

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界古代中期哲学思想史



内容提要

世界古代中期哲学思想史主要介绍公元前 8 世纪至公元前 3 世纪这一历史阶段的世界哲学思想概况。分古希腊哲学、古印度哲学和中国古代哲学三部分介绍。古希腊是欧洲文明的摇篮，对后世世界产生了巨大的影响。本书从早期希腊的自然哲学、古典时期的希腊哲学、晚期希腊哲学的衰落三方面介绍。古印度哲学主要介绍古代印度奥义书时期和史诗时期的哲学以及佛教的哲学思想。中国古代哲学分别介绍了春秋时期的道家哲学与儒家哲学，战国初期与中期的百家争鸣，法家、兵家与其他哲学流派。印度和中国古代的哲学思想对世界也有广泛的影响。

世界古代中期哲学思想史

一、概述

哲学，作为人类知识体系的一个组成部分，其特征是具有高度的概括性与智慧性，因而也具有更为广泛而深刻的指导意义。它是一个时代的最高智者从各门具体的科学知识中概括总结出来的关于整个世界最普通、最一般的知识，这种知识也就是世界观的理论体系。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通、最一般的规律的认识发展的历史。正如列宁所说：“简略地说，就是整个认识的历史。”（《哲学笔记》，人民出版社 1974 年版，第 399 页。）

世界古代中期指约在公元前 8 世纪至公元前 3 世纪左右的人类历史发展阶段。中国世界史专家刘家和先生认为：这一时期，出现了人类精神的第一次觉醒，从而为人类而后的发展打下了牢固的基础。（参见《论古代的人类精神觉醒》）刘家和，北京师范大学学报，1989 年第 5 期。）

这次人类的精神觉醒是人类社会发展的必然。人类社会在原始状态度过漫长的若干万年之后，随着生产力的不断发展，在世界的北非、南欧、近东、南亚、东亚等人类文明早期发祥的地区，陆续进入奴隶制社会——“迈进人类文明的门槛”。由于生产力的发展和人类对抗自然能力的加强，在精神领域中，人类已由图腾崇拜上升为对天神的敬仰。到了公元前 10 世纪以后的世界古代中期，人类又开始对自身进行反省，其精神的潜力遂得以充分展开，正如德国哲学家雅斯贝斯所讲，形成了人类文明的“轴心时代”。这个“轴心”不应是传统的西方“轴心论”，而应是古代希腊的自然哲学、古代印度的宗教哲学和古代中国的伦理哲学三驾马车并驾齐驱的哲学繁荣局面。

古希腊是欧洲文明的摇篮。黑格尔说过：“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。”（《哲学史讲演录》第 1 卷，商务印书馆 1981 年版，第 157 页。）后世的欧洲文化都是在希腊古典文化的孕育下发展起来的。

大约在公元前 10 世纪左右，希腊人开始从氏族社会向阶级社会过渡。这一时期的史料主要保存在两部史诗《伊里亚特》和《奥德赛》中。史料告诉我们：当时希腊已开始进入奴隶社会。公元前 8 世纪至公元前 6 世纪，希腊各地社会生产力有了很大发展，铁器普遍得到使用。氏族贵族逐步转化为奴隶主，终于形成了以城邦为特征的诸多希腊奴隶制国家。到公元前 5 世纪，希腊各城邦奴隶制经济蓬勃发展，经过波希战争之后，达到极盛时期。希腊古典哲学也在这时形成高峰，出现了集古希腊唯物主义大成的留基伯和德谟克里特的原子论和集古希腊唯心主义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斯多德哲学。公元前 4 世纪以后，希腊先被马其顿征服，后又被罗马吞并，从而使历史走进希腊化时期和古罗马时期，出现了伊壁鸠鲁和卢克莱的唯物主义哲学和宣扬唯心主义和宿命论的斯多亚派及各种怀疑主义、神秘主义派别，而后再走向与基督教的结合。

印度大陆大约在公元前 1000 年左右产生了雅利安人的国家。吠陀文献反映了古印度的意识形态。吠陀诗人创作的大量关于神的颂歌、祷文和宗教神话，反映出当时的社会、宗教及思想情况，表达了远古人对世界的朦胧看法，同时也夹杂着他们对世界的本源和生成的哲学思考。

随着历史的推移，婆罗门教义逐渐成为印度全社会的支配思想。一些婆罗门祭祀以吠陀本集为依据，写出了诠释性的梵书、森林书、奥义书。奥义

书内容庞杂，记述了古代印度众多哲学家关于宇宙、人生真谛的自由探索，为后世各派哲学的发展提供了丰富的思想资料。随后，印度大陆奴隶制国家林立，兼并战争不断。随着社会经济贸易的发展，以刹帝利为代表的政治力量利用战乱中滋生的反婆罗门思想统治的异端学说和悲观厌世情绪，促进了社会思想的活跃，形成了印度社会的“百家争鸣”——“六十二见”或“九十六外道”。沙门思潮即非婆罗门教的异端思潮或自由思潮便应运而生。沙门各派争论“世界的起源”、“人生的归宿”、“有无因果”、“世界和自我是否常住不变”、“世界是有限的还是无限的”、“人死之后灵魂是否存在”等等问题，广泛涉及哲学的本体论、认识论和社会伦理观等各个方面，从而把印度的古代哲学推向新的高度，其主要代表就是原始佛教和六师学说。

原始佛教由释迦牟尼创立，其哲学思想以“四谛”为中心，“十二因缘说”为基础，“三法印”为特征。“六师”即与佛教同时产生并在当时有广泛流行的六种哲学见解的宗师。其中最著名的是顺世论的先驱阿耆多·翅舍钦婆罗和耆那教的创始人尼犍陀·若提子。“耆那”意为胜者或完成修行的人。耆那教提出“非一端说”和“或然说”，在常与无常、存在与非存在、一元与多元、可说与不可说、因中有果与因中无果等对立观念中，努力持“非一端”的折衷态度。原始佛教和六师学说打破了婆罗门教一统天下的局面，在客观上对印度社会思想文化的进步起到推动作用，对后世佛教和东方哲学的发展具有重大影响。

在中国，这时正处在春秋战国时期。平王东迁，王室衰微，礼崩乐坏，诸侯纷争。这是中国社会由奴隶社会向封建社会转化的时期，也是中国社会由统一走向分裂、又由分裂走向统一的历史巨变时期。这一时期，从政治上讲，出现了春秋五霸和战国七雄；从哲学上讲，则是从原始时代人们对图腾的崇拜经过殷周奴隶社会对天命、神权的信仰和早期阴阳五行观念发展到春秋战国时期的百家争鸣。

中国的诸子百家争鸣大致可分为三个历史阶段。第一阶段是春秋末年道家学派的诞生与儒家学派的形成；第二阶段是战国前期中期墨家学派的出现，儒家学派的发展，道家学派的发展以及儒家、墨家、道家、法家、名家、兵家，阴阳家等众多学派的争鸣与对立；第三阶段是战国后期法家学派的兴起与儒、法融合趋势的出现和百家争鸣的终结。在整个百家争鸣的500年间，各家学派广泛地探讨了宇宙的本源和自然发展的规律，探讨了天人关系问题，人性善恶问题，探讨了认识论和逻辑问题。以春秋战国时期为高峰的中国先秦哲学内容极为丰富，成就极为突出，对后世中国哲学的发展奠定了坚实的基础并对东方文化产生了深远的影响。就对哲学问题涉及的广度和深度而言，中国先秦哲学完全可以和古希腊哲学相媲美，它是中国和世界哲学发展史上的一串明珠。

总之，在世界古代中期，人类经历了一个精神觉醒的时代。在古希腊，古印度和古代中国同时涌现出苏格拉底、柏拉图、亚里斯多德、释迦牟尼、老聃、孔丘、孟轲、荀卿、韩非等伟大的或杰出的哲人为人类的精神文明作出了各自的贡献，展现出一幅幅优美的哲学画卷。

本书的希腊哲学和印度佛教的哲学思想由易宁撰写，印度奥义书和史诗时期的哲学由郑殿华撰写，中国哲学由岳斌撰写。世界古代希腊、印度哲学由北京师范大学博士生导师刘家教授指导。中国古代哲学由首都师范大学

杨生民教授指导。

二、古希腊哲学

古希腊是西方文明的发源地。西方哲学最早产生于古希腊。

古代希腊疆域广阔，除希腊半岛外，还包括爱琴诸岛、意大利南部和地中海小亚细亚沿岸地区。大约公元前 11 世纪至前 9 世纪，古希腊开始了原始社会向奴隶社会的过渡。到公元前 8 至前 6 世纪，古希腊进入奴隶社会，先后出现 200 多个奴隶制城邦。这些城邦都是以一个城市为中心，包括附近村镇的独立的小国。

古希腊奴隶社会的形成，为哲学的产生提供了必要的条件。恩格斯指出：“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……”（《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 220 页）在古希腊奴隶制城邦中，奴隶受到残酷的剥削和压迫，承担了大量的社会劳动。随着奴隶制的发展，社会内部出现了第二次大分工即脑力劳动和体力劳动的分工，从奴隶主阶层中产生了一批依靠剥削奴隶剩余劳动，专门从事脑力劳动的知识分子。其中一部分人通过观察自然和社会现象，概括自然知识和社会知识，深入探讨自然界万物的本原等问题，提出了古希腊最早的哲学思想。大约在公元前 7 世纪末至前 6 世纪，在工商业比较发达的小亚细亚米利都等城邦，出现了最早的一批哲学家。

古希腊哲学的产生，还有其思想来源，它从希腊神话和东方的科学文化中吸取了丰富的思想材料。从远古流传下来的希腊神话无疑是在生产力低下的条件下，人们对各种自然现象产生的虚幻和歪曲的反映，但其中也凝结了人们长期积累下来的自然斗争和社会斗争的经验，包含了许多原始的哲理。例如在神话《皮拉和丢卡利翁》中，普罗米修斯之子丢卡利翁与其妻皮拉，得到神的启示，把石头丢在大地上从而创造了人类和世界上其他一切东西，表达了人们对万物起源于物质因素的合理猜测。赫西阿德的《神谱》以传统神话为材料描绘了一个诸神的谱系，它对诸神产生的原因和过程的探究，实际上反映了人们对宇宙形成的最初的看法。此外，古希腊哲学中的对立面矛盾和斗争思想、社会进化思想、人性论思想的萌芽在神话中都有所反映。希腊神话启迪了哲学家的思维，为他们的理论创造提供了丰富的思想材料。

古希腊哲学的产生，还受到东方科学文化的影响。古代东方埃及、巴比伦、印度等国文明的产生和发展早于希腊，在经济和科学文化等方面比希腊更为发达。因此，许多希腊哲学家都到过这些国家考察和学习。此外，随着东西方商业贸易的往来，东方先进的科学文化知识不断地传入希腊。这些知识为希腊哲学提供了大量的经验和科学的素材。

古希腊哲学自公元前 7 世纪末到公元前 2 世纪，经历了近 5 个世纪的发展，大体上可以分为三个时期：第一，早期：自然哲学时期；第二，古典时代：哲学的繁荣时期；第三，晚期：希腊哲学的衰落时期。

1. 早期希腊的自然哲学

希腊的自然哲学，是古希腊哲学发展的最初阶段。这一时期的哲学家们以自然界为研究对象，他们主要探讨的是宇宙本原问题，即自然界万物始基和生存的原因的问题。古希腊自然哲学有三大流派：伊奥尼亚哲学、南意大利哲学和原子唯物论哲学。

（1）伊奥尼亚学派

伊奥尼亚是希腊在东方的殖民地，位于小亚细亚，为欧、亚、非三大洲交通要道。公元前7世纪，这一地区工商业已相当繁荣，科技文化较为发达。它是希腊哲学的摇篮。古希腊哲学两个最早的学派——米利都学派和爱菲索学派就诞生在伊奥尼亚。

米利都学派。米利都是伊奥尼亚地区的一个著名城邦。这里产生了古希腊最早的一批哲学家，形成了古希腊第一个哲学学派，即“米利都”学派。这个学派的代表人物有泰利斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼。

泰利斯，（约公元前624—前547年），是米利都学派的创始人。他出身于米利都城邦名门世家，是当时著名的政治活动家和自然科学家。据说，他曾反对与吕底亚结盟，从而使米利都免遭波斯帝国的入侵。泰利斯在天文学、数学等方面也卓有建树，他首先确定北极星对航海导航的作用，预测过公元前585年的一次日蚀，运用向埃及人学得的几何学测定了埃及金字塔的高度，还设计过河流的改道。泰利斯以其渊博学识和杰出才能，被誉为古希腊七贤之一。

作为哲学家的泰利斯，他首先提出万物本原问题并对此进行了探讨。泰利斯无著作传世，他的哲学思想资料主要见引于亚里士多德的著述里。亚里士多德提出，泰利斯认为水是万物之本原。万物皆源于水，又复归于水。

泰利斯把大自然中最常见的物质——水视为万物之本原，一方面可能是受古希腊神话中海神创世说的影响，另一方面则可能是来自对现实的观察。亚里士多德认为，也许泰利斯“观察到万物都以湿的东西为养料，热本身就是从湿气产生，靠湿气维持的。他得出这个看法可能以此为依据，也可能是由于万物的种子都有潮湿的本性，而水则是潮湿本性的来源。”（《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1981年版，第15—16页）

泰利斯是第一位对世界万物的统一性作出理性解释的古希腊哲学家。他试图把自然界事物和现象的无限多样性归原为某种物质性的东西。他提出水为万物本原说，摆脱了宗教神话的神创世观念，从自然界本身去寻找其本原，这已是朴素的、自发的唯物主义观点。此后，古希腊哲学家在这个基础上不断深入地探讨世界本原问题，也不断深化着对思维与存在关系的认识。

泰利斯又提出过万物皆有灵魂说。他以磁铁吸动铁为例，证明磁铁有灵魂，而灵魂具有某种引起运动的能力。这种思想在哲学上称为“物活论”。

泰利斯是古希腊哲学的奠基者。继而有他的学生，写出希腊第一部哲学著作《自然论》的哲学家和自然科学家阿那克西曼德。

阿那克西曼德（约公元前611—前546年），米利都人，曾师从泰利斯。他在天文、地理和生物等方面都有研究。他发明日晷和计时器，第一次绘制出海洋和陆地轮廓的地图，对生物进化也作过初步的猜测。

在哲学上，阿那克西曼德对万物本原的认识较泰利斯又有新的进展。在

在他看来，泰利斯将本原归为水，在解释万物产生时是有困难的。如水能说明冷、湿之物的生成，但无法说明与之对立的火以及有关热、干之物的来源。因此，阿那克西曼德提出万物之本原为“无限者”。所谓“无限者”，乃是一种无固定性质和形态、不生不灭、永恒无限的东西。黑格尔称之“未规定的物质”。阿那克西曼德说：“一切都生自无限者，一切都消灭而复归无限者，无限者包容万物，而且支配万物。”（《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1962年版，第8页）可见，阿那克西曼德对万物本原的概括已由某种具体的物质上升为更为抽象的物质。他又指出，从“无限者”中分离出对立物（如冷、热、湿、干等等），对立物在自身产生的漩涡运动中彼此结合形成宇宙万物。而万物的生灭变化，相互消长，“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，并且彼此互相补充”。（同上书，第7页）这种对自然界万物生存和运动变化的规律的最初猜测，已具有朴素唯物主义因素和自发的辩证法思想。

米利都学派的最后一位代表人物是阿那克西曼德的学生阿那克西美尼。

阿那克西美尼（约公元前585—前526年），也是一位自然科学家，据说他对恒星和行星作了区别，提出过地球为圆形的看法。

在万物本原问题上，阿那克西美尼既继承了泰利斯和阿那克西曼德的思想，又提出了与他们不同的本原说。他认为，万物之本原不是水，亦非“无限者”，而是“气”。他说：“空气是宇宙的基础，这空气在种类上是不定的，但因其所具有的性质而定。”（《古希腊罗马哲学》，第11页）他还认为“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。”（《西方哲学原著选读》上卷，第18页。）在阿那克西美尼看来，气充满宇宙，无所不在，它是无限、永恒、运动变化着的，不象水那样有具体形态，却又是可以感觉到的物质，较之“无限者”更易使人理解和把握。

阿那克西美尼对气生化万物的过程作了论述。他说：“一切存在物都是由空气的浓厚和稀薄而产生。当它很薄的时候，便形成火；当它浓厚的时候，则形成风，然后形成云，而当他更浓厚的时候，便形成水、土和石头，别的东西都是从这些东西产生出来的。”（《古希腊罗马哲学》，第11—12页。）阿那克西美尼认为，万物的生成和运动变化是由于气的浓聚和稀薄两种对立的运动造成的。这种观点具有鲜明的辩证法思想。

阿那克西美尼去逝约三十年之后，米利都城在希腊战争中被波斯军队焚毁，米利都学派因之中绝。但是它的哲学思想却在伊奥尼亚的另一个城邦爱非斯发展起来，出现杰出的哲学家赫拉克利特。

赫拉克利特。赫拉克利特（约公元前540—前480年）出身于爱非斯城邦贵族家庭。相传他厌倦当时的政治生活，遂隐居，潜心于学术研究。他著有《论自然》一书，包括宇宙论、政治论、神学论三部分内容，今尚存残篇。赫拉克利特多用寓言来表述其思想，而且文字艰深，因此被称为“晦涩的哲学家”。

赫拉克利特继承并发展了米利都学派的哲学思想，提出“火”为万物本原之说。他说：“这个世界对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，在一定分寸上燃烧，在一定分寸上熄灭。”（《西方哲学原著选读》上卷，第21页。）赫拉克利特之所以把“火”作为万物之本原，是因为“火”无形

体，生动活跃，富有变易性，比其他物质（如水、气等）更能说明事物的生成变化。赫拉克利特描绘了宇宙生成过程：火浓缩变为气，气浓缩变为水，水浓缩变为土；土稀散产生水，水稀散产生气，气又回到火。从变动着的火、气、水、土四元素中产生万物，而一切又最终归于火的变动性，“一切转变为火，火又转变为一切”（同上书，第21页）。

赫拉克利特在哲学上杰出的贡献是丰富并深化了米利都学派辩证法思想，把它发展到一个新的哲学高度。首先，他明确认识到事物处于永恒运动变化之中，提出了“一切皆流、无物常住”的观点，他说：“我们不能两次走下同一条河，因为当你第二次走下这条河时，遇到的已不是原来的河水，而是新的河水”，所以“我们走下而又不能走下同一条河流，我们存在又不存在。”（《古希腊罗马哲学》，第23页。）他又说：“太阳每天都是新的。”（《西方哲学原著选读》，第23页。）恩格斯曾指出：由赫拉克利特第一次明确地表述出来的“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”的世界观，是原始的、朴素的但实质上是正确的“古希腊哲学的世界观”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页）。

其次，赫拉克利特对辩证法思想的核心对立面的统一与斗争作了较深刻的论析。他指出，一切事物都包含着对立面。他列举了自然界和人类社会对立面存在的事例，如日与夜、冷与热、明与暗、醒与睡、疾病与健康、正义与非正义等等。他十分重视对立面之间的关系，指出，对立面双方是相互依存的，“如果没有非正义，人们就不知道正义的名字。”（《西方哲学原著选读》上卷，第24页。）他明确指出，“自然也追求对立的東西，它是用对立的東西制造出和谐，而不是用相同的東西。”（同上书，第23页。）赫拉克利特又看到对立面的相互转化。他指出：“我们身上的生和死，醒和梦，少和老始终是同一的，前者转化为后者，后者转化为前者。”（同上书，第22页。）赫拉克利特更深刻地认识到斗争促使对立双方的转化，这是事物生成变化的原因。他说“一切都是通过斗争和必然性而产生的。”（同上书，第27页。）由于斗争，才有运动变化，才有新事物的产生和旧事物的消亡。

第三，赫拉克利特比较明确地提出了规律性的思想。他认为，宇宙万物虽然处于不停的运动变化中，却是可以认识的，有规律可求。他运用“逻各斯”这一术语来表达其思想。古希腊语的“逻各斯”是一多义词（有语言、道理、理性、份额、比例等多种义项）。赫拉克利特所说“逻各斯”的基本含义，是指万物之本原的火运动变化规律而言。火“在一定分寸上”燃烧、熄灭，“万物都是根据这个逻各斯而产生的”。（《古希腊罗马哲学》，第18页）那么，火所化生的万物必须遵循它。因此，事物的运动变化都是按一定的尺度和规律进行的。只不过“逻各斯”不象具体事物那般易于被人察觉，要认识、理解它，必须用心思索，付出艰辛劳动。

在认识论方面，赫拉克利特也作了较深入的探讨。他最早注意到感性认识与理性认识的区别及其作用。他肯定感性认识的作用。他说：“凡是能够看到、听到和学到的东西都是我所喜爱的”，“爱智慧的人必需熟悉很多事物。”（《古希腊罗马哲学》，第25、26页。）但他认为，仅有对事物表面现象的感性认识是不够的，要认识真理——事物的“逻各斯”，就需要有思想、智慧，即理性认识。他说：“思想是最大的美德、智慧在于说出真理。”（《古希腊罗马哲学》，第29页。）在他看来，认识的根本任务就是对“逻各斯”仍理解和把握。

赫拉克利特的哲学，是古希腊早期自然哲学的重要成果。他的辩证法思想具有“生动性、新颖性、素朴性和历史的完整性”，从而被列宁称为“辩证法的奠基人之一”（《列宁全集》第28卷，第391、396页）。他的哲学思想对古希腊乃至整个欧洲哲学产生过影响，也曾遭后人的误解或曲解。

（2）南意大利哲学

公元前7至前5世纪的意大利南部和西西里地区，是希腊在西方的殖民地（即“大希腊”）这一地区的工商业不及伊奥尼亚发达，社会政治、经济虽相对落后，但思想学术却较为活跃。在伊奥尼亚哲学兴起之际，南意大利地区先后产生两个有很大影响的哲学学派：毕达哥拉斯学派和爱利亚学派。

毕达哥拉斯学派。以南意大利的克罗顿城邦为活动中心的毕达哥拉斯学派，是以其创始人毕达哥拉斯而得名。这个学派自公元前6世纪创立起，至公元4世纪与新帕拉图主义融合为止，前后延续了9个多世纪。这里谈的是公元前6至前4世纪的早期毕达哥拉斯学派。

毕达哥拉斯（约公元前580—前500年），出生于伊奥尼亚的萨摩斯岛。因为他对当地僭主统治不满，遂移居南意大利的克罗顿。他在这里进行社会活动和学术研究，广收门徒，建立起一个兼有政治、宗教和学术研究性质的团体。这个团体在当时活动范围很广，有相当的政治影响，曾一度在某些城邦掌权。该团体受大希腊奥菲教的影响，相信灵魂轮回说，有诸多忌禁，种种规戒。他们视思想学术研究为灵魂净化的手段，在哲学和自然科学方面作过重要贡献。如毕达哥拉斯本人就是一位天才数学家，著名的“毕达哥拉定理”（即直角三角形斜边平方等于其他两边平方之和）就是由他证明的。除数学外，毕达哥拉斯学派的学者在医学、天文学等自然科学领域都有发明创见。

毕达哥拉斯学派的哲学思想主要包括“数”是万物的本原、对立与和谐、灵魂轮回说三部分内容。

数是万物的本原。对于宇宙万物本原的探求，毕达哥拉斯学派与伊奥尼亚哲学家一样有极大的兴趣。但是他们走的是不同的途径。毕达哥拉斯学派不是从具体的物质元素中去寻求万物的本原，而是从事物中抽象出一种共有的量的属性关系——数。他们认定数是万物的本原。他们以数为本原推拟出世界的生成，说：“从一产生二，二是从属一的不定的质料，一则是原则。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，从体产生出感觉及一切形体，产生出四种元素：水、火、土、气。这四种原素以各种不同的方式互相转化，于是创造出有生命、精神的、球形的世界，以地为中心，地也是球形的，在地面上住着人。”（《西方哲学原著选读》上卷，第20页）毕达哥拉斯学派之所以把“数”作为万物本原，是因为他们看到具体可感事物中都存在着数量关系上的规定性，他们试图作出抽象概括，“进而认为数学的本原就是万物的本原”。（同上书，第18页）从认识史的发展而言，毕达哥拉斯学派的本原论比伊奥尼亚学派更深入一步。但是，他们把抽象出来的“数”（一般）看成先于个别事物的存在，则有明显的唯心主义倾向。不过，毕达哥拉斯学派的抽象思维能力还是有限的。他们所谓的“数”还有空间大小，甚至有颜色。可见它尚未完全超越可感觉的事物。在抽象的精神和物质关系上，他们并未能作出明确的区分。

当毕达哥拉斯学派将数为万物本原的观点推广到对自然和社会现象的解释时，则带有神秘色彩。他们赋予数以精神和物质属性，认为1是万物生母，2是意见，是对立和否定原则，3是万物的形体和形式，4是正义，也代表水、气、土、火四种元素等等，而10是前四个数之和（ $1+2+3+4$ ）是最完满、最高的统一。他们认为天体数目也是10个，除人们所能见到的九个（水星、金星、火星、木星、土星、太阳、月亮、地球和恒星）外，他们另臆造出一个“对地”以足十数。这些解释显见穿凿附会。但是，在毕达哥拉斯学派之“数”的神秘性背后，已隐含着统一、对立、量等哲学思想，启迪了后来的哲学家。

对立与和谐。 毕达哥拉斯学派认识到事物中包含着矛盾和对立面，提出“对立是存在物的始基”（《古希腊罗马哲学》，第38页）观点。这与赫拉克利特有相似之处。他们认为万物之始“一”这个数本身就含有奇、偶两种因素。1加奇数为偶数，加偶数则为奇数。偶数可以二分，是无限的，奇数不可二分，是有限的。有限与无限的对立乃是宇宙的根本法则。他们列举出有限与无限、奇与偶、一与多、左与右、阳与阴、静与动、直与曲、明与暗、善与恶、正方与长方十个对立面。与赫拉克利特所强调的对立面的转化与斗争不同，毕达哥拉斯学派更注重对立面的和谐。在他们看来，事物之本原中间有一种规定的数量比例关系，由此产生和谐。相传毕达哥拉斯曾经在琴弦上作过实验，发现甲弦负重12磅，乙弦负重6磅，比例为2:1时，便发出八度音谐声；比例为3:2时，则发出五度音谐声等等。这种数量上的规定比例关系造成音乐和声理论，运用到宇宙研究上来，他们认为宇宙中各星体的大小、距离、运行速度等等都有规定的数量关系。因此，“整个天是一个和谐，一个数目”（《西方哲学原著选读》，第19页）。在毕达哥拉斯学派的宇宙和谐论中，“宇宙的规律性第一次被说出来了”（恩格斯：《自然辩证法》，第37页）。毕达哥拉斯学派也将和谐理论用来分析社会现象，指出：“美德乃是一种和谐，正如健康、完善的神一样，所有一切都是和谐，友谊就是一种和谐的平等。”（《古希腊罗马哲学》，第36页。）这种社会和谐理论在一定程度上反映了毕达哥拉斯学派追求公平和道德完善的社会思想。

灵魂轮回说。 在希腊哲学史上，毕达哥拉斯学派最早较详细地讨论了灵魂问题。他们认为，人的灵魂分为表象、心灵和生气三部分。灵魂的位置从心到脑，在心的部分是生气，在脑里的是心灵和表象。灵魂以血管、肺、神经为纽带，从血液里获取养料，可见，毕达哥拉斯学派把灵魂看成是与人的物质器官和生理机能有着密切关系的东西。但是，他们又认为灵魂分为感觉部分和理性部分。“灵魂的理性部分是不死的，其余的部分则会死亡”（《古希腊罗马哲学》，第35页）。并且“宣称灵魂依命运的规定，从一个生物体转移到另一个生物体中”（同上书，第33页）。当人的肉体死亡后，灵魂就会转移。人们只有通过宗教和学术活动，才能使灵魂超脱肉体束缚，不再有轮回。在毕达哥拉斯学派的所谓“灵魂”里，物质性和精神性的东西混杂一体。他们的灵魂不死说，对后来的苏格拉底和帕拉图的哲学思想有很大的影响。

爱利亚学派。 公元前6世纪至前5世纪，在南意大利的爱利亚城邦，产生了以克塞诺芬尼、巴门尼德和芝诺为代表的哲学学派，即“爱利亚学派”。

克塞诺芬尼（约公元前565—前473年）原是伊奥尼亚的科洛封城人，

长期浪迹希腊各地，后来定居于爱利亚。他是一位诗人兼哲学家。他的著作尚有残篇存世。

克塞诺芬尼的哲学观点主要是表现在对神的认识上。他明确地批判过希腊传统神学观，认为神话传说中的诸神，都是人们按自己的形象构造出来的，甚至把人间的种种丑行秽事都加在神的身上。他嘲讽地说：“假如牛、马和狮子能象人一样作画和塑像，它们也会按自己的样子塑造出神的形象。”（《古希腊罗马哲学》，第46页。）

克塞诺芬尼虽然批判希腊传统神学观，但并未否定神的存在。他认为真正的神只有一个，它“无论在容貌上或思想上都不象凡人”，并且“永远保持在同一个地方，根本不动”（《西方原著选读》上卷，第29、30页）。它是“全视、全知、全听的”，“毫不费力地以他的心灵的思想力左右一切”（《古希腊罗马哲学》，第47页）。克塞诺芬尼的神是唯一的，不动的思想，被巴门尼德继承并加以发展为“存在”论哲学。因此，克塞诺芬尼被认为是爱利亚派的思想先驱。

巴门尼德（约公元前515—前445年）是爱利亚学派的创立者。他出身于爱利亚城邦的一个富贵家庭。相传他是克塞诺芬尼的学生，也受到毕达哥拉斯学派的影响，还到过雅典讲学。他所作的诗体哲学著作《论自然》，尚残存若干章节。

巴门尼德哲学的基本范畴是“存在”。他提出了“存在者存在，它不可能不存在”的命题（参见《西方哲学原著选读》上卷，第31页）。这个命题是与赫拉克利特的“存在又不存在”的观点鲜明对立的。他视赫拉克利特之说为“不能分辩是非的群氓”之谬论。依巴门尼德之见，“存在”有以下特征：“存在者不是产生出来的，也不能消灭，因为它是完全的，不动的，无止境的。它既非过去存在，亦非将来存在，因为它整个在现在，是个连续的一。”（《西方哲学原著选读》上卷，第32页。）“存在”是“可以被思想的东西和思想的目标所同一的”（同上书，第33页）。巴门尼德所谓“存在”，实际上指的是客观具体事物最普遍的共性，凡是有的东西，都是存在。他提出“存在”说，表明他力图从众多形形色色、变化无定的现象中抽象出一种统一的，恒定的，也就是更具有本质性的东西。尽管巴门尼德抽象的“存在”还未能完全超越感性的表象（例如，他把“存在”比作一个从中心到各方等距的圆球体），但从毕达哥拉斯学派的“数”和克塞诺芬尼的唯一不动的神，再到巴门尼德“存在”思想的演进中，表明人类抽象思维能力的进一步提高，由现象到本质认识的渐次深入。

巴门尼德从其“存在”论出发，在论识论上提出了意见与真理相对立的观点。他认为，“只是以茫然的眼睛，轰鸣的耳朵或舌头为准绳”所获得的感性认识，乃是虚假的，不可靠的意见，因为感性认识的对象——客观世界变化无定的事物和现象属于非存在，凭感觉得出对现实事物的意见中不可能包含有真理。只有思想即理性所认识的对象——存在，才是真实的。“用理智来解决纷争的辩论”（《西方哲学选著选读》上卷，第31页），通过理智判断、思想推论来获得对“存在”的认识，才能达到对真理的把握。巴门尼德明确地区分出感性认识和理性认识，并且强调理性高于感性，这是很有意义的。然而由于他过分强调感性与理性，真理与意见的对立，而忽视其间的联系，从而把从现实事物中抽象出来的“存在”看成是与现实世界无联系的、绝对和独立存在的东西，这就势必导致客观唯心主义的倾向。

巴门尼德的存在论遭到人们的非难。他的学生芝诺曾运用逻辑推论来反证这一学说的正确性。

芝诺（约公元前 490—430 年），爱利亚人，曾师事巴门尼德，并随其师赴雅典讲学。死於反对城邦僭主的政治斗争。

芝诺自称以“保卫巴门尼德的那些论证”为己任。他主要是通过对“多”和运动的否定来反证巴门尼德有关“存在”的唯一与不动说正确性。

芝诺否定多的论证有两个。简言之，其一，如果存在物是多，它就应是由许多部分组成，每个部分前面又有别的部分；而别的部分之前又复有别的部分，如此类推以至无穷，那么，存在物就是无限大。其二，多部分组成的存在物应当是可以分割的，无限分割下去的结果，存在物就是无限小。这就是说，承认存在物是多，必然会陷入无限大和无限小的矛盾之中。其二，如果存在物是多，就必须同实际事物数目正好相等，不多不少，他们在数目上就是有限的。这是一种情况。另一种情况是：存在物既是多，在个别存在物之间必然另有一些事物，而在另一些存在物之间亦复如此。以此类推以至无穷，那么，存在物的数目又是无限的。这就是说，承认存在物是多，必然会陷入数目上有限和无限的矛盾之中。芝诺从存在物的“多”中推论出有限与无限两个截然相反的结果，他认为两者是不相容的，因此“多”是不能成立的，存在物只能是“一”。

芝诺否定运动的论证有四个，即两分法、阿基里追龟、飞矢不动、一半等于一倍，在哲学史上称之“四个悖论”。这里对“阿基里追龟”和“飞矢不动”两题略作介绍。

芝诺认为，假如有运动的话，那么希腊最善跑的阿基里也追不上乌龟。因为当他刚刚跑完全他和乌龟之间的那段距离时，乌龟又向前爬行一段路；当他再次跑完这段新距离时，乌龟又再向前爬行一段路。如此无止境地跑下去，阿基里只能接近乌龟，却永远也不可能超过它。按芝诺之见，某一段有限的空间距离是可以无限分割的，而在有限的时间内通过它是不可能的。

芝诺认为，飞箭在其行程中，不同的时刻总是处于不同的位置上，也就是说静止在某一点上。因此，箭的飞行只不过是连续时间内一系列静止状态的总和，这是不可能产生运动的。

从以上两个论证中可以看出，芝诺是通过揭示运动中时间和空间、有限和无限、运动的连续性和间断性之间的矛盾来否定运动本身。

芝诺对“多”和运动的推论所得出的否定结论，显然是错误的。他没有认识到事物中的一与多，有限与无限本是辩证统一的；也没有认识到运动本身就是矛盾的，运动中时间与空间的连续性和间断性本身也是辩证统一的。但是，芝诺的错误论证却从反面揭示出事物所包含着对立与矛盾。如黑格尔所说，在这种抽象论证的方式里存在着一种辩证法。芝诺与赫拉克利特的辩证法是有区别的，他主要是从逻辑上论证概念矛盾关系，从反面揭露矛盾；赫拉克利特则是揭示事物发展变化的客观辩证性质，从正面肯定矛盾。从逻辑思维的发展来看，芝诺的辩证法思想更为深刻些。

芝诺之后，哲学家麦里梭（萨摩斯人，约公元前 5 世纪）对巴门尼德的“存在”论作了修正。他看到巴门尼德所说的“存在”是圆球形的、有限的与唯一的、不动的之间存在着自相矛盾。他在论证“存在”的唯一、不动的同时，否定了存在的有形与有限，提出“存在”是无限、无形的观点，从而进一步发展和完善了巴门尼德的学说。

(3) 原子唯物论哲学

公元前5世纪至前4世纪出现的原子论哲学学派是古希腊早期自然哲学发展的重要成果。这个学派的哲学家批判地继承并发展了伊奥尼亚和南意大利学派思想，试图从运动变化的事物和现象后面寻求永恒不变的因素，并更深层地探讨物质的内部结构问题。原子论哲学的创立者是留基波和德谟克利特，而导其先路者有恩培多克勒和阿那克萨哥拉。

(A) 原子论哲学的先驱者恩培多克勒与阿那克萨哥拉

恩培多克勒(约公元前495—前435年)，出生于西西里的阿格里根特。他不仅是一位哲学家，也是政治活动家和自然科学家。他是当时工商业民主派领袖人物，曾拒绝接受王位。他发现空气是实体，预见日蚀是因为月亮的位置处于太阳与地球中间引起的。他还是意大利医学学派的创始人。他的著作有《论自然》、《论净化》，仅存残篇。

恩培多克勒哲学思想的中心是“四根”说。他认为，万物的本原是“四根”，即土、水、气、火四种元素。它们是不生不灭，永恒存在的。四种元素各具有不同的性质，彼此之间不能相互转化。它们混合而形成万物。他说：“从这些元素中生出去、现在、未来一切事物，生出树木和男人、女人、飞禽走兽和水里的鱼，以至常生不死的尊神。”(《西方哲学原著选读》上卷，第44页。)恩培多克勒认为，事物性质之差别乃是由于所构成的四元素量的比例不同。例如肌肉是由等量的四元素混合而成，骨头则是由两份的水、土和四份的火混合而成，等等。而事物的生灭变化，乃是由于这四种元素的结合和分离。

恩培多克勒的“四根”说，已经论及现象与本质的问题。他认为万物是由作为本原的四根结合而成，这样在巴门尼德那里被割裂的现象和本质又联系起来。而且恩培多克勒试图把“一”(事物)与“多”(四根)统一起来，并且从元素混合的量上来考察物质结构和运动变化。这对于后来德谟克利特的原子论产生了很大的影响。

恩培多克勒进而又探讨了四根结合与分离的原因，提出了“爱憎”说。他认为，构成万物四根本身并不具有分合能力，造成它们结合与分离是“爱”和“憎”这两种力量。他说：“经常的变迁从不停息。在一个时候一切在‘爱’中结合为一体；在另一个时候，每件事物又在冲突着的‘憎’中分崩离析”。(《西方哲学原著选读》上卷，第43页)由于“爱”、“憎”这两种对立的力量对四根的作用，才造成万物的生灭运动。至于“爱”和“憎”究竟是什么性质的东西。恩培多克勒没有作出明确的解释。他既认为“爱的长和宽是相等的”(《古希腊罗马哲学》，第83页)，也就是说“爱”有某种物质的特点，又说“爱”是善的原因，“憎”是恶的原因。那么“爱”、“憎”又有精神的内容。而且这两种力量是存在于四根之外的，这表明恩培多克勒是从物质之外去寻求运动变化的原因。

恩培多克勒还用“四根”说来解释人的认识问题。他认为人也是由四根构成的，人的感官里有土、水、气、火，与感觉对象具有统一的物质基础，“我们以自己的土来看‘土’，以自己的水来看‘水’，以自己的气来看神圣的‘气’，以自己的火来看毁灭性的‘火’”(《西方哲学原著选读》上卷，第47页)。这就是所谓“同类相知”说。他进一步提出有关认识具体过程的“流射”说，认为所有事物都不断地发出“流射”，而人的感官则有

数孔道。当“流射”通过与之相适应的孔道与同类原素相接触时，感觉便产生了。他又认为心脏是思维的器官，人是通过围绕心脏的血液来进行思维的。心脏周围的血液连接人体各部分器官，是人体中具有流动性元素的混合物，能对客观事物提供综合、整体的认识，而感觉只能提供对局部东西的认识。恩培多克勒试图找出认识的生理机制，他把人的认识活动看成是对外物的感觉和思想的过程，而且意识到思想高于感觉。他的认识论对德谟克利特有过的影响。

阿那克萨哥拉（约公元前 500—前 428 年），伊奥尼亚克拉左美拉城人。他在青年时代，离开了沦为波斯殖民地的故乡，定居于雅典，并在此讲学达 30 年之久，成为雅典执政官伯里克利的朋友。阿那克萨哥拉是一位哲学家兼自然科学家，在天体物理学方面提出过创造性的见解。他在哲学上的贡献尤为突出，他首先把哲学带到希腊本土，对后来雅典哲学的繁荣起了积极的推动作用。由于受到伯里克利政敌的迫害，阿那克萨哥拉晚年回到伊奥尼亚，隐居于郎普萨柯至去世。

阿那克萨哥拉的哲学思想主要是有关“种子”和“奴斯”的论说。他提出万物的本原是种子。他认为种子是一种极细微的物质颗粒，细小到人们的感官无法察觉。种子是永恒的，不生不灭的，数量无限多，性质也是无限多样的，而且各自独立，不能转化。万物都是由种子结合而成的。例如土主要是由土的种子组成，肉则主要是由肉类的种子组成等等。但是每一事物并非由单一类种子组成，也包含其他类的种子。而事物的性质乃是由占多数的种子所决定的。他说：“一个个别的事物包含的某种部分最多，它现在和过去就突出地显示出是某种东西。”（《西方哲学原著选读》上卷，第 40 页。）因此，种子的种类和性质虽各不相同，但并非孤立存在，而是相互混合为某种物质的。如在白雪中，白、冷、软的种子占优势，也含有黑、硬、热的种子。当前后两者在数量对比上发生变化时，白雪遂融化变为黑水。在阿那克萨哥拉看来，事物的变化乃是由于种子的组合分离与其数量变化所致。这些看法与恩培多克勒有相似之处。他在主张种子数量、性质无限这点上，显然又比恩培多克勒对本原物质结构的认识更深刻。阿那克萨哥拉的“种子”说，为后来的原子论哲学作了理论前导。

与恩培多克勒一样，阿那克萨哥拉也试图在本身不变动的种子之外去探寻其分合的动因。为此，他提“奴斯”这一概念。古希腊语“奴斯”一词，指的是感知，理解事物的东西，一般译作“心灵”、“理性”。他说：“奴斯是无限的、自主的，不与任何事物混合，是单独的、独立的”，它具有感知和支配一切事物的能力，“它洞察每一件事物，具有最大的力量，对于一切具有灵魂的东西，不管大的或小的，它都有支配力。”（《西方哲学原著选读》上卷，第 39 页。）他用这种学说解释宇宙的生死。认为宇宙形成前原是无数异类种子之混合体，由于奴斯的推动造成旋涡运动，使混合体内种子迅速分离、组合，形成万物。阿那克萨哥拉所谓“奴斯”显然是具有精神性质的东西。在古希腊自然哲学家中，阿那克萨哥拉首先将物质与精神相区分。他把宇宙间万物的安排和一切事物运动变化统归奴斯这种精神力量的作用。这一思想为后来苏格拉底，帕拉图哲学家加以发展，影响深远。

在认识论上，阿那克萨哥拉肯定感觉是外物作用于感官的结果，这种观点与恩培多克勒是一致的。但他认为感官对于相同性质事物感受迟钝，而不同性质事物才能产生强烈刺激，使感觉敏锐而鲜明，例如由黑而知白，由冷

而知热，由苦而知甜。这就是与恩培多克勒不同的“异类相知”说。他同时也看到感性认识的局限性，说：“由于感官无力，我们才看不到真理”（《西方哲学原著选读》上卷，第40页）。他所说的“真理”，乃是对事物本原“种子”的认识。种子是小到无法感觉到的微粒，只有靠思想才能把握。这实际上是强调理性认识的重要意义。后来德谟克利特所创立的原子论中吸取了阿那克萨哥拉的认识论思想。

（B）德谟克利特的原子论哲学

继恩培多克勒和阿那克萨哥拉以后，留基波，德谟克利特对现象与本质，感觉与理性及其间关系进行更深入的研究，创立“原子论”哲学。

留基波（约公元前5世纪）据说是爱利亚人（一说阿布德拉人），是德谟克利特的老师。两人的哲学思想基本一致，学说常混在一起。哲学上所讲德谟克利特的原子论，包含有留基波的思想理论。

德谟克利特（约公元前460—前370年），出生于希腊北部色雷斯阿布德拉城一个富商家庭。他曾师事留基波，游学埃及、巴比伦、印度等地，也到过雅典。他将毕生精力投入学术研究。他的学识极为渊博，除精于哲学外，学问广涉数学、物理、天文、医学、心理、伦理、修辞等几乎当时所有的知识领域，是一位百科全书式的学者。他一生著述甚丰，有《小宇宙秩序》、《论自然》《论人性》等等，大都残佚。德谟克利特哲学思想的核心是原子论。

德谟克利特提出，万物的本原是“原子”与“虚空”。“原子”一词古希腊文原有不可分的意思。德谟克利特认为，作为万物本原的原子，是一种不可分的最小的物质微粒，感官无法察觉，它是绝对充实的，不可穿透；在数量上是无限的，也是永恒的。所有原子性质无异，只是在形状、次序、位置上有区别。原子自身处于无规则的运动之中。原子的运动场所是“虚空”。“虚空”是无形体的空，相对原子这种实体的存在而言，虚空是“不存在”。但在德谟克利特看来，“不存在”并非“无”，它同样是实在。“他们主张存在者并不比不存在者更实在，因为虚空并不比坚实更实在”（《西方哲学原著选读》上卷，第48页）。原子和虚空都是万物之本原，这样被巴门尼德否定了的不存在，在德谟克利特这里又与存在统一起来了。

德谟克利特运用原子和虚空理论描述了宇宙和万物的生成。他认为，在无限的虚空中运动着的原子发生碰撞而形成涡旋运动。在涡旋中，相似的原子聚合在一起，形成火、土、气、水等复合物。轻的物体被抛到虚空外层，重的物体留在中心结合形成球状体。由于涡旋运动，又不断有新的物体附着而使球体扩大，于是地球便逐渐形成。那些被抛在虚空外层的物体燃烧起来，星辰、太阳、月亮等天体由此生成。德谟克利特还运用原子论来解释生命现象。他认为人的灵魂也是由原子构成，当它与肉体原子结合起来便形成生命；当它们分离时人便死亡。他还认为，甚至连人的感觉也是由原子引起的。这样，原子被德谟克利特视为一切现象的本质。

在德谟克利特的原子论中，原子自身的活动所产生的涡旋运动是万物生成的原因。他称这种运动为“必然性。”他认为这种“必然性”是事物遵循的客观规律，是事物因果之间的必然联系。德谟克利特从物质自身中寻找万物生成的原因，克服了恩培多克勒和阿那克萨哥拉的外因论的局限性。不过，他在强调必然性时，却否定偶然性，认为“人们造出‘碰巧’这个偶象，借以掩盖自己的轻率”（《古希腊罗马哲学》，第112页）。由于德谟克利特

对偶然性及其与必然性的关系缺乏认识，这使他对因果必然性的理解带有机械论倾向。

在认识论上，德谟克利特肯定人的感觉和思想是客观事物的反映，他提出的“影像”说，是原子论在认识论方面的运用。他认为，外界物体经常放射出自身的“影像”（原子）。“影像”经过空气，作用于人的感官和灵魂而产生感觉和思想。他说：“感觉和思想是钻进我们身体中的影像产生的。因为任何一个人，如果没有影像来接触，是既没有感觉，也没有思想的。”（《西方哲学原著选读》上卷，第 50 页）这里指出影像不仅是感性认识，而且是理性认识（思想）的来源。德谟克利特更进一步分析了感性和理性两种认识。他把前者称作“暗昧的认识”，后者称作“真实的认识”。“暗昧的认识”凭人的视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉获得。然而，对于象原子和虚空这样“无限小的领域”，人的感官无能为力“而研究又必须精确的时候，于是真实的认识就参加进来了，它有一种更精致的工具”（同上书，第 50 页）。这就是说理性认识是比感性认识更高层次的认识。德谟克利特还注意到理性认识和感性认识之间的关系，说理性认识从感性认识那里“取得了论证之后”，又想来“打击”感性（参见《西方哲学原著选读》上卷，第 50 页），似乎看到理性认识有赖于感性认识，却又认为它排斥感性认识，可见他对两者关系的理解还是较模糊的。

德谟克利特还讨论了伦理方面的问题，表达了对人生幸福的理解。他认为，有肉体的幸福、快乐和心灵的幸福、快乐。前者是暗淡而粗糙的原子猛烈运动给人造成的感官享受，这是暂时的，随之而来的往往是痛苦与不幸；后者是圆润而精致的原子作用于心灵所造成的享受，是真正持久的快乐与幸福。他说：“幸福不在于占有畜群，也不在于占有黄金，它的居处在我们的灵魂之中。”（同上书，第 118 页。）在他看来，不被恐惧、迷信或其他感情所打扰，使灵魂、精神处于一种宁静状态，乃是幸福的最高境界。要达到这种境界，除了为人处事要保持适度和节制外，更重要的是追求知识。德谟克利特认为智慧可以引出德性，而罪恶源于无知。因此，他重视个人道德，强调通过教育提高人的道德修养的重要意义。德谟克利特的伦理思想对后世许多哲学家都有重要影响。

德谟克利特是古希腊卓越的唯物主义哲学家。他创立的原子唯物论对万物本原、现象与本质、感性与理性等一系列重大哲学问题作了较明确的理论阐释。他的哲学思想代表了古希腊早期自然哲学的最高成就。

2. 古典时期的希腊哲学

公元前 5 世纪和前 4 世纪，是希腊历史上的古典时代。这是希腊城邦奴隶制发展到极盛然后又逐渐走向衰落的时期。

在公元前 5 世纪上半叶的希波战争中，以雅典为首的希腊城邦打败了波斯帝国，取得了战争的胜利。战后，波斯势力退出爱琴海和黑海地区，希腊城邦的海上贸易畅通无阻，同时大量的战俘转变为奴隶，从而促进了希腊城邦奴隶制经济的发展。在希腊城邦中，雅典的发展尤其迅速。雅典依靠其在战争中建立的强大海军，确立了海上霸权，获得广阔的商品市场。另一方面，由于工商业者和平民在战争中起了举足轻重的作用，他们在城邦政治生活中占有十分重要的地位。因此，雅典民主政治迅速发展，至伯里克利执政时期（公元前 433 年—前 429 年），雅典奴隶制发展至鼎盛。在古希腊历史上，伯里克利时代被认为是“希腊的内部极盛时期”（马克思恩格斯全集》，第 1 卷，第 113 页）。但是，城邦奴隶制的发展是以压迫和剥削广大奴隶和平民为基础的。因此，随着奴隶制的发展，城邦内部奴隶与奴隶主、平民与贵族的斗争日趋尖锐。同时，城邦奴隶主阶级各派势力之间争权夺利的斗争也十分激烈。公元前 431 年，以雅典和斯巴达为首的两大城邦集团之间爆发了伯罗奔尼撒战争。这场长达 27 年的战争，不仅给希腊城邦带来严重的破坏，而且也加剧了城邦内部的矛盾。战后，希腊城邦逐渐走向衰落。

古典时期希腊城邦政治和经济的发展，对科学文化的发展产生了巨大的影响。这一时期自然科学研究成果卓著。例如，开奥斯的奥诺比蒂测算出太阳年的长短。雅典的墨东对此作精确的修正，并编制了希腊历法。“医学之父”希波克拉底研究了病理学、外科等医学门类，创建科斯岛学派。天文学家欧多索克斯提出以恒星角度来定地球纬度的方法，开科学地图学之先。社会科学领域更是群星交辉。雅典出现杰出的悲剧作家埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯和喜剧作家阿里斯托芬。他们的作品思想丰富、哲理深刻，文字华丽，一直流传至今，成为西方文化的宝贵遗产。“历史之父”希罗多德的《历史》、修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》材料丰富、论析精辟、文笔生动，是西方史学的不朽之作。逻辑学、修辞学、政治学、经济学在这一时期也有了很大的发展。这些学科的成就，为哲学的发展提供了基础。

古典时期希腊哲学空前繁荣，达到其发展的最高峰。这一时期哲学的中心在雅典。雅典繁荣的经济和开明的政治，促使人们的视野更为开阔，思想愈益深入。哲学研究的中心问题已从宇宙本原转移到人类自身、社会、国家、人生目的等成为重要内容。哲学方法也日益多样化，哲人辈出，学派林立。智者学派开一代论辩争鸣之风。苏格拉底追寻道德的“普遍定义”，把对人自身的认识提高到对普遍知识的寻求。柏拉图继承其思想，建立宏大的“理念论”哲学，创立西方第一个唯心主义哲学体系。亚里士多德总结、概括并发展先前哲学家的思想，成为集古希腊哲学之大成而又有多方面独创性建树的伟大哲学家。

（1）智者学派

“智者”原是泛指有才智及某种技能专长的人。到公元前 5 至前 4 世纪，才用来称那批授徒讲学，教授修辞学、论辩术和从政治知识的职业教师。在这批人中产生了不少出色的哲学家，因此称为“智者学派”。

智者学派是古希腊奴隶主民主政治的产物。公元前5世纪，雅典等城邦奴隶主民主政治达到鼎盛时期，城邦公民广泛地参与政治和社会活动。在这些活动中，人们感到需要不断提高自己的思想文化修养和辩说能力，同时，对人的自身价值也有了新的认识。传统的宗教、伦理、法律等观念受到怀疑或否定，新的思想层出不穷。雅典等城邦的智者们在传授知识技能的同时，积极进行新的思想探索，大力宣扬自己的理论观点。所谓“智者学派”并非一个有组织的学派。智者们各有其政治立场和见解。但是，他们又有共同感兴趣的理论问题，形成某些相同或相近的哲学思想和观点。智者学派的主要代表人物有普罗泰戈拉和高尔吉亚。

普罗泰戈拉。普罗泰戈拉（约公元前481—前411年），阿布德拉人，长期居住在雅典。他是德谟克利特的学生，雅典民主派领袖伯利克里朋友，为名闻当世的“智者”。晚年被伯利克里的政敌指控“不敬神灵”而逐出雅典，卒于迁途中。

普罗泰戈拉曾提出一个著名的命题：“人是万物的尺度”。按亚里士多德对这一命题的解释：普罗泰戈拉“意谓各人所见便是真实。若然，同一个别事物于此人为美者，可以于彼而为丑，其他以人为度量之事物情形往往如此，苟以此为凭，则同一事物便将可是可非，可善可恶，而一切相反叙述均将同属真实”（亚里士多德：《形而上学》中译本，商务印书馆1981年版，第218页）。显然，普罗泰戈拉认为人们可以按各自的感觉对事物作不同的判断，事物的是非和真假并没有确定的标准，只是相对个人感觉而言的。普罗泰戈拉又提出“知识就是感觉”，认为人类的知识来源于感觉，由感觉所得到的都是真理。可见普罗泰戈拉的哲学思想具有明显的感觉主义和相对主义的特点。

但是，普罗泰戈拉“人是万物的尺度”这一命题之提出，包含着新的思想和精神内容。在西方哲学史上，普罗泰戈拉第一次把人作为研究对象。他强调人的主观能动作用，对传统宗教神学作了大胆的怀疑乃至否定。他明确表示他不知神是否存在，也不知神为何物。这一思想体现在他的社会历史观上。他认为国家制度、法律和道德规范都是社会发展到一定阶段，由人们为共同的生存需要而“约定”产生的，随着社会发展它们将会被新的制度、法律和道德规范所取代。这些思想都有进步意义。

高尔吉亚。高尔吉亚（约公元前483—前375年），出生于西西里岛的雷昂底恩。早年师从恩培多克勒。曾作为母邦使节出使雅典。后游历希腊各地。他以出色的修辞学和演讲术在雅典名动一时。雅典人给他在德尔斐神庙立了一座金像。

在哲学上，高尔吉亚在其所著《论自然或存在》一书针对爱利亚学派提出三个著名命题：“第一，无物存在；第二，如果有物存在，人也无法认识它；第三，即使可以认识它，也无法把它告诉别人”。

高尔吉亚的第一个命题运用反证法，先假设有物存在，则会出现三种情况：它或是存在者，或是不存在者，或同时是存在者又是不存在者，然后用逻辑推论一一加以推翻，得出结论是“无物存在”。第二个命题，高尔吉亚论证说，如果存在物是可以认识的，它必定是可以被思想的。不存在物则是不能被思想的。然而实际并非如此。例如人们可以想象出飞人，六头十二足女妖等不存在的东西。这表明被思想的东西并不等于真实存在。那么，即便有物存在，也是不可能被认识的。第三个命题，高尔吉亚认为，我们告诉别

人时，用的是语言，语言和存在物并非同一个东西，而且两者是不可能转换的，我们也就不能通过语言把存在物告诉别人，即使该物可以被认识。

高尔吉亚的上述论证被视为智者诡辩术的运用。他旨在批判巴门尼德“存在”论，否定事物存在的客观性和可知性，甚至否定思想交流，这就陷入怀疑主义和不可知主义泥淖中。但是，高尔吉亚的论证本身也包含有辩证法思想。它从反面揭示出存在与非存在、思维与存在和思维与语言之间的矛盾，对后世哲学家认识 and 解决这些矛盾有积极意义。

（2）苏格拉底

苏格拉底（公元前 469—前 399 年），雅典人。他的父亲是雕刻匠，母亲是助产士。苏格拉底早年随父学艺，后来对哲学产生浓厚兴趣，曾从阿那克萨戈拉问学，致力于学术研究。他经常在公共场所与人讨论哲学、道德、社会和艺术等问题，以其渊博的学识才能享誉当时。他曾三度从军，在战场上有出色表现。在政治上，他主张实行贵族统治，是雅典“三十僭主”贵族寡头政府重要人物。雅典民主派推翻“三十僭主”统治后，以不敬神和腐蚀青年罪判处苏格拉底死刑，苏格拉底在狱中自杀身亡。苏格拉底没有写下著作，有关他的思想行事，主要是见于他的学生克塞诺芬尼的《回忆录》和帕拉图的对话集中。

苏格拉底哲学思想主要包括三方面，即目的论，美德即知识和辩证法。

目的论。目的论是苏格拉底哲学的基础，这是从对早期自然哲学的批判中得出的。

苏格拉底青年时钻研过自然哲学，一度对阿那克萨戈拉学说产生兴趣。后来，他感到自然哲学家对万物本原的种种论说，只知其然而不知其所以然，未能认识到事物背后的真正原因并提供正确的解释。他说：“有人认为天是一个漩涡，绕着地转，使地固定不动，又有人认为地撑着天，是一个扁平的槽。他们从来没想到把这些东西安排成现在这个样子的，正是一种要把它们安排得最好的力量”。而苏格拉底就企图从事物中找出这种“担当一切，包罗一切”，“把它们安排得最好的力量”，这就是“好”，即“善”。苏格拉底说：“这正是我乐意知道的本原。”（以上引文均见《西方哲学原著选读》上卷，第 64 页）他认为，所有事物都有一种对自身完善的追求。所谓“善”就是事物的目的性。苏格拉底又视“善”为“神力”。他说神具有“能一下看见一切，听见一切，无处不在，并且同时照顾到一切事物”的权力和本性（《古希腊罗马哲学》，第 171 页）。苏格拉底把事物的最终原因归结为神所决定的目的“善”，反对自然哲学的因果决定论，具有唯心主义倾向。

苏格拉底既然以目的论取代了对事物因果关系的研究，那么，在他看来，对自然的研究是毫无意义的。他曾借雅典太阳神德尔斐庙门楣的题辞“知道你自已”来表明其哲学主张，这一主张标志着古希腊哲学研究出现了重大意义的转变，由自然转向人。如古罗马哲学家西塞罗所说，苏格拉底把哲学从天上召回来，置于城邦之中，并且把它引入家庭内，使之成为探求生活、道德、善恶所必需的东西。

美德即知识。苏格拉底把哲学研究的对象转向人，深入到人的心灵，他说：“首先并且主要地要注意到心灵的最大程度的改善。”（《古希腊罗马哲学》，第 149 页。）苏格拉底由此建立起有关伦理道德的学说。

苏格拉底指出，人的德性包括勇敢、节制、正义等等，这些好的品质构

成人自身的善。而这些品质是由神平均分配给每个人的，所以，每个人都潜在地具有德性。但他认为，现实的、具体的德行是相对的、矛盾的，可以因人所见不同而异，或以为善，或以为恶，只有在理性指导下德行，才是真正的善，也就是说只有认识了善之所以为善，才是真正的美德善行。所以，他提出“美德即知识，无知即罪恶”。苏格拉底认为，人是不会有意为恶的。人之为恶，皆出于愚昧无知，不了解善所导致的。苏格拉底所谓“美德即知识”的知识，并非指有关事物的具体知识。在他眼里，那班掌握一些具体知识的“智慧者”实际上是无知之徒。苏格拉底在此所说的知识，是理性的对象，是通过理性的探求而获得的各种具体道德的“共同本性”。亚里士多德指出，苏格拉底力求追寻道德的“普遍定义”，也就是道德的一般或概念。这种美德的“知识”是永恒的、普遍的、绝对的真理。后来柏拉图的“理念论”就是由此发展而来的。

苏格拉底的方法。苏格拉底所追求的是道德的“普遍定义”，他在传播自己的哲学思想时采用的是所谓“助产术”和逻辑反证推论的方法。

苏格拉底认为，知识并非外在的东西，它实际上孕藏在人的心灵中，因此需要帮助人们把这个“胎儿”生产出来。这就是所谓“助产术”。这种方法可能是从其母亲助产职业那里得到启发。他经常向人们讨论具体问题，像是诚恳地向人们求教，在对方答复时，他不断提出反问，运用逻辑推论揭露对方观点的矛盾，最后迫使对方承认自己无知并进行自我反思。例如，在《美诺》篇中，苏格拉底问美诺，什么是美德？美诺说，男人的美德是精于国家事务，女人的美德是管理家务，儿童的美德是……苏格拉底打断他的回答，指出：这并不是“包括一切的普遍的美德”。美诺又说，普遍的美德是支配和命令别人。苏格拉底反驳道：儿童、奴隶的美德并不是发号施令。这样，美诺只得承认自己对美德是无知的。苏格拉底企图在讨论时，引导人们对已知具体事物看法的否定中达到对事物普遍概念或定义的认识。不过苏格拉底自称“助产士”，不会生出真正的“婴儿”。所以他从未给道德下过绝对的定义。他认为，道德的定义——真理存在于寻求过程中。

苏格拉底方法是对爱利亚学派逻辑推论和芝诺反证法的继承和发展。他以逻辑论辩的方式揭露矛盾，启发思想，深入探寻事物的本质，已涉及到认识由个别到一般的过程，在人类认识发展史上具有重要意义。但是，苏格拉底强调对事物一般的认识，以一般排斥个别，从而否定了具体事物的真实性。柏拉图就是沿着这条唯心主义道路继续走向他的“理念论”。

（3）小苏格拉底学派

苏格拉底死后，在他的学生们中间形成了许多学派。除柏拉图学派外，还有麦加拉学派、居勒尼学派和犬儒学派等。这些学派较小，哲学史上统称为“小苏格拉底学派”。

麦加拉学派。麦加拉学派因创建于西西里岛麦加拉城而得名，代表人物有欧几里德（约公元前450—前380年）、欧布里德（约公元前4世纪）等。这派学者将苏格拉底的“善”同爱利亚学派的“一”等同起来，认为善是唯一的、不变的存在，除善以外的其他东西都是根本不存在的。善只有通过理性才能把握。他们承袭了智者的论辩术，提出了“说谎者”、“秃头”、“谷堆”等著名论题来论证善以外所有事物都是非存在的思想。这类论题或利用概念的灵活性，或利用语言中的矛盾进行论辩，以抽象的逻辑推论来否

定感性事物的真实性。这些被人们称为“诡辩”的命题中，有的涉及到客观存在的矛盾或量变与质变的关系，包含有辩证法思想。

居勒尼学派。居勒尼学派创始人是阿里斯底波（约公元前 435——前 350 年），出生于北非的居勒尼，该学派因此而得名。其重要代表人物还有德奥多罗（公元前 4 世纪）等。这派学者认定苏格拉底的“善”就是快乐。快乐是人生唯一的目的，是出于人的本性之追求，无论是肉体的或精神的快乐都是好的。他们把快乐和感觉联系起来，认为感觉不仅是认识的原则，而且是行为的原则。他们称：“愉快的感觉就是善，不愉快的感觉就是恶。因此各种感觉乃是知识的标准，并且是行为的目的。”（黑格尔：《哲学史讲演录》中译本第 38 卷，商务印书馆 1981 年版，第 136 页。）他们把知识归为感觉，因而蔑视理性。这派被称为“快乐主义”的哲学“把作为认识原则的感觉和作为伦理学原则混淆起来了”。（《列宁全集》，第 38 卷，第 309 页）。这一思想对希腊晚期伊壁鸠鲁学派有一定影响。

犬儒派。犬儒派创始人是安提斯泰（约公元前 444——前 360 年）。据说他曾在雅典城外被称作“居诺撒格”（意即“快犬”）的地方讲学而得名。这派主要代表人物还有第欧尼根·拉尔修（约公元前 400——前 325 年）犬儒派把苏格拉底的善解释为节制、禁欲。他们崇尚自然，主张摒弃社会文明和一切世间享受，视简朴的原始生活为理想生活，从而导致自然与社会的绝对对立。这一思想体现在他们的行为上，相传第欧尼根就自称为“犬”，摹仿动物生活，衣衫褴褛，白天四处游荡，晚上睡在一只木桶里。后人把那种行为怪僻，愤世嫉俗而玩世不恭的作风称为“犬儒主义”。犬儒派的思想行为，反映了伯罗奔尼撒战争之后下层自由民对已经腐朽的雅典奴隶制的不满情绪，可以看作是对当时所谓“文明”社会的一种消极反抗。

（3）柏拉图

柏拉图（公元前 427——前 347 年），出身于雅典贵族世家。他早年喜好文艺，写过悲剧和诗歌，后来对哲学产生兴趣。他曾广泛接触过赫拉克利特，毕达哥拉斯学派、爱利亚学派以及智者学派的思想学说。大约在 20 岁时，他师从苏格拉底，前后达八年之久，成为苏格拉底的高足。苏格拉底遇难后，柏拉图被迫离开雅典，先避难于麦加拉城，后来游历居勒尼、埃及、南意大利和西西里岛等地，结识了不少自然科学家和哲学家。在西西里时，他受到叙拉古城邦僭主狄奥尼修的礼遇，并结识其内弟狄翁。柏拉图企图利用这些上层关系来实现其政治理想。但因叙拉古统治集团内部有矛盾斗争，未能如愿。柏拉图 60 岁时返回雅典，在雅典城外的阿卡德谟圣殿附近的花园创办一所学园，这是西方最早的哲学学园。除先后两次应邀赴叙拉古外，柏拉图都在此从事哲学研究和教学，直至去世。

苏格拉底学生中最著名的哲学家是柏拉图，他被公认为是苏格拉底思想的正宗继承人。苏格拉底对“普遍定义”的探求还只是在伦理道德范围之内，柏拉图则把苏格拉底的“普遍定义”推广到一切事物之中，从而建立起自己的“理念论”哲学体系。这是西方哲学史上最早建立起的一个宏大哲学体系。

柏拉图一生著述丰富，流传下来的著作多达 40 余篇，其中真伪杂揉。经西方学者考定，可信出之柏拉图之手的作品有 25 篇，按写作时间前后划分，早期作品主要有《申辩》、《克里多》、《普罗泰哥拉》等；中期代表作为《斐多》、《会饮》、《理想国》、《巴门尼德》、《泰阿泰德》诸篇；晚

期主要有《智者》、《蒂迈欧》诸篇。

柏拉图的哲学体系内容宏博，主要包括理念论、知识论、辩证法、宇宙生成论、伦理学、国家学说等多方面内容。理念论是柏拉图哲学的理论基石

理念论。柏拉图“理念论”思想主要导源于苏格拉底，同时也接受了巴门尼德、毕达哥拉斯学派哲学思想的影响。

柏拉图在“理念论”中，把世界分为“感觉世界”（“可见世界”）和“理念世界”（“可知世界”）。前者是人所能感觉得到的具体的物质的世界，这里一切事物都处于不断运动变化之中。柏拉图认为，所有变化不居的感性事物皆非真实存在。后者则是超乎感性世界之上的，只有理智才能把握的理念世界。这是永恒不变的，唯一的真实存在。

“理念”一词，古希腊语原义指看得见的东西。常用于指事物的“种”和“属”。柏拉图把它引入哲学中，用以指同类个别事物的“名称”（概念），是对某类事物的共性而言的。柏拉图说：“当我们给许多个别事物加上一个共同的名称时，我们就假定有一个理念存在。”（《古希腊罗马哲学》，第179页。）例如世间有各种各样的桌子，我们把它们统称“桌子”，是因为它们都具有桌子的共性，正因此才使之区别于床，椅子等所有别的物件。而“桌子”这个概念所表现的东西，柏拉图称之为“理念”。这里，古希腊语“理念”原义中的感性意义完全被排除了。由此可见柏拉图的“理念”与苏格拉底所寻求“普遍定义”的渊源关系。柏拉图对“理念”特征作了如下规定：

第一，理念是事物的本原。它是超脱具体事物而独立存在的实体。具体事物是理念的派生物。

第二，“理念是思想的对象，是不能被看见的”（《古希腊罗马哲学》，第179页）。这就是说，理念只能被理智所认识，人的感官是无法感知的。

第三，理念不生不灭，不动不变，具有绝对的完整性和稳定性。例如，具体的房屋有大小、好坏、新旧之别，但房屋的理念则是完整的，永恒不动的，绝不因具体房屋不同而变化，也绝不因具体房屋新建、坍塌而消失。

第四，理念世界是有等级之分的。世界上事物类别繁多，因之各类事物的理念也必然是多的。但它们并非杂乱无章，而是有等级之分。最低级的是有关具体事物（如桌子、房屋、牛、马等等）的理念；依次递升为关系（如大、小）的理念、性质（如黑、白、冷、热）的理念、数学的理念、伦理的理念、政治的理念，最高的是“善”的理念。柏拉图指出，善是“超乎存在之上，比存在更尊严，更有威力的东西”（同上书，第182页）。每类事物的理念都只是自身的本质，而善则是一切事物最完美的本质和追求的极终目的。

柏拉图认定具体事物皆由理念所派生，为此，他提出“分有”、“模仿”等说来解释理念如何派生具体事物。所谓“分有”意思说个别事物之所以存生，乃因它分有理念的缘故。柏拉图说：“一个东西之所以是美的，乃是因为美本身出现于它之上或为它所分有（同上书，第107页）。例如有美的雕塑、美的衣服等等，它们之所以美，是因为分有了美的理念。所谓“模仿”说，意思指具体事物乃是理念的摹本。此说与毕达哥拉斯学派所说万物模仿“数”的观点略有所同。例如有三种不同的床，一是理念之床，二是具体的床，三是绘画中的床。画的床是画家模仿具体的床绘成；具体的床则是工匠模仿理念之床制成。这样，在柏拉图的理念和具体事物之间便有了一个制造

者。后来他的“创造主”创世论便是缘此而来。

柏拉图的理念，实际上是从具体事物中抽象出来的一般概念，是事物的本质。在理念论中，他已明确提出有关个别与一般，个性与共性，现象与本质关系的问题。但他都把理念客观化、绝对化，视为先于具体事物而独立存在的实体，是万物之所出的本原。这显然是客观唯心主义的思想。柏拉图又提出“善”的理念为最高理念，是一切事物最完美的本质和目的，这就使其理念论具有目的论的特征。

柏拉图的理念论本身存在许多矛盾，但在哲学史上最早对此作出反省的正是柏拉图自己。因此，他的理念论学说有一个发展过程。在前期理念论中，柏拉图规定了由具体事物的理念到至高的善的理念之等级，但他断然否定某些自然物，如头发、污泥等有理念存在，而对树、火等是否有理念存在，仍疑而未定。那么，这些东西自何而来？柏拉图未能解释。又具体事物既是“分有”理念而产生的，如果是分有理念的整体，则有多少具体事物就应有多少理念，那么理念就不可能具有单一性；如果分有部分理念，那么理念就不可能具有完整性。柏拉图并没有认识到矛盾产生的根源在于他将理念视为先于个别事物而独立存在的实体，把一般与个别分割开来。在他看来，前期理念论的矛盾只是在理念的单一性和完整性的特点上。在《巴门尼德》等篇中，他对此作了深入的研讨。通过对“一”与“多”、“存在”与“非存在”等范畴的逻辑论证，柏拉图改变了理念是单一的、静止不变的观点，肯定理念之间有区别，但又是相互联系和转化的。这是柏拉图后期理念论的主要特点。虽然柏拉图并未改变其唯心主义的根本立场，但却在辩证法思想方面提出了精辟的见解。

知识论。柏拉图的知识论是他的理念论在认识论上的理论表现。柏拉图的理念论把感觉世界和理念世界相区别并将两者对立起来，因之有其认识论上的“意见”和“知识”的区分和对立。

柏拉图否定了早期自然哲学家有关知识起源于感觉和智者将个人感觉作为认识事物之标准的观点。他认为感觉世界中的一切事物流变不居，因此感觉不可能提供真正的知识。它提供的只是不真实的意见。但是，意见又高于无知，“是介乎知识与无知之间的东西”（《西方哲学原著选读》上卷，第88页）。柏拉图把意见分为两个等级，一是以具体事物为认识对象的“感觉”，更低一级的是以具体事物的“象”（即对具体事物的模仿，如音乐、绘画、雕塑等等）为认识对象的“印象”。柏拉图认为，具体事物乃是理念的影子，而具体事物的“象”更是对影子的模仿，凡此皆非真实存在。所以，由此不可能获得真正的知识。

柏拉图指出：“知识不在于对事物的感受中，却在于对所感受而引起的思维里。由思维能达到事物之‘存在’与事物之理，感觉则不能。”（《泰阿泰德智者之师》中译本，商务印书馆1963年版，第81页。）由此可知，柏拉图所说的“知识”乃是以“存在”即永恒理念世界为认识对象的，而且只有通过理性才能把握。柏拉图把那些理解不到理念世界存在的人比作关在洞穴里的囚徒，他们面对着岩壁，只能见到洞外事物投在岩壁上的影子，却把壁上的影子当成物体本身，因为他们从来没见过真实的物体。

柏拉图把知识也分为两个等级，一是以数学和科学为认识对象的“理智”，一是以理念为认识对象的辩证法，即哲学的认识。对数学的认识需要通过假设才能达到，尚与感性事物有一定的联系；而对理念的认识，完全排

除感性，是纯概念思维和逻辑推演所达到的。柏拉图认为这是最高的知识。

至于有关理念的知识是如何获得的，柏拉图提出“回忆”说。他认为，理念世界的知识，是人们心中固有的，“我们在出世前获得了知识，出世时把它丢了，后来又通过使用感觉官能重新得到了原来具有的知识。”（《西方哲学原著选读》上卷，第81页。）因此，学习的过程乃是对已遗忘的固有的知识的恢复。这就是所谓“回忆”说。柏拉图注意到在知识回忆过程中“感觉官能”的作用，也就是通过感觉认识的诱导，将遗忘了的知识回忆起来。他还指出，对知识的回忆，有时需要经过启发。柏拉图举一个从未学习过几何的童奴，在苏格拉底的反复启寻之下居然正确地解答出几何题为例来说明这点。

柏拉图的“回忆”说又与他的灵魂说紧密联系，相互发明。柏拉图的灵魂说兼取了苏格拉底和毕达哥拉斯学派的灵魂不死、灵魂轮回的观点。他说：“我们的灵魂在我们出世以前存在过”（《西方哲学原著选读》上卷，第82页），是永恒的、不生不灭的。因此作为精神实体的永恒的灵魂与永恒的理念世界是相通的，灵魂能认知理念。但是，灵魂一旦同肉体结合起来，灵魂中固有的理念被窒息，知识被遗忘。只有通过感觉的诱导和启发，才能唤起对知识的回忆，这时灵魂摆脱肉体的束缚和干扰，得以净化。灵魂对肉体的束缚摆脱得愈彻底，净化程度愈高，就愈接近真理。

总之，柏拉图把知识看作是超越感觉世界的永恒理念的认识，这种认识无疑是先验的。虽然在他的知识论中也包含有合理因素，例如他认为认识是一个不断接受启发和教育的过程，他在一定程度上也肯定感性认识所起的作用，从而克服巴门尼德抹杀感性认识的错误。但就其根本而言，柏拉图把现实与知识，感性与理性的问题弄错了位。他更把“回忆”说与灵魂结合起来，从而使这种唯心主义的认识论带有神秘主义的色彩。

辩证法。在柏拉图的知识论中，以永恒的理念为认识对象的是哲学和辩证法。在西方哲学史上，“辩证法”一词首先出现于柏拉图的著作中，而且被提到认识的最高一级的位置上。

柏拉图的辩证法，“不同任何感性事物，从理念出发，通过理念，最后归结到理念”（《西方哲学原著选读》上卷，第93页），即运用概念进行抽象思维和逻辑推理的方法以达到对真理的认识。柏拉图辩证法的要义是对立统一。这个问题在赫拉克利特哲学中曾以形象方式探讨过，而柏拉图则以概念方式表达出这一思想，柏拉图的晚期著作中对辩证法的思想见解尤为深刻。

在柏拉图的《巴门尼德》篇中，对“一”与“多”等对立统一的矛盾关系拟为八组推论，他先假设“一”是孤立的，它就只能是“一”而不可能是“多”，也不可能和其他对立的范畴相联系。但如果“一”与存在相结合，“一”就是“多”，可以和任何相对立的范畴相联系。柏拉图还认识到，对立双方如“一”与“多”不仅是统一的，而且在一定条件下能够相互转化。

在《智者篇》中，柏拉图对六个最普遍的理念：存在、不存在，动、静，同、异的关系作了更为深入的论证。他把这六个理念称为“种”（即最大的理念或范畴），黑格尔说这是柏拉图著作中“最关重要、但也是最困难的部分”（《哲学史讲演录》第2卷，第219页），哲学史上称之“通种论”。柏拉图论及存在与动、静关系时认为，动和静是对立的，动非静、静亦非动。

存在既不是动也不是静，然而它可以和动结合，也可以和静结合。同和异也是彼此对立的，任何一个“种”都是同于自己而异于其他“种”。动是同于它自己而异于静的。静也是如此。这样，动、静便各自与同、异相通，于是它们就有了共同之点，可以相互联系。由此可证，存在、动、静、同异这三个“种”彼此各别又可相通。柏拉图进而研究存在与非存在的关系。他认为，如果说动不是静、同不是异时，那么相对动和同的“存在”来说，静和异就等于“非存在”。反之亦然。由此推知，非存在也是一种“存在”，是一种异于“存在”的“存在”。它是相对的，而非绝对的。非存在与存在之间是可以相通的。

柏拉图的辩证法思想在西方哲学史上有重要贡献和深远影响。他提出有关对立面相互联系，彼此结合的思想，克服了那种把对立双方看作是绝对分裂不可相通的错误观点。他通过纯概念的逻辑推演表述辩证法思想的方法，是对爱利亚派逻辑推理和苏格拉底“方法”的继承和创造性发展，丰富了古希腊辩证法的内容。黑格尔说：“真正辩证法的概念在于揭示纯概念的必然运动，并不是那样一来好象把概念消解为虚无。而结果正好相反，它们（概念）就是这种运动，并且（这结果简单来说即）普遍概念也就是这些相反概念的统一。”（《哲学史讲演录》第2卷，第400页。）从这个意义上来说，“真正的辩证法”是从柏拉图这里开始的。

宇宙生成论。柏拉图的宇宙生成论，是试图从其理念论角度对宇宙万物形成作出新的解释。这一学说较集中地表达在柏拉图晚期有关自然哲学的对话作品《蒂迈欧》篇中。

在理念论中，柏拉图曾提出“分有”说来解释理念对感觉世界具体事物的派生关系。至于恒定不变的理念何以能被具体事物分有的问题，柏拉图当时也感到难以说明。后来他写《蒂迈欧》时，便作了较明确的回答：“创造者”造成宇宙万物。这个宇宙的开创者和最高主宰，是高于理念之“神”。在“创造者”和理念之外，还有一种被亚里士多德称为“柏拉图式的物质”的质料。它是一种处于运动之中的无定形亦无确定性质的混沌物质，是制造万物的基本材料。理念是唯一的实在，质料则是“非存在”。只有当理念赋予质料以形式和性质，用柏拉图的话来说是“创造者”用永恒不变的模型（即理念）来创造世界时，便产生出世界万物。柏拉图认为，创造者首先创造出宇宙灵魂，并把理性置于其中。宇宙灵魂使物质处于理性支配之下。混沌的质料在理性的作用下，分化出水、火、土、气四元素。这四种元素按不同的几何形体组成，土是正方体，火是四面体，气是八面体，水是正二十面体，由此产生日、月、行星和地球，继而又创造出地球上一切有生命和无生命的物体。创造者创造人，先创造人的灵魂，“把理性放到灵魂里边去，把灵魂放到身体里边去”（《古希腊罗马哲学》，第209页）。三者结合，人就生成了。柏拉图认为，整个宇宙系统的造成都是有目的，也是最完美的，因为神是最好、最完美的。所以，万物都以达到至善至美为自己的目的。例如人体的头、胸部、腹部及四肢的组合就体现出一种完美的目的。高居于人体顶端的头部是完美的圆形，乃理性的灵魂所居之处。感情的灵魂和欲望的灵魂分别居于头以下的胸部、腹部，因为感情和欲望均受理性的支配和制约。人的下肢是为了走路，上肢是用于取物，等等。柏拉图把宇宙系统看成一个合理的、有秩序的生命体。神依据理念安排了现实世界的一切。

柏拉图的宇宙生成说，是在理念论基础上，吸收毕达哥拉斯派的“数”

论，阿那克萨戈拉的“奴斯”说等形成的。他企图解决感觉世界与理念世界的关系问题，调合其理念论与自然科学的矛盾。这在一定程度上是一种神学唯心主义的世界观。尽管柏拉图所谓“创造者”有别于传统宗教从“无”中创造出世界之神，但他有关“创造者”的思想为中世纪基督教哲学提出了重要理论依据。

理想国。柏拉图是一位重视哲学理论和社会政治实践结合的哲学家。他提倡“哲学和政治两件事能够结合起来”（《古希腊罗马哲学》，第230页）。柏拉图本人原想在政治上有一番作为却未能如愿，但他在政治思想上提出了一系列见解，主要见于其所著《理想国》一书中。

按柏拉图所设计的理想国，城邦公民分为统治者、武士和劳动者（手工业者、农民和商人）三个等级。（无公民身份的奴隶则不被看作人。）最高等级的统治者，柏拉图认为应当是具有很高智慧和道德修养的人。他们知识渊博，有理性，集权力和智慧于一身。柏拉图说，只有哲学家们当上了王，或者说那些现今号称君主的人象真正的哲学家一样研究哲学，才能确保国家实现正义并免于祸乱（参见《西方哲学原著选读》上卷，第118页）。第二等级的武士的职责是辅助“哲学王”进行统治和保卫国家。这批人经过严格训练，有强健体格和健全智力。第三等级的劳动者以从事提供国家所需物质的劳动为职责。柏拉图把人的三等级之分说成是“创造者”所用以制造的材料不同。“创造者”用金子创造统治者，用银子创造武士，用铜和铁创造手工业者和农民。柏拉图认为，三个不同等级的人各尽己责，各行其事，互不逾越干扰，这就是正义的体现。在这里，柏拉图用神创说来证明三等级之分的正确性。

柏拉图还从伦理学角度来说明三等级之间的关系。在他看来，人是社会的缩影。人的灵魂由理性、意志和情欲三部分组成，它们分别体现三种美德：智慧、勇敢、节制。而组成国家的三个等级类似人的三部分灵魂，也分别具有这三种美德：哲学王应是智慧的化身，他们以理性治理国家；军人是意志的象征，以勇敢为美德；至于劳动者易被情欲所驱使，他们以节制为美德。这三种美德协调一致，就是“正义”的体现。而“正义”这条“普遍的原则”被柏拉图视为立国之本（参见《古希腊罗马哲学》，第229页）。

在柏拉图的《理想国》里还谈到“共产”和取消家庭方面的内容。他认为，私有制是造成社会不稳定，导致国家遭受灾祸的原因。他主张在第一、二等级中实行财产公有制，至于劳动者等级可以拥有自己在劳动中获得的部分财产，但他们必须懂得节制。柏拉图还认为应当取消家庭，人们过着集体生活。国家按优生原则指定男子与女子结合。婴儿由国家统一抚养，使小孩从小受到严格教育和训练。其中最优秀的人才培养成“哲学王”，其次是武士。柏拉图的这一主张旨在培养公民的集体主义精神，以保证统治阶级内部团结和国家的安定。

在柏拉图时代，希腊城邦所实行的几种政治体制存在的缺陷已明显暴露出来，柏拉图企图构思出一种新型的国家政体以取而代之。然而作为柏拉图政治实践的三次叙拉古之行均以失败告终，表明他所设计的理想国只不过是一种空想。柏拉图晚年时，也多少意识到自己的政治主张是难以实现的，所以在《法律篇》等著作中，他提出所有公民都可参与国家管理，允许私有财产和个体家庭存在，并强调法制的重要性。由此可见这位哲学家的政治思想变化。

柏拉图去世之后，他所创立的学园依然存在并继续他的学术事业。在哲学、自然科学方面都颇有建树，形成“学园派”。这个学派早期以斯彪西和克塞诺格拉底为代表，中期以阿尔克西劳等为首，晚期又称“新学园派”，其代表人物是卡尔内亚德。公元5世纪时，新学园派成为罗马时代新柏拉图主义的中心。直至公元529年东罗马皇帝下令关闭学园为止，前后发展延续长达8个多世纪。可见柏拉图哲学思想影响之广。

（4）亚里士多德

亚里士多德（公元前384—前322年）出生于希腊北方斯塔吉拉城。他的父亲是马其顿王室御医。他自幼受家庭影响，对医学和生物学颇有兴趣。大约17岁左右，他进入雅典柏拉图学园学习，后来从事哲学研究和教学工作，在此前后有二十余年。柏拉图去世后，亚里士多德离开雅典来到小亚细亚的爱索斯城，仍从事教学和研究工作。公元前342年，他应马其顿王菲力二世之邀，任亚历山大王子的教师。亚历山大继位并开始东征之后，亚里士多德重返雅典，创建一所学校，名为“克吕昂学园”。他喜欢在校园附近的林荫道上漫步时与学生讨论学术问题，因而他的学派又被称为“逍遥派”。公元前323年，亚历山大病卒，希腊掀起反马其顿浪潮。亚里士多德被迫离开雅典避难于优卑亚岛的卡尔基斯，次年病逝于此。

亚里士多德虽出自柏拉图门下，却与自己老师的哲学思想大异其趣。亚里士多德在对从早期自然哲学家到柏拉图以来哲学思想总结性批判与继承的基础之上，建立起自己的哲学体系。他是一位集大成而又有多方面独创性建树的伟大哲学家。

亚里士多德学术研究极为广博，他不仅在哲学上建立起自己庞大的思想体系，而且在逻辑学、政治学、伦理学、诗学、天文学、生物学、心理学等学科都有精深的研究。他的学问可以说几乎包括了当时的所有知识领域。恩格斯称他为最博学的古希腊哲学家。

在亚里士多德之前，广义的哲学实际上涵盖了各种知识门类。亚里士多德第一次对科学作了分类。他按科学知识运用目的之区别提出三大类分法：第一，创作的，是有关材料的（多指语言材料）制作方面的知识，如修辞学、诗学等等；第二，实践的，是研究人的行为规范的知识，如政治学、伦理学等等；第三，理论的，是研究知识本身的知识。理论知识依据各自研究对象不同又进而分为“第一哲学”、物理学和数学三门。第一哲学的研究对象是独立存在而又变化的东西。物理学的研究对象是独立存在而又不变动的东西。数学研究的对象是非独立存在但又不变化的东西。从亚里士多德开始，哲学作为一门独立的学科与其他科学明确划分开来。

亚里士多德一生勤于著述，留下著作多达千余卷，大都是手稿和讲义，后来经希腊哲学家安德罗尼可（公元前一世纪中叶）整理。他把亚里士多德自称为“第一哲学”的论著置于《物理学》之后，取名为“物理学之后”（中译为《形而上学》，意指研究有形事物之上，即有关于超感性对象的思辨学说。）亚里士多德其他重要著作有：《工具论》（有关逻辑学问题）、《物理学》、《论灵魂》（有关自然哲学问题）以及《尼各马可伦理学》、《政治学》、《诗学》、《修辞学》等等。

亚里士多德的学术研究范围虽广，但他的主要精力是放在理论科学的第一哲学和自然哲学方面，这里也较集中地体现出他的哲学思想。

第一哲学。如前所述，亚里士多德的“第一哲学”是研究独立存在而又不变动的东西，即所谓“存在的存在”。这是亚里士多德哲学的基础。第一哲学包括实体说、四因说、形式质料说和潜能现实说四部分内容。实体说是其核心。

实体说 亚里士多德虽师从柏拉图多年，但在哲学问题上他有自己的独立思考，并不盲从师说。他对柏拉图的理念论提出质疑，认为它不能正确地解释宇宙万物的生成与运动变化的现实。柏拉图的万物“模仿”、“分有”理念之说，只不过是富有诗意的空话。亚里士多德批评柏拉图把本质和具有这一事物的本质割裂开来，批评他在对个别与一般关系认识上的错误。他指出，我们不能设想在个别房屋之外还存在着一般的房子。正是在对柏拉图理念论批判的基础上，亚里士多德提出了“实体”说。

亚里士多德的“实体”是独立存在的，“是最基本的东西，为其他事物所凭依的东西，是其他事物借以取得自己的名称的东西。”（《古希腊罗马哲学》，第236页。）实体有双重意义。就其第一层意义而言，它是个别事物。亚里士多德指出，个别事物（即个体）乃是“最真正的，第一性的，最确切意义”上的“实体”（同上书，第309页）。例如这个人，这匹马，都是独立的存在物。它是其他一切属性（如数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、运动、遭受）存在的基础。在亚里士多德看来：“这些东西没有一样是自存的，能够与实体分离的”（同上书，第124页）。从语言和逻辑来看，实体是处于主词位置。例如我们说“苏格拉底是文明的”，而不能说“文明的是苏格拉底”。因为作为实体的“苏格拉底”只能作为句中的主词，而说明词“文明的”只能处于宾词位置。亚里士多德又指出，实体是既变又不变的。不变的是实体自身的“同一性”，变的是实体的属性。例如同是一个人，有时好，有时又变得坏。实体（这个人）没有变，其属性（好、坏）却有变化。所以，亚里士多德说，“同一实体，当它保持着自己的同一性的时候，却同时能够容受相反的性质。”（同上书，第315页。）

就“实体”的第二层意义而言，亚里士多德指出，包含个别事物的一般，即“种”、“属”也是实体，但相对于个别事物（即所谓“第一实体”）来说，它们只是“第二实体”。例如我们说“苏格拉底是人，又是动物”。第一实体是“苏格拉底”，人（种）、动物（属）是第二实体。种属之所以是实体，因为它们可以作为主词被其他范畴所表示。但是，当文句中有个别事物出现时，种、属就只能作为说明词处于宾位。所以，我们只能说“苏格拉底是人”，不能说“人是苏格拉底”。这就表明种、属的实体性小于个别事物，它们只能是“第二实体”。

亚里士多德的“实体”说旨在探讨个别事物及其属性和个别与一般的关系。他指出个别事物是第一性的，一般的东西（种、属）是第二性的，表现出唯物主义的倾向。然而，他在肯定一般不能脱离个别存在的同时，却又否认一般存在于个别之中。他说，“人”可以被用来说明个别人，“但并不存在于任何个别的人里面”（同上书，第312页）。那么，一般究竟存在于何处？亚里士多德未予解释。可见，问题并未真正解决。

四因说 亚里士多德非常重视事物形成运动的原因，他说：“我们只能在认明一事物基本原因后才能说明这事物。”（《形而上学》中译本，第6页。）他将实体生成运动的原因归纳为四种：质料因，是形成事物的质料；形式因，是构成事物的形式；动力因，是事物生成变化的推动力；目的因，

是事物所追求的目的。以建造房屋为例，砖瓦、木料等建筑材料为质料因，房屋建成的式样为形式因，房屋建造者为动力因，房屋的用途则是目的因。

实际上，亚里士多德又将动力因和目的因归结为形式因。他认为“那个‘是什么’（按：指形式因）和所追求的东西（按：指目的因）是同一个东西，而运动的来源（按：指动力因）与这些东西也是同类的。”（《西方哲学原著选读》上卷，第137页。）照此说来，房屋建造者的目的乃体现所建的样式上，而房屋的样式和建造的目的又是建筑者营建房屋的动力。这样，形式就成为目的因和动力因的前提。

在对质料和形式及其关系的认识上，亚里士多德更强调形式决定性的意义。在他看来，质料虽说是构成事物最基本材料，因此，它可称为实体。但是质料没有任何规定性，不能独立存在，它必须与形式相结合才能构成具体事物，它本身不具有个体性。而决定事物“是什么”的是形式，只有形式才能将这个事物与其他事物区别开来。因此，形式才是事物的本质和定义。亚里士多德更把形式看作不仅是先于质料，而且是先于个别事物存在的第一实体。他说，“如果认为形式先于质料更加确实，同理，形式也将先于两者组合的事物。”（《西方哲学原著选读》上卷，第137页。）在亚里士多德这里，形式的作用被夸大、绝对化，成为包含目的、动力而且脱离质料而存在的实体。这种没有质料的“纯形式”被认作第一实体，是决定具体事物的原因。而由质料和形式组合而成的具体事物，反倒成了第二实体。亚里士多德的唯心主义倾向，在这里明显暴露出来了。

潜能与现实 质料和形式是如何结合的呢？亚里士多德提出潜能和现实一对范畴来解释这个问题。

亚里士多德认为，在未与形式结合之前的质料，只是潜在地具有成为具体事物的可能性和能力，这并不意味着它有现实的能力，只有当质料纳入形式时，这种“潜能”才变成“现实”，即形成事物。亚里士多德说：“现实之于潜能，犹如正在建筑的东西之于能够建筑的东西，醒之于睡，正在观看的东西之于闭着眼睛但有视觉能力的东西，已由质料形成的东西之于质料，已制成的东西之于未制成的东西。”（《古希腊罗马哲学》，第266页。）例如青铜在未铸成铜像之前，它只具有成为铜像的潜能。当青铜被熔化铸入型范后，它就成为现实的铜像。

亚里士多德指出，从潜能到现实的变化就是运动。他说：“潜在地存在的东西，就它潜在地存在而言，它的完成就是运动。”（同上书，第272页。）这是相当精辟的见解。然而，亚里士多德又把现实即形式视为这一运动中起决定作用的东西。因为含有目的和动力的形式是积极的、主动的，它本身就是一种推动力。而质料则是消极的、被动的。这样，亚里士多德把事物形成过程看成是质料的形式化，以达到自身目的的过程。

亚里士多德又进而指明：质料与形式的区分是相对的。低一级事物是高一一级事物的质料。例如对于房屋来说，砖瓦是质料；对于制成砖瓦的泥土来说，砖瓦又是形式，泥土则是质料。宇宙便是由多层次的质料和形式构成的等级体系。但是这个等级体系中的质料和形式的分解并非无限的，它有最低一层次，即不含形式的“纯质料”；有最高层次，即不含任何质料的“纯形式”。“纯形式”是永恒不动的实体，“是整个宇宙的第一推动者”，万物的最终原因和目的，也就是神。

亚里士多德既已发现柏拉图的理念论中割裂并颠倒了现象与本质，个别

与一般关系的错误并且提出批评，在他的实体说中正确地把个别事物看成是先于其一般属性的第一实体。但是他并未将这一唯物主义观点坚持下去。他在将个别事物进一步分解为质料和形式以及论述两者之间关系时，却又重蹈柏拉图的唯心主义旧辙。亚里士多德游移于唯物主义和唯心主义之间，是导致其实体论及相关学说中出现一系列矛盾的根本原因。

物理学。亚里士多德的“物理学”即自然哲学，是以自然界运动变化的事物为研究对象，又称“第二哲学”。在他的著作《物理学》里，着重讨论了运动、时间和空间以及宇宙生成等问题。

亚里士多德在论述事物生成时提出过“潜能”和“现实”一对范畴并以此来说明运动，认为运动就是潜能转化为现实的过程，并明确指出“运动是永恒的”（《古希腊罗马哲学》，第280页）。他又把事物的运动变化分为四类：本质的变化（产生或消灭）、性质的变化（由一种状态转变为另一种状态）、数量的变化、空间的变化。他认为，空间的变化是最主要的，也是最普遍的运动。它存在于任何其他运动形式中。

亚里士多德肯定空间的存在，认为空间是一种界限，是围绕物体周边的界限。例如装有水的容器，空间就存在于容器内的水和容器之间。因此，没有不占据空间的物体，也没有无物体的虚空。宇宙内部所包含的许多物体都是由空间彼此分开。空间是有限的，因而宇宙也是有限的。

亚里士多德认为，运动和时间是不可分离的。他把时间看作运动先后的计量，说：“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”（《古希腊罗马哲学》，第279页）。

亚里士多德对运动的见解中，包涵有辩证的思想观点。然而，当他进一步探究运动根源时，却又陷入目的论。在亚里士多德看来，事物的运动变化都是有其目的的，例如植物的根扎在土地中朝下生长，为的是吸取养料；其枝条上长着叶子，为的是遮蔽果实。他甚至把整个自然界中有规律的运动现象都归结为合目的性的必然结果。亚里士多德既然认为运动是潜能向现实转化的过程，也就是形式的实现，而形式中本来就包含有目的因，因此，运动是有目的性的。

亚里士多德在宇宙生成方面也有自己的看法。他认为，构成宇宙的质料有五种：土、水、气、火和以太。宇宙以月亮为界分上下两部分。按照其所谓物体运动“自然归宿”说，重物总是向下的，轻物则是上升的。所以月亮以下部分地界的物体由土、水、火、气四元素构成，作直线运动。而月亮以上的天体则由以太构成，这是一种最轻灵的元素，它的运动是最完美的圆周运动。亚里士多德还认为整个宇宙是一个以地球为圆心构成的圆状整体。地球是不动的。地球之外天体多等级多层次排列，环绕地球旋转。地球之外层是水层、其上气层和火层，再上是行星天，行星天上是恒星等等、距地球愈近愈低级，愈远愈高级。每一层天体都以高于自己的天体为目的因和动力因。天外最高处的是神。神是不动的，它支配整个宇宙，是宇宙间一切事物的最终目的和动因。

灵魂学说与认识论。亚里士多德有关灵魂的论说是与他的认识论紧密相联系的。

亚里士多德对灵魂的见解不同于以前的哲学家，他认为灵魂既非德谟克利特所说的精细原子，亦非柏拉图所说的独立于人体之外的不朽的东西。在《论灵魂》一书中，他指出：灵魂是一种实体，是“自然机体的最初现实”，

“是潜在地具有生命的自然物体的形式”。可知，亚里士多德把生命看成是肉体与灵魂的结合体。肉体是生命的质料，而灵魂则是生命的形式。灵魂和肉体的关系，犹如锋锐之于刀斧，视觉之于眼球。只有当肉体被赋予灵魂时，才有个体生命形式。亚里士多德上述观点，既看到生命体的精神内容，又重视其物质基础。然而，他把灵魂看成生命体的形式，也就包含有目的因和动力因。这样，灵魂就成了先于肉体并决定肉体的东西。

亚里士多德认为灵魂机能高低有别，分为三个等级，营养灵魂、感觉灵魂、理性灵魂。植物只有低级的营养灵魂，即只有吸取养料的繁殖能力。高于植物一等的动物既有营养灵魂，还有感觉灵魂。人除了有这两种灵魂外，更独具理性灵魂。因此，人是最高贵的，人具有动物所没有的思想或理性思维机能。亚里士多德认为，人的认识活动是依靠感觉灵魂和理性灵魂进行的。

亚里士多德对感性认识相当重视，他认为，“感觉机能是依赖于身体的”（《古希腊罗马哲学》，第151页）。灵魂的感觉机能不能离开人体的感觉，而且必须是在外物的刺激下，通过感官才能发生认识活动，产生感觉。亚里士多德明确指出：“使感觉现实化的对象是外在的”。因此，感觉对象是在人之外的，不以人为转移的客观事物。列宁曾对亚里士多德这一思想矛盾给以充分肯定，称“这就是唯物主义”（《列宁全集》，第38卷，第318页）。

亚里士多德又认为，外物通过感官所接受的只是其可感形式，事物的质料则被撇开。犹如用图章在蜡块上盖印，蜡块上只有图章的印痕，而不反映制造这枚图章的材料。因此，这种感觉又可称为印象。当外物消失后，这种感性印象仍留在人们的意识之中，由此而产生想像、记忆等感性认识。亚里士多德指出，感觉所能获得的只是对个别事物表象的认识，这种认识固然是重要的，“但感官总不能告诉我们任何事物所以然”（亚里士多德：《形而上学》，第3页），不能提供对有关事物本质的认识。而对事物本质的认识，必须依靠理性灵魂。

亚里士多德认为，理性灵魂只是潜在地具有认识能力，它只有在外部对象的作用下进行思维活动时，这种潜能才会转变为现实的知识。犹如一块可用来写字的白板，只有在上面书写时，板上才出现现实的文字。因此，亚里士多德说：“灵魂的这个思维部分虽然不能感知，却必定能够接纳一个对象的形式。”（《西方哲学原著选读》上卷，第150页。）亚里士多德指出，理性认识的对象是事物的表象。他说：“理智中没有什么东西不是早先已在感觉中的。”（同上书，第150页。）没有感觉所提供的表象，理性灵魂无法思维。这就指出理性认识与感性认识的关系，即理性思维正是以感觉所得到的表象为中介而达到对事物本质的认识。所以，思维对客观事物本质的认识，是间接的。

亚里士多德的认识论“对于认识的客观性没有怀疑”（《列宁全集》第38卷，第416页）。他对感性认识和理性认识的见解中，包含着唯物主义和辩证法思想因素，较之以前哲学家有显著进步。但是，亚里士多德的认识理论中还存在矛盾之处。他把理性灵魂分为被动的和能动的两部分。被动理性灵魂的认识活动需要借助感性知觉，它随肉体死亡而消亡。能动理性灵魂则是可以离开肉体而独立存在的，它以自身为认识对象，即认识理性本身。这是因为“心灵本身是可以思维的，正完全象它的对象一样”，它“不牵涉到质料的东西”，“思维者和被思维者是同一的”（《古希腊罗马哲学》，第283—284页）。显然，亚里士多德所说的能动理性灵魂，是一种脱离物质

的纯精神。他的灵魂说走到这一步，就与柏拉图殊途而同归了。

伦理学。伦理学是亚里斯多德“实践科学”的重要组成部分。亚里士多德伦理学着重讨论的是有关幸福的问题，由此涉及对人类道德行为和社会道德关系的各种规定的论述，从而建立起一个幸福论伦理学说体系。

亚里士多德认为，幸福并非那些只能给人带来暂时满足的如金钱、荣誉、地位之类的东西，幸福应当是人类活动的最终目的。而一切事物都以求善为其最终目的。所以，人类的幸福就是“善”或“至善”。亚里士多德不同意柏拉图所说的那种脱离人的行为的“善”的理念观点，他认为，作为人生活活动最终目的的善是可以达到的。

亚里士多德所说的“善”是指人的自身完善。他从灵魂说的角度对此作了阐释：人的灵魂分为理性和非理性两部分。人的感官能力所产生的欲望和情感，都属非理性的。而理性则具有控制和调节欲望和情感的功能。道德的关键问题就在于使非理性的欲望服从理性，这样人的行为便能达到完善，也就是从人的行为实践上体现出美德，即德性。亚里士多德提出实践美德的原则是“适中”。他说：“美德是牵涉到选择时的一种性格状况，一种适中，就是说，一种相对我们而言的适中。它为一种合理的原则所规定。”（《西方哲学原著选读》上卷，第156页。）所谓“适中”就是行为保持适当、适度、不走极端，例如，对于鲁莽和怯懦来个极端来说，勇敢是适中的；对于傲慢和自卑两个极端来说，自尊是适中的。这种符合“合理原则所规定”的行为，就是理性控制之下的行为，是最好的，符合道德的。亚里士多德认为，德性的原则是来自人们自身行为习惯。人们有选择自己行为的权力。他把“选择”解释为“一种具有欲望的理智，或者说是一种具有理智的欲望。”（《西方伦理学名著选辑》上卷，第306页，商务印书馆1987年版。）这就是说选择时，应当是在以服从理智的前提下，使理智与欲望两者结合起来。因此，亚里士多德强调人的道德责任心，人们必须对自己的行为负责。

亚里士多德认为，除实践美德外，还有一种理想的美德。理智的美德乃是出自“理性的沉思活动”（《古希腊罗马哲学》，第327页）。这里所说的理性是那种与感觉无关的纯粹理性，所谓“沉思”指的是对真理的思索。亚里士多德指出，“理性的沉思”活动“亦以本身以外的任何目的为目标，并且具有它自己本身所特有的愉快”（同上书，第327页）。达到这种纯粹的理性生活就是人的最完美的幸福。

亚里士多德的伦理学继承了德谟克利特的幸福论思想并加以发展，成为古希腊伦理学说的最高成就。他对实践美德的有关论述，提出了不少有价值的思想和观点。但在他的有关理智美德的论说中，提倡那种脱离社会现实的纯粹理性的沉思活动，把它视为人生追求的最高幸福。这种与社会现实完全隔绝的道德和理论生活，只能是一种无法实现的臆想。亚里士多德的伦理思想，在西方伦理学发展史上的影响是相当深远的，而且是多方面的。

政治学。在亚里士多德的“实践科学”中，政治学占有重要位置，他甚至把政治学视为“一切学术中最重要学术”（亚里士多德：《政治学》中译本，第148页，商务印书馆1983年版）。

亚里士多德提出“人天生是政治的动物”。这里的“政治”指的是城邦政治。他认为，城邦是经由男女和主奴两种关系结合而组成的家庭到多家庭组成的村庄发展而来的，国家是村的联合体。家庭和村社可以说是潜在的城邦，而城邦则是它们追求的形式和目的，是人类社会的发展所达到的完善境

界。作为“政治动物”的人，天生具有社会性。这是人区别于其他动物的本质特征。

亚里士多德又按贫富之别将城邦公民划分三等，极富、极贫和居于两者之间的中产阶级。他指出，极富阶层多强横放肆，没有服从的习惯；极贫阶层多情怠无赖，只有接受统治。只有中产阶级是国家中最“安稳的公民阶级”。他们人数最多，拥有适度的财产，生活状况良好，“最容易遵循合理的原则”。即无非份之求，也无须担心他人算计。所以，亚里士多德得出结论：“最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的”（同上书，第158页）。至于奴隶，亚里士多德只把他们看作“会说话的工具”、奴隶主的“一宗有生命的财产”。这里明显地暴露出亚里士多德的思想立场。

亚里士多德对希腊现行的各种城邦政体作了论析。他认为君主政体、贵族政体和共和政体是三种“正宗”政体，而从这三者演变而来的僭主政体，寡头政体和平民政体是“变态”政体。君主政体由品德优良，擅长治国的君王来统治；贵族政体由少数出身贵族，德才兼备者来管理国家；共和政体是大多数人参与政治活动的政体。三种正宗政体中以君主政体为最好。在三种变态政体中，寡头政体是少数富人的统治，平民政体由穷人掌权以穷人的利益为依归，僭主政体最坏，是仅谋求个人利益的独裁者的统治。亚里士多德认为，政体的优劣并不在体制本身，而在于执政者统治的目的，能为全体公民谋求利益的政体是好的，反之则是坏的。因此，提出应当由优秀人物来治理国家。亚里士多德理想中的国家是由“中产阶级”掌权的国家。这种国家规模不大，但能保持平稳安定。在亚里士多德的时代，希腊奴隶制城邦已经无可挽回地走向没落，阶级矛盾和社会矛盾愈演愈烈。而亚里士多德却企图使希腊城邦制度在他所构想的国家政体中得以复兴，这只是一种脱离现实的空想，甚至连亚里士多德本人也不免感到渺茫，他说：“中等的政府形式，如果曾经存在过，也是极稀有的事，并且只有在少数的国家里面。”（《古希腊罗马哲学》，第331页。）

亚里士多德建立起思想内容极其丰富而又复杂的巨大哲学体系，从而把古希腊哲学推向繁荣的高峰。尽管在他的哲学思想中存在着不少矛盾乃至混乱，但这位伟大哲学家所留下的珍贵思想遗产沾溉后人，远非一代，它的影响直至近现代犹存。随着亚里士多德这颗巨星的陨落，古希腊哲学也进入衰落时期。

3. 晚期希腊哲学的衰落

从公元前 338 年马其顿征服希腊至前 146 年希腊本土并入罗马版图的近 200 余年，历史上称为晚期希腊。在这一时期，随着马其顿的入侵，希腊城邦内部的阶级矛盾和社会矛盾日益加剧。希腊人反抗马其顿的斗争不断地遭到失败。连年的战争使危机四伏，动乱不已的希腊城邦弥漫着悲观失望的情绪。晚期希腊就是在这种现实和社会氛围里生存的，它已不复有昔日光彩和活力。晚期希腊哲学家也失去了他们前辈那样对宇宙和社会、对普遍事物探寻求知的广泛兴趣和阔大胸怀，他们把目光转向人生问题，力图在社会动乱、纷争之中寻求社会安定、心灵平静、不受干扰的精神境界。因此，晚期希腊三个重要派别伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑派都将伦理问题作为哲学探讨的中心问题。

然而，马其顿王亚历山大对外扩张，建立横跨欧、亚、非三洲的大帝国，对东西方经济来往和文化交流起了促进作用。近东地区工商业和科技文化发展迅速。埃及的亚历山大城成为新的经济、文化中心。许多著名学者都曾来此从事科学研究，取得了重大的成就。例如欧几里德的《几何学原理》，用严格的逻辑证明方式将几何学知识系统化。阿基米德有关杠杆和物体比重规律的理论，奠定了静力学的基础，萨莫斯的亚里克提出“太阳中心说”，认为地球每年绕太阳运行一周。医学在人体生理结构方面有了进一步的认识。自然科学的发展对晚期希腊哲学产生了影响。这种影响在伊壁鸠鲁的原子论哲学中反映得尤为明显。

(1) 伊壁鸠鲁

伊壁鸠鲁（约公元前 341—前 270 年）出生于伊奥尼亚的萨莫斯岛。父母是雅典移民。早年曾向德谟克利特学派学者纽西芬尼学习原子论，对柏拉图、亚里斯多德的哲学也颇有兴趣。后来在伊奥尼亚一些城市讲授哲学、约 36 岁时，伊壁鸠鲁来到雅典，在一座花园里创办学校，这就是著名的“伊壁鸠鲁学园”，伊壁鸠鲁的著作有三百余卷，现存一些残帙和三封书信。伊壁鸠鲁的哲学分原子论、准则学和伦理学三个主要部分。

原子论。伊壁鸠鲁的原子论是其哲学思想的理论基础。他继承德谟克利特的原子论并进行了重要的修正和发展。他认为，万物的本原是原子和虚空。原子是不可再分割的物质微粒，处于永恒的运动之中。虚空乃原子运动场所，是不能被感觉到的永恒存在。原子的数量是无限多的，由原子的离合运动而构成的宇宙也是无限的。这些思想与德谟克利特有共通之处。但是，对于德谟克利特的原子形状和体积差别亦是无限的观点，伊壁鸠鲁则予以否定。他认为，原子既然是不可分割的，也是不可被肉眼觉察到的物质微粒，那么原子之间在体积和形状上的差异就不可能是无限的。否则，就“一定会有某些原子进到我们眼界之内”，而这是不可想像之事（参见《西方哲学原著选读》上卷，第 165 页）。这样，伊壁鸠鲁便克服了德谟克利特原子论中一个重要的矛盾和缺陷。他进而提出原子有重量和有关原子运动的新观点。他认为，原子自身是有重量的。这是原子之所以能在虚空中作垂直下落运动的原因。除了垂直下落这种主要运动方式外，原子的运动还可能出现偏离原来的直线轨道以及由于偏斜运动而造成原子碰撞。伊壁鸠鲁原子运动偏斜说的哲学意义在于肯定了偶然性的存在，纠正了德谟克利特过分强调原子运动

中的必然性的错误，这一思想为他的伦理学中对宿命论的否定奠定了理论基础。

准则学。伊壁鸠鲁的准则学是有关认识论的思想学说，这是在德谟克利特“影像说”基础上发展而来的。

伊壁鸠鲁肯定认识对象的客观性。他认为，人的感官接受外界事物“流射物”造成的影像而产生感觉。他说：“我们由于心灵或感官的认识活动而得到每个影像，不拘是关于形状还是性质的影像，都是具体对象的形式或性质。”（《古希腊罗马哲学》，第353页。）因此，伊壁鸠鲁强调感觉的可信性及其作用。他说：“永远要以感觉以及感触”为认识依据，“因为这样你将会获得可靠的，确信的依据”（同上书，第358页）。倘若排斥一切感觉，将会失去自己判断是非正误的标准。伊壁鸠鲁认为感觉是直接的，无可辩驳的。人们认识出现错误并非来自感觉，而是出于对感觉的错误解释和判断。

在感觉和理性的关系问题上，伊壁鸠鲁认为感觉是理性的基础，“概念依赖于感性的知觉”（同上书，第350页）。感觉经多次反复在记忆中保留下来的东西形成概念。因此，对于概念的真伪的判断亦有赖于感觉。

伊壁鸠鲁的认识论中包含着朴素唯物反映论的因素。他重视感觉的作用，在克服以前哲学家轻视感性知识偏向和反对柏拉图的先验论方面有积极意义。然而，他在克服一种偏向的同时，却又出现另一种偏向，即片面强调感觉乃至把感觉视为判断真理标准。可见，他还没有正确认识到感性与理性的关系，在他的认识论中存在着明显缺陷。

伦理学。伦理学是伊壁鸠鲁哲学研究的中心，而有关人生的目的则是伊壁鸠鲁伦理学讨论的核心问题。伊壁鸠鲁把人生的最终目的归结为获得快乐。他说：“快乐是幸福生活的开始和目的。因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。”（《古希腊罗马哲学》，第367页。）

伊壁鸠鲁所说的快乐，是和一定的物质欲望和生活享受相连系的。他肯定保持人的生命和健康的物质需求是必要的，但是，他又反对纵情享乐和过份追求物质欲望。他认为幸福生活的目的乃是达到身体的健康和灵魂的平静，真正的快乐是心灵所获得的快乐。

伊壁鸠鲁指出，获得快乐的最大障碍莫过于对神和死亡的恐惧。要克服这个障碍，解除人们的恐惧心理，首先必须对神和死亡有正确的认识。他认为，神不过是由原子构成的东西，它们根本不过问人事，对神的恐惧是毫无根据的。至于灵魂，也是由原子组成的。灵魂随人的肉体死亡而消散。因此，“一切恶中最可怕的——死亡——对于我们是无足轻重的。因为我们存在时，死亡对于我们还没来，而当死亡时，我们已经不存在了。”（同上书，第336页）这里，伊壁鸠鲁把对快乐的追求与求知结合起来。他的这些思想表现出鲜明的无神论特点。

伊壁鸠鲁在人与社会关系方面提出一种“契约论”思想。他认为，社会、国家都是在人们追求快乐时为保护自己而共同加以约定的产物，“自然的公正，乃是引导人们避免彼此伤害的互相约定。”（同上书，第347页。）约定的原则是互利、互不侵害。但约定是可以改变的，当原先的约定背离了人们所公认的互利原则，它也就失去了继续存在的价值。伊壁鸠鲁的社会契约论思想，对西方政治思想史的发展产生过积极影响。

当伊壁鸠鲁哲学盛行之际，晚期希腊哲学的另一个重要学派——斯多亚派也正在兴起。斯多亚派也是以伦理学为研究中心，但在思想观点方面与伊壁鸠鲁大相径庭。

（2）斯多亚派

斯多亚派自塞浦路斯的芝诺创始起，发展延续长达五个多世纪。这里介绍早期斯多亚派哲学思想，其代表人物除芝诺外，还有克吕西普（约公元前282—前206年）。

芝诺（约公元前336—前264年）出生于希腊殖民地塞浦路斯基底翁的一个商人家庭。他长期居住在雅典，研习哲学，深受亚里士多德思想影响。他曾在雅典的一座“斯多阿”（希腊语“画廊”）里讲授哲学，他所创立的学派因之而得名。芝诺的学说后经克吕西普阐释发展，形成较完整的哲学体系。早期斯多亚派哲学由逻辑学、物理学（即自然哲学）和伦理学三部分组成，伦理学是其哲学的中心，有关逻辑学和认识论、自然哲学方面的研究，为其伦理学提供了理论依据。

认识论。早期斯多亚学派在逻辑学，尤其是命题逻辑的研究方面做出过重要贡献。而认识论又是他们逻辑学研究的主要内容之一。在认识论上他们吸取了亚里士多德有关“第一实体”的思想，肯定个别事物的真实存在。他们认为，认识来源于外界事物作用于心灵而产生的知觉，“所谓知觉，乃是来自真实对象的东西，与那个对象一致，并且被印在心灵上，被压成一定形状的。”（《古希腊罗马哲学》，第373页。）他们指出，“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。”（同上书，第373页），因此，知觉先于思想。基于这种看法，早期斯多亚学派提出真理的标准，是“来自真实的对象”的“印象”。这实际上是把客观事物作为真理的对象和检验认识正确与否的标准。但是，斯多亚学派并非始终坚持这种唯物主义的认识立场，他们有人提出先于个别的一般存在，称“所谓预想是得自自然秉赋的一般观念”（《古希腊罗马哲学》，第373页），也就是说“预想”是先天存在的一般观念（概念）。他们把“预想”看成是真理的标准，这就倒向唯心主义的先验论。

自然哲学。斯多亚派的自然哲学则明显地表现出唯心主义倾向。他们把赫拉克利特视为万物本原之“火”改造成一种叫做“普纽玛”的东西。在他们看来，普纽玛既有物质的内容，又具有能动性和创造一切的能力。普纽玛的主导部分高居于宇宙最外层，它又渗透入一切物质之中。在普纽玛的作用下，火、水、土、气四种元素混合构成世界万物。在早期斯多亚派那里，普纽玛又被称为神、世界理性、自然命运。总之，它是合理、有序、和谐宇宙体系的创造者。

早期斯多亚派对宇宙生成的解释上，提出“世界大火”说。他们认为宇宙起源于火，经历规定的时间，被一场大火焚烧，万物又复归于火，而新的世界又从火中产生。如此循环往复。这一切都是由神（普纽玛）来决定的。作为创世之主的神，是不可摧毁，不可产生的。早期斯多亚派把世间所有事物统归于出自神的安排，人的命运也是神的意志，只能顺从，不可抗拒。这些学说带有浓厚的宗教色彩和宿命论思想。而自然哲学中的宿命论又在早期斯多亚派的伦理学中有明确的表现。

伦理学。早期斯多亚派伦理学最基本的准则是“顺从自然而生活”。

根据他们的自然观，宇宙间的一切都是神所安排的，其间贯穿着神的意志，即世界理性。人是自然的一部分，人的理性也就是世界理性的一部分。他们说：“因为我们个人的本性都是普遍本性的一部分，因此，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”（《古希腊罗马哲学》，第375页）。在这里，自然、人的本性、世界理性和德性（“主要的善”）被统一起来，强调个人对自然、世界理性的顺从，这就能达到“主要的善”。因此，他们提出“不作人类共同法律惯常禁止的事情”（同上书，第375页）。因为“共同法律”是世界理性即神意的体现。人只能服从神意、循规蹈矩，安守本分。他们认为，这才是道德的生活，也是人所追求的幸福。早期斯多亚派既认定人生真正的幸福生活是遵从道德，合乎理性的生活，他们便主张克制情欲，摈弃一切非理性的东西。对人生的贫富、荣辱、贵贱、健康与疾病等等，都采取冷漠超然的态度，以求内心恬淡寡欲。早期斯多亚派的这种委顺自然天命，绝情寡欲的人生哲学，与伊壁鸠鲁的“快乐论”是相对立的，它是宿命论与禁欲主义思想的混合体。

早期斯多亚派从人类有共同起源，人人都是遵从自然或同一世界理性的理论出发，提出所谓“世界大同”的政治主张。他们认为，人类社会是一个“大同国家”，所有人都是这个国家的公民，享受同等的权力，服从同一种法律和秩序。这一主张试图消弭人类的纷争和国家之间的冲突，适应了马其顿对外扩张的需要，在当时颇为流行。

（3）怀疑主义

由皮浪创立的怀疑主义哲学，也是晚期希腊颇为流行并在西方哲学史上有着重要影响的哲学派别。

皮浪（约公元前365—前275年）出生于意大利的爱利斯城。相传这位怀疑论哲学家没有著述，他的思想学说是经其学生蒂孟记录整理而传世的。

皮浪否定感觉的真实性。他认为，感觉对事物的反映是不可靠的，从感觉得出的“意见”就更靠不住，“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是假的。”（《古希腊罗马哲学》，第341页。）皮浪又同时否定理性知识的真实性，他说：“没有一件事情可以固定下来当作教训，因为我们对任何一个命题都可以说出相反的命题来。”（同上书，第342页。）因此，运用逻辑推论也无法对事物作出判断。他由此得出结论：不仅客观事物是不可知的，甚至连客观事物是否存在都值得怀疑。皮浪认为，应当采取的态度是“毫不动摇地坚持不发表任何意见，不作任何判断，对任何一事物来说，它既不存在，也不是不存在……”（同上书，第341—342页。）

皮浪的怀疑论贯穿在其伦理学中，他认为应当抛弃对知识的认识，避免引起不必要的争论和思想困惑，从而得到心灵的安宁。在皮浪看来，任何事物本无所谓美和丑、正当和不正当的区分，这种区分“只是相对于判断而言的，没有任何事物真正是这样的。”（同上书，第342页。）所以，他提出，“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。”（同上书，第342页）相传有一次皮浪乘船时遇上暴风雨，船上的人都吓得丧魂落魄，唯有一头猪却旁若无事一般，安然吃食。皮浪指出：“哲人应该象这头猪一样保持内心平静，不受外界干扰”。如果说斯多亚派学者们提倡委顺天命，清心寡欲来求得心灵的安宁，而皮浪则试图从对客观事物的真实性和

认识事物的可能性的否定中寻求这种安宁。两者思想各有不同，却又都流露出一种消极、无可奈何的情绪。而皮浪更发出“生与死之间并无区别”的哀叹。这是古希腊城邦制度无可挽回的衰亡在它的哲学上引起的悲沉回响。

三、古印度哲学

1. 古代印度奥义书时期和史诗时期的哲学

印度是世界文明古国之一。印度河与恒河流域孕育和产生的璀璨的文化，对人类文化宝库作出了巨大贡献。

古代印度哲学是印度文化的重要组成部分，它与中国哲学、希腊哲学并称为世界三大哲学传统。

公元前 8 世纪到公元前 3 世纪是古代印度历史发展的重要时期，也是古代印度哲学思想发展的重要阶段。这一时期印度哲学的发展大体可分为二个阶段：奥义书时期和史诗时期。

(1) 奥义书时期的哲学思想

约公元前 9 世纪到公元前 6 世纪，随着铁器的使用，古印度的农业、手工业和商业都有发展；经济的发展，增加了社会财富的积累，也导致了社会的进一步分化，雅利安各个部落完成了向国家的过渡；种姓制度和婆罗门教也已形成。同时，随着社会生产力水平的提高，人们的思维能力也明显增强，古代印度开始出现较系统化的哲学思想。因为最早的奥义书约在这一时期产生，所以我们称这一时期为“奥义书时期”。

不过，古代印度哲学思想的萌芽可以追溯到吠陀时期（约公元前 16 世纪到公元前 9 世纪）。“吠陀”原意为“知识、学问”，是祭司们在祭神时所用的颂歌、经文和咒语的汇编，共有 4 部，即《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《耶柔吠陀》和《阿闼婆吠陀》。其中以《梨俱吠陀》的年代为最早（其编纂年代大约在公元前 12 至 9 世纪）。吠陀中的颂歌、经文和神话，主要反映了当时的社会、宗教及思想情况，其中蕴含着不少对世界的本原和生成的推测。例如，在《梨俱吠陀》中，有些颂歌宣称，世界是由水、火、风等所构成的，有些认为是由思维（巫师的直观能力）、无（非存在）、原人等产生的；有的认为在众多的现象之上有一种永恒的、抽象的原理或存在，称为理法、太一等。

在吠陀时期，印度虽然已出现了哲学思想的萌芽，但由于社会生产力水平还不高，这些思想尚未完全摆脱巫术和神话的束缚，很难说它们是真正的、系统化的哲学理论。

在奥义书时期，印度才真正产生了严格意义上的哲学思想。

印度哲学开始从宗教神话中分离出来，以抽象思维的方式来探讨世界的根源、人的本质、人与自然的关系、人死后的命运等哲学问题，逐渐发展成为独立的思想体系。在《奥义书》中，我们已经可以看到古代印度唯物主义与唯心主义的最初的对立和斗争。

唯心主义哲学思想。奥义书，梵文 Upanisad，音译“乌婆尼沙昙”，原意为“近坐”、“秘密的相会”，引申为师生对坐所传的“秘密教义”。在吠陀文献中，奥义书居吠陀、梵书、森林书之后，所以也被称为吠檀多，意为“吠陀的终结”。

现存的奥义书共 200 多种，它们是在长期内出现的，最早的出现在公元前 9 世纪左右，最迟所见是公元 16 世纪的作品。据学者们考证，奥义书中年代较早、与吠陀传统有关的不过 13 种，它们包括：《广森林奥义书》、《歌

者奥义书》、《他氏奥义书》、《尸多基氏奥义书》、《鹪鹩氏奥义书》、《由谁奥义书》、《伊莎奥义书》、《石氏奥义书》、《秃顶奥义书》、《疑问奥义书》、《白骡奥义书》、《慈氏奥义书》、《蛙氏奥义书》等。这13种奥义书中，又以《广森林奥义书》、《歌者奥义书》、《他氏奥义书》、《尸多基氏奥义书》、《鹪鹩氏奥义书》和《由谁奥义书》6种为最古（约在公元前9世纪至公元前6世纪形成）。

奥义书是一种哲学类书或对话录，从中可以了解婆罗门教的传统的哲学观点。它记载了众多思想家的学说，内容繁杂，精芜并陈。在奥义书中提到的思想家的名字达百余名，其中有以邬达罗迦为代表的唯物论者，有以耶若婆佉为代表的唯心论者。这些奥义书哲学家，有的出身婆罗门、刹帝利种姓，有的则属于下等种姓。

由于各种《奥义书》时代和作者不同，而且互不相属，它们不是一个统一的整体，所以对所涉及的哲学问题并没有作系统的一致的论证。不过，我们仍可以从一些重要篇章将其主要哲学观点概括为以下几个方面：

第一，梵我关系理论

“梵”，梵文 Brahman，原意为“祈祷”、“圣智”、“礼节”，可引申为“由礼节或祈祷而得的魔力”、“天地的运行和人类的生命所依赖的东西”。“梵”在梵书和森林书中就已出现。至奥义书时期，“梵”已成为抽象哲学概念。

梵是奥义书唯心主义哲学体系中的最高范畴，被认为是一切事物的本体或最高实在。奥义书哲学家对梵的论证分为两种。第一种是按否定方式表达，认为，梵不具有任何属性和形式，它既超越于人类的感觉经验，又不能用世间一般的逻辑概念、语言来理解或描述；只有把人们在经验中关于它的思虑和说明通通除去，通过不断否定梵有具体性质，才能领悟它的最高本质。例如，在《广森林奥义书》（.8.8）中，梵被描述为“非粗，非细；非短，非长；非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无粘着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外”。这就是所谓“不不说”。梵，既不可感触，不可定义，也不可思议，不可言说。对于梵只能说：既不是这个，也不是那个，只能权宜地以否定方式表述它的不可表述的本体。第二种是按肯定方式描述，认为，梵是宇宙的始基，它创造客观世界和主观世界的一切，是宇宙人生的唯一目的和最终归宿。在《广森林奥义书》（.1）中，梵被描述为有6个相征：智、受乐、有、无终、妙乐和安固。在《他氏奥义书》（v.3）中，梵被描述为世界万物的始基，“世界由识指引，支撑物是识，大梵是识”。

“我”，梵文 Atman，音译“阿特曼”，原意为“气息”、“呼吸”、“空气”，引申为“个体灵魂”和“宇宙灵魂”。奥义书中，“我”有两方面含义：“小我”指个我、自我或个体灵魂，它是人体的各种器官的主宰体或人生命活动的中心，即主观世界的本质；“大我”指梵，它是宇宙的始基。例如，《他氏奥义书》（.1）和《广森林奥义书》（.4.1）中写到：“最初只有阿特曼”，这里，“阿特曼”即万有本体梵。

梵的理论着重论述客观世界的本原；我的理论着重表述个体世界的基础。关于梵我关系，奥义书中有多种见解，其中占主导的是“梵我同一”说。这种观点认为，作为外在的、宇宙的终极原因的梵与作为内在的、人的本质或灵魂的我在本性上是同一的。梵是大我，是宇宙的灵魂，不生不灭；我（小

我)是个体的灵魂;小我不是大我,但不离大我,是大我的不可分部分,二者在本性上完全同一。我(小我)有多种形态,但梵是其根本,是真正的实在(最高本体)。认识到这点,即可获得精神上的极乐和解脱,达到至上的智慧;而认识不到这点,把梵与我看作是有差别的两种不同的东西,则是无明(无知)。梵我同一说是一种客观唯心主义哲学。

第二, 轮回解脱理论

与“梵我同一”说相辅而行的是“轮回解脱”学说。“轮回”,即死后灵魂转世投生。关于死后转生问题,吠陀时期的《梵书》中间或涉及到,但未形成系统的轮回说。在奥义书时期,哲学家们以业报说、个我说为基础,建立了系统的轮回学说。

奥义书的业报轮回思想的主要内容有:

第一,灵魂不死。每一个人死后,灵魂可以在另一个躯壳里复活。

第二,业力不灭。“业”,梵文 Karna,音译“羯磨”,有“行为、造作”之义,泛指人的一切身心活动。灵魂转世后同什么躯体结合,取决于他本人过去的行为(业);行为有善有恶,人的意志决定他的善或恶的行为,善或恶的行为决定他的善或恶的报应,报应是来世的果报,“行善者成善,行恶者成恶”(《广森林奥义书》.2.13)。业会在世上留下无法消失的潜在影响,即“业力”,它制约着承受轮回的主体(灵魂),决定一个人重新转世的形态。

第三,人死后有5个轮回阶段。人死后,灵魂先进入月亮;再变成雨;雨下到地上变成食物;食物被吃后变成精子;最后,精子进入母胎出生。

第四,三道四生。人死后,他的灵魂根据不同的“业”可以分别入“三道”:如果他崇信神明,奉行吠陀的规定,死后可以入“天道”(神的地位);如果奉行差一点,死后可以入“祖道”(人的地位),转生为高等种姓的婆罗门、刹帝利或吠舍;至于不信奉神明,违逆种姓义务的人死后则要永劫沉沦于“兽道”(天与人之外的恶道,即地狱之中),转生为低等种姓的首陀罗或动植物等。奥义书还根据轮回的教义把有生命的物类分为胎生(如人、兽)、卵生(如鱼、蛇)、湿生(如蚊蚋)、种生(如草木)。

第五,轮回即苦。不管灵魂转世入哪道哪生,毕竟未摆脱轮回之境,由前世之业而受今世之果,同时又以今世之业而引来世之果,轮回流转,难以打破,因此,轮回的世界在本质上是痛苦的。

同轮回说密切相关的是解脱说。所谓“解脱”实际上是从痛苦中摆脱出来或从轮回的世界中摆脱出来的缩语。在奥义书中曾谈到断灭轮回的种种解脱方法,如尊崇吠陀、供献祭品、实行苦行、注重仪式等,但是,奥义书最重“智”(知识),特别是对梵的知识,强调通过对梵的认识,消除对外物的欲望和追求,了解万物的终极原因和自我的真实本性,从而达到“梵我同一”的境界,实现真正的解脱。在《广森林奥义书》(.4)中写道:“认识梵者,直升天界,获得解脱”。

朴素的唯物主义自然观。贯穿13种较早奥义书的主题思想,虽然是“梵我同一”的客观唯心论,即把梵作为万有的本原或根本,但是,奥义书中仍有一些朴素唯物论及自然辩证法的内容。在一些奥义书中提到了有物质本原意义的概念,如地、水、火、风(其中的一种或几种)、金卵、质料等,认为世界由它们聚合或变化而产生。例如:

在《广森林奥义书》(V.5.1)中,认为“太初这个世界仅是水,那水产

生实在”“……这个世界只是水凝结而成的”。

在《歌者奥义书》（ .3.1—2）中，认为“风确是一摄入者。火熄灭时归于风，太阳落时归于风，月亮没了地归于风。……因此，它是至上神”。

在《歌者奥义书》（ .19.1—4）中，还系统地提出金卵产世说，认为金卵包藏宇宙，孵育宇宙；金以往是物质，物质为万有之本。其中写到：“这个世界，最初是无，由无变有，再从有中成长，变成一个鸡卵，周年成熟，破裂成两片卵壳，一片是金的，另一片是银的，金的为天，银的为地，表为群山，里为云雾，脉为河流，液为海洋”。

在《鹪鹩氏奥义书》（ .2.1）中，认为“万有是由质料所产生的；当它产生后，依质料而存在；它毁灭时又进入质料”。

一些奥义书哲学家还提出世界是由某些最初物质元素结合而产生的。例如，《歌者奥义书》（ .2.3—4）说，人的灵魂以及最高的存在是由水、火、土所构成的；《他氏奥义书》（V.3.11）说，物质世界的根源是“地、水、风、火、空”。“空”在奥义书中常常解释为地、水、风、火结合的场所。

从以上所引材料中可以看出，印度哲学在其发展的最初阶段上就产生了关于构成宇宙万有本源的朴素唯物论思想。这些思想为以后印度的唯物论哲学家所继承，并在此基础上创立了古代唯物论学派顺世论。

唯物主义和唯心主义的两大代表：邬达罗迦与耶若婆佉。在奥义书中，明显可以看出，存在着唯物主义与唯心主义斗争的内容。唯物主义的代表人物是邬达罗迦，唯心主义的代表人物是耶若婆佉。

邬达罗迦的活动年代约在公元前7世纪中叶，他是印度最早的唯物主义者。传说他是拘卢般迦罗国的婆罗门，做过祭司教师。他提出富有唯物主义色彩的“物活论”。他把世界最高本体和终极原因归结为一种称为“实在”的细微的东西；他反驳了从无生有的理论，认为无中不能生有，有不在无中；他认为从“实在”产生火、水和土，火、水、土消散时又回到“实在”。邬达罗迦一方面承认世界上一切物质都是由火、水、土三种原素构成的，同时又认为这些物质原素是由诸神“欲增多”的意志流出的，因而具有灵魂，这是一种具有唯物主义性质的物活论的说明。他认为人的灵魂是由物质产生的，是物质的最精细部分。他说：“吃了的食物变成三个部分：它的最粗的部分变成了粪，不粗不细的部分变成了肉，最细的部分变成了灵魂；同样，喝了的水变成三个部分：它的最粗部分变成了尿，中间的部分变成了血，最细的部分变成了气息。”（《歌者奥义书》 .5.1—2）他还反对吠陀祭祀的意义，宣传乐生的伦理思想。

耶若婆佉的活动年代也约在公元前7世纪中叶，他出身婆罗门，曾任毗德诃国王阇那迦的祭司，是当时公认的祭司和祭祀理论家之一。他是邬达罗迦的学生，但提出了与其老师全然对立的唯心主义一元论学说。他宣称世界最高的本原是梵，梵又和作为人的主体的我联结等同起来，从而建立了“梵我同一”的原理，把梵、我等同于人的灵魂，认为“我”（灵魂）是宇宙万象的根源。他说：“象蜘蛛出丝，火中爆花一样，从这自我里产生出一切生命，一切世界，一切神天，一切东西，此中奥义乃是真中之真。”（《广森林奥义书》 .1.20）为了使“我”摆脱客观世界的实在性，他提出了“我的四位说”。按照这个学说，人的精神状态即自我从外到内可以分为四种，即醒位、梦位、熟眠位和死位（大觉位）。在醒位时，“我”受着外界事物的

束缚，是不自由的；在梦位时，“我”虽然成了主宰，但仍未摆脱在觉醒时所受的外界经验的印象，因而还是不自由的和不纯粹的；只有到熟眠和死位时，“我”才能彻底摆脱外界事物的束缚，超越主客观的对立，成为纯粹绝对的状态，与梵合一，从而达到最后的解脱。耶若婆佉还把“梵我”学说与业报轮回思想结合起来，认为在人死后，肉体归于地中，精神进入月中，宣称轮回业报是和人的行为、欲望互为因果的，“行善者成善，行恶者成恶”“人有何欲望，就有何决心，有何决心，就造何业”（《广森林奥义书》 .2.13； .4.5）如果人们要断绝业报，获得解脱，就要按照婆罗门教的种种规定行事，学习吠陀，举行宗教仪式，供献祭品，实行苦行，亲证梵我，除去无明。

（2）史诗时期的哲学思想

公元前6世纪至公元前3世纪，是古代印度历史上的一个重要历史阶段。印度古代两大著名史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的主要部分在此时编纂完成，因此这一时期也被称为“史诗时期”。

在史诗时期，铁器开始广泛使用，各行业的专门化已有相当的发展。特别是在恒河中下游地区，因地利之便，农业、手工业和商业都很发达，出现了8大著名城市，即摩揭陀的王舍城、拔祇的吠舍离城、居萨罗的舍卫城和阿逾陀城、迦尸的波罗痲斯城、鸯伽的瞻波城、拔沙的赏弥城和犍陀罗的义始罗城。这些城市成为各城市国家的政治、经济和文化中心。

社会经济的发展，尤其是商品经济的发展，使社会经济结构和阶级关系有了相应的新的变化，旧的等级制度开始受到破坏，阶级分化更为加剧。以国王为首的刹帝利贵族，不但据有重要的政治地位，而且通过战争和掠夺，在经济上也十分富有；一些吠舍靠经商或放高利贷致富，成了新的奴隶主。势力日益强大的刹帝利和吠舍上层，对于婆罗门种姓的特权地位越来越不满。吠舍下层和广大的首陀罗，社会地位和生活状况则更加恶化，对于当时的社会秩序也十分不满。

史诗时期，列国争霸战争剧烈。当时有鸯伽、摩揭陀、迦尸、居萨罗、拔祇等16个主要国家，各国间为争夺领土和霸权不断发生战争，最后摩揭陀国在难陀王朝时（公元前364—前324年）征服了诸国，基本上统一了恒河流域。在长期争霸战争中，刹帝利统治阶层势力得到大大加强。

恒河中下游地区经济的发展和列国兼并战争引起了社会关系的变化和阶级矛盾的尖锐化，这必然在思想意识形态领域有所反映。在这以前，社会上最有影响的是以婆罗门为代表的旧氏族贵族，婆罗门教是他们的精神武器。到这时期，婆罗门教与现实社会的变迁不相适应，人们对社会、人生和自然现象以及它们之间的关系都产生了疑问，对这些问题进行思索和争论，出现了为数众多的新的学说和学派，形成了“百家争鸣”的局面。

当时的印度有两大相对立的思想潮流：一是正统的婆罗门教，一是反婆罗门教的异端思潮或自由思潮，即所谓“沙门思潮”。沙门的原意是“努力修行的人”他们常与婆罗门生活方式不同，有的以求乞为生，从事各种苦行和瑜伽的修炼；有的从事医生、星相家等职业。他们结成僧团或派别，在群众中宣传自己的信条。

沙门思潮派别为数众多，据佛教经典记载，有“六十二见”、“九十六外道”；据耆那教史籍记载，有“三百六十三见”。沙门思潮各派有自己的领袖，形成自己的学说。它们代表着不同阶级或阶层的利益。沙门思潮各派

争论的主要问题有“世界的起源”、“人生的归宿”、“有无因果”、“世界和自我是否常住不变”、“世界是有限的还是无限的”、“人死之后灵魂是否存在”等。沙门思潮对古代印度哲学思想的发展起了巨大的作用。

“六师”学说。沙门思潮的重要代表是原始佛教和六师学说。“六师”是当时六位著名思想家，即阿耆多·翅舍钦婆罗，末伽黎·拘舍罗，尼乾陀·若提子，富兰那·迦叶，婆浮陀·伽旃那，散惹耶·毗罗梨子。其中，前三师分别是顺世论、生命派、耆那教的先驱，他们的学说将在下文详细介绍。现主要介绍后三位思想家的哲学见解。

富兰那·迦叶，姓迦叶，从母得名富兰那。他提出道德否定论，认为世界上一切事物的产生和发展都是偶然的，否认婆罗门教的善恶业报论。他说，一个人无论是自己去杀害众生，还是教人杀害众生，都不算作恶。自己或教人去偷盗、淫佚、妄语、放火，也没有罪，不会有报应。相反，到处去施舍行善，也没有福报。人们道德的好坏是自然形成的，是“无因无缘”的。

婆浮陀·伽旃那，也称迦罗鸠驮·迦旃那，迦旃那是姓，从母得名迦罗鸠驮。他认为世界上各种生命和事物都是由地、水、风、火、苦、乐及生命（灵魂）7种要素所构成的。它们独立永恒地存着，不生不灭。众生的身体虽也由这7种要素构成，但它们之间仍有间隙存在，并未形成有机的整体。他一方面承认地、水、风、火4种物质因素是世界的基础，另一方面又认为苦、乐、命这些精神因素也为世界的基础，因而在哲学上属于二元论者。他否认因果报应，认为众生受苦受乐都由命运决定，不可改变。

散惹耶·毗罗梨子，从母得名毗罗梨子，散惹耶是字。他提出不可知论，对当时争论中的一系列重大问题都不作肯定或否定的答复，认为说有即有，说无即无。他主张积极修行，认为经过“八万劫”（可概释为无穷尽的时间）自然可达到精神解脱。

六师，尤其是后三师的学说，均系后人追述，而又支离破碎，时有相互混淆之处，但从总体上表现出一股强大的怀疑、批判的思潮。六师之间观点不同，也有争论，有责难，但他们往往都有一个共同点，即具有反婆罗门教的倾向。在世界观和认识论方面，他们相信自然界的原因或规律比神的创造或游戏更为重要。反对梵天创世说；认为来源于实践的人的知觉、经验，比吠陀天启更有效。在社会伦理观方面，他们反对婆罗门教的“法”（宗教职责、种姓义务和道德责任等）、业报轮回、天堂来世等，相信通过人的努力是可以在现世中获得幸福。这些学说是具有进步意义的。当然，在六师的学说体系中也存在着许多时代的局限，如在社会伦理观方面，有的还没有彻底摆脱婆罗门教的影响，具有消极和宿命论的性质；有的走向极端，否定一切，抹杀是非界限，等等。

六师的学说同原始佛教一起都是当时沙门思潮的主要代表，它们打破了婆罗门一统天下的局面，在客观上推动了印度社会和思想文化的进步，在印度哲学史上有很大的影响。

顺世论派的哲学思想。顺世论，梵文 Lokayata，音译“路迦耶多”或“路迦耶陀”，意为“流行在人民中间的观点”，中国史籍和汉译佛典译为“顺世外道”或“世间行”等。它是古代印度最主要的唯物主义哲学流派，代表下层人民的利益。

顺世论的思想渊源可追溯到吠陀时期，创始人据传为古代圣者毗诃跋提的弟子。此派在史诗时期已广为流行，当时的重要代表人物是“六师”中的

阿耆多·翅舍钦婆罗（其生平不详）。

顺世论派因反婆罗门教，其著述多被烧毁。印度其它哲学流派对它的转述和批评的资料典籍有：商羯罗的《各派学说概要》、摩陀婆的《哲学体系纲要》、克里希那·弥尸罗的《智月的兴起》、师子贤的《六派哲学集成》，等等。

顺世论继承和发展了奥义书中的物质本原理论，认为地、水、风、火 4 种元素是世界万物的基础。不仅非生命的客体，而且生物、包括人在内都是由这“四大”构成的；他们的发生来自于这 4 种元素的合成，而他们消亡之后又以这 4 种元素为归宿。

顺世论不仅认为世界是由物质所构成的，而且还进一步认为物质是不断运动的，并有其内在的性质与法则，自然产生，自然消亡，因此，根本不存在什么超自然的主宰者或创造者。他们说：“谁铍诸刺？谁画禽兽？谁积山原？谁凿河谷？谁复雕镂？草木花果，如是一切，皆无因生，自然而有”。

顺世论认为，人的意识不能同人的身体分开而独立存在，两者是统一的；身体存在，意识才存在，身体毁灭了，意识也就消失了。人体是物质（“四大”）构成的，人的意识也是由物质元素（“四大”）构成的。尽管个别的元素本身并不具有意识，但当这些元素以某种特殊方式混合一起（即组成人的身体）时，意识就表现出来了，就象酿酒用的稻米和其他原料本身并不具有酒性，一旦按某种特殊方法混合在一起则产生酒性一样。顺世论认为，人死之后，元素则分解而各归其类，地还归地身，水还归水身，火还归火身，风还归风身，诸根归于虚空，肉体经过焚化只剩下白色骨灰；随着肉体的毁灭，意识也同时消失，永恒的、脱离身体而独立存在的灵魂是不存在的。顺世论的这种理论与古代印度一般流行的关于意识的产生及作用的学说是完全对立的，无疑是对唯心主义、宗教神秘主义关于“神我”即灵魂可以同身体分开而独立存在观点的批判。

在认识论方面，顺世论主张，知觉是人的正确认识的唯一源泉，除知觉外，其它任何认识方式都是靠不住的；甚至推理和吠陀或权威者的经典也是不可靠的。顺世论认为，人们不能完全感知推理所依据的事物间的普遍的必然关系，也就是说，这种普遍的必然关系无法被确定，因此，人们的逻辑推理就没有充分的根据，它象占卜一样有时是可信的，有时就不可信。不过，有一些材料记述说，顺世论并非不加区别地否定一切推理，他们所否定的是那些超越经验范围的，如灵魂、来世、前世等宗教信条方面的推理，而对那些人们实际生活中所经验的事物的推理并不反对。

顺世论从感觉经验出发，反对把吠陀经典及其他一切经典作为认识的来源之一。他们认为，经典是由言语组成的，如果这些言语是基于感性知觉，那是可靠的；但如果这些言语只是一种“推测或指示”，不能和人们的感覺相印证，那么就是不可靠的认识，是不能相信的。他们指出，吠陀的权威是被许多人抬高到无以复加的地步的，实际上，吠陀只不过是一群狡黠的、依靠哄骗无知轻信者为生的祭司们的作品；通过许以虚无缥缈的希望和诺言，吠陀劝诱人们遵奉吠陀的仪式，而这样做的唯一好处是婆罗门教的祭司们享受祭品，得以谋生。

在社会伦理思想方面，顺世论直接把矛头对准作为统治阶级精神支柱的婆罗门教、佛教以及其他宗教教条，如灵魂转世、天堂、业报、祭祀、解脱以及种姓等理论。他们否认有来世和天堂，认为“天堂”和“地狱”是那些

以哄骗、威胁和强迫人们遵从吠陀祭仪为职业的祭司们臆造的，明达事理的人不应被这样的妄语所蒙蔽；他们宣称，不存在轮回和因果报应，也不需要各种祭祀和礼仪，解脱在完全摆脱痛苦的意义只能意味着死亡，所谓火祭、三种吠陀、苦行者的三股锡仗和涂灰（祭司的标志），是那些无知识、无勇气之徒的谋生手段。他们嘲笑说：“祭祀被杀的牺牲能够升天，为什么不把自己的父亲杀死去祭祀？行祭祀能够让死者吃饱，为什么旅行还要带粮食？天堂中人由于他们在世间奉献的祭物而吃饱，为什么不在屋底下给站在屋顶上的人食物？”

顺世论反对压抑人的许多正当欲望的禁欲主义，肯定人在现实世界中追求幸福生活的正当要求，人赞成为来世幸福修行，提倡乐观主义的积极入世思想。他们说，聪明人不应该为了解脱而受苦，只有傻瓜才压抑自己的自然欲望；肉体的欢乐与痛苦是难以分割的，不能因害怕痛苦而把欢乐一起抛弃，聪明人“不会因为谷子外面包着一层谷皮就把包着米粒的谷子扔掉”，也不会“因为有鱼刺而害怕吃鱼”，也不会“因为鸟兽来毁而放弃农耕”，对待人生也应如此。顺世论主张，人们不应放弃享受此生欢愉的机会，而将它寄托在虚无缥缈的来世上，“宁可此生为鸽子，也不愿死后为孔雀”，“一个拿在手里的贝壳，比一个令人生疑的金币更可靠”，因此，人们生活的目的就是在于享乐，最好的生活就是享受最多的生活。顺世论这种面向现实，反对苦行、禁欲和一切虚伪的道德，主张乐观主义的积极入世的思想，是对婆罗门教等所宣扬的因果报应、轮回解脱等学说的反叛。

顺世论还反对不平等的种姓制度，主张社会平等。他们说，婆罗门和旃荼罗（贱民）血管里的血液都是红色的，人是生而平等的并有着同样的享受机会，没有高低贵贱之分，“婆罗门从胎而有，旃荼罗种亦复如是，而言殊胜，是事不可。婆罗门死人所畏恶，旃荼罗终亦无欲见。若言贵贱而有相异，何故生死而无差别？”

总的说来，顺世论作为古代印度唯物主义哲学的代表，反映了下层人民的世界观和人生观，是与婆罗门教等一切宗教唯心主义哲学体系相对立的，其影响是极为深远的。

生活派的哲学思想。生活派，梵文 Ajivika 或 Ajivaka，音译“阿什斐迦”，原意为“生活法”、“生计”、“职业”，引申为“严格遵奉生活法的规定者”或“以手段谋生者”。佛教视生活派的学说为邪说，贬称之为邪命外道。

生活派于公元前 6 至前 5 世纪兴起于北印度，创始人据传为“六师”中的末伽黎·拘舍罗（？—公元前 383 年）。相传末伽黎·拘舍罗生于舍卫城的一个牛棚，其父是一个以乞食为业的执杖的唱诗僧；一说他早年曾师事耆那教始祖大雄，后因与大雄意见相左而离去，自立门户，在恒河流域各地宣传自己的信仰。此派在孔雀王朝时期（公元前 324—前 187 年）发展到顶点，在阿育王（？—前 232 年）石刻中多有记载。以后一直在南印度流传，14 世纪以后声迹消失。

生活派的著述没有被保存下来。印度其他哲学流派中有关生活派学说的资料主要有：耆那教的经典《经造支》、《福经》、《优婆萨迦陀娑》（《十八在家耆那教徒的故事》等；佛教经典《沙门果经》、《萨遮迦大经》、佛音的《法句经注》、《摩诃那罗陀迦叶本生经》、《弥兰陀王问经》等）。

生活派的早期学说可能与雅利安人入侵以前的土著达罗毗荼人的精灵崇

拜有关，也吸收过吠陀的一些宗教哲学思想。

生活派的基本哲学思想或理论基础是命定论。他们认为，世界万物都是由灵魂、地、水、火、风、虚空、得、失、苦、乐、生、死 12 种原素所构成的。地、水、风、火是纯粹的物质原素，虚空是其他原素赖以存在的场所，苦、乐、生、死等是各自独立的精神原素，灵魂本身是物质原素，它不仅存在于地、水、风、火中，而且也存在于动植物等有机物中。各种原素的结合是自然的、无因无缘的，并受“命运”的支配。命运是宇宙万物运动和变化的基础。

在生活派看来，一切都是命定的，只能听其命运，顺其自然。以巴利文本《沙门果经》中记载了末伽黎·拘舍罗对命定论学说的论述，他说：“一切动物，一切（带有一、二个或更多觉官的）生物，一切（由胎、卵所生的）存在物，一切（植物中的）灵魂，皆悉无力、无能，亦无生气，辗转何途，靠其命运，靠其属性的必要条件，靠其各自的本性。”在这里，他否定了事物以外的其他原因，认为一切定合靠其本性，这是一种具有唯物论倾向的学说。

生活派从命定论出发，认为在命定的锁链中个人的意志和行为是无能为力的，不论是善还是恶都影响不了整个的既定过程，修行并不能加快解脱的进程，作恶也不能起延缓的作用。人生历程不由自己定，也不由他人定，而是由命运所决定。任何人，不论贤者还是愚者，只要经过 840 万大劫，在天、人、兽之间往返投胎数次，最后必然会得到解脱，就好比站在高山上抛线球，待到线尽，球自然停止。在生活派看来，一个人肯刻苦修行，只能说明他在命运安排的全过程中已经走到了比较接近解脱的地步，而修行与否，本身也不是由个人的意志决定的，而是由命运前定的。这是一种彻底的宿命论，它一方面固然否定了各种宗教的善恶各有报应的说教，但在另一方面也否定了人的一切能动作用，可以使人安于无所作为，因此，它是一种消极哲学。

在认识论方面，生活派提出“三分说”。他们认为，世界上一切事物都有三种性质或三个方面，即有、无、亦有亦无。他们把世界区分为真实的、虚幻的、既真实又虚幻的；把人分为已解脱者、缚系者、既非实缚系者又非实解脱者。生活派的这种“三分说”常常陷于不可知论和诡辩。

耆那教的哲学思想。“耆那”，梵文 Jaina，意为“胜利者”或“修行完成了的人”；耆那教就是“胜利者的宗教”，汉文佛典译为“尼乾外道”、“无系外道”、“裸形外道”或“宿作因论”等。

耆那教自称是印度最古老的宗教，相传有 24 祖师。其实关于耆那教的古老传说既不清楚，也难以凭信。直到传说中的第 23 祖师白史婆，才是历史上真有过的人物。据传说，白史婆原是伽尸国的一个王子，30 岁时出家，苦修 84 天后成道，以后传教 70 年，百岁而死。他不尚祭祀，不敬诸神，反对种姓制度，认为各种姓都可以凭修行得道。他的生卒年代不详，据传他比耆那教第 24 祖大雄早死 246 年，大概是公元前 8 世纪时候的人。

真正使耆那教得以确立并兴盛的是六师中的尼乾陀·若提子。尼乾陀·若提子本名筏驮摩那，于公元前 599 年生于吠舍离一个王族的家庭，30 岁出家，苦修 12 年，在 42（或 43）岁时宣称成道，成为“耆那”（战胜情欲者、完成修行者）。以后他在摩揭陀、鸯伽等地讲道 30 年，72 岁时（约公元前 527 年）死于白婆。他对耆那教进行了改革，使教义系统化，被耆那教徒尊为第 24 祖，称为大雄即战胜情欲的伟大英雄。

耆那教在公元1世纪前后分裂为两个主要派别：空衣派（天衣派）和白衣派。二者的主要区别不在于基本的哲学学说，而在于一些细微的信仰和实践上的差别。4至13世纪，耆那教在印度广泛传播，影响很大。

耆那教的经典在公元4世纪末编集成书，共有7部45种，即支（11支经）、付支（12付支经）、杂记、裁断经（6种）、难提经、阿努伽陀罗经、根半经（4种）。其中11支是耆那教现存最早的经典。系统地阐明耆那教哲学的主要资料是乌玛斯伐蒂（约5至6世纪）写的《入谛义经》。

耆那教的基本教理有“七谛”说（命我、非命我、漏入、系缚、制御、寂静、解脱）或“九谛”说（“七谛”之上再加善业和恶业）；认为“命我”即灵魂和“非命我”即非灵魂构成宇宙万事万物的两大基本种类。在这两大类之下又有小的分类：灵魂分为“解脱的”和“受束缚的”两类；“受束缚的”灵魂还可再分为“能动的”和“不动的”两类。不动的灵魂存在于地、水、风、火和植物中，不易为人们所觉察到；能动的灵魂则存在于动物、人等躯体中；因此，一切动植物和非生物体内均有灵魂存在，不能任意杀害。非灵魂分为“有形的物质”和“不定形的物质”两类。有形的物质由原子（极微）以及原子的复合物所组成，不定形的物质则由空间、时间、法（运动的条件）和非法（静止的条件）所组成。

耆那教认为灵魂是一种有意识的实体，意识是灵魂的本质。按照意识程度的不同，理论上可把灵魂排成连续的系列：灵魂在其最高阶段称为“解脱的灵魂”，这种灵魂是已经消除了一切“业”达到全知的人（胜者）所具有的，它是与物质绝缘的、永恒的、自由的；灵魂在其较低的几个阶段称为“受束缚的灵魂”，这种灵魂是和物质在一起的，寓居于它所附着的各种躯体上面。灵魂是无限的、永恒的，正是灵魂在认识、活动、享受欢乐、承受病苦、光照自身和别的事物，它普遍存在于人、动物、植物乃至地、水、火、风等一切自然物中。

耆那教在谈到物质世界时提出了原子论。认为物质就是那些“易于结合与分解的东西”，物质实体可以结合在一起形成越来越大的整体，也可以分解开，成为越来越小的部分。物质最小的单位是原子（极微），二个或二个以上的原子可以结合在一起形成复合物。原子拥有重量，不可分，而且是永恒的、不灭的、唯一的、能造而非被造的。原子本身虽然没有形状，但它是一切形式的基础，它占有空间的一点，运动迅速，轻的上升，重的下降。物质实体有4种特性：触、味、香、色，原子和原子的复合物也具有这些特性。至于光、热、影子、黑暗、融合、分离、敏感、迟纯、形状等则是从原子后来偶然的变化的变化中产生出来的。原子的结合并不是一种单纯的结合，而是常常由二个不同性质或对立的原子相联合。原子结合为复合物而形成事物，人的躯体以及自然界的一切现象都是由这种原子的复合物组成的。原子复合物除具有原子属性外，还具有排斥和吸引、大小、形状等物理属性。原子因空间、法和非法而产生运动，物理世界的变化导源于原子在运动过程中的分解和聚合。耆那教的原子说虽然裹以宗教的外衣，但在构成现实世界的范围内实质上是一种朴素的唯物论。

耆那教还探讨了“法”、“非法”、空间、时间等问题。空间是一切存在和运动的场所，灵魂、物质、法和非法都存在于空间之中。虽然空间是不可感知的，但可以通过逻辑推理来认识其存在。空间具体可划分为两类：一类是人、灵魂和事物所生存的世界，称为“世间”，另一类是灵魂摆脱物质

以后定居的空间，称为“虚空”；前者是有限的、相对的，后者是无限的、绝对的。时间同空间一样虽不能被感知，但从推理中可以证明其存在。时间是一切事物存在、运动、变化、长短持续的必要条件。时间具体也可划分为两类：一类称为真实的或绝对的时间，另一类称为经验的或相对的时间；前者是无始无终、永恒而不具有任何形式的，后者则存在于各种灵魂和事物的变化中，并有起点和终点的限制。法与非法的主要作用是为运动和静止提供必要的条件，有了这些条件，运动和静止才能展开，但这些条件本身是永恒的、无形的、不动的、消极的。如像鱼在水中的游动需要水这一条件来帮助，但水本身是不动的、消极的。

总的看来，耆那教的世界观是一种二元的实在论。它既承认灵魂的存在，认为灵魂是永恒的、不朽的、无所不在；又承认非灵魂的物质存在，提出了原子论，并分析了物质的结构、形态。

在认识论方面，耆那教提出了五种“智”的理论。这五种智是：感官智（借助感官等获得的认识）、圣典智（借助圣书和权威者的意见而获得的认识）、极限智（直接获得的在时空上极为遥远的事物的认识）、他心智（能洞察别人现在和过去精神活动的认识）、完全智（对一切事物及其变化的最完满的认识）。耆那教认为，前两种认识是间接的，要借助感官等，是普通人所具有的；后三种认识则是“直接的”，不需借助感官等而能直接把握认识对象，是已经摆脱“业”（细微物质）的影响并且具有“正确”认识能力的修行者才能具有的。前三种认识有可能产生错误，后两种，特别是最后一种认识，则不会产生错误。

耆那教在认识论方面还提出了对事物的判断形式理论，即“七支论法”，或称“或然论”。耆那教认为，人们对事物所拥有的各种直接或间接认识，表明事物的特征是千变万化的、多样的。一个全知的人可以获得对一个事物各个侧面的直接认识，但不是全知的人每次则只能从一个特定的角度去观察和认识事物，从而只能认识到事物的一个方面或特征，这种对于事物多侧面中一个侧面的局部认识，称为“论法”，以这种局部认识为基础的判断也被称为一个“论法”。耆那教认为，对一切事物的判断可有7种形式，即所谓“七支论法”：存在（有）、不存在（无）、存在又不存在（亦有亦无）、不可描述（不可言）、存在并不可描述（有亦不可言）、不存在并不可描述（无亦不可言）、存在又不存在并不可描述（亦有亦无亦不可言）。耆那教强调，为了正确和清楚地表述一个判断和命题，应该在每个判断形式前都加上“就某方面而言”这类限制词，以表明每个判断的条件性或相对性，并且承认有从其它观点出发得出不同判断的可能性。例如，人们不应该说：“大象像一根柱子”，而应该说：“从某方面说（从象的腿方面来说），大象像一根柱子”。耆那教的这种理论虽然带有不可知论和诡辩论的色彩，但毕竟强调了事物总是处于发展变化之中的观点，掺杂着某些合理的、辩证法的因素，在印度逻辑思想发展史中提供了不少新的东西，特别是在反对奥义书唯心主义的教条“一切都是梵”中有着重要的历史意义。

耆那教哲学最重要的组成部分是其社会伦理学说。实际上，本体论或认识论的知识对耆那教来说，无非是一种修行的手段，只是帮助人们形成正确的行为，消除所有的灵魂束缚，获得解脱。耆那教认为，灵魂是有生命物类、特别是人的最高本质。灵魂生来就是完美无缺的，具有无穷无尽的潜能，但是由于它受到物质即“业”的障碍而失去了光辉。“业”附着于灵魂，形成

一种障碍，称为“漏入”，犹如雨水通过漏房流到人的身上。耆那教认为有各种各样的业，并且按其产生的结果来命名。例如，种业是决定种姓身份贵贱的业，寿业是决定生命长短的业。此外，还有智障业、见障业、迷妄业、受业、名业、遮业，这些是引起苦乐感受的业。这些业不仅集结起来构成人的肉身，而且也决定着人的智慧愚鲁，并且它们是前世所定的。

耆那教认为，由于恼怒、骄傲、迷惑和贪婪等存在于灵魂中，使得灵魂常常被业所“系缚”，犹如一件衣服被油垢、灰尘弄脏一样。解脱就意味着灵魂与物质(业)的彻底分离。一方面制止新物质(业)流入灵魂(“制御”)；另一方面不断排除灵魂中的旧业。

耆那教认为，要使灵魂解脱，必须奉持“三宝”，即正信、正智和正行。正信，就是要完全彻底地信仰大雄和他所传的教义。正智，就是正确地学习和理解耆那教和教义，能够从具体的生灭变化着的事物中认识到事物自身的永恒，从生物的生生死死中认识到灵魂的永恒。正行，就是要求在家的信徒实行五项誓戒，即不杀生、不妄语、不偷盗、不奸淫、不贪私财。至于出家的修行者，还有更严格的要求，例如，不杀生，不仅禁止杀害任何一种甚至最微小的生物，而且禁止一切可能引起争执的思念、言语和行为，甚至禁止一切可以伤害生命的无意识的行为。正信、正智和正行三者紧密结合，不可分割，其中任何一项的进退都会影响到其余两项。

耆那教还认为实行苦行是和禁戒一样的重要修行方法。他们把苦行分为思想(内)和行为(外)两个方面：前者是指必须静坐、反省、忏悔、消除情欲、勤于学习；后者是指必须在行动上实行各种自我克制，经受各种使肉体受苦的磨炼。

耆那教认为，当一个人通过奉持“三宝”以及实行苦行，就能消除旧业，使新业不生，达到“寂静”，使灵魂摆脱物质的束缚，恢复其天然的完美，从而摆脱轮回，获得解脱。解脱后，摆脱物质束缚的灵魂将可亲证其内有潜力，获得4种至善，即无涯智慧、无限信仰、无穷能力与无尽欢愉。

耆那教也具有明显的反婆罗门教的时代气息。他们否认人的种姓差别，而强调人的宗教修养的差别；反对用其他生物为牺牲祭神以求自己的解脱，认为婆罗门教杀生献祭，不仅无助于人在来世的幸福，而且杀生本身就是造下了恶业，主张用战胜自己情欲的办法求得自己的解脱。但是，耆那教走向了另一极端。耆那教教人以身体的极苦去求灵魂的极乐，以现实的自杀去求理想的永生，这对人民只能起一种消极的作用。

2. 佛教的哲学思想

佛教是公元前6世纪印度沙门思潮中兴起的一个宗教派别。在沙门思潮诸派别中，佛教在历史上的影响最大。它在印度流行了约1500余年，至13世纪左右才衰亡。在长期的发展过程中，佛教形成的极为丰富的宗教哲学思想，对促进印度哲学的发展有着巨大的意义。大约自公元前3世纪始，佛教向印度境外传播，北传至中国、朝鲜、越南、日本等地；南传至斯里兰卡、泰国等地，对这些国家历史、文化的发展产生了重要的影响。佛教与基督教和伊斯兰教并列为世界的三大宗教。

佛教在印度的发展大体上可以分为四个阶段：原始佛教，又称早期佛教（约公元前6世纪中叶至前4世纪中叶）、部派佛教（约公元前4世纪中叶至公元1世纪）、大乘佛教（约公元1世纪至6世纪）、后期佛教（约公元7世纪至13世纪）。这里介绍原始佛教和部派佛教的宗教哲学思想。

（1）原始佛教的宗教哲学思想

原始佛教是指佛教创始人释迦牟尼（约公元前565—前486年）及其后三、四代传人时期的佛教。

释迦牟尼原姓乔答摩，名悉达多。释迦牟尼是他成道后，佛教徒对他的尊称，意为释迦族的圣人。他又被称为佛陀，意为觉悟者。

释迦牟尼出生于释迦族聚居的迦毗罗卫国（位于今尼泊尔国南部提罗拉科特附近），其父是该国国王，母亲是邻国天臂国元能王之女。释迦牟尼出生后不久，母亲便逝世，由继母即姨母抚养成长。17岁时娶妻，后生有一子。他自幼受到良好的教育，极为聪慧。佛经说他精通“六十四种书”。他爱思索人生问题。据佛经记载，他看到病人病患缠绵，老人龙钟艰难，死人形容变色，深感人生充满痛苦和烦恼，逐渐产生厌世情绪。在当时沙门思潮解脱风气影响下，29岁时出家，到摩揭陀一带寻师访道，无所得。又去修苦行，“日服一麻一米”，日夜结跏趺坐，不避风雨，时间长达六年，人瘦弱不堪，仍未得到解脱。后来，他来到菩提城附近的一棵菩提树下静坐冥观七天七夜，终于大觉大悟得道，时年35岁。自此后，他传教四方，化导弟子，创立佛教僧团。僧众尊称他为“佛陀”。80岁时在拘尸那揭罗城圆寂。

佛陀传教，主要是口头宣讲，基本上没留下文字资料。现存原始佛教的史料主要来自部派佛教时整理佛典，即佛教“三藏”中有关的“经”与“律”（另一藏为“论”，是部派佛教研究教义的著作）。“经”是佛教教理，“律”是佛教僧侣集团的戒律。佛教“三藏”有汉语系统、巴利文系统和藏语系统等形式。汉语的“三藏”主要据梵文译出，“经”有《长阿含经》、《中阿含经》、《杂一阿含经》、《增一阿含经》。汉译四“经”与巴利文系统的“经”《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》的内容大致相对应。汉译“律”有《四分律》、《五分律》、《十诵律》、《僧祇律》等。巴利文系统的“律”有《经分别》、《犍度》《附随》三大部。汉译《五分律》与巴利文系统的“律”在内容上较接近。目前研究原始佛教主要依靠的是巴利文系统和汉译的“经”和“律”。

佛陀传教，注重分析人生问题，对有关世界起源一类哲学问题一般不作探讨。当人们问到这方面的问题时，他常常答道：“无记”，意思是不作判断。据《中阿含经·箭喻经》记载，他对一位叫“鬘童子”的弟子说，如果

一个人被毒箭射中，医生不是立即拔掉箭，而是先问谁射的箭，箭用什么材料制造的，谁制造的等问题，那么问题尚未得出答案，中箭者早就死了。他认为，世人正处在苦难之中，当务之急是拯救他们，而不是穷究那些深奥的哲学问题。尽管佛陀回避哲学问题，但他所探讨的人生问题与哲学问题是密切联系着的。所以，他创立的原始佛教教理中包含了比较丰富的哲学思想。

原始佛教的教理主要有：四谛说、缘起说、五蕴说、轮回 5 涅槃、无常与无我说五部分内容。

四谛说，谛，字义为真理。四谛即四大真理，包括苦谛、集谛、灭谛、道谛。它是原始佛教关于人生痛苦和如何摆脱痛苦的理论。

苦谛是对人生痛苦现象的分析。佛陀分人生痛苦现象为八类：一是生苦，二是老苦，三是病苦，四是死苦，五是所求不得苦，六是怨会憎苦，七是爱别离苦，八是五受阴苦。这八苦，前四种是从生理方面来看的，生老病死本是生理规律，但人们往往想违反这种规律，要求出生不痛苦，不病、不老、长生，从而导致痛苦。次三种是从社会关系方面来看的。在现实生活中，敌对的人往往会合在一起，相爱的人往往被拆散，物质生活的要求也往往得不到满足，这些也使人们深感痛苦。最后一种是从人身心方面来看的、佛教认为，人由“色”（形式、物质）、“受”（感觉）、“想”（知觉）、“行”（意志）、“识”（意识）五阴（或译五蕴）五种因素构成。五受阴苦是指人身心等一切方面的苦。佛陀将人生现象概括为八苦，表明他对人生的认识——“一切皆苦”。

集谛是讲人生痛苦的原因。佛陀说：“这就是痛苦原因的神圣真理：由于渴求（生存），导致生而又生；伴随着肉欲和贪求，到外寻找满足；渴求欢乐，渴求生存，渴求权力”。（转引自德·恰托巴底耶：《印度哲学》中译本，第 129 页，商务印书馆 1980 年版）他认为，人生痛苦的原因在于有欲爱，对长寿的欲爱，对享乐的欲爱，对权力的欲爱等等。可见，他对人生痛苦避免从社会条件方面作分析，而专从人的主观方面求原因。这显然是为了引导人们放弃正常生活，去寻求虚无的解脱。

灭谛是讲断灭痛苦。佛陀说：“这就是灭寂痛苦的神圣真理：完全湮灭愿望而灭寂这种渴求，让它离开，驱除它，与它分离，不给它留下余地”（同上书，第 129 页）。在佛陀看来，渴求（欲爱）是人生苦之原因，只有灭绝欲爱，才能摆脱痛苦，得到解脱。

道谛是讲灭苦的方法或手段，即所谓“八正道，包括正见（对佛教教义的正确见解）、正思（对佛教教义的正确思维）、正语（在修行中做到言语正确）、正业（行为正确，做到不淫、不盗、不杀等）、正命（在修行过程中做到少欲知足，正当地谋生）、正方便（集中精力，正确修行）、正念（对佛教教义正确地忆念）、正定（正确地修行禅定）。“八正道”从思想、言论和行动方面规定了教徒应遵循的准则。

佛陀又称“八正道”为“中道”，意为两端中间的道路。他指出，世俗生活耽于情欲，苦行则折磨人的身心，两者都是偏激的行为，而“八正道”作为修行的生活方式介于两者之间，是“苦乐中道”。这是人们获得解脱的正确道路。佛陀的“中道”表达了不走极端，而采取折衷的思想。这是原始佛教教理的一个重要特点。

缘起说。缘起说是原始佛教关于事物和人生成的理论。

缘，意为条件；起，意为产生。缘起，意指依条件而产生。佛陀认为，

世界上的事物和现象都是依缘（即条件）而生灭的，“诸法从缘主，诸法从缘灭”。佛教的“法”，指的就是世界上的一切事物和现象。《中阿含经》（卷二十）说：“若有此则有彼，若无此则无彼，若生此则生彼，若灭此则灭彼。”这就是说，此是彼之缘（条件），彼是此之缘（条件），此依彼而起，彼依此而起，如果离开了缘，什么也不可能存在。可见，原始佛教是以事物互为条件而因果联系作为事物生灭的原因。

在佛陀时代，印度思想界对世界生存原因有不同的看法。婆罗门教主张一因论，认为万物由神（梵天）所创造。外道有的学派提出无因论，认为事物是偶然发生或由宿命决定的。原始佛教的缘起说认为事物互为条件而生灭，主张的是多因论，取以上两种思想之“中道”。从哲学上看，原始佛教的缘起说有积极意义。它肯定事物因果联系的普遍性。事物互为条件而生灭，因此它们在时间上具有连续性，在空间上具有相互依存性，整个世界都是由相互联系着的事物所组成的。这种思想具有辩证法的因素。

但佛陀的缘起理论只是说明事物生成的原因，他并没有对世界生成过程作出深入的分析，更没有探讨世界的本质之类的问题。他提出“缘起”思想主要还是用来分析人生问题的。他把人生现象归纳为十二个互为条件即因果联系的环节（支），即所谓“十二因缘”，各支名称及其涵义如下：

第一，无明，指心的迷暗无知，不明事理。

第二，行，指思想、语言和行动。

第三，识，指感觉和意识，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

第四，名色，名即五蕴中的受、想、行、识四蕴，指精神因素。另一蕴是“色”，指物质因素。

第五，六外，指感觉器官和意识机能。有眼耳鼻舌身意（心）六外。

第六，触，指感觉器官与外界事物的接触。触要由六外、六境（六外的外界对象）、六识相会才能形成。

第七，受，指感觉，包括苦、乐、不苦不乐等。

第八，爱，指对外部事物的渴爱。

第九，取，指对外部事物的追求、执著。

第十，有，指人及其所生存的环境乃至一切东西（包括宗教虚构东西）。

第十一，生，指形成生命。

第十二，老死，老与死的合称。

佛教史籍对十二支之间的因果联系有两种解释，一是从无明开始，逐次到老死，前者为因，后者为果，说明人生的苦因。如行的苦因为无明，识的苦因为行等等。二是从无明灭开始，逐次到老死灭，也是前因后果，说明灭苦之过程。如无明灭导致行灭，以后每一支逐次灭。

“十二因缘”语，是佛陀根据自己对人生现象的观察而建立起来的。实际上它们之间的因果关系往往是难以成立的。例如，“无明”指不明事理，并不能作为行为产生的唯一的原因。“无明”和“行”产生的前提是有精神和肉体的人身，而佛陀则把这种关系颠倒了。可见，佛陀提出“十二因缘”说，并不重视它们之间的逻辑关系，而是将他所理解的苦及苦因构成一连串因果环节，从而说明人生流转于生死苦恼之中。人们只有信仰佛教、严格修行才能灭苦得到解脱。“十二因缘”说实际上是对“四谛”说的进一步说明和发挥。

原始佛教的“十二因缘”说为后世佛教徒所继承，并有了重要的发展。

如后来的小乘佛教以这一学说为基本思想，提出了“三世两重因果”理论，即以无明、行两支为过去因；识、名色、六外、触、受五支为现在果；爱、取、有三支为现在因；生、老死两支为未来果。人在这三世间的因果系列中轮回，脱离了这种系列便得到解脱。

五蕴说。五蕴即五阴，蕴，意为积聚、类别。五蕴意指五种类别的因素，包括色、受、想、行、识。原始佛教认为，众生是由五蕴结合而成的。《杂阿含经》（卷二十）说：“恰如支节集合而名为车，如是仅依蕴而有众生之名云”。这里以车的部件集合为车来比喻众生是由五蕴的聚合而形成的。

原始佛教又将五蕴分成两大类，一是色，相当于物质因素，包括“四大”（地、水、风、火）和由四大构成的感觉器官等；二是受、想、行、识，相当于精神因素。这四蕴又合称为“名”。有时为了突出识的精神作用，又将识与名色并立。这五种因素各自独立存在，不仅名独立于色，而且名中的受、想、行、识也独成一类。五蕴具有变易无常的特点。《杂阿含经》（卷一）说：“当观诸所有色，若过去，若未来，若现在，若内外，若粗若细，若好若丑，若远若近，彼一切悉皆无常……如是观受、想、行、识，若过去，若未来，若现在……彼一切皆无常”。这就是说五蕴在时间（过去、未来、现在）、空间（内外、远近）和形态（粗细、好丑）上都是变化无常的。原始佛教认为，五蕴依因缘关系互相结合，“识缘名色，亦复如是。展转相依，而得生长”。（《杂阿含经·卷二十》）识以名色为条件，名色以识为条件，它们相互联系而发展。

原始佛教把构成众生的因素分为名、色，即精神和物质两类，但对它们之间的关系说得很模糊。在佛经中，有时强调名与色是平行的，有时又认为识起决定作用，“一切依识而生”。不过，原始佛教既然认为名与色互为条件而结合，那么不可能说物质是由精神派生的。

轮回与涅槃。佛陀宣扬“轮回”思想，认为人（有时亦指众生）处于不断的生死轮回之中。轮回的形态有六种，即天、人、阿修罗（魔鬼）、畜生、饿鬼、地狱（地狱中有生命的物类）。生死轮回是由于“业”的作用。“业”意指人的行为，有善、恶之分。佛陀认为，人死五蕴散，但人生前行为的影响（业果）并不消失。它的力量（业力）会重新聚集五蕴形成新的生命转世。转世生命的形态由业的善恶所决定。行善业者，死后入天堂或转生为人；行恶业者，则入地狱或转生为畜生等。业所造成的生命轮回经三世循环过程。现实人生的贫富寿夭，是由前世业的善恶所决定的，而今世业的善恶又决定来世的生活状况。如此循环不尽。佛陀的轮回说强调人现实状况是由生前的行为所造成的，而不是由神所决定的，这就是带有反对婆罗门教神创说和种姓至上的意义。

佛陀虽然把生死轮回分为六种好坏有别的形态，但他认为轮回在本质上都是痛苦的。人只有摆脱轮回，达到涅槃，才是真正的幸福。

涅槃，意译圆寂，灭度等等。它是指一种断灭轮回，摆脱一切欲望、烦恼、痛苦的绝对宁静的精神境界。《杂阿含经》（卷十八）说：“贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼永尽，是名涅槃”。涅槃是佛教修行的最高目标。不过，一般教徒修行还只能达到较涅槃低级的阿罗汉果（也是指一种断灭轮回的境界），而只有佛陀才达到了涅槃境界。

原始佛教认为，涅槃作为人生归宿的最高境界与现实世界是有本质区别的。达到涅槃，不仅摆脱外在客观事物，而且也摆脱了人的主观感受、理智

等，在“寂灭”中得到快乐和幸福。而现实世界中的一切东西都是变化无常、“皆假非真、乐少苦乐”。可见，原始佛教认为唯有涅槃这种精神境界才是唯一真实的存在，这就带有明显的唯心主义倾向。

无常与无我。“无常”是佛陀关于事物运动变化的学说，“无我”则是有关灵魂的学说。

佛陀认为，世界一切事物和现象都处在运动变化之中，没有常住不变的东西，即所谓：“诸法无常”，“诸行无常”。据《杂阿含经》（卷十）记载，佛陀曾用奔流不息的河水来比喻现实世界物质东西的运动变化，“世尊告诸比丘，譬如恒河大小暴起，随流聚沫，无所有、无牢、无实、无有坚固，所以者何？彼聚沫中无坚实故。如是诸所有色，若过去，若未来、若现在、若内、若外、若粗、若细、若好、若丑、若远、若近。比丘！谛观思维分别，无所有、无牢、无实、无有坚固。”佛陀指出，物质东西（诸色）因其“无坚实”即非牢固存在的原因，所以在时间、空间和形态上都是变动不息的。汉译《那先比丘经》所载比丘那先的话，也表达了这种思想。那先说，牛奶从牛身上挤出后，经过若干时间，就会变成凝乳，由凝乳又变成奶酪，再由奶酪变成酪油。凝乳、奶酪、酪油和牛奶并不是同一种东西，但都是从牛奶变化而来的。佛陀的“无常”说把事物的存在看作是一个不断发展变化的过程，否认有永恒不变的东西存在，具有丰富的辩证法思想。

但是，佛陀的辩证法思想也有其局限性。他重视事物运动变化的过程，对其原因则分析不够。在他看来，事物是由于其互为因缘即因果联系才得以生灭变化的，“若生此则生彼，若灭此则灭彼”（《中阿含经》卷21）。比丘那先也说：“人和事物的持续变化也就是这样，一种产生了，另一种就死亡了，（死亡）和再生乃是同时发生的”（汉译《那先比丘经》）。佛陀仅从事物外部寻找运动变化原因，而忽视了事物内部对立面的矛盾和斗争。此外，佛陀虽然肯定世界上的一切都是变化和发展的，但又认为在涅槃中则是一切静止、永恒和无变的。这就说明，他们的学说既有辩证法思想，也有形而上学的倾向。

佛陀认为世界上不存在永恒不变的东西，这种理论必然会导致对我（灵魂）或神的否定。他提出“诸法无我”，即对客观世界来说不存在着一个主宰者（“法无我”）；对主观的人来说也不存在一个起主宰作用的灵魂（“人无我”）。《中阿含经》（卷二十）说：“彼一切非我有，我非彼有，亦非是神……我当无我，当无有，彼一切非我有”。这段话明确否定了神我的存在。

在神我问题上，印度思想界其他学派的想法大体可归为两类：婆罗门教、耆那教、生命派主“常见”说，即认为存在着永恒的精神原理或灵魂，虽然他们对灵魂有不同的理解。顺世论主“断见”说，认为人由物质“四大”构成，人死一切皆灭。佛陀的“无常”说否定神我的存在，但在这方面并没有顺世论那样彻底。因为佛陀仍主张业极轮回，人死后业力能重聚集五蕴，形成新的生命转世。他也没有否定自在天（按，婆罗门教主神）的存在，虽然他把自在天贬低为是受自己业力支配的生命体，并没有创业的力量。佛陀的“无常”理论取“断见”说与“常见”说之“中道”，是对这两种对立思想妥协的表现。

诸行无常、诸法无我、涅槃静寂在佛教教义中被称为三法印。印即印信，意思是合乎这三种学说的就是佛法。只要掌握了它们，就好像有印信一样，

可以判断一切。

佛陀逝世后约一百年间，他的弟子基本上遵循他所创立的教理和戒律。大约在公元前4世纪，佛教内部对教理和戒律的理解上开始发生分歧，逐渐形成许多派别。佛教进入所谓“部派佛教”时期。

（2）部派佛教的宗教哲学思想

公元前4世纪至公元前1世纪是印度奴隶制鼎盛时期。公元前326年，摩诃帕德摩·难陀夺取摩揭陀国王位，统一印度北部地区，建立难陀王朝。公元前326年，难陀王朝为其部将旃陀罗笈多（公元前336—前323年）推翻。旃陀罗笈多建立孔雀王朝，进而征服印度中、西部地区，至其孙子阿育王时（公元前266—前232年）时，除南部一些地区，印度全境基本统一。政治上的统一，促进了奴隶制经济的发展。当时奴隶人数大大增加。一些农庄中已使用较多的奴隶劳动。农业、手工业和商业发达，国内许多地区兴建了大型水利工程，对外贸易远达希腊、埃及等地。社会分化更加剧烈，以国王为首的刹帝利种姓控制着政治、经济大权。吠舍中的上层商人、高利贷者在社会上越来越占有重要地位。社会最下层的首陀罗和奴隶，则过着极为悲惨的生活。

佛教由于得到刹帝利统治阶层的支持，有了很大的发展。在阿育王时期，取得了相当于国教的地位。佛教在其发展过程中，内部也发生分裂，形成许多部派，进入部派佛教时期。

佛教分裂及诸部派的形成。佛陀传教，主要是口头宣讲，基本上没留下文字资料。因此在他逝世后，教徒对教理和戒律的理解发生分歧。为了解决这方面的问题，佛教僧团组织结集，即召开教徒大会，从比丘（即和尚）中选出有学问的人为上座，在会上背诵经典，得到大众同意后，确定下来。据佛教史料，重要的结集有四次：佛陀逝世当年，在王舍城举行第一次结集，确定了“经”、“律”两藏。佛陀逝世后约一百至二百年，在毗舍离城举行第二次结集。孔雀王朝阿育王在位时，在王舍城举行第三次结集。据南传佛教史料，会上编纂《论事》一书（此事北传佛教史料未载）。贵霜帝国迦色加王（约公元78—102年）时，佛教僧团举行了第四次结集。

佛教的最初分裂是在第二次结集后发生的。南传和北传史料对分裂原因的记载有所不同。据南传史料，主要是对戒律的看法不同。当时以毗舍离为中心的东方跋耆族的比丘对戒律采取了较自由的行动，并将这些行动归结为“十事”（即十类事），如“住处净”，在同一地方住宿，可以分开举行诵戒忏悔仪式；“所习净”，出家前学习的东西在出家后仍可学习；“金银净”，可接受施舍的金银等等。在第二次结集时，他们要求重新解释戒律承认“十事”为合法。以耶舍为首的西方（以摩吒罗城市为中心，西北及于印度河流域）比丘坚持原始佛教的戒律，认为“十事”为非法。于是赞同“十事”的比丘，另举行结集。佛教分裂为两派。耶舍一派组成上座部，意为以长老为中心的正规派。跋耆一派人数众多，组成大众部，是非正规派。

据北传史料，佛教分裂的原因是由于对教理中的阿罗汉的看法不同。阿罗汉是佛教徒修行的果位，指经过修行，达到断绝生死轮回的一种境界。未土罗地方一个叫大天的比丘对阿罗汉果位提出异议。他认为阿罗汉仍有五种局限性：第一，有常人的生理机能，如情欲，大小便等；第二，有“无知”之处，对自己的修行果位不明；第三，对接受佛教教义，如“四谛”说，还

有犹豫；第四，对自己的修行果位，仍需别人指点；第五，仍有痛苦的感觉。他认为，只有佛陀的修行果位才是完美无缺的最高果位。大天的看法遭到佛教僧团内长老们的反对，但大多数教徒则支持他。这样，前者组成上座部，后者组成大众部。

佛教的分裂除以上原因外，实际上还有深刻的社会根源。佛教形成后，得到刹帝利和吠舍上层的大力支持。如摩揭陀国的频婆娑罗（影坚）王给佛陀提供竹园精舍，作为传教场所。另一方面，佛教宣扬脱世出世，对广大下层群众也有很大的吸引力。因此佛教发展迅速，至公元前4世纪时，不仅在恒河流域，而且在印度河流域、西北等地也拥有众多信徒。当时印度各地社会政治、经济发展不平衡。西北地区比较落后，而恒河流域已有了较为发达的商品经济，私有财产被认为是不可侵犯。因此，原始佛教的某些教理和戒律，如“四方僧物”（僧团财产共有）、“沙门释子不应蓄金银”等自然难以实行。此外，各地的历史、文化背景也有不同，佛教的传播不能不受到当地的宗教信仰、社会风俗等的影响。这样必然会导致教徒对教理和戒律理解上的分歧。

佛教最初分裂为上座和大众两部，以后又从这两部分裂为18部或20部。南北传史料对部派分裂的部名、时间、地点等的记载差异较大。据南传史料《岛史》，佛陀死后一百至二百年，从大众部和上座部中先后分出16个部派。大众部系统分出牛家部（鸡胤部）、一说部、制多山部、多闻部和说假部。上座部系统分出化地部、犍子部、说一切有部、法藏部、饮光部、说转部、经量部、法上部、贤胄部、长城部和正量部。据北传史料《异部宗轮论》，部派佛教有20部。大众部系统先后分出一说部、说出世部、鸡胤部（灰山住部）、多闻部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部。上座部系统在佛陀死后二百年，才发生分裂，分出说一切有部、犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、饮光部和经量部。

部派佛教宗教哲学思想在近四百年的部派佛教发展时期，各派对教理和戒律的许多方面都存在着争议。古代印度学者诃梨跋摩（约公元3世纪）在其著作《成实论》中将这些问题概括为“十论”，即二世有无？一切有无？中阴（轮回的中介）有无？琐悟或渐悟？罗汉是否有退？睡眠与心是否相应？心性是否本净？未受报业是否存在？佛是否在僧数（佛是否与普通僧侣一样）？有无“人我”（参见黄心川《印度哲学史》，第205页，商务印书馆1980年版）？但从哲学上看，可以归纳为以下三个问题：

第一，有神与无神问题

在神是否存的问题上，原始佛教反对婆罗门教神（梵天）创世说，否定神或其他超自然力的东西。据佛典记载，佛陀逝世前，还告诫弟子要遵守教义和戒律，“依法不依他外”。佛陀死后，对他是人还是神发生争议。大众部认为佛陀是神。他们把佛陀描绘成大智大慧、全知全能、不生不灭的神。他讲的每句话都是利益众生，摧伏“邪见”的真理。他们认为，历史上存在的佛陀，那只是佛（神）的化身，是为了在人间传教方便而设置的。大众部的这种观点，表明原始佛教的教理已发生重大变化。他们神化佛陀的目的是为了树立一个供人们顶礼膜拜的偶像，从而扩大佛教影响，吸引更多的信徒。大众部的这种观点被以后大乘佛教各派所继承。

上座部坚持原始佛教对佛陀的看法，认为佛陀是人。他们指出，佛陀也是由于前世的业而降临人世的。他的寿命有限，生身也曾有苦乐情感。他与

众人不同之处在于他有高超的智慧和纯洁的精神。他摆脱了一切情欲，悟出人生真谛，并引导人们进入涅槃。在大乘佛教流行时，上座部的一些派别仍坚持这一观点。

第二，“法”实有还是假有问题。原始佛教认为“法”即宇宙万有由五蕴依缘结合而成。五蕴分名（精神因素）和色（物质因素）两大类。从法的构成来看，又可分名法和色法。部派佛教基本上继承了这种看法，但对名法和色法作了更细致的论证和分类。

部派佛教一般将法分为有为法和无为法两大类。有为法指一切依条件而生灭的事物和现象。无为法指不依条件，本来不生不灭的事物和现象。他们又将有为法和无为法分析为若干种。各派对“法”实有与否的看法，大体上可归纳为以下六类。

第一，从上座部分化出来的犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部等，认为有为法和无为法都是实有，它们都是真实的存在。

第二，说一切有部、多闻部、雪山部、饮光部等，认为有为法和无为法都是实有。他们将有为法分为过去、现在和未来三种。这三种法都是真实存在。因为法体是永恒存在的。在各部派中，说一切有部对法的分析最为细致。他们将有为法分为四种：色法，包括各种物质现象；心法，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六种精神现象；心所法，包括感情、意志等各种心理作用；心不相应法，包括不属色法和心法，又有生灭的各种现象（如获得，非得等）。无为法分为三种：择灭无为，通过智慧选择断灭烦恼所达到的精神境界，即涅槃；非择灭无为，并非通过智慧，而因缺乏条件致使不生的精神境界；虚空，无形状，犹如虚空的一种精神境界。非择灭无为和虚空是非人力所能及的，择灭无为则可以通过严格修行而达到。说一切有部所说的八类法，还是属于物质和精神两类因素。他们认为两者都是真实的存在。在分析色法时，说一切有部提出极微（原子）的概念。他们认为，物质世界是由极微构成的，极微是不可见，不可分的物质微粒。极微有地、水、风、火四大种。它们的性质和作用不同。地性坚，起着互相抵持的作用；水性湿，起着相互结合、吸引的作用；火性暖，起着使事物成熟的作用；风性动，起着使事物运动、生长的作用。四大种相互结合而形成世界万物。组成事物的四大种的比例不同，事物的性质是由数量上占优势的种所决定的。说一切有部的极微说，对原始佛教的事物由五蕴依缘和合而成的思想作了重大改变，具有明显的唯物论思想因素。

第三，大众、鸡胤、化地、制多山、西山、北山等部，认为无为法实有。有为法的现在法是实体。而过去法和未来法则无实体。因为过去法已经消失，将来法则未产生，不可能是真实的存在。

第四，说假部认为，五蕴是真实的东西。由五蕴组成的感官和感觉的对象（客观事物）则是不真实的。因为“以依积聚、缘亦积聚、积聚之法、皆是假故”。（《异部宗轮论述记》）在他们看来，事物由五蕴依缘积聚而成，而积聚而成的东西不可能是实体。

第五，大众部系的说出部认为，世界万物本来都不是真实的东西，只是由于人们的错误认识才把它们看成是真实的。世界万物实际上都是假名，只有涅槃等出世间的存在才是真实的。

第六，大众部系的一说部认为，一切法都是不真实的。《异部宗轮论述记》说：“此部说世、出世法皆无实体，但有假名，名即是说，意谓诸法唯

一假名，无体可得”。在一说部看来，有为法、无为法、世间法、出世法都是假名，没有什么东西是真实的存在。

从以上争论可以看出，上座系各派偏重于说有，即认为法是真实的存在，这具有一定的唯物论因素；大众系各派偏重于说空（假有），对现实世界抱着否定的态度，则带有较多的唯心论的特点。这说明，部派佛教对原始教理已作了重要的改变，在对精神和物质的认识上更为深刻了。

第三，有我与无我问题。原始佛教否认有“我”（灵魂），但这种思想与其轮回解脱学说是矛盾的，因为轮回解脱必须要有主体的存在。这个问题在当时还没有引起注意。至部派佛教时，对“我”是否存在，开始了激烈的争论。上座部系的派别基本上承认有“我”。不过，他们表面上还尊重原始佛教教理，只是变相地主张有“我”。如犍子部提出一种叫做“不可说的补特加罗”。“补特加罗”意译为“人”、“众生”、“数有趣”（按“趣”指天、人、阿修罗、畜生、鬼、地狱六种生命体。数有趣是指在六趣里面轮回受生）。他们认为补特加罗是依众生身体内的五蕴建立起来的，但不能说与五蕴是同一个东西，也不能说是不同的东西。总之，它是一种不可说的实体。至于补特加罗的作用。《异部宗轮论》说：“诸法若离补特加罗，无从前世转至后世；依补特加罗，可说有移转”。这里明确地指明补特加罗是轮回的主体。

经量部也提出一种“胜义补特加罗”。“胜义”，意为真实的。他们指出，人体内有一种叫“一味蕴”的东西，它细微难言，“无始来展转和合，一味而转，曾不间断”。（《异部宗轮论述记》）这就是“胜义补特加罗”、以它为中心长出“根边蕴”维持生命。组成人体的“诸蕴”正是通过“一味蕴”转世的。经量部的这个主张不仅承认有“我”，而且还改变了原始佛教五蕴依缘和合说的性质。

说一切有部反对犍子部和经量部的观点，他们认为，众生只是由五蕴依缘聚合而暂时存在，不可能有什么东西转世。但按一般人的常识，轮回转世需要有主体，因此可以假设有一个“我”存在。不过，他们承认有“中有”（亦称为“食香”、“香神”），将“中有”作为轮回的中介，这实际上还是变相地承认了灵魂（我）的存在。

大众部系的派别主要是从人们的心中寻求解脱的主体。他们认为众生的心和心所的相续活动中，有一种永恒的内在本性。这种本性就是移转的主体。他们还有一种“心性本净说”，认为“心性本净。客尘随烦恼之所杂染，说为不净”。（《异部宗轮论》）人心本来是清净的，只是受到外来的客尘烦恼所杂染，因此变得不净。如果坚持修行，断灭烦恼，使心性恢复清净，便可获得解脱。

部派佛教的宗教哲学思想，对大乘佛教有重要的影响。大众部系的佛陀观和“心性本净”说为大部分大乘派别所继承，而它的“法”假有理论对大乘空宗有直接影响。上座部系说一切有部的“心法”、经量部的“一味蕴”说为大乘法相唯识派直接继承。当然，由于时代不同，大乘佛教在宗教哲学思想方面又有了许多新的发展。

四、中国古代哲学

世界古代中期即公元前 8 至公元前 3 世纪，正是中国的春秋战国时期。这个时期是中国历史发展的一个异常重要的时期，也是中国古代哲学发展的奠基阶段。著名的哲学家、思想家、军事家如老子、孔子、孙子、墨子、孟子、庄子、荀子、韩非子等都出现在这个时期。他们的哲学思想对中国后世思想文化的发展有着极其重要和深远的影响，并与同时期的希腊、印度哲学并称，在世界上有着崇高的地位。中国春秋战国时期的哲学发展可分为春秋后期、战国前期与中期、战国后期三个历史阶段。

1. 春秋时期的道家哲学与儒家哲学

公元前 770 年，周平王东迁洛邑，西周灭亡。春秋时期，大国争霸，王室衰微，旧制度迅速崩溃。伴随着这种政治社会的大变动，在思想上人们对天（上帝）的信仰发生了动摇，对人自身的作用有了觉醒，人的作用受到了重视。

春秋时期，虢国的史嚣就明确说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”（《左传》庄公 32 年）随国大夫季良对随国君说：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”（《左传》桓公 6 年）有的还直截了当地说：“神，聪明正直而壹者也，依人而行。”（《左传》庄公 32 年）“民之所欲，天必从之。”（《左传》襄公 31 年）

随着对天（上帝）信仰的动摇，在人们的思想中产生出朴素的唯物主义的认知论。如《国语·郑语》记载史伯的话：“故先王以土与金、木、水、火杂成百物。”这就是说，万物是土与金、木、水、火结合而产生的，不是天（上帝）创造的。这是一种朴素的唯物主义自然观，是对世界本原问题的回答。根基于自然观的阴阳学说也有所发展。周幽王时发生了地震，《国语·周语》载史官伯阳父说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川地实震，是阳失其所而镇阴也。”意思是说，地震是宇宙阴、阳两种自然力失去和谐、平衡而产生的。这是用朴素的唯物主义自然观回答了自然界运动变化的根源。

春秋时期的伟大思想家老子和孔子提出的“道”和“仁”的自然哲学观和伦理道德观，正是在上述历史条件下，应时代发展的需要而作出的理论概括。“道”反映出人们对世界本源的认识与探讨；“仁”反映了人们对人的地位的尊重与提高。

（1）老子与道家哲学

老子是中国古代深有影响的思想家，道家学派的始祖。《史记·老庄申韩列传》记载，老子姓李名耳，字聃，楚国苦县厉乡曲仁里人，担任过周王朝的史官。孔子三十四岁时曾向他请教过有关古礼的问题。老子晚年看到周王朝日趋没落，便归乡退隐，著《老子》五千言，不知所终。

《老子》亦称《道德经》，是用韵文写成的一部哲理诗。言简意赅，内容丰富。它没有引用西周以来官方的典籍训诂，其中吸收了不少民间谣谚。这部书虽有个别章句是战国时人为《老子》作注的内容，但全书大体可代表老子的思想。它是研究老子哲学思想的直接材料。

老子的唯物主义思想和朴素的辩证法思想是春秋末期中国社会特定历史条件之下的产物。其主要内容有以下五个方面：

自然无为的天道观。老子反对天道有知，提出了天道无为的朴素的唯物主义无神论思想。他认为“天”只是与“地”相对而存在的自然物质，并没有神奇的主宰世界的意志。上帝是古代相传的最高天神、天道人事的决定者，但老子认为上帝也并非宇宙的最高主宰，而“道”才是更为根本的现象。他认为“道”是“象帝之先”。世界的产生，变化都是由“道”决定的，而不是有意志的上帝决定的。“道”对于万物“生而不有，为而不恃，长而不

《老子》一书，形成于战国时期，但其基本思想是春秋时代老子的思想。

宰”（十章）。这就取消了造物主上帝的地位。

老子提出：“道常无为，而无不为”（三十七章）。这是说，“道”是构成万物的基础，因此“道”是“无不为”的；而“道”并不是有意志、有目的地去构造万物，所以它又是“无为”的。“无不为”以“无为”为条件。“道”是世界万物自身的规律。老子又说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（五十一章）。意思是说，“道”之所以重要，“德”对于万物之所以珍贵，就在于它让万物自己生长、发展，而不发号施令。老子反对天道有为的神秘主义思想，提出“天道自然无为”这一唯物主义原则，在中国哲学史上起了划时代的作用。

老子针对西周以来长期占统治地位的上帝有知，天道有为的宗教思想，提出了天道自然无为的唯物主义、无神论学说。这是老子学说的贡献。但老子把天道的自然无为思想提到绝对化的程度，并且推广到社会生活领域，认为只有无为、柔弱、谦下，才可避免损失，表现出人在自然规律面前的无力。这又是老子哲学思想中的消极因素。这种宿命论的思想倾向到庄子时代得到滋长，他只讲自然无为，抹杀了人的主观能动作用。而战国末期的荀子则吸取了老子天道自然的合理部分，在承认自然规律的前提下，主张利用自然规律为人类造福，荀子的“制天命而用之”的唯物主义自然观，是老子哲学思想的积极发展。

唯物主义体系的核心——“道”。老子第一个提出“道”作为哲学的最高范畴。“道”字的本意是“道路”，有四通八达的含义。从这一意义引申为“方法”、“途径”，便具有了规律性、普遍性的含义。“天道”一词，在春秋时期已是指天象运行的规律，有时也包括人生的吉凶祸福规律在内。老子吸取了“道”与“天道”的一般含义，把它概括为事物存在和变化的最普遍的原则，具有物质实体及其规律的全部含义。他说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰‘道’，强名之曰‘大’”（二十五章）。意思是：独立运行的“道”是宇宙万物的本源。它是物质性的，弥漫于一切，无所不在，所以又叫做“大”。这正与古希腊唯物主义的哲学观点相仿佛。恩格斯指出“在希腊哲学家看来，世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西，是某种发展起来的东西，某种形成的东西”（《自然辩证法》，人民出版社1955年版，第8页）。老子在这里也是反对上帝创造世界，反对世界的形成起于外因。他认为“道”是客观存在的，不停地运行着的客观实体。所谓“大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大、天大、地大，人亦大”（二十五章）。“人法地，地法天，天法道，道法自然”（同上）。社会、世界、宇宙都是由内在的原因决定了其运行发展规律，并不是上帝创造的。

老子所说的“道”，具有“有”和“无”两种性质。他是我国古代第一个用“有”和“无”这一对范畴说明宇宙构成本源的哲学家。老子说“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信”（二十一章）。其中可以看出“有生于无”的道理。老子所讲的“无”，并不是虚无，而只是与“有”相对的一种客观存在，它是一切具体事物所以产生的根源。这里的“无”是指“无名”、“无形”。总之，“道”这一范畴的提出，标志着中国春秋时期人们认识世界的抽象思维能力的进一步提高。

朴素的辩证法思想。老子比较系统地揭示出事物的存在是相互依存的

道理。他说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随”（二章）。人世间的美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、攻守、进退、静躁、轻重等等，都是对立统一的现象，一方不存在，另一方也就失去了存在的依据。这种对矛盾统一观念的进一步明确，是当时人类认识世界深化的表现。

老子不仅看到了事物的相互依存关系，而且还看到事物都在向着它的相反的方向转化。所谓“正复为奇，善复为妖”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（五十八章）。他用“反者道之动”概括了这种相反变化的规律。但是，老子却从消极方面看待这一转化规律。他说：“草木之生也柔脆，其死也枯槁”（七十六章）。“物壮则老，是谓不道，不道早已”（三十章）。这是说，事物强大了，就会引起衰老，这样就会早死。“兵强则灭，木强则折”（七十六章）。因此，他主张守雌、居弱、无为、不争。所谓“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（二十二章）。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（七十八章）。“上善若水，水善利万物而不争”（八章）。由于水不争，“故天下莫能与之争”（六十六章）。这是老子“柔弱胜刚强”的生活观点。老子由辩证观点引申出来的贵柔守雌的生活态度正是当时社会个体小私有者经济力量微弱因而以柔胜刚，以退为进来保护自身利益的思想表现。

老子发现了事物转化的规律，并用来反对有目的、有意志的上帝（天），是有其积极意义的。老子指出事物变化来自内因，也是对的。但他忽略了变化的必要条件，一般性的引出结论，则破坏了自己的唯物主义原则，也影响了辩证法的正常发展。毛泽东说：“矛盾着的对立双方互相斗争的结果，无不在一定的条件下互相转化。在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争的双方都不会转化。”（《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，人民出版社1957年版，第35页。）正由于老子忽略了条件的作用，因此，才得出“多藏”必招致“厚亡”、“有为”必招致失败的结论。他把奴隶主阶级衰落的经验看做生活的普遍原则。所以，他的辩证法斗争，进取的精神，在循环论的影响下，主张知足常乐，安于现状，则是不可取的。

老子的辩证法还不可能认识量和质的关系，但已初步接触到事物的量的积累可以引起性质的变化。他说：“合抱之木，生于毫末，九层之台，起于累土。”（六十四章）还说：“图难于其易，为大于其细。”（六十三章）其间都模糊地看到了事物由量变发生质变的现象。他还说：“多易必多难”（六十三章），把事情看得太容易，势必遭到困难，这里面都包含有质量互变的规律。同时，老子的辩证法中还接触到事物由低级到高级的发展观念。他说：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”（四十五章）。这是说，好似拙的大巧并不是真正的拙，好似空虚的充实并不是真正的空虚，它们都是原来物质的进一步提高后的新质。他说：“含德之厚，比于赤子”（五十五章）。也是希望人们最好能象婴儿那样纯朴。总之，老子的辩证法思想虽有局限，但就当时的历史条件而论，却是极可贵的。

“静观”、“玄览”的认识论。恩格斯说过，唯物主义必须如实地去认识世界：“唯物主义的世界观，不过是对自然界本来面目的了解，不附加以任何外来的成分”（《自然辩证法》，人民出版社1955年版，第163页）。

老子也说：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以天下观天下”（五十四章）。这个从个别到一般的认识方法无疑是正确的。而且老子认为认识具体事物的总目的是为了认识“道”——世界发生、变化的总规律。而要认识这个非同一般的“道”，则必须从复杂多样的耳闻目见的感觉经验中解脱出来，“除玄览”（十章）。所以，老子是中国哲学史上第一个唯物主义的唯理论的哲学家。问题是：他夸大了理性的作用，错误地把理性思维和感觉经验对立起来，因而背离唯物主义，开始陷入唯心主义。

所谓“静观”就是排除主观成见，摒弃杂念干扰，专心一意地去认识客观事物，所谓“致虚极，守静笃”（十六章）。这是中国古代唯物主义认识论共同信守的条件。宋鉏、尹文学说中所说的使心保持“虚一而静”的状态，荀子认识论中提倡的“大清明”状态，都是要人们在认识客观事物时尽量排除主观干扰。所谓“玄观”是指用深远的思维去考察现象。这本是一种观察天文现象的办法，而且不无道理。比如由观察天体位置的变化，推想到天体运行的规律，离开“玄观”是很难想明白的。但是老子把“静观”、“玄观”提高到神秘的境界，把摒除私心杂念的干扰和参加变革现实的实践对立起来，把保持头脑冷静的客观态度和置身局外、不参加实践混同起来，错误地排斥了感觉经验的地位，认为“不出户，知天下；不窥牖，见天道；其出弥远，其知弥少”（四十七章）。这就是唯心的了。这种唯心论成分导致了道家学派向宗教信仰方向的发展。

小国寡民的社会理想。老子的哲学反映了古代社会农民小私有者的阶级利益。反映在社会理想上，则是一种幻想中的“小国寡民”、“无为而治”的模式：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有兵甲，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（八十章）

在这种社会中，也有统治者与被统治者，但管理国家社会的人要“无为而治”，顺其自然。所谓“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（五十七章）。这正如天道的“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章）。结果就可以达到“悠兮，其贵言！功成事遂，百姓皆谓我自然”（十七章）的境界。这就是“圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌”（六十六章）。由此可见，老子是中国哲学史上第一个系统地论证了剥削制度不合理，并设计了一套方案的思想家，尽管他的方案是错误的。但是老子的这种社会理想对后来的进步思想家、空想社会改革家都有着深远的影响。

两千多年来，老子的哲学思想，在中国封建社会里，成为唯一可以与孔子哲学思想抗衡的最大思想流派，而且相互交融发展。如果说儒家在处理人与社会的关系方面有其独特的贡献，那么道家在认识人与自然的关系方面则有其深刻的哲理。中国古代的天文学、历法多为道家所出。由此又演化出最早的数学、预测学、生命科学。尽管这些学科往往披着宗教的外衣，但其合理内核应该珍惜。我国的化学、医学、经济学等大体上都是道家发明的。

（2）孔子与儒家哲学

孔子是中国春秋时期的重要哲学家，博学的学者，政治活动家，伟大的

教育家。他一生致力于维护正在崩溃的奴隶制度，提出“克己复礼”，希望有一天能在齐、鲁这类国家复兴文王、周公之道，但是很不得志。而他的思想却在逆境中形成、发展起来，并且成为对中国后世影响最深、最广的思想体系。

孔子的生平和立场。孔子（公元前 551—公元前 479 年）名丘，字仲尼，鲁国人。孔子是后人对他的尊称。他出生于春秋末年鲁国的一个没落贵族家庭，少年时代，“贫且贱”，青年时代曾做过管理仓库和看管牛羊的小吏。因为努力求学，又懂得周礼，鲁昭公曾派他到周王室向史官老聃学礼。当时老聃曾对他说：

吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言曰：“聪明深察而近于死者，好议人者也，博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。”

——《史记·孔子世家》

此时已显出儒、道两家思想的区别。公元前 501 至公元前 497 年（鲁定公九至十三年），孔子先后任中都宰、司空、大司寇，终因与执政者季氏不合弃官离鲁，率弟子长期“周游列国”。14 年中，先后到过卫、陈、曹、宋、郑、蔡等国，但均未实现其政治主张。晚年，他回到鲁国，以“不知老之将至”的精神从事教育和整理古代文化典籍，为保存和传播中华民族的传统文

化做出了巨大贡献。由其弟子和再传弟子编纂的《论语》是孔子思想言行的集中反映。

“儒”，本是当时社会的一种职业，即为富贵人家相礼的人。孔子认为“儒”的形象是“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉”（《论语·子罕》）的帮闲角色。其高层人物，如孔子及其弟子们则除了通晓奴隶主贵族养生送死的仪节外，还具有丰富的文化知识，并且关心政治，有一套哲学理论。孔子这一派儒者，人才多，势力大，因此，后来“儒家”就成为孔子这一学派的专名。由此可见，“儒”是古代从为贵族服务的巫、史、祝、卜中分化出来的一个知识阶层，他们的思想意识，所受教养、生活作风、阶级地位与立场都与奴隶主贵族有很深的联系。

孔子的思想有明显保守的一面，但是，从维护统治阶级的长远利益考虑，他又有爱民的思想体系。

当时的社会，奴隶制开始崩溃，封建制正在形成，周天子失去了控制全国的权力，诸侯国失去控制地方的权力。政权逐步下移。孔子对此不愿接受，并且认为它不会长久，是“天下无道”的表现：

天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

与反对政权下移相联系，孔子反对违反周礼的僭越行为。八佾（每佾八人）的乐舞只有天子才能用。而身为大夫的季氏竟用了八佾，孔子生气地说：他连天子的乐舞仪仗都忍心僭越，还有什么越规的事情干不出来呢？在法律方面，孔子反对封建制度的成文法公布；在赋役方面，孔子反对封建制的田

见《论语·八佾》，孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

赋；在经济方面，孔子反对新兴的富有者。从孔子一生的活动来看，凡是当时发生的动摇现有统治者地位的重大事件，他都表示反对，从而表示出他在政治上的保守立场。然而他的“仁”的学说却有宝贵的人民性因素。

孔子的“仁”学。孔子在政治上虽然采取保守的立场，但这种立场辅助于以“爱人”为基础的“仁”的学说，便具有了生命力，因而使儒家学说成为中华民族传统文化的主体。

“仁”是孔子思想的核心，其本质就是爱人。所谓“仁者爱人”。这种“爱”不是虚伪的、恩赐性的给予，而是由衷的、统一于自身与他人的真诚爱护。他说：“己欲立而立人，己欲达而达人”；又说：“己所不欲，勿施于人。”《论语·颜渊》中的这些话都反映出孔子赋予“仁”这个概念中的深刻内涵。孔子认为如能做到“博施于民而能济众”，就是“仁”的极致。孔子的学生用“忠”“恕”二字概括“仁”的含义，换句话说，就是一个人要达到“仁”的标准，就得凡事以身作则，体谅别人。由此可以看出，孔子的“仁”是一种制约社会全体成员的伦理道德原则。

贯彻“仁”采用什么方法呢？在维护社会安定、维护社会等级的前提下，必须靠“礼”来辅助。《论语·颜渊》记载，颜渊向孔子请教如何达到“仁”的高度，孔子说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”这是说，一个人只要能自觉地克制自己的非份欲望，遵守礼法，就可以达到仁的境界。颜渊又问具体做法。孔子说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”表现出孔子的仁政思想与保守立场的统一。

仁与富贵并没有根本性的矛盾。孔子也愿意富贵。只是他不愿意违背“仁”的原则去获取不义之财。他说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是仁之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁。造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）这是说，富与贵虽是人们的正常欲望，但是非“仁”不取；贫与贱虽是人们不愿承受的处境，但是没有正当的途径也不轻易离开。君子须臾之间不可违仁，否则便会做出造次的行为，流于颠沛。这就会社会稳定奠定了道德伦理基础。从总体看，民要以“仁”为纲守礼，君要以“仁”为纲爱人，二者结合，就可达到社会的和谐与稳定。

孔子还把“仁”作为一种高尚的道德修养。作为一种崇高的精神境界，乃至仁人志士指导生活，处理事务的最高原则，所谓“无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）而这全靠自身的修养。从哲学观点看，属于唯心主义的体系；从“仁政”内容与其理论与实践相统一的标准看，孔子的“仁政”思想却有其明显的人民性。古今社会，虽然也有“为富不仁”、“假仁假义”的丑恶现象存在，但“仁政”作为一种理想的政治标准，“仁义”作为一种理想的道德规范，千百年来，却早已深入人心成为中华民族的政治理想与传统美德。孔子的“仁政”思想目的是维护最高层的统治，协调人际关系，有利于国家的统一和民生的安定，其影响远及亚洲各国。

孔子的天命观。孔子哲学思想中的“天”是有人格、有意志的“神”，是自然和社会的最高主宰者，这一点与道家哲学不同。他把自己的活动、行为归结为上天的意志，因此现实与遭遇奈何不了他。有一次，他受到匡人的围困，生命危急，他却说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《论语·子罕》）意思说，上帝要毁灭这传统文化，我就不该作这文化的继承人；上天如果不是要文化毁灭，匡人

能把我怎么样；孔子的学生子夏说“死生有命，富贵在天。”（《颜渊》）也反映出孔子的唯心主义的天命观。

但是儒家着重“仁政”与进取精神，因此在实践中又对上帝和神鬼持怀疑态度。《论语·阳货》篇说：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”一种观点认为这是孔子以有意志的“天”不说话为榜样，自己也不想说话。一种观点则认为这是孔子在遭遇不顺的情况下，对天发生了怀疑，说“天”也不过是一种四时运行的自然现象，世界百物自然生长，天能说什么话呢？

孔子对鬼神采取了将信将疑的态度。他的学生子路问他关于鬼神的问题，他回答说：“未能事人，焉能事鬼？”子路又问关于死后的问题，他又回答说：“未知生，焉知死。”（《论语·先进》）孔子还说：“敬鬼神而远之，可谓知（zhì）矣。”（《论语·雍也》）从这些言论中可以看出孔子对鬼神采取怀疑远离的态度。儒家的祭礼鬼神，更多的成份是一种孝敬怀念的感情。所以他称赞大禹“菲饮食而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》），反对祭礼自己祖先以外的鬼神。所谓“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）并且他“不语怪、力、乱、神。”（《论语·述而》）这说明，孔子对鬼神持一种似信非信的态度，由于他重视民生疾苦与社会实践，天命观对他一生的活动并没有太大的影响。

孔子的教育思想与教育方法。孔子是中国历史上最早公开讲学的教师。他自己“学而不厌”，对弟子“诲人不倦”。在他的手下，涌现出一批品学兼优的学生，相传有“弟子三千，贤者七十二人”。

孔子以“文、行、忠、信”教育学生，希望他们成为对社会有用的人才。在他的教育思想中认为品质教育是首要的，文化知识是从属的。所以他经常教育学生要学“礼”，认为“不学礼，无以立”（《论语·季氏》）。“礼”就是当时社会的政治道德规范。他还说：“弟子入则孝，出则弟（tì），谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）都是把品德修养放在根本位置的。由于其阶级地位的局限，孔子轻视农业生产知识的学习和实践学习。他的学生樊迟向他请教农业知识，他在背后说樊迟是小人。他主要以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》这“六经”教育学生。

在教育方法上，孔子有许多宝贵的经验值得我们借鉴。首先，孔子不盲目信赖传闻的知识，而重视实证。他说，夏代的制度、殷代的制度我能说得出来，但是文献材料不足，没有法子证实它。而且认为应该“多闻阙疑”，即一方面多了解知识，同时又不轻信，这才是一种科学的态度。其次，孔子提倡端正的学习态度，一方面老老实实，“知之为知之，不知为不知，是知也。”（《论语·为政》）；一方面要敢于向比自己低的人请教，做到“不耻下问”。第三，对于学习规律，孔子也有许多中肯的了解。如“温故而知新”（《论语·为政》），“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》），“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（《论语·雍也》），“吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也”（《论语·卫灵公》），“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也”（《论语·述而》）等，都是对学习规律的科学概括。第四，孔子认为教育可以使人得到正确发展，否则便会出现问题。他说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也狂。”

乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）仁、知、信、直、勇、刚，在孔子看来，这些本来的优秀天性，如果不辅助于教育，则容易蜕化为愚、荡、贼、绞、乱、狂的恶德。最后，孔子还通过教育实践，总结出“毋意、毋必、毋固、毋我”（《论语·子罕》）教育方法，主张看问题不要从个人的私意猜测出发，不要主观地认为一定怎么样，不要固执己见，不要以“我”为主，而应该“因材施教”，从实际出发，培养人才。这些都是孔子留给后世的宝贵经验。

孔子的历史地位。孔子与老子作为春秋末期出现于中国大地上的两位哲人，都具有崇高的历史地位。尤其是孔子，在生前虽不得志，死后却一直被历代推崇为至尊的圣人，儒家学派也成为中国传统文化的基础与主流。孔子的名字，在中国几乎妇孺皆知，这是与他对中华民族文化事业的巨大贡献分不开的。

孔子以前，“学在官府”，典章制度，图书文物都收藏在官府宫廷里，只有贵族才有受教育学文化的特权。贵族以外，还有少数世代相传、为贵族服务的巫、史、卜、祝有点文化知识。春秋以后，周天子失势，许多有文化、有知识的巫、史、卜、祝流落民间，使知识的传播范围扩大了。到了孔子，又开始讲学授徒，而且“有教无类”，贡献是巨大的。孔子以“六经”教育学生，保存了中国古代的重要历史、文学、文献资料，直到今天它仍是我们研究中国上古历史和文化的依据。

孔子建立了儒家学派，这是孔子在历史上的又一重要贡献。老子虽是道家的始祖，但其主张清静无为，故而在他活着的时候并无道家学派。而孔子则有弟子三千，贤者七十，去实行他的仁政。他在传授知识的同时，建立起观点相同的学术团体，把学说变成改造世界的活动力量，这是很可贵的。到战国中期以后，儒家出现了以孟子为代表的唯心主义流派和以荀子为代表的唯物主义流派，从不同的角度宣传孔子学说的某一方面，从而扩大了孔子学说的影响。

孔子在传授知识中，开创了死书活读的方法。儒家解经，固然有许多穿凿附会之处，但借用经书传其儒家之道，却也有借鉴意义。《论语》记载子夏读到《诗经》的“巧笑倩兮”这首诗时，发挥引申出实行礼要有它的客观条件。孔子称赞他懂得了读诗的方法。孟子、荀子解释《诗经》也都运用这种象征影射的取义方法。孔子说，《诗》“可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）他认为学习《诗经》，可以感发志气，考见得失，团结大家，发抒悒郁；其中有些原理可以用来事父、事君，并可从中学到草木鸟兽方面的知识。

总之，孔子是中国历史上的一位伟人，一位着重研究人生伦理道德的哲学家，其政治倾向是保守的，其认识论观点是唯心的，但他在教育与文化方面的贡献却是巨大的。

2. 战国初期与中期的百家争鸣

中国春秋时期完成了由奴隶社会向封建社会的过渡，社会由周王朝的统一走向霸权的分裂；到了战国时代，各诸侯国逐渐由封建地主阶级掌握了政权，经过长期的兼并战争，在黄河流域的广大地区，先后出现了秦、齐、楚、燕、韩、赵、魏七个封建王国。在哲学上也出现了“百家争鸣”的繁荣局面。

（1）代表“农与工肆”的墨家学派

墨家学派的创始人墨翟是战国初期鲁国人，《史记》没有为他专门立传，只在《孟子荀卿列传》末尾附了几句话：“盖墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”可见，到汉代，墨家学派已被冷落。然而从诸子著作来看，在当时，墨家学派却是与儒家与道家、法家抗衡的显学，其学说与观点保存在《墨子》一书中。

墨家学派的政治思想。墨家学派从小生产者的利益出发，提出“兼爱”、“非攻”、“尚贤”、“尚同”的政治主张。

“兼爱”就是社会上不同地位，不同等级的人都要真诚地相爱相亲，互谋利益。他说：

当察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利；弟自爱不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱不爱君，故亏君而自利：此所谓乱也。虽父之不慈也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。

然后，墨子又以此推论盗窃行为，以及诸侯攻伐的原因，认为都是“不相爱”的缘故，结论是：“若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼亡有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。”这就是《墨子·兼爱上》的中心内容。由于墨子把“爱”作为一种脱离社会实际利害关系的抽象感情来论述，并提出“兼相爱，交相利”的主张，要求人们“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”（《墨子·兼爱中》）。他设想：诸侯相爱，就不会发生战争；大夫相爱，就不会互相篡夺；人与人相爱，就不会彼此伤害；天下人相爱，强弱、众寡、富贫、贵贱、智愚就可以互爱互利，一切阶级剥削与压迫便可因此而化解。这是墨子把小生产者自己这一阶级的互爱互利德性扩而大之的幻想，而不理解贵族们想居常人之上的“本性”和统治者想兼并天下的“大欲”，因此是行不通的。

“非攻”是墨家学派对战争的基本态度。“春秋无义战”。战争造成田园荒芜，民不聊生。只要荒废一季，“则百姓饥寒冻饿而死者，不可胜数”（《墨子·非攻中》）所以提出“非攻”。反对“攻伐无罪之国”。墨子的“兼爱”、“非攻”主张反映出小生产者的生活理想和企图过安定生活的愿望，但不能从历史政治、经济方面去分析阶级剥削与社会战争的根源，这是其历史局限。

“尚贤”是对贵族世卿世禄制的直接打击。孔子在不废亲亲的情况下提出举贤的主张只是一种改良措施，而墨子的“尚贤”则是革新。他主张向“农与工肆之人”开放政权，反对贵族专政，“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役”（《墨子·尚贤中》）。主张只要真有才干，出身微贱的人也可以参与

政治，品质不好的人则让他从贵族地位走下来，“以为徒役”。这样就可以做到“官无常贵，而民无终贱”（《墨子·尚贤上》）。墨子的“尚贤”主张为后世封建制度所采用。

“尚同”则表现出墨家学派软弱性的一面。在推翻奴隶主贵族统治的变革中，小生产者还不能代表独立的政治力量。因此，当封建地主阶级掌握政权以后，他们便依附于新的统治力量，提出“上同而不下比”的口号，认为“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之”（《墨子·尚同上》）。在人间，“天子唯能壹同天下之义”，所以“天下之百姓，皆上同于天子”（《墨子·尚同上》）。这个学说，在春秋战国之际诸侯纷争割据的局面下，起了巩固封建国家的作用。逐级逐层尚同，最后上同于天子乃至上帝，这是墨子宗教思想的表现。

唯物经验论的认识论。墨子学派的认识论是唯物的经验论的认识论。有以下三个方面的内容：

第一，墨子肯定了人们的认识只是来源于感官所能感觉到的客观实际。墨子说：“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与无为仪者也。请或闻之见之，则必以为有；莫闻莫见，则必以为无”（《墨子·明鬼下》）。这是唯物主义认识论的出发点。但仅承认这一点而没有上升到理性认识的高度，则具有经验论的局限，难以看到事物的本质。

第二，墨子从唯物主义的认识论出发，论证了“名”和“实”的关系。他说：“瞽者不知黑白者，非以其名也，以其取也。……天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”（《墨子·贵义》）这是说，正确的认识不在于口头上会说出黑或白的名词，要看他选取黑白的东西时，是否选对了。在社会观念的认识上，也是如此。

第三，墨子提出人们认识客观事物以“三表”作为判断是非真假的标准。“表”是“标志”、“标准”的意思。他说：“言必有三表。”何谓三表？子墨子言曰：“有本之者，有原之者，有用之者。”（《墨子·非命上》）“本”、“原”、“用”就是判断事物真假是非的三条标准。第一，要有前人的经验作根据，“上本于古者圣王之事”；第二，要有“百姓耳目之实”为来源，就是要取自于人民群众的切身经验；第三，要以对国家人民有用为标准，“发以为刑政，观其中（符合）国家百姓人民之利”。总之，一要有间接经验，二要有直接经验，三要有实际效果。这种思想在当时确实是难能可贵的。

墨子运用这种唯物主义的认识论和方法论有力地批判了儒家的唯心主义的“天命”思想，他说：“上观于古圣王之事，古者桀之所乱，汤受而治之；纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民渝，在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉？”（《墨子·非命上》）从社会实践看，王公大人们所以早朝晏退，听狱治政，而不敢怠倦，是因为他们“以为强必治，不强必乱；强必宁，不强必危。故不敢怠倦”（《墨子·非命下》）。农民早出晚归，辛勤劳作，也是因为他们知道只有这样才能创造财富，过上温饱生活，如果听天由命，那肯定不会有什么好结果。

墨子的“非命”观主要表现出墨家学派反对天命论的思想，而墨家学派却又信鬼和迷信。认为天是有意志的，这是其历史局限。

墨家学派的宗教意识。墨家学派是组织严密的带有宗教色彩的社会团体。据《墨子·耕柱》记载，这个团体的成员多半来源于社会下层，有的还

直接从事生产劳动。他们过着极其刻苦朴素的生活，也积极参加政治活动和某些国家的防御战争。墨子还推荐他的弟子出去做官。如果他背弃了墨家的主张就要被召回。做官得了俸禄须将一部分供墨家团体使用。《淮南子·泰族训》说：“墨子服役者百八十人皆可使赴火蹈刃，死不还踵。”墨子死后，这个团体的领导者被称为“巨子”。巨子可指定其接班人。

墨家学派的团体中有一种宗教意识，这就是“天志”与“明鬼”。

墨子所说的“天”，是有意志的“天”。它能赏善罚暴，能爱人憎人。这个“天”实际上是墨家所代表的小生产者阶级的意志。所谓“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。”（《墨子·天志上》）更具体地说，天之意，“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。”（《墨子·天志中》）墨家派通过宗教形式表现出自己学派的观点与意志。因此，墨子的天志与孔子的天命具有本质上的区别。孔子及其弟子所谓“畏天命”（《论语·季氏》）、“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》），是在承认有意志的天前提下的命定论。墨家学派的“天志”则是借“天”的意志表达人的愿望，所以在承认“天志”的同时，又提出“非命”的观点，认为富与贫、贵与贱，寿与夭，都非命所定，可以人力变更。在理论上他提出“力”来对抗“命”，这是一种对旧势力反抗的动力。只是由于其所代表的阶级力量不够强大，所以，墨家学派虽然抛弃了命定论，但是接受了尊天、明鬼的思想，作为自己的精神寄托。

“明鬼”就是相信鬼神确实存在，并且具有超凡的力量。但其用意仍在保护百姓人民的利益。他说：“尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也。”（《墨子·尚贤下》）“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。”（《墨子·明鬼下》）大如桀、纣、幽、厉，只要他们暴虐百姓，鬼神就来惩罚他们。为善的人就要表扬、奖励。所以说，墨家学派的尊天明鬼，主观动机还是为了人民的利益而披上了一层宗教的外衣。

总之，墨家学派是当时与儒家学派相对立的显学。儒家主张有等差的仁爱，墨家则主张无等差的兼爱；儒家相信天命，墨家敢于非命；儒家重礼、重乐、厚葬，墨家非乐、节葬；儒家正名，其实是重名份，墨家取实与名，重在名实相符。这些对立都是由于他们所代表的阶级利益与所取的阶级立场不同而形成的。在对待人民的态度方面，儒、墨都有可取的一面；在对待神鬼的态度方面，儒、墨也都有可取的因素。都应“取其精华，去其糟粕”，批判而继承之。

（2）孟子对儒家哲学的贡献

孟子（约公元前390—前305年）名轲，战国邹（今山东邹县）人，鲁国公族孟孙氏的后代。他是孔子的孙子伋（子思）的再传弟子，学成后归乡教学。大约在齐威王七年（公元前350年）孟子在齐国取得客卿地位。到齐威王晚年，孟子离齐赴宋，推行仁政没有成功。后又离滕至魏赴齐。但在伐燕问题上与齐宣王意见不合，又离齐归邹，与公孙丑、万章等弟子一起著《孟子》七篇，终老于邹。孟子是继孔子之后影响最大的儒学大师，对儒家学说有重要的丰富与发展，以致后世“孔孟”并称，成为中国封建时代的主导意识形态，对中华民族的思想文化发展产生了极为深远的影响。

唯心主义的哲学体系。孟子继承和发展了孔子的唯心主义思想，并且把世界观、人性论、仁政学说紧密地组织在一起，形成中国先秦唯心主义哲

学的一个完整体系与重要派别。

孟子的主观唯心主义的哲学体系主要有三大内容，这就是尽心、知性、知天。他说：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（《孟子·尽心上》）孟子认为人们的心理状态、思想感情都是差不多的。尽心，就是人们要尽量扩充自己的恻隐之心，羞恶之心，去认识自身的善良本性，就可具备仁、义、礼、智、信这些优秀的品质，那就是认识“天”了。他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）这样，孟子便把人们的思想、道德、品质的形成解释成天生的本性，而忽略了社会的影响。这就是他的主观唯心主义的人性观。

孟子的“天命”观不同于孔子的纯客观信仰，而赋予了主观的道德的属性。在他看来，国君传位给下一代国君，不是出于私人的意志，而是“天与之”的。“天”并没有当面讲话，而是“以行与事示之而已。”（《孟子·万章上》）百姓拥护，就表明上天肯定；百姓反对，就说明上天否定。孟子还宣称，“天”为了培养一个伟大人物，必须给他一个艰苦磨炼的机会：

天之将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾（增）益其所不能（《孟子·告子下》）。

孟子在这里倒因为果，把一个人经过奋斗才能成为伟大人物的事实用来说明“天命”的力量。由此可见，孟子的天命论虽然是唯心的，却不无积极作用。

孟子主张人在物质上要清心寡欲，而在精神上则要培养“浩然之气”。浩然之气，“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。”（《孟子·公孙丑上》）这种气，不是本来存在于自然界的精气，而是由主观精神升华而成的一种精神状态，“其为气也，配义与道”（同上）就可无所畏惧。表现出强烈的主观进取精神。在孟子之前，老子等唯物主义哲学家，为了反对天道有知，反对人格神，过分强调自然无为的一面，完全看不到人的主观方面的作用。孟子则从唯心主义方面强调了人的主观能动作用，正如马克思所说：“和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但是抽象地发展了。”（《关于费尔巴哈的提纲》《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第3页）马克思所指出的这一情况，孟子的哲学也有类似之处。

孟子的仁政学说。孟子继承和发展了孔子的“仁学”，提出“王道”政治，从当时的社会实际形势出发，提出“民为贵，社稷次之，君为轻”的政治观点，表现出对变革中阶级关系的清醒认识。它是战国时期阶级矛盾在哲学思想的反映。

人民的力量在长期的阶级斗争中逐渐显示出来，统治者不得不重视民心的向背。这是促成孟子仁政学说的社会基础。《孟子·梁惠王上》指出：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。然后驱而之善，故民之从之也轻。”孟子曾对邹穆公说：灾荒年景，你的百姓死亡流离数以千计，而你的仓禀府库充实不用，这就是“上慢而残下”，会逼起民众造反，若行仁政，则民可亲其上。（《孟子·梁惠王下》）又说：“以佚道使民，虽劳不怨；以生道杀人，虽死不怨杀者。”（《孟子·尽心上》）他认为，只有关心劳动者的生活，才能使自己的统治地位得到巩固。

关于仁政的具体内容，孟子归纳为五点：一、对士人要“尊贤使能，俊

杰在位”；二，对商人要减轻负担；三、对行商不要征税；四、对耕者恢复井田制度，不要另外赋税；五，对城市居民免去住宅税。体现出改良政治，保护百姓利益的精神，当然目的是为了维护封建地主阶级的统治。

孟子提出的“民为贵，社稷次之，君为轻”的意思是说，对于国家政权来讲，关心百姓的问题最为重要，其次是敬神的问题，君王的问题不大。其总目的是为了保持国家政治的稳定。其积极意义在于把百姓的问题放在其政治学说的重要地位，促使统治者实行“仁政”，从而减轻了人民的疾苦。后来许多进步的思想家对“民为贵”作了新的解释，赋予它民主主义色彩，在历史上起到了更为积极的作用。

孟子的仁政学说，还包括对暴政的批判。他说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）又说：“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿殍，此率兽而食人也。”（《孟子·梁惠王上》）这些对暴君昏王的揭露，体现出他的重民思想。

孟子的义利与劳心劳力观。孔子重义轻利，他说：“君子喻于义，小人喻以利。”（《论语·里仁》）孟子更进一步把义利绝对对立起来，认为讲利必然危害义，利是危害社会，引起社会混乱的总根源。他对梁惠王说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”《孟子·梁惠王上》其实，人类社会，义利应该是一致的，这就是劳动分工中的互利。统治者不劳而获，无利与人交换，故而只讲义，不讲利。他们所讲的义，就是自身的利。例如，尊君、敬长、纳税、为公，在封建时代，都是统治阶级的私利，而表面上则被说成是“公义”。

劳心与劳力的问题，是孟子哲学中的一个重要内容，因为它是比较系统地论证剥削制度的合理性的学说，对后世有过深刻影响。同时也涉及到社会分工的一些初步理论。

战国时期有个农家学派的领袖人物许行从楚国来到滕国与其徒数十人，皆衣褐，捆屦，织席以为食，并且影响了儒家学派的陈相改变了主张。一天，陈相见到孟子，转述了许行的观点，认为：贤者与民并耕而食，饷飧而治。现在滕君不劳作，则是厉民自养，不是贤君。孟子便以工农分工以货易货的事例告诉他“百工之事固不可耕且为也”的道理。最后总结说：

然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也（《孟子·滕文公上》）。

在论证剥削现象的“合理性”时，孟子是以社会分工作为理由来论证的。固然脑力劳动和体力劳动的分工是一种历史现象，但这是剥削与被剥削是两种性质不同的关系，不应该混为一谈。孟子看不清这一点是他的历史局限。

孟子为捍卫儒家学说，还对杨朱和墨翟的学说进行批判。他说：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）在这里，孟子从儒家的观点立场出发，批判维护个人利益的杨朱哲学没有尊君观念，批判主张人间互爱的墨翟哲学没有家族伦理，可见其明显的封建主义立场。

这里还需讲讲杨朱哲学。杨朱的著作没有保留下来。从先秦书籍的一些

片断记载中可以推知他的主张。《吕氏春秋·不二》说：“阳生贵己。”韩非子说：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下之大利易其胫毛”（《韩非子·显学》）似乎也指杨朱。后来《淮南子·汜论训》说：“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”《说苑·权谋》说：杨子曰：“事之可以贫可以富者，其伤行者也；事之可以生可以死者，其伤勇者也。”由此可见，杨朱这一派人是远离当时社会政治斗争的避世贵生者，实际上反映出广大贫苦百姓的一种处世愿望。杨朱公开宣扬“为我”，实际上正是维护百姓自身的利益，因为他不损人，所以不可厚非。这无疑对那些以“为天下”的名义行剥削之实的虚伪道德说教是一个沉重的打击，所以才能与讲兼爱的墨家学说一并“盈天下”。至于孟子所批判的杨子“无君”思想，现在看来，倒不见得是贬词，因为其中确含有民生自主的因素，应该算是民主性的精华。墨子从正面提出下层劳动者的道德观念，杨朱和许行从不同角度提出抗议，老庄哲学则以消极无为与世对抗，这些都构成以维护当时社会统治为己任的儒家学派的对立方面，形成争鸣局面。他们的这些思想意识形态在不同的历史时期有不同的社会作用。我们一要客观评价他们的历史作用与历史地位，二要“取其精华，去其糟粕”为我所用。

（3）道家学派不同倾向的发展

春秋末期老子创建的道家学派到战国时期发展为不同倾向的两支。一是以宋钘、尹文为代表的唯物主义哲学流派；一是以庄周为代表的唯心主义哲学流派。他们都对后世产生了巨大的影响。

宋钘、尹文的唯物主义思想。宋钘、尹文是战国中期的唯物主义哲学家，生卒年不详，约与孟子同时略早。其著作久已散佚，目前研究宋、尹思想的重要材料是《管子》书中《心术》上下、《白心》、《内业》等四篇。据近人考证，这四篇的思想和《庄子·天下篇》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书中记载的宋、尹思想基本一致。

宋、尹的唯物主义思想在先秦哲学史上有承前启后的作用。它是唯物主义的老子到唯物主义的荀子、韩非子的发展的过渡环节，宋、尹的唯物主义哲学主要包括以下内容。

a. 唯物主义的精气学说

在春秋战国时代，讨论天地万物构成的哲学家很多，有的认为是水、火、木、金、土五种原素构成世界万物；有的用阴、阳二气来解释世界万物的变化；有的认为水是万物的根源。宋、尹提出“精气”为源说，更利于说明宇宙的物质性与统一性。宋、尹认为，世界万物由“气”构成，但“气”在构成万物中，本身的性质不变。他们说：“一物能化谓之神”，“化不易气”。（《内业》）。宋、尹也用同样的观点来说明“道”，这就揭开了老子“天道”的神秘性面纱，而走向唯物主义的前境。宋、尹继承了老子把“道”看成“至大”与“至小”相统一的观点，进而认为“气”是构成万物的最小的单位，因此“其细无内”；“气”又是充塞于天地之间，构成万物的实体，所以又“其大无外”。他们对“道”也持同样的观点：“道在天地之间也，其大无外，其小无内。”照宋、尹看来，因为“气”或“道”是极细微的东西，不能再分割，肉眼不能直接看到，所谓“虚无形谓之道”。（《心术上》）然而它又是万物之源：“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得然，莫知其极。”（同上）而且，宋、尹认为“道”或“气”不是人们主观观念

的产物，而是客观世界的自身：“道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足，此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉则泯及其身，不免于贼。”（《白心》）这是说，道是客观规律，符合它就得福，违背它就会受到危害。他们把“道”作为物质实体看待时，与“气”等同一致。他们说：“天之道，虚其无形”；“天之道虚，地之道静”。（《白心》）在这里，规律与物质得到结合与统一。他们说：

凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己（山）。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得（《内业》）。

虽然由于历史的局限，宋、尹不能摆脱神鬼之说，但他们用“精气”解释神鬼现象，这就实际上否定了唯心主义的鬼神观念。正如恩格斯所说：“早在塔利斯那里，灵魂已经是某种特殊的东西，某种和肉体不同的东西（他们认为磁石也有灵魂）；在安纳西门那里，灵魂是空气（如像在《创世纪》中一样）”（《自然辩证法》，人民出版社1955年版，第153页）。宋、尹和安纳西门一样把“神”（“精神”、“灵魂”）看成“气”，因此在这一点上，他们和安纳西门一样没有离开唯物主义。

b. 静观的认识论

宋、尹将老子的“少私寡欲”、“致虚静，守静笃”的理论加以发展，引导人们用“心”去客观地认识世界。他们说：“人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼（《心术上》）？他们认为，认识就是以“心”“接物”，即用自己的感觉器官去反映客观事物。办法是“法其官，开其门”。《心术》上解释说：“宫者谓心也；心也者智之舍也，故曰宫。洁之者，去好恶也。门者，谓耳目也，耳目者所以闻见也。”所谓“法其官”，就是去掉杂念；所谓“开其门”，就是用感官认识事物。如果人们“嗜欲充盈”，势必导致“目不见色，耳不闻声”，那就无法认识事物。他们避免了老子带有神秘色彩的直观的认识论的缺点，进一步论证了“心”在认识中的作用。“心术”就是“心之行”，就是关于精神活动的原则的学说。其中心内容就是“虚一而静”，客观地认识事物。“虚”就是抛弃杂念，不受忧、乐、喜、怒、欲、利的干扰；“静”就是冷静观察；“一”就是聚精会神，心志专一。“专于意，一于心，耳目端，知远若近。”（《心术下》）总之，宋、尹“虚一而静”的实质就是抛弃人们认识事物的主观上的障碍，以达到客观认识事物的目的。

c. 法治兼礼治的社会理想

宋、尹代表新兴地主阶级的利益，提出法治的观点，所谓“简物、小大、一道，杀戮禁诛谓之法。”（《心术上》）“法”是为保证封建秩序正常维持的。但是社会政治仍然得有“礼”，他们说：“虚而无形谓之道；化育万物谓之德；君臣、父子、人间之事谓之义；登降、揖让、贵贱有等、亲疏有体谓之礼”（同上）这里的“礼”不同于孔子的“克己复礼”的“礼”。孔子的“礼”是周王朝的旧制度；宋、尹的“礼”是新兴地主阶级的新秩序。这样就构成了宋、尹法治兼礼治的社会理想。

宋、尹认为执法不能因人而异，“化物多者莫多于日月；民之所急莫急于水火。然而天不为一物枉其时，明君圣人亦不为一人在其法。”（《白心》）

后来法家的“法不阿贵”的思想就是由此而引申的。宋、尹还讲出“法”和“礼”之间的关系：

义者，谓其各处其所宜也；礼者，因人之情，缘义之理而为之节文者也。故礼者谓有理也，理也者，明分以谕义之谓也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎道者也。法者，所以同出，不得不然者也。

故杀僇禁诛一之也。故事督乎法（《心术上》）。

在这里，可以看出，在他们看来，礼、法皆合乎理，由于道，只是表现形式不同而已。“礼”是“文”化，“法”是“武”化——强行统一秩序。“法律就是取得胜利、掌握国家政权的阶级的意志的表现。”（列宁语）

宋、尹还对老子无为而治的政治口号进行了改造，提出“君道无为，臣道有为”的政治主张，开创了法家政治的先河。

庄子的唯心主义和相对主义哲学。庄子（约公元前360—前280年）名周，战国时蒙人（今河南安徽交界处），道家学派的重要代表人物，世称“老庄哲学”。他和孟子同时，或略后一些，但他们大概没见过面。他除了和惠施经常往来，进行辩论外，朋友不多，门徒也有限。他在家乡曾一度当过管漆园的小官，可是不久就归隐了。他一生很穷，曾向监河侯借过米，有时靠编草鞋过活，他见魏王时，穿的是补了又补的衣服。《史记》记载，楚威王听说他有才干，派了两名使者，带了贵重礼物聘请他做相，他用“牺牛”作比，婉言谢绝，表示终身不愿做官，图个自由痛快。（见《史记·老庄申韩列传》）其哲学思想反映在《庄子》一书中，尤其是内篇，集中反映出他的哲学思想。庄子从唯心主义的方向继承了老子的哲学思想，在生活逆境中寻求精神解脱，幻想出一个自我陶醉的精神境界。在哲学上则表现为唯心主义与相对主义。

a. 从天道自然无为到宿命论

为了反对有一个万能的上帝，老子开始提出了物质性的“道”，认为“道”是事物的最后物质根源，又是事物的总规律，因而也不同于任何具体事物。而庄子则作了唯心主义的解释。他在《大宗师》中说：

夫道有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不为老。

在这里，庄子强调了“道”是脱离一切事物的神秘的精神。

庄子在反对上帝有意志、神的“能动”作用时，强调了“道”的自然无为、无知的特点，不失为一种反对宗教目的论的斗争的方式。但是这种宣扬天道无为的主张，摆脱了目的论，却陷入了宿命论。他说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（《庄子·人间世》）又说：“死生、存亡，穷达、富贵、贤不肖、毁誉，饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。”（《庄子·德充符》）在庄子看来，冥冥中决定一切的“命”是定数难逃的。荀子批评他“蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）就是说他由老子的天道无为的自然观走向了唯心主义的宿命论。

b. 从相对主义到虚无主义

庄子从人们的认识都有片面性、局限性这一事实出发，而加以提醒，要人们认识到事物的相对性质，是有其积极意义的。仅就这一点来说，庄子在认识论方面对中国哲学史是有贡献的，至少他从认识的主观能力、对象、是

非标准各方面深刻地提出了问题，其深刻程度超过了以前和同代的哲学家。就这一意义说，庄子丰富了中国哲学史上的认识论。但在认识论上，他从老子的“静观”、“玄观”方法出发，进一步发展到相对主义和虚无主义，则是错误的了。他在《齐物论》中说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殇子而彭祖为天。”认为大小寿夭的差异，完全是由于比较而产生的，比如秋毫之末比它更小的东西来看，自然更大，而殇子比起短命的蝼蚁朝菌来，自然要算长寿的了。因而事物没有绝对的大小之分。泰山处于宇宙自然为小，彭祖比于永恒自然为天。所以，他在《秋水》篇又说：“以差观之，因其所以大而大之，则万物莫不大；因其所以小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”庄子就这样从“道”的高度来观察万物，结果一切成了绝然相对的，暂时的，“莫若以明”。由于庄子取消了对对象的规定性，因而无法认识对象，于是也不去认识。推而广之，世上也本无是非，是非由成见造成。所谓“道隐于小成，言隐于荣华，故有儒、墨之是非。”（《庄子·齐物论》）这种相对主义的认识论显然是不对的。从消极处世的态度出发，庄周还把人生看成梦幻：“昔者庄周梦蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄而觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？”（同上）列宁指出：“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义。”因为从相对主义出发，固然承认了我们知识的相对性，这是对的；但是它否定了知识的规定性，即相对稳定性，因而形成了诡辩。因此，“从赤裸裸的相对主义的观点出发，可以证明任何诡辩都是正确的。”（《列宁全集》）第14卷，人民出版社1957年版，第136页。）

c. 无条件的精神自由

庄子的避世不仅是消极地对抗现实世界，而且会自我解脱，达到了无条件的精神自由境界。他在《逍遥游》中生动地描述了大鹏飞翔万里的自由境界，但是仍认为它“有待”，所以算不上绝对的“自由”。那么，真正的无条件的精神自由是什么境界呢？他回答说：“至人无己，神人无功，圣人无名”，就可以达到绝对的精神自由。“至人”、“神人”、“圣人”是庄子认为理想人格的不同称谓。像这样的圣人，他不感到自己的存在（无己），自然也不会有什么积极建树（无功），因而也不会顾及别人的毁誉（无名），因而精神上是绝对自由的。

庄子又分析了人们通常所感到的现实生活的不自由，不外生死寿夭、富贵贫贱、得失毁誉这些客观原因。这些原因不外是自然现象与社会现象。庄子对前者采取虚无主义的态度，以精神性的道代替物质性的道，陷入唯心主义；对后者不去抗议，不去诅咒，而是一再宣扬无条件的精神解脱。在庄子看来，人间的一切苦恼，都是自寻出来的。只要能够解脱，就会自由自在了。他在《大宗师》中描绘出一个近似神仙的“真人”形象：“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉，真人还‘不知说（悦）生，不知恶死。其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣。’”后来成了道教修炼的境界。

庄子思想中也有一些可珍贵的成分。他和老子一样，主张天道无为，否定神的主宰。所谓“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。故曰：通天下一气耳。”这种死生气化的观点，具有朴素的唯物主义因素。他还认为一切事物都在发展变化之中：“物之生也，若骤若驰，无动而不不变，无时而不

移。”并且认为事物的变化是矛盾双方相互作用的结果。所谓“安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成”。“臭腐变化为神奇，神奇复化为臭腐。”在思辩方面，他也有深入细致的观察与分析。《秋水》篇记载：庄子和惠施在濠梁上观鱼。庄子说：“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子说：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子说：“子非我，安知我不知鱼之乐？”庄子以其人之道，还治其人之身，终于驳倒了惠子“不知外物”的观点。因为在庄子看来，惠子既然能推断自身以外的庄子的心理活动，那么我庄周自然也可以了解鱼的心理活动。可见庄子思辩的缜密与敏捷。

总之，以老子为始祖，宋、尹和庄子为不同流派的道家哲学，是中国春秋战国时期的一个重要流派，菁芜杂糅，影响深远，值得认真研究。

3. 法家、兵家与其他哲学流派

战国后期，随着封建制度的确立与中国社会由分裂向统一的发展，法家哲学应运而生并且吸取众长形成主导社会发展的潮流。由荀子的法制萌芽到韩非子为集大成者。兵家在春秋战国时期虽没有与其它学派争鸣，却是百家中的一朵奇葩，包含有丰富的唯心主义思想和辩证法的观点。百家中的其他学派，如名家、阴阳家、杂家等也应提及，所以均在此一并论述。

(1) 荀子的唯物主义哲学思想

荀子（约公元前313—前238年）名况，字卿，赵国人，博学善辩，曾游学于齐国稷下，后到楚国，为兰陵令。晚年著书终老。《荀子》为研究其哲学思想的直接材料。

荀子虽为儒学大师，但实质上开启了法家哲学。法家哲学的集大成者韩非即为其门生。荀子以儒学为本，批判地继承了诸子百家学说，表现出明显的唯物主义观点。他是中国先秦时期唯物主义哲学的集大成者。

唯物主义的自然观。荀子的唯物主义的自​​然观，吸收了老子和宋、尹学派自然天道观的唯物主义思想，而剔除了其中的消极主义因素。同时也吸收了孔子、墨子思想中重视人事经验的成分，而批判了他们关于“天命”、“天志”的唯心主义思想。荀子直接把“天”解释为自然界。他在《礼论》中说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”并且认为“天有常道”，“地有常数”（《天论》），认为“天”就是列星、日月、四时、阴阳、风雨、万物等自然变化的现象。不见自然界工作，它却有效果，这种生成变化的生机就是“神”。这里的“神”是自然界的一种功能，所以荀子叫它“天职”或“天功”。

荀子对精神和物质的关系也作了唯物主义的解释。他说：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”（《荀子·天论》）明显指出精神依附于形体。荀子还把人的耳、目、口、鼻等感觉器官叫“天官”，把思维器官（心）叫做“天君”。他认为人的生理器官是自然的，是人类精神活动的物质基础。

荀子把人类利用自然养活自己叫“天养”，他说：“财非其类以养其类，夫是之为天养”（《天论》）。他把自然界中对人类生存适应或不适应的条件叫“天政”，从而看到自然对人的制约。但荀子不是叫人们听天由命地顺从自然，而是要“制天命而用之”，从而表现出“人定胜天”的光辉思想。他在《天论》中说：“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而欲之，孰与制天命而用之！”荀子的这种驾驭自然，制服“天命”，使它为人类服务的思想，充分体现了新兴地主阶级在改变自然、发展生产方面的朝气和信心。

唯物主义认识论。荀子在他的唯物主义自然观的基础上提出了唯物主义的认识论。他说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）这是说，人有认识客观事物的能力，客观事物是可以被认识的。认识的第一步是用感官接触客观事物，由耳、目、鼻、口、形这些各有接而不相能的“天官”去接触外界的事物，取得初步的认识。第二步，用“心”去进行思维，这就是“微知”，即对感官得来的认识进行分类，辨别、取舍。墨子的认识论只重视直觉经验，所以相信错觉中的鬼神，如夜间把石头当作伏虎，把木桩看成人形。荀子则认为感性认识还需要用思维去纠正。他说：“凡

人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之。此人之所以无有而有无之时也。”（《解蔽》）他认为看到鬼神是一种视觉和心理上的错觉。

荀子的唯物主义认识论还指出片面性的弊端，主张客观地、冷静地认识事物。他认为把认识的某一方面加以夸大大会产生片面性，欲与恶，始与终，远与近，博与浅，古与今，走到极端都可以成蔽。这就是“蔽于一曲（局部、片面）而暗于大理。”要克服这种片面性，就要客观地认识事物。用“心”依“道”去“虚壹而静”地冷静、全面的认识。所谓“虚”就是“不以所己臧害所将受谓之虚”；所谓“壹”，就是“心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一。不以夫一害此一谓之壹。”所谓“静”就是“不以梦剧乱知谓之静”总之，是要排除杂念，精力专一地客观地去认识事物。这是对老子静观、玄览认识论的发展，同时对宋、尹以“不以物乱官，不以官乱心”“敬除其舍，精将自来”（《管子·内业》）为内容的“虚壹而静”的认识论的丰富与完善。

正名论的逻辑思想。孔子最先提出“正名”的原则，但孔子的正名只有些逻辑思想的萌芽，它本身还是一种政治观念。荀子则在孔子正名学说的基础上更向逻辑学的领域推进了一步。对概念、判断、推理等思维形式都进行了研究。他认为一切事物都有形状与实体的区别。人在交流思想，区别事物时，必须有适当的名词概念作为工具，否则就会造成语言和思想上的混乱。荀子对概念的分类观念是清楚的。他的“推而共之，共则有共”，“别而别之，别而有别”观点，说明他已认识到概念中的种属关系。

荀子的名实论着重阐明名实必须相符，同异必须有别，这正是和当时的“合同异”、“齐是非”、“离坚白”等形而上学的观点针锋相对的。

荀子对于判断、推理也进行了研究，他初步区分了概念，判断和推理的作用，指出概念的作用就是明实：“名闻而实喻，名之用也。”然后再用概念进行判断的推理：“辞也者，兼异实之名以论一意也。”“辨说也者，不异实名以喻动静之道也。期命也者，辨说之用也。”（《荀子·正名》）荀子在辩论中还很重视用“类”与“故”进行演绎推理。

荀子反对各种诡辩学说，根据他的唯物主义认识论，建立了唯物主义的逻辑学说，对我国古代逻辑思想的发展有很大的贡献。但是由于他把逻辑思维的是非和封建政治伦理标准紧密结合起来，而没有把逻辑作为一门独立的科学去研究，从而限制了他深入探索逻辑思维的法则。所以荀子的逻辑思想较《墨经》为逊色。

性恶论及其教育思想。人性论是中国先秦哲学中争论的一个重要问题。这是中国古代人通过社会实践，企图进一步探索人类本性的有意义的尝试。孟子从唯心主义的世界观出发提出“性善论”，论证了封建道德仁、义、礼、智、信是人们本有的天性，证明人们接受封建伦理的可能性与合理性；荀子则从唯物主义的世界观出发，提出“性恶论”，说明人们接受社会伦理与教育的必要性。孟子与荀子虽然在人性论上观点迥异，但其目的都是为了维护封建道德伦理，在政治目标上则是一致的。

荀子认为在人的本性中，不包括像尊君、孝亲、守法、循礼等社会伦理品质。他认为人性就是“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”（《荀子·荣辱》）；“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”（《荀子·性恶》）。人性与礼仪是违背的，因此要用礼义对人性进行改造和节制。他说：“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺

生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《荀子·性恶》）因此，要靠教育来改变人的本性，而教育的作用起着决定性的作用。”干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”又说，“蓬在麻中，不扶自直，白沙在涅，与之俱黑”（《荀子·劝学》），都是在说环境与教育的重要作用，这里面包含有唯物主义因素。

荀子的社会历史观。荀子在《王制》等篇章中充分阐述了他的社会历史观。他认为人所以能统治世界，就是因为有社会组织，有国家。他说：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（《王制》）“群”就是社会组织。而组织社会靠用伦理道德确定人的社会地位与合理安排。他在《荣辱》篇中说：“先王为之制礼义以分之，使贵贱之等，长幼之差，知、贤、愚、能、不能之分，皆使人载其事而各得其宜。”

为了建立并巩固封建社会的新秩序，荀子提出以礼治为主又兼法治的主张。他说：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”（《荀子·王制》）这种“礼”已不是传统的贵族世袭的“礼”，而明显反映了新兴地主阶级的法制要求。荀子的礼治兼法治的思想继承了宋、尹的学说，又加以发展，增强了法治成分。荀子把尚贤使能与赏功罚过联系起来，这与法家用赏罚别贵贱的思想很接近了。

荀子对礼乐的社会作用给予充分的重视，并有些辩证的理解。他说：“乐者，先王之所以饰喜也，军旅斧钺者，先王之所以饰怒也。先王喜怒皆得其齐焉。是故喜而天下和之，怒而暴乱畏之，先王之道，礼乐正其盛者也。”（《荀子·乐论》）。

关于“王道”与“霸道”的关系，荀子也有独到的见解。他不像孟子那样故意贬低霸道，美化王道。而是从当时的实际出发，认为霸道虽不如王道，但能够“霸”天下也不容易，所以他主张“上可以王，下可以霸”。但是，他还是主张实行王道政治，以德服人。因为“君者舟也，庶人者水也。水则载舟，水则复舟。”（《荀子·王制》）“王道”通过尚贤使能、节用裕民等有效的政治措施来争取人民；“霸道”则是以武力服人，但荀子所讲的“霸道”也包括一些爱民、惠民的作法。荀子与孟子同为儒家思想体系，但比孟子更具现实精神。

荀子反对复古，主张承认历史的进步与发展。他在《王制》中说：“王者之制，道不过三代，法不贰后王；道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅。”他虽然自称是孔子的继承人，而其学说已与孔子大相径庭。

（2）韩非的法治理论与哲学思想

韩非（公元前280？—前232年）出身于韩国贵族。为人口吃，但善著述，是荀卿的学生。司马迁认为他“喜刑名法术之学，而其本归于黄、老。”（《史记·老庄申韩传》）其书传到秦国，为秦王欣赏，设法令其赴秦。入秦后，为同学李斯陷害，入狱自杀。其思想主张反映在《韩非子》中。

法、术、势结合的法治思想。在韩非之前，法家有几个不同的学派。李悝、商鞅主张以“法”治国，强调政治制度与法令信誉是治国工具；申不害则提出国君还要有“术”，即驾驭群臣的方法；慎到又提出重“势”的原则。所谓“势”就是统治权力。韩非总结了他们三家的思想，提出了以法治

为中心，法、术、势相结合的法治观点。他看到申不害只讲“术”不重“法”的弊病，指出：“申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。”他也看到商鞅只讲“法”不讲“术”的弊病，指出公孙鞅之治秦，虽有法以致富强，“然而无术以知奸，则以其富强也资人臣而已矣”，结果是“战胜则大臣尊，益地则私封立”。因此，韩非指出：“君无术，则弊于上；臣无法，则乱于下。此不可一无，皆帝王之具也。”（以上见《定法》）

至于“势”，则指政权的权威性，它是实行“法”、“术”的基础。慎到说：“飞龙乘云，腾蛇游雾。云罢雾霁而龙蛇与蝼蚁同矣。”“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下。”（《韩非子·难势》）这都说明“势”的作用。所以韩非子得出结论：“抱法处势则治，背法去势则乱”。所谓“抱法处势则治”就是“势”和“法”相结合，才能实行好封建地主阶级的专政。法家的这种治国思想，既不同于道家的顺其自然，“无为而治”，也不同于儒家的“尊法先王”，抱残守缺，而是“论世之事，因为之备”的不断革新的观点，这是很可贵的。革新与法治，法、术、势相结合，这是法家政治思想的精髓。

进步的社会历史观。韩非反对“是古非今”的复古主义，而提出一种进步的社会历史观。他叙述历史发展的情况时说：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。中古之时，天下大水，而鲧禹决渎。近古之世，桀纣暴乱，而汤武征伐。”（《韩非子·五蠹》）这种论述尽管有其不科学之处，但承认历史进化与变革的脉络却是很清楚的。所以他接着说：“今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧舜汤武之道于当今之世者，必为新圣笑矣。”有力地嘲笑了儒家的复古主义思想。并且指出：“圣人不可期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”这种思想体现出新兴地主阶级改革旧制度的进取精神。

法家把人际关系看成纯粹的利害关系，君臣之间，雇佣之间都是利益相交。“主卖官爵，臣卖智力”。在《六反》中说：“君不仁，臣不忠，则可以霸矣。”这与儒家的观点显然是不同的。他在《备内》篇中说：“与人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非与人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买，情非憎人也，利在人之死也。”在《外储说左上》中又论述了雇佣关系：

夫卖佣而播耕者，主人费家而美食，调布而求钱易者，非爱庸客也。曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，尽功而正畦陌者，非爱主人也。曰：如是，羹且美，钱布且易云也。这是说，雇农用力耕种，不是由于对主人有什么恩爱，而是由于能多得报酬；主人对雇农的待遇较好，也不是由于他们爱护雇农，而是希望雇农把田耕种得好些。这种以利害相交解释人际关系的观点与儒家显然是不同的。

唯物主义的认识论和自然观。在哲学上，韩非继承了道家的变化思想与荀子的唯物观点，认为“万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化。”（《解老》）肯定具体事物是不断变化的，“道”、“理”也要随之而变化。这就为社会进步提供了理论根据。

a. 自然宇宙观

韩非改造和发挥了老子关于“道”的思想，作《解老》、《喻老》，吸取其精髓，提出积极的自然宇宙观。韩非在其著作中，客观、唯物地讲清了“道”与“理”的规律。他一方面认为天地、日月、星辰、四时、季节都是道的体现，充塞宇宙；一方面又指出“道”不同于宇宙万物，所谓“道不同于万物，德不同于阴阳”，而是宇宙运行的一种规律。他在《扬权》中说：“夫道者，弘大而无形；德者，核理而普至。至于群生，斟酌用之，万物皆盛，而不与其宁。”在韩非看来，“道”为本源，所以弘大无形；“德”为事物的性质，所以核理普至。“德”是“道”的体现。群生万物依据“道”而生成变化，而“道”却不干预它们的生成。

韩非提出“理”的概念，是对哲学史的重要贡献。他说：“理者，成物之文也。”“物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理而道尽。”这是说，事物各有其存在之理。“道”也就在其中了。所以说，道是“万理之所稽”。（《解老》）这里包含有一般与个别的关系。

b. 无神论思想

韩非发展了中国先秦社会的唯物主义的无神论思想，并且从认识论及社会原因上论证了鬼神的虚妄。他说：

人处疾则贵医，有祸则畏鬼。圣人在上则民少欲，民少欲则血气治，而举动理则少祸害。夫内无痠疽瘕痔之害，而外无刑罚法诛之祸者，其轻恬鬼也甚。故曰：“以道莅天下其鬼不神。”

——《韩非子·解老》

在这里他指出人有病有祸则畏鬼，内无病痛外无祸患就看轻了鬼，说明对鬼的迷信实际上是一种由客观压力形成的心理错觉。他和荀子一样，反对“营巫祝”、“信讥祥”，把迷信鬼神看成国家灭亡的一种征兆。而认为一个人的功名成就全在利用客观条件进行努力：

明君之所以立功成名者四：一曰天时，二曰人心，三曰技能，四曰势位。非天时虽十尧不能冬生一穗，逆人心虽贲、育不能尽人力。故得天时则不务而自生，得人心则不趣而自劝，因技能则不急而自疾，得势位则不进而名成。若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋穷之令，故曰明主。

——《韩非子·功名》

由于韩非子不信神鬼，具有朴素的唯物主义认识观，所以他认为：人要获得知识，就要充分发挥生理感官的作用，并且对感觉得来的东西用“心”进行理性的思考。他说：“目不明则不能决黑白之分，耳不聪则不能别清浊之声，智识乱则不能审得失之地。目不能决黑白之色则谓之盲，耳不能别清浊之声则谓之聋，心不能审得失之地则谓之狂。盲则不能避昼夜之险，聋则不能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。”（《韩非子·解老》）这段话清楚地说明了人的感觉和思维器官在认识中的作用。同时，他又提出用“参伍”的方法对事物分类排队，比较研究，以求得正确的认识。

c. 辩证法观念

韩非子的认识论中含有辩证法的观念。在其著作中，两次提到“矛盾”的故事，反映出客观事物的两难处境。他用矛盾的观点分析儒家的忠孝观，揭示出其中的弊端。在《五蠹》中他讲了这样一个故事：楚国有个名叫直躬的人，其父偷了人家的羊，直躬告到官吏那里，令尹说：“杀了他。”儒家认为直躬“直于君而曲于父，报而罪之。”韩非子说，看来，从儒家的观点

来看，“君之直臣”就是“父之暴子”了。又讲，鲁国有个人跟随君王出征，“三战三北”。孔子问其故，回答说：“吾有老父，身死莫之养也。”孔子认为是孝子，推举他走到了上层。韩非子说：“以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻，仲尼赏而鲁民易降北，上下之利若是其异也，而人主兼举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣。”这实质上也正是儒、法两个学派在政治主张上的矛盾。

（3）兵家及其他哲学流派

春秋战国时期是中国社会政治巨变的时期，兵戎频繁，兵家在这个历史舞台上起着重要的作用。孙武、吴起、孙臆、尉繚等著名军事家在其著作中都总结了宝贵的用兵经验，其中包含着丰富的唯物主义和辩证法思想。

《孙子兵法》的辩证法思想。《孙子兵法》是我国最早的一部兵书。据《史记·孙武吴起列传》记载，春秋战国时期有两个“孙子”。一个是春秋吴王阖庐时与孔子大致同时的孙武，吴王阖庐曾经读过他的兵法十三篇。一个是战国齐威王时与孟子大致同时的孙臆，亦有兵法留传后世。后传《孙子兵法》十三篇，为孙武所作。《孙子兵法》中，关于申明赏罚，“令民与上同意，可与之生，可与之死”（《计篇》），“视卒如婴儿”，“视卒如爱子”（《地形篇》），体现出新兴地主阶级奖励耕战的精神。对于战争与政治、经济之间关系的理解，也体现出对战争作用的深刻认识。《孙子兵法》揭示出战争中一些重要的规律，它不但有军事学的价值，而且有哲学上的意义。它是中国乃至全世界的文化遗产的一部分，包含着丰富的辩证法和朴素的唯物主义思想。

a. 朴素的唯物主义思想

《孙子兵法》对于战争的朴素的唯物主义思想，表现在它从客观现实去考虑战争的胜败，而不是从主观的空想出发。例如，对于进攻、包围、退却的战略部署，它提出必须根据自己的兵力：“十则围之，五则攻之，倍则分之，敌则能战之，少则能逃之，不若则能避之。”（《谋攻篇》）如果多于敌人十倍、五倍、一倍的兵力，起码要敌我兵力相当，才能考虑不同情况的包围或进攻。如果实力不如敌人，那就要考虑避开敌人，以图再找机会战斗。

《兵法》很重视取得战争胜利的条件。孙子认为：条件具备了，才能有取得胜利的把握“知可以战与不可以战者胜，识众寡之用者胜，上下同欲者胜，以虞待不虞者胜，将能而君不御者胜。”（《谋攻篇》）由于他充分认识到战争的胜败取决于决定胜败的客观条件，所以他反对用宗教迷信去指导战争：“先知者，不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”（《用间篇》）《兵法》的名言“知己知彼，百战不殆”（《谋攻篇》）已成为具有普遍意义的真理。

b. 军事辩证法思想

在唯物主义认识论的基础上，《孙子兵法》提出了丰富的原始的军事辩证法思想，提出战争与政治、经济、自然条件的辩证关系。

作为职业军事家，孙武当然主张靠战争解决国与国之间的矛盾，但他看到了战争是取得政治胜利的手段，强大的军事力量是实现政治目的工具。如果能用其它方式达到胜利的目的，就可以不必经过战争。他指出，善用兵者（不在于“屈人之兵”，“拔人之城”，“毁人之国”，而在于“兵不顿而利可全”（《谋攻篇》）

孙子认为战争持久不决会造成国内经济困难。《孙子兵法》不但初步看到战争与政治、经济相互依附的关系，还深刻地认识到战争中的一些矛盾，以及这些矛盾的相互依存，相互转化的关系。如它讲到进攻，也提到防御；讲到快速，也讲到持久；讲到分散，也讲到集中。它还提出一系列的矛盾对立范畴：敌我、主客、众寡、强弱、攻守、进退、奇正、虚实、动静、勇怯、治乱、胜败等等。这些对立双方通过一定的条件可以相互转化。如：“怯生于勇，弱生于强。”（《势篇》）又如：“投之亡地而后存，陷之死地而后生。”（《势篇》）意思是，只要指挥得当，主动地利用这种危险的环境反而能激励士气，转败为胜。

c. 主观能动作用

《孙子兵法》提出在战争中主观能动作用的意义。在战争中要善于利用条件，争取主动：“善战者，致人而不致于人”（《虚实篇》），即发挥主动性造成敌人的被动，而使自己免于被动。“善攻者，敌不知其所守；善守者，敌不知其所攻”（《虚实篇》），即充分发挥主动性，灵活性，使敌人把握不住我方的情况，无法对我方进行有效的防守或进攻。尤其是孙子的“知己知彼”的原则，体现了唯物主义的认识论的如实反映现实的精神，也体现了从矛盾的双方的特点去认识事物的辩证法思想。毛泽东说：“战争不是神物，仍是世间的一种必然运动，因此，孙子的规律‘知己知彼，百战不殆’，仍是科学的真理”（《毛泽东选集》第二卷，人民出版社第2版，第480页）。

吴起、孙臆、尉繚的军事思想。除孙武外，春秋战国时期，还有吴起、孙臆、尉繚等著名军事家的宝贵军事思想也是一份珍贵的哲学思想财富。

a. 吴起的军事哲学思想

吴起（约公元前440—前381年）是战国初期著名的军事家，与孙武齐名。他在魏国西河“大战七十二，全胜六十四”，正是他的军事哲学思想的光辉体现。吴起始为魏将，后赴楚，死于内乱之中，著有《吴起兵法》。

吴起具有唯物主义的战争指导理论。他认为用兵必“审敌虚实而趋其危”（《吴子·料敌》）他对当时六国的政治、经济、军事、民俗都了解得很清楚。其次，他提出“因形用权”的主张：“凡战之要，必先占其将而察其才，因形用权，则不劳而功举。”（《吴子·治兵第三》）这是对孙武用“水无常形”来比喻“兵无常势”的辩证思想的继承与发展。

吴起还用辩证的观点正确分析了生与死的关系，强调了作战的勇敢精神。所谓“必死则生，幸生则死”（《吴子·治兵第三》）从哲理上讲清了生与死的辩证关系。他还提倡勇敢精神：“师出之日，有死之荣，无生之辱。”（《吴子·论将》）《战国策·齐策》中谈到齐国军队被燕国军队连破七十余城，“人相食，骨相析”，仍能围守孤城，这种心理素质不能说与吴起的军事思想无关。

吴起还论证了在一定的条件下，战争可以“以少胜多”的军事哲学思想。“愚将，虽众可获。”（《吴子·论将》）他在《应变》中说，只要避开平坦开阔之地，利用险要，就可“以一击十”、“以十击百”，“以千击万”。他曾创造了以五万人加车百乘，骑三千而“破秦五十万众”的辉煌战绩。《尉繚子·制谈》说：“有提七万之众而天下莫当者谁？曰吴起也。”可见吴起在军事理论与实践方面的杰出成就。

b. 孙臆的军事哲学思想

孙臆（约公元前378—前302年）生于齐国阿、鄆之间（今山东阳谷东

北)，为兵家之祖孙武的后代。据说，他与庞涓同师鬼谷子学习兵法，后遭庞涓谋害，受刖、黥之刑。于是孙臆从魏奔齐，领兵在桂陵之战与马陵之战中大败魏军，使诸侯东面朝齐。著有《孙臆兵法》，古已失传。1972年山东临沂银雀山汉墓中的出土文物中包括《孙臆兵法》及其它先秦兵书，从而使这部失传了千年的军事著作重见光明。

孙臆在总体上提出以“道”制胜的原则。他在《陈忌问垒》中说：“先知胜不胜之谓知道”。“道”即客观规律。他在《八阵》篇中说：“夫安万乘国，广万乘王，全万乘之民命者，唯知道。”其次，在发挥军队的战斗力方面，孙臆非常重“势”。“势”是一种由权力，威望和形势综合形成的一种无形的力量。他说：“势者，所以令士必斗也。”《吕氏春秋》说：“孙臆贵势”。孙臆在《兵法》中用《势备》一篇专门讲“势”，他以弓弩作比喻，说明“势”的无形力量：“何以知弓弩之为势之？发于肩膺之间，杀人百步之外，不识其所道至。故曰：弓弩势也。”在马陵之战中，齐军伏击魏军，居高临下，以逸待劳，靠“势”取得了胜利。第三，孙臆还认为军阵，机变能力与掌握战争的主动权有密切关系。总之，孙臆在用兵作战方面有不少值得借鉴的军事哲理。

c. 尉繚的军事哲学思想

尉繚，战国中晚期魏国军事家，从商鞅之学，曾与魏王论政，公元前237年入秦，助秦王统一六国。秦始皇“衣服食饮与繚同”，著有《尉繚子》29篇。

尉繚具有大一统的军事思想。他提出通过战争“北兼广大，以一其制度”。（《尉繚子》卷五《兵教》下）主张用战争完成统一大业，反映出新兴地主阶级对待战争的积极态度。在军事思想中，具有朴素的唯物主义观点。他说：“刑以伐之，德以守之，非所谓天宫、时日、阴阳向背也。黄帝者，人事而已矣。”（《尉繚子》卷一《天宫》）他还举了许多例子说明天文星象、占卜时日迷信，不如人事在战争中所起的作用。这种离开阴阳五行的军事思想在当时是很进步的。

尉繚子对政治与军事的辩证关系有相当深刻的认识。他说：“兵者，所以诛暴乱、禁不义也。”（《武仪》）又说：“兵者，以武为植，以文为种。武为表，文为里。”（《兵令》）这些认识都是正确而深刻的。总之，尉繚子的军事思想在统一六国中起到积极作用，是先秦军事哲学思想中的一家之言。

其它哲学流派。春秋战国时期，除了上述儒、墨、道、法、兵，各家哲学流派之外，还有以惠施、公孙龙为代表的名家哲学和后期墨家的名辩思想，邹衍的阴阳五行学说以及《吕氏春秋》的杂家思想。统一在这里论述。

a. 名家学派的哲学思想

战国时期，纵横家苏秦称依据法律条文辩论是非的人为“刑名之家”（《战国策》卷十九），司马谈《论六家指要》中称之为“名家”。春秋后期郑国的邓析即为名家。名家学派的代表人物为战国时期的惠施与公孙龙。

惠施（约公元前370—前318年），宋国人。他是庄子的朋友，但思想观点不同，其著作已佚。《庄子·天下篇》保存了他的“历物十事”，《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书也保存了一些片断。

惠施的“历物十事”贯穿着合同异的思想。他认为：“大同而与小同异，此谓之小同异；万物毕同毕异，此谓之大同异。”这里指事物本身的同一与

差别的相对性，但他强调事物的同一性，而推出“泛爱万物，天地一体”的结论。在“名”、“实”关系上，他承认“实”是第一性的，而“名”是实的反映。

公孙龙（约公元前 320—前 250 年）战国末期赵国人，与邹衍同时。他是平原君的门客，曾劝说赵、燕“偃兵”，很可能受了宋、尹“禁攻寝兵”主张的影响。其著作《公孙龙子》现存 6 篇，有《坚白论》、《白马论》、《指物论》、《通变论》、《名实论》和《迹府》。

与惠施的“合同异”相反，公孙龙的哲学思想则是“别同异，离坚白”（《淮南子》语）。他完全脱离感性认识，只强调对事物性质从概念上进行逻辑分析，具有浓厚的形而上学色彩。“白马非马”是他在哲学上进行形而上推论的著名命题。

公孙龙是这样论证的：“马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也，故曰：白马非马。”这是说，“马”与“白马”的内涵不同，但忽略了其相同的部分。又说：“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致”，所以“白马非马”。这里是从外延上论证“白马”的局限，而夸大“非马”的结论。又说：“白马者，马与白也，白与马也。故曰：白马非马。”这又进一步从事物的部分形而上学的性质上加以区别论证，而忽略了其内在的统一性与联系，从而得出错误的结论。

公孙龙的论证在逻辑和概念的分析方面有其深入的细致的独到之处，但他夸大了个别与一般的差别，甚至完全割裂起来，并加以绝对化，结果导出由个别否定一般，割断事物间内在联系的结论，否定了事物的存在，而陷入客观唯心主义，在哲学上称之为诡辩。

b. 阴阳家邹衍的哲学思想

邹衍是诸子百家中阴阳家的代表人物（约公元前 324—前 250 年），与公孙龙为同时代人。燕昭王二十四年（公元前 288 年）邹衍离齐赴燕，受到极隆重的礼遇。其学说为夹杂着巫术迷信的阴阳五行说。

在天道观上，邹衍认为“五行相次转用事，随方面而服”（《史记》集解引如淳语）即主张五行相生说。邹衍的五行相生说带有迷信神秘色彩。如认为与木、火、土、金、水相应有春、夏、季夏、秋、冬。天子坐明堂也应有相应的东、南、中、西、北方位，穿上相应的青、赤、黄、白、黑各色服装，发布教令。所以刘勰《文心雕龙·诸子》说：“邹子养政于天文。”

邹衍的五行相生说在社会观上转为五行相胜说，曲折地反映出当时的社会形势，他说：“五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火。”（《淮南子·齐俗训》高诱注引邹语）这是用阴阳五行说来解释社会现象，并成为后世封建统治阶级“奉天承运”的理论根据。

邹衍的大九州说是对古代地理学的重大贡献。他认为“赤县神州”只是世界的一部分，“如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。”这是从当时中国已与朝鲜、日本有所交往的一种遐想，反映出人们的活跃开阔思想。

c. 《吕氏春秋》与百家融合

战国末期，秦国行将统一天下之际，秦相吕不韦聚集门客三千“人人著所闻”，“以为备天地万物古今之事”，编成了《吕氏春秋》一书，成为中国古代各派学术的融合性著作。

班固认为《吕氏春秋》“兼儒墨，合名法”（《汉书·艺文志》），清代学者汪中也说：“《吕氏春秋》出，则诸子之说兼而有之。”（汪中代毕

沅序《吕氏春秋》，载《述学 吕氏春秋 附考》)

《吕氏春秋》对诸子百家兼收并蓄，因而保存了各家学派的思想资料，成为先秦诸子思想资料汇编。许多古代的遗文佚事也靠它得以保存。如杨朱、宋钐、尹文、惠施、公孙龙等人的著作早已失传，但在《吕氏春秋》中却能找到。同时，《吕氏春秋》还保存了大量古代农业科学技术方面的资料。

《吕氏春秋》在观点上具有调和色彩，反映了当时百家融合的趋势，其编书的方法和体例对后世《太平御览》等类书具有很大影响。

