与动物也没有质的区别了。不仅如此，他甚至认为人的本能还不如动物。狗迷路可凭它的嗅觉很快就会找到它的主人。而孩子迷了路则只会哭哭啼啼，无所措手足。那么，人怎么会高出于动物呢？拉美特利认为这是由于“教育的奇迹”。他说：“自然造出我们来，原是为了使

①③④ 拉美特利：《人是机器》第56、72、31页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷第596页。

我们在动物之下；或者至少是为了这样才更显示出教育的奇迹，只有教育才把我们从动物的水平拉上来，终于使我们高出动物之上。”① 在拉美特利看来，教育不仅可以使人高出于动物，教育也可以使别的动物达到人的水平。他说，一个构造得十分完善的动物，如果我们教它天文学，它就会预测日月蚀；如果它肯对医学花费一点时间，它也会预测病愈或死亡了。很明显，拉美特利过分夸大教育的作用，把教育当作是万能的。这种“教育万能”的思想给法国的爱尔维修与英国的欧文以很大的影响。诚然，教育对人的成长具有很重要的作用，但教育并不是万能的，决不能使动物变成人。人之成为人，仍是劳动和社会的产物。

根据当时医学所提供的大量材料，拉美特利证明人的心灵活动完全取决于机体的组织和状况。他说，有多少种体质，便有多少种不同的精神，不同的性格。如果把黑胆、苦胆、痰汁和血液按其性质、多少进行不同方式的配合，就可以使一个人完全不同于另一个人。如果脾脏、肝脏里有一点故障，门静脉里有一点阻塞就可使勇敢的人变为畏葸怯懦的人。当血液循环太快时，心灵便不能入睡；一旦血液循环缓慢了，心灵也就慢慢地与身体一同入睡。甚至于食料也会影响人的心灵。如果让一个临阵逃跑的士兵喝足了烈性酒，他就会应着战鼓的声音，迎着死亡，勇往直前了。如果让人吃了生肉，人也会象野兽一样变得凶暴起来。总之，人的精神状态完全依赖于身体的不同状况。拉美特利还进一步指出，各式各样的心灵状态都与脑子的组织结构有着密切的联系。从“比照着人体的体积来看，在一切动物里面，

① 拉美特利：《人是机器》第40页。

人的脑子最大，表面的皱纹也最曲折。”①所以，人是一切动物中最聪明的。白痴和疯子不是没有脑子，而是脑子有了毛病。如果脑子受重伤，人就失去知觉；脑伤痊愈后，人就恢复了知觉。因为在脑子里有用来思想的肌肉，正象我们的腿有它用来走路的肌肉一样。在拉美特利看来，思维正是脑子的属性，思想是“有机物质的一种特性”②。拉美特利从心灵依赖于身体、思想依赖于脑子的观点出发，严厉地批判了宗教神学关于灵魂不死的谬论，驳斥了笛卡儿的精神实体论，也反对了斯宾诺莎的“身心平行论”。应该说，拉美特利对心灵本质的理解比十七世纪唯物主义有所前进。但他把心灵的本质简单地归之于身体组织状况，这就不能真正地说明心灵或思维的本质。诚然，人的思维离不开活着的人，离不开健全的大脑。但是人们的思维能力，甚至人脑本身却是物质高度发展的产物，而且首先是社会生产实践的产物。

第三节　唯物主义经验论

拉美特利继承和发展了洛克的经验论，坚持了唯物主义反映论的路线。他强调感觉经验是人们一切认识的来源，但感觉不是主观自生的，而是客观对象作用于感官的结果，所以感觉是对客观对象的一种反映。他把感官比作“提琴的一根弦”或“钢琴的一个键”，提琴的弦和钢琴的键都不会自己发出声音，它们都需要外力的“振动”才能发出“声响”。人之所以能产生感觉，正是

①② 拉美特利：《人是机器》第25、67页。

由于人的感官受到外部对象的刺激而形成的。他宣称："感官就是我的哲学家。"①没有感官，人们就不能产生感觉；没有感觉，人们就不能对外界对象有所认识。针对唯理论者、怀疑论者和不可知论者否认感觉在认识中的作用，拉美特利特别强调感觉的可靠性。他相信，感官是从来不会欺骗我们的。值得注意的是：拉美特利一方面强调感觉在认识中的重要作用，另一方面也指出感觉的相对性，即人的感觉具有一定的主观因素。他说，感觉也随着感觉器官的主观状况的变化而变化的。例如在某些黄疸病患者看来，什么东西都是黄的。冻伤之后，人的触觉就失去作用。那么，感觉是不是不可靠呢？他认为还是可靠的。因为我们之所以要获得感觉，与其说是为了获得知识，不如说是为了保全我们这部机器。如果感觉是不可靠的，那么我们将很快死去。

那么，人们的知识是如何形成的呢？拉美特利认为，人们通过感官获得感觉，传达到大脑形成观念，依靠记忆保留观念，于是头脑里就有了各种观念，然后对这些观念进行比较，由此就产生了判断和推理，从而形成各种知识。拉美特利把认识活动的过程形象地比作放幻灯：从各种感官接受的许多事物形象映现在脑髓的"幕"上，于是在"脑幕"上就出现种种变化，从而产生了人的知识。所以，人的认识既不是神的启示，也不是生而俱有的，而是后天获得的。应该说，拉美特利强调认识起源于感觉，充分肯定感觉在认识过程中的作用，克服了洛克经验论中的唯心主义的不彻底性，这是正确的。可是拉美特利又片面地夸大了感觉的

① 《十八世纪法国哲学》第196页。

作用，把人的一切认识能力都归纳为感觉能力。他说："思想原来只是感觉的一种功能，而理性的心灵也只是用来对付观念进行思索和推理的感性心灵罢了。"①当然，没有感性认识就没有理性认识，理性认识是在感性认识基础上发展起来的，但不能因此把理性能力复归为感觉能力，否定感性认识和理性认识的质的区别，这样势必仍然陷入了狭隘的经验主义。

综上所述，拉美特利从唯物主义经验论的立场出发，论证了物质是唯一能动的实体，说明了人是机器，指出了思想是脑子的特性等观点，建立了与无神论相结合的机械唯物主义的体系，推进了近代唯物主义的发展。

① 拉美特利：《人是机器》第64页。

第三章　十八世纪法国唯物主义者爱尔维修

克·阿·爱尔维修(Claude Adrien Helvetius 1715—1771年)出身于医生世家。曾祖是医生，祖父是路易十四的御医，父亲是路易十五的御医，家庭很富裕。爱尔维修早年曾在耶稣会办的专科学校里念书，不过他已厌恶神学，酷爱文学和哲学，熟悉许多唯物主义著作，特别是洛克的《人类理解论》。1738年，由于王室的"恩赐"，使年轻的爱尔维修担任了总包税官的职务，成为年俸高达30万利维尔的富翁。他的职务使他有机会经常接触各阶层的人物，了解法国现状，亲自目睹第三等级的苦难，使他深切同情贫困的人民，极端痛恨腐朽的政府和天主教会，从而思考着如何使国家摆脱困境而走上经济和文化繁荣的道路。1751年，爱尔维修辞退了总包税官的职务，专门从事理论研究，并与其他启蒙思想家一起进行反对封建专制和天主教会的斗争。1758年8月，他的主要著作《精神论》问世。该书论述了他的唯物主义和无神论的思想，并批判了封建专制及其教会的罪恶，于是引起了封建统治者和教会人士的极大惊慌。罗马教皇向天主教世界发布命令，禁止教徒阅读和抄写这本"可怕的著作"。法国封建统治者下令烧毁这部书。1765年，爱尔维修访问普鲁士，受到国王腓特烈的亲切接待。晚年，爱尔维修写了《论人及其智力和教育》，系统地论证资产阶级的社会政治伦理学

说，此书生前未能公开出版。爱尔维修还写过一篇富有哲学意义的长诗《幸福》，深受伏尔泰的赞赏。1771年12月26日，爱尔维修因病逝世。临死前，他坚决拒绝神父给他作忏悔祈祷。

在全面评价爱尔维修的哲学时，马克思和恩格斯指出："爱尔维修也是以洛克的学说为出发点的，他的唯物主义具有真正法国的性质。爱尔维修也随即把他的唯物主义运用到社会生活方面（爱尔维修"论人"）。感性的印象和自私的欲望、享乐和正确理解的个人利益，是整个道德的基础。人类智力的天然平等、理性的进步和工业的进步的一致，人的天性的善良和教育的万能，这就是他的体系中的几个主要因素。"① 在十八世纪法国唯物主义哲学家之中，爱尔维修的主要贡献是全面地提出了反封建专制和天主教教会的社会政治伦理学说，而唯物主义和感觉主义则是这个学说的理论基础。

第一节 自然是一切事物的总合

爱尔维修把哲学上各个不同学派的斗争，归之为德谟克里特和柏拉图两种不同哲学体系的斗争。他认为德谟克里特的哲学是从地面逐渐地上升到天上，柏拉图的哲学则是从天上逐渐地下降到地上。柏拉图的哲学体系是建立在云雾之上，当理性的呼吸一点一点地吹散这些云雾时，他的体系也就随着云雾一同消逝了。在两种不同体系的斗争中，爱尔维修继承了先辈的唯物主义传统，特别是十七世纪的英国唯物主义经验论，并进一

① 《马克思恩格斯全集》第2卷第165—166页。

步丰富和发展了唯物主义学说。他高度赞扬洛克，因为他把人们领出谬误的迷途而引向真理的大道。同时，他也反对洛克，因为洛克把上帝当作宇宙的"始因"和宇宙秩序的安排者。爱尔维修认为只有自然界，才是客观存在的。"什么是自然？一切事物的总合"。①一切事物都是自然界的组成部分，人也是自然界的组成部分，除了自然界之外，再也没有其他的东西。超越于自然界之上的上帝是不存在的。爱尔维修说，上帝这个词只是意味着关于某些序列和运动的未知的原因，但未知的原因又能说明什么呢？值得注意的是，他对物质概念的考察，指出过去哲学家之间之所以引起长期激烈的争论，原因之一就是不了解物质概念。物质是什么？他说："人可以说是物质的创造者，物质并不是一件东西，自然中只有一些我们称之为形体的个体，物质这个名词只能了解为那些为一切形体所固有的特性的集合。"②在这里，爱尔维修认为物质不是"一件东西"，不是把物质归结为某种感性的具体的形态，而是把它看成是一切具体事物的共同特性的集合，也就是说，物质概念虽然是人"创造"的，但并不是离开个别事物，纯粹由人无中生有地虚构出来的。这个思想不无合理之处。在某种意义上说，爱尔维修是捍卫了物质概念的客观基础，直接反击了贝克莱之流对物质概念的非难。但是，爱尔维修的这个定义具有机械主义性质，因为他所指的"固有特性"主要是指不可入性、广延性、密度等机械性质，而不是指一切客观实在性。

爱尔维修认为，物质与运动是不可分的。物质具有自己运

①② 《十八世纪法国哲学》第495、450页。

动的能力，运动也不能离开物质而独立存在。他说，运动不是实体，而是物质存在的形式。由于物质自己运动，所以整个自然界是处于永恒的运动之中。但是，爱尔维修所理解的运动，主要是指作用与反作用、引力与斥力，以及数量上和位置上的变化等。所以爱尔维修的唯物主义仍然是机械主义的。

第二节　一切精神活动都可归结为感觉

爱尔维修继承英国的唯物主义经验论，特别是洛克的经验论原则。他认为人的认识来源于感觉。感觉是自然事物作用于感官的结果。人的五种感觉器官，犹如五道大门，各种思想就是由它们而达到灵魂的深处。爱尔维修反对笛卡儿的“天赋观念”说。他认为新生婴儿是没有什么“天赋观念”的。婴儿是通过听觉、味觉、触觉、嗅觉以及灵魂的一切门户才逐步获得各种观念的。爱尔维修也不同意洛克所谓的“内省经验”。他认为“内省经验”作为一种独立的认识来源是不存在的，一切认识都是来源于感觉，此外没有别的来源，从而克服了洛克经验论中的唯心主义不彻底性。他说，洛克是“英明的天才”，由于他违背了自己的原则，所以没有达到目的。

爱尔维修强调指出，由感官所获得的感觉是可靠的，因为感觉是对客观对象的映象。他写道：“对象永远在我们身上造成它们应当造成的印象”。[①] 如果我们的感觉不是外界对象的映象，那么对同一个对象就会产生不同的说法。在我看来是圆形

① 《十八世纪法国哲学》第482页。

的东西，而我的邻居却看成方形的；如果牛奶在这个人看来是白色的，而另一个人看来却是红色的，那么人们便无法相互了解和交流思想了。但是，爱尔维修却把感觉的可靠性片面地加以夸大，使之绝对化了。他不仅不承认感觉具有主观性、片面性和表面性，而且正是由于他过分地夸大了感觉的作用，所以他把人的一切精神活动都归结为感觉。爱尔维修在分析人们认识过程时指出，人首先通过感官获得外界事物的映象，即感觉。感觉由记忆保存起来，从而形成观念。人们的思维活动就是整理和比较各种感觉，"观看它们彼此之间的相似之处和相异之处，相合之处和相违之处。"①人们的判断就是"这种察看本身，或者最低限度只不过是这种察看的宣布"，②也就是把人们感觉到的情况说出来。所以"一切判断都无非是一种感觉"。③这样一来，他把人们的全部精神活动都归结为感觉了。因此爱尔维修认为，人们再没有必要假设一种与感觉能力不同的思维能力来说明精神的不同作用。感觉所不能达到的事物，也是理智所不能达到的。一个人的思维能力的高低是直接由他的感觉的敏锐与否所决定的。就这样，爱尔维修完全混淆了感性认识与理性认识的本质区别，陷入了狭隘的经验论。

第三节　功利主义的伦理思想

爱尔维修以唯物主义经验论为理论根据，提出了他的社会伦理学说。

---

①② 《十八世纪法国哲学》第436页。

③ 《十八世纪法国哲学》第437页。

爱尔维修从唯物主义的世界观出发，首先批判了“天赋道德”论。天赋道德论者认为，道德原则是先验的、永恒不变的；道德概念，如善与恶、正义非正义是天赋的。道德原则与道德概念都是来源于上帝。对于这些谬论，十七世纪唯物主义者曾进行过批判，可是由于他们自己的神学的不彻底性，所以他们的批判受到一定的限制。爱尔维修则坚持唯物主义原则，排除任何神学的假设，狠批天赋道德论。他说，各个民族的道德原则、道德概念是相异的，甚至是对立的。例如，对大多数民族来说盗窃是不道德的，可是在斯巴达却允许盗窃，而且受到尊重，只有在盗窃时因手法不高明而被逮捕的人才遭到处罚。同一种行为可能有时对人们是有益的，有时却是有害的。各族人民的利害关系是千差万别，千变万化的，因此善恶观念也是各异的，多变的。就是在同一个民族中，穷人与富人，平民与贵族的善恶观念也是不同的。总之，在爱尔维修看来，天赋的道德观念是不存在的，道德具有相对性和可变性，道德是后天环境的产物。同时，爱尔维修还批判了宗教道德观。天主教教会宣称只有教徒才是具有高尚道德的人。培尔曾表示怀疑，并相信无神论者也可能是道德高尚的人。爱尔维修则证明只有无神论者才能是道德高尚的人。爱尔维修认为，宗教道德是假仁假义的欺人之谈。天主教教会宣扬“禁欲主义”，要人们扑灭自己的一切欲望，厌弃一切财富和权力，可是僧侣却把别人的财富和权力据为己有。天主教教会宣扬“不偷窃”，可是僧侣却残酷地剥削别人。爱尔维修指出，宗教与道德是对立的。宗教使人们违背自己的本性和理性，扑灭自己的一切欲望，厌弃尘世的生活，盲目地崇拜上帝，幻想来世的幸福。在宗教束缚下，人们就没有真正的美德。因此，爱尔维修坚决要

求把伦理学从宗教桎梏中解放出来，象创立实验物理学那样地创立伦理学。

爱尔维修认为，伦理学是人们为了尽可能更加幸福地共同生活而想出来的手段。因此，制订伦理原则必须从人的本性出发。人的本性是什么？从感觉主义原则出发，爱尔维修认为，既然“人身上一切都是肉体的感觉”，“精神的一切活动都归结到感觉”，①那末人身上的肉体的感觉也就是道德的基础，这种感觉在人身上则表现为“一种喜欢快乐、憎恶痛苦的情感”。这种情感使人们经常地逃避肉体的痛苦，寻求肉体快乐，力图保存自己的生命，谋求自己的幸福。爱尔维修把这种情感叫做“自爱”，即“利己”之意。由于“自爱”是人的肉体的感觉的直接后果，所以它是与人不可分离的，是人人所共有的，尽管人们受的教育多么不同，但这种“自爱”的情感却是一样的，“在任何时代，任何国家，人们过去、现在和未来都是爱自己甚于爱别人的。”②如果人们对于别人有所爱的话，也只是爱自己的结果。所以，“自爱”是人的本性，是永恒的、普遍的。其实，爱尔维修的所谓“自爱”无非是把资产阶级的利己本性，说成是全人类的本性，这乃是唯心主义的理论，不过，在当时的历史条件下是有其积极意义的，它旨在揭露和批判封建专政和天主教教会对人性的压制，争取人性的解放。正如马克思所说：“每一个企图代替旧统治阶级的地位的新阶级，就是为了达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式。”③

①② 《十八世纪法国哲学》第493、501页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷第54页。

爱尔维修在“自爱”的基础之上进一步建立起他的伦理原则，他把“自爱”看成是支配人类一切行动的唯一准则。他说，个人“利益是我们的唯一推动力”①，“人永远服从他的理解得正确的或不正确的利益。”②因此道德必须和利益结合起来。“如果爱美德没有利益可得，那就决没有美德。”③这就是说，人们追求个人利益不仅是合理的，而且是道德的。不过，因人人都追求个人利益，所以必须在理性的指导下，使每个人在追求个人利益时，不妨碍他人的利益，从而使个人利益和公共利益结合起来。因此，爱尔维修又提出：“公共利益乃是美德的目的”。④公共利益是“人类一切美德的原则，也是一切法律的基础”。⑤爱尔维修强调指出，真正的美德是“把个人利益和公共利益很紧密地联系起来”。⑥如果国家的法律有助于人民把个人利益和公共利益结合起来，就是正义的国家。如果个人能把个人利益和公共利益结合起来就是品德高尚的人。在资产阶级伦理学说史中，爱尔维修首先提出功利主义的基本原则，即个人利益与公共利益相结合，使他成为功利主义伦理学的先辈。但应当指出，爱尔维修所讲的功利主义是建立在资产阶级利己主义基础之上的，是以满足个人利益为前提的，所以无法使两者结合起来。爱尔维修自己也承认为了公共利益而牺牲个人利益是做不到的，正如河水不会倒流一样。其实，所谓关心他人的利益不过是为了更好地实现自己的利益。但是，在当时条件下爱尔维修所提出的功利主义道德原则是有其积极意义的，它为十八世纪法国资产阶级革命制造了舆论。所以它和十九世纪边沁和穆勒的功利主义是有区

①⑥ 《十八世纪法国哲学》第537页。

②③④⑤ 《十八世纪法国哲学》第533、512、465、463页。

别的。马克思和恩格斯说："前一种理论同正在进行斗争的而尚不发达的资产阶级相适应的，而后一种理论是同占统治地位的发达的资产阶级相适应的"。①爱尔维修的资产阶级功利主义与马克思主义的功利主义当然也有着本质的区别。毛泽东同志指出："世界上没有什么超功利主义，在阶级社会里，不是这一阶级的功利主义，就是那一阶级的功利主义。我们是无产阶级的革命的功利主义者，我们是以占全人口百分之九十以上的最广大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点的，所以我们是以最广和最远为目标的革命的功利主义者。"②

第四节　人与环境的关系

爱尔维修从感觉主义原则出发，认为一切精神活动都来自感觉，婴儿刚生下来的时候在智力上是完全一样的毫无所知。他们的一切观念都是后天获得的，因此人的智力是天然平等的，"一切构造得同样完善的人，都拥有获得最高观念的体力"③。在不同的民族之间，虽然外貌上有所差异，但是他们的智力却是平等的、一样的，因为他们的一切思想都是通过感官而进入头脑的。同样，爱尔维修认为，人们的道德观念也不是生而俱有的，人生之初无所谓善恶之分。因此，爱尔维修既不同意霍布斯的人性本恶的观点，也不同意卢梭的人性本善的观点。他说，儿童离开母胎打开生活的门户之际，是毫无观念、毫无感情地投入生活。他

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第482页。
② 《毛泽东选集》第3卷第821页。
③ 《十八世纪法国哲学》第467页。

们在摇篮里是感觉不到骄傲、憎吝、妒忌、野心、欲望、尊敬、荣誉等等，这时既没有善，也没有恶，人的善或恶都是后天的产物。那么在现实生活中人们的智力和道德为什么会有差异呢？爱尔维修说："我们在人与人之间所见到的精神上的差异，是由于他们所处的不同的环境，由于他们所受的不同的教育所致。"① 也就是说，人在精神上之所以产生差异都是由于后天的环境和教育所造成的。所以爱尔维修提出"人是环境的产物"，或"人的观念是环境的产物"的观点。

爱尔维修所说的"环境"，指的是社会环境，即人们生活于其中的经济制度、政治制度、生活方式、亲戚和朋友、以及所接受的教育和所读的书籍等等，这些都是造成人的性格、道德和观念差异的因素。所以，爱尔维修也不赞成孟德斯鸠关于地理环境决定人的精神面貌的主张。爱尔维修指出，某些民族所处的地理环境几乎没有发生什么变化，但民族的精神面貌却发生很大变化。在同样的地理环境条件下，为什么罗马人在共和政体下是那样的宽宏大量，那样英勇豪迈，而现在却变得如此软弱，如此没有丈夫气概。这些都说明了地理环境对民族精神面貌的影响是微不足道的，所以一些民族不是注定永远繁荣昌盛，一些民族不是注定永远贫困愚昧。爱尔维修认为，决定某个民族精神面貌的不是地理环境，而是社会环境，其中最主要是法律和政治制度。历史证明，许多民族的性格和智能正在随着它们的政体的改变而改变：由于政体不同，同一个民族的性格时而高尚，时而低贱，时而坚定不移，时而反复无常，时而英勇，时而胆怯。由于国家执行了各种奖励和惩罚的法制，能自然地引导人民。所以在专制国家里，人

① 《十八世纪法国哲学》第467—468页。

们只能按照统治者的意志行事，一些既无才又缺德的人，专门依靠向专制君主奴颜婢膝，阿谀逢迎和吹牛拍马而获得高官厚禄。在这种制度统治下，只能形成最令人憎恶的品性，人们变成胆怯、虚伪和阴险。法国“专制制度的特点是扼杀人们精神中的思想，灵魂中的美德”，①使人们的精神变成硬邦邦的土壤，真理之水倒上去，却不能使之滋润肥沃，不会产生著名的作家，也不能使自己的法兰西民族重享盛誉。它只能使这个衰颓的国家成为欧洲蔑视的对象。因此，爱尔维修断言：“造成各民族的不幸的，并不是人们的卑劣、邪恶和不正，而是他们的法律不完善。”②如果法律完善，那么公正的法律对人是无所不能的。它能支配人们的意志，使人们诚实、人道和幸福。英国人就是靠四五项这一类的法律获得他们的幸福、财产安全和自由的。总之，“法律造成一切”。③这样一来，我们看到，在爱尔维修那里人是环境的产物，就成为人是法律和政治制度的产物了。马克思主义认为，政治制度与法律是上层建筑的组成部分，也是上层建筑的核心。它们可以给人的精神和道德面貌以极大的影响，但是其本身归根到底还是取决于它的经济基础。恩格斯说：“每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的。”④很明显，爱尔维修过分夸大了法律和政治的作用，使之成为社会历史发展的决定因素，这就必然导致历史唯心主义。不过，爱尔维修却由此作出合理的结论：既然法律决定一切，那么法国败坏和苦难的根源就在于政治制度和法律的不完善。因此要改革

①②③ 《十八世纪法国哲学》第476、537—538 538页。

④ 《马克思恩格斯全集》第20卷第29页。

法国的现状，就得改变现存的政治制度和法律制度。

按照爱尔维修的看法，法律决定一切，那么法律又取决于什么呢？完善的或不完善的法律从何而来？爱尔维修认为，法律的完善或不完善完全取决于立法者。立法者的愚蠢与无知造成不完善的法律，立法者英明与理智造成完善的法律。可见，法律的完善与否是以人的理智的进步程度为转移的。因此只有使人的理智日益进步，国家才能指望自己的政体和法律得到改善。这就是爱尔维修所谓的"人的观念决定环境"的观点。也就是"意见支配世界"。但是，爱尔维修原来是说"人的观念是环境的产物"，现在又说"人的观念决定环境"。这样一来，他必然陷入自相矛盾之中。为了从自相矛盾中解脱出来，就不得不求助于少数天才人物。他说："必须有天才，才能用好法律代替坏法律"①，人们在完善法律的影响下实行好的道德教育就能改善其精神面貌。正如雕刻家可以把树干刻成上帝或者作成木凳一样，英明的立法者和教育者也可以塑造有德行的人，从而能建立起合理的社会制度。于是爱尔维修对那些所谓"开明君主"寄以无限的希望，似乎他们会愿意接受完善的法律，能造出人人普遍幸福的奇迹。他说："一些伟大的君王在那里召唤天才，天才则召唤幸福。""卡德琳二世们，腓特烈们，都愿意博得人类的爱戴"；"他们的光辉应当照彻全宇宙"。②这样，爱尔维修就陷入了"英雄创造历史"的唯心史观。正如马克思所说："有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，

①② 《十八世纪法国哲学》第549、477页。

而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上。”①马克思主义认为，人们在实践中能动地改变环境，同时也改变着自己的本性，环境的改变与人的改变是一致的。

综上所述，爱尔维修力图把唯物主义运用于社会生活，由于他不了解人的社会性，不了解辩证法，最终仍陷入历史唯心主义。但是他为新兴资产阶级提出的社会政治伦理学说具有历史的进步意义，同时他的思想对后来的空想社会主义也有积极影响。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第4頁。

第四章　十八世纪法国唯物主义者狄德罗

德尼·狄德罗(Denis Diderot 1713—1784 年) 出身于朗克里的一个富裕的手工业者家庭，早年曾在天主教会办的学校念书。毕业后，父亲要他继续学习医学或法学，但他不肯顺从父亲的意愿。因此，父亲就停止其经济供应。从 1733 年起，狄德罗在巴黎过着贫困的独立生活。先做家庭教师，后从事写作。狄德罗的第一部哲学著作《哲学思想录》出版于 1746 年。反映了他早期的自然神论观念，因该书批判了宗教神学，封建统治当局立即下令焚毁。但他不屈不挠，继续战斗。1749 年发表《供明眼人参考的谈盲人的信》，论述了他的唯物主义和无神论思想并进一步批判宗教和神学。这一次他被封建统治者加上传播危险思想的罪名，并投入监狱。但铁窗生活更坚定了他的斗争意志。1750 年，狄德罗负责编纂《百科全书》(即《科学、艺术和工艺详解辞典》)，将它作为重要的革命舆论阵地。狄德罗通过《百科全书》的编辑工作，团结和组织了一大批先进的知识分子，从而成为百科全书派的首领。在编辑《百科全书》的过程中，由于不断遭受反动当局的迫害，有的人动摇了，有的人退出了编辑部，但狄德罗却坚持不渝地战斗着。狄德罗在编辑《百科全书》时还深入工厂，调查各种手工业工场中所采用的新工艺和新机器，并亲自参加劳动，向工人请教，以便把各种机器和操作方法写入《百科全

书»，在狄德罗的主持下，经过二十多年的艰苦奋斗，终于完成了这部巨著。

1773年，狄德罗应俄国女皇叶卡捷琳娜的邀请去俄国，被选为俄国科学院名誉院士。晚年，狄德罗害了致命的膨胀病。临终前，他拒绝神父的劝告，坚持无神论。无产阶级革命导师高度评价狄德罗。恩格斯在«费尔巴哈与德国古典哲学的终结»中说："如果说，有谁为了'对真理和正义的热诚'（就这句话的正面的意思说）而献出了整个生命，那末，例如狄德罗就是这样的人。"①列宁在《唯物主义与经验批判主义》中把狄德罗和马克思、恩格斯并列在一起，称他为"伟大的唯物主义者"。②

狄德罗的主要哲学著作有：«哲学思想录»(1746年)、«供明眼人参考的谈盲人的信»(1749年)、«对自然的解释»(1754年)、«拉摩的侄儿»(1762年)、«达朗贝与狄德罗的谈话»(1769年)、«达朗贝的梦»(1769年)、«关于物质和运动的哲学原理»(1770年)等。

第一节　自然是"元素"的组合

列宁在«唯物主义与经验批判主义»一书中指出，狄德罗从来不混淆唯物主义和唯心主义的界线，而是把基本的哲学派别鲜明地对立起来。狄德罗继承和发展了英国和法国的唯物主义路线。他认为我们应该象自然科学家那样，从自然中把握自然的本来面貌，而不在自己的头脑中把握自然。他说："我，是物理

① «马克思恩格斯全集»第21卷第324页。
② «列宁全集»第14卷第36页。

学家和化学家，是在自然中而不在我的头脑中把握物体的”。①“如果不坚持在自己的头脑中考察事物，而在宇宙中考察事物，就会信服现象的多样性，基本物质的多样性，力的多样性，作用与反作用的多样性，运动的必然性”。②狄德罗主张把哲学建立在自然科学的基础上。

首先，狄德罗认为自然是“元素”的组合。所谓“元素”就是“异质物质”，也称“分子”。它们的数目是无限的，性质是各不相同的。他说：“我将把为自然现象的一般产生所必需的、各种不同的异质的物质称为元素；并且将把元素的组合的一个现实的一般结果或许多一个接一个的一般结果称为自然。”③自然就是由各种元素所构成的物质世界。狄德罗强调“各元素应该有本质上的区别”，④如果元素的本质都是相同的，那么完全同质的物质就不能组成具有无限多样性的自然界，如同用一种颜色不能表现出千差万别的东西一样。由于元素在本质上是多种多样的，数量上是无限的，所以才能组成纷繁复杂的自然界。在狄德罗看来，人也是由元素组合的结果，甚至怪物也是元素的组合。不过，“人只是一个普通的结果，怪物只是个稀有的结果；两种东西是同样地自然，同样地必然，同样地存在于普遍的、共同的秩序中”。⑤既然自然界的一切都是由元素组合的结果，那么所谓创造世界的“上帝”就是多余的了。如果有人硬说上帝是存在的，那么这个上帝一定也是由元素组合的。应该说，狄德罗关于“异质物质”的观点是具有积极意义的。他克服了十七世纪唯物主义者

①②⑤ 《狄德罗哲学选集》，三联书店1956年版，第113、116、149页。
③④ 《狄德罗哲学选集》第103页。

和十八世纪唯物主义者拉美特利等把千差万别的自然现象仅仅归结为量上差别的机械主义观点，而用量与质相互结合的观点解释千差万别的自然现象，从而使他的唯物主义闪耀着辩证法的光辉。

其次，狄德罗认为物质与运动是不可分割的。运动是物质的本质属性。他说："物质是永恒存在的，而运动是为它本性固有的。"①又说："分子，本身就是一种活动力。"②所以，由物质分子组成的个别事物是处于永恒的运动之中的。总之："物体就其本身说来，就其固有性质的本身说来，不管就它的一些分子看，还是就它的全体看，都是充满着活动和力的。"③

狄德罗根据物质自行运动的原则，批判了十七世纪唯物主义者把物质看成是僵死的、被动的形而上学观点。狄德罗认为，这"完全违反全部正确的物理学，全部正确的化学"。④物理学和化学告诉我们，当一个火星出现在由硝石、木炭和硫磺组成的东西附近时，一定会引起爆炸。这种爆炸并不借助于外力的推动，而是事物间、或分子间相互作用的结果。狄德罗认为，把物体当作没有活动和力的观点是"一个可怕的错误"，就是说，它会在物体之外去寻找运动的原因，其结果必然导致承认超自然的力量。狄德罗坚持物质自身运动的原则，有力地打击了宗教唯心主义。狄德罗还进一步分析这种错误思想的根源。认为这主要是由于他们把物质看成同质的，似乎物质的唯一属性就是广延性，从而把物质所固有的其他特性全都否定了。

狄德罗指出物质运动的形式是多种多样的，但基本上可以

①③ 《狄德罗哲学选集》第11、111页。
②④ 《狄德罗哲学选集》第112页。

分为两类，即“移动”和“激动”。所谓“移动”就是物体之间互相吸引的力，也就是“分子外部的力”；所谓“激动”就是分子“内涵的、固有的、内部的力。”狄德罗认为，“移动”是作用于分子外部的力，因此是会消耗的；“激动”是分子内部的力，因此是不会消耗的，是永恒的。总之，“宇宙中的一切都在移动或激动中，或者同时既在移动中又在激动中”，①在他看来，尽管激动的总和与移动的总和是可变的，但“力的量在自然中是守恒的。”②所以，物质世界运动的多样性与永恒性是一致的。应该说狄德罗提出运动形式的分类学说，有利于克服十七世纪唯物主义者和十八世纪拉美特利等把机械运动当作唯一的运动形式的机械主义观点。可是，从狄德罗所提到的运动形式来看，实际上仍局限于物理的、化学的运动形式。因此当他说明复杂的生命现象时仍然是运用低级的简单的运动形式。他说：“生命，就是一连串的作用与反作用。”③ 可见，他仍然没有超越机械主义的藩篱。

从物质运动是永恒的观点出发，狄德罗认为运动是绝对的，静止是相对的。他说：“静止与运动的真正区别，就在于绝对的静止是一个抽象概念，根本不存在于自然中，而运动则是一种与长度、宽度和高度同样实在的性质。”④他举例说，一只被风浪袭击的船，船里的一切东西看起来似乎是静止的，事实上，组成船和组成船内一切东西的分子并不是绝对静止的。但是狄德罗并没有真正理解物质运动的根源。毛泽东同志指出，无论什么事物的运动都采取二种状态，相对地静止状态和显著地变动的状态。

---

①②③④ 《狄德罗哲学选集》第111、113、150、112页。

两种状态的运动都是由事物内部包含的两个矛盾着的因素互相斗争所引起的。不过，狄德罗对运动的解释不仅克服了机械唯物主义者那种动者则恒动，静者则恒静的形而上学观点，而且为辩证唯物主义的形成提供思想材料。

最后，根据运动是绝对的原则，狄德罗论述了自然界是处于不断发展的观点。他认为，自然界的运动不是循环返复的，而是向前发展的。今日的自然界不是从来就是这样的，而是一个不断生灭变化的长期发展的结果。"动物界和植物界一样，一个个体可以说有开始、成长、延续、衰颓和消逝。"①就以动物来说，也不是过去是，将来永远是我们现在所看到的那个样子。现在我们所看到的乃是过去漫长时期所造成的结果。因为由异质的物质元素所组成的各种胚胎，在长期发展过程中，有的不适合生存环境而灭绝了，有的适合生存环境而保留了，并获得进一步发展。狄德罗认为，当我们研究动物最初形成的问题时，如果把注意力与思想固定在已经形成的动物上，那是开始得太晚了一点，我们应该上溯到它的最初根苗，必须把它现有的组织剥去，回到过去不大象一个动物而颇象一棵植物的根块的物质那一刹那才行。如果你假定动物原来就是它现在这个样子，那么你就会在"先有蛋后有鸡还是先有鸡后有蛋"这个问题上感到困难。很明显，狄德罗的发展思想是受到十八世纪法国生物学家毕丰的进化论思想的影响。这种思想也为科学进化论的思想提供了哲学上的理论根据。由此，狄德罗批判了物种不变和"天下无新事"的形而上学观点。他指出，物种是可变的，那些在太古曾经存在的形式

① 《狄德罗哲学选集》第104页。

和现在存在的形式是不同的，而且和将来存在的形式也是不同的。人们既不知道动物过去的样子，也同样不知道动物将来的样子。在污泥中活动的小到看不出的蛆虫，也许在走向大动物的状态；大得使我们吃惊的巨大动物，也许在走向蛆虫的状态。这些说明了自然界中的物种是在不断变化发展的。狄德罗还指出，形而上学不变论的观念"是一种由于我们器官的软弱无力，我们仪器的不完善。和我们生命的短促而成的偏见。"① 这就是说，由于人的认识的局限性，错误地把暂时的、表面的现象当作永恒的，于是作出了物种不变和"天下无新事"的结论。针对这种观点，狄德罗断言："万象日新月异"。② 应该说，狄德罗坚持发展观，否定形而上学不变论的观点是有助于唯物主义和自然科学的进一步发展的，所以是一个进步。但是，狄德罗毕竟未能摆脱时代和科学发展水平所给予的局限。在他看来，发展是渐进的、连续的，是通过漫长的时间、在微小的差别中不知不觉地实现的。他说，在无机界、动物界和植物界的发展过程中，"一个'界'以不可感觉的程度接近另一'界'，并且使这两'界'的'边境'……'住满了'一些不确定的、模棱两可的东西，大部分被剥夺了这一'界'的形状、性质及机能，而披上了另一'界'的形状、性质及机能"。③ 可见，狄德罗只看到发展中的连续性，而忽视了发展中的间断性，飞跃。因此，狄德罗仍然没有正确地理解辩证发展的实质。

①②③ 《狄德罗哲学选集》第102、143、59—60页。

第二节　思维是物质世界高度发展的产物

狄德罗从自然界的物质统一性出发，坚持物质第一性的原则，认为思维是物质长期发展的产物。狄德罗既反对把物质与精神形而上学割裂开来，使精神成为一种独立实体的唯心主义观点，也反对同时代的自然科学家莫伯都依认为构成一切事物的“有机分子”本身具有“欲望、厌恶、记忆和理智”等心理特性的说法。狄德罗指出，这种错误的说法势必导致唯心主义和神学的结论，“不论他想怎样抗议这些结论，它们总还是真的。”① 在他看来，物质与意识不是绝对对立的，两者之间是可以相互转化的。

狄德罗对意识起源于物质的问题进行了初步的探讨。他说，如果我们假设物质“具有一种普遍的和基本的性质”——“感受性”，那将会令人感到满意的。狄德罗称这种“感受性”为“迟钝的感受性”，因为这种“感受性”比其“最接近死物质的动物感受性还小一千倍”，② 它本身还不是一种完全有感觉的东西，不过，当它具备了一个条件，即在它的进一步发展中就会出现明显的感觉的能力，这时“迟钝的感受性”将过渡到“活跃的感受性”。这就是说，在“迟钝的感受性”和“活跃的感受性”两者之间并没有不可逾越的鸿沟，“迟钝的感受性”可以过渡到“活跃的感受性”。

按照狄德罗的看法，自然界是一个不断发展的过程，无机界与有机界是相互联系，而不是绝对对立的，无机界可以过渡到有

---

①② 《狄德罗哲学选集》第94、95页。

机界，具有“迟钝感受性”的东西可以过渡到具有“活跃感受性”的东西。狄德罗说，大理石雕像只是具有迟钝感受性的东西，如果把它捣成极细微的粉末，再把这种粉末和到粪土里去，而且和得非常均匀，然后让它腐烂，经过几千万年之后，这团混合物就变成几乎同质的物质，变成粪土。我们在粪土里种上豌豆、蚕豆、白菜等。植物从粪土里吸取养料，我们从植物里吸取营养。于是“从大理石到粪土，从粪土到植物界，从植物界到动物界、到肌肉的过渡”，① 这一连串的东西就表明了无机界可以过渡到有机界、“迟钝的感受性”可以过渡到“活跃的感受性”，无生命的东西可以向有生命的生物的过渡，而且也说明了自然界中的一切都是相互联系的，因而可以相互过渡。这里又表现出狄德罗思想中的辩证法因素。

为了进一步说明由“迟钝的感受性”可以向“活跃的感受性”的过渡。狄德罗举蛋为例，一只蛋在胚芽进来以前，是一块没有感觉的东西，在胚芽进来以后，还是一块没有感觉的东西，因为这个胚芽本身也只是一种呆板的混沌的液体。这块无感觉东西只要具备了一定的条件，即依靠适当的温度，并且由于运动的结果，它将使起初是一个振荡的点子，然后长出一根有颜色的细丝，逐渐形成了肉、翅膀、眼睛和脚爪，最后孵化出一只小鸡。这就是由无感觉的东西变成了有感觉的东西，由“迟钝的感受性”过渡到“活跃的感受性”。当然，有感觉的生物还不是有思想的生物，要实现从有感觉的生物向有思想的生物的过渡还需要很长的历程。不过狄德罗相信有感觉的生物一定可以过渡为有思想

① 《狄德罗哲学选集》第121页。

的生物。并且认为从有感觉的生物过渡到有思想的生物，要比实现由无机物过渡到有机物的距离还要短暂些。狄德罗甚至企图以达朗贝的胚胎在母体里形成、发展，和以后成长为文学家、机械学家、几何学家的过程为例，说明有感觉的生物可以过渡到有思想的生物。

综上所述，狄德罗从两种感受性的假设出发，形象地说明了由无机物向有机物的过渡，由无感觉的东西向有感觉的东西的过渡，并相信有感觉的东西可以向有思想的东西过渡。从而证明意识来自于物质自身。他说："谁要向科学院提供一个人或一个动物逐渐形成的情况，就只有用一些物质的因素来说明，这些物质的因素逐步产生的结果便是一个迟钝的生物，一个有感觉的生物，一个有思想的生物，一个解决岁差问题的生物，一个卓越的生物，一个奇妙的生物，一个衰老、萎弱、死去、消解而化为腐土的生物。"① 狄德罗对"感受性"的设想包含了一定的合理思想，他虽然还不能科学地解释思维、感觉是如何从物质中发展而来的，但他坚信随着物质自身的不断发展必将出现思维的能力。狄德罗的这一思想得到了列宁的肯定，他指出，狄德罗猜测到："'在物质大厦本身的基础中'，只能假定有一种和感觉相似的能力。""明显的感觉只和物质的高级形式（有机物质）有联系"。②

必须指出，狄德罗确是看到了思维是物质高度发展的产物。在他看来，思维是人脑的机能，人脑是思想的器官。他把人脑形象地比作蜘蛛，感觉神经就是布满四周的蜘蛛网。当网上的任何一根细丝受到外物触动时，处在蛛网中心的蜘蛛都能及时感

① 《狄德罗哲学选集》第122页。
② 《列宁全集》第14卷第34页。

觉到，并立即采取相适应的行动。同样，各种感觉都将通过感觉神经传入大脑——感觉的中心，由大脑进行判断、思考和发表意见。如果人脑受到损伤，就丧失了判断的机能；如果治好了，"他照样思索、思想、推理，照样有心智，照样有理性，照样有洞察力。"①

在这里，狄德罗以特有的形式论述了思维、意识是物质世界长期发展的产物，是人脑这种特殊物质的机能，说明了思维、意识是由物质所派生的。不过，由于当时自然科学发展水平的限制，他的论述还不科学。同时，他也不理解人的思维，意识是人的社会生产实践的产物。但是在他的猜测中确实包含着可贵的思想，它为科学唯物主义的产生提供了宝贵的思想材料。在《唯物主义与经验批判主义》一书中，列宁写道："我们从狄德罗的例子中就已经看到唯物主义者的真正观点了。"②

第三节　唯物主义反映论

在认识论上，狄德罗继承和发展英国唯物主义经验论，坚持唯物主义反映论，反对唯心主义先验论。

根据唯物主义原则，狄德罗肯定物质世界是唯一存在的真实世界，是人们认识的唯一对象，并且相信人们能够认识客观世界。狄德罗认为天下没有永远不可认识的东西，只有现在尚未认识的东西。因为对自然界的本质及其规律的认识不是一蹴而就的，而是一个漫长的发展过程。所以他把自然界比喻成"一

① 《狄德罗哲学选集》第163页。
② 《列宁全集》第14卷第36页。

个喜欢变换新装的女人，她的各式各样不同的服装，有时让这一部分露了出来，有时又让另外一部分露了出来，这样就给那些跟踪她的人某种希望，希望有一天可以认识她的全貌。”① 也就是说，随着科学的发展，人们一定能洞察自然界的奥秘。

狄德罗认为人们的认识就是对客观世界的反映。所以我们应该在自然中，而不是在头脑中把握物体。人们的认识起源于感觉。他说：“感觉是我们一切知识的来源。”②感觉不是主观自生的，而是外部世界作用于感官的结果。他把人比作有感觉能力和记忆能力的钢琴，人的感官就是键盘，只有当外部的自然界弹它时才能发出声响。这就是说，人的感觉是由于外部世界刺激感官而形成的。他说，这对任何人都是一样的，即使是杰出的人物也同样如此。要是去掉牛顿的听觉、嗅觉、视觉和味觉，他就不会有声音、气味、颜色和滋味等感觉。总之，缺少感官，或者没有外界的刺激，都不能形成感觉。由此，狄德罗有力地批判了贝克莱的主观唯心主义。在贝克莱看来，所谓事物不过是各种感觉的结合，从而否认了客观事物的真实存在。狄德罗指出，如果感觉是主观自生的，那么钢琴也可以自己发出声音了。这显然是违反人类常识的。因此，狄德罗讥讽贝克莱是一架发了疯的钢琴，“在一个发疯的时刻，有感觉的钢琴曾以为自己是世界上存在的唯一的钢琴，宇宙的全部和谐都发生在它身上。”③狄德罗遗责道：这种怪诞的体系，只有瞎子才会创造出来！狄德罗也反对唯理主义者否定感觉的可靠性。他说，如果感觉是完全不可靠的，欺骗人的，那么人将活不下去。就以触觉来说，“如果

①②③ 《狄德罗哲学选集》第60、96、130页。

不是某些坚硬的物体碰了会痛，而碰着另外一些物体则伴随着愉快，那我们就会收集不到保持我们的身体和安适所必需的经验的亿万分之一，因而活不成。”①狄德罗以人们的生活经验和生存的事实有力地证实了感觉的可靠性和客观世界的实在性。

狄德罗虽然强调人们的一切认识都来源于感觉，而且感觉是可靠的，但是他并不是把人的一切认识能力都归结为感觉。他不同意爱尔维修的观点。在爱尔维修看来，人类理智的全部活动都是感觉的不同形式，所以人的一切认识都可以归结为感觉。狄德罗反驳说，傻子能够感觉，甚至完全没有记忆力的生物也可以有感觉，但它们都不能作出判断。如果抹煞感觉与判断、推理等思维能力的界限就会抹煞人与动物之间的本质区别。在他看来，感觉与思维既有联系又有区别的。他说：“自然的观察者和自然的解释者的主要区别之一，就是：在感官和仪器抛弃了自然观察者的地方，正是自然解释者开始的地方，他凭着现在是什么来猜测还应该是什么”。②就是说，我们的感官有一定的局限性，虽然通过仪器可以增强感官的能力，但仍将受到一定的限制。因此不能停留于感觉经验所提供的材料上，人们必须依靠大脑对感觉材料进行组合和整理，使个别事实上升到一般，这样才能把握住事物的本质。于是他提出了认识客观世界的三种主要方法。他说：“我们有三种主要的方法：对自然的观察、思考和实验”。③

第一种方法——对自然的观察，就是搜集事实。人们通过感官和借助感官的补助物或仪器进行观察，搜集各种事实材料。

---

① 《十八世纪法国哲学》第320页。

②③ 《狄德罗哲学选集》第99、61页。

狄德罗很重视事实材料。他说："事实，不管它们具有什么性质，总是哲学家的真正财富。"①他嘲笑轻视事实材料的理性哲学家说，他们的文字是无穷无尽地增加，而对事物的知识却仍旧是那样落后。他们凭借自己的头脑建立起的庞大哲学体系的大厦迟早会被收集事实材料者的致命一击而倒台的。他说："我们可以把在自然中没有什么基础的概念，比之于北方的森林，其中的树木都是没有根的。只要一阵风，一件轻微的事实，就把整个树木的森林及观念的森林推倒了。"②

第二种方法——思考。这就是把已经收集起来的事实材料进行组合和整理。因为事实材料只告诉我们事物是怎样的，但思考却告诉我们事物为什么是这样的。他说："'如何'是从事物中取出来的；而'为何'则是从我们的智力中取出来的。"③所以狄德罗强调指出："一切都归结到从感觉回到思考，又从思考回到感觉：不停地重新进入自己里面去，又从里面出来，这是一种蜜蜂的工作。如果你不重新进入装着蜡的蜂房里面去，你就白白地跑了许多地方。如果你不知道把这些蜡做成蜂巢，你就白白聚集了许多无用的蜡了。"④ 因此他指责狭隘的经验主义是"一种偏见"。

应该说，狄德罗对感性认识与理性认识之间的相互关系有一定的认识。但是，由于他受到唯名论的影响，还不能正确理解科学的抽象和概括在认识中的作用。在狄德罗看来，概括是没有意义的。他说："概括的作用倾向于剥夺概念中所有一切可以感觉到的东西。随着这种作用的向前发展，有形体的景象就自

①③ 《狄德罗哲学选集》第63、100页。
②④ 《狄德罗哲学选集》第57页。

行消失了……变成纯粹理智的东西了。”① 在狄德罗看来，抽象也是没有意义的。他说：“根本就没有什么抽象；只有一些习惯上的省略，一些略语，使命题一般化一些，使语言比较便捷一些。……所有的抽象都不过是一个没有观念的记号。”② 显然，狄德罗在否定唯心主义的抽象和概括时，也否定了科学的抽象和概括。事实上，科学的抽象和概括在认识过程中具有重要的地位和独特的作用。正如列宁所说：“一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映着自然。”③ 科学的抽象和概括是理性认识的必要条件。人们正是通过抽象和概括形成了概念，并运用概念进行判断和推理的。离开了抽象和概括，离开了概念就没有理性认识，就不会产生认识过程中的飞跃和认识的深化。由于狄德罗否认抽象和概括的作用，因此，所谓“思考”，在他那里就只是把事实材料进行简单的组合和分解，这就没有真正达到理性的认识。可见，狄德罗仍然没有了解从感性到理性，从具体到抽象的辩证过程。

第三种方法——实验。实验可以识别错误和证实真理。他说：“当事物仅仅是在我们之理智中时，这是我们的意见；这是一些概念，它们可能是真的，也可能是假的……它们只有在和外界的东西联系起来时才成为坚实可靠。造成这种联系的……是一串以许多实验连成的不断的锁链”。④ 就是说，通过实验才能证实我们的认识是否与外界对象相符合，才能判断我们认识的真和假。

---

①②④ 《狄德罗哲学选集》第 84、187、57 页。

③ 《列宁全集》第 38 卷第 181 页。

狄德罗也承认逻辑推理在证实真理中的作用。他说，真理也可以由“许多推理连成的不断的锁链来证实。”① 不过，这种逻辑推理的最后依据仍是实验，因为推理的锁链“一端连着观察，而另一端连着实验；或者是一串以许多实验到处分布在许多推理之中而造成的锁链”。② 如果逻辑不以实验为依据，那末，轻微的事实就可推翻逻辑证实的结果。所以，只有以实验为基础，逻辑的证实才能确实无误，因为“除了实验以外，没有别的办法可以识别错误”③ 和真理。这里，狄德罗不仅说实验是检验真理的标准，而且强调实验是检验真理的唯一标准。

狄德罗认为，人们通过实验可以推动认识的进一步发展。他说，实验“可以比之于那位父亲的劝告。他在临终时对他的孩子们说，在他的田里埋着一个宝藏；但是他不知道在什么地点。他的孩子们就来掘地；他们并没有发现他们所寻找的那个宝藏；但他们在那一季里获得了一次出乎他们意料之外的大丰收。”④ 这就是说通过多次的试验，人们虽然没有遇到自己所要寻找的东西，但却可以得到意外的收获。确实，在自然科学的发展史上，这类事例是不少的。应该说，狄德罗强调实验在认识中的作用是很有意义的。

不过狄德罗所讲的实验乃是指科学家们在实验室里的活动，而不是广大群众与科学家相结合的科学实验活动，当然，更不是指社会生产的实践活动，所以，狄德罗的实验观与马克思主义的实践观有着本质的区别。

总而言之，狄德罗的认识论是继承和发展了唯物主义经验

①② 《狄德罗哲学选集》第57页。

③④ 《狄德罗哲学选集》第182、67页。

论的路线，特别是培根的认识理论。他力图把感性和理性、认识与实验结合起来。他说，在他之前“人们很难看到这些方法都结合起来”。①狄德罗的认识论不仅比十七世纪和同时代的唯物主义的认识论是前进了一步，而且在一定程度上接近了辩证唯物主义。列宁指出：“从生动的直观到抽象的思维，并从抽象的思维到实践，这就是认识真理、认识客观实在的辩证的途径。”②可是，由于时代和阶级的限制，使他不能懂得“生活、实践的观点应当是认识论的首要的基本的观点。”③因此他的认识论仍然带有形而上学的局限性。

第四节　一切宗教都是假的

狄德罗的无神论是与唯物主义世界观有机地结合在一起的，他在反对宗教唯心主义的斗争中，进一步发展了无神论的思想。狄德罗认为，自然界万事万物的最后根源就是永恒运动着的物质。所以“上帝是没有的；上帝创造世界是一种妄想。”④

狄德罗指出，凡是自然界中存在的东西都是可以通过感觉经验来认识的。因此，如果上帝是存在的，那末它一定也能被感觉、经验所认识。在《供明眼人参考的谈盲人的信》中，他借英国瞽目数学家桑德逊之口，对正在天花乱坠地宣扬上帝万能的神学家说：“哎呀，先生！您还是抛开这种从来没有向我呈现过

①④ 《狄德罗哲学选集》第61、6页。
② 《列宁全集》第38卷第181页。
③ 《列宁全集》第14卷第142页。

的美景吧！我是注定了在黑暗中度过我的一生的；您给我引述一些我根本不了解的奇迹，这些奇迹只能为您以及同您一样能看见的人们提供证明。您如果想要我相信神的话，一定得让我摸得到他”①。这就是说，既然人摸不到神，那么神就是不存在的了。

狄德罗认为，世界上一切宗教都是假的。如果宗教是真的，那么应该在一切地方、一切时间，使一切人都感到兴趣，可是任何宗教都没有这三种性质——永恒性（一切时间）、普遍性（一切地方）和明显性（使一切人都感到兴趣），所以“一切宗教都三倍地被证明是假的”②。狄德罗严厉地揭露宗教所谓“三位一体”教条的荒谬性。他说：“‘三位一体’中的三位，或者是三种偶然属性，或者是三种本体。中间的是决没有的。如果这是三种偶然属性，我们就是无神论者或自然神论者。如果这是三种本体，我们就是异端。”③狄德罗认为，《圣经》中所描写的“奇迹”都是违反自然的。所以“用一个奇迹来证明福音，就是用一个违反自然的东西来证明一个荒谬的东西。”④总之，“人们用来支持宗教的那些事情是古老而且奇异的，这就是说，是最可疑不过的事情，用来证明最不可信的东西。”⑤

狄德罗愤怒地谴责宗教，指出它是使人类相互仇恨和残杀的罪恶根源。他说，许多历史事实证明，宗教挑起人们之间的憎恶感情，煽动人们之间的相互残杀。因为宗教创造了一种对于不可理解者的信仰，对于这一不可理解者，人类永远不会彼此同意，

① 《十八世纪法国哲学》第308页。
②⑤ 《狄德罗哲学选集》第38页。
③④ 《狄德罗哲学选集》第44、39页。

而他们却把它看成比自己的生命还重要，于是就延祸于人类。在基督教徒看来，基督教的奇迹是真的，而穆罕默德的奇迹是假的；在回教徒看来，穆罕默德的奇迹是真的，基督教的奇迹是假的。因此回教徒企图消灭基督教徒，基督教徒也不能容忍回教徒。于是人们之间争论、恼怒、痛斥、仇恨，互相残杀。宗教还假借上帝的名义进行罪恶的侵略战争。狄德罗说，当最高的僧侣通知皇帝说战争是上天的意志时，皇帝就不能拒绝最不正义的战争。

狄德罗认为宗教迷信是起源于无知和恐怖。由于人们无知，不能理解千变万化的自然现象以及给人类带来的种种后果，因而产生了恐怖的心理，并把这一切归之于超自然的力量，神。如果"除去了一个基督教徒对于地狱的恐惧，你就将除去了他的信仰。"①因此，他深信随着自然科学的发展和启蒙运动的发展，理性一定能克服迷信，科学能消灭宗教。他说，过去由于无知者的宣传而造成宗教徒，今天则由学者和博士的宣讲而造成一些不信宗教的人。狄德罗是个伟大的无神论战士，他与宗教敌对到底，至死不屈。但是，狄德罗的宗教观与十八世纪的其他唯物主义者一样，受到时代的局限和阶级的局限，都未能正确说明宗教产生的社会根源和消灭宗教的根本途径。

第五节　社会政治思想和美学思想

作为资产阶级的思想代表，狄德罗对封建专制制度无比地

① 《狄德罗哲学选集》第38页。

痛恨。在《拉摩的侄儿》中，他对贵族与僧侣们的腐朽糜烂生活和丑恶本质进行了无情的揭露和鞭挞。他指出，在这种制度里，许多毫无才能而且道德败坏的人过着荣华富贵的生活，而大多数正直的人却难以温饱。“有些人吃厌了一切东西，而其他的人……却没有东西放在牙齿底下”，“无数正直的人并不快活，还有无数的人，他们是快乐的，却并不正直”①。正如在自然界中，一切的种类互相吞噬一样，在社会中，各种地位的人也互相吞噬，而且比狼更贪婪，比虎更残忍。在这种社会里，只能看到暴君和奴隶，却看不到祖国。狄德罗愤怒地说：“这是何种的鬼制度”！

狄德罗也象其他的资产阶级思想家一样，运用“自然权利”说和“社会契约论”来批判违反人类理性的封建专制制度，从而论证资本主义制度的“合理性”和“永恒性”。

狄德罗认为，人类最初是生活在“自然状态”中，人人自由平等。“自由是天赐的东西”，是每个人的“天赋权利”。每一个同类的个体，只要他享有理性，也就享有自由。任何人不得支配别人，因为“没有一个人从自然得到了支配别人的权利。”②在“自然状态”中，如果有某种权威的话，那就是自然所树立的父权。父亲有权支配其子女。但是父权是有一定的限度的。一旦子女长大能独立生活时，这种权威也就结束了。除此之外，自然没有树立任何权威。所以“其他任何权威，全都来自一种异于自然的来源。”③如追溯其来源，或者出于暴力，或者由于契约。狄德罗认为“凭借暴力取得的权力只不过是一种篡夺”④，是不合理的。因为这种权力只有在篡夺者的实力胜过被统治者时，它才能暂时

① 《狄德罗哲学选集》第294页。

②③④ 《十八世纪法国哲学》第427、428、428页。

维持：当被统治者的实力超过篡夺者时，这种权力就为被统治者所取得，而且被统治者也象过去的篡夺者一样压制他人了。所以，依靠暴力夺得的统治权是不合理的。狄德罗认为封建专制的统治就是依靠暴力剥夺和践踏了人类的天赋权利，因而是不合理的。狄德罗认为，政治权力只有建立在契约的基础上才是合理的，因为这是以人人自由平等为前提的。人们制订契约的目的在于保障私有财产和自由平等的权利，抵抗外来侵略，惩罚罪犯，鼓励美德，巩固社会秩序和安宁。与霍布斯不同，狄德罗强调制订契约者并不是把自己的权利"完完全全、毫无保留地交给另一个人"①，从而使自己完完全全从属于他。在他看来，政权应该属于人民所固有，君主的权力是来自人民和契约，所以这种权力是有限的。君主不能利用权威破坏那个使他获得权力的契约，不能任意使用权力，任意处置臣民。如果君主破坏契约，违反臣民的意志，臣民就可以剥夺他的权力。他说："政权尽管为一个家族所继承，掌握在一个单独的人手中，却并不是一件个人的财产，而是一件公共的财产，因此它决不能离开人民，它在本质上只属于人民，仅仅为人民所固有。"②狄德罗理想的政治制度是一种建立在"人民"和"君主"相互缔结契约的基础上所形成的这种制度，它要求有一个"开明的国王"，同时在国王之下要有一个作为国王的咨询机关的议会。狄德罗把这种理想制度的实现寄托在"开明君主"的身上。狄德罗认为，当一个君主跟哲学家结合起来时，便可得到一个最完善的君主。所以，在1773年，狄德罗应俄国女皇叶卡捷琳娜二世的邀请去俄国访问，企图通

①② 《十八世纪法国哲学》第428、429页。

过这位"开明君主"来改革俄国的农奴制。女皇虽然热情地款待了他，但却拒绝了他的建议。总之，狄德罗用"契约论"以反对封建专制，论证资产阶级的自由平等和民主政治等思想是具有历史进步意义的，但是他把政治权力的来源归之于"暴力"和"契约"，这在理论上却都是错误的，因为封建君主专制的政权并不是少数阴谋家用暴力篡夺的结果，资产阶级的政权也不是缔结"契约"的产物。狄德罗不懂得每一种政权的出现，都是由于社会生产关系发展的必然结果。所以他在社会历史领域中仍然属于历史唯心主义的。

狄德罗的美学观点是现实主义的。他反对形式主义的古典文学、艺术(包括音乐在内)，反对为艺术而艺术的主张。他认为艺术和文学的目的在于促使我们热爱美德，憎恨恶习。换言之，艺术和文学要起移风易俗的作用，要反映"时代的精神"，要有社会的内容，要有现实性，"画家应以自然为师，不要以古人为师"。也就是，艺术和文学既要有高度的艺术性，也要有高度的思想性。只有现实主义的艺术和文学才是好的作品。

作为一个戏剧评论者和造形艺术评论者，狄德罗的成就是被后人所公认的，歌德曾极力推崇他的《绘画论》(1765)，认为该书不但对画家有益，并对诗人亦有启发。狄德罗还写了关于舞台艺术的书，如《关于演员的僻论》。他认为一个好的演员绝对不是一个没有感情的人，也决不是一个有感情而不能控制自己感情的人，他要有丰富的情感同时也要有冷静的头脑。演员不需要用太多的手势来表情，而要以全身，甚至他的眼睛、脸等来表情。在舞台上有时沉默比言语还要动人。演员不要用高声叫嚷来加强语气，这样会给观众一种不自然的、非真实的、不愉快的感

觉等等。他还强调说，演员是戏剧的中心，一本戏主要是要靠演员的演剧艺术来吸引观众，不应靠美丽的五颜六色的戏装来吸引观众……。

总之，狄德罗是一个多才多艺的人，不但是一个伟大的哲学家，也是一个伟大的文学家、艺术理论家，正如歌德所说，狄德罗就是狄德罗，无人可与之伦比；谁看不起他或他的著作，就是一个市侩，而这样的市侩却不在少数。

第五章　十八世纪法国唯物主义者霍尔巴赫

霍尔巴赫男爵，原名保尔·亨利希·迪特里希(Paul Heinrich Dietrich d'Holbach 1723—1789年)生于德国巴伐利亚的帕拉蒂内特的埃德森姆村的一个信奉罗马天主教的商人家庭，幼年丧母。1735年受伯父的邀请，随父亲移居法国。先在巴黎求学，后来到荷兰来顿大学学习自然科学，毕业后回巴黎。1749年取得法国籍。1753年，伯父逝世，他继承其财产和男爵称号，称为保尔·昂利·霍尔巴赫男爵。

霍尔巴赫与狄德罗等进步思想家交往甚密。他积极支持狄德罗的《百科全书》编辑工作。他在物理学、化学、地质学、矿物学和冶金学方面为《百科全书》写了约400个条目。他家的沙龙是当时进步思想家经常交流思想、讨论问题、传播消息、私传禁书的地方。他经常以巧妙的合法形式掩护反对封建专制和教会的活动。他不仅积极从事写作，而且积极介绍外国的先进科学技术和先进思想。他是柏林科学院、巴黎科学院和俄国科学院的院士。其主要哲学著作有：《揭穿了的基督教》(1756年)、《神圣的瘟疫》(1768年)、《自然的体系》(1770年)、《健全的思想》(1772年)、《社会体系》(1773年)等。他的哲学著作大多在荷兰匿名发表。《自然的体系》被称为十八世纪的"唯物主义的圣经"。他在这部著作中充分利用当时自然科学的成果，概括前人的先进思想，

在十八世纪法国唯物主义者中间第一次系统而全面地阐述法国唯物主义哲学，在当时的思想界产生了很大影响，曾屡次再版，并被译成好几种文字。该书因批判封建专制和天主教教会，反对神学唯心主义，不久即被巴黎法院判处公开销毁，并被罗马教皇列入《禁书目录》。

第一节　自然是物质和运动的总汇

霍尔巴赫在《自然的体系》的"自序"中开宗明义地指出："人只因为对自然缺乏认识才成为不幸者"，"人藐视对自然的研究，而去追求一些幻影，这些幻影就象旅行者在夜间遇到的那些欺人的磷火一样，使他恐怖、使他晕眩，使他离开了简单的真理之路，而不通过这条道路他便不能达到幸福。"① 因此，为了人们的幸福就必须重视对自然的研究，驱散重重的幻影，恢复人类的理性。那么，自然是怎样的呢？霍尔巴赫说，自然是"由不同的物质、不同的配合，以及我们在宇宙中所看到的不同运动的集合而产生的一个大的整体"②。也就是说，整个自然界可以归结为物质和运动的总汇。所谓"不同的物质"就是指构成物体的原初物质、元素、或分子。它们各有自己的性质，互不相同。比如"火这个原素，显然比土这个原素更要活泼，更要活动些；而土这个原素却比火、空气和水要坚固得多，沉重得多"。③ 由于不同物质的不同比例的配合就能组成自然界的多样性。矿物，植物，动物是由物质原素的不同配合所组成的。人也是物质原素的不同

①②③　霍尔巴赫：《自然的体系》上册，商务印书馆1964年版，第5、17、32页。

配合所组成的，不过，人是“物质之特殊配合”，从而使之能感觉、能思维。值得重视的是：霍尔巴赫还进一步探讨物质的定义。他说：“直到现在为止，人们对物质还没有给予一个令人满意的定义……对物质只有一些不完善的、泛泛的、肤浅的概念。”① 霍尔巴赫不赞成十七世纪唯物主义者把物质归结为某种具体的性质，如广延性。他说：“以为物质是同一性质的物体，它的各部分之所以有区别只是因为它们形状有所不同，这想法是错误的。”② 霍尔巴赫也反对贝克莱、休谟的主观唯心主义把物说成是“感觉的复合”，是“虚无”的谬论。霍尔巴赫指出，物质并不就是广延，也不是虚无。他说：“物质一般地就是以任何一种方式刺激我们感官的东西，我们归之为各种不同物质的那些特性，是以物质在我们内部所造成的不同印象或变化为基础的。”③ 霍尔巴赫给物质所下的这个定义，是从认识论上肯定了物质是独立于我们感觉之外的客观存在，感觉正是物质作用于感官的结果，是对这种客观存在的反映。列宁说，在认识论所能使用的概念中，没有比存在和思维、物质与感觉、物理的东西与心理的东西这些概念更广泛的概念了。因此对物质不能运用一般下定义的方法，而只能从物质与意识的关系来表达它的定义。由此可见，霍尔巴赫对物质的理解比起十七世纪的唯物主义又前进了一步，在这里，他坚持了物质第一性、意识第二性的唯物主义反映论路线。但是，霍尔巴赫毕竟还不能摆脱时代所给予的局限。当霍尔巴赫具体分析物质性质时又陷入机械主义。他说：“一切物

①③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第 35 页。
② 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第 31 页。

质共同特性是广延、可分性、不可入性、形状、可动性、或为某个物质的运动所引动的性质。"①这仍然是把一些机械力学的特性当作物体所固有的特性。

霍尔巴赫认为物质是永恒存在的，因而它不是被创造出来的。他强调指出，物质是能自己运动的，运动"乃是物质的存在、它的本质"。②也就是说，运动的原因乃是在于物质自身。他说："运动乃是存在的一种形式，它是必然地从物质的本质中产生的。"③所以"运动在物质之内自行产生，自行增长，自行加速，并不需要任何外因帮助。"④他举例说，把铁屑、硫磺和水掺在一起，这些物质便开始彼此发生作用，它们逐渐发热，而终于燃烧起来。又如把水和面粉混和，就会产生一些具有生命的有机物。所以燃烧和生命都是物质自行产生的结果。如果我们把物质当作僵死的，没有运动的，那么毫无疑问，我们将不得不在自然之外去寻找运动的原因，乞灵于超自然的力量。所以他嘲笑牛顿的"第一推动力"。霍尔巴赫坚持物质自己运动的观点克服了十七世纪唯物主义者的神学不彻底性，从而把唯物主义推向前进。在他看来，正因为运动是物质的本性，因此宇宙就是一个永恒运动的整体，他说："在宇宙里，一切都在变化，自然里并不包含有永恒不变的形态。"如果宇宙没有运动，那么什么也不能产生，什么也不能存在，什么也不能区分，这样，自然也就不成其为自然了。但是霍尔巴赫仍然是以机械论的观点来理解运动，他说"运动就是一种努力，由于这种努力，一个物体改变或倾向于改变位置"。⑤这样一来，他虽然强调物质自己运动，但最终仍陷入机械

①②③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第36、30、26页。

④⑤ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第28、19页。

主义。

霍尔巴赫还研究了物质运动的基本形式。他认为物质的性质是多样的，所以从物质的本质中产生的运动形式也是多样的。他说，根据感官给我们所指出的，在围绕着我们的存在物中一般有两类运动：质量运动与内在的运动。所谓"质量运动"，就是凭着这种运动可使整个物体从一个地方移到另一个地方去。这类运动是我们可以感觉到的。如石头落地，球在滚动，手臂在摇摆或改变位置。所谓"内在的运动"，或"隐藏的运动"是指物质之不可感觉到的分子的配合，这类运动并不直接显示给我们，而是通过在若干时期以后所看到物体的变化来认识的。如在面粉中的发酵作用，动植物的成长，人的情感、意欲等，这些运动，我们只能凭着伴同它们的那些可感的结果来作判断的。霍尔巴赫还认为"无论运动是可见的还是隐藏的"，根据物体运动的原因是外来的，还是隐藏在物体内部的，又可分为"获得的运动"与"自发的运动"。霍尔巴赫还根据运动的原因是单个的还是多个的，把运动区分为"单纯的运动"和"复杂的运动"。而任何复杂的运动都只是许多单纯运动配合的结果。很明显，霍尔巴赫对运动形式的分类实际上仍属于机械运动。在他看来，一切运动都是由于作用与反作用所引起的，所以当他提出"自发的运动"的同时，又说："严格讲来在自然界不同的物体中，就绝对没有什么自发的运动。"①甚至人的意欲也是由于一些在人身上产生某种变化的外在的原因所决定的。

霍尔巴赫也探讨了运动与静止的关系。他认为运动是绝对

① 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第21页。

的，静止是相对的。他说："在宇宙中，一切都在运动……如果我们注意考察自然的各个部分，我们就会看到，没有一个是停在绝对静止状态的：那些看来好象是没有运动的部分，事实上只不过是处在一种相对的或表面的静止当中；它们正在感受着一种非常细微、非常不显著的运动，我们简直无法看到它们的变化。在我们看来仿佛是静止的一切事物，实际上是绝对没有片刻停留在同一状态的；一切存在物只是继续不断地、或快或慢地在产生、壮大、衰退和消亡。"① 例如一块有五百斤重的石头，在我们看来，好象是在地上静止不动，然而，实际上它是一刻不停地在以自己的重量用力压着这块抵抗着它或者是向相反的方向推着它的土地。只要把手放在这块石头与土地中间去，它就会把我们的手压得粉碎。在解释绝对运动和相对静止的原因时，霍尔巴赫认为，物体绝对运动的原因在于事物间的作用与反作用，以及构成事物的分子运动，物体相对静止的原因在于作用于它们的力处于均衡之中。由此可见，霍尔巴赫只是从数学力学方面去分析相对静止与绝对运动的关系，而没有深入事物的基本矛盾中去，所以他的运动观仍然局限于机械主义。

总而言之，在霍尔巴赫看来，自然界是客观存在的。自然乃是我们所认识的一切事物，一切运动，以及许多尚未被我们所认识的其他事物和运动的总汇。自然是永恒的。在自然之外，什么也不存在，人们所设想的那些超自然的东西，只是一些虚幻的东西，人们永远不可能对它们形成真实的观念，他还告诫我们：如果我们对自然进行研究而遇到某些阻碍时，我们应努力去克

① 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第23页。

"服它们；如果我们没有成功，我们也决不要把自然的奥秘归之于"超自然"的原因，不要用神灵等毫无意义的字眼，去代替我们所不知道的原因，宁愿自认我们是无知的，而不要在错误中沉沦下去。

第二节　自然界的一切存在物都按必然性运动

霍尔巴赫认为，自然界的一切运动和变化是绝对的，但不是任意的，而是有规律性的。他说："在自然中所引起的一切运动，都遵循着一些不变的和必然的法则。"①这些法则就是自然中的原因和结果的必然联系。一切原因必然有它的结果，一切结果必然有它的原因。"在宇宙中一切事物都是互相关联的，宇宙本身不过是一条原因和结果的无穷的锁链，这些原因和结果，不断地这一些从那一些中产生出来"。②因此一切事物都有其因果的必然性，所谓超自然的原因是不存在的。在这里，霍尔巴赫肯定了因果律的客观性和普遍性。但是他又把因果律与必然性完全等同起来，认为"必然性是原因和它的结果二者之间决不会错的和不变的联系。"③因此他说，"只要我们稍加思索，我们就会不得不承认，我们所见的一切都是'必然性的'"。④例如，自然界中重的物体必然下落，轻的东西必然上升。在社会中，人类为了保存自己，必然趋利避害。所以必然性是普遍的和客观存在的。

为了批判宗教神学，霍尔巴赫在承认必然性的基础上进一步论述了"自然秩序"与"自然混乱"的关系。他认为，"'自然秩

①③　霍尔巴赫：《自然的体系》上册第45、50页。
②④　霍尔巴赫：《自然的体系》上册第51页。

序'，不过是观察事物的必然性的一种方式。"① 也就是自然界的必然性在人们头脑中的一种反映。如日月的运转、四季的轮换、日夜的交替等。与"自然秩序"相反的是"自然混乱"，如海水越出界限、大地震撼、高山冒火、彗星出现等现象。霍尔巴赫认为后一类现象的出现也是一定原因的一定结果，它是自然界运动的必然结果。其实，从自然界本身来说，并没有"自然秩序"和"自然混乱"的区别，一切都按严格的必然性运动。霍尔巴赫说："自然的秩序和混乱其实是并不存在的；我们是在适合于我们生存的一切事物中找到秩序，而在相反于我们生存的一切事物中找到混乱。"②所以"自然秩序"和"自然混乱"完全是人们思维加工的产物，而宗教神学则别有用心地把"自然的秩序"当作万能上帝的创造和精心安排的结果，把"自然的混乱"当作上帝对人类罪恶的一种惩罚。霍尔巴赫还指出，宗教神学所谓"神奇、奥妙、超自然的结果"，乃是自然界的一些必然现象，只不过是由于我们对这些现象的原因缺乏认识而已。所谓"奇迹"，实际上是根本不存在的。应该说，霍尔巴赫坚持必然性的客观性和普遍性，反对休谟和宗教神学对必然性的否定是正确的。但是他又陷入了另一极端，片面地把必然性绝对化，从而否认偶然性的客观性。他说："在一切都遵守着自己的生存法则的这个自然中，既不能有混乱，也不能有真实的恶。在这个自然之中，没有偶然，没有属于意外的事物，也决没有没有充分原因的结果。"③人们之所以运用"偶然"这个字眼，因为人们看不出同结果相联系的原因，于是把它归之于"偶然"。所以，"我们使用偶然这个字，不过是

①②③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第56、58、66页。

来掩盖我们对于产生所见的那些结果的自然原因的愚昧无知罢了。”①一旦人们知道了真实原因，偶然性也就消失了，所以偶然性是不存在的。这样，在霍尔巴赫看来，自然界中只有必然性，没有偶然性。无论是由一阵狂风所卷起的尘土的旋涡中，或是在掀起巨浪的暴风雨中，在我们看起来是多么混乱，可是没有一粒沙，一滴水，甚至一个小小的分子是随便摆在那里的，它们都具有现在所处的地位的充足原因，它们都是严格地按照它们应当那样活动的方式而活动的；在人类社会中也只有必然性，没有偶然性。他说：“一个迷信者的胆汁内过多的辛烈，一个征服者的心中过于灼热的血液，一个专制君主的胃里的消化不良，在某个妇人的精神中闪过的一个幻想，都是一些充分的原因，足以酿成战争，足以驱使千百万人去从事屠杀，足以倾变城池，足以使城市化为灰烬，使国家陷于悲惨和贫困，使饥馑和传染病猖獗，使愁苦和天灾在若干世纪的长时期内在我们地球表面上传播蔓延”。②而“一次节食、一杯水，一次出鼻血，有时就足以挽救一些王国。”③这一切都是必然的。在这里，霍尔巴赫事实上是把偶然性说成是必然的，这样也就把必然性降之为偶然性了。应该说，偶然性与必然性一样都是客观存在的，而且两者是辩证地联系在一起的。恩格斯说：“被断定为必然的东西，是由纯粹的偶然性构成的，而所谓偶然的东西，是一种有必然性隐藏在里面的形式”。④偶然性不仅是客观存在的，而且有着它的特殊作用。马克思指出，“如果‘偶然性’不起任何作用的话，那末世界历史就会带有非常神

①②③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第63、216—217、218页。

④ 《马克思恩格斯全集》第21卷第338页。

秘的性质。”① 霍尔巴赫形而上学地割裂必然性与偶然性的关系，只肯定了必然性，而否定了偶然性，这显然是错误的。

第三节　灵魂是人的某种机能

霍尔巴赫说：“精神这个字在人们当中虽然很古老了，但人们给它加上去的意义却是新的。”② 就是说，自古以来人们对精神、思维、灵魂的本性都弄不清楚，长期争论不休，而宗教神学则竭力宣扬灵魂不死的谬论。霍尔巴赫认为，灵魂是人的某种机能，也是人有别于和高于一切动物的重要标志。他说，如果我们摆脱成见，审察一下在我们内部活动的那个动力的话，我们将会相信，灵魂是构成我们身体的一部分，只有凭借着抽象才能把它和肉体分别出来。灵魂、感觉、思维等精神活动就是肉体的某些作用或机能。灵魂和肉体一样经历着不断地变化：它和肉体一起产生、一起发展；它和肉体一样要经过幼稚的状态，以后才变得成熟；它和肉体一起分享痛苦和快乐；它和肉体一起健康、病倒，以致最后一起衰老和死亡。所以，灵魂是和肉体共生存的，是不能脱离肉体而独立存在的。

霍尔巴赫进一步指出，灵魂是大脑的属性。他说：“脑子是一个公共的中心，所有散布在人体的一切部分中的神经都要通过这里，并且在这里汇合起来；一切归之于灵魂的作用都借助于这个内在器官进行着”③。也就是说借助于大脑，人们才能进行思

---

① 《马克思致路·库格曼(1871年4月17日)》，《马克思恩格斯选集》第4卷第333页。

②③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第89、93页。

维，判断和推理等活动。所以，精神、灵魂是大脑的产物。很显然，霍尔巴赫从世界的物质统一性出发，肯定精神、思维只是物质的一种能力，否定有所谓独立于物质之外的精神实体的存在。

由此，霍尔巴赫严厉地批判灵魂不死的谬论。他指出，如果人死后，灵魂不朽，那就是可以把肉体与灵魂分割开来，可以把人和脑子分割开来。这显然是荒唐的。他说："生命是整个肉体的各种运动的总和，而感觉和思维只是作为这些运动的一部分，因此在死人那里，感觉和思维也象所有其他运动一样，都是要停止的。"所以，"灵魂不死的观点只不过是一种幻想"。①正如一座钟，一旦被打碎，就不能起原来的作用。如果人死后，灵魂不随之消失，它还会感觉、享乐、痛苦，这就等于说一座钟，被摔成千百个碎片以后，还能继续鸣报时刻。这只能是神学家们的彻头彻尾的胡言乱语。霍尔巴赫指出，所谓"死"，就是停止思维和感觉，停止享乐和受苦"②，所以人们不必忧虑人死后的灵魂会遭到种种可怕的苦难，也不必害怕僧侣们的种种恐吓。应该说，霍尔巴赫主张肉体与灵魂不可分的观点是正确的，而把思维、灵魂当作人区别于和高于一切动物的观点比拉美特利也是有所前进的。

第四节　一切认识都由感觉所派生

霍尔巴赫继承和发展洛克唯物主义经验论的原则，批判唯心主义先验论，坚持唯物主义反映论。

---

①② 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第225、229页。

霍尔巴赫认为，人们认识的对象是作为物质与运动总汇的自然界。人们对自然界的认识都起源于感觉。他说："我们看见的第一个能力——其他一切能力都是从它产生出来的——就是感觉"。①感觉不是主观自生的，而是客观事物作用于感官的结果。感官是人与外界联系的桥梁或通道。他说："只有物质能作用于我们的感官，没有感官，就再没有什么东西能使我们去认识。"②霍尔巴赫还强调任何感觉都具有客观性。他说，不仅人们对于物体大小、形状、动静等感觉是客观的，而且色、香、味等感觉也是客观的。例如，鼻孔内鼻膜构造的精致，使它能感受到小到看不见的、摸不着的分子的刺激，这些分子发散着有气味的微粒从而形成了感觉。这样，霍尔巴赫克服了洛克的唯物主义在感觉问题上的不彻底性，坚持了唯物主义感觉论。由此，霍尔巴赫批判了唯心主义的感觉论。他指出，我们的感官如果没有客观事物的刺激，就不可能产生感觉，但是贝克莱却认为万物不过是感觉的复合，"硬说人不需要外物和感官的帮助而能有万有的观念，这就无异于说，一个生而盲目的人，对于一张描写着他从来不曾听见说过的事实的图画，也能有真实的观念。"③霍尔巴赫也批判"天赋观念"说。他认为我们的一切观念都是对客观事物的反映。人们通过感觉，经神经而传达到大脑，从而产生了各种观念。离开了感觉，也就不可能有任何观念。人们称之为"天赋观念"的那些观念"乃是教育、范例、尤其是习惯的结果。习惯，由于反复的运动，使我们脑子与一些体系熟习起来，并且以某种方式结合自己的种种清晰的或模糊的观念。一句话，我们是把

①②③ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第95、85、140页。

忘记它们起源的那些观念当作了先天的观念”①。所以观念只能是从后天获得的。霍尔巴赫肯定感觉是人们认识的唯一来源，承认理智必须以感觉为基础，这是正确的。但是他又片面地夸大感觉在认识过程中的作用，忽视了理性认识与感觉认识之间的本质差别，看不见理智能力是比感觉能力更高的认识能力。在他看来，理性认识、思维的能力仅仅是对感觉加以“配合与分割”，“扩展与约束”的结果。所以他说：“思维只不过是我们脑子从外在事物那方面所接受的、或是脑子给予它自己的那些改变的知觉而已。”② 这样，感觉就成为“自然赋予我们去发现真理的唯一工具。”③ 因为，在他看来，“真理就是我们观念的正确而恰当的结合。”④ 而观念的结合是否正确而恰当也只有依靠感觉经验才能获得证明。霍尔巴赫说：“由于繁多的、各种各样的、重复的经验，人们才能改正前者的缺点。”⑤ 这就是说，只要多次的经验证明是正确的，那就是真理。可见，霍尔巴赫仍然不懂得真理的标准只能是社会的实践。总之，在认识论上，霍尔巴赫虽然坚持了唯物主义的反映论，可是由于他把认识的主体——人仅仅看作是“在必然性掌握之中的一个被动工具”⑥，因而也就不可能了解人的主观能动性和实践在认识过程中的决定作用。所以，他的认识论仍然属于消极的反映论。这也是他的机械主义自然观必然导致的结果。

①②⑥ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第147、103、71页。

③ 霍尔巴赫：《自然的体系》下册第332页。

④⑤ 霍尔巴赫：《自然的体系》上册第117页。

第五节　宗教是“潘多拉的箱子”

霍尔巴赫的无神论思想是古希腊以来无神论思想的进一步丰富和发展。在十八世纪法国唯物主义者中间，霍尔巴赫的无神论是比较突出的。霍尔巴赫以锋利而生动的笔调不仅专门写了《揭穿了的基督教》、《健全的思想》、《神圣的瘟疫》、《袖珍神学》，还著有：《神职者的阴谋》、《摧毁了的地狱》、《批判的耶稣基督教史》、《被揭露的教士》、《对基督教辩护士的批判的考察》、《圣徒陈列室》和《雪了恨的以色列》等无神论著作，对宗教神学进行了尖锐地揭露和批判。所以他的著作立即被反动当局禁止和销毁。但霍尔巴赫毫不气馁，奋勇直前，坚决开展反宗教神学的斗争，从而在无神论史上留下了光辉的一页。

霍尔巴赫认为，人们为了幸福必须认识自然，为了认识自然必须批判宗教，驱散宗教的烟雾和怪影。因为“自古以来，宗教的唯一作用就在于：它束缚了人的理性，使它无法认识人的一切正确的社会关系、真正的义务和实在的利益。”①为此，霍尔巴赫从唯物主义世界观出发批判了上帝存在和灵魂不灭等宗教教条，并分析了宗教的起源。霍尔巴赫指出，作为一切宗教基础的上帝不过是人们想象出来的虚构物。他说：“人往往是在无知、惶恐和灾难的深处，引出他们关于神的一些最初的概念的。”②“无知和恐惧是人类各种迷误的两个滔滔不绝的来源。”③ 正是由于人们对自然力量缺乏认识，于是设想自然是受某种看不见

①③ 霍尔巴赫：《健全的思想》，商务印书馆 1966 年版，第 217、33 页。

② 霍尔巴赫：《自然的体系》下卷第 11 页。

的力量所支配，想象它们在发怒时会加害于人，息怒时则赐福于人，从而引起人们的恐惧，仿佛人生的苦难与欢乐都是由它们来决定的。所以当人感到极大的痛苦时，他就给自己画出一个可怕的，令人发抖的神，成为自己崇拜的对象，并以各种方式向神祷求，以平息它的愤怒，消除自己的痛苦；当痛苦消失后，或取得欢乐时，他又以为是受到了神的恩惠，于是神又成为感恩的对象。所以神就是人按照人的形象、人的特性加以美化，夸大而捏造出来的。所谓“上帝”是根本不存在的。霍尔巴赫断言：“崇拜上帝无异崇拜人的想象创造的虚构物，或者简直就是崇拜乌有的东西。”① 如果说，由于人们的无知创造了神，而神学家和野心家的欺骗则加深了对神的恐怖，于是便产生了宗教迷信。应该说，霍尔巴赫把宗教仅仅看成是无知与欺骗的产物，是不对的。恩格斯指出，对于宗教，“简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。”②这就是说宗教的产生、发展及其演变有着极其深刻的社会历史的和阶级的根源。但他对人们形成上帝的观念的分析，把上帝说成是人性的异化，这种看法又包含着合理的思想。

霍尔巴赫还揭露了宗教给人类造成了严重灾难的罪行。他说，由于宗教的狂热煽动了人们的仇恨，挑起了残杀的意念。事情只要涉及到宗教，最文明的民族也会变成残暴凶狠的野蛮人。因为他们认为，越是残酷越能证明他们对神的虔诚，这样也就

① 《十八世纪法国哲学》第567页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷第328页。

越能博得神的欢心。于是回教徒以火和剑强迫异教徒皈依自己的宗教。基督教徒则借口传播自己的宗教思想，成百次地使鲜血流遍了两半球。霍尔巴赫指出，宗教培植了专横无道的暴君，阴险的官吏，众多的贪污分子，心术不正的高利贷者和各式各样的小偷和骗子。他谴责上帝是"一个独夫、一个民贼，一个什么都干得出来的暴君。"①所以他指出，宗教是道德败坏的罪魁祸首。以宗教为基础的道德只能使人变得贪婪和凶残，使恶人快乐，善人痛苦。宗教神学家们所宣扬的禁欲主义教人们放弃注意现实的物质利益，放弃追求人间的幸福生活，它从人们心灵的深处毁灭了现实人间的幸福。他们胡说什么人间不是人们真正的住所，人间生活只是来世生活的过渡阶段，人被创造出来不是为了享受人间幸福，只有忍受现实人间的苦难，才能享受天国的幸福。霍尔巴赫嘲笑那些被教会奴役和麻痹的基督徒为驴的真正原型，他同驴一样只会忍受鞭打和背驮十字架，直到死也毫无怨恨。霍尔巴赫无情地揭露宗教这种灭绝人性与违反自然道德的罪恶。他断言："美德与迷信、奴役是不相容的。"②霍尔巴赫还指责宗教大肆鼓吹蒙昧主义，压抑理性，抬高信仰，严重地阻碍科学和知识的发展。它使人们沉醉于"神奇"的和超自然的力量之下，致使科学技术的发展十分缓慢，使人类知识停顿在漫长的幼年时代。由于宗教给人类带来无穷无尽的祸害，所以霍尔巴赫说："宗教——这是一口潘多拉的箱子*。"③

---

①② 《十八世纪法国哲学》第556、641页。

③ 霍尔巴赫：《健全的思想》第217页。

* 潘多拉的箱子——按照古希腊的神话，宙斯给了处女潘多拉一个其中装有人类种种灾难的器皿。潘多拉打开这个器皿，灾难都飞散到地上来了，于是地上充满了种种罪恶。以"潘多拉箱子"作譬喻，意指宗教是万恶之源。

霍尔巴赫还进一步揭露了宗教的反动政治作用。他愤怒地谴责天主教教会和专制制度相互利用、互相勾结的罪行。他说，宗教教会是封建专制制度的支柱，它竭尽全力维护封建暴君的统治，残酷迫害进步思想家，把千百万无辜的人民推进火坑。任何时代的僧侣都是专制统治的帮凶，都是人民自由的大敌。他们鼓吹君主的权力是神授的，君主代替神行使绝对权力。君主滥用职权，只需在曾授权于他的神的面前接受申斥。人们反抗君主是神所难容的，即使反抗暴君也是有损神的尊严的，人们只能俯首贴耳，听任摆布，以取得神的欢心。霍尔巴赫一针见血地指出："一方面宗教总是培养专横无道的暴君，另方面又总是培养俯首贴耳被迫服从这些暴君的奴隶。"① 由于"宗教的唯一目的就是使君主的暴政永远存在，和使各国人民屈从于这些君主，"② 因而受到专制制度的保护和支持，于是宗教就象"瘟疫"一样迅速地传播开来。

霍尔巴赫反对宗教神学的斗争是比较彻底的。他以战斗无神论者的姿态坚决批驳那些"所谓人民需要宗教的陈词滥调。"③ 他说："我们天天都看到一些人从宗教的迷梦中醒悟过来，可是他们却硬说这个宗教是人民所需要的，没有宗教人民便无法克制。照这样推论起来，难道不是等于说，毒药对人民是有用的。"④ 如果宗教可以约束人民，那就是承认有些谬误是有用的，有些真理倒是可怕的，无用的。他指出，"健全的哲学应该引为己任的，主要的就是去消灭这些谬误。"⑤ 而不应该对宗教采取调和的不彻底态度。

①②③ 霍尔巴赫：《健全的思想》第147、149、202页。

④⑤ 霍尔巴赫：《自然的体系》下册第298、299页。

那么怎么消灭宗教呢？霍尔巴赫认为，由于人们对自然的无知和恐惧使宗教得以产生，所以只要对人们进行教育，提高他们对自然的认识，宗教就会自行毁灭。“一句话，他的恐惧是随着他精神的明朗化的同一比例而趋于消失的。受了教育的人就不再是迷信者了。”① 由此可见，在霍尔巴赫看来，消灭宗教的唯一途径就是启发人的理性，普及科学知识，传播无神论等。列宁指出，“这种观点不够深刻”。“这是一种肤浅的、资产阶级的、狭隘的文化主义观点。”② 我们同宗教作斗争，“应该把这一斗争同消灭产生宗教的社会根源的阶级运动的具体实践联系起来。”③ 也就是，我们不仅要从理论上揭露和批判宗教，更重要的还要从实践方面彻底消灭人剥削人的私有制度，才能最后消灭一切宗教。尽管霍尔巴赫的无神论具有上述的缺陷，但在当时的反对宗教神学和封建专制的斗争中是起过重大作用的。恩格斯高度评价包括霍尔巴赫在内的十八世纪法国无神论著作。他说：“这些著作，是法兰西精神在形式上和内容上迄今最高贵的成就，而且，如果考虑到当时的科学水平，在内容上今天也还是非常之高，而在形式上是永远赶不上的。”④ 恩格斯曾嘱咐现代无产阶级领导者，要把他们的著作翻译出来，广泛地传播到人民中去。

---

① 霍尔巴赫：《自然的体系》下册第25页。

②③ 《列宁全集》第15卷第379页。

④ 《马克思恩格斯论宗教》，人民出版社1954年版，第112页。

第六章　十八世纪法国空想共产主义思想家

在十八世纪法国资产阶级革命准备时期，资产阶级与广大劳动人民结成联盟，并领导整个第三等级，为推翻封建专制而斗争。但资产阶级反封建专制的目的在于建立资产阶级的理想王国，而不是全人类的解放。因此，广大劳动人民在与封建专制的残酷斗争中也提出了自己的政治主张，描绘了自己的理想王国。正如恩格斯说："虽然总的说来，市民等级在和贵族斗争时有权认为自己同时代表当时的各个劳动阶级的利益，但是在每一个大的资产阶级运动中，都爆发过作为现代无产阶级的多少发展了的先驱者的那个阶级的独立运动"，"伴随着一个还没有成熟的阶级的这些革命武装起义，产生了相应的理论表现"①。在十八世纪，法国空想共产主义者不仅反对封建剥削和压迫，而且反对私有制，反对一切形式的剥削和压迫；他们不仅反对封建暴政，而且也反对资产阶级所谓的自由平等，要求获得真正的自由平等。他们主张建立以公有制为基础的、人人从事劳动的共产主义社会。恩格斯说："他们的王国和启蒙学者的王国是有天壤之别的。"②但是由于历史条件的局限，他们所提出的共产主义在当时是不可能实现的，只能是一种空想。不过，在他们的空想共

①② 《马克思恩格斯全集》第20卷第20—21、21页。

产主义的理论中具有许多有价值的思想，为科学共产主义理论的产生提供了可贵的思想资料；同时，这些空想共产主义理论对正在斗争中的劳动人民起着巨大的鼓舞作用。因此，这些空想共产主义理论，不仅在思想史中，而且在劳动人民的革命史中都有着重要的地位。

十八世纪法国资产阶级革命准备时期的空想共产主义者的主要代表有梅叶、摩莱里、马布利。

第一节　梅　　叶

让·梅叶（Jean Meslier 1664—1729 年）出身于香槟省马泽尔尼村的一个乡村纺织工人家庭。早年在里姆的宗教学校里受教育，他酷爱知识，深受唯物主义者卢克莱修的影响。毕业后就任教职，负责香槟省的埃特列平低级教区的事务，同时照应附近的巴列夫村的教徒们。梅叶担任教职不是出于自愿，而是由于顺从父母的意志。他说："在我年轻的时代，人们劝我接受圣职。我的父母很愿意看到我有这个身份。他们认为这个身份比一般人的境遇要安静些、太平些、受人尊重些。为了不使父母难过，我担任了这个职务，但是我可以不昧良心地说，物质利益上的理由，决不能使我爱好这个滋生着谬误和欺骗的职务。"①

埃特列平是一个远离省城，仅有一百五十多户的小村庄，梅叶长期与自己的教徒——农民生活在一起，亲眼目睹他们遭受的种种苦难，给予深切的同情。他在执行圣礼时常常不收酬金，

① 梅叶：《遗书》，商务印书馆 1960 年版，第 1 卷第 12 页。

甚至还把自己收入的一部分送给穷苦人。由于梅叶一贯同情苦难的农民，反对封建领主的残酷剥削，终于在1711年，与有权势的大主教戴马伊和领主德杜里发生了冲突。梅叶在教会讲坛上斥责德杜里的暴行，并把攻击目标指向整个贵族阶层。因此，他被大主教幽禁了一个月。当梅叶被释放回自己教区时，他又在教会讲坛上揭露他们的暴行。

晚年，梅叶因视力的丧失和对现实的强烈抗议，绝食而亡。逝世前，梅叶写成《遗书》这部唯一的著作。他在书中满腔仇恨地揭露封建专制和宗教的罪恶，号召农民团结起来，用暴力推翻封建专制，建立人人幸福的理想社会。梅叶还写信给邻近各区的神甫，要他们向人民说真理，不要在人民中间维持荒诞的迷信，不要听任世间的财主、贵族对人民的折磨，否则就不配受人民的供养。梅叶深信，如果人们研究了他的思想，及其所依据的一切原理，那么将获得更多的拥护者，即使有些人出于其个人的考虑而不得不在别人面前大声指责之，但将有许多人在内心里却站在他一边。梅叶死后一年，即 1730 年，《遗书》原文的手抄本在法国自由思想家中间秘密流传。伏尔泰读了《遗书》，因其激烈的政治主张被"吓得发抖"，不过他还是主张"应该在一切正直人的口袋中都有一本"。1762 年伏尔泰编的《遗书》摘要本在日内瓦出版。摘要本中删去梅叶的政治思想。虽然这样，摘要本也深受欢迎，而且多次重版。1772 年霍尔巴赫编的《遗书》的摘要本——《神甫梅叶的健全的思想》也匿名出版，并多次重版。1775 年 2 月巴黎议会决议焚毁《遗书》。

一、无情揭露封建专制的暴政，主张建立公有制的村社联盟

梅叶愤怒地谴责封建专制的统治者对广大劳动人民的残酷压迫与剥削，特别是专制暴政的元凶、法王路易十四的凶狠暴戾的丑恶本质。梅叶说："任何国王也比不过最近的国王，即号称大王的路易十四那样，使人流这样多的血，杀这样多的人，使寡妇孤儿流这样多的眼泪，而且摧残和破坏这样多的城市和省区。他号称大王当然不是因为作了任何伟大而值得赞扬的事业，他根本没有作任何配得上这个称号的事，而只是因为他的极不公正的行为，在陆地和海上到处进行大的抢劫、大侵略、大毁灭、大破坏、大屠杀。"①路易十四为了满足自己的贪婪和掠夺的私欲，制订了许多苛刻的法律，为了掠夺人民的财富，各种货物都得征收重税，甚至结婚、埋葬和用水也要征税。同时，梅叶还尖刻地揭露高级僧侣们高唱宗教道德的虚伪嘴脸，他们教人放弃尘世荣乐，追求来世的幸福。可是，他们自己却掠夺了巨大财富，享受人间的荣华富贵，过着荒淫无耻的生活，在宫殿般的修道院里干着危害人民的事。梅叶指出：贵族们到处强占农民的土地，抢劫人民的财产，吮尽农民的血汗。梅叶说，我们完全有根据把那些压迫者、掠夺者比作蛔虫，因为他们吸取人体里的营养，又不断地扰乱和折磨患病者。也可比作凶恶可憎的魔鬼，正是那些魔鬼蹂躏人民，折磨人民。那些魔鬼不是想象的产物，而是现实生活中的漂亮老爷和太太、当权人物和贵族。尽管他们戴的金

① 梅叶：《遗书》第2卷第127—128页。

银宝石闪闪发光，但他们却是人民的吸血鬼。

梅叶对法国农民的悲惨境遇深表同情。他说，在法国再也没有比农民更低贱、更受轻视和更可怜的人了。农民承担着全部国家义务和养活“天字第一号暴君”，养活所有的贵族、僧侣、法官、军人、官吏以及所有服侍他们的男人和女人，从而迫使农民过着象野兽一般的贫苦生活。他们分散在田野里，束缚在土地上。他们夜里栖身于洞穴，嚼菜根，喝生水。总之，农民道道地地是有钱有权人的奴隶。

梅叶满腔仇恨地揭露宗教宣扬所谓天堂与地狱的荒谬性。他说，法国就是富人的天堂，穷人的地狱。那些王公贵族过着天堂般的朱门酒肉的生活，广大人民则永远在贫困、痛苦和灾难中挣扎，过着地狱般的生活。天堂与地狱并不是遥遥相对，而是相距咫尺。富人与穷人之家，往往只是一墙之隔。“最令人气愤的是，正是那些最应当享受这种天堂的令人愉快的东西的人却遭受着地狱的折磨和痛苦，而相反地，最应遭受地狱折磨和痛苦的人，却恰恰是安享天堂的令人愉快的东西的人。总之，正直的人在这个世界上受着恶人所应受的痛苦，而坏蛋们一向都享受着应归好人享受的福利、荣誉和快乐。”① 梅叶号召人民，万众一心地以荷兰人或瑞士人为榜样，英勇地挣脱暴政的统治，彻底摧毁这座人间地狱。

梅叶对封建专制的批判，较之资产阶级启蒙思想家有本质的不同。梅叶是十八世纪法国反映早期无产阶级的心声的第一个空想社会主义者。他不仅仇恨封建制度，还看到了私有制是

① 梅叶：《遗书》第2卷第109页。

万恶之源，主张根除私有制，建立公有制社会。他说："有一种几乎在全世界都流行并合法化了的祸害，那就是一些人把土地资源和财富据为私有财产。"① 由于土地和财产的私有，为了满足自己的私欲，人都变得贪得无厌，于是产生了掠夺和压迫他人的"害人虫"和社会"不平等不公正现象"。梅叶认为，财产私有是违反自然的。根据"自然权利"，土地资源和财富应当归全体人民公有，供大家共同享用。梅叶说："人人天生都是平等的。他们同样有权在地上生活和立足，同样有权享受天赋的自由和他一份世间福利"。②

梅叶描绘了他的理想社会——以公有制为基础的村社联盟。他说，在那里，全体成员共同享有土地和财富，住在同一城市，同一乡镇，同一教区的全体男女，应当构成一个家庭，彼此看作兄弟姊妹，同父母的儿女，他们应当象兄弟姊妹般地互相爱护，和睦共处，共同享用同一种食物或相似的食物，有同样好的衣服，同样好的住所，同样好的寄宿处，同样好的鞋子；另一方面，人人都应当做事情，即从事劳动或做其他某种正当的、有益的工作。这一切应当在最英明、最善良、极力想发展和维持人民的福利的人的领导下进行。一切相互毗邻的城市及其村庄，都应力求相互结盟，保持巩固的和平和相互的协调，以便在需要时互相帮助；因为，如果没有这样的相互帮助就不可能有社会福利，而大多数人必然要陷入不幸的和悲惨的境地。③在这里，由于财产公有、人人平等、公平地分配土地和劳动果实，因此，人们都能获得生活必需品，任何人都不必担心自己和子女的生活问

①②③ 梅叶：《遗书》第2卷第607、82、107—108页。

题，也不必采用愚弄、诡诈的手段哄骗别人，更不会有偷窃、抢劫、杀人和战争，人们的生活会过得很美好。因为，过去人们从事劳动是为了养活寄生虫，如今人们从事劳动是为了自己的福利。梅叶说，这样的社会“无疑是人类最大的福利和幸福。”①

在关于怎样实现这个理想社会的问题上，梅叶认为，人民只有靠自己的暴力革命来实现。在梅叶看来，封建统治者虽貌似强大，实质上却是虚弱的、腐朽的，而人民的力量则是巨大无比的。梅叶说，尽管统治者怎样强暴，怎样凶残，一旦人民反对它，它就失去了任何力量。他们的一切威严、一切财富、一切力量和一切声势都只是人民给予的。如果人民不把财富给他们，他们的财富也不会比人们多；如果人民不遵守他们的法律，他们的权力就不会比人们大；如果人民在战争时不给他们服役，在平时不给他们做行政工作，暴君就什么也做不成。因此，人民如果不把任何东西给那些僧侣、贵族和国王，他们将会憔悴而死，就象植物缺乏养料必然枯萎而死一样。梅叶说：“你们完全不需要这些人，没有他们，你们什么事也容易办好，但他们若是没有你们就什么事也办不成。”②所以，“你们的幸福掌握在你们自己手中。如果你们大家能够协商好，那么你们的解放就完全依靠你们自己。你们有一切必要的手段和力量来解放自己并把暴君变为自己的仆役。”③为此，梅叶要求人们团结起来，丢掉彼此间的一切私怨私仇，把自己的全部仇恨和愤怒用来反对共同的敌人，“杀死人类中间一切令人极端憎恨的恶棍与魔鬼”，④“敲破那些戴王冠的

① 梅叶：《遗书》第2卷第116页。

②③④ 梅叶：《遗书》第3卷第212、210、206页。

人的头颅”，① “以便最后摆脱那些公爵和国王的残暴统治的桎梏”，②从而完成关系到全民共同利益的伟大事业。梅叶还号召人们“万众一心地学习英勇的荷兰人或瑞士人的榜样”。梅叶说：“荷兰人曾经是那样英勇地挣脱了以阿里巴公爵为代表的西班牙暴政的难以容忍的压制，而瑞士人也是那样英勇地摆脱了奥地利大公在本国的傀儡们的残暴统治。你们有很多理由可以采用同样办法来对付你们的国王和公爵以及一切借他们的名义和权力来管理你们、压迫你们的人”。③为了进一步论证暴力革命的合理性，梅叶还引证圣经中的词句。他说：“‘追击自己的敌人，不把他们弄得精疲力竭，就不稍微停息。’‘愿一切恶人死亡，愿所有暴君死亡。’”④总之，在梅叶看来，人民的暴力革命是必要的和合理的，也是消灭封建专制，实现理想社会的唯一途径。梅叶的暴力革命观点是当时广大劳动人民为推翻封建专制而广泛展开的武装斗争的事实在理论上的反映。也是梅叶空想共产主义学说中的极宝贵的思想。

综上所述，梅叶的共产主义理想是空想的，但它反映了十八世纪法国早期无产者和劳苦群众对消灭剥削和压迫制度的热望，教育和鼓舞他们积极投入自身的解放斗争。在理论上梅叶提出消灭私有制，建立公有制，人人参加劳动，特别是提出人民自己解放自己的暴力革命思想对共产主义学说的发展具有重大意义，但是梅叶毕竟不能摆脱时代和小资产阶级的阶级局限性，他的绝对平均主义和禁欲主义的思想是错误的。

---

①② 梅叶：《遗书》第3卷第208页。

③④ 梅叶：《遗书》第3卷第210—211，220页。

二、宗教是人捏造出来的

梅叶不仅是空想共产主义者，而且是战斗的无神论者。梅叶虽然经过宗教学校的学习，但是他从不迷信。他说："我从不轻信，更不肯迷信；我从来没有蠢到认为宗教的神秘和狂妄有任何意义。"①梅叶从宗教学校毕业后一直担任神职工作，但是他痛恨自己的职务。他说，我在做完全违反本意的事，说完全违反本心的话，我内心非常痛恨自己的这个荒谬的职务。梅叶深刻地了解宗教的危害性。他说，宗教是"世间无数滥用职权行为和残暴行为的原因和根源，也是暴政本身的原因和根源。暴政使世间这么多的人民在痛苦地呻吟着，而外表堂皇、内容虚伪的令人可恨的宗教竟胆敢为暴政打掩护。"② 宗教也是人们"所有一切祸害、苦难、忧愁和灾殃的决定性的原因。"③如果不彻底批判宗教，人们就不能从迷误和暴政中解放出来。为此，梅叶不顾个人安危，集中精力猛烈地、无情地揭露和批判宗教。梅叶在《遗书》的"序言"中说："我的目的，是要尽我的力量使你们睁开眼睛（虽然晚了一点），看一看我们所有的人（我们有多少人啊！）不幸地诞生和生活在其中的那些荒唐的谬误。"④世界上穷人们受各种迷信及偶像崇拜的欺骗的时间已经够长了，富人对穷人的掠夺和压迫的时间也已经够长了。现在该是打开穷人的眼界，向他们说明全部真理的时候了。首先，梅叶揭露了宗教的虚伪性和欺骗性。他指出，四个"福音书"中关于耶稣生平事迹的描

① 梅叶：《遗书》第1卷第12页。
②③ 梅叶：《遗书》第3卷第204、209页。
④ 梅叶：《遗书》第1卷第1页。

述是矛盾百出、荒诞至极的。梅叶指出，一切"神迹"都是虚假的。假如耶稣和其使徒们能施用神奇使瞎子复明，哑巴说话，甚至使死人复活，治好各种疾病，那么，上帝为什么不能用自己巨大的力量和非凡的智慧从根本上治好众人精神上的痼疾，预先使人免入迷途和堕入那邪恶的深渊。所以"神迹只是迷误、错觉、欺骗和瞒哄"。① 梅叶说，基督教的教义是难以令人信服的，例如教会教人们相信只有一位神存在，可是教会又提出所谓"三位一体"的教义，责令人们相信有三位神存在，而且每一位都是真神。如果说神是三位一体的，那么说有三位真神就是"谎话"。因为对同一对象，不能既说是"一个"，又说是"三个"，这是自相矛盾的逻辑混乱。

其次，梅叶批判宗教为封建专制服务的反动性。他指出，从表面上看来，宗教与政治是不能共处的，因为宗教具有温存性和虔敬性，封建专制则是残酷的暴政。事实上，他们却缔结同盟，建立了秘密关系，情投意合地象两个小偷一样互相庇护和支持。神甫们在咒骂和恐吓下使人民服从国王、贵族，如同服从上帝一样；政府则庇护最荒谬、最愚蠢的宗教。国王树立神甫的威望，给以优厚的圣俸和丰裕的进款，支持他们行骗的职能，并强迫人民承认他们所做的和所教的一切都是神圣不可侵犯的。政府之需要宗教只为了更容易贯彻他们的法律，迫使人民更加崇拜、尊敬和害怕统治者。统治者正是依靠宗教的种种诡计来统治人民，欺骗人民。梅叶深刻地指出，宗教支配我们的良心；国王支配我们的肉体和财产。由于宗教与封建专制的统治者相互

① 梅叶：《遗书》第1卷第116页。

勾结，狼狈为奸，残酷地压迫和剥削人民，因此人民应该拿神甫的肠子做成绞索，用它把世界上一切强暴者和高贵的老爷们吊起来，绞死他们！

梅叶对宗教的产生根源和消灭的途径也提出了看法。他指出，一切宗教"起初是由狡猾而巧妙的权术捏造出来，继而是由骗子手、无赖汉加以复述，后来是由人民中间一些愚昧无知的人盲目地加以相信，最后是由国王和有势的人用权力加以支持……以期用这种手段箝制群众，强迫群众受自己的支配"。① 总之，宗教是人的无知与统治者的欺骗的产物。因此，梅叶认为，宗教只能愚弄无知者，却不能箝制智慧之士。为了消灭一切宗教，梅叶认为，必须依靠智慧之士的宣传和教育工作去启发人民的理性，使人民从迷误中觉醒过来，以摆脱宗教的束缚。为此，他呼吁最有智慧最有教养的人们，对这个任务应该深思熟虑，应该对这个重大事业全力以赴，把人民从迷误下解放出来！

梅叶是十八世纪法国的第一个战斗无神论者，他对宗教的揭露和批判是无所畏惧和不遗余力的。他是一个勇敢的无神论战士。但是，由于社会历史条件的局限，梅叶并不了解宗教产生和存在的社会阶级根源，因而也找不到真正消灭宗教的途径。梅叶的无神论思想对十八世纪法国唯物主义者的战斗无神论思想的形成和发展起过很好的作用。

三、物质是万物的始因

为了进一步批判宗教神学的唯心主义，梅叶继承和发展了

① 梅叶：《遗书》第1卷第9页。

古希腊罗马的原子论的唯物主义，论证了唯物主义的世界观。梅叶清楚地看到关于世界的本原究竟是什么的问题上存在着两个派别的斗争。唯心主义神学把上帝当作"始因"，万物的创造者；唯物主义和无神论者把自然或物质当作"始因"。梅叶认为，以所谓全知、全能、全善的上帝来说明万物的产生是徒劳的，而且还会引起许多矛盾和不可克服的困难。与此相反，以物质为始因，不仅"可以开辟一条便利的道路，来认识并从物质上和精神上解释自然界的万物"①，而且可以马上消除上帝创世说的种种困难。因此，梅叶肯定物质是万物的始因或本原，它是永恒的独立存在物。物质可以分为无数的部分，即原子。

物质具有长度、高度和深度的特性，而且还具有不可渗入性和某种形状的特性。因此，"物质是无可争辩地存在着的，这是任何人都不能怀疑的，它可以看得见，摸得到，到处可以碰到，存在于一切存在物里。"②世界上的万物都来自物质，他说："万物是由物质的存在物而来的，而万物最后是可以归结为物质。"③这样，梅叶也就否定了看不见，摸不着的上帝。不过，他把物质的特性归结为机械的性质，是不确切的。

梅叶坚持物质自行运动的原则。他说："一切物质都有运动能力。"④ 而且物质的无数的部分也"是无可争辩地运动着的。"他认为，物质运动的源泉就在于物质本身。他说："物质只能由本身获得运动。"⑤如果物质不是从物质自身获得运动就只能从非物质那里获得运动，即从精神那里获得运动，但是这不可能。因为精神没有密度或不可渗透性，所以绝对不能使它移动。梅

①④ 梅叶：《遗书》第2卷第171页。

②③⑤ 梅叶：《遗书》第2卷第169、177、207页。

叶承认物质自身具有运动的能力，从而摆脱了任何超自然的力量，有力地打击了宗教神学。同时也为人们摆脱封建束缚，为人的自由提供了理论根据。他说，如果物质没有运动的本源，“他们是永远不能自己运动的。这样一来，人也是没有自由的了。因为他们本身不能运动也不能行动。无力行动和运动的人，怎能有自由呢？”①应该说，梅叶在当时条件下坚持物质自行运动的原则是难能可贵的，但是梅叶同十八世纪的其他机械唯物主义者一样，并不了解运动的根本源泉就在于事物内部的矛盾性。

梅叶根据物质自行运动的观点去说明自然界的形成和发展。他说，宇宙间，“一切物质的物体都是由物质粒子的运动所形成的。”②物质由于沿弧线或圆周的运动，而形成了许多物质的涡流，再由物质的涡流形成了地球、太阳、月亮和其他一切恒星、行星，以及形成具有欲望本能的动物和具有艺术科学才能的人。

梅叶还进一步用物质的运动去说明美好与丑恶、完善与不完善事物的产生。他说，物质运动有时是自然的、合乎规则的运动，这就形成自然界中美好的事物或完善的事物；物质运动有时是盲目的、不合规则的运动，这就形成丑恶的事物或不完善的事物。因此，不管是美好的事物还是丑恶的事物，完善的事物或不完善的事物都是物质运动的结果。所以自然界出现不完善的事物，丑恶的事物，并不是上帝对人的惩罚；自然界出现完善的事物，美好的事物也不是上帝对人的恩赐。这样，梅叶就彻底否定

① 梅叶：《遗书》第2卷第215页。
② 梅叶：《遗书》第3卷第92页。

了上帝创世的谬论。

梅叶认为精神、灵魂不过是物质的一种"变形"。他说："我们的思维、认识、愿望、意志、心情、感觉、同情心、厌恶、欢乐、愁苦、快活和伤心，一言以蔽之，即我们所有一切感觉和一切激情都只是物质的变形。"① 梅叶又强调说"但这也并不是说物质在思维和感觉，而是由物质构成的人或动物在思维、认识和感觉。"②明白地说，就是"我们用头脑（更确切点说是用大脑）在思维、在想望、在认识、在判断。"③如果砍掉我们的头，挖去我们的脑，我们就不能思考、认识了。所以精神、灵魂不仅离不开物质、身体，而且受到后者的制约。当我们身体健康时，我们的智慧比有病时较为敏锐，语言也较为生动。当身体死亡时，灵魂就象蒸气一样消散了。为此，梅叶嘲笑宣扬灵魂转世的毕达哥拉说，"他最低限度在这方面是个疯子而不是个哲人，他有愧于一个哲学家的称号。"④ 梅叶也指责宗教神学关于"灵魂不死"的说教是"没有任何说服力的"，是"不能令人信服的"。他还指出了笛卡儿主义者宣扬"精神实体"旨在论证"灵魂不死"的荒谬。

在认识论方面，梅叶坚持唯物主义经验论。梅叶认为客观世界是我们认识的对象。他说："我们所看到的一切，我们所感觉到和认识到的一切无疑都只是物质。"⑤我们的认识都来源于感觉，而感觉是通过感官对外界事物反映的结果，他说："一切认识和感觉都起源于我们身体的自然构造，它们应当把我们对身外一切可认识的和可感觉的事物的感觉和认识传递给我们，而不是把自己对自己的直接而朴素的认识和感觉传递给我们。"⑥

---

①②④⑥ 梅叶：《遗书》第3卷第152、185、161、158—159页。

③⑤ 梅叶：《遗书》第3卷第159页。

我们用眼睛在观看，用耳朵在谛听，用嘴舌在辨味，用手在摸触等，如果剜掉我们的眼睛，就什么也看不到了；割掉我们的耳朵，就什么也听不见了；割掉我们的手，就什么也触不到了。如象一个尚在母腹中的胎儿，他什么也没有看见过，听见过，尝过，摸触过，感到过，那他也就没有任何思想，没有任何认识，没有任何思维。一句话，离开了感觉，就没有任何观念。由此梅叶反对"天启"论和"天赋观念"论。他说："现在还有什么人想吹嘘他见过神以及得到神的启示，想借此自吹自夸，那么这些人就一定个个都是神经错乱的人，都是易受幻觉及狂热驱使的人"①。梅叶的认识论属于唯物主义的反映论。

总之，梅叶是在批判封建专制和宗教神学的基础上建立了与无神论相结合的唯物主义哲学。他给法国资产阶级唯物主义的发展以深刻的影响。因此，梅叶在唯物主义和无神论发展史上都应占有一定的地位。

第二节　摩　莱　里

摩莱里 (Morelly) 是十八世纪四十年代至七十年代末法国空想共产主义者。他的身世和生卒年月不详。他的主要著作有：1753 年匿名发表的《巴齐里阿达》和 1755 年匿名发表的《自然法典》(或《自然规律的真实精神》)。前者以诗的形式描述了一个以共产主义原则为基础的幸福之国，后者是摩莱里为实现自己的社会主义理想而制定的法典。它在空想社会主义历史上具

① 梅叶：《遗书》第 1 卷第 117 页。

有重要意义。

摩莱里的著作反映了当时被压迫和被剥削的广大农民和手工业工人反对封建专制，要求摆脱剥削和压迫的愿望，描绘了人类最美好的社会——共产主义社会。

摩莱里以流行的“自然状态”理论，论述自己的政治观点和理想社会。他认为人类最初生活在“自然状态”中，那时大自然把全人类的力量按不同的比例一一分配给了所有的个人，但它却把土地的所有权不加分割地留给了所有的人，使人人可以享用土地和它的产物。人人从事劳动，大家都是自由平等的。在那时，人们根本不知道私有制为何物，谁也不说这是我的牛，我的房舍，大家相互帮助相互支援，共同享用劳动果实。他说：“世界是一张大餐桌，足够容纳所有的人共餐，桌上的全部饭菜有时候为所有的人所共享，因为大家都饿了，有时候则只为某一些人所享用，因为别的人已经吃饱了；所以说，谁也不是世界的绝对主人，谁也没有权利提出这项要求。”①这样，人人都过着幸福美满的生活。摩莱里把这种“自然状态”称之为人类社会的“黄金时代”。摩莱里不同意卢梭的“自然状态”理论。卢梭认为，在“自然状态”中人类是一无所有的，孤立无援的野蛮人，因而是自由平等的。摩莱里指出：“人们是生下来就处在一种互相依赖的状态中的”。②这种相互依赖，相互帮助之所以是必需的，因为“自然作出了英明的规划，使我们的需要与我们力量的增长成正比；然后它又规定了我们各种生活需要的数量，使它们总是稍稍越出我们能力所及的范围。”③这样，当我们单干时，虽然辛勤劳

①②③ 《十八世纪法国哲学》第782、797、781页。

动，但不能满足需要，“自然就想利用这种辛苦和疲劳来使我们懂得求助的必要，使我们对一切帮助我们的人发生感情。”①儿子依赖父亲，父亲也同样依赖子女。有的人生来软弱无力，但是聪明伶俐；另外一些人则强壮有力，但是需要别人指教。儿童需要成年人的帮助；当前者长成接班的时候，后者就趋于衰老了；壮年人则一方面扶助老人，一方面又接受同辈的协助。这样，自然使我们对离群索居感到厌恶。因此，人们是“个别地而又集体地生活在一个相互依赖的状态之中的。”②但是，人们的相互依赖并不意味着不平等。摩莱里说：“这种状态使他们轮流着支使人和服侍人，亦即受援助和援助人”。③因此，这里人与人之间并没有主人与奴隶的区分，人人都是自由平等的。应该说，摩莱里所提出的人与人之间在生产中结成了一定社会联系的思想是有价值的。但摩莱里认为，人类的“黄金时代”后来被私有制社会代替了，其根源是人口的增长。他说，任何一个民族一开始都是由一个或几个家庭形成的，在父权的管理下全部财产归公有，但随着人口的增长，新的家庭不断地增多，各种矛盾也随之产生，因而导致父权日益削弱，特别是由于人口的增长，故土拥挤不堪，不得不向外移民，为了移民每一户都要分带一份行李和粮秣，从而使家庭公有制破坏和私有制产生。摩莱里把人口增长说成是私有制产生的原因，这显然是错误的。事实上，公有制的破坏和私有制的产生其根源都在于社会内部的矛盾运动，是社会生产力发展到一定程度而必然产生的结果，是不依人们的意志为转移的客观规律。人口的增长在社会发展

①②③ 《十八世纪法国哲学》第783、798、797—798页。

中只起次要的作用，把它夸大为起决定作用的因素，是不正确的。

摩莱里认为，随着私有制的产生，人类社会就产生了贪婪、欺诈、残暴、阴谋、掠夺和奴役等种种社会罪恶。他断言："私有制……乃是……万恶之源"。① 由此摩莱里还进一步揭露了封建专制的罪恶。他说，专制统治者竟把国家当作手里弹奏的一种乐器，爱听什么曲调，就使弦发出什么曲调，这些弦就是群众。封建统治者是以牺牲全体人民的安宁和幸福，来满足某些凡夫俗子的荣华富贵。千百万人好不容易争得的一份衣食，却被种种苛捐杂税弄到他们的手里。同时，摩莱里也反对资产阶级启蒙思想家维护私有制的观点。他指出，"财产的剖分，不管分得平均不平均，以及对分到的一份的私有，在任何社会中都是万恶之源。"②"你的和我的，应当说是造成纠纷的必然原因。"③个人利益是社会的"普遍瘟疫"、"慢性寒热症"和"社会的痨病"。摩莱里还从政治上批判资产阶级共和国原则。他说，共和国并没有切断私有制的根，所以共和国早晚必将陷入最悲惨的境地。在共和国里少数人又会奴役多数人，重走君主专制的老路。所以摩莱里认为，只要存在着私有制，就无法杜绝社会罪恶之源，而"在根本没有任何私有财产存在的地方，是不可能有任何私有财产的恶果存在的。"④

摩莱里的理想社会是以公有制为基础的共和国。他在《自然法典》中以法律的形式规定了理想社会在经济生活、政治生活和文化生活等方面的基本原则。他制订的法律草案分为基本法

①②③④ 《十八世纪法国哲学》第779、793、794、786页。

和单行法两部分。基本法称为“用以根除一个社会的种种罪过和一切灾祸的根本神圣法”。基本法规定了理想社会的最根本原则，共三条。第一条：“社会上所有的东西，除了个人实际上用于生活需要、用于享乐、或者用于日常劳动的物品以外，一律不得专门属于任何人作为私有财产。”①这一条实际上是宣布了废除生产资料的私有制，实行生产资料公有制，从而也铲除了社会上种种罪过和一切灾祸的根源。同时也表明摩莱里已经把生产资料和生活资料比较明确地区分开来。日常劳动的物品之所以归个人所有，因为当时的法国存在着大量的小生产者，他们的劳动工具不仅是简单的，而且是和劳动者个人直接联系着的。第二条：“所有的公民都是由公费维持生活和工作的公家人。”②这一条实际上宣布了人人都有劳动的权利和生活的权利，包含着不劳动者不得食的思想。第三条：“所有的公民都要按照自己的体力、才能和年龄为公共利益贡献一分力量”。③这一条规定了公民为社会贡献全部才能的义务，因而包含着各尽所能的思想。摩莱里制订的单行法是基本法的具体运用，共十项，如分配法、土地法、取缔豪华法、婚姻法、教育法、刑法等。通过这些单行法，我们可以知道摩莱里的理想共和国的蓝图。他的理想社会就是建立在公有制基础之上的、由许多家庭组成的共和国。在生产方面，他把社会生产劳动分为二大类：农业劳动和工业劳动。农业劳动是人人都必须参加的义务劳动。农业劳动期满后才能从事工业劳动。不过，也可按照自愿继续从事农业劳动。脑力

① 《十八世纪法国哲学》第813页。
②③ 《十八世纪法国哲学》第814页。

劳动作为一种专门职业，被当作特权而取消。但人人都可在业余时间从事科学研究和文艺创作。在摩莱里看来，这样可以消灭脑力劳动与体力劳动的差别和对立，实现人人平等。摩莱里强调劳动是光荣的。因此有过错的人就不得参加劳动，甚至把不能参加劳动当作一种惩罚手段。在消费方面，摩莱里主张一切产品都必须交到公共仓库，原则上实行平均分配。“人人需用或个别的人需用的那些仅属享乐的物资，如果缺乏到不敷分配，以致有可能有某个公民不能获得此项物品，那时就可以完全停止分配；或者减量供应这些物品，直到克服这种短绌状态为止。”①他还规定三十岁以下的人一律穿着同样料子的衣服，服装的颜色按行业划分。每个公民都有一套工作服和一套朴素大方的节日服装，但“不要有一件装饰品可以使任何人显得出类拔萃。”②由此可见，摩莱里的共产主义具有明显的平均主义和禁欲主义色彩。此外，摩莱里把共产主义的实现完全归之于道德的改善和理性的进步。所以，摩莱里的共产主义只是一种空想的共产主义。不过，他提出的共产主义的基本原则是具有深远意义的。特别是他以法律的形式总结和概括了共产主义的基本原则，这不仅把十七世纪英国空想共产主义者温斯坦莱在《自由法》中提出来的形式发展到一个新的阶段，而且对十八世纪末叶的巴贝夫的空想共产主义和十九世纪的空想共产主义都有很大的影响。

---

①② 《十八世纪法国哲学》第815、819—820页。

第三节　马　布　利

加布里埃尔·邦诺·马布利(Gabriel Bonnot de Mably 1709—1785年)出身于法国一个司法界的新贵族家庭。他是哲学家孔狄亚克的长兄和数学家达兰贝尔的堂兄。他先在里昂的耶稣会学院学习人文科学，后在巴黎修道院从事神职工作。但他对神职不感兴趣。1742年，他担任外交大臣的秘书，以后在外交部担任要职。他曾被任命与普鲁士驻法大使举行谈判，和普鲁士签订反对奥地利的条约。1746年，他离开外交部，而且从此与官方的政治和外交活动绝了缘，终身从事哲学、历史等科学的研究工作。

马布利的主要著作有：《罗马和法国的比较》(1740年)、《福客翁谈道德与政治的关系》(1763年)、《哲学家经济学家对政治社会的自然的和必然的秩序的疑问》(1768年)、《论法制或法律的原则》(1776年)、《论公民的权利和义务》(1789年)。

马布利由于从事政治活动，使他熟悉封建专制制度的各个方面的情况，从而增强了他对以私有制为基础的封建社会的憎恨。为了论证他的理想社会，马布利运用当时流行的“自然权利”和“自然状态”的理论，但是他的自然状态理论既不同于霍布斯的所谓“人对人是狼”的自然状态理论，也不同于卢梭的所谓人是完全孤立的自然状态理论。马布利认为，在自然状态中人们按照人的本性生活着，人的本性就是“利己主义的自私”。可是当“我下到人心的最深处，发现自私是把我们联结成社会的一

环，如果我不爱自己，那末，怎能去爱和我一样的他人呢？”① 因为自然使人有各种需要，为了满足需要，彼此都感到必须相互善意相待。此外，自然还赋予我们的心灵以某种“本能的社会品质”，“能使我们珍贵他人的幸福，并号召我们（不管是由于追求快乐，或是由于害怕痛苦）亲近、团结、互爱、互助和互相牺牲”。② 正是由于这些品质，使人类在自然状态中相互帮助，相互关心结合成社会。马布利还指出，在自然状态中，人人都是平等自由的，既没有国王和庶民，也没有奴隶和统治者。因为自然赋予人们以同样的器官，同样的需要和同样的理性。自然也没有“在人们的地位上造成极大的差别。”③ 相反，“自然界以千百种的不同方式在向我们说：你们都是我的孩子，我同样地爱你们每一个人，我给你们同样的权利，我使你们担负同样义务，所有的土地都是你们每一个人的财产。”④ 在自然状态中，当人口稀少时，人们以打猎和捕鱼为生。后来，随着人口的增加，人们就从事农业和手工业。身体强壮者从事农业，较弱者从事手工业。劳动产品是公有财产，人人都为幸福而工作，大家过着愉快的生活。马布利把这种“自然状态”称作人类的“黄金时代”。后来这个“黄金时代”被破坏了。这个“黄金时代”怎么被破坏的呢？马布利说：“看来，这个黄金时代的幸福是被懒惰破坏的。或许有一些比他人懒惰而少活动的人，只靠公共的劳动果实生存，懒得和不诚心为社会服务。他们的闲散无为没有被制止，于是就发展起来。懒惰的人变成了同胞的负担，引起了他们的不满，从而导致共和国的瓦解。”⑤ 也可能是由于公务人员的不公正而破坏

---

①② 《马布利选集》第33页。

③④⑤ 《马布利选集》第46、97、53—54页。

的。公务人员的职权本来是维持道德和向各户居民分配必需品，可是他们却利用职权，“在分配食品或其他必需品时把好的留给自己，或偏袒了自己的亲戚或朋友。”①从而引起公有制的解体，私有制的产生。马布利的这些理论当然是错误的，因为事实上，公有制的解体和私有制的产生是取决于社会生产力发展的性质和水平的。某些人的懒惰和公务人员的不公正虽然会引起人们的不满，但不会导致私有制的产生。

马布利认为，“私有制是我们的一切罪恶的基本原因。”②随着私有制的产生，贪婪、欺骗、阴谋、暴虐、内战、统治等社会罪恶接踵而来。私有制也“是财产和地位的不平等的起因。”③因此，马布利指责资产阶级启蒙学者把私有财产看作神圣不可侵犯的观点，批判重农学派维护土地私有的观点。马布利断言：“我们只有在财产公有制度下才能得到幸福。”④为了使人人得到幸福，对历史深有研究的马布利从古代希腊和罗马寻找他的理想社会制度。马布利认为，斯巴达的土地是公有财产，“斯巴达人不知道土地私有，……因而它享受了六百多年的安定幸福。”⑤因此，马布利以斯巴达为榜样描绘他的理想社会。他说，我读过一位旅行家的游记，他到过一个美丽的荒岛。“我一直怀着一个愿望，想到那里去建立一个共和国。在这里，人人都是富人，人人都是穷人，人人平等，人人自由，人人是兄弟，这个共和国的第一条法律就是禁止财产私有。我们把我们的劳动果实都送到公共仓库去，这些果实都是国家的珍宝和每个人民的财产。家长们每年选出家政管理员，这些人员的职责是按照每个人的需要分

①⑤ 《马布利选集》第54、93页。

②③④ 《马布利选集》第50页。

配必需品，按照公有制对每个人的要求分配工作，并维护国内的道德。”①那么，怎样消灭今日的私有制，实现人人幸福的共和国呢？马布利认为，现今私有财产的观念已经根深蒂固了，难以立即消灭私有制，只有在逐步削弱私有观念的基础上逐步消灭私有制，然后过渡到公有制的共和国。为了实现这个目标，马布利说：“我拥护斯巴达人的作法”。②在马布利看来，“以贫困、自制、节制和勇敢自豪的斯巴达人是幸福的”，因为人的需求越少，幸福就越多。因此，他以斯巴达人的生活方式为借鉴提出一系列禁欲主义的措施。他要求禁止商业。因为商业的基本精神是贪婪，而且商业会刺激无数的需求和享受。他制订反对奢华的法律，以禁止制造奢侈品，甚至禁止建造公共的高楼大厦。在他看来，这样才能消除引诱执政者营私舞弊和限止执政者的奢华生活。这样也能限止人民的奢华生活，否则私有观念就不能克服。所以马布利说：“这种法律适用于一切方面，比如家具、住宅、饮食、仆人和服装”。③他甚至提出先进的民族应该象落后民族那样去生活，吃最普通的食物，穿最粗糙料子的衣服，住最简陋的房屋，睡觉不要床，双脚也不要穿鞋。此外，他制订土地法，要求重新分配土地，限制土地占有量；制订继承法，以利于财产的平均分配，等等。马布利认为，随着这些法律和措施的实现，人类就能逐步接近和最终实现人人幸福的公有制社会。由此可见，马布利片面强调了法律的作用，而且他的空想共产主义正是恩格斯所说的那种“苦修苦炼的、禁绝一切生活享受的、斯巴达式的共产主义”④的一个典型。

---

①②③ 《马布利选集》第170、26、78页。

④ 《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第3卷第406页。

小　结

十八世纪上半叶，法国封建社会内部的主要矛盾日益激化，资产阶级革命成为不可避免的历史发展趋势。为行将到来的革命制造舆论，资产阶级掀起了轰轰烈烈的启蒙运动，形成了自己的哲学学说。它的影响极为深远。运动的早期提出了怀疑论与自然神论，严厉地批判宗教神学和天主教会，批判唯心主义和先验论。但他们本身还具有神学的不彻底性和唯心主义的杂质。随着启蒙思想运动的进一步发展，他们的哲学转向了唯物主义和无神论，并采用当时流行的"自然状态"说和社会契约论批判封建专制制度，为资产阶级革命作舆论准备。十八世纪法国启蒙运动的最高理论成果是与战斗无神论相结合的坚定的唯物主义哲学。恩格斯说，它是"十八世纪科学的最高峰。"①

十八世纪法国唯物主义者坚持物质第一性及世界统一于物质性的原则，批判唯心主义的谬论和揭穿上帝存在的谎言，从而克服了十七世纪唯物主义的神学不彻底性，使唯物主义获得了进一步发展。但是，他们把物质的性质还是归结为机械的、力学的性质，使这种唯物主义仍然带有机械主义的观点。他们肯定物质本身具有自己运动的能力，运动与物质是不可分割的。物

① 《马克思恩格斯全集》第1卷第657页。

质的运动是永恒的、绝对的，静止是相对的。运动形式是多种多样的。他们还进一步批判神秘的"第一推动力"和十七世纪唯物主义割裂物质和运动的形而上学观点。但是，他们并不了解运动的根源在于事物的内部矛盾，同时把机械运动当作唯一的运动形式，企图用机械的、力学的观点解释一切现象，这显然是不正确的。他们认为，物质世界的运动变化是遵循着严格的规律的，是不以人的意志为转移的。世界万物不管是完善的或不完善的，有利于人类的或不利于人类的都是物质运动的必然结果。他们批判唯心主义者对必然性的否定，驳斥宗教神学宣扬的自由意志。但是他们片面地夸大了必然性，否定了偶然性的客观性，他们不懂得必然性与偶然性之间的辩证关系。

十八世纪法国唯物主义者坚持唯物主义经验论原则。他们提出，大脑是思维的器官，意识是人脑的产物，心灵是人的某种机能。他们批判精神实体和灵魂不灭的谬论。他们认为，物质世界是人们认识的唯一对象，人具有无限的认识能力。人的认识起源于感觉，一切感觉都具有客观性和可靠性。他们还探讨了感性认识与理性认识的关系，以及科学实验与认识的关系等问题，并且批判了"天赋观念"说和不可知论，抛弃了洛克所谓"内部经验"和"第二性的质"中的一些错误说法，从而比十七世纪唯物主义有所前进。但是，他们不了解社会实践，因而不了解感性认识与理性认识的辩证关系。他们的认识论基本上仍属于狭隘的经验论，也是一种消极的反映论。

十八世纪法国唯物主义者坚持无神论，把反宗教的斗争作为反封建专制的一个重要组成部分。他们不仅以唯物主义世界观批判宗教神学的理论基础，而且尖锐地抨击了宗教教会的罪

恶，无情地揭露宗教的反动本质。他们要求消灭一切宗教。因此他们比十七世纪的无神论者前进了一步。但是，他们并不了解宗教产生的社会根源，因此错误地认为只要进行无神论宣传和普及科学知识，就能消灭宗教。这是一种肤浅的、狭隘的文化主义观点。

十八世纪法国唯物主义者在社会历史领域中力图用唯物主义原则说明社会问题。他们从唯物主义感觉论出发论证人的本性，并以人性论为基础提出“自然权利”和“社会契约”论，批判封建专制制度，论证资产阶级革命的政治纲领。他们提出“人是环境的产物”，论证资产阶级革命的必要性、合理性。他们还提出资产阶级功利主义的伦理思想以批判封建的禁欲主义。一般说，他们的政治伦理思想比十七世纪资产阶级更激进。但是，他们否认人民群众是社会发展的决定力量，否认阶级斗争是社会发展的根本动力，而强调天才人物或“开明君主”的决定作用，因此最终仍陷入历史唯心主义。

总之，十八世纪法国唯物主义贯彻了唯物主义经验论的原则，并包含着丰富的辩证法思想，成为近代唯物主义发展的高峰。但是，它不能超越时代和阶级给予的局限性。正如列宁所说，十八世纪法国唯物主义者有三个基本的局限性：机械的，形而上学的和在社会科学领域内保持着唯心主义。①

在法国资产阶级启蒙运动中，法国的劳动人民也提出了自己的哲学和社会思想，企图建立以公有制为基础的共产主义社会。他们的共产主义理论是非科学的，空想的，但是其中也包含着合理的因素，在空想社会主义发展史中占有重要地位。

① 参看《列宁全集》第14卷第252—253页。