

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界古代后期哲学思想史



世界古代后期哲学思想史

一、动荡世界的哲学思考

物质文明和精神文明是历史前进的两大巨轮。人类历史上任何一次重大的社会变革，都是这两个文明积累、发展和共同作用的结果。物质文明的积累、发展，为社会变革提供了生产力条件；精神文明的积累发展，为社会变革提供了思想理论条件，而思想理论的最高结晶便是哲学。

本书所要论及的是世界古代后期的哲学思想，时间大约从公元前3世纪到公元5世纪中叶。这个时期，世界上几个重要的国家和地区大都处在古代奴隶制社会的后期，有的先进国家已进入中古封建社会。整个世界的特点是社会在变革，在动荡。

这个时期的罗马，正处在共和国后期和帝国时期。罗马的古典奴隶制正由盛转衰，直到走向最后灭亡。共和国时期的罗马奴隶制曾出现过空前繁荣的局面，这种繁荣是建立在对奴隶极残酷的压榨的基础上的。随着繁荣期的到来，社会生产力提高了，社会财富增多了，奴隶贫民的境况却每况愈下。奴隶制度所固有的不合理性愈来愈明显地暴露出来，社会的危机随之而至。公元前2世纪，罗马境内的阶级斗争尖锐起来。公元前137年，西西里岛上爆发了第一次奴隶大起义，他们杀死奴隶主，占领农庄。他们建立自己的军队，甚至建立了自己的国家，推选出自己的国王。起义坚持了5年，最后终于失败了，但它留下的影响是深远的。不久，意大利农民起义，第二次西西里奴隶大起义接二连三地发生，直到公元前73年，意大利半岛上爆发了世界古代史上规模最大最著名的斯巴达克起义。起义横扫了整个半岛，震撼了奴隶主阶级的统治。奴隶贫民的起义、暴动反映了社会下层对残酷的奴隶制度的不满和反抗，说明奴隶制度的危机已经来临。面对下层人民的反抗斗争，统治阶级内部矛盾也尖锐起来。他们当中不同阶层的人提出不同的对策，一部分人主张通过社会改革，缓和社会矛盾，其中包括扩大平民的权力，也包括改变剥削方式，减轻对奴隶的压榨。另一部分人却要求强化国家机器的镇压职能，建立强大军队，实行军事独裁，以强有力的军队和国家权力来维护奴隶制度。这样，罗马共和国后期统治阶级内部争夺独裁权力的斗争异常激烈。苏拉、恺撒相继实行军事独裁。恺撒时期，曾与另外两个军事政治寡头庞培、克拉苏明争暗斗，形成所谓“前三头政治”。最后恺撒战胜了他的政敌，建立起独裁统治，但不久便被反对派刺杀。紧接着，屋大维、安敦尼、雷比达又形成了所谓“后三头政治”，经过激烈地争夺战争，屋大维终于取胜，于公元前27年建立元首制，罗马共和国被帝国所取代。

罗马的历史是伴随着一系列的扩张战争发展的，帝国建立后，这种扩张活动进一步加剧。到公元前1世纪左右，罗马成为一个地跨欧亚非三洲的军事帝国。帝国的扩张曾经给罗马奴隶制经济带来了再度的繁荣，可是好景不长，到3世纪，帝国又遇到了严重的危机。不久，在不断的奴隶起义、被占领地区人民的反抗斗争以及外族入侵的打击下，帝国分裂了。476年，西罗马帝国灭亡，在西欧统治达一千多年的奴隶制度宣告灭亡。欧洲进入了中世纪。

早在共和国后期罗马奴隶制的危机中，一种新的剥削关系就开始出现了，那就是隶农制。隶农制出现的原因除了生产力进步的因素之外，主要来自两个方面，一是奴隶们反抗残酷压迫的斗争迫使奴隶主改变剥削方式，二是一部分奴隶主在生产力提高的情况下，从自身的利益考虑，奴隶制限制

了生产的发展，改变剥削方式多少提高生产者的人身地位，更有利可图。这种隶农制的出现，说明奴隶制已经过时。帝国时期，隶农制不断发展，又经过了几百年的演变，最后终于以封建农奴制取代了奴隶制。经济和政治领域的这些变化，必然引起哲人们思考，随之而来的便是古代哲学的衰落，为封建中世纪统治服务的哲学的萌芽也象封建生产关系一样，在古代社会的母腹中孕育着。古代罗马的哲学就是在这样的社会氛围中成长的，而它的思想来源却是古希腊哲学。

人们一般认为，古罗马哲学在理论上是古希腊哲学的继续，是一脉相承的。总的来看，古罗马的思想文化一直深受外来文化的影响，首先是希腊文化的影响。从地域看，罗马与希腊相近，随着罗马不断扩张，也越来越将本属希腊文化圈的地区并入自己的版图。希腊人在政治上降为罗马的属民，但在文化上则更多地影响了罗马人。“希腊化”世界的各派哲学对罗马人的哲学产生了巨大的影响，也可以说是直接哺育了古罗马哲学的成长。

罗马人继承了希腊哲学的另一个原因是，他们的哲学根本上都是奴隶社会的思想体系。但是，古罗马哲学似乎没有古希腊哲学那样辉煌，似乎没有达到古希腊哲学的水平，显得暗淡无光。其实，这正是欧洲古代奴隶社会没落趋势在认识领域的反映。正因为如此，古罗马的哲学家们，除了卢克莱修对古代唯物主义哲学作了一个闪光的总结外，其他人大都表现了一种无可奈何的情绪，或者向宗教神秘主义靠拢的倾向。而斐洛、奥里根和奥古斯丁等人的哲学则是直接为基督教服务，被基督教利用或为基督教辩护的教父哲学。他们为中世纪的经院哲学奠定了基础，是通向中世纪意识形态的桥梁。

西亚是古代世界重要的地区之一。从公元前3、4世纪到公元前1世纪，巴勒斯坦的犹太人创立了犹太教哲学。公元前后，罗马人占领了这一地区，他们的历史中断了，但他们的宗教却直接孕化出基督教。罗马人征服了他们的国家，然而，他们的宗教及宗教哲学却风靡了整个罗马帝国，给西方世界以极大的影响。古代后期的波斯人建立了安息帝国和萨珊王朝，他们也曾创立了拜火教和摩尼教。他们的二元对立观为哲学发展史作出了突出的贡献。

孔雀王朝到笈多王朝统治时期的印度，正处在奴隶制走向解体的阶段。印度的历史是比较复杂的，早在公元前6世纪，印度的列国时代，以种姓制为支柱的印度奴隶制社会就遇到了严重的危机。社会各阶级把仇恨和矛盾指向维护种姓制的婆罗门教，兴起了以佛教为代表的反婆罗门的沙门思潮，向维护奴隶等级制度的婆罗门教开战。在这一思潮中，佛教提出了“众生平等”、“慈悲”、“惠爱众生”等观念，给残酷的奴隶制度及其种姓等级制度以沉重的打击。孔雀王朝的阿育王曾把佛教定为国教。这个庞大的统一帝国盛极一时，然而佛教提出的新价值观念的传播，却与帝国内部经济的发展以及正在生长的封建因素一起，瓦解着帝国奴隶制度的基础。大约与这个统一帝国瓦解的同时，作为社会结构中支配形态的奴隶制度，也日益解体了。公元4至6世纪的笈多王朝，是印度由奴隶社会向封建社会过渡的时期，到7世纪的戒日王帝国，封建制度最后确立。在这个漫长的过渡阶段中，印度各派思想家都在为新的社会寻找理论根据。这时婆罗门教重新为争夺意识形态的统治地位，不断调整着自己的学说，去适应社会的需要，形成了所谓正统六宗。他们纷纷著书立说，在哲学史上被称为“经书时代”。佛教在释迦牟尼死后则出现了分裂，进入部派佛教时期，后来逐渐形成了大乘佛教，盛极一时。然而，佛教的完全出世态度不利于它的发展，因此，它在古代后期逐渐被排

挤出印度社会，印度教在印度中世纪占据了统治地位。然而，佛教的影响并没有因此而消失。一方面，它传播到中国及东南亚各国，作为儒家思想的必要补充，成为这些国家和地区中世纪意识形态的一部分。另一方面，他的许多思想观念也被印度教所吸收，仍然在印度社会中发挥着作用。

中国是世界上最古老的国家之一，早在公元前5世纪，已经进入了封建社会。公元前6世纪的春秋时期是中国奴隶制瓦解的时期。在那个阶段上，随着中国社会经济，政治的变革，新的生产力和生产关系的萌芽，中国思想界也在剧烈的社会动荡中思考着。各派思想家都在寻找救世济危的良方，出现了儒墨道法等不同的学派，并在战国时期形成了百家争鸣的局面。其中，儒家的“仁爱”、“德治”等主张，是对奴隶制下残酷现实的否定，起到了思想启蒙的作用。但是，中国社会没有象欧洲那样，在古代晚期为中世纪准备下成熟的思想，儒墨道法家只是提供了丰富的思想素材，当封建社会形成之后，思想建设的任务还没有最后完成。经过百家争鸣，各派学说在争鸣中不断融合，到秦汉统一王朝建立以后，这种思想统一的步伐也加快了。经过秦代和汉初的实践探索，到汉武帝时的董仲舒基本完成了这个思想统一的任务。经过他加工整理，吸收道法阴阳诸家之长的新儒家思想被确立为中国封建社会的统治思想。但是，尽管董仲舒强调了天人感应等神学观念，但是儒家思想毕竟不同于宗教。中国思想中缺乏宗教的成分，这是不能满足封建社会需要的。因此，中国的道教开始形成，印度的佛教也传到了中国，在魏晋南北朝时期兴盛起来，成为中国封建意识形态的一个重要的补充。

纵观世界古代后期的哲学史，尽管各国各地区哲学思想的内容，形式千姿百态，但是有两点是共同的：

第一点，从社会政治思想或伦理思想方面，大都程度不同地表现出了调和社会矛盾，鼓吹社会平等和仁爱的思想倾向，客观上起到了否定残酷的奴隶制的思想启蒙作用。中国的儒家、墨家都主张仁爱，孔子曰：“仁者爱人”。墨子要人们“兼相爱，交相利”。印度佛教明确提出“众生平等”、“慈悲为怀”等等。在罗马，西塞罗提出了“等级和睦”的理论；新斯多亚派的塞涅卡进一步发挥了“人人皆兄弟”的思想，也提出了仁慈、宽恕等观念。他的这些观念被后来的基督教所吸收，并随着基督教广泛地传播。这些不同地区不同国度的思想家，在古代奴隶社会后期均产生了基本一致的认识，决不是偶然的巧合，这是他们在动荡的社会现实面前思考的结晶。他们提出这些主张时的用意或许有所差异，但基本的一点是为了缓和社会矛盾，挽救社会危机。从这一点出发，他们要求下层人民各安其份，同时也要求社会上层去行仁政，善待下层的人民，避免激化矛盾。我们应该看到，他们的这些说教有束缚下层人民反抗斗争的手脚的一面，同时又有劝导社会改良的一面。作为一种全新的价值趋向，他们的思想对促进新生产关系的形成乃至新的社会制度的诞生都有一种催化的作用。

第二点，古代后期的唯心主义哲学大都呈现出神秘主义的趋向，明显地向着中世纪宗教神学世界观过渡。印度是一个宗教的国度，它的哲学思想本来就主要以宗教的形式表现出来。中国的哲学，经过董仲舒的改造，儒家思想在汉代成为一个神学经学体系，具有浓厚的宗教色彩。魏晋玄学，更是将道儒合流，并且受佛教的深刻影响。中国的道教也在这个时期形成，外来佛教也在这时兴盛起来，给中国哲学思想乃至整个社会以重要的影响。在罗马，哲学的宗教神秘主义倾向更为清晰。西塞罗公开宣称“我同意神灵存在”，

认为神灵是永恒的，灵魂不死，并主张禁欲主义和宿命论，已具备宗教神学的雏形。新斯多亚主义也突出发展斯多亚派的宿命论和禁欲主义观念，而抛弃了早期斯多亚派的唯物主义因素，完全蜕化为一种单纯的宗教伦理体系。爱比克泰德和奥勒留则更直接与正在形成发展中的基督教相互影响，简直就是基督教哲学的前身。新怀疑论更是神秘主义的典型，他们认为事物不可知，真理不可得，无论感性知觉还是理性思维都不能提供可靠的知识，他们把追求心灵宁静当作最高的精神境界。新柏拉图主义的“太一”流溢说，简直就是上帝创造万物的翻版。那个无可名状、不可言说的神秘的绝对的最高精神实体“太一”也就是神。可以说新柏拉图主义是古希腊哲学向基督教神学过渡的中间环节。

当然，古代后期也有一些唯物主义和无神论哲学家对宗教唯心主义提出了尖锐的批判。罗古的卢克莱修、印度的胜论派等东西方哲学家们都提出和阐发过原子论的思想，但是中世纪所需要的是宗教唯心主义哲学，因此，在新旧制度交替的时候，宗教唯心主义占了上风是可以理解的。另外，原子论的发展也受到了种种限制，在实证科学未出现之前，原子论只能是一种假说，已无法继续向前发展了。人们无法证实原子的存在，宁可相信权威，走向信仰主义也是一种必然。而信仰主义，宗教神秘主义正是中世纪意识形态的特征。

二、古罗马哲学

古罗马哲学在理论上是古希腊哲学的继续，是一脉相承的。这种情况不是偶然的，因为古罗马思想文化的形成受古希腊思想文化的影响比较大。同时，这也与古希腊罗马政治历史的演变有密切联系。

古罗马思想文化虽植根于自己的土地，但却一直深受外来影响。从地域上看，古代罗马的意大利南部和西西里，就是古代希腊世界的西部，这块地区被称之为大希腊。从历史的发展来看，罗马共和国早期的文化受北方邻邦伊达拉里亚的影响较大，而伊达拉里亚文化是隶属于希腊文化圈的。公元前3世纪，罗马人统一了意大利、占据了西西里，这个地区的希腊殖民城邦相继并入罗马的版图，同时因为地缘的变化，与希腊各城邦的接触更直接也更频繁了，希腊人的先进文化随之输入。到公元前2世纪中期，罗马征服了整个巴尔干半岛，全部希腊化世界变为罗马的国土，更多的希腊艺术作品和各学派的著作学说流入罗马。希腊人在政治上降为罗马的属民，但在文化上则更多地影响了罗马人。而毫无疑问，“希腊化”世界的各派哲学也在意大利得到广泛传播，对罗马人的哲学产生了巨大的影响，直接哺育了古罗马哲学的成长。所谓的罗马哲学不过是希腊哲学的继续和发展，所以在理论上它们是一脉相承的。

从社会政治历史的发展来看，古罗马也曾是一个城邦制国家，罗马奴隶占有制早期的社会历史，基本上经历了同古希腊奴隶占有制相似的发展道路。古希腊罗马的奴隶制是一种极其残酷的剥削制度，但是它是人类社会历史发展的必然趋势。恩格斯曾指出：没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。自然也就不会有罗马的文化。古希腊罗马的哲学正是伴随着这种奴隶制度而产生发展的。这种哲学首先是奴隶主阶级的哲学，是奴隶主阶级的思想体系。这主要是因为奴隶主阶级在政治经济上占据着统治地位，他们利用自己的统治权力，垄断了社会的精神文化。但是，奴隶主阶级内部又存在着不同的阶层和集团。它们各自有其不同的利益和要求，因而形成不同的哲学派别。这种相同的政治历史状况也是造成古希腊、罗马哲学在理论上呈现共性的重要原因。

总的说来，罗马人在哲学上不象早期希腊人那样穷究宇宙的本性和人生的根蒂，他们更侧重于实际。他们希望在哲学中，能够找到为其所用的某种行为准则或治国方法。由于罗马的思想家的“无能”，他们没有建立起自己独立的思想体系，而只能对希腊哲学改头换面，调和各派思想为其所用。所以古罗马哲学的折衷主义色彩浓厚，在共和国后期，就出现出了西赛罗的折衷主义。此时，罗马共和国的内部斗争尖锐。新兴的“骑士”民主派和贵族奴隶主之间，在如何对待贵族专制和民主主义，如何对待奴隶起义和平民运动等问题上发生了分歧。以西赛罗为代表的贵族奴隶主思想家，力图证明实质上是贵族专权的共和国的合理性；而卢克莱修则公开申斥贵族的腐化和贪得无厌，宣传希腊民主主义的理想，成为多少符合平民利益的骑士民主派的代言人。公元前27年，罗马从共和制改变为帝制，结束了统治集团内部长达百年的斗争。在市国统治的前期，奴隶主专权的社会基础扩大了，奴隶起义和平民运动也暂时处于低潮。然而这种再度繁荣的局面并不长久，大约从公元3世纪起，被压迫者的起义以更新的力量和更大的规模爆发起来，加以外族不断入侵，西罗马帝国终于垮台，结束了在西欧统治了1000余年的奴隶社

会。反映这一时期的特点，就出现了各种唯心主义、怀疑主义和宗教神秘主义的流派。

毫无疑问，古代罗马的哲学是欧洲古代哲学的重要组成部分，是欧洲哲学发展史上的一个重要阶段。但是，作为古希腊哲学的尾声和余脉，它的成就显然不能与鼎盛时期的希腊哲学相提并论，即便是与希腊化时期——这个希腊哲学的暮年相比，它也仍有不及。不过，在某些方面，古罗马的哲学与希腊化时期的哲学倒是颇有类似：各种唯心主义哲学占据了主导地位，哲学不再有早先蓬勃发展的生命力，表现了古代哲学的没落。最后，罗马的哲学公开和基督教神学合流，走向了“暗淡的结局”，向中世纪哲学过渡。

1. 卢克莱修哲学

提图斯·卢克莱修·卡鲁斯（约公元前 99—前 55 年）是罗马共和国晚期的唯物主义思想家。关于他的生平，我们只知他出生于罗马共和国的末年，是凯撒的同代人，历史上未留下任何其他可信的记载。据传卢克莱修患有间隔发作的精神病，最后因病服毒自杀。他用毕生精力写成《物性论》哲学诗篇 6 卷。卢克莱修留给后世的这部唯一著作是在死后发表的，原稿不复存在，抄稿屡经改动，在古代和中世纪漫长的时间里受到蒙昧主义的长期压制，湮没千余年，直至 1473 年才被意大利人文主义者波吉奥发掘出来。《物性论》是一部溶哲学、科学与诗歌为一体的杰作，马克思主义的经典作家盛赞卢克莱修是“真正罗马的史诗诗人”是“朝气蓬勃，叱咤世界的大胆诗人”。在书中，卢克莱修以科学的态度和形象化的语言揭示了自然、社会以及人类灵魂的本性和规律。另外，由于德谟克利特和伊壁鸠鲁两人著作的失传，《物性论》也成了研究这个学派的珍贵文献，它被认为是填补两人著作失传后造成的知识空隙的一部力作。

卢克莱修时代的罗马共和国是这样的。经过 200 多年的侵略扩张，罗马已从台伯河上的小城邦一跃而为横跨欧亚非的地中海霸国，社会经济结构和阶级关系都发生深刻变化。它幅员广大，但并不是统一的国家，对罗马以外的被征服民族，压榨十分残酷。公元前 71 年，斯巴达领导的奴隶战争，震撼了整个罗马世界，激化了各种社会矛盾，统治阶级内部层出不穷的战争，从前三头同盟到凯撒独裁，都是争夺政权的归属问题。总之，社会动荡不安，风气奢靡是共和国末年的特点。此外，在罗马国内宗教也大行其道。罗马的宗教与希腊不同，它是罗马专制统治的掩护物。罗马本是多神教国家，在它征服各民族之后，又吸收了各民族的各种功能的神以及各种带巫术性质的迷信形式。罗马的贵族政体，从开始就利用宗教使政权变得神圣。他们把它做为束缚人民的工具，表达自己的目的和压迫一般平民。

在这样一个迷信充斥、精神颓废的社会里，罗马的哲学也和罗马宗教一样，以极粗俗的形式传播着。希腊化时代的斯多亚主义、怀疑论流行于罗马。罗马的斯多亚派宣扬天体神圣，天体可以控制地上人类的命运、人必须服从绝对力量的宿命论。罗马时代的新怀疑论者比他们的祖师走得更远，在反对独断主义的借口下，他们怀疑一切知识的真实可信，对社会政治疏远冷漠。显然，这种思潮是十分适合罗马社会的。

就是在这种社会背景下，卢克莱修为驱散罗马土地上的宗教迷雾，为反对怀疑论者对理性力量、对社会生活丧失信心，他将中断 200 多年、影响日渐减小的伊壁鸠鲁哲学介绍到罗马，振作罗马的民族精神，使它继续发挥战斗无神论的伟大作用。运用原子论的锐利武器，卢克莱修向宗教、唯心论哲学展开了猛烈的批判。

(1) 对原子论的继承和发展——原子论的完成者

原子论学说是古代朴素唯物主义的最高成就，它确立于古希腊的德谟克利特，希腊化时代的伊壁鸠鲁对它作了重要补充和发展。伊壁鸠鲁之后，古罗马的卢克莱修也是一个能真正领略德谟克利特学说精髓的人。他对原子论哲学进行了更为系统的阐述和说明，成为原子论的完成者。

首先，卢克莱修继承了古希腊唯物论先驱的基本观点，认为“无不能生

有，有也不能变无”。这个古代世界的物质不灭理论，已为近代科学所证实，迄今仍然是一切唯物主义哲学的基本出发点。卢克莱修在《物性论》中，以大量的经验事实和逻辑上的类比推理，详细阐明了这一规律。

卢克莱修认为，自然界没有什么东西能从无中产生，每种东西总有自己的质料，自己原初物体所寄托的东西。种瓜得瓜，种豆得豆，万物各如其类，各有各的秘密力量不可变更。春天洒满玫瑰，夏天布满谷穗，秋天果实累累，都是由于他们有一定的种子，并经过一定的季节、一定的时间和一定的营养；而如果一切可以从无中来，那么，任何东西就可以产生任何东西，人可以从大海生出，鱼可以从陆地长出，禽鸟会突然自天而降，果子可以长在任何一棵树上，牛羊牲畜及一切猛兽，都会充斥满地。果真如此，整个世界就会变成一个变幻无常，忽生忽灭，没有任何法则和规律的偶然的堆积。我们将无法断定春天一定有玫瑰，夏天一定有谷穗，秋天一定有葡萄了而这是不可能的。

基于同样道理，一切既已产生的东西，也不会归于无。因为所有这些东西，都带着同样的不朽的种子存在。

自然用它们来创造一切，
用它们来繁殖和养育一切，
而当一件东西终于被颠覆的时候，
她又分解为这些始基。

万物有生灭变化，但作为万物始基的物质则是永恒的。自然总是以一物来建造他物，只是此消彼长而非绝对毁灭。

众多的事物共有着原始物体，
有如那单个字母拚成了无数单词，
这说法我看完全能够成立，
不象说无中生有那样荒唐无稽。

这个“原始物体”组成了众多物质，它是自然的物质基础，也是自然之所以有一定的规律性的成因。在卢克莱修的学说里，它是构成事物的较小的物质单元，他称它为“原始物体”、“始基”、“原始胚种”、“种子”、“元素”等等，实际上就是德谟克利特和伊壁鸠鲁所说的“原子”。原子的特性是永恒的、不可分的，原子的形状各种各样，每种形状的原子的数目是无限的。它们象字母构成单词一样，构成了不同的事物。这些看法基本承袭了伊壁鸠鲁的观点。但卢克莱修以大量的取自日常生活的例子，旁征博引，证明了原子的存在，也反驳了有些人以原子的不可见进而否定其存在的说法。他指出：风虽不可见，但却能鞭打我们的面孔和身体，翻沉船只，拔出大树；湿气的微粒虽然人们看不到，但一件衣服在海滩边打湿了，可以在太阳下晾干；手指上的戒指日久可以磨薄，铺路石可以磨穿。这些例子说明，构成万物的原始物体（原子）虽然不能为感官觉察，但它的存在是毋庸置疑的。

除了原子以外，卢克莱修认为，万物的另一个本原就是虚空。所谓虚空，就是“一种空无一物而且不可触的空间。”卢克莱修认为，虚空和原子一样，既不能创造，也不能消灭，它们是自然界统一的和不变的始基。原子与虚空，

卢克莱修：《物性论》第1卷，商务印书馆1959年版，第5页。

《西方哲学原著选读》上卷，第198页

卢克莱修：《物性论》，转引自《西方哲学原著选读》上卷，第200页。

两者具有同等的实在性，一切事物都是由原子和虚空构成的，原子和虚空之外别无他物存在。“独立存在的全部自然，是由于两种东西所构成：由物体和虚空。而物体是在虚空里面，在其中运动往来。”卢克莱修强调说：

世界上的东西并不是上下四周
都被物体挤满堵住：
它们里面有一种虚空——
认识了这一点，对你帮忙会不少，
它会使你免于日久疑惑不止，
永远究问一切而对我所说的失去信心。

虚空之所以是客观存在的，是因为它是原子运动的条件和场所，没有虚空就没有运动。从德谟克利特以来，原子论便十分强调虚空的客观实在性，原因也在于此。德谟克利特以原子与虚空具体化了赫拉克利特的存在与非存在的概念，重新恢复了被爱利亚派所否定的运动理论。卢克莱修则高举德谟克利特的大旗，批评了赫拉克利特与阿那克萨哥拉等前辈的共同缺点：

而且，既然是伟大的人
他们的失败也就更沉重更厉害：——
首先因为既然从事物中驱逐了虚空，
他们却又赋予它们以运动，
而且让柔软和组织松懈的东西存在，

……………
可是又没有虚空混杂在它们的躯体中。

卢克莱修举了大量的例子，如石洞里总有水滴渗出，养料灌注树干、树枝，声音穿透墙壁而回荡，如果不是虚空的存在，那么这一切情形都不会发生，就无法说明坚实物体的可透性，也无法说明同等体积的东西，重量却可以不同。

第三，卢克莱修对原子运动，特别是原子偏离学说作了进一步的阐述。他指出：

所有物的原初胚种必定是
或者由于它们自己的重量，
或者由于外面另外一个胚种的撞击而运动。

原子在虚空中的运动，就像太阳的光线斜穿过屋内的黑暗厅堂，许许多多的微粒在所照亮的空间里，不停地互相撞击、角斗，没有休止；原子的运动又是肉眼难见的，因此表面上看来整个事物好像是静止不动的，实际上原子却永远处于运动之中。好比山坡上的一群绵羊，远看似乎不动，实际上却在移动跳跃着，缓缓地前进；又好比站在远处高山上观看平原上的一场战争演习，看起来不过是一些停在平原上的静止不动的闪光，但实际上那里却刀光剑影缭乱四射。

卢克莱修毫不怀疑运动是自然、社会的普遍现象，即使从经验事实看是静止的，但始基却永远在运动，一切与岁月偕逝；在社会领域内，一些民族

卢克莱修：《物性论》第1卷，转引自《古希腊罗马哲学》，第391页。

卢克莱修：《物性论》，转引自《西方哲学原著选读》上卷，第199—200页。

卢克莱修：《物性论》第1卷，商务印书馆1959年版，第40页。

卢克莱修：《物性论》，转引自《西方哲学原著选读》，上卷，第201页。

强大，而另一些却衰落下去。那么，运动的真正根源是什么？在原子论的发展史上，伊壁鸠鲁曾经发展了德谟克利特的学说，提出由于原子本身有重量，因而造成了原子的运动。而原子由于内在的原因产生偏斜，正是这种偏斜引起了原子的互相碰撞而造成始基的不同形式的结合，形成无数的宇宙。在这里，原子的偏斜成为事情的关键。恰恰在这个关键问题上，卢克莱修在理论上作了重要的补充和修正。伊壁鸠鲁虽然提出原子由于内在原因自动产生偏斜，但这也只是在不否认德谟克利特的原子直线运动的必然情况下，承认原子作自动偏离运动的偶然性。而卢克莱修已经看出如果只有原子的垂直下落运动，原子是不会结合的。造成原子结合的真正原因，不是原子的重量，“任何重量就本身而言都不能够有倾斜的运动”，而是原子本身具有脱离轨道的倾向。不是原子的撞击产生了原子的偏斜，而是原子的偏斜产生了撞击，才有原子的结合。卢克莱修深深懂得承认原子的偏斜该有多么重大的意义！他指出如果没有原子的偏斜，原子之间就不会有撞击，而“自然就永远不会把什么东西创造出来”。如果不承认某种运动的新的开端：

……那么大地上的生物
将从何处得到自由的意志，
如何能从命运手中把它夺取过来，——
我们正是借着这个自由意志，
而向欲望所招引的地方迈进。

卢克莱修断言，这种原子偏斜运动，是发端于心灵的意志。“有时确实是由于意志的裁决，全部物质就被迫改变它的路线。”

卢克莱修的原子偏斜说，不仅从理论上保卫了伊壁鸠鲁的原子论的真髓，而且在实践上亦为反对斯多亚主义、坚信人类理性力量奠定了可靠的基础。

第四，卢克莱修阐述了宇宙的无限性和有无限多世界的思想。世界是有限还是无限？这是古代自然哲学争论已久的问题。卢克莱修的唯物主义思想并不与常识相违，他认为，我们居住的世界是有限的，因为凡在时间中诞生的，也必然在时间中死去，一切无非是原子的结合和分离。所以，他认为我们居住的世界不是永恒的，是要毁灭的。但宇宙就其整体来说则是永恒的和无限的。所以如此，从空间上说，它可以无限伸延而没有极限；从时间上说，它与物质存在密不可分，而物质的本原数目是无限多的。这样，卢克莱修将物质、运动、时空联成一体，构成了宇宙无限性的观念。依据同样的道理，他大胆推论我们所居住的地球，并不是神为我们创造的唯一世界，世界是有无数多的。既然山间逡巡的野兽、沉默有鳞的鱼类、各式各样的飞鸟以及人类子孙后代都只是某一种种类中的一员，为什么不可以设想大地、太阳、月亮也不是孤立存在的，而是同类中的一员呢！基于宇宙无限和有无数世界的思想，卢克莱修坚决反对神创世界说，认为神总在过着无忧无虑的宁静生活，所以自然是自己工作着，不受神灵控制的，要设想有某种力量（神）来统治无边无际的无限多的宇宙是不可能的。这样，卢克莱修便将神灵从自然中驱逐了出去。

卢克莱修：《物性论》第2卷，商务印书馆1959年版，第75页。

同上书，第77页。

同上书，第78页。

(2)对宗教迷信的批判——无神论者

从原子论出发，卢克莱修针对当时罗马现实思想斗争的特点，展开了对宗教迷信的批判，他给自己规定的目标就是要能用一切方法坚强不屈地抵抗各种宗教和预言者的威胁，因此可以说，反对宗教迷信，是卢克莱修为自己规定的研究哲学的中心任务。批判罗马时代流行的各种有神论和唯心论，构成了《物性论》的主旨和基本内容。

卢克莱修十分注重对宗教本质的批判。宗教的出现，在社会发展的一定阶段上有其不可避免性，他在宗教刚刚开始支配人类意识的时候，就十分准确地提出了：神是从梦中肖像而来，是对自然灾变的敬畏而来，恐惧和无知是产生宗教的主观因素。在卢克莱修时代，罗马宗教对象的来源主要是两个方面，其一是天体的崇拜，其二来自自然界的奇异灾变，因为这两者使人觉得，自然“永远有一种隐藏的力量如此不容反抗地践踏人类”。但卢克莱修通过自己的研究大胆论证了天、地、海洋并不是罗马人所认为的那样是神圣实体，凡人诽谤它要受它惩罚，他认为三重自然本是时间中形成的东西，它必然也在时间中毁灭，既谈不上有神圣性质，更不必跻身于神灵之列。卢克莱修从他的天文学研究中得出了远比伊壁鸠鲁更为彻底的无神论结论：世界的诞生，既不是按照计划，也不根据契约，而是自然发生的。他甚至认为，整个世界本身也是能够毁灭的。这虽然很难证明，但它既在时间中诞生，也会在时间中毁灭，而世界既然如此充满缺点，它就绝对不会成为神灵的驻地。

自然界中的奇异灾变和不可预测性，给人类带来了威胁和恐惧，成为罗马宗教对象的另一重要来源。为此，卢克莱修对许多自然现象进行详细考察，认为雷电不是什么神灵的震怒，而是高空疾驰的云块互相撞击而成；传说被称为“幽冥之门”的亚味拿斯湖，飞鸟经过都会坠湖而死，实际也不过是刺鼻的硫磺所致；其它如尼罗河的涨水、磁石吸铁、亚蒙神庙的泉水白天冷而夜间热等等，也都是按自然的法则产生的，并非宗教的天意领域。

既然自然界中并不存在神灵，那么神的观念又是如何潜入人心的呢？卢克莱修认为，这和对灵魂本性的认识有关。他以原子论为武器论证了灵魂的物质性：

心灵和灵魂是物质的

因为既然我们能看到它能驱策四肢，
能从睡眠中夺回身体，能使脸色改变，
能统治和左右整个人的状况，

——如果没有接触是不可能的，没有物体则不会有接触，所以他认定灵魂仅仅是与肉体相联系的某种特殊物质。而且，他依据大量的经验观察和逻辑推理发现：灵魂和肉体一起诞生、一起长大，灵魂和肉体一样有痛苦，同样，灵魂也随肉体的灭亡而灭亡。卢克莱修以其细密的考察得出了合乎科学的结论：生命的本质在于二者的结合。卢克莱修认为，人类之所以会有灵魂不死的信仰，还有主观意识方面的根源，这就是对死的恐惧。正如我国清代无神论者熊伯龙所说：“畏死心迫，神明说兴。”人类既然有灵魂不死的观

卢克莱修：《物性论》第5卷，商务印书馆1959年版，第337页。

卢克莱修：《物性论》第3卷，商务印书馆1959年版，第139页。

熊伯龙：《无何集》，中华书局1979年版，第139页。

念，随之也就发明了灵魂的住所——天堂与地狱，但卢克莱修戳穿这不过是乌有之乡。他反复阐明：死，并不可怕，对于生者，死尚未到来，对于死者，我们已不复存在。

因为死对于我们不算什么，
同我们 并无半点关系，

.....

当那使我们成为一个人的身体和灵魂的结合
已到了分离时，说实话，那时候对于已不存在的我们，就没有什么事能够发生，
能够挑动我们的感觉——
没有，就算大地和海洋搅成一团，
或者分不清海和天。

卢克莱修否认了灵魂不死，清除了对死后受惩罚的恐惧，也就推倒了罗马一切宗教压迫的精神支柱。对于宣扬死的恐惧和灵魂不死的宗教，卢克莱修以炽热的激情和无比的愤怒进行了揭露。他谴责宗教不仅不能消除任何苦难，反而是人类罪恶的孵育者，是使人贫困和犯罪的根源。

啊，不幸的人类！——当他们
赋给神灵以这样可畏的作为，
并且又加上暴怒的威力的时候！
他们为自己造成多少的呻吟，
为我们造成多少的创伤，
为我们的子孙造成多少的眼泪！

卢克莱修怀着极大的义愤，大胆提出世间本无神，是人赋予神灵以可畏的作为，这就使卢克莱修对宗教的批判，达到了前所未有的高度：将宗教和神灵还原于它的世俗基础，这就在一定程度上触及了宗教的社会本质，揭示了宗教所以统治亿万众生的社会根源，是古代无神论者对宗教有神论所作的最系统、最精深而独到的批判。

但是，卢克莱修并不是今天意义上的无神论者，他无情地揭露、批判宗教迷信，但并没有彻底否认神的存在，也没有提出彻底战胜宗教的积极办法。他强调以物性战胜神性，知足地过淡薄的生活——当然这是以健全的推理作指导的理性的生活，求得精神上的富有。这种多少有些无可奈何的态度，正是罗马社会走向没落，统治阶级消极对待的一种反映。

(3)对人类起源和社会文明的探讨——早期社会进化与契约论者

卢克莱修在《物性论》第5卷中，象揭示自然规律一样，揭示了人类社会从野蛮到文明的进化过程。他认为，人类社会出现以前，世界经历了原始时期，大地长满青草和灌木，然后才产生了各种动物，人也是从大地产生出来的。生物的进化靠的是自然的选择，人类社会也是不断发展的。人类在野蛮时期，食野果，饮泉水，不会耕种，不会造屋，穴居野处，生活艰苦。但是，火的发现，却使人类生活大为改观。由于闪电把火带到地上，人类学会了熟食，也学会了炼铜、炼铁，制造工具。金属和工具的使用，使人类从野

卢克莱修：《物性论》，转引自《西方哲学原著选读》上卷，第209—210页。

卢克莱修：《物性论》第5卷，商务印书馆1981年版，第335页。

蛮进入了文明社会。对于人类文明的出现，卢克莱修照例排除天意，认为人类文明的发端也是出于模仿自然。人们首先从自然学来农业技艺：

自然，万物的创造者，她自己乃是第一个种子的播种者和最初的接木人；

同样的道理，音乐的发生，是由于人们模仿鸟类流畅的歌声、风吹芦苇的鸣啸。就连语言现象，也不是圣人的创造，而是由于实际生活的需要慢慢地形成的：

如果以为在那些日子有人给周围的事物
划定了名称，然后人们从他学习了
事物的最初的名目，那就是蠢话。

卢克莱修的《物性论》第5卷，可说是人类历史的一部颂歌。但当他把目光转向罗马社会时，目睹那穷兵黩武的战争，目睹宗教惩罚、毒害着无数生灵，他心中充满嫌恶之情。罗马的腐败现实，使卢克莱修在一定程度上认识到私有制是一切罪恶的根源。他把私有制的产生归因于黄金的发现。黄金的发现导致了财产的私有。从此文明伴随着战争，社会起了根本变化。在批判私有制的同时，卢克莱修也阐明了他的社会契约论思想，认为社会契约维护了人类社会的存在。在私有制出现前，契约作为维系社会共同生活的需要出现：

虽然当时完全的和谐还不能得到，
但是很大的一部分人却遵守信约，
要不然，人类早就该完全绝灭。
私有制出现以后，社会契约作为国家法律据以建立的基础：
他们中间有一些就教人们去设立官吏职司，
制定法典，使大家同意遵守法则。
因为人类已十分厌倦于过那种暴力的生活，已苦于彼此厮杀；
因此人们就更容易自愿地
服从法律和最严格的典规。

卢克莱修吸取了伊壁鸠鲁的社会契约论思想重新观察人类历史，他排除了天意的干扰，确信人类社会是不断进化的过程，使原子唯物论成为比较彻底的无神论体系。

卢克莱修是伊壁鸠鲁哲学的忠实信徒，是伊壁鸠鲁哲学当之无愧的继承者。他在这个学派的影响日渐衰微的时候，在罗马的土地上重新高扬起了伊壁鸠鲁主义的大旗，为它谱写了完美的续篇。马克思就曾指出：在所有古代人中，卢克莱修是唯一能够了解伊壁鸠鲁的物理学的人，在他那里，我们将可以找到一种较深刻的阐明。卢克莱修以他的哲学长诗系统化了原子唯物论，并据此论证和回答了当代的一切重大问题，其影响早已超出了时间的限制。在文艺复兴运动中，卢克莱修的战斗无神论成为反对中世纪信仰主义、禁欲主义的重要武器。他的唯物主义的知觉论、对灵魂不死和宗教本质的精辟见解，则直接鼓舞着法国的启蒙思想家向法国天主教发起猛烈的攻击。卢

卢克莱修：《物性论》第5卷，商务印书馆1959年版，第345页。

同上书，第327页。

卢克莱修：《物性论》第5卷，商务印书馆1959年版，第332页。

同上书，第332页。

克萊修的原子論，還是近代唯物主義的直接來源，他的許多偉大的唯物論思想已被近代科學證實，可以說，盧克萊修達到了古代唯物主義所能達到的最高成就，他的學說是古代哲學遺產中的精華，也是歐洲文藝復興運動及近代資產階級進步哲學思想的重要泉源。

當然，盧克萊修和他的《物性論》也不能超越時代和階級的局限性，他也具有古代朴素唯物論的共同弱點。他斷定原子是物質的不可分割的最小單位，原子與虛空（實則是空間）的彼此外在、原子具有運動但無轉化、原子之間只有空間特性的不同等等。這是原子論自然觀普遍存在的機械論傾向。在認識論上，盧克萊修是感覺主義者，為了否認一切超感性的神靈存在，他將感覺看作認識的唯一形式，錯把思想混同錯誤，這自然有極大的片面性。在宗教觀上，盧克萊修是一個無神論者，批判宗教是他的哲學的重要內容，但他的無神論只是對有神論的簡單否定。他認為恐懼和無知是產生宗教的主觀因素，因此克服宗教的途徑也只能是靜心觀看萬物，這種認識的局限是顯而易見的。這是直到近代以來的無神論者仍然具有的弱點。

長期以來，西方哲學史家對原子論懷着敵視的態度，盧克萊修和他的《物性論》更不為人重視，有些人甚至有意誇大盧克萊修學說的局限性，這是不足取的。盧克萊修哲學的缺陷是確實存在的，但與他的卓越貢獻相比，是極其次要的。

2. 西塞罗的折衷主义

从共和国的后期始，罗马人开始形成了几个唯心主义派别，如西塞罗的折衷主义、新斯多亚主义、新怀疑论和新柏拉图主义等。他们的观点虽不尽相同，但有一个共同点，那就是都从希腊各派哲学中拾取他们认为最合适的东西，带有不同程度的折衷主义特点，而以西塞罗最为典型。

西塞罗(公元前106年——前43年)出生于罗马共和国时期一个富裕的骑士家庭，从小受到过良好的教育，专门学习过文学和希腊文，后来被父亲送去学习法律。长大以后，又到希腊文化的中心雅典学习希腊哲学和演说术。他对法律和辩论怀有特别浓厚的兴趣，用功也最深。由从事法律辩护开始，西塞罗开始了他的政治生涯。公元前80年，他接受了第一个案子，在法庭上他以丰富的法律知识和雄辩的口才，洗清了受害人罗斯塞乌斯的不白之冤。十年以后，西塞罗又以《反对维列斯》的演说，使罪恶累累的西西里总督维列斯认罪伏法，也更使他一举成名，第二年便被选为罗马的高级市政官，几年后又当选为罗马的执政官，进入了统治阶级的最上层。在罗马共和国末期统治阶级内部的权力之争中，他支持旧的元老院制度，反对新的独裁制。虽然他曾成功地粉碎了“喀提林阴谋”，但最终也不能挽救共和制灭亡的命运，公元前42年，他被新的独裁者安东尼杀死。

西塞罗在哲学上并无多少创见，他的老师是中期斯多亚派的巴内修，他接受的也多是斯多亚派的主张，因此有些西方哲学史家也将他划入斯多亚派。这个作法实际上并不妥当，因为西塞罗的哲学中还揉合了毕达哥拉斯主义和柏拉图主义，是个机械拼凑的大杂烩。

西塞罗极力反对唯物主义，是原子论的批判者。他认为世界上真正存在的根本不是原子和虚空，而是神和灵魂。在《论神性》中，他针对伊壁鸠鲁的原子论说：

“我同意神灵存在……你大讲其无法无天的原子统治；你像人们所说的那样，用原子构造和创造出地上出现的一切。可是首先就没有原子这种东西。因为没有一样东西是无形体的，全部空间都充满着形体。所以根本不能有什么虚空，也没有什么看不见的形体。”

西塞罗明确宣布站在毕达哥拉斯、苏格拉底一边，认为神灵是永恒的，它没有开端也没有灭亡；灵魂是神圣的，灵魂不死，在人死后，灵魂会离开躯壳，顺利升天。对于持灵魂不死说教的柏拉图、色诺芬，他也都极欣赏。至于为什么灵魂不死，西塞罗则认为不能靠理智证明，因为毕达哥拉斯、苏格拉底已经说过了，要相信权威。

正是从灵魂不死的神秘主义思想出发，在认识论上，他竭力宣扬柏拉图的先验论，说：“小孩子学习很难的事物，很快就学会了，好象不是初次学习，而是唤起过去的记忆一般，这就是绝好的理由证明人的许多知识是在有生以前就有的。”他还吸收斯多亚派的观点，认为“清晰明白”是真理的标准，人所公认的“清晰明白”的意念就是神赐予人的、人生而就有的“天赋意念”。他又吸收中期柏拉图主义的怀疑论，否认后天知识的确实性，认为我们只能有或然的知识。

《西方哲学原著选读》上卷，第185页。

同上书，第187页。

在伦理学上，西塞罗继承了古希腊斯多亚派的禁欲主义和宿命论思想，他把伊壁鸠鲁的快乐主义歪曲为享乐主义，认为快乐主义是单纯追求肉体快乐，这就无异于禽兽。他认为人有更高尚的灵魂、更高尚的目标，人能够发扬理性控制欲望，热爱正义，不怕死亡和痛苦，即使困难和危险到来时，也能坚定不移。因此幸福在于追求美德，而不在任何物质保证。在他看来，道德与物质享受是毫不相容的，娱乐是可恶和有害的。西塞罗离开人们的物质生活大谈道德，是一种典型的奴隶主的逻辑，实际上剥夺了奴隶和广大劳动人民的生存权。

在政治上，西塞罗站在奴隶主贵族的立场上，拼命维护没落的贵族共和制。他说，他最关心的是防止一切扰乱国家的事件，他哀叹罗马的政治情形早已脱离了祖宗开辟出来的正轨。所以他对革新派十分仇视，说“革命之事，其起甚渐，一朝激发，必至一发不可收拾。”在《论国家》中，西塞罗提出了他的理想国方案，主张建立君主、贵族和骑士相结合的国家，在这个国家中，政权集中在少数“优秀”的贵族手中，同时也让出身较低微的“骑士”奴隶主享有一些权力，但他坚决反对与平民，特别是奴隶讲平等，认为要让平民、奴隶掌握了政权，世界就会大乱，比大火灾还要可怕。显而易见，他所理想的国家制度，实际上就是当时的罗马共和国，在这里国家权力都掌握在少数贵族组成的元老院手中，而所谓的公民大会仅是一种形式。为了替贵族专政辩护，他又提出了一套“等级和睦”理论，要求下层平民及奴隶主阶级的其它阶层都安于现状，彼此保持和睦关系，达到国家的长治久安，永无祸害。

西塞罗的哲学思想都是希腊哲学家的老生常谈。他根据自己的需要，特别是政治和行为道德方面的需要，拾取希腊各派哲学中他认为最合适的东西成为典型的折衷主义，在哲学的根本问题上他没有作出过独特的贡献。他的功绩在于他以生动流畅的拉丁文将希腊的哲学思想通俗化了，便利了希腊哲学思想的传播。此外他的取材广博的哲学著作也对后世哲学产生了一定影响。

3. 新斯多亚主义

斯多亚派随着历史的演变从希腊世界进入罗马世界，罗马人把它拿来加以改造，因而它的实践的和道德的原则更进一步得到了重视，伦理学也被提高到了更加突出的地位，宿命论和禁欲主义的观念得到进一步的弘扬，早期斯多亚主义中的唯物主义因素则被抛弃，完全蜕化为一种单纯的宗教伦理体系，同时，走向宗教神秘主义。这就是罗马斯多亚派，也可称作晚期斯多亚派或新斯多亚派。新斯多亚派是罗马帝国初期影响较大的唯心主义流派，主要代表是塞涅卡、爱比克泰德和马可·奥勒留。有趣的是，3 人的出身经历极不相同，前者是罗马皇帝尼禄的老师、大臣，后者则是罗马帝国的皇帝，而爱比克泰德只是一个奴隶，但 3 人的哲学倾向都是一致的。

(1) 塞涅卡

塞涅卡（公元前 4 年—公元 65 年）出生在一个有教养的家庭当中，其父是有名的修辞学家，他从小受到修辞学教育，同时也对哲学极有兴趣，接受了当时流行的斯多亚主义。他是罗马的元老，一直身处罗马统治集团内部争权夺利的漩涡之中。他曾引起皇帝卡利古拉的不满；又曾在公元 41 年被控与克罗狄乌斯皇帝的侄女私通而被放逐；随后在公元 49 年被召回罗马，在宫中作了尼禄的老师，从公元 54 年尼禄继位起，塞涅卡一直是他的两个主要顾问之一，直到公元 62 年被控参与推翻尼禄的阴谋活动。公元 65 年，尼禄恩赐他自尽，他遂切脉自杀。

塞涅卡的哲学思想主要表现在伦理学上，他继承了斯多亚派传统的伦理观，认为真正的德性不在于物质财富和名誉地位以及其他各种外表的善，真正有德的人应该征服他的种种激情，抵制外界的各种诱惑，顺从正确的理性。他并不像以前的斯多亚派一样强调德性的完整性，并不认为人是通过突然的转变一下子成为完全有德的人的。所以，他强调每个人都有能力走德行之路，要坚持不懈，要学会在任何环境下都能与自己作斗争，排除欲念，克服情感，顺从理性。但塞涅卡在教导别人追求道德，鄙视物质欲求和快乐生活时，他本人却拥有巨大的财富和显赫的地位。为此他在当时就遭到人们的指责，说他道德虚伪，表里不一，一面大讲节制行德，一面暴敛钱财。恩格斯更尖锐批评道：这位口口声声讲美德节制和斯多亚主义者，却极尽阿谀奉迎之能事，从尼禄那里得到了许多封赐：金钱、田庄、花园和宫殿。当他宣扬福音中贫困的拉撒路时，他实际上正是这个寓言里的富人。这就充分揭露了塞涅卡禁欲主义的虚伪性和欺骗性。

塞涅卡的伦理学说中的另一个重要方面是他继承了早期斯多亚派关于人人皆兄弟的思想，他由此进一步发挥仁慈和宽恕的理论。他说主人和奴隶来源于共同的祖先，行走在同一天空下，呼吸着同样的空气，主人要对奴隶和善些，而奴隶也要有自己的美德，要能牺牲生命和所有来拯救需要帮助和陷于危险的主人，他特别强调人与人之间的仁慈和宽恕。但并不否定对作恶者进行惩罚，他认为惩罚并不是为泄恨或施行报复，因此惩罚也必须是最宽大的。塞涅卡的这些主张固然是劝说奴隶主统治者施行“仁政”，缓和冲突，但他更希望广大奴隶和被统治者安于现状，安于命运，放弃任何反抗和斗争，稳定奴隶制社会的秩序。他的这些主张为后来的基督教吸取，成为基督教教义重要的思想素材。

(2) 爱比克泰德

爱比克泰德（约公元 50 年—138 年）生于小亚细亚弗吕吉亚的赫拉城，起初是个奴隶，他的主人是尼禄手下的官员。当时许多富有的罗马人常常让聪明伶俐的年青奴隶接受教育，以便更好地为自己效劳。爱比克泰德因此被他的主人送到当时一位著名的斯多亚派理论家，穆索尼乌斯那里学习，接受了斯多亚派的哲学主张。后来他被释放获得自由，在罗马任教，直到大约公元 90 年前后皇帝多米提安将哲学家逐出罗马城。从那时起直到他离世，他一直在爱彼鲁主持一所学校，公开讲学，周围聚集着一批学生。

爱比克泰德的伦理哲学与塞涅卡有着共同之处，但具有更加浓厚的宗教色彩，他的学说和正在形成发展的基督教相互影响，因而存在共通之处，他认为上帝是我们这个世界的主宰、统治者，上帝提供了世界上的一切东西，也创造了人。人既是上帝的作品，是从上帝那儿撕下的碎片，那么人就有责任不辜负上帝、不辱没上帝。上帝的本质是善，因此人也要行善。人对于上帝也就是生活给予的任何东西，都要无条件地接受。他要人们坚持这样的决心：“服从神灵，向他们投降，在一切事变里心甘情愿地追随它们，因为一切事变是最完满的智慧（即神的智慧——引者）所统治着的。”

但是，爱比克泰德并不认为人在一切方面都无能为力，相反，对各种事件作出判断以及正确运用自己的意志力等，都属于能力之内的事。因此人能用正确的意志战胜罪恶，克服邪念。

爱比克泰德大力鼓吹斯多亚派的传统道德信条，特别强调节制、忍耐、宽恕和对上帝的虔诚忠实。他说，所有的人都是上帝的后代，按本性大家都是兄弟，因此人与人之间应该相爱，即使受到别人的侵害，也要以善报恶，而不要以恶报恶。他的道德信条又可以概括为两个词：“忍耐”和“克制”。他甚至说一个人如果记住了这两个词，并且小心地留意他们，那么他多半是不会犯什么罪过了。他的生活将是宁静的。爱比克泰德的说教诱使人们笃信上帝，相信命运，安于现状，放弃斗争，这当然是符合罗马奴隶主阶级的利益的。由于它对人们心灵有一种强烈的镇静麻醉作用，甚至有西方研究者称，瑞士有一疗养院院长，常常给他的精神病人和神经病患者读爱比克泰德的《格言录》，发现读书对治疗很有帮助。这说明爱比克泰德的学说宗教色彩是相当浓厚的。

(3) 马可·奥勒留

马可·奥勒留·安东尼（公元 121 年—180 年），生于罗马贵族世家，幼年丧父母，由祖父抚养长大。当他还是孩子的时候，就对哲学怀有浓厚的兴趣，11 岁起，他通过第欧根尼图斯知道了斯多亚派的学说，他模仿斯多亚派的简朴的生活方式，最后放弃了其他一切学习，致力于斯多亚派的原则和实践。他聪明好学，头脑敏捷，深得罗马皇帝安东尼·庇乌斯的欢心，安东尼将他收为养子，指定他为这个幅员广阔的大帝国的继承人，还把自己的女儿福斯汀娜许配给他。但是马可·奥勒留已经发现了一个更为广阔的王国——哲学的精神王国。他为不能献身哲学而苦恼，但他顺从了命运的安排。这显示出了他的斯多亚派的气质。公元 161 年，马可·奥勒留继承安东尼作了

罗马帝国的皇帝，但他仍笃信斯多亚主义，成为斯多亚派的重要代表。他把他的哲学思考随时记录下来，留下了 12 卷《沉思录》，这些《沉思录》成为新斯多亚主义最著名的解说。

马可·奥勒留身为皇帝，却对奴隶出身的爱比克泰德十分敬慕，他们的主张是一脉相承的。奥勒留在伦理学上认为人是宇宙整体的一部分，宇宙中的一切事物都处在流变之中，任何事物迟早要消失而让位于别的事物。但是，变化又不是任意的，而是有一定秩序、按一定规则的。这种秩序性说明宇宙是合理性的，有理智的。这种严格秩序的决定者是宇宙的本性，也就是上帝的意志，天命。上帝内在于宇宙、事物之中，使宇宙具有必然的秩序，对人来说，这种秩序也就是“注定的命运”。他要人相信，一切要发生的事情是必定要发生的，疾病、死亡、诽谤、叛逆以及任何使人烦恼或喜欢的事情就象春天的玫瑰花和夏天的果实一样都是必然的。一切都是神意的安排，对于按神意注定要发生的事情，都要“欣然接受”，“并且要满足这些”。因为这些事情都有利于宇宙整体的健康、幸福，而人作为整体的一部分不能违背只能服从。奥勒留的宇宙观就是这样引导人们安分守己、逆来顺受，服从命运、服从神。实际上，也就是要人们安于现状，放弃斗争。他强调的“服从整体”，服从“共同利益”，就是要人们服从他的政权。由此出发，奥勒留也像爱比克泰德一样鼓吹人人皆兄弟和彼此相爱的说教，他教导人们要履行本性，仁慈友爱，要爱人类，听从上帝，这是真正的善，是奥勒留人生哲学的根本原则，强调对尘世的事物要采取淡漠的态度，要人不要关心自己的命运，只去关心自己的责任，要公正地对待别人，冷漠地对待自己的命运。他的种种说教，不仅是典型的唯心主义的，而且越来越近于宗教的教条了。

柏拉图曾有过美妙的梦想：要是哲学家当上皇帝，或是皇帝学习哲学，就会给人间带来正义、和平和安宁。马可·奥勒留当上了皇帝，然而，马可·奥勒留并没有完全实践他的哲学，他始终保持着作为皇帝和哲人的两副面孔。他一生大部在军营度过。晚上，他躲进书房，自我反省，构造他的思想体系，白天他却是一个以“不慈悲，不投降”为信条的罗马皇帝。他教导别人要学会宽容，而在对待基督教上，他恰恰与宽容背道而驰，直至把他们的首领钉死在十字架上。也许这正如人们所说，他生活在罗马，不得不做得像个罗马人。但他的行为实际上却切中斯多亚主义的本质，那就是为罗马的奴隶主统治服务。

斯多亚派作为一个哲学派别，它的作用和影响在罗马帝国时期表现得尤为明显，公元 1 到 2 世纪，罗马的皇帝多受其学说影响，它为奴隶主阶级提出了医治社会的药方，在社会民众中也产生了一定的影响。但它并不是一帖良药，而是一付麻醉剂，它只能有暂时的欺骗作用，并不能从根本上克服奴隶制社会的矛盾，也不能挽救罗马奴隶制社会衰败的必然趋势。

4. 新怀疑主义

古罗马时期出现的新怀疑主义，是希腊化时期怀疑论的继续和发展。

怀疑主义的创始人是希腊时期爱利斯的皮浪（约公元前 367—前 270 年），所以怀疑主义也被称作皮浪主义。皮浪主义在皮浪的学生蒂蒙（公元前 320—前 230 年）死后，即不再作为一个独立的思想运动存在，而是渗透到了阿凯西劳斯（公元前 315—241 年）和卡涅阿德斯（公元前 213—前 129 年）领导下的柏拉图学园中，发展为极端怀疑论。学园的怀疑论者发展了一系列辉煌的论断表明什么东西也不能被认识，根本否认真理有任何标准，没有确定的知识，只有或然的知识，他们劝告人们要依靠或然性生活。这是中期的怀疑主义，也叫学园派怀疑主义。

公元前 1 世纪上半叶，学园派清除了怀疑主义。但过了一段时间，怀疑主义又在罗马帝国的土地上兴盛起来。罗马的怀疑主义是从学园的极端怀疑论发展起来的。新怀疑论者认为，学园的怀疑主义太武断，他们坚持怀疑，甚至怀疑怀疑论的观点。首先复兴怀疑主义的是爱内西德穆（公元前 100—前 40 年），他出生于克里特岛上的克诺索斯城，生活于当时的文化中心亚历山大里亚。爱内西德穆是学园的学生，他和他的追随者提出了一系列反对各种独断哲学包括学园怀疑论的论断。从他开始，怀疑主义在亚历山大首先在医生中发展起来。继他之后，最著名的新怀疑论代表人物是塞克斯都·恩披里柯，他是一位经验派的医生，最活跃的时期大约在公元 2 世纪末至 3 世纪初，他的生平我们几乎一无所知，却因为流传至今的《皮浪学说要旨》和《反数学家》而享有盛名。他的著述由他的论断汇编而成，这些论断包括他的前辈的各种论点。虽然塞克斯都的著述内容重复，既包括好的论点，也包括坏的论点，但确实是使其他哲学家惶恐的怀疑论论断的名副其实的仓库。

新怀疑主义继承皮浪的学说，夸大感觉的相对性，从而否认人们有获得客观真理的能力。同时，新怀疑主义更进一步发展了皮浪的学说，不仅认为感性知觉不能提供真理的标志，就是理性思维也不能提供可靠的知识。事物不可知，真理不可得，一切都可怀疑。因此，人们对事物的本质和价值应该放弃判断，“对一切都应当保持不决定的态度”。这样，便能免去无谓的争论而求得心灵的平静。这是怀疑论者所追求的最高道德境界。它反映了罗马奴隶主消极颓废的精神状态。

为了证明没有确实可靠的知识，爱内西德穆提出了 10 个“论式”（即辩驳理由）。10 条中的比喻都论及我们难以确定的我们的感觉经验的特征是否附属于独立存在于我们概念之外的真正对象。

第一，不同的动物根据它们感官的性质对事物有不同的体验。我们不能说出哪种动物的体验是正确的。第二，甚至在人中，不同的人对同样的对象也有不同的体验，我们没有理由判断哪个人的体验是正确的。第三，同一对象以不同的方式作用于不同的感官。蜜对舌头是甜的，但对指头是粘的。我们不能说出哪种性质真正属于对象。第四，我们对于事物的印象根据我们心灵的状态或我们的环境而改变。第五，事物由于不同的状况而显得不同。第六，我们决不能单独地理解对象，而只能把它与其他对象放在一起理解，因此我们决不知道它们自身究竟怎么样。第七，当对象分化或解析时，看上

去与它们整体状态时不同。我们无法判断哪个是他们的真实本性。第八，我们认识每样事物都与他们的空间位置有关，因此，我们不知道它不在空间位置上是什么样的。第九，我们根据事物是频繁发生还是很少发生而区别看待事物。第十，因为不同民族和文化有不同的法律和习惯，我们不能判断某件事情到底是对还是错。

爱内西德穆汇集了以往哲学家提出的有关问题，但他没有作出深刻的理论分析。尽管如此，它们也充分揭示了客观事物和感觉的相对性，对纠正伊壁鸠鲁过分抬高感觉的错误很有意义。但怀疑主义者矫在过正，把感觉和事物的相对性过分夸大，否定了事物的实在性，否定了感觉是对客观实在事物的反映，割裂了外在事物与我们的联系，从而认定：事物复杂多样，现象不是实在事物的表现，我们只能认识现象，但对其本质却无从得知，因而只好保留意见不作判断。

爱内西德穆的 10 个论式否定了感觉的实在性，塞克斯都·恩披里柯则引用阿格里帕的另外 5 个论式，否定了理性认识的真实性和确定性。

第一，由于人们对同一对象有各种互相矛盾的观点，哲学家也意见分歧，无法作出判断；第二，由于论证的无穷尽性，也即我们用来作证明的根据要进一步证明，而这个证明往往还需要更进一步的证明，这样下去就会永无止境；第三，客体虽与作判断的主体相关，但同时也与那些被一起感觉到的事物相关，事物的这种相对性，妨碍人对事物的本性作出判断；第四，由于前提是一种未经证明的假定，因此是任意的，无法证明什么；第五，如果以需要作证明的事物为根据来证明该事物，就会陷于循环论证。因此，恩披里柯要求人们对一切采取保留的态度，不作任何判断，以免陷入他所说的“独断主义”。因此，希腊史家斯塔斯曾概括这种怀疑论的思想特点说：“如果说斯多亚派是武断地肯定，新学园派是武断地否定，而明智在于既不肯定，也不否定，而是怀疑”。

怀疑主义的传统是源远流长的。古希腊早期的哲学中就有这种倾向，至晚期希腊作为一个哲学流派正式出现，罗马时代的新怀疑论者走得更远。它没有肯定的正面的学说，专事攻击各种有明确答案的哲学观点，它是哲学的反面。这是怀疑主义作为一种理论的致命缺陷，因为人应该在实践中证明自己思维的真理性和力量，亦即自己思维的此岸性。但怀疑主义揭示了可感现象的相对性和不确定性，认识到感性认识的局限，揭露了以往哲学缺少可靠根据、缺乏严密论证的缺点，揭露了一切认识形式中的矛盾，这样，本来是为了获得心灵宁静而提出的怀疑论，便有了促进理论思维提高的作用。怀疑主义提出的问题在西方哲学史上有着重大影响。主要保存在塞克斯都·恩披里柯著作里面的怀疑主义理论，被证明是论证所有题目的一个宝库。诸如皮埃尔、伽桑狄、乔治·贝克莱和大卫·休谟等哲学家，都用塞克斯都的观点提出他们自己的理论。皮埃尔·培尔甚至认为，现代哲学是当塞克斯都的观点被介绍进哲学领域时开始的。直至 20 世纪，怀疑论的观点还在继续刺激着在信仰的权力和信仰权力之间徘徊的心灵。

《皮浪学说概略》第 1 卷，《古希腊罗马哲学》，第 456—457 页。

斯塔斯：《批判的希腊哲学史》，第 366 页。

5. 新柏拉图主义

新柏拉图主义不是简单地复活柏拉图主义，而是以柏拉图的理念论和神秘主义思想为基础，吸取了斯多亚派、怀疑论及亚里士多德的某些思想，同时揉合东方宗教的某些教义构成的一种神秘主义哲学。这个学派的创始人据说是安莫纽·萨卡斯（公元 175—242 年），但完成这个学派思想体系的却是他的学生普罗提诺。

普罗提诺，公元 204 年出生于埃及的来科波利斯，青年时代在亚历山大里亚受教于萨卡斯，24 岁时他定居罗马，并在罗马开办学校，研究哲学，他的学术活动受到罗马皇帝的重视，曾准许为他在罗马附近建造一个柏拉图式的“理想国”。这当然是不可能实现的。普罗提诺一生写了很多著作，但直到公元 270 年他去世后，才由他的学生波菲利编辑成书，全书共 6 卷，每卷 9 篇，故名《九章集》。

普罗提诺在哲学上发挥了柏拉图关于理念和理念世界是唯一真实的学说，并在此基础上创立了他独特的哲学体系。这个体系由“太一”、“心智”、灵魂、物质等环节组成。它强调的基本思想是，所有精神的和物质的存在，都是从最高的精神实体“太一”流溢出来的。

“太一”是普罗提诺哲学的主要范畴，是普罗提诺哲学的最高概念。

按照他的解释，“太一”本身并不是万物中的一物。所以它既不是一个东西，也不是性质，也不是数量，也不是心智，也不是灵魂，也不运动，也不静止，也不在空间中，也不在时间中，而是绝对只有一个形式的东西，或者无形式的东西，先于一切形式，先于运动，先于静止。因为这些东西都属于存在，存在创造了这些繁多的东西。普罗提诺认为，“太一”乃创造万物的本原，是产生一切，又超越一切的存在。“太一”是无可名状、不可言说的神秘的绝对的一，也就是神。

普罗提诺认为，“太一”创造万物绝不同于一般的意义，像宗教中所说的上帝创造世界那样，是一种有意识的意志活动，更不是人类的实践活动，像劳动创造世界那样，“太一”创造万物乃是一种“流溢”，如同太阳辐射出光，火发热，雾生寒一样。根据普罗提诺的说法，太一流溢万物大致经过 3 个阶段，最先流溢出来的是心智，由心智再喷射出灵魂，由灵魂流出物质世界。普罗提诺所谓“心智”，是指“太一”的精神、思想、原则、理智。“太一”所以流溢出心智，是因为“太一”本来是绝对的、充满的、不动的，不能用一般的理智所把握的，为了表现自己，把潜在的性质发挥出来，于是就流出了“心智”。正如太阳通过光来看见和表现自己一样，“太一”也通过“心智”来表现和认识自己。“心智”既为绝对精神的“太一”的表现，那么“心智”也是绝对的超验的，但两者又不完全相同。因为“太一”是“一”是“本”，而“心智”是“多”是“流”。“心智”的存在和意义，就在于表现“太一”，认识“太一”。从普罗提诺对“心智”的种种规定可以看出，“心智”相当于柏拉图的理念世界，区别在于柏拉图的理念是一个自我满足的理性实体，而普罗提诺的“心智”之上则还有一个“太一”，也就是神，这是他的新颖之处。

普罗提诺认为，“心智”相对于位于其上的“太一”来说，是被表现出来的精神，而相对于位于其下的现象世界，它又是模型，是产生万物的原因和动力。不过，“心智”要产生万物必须经过一个中间环节，这就是由“心

智”流溢出的次等的存在——灵魂。对于灵魂的特性，普罗提诺认为，作为“心智”的产物和摹本的灵魂，它不如今智完备，它的活动方式不是直觉，而是概念、判断和推理。灵魂活动有两种趋向，向内它趋向神智和纯精神，向外它趋向现实世界，与物结合“产生出自身的形相，产生出感觉和植物的本性来。”灵魂之流出万物，也象“太一”、“心智”一样，有一个表现和施展自己的过程，施展就要有对象，于是产生了事物。因此说灵魂和物质的结合虽是一种堕落，但也是一种必然。

“太一”、“心智”、“灵魂”、“物质”是普罗提诺哲学的四个基本概念和环节，而贯穿这四个环节的是“流溢”。“太一”流溢出“心智”，“心智”流溢出“灵魂”，灵魂流溢出自然和人。总之，全部的理性和自然界都是从“太一”流溢出来的。流溢说是普罗提诺哲学最富特色的部分。之所以发生流溢，乃是因为完满的东西一定要流溢出来，潜在的东西一定要表现出来。普罗提诺认为这是一个从统一到杂多，从完满到不完满，从精神到物质的过程，也是宇宙和人依次被创造的过程。这个过程是必然的，也是值得赞美的。但是这个从最高存在到次等存在的过程是个堕落的过程，因为在这一过程中精神不断丧失。

精神不断丧失，而变化的物质和感性却不断增加。物质和感性是理性和纯粹精神的缺乏，当然就是一种对善的缺乏，所以叫作恶。它给人带来邪恶和卑俗，是束缚人的锁链。因此，人生的目的便是要“赶快脱离这个世界上的事事物物”，挣脱“把我们缚在这些事物上的锁链”，回到“太一”那里去。而灵魂本身既来源于“太一”，也自然地对“太一”有一种“爱”，渴望回到“太一”。复归走了同流溢完全相反的道路，是从物质到灵魂再到心智，最后到“太一”的一个反过程。要达到这样的目的，就要净化灵魂，清除一切肉体欲望，从肉体中超脱出来；清修静观，苦思默想，达到断思绝虑，忘形“出神”。普罗提诺将对“太一”的反顾看作是一个认识过程，认识“太一”是认识的最高境界，是认识的目的。认识的基本方法是“出神”或直觉，出神的最高状态就是与“太一”融合为一，和神合为一体，这时一切矛盾和区别就会一齐消失。但这样的神秘境界是不易达到的，而且是短暂的。据他的学生波菲利说，他在普罗提诺门下6年，普罗提诺曾有4次达到这种境界。

普罗提诺的哲学是唯心主义的哲学，这在他的本体论和认识论都表现得十分明显。他认为在物质自然界之外有所谓灵魂、“心智”、“太一”存在，这样他就把物质的自然界当成了第二性的派生的东西。在认识论上，他把人类认识的一个环节——直觉即他所谓的“出神”绝对化，排斥了任何感性因素和理性判断成分，致使他陷入了直觉主义、反理性主义和神秘主义。普罗提诺的“太一”流溢说和“出神”的认识论都是为了证明上帝的存在的，这就使他的唯心主义哲学带上了浓厚的神学性质，也使新柏拉图主义成为古希腊罗马哲学向基督教神学过渡的中间环节。

普罗提诺哲学是罗马帝国没落时代奴隶主阶级没落悲观情绪的反映，人们普遍对现实世界悲观失望，而寄希望于超然的世界，社会上宗教广为流行，所以普罗提诺哲学染有浓厚的宗教色彩。反过来，它也对正在形成的基督教产生了直接的影响。

普罗提诺：《九章集》，《西方哲学原著选读》，上卷，第217页。

同上书，第218页。

除了普罗提诺为代表的亚历山大里亚——罗马学派之外，新柏拉图主义还有好些派别，较著名的有以波菲利的学生扬布里克（公元 250—325 年）为代表的叙利亚学派；以普鲁塔克（公元 350—433 年）和普鲁克鲁斯（公元 411—485 年）为代表的雅典学园派，他们在柏拉图学园中复兴柏拉图主义；还有以博学多才的女学者希帕蒂亚为代表的亚历山大里亚学派等。新柏拉图主义前后延续数百年，直到公元 529 年东罗马皇帝尤士丁尼封闭雅典的柏拉图学园，该学派在组织上才宣告结束。新柏拉图主义是古罗马哲学史上最后一个较有影响的派别，接踵而来的已经是中世纪哲学的发展时期了。

古希腊罗马的哲学发展到新柏拉图主义，已走向了神秘主义，思想王国的理念世界代之以信仰王国的神灵世界，神意和启示代替了追寻和探索；自我灵魂拯救代替了个人对社会国家的从属。它表明了以崇尚理性和思辨、以逻辑思维去把握自然、社会、人生的古希腊哲学精神的终结，它的出现预示着另一种哲学形态，即信仰主义、即非思想的思想，或潜思想的思想的一种预兆。它为基督教提供了重铸教义的武器，合乎逻辑地为基督教哲学所取代。

三、早期基督教哲学

基督教是一种信仰上帝（即“天主”）和救世主（上帝之子）的宗教。“救世主”按古希腊语的译法，叫做“基督”，基督教之名由此而来。基督教的产生，是公元后的罗马帝国在意识形态方面的一件大事。

按照基督教会的说法，基督教是在公元1世纪罗马皇帝奥古斯都（公元前29年——公元14年在位）和提庇留（公元14年——37年）统治时期，在巴勒斯坦产生的，最先出现于犹太下层人民中间。其起因则是由于罗马帝国野蛮的对外扩张和对被征服者及广大下层人民的残酷剥削和掠夺。罗马帝国是在不断的对外扩张中建立起来的，它以血腥的征伐和压迫摧残各个被征服的民族，以贪得无厌、日益繁苛的赋税对被统治者进行最大限度的压榨，以难以形容的残酷手段镇压奴隶和被压迫民族的反抗。但即使是在如此高压之下，下层人民争取独立求生存的斗争也从未中断过。虽然每一次都惨遭镇压而失败，他们在精神和肉体上都受到残酷的摧残，但这仍没有使他们放弃自己美好的愿望。而现实的生活除带来无尽的苦难之外，广大下层民众看不出它还有什么意义，也看不到出路。恩格斯研究早期基督教的历史时指出：被奴役、受压迫、沦为赤贫的人们的出路在哪里？他们怎样才能得救？所有这些彼此利益在各不相同，甚至互相冲突的不同的人群的共同出路在哪里？可是为了使所有这些都卷入一个统一的伟大革命运动，必须找到这样一条出路。这样的出路找到了，但不是在这个世界上。在当时情况下，出路只能是在宗教领域内。基督教适应了人们的精神需求，提供了一条幻想在“天国”解脱人间苦难的出路。

基督教最先产生于犹太下层之间，有其独特的历史根源，并非偶然。历史上，犹太人历经磨难，屡遭亡国之痛，是世界史上极为罕见的。公元前63年，罗马攻占了耶路撒冷，屠杀了12000名犹太人，从此罗马人控制了巴勒斯坦，后来把它变成了罗马的附属国。公元6年，奥古斯都正式吞并了巴勒斯坦，犹太国再次灭亡。在罗马统治下，犹太人从未停止过反抗斗争，起义的火焰从未熄灭。但每一次都惨遭镇压。犹太人或遭屠戮，或背井离乡散居异地。他们对亡国之痛、压迫之苦感受最深，对罗马的统治仇恨最烈。犹太人在民族斗争和阶级斗争中的这种处境和感受，反映在宗教意识上，便促成了新宗教的产生。诚如恩格斯所言：在各阶级中必然有一些人，他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追寻精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。

犹太人一直信奉犹太教，在反抗罗马统治的一系列斗争中，犹太人由于政治、经济地位的不同，分裂为许多教派。原始基督教就是从犹太下层教派中分化出来的一个小派，该派认为救世主就是耶稣，并提出了自己的宗教主张和反抗罗马的政治纲领，逐步发展成为独立的宗教。因此，它是公元1世纪初至60年代犹太群众反抗罗马斗争的产物，并不能归于某个传奇的人物。与其说耶稣创立了基督教，毋宁说是基督教创造了耶稣。基督教的产生的根源除了罗马帝国一贯的统治政策及宗教背景外，罗马的哲学特点也与它的产生密不可分。

罗马帝国时期哲学思想的没落，为基督教的产生提供了恰当的氛围、充足的养料。当时，罗马的哲学已丧失了其生机勃勃的活力，怀疑主义复活，且变本加厉。斯多亚派在哲学界占了主导地位，它所宣扬的服从命运顺应自

然的宿命论，恬淡寡欲的禁欲主义以及人人皆兄弟的说教，影响深广。而以斐洛为代表的神秘主义哲学则开始着手哲学与宗教的结合了，这种背景大大促进了基督教的产生。因此恩格斯非常同意青年黑格尔派神学家鲍威尔的研究成果，认为斐洛是“基督教的真正父亲”，斯多亚派的塞涅卡是基督教的叔父。思想领域里的这种倾向与基督教追求的目标是如此一致，可以说基督教的产生也是一种历史的必然。罗马的哲学孕育了基督教，反过来，基督教一俟产生便直接影响了欧洲哲学思想的发展，以至于在中世纪，基督教哲学成了欧洲哲学思想的主流。

原始基督教与犹太教分离后，在地中海沿岸，特别是在小亚细亚、埃及一带流传甚广。其信徒最初以犹太人居多，也还有非犹太人，有自由人，也有奴隶及被释放的奴隶，主要是下层民众，它之所以能比包括犹太教在内的各民族宗教更具有吸引力，乃是因为它打破了民族宗教的狭隘性，建立了一种普世性的信仰。基督教打破犹太教排除非犹太教民族的局限，宣扬信徒不分民族，只要信仰基督救赎，就必将得到拯救与上帝的赐福，改变现状，而无需献祭，也无需繁琐的仪式，主要是精神崇拜，对社会下层特别具有吸引力，为其广泛流传打下了基础。然而，对下层人民最富有吸引力的、最能拨动心弦的，还在于原始基督教的政治思想和主张。

在原始基督教的文献里可以看到，原始基督教对罗马统治者有一定的反抗意识，盼望救世主的来临，以惩罚罗马统治者那样的恶人。同时它憎恶奴隶制度，憧憬和向往理想的生活，有一定的进步性，但是早期基督教仅仅是被压迫群众的消极运动，它对罗马统治者和富人权贵的仇恨仅仅停留在语言上，行动上却是坐等救世主的降临。尽管如此，早期基督教仍被视为被统治民族进行反抗的邪说，一再遭到罗马统治者的镇压。但是基督教作为具有广泛的群众基础和影响的群众运动，不仅没有被镇压下去，相反更为迅速地发展起来。从1世纪到2世纪，基督教由东向西，自下而上，从农村到城市，步步壮大，教徒的成份越来越复杂，教会的派系越来越多，内部斗争也尖锐起来，各地教会都有大批精神空虚的有产者和奴隶主等统治者中的上层分子加入，他们凭借其经济势力和文化素养逐渐篡夺了权力。在教义上，它一改对罗马当局所采取的敌视态度，大力向群众灌输逆来顺受、驯良服从的宿命论的伦理道德，要教徒放弃反抗罗马帝国的斗争，服从罗马帝国的统治。伴随着早期基督教的这一演变，使罗马帝国也相应地从迫害镇压转变为扶植、控制和利用。虽然中间几经摇摆，但最终还是于公元313年由皇帝君士坦丁正式承认基督教的合法地位。

基督教由一个饱受“迫害”的宗教，逐渐为罗马帝国统治集团的某些人注意、信仰。这种情况的出现，不仅在于罗马帝国的衰落，使罗马帝国所信奉诸神不再象过去那样具有“万神之王”威灵显赫的地位，以致必须寻找“兴旺”的宗教来鼓舞民心；而且由于基督教在将近300年的发展中，也努力摆脱自身的反抗气息，希望能取得统治阶级的谅解和信仰，能博得统治阶级的青睐。在这段时间里，基督教会出现了许多“护教学者”，以阐述神学的形式向罗马帝国统治者频送秋波，使基督教日益适应统治者的需要。

教会史上的“护教士们”，大多数熟悉斯多亚派、新柏拉图主义和毕达哥拉斯学派的思想，擅长雄辩，主要用哲学来解释一些宗教问题。有的学派如亚历山大里亚学派已经把哲学置于基督教下，认为哲学是基督教的侍女，是为神学服务的。这些护教学者把基督教的信条理论化，完善了基督教教义，

是基督教的缔造者，因而后来被基督教会尊称为“教父”。他们的思想理论被称为“教父哲学”。教父哲学是基督教哲学的最初形式。

早期基督教教父们所着力论证的神学信条主要有：

创世说：整个世界是上帝在 6 天之内从虚无中创造出来的。离开了上帝的意志和创造，便没有世界。

三位一体说：上帝是世界的主宰，它只有 1 个，但具有圣父、圣子、圣灵三个位格，上帝既是圣父，又是圣子和圣灵。三者共存于同一本体。

原罪说：认为人类的祖先亚当和夏娃，违抗神命，偷吃禁果，犯下了大罪。因此，人的本性是有罪的。

救赎说：世人由于原罪受苦受难，无法自救，只能指望上帝派遣救世主下凡拯救。

天启说：认为人的认识和理性要服从信仰，信仰完全来自上帝的启示，一切真理都是天启的产物。

这些基本教义是从大约 2 世纪末到 5 世纪的历史发展中逐渐形成的。

教父哲学的先驱是斐洛，在随后的发展中，代表人物以基督教成为罗马帝国的国教为界，前期有德尔图良和奥里根，后期时有奥古斯丁。

1. 斐洛的神秘主义哲学

教父哲学的理论直接来源于犹太人斐洛的神秘主义哲学。

斐洛（约公元前 30—公元 45 年）出生在亚历山大里亚——当时以希腊文化中心著称的城市中，是一个希腊化的犹太人，精通希腊语及希腊文化。斐洛本人并不是一个基督教徒，相反，他是一个十分虔诚的犹太教徒。在晚年，他曾作过犹太人驻罗马的大使。他的作品流传至今的有《论世界的创造》、《上帝是永恒的》、《论牺牲献祭》等。斐洛试图用当时流行的新柏拉图主义和斯多亚派的观点来解释《摩西五经》，因此他的许多著作实际上是以讽喻体的方式，用唯理论的思想将犹太教的教义同当时已趋庸俗化的希腊罗马哲学混合起来。其特点是以新柏拉图主义的“绝对概念”——“逻各斯”为上帝创造万物的“本原”观念，作为“创世纪”的理论根据。他把上帝看成是不可名状、无从界说、超越一切的神。它是唯一永恒的、单纯的、绝对存在的。世界是由它创造的。“逻各斯”则是上帝对世界的一种作为，是上帝同万物之间的中介。通过它，上帝创造了可感世界，并启示了自己。他又用拟人化的方式，把后者称为上帝的“长子”、“第二神”。斐洛的这种解释就包含了基督教“圣父、圣子、圣灵”三位一体的思想，成为后来基督教创世说的理论基础。例如，《新约全书》的《约翰福音》中，开篇即是“宇宙创造之前，道（即逻各斯）已经存在；道与上帝同在，道就是上帝。”“万物都是由道而造成的。凡是受造的万物没有一样不是由道而造成的。”这显然是继承了斐洛的“逻各斯”的学说的基本精神。

斐洛第一个建立了神学思辨的系统。他的思想是犹太移民接受希腊文化以后，企图用哲学的形式对犹太教义所作的解释。这是一种思潮，斐洛只是这一思潮的代表。虽然保守的犹太教会没有接受这些希腊哲学思想的解释，但斐洛的思想很快地为基督教吸收，使基督教这个源自犹太教分离派而来的新宗教，开始有了一定的理论基础。因此，斐洛被恩格斯称为“基督教教义之父”，他以希腊罗马庸俗哲学阐释犹太教义，开后来基督教教父哲学之滥觞，是教父哲学的先驱。

2. 德尔图良

德尔图良（约公元 160—222 年），第一个用拉丁文撰写神学著作的护教学者，他使拉丁文代替希腊文成为宗教的语言，使拉丁文成为在西方传播基督教的工具。所以他第一个被称为拉丁教父。

德尔图良诞生于罗马帝国的北非行省迦太基城（即今突尼斯附近），这个地区位于东西罗马交界地带，希腊和拉丁文化都很盛行。因此德尔图良受到了双重文化的教育，对古希腊罗马的历史、哲学、文学、法律乃至医学都有一定的知识，特别擅长诉讼。其言词犀利，善于辩论，是个著名的律师，当时在罗马社会中颇有名气。

德尔图良最初是个异教徒。父亲是罗马帝国常驻北非的步兵大队百人队长。他自言少年时期是个纨绔子弟，长大以后，吃喝玩乐极其放荡，毫无任何信仰可言。壮年之后他皈依基督教，一反过去蔑视物质世界，反对一切享受，主张克己苦行，宣扬严格的禁欲主义。这与同代人东方希腊教会的奥里根和后来西方拉丁教会最著名的教父奥古斯丁极为类似。德尔图良在晚年同罗马教会决裂。虽然这样，罗马教会依然对他作了充分地肯定。他的强词夺理的护教学说，虽然有些露骨，但都得到了罗马教会的谅解，比奥里根幸运多了。

德尔图良虽然竭力反对哲学，但在教父哲学史上却不能不提到他。

在宇宙观上，德尔图良认为世界是上帝在某一起始时间里创造出来的。在这之前有着先在的基督；到了上帝创造世界时就用“话语”的办法借着“逻各斯”进行创造：上帝圣父便生出“圣子”，最后“圣子”以“圣灵降孕”的办法借单童贞女玛利亚取得肉身，降为世人——“道成肉身”，德尔图良这种说法，后来被第一次基督教全体会议即尼西亚会议（公元 325 年）确立为正统的基督教教义。德尔图良批驳了上帝用本来就有的物质创造世界的观点，断言上帝是从“无”中创造出物质世界的。因为上帝是脱离了必然的，它具有自由意志，完全没有受到物质的限制。上帝和道（即逻各斯）是先在的永存的第一性的东西，物质是被造之物，是暂存的第二性的东西。这种宇宙观是极其粗陋的神学唯心论。

使德尔图良闻名于世的是他贬低理性思维、反对哲学知识、推崇宗教信仰的蒙昧主义。在西欧哲学史上，人们常用“正因为荒谬，所以我才相信”这句话来概括和揭露他的思想本质，证明他是蒙昧主义的独特的代表人物。

德尔图良在所有著作中宣扬绝对信仰，把信仰作为人类思维的唯一方式，否定理性，断言理性认识是靠不住的，特别是关于上帝的事情，它是无能为力的。他声称，理性由于自身的局限性，把理解不了的对象判断为不合理或不可能而加以否定，其实对象本身并非如此，是可以相信和肯定的。德尔图良提出了一个极其别扭的论断：“上帝之子死了，虽然是不合理的，但却是可相信的；埋葬后又复活了，虽然是不可能的，但却是肯定的”。上帝之子死了，理性认为是不合理的，埋葬后又复活了，理性认为这也是不可能的。但德尔图良从绝对相信《圣经》出发，却认为无论理性认为是不合理的或者是不可能的，却都是可以相信和肯定的。也就是说，在德尔图良心目中，错误在于理性，事情本身是无庸怀疑的。人的理性是不可能认识真理的，真

理是不可能被理解的，只有依靠信仰，才能把握真理。他主张凡事先信仰，“信仰是前提”。“凡有信仰的，就有收获。”信仰使人们得到一切，“使人认识真理”。他宣誓“永远承认这信仰，捍卫这信仰”。

对信仰的绝对肯定，导致了德尔图良对知识和哲学进行全面否定。在他看来知识是无用的，哲学也是极其有害的。真理在《圣经》，除此之外无真理可言。无论是世俗的知识或人间的智慧，都是无稽之谈。他告诫基督徒不可追求世俗知识或羡慕人间智慧。“其实，哲学家的思想渊源于魔鬼”，“哲学家的学说原来就是魔鬼的理论”，异教徒追随的就是魔鬼，相信的是魔鬼的理论。无论是亚里士多德或者是柏拉图，他们都是缺乏信仰而迷入歧途，并且又制造错误的理论，扰乱人们的思想。他们的学说无疑是危险的和有害的，“正如糊涂人领糊涂人，瞎子领瞎子一样，势必都掉进泥坑里。”

德尔图良为了辩护绝对信仰，从无视理性到抹煞理性，最后否定一切哲学学说。这是典型的唯信仰为是的蒙昧主义。它在理论上毫无建树，只是一种强词夺理的说教而已。在西欧哲学史上这种露骨的宣传也是独特的、罕见的。不过，他的突出信仰这一点还是得到了教会的肯定，并为后世的教父哲学和经院哲学继承发扬。他们之间决不存在本质上的区别，不同的是，比之德尔图良，这些后来者比较隐蔽而已。

德尔图良：《取缔异教徒》，3，7，10，11。

同上书，40，43。

同上书，14。

3. 奥里根

奥里根（约公元 185—约 254 年），是早期基督教著名的神学家和哲学家，他被人称为“神学的拓荒者”，是东方希腊教父中最著名的一位。在教父哲学发展史上，东方希腊教父是相对于后来的西方拉丁教父而言的。他还是整个基督教会第一个系统的神学家。可是由于他的学说超越了基督教官方许可的范围，没有得到象其他教父那样的重视和尊敬。虽然承认他是教父，他的学说却不时作为异端的典范而遭谴责。

奥里根出生于埃及亚历山大城的一个显贵家庭。亚历山大城在奥里根生活的时代，是一个世界性的商业和文化中心，东西方科学文化、哲学、宗教神话荟萃一堂，学术风气浓厚。公元 1 世纪上半叶，犹太人斐洛曾在这里致力于希腊哲学与犹太教的结合。奥里根的父亲是一个虔诚的基督徒，从小就向他灌输基督教思想。小奥里根天资聪颖，过目不忘。父亲规定每天要背诵的《圣经》，他都能倒背如流，而且喜欢刨根问底，常弄得父亲无言以对，因此获得了“神童”的美名。稍大以后，奥里根进入庞泰纳的教理学校，既接受基督教教育，又研究希腊哲学和其他各种学说。庞泰纳借助古希腊哲学来阐释论证基督教教义的治学方法，影响了奥里根终生。在哲学上，奥里根受新柏拉图主义的影响很深。他曾同新柏拉图主义的著名代表普罗提诺一起在阿·萨卡斯的门下琢磨新柏拉图主义。但他又坚持自己的信仰，不承认自己是一个新柏拉图主义者，一再声称他的学习哲学，目的在于运用哲学的方法求证神学的真谛。他说：“如果俗界智人的儿子们说，几何学、音乐、文法、论辩术、天文学是哲学的婢女，那么关于哲学和神学的关系，我们可以说同样的话。”这可说是哲学是神学婢女的最早表述了。正是以新柏拉图主义和新斯多亚主义为理论基础，奥里根出色地创造出一个论述基督教教义的初具规模的基督教学说——亚历山大里亚基督教学派。在此以前，门徒和教父们对上帝创造人和灵魂等问题作过大量的宣传和解释，力图使基督教有一套完整的理论，可是谁也没有达到这个目的。奥里根则不同，他本人不仅有丰富的哲学知识，而且还把上帝等问题作为基本的哲学原理加以讨论，成功地利用当时流行的哲学学说，一扫以往教父们论述的零乱生硬，提出一连串崭新的解释，体系完整，为基督教哲学打开了新的一页。

奥里根着重论述了几个宗教哲学原理。

(1) 上帝和三位一体论

奥里根在其第一部著作的开端就论证上帝，称上帝为“太一、始基、无限和完满”等。上帝囊括整个宇宙，却又超越宇宙之上，宇宙是上帝的宫殿，但宇宙不包括他。凡是完满的，就是不变的。从定义上讲，不变的即非物质的。因此，上帝的本性是非物质的，上帝的本性超越物质范畴。“上帝不是物体，而是精神。”“上帝即完满，他就是善。”他是一切存在的根源。作为善，它又是一切存在追求的对象。对于上帝，人们既无法理解其所以然，也无从加以确切的表述。总而言之，上帝是无限的、无形的，他是看不见的“纯粹的神体”。

转引自 C·道松：《欧洲形成》，1935 年德文版，第 66 页。

以上引文见奥里根《原理论》，1《驳凯尔斯》，23，69—72。

当然，如果人们摆脱物质的束缚，接受圣灵内心的照明，是能够认识上帝的。他说：“上帝是精神，朝拜他的人应该用心灵和真诚来朝拜他。”“凡是上帝的圣灵居住在你们心中，你们就不属于肉体，而属于圣灵。”“服从圣灵的人，就能理解精神的事。”他还引证《圣经》上耶稣的预告来证明：“心灵纯洁的人是有福的，因为他们将看见上帝。”

新柏拉图主义的代表人物普罗提诺曾提出“太一说”，坚持太一即神，是最高的存在。他无所不在，又超越一切之上。他没有质的规定性，因而也无法言传。这个观点与奥里根的论述是极其相似的。他们二人同为阿萨卡斯的学生，接受的同是新柏拉图主义的理论，只是奥里根把哲学引入基督教的同时，根据《圣经》加以神化，使之与上帝挂钩。这是与世俗的新柏拉图主义不同的。

同样，在论述基督教的三位一体这个神学问题时，他也借用了新柏拉图主义的观点。他宣称上帝是唯一的，但分有圣父、圣子、圣灵3个位。其中的关系是，圣子生于圣父，名为“道”或“逻各斯”。圣父生圣子，是在创造万物之前早已生成了的，也就是说，是超时间的永恒之事。奥里根认为，“生”这一概念，不是生活在时间中的人们所理解的那种有始有终、有生有灭的过程，它虽说是一体的，却是无始无终的连续性。好比太阳和光之间的关系一样，太阳必然发射出光，光渊源于太阳。太阳不分离光，光离不开太阳。圣父生圣子，圣父不分离圣子，圣子由圣父的本性而生，保持着圣父的本质。所以圣子和圣父是同性质的。虽然是一个上帝，但是圣子不是圣父，正如太阳发射出光，光不是太阳一样。正因为如此，圣子毕竟不象圣父那样纯粹，圣子的性质无疑是圣父减弱了的本性。因而，圣子不如圣父，不可能同圣父一样“全能”。圣子是“道”，作为圣父上帝创造的工具，同时也是上帝和人类之间的“中介”。所以圣子次于圣父，圣父为第一位，圣子则属第二位。

至于圣灵，奥里根的论点是，它具有神的本性，同圣父、圣子一样是精神的。他的功能次于圣子，更不如圣父。圣父通过圣子创造世界，由圣子具体显示其逻各斯，而圣灵则是圣父圣子共同创造中的结果。因此，上帝三位虽然是同一性质的统一神体，但存在着高低等级的区别。圣父是高级的，作为圣子、圣灵则是低级的。圣父通称为上帝，“绝对单一”、“至高无上”，圣子、圣灵表现为多种多样。所谓低级，是由于任务不同的缘故，本性是同一的。

奥里根论述三位一体，不过是套用新柏拉图主义的“太一”、“心智”、“灵魂”三个概念。他把“太一”当作至高无上的唯一的上帝，有时又作为圣父。它是抽象的无规定性的纯粹神体。它是万事万物的根源。它不可认识，难以形容。“心智”则对应圣子，它是圣父的逻各斯，是可认识的。它从“太一”那里流出来，是“太一”本身的流。“灵魂”意味着思想、宇宙之魂，它就是圣灵。奥里根还几乎只字不差地搬用新柏拉图主义常用的太阳的例子作为证明，强调圣父、圣子、圣灵三位的同一性，又利用“太一”的“发射”、“产生”等过程，来表明圣父、圣子、圣灵在表现形式的差异性。这样，奥里根就把三位一体这个神学命题同新柏拉图主义的“流溢说”融在了一起，

以上引文见奥里根《原理论》，1—2；《驳凯尔斯》，70；34，38，41—44。

参见《原理论》，4；《驳凯尔斯》，64—66。

这在过去是未曾有过的。他把基督教教义推向了新的理论高度，初步构建起了以上帝为主题的宗教哲学的框架。

(2) 创造论

宇宙的起源问题是古希腊哲学讨论的对象，也是后来所有哲学派别无法回避的问题，奥里根在他的著作《驳凯尔斯》中明确表明了他的态度。这本书是用与凯尔斯论战的体裁写成的。凯尔斯何许人也？从奥里根的书可以看出，凯尔斯是当时公认的伊壁鸠鲁学派的信徒。他承认世界是物质的，物质是永恒的，对基督教《旧约·创世纪》作了深刻的揭露和无情的批判。凯尔斯否认上帝，把《圣经》上記述的上帝创造世界驳得体无完肤。他说：多么愚蠢！尚未有时间，即说化了多少无世界才形成。事实上，天还没有创造，地还没有固定，太阳还没有围绕大地运转，怎么能说有了日子呢？这不是显见的自相矛盾吗？进而指出《圣经》的话一无可信。

为了反驳凯尔斯的揭露和肯定上帝创世说，奥里根自称化了18年的功夫研究《旧约·创世纪》。他的结论是不能死扣字面，应该领会其精神实质。他借用斐洛的论断解释说，把世界说成是在6天中或时间中产生的，这是完全荒谬的。因为时间是白天和黑夜的总和，而白天和黑夜是太阳在地上升起和下落的结果，是天体的运动才使人认识到时间的性质。因此可知，时间后于世界，因此也可以肯定，世界不是在时间中产生的，先有世界，后有时间。因此，上帝的创造就应在时间之前，它是无时间性的。

还是从这里出发，奥里根说，如果先存在时间，那么上帝就在创造之前无所事事，这是同上帝的“全能”发生矛盾的。上帝必须对某事物有所活动，才能说明它的“全能”，若对象不存在，“全能”就无从发挥。物质世界是有始有终、有生有灭的东西，它是有时间性的，而上帝却是永恒的，无时间性的。所以，上帝不可能把有始有终、有时间性的物质的东西作为直接的创造对象，而应该是与之相适应的无时间性的非物质的东西，是同神体相似的东西，也就是人们常说的“灵魂”。

奥里根认为，上帝创造物质世界是不可思议的，上帝创造灵魂才是符合其本性的。上帝没有直接创造物质世界，它首先创造了灵魂，灵魂在时间之先。那么，物质世界从何而来，为什么呈现多种多样的形式呢？奥里根把它归于灵魂的自由。由于自由，灵魂采取各自的态度，从而产生多种不同的无不具有形体的具体事物。因为对上帝的忠诚不一样，才使有的成为高级的神体如天使，低级的神体如魔鬼，有的成为光的天体如日、月、星，有的则冷却成为人。魔鬼的灵魂本也是纯洁的无形神体，由于违抗上帝才堕落成有形的神体。所以万事万物都是由上帝创造的灵魂自己堕落而演变成的。

这些论述，虽然同其他教父是不相同的。但实质上奥里根一样同其他教父站在基督教的立场上，坚持精神第一、物质第二这个唯心主义基本原则，宣扬上帝是绝对精神、最高存在，事物由上帝派生并从属于上帝。不同的是，奥里根不象其它教父那样简单照搬《圣经》进行空洞说教。他的学说里，有柏拉图学说的灵魂存在于万物之前的灵魂在先论，也有新柏拉图主义的从精神性灵魂中流溢出万物的流溢论。这些全被奥里根纳入他的宗教哲学中，成为上帝创造世界的理论根据。

(3) 关于人和魔鬼的得救问题

奥里根认为，人类是灵魂堕落的又一种表现。对业已堕落的人来说，人是始终有罪的。人的灵魂已经被禁锢在肉体当中，受肉体各种情欲的影响，不能不作恶。他引用柏拉图的一句话说：“在人间恶是不可能消失的，但在神那里恶是没有位置的。”也就是说人生来就是有罪的，而且还常常犯罪。恶与上帝却是无缘的，上帝是至善。

不过，奥里根同样坚持，人虽已堕落，但不失其灵魂的本性和自由，依然知道善，向往至善。这就是说，凡是人都有“回头的可能性”，摆脱罪恶的物质束缚，过精神的道德生活，重新恢复上帝的形象，回归到善的上帝那里去。为了阐明这种观点，他不怕提出地狱里的魔鬼也能得救的理论进行强调。因为恶既由于自由，当然也可以由于自由而得到恢复。同时，主要是因为上帝是“至善的”和“全能的”，在它那里不存在解决不了或办不到的事，一切事物都会被神化，所以魔鬼和人一样都能得救。

上述论点是与基督教传统说法截然不同的，是其他信徒不敢设想的。这显示了奥里根对善抱有无比的信念，坚信善一定会取得全面胜利，这也表明在上述论点上，奥里根同样饱受新柏拉图主义理论的影响。普罗提诺的观点是这样的：一切流的流动和复归乃是必然的。流出后的灵魂即使堕落，同物质混在一起，但一旦有道德时，便离开物质，重新返回自身，恢复理智，达到至善。因为“纯洁的灵魂是以理智和至善为目的”。由此看来，奥里根的学说，无疑是新柏拉图主义的另外一种表现形式，若目之为神化的新柏拉图主义，也不无恰当之处。

诚然，奥里根的学说是宗教唯心主义的，在哲学上他从未超出新柏拉图主义的范围，但他不象其他教父那样盲目地宣传信仰，而主张研究哲学，利用哲学论证教义，让哲学结合于信仰，使人们对最高存在有真正的认识，有助于宗教信仰。奥里根宣称：“人因理性认识而相信教义，比单纯地相信教义好得多。”奥里根肯定哲学，强调理智，是一个很大的创举。他这种把哲学和信仰相结合的方法，起到了很大的宣传作用，使基督教教义焕然一新，为早期基督教思想和理论作出了不可磨灭的贡献，为教父哲学的建立铺平了道路，被人们客观地评价为“神学的拓荒者”，“思想的播种者”。但这已是后话了。在很长一段时期，这样一个毕生献身教会的教父却屡遭谴责，被目为异端邪说的渊藪。虽然这样，奥里根的治学方法仍被后来的基督教神学家和哲学家沿用。著名的拉丁教父奥古斯丁就是采用奥里根的方法完成了教父哲学，并把教父哲学推向了顶峰。

《驳凯尔斯》， ， 62。

普罗提诺：《九章集》， ， ， 5。

奥里根：《驳凯尔斯》， ， 46—52。

4. 奥古斯丁的教父哲学

奥雷勒·奥古斯丁（公元 354—430 年），是早期基督教最杰出的教父，也是教父时期的最后一位思想代表。他是西欧哲学史上著名的哲学家，在教内外都享有盛名。他的贡献在于，利用他丰富的思想和理论首先为基督教创立一个哲学体系，给 5 至 13 世纪西欧哲学很深的影响。就是此后其传统也绵延不绝。

奥古斯丁的生平极富传奇色彩，与他哲学思想的形成也不无关系。他诞生在罗马帝国晚期北非的塔加斯特城（即今阿尔及利亚的苏克阿赫腊斯城）。当时基督教已得到官方支持，在北非得到极大的发展。奥古斯丁按照习惯跟随父亲未接受基督教的洗礼，但他的母亲却是一个虔诚的基督教徒，她对信仰的虔诚忠贞和坚韧的性格对奥古斯丁的一生产生了极大的影响。

奥古斯丁自幼顽皮，生活散漫，但基本受到了正规的教育。16 岁起，因为出外求学失去母亲管束，即沉湎于放荡的生活不能自拔。另一方面，奥古斯丁又感到精神痛苦，非常苦恼。他对自幼熟悉的基督教丧失了信心，一度迷信过摩尼教，又由摩尼教转而怀疑过一切，但都不能帮助他否定过去的放荡生活。当他最后求助于哲学的时候，他忽然顿悟：要从堕落的生活重新站立起来，不能靠哲学，而要靠上帝给他的力量，用神学语言说，也就是靠“神恩”。这样前后经历了 15 个春秋，他最终皈依了基督教。奥古斯丁从此革面洗心，改邪归正，成为狂热的护教士，被教会当作浪子回头的典范不断加以渲染。从 387 年开始的 10 年间，奥古斯丁 10 年苦修，清算过去，一方面夜以继日，著书立说；另一方面不辞辛劳，宣讲教义。他的追随者越来越多，影响也越来越大。396 年，奥古斯丁 42 岁时继任希波主教，30 年内为教会建立起一个完整的宗教哲学理论体系。430 年，汪达尔人入侵北非，包围了希波，奥古斯丁在围城中死去。他死后，获得了教会极大的尊敬，被称为“伟大的教父”、“杰出的大师”、“上帝的圣者”，这与死后也不得安宁的奥利根是不可同日而语的了。

奥古斯丁皈依基督教后，著书立说，毕生不辍，他宣扬《圣经》，希望人们同他一样归向上帝。他能闻名于世，主要就是由于他后半生大量著书立说的护教工作。据他晚年统计，44 年中，总共写有 92 种、232 部、卷帙浩翰，总计有上千万字之多。这些著作思想新颖，理论深邃，文风优美。虽然不能截然分开，但它们大体上可以分为哲学和神学两类，《忏悔录》和《上帝之城》是这两类最著名的代表作。

奥古斯丁在他的众多哲学著作中系统地阐述了他的哲学思想。

(1) 关于上帝和人的证明

奥古斯丁当初给自己的哲学确定的研究主题是认识自我和认识上帝，后来才进而涉及与之相关的其它许多问题。所以上帝和人的问题的研究是奥古斯丁哲学的基石。

关于上帝的知识，奥古斯丁承认自己是受柏拉图哲学的启发，通过柏拉图的理念论获得的。柏拉图的理念世界使他认识到上帝是绝对精神、绝对的有，永恒的存在。上帝即至真、至善、至美，或可以说，上帝是绝对真理。他在《忏悔录》中向上帝说：“我是读了柏拉图学派那些著作之后，才知道透过受造物探究你的看不见的无形的真理。我已确信你是千真万确地存在

着，确信你是无限的……你是真正永恒不变地自有的，你无部分，也无任何运动的变化。其他一切都来自你，他们的存在就是最可靠的证据。”

奥古斯丁还根据柏拉图的理念论观点作了这样的引伸，上帝的概念就是人类思维的一种普遍而自然的知识。上帝即真理，真理即上帝。真理永恒不变，真理高于我们的思维，却为我们的思维所认识。“你决不能否认存在着一个不变的真理”。这真理是人们的思维共同认识的。那么，真理本身又是什么呢？奥古斯丁认为，这就是上帝。“如果有什么比这真理更高尚的，那末他就是上帝。如果没有，则真理本身就是上帝。”他把最高真理归结为上帝，从而得出结论：“所以，无论如何，上帝存在你是无法否认的。”“我认为，我们不仅对此信以为真，而且掌握着十分可靠的知识，尽管迄今它是极其脆弱的。”

奥古斯丁告诉人们可以用宇宙的秩序、万物的等级来证明上帝的存在。此外，人的内心思辨是第三种方法，他本人最喜欢用的就是第三种。这种方法实质上就是形而上学思辨。奥古斯丁问道，应当到哪里去寻找上帝呢？在物质世界的印象中没有找到，在人们喜怒哀乐的情感中也没有找到。但当奥古斯丁在摆脱一切事物包括自己的肉体之后，深入内心，自我思维，神秘地发现一个不变者上帝。“我进入心灵之后，用我自己灵魂的眼睛……瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我的思想之上的一种永恒不变的光。这光不是肉眼所能见到的一般的光……这光在我之上，因为他创造了我。我在他之下，因为我是他创造的。谁认识真理，谁就认识这光。谁认识这光也就认识永恒。”

这光就是上帝，而上帝又是真理和永恒。在其他地方，奥古斯丁还把至真、至善、至美等抽象概念统统归结为上帝。可是，上帝究竟是怎样的一个对象，人没法弄清楚。奥古斯丁接受的是柏拉图的理念世界的理论，但作为基督教神学家，他把理念世界转化为上帝，只能由人们神秘地去把握。因此，他有时候把上帝即真理论证为似乎人们的思想所发现的客观概念。有时候却说成是寓于人们心灵中的主观概念。上帝是个神秘的精神实体，人们既无法否认，却又无法表述。正因为这样，连他本人也是茫然无知的。他承认当自己面对实际世界时，就不知所云了。“在返回到原来的境界时”，也“犹如对无法染指的佳肴，只能欣赏而已”。

对上帝而言，人类贫乏的语言是无法表述的，人的理性也无法达到，只能心领神会。当他实在找不到令人信服的确凿根据时，奥古斯丁走向了信仰主义。他宣称信仰绝对可靠，信仰是十分自然和十分必要的一种思维活动，信仰本身就是一种确认性质的思维，所以，“如果你不理解，信仰会使你理解。信仰在先，理解在后”。他把信仰说成是一切认识的先决条件、方法和途径。他强调说：“所以我不认为理解为了信仰，而是信仰为了理解”，理性之所以需要是为了论证信仰。最后他提出了“信仰为了理解”的著名格言。

奥古斯丁：《忏悔录》，26。

《论自由意志》，33。

《论自由意志》，15，39。

奥古斯丁：《忏悔录》，10，16。

奥古斯丁，《忏悔录》，17，23。

奥古斯丁，《布道集》，118。

这句格言后来成为教父哲学的一条基本原则，他宣扬的信仰主义一直得到贯彻。

为了肯定上帝，奥古斯丁把世界、时间、适应、记忆统统归结为上帝所创造。他通过论述这些概念，尤其是时间的概念，肯定上帝，歌颂上帝。

在奥古斯丁看来，上帝不仅是无限的、不变的存在，还是永恒的存在。他以论述时间这个概念来肯定上帝的永恒存在。他根据《圣经》断言，上帝是世界的创造者，又是时间的创造者。上帝在创造了世界的同时还创造了时间。因为人们是在上帝创造的世界中发现时间的。所以，毫无疑问，世界和时间是上帝同时创造的。在世界被创造之前，是无所谓时间的。上帝本身是超时间的，无时间性的。正因为超时间和无时间性，上帝势必是永恒的。既然上帝是超时间而永恒的，那末时间究竟是什么？奥古斯丁认为把时间分为过去、现在、将来是不确切的，应该分为过去的现在、现在的现在和将来的现在三类。因此他把时间解释为过去的现在即记忆，现在的现在即感觉，将来的现在即期望。真正的时间就是“记忆、感觉、期望”这三类。这样他就否定了时间的客观实在性，把他看作纯粹思维的东西。由此看来，奥古斯丁时间观的本质不过是想证明上帝超越与人的心灵联系在一起的时间而存在，从而证明上帝没有过去和将来，上帝就是永恒。

奥古斯丁的时间观是与他的上帝创世说密不可分的。上帝创世的问题，实际上就是柏拉图理论中理念世界和感性世界的关系问题，但柏拉图没有令人信服地解决这个问题。为了解决这个疑难，奥古斯丁运用基督教教义来论述创造者和被造物之间的关系。

奥古斯丁引证圣经，相信上帝在6天之中完成了从无到有的创造。在上帝创造的理论解释上，他不同意柏拉图的看法，认为如果上帝是运用已经存在的质料去创造世界，那么这种质料的性质就是对上帝自由行为的一种限制。而上帝全智全能和绝对自由的性质，决定他根本无须现有的质料，他完全可以从“虚无”中创造出世界来。神“从空虚中创造了近乎空虚的未具形象的物质，又用这物质创造了世界，创造了我们人的子孙们所赞叹的千奇万妙。”

奥古斯丁还用他的时间观证明了上帝在无中创造了世界。因为上帝创造世界时也创造了时间，时间与物质世界是同在的，时间有开端，物质世界也有开端，在物质世界和时间之前是无，所以上帝在虚无中创造了世界是确信无疑的。

人怎么去理解这种创造呢？人们往往把人的创造力同上帝的创造力混同起来。奥古斯丁指出，人们的创造力充其量不过是重新安排现存材料，上帝的创造力在实质上与人的创造力截然不同，它不是无限倍的人的创造力，或范围极其广大的重新安排。上帝的创造力高深莫测。人的心灵不能理解上帝的这种创造力，也是不足为怪的。有限的人怎么能领悟无限的上帝呢？所以我们对之只能采取信仰的态度。这样，奥古斯丁就在世界起源问题上，与古代唯物主义“无中不能生有”的传统思想形成了尖锐的对立，而且也抛弃了柏拉图唯心论中的理性主义成分，完全成为一种荒唐和神秘的神学说教。

奥古斯丁的神学理论中，也具体阐述了三位一体的学说。他认为，圣父、圣子、圣灵，既非三个神，亦非三个善，而是一个至善全能的上帝，即三位

一体自身。奥古斯丁格外强调，这种神性的三位一体与感性事物是截然不同的。在现实事物中，一件事物并不象三件事物一样多，而二件事物比一件事物多；但在至高无上的三位一体中，一位等于三位，而且它们本身是无限的。因此，各位在各位里面，大家在各位里面，而且大家合二为一。这样奥古斯丁就论证了所谓三位的合一性和平等性。合一性和平等性说明了神的唯一性，同时又是无所不在的。奥古斯丁的三一论批判了“反三一论”，捍卫了基督教的这个根本教义。因为在当时有关“三一论”的论战中，“反三一论”者主张上帝只有一个“位格”，即圣父。圣子和圣灵是略低于圣父的神，而不是与上帝同一本体的。在这里，圣子耶稣的属性成了问题的关键。“反三一论”者反对抬高耶稣，把他看成一个现实的人，主张除神之外，凡人当中的圣贤、英雄豪杰也可上升到极高的地位，耶稣就是这样一个典范。但是这种观点正是统治阶级最为疑忌的，他们否认出身微贱的人可能跃升为尊贵者。他们希望把耶稣神秘化，把基督教抽象化和观念化，而这也恰恰是奥古斯丁坚持三位一体的实质。三位一体如此重要，以致于奥古斯丁说，“如果不能由理解把握着，就要用信仰怀抱着。”

(2) 奥古斯丁的先验认识论

奥古斯丁在其哲学中，既论证上帝，也讨论人。他给人留有一定的位置，对人的各种问题进行分析。不过，他论证人的目的也是为了上帝，使人归属上帝。

首先，奥古斯丁采用他一贯使用的内心思辨方法证明了人的存在。他的主要理论根据是，主体存在的确切性以思维存在的确切性为基础。在《独语录》中，他这样写道：“你这个想认识你自己的人，你知道你存在么？我知道。你知道我自己从哪里来的么？我不知道。你觉得自己是单一的呢还是复合的呢？我不知道。你知道自己在运动么？我不知道。你知道自己在思维么？我知道。所以，你在思维是千真万确的么？千真万确。”奥古斯丁强调了思维的首要性和确切性，以人的自我思维来肯定了人的存在。

此外，他进一步用人的思维可能产生的错误来证明人这个主体的存在。他在《论自由意志》中说：“你自己存在么？也许你怕回答错误。其实，如果你不存在，决不会有什么错误……由此可见，你的存在是明显不过的。”在其他的著作中，他也多次复述这个论断，进而提出“如果我错误，则我存在。”初看起来，奥古斯丁这种论证对人的主体作了充分的肯定，但实际上他是撇开人的理性，借助“超自然之光”的神秘思维，证明人和上帝连在一起的本体论存在。

奥古斯丁认为人是世界上最高级的创造物，他能够认识抽象的东西，掌握真正的知识。那么理性认识是怎样进行的呢？奥古斯丁认为这纯粹是人内心的自我思维的精神活动，主要依靠“超自然之光”的光照独立进行。在奥古斯丁看来，人的认识不是对客观世界的反映，实践也不是认识的来源，具体的认识过程也无必要。因为抽象的概念早已隐藏在人们的心中，人们的知识是先天具有的。为了获得知识，只须抛弃一切物质的、感情的东西，从经验的世界中摆脱出来，接受“超自然之光”（即上帝的神圣光照）的照明，

奥古斯丁：《独语录》，，1，1。

奥古斯丁：《论自由意志》，，3，7。

进行自我思维就可以发现。换言之，人们之所以有真正的知识，就是对自己内心早已存在的概念的认识。在他的心目中，概念既与物质世界无关，也不是人们思维的产物，它纯粹是先验的独立的精神实体。奥古斯丁如此强调概念的先验性，目的在于把上帝作为人类知识的最终根据，这显然是违背客观事实的本末倒置。在论述人的判断时，奥古斯丁说人的感觉及其所感知的事物都是偶然的、暂时的或可变的，它们既不是人类思维的对象，更不能作为正确判断的根据。理性认识从来不依靠比它低一级的感性认识，何况进行更深入的判断。那么，“我如何对变化不定的事物作出全面而正确的评价”，其根据是什么，其实，不难发现，“人们在下判断时，是遵循着人们所共同认识的内在真理的原则”，也就是说，“在变化无常的思想之上，自有永恒不变的真理”可遵循。这真理不是别的，就是上帝，上帝才是判断一切的根据。

奥古斯丁把上帝作为认识的唯一来源和判断的唯一准则，显然不是科学的认识论，但也并非他个人的独出心裁。实际上他不过是承袭了柏拉图学派的衣钵。柏拉图的理念论和回忆论抹煞人在实践中的感性认识和理性认识，割裂感性认识与理性认识的辩证统一，推崇灵魂和超自然之光，把概念和真理说成是先天的独立精神存在，由人们内心神秘地去直观和把握。这也正是奥古斯丁的基本思想。就此而言，他同柏拉图没有什么区别。只是奥古斯丁出于基督教的需要，巧妙地把柏拉图的观念世界转化为上帝，把一切知识归结为上帝，由上帝来说明一切。他把神学完全渗透在哲学之中，使哲学为神学辩护。可以说，奥古斯丁的哲学理论是在柏拉图唯心主义先验论基础上发展起来的宗教唯心主义哲学的先验认识论。

(3) 神学伦理观

在伦理观上，奥古斯丁着重分析了善恶、原罪、自由、救赎、预定等问题。他认为，善是绝对的存在，是实体，恶是不存在的，是虚无，恶是相对于善而言的，因为恶按其本性来说是“善的缺乏”和“实体的缺乏”。他把道德的善恶归结为人对上帝的关系，宣称上帝是至善，是一切善的根源。上帝创造的人本身是善的，上帝没有在人身上创造罪恶，而是人自甘堕落。人妄用自己的自由而犯罪。也就是犯罪的原因是人的自由意志。人类的祖先亚当和夏娃违背了上帝的旨意，偷吃禁果，犯了原罪。

奥古斯丁坚持说，这样原罪沾染了整个人类，因而人类最初就具有一种罪恶的本性。在《忏悔录》中，他用自己的经验证明了这种罪恶本性的必然性和普遍性。他举例说，自己在童年时代，伙同伙伴偷了邻居的梨子。他家本来有梨子，而且更好吃，偷来的梨子也并不是为了吃，而是拿去喂了猪。这就说明，偷窃不是为了需要和享受，而是纯粹的堕落和罪恶。

人要想从原罪中得到解脱和恢复善的本性，靠自己是无能为力的，只有依靠上帝的拯救，人才能脱离罪恶的深渊。没有天命，就连一根头发也不会从头上掉下来，更何况拯救这件大事。一切都是上帝预定了的。奥古斯丁举自己为例，说他为了善良的生活，斗争多年，但最后之被拯救（即皈依基督教）却完全出于上帝的恩赐和直接干预，同自己的所作所为根本无关。上帝拯救人也不是因为某人作了善事，因为确切地说，有罪的人是不可能作出善

事的。那么，既然上帝是全善的，为什么让某些人得福，某些人得祸，某些人得救，某些人毁灭呢？奥古斯丁认为，这是莫测的神意。但是这种选择并非不公道，对某些人也许是是的，但对整个人类来说，则是公平合理的。上帝的预定，包含着选择的先见之明，这也决定了尘世的命定。按照这种理论，人们只能安心从命，等待上帝的恩赐，放弃一切反抗的念头，甘心忍受教会和统治阶级的奴役。

(4) 上帝之城——奥古斯丁的历史哲学和社会政治观

奥古斯丁 56 岁时，西哥特人攻陷号称“永恒之城”的罗马。全城惨遭浩劫，这是罗马城千年历史上的第一次。针对有人以此归咎于基督教，奥古斯丁特意撰写辩护，结果这部书写了 14 年，就是名著《上帝之城》。该书无疑是部神学专著，但强烈地反映了基督教的历史哲学和社会政治哲学。

奥古斯丁认为，自从人类始祖背叛上帝以来，就出现了两座城池：上帝之城和尘世之城。上帝选择的得救的人构成上帝之城，上帝确定要毁灭的人则组成尘世之城。

他区分了尘世之城和上帝之城。尘世之城是不完全的、暂时的、会毁灭的，因为它的居民只爱自己而蔑视上帝，注定同魔鬼永远受苦；而上帝之城是完美的、永恒的，它是奔向非世俗拯救目标的上帝选民的社会，因而注定要与上帝共存。由于上帝的信徒力求建立上帝之城，而魔鬼的信徒又企图建立尘世之城，因此，上帝的信徒和魔鬼的信徒之间进行着激烈的斗争，整个人类社会的历史就是上帝的信徒和魔鬼的信徒之间斗争的历史。斗争的最终结局是上帝之城将实现，上帝的信徒享受着天国的幸福，而魔鬼的信徒被送到地狱同魔鬼永远受苦。一切尘世之城都有灭亡的一天，奥古斯丁哀叹罗马帝国行将灭亡，但他认为这是不可避免的，因为尘世之城是暂时的，注定要毁灭的。奥古斯丁的论述从神学上赋予人类历史以肯定的意义，他肯定了历史是一直向前发展的，直至最后归入神，打破了古代世界盛行的历史循环论，在欧洲思想史上意义深远。

奥古斯丁的社会政治观是极其惹人注意的。他把社会定义为“一大批有理性的生物因为共同追求一个目标而联合形成的组织。因此，为了理解一个社会的特点，我们必须考察它所向往的目标。……目标越好，这个社会就越好，反之亦然”。他同意人是社会的动物之一的观点，社会生活本身不是坏的，但由于亚当的堕落，社会生活成了烦恼的源泉。因为人有罪性，所以必须由国家制订法律，加以管教，维持秩序。

奥古斯丁在此处把国家看成是由于人的罪性而来的暴力工具。这就剥下了国家的神圣光环。国家必须有一个统治者，毫无疑问统治者应以臣民的幸福为目的。但是人类是如此地败坏，统治者也经常陷于极端私利中，即使这样，人们也必须服从他们。除了因为内战比他们的统治更坏外，上帝也确实能给人们以好的统治者。再者，暴君实际上也是为了完成某种神圣的目的。正如上帝的训戒中所讲的对我们的罪恶的一种惩罚一样，罪恶的统治者也是一种惩罚，反抗他们就是反抗上帝。坏的社会制度也是如此。虽然我们不可否认奴隶制度是恶的，但是我们不应该鼓励人们去消灭它，因为奴隶被奴役是出于罪的本性，是上帝设立的。奥古斯丁以此证明了奴隶制度的必要性与合理性。

奥古斯丁还认为教会有着比世俗国家更崇高的使命。因此，教会的权力

应高于世俗国家的权力。这种观点后来成为教会的一贯原则，在整个中世纪的教皇与皇帝的历次冲突中，为西方教会的政策提供了理论根据。

(5) 奥古斯丁哲学的影响

奥古斯丁从一个异教徒成为基督教的护教旗手，40多年中，他以上帝为核心，以信仰为前提，成功地运用柏拉图主义从哲学上论述各种问题，为基督教创立了一个完整的宗教哲学体系，奠定了欧洲中世纪经院哲学发展的基础。13世纪以前，它在基督教世界的光辉使其他任何理论都黯然失色。奥古斯丁本人一直受到尊敬和推崇，被誉为基督教哲学的开山鼻祖和最早的理论权威。他的学说“给后世的影响极其深远，人们到处可以发现它的印迹。它迄今还起着作用”。这是现代法国著名经院哲学史家日尔松(1884—1978年)给予奥古斯丁的高度评价。而事实是，奥古斯丁主义在今日西方基督教哲学中继续占有一席之地。

四、古代西亚(后期)哲学

1. 犹太教及《旧约》的哲学思想

巴勒斯坦是西亚最早的农业生产地区之一,公元前3000年左右居住着操塞姆语的迦南人。公元前2000年前后,希伯来人游牧部落从幼发拉底河以东来到这里,“希伯来人”也就是“河那边来的人”。他们与迦南人相互冲突又不断融合,创造着希伯来文化。公元前12世纪,一个强大的海上民族腓力斯丁人占领了希伯来人的领地,希腊人称这一地区为“巴勒斯坦”,意思是“腓力斯丁人的国家”。到公元前11世纪,扫罗统一了希伯来北部以色列和南部犹太各部落,形成一个独立的王国,同腓力斯丁人进行战斗。公元前10世纪,大卫王建都耶路撒冷,国势日强,最后将腓力斯丁人驱逐出去。大卫之子所罗门在位期间,爆发了以色列人耶罗波安领导的起义,失败的起义者逃往埃及。所罗门死后,耶罗波安在埃及起兵,在埃及人的帮助下,攻下耶路撒冷,建立了独立的以色列国家,定都撒马利亚。犹太国仍以耶路撒冷为首都,开始了两国对峙的局面。公元前722年,亚述王萨尔贡二世攻陷撒马利亚,以色列国灭亡。犹太王国在200年后被新巴比伦王尼布甲撒二世占领,于公元前586年被彻底摧毁。5万余犹太人被掠往巴比伦,成为所谓“巴比伦之囚”。此后,不断有犹太人筹划重返故土,恢复家园,一些哲人们也为此进行宣传活动,被称为“先知”。到公元前538年,波斯王居鲁士打败巴比伦和埃及,决定恢复耶路撒冷。到公元前4世纪,犹太人被释放,重建犹太人的国家。但是不久这一地区又相继为亚历山大、塞流古王朝所征服和统治,公元前1世纪,又落入了罗帝国之手。

巴勒斯坦是个多灾多难的地区,也是一个充满神话和宗教精神的地区。在游牧时期,以色列各部落共同信仰雨神“耶畏”。另外,各部落又信奉不同的部落神祇。耶畏只是诸神之一。因为他是雨神,与沙漠中的游牧生活关系最为密切,因此格外为人重视。为时的宗教仪式包括杀人献祭,有时杀战俘,有时也杀自己的亲人。耶弗他就曾杀死自己的女儿向耶畏献祭。后来的人把耶畏读成了“耶和華”,又赋予他战神的职能,最后又演变成仁慈的天父。随着以色列王朝的统一,所罗门王在耶路撒冷修筑圣殿,供奉耶和華。这里成为全国的宗教中心,耶和華為唯一真神的地位开始奠定。但多神崇拜直到公元前5世纪仍然存在。从公元前9世纪到6世纪,亚述人、巴比伦人、波斯人先后统治巴勒斯坦,大批犹太人移居他国。原来犹太人的民族神耶和華没有能够保护以色列免受异族蹂躏之苦。在这种情况下,以色列人的民族神观念适应现实需要而扩展为列国的神,把异族统治解释为耶和華对以色列人犯罪的惩罚。这样,耶和華由民族神变成了世界神。这是当时犹太教的一个特点。

从公元前8世纪起,民间兴起了一些先知,自称是“神的代言人”。他们在宗教的外衣下评论当时的政治、社会、宗教等情况,预言未来,以“救世主弥赛亚”降临,拯救以色列的宗教口号为号召,组织以色列人反抗外族统治的斗争。从公元前6世纪到公元前2世纪这4个世纪中,“先知”们收集古代典籍,进行加工整理和编纂,逐步形成了犹太教的经典,即现行的《旧约全书》。《旧约全书》共39卷,分为3个部分,实际反映了犹太教经典汇编成书的三个阶段。第一部分是律法书,大约在公元前444年左右编成。包

括《创世纪》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》、《申命记》等 5 卷。在创世纪中有关于伊甸园的传说，提出了上帝造人之说。这是以色列人对人类起源问题最早的探讨。此外，律法书主要记述了犹太人的历史和律法。

《旧约》的第二部分是《先知书》8 卷，约编成于公元前 190 年。这部分包括《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》等。它反映了公元前 6 至 2 世纪犹太人的苦难经历。反映了下层人民反抗奴隶主的斗争。

《旧约》中的第三部分是被称为“圣著”的 11 卷书。成书时间约在公元前 2 世纪的下半叶。那么，《旧约》最后形成是在公元前 2 世纪下半叶。

《旧约》总的说来是一个庞杂的犹太教的宗教神学体系，它又包括了以色列的历史和启示文学。从哲学的意义上来说，它主要有如下观点：

第一，宗教唯心主义的上帝创世说。按《旧约律法书》的主张，天地万物都是神创造的。在世界被创造以前，除了神而外没有任何其他东西，只有神是存在的。神从无中创造出世界。在造了天地万物之后，神又照着自己的形象造人。神用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。神又取亚当的一条肋骨造成一个女人，作他的配偶。神赋予人一种统治权，管理这个世界，从海中的鱼、空中的鸟，到地上各样行动的活物。神又赋予人创造性，成为这个世界上创造性的主人。当人因获罪而被逐出伊甸园后，神仍然通过先知指导着人间的路径。神在冥冥中监督着人们的行为，神还派他的使者救赎世间的人们，神还将通过审判来惩治世间作恶的人。总之，神仍然是这个世界的最高主宰。

第二，原罪与救赎的伦理道德观念。在犹太教看来，人自始祖亚当和夏娃那里开始就已经获得了原罪。他们偷吃禁果，被罚出伊甸园，来到地上受罪。苦难是上帝对人类罪恶的惩罚。人类忍受苦难，在苦难中行善事，是自我救赎的途径。还有另一种苦难是世间的恶人强加给人的，对这些恶人，上帝要审判他们。上帝还要派使者到世上来救赎世人。这种救赎来自于神和人的道德力量。

第三，救苦救难，寻求公平的社会政治思想。《旧约》中许多篇中都宣扬耶和华热爱人民，谴责权贵剥削人民欺压穷人的行径，号召人民和平友好相处。先知们以神的名义宣告，耶和华必将审问他们中的长老和首领，谴责他们侵夺穷人的劳动果实，压制百姓，设立不义的律例，冤枉穷人等等。《旧约》中提出弥赛亚救世主的思想，宣扬弥赛亚必将取得政权，组织政府建立人民和睦、友善相处、没有贫穷，没有战争的理想王国。这种神话的国度给犹太人带来了希望，实际上反映了人们寻求社会公平的政治思想。

第四，先知先党的唯心主义认识论和英雄史观。《旧约》中的第二部分是《先知书》，其他部分也是以先知传达耶和华的旨意的方式进行说教。先知的本意是“（神的）报信者”或“代言人”，他们代表上帝评论世间的政治、社会、宗教等情况，建立起神与人的沟通。人的知识就是从他们的言论中得来，人们的行为要遵守他们制定的例律，服从耶和华与先知定下的约。总之，“先知”先觉，知识来自于神；众人后觉，知识来自于先知的教诲，应服从先知。

“先知”不仅是先觉者，而且是拯救人类的英雄。《旧约》承认人们在世间受苦，受压迫剥削，是不公正的。但是，人们无法自己解救自己，而必须由上帝派“救世主”来拯救人类。救世主在犹太教《旧约》中称为“弥赛亚”，基督教的《新约》中的“基督”，也是源于《旧约》的“弥赛亚”。

在犹太教的《旧约》中，主要是正统的神学宗教思想，但也保存了一些非正统的自由思想。这主要体现在《传道书》和《约伯记》中。

《约伯记》记叙了约伯历经上帝与魔鬼的考验，并经过激烈的思想斗争，最后依然敬畏上帝的故事。其中，借约伯的牢骚发出了对上帝的怀疑和质问。故事是从耶和华与魔鬼撒旦的对话开始的：耶和华说，世上再没有谁比约伯更敬我爱我。撒旦说，他敬你爱你是因为你使他及家人平安富裕。假若你让他倒霉，看他还信不信你？于是耶和华就允许撒旦去试探约伯。他先夺去了他子女和财富，约伯仍坚持信仰上帝。然后，又夺去了他的健康，约伯终于动摇了。他想寻死，并向上帝大发牢骚。他说：为什么善得不到善报，恶得不到恶报？为什么善人颠沛流离，恶人享受安乐？犹太人非常敬奉上帝，我约伯就是如此。而巴比伦人不但不信上帝，而且还加侮辱，可是巴比伦强大兴盛，犹太人却倒霉受罪。上帝何在？为什么我约伯一辈子努力奉行神的一切旨意，结果却遭受迫害呢？你创造的世界上没有正义，到处都是非正义的事情。“有人挪移地界，抢夺群畜而收养，他们抢孤儿的驴，强取寡妇的牛为当头”。而穷人们被迫“收割别人田间的禾稼，摘取恶人余剩的葡萄，终日赤身无衣，天气寒冷毫无遮盖。……在多民的城内有人呻吟、受伤的人哀号，而神却不理会那恶人的愚妄。”（《旧约全书·约伯记》第24章）约伯悲叹生命短暂，死而不能复生，意义何在？约伯甚至将上帝比作魔鬼，愿将他毁灭。当然，最后约伯还是畏惧上帝而沉默，上帝也给了他丰厚的奖赏。

《传道书》宣传人生幸福与否同善无关的思想，指出“有义人行义，反致灭亡；有恶人行恶，倒享长寿”，受欺压的人流泪，无人安慰，欺压的人却更有势力。《传道书》认为，生命无足贵，奋斗亦无益，一切聪明才智，一切金银财富，一切人生享受，到头来都使人落不到好结果。“空虚的空虚，空虚的空虚，凡事都是空虚”。智慧也不能使人幸福，“神叫人所经验的，是极重的劳苦”。“多有智慧，就多有愁烦，增加知识，就增加忧伤”。因此，忧伤者转而歌颂快乐，“人在日光之下，莫强如吃喝快乐”。“你一生空虚的年日，……当同你所爱的妾，快活度日”。《传道书》进一步说：“人死后和动物一样，……气息都是一样，人不能强于兽，都是空虚，都归一处，都是出于尘土，也都归于尘土，……故此，人莫强如在他经营的事上喜乐，因为这是他的分，他身后事，谁能使他知晓呢？”

《约伯记》和《传道书》批判了上帝创造世界和人间秩序之说，宣传悲观、怀疑、一切皆空、及时行乐的观点，指出没有来世的幸福，进而提出上帝是否存在的问题。既然没有神否定了造物主，而且人和动物都是来自尘土、归于尘土，这便具有朴素唯物主义的意义了。

2. 安息及萨珊波斯时期的哲学

公元前3世纪中叶，伊朗高原上爆发了反对塞琉古王朝统治的起义。帕提亚趁机宣布独立，建立了阿尔萨息王朝（公元前247—226年），国王即阿尔萨息本人。中国的史书中称之为“安息”。安息立国之初，受到塞琉古王国的威胁。公元前二世纪，塞琉古王国日趋衰落，安息逐渐强大起来。在密特拉达特一世时期（公元前170—138年），安息在西面占领了伊朗高原西部和两河流域，在东面又占领了中亚细亚南部，开始成为一个强大的帝国。

安息帝国时期经济发达但不平衡，西面是富庶的两河流域，东部山地、沙漠边缘草地一带则比较落后。前2世纪后半期，张骞通西域，其副使曾到过安息，开辟了东西方交流的“丝绸之路”，促进了安息商业的发展，也促进了东西方文化交流。

安息继承了波斯帝国以来形成的“琐罗亚斯特”教。相传这个宗教的创始人是琐罗亚斯特。这个宗教关于两个对立的宇宙本原（光明和黑暗）以及它们之间不断斗争的学说是该教的基础。这种宗教学说对哲学来说是很有意义的，因为它论述的实质上是关于宇宙中对立力量的斗争的哲学问题。该教认为，到处都有对立本原的斗争，生活中充满善和恶，光明和黑暗的冲突。在该教经典《阿维斯塔》的“祈祷”中就表达了这种对立力量斗争的思想：“我要谈谈两种最初就存在的精神实体；神圣的实体曾经对不纯洁的实体阿里曼说，我们的思想、学说、意图、信念、言语、行为、实质和精神全都是彼此对立的。”

琐罗亚斯特教世界观的基本特征是二元论的。善与恶、光明与黑暗等一切对立的本原就是“斯宾塔曼纽”（圣智）和“安赫腊曼纽”（也就是阿里曼，劣智）。后来的神学家们力图克服这种二元论，寻找一种统一的力量。但如何统一呢？这个问题有过长期的激烈争论。神学家把他们所信奉的玛士达神看作是超乎两个对立的本原之上的，两者统一于神的本质之中，认为斯宾塔曼纽是玛士达神的主要属性，阿里曼是由玛士达的怀疑产生的对立的本质，两者都溶合在统一的神的本质之中。

另一些相信统一本质的人则认为这种统一的本质就是“空间”（萨瓦沙）。还有一些人则主张这种统一的本质就是“光阴”（扎尔万）。后来，光阴派的观念为太阳神教和玛士达克教以及摩尼教所吸收。

“光阴派”认为，两种对立本原的斗争是在统一的原初实体即“无限的光阴”的怀抱中进行的。在这里“光阴”被解释为原初实体，也就是“不断变化的自然界”。这种表达含有唯物主义和无神论因素，而关于对立面及其斗争的观点很明显是一种朴素辩证法思想。琐罗亚斯特教的教徒们批评“光阴派”否认神的存在，不遵守宗教仪式。他们不相信天堂和地狱以及神的惩罚和奖赏，不相信不死的精神。他们断言这个世界以及世上发生的一切、各种物体的组合、各种矛盾的事物、各种混合的成分，都是无限的光阴（扎尔万、阿卡烈纳克）的各种表现的场所。世界上除了物质以外没有任何实在的东西。光阴派没有留下直接的著作，他们的观点在其论敌的著作中却是常常被提到。从这种斗争哲学中可见他们的思想接近唯物主义和无神论思想。

继安息王朝以后是萨珊王朝的兴起。萨珊王朝的建立者阿尔达希尔原是安息属下的波斯地区的王公，公元224年起兵，226年推翻了安息统治，建立了新的波斯帝国，史称萨珊波斯（公元226—642年）。在阿尔达希尔夺取

政权的过程中，曾得到琐罗亚斯特教祭司的支持。因此，萨珊王朝将琐罗亚斯特教宣布为国教。

萨珊王朝时期是伊朗奴隶社会的后期。奴隶制经济得到了相当程度的发展。这时，一种新的剥削方式已经出现。有的奴隶得到部分解放，他们被允许占有 1/4 或 1/10 的劳动所得归自己支配。这说明，奴隶制的生产关系已不适应生产力发展的水平，封建生产关系的萌芽在萨珊时期已经有所发展。

处在奴隶制后期的萨珊波斯，阶级矛盾相当尖锐。人民的反抗斗争以宗教异端的形式出现，形成了一个声势浩大的异教运动，这就是摩尼教。摩尼教的创始人摩尼（约公元 215—275 年）是首都泰西封附近的人，出身于安息贵族。他指斥国教——琐罗亚斯特教的祭司们奢侈腐败，抨击社会上的贫富悬殊；认为这都是恶的表现。他吸收琐罗亚斯特教、基督教和佛教的一些因素，特别是吸收了善恶二神说，把他们加以揉合，创立摩尼教。摩尼教的学说仍具有二元论的性质，它接受并改造了琐罗亚斯特教关于光明与黑暗这两个对立本原相互斗争的思想。他认为，在我们这个世界中光明被黑暗所幽禁。神圣的实体或者光明是一股包含在一切事物中的生活和创造之流，它在这种幽禁状态下饱受苦难。摩尼主张通过人们的善事抚危济困，并通过禁欲独身生活才能使光明摆脱黑暗的支配；从而征服黑暗，重现光明。

摩尼教的出现和传播引起了玛士达教的祭司、基督教的神甫和佛教的方丈的惊恐，于是这三种彼此敌对的宗教的僧侣们联起手来共同反对摩尼教。结果，国王处死了摩尼，剥下他的皮，装上草，悬于城门示众。他们消灭了摩尼和摩尼教徒的肉体，但却无法消灭这种反映农民和城市平民阶层反抗奴隶主贵族剥削压迫斗争的“异端”学说。摩尼教不仅在本国民间继续流行，而且传播到了国外。它那种光明与黑暗对立斗争，并且光明最终必定战胜黑暗的战斗学说，鼓舞着各国劳动人民反抗压迫的斗争，常常成为他们组织起义斗争的旗帜。

五、中国秦汉时期的哲学

秦汉两朝是中国封建社会巩固并初步发展的阶段。作为哲学思想史，秦汉却是探索形成的阶段。中国在古代奴隶制社会虽然出现了儒墨等显学，但没有为封建社会提供一个统一的统治思想。因此，封建社会前期社会仍面临着探索、寻找合适的统治思想的任务。秦代统治为寻找新统治思想进行了大胆探索，汉初总结秦的经验教训，终于确立了儒家的独尊地位。唯物主义思想家则对宗教神学进行了批判。

1. 秦朝统治者对封建统治思想的初步探索

公元前 221 年，秦始皇统一六国，建立了中国历史上第一个统一的多民族的封建国家，创立了大一统的专制主义中央集权的政治体制。但是，秦朝短命，二世而亡，被逼反了的农民大起义所推翻。

秦朝立国短短 15 年，没有产生什么大的思想家，似乎也没有留下什么集中的思想材料。但是，建立和统治这样一个庞大的帝国不可能没有指导思想，创设这样一个套旷古未有的政治制度不可能没有理论基础。实际上，秦始皇以及李斯等秦代的政治家们对封建统治思想进行了多层面的探索。他们推崇法家思想实践了法家的主张，并在实践中发展了法家的学说，同时，他们也受到《吕氏春秋》的思想影响，形成了法家思想为主，兼采各学派有用东西的思想框架。为封建思想的形成做了铺垫，提供了丰富的经验教训。这是我国古代认识史上的一个重要里程碑和发展阶段。

(1) 秦代的法家思想与实践

秦自商鞅以来用法家治国。到秦始皇时期，特别推崇韩非法术势相结合的法家思想。韩非是法家思想的集大成者，他采商鞅重法的理论，主张“刑无定级”，“不贵义而贵法”，以严刑峻法为治国之本。申不害重“术”，认为君主必须有驾御群臣和应付多种事变的权术，才能巩固君主的权力，防止臣下篡夺谋乱。慎到重“势”，强调权势的重要性，指出“尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下”，认为“势位之足恃而贤智不足慕”。韩非兼采商鞅、申不害、慎到所长，补三家之不足，揉法、术、势为一体，构成了完整的法家思想。他指出，商鞅以法治秦，赏赐丰厚而讲信用，刑罚严重而必行，很快使秦国国富兵强。但由于他不讲术，不能辨忠奸，结果大臣的实力强了，而秦终不能统一天下。申不害教韩王用“术”统御官吏，但不讲“法”，结果臣民们可以钻法令的空子，韩也终不能成霸主地位。因此，必须将法与术结合起来，“不可一无”。“法”是由统治者制定的统一法令、制度，由官府公布，要让民明白，有所遵循。遵守法令者赏，违反法令者罚。即所谓“赏存于慎法，而罚加乎奸令者也”。“术”是国君控制官吏、防止奸佞的手段。即“固任而授官，循名而责实，操杀灭之柄，课群臣之能者也”。因此“术不欲见”，要“藏之于胸”，让臣下猜测不透，这样才能“潜御众臣”，暗地里操纵生杀、任免、考察大权，使臣下人人自危，服服贴贴、小心翼翼地为主君效命。同时，法与术的推行都离不开“势”，“势者，服众之资也”。它指的是统治者占据的地位和掌握的权力。它好比虎豹的爪牙，离开了它则一事无成。君主必须“抱法处势”，只有牢牢掌握政权，才能推行法和术；只有有效地推行法和术，才能巩固政权，三者相辅相承，缺一不可。

秦始皇从韩非这里找到了适合自己统治需要的理论武器，以“不期修古”

《商君书·赏刑》。

《慎子》。

《韩非子·定法》。

《韩非子·定法》。

《韩非子·八经》。

的开拓精神，以暴力进攻的强者形象，“兴义兵，诛强贼”，以“秦区区之地，干乘之权，致万乘之势”，平定天下，完成了武力统一六国的历史重任。在这个阶段上，韩非为代表的法家思想的确起到了积极的作用，韩非厚今薄古、“不法常可”的进化历史观，为新兴地主阶级提供了变法图强的理论根据，也为秦代周而王天下提供了冠冕堂皇的理由，“重农”思想促进了生产发展，为秦统一提供了经济基础。任刑赏、尚暴力的主张，为秦始皇的暴力战争树立起了一面旗帜。法术势相结合的统治术，则为秦始皇治军驭臣提供了指导和保证。从某种意义上讲，秦始皇的成功也就是韩非法家思想的成功。

统一全国以后，秦始皇继续以法家思想为指导，法术势并用，来治理天下。他按照法家重势和术的思想，建立起一套专制主义的政治体制。

他创立“皇帝”称号，以示自己权力的至高无上。他设置了一套专制主义中央集权官僚机构，从地方到中央一切权力集于皇帝一身。他按照韩非的御臣之术，将上至公卿下至郡守县令的任免、赏罚、生杀予夺之柄操于皇帝手中。即使是丞相、太尉等一人之下万人之上的高官在皇帝面前也只是一个奴才而已。从而形成了全国只有一个政府、一个法律、一个经济组织、一个道德标准，车同轨，书同文的政治格局。他甚至要求全国只能有一个思想。这种极端集权的专制主义制度在《韩非子》中早已绘就了蓝图。秦始皇按图施工，将其具体化，又在实践中吸收了其他学派的个别有用学说，如儒家的置天子、阴阳家的五德终始等，以弥补韩非之不足，发展了韩非的思想。

秦在全国推行郡县制，也是来自韩非的主张，韩非的这一主张又是以“性恶”论为基础的。他认为无论君臣、父子、主仆之间的关系都是赤裸裸的自私自利的关系。君主之所以给臣民以高官厚禄，不是因为“仁”，而是要使臣民为他服务；臣民所以为君主卖力打仗，不是因为“忠”，而是为了得到高官厚禄。地主与雇工也是这样，地主给雇工好吃的，付给工钱，不是因为他“爱”雇工，而是为了让雇工多出力，给他耕得深，耘得好；雇工之所以快耕细耘，也不是因为“爱”主人，而只是为了得到更好的货币和吃的。父子之间也不是抽象的“慈”与“孝”，而是父养子、子供父，互相算计的关系，如果供养不好，父子之间也照样打起来。根据这样的理论，世间根本就不存在什么仁义忠孝之类的东西，权力只能集中在自己手里。对于臣民乃至子孙，只能统于赏罚使之为自己效力。

用郡县制取代分封制就是上述理论的实践。郡县制早在春秋战国时就在一些诸侯国中实行了。秦统一后，能不能在全国大范围的实行郡县制呢？当时，曾有两派不同意见进行了长期的争论。丞相王绾等说：“诸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋之，请立诸子”。这些人主张分封弟子到边远地方，填补中央政权统治之不足。当然其基本依据是西周古制，其理论根源就是西周以来的宗法礼治思想，因为同姓弟子与君主都是一家人，可以放心，永保安宁。韩非的同窗李斯反对这个主张。他指出，周朝分封子弟同姓很多，但后来各自为自己的利益互相攻击，“诸侯更相诛伐”。现在“统一皆为郡县”，才是“安宁之术”，所以不能再置诸侯。在他们看来人都是为利所趋使，父子亲情也不可靠。秦始皇接受他的建议，在全国推行郡县制，分天下为三十六郡，由中央委派官吏管理，郡守县令直接对皇帝负责，由皇帝直接

贾谊：《过秦论》。

《史记·秦始皇本纪》。

赏罚任免。中国的行政权空前统一。

然而，两派意见的分歧没有就此停止。到秦始皇 34 年（前 213 年），又由于郡县的问题引发一场是否“师古”的辩论。当时，周青臣在秦始皇面前颂扬全国实行郡县制后，“人人自安，元战争之患”。博士淳于越不以为然，说郡县制是古来所没有的，“事不师古而能长久者，非所闻也”。秦始皇让群臣就此问题展开讨论。李斯再次坚持了法家一贯主张，反驳说：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。”李斯主张不“师古”，时代变异了，统治措施也应随之变更，可以说韩非“不期修古，不法常可，论世之事，因为之备”的进化历史观的翻版。秦始皇赞同这样的观点。

在思想文化领域里实行专制的主张，也是来自韩非、李斯等法家人物。如臭名昭著的“焚书坑儒”是李斯直接提出来的，他说，以前诸侯割据，“天下散乱”，各家“私学”兴起，现在统一了，百姓应“力农工”，“士”应学法令。而“私学”却“闻令下则各以其学议之，如此弗禁，则主势降乎上，党羽成乎下”。所以，应该禁“私学”。他建议将民间所藏“诗书百家语”统统烧掉，有谈论《诗》、《书》者处死，“以古非今”者杀其全家。今后凡愿学习者“以吏为师”，学习法令。秦始皇批准了这些建议。后世史家多批评秦始皇之“焚书坑儒”，其实秦始皇、李斯的做法只是实践了韩非“明主之国”“无书简之文，以法为教，无先王之语，以吏为师”的主张，并在实践中有所发展。

秦始皇以严刑酷法对付人民，这一思想当然也是来自韩非等法家的学说。秦律条文繁多而严苛，人民动辄获罪。秦朝刑罚残酷，且有族诛、连坐之类，使得秦朝刑徒塞道。百姓不堪忍受秦法之苦，终于揭竿而起。贾谊在《过秦论》中总结秦朝速亡的教训时指出“仁义不施而攻守之势异也”。后来，司马迁的《史记》、司马光的《资治通鉴》都赞同这一结论。古人把施仁义，“导之以德，齐之以礼”，以德服人称之为“王道”；仁义不施，以为服人，“导之以政，齐之以刑”是为“霸道”。秦始皇在统一前，在兼并战争的特殊环境里，行“霸道”，以力服人。使他赢得兼并战争的胜利。统一后，在治理国家、建设国家的过程中他再行“霸道”，以“齐之以刑”的暴力统治民众，却使他迅速丧失天下。从这个意义上可以说，秦始皇成亦韩非，败亦韩非。其实我们用阶级分析的眼光看问题，不难发现，法家的治国之道特别是法术势相结合的统治术实际上是继续了奴隶主对待奴隶的办法，秦始皇在全国范围内强行推行这套办法，实际上是把战国以来已经解放或者正在解放的奴隶甚至全体人民推回到奴隶的境地，这显然是行不通的。他的统治思想，行政措施与社会发展状况不相应，所以就遭到人民反抗，所以就碰得头破血流。

秦朝统治者将法家思想主张付诸实践，有成功的地方，但基本上是失败的。它提供了丰富的经验教训，促使人们认真反思，去探求新的统治思想。

(2)《吕氏春秋》对秦统治思想的影响

在秦朝的统治思想中，法家思想占主导地位，这是毫无疑问的。但是，秦代也不是单采法家一家的主张，而是杂揉了阴阳、儒、道和宗教神学的思想。对于法家思想也非全盘接受，而是有所选择的。例如，荀子、韩非等法家主张无神论，而秦始皇则是有神论者，他四处大搞求“仙人不死之药”的迷信活动，大搞封禅，祭祀名山大川，希望借助神灵护佑统一帝国的政权，

他的玉玺文也是“受天之命，既寿永昌”。

秦朝统治者对各家思想的选择根本上是出于政治上的需要，因为单纯一家思想（无论哪一家）都不能满足一个庞大帝国多方面的利益和需求。正是在这一点上，素有“杂家”之称的《吕氏春秋》成了这个统一帝国的重要理论武库之一。

《吕氏春秋》是战国末期秦国丞相吕不韦主编的一部学术巨著。吕不韦早年在韩国经商，成为“家累千金”的“阳翟大贾”。当时，秦公子子楚流亡赵国，“车乘进用不饶，居处困”，吕不韦同情他，并认为他“奇货可居”，便出金钱资助子楚，并帮助他承继王位，是为庄襄王。庄襄王“以吕不韦为丞相，封为文信侯”。庄襄王死。其子政即位，也就是以后的秦始皇。政“尊吕不韦为相国，号称仲父”。吕不韦为秦相15年，一方面在政治上积极推进统一事业，另一方面他组织人力著书立说，为建立统一的中央集权帝国作思想统一的准备。《吕氏春秋》就是在这样的背景下编写成书的。它试图以超越前代思想家的高度，对先秦诸子思想进行“公允”评判与总结，取其所长，避其之短，在有利于建立统一帝国的前提下将各家思想统一起来。他指出：

“老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臆贵势，王廖贵先，儿良贵后。此十人者，皆天下豪士也。”

作者在此皆用一字概括多家的长处，赞诸子是天下豪士。正如10人相马，有人相齿，有人相面，有人相目，有人相股，……大家的着眼点不同，却都能由此断知马的体能，“凡此十人者，皆天下良工也”。集大家之所长，就会得出更全面、更准确的认识。《吕氏春秋》所要做的正是这样的工作。它不囿于一家之言，而总揽百家，体现了政治统一和思想统一的时代要求。

虽然吕不韦因获罪秦王政，被赶出朝廷，徙之巴蜀，对他的主张弃之不用，而独崇法家，但是，《吕氏春秋》对秦统治者的思想影响还是不能完全消失。一来，统一活动特别是统一后的政治需要兼采诸子有用的主张，而《吕氏春秋》中则有经过了选择的现成材料。二来，吕不韦因有恩于庄襄王而倍受礼遇，秦王政亦曾尊之为相国、仲父，从小耳濡目染受吕不韦思想的影响是很自然和必然的。虽然秦始皇疾恨吕不韦，而不愿提及他和他的《吕览》。但是，在他和臣僚们探索统一帝国的统一思想时，除以法家思想为主导之外，却也不时地露出《吕览》的痕迹。事实上，秦统治者除独崇法家以外，兼采各家主张为己所用的侧重点与《吕氏春秋》大体上相同。

《吕氏春秋》吸收并改造了儒家维护“君权”思想，主张拥立“天子”，说“周室既灭，而天子已绝，乱莫大于无天子”，“故为天下长虑，莫如置天子”。吕氏又强调“天子必执一，所以抔之也”。“执一”、“抔”的思想意思也就是主张中央集权，这是吕氏对先秦儒家思想的发展。在这一点

见《全秦文》卷一。

以上引文均见《史记·吕不韦列传》。

《吕氏春秋·不二》。

《吕氏春秋·用众》。

《吕氏春秋·谨听》。

《吕氏春秋·恃君览》。

《吕氏春秋·执一》。

上，秦王朝统治与吕氏的主张基本相同。秦始皇认为自己功盖三皇五帝，是“受天之命”的“天子”。这个概念在无神论的法家那里是没有的。《吕氏春秋》肯定儒家的三纲五常说，认为“凡为治必先定分，君臣父子夫妇”，应明“同异之分，贵贱之别，长少之义”。专设《孝行览》宣扬孝道，认为“夫孝，三皇五帝之本务，而事之纪也。”秦统治者也看到了儒家思想在调整君臣父子夫妇的关系方面的特殊作用。尽管法家将其斥之为“六虱”而激烈反对，但秦统治者还是吸收了他的孝弟之说。如《绎山刻石》就“廿有六年，上荐高庙，孝道显明”。可见秦始皇是极为推崇孝道的。《云梦秦简》中也有父亲告儿子“不孝”，政府按父亲的请求予以惩处的案例。另外，公子扶苏之死，连问个明白都不敢，说“父而赐子死，尚安复请！”更是“父教子亡，子不能不亡”的儒家孝道的典型。

对墨家思想，《吕氏春秋》赞同其“节葬”的主张，批驳其“非攻”的思想。它说：“夫攻伐之事，未有不攻无道而伐不义也。攻无道而伐不义，则福莫大焉，黔首利莫厚焉。禁之者，是息有道而伐有义也，是务汤武之事，而遂桀纣之过也。”吕氏是主张兴正义战争，用正义战争统一全国的。他认为“义兵至，则邻国之民，归之若流水，……望之若父母，行地滋远，得民滋众，兵不接刃，而民服若化”。《吕氏春秋》对墨家思想进行改造，使之兵家化了。秦统治者恰恰在这一点上，与吕氏的认识是完全吻合的。如秦始皇统一全国后，令人议帝号时就说：“寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱。赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。”李斯亦说：“陛下兴义兵，诛残贼，平定天下。……自上古以来未尝有，五帝所不及。”秦代的一些铭文刻石中也多用“平定天下”、“黔首大安”之类的词语来颂扬秦之统一。可见，秦统治者对统一战争的认识与吕氏的认识是一致的，其实吕氏本身就曾是统一战争的重要组织者、指挥者之一。难怪连“义兵”、“诛暴乱”、“伐无道”、“民服若化”、“黔首大安”之类词句都何其相似乃而。

《吕氏春秋》受阴阳五行家影响很深。阴阳五行学说最著名的代表人物是邹衍。其哲学思想主要有三点，一是阴阳消长，四时更替；二是天瑞天谴说；二是“五德终始”说。《吕氏春秋》对其思想进行了批判吸收。书中有“十二纪”以阴阳二气消长来解释四时季节变化，以五行相胜论述黄帝、禹、汤、文王之兴替，以五行、五方、五色、五音、五祀等说明政令要适应时令，把季节、生产、政事、祭祀、生活等放在阴阳五行的理论框架之中。秦朝统治者几乎完全接受了吕氏的理论，也着重取阴阳家的“五德终始”和四时变化之说。《史记·封禅书》中这样说：“秦始皇既并天下而帝，或曰：‘黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢，周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞？’于是，秦更命河曰‘德水’，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名，音上大吕，事统上法。”

因为秦始皇讨厌吕不韦，所以他不提吕氏影响，而将此事说成是齐人奏之。但是，其中关于黄帝，禹、汤周文的五德转移、以月令配政事思想，毕

《吕氏春秋·处方》。

《全秦文》卷一。

《吕氏春秋·振乱》。

《吕氏春秋·怀客》。

竟与《吕氏春秋》如出一辙。

在认识论和社会历史观方面，《吕氏春秋》的观点基本上与法家相一致。它认为人的认识是后天的，要取得正确的认识，必须去掉主观偏见，这与韩非注重“参验”的唯物主义认识论是相通的。它认为人的认识应随着客观情况的变化而变化。它用“刻舟求剑”的寓言来讽刺那些不顾情况变化而抱守陈见的人，也与韩非子的“守株待兔”惊人地相似。它认为历史是不断发展变化的。政策、法律也要因之变化。“无法则乱，守法而弗变则悖；悖乱不可以持国。世易时移，变法宜也。”这与《韩非子·五蠹》中“不期修古，不法常可，论世之事，因为有备”的见解可谓异曲同工。而其“身定、国定、天下治，必贤人”的英雄史观也与韩非子如出一辙。这些主张自然为秦始皇所崇信，因与法家一致，这里不必多论。

秦统治者毕竟不是思想家，他们探索统治思想只是从现实的政治利益出发的，而不是追求体系的完整。而《吕氏春秋》是思想家的作品，更为博大精深。例如吕氏对道家思想较为推崇，特别吸收了它的宇宙观，认为：“万物所处，造于太一，化为阴阳”。“太一”乃“道”，也就是无声无色，看不见摸不着，但却是充满天地、覆盖宇宙的“精气”。它是宇宙的本源，万物都是它派生出来的，由阴阳二气变化而成的。这是一种唯物主义的宇宙观，是我国古代认识史上的重要阶段。秦统治者对这一点似乎并不怎么注意，他只看重其中的阴阳符瑞和某些统治术而已。如官吏应“安静毋苛”，“廉而毋削”，“愿（勇）能屈”，“刚能柔，仁能忍，强良（梁）不得”。这些学说是典型的道家思想。至于宇宙观，那还是留给思想家、哲学家去思考。

秦朝统治阶级建立了政治上统一的大帝国，也试图建立统一的思想。为此两个不同的派别进行不同的探讨。吕不韦以道、儒为主兼容各家，虽未被统治者正式采用，但对秦朝及至后世产生了重大影响，秦始皇为首的统治集团则以法家为主，也试图去兼采各家有用的东西，取得了一定的成效，但由于其主旨根本不适应统一后的新情况，而遭到惨败。探索统治思想的任务在秦代没有完成，但却为汉代思想家提供了丰富的思想素材及值得反思的经验教训。15年的秦朝虽然没有来得及产生出伟大的思想家，但秦王朝的思想探索是有益的，是我国古代认识史上不可缺少的一环。

《吕氏春秋·长见》。

《云梦秦简初探》中《秦简 为吏之道 》中所反映的儒法合流倾向。

2. 汉初的哲学思想

(1) 汉初的黄老之学

公元前 206 年，秦王朝终于被农民的烽火吞噬，给代之而起的汉朝统治者一个严肃的教训。秦的惨败基本上可以说是统治思想上的失败，新王朝迫切需要选择一种新的思想作为自己的指导思想。随着秦朝的灭亡，思想领域里的暴力专政被解放了，汉初又出现了几个学派之间的争鸣，比较活跃的是儒、道两家。道家学说一时占了上风。这除了象许多著述中讲及的汉初统治者“好黄老之术”外，恐怕更重要的是经过了长期战乱及暴秦蹂躏之后，民众需要休养生息，社会需要安定。因而，汉初几十年间，黄老之学占据了统治地位。

黄老之学是《黄帝书》和《老子》的合称。《黄帝书》为战国时人所作，假托黄帝之名，内容与老子相近。其基本精神就是“贵清静而民自定”的“无为而治”的政治思想。主要代表人物是曹参和盖公。盖公是当时齐国胶西人。曹参为齐国丞相时，听说盖公“善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”。曹参按照盖公所言在齐国推行黄老政治，使得齐国大治。后来萧何死了，曹参被调到中央作丞相，“清静极言合道”。他曾对惠帝说：“高祖与萧何定天下，法令既明。今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”那时“百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”

汉初统治者文帝、景帝、窦太后等都推崇黄老之学，几十年一直推行黄老政治。到汉武帝时，仍有一些官员信奉黄老政治，汲黯就是其中之一。司马迁在《史记》中说他“学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之，其治，责大指而已，不苛小”。汲黯的“责大指”，似乎是说上要事先订下大政方针，“不苛小”就是在规定好的大政方针之下要放手让属吏们去办事，即所谓“上无为而下有为”。

司马迁父子也是讲黄老之学的。司马迁在《史记·太史公自序》中说到他父亲司马谈的《论六家要旨》，说他把先秦思想分为阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，对道德家（即道家）的评价为最高。认为道家思想能包括其余五家所长，而无它们之短。他说：“道家无为，又曰无不为”。这里讲的就是黄老之学。

从汉初高、惠、文、景、窦后推行“清静无为”的黄老政治，到汉武帝时汲黯的“上无为而下有为”，司马迁父子的“无为而无不为”，可以看出其中的变化。这个变化主要是因为客观形势有所不同。汉初人民刚刚从残酷的秦暴政之下解脱出来，长期战争也使社会经济受到严重的破坏，需要有一段恢复时期。汉朝统治者也鉴于农民起义推翻秦王的教训，为长治久安计，也需要安定民心，缓和阶级矛盾。因此，汉初统治者特别强调“清静无为”，与民休息。黄老政治推行 60 余年，确实收到很好的成效，社会经济逐渐恢复，国力逐渐强盛起来。单纯地强调“清静”似乎已不够了。到武帝时便侧重“上无为而下有为”、“无为而无不为”了。这一变化也反映了汉初各派思想斗争与融合。汉初黄老之术受到统治者的特别尊崇，但其他各派也未遭禁，儒、

法两家还比较活跃。儒道两家争夺统治地位的斗争有时还很激烈，同时，他们又在斗争中相互渗透、吸收。例如，汉初黄老学派的一个重要代表人物黄生，在与儒生辕固生的辩论中认为“汤武非受命，乃弑也。”认为“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者，上下之分也”。我们知道，老子的道家学说本来是倾向“无君”，黄生却强调君臣上下之分。可见汉代的黄老之学不同先秦道家学说。而是在道家基础上不断吸收了儒、法的一些观点，充实自己，以更有利于为统治阶级服务。

这种思想融合的趋势集中体现在兼综儒道的思想家陆贾和贾谊的学说里。

(2) 陆贾的哲学思想

陆贾（约公元前240年—前170年）是汉初著名的思想家。开始，他作为汉高祖刘邦的门下客，跟随高祖打天下，曾任太中大夫。他“名为有口辩士，居左右，常使诸侯”，为刘邦充当谋士和说客。陆贾的著作主要有《楚汉春秋》和《新语》二书。

据《史记》载，刘邦本来不喜欢儒士。陆贾时时在地面前称道《诗》、《书》，刘邦很反感，骂道：“乃公居马上而得之，安事诗书？”陆贾则说：“居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差，智伯极武而亡，秦任刑法不变，卒灭赵氏（即秦）。向使秦已并天下，行仁义，法先王，陛下安得而有之？”陆贾的一席话说得刘邦脸红起来。其实刘邦也在考虑得天下后如何长治久安的问题，他曾临风慨叹，“安得猛士兮守四方？”陆贾提出“逆取、顺守”的思想，指出靠暴力可以得天下，但不可以靠暴力治天下，商汤、周武都是以武力“逆取”而以文治“顺守”，文武并用而天下大治的。反之，夫差、智伯、秦始皇则是专用暴力、刑罚，结果都迅速灭亡了。“秦鉴不远”，刘邦怎么能不考虑这个问题呢？于是他让陆贾“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何，乃古成败之国”。于是陆贾作《新语》12篇，“粗述存亡之征”，“每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁，号其书曰《新语》。”

《新语》的主要内容，就是按照刘邦的要求来总结秦亡汉兴以及历代兴亡成败的经验教训，为汉统治者提供治国方略。“逆取顺守”是他提出的一个著名的命题，含有辩证法的因素，是汉初政治的基本策略。上引司马迁《酈生陆贾列传》的那段话，就集中概括了《新语》的基本思想。正如明代弘治年间钱福在《新刊（新语）序》中谈到这段话时说的那样：“贾凡著12篇，今其书不下数千言，而其要旨，不越迂数言。”陆贾《新语》集中到一点上就是阐明逆取而顺守的道理，指出要用“仁义”治国，反对滥用国家暴力，而仁义治国的最高境界便是“无为”。陆贾主要是一位政治家，但在他的著作中包含着深刻的哲学思想，为他的政治思想提供理论根据。

陆贾宇宙观是唯物主义的。他认为，包括人类在内的万物由天地生成，有了人，然后才有“道术”。他说：“天生万物，以地养之，圣人成之，功德参合，而道术生焉，跂行喘息，蜎飞蠕动之类，水生陆行，根着叶长之属，为宁其心而安其性，盖天地相承，气感相应而成者也。”就是说，先有天地然后有物有人，这里的天地也就是自然。万物和人类都由天地之“气感相应”，自然生成的。而天地万物和人类又是可以认识的，“在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相。”“故知天者仰观天文，知地者俯察地理。”

人可以通过观察认识天地自然万物，也可以认识人类自身。这实际上涉及到了唯物主义的认识论。

陆贾在讨论天人关系的问题时，继承了荀况“明天人之分”的学说，把天道和人道加以区别。他说：“尧舜不易日月而兴，桀纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也。”他进一步指明，“故世衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取之也。”这就是说，社会的治乱兴衰，不是什么天意，而是统治者的政治措施是否得当造成的。但是，陆贾又认为人事能影响天；天有时也可以向人间示以灾变、祲祥、生杀等等，他说：“恶政生于恶气，恶气生于灾异，……治道失于下，则天文应于上，恶政流于民，则虫灾生于地。”《新语》的这些说法显然是不科学的，说明它没有完全脱离传统的天的观念的影响。

陆贾从唯物主义的宇宙观出发，反对求长生不死的神的观念和宗教迷信。他以秦始皇等求仙失败为典型，指出相信神仙，乞求长生根本无济于事。他说，“苦身劳形入深山，求神仙”，“背天地之宝，求不死之道”，都是“非所通世防非者也”。他们“不学诗书，行仁义，尊先王之道”，“乃论不验之语，学不然之事”，“乘先王之法，异圣人之意，惑学者之心，移众人之志。”因而这种“不验之语”、“不然之事”，都是不可听，更不可信的。真正要求道的人，应该象“汤武之君”、“伊吕之臣”那样，“因天时而刑罚，顺阴阳而运行，上瞻天文，下察人心，以寡服众，以弱制强”，“因是之道，寄之天地之间，岂非古之所谓得道者哉？”也就是说像汤武等古代圣贤那样行仁义、顺天时，才是真正的“得道”。

在社会历史观方面，陆贾认为：“制事者因其则，服药者因其良。书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方。合之者著，可以为法，因世而权行。”也就是说，做事要根据具体事物内部的规律性，只要符合实际情况就是正确的，不必拘泥于古人古制。他把历史分为“先圣”、“中圣”、“后圣”三个时期，但不崇古非今，提出政治措施应适应时代要求的观点。

在社会政治观上，陆贾强调“行仁义”和“无为”。他说：“守国者以仁坚固，佐君者以义不倾，君以仁治，君以义平。”仁义是治国安邦的根本，不施仁义就丢弃了根本，就是亡国之徵。陆贾在这里坚持了先秦儒家仁政德治的观点。

陆贾社会政治理想的最高境界是“清静无为”，而实行“无为”政治就是“行仁义”的表现。陆贾认为“夫道莫大于无为”。他举了正反两方面的例子来论证这一观点。正面的例子，如：虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治”；周公则是“师旅不设，刑格法悬”，天下大治。反之，“秦始皇帝设为车裂之诛，以敛奸邪。筑长城于戎境以备胡越，征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国”，结果却是“事愈烦，天下愈乱。法愈滋，而奸愈炽，兵马益设而敌人愈多”。陆贾的结论是：“秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也。”（以上引文见《新语·无为》）陆贾通过正反两个方面的经验教训说明，所谓“无为”，就是不要“举措暴众”，不要用刑太极。要通过劝善，教化，使“民不罚而畏罪，不赏而欢悦”，上下相安，清静无为。他在《至德》篇中描绘了这样一幅理想社会的蓝图：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼无巷，老幼不愁于庭；近者无所议，远者无所听。邮驿无夜行之卒，乡闾无夜召之征。犬不夜吠，鸡不夜鸣。

老者息于堂，丁壮者耕耘于田；在朝者忠于君，在家者孝于亲。”这就是陆贾无为政治的理想境界。其基本精神就是贵清静，不要对人民作过多干涉，使民安居乐业，休养生息。

陆贾的学说揉儒家的“仁义”与道家的“无为”为一体，兼综儒道，适应了汉初的社会情况，为汉初实行黄老政治提供了理论依据，对汉初休养生息政策的制定产生了很大影响，有利于社会的安定和经济的恢复，起了推动社会前进的积极作用。

(3) 贾谊的哲学思想

贾谊（公元前200—前168年）是汉初著名的政论家、文学家、思想家，洛阳人。他自幼“明申、商”，“年十八以能诵诗书属文称于郡中。”他早年受学于李斯的学生河南郡守吴公和荀况的学生张苍，二十二岁时被文帝召为博士，曾任太中大夫。他才华出众，遭谗被贬为长沙王太傅、梁孝王太傅，郁郁不得志而死，时年仅三十三岁。

贾谊一生虽短，却写下了大量的政论文章，总结秦朝被农民起义推翻的经验教训，向汉文帝提出缓和阶级矛盾，巩固中央政权，削弱诸侯王地方割据势力等方面方略的建议，对汉代政权的巩固和汉文化的发展起了积极作用。后人将他的58篇议论文章编为《贾谊新书》，集中体现他的政治、哲学思想。另外，贾谊还写了许多诗赋，如《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》等，取得了很高的文学成就，也表达了他的哲学观点。

在宇宙观方面，贾谊继承并发展了黄老学派的唯物主义思想。这集中表现在《道德说》、《六术》等篇文章中。他说：“德有六理。何谓六理？曰：道、德、性、神、明、命。此六者，德之理也。”贾谊认为具体万物以至仁义道德的根源是“德”，“德”又以“道”为本。什么是“道”呢？“物所道（导）始谓之道，所以生谓之德。德之有也，以道为本”。“道者无形，平和而神”。“道凝而为德”，“德之所以生阴阳、天地、人与万物也。”“仁者德之出也，义者德之理也”。一切变化也是从德中产生，所以又说：“德者，变及物理之所以出也。”这就是贾谊的“道——德”观。显然，贾谊关于道与德的关系的论述有些模糊、混乱，但是他对“道德”进行唯物主义的改造，力图把先秦道家精神性的“道德”改造为物质性的道德。先秦庄子把道看作是离开天地万物而独立存在的万能的造物主，“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌。”贾谊的道则是尚未凝结为有形之物的无形之物，它可以千差万别，千变万化，它可以分散、凝集在有形可见的德中来化育万物。《道德说》中曾举玉为例来说明“德有六理”，“泽者鉴也，谓之道；踞如窃膏谓之德；湛而润，厚而胶谓之性；康若流谓之神；光辉谓之明；譬乎坚哉谓之命。”从这个例子中可见，贾谊的德之六理，包括道与德，都是存在于事物之中的不同的侧面，“道（导）物有（又）载物者”，就是道凝于德化生万物，又存在于具体的万物之中，表现为不同的形态。这是一种朴素的唯物主义的自然观。

贾谊还继承、发扬了先秦道家的朴素辩证法思想，认为宇宙间一切事物

《新书·道德说》。

《新书·道德说》。

《庄子·知北游》。

《新书·道德说》。

都处在无休止的运动变化之中。他在《鹏鸟赋》中说：“万物变化兮，固无休息。斡流而迁兮，或推而还。形气转续兮，变化而嬗。沕穆无间兮，胡可胜言！”万物变化，就是形气转续，“未始有极”。他还认为，一切事物都处于对立双方相反相成、相互转换之中。“祸兮福所倚，福兮祸所伏；忧喜聚门兮，吉凶同域”。这里说的“聚门”、“同域”，也就是统一的意思，忧与喜、吉与凶、福与祸，都是对立的双方，而对立的双方又同于一域，聚于一门，也就是一种既对立又统一的关系，在这种对立统一中互相渗透，相互转化。他例举吴越争霸的故事说：“彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，勾践伯世。”你看，“夫祸之与福兮，何异纠缠！”事物就是这样互相交织着，在一定条件下向相反方向转化，遇到了逼使便引起振荡，不断地回旋运动，就象制陶器的陶轮那样旋转不息。即所谓“万物回薄兮，振荡相转”，“形气转续，变化而嬗”。那么，事物变化的根源是什么呢？贾谊也作了唯物主义的解释：“万物回薄兮，振荡相转。云蒸雨降兮，交错相纷。大钧造物兮，块扎无垠。天不可与虑，道不可与谋。迟速有命兮，乌识其时？且夫天地为炉兮，造化为工，阴阳为炭兮，万物为铜，合散消息兮，安有常则。”

这里把天地比作炉，阴阳比作炭，造化比作神工。它们无“虑”无“谋”，即没有意志，没有目的，是一种无意识的动力。因此归根结底，万物是在那里自然变化着，无须任何其他力量去推动。在这一点上，贾谊坚持了唯物主义，又有朴素辩证法的因素。贾谊还将朴素辩证法的思想运用到社会伦理的考察上，分析了五十六对相反的品质，如慈与鬻、孝与孽、忠与倍、惠与固、友与虐、悌与傲、恭与媢、敬与嫚……等等，较之先秦关于人性善恶对立的分析更加深入细致了。

在认识论方面，贾谊朦胧地提出了唯物主义反映论，又继承了韩非的“参验论”。他说，认识事物要“清虚而静，令名自命，令物自定，如鉴之应，如衡之称。”意思是说，心要像平静的水，像明镜一样反映事物的真实面貌，要像天平一样反映事物的轻重。贾谊的这种反映论是机械的、消极的、被动的，具有很明显的局限性。但这毕竟是一种唯物主义反映论的观点。贾谊进一步指出人心对物的反映正确与否，要经过“参验”，即“观之上古，验之当世，参之人事”。这样才能“察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时”，才能“见终始之变，知存亡之由”，这种“参验”的理论，是韩非法家的重要观点，他强调了实践的重要性，是对贾谊机械反映论的一个重要补充。

贾谊坚持了进步的历史观。他认为，人类社会是在不断发展变化的。他并且认为社会的发展是有因果可循、条理可找的，政治家、思想家的任务就是要透过错综复杂的历史现象，去探寻社会发展的因果、条理，找出兴衰成败的道理，以供统治者审疑定势，“备患于未形”、“治之于未乱”。他研究历史的目的就是“察盛衰之理，审权势之宜”，也就是汲取历史的经验教训，供新王朝的统治者参考，以调整统治政策、措施，顺应历史发展的潮流和时代的要求，实现长治久安。他对历史持进化论的观点，《过秦论》突出表现了他的历史观。他在这篇文章中客观分析了秦的兴起、强大、衰亡的全

《鹏鸟赋》。

《鹏鸟赋》。

《鹏鸟赋》，转引自《中国哲学史》上册，中华书局1980年版，第195页。

过程，充分肯定了商鞅变法和秦始皇统一中国的历史进步性，指出秦国的强大和统一中国，根本原因在于秦孝公任用商鞅实行革新变法，“内立法度，务耕织，修守战之具，外连衡而斗诸侯”的结果；他充分肯定秦始皇“奋六世之余烈，振长策而御宇内”，结束了“近古无王”、“兵革不休”、“士民罢弊”的混战局面，“天下之士，斐然向风”，“元元之民，虚心而仰上”，指出秦始皇统一中国，“甚得民心”。贾谊的这个总结评价应该说是客观公正的，体现了他的历史进化的观点，具有明显的进步性。接着贾谊又总结了秦“二世而亡”的教训，认为秦的失败主要是没有区分开“守”与“取”的不同统治术而不施仁义。他说：“秦以区区之地致万乘之势，序八州而朝同列，百有余年矣。然后以六合为家，崤函为宫。一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑者何也？仁义不施而攻守之势异也。”（《过秦论上》）他批评秦之暴政曰：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，……焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。夫并兼者高诈力，安危者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。”这里所说的“取”，意思是得天下，也就是攻，是进行兼并战争，因此必须通过诡诈和暴力；“守”则是巩固政权，单凭暴力，是不能奏效的，而必须“施仁义”。也就是陆贾所提出的“马上得之安能马上治之乎”的命题。在这一点，贾谊基本上是沿着陆贾的“攻守不同术”的思路作了进一步的发挥，指出了与陆贾有联系又不尽相同的社会政治思想与治国方略。

贾谊政治思想的基点是继承发扬了先秦儒家的“民本”思想。特别是他深刻考虑了强大的秦朝被人民起义所推翻的历史事实，在一定程度上认识到了人民力量的巨大，为“民本”思想作了很好的注脚，使他得出了“与民为敌者，民必胜之”的结论。他指出“闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国民为安危。君以民为威侮，吏以民为贵贱。此之谓民无不为本也。”他举战争的例子，说明民心是胜败的决定性因素。他指出：“故夫灾与福也，非降在天也，必在士民也。”可见其民本思想是与其唯物主义观点结合在一起的。他进一步提出：“故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”他坚信这是从古至今的一种必然性，也就是历史的规律。

贾谊对民的认识当然是有局限性的。他认为“夫民之为言也，瞑也；萌之为言也，盲也。”他们没有文化，没有知识，是愚昧的。但是，“故惟上之所扶而以之，民无不化也。”人民是可以教化的，而且是不可欺侮的。“故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。”这种认识虽有局限性，但在那个时代已是难能可贵的进步思想。

基于对人民力量的上述认识，贾谊分析秦代速亡的原因在于不施仁义，暴虐天下而失掉民心。他告诫新王朝的统治者“守成”必须用“仁义”。所谓仁义主要是安定人民生活，使人民能安居乐业。他认为：“凡居上位者，简士民者是谓愚，敬士爱民者是谓智”。也就是说聪明的统治者对待人民应该尊重、宽厚。他还引用管仲的话说：“管子曰：‘仓廩实，知礼节；衣食足，知荣辱’。民非足也，而可治之者，自古至今，未这尝闻”。这种足民然后才能治民的主张是一种唯物主义的政治观。

以上引文见《新书·过秦论》。

《新书·大政上》。

贾谊所处的时代为汉兴二十几年后，情况与陆贾所处的汉兴最初几年不同。贾谊根据形势的变化，主张“有为”的政治，认为无为只能是暂时的过渡政策，时间久了会导致“不敬”、“无等”、“冒其上”等社会问题。因此他主张放弃“无为”之术，把行仁义和用礼制结合起来来维护封建等级秩序，强调了礼制的重要性。他着重论述了礼与法的关系：“夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼之所为生难知也。若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令，信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？然而日礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇。使民日迁善远罪而不自知也。”所以礼是道德教育，它可以使“君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。”礼又有保民的作用，能够“固国家，定社稷，使君无失其民者也。”他认为只要仁义和礼制结合起来，国家就可以稳固，社稷就可以安定，等级秩序就可以保全，天下就可以长治久安了。

贾谊强调仁义礼制，认为礼义可使“民和亲”，刑罚能使“民怨背”，因此礼制胜于法制。但是他又认为法制也是统治者手中必要的武器，不能完全放弃。“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。”就像一个善于屠牛的人，屠刀的锋刃要顺着肉丝割，遇到大骨头就非用斧头不可。如果对大骨头也不用斧头而用刀锋。那刀锋就要受损伤。所以他主张礼法并用，以礼为主，各适其度。他针对当时诸侯王势力滋长强大危及中央集权的情况，及时指出必须及早采取措施，削弱诸侯势力。他建议文帝先用表面上的“仁义思厚”，允许诸侯把国土再分封给他们的子弟，使原来的大国分化为小国，叫作“众建诸侯而少其力”，也就是用“分而制之”的办法来削弱诸侯国的势力。但是仅用仁义笼络的办法还是不够的，对那些搞独立王国，图谋叛乱的诸侯王，必须用“权势法制”这把板斧，实行“割地定制”，化大为小，化整为零，使“下无背叛之心（实则无力——引者），上无诛伐之志”，做到“法立而不犯，令心而不逆。”这样，中央政府就可以象伸展手臂、手指一样自如地控制诸侯王了。贾谊能够认识到仁义和法制都是一种统治工具，是很深刻的。他对“削藩”问题的建议也是很有远见的。到景帝时实践了他的这些主张，对巩固中央集权起了积极的作用。

贾谊的思想成份比较复杂，他重仁义礼制，又肯定权势法制的必要，他大设道德六性，又主张“改正朔，易服色”，可说儒、道、法、阴阳兼有之。司马迁在《史记》中说他“颇通诸子百家书”。他的思想不是对某家思想寻章摘句的简单继承，而是对社会现实的反映。他是以解决现实问题为立论依据的。但他思想的主导面毕竟是行仁义、重礼制，因此，从思想体系上看，应该说是以儒家为主而兼采道、法、阴阳诸家。他的哲学观点基本上是唯物主义的，并且把先秦朴素辩证法思想发展到一个新水平。

从陆贾到贾谊的思想，反映了汉初 20 多年社会情况的变化。陆贾提出“仁义”和“无为”相结合的主张，奠定了汉初统治思想的基调，与汉初休养生息的黄老政治相吻合。贾谊后陆贾 20 几年，国情有了一定变化，贾谊继承了陆贾仁义治国的基调，放弃了“无为”的一面，主张有为，强调礼制，加强中央集权，这是符合地主阶级建立封建上层建筑（包括意识形态）的趋向的。但是，汉初崇尚黄老的开国重臣还在，无为政治仍在堆行，他的改革主张未

被完全采纳，虽然文帝对他非常赏识，但他还是被排挤出朝廷，悒郁不得志，33岁便英年早逝。当然，他的思想无论对当时还是对后世的影响是很大的。他预示了后来封建统治思想发展的方向，可以说他的思想是从陆贾到董仲舒之间的一个重要的、也是必要的过渡。

3. 董仲舒的神学唯心主义思想体系

自秦建立了中央集权封建一统的政治格局以后，秦汉统治者都在积极寻找与之相适应的巩固中央集权的思想武器。从秦始皇到汉武帝，经过了七八十年，几代人的探索，最后终于找到了以董仲舒为代表的儒家神学思想体系，从此定为一尊，成为中国 2000 年封建社会的统治思想。这里面有深刻的政治原因、经济基础和思想根源。

从经济上看，汉初经济残破，高、惠、文、景四朝用黄老之术、行休养生息政策，轻徭薄赋，力行节俭，对外礼亲退让，不兴兵戈，鼓励发展生产，经过 60 余年，到汉武帝时，国库充盈，太仓的粮食“陈陈相因”，国家财力强盛，以前无力兴办的事业现在可以办了。从政治上看，自秦始皇建立统一的中央集权的政治格局，但没有稳固下来就被推翻了，汉承秦制，略有损益，但是汉初政治局面是不稳固的，高祖时有异姓王的威胁，文景时刘姓诸侯王割据势力的发展，直到景帝削平了吴楚七国之乱，又陆续削夺诸侯王的爵位和封地，到汉武帝行推恩令，王国问题才得以解决。中央集权得到空前巩固，政治上真正实现了有效的统一。

在经济强盛，政治统一的新形势下，思想统一的问题也亟待解决。秦曾经试图以法家为主，禁百家之书，焚书坑儒，进行了思想专制的第一次尝试，结果失败了，汉初接受秦朝的教训，推崇清静无为的黄老思想，起到了缓和阶级矛盾，治愈战争创伤的作用。到汉武帝时情况变了，柔弱的黄老思想已不适应于强盛起来的大汉帝国了。为了维护汉朝长治久安，亟需建立一种适应封建大一统政治的思想体系。董仲舒适应这种要求，建立了以阴阳五行作为框架的具有神学内容的新儒家体系。汉武帝选中了它，并定为一尊，终于为封建统治阶级找到了合适的精神支柱。

董仲舒，广川（今河北枣强县）人，生活在公元前 179（汉文帝元年）到公元前 104 年（汉武帝大初元年）之间。他早年就研究《春秋》，汉景帝时曾当过博士（官方讲授儒家经典的教师），他设帐教学，专心致志，攻读儒家经典，“三年不窥园”。汉武帝时“举贤良文学之士”，他以三篇对策提出了一套维护封建大一统的哲学理论和“罢黜百家，独尊儒术”的建议，切中武帝下怀，深得武帝赏识。董仲舒一生著述繁多，流传至今的只有三篇《举贤良对策》，又称《天人三策》和《春秋繁露》一书 82 篇。他在公羊春秋的基础上，以儒家思想为主，揉合法家；阴阳家的某些主张，将儒家思想改造成为维护封建专制主义中央集权统治的思想体系。

(1) 神秘主义的“天人感应”论

董仲舒的全部哲学思想都是为汉王朝封建专制统治制造理论根据的。象世界上其他国家和地区的封建政权一样，中国的封建统治者也需要“神权”的支撑。中国奴隶社会里没有象欧洲、印度等地方那样形成强大的宗教神权，儒法道等都是世俗学派、思潮的面貌出现的。然而，封建政权天生的要与神权相结合。一种学说要想成为封建社会的统治思想就必须进行一番宗教神学化的改造。董仲舒完成了这个任务。他借儒家《春秋公羊传》的“微言大义”，单发出一套唯心主义目的论的“天人感应”说，为儒家思想罩上了神秘主义的宗教神学色彩。

“天人同类”的观念是董仲舒天人感应论的基础。他认为“天”是宇宙

万物的主宰，天按照自身的体制有目的的制造出人类以及人世间的种种事情，他说：“以类合之，天人一也。”“为人者天也，人之为人，本于天，天亦人之曾祖父也。”天按照它的样子制造了人，人是天的副本，宇宙的缩影，人身有 366 小骨节，副天之余有 366 日之数，大骨节 12，副月份之数，内有五脏，副五行之数，外有四肢，副四季之数。不仅人的形体与天同类，人的情感意识也与天同类，他说：“人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时；人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。”总之“人之性情有由天者矣。”在董仲舒看来，人完全是“天”的复制品，人是一个缩小了的小宇宙；宇宙则是放大的一个“大人”。这种比附实际上是把自然拟人化了。是一种典型的唯心主义拟人观，是其天人感应说的基础。

董仲舒讲的“天”是有意志的。他把阴阳五行和自然季节的变化说成是天的有意志、有目的的活动。如说：“喜气为暖而当春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阳而当冬”。他认为天有阴阳二气，“阳尊阴卑”，阳气仁，体现天的恩德；阴气戾，体现天的刑罚，天尚德不尚刑，“天数右阳而不右阴”，以阳为主，以阴为从。这实质上是把阴阳二气伦理化了。董仲舒又以“五行”说成是“天之次序”，并与人的等级次序相比附，如天有“五行相生”，人有“父子之序”，“五行者，乃孝子忠臣之行也。”他还将人的忠与土的“厚”相比附，认为“事君，若土之敬天也”，“圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。”这样，董仲舒抽去了阴阳五行说的朴素唯物主义因素，将其演变成了神秘主义的唯心主义目的论。

董仲舒利用当时科学对声音的“共鸣”、“共振”现象，以及医学上自然环境对人体的影响，农学中天象对作物的影响等方面的认识，来解释天与人的关系，提出“天人感应”说。他说：“琴瑟报弹其宫，他宫自鸣而应之，此物之以类动者也。”这就是“同类相动”。人与天同类，也应相动，也就是“天人感应”。天按照它的意志安排了人间的事理，并通过祥瑞或灾异来体现天的意志。他说道：“帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见”，他引《尚书传》中的例子说：“周将兴之时，有大赤乌衔谷之种而集王屋之上者。武王喜，诸大夫皆喜。周公曰：茂哉！茂哉！天之见此以劝之也。”按照董仲舒的说法，上天制造人，是要人来实现天的意志，人的行为符合天意，天就喜欢，就降祥瑞，以褒奖；人的行为违背天意，天就震怒，就降灾异以示“谴告”，如仍“不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”可见，董仲舒提出“天人感应”学说，主要为了说明现存社会秩序是上天安排的，大家都要老老实实按照天的意志办事，否则就会受到天的惩罚。这一方面对老百姓有欺骗和恐吓作用；另一方面，对统治者

《春秋繁露·阴阳义》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·人副天数》。

《春秋繁露·为人者天》。

《春秋繁露·阳尊阴卑》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·五行之义》。

《春秋繁露·同类相动》。

也有一定的警戒作用，要他按照上天的意志实行仁政德治，做个有道之君，否则失道就会受到上天惩罚，乃至败亡。这也算是对至高无上的君权的一种限制，一种冥冥之中的神权的限制。

(2) “大一统”的封建政治思想

董仲舒提出天人感应思想的目的是十分明确的，那就是为汉王朝封建专制统治的“一统”天下制造理论根据。

封建专制主义政治的核心问题是皇权问题，董仲舒将天人感应、天人合一的神学理论应用到政治领域，提出了“君权神授”的观点。他说：“唯天子受命于天，天下受命于天子”，“春秋之法，以人随君，以君随天。”前面已讲过“天”是至高无上的，那“受命于天”的“天子”（君王）是天在地上的代表，也就有至高无上的权力。他说：“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”，“天地人主一也。”君权神圣的理论为封建皇权罩上了一层神圣不可侵犯的灵光，使天下诸侯臣僚百姓都在“君权神授”的天威之下“尊君”，老老实实地接受皇权统治。这一方面对农民反抗地主阶级的斗争起着欺骗、恐吓和遏制的作用；另一方面，对诸侯割据势力和地方豪强势力与中央集权的对抗也是一个思想限制。

董仲舒认为，要想巩固政治上的一统局面，就必须统一思想。他说：“春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”因此，他主张把特别重视“一统”的儒家思想定为封建社会的统治思想。他提出：“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”这就是“罢黜百家，独尊儒术”，要让“邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣”。董仲舒的这一思想适应了汉武帝巩固封建专制统治的政治要求，被汉武帝所接受。从此确立了儒家思想在中国封建社会的“独尊”地位，孔子也被神化，推为素王，奉为“圣人”，具有了“教主”的意义。然而，董仲舒所推崇的儒家思想已不是孔子本人的儒家思想了，而是董仲舒以儒家思想为主，杂揉各法阴阳各家学说改造而成的更适合封建专制政治要求的新儒家思想体系了。

(3) “天不变，道亦不变”的形而上学世界观。

为了说明封建制度是绝对的，永恒的，董仲舒还提出了“天不变，道亦不变”的形而上学的命题。他看到了对立面的普遍存在，指出“凡物必有合。合必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有后；必有表，必有里；有美必有恶；有顺必有逆；有喜必有怒；有寒必有暑；有昼必有夜。此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳。董仲舒看到了对立面的存在，但他只强调对立面之间的相合，而不承认对立面的斗争和转化，他认为矛盾的双方总有一方永远处在主导地位。一尊一卑，其地位和性质的不同是永恒的，不变的，不可转化的。他说：“阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处。此见天之亲阳而疏阴，任德而不任刑。”在董仲舒看来，阳尊阴卑，阳上阴下，阳先阴后，阳为主阴为从，这是“天之常道”。“道之大原出于天。天不变，

《汉书·董仲舒传》。

《春秋繁露·王道通三》。

以上引文均自《汉书·董仲舒传》。

道亦不变。”董仲舒以这种形而上学的观点来说明封建统治秩序和伦常关系的亘古不变和神圣不可侵犯。他说：“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴，夫为阳，妻为阴。”阳尊阴卑，那么，君、父、夫永远处于统治地位而臣、子、妻则永远处于服从的地位，这是天经地义的，其位置是不可动摇的。此乃“王道之三纲。”这就是后来形成的“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”说教的发端。在此基础上，董仲舒强调“正名”。不管实际如何，只要有名份，就处在相应的位置上，就拥有这个“名”所给予的权利或义务。这种思想后来发展成“名教”。董仲舒不仅概括发展了“三纲”说，而且把纲常名教说成是天的意志的体现，且是水恒的，万古不变的。他的这种封建纲常名教思想对后世中国社会产生了极大的影响。

董仲舒也不是绝对否认变化，托古改制正是公羊学派的特征之一。但是这个变化是在“道不变”的范围之内的“权”变。为此董仲舒提供出了“经”和“权”的概念。“经”是指通常情况，“权”是指异常情况。他承认在非常情况下的变通是必要的，但“权虽反经，亦必在可以然之城。”也就是在“道”的范围之内。道永远是正确的，弊政在于“失道”。因此，“王者有改制之名，无易道之实”。即使是改朝换代“易姓更王”，“徙居处，更称号，改正朔，易服色”，也只是顺天志而明自显，纠正前代的失道之弊，恢复天之正道而已。最终仍然是“天不变，道亦不变”。

(4) 唯心主义认识论和人性论

从天人感应的神学目的论出发，董仲舒认为，人的认识主要是认识、体察天意。能否与无意相符，就是人的认识和行为是否正确的标准。认识天意的途径，一是观察天的“喜怒之气，哀乐之心”，如四时寒暑更替，祥瑞灾异变化等；二是向内自省，体会天意。即“道莫明省身之天”董仲舒认为，天人本是合一的，天意本来就存在于人心之中。因此，没有比向内反省更能认识“天意”的了。这就是董仲舒的主观唯心主义的认识论。

董仲舒用这种唯心主义认识论观察历史，指出了英雄创造历史和循环论的唯心史观。在他看来，天的意志不是任何什么都能认识到的。只有圣人才能真正体察天意，他们能知“天地鬼神”，知“人事成败”，知“古往今来”，是“同诸天地”的先知先觉。“故圣人之言，亦可畏也。”这样，社会历史就是圣人根据天意安排的。人民群众就应该“畏圣人言”，老老实实接受“圣人”的统治。

为了说明封建统治秩序的亘古不变，董仲舒还提出了“三统”、“三正”的历史循环论。所谓“三统”就是黑、白、赤三种颜色，夏尚黑为黑统，商尚白为白统，周尚赤为赤统。夏以寅月为正月，商以丑月为正月，周以子月为正月，此乃“三正”。历史就是这三统周而复始的更替。因此，朝代更替就要改正朔，易服色，但封建的根本制度、纲常伦理则是自古一脉，永恒不变、神圣不可侵犯的。

在唯心主义天道观和认识论的基础上，董仲舒还在人性论问题上提出了“性三品”说。他把人的本性分为上（圣人之性）、中（中民之性）、下（斗筭之性）三个等级，也就是“三品”。认为圣人之性天生善，斗筭之性天生

恶，而且是不可改变的。即孔子所谓“上智与下愚不移”。但是董仲舒又认为圣人之性、斗筭之性不可以叫性，他所以称为性的是中民之性。中民之性处于善恶之间，可以通过教化使其成为善性。可见董仲舒的人性论不同于孔子。他看到人性之中有天生的善质，这一点与孟子相似。但他又强调：有善质不等于本性“已善”，“善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也，性虽出善，而性未可谓善也。”其目的在于要人民接受“圣王”教化，从而“循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼”，也就是突出强调了封建道德教化的必要性。董仲舒又认为，人的本质中有性还有“情”，好比天之有阴阳。性为阳，主善；情为阴，主恶。因此人性之中也有恶的一面。这一点很明显是受荀况的影响。董仲舒认为，人性兼有善恶两个方面，“仁贪之气，两在于身”。善恶两性之中，善质为主，恶情为从。他以孟轲的人性论为主，又吸取了孔子、荀况的某些观点。这是一种善恶二重论的人性论，是对先秦诸子人性论的一个总结和发展。

董仲舒在西汉武帝时代新的历史条件下，建立了天人感应的神学思想形成了以阴阳五行为框架的具有神学内容的新儒家体系。他的学说适应了当时社会的需要，得到了汉武帝的支持，定儒家为一尊，成为中国封建社会的统治思想。他建立的宗教神学成为汉代乃至整个中国封建社会的理论基础；他的“大一统”的政治思想对于汉代乃至后世巩固和加强封建中央集权制具有重要的意义；他以儒家仁政德治为主，兼收刑名思想的政治主张，为汉武帝乃至后代封建社会所继承；他的“纲常名教”观念更为历代统治者所推崇。

对于董仲舒历来褒贬不一。他的那些宗教神学理论现在看起来十分荒谬。但是，在他所处的那个时代，他的理论却是最适合社会需要的，是自秦始皇统一到汉武帝七八十年思想探索的结晶，甚至可以说是自春秋战国封建思想萌芽以来几百年思想探索的一个总结。它标志着封建意识形态的最后确立，是中国思想认识史上至关重要的里程碑。

4. 扬雄的哲学思想

扬雄，字子云，蜀郡成都人，生于西汉宣帝甘露元年（公元前 53 年），卒于王莽新朝天凤五年（公元 18 年）。他是西汉末年有名的文学家和哲学家。他一生著述颇丰，少壮时以善赋闻名，并为进身之阶，得到皇帝赏识，在朝廷作了个品级很低的“郎”，也就是皇帝的守门或随从。在盛行察举制的汉代，扬雄出自寒门没有什么政治靠山，又不屑阿谀奉迎巴结权贵，因而官场上总不能显达，郁郁不得意。中年以后，他潜心著述和理论研究、醉心于教授门徒，在学术上取了巨大的成功，他的主要哲学著作有《太玄》和《法言》，集中体现了扬雄的哲学思想。

扬雄所处的时代，正是西汉由盛转衰，王莽篡政，天下大乱的时代，社会危机日益严重，社会阶段矛盾尖锐，农民起义不断发生；统治阶级内部矛盾加深，外戚幸臣相继专权，刘氏皇朝风雨飘摇。扬雄目睹朝政混乱、国是日非，渴求改革弊政，中兴汉室。但是，出身寒门庶族，靠写文章跻身低级官位，没有任何实际权力的扬雄深知力量不足。因此，他不谙政治，只是托圣以言改制，借古以论时政，假天道以明人事。他以当代孟子自喻，模仿《周易》作《太玄》，模仿《论语》作《法言》，以古文经学为武器，批判今文经学的神学迷信，力图把儒教恢复为孔子的儒学。他的哲学思想比较复杂，其基本内容是唯物主义的。他在宇宙观、社会观、认识论、辩证法、人性论等方面都有自己的独到见解，特别是对神学、经学的批判，推动了我国认识史的发展。

(1) 扬雄的唯物主义和对宗教神学的批判

扬雄的哲学表现了唯物主义和无神论的倾向。他批判地吸取了汉人讲《易》的许多观点，对汉代的“象数之学”加以改造，并注意研究和利用了当时先进的天文学新成果，创造了一个世界图式，形成了独特的唯物主义自然观，同董仲舒为代表的天人感应的神学经学分道扬镳。

扬雄《太玄》中的世界图式，形式上模仿《周易》，又不同于《周易》。《周易》是从阴阳对立出发，基本上按二分制发展的，即太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦……。《太玄》则是从天、地、人 3 道出发，按 3 分制发展，即 1 玄分 3 方，1 方分 3 州，1 州分 3 部，1 部分 3 家，共有 3 方、9 州、27 部、81 家。81 家又称为 81 “首”，相当于《周易》的 64 卦。每首都有相应的符号，有“首辞”，相当于《周易》的卦辞。每首再有 9 “赞”，共 729 赞。相当于《周易》的爻辞。扬雄认为，这 1 玄 3 方 9 州 27 部 81 家，以及由此构成的 81 首、729 赞，就构成了一个世界图式，这个图式包含了世界万事万物的变化公式，是事物发展、运动的纲领。

扬雄用这个图式来说明一年四时的变化，将 81 首分配于四时之中。他把一年四季分为 9 段，1 段称为 1 “天”，1 年共 9 “天”。他又将 81 首分为 9 节，分别与 9 “天”相配。每“天”有 9 “首”，40 日，每首主 4 天多，9 “天”81 首，主 360 日。即所谓一年“始于十一月，终于十月，罗重九行，行四十日。”扬雄还以阳气消长状况和万物盛衰状况来说明 9 天的变化：阳气闭藏于内是为中天；植物萌生是为羨天；云雨滋润万物是为从天；植物生长是为更天；茂盛结果是昃天；植物变得外强中干是为廓天；植物衰退是为减天；植物降落覆藏是为沈天，万物完成结束是为成天。这在一定程度上反映了人

们对天象、自然的变化和当时历法、农学知识的认识。他还指出：四时变化主要是阴阳五行的作用，81首只是阴阳五行运行过程中的标志。在这一点上扬雄坚持了唯物主义立场。

“玄”不仅是一个世界图式（哲学体系），而且是扬雄哲学体系中的最高范畴。它是世界的最高本原，是一切事物的最初根本，相当于道家所说的“道”。

关于“玄”是精神实体还是物质实体，扬雄没有明确说明。人们对此评说不一。但从他的整个体系来看，相当于当时流行思想中所说的“元气”。扬雄在《檄灵赋》中说：“自今推古至于元气始化。”可见他认为“元气始化”是世界的开始，这一点是很明确的。他说的“玄”也具有始化万物的性质。他说“玄者，幽摛万类而不见其形者也。资陶虚无而生乎，规神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。”可见“玄”“幽摛万类”，分化出阴阳，阴阳判合生成天地、生命等等，与始化万物的元气是一个东西。这里所说的“玄”，“不见其形”，似乎是虚无的，是阴阳未分前的混沌状态。它又是超越阴阳对立的矛盾的统一体，阴阳从其中分化出来。作为“元气”，它又生发出阴阳二气。阴阳二气的聚散又生成万物。因此玄是万物之本源，扬雄在对《太玄》这本书作说明时讲到书中“大者含元气，纤者入无伦”。这里清楚地表明了扬雄认为他的《太玄》一书中所写的最大的东西就是“元气”。也就是玄。

扬雄所讲的作为世界始基的玄，是一种物质性实体，是汉代流行的元气说的一种。但又有自己的特点。扬雄肯定玄的永恒性，是最根本的，天地万物都是从玄中分化出来的。这与《淮南子》“虚廓生宇宙，宇宙生元气”的说法是不同的。扬雄所说的玄没有意志，没有喜怒哀乐，他所说的元气不是纬书系统的人格神或神造物。因此，尽管他对玄的描述夹杂了许多神秘的辞句，但他的哲学体系基本上是唯物主义的。

扬雄依据其唯物主义观点，对西汉末年流行的天人感应说、讖纬迷信观念进行批判与官方哲学形成尖锐对立。

他批判董仲舒的神学目的论，认为天是无为的，“吾于天与，见无为之为矣。”他认为万物都是自然形成的，并不是天的雕刻。他所说的“玄”也就是自然。他认为天是没有意志的，人事的成败得失在于人而不在于天。他以楚汉战争为例，说明楚败汉胜的原因是汉能依靠群策群力。楚则不能。这完全是人事所然，“天曷故焉？”这是对唯心主义天命观的有力反驳。

扬雄坚持无神论的观点，批判当时盛行的鬼神迷信和长生不死等谬论。他说，神怪茫茫，谁也没有验证过，因此圣人不谈鬼怪。他明确指出，“有生者必有死，有始者必有终，自然之道也”。他举古代圣贤为例，说明世上从来没有长生不死的神仙。伏羲神农、黄帝尧舜、文王周公都死了，孔子眼看着自己的独生爱子死在自己前面，又有什么办法呢？这不是人力所能及的，是谁也无法抗拒的自然规律。

扬雄在西汉末年神学经学占统治地位、讖纬迷信盛行的情况下，坚持唯物主义观点，批判宗教迷信观念，力图恢复儒家的本来面目，是非常可贵的，他的唯物主义思想对后世唯物主义的发展产生了积极的影响。

《太平御览》卷一。

《汉书·扬雄传》。

(2) 扬雄的辩证法思想和对形而上学的批判

扬雄继承和发展了《老子》、《周易》中的辩证法思想。他认为事物都是对立的统一体，以阴阳对立为基础的矛盾普遍存在，正是这种对立面的依存和交错，推动着事物的产生与发展。如他说的“玄者，摛措阴阳而发气，一判一合，天地备矣；……一生一死，性命莹矣”。“立天之经曰阴与阳，形地之纬曰纵与横，表人之行曰晦与明”（《玄莹》）。这与《老子》、《周易》中对立统一的观点是基本一致的。

扬雄强调物极必反，认为对立双方不是固定不变的，当发展到一定程度时就要向自身的反面转化。“极寒生热，极热生寒，信道致讫，讫道致信”。扬雄强调“极”是转化的条件，“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不芽”（《太玄摛》）这是对《老子》、《周易》辩证法思想的发展。

扬雄认为事物的存在是一个过程。他用“罔直蒙酋冥”来描述事物从生到灭，从无形到有形，到消逝的过程。“罔”是“未有形”之时，但已包含形成个体的因素或元气。“直”是个体已成雏型，但形态不确立，不成熟，“蒙”是事物“修长”之时，“酋”是事物“成象”之时，个体成熟，结出果实。“冥”是事物毁灭之时，个体分化，“复于无形”。任何事物都是这样一个“出冥入冥”的发展过程，也就是由萌芽，生长、成熟到消亡的过程。

扬雄还分析了事物因循革化的发展规律。指出：“夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得，革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成。”这里所说的因和循，就是继承；革和化就是改新，他所论述的是继承与改革的辩证关系。事物的发展有继承传统的连续性的一面，又有改革创新变通性的一面，因循是合乎规律，革化是合乎时宜。因循与革化结合起来，才是事物发展的规律。否则，没有继承事物不能凭空而生；没有改新，新事不能代替旧事物，事物的发展便不能成立。扬雄还进一步论述了因循必须遵守基本原则，革化必须审时度势，认为这是国家成败的“矩范”。扬雄的这些论述贯彻了辩证法的思想，既讲继承传统，又不泥古不化，并把它提到历史发展规律的高度，有明显的进步意义。同时也是对董仲舒“天不变道亦不变”的形而上学世界观的尖锐批判。

扬雄还对：“五百岁而圣人出”的形而上学观点进行了驳斥。他指出：“尧舜禹，君臣也，而并。文武周公父子也，而处。汤孔子于数百岁而生。因往以推来，虽千一不可知也。”意思是说，历史上尧舜禹君臣相继，文王武王周公父子相序，他们几乎同时，都是圣人。而商汤到孔子则相隔千年。因此，机械地讲五百年出一个圣人的说法是荒谬的。

当然，扬雄的辩证法并不彻底。他的发展观没有跳出循环论的圈子，而是“一判一合”，“一生一死”，“出冥入冥”的循环往复。扬雄也没有摆脱阳尊阴卑论的影响。特别是在涉及到封建宗法制度的问题时更认为天地不可易位，上下尊卑等级也不可转化。另外，他企图用数字来说明宇宙万物的变化，也暴露了其理论思维形式化的流弊。

(3) 扬雄的认识论、人性论和政治思想

扬雄的认识论有反映论的因素。他首先肯定世界是可知的，人有认识客观事物及其规律的能力。他说心就是神明，“潜天而天，潜地而地，天地神

明而不测者也。心之潜也，犹将测之。况于人乎？况于事伦乎？”天地人事都是可知的。他要求儒者应该去认识天地自然，也应认识人本身，“通天地人曰儒”。他认为，人们的认识也就是要探求自然的法度和规律。也就是“遵天之度”，“遵天之术”，以通“天道”、“地道”、“人道”，兼通三道便是掌握了最高的自然规律。

扬雄主张，人们的言论、著作必须依据客观事实，要有权威性经验的根据。他说：“君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著，无验而言之谓妄。”著作也是一样，必须遵循客观情况，客观事物是什么样子就写成什么样子，不可随意增减，“不攬所有，不强所无。”这些观点反映了扬雄在认识论上的唯物主义态度。但是具有明显的简单化，表面化的局限性。

在人性论方面，扬雄抛弃了董仲舒的性三品说，调和孟荀性善、性恶论，提出性善恶混的学说。他指出：“人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”就是说，人性之中有善也有恶，关键看后天怎样修身和学习。“学者，所以修性也。视听言貌思，性所有也。学则正，否则邪。”意思是说，视听言动思这些功能是人所天生的，“性所有也”，但是，人所视所听所言所思所动的内容性质则是后天学习的结果。学习正确的便可正视正听正言正思，否则便会邪视邪听邪言邪思。正则为善，邪则为恶。扬雄的人性论决不是对孟荀两家的简单折衷，他特别强调后天学习对善恶的决定作用，具有唯物主义反映论的性质，超越了前代水平。

在社会政治思想方面，扬雄主张法治，注重教化，反对法家的重刑思想。他认为“民可使觐德，不可使觐刑，觐德则纯，觐刑则乱。”他批评“申韩之术，不仁之至矣！若何牛羊之用人也！”他抨击申不害、韩非的法家主张是把人当作牛羊一样对待。

扬雄主张政治改革，他认为因袭成功的行之有效的制度，及时革除不合时宜的弊政，是治理国家的“矩范。”关系到国家的成败兴衰。在西汉末年社会危机日益加深的情况下，扬雄要求革除时弊，挽救危机，具有一定的进步意义。

扬雄对当时神学经学的权威大胆地提出挑战，并构造了新的哲学体系，企图取而代之；他捍卫儒学正统的战斗精神对后世儒者有很大影响；他的无神论倾向给桓谭、王充等人以直接的启迪；他的《太玄》标志着汉代哲学家抽象思维水平的提高，对魏晋玄学有深刻的影响，是秦汉哲学向魏晋玄学过渡的桥梁。

5. 桓谭的唯物主义形神论和对讖纬迷信的批判

桓谭，字君山，沛国相人，约生于公元前40年，死于公元32年，是西汉末年东汉初的唯物主义思想家和天文学家，著有《新论》29篇。现全书不存，仅有辑本。

桓谭在哲学上比较突出的贡献是对形神关系作了唯物主义的分析，批判了精神不死的迷信思想。当时，统治阶级中的许多人都有得道成仙和长生不老的迷信思想，桓谭以烛与火比喻肉体与精神，尖锐指出，长生不死是不可能的，更没有离开肉体而独立存在的精神。他说：“精神居形体，犹火之燃烛矣。……烛灭，火亦不能独行于虚空。”人之老死，“如火烛之俱尽矣。”

桓谭与扬雄是同时代的人，好朋友。在有生有死这个问题上他们是一致的。他们都认为“生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。”以烛人之喻，论证形死神灭，桓谭是第一人，对后世无神论的发展产生了重大影响。但是他对形神关系的论述还仅是初步的，后来经过王充、到范缜才得到真正解决。

桓谭的另一大贡献就是对讖纬迷信的批判。两汉之际，社会危机加深统治者企图用讖纬迷信来欺骗人民，维护自己的统治，讖纬流行起来。王莽更利用制造讖语为夺取政权服务。后汉光武帝刘秀也制造一些讖语作为自己推翻莽新恢复汉室、加强统治的工具。桓谭对此进行抵制和批判。他多次上书提出反对意见，一次一次不见回音，他仍“冒死复陈。”他指出“观先王之所记述，咸以仁义正道为本，非有奇怪虚诞之事。……今诸巧慧、小才、伎数之人，增益图书，矫称讖记，以欺惑贪邪，诳误人主，焉可不抑远之哉？”他指出当时的所谓图讖都是那投机取巧的小人编造出来骗人的，不可凭信。即使在光武帝刘秀面前，桓谭仍“极言讖之非经”，光武帝大怒，说他“非圣无法”，差点儿杀了他的头。他从此“忽忽不乐”，不久就死了。

和扬雄一样，他反对将孔子和儒家典籍神秘化的思潮。他指出：“讖出河图、洛书，但有兆朕而不可知。后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也。”（《新论·启寤》）他对神学目的论也进行了批判，指出自然界某些植物、动物彼此伤害，并不是上天有目的制造出来的，“譬若巴豆毒鱼，矾石贼鼠，桂害獭，杏核杀猪，天非故为作也。”有些毒药能杀人，这并不是天有意安排的。桓谭对天人感应的天谴说也提出了批评，认为“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。”不应恐惧。

桓谭没有完全摆脱天人感应说的影响，有一定的局限性。但他提出的唯物主义形神论观点和对讖纬迷信、宗教神学的批判是富有战斗性的，对后世唯物主义哲学的发展产生了深刻的影响。

6. 讖纬迷信和《白虎通》的宗教神学思想

(1) 讖纬和象数之学

讖是一种能够预示出吉凶后来应验的隐语。早在春秋时期就已出现过，秦始皇时流行很广。西汉初社会安定，很少出现，到西汉末年，社会动荡，各种讖语与纬书结合在一起，逐渐流行。王莽、刘秀都提倡这种迷信用来为自己改朝换代制造根据。

纬，“经之支流，衍及旁义”，是汉代儒生用神学迷信附会儒家经义的一类书。纬是对经而言，有经就有纬，如易和易纬，书有书纬。纬书的名字都很怪诞，如易纬有《乾凿度》、《稽览图》等。此外还有许多关于“河图”、“洛书”一类的纬书。

讖和纬本来是两码事，但随着六经的神秘化，纬书中也有些讖语，讖也往往假托圣贤之言，所以后来人们往往把讖和纬混为一谈，通称为讖纬了，其实讖完全是宗教迷信，纬书中则包含了一些具有哲学意义的理论。其中最重要的是易纬中的象数之学。

易传中本来包含着象数，象即图象，就是阳爻（—）、阴爻（--）以及由其所组成的卦象。数就是数目，最基本数是奇偶。数中的奇偶与象中的阴阳相应。易纬专门阐发易传中这部分内容，构成一个世界图式。所谓象数之学，认为象和数是宇宙万物发生发展的本源，这就是象数之学坚持无中生有的宇宙发生论。

易纬《乾凿度》说：“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初、有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑论。浑论者，言万物相混成，而未相离。”在《乾凿度》中更明确地说：“易起无，从无入有，有理若形，形及于变而象，象而后数。”从以上两段材料可以看出宇宙发生的几个阶段是从无（太易）到有气（太初）到有形（太始）到有质（太素）。其中“易”起自无，有一个由无入有的过程，从有理产生出形、象和数，象数变化产生万物。

《乾凿度》说，易是无形的，看不见摸不着。“易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故 3 画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因有重之，故 6 画而成卦。3 画以下为地，4 画以上为天，物感动类相应也。”这段文字说明周易卦象形成的原理。以及象数与宇宙间事物相感应的神秘作用。它把 10 天干、12 地支和 28 星宿与 5 音、6 律、7 变联系起来，认为这就是周易系辞中所说的“大衍之数五十”，这个“大衍之数”可以变幻出世间一切事物。具有“成变化而行鬼神”的神秘力量。《乾凿度》中以一七九代表阳的发展，以二八六代表阴的发展，阳气生息、进展，阴气消减、退让。它还将一至九个数排列成一个奇妙的矩阵、即二九四、七五三、六一八，这个矩阵与四正四维的方向相配，构成了九宫运行图：

{ewc MVIMAGE,MVIMAGE, !12100240_0126_1.bmp}

这个组合中的数字横竖斜相加都是 15。再与月令相配，据说它代表了一年之中阴阳之气的消长。宋代人将这些数字用黑白点表示，就成为河图、洛书。

《乾凿度》中也用“太极”、“两仪”“四象”、“八卦”配以 4 正 4 维 4 时 12 月，以表明一年当中阴阳消长 4 时寒暑变化的规律。

{ewc MVIMAGE,MVIMAGE, !12100240_0127_1.bmp}

《乾凿度》还将人的道德伦常与八卦相应。人为“人生而应八卦，体得五气以为五常，仁义礼智信也。”例如，东方的震卦配仁，西方的兑卦配义，南方的离卦配礼，北方的坎卦配信，统摄四方的中央配智。这种将阴阳八卦赋予道德属性的理论，表现了纬书的天人感应神秘主义的唯心主义的世界观。

易纬的象数之学中也含有一些具有科学意义的因素。如易纬《是类谋》、《稽览图》和京房将64卦与4时24节气、72候相配，反映了当时天文历法学的科学知识。这与古希腊毕达哥拉斯学派的数学神秘主义很有相似之处。列宁评价它是：“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。”

(2)《白虎通》的宗教神学

自以西汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，经学迅速发展，逐步形成了三大派别，一个就是以董仲舒《公羊》学为代表的今文经学派，一个是以刘歆、扬雄为代表的古文经学派，还有一个就是谶纬神学。它们之间互相斗争，但又以不同的角度共同为封建皇权提供服务。从王莽到东汉初年的几代皇帝都采取了兼收并蓄的政策，对经学中的三大派别都给予扶植和利用。但是三派在斗争中互相争论，使得经学“章句烦多”，各派之间互相攻击，使得经义说解杂乱，分歧很大。为了加强思想统治的力量，东汉章帝于建初四年（公元79年）在白虎观亲自主持会议，“讲论五经同异”，以“正经义”，这就是白虎观会议。各派有各的博士、儒生参加了会议，他们的发言编成《白虎议奏》。汉章帝亲自对这些议奏进行了裁决，又命著名文学家、史学家班固根据他的定论编辑整理成一部贯通五经大义的《白虎通义》简称《白虎通》。《白虎通》以董仲舒的《公羊》学为主线，兼收古文经学、谶纬神学的成果，使经学进一步神学化，也使神学经学化，成为一部广泛涉及封建社会政治观点、制度、伦理道德的具有法典性质的经学百科全书。

《白虎通》将董仲舒的神学目的论与图谶纬书杂揉在一起，指出了完整的神学世界观。它说：“万物怀任交易，变化始起。先有太初，然后有太始，形兆既成，名曰太素。”它直接引用易纬《乾凿度》的话解释这个观点，认为万物起源于虚无的易，到“太初”时，开始产生气，“太始”时开始有形，“太素”时开始有质，到“太素”阶段仍然处在不能闻见的混沌状态。太素以后，《白虎通》不采易纬的八卦说，而坚持《春秋繁露》的三光、五行说。认为太素混沌状态割据分裂，生成日、月、星三光和金、木、水、火、土五行。

《白虎通》为了进一步将封建统治秩序神圣化，将阴阳五行和封建伦理相比附，坚持和发展董仲舒的神学目的论。它说：“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也，其位卑”。地即土，对天来说天尊地卑，但在五行之中它又是最尊贵的，为“五行之主”。这本来是董仲舒的观点，《白虎通》引用纬书《元命苞》的话进一步阐发，认为“土无位而道在”，故能支配其他四气；“人主不任部职”，但能驾驭群臣。它以土位居中，比附中央集权君主专制政治，并对社会上的一切关系都用五行相比附，如“子顺父、妻顺夫，臣顺君，何法，法地顺天”。又如：“男不离父母，何法，法火不离木也。女离父母何法？法水流去金也。”这实际上是将汉代封建制度、法令、伦常神圣化，为巩固封建统治服务。

《白虎通》继承、发挥了董仲舒社会伦理思想，并引用礼纬《含文嘉》的话，正式指出了“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”的“三纲”说。它根据“阳尊阴卑”的形而上学观点，进一步论证了三纲的天经地义，并突出强调了束缚妇女的“三从”思想。它说：“女者如也，从如人也。在家从父母，既嫁从夫，夫歿从子也。”《白虎通》的“三纲”、“六纪”、“三从”思想成为汉代乃至以后中国封建社会的最高伦理规范和政治准则，成为束缚人民的精神枷锁。

在认识论方面，《白虎通》完全依附于宗教神学。它把“圣人”说成是生来无所不通、无所不晓，“与天地合德、日月合明，四时合序、鬼神合吉凶”的神仙。但一般人必须通过学习才能“悟所不知”，学习就是为了悟道，也就是接受封建伦理道德，成为正统的、封建教条奴役下的奴隶。

《白虎通》发挥了唯心主义天命论，把命运区分为三种：“寿命”决定人的寿限；“随命”决定人的行为的善恶报应，“遭命”决定人的祸福遭遇。三命都是由上天注定的。

在历史观方面，《白虎通》继承了《春秋繁露》以“三统”“三正”说为中心的循环论的神学历史观，作了更为细致的理论分析。它认为“三统”“本于天”，三统循环决定了朝代的更替，正朔、服色、都城随之交易。这种形式上的变化可以周而复始。但封建伦理纲常和政治准则是永恒的，不能改变的。

《白虎通》继承了今文经学的唯心主义宗教神学体系，吸收了古文经学明“君臣之正义，父子之纲纪”的指导思想，并将经学与图讖纬书杂揉，用讖纬神学解释经义，把经学进一步神学化，使这个神学体系具有了封建社会国家宗教的性质。它是地主阶级丧失革新精神，乞灵于宗教迷信的产物。它受到王充等唯物主义哲学家的尖锐批判。但是，封建王国毕竟是一个神学王国，它那“君权至上”、“三纲五常”、“三从”思想被宋明理学继承和发展了。

7. 王充的唯物主义和无神论思想

王充，字仲任，会稽上虞（今浙江上虞县）人，生于东汉光武帝建武三年（公元 27 年），卒于和帝永元年间（约公元 100 年前后），是我国东汉时期重要的唯物主义和无神论者。他出身“细族孤门”，家“以农桑为业”，“以贾贩为事”。幼年的王充勤奋好学，青年时到京师洛阳上太学，家贫买不起书，他便“常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言”。后来他曾做过县州小吏，一生仕途坎坷，怀才不遇被迫去职。晚年家居，主要从事教书和著述。“贫无供养，志不娱快”，穷困潦倒。他一生著述很多，流传至今的只有《论衡》一书。王充倾注自己全部心血用毕生精力写成的这部哲学著作，问世之初，就跟他的人一样不为人重视，直到王充去世一百多年后才得以流传。

王充所处的东汉前期，封建社会内部的矛盾日益尖锐。绿林、赤眉大起义刚刚被镇压，东汉王朝统治者在精神上大力提倡宗教唯心主义，大宣扬谶纬神学，光武帝即位即“宣布图谶于天下”，为自己的政权制造神化根据，章帝时更召开了全国性的神学会议——白虎观会议，编纂了神学法典《白虎通》。在统治者大力倡导下，谶纬迷信、宗教神学“虚妄之言”笼罩了东汉思想界。在这样的历史条件下，王充高举唯物主义无神论的大旗，“疾虚妄”，对盛极一时的谶纬神学进行了无情地批判。《论衡》就是这样把批判神学谬误与正面阐述唯物主义无神论观点结合在一起，从而树立起自己富有战斗性的思想体系。

王充反对天人感应的神学目的论，提出了“元气自然”的唯物主义自然观。

天地万物是由什么构成的，这是唯物主义和唯心主义长期斗争的重要问题。先秦唯物主义者曾提出了天地万物由物质性的“气”和“五行”构成的学说。后来董仲舒对此加以歪曲，将“气”神秘化，更以五行配五德使其演变成了唯心主义神学目的论。《白虎通》和谶纬迷信都进一步强化了董仲舒的唯心主义。王充首先在这一问题上对唯心主义进行尖锐斗争。他继承发展先秦唯物主义关于“气”的学说，指出元气自然论。他认为“天地”是“含气之自然也”，“万物自生，皆禀元气”也就是“元气”构成是天地万物的原始的物质基础，是宇宙的本原。而“气”的属性是“自然”，无生无死无始无终。针对唯心主义目的论，他吸收当时天文学的新成果，详细论证了“天道自然无为”的观点。他认为天和地都是无意识的物质实体。“夫天者，体也，与地同。”“天地合气，万物自生；犹夫妇合气，子自生也。”“天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。”他明确地批驳了“天地故生人、故生万物”的神学目的论。他指出：“人，物也，而物之中有智慧者也”“人之生，其犹水也，水凝而为冰，气积而为人；冰极一冬而释，人竟百岁而死”。王充肯定了人和其他物体一样都是元气构成的，“人生于天地也，犹鱼之于渊，虻虱之于人也，因气而生，种类相产。”因此，“虽贵为王侯，性不异于物”。这就从根本上否定了人为天的副本，天人之间交互感应的神秘关系，是对神学目的论的有力批判。

王充依据唯物主义的自然观，尖锐批判了“君权神授”的谬论和旨在神化帝王将相的谶纬神话。如，汉代统治者为了说明自己是真命天子。便说刘邦的母亲梦与蛟龙交而生刘邦。王充尖锐指出这完全是“虚妄之言”，因为

天地之间，异类之物是不能交配的，“今龙与人异类，何能感于人而施气？”况且人是万物中最高贵的，蛟龙是动物，怎么能用禀受比人低贱的动植物之精而生来说明帝王的高贵呢？王充还根据“子性类父”的自然常识指出，如果刘邦真的是龙的儿子，那么传说中的“龙能乘云”，刘邦也应当能乘云，然而事实上这是不可能的，因此这纯属“虚妄言也”。刘邦是汉朝统治者的祖先，正处于他们统治之下的王充敢于对他们祖先出身的神话作这样尖锐的批判，表现了唯物主义的战斗精神，具有重大的政治意义。王充还运用广泛的自然科学知识和历史知识，充分揭露了所谓“天谴”、“善恶报应”的虚妄和欺骗性。天人感应论者胡说：“人君喜则温，怒则寒”，王充指出：“寒温，天地节气，非人所为”。战国秦汉之际，诸侯攻伐，天下并未常寒，唐虞之时，天下太平，人君常喜，天下也并未常温。“寒温之至”是自然规律，“殆非政治所致”，与人君喜怒无关。他还尖锐指出，如果真的有善恶报应的话，那么“尧舜宜获千岁，桀纣宜殒子”，但事实并不如此，说天是没有意志的，既不能扬善，也不能惩恶。什么“天谴”、“天罚”都是虚妄和欺骗。

王充汲取和发扬了“《新论》以烛火喻形神的观点，对精神与形体的关系进行了唯物主义的论证，批判了灵魂不灭，人死为鬼的迷信思想。他把形体和精神看成是由不同的气构成的，“阴气生为骨肉，阳气生为精神”，但是阳气本身并没有独立的精神感知作用，只有与形体结合而形成人，才有精神感知作用。他把精神存在于形体比作粟米在囊囊之中，离开形体，精神便随之散亡。形体决定精神，精神依附形体。人的形体五脏健康，精神就饱满；形体五脏出了毛病，精神就会“荒忽”，如果形体死亡了，五脏腐朽，精神也就随之消失。他提出：“天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精”的著名命题，否定了认为形体死灭，精神仍独立存在的灵魂不死的观点。根据这一观点，王充坚持“人死不为鬼，无知，不能害人”的无鬼论。他说：“人之所以生者，精气也，死而精气灭”，“人死血脉竭。竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”他又说：“人未生在元气之中，既死，复归元气。”“人未生，无所知，其死，归无知之本，何能有知乎？”他认为人是由无意识的物质的元气生成的，死后复归为无意识的元气，既不能有知，更不会为鬼。所谓鬼只不过是人们在疾病或恐惧时，造成的主观幻觉而已。王充的这种无神论观点是对弥漫一时的神学迷信的有力驳斥，在我国哲学史上具有重要意义。当然，他的无神论在论证上还存有一定缺陷，留待后来的无神论者，特别是南朝范缜时才解决。

王充批判了圣人生而知之的唯心主义先验论，指出了注重效验的唯物主义认识论。王充认为，人们认识的本源，首先是由人的感觉器官与外界事物接触。“如无闻见，则无所状”，耳闻目见是认识的根本条件，没有感觉经验，是不可能得到认识的。即使圣人也不能隔墙知道人的相貌、姓名、高矮。“离娄之明，不能察帷薄之内；师旷之聪，不能闻百里之外”。他强调：“从农论田，则农胜，从商讲贾，贾人贤”。因为他们有实践经验。王充还认为：人们的认识不能停留在耳闻目见的经验水平上，还需要上升到理性认识，“不徒耳目，必开心意”。要在耳闻目见的基础上，用心思考，“揆端推类，原始见终”也就是要究其因果，分析比较，弄清其原由，预见其未来，从而得出正确的认识。

针对汉代流行的圣人“生而知之”，“前知千岁，后知万世”，“不学

自知，不问自晓”的唯心主义先验论，王充提出“知物由学”的观点。他说：“人才有高下，知物由学，学之乃知，不问不识。”他承认人的才智有高低差别，但无论才智高下，都必须经过后天学习才能获得知识。据此，他反对神化古人的做法，大胆地“问孔”、“刺孟”，对圣人的言论坚持分析、质问的态度。他特别注重效验，反对“好信师而是古”，以圣人之言为是非的风气，主张“事莫明于有效，论莫定于有证”。这就是说，认识必须符合客观事实，必须通过实际效果来验证，不经验证的不足为信。他这种以实际效果来检验认识正确与否的观点，在认识史上是一大贡献。

在历史观方面，王充坚持进步发展的历史观，反对崇古非今的复古主义。他认为历史是进步的，不断发展的。他指出：古代人饮血茹毛，后人则饮井食粟，古代人岩居穴处，后人则有宫室居住，所谓“上世质朴，下世文薄”的说法，实质上是推崇古代的落后状态，而菲薄后世的精神文明。因此，历史的发展是一个从落后到文明的进步过程，不是汉不如周，而是汉胜于周。至于社会的治乱、王朝的更替就象春夏秋冬四季一样，是一个不以人的意志的转移的客观过程，不是人力所能左右的。王充看到了历史昌衰兴废的交替现象，并认识到治乱兴衰与人民经济生活有一定联系，指出：“夫饥寒并至，而能无为非者寡；然则温饱并至，而能不为善者希”，他批判孔孟只讲仁义不讲利是虚假的。

王充反对复古主义，认识到历史是不断进步的客观过程，不以人的意志为转移，而且注意到历史的治乱与人民物质生活联系着，这对于崇古非今的历史倒退论和天人感应的神学目的论都是有利的驳斥，具有明显的进步意义。但是他用自然现象解释历史发展，陷入了命定论泥潭，他的“昌衰兴废”观也没有摆脱形而上学的历史循环论的圈子。

王充用元气自然的观点解释人事，指出了三等人性说和命定论思想。他认为人生之初所禀受的“元气”有厚薄多少之分，因此人性也就有喜恶贤愚不同。上等人天生就善，下等人天生就恶，中人则无善无恶，或是善恶混的人。王充认为人有天生不同之性，这是唯心主义的，但是他又承认并强调后天学习、环境对人性的影响，特别是对中人的作用。他认为“夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶。”好比染丝，染之蓝则青，染之丹则赤，好比矿石锻炼为铁，能铸成龙泉、太阿等宝剑。人性虽恶，总比木石易化。王充肯定教育对改造人性作用，是有一定积极意义的。

王充认为人的贵贱贫富、生死寿夭等不同命运也是由元气厚薄决定的。他说：“人生性命当富贵者，初禀自然之气，养育长大，富贵之命效矣。”他否定天人感应的天命论，代之以“自然之气”决定论，认为“人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱。”不存在什么天意和鬼神的主使。但是这种“禀气受命”的命定论仍然是将人的富贵寿夭等现象说成是与生俱来的。这实际是背离了天道自然无为的主张，其结果仍然陷入了唯心主义。

王充看到了“时”、“遇”、“幸”、“偶”等偶然因素，机遇对人的地位、升降、财产多寡的决定作用，指出同为贤人，伊尹遇成汤而为宰相，箕子遇商纣则为奴隶；同为贤人，太公受封，而伯夷则饿死。这些都是不同机遇造成的。这种认识是客观的，但是王充根据命定论的观点认为这种偶然遭遇也是命中注定的。因此，他主张“信命者则幽居俟时。不须劳神苦形求索之也”，这实际上是要人们听天由命，坐等机遇，放弃主观努力。在这一点上命定论与天命论的作用是没有不同的。

王充的命定论毕竟不同于天命论。他否认富贵贫贱与道德品行的联系。他认为“才高行洁，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱”。他看到有些卑鄙小人靠投机钻营而发迹，而很多正直的好人怀才不遇而处于贫贱地位，因此富贵者不一定是好人，贫贱者未必是坏人，他评击那些“富商之家，必夺贫室之财”，那些不学无术的官僚“一旦在位，鲜冠利剑，一岁典职，田宅并兼”。王充的这些观点，揭露了封建统治的腐朽，具有反对豪强地主官僚贵族的政治意义。但是他根据命定论的解释，要人们听从命运安排，有其消极的一面。

王充是东汉时期最大的唯物主义无神论者，他对讖纬神学、天人感应及各种迷信思想的系统批判，他指出和论述的元气自然论和唯物主义思想体系，标志着中国古代朴素唯物主义发展到一个新的阶段，对后世唯物主义无神论哲学产生了重大的影响。

六、中国魏晋南北朝时期的哲学

魏晋南北朝时期的中国，国家分裂，民族融合，封建庄园经济发展，士族门阀政治兴盛。士族们以清谈为时尚，玄学之风油然而生。玄学是士大夫们揉合儒道而形成的一种新思想体系，它从本体论的角度探索社会和人生，标志着中国哲学认识发展到了一个新水平，这一时期，宗教唯心主义经统治者的提倡而兴盛起来，范缜等唯物主义无神论者则对此展开了坚决的斗争。

1. 魏晋玄学

所谓玄学是指魏晋时期，一部分士大夫揉和儒道而形成的一种新的思想体系。他们把道家的《老子》、《庄子》和儒家的《易》称为三玄。他们注释三玄，阐发自己的哲学观点，探讨本与末、有与无、名教与自然等哲学理论问题。从本体论的角度探索社会政治和人生。代表人物有何晏、王弼、嵇康、阮籍、裴頠、向秀、郭象等。其中，王弼的“贵无论”、裴頠的“崇有论”、郭象的“独化论”，集中反映了玄学发展的不同阶段，最具有代表性。

魏晋玄学作为一种时代精神，它的产生有着深刻的社会历史根源和认识论根源。

魏晋时代，刚刚经历了黄巾起义和统治阶级内部不同集团的强烈纷争，巨大的政治冲击波，动摇了两汉神学经学的统治地位。当权的门阀士族地主阶级感到单纯儒家思想不够用，还须用提倡“无为而治”的道家思想作补充。于是一些有较高理论修养的地主阶级知识分子着手把道儒两家学说揉和起来。提出所谓内道外王的政治理论。这就是玄学产生的社会基础。从认识发展的角度看，两汉唯心主义的目的论经过王充等唯物主义哲学的批判，在理论上产生了动摇，荒诞而烦琐的谶纬迷信神学经学束缚了人们的思想，不符合当时社会的需要，玄学提倡直述义理的方法，符合时代要求。另外，两汉哲学主要是集中考察宇宙构成问题，具有明显的实用性，魏晋玄学集中的课题是研讨宇宙本体论，具有思辨性，这正是符合人类认识发展的逻辑的。

（1）王弼的贵无论思想。

王弼字辅嗣，山阳（今河南焦作）人，生活在魏文帝皇初七年（公元226年）到魏齐王嘉平六年（公元249年）。王弼的祖父王凯与建安七子之一的王粲是亲兄弟，父亲王业做过尚书郎。王弼政治上属于曹魏集团，也做过尚书郎。他与何晏被称为玄学的创始人。他的主要著作有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微旨略例》和《论语释疑》等。

王弼提出了“以无为本”的客观唯心主义本体论。他以思辨哲学的形式，以探讨宇宙本体问题为其哲学体系的核心。他认为世界万物统一于一个共同的本体。这个本体是什么呢？那就是“道”、就是“无”、即所谓“天地万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》）。他认为世界上具体存在着的形形色色的万物，即有，只是现象，即末，而“无”才是决定万有的更根本的东西，即本、即母。他说：“天下之物，皆以有为生；有之所始，以无为本；将欲全有，必反于无也。”他认为，任何具体事物（有）都不能成为另一个具体事物的本体，是圆就不能方，是温就不能凉，有形之物都有自己的规定性，不能成为宇宙万物的本体，所以万有的本体是不温不凉、不炎不寒、不方不圆、超形象、超感觉的“无”。拿音律来讲，具体的有声，“不宫财商”，反之是宫就不能是商，是角就不能是羽。那么，这所有的声音的根本是什么呢？《老子注》中作了这样的解释：“听之不闻名曰希，不可得而闻之音也。有声则有分，有分则不宫而商矣。分则不能统众，故有声者非大音也。”就是说宫、商、角、徵、羽五声都是具体的声音，谁也不能统率谁，而只有“听之不闻”、“不可得而闻之”的“无声”才是一切声音的根本。同样，“无色”是一切颜色的根本。推而广之，只有无形方能生成众形，只有无或

《老子注》，第四十一章注。

道才能成为万物存在的共同根本。这种无形无象的本体实际上是一种虚构的观念，这种精神观念作为世界本源的观点，是一种唯心主义的本体论。

王弼认为万有是多种多样的，“多”必须统一于“一”，因为“众不能治众，治众者至寡”。“少者多之所贵，寡者众之所宗。”“至寡”也就是“一”，“众之所得咸存者，主必致一也。”这里所说的一和多的关系，也就是本和末的关系，“一”即道，即无；“多”即有、万物。“万物万形，其归一也，何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无。”由一而多，多而归一。王弼的一多论，承认了宇宙的统一性，并认为“物无妄然，必由其理”。就是万物存在有一定的规律性，这个规律性不是存在于事物本身而是在于“道”之中。“道者，物之所由也。”因此，王弼的这种统一性和规律性仍然是唯心主义的。道即一，即无，他的理论归根结蒂还是论证了“无”是为有的宗主和根本。

王弼论证了动与静的关系，他认为运动是相对的、暂时的、静止是绝对的、永恒的。“凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”（《周易注·复卦》）就是说，天地万物的运动、变化是静止的变态，最终还是要返依静止，静是动的本体。静也就是“寂然至无”，因此，动的本体仍然是“无”。

本和末、有和无、一和多、动和静，实际上说的是一个问題，即本质和现象的关系问題，是从不同的侧面反复论证了“以无为本”的命题。有和无，有为末，无为本；一和多，多而归一，一也就是无；动和静，动归于静，绝对的静也就是无。总而言之，观念性的“无”是第一性的，物质性的现实世界是第二性的，世界统一于这个没有质的规定性——“无”。这就是王弼的客观唯心主义的本体论。

从这种本体论出发，王弼又提出了“得意忘象”的唯心主义先验论。他分析研究了言、象、意三者的关系；言是《周易》的卦辞，也代表语言；象是指卦象，也代表物象；意是指卦中义理，也代表事物的规律。他认为，语言是用来表达物象的，物象是反映义理的。“言者所以明象，得象而忘言，象者所以存意，得意而忘象。”言和象分别是得象得意的工具，一旦认识了象，就要抛开言，一旦理解了意，就要抛开象。他甚至更进一步认为：拘泥于物象会妨碍认识意理。因此“得意在意象，得象在忘言”。这就是说：抛弃物质，才能认识事理。王弼区分了语言、物象和义理的不同，是一种高层次的思辨哲学。但是他又片面夸大了三者之间的差别，甚至割裂了三者的内在联系，抛弃现象去认识本质，抛弃感性认识去认识事物规律，这种认识只能是头脑中自行产生的超经验的“无”。这种认识的途径只能是依靠天生的聪明智慧，也就是“神明”。最富神明的是圣人，圣人“神明茂，故能体冲和以通无”，这就是说，圣人可以凭着天生的神明智慧、体认万物的本体。他甚至还把圣人与本体看作一回事，“与道同体”。王弼的这种认识论是典型的唯心主义先验论、天才论。他把圣人说成是与道同在的真理化身，带有明显的玄秘色彩。

《周易略例·明象》。

《周易略例·明象》。

《老子注》，第五十一章。

王弼用他的唯心主义本体论先验论观察社会历史，提出了“治众者至寡”的英雄史观。“聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄”，也就是王弼听说的“圣人”。在王弼看来，宇宙万物统一于“一”，“一”就是无、就是道，它是万物的宗主。万物没有它就没有秩序，没有条理。因此“众不治众，治众者至寡”。在人类社会，广大的百姓就是众，众不能管众，需要有一个至高无上的统治者来治理他们。这就是“以君御民，执一统众之道也”，“执一统众”的君主要为分散的大众立长官，定名分，设制度，“移风易俗”，使众服从于“至寡”，也就是合于“道”。对被统治者的“众”来说，则应是“愚，谓无知守真，顺自然也是”，也就是要老百姓无知无欲，安分守己，老老实实服从统治者，这是最合乎“道”的状态。

那么，由谁来做这个“执一统众”的君主呢？王弼从他的唯心主义先验论中得出结论，那就是“与道同体”的“圣人”。因为“道”是无形的、无声的，一般人无法认识它，只有“圣人体无”，可以凭其天才认识它。然后，圣人再用有形有声的东西来体现“道”，也就是制定出“名教”等封建礼法制度，用这些东西来治理百姓。因此，圣人是最理想的统治者。

在社会政治思想方面，王弼打起评论汉朝名法之治的旗号，提出“名教”本于“无为”的思想，用玄学唯心主义来为维护封建统治秩序服务。他批评汉代的礼法制度烦琐、虚伪、只注重形式，是“下德”，是“末”，有其局限性，甚至会带来副作用。而“无为”才是“本”。“名教”根据它来建立才能更好地发挥作用。他说：“仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之请，非用礼之所济也”，而必须“载之以道，统之以母”，“本在无为，母在无名。弃本舍母，而适其子，功虽大焉，必有不济，名虽美焉，伪亦必生。”他认为，无为是本，是“母”，仁义道德礼法等是末，是“子”，是“无为”派生出来的。因此，治国之道在于“崇本以息末，守母以存子”。看起来王弼是将“仁义”“礼法”等名教看成次要的，但实际上他把名教归于无为、归于自然之道，是变换了一个角度论证了名教的天经地义。只是要求将名教置于“无为”的宗旨之下，使其更好的发挥维护封建统治秩序的作用。他要求统治者“行无为之治”。要求被统治者“无欲而自朴”，这样上下相安，也就达到了“无为而无不为”的目的，仁义、礼法的作用也就充分发挥出来了。

王弼重提无为而治，反映了董仲舒以来提倡的儒家思想发生了动摇，需要用道家的无为思想作补充，用揉合儒道的玄学思想来为维护封建统治秩序制造理论根据。

(2) 裴頠的崇有论思想

裴頠字逸屋，生于西晋武帝泰始三年（267年），被害于惠帝永康元年（300年）的八王之乱中。河东闻喜（今山西绛县）人。他的父亲裴秀是西晋的开国元勋。他自己也任过国子祭酒兼右将军、尚书仆射等高级官职。裴頠“通博多闻，兼明医术”，辩才更为世人称道，“时人谓頠为言谈之林薮”

刘劭：《人物志·英雄第八》。

《老子注》，第六十五章。

《老子注》，第三十八章。

。他为人刚正不阿，疾恶如仇，虽然他和皇后贾南风是姨表亲，但对贾后淫虐乱政深恶痛绝。曾与张华、贾模商议，欲废掉贾氏，但未成功。后来，八王之乱中为赵王司马伦所杀，时年仅 34 岁。

裴頠所处的时代正是整个魏晋南北朝唯一的一个短暂的统一时期。为了营建和巩固这个大一统的封建王朝，司马氏集团重新将以纲常名教为特征的儒家宗法思想奉为正统。这是历史的需要和必然选择。但是儒学作为一种统治思想已经陷入深刻的危机之中。特别是董仲舒的天人感应的神学目的论的一套说教，早已随着汉政权的覆灭而失去了说服力。魏晋以来的当权者和哲学家们都企图探索出一条新路子，来挽救统治思想的危机。贵无论玄学就企图杂揉儒道，探索一条内圣外王之道。它把名教与无为统一起来，用道家的自然无为来补充儒学的缺陷。但是，雄心勃勃的司马氏集团不能满足于无为对君主的限制，加之玄学到了阮籍、嵇康那里发展成为“越名教而任自然”的思想，将名教与自然对立起来，更不利于封建国家的一统。时代的需要向哲学家提出了这样一个严肃的课题：那就是：要维护儒学之正统统治地位，摆脱其危机，内圣外王之道的玄学是最有吸引力的；要用玄学来解除儒学的危机，就必须纠正玄学的偏差，维护儒学的正统。裴頠承担了这双重的任务，他扬弃贵无论的理论形态，构筑了崇有论新体系的基本思路，代表了玄学发展的一个不可缺少的环节。

裴頠的主要著作就是《崇有论》。《崇有论》只有 1368 字，文约义丰。它可分为三个部分。首先，它提出“以有为本”的本体论，否定“以无为本”的观点。《崇有论》的一个基本命题是，“总混群本，宗极之道也”。“群本”就是群有，也就是具体存在的万物。“宗极之道”也就是最高的本体。意思是说群有的总体是最高的道。也就是说具体存在着的物质世界的总和是最高的本体。离开客观存在的万有而独立自存的本体是没有的。在这个万有的整体中，由于每个具体事物性质形象不同而区分为不同的族类。“方以族异，庶类之品也；形象著分，有生之体也”。这就是说，一切生长变化的具体事物都因其形象显著区分为不同的个体。这与王弼等人万有“以无为本”的思想形成鲜明的对立。

裴頠认为，万物的变化和错综复杂的联系是探寻事理形迹的根源。即：化感错综，理迹之源也；“生而可寻，所谓理也”，这个“理迹”是可以寻求的，因为它存在于客观事物之中。“理之所体，所谓有也。”超乎具体事物之上的虚无的“理”是不存在的。

裴頠认为，每一个具体事物因为是整体的一部分，所以都有片面性。“夫品而为族，则所禀者偏。”因此都不能孤立存在，即所谓“偏无自足，故凭乎外资”。“资”就是依靠，就是条件的意思。就是说，事物是在相互联系、相互作用的关系中存在的。条件有适宜与不适宜之分，即“资有攸合，所谓宜也。”事物有了适宜的条件才能生存发展。选择适宜的生存条件就叫做情，这就是“择乎厥宜，所谓情也”。“宝生存宜”是一切有生之物共同的情理，也就是说万物之间相互联系、互相资助、互相依存，就是其存在和发展的共同根源，而不应到事物之外去寻找其存在的原因。他指出：“济有者皆有也”。就是说对“有”发生联系、发生作用的是都“有”，而不是“无”。他据此

《晋书·裴頠传》。

此说来自任继愈主编《中国哲学发展史》，魏晋南北朝分册。

批驳了王弼“以无为心”的观点，认为“心非事也，而制事必由于心，然不可制事以非事谓心为无也”。他举例说：“匠非器也，而制器必须于匠，然不可以制器以非器，谓匠非有也。”这就是说，人的思想活动不是事物本身，但做任何事情都离不开思想活动，这种思想活动不是“无”，而是一种“有”。裴頠能朦胧地意识到人的思想活动的客观物质性，是一种难能可贵的唯物主义观点。

裴頠提出：名教是“有之所须”，“宝生存宜”之必然，也就是人们为造成适宜生存条件而确定的人类社会中的行为准则。它本身就是一种有，而不需要用无作自己存在的根据。他要求人们“居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让，志无盈求，事无过用”。这是“圣人为政之由也。”这里的仁顺、忠信、礼让、中庸等都是儒学名教的原则，以此为“为政之由”也就是要树立儒家纲常名教的正统地位，以适应封建一统的政治需要。这是对“越自然而任自然”的贵无论玄学的否定。

《崇有论》还分析了贵无论政治上的危害，从世界观上对贵无论做了深刻批判。

总之，裴頠在他短短千余字的《崇有论》中，构筑了一个完整世界观的基本框架。他认识到物质世界是客观存在的，而不是由虚无派生出来的。他提出了万有的整体就是道的唯物主义本体论，否定了以无为为本的本体论。他扬弃先秦唯物论者把一种或几种物质的特殊形态金、木、水、火、土或气作为物质世界构成因素的旧说，提出了物质世界有总体的概念，把对物质概念的认识提高到一个新的水平。他对贵无论和腐朽的门阀士族的批判也有着积极的社会政治意义。

(3) 郭象的独化论思想

郭象，字子玄，河南洛阳人。他生于魏嘉平四年（252年），死于晋永嘉六年（312年）经历了西晋王朝从建立到灭亡的全过程。自291年的“八王之乱”到“永嘉之乱”，直至西晋灭亡，是中国历史上少有的黑暗时代，战乱频繁。生民涂炭，亡国败家，一片残破景象，大批名士在政治斗争中死于非命。如何摆脱现实生活的苦难来重建一个正常的封建秩序。成为哲学家思考的主题。郭象力图调和哲学与现实的矛盾，以及玄学内部不同派别的矛盾，名教与复归自然关系的玄学主题。他作《庄子注》，来发挥自己的哲学思想。对何、王、裴頠等人的玄学进行综合总结，形成了完整而宏大的“独化论”的唯心主义哲学体系。

在什么是世界本体的问题上，王、何贵无论主张“有生于无”，“以无为本”，裴頠崇有论主张以有为本，认为“无”不能生“有”，“始生者，自生也”。郭象接过这些观点，并加以绝对化，认为老庄之所以称道无，是要说明“生物者无物，而物自生耳”。他把“有”和“无”、“有”和“有”对立起来，认为“非唯无不得化而为有也，有亦不得而为无矣”。他还说：“有之不能为有，而自尔耳”。这就是“无”不能生“有”，“有”也不能“有”。一切有物都是“自生”、“自选”的，正所谓“上知造物无物，下知有物之自造”。天地万物都“独化于玄冥之境”。这个带有神秘色彩的“独化”说就是郭象对世界天地万物的生成、变化及其相互关系的最根本的解释，

是郭象哲学体系的核心。

郭象的“独化”论包含着一定的合理因素，如他认为天地万物的生成和变化都是自然而然的。“万物必以自然为正，自然者，不为而自然也。”他认为“天地日月不运而行也，不外而自止也，不争所而自代谢也，皆自尔。”他认为“天者，万物之总各也。”天不是造物者，也不是万物的主宰。万物自生，没有造物主。从这个意义上讲，郭象的独化说否定了当时流行的宗教神学的“造物主”——上帝，也是对天人感应神学目的论的根本否定。因此有其合理的因素。

但是郭象认为万物不仅自造，而且自足，不需任何外界条件而孤立存在，“无所待焉”，独生而无所资借事物的生成与存在既没有原因，也没有条件，又不是造物者所造，只能“突然而自得”，“忽然而自尔”。那么，它究竟是从哪里冒出来的呢？郭象只好找了一个说不清道不明的混沌不分的“各无而非无”的“玄冥之境”，说万物都“独化于玄冥之境”。“玄冥之境”似无非无，是一个神秘莫测的世界。这使郭象的独化论罩上了浓重的神秘色彩。

郭象认为，天地万物就个体来讲是自造的、独化的，但就世界整体来讲又是互不可缺的，完全和谐的。那么，这些自生、自造、彼此孤立存在的个体如何达到和谐呢？这个和谐的世界秩序是由什么决定的呢？郭象认为是“命”或者“理”，有时也称为“天理”。天地万物的生成、变化或者说“独化”，所以是这样而不是那样，“唯在命耳”完全是“命”或“理”决定的。所谓“命”或“理”是一种“无可奈何”、“不知其所以然而然”、“不得已”的决定力量。这种“命”或“理”也是独化出来，“自然而然”的统摄一切具体事物、规定世界秩序的、不可违抗的神秘力量。

郭象的独化论和神秘主义又导致他在认识论上不可知论。在他看来，任何事物都是突然的独自生存变化，无因无果，“玄冥之境”是混沌不分的，“理”、“命”是“不知其所以然而然”的，因此，“夫死者已自死，生者已自生，圆者已自圆，方者已自方，未有其根者，故莫知”。他又认为，人的本性也是独化的、有限的。人的活动能力和范围不能超出其本性。人的目见、足行、心知只是一种本能的“任其自动”而不是主观的能动性。因此他要求人们完全放弃对外部世界的认识。“放之自尔而不推明也”。而要通过主观修养，达到物我皆忘的境界，便可以“冥然自合”，而“得其枢要也”。在这种主体与客体的神秘的“冥合”中，“弥贯万物而玄同彼我，混然与天下为一”，可见，郭象的不可知论又反过来导致了十足的神秘主义。

在政治理论方面，郭象主张行“内圣外王之治”，主张“天为”。但他所说的无为决不是“拱默而已”的无所作为，而是“率性而动，故谓之无为”。他把顺其自然的“各用其性”的活动看作是无为，只要不超出本性范围的活动就不算是有为。他说：“夫工人无为于刻木，而有为于用斧；主上无为于亲事，而有为于用臣。臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧。各当其能，则天理自然，非有为也。”他用顺其天理自然来调合有为与无为，是达到统治者与被统治者、君主与臣民之间的“和谐”，统治与被统治都是各自的本性使然，就象工用斧、斧刻木一样合情合理。君主统治臣民是合理的，“千人聚，不以一人为主，不乱则散。”应当以“贤者为君，才不应世者为臣”，这是合乎天人之道的。被统治者接受统治也是合理的，因此要“安命”。要“各安其所司”、“各足于所受”、“各静其所遇”、“各安其所安”，从而使贤愚贵贱，君臣上下各安其分，“天下无患矣”。

郭象还把仁义道德、纲常名教说成是人的自然本性。他认为“夫仁义者，人之性也。”他反对把仁义道德看作外在因素的说法，认为仁义也是人独化于玄冥之中的本性，服从名教是“天命之固当也。”

郭象的独化论发展了魏晋玄学本体论，使中国的思辨哲学发展到一个新高峰。他看到万物本来就存在，用不着为世界寻找一个最终根源，这是人类认识发展史上的一个重大进步。但是他的独化论体系是唯心主义形而上学的，他的“玄冥”说有着浓厚的神秘主义和不可知论的色彩，对佛教的传播、对后世的宋明理学产生了深刻影响。

2. 魏晋时期宗教唯心主义的盛行与范缜的唯物主义无神论思想

(1) 道教产生于我国东汉末年

最早的道教组织是于吉、张角创立的“太平道”和张陵创立的“五斗米道”。初期道教是一种民间组织，活动于下层劳动人民中间，并与农民起义结合在一起。虽然太平道曾奉《太平清领书》，五斗米道曾教人学《老子》五千言，但那时的道教尚未形成系统的教义或宗教理论。其说教基本上还是中国民间长期流传的“阴阳五行”、“巫覡杂语”、“符水咒语”，鬼神崇拜等迷信活动的杂凑。汉末及魏，黄巾起义刚刚被镇压，道教曾一度受到限制。晋以后，封建统治者对道教加以改造和利用，道教开始转变成为地主阶级服务的宗教。南北朝时，道教在与佛教争夺地位的过程中，其教义、理论和组织都逐渐健全发展起来。

道教的基本教义是追求长生不老，肉身成仙。它的神学理论主要是借用了道家的一些唯心主义理论，同时吸收了部分佛教的宗教唯心主义理论为补充。道教把“道”作为最根本的信仰。道是超时空的、先天地万物而存在的东西。“道”生“元气”，元气生天地、阴阳、四时，然后化育万物。道教把“道”加以人格神化，即“元始天尊”、“灵宝天尊”和“道德天尊”，总称为“三清尊神”。其中道德天尊亦称“太上老君”，也就是“老子”。这就是道教所尊奉的神。

东晋南北朝时期，道教的主要代表人物有葛洪、寇谦之和陶弘景等。

葛洪自号抱朴子。生活在晋武帝太康五年（284年）至晋哀帝兴宁二年（364年）。其主要著作是《抱朴子》，此外还有《神仙传》、《枕中书》、《隐逸传》以及有关医药等方面的著作多种。在道德神学唯心主义理论方面，葛洪主要是发挥了《老子》关于“玄”、“道”、“一”、“无”的观念。他把“玄”看作是天地万物的根源，是“自然之始祖”，“而万殊之大宗”。“道”和“玄”基本上一样，都是“胞胎万类”，“范铸两仪”，生成天地万物。玄与道是超时空的、永恒的，无所不在，无时不在，但又是看不见摸不着的。即所谓“其本无名”，也就是“无”，“无”是根本，“有者无之宫也”，“有”只是“无”的寄寓之所。玄道胞胎万类，但又是一个不可分割的整体，这就是“一”。“道起于一，其贵无偶”。葛洪认为“一”是最真实的本体，因此又叫做“真一”。“守一存真”便是道教求仙通神根本途径。只有经过“割嗜欲”“固血气”的长期修养才能守住“真一”，达到神仙的境界。可见葛洪的“玄”、“道”、“无”、“一”完全是一种宗教神秘主义的精神本体。

葛洪以堤和水、烛和火比喻形和神的关系，认为“堤坏则水不留”，“烛糜则火不居”。这看来似乎与桓谭的形神论有些相似，但是葛洪强调的是炼形养神，使神不离形，最终达到长生不死，肉身成仙。因此他强调“形须神而立焉”，正象“有因无而生焉”。归根到底这仍是一种唯心主义的形神观。寇谦之是北魏时期著名的道士。他假借“云中音”授“太上老君”新科道教的名义，改造五斗米道，把张陵到张鲁的初期道教宣布为“伪法”，务必除去，提倡新道教“专以礼度为首”，将初期五斗米道所包含的下层人民的互

《抱朴子·内篇·畅玄篇》。

以上均引自《至理篇》。

助平等思想抹去，代之以封建礼教。寇谦之在道教史上占有重要地位，曾为魏太武帝封为“国师”，但他在理论上并没有什么发展。

南朝陶弘景在道教史上影响很大。生活在刘宋孝建三年（456年）至梁大同二年（536年），他热衷于政治，常接受梁武帝萧衍的咨询而献计献策，被称为“山中宰相”。他还是一位科学家，在医药学，古代化学、天文学、地理学方面都有所造诣。他的道教哲学著作有《真诰》一书，认为“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。”这是一套“道”生元气、生天地万物的唯心主义理论。为了维护封建统治秩序，他还按照世俗等级制度编制了一套等级森严的神仙世界。然后又反过来以此理论论证世俗社会贵贱高低之分的合理性。

（2）佛教产生于印度

公元1世纪传入中国。东晋南北朝时期，由于统治者的提倡而迅速盛行起来。南朝梁武帝萧衍甚至把佛教定为国教。

盛行于中国的佛教是经过了一番吸收改造的中国化了的佛教。刚刚传入的佛教神学在许多方面能够补充中国传统思想的不足，但是也与传统思想存在着明显的矛盾，因而遭到中国思想界的抵制和反对。为了在中国站得住脚，扩大其影响，佛教经过了自身的改造，向当时占统治地位的意识形态玄学靠拢。大乘佛教空宗的理论，宣扬一切皆空，与玄学贵无论“以无为本”的理论极其相似，两者很容易地结合起来，为中国社会所接受而广为流传。当时，为佛教理论中国化做出突出贡献的是道安、慧远和僧肇。

道安是东晋时最博学的佛教学者。在本体论方面，他把佛教所讲的“空”与王弼的玄学贵无论思想统一起来，认为“空为众形之始，故谓本无”，也就是说“空”“无”是世界万物的本源。他的弟子慧远进一步发挥他的“本无”思想，认为“法性”即“无性”。他用佛教的“缘起”说，说明万物都是由各种“因缘”（条件）暂时凑合而成的，没有独立的本性，所以“有”实际上是“无”。僧肇也是东晋时著名的佛教思想家，他以深厚的玄学功底与佛教经学结合，将有和无、真和空统一起来，提出著名的“不真空论”。不真空的意思是不真不空，也就是说世间万象“有”但不是“真有”，他们是众多的条件凑合而成的，是“假有”或称作“妙有”。一切事物现象，虽是缘起之“假”，自性为“空”，但却并不是虚无的，荡然无存的，所以，这“空”并不是“真空”，而是“假空”也称为“妙空”。即所谓“非有非真有，非无非真无耳。”这就是说，空宗关于“空”的理论，并不是简单地否认“有”和“无”的存在，而是说万物是有，但不是真有，假有即空，但不是真空，有是假有，空是妙空。“非有非空”，“不真不空”。有和无、真和空是统一的，都是不真实的存在，因此世界是“空”的。这是印度佛教中观哲学与中国老庄、玄学思想嫁接的成果。他以玄解佛，达到了佛教真谛的精神境界；他以佛补玄，比“本无未有”的思想更为精致。

僧肇还以形而上学的“物不迁论”，割断事物、现象之间的连续性，论证“空”的世界是永恒不变。在认识论方面，他提出“般若无知论”，认为对“空”的认识只能用佛教的智慧，“般若”不同于一般人的智慧（惑智），

《甄命援第一》。

《肇论·不真空论》。

而是一种最高的智慧，称为“真智”，真智之所以最高，在于它是“无知”。僧肇的唯心主义、形而上学体系，涉及到本体论、方法论、认识论等哲学的基本理论，对佛教经学理论有很大影响。

慧远法师针对当时社会上反佛斗争中提出的问题，着重论证了两个方面的问题。一个是论证佛教教义与中国的传统思想、制度之间的一致性，解决外来宗教僧侣的不娶不嫁，对皇帝不行跪礼，与中国传统孝道及封建等级秩序的矛盾。他提出：如果一个人信佛全德，其道德业绩便可影响六亲以至整个天下。这样，他虽没处于王侯的地位，但他的作用已是协助帝王对人民的治理。所以说僧侣出家看起来背离父母的人伦关系，实际上并不失其孝道，虽不行跪礼，其实不失其敬。他说：“释迦之与尧孔发致不殊，断可知也。”

也就是说，佛教与孔学根本上是一致的，只是理论形式和方法上不同而已。慧远致于二者的调和，合而为一用。

第二个问题是“精神不灭”论。慧远结合中国传统思想，以中国人对佛教理论的特有认识，进一步论证了“神不灭”论，奠定了佛教三世轮回说、因果报应论的基石。

慧远接过东汉桓谭以烛火喻形神的说法，抽去桓谭的唯物主义本质。他认为“神也者，圆而无生，妙尽无名”，“感物而非物，故物化而不灭”。就是说，神与万物相感应，变化无穷，无所不在，无处不有，而神自身则是“无生”、“无名”、“无形”、“无象”的，因而是非物质的。这种非物质的精神是永恒的，不灭的。他引述中国道家之说，“形有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷”，来证明他的神是“物化而不灭”的理论。这种不灭的“神”，可以从一个形体转到另一个形体中，就象火从这一束薪到那一束薪一样。他说：“火之传于薪，犹神传之于形；火之传异薪，犹神之传异形”。桓谭最早以烛火关系喻形神关系，意在说明火无烛不能独存，形亡而神灭。慧远仍以此喻，但却说明火可以传于异薪而不灭，形亡而神犹存。慧远在这里以具体的个别的薪与形来对抽象的一般的火与神玩弄了逻辑上的诡辩术。说某一薪可以有尽时，而火却永远传下去，从而证明精神可以不依赖任何一个不具体的形体而独立存在，永远不灭。他的神不灭论影响很大，加速了佛教的传播。直到南北朝时的唯物主义无神论者范缜，才从理论上驳倒了这一神不灭的唯心主义的形神观。

(3) 范缜

范缜，字子真，生活在南朝宋文帝元嘉二十七年（450年）至梁武帝天监十四年（515年）间。他出身贫寒，但刻苦勤学，喜欢发表“危言高论”。他针对佛教神学“神不灭”的理论，针锋相对地提出“神灭论”思想，把中国古代朴素唯物主义和无神论思想提到一个新水平。《神灭论》是他的代表作，也是中国思想史上的不朽之作。

范缜生活的南北朝时期，是我国历史上一个极为动荡不安的时代，战争连绵不断。生民凋弊，民怨沸腾，社会矛盾极其尖锐。为了摆脱严重的政治经济危机，维护门阀士族的残暴统治，当权者除了暴力镇压外，还加强了思想统治。除了继续依靠传统的儒家思想、玄学清谈外，又大力提倡和扶植外

《沙门不敬王者论》。

见《文子·守朴》。

来的佛教。特别是范缜生活的南朝齐梁时期，佛教被钦定为国教，寺院大兴，僧尼剧增。新的僧侣地主与门阀士族地主一起，加重了对人民的剥削压迫，同时也给封建国家经济造成了极大危害。一些有识之士早就挺身反佛，指出其害国害家的弊端。也有一些无神论思想家对佛教宣扬的轮回报应等唯心主义说教进行不同程度的批判，斗争的焦点最后集中在“神灭”与“神不灭”这两种根本对立的世界观上。“神不灭”是佛教基本教义中“三世轮回”、“因果报应”的唯一载体，是佛教唯心主义理论的一块基石。因此，当时一些著名的思想家、佛教理论家，达官贵人乃至梁武帝萧衍，都投入了这场论战。范缜就是在这样的政治、经济和文化背景下，以唯物主义无神论者的战斗精神投入论战。他接受梁武帝的挑战，采用“设宾主”（一种问答体论文）的体裁，写下了讨伐佛教唯心主义的战斗檄文——《神灭论》。《神灭论》不足两千字，却包含了极其丰富的唯物主义无神论思想，以其犀利的文锋，对“神不灭”进行了在当时条件下仅能做出的最为彻底的批判。

范缜继承了王充以来的唯物主义自然观，反对因果报应论。他指出：“陶甄禀于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性”。就是说，一切森罗万象的有形之物都是享受自然之气，顺从自然法则，独自生灭变化，不以人的意志为转移。他认为，人间的富贵贫贱只是一种自然形成的偶然遭遇，与人的行为善恶没有关系。“人生如树花同发，随风而堕”。自然有的花瓣飘入帘幌厅堂，落到“茵席之上”，有的则飘过篱墙落到厕所里。有的人生在贵族之家享尽荣华，就象飘落厅堂茵席上的花朵享尽荣华；有的人生在贫寒之家，就象飘落到篱墙茅厕里的花瓣。一生不幸。“贪富虽复殊途，因果竟在何处？”范缜以自然现象解释社会现象，没有找到贫富贵贱悬殊的根源。在理论上是有缺陷的。但他用人生的贫富贵贱出于偶然遭遇的观点，根本否定因果报应的谬论，在当时历史条件下仍具有重要的意义。

范缜的理论贡献主要是他对神灭论的阐发和对神灭论的有力批驳上。

首先，范缜提出了“形神相即”的唯物主义形神一元论观点，驳斥了人的精神可以脱离形体而独立存在的唯心主义形神二无论观点。他说：“神即形也，形即神也。”意思是说，形和神是不可分离的一个统一体，“形神不二”，“名殊而体一”，“形存则神存，形谢则神灭也。”在范缜看来，形是第一性的，神是依赖于形才存在的，形谢神也就随之消灭了。这种唯物主义的形神一元论是范缜神灭论的第一个有力论据。

第二，范缜提出了著名的“形质神用”观，进一步论证“形神不二”的一元论观点。他说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用；形之与神，不得相异。”所谓“质”就是主体。实体的意思，用是功用的意思。“形质神用”就是说形是实体，是神的主体，而神是形的一种功能和作用，实体不存在了，功用自然不会存在，就象“锋利”不能离“刀刃”而独立存在一样。他说：“神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”这个比喻说明，锋利是刀刃的一种属性，刀刃不存在锋

《神灭论》。

见《神灭论》。

《神灭论》。

利还从何谈起呢？同样，神也是形的一种属性，形体不存在精神又怎么能存在呢？

范缜以刃利关系喻形神关系，比前人的薪火之喻高出一筹，更为精致。他的形质神用观点达到了中国古代朴素唯物主义关于形神关系问题认识的最高水平，是范缜最伟大的理论贡献。

第三，范缜提出了“人之质有知”的论断进一步论证精神是“人”这种特有的“质”所特有的功用。他首先区分了不同事物有不同的“质”，不同的“质”有不同的“用”。木有“木之质”，人有“人之质”，“人之质，质有知也；木之质，质无知也。”“人之质非木之质，木之质非人之质。”“知”就是精神活动，这种精神活动是“人”这种“质”的特定属性，除人之外的草木之类的质没有精神活动，这是由它的不同的质决定的。范缜还进一步指出：死人和活人的质是不同的，“死者有如木之质，而无异木之知；生者有异木之知而无如木之质。”也就是说：死人的质如同木头的质一样，所以也象木头一样没有知；活人有不同于木头的知，因为活人的质不同于木头的质。范缜把精神活动看作是人，而且是活人的质体所特有的属性，这就以理论上摧垮了佛教唯心主义关于天堂地狱轮回报应等迷信说教，闪耀着夺目的唯物主义的光辉。

第四，范缜将人的精神活动区分为知与虑两类，认为知与虑都不能离开形体这个“本”而独立存在。这里所说的“知”是能感受痛痒的感觉、知觉，所说的“虑”是能够判断是非的思虑、思维。范缜看到知与虑同是人体统一的精神活动的两个方面，“皆是神之分也。”从这个意义上讲，“知即是虑”，“知与虑虽复有异亦总为一神矣”。同时，范缜又看到知与虑程度上有差别。“浅者为知，深者为虑。”这种差别是因为知虑由人体不同器官所司。手足等器官“有痛痒之知，而无是非之虑”，而“是非之虑，以心为主”，“心”是判断是非的器官，它与手足知痛痒没有本质的差别，只是司用不同而已。由于当时科学水平的局限，范缜错误地把“心”当作思维器官，更不能科学地解释人的思维活动与感觉之间关系。然而他将感觉器官与思维器官分开的思路是正确的。他把人的精神活动安放在生理活动的基础上，坚持精神活动不能离开形体之本的形神一元论，对佛教唯心主义“知”“虑”分离的错误观点进行了有力的驳斥。

范缜是我国古代伟大的唯物主义无神论哲学家，虽然他的理论中还存在严重的缺陷，但他正确地解决了形神关系问题，批判了灵魂不灭的谬论，摧垮了佛教唯心主义的主要理论支柱。在人类认识史上具有不朽的价值。

七、古代后期的印度哲学

从公元前 3 世纪的孔雀王朝到公元 6 世纪的笈多王朝，是印度历史上的奴隶制从极盛到衰落，封建关系形成发展的时期。这一时期的印度哲学也呈现出兴盛发展的局面。公元前 3 世纪，阿育王建立印度历史上第一个幅员辽阔的大帝国。他定佛教为国教，佛教得以迅速发展。原始佛教也逐渐分裂为上座部和大众部两大部派。公元前后，大乘佛教兴起。大乘佛教又分为以“空”为本的大乘中观派和以“识”为本的大乘瑜伽行派，公元 4—5 世纪成为佛教的主流。不久，佛教在印度盛极而衰。

阿育王时，一边崇倡佛教，同时对婆罗门、耆那教等教派持宽容态度。公元前后至公元三四世纪，婆罗门教日趋复兴。在帝王召集的辩论大会中逐步取得优势，逐渐形成了数论派、瑜伽派、正理派、胜论派、弥曼差派和吠檀多派六个“正统”哲学体系，与“非正统”的顺世论、耆那教、佛教，并称印度九大哲学体系。

1. 后期佛教哲学

佛陀逝世以后，佛教内部就出现了分歧。其主要原因是，佛陀建立佛教之后，其教义和戒律都没有文字记载，都是通过口头传授给弟子的。他的弟子再口头传授给其他人。这样辗转口授难免有表述的差异和记忆上的差错，对教义和戒律的产生错解和思想上的分歧是很自然的。另外，随着佛教的传播，许多富人、贵族和国王支持佛教，阿育王还把它定为国教，他们的思想要求也一定要渗透到佛教中来。由于大量的经济资助和政治支持，佛教及其教徒的经济政治地位也发生了深刻的变化。这也促使了佛教内部在思想上发生变化，逐渐偏离原始佛教的方向。印度佛教后期的历史，总的说来，是逐步摆脱恪守戒律而趋向瑜伽实践、玄学和神秘思辨的历史。由于商人和国王的大量资助，僧侣们不必为物质生活操心，他们可以远离生产劳动，这就创造了一种僧侣哲学专门化的条件。一部分哲学僧侣专心于学习、思考、讨论、争辩，使印度佛教哲学的高水平发展有了可能性。他们一方面发展自己的哲学观点，另一方面对异己的哲学观点进行越来越尖锐的批判，这就展开了各学派之间的斗争，这种斗争一方面促使佛教派别进一步的分化，也使佛教哲学在斗争中发展成熟。

(1) 部派佛教

统一的原始佛教分裂为部派佛教，始于三次结集。结集就是各地的僧尼集于一起，会诵经典，目的是为了统一佛经，统一思想。他们在众比丘中选出最有学问的人为上座，在大众集会上背诵经典，得到大众公认的，就被定为佛所说的教义和所制定的戒律，作为共同遵守信奉的根据。相传第一次结集是在佛陀逝世那年，在王舍城举行的，有五百比丘参加；第二次结集是一百多年后，在毗舍离举行的，有七百比丘参加；第三次结集是在又过了一百多年后的阿育王时期，一千多比丘参加。第一次结集时，诵经的大都是佛陀的直传弟子，但对戒律已有不同看法。第二次结集时一些教徒要求放宽戒律，而被逐出或开除，他们独立举行了结集，参加结集的有一万多人，被称为“大众部”。而那些坚持戒律的正统派教徒被称力“上座部”。佛教走出了原始阶段，进入了部派佛教时期。

原始佛教首先分裂为上座、大众两部，然后这两部又各分裂为许多部派，据说总共有十八部。部派分歧除了对戒律的理解和要求不同外，教理的异执则更为重要。部派佛教理论上的争论主要有四个重大问题：

第一，佛陀观念问题，也就是佛陀的地位性质问题。上座部一般主张把佛陀看作历史的佛陀，他的思想是伟大的，精神是纯洁的，具有大慈大悲的高尚人格，但他的肉身仍然是有限的。而大众部则神化佛陀，把他的人格极力拔高，把他描绘成神通广大的神，而赋予他宇宙本体的性质。

第二，关于阿罗汗果的问题。阿罗汗果在最初佛教时是教徒的终的。得阿罗汗果标志佛教徒所达到的一种精神境界。上座部坚持以此为佛教徒修行的终究果位。大众部则认为阿罗汗有局限性，不是最终的解脱，他们追求的最终目的不在于找阿罗汗果而是成佛。

第三，诸法主体问题。诸法无我为佛陀三法印之一。轮回历劫，而无恒常之我，根本不存在我体。但是，由于佛教讲业果报应，轮回转世，在理论上就不能不要求有一个诸法所依的主体。如果没有这个主体，那么一切造业、

受果、生死轮回依据什么？由谁来承受呢？在这个问题上，上座部主张建立一个变相的灵魂——“补特伽罗”作为轮回中此世与后世的关联。大众部则提出一种自性清净的根本识来作为诸法的主体。

第四，诸法分析问题。佛陀常分析诸法以见宇宙人生之实相。部派佛教继承了佛陀的分析法，而向更细致、更烦琐的方向发展。从而产生出许多问题。如概念的分类、含义的解释，心性净染的推求，诸法的虚实有无等等，各派自持己见，争论不休。上座部偏重说有，认为诸法是实在的；大众各派偏重说空，认为现实世界无相皆空。

上述四个问题是总摄纷纭之变化而举其首要的大事。这四者是彼此联系着的。由此分化出两大系统，大众部一系将佛陀加以神化，不看重他的真实性，创造出一个“超人间的佛陀”或“超自然的佛陀”的理论。在他们那里，佛陀不再被认为是一个普遍人类的存在，而是被看成一种超自然的或超凡的存在，是一位真正的神。他们对现实持否定态度，只注重空寂的体认。大众部这种唯心主义玄学倾向被大乘佛教直接继承和发展，因此可以说它是大乘唯心主义哲学的前身。

上座部在第三次结集中又分裂成许多派别，有 11 个派别被逐出僧团。此后，他们发展成为十分强大的势力，被统称之为“说一切有部”，他们承认事物存在，而且他们提出了事物存在的时间概念，即事物在过去、现在和将来中存在，被称为“三世实有”学说。他们认为，人们具有事物在过去、现在和将来存在的思想，但如果实际上不存在，怎么能够成为一个人的思想对象呢？过去的行为产生结果，但结果不能够产生自空无。因此，过去的行为时时存在，永远存在。他们把事物分为色法（物质的）和心法（精神的），并且认为他们都是确实的存在，因而含有唯物主义的因素。

大约在公元一百年，说一切有部又举行过一次结集，通常称为第四次结集。这次结集集中进行了对“经藏”的注释，从而发挥他们自己的观点，甚至有的学者认为这些所指的注释根本就是他们自己的作品。他们因此被称之为“注疏派”，梵语称之为“毗婆娑论师”。

毗婆娑论师的本体论的基本点是“75 法”的学说。法意味成分或实有。他们把创造世界或世俗存在分析为 75 种成分，其中“有为法”72 种，“无为法”3 种。“为”来源于“行”，在这里的意思是“聚在一起”或称“聚合力”。72 种“有为法”包括：11 种“色法”，包含着 5 种感官，5 种感观对象以及 1 种无色法，即产生于业的精细物质。1 种“心法”，也就是思想。46 种“心所法”指的是精神现象，它把各式各样的精神现象归纳为 46 种。14 种“心不相应行法”，是 14 种物质和精神领域共同的关系。这 72 种成分受“聚合力”（行）和“漏”的作用，就变成执着生活的媒介物，称为“有漏有为法”。解脱的途径是排除漏，也就是“不沾染污秽”（叫做“无漏”），这便是“无漏有为法”。完全排除“漏”，最后导致聚合力（行）也完全停止作用的状态，这是涅槃或解脱的境界。

3 种“无为法”即“虚空”，“择灭”、“非择灭”。择灭即依靠知识帮助而灭寂，非择灭就是不依靠知识而灭寂。无为法不受聚合力的作用，择灭和非择灭实际上就是涅槃。

漏是促进聚合力的因素，无漏则减退聚合力。漏就是无知。要做到无漏就需要用知识（智）来补救，因此“知识意味着解脱”。

说一切有部关于一切事物在一切时间存在的观点偏离了佛陀的关于无常

或变化的教导。一部分经学大师对此给予批评，以期恢复佛陀的原有精神，他们被称为“经量部”，意思是经义的追随者。经量部力求忠实于“经”，十分认真地坚持理解佛陀的无常学说。由此导致产生出两个重要的哲学观点。其一是所谓“刹那说”，也称为“自相”。它否认说一切有部关于一切事物永远存在的观点，认为一切事物仅在目前存在。其二，由于强调无常和刹那说，他们甚至不相信涅槃是一种永恒幸福的境界。

“刹那说”的出发点是一种“存在”或“实有”的观点。这种存在或实有是就事物发挥某种作用而言的，即作用真实。由于一个实体只能占有一个时空位置，接着便是让位或转变成它的下一种存在方式。任何实体只是就它转化成它的下一种存在方式而言才是真实的，因此是刹那间的。一切事物的存在即是一系列的变化过程，其中有可感的变化和不可感的变化。可感变化相当于现代哲学术语中的质变、突变，不可感变化相当于量变、渐变。一系列不可感变化的积累产生可感变化。例如一个东西 A 存在了一段时间，然后变成了 B，B 存在一段时间又变成了 C，……。那么这一存在变化的过程 $A_1 A_2 A_3 \dots A_n$ ， $B_1 B_2 B_3 \dots B_n$ ， $C \dots$ ，在这个过程中， A_n 产生了 B， B_n 产生了 C，那么谁产生了 B_n 、 A_n 呢？当然应该依次向下推演至 B_3 、 A_3 ， B_3 、 A_3 又是由 B_2 、 A_2 产生的。很明显，C 不同于产生它的 B，B 不同于产生它的 A，那么 A_3 也不同于产生它的 A_2 ， B_3 也不同于产生它的 B_2 ，依此类推。尽管一个事物表面上持续存在，但实际上这一单位时间到下一单位时间的存在是互不相同的。因此一切存在仅仅是现时的存在。这样经量部认为说一切有部所执 75 法并完全实有，而是一部分非实有，所谓过去未来之法非实有，这一点又与大众部相通了。

(2) 大乘佛教

大约在公元 1 世纪，也就是次大陆的所谓“南北朝时期”，印度奴隶制逐渐向封建制过渡。这时的阶级矛盾与民族矛盾日益尖锐化。广大奴隶要求人身解放的意识越来越浓厚，精神解脱更成为时代意识的迫切要求。佛教中一个新派别打起运载无量众生渡过苦海到达菩提涅槃之彼岸的旗号，这一派被称之为“大乘”佛教。其中“乘”即乘载，运载之意，“大乘”表示运载解脱者之广大。他们把原来的部派佛教称之为小乘，意在贬斥它只注重个人涅槃解脱，是“小道”“小业”，是较低级的真理。而大乘才是普渡众生的大事业，才是高级真理。实际上，从哲学史的意义讲，大乘与小乘的区别在于：小乘一般主张“我空法有”，即否认我体实有，但不否认客观世界的存在。因而它的唯心主义不够彻底，还保留着一些唯物主义因素；而大乘佛教则主张“我法二空”，既否认我体实有，也否认客观世界的真实存在，是彻头彻尾的唯心主义体系。

大乘佛教主要分为中观派和瑜伽行派。中观派主张万物皆空，又称为“空宗”，瑜伽行派也称为“有宗”。

相传，大乘佛教的创始人是马鸣和龙树。马鸣生活在 2 世纪，著有《大乘起信论》一书，实际上是大乘佛教最早的理论家。龙树稍晚于马鸣，生活在 2 世纪下半叶到 3 世纪上半叶。他努力恢复佛陀的辩证法，并且提出了自己的辩证观点，使佛教思想成为系统的哲学思想体系。他被公认为中观派即空宗的首脑。

龙树出生于南部印度的维达婆国（今比拉尔）的一个婆罗门家庭中，幼年受的是五明教育，后来皈依佛教，长期担任著名的那兰陀寺的长老。他用梵语诗体写了《中论颂》。他认为世界上一切事物以及我们的认识，甚至包括佛陀等等都是一种相对的、依存的关系（因缘），是一种假借的概念或名相（假名）。其本身并没有独立的自性，不是独立的实体。寻求解脱的途径就要排除因缘，破除执着名相的“边见”，才能达到最高真理——空或中道。

《中论颂》奠定了大乘中观派的基本理论。后来有许多人为此书作注释，如公元5世纪的佛护的《中论注》，清辨的《般若灯论》以及6世纪月称的《净明句论》等。

中观派的另一个著名代表是圣天，他本是僧伽罗国王的儿子，加冕后，这位王子抛弃了王位和世间的一切，来到南印度，做了龙树的门徒，并成为龙树在那兰陀寺的继承人。圣天写下了许多哲学著作，最重要的是《四百论》。再后，公元7世纪时寂天的《集学论》和《八菩提行论》也是中观派的重要著作。

中观派的哲学观点本质上与奥义书唯心主义者的观点几乎相同，与吠檀多派在主要路线上也是相通的。虽然作为敌对的教派，互相都有所批评，但中观派是奥义书与不二论吠檀多之间联系的纽带，在哲学观点上没有什么分歧。

中观论是一种彻底的否定主义哲学，叫做“舜若说”，也就是“空论”。它主张否定一切。龙树认为：无论什么都是依靠这或依靠那产生的，都不是从它自身中产生的。这就是说，它根本就不存在。因缘所生等于证明事物内在的不真实，一切有原因的东西必定是不真实的，就象借款不是真正的财产一样，依赖的存在不是真实的存在。他宣称：经验世界的存在是由于我们的无知，随着知识（智）的启明，它将不再存在。留下的只是“舜若”，也就是“空”。中观派的“空”与奥义书中的“梵”同样，是一种不可言状的“最高真实”。它“非无，非有，非亦有亦无、非非有非无”。这实际上完全是一种神秘主义的概念。它移植进各色各样的宗教和迷信的意识，使整个哲学更加神秘。空同一于涅槃，同一于“佛陀的宇宙身”。我们知道，原始佛教，甚至包括小乘佛教本来是主张朴素的无神论的，大乘佛教则变成了荒诞的有神论和泛神论。龙树用“八不”理论来描述“空”，说他“不生亦不死，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”生灭、常断、一异、来去是一切存在的四对范畴，事物脱离这四对反谓词所显示的状态，意在取其中道，也就是“空”。这样的所谓“空”实际上是一个神秘的概念。

瑜伽行派形成于公元4世纪的笈多王朝时期。超日王旃陀罗笈多二世注重生产和国防，经济、文化都有很大发展，是印度中世纪的黄金时代。也是在这一时代，印度完成了由奴隶社会向封建社会的过渡。这一时期，婆罗门教开始复兴，佛教表面上受到一定压抑。但是，佛教在封建贵族、富商中仍有巨大势力，上层佛教徒受到统治者的优渥礼待，有更多的人能够去从事更繁琐的哲学研究。同时，婆罗门教复兴的挑战，也使佛教内部的改革成为迫切需要。瑜伽行派就是在这样的历史背景下产生的。

瑜伽行派的创始人是弥勒（约350—430年），他著有《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论》、《中边分别论》、《金刚般若经论》等许多种论著，以《中边分别论》最为著名。因其强调瑜伽修行，被称为瑜伽行派。早期瑜伽行派另外两个最有影响的代表是无著（395—470年）和世亲（400—480

年)两兄弟。他们生于次大陆北部的犍陀罗国,属婆罗门种姓。无著开始接受小乘佛教,后改从大乘。世亲初学小乘一切有部,著有《俱舍论》,后在哥哥影响下改学大乘,从一个实在论者变为彻底的唯心主义者。他们兄弟二人对瑜伽行派的发展都做了贡献,曾在著名的那兰陀寺做过长老。他们分别写了许多著作,无著最重要的哲学著作有《摄大乘论》等,世亲则写了瑜伽行派哲学的经典著作《唯识论》,影响十分重大,瑜伽行派也因此被称之为唯识派。

瑜伽行派和中观派一样,都是露骨唯心主义哲学。他们都对客观世界持否定态度,不过中观派是完全否定,“我法皆空”,瑜伽行派则是否定中又有所肯定,他们肯定的不是客观世界而是肯定思维意识的真实存在。他们认为,世界上一切现象都是由人们的精神总体“识”所表现出来的,事物的一切属性都只是人们的主观意识。即所谓:“万法唯识”,“三界唯心”。

瑜伽行派认为“此彼皆无,故一切唯识”。为论证这一点,瑜伽行派把人的认识活动和精神作用(识)分为8种,3类。第1类包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识,称为前6识,其中前5识是以人身一定的感官(眼、鼻、耳、舌、身等)为活动的根据,并以相应的外境(色、香、声、味、能)为认识对象;相当于我们所说的感觉,后1识即意识,以“意根”(或译作“胸中色物”即心脏)为活动根据,是6识活动中最细、最深的、活动能力最强的一种,它有时可以和前5识在一起,对前5识进行综合、鉴别、整理和保存,对前5识起帮助和指导作用;有时它又自己进行思维活动,起着单独的认识作用。

第2类,也就是第7识——末那识。“末那”是“污染”或“烦恼”的意思。末那识是起思维度量作用的精神活动,是前6识与第8识的桥梁。它以第8识(阿赖耶识)为自己存在的前提和认识的对象,也就是把第8识所显现的各种现象以及第8识本身经常执为“实我实法”,因为在瑜伽行派看来,第8识本来并不是自我和法。末那即“心根”,当它思量自我时,还伴随着4种根本烦恼和谬误心理作用,它们是:妄生有我、有法的作用(我见);不明事理的作用(我痴);执着妄生我、法而傲慢自大的作用(我慢);执着自我的心理作用(我爱)。由于伴随上述4种错误,因此,末那识也就是染污识,是一切烦恼的根源,它使人们永远沦入痛苦和生死轮回。

第3类,也就是第8识——阿赖耶识。阿赖耶识原有“谷物仓库”的意思,因此也有人把它译作“仓库识”或“藏识”。阿赖耶识是前7识存在的共同根据、前提和主宰,它的作用最大、最细,因此又称为根本识。它既是认识的主体,又是认识的客体变现者,是宇宙万有的根源。

它具有3种含义:一是能藏,即阿赖耶识能摄持和保存一切“种子”(也就是能够生起宇宙万有的一切潜在力)。瑜伽行者把宇宙万有分为潜在状态和显现状态。潜在状态即“种子”,显现状态即“现行”,两者存在着因果关系,种子可以生现行,现行可以熏种子;种子也可以生种子,现行也可以生现行。这种永恒不断的因果变化也就是“人间苦海”的无限变化过程。二是所藏,也就是说阿赖耶识是一切“种子”(生起宇宙万有的潜在力)的所藏之处。三是我执藏,意思是说,阿赖耶识原非自我而是识的流传,但第7识妄执力常一主宰的自我(灵魂),因此被称为我爱执藏。在因果业报中,

此识被称为执持识，是轮回果报的精神主体，人的肉体会死灭，但这个识是永恒不灭的。

唯识派进一步分别识的作用，认为前 6 识都为“四分”限制，即“相分”“见分”、“自证分”、“证自证分”。后来，由于对相分、见分的认识不同，瑜伽行派出现了分野，一部分人坚持无著、世亲的说法，认为“相分”、“见分”都是虚妄的、无体的实在，也就是“境识俱空”，这一派被称为“无相唯识派”。另一部分人则认为相分是有体的相对的实在，因而被称之为“有相唯识派”。

瑜伽行派的识不是主观对客观的认识，而是一个虚构的精神作用的体系，是 8 识对自己所变现出来的认识对象的认识，也就是认识自体的认识。特别是居于主导地位的阿赖耶识，被说成是宇宙万有的根源，是认识的主体，又是被认识的客体。从认识作用和过程来看，这是一种主观唯心主义哲学。但就他们把阿赖耶识说成是永恒暴流的种子、因果业报的承载，是众生共有的精神实体这一点来看，这又是一种客观唯心主义观点。阿赖耶识实际上是与小乘的“补特伽罗”、“一味蕴”等同样的变相的灵魂学说。唯识论把佛教的唯心主义推向了极端。

2. 顺世论哲学

顺世论哲学是沙门思潮之一，印度古代唯物主义的主要流派，很早以来就流行在人民中间。到公元前 2 至 3 世纪，佛教、耆那教走向分裂，而顺世论哲学则愈趋发展成熟。顺世论不信“智慧”，蔑视神权，力持死后天我一切归之自然，它反对宗教，以纵欲为解脱之正道。顺世原音“路哥夜多”或“路迦耶陀”意思是“世间行”或者“顺应世俗”的观点。在漫长的印度哲学发展过程中，顺世论一直以战斗姿态同宗教唯心主义进行着坚决的斗争，是印度哲学思想史的宝贵财富。

顺世论者只信现量，批驳一切宗教教条。它首先把斗争的矛头直接指向作为统治阶级精神支柱的婆罗门教，指向佛教、耆那教以及其他宗教教条。它认为，凡宇宙万物均自然而生，自然而灭，并不是由天神或者自性而主宰。因此什么天堂、业报、祭祀以及种姓等说教都是欺人之谈。顺世论者公开宣称：没有天堂、没有解脱，也没有另外世界的灵魂，那些祭祀、颂经、苦行等，只不过是那些无知的无勇气的人的谋生之道，他们是“小丑、无赖和魔鬼”。

顺世论者集中攻击了宗教业报学说。业报说是宗教伦理思想的核心，按照这种学说，每个人的行为都有它自己的必然结果，善行必然产生好的结果，恶行必然产生坏的结果。一个人现在的境况是过去（前世）行为的结果，而现在的行为又决定未来（来世）的结果（境况）。这种结果将由永远不灭的转世轮回的灵魂来承担。这种业报轮回、因果报应的学说在印度宗教哲学及群众中的影响非常之大。顺世论者以其唯物主义自然观，根本否认轮回及业报的存在。他们认为，生命是自然而生，自然而灭。人若命终，神我即灭，身坏神即随灭。他们指出：当一个人死了身体化成了灰烬，它如何能再回来呢？如果离开肉身的人到另外一个世界去，他如何挂念着他的亲人？他一去为什么不返呢？这说明离开肉身的灵魂是不存在的，天堂、地狱是不存在的，所以善恶报应、轮回转世等等都是根本不存在的。从这点出发，顺世论者提倡享受主义，反对苦行禁欲和一切虚伪的道德。既然一切断灭，善恶均无报应，因此智者宜取目前之欢乐，只有傻瓜才去为了解脱而受苦。他们指出，人生有快乐也有痛苦，不能因为害怕痛苦而把快乐也一起抛掉，正象不能因稻谷有壳而将稻米也一起丢掉一样。顺世论者以积极入世的态度，反对婆罗门教、耆那教、佛教所宣扬的解脱、厌世、出世的主张，要人们去勇敢追求现世幸福，“宁可此生为鸽子，不待死成孔雀”，代表了印度下层人民反对宗教神学的时代思潮。

在反宗教斗争中，顺世论形成了自己的唯物主义自然观。它认为，自然形成的物质是唯一的真实。宇宙万物都是自然而生，自然而灭，别无其他原因。大毗婆沙 199 引顺世论者的话说：现见孔雀凤鸡等，山石草木花果刺等，色形差别，皆不由因，自然而有。彼作是说：“谁钅诸刺？谁画禽兽？谁积山原？谁凿涧谷？谁复雕镂？草木花木，如是一切，皆不由因。于造世间，无自在者。”也就是说，世间的一切都是无因而生，自然而有。

顺世论者认为构成宇宙自然万物的是地、水、风、火 4 大元素，包括人在内的一切生物、非生物都是由这 4 大元素所组成的。顺世论者将这 4 大元

素称为“四大”，生一切有情（众生），禀此而有，更无余物，后死灭时，还归四大。人依四大种所成，若命（指灵魂）终者，地还归地身，水还归水身，火还归火身，风还归风身，诸根（器官）归入空虚，身坏命终，断灭消失一无所存。人的意识也是由人体中所有的4种元素结合而产生的，是4大元素的一种特殊结合，正如酿酒用的稻米和其他原料本身并不具有酒性，而当按某种特殊方式混合起来，这些原料就产生出酒性来了。同样，构成人的肉体的物质元素本身没有意识，但当它们按某种特殊方式结合起来，组成了人体，便也产生了意识。所以当肉体死灭，还归4大元素时，意识也就不存在了。因此他们认为灵魂与肉体是紧密相联的统一体，脱离肉体的灵魂是不存在的。剑可以从鞘中拔出来，因为鞘和剑是不同的。纤维可以从茎中抽出来，因为茎和纤维也是不同的。可是没有一个人能把灵魂从肉体中抽出来，因为它们是一体的，没有任何地方可以使肉体与灵魂分开。他们甚至认识到灵魂是身体的一种属性，就象说“我是健壮的”、“我年轻”、“我老了”一样，灵魂不是身体以外的什么东西。尽管顺世派的认识灵魂学说还不那么科学，但是他们将意识灵魂与肉体统一起来，这无疑是对唯心主义、宗教神秘主义关于灵魂可以离开人体而独立存在的神不灭论的有力批判。

在认识论方面，顺世论是经验主义的。他们主张依靠感性的知觉认识物质世界。感性知觉是认识的来源，物质世界是认识的对象。除知觉外，其他的证明都是不可靠的。这种观点的提出，意在否定吠陀经典及其他一切宗教经典的权威，具有反宗教的意义。

前期的顺世论哲学强调直觉的重要性，把感性认识绝对化，贬低甚至否定理性认识在认识活动中的作用，认为逻辑推理也是不可靠的，使认识停留在感性认识的低级阶段。到后期顺世论者，开始改变了对逻辑推理的认识，他们已经知道如何在感性经验的基础上区别正确的推论和错误的推论，承认在判定感觉经验所感知的一切现实事物时，推论是有用的。但他们仍坚持反对宗教唯心主义关于彼岸世界、灵魂不朽、种姓等推论，认为它们是荒诞的。

顺世论的学说没有完整的论著保存下来，现在只是零星片断地散见于它的敌对派对它的批判的资料中。在婆罗门教、佛教和耆那教的经典中，却保存了关于顺世论的记载。从这些思想材料中我们看到，顺世论的唯物主义观点还是朴素的，也没有建立起正面的伦理体系。但是它作为一个重要的唯物主义学派，在古代印度宗教唯心主义占统治地位的情况下，敢于针锋相对地对奴隶主、封建主的精神支柱——宗教唯心主义进行尖锐批判，并对被教派歪曲了的现实作出唯物主义的解释，其影响是极为深远的。直到近代印度启蒙运动中，一些小资产阶级思想仍可以从中吸取思想营养。顺世论哲学也同佛教一起远播中国，在中国藏译、汉译佛经以及其他史籍中都保存着一些有关顺世论的重要资料，对中国古代思想界也产生了深远的影响。

3. 数论哲学

数论梵音“僧佉”，为印度婆罗门正宗 6 论之一。僧佉，原意为“计算”，后来引申为：思索研究，数论哲学由此得名。《百论疏》这样说：“僧佉此云制数论。明一切法不出 25 谛，故一切法摄入 25 谛中，名为制数论”。《唯识述记》说：“僧佉此翻为数，即智慧之数，数度诸法，根本立名。从数起论，名为数论。论能生数，亦曰数论。”

数论之学起源很早，经过了漫长的发展过程。一般认为，数论起源于公元前 8 世纪，相传其祖师为迦毗罗，号称“神圣的仙人”，是神话中的人物。其事迹见于博罗他纪事诗等书中，多为神话故事。迦毗罗传弟子阿修利（见金 70 论），阿修利传般遮尸伽，为僧佉大师，其学说散见于大博罗他纪事诗诸书中。其后有毗利沙迦那，译名作雨众，也是很知名的数论大师。佛典中甚至常常称数论为“雨众外道”。到公元 4 世纪，自在黑作《数论颂》72 颂，也就是中译金 70 论之本颂。

数论的发展经历了 3 个阶段，即原始数论、古典数论、后期数论。原始数论起源于公元前 8 世纪，但作为一种系统的哲学体系则产生于公元前 5 世纪左右。原始数论主张世界是地、水、风、火、空、神我 6 大元素所组成，其中“神我”虽然是一种意识的东西，但它潜藏于原初物质之中，是物质的变异成分。因此，原始数论带有明显的唯物主义和无神论倾向。

公元前后，印度奴隶制盛极而衰，封建关系的萌芽开始出现。这一时期，印度思想领域的斗争表现得非常激烈。占统治地位的吠檀多唯心主义与顺世论、耆那教激烈斗争，也与数论哲学中的唯物主义倾向进行着斗争。过一时期，各派哲学家纷纷著书立说，阐发自己的观点，数论也由原始数论发展为古典数论。原始数论已没有可靠的资料可寻，我们所能见到的是《数论颂》所提供的思想材料。我们着重据此介绍古典数论的思想。

数论象奥义书一样，也在努力探索世界的第一原因。但所获得结论与方法却根本不同。数论否定梵，天帝和灵魂的存在，指出世界是物质的，产生物质世界的原因也是物质的。因为数论哲学主张“因中有果”，果含于因中。由此推断出来的物质世界的本源是“原初物质”，也叫做“自性”或者“根本原质”。这种原初物质是处在极精微的状态的，由于其精微，它是不能被人直接感觉到的。数论的术语将这种处于原始状态，也就是处在进化成可见的物质状态之前的隐伏的原初物质称为“未显”，它是无形的，无差别的，无限的，普遍存在的。但是，它与显现的物质世界本质上是相同的。

数论认为，物质世界中的每样东西都是由三种实体或实在——“德”的不固定的构成。这三种德分别是：“喜”，表示轻盈、光明和喜悦的性质；“忧”，表示运动、激动和痛苦的性质；“闇”，表示沉重、阻碍和懒惰的性质。由此推论，原初物质也是由这三种成分构成的。德本质上也是物质的，比如，喜是原初物质中含有的智力潜能，忧是能量，闇则是质量或惯性。这三种德形成稳固的平衡时，原初物质呈未显状态。一旦这种平衡被打破，这种或那种“德”占据了支配地位，平衡丧失了，物质便开始由未显向显现世界进化。三种成分之间的各种结合与分离，演化出世界上各种现象。

按照数论的说法，这个进化的过程是：从未显状态的失衡中，首先产生“大”或“觉”，大意即伟大，觉意为“智力”。从大或觉产生“我慢”，即自我感觉。然后从我慢产生出一系列心理的和物质的东西：（1）心根，即

思想；(2)5知根，即5种感觉器官——眼、耳、鼻、舌、身；(3)5作根，即5种行为器官——舌、手、足、排泄器官、生殖器官。(4)5唯，即5种精细成分——色、声、香、味、触，并由这5种精细的成分最终产生“五大”，也就是5种粗大成分，即地、水、火、风、空。

“我慢”按人们通常的理解是指自我意识，而我慢在数论的进化图式中占有相当突出的地位。从这一点看来，数论自身似乎存在着严重的矛盾。然而，我们应该看到，“我慢”是由原初物质派生出来的，物质是第一性的，事物的“自我意识”是事物的自性使然。所以，我们不应因此而低估了它的进化论的观点的意义，也不能因此而否认数论原初物质的唯物主义性质，因为它最终还是承认原初物质是世界的最高实体和基础。这与西方哲学史上的原子论、同中国哲学史上的“精气说”有着许多相似之处。它的重要之处是揭示了物质世界永恒运动进化的概念，这是数论哲学的一大突出贡献。

数论认为世间一切心理物质现象均具三德，根发一源，有一本体，这就是原初物质，也就是自性。而世界的积聚变化还有一个另一个原素，称做“神我”。神我是生命原有不变清净之本体。神我是和自性不同的，它本质上是一种意识的东西，它是不变的，既没有始终，也没有时空和因果。神我不同于“梵我”，它不是一个而是多个，世局存在着不同的人，便有无数的神我存在，由此看来，“神我”类似“我意”，神我与自性的关系相当于物我关系，原初物质（自性）是认识的客体，而神我则是主体。自性与神我相合，转变生万有，原初物质在神我的作用下运动转变，但这种转变必须是“因中有果”。所谓“因中有果”，就是说世界上一切事物的原因中已经包含着它的结果，换言之，结果是已潜存于原因之中的。例如，自性产生觉，是因为自性中包含着觉的因素。

数论者为因中有果的论点提出了五项论据：第一，无中不可能生出有，例如沙中不可能生出油，除非在沙中已经有油。这是说世界上一切事物都不是孤立的，而是相互依存的。一个事物的存在必然以另一个事物为原因。第二，求一物必须取其因，也就是说，一定的果必然有一定的因，因与果有着不变的关系。例如，奶酪是从牛奶中取得的，而不能从水中取得。第三，不是一切物都能生成一切物，因与果之间必然有一定的联系。例如，草木沙石等不可能都生出金银来。第四，一定的因中含有果的性能，才能制作出这种果，例如，陶工能用土制作出瓶，因为土有制成瓶的性能，而不能用草木制成瓶。第五，随某种特定的因可以得到某种特定的果，也就是说某一事物必然是由其同类性质的事物所生出的，例如，种瓜可以得瓜，种麦可以长出麦芽，因为瓜种与瓜、麦种与麦芽是同类事物，性质上是相同的。

当然，事先存在于原因之中的结果只是一种潜在的因素，是处于隐伏状态的未显的物质，这种未显状态的物质在一定条件下则转变成显现状态的物质，那就是结果。

数论者的因果观具有反对神权的意义，如，在吠檀多看来，现实世界各种现象从因化为果或者从果化为因都是幻想，是不真实的。因为无论因和果都是最高实体——梵通过魔力创造出来的，只有梵才是真实的。数论家驳斥了这种说教，指出从因化为果是真实的存在。如果有所谓的慈悲的梵天，则决不能创造出这样一个万苦之世界来。

数论的因果论是与正理论、胜论所主张的因中无果论或因果差别论相对立的，与佛教特别是其中观派的“空论”也是根本对立的。尽管数论的因果

论还缺乏科学的辩证的根据，但它在一定程度上反映了自然界和客观事物的特定联系，这种对于因果的解释是接近唯物主义的。

数论的认识论是与它的本体论密切联系的。它认为，人们认识有三个来源，即知觉、推论、圣书或权威。

数论认为，所谓知觉就是对于世界对象的心理了解，对于和感官相接触的外界物体的确定。知觉有不确定性知觉和确定性知觉二种，通过外部作用的感觉器官（外作具，如眼、耳、手等）对于外界对象的直接接触了解，叫做确定性的知觉。在一定的直接认识的基础上，再通过内部作用器官（内作具，如心、自我意识、知性等）的加工后得到的认识为不确定性的知觉。知觉是认识事物的基础。推论是在知觉的基础上，由已知事物推知未知事物的认识过程，数论术语叫做“比量”。比量有三种，一是有前比量，也就是见前比后的推理，已见原因，由原因推论出结果。例如，看见黑云可以推知下雨。二是有余比量，也就是见后比前的推理，即看到结果可以推知原因。例如看到江中充满浊水，可以推知上游有雨。数论家由世界是物质的，推知世界的本源是原初物质，就是运种稚理的结果。三是平等比量，也就是由此及彼的同类推理。例如看到这里的花开了，可以推知那里的同类的花也开了。推理是数论家认识事物的方法和途径。

圣书和权威的意见称为“圣言量”，是圣者认识的结果，一般被认为是可信的间接的认识来源，数论家也承认这一点，但是数论家不象其它正统哲学派别那样特别强调《吠陀》是唯一权威，它否认吠陀为梵天所成的说法。金 70 论甚至认为僧佉之智在 4 吠陀之上，在 4 吠陀未出世之前它就已经形成了，4 吠陀及其他教派都是从僧佉发展出来的。

在伦理学方面，数论主张以智慧解脱苦难。数论哲学旨在寻求解脱社会和人的苦难的途径和方法，那就是灭 3 苦。所谓人生有三苦，一是依内苦，它包括来自身体内部生理的苦，如风热、痰等，也包括来自心理的苦，如欲望、怒、贪、惧、忧等。二是依外苦，指的是人、兽、鸟、虫、毒蛇、山崩等外部伤害带来的苦。三是依天苦，也就是由寒暑、风雨雷电等自然现象引起的苦恼。而根本的苦在于轮转生死，在物质世界反复轮转，不净、无常就是苦。那么，如何才能解脱这种痛苦呢？数论认为，解决痛苦的根本途径在于了解 25 谛真义，以独存之智为解脱之因，在于使人明白神我和自性本来不是一个东西，世间的知识行为欲望，莫不与苦偕行。看重世间的得失，视为与自身有莫大关系，以为“我可怜”“我可爱”，这是根本的我慢，是一种极小极浅的认识，是无智的表现。因无智的束缚，令在天人兽中反复轮转，不得解脱。使人从现实物质世界中解脱出来，脱离自性而达到自在的境地，这才是真正的解脱。

那么，如何才能达到这样的境地呢？数论家认为，解脱的唯一方法在于智慧。智慧有两种含义，一是外智，指的是知识，如六吠陀分。二是内智，也就是数论的哲理，这是真实的智慧。要想得到这种智慧必须经过修持。修持方法有 8 种：一思量，二闻道，三读诵，四离外苦，五离内苦，六离天苦，七由友得，八由施得。这 8 种方法能够引起定智，然而智慧的获得还必须通过“现证”，也就是要摒弃平常细小浅薄的知识，因为这样的知识堕人于尘世的三苦三得。如果能够由浅入深，从小扩大，看到自性的全体，了然于 25 谛之地位，达到真正觉悟，脱离 5 大 11 根 5 唯我慢觉，反于冥漠之自性，不再轮转。而自性与神我不再相干，神我因此而得以成为独存之智慧。

显然，数论对于社会和人的苦难的看法是极端唯心主义的，它关于解除苦难的途径也是悲观主义的消极的。它不是主张通过医疗解除人体生理的痛苦，更不主张通过斗争解除社会之苦，而主张通过修炼智慧寻求解脱，很显然是一种宗教伦理观。在这一点上，数论与婆罗门思想同属一个体系。

4. 瑜伽派哲学

瑜伽本意为枷或驾，如服牛驾马之意。另外，它也有联系、合一、协调的意思。瑜伽论是印度正统六宗之一，波颠阁利的《瑜伽经》是其根本著作。瑜伽宗与数论的关系十分密切，因而常常被相提并论为“僧伽瑜伽”，数论偏重理论探讨，可以看作为瑜伽提供了理论背景；瑜伽偏重实践，可以看作为数论提供了修行方法。数论与瑜伽一样强调修持，瑜伽同数论在哲学理论上也很相似，二者最重要的区别在于，数论否认“自在天”的存在，故称为“无自在僧伽”，瑜伽则承认“自在天”的存在，故称为“有自在僧伽”。它的基本主张是通过禅定修行的方法，使身、口、意，也就是人的行动、语言和思想与宇宙精神相协调、相统一，从而消除罪欲，达到解脱之目的。

“瑜伽”出现很早，在黎俱吠陀中已经有了。《摄一切见集》解释说：个人之我与胜义之我相合，是曰瑜伽。它认为人都沉溺罪欲之中，与大我分散，这种分散就是一切罪恶的根源，要想去其罪恶，就必须有精神的统一。这就是所谓瑜伽。奥义书中早已阐明此义。瑜伽作为一种特定的修持方法，也出现在吠陀时代。在黎俱吠陀中就有赞颂通过身心修持，使人超越痛苦的方术之价值。在《黑夜柔吠陀》中提到“鼻息幽通，意马调御”，还记述了端首平胸、摄心静虑、乘梵船而渡险流等具体的修行方法。《白骡奥义》对瑜伽作了如何制诸识，调心调息以达身心合一的神秘主义的解释。《慈爱奥义》进一步阐述了“瑜伽六支”：一调息、二制感、三禅那、四静虑、五恩择、六三昧。后来波颠阁利的《瑜伽经》则为八支：一夜摩、二尼夜摩、三坐法、四调息、五制感、六执持、七静虚、八三昧。与《慈爱》6支大体相似，可见《慈爱》中的瑜伽6支是最古老的禅定学说，而且是瑜伽经的先导。印度其他各教派也都提倡或信奉瑜伽行法。耆那教的创始人摩诃毗罗曾用12年的时间修持瑜伽之行，佛教创始人释迦牟尼也是靠瑜伽苦行和禅定之法才得道成佛的。就连一些纯哲学派别如正理论、胜论等也较重视瑜伽。可见瑜伽是印度多种宗教和大多数哲学派别共有的财富，只是在其含义上各宗教和哲学派别之间的认识不尽一致。随着时代的不同，各派别内部的认识也不断发生着变化。

瑜伽作为修持方法，原有两种含义，一是苦行法；二是持心法，也就是禅空。公元2世纪左右的《薄伽梵歌》概括出三种“瑜伽行”，一是“业瑜伽”，强调行动的指导思想，要求人们从内心对感官进行控制，最后达到心如明镜，纤尘不染。二是“智瑜伽”，强调通过对大神黑犬现身奇迹的正确理解，征得心灵的解脱。三是“信瑜伽”，强调对神的无条件信仰，依靠对神的虔信而接近神圣的境界。波颠阁利是瑜伽理论的集大成者，他于公元3世纪左右汇集历史上不同形式的瑜伽实践和有关瑜伽的理论，并将它们加以系统化，编纂成《瑜伽经》，使瑜伽成为一个独立的哲学派别。很显然，《瑜伽经》很受数论哲学的影响，它几乎全盘接过了数论的基本范畴，如“二十五谛说”、“自性说”、“三德说”、“转变说”、“神我说”等。因此，人多认为瑜伽是借用于数论的哲学理论，或者说是与数论哲学嫁接的产物。其实，数论与瑜伽在哲学范畴上相似，但其主张是有重要区别的。如，数论坚持无神论，而瑜伽则承认大神自在天的存在，是有神论；数论着重讨论自性的本质，而瑜伽则着重讨论觉或心的转异；数论着重于本体理论的探讨，而瑜伽则着重于修行解脱之方法的阐述；数论哲学含有较浓厚的唯物主义色

彩，而瑜伽则抽去了其唯物主义因素，是一个唯心主义体系。

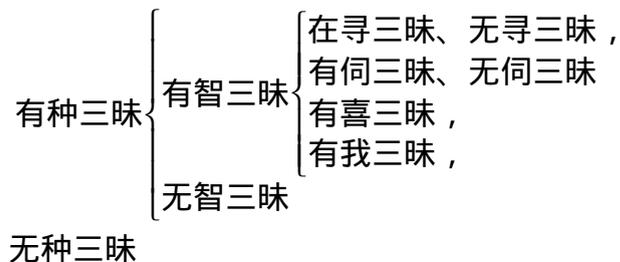
《瑜伽经》共分为四卷：

- 第一，三昧卷，阐述三昧的类别，性质和目的；
- 第二，方法卷，阐述达到修持目的进入三昧的方法和步骤；
- 第三，变化卷，阐述修持所获得的种种神通和超凡力量。
- 第四，独存卷，阐述瑜伽的最终目的，也就是解脱。

《瑜伽经》的第一卷即言三昧，“三昧”是梵语译音“三昧地”的简称。意思是“等持”或者是“定”，指瑜伽修行所达到的目标、境界。所以瑜伽释论说，瑜伽者即三昧。修行者要逐步修成不同层次的三昧，最后实现解脱，其根本途径就是要对心识作用进行抑制。也就是说，一个修行者必须通过种种方法，控制肉身的心理和生理活动，使个体意识与宇宙意识相结合，从而获得解脱。心识有5种：一是正知，也就是正确的认识，包括现量、比量、圣言量；二是不正知，也就是对事物的虚假认识或没有正确根据的认识，具有不表明事物真实特性的形式；三是分别识，指的是想象，由语言所表达的认识而产生，没有实在性；四是睡眠，是说在睡眠中心的作用依然存在，这种认识是“非存在的原因”所引起的；五是记忆，是指没有遗忘的感觉印象。这5种识都是神我与觉的结合，神我坠入现象界中，为之迷网。解脱之道在于离欲，最高的离欲就是脱离一切可见及随闻的对象，真见一切对象事物的实相，逐渐明了自性与神我本来是互相独立的，逐渐辩明宇宙之真实，从而放弃对外物的追求，脱离一切外物的束缚和迷惑，使神我独存。5种心识的作用也就渐渐消失直至灭除。

瑜伽派几乎全盘接受了数论哲学中关于“自性”与“神我”的理论。认为一切现实事物的原因在“自性”，同自性相对立的是无数的“神我”。自性是不变的、恒常的，它由三德所组成，是无始无终的原初物质，世间一切有变易有始终的事物都是由它转变而成的。“神我”的性质是清净，不变，而且常住。自性本质上是无意识的，因与宇宙发生关联，在无明和自在天的作用下，三德失去平衡而发生转变，就有了无明附于心而生烦恼，生死老病由此发端。而神我也随之流转，并被束缚在有性生命之中，感受苦乐，堕入生死轮回。自性与神我这种结合，就是一切痛苦产生的根源。瑜伽的根本目的就是要抑制心的作用，停止心的迁流，断灭神我与心的活动和一切尘缘的关系，最终断灭神我与自性的关系，使神我复归其本来的状态而得以独存。

修行的最终目的是解脱，但修行是一个漫长的过程。《瑜伽经》第1卷中，把修行的过程分成若干个性质的层次，不同的层次有不同的目的、要求和方法。其层次大体上是这样的：



瑜伽这个修行过程是从世俗之知开始，层层破除世俗认识的藩篱，逐次深入逐渐取得瑜伽真正的智慧。世俗的认识都离不开认知者、认知作用和认知对象。瑜伽之智是神我之真知，是超越世俗之知的三项分别的，而一般人的认

识却无法超越现象，直接证得真知。所以瑜伽行者在禅定修行中，要将能知和所知合一，这就需要在自性之中调伏自性，由浅入深，分层次地逐步达到神我之智。在世俗智慧中，认识的对象首先是五大粗尘（地、水、风、火、空）。禅定之初，也首先从这里入手，即综合五大粗尘的观念和印象，而得到关于这一对象的知觉，将心思专注于这一对象，这叫做“有寻三昧”。在这一阶段中，知觉中的各种因素（如声、名、义等）与实在的对象合一而构成经验。这时五大五作根的粗业犹存，其对象之经验与世俗之智的对象具有相同的特性：第一叫客观（对象）与主观（心理）相应独立，第二，对象之所以独立，是因为它与别的对象有差别。但是一般人们的知识往往还要在这些事实的基础上增加一些余相余义，以至使其失去自相。因此，瑜伽主张，在有寻三昧的基础上，必须放弃一切声、名、义等知识，除去关于对象的记忆及一切观念，而直接与其实在对象相接触，就象初生婴儿初见牛时的那种情形一样，直知实在，这就进入了“无寻三昧”的层次。

瑜伽修行的另一个层次是有伺三昧和无伺三昧。这一阶段的禅定是以五唯细尘（即色、声、香、味、触）为对象的。有伺三昧阶段仍有知觉与对象混杂，无伺三昧阶段则可达到抛开一切关于对象的观念而直取细尘实相的境界。这一理论认为，普通人的经验只可认识五大粗尘，至于五唯细尘则不是世俗之智所能直接认识的。瑜伽行者在有伺三昧和无伺三昧之中可以直取五唯，并可至自性。自性细微，本不可见，瑜伽行者在禅定之中则可以证知。在这一层次上，五唯五知根的细业依然起作用。

瑜伽行者还要从这一层次再进一步，也就是要抛开一切粗业细业，取其更细的对象，以求从中发现自我。使三德之中的喜德增胜，占居统治地位，胜忧德伏闇德，求得主观与客观合一，修行者直接体验“我很欢喜”的心理感受，这一阶段称为有喜三昧。然后，修行者更进一步，以自我意识的觉谛为对象，与轻光能照的喜德合而为一，在修行者心中引起“我存”的直接体验，最后喜德之性也消失，主客观完全融合，这就是有我三昧的层次。

以上四个层次的三昧，虽然超越了世俗的见解，但都是以心专注于各项不同对象，心仍然在起作用，是有知的、或知善恶、或知未来、或尚存喜心、或尚有自我意识，所以这四个层次总称为有智三昧，或者有心之昧。在有智三昧中，还有心的迁流，还有主观客观相对的二元，真我（神我）和假我（觉）尚未全分，神我仍缚于世间而不得能脱。因此瑜伽行者还要在有智三昧摈弃世间烦扰的基础上，进一步灭尽主客之知，停止心的作用，进入到无智三昧，也叫做灭三昧。在这一三昧阶段，心的活动仍未能完全灭绝，这主要是过去生活所遗留的，而能支配未来生活的各种差异，所以叫做“种子”。以上所有一切三昧，都是心行未灭，所以是有种三昧。无智三昧修行的时间久了。破除了一切障碍，三昧之行也就自然灭除了，种子也就灭尽了，这时便进入了无种三昧的境界，这便是解脱的境界了。世俗之智好比污垢的湖面，树映其中，迷罔不清。瑜伽行者首先摈除世间烦扰，好比清除了污垢，明湖朗照，树影在其中，真状呈现，其次停止心之迁流，进而灭绝一切种行，被除种种尘网，心的束缚力量再也不能作用于神我，于是真知光照，神我独存。就好比湖水干涸，影像不显，大树巍然独立。

《瑜伽经》第二卷是讲修行方法的。它对以前各派的瑜伽行法加以汇集，整理和发展，阐述了八种修持方法，称为“瑜伽八支行法”，这就是耶摩、尼耶摩、坐法、调息、制感、执持、静虑（禅那）、等持（三昧）。其中，

前五支称为外支，后三支称为内支。

(1)耶摩，意思是“持戒”、“禁制”或“克制”等

这是一种消极的道德戒律，总共有五条：一不害，二不妄语、三不偷盗、四不邪淫、五不贪。这里面的“不害”是其主干，其他的是枝叶。这里说的不害，不仅是禁止在肉体上不杀伤有生之物，而且要求不论何时何地都不能对有生之物抱仇视的态度，不以意、语、身三业而使生物产生苦恼。此项要求对于一切善恶苦乐，修慈悲喜舍，使心宁静，根绝嫉妒，不幸灾乐祸。这些戒条当适用于任何情况、任何人，包括国贼逃兵、宗教的叛逆、无种姓国籍的人，都绝对适用。

(2)尼耶摩，意思是“遵行”、“劝制”、“勤勉”等

这是一种积极的道德条律，总共也有五条：一要清净、二要轻安（也就是满足）、三要苦行、四要读诵、五要念神（敬自在天）。修行者须常遵这些律条，使行为心意清正、克服忧、闇二德，使喜德增长，恶力、贪欲渐除，为解脱扫除第一道障碍，为进一步修行修心之法做好准备。

(3)坐法，梵音“阿沙那姆”

它是“坐法”、“坐姿”的意思。瑜伽认为，修心必须先修身躯，不修身体，心就无法禅定。如在急走和睡眠的时候，人的心是不能加以修持的。因此瑜伽强调，入三昧地当先修坐法。坐法原指坐的姿式，瑜伽规定了很多种坐法，毗阿沙的释论中例举了11种，如莲花坐、卍字坐、牛头坐、英雄坐、狮子坐、孔雀坐等等。坐法的根本要义是使身体轻安、自在、坚定。修练坐法时不能有丝毫的矜持不安，务使全身完全自然放松，感觉不到任何痛痒不适，直至忘却自己身体的存在，修练坐法的人会感到坚定而愉快，对身体极为有益。但瑜伽的一派以精神重于身体，不以身体之需而害精神为根据，教人节制饮食，说要使身体能够忍受常人所不堪忍受的痛苦，使坐法减为一种苦行。

(4)调息，梵音“普罗纳耶摩”

它意思是调制呼吸，控制气息。息的原意是指呼吸，瑜伽经认为“由出息或入息”可以安心，所以调息是一种安心的方法。另外，这里所谓的息，与数论中的风本来是一个字，因此调息又具有调伏诸风的意思。数论认为风或分为五，或分为十，充遍全身，是一切活动的支柱，是五知根、五作根所共同产生的心理情态。这样调息的深层意义就在于调伏诸风，调伏这些心理情态，以主调伏诸根的作用，使心灵安适自在。

(5)制感，梵音“普那底耶河罗”

它意思是控制感官，制止感觉。瑜伽修行的目的在于停止心的迁流。心流的最初波动起于感知外物，物感交集而无穷尽，所以心流不断。瑜伽修心的第一步就要制止感觉，使感官与对象分离，对感官对象的诱惑失去兴趣，视而不见，听而不闻。

(6)执持，梵音“达罗那”

它意思是指心思专注，集中于一点，这一点可以是自身的某个部位，如鼻尖、丹田等，也可以是某一在外之物。执持要专一、坚定，就象蜘蛛以一丝织网而又由之而收摄，有情以一心现万物而又由之而收摄。

(7) 静虑，梵音“禅那”

即禅定之意，指心专注于一处时所进入的一种精神状态，即不受任何其他思想干挠的一种平静的意念。这时修持者主观与所专注的对象合而为一，这种平静的意念进入到三昧境界。执持、静虑、等持称为三内支，是修心的要点，它们关系非常密切，几乎不可分割。当这三者都专注于一件事物时，称之为总御，总御可产生神通变化，但这还不是瑜伽的目的，还须在达到三昧之后继续修行，达到神我独存，实现解脱之目的。

(8) 等持，梵音“三昧地”

它简称三昧，也就是“定”的意思。这是瑜伽八支行法的正支。如前所述，三昧分为若干个层次，修持者通过不同的方式修成不同种类的三昧，进入最高层次的三昧地。修行者达到这一境界，便超越了主体与客体的现象的羁绊，神我的独立性以及神我与物质和心识的绝对区别充分显示出来，一切熏习业力都已消除，由此产生出神奇的变化，修行者在这一层次中继续修练，时间久了就可以达到解脱的境地。

《瑜伽经》第三卷是讲神通变化的。此卷列举了三十多种神通，如天眼通、天耳通、宿命通、他心通等。这是指瑜伽修行者在修内三支行法时，注意不同的部位而得到的成就。它是揭开人的感觉所得之世界，而深入宇宙之内层，感觉之世界只是宇宙自然的一部分。神通变化似乎与现代科学尚不能完全揭破的人的精神与生命奥秘有关，它能使人做常人所不能做的事，能有常人所不能有的智慧，有如现在人们常说的特异功能。但它并不是西洋哲学中所说的那种超自然力，而是瑜伽修行产生的独特经验。著名逻辑家陈那和法称把它叫做第四类感觉，也叫“瑜伽感觉”。神通变化是人们所欣慕渴求的，但不是瑜伽修行的最终目的，正宗瑜伽并不很看重神通，而只把它看作修行的一个阶段性成果。在此基础上还要继续修行，达到解脱世间，神我独存的最终目标。如果只知欣慕神通，沉溺不返，会使人误入歧途，缚于此世不愿自拔成为三昧之阻碍，因而神我不能脱离自性所转变之宇宙，而堕落生死轮转之中。

《瑜伽经》第四卷是讲解脱的。瑜伽修行者要超越神通变化，求得最后解脱。解脱需用超越世智的禅定之智，瑜伽称之为“慧”，也叫做般若。禅定的发展过程也就是般若逐渐增胜的过程。瑜伽经说，修心之法的成功在于五事：一信、二勤、三念、四定、五慧。定就是三昧，慧就是般若。般若是指分辨自性与神我的智慧，称为“正智”，或“清辨智”，或“分别智”。通过瑜伽修行，般若之行日渐增长，世智之行则日渐消退，于是瑜伽修行者越来越处在般若智慧之中。般若智慧增长到最后阶段经历七级，也就是“七位分别智”，它们依次是：一切皆知、无任何物、烦恼消失、达到分别、达到觉之目的，征伏自性三德、成就三昧。前四智可生肉体的解脱，称“果解脱”，也称“身解脱”；后三智可使心灵解脱，称为“心解脱”，神我之慧光照，三德之缚退缩，成就法云三昧。瑜伽修行者得此之慧，生者虽在此世，于世无著，屏除一切污染而得全悟，称为命解脱；死则神我独存，永脱轮转，不受

后有，获得真正的解脱。

纵观瑜伽派哲学，是主观唯心主义、客观唯心主义和神秘主义的混合体。瑜伽修行的方法复杂而奥妙，为印度各种宗教和唯心主义哲学派别所利用。它随着佛教传入中国，对中国佛教、道教、乃至整个东方世界都产生了重大影响。

5. 胜论哲学

胜论，有“殊胜”、“差别”之意。中国佛教的传统说法，胜论之所以这样称呼，是认为它“高于”或“有别于”其它体系。

胜论哲学被婆罗门人认为是正宗六论之一。因为它承认吠陀的权威，承认吠陀作为“法”的源泉的可靠性。但是，胜论学说的基本观点，如原子论、积聚说、范畴句义论等，均不见于奥义书。它的起源也不象数论、弥曼差，吠檀多那样可以追溯到很古的时代。相反，胜论哲学的观点在印度哲学中是崭新的，早期胜论（原始胜论）是起源于佛陀时代的反婆罗门教的沙门思潮，特别是顺世论和耆那教哲学学说。其思想特征是对世界具有朴素的唯物主义的看法。

胜论作为一个独立的完整的哲学体系，还是在古典胜论中形成的。这个时期大约起于公元前，到公元 8 至 9 世纪，也就是印度奴隶制社会开始衰落瓦解，到封建制形成并得以完全巩固的时期。胜论的思想主张反映了当时新兴的富有商人和城市居民的利益和要求。

古典胜论以《胜论经》为其中心内容。《胜论经》是胜论派最早的经典著作，它的作者据说是迦那陀，迦那陀也因此被认为是胜论派的创始初祖。关于迦那陀的史迹没有什么可靠的文字记载，只有一些传说，近似神话。中文佛经中常称其人为优楼迦。在印度，优楼迦是鸚鵡的意思。印度人传说，迦那陀苦行修炼，道业精进，湿婆天为之感动，把他化为鸚鵡来宣传他的学说。迦那陀生活的年代不能确知。但可以确定，胜论宗哲学在公元 2 世纪前即已成熟。大毗婆沙曾言及胜论的五业之说；恰拉克医书亦引及此宗，这两者大约都在迦腻色迦王时期。据此推断，迦那陀当生活在公元 50—150 年期间，《胜论经》也就产生在这个时期。

《胜论经》有 370 颂，分为 10 卷。第 1 卷通论六句义（即实、德、业、同、异、和合六个范畴）；第 2 卷、第 3 卷深入阐述实句义（实体范畴）的理论；第 4 卷论述极微（原子）及其性质；第 5 卷论述业句义（运动范畴）；第 6 卷论述“法”与“非法”，也就是“德句义”（性质范畴）中的不可见力规律；第 7 卷论述性质范畴（德句义）及内属范畴（和合句义）的内容；第 8、9 卷论述认识和推理（现量和比量），第 10 卷论述苦与乐，并与第 9 卷共同涉及“因中无果”的理论。

《胜论经》的注释很多，波罗夏他巴答的《摄句义法论》是较早的疏释本。此书虽祖述《胜》经，但并不单纯注疏，其立论与《胜论经》有许多不同，可以看作是胜论派的又一部重要著作。其成书年代大约在 5 至 6 世纪。

另有我国唐代名僧玄奘在公元 648 年（贞观二十二年）所译的《胜宗十句义论》，是胜论派另一部重要经典。此书据说是印度胜论派哲人慧月所作。全书共 86 节，前一部分论述 10 个范畴理论的大纲，后一部分具体分析各个范畴所包括的内容。此书与《胜论经》大有不同，为 10 句义之说。此说在印度已不多见，而由中国玄奘翻译并保存了下来。

大约从 4 世纪的富差耶那，在为《正理经》作注释时动用了胜论派的学说。稍后，正理派的乌地阿塔克拉所作的《正理疏》也采用胜宗学说，并且称迦那陀为最上仙师。因而正理派渐与胜论派台流，直到两者完全结合在一起，并称正理——胜论，这便是后期胜论了。

我们这里的任务是要根据《胜论经》的内容，介绍一下古典胜论的主要

学说。古典胜论在哲学上主要贡献有如下三个方面：

第一个方面是提出了关于范畴的理论。

胜论是讲积聚之学的，积聚也就是综合。为要综合，先要分析，然后再把分析的结果综合起来，这便有了世间形形色色的事物。胜论派对宇宙万物进行精密分析，将世间万物划分为若干个范畴，叫做“句义”。所谓“句”，是“名言”或“概念”的意思，“义”是指“言境”，“实境”，“句义”是说依名言思考而实境显现，也就是“概念相对应的实在物”。

《胜论经》认为，包摄世界万有的范畴有6个，一实二德三业四同五异六和合。实即实体，德即性质，业即运动，同讲得是普遍性，异讲得是特殊性，和合即内属范畴，讲得是内在联系性。

在这些范畴中，最重要的是实体，也就是“实句义”。它是诸法之本体，德是它的性质的显现，业是它动作的显现，和合也以它为根源。《胜论经》设想有9种实体：一地二水三火四风五空六时七方八我（灵魂）九意（心）。其中，地火水风是4种基本的“物质元素”，是具有这种或那种外部感官可感的某种特性的实体。这些可感特性包括香、味、色、触、声。比如说地，色青、味苦、香无好恶、触无冷热，具有前4种特性。水，色白、味甘、触冷，具有第2、3、4种特性。火，色光耀、触热，具有第3、4种特性。风性有非冷非热之触，只具有第4种特性。这4种物质元素具有永恒和非永恒两类变体，永恒的一类是指他们的原子，而非永恒的一类是指这些原子的产物。“空”也被认为是一种“物质元素”，它被设想为不可分割和遍布一切的，与前4种元素不同。“空”之所以被设想为物质元素，是因为它具有能被感知的可感特性，这就是“声”。“声”既不是一种实体，也不是一种行动，而是一种性质。既然是一种性质，它就必定属于某种实体，这种实体就是“空”。于是五德（五种属性）便皆有了实相，色为火德（属性），香为地德，味为水德，触为风德，声为空德。“空”也有空间、虚空之意，是作为一切事物赖以成立，存在和运动的场所。

时，指时间。《胜论经》说，“时”以此、彼、俱、迟、速等为特性。“此”在时间概念中指现近，彼指过去，“俱”指同时。所以“时”讲的是事物的现在、过去、久近、先后等时间概念问题。

方，指方位空间，与“空”的这层意义相同，指事物存在、运动的场所。

我，即灵魂，指个体灵魂或自我意识的主体，不同的身体有不同的灵魂。觉及苦乐欲嗔勤勇行法与非法等和合因缘都是由“我”引起的。反过来，觉等和合因缘的存在和变化又证明了“我”的存在。意（即心）是灵魂与外界器官的联络者，它是物质的东西，由很多原子构成，这些原子充满全身，并在全身各个部位迅速地运动着。意与我结合便可产生觉（自我意识）乐等，也就是有知。胜论认为：地水火风空时方我意这9种元素是构成世界万有的基本实体。

第2个范畴是“德句义”，也就是性质范畴。《胜论经》关于德的定义为依一实，依一实就是以一实体为其本体。换言之，性质是依存于实体的，是某一种实体的性质。它不能再为其他性质所依存。胜论经中列举了17种德，这就是：色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇。后来，波罗夏他巴答又增加了7德；这就是：重体、液体、润、行、法、非法、声，总共是24德，也就是实体的24种属性，或者容量、状态、地位等等。关于色味香触各依4大极微所组成的4大“物质元素”，

前面已经详细讲过。数就是 1、2、3、4 等，量说的是微体之大长短圆等。别体与数相似，不同之处在数旨在聚积，如 3 个 1 聚积为 3，别体则旨在分，有区分、区别的意思。如 3 别体别于 2 别体及 4 别体。胜论认为：别体是分的观念的起因。物各有别体。千缕成一衣，衣缕各别，缕中无衣，衣也非缕，由此导出因中无果的结论。合与离即事物的结合性与分离性。彼体是指远近的知觉。觉是指了悟一切的境界，用来指自我意识。乐苦欲瞋勤勇都是“我”的属性，属于精神范畴。乐与苦无动作，是欲和瞋产生的根源，欲瞋有动作，由此产生勤勇。

“业句义”也就是运动（行动）范畴。它与德一样是依存于实体的，运动是实体的运动。运动的方式有五种：取业、舍业、屈业、申业、行业。取业即物体自下往上的运动，如将球从地下拿起，向上抛掷。舍业即自上向下的运动，如将球从手里扔到地下。屈业即收缩的运动，申业即扩张的运动，行业是指简单的从一处向另一处的平行移动。

“同句义”讲的是普遍性，相当于一般，它代表类特征，是一个类的共同属性，是永恒的。如牛有牛性，人有人性，它是牛类或人类所共有的。凡属这一类的任何成员，无论是什么样的一个牛或者人，都会具有这种属性。它不会因其类中个别成员的来去存亡而有什么改变，这就是“同”。

“异句义”与“同”相对，即特殊性范畴。它是指存在于事物之间的特殊本质或差别，也就是此事物与他事物差别的原因，是潜存于各种事物中的差异性，这种差异性的关系也象原子一样，是独立于认识者的一种存在。

“和合句义”是讲内在联系性的，是上述各种范畴的内在联系，结合或不相离的原因。这种内在联系性被设想为五对关系：（1）实体和性质，（2）实体和行动，（3）特殊和一般，普遍在特殊之中，或特殊在普遍之中；（4）不可分的实体和最终的差异；（5）部分和整体，全体在它的部分之中，或者部分在它的全体之中，例如作为全体的布和作为部分的纱的关系等。

除了上述《胜论经》中所述 6 个范畴外，在中国保存的《十句义论》中还有“可能与非可能”这一对范畴。这对范畴的意思说：凡能使实体、运动、性质在内属关系中产生出自己的共同结果或单独结果的决定者或原因，就是可能范畴。例如豆可以生出豆，或者豆腐，就是因为豆中有生豆或豆腐的决定因素或原因，这就是可能范畴。反之，凡使实体、运动、性质在内属关系中只能生出自己的结果，而不能生出其他结果的决定者或原因，就是非可能范畴，例如，豆不能生出石头，就是因为作为决定者或原因的豆中根本不含有生出石头的可能性，这就属于非可能范畴。

胜论提出的范畴论是哲学的重大命题，是对世界哲学宝库的重大贡献。

胜论哲学的第二大贡献是提出和阐述了原子论思想。

胜论派不仅将聚合成宇宙的万物划分为不同的范畴，而且进一步将物质分解为“极微”，也就是原子。胜论派认为，物质世界是独立于人的主观认识之外的客观实在，物质是由不同性质的“极微”（原子）构成的。所谓“极微”，就是实体被层层分割，直到最后不可再分的最小的极细微的物质，是肉眼所不能见的，它的形状被设想成为球状。原子的性质不同，如“地”原子的性质不同于“水”原子，“水”原子的性质也不同于“火”原子的性质等等。不同种类的物质由不同性质的原子聚合而成，又由于这些原子的分散而消失。原子本身是不变的，永恒的，而由它们组成的物体则是可变的、暂时的，随着原子的聚散而生灭。物体散灭之后，原子分散开来，重新恢复到

原子的状态。当“成劫”之时，这些原子重新组合，两两极微合生1第2微，极微无量，第2微之量等于父母，体为1。第2微已是他生，其性质也不是永恒的了。第2微再与另一极微合生成3微，以下可以类推。这样展转成3千界，从而形成物质世界的形形色色的现象。第2于微仍然没有方分，不可见。从窗洞透进来的太阳光线中所能看到的尘埃微粒已是“三微”，它是由部分组成的。胜论派把肉眼可见的微尘看作一个“大型”实体，就象一个罐一样，是由部分组成的。这里“大型”的概念被理解为可以感知的体积。胜论派论证说，一切有可感体积的东西都是由部分组成的，如同一个罐。在光线中见到的尘埃有一种可感体积，因此它是由部分构成的。胜论派还提出第二个推理论式：参与组织一个“大型”实体的组成部分本身是由部分组成的，如一个罐的组成部分。尘埃的组成部分组成了一个“大型”实体，即尘埃本身，因此这些组成部分就是第2微，它们又是由部分构成的，那就是极微，也就是原子。根据胜论的推论，因为第2微（二重原子）已是不可感知的，它的组成部分（极微）便不是由部分组成的。因此极微（原子）是不可再分的，也是不能被产生的。被产生的东西才有始有终，而极微（原子）不是产生的，因而它没有开端，也没有终极，是永恒的。

迦那陀的原子论假想是唯物主义的，他没有提到天帝观念。但是他设想的原子论体系存在着严重的缺陷，那就是没有真正解决原子聚合与分散运动的动因所在。他把一种结果的产生设想为仅仅是部分的结合。他们的典型例子是罐的生产，通过合上或连接罐的两个部分而产生一个罐。由于反以这种生产技术水平去理解原子构成物的产生，它便被简单理解为是原子的结合。这样的结合是怎样进行的呢？既然是一种结合，就必须有一个结合者，罐的结合者是陶工，那么，原子的结合者是谁呢？这就为天帝进入这个结合过程留下了可乘之隙。迦那陀的后继者们便把天帝请了进来，全能天帝的操纵与个体灵魂活动相结合引起各种原子中的各类聚合活动，产生2微、3微等等形形色色的合成物，于是才有创造。天帝的意旨在缺乏个体灵魂的创造的要求时，就引起原子的解体、导致世界的毁灭。这完全是一种有神论神话观念。

胜论派原子论的致命弱点是它没有设想原子的运动是自动的或者是受自然规律推动的。在这一点上它不如耆那教的原子论，更没有达到古希腊哲学中德谟克利特的水平。德谟克利特在原子本身的性质中找到了它运动的原因。虚空为这些原子交替地聚合和解体提供场所。这些飘浮在空间的不同重量的原子互相撞击，产生了一种愈益扩展的总体运动。由于这种运动产生各种形态，同样形态的原子自动聚合在一起。而这些样态的原子出于本性又常常自我解体。因而造成世间万物的变化。德谟克利特实际上是将原子运动的理由归结为本性、自动或必然性。这种必然性是一种抽象的观念，近似于现代科学中关于自然规律的概念。因此，德谟克利特的原子论导致他形成了一种决定论的宇宙观，坚持了彻底的无神论和自然主义。而胜论派的原子论却朝着相反的方向发展，盖因其理论上的概念缺陷所致，使后期数论被神学家利用，将天帝、灵魂说成是“不可见力规律”的主宰，走向了唯心主义和神秘主义的道路。

胜论的另一个重要命题是“因中无果论”。与数论派哲学截然不同，胜论派强调实体的别异性，由此推出“因中无果”的结论。他们认为，原因和结果无论在形式上、数量上、本质上、概念上等方面、都有着根本的不同。为此他们提出了7项论据：

第一，因和果的名称是不同的。例如纱和衣服在名称上是不同的，没有人把衣服叫做纱线，也没有人叫纱线为衣服。

第二，因和果的概念是不同的。例如纱和衣服在概念上不是同一类的东西，没有人把纱线看作衣服，也无人把衣服看成纱线。

第三，因和果在结果上是不同的，一种因可以生出多种结果，例如纱可以织成布，也可拧成绳索。

第四，因和果在时间上是不同的。在序列上因先于果，因和果不能同时出现。

第五，因和果的形状是不同的。如衣服的形状不是纱线的形状。

第六，因和果在数量上是不同的。如衣服的数量是一，而纱线的数量却是很多。

第七，如因中有果，那么一个果应当只有一个因，而不应该有许多的因共同产生一个果，就象由千缕纱织造成一件衣服那样。再者如因中有果，也就不需要造物者去把因制造成果了，但是无论将纱织成布，还是将土做成瓶，都还是需要制作者的。

从以上 7 件事中，应该知道因中无果。

胜论派承认因果概念是客观事物的相互作用在人的认识中的反映，也看到了结果是由原因结合而产生的，就象由纱织成布那样。但是原因和结果有着本质的差别。在原因未产生结果之前，结果并不存在于原因之中。这个结论与数论派的“因中有果”论恰好相反。两者都是受其本体论制约的。数论派从其“原初物质”从未显到显现的理论推导出果未产生前已存在于未显的因之中，因之所以能产生出果，是因为因中早已潜在着果。胜论也是从它的本体论出发，认为原子积聚成物。众多的因积聚产生果，果未产生之前，并不存在于某种因中。但是胜论派把事物的差异性看得绝对化了，它否认了事物在发展过程中的转化和统一的一面，从而将因和果在名称、形状、数量、观念等方面对立起来，把现象之间的简单并存或时间上或序列上的先后关系和现象之间因果必然性混淆不清，以至从时间上或序列上的差别推论出因中无果，在逻辑上不合理的。

胜论派世界观是一个很复杂的体系。它是一种宗教哲学，以研究解脱的途径为出发点，认为借助对 10 个范畴的理解就可以得到“真知”，实现解脱。它也承认自在天和吠陀的权威，承认独立灵魂的存在，被认为是婆罗门 6 大正宗哲学派别之一。但是从它整个哲学体系来看。它主张地、水、火、风等等物质的客观存在，它的范畴论和原子论的基本内容是反宗教的无神论，它的灵魂说也基本上是物质的产物，因此胜论哲学的唯物主义倾向是鲜明的，占主导地位的。胜论派宣称要解释传统信仰之法，引导解脱，实际却是严肃地讨论了本质上是经验主义的认识论和本体论。正象本来打算走向喜马拉雅山的人最后却走向了海边。

6. 正理论哲学

正理梵音“尼耶也”，原意是“引”或“导”。导引得出某一理论，意思通常指真理而言，所以中译为“正理”，这种学说也就被称为“正理论”。正理宗研究的主要问题是辩论的方法和注释的逻辑原理。

辩论的风气在古代印度形成很早。婆罗门教的祭祀活动中经常进行辩论，这些辩论客观上推动人们去努力寻求一种固定有效的推论模式及其相应的逻辑规则。正理论的来源就与这种古代的议论之风有关。正理论的另一个来源是对吠陀经典的训释与研求，力求正确解释崇拜仪规的弥曼差学的发达，也引起了逻辑学的发展。

作为一种学说，正理论‘大约产生于公元前 2 至 3 世纪。到公元 3 世纪，阿义波达·乔达摩总结传统的辩论术与逻辑学，写成了《正理经》，这是正理派最早的、最重要的经典著作。

《正理经》共分 5 卷：

第 1 卷 十六句义

第 2 卷 疑 四量

第 3 卷 自我、身、根、觉、心

第 4 卷 勤勇、轮回、业报、苦及解脱、似、全及分

第 5 卷 倒难、堕负

正理论与胜论都研究“句义”，都承认自在天的存在，都持“极微”构成宇宙的原子论，二者在本体论、认识论方面基本上一致，被认为是同宗，正是因为二者在理论上多相通之处，且在不同的侧面上又可以互补，因而不断合流。到大约 9 世纪时，后期胜论与正理论几乎合为一派，被称为“正理——胜论”。但是正理论着重研究的是逻辑辩论之术，而胜论着重研究的是极微之论和宇宙范畴。二者的着重点本来不同。

古印度对于逻辑学的研究不仅有正理派，佛教徒的论议中也采用了这种方法。正理派学说完成不久，佛教徒便深究此学，称为“因明”。弥勒、无著相传的《瑜伽师地论》第 15 卷中就详细论述了因明之学。世亲大师的法相宗也特别注心研究因明。公元 5 世纪，此宗人陈那改造因明，开始了新因明的时代，在他以前的称为古因明。另外耆那教等教派也都注重因明学的研究。

因明学的发展与正理论有密切的关系，但两者也有明显的不同。佛教看那教因明学著作大都是纯粹逻辑学的讨论，而正理宗诸师的著作却常常是杂以宗教及形而上学，在议论逻辑问题中多涉及极微、自我、自在天等问题，纯粹研究逻辑的则很少见。

为《正理经》作注释的也有很多，最早的释论为富差耶那所作。富差耶那生活在因明大师陈那之前。大约在公元 4 世纪的后半叶。他的著作曾受到陈那的猛烈攻击。后来乌地阿塔克拉为富差耶那的释论作疏，婆恰斯巴提密斯再为此疏作记。除为正理经作注疏以外，其他的正理派的论著也非常之多。我们在这里所研究的主要是《正理经》所反映的正理派学说。

《正理经》开篇的格言中声称，有 16 种知识可以导致解脱。这就是《正理经》中的“十六句义”：

第一，量：正理经中的一个重要概念。根据富差耶那的解释，能知之主观，由之而知对象为量。可见量讲的是认识论的问题。经中讲到有“四量”，即现量、比量、譬喻量和声量。这里先阐明一下量的概念，下面还没有专门

论题具体阐述四量。

第二，所量、指认识的对象。这一范畴中包括了正理派关于宇宙的学说，与胜论的句义相似，是正理派哲学中的本体论部分。

第三，疑，即怀疑、犹疑、疑惑、当相似性质事物出现混乱或不同意见发生冲突，而要作出决定的时候便有疑，这是人们认识活动中常有的现象。如看到远处有一物直立在那里，便会使人产生是人还是物的疑惑。那么解疑就是获得真知的一种主要方法。

第四，目的，即人们的行为所要达到的目标。

第五，见边，也译作喻，就是以圣者或众人所能共同接受的事例为一定的见解作证，也就是例证。

第六，宗义（悉檀），是指最根本的结论或理论。《正理经》指出有四种悉檀，（1）各宗悉檀，也就是为一切宗派所共同接受的理论；（2）对宗悉檀，即为本宗或相似宗派所赞成，而其他宗派所不赞成的理论；（3）阿地羯拉那悉檀，即确立此一理论，而其他理论也随之成立的理论；（4）阿毗乌拍迦写悉檀，用归谬法对论敌的错误理论加以引申。使其谬误明显地暴露出来，这项论敌的理论就是阿毗乌拍迦马悉檀。

第七，论式，也就是推理过程，包括宗、因、喻、合、结五支，也就是推理中的命题、理由、例证、应用和结论。

第八，思择，或译为计度，似于现在所说的求证。即对一未知的事物或一种假设或一疑惑未决的事物，通过思考、选择、以求得确解。求证的方法有多种，反证就是其中的一种。

第九，决断，一般是思择的结果，是通过思择而排除谬误，从而得出最后决定的断言，也就是结论。

第十，论议，即“辩”的意思，指持不同意见的两派，根据逻辑规则反复推论，以辨明是非真伪。

第十一，诡论议，也就是诡辩，是一种故意混淆是非，以求在辩论中取胜的策略。

第十二，坏义，即在辩证中不求自己立论，只求破坏论敌的言论，叫做坏义，似于我们所说的论诤。

第十三，似因，似为真似之似，通假，似因即谬误。《正理经》中列举了5种这类现象：不定、相违、所立相同、理论相似、过时。均为逻辑推理中的错误，使推理不能成立。

第十四，曲解；即为了击败论敌而故意曲解论敌言词的意思。曲解的类型很多，主要是利用一字多义，故意避开论敌的真正用义，而以另外的意思解之，使论敌的论点成为谬误。

第十五，倒难，即为击败论敌而故意立相反的戏论。《正理经》列举了24种倒难论题，如有人立声无常的命题，因为它是被产生的。倒难者则反立声常命题，因为它听得见，它不是象瓶那样被制作出来的。

第十六，堕负，即辩论时失败的迹象。《正理经》中列出22种情况，凡在辩论中出现其中情况的便被认为是失败。这些现象除了理论上的错误或辩论程序、逻辑上过失之外，还有无言对答，语无伦次，或经3次询问不能回答等等，只要在辩论中出现其中一种情况的就是失败了。论辩者要设法使对方堕入这些败绩之中。

总的来看，《正理经》的16句义全与知识论、逻辑学或辩论术有关。其

中如量、疑、见边、论式、结论、谬误等项属于认识论或逻辑学范畴；而关于论议、诡辨、论诘（坏义），曲解、倒难、堕负等项则完全是辩论术的论题。由此看来，《正理经》所声言的了解这 16 种知识就可以导致解脱的观念是人为地附加上的，其目的是要与传统的信仰相协调，以便利用大众的心理，传播自己的学说。这 16 个论题似乎与信仰与解脱毫无联系。但是，后来的一些正理派经典中将“所量”这一范畴加以发挥，使其成为一种本体论概念与包括解脱在内的伦理概念的混合体。这一点与胜论哲学很有些相似之处。

正理派最突出的哲学贡献在于，它以实证主义的态度，严肃认真地研究了我們日常生活中的知识问题，在认识论和逻辑学方面取得了卓越的成就。在印度哲学中所有研究这些问题的人，无不受了正理派精神的启发和影响。

与胜论派一样，正理派强调精神之外的世界是真实的，知识是对象的显现。但是，这种显现有可靠与不可靠之分，知识也就有确凿与不确凿之别。确凿知识是关于对象的、确定的、如实的呈现，也就是真知。离开了这三条标志的知识便被认识是不可靠的，甚至是虚假的知识。在这 3 个标志中，正理派特别强调第 3 个，即如实性。一种知识如果如实地反映了它的对象的本质，与它的对象的本质一致，它就是真实的，否则便是虚假的。那么，如何判定一种知识是否如实反映了对象的本质呢？正理论提出了一个我们都很熟悉的命题，那就是实践。他们认为，确定一种知识的真伪，只能是在它经过实际生活的检验之后。如果在实践中达到成功的结果，那便是真实的，反之，那便是虚假的。例如，海市蜃楼中的水的知识不能让人解渴，因为它是虚假的；而池塘中的水的知识真能让人解渴，因为它是真实的。正理论的这一哲学命题近似于“实践是检验真理的标准”的现代科学观念，是古代印度哲学发展史上的一个最有意义的命题。

我们如何才能获得真知呢？正理派提出了量这个范畴。量是获得真知的手段，分为四种，《正理经》称为“四量”：一是现量，即感觉；二是比量，即推理；三是比喻量、即比喻；四是声量，即言词证据。“量”是主观见之于客观的过程。它必须具备四个条件：一是量者，即能够感知，认识事物的“有觉之实”——自我，是认识的主体。二是所量，即是被认识的对象，是认识的客体。三是量，即认识方法。四是量果，即认识的结果，是主观通过一定的方法见之于客观的产物。

《正理经》认为四量中最重要的是现量，也就是感觉。这是一种由感官和对象直接接触而产生的知识。富差耶那解释说，“当人于事物由声量得知时，彼或尚求由比量知之。当人于一事物，已由比量得知，彼或尚欲直接见此事物。但如此人已直接见此事物则彼已满足而再无他求。”这很象中国的那句有名的格言，“百闻不如一见”，现量就是这“一见”。它是人对于事物的直接认识，其他三种量的知识都以别的知识为先决条件，如推理必须有确定的前提和条件；比喻也必须以已知比喻的对象为前提等等，而现量则不须要有先决条件，而是直接感觉。乔达摩在《正理经》中对现量的定义是：“现量者乃生于根与境相接之知，无误、决定、并不可显示。”“根”即心，是认识主体之感官，“境”即对象，是被认识的事物，“无误”即不虚假，无差错，是正确的，“决定”是说感觉之知应直取自身，无增无减，“不可

转引自汤用彤《印度哲学史略》，中华书局 1988 年版，第 128 页。

汤用彤：《印度哲学史略》，第 129 页。

显示”是说不需名言。这就是现量的特征。根据这些特征，他们认为有两种现量：一是无分别的或不确定的现量；二是有分别的确定的现量。依其不可显示性而有无分别现量，这种现量是关于事物表象和一般性质的纯粹直觉，就象初生婴儿初见物，脱离任何名称。概念和言词，不作任何确定性判断。有分别现量是确定的感觉，就象人们日常生活中对外界事物的具体经验，它需要有具体事物的名称、概念、与一定的言词联系在一起，对它是这个或那个事物作出陈述性的判断。无分别现量反映事物的表相和共相，具一般性；有分别现量反映对具体事物的了知，具个性。有分别现量必须以无分别现量的直觉为前提。正理论认为，这两种现量都是真知，这一点与否定具体知识的瑜伽般若智和佛教因明学有明显的不同。

《正理经》主张，部分和全体都是实在的，现量不但可以感知部分，也可以感知全体。有人认为现量只能感知部分，而不可能感知全体，认识全体必须依靠其他量。如一个人看到一棵树，实际上他只是看到了树的一部分，其余的部分他根本没有看到，而是运用比量（推理）而得出的。《正理经》不同意这种看法。它与胜论一样持原子积聚成物的主张，并将它运用于知识论中，认为知识也是部分聚合成全体的。参与聚合的包括无分别现量和有分别现量。无分别现量提供的是无名言的、独立的、分散的、部分的感觉。如当我们看到一头黄牛，首先看到一种黄色之物，继之看到这个黄色之物具有的外部特征（牛的特征），但这时因是无名言的，所以这些颜色、特征只是一种映象，不与任何概念、名称相联系。有分别现量发生作用时，给这些特征加上名称概念，并将各种特征（部分）结合起来，得出全体的结论，并以语言形式表述出来，“这是一头黄颜色的牛”，即“黄牛”。在这个知识里，不但部分是实在的，全体也是实在的，因为它们分别来自无分别现量和有分别现量，而无分别现量和有分别现量都是实在的。

获得知识的另一重要方法是“比量”，也就是推理。它是根据所知某一事相而推知、判断与之相关联的事物的过程。如见此山有烟（相）而断定此山有火。因为烟和火之间具有普遍的共存关系，凡有烟者必有火，根据对烟的了解便可以推知有火。在这个推论中，“有烟”是判断的根据，叫做“因”或证据，“有火”是所要下的判断，叫做“受证”，是依靠推理想要知道的东西，“此山”则是对之下判断的对象，叫做“翼”，是推理过程中附带考虑的，正理经将这推理过程分为宗、因、喻、合、结 5 个步骤，即 5 支论式。例如：

此山有火。——这是宗；
因为它有烟。——这是因；
如灶中是有烟有火的。——这是喻；
此山也是如此，有烟——这是合；
因此，此山有火。——这是结。

在最早的 5 支推论中，喻量只是举一个为人们所熟悉的个别事例，还没有能够发展到陈述一个普遍原则的水平。其中强调的是因与喻的相同，其特点是从一特殊到特殊，没有注意到普遍原则的运用。这两个特殊事例之间必须有一种相随关系。《正理经》把相随关系分为三种情况，一是有余，二是有前，三是平等见。如果 B 是 A 的结果，B 能被说成是推断 A 的可靠的因。换句话说，在 B 和 A 之间存在一种可靠的相随关系，这种关系叫做“有余”。例如，看到江中有新的混浊的水，便可推知上游有雨。这是见果推因的推理，

如果 B 是 A 的原因，B 被说成是推断 A 的可靠原因，这种情况叫做“有前。”比如，看到黑云而推断有雨，这是一种由因推果的推理。所谓“平等见”是指：如果在 A 和 B 之间发现存在有一种关系，而在别处也发现存在有同样的关系，其中已是一种类似 A 的因素，那么，人们就能推断出另一种类似 B 的因素 D。如见一物体移动时，其地位变迁，而由太阳在白昼中地位的变迁而知道太阳是移动的。

很明显，除非情况相同得到明确规定，即上述关系被明确标明了，否则，这种推理不能作为检验所提出的相随的可靠性的标准。推理的根据在普遍关系，佛教逻辑学家称为宗因不离关系或在其自性同，或在其因起。自性同指的是宗和因之间存在着属性关系，因起也就是宗因之间有因果关系。除此之外，正理宗师还论证一种无因果关系的比量，如说凡有分蹄者必有角，这种关系是通过经验实证为普遍关系的。

正理宗也研究了推理错误的问题。它们是歧异（或不定）、相违。（也就是自相矛盾）、自违。例如：如果一个人依据相随论证一切可知物可燃烧（如灶），这显然是错误的、因为可知物中既包括灶，也包括湖，湖是不会燃烧的，就个推理是不定的，也就是歧异。又例如，如果一个人论证“声音是常住的，因为它有原因”。这就犯了相违的错误，因为它与正理宗所主张的被产生的东西都有终结的论点自相矛盾。第三种情况，例如：“火是冷的，因为它是被产生的。”这种推理虽不与其他推理相矛盾，但是它与某种来自感觉的知识相矛盾，因它感觉证实火是热的，而不是冷的。这种错误叫自违。

第三种量叫比喻量。这是一种由已知物的相似而知未知物的判断。例如，一个人从来没有见过水牛，但听说它类似于家牛。以后，当这个人遇到一种动物与已知的家牛相似，此人判定这是水牛。这就是运用了比喻量。比喻量有两个要点，一是关于未知物的知识，（闻其似家牛）、二是要找出相似点。也就是知道一种事物的名称，而要建立起这一名称所表示的事物之间的联系，这种联系的媒介就是一种已知的与所名之物相似的事物。例如，已知：“水牛”这个名称，但未识水牛这个名称所示的实物，又知水牛与家牛相似，家牛则是已熟知的事物，当见到这种与家牛相似的动物时，便以家牛为媒介，判断这种动物就是名称所示的水牛。这种从已知物相的比喻中推知未知物的认识活动就是比喻量。

第四种量是“声量”。声量是从可信的人的言论中得到的知识。这种知识是否可靠，取决于传播言论的人的德性的可信程度。他必须是真诚的，深知真理，又要以正确的表达能力和方式表达出来。正理宗认为无论哪个阶层，种姓的人，都有可信的言论。如，对于一个病人来说，医生的医方是可信的；对于一个迷路的人，指点路径的老人的话是可信的，无论这个老人属于什么种姓或阶层。这种可信之言属于“可见境”，它是可以实际验证的。另有一种“不可见境”的可信之言，如说行善的人可以升天，这是无法实际验证的，但是它来自吠陀的教训或仙圣之言，因此是可信的。正理宗承认吠陀教训是可信的声量，因为它是自在天所造，自在天是全知全能的。但是正理宗又不全信吠陀声量，这一点有别弥曼差宗。

正理宗在宇宙观上与胜论是一致的，它的伦理观也以宗教解脱为根本，这与印度各宗教派别没有多大差别。它的主要哲学贡献是认识论和逻辑学，特别注重研究知识论和逻辑问题。它认为事物是可知的，对于佛教空宗否认知识的实在性给予批驳。它认为人们用思想分析事物是可能的，那么，事物

的自性是可以认识的。正理宗对唯识宗所谓“一切唯识”，“见相合一”的观点也进行了批驳，指出如果知识不是对事物的知识，而是完全由心所得，那么一切知识就与梦幻没有什么区别了。正理宗认为知识是对客观事物的认识。必须先有客观事物的存在然后才能有知识。客观事物不依赖于知识而独立存在。知识也不是依人的意志随心所欲，而是依赖于客观事实。凡如此存在而如是知之。反之，凡不是那样的存在就不那么认识，这就是真知，也就认识了事物的本性或真性。比如，把绳子认识为绳子是真知，把绳子认识为蛇那就是误知了。正理宗认为知识的错误不在于事物本身，而在于人的主观认识与客观事物不符而产生的错觉或幻觉。正理宗认为，判断知识正确与否，最根本的方法在于实践。如判断“这是马”，最有效的方法是乘骑；判断“这是水”的根本方法在于取来饮用止渴。如果能达到我们所预想的目的，满足人们的需要，这个判断是正确的。海市蜃楼无法登临，故知道它不真实。正理宗的认识论是符合唯物主义反映论原则的。当然，正理论将自在天、吠陀教训也作为认识的可靠来源，表明它的反映论是不彻底的。

7. 弥曼差派哲学

“弥曼差”的意思是“理性的探讨”，本来是对吠陀祭祀或礼仪的审察考究或理论性的研究。作一个哲学体系，始于它的原典《弥曼差经》。这是一部收有 2500 句格言的集子，其作者被认为是闍弥尼。它的成书年代不能详考，一般认为在公元前 2 世纪到公元 2 世纪之间，是经书中最古老的一种。弥曼差派哲学的实际起源很早，在梵书中就已有萌芽。《弥曼差经》中引用了大量的前辈的言论，关于礼仪的理论性讨论也已在梵书中展开。后来，由于吠陀祭祀流传时间久远，内部产生很多歧义，需要做出统一解释，同时，面对沙门思潮对婆罗门教的冲击，也需要进一步做系统的理论研究。弥曼差派就是这样的背景下产生的。它是婆罗门 6 派正宗哲学中最早的一派。

《弥曼差经》分为 12 卷：

- 第 1 卷：婆罗门中品类名字意义，主要讨论认识的来源；
- 第 2 卷：仪式行法差别，驳斥各种关于认识来源的错误观点；
- 第 3 卷：圣传教意文义的轻重，讨论了吠陀的特质；
- 第 4 卷：诸仪式的互相影响；
- 第 5 卷：仪式行事圣传各部次第；
- 第 6 卷：行祭的条件；
- 第 7 卷：互相引用祭祀仪式之法；
- 第 8 卷：互相引用祭祀仪式之法的根据；
- 第 9 卷：引用赞颂之法；
- 第 10 卷：论仪式行废得失；
- 第 11 卷：并行数法及一法数行；
- 第 12 卷：因一事特行法。

从以上各卷的名称上可以看出，《弥曼差经》纯属对宗教祭祀的烦琐研讨，但是在它的这种研讨中，涉及到许多哲学问题。主要有：“量论”、“自真说”、“声常住说”和“无前说”。

(1) 量论与自真说

弥曼差派认为，知识有两种，一种是真知，另一种是误知。要想知道知识是真是误，则必须运用一定的证明方法，这就是“量”，量论研究什么是真理以及如何证明真理的方法问题。

关于什么是真的问题，弥曼差主张一切知识本质上都是真实的，并且可以自己证实自己为真，不须依赖于自身之外的他项知识来证实。这就是它的自真说。这一点与正理论的观点格格不入。正理论认为，一种知识本身无所谓真假。其是否真实，要看它是否同外界对象相符合。其检验标准是要看这种知识在实际活动中是否能够获得成功。而弥曼差则认为，知识本身都是真实的，无所谓错误，因此不须外界事物来证实。所谓错误不存在于知识本身，而是来自于记忆。比如，有人把螺钿说成是银子，这是由于他看到白色的东西而产生了关于银子的错误记忆而造成的。又如梦中的幻境是不真实的，然而它不是产生于直觉而是由记忆而产生的。记忆之所以有误，是因为它有待于以前知觉。这两种知觉相混合而产生误知。弥曼差论者反驳正理论者的观点道，如果说知识的真在于同外界对象相符合，那么，对象究竟是什么呢？是知道呢还是不知道呢？如果说知道，那便不是什么与外界对象符合的问

题，而是与这一对象的知识相符合的问题，也就是某种认识是否符合于相关知识的问题。如果说不知道，那就谈不上是否符合外界对象的问题了。所以，知识的真实完全取决于知识自身，不需要也不可能另找别的原因。

弥曼差的自真说是为维护吠陀圣言的绝对权威提供理论依据的。既然知识具有内在的可靠性，不需要任何验证而能自证为真，那么吠陀圣言便是绝对真实的，不可置疑的。祭祀之法来自神圣的吠陀，对这种法的研究是人们认识的来源。实际上，吠陀被看作是一切真知的重要来源和检验标准。

验证知识的真与误有6种方法：即现量、比量、比喻量、义准量、圣言量、无体量。

现量是说知识是由根（认识官能）与境（认识对象）相接触而产生。根必须与自我意识相结合，才能接触外境，从而得到真知。根不能直接与自我联系，而必须以心为媒介，离开了心的参与就会视而不见，听而不闻。现量可以说是一种简单的感觉，这种感觉是感官、（心）、自我意识和对象三者综合的结果，缺一不能产生现量。现量有两种，即有分别现量，无分别现量。这两种现量都是真实的，且可作为检验真知的标准。

比量是在现量的基础上，依据必然的关联进行推理而得到的认识。也就是说，当人们看到的是甲，因为甲与乙有一种必然的关联，便可以根据所见之甲以及其与乙的必然关联而推知没有直接接触的乙。例如，人们看到烟，且知烟与火有必然的关系，因而知是有火。比量的真误取决于经验。比量也有两种：一是自悟，二是悟他。所谓自悟就是通过内心推理的过程，悟他则是指宣讲所推得的结论。

比喻量是指由已知的事物与未曾见过之物相似，通过联想推知未见之物。如见野牛，而联想到野牛与家牛相似，由此推知这是野牛。

义准量是由两事物相违产生一种新的认识，如见某人不在家，又确知他未死，即可推知已外出。

圣言量被认为是最重要的，他量所不能得，则由圣言而得知。圣言就是吠陀之言。它是认识的来源，是绝对真理，是至高无上的命令，是凡人之声的准绳。这一点是弥漫差所特别强调的，不可动摇的。除了吠陀之外，圣贤之言，也可以作为量。圣言量也叫“声量”。

无体量是以不具有某种特征为根据推知某物不存在。比如说这个桌上没有瓶，因我们看到的只有桌，没有看到瓶，所以知道桌上无瓶，这是一种对“非存在”的认识方法。

在印度，弥曼差是最早提出量论并加以研究的哲学派别，后来各派哲学都对此论十分关注，实乃弥曼差派哲学的重大贡献。

(2) 声常住说

弥曼差本来是以阐明吠陀祭祀之法为宗旨。法是人间必行之事，不履行这项义条便不能实现人生的目的。法的知识本于声量。声分为常人之声和吠陀之声两种，常人之声只要是发自可信的人便可以为量。吠陀之言是真理，因此，吠陀与圣贤之言又称为“圣言量”。圣言中有一种永恒的神秘力量，它的一切概念和语言都是梵通过人们发出的声而产生的，是梵本身各种属性的显现，而不是人们自身观念和意志的表现。因此，人通过祭祀祈祷，就会使吠陀圣言产生力量。普通人的“常人之声”，只不过是吠陀圣言的显现。这就是弥曼差的声住常说，它为吠陀的永恒性和神圣性提供了依据。它的实

质是认为祭祀咒语背后有一种常住不变的实在，这个实在就是“声”。把声当作神秘力量的声崇拜，早在梵书就有了。例如，把“唵”声当作真言信仰，甚至将“唵”声等同于梵。弥曼差发展了这种思想，把语言声量提高到凌驾于一切之上的神秘地位。

《弥曼差经》批驳了其他哲学派别的声无常说。针对他们关于声音是人为的，发出之后立即随之消失等观点，弥曼差派指出，声音是人为的，但谈话的人不是为发声而发声，而是为了把自己的思想传达给别人。如果声音是无常的，发声之后立即消失了，那么听话的人就无法理解整段的意思，说话者也就无法将自己的思想传达给别人了。事实上不是这样，人们能够理解谈话者的意思和思想，正是因为声音本来就以概念表述的实在。这种实在是永恒不灭的，常住不变的。弥曼差派进一步解释说，声音是由发出的音，诠释的意，所指的事三者合一的。音本来是单个字母，众多字母相结合，成为可以被人了知的词汇概念。字母之音发出后刹那即灭，连续不断的发出，也连续不断地坏灭。之所以能诠释其意义，是因为音虽连续不断地坏灭，却各留下印象，这叫做“行”。这种继续所留之行联系起来，便能诠释概念，知晓其意义，明白所指之事理了。声就是在这种意义上的常住，而不是无常。

(3) 无前说

弥曼差派把吠陀祭祀看作人生的最高目的和义务。它主张崇拜吠陀，但它把吠陀看成是一堆仪式戒律，因此说尊崇吠陀，毋宁说是尊崇祭祀仪式本身。它告诉人们，一切福报都是来自于祭祀。在祭祀之前没有任何神力可以赐福于人，只有通过祭祀之后才会显现出赐人以福的神力，这就是所谓“无前说”。

弥曼差派虽属婆罗门教神学体系，但它的无前说和声常住说却具有无神论的倾向，与吠陀神学相矛盾。祭祀起源于早期的感应巫术，这种巫术是通过一定模拟性仪式，加上适当的咒语，去影响甚至命令天神，迫使他们满足祭祀者的愿望，而不在于崇拜和祈求天神。弥曼差派继承了这个观点，认为祭祀仪式通过自身产生所希望的结果，就象人们靠耕耘便可以得到收获一样。祭祀是要通过语言的力量启动隐藏在自然底部的能力，机械般地通过自身产生它的果报。在行祭祀之前是“无所有”，在祭祀之后才能产生一种“新生力”。新生力不是祈求于神的恩惠，而是出于自己的业力，出于祭祀时的仪式，出于祈祷时的语言。这些仪式和语言背后有一种凌驾于一切之上的独立原理，这就否定了最高神的存在。

弥曼差的无前说与它唯物主义倾向的自然观是一致的。它认为世界事物都是由于“极微”变化生成的，不依赖于任何神力，万物生灭不已，永恒存在，无始无终；不需要任何神的力量来支配。

弥曼差本来是以考察研讨吠陀祭祀礼仪为中心任务的体系，其中包含了丰富的哲理，但也充满了矛盾。它的无神论和唯物主义倾向在中世纪得到进一步发展。它的许多观点分别被吠檀多派、胜论派、正理论所吸收和发展，为印度哲学做出了贡献。

