

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界近代前期哲学思想史



内容提要

世界近代前期哲学思想史，约略相当于中国明代时期。在西方，上起自文艺复兴时代，下至 17 世纪理性主义哲学。这一阶段哲学思想，在人类思想史上占有特别重要的地位。它对资本主义文明的形成和走向成熟，对人类思想文明的历史构建，都具有重要的不可取代的历史价值。正如恩格斯所说，这是一个需要巨人而且产生了巨人的历史时代。本书以介绍西方哲学思想文化为主，对文艺复兴以后的人文主义哲学和 17 世纪的理性主义哲学及其代表人物库萨的尼古拉、莫尔、康帕那拉、马基雅维利、蒙田、布鲁诺和培根、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎与莱布尼茨，浓彩重抹，条分缕析，作了详细的评介与考析。同时，也对中国明代的哲学思想及思想流派和主要的思想家王阳明、李贽等作了相应的分析和介绍。本书立论平正，臧否得宜，书中人物个性鲜明，风采凸现，易为中国读者接受和领悟。

一、概述

世界近代前期哲学思想史，其历史时限，上起公元 15 世纪中叶，下至 17 世纪后期。在西方，它大体上始自公元 1453 年拜占庭帝国灭亡之时，止于 1688 年英国光荣革命结束之日。在东方，则约略相当于中国的明代，即自 1368 年明王朝开国至 1644 年清军入关建立全国性政权为止。按照西方哲学史家文德尔班的划分方法，这一段思想史正好称之为“文艺复兴时期的哲学”，亦即中国哲学史上占据重要地位的“宋明理学”中的明代理学时期。

这一段思想史，时间固不算长，但它的内容却极其丰富，历史地位也十分显赫。它上承数千年文明传统，下开数百年历史辉煌。它前瞻后顾，自成一体；它超越前人，影响巨大；它确立了西方现代文明的基础形象，同时也影响了世界文明的发展速度和发展进程。

讲清楚这一段历史，实在并非一件易事，而它又分明清清楚楚地摆在人们面前。似乎即使不作深入研究，人人也能明白它存在的含义——实在如今世界上 50 多亿人口，但凡有点文化，有几个不知道文艺复兴运动的？一方面，它精深博大，一方面它又尽人皆知。换句话说，正因为它精深博大，所以才显得平凡无奇，而又正因为它具有这般平凡无奇的大风度，才更显示了它博大精深的文化涵义。何况，彼时的世界，既有灿烂的西方文明，又有依然强大的东方文明。所以概述这一段思想史，就显得尤其头绪纷繁，路曲峰多。这里择要而言，只谈五个基本方面。

1. 人类思想史上的一个关键性时代

这时代，在人类思想文明发展史上，其地位十分紧要。简而言之，这是继人类历史上古希腊古罗马和中国先秦时代之后的又一个黄金阶段。

人类古代史上的黄金时代，首推古希腊古罗马和中国的先秦时代。这两个时代，可谓东、西辉映，双峰并峙。在一些西方人看来，自然是古希腊古罗马文化高山仰止，未有敌手，但又不得不承认，中国先秦文化也是人类历史上一份不可多得的极其宝贵的文化遗产。

虽然人类自诞生以来，无时无刻不在进步，人类历史无时无刻不在发展。但是，人类的进步和历史的发展，不是均速的，而是波澜起伏的——有辉煌时代，也有黑暗时期。以西方思想史论，古希腊罗马时期，就是第一个辉煌时代，而自古罗马文化式微之后，中途大约经过 15 个世纪，也未曾创造出可以与古希腊古罗马文明相匹敌的文明成果。

15 世纪中叶之前，虽然西方哲学思想史上也曾出现过影响各异的思想流派，也有过各式各样的创造和争论，也曾出现过罗吉尔·培根和托马斯·阿奎那那样的著名哲学家，但是他们的历史成就，仍然不能和古希腊古罗马时代的大哲学家们相提并论。可以说，自古希腊古罗马时代过后，人类盼望一个新的属于未来的哲学思想的黄金时代，已经为时久矣，而这个时代，终于在文艺复兴的旗帜之下，以前所未有的气势、成就和力量登上了历史舞台。从此之后，西方哲学史上，又出现了一个可以和古代黄金时期相比美，而且远远超越了前贤的新的辉煌时期。

在东方，则自秦汉以来，尤其是自董仲舒建议“废黜百家，独尊儒术”以来，也没有一个历史时代足以和先秦时期的思想文明一较高下。宋代理学

尽管影响巨大，可以说是中国传统儒学的一个新的发展时代，也可以看作中国古典儒学走进其历史发展逻辑的极限境地。宋明理学固称一体，但二者多有区别。宋代理学意在集历代儒学发展之大成，而后综合发展之，成为中国儒学历史发展的逻辑归宿。明代心学固然与宋代理学有千丝万缕的联系，却又是传统儒学走向新的历史转折的一个重要契机。旧理学至王阳明，已经“山穷水尽疑无路”，唯有接受历史挑战，走向中国式的启蒙时代，才能“柳暗花明又一村”。于是王阳明应运而生，于是王学终于背离初衷，成为一面反叛的旗帜，于是有了明末清初三位启蒙人物的出现。但是即使这些思想家以及后来出现的更为卓越的思想人物，依然不足以构成中国思想史上的黄金段落。正如历史已经证明的，中国现代哲学的前途，首先应该建立在综合东、西方哲学文化成就的基础之上，中国现代哲学应该成为一切人类哲学文明成果的卓越继承人。

无论如何，这是一个新的历史时代的开始，尽管东西方哲学思想的发展大不均衡，但严格地讲，西方近代哲学思想史，亦即人类近代思想文明史，即是发端于文艺复兴时代。这个时代的西方哲学，人物济济，流派众多，著作浩繁，影响巨大。

评价历史成就的基本标准，是看它对历史的贡献大小。西方近代思想史上的人物，不但继承了先人，而且超越了先人。中世纪时期的思想界人物，与古希腊古罗马的思想伟人相比，总不免有些小巫见大巫的样子，甚至有南辕北辙、倒行逆施之嫌，虽有贡献如许，然多在细节末节方面下功夫，尽管精雕细刻，终不成鸿篇巨制，仿佛流溪涓滴，缺乏长江大河的浩瀚景象。文艺复兴以来的思想界则不同。文艺复兴至今，不过 500 年时间，悠悠 500 年间，多少新思想、新见解、新理论、新体系、新风格、新流派、新人物，层出不穷，纷至沓来。他们以自己的实际成就，确立了自己的历史地位。他们站在新的历史高度之上，不但超越了前人，而且和 1500 年前的思想巨人，遥相问候，平起平坐。

有人说，今人唯有超越古人，才有成为古人的资格。不错，西方自文艺复兴以来近代史上的那些风云人物，就是以自己的历史成就而展示了自己的时代形象。对于生活在 20 世纪的人们来说，他们已成古人，而且是不朽于人类文明的一代伟人。

这个历史阶段之所以重要，还因为这个时期的思想人物，不但作出了符合历史发展要求的巨大贡献，而且在其历史时空所允许的发展广度、长度、深度等方面也都达到了前无古人的历史境地。

所谓发展广度，即指这个时期的思想家，不是如古希腊古罗马时代那样，只集中在欧洲南部的两个半岛地区，而是遍布欧洲大陆，可以说，无论南欧、北欧，无论大陆、岛国，无论平原、山地，无论大国、小国，随着欧洲近代文明的发展，但见东边日出西边雨，各领风骚，精彩纷呈。

所谓发展长度，即自文艺复兴以来，直到 19 世纪晚期，在整个西方近代历史上，思想界的著名代表，前赴后继，英才辈出；杰出的哲学著作，层出不穷，从未间断。历史的发展，既有高潮也有低潮，但这段历时数百年的迅猛发展时期，在人类历史上，纵非绝无仅有，也堪谓十分罕见。古希腊古罗马文明，也有五六百年时间，但这五六百年间，古希腊古罗马经历了发展、壮大、繁荣、强盛、衰微和死亡的过程；此后进入低谷，不复昔时景色。西方近代文明，因为其自身历史的文明内涵异常丰富，表现在哲学领域，也是

一个高潮接着一个高潮，而且春华秋实，各具风采；南腔北调，皆成美声。这在人类历史上确实是不曾有过的壮丽景象。

所谓发展深度，是说它们以自己的思想内涵和实际影响超越了任何一个既往时代。它们的历史地位或许该与人类历史上曾有过的最重要的文明时期相提并论，而它的实际成就，又具有更强烈的现实价值和发展价值。柏拉图、亚里士多德固为一代之雄，但其思想毕竟距离西方近代文明已遥遥久远；而同样伟大的笛卡尔、莱布尼茨和斯宾诺莎，就和近代西方文明的创立息息相关了，他们是属于历史未来的新一代思想巨匠。

这一段思想史重要，还因为它的基本内容和价值原则，直到数百年后的今天，对于当今世界特别是资本主义文明，依然具有巨大的甚至是直接的影响。现代西方出现的种种哲学理论、学术流派和各式各样的思想体系，毫无例外地都可以从西方近代思想史上的人物与著作中找到依据与渊源。

从思想到体制，无论现代西方的政治制度、经济制度、文化模式，还是价值系统，都与西方近代文明一脉相承，一理同源。罗斯福总统的政治理念和潘恩先生的政治理念其实差不了许多。邱吉尔先生的民主思想和洛克先生的民主思想同样相去无几。对于西方以外的各个民族而言，为着自身的强盛和现代化需要，了解西方近代文明史上的思想、理论和著作，也是一项不可或缺的历史性责任。真理本无国界，尤其那些已为人类历史证明了了的具有普遍性意义的真理，更是全人类的共有财富。

2. 鲜明的时代主题：人文、科学、民主

人文、科学、民主，可以说既是西方近代哲学的原因，又是它的结果。没有人文运动，没有相应的科学成就，没有近代民主进程，也就没有西方近代哲学。从这个意义上说，它就是原因。而西方近代哲学建立、传播的历史逻辑，又在于启蒙、推动、概括、升华和完善西方近代人文、科学与民主的发展。这样看来，它们又是结果。换句话说，它们既是近代西方哲学思想的出发点，又是它的归宿点。好像一个螺旋上升的圆圈，从一个特定的始点出发，经过某种必要的发展轨迹，在形式上似乎又回到原来的起点之上——并非真的回到原先的起点，而是在更高的层次上达到与原起点的同位发展。

人文、科学与民主不是一蹴而就的——天下哪有这般省力的事！它们作为历史发展的公认主题，也不是一并提出，更不是同时被认同的。大体说来，人文思想出现最早，影响最大。文艺复兴时期的哲学思想，就是以人文思想作为自己的主调的。当然不能因此就下结论说，先有人文思潮，后有科学时代。但科学时代的成熟标志，在于牛顿力学的完成，这也是无可争辩的事实。而民主制度在欧洲的建立，时间还要晚些。实际上，西方近代文明，并非一开始就追求民主。相反，在相当长的一段历史时期内，民主不是主题，而建立统一的强大的民族国家才是主题。这个主题，先在意大利，后在英格兰，尔后才在欧洲大陆渐次得以实现。先要强大，后要民主，没有民主不能强大，没有强大也无力支撑民主。这好像是一个历史的幽默，又好像是一道很难予以直观理解的悖论命题。而彼时的思想家们，都是自觉或不自觉、有序或无序地为着达到这个目标而追求、探索、奋斗乃至英勇献身的。同时，随着西方近代文明的深入，这种人文——科学——民主的历史主调，也日益清晰起来。

西方大哲学家罗素说过：“通常谓之‘近代’的这段历史时期，人的思

想见解和中古时期的思想见解有许多不同。其中两点最重要，即教会的威信衰落下去，科学的威信逐步上升。旁的分歧和这两点全有连带关系。近代文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化。”

这段话讲得极中腴理。而所谓世俗文化，其实就是人文文化。中世纪的西方文化，乃是一种神学文化。因为它是以基督教神学为主旨的。哲学也罢，科学也罢，或者不允许存在，即使存在，也只能成为神学的附庸。神学是主，哲学是仆。虽有哲学不能成为思想主流，虽有科学不能与神学相忤。中世纪世俗文化之低下，反映了人的地位的卑微。而世俗文化取代神学文化的标志，就是人文主义大旗举起来，人文主义思想立起来：人要脱离上帝，人要超越自己，人要在上帝面前挺起腰杆，人要以自己的观点解释世界，人要按照自己的面貌去生存，人要追求自己的利益和幸福，人要把本来属于自己而后来被上帝拿去的地位讨还回来。

只是这种人文世俗文化的兴起，并非发端于一般意义上的西方“近代史”而已。它实际上起始于文艺复兴运动。它大约在公元 1350 年前后，就已初露锋芒，经一百年后，到了 1453 年左右，已经形成气候。自此，人文主义思想家们，不仅要潜移默化地去改变旧世界，而且要大声疾呼地阐扬新世界了，尽管这个新世界在诞生过程中，犹不免如婴儿降生一般，会带来一些旧的污痕与血迹。

3. 西方近代哲学思想兴起的四大成因

如上所言，西方近代哲学史，是人类思想文明史上的巨大辉煌期，这不仅因为它取得了前人所从来不曾取得的历史性成就，而且因为它开创了一个新的历史世纪。这时期经典作家的思想体系、价值观念，不但与中世纪的神学家们水火不容，与中世纪的哲学家们风马牛不相及，而且和古希腊古罗马时代的哲学思想家也有本质区别——尽管他们常常打着复兴的旗帜，实际上其所作所为，都是那些伟大的先人们闻所未闻，见所未见的崇高事业。

其所以如此，不但因为在这样一个时代，产生了一大批具有渊博学识的人类通才，而且还因为这些通才有了赖以生存的非常优越的文化环境和历史环境。简而言之，可以称之为近代哲学得以兴起和繁荣的四大成因。

(1) 人文主义日强日盛

欧洲人文主义，始发于意大利，以后次第传向北方，但人文主义思潮和创作，首先不表现在哲学方面。实在说，在那个时代，人们还无暇进行那么深入细致的思考，也无法作出石破天惊式的警言慧语。意大利的人文思想，最早出现在文艺作品中，它们不是以抽象思维方式，而是以形象思维方式，首先登上历史舞台。而且这种形象思维，也不以大悲大喜为特色，他们笔下讴歌的并非古希腊悲剧中充满崇高情感和壮丽行为的英雄好汉。他们并非人类的救世主，又不是半人半神的怪物，也不以超人式的传奇形象登上历史舞台。他们更喜欢以普通人的身份，以凡夫俗子的形象去表现自己的情欲与物欲。他们的行为不但绝少英雄主义气概，甚至连正人君子也不屑去做。他们重情更甚于重理，重欲又甚于重情。他们中最早期的代表作，则是但丁的《神曲》和薄伽丘的《十日谈》。以后又有了瑰丽无比、气象空前的以达·芬奇、

米开朗基罗、拉斐尔为代表的雕塑与绘画。这些绘画和雕塑，也以人的面貌、人的追求、人的本质、人的智慧为自己的追求与本位。

《神曲》被认为是“中世纪文学哲学之总汇”，但丁被称为“诗界之圣多马”。但那方式，却是站在世纪之交的新的思维方式的形象展现。但丁以一个凡人的姿态，进入地狱，进入神界、进入天堂，这在中世纪神学传统中不唯不可思议，而且近乎大逆不道。但他还要把自己的所见所闻，一一记录下来，以一个凡人的身份去评论三界的曲折是非，以此展示他作为一代世纪新人的思想风范。

但丁已然不同凡响，薄伽丘还要变本加厉。如果说但丁还可以看作属于中世纪的最后一位诗人，那么薄伽丘则已经全然属于新的时代——文艺复兴时代的一位杰出的文学家。他的《十日谈》，借书中人之口，谈情论欲，无所顾忌。几百年间，有多少人认为是诲淫之作，必欲禁之毁之而后快。其实，《十日谈》何曾是淫书，书中人不过是代表世人，尤其是代表那些已经具有资本主义世欲文明的一代新人，抒发了他们内心的几点真情实意而已。

实在说，资本主义文明从一开始就缺少雄伟壮丽的精神风貌，但他们也无须如此。他们正是以人类历史上前所未有的形象，以金钱为旨圭，以个人主义为理想，以竞争为生存方式，以取得更多的财富为荣耀而走上历史舞台的。但是他们偏能翻手为云，复手为雨，在一片耀眼夺神的金钱与情欲后面，又体现出他们那个时代特有的所谓人的精神。

这当然不是说，只有偷情才是爱情，只有纵情享乐才是近代文明。而是说，《十日谈》正是以这种世欲性的行为和追求，证明了人的自我需求的天然合理性——他无须样样向神明请示，甚至不屑于与神的世界同流合污。人文主义传统的成熟体现，则表现在文艺复兴时期的形象艺术创造特别是绘画与雕塑方面。文艺复兴时期的艺术作品，比之文学作品，享有更为崇高的历史地位，而他们之中的杰出创作者们，如达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔和提香等，成就尤其突出，影响尤其巨大。他们的创作题材，虽然大体上依然不出于古希腊神话和基督教神学的大范围之外，但昔日那些人们只能充满敬畏、顶礼膜拜的神灵一经他们的笔墨工具，都具有了如君似我、类乎常人的风格与情调。达·芬奇的《最后的晚餐》是最负盛名的作品之一，但那画中的人物，其喜、怒、哀、愁更似凡人如我。而他那千古绝唱一般的《蒙娜·丽莎》，只不过是一位洋溢着人间情趣的迷人少妇而已。同样，拉斐尔的圣母像，最是雍容华贵，然而，她使我们得到的情绪反映，绝非神圣不可仰视，而是充满了田园式的温馨情致。至于米开朗基罗的雕塑，浑不似天上的神明，更近乎人间的烈士。而提香笔下的少女，尤其远离神仙灵秀，从头到脚，一派青春情欲。

人啊，人，你竟是这般美丽，这就是人文主义艺术大师们的发现；

人啊，人，你本该当如此，这就是人文主义艺术大师的价值观念。

而他们的这一切创作，都自觉不自觉地体现了人文主义的思想精神。

何谓人文主义？人文主义就是毫无保留地主张以人为中心，一切为了人的发展和幸福的特定的历史性思潮。

人文主义的意义何在？就在于它以无可辩驳的方式反对中世纪宗教神学及其封建文化体系。

不消说，西方人文传统，正是西方哲学得以发达的一大原因。

(2) 近代科学蓬勃兴起

自然科学是宗教神学的死对头，在本质上，二者是势不两立的；在宗教神学占据文化统治地位的时候，尤其如此。在那样的时代，除非自然科学永不发展，如一旦开始发展，首先冲击的对象，必然是宗教与神学。

文艺复兴时期，自然科学因为社会文化系统的演变，尤其是近代工商业的发展和后来海外市场的发现，也随之发达起来。这时期的自然科学成就，是全方位的，无论天文学、物理学、数学、医学、解剖学、生物学、植物学、化学，都取得重大进展，有些则是具有划时代价值的进展和突破。它们不但在各自的专业领域取得前所未有的历史性成就，而且以打破专业界线的传播方式，成为使整个社会文化系统得以改变的基石与门径。特别是哥白尼的太阳中心说和以后血液循环论的出现，尤其具有特别的历史含义。因为这两种学说，对于传统的宗教神学，乃是致命的冲击。虽然这些学说的创立者，其本意并非与神学作对，历史的幽默在于：我虽不杀伯仁，伯仁因我而死。

哥白尼生活的时代，在天文学中占统治地位的是托勒密的地球中心说。地球中心说虽然不合天体的真实，但作为一种认识自然界的方式，也自有其产生和存在的历史依据。其实，太阳中心说也不合乎天体的真实，但要害不在这里，而在于托勒密的地球中心说，在中世纪得到天主教会的大力支持，而且给了它以超自然的神学解释。天主教认为，人是上帝创造的，上帝不但创造了人，而且要给人寻找一个适宜居住的场所，于是选择了宇宙的中心——地球。人是万物之灵，地球是宇宙的中心，而上帝创造一切，唯有如此，天主教会才能对整个世界替上帝感到满意。

然而，哥白尼以新的方法，科学地证明了地球不是宇宙的中心，且不太科学地证明了太阳才是宇宙的中心。太阳中心说和天主教的观念是水火不相容的，但哥白尼既相信上帝，更相信科学，于是他写了《天体运行论》一书。他知道这书的发表会带来严重的后果，于是他便不发表它，直到 1543 年，他才同意将其出版。可这时候，他本人业已病入膏肓，很快就要与这恼人的世界永别了。

当然，有些后世的聪明人便因此指责他是一个怯懦者。其实，哥白尼骨子里从来就是一位大无畏的斗士。他曾经为他的《天体运行论》写过一篇序言，说：“对数学一窍不通的无聊的空谈家会摘引《圣经》的章句加以曲解来对我的著作进行非难和攻击，……我绝不予以理睬，我鄙视他们，把他们的政论视同痴人说梦，加以摒弃。”很可惜，这序言直到 300 年后，才得以公诸于世。

地球在转动，已经使天主教会愤怒不已，哈维的血液循环论，又使天主教会面临新的信仰危机。

哈维其生也晚，但在他前面，已有维萨里和塞尔维特作先驱。

维萨里出身于医学世家，但他具备新时代的头脑。他不盲从旧说，而深信解剖学的科学价值，认为唯有亲自参加解剖，直接观察人体构造，才能获得真正有用的知识。在他生活的时代，虽然解剖人体已被认可，但医生并不直接参予其事，而是由理发师来担当此任。维萨里一改旧风，亲自“操刀”，而且一边解剖一边对照研究人体的构造。因为他有这样的基础，所以他最有资格也最有信心对当时盛行的盖仑人体学进行挑战。他指出盖仑人体学著作中，有 200 处错误——以具有 200 处错误的人体理解作为治病的基础，可怕

也夫，可叹也夫！盖仑人体学之所以有如此多的错误，因为他的学说不是来自解剖实验，而是来自对猕猴的观察。

维萨里不知道血液循环——他本来是有可能得出这个结论的。他的贡献在于他的《人体的构造》一书。这本书以解剖经验作基础，按人的生理系统分别叙述了人体的构造。自然，他的说学中尚有许多不足之处，但他的学说仍不失于当时最为先进的人体科学著作。他的学说的人文价值在于：他以解剖学作为科学根据，否定了上帝用男人肋骨创造出女人的神话，否定了耶稣可以通过复活节使死人复活的无稽之谈。

维萨里之后，又有西班牙医生塞尔维特。塞尔维特是心肺循环的发现者，在他的著名著作《基督教的复原》中，他阐述了血液循环的过程。他反对盖仑的三种灵气说，但承认灵气的存在。他认为确有一种灵气，而这种灵气就存在于空气之中。这灵气通过呼吸进入肺脏，在那里与来自左心室的血液相遇，经过净化，然后进入右心室，之后这灵气被送往全身。实在说，塞尔维特未能在他的科学发现中清除基督教的影响，但他对心、肺两大系统的统一解释，确实具有很重要的科学价值。

重要的是，维萨里和塞尔维特尽管并没有真正了解血液循环论这一重大课题，但他们的理论已经引起了教会的极大不满。维萨里也曾面临“故意杀人”的诬告，以致使他不幸在去宗教圣地——耶路撒冷朝拜赎罪归来时，染病身死。塞尔维特的结局更其悲惨，他被加尔文教活活烧死，而且为着惩罚他对宗教的大不敬，还活活地把他烤了两个小时。

然而，教会固然可以烧死布鲁诺，但不能停止地球的转动，同样，他们可以烧死塞尔维特，但人的血液——包括烧人者的血液依然要循环。上帝在天国固然可以战胜一切，然而在科学面前，一样束手无策，没法可想。然而这还不过是一个小小的开端罢了。哥白尼后面还有伽里略和牛顿；塞尔维特后面还有哈维先生在准备着哩。

意大利文艺复兴之后，还有西方 17 世纪的科学时代，到了那个时候，科学已经不再是神学的奴仆，而渐次成为近代文明的主力军了。

不消说，正是近代西方科学的启迪，支持了西方近代哲学的发达；反之，唯其有科学作自己的坚实后盾，西方近代哲学才能这般聪慧明达，所向披靡。

(3) 宗教改革，频添动力

科学技术的发达，已使传统宗教势力苦恼无边；宗教内部的改变，更令其内外交困，朝不保夕。有人说，堡垒是最容易从内部攻破的。大凡一种社会力量的破败，指望以外力来摧毁它，纵然有这可能，也一定极其不易。但若先从内里动乱起来，一经发动，五内俱焚，其后果便可想而知。换句话说，只有发自内心的变革，才是真正的变革，它的影响也往往更为深沉痛切，并且更见成效。

文艺复兴时期，宗教改革是一支生力军。在特定的历史时期内，这生力军几乎成为一支决定成败的主力军。而它的主帅，正是鼎鼎大名的马丁·路德。

马丁·路德领导的宗教改革，其实并非要置天主教会于死地。马丁·路德本人就是一位神职人员，而且是一位虔诚的教徒。他不但未曾想过要从根本上反对教会，而且对于教会真正是一往情深。而对于一切与《圣经》相背的内容，包括哥白尼的天体学说，他都是坚决反对，绝难容忍的。但即使他是这样一位虔诚无私的宗教人士，对于当时教会的腐败和昏暗也终于忍无可

忍，由此可知，中世纪的教会制度是非改革不可的了。

马丁·路德最初的壮举，即是他的“95条论纲”。而“95条论纲”的中心，则是反对“赎罪符”，主张“因信称义”。路德生活的时代，教会推行赎罪活动已经久矣，如十字军东征，即被宣传为是教徒得到赎罪的大好时机。所谓“赎罪符”，就是向教会捐钱，以钱赎罪。因为你有钱，因为你交了钱，所以上帝见钱眼开，便让你大摇大摆地进入天堂。这办法之荒诞不经，实在无须多言。马丁·路德对此不满，而且敢于公开站出来发表自己的反对意见。这意见就是他的“95条论纲”。这论纲一出，支持的人非常之多。由此可以知道，赎罪活动是大不得人心的。一是不得人心，二是不合《圣经》的本义。当时的情况，可谓贤者一呼，应者云集。于是星星之火，一转眼便成燎原之势，很快酿成一场惊心动魄的宗教改革大运动。

“95条论纲”内容并不艰深，而是浅显平和，以理服人，一字一句，明白如话。如第36条说：“每一个真正悔过的基督徒，即使没有赎罪符，也可要求完全赦免。”第45条说：“应该教训基督徒，如果有人看见穷人而不加理睬，而去花钱买赎罪符，那么他所买的就不是教皇的赎罪符，而是上帝的愤怒。”这些话，其实没有什么，对任何一个读过《圣经》的人来说，原本就该如此。没落者总是要在经典之外偷偷摸摸加上一些属于他们自己的内容，接着便宣布这些内容不可侵犯，此等伎俩，原来古已有之。路德所言，是为常识，而置常识于罪恶之藪的社会，必定已经到了腐朽没落的时刻，敢于为恢复常识而奔走呼号的人物，即使他并非一位出色的天才，也一定是一位受人爱戴的英勇的战士。

“95条论纲”也带有明显的时代痕迹，即具有一定的世俗品性。比如其中第46条写道：“要告诫那些生活并不富裕的基督徒，为他们的家庭生活保存必需的东西，而决不要在赎罪符上浪费金钱。”一位僧侣，谆谆善诱，讲到世俗财产，而且认为这些财产如属生活所需，则不必交与教会，这是需要勇气的，尤其需要对当时的时代风尚有些深层的体味。而路德正是这样一位人士，并且他还大胆地打破旧有禁忌，与一位逃出寺院的修女结了婚，和她生了一个取名汉斯的儿子。

宗教改革应路德一呼，很快成为一场千千万万人参加的大风暴，以至后来把这风暴的作俑者路德先生都抛到洪流的后面去了。这个且不管他，只说文艺复兴时代的宗教改革运动，确实为当时的科学进步，为人文思想的充分发展，提供了方便，增添了动力。宗教改革和人文运动一样，也是该时代文明发展的有机构成。

(4) 工商、市场、城市与商人阶层的成熟壮大

罗素先生认为：近代哲学“属于‘自由主义’文化，换句话说，就是和通商贸易极自然地连在一起的那类文化。”

文艺复兴所代表的文明，本质上属于资本主义文明。而资本主义文明的特点，在于工商业的主导地位，商业城市的大量涌现，世界性大市场的发展，以及科学技术的商品化过程。

在这些因素的排列组合过程中，1492年哥伦布发现新大陆，则是一件特别重大的历史性事件。现代中国文化学的研究者们，为着总结中国和西方文明的历史经验，常常愿意将哥伦布发现新大陆和郑和下西洋相比较。但又常

因方法不同而结论大异。照我的看法：两个人皆为勇士，两个人的船队都很大，但郑和的船队更大；两个人的影响都非同寻常，但哥伦布发现新大陆的影响更大。郑和下西洋堪称一大壮举，而哥伦布发现美洲新大陆，则开创了一个伟大的时代。其所以如此，因为在哥伦布背后，有一个朝气蓬勃、急需扩大市场的新兴的工商阶层，而郑和的背后，却只有一位颇有才干却绝没有也不可能具有资本主义思想意识的封建皇帝。

哥伦布发现新大陆，为欧洲新兴的资产阶级找到一个极大的市场，而资本主义文明的兴旺发达，没有充足的市场绝对不行。

除去市场的因素之外，科学技术的应用，在近代欧洲同样具有重大的历史意义。培根曾经说过：“我们应该观察各种发明的威力、效能和后果。最显著的例子便是印刷术、火药和指南针……这三种东西曾改变了整个世界事物的面貌和状态，第一种在文学上，第二种在战争上，第三种在航海上，由此又产生了无数的变化。这种变化是这样的，以致没有一个帝国，没有一个教派，没有一个赫赫有名的人物能比这三种机械发明在人类的事业中产生更大的力量和影响。”

这三大发明的发明权其实都属于中国。但很可惜，它们在中国没有找到真正的用武之地。此无他，就是因为古代中国缺少近代资本主义的市场机制，它前面没有一个西方近代意义上的大市场，后面又没有西方近代意义上的工商业。于是前不着村，后不着店，这些人类文明史上的重大发明，在自己的故土却没有收到应有的历史回报。

中国某位哲人讲过：中国人发明了火药，用它来做爆竹；西方人学会了制造火药的技术，就用它造枪造炮。中国人发明了印刷术，用它印黄历；西方人学会了印刷术，就用它印制了人文主义著作。中国人发明了指南针，用它看风水；西方人得到了指南针，就用它指导航海。其实，此乃形象之论，激愤之辞。在历史上，中国人也曾用火药制造兵器，也曾借印刷术之力来印各种有价值的文化书籍，中国人发明了指南针也并非只是用来看风水。问题就在于前无市场，后无工商，中国人的这些伟大发明只好任其枯萎衰落，未成其题中应得之义。

还有城市。中国古有大城市。中国的文明古都，如西安、洛阳、北京、开封、杭州、南京等，都是久负盛名，也曾令西方来客瞠目结舌，惊叹莫名。但是中国古代的城市虽大，却以消费为主，其政治功能完备，而商业能量有限。西方近代史上出现的城市，论其规模，也许远远比不上中国的古都，但它们的性质却和中国的古都不同。它们俨然是近代资本主义文明的摇篮，是文艺复兴运动的肥田沃土，如意大利的佛罗伦萨，尤其鹤立鸡群，光辉灿烂，它们在人类文明史上的价值和地位，远非中国古代大城市可以相提并论。中国古代的六大文明古都，产生的尽是帝王将相的统治史和斗争史，而如佛罗伦萨一般的城市，产生的却是资本主义的近代文明。

一是市场，二是工商业，三是科学技术，四是近代城市，还要加上第五——一个人数众多的工商阶层。中国古代社会有数不清的大中城市，但掌握城市命运的，唯有官僚阶层。而如佛罗伦萨一类的西方近代城市，掌握其命运的，不是官僚贵族，而是工商集团。近代佛罗伦萨，它的“银行业、毛纺织业、丝织业，都列为全欧之冠。毛纺业、丝织业、布业、皮毛业、银钱业、

医药业和律师业，分别组成七大行会。全城约有二分之一以上的人口成为出卖劳动力的雇佣工人”。该市自 1115 年起就获得自治权，但政权还被贵族所掌握。到了 1282 年，贵族政权被推翻了。“当时的七大行会直接掌握市政大权，市内和效区的封建贵族皆被清除，贵族子弟若不加入行会，就不能担任公职。1293 年制定了‘正义法规’，设长老会议为最高权力机构，长老会议由大行会代表 7 人，小行会代表 2 人组成。长老会议的首领称‘正义旗手’，统领军队。这样，就确立了大工商业者的统治。”大工商业者能有这样的力量，这证明，彼时的佛罗伦萨的工商阶层不仅在质量上而且在数量上都有很大的优势。

其实，文艺复兴运动所代表的资本主义文明，即使只谈物质文明，也不仅仅只包括这样几个方面。诸如人口、能源、交通、信息以及衣、食、住、行种种方面，都出现新的价值认同和新的行为方式。文艺复兴运动本身，就是一个复杂的具有深刻历史内涵的动态社会文化大系统。

特别应该说明的是，在这个系统中，反对派的活动，其实也对这个系统的完成起到某种刺激和推动作用。

而且，需要弄清的一点是，在任何一种文明历史的转变时期，即使统治阶级内部，也绝非铁板一块。当新的变革发生时，一些属于社会上层的核心人物，反而往往会有更敏锐的反应，这一方面和他们接触信息较多有关，另一方面也和他们具有较高的文化素养有关。至于后来的俄国彼得大帝和日本明治天皇更是不消说的了。在中国，即使戊戌变法，其首倡者也是由一些官僚知识分子和光绪皇帝组成的。在反对派人物中，包括那些反对派首领，他们的思想也绝非由钢筋混凝土做的。慈禧太后是守旧势力的最大代表，但中国的科举制就是由她宣布废除的，洋务运动也是她支持的，其他诸如铁路、照相、电报等，这些被旧式中国人视为异端，认为会破坏风水，属于淫技奇巧之类的内容，她则不但支持，而且喜欢。但她的悲剧在于，面对改革进行赛跑，她不幸选择了爬行的姿态。

西方文艺复兴时期，特别是它的早期阶段，也曾出现类似情形。人文主义思潮既然在社会上有那样巨大的影响，这影响自然也会传入教廷和皇宫。“一些教皇同样感受到新文化的影响。尼古拉五世（1447—1455 年）创办梵蒂冈图书馆，尤利乌斯二世（1503—1513 年）重建圣彼得大教堂，据说列奥十世（1513—1521 年）研究古典著述比研究基督教神学更感兴趣。人们对人类的成就发生兴趣，尊重人，推崇人类天才；人的才能不再被认为无足轻重或可鄙的，因此当时的诗人、演说家和历史学家享有极大的荣誉。好像艺术和建筑学也人文化了；表现厌世、苦难和死亡精神的中世纪艺术，让位给表现人生自然快乐的文艺复兴的艺术。”

很显然，对于这种人生自然快乐的新的人文文化，一些开明的教皇也甚感兴趣，因为，他们感兴趣，无异于是对人文运动的一种别具风格的有力支持。

4. 转折与发展：本代西方哲学思想的两个基本阶段

王锦园、盛志光：《精神世界壮丽日出的画卷》，云南人民出版社 1989 年版，第 20 页。

同上。

梯利：《西方哲学史》上册，商务印书馆 1975 年版，第 260 页。

西方近代哲学，大体上可以分为四个历史阶段，而一般哲学史家多以培根或笛卡尔哲学作为西方近代哲学的起点。那么，即使说是三个阶段，也算言之成理。

所谓四个阶段，即：

以 15—16 世纪为主体的人文主义哲学；

以 17 世纪为主体的理性哲学；

以 18 世纪为主体的启蒙哲学；

以 19 世纪为主体的德国古典哲学。

此后，就进入现代哲学的时空范畴了。

本书所要记述的，正是这四个时期中的前两个阶段。

将培根之前意大利文艺复兴阶段的哲学划入近代，至少与罗素、与梯利两位西方哲学史家所采用的方法不同。这不仅是考虑到《世界全史》的整个编写体例，而且也有哲学思想史自身的原因和根据。

实际上，意大利文艺复兴时期的哲学思想和人物，他们生活的时代虽然在政治范畴内仍属于中世纪这个大的历史阶段，但他们的思想内容和价值观念，无疑更接近和认同于西方近代历史。无论马基雅维里的政治哲学，还是达·芬奇的科学、艺术哲学，抑或比他们年代更早些的库萨的尼古拉的过渡性质的哲学，乃至宗教改革领袖马丁·路德的宗教哲学，他们的思想本质上都应归属于近代阶段，在大范畴内同属于西方近代人文主义的历史形态。他们生于中世纪，反对中世纪。他们是走向近代思想文明的最初的曙光。将他们所开创的思想历史划入近代哲学范畴，即使不甚合乎西方政治历史分期的小实际，却肯定合乎人类历史宏观归属的大实际。

有 15、16 世纪的人文主义哲学，尔后有 17 世纪西方理性主义哲学的兴起，二者可以称为西方近代哲学历史发展的序曲和第一幕。

5. 非平衡态：东、西方哲学思想演变的两种节奏

这里讲的不平衡，主要是指世界各大区域哲学思想发展的不平衡，也是指东、西方思想文化发展的不平衡。自然，这种不平衡也应该包括欧洲区域内部各地区间思想文化发展的不平衡。不平衡似乎是一种规律，由不平衡发展到平衡则是这规律的比较完整的阶段性反映。

如果我们将这种不平衡发展态势以某种图形展示出来，把不同的发展区域看成不同的结构层次，则欧洲区域内的不平衡是一个内圈，东、西方之间的发展不平衡为一个中圈，世界各大区域间的不平衡发展为一个外圈。相比较而言，内圈的不平衡是暂时性的，而外圈的不平衡态势的演化过程则十分缓慢，因为这几种不平衡的性质，其实也有不同。

欧洲区域内部的不平衡，主要受其早期资本主义文明的发展所制约。相应的思想文化，自然也是资本主义文明的有机组成部分。

欧洲资本主义文明，发端于意大利一些著名的商业文化城市，特别是佛罗伦萨这样的城市。尔后自意大利向北发展，经西班牙、葡萄牙而英格兰，而荷兰，而法国，而中欧地区。这种发展过程——自然也绝非均速发展形态，决定了欧洲哲学思想的发源地出于意大利，而它的第一个高潮则出于英国和与之相邻的大陆国家。

东、西方哲学思想发展的不平衡，则是另一种态势。客观地讲，16世纪是东、西方文明出现历史性分野的重要时刻。16世纪之前，中国未曾落后，西方未曾先进，虽然在骨子里双方已经发生变化。但这种变化开始影响到双方强弱地位的转变，则是16世纪的事。自16世纪开始，中国一天一天走向衰落，西方则日新月异，以前所未有的方式和速度，开创着人类历史文明的新纪元。

但东方主要是中国与西方的这种不平衡发展的主要特色，是双方差距的不断拉大。而这并非说中国只向后退，不向前看。因为双方的发展速度不同，虽然中国也在变化，也在进步，可惜这种变化来得太慢，这种进步也同样太慢。别人日进一丈，我们日进一尺。结果每进一尺，反而落后九尺。从历史的微观考虑，明王朝肯定比之宋、元时代更为强大，甚至比之唐王朝也有许多进步。但和近代西方先进地区比较起来，就成为龟兔赛跑，很不幸，我们的对手偏偏是一只不肯偷懒、不爱睡觉、又不曾盲目骄傲的长腿兔子。中国明代的哲学思想，也绝非毫无建树，一团漆黑，更不是除去腐朽还是腐朽。王阳明的思想绝不比程朱理学更不合时代潮流，李贽的思想尤其异军突起，有石破天惊的异端效果。但如以王阳明哲学和笛卡尔哲学相比，王阳明就有千秋古人之感；以李贽先生的异端思想和温和的斯宾诺莎或保守的霍布斯相比，其时代差距亦有恍如隔世之别。这不是说，中国的贤者置于西方便成不贤，中国人的聪明一移至西方便变为愚昧，而是说，彼时中国和西方的社会发展机制不同，历史文化属性不同，虽然笑笑生的《金瓶梅》并不比薄伽丘的《十日谈》逊色，但中国明代的资本主义萌芽未能长成参天大树，而哥伦布的舰队却给欧洲带来一个巨大的商品市场。

由东、西方发展的不平衡联想到世界各大区域发展的不平衡，则这种态势表现得尤其鲜明。应该说，各个民族在各个历史时期都有自己的思想文明存在。但同样不容否认，在某些特定时代，例如我们现在考察这个时代，西方思想文明确实是当时世界上最为先进也最有成就的文明。彼时，拉丁美洲正处在殖民化过程之中，拜占庭帝国刚刚灭亡，中东思想文明又处在急剧的历史转折关头，印度未曾独立，日本思想界还在中国理学的巨大影响之下，而彼得大帝的改革尚有世纪之隔。于是，七差八错，便形成西欧思想文明一花独秀的历史景况。

但应该看到，人类思想文明正是从15世纪逐渐走向世界文明大开放的时代的。先进的思想终将取代没落的思想，正如先进的社会体制终将取代没落的社会体制，先进的科学技术终将取代落后的科学技术，先进的物质文明终将取代落后的物质文明一样。近代思想文明好比一个具有无限能量的巨大的开放性发展系统，这系统的发展与构建过程固然是非均衡的，但这个系统又必然成为世界性的完整体系，这一点也是无可置疑的。不论哪个地区，作为人类现代化的一部分，都将要一项一项地满足该系统提出的种种要求。不同地域、不同民族的历史发展道路尽管不同，但历史发展规律却不能两样，或者换句话说，西方近代思想文明只不过是人类近代文明的第一堆篝火罢了。

先进的思想文明，唯有向着全人类传播成功，才是真正代表了历史的希望，而这一点，也被此后几个世纪的历史所验证过了。

二、人文主义哲学总评

文艺复兴时代有什么特点？对此，恩格斯有过一段精采的论述。他说：“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。给现代资产阶级打下基础的人物，决不受资产阶级的局限。相反地，成为时代特征的冒险精神，或多或少地推动了这些人物。那时，差不多没有一个著名人物不曾作过长途的旅行，不会说四五种语言，不在几个专业上放射出光芒。列奥纳多·达·芬奇不仅是大画家，而且也是大数学家、力学家和工程师，他在物理学的各种不同部门中都有重要的发现。阿尔勃莱希特·丢勒是画家、铜板雕刻家、雕刻家、建筑师，此外还发明了一种筑城学体系，这种筑城学体系，已经包含了一些在很久以后被蒙塔郎贝尔和近代德国筑城学重又采用的观念。马基雅维利是政治家、历史家、诗人，同时又是第一个值得一提的近代军事著作家。路德不但扫清了教会这个奥吉亚斯的牛圈，而且也扫清了德国语言这个奥吉亚斯的牛圈，创造了现代德国散文，并且撰作了成为16世纪《马赛曲》的充满胜利信心的赞美诗的词和曲。那时的英雄们还没有成为分工的奴隶，分工所具有的限制人的、使人片面化的影响，在他们的后继者那里我们是常常看到的。但他们的特征是他们几乎全都处在时代运动中，在实际斗争中生活着和活动着，站在这一方面或那一方面进行斗争，一些人用舌和笔，一些人用剑，一些人则两者并用。因此就有了使他们成为完人的那种性格上的完整和坚强。书斋里的学者是例外：他们不是第二流或第三流的人物，就是唯恐烧着自己手指的小心翼翼的庸人。”

恩格斯的这段话，明快洗练，高空俯视，总体评说，形象生动地概括了文艺复兴年代的时代特色。恩格斯的评述，论人兼及论时论事，将那个时代和那个时代产生的杰出人物结合在一起予以阐述。在他看来，那是人类历史上从来没有经历过的最伟大的时代，也是一个需要巨人而且产生了巨人的时代，换句话说，唯有那样的时代才能产生那样的巨人，也唯有那样的巨人才能如此生动有力地代表和表现出他们所处时代的品位和精神。

这样的情况在历史上绝非等闲现象，而是千载难逢的大幸运。一方面，不是任何一个时代都有条件成为伟大的时代的；另一方面，即使是一些非凡时代，也未必就能找出可以淋漓尽致地代表这时代的风云人物，以致以后一见到这些人物，就禁不住击节而叹，不错，这就是那时代的灵魂与领袖。

而意大利文艺复兴时代，恰恰就出现了这种千载难逢的奇丽景象，因此，我们讲文艺复兴时代的巨人特色，也就在相当程度上揭示了那个时代的特色；而讲那个时代的特色，也就差不多在总体上说明了那个时代的代表人物的个人特点。而这些特点，也就可以称之为文艺复兴时代人文主义哲学的一般特征。这些特征包括：

1. 一个巨人汇聚的世界

意大利文艺复兴时代的巨人们，其一个突出的特色，便是他们的博学多

才。可以说，凡在那个时代里可以称为人物的人物，个个都是全才。

对于这些全才而言，懂得两三门外语，实在是平常的表现。深入到两三个、三四个、以至五六七八个貌似互不相干的专业领域，并且很好地掌握这些专业的知识和技能，同样平平常常，无足为怪。什么文理分科，什么专业界线，什么先精后博，对他们来说，近乎毫无意义。他们似乎对后来人的所谓专业意识，若非浑然不觉，便是不屑一顾。他们仿佛个个都是 500 载难逢的旷世之才，要学什么就会什么，会了什么就能精通什么。其中最具代表性的人物，首推达·芬奇。即便那些不如达·芬奇博学的人物，如丢勒，如马基雅维利，如莫尔，也都是具有多种才能的人士。

达·芬奇简直就是一个人类的奇迹，他几乎是一个完人——如果人类确实有完人的话。他不但有很高的修养，有健美的体魄，有非常英俊的外表，有迷人的风度，而且有令人惊叹不止的各种各样的才能。他是一位伟大的画家，是一位杰出的数学家、物理学家，是一位不寻常的建筑学家，又是一位对美学、哲学作出过深入思考的非凡思想家。他的才能已经无比全面，他的设想还要更其丰富多彩，他的成就已经十分巨大，他的计划还要更其无与伦比。他的传记作家评价他说：“芬奇的多才多艺使他的同代人惊讶不已。‘一个小小的脑袋怎么装得下那么多东西？’他的艺术活动、智力活动与心理活动是包罗万象的。他试图重新创造世界的美，量度世界的广大无垠，解释世界的奥秘。他是个画家、雕塑家、建筑师、工程师、音乐家、解剖学家、数学家、博物学家、发明家、天文学家、舞台设计师、哲学家，一身多能。”这个且不说他，只要看一看达·芬奇逝世后留下的未曾发表的手稿，就足以令人叹为观止。这些手稿大约有 5000 页之多，单是题目就有约 50 页。人们只消阅读一下这 50 页中的部分题目，大约就可以理解为什么恩格斯要说那是一个“需要巨人而且产生了巨人”的时代了。这些题目包括：

“古代寓言、中世纪哲学、海潮的起因、空气在肺部的运行、地球的大小、地球与太阳之间的距离、猫头鹰的夜生活习惯、人类视觉的自然规律、火焰的性质、把圆周变成正方形的公式、地心吸力、树枝在风中有节奏的摆动、一种飞行器的草图、治疗膀胱结石的处方、用充气皮夹克作为游泳的一种工具、一篇关于光和影的论文、一个游乐园的设计图样、一套新的作战武器、香水的一种制作法、一套最早的几何原理、关于喷泉水压的一系列水力学研究、鸟兽习惯的多方面观察、一篇研究真空的文章、用蒸汽作动力的一种装置、关于最早格言的一个篇章、一篇关于月球性质的专题论文。”

够博大够广泛够不可思议的了。然而这不过是他手稿中全部题目的 $\frac{1}{5}$ 罢了。

他们博学，但他们绝不因为博学而浅薄——浅薄还能算作巨人么？以达·芬奇为例，他不仅是一位人类艺术史上的旷世奇才，而且是一位饶有建树的大科学家，还是一位具有卓越思想才能的大智者。他的哲学思想是严格地以经验为认识基础，以艺术和科学实践为主要依据的。虽然他不像后代哲学人士那般倾其全力，治于一端，但他的很多哲学见解，亦足以启迪后人，让人们在研究他身后那些哲学大家如英国经验主义和大陆理性主义哲学家的

亨利·托马斯、黛娜·莉·托马斯：《世界名画家传》，江苏人民出版社 1982 年版，第 39—40 页。
同上书，第 40 页。

时候，也能在他身上看到某种历史渊源与发生轨迹。

达·芬奇的哲学思想，首先是他的“科学必须是经验与理性相结合”的主张。这主张，在达·芬奇来讲，既是一种智慧的思想，又是一种典型的经验之谈。因为他本身具有多方面的科学实践和艺术实践，所以他的哲学思考，永远不会流于空泛。他的文章，仿佛信笔为之，却能言之有物。他重视经验，认为“智慧是经验的产儿”，认为“我们的一切知识，全都来自我们的感觉能力”。他说：“在我看来，经验是一切可靠知识的母亲，那些不是从经验里产生、也不受经验检定的学问，那些无论在开头、中间或末尾都不通过任何感官的学问，是虚妄无实、充满谬误的。如果我们怀疑一切通过五官的东西，以为不可靠，那就应该加倍地怀疑那些背离五官的东西，如上帝和灵魂的本质之类，因为在这类问题上争执不休、永无定论的。”

达·芬奇相信经验胜过相信上帝，至少在上面引述的这段话里是如此。在他看来，上帝比感觉更靠不住。达·芬奇并非无神论者，但为了自己的科学和经验，那么只好让上帝委屈一下了。

达·芬奇的哲学思想，大多体现在他那些浩繁无边的日记体中。因为是日记体，所以很多意见，仿佛是不经意而为之，并没有经过深思熟虑，特别是缺乏一定的体系安排，但并不因此使他的哲学思想显得浅碎没有深意。后代经验主义和理性主义者争论不休的问题，在他那里，也许只消三言两语便有形象而中肯的说明。比如：讲到科学与实践的关系时，他说，“科学是统帅，实践是士兵”；讲到理论和实践的关系时，又说，“最大的不幸是理论脱离实践”。当然，在后来居上的那些更为成熟的西方哲学家看来，这些议论太像格言而不类乎哲学思辨。殊不知，达·芬奇原本与中世纪经院哲学无涉，对于抽象艰深的哲学命题，直言破的，潇洒为之，正是他的英雄本色。

2. 高举复兴旗帜，开拓新的文明

意大利文艺复兴时代的思想界，虽然做的是一番前无古人的事业，然而他们所高擎的却是复兴古典文化的旗帜。

何须如此？

因为，一方面，对于这一代人来说，从中世纪的前辈那里实在找不到可以借鉴与继承的有价值的内容了。这自然不是说，他们与中世纪思想家之间齐刷刷划清界线，一丝一毫的联系也不曾发生，而是说，就他们的思想基础、思想主旨和整个理论体系而言，他们与中世纪经院哲学的旧思想、旧体系已绝然不同，甚至势不两立。另一方面，他们犹处在发展的初始阶段，他们还未形成成熟的思想体系，还需要请出古人的权威和言论来为自己的事业服务。于是，他们的目光便越过中世纪，而向古希腊的贤人们问询求索。

中世纪本质上是神的世纪，是宗教的世纪，而神和宗教的世纪正是文艺复兴者们要反对的内容。倒是古希腊古罗马时代的学说，与他们所追求的以人为中心的思想主旨相契相合，于是，便将古人请来，以为自己的事业张目。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 308。

同上书，309 页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 311 页。

同上。

但毕竟时代不同了，文艺复兴时代的社会文化基础已经发生新的深刻的历史性变化。虽然此时的情形依稀如同彼时的情形——此时重视商业，彼时也重视商业；此时重视科技，彼时也重视科技；此时重视人的艺术与文学，彼时也有相近似的文学艺术形式。然而，毕竟此一时也，彼一时也——古希腊时代的市场行为怎么比得上哥伦布发现新大陆；古希腊的城邦典范雅典怎么比得上佛罗伦萨？亚里士多德的物理学怎么比得上哥白尼和伽里略对天文物理学的认识？古希腊时代的艺术和文学人物又怎么比得上薄伽丘和莎士比亚？

如果说，古希腊时代还是人神共在的一种初始的人文状态，文艺复兴时期的人文主义，就具有强烈的人文色彩，主张去掉“神”气，让人来自己主宰自己的命运。

如果说，古希腊时代的城邦经济还是古代商业经济的一朵绚丽的花朵，还很难结出丰硕的果实，那么文艺复兴时代的城市经济已经开始形成一条奔腾不止的长河，它将日益显示出无比强劲的生命力和延续力。

文艺复兴者心目中的思想偶像，说到底，不过是他们开始自己伟大历史行为所要求的一个起点而已。古希腊圣贤们昔日的丰功伟绩，也不过是他们即将飞跑向前的第一个目标罢了。

所以我们看文艺复兴时代的思想大家，无论是达·芬奇、托马斯·莫尔、马基雅维利，还是蒙田、康帕那拉、伽里略、拉斯莫斯，他们身上虽然都有一些复兴的标志，但那只不过是一块标志而已。他们绝非古希腊圣贤的徒子徒孙，甚至也不是生活在15、16世纪的柏拉图和亚里士多德，他们本身就是罕见的思想伟人，他们无须模仿他人，他们就是他们自己。

3. 为着科学，远离、质疑上帝

生活在中世纪的人们，上帝是无法回避的。他好比一堵挡在人们面前无边无际的高墙，你或者仰视它，或者逾越它，或者推倒它，或者便把自己化作一撮泥沙依附于它。不论采取哪种态度，你就是无法回避它。即使你掉头而去，你也绝难摆脱掉这无边大墙罩在你身上的影子。

推倒这堵高墙，并非文艺复兴时代各类精英人物的初衷。无论他们是以科技而鸣，以思想而鸣，以宗教改革而鸣，还是以人文理想而鸣，他们对于上帝都绝少采取蔑视或根本否定的态度。即使逾越上帝，实在也并非他们的本意。他们愿意相信上帝，希望自己成为一名合格的信徒。然而，时代变了，昔日那些根本不可能的事情，一件接着一件地成为引人注目的社会热点问题。现实教育了他们，新的思想启发了他们，科学成果推动和唤醒了他们。这一切的一切，都使他们身不由己地处在上帝与科学的矛盾之间，处在腐朽的教会组织与要求变革的力量之间，处在人的种种世俗要求与教会权力的横蛮霸道之间，处在人的种种欲望和教会的清规戒律之间，处在上帝的崇高威望和科学技术铁一般的事实之间。何依何归，何去何从？于是这些大变革时代的思想家、科学家、文学家和艺术家们，经再三思索，再四徬徨，终于远离上帝，归依科学，这是他们最艰难的选择，这也正是他们的杰出之处。按照他们的信仰，他们本不应背弃上帝，而按照他们的科学实践与科学信念，他们又不得不与上帝告别，他们中的绝大多数人终于没有因为信仰而伤及科学，而是以同样虔诚的精神，在上帝与人生、上帝与科学、天堂与世俗、教规与情欲之间，经过慎重选择，心怀坦荡，义无反顾地归依于那个时代赋与

他们的真理怀抱之中。

这其中一位典型人物，就是伽里略。

伽里略是一位划时代的大科学家。他对近代西方自然科学的贡献是多方面的。他研究广泛，创见迭出。在力学研究中，他既对静力学研究作出过重要贡献，也对动力学研究作出过重要贡献。在静力学方面，他研究了物体的重心与平衡，研究了船体放大的几何比例以及材料的硬度问题，他还利用阿基米德的浮力定律亲手制造了流体静力学天平。他亲自实验，证明空气具有重量。他在静力学方面的贡献已足以名标青史，而他在动力学方面的贡献，更使他卓尔不群。二者比较，他在动力学方面的贡献还要大些。他在动力学方面的主要成就，是他发现和科学总结了自由落体和抛物体的运动规律，发现了钟摆运动的等时性原则，这两项重大发现，使他成为牛顿以前最著名的物理学家，也为牛顿力学的创立奠定了坚实的基础。

伽里略是一位科学天才，但他性格坚定平和，研究态度审慎。他属于那种理性主导情感，相信事实胜于相信理念的人物。无论如何，他都不是一位跟着感觉走的人。他在未曾弄清事实的本来性质之前，宁可亲身参加实验，宁可冥思苦想，宁可为之长期苦恼忧烦，直到掌握了充分的论据为止。但即使已经找到新的结论，他也绝不盛气凌人，只是以平和坚定的方式，以一位近代科学家的特有方式，把这发现介绍给世人。他的这种表现，固然和当时的社会现实的压抑和制约有关，但也和他本人的个性有必然的联系。

因此，他的代表作《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》，就不以论战式的方式，而取对话方式写成，将自己和自己所反对的观点，另派代言人言之。不消说，这种方式，显得更其浅近平和，而不给人以挟风带雨、电闪雷鸣之感。

审慎是他的特点，但审慎不等于在真理面前唯唯诺诺，相反，他对已经证实的科学发现，就会毫不犹豫地予以坚持，即使这发现与先前的伟大人物的结论截然相反也罢，即使这发现与教会的正统观念水火不容也罢。

伽里略在天文学方面，是哥白尼的拥护者和进一步的证明者。他经过长期的研究，终于确立了自己的科学结论。他反对地心说，支持日心说。而这一点，不但与教会的观点大相径庭，而且与亚里士多德的传统权威理论也针锋相对。亚里士多德对地心说的认定，不是出于信仰或者盲从，而是出于常规性推理。而他的这种常规性推理，尤其令人难以反驳。比如他认为，如果地球进行公转——围绕太阳运行，那么，当地球从其轨道的一个位置运行到与之相对立的另一个位置的时候，人们看到的恒星则应有相应的视觉变化。说得通俗点，就是当地球处在太阳一方的轨道时，站在地球某一点的人看到的某个恒星的位置如果在南方，那么，当地球转到与之相对的另一方时，那么依然站在地球同一点上的人所看到的同一颗恒星，即使这恒星的位置不一定移到北方，也一定会出现明显的视觉偏差。对此，反驳不易。而伽里略偏能抛开常识，另辟蹊径，从新的视角入手，他反驳亚里士多德说，之所以没有出现那样的偏差，因为恒星的位置距离地球太远了，直远到人们已经感觉不到这种视差的存在了。

亚里士多德反对日心说的另一理由是，如果地球自转——自西向东转动，那么一个垂直上抛的物体就不会落到原先将它向上抛起的地方，而应该落在稍稍向西的地面。因为当物体上抛的时候，地球已经自西向东转动了一段距离。这观点在今人看来，是多么不合科学常识啊！比如我们坐在敞篷汽

车的车厢后沿，如果我们向上一跳，可以因为汽车向前疾驰，而使自己落在车厢之外吗？又如一位跳高运动员，假使他正在由西向东越过横杆时，可能因为地球的转动而使这运动员追不上横杆的转动而落在竿的前面吗？但在伽里略的时代，反对亚里士多德的旧说，绝非易事。而伽里略正是在对这种旧说的反驳过程中确立了自己对惯性定律的杰出贡献。比如站在一座高塔上使一块石头垂直下落，这石头将笔直地落在塔脚下，此无他，因为石头本身与塔在以同样的速度向东转着，二者皆动，等于不动。

伽里略是位科学巨匠，而不仅是一位科学实验工作者，过去传说他为了证明自由落体定律，曾在比萨斜塔上亲自做过铁球试验。这传说对于后之可能是一种最为简洁的证明方法：人家都试过了，你还能不信吗？但对于伽里略而言，却是一种不当的简化。伽里略自然十分重视实验，但作为一位科学巨匠，他头脑中更应有一套完整的科学思维体系。因为有这个体系，他才能对当时的种种正统理论，产生种种疑问。而这些疑问的提出，有时比一个具体的实验更具创造价值。

关于自由落体定律，他曾有一个独特的理论推断，并以自己的推断有力地驳斥了亚里士多德旧理论的谬误之处。按亚里士多德的观点，自由落体因各自的重量不同而速度不同。其落速之差，表现为“有较大动势的物体通过同一距离的速度也较大，并且速度的比等于这些物体量的比”。按照这理论，两个重量相差 10 倍的球同时下落，则重球下落的速度比轻球应该快上 10 倍。这未免令人惊异。然而在那个时代，凡正统学人，并不信以为真。

伽里略的推论是这样的：将两个不同重量的球体——一大一小，一轻一重，中间联结上一根绳子。按照业氏的说法，大球落速快，小球落速慢，因为两个球拴在一根绳上，那么，小球应该对大球产生滞后力，于是大球的落速也相对变慢。但是，且慢下结论。同样因为大、小球之间联结着一根绳子，既然联结一根绳子，那么，两个球就应该或为一个整体，而由大、小两个球组成的一个整体，当然比一个球——无论小球还是大球的重量更重，于是悖论出现了：两个联结在一起的球体究竟应该比其中一个大球的落速更快些还是更慢些呢？

不用说，这是一个绝妙的推论，推论中暴露出的悖论里孕藏着一个真理，这个真理就是伽里略发现的自由落体定律。

但他并非不重视实验，相反，他的许多科学结论正是直接源于实验结果。

伽里略做事谨慎，但他性格刚强。他对于已经确认的真理的忠诚可谓感人至深。对于自由落体定律，在他报告了自己的见解之后，比萨的一位物理学教授刚好在比萨斜塔上做了一个实验。这位教授想用实验的结果支持亚里士多德的旧有学说。这教授甚至兴奋地看到“具有相同材料而重量不同的物体并非在同一时刻达到地面。”于是，教授认为自己胜利了——亚里士多德胜利了。对此，伽里略回答得很洒脱：“亚里士多德说，一个一百磅的球从一百腕尺的高度落到地面时，从同一高度落下的一磅的球才下落一腕尺。我说它们将在同一时刻到达地面。通过做这个实验你发现大球超前小球两英寸。现在你想要把亚里士多德的九十九腕尺的误差用两英寸掩盖起来，只强

潘永祥：《自然科学发展简史》，北京大学出版社 1984 年版，第 193—194 页。

S·德雷克：《伽里略》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 48—49 页。

调我的微不足道的误差，而闭口不谈亚里士多德的重大错误。”

在科学领域里，伽里略是一位伟人。但也正因为他是一位伟人，对他的攻击和反对也是异乎寻常的，可是他并不屈服。他说：“那些反对改革的人抓住我的哪怕最微不足道的错误攻击我，仿佛我犯了弥天大错。看起来与大家一起坚持错误比一个人独立思考要好得多。但我要说，我情愿落在大家后面坚持正确思想，而不愿站在别人前面不假思索地出尔反尔，自食其言。”

真的，尽管“与大家一起坚持错误”的直接结果会美妙得多，但他还是坚持了自己的意见，盲从与屈从绝不是伽里略的风格，在真理与上帝面前，他宁愿拥抱真理。

据英国伽里略传记作家的研究，伽里略并非因为不相信宗教神学观念而自觉向教会权威挑战的人。他是为着维护宗教的崇高权威，才去研究哥白尼学说，或许应该说，他的本意恰恰是为了否定哥白尼的学说才去研究哥白尼的日心说理论的。但他越是深入研究，越证明哥白尼的理论是正确的。于是，他终于摆脱神学束缚，而进入科学境界。他从来不是一个打算与宗教彻底决裂的科学家，直到他已经认定哥白尼学说的正确性之后，他依然试图用《圣经》中的观点证明哥白尼学说的合理性。然而，事实证明，这样做是徒劳的。他本人也日益遭到教会的迫害，直到强迫他认错为止。但他的心却自始至终没有屈服。据说，当他被迫公开认错之后，他依然喃喃自语：“可是，地球是在运动。”

伽里略或许不是一位狭义上的哲学家，但他的哲学思想却是文艺复兴时代人文主义哲学的有机组成部分。而且随着时代的进步，他的影响变得日益强大。即使宣判他有罪的教会，也终于在1979年，即伽里略被迫害350年后，给他恢复了名誉。

4. 个性生动，主旨鲜明

文艺复兴时期的人文主义思想家们，差不多个个神采飞扬，个性生动，可以说人人都有一段不凡的经历。他们一专多能，甚至多专多能。他们中有文学家，有艺术家，有神学家，有科学家，有僧侣，也有杰出的外交人士，更多的则是一身而兼数任，而且面面都有杰出表现。但他们并非形成了什么集团或流派，他们好像更喜欢独往独来，各行其事。他们的人文主张，首先便由自己的个性实践所体现。他们不屑于成帮搭伙，君子群而不党，他们甚至连群都不去考虑。他们出身不同，经历不同，境遇不同，资产不同，最后的结局也不同。他们中既有一生顺利的杰出的艺术家，也有备受磨难、贫困潦倒的失意人；既有被烧死在火刑场上的烈士，也有一心求得当权者的青睐、宁可委屈求全也要有所收益的政客。但是作为一种特定的历史性的追求，他们的人生主旨是明确的，他们总的价值观念也是相近的。他们之间的个性、经历、人品、风格固然千差万别，但在人文主义这一点上，却是大同小异。人文主义是他们的主调。他们以完全自主但并非完全自觉的价值追求——人文主义追求，达到了自己人生的最主要的价值目的。

S·德雷克：《伽里略》，中国社会科学出版社1987年版，第48—49页。

同上书，第51页。

亚·沃尔夫：《16、17世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆1985年版，第45页。

这些杰出的人物之间常有矛盾，常有误解，常有恶语相加，也常有相互帮助。他们之间的矛盾，有的出于个性，如达·芬奇与米开朗基罗的不和睦，有的则超过个性范畴，如马丁·路德坚决反对哥白尼的太阳中心说。有的则既有个性因素又另有别的原因。即使同一营垒中的人物，如马丁·路德和加尔文，因为彼此的思想激进程度不同，虽然在旁人看来，他们的差别也不过是五十步笑百步的差异，而处在大变革的时代，纵然一步之差，也都有可能带来严重的后果，更何况要差到五十步呢？

在这些文艺复兴时代的大人物中，他们的个人认识固然如此不同，甚至如此对立，但是，就他们的历史宏观追求而言，这些分歧实在无关紧要，甚至可以说，正是这种不同和对立才形成了文艺复兴时期人文主义哲学思想的历史共鸣。事实上，人文主义哲学也同人类历史上一切大有作为的时代思想文化的成功一样，他们都是以不同声音的共鸣效应来达到最后的宏观发展目的的。不但文艺复兴而已，就是古希腊的思想文化和中国先秦时代的百家争鸣，其成功道路也莫不如是。只不过文艺复兴时期的这种共鸣，表现得更富于刺激，也更具有广延能力罢了。

总的讲，哲学的人文主义时代是一个具有强烈动态特征的时代。新的观点层出不穷，新的追求层出不穷，新的人物也层出不穷。艺术家当中，有达·芬奇，有米开朗基罗，又有丢勒；空想家中，有莫尔，又有康帕内拉；科学家中有哥白尼，又有开普勒，还有伽里略；文学家中有但丁，有塞万提斯，还有莎士比亚。伟大的人物一个接着一个，甚至一个比着一个更其伟大。真可谓山外有山，天外有天。而且这山外之山，天外之天，也是瞬息万变，令人目不暇接，可谓一山未尽一山又至，一天未开一天又起。

在这样的大动荡时期，多少新的创见——尤其那些伟大的创见，本来可以延续100年都不失其现实意义的，但转眼之间就被新的发现所替代。如同塞尔维特超过了维萨里，而哈维很快又使塞尔维特的崭新发现成为陈年旧物。仿佛伽里略已经成为难以超越的历史伟人，而更其伟大的牛顿却很快又要登上历史舞台了。好像埃拉斯谟的讽刺文章已经令人惊叹莫名，而路德的实际行动尤其来得雄壮有力。但曾几何时，加尔文的改革却又风驰电掣般发展起来，把路德本人也挤到幕后去了。

在这样一个大时代中，没有个性，怎么生存？偏偏这些思想家硬是大江弄潮，大浪淘沙，个个没有失去自己的独特风格与品性。而他们留给后人的遗产，也没有因为时光的流逝而失去自己的不朽价值。

5. 有巨人哲学，没有哲学巨人

前面说过，文艺复兴时代是一个巨人时代，而这个时代之所以产生如此众多的巨人，因为他们有一个共同特征，是这些巨人都具有一种独特的巨人哲学。这种巨人哲学，一言以蔽之，就是人文主义哲学。这些巨人个个都是全才，他们之所以个个都是全才，因为在他们博大精深的学识后面有一种深刻的哲学思想作指导，这思想好像一支魔棍，但凭它一指，便可以使寻常时代百思不解百年未解的问题，豁然开朗，迎刃而解。

这种无比深刻的哲学，简而言之，就是以人为尺度，以人的需求和发展为神圣原则，顺之者则颂之，逆之者则斗之，有利者则习之，无利者则弃之。为着达到这一目的，不惜向一切旧习旧制旧规旧物宣战，纵然这些旧习旧制

旧规旧物有无尚权威也罢，是无比残暴也罢。换句话说，这些人文主义思想家敢向一切权威挑战，没有某种崇高的社会理想和价值追求是不可思议的，而这种社会理想和价值追求，说穿了就是他们的巨人哲学。

但是，他们的这种巨人哲学还是粗放的，草创的，英雄主义的，却不是系统的，深刻的和专业水平的。他们确实也发表过一些深刻的言论，如达·芬奇；也发表过一些叛逆性的言论，如布鲁诺；也发表过一些天才的言论，如莎士比亚；也发表过一些智慧的言论，如库萨的尼古拉。然而就他们哲学的成熟程度和精深醇大而言，他们主要的还不是哲学家，而是科学家、文学家、艺术家或者博学家。

一些不甚了解西方哲学史的朋友，也许会奇怪，为什么许多介绍文艺复兴时期哲学思想的书籍，不论是中国人写的也好，还是西方人自己写的也好，抑或美国人、日本人写的也好，他们往往东拉西扯，拽上一些似乎与哲学并不相干的人，比如花许多篇幅去谈丢勒，谈达·芬奇，谈路德，谈哥白尼，谈蒙田，谈伽里略，谈哈克卢特，谈帕拉塞尔苏斯，谈开普勒，谈伯麦，谈布鲁诺，谈塞万提斯，谈莎士比亚。请问这些人物都是哲学家吗？他们之中的一些人能够算得上思想家吗？

确切地说，这些人物中，至少他们中的大多数，并非以其思想而闻，而是以他们的专长而驰名。达·芬奇、丢勒是艺术家，莎士比亚是剧作家，塞万提斯是文学家，伽里略是科学家，蒙田是散文家。说莎士比亚是人文主义思想家，未免牵强附会，太可笑了！但是，莎士比亚确实又不是一般的剧作家。他之所以成为直到如今还没有人能超过的人类历史上最伟大的剧作家，其中一个原因，就是因为他不仅写出人类有史以来最伟大的作品，还因为他赋予他的作品以前人闻所未闻的人文主义精神。换句话说，没有人文精神，就没有莎士比亚。而莎士比亚的天才在于，他抓住、理解并驾驭住了这个伟大的时代精神，并通过伟大的剧作形式又把它在文学这个层面典型地展示出来。

比如，人文主义时代最重视的乃是人的利益，最珍爱的乃是人的生命，最崇尚的乃是人的自由，最宝贵的乃是人的爱情。然而，人是什么？什么是人？人为什么宝贵？人有什么能量？这不是中世纪的哲学家所能回答甚至所能提出的问题，而莎士比亚讲得却好，他对这问题的回答，不但简洁隽永，而且极富诗情画意。他说：“人类是一件多么了不起的杰作！多么高贵的理性！多么伟大的力量！多么优美的仪表！多么文雅的举动！在行为上多么像一个天使！在智慧上多么像一个天神！宇宙的精华！万物的灵长！”

但是，不管怎么说，这些巨人的哲学不能使他们成为哲学的巨人。文艺复兴时期，只有巨人哲学，没有哲学巨人。

不但没有哲学巨人，连专以哲学见长的人物也极为罕见。顺便说，没有专门的哲学思想家，是文艺复兴时代西方哲学史的一大特点。这个特点甚至直到19世纪德国古典哲学时期才得以彻底改变。

之所以出现这种情况，说到底依然是历史情况使之然也。但实事求是地讲，这并非是一个缺点，而甚至于是一个优点。因为处在这样伟大新奇瑰丽灿烂的时代，坐在书斋中的哲学家，躲在象牙之塔中自鸣得意抵死都不肯向外界一瞥的哲学家，即使他们当真不是一些庸人，也一定是些落伍者。他们

自我作古，最后连一出历史笑剧也扮演不成。那个时代，最受青睐的是那些叱咤风云站在时代前列的人，而这些风云人物，总是现实生活的骄子，而非冥想家的宠儿。

然而哲学的成熟必须有一个过程。在文艺复兴时代，哲学还没有找到完全属于自己的位置，也没有找到一个合适的体系，更没有找到一种完整的科学的深刻地纯思辨的表达方式。难怪罗素先生要说：“从教会的威信中解放出来，结果使个人主义得到了发展，甚至发展到无政府状态的地步。在文艺复兴时期人们的心目中，所谓‘修养’，无论是智能上的、道德上的、或政治上的，总和经院哲学及教会统治联系在一起。经院哲学家亚里士多德固然狭隘，还不失为某种精确性的一个训练。等到这派逻辑一不时兴，最初代之而起并不是什么比较高明的东西，而无非是各种古代典范的折衷模仿罢了。一直到17世纪，哲学领域中毫无重要事物可言。”他在另一个地方甚至评论说：“路德兴起后的16世纪在哲学上是个不毛时期。”

在我看来，罗素先生的这些评价，是一个哲学家应有之言，而不是一个哲学史家应有之言。

或许我们可以说，文艺复兴时期的哲学思想史，乃是一个思想哲学的时代。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1981年版，第5页。

同上书，第45页。

三、人文主义思想家

文艺复兴时代虽然不是哲学十分发达的时代，却也并非没有思想文化人物的时代。虽然他们常常不以哲学见长，但其思想还是值得后人一谈。这些人物的包括库萨的尼古拉、埃拉斯谟、托马斯·莫尔、康帕内拉、马基雅维利、蒙田和布鲁诺。

1. 库萨的尼古拉

库萨的尼古拉(1410—1464年)，是文艺复兴时期一位色彩独特的人物。严格地说，他不能算文艺复兴时期人文主义哲学的杰出代表。因为他的思想与那些杰出的人物相比，确实显得陈旧了些。但他又不能算中世纪经院哲学的继承人，因为他与旧有的经院哲学相比，又生出许多“异端”。他和中世纪后期萌芽的新柏拉图主义哲学关系更多些，也有人认为他是新柏拉图主义，是中世纪时期的新柏拉图主义与文艺复兴时期的新柏拉图主义的联接点。他一生并非以哲学研究为主，但他却是人文主义哲学中最富于哲学本色的哲学家。那些比他更有影响的人物，如莫尔、埃拉斯谟、路德、布鲁诺，虽然在时序上都是他的后辈，却不是以纯正的哲学思考为特长，而是寓哲学思考于某些专业思想之中。尼古拉则不同，他确是一位哲学家式的思想家，但他又不能算作真正近代哲学意义上的哲学家。在这一点上，他非但不能和笛卡尔一比高下，甚至不能和培根相提并论。虽然他的思想中已经出现许多新东西，但他的哲学研究的归宿依然是回到旧有神学原则上去。尼古拉哲学是文艺复兴时期哲学的一个异种。他所展示的还不是西方近代哲学主体的真正开端，而是以某种哲学方式预示了黑夜即将过去白天即将来临的东方拂晓时刻的一抹晨光。

尼古拉生于摩塞尔的库萨，详情已不可知，所以后来人就称他为库萨的尼古拉。他出身富有，父亲是一个大船主，但性格暴戾，无法与孩子们相处。尼古拉小时候在家中生活的时间不长，他是由一位伯爵抚养成人的。在他幼年时，这位伯爵就送他去公共生活兄弟学校学习。这所教会学校在当时颇有名气，而且它也确实培养出几位杰出的人才。在尼古拉之前30年，托马斯·坎皮斯曾是这个学校的学生，在他之后60年，鼎鼎大名的埃拉斯谟又曾在这所学校学习。尼古拉15岁时进入海德堡大学，16岁时转入巴杜亚大学，并在巴杜亚大学取得法学博士学位。在此期间，他和当时的人文主义者多有接触，他们或多或少影响了他的思想。这以后他也曾从事法律活动，但不成功。他对实际办案既缺少足够的的能力，又缺少足够的兴趣，加上诉讼失败，只好放弃这个专业，转而从事神学的研究与讲授。但他一生的主要经历，其实也不在神学研究方面。1431年他以红衣主教朱丽安秘书的身份参加了巴塞尔宗教会议，并且成为这次会议的一名领导人物。但是这次会议之后，他的思想发生变化。1437年，他又被教皇派往君士坦丁堡，尝试与东罗马教会的和解，而且在他的努力下，也取得某种成功。出使期间，他的一大收获是真正接触了希腊学者，希腊人的不同的思维方式使他受到启迪，而且终生受益非浅。正是在这一段时间，他的思想发生向人文主义方向的迅速变化。他自己对此也很满意，称这种变化为“突然顿悟”。从此之后，他开始成为一名颇有影响的哲学家，而他在教会中的地位也日益稳定。此后他还作为教皇使节处理

过德国的宗教问题，又作过布里岑的主教。1445年在他44岁时升为红衣主教。后来他的朋友成为教皇庇护二世，他的地位更其显要。他于1464年去世，可谓一生顺风顺水，却又在哲学研究方面有所作为，绝非一个脑满肠肥只知做官的平庸之辈。

库萨的尼古拉博学多才，对法学、神学、数学、哲学都有深入的研究。但他不是一个只会躲在书斋中进行研究的神学家，而是一个接触社会，接触人生，又有相当的外交经验和生活经历的社会活动家。他博学多才，使他的哲学思想有一般中国人喜欢讲的书卷气；他接触实际，又使他的哲学思想具有新时代即将来临的种种征候。他对真理有独到的见解，他说：“真理，是朴素简单的，它在市场上高声宣示。”主张在市场上高声宣示真理的人物，是中世纪经院主义哲学家们匪夷所思的。这也正是他高于他的神学、哲学前辈的重要原因之一。

库萨的尼古拉的哲学著作主要包括《论有学识的无知》和《天主教的协调》，但影响更大也更具哲学品位的还是《论有学识的无知》。

《论有学识的无知》是一本突破神学框架的神学著作，是一本以典型的哲学思辨方式进行神学研究的著作，是一本意在神学、情在神学而终于被神学所不睬而为哲学所接受的神学著作，是一本名为神学著作的哲学著作。

全书的本意，是经过思辨逻辑达到对宗教神学的认同。全书分为三卷。第一卷讨论上帝。他认为上帝是绝对的大。上帝既是绝对的大，则上帝是不能为人类所认识的。但这里产生一个矛盾，上帝既不能被认识，还讨论它作什么呢？那就不该讨论。而全然不讨论，又怎么能知道上帝不能被认识呢？单是这一点，尼古拉的思想就与旧有神学观念不一样了。神学的上帝观，在于无须思辨，只须信仰。他的办法，则是通过思辨达到信仰——他虽信仰上帝，教会不能爱他。第二卷讨论宇宙。他认为宇宙是相对的大。宇宙既是相对的大，则宇宙必须从属于上帝，同时它也应该是可以被认识的。第三卷讨论基督教的神学问题。由上帝而宇宙，由宇宙而神学，他的思想终于回归到神学上来，虽然就他的体系而言，这是必然而然的结果，但他的这一卷也是最少哲学创见的一部分。

尼古拉的这部著作和他的其他著作一样，意在调和上帝与自然以及现实生活中的种种矛盾。有研究者说他天生是一个调和者，但他的调和既有行动更有理念。他认为，上帝既是绝对的大，而绝对的大就包含绝对的小的含意在内，绝对的大与绝对的小在上帝身上自然得到统一。因此，世间的一切矛盾正似上帝预先安排好一般，是完全可以调和的，或者说它们在上帝的安排下，本质上就是调和的。

尼古拉生活的时代，原本是一个矛盾无法调和的时代，而他偏要下大功夫在调和上下力气。他一生的事业多在调和，他的著作中也处处充满了这种调和精神。这是他的著作有别于他的人文主义同路人的地方，也是他的著作在相当时间内不被重视的原因。但是他的这种调和，又是一种突破了旧有神学和哲学范畴的调和，因此就本质而言，无论他本人还是他的著作，本身都是难于调和的。不能调和而言调和，调和之中又充满种种不调和，不知道这是他的幸运还是不幸。

尼古拉的哲学源流，也很复杂。这里面既有各种新柏拉图主义，也有泛

神论思想，又有毕达哥拉斯的数学思想，既有神学观念，又有人文思想，或者还有其他某些不被人们重视的思想成份在内。“杂”是尼古拉的哲学特色，因为他杂，所以，虽然他的本意是为神学和宗教和谐服务，但正统的宗教神学并不接受他的主张；但也因为他杂，才足以证明他不是平庸的神学家，才使他的著作获得西方近代哲学先声的宝贵价值。

他的泛神论思想表现在，他使一切都具有神性。因为在他看来，上帝不但是极大，而且是极小。上帝既是极大，就包容一切事物在内；上帝既是极小，又深入到一切事物之中。而这种泛神论思想，说到底，并不合乎宗教神学的本意。

他为着论证上帝的本性，却对人的认识——知与不知作出深刻的思辨研究。他认为上帝既是极大，便无法被认识，即是不能“知”的。但对不能“知”的理解，却是一种“知”，即知其不能“知”。殊不知，知其不能“知”也是一种“知”，此所谓论有学识的“无知”。通俗地说，我们如果力图获得对上帝的知识，那我们是太狂妄了。因为上帝这一最高存在物乃是一切矛盾的统一。一切矛盾者意为何物，即无所不包无所不在之谓也。你想认识上帝，很不幸，没有等你认识，你自己先被统一到上帝的统一中去了。照尼古拉的见解，凡知性都受矛盾不可能性规律的支配，因此，我们充其量只能通过理性，才能克服这一规律而达到对上帝的直观，“借助于理性对无知客体——上帝——的直观，乃是对无知的知。”

薄命的尼古拉对数学饶有兴趣，而且认为通过对数学的认识可以得出同样的在神学意义上矛盾和谐的结论。尼古拉对近代数学的发展没有直接贡献，他本人站在近代那些大数学家兼大思想家前面，只能算一位数学爱好者而不能算一位专门家。但他认为数学是一门关于无限的学问，却未被后来的数学哲学大家笛卡尔、莱布尼茨等取得共识——他们是他们哲学的某种不自觉的先驱。

但尼古拉对数学研究的本意，不出神学范围之右。比如他那久负盛名的对圆和三角形的认识，就是如此。在他看来，“如果有一条无限的线，我认为它同时就是一条直线、一个三角形、一个圆、一个球；与此相似，如果有一个无限的球，它也就会同时是一个圆、一个三角形和一条线；而且，无限的三角形和无限的圆也都将如此。”

何以如此？

“因为圆的直径是一条直线；圆周是一条曲线并比直径长。那么，如果随着圆的扩大，圆周的曲度就变小，所可能有的绝对最大的圆，其圆周就将是所可能有的曲度最小的曲线，因此，它将是绝对的笔直。”

三角形也是如此。如果一个三角形的边即它的一条直线无限延长，那其余两条线也必然会无限延长，而无限延长到“无限”的时候，该三角形同样会成为一条直线，就如同圆形的曲线在达到无限的时候会成为一条直线一样。

问题在于，人们为什么非要把三角形的直线或者把圆的边线无限扩大？这种无限延长或者扩大在数学上究竟有什么意义？在哲学上又有什么意义？这个问题在库萨的尼古拉先生那里根本就不成为问题。因为一条线的无限与

库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，商务印书馆 1989 年版，第 24 页。

同上。

上帝的无限正堪比喻。三角形或圆可以化为一条直线，正好证明了上帝的无限大与无限小的统一。仿佛直线只有一条，上帝只有一个；直线虽然只有一条，却可以化为三角形或圆形或各种图形存在，上帝虽然只有一个，也可以以各种人们能够想象或无法想象的方式存在着。一化为无限，无限亦为一；上帝无限，上帝永在。请看，这不是很好吗？

但是，库萨的尼古拉也许没有想到，用数学证明神学的合理性，其实并非神学的胜利而是哲学的胜利。

在后来人眼里，库萨的尼古拉著作中最有价值的部分，乃是他的异端思想。难能可贵的是，他的异端思想，比比皆是，非止一端而已。但最有意义的一个观念，乃是他对于宇宙无限的认识。他认为地球不能是宇宙的中心，而宇宙是一个相对的无限大的世界。他说：“地球，它不可能是中心，必定在某种程度上处于运动中；事实上，它的运动甚至必定是这样，它可以是无限的更小。正如地球不是世界的中心，世界的周围亦不是等同于恒星的范围，尽管比较起来地球似乎更接近中心，而天空接近周围。”不仅如此，他还认为：“正如诸星体在第八层天球上围绕着想像的极而运动，同样也可以想像有一个极，中心也就假定在那里，大地、月亮和行星都像各星体一样，以一定的距离绕着这个极作不同的运动。因此，大地是在运动中。”在他的心目中，地球也不过是一个普通的星球，“地球是天体之一，它的周围是处于稀薄状态的物质元素——水、空气和火。”

一是认定地球不是宇宙的中心，二是认定地球也在运动，三是认定地球不过是一个普通的星球。这三点，够水平——够异端水平的了。在这些方面，他不但是伽里略、布鲁诺的老前辈，而且已是哥白尼的前驱。难怪一些西方近代史专家要尊敬地称他是“哥白尼的前驱者”。

能够通过哲学思考得出科学或近乎科学的结论，令哲学与科学殊途同归，不能不说是尼古拉哲学的不凡之处。

但尼古拉的学说，说到底还是一种哲学化的神学著作，在《论有学识的无知》第三卷，即全书的结论部分，他的一切主张又庸庸碌碌，回到正统神学的观念中去了。其中的种种主义论，也不过是旧神学的陈辞滥调而已。比如他讲到“复活的奥秘”时，是这样说的：“我们早已说明，基督为了我们而死于一个最残酷的死。现在还要说，人类的禀性除了靠着战胜死亡之外，没有其他路途可以引向永生不死的胜利是适当的，他就忍受了这个死亡，为的是使人类的禀性可以同他一起上升到永恒的生命，使动物性和肉体能成为精神的和不朽的东西。作为真正的人，他一定必须是必死的，他也不能把必死的本性带到永生不死中去，只有靠着以死来打碎必死性。”他并且为此而感叹道：“‘一粒麦子若不是落在地里死了，就仍旧是一粒；若是死了，就结出许多子粒来’，当他这样说时，真理本身是多么美好地谆谆宣讲这种必然性啊。”

库萨的尼古拉是一位比较特殊的人物，他的影响也是比较特殊的。在他的时代，地位不是很高，影响也不很大，但他的影响比较久远，兰花幽幽，

G·桑迪拉纳：《冒险的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 75 页。

库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，商务印书馆 1989 年版，第 105 页。

库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，商务印书馆 1989 年版，第 141 页。

同上。

远而弥香。特别是对后来的德国哲学，包括对莱布尼茨以及以康德、黑格尔为代表的德国古典哲学，他的影响都不容小觑。诚所谓“昨日，黑只是黑；今日，黑即是色。”

这大概得力于尼古拉哲学具有一种似乎唯有德国人才擅长的抽象思维能力。他著作的风格，不免晦涩难读，但个中的抽象思维方式和高超的思辨能力，则常常给人留下不灭的印象。比如他评述柏拉图派的理论时，信笔写道：“为了捍卫他们自己的见解，他们求助于《圣经》，例如，‘上帝说，要有光，就有了光’。那么，如果光不是天然就事先存在于真理之中的，为什么上帝会说‘要有光’呢？”是呀！这原本问得好，但这样的例子，在尼古拉的著作中也不过是个例子罢了。这些例子，倘或为今日某些自以为精通辩证法、对任何人都不惜痛批一通儿的浅薄者知晓，还不知道他们会吐出什么牙齿来呢！

尼古拉的著作，很重视逻辑和体系，重视抽象思维和推理，这一点似乎是德国哲学的专利，也是他们的传统。而这传统至少在尼古拉身上已初见端倪。这和英国哲学不同，和法国哲学也不同。所以后来不同国度的哲学史家对西方近代哲学史的初始人是谁，就有不同的看法了。或有认为笛卡尔是近代哲学的真正始祖的，也有认为培根是近代哲学的第一位代表的。但在另一些哲学史家看来，近代哲学的第一个代表人物应该是库萨的尼古拉。公平地讲，库萨的尼古拉也许不能享受如此崇高的地位，但他对后来德国哲学的影响，确是源流悠远，意味绵长。

尼古拉之所以不能享有西方近代哲学第一大家的美誉，因为他的哲学，在宏观范畴内终不脱传统神学的藩篱，此所以笛卡尔之为笛卡尔，库萨的尼古拉毕竟不过是库萨的尼古拉者也。

2. 埃拉斯谟

埃拉斯谟（1466—1536年），是莫尔和路德的同时代人。但他的一生与莫尔和路德有很大区别。他出生在荷兰的鹿特丹，是一个私生子。他本人对这一点讳莫如深，便编写了一段浪漫的故事以混淆视听。他未成年时，生身父母已先后弃世。他的监护人很快决定送他进修道院作修士。这些监护人之所以匆匆决定这样做，与对他的财产存有不轨之心有密切关系。因此，可以说，埃拉斯谟自出生起就是一个不幸的人。他未曾成年即受监护人的欺骗，进入修道院后，又受到种种不公正待遇，从而使他对教会的虚伪有了不同于一般人的深刻认识。他一生的主张，应该说与他这种独特的青少年经历有直接关系。

埃拉斯谟自小聪慧，天生是块读书的材料。据说，他上小学时，就表现出罕见的语言天赋。他用很好的拉丁文给他的一位当教师的监护人写信，竟使这位可爱的教师兼监护人可怜兮兮地给他回信说：“万一你再写这样典雅的信，请给加上注释好吗。”

他具有优秀的读书素质，又有良好的学习条件。他早年个人生活的不幸，不曾影响他的学习，而且从总体上看，他一生都过着安定平和顺利的生活。这种不幸与顺利，博学与敏感形成他独特的性格。

因为他自幼失爱，所以他对爱就有一种特殊的追求，相传他去英国时，对英国男人可以和女孩接吻感到非常兴奋，认为这是一种极好的习惯。他博

学多才，又使他对他支持或反对的事情，有超过常人的理解。他一生比较顺利平和，更使他反对激烈的行动——且不论是对于善良的激烈还是对丑恶的激烈。

他学识渊博，对于当时的正统教育，已经很不满足。他曾经进巴黎大学学习过，但很快就对那里的学风学业产生格格不入的感觉。实在，他的学识已超过当时巴黎大学的水平，倒是校外人文主义思潮更和他意味相投。他1506年到了意大利，但很快发现那个时候的意大利也没有什么值得他学习的了。

他的博学在当时是欧洲闻名的。当他认为有掌握希腊文的必要的时候，他仅用两年时间就精通了这门语言，并且出版了附有拉丁文译文的希腊文《新约圣经》。

他学业中真正的知音，还是托马斯·莫尔。他1499年初到英国，就与莫尔结交。莫尔劝他不要只在舞文弄墨的雕虫小技上下功夫，而应该着手更严肃郑重地工作，他也接受了。他的最有影响的著作《愚神颂》，就是10年之后在莫尔家中写成的，并且将这书依西方人的习惯郑重题献给莫尔爵士。

埃拉斯谟的性格，本质上是平和的。他喜欢安定，惧怕动荡。虽然他本人的文章特别富于讽刺性和批判性，但那只是打笔墨官司。他是一位文章上的斗士，行为上的庸人，或者说，他是一个学者型的人文主义者。虽然他的文章极富战斗锋芒，而他本人则是一位好好先生。

他的文笔十分犀利、雄辩，这一点在他那个时代都是非常有名的，连马丁·路德对此也只能甘拜下风。以他的历史地位而言，他本来应该成为路德的盟友，但当他发现路德的行为过于激烈，有可能引起社会震荡时，他就开始以中立者自居，采取所谓不偏不倚的态度。终于因此和路德弄成一场论战，彼此成为不可调和的论战对手。

马丁·路德实在是文艺复兴时代的一位伟人，他的影响自然也是出类拔萃的。在他那个时代以及他以后的时代，能和他的历史地位与影响相提并论的人物，可说是少而又少。马丁·路德是使中世纪教会走向世俗化的一位导师级人物。正是由于他所倡导的改革运动，才使得基督教成为后世这种样子。宗教改革，人文主义运动，近代科学技术的产生与兴起，可以说是文艺复兴时代以来的三面旗帜，而马丁·路德就是宗教改革的旗手和奠基人。

但路德终于和埃拉斯谟发生了激烈的论战。而且，若单以文章而论，路德不曾占到上风。从文章的内容看，二人也各有充足的理由作支撑。大体说来，路德的观点更合理于当时，而不见得经得住历史的考验。埃拉斯谟的观点，在当时无疑是在帮宗教改革的倒忙，却又能言之成理，使后人读之有益。尤其是二人的文风，路德气势虽猛，不免失之粗暴，给人以势压人的感觉。而埃拉斯谟的文章却是才华横溢，妙趣横生。然而从他们二位的结局看，埃拉斯谟却是一位落拓者。他终于因为自己跟不上时代的变化而尝了苦头，最终使自己成为一位被社会遗忘的人。

但他并非没有原则。在他和路德大战的时候，当时的天主教会对他十分器重，多方引诱，甚至许以红衣主教的席位。但他不为名利所动，对这些引诱以他自己的方式予以婉言谢绝。

埃拉斯谟最有影响的作品，是他的《愚神颂》。在这部著作中，他以愚神自居，实际上是以一种世俗的眼光对当时不合理的宗教现象进行了辛辣的讽刺和批判，就中也抒发了自己的抱负与情怀。

埃拉斯谟对教会的批判，事无巨细，有怨必发，加上他那特有的滔滔不绝一发而不可收拾的雄辩文风，更似风狂雨骤，雷电交加，劈头盖脸，倾盆而下。个中奇文奇句，以致数百年后的今天读来，犹不能不为之击节称快。比如他批判教会的繁文缛节、动辄得罪的罪恶行径时，有如下一大段妙论：

“看他们怎样按照规定做一切事情，做得简直像数学一样准确，是很有趣的。任何错误都是对圣灵的亵渎。每根鞋带上必须打这么多的结，必须用某种颜色，衣装服饰必须按照细密的规定，腰带必须用恰当的材料，必须有几根麦草宽，僧帽的式样和尺寸必须符合规矩，头发必须留几指长，睡眠必须规定几小时，谁都会知道，各人的体质和气质是不一样的，这种平等其实最不平等。然而在这种荒谬的基础上，他们却判定局外人是微不足道的。这些宣扬罗马教皇仁爱精神的教士们甚至互相指责，谁要是腰带结错了，或者衣服颜色太深了，都会使他们大为骚动。有的人是十分虔诚的，虔诚到只穿一件西里西亚山羊毛外衣，一件米勒西亚羊毛内衣，另一些人却一定要把麻布衣服套在呢子衣服外面。某些教阶的僧侣们见了钱就躲避不迭，好像见了毒药一样，可是在酒色面前却毫不畏缩。他们受各种各样的苦，并不是为了要学基督的样子，而是为了各成一派，互不相同。”

埃拉斯谟的批判是辛辣的，喜笑怒骂，文采飞扬。但论其深刻性，则有不足——时文易浅，自有原因。你不能说他说的不对，但你向他要解决办法，他似乎也拿不出来。但他并非避重就轻，更不是小骂大帮忙，或者打算给自己留点余地。如果说他的批判无论如何不够深刻，因为他本来也不是一位具有深刻思想体系的哲学家，但他手下是不留情面的，而且每每说到激愤之处，连整个基督教都处在他的火力之下。看那意思，他不是要它进行某种修正，而是要将它连根除掉。他说：“基督教会是在血的基础上建立的，依靠血而壮大的，依靠血而扩大的。现在他们用刀剑来继续行善，好像用他自己的方式来守护他所有的东西的基督已经毁灭了一样。”

因为批判教会，对于与教会相联系的一切腐败，他都产生强烈不满。或者换句话说，因为他不满教会的腐败，激愤之下，在他笔下连教会已成了腐败的象征。由此出发，至少对于各种有钱有势者的愤怒已经到了不可遏止的程度，他下结论说：“各种有钱有势的人都愚蠢。”顺手连命运也让他轻薄了一番：

“命运女神爱的是那些不大小心谨慎的人，那些胆大妄为的人，以及那些喜欢‘事已至此无可翻悔’这句格言的人。智慧使人小心地权衡一切事物，结果却是聪明人穷困潦倒，饥饿污秽，活着不受人重视，无声无臭，受人鄙视。蠢人们则相反，有钱有势，在各方面都得心应手。假如好运已经注定归君主们和那些锦衣绣服的神仙般的蠢人享受，那么智慧还有什么用处呢？……一头驴或公牛要比一个智慧的人更快赢得教会的财富和荣誉。姑娘的情况也是这样，她们在人类喜剧中扮演着另外一种令人向往的重要角色。她们把爱情给予蠢人，见到聪明人就退避三舍，好像见了蝎子似的。”

不但如此，埃拉斯谟对于虔诚教徒的禁欲主义理想，也是深恶痛绝的。

《西方哲学原著选读》，商务印书馆 1982 年版，第 313 页。

章海山：《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 214 页。

《西方哲学原著选读》，商务印书馆 1982 年版，第 315 页。

同上。

他似乎天生是一个要求自由与享乐的人。他反对禁欲，痛恨禁欲，认为人的各种情欲不但是合理的，而且是高尚的。他是一位情欲高于理性主义者。这种观点，虽然在整个西方近代哲学史上少有知音，但却是西方近代思想史上的一支重要力量。因为禁欲不但是教会的一张王牌，而且是资本主义文明的大敌。文艺复兴以来，人文主义者特别是人文主义文学家最反对的就是禁欲，不论薄伽丘也好，蒙田也好，还是拉伯雷也好，他们对于人间情欲都是衷心肯定甚至充满赞美之情。拉伯雷的《巨人论》对此尤有高论。修士素有三愿，三愿即：贞洁不淫，贫穷自安，遵守教规。拉伯雷对此，不但样样反对，还要反其道而行之。他理想的新修道院中，不但没有三愿，而且，“新修道院里，规定可以光明正大地结婚，可以自由地发财，可以有自己的生活方式。”

不但如此，而且在这敬神修道的所在，“凡有男人的地方，必须有女人，有女人的地方，必须有男人。”埃拉斯谟真是拉伯雷的知心人，他十分欣赏古希腊悲剧作家索福克勒斯的一句名言：“最愉快的生活就是毫无节制的生活。”而最不能同意那怕是任何一种禁欲观念。他说：“神明在上，请他们告诉我，如果没有欢乐，也就是说没有疯狂来调剂，生活中哪时哪刻不是悲哀的，烦闷的，不愉快的，无聊的，不可忍受的？”在他看来，天主教会的禁欲主义式的所谓至善，其“本身不过是一种神经错乱”而已。

埃拉斯谟纵使不能以一位优秀的哲学思想家的身份留名青史，他为他那个时代发出的呼声，也有其不朽的文献价值。

3. 托马斯·莫尔

托马斯·莫尔（1478—1535年），英国人。他是文艺复兴时期一位杰出的思想家，他的著作对后世有着久远巨大的影响。在他那个时代，著名的思想家，可以分为几个类型：马丁·路德属于宗教改革类型，是从教会内部反叛出来的新的历史人物，在他前面有捷克的胡司，紧随其后的有加尔文；哥白尼、伽里略以及布鲁诺属于科学家类型，他们并不在一般意义上反对宗教，但当科学与宗教信条发生冲突时，他们宁可因为得罪了宗教而牺牲自己也绝不背叛科学；但丁、薄伽丘、拉伯雷、莎士比亚是一种类型，他们不以抽象思维见长，而以生动灿烂永具魅力的艺术形象表现他们的思想和情感；达·芬奇、丢勒以及米开朗基罗是一个类型，他们多才多艺，既是艺术家，又有内涵丰富的新思想；马基雅维利是一个类型，他是献身于政治事业的人物，也是近代哲学史上政治哲学的开山祖。莫尔、康帕内拉则是另外一种类型，他们是空想家，是欧洲空想社会主义的先驱。尤其是莫尔，他的思想和著作可以毫无愧色地称之为欧洲乌托邦思想史上的一块里程碑。

西方自公元前8世纪以来即有以空想方式设计和描述未来社会理想的传统。最著名的古代社会理想著作，自然是柏拉图的《理想国》。实际上，柏拉图之前，这类思想和理论已有相当的历史，如阿莫斯、霍齐亚、艾赛亚、杰里迈亚、伊齐基尔、艾赛亚第二等，都可以称为古代乌托邦思想的先知者。

章海山：《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社1984年版，第217页。

同上书，第217页。

同上书，第215页。

同上书，第214页。

柏拉图的《理想国》，是他庞大的理念哲学体系的有机组成部分。柏拉图以理念作出发点，当这理念进入社会政治领域的时候，就顺理成章地写成了他的这部影响深远的政治历史著作。

西方的这种政治哲学传统和东方国家尤其中国的历史不同。中国的古代圣贤并非没有社会政治理想，但这理想至少自孔夫子起，就具有浓郁的伦理特色。中国漫长的历史上虽然不乏变革与法制之举，但总的原则，不出儒家藩篱。大体说来，中国传统社会理想是充分伦理化了的，国与家难分，法与礼难分，而对社会体制、社会理想方面的内容则言之甚少。这本质上和中国是一个传统农业国家有莫大关系。

西方则不同。西方的政治社会理想，古希腊罗马之后，也有近千年的沉寂时期。这种沉寂终于在文艺复兴时代，即在新的商业时代，在当时最强大的王朝——都铎王朝，由托马斯·莫尔将其彻底打破。

托马斯·莫尔是西方近代乌托邦的奠基者，也是它的创始人。

托马斯·莫尔，1478年生于伦敦一个富裕的城市家庭。他幼年时，他父亲曾作过皇家高等法院的法官。莫尔天资聪慧，性情好学，加上比较优裕的家庭条件，他在孩提时代即被送入圣安东尼学校，并在那里掌握了拉丁文。从13岁起，便被寄住在坎特布雷大主教莫顿红衣主教家中。他和莫顿建立了深厚的友情，受到莫顿极大影响，而且终其一生，他都没有忘记莫顿对他的关心和帮助。可见，即使全新的时代，也需要各种文化传统的佐助与滋养，基督教作为一种文化，对于后来的新的文化构建，依然具有特殊的价值和作用，虽然文艺复兴运动本质上是对于中世纪宗教文化的根本冲击与抗议。莫尔的这种经历显然对他的未来生活，特别是对他和教会的关系产生深刻影响。甚至可以说，他后来和马丁·路德的争论，以及他终于被送上了断头台，都与他的这些经历有某些内在联系。

莫尔从小接受的是优良教育，接触的是上层社会。但他并不是一个墨守成规的人，相反，当时的英国，新文化正以无可阻挡的势头，在社会的方方面面，勃然兴起，而他在进入牛津大学之后，尤其受到当时大学中人文主义学者的影响。这些学者既是他的先生，又是他的朋友。他们非常欣赏他的才华，他也从他们那里学到许多新知识、新思想。

但是他对人文主义的追求，并不合他父亲的心意。他父亲希望他子承父业，能专攻法学。1494年，他16岁时，终于迫于家庭压力离开牛津大学而去学习法律。并且，他也不负父望，很快成为一名出色的法律专家，而且在其后的法律生涯中作出了相当的成绩。

但他的心始终是与人文主义者相通的。他精通拉丁文，熟练掌握希腊文，对希腊古代学术的研究与爱好更甚于对拉丁文的爱好。他一生最好的朋友是埃拉斯谟。他们两人出生于不同的国家，但两人一见如故，自1499年结交，一生相互帮助，相互勉励，相互支持，是人类历史上学人之间保持纯洁友情的典范。而且从流传下的材料看，似乎他对埃拉斯谟的帮助还要更多些。

他的这位朋友对他多有记述，从他的外貌到他的身体状况，到他的性格特征、习惯和爱好，以至社交特点、人际关系、学识才华、婚姻子女，都有详细生动令人信服的说明。埃拉斯谟本是一位文学大师，以他那富有生命力的笔墨描写他最知心的朋友，更显得才华横溢，文酣字畅。

莫尔生性乐观，品质优良。他生活非常朴素，既不尚奢华，又不求享乐，甚至不修边幅。他衣着简朴，不喜客套，但并不因此缺乏魅力。他的朋友写

道：

“在社会交际中，他彬彬有礼，风度不凡，能使郁郁不欢的人心情舒畅，能使一切棘手的难题显得轻松。他年轻时便很诙谐，似乎生来如此，但是诙谐而不流于无意义的打诨，谑而不虐。年轻的莫尔写过短的喜剧，也参加表演。妙语警句，哪怕是拿他当靶子的，他一样欣赏，他是如此醉心于饶有风趣的聪明谈吐。因此他少年时代写过些警句诗，并特别爱好琉善的作品。导致我写成《愚神颂》的也正是他，这等于要骆驼跳舞啦。”

从他一生的表现看，他是一个很多情又很善于替别人着想的人，是一个博学绝不守旧的人，又是一个敢于坚持己见，为着自己的良心可以不顾生死的人，还是一个喜欢和平安定的生活甚于喜欢激烈变革的人。他的这些特点决定他独特的人生选择。

他善于替别人着想，首先表现在他对家人的态度上。他年轻时，曾与两姊妹交好，虽然他内心爱的是二小姐，可是当大小姐向他求婚时，他不忍看她伤心，就和她结了婚，而且婚后感情甚好。他夫人不幸早逝，为他留下一子二女，他为子女着想，又和一位寡妇结了婚，而且开玩笑说：“她不是一个少女，而是一个精明机警的管家婆”。但他和她同样关系融洽，感情和睦。

莫尔博学且又富于想象力。如果不富于想象力哪能写出《乌托邦》呢？但他态度认真严肃，而且不畏权贵，敢于直言。他一生的挫折都发生在与国王的关系到，而他花大力气与之辩论的对手，正是马丁·路德。国王是都铎王国的最高统治者，路德是当时名声如日中天的改革人士。但他对于不合自己信念的人，不管你是国王也好，还是路德也好，统统予以反对，虽然反对的具体方式也有差别。

他和国王的第一次冲突，是亨利七世向国会勒索一笔补助金，因而引起议员不满。莫尔 26 岁时即被选为议员，他年轻气盛，又具正义之气，对国王的这一行动，自是带头反对。其后果，便是招来国王的残酷报复——他父亲被关进伦敦塔，并被课以巨额罚金，但他并不屈服，只是脱离政界，重操律师旧业。

后来他写出《乌托邦》。《乌托邦》给他带来大声誉。这时亨利七世死了，新王——亨利八世对他很赏识，于是请他入朝从政。自 1518 年他被任命王室请愿裁判长起，直到 1529 年他被任命为英国大法官，成为英王手下第一要员。10 余年间，可谓顺风顺水，宠爱有加。但他的作风依旧，头脑也是清醒和冷静。

然而，蜜月终于过去，好梦骤然醒来。当时的英王一心想摆脱教皇的束缚，要使自己成为英国教民的首领。英王这样做的原因，主要是英国与西班牙已经开始争夺欧洲的霸主地位。当时的教皇受制于西班牙，英国与西班牙成为竞争对手，当然不能眼睁睁看着教皇站在西班牙一边而侵害自己的利益，于是英国作出两项重大决定：一是与西班牙公主离婚，另娶一位宫女为后；二是取消教皇在英国的宗教首脑地位，自己直接成为英国教会的首领。而这两条都是莫尔绝对不能同意的。

从英王那一面看，自己的举动正与英国的命运密切相关，身为英国大法官的莫尔理所当然应该率先支持。

从莫尔这一面看，英王的作法简直和马丁·路德的作法没什么两样，而

他对马丁·路德的宗教改革带来的社会震荡已经十分愤懑，他从自己的信念出发，对英王的这两项重大举措，毫不含糊地表明态度：自己一个也不支持。

在英王那一面，非但要所有头面人物支持，而且要他们宣誓效忠。

在莫尔这一面，不但不同意宣誓，甚至连英王的婚礼也不出席。

双方矛盾终于闹得不堪收拾，于是莫尔被关进伦敦塔，后来虽短暂释放，但到 1535 年，即被宣判处死。其判词曰：“送他回到伦敦塔，从那儿把他拖过全伦敦城解到泰柏思行刑场，在场上把他吊起来，让他累得半死，再从绳索上解开他，乘他没有断气，割去他的生殖器，挖出他的肚肠，撕下他的心肺放在火上烧，然后肢解他，把他的四肢分钉在四座城门上，把他的头挂在伦敦桥上。”

如此细致周到而又充满地狱气味的判词，真令大英帝国的后来人脸上无光。总算国王恩典，没有照此执行。国王大人御示，只要将莫尔的脑袋砍下来也就算了。

偏偏莫尔先生对国王的恩典毫不领情，已经面对死亡毫无惧色，并且还对行刑的刽子手讲了几句笑话。

莫尔同英王的矛盾，绝非意气用事，而是政见不同。莫尔一生都在研究学问，但他并非一个单纯的脱离实际生活的学者。他在做学问的同时，也在做官，即使不做官，也在从事法律活动。只是他一生学业，可以分为两个阶段，1500 年至 1520 年主要研究人文思想，此时的莫尔，正是生动鲜明，朝气蓬勃。1520 年后，他的主要精力用到神学研究方面去了。研究神学既使他受益——得到亨利八世的青睐，也使他受害，并最终给他带来杀身之祸。毕竟国王的神学目的在于为政治服务，莫尔的虔诚则变成不知进退，不合时宜。

莫尔一生的大事件，除去写《乌托邦》之外，就是和路德的论战。他和埃拉斯谟本是极好的朋友，在同路德的论战中，二位更成了心心相印的一对盟友。但他们的风格并不一样。总的讲来，埃拉斯谟的手法更高明些。以他的文章和路德的文章比，倒显得路德的态度有些盛气凌人，甚至横蛮不合礼仪。莫尔则不同。他的文章用语，比之路德更其不堪，而且常常把自己和亨利八世搅在一起，弄得不官不学，非驴非马。文章中不乏侮辱谩骂之辞，甚至无中生有，把一些大谬不然的观点硬派给对方，然后煞有介事地痛加批判之。

他们的论战，起源于路德 1520 年发表的《教会的巴比伦俘虏》一文。路德在文章中对天主教七项圣礼进行分析，认为其中只有两项合乎教义，可以保存，其余五项一律予以驳斥。这篇文章传到英国，亨利八世首先不满。于是亲自出马予以批判。但他哪里会写文章！便请一些同道者代为捉刀。这些捉刀人中即有莫尔在内。以后莫尔也曾化名作文，也曾专作枪手，总之是对路德的观点绝不同意，而且必欲批臭批烂而后快。

如果舍去双方的情绪表现和对各种具体问题的争辩，冷静地分析双方的最主要分歧，则莫尔的意见，是要在教皇的统一旗帜下，整顿基督教世界，使之保持安定和团结。而路德的中心思想是“因信称义”，认为包括教皇制在内，只要不合《圣经》本意，就该进行改革，纵然因此而引起混乱也在所不惜。

莫尔与路德的论战，至少不能算是正确的一方。尽管他的某些主张也并

以上判词及传记多取自彼得罗夫斯基的《莫尔小传》，见《乌托邦》一书附录，商务印书馆 1982 年版。

非全无道理。然而，他的态度倒是始终如一的。所以当后来亨利八世比路德走得更远，要将教皇在英国的首领地位取而代之的时候，他也是绝不能违心地表示同意的。

莫尔多才多艺，他不但是一位杰出的思想家和出色的律师，而且还是一位颇有特色的历史学者和富有才情的讽刺诗人。对他的历史著作，后来的研究者看法不一，对他的讽刺诗，则有很高的评价。他的讽刺诗中以政治类诗篇居多，诗中反映的思想也和他著作中的看法一脉相通。他写道：

“慈善的统治者是什么样的呢？

这是一条保护一群牲畜的狗。

它驱赶着狼。

那么，不慈善的国王呢？

——他本身就是狼。”

但他最有影响也最有价值的著作，还是他那部名闻遐迩的空想社会主义作品《乌托邦》。

《乌托邦》是用文艺手法写成的政治书籍。书中通过一位海外游人来谈观感。这种写法，现代人恐怕不好接受，但在西方依然有天外来客、外星人之类的文艺作品，倍受世人青睐。以海外游客谈海外美妙奇异的经历，正合当时时尚。彼时前有《马可波罗游记》，后有哥伦布发现新大陆，加上资本主义的文化本性就是不断扩大自己的市场。在这样的情况下，人们很容易相信海外奇谈，也很喜欢海外奇谈式的著述。托马斯·莫尔选择这样的手法，既投世人所好，又不易被当权者抓到把柄，还能笔墨酣畅地发表自己的见解，可谓一举数得矣。

《乌托邦》有类于柏拉图的《理想国》，但二者在风格与品性上都有不同。《理想国》以理性思维作主旨，非合理式不成理想。《乌托邦》则毋须这些抽象。他将一连串的见闻，如影如形，生动具体，一件一件慢慢道来。以其内容而言，《理想国》的理想与《乌托邦》的理想也有不同。前者记述的是古希腊时代的圣者的思考。后者是资本主义文明初期一位思想家对未来的憧憬和对现实的批判。

《乌托邦》全书分为两卷，第一卷以批判为特色，第二卷则全然理想的形象描述。从作者的创作意图看，自然第二卷是他的主脑。

《乌托邦》中的理想生活，大约有如下种种：

《乌托邦》最为看重城市，未讲其他，先谈城市，虽然他的理想之一，是要求人人都能重视农业生产。讲理想先讲城市，正是资本主义文明的品性。讲城市先讲环境，则是莫尔先生的特色。他一是强调城市环境应该不受污染，二是强调城市功能应能抵御自然灾害。讲城市的一节，共有 10 个段落，其中谈到防止污染的就两段，谈到防止灾害的又有两段，而且十分重视美化，书中写道：“乌托邦人酷爱自己的花园，园中种有葡萄、各种果树及花花草草，栽培得法，郁郁葱葱，果实之多及可口确为生平第一次见到。他们搞好花园的热忱，由于从中得到享乐以及各街区于此争奇斗胜而不断受到鼓励。一见而知，花园是对全城人民最富于实惠及娱乐性的事物。这个城的建立者所最爱护的似乎也是花园。”

《托马斯·莫尔传》，商务印书馆 1984 年版，第 39 页。

莫尔：《乌托邦》，商务印书馆 1982 年版，第 53 页。

看来，莫尔的环境保护意识，确实有些超前。

《乌托邦》论述的一个重点，是关于社会的管理方式。自然，莫尔也是主张集权的。他心目中的总督管理，应该采取终身制。这是因为，在莫尔的时代，首先需要建成一些强大的国家，这一点，在当时有远见的政治思想家中恐怕也是一种共识。而他的独到之处在于对选举制的推崇。在他看来，非经选举，任何一级的行政官员都不能产生，而且如不称职，还可撤换。他认为，作为最高统治者的皇帝，应由贤人担任，而最好的贤人莫过于柏拉图式的哲学王。换句话说，唯有哲学家皇帝才是最好的皇帝。

他主张法制，但认为法律应该删繁就简，使人人明白，人人记得，且人人都能用法律来保护人民的利益和民主权利。

《乌托邦》的经济思想，则坚决认为公有制才是真正合理的所有制形式。

《乌托邦》中没有个人财产，或者说，凡个人财产亦是集体财产，反之，也是一样。他说：“在别的国家，人们固然谈说公共福利，但所奔走打算的只是私人的利益。在乌托邦，私有财产不存在，人们就认真关心公事。”“因此只要公仓装满粮食，就决无人怀疑任何私人会感到什么缺乏。原因是，这儿对物资分配十分慷慨。这里看不到穷人和乞丐。每人一无所有，而又每人富裕。”“当人们毫无忧虑，快乐而安静地生活，不为吃饭问题操心，不因妻子有所需索的吵闹而烦恼，不怕男孩贫困，不愁女孩没有妆奁，而是对于自己以及家中的妻、儿、孙、曾孙、玄孙，以及绵绵不绝的无穷尽后代的生活和幸福都感到放心，那么，还有什么对他们来说是更大的财富呢？”

因为没有私有制，所以人人需要劳动，而且人人以劳动为荣。

《乌托邦》的消费观念，首先强调的是满足人的健康需要，而不主张奢华，更不喜爱金钱。公有制原不需要金钱。所以在“乌托邦”，金子、银子没有特殊地位，不过数量稀少而已。而那些披金挂银、满身珠光宝气的人，在“乌托邦”人的心目中，不过是些丑角罢了。

《乌托邦》重视家庭和婚姻，在这方面，莫尔有许多奇异大胆和充满浪漫风格的描述。他认为家庭是社会组织的基础，婚姻的目的主要是为社会生产健壮而又训练有素的后代。因此，婚姻既不完全是个人的事件，又是最神圣和最重要的关系之一。他讲到选择配偶时，说了这样一段惊世骇俗的话：

“在选择配偶时，乌托邦人严肃不苟地遵守在我们看来是愚笨而极端可笑的习惯。女方不管是处女抑或孀妇，须赤身露体，由一位德高望重已婚老妇人带到求婚男子面前亮相。同样，男方也一丝不挂，由一位小心谨慎的男子陪伴来到女方面前。我非笑这样的风俗，斥为愚蠢。乌托邦人却对所有其他国家的极端愚蠢表示惊异。试看人们买一匹花钱本不太多的小马，尚且非常慎重，尽管这匹马差不多是光着身子，尚且不肯付值，除非摘下它的鞍子，取下全副挽具，唯恐下面隐藏着什么烂疮。可是在今后一生苦乐所系的选择妻子这件事上，他们却掉以轻心，对女方的全部评价只根据几乎是一手之宽的那部分，即露出的面庞，而身体其余部分全裹在衣服里，这样，和她结成伴侣，如果日后发现什么不满意之处，就很难以融洽地生活下去。”

莫尔：《乌托邦》，商务印书馆 1982 年版，第 115 页。

同上。

同上。

莫尔：《乌托邦》，商务印书馆 1982 年版，第 88 页。

这方法不免有些粗鲁不合古礼，尤其关于和牲畜相比的那几句，更令绅士淑女难以忍受。但假使我们从形式和从内容上去理解之，则却颇有些现代人主张的婚前检查的味道。

《乌托邦》人重视福利，重视教育，重视健康，重视幸福，他们对于教育、医疗等方面的问题都有很独特而精采的论述。其对于不治之症的医疗处理方式，甚至颇有些近似现代人主张的“安乐死”。莫尔写道：“对患不治之症的病者，他们给以安慰，促膝交谈，力图减轻其痛苦。如果某一病症不但无从治好，而且痛苦缠绵，那么，教士和官长都来劝告病人，他现在既已不能履行人生的任何义务，拖累自己，烦扰别人，是早就应该死去而活过了期限的，所以他应决心不让这种瘟病拖下去，不要在死亡前犹豫，生命对他只是折磨，而应该怀着热切的希望，从苦难的今生求得解脱，如同逃出监禁和拷刑一般。或者他也可以自愿地容许别人解脱他。在这样的道路上他有所行动将是明智的，因为他的死不是断送了享受，而是结束掉痛苦。并且他这样行动将是服从教士的忠告，而教士是上帝意志的解释者，所以那是虔诚圣洁的行动。”

虽然是引导死亡的，但那语气，给人的印象，却有些诙谐甚至幽默似的。

看起来，空想并非完全没有实用价值，也许今日没有，说不定300年后，就又有了。为着将来子孙后代的幸福，纵然有些似乎千奇百怪的幻想，也总比僵化死板、墨守成规的好。

“乌托邦”人重视道德，以为道德的快乐才是真正的快乐。

“乌托邦”人反对战争，认为参加战争只是迫不得已的行为。莫尔说：“战争是唯一适宜于野兽的活动，然而任何一种野兽都不像人那样频繁地进行战争。”

莫尔是英国玫瑰战争时代的一代人，他对战争的憎恶，信有由矣。

《乌托邦》中一个特别值得说明的方面，是莫尔的宗教观。他在这书中表达的宗教思想和他后期与路德的论战比较起来，仿佛他本人还有些退步似的。

《乌托邦》中的宗教信仰的基本点，在于信仰宽容。宗教宽容实际上是英国文化的一个优良传统。莫尔之后，这个传统一直未曾断绝，到了洛克时代，更以精细严谨的理论方式发达起来。莫尔的观点是：“在乌托邦，大家的信仰不相同。然而信仰的表现形式虽分歧不一，可以说条条道路通到一个目标，即崇拜神格。因此，教堂内所见所闻都显得与普遍的一切信仰不矛盾。任何教派如有其自己仪式，可在每人家中举行。所以教堂中没有神像，个人可自由去体会神的形象，不管他喜欢那一种最虔敬的方式。乌托邦人称呼神为‘密特拉’，别无其他特殊名称。他们一致认为，可以用这个名称体现神威的性质，不管这一性质是什么。所用的祈祷文则是每个人都可以念，不致于和自己的信仰有抵触。”

看了《乌托邦》和莫尔的人生经历，我们可以知道，莫尔是一个具有丰富人文思想的博学多才而又绅士色彩浓重的大思想家。他一生憎恶丑陋，推崇良善；反对欺诈，主张宽容；反对战争，爱好和平；反对动乱，渴盼安定。

莫尔：《乌托邦》，商务印书馆1982年版，第87页。

同上书，第94页。

莫尔：《乌托邦》，商务印书馆1982年版，第112页。

因此，他作为新兴资本主义文明的思想家，对当时社会所存在的剥削、欺诈和不平等现象，确是深恶痛绝的。在《乌托邦》第一卷，他对种种此类现象都作了深刻尖锐的讽刺和批判。特别是他那有名的“羊吃人”的论点，更是得到后世许多著名思想家的赞赏和肯定。

值得特别强调的一点是，莫尔及其《乌托邦》现象，给后人一种深刻的启示，即任何文明的建成，都需要批评和批判。其实《乌托邦》的理想并不合资本主义的实际，但如果没有《乌托邦》式的著作，资本主义文明又显得不完整。批评也是一种独特的共鸣声响，在这个意义上讲，拒绝批评即拒绝文明。

正如库萨的尼古拉是德国近代哲学的最好先驱人物，莫尔的风格也十分合乎英国人的民族传统文化。他的平和如绅士般的战斗精神，希望安定渴求进步的文明要求，颇合英国历史发展的特殊轨迹。他的这种风格，在其后的英国历史上，将不断得以重演与充实。

莫尔是西方近代思想史上空想社会主义的鼻祖，可以告慰他在天之灵的是：虽百年之后，他的这一派思想，犹不乏后继之人。

4. 康帕内拉

西方近代乌托邦思想是一种思潮，而不是一人一派之事，甚至不是一国一地之事。自莫尔的《乌托邦》问世之后，在好几个欧洲国家，陆续有一些后继者出现，其中颇有几本富于历史价值的空想名作。如本节即要介绍的意大利人康帕内拉的《太阳城》，德意志人安德里亚的《基督城》，以及比他们更晚些的英国大名家培根的《新大西岛》和哈林顿的《大洋国》等。由此可以知道乌托邦思想在西方近代思想史上不但源远流长，而且有很强的影响力和传播力。因为它能够远播四方，同一题材的书籍才会屡屡出现，因为作为受体的读者群大，它才能超越国度，远播四方。如果联想到 18、19 世纪出现的空想社会主义大思潮，就更可以理解乌托邦思想在欧洲的特殊地位与作用。

乌托邦思想的出现，实际上是人们不满现实，但又不满历史的一种特殊条件下的特殊产物。他们因为对现实不满才幻想有更好的社会理想出现。但他们不是复古主义者，他们既不满现实，更不满历史，因此，他们的办法是拒绝向后看，只要向前看。他们对现实生活中的某些新的事物是喜欢的，但这些新事物还不能满足他们。他们的要求更高，胃口更大，他们希望有更美好的东西出现在人类面前，于是便展开空想的翅膀，去营造一个又一个的“乌托邦”。

他们不满现实，但他们又是现实生活的组成部分。他们常常站在现实的挑剔者和批判者的角度发表意见。但从历史的宏观去看，他们其实也是现实文化的一部分，而且是其中相当积极的一部分。以此观之，批判即是建设，反对也是补充。唯其有了各种各样的批评和补充，文艺复兴时代的思想文化才来得更完美和丰富。

这里主要介绍康帕内拉。

康帕内拉（1568—1639 年），他在年龄上比莫尔整整小了 90 岁，在思想上也可以说是莫尔的学生。特别是他的乌托邦思想，在大的方面，和莫尔没有多少质的差异。单就这点而论，可以说康帕内拉就是 16 世纪意大利的莫

尔，而《太阳城》也就是16世纪意大利人心目中的《乌托邦》。

康帕内拉其人也与莫尔有许多相似之处。

首先，两个人都很博学，而且多才。莫尔既是思想家，又精通法学，熟悉史学、数学、天文学，更是一位有才能的律师和颇有特色的政治人物。康帕内拉同样博学，同样多才，他的著作也很多，而且同样既是一位文章高手，也是一位颇具特色的诗人。他的14行诗，也如同莫尔的政治讽刺诗一样，既有个性，又有内容。

其次，两个人都有坚定的信念和同样坚韧不拔的个性。莫尔的结局是悲惨的，但他能身处逆境而不惊，面对死亡而不惧，即使面对小人的诬告与伪证，依然故我，镇定如常，大有中国古哲人所谓“卒然临之而不惊，无故加之而不怒”的贤者之风。康帕内拉的一生境遇更是风波迭起，百味皆尝。但他非但能以超人的毅力去面对这一切，而且还以超然若归的精神进行自己的创作。如此这般，两个人都可称为人中豪杰。

再次，两个人都有丰富的阅历和超凡的想象力。乌托邦式的思想家，没有想象力不成，没有阅历更不行。他们二人的经历都不平凡。他们固然都是饱学之士，却能接触社会，关心现实，对政治生活一往情深，对社会生活中的重大事件绝不置身局外。他们的主张并非总是正确，甚至常有偏颇，但他们的态度从来都是严肃庄重、认真负责的。

最后，两个人都有嫉恶如仇的性格。他们对现实中的不平现象无论如何不能容忍。虽不必路遇不平拔刀相助，但既见不平，总有一股不吐不快的风格在。莫尔作律师做得很有声誉，就是因为他敢为事主鸣不平；他作议员做得有声有色，就因为他敢于反驳国王的错误主张。康帕内拉也是如此。虽然他的《太阳城》中的批判色彩不如《乌托邦》表现得尖锐、浓烈，但他的14行诗中，同样表现出与之相似的风格与精神。他有一首《论宇宙间重大罪恶的根源》，写得很有特点：

“我降生是为了击破恶习：
诡辩、伪善、残暴行为，
我珍视菲米斯的坚贞、
能力、智慧和爱情——她的教训。
哲学家的发现具有最高的效用，
它谦虚地教人以真理——
这是医治三重谎言和极大罪恶的灵药，
它会令那令人遭受痛苦的世界失掉力气。
倒毙、饥饿、战争、敌人的阴谋、
淫荡、冤案、奢侈、任性——
在那三种道德沦丧的恶习面前就显得没有什么了不起。
而自私自利却是主要的罪恶根源，
它是以无知作为丰富的养料。
我到世界上来就是为了击溃无知的。”
康帕内拉与莫尔相比，也有不少相异之处。

第一，两个人的行为方式和知行倾向有别。前面说过，莫尔是主张宗教团结与社会安定的。他尽管对现实生活中的种种丑恶现象十分痛恶，但他不同意用武力去解决这些问题。在改革的动荡与保守的安定之间，他宁愿选择安定。虽然他在与对手的论辩时，气势凌利，语言刻薄，以至态度粗鲁有伤

风雅，但在行动方面，他却是一个喜欢稳妥远胜于喜欢变革的人。他是一位思想的巨人，却不是一位行动的巨人。康帕内拉则不同，他不但有丰富的思想，而且有大胆的行为，当他认定起义是必要的行为时，他宁可放下一切思想，一心去为起义服务。

第二，莫尔的《乌托邦》思想中更多民主精神、宗教意识，而康帕内拉的思想中更富于哲学与泛神论色彩。在两个人的乌托邦思想的后面，莫尔更多地关注社会现实与未来的政体，而康帕内拉的思想深处，却有比较复杂的哲学与神学背景。

莫尔年轻时，也有过几年修道院的生活经历，但他能把这种生活经历纳入他的人文主义思想体系中去，换句话说，他在西方宗教传统与人文主义思想间找到一种平衡，并且把这种平衡寄托到他的乌托邦梦想中去。他注重人文，但不伤宗教。据说他离开修道院以后，还在相当长的一段时间内，穿着通常在修道院中才穿的粗线织成的内衣。

康帕内拉本人即是一位僧侣，但他偏有许多异端思想。他身为僧侣，却对哥白尼、伽里略的天文学思想极为同情。虽然他的天文学知识不足以支撑他的这种情绪，但这并不妨碍他宣布自己对哥白尼学说的认同和倾心。他同时又是一位自然神论者，而这一点同样与基督教原则大相径庭。在他看来，“宇宙是把无穷的智慧和纳入自己固有的思维的一本书”。而且在他心目中，宇宙和世间万物皆有灵性，宇宙乃是一个具有一切存在物特性的有生命的东西。他对于太阳更是情有独钟，唯其如此，他才把自己的代表作命名为《太阳城》。他完全可以称得上是一位太阳神的崇拜者，而这与一神论的基督教义真是水火难容。此外，他还是一位星相学家，他对星相学的热忱，常常超过他对宗教的敬重。而无论哪种星相学，说到底，也是和基督教义背逆难通的。

严格地说起来，莫尔的思想体系中哲学成份甚少，这大约与他生活的时代有关。而康帕内拉的哲学思维就比较丰富。虽然他的哲学思想有时不免像一个大杂烩，那里面既有新的具有时代风采的哲学观念，也有陈腐守旧的神学观点，以及令人观之生厌的神秘主义内容，但他常常有意无意间便“碰”到许多为他的时代所崇尚的真理。如他认为，要靠感觉经验和感觉来认识世界，并在一定意义上做出了“我思故我在”式的哲学猜想。很显然，他的这种以感觉和经验为前提的认识论思想和 17 世纪的英国经验主义哲学确有某些相似之处，而他的理性主义式的思考方式，又与后来的笛卡尔哲学有些许不谋而合的地方。

第三，虽然康帕内拉的《太阳城》和莫尔的《乌托邦》在写法甚至内容上都颇为相似，但二人的文笔与文风又有明显差别。比较而言，莫尔的文笔十分漂亮，他的《乌托邦》是一部很有文学品味的著作。康帕内拉的文笔则比较枯涩乏味，但他文章的组织方式和观点却往往更其清楚明了，虽不如前者富于魅力却较前者更宜把握。

造成莫尔与康帕内拉之区别的原因很多，要而言之，无非个人与环境两大文化原因。在环境原因方面，因为莫尔生活的都铎王朝和康帕内拉生活的

《太阳城》，商务印书馆 1982 年版，第 90 页。

同上。

同上。

意大利有很大区别，都铎王朝是一个已经比较强盛而且正在走向新的强盛的国家。作为其国民与重臣的莫尔自然不希望他的祖国出现动荡，而是希望它在保持稳定的条件下变得更其强大与美好。恰恰是这种主张成为近代英国的文化传统。康帕内拉生活的意大利，彼时正处在西班牙人的统治之下。反抗异族统治，必然成为本民族的首要任务。康帕内拉作为一名同样有政治热情与远见的学者，在民族大义面前，自是民族第一，学业第二。对于采取行动，那怕是激烈的起义行为也在所不惜。而他的这种作风，也和近代意大利的文化传统有某种内在联系。

就他们自身的情况看，莫尔一生中虽然也曾遭受几次挫折，但他的生活和社会经历，在总体上还是顺利的，他在本国乃至整个西欧都有很高的威望。虽然他死得很惨，但这多少有些偶然的因素在内，何况历史上的政治人物，常不能以个人结局好坏论英雄。所谓谁笑到最后，谁笑得最好云云，应该包括死亡后的哀乐在内。康帕内拉则不同，他一生中单被关在监狱的时间就有27年之久。在统治者眼里，他不过是一个不知悔改的囚徒。虽然他生性达观，但看他一生经历，他遭受的磨难超过他的大名鼎鼎的前辈许多。

因为康帕内拉有如此长的监狱生活，他的履历反而相对简单。

康帕内拉原名吉奥凡·佗米尼哥·康帕内拉，出家为僧侣后，更名托马斯·康帕内拉——与托马斯·莫尔更相似了。他出生于意大利东部卡拉布里亚区所属的斯坚亚诺村。当时该区正处在西班牙人的统治之下。

康帕内拉聪慧早熟，13岁时已表现出某种创作天才。但他很早就接受教会教育，15岁入修道院学习。但这不合他父亲的本意，他父亲原本希望自己的儿子能攻读法律的。

康帕内拉在修道院主要是研究哲学和神学，他研究的主要对象，是中世纪经院哲学的两位代表人物阿尔贝特和托马斯·阿奎那。虽然他成名之后多次对修道院的学习表示不满，但在校期间，他却是一个好学生。从他后来的著作看，他的人文色彩不如莫尔浓重，但在神学哲学的涵养方面，却有比较扎实的功底。然而，他真正景仰的哲学家，既不是托马斯·阿奎那，也不是亚里士多德学说，而是与他同时代的哲学家特列佐。特列佐并非哲学史上的著名人物，但他带有某种异端色彩。而正是这位特列佐，却成为康帕内拉走向成熟的一个启蒙人。

特列佐使康帕内拉着迷，但他并非前者的信徒。比如特列佐是不相信占星术的，康帕内拉却对占星术着迷。例如二者皆为异端，特列佐也不过小异端而已。1591年，康帕内拉还写了一本有关占星术的著作。如此看来，康帕内拉既非中世纪哲学的追随者，也非特列佐哲学的真正知音。他有自己的风格，他要走自己的路。他学术视野开阔，求知欲望强烈，读的书又多又杂，而且为着看到更多的书，甚至会犯教规，他也在所不惜。为了研究，他也曾不经教皇准许就擅自使用修道院中的藏书，这在当时无疑已是很大的事件。但他照样我行我素，并不想危险已在眼前。后来真的有人告了密，他也因此遭到逮捕。好在这次逮捕并未受更大的折磨，很快便恢复了自由。

此后，他曾到佛罗伦萨、波伦亚、威尼斯和帕多瓦等地旅游。一边游历，一边继续他的研究。这期间，他又两次被控告，幸而未酿成大祸。但看他当时的思想，他其实绝不是教会组织的真的反对者。从他当时写的两本主要著作《论基督教的君主国》和《论教会执政》看，他的基本观点倒是反对宗教改革。他主张教皇应该把全体基督徒统一在他的旗帜下，教皇不仅是教会的

首脑，而且也应当是国家的首脑。这思想与时代的要求自是格格不入，但他并非曲意奉迎，他的这种主张也有特殊的历史背景。因为他的祖国正处在西班牙的统治之下，大约他希望以教皇的权力取代异族的统治权力也未可知。无论如何，他稍后写的《告意大利公爵书》，就把这个观点明朗化也系统化了。

1597年，他离开罗马，辗转回到故乡。在家乡，他使用种种手段继续他推翻西班牙统治的事业。他此时的理论，既有教皇统一论，也有占星术思想，但其主要倾向都是爱国主义的。他之所以被后来人称为伟大的爱国者，其原因在此。1599年，他和他的同盟者决定在当年的9月10日举行起义，然而出了告密者，他不幸被捕，从此开始了他27年的监狱生活。

康帕内拉入狱27年，坐过50处监狱，受过7次残酷的刑讯。据他自己说，有一次刑讯长达40个小时，但他始终不肯屈服。而且他有双重罪名，既是西班牙的政治犯，又是教会的密传邪说犯。双重罪犯，罪名虽重，却又救了他一命。因为他既是教会要犯，西班牙人反而不能擅自杀他。

康帕内拉坐牢的时间是漫长的，但他的人生态度是达观的。他不但不曾屈服于他的审判者，而且一有可能就开始他的创作。他的最主要的著作，包括《太阳城》在内，都写于监狱。教会监狱最是暗无天日的地方，康帕内拉的书却以《太阳城》命名，虽有占星术的因素在内，抑或别有感慨寓于其中。

入狱期间，另一件值得大书一笔的事情，就是他结识了路德派教徒托庇亚斯·阿达密。他们两位在对哥白尼、伽里略学说的研究中，找到共同语言。康帕内拉并不是一位好的自然科学家，却是一位极有勇气和正义心的泛神论思想家。他接触了哥白尼和伽里略，就敢于为哥白尼、伽里略的学说仗义执言——虽然他并不曾真正弄懂他们。后来他还写了一篇题为《捍卫伽里略》的论文，真情可奖，正气可嘉。

但直到1626年，他才在教皇乌尔朋八世的干预下获得发表著作的权利。这位教皇之所以这样做，一是因为他和西班牙政府有深刻的矛盾，其次也因为他是一个占星术的爱好者。康帕内拉的著作中，占星术无疑属于糟粕，但他却因此而得福，可知彼时的教会是不可救药了。后来在他写完《人如何能避免星辰所预示的命运》之后，他本人也得到释放。

但教会对他的迫害远未结束。1629年他的对头未经他同意就出版了他的《占星术》，随后又据此对他进行控告，说他宣传迷信和不服从教会。此后不久，教会又开始了对伽里略的宗教裁判，而康帕内拉再次显露英雄本色，他不顾风险，又一次为伽里略辩护。他的这一作法，无疑使本来已经很危险的处境变得更其危险。随后又有人控告他企图再次谋反。在这样的情势下，他被逼无奈，只好逃离祖国，去了法国。此后一直居住法国，过着贫困的生活，直到1639年5月21日，在法国逝世。

《太阳城》与《乌托邦》相比，大同而小异，同多而异少。其基本思路与总体构想方面，两个人的区别不大：同样主张公有制，同样主张君主权力，同样主张君主应由哲学家或神学家担任，同样主张对社会财产的公共分配，同样反对一切不平等待遇，同样坚持法律应简约明确，同样重视教育，同样注重人民的幸福和福利。凡此种种，可以知道《太阳城》是受了《乌托邦》极大影响和启发的，对此，康帕内拉本人也毫不忌讳。或许可以这样说，没

有《太阳城》，《乌托邦》也已经完成了那个时代赋予空想主义思想家的历史使命；有了《太阳城》，则这使命无疑将完成得更出色，其影响也更深远广大。但是，两个人的乌托邦思想中，也有一些不很相同的地方，甚至很不相同的地方。有的地方，康帕内拉比之他的前辈大师有所后退，另些方面，他又有自己的发展和独特贡献。

康帕内拉最不能与他的前辈相提并论的地方，是他为之终生着迷的星相说。星相之学，古已有之，但在他那个时代，已经退出或大半退出历史舞台了。至少聪慧博学如康帕内拉者，不应对星相说再如此痴迷。而且，他居然能把经验主义式的感觉哲学、伽里略式的自然科学与充满神秘气息的星相学掺和在了一起，况且并不自觉其矛盾，还要左右逢源，振振有辞，这件事本身就有点滑稽——尽管康氏本人并不感到滑稽，且还一脸的庄重与严肃。

星相说贯穿《太阳城》首尾，所叙内容，其实与《太阳城》的主旨无甚干系。而且依今天的读者看来，这些花去康氏许多脑汁的星相观念，不过是些胡言乱语。比如在《太阳城》中译本第 55 页，航海家又兴致勃勃地谈论起星相术的伟大作用来了。作者写道：“在我们这个时代所作的重大事件要比全世界四千年所作的还多；这一百年来所出版的书籍，比五千年来所出版的还多；他们也谈到惊人的发明，即印刷术，前膛火枪和磁石的运用，他们认为这是全世界居民将联合成统一的教徒群众的具有重大意义的征兆和手段。他们又说，这些伟大的发现是在巨蟹座的三角形中的大合的时候，在水星通过天蝎座进入拱点时并在月亮和火星的影响下才完成的；这时月亮和火星能在这个三角形中促使我们发现新的航海术，建立新的王国和发明新的武器。”更为奇异诡谲的是，因为“巨蟹座是月亮和金星的阴性标志”，“阴性的因素在天上起了很好的作用，所以一些不大坚定的人开始统治他们。从这里就容易明白，为什么在这个时代妇女们开始掌权。例如，在努比亚和蒙诺波塔巴之间出现了新的女骑士，欧洲人中做了女王的有：土耳其的俄罗斯女人，波兰的波娜，匈牙利的玛利亚，英国的伊丽莎白，法国的喀德林，托斯卡纳的比扬卡，比利时的马加丽特，苏格兰的玛利亚和在发现新大陆时代的西班牙的伊萨塔拉”。

这可是太奇妙了，比世界真奇妙更奇妙 10000 倍，然而，没什么价值。

《太阳城》的独特价值，在于它在继承《乌托邦》的基础上，又有几点自己的创造。这些创造或已被验证，或并无征候，但其空想品质，一样可钦。

第一，新的劳动观。康帕内拉是西方近代史上第一个提出劳动光荣的思想家。他对劳动有一种全新的见解。他既不以功利主义态度理解劳动，也不以民主主义观点理解劳动。他对劳动给予伦理道德方面的新理解，即认为劳动乃是一则非常荣誉的行为。不但如此，他还认为“劳动强度最大的工作，例如金工与建筑工，在他们当中是最受称颂的”。这观点虽然不无偏颇而且后来也曾几度流行，但在他那个时代，无疑是一种非常新颖的提法，又是一种非常大胆的创见。

不仅如此，他还有另一个创见，即认为任何一种工作都是服务，而“任

《太阳城》，商务印书馆 1982 年版，第 56 页。

同上。

《乌托邦思想史》，商务印书馆 1990 年版，第 157 页。

何一种服务都称为学习”。他就此有一段非常生动且带点调侃意味的议论。他说：“一个人两只脚走路，用屁股出恭，用眼睛看东西和用舌头说话，都同样受人尊敬；因为需要用眼睛来分泌眼泪，用舌头来分泌唾沫，也和需要用屁股出恭是一样的。所以，每个人无论分配他做什么工作，都能把它看作是最光荣的任务去完成。”

唯其如此，他才坚决反对使用仆人。他认为，“使用仆人的结果使人养成腐化的习惯”，而像太阳城里这样充满灿烂阳光的地方，肯定“是没有仆人的”。

因为他认定劳动光荣，而且人人都应该和必须劳动，所以他对太阳城人的劳动方式，也就顺理成章予以新的设计。太阳城人，每天工作时间很短，由于人人参加劳动，因而人人皆有娱乐，劳动不但不会成为负担，尤其不会影响人的全面发展。他的办法是：“一切公职、艺术工作、劳动和工作，都是分配给大家来承担的，而且每人每天只做不超过四小时的工作；其余的时间都用来愉快地研究各种科学、开座谈会、阅读、讲故事、写信、散步以及从事发展脑力和体力的活动，而且大家都乐意从事这一切活动。”

这么短的劳动时间，现在发达国家怕还没真正做到哩！这么丰富的生活安排，也真不比如今的国家差多少。看起来，《太阳城》中的劳动观念，在当时固然只是一种对未来的憧憬与幻想，但我们不能不承认他的超前价值。

第二，家庭婚姻观。《太阳城》不同于《乌托邦》的第二个方面，是他的家庭婚姻观。莫尔其实重视家庭，虽然他不能如现代人一样认为婚姻完全是属于个人的事情。他对婚姻家庭自有一套独特的想法，其要点是，生育的子女必须健壮，所以婚姻的双方也必须健壮才行，否则——只能友谊，不准结婚。

康帕内拉比莫尔走得更远。如果说，莫尔重视婚姻，是因为他认为婚姻是社会组织的基础，所以为了社会的健康发展，这个基础也一定要健康和文明。那么，康帕内拉比莫尔的观点更极端，康帕内拉的公有制是彻头彻尾的，他不但认为只有健康的男女才有生育权力，而且干脆就决定为太阳城里的人们取消了婚姻。如果说，人类为着繁衍而必须婚姻的话，那么，这种婚姻也只能是“公妻制”的。

康帕内拉的这种“公妻制”模式，不但对男女双方均有严格的年龄、健康等方面的要求，其具体方式，尤其令人惊异不已。他说：“在古雅典式的体育学校上课时，所有男人和女人都要按古代斯巴达人的风俗把衣服脱光。这样，领导人就能够根据他们体格的情况，来确定哪个男人更适合同哪个女人性交；他们只需很洁净地洗过一次澡后，就可以每三夜进行一次性交。体格匀称和美貌的女子，只同体格匀称和健壮的男子结合；肥胖的男子与消瘦的女子结合，消瘦的男子与肥胖的女子结合，为的是使他们能得到有益的平衡。”

同理，对孩子的教育也十分重视，其教育方式同样颇为特别：

《太阳城》，商务印书馆 1982 年版，第 23 页。

同上。

同上。

同上。

同上书，第 24 页。

“断乳后，小孩便按性别交给男首长或女首长抚养。于是他们就和其他儿童在一起轻松地学习字母，看图，赛跑，游戏和角力；并根据画图认识历史和各种语言。他们穿着漂亮的花衣服。到了7岁就开始学习自然科学，然后学习其他的科学，接着，根据首长的鉴定，再学某一门手艺。天分比较差的儿童被送到乡下去，但其中知识比较发展的，又可以接回城市。在同一个时日同一个星座照临出生的儿童，他们的天分、性情和面貌大多数是相似的；因此他们总是互助互爱，而使这个国家呈现一片和谐的景象。”

对康帕内拉的“公妻制”思想，有些思想史书，不免要痛加指斥，以为是腐朽不堪救药的内容。其实婚姻原本属于历史现象，它既非自古而然，也不会永远如是。硬以昨天的文明来看待今天的文明，难免会感叹世风不古，而硬是以今天的文明去判定明天的文明同样大可不必。康帕内拉的方式，只是一种乌托邦式的畅想，聊备一说，有何不可。况且他在谈到诸如性之类的话题时，态度绝对严肃。假如我们这些500年后的人们非用色情的观点去看待这位先贤，那就不是被批评者有错而是批评者本身有些不正常了。

总体看来，康帕内拉是一个颇有些矛盾的人物，但他的主导发展方向是好的。尽管他倾心星相术，尽管他的思想在发展成熟的过程中，有时不免左右摇摆，道心难定，尽管他的人文追求和对民主制的理解甚至低于莫尔的水平，但他依然不失为一位杰出的人物。在《太阳城》一书的结尾处，他以自己特有的方式讲了一个“自作主张”的观点。不错，他本人就是一位敢于自作主张的人士。他说：太阳城的人们，“已经无可争辩地证明了一个人是可以自作主张的。因为据他们说：既然有一位他们很尊敬的哲学家，尽管受敌人最残酷的刑讯达四十小时之久，但由于始终坚持沉默而没有说出敌人要他承认的半个字；所以，那些从远方缓慢地起作用的星辰，并不能迫使我们违反我们的决定。”

实在说，正是这个执着如怨鬼，敢于向着一切权威挑战，敢于自作主张的康帕内拉，才更其令人喜欢。

康帕内拉之后，还有安德里亚的《基督城》，哈林顿的《大洋国》和培根的《新大西岛》。但无论那一种著作，不论是鼎鼎大名的培根的《新大西岛》也好，还是悄然而至的《基督城》也好，还是别具一格的《大洋国》也好，他们都远不如《乌托邦》和《太阳城》来得名声响亮，影响巨大。直到18、19世纪空想社会主义的几位杰出代表出来，这种情况才发生变化。此无他，因为近代史上的乌托邦思想，整体上已被莫尔和康帕内拉阐述已尽，人类尽管可能产生1000个莫尔，10000个康帕内拉，但作为代表人物，有这样杰出的两位也就够了。风流人物，何需许多？

5. 马基雅维利

马基雅维利是一位影响深远的政治哲学家，是文艺复兴时代的一位奇才，是一位很有才能的国务活动家，也是一位大作家。他的两部主要著作《君王论》和《佛罗伦萨史》，都是西方文化史上重要的历史文献，其影响远远超过了他生活的国度和时代。

《太阳城》，商务印书馆1982年版，第20页。

《太阳城》，商务印书馆1982年版，第58页。

马基雅维利又是一位具有独特品位的思想家，和他同时代的思想家相比，他与宗教改革家不同，他虽然生在意大利，但对宗教问题不感兴趣，这和当时佛罗伦萨的具体人文环境有某种关系，也和他本人的远见卓识有关。他不是如同马丁·路德一样改革宗教，而是将宗教问题淡化，或者换句话说，把久已神化了的宗教降低到世俗水平。这是他的独特风格，也是他的一个创造。他和库萨的尼古拉也不同，他没有尼古拉那样高超深刻的抽象思维能力，而他的职业和他的研究领域似乎也不需要甚至拒绝这么抽象的思维方式。他也不重视思辩体系的建立，他要讲的问题，都是明白无误，脚踏实地，都是人人可见却又不见得人人可以有高见的社会现实问题。他同时也是一位研究历史的专家，对各类古典文献尤其熟悉，谈到种种西方历代的统治和管理经验，如数家珍，信手拈来，皆成妙见。他的一切研究都与政治有关，他不喜欢抽象，也不喜绕圈子或者以含蓄的风格表达他的意愿。但这不证明他浅薄，而证明他是一位富于政治阅历和社会直觉的人士。在政治哲学方面，他是文艺复兴时期卓而不群的代表人物。他又不同于空想思想家，他最反对的就是空想。空想思想家总是不满现实，既不满现实，便对未来寄予厚望，于是发挥想象，抒发情致，把自己对未来的美好憧憬化作形象的生活蓝图。他们是充满浪漫气息的一代学人，又是以特种方法面对现实的一代思想大家。马基雅维利则不同，虽然他对现实也有不满，但不满是为了使现实变得更好些。他并非没有远大理想，但他更关心的还是眼前的问题。但又不是只注重细枝末节，从而显得目光短浅，而是着眼全局，高屋建瓴，大家风范，即事而发。这正是托马斯·莫尔只能成为空想思想家，而不能成为政治哲学家的原由所在，也是马基雅维利所以成为马基雅维利的内在根据。

马基雅维利对科学问题关注不多，但不能由此证明他不是一位博学者。他不仅博学，而且多才。他既是政论高手，又是史学巨匠，还能写喜剧和小说。尤其是他的《佛罗伦萨史》，是公认的研究意大利文艺复兴运动的最重要的历史文献之一。因为他有这样的才华和贡献，才有属于他个人的独特的历史地位；也正因为他有这样的才华、贡献和独特的历史地位，才使得他的学说影响久远，而且不乏后人。可以这样说，17世纪之后的西方哲学，几乎都可以在文艺复兴时代找到他们的思想萌芽和源流。反过来讲，文艺复兴时代的思想家也大都令他们感到满意和自豪的思想继承人。托马斯·莫尔如此，库萨的尼古拉如此，马基雅维利自然也是如此。

然而，他和其他文艺复兴时代的杰出思想家相比，却又是一位充满争议的人物，在这一方面，他和别人是不一样的。布鲁诺虽然被火刑烧死，伽里略的学说虽然被教会禁绝，但随着历史的进步，很快都得到社会的承认，而且一成定论，千古不移。马丁·路德的事业和莫尔的文章，生前虽有争议颇多，死后大抵取得共识共见。宗教改革固然是人类历史上的一项大事业，乌托邦思想也在人类思想史上占有光荣的一席之地。唯有马基雅维利，直到今天，他仍然是一个有争议的人。如果将他类比于中国历史上的人物，他最为近似战国时期的韩非和魏晋时代的曹操。对于韩非中国人虽然大贬也曾大捧，对曹操的认识同样歧见迭出，或认为他是中国历史上奸雄的代表，或认为他至少是一个英雄。马基雅维利何尝不是如此。人们——包括与他同时的人物尤其是后来的人们，在他死后460多年的时间里，骂他的人不绝于世，赞他的人也不绝于世，说他是小人的人不绝于世，说他是伟人的人同样不绝于世。但是可以这样讲，就凭他能给后人带来如此长久的争议和批评，他就

是一个极不寻常的人物；而任何一位研究文艺复兴时代的人都不能小觑他，尤其见他的不凡之处。即使仅从哲学思想史这个角度看，各种重要的哲学史书籍，对文艺复兴时代的思想家，常以不同的尺度予以不同选择。例如罗素就不收康帕内拉，也不收布鲁诺。中国的几部有影响的西方哲学史则不收库萨的尼古拉。但对马基雅维利，大家既不曾舍弃他，也不曾忽视他。虽然后人对他争议颇多，但说他是文艺复兴时代的最重要的甚至唯一的政治哲学家，则大致不差。他本人对于自己的历史地位，也是充满信心的。他在《论李维》的序言中，就当仁不让地评价自己说，他开辟了“一条前人从未走过的道路”。信哉，斯言也。

马基雅维利一生仕途曲折，阅历非凡。他的一生，一是与佛罗伦萨的政治风云结下不解之缘，一是与西方政治历史结下难舍之情。这种对政治现实的忠诚和全身心的投入，又刺激了他对政治历史了解的欲望和急切。而对历史了解的急切，又促使他对现实政治给予了更多的关心和更深刻的历史性认识。马基雅维利是给佛罗伦萨政治春天报讯的一只矫健的雨燕。这只燕子不是来自南方，而是来自人类几千年文明历史的幽深之处。

马基雅维利（1469—1527年），生于佛罗伦萨。他父亲是一位律师，家境中常，用罗素先生的话讲是“不穷，也不富”。但那只是到他父亲手里才出现的境况。他祖父时，家境尚属富足，后来中途衰落，才成为平常人家。但是，尽管财富已去，而藏书尽在。由此可知，他所成长的家庭纵然不是书香门第，也是一个知识之家。但也因此，使他在正规学习方面比不过他的一些同代人。他的希腊文不足一论，拉丁文也主要靠自学而成。

马基雅维利的一生仿佛就是为佛罗伦萨的政治准备的。佛罗伦萨在当时世界上，无疑是一座最先进的城市。它不但是意大利文艺复兴的中心，而且是最早进入人类近代文明的先驱性城市。在这座历史名城中，不但产生过但丁、薄伽丘这样伟大的文学家，而且产生了达·芬奇、米开朗基罗这样超凡绝俗、影响空前的伟大艺术家。无论从那个角度看，14、15世纪的佛罗伦萨都是意大利新文明的出发点，也是近代欧洲文明的一座灯塔。马基雅维利生在这样的城市和这样的家庭，无疑是天赐的机缘，也是他得以成才的客观前提。

尤其重要的是，在他成长与生活的时代，正是佛罗伦萨政治生活最为活跃的时期。在其内部，政权更迭，斗争十分激烈；在其外部，这城市又处在法国人与罗马教皇的明争暗斗之中。而且其内在矛盾常常需要外部势力的介入才能解决。这是因为，佛罗伦萨固然有先进的文明，但它毕竟只是一个孤立的都市，而这比它落后的法国与罗马教皇，却有更广阔的领域和更大的势力作后盾。这一切启发了他，造就了他，也给他带来巨大挫折和终生苦恼。

马基雅维利青年时期仕途顺利，春风得意。29岁时，已经出任第二国务厅长官，随后又兼任了共和国执政委员会秘书，其主要职责即负责外交和国务事。他以此身份经常出入意大利以及外国宫廷。1500年出使法国，1503年出使罗马。此期间，他一边进行繁忙的外交事务，一边又把自己的观察写成文章。这些文章大都能针贬时弊，对症下药，显示了他以后成熟文章的总体风格。1507年，神圣罗马帝国准备从法国入侵意大利，他奉命出使法国和瑞士。此后，佛罗伦萨的政治生活一直牵扯在罗马教廷与法国的权势斗争之中。1510年，他再次出使法国，意在劝说法王与教皇讲和，从而也使佛罗伦萨幸免战祸。但法国人此时正处在狂热之中，对他的来访，全然不睬。他只

好空手而归，随即全身心投入到动员佛罗伦萨的武装工作上来。但到 1512 年，神圣罗马兵临佛市，废除了旧的执政官，美第奇家族重新成为执政者，马基雅维利也从此跌入政治生涯的黑暗之中。他因为长期反对美第奇家族，而被投入监狱。虽然最终不曾判罪，毕竟元气大伤。开释之后，已是一贫如洗，只好退居乡间，过着半隐士式的乡居生活。然而，他从来就不是一位可以赋闲的人，且从政之心九死犹生。现在为政不成，便改为攻读和创作，攻读、创作也不离政事。恰恰在这段期间，他写下并出版了他一生中最重要的两部政治著作：《君王论》和《论蒂托·李维的最初十年》。按他的本意，他满想希望这两部书能换来美第奇家族的好感与谅解。为此，他把《君王论》献给执政者，期望得到他的赏识。然而，书入豪门如石沉大海，左等右等，没有得到半点回报。他失望之余，就暂时放下政论，创作了喜剧《曼陀罗花》。直到当时的执政官洛伦佐·美第奇死后，他才得到被重新起用的机会。虽被起用，依然不被重用，他又将自己的卓越才华用到史学著作的撰写方面。1526 年，他的史学名著《佛罗伦萨史》问世。他把它献给教皇，并得到一份赏赐。1526 年，他总算当选为城防委员会秘书，但不久，佛市又摆脱了美第奇家族的统治。而新的执政者，又因为他曾为美第奇家族服务过而对他大不满意。他的一生抱负，终于在这种两面不讨好的尴尬局面下结束，他本人也抑郁成疾，年仅 58 岁便饮恨死去。

我在前面说过，文艺复兴时代的思想家的共同特征，是他们的人文主义特色。不论他们属于那种类型，人文主义追求都是其思想基础和立论主旨。那么，对这时期的思想家，就可以看成这样一种模式，即 1+1 的构成模式。所谓 1+1 的构成模式，即人文主义思想+具体研究专业=文艺复兴时代的思想家。比如托马斯·莫尔即人文主义思想+乌托邦理论=文艺复兴时代的空想主义思想家；伽里略即人文主义思想+科学研究=文艺复兴时代的科学哲学思想家；马丁·路德即人文主义思想+宗教改革=文艺复兴时代的宗教改革思想家。马基雅维利自然也不脱这个公式，他是人文主义思想+政治理论=文艺复兴时代的政治哲学思想家。

根据这个模式，马基雅维利首先是一位人文主义者，然后才是一位政治哲学家。然而，二者又是不能截然分开，不是 $1+1=2$ ，而是 $1+1=\text{大}1$ 。前者之中有后者，后者之中有前者。

马基雅维利作为一名重要的人文主义思想家，他的最主要的特征，是他的政治世俗化观念。政治世俗化观念在东方国家，特别是我们中国这样的东方国家，原不足为奇。但在诸如西方基督教类型的国家，就是一个特别重要的问题。资本主义文明反映在政体上，可以说有两个基本的前提。一个前提是政、教分开，政权世俗化；一个前提是三权分立，权力制衡。而实现权力制衡的前提，则是政、教分开。政、教不分，必然以教代政，而以教代政就无法权力分开，更谈不上权力制衡了。宗教、世俗权力一体化的结果，必然使教会的权威无与伦比，在理论上自然是上帝主宰一切，实际上就是追求教会的一统天下。请问在这样的情况下，怎么能分权？谁敢讲分权？与教会分权，就等于向上帝要权。一个凡夫俗子，竟敢向上帝要权，真真活得腻了，凭此一念，就该捆在火刑柱上烧个七糊八烂——看你还要权不要？

而主张政、教分离的大政治家，虽然不好说就从马基雅维利开始，但至少可以说他是主张政、教分开的主要代表者之一。但他不讲分开，他只讲社会权力的世俗化。而且就是议论社会权力的世俗化，他也不像发表政治宣言

一样的慷慨激昂。他以他特有的方式，偏能把这么一个特别尖锐、特别重大的问题，以极其平和而又有条不紊的方式在理论上予以解决。

马基雅维利藐视教权，但他的藐视方式与意大利以外的欧洲国家不同。或者换句话说，别人不能藐视——如不赞成，只能反对。他却可以藐视，一是因为佛罗伦萨地位确实特殊；二是因为教皇对意大利新兴城邦的控制反而比较疏松，他是身在公衙好修行，以致轻而易举就把教皇的权力和世俗化问题区分开来，客观上也就把教权淡化下去了。他的最著名的政治著作《君王论》，自始至终只谈君王，不论教皇，这并不是仰而敬之，不敢议论，而是弃而不顾，不理不睬。全书 26 章，谈到教皇的地方确实少而又少。即使涉及到一些教权人物，但其本意仍在论述世俗政治的权力与管理，几乎全然与宗教无关。而且他的政治理论也绝不以神学理论作指导，不从《圣经》等神学经典中找根据。这在中世纪几乎是不可思议的，但在他那里仿佛就顺理成章，早该如此。这一点罗素先生也看到了，罗素就此评论说：“马基雅维利从来不在基督教方面或《圣经》方面去给他的政治论据寻找基础。中世纪的作家们有一种关于‘合法’权力的观念，这就是教皇权力与皇帝权力的观念，或者是从二者引伸出来的观念。北欧的作家们，甚至远较晚近的洛克，都曾讨论到伊甸园中所发生的事情，并且以为他们能从那里引伸出证据来，藉以证明某种权力的‘合法’性。马基雅维利却无此种观念。谁在自由竞争中由本身夺取权力，权力就是他的。马氏认为平民的政府比较好，其理由并非来自任何‘权利’观念，而是他见到代表民意的政府比起专制政府来，不那么残忍，不那么肆无忌惮，不那么毫无节操。”由此不难看出，《君王论》是一部真正的世俗性政论专著，也是马基雅维利藐视教权的一个证明。

即使在无法回避教权的特殊条件下，马基雅维利也要想方设法淡化教皇权力。《君王论》中专有《论教会王国》一章，看题目好像是问题，主张世俗政治的马氏为什么还要写这样一个专章呢？罗素先生认为，“此章所论，显然是隐藏了马氏的一部分思想的”。为什么要隐藏一部分思想呢？因为他写这章的目的，“在于讨好美第奇家族”。这话自然也有些道理，但细读原文，却又不尽然。实际上，马基雅维利虽然专门写了“论教会王国”一章，但并不曾改变自己的理论和主张。这一章的开头处，固然也承认教会王国属于“国王中的一类”，但未用三言两语就把这一类王国从他的视野中一笔勾销了。他写道：“这是国王中唯一的一类，他们是拥有了产业而无需防卫，拥有了臣民而无需统治的；他们的国家，虽不防卫，却不会被人夺走；他们的臣民，对于自己之未受统治并不关怀，他们不会想到对国王停止拥戴，亦没有可能这样干。因此，只有这等王国是稳固而幸福的。只因他们之所以能够维持乃由于更为崇高的事业；其高为人类的心智所不及，所以我将不谈它们。”不谈它们，为什么还要写这一章？因为他要下点功夫研究一下这类王国出现的原因。换句话说，虽然这类王国不在研究之列，但因为历史上毕竟存在此类现象，那么我们就讲讲它存在的原因好了。这实际上，仍然是对教会权力的一种藐视。而其研究方法依然是世俗化的——他不是以神学观点看

《君王论》，湖南人民出版社 1987 年版，第 122—123 页。

同上书，第 118 页。

同上书，第 118 页。

同上书，第 47 页。

教权，而是以世俗的眼光去分析它。

从马基雅维利的内心深处去看，与其说他对于教皇的世俗权力极其藐视与予以淡化，倒不如说他对这种权力根本就是反对和憎恶的。这在他的《佛罗伦萨史》一书中表现得尤为鲜明爽利。他认为意大利衰败的原因就在于教皇的统治，并说：“罗马教会既无充分力量统治意大利，又不愿让其他力量去统一。”并且指责与他同时的教皇西克斯图斯四世，说这位教皇的邪恶“可谓前无古人”，说他“并非牧人，而是一只豺狼”，并且以人民的口吻历数他的种种罪恶。总而言之，马基雅维利骨子里是与旧的宗教势力水火难容的，只因为意大利的特殊文化环境，才没有使他成为一名宗教改革家，对此，我们为他惋惜。

马基雅维利作为人文主义思想家的另一典型表现，是他对私有财产神圣性的拥护。这一点，即使在《君王论》这样以研究君王权术的著作中也有不寻常的表现。在他看来，君王从统治者的功利需要出发，尽可以不讲道德，尽可以为着某种目的的实现而颠倒是非，混淆视听。唯有对于他的臣民的个人财产，绝不能任意侵犯，即使他有权去处死一个人，也不能把死者的财产据为己有。他说：“当他不得不处死一个人时，他应该有处人死刑的正当理由与明显的原因；不过最重要的，他必须注意，不要去攫取他人的财产，因为人们轻易忘记他们的父亲之死，却较难忘记他们的遗产之丧失。”不但如此，即使身为君王，花钱也要仔细。如果花的是“他自己及其臣民的财富”，那么，“他一定要俭省”，而且“宁可有一个守财奴之名”，也在所不惜。他认定，“最能使君王为人所恨的，乃是贪婪，是侵夺他子民们的财产，糟蹋他们的妻女——这两件事，他必须要避而不为。当子民们的财产不被侵夺，他们的荣誉不受污辱之时，他们中的大多数会生活得很满足，那时他只要和少数人的野心斗争好了。”对公民财产的保护，是资本主义文明有别于封建文明的根本性标志之一。封建时代，例如中国的封建时代，动不动就要抄家灭门，以财产充公，以妻女为奴。灭门，毁灭的乃是人权；抄家，毁灭的乃是人的财产权。财产权也是人权的一部分。马基雅维利对于人权种种，没有多少议论和自觉，但在他的几乎百无忌讳的政治权术系统中，独对臣民财产给予这般重视，正好说明他确实是一位具有很强烈的人文色彩的政治理论家。

此外，马基雅维利对于迷信之类，尤其嗤之以鼻，对于命运种种，也完全以一个新时代挑战者的身份予以批评。简而言之，就是他不相信命运。他宁可把命运比作一个少女，一个弱者，而他本人则以强者的身份，做这命运的主人。他说：“命运易变，而人的本性（作风）难改。”“据我个人之见，人与其谨慎，毋宁行险，因为命运是一个女人，如果你想要制服她，你就得打她，虐待她；正如我们所见，她宁愿为行险激动者所制，却不愿为行事冷静者所役。因此，命运是永远女人般的，喜爱年青男人，因为后生小子比较

徐大同主编：《西方政治思想史》，天津人民出版社 1985 年版，第 143 页。

《佛罗伦萨史》序，商务印书馆 1982 年版，第 7 页。

同上。

《君王论》，湖南人民出版社 1987 年版，第 72 页。

《君王论》，湖南人民出版社 1987 年版，第 77 页。

同上书，第 109 页。

的不瞻前顾后，比较的猛烈，并且有较大的勇气去指挥她。”

对于命运即女人的比喻，不能苟同。但他反映的蔑视命运的精神，无疑是可钦可佩的。而且我更喜欢他的另一个口号：“依靠你自己”。他认为，如果你不行，那是“因为你不曾自己帮助自己，而只是象一个懦夫一般地受了人家的帮助。唯一可靠的、实际的与长久的防卫之道，就是依靠你自己，依靠你自己的勇敢和才能。”

然而，如前所述，尽管马基雅维利有如是种种表现，他还是一个大有争议的人物，以致一些研究者根本就不承认他是一个人文学者。其中最主要的两个理由，一是他鼓吹非道德的政治行为的合理性，一是他鼓吹专制体制。

鼓吹非道德性的政治行为的合理性，马基雅维利几乎到了登峰造极的地步，而且大言不惭，振振有辞。他的这种鼓吹，在他的《君王论》一书中，差不多比比皆是，随处可见，以致常将一些真的假的或半真半假的正人君子们气得红头胀脸，说不出话来。

比如，他主张君王可以不顾道德，为所欲为。他本人并非不知道什么是美德，什么是卑劣。他还做过一番文辞优美的比较，但不怎么忽然笔锋一转，就将杨贵妃变成了安禄山。他比较说：

“某一位是出名的慷慨解囊者，另一人则被指为贪婪劫夺者；一个残暴，另一个仁慈；一个是言而无信，另一个却是忠诚可靠的；一个懦弱而带有脂粉气，另一个却粗暴而勇敢；一个是善体人意，而另一个却居傲无力；一个荒淫纵欲，另一个贞洁自持；一个坦白，另一个奸诈；一个硬，一个软；一个庄重，一个轻薄；一个信神，另一个不奉宗教——两者适相对立，诸如此类。”自然，马基雅维利也希望人人能遇上一位具有美德的好皇帝，但要命的结论在下面：“不过，如果做不到的话，那就放手做坏事，不要多所顾虑。同时，有些罪恶，如果不去干就难于挽救国家于危亡，那他就绝不该为了做坏事招来毁谤而介意。”这就说，如果为着某种正当——我们姑且承认他是正当的目的，那么，君王就完全有权力进行各种罪恶勾当，不论这勾当是属于贪婪也好，是属于残暴也好，是属于居傲无礼也好，是属于荒淫纵欲也好。如此奇谈怪论，令人惊异不置。可是，聪明的马基雅维利先生偏偏忘记了，越是那些心地黑暗的坏蛋，越擅长为自己的罪恶行径找到理由。

又如，他认为一个新君，为着稳固自己的地位，照样可以不择手段，而且还应学会看准风向。他这样写道：“一位君王，特别是一位新君，为的要保持他的国家，时常被逼采取一些背信的、不仁慈的、不人道的以及反宗教的行为，所以他不能奉行人所以贵乎为人的种种事情。因此，他一定要有这样的心理准备，可以随时看准风向，按照不同的命运的指示，去求得适应；同时又要象我在前面所说，如果可能，君王应不违善行，但为时势所逼时，他又是能够做坏事的。”

马基雅维利不但准备好了为君王的必要恶行叫好，而且时时不忘为打算因为某种必须而作恶的君王们支招。但是，因此，便轻易地否定马氏政治哲学，却又不妥。

《君王论》，湖南人民出版社 1987 年版，第 105 页。

同上书，第 66 页。

《君王论》，湖南人民出版社 1987 年版，第 66 页。

同上书，第 75—76 页。

不错，他是一位公然教唆君王看风向，公然主张君王可以不守信用的人物。他认定，守信用对统治有好处时，就守，否则，就不守。即使作一个伪君子，来点口是心非，也全然无妨。

这听起来够可怕的，但这理论其实并非只有他心里才有，实行这理论的，更是比比皆是。不过别人往往会千方百计为自己找借口，给自己圆场，给自己脸上贴金，或干脆来点厚、黑之道。他却一下子把秘密讲了出来，结果文过饰非的满面红光，说实话的倒被打肿了屁股。

政治家们惯于使伎俩，看风向，重权术，轻然诺，大约自古而然。即使现代西方国家的大选，人们常常讥讽当选者没有兑现当初的竞选诺言。这其实也是一种弄权术，看风向。但完全不看风向，怕也不行。因为政治家的成功资本之一就是获得选民的同情和支持。所以不知不觉间，就有些讨好选民，跟着感觉走的意思。东方人说得更漂亮，叫作既不脱离人民，又不落后于人民。政治家与思想家本来有很大区别。思想家的一个主张，虽然 100 年都没人理睬也不妨事，孔夫子的主张，讲了一辈子，没人听他，几百年后却成了中国的第一大显学。政治家则不行，你的主张，必须迅速得到选民的理解，如不理解，只能落选。在没有选举权的时代，人民急了，就会造反，统治者为了保护自己的特权，岂但看风向弄权术而已，甚至不惜借刀杀人，搬神弄鬼。但把这样的意思大言不惭说了出来，一点修饰都不要，难免叫正人君子愤怒，叫心地黑暗的伪君子们不大好意思。

但问题的关键不在这里。问题的关键在于马基雅维利先生这许多不要道德、不讲信用，甚至公然教唆君王可以做坏事的话，实在令人不敢恭维。这样一个马基雅维利，难道也可以称为人文主义者吗？

我的看法是，确定一个人是不是人文主义者的标准，主要不在其道德意向，而在其在特定的历史条件下，他拥护什么，反对什么，他思想的主导方向是什么，以及他的言行产生了怎样的社会效果。

马氏的政治道德观念本不足论，但他的基本思路却和人文主义思潮相一致。特别是他的非宗教性的世俗政治观念，在当时的条件下，尤其显得难能可贵。

马基雅维利认定君王可以作恶，与他的人性观也有直接联系。在他看来，人性既非全恶，也非全善，“人并不是完全坏的，也非完全无缺。”因此，对于人的恶劣的一面，非有严厉的针锋相对的方法才行。——顺便说，大凡在时代变革时期，此类人性理论往往顺势行时。用我们中国人的惯常说法，就是以恶治恶，恶人自有恶人磨。这在马氏看来正是顺情顺理之事，至于道德与否，则无关宏旨。君行小恶，莫怪吾行大恶矣。

马基雅维利的政治道德观，又与他所处的具体历史环境有关系。我们前面屡屡提到，佛罗伦萨既是彼时最先进的人文城邦，它的地位在马基雅维利时代又遇到严峻挑战。它先进却不强大，它文明但不足以抗恶，这种奇特的形态对马氏政治哲学的形成自然也有特别的启迪作用。

此外，许多研究者特别是东方的研究者认为，马氏的政治道德恰恰反映了资本主义制度的本质及其历史需求。这自然也有道理。资本主义尤其它的初始阶段，它最强调的是竞争，最崇尚的是功利，认为最不能被侵犯的是私有权。而且，事实上也存在着数不清的金钱万能的实例和阴谋诡计。马氏的

政治哲学，缘发于斯，固未必圣洁，亦不必圣洁也。

但无论如何，公然主张非道德性的政治哲学都是极其有害的。而且资本主义后来的发展历史也以血的代价证明：无论什么社会，践踏道德的结果必定是残害人类自己。政治家固然必须取得多数人的支持，但政治家并非全然没有原则的动物。以小人之心搞政治，只怕成“家”无望，成为小人则特别容易。

马基雅维利的非道德性政治哲学，固然事出有因，但是实不足法。

马基雅维利引起后人争议的另一个问题，是他在《君王论》中主张甚至美化专制体制。

人们不仅要问，作为一个著名的人文主义者，难道他可以同时是一位专制主义制度的拥护者和鼓吹者吗？

这里有两点应该说明的：

其一，社会文明是一个历史性过程，在这个过程中，既需要专制，也需要民主，虽然资本主义文明无论如何必定走向民主。但在它的各个发展阶段和与这相应的各个不同区域，则会形成不同的管理模式和阶段性要求。马基雅维利所处的时代，几乎整个欧洲，争取民族统一和强大的国家政权已成为或正在成为一股不可逆转的历史性潮流。至少从欧洲主要国家和民族来看，唯有统一才能强大，唯有强大才能发展。西班牙如此，英国如此，法国如此，后来的德国与俄国也是如此。但是欧洲的政治情况复杂，国家很多，发展也不平衡。马基雅维利时期，英国、法国已经开始走向强大，意大利的城市文明虽不逊于任何国家，却缺乏一个强大的统一的全国性政权。而以后的发展也证明，唯其如此，先进的佛罗伦萨等人文城邦才很快走向动乱和衰落，而把昔日属于自己的历史光荣拱手让与他人。在这样的条件下，马氏主张君主专制体制，确有比较充分的现实根据和历史根据。

当然，专制体制说到底必定不合近代市场经济的需求。专制必定走向腐败，腐败必定走向灭亡；不是资本主义文明的灭亡，而是专制体制的灭亡。此后英、法、德、俄的历史演变都证明这是一条不可逆转的刚性定律，但在马氏时代，这还是两句后话。因此，马氏固然讲了一些不合后世时宜之辞，我们也没必要苛责于他。

况且，还有其二，马基雅维利也如同一切杰出的思想家一样，他们的思想体系非常丰富也非常复杂。它们属于多层面主体型结构，而不是单层面浅式结构。通观马基雅维利的全部著作，可以很容易得出结论，他不是一位专制主义者，而是一位既要专制也要民主，既同意君主制也欣赏共和制的政治哲学家。只是因为他的《君王论》一书专讲君王专制体制，而使一些不能全面了解他著作的人误解了他。

其实他在《君王论》一开篇就讲得很明白，他说：“目前统治着人类与从来统治过一切国家与领土，不是共和国便是王国。”而在第二章又说：在这本书里“我不想谈共和国”，因为“我在别的地方已经充分讨论过它们了”。那么，他在什么地方讨论过共和国呢？就在他的另一部名作《论说集》中。在这部书中，他对共和制抱有同样巨大的热忱，而且同样妙论迭出。他认为公民总比国王更加聪明，因此，共和制乃是文明人的必然追求；他认为共和制更合乎平等自由的要求，更能保证公民财富的安全和增长，也更能保证公共福利的增进和实行；他认为共和制能更好地适应各种复杂的情况，也更能保证国家的统一和强盛；他还认为共和制其实就是选举制，所以更能防止统

治者的营私舞弊，而且即使少数贵族有强烈的权势欲也不易给国家带来危害。不用说，共和制在马基雅维利头脑中确实是一种非常美好的政治制度，但他同时也没有忘记强调，在意大利当时的情况下，只能建立君主专制制，而没有可能直接进入共和制。他说：“人民的道德如此彻底败坏，以致法律无力约束他们，这就有必要由一个皇族去建立具有完全的与绝对的某种最高权力；这种最高权力就像给野马带上‘嚼口’，才可羁勒住它那过分的野心和严重的破坏。”

除去上述内容之外，马基雅维利在其他一些方面也有独特而且深刻的体会和认识。例如他关于废除雇佣兵建立国民军的思想，既有现实价值，又有历史意义。因为他本人是亲身参加过战斗并对军事艺术一往情深的，所以在论及军事时，便有很强的政治方略性，又能切中腠理，不尚空谈。

但是，马基雅维利作为一名人文主义思想家，他既是一位具有历史代表性的人物，又是一位过渡性人物。毕竟文艺复兴时代还处在西方近代文明的初始阶段，而初始阶段理论的特色在于，虽然机智但很难深入，虽然锐意进取但难于面面俱到；虽然富于启迪作用又很难具备完整成熟的体例。而这一切，自有后来人去完成它。马基雅维利完成了历史交给他的任务，而且总的来讲，完成得还很不错。

6. 蒙田

蒙田是文艺复兴时代独具特色的思想家、文学家。有的研究者认为，蒙田的人文主义特征不算典型，其实不算典型也是一种典型，一种非典型的典型而已。蒙田作为文学家，他不写小说，也不写剧本，他以风格独特的散文而闻名。蒙田作为思想家，又不写理论文章，不注重理论素养，他以自己深具个性的散文而闻名。蒙田不像他那个时代的其他思想家那样，具有色彩鲜明的理论品性与风范。他既不像布鲁诺那样激烈火爆，也不似埃拉斯谟那样喜欢和擅长冷嘲热讽，又不像马丁·路德那样是一位掀起万里狂飚的风云人物，更不像托马斯·莫尔那样，对未来充满一腔希望并富于浪漫的想象力。自然，他也不像我刚刚介绍过的马基雅维利那样，对现实政治问题一往情深。

蒙田与他们个个不同。他所关心的似乎只是与自己的日常生活最为紧密相关的事情。诚然，在他的著作中，也涉及到政治，涉及到宗教，涉及到战争，但这一切都是站在“人”的需要、“人”的希望、“人”的感受、“人”的好恶、“人”的理解的角度去观察去思索的，或者干脆就是站在他蒙田的角度去观察去思索的。至于他得出的结论对与不对，甚至于有没有结论，那都无关紧要。而他本人原本也没有打算非要证明自己的正确。我这样看了，就这样写了；这样写了，也就这样拿出来给各位观看。至于读者，您可以同意，也可以不同意；您不同意又何妨我写，您同意了又何妨我不写？从这个意义上看，蒙田确是文艺复兴时代一位很有个性的思想家，或者说，蒙田是“本色”的人文主义者。

因为所谓人文主义者，就是专门关心和研究与人类相关的一切事宜并以人为中心的思想家。自然，科学也是与人相关的，宗教也是与人相关的，政治更是与人相关的。但在这一切内容中，花大气力去关心和凝注于人本身及其

生活的人物中，蒙田纵然不是唯一的代表，也是一位十分出色的代表。

蒙田的这个风格，在他一生的方方面面，尤其在他著作的字里行间都有体现，而他的主观心态更是自觉。他非常欣赏古罗马喜剧作家泰伦修的一句名言：“我是人，我认为人类的一切都与我血肉相关”，并把这句名言和其他一些与之类似的格言挂在自己的书房，作为他生活的座右铭。而他自己，也曾说过许多具有同等价值的格言、妙语，比如他曾经说过：“宁愿多了解自己，不愿去了解西塞罗。”

他关心自己，而且据他说：“我只能研究和考察我自己；即使我研究别的东西，也只是为了将它们应用于我自己。”但是文艺复兴时代的“人”这个词，本身即具有非常丰富的含义，同时也具有相当大的伸缩性与模糊性。而在蒙田这里，人与个人与人的理念，往往是合一的，至少是相通的。他说的关心自己，既可以理解为是他的一种感受，也可以理解为一种观念和理论。作为一种个人感受，关心自己就是关心蒙田；作为一种理念或理论，则是一切人类成员的自指——人人皆应关心自己。而人人都应关心自己，亦有类于人人皆应关心“人”的意思在内。蒙田似乎也觉察到这一点，所以他又曾说过：“每个人都包含人类的整个形式。首先，我通过普遍的自我同世界沟通。”

但从蒙田的文章倾向看，他说的人主要是指个人——我。而这一点，正是他那个时代文化的革命性所在。因为文艺复兴是对封建时代的攻击与反叛，而封建时代的最大特点，是人格的分裂。只是因为东西方封建文化的模式差别，其表现方式略有不同。中国封建文化的特征是它的礼教特色，上尊下卑，男尊女卑，君尊臣卑，父尊子卑，人分十等，等等有别；官上有官，奴下有奴。西方的封建文化形态，则表现为人、神分离，神对人的压迫。而神在尘世的代表则是教会，教会的最高首领终于取得半人半神、神下之人、人上之神的特殊地位。人文主义要提高人的地位。打破封建文化的统治，在东方先要打破等级，在西方先要破除迷信。人不但要在神的面前直起腰来，而且要理直气壮地表现自己，关心自己。蒙田的人文思想，价值在此。实际上，资本主义文明的一个重要标志，是它对人的价值的承认，而对人的价值的承认，首先表现在对个人价值的肯定与保护。只是这个历史观念的成熟与完成，已不是蒙田一个人可以胜任的了。

但是蒙田并没有这样深究细论，深究细论其实也就不是蒙田了。他只管把问题提出来，余下的事请读者自去品味。而唯其如此，才形成蒙田风采，并使他的思想和文章别有趣味。

在蒙田看来，人无疑是世界上最复杂的一个研究课题。人的复杂，不仅表现为它的群体复杂性，而且表现为它的个性复杂性。你先不要讲什么我们人类，就算把我们的“们”字去掉，也已经复杂无比。蒙田一生中最欣赏的一句名言，就是“我知道什么？”他认为这句话无比深刻，并依照当时的风尚，把这句话铸在一枚勋章上，勋章的另一面则铸着一只天平，作为这句名言的形象体现。

“我知道什么？”这是最平常的一句话。然而最平常的语言中常常蕴藏着最复杂的真理。400年前，蒙田把这句话作为一个问题提出来时，他说他

转引自《欧洲哲学史简编》，人民出版社1972年版，第44页。

转引自《法国文学史》上册，人民文学出版社1979年版，第134页。

自己对此不能做出肯定的回答。那么，400 年后的今天，我们就可以对这句话做出满意的回答了吗？那怕这回答只是自己满意也行。“我知道什么？”如果我们认真对自己提问并打算认真予以回答的话，我想那将是一个十分不易回答的难题。您知道什么？您知道现代物理学的发展趋向吗？您知道现代数学面临的危机吗？您知道电脑传染病的根治办法吗？您知道人类什么时候能攻克癌症吗？您知道如何消灭狂犬病吗？您知道怎样有效利用人类赖以生存的有限能源吗？您知道您老人家的寿命吗？您知道您的家人对您的真实看法吗？您知道此时此刻有多少大大小小的陨石块向着地球飞来吗？您知道下个月的物价吗？您知道您的住处周围有多少小生命吗？您知道您明天的心情是好是坏吗？您知道您婚姻的前途吗？您如果样样都知道，那您一定是一位超人，而超人是不在蒙田先生的命题范围之内的。您如果不知道，那么您去问蒙田，而他会用他条幅上的一句话回答您：“一切确定之物实乃无一确定。”

蒙田的时代，是人的地位日益高起来，神的地位日益低下去的时代。人与神的关系，正是在他那个时代发生巨大变化。而他的人文思想，主要的不是表现在对神的批判上。他不是把神的地位拉下来，而是对神之种种，不予重视。他是一位不以战斗取胜的人文主义者。他的办法是：第一，关心人；第二，关心人；第三，还是关心人。通过对人的关心，来达到他的人文追求。

因此，他对后世最有影响也最有价值的思维方法，是他的怀疑主义。其矛头自然是对准中世纪传统观念，对准中世纪经院哲学的。他不满意中世纪经院哲学，认为它们琐琐碎碎，没有价值；指出它们自相矛盾，批评它们没有生气。

他的怀疑主义不是先从别人讲起而是先从自己讲起，问起：“我知道什么？”正因为我不知道什么，我才要怀疑。我怀疑我知道的东西是否正确，通过怀疑，达到批判旧说，回归人本的思想目的。

蒙田运用他的怀疑论的时候，最擅长以悖论的方式证明怀疑论的理论价值。他常把前人、古人对同一事物的不同认识一一列出，然后让他们以自相矛盾的方式暴露自己。仿佛中国古代寓言中的“以子之矛攻子之盾”，然后从矛盾中指出这些内容的不合情理。

怀疑论作为一种哲学方法，其实由来已久，特别在古希腊哲学中找到它的创始者的大量论述和比之蒙田更为系统和抽象的理论表现。蒙田的独特之处在于，他把怀疑论运用到他的“人”的观念中来，让它们直接为他的人文思想服务。他不追求理论效果，尽管他也喜欢自称是个有理论系统的哲学家。但他的怀疑论的价值主要还是表现在他对一切与人有关的方方面面的怀疑上。

蒙田的怀疑主义，其外在表现往往成为相对主义。比如一个人佩服凯撒，另一个人佩服杀害凯撒的杀手，他们当中究竟那个人更对些呢？比如同样一个行为，有人以为是善，有人以为是非善，则善与非善之间有没有一个客观标准呢？在蒙田看来，所谓客观标准是没有的。他说：“善恶的评价，大部分依赖我们的意见。”又说：“无论富裕、光荣或健康，都不能具有比我们所赐给它的更多的美妙和快乐。每个人的处境佳否，全视他自己的思想。快

《蒙田》，工人出版社 1985 年版，第 39 页。

《西方伦理思想史》，辽宁省人民出版社 1984 年版，第 218 页。

乐的，是那自己觉得快乐的人，而不是那别人认为他快乐的人。只有信念使快乐真实。”

有些道理。比如亲人死了本该悲伤，但庄子死了夫人，他却鼓盆而歌。可惜这不能成为普遍真理。而怀疑的妙处，正在于对于一切均可怀疑。

但这不能证明蒙田对于一切只会怀疑，而没有自己的半点主张。其实，怀疑就是他的主张，而怀疑的结果，就是他的结论。例如他说某件事值得怀疑，这好像不是结论；而正因为这件事情值得怀疑，所以不要信它，这“不要信它”就是结论。

综上所述，一方面，蒙田要用人文主义思想去观察周围的一切；一方面，又要用怀疑主义方法去审视这一切。把这两点结合起来，才是一个完整的蒙田。

他的这种独特的人文主义思想方式在方方面面皆有展现。

首先，表现在他的著作方面。他是西方近代史上第一位以精美的散文形式表现其理念追求的。他不要求完整的思想体系，也不讲究专业术语——他那里根本也没有什么专业术语。他的文章，语言流畅，风格平易，文辞优美，不求雕饰，似乎也没有经过精心设计。一些文章，甚至内容与题目不大相干，题目只能代表开头的一段话，后面的文字便行云流水，潇洒而去。他本是一个极为博学的人，更可贵的是虽博学而不摆架子。他不作高头讲章，只管天文地理、山南海北，一路扯将开去。喜、怒、哀乐，无所不涉；花、草、鱼、虫，无所不言。虽对古希腊古罗马经典作家广征博引，实行的却是既来之则安之，合用者则取之，无须者则弃之的方针，并不考究所引文字有多少背景和体系。他好用比喻，比喻使他的文章更活泼也更易传播，能以生动的例子讲明的问题他就绝对不用理论公式。他的某些文章，内容冗长，文笔不甚严谨，这与其说是他文章的缺点，不如说是他文章的特点。实在的，一个以平常之心而作“闲话家常、抒写情怀”的人，他就难免兴之所至，不知所之。况且他生性不喜卖弄，更反对寻章雕句傻用功，别人挑灯夜战，他还要以埃拉斯谟式的口吻讽刺几句。他说：“您以为他是在书中寻求一条通向更健全、更快乐、更聪慧的道路吗？没那回事。他会把普劳图斯的诗律、拉丁词的正确拼法教给后人，他甚至会为此而赔上老命。”用语刻薄。但对那些只会读死书，死读书，为着一个逗号不惜用尽三瓶墨水的人来说，也不失为一剂良药。学问本是寻常事。非把学者弄成不食人间香火的神仙模样的人，若非故弄玄虚，就是成心和自己过不去。

蒙田博学，因为他好学。他尤其喜欢古希腊古罗马的一些经典作家。对于苏格拉底自是一往情深。对普鲁塔克、塞尼卡、西塞罗、卢卡莱修、贺拉斯、拉尔修、凯撒、希罗多德、塔西佗等也都非常喜欢。他喜欢他们，但不迷信他们，而是像与身边的老朋友一样，与他们沟通和交流。他有时还要和他们开点玩笑，比如对当时的人文主义者们常常引用的普罗泰戈拉的那句名言：“人是万物的尺度”，他就调侃说：“真是的，普罗泰戈拉给我们编了个难以置信的故事，把人当作万物的标尺，却从来不曾量量自己。”

一般地说，蒙田所敬佩的学人都是古人，但他绝非一味好古，比如，他

同上。

《蒙田》，工人出版社 1985 年版，第 34 页。

《蒙田》，工人出版社 1985 年版。第 35 页。

谈到儿童教育时，就断然认为：儿童首先应该学会的是“认识自己，知道生得其乐、死得其所”。

蒙田博学而又好学，但他对学习本身却另有新解。他说：“学习是一种伟大的修饰，一种可提供奇妙的帮助的工具，那些藐视学习的人们仅仅暴露出自己的愚笨。然而我也不像其他某些人士一样给予它过高的评价。举个例子说，哲学家海里留斯认为学习非常有用，主张仅仅学习本身就可提供我们以聪明和满足，我并不相信这一说法，正如我们相信人们所说的：学习是一切美德之母，而罪恶则出身无知。就算这种说法是真的，那也要加以充分的注释。”

说学习是一种伟大的装饰，纵非奇思怪想，也不免令人惊奇。

与学习相比，他更热爱生活。他是一位对生活充满热情而又十分推崇享乐的生机勃勃的智者。他说：“一个能够真正地、正当地享受他的生存的人，是绝对地、而且几乎是神圣地完善的。”不仅如此，他还一反旧说，认为人不是为他人生活，而是为自己生活。他说：“我们为他人生活已经够多了；让我们至少在这余生中为自己生活罢。……世界上最伟大的事情就是去学知我们怎样归依自己。”

为他人还是为自己生活，这是一个争论了几千年也没有结束争论的话题。许多理论界人士认为：如果你只为自己活着，就是活得没有意义。但现实生活却常常教育我们：一个连为自己活着都不肯的人，你让他为别人活着，也近乎一句空谈。更不屑说，还有些是专唱高调的伪君子。

因为他热爱生活，所以他看不过那种毁坏生活的行为，尤其看不过那种毁灭人性的行为。他对肉体惩罚尤其深恶痛绝。他认定：“刑讯是一种危险的创造。”他说：“我觉得，这与其说是追查真相，倒不如说是考查体力。因此，能够顶得住刑讯的人便可隐瞒真情，而受不住刑罚的人则会胡供乱认。”

对于宗教迫害，他更是义愤填膺，忍无可忍。他把宗教迫害者看成是食人生番，而且专门写了一篇题为《论生番》的文章。他写道：“我认为，吃活人比吃死人更为残酷，非刑拷打和折磨一个仍旧具有高度感觉的人，把他零烤碎炙和让他被猪狗咬得血肉模糊，总比等他死去以后再烧了吃更为残忍。”

唯有出离悲愤之人，才有出离常情之语。

因为他热爱生活，所以他特别厌恶不平等尤其是人格不平等现象。他认为确定一个人价值的，不是他的职位、地位、财富和门第，而是看他具有怎样一种品行。他说，作为农民和国王，贵族和奴仆，有什么区别，作为个人，他们根本没有区别，他们的区别充其量“只是在他们的裤子上”。这真是至理名言。孙皓是个混蛋，当了皇帝，谁见谁怕；阿Q成了革命党，连

同上书，第 32 页。

转引自《冒险的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 193 页。

《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 219 页。

同上书，第 220 页。

《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 2 页。

同上。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 219 页。

不准他姓赵的赵老太爷都敬他三分。其实，作了皇帝的孙皓还不依然是个混蛋，当了革命党的阿Q也依然没半点出息。但是衣服一换，猪八戒马上成了登徒子。你对此大惑不解，封建文化则认为这是天经地义。蒙田不信这一套，他偏要以冷嘲热讽的态度，以辛辣刻薄入木三分的语言揭穿这事情的不合理性。

蒙田不同意等级观念，主张人际交往理应平等相待。他绝不因为对方是个大人物就把自己变小。实在他也是一个大人物，但即使并非如此，按照他的价值观念，他也一样会憎恶那些高居人上的超人，憎恶那些卑居人下的小人。他说：“我对大人物既不恨之入骨，也不充满深情。”

因为他热爱生活，所以他热爱自然。在他的笔下，不仅有对大自然的种种精美描绘，而且还有许多奇妙的比喻，这些比喻是不曾亲近大自然的人很难想象的。他热爱自然，甚至有些崇尚自然，对大自然怀有一种深沉的敬意。在他心目中，自然有如宗教，且比神学家们所信仰的宗教更其圣洁，更能打动人心。他说：“科学不得不每时每刻向自然借鉴，这样才能向科学的信徒提供坚定、纯洁、可靠的榜样。”

因为他热爱生活，所以他对人类“性”行为能采取一种客观的类乎生物学的观点。他既不像文艺复兴早期薄伽丘那样宣扬和肯定情欲的宣泄和泛滥，更不满意中世纪守旧派对于性行为所采取的畏之如虎讳莫如深的态度。他的性观念既冷静又坦率。他干脆把性行为称之为“生殖行为”，他有一篇题为《论想象力》的散文，但文章的内容却主要是讨论性无能的蒙田将性视为平常人的平常事，这在他所生活的时代，没有足够的勇气是很难想象的。

因为他热爱生活，所以他反对战争。战争是历史的怪物，战争就其存在方式而言，它是一切生命的敌人。蒙田从他具体的价值观念出发，面对战争，坚持反对。他说：“战争是人类最盛大、最有声势的活动。”这话貌似称赞，实含讽刺挖苦之意，因为接下去他又说道：“我真想知道：我们是否可以据此说明人类的长处，抑或相反，从中看出人类的软弱和缺陷。说实在的，我们相互厮打、彼此残杀的技能看来远胜于没有掌握这种本领的禽兽。‘几时曾见百兽之王，残害过柔弱的幼狮？’”

“何处森林的野猪，死于凶猛同类的獠齿？”

真的，虎不食虎，而人要杀人，不知这是人类的骄傲还是悲哀？

蒙田哲学思想的另一大特点，是他对人生、对宗教、对政治、对不同民族的风俗习尚，所采取的宽容和解的态度。

蒙田自认为是个天主教徒，但他不因为自己是个天主教徒就把新教徒看成异教，对他们恨之入骨，必欲除之而后快。他不一定同意新教徒的思想，但以他的处事原则看，没有新教徒的时候，就是没有的好；现在既然已经有了新教徒，也应该给他们一席生存之地，也就是有了的好了。

即使对于低宗教一等的方术，他大体上也持同样的宽容态度。蒙田本不相信神学奇迹。在他看来，所谓神学奇迹，纯属无稽之谈。纵然别人认定这奇迹出于无意，他也同样不予相信，而且一样要讽刺一番。他说：“奇迹建

《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 12 页。

《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 12 页。

同上书，第 13 页。

同上。

立在我们对大自然的无知这一基础上，而不是大自然所固有的。”他的宽容有时使得他缺少哲学家气质，有时又使他显得富于睿智者的聪明，但实际上这只不过从一个侧面反映了他人生态度。

蒙田的政治观念，大抵如是。他并非不关心政治，而且他还真算得上是一位政府要员，但他实际上从来也没提出过什么系统的政治主张。他也不是政治改革家，确切地说，他内心并不喜欢变革，而且不问这变革是好是坏。他甚至对政治没有持久的兴趣，虽然他也曾两度当选为市长。他对于君主制、民主制和贵族没有明显的情理倾向，他可以称为一个货真价实的政治宽容者，尽管他思想的实质并不能与各种不同的政治体制相谐同。他认为：“一个民族的最佳政体就是能够使本民族得以延续下去的政体。它的重要形式和作用取决于习惯。我们很容易对现存的制度不满，但我却认为在民主制度下要求少数人的专制或是在君主制度下要求另一种政体，皆是愚蠢有害的。”这理论颇不合改革者的口味，也不合守旧派的心愿。但蒙田就是这样一个人，在他心目中，只消对本民族的发展有利，无论民主也好，专制也好，都是无可无不可的。可惜这理论只能在特定的阶段性条件下才有其某种合理性，从历史发展的宏观角度看，它至少是肤浅的，甚至是荒谬的。蒙田虽讲政治宽容，但他并非政治大家。

蒙田的宽容哲学，表现在对不同民族的习俗时尚方面，尤其富于特色。他认为任何一个民族的时尚，都有它的合理性。你不能因为自己爱扎领带就反对别人穿圆领衫，也不能因为自己有赤膊习尚便指责别人的精心打扮。他宁可把各个民族的奇异行为理解为习俗时尚，而不愿把它们看成与道理或不道理有关。他说：“处女将其最隐私的部位公开袒露……男妓……女人去打仗……女人站着小便，而男人却蹲着。”这一切令欧洲人惊异莫名的行为，都是习俗使然。他的论据是：“我们认为道德法来源于天性，其实是来源于习俗……应当这样看：超出习俗之外的东西也不属于理性的范围。”因为他如此重视各民族的习俗，又有这样杰出的见解，难怪当代一位研究家要称他为“现代人类学的先驱”。

蒙田之所以成为蒙田，也有其诸种原因。

首先，他所处的时代启发和教育了他。他生活在欧洲宗教战争年代，30年战争，对社会破坏严重，给人民生活带来诸多灾难。更重要的是：事实证明，用武力不能解决宗教之争，只有通过和解，才能使国家取得安定，得到发展。虽然从历史的宏观空间考虑，战争——某些战争也是历史进步的必然行为，但至少蒙田时期，人们已经开始渴求和平。蒙田的和解精神，既受到社会的启发，又得到社会的响应和肯定，而这一点正是他与其他许多人文主义思想家的区别所在。

就他出身考虑，他的家庭也有着相当宽松的生活气氛。当时的欧洲，宗教信仰是个极大的问题，因为信仰不同特别是教派不同，国可动荡，族可分裂，家可败亡。但蒙田的家庭却是一个例外。他一家人的宗教信仰其实各不相同。他父亲是个坚定的天主教徒，他妹妹却参加了加尔文教派；他弟弟也

《蒙田》，工人出版社 1985 年版，第 55 页。

同上书，第 74 页。

《蒙田》，工人出版社 1985 年版，第 91 页。

同上。

曾加入加尔文教派，但很快又退出了。而他的家庭气氛和谐，亲情关系良好。在这样的家庭环境中成长起来的蒙田，自有一种平和专注宽容和解的风格。

就蒙田本人的性格而言，他也是一位性格偏于孤独的思想家，他对于古希腊罗马许多经典作家都有很深的了解，但他内心最为敬重和钦佩的还是苏格拉底。苏格拉底是人类历史上少有的伟人，他伟大、博学、智慧，但不致力于著述；蒙田虽有著述，但不作理论文章。蒙田对苏格拉底情有独钟，大约就和他本人的文化性格有某种内在联系。

蒙田一生，游历不甚多，经历不甚复杂。他 1533 年出生于一个贵族特色的商人家庭。他是长子。他父亲是一位绅士，他母亲自称西班牙人的后裔，也有人认为是犹太人。他家境宽裕，受的教育也好，他的希腊文和拉丁文都有很高造诣。他年轻时曾作过一段波尔多法院的顾问，但他看不惯主要是受不了法庭对异教徒的肉刑惩罚。所以在 37 岁时便到乡下退隐，过一种半是学者半是乡绅的生活。

他一生的成就，尽在散文创作方面。他的散文既是文学，也是哲学，但他喜欢讲自己祖上的军功，而且不喜欢别人称他为学者。但因为他在很大名气和影响，不管本人愿意与否，他还是两度当选为波尔多市市长。虽然他一生中也曾受过教会的迫害，但总的来讲，他的一生是平和顺利的。他确实确实是一位具有独特性格和经历又具有绅士风度的人文主义思想家。

蒙田的哲学思想，没有体系，而他也根本不关心体系为何物。他一生著述颇丰，但都是散文笔法。于是就有人怀疑他的文章是否有理论价值。实在说，他文章的特色不在理论思维方面，但他绝不是只会追逐时髦、讨好读者的庸俗畅销书作家。他的思想并非没有深度，而是不以理论追求为己任。虽不刻意追求竟然无意得之，则是蒙田创作的一个特色。就他的思想内涵分析，他的文章不但涉猎极广泛，甚至可称为博大精深，其于后世的影响，更是多方面的。据他的传记作家研究，蒙田思想对于后来的政治观、宗教观、人文观，以及心理学、人种学、历史学、美学和散文创作都产生重要影响。他的散文，不但影响了莎士比亚和培根；他的哲学，也同样影响了笛卡尔。直到 18 世纪，法国大思想家伏尔泰、狄德罗都对他十分推崇。甚至有人认为：蒙田怀疑而培根实干，“他们为法国大革命开辟了道路。”

蒙田之后，模仿他的人很多，或有作出某种成就的人，但真正达到他那样成就的人就少而又少了，有的甚至画虎不成反类犬，让前人在天之灵哭笑不得。整个地说来，蒙田只属于他那个特定的时代、国度与阶层，他是文艺复兴时代的一位常人，同时又是一个奇人。他因常而奇，虽淡泊而致远。以至远在中国的读书人中，他的读者常比与之同时代的作家为多。

7. 布鲁诺

乔尔丹诺·布鲁诺既是一位思想家，也是一位英勇的斗士。就他的性格、经历和行为方式而言，他和蒙田恰恰形成鲜明的对照。蒙田似水，布氏似火。蒙田的思想虽然也充满了人文主义精神，但其表达方式，却是随意的，漫不经心的，具有很强的散文风格，好似春溪流水，虽然清快爽利，绝不强求于人；既经千山万壑，不失自然之趣。布鲁诺则是一团火。他的一生，都处在尖锐的矛盾之中，风口浪尖，不容你不争不斗不辩不鸣。他一生都在反抗，都在倾诉，都在与不平周旋，都在竭尽全力宣传自己的信念。他有许多敌人，

但他毫不畏惧，面对重重风险，他也绝不退缩。他似乎不知畏惧为何言，退缩为何物，即使面对死亡，他也不失其英雄本色。他的一生就是一团火，而且并非幽幽鬼火，冉冉灶火，而是熊熊烈火，是如火山喷发，一发而不可收拾的天火。他的这种人文性格和精神，在整个文艺复兴时代，都是非常突出，也是非常罕见的。

他和蒙田虽然都是人文主义思想家，但彼此关心的重点不一样。蒙田最关注的尽是人生课题。他只关心与人有关的内容——这样说怕都不确切，确切地说，他只关心与“我”有关的事理。不论自觉度如何，客观上他是将人理解为作为行为主体的个人的。凡与人生相关的，他必事事关心。无论战争也好，法制也好，道德也好，情趣也好，行为也好，性也好，习俗时尚也好，荣誉也好，刑讯惩戒也好，凡人之所有，我必所言。他对人的研究，有着入魔一般的情致。尽管他常常因爱而求，看到人的种种弱点，并且不厌其烦地对这些弱点予以讽喻和批评。

布鲁诺则不同。他对人生不能说没有关心，但他最关心的还是与科学与宗教相关的问题。他的理论精神也如入魔一般。但他不是对人生入魔，而是对哥白尼的学说入魔。他一旦接受了哥白尼的学说，他就要为这学说而奋斗。为着这个目的，他发挥想象，周游世界，走到哪里，讲到哪里。而且在这种大无畏的百折不挠的宣传中，也渐次形成自己的思想体系。可以这样说，蒙田的思想方式是发散型的，好像一盏明灯，向着茫茫田野发放光华。这明灯就是“人”，这光华就是与人血肉相关的人文思想。布鲁诺的理论方式则是主导型的，如利器出匣，一往无前。他就是要攻击一点，不及其余，而且不获全胜，绝不罢休。

布鲁诺与蒙田的另一个区别，是蒙田的理论往往是直观的，形象化的。虽然也被列入思想家甚至哲学家之列，但那表达形式不合常规，俗语所谓有点不像。他本人也说自己的文章是大杂烩，“拉杂而成”。但这丝毫不表明他没有新见，没有创见，没有高见，没有远见。相反，他的许多见解，都有很重要的认识价值。比如他的怀疑论，比如他的灵魂观念。灵魂观念，在他那个时代，何等重要。灵魂可以和肉体相分离，正是宗教神学的立论支柱之一。倘灵魂不能独立，宗教神学的立论基础便会发生动摇。但蒙田就认为，灵魂不能脱离肉体，用我们中国人的话讲，即所谓人死如灯灭，死了，完了；灵魂呢？也没了。这意思浅显直白；虽浅显直白，却有意义。布鲁诺就不一样了，他是一个有着哲学家风范的思想家。他的理论也许并不十分深刻，但所使用的方法却是严密的，逻辑推理也是严谨的，他的心似和库萨的尼古拉有相通之处；而他那富于哲理和思辨风格的文章，确是蒙田先生不肯做、不屑做也做不来的。

或许可以这样说，宽容的蒙田骨子里也充满了刚毅，他属于外秀而内刚，布鲁诺却是一位彻里彻外的钢铁斗士。如果说他的内心深处也有一缕柔情，他把这柔情也毫无保留地献给了他的哲学事业，而且柔入刚肠，刚之愈烈。

布鲁诺于 1548 年生于意大利南部一个古老的小镇诺拉。这个小镇的风景颇不寻常，其政治环境也不平凡。讲自然环境，它近山面海又有平原，而且还是一个活跃的火山区，在许多地方都可以看到或感觉到地下火在活动。政治方面的不平凡，因为它如同意大利的一些文化名城一样，正处在西班牙人的统治之下。他的幼年在这样的环境中度过，必然对他产生强烈的影响。他一生走过许多国家，但他永远不能忘记故乡的景致和故乡的人民。

与文艺复兴时代几位著名思想人物相比，他的家乡十分贫寒。他受教育较晚，而接触实际生活特别是接触下层人民的生活较多。他幼年喜欢的人物中，有农民，有手工业者，有战士，有穷苦的修道士。他的家庭，则是破了产的小贵族。他父亲也曾在军队中服过役，还当过旗手，但收入微薄，很不得志。布鲁诺生活在这样的环境中，对他的未来发展及性格形成自然会产生不可小觑的影响。

布鲁诺生活在自然名区，而他又酷爱自然，他在儿童时代便对浩渺的星空产生兴趣。他喜欢观察，也喜欢幻想。他幼年的这个爱好，为他以后的科学道路有意无意地打下了良好的心理基础。

布鲁诺 11 岁到一家私立人文主义学校学习，他聪敏好学，博闻强识，在校 6 年中，既学习了当时学校规定的各种必修课程，也看了一些杂书；既接触了一些当时很有影响的思想界人物，也参加了不少公共活动。

1565 年他 17 岁时进入圣多米尼克修道院，成为一名修道士，并起教名乔尔丹诺，一年后被授予修道士教职。

当时的修道院极不平静，不是上帝不爱平静，而是异端思想无孔不入。反映在修道士的生活方面，尤其纷乱无序，鱼龙混杂。告密者有之，勤学者有之，虔诚向教者有之，喜欢杂学奇论者亦有之。一些僧侣，名为修道，实则行为不端，肆意胡行，斗殴、酗酒、淫乱不已。布鲁诺居于斯地，偏能全心全意关注着知识与科学，可说难能可贵，鹤立鸡群。然而风云变幻，欲罢不能。到头来，受到教会惩罚的不是那些披着僧衣的伪君子，而是如布鲁诺一样的真正有抱负有追求有信仰的人。所谓屈原放逐，实乃楚国亡音。他在修道院，很快成为告密的对象。幸而，第一次被人告发，未曾酿成大祸。但在那样的条件下，他可以有一次侥幸，很难有第二次侥幸，纵然有第三次侥幸，最终仍然会成为教会顽固势力的迫害对象。此无他，因为布鲁诺本人实实在在就是一位钟情于异端思想的开明修道士。

祸事到底来了。起因是一位受宠的神学家在修道院的辩论会上批判 4 世纪的一位修道士。因为这位死后 1000 多年的修道士反对三位一体的经义，反对三位一体，即被视为异端。况且批判死人，如同对死去的老虎，既充满神圣的胜利感又不会有被老虎咬一口的危险，然而，好梦无长，博学多思的布鲁诺终于对这位批判者的胡说八道忍不下去了，于是越席而起，为 1000 年前的亡灵一辩。

但这一辩马上引来大愤怒，大惊悚，大激动。一切仇恨、怨愤、疯狂和以上帝名义所采取的粗暴行为劈头盖脸一齐向布鲁诺打来。布鲁诺无法，只好在朋友帮助下，逃离修道院，开始了他的流亡生活。

布鲁诺自 1576 年从修道院逃出后，先后在意大利的热亚那、都灵、威尼斯、米兰等城市辗转奔走，求学求生。后来他又去过瑞士、里昂、巴黎、伦敦以及德国的美因茨、法兰克福，直到 1592 年被诱捕为止。他经过 16 年的四处奔走，也经过 16 年的磨练与砥砺。这 16 年是他一生中最有意义的 16 年，也是他著述最丰的 16 年。他的主要著作几乎都是在这期间完成的。但这 16 年的逃亡生活，一时一刻也不平静。他是且走且学，且学且战，且战且走，且走而又战。在此期间，他也曾被日内瓦大学录用，但刚刚开了几次口，就被认为有异端思想，但他哪肯屈服，便印一个册子出来为自己辩护，于是被跟踪，被逮捕，被开除教籍。刚一出狱，他只好赶紧离开日内瓦。之后，他去了里昂，去了图卢兹，去了巴黎。但他走到哪里，哪里便大起风波，而他

却愈战愈勇，影响也愈来愈大，可谓遍地野火烧不尽，既经春风吹又生。他的思想正是在这样的环境里，日益精进，日趋成熟。他的哲学思想更加系统，他对哥白尼的学说更加坚信不疑，而且有了新的见解。在巴黎时，他的影响已有目共睹。到了伦敦更开始了他一生学术创作的黄金时期。他在伦敦总共居住两年半时间，在这样短的时间里，他就发表了6部对话录。尤其是其中的第二部对话《论原因、本质和太一》，第三部对话《论无限、宇宙与众世界“和第四部对话”驱逐趾高气扬的野兽》，一般认为是他的哲学代表作。

然而，布鲁诺命中注定要成为他那时代的一切权威与传统势力的对头星。即使在英国，他的思想和著作依然带有强烈的叛逆性与挑战性。据说，他的著作曾被送给英王伊丽莎白看过，连这位很有作为的女王对他的评价也很糟糕。她又给他加上了渎神者、无神论者、造孽者的不良称号。

布鲁诺犹如一声冬日的霹雳，这霹雳即使在炎热的夏天也会使懦弱者闻声失筋的。

此后他再去巴黎，又去德国，然而到了哪里，都是矛盾，都是冲突，人家不但不能理解他，还要反对他，排挤他，打击他。而他偏生不怕一切冲突，更不怕一切排挤、反对和打击。他信念如火，不言不快；性格如火，不吐不快。不论谁的挑战，他是一概应对不贷。1588年他到达布拉格，随即发表了《反对当代数学家和哲学家的160条论纲》。后来又去了法兰克福，他的《论单子、数和形》、《论不可度量者与不可数者》和《论三种最小和度》等著作都是在该城印制的，不过，那时他又到别处游学去了。

1591年，他打算回意大利，其行未果。1592年，他终于被意大利教方诱捕。实在他十几年的逃亡、宣传、反抗和著述已经使教方对他恨之入骨。但他绝不屈服，即使被关押在狱，他依然没有停止宣传他的观点和信仰。自1592年起，他被关8年，其间多次遭受审问和刑讯，但他稳如青山，依然故我。请看他受审时的答辞。他说：

“我坚持宇宙是无限的，以此作为神的力量和仁慈无限的结果，任何有限的世界都与其不相配。因此，我宣称在我们地球之外存在着无限的世界；我赞同毕达哥拉斯下述观点：地球是颗星，像无数的其他一切星星一样是颗星，所以有这些无数的世界作为整体存在于无限的空间，就是无限的宇宙。因此，存在着两类的无限：宇宙的尺度和世界的数量，从宗教信仰出发，这种观点被认为和真理相违背。然而，我完全认定在这个宇宙里存在着宇宙天道，每一事物依此根据其本质而成长、运动；对此，我从两个方面来理解：其一，在宇宙中，灵魂出现在物体里，整体的灵魂出现在物体的整体和每一个部分里，我称之为自然、上帝的影子和痕迹；其二，上帝以一种不言而喻的、不能加以解释的途径出现在一切事物之上，而不是作为灵魂的出现。”

这一段话，差不多就是布鲁诺对教会不屈到底的宣言，也是他英雄主义人格的体现。他一生虽历尽曲折，内心也时有苦痛，但他自始至终只对自己的信仰负责，而他的信仰的实质，集中到一点，就是对哥白尼学说的复演与传播。

美国作家G·桑迪拉纳评论他说：“布鲁诺思想中有创造性的方面看来在于专心一意地信奉无限观念。到了17世纪，这种观念无论在数学方面还是在形而上学方面都被证明是富有生命力的。他不仅沉思着‘存在’这无边

无际的大海洋，人们也许会认为他在这里面管得过宽了。而且他在存在的整体上找到某种新自由。整个思维的中心似乎倾斜了。人与上帝的关系客观化了，因为作为无限的必然性的上帝再也不能落实到人身上。人必须经过永无止境的努力超越自我的限制，把自我提高到等同于自我。”

照我看来，布鲁诺最主要的历史功绩，是他以一位思想家的身份，把哥白尼的科学成果宣传开去，而且同样以一个思想家的身份把这个成果扩大开来。严格地说，布鲁诺不能算一位科学家，他自己也未曾受过自然科学方面的系统教育。但是他看到了哥白尼学说的正确性，而且用他特有的方式，把哥白尼的研究成果向前推进了一步。中世纪神学的天体理论的要点，一是上帝创造万物，二是地心说。他们认定地球是宇宙的中心，太阳围绕地球运转。哥白尼的日心说推翻了中世纪神学的旧说，以无可辩驳的论据证明了不是太阳围绕地球运动而是地球围绕太阳运动。布鲁诺的功绩在于，他同意日心说，但他认为宇宙没有中心。地球既不是中心——地心说靠不住；太阳也不是中心——日心说也应发展。在他看来，宇宙无边无际，太阳系只不过是无数个星系中的一个而已。太阳只能是太阳系的中心，而这样的中心在宇宙中多得无法统计，所以任何中心的观点，都是不合乎宇宙的实际的。他特别反对亚里士多德关于恒星即是宇宙边际的说法，他认为宇宙没有边际，因为没有边际，所以才没有中心。

布鲁诺这种以逻辑学方式对待科学的态度，虽然没有实验依据，却有它无可争辩的理论价值和批判价值。宇宙不能有边际，因为所谓边际所证明的不但是边际内部的广大无垠，至少也同样证明了边际外部的广大无垠。正像太平洋是世界上最大的海洋，而太平洋的边际再长再大，在它的边界之外，必定会有一个比之更大的边际世界一样。重复地讲，只有大到无边的世界，才能包括世界的无边。布鲁诺这样表明他的意见：“在宇宙里面，体积与点无别，中心与周边无别，有限者与无限者无别，最大者与最小者无别。一切都是中心点；或者说，处处都是宇宙的中心点。古人是这样表达这种思想的，他们说，诸神之父在宇宙的每一处实际上都有他的驻地。”

布鲁诺主张宇宙的无限性，但他使用的方法，是库萨的尼古拉式的，他使用的语言是宗教论辩会式的。他不是脱离宗教而谈宇宙问题，而是在教会营垒内用宗教神学固有的矛盾去揭示宇宙的无限性。他说：“认为上帝在小于无限的宇宙中展现自己将是不相称的。”是呀，上帝既然是万能的，我们就不能想象他只在一个相对大的宇宙中发挥作用，换句话说，就是上帝的无限性应该与宇宙的无限性相谐相配。用上帝的无限证明宇宙的无限，是布鲁诺的一个发明，唯其如此，才更令他的对手气急败坏，手麻心疼。

布鲁诺不仅认为宇宙是无限的，而且认为宇宙尽管是无限的，却又是灵魂。他认为宇宙是一种特殊的自然现象，是“产生自然的自然”。人类居住的地球则是被“自然产生的自然”，因此，他就称宇宙这个产生自然的自然为上帝。不仅如此，他还认为世间万物皆有生机。生机固然还不等于灵

同上书，第 279—280 页。

黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆 1983 年版，第 357 页。

《冒险的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 278 页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 236 页。

同上。

魂，却具有灵魂式生命含义。因为他也曾说过：“万物在自身中有灵魂，并且有生命。”在他看来，万物皆有灵魂，虽然对灵魂的定义还应再加解释。这种哲学观念，属于万物有灵论，当然，认为万物皆有灵说，起码在常识上就与人们的感受不同。由是他称物质的灵魂为生机。但还是不行，纵然只说万物皆有生机，也与人们的常识不符。果真如此，那么，桌子也有生机吗？裤子也有生机吗？布鲁诺对此是这样解释的，他说：“桌子作为桌子，并不是有生机的，衣裳作为衣裳，皮革作为皮革，玻璃作为玻璃，都不是有生机的；但是，它们作为自然物和组合物，都包含着物质和形式。一个东西，不管怎样小，怎样微不足道，其中总有精神实体的部分，这种精神实体，只要找到合适的主体，便力图成为植物，成为动物，并接受任何一个物体的肢体，这就是通常所说的有了生机。”布鲁诺的这番阐释，在一般没有或很少接触西方思辨哲学的人听来，是太费事了；让惯于直观性思维的中国人听来，尤其艰难费解。布鲁诺的本意是说，活生生的宇宙产生于它内在的必然性，宇宙的必然性——它的自然规律正是宇宙活动的本原。而宇宙的自然规律，即自然的自然，不是别的，就是上帝。那也就是说，既可以把布鲁诺的天体思想诠释为有神论，是上帝推动了宇宙的运动；也可以把布鲁诺的天体思想解释为无神论，是宇宙自身的活力推动了它自己的运动。只不过布鲁诺也称这种宇宙的自身活力为上帝罢了。对此，桑迪拉纳看得非常明白，他认为无论如何，布鲁诺的这个思想也是和宗教学说不能相容的。他说：“布鲁诺学说的宗教内容无论怎样可以被接受，但不可能与教义相一致。”

因为宇宙是无限的，所以宇宙必定是绝对完善与恒常不变的。布鲁诺按照他的推理方式，很自然地得出这样的结论。在这方面，他与库萨的尼克拉颇为相似。他认为个别事物可变，而宇宙不变，他认为有限世界中存在着对立和矛盾，但在上帝即无限宇宙那里，则这一切矛盾均得以统一。他说：“宇宙是统一的、无限的、不动的。我说，绝对可能性是统一的，现实是统一的，形式或灵魂是统一的，物质或物体是统一的，事物是统一的，存在是统一的，最大和最好是统一的。”又说：“宇宙无论如何不能被包含，因此是不可计量的和无边际的，因而是无限的和无尽的，因而是不动的。它在空间中不动，因为在它自身之外没有什么可容它移动的地方，因为它是一切。它不生，因为没有别的存在是它能够希望和期待的，因为它占有全部存在。它不灭，因为没有别的事物是它能够变成的，因为它是任何事物。它不能缩小或扩大，因为它是无限的。既不能给它增添什么，也不能从它拿去什么，因为无限没有可用某种东西通约的部分。它不能改变成另一种装置，因为没有任何外在的东西能够使它遭受到什么并使它处于被刺激的状态。”

布鲁诺关于无限的宇宙不变而有限的世界可变的的思想，既与后来发现的能量守恒定律有某种相似之处，又与莱布尼茨所代表的德国哲学有些异曲同工之妙。

不仅如此，他的单子学说同样大有益于后来人。他认定，世间万物都是由单子组成的，而单子本身却是无因而成，并且不会遭到毁灭的命运。它既

《西方哲学原著选读》上卷，第 325 页。

同上书，第 324—325 页。

《冒险的时代》，光明日报出版社 1989 年版，第 278 页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 331 页。

不完全属于物质，又不完全属于精神，或者说，它既是物质，又是精神。“灵魂本身就是一个不死的单子，而上帝则是单子的单子。”他的单子学说不用说对于后来诸如莱布尼茨等大思想家的哲学思想也有重要的启迪作用。

然而，布鲁诺毕竟是一位修道士出身的思想家，从他留下来的著作看，不能说他是一位无神论者。但他对科学的信任确实超过对上帝的信任。他只认符合科学逻辑的内容为真理，否认不合科学逻辑的内容为真理。处在他那个时代，他的这种思维方法，无疑具有强烈的刺激性和冲击力。

而他本人更是一个英雄主义者。他对自己的观点从来都是不加隐瞒和逃避的。他敢想敢说，敢作敢当。别人攻击他是异端，但他并不害怕而且勇于承认自己的异端思想。他公开承认自己“从小就是天主教的敌人……对于圣者连瞧都不愿瞧，我只敬奉基督像，但不久连基督像也不敬奉了。”他甚至说：“上帝在蜥蜴和蝎子身上，以及在洋葱和大蒜中，要比在任何无生命的图像和塑像中有着更为积极的存在。”

在他看来，福音书中的种种奇迹都不值一驳。诸如灵魂不死，世界洪水，上帝造人，耶稣复活，不过是些骗人的鬼话而已。他认为基督只是一个凡人，一个如同穆罕默德与摩西那样的历史人物。他反对把原本属于凡人的基督异化。他写道：“如果在人本性之中再加入马性，那时会产生什么结果呢，是某种应坐在天宫的神明吗？抑或是一头只配到畜群或马厩中找个位置的牲畜。”

他抱定自己的自然的自然即上帝的观念，认为断定上帝是三位一体的，才是亵渎神明。

布鲁诺的哲学思想十分丰富，但其主旨不离宇宙无限性这个主题，在这个主题下，展示他的哲学理论和思维方法。

布鲁诺以大无畏的精神面对宗教裁判所对他的审判。他坐牢8年，从未屈服。1600年2月17日凌晨，他被教会用火刑活活烧死。但他宁死不屈，绝不背叛自己的坚定信念。

布鲁诺是一位具有英雄主义精神和人格的特立独行式的思想史上的巨人。他曾经自嘲地说自己是一位“不属于任何学院的院士”，是一个“无法容忍者”，但他虽遇曲折绝不气馁，虽有苦痛绝不屈服。他以乐观主义加英雄主义的激情看待这一切，并终于将这些苦痛转化为欢乐，他说：“我们激情的结果，由于事物的复杂性，永远不会是一种不带某些痛苦的某种快乐；相反，我说，并且一再强调说，在事物中，如果没有痛苦，即也没有快乐。”

他认为“英雄的爱是一种苦难”，他主张“宁愿体面的和英雄的死亡，也不要不体面和卑鄙的胜利”。

布鲁诺是西方近代思想史上的一位英雄，即使他生活的时代乃是一个巨

梯利：《西方哲学史》上册，商务印书馆1975年版，第271页。

转引自《布鲁诺及其哲学》，上海人民出版社1985年版，第145页。

同上。

同上书，第149页。

《冒险的时代》，第271页。

转引自《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社1984年版，第239—240页。

《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社1984年版，第240页。

同上书，241页。

人汇聚的时代，他站在巨人丛中，依然是一位英雄。

自然，因为布鲁诺毕竟不是一位科学家，所以他以逻辑推理方式得出的一些关于宇宙的结论，难免不出差错。用逻辑推理的方法可以打败中世纪神学，因为神学原本不合逻辑，但仅用逻辑推理的方式不能完成科学，科学自有它本身的逻辑和规律。比如他认为月亮上面有海，认为太阳上有万物，等等，就既没有根据，也没有说服力。

布鲁诺的影响，在他的时代尤其在教会内部，无疑是巨大的。但从历史的发展宏观来考虑，就不如伽里略来的立论坚实，也不如蒙田来得意味绵长。至少以今日中国的情况看，还是伽里略的知名度更高，而蒙田散文的读者更多些。虽然布鲁诺也猜到了一些真理，甚至在“某种程度上预言了能量守恒的学说”，但是，这些猜测和预言，很快就被后来的巨大科学成就所淹没了。

一些西方哲学家认为，1600年是西方哲学史上的一个分界线，而1600年正是布鲁诺牺牲的年份。或许可以这样说，布鲁诺的死宣告了以人文主义思想为主导的哲学时代已经结束。他们身后的一批真正可以称为巨星的思想界人物，将逐步登上西方近代哲学的宏伟舞台。

四、17 世纪西方哲学概览

17 世纪是西方哲学史上的一个重要时期，而且一些哲学史大家，都将西方近代哲学史的真正源头，界定在 17 世纪。他们或者认为，弗兰西斯·培根才是近代西方哲学史的第一位代表；或者认为笛卡尔是西方近代哲学的真正始祖。

17 世纪的西方哲学之所以如此重要，是因为他和 15、16 世纪的西方哲学比较起来，有自己的鲜明特征。这些特征包括：

1. 西方近代思想史上哲学家集群出现的世纪

现代社会学有这样一种观点：一个专业的兴盛与否，其基本标志是看这个专业有没有人才集群出现的现象。很显然，这是一个富于说服力的标准。人才集群出现，证明其事业的兴旺发达，也证明该领域达到或正在达到全盛时期。世界上不论那个地区或民族，人才集群出现的情况都是不可多得的，或者说十分罕见的，古希腊罗马时代，是西方哲学家呈集群状况或成团崛起的时期；中国的春秋战国时代，也是这样一个时期。这种情况，在他们之后的 1000 多年时间，无论东方还是西方，都很少再现了。但是西方的 17 世纪却再度辉煌，重现了这种哲学家集群出现或成团崛起的情况。一个世纪对于一个人来讲，确实是太长了些，毕竟百岁老人，于今为罕。但相对于整个人类而言，100 年不过白驹过隙，瞬间而已。所谓百年易过，如花如梦。但 17 世纪这 100 年，西方哲学家成批出现，其中一直影响到今天的哲学大家，就有七八位之多。人类固然有几千年文明史，但能够称为哲学大家的能有几人，能产生数百年历史影响的又有几位。人类——以不同民族的各自历史计算，——有时一连好几个世纪连一个这样的人物都不曾出现过。而仅仅一个 17 世纪，这样的大思想家就有七八个之多，这等光荣，堪称奇迹。若不是在这个世纪中还有其他一些同样影响巨大的人物和同样影响巨大的事件，17 世纪，简直就可以称之为哲学世纪。尽管如此，人们仍然将 17 世纪毫不犹豫地命名为理性时代。

2. 西方近代哲学卓然独立的世纪

我在前面说过，15、16 世纪的人文主义思想家，他们虽然对人类思想进程产生过巨人般影响，但就他们每个人的思想或成就的具体构成而言，他们却并不以哲学取胜，那是一个巨人哲学的时代，而不是一个哲学巨人的时代，以致罗素要批评那个时代是哲学的不毛之地。当时最有影响的人物中，马丁·路德以宗教改革著称，马基雅维利以政论政见著称，托马斯·莫尔以乌托邦思想著称，哥白尼、伽里略以自然科学成就著称，布鲁诺以传播哥白尼学说著称，蒙田以人文主义散文随笔著称，埃拉斯谟以文学名作《愚神颂》著称，达·芬奇以多才多艺特别是他的绘画成就著称。可以说，这是一个没有狭义哲学的哲学家时代。

到了 17 世纪，瓜熟蒂落，风云变化。17 世纪的大哲学家中，固然有在科学方面卓有成就的大科学家、大数学家，比如笛卡尔对解析几何的贡献，莱布尼茨对微积分的贡献，都可以和人类历史上超一流的大科学家相提并

论。但是他们与自己前辈不同的表现是，他们尽管科学成就巨大，并不影响他们在哲学方面作出同样巨大的历史性贡献。他们既是大数学家，又是大哲学家。如果用一句简捷明了的语言比较这两个时代思想家的特点或许应该这样说：

15、16 世纪的哲学特征是——巨人们在思想；

17 世纪的哲学特征是——哲学界有巨人。

17 世纪的思想英华真正开始以一代哲学伟人的面目登上历史舞台。顺便说，这些哲学人物的主要创作时代几乎齐刷刷都处在 17 世纪这个历史时间之内。他们最早登台的人物培根，生于 1561 年，死于 1626 年，但他的主要创作时间，不在 16 世纪，而在 17 世纪。紧随其后的霍布斯生于 1588 年，去世于 1679 年，几乎完全是 17 世纪的思想人物了。该世纪最后一位代表人物洛克，则生于 1632 年，去世于 1704 年，虽然他的影响在 18 世纪才最充分地表现出来，而就其本人的生命历程来看，他依然是个不折不扣的 17 世纪的哲学天才。

所以，到 17 世纪，虽然文艺复兴运动已经经历了近 300 年历史，而西方近代哲学，则直到培根、笛卡尔，才算露出庐山真面目。

3. 科技、革命、哲学高潮迭起的世纪

17 世纪之前的人文主义思想时期，不但没有狭义上的思想家，而且也可以说没有狭义上的哲学著作，尤其没有真正的哲学巨作。哥白尼和路德是 15、16 世纪影响最大的人物，但他们并没有哲学著作问世。其他如马基雅维利，莫尔、康帕内拉莫不如是，蒙田以随笔见长，干脆不写理论著作。唯库萨的尼古拉和布鲁诺最富思考与论辩精神，但二人皆为教会中人，所言所辩固有新说，不脱旧壳，其书在神学与哲学或科学与神学之间。17 世纪不同了。17 世纪的思想家，从培根、笛卡尔，到霍布斯、斯宾诺莎，以至生命结束于世纪之交的洛克，几乎个个都有哲学著作，绝大多数都有以哲学为本色的重要历史文献。即使帕斯卡固以杰出的大数学家享名于世，同样写出《思想录》这样出色的作品。以这作品比之于 15、16 世纪的诸位思想人物的大作，堪称佼佼者也。但与他 17 世纪的同仁相反，还是低了一个档次。

自然 17 世纪也有一些影响同样巨大甚至更其巨大的科学巨匠。但是 17 世纪已不再是科学家或综合性思想人物独占鳌头的世纪了。哲学家们正如科学家们所取得的巨大成果一样，也写出了同样不愧于这个时代的哲学著作。

然而，17 世纪哲学又是与 15、16 世纪的思想进程不能截然分开的，按西方著名哲学史家文德尔班的划分方法，这几个世纪就其发展阶段看，原本属于同一个时代，即文艺复兴时代。他认为：“文艺复兴时期的哲学史主要是从希腊哲学的人文主义的复兴开始逐渐形成自然科学世界观的过程史。据此，文艺复兴时代哲学史恰如其份地分为两个时期：人文主义时期和自然科学时期。我们也许可以把 1600 年作为两者之间的界线。这两个时期的第一个时期用真正的希腊思想传统取代了中世纪的传统，这两个世纪对于文化史和文学活动有极其浓厚的兴趣，但从哲学观点看，这两个世纪仅仅表现出早期思想的传递，为新的时期开辟道路。第二时期包括逐步取得独立的近代自然

科学研究的初期，并包括随之而来的 17 世纪的伟大的形而上学体系。”

按照文德尔班的意见，没有人文主义时代的思想解放，就没有 17 世纪的科学成就；反之，没有 17 世纪的科学成就，文艺复兴运动也就没有达到自己的逻辑目的。于是他说：“近代自然科学是人文主义的女儿。”而且这句话专门用了黑体字。

这个说法无疑是符合西方近代历史的实际的，但应该补充的是：没有科学的进步，例如没有哥白尼的天文学研究成果，文艺复兴时期的人文学说也就缺少必要的依据——他脚下少了一块巨大的基石；没有 17 世纪理性主义哲学，则该时代的科学成就虽大，依然是一种不完整的历史文化。本来人文主义哲学与科学成就就是不可分的，充其量只是不同时期各有侧重点而已。

但 17 世纪确实比 15、16 世纪深化了，深化也是分化，因分化而产生各自独立于世的哲学家、文学家与科学家；分化也是深化，因深化而使这些哲学家、文学家和科学家打上了新的时代印记。

17 世纪最伟大的科学成就自然是牛顿力学，最伟大的人物自然是牛顿爵士。

牛顿力学的影响是巨大的，划时代的，全方位的，它不仅属于西方，尤其属于人类。哪里有近代科学，那里就有牛顿。

牛顿力学改变了历史的进程，也改变了人类的历史文化风貌。牛顿谦虚地自称是有幸站在巨人肩膀上的人，但他实在是人类有史以来最杰出的科学伟人。他的文化地位也是无可争议的。美国一位作家将对人类历史产生重要影响的人物挑出来，按他们的影响大小而排座次，牛顿排名第二，名次赫然排在基督耶稣、释迦牟尼和孔夫子之前。

牛顿力学之到本世纪才遇到爱因斯坦的挑战，于是有人说牛顿力学已经过时。其实，爱因斯坦的相对论只能证明牛顿力学的适用范围是有特定空间的，却不能全然取代牛顿力学的地位和作用。

牛顿是个科学巨人，巨人的出现因为有伟人群落给他作基础。仿佛天上的繁星，一颗明星，不成光景，群星灿烂，方成气象。17 世纪及其之后相当长的一段历史时期内，完全可以称为牛顿时代，但促成这时代来临的却绝非牛顿一人。一方面是牛顿主导了时代，另一方面，也是这时代造就了牛顿。他的科学成就，严格地说来，并非仅仅是他个人努力的结果，促成其成功的，至少有波兰的哥白尼，意大利的伽里略，瑞典的布拉赫和德国的刻卜勒。难怪英国科学史家沃尔夫要说：“共同促成牛顿综合的 5 位主要思想家分属 5 个不同国度，这是意味深长的。”

牛顿生也有幸。在他生前 99 年，哥白尼的《天体运行》已经发表。那不过是星星之火，燃于千里之外。但自此之后，百年之内，风起云涌，势如破竹，终于蔚为大观。

17 世纪不再是个人奋斗的世纪。

17 世纪是科学社团兴起的世纪；是科学仪器大批涌现的世纪；又是各个自然学科全面丰收的世纪。

讲科学社团的兴起，就有佛罗伦萨的西芒托学院、伦敦的皇家学院和巴

《哲学史教程》下册，商务印书馆 1993 年版，第 472 页。

同上书，第 473 页。

《16、17 世纪科学、技术和哲学史》，商务印书馆 1985 年版，第 161 页。

黎的科学院。讲科学仪器的大批涌现，就包括显微镜、望远镜、温度计、沸点测定器、气压计、抽气机、摆钟，以及各种航海仪器等等；讲各自然学科的全面丰收，就包括数学、力学、物理学、气象学、化学、地热学、地理学、生物科学等专门学科都取得重大科研成果。

可以说，处在这样的时代，唯有牛顿这样的科学巨匠才能名副其实成为学术界领袖；反过来讲，也只有这样的时代，才能哺育出对人类科学作出空前贡献的伟人牛顿。因此，将 17 世纪称为科学时代也是有充分的理由的。

除去科学成就，17 世纪的另一个历史性大事件，则是英国资产阶级革命。

英国革命并不是资本主义文明的第一次成功的政治行动，早它半个世纪，荷兰的资产阶级革命已经成功。荷兰虽然是个土地面积很小，人口相对很少的国家，但它的革命的意义，却不是国界可以限定的。它作为人类历史上第一次成功的资产阶级革命，对于欧洲特别是当时的西欧产生了不可估量的影响。而它本身也曾作为一块资本主义文明的自由圣地，收留和保护了许多被自己祖国的当权者迫害而来的思想家与政治人物。

但是，毕竟荷兰的革命不能和英国革命相提并论。英国革命是建立在当时世界上最先进也是最强大的国家基础上的革命。它的意义自然非同小可。

资本主义文明的发展道路，是从小到大，从一个城市的成功，到一个国家的成功，又从一个国家的成功到一个强大国家的成功。而英国正是欧洲最强大的国家，它的革命的成功，从根本上启动了欧洲大陆的历史性活动，从而也在新的历史基础上揭开了资本主义文明新的一页。或许应该说，真正成熟的资本主义时代，是从 17 世纪开始的。所以 17 世纪，也可以称之为革命的世纪。

但英国革命有它自己的独特的文化风格。它虽然是一场成功的革命，却不是一场政治性很强的革命，就如同下个世纪法国革命那般。它的核心问题虽然是政治问题，但英国人的政治却又是和经济利益结合最为紧密的一种政治。虽革命不忘利益分配，要政治更要法权，是英国人独特的历史文化。英国革命的基础，首先在于它的经济实力和科学进步。英国革命是一种渐进型的革命，因为在革命发生之前，就已经革过命了。现在革命的爆发，不过是要使过去已经提出甚至已经存在的各项要求合法化罢了。英国革命反反复复 40 年，终于以“光荣革命”的形式结束。这并不表明英国人生性喜欢妥协，而是说作为一种新的文化，它的目的已经达到。英国革命的这种务实风格，对于英国以后的繁荣和强大，起了重要作用，对于后来美国革命所产生的潜移默化的影响，也是不同寻常的，这种影响本质上依然属于历史文化的影响。

英国革命推翻了君主制，后来又恢复了君主制。好像它的目的没有达到。然而，此一时也，彼一时也。光荣革命后的君主制虽未革面却已洗心，它在骨子里已经发生变化。从这个意义上讲，英国革命乃是资本主义文明强大到一定程度的一个特殊的标志。英国革命虽非轰轰烈烈，却能扎扎实实。它体现了资本主义所有制对封建所有制的胜利，体现了科学、教育对迷信的胜利；体现了资产阶级法权对中世纪特权的胜利。从这个意义上讲，英国革命确实已经取得了完全的胜利。

重要的是，自“光荣革命”之后，它再也没有出现法国式的王朝复辟，它的政局稳定，循序渐进。应该说，英国革命的这种文化特性对英国近代哲学确实产生了莫大影响，至少它在一定程度上决定了英国哲学的风格与模

式。

17 世纪西方哲学家的不平凡之处，在于他们处在科学与革命之间，并没有降低自己的影响，或者说站在巨人面前显露出一付侏儒模样。非但不曾如此，他们还以自己的独特创作，给 17 世纪的自然科学发展以巨大的促进作用，给资产阶级革命以不可低估的推动力量。

17 世纪的哲学家不曾躲进象牙塔，他们依然同他们的前辈一样，没有一位属于脱离社会生活的学究式人物，他们甚至比他们的前辈甚有过之，他们中竟然连一位大学教授也没有。他们是一群活跃在社会政治舞台、科学研究舞台和活生生的社会文化舞台上的风云人物。他们没有学究气，甚至没有成为单纯学者的欲望。他们目光远大，不是高等学府的三尺讲台可以限定的；他们胸襟开阔，非有社会大天地才能与之相辅相成；他们有很强壮的身体，非要到万里长天下飞跑才能显示出他们超凡的体力；他们有强健的胃口和巨大的肺呼量，没有整个社会为他们提供营养和空气，就不能满足他们的起码要求。17 世纪的哲学界，是可以和那个时代的科学界、政治界鼎足而立的一个领域。同时，17 世纪又可以称为理性主义的世纪。

人文主义时代，可以看作西方近代哲学之春。它以春天般的气息四处弥漫，以无可阻挡的力量与气势惊醒了整个时代。而 17 世纪的哲学则可以称为西方近代哲学之夏。他们显然比他们的前辈更有规范，更有深度，更有系统，也更有影响。夏天的花草已经定型。他们以更其娇艳、挺拔、壮美和成熟的姿韵向人类展示自己超越前人的历史辉煌。

4. 17 世纪西方哲学的地域特征与思想体系

两个区域：一是英伦三岛；一是西欧大陆。

两个系统：一是英国的经验主义；一是大陆的唯理主义。

经验主义和唯理主义的最大区别在于：前者以感觉经验作为自己哲学体系的认识基础，后者则以先验的理念模式作为自己哲学的出发点和归宿点。因此经验主义尤其是产生于英国资产阶级革命前后的经验主义，其唯物主义倾向比较明显。而唯理主义，出于它们的先验性质，所以它们即使并不完全否认经验的作用，也容易走到二元化的结局中去。

经验主义作为一种思潮自有它发生发展的必然过程，而唯理主义系统内部也绝非铁板一块。经验主义发展到贝克莱，已经和唯理主义眉来眼去，秋波传情；唯理主义在斯宾诺莎身上则另有特殊表现。斯宾诺莎虽然也极度重视几何学的作用，却坚持从世界本身说明世界。

需要说明的是，17 世纪的英国哲学固然同大陆哲学有这样的区别，但从其本质上看，无论经验主义也好，唯理主义也好，它们毫无例外都是新兴的成熟的资本主义时代的哲学。它们在反对和批判中世纪哲学，在保卫和守护资本主义文明成果，在启迪和总结资本主义思想文明等方面，都是完全一致的。因此，经验主义与唯理主义的分歧，或许只是证明了它们各自的认识局限性，或者从积极方面考虑，只是证明了双方的认识论的特色。它们是以不同色彩绘制出的统一的图案。它们之间的区别，充其量，只是色彩之别。

经验主义和唯理主义也从一个侧面反映了它们各自诞生区域的民族文化特色。英国人的务实精神和自由主义风格，大体上就是 17 世纪经验主义哲学的主调。大陆国家特别是法国、德国的专制传统又促使大陆哲学形成更其抽

象与更富于思辨性的理论风格。就总体论之，英国哲学务实明快，长于归纳；大陆哲学抽象深刻，长于演绎。但发展到一定程度时，终于你中有我，我中有你，彼此借鉴，相互促进，直至走向新的历史天地。

但双方的争论绝非没有意义。争论也并非都在经验主义与唯理主义二者之间进行。事实上，批判笛卡尔最为痛切的人物不是英国哲学家而是伽桑狄。伽桑狄并非英人血统，而是真正的笛卡尔的法国同胞。自然，笛卡尔的思辨方式和培根所采用的方式差别很大，矛盾也很大；而莱布尼茨对洛克的批评，又岂止哲学问题而已。莱布尼茨与牛顿的矛盾甚至比他与洛克的矛盾还要更激烈也更大。然而，真理岂怕批评？世界的进步尤其是思想的进步若没有真正的批判与驳诘，那么，要想走向成熟都不可能。金在沙中，不淘不得。时代的争议常常如狂风骤雨，然而唯有能够经受住这风雨考验的哲学，才能真正显示出自己的历史价值。

五、弗兰西斯·培根

1. 培根评价

对于生活在今天的人来讲，培根自然是一位古人，而在他那个时代，他却是一位出色的新人。他是他时代的宠儿，又是他时代的鼓吹者和代言人。他和文艺复兴时代的人文主义思想家相比，在时序上似接踵而来，在阶段上却又恍如隔世。他不但比他的那些前辈站得更高，而且基础更广泛。他的前辈们毕生为之奋斗的事业，到他这里，不过是一段序曲而已。他不见得比他的那些伟大的前辈更富于天才，却比他们更有运气。他是站在新的历史起点上的历史人物，他来的不早不晚——他生逢其时。比如他也有一部乌托邦著作——《新大西岛》。但他的这部著作显然与莫尔的《乌托邦》不同。莫尔的《乌托邦》中心思想是宣传人道主义，而他的乌托邦却是要全力以赴强调科学技术的地位、价值和作用。他的《新大西岛》绝不比莫尔的《乌托邦》逊色，但对他来说，这部著作不过是他诸多著作中的一本小书而已。他在学问上的胸襟和气度，也是远远大于和高于这种乌托邦理论的，但又很擅长写议论文章。他写散文的本领一点也不比蒙田差，在用散文形式讲述理论方面，他可以说是蒙田的学生。然而，他这个学生却真真切切超过了他的先生。这不但表现在他所使用的语言全是英国式的现代化的，而且表现在他不但是一个散文家，而且绝不仅仅是个散文家。蒙田一生，除去写散文还是写散文，仿佛十八般武器只擅长舞剑，而培根却是十八般兵刃样样精通。他有传播久远的《论说文集》，又有哲学专著的《新工具》，还有《学术的进步》、《新大西岛》、《法学原理》等大大小小的专著专论。他不像布鲁诺那样为着自己的信仰面向着一切反对者冲击，他甚至对哥白尼的历史作用也不甚理解。而他本人更不是一位敢于和肯于为着某种信念而牺牲自己的人。但是，他的幸运在于：他的时代，已经远远不是哥白尼的时代，甚至也不是伽里略的时代了。他虽然只在 17 世纪生活了 26 年，但他的思想是与 17 世纪同步的，因此，尽管他不公正地对待了哥白尼，他仍然是他时代科学进步的同路人。

培根的宗教观念也带有很浓厚的妥协色彩。但宗教问题已经不是这个时代的主题，且又没有条件成为这个时代的新的主题。教皇原本已经丧失对英国的控制，而就在这个世纪中叶，连世俗的专制权力也将在英国消失。因此，他既没有与宗教决裂的主观想法，也没有与宗教决一死战的客观需要。他只是对宗教采取一种新的姿态，前人碰到的重重难题就在他的学说中迎刃而解。他相信，至少他说他相信上帝的存在，而且力图证明上帝是不可研究而且也无法研究的。但对世俗间的事件，他也不要上帝来管。他认为上帝应对神学负责，而世俗间的一切均应由科学负责。所以，他才打起那么鲜艳的旗帜：“知识就是力量”。罗素先生认为，这口号也许不是由培根首次提出的，但即使如此，他也有自己的贡献。他对知识的信赖超过他的任何一位前辈。纵然那句名言并非他的发明，经过他的诠释，确实产生了巨大的影响。这口号只能是科学时代的产物，尚在中世纪，甚至在哥白尼时代都是不能想象的。知识就是力量，上帝是什么？只消这么一句，就有可能给请到火刑柱上去。而这句话直到 20 世纪 80 年代，还在中国产生过某种新奇的不失宣传价值的精神力量。

培根不但强调知识的功利价值，而且认可它的道德价值，他干脆就宣布

说：“知识即道德”。在他看来，无知便是无德，有知识才能有善行，知识是善行的真理。培根的这些思想对我们中国人而言，尤其容易得到认同和支持。

因为重视知识，必然重视教育。培根一生不曾作过教师，但他却堪称一位社会的导师。他的《论说文集》，起过广泛而久远的教育作用。由知识而论德，由知识而论人，由知识而论及人生的方方面面，正是培根人生哲学的基本特色。

不仅如此，他还认为人类的知识应与人类的权力相统一，就像他在《新大西岛》中描绘的一样。知识与权力归一，知识和权力都必须服从自然，这正是培根对知识、权力、自然关系的基本观点。他说：“人类知识和人类权力归于一；因为凡不知原因时即不能产生结果。要支配自然就须服从自然；而凡在思辨中为原因者在动作中则为法则。”

自然，人类文明未止知识，尤其并不限于自然科学知识而已。这一点在18世纪启蒙运动中得到最充分的反映，而在培根时期，历史所要求的正是这种对知识的推崇和信任。

培根重视知识，宣传知识，十分精彩，但更精彩的是他以“二重真理”的方法将上帝请出人间，让知识与科学技术取代上帝的位置。在他看来，科学技术更是人类福祉。虽然他对科学的理解常有失误，对许多与他同时代的伟大发现，他或曾浑然未觉，或曾视而不见。比如哈维曾是他的私人医生，但他对哈维的血液循环理论似乎一无所知。比如他虽然也曾强调数学的重要性，但他对数学的一些重大发现其实并不十分明白。他是他那个时代的科学广告人，他非常擅长宣传。他宣传的价值重在讲解这些科学技术的作用，但并不能使自己成为所宣传内容的行家里手。他更重视的是让这些科学技术发挥作用。他只是一个买主：你怎么制造的我不管，我只要知道他确实有用就行。而且一经证明，他还要尽其全力，讲给更多的人听。

他对待科学的态度，有一段非常著名的议论。他认为“历来处理科学的人，不是实验家，就是教条者”，而他对这两种人，都不赞成。他说：“实验家像蚂蚁，只会采集和使用，推论家像蜘蛛，只凭自己的材料来织成丝网。”

他主张把这两种方式结合起来，因此，他喜欢蜜蜂，“而蜜蜂却是采取中道的，它在庭院里和田野里从花朵中采集材料，而用自己的能力加以变化和消化。”他说哲学应该如蜜蜂一样的，“哲学的真正任务就正是这样，它既非完全或主要依靠心的能力，也非只把从自然历史和机械实验收来的材料原封不动、囫圇吞枣地累置在记忆当中，而是把它们变化过消化过而放置在理解力之中。”

培根重视科学技术，虽非科技里手，却有远见灼识。他对中国古代的几项重要发明，就给予了极高的评价，虽然由于某些原因，他只知道四大发明中的三项发明。

作为一代新人，他不但对经院哲学痛加鞭挞，对古希腊哲学同样态度轻

《新工具》，商务印书馆1984年版，第8页。

《新工具》，商务印书馆1984年版，第75页。

同上。

同上。

同上。

蔑，不以为然。他一生批判最多反对最力的与其说是经院哲学家，不如说是亚里士多德。实在亚氏的逻辑方法盛年久矣，在新的历史时代面前，是非予以清算不可了。亚里士多德无疑是一位大哲学家大思想家，但他面对人类近代科学，显然有些力不从心。他的思想方法在特定的条件下，已不再是人类进步的动力，反而成为某种障碍。尤其他所创立的逻辑思维方法和近代科学的实验品格相对比，更是格格不入。反对亚里士多德的人物，并非始于培根，但培根确是其中最主要的代表人物之一。据研究者说，伽里略之所以被教会迫害，特别和他反对亚氏理论有关。可见近代科学人物是很难与亚里士多德相安无事的。培根作为新时代的鼓吹者，自然不能不把对亚氏的声讨和批判作为自己的神圣职责。

培根对古希腊哲学界，几乎全无好感。这态度在一个远离西方哲学的人看来，不免有些傲慢。而在他那个年代，确乎有此必要。或许这就是我们中国人常说的“矫枉过正”，请听他的高论：

“希腊人的智慧乃是论道式的，颇耽溺于争辩；而这恰是和探究真理最相违背的一种智慧。这样看来，诡辩家这一名称，虽为那些愿被认作哲学家的人们轻蔑地抛回而转敬给古代修辞学者高嘉斯、蒲鲁台高拉斯、喜庇亚斯和普拉斯等人，实也大可适用于这类人全体，包括柏拉图、亚里士多德、齐诺、伊壁鸠鲁、笛欧弗拉斯塔斯和他们的继承者克里喜伯斯、卡尼底斯以及其余人在内。这两群人的不同之处仅在，前者是漫游的、图利的，往来于各城市之间，挂出他们的智慧来出售，并且收取价钱；而后者则高自位置，表现尊严，有固定的寓所，开设学校来讲授他们的哲学而不收取报酬。这两种人在其他方面虽不相等，却同是论道式的，同是把事情弄成争辩，同是树立哲学宗派以至异端邪说而为之哄斗；所以他们的学说大部分只是（如戴昂尼夏斯对柏拉图嘲笑得很对的说法）无聊老人对无知青年的谈话。”

总而言之，无论他是浪漫的也好，尊严的也好，还是另一种风味的也好，一概没有什么值得肯定和发扬的地方，而最沉重的批评乃是“论道式”的概括。中国人喜欢论道，对此难免迷惑，然而，西方近代文化毕竟实验为重，论道为轻。培根对古希腊哲学颇有些笔锋所指不分良莠的味道。

相比之下，培根的政治表现不算出色。但他绝不是一个保守人物，他的政治观念同样也是与历史同步的。他反对君权——主要是反对“君权无限”和“君权神授”。他认为：“为人君者有如天上的星宿，能致福也能致祸，受很多的尊敬但是没有休息。”他认为：“一切关于帝王的箴言，实际是包含在这两句铭语里的。”哪两条铭语呢？第一，“记住你是个人”；第二，“记住你是个神或者神的代表”。那么，为什么单选中这两句话呢？因为“头一句话约束他们的权力，后一句话控制他们的意志”。

论君王首先让君王记住“你是个人”，这说法颇不简直。又说君王是“神的代表”，仿佛有些跑调，但那本意是说以此控制君王的意志，也可理解。

《新工具》，商务印书馆 1984 年版，第 47—48 页。

《培根论说文集》，商务印书馆 1984 年版，第 74 页。

同上。

同上。

同上。

同上。

任何君王诚能如培根所言，他便不再是封建文化的代表，而会成为资本主义文明的同路人。

培根不但有这样的观念，在现实生活中，例如在国王与议会的斗争中，他也是站在议会一边的。

培根以哲学家而名闻于世，但他传播最为广泛的著作，却是他的《论说文集》。这本书不能看成一本严格意义上的哲学著作，但确是一本记录了培根思想、情感、心理和生活倾向的文化名作。因为这书立论新颖，见解独特，才华横溢，文笔传神；虽小题偏能大作，纵宏论却用常言，无论那个阶层的读者均能开卷有益，所以历来受到各国读者的欢迎。

此书初版于 1597 年，只收 10 篇文章，后来屡经增补，共收入 58 篇文章。文章视野开阔，涉及范围广泛。有专家认为，其基本内容包括三大方面：（一）人与世界及人群的关系，（二）人与自己的关系，（三）人与上帝的关系。但他的论文本有一种国事家事天下事，人心我心世态心，上天入地，无所不容的风格。这种风格或者古已有之，他却能以新的姿态、新的视角、新的精神、新的风范，洋洋洒洒，写将开来，直有一股春风喜度玉门关的优美感受。后人读之犹生击节之欲，时人一见，能无感奋之情。其惊其喜其风其采，虽未亲见，可想而知。

书中妙语随处可见，如：“成人之怕死犹如儿童之怕入暗处”；如“妻子是青年人的情人，中年人的伴侣，老年人的看护”；如“游历在年轻人是教育的一部分，在年长的人是经验的一部分”；如“夫妻之爱，使人类蕃滋，朋友之爱使人完美；但是无度的淫爱则使人败坏并卑贱焉”；如：“居高位的人是三重的仆役：君主或国家的仆役；名声的仆役，事业的仆役”；如“蚂蚁是一种为自己打算起来很聪明的动物，但是在一座果园或花园里它就是一种有害的动物了”；如“财富的用处是消费，而消费的目的是为了光荣和善举”；如“在学问上费时过多是偷懒；把学问过于用于装饰是虚假；完全依学问上的规则而断事是书生的怪癖”；如“有些书可供一尝，有些书可以吞下，有不多的几部书则应当咀嚼消化”；如“一个人的天性不长成药草，就长成莠草；所以他应当依时灌溉前者而芟除后者”；如“对于财富我叫不出更好的名字来，只能把它叫做‘德性的行李’”；如“予人民以相当的自由使其痛苦与不平得以发泄（只要发泄的时候不要过于不逊和夸张）是一种安全的方法。因为那压抑体液及使伤口的血倒流入内的人是将有恶疮及险疮的

《培根论说文集》，商务印书馆 1984 年版，第 7 页。

同上书，第 27 页。

同上书，第 63 页。

同上书，第 36 页。

同上。

同上书，第 86 页。

同上书，第 103 页。

同上书，第 179 页。

同上书，第 180 页。

同上书，第 143 页。

同上书，第 126 页。

危险的”。

如此美文佳句，不爱又当何如？

但是，培根作为新时代第一位哲人，也有他的种种不足。总的来看，他是一位不彻底的哲学家，也是一位善于和苦于调合的人。他对科学技术可谓一往情深，然而，却又不能真的深入到科学技术中去。就此而论，他不仅比不过他的许多同时代人，甚至比不过他的许多前辈。他相信并意识到数学的重要，但他的数学知识却十分有限；他不但否定哥白尼的学说，而且对开普勒的天文学同样外行；他大约根本没有弄明白近代解剖学究竟是怎么回事，而对他的私人医生哈维的划时代工作也是茫然不知底里。他对上帝似乎不敬，但又远不能称之为无神论者；他不让上帝参与尘世生活，却对占星术之类兴趣盎然。凡此种种，都是和这位哲人的身份不相称的。但事实如此，尽管您偏爱培根，也没办法。也正因为如此，或许加上他的哲学方法与欧洲哲学的主流方式不合，西方的一些哲学史家才对他多有微词。以至认为他虽然序齿在前，却不算西方近代哲学的真正开始者。

大体说来，培根的影响不同于紧随其后的笛卡尔或霍布斯。他的影响，重在当时，他是一位颇新潮感的哲学家；他的著作自然也带有某种畅销书作家的味道。他的少深思而多流畅、少古奥而多俏丽的写作风格，他的博学但不求甚解的治学态度，他的务实但不喜抽象的宣传家作风，均使他对英国哲学的影响更直接也更大些，而和笛卡尔所代表的大陆哲学比较起来，便显得铺陈有余而深入不足。

论文必及论人，而培根的人品尤其争议颇多，或说对之贬损者居多。这一点，稍后再讲。

2. 培根的生平

弗兰西斯·培根 1561 年 1 月 22 日出生于英国伦敦一个新贵族家庭。他父亲是英王的掌玺大臣，他母亲是加尔文教派的一名信徒。他的这种家庭背景对他的成长显然有重要的影响。

培根幼年时身体状况不佳，但他十分聪慧，他在 5 个兄弟中排行最小，也最受父母疼爱。他幼年的教育，是在他母亲的精心关怀下完成的。

培根智力早熟，12 岁时就进入剑桥三一学院学习。在校 4 年，成绩优异，颇得好评，不足 15 岁就通过学业。刚刚 16 岁便进入政界，第一个职位，就是作为英国驻法大使的随员出使巴黎。从此之后，一直到他 60 岁时被开除出政界，他一生活活动都不曾离开英国的政治舞台。

培根追求名利，自幼而然。但他并非单纯的名利之徒。他对社会情况的关心，确也不同寻常。这大约正是那个时代有为青年的一种共同倾向，不过因为他后来成为哲学名家，显得更其令人瞩目罢了。

在法国期间，他显露出自己一生的生活特色：一方面留心法国和欧洲大陆政界的种种情况，一方面又根据收集到的材料，写成一本《欧洲政情记》。边从政，边著述，正是培根性格。这性格终他一生也未曾改变。《欧洲政情记》不算培根的代表作，但书表现的主张信仰自由和政治统一的思想，却是和他一生的主张相一致的。

然而，正当此时——1579年，他18岁时，他父亲病故了。他父亲的去世对他这样一个一心追求仕途的青年自是沉重打击。因为他从小未曾受过多少挫折，平时生活奢华，本人对贵族生活方式又十分快意，这个打击就显得尤其沉重。

培根父亲虽然富有，但因为他既不是长子，又有同父异母兄弟5人，他得到的遗产也就十分有限。这种情况无疑更加激发了培根的仕途情绪。

此后的培根，去葛莱律师公会当了一段律师，但律师职业不能令他满足。两年后，他进入众议院，但他仍不满足。他为着自己的仕途辉煌，费尽心力寻找靠山。他先去求助于他姨父，虽经不懈努力，到底没有结果。1591年，他终于与伊丽莎白女王的宠臣埃塞克斯伯爵成为朋友。这位伯爵虽然不能算英国历史上的大人物，却是个十足的新闻人物。关于他和女王的关系，曾引起多少文人墨客的创作欲望。他小培根6岁，少年得志，皇宠在身。培根找到这样一位朋友可算如愿以偿。而他的这个朋友也确实对他十分友好，肯于帮助，可惜，尽管年青的伯爵极力推荐，争奈女王陛下不为所动。伯爵先后举荐他作法部长官或检察长；作法部次官或辩护长，作审判长或察卷司长，总而言之，是官职不挑大小，虽有一蟹不如一蟹之嫌，只要给官做就好。然而，女王虽对伯爵宠爱有加，却对培根不理不睬，伯爵对此又是着急又是无奈，就把自己的一份物产赠给培根。培根对他的这位好友自是感激不尽。他为他写过剧本，也经常参加他的宴请和盛会。然而好景不长。伯爵因攻打爱尔兰兵败而失宠，又因为图谋造反而被捕被审。不幸的培根竟作了陪审人，并且表现得十分卖力，在伯爵被处死后，他还亲手起草了伯爵的罪状。于是，无论当时还是后来的人们，纷纷指责他缺少道德，是个朝三暮四的小人。其实，与他表现相似的人在所多有，但他不能以此为自已辩护，因为他是弗兰西斯·培根。

这段时间，培根随着埃塞克斯伯爵的亲疏浮沉而处在身心扰攘的变化之中。但他的创作一直未断，大约在1592年，完成了《伟大的复兴》一书的初步构想，1597年出版了他的《论说文集》。

直到1603年，伊丽莎白女王去世，詹姆士一世登位，培根才开始得到重视。是年，他受封为男爵。此后，他的政治和学术生涯都进入一个比较顺畅的时期。他的个人生活也随之发生变化。

1605年，他的主要著作《论学问的进步》出版；

1606年，他与爱丽丝·巴汉姆结婚，是年他已经45岁了；

1607年，他被提升为副检察长；

1608年，开始《新工具》的写作；

1609年，《古人的智慧》出版；

1610年，着手写作《新大西岛》；

1612年《论说文集》修正版出版，收其论文38篇。

自1605年以来的7年时间，培根写书、出书、结婚、升官，可说春风得意，意态风流。富富态态地迎来欢快的中年，此后，他的仕途更是愈走愈顺。1613年，升任首席检查官；1616年被委任为枢密会议议员；1617年，任掌玺大臣。相传，他幼年时，随时任掌玺大臣的父亲进宫，伊丽莎白女王也曾称他为“我的小掌玺大臣”。直到40年后，他才真的坐在他父亲昔日坐过的位置上。1618年，他任大法官，并被封为巴鲁南男爵。1620年，他的《新工具》和《伟大的复兴》也出版了。

然而，盛极而衰，月盈而缺，进入 1621 年，培根倒运的日子开始降临了。这一年他刚刚升为子爵，却因为受贿被控，经贵族审判，宣判他有罪，罚款 40000 磅，收监伦敦塔。虽然很快被放了出来，所交罚款也还给了他，但他的政治生涯从此画上了句号。

公正地讲，培根春风得意的这十几年，确实沾染了不少官僚阶层的坏习气。他身为政客，自觉不自觉地落入政客间的相互倾轧之中。他为保全自己，也曾以对手攻击自己的方式来回敬他人。他身为大法官，竟知法犯法，接受贿赂，自然于法于理不容，但当时的风气确实也到了上行下效无官不受贿的程度。他生活奢侈，虽然其情可厌，但也与当时的官场风气谐同。

然而，他毕竟是培根。但也因为他是培根，他的这些劣行，尤其是卖友受贿等恶行才令人不能容忍。尽管他百般辩解，说虽然受贿并没影响判案，依然不能得到人们的原谅。正所谓小人行恶事则想当然耳，伟人有丑闻则令人可畏矣。

老年的培根，以他特有的精神状态，接受了这一切。这些严重的打击和挫折并未使他消沉。不仅如此，乌纱帽一去，创作更勤奋。下台仅 6 个月，他就完成了他的史学著作《亨利七世统治史》。次年出版《风的历史》。1623 年又出版《生与死的历史》和《论科学的尊严及其发展》。1624 年，《论说文集》的最后修订本问世，共收文章 58 篇。1626 年 4 月 9 日，培根去世。

培根一生，热爱科学，他又是西方近代实验科学的前导式人物。到了晚年，他依然乐此不疲。他死前，见大雪而生情，便忽发奇想，亲手做一项以雪保存鸡肉的试验，不幸因寒致病，一病不起。

培根一生，贫困日久，富贵时稀。他一生多在赊债中生活。一旦富足，又奢华不已。1598 年，他曾因拖欠债务而被短期监禁。到他去世时，他虽有存款 7000 磅，却有欠款 22000 磅之多。

培根一生，在仕途与学问之间，两相平衡，可谓做成一件常人难以设想的困难事，以致后来的研究者，有时也禁不住发问：他一生追求名利富贵，奔忙不息，可谓数十年如一日也，而他的学问又是如此精美渊博，他到底利用什么时间得此学问？

概而论之，培根是个复杂人。他的研究者说：“就智力方面说，培根是伟大的；就道德方面说，他是很弱的。他的人格是多方面的，他的天才不限于一隅。他是法学家、政客、科学家、哲学家、历史家，又是散文作家。对于这样繁复的性格与才能要下一个总评是很难的。”

然而，因为他复杂，才有深度，才有味道。其实历史上的大人物有几个不是多层面深层次的，又岂止培根一人而已。不过因为这位培根的政治生活与学术生活、理论创作与道德行为的对比十分尖锐，使得后人对他更多些注意罢了。

从成就方面看培根，倒是他本人对自己的一生总结更有意趣。他在《遗嘱》中这样写道：“我的灵魂将归于上帝，我的躯体将殁于黄土，我的名字将传之后世，并扬名海外。”

培根爵士一点也没有夸大其辞。

3. 培根的哲学成就

培根哲学最为后人称道并引起研究者兴趣的，是他的幻象说、归纳法和他的分科理论，而他留给后人的最鲜明的印象，则是他是当仁不让的西方近代实验科学的创始人。

(1) 关于幻象说

培根在哲学上的贡献，主要是他反对亚里士多德以来的旧逻辑，主张建立一套新的逻辑的方法。他的这种新逻辑方法，也就是他的哲学方法。

培根认为，在旧的思维方式中，人们常常误入陷阱，其中有4种情况，最为令人担忧。这4种情况样样都是妨碍人们正确认识科学的路障。他称这4种情况为4种幻想即假相，四种假相的具体内容是：

<1>“族类假象”。何为族类假象？他说：“族类假象植基于人性本身中，也即植基于人这一族或这一类中。若断言人的感官是事物的量尺，这是一句错误的话。正相反，不论感官或者心灵的一切觉知总是依个人的量尺而不是依宇宙的量尺；而人类理解力则正如一面凹凸镜，它接受光线既不规则，于是就因在反映事物时掺入了它自己的性质而使得事物的性质变形和褪色。”

这种培根式的表达方式，一般中国读者接受起来可能会觉得语言拗口。用通俗的话讲，族类假象，就是人们习惯于用人的感官或心灵作为认识世界的尺度，而不是依据宇宙本身的标准作为尺度。这样，人对世界的认识，有如用一面凸凹不平的镜子照世界，因为镜子不平，镜中的映象绝难准确。

这思想在今天看来，乃是最基本的常识。而在17世纪之初，则是一种大胆的具有学术价值的总结和发现。要知道，在受到长期思想扭曲的时代，发现常识就是发现真理。而培根所发现的又岂止是常识而已。他的关于镜子的比喻尤其精采。用凸凹不平的镜子照世界，比如用哈哈镜照世界，镜中反映出的形象一定也是幽默或者滑稽的。漂亮女人比如西方的维纳斯、中国的西施姑娘不照此镜，倒也不怕照此镜，唯有那些寻开心者才对哈哈镜哈哈大笑，而一些丑姑娘如中国的无盐小姐和欧洲的驴头公主之类，则一照此镜，不免格外生情。若人的头脑直如一面镜子一样，纵非哈哈镜，镜子的质量也有好有坏。可怕的是，人的思维系统乃是一面充满自信感的镜子，即使它真的是一面哈哈镜，它也绝不会轻易承认自己会扭曲一切外部形象。相反，它只管认为自己对外界的反映恰当公正良好。培根本是一位十分注重感性经验的哲学家，他能注意到人的思维也会产生误区，并希望人们从这误区——幻象中解放出来，确实有很不一般的认识论价值。现代中国人常常喜欢说，跟着感觉走，殊不知这感觉也有醉态朦胧的时候，走路过河可要小心。

<2>“洞穴假象”。何为洞穴假象？培根说：“洞穴假象是各个人的假象。因为每一个人（除普通人性所共有的错误外）都各有自己的洞穴，使自然之光屈折和变色。这个洞穴的形成，或是由于这人自己固有的独特的本性；或是由于他所受的教育和与别人的交往；或是由于他阅读一些书籍而对其权威性发生崇敬和赞美；又或者是由于各种感印，这些感印又是依人心之不同（如有的人是‘心怀成见’和‘胸有成竹’，有的人则是‘漠然无所动于中’）而作用各异的；以及类此等等。这样，人的元精（照各个不同的人所重复而得的样子）实际上是一种易变多扰的东西，又似为机运所统治着。因此赫拉克利特曾经说得好，人们之追求科学总是求诸他们的小天地，而不是求诸公

共的大天地。”

培根提到了“元精”。元精一词的确切含义颇难把握。这大约是一种看不见摸不着纵然经过解剖依然看不见摸不着的遗传性物质。用这样的词讨论假象问题，似有不妥。但在当时怕也是无可奈何的事。要紧的是培根的本意是清楚的。洞穴假象和族类假象相似，但有区别。族类假象讲的是作为一般人都可能存在的虚幻，或者有些共性倾向的意思在内；而洞穴假象则更强调各个不同个体的个性假象的现象与原因。或者也可以这样讲，族类假象讲的是镜子如何造成误区，洞穴假象则在一定意义上说明了如何造成了这些不平的镜子。

洞穴假象的本意是指人们因为主观或客观原因造成的个人认识世界的局限性。这是因人而异的。有的人读书读得太多太死，读来读去，读成书呆书痴，变成两脚书橱，于是书本成了妨碍他形成正确认识的洞穴——钻进洞中，不见天日。或者因为心有成见，一提懒字便想起猪八戒，一提智者又想起诸葛亮，殊不知猪八戒也曾靠一张长嘴立过大功，诸葛亮也曾因错用马谡，失过街亭。然而，洞穴难免。人生在世，可以说人人皆有挣不脱的洞穴，因为每个人均为生活环境、学习环境、经验环境、工作环境所限，我们没有能力甚至没有可能了解天下一切事情。洞穴是我所依，洞穴误我所知，正如没有定势难于思维，死守定势又生其误，包括提出洞穴假象的培根先生，也是如此。否则的话，他也不会因为做无谓的试验而一命呜呼了。

<3>“市场假象”。何为市场假象？培根说：“另有一类假象是由人们相互间的交接和联系所形成，我称之为市场的假象，取人们在市场中有往来交接之意。人们是靠谈话来联系的，而所利用的文字则是依照一般俗人的了解。因此，选用文字之失当害意就惊人地障碍着理解力。有学问的人们在某些事物中所惯用以防护自己的定义或注解也丝毫不能把事情纠正。而文字仍公然强制和统豁着理解力，弄得一切混乱，并把人们岔引到无数空洞的争论和无谓的幻想上去。”

将培根的这段话概括为通俗语言，就是人在交流中，无论使用口头语言还是书面语言，因为所使用的信息——语言或文字的不准确而将人引入认识的歧途。

这个且不谈它。只说对语言误区给以特别重视，将语言误区列为4大幻象之一，本身就很有意义。

语言是人类赖以生存的最基本的信息符号，它与人类文明同在。但它一经产生便成为独立于人类的信息系统。换句话说，人类创造了语言，却不能随心所欲地使用语言，语言有它自己的规范、规则和规律。这就等于说，人类发明了语言又要听从语言的驱使。人类有规律，语言也有规律。一方面，人类只能按照语言规律去开发和丰富语言，语言也必须遵循自己固有的规则去完善自己。另一方面，人类离开语言便失去文明，而语言离开人类便失去主体。——没有主体，便不能存在，不能存在，遑论发展？

语言是最基本的信息存在方式。信息变，语言也变。信息的内容变，存在方式也变。不但量在增多，而且规则、规范乃至存在方式都在发生变化。现在的数理逻辑、电脑语言都是语言信息的新的存在方式。语言虽变，不能

《新工具》，商务印书馆1984年版，第20页。

《新工具》，商务印书馆1984年版，第21页。

妄变。不妄变才形成有迹可循的演变历史，于是它又成为人类了解历史文明的一把钥匙。

语言既变，便会不断寻找新的规则和新的存在方式。研究语言的未发前景，也就等于从一个侧面预测人类的未来文明。

语言本质上属于信息形式，但信息必有限定，有限定才有规则。有规则才能应用——保证所传递信息的可能和准确。然而限定又会成为一种束缚，唯有打破旧的束缚，才有新的信息形式的出现，如此等等。语言的学问，实非三言两语可以说明白的。培根的杰出之处，在于他能独具慧眼，看到语言对思维的特别意义，虽然他所强调的只是消极意义。

即使我们把语言只理解为一个静态系统，它的作用也不容小觑。比如战争，能将双方密码破译的一方，纵然不能保证最后的胜利，至少可以保证阶段性胜利。反之，密码不密，或者读错了甚至读不懂己方的密码，岂非等于将自己的生命拱手交给敌人。

然而，语言的准确又谈何容易，新的用语更是层出不穷。新用语难免不伦不类，甚至面目可憎，使得多少语言大家面对这不伦不类的用语，感到头痛不已。但是，头痛尽管头痛，头痛已毕还是得静下心来了解这些新用语的确切含义——因为只要人们接受了它，或者使用了它，或者使用过它，你就非给它一个确切定义不可。如这几年引起一些专家不满的“大腕”、“侃爷”、“火锅城”、“东方广场”之类，你虽不满却又奈何？即使培根先生在世，也只能指为幻象而已。幻象确实存在，更何况我们的现实生活中假货正多。纵然你有很强很强的市场意识、质量意识、消费意识，假象气象万千，让你防不胜防。

语言是人类专利，因语言而入误区是这专利的负值。

<4>“剧场假象”。何为剧场假象？培根说：“还有一类假象是从哲学的各种各样的教条以及一些错误的论证法则移植到人们心中的。我称这些为剧场的假象；因为在我看来，一切公认的学说体系只不过是许多舞台戏剧，表现着人们自己依照虚构的布景的样式而创造出来的一些世界。我所说的还不仅限于现在时兴的一些体系，亦不限于古代的各种哲学和宗派；有见于许多大不相同的错误却往往出于大部分相同的原因，我看以后还会有更多的同类的剧本编制出来并以同样人工造作的方式排演出来。我所指的又还不至于那些完整的体系，科学当中许多由于传统、轻信和疏忽而被公认的原则和原理也是一样的。”

把公认的学术体系比喻为舞台，新奇而绝妙。而公认的学术体系居然能成为人类的认识陷阱，则更有多少历史事实可以为培根先生作证。

然而思想体系的改变大非易事，一个体系的形成原本就不容易，而它一旦形成，岂是一朝一夕可以改变的？孔夫子的思想体系，从诞生到被官方认可，就用了几百年，汉儒训诂又用去几百年，宋儒注经、讲义理，明儒讲心论性，再又用去几百年，直到近、现代的新儒学。你要说，夫子体系永无更改，那不合乎实际，但真的换一个新体系，是那么容易的吗？即便是一种被公认的习俗，要改变它同样十分困难。印度人敬牛如神，牛在街头悠然徜徉，汽车遇上了都没脾气，这习俗要改掉它，容易吗？

何况培根先生要反对的不仅一两个体系而已。他要批评的体系，不是一

种，而是三种——至少三种，包括“诡辩的、经验的和迷信的”。他的总的矛头是指向以亚里士多德为主要代表的古希腊哲学体系。

但改变古希腊哲学思想体系之不易，正与中国人改变儒学体系之不易相同。但不解除旧体系对人们思想的禁锢，新的思想文化纵然有些建树，终究不能成熟。而培根就是西方近代史上第一位高举战旗与古希腊整个思想体系叫阵的人。他写《新工具》的目的，就是以亚里士多德的《工具论》作靶子，他硬是要批驳旧说，确立新说。而且，要而言之，他确实是一位成功者。

(2) 关于归纳法

归纳与演绎是逻辑学中最基本的思维方法，但西方近代史上的大哲学家们并非在单纯逻辑学意义上对待和使用它们。

归纳与演绎二者缺一不可。没有归纳的演绎走的是一条极端发散性道路，很可能送君一别，遥遥无归期。而没有演绎的归纳则既易滑入浅薄的陷阱，而且弄不好就成为某种没有多少价值的封闭体系。

但在培根时代，归纳和演绎都处在历史发展的时代边缘。它们都需要在新的认识论的基础上完成各自的开创与重建任务。而建立新的归纳方法的任务便为培根所得，至于确立新的演绎方法的重任，则落在法国大哲学家笛卡尔等人的肩上了。

培根的归纳法，主要批驳对象似乎依然是亚里士多德的归纳法，但认真分析起来，所谓亚里士多德的归纳法实际上是借着亚氏名义而充塞着中世纪哲学实质的中世纪神学逻辑。

培根反对旧说，不论它属于中世纪还是亚里士多德，一概予以反对和摒弃。对此，他比较集中地讲了9条理由。这里择要录之。

第一条，“正如我们现在所有的科学并不能帮助我们发现新的工作一样，我们现在所有的逻辑也并不能帮助我们发现新的科学。”

这是一条总纲，开宗明义，先给旧逻辑方法定性——判了死刑。然后则把各种具体理由一一道来。其中的第三、第四、第九条似尤为重要。

第三条说：“三段论并不能用于科学的第一原理，而用于中间公理也是无效的；因为它比不上自然的微妙。因此它只能强人同意命题，而不能把握事物。”

培根认为新逻辑的生命力在于它是从具体的事物中得来的，经过归纳，找出真理。而旧的逻辑方法只是从命题出发，有时这命题干脆都是错的，以错误的命题作基础，还强迫人们同意这命题，怎能归纳出正确的结论？

第四条：“三段论是由命题组成的，命题是由语词组成的，而语词是概念的符号。因此，如果概念本身（这是事情的根本所在）不清楚，并且是很草率地从事实中抽出来的，那么上层建筑便没有稳固的基础。”

这一条是对前一条的补充和具体化。他批评的要点是三段论的组成方式：三段论由命题组成，而命题由语词组成，语词则是概念的符号；倒过来讲，就是从符号到语词，再从语词到本题，也就是说，是从概念到概念。而从概念到概念的方式，显然是近代经验主义哲学所不能同意的。培根所反对

《新工具》，商务印书馆 1984 年版，第 35 页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 357 页。

同上。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 357 页。

的正是这种不看具体事物，也不尊重经验的完全从概念生发的旧有逻辑，更何况说，这种逻辑所使用的概念“本身就不清楚”了。用本来就不清楚的概念作为归纳基础，所得出的结论自然更加糊涂。唯其如此，培根才专门在这个地方加上一个括弧，并在括弧中写道：“这是事情的根本所在。”

第九条：“寻求和发现真理的道路只有两条，也只能有两条。一条是从感觉和特殊事物飞到最普遍的公理，把这些原理看成固定和不变的真理，然后从这些原理出发，来进行判断和发现中间的公理。这条道路是现在流行的。另一条道路是从感觉与特殊事物把公理引伸出来，然后不断地逐渐上升，最后才达到最普遍的公理。这是真正的道路，但是还没有试过。”

由逻辑讲到真理，算是讲到“家”了。而当时流行的方法，是从感觉一下子“飞”到普遍公理。然后便认这真理是无所不能、无所不在、无所不容的法宝，只管用它去“判断和发现中间的公理”。其本质还是从教条到教条，从概念到概念，这办法，培根是不同意的。他的方法是：“从感觉与特殊事物把公理引伸出来，然后不断地逐渐上升，最后才达到最普遍的公理。”他的方法是渐进性的，先从具体事物中找到二级的真理，即他说的“中间公理”，然后再去发现更高层次的真理即“普遍公理”。那么，什么是中间公理呢？中间公理就是与所归纳的事物直接发生联系的真理。比如我们的研究对象是钢铁，那我们不能从钢铁中一下子便归纳出普遍真理，而应该先找出有关钢铁的真理——二级真理，然后再去管普遍真理。又比如我们研究军事科学，我们必须先将一切有关军事的现象和事物，归纳到军事学的真理层面上，然后再去考虑更高层次的真理。

很显然，培根使用的方法有典型的经验主义倾向。甚至直到今天，它依然对人类具有某种借鉴和启迪价值。

培根不同意旧有的即他认为的亚里士多德的归纳法。他从批判亚氏出发，创造了自己的方法。培根的归纳法，可以称之为排除归纳法，也可以称之为列表归纳法。前者代表的是他的分析原则，后者代表的则是他的表达方式。

所谓列表归纳法，即将分析过程亦即归纳过程列入几个表内。英国的昆顿先生介绍了三个表，第一表称为“存在表”，“在这个表中列出所要研究的本质可感觉的特性，同时对通常伴随这种本质特性出现的各种现象提供一个全面深入的说明。”第二个表称为“缺限表”，“在这个表中所列的是：伴随所研究本质的各种现象存在，在这一本质自身却没有出现的事例。”第三个表称为“程度表”，本表“列出所研究的事物本质的大小程度，并同时列出一些其它易变特性的大小程度。”通俗地说，第一个表内所列的，是凡与所归纳对象有关的特性均悉数列出；第二表的作用，在于挑出那些非本质（有缺限的）特性，目的是对照第一个表，将其从归纳结论中剔出；第三个表则是对前二表归纳内容的复考，从而归纳出第一个表中所剩内容的真正本质。

这种归纳法显然比单纯利用三段式方法进行的归纳要复杂得多也科学得

同上书，第 358 页。

《培根》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 99 页。

同上。

同上。

多。所谓科学得多，是说它适应了实验科学的基本要求；它不再是从概念到概念，而是以实验性手法，从具体事物的各种特性中归纳出对这事物的规律性认识。

培根介绍他的方法时，确实用了大幅度，下了大气力。他以“热”为例，亲自做了一个列表试验。

第一，将“在热性上一致的各种事例”列入“存在表”。这类事例共有 28 项之多，其中包括：

“太阳的光线，特别是夏天的并当中午的；
带火的流星；
燃烧性的雷电；
山口中喷射出的火焰；
燃着的固体；
天然的温泉；
滚沸的或加了热的液体；
一切带绒毛的质体，像羊毛、兽的皮和鸟的绵毛；
由燧石与钢相互猛烈撞击而打出的火花；
生石灰浇上水；
马粪和类似的动物排泄物，当新鲜的时候
甚至尖锐的、极度的冷也产生一种灼热的感觉。
诗句中有曰‘北风尖冷兮如灼’；
其他事例。”

搜罗的够全的，然这些内容虽然发热或是热的但不能说明它们就是热，于是列第二个表将那些非本质性因素予以排除。

近似物中热性缺如的各种事例，其内容包括 32 项之多，其中有：

“对照正面的前表第一例——（一）月亮、星和慧星的光线在触觉上不觉到热；在满月之下倒会感到一种严冷；

“对照前表第二例——（二）在所谓空气的中界中，太阳光线并不发出热。

“对照前表第四例——（九）有某种闪光，发光但不燃烧。它们来时，没有雷声相随。”

如此等等。通俗地说，有些内容，例如光，虽然列入第一表，作为“热性一致的各种事例”之一，然而，光并非热，因为“表业已证明，月亮也有光，但当满月的时候，人们不觉得热，反而觉得冷。

还有第三个表，即“热的各种程度或比较表”。这个表所列内容依然很多，共有 32 项。培根先生连批带讲，写了好长一段。比如他说：“太阳愈近于地平垂直线也即愈行近中天时，所给的热就愈大”；“太阳和其他行星当其在近地点时，由于距地球较近之故，比它们在远地点时所给的热要多一些”；“总之，天体的热有三条途径来增加：一是对地平的垂直度，二是接近地球即所谓近地点，三是与众星的会聚或结合”。

同上书，第 121—122 页。

同上书，第 137 页。

同上。

同上。

比较之后，培根还不满足，他又对归纳内容进行了一次列表排拒。比如“排拒之一”：“由于太阳光线，所以排拒四大元素的性质”。又如“排拒之九”：“由于空气大部分是冷的但却保持稀薄，所以排拒稀薄性”。

经过如此复杂——培根先生所讲比我这里征引的还要复杂 10 倍——的归纳之后，培根先生终于得出结论：“热是一种扩张的、受到抑制的、在其斗争中作用于物体的较小分子的运动。”饶是如此，后面还是加了两点修饰。

老实说，培根得出的热的结论正确与否甚至都不重要，关键是他提供了一种方法，这方法既符合实验科学的大思路，又体现于经验哲学——培根式的经验哲学的本质特征。同时，它也是前人所未曾系统发现或预见过的。

(3) 关于科学分科

分科在东方人特别我们中国人这里是个颇带历史生疏性的概念。孔子习六艺，六艺也算分科。但其内涵与西方人的概念有本质性区别。西方则古有分科传统，比如亚里士多德一生就分别撰写了《政治学》、《生物学》、《动物学》、《物理学》和《形而上学》种种。这在中国的先秦时代是不可思议的，在宋明大儒那里也是不可思议的。中国古代固有天、算、农、医之类的分科事实，却少有明确的学科系统和学科概念。之所以如此，因为至少自汉代起，官学以儒为本，儒学以经为本，一切唯经是举，分科已无必要，也无可能。西方固有分科传统，但分科也与分科不同，中世纪时，一切以神学为主导，哲学不过是神学的附庸，科学不过是神学的奴仆，和中国的以经为本相比，更好似天下的乌鸦一般黑。以现代人的观点看，神学可以成为一种历史文化，但也可能成为窒息科学发展的工具，不幸中世纪时代，神学偏偏成了窒息科学发展的工具。培根一反旧说，以新时代成熟者的姿态，担当主张科学分科旗帜的责任。培根的分科方法，包括两个要点：

一是否定神学的统治地位，坚持神学只能属于上帝和教会。

据此，他将学问分成神圣的和非神圣的两大部分。把有关上帝的学问即神学划入神圣圈内——这从表面看来好像是对神学的敬重，实际上是对神学地位的限定，让它只能在宗教范围内称王称霸，不要多嘴多舌去管人间俗事。至于宗教之外的事情，则应由科学作主。他将科学列入非神圣的学问范围，俗学管俗事，正好般配。而且他似乎还怕人们对非神圣的说法有什么误解，他不无幽默地写道：“凭借我们对自然的理解，或者根据人类的知识去证明有关信仰的真理，在我们看来是不妥的……。我们不应该把上帝从神秘之境拉下来，以屈从我们的理性，相反地我们应该提升我们的理性，追求与神的真理相一致。”

第二个要点，是他对科学的分科进行过多层次多视角的研究。这些研究，尽管今天看来是有些过于琐碎而且似乎也不够科学，但在当时，无疑是一些大胆而又有益的尝试。

比如他按照三种不同的思维能力进行分类，即将人类非神圣性知识分非历史、诗歌与哲学三大类。为什么这么化分呢？因为“历史依靠记忆力，诗

同上书，第 148 页。

同上书，第 148 页。

同上书，第 157 页。

《培根》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 74 页。

歌依靠想象力，而哲学则依靠推理的能力”。

又比如，他将历史按照自然、社会、宗教和文学进行分类；把哲学分为神的哲学、自然哲学和人文哲学，又将自然哲学分为物理学、形而上学等等。

培根的分科，其哲学价值大于实用价值，而且直接启发和影响了下一个世纪法国大百科全书派的创始者们。

自然，培根的学科分类，不科学处显而易见。他虽然在科学范围内排除了神学的地位，但他毕竟不是一个无神论者。他将神学与科学分开的作法，只是历史发展中的一种过渡方式。这种过渡方式正好反映出他在分科问题上还留着一条并不美丽的尾巴。特别是他对数学的作用很不理解，认为数学只是一种辅助性学问，不能单独成为一门学科，从而再次证明了他只是一个科学的鼓吹者而不是科学的个中人。

纵观培根的一生和他的哲学体系，他留给后人最深刻的印象，还是他是近代实验科学的理论创始人。他的哲学代表作《新工具》，最重视的乃是实验和经验。《新工具》是一部语录体著作。其第一卷第一章第一段，开宗明义，赫然写道：“人作为自然界的臣相和解释者，他所能做、所得懂的只是如他在事实中或思想中对自然进程所已观察到的那样多。也仅仅那样多。在此之外，他是既无所知，亦不能有所作为。”

说得确实很经验也很漂亮，置之 17 世纪之初的西方，就显得更经验也更漂亮了。

培根去世后，对他的评价或高或低，时高时低。在他身后重要的思想家中，法国百科全书派，俄国的赫尔岑以及德国大哲人莱布尼茨对他都非常推崇，而 20 世纪的哲学家如罗素、摩尔、维特根斯坦和卡尔纳普则大多对他持轻视和消极态度。历史固无循环，但历史常有侧重，轻者固可为重，重者亦可为轻，未来人对培根如何评价，此时评估为时尚早。大抵说来，那些身兼科学家又精通数学的人对培根评价常常不高，而那些以社会科学为主且不以演绎见长的人物则对他十分敬重。这实在是由于培根自身的优点、特点和缺点所致，但也有某些历史亲疏的原因在内。

同上书，第 69 页。

《新工具》，商务印书馆 1984 年版，第 1 页。

六、托马斯·霍布斯

1. 霍布斯的生平与历史地位

霍布斯是以政治学者著称的哲学家，他像一根导索，一边与哲学联姻，一边与政治结缘。

霍布斯生于 1588 年，仅比培根小 17 岁。但是历史急速发展的时代，17 年时间就是一个大数字。培根的一生，一多半和伊丽莎白女王联系在一起，偏他不受女王青睐，就算能得到青睐，毕竟那是一个相对平静的使思想家尤其其政治思想家不能有大作为的年代。后来詹姆士一世登基，他得到信任。那心思又转到如何做个大官好官大好官方面去了。培根死时，詹姆士一世去世刚一年，而继位的查理一世给英国带来的种种后果，尚在端倪之中，何况培根此时已经成了宫廷斗争的牺牲品，躲在乡间写书。

霍布斯则不同。查理上台的时候，他年方 16 岁。英国大革命爆发时，他正处在年富力强的阶段。可以说他是英国革命的同代人。大凡英国革命的起始原由，他都历历在目，而且事事关心。革命风暴对社会的震荡和冲击他更是身临其境，如鱼在渊，而且对此他在思想上早有准备。他固然不能算英国革命的预言家，却是英国革命目标的编外军师和策划师。他的国家学说，可以看作对西方近代政体的第一次系统阐释。对此，他本人也是仁者论仁，充满自信。

霍布斯的政治学说远远超过他的前辈，既超过马基雅维利，也超格老秀斯，更超过培根。他是可以在西方政治学方面与亚里士多德遥遥相对的大思想家。他的名作《利维坦》是可以和亚里士多德的《政治学》相提并论，是对西方近代政权政体有巨大影响的理论巨作。

西方的政治理论，自中世纪以后，归于神学，无所作为。国家政权支离破碎，国王的权威被教皇的权威所压抑所替代，王权常常成为教权的附庸。但随着文艺复兴运动的兴起，教权王权发生愈来愈多的争斗，世俗文化包括世俗政治势力主要是以近代工商业为基础的世俗文化力量日益强大；人文主义思想又为这种世俗文化提供了强大无比的精神支持。旧秩序哗然大乱，新事理层出不穷。正当此时，马基雅维利应运而生，成为人文主义时代政治哲学的代表和翘楚。然而马基雅维利虽生当其时，却未逢其世，随着佛罗伦萨的衰落和宗教战争的兴起，他的影响也只好暂退一时。

马基雅维利退下，格老秀斯起来。格老秀斯（1583—1645 年）荷兰人，西方近代史上的著名思想家，政治学家和法学家。他的祖国荷兰，是人类历史上第一个资本主义国家政权，而他本人也是资本主义法学尤其是国际法学的奠基人。

格老秀斯的思想显然高于马基雅维利的思想。毕竟二人所处的时代不同，国度不同，著作的基点不同，立论的起点也不同。马氏处在资本主义政治文明的草创时期，政治文化未成气候；格老秀斯则处在资本主义政权的创立时期，对近代法治文明有了深刻理解和系统表述。虽然他的自然法学说和主权学说依然带有过渡性质，毕竟与马氏旧说有了质的区别。马基雅维利的作品尤其他的《君王论》更像一位高级幕宾在给诸侯王子出谋划策，而格氏作品则已经直起腰来，要理直气壮给新兴的资本主义文明讲课。尤其他的国际法思想，在世界法学及政治学史上都占有重要地位。

但不论马基雅维利也好，格老秀斯也好，就政治哲学而言，都不足以和霍布斯相提并论。马基雅维利的历史贡献，在于他是中世纪之后第一个将政治理论放在世俗政治基础上的思想家，但就他学说的内容看，其主体尽在政治手段、政治权术和政治管理艺术方面。单这一点就使他和霍布斯拉开了档次。霍布斯不很重视政治学的技术内容，而特别重视其立论基础和哲学思考。这就使他的学说比马氏学说更有宏观气象和理论气派。相比之下，马氏理论不免显得有些体态单薄甚至苍白乏力。

格老秀斯是人类近代史上的著名法学人物，他的理论对世界近代法律学的影响深刻而且久远。但他的理论贡献，多在法学方面，他的自然法理论和政治主权论则不算成熟，同样不若霍布斯的政治学说来得更系统更全面也更有王者之气。霍布斯的政治哲学是西方近代思想史上的一块里程碑，而他的粗疏悖谬与不堪实用的地方，又由后来的洛克予以发展、修正和丰富了。霍布斯为西方近代政治哲学奠基，洛克则涵容丰厚集其大成。

霍布斯又是一位思想史上的大家。人类思想史上名家荟萃而大家鲜见。大家也者，继承也广，创作也丰，并有巨著问世者也。霍布斯不但是人文主义哲学的继承人，而且十分注重吸收同代人的科学成就。他不但交好伽里略，而且和培根有密切的关系，他的政治学是马基雅维利的继承人；他的自然法思想与格老秀斯一脉相承。他是培根哲学的继承人，他对笛卡尔哲学，既有驳诘，也有借鉴。但不但继承前人，而且超越了前人。他虽然与培根都是英国经验主义哲学的主要代表人物。他的哲学思想比之培根，又有长足进步。培根对哥白尼是否定的，对伽里略也不甚理解，哈维虽是他的私人医生，他对哈维的科学成就似乎也一无所知。霍布斯则不同，他不但坚决支持哥白尼学说，而且对伽里略的科学成就有深刻理解，对哈维和他的血液循环理论，更是推崇备至。培根虽然是西方近代哲学史上第一位哲学家，但他的哲学思想与霍布斯比较起来，不算成熟。他将神学和哲学分别开来，是个发展，却又不曾对神学进行真正哲学意义上的批评。霍布斯则根本否定神学的科学性，他是彻头彻尾的经验主义——只认科学，不认上帝。培根一生只讲归纳，对演绎的作用则绝少认识。培根似也朦胧觉察到数学的作用，本人却是一个数学方面的外行，甚至认为数学不能成为独立学科。霍布斯则是数学的热衷支持者，对几何学的作用更是赞赏倍至。罗素先生说：“从笛卡尔到康德，欧洲大陆哲学关于人类认识的本性，有许多概念得自数学；但是大陆哲学把数学看成是不涉及经验而认识到的。因此大陆哲学也像柏拉图派哲学一样，贬低知觉的地位，过分强调纯思维的作用。在相反方面，英国经验主义很少受数学影响，对科学方法又往往有不正确的理解。这两种缺点霍布斯全没有。一直到现代，才出现一些其他哲学家，他们虽是经验主义者，然而也适当着重数学。在这方面，霍布斯的长处很伟大。”霍布斯固然不是数学家，但他可以说是现代欧洲既重视经验又重视数学的哲学人物的先驱者。在极度重视几何学方面，他的心也是与斯宾诺莎和笛卡尔相通的。

在经验方面，他是培根哲学的发展者；在理性方面，他又是笛卡尔哲学的同路人。由于他视野开阔，读书也多，承继也厚，他在哲学、政治学、伦理学、心理学、形而上学和自然科学诸方面都有所建树。特别是他的经验主义哲学与政治学，更是成就卓著，贡献独特，他是任何一位哲学史家都不能

忽视的重要历史人物。

霍布斯生于英国南部威尔特郡的一个下层家庭。他父亲既无才学，也谈不上对他有什么重要影响。他是一位乡村教区的牧师，研究者谈及他时，说他“鲁钝不学”。鲁钝二字用得确妙。鲁者，性情粗劣之谓也，钝者，无学少才之谓也。他母亲是一位普通的农妇，对他的成长也影响无多。生活在这样的家庭，他的幼年教育自是平平。以后在本镇上学读书，便改由伯父抚养。但他却是一个读书种子，14岁时已经通晓希腊文和拉丁文，15岁时更有幸进入牛津大学，从此与学问结缘，终年不辍，他在学校学习的主要课程，依然不脱亚里士多德的哲学和经院逻辑学。而且似乎他的学业也不错，毕业后便留在学校任教。他实在是西方近代史上少见的以教书谋生的人物。但他虽以教书开始自己的人生道路，却对大学生活全无好感，对牛津大学的课程设置尤其反感强烈。他毕竟不是旧式哲学可以局限得住的平庸书生。后来，他便经人介绍，给一位英国的显贵哈德威克勋爵当家庭教师去了，并由此生发，和英国政界人物发生联系，步入新途。

霍布斯的一生有如培根，他一面积极参与政事，一面不忘研究学问。他在作家庭教师期间，曾跟随自己的学生周游世界，并且抓住机会，了解到当时由伽里略、开普勒代表的世界上最先进的天文物理学知识。他的私人教师工作做得很得人心。他的学生对他多方支持，后来还做了他的赞助人。这种赞助，一直持续到1628年他学生去世为止。

霍布斯50岁前，曾在法国居住，也在意大利住过一段时间。在意期间，他专门拜访了伽里略，两个人彼此相见恨晚，结下了很深的友谊。

他于1637年回国，3年后英国革命爆发了。他作为王党的支持者，于1640年流亡法国，并且作了后来英国王查理二世的数学教师。在此期间，他和笛卡尔、伽桑狄等有交往，并且有幸认真阅读了笛卡尔的《沉思录》手稿。他的哲学基础，与笛卡尔确实不同，可贵的是他也能直言不讳，用书面方式提出自己的批评意见。笛卡尔胸襟开阔，气象雍容，在付印此书时，也把他的反对意见连同自己的答复一同付梓。

霍布斯于1651年发表了他的代表作《利维坦》。可惜这部对后世产生巨大影响的著作，发表时并没给他带来荣誉，反而使他不明不白陷入十分尴尬的境地。“这书谁也不喜欢。书中的理性主义惹恼大多数流亡者，对旧教教会的猛烈攻击触怒了法国政府。”他只好偷偷逃回英国，半推半就，投靠在克伦威尔门下。

霍布斯的性格十分矛盾，他认为自己是个很胆小的人。他曾在《自传》中不无幽默地写道，他本人是他母亲所生双胞胎中的一个孩子，另一个孩子的名字叫“恐惧”。事实上他的胆量也仿佛真的不大。他敢于发表自己的见解，但遇到激烈的对手，往往以逃避了事。但他在科学探讨中又是一位有胆有识的人。他一生发表多少见解，确实有一股披荆斩棘不避斧的味道。后世的研究者，对此议论纷纷，莫衷一是，有人说他胆大，有人说他胆小。比如西方著名史家梯利，就称赞他是“近代运动的最勇敢和最始终一致的代表之一”。

转引自《利维坦》一书的出版说明，商务印书馆1985年版。

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆1979年版，第26页。

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆1979年版，第26页。

霍布斯喜欢争论，而且终其一生不曾更改。在他漫长的一生中，他很有几次争论给世人留下了深刻的印象。当笛卡尔哲学风行欧洲大陆的时候，他就是站出来公开提出反对意见的人士之一。在数学方面，他造诣未深，但雄心不小。他自认为已经掌握了“化圆为方”的方法，从而不惜与牛津大学的几何学教授论战一回。

霍布斯是一位大刀阔斧的哲学家，虽然面对一些烦乱如麻的问题，他有自己的鲜明优势存在，面对那些需要慎密细致对待的问题时，却不免遗笑大方。

霍布斯的一生，荣辱皆尝，但以荣为主。他与政界显要往来甚多，而且大体上与他们的关系良好。然而他毕竟是个学者，且又是一个无神论者，因此，他虽得到过国王的爱戴，但国王陛下的智慧可达不到理解他著作的水平，于是他的一些作品在国内得不到印刷许可。到他晚年时，他在国外的名声比在英国本土更为响亮。

霍布斯十分长寿，他活了 91 岁，而且身体非常健康。“他 84 岁时用拉丁韵文写成一部自传，87 岁时又出了荷马作品的英译本。”虽然罗素先生不无遗憾地表示“我没有能够发现他在 87 岁以后再写什么大书”。但 87 岁高龄还能出荷马译本的人，我们得承认，这样的老人，确实世所罕见。

但总体看来，霍布斯还是一位承前启后的人物。他固然比培根成熟，却不如洛克来得影响更大。这有点像后来德国的谢林和费希特，那两位哲人其实也是哲学史上的人杰，但和康德与黑格尔相比，就低了一个档次。霍布斯的命运有类于此。在他生前，他的影响远不如笛卡尔来的更深更广更大；在他死后，他又被洛克的巨大威望和影响比下去了。从这个意义上说，他确是一位不好分类的哲学家，甚至是一位不合时宜的历史人物，在哲学方面，他虽受大陆理性主义影响，却不能称为理性主义者，政治方面，他虽然亲历了英国革命，却又不是英国革命的真的知音。这两方面，还是笛卡尔与洛克来得更其伟大。

2. 《利维坦》的思想体系与成就

霍布斯享年既久，著述颇丰，但他的代表作并不很多。他的主要作品，包括《论人性》、《论物体》、《论公民》和《利维坦》，都毫无例外地发表于 17 世纪四五十年代。这个时期可称为霍布斯理论创作的黄金时期。在这些著作中，最系统、最完备、最具代表性也影响最大的著作无疑是《利维坦》。

《利维坦》名称古怪，它本是《圣经》中一种力大无穷的怪兽的名字。霍布斯将它借来以为书名，其用意可谓深沉而又形象。通俗地说，《利维坦》就是霍布斯心目中国家的代名词。

《利维坦》是一部内容完备的大部头著作，全书共分四大部分共计 47 章。第一部分“论人类”，第二部分“论国家”，第三部分“论基督教体系的国家”，第四部分“论黑暗的王国”。这四个部分中，第一部分是写国家起源的，可以看作原理部分；第二部分则是全书主体，凡有关国家本体的种种设想、规定与评述，大致收揽其中；第三部分核心是论述教会和国家的相

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 69 页。

同上。

互关系的；第四部分专门揭露和批判教会政权的黑暗与不合理性。全书思路清晰，环环相扣，虽内容浩繁，却又主题突出。举凡霍布斯的哲学观念、公民观、国家起源观和他对国家学说的系统理解，尽皆包含其中。

《利维坦》既是一部完整的政治学说，它的各部各章之间又有必然的内在联系。霍布斯将人性研究作为本书的逻辑起点，这无疑是很高明的立论方式。但他未论人性先论方法，未论方法先谈感觉，正是经验主义哲学的本色。他哲学在胸，逻辑在手，不觉胸有成竹，手眼通天，使他的这部著作具有一般政治著作难以具备的理论素养和开阔视野。这里择要而言，介绍几个最基本的观点。

(1) 人性自私说

霍布斯认为，人是自然的产物，“自然创造人类，在人类身体和心灵的机能上，是造得极为平等的”。人既是自然的产，就和动物没有太多区别，实在动物也是自然的产物。无论人还是动物都有一种不由自己的生理运动，如血液循环、呼吸和消化排泄种种。只不过人比一般动物富有想象力。这种想象力使人更能趋善避恶。但他笔下的善恶与一般人的理解有别。他说：“但凡任何人嗜欲或欲求的任何对象，自他一方面言，便名为善；而任何他所仇恨及憎避的对象，则名为恶。”不幸人总是喜欢幸福、快乐、享受和舒适的，而且人的追求又没有止境，所以，就人的本性而言，人是一种利己的动物——利己是人的本性；而就人际关系而言——人与人的关系是狼。

人与人的关系是狼的观点，曾在现代中国产生很大影响，以致本世纪 80 年代成长起来的一代知识青年中，很少就不知道这个观点——尽管他们也许并不知道首创这话的人是霍布斯先生。

霍布斯的这种人性自私自利，而人际关系处于狼式状态的理论，正是构成他的《利维坦》学说的基础论点之一。实际上，这种对人的本性即自私自利性的认定，也是资本主义时代的必然产物。论国必然论人，论人必然论性。一方面这是人文主义理论的必然结果，另一方面，又是人文思想取得新的发展的逻辑原因。他们以人作出发点和归宿点就取缔了神的特殊地位，相应地，既然取消了神的特殊地位必然要对人性问题发表自己的意见。现实生活中，人与人之间的竞争，在完全的市场经济条件下，确实比狼与狼之间的竞争更为激烈，更为复杂，也更为惊心动魄。至少狼没有人那么发达的智力，没有人那么丰富的文化，更没有由人类发明又用在人类自身的那么多的杀人武器和阴谋诡计。人性一旦恶性膨胀，可有多么可怕。只是霍布斯讲人性自私，并非为人性而论人性，而是另有原因。

(2) 国家起源——自然状态说

霍布斯不仅认为人的本性是自私自利的，而且认为当这种自私自利处于完全自由状态时，就会产生相互间的冲突和残杀。因为你也自私自利，我也自私自利，大家统统自私自利而且享有自私自利的自由，你要吃饭尽管吃，你要唱歌尽管唱，你要骂人尽管骂，你要杀人尽管杀，结果必然以你的自利影响我的自利。而这种无序的自由状态，即是霍布斯认为国家这种社会形式出现之前的自然状态。很显然，这种自然状态肯定不是一种人人感觉良好的状态，而是人人自危的状态。于是人类便从自己的实际需要出发，要求从这

《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社 1984 年版，第 263 页。

同上书，第 262 页。

种自然状态过渡到契约状态。而这种契约关系在霍布斯那里称为转让关系，只不过把这些内容用他特有的哲学方式表述出来。他说：“因为人的状况是一种每一个人对每一个人战争的状况；在这种情况下，每一个人都是为他自己的理性所统治。凡是所能利用的东西，都可以帮助他反对敌人保全自己的生命。因此，在这种情况下，每一个人对每一事物都有权利，甚至对彼此的身体也有权利。所以，只要每一个人对每一事物的这种自然权利继续下去，任何人（不管如何强悍或如何聪明）都不可能完全地活完自然通常许可人们生活的。”

说得太拗嘴了，简而言之，只要人人自由占有，便有可能人人遭受横死。那么怎么办呢？

霍布斯的办法是，要求人人遵循两条自然定律。

其一：“每一个人只要有获得和平的希望，就应该力求和平；在不能得到平时，他就可以寻求并且利用战争的一切帮助和利益。”他对这个定律的解释是：第一“寻求和平，信守和平”；第二“利用一切可能的办法来保卫我们自己”。

其二：“如果别人也愿意这样做时，一个人在为了和平与保卫自己的范围内，会想到有必要自愿放弃这种对一切事物的权利；他应该满足于相对着别人而有这么多自由，这恰如他愿意相对着他自己允许给别人的自由那样多。”他对这条定律的解释是：“己所不欲，勿施于人”。

他把这些规律规定的行为，称为权力转让。而确认这种权力转让的形式就是契约，监督和保证这契约得以实现的则是国家。

霍布斯由自然状态说过渡到他的权力转让说，又从权力转让说过渡到他的国家起源说。可以说是在他的那个时代达到了历史要求他达到的最好理论境地。而这种境地的认识 and 它的实现却不是一回事。人们最为关心的是：这种保证权力转让得以实现的国家究竟应该是一种什么样子，以及它应该拥有怎样的权力？

(3) 君主专制说

霍布斯认为，最好的国家形式，应该是君主专制的国家形式。他的国家理论从人性自利说出发，经过对自然状况的分析，又经过对权力转让的分析，终于得出君主专制的结论，不免令人失望。但这在他那个时代，确也事出有因。资本主义文明起源于城邦，而这个文明的发达，需要强大的统一的国家政权作保证。因此，在一定的历史阶段，对君主专制的希望便成为一种潮流。霍布斯溯源而上，从经验主义的方式达到他的国家起源与权力转让的发现，又顺流而下，作出君主专制论的结果。正是这两个特点，决定了他政治学说的历史命运。

他认为，为着权力转让的顺利，每个人都应该把自己的权利无条件地交出去，因为个人之间的权力转让是不可能的。唯有把每个人的权利都交给国

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 397 页。

同上书，第 397—398 页。

同上书，第 398 页。

同上。

同上。

《西方哲学原著选读》上卷，第 398 页。

家，再由国家把这些权利分配给每个人才是可能的。而所谓把权利交给国家，说到底就是交给国家元首。他说：“每一个人把他们所有的权力与力量交给一个或者由一些人组成的议会，根据多数赞成，把大家的意志变成为一个意志。这就等于说，指定一个人或者由一些人组成的议会担当起他们的人格。”而“承担着这个人格的人，叫做‘元首’，拥有主权，另外一些人都是他的‘臣民’。”

这办法其实不好。霍布斯仿佛一个精明的大夫却开出一张愚蠢的药方。每个人都把权利统统交出，就等于没有权利，而受权者一人享有大家的集体人格，就等于使大家共同丧失了人格。联想到后来的希特勒政治，更感到霍布斯的结论毫无道理。

(4) 君权人授说

霍布斯政治学说最有价值的部分，不在于他的人性论，不在于他的自然状态说，更不在于他的国家人格论，而在于他的君权人授思想。

因为资本主义文明脱胎于中世纪，所以它的第一个任务就是与教会文化划清界线。但这种历史界线的划清，既不是可以孤立完成的某种社会有限目标，也不是一件可以一蹴而就的历史任务。虽然在人文时代已有马基雅维利的新的政治哲学，但马氏政治哲学并没有真正从理论上解决世俗权力与教会权力的关系问题。马基雅维利的作法有类于培根的对科学分科的办法，他只是把教皇权力暂时搁置勿论。到了17世纪，教权与政权的关系问题，已到了非理论清楚不可的时候了，于是霍布斯的君权人授说应运而生。

按照中世纪传统，只有君权神授，没有君权人授。或者换个说法，只有天赋神权，没有天赋人权。人都是上帝所造，你在上帝面前能有什么权利？唯其如此，教会才有资格成为上帝在人间的代表。而依照《利维坦》的学说，世俗权力根本就与神权无关。不但神权可以弃而勿论，连上帝本身都是一种虚幻。世俗权力的性质是由人的性质决定，而且它应当也必然高于一切神权。霍布斯确实确实是西方近代史上第一个“以人的眼光来观察国家”的人物，就凭这一点，他就可以当之无愧地称为西方近代史上的大思想家了。

然而，霍布斯得出的君主专制的结论，显然与英国革命的走向并不一致。它虽然与克伦威尔的作风相和谐，与查理二世的欲望相一致，却与英国历史的发展大相径庭。他大约没有想到，在他的《利维坦》发表20年后，英国又迎来一次光荣革命。而在光荣革命前后才显露头角的新一代思想家，无论是温斯坦莱也好，还是洛克也好，竟都后来居上，把他远远抛到后面去了。尤其是洛克，虽然洛克的政治学说也可以说是霍布斯国家学说的某种继续，但从他们的结论上看，却又像是对霍布斯理论的一次革命。或者形象地说，他们两位政治学说的哲学基础是相通的，但各自的发展却彼此不同。他们的脚虽然都站在经验主义的基石上，他们的头却处在不同的历史层次。霍布斯的君主专制论只是一场春梦，而洛克的分权思想却成为近代西方政治文明的理论旨圭。

3. 霍布斯的哲学思想

《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第294—295页。

同上。

霍布斯的哲学具有雷厉风行的风格，内涵肯定，不容商量。他是一位无神论者，又是一位经验主义者，还是一位唯物论者。他的哲学思想既不复杂，在后人看来也不深刻，但在当时自有一股凛然不可侵犯的战斗气氛。

首先，他认为“哲学的对象是物体”，而且除去物体，别无他物。这在他以前的哲学家中是绝无仅有的。他说：“哲学的对象，或者哲学所处理的材料，乃是每一个这样的物体：这种物体我们可以设想它有产生，并且可以通过对它的思考，把它同别的物体加以比较，或者是，这种物体是可以加以组合与分解的，也就是说，它的产生或特性我们是能够认识的。”又说：“哲学的任务乃是从物体的产生求知物体的特性，或者从物体的特性求知物体的产生。所以，只要没有产生或特性，就没有哲学。”为着强调物体是哲学的唯一对象，他还用很长的篇幅，说明哲学应该排除那些与物质对象没有关系的各种内容。这些内容包括：

“哲学排除神学，我指的是关于永恒的、不能产生的、不可思议的神的学说”；

“哲学排除关于天使以及一切被认为既非物体又非物体的特性的东西的学说”；

“哲学排除历史，既排除政治的历史，也排除自然的历中”；

“哲学排除一切凭神的灵感或启示得来的知识，排除一切并非由理性引导给我们，而是在一刹那间凭神的恩惠，也可以说凭某种超自然的感觉获得的知识”；

“哲学不只排除一切错误的学说，并且排除无确实根据的学说”；

“最后，敬神的学说也排除在哲学之外”。

哲学将上述种种内容不分青红黑白一律排除，大约只有像霍布斯先生这样的哲学家才能发明的观点。但由此也可以看出他的信念的坚定与激烈。他只承认物体是哲学的对象，虽然不那么经得起历史考验，却是历史赋予他的一个特别使命，他的主旨无非是要将宗教神学从哲学视野中排挤出去，而且他成功了。

不唯如此，霍布斯还进一步认为“物体不信赖我们的思想”。他认为物体是独立存在的，尽管物体可以为感觉所感觉，并且为理性所了解，但是知觉尽管知觉，了解尽管了解，它却实实在在，不依人们的感觉和理性为转移。他给物体的结论是：“物体是不依赖于我们思想的东西，与空间的某个部分相合或具有同样的广延。”

霍布斯既然认为物体独立于人们的思想而存在，这就奠定了他的经验论

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 385 页。

同上书，第 385—386 页。

同上书，第 386 页。

同上。

同上。

同上。

同上。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年，第 386 页。

同上。

同上书，第 392 页。

基础，而且他的经验论在后人看来也就是唯物论的。只是经验论未必都是唯物论。经验论重视经验的作用，其哲学视点，从感觉、知感和知觉入手，但其逻辑结论，却可以是唯物论的，也可能是唯心论。英国经验主义，自培根、霍布斯以至洛克，可以说是唯物论式经验论的三位代表，到贝克莱、休谟，就走向二元论或唯心论了。

霍布斯经验论的唯物论性质，至少在他那个时代是明白无误的，而且是比较彻底的。他不但直接了当否定神的存在，而且也不承认在物体后面还有灵魂之类的神秘力量。他坚决不能同意经院哲学关于自然背后另有“抽象的本质”一类的胡言乱语，他断言，认为存在“非物质实物”就等于说存在着“圆的四边形”。他干脆就认定诸如神呀，天使呀都是莫须有的东西，不但与哲学无关，与人类也不相干，他的这些思想显示了霍布斯哲学特有的战斗风格。

还有一点需要说明的，即霍布斯讲的物体并不等于物质，对此，我们一些中国读者或不习惯。他讲的物体，包括物质在内，但主要是指实体。这样的情况，在他之后的笛卡尔哲学，斯宾诺莎哲学还会遇到。霍布斯说：

“哲学的主要部分有两个。因为主要有两类物体，彼此很不相同，提供给探求物体的产生和特性的人们研究。其中一类是自然的作品，称为自然的物体，另一类则称为国家，是由人们的意志与契约造成的。因此便产生出哲学的两个部分，称为自然哲学与公民哲学。”

霍布斯也不同意笛卡尔的先验观念。笛卡尔主张“天赋观念”，霍布斯只承认感性的作用。他认为所谓天赋观念，其实和经院哲学没什么两样。他的看法：如果有天赋观念，则这观念无时无刻都应在人的心灵之中，可是“当我们熟睡无梦时，我们既没有思想也没有观念。”非但如此，他不仅反对天赋观念，而且连产生天赋观念的本源同样予以否定。所谓“天赋观念”的“天”不就是上帝吗？他说，实际上，“上帝”仅仅是由于人们对自然现象的无知和恐惧而产生的幻想。

但是，霍布斯并非认为外部世界不可认识，他只是断定：“一切知识都从感觉中来。”他说：“如果现象是我们借以认识一切别的事物的原则，我们就必须承认感觉是我们借以认识这些原则的原则，承认我们所有的一切知识都是从感觉获得的。”然而，我们怎么知道我们的一切知识从感觉中来。即“我们用什么感觉来考察感觉呢？”大约霍布斯在他的思想过程中也曾认真地思考过这样的问题：知识来源于感觉，但没有知识你怎么能认识感觉？而他的回答却是有些奇异的。他说：“我的回答是用感觉本身，也就是用事物本身消失后仍在我们心中存留一定时间的那种关于感性事物的回忆。因为一个人如果知觉到他曾经有过知觉，那就是在回忆。”

不消说，霍布斯的这番解释不能令人满意。霍布斯重视物体的作用，也

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 386 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1972 年版，第 302 页。

同上。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 395 页。

同上。

同上。

同上。

意识到理性可以了解物体。但总的来讲，他对于理性的价值认识不够。他的认识论，虽有强烈的唯物色彩，却缺少一种深刻的认识方法作支撑。

霍布斯的物质观，在排除神学干扰，否定神的存在方面显然高于培根。但在对物质与运动的关系方面，他又不如培根。培根认为，运动乃是物质的固有属性，而且物质都在运动。他则认为，物体只是物体，他没有理解物质与运动的相互依存的关系，他认为物质不过是些静止的存在。他说：“任何一个静止的东西，若不是在它以外有别的物体以运动力图进入它的位置使它不再处于静止，即将永远静止。”而“任何一件运动的东西，除非在它以外有别的物体使它静止，即将永远运动。”

但霍布斯重视演绎的作用，则又比培根有了进步。

霍布斯超越培根的另一个特点，是他重视几何学的认识价值。他甚至认为政治和政治历史都不是科学，唯有几何学才是科学。在他看来，“几何学的方法是唯一可以给我们以确实而普遍的知识的方法；自然和政治历史不是科学：这种知识只是经验，而没有经由逻辑推理的过程。”这说法不免令人失望，但也确实有它作为一种哲学方法论方面的存在价值。实在这不是他个人的观念，而是他那个时代包括笛卡尔、斯宾诺莎这样的哲学大家都或多或少浸染其中的一种共同性研究倾向。

霍布斯哲学的最后一个特点，是他特别强调“哲学是为人生谋福利的”这一观念。这观念与他全部学说相和谐，是他的以国家学说为主导的哲学体系必然强调的功利主义认识方法。他说：“哲学的目的或目标，就在于我们可以利用先前认识的结果来为我们谋利益，或者可以通过把一些物体应用到另一些物体上，在物质、力量和工业所许可的限度之内，产生出类似我们心中所设想的那些结果，来为人生谋福利。”将高深莫测道统俨然的哲学与人生福利牵扯联系在一起，并且说，哲学正是要为人生福利服务，这在古老的东方例如我们中国先哲那里怕是有些不可思议的。岂但不可思议，几近乎奇耻大辱矣，小人言利，有辱斯文。这思想即使在当时的欧洲大陆国家，例如法国、德国的哲学家那里，也绝非通行的观念。但这正是英国17世纪经验主义哲学的特色，尤其霍布斯、洛克哲学的特色。

英国在那个时代无疑是世界上最杰出的国家，而英国又是一个善于和乐于优先考虑经济活动的国家，加上它固有的大宪章传统，古往今来，形成独特的英国文化。英国文化，简而言之，就是一种务实的重视法制权威又不忘功利主义的文化。霍布斯作为具有典型英国文化特色的哲学家，提出哲学为人生福利服务的观点，绝非故作惊人之语，而是顺理成章之言，题中应有之义。唯有从这个角度去理解英国近代哲学，才能领悟为什么这种异常浅近直白的哲学竟能取得那么大的社会效应与历史价值。

纵观霍布斯的哲学理论，我们可以说，即使他仅仅是一位哲学家，而没有更能代表他的政治学说，他也不失为一位出色的思想人物。

《欧洲哲学史》，商务印书馆1979年版，第298页。

同上。

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆1979年版，第26—27页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1982年版，第384页。

七、勒奈·笛卡尔

1. 笛卡尔哲学的历史地位

笛卡尔是个幸运儿——历史的幸运儿。因为他出生的年代，正是科学家、哲学家星群璀璨的年代。美国科学史家贝尔曾说：“笛卡尔所处的时代确实是斑斑驳驳的文明史上最伟大的智力时期之一。这里只提出几个生活时期部分与笛卡尔交叠的杰出人物。我们回想起，费马和帕斯卡是他在数学上的同代人；莎士比亚辞世时笛卡尔 20 岁；笛卡尔比伽利略多活了 8 年，笛卡尔卒年牛顿 8 岁；密尔顿出生时笛卡尔 12 岁，血液循环的发现人哈维比笛卡尔多活了 7 年，而当奠定了电磁学基础的吉尔伯特去世时，笛卡尔 7 岁。”

如此这般，可谓人才辈出，风云际会，“今夜星光灿烂”。然而，贝尔讲的并不全面。他说的主要是与笛卡尔约略同时的科学家群。实际上，在笛卡尔的前前后后，还有一个同样非凡的哲学家群。这个哲学家群的历史作用，与科学家群比较，可说是春兰秋菊，各得其妙。与笛卡尔大约同时代的大哲学家、大思想家就有七八位之多。其中年龄最大的是培根，他年长笛卡尔 35 岁。培根去世时，笛卡尔刚好是而立之年，30 岁了。其次是霍布斯。霍布斯生于 1688 年，年长笛卡尔 8 岁，而且他们二人还有过一段直接交往。再次是伽桑狄，他比笛卡尔年长 10 岁，既是笛卡尔的法国同胞，又是他的论争对手。然后是帕斯卡。帕斯卡既是大数学家，也是一位出色的思想家，他的名著《思想录》，也曾在西方思想史上产生重要影响。他比笛卡尔年轻 36 岁。比帕斯卡更为年轻的，是两个同龄人，一位是荷兰的斯宾诺莎，一位是英国的洛克。这两位不但同龄，而且均为西方思想史上的巨星级人物。最后一位是德国的莱布尼茨，笛卡尔去世时，他刚刚 4 岁，他们二位是欧洲 17 世纪最具哲学风采的文化巨人。

笛卡尔生活在这样一个时代，自是他的幸运。然而生活在幸运时代的人多，能够把这种历史的幸运转化为历史机遇的人就少了。笛卡尔不但把握住了历史提供给自己的机遇，而且表现得非常出色。尽管在他成年时，已有培根前导，又有霍布斯、伽桑狄与之同时，但西方哲学史家，例如黑格尔和罗素，还是将笛卡尔作为近代哲学的始祖，认为他才是西方近代哲学的奠基人。

为什么这两位伟大人物对笛卡尔情有独钟？

首先，因为笛卡尔与他的同代人相比，他是一位更具渊博学识和科学独创性的大思想家。

论其博学与成就，笛卡尔是完全可以和人文时代的巨人们平起平坐的历史人物。他不但是一位大思想家、大哲学家，而且是一位伟大的数学家，并且在物理学、光学、磁学、地质学、地球成因学、解剖学、胚胎学、医学、心理学、天文学、气象学等诸多学科领域内都有卓越建树，以致无论翻看任何一种西方近代特别是 16、17 世纪的思想史、科学史或文化史，我们都会在不止一两个乃至五六个专业领域中发现笛卡尔的大名。他的地球成因学被视为近代早期最有意义的学说；他的磁学理论，被科学史家认为“虽然充斥任意的假设，但在力学上是可以理解的，而且在某种意义上还预示了现代的磁

感应概念”，并说：“笛卡尔的思想为他的门徒雅克·罗奥所继承，并加以阐释（1671年）。这些思想被推广到电现象，并在整个17世纪和18世纪的大部分时间里一直主宰这个领域，只是作了某些修改。事实上，在这个科学分支（牛顿大大忽视了它）里，笛卡尔的权威保持时间最长。”

他在数学领域的贡献，尤其出类拔萃，罕有其匹。他是解析几何的创造者，史家认为：“笛卡尔并不是修改几何，他创造了几何。”他的同为数学家的某个同胞评论他说：“数学科学的研究对象的全部概念，发生了彻底变化，直接促成这一变革的是笛卡尔本人。而后来，人们在下一个世纪，在相反的方向又间接地促进了这一变革。笛卡尔确实完全知道他所作出的发明的重要性，他夸口说，就象西塞罗的修辞学超过了ABC一样，他到目前为止已经超过了在他以前的全部几何学，他这样说是正确的。”

即使在心理学方面，笛卡尔也是一位非常出色的人物。美国心理学家杜·舒尔茨对他十分敬重，在自己的《现代心理学史》一书中，给他另立专节，单独介绍，并且评论说：“有一个学者的确对现代心理学史直接做出了贡献；他超越了任何一个人，他把研究从统治了几百年的僵化的神学和传统教条中解放出来。”“这位伟大人物就是笛卡尔，他象征着从文艺复兴到现代科学时期的转变，很多人感到，他代表了现代心理学的开始。”

一个人，能在如此众多的领域作出如此出色的贡献，真真令人羡慕。笛卡尔的绝妙之处，在于他博而能专——既多才多艺，学识渊博，又有扎实雄厚的专业知识；专而能精——不但学识兼备，而且富于创造，精而能思——不仅在某些专业领域作出划时代的成就，而且长于思索，能具体也能抽象。

笛卡尔博而能专，胜过培根；专而能精，胜过霍布斯；精而能思，又胜过伽里略。在这方面，即使17世纪的那些伟大的思想家，除去后来的莱布尼茨，几乎无人堪与其匹。但他也非完人：重视实验，不如培根；破除迷信，不如霍布斯；忠贞不屈，也不如伽里略。

其次，因为17世纪乃是一个科学的世纪，伟大的牛顿即生长于斯。应该说，17世纪之前，影响最大的是路德的宗教改革；17世纪之后，影响最大的则是牛顿力学。以17世纪之后的相当年间，也可称为牛顿时代，生在科学时代，非有相当的数学知识不能成功；与牛顿为伍，必在数学方面有很深的造诣才有可能。恰恰在数学方面，笛卡尔比之培根、霍布斯所代表的英国经验主义哲学具有更多的优越条件。培根并非全然不知数学的重要，但他本人的数学知识实在令人不敢恭维；霍布斯对数学倒是情有独钟，可惜，这先生在数学方面有些志大才疏，又有点自以为是。尽管他坚信自己已经解决了化圆为方的数学难题，还是让真正的数学行家批驳得灰头灰脸。即使像斯宾诺莎这样影响巨大的哲学人物，其数学功力与成就，依然不能与笛卡尔相提并论。17世纪既是科学的世纪，笛卡尔焉能不成为这世纪的宠儿？

再次，17世纪欧洲哲学，虽然有大陆唯理主义与英国经验主义之别，但其总体倾向却是理性主义的。而最能代表这种理性主义倾向的哲学，显然不

《十六、十七世纪科学技术和哲学史》，商务印书馆1985年版，第345页。

同上。

《数学精英》，商务印书馆1991年版，第60页。

同上书，第61页。

《现代心理学史》，人民教育出版社1981年版，第19页。

是英国早期经验主义，而是笛卡尔哲学。对此，黑格尔在他的《哲学史讲演录》中，曾有几句言简意赅的评价，他说：“勒内·笛卡尔事实上是近代哲学的真正创始人，因为近代哲学是以思维为原则的。独立的思维在这里与进行哲学论证的神学分开了，把它放到另外的一边去了。”并且随即给了笛卡尔一个很高的评价。

唯其如此，笛卡尔哲学才比培根、霍布斯哲学有更大的影响力和更多的继承人。

2. 笛卡尔的文化性格与生平

笛卡尔的性格中充满了矛盾；
笛卡尔的职业道路也充满了矛盾；
造成这些矛盾的却另有原因。

笛卡尔既是一位思想家，又是一位军人，还是一位绅士，同时也是一位大数学家和多才多艺的科学家。把这些身份集于一体确实令人惊奇。他的一生经历其实并不复杂。但他的性格与生活习惯，却有许多有异于常人的地方。这种异常，自然也可以用中国人的观点去解释：夫非常之人，必行非常之事。其实主要是他的个性有些特别罢了。

笛卡尔一生的追求，除去学问，就是安宁。为学问冥想苦想，为安宁东走西奔。自然，在一定意义上追求安宁也是为了学问。但像他那样对一个安宁平静的环境有如此强烈要求的，在有史以来的哲学人物中，确实也不多见。他自己说：“我只要求安宁与平静”。而且为了安宁与平静，他曾经多次隐藏起来，不让自己的朋友知道他的住处。他年轻时，曾在巴黎隐藏了两年。定居荷兰之后，也曾为了同样的目的，前前后后换了13个城镇，有过24处住房。在这一点上，他与西方近代以来的绝大多数哲学家都不一样；作为一个法国人，与18世纪的启蒙思想尤有鲜明的差异。尽管如此，把一位杰出的天才弄得东藏西躲，也真令人不好意思。

笛卡尔体质不是很好，心理负担有时还要沉重。他常常不能对自己的身体状况作出正确的评价。他身体确实不算健强，他自幼年起，便养成早上卧床不起的习惯，这习惯大约一生也不曾改变。晚年去了瑞典，因为瑞典女王的原因，他的习惯不能不改了，但身体也很快垮下来，没过多长时间，便客死他乡。

而且他还有一个特别的习惯，就是非有十分温暖的研究环境便不能产生灵感。这一点，刚好与古希腊圣贤苏格拉底相反。苏格拉底最喜欢在雪地里进行思考——他喜欢清冷的环境。笛公遇暖则灵，苏翁非冷不智，恰似梅花与芙蓉。

笛卡尔喜欢安宁平静，喜欢温暖舒适，喜欢高卧不起，但是他却选择了一条参军入伍的道路。据说，军人生活反而可以使他免去诸多烦扰，真可谓公衙之内好修行了。

但他并非一个书生，更非一个懦夫。他喜欢把自己打扮得风流倜傥，他着装讲究，他衣冠楚楚，他时装佩剑，他高兴戴一顶硕大、宽边、插着鸵鸟毛的帽子。他因为有人侮辱他身边的妓女便拔剑而起；他因为作战勇敢出众，受到上面的青睐，甚至要授与他中将军衔——幸而他自知之明，没有接受这项任命。总之，他有非凡的才学，却不愿不屑做一名平庸的学者。

笛卡尔是个以个人主义为主调的哲学家、思想家。这一点，罗素曾有中肯的评价，他说：“近代哲学大部分却保留下来个人主义的和主观的倾向。这在笛卡尔身上是很显著的，他根据自身存在的确实性建立全部知识，又承认‘清晰’和‘判然’（两样全是主观的）是真理的判断标准。”然而，他却又是一位胆小怕事、循规蹈矩的人——至少他主观上是这样认识的，他曾给自己制定“暂行行为守则”，守则上规定：“服从我国的法律和习惯，笃信上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰”，而且“只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序”。

他的学说其实是充满时代气息和某种不屈不挠的精神的，然而他本人又真的有些胆小，甚至有些怯懦。他花大气力写了一本《方法论》，书中同哥白尼一样肯定地球在转动，又和布鲁诺一样认为宇宙是无限的。但他一听到伽里略被迫害的消息，马上紧张起来，以致他的这部著作终生也没发表，即使身后发表了，也不过一些片断而已。

笛卡尔终生没有结婚，但并非没有恋爱。他喜欢嫖妓。他有过一个私生女，但他却没有勇气认这个女孩是自己的女儿。后来，这个女孩在5岁时死去了，他也仅仅表示一番沉痛而已。西方近代史上，独身的思想家大有人在，然而如笛卡尔一般经历的却委实不多。

笛卡尔的性格矛盾，反映了他的时代的矛盾。因为他所生活的时代，正处在法国君主专制的强盛时期。按理说，资本主义文明是以市场经济为基础而以民主政治为特色的，但无论英国也好，法国也好，德国也好，都在实行民主政治之前，经历一段或短或长或缓或烈的专制时代，而且这专制时代往往还是一个强盛的时代——至少从表面上看属于一个强盛的时代。但是，这种强盛终于掩盖不住且更解决不了它自身存在的极其尖锐的矛盾。作为有着非常敏锐的头脑、渊博的学识、又富于沉思精神的笛卡尔，便将这种深刻的社会矛盾在自己的文化性格中十分典型地表现出来。

笛卡尔1596年3月31日出生于法国西部图兰省与布瓦杜省交界处一个名叫埃拉镇的地方。他父亲是一位律师兼法官，也曾做过布列塔尼省的参议员；他母亲早亡，大约在他一岁时就死去了。他父亲很快再婚，而且也没有和他同住。

笛卡尔的家庭是一个典型的绅士家庭。他的祖父和外祖父都是医生，他的母系一方亲属多以法官为业。他的家庭富有而且很有教养。这样的家庭于笛卡尔的成长有好有坏。好的地方，表现在他的幼年教育颇有优势；坏的地方，表现在他襁褓丧母，父亲无多关怀，而在他心灵深处从小就埋下孤独的种子。

笛卡尔1604年进入拉夫赖公校学习。这学校赫赫有名，他在这里一共学习了8年，打下坚实的知识基础。他异常聪慧，学习成绩非常出色，数学才能更是出类拔萃，没有人能超过他。他身体病弱，而且因为性格原因，显得更其病弱。学院的院长显然对他十分钟爱，特别允许他可以尽情睡早觉，而且愿意几时起床就几时起床。这个特许正合笛卡尔所好，而且作为习惯终其一生也未能改变。

1612年他从该院毕业，去了巴黎。在巴黎和一群纨绔子搅在一起，自由

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1981年版，第5页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆1977年版，第327页。

放荡，无所不为。但他很快便厌恶了这种生活，于是躲藏起来。但他的这些朋友全是些无所不能的人，大有他躲到哪里就找到那里的劲头，终于又把他拉了出来。到了1617年，他为摆脱这群朋友的纠缠，下决心参军服役去了。

军队的生活显然对他有重要影响，而他本人的心态也发生重要变化。据他自己说，他在这一年的11月10日做了三个很特别的梦，因为这些梦，他才真正改变自己，开始了他辉煌的学术生涯。

三个梦的内容实在也够不上怪诞，但在笛卡尔看来，却是意义非常。“在第一个梦中，笛卡尔被邪恶的风从他在教堂或学院的安全居所，吹到风力无法摇撼的第三个场所；在第二个梦中，他发现他自己正用不带迷信的科学眼光，观察着凶猛的风暴，他注意到一旦看出风暴是怎么回事，它就不能伤害他了；在第三个梦中，他在朗诵奥索尼厄斯的诗句，首句为‘我将遵循什么样的生活道路？’”

特别是第二个梦，他认定是“梦境向他揭示了一把魔钥匙，这把钥匙能打开大自然的宝库，并使他掌握至少是所有科学的真正基础。”

这听起来颇似荒唐，但笛卡尔是认真的。若用现代精神分析方法对待此事，显然大有说道。其实，这恐怕主要和笛卡尔的内心矛盾与现实追求有最直接的联系。他此前的种种行为已无可辩驳地反映出他内心的重重矛盾。如果内心没有特别剧烈的矛盾，那么，为什么要自由放荡？为什么放荡之后又要躲躲藏藏？为什么心血来潮非入伍不可？又为什么既入军营还要弄得醺醺大醉？他内心深处一定充满矛盾：从小失爱与所受良好教育的矛盾；学业突出与情感无依的矛盾；放荡任性与学术向往的矛盾，以及力求自治而又难于自治的矛盾。他因缺少父情母爱而孤独，又因教育良好而不能以粗俗的方式去反抗这孤独，于是他放荡自己；但放荡又是对他优良学业的打击，于是他痛悔；虽痛悔又不能自拔，于是他逃避；逃避又不能真正解决问题，于是他入伍；入伍并非真的遂心所愿，于是他醉酒；醉酒更加增添了他的痛悔情绪，于是他无奈，于是他想入非非，于是奇梦袭来，于是他认为这梦便是上天对他的启示，于是自此之后，便浪子回头金不换，而且未用多长时间，便真的写出了他那本很有名气的《方法论》。

1621年，他结束军旅生活，又去意大利访问了一回。很可惜，与伽里略未曾见面。1625年，他开始定居巴黎，但巴黎始终不能给他安宁。他是绝对需要很晚起床，而他的朋友一定要在他起床之前来拜访他。到了1628年，他百般无奈，只好又到军队中“修行”去了。然而时间很短。1629年，他便去荷兰定居下来。虽然在荷兰，他依然为寻找安宁而搬了无数次家，但在荷兰的这段时间却是他一生中最为安宁又最富于创造成果的时期，他的最重要的哲学著作《第一哲学沉思集》、《哲学原理》及《论灵魂的激情》等著作都创作于此。他在荷兰一住20年，20年间除了回过几次法国和去过一次英国之外，一直在荷兰从事他所珍爱与钟情的科学研究。

值得一提的是，从1641年起，他便和被放逐的波西米亚国王的女儿伊丽莎白公主住在同一个地方，而且和这位公主结下友情。伊丽莎白公主十分聪颖好学，史家称她确实是一个学习的天才，她在掌握了6门外语之后，还要学习数学和其他自然科学。于是她便请笛卡尔来给她上课。他们之间交往甚

《数学精英》，商务印书馆1991年版，第43—44页。

同上。

密，时间也很久，但是笛卡尔始终没有向她求婚，她也没有向笛卡尔示爱。

1648年，笛卡尔52岁了。瑞典女王克里斯蒂娜执意请他去瑞典。虽经他再三婉拒，争奈女王“龙意”坚决，他只好同意。1649年10月，女王派出的军舰将他接到瑞典。然而瑞典很冷，他却甚为喜暖；他爱睡早觉，女王却只在早晨5点钟有时间听他讲学。殊不知早起与严寒正是我们这位哲学大师的克星。而以他的性格，他又是绝对不会拂女王的意的——实在他一生中连个教士也不曾得罪过的，他只会向他们脱帽鞠躬，表示敬意。大不幸的是，这一次他是以生命作代价的，到瑞典不过3个月时间，他便与世长辞，终年54岁。

回顾笛卡尔的一生，他性格上的矛盾，一大半是由他所处的时代造成的，但家庭环境，他本人的个性，自然也是非常重要的原因，而这些矛盾，都非常典型地非常集中地表现在他的哲学思想里，从而最终形成他哲学的二元论特色。

3. 笛卡尔哲学解析

在笛卡尔生活的时代，培根与霍布斯的哲学都可称为世之显学。虽然他们的哲学体系和观点也不尽相同。实际上任何一种哲学的兴起，都需要一个人数众多的接受和传播群作社会基础。这个接受和传播群越大，该哲学的影响也越大。而且接受和传播也是一种创造，唯有阅读才能接受，唯有接受才能传播。历史上的哲学家，有幸与不幸之别，其中一大原因就是看社会对他们的学说的接受速度与程度如何。一些哲学，作者生前已经春风得意，名满天下；有些则作者生前影响甚微，直到作者死后那影响才日益显示出来。所以如此，就和接受者一方的态度有直接关系。

培根、霍布斯、笛卡尔皆为当世显学，而且他们的哲学被接受的速度都很快，程度也很深。他们虽然并没有在政治上取得多少成功，但他们的思想却对英、法乃至欧洲文明都产生莫大影响。

以三个人的特色而论，培根更重视知识与实验的作用，即使以方法论闻名于世的《新工具》，其实也是一种带有强烈知识与实验色彩的方法论。知识也是一种真理，却常常是一种已经被证明的真理。这是培根与笛卡尔的不同之处，也是他在科学贡献方面比不过笛卡尔的地方。霍布斯的学说重在政治领域，他是当时经验主义学说的一大家，而且是斩钉截铁式的唯物论者，但其最主要的成就则在政治学说方面。笛卡尔则不同，他本人即是大科学家、大数学家，他的哲学既富于科学精神，又有强烈的思辨特色。换句话说，就是他的哲学更近乎后来人们心目中的狭义哲学。

在对待中世纪经院哲学的态度上，三人也各有不同。培根是西方哲学史上第一位与中世纪哲学划清界线的人，霍布斯则是一切中世纪哲学的批判者。笛卡尔哲学自然是西方最先成熟的近代哲学。唯其如此，他对中世纪经院哲学并不采取完全否定的态度，当然，他也不屑去为他们作辩护，只是在他自己的体系中，吸收和保留了经院哲学的有益因素。他的这个特点，是好是坏，总难论定。

因为有上述种种原因，笛卡尔哲学便形成自己独特的体系与风格。

(1) 一株倒着生长的知识树

笛卡尔的哲学体系是以形而上学作为其全部学说的基础的。他有他的道

理。他将人类知识比喻为一株大树，他看到了各个学科之间存在着种种内在联系。这也和培根不一样。培根也重视分科，但他的分科全以他的归纳法作依据，归纳的结果，虽然排挤了神学，却失之粗疏，不能揭示各学科之间的内在关系。笛卡尔认为人类知识像一棵树，形而上学是这棵树的树根，物理学是这树的树干，树的枝端则是众多的支脉学科。这些学科中最主要的是机械学、医药学和伦理学。为什么这三门学科更为重要呢？因为机械学直接为人类的生活需求服务，医药学直接为人类的健康服务，伦理学直接为人类的幸福与安宁服务。很显然，笛卡尔使用的是演绎法，他从树根——形而上学方法开始，经过演绎，而根干而枝经，形成有秩的系统的知识体系。

笛卡尔以形而上学作为人类知识的树根，而且相信天赋真理的存在。在他看来，人的知识，即使你没有正确地认识和把握它，它也是必然存在的，其情形就如同上帝的存在一样。但是这种知识的先天存在，和人类对它的认识，却又不是自然出现的。其间需要人自己的努力，需要思索和怀疑。一方面，他承认人类知识的先天存在，另一方面又主张人类只能通过思考和怀疑才能达到知识境界。这既不像传统的神学观念，又不像经验主义。虽然笛卡尔哲学的这种先验观念从来没有使读者真正满意过，但其基本轮廓倒也清楚。他将形而上学作为人类知识基础的根据在此。很不幸笛卡尔的哲学知识树，却是一株倒着生长的树，他的树的树根不是活生生的物质，而是一种超自然的精神。

笛卡尔一面相信上帝的存在，一方面又要进行独立的人的纯粹形而上学式的思考。于是，他的哲学结构便形成二元性质：一方面，强调人的知识的先天性，一方面又强调人的认识的后天性；一方面把形而上学的地位抬得很高，一方面又承认物理学的主干作用。由此看来，笛卡尔先生确是一个很不幸的人。他常在上帝与科学之间奔忙，一仆而二主，让他大伤脑筋。难怪马克思评论他的哲学，认为他“把他的哲学和他的形而上学完全分开”，其中一半是唯心主义，一半是唯物主义。

(2) 不无幽默的宗教观

笛卡尔自称是一名虔诚的天主教徒，而且为着保证自己的恭顺与虔诚，还自己动手给自己规定了行为守则。守则中还保证“服从我国的法律和习惯”，而且“笃守上帝恩赐我从小就领受到的宗教信仰”。他自认为忠实于信仰，忠诚于上帝，而且态度严肃地证明“上帝必然存在”。他说：“因为说比较完满的东西出于并且依赖于比较不完满的东西，其矛盾实在不下于说有某种东西是从虚无中产生的，所以，我是不能够从我自己把这个观念造出来的；因此只能说，是由一个真正比我更完满的本性把这个观念放进我心里来的，而且这个本性具有我所能想到的一切完满性，就是说，简单一句话，它就是上帝。”

上帝不能怀疑，上帝不容怀疑，上帝是一切完满性的创造者，因此，上帝也必然是最完满的。

笛卡尔对上帝的虔诚确实可以从他的许多著作中翻检出来，至少在他的自我感觉方面：他正好是一个真正的天主教徒。但是，任凭他对天主教和上

《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1965年版，第160页。

转引自《知性改进论》，译者序言，商务印书馆1986年版，第3页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1982年版，第375页。

帝有这般天真可爱的感情，天主教会对他却从来没有满意过。所以，尽管有法国红衣主教黎塞留的支持，尽管荷兰在当时是最具有思想自由的国度，他住在法国，依然不舒服，搬到荷兰，同样难得平静。而且，在他死后 13 年，他的著作又被列入罗马天主教会的禁书目录。到了 1691 年，连法国皇帝对他的著作也不耐烦起来，于是发布禁令，禁止在法国的任何学校中教授有关笛卡尔哲学的任何著作。笛卡尔与教会与王朝的关系，正可谓落花有意，流水无情。笛卡尔先生 54 岁就早早死了，谢天谢地。

笛卡尔先生真是冤枉啊！

但是，也不。如果我们不是从字面上而是从他的深层意义上分析笛卡尔的宗教观，就会很容易的发现，这位很虔诚的天主教徒，其实并不虔诚。所谓虔诚云云，不过是他的自我感觉罢了。

实际上，笛卡尔是西方近代史上第一个试图以哲学方式解释宗教的，换个说法就是用人的眼光去看待上帝的人。依中世纪的教会传统，哲学只能是神学的附庸，哲学家只能是教会的奴仆，现在好了，你竟敢用哲学的眼光来看待宗教，甚至来论证上帝，而且不是一般地论证，还是虔诚地论证，这种虔诚，岂能要得。但笛卡尔自有理由，他说：“我一向认为，上帝和灵魂这两个问题是应该用哲学的理由而不应该用神学的理由去论证的主要问题。因为，尽管对于像我们这样的一些信教的人来说，光凭信仰就足以使我们相信有一个上帝，相信人的灵魂是不随肉体一起死亡的，可是对于什么宗教都不信，甚至什么道德都不信的人，如果不先用自然的理由来证明这两个东西，我们就肯定说服不了他们。”他的这番说明，自然也是真诚的。不仅真诚，还颇有些向教会的各位大人讨好献媚的味道。然而，聪明的笛卡尔不幸又办了一件蠢事：他忘记了，上帝无须证明，亦不准怀疑，怀疑就是异端。不信上帝就是罪恶，聪明的笛卡尔偏要把上帝证明给人们看，而且还讲出这样一篇道理出来，好像如不用哲学解释宗教，宗教信仰就会完蛋似的。这与其说是对宗教的虔诚，不如说是对宗教的蔑视。笛卡尔先生真有点聪明反被聪明误了。

对此，黑格尔也有很精辟的论述。他说：“从笛卡尔起，哲学一下转入了一个完全不同的范围，一个完全不同的观点，也就是转入主观性的领域，转入确定的东西。宗教所假定的东西被抛弃了，人们寻求的只是证明，不是内容。”这方法其实并非笛卡尔的个人之见，至少在布鲁诺那里已见端倪，而在霍布斯那里，已经在用人的眼光去看待国家了。但自笛卡尔始，人们开始不再以旧日的观念看待宗教，即不用敬神的方式看待宗教，而是用哲学的眼光来看待它了。因为人们追求的只是证明，不是内容了。不仅如此，黑格尔还进一步分析说：“因此，笛卡尔同费希特一样，出发点是绝对确定的‘我’；我知道这个‘我’呈现在我心中。于是哲学得到了一个完全不同的基地。”

用“我”的观点看待至高无尚、无所不在的上帝，已经十分亵渎，更不要说，还要将这些观点写在纸上，印成书籍。笛卡尔以“我”的身份审视上帝的存在，不但想了，不但说了，而且说得十分大胆深刻且又新奇有趣，且有意无意语带讽刺。他讲得振振有辞：“既然我没有任何理由相信，有个什

《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1986 年版，第 1 页。

《哲学史讲演录》第 4 卷，商务印书稿，第 69 页。

同上书，第 70 页。

么上帝是骗子，既然我还对证明有一个上帝的那些理由进行过思考，因此仅仅建筑在这个见解之上的怀疑理由当然是非常轻率的，并且是（姑且这么说）形而上学的。可是，为了排除这个理由，我应该在一旦机会来到的时候，检查一下是否有一个上帝；而一旦我找到了有一个上帝，我也应该检查一下他是否是骗子。因为如果不认识这两个事实真相，我就看不出我能够把任何一件事情当作是可靠的。而为了我能够有机会去做这种检查而不致中断我给自己提出来的沉思次序，即从在我心里首先找到的概念一步步地推论到后来可能在我心里找到的概念，我就必须在这里把我的全部思维分为几类，必须考虑在哪些类里真正有真理或有错误。”

够了！如果旧教徒听到这番议论，纵然不致气得要杀人放火，大约也会忘记基督徒本应博爱众生的本性的。

笛卡尔先生为了证明上帝，他先要怀疑上帝，他还要检查上帝，检查上帝是否真的存在，检查上帝是否是个骗子。并且由此生发，一步一步，推导出在他的思维里哪些是错误哪些是真理？

什么真理，简直是岂有此理。他的这种无比庄严、无比真诚、无比严谨的考证理论，在某些研究者看来，字字句句都是讽刺，都是轻蔑。笛卡尔的宗教观，和他同时代的培根、霍布斯、伽桑狄、帕斯卡相比，似乎是最为温和的一位。培根是主张科学与神学分开的，让神学只去管自己的事；伽桑狄则是一位唯物论者，对笛卡尔的这套逻辑持反对意见；帕斯卡认为考证上帝的存在全然没有必要；霍布斯则干脆对上帝与神学持否定态度。但是，即使将最为极端的霍布斯的宗教观和笛卡尔的怀疑论相比较，如果我是一位 17 世纪的天主教徒的话，我也要讲，霍布斯的态度固然来的十分罪恶，笛卡尔的论证却更加刁钻恶毒。于是，就有后来的禁书令，就有人干脆认定笛卡尔是个无神论者。

笛卡尔算什么无神论者！不过他以他特有的方式，对传统神学来了一番刺心挖肝般的善意的怀疑，然后说，确实有上帝。

然而，天真智慧的笛卡尔，依然故我，只管沿着自己的思路沉思下去，他认定：不管上帝曾经创造了多少特殊的宇宙，这些宇宙在‘自然规律’的作用下，必定或迟或早符合宇宙秩序，并演变成为实际存在的这个宇宙。他还声称，由于他的科学知识，他所知道的大自然及上帝的意向，比之不论《创世记》作者所知道的，还是神学家们所曾梦想的，都要多得多。

(3) 独树一帜的实践思想

笛卡尔是个大数学家，因此他认为数学是哲学的典范。他渴望运用数学方法研究逻辑，努力创造一个具有如同数学的确实性一样的思想体系。笛卡尔又是一位形而上学家，他相信人的认识的先验性，并且总是免不了中世纪经验哲学的风格与痕迹。然而他的哲学毕竟不是先验哲学，也不是经院哲学，非但如此，他的哲学还是一种别具风采的实践哲学。他认为：“哲学是关于人的认识的一切事物的完善的知识，既是为了指导生活，也是为了保持健康，发现各种技术。”

《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1986 年版，第 36 页。

参见《数学精英》，商务印书馆 1991 年版，第 51 页。

同上。

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 35 页。

不用说，在西方近代哲学家中，笛卡尔无疑是最擅长深思的一位。但他的深思，并非神学家式的烦琐哲学，也不是一般形而上学家式的冥思苦想，他是科学为主干，以现实生活作思想背景的沉思者。正如罗素所言，近代之前，柏拉图之后，西方重要的哲学人物多为大学教授，但自近代之后，从笛卡尔直到康德那些鼎鼎大名的哲学家，却绝少有在大学任教的了。实在现实生活就是他们的课堂，科学技术就是他们的专业，他们需要广阔的天地作背景，“海阔凭鱼跃，天高任鸟飞”。笛卡尔在这方面的表现尤为突出。他反对一切传统观念，认为这些观念陈腐无用，习之不若不习，研究不若不研，愈习愈研愈糊涂。他认为重要的是研究世界这部大书，他说：“纵然我们熟悉柏拉图和亚里士多德所有的推理，如果对任何命题不能作出健全的判断，那就永远不会成为哲学家。”为什么熟悉柏拉图和亚里士多德的所有推理而仍然不能成为哲学家？因为这些人类前贤的推理方法已经不再适应这个新时代的要求了。笛卡尔理所当然要对他们的方法予以怀疑。前贤已不能为师，宗教也不能作主，那么，只有向现实学习。

笛卡尔既是一位对近代科学世界的深思者，也是一位带有独特品位的实践哲学的倡导人。

加上笛卡尔哲学原本具有二元性特色，一方面他愿意承认上帝的存在，承认上帝是完备的万能者；另一方面他又对现实世界持有物理学几何学式的物质理性观点。他认为：“天和地只不过是同样的物质造成的，不可能有好些个世界。”神也罢，鬼也罢，怀疑也罢，沉思也罢，论及现实世界，对不起，只有一个，而且这个世界还只能由物质构成。他说：

“地和天是同样一种物质造成的；即使有无穷多的世界，这些世界也只是由这一种物质造成的；由此可见，不可能有好些个世界，因此我们明明白白地理解到，物质的本质仅仅在于它是一个广延的东西，它把可能有这些其他世界存在的一切可以想象的空间都占据了，我们无法在自己的心里发现任何别的物质的观念。”

不仅只有一类只能用物质造成的世界，而且这个世界的运动也是绝对有规律的，“即令上帝创造出许多世界，也不会有一个世界不遵守这些规律。”

世界是物质的，物质世界的运动又是有规律的——听起来多么惬意啊！那么，人呢？科学呢？人的意志呢？笛卡尔的回答尤其令人满意。他说：“一切科学只不过是人类的智慧，而人类的智慧从来是独一的，仅仅相似于它自己的，不管它施用于怎样不同的对象；它不承认对象之间的任何差异，犹如阳光不承认阳光普照下万物互相径庭；所以大可不必把我们的的心灵拘束于任何界限之内，既然正如运用某一单一技艺时的情况一样，对一种真理的认识，并不使我们偏离对另一真理的揭示，相反，协助我们去揭示。”

而作为人的意志，“在某种意义下，意志可以说是无限的，因为我们看到，任何人的意志的对象，甚至是上帝的无限意志的对象，都可以成为我们

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 381 页。

同上。

同上。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 339 页。

转引自《世界思想家文库》下册，中国国际广播出版社 1993 年版，第 15 页。

意志的对象。”

不但人的认识、人的意志可以和上帝同步——同样达到无限的境地，而且即令如此，笛卡尔还认为不够气派哩！他的理想——如果可以这样讲的话——用他自己的语言表述，是“使我们成为自然的主宰和占有者”。

把上述这些思想汇集在一起，是一幅多么令人赏心悦目的实践哲学景象。然而，真的笛卡尔哲学并非采用这样的明确的逻辑体系。但从他的各种著作中，我们确实可以感到，他对这些思想的理解是深刻的，纵然这些思想在他那独特的二元体系中并不因果分明也罢。

(4) 奇妙的理论支点：我思故我在

“我思故我在”，是笛卡尔哲学的核心论点，也是他留给后人最有影响和魅力的一句格言。对这句格言，后来人曾有种种理解、种种争论、种种体悟和种种不满。有批评也有赞赏，有五体投地也有嗤之以鼻，有怒发冲冠也有据理以闻。直到近世的哲学巨匠康德、黑格尔，直到马克思，直到现、当代哲学的各种各样的代表人物，都对它发表过种种意见。否定者说，我思故我在，胡言乱语罢了，没什么价值。你思所以你存在，如果你不想了，比如你睡着了，休克了，死了，你就不存在了吗？这实在是一个最简单的常识性问题，而且是不值一驳的常识性问题：我思故我在——不合常识。

然而，也不这么简单。真的简单若此，还能引起那么多智慧的头颅对它产生兴趣吗？还能有那么多伟大的哲学人物为它耗费宝贵的生命吗？聪明智慧的笛卡尔还会为它著书立书吗？

不错，虽然只有人才能思维，但作为一个人，即使他没有思维了，他这个人不是依然存在吗？然而，并非全然如此。因为思维是人的标志，如果你失去这标志——完全没有思维能力了，尽管人们还可以认你是人，你却已经失去自己，亦即失去作为人的存在了。而如果所有的人类都完全失去思维能力或没有取得思维能力，那么，若非人类的消失，便是人类的未生。

试想，无论任何一个人，他是圣人也罢，伟人也罢，庸人也罢，坏人也罢，甚至一个低能儿也罢，他只有存在人的思维，才有作为人的资格。他知道自己有父母，有亲人，有朋友，有师长，有欢乐，有哀愁，有工作，有欲望；他明白自己要生存，要生活，要穿衣，要吃饭，要婚姻，要荣誉，要尊严，要文明。而且人生所有，无一可少。假如这一切都没有了，至少在思维中不再有父母，不再有亲人，不再有朋友，不再有师长，不再有喜、怒、哀、乐，不再有情爱、欲望，也不要生活，不要吃饭，不要婚姻，不要荣誉，不要尊严，不要文明，凡人生所有，一切皆无，那么，即使他曾经是一个伟人，我们依然要说，他已经失去作为人的现实存在了，而且，在现代医学临床上确有这样的人存在。不过现代医学依然依其特性，给了他们一个十分形象又概括得十分准确的名称——植物人。植物人者，如植物一般的人之所谓也。请问，植物可以算人吗？如果可以，那么伐树便是杀人，杀人就该偿命——这不乱了吗？

然而，“我思故我在”这个命题确实缺点明显，而且脱离笛卡尔哲学逻辑。这个命题的缺点还要明显：

首先，它确实不合常识。常识告诉我们：物质与精神本不能绝然割裂。

同上书，第 20 页。

转引自《帕斯卡》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 8 页。

一方面，没有思维固然不足为人，或者失去思维便失去人的本征；另一方面，连人都没有，何以言思。我思故我在你不在焉有其思？

其次，思维不能自然取得。比如初生的婴儿就没有思维，至少没有完整的思维，充其量，他只是具备了开发思维的生理基础，而不能自然获得思维能力，他也绝对不明白什么是“我思故我在”。否则，笛卡尔就不必入拉夫赖赖校学习，更不必花费那么多时间——生命去读世界这本大书了。

那么，笛卡尔本人的思路是怎样的呢？

他的基本思路在他的代表作《第一沉思集》中有十分清晰的表现。

《第一沉思集》共提出6个沉思，6个沉思环环相扣，6个沉思的发展过程，就是他哲学的思维轨迹。

他的第二个沉思，先从怀疑谈起，因为要怀疑，所以要沉思，但怀疑和沉思不是平空妄想而是与科学直接关联。他说：“我提出了只要我们在科学里除了直到现在已有的那些根据之外，还找不到别的根据，那么我们就有理由怀疑一切，特别是物质性的东西。”

第二个沉思是第一个沉思的逻辑发展，也是沉思集的重点所在，中心讨论怀疑方法。他说：“在第三个沉思里，精神用它本身的自由，对一切事物的存在只要有一点点怀疑，就假定它们都不存在，不过决不能认为它自己不存在。”或者换句通俗的语言讲，即怀疑什么，如何怀疑？

第三个沉思是讨论上帝的存在的，第四个沉思讨论真理和错误。第五、第六个沉思都划在讨论物体存在的范畴内，但二者的侧重有所不同：第五个沉思重在继续讨论上帝的存在，第六个沉思则重在讨论灵魂和肉体的关系问题。

这样，我们可以大略知道笛卡尔的思路了。笛卡尔的“我思故我在”这一命题，从怀疑的根据讲起，尔后讨论怀疑的方法，尔后讨论上帝的存在，尔后讨论真理与错误，尔后讨论物质性内容的本质，并再论上帝的存在，最后讨论灵魂与肉体的关系问题。

那么，为什么笛卡尔要选择这样一种方法呢？

因为，第一，笛卡尔的时代，正是个人主义开始兴盛起来的时代。在此之前，个人主义之风虽有发端，未见强调——微风四起，大势未成。人文主义时代，主要是争取人的地位——人应该在神的面前占据自己的一席之地。于是画家画人，纵画神亦如人；作家写人，不但写情，而且写欲，凡人之所有，我必写之；思想家分析人神关系，批判教会的腐朽，歌颂人的伟大高尚；科学家打破神学旧说，有意无意地站在与中世纪神学传统对立的位置。但是人还不是“我”，虽然“我”的的确确是人，这是一条不能倒置过来的比较语。这种情形在培根那里还不十分突出；霍布斯出于自己学说体系，对这一点自然未予十分重视，他的注意力不在个人主义品位上，而以国家学说为重点。笛卡尔应运而生，便以个人主义先驱者思想家的姿态，以“我”的崭新面貌出现，单枪匹马，智者神思，来讨论和实践历史已经提出并且迫切需要解决的问题。

那么，为什么这样的时代必然产生这样的主题？回答说因为资本主义自由经济时代，所深情呼唤的正好是个人主义的价值观念，而它的早期形式，

《第一沉思集》，商务印书馆1979年版，第10页。

同上。

便以笛卡尔式的独特哲学方式登上了历史舞台。对此，黑格尔曾有十分精辟的分析。他说，笛卡尔哲学的“出发点是绝对确定的‘我’；我知道这个‘我’呈现在我心中。于是哲学得到了一个完全不同的基地。考察内容本身并不是第一件事；只有‘我’是确定的、直接的。我可以把我的一切观念都抽掉[但是抽不掉‘我’]。思维是第一件事；随之而来的下一个规定是与思维直接联系着的，即存在的规定。我思维，这个思维就直接包含着我的存在；他说，这是一切哲学的绝对基础。”

形象地说，笛卡尔正是从“我”的视角出发，以思维主体以怀疑为方法，开始了他的带有强烈色彩的哲学之旅。

但是笛卡尔在提出和论证他的这个命题时，却绝非一件轻而易举的事。处在他的地位，他既没有霍布斯式的大刀阔斧的气概，也没有造成霍布斯风格的外部环境，而且以他的博学和深刻，他也不会选用那样简单的方式处理这么重大的哲学课题。他的思维方式是深刻的，也是复杂的，是一步一步遵循严格的逻辑推理的，也是充满奇思妙想的。他在第二个沉思中，集中讨论“我思故我在”这个命题时，确实确实大费周折也大费脑筋。

笛卡尔的办法，是假定一切都不存在，或者说是对一切都发生怀疑开始，即无论人的世界还是上帝的世界，统统予以怀疑，而且不仅怀疑世界甚至连自己——“我”的存在与否也一样予以怀疑。只是经过这样一番彻头彻尾的怀疑之后，他认定，唯有怀疑本身是无可怀疑的，亦即唯有思维本身乃是一个坚实的存在。换句话说，就是我可以假定一切都不存在，但是即使如此，这个正在假定（思维）的我是一定存在的。于是，结论有了——我思故我在。

他本人是这样讲的，在对一切均进行怀疑之后，“那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想象，在感觉的东西。”

大致如是。罗素在介绍笛卡尔哲学时，也曾引证了笛卡尔的一段话，并认定这段话是“笛卡尔的认识论的核心，包含着他的哲学中最重要之点。”这段话是这样讲的：

“当我要把一切事物都想成是虚假的时候，这个进行思维的‘我’必然非是某种东西不可；我认识到‘我思故我在’这条真理十分牢靠，十分确实，怀疑论者的所有最狂妄的假定都无法把它推翻，于是我断定我能够毫不犹豫地承认它是我所探求的哲学中的第一原理。”

笛卡尔对他的这个哲学思想不但十分珍视，而且充满信心。他说，他所从事的哲学思考，只是为了“寻求真理”，而且为达此目的，“我可以怀疑一切，甚至怀疑数学命题。”

不仅如此，他认为怀疑乃是一种自由，他宣称“我们有丰富的经验证明，我们拥有一种自由，永远可以把那些并非十分确实、并无充分根据的东西放

《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1983年版，第70页。

《第一哲学沉思集》，商务印书馆1986年版，第27页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1981年版，第87页。

同上。

《哲学史讲演录》，第4卷，商务印书馆1983年版，第68页。

同上。

弃掉。”

笛卡尔不作虚言、他讲“我思故我在”，其目的在于：怀疑那些旧有的传统和思想方法，旧有的规矩和理论，旧有的理念和体系，旧有的神学和数学，乃至一切旧有的哲学、科学与文化。在这个意义上，我们可以说，笛卡尔的“我思故我在”，就是要以我的思维证明我的存在，而以我的存在怀疑一切旧的传统，进而证明那些经过怀疑而得以确认的真理。

也唯其如此，笛卡尔的“我思故我在”，就不仅仅是一句名言，一句格言，或一条发人深思的妙语——那就太小看笛卡尔了，而是代表了一种思潮，一个内涵严谨的哲学体系和一个历史时代。

笛卡尔哲学强调人的思维作用，正是继承和发展了人文主义哲学的道统与精神；

笛卡尔哲学强调“我”的思维作用，又代表和反映了个人主义价值体系的兴趣与成熟；

笛卡尔哲学强调“思”的理论价值，又突兀了大陆理性主义哲学的风格与特征。

从笛卡尔的一生看，他本来是一个绅士风度十足的学者，他对宗教势力是敬畏的，对上帝尤其敬畏；对政治势力是惧怕的，对极端政治势力尤其惧怕。唯有在哲学思维方面，他才表现出他本来应有的那种凛然无畏的学者正气。他在《第一哲学沉思集》中这样表白过自己的决心和勇气：

“因此我要假定有某一个妖怪，而不是一个真正的上帝（他是至上的真理源泉），这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智来骗我。我要认为天、空气、地、颜色、形状、声音以及我们所看到的一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和骗局。我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，而却错误地相信我有这些东西。我要坚决地保持这种想法；如果用这个办法我还认识不了什么真理，那么至少我有能力不去下判断。就是因为这个原故，我要小心从事，不去相信任何错误的东西，并且使我在精神上做好准备去对付这个大骗子的一切狡诈手段，让他永远没有可能强加给我任何东西，不管他多么强大，多么狡诈。”

诸位请想，为着保卫自己的思想，哪怕是“有某一个妖怪”；而且这个“妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大”，并“他用尽了他的机智来骗我”。——这可真是十分严峻，又十分特别的考验。但绅士风度十足的笛卡尔先生，面对这般形势，会怎么样呢？“不管他多么强大，多么狡诈”，一概不惧。非但不惧，还要“小心从事”，该怀疑的依旧去怀疑。

欧洲人的表达方式的确太过复杂，倘换成我们中国人的语言，就是“三军可夺帅，匹夫不可夺志”。

确实，从笛卡尔哲学所起的历史作用看，他的确没有白费心思。

(5) 二元特色的理性伦理观

笛卡尔重视伦理学，同时也重视对人的研究。但他的研究同样具有二元论色彩。他认为人的肉体 and 灵魂并非处在一元性体系内，这一点他就不如培根。在他看来，人的肉体如同一切物质一样，是具有广延性的实体，而且这

同上。

《第一哲学沉思集》，商务印书馆 1986 年版，第 20—21 页。

个实体也和其他实体一样，遵循物理学规律。而人的灵魂，既非实体，也不具有广延性，所以也不遵循物理学规律。遗憾的是，灵魂毕竟不能完全离开肉体而存在，于是人的肉体就成为“灵魂的住所”。这样的解释不免牵强，虽然笛卡尔在人的肉体与灵魂的关系上下了不少功夫，却收获不多。他的结论，不是有背科学，就是流于肤浅。

总的来讲，笛卡尔对人自身的研究，远不如他对人的思维的研究来得更有深意也更有新意。

笛卡尔的伦理观念，集中地表现在他的理性至上的伦理原则上。无论论及知识，论及人品，论及学识，论及思想，论及道德，他都毫无例外地把他的理性观念置于主导地位。笛卡尔不愧是一位恪守“我思故我在”思想原则的理性主义大师，他对他所研究的一切，均要先经过怀疑性思维，然后予以确认。

因为有这样的理性原则作基础，才派生出他伦理观念中的两个重要内容：一个是理性支配感情，一个是知识便是道德。他认为，人的基本感情有6种，即：惊恐、爱恨、快乐和痛苦等。在他看来，这些感情原本无好也无坏。只要它们能够接受理性的支配，任何一种感情都可以成为美好的感情，反之，任何一种感情都会变成不好的内容。我们套用一个通俗的比喻：感情好比一架钢琴，理性好比琴手，再好的钢琴，遇上糟糕的钢琴手也弹不出好调调。

同样，唯有合乎知识，才能合乎道德。道德是理性的肉体。没有知识与理性，道德便成行尸走肉——马上变成不道德。

这两点集中体现了笛卡尔伦理思想的可贵之处。中世纪式的旧传统，感情只能献给上帝，道德只能合乎神学，说到底，就是取消人格，取消自我，取消思考，一味盲从。

笛卡尔主张理性统帅感情，道德合乎知识，本身就是对旧的伦理观念的一种反叛。不过他所采取的方式，不是如霍布斯一样的站在教堂门口面对上帝宣战，而是绕到教堂背后，另开一处通向理性的大门，让人类的情感、道德从这大门出来，向着理性归顺。他不敢公开反叛，只擅长便宜行事。

笛卡尔的道德观念，既有循规蹈矩，面对教会权威服贴顺从不敢越雷池一步的庸人色彩，又有推崇理性，认为唯有求知才能至善的学人风范，还有怀疑一切，不惜打破一切传统的志士风采。在这样复杂的基础上，他曾有几条建立新的道德学的准则。这些准则分明体现着他的理性风格，但也间或散发出某种庸人气味——笛卡尔的伦理思想有如他的理性主义哲学的缩影。如他的准则中的第三条说：“宁永远尽量克服自己，而不去克服命运，宁可改变我的欲望，而不去改变世界的秩序，并且一般地要使我自己习惯于这样一个信念，就是，除了我们自己的思想以外没有东西是受我们绝对控制的。”第四条上又说：“把我的一生贡献于我的理性的培养，并依照我为自己所立的方法原则，尽我力所能及，在真理的知识中求得最大进步。”

4. 争议与影响

《西方伦理思想史》，辽宁人民出版社1984年版，第346页。

同上。

因为笛卡尔哲学确实有着特别丰富的内涵并且十分出色地反映了他那个时代的特性，也因为笛卡尔哲学的二元论性质使得他的哲学思想里往往充满一些难于调和的矛盾，所以在他生前和死后，对他的哲学一直存在着各种各样的争论。他本人也确实具有一种顽强的自信和博大的胸襟，他的著作例如那部名闻遐迩的《第一哲学沉思录》，在出版前就曾广泛征求意见，并且真的就收到种种批判。而他将这部著作付梓时，也把那些批评意见一并收入，又加入自己对这些批评的反驳。按这书的全部汉字版面计算，其原文只有 85 页，而对他的批判则有 170 页，加上他的答辩，一本原本只有八九十页的小书，竟变成一部 430 余页的长篇大作。

在这些批评者中，颇有一些极负盛名的哲学家，也有一些神学家。其中最为著名的人物，包括英国经验主义哲学家霍布斯和笛卡尔的同胞伽桑狄以及与笛卡尔同时的大数学家帕斯卡。他们的这些批评，或者以不留情面而闻名，或者以文风泼辣而著称，这里摘引两段。

第一例，霍布斯对笛卡尔第二个沉思的反驳，主题是“关于第二个沉思论人的精神的本性”。霍布斯写道：

“‘我是一个在思维的东西’。说得非常好，因为从我思维或从我有一个观念，可以推论出我是有思维的，因为我思维和我是在思维的，二者是一个意思。从我是在思维的，得出我存在；因为思维的东西并非什么都不是。不过，我们的著者在这里加上了‘也就是说，一个精神，一个灵魂，一个理智，一个理性’，从这里就[给我]产生出来一个怀疑。因为我认为：说我是在思维的，因而我是一个思维，或者说，我是有理智的，因而我是一个理智，这样的推理是不正确的。因为我也可以用同样的推理说，我是在散步，因而我是一个散步。”

风驰电掣，寸铁能屈，正是霍布斯风格。他的结论是，按照笛卡尔的逻辑，“我是在散步，因而我是一个散步”，不但语含讥讽，而且颇难答辩。

第二个例子，是法国近代著名哲学家，也是笛卡尔的同胞伽桑狄的反驳。顺便说，伽桑狄一生没有写一本系统阐述自己哲学思想的著作，虽然他本人也是一位著名的哲学家和科学家。他的哲学观念与霍布斯颇有相通之处，两个人的私人关系也很密切。他在科学领域，又是伽里略物理学的支持者和拥护者。他的哲学思想，主要是通过反驳笛卡尔哲学的反驳中表达出来的。他的这些反驳，也曾单独出版——在我国就有这样的版本。他的思想在世界范围内也具有相当影响。这里引的一段话，也是反驳笛卡尔“我思故我在”这个哲学命题的。伽桑狄写道：

“你接着说，只有思维是同你分不开的。这却不能否认你，主要因为你只是一个精神，而在灵魂的实体和你的实体之间，除了在经院里大家所说的那种理性的区别之外，你不承认有其他区别。不过，我还犹疑，不知道当你说思维是同你分不开的时候，你的意思是否是说：只要你存在，你就一直不停地思维。当然在这一点上是和某些古代思想家的思想是有很大的共同之处的，他们为了证明人的灵魂不灭，说灵魂是在一种不断地运动状态中，即，按照我的理解，它一直在思维。可是对于不能懂得我怎么可能在昏睡状态中思维，怎么可能在你的母亲的肚子里思维的那些人，却不好说服。再说，我不知道是否你认为早在你母亲的肚子里的时候，或者在你从你母亲的肚子里出来

的时候，你已经被渗透到你的肉体里，或渗透到你的肉体的某一部分里去了。不过我不想再进一步追问你，甚至也不想问你，当你还在你母亲肚子里的时候，或刚出来的头几天，或头个月，或头几年，你是否还记得你都思维了些什么？”

这样的问题，确实有些难缠；倘若就事论事，确也问得颇有道理。

笛卡尔去世之后，对他学说的争论，一直没有止息，批评者中，从洛克到康德，又从康德到马克思，一直到现代的许多哲学大家。大家批评笛卡尔，指出他学说中的自相矛盾。然而，没有这些自相矛盾，笛卡尔还成其为笛卡尔吗？还是罗素先生讲得好：

“笛卡尔身上有着一种动摇不决的两面性：一面是他从当时的科学学来的东西，另一面是拉夫赖公校传授给他的经院哲学。这种两面性让他陷入自相矛盾，但是也使他富于丰硕的思想，非任何完全逻辑的哲学家所能及。自圆其说也许会让他仅仅成为一派新经院哲学的创始者，然而自相矛盾，倒把他造就成两个重要而背驰的哲学流派的源泉。”

一个笛卡尔，就让人们一代一代对他争论了几百年——几

百年犹未有穷期；而一位能引起几百年争论和兴趣的人物，我们非承认他是一位伟人不可。

《第一沉思录》，商务印书馆 1986 年版，第 267 页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 92 页。

八、别涅狄克特·斯宾诺莎

1. 斯宾诺莎生平与哲学总评价

笛卡尔是西方近代哲学史上第一个巨人，可以和笛卡尔平分秋色的第一个思想界人物则是斯宾诺莎。

斯宾诺莎是一个一生主张和谐的哲学家，但他一生履历，却充满了各式各样的矛盾。

斯宾诺莎是生活在幸运国度的不幸者；同时，他又是有着不幸经历的幸运的人。

斯宾诺莎 1632 年出生在荷兰的阿姆斯特丹。他生在荷兰，死在荷兰，而荷兰是当时整个欧洲最文明的所在，也是整个世界上最富自由与进取精神的国家。

荷兰地域狭小，正因为它地域狭小，可以说它是近代资本主义文明在 17 世纪的一颗明珠。那个时候，中国正处在明末的大动荡时期：一方面亡国在即，一方面战事频仍，内困外辱，病入膏肓；而印度距离独立还有 300 年的道路要走；非洲处于衰弱之中；整个美洲都处在殖民化时代。即使欧洲的情况，也并非处处皆有思想自由。英国正在革命前夕——黎明将至，黑暗一时；法国犹在专制政权的统治之下；意大利早已失去昔日的风采与繁荣；而德国要走的道路还正长正远。唯有荷兰，以她那那样一块娇小的土地，而成为资本主义文明在欧洲的样板。斯宾诺莎生于斯时，长于斯地，可谓一大幸事。在他的时代，大科学家列高虎克、斯瓦美尔顿、大数学家惠更斯、大法学家格老秀斯、大画家伦勃朗、大思想家笛卡尔，可谓群星灿灿，前后辉映。从他进入自觉人生的一刻起，他就受到布鲁诺、培根、霍布斯、笛卡尔的影响。他喜欢他们的著作，而且领悟了他们著作的精华，并且形成自己的见解。他是生活在人类精英群落中的精英人物，又是处在西方近代文明开始走向成熟时期的成熟思想家。在这一点上，他实在比布鲁诺，比培根，甚之比笛卡尔和霍布斯都更幸运。毕竟他比笛卡尔小了 36 岁，比霍布斯小 44 岁，比培根则小了 71 岁——差不多大半个世纪了。当他以自己的思想影响欧洲思想界的时候，他的这些前辈，或者已远离人世，或者已走过一生的辉煌时期。如果说培根是 17 世纪的知更鸟，那么，他就是 17 世纪下半叶的培根。

但是，他的一生又是十分不幸的。他一生处在贫困与压抑当中。他曾被开除教籍，被驱逐出居住地，被禁止出版著作。而在他特别困难的时候，连他的朋友也不敢公开谈论他，更不能议论他的著作。德国的大思想家莱布尼茨曾拜访过他，而且从他那里受益非浅，但是莱氏后来绝口不提他的好处，反而在他十分非常需要友谊和帮助时对他进行无聊的批评。莱布尼茨的所作所为固然有小人负义之嫌，实在，在他生活的时代，荷兰及欧洲的落后势力对他的压力也确实太大。他一生研究学问，用心极苦，著作颇丰。但他生前只出版过两部著作，其中一部还是匿名出版的，而且正值他年富力强之时，他就被肺病宿疾夺去了生命，年仅 45 岁。

以此观之，斯宾诺莎又是 17 世纪所有哲学家中的大不幸者。实在，整个 17 世纪的哲学人物中，无论居前居后，谁的生活道路也没有他那样压抑和曲折。

然而，他又是一位特立独行的道德之士，是一位以达观自信、不屈不挠、

豁达厚重和大公无私而名闻于世的世界级道德人物。罗素曾满怀敬意地评价他说：“斯宾诺莎是伟大哲学家当中人格最高尚、性情最温厚可亲的。按才智讲，有些人超越了他，但是在道德方面，他是至高无上的。”说他在道德方面是至高无上的，并非谀词。在整个西方近代思想史上，确实没人在道德方面超过他，即使在整个人类思想史上，他也是数一数二的道德典范。

他一生履历其实简单。他出生在阿姆斯特丹一个犹太商人家庭，原名本托·德·斯宾诺莎。因为他是犹太族人，他的希伯来文名字为巴鲁赫·德·斯宾诺莎。别涅狄克特则是受教会迫害后改用的新名。但正是这个名字在世界上传播最远，识者最多。他家祖居西班牙，1592年迁居荷兰。至少从他祖父起就是当地比较有名的商人，而且在犹太人公会中担任职务。他父亲子承父业，无论在商业还是在本民族公共事务中，都有很成功的人生经历。他出生在这样的家庭，可以想见从小受到的教育必定是多方面的。而荷兰是世界上第一个取得资产阶级革命成功的国家，胜利之后，各种政治势力的斗争依然十分激烈。他的家庭自然该站在革命一边，加上犹太人在欧洲的特殊地位，这种支持革命的态度中又不自觉增添了一抹悲壮的颜色。而他本人更是从小就在资本主义新文明的土壤中扎下了深根。但他的幼年生活并不幸福，他6岁时，他母亲就去世了。这无疑给他的少年生活增添了某种无法弥补的沉寂与孤独。

斯宾诺莎的早期教育是在犹太教会学校中完成的。这所学校完全按照传统教育学生。所以，斯宾诺莎对于希伯来文的经典和各种犹太人的神学与哲学问题都比较熟悉。这也使得他的文章中带有一股非犹太族出身的人不甚理解的风格和用语。

斯宾诺莎13岁时，他父亲就让他开始学习经商。19岁时，他便正式进入商界。这对他的学业自然造成影响，而对他人的人生道路却又大有益处。他在此后的经商生活中与许多新式商人保持了十分亲密的关系，他们的生活方式和思维方式显然也深深地影响了年青的斯宾诺莎。他以后的许多新的政治观念和价值观念，应该说都与他的这段经历有密切关联。而这些商人，也成为他终生的朋友，并在他以后的学术生涯中帮助、接济和支持过他。

也是在这个阶段，他结识了当时的一位自由思想家范丹·恩德。范丹·恩德是1619年被教会用火刑烧死的无神论者梵尼尼的崇拜者。他本人做过书商、医生、教员，也做过外交官，可见这是一位色彩鲜明的新式学者。他对斯宾诺莎的影响既是多方面的，他传授给斯宾诺莎的知识自然也是与旧传统格格不入的。后来，斯宾诺莎经商失败，他的父亲也病死了。他就到他的这位先生办的学校中工作，一边帮助他老师料理些校务工作，一边集中心思研究哲学。这一段，正是他学问的精进时期。

据载，在此期间，他和范丹·恩德先生的女儿有过他一生中仅有的一次恋爱，但没有成功。从此，他便不再对恋爱发生兴趣，而将自己的全部精力投入到学术研究中去了——哲学与科学成为终生不渝的恋人。

后来，因为这所学校的所作所为不合当地犹太人传统，于是被当局关闭。他的老师被迫去了法国，又因为从事反对路易十四的统治而被送上了断头台。这一切，无疑对斯宾诺莎的人生道路发生很关键性的影响。

学校关了，先生走了，斯宾诺莎的思想却变得更为坚定，所谓“艰难困

苦，玉汝于成”。他本来就是有个有言必吐、所言必真的人物，加上他的思想与背景，他很快便和他所属的犹太教会发生种种冲突。在此期间，他们也曾拉拢他，许给他丰厚的年金，他不接受；他们又威胁他，他也不怕。最终于1656年他24岁时，被开除了教籍。从此之后，他就开始了自己一边谋生一边进行研究的独特的学术道路。他于1658—1660年写成《神、人及其幸福简论》，以后又陆续写成《知性改进论》、《笛卡尔哲学原理附形而上学思想》、《神学政治论》、《伦理学》、《希伯来简明语法》、《政治论》、《论虹的代数测算》和《机遇的计算》以及他的《书信集》。这些著作，有的断断续续写了14年如《伦理学》，有的直到他去世也不曾写完如《政治论》，有些著作则是穿插所作，没有固定的撰写时间。只有一点是非常肯定的，即自从他1656年被开除教籍之后，直到1677年去世，研究和写作就是他一生的使命。在这20多年间，他没有什么与著作无关的事迹为史家记载。既没有仕途生活，也没有激烈的学术论战，连恋爱、婚姻都没有。唯有1665年，因为当时荷兰政界正围绕政府的体制问题进行激烈的争论和斗争，而主张共和制的维特兄弟正是他的朋友，于是鼓励他参加争论，撰写文章，他也真的不负朋友所望，便写了那部举世闻名的《神学政治论》。

以斯宾诺莎的经历而言，他只是个平凡而又平凡的荷兰公民；但以他的道德、学问而论，他却是一位德高品洁的伟人。如常人一样生活，却做着大不寻常的事业。但他不因为做着不寻常的事业而在道德方面放纵自己，认为自己是个超常的人，甚至自封天才，以为可以无所顾忌。他绝不如此，而且一生一世，也没有刻意表现、矫情做作之嫌。这方面，不但培根、莱布尼茨这两位于道德有亏的人无法和他同日而语，就是任何一位西方近代史上的思想人物都难于与之比肩。他临终时，身边只有280培拉，而这280培拉正是他要留下还债的。他死后，一位理发匠痛哭失声，诉说自己欠斯宾诺莎的钱还没有还哩！一个临终之际，依然忘记别人的欠款而记着自己的债务的人，纵然他并非道德模范，也一定与常人不同。

斯宾诺莎的道德风范，尤其突出地表现在他对自己信念的忠贞上。在他生活困苦无着时，德国的选帝侯卡尔·路德维希曾建议他去海德堡大学任教，而且答应他有研究哲学的自由，只要他不反对合法的宗教即可。但是他虽然非常需要一份富裕平静的生活，更需要保持自己的纯洁信仰。他因为弄不清不反对合法宗教究竟包括什么含意，而拒绝了选帝侯的建议。他于自己的信仰，可谓“威武不能屈，富贵不能淫”。

非但如此，他对自己的学说和信仰尤其充满信心。他可以说是一位精神富豪。他不是因为物质财富而自信，而是因为信仰坚定而自信。他自信，所以他不惧挫折，在挫折和打击面前表现得从容不迫，镇定自若。他年纪轻轻就被开除教籍，这对他当时是一个非常严重的时刻，然而他的表现依然远远胜过他的那些有权有势的对手。他们尽管有权有势，却既无克制，更无修养，不但情绪激动，而且暴跳如雷。他们不但开除了斯宾诺莎的教籍，而且还要向他诅咒。据《旧约》记载，这样无昼无夜的诅咒可以出现使被咒者让一头野兽咬死的奇迹。他们发誓，“要日日夜夜诅咒他。要在他睡时和醒来时诅咒他。要在他进进出出时诅咒他。上帝决不宽恕他，要让雷电和复仇之火烧死这家伙，要让法典上所载明的一切诅咒落在他头上”，如此等等，并且在

来了这一大篇粗俗不堪的诅咒之后，还居然以庄严的口气宣判说：“任何人都不得以口头或书面的方式与他交往，不得对他表示任何好感，不得与他同住一屋，不得与他同在两米的距离之内，不得读他著述和书写的任何东西。”

与这种粗暴不堪、强辞夺理的态度迥然不同，斯宾诺莎表现得十分平静，既平静又从容。他答复他们说：

“很好，这样他们就不能强迫我做我本不愿做的任何事情了，假如我不担心诽谤的话。既然他们要这样干，我将愉快地走我自己的路，我带着宽慰的心情离去，比早年离开埃及的希伯来人更为无辜。虽然我的生活不比他们更有保障，但我不拿任何人一点东西，并且，不论将有什么样的不公正落在我的身上，人们没有什么东西可以对我指责的，我可以以此而自豪。”

唯有对自己的信仰满怀自信的人，才能有这样的胸襟；唯有有这样胸襟的人物，才配称以“道德文章”四个大字。

仅从斯宾诺莎的哲学本身考虑，他也是一位了不起的人物。他身为犹太族人，又生活在十分传统的犹太商人家庭，接受正规的犹太文化教育，他对希伯来文化自是谙熟于心的。但他又是生在荷兰长在荷兰的一代新人，他对欧洲包括希腊文化和欧洲近代资本主义文化同样有精深的了解。因此，他的学说背景可以说是希腊文化与希伯来文化的有机结合，他不是作为局外人，硬把它们勉强扯在一起，而是非常自然地让两股清泉汇于一处。这两种文化同时出现在他的著作中，不但没有人为的痕迹，反而十分流畅自然——仿佛它们原本就该如此。

他的哲学又是英国经验主义和大陆唯理主义相结合的产物。对经验哲学，他心有所望，习有所成。而这一点正是大陆哲学家乃至17世纪绝大多数哲学家所缺乏的。无论是他的前辈还是后辈，几乎毫无例外地在这种哲学体系中采取排他立场。直到法国启蒙主义哲学起来，这种情况才得以根本改变。而在斯宾诺莎身上，却不存在这个问题。他既是霍布斯哲学的发展者，又是笛卡尔哲学的继承人。他熟悉和借鉴了他们的学说，又没有丧失自己学说的独立品格。

他和霍布斯同样开始用人的眼光看国家，但两个人得出的结论却截然不同。霍布斯看到的是专制——他认为君主专制好；斯宾诺莎看到的则是民主——他认为民主制才是最好的。

他和笛卡尔同样重视数学——几何学的作用，并给它们以方法论的哲学普通性地位。但是，笛卡尔强调的是思维，他重视的却是人。笛卡尔既要思维又要上帝，他却认为上帝即是自然。对此，黑格尔早有明见，他说：“斯宾诺莎作为一个犹太人，完全抛弃了存在于笛卡尔体系中的二元论。他的哲学在欧洲说出了这种深刻的统一性。这种统一性，精神，无限者与有限者在神中合一，而并不把神看成一个第三者，乃是东方的流风余韵。东方的绝对同一观被他采取和纳入了欧洲的思想方式，特别是欧洲的哲学，尤其是直接纳入了笛卡尔哲学。”

斯宾诺莎的哲学理论，不仅文化背景宽泛坚实，而且他的学识同样十分渊博。他不但对培根、霍布斯、笛卡尔等当代人物的学说十分熟悉，且有精

转引自《斯宾诺莎研究》，人民出版社1993年版，第35页。

《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1983年版，第95页。

湛研究，而且对古希腊一些著名学者的著作也有很深的造诣。他对数学、医学、物理学均有研究，对于光学，更是既有理论，又有实践。他的语言学研究，远非一般思想家可比，他写的《希伯来简明语法》、《论虹的代数测算》和《机遇的计算》都是颇有价值的科学论文，此外，他还是近代史上第一位用历史方法研究《圣经》的人。虽然，论其在科学史上的地位，他不是笛卡尔、莱布尼茨的对手，但他的研究方法，确实代表了西方近代哲学发展的某种方向。

斯宾诺莎是近代哲学家中的典范，在他的哲学体系中，对道德的重视也确乎超过了他那时代中的任何一位同行。笛卡尔对道德并非不予认同，只是立论平庸，不见多少特色；霍布斯则是认定人性恶的，在他眼里，道德并非要事，唯有强权下的契约关系才是最重要的。斯宾诺莎则不同，他不但认为笛卡尔哲学与霍布斯哲学的一些重要内容可以相互结合，而且他本身就是一位特别强调善与美相结合的哲学家。笛卡尔重真而轻善，霍布斯重法而轻德，唯有他将二者的关系结合得最好。在这点上，大约只有后边的康德才真正超越了他。

如果我们作个假想，请霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎各选一位希腊神话中的人物作为自己的偶像，那么霍布斯大约会选阿波罗，笛卡尔会选维纳斯，斯宾诺莎则多半会选普罗米修斯。如果请他们三位各选一位中国古人作朋友，霍布斯八成会选董仲舒，笛卡尔大约会选王阳明，斯宾诺莎无人可选，差强人意，则是三闾大夫。如果请他们各选一种动物作宠物，则霍布斯可能会选中狼群，笛卡尔多半会选中猴子，而斯宾诺莎会爱上“沙漠之舟”。自然，这样的想法，是永难印证的了。唯斯宾诺莎的道德文章，在一般东方人看来，却大有骆驼的风格。

因为他有这样的风格，他的哲学著作，往往是浓缩了的精品。实在，他写得并不很快，却是字斟句酌，稳扎稳打。好像高明匠人做艺，不但要反复思量，而且必丝丝入扣。他选中几何方法表述他的思想，正是题中应有之义。19世纪德国大诗人也是思想史家评价他的著作说：“一旦有人把斯宾诺莎从他那呆板的、古老的笛卡尔主义的数学公式中拯救出来，使得广大读者更能理解他，那么我们也许将会发现，斯宾诺莎比任何人都更该控告别人剽窃了他的思想。所有我们现代的哲学家也许常不自觉地用斯宾诺莎所磨制的眼镜在观看世界。”不错，如果通俗一点，那么，读者也许会增加许多；然而，果真如此，那还是人类思想史上那个受人敬重的斯宾诺莎吗？但海涅确有眼光，他看到斯宾诺莎著作中有那么许多值得广为传播的真理，可谓慧眼识珠。

因为他有这种风格，所以他不喜争论，只讲实话。人类历史上很多大思想家，他们常常莫名其妙地在自己的学说中掺进一些似是而非的内容，甚至常常讲一些违心的话。比如培根、马基雅维利、莱布尼茨、笛卡尔，乃至康德、黑格尔都不能全然免俗。但斯宾诺莎与他们不一样。他只管实话实说，你反对我也如此，你迫害我还是如此，你引诱我也如此，你奉承我我依然如此。他宁可隐姓埋名，绝不损伤真理。他可以将自己的名声放在其后，但必须将自己的学说放在其前。他要发表的见解，任何什么力量也不能将其改变。试想，一个如此非凡的人物，若没有这般信念，怎么能含辛茹苦几十年而决不改变自己的人生道路呢？令后人无比惊异的是，在他生前，他一直

是教会组织攻击的对象，不但他原来的宗教犹太教对他不能容忍，就是天主教和新教对他也同样不能容忍。他一直受到各方的攻击，直到他死后，依然不能摆脱对他的著作查禁的命运。他死后一年，他的《伦理学》，由他的朋友代为出版，但不到一年，便遭到禁止。他的著作几乎在百年之内都被封杀在权势者和一些教会组织的淫威之下，直到18世纪法国启蒙运动发展壮大起来才开始得到公正的评价。

但是，尽管多少人反对，善是打不到的，道德是打不倒的，科学也是打不倒的。据载，他的《神学政治论》一经出版，马上引起轰动，短短四年时间便印了五版之多，且英译本、法译本也随之问世。

真理自在人心，道德自在人心。想来如果世间没有什么力量可以打倒真与善，那么，科学与道德终归是打不倒的。以此理度之，唯有打倒真与善，才能打倒斯宾诺莎。

2. 斯宾诺莎哲学的类型、体系与方法

这里讲的类型是指斯宾诺莎哲学的一元论特色，体系是指他哲学的整体结构，方法指的是他所使用的基本研究方法。

先谈斯宾诺莎哲学思想的一元论。

斯宾诺莎的哲学理论受笛卡尔哲学思想影响最大。然而无论从斯宾诺莎的立论基础还是从他对神学的基本态度看，他都不会同意笛卡尔的理论体系。笛卡尔哲学的两个基本特征：一是以人的思维作为哲学研究的出发点——我思故我在，从思维出发而及他所关心的方方面面；二是他的二元论体系，即上帝与自然分开，神学与科学分开，形而上学与物理学分开，最后人的精神与人的肉体分开——他虽然也曾让松果腺作红娘，但小小的松果腺哪有这样的伟力。

笛卡尔要分离，斯宾诺莎要统一。前者是二元论的代表，后者则是一元论的真诚拥立者，而且他的一元论是在很大程度上接受了英国经验主义哲学的产物。

斯宾诺莎认为神即自然——只是这自然也并不等同于现代人理解的自然界，而自然是研究一切问题的基础。在他的学说中，神、自然和实体表示的常常是一个意思，特别是自然和神更是同一观念。既然神即自然是一切问题的出发点，由神亦即由自然派生万物，于是他就把笛卡尔的二元论统一到一个共同的基础上来了。尽管他的学说常有不能把这种一元论贯彻到底的地方，但从他的整个思想体系看，他是始终如一地坚持了自然本体论的。不论是讨论宗教问题、自然问题、人的问题、人的幸福问题，还是触类旁通，涉及到其他各个方面的问题，他在哲学一元论的方向上，既不曾含混，也不曾动摇。他的这个特色尤其表现在对传统神学的批判方面，可说全神贯注，不遗余力。恩格斯曾经称赞他说：“当时哲学的最高荣誉就是：它没有被同时代的自然知识的狭隘状况引入迷途，它——从斯宾诺莎一直到伟大的法国唯物主义者——坚持从世界本身说明世界，而把细节方面的证明留给未来的自然科学。”

斯宾诺莎正是法国唯物主义者的伟大先驱。

斯宾诺莎哲学，最为重视的一点，即人与自然的关系。他既然对神与自然的关系采取一元论立场——认为神即自然，对人与自然的关系，同样一而贯之，沿着这个方向走了下去。他说：“人是自然的一部分。”又说：“要想人不是自然的一部分，不遵循自然的共同秩序，乃是不可能的事。”

正因为斯宾诺莎有这样的指导理论，他的哲学方法才有独立存在的价值，他才不仅是笛卡尔哲学和霍布斯哲学的机械拼接，他才在如笛卡尔这样的思想大师面前顺理成章地建立起一个可以与之分庭抗礼的思想体系。

再谈斯宾诺莎的哲学思想体系。

未言体系，先来看看他哲学的大思路。这样可能有助于我们对他哲学体系的理解。

斯宾诺莎哲学思想的大思路，是从神——自然出发，然后讲到人，最后讲到人的幸福。这个思路在《神、人及其幸福简论》一书中已初见端倪，而在《伦理学》一书中得到更为充分和细致的理论展现。《伦理学》一书共 5 章，中国斯宾诺莎研究专家洪汉鼎先生认为：“我们可以把《伦理学》五章分为三个部分，即第一章为第一部分，是论神的一般性质；第二章为第二部分，是论人的心灵的性质和起源；第三、四、五章为第三部分，是论人的幸福和自由。这三个部分就分别构成斯宾诺莎哲学的三大体系，即本体论、认识论和伦理学，我们可以说，斯宾诺莎哲学体系是在形而上学原本意义上的一个完整的形而上学系统。”

其实，他的其他著作，比如他的《神学政治论》也是同样一个路数：先讲神学，再用历史观点分析《圣经》，后讲政治。神学怎么会和政治发生有机联系呢？很多人不明白，连大哲学家罗素也表示有难解之处。罗素先生说：“他认为臣民不应当为主权者牺牲所有权利。特别是，他认为意见上的自由很要紧。我不十分懂得，他把这点与宗教问题应由国家裁决这个意见怎样调合起来。”实际上，因为他的哲学体系如此，把神学与政治放在一起，正与他的总体思路相合，照洪汉鼎先生的理解：他的哲学思路，既是由神而人，由人而人的幸福，那么，其理论系统，必然是由存在、认识和自由三个基本部分组成。我以为，洪先生的见解十分中肯而且是一把研究斯氏哲学的入门钥匙。

除去一元论和理论体系之外，还须谈谈斯宾诺莎的哲学研究方法。尽管研究方法对于哲学家而言，无疑是最为重要的内容之一，却不是任何一位哲学家对此都有足够的重视特别是能有杰出贡献的。斯宾诺莎所使用的方法，与笛卡尔如出一辙，他们二位都特别重视几何学的作用。重视几何学的作用，即重视演绎的作用，使用这类方法的哲学家，大多思路严谨，富于逻辑推理精神。笛卡尔与斯宾诺莎尽管都很重视几何学的作用，但二人的理论表现却不一样。若论对几何学的贡献，斯宾诺莎远不如笛卡尔。若论在哲学领域中对几何学的应用，则笛卡尔确不如斯宾诺莎。笛卡尔认定几何学是一种最具确定性的方法，但他却没有在一本书中将这方法从头到尾贯彻到底的尝试，充其量，他仅是在一些具体问题上有所尝试而已。斯宾诺莎则不同，他最重要

《神学政治论》，商务印书馆 1982 年版，第 52 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 357 页。

《斯宾诺莎研究》，人民出版社 1993 年版，第 190—191 页。

罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1981 年版，第 94 页。

的著作《伦理学》是完全采用几何学方式写成的，而且思路顺畅谨严，绝无生搬硬套之嫌，在几何学的框架下，出色地完成了他的创作计划。

思想类型——一元论的世界观；

思想体系——神、人、幸福；存在、认识、自由；

思想方法——几何式论证方法。

懂得了这三点，纵然对斯宾诺莎哲学仍未足言深，至少可以知道他的基本面貌了。

那么，由神出发而论人，再论人的幸福，怎么会是一元论的大思路呢？这就应该具体分析一下斯宾诺莎的自然观、人文观、价值观、社会观和道德观了。

3. 斯宾诺莎的本体观、价值观与政体观

(1) 本体观

斯宾诺莎的本体观是从对上帝的认识开始的。值得读者引起注意的是，他说的上帝——神，却与基督教会讲的上帝绝然不同。他的上帝不是至高无上的唯一的神祇，而是与所谓实体相一致的世界发生的本因。

他说：“我坦白地说，认为一切事物都受制于上帝漠不关心的意志，是出于上帝的任意性，这种观点比那主张上帝的所作所为都是为了行善的观点，更接近真理。因为这些人似乎把一个离上帝而独立的东西置于上帝以外，上帝进行作业时，视之为模型，或把它看作是他所要达到的目的。实际上这不过是使上帝服从命运，是对上帝最荒谬的看法；我们已经表明上帝是事物本质和存在的元始和唯一的、自由的原因。”

在这里，他讲了一句特别重要的话，即他说：“我们已经表明上帝是事物本质和存在的元始和唯一的、自由的原因”。

上帝是他自身的原因，因为上帝是无限的，是不能由其他任何东西决定的。反过来说，上帝既然不能由任何东西所决定，那么，他只能自己决定自己。这在思维逻辑上自然是毫无疑问的，问题是他怎样自己决定自己。斯宾诺莎在他的学说中发明了一个重要的观念，即上帝自因说。

自因说，既不是外因说——因为不能想象还能有造成上帝的外因，也不是内因说——上帝不能分解，哪来内在因素？不是内因，也不是外因，而是最原始和唯一的，自由的原因。这正是斯宾诺莎哲学本体论的关键所在。其在自己学说中的意义和作用，决不下于“我思故我在”在笛卡尔哲学中的意义和作用。

但是，这种神——上帝的观念究竟与基督教、犹太教教义中的上帝观念有什么不同呢？如果没有不同，则斯宾诺莎的学说——至少他的学说的起点，不过是旧式神学的翻版而已；如果有不同，请问这不同主要表现在什么地方？

这种不同首先和主要的表现在斯宾诺莎给神下的定义上。他说：“神，我理解为绝对无限的存在，亦即具有无限‘多’属性的借助于他物的概念。”实体是一种“在自身内并通过自身而被认识的东西”，换句话说，它是一个

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 60 页。

《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 3 页。

“可以无须借助于他物的概念。”请注意，一是通过自身认识自己，一是无须他物可以自明。而这样的东西，就是他在《伦理学》一书中开宗明义就规定了的内容，亦即“自因”。自因者何？就是“它的本质即包含存在，或者它的本性只能设想为存在着。”

于是，我们可以知道斯宾诺莎所说的上帝——神，究竟是什么意思了。梯利先生说：

“这一单一、永恒、无限、以自身为原因的必然的事物基质叫作上帝或自然。上帝不像笛卡尔所主张的那样脱离世界，是从外面施作用于世界的一个外在的超验的原因（有神论），而是在世界以内，是宇宙内在的基质。上帝在世界之中，世界也在上帝之中；他是一切存在物的源泉（泛神论）。上帝和世界是一而二，二而一的。这里原因和结果没有区别；上帝没有创造同他分开、在他以外的某种东西，即离他而独立的某种东西；他是事物内永恒的实体、基质或本质。上帝作为一切实在之活动的本原或源泉，斯宾诺莎用经院学派的术语称他为产生自然的自然；上帝作为多种多样的物体、出自本原的结果或产物，他被称为被自然产生的自然。”

梯利先生讲得很专业也很通俗，然而，他的某些用语并不确切，例如他说上帝和自然是一而二，二而一就不确切。实际上，在斯宾诺莎那里，上帝还不等同于自然，二者并非同一事体。这一点，他在给他的朋友奥尔登堡的一封信中曾有明确的解答，他写道：“我对于神和自然，持有一种和那些近代基督教徒惯常所主张的非常不同的观点。因为我主张神是一切事物的内在的原因，而不是超越的原因。……可是，如果有人认为《神学政治论》就立足在这一点上，即神和自然（他们把自然理解为某种质或有形的物质）是同一个东西，那他们就完全错了。”

他的本意，上帝不是自然界，但也不是基督教认为的偶像，上帝是具有无限多属性的实体。他正与同样具有同类属性——即无须借助于他物的概念的实体相同。

不消说，斯宾诺莎的这种本体论是够复杂的。因为他复杂，所以后代哲学家对他的学说才产生种种不同的看法，即使像莱布尼茨、莱辛、雅科比、赫尔德和黑格尔这样杰出的人物，对此犹有截然不同的理解。他们中有人认为他是有神论者，有人认为他是无神论者，也有人认为他是泛神论者，还有人认为他是反宇宙论者。无论如何，他是将基督教旧有的上帝观念从他的哲学中清除掉了。

更为重要的，是他认为“实体不能为任何别的东西所产生，所以他必定是自因，换言之，它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。”

神——实体是无限的，而无限的内容只能是自身存在的。它就是它自身的原因。这就在理论上根本排除了以超自然的上帝为世界本原的宗教观念。对此，后代的许多哲学大家都曾给予很高的评价。确实，他的这个观点，比起与他同代的伟大科学家牛顿所认为的上帝对世界的原始推动，还要略显高明。

同上。

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 60 页。

《斯宾诺莎书信集》，商务印书馆 1993 年版，第 283 页。

《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 6 页。

自然，这样的以自由和无限属性来认识上帝和实体的观念，必然存在许多模糊之处，虽然这些模糊不清之处在斯宾诺莎看来是绝对不存在的。这大约也是特定的历史时代使之然也，倒也未必应该苛求于前人的。

重要的是，斯宾诺莎以他自己的方式，第一次把传统的神学观念逐出他的哲学体系之外，而且对笛卡尔的唯理主义哲学给了一个一元论式的改造与发展。

斯宾诺莎既然认为上帝是一切事物发展的本因，那么，他就必然会沿着这个思路发展他的哲学，于是他进而提出上帝的属性，提出实体与样态、思想与广延等哲学范畴。他认为实体是无限的，样式是有限的；实体不依别的原因而存在，样式却是“实体的分殊，亦即在他物内通过他物而被认知的东西”。很可惜，他认为实体是无限的，因无限而不变，样式是有限的，因有限而运动。于是他的一元论的本体论原本该高于笛卡尔却终于没有得到彻底的证明。

但是，能做到这一步，在他的时代，也就够了。

(2) 价值观

斯宾诺莎哲学的重点不在上帝而在人，虽然他采用的是从上帝谈起，由神而及人的方法。他一生著述甚多，但无论他较早的著作《神学政治论》还是后来的《伦理学》，对于这一点都是前后贯通，始终不渝的。

斯宾诺莎的人的价值观，出于他的自然状态说。他既然认定人是自然的一部分，当然要求人应该由此出发来决定和保护自己的利益。因此，他的人的价值观念，是与教会的观念完全相反的。教会的观念，重神而轻人，有神而无人，人在神的面前只是一种有罪的附庸，他除去对着上帝忏悔之外，应该毫无作为，必须毫无作为，他既不能向上帝争名誉更不能向上帝要利益。凡此种种，在斯宾诺莎这里不但全不合理，而且毫无价值。他认为神学家的目的，无非是要把人从理性之物降为畜牲，而且为达此目的，不惜扑灭人类理智的最后一个火花。

在他看来，人既然是自然的一部分，人就该遵循自然所规定的必然性，人的自由，不是随心所欲的行为，自由乃是对自然必然性的认识。

同样，人既然是自然的一部分，就必然应该享受自然权利。这种自然权利，他称之为自然律。对此，他有一段论述，连举证带评价，写得理通气畅，生机勃勃。他说：“所谓天然的权利与法令，我只是指一些自然律，因为有这些律，我们认为每个个体都为自然所限，在某种方式中生活与活动。例如，鱼是天造地设地在水中游泳，大鱼吞小鱼，因此之故，鱼在水中快乐，大鱼有最大的天赋之权吞小鱼。因为，在理论上，自然当然有极大之权为其所能为，换句话说，自然之权是与自然之力一样广大的。自然之力就是上帝之力，上帝之力有治万物之权；因为自然之力不过是自然中个别成分之力的集合，所以每个个体有最大之权为其所能为；换言之，个体之权达于他的所规定的力量的最大限度。那么，每个个体应竭力以保存其自身，不顾一切，只有自己，这是自然的最高的律法与权利。”

这就是说，人人有权保护自己的利益，而且正如大自然中的物竞天择规律一样，大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米，不但食之有味，而且食之有义。“他认

《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 3 页。

《神学政治论》，商务印书馆 1982 年版，第 212 页。

为万物都力求维持自己的生存，这种努力就是德性。”然而，沿着这个路子走下去，似乎必然得出“强权就是公理”的结论。这样的价值观念，不就是霍布斯的人性理论吗？然而不是的，霍布斯是认定人性恶的。因为人性如狼，所以非有强大的国家权力专制才行。斯宾诺莎则认为，非但“每个人都爱他自己，都寻求自己的利益——寻求对自己真正有利益的东西”，而且按“理性的命令，只教为我们尊重自己的利益起见，应与他人结为友谊”，“假如每一个人怎能寻求他自己的利益时，则人们彼此间便最为有益。”正是在这个意义上，他特别欣赏如下这条谚语：

每个人对于别人都是一个神。

很显然，他和霍布斯虽然进入过同一条胡同，得出的却是相反的结论。他认为人应该爱己但也爱人，他认为唯有理性生活最合道德，他认定财产所有权和思想自由权确有永恒性与合理性。他虽然强调人应该为自己的利益去奋斗，却又认为“除了人外，没有别的东西对于人更为有益”，“人要保持他的存在，最有价值之事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有人的心灵与身体都好像是一个人的心灵与身体一样，人人都团结一致，尽可能努力去保持他们的存在，人人都追求全体的公共福利。”

一方面，要人人自己奋斗，一方面每个人对别人都是一个神。或许可以说，没有个人奋斗，就没有公共基础，而没有充分的个人权益，也就没有社会的共同利益——至少资本主义文明认为如此。

斯宾诺莎的这种人的价值理论，对当时资本主义文明的发展而言，应该说是适逢其时。所以尽管他的学说，有那么多的仇视者和反对者，却一经发表，便产生轰动效应。

(3) 政体观

斯宾诺莎既然十分强调自我保存的天然合理性，既然认定财产所有权的合理性与永恒性，他必然推崇人的思想自由权的价值，必然承认人与人之间的契约关系的必要性。而保护人的思想自由权与人的财产安全，保护人与人之间的契约关系的合法合理性，则非有强大的国家政权帮助才行。于是他的人的自然状态说，便又自觉不自觉地与霍布斯的政治学说发生千丝万缕的联系。但是，他又主张人与人之间应追求共同福利，认为人必须尊重理性并因此而成为自己的主人，因此，他在政体观念上，又与霍布斯划清了界线。霍布斯既认准人性如狼，所以恶人必须恶治，他的政体理念，一言以蔽之，就是实行君主专制制。斯宾诺莎认为人与人可以而且应该和睦相处，而且唯有人人享有思想自由权才能和睦相处，唯有和睦相处才合乎理性原则，所以他对君主专制体制必定持反对态度。在他看来，君主政体不如贵族政体，贵族政体又不如民主政体。即使万不得已，非实行君主政体不可，也应该是君主立宪制而不是君主专制。

他承认而且只承认天赋人权。他说：“人的心是不可能完全由别一个人处置安排的，因为没有人会愿意或被迫把他的天赋的自由思考判断之权转让与人的。因为这个道理，想法子控制人的心的政府，可以说是暴虐的政府，

梯利：《西方哲学史》下册，商务印书馆 1979 年版，第 69 页。

《伦理学》，商务印书馆 1983 年版，第 183 页。

《西方伦理思想史》，第 355 页。

同上。

而且规定什么是真的要接受，什么是不真的不要接受，或者规定什么信仰以激发人民崇拜上帝，这可算是误用治权与篡夺人民之权。所有这些问题都属于一个人的天赋之权。此天赋之权，即使由于自愿，也是不能割弃的。”

他认定：“自由比任何事物都珍贵。”

他坚持说：“政治的目的绝不是把人从有理性的动物变成畜牲或傀儡，而是使人有保障地发展他们的心身，没有拘束地运用他们的理智；既不表示憎恨、忿怒或欺骗，也不用嫉妒、不公正的眼加以监视。实在说来，政治的真正目的是自由。”

为自由政治而呼喊，既是斯宾诺莎哲学的归宿，也是他人格的归宿。

很可惜，他对民主政体的这种认识和向往，却让英国内部的战乱泼了冷水。对此，他实在也拿不出更有说服力的论据和办法。换句话说，他的政体观虽鲜明却不够具体，理论色彩强烈但对具体模式关注不够。这个任务，确也不是他可以完成的。并非他的思路不对，也非他的才能不够。一是他远离英国，对英国革命知之甚少；二是他在 1677 年便英年早逝，又使他没有看到光荣革命所产生的政治后果与理论启迪。这个任务，只好留给幸运而同样博学多识的洛克去完成了。

《神学政治论》，商务印书馆 1982 年版，第 270 页。

同上书，第 12 页。

同上书，第 272 页。

九、哥特弗里德·威廉·莱布尼茨

1. 莱布尼茨其人其事

英国哲学史家罗斯先生说：“大学近代哲学史的课程，传统上是围绕着这样7个伟大的哲学家的先哲祠而构成的。他们是：三个‘大陆理性主义者’，笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨；三个‘英国经验主义者’，洛克、贝克莱和休谟；再加上康德。”这7人中的后面4位，我们只好请读者到下一卷书中去寻找了。本书所写的12位西方近代思想人物中，莱布尼茨是最后一位，也是最赋天才的一代思想伟人。

如果仅从年龄上看，洛克其实还要比他年长14岁。而且去世也比他早。但是按照一般哲学史的划分，总是将他列入17世纪哲学而将洛克写入启蒙主义时代，即使并不以世纪划分哲学分期的罗素，也是先莱布尼茨后洛克，并在二人之间加上一章“哲学的自由主义”，其中缘由，颇不简单，论其原因，还在当事人的哲学内在特质上。这个，稍后我们还将提到。但就莱布尼茨的学术成就而言，17世纪的西方哲学史以他来结束，也就够了。17世纪哲学开始于培根，且以知识哲学实验哲学作为先导揭开历史的大幕，中经笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎，可说一座大山连接一座大山，高山之下无巨树。然而，莱布尼茨也不是巨树，他是一位更赋天才和学力的大智慧者，以他的哲学作为17世纪的压卷之作，不仅是德国人的光荣，也是17世纪的光荣。

莱布尼茨一生多与巨人交流。但单以17世纪的思想人物而论，还是与斯宾诺莎关系更多些。一是因为他们二人确有直接接触，二是因为莱布尼茨确实从斯宾诺莎哲学中借鉴来许多思想。

然而，这两个人又是多么不同的两个类型。

斯宾诺莎有才亦有德，其才足称巨擘，其德足称楷模。两相比较，人品犹在学识之上。以才论人，莱布尼茨不让先贤，或有过之。而以德论，莱布尼茨不但无法与斯氏相提并论，甚至比不过千千万万平凡者流。莱布尼茨的道德水准，充其量，可以和培根先生一论高下。培根既当法官，又收贿赂，而且真诚地认为，受贿不影响判案的公正性。莱布尼茨则既向斯宾诺莎求知，而且无论如何非要亲眼看一看斯氏尚未出版的《伦理学》手稿不可，并且确实从中吸收到许多教益。但他不仅终生不提此事，连去拜访过斯宾诺莎，也是轻描淡写。当斯宾诺莎遭旧势力围攻，处境困难之时，他还要助纣为虐，全不顾自己和斯氏的真实关系，混水摸鱼，也从背后踢了一脚。

处在他们的时代，哲学家无法与政治疏远。斯宾诺莎虽不以政治学说见长，但他却很有远见。他是主张民主体制的先驱性人物，虽意见有些粗疏，但其主旨无疑是正确的。莱布尼茨则是自文艺复兴以来，最缺少政治革新精神的思想家。他有政治才干，却没有革新意识。他甘愿充当德国王室的臣仆，也不愿去构建自己的政治哲学和抱负——他其实也没有多大的抱负。他既不想如托马斯·莫尔或者康帕内拉那样为未来的社会理想大声疾呼，又不想如霍布斯和斯宾诺莎那样对政治学有浓厚兴趣，也不想如布鲁诺、伽里略那样一生执著追求，虽忠于圣训更忠于真理。在社会理想方面，笛卡尔已经近乎庸人，他则表现得尤其平庸。他一生喜好虚荣，又对金钱充满深情。为着得

到一份丰厚的报酬而不惜搁置最好的研究课题；而为着讨好权势者主要是政界要人和宗教势力者的欢心，又不惜东奔西走，效犬马之劳。唯有在政治大策略方面，他才显示出莱布尼茨式的智者本色。

然而，他是真有天才，而且真有大贡献。他是一位不折不扣的全才，且绝不是那种什么都知道一些，什么也知之不多的半瓶醋。他是既博大又精深，因博大而精深，又因精深而更博大。他计划完成的项目，按他的传记作家估计，非有 1000 年的生命才能勉强完成，而且如果他真有那悠长的生命，他一定还要把他的计划扩大 100 倍，而且轻松地愉快地成为十几个专业领域的一流乃至超一流专家。而一些大学教授或所谓的专家学者，在他面前，不过是一些平平庸庸的无聊之辈。或者可以这样评价他与斯宾诺莎：斯公德山有范，莱氏智海无涯。

莱布尼茨的才能几乎面面俱到。他的才能类型，即所谓球型结构式，无论我们从哪一个层次或哪一种视角观察，他都是一位智慧非凡而且成就非凡的人物。他不是“信而好古”，也不是“述而不作”。文科理科的区分不须讲了，因为他不但是一位大哲学家、大思想家，而且是一位对人类历史作出巨大贡献的大数学家，还是一位著名的法学家，对医学、比较语言学、图书分类学也都富有贡献。他不仅对理论研究饶有兴致且富于创见，而且在专业技术的钻研制作方面也显示出超人的才华。他又是一位科学组织大家，不但能一马当先，而且能统率全军。他是柏林科学院的首创者，也是该院第一任院长，令人惊异不止的是，他同时还是一位富于行政与外交才能的高级政务人才，他的战略思想，也比庸庸碌碌的官虫衙蠹强上百倍。他是十八般武器样样精通，而且还不满足现状，还要创造新套路，制造新器械，还要综合利用，推陈出新。他是哲学、政治、法律、历史、文学、逻辑、数学、物理、行政、外交等几乎一切方面的专家，而且远远超过一般人所理解的专家水准。

他对人类科学事业的最大贡献，自然在数学方面。他和牛顿是微积分的独立发明人。奇异的是，在他 26 岁之前，他“对他那个时代的数学还一无所知”。但仅仅 5 年之后，1677 年 7 月 11 日，他就公布了自己对微积分的发现，而且后来还为此与牛顿展开一场关于微积分发明权的大争斗。历史证明，这个伟大的发明，应该公道地分属于他们二位。虽然论在当时的影响，他远远比不上牛顿，但论他对后来微积分的发展所起的作用，牛顿又不如他了。伟人可以创造伟业，伟业也会造成历史，而新的历史则需要新的契机与方式，就如同耗散结构理论所表现的那样，它往往会在周边区域或结合部上找到自己的生长点。因为牛顿与莱布尼茨虽然做的是同一项发明，但使用的表现方式却很是不同。牛顿的方法，用专业术语讲，是“流数的方法”，他的具体运作方式是几何学的，他所使用的术语又很容易让人联想到经院哲学的用语上去。莱布尼茨的方法却是代数学的。他使用的语言新鲜而且专业化。“他把这些术语编为诸如微分、积分、坐标以及函数等等。而且他的符号是清楚且讲究的。这种符号我们至今还在使用。它是基于用 d 表示差分（如在微分的符号 $\frac{dx}{dv}$ 中），用现代的长 s (S) 来表示‘和’或积分。”

《数学精英》，商务印书馆 1991 年版，第 143 页。

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 50 页。

当然，不管用什么方式，只要达到科学的结果，在数学上都是正确的。然而在数学上的正确，并不等于在数学史上的正确。只是因为牛顿时代的英国人太有荣誉感了，他们为着保卫牛顿的独立发明权而大发“牛脾气”，竟然连莱布尼茨的科学方法也一同排斥，其结果，倒霉的还是英国人自己。“当18世纪的大陆数学家们在微积分的理论上取得迅速进展，并且把它运用于牛顿物理学时，英国人却由于对牛顿那种很不适用的流数方法的忠诚而止步不前，而且在一片死气沉沉中停滞了一个多世纪。”

不但如此，莱布尼茨对于“无穷小计算”的哲学家式的思考，至今仍有理论价值。

莱布尼茨又是二进制的主要发明人之一。二进制或许古已有之，至少在他之前，已有人提出过类似的设想。尽管如此，却没有人否定他是二进位制的主要发明人。他不但发现了二进位制，而且慧眼独开，认为这种方式在中国古已有之。他断定中国人肯定也知道它。在他看来，《易经》中分明已包含二进位的思想在内。《易经》中是否有这样的数学意识，难于确证，但莱布尼茨的这种作法却令我们许多国粹崇拜者好不兴奋。其实，即使伏羲或文王或周公画八卦时真有这样的设想，作为炎黄子孙竟然没能使之变成新的创造也不值得高兴和得意。

莱布尼茨对二进位制确有非常具体和系统的表述，而且他还是人类早期计算机的发明者之一。他的计算机，不但可作加、减、乘、除四种运算，还有作开方运算的能力，这在当时，已大大超过他的计算机前辈。只是他没能将二进位制的想法与计算机的运算真正结合为一体，这实在也怨不得这位全才，毕竟那个时代的科技能力有限，还无法满足二进位制对机器的需求，而二进位制却非在机器运算中才能真正发挥优势。这证明，莱布尼茨不论在计算机的发明方面，还是在运算方式的发现方面，都颇有些历史性超前之处。

莱布尼茨的另一巨大贡献，是他关于“普遍符号语言”的设想与尝试。他的“普遍符号语言”，不但应用于微积分，而且应用于逻辑学。因此他又是现代数理逻辑的伟大先驱者。

同时应该说明的是，他对传统逻辑学也是十分重视的。而这在西方近代哲学家中十分罕见。大约自文艺复兴运动以来，凡新兴的思想家、哲学家对传统逻辑学不是持轻蔑态度，就是持否定态度。激进一点的如培根，对亚里士多德代表的逻辑学全面否定，另起炉灶，亚氏有《工具论》，他就写《新工具》，敢与前贤“叫板”，必欲反其道而行之则后快。平和一点的如笛卡尔，对传统逻辑学同样厌烦，所以他的哲学术语，凡能与旧式逻辑学避开的，都要另选新词。这些大哲学家中，唯有莱布尼茨是个例外，他非但对传统逻辑学不轻视不排斥，而且十分喜欢，认真研究，并且能从中发现新的价值。他说：“三段论形式的发明是人类心灵最美好、甚至也是最值得重视的东西之一。这是一种普遍的数学，它的重要性还没有被充分认识。”看起来，对人类历史上的文明与科学，简单地否定不是正确的方法，即使这种否定在一定的历史时期内确实实出于必要，而从历史的宏观发展考虑，没有全面的继承，必定影响后来者的充分发展。

莱布尼茨重视传统逻辑学，使他成为西方近代史上独具特色与贡献的一

同上书，第52页。

《人类理解新论》下册，商务印书馆1982年版，第573页。

大家。他重视传统，并非没有创造。他的最重要的创造是他的充足理由律。这一点，稍后再讲。而他更为后人所称道的，则是他对数理逻辑的创造性设想。对此，罗素评论说：“莱布尼茨坚信逻辑不仅在它本门范围内重要，当作形而上学的基础也是重要的。他对数理逻辑有研究，研究成绩他当初假使发表了，会重要之至；那么，他就会成为数理逻辑的始祖，而这门科学也就比实际上提早一个半世纪问世。”

在物理学方面，莱布尼茨也是一位重量级人物，他与牛顿的激烈争论，不仅有关微积分的发明权而已。他在他的《新物理学假说》和《力学范本》中，都提出了一些很有价值的思想。例如他关于运动必定产生于力，而不是力产生于运动的分析；他关于假说的作用的认识，都有其独到的科学价值与理论价值。特别是他澄清了力学中的某些关键性概念，更使他在物理学家的桂冠下有名至实归之感。

此外，作为一位多才多艺的专家，他对科学技术的关注范围几乎到了无边无际的程度。他的传记作者说，“莱布尼茨从未放弃任何机会去鼓吹别的心爱的计划”，有一时，他认为“通过引进丝织品的生产，德国的经济就有可能振兴。他亲自在院子里进行实验，用的是从意大利进口的树种长成的桑树”。“他还为柏林提出一些别的建议，比如建立一个公共卫生系统，一个火警服务系统，一个地面排水计划，以及蒸汽喷泉；他还被邀请指导一个新的宫殿和花园的设计；他提出在维也纳修建路灯，修建一个国家银行及一个瘟疫患者的隔离病房等等。”

如此之多之杂之乱之专的内容不要说去做，就是去想——在一般只有专业知识的人——也非把脑袋弄胀不可。而莱布尼茨先生不仅想了，而且制定了计划，对有些内容还亲自实验。莱布尼茨涉猎的科技领域如此之多，精通的程度又如此之深，难怪当时他的德国同胞要说他“本人就是一所科学院”了。

莱布尼茨对科学事业的贡献，不仅在于他能够身先士卒，自己先做将起来，而且做得比别人更好些——他实在是在不止一个专业领域处于顶尖人物的地位。同时，他还是一位出色的科学事业的领导者和管理者。他作图书馆馆长，就是一位称职的馆长，而且很快成为目录学专家；他作科学院院长，又是一位出色的院长，把他任职的科学院办成全欧洲亦即全世界最有影响的科研场所。他从1695年起，就为在柏林建立这样一所科学院而四处游说，锲而不舍直到1700年他才得到权势者的有力支持。

17世纪乃是西方科学社团发展的一个黄金时期，或者说是第一个黄金时期。在这个时期，很有几家著名的社团对人类科技发展产生过巨大作用，这其中包括1657年在佛罗伦萨建立的西芒托学院，1645年开始每周活动的英国皇家学会，1666年成立的法兰西科学院。那么，第四个就是莱布尼茨创立的柏林科学院了，而且它被科学史家认为是“唯一能与皇家学会或法兰西科学院并驾齐驱的德国科学社团”。

《西方哲学史》下卷，商务印书馆1981年版，第119页。

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社1987年版，第34页。

同上书，第34—35页。

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社1987年版，第34—35页。

《十六、十七世纪科学技术和哲学史》，商务印书馆1985年版，第81页。

莱布尼茨不仅要办一个科学院，而且要把柏林科学院办成真正富于创造与科研实力的科研单位。“他强调指出，适当讲授数学、物理学、生物学、地理学和历史学等学科具有重要意义。他亟望应当用德文取代拉丁文作为教育的媒介语。如果采取了这一步骤，那么知识就会传遍全国，语言与陈腐思想的结合也就会在德国被冲破，像它们已在英国和法国被培根和笛卡尔的国语著作的影响所冲破一样。”他认为“这个社团应由人数有限的学者组成，他们的职责是记载实验，同其他学者和外国科学社团通信和合作，建立一个大型图书馆，就有关商业和技术的问题提供咨询。这个社团应有权在德国只批准出版那些达到他们标准的书籍。”

这些计划和设想多么富于时代感与国际感，作为一位中国学人，至今读之，犹生感慨。

可惜，他的柏林科学院最终未能如他所愿，但他办科学院的热情却越来越高。他一心要使科学社团在全世界范围内发展起来，他先后向波兰、俄罗斯、奥地利和中国提出建立科学院的建议，而且不管这些国家的当权者们态度如何，他总是满怀热忱，为之奔忙不已。

尤其令人惊讶的是，这位大哲学家、大科学家还是一位具有远见卓识的政治战略家与外交家，而且他对于他承担的这两个角色同样十分投入。他生活的时代，德国内部四分五裂，矛盾重重。而它的西邻法国在路易十四的统治下，却是国势强盛，对中欧国家威胁日重。于是他或者还有一些别的什么人，共同提出一个叫做“力量均衡”的战略。这个战略的直接目的是说动路易十四去攻打北非，从而减轻中欧国家的压力，它的深层含义，则另有它说。莱布尼茨既有此论，出使法国的使命也就落在他的头上。“力量均衡”在他们提出它的时候，或许只是一种谋略，而看此后 300 多年世界历史的风云变幻，“力量均衡”却成为一种对人类政治历史进程具有重大发展意义的战略，这是不能不令那些职业外交家和政治家们所感叹的。虽然当时的路易十四没有接受他们的具体方案，但当拿破仑重新发现这个方案时，这位大军事家依然懊恼不已——这个宏伟的梦想竟然出现在他的行动之前。

如此等等，难怪莱布尼茨的研究者要发出这样的感慨：“可以说莱布尼茨不止活了一生，而是活了好几世。他作为一个外交官、历史学家、哲学家和数学家，在每一个领域都完成了足够一个普通人干一辈子的事情。”

那么，何以至此？且先看看莱布尼茨的简要生平。

莱布尼茨 1646 年 7 月 1 日出生于德国的莱比锡。他父亲是莱比锡大学的道德哲学教授，他母亲是一位虔诚的教徒。他幼年不幸，当他 6 岁时他父亲就去世了。他虽生在大学教授之家，早期教育却没有得到父亲的直接帮助。好在他父亲藏书极多，而他又生性早慧，这些藏书便成为他的启蒙之友。他成年后，也曾称自己为“自学者”。以他的博学而言，确实如此；以他的早期教育而言，也大致不差。他 18 时，他母亲也去世了。但那时候，他已经显露出过人的才华。

莱布尼茨 8 岁入学，12 岁时已完全掌握拉丁文，后来又靠自己的努力掌握了希腊文。他 14 时便进入莱比锡大学，学习法律。但他兴趣广泛，精力过

《十六、十七世纪科学技术和哲学史》，商务印书馆 1985 年版，第 82 页。

同上。

《数学精英》，商务印书馆 1991 年版，第 138 页。

人，所学知识，岂止法律而已。况他一入学便可以跟上标准的二年级课程。所学内容包括哲学、修辞学、数学和希伯来文种种。他本人对当世大哲如培根、康帕内拉、开普勒、伽里略的作品都极有兴趣，而且从中得到很多启发。他不但对这些新学多有心得，而且对学校中教授的传统学科如经院哲学和亚里士多德的著作，同样兴致极高，加上他思想十分早熟，小小年纪，便有大志。他年仅 15，就提出对传统逻辑学进行改革，而且在他的改革思路中，也显露出他后来有关普通符号语言或普通教学的萌芽。

莱布尼茨确实是个神童。他 12 岁掌握拉丁文，14 岁入大学，17 岁便通过论文答辩。20 岁便达到申请博士学位的学术标准，只是因为莱比锡大学主管学位的教授老爷们，对他的成就十分嫉妒，才以他本人过于年轻为由拒绝将博士学位授予他，因为年轻就不给学位，不免有强辞夺理之嫌。但是莱比锡大学不愿做的事，纽伦堡的阿尔特多夫大学却绝对愿意做。他们不但同意立刻授予他博士学衔，而且聘请他担任该大学的教授。而这一次，轮到莱布尼茨拒绝了。他不接受教授职位，并非他迁怒于阿尔特多夫大学，而是他已经认识到，以他的学识和追求，大学的天地对他来说是太过于狭窄又太不自由了。他虽然没有直接宣布这些原因，但他后来的所作所为，证明他并非不热爱学校而是不喜欢对他的学问有所限制的学院式生活。

1666 年他离开莱比锡，中间曾在纽伦堡大学宣讲他的论文。但作为一名专职的法律学者或律师实在非他所愿。而彼时彼地，怕也没有办法找到更好的位置，但很快他就被介绍给美因茨大主教。这位主教也是德国的一位选帝侯。他对德国的四分五裂状态十分忧虑，他希望经过 30 年（1618—1648 年）的战争后德国能调整内部矛盾，同时也希望国外强权势力主要是法国路易十四的势力不要东来。而大智早成的莱布尼茨几乎是接触到什么就能爱上什么，而一旦爱上什么就能提出点什么与众不同的见解来。主教既有此忧，他便以自己的才智和他的同事一起提出著名的“力量均衡”计划。这个计划简而言之，就是劝说法国攻打埃及，于是，他被派往法国。

莱布尼茨于 1672 年他 24 岁时到了法国，在法国一住就是 4 年，这 4 年真是他一生中的黄金段落。没有这段经历，大约德国依然会得到一位博学者，而世界也许就会失去一位哲学家。当时的巴黎，其实就是欧洲大陆的文化中心，也是世界上文明最为发达的地区之一。莱布尼茨到了巴黎，对他的计划，法国人毫不在意；但他歪打正着，外交收获极小极小，学术收获却是极大极大。正是在巴黎，他结识了许多著名的学人。这些学人中，有哲学家马勒伯朗士，哲学神学家阿尔诺，还有大数学家惠更斯。马勒伯朗士是笛卡尔哲学的继承者，阿尔诺的思想中既有笛卡尔式的智慧也有许多神学知识。他们的思想主要是笛卡尔的思想对莱布尼茨产生重大影响。而且，凭莱布尼茨的智慧和才华，从一开始，他就在努力寻找一种不但超越他们而且超越他们前人的思想方法——尽管这种寻找或许并非处在完全自觉的状态之下。据说，他最为重视的“单子说”思想即萌发于这个阶段。因为要调整德国内部各宗教教派之间矛盾，就应该找到一种可以为不同教义所认同的思维方式，于是他以一个卓尔不群的青年哲学家的智慧，想到了单子论——尽管他的这种方式，在传统的宗教人士看来，也比笛卡尔的方法好不到那儿去。

莱布尼茨在巴黎的最大收获，是他结识了惠更斯，而惠更斯也很快发现这位德国青年确实是一位数学天才。莱布尼茨请求惠更斯为他上数学课，惠更斯很痛快地答应了。通过后者的帮助、指点，莱布尼茨真切地看到了自己

在数学方面的才能。而他一旦用起心来，他便很快证明自己是一个在数学能力上更强于他的先生的学生。实际上，以他的知识类型，他是不可能也决不会甘心成为任何一名惠更斯式的学者的——他要有自己的创造。他在认识惠更斯之前，已经造出他那有名的计算机。而在认识惠更斯之后，不过几年时间，他又将自己的“普通符号”思想梳理得更具体也更系统了。1679年8月，他写信给他的先生说：他发现一种“完全不同于代数的新符号语言，它对于精确而自然地在脑子里再现（不用图形）依赖于想象的一切有很大好处”。

此前6年—1673年，他被迫中断了数学课程，作为选帝侯的随员去了英国。但此行有同样大的思想收获。在伦敦，他参加了皇家学会的会议，还展示了他的能够进行四则运算和开方的计算机。最主要的，是他又结识了一批以波义耳等人为代表的数学家群。这个数学家群使他惊奇地发现，他所知道的数学，在这里都有人明白。倒是他们告诉了他一些从来闻所未闻的数学思想和数学发现。尤其是关于无穷级数的数字方法，促进他对这个课题又产生浓厚兴趣。这对他后来发现的无穷小计算以及发明微积分的代数方法起了重要作用。

莱布尼茨是一个可以一心多用的天才，在比法国更其先进的英国，他自然要竭尽全力去会见更多的他所渴望见到的人物，其中包括鼎鼎大名的霍布斯先生。可惜霍翁已年事太高，头脑也不大听使唤了，这次会见只好作罢。2个月后，当他回转巴黎之前，他被选为皇家学会的外籍会员。

回到巴黎，他把工夫下在研究数学上，但他公务繁多，所利用的主要是闲暇时间。大约在1675—1676年间，他独自发现了微积分原理，而且列出了其中的一些基本公式。

1676年，他返回德国，去诺汉威担任不伦瑞克公爵的王家图书馆长。赴任途中，他专门绕道荷兰拜访了当时欧洲最著名的哲学家斯宾诺莎。二人相处一月左右。他从斯宾诺莎那里受到不少启发，而且在他坚持下，斯宾诺莎还让他看了自己未曾出版的《伦理学》一书的手稿。很遗憾，斯公遇到一位天才，却不曾遇见一个君子。

以1676年为界，莱布尼茨的一生学术活动可以分为前后两个阶段。1676年前，是他学术思想尤其是数学思想迅速形成的时期，这时期的莱布尼茨的思想是异常活跃的，而且许多影响他一生的重大学术发现，都出在此时。1676年后的40年，是他继续进行学术探讨的时期。在此期间，他的思想开始成熟；他的影响日益扩大；他的主要精力已经集中到哲学方面来了；他的主要活动是为组建科学社团而努力；他的主要交流和研究方式则是几十年如一日的与友人与同仁的通信；而他的许多宝贵时间又用到为不伦瑞克家族修史上去了。

1684年，他公布了自己的微积分研究成果，于是引起与牛顿的一场争论，这场争论很快演变为大陆与英国数学界的一场有伤风雅的大战。

1690年，英国经验主义哲学家洛克的《人类理智论》发表后，他开始对洛克的哲学思想进行批评，只是洛克对他的批评不屑一顾。他的那部专门用来与洛克作对同时也概括了他的哲学思想的大作《人类理智新论》便于这时完成。但除在其中少量内容以论文形式发表外，其余内容直到他去世49年后夹带在他的拉丁文、法文本著作集中公布于世。

1700年，他担任柏林科学院院长。

1710年，他发表了自己第一部哲学著作《神正论》。

此后，他一直为各种科学事业、技术事业、公共事业以及为不伦瑞克的家族史而奔忙劳碌。

他的主要著作，除上面提到的《人类理智新论》和《神正论》之外，还有《形而上学谈》、《新系统》和《单子论》等。

据说，莱布尼茨的晚景凄凉。随着不伦瑞克的两位主人先后去世，他失去了昔日的依靠。而他的新雇主去英国做国王时，却把他打发进了汉诺威图书馆，这时候他已经 68 岁了。两年后，他便孤寂地死去了。

回顾他的一生，他的学术生涯自是多姿多彩，学术贡献更是卓而不群，而他的结局却甚是凄凉。他一生未婚，死时只有他的秘书与车夫在他身旁。而且人们对他的评价还要糟糕。他的传记作者这样写道：

“莱布尼茨在他的家乡也不得人心，这是不可避免的，他不得不为他在政治和宗教问题上的普遍主义观点付出代价。为了一个更为广泛的统一，他确实准备牺牲他自己的国家和党派狭隘的利益，这就使得他起而反对他那个时代的民族主义和地方主义。可悲的是：他是在那些把他看成是一个受到容忍的叛国者的人们中间渡过他的晚年的。但是，即使做一个生活在巴黎、维也纳、柏林或伦敦的外侨，他的晚年也未必会生活得更好一些。”

这是为什么呢？

2. 莱布尼茨哲学的特色与成因

莱布尼茨是个矛盾的结合体，无论是他本人，还是他的学说。

莱布尼茨的哲学思想，曾经受过他时代的各类思想家的影响，也受到古代思想家包括古希腊先哲和中世纪经院哲学的影响。他是“不薄今人爱古人”的一个代表，加上他又是一位杰出的数学家和自然科学家，他的思想自然呈现出一种博大精深的特色，而且在他一生的不同阶段也出现过不同的倾向和苗头。但他的思想并非一个大杂烩，而更近乎一套别具风采的百科全书。他的一生经历也与此相类，他曾经为人类的科学事业作出过非凡的努力，但也曾为那些无聊的工作而付出过很多心血。

莱布尼茨是一位大学者，但他既没有大德行，也没有大风度。他在道德方面平庸惫懒，前面已经讲过。他在风度方面的酸假虚荣外加庸俗也是出了名的。虽然他年轻时略得佳评，“但是当他迈进暮年之时，他的过时打扮，过分华丽的服饰，过大的黑色假发以及他那半瓶醋似的计划使他成为嘲笑的对象。”以致有人曾把他作一个‘考古新发现’。”

他喜欢社交，更喜欢虚荣。虽然论他的科研计划，就算他享寿 1000 年也不见得有多少闲暇，而他却将很多时间花费在无聊的应酬上。他用大部分时间去国外旅行，而且对参加王室活动倍感荣耀。他可以同时答应为 5 个王室服务，到头来却使这 5 个王室都不满意。他喜欢和那些对他比较客气的皇族女性交往，而这种交往除去给他带来种种非议外，并没有半点好处。他为了不伦瑞克家族的历史而绞尽脑汁，但即使他再有才能，也终究是“巧媳妇难为无米之炊”。他自以为是个善于讲笑话的绅士，实际上他的许多笑话绝对

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 39—40 页。

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 38 页。

同上。

给人以下流的感觉。他爱钱如命，却没有多少挣钱的办法；他即使有钱，也绝不在人们的正常交际中拿出他本应拿出的钱来；他宁肯让自己的大脑开支——送给别人例如送给结婚者一两句有益的格言，末了还兴许会加上一点猥亵的玩笑，如此等等。

莱布尼茨是一大政治谋略家，但他又是一位政治庸人。他有充足的政治智慧，却没有与之相匹配的时代人格。这不是我们对他提出过高的要求，实在他在时代人格方面，既比不过伽里略、布鲁诺，也比不过莫尔和康帕内拉，就算和笛卡尔、培根这样的人物比较起来，也毫无特色。他宁肯为王室服务，也不求独立自主的生活。在王室面前，他不过是一个雇员。他没有地位，也不争求改变自己的地位，反而以为王室效劳而倍感光荣，而其实，以他的才学与能力，至少可以让这些庸才向他虚心求教。

莱布尼茨的思想体系十分庞大，而且虽庞大犹不失之深刻。但他几乎没有任何有关改变现实的见解。实在他的祖国非常需要一个新的基础和新的姿态，但他宁愿闭眼不看这些要命的现实，而去为王室的私利去虚掷他如金似玉的大好年华。千幸万幸，唯有表现在学术方面，他才有了一点自己的主见，他才下定决心不做某个专业的教授，也不接受别人的建议去依附教会生活。

莱布尼茨的创作计划，可谓世所罕见。大约只有达·芬奇的计划才能和他相提并论。然而，他本人的著述却少而又少。他把他的思想和创见大多写到他的书信中去了。他一生只出过一部比较正规的著作，而且据罗素先生的见解，他公开发表的哲学与他未曾发表的哲学之间还有许多差别。

莱布尼茨的哲学思想是滞后的，但又是超前的。说他滞后，因为在一些特别重要的方面，他比之英国经验主义和大陆唯理主义前辈还要落后，比如在宗教观念上他就不如笛卡尔，更不如斯宾诺莎；在存在与认识的关系上，他也比不过培根和霍布斯。说他超前，因为在一个世纪之后，他的学说反而比他的这些前辈更受重视甚至更受欢迎，特别是他的“普通符号系统”和他对数理逻辑的贡献，直令当代的哲学巨匠们不止一次地对他致以崇敬之情。人们甚至怀疑他的浩瀚的遗著中还有许多没有发掘出来的珍贵内容，而不愿对他的哲学思想妄下结论。

由于如上种种原因，莱布尼茨及其学说的历史地位显得很奇特。一方面，他学说中确实有数不清的新创见新议论，他比他的前辈在总体水平上高出一筹；另一方面，他又没有找到一个好的逻辑归宿。换言之，莱布尼茨的哲学思想既在许多领域和见解上超越了前人，却又没有形成他自己的完整有序的思想体系，以致有的研究者认为他的逻辑学是打开他哲学宝库的一把钥匙。但这其实不合莱布尼茨哲学的实际，因为他的“单子论”显然更具有构成它哲学思考起点的性质。但是以“单子论”作为他哲学的主线同样不妥，实际上，他的哲学具有远比“单子论”更开阔的视野和更丰富的层次。

莱布尼茨哲学处在全面发展了的17世纪西方哲学的最高层次上，但他未能将这种发展梳理成溶百说于一体的有序体系。这一方面因为他的时代还不成熟，另一方面也因为哲学发展有它自身的规律。这样的历史责任，实在不是莱布尼茨可以完成的，要待康德时代才能给一个满意或比较满意的结果。加上他涉猎的范围过于宽泛，也使他本人没有足够的时间把这些内容一个一个安排到他自己思想体系的合适位置上去，更何况，他本人的思想也常常处在不安与变化当中。

但是，他的哲学思想确实是极其丰富的，因为他处在17世纪理性哲学的

逻辑转变时期。虽然他的体系不免枝蔓繁杂，但其内涵的生机勃勃，却又常常令人羡慕和惊奇。因此，回顾和梳理莱布尼茨哲学，纵然不是最重要的事情，也是最有兴趣的事情之一。

造成莱布尼茨其人其学的原因，同样一言难尽。

从客观上看，莱布尼茨及其学说正是他所处的历史时代和他生活的大环境的必然结果。17世纪的德国，前半期为宗教战争所笼罩，一战就是30年（1618—1648年），把德国弄得诸侯林立，元气大伤。好不容易签订威斯特伐利亚条约，战争是停了，但这种诸侯林立的局面也被以条约的形式认定下来。德国从此走上漫长的统一加专制的道路。直到腓特烈·威廉一世（1713—1740年）才达到稳定，到了腓特烈二世（1740—1786年）才算进入高潮，然而这已经是18世纪中叶的事情了。

莱布尼茨的盛年时期，正当德国30年战争之后，普鲁士专制高潮到来之前这一个段落。这一段正是德国的低潮。此时的德国，不但比之英国有了巨大的差距，就是与法国相比，也处于虚弱离散的被动地位。

欧洲近代文明，在其历史初期的发展过程中，似乎出现了这样一条规律，即首先是经济潜变，尔后是文化衍变，再后是强盛的专制国家，最后才走向民主政体和新的繁荣。相对于整个欧洲而言，这个规律，不是呈均衡发展状态，而是自西向东，渐次进入各个发展阶段。其中英国发展最快，它的专政高潮，在伊丽莎白女王时代，即从16世纪中叶到17世纪初叶这个时期。法国随而后至，其高潮在于路易十四时代。德国进展最慢，而且从嗣后的历史进程看——一步走慢，步步皆慢。英国革命发生在17世纪，法国革命发生在18世纪，而德国直到19世纪下半叶还处在俾斯麦的强权政治之下，俄罗斯帝国的发展还要迟缓，以致因此而出现新的模式下的历史演变。

这种历史发展态势给人们三点重要启示：

第一个启示：专制作为一个历史阶段，就主要欧洲资本主义国家而言，可长可短，但似乎难以逾越。

第二个启示：英、法、德三国的历史发展进程呈自西向东的阶梯状态，英国于前，法国次之，德国于后。

第三个启示：随国家的演变和昌盛，哲学也随之兴旺和发达。

莱布尼茨哲学即产生在英国业已强大，法国正在强大，德国企盼强大的特殊历史条件之下。

可以这样讲，正是德国的这种历史状态决定了莱布尼茨的文化品格和思想特征。而且莱布尼茨本人又以自己的独特方式把这些特点有意无意地夸张和强化了。

然而另有一条规律同样值得引起人的注意，这就是哲学史自身的发展规律。一般而言，在民主时代，哲学的表现形态往往是直观的，形象的，富于生命气息而又有些浅显直白的，自然，也是比较容易引起社会的关注、喜好和共鸣的。比如洛克哲学，就有这样的特点。因为在这样的时代，思想家没有或较少压力，他们的研究风格往往是清新甚至是轻松的。他们面对的不是迫害和逃亡，而是如何顺应社会的需求和爱好，不是考虑如何对待读者的批评、谩骂，而是希望得到他们的赞赏和掌声。其哲学著作也往往显示出鲜亮的颜色。这些可以说多是些积极的方面。然而也有它的不足。正因为他们的著作可以畅行无阻，所以创作者往往不能在更深层面上艰苦细腻的慢功夫。因为没有迫害和危险，所以也往往缺少那种千锤百炼的精纯之气和与对

手仔细周旋的幽深风格。这些特点，在 17 世纪英、法、德三国的哲学著作中有突出表现。英国哲学英姿勃发而失之肤浅；法国哲学虽不能畅所欲言却更见精细功夫；德国哲学则反映了它那个国度特有的抽象曲折而又深沉隐晦的特色。唯有这末一种哲学才特别经得起后人的琢磨与历史的长思。17 世纪英国哲学的代表人物即是培根，法国哲学的代表人物则是笛卡尔，德国哲学的代表人物就是这位莱布尼茨。这种现象——尤其是德国哲学，不仅在 17 世纪，甚至到 18 世纪都没有本质变化。自然，产生这种现象也与德意志文化的特殊个性有内在关系。可以说，从德国近代第一位哲学家库萨的尼古拉开始，直到康德、黑格尔哲学都有这样的风格与特色。以致本书记述的西方哲学人物，真个要从德国人开始，又以德国人结束了。产生这等现象，岂能只是巧合？或许可以这样讲，正是专制体制从反面教育了哲学，从而使它更其严谨、周密，甚至幽深狡黠，也正是这样落后的国度才使得它的哲学具有一种多思的品格。实在，日新月异的时代不能算哲学家的黄金时代，因为哲学是替历史思索的头颅，它需要时间、曲折和安宁，正好比唯有猫头鹰才能夜间行猎，唯有吐血的杜鹃才能唱出惊心动魄的歌。而且，毫不客气地讲，即使莱布尼茨先生也不过是这种哲学的一声鸣唱而已，在他后面还有更伟大的思想人物等着历史呼唤其出现。

从主观方面讲，莱布尼茨哲学的出现也有好些必要的条件。

第一，莱布尼茨有十分充分的实践与历练经验。他虽然出生在德国，或者说他的文化的根在德国，但他却不是在一个封闭型的学者，而是一个开放型的思想家。他最重要的一段成长经历，不是在德国而是在法国和英国。在这个意义上，可以说莱布尼茨是了解和阅读了全部西欧文化的哲学人物。他一生总在游历，他不但对法国、英国、荷兰很熟悉，而且足迹几乎遍布所有欧洲大陆——足迹遍欧洲都不能满足他的欲望，他还希望到更遥远的地方去开阔眼界，传播文化。

例如，他曾经主动要求来中国做“传教士”。中国人的思想和文化确实引起他异乎寻常的兴致，而且他对中国传统文化同样显示出他特有的天才。至少他对中国传统哲学中“理”这个概念的理解，就比许多到过中国的真正的传教士来得更其高明。他认为“理”是中国思想中的“第一义”。他说：“为什么不也说‘理’即是我们的‘神’呢？这可说是万有的第一与最后理则，也甚至于是万物的可能性所在处，是物内附有的万善所出之源，是第一智力，即是古希腊哲学家们……与古罗马哲学家们称为 *Nous*（希腊文）及 *Mens*（拉丁文）的。”他对中国的一切似乎都有兴趣，而且收集有关中国的各种文化信息也是不遗余力的。实在说，如果没有这样的经验和历练，纵然有莱布尼茨式的天才，却绝难有莱布尼茨式的渊博与深刻。

第二，莱布尼茨一生为学，特别重视收集各种知识信息与相互交流。他大约是人类历史上和各类专家通信最多的人物之一。而且他的信——至少从已经发表的来看——很多具有重要的学术价值或文献价值。他写信如同写论文，而他的论文也颇有些书信体的意思。比如他最著名的著作《人类理智新论》就是用对话体写成的。一些欧洲著名人士与他的通信大都坚持许多时间，有的甚至连续数十年不间断，直到他去世，这种信息往来才不得不终止。和他通信的主要人士包括：

与数学家贝尔努依的通信，这些信主要讨论数学、物理学、形而上学方面的问题，通信时间始于 1694 年，于 1716 年他逝世时止。

与神学家鲍斯经的通信，这些信主要讨论实体和圣体转化等神学问题，其通信时间自 1706 年至 1716 年止。

与科学家布尔盖的通信，这些信主要讨论哲学和生物学问题，通信时间自 1714 年至 1716 年止。

与物理学家拉克拉的通信，这些信主要讨论时间与空间以及他与牛顿的分歧问题，通信时间自 1714 年至 1716 年止。

与大主教鲍修埃的通信，这些通信主要讨论神学与宗教问题，其通信时间共有 25 年之久。

不仅如此，“有几年，莱布尼茨确实是同时和数百人通信，几乎是无所不谈，例如，谈论科学、数学、法学、政治学、宗教、哲学、文学、历史学、语言学、钱币等以及人类学等等。他保存这些信件成了癖，有 1500 多封信被他保留下来。”

通信之外，他一生曾经历好几次大争论，其中以与牛顿及牛顿的狂热支持者的争论最为著名；但他对洛克哲学的批评同样占去他很多精力。他的《人类理智新论》之所以用对话体写成，也和他特别喜欢讨论问题的习惯有关。

以这样的形式和方法丰富、磨合、提炼与展示自己的学识的人，实在世所罕见。在 17 世纪的哲学家中，他是独自一人，在 18 世纪和 19 世纪的哲学家家中他也是极富特色的“这一个”。此所以莱布尼茨可为莱布尼茨者也。

第三，莱布尼茨具有极适合进行学术研究和科学思考的心理结构与个性。莱布尼茨的研究专家罗斯评价他说：“莱布尼茨一生被这样一个不可能实现的野心所支配，那就是他企图在理智和政治活动的各个领域都出人头地。令人惊异的不是他经常失败，而是他已经取得的如此之多的成就。他的成功在于呕心沥血的工作，善于吸收他人的思想，以及对他自己心灵的极度信任的一种罕见的结合。无论何时，只要他抓住一个新课题，他就查阅所能找到的与此有关的一切材料，但是他并不屈从于传统的观点和假设。”

这段话讲了好几层意思，而这好几层意思，没有一层不是非常重要的。

首先，他有一种强烈的竞争欲望——他“为不可能实现的野心所支配”，渴望在“各个领域都出人头地”。这实在并非一个缺点——对政界人物可能是缺点，对学界人物则不然——而是一个特点，把这个特点换成现在中国人的语言，就是具有强烈的强人意识。你先莫说是否能成为强人，但先该有这种意识。连这点意识都没有，怎么能成功。纵然有些小见识小成就也是瞎猫捉住了死老鼠。

其次，他有一股不怕失败的顽强风格——“令人惊异的不是他经常失败，而是他已经取得的如此之多的成就”。一面是经常失败，一面是成就极多，说明他是一个不怕失败的人。唯有不怕失败，才能取得胜利，心理上惧怕失败的情绪正是通往胜利的一扇铁门。

再次，他有一种上佳的心理组合方式——一是“呕心沥血”，二是善于吸收他人思想，三是对自己充满信心。三者能其一，便是一大幸事，成为一名优秀的科技人员大有望矣。莱布尼茨居然三者尽得又能把它们恰如其分地

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 13—14 页。

《莱布尼茨》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 37—38 页。

结合在一起，这样的心理品性，倘不成功，天理不明。

又次，莱布尼茨是个天才，天才者何也？特别聪明特别有创造力者之谓也。一方面尽可能多的占有材料——“查阅所能找到的与此有关的一切材料”；一方面独立思考——“并不屈从于传统的观念和假设”。过去批判天才论，认为只有实践是最重要的，大脑不过是个加工厂而已。殊不知加工厂也有好有坏，有的出精品，有的只出次品。马晓春就是围棋天才，科马内奇就是体操天才，贝利就是足球天才，乔丹就是篮球天才。谁不相信天才，让这几位换个位置，看看会是什么结果。天才总是有的，如果认为只要通过努力，什么人都可以凭勤奋而成功，其反证就是绝大多数人都是懒汉——你没成功因为你懒。否则为什么你老人家画了40年画还画不过拉斐尔，拉斐尔一生才活了30多岁嘛！为什么你打了20年球还不如庄则栋，庄则栋18岁就成了世界冠军。莱布尼茨12岁就掌握了拉丁文，20岁时就有了“普遍符号系统”的设想，28岁才开始接触现代数学，30多岁就完成了微积分的主要发明。这不是天才是什么？

（充分有效的）历练+（丰富实用的）信息+（优秀的）心理品性=（成功的）莱布尼茨。

这样说，可以吗？

3. 莱布尼茨哲学思想考析

莱布尼茨是个大思想家，大思想家也者，即内涵非常丰厚不能简显直白理解的思想人物之谓也。所以大凡够得上这个档次的人物，直解不易，简释也难。虽然不同的历史时代人们会对他们有不同的理解，但他们的影响和魅力却能保持久远，虽久远而不衰。

莱布尼茨的哲学思想，若细而论之，可写10本专著，要而言之，可写10篇专文。此外，只能就其主要之点——以现代哲学史和一个中国人的眼光所看到的几点做些简要的介绍。

（1）关于单子论

《单子论》是莱布尼茨的一篇哲学论文，全文译成汉字约12700字，是篇小小的文章。然而其地位却十分重要，其内涵亦十分丰富。了解莱氏哲学，以此为入门，既便捷又有效。

讨论《单子论》之前，应该对这个时代的世界观作几句简要的回顾。中世纪哲学以神学——《圣经》的观点看待世界，认为上帝缔造一切，既造人，也造物——自然界，这无疑是哲学的悲哀。也是《圣经》的悲哀。文艺复兴以后的哲学人物，开始用人的眼光看待世界。先是人文主义，后是理性哲学。培根的办法是将科学与神学分开，请它们各司其职。霍布斯则是第一个站在人的立场对待国家的思想家。笛卡尔承认上帝，但要思索——我思故我在。可惜他的哲学体系是二元论的，一半归于上帝——形而上学，一半归于科学——物理学。斯宾诺莎肯定实体的自因作用，认为无限者不变，有限者可变。可以说，自培根以来，几位学人一步一阶，各有建树。笛卡尔的缺点在于二元分裂；斯宾诺莎的缺点在于实体理论过于空疏。莱布尼茨则以新的视角，解释世界的变化，这就是他的单子论。他的观点是一元的，又是严谨的，是演绎的，又是体系完备的。他认为上帝对世界早有安排，这就是他的“预定和谐”说；他认为世界总在变化，这就是他的单子论的能动特色；他认为单

子无窗、无体，这是他的哲学无法走出的逻辑误区：他承认上帝是世界的立法者，这是他哲学的历史局限。在这些方面，他又比不过霍布斯，也比不过斯宾诺莎。

《单子论》共分 90 个小题目，每题一议，前呼后应，逐层演绎，丝丝入扣。第一条，先给单子一个定义，这定义十分紧要。

他写道：“我们这里要说的单子不是别的，只是一种组成复合物的单纯实体；单纯，就是没有部分的意思。”

这定义中，特别强调的一点，就是单子的特别的性质——它是一种单纯的实体。所谓单纯的实体即“没有部分的意思”。那么，什么叫作没有部分呢？该文的第 2、第 3、第 4、第 5 四条给予逻辑推理式的层层解释。简而言之，就是不能分解的实体。首先，它不是复合物？因为既名复合就不够单纯。一个水果有皮有肉，不单纯了；一道算题，有加有减，又不单纯了。其次它没有“部分”，因此无法分解。庄子所谓“一尺之垂，日取其半，万世不竭”，至少对单子绝对不适用，因为它根本就没有部分，即使一百分之毫米也没有，一万分之微米也没有，那里谈得上“日取其半，万世不竭”呢？再次，它也不容分解，你既不能用物理方式分解它，也不能用化学方式分解它。最后，因为它具有上述种种特性，所以也就不能想它可以用什么方式自然地产生出来。

单子真正奇妙，不能分不能解又不能自然地产生，那么这样单纯的单子，就是一种无形无态无色无影无量无度的神秘物了。那么，这种神秘物它究竟是怎么产生的呢？于是，莱布尼茨告诉我们，由于如上种种，“单子是只能突然产生、突然消失的，这就是说，它们只能通过创造而产生，通过毁灭而消失，至于复合物则是通过部分而产生或消失的。”

很显然，这里讲的创造和毁灭，绝不是常人、凡人、平庸如我辈者可以考虑的了。这里的创造乃是上帝的创造，毁灭乃是上帝的毁灭——唯上帝能生之，唯上帝可亡之。但是，如果这样单纯地理解莱布尼茨的单子论，便又错了。他的单子学说，远非如此简单。一方面，他的立论基础是神学式的——单子是一种唯有上帝才能创造出来的特殊的实体；另一方面，这种实体又不是物质，而且绝非静止不动的：一个实体不能没有行动，甚至没有一个形体没有运动。

不仅如此，单子与单子也有不同。它们虽然都在运动，但却并非处在同一级次上。在他看来，单子也有“知觉”，而知觉也有级次。因为它们的知觉级次有别，它所造成的后果大不一样。最低一级的只不过有点“微知觉”罢了，高一点的则具有比较清晰的知觉而且有记忆伴随着；再高级的不但具有意识，而且还有理性和精神。那么，最低级的就是无生命的东西，高一级的即是动物，再高一级的就是人，比人更高级的那就只有上帝了。

这也等于是说，单子虽然没有“量”的差别，因为他不具有广延等物质属性，但它却有“质”的差别，因为其质不同，才形成不同级次的内容。

非但如此，单子不仅具有“质”的区别，而且单子之间互不相容。它们虽然是能动的，却又是相互独立的。他说：“单子没有可供出入的窗子。”

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 476 页。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 476 页。

转引自《欧洲哲学史》，商务印书馆 1977 年版，第 366 页。

所谓没有窗子，即“不论实体或偶然，都不能从外面进入一个单子。”

然而，它们固然不能彼此进入，却不等于它们彼此间没有联系。恰恰相反，这些单子不仅彼此相互联系，而且所有的单子，都处在相互和谐的状态。而这种和谐的状态，也唯有具有充满性的上帝才能决定它。于是，莱布尼茨就称这种和谐为“预定和谐”。

一是无形无态无度无量；二是具有能动性质；三是唯有上帝可毁可造；四是单子无窗，彼此不能进入；五是和谐前定。这5条构成莱布尼茨单子论的基本特征。这些特征，既反映了他哲学的先验论性质，又在这种严密的演绎过程中包含了丰富的思想内涵。这些内涵，也曾引起马克思、列宁、费尔巴哈的重视，有些论点还得到他们的肯定和称赞。

以历史的眼光看，莱布尼茨的单子论，首先克服了笛卡尔哲学的二元论缺陷。在笛卡尔那里，思维与肉体，精神与物质是二元并存的，而物质仅是一种只有广延属性的客体。这种二元并立的思想，从历史发展的宏观角度去理解，既有突破旧说的作用，又带有典型的过渡性质。而莱布尼茨的理论，则以单子作为问题的出发点，而以上帝作为其终极过程的完满体现者，单子勾通内外，精神、物质终成一体，这显然比笛卡尔的二元论具有了更完备与更严谨的思维方式。而且，如果我们不单纯考虑他对单子的各种界定，而把它看成一对物质世界认识的假定，也许可以从中受到更多的启发。这是其一。

同时，他认为单子本身是能动的，而且这种能动并非出自外力，而是出于它自身的特性。据此，费尔巴哈评论说：“在莱布尼茨看来，物体实体已经不象笛卡尔所认为的那样，只是具有广延性的、僵死的、由外力推动的，而是在自身中具有活动力，具有永不静止的活动原则的实体。”在笛卡尔那里，物质是僵死的；在莱布尼茨这里，物质却是生动的富于生命力的。虽然他的立论基础仍有问题，但这种有关物体的能动表达方式，却显然比之笛卡尔的物质观更有价值。这是其二。

此外，他虽然认为上帝是单子的缔造者，但又认为上帝应该作为立法者出现。换句话说，就是上帝不应过分滥用自己的权力。上帝只是终极原因和结果而不是过程。他说：“作为建筑师的上帝，在一切方面都是满足作为立法者的上帝的。因此罪恶必然凭借自然的秩序，甚至凭借事物的机械结构而带来它的惩罚；同样的，善良的行动则通过形体方面的机械途径而获得它的报偿，虽然这是不能也不应当经常立刻达到的。”上帝固然是最充满的化身，但最好不要多管闲事。上帝既然将一切都以“预定和谐”的方式安排就绪，就应该让人们按照这种先验存在的理由去处理他们自己的事。莱布尼茨虽然没有用这样的语言表达自己的意思，但他的话语中却分明隐含着这样的思想。这是其三。

还有，莱布尼茨虽然将单子诞生与毁灭的权力全部交给上帝，但他的单子论，却并不合乎《圣经》的概念，也不合乎经院哲学的观念，更不合乎传统神学的理念。他的这篇费尽心机的单子论，其实是以理性思维的方式替上帝打主意，这一点，他倒是与笛卡尔哲学有些异曲同工之处。唯其如此，教会组织才不信任他，才对他产生种种怀疑；但也唯其如此，他们才愿意拉拢他希望他尽快归依于上帝的怀抱——请他入教。但他或许出于理性的考虑，

同上。

转引自《哲学笔记》，人民出版社1974年版，第428页。

或许另有他因，他婉转而坚决地谢绝了建议他入教者的好意。这样看来，他的学说虽然常有首鼠两端之嫌，但其神学价值几等于零，其哲学内涵却饶有深意。

况且，他在论证单子的过程中，还提供了更富于哲学价值的认识方法，主要是他使用了他所创立的充足理由律。

(2) 关于充足理由律

莱布尼茨的充足理由律，既是他对传统逻辑学的一大发展，又是代表他认识论的基本方法。在前者，他是把充足理由律与同一律、矛盾律和排中律并排在一起的四个逻辑学定理之一。而这第 4 个定理就是他的新创造。从认识论的层面上考虑，充足理由律犹有超过一般逻辑定理的认识论价值。

莱布尼茨说：“我们的推理是建立在两个大原则上，即是：<1>矛盾原则，凭着这个原则，我们判定矛盾者为假，与假的相对立或相矛盾者为真。”

“以及<2>充足理由律，凭着这个原则，我们认为：任何一件事如果是真实的或实在的，任何一个陈述如果是真的，就必须有一个为什么这样而不那样的充足理由，虽然这些理由常常总是不能为我们所知道的。”

成为莱布尼茨的这些话，对于不甚了解逻辑学和莱氏哲学用语的读者，可能有些费解。但要通俗地解释他的这些思想最好先分析一下他的两种真理观。

莱布尼茨认为，世间原本存在两种真理，一种，推理的真理；另一种，事实的真理。而且他进一步认为，两种不同的真理，应该适用于不同的原则。推理真理适用矛盾律，事实真理适用充足理由律。

为什么？

因为在他看来，推理真理属于必然真理，它是“可以用分析法找出它的理由来，把它归结为更单纯的观念和真理，一直到原始的真理”。很显然，这种真理是可以通过演绎方式，用矛盾律予以证明的。如果其真理本身是正确的，那就是真，例如 $2+2=4$ ；反之，如果其真理本身是错误的，那就是假，例如 $2+2=5$ 。但它不能既是真又是假，例如 2 加 2 既等于 4，又等于 5。而与假的相对立或相矛盾的为真，这也就是他把推理真理定为必然真理的依据所在。一般说，推理真理只能有一个结论，推理真理即矛盾律的适用范围主要是数学或形式逻辑领域。

充足理由律则不同。充足理由律所适用的范围属于事实真理。而按莱布尼茨的观点，事实真理不是必然真理，而是偶然真理。所谓偶然真理不是依靠演绎推理即可完成的。或许可以这样讲，研究推理真理，只要排除假的，剩下的就是真的。比如 $2+2=4$ 这个命题，如果一共出 15 种答案，那么，一定有 14 种答案是假的。事实真理就不一样了。因为它本身具有偶然性、可分性与复杂性，不是用矛盾律可以解决的，如 2 加 2 绝对等于 4。例如对天是蓝色的这个命题，找到它的准确答案就远远没有这么简单。换句话说，天为什么是蓝色的？仅用推理真理的方式不能解答这个问题。于是矛盾律不够用了，要应用充足理由律，找出造成天是蓝的这种结果的各种原因。

又比如怀孕可以生小孩也属于事实真理。怀孕可以生孩子，但其结果是

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 482 页。

同上。

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 482 页。

生男孩，还是生女孩，是生俊孩还是生丑孩，生天才还是生白痴，以至是否会生怪胎，这些都是不确定的，因为它不确定，应用矛盾律不成，非应用充足理由律不可。

虽然因为事实真理具有不确定因素，莱布尼茨将它划入偶然真理这个范围，但它并非没有规律可循。即如尽管你不能确认怀孕后究竟生一个什么样的孩子，但怀孕和生育之间却存在着确定的因果关系，而且，尽管我们对其最终结果不能确知，但造成结果的却有充足的原因。在这个意义上讲，所谓偶然真理，其实是受必然真理所支配的。所以莱布尼茨才说：“这些偶然事物只有在必然的实体中才能得到它们的最后理由或充足理由，必然的实体则是从自身而具有其存在的理由。”而所谓充足理由，指的就是认识事物的因果关系及其必然性联系。“换句话说，在必然的实体中，凡是可能的足以成为现实的。”

那么，也就是说，莱布尼茨是把哲学的研究对象分为两个不同的领域了。一个领域即思辨哲学，或者称为可以用演绎推理方式证明的科学；另一个领域则是经验哲学，即不能用演绎推理方式证明的科学，了解和认识它们还要找出充足理由，即找出它们之所以如此的所以然来。

莱布尼茨把他的充足理由律应用于对单子的认识，即把单子看作一种具有必然性过程的特殊实体。而他关于充足理由律的思想价值，对于认识世界的能动性，对于找出客观世界发展的认识规律和因果规律而言，都有着十分重要的历史意义。

把由单子构成的世界看成是能动的，而且是有规律即受充足理由律支配的，正是莱布尼茨哲学的一大历史贡献。他的这个思想，在他之前，至少没有得到过如此系统的阐述；在他之后，终于由康德、谢林、费希特和黑格尔在更高的层次上使之更理论化也更系统化了。

(3)对“白板”说的批判及其他

莱布尼茨的一些重要哲学见解，虽然非常集中地凝聚在他的“单子论”中，但是他对这些见解的充分阐释，却是通过对英国经验主义哲学家洛克的批评与驳诘中展示开来的。

洛克是一位在西方哲学史上占据特殊位置的大人物。以他对西方近代哲学的直接影响而言，大约只有笛卡尔可以和他分庭抗礼。但是，莱布尼茨既有与大人物交锋的爱好和勇气，自认为有与洛克争论的“充足理由”在；同时，他们二位在一些基本认识论方面，也确实存在重大分歧。

这些分歧集中到一点，就是洛克是个经验论者，他不同意天赋观念的存在；而莱布尼茨是个具有先验的唯理论者，他不但认为天赋观念必然存在，而且还为它的存在创立了一套完整的学说。

莱布尼茨批评洛克，一是批评他的“白板说”，二是批评他的知识起源论。这两点其实是一个问题的两个方面。

所谓白板说，是洛克哲学的一大要论。“白板”是指人的头脑如同一块白板。白板者，什么字迹皆无之谓也。只有通过经验，才能在这“白板”上记下知识的符号。

所谓知识起源说，即洛克认为：“我们的全部知识是建立在经验上面的；

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1982 年版，第 484 页。

同上。

知识归根到底都是导源于经验的。”

而这些思想莱布尼茨全不同意。他不但“一向是并且现在仍然是赞成笛卡尔先生所曾主张的对于上帝的天赋观念，并且因此也认为有其他一些不能来自感觉的天赋观念的。”而且，他甚至认为人类灵魂的一切思想和行动都是来自它自己内部，而不能是由感觉给与它的。应该说，莱布尼茨的天赋观念在许多现代人看来无疑荒谬的，而且确实比洛克的思想有相当大的历史差距感。然而，作为一种哲学，他的思想又绝然不是神学性质的；而且在他的思辨过程中，也表现出一些十分有益的启示。实在他也并非在任何条件下都反对经验的作用，故而他又认为在一定意义下也可以说外部感觉部分地是我们的思想的原因。

他比经验主义哲学家高明的地方，在于他认为凡是归纳在他的充足理由律下面的内容，他们本身都是富于变化的。而且这些变化不是由简单的经验可以概括的。经验是死的，而事实真理具有偶然性。人们只能通过充足理由律，才能找出这些变化的因果规律，即通过对偶然性的分析，达到对其必然性的充足认识。例如，他在反驳洛克的时候，也曾写下过这样一段言辞尖刻的批评：

“禽兽纯粹凭经验，只是靠例子来指导自己，因为就我们所能判断的来说，禽兽决达不到提出必然命题的地步，而人类则能有经证明的科学知识。也是因为这一点，禽兽所具有的那种联想的功能，是某种低于人所具有的理性的东西。禽兽的联想纯粹和单纯的经验主义者的联想一样；他们以为凡是以前发生过的事，以后在一种使他们觉得相似的场合还会发生，而不能判断同样的理由是否依然存在。人之所以如此容易捕获禽兽，单纯的经验主义者之所以如此容易犯错误，便是这个缘故。因此那些由于年岁大，经验多而变得很精明的人，当过于相信自己过去的经验时，也难免犯错误，这是在民事和军事上屡见不鲜的，因为他们没有充分考虑到世界在变化，并且人们发现了千百种新的技巧，变得更精明了，而现在的獐鹿或野兔则并没有变得比过去的更狡黠些。”

虽然用语尖刻，但并非不讲道理。而且人类生活中有多少事实可以证明他说的并非虚妄之辞。中国古有“守株待兔”这样的寓言，现代又有害人非轻的教条主义、形式主义。莱布尼茨的哲学，其理论框架是死的，其内容却往往是活的。在这一点上，莱布尼茨可以称作 17 世纪的康德和黑格尔。就西方哲学思想的发展因果而言，他也确有充足理由证明他是他们的前驱者——可惜凡此种种，全然不关上帝。

遗憾的是，洛克虽然比莱布尼茨还要年长 14 岁，但年轻的莱布尼茨却属于 17 世纪哲学的旧范畴，而年长的洛克却代表了启蒙运动的新希望。毕竟莱布尼茨与洛克的争论，他并非时代的赢家。

洛克：《人类理解论》上册，商务印书馆 1991 年版，第 68 页。

《人类理智新论》，商务印书馆 1982 年版，第 5 页。

十、明代哲学思想及其代表人物

1. 过程与评价

明代是中国历史上一个非常紧要的时期。明自 1368 年建国，至 1644 年被清军灭亡，中间 276 年，是一个历时很长的封建王朝。

明朝自建国至灭亡，正值西方文艺复兴时代。明代之前，东、西文化，至少在主要代表性国家的表现，可说各有千秋，旗鼓相当。但中国有汉之强，唐之威，宋之富，其经济实力和国势国威，比之西方诸国更有过之。元代时，马可·波罗来中国，把所见所闻，写成游记在西方出版，引起多少西方人的惊奇、惊疑和惊叹。但是到 15、16 世纪，情况发生变化。当代中国学者十分重视这个时期中国与西方的发展变异。因为 15、16 世纪可以说是西方走向强盛的奠基时期，同时也是中国封建社会走向灭亡的衰退之期。虽然英国人的大炮要到 19 世纪中叶才在广州海门上打响，但早在 3 个世纪之前，双方的发展态势，已见历史兴衰之意。应该说，没有 16 世纪的分野，便没有 19 世纪的输赢。中国人堕落后为东亚病夫的病根，虽然可以追溯久远，但其发觞生滥之时，却在明代中期。

然而，明代并非不曾强大，并非没有变化，并非止步不前，并非一片黑暗，不见半点光明。只是变与变确有不同。明代盛时，其实有强大的经济实力和军事实力，否则怎能郑和下西洋这样的壮举？实在明代也是中国历史发展的一个转折点，这个转折点的一大特色，是在明代出现许多前代所少见甚至闻所未闻所未见的社会文化现象。而且拿这些现象和西方文艺复兴时代比，至少在表面上确有种种相似之处。

就生产水平而言，16 世纪时，中国与欧洲主要是西欧的发展水平十分相近，无论在纺织、冶炼还是其他方面，都长短互见，各有千秋。

从商业水平而言，西方近代商业始于 14、15 世纪，而明代商业同样有庞大的国内市场，客观地讲，明代商业是自中国先秦以来，最为繁荣兴盛的时代，唯有宋代商业可以与之论，其余秦汉、盛唐皆非其匹。如果不以其发展本质而仅以其市场规模而论，明代同样不输于西方。

表现在文化方面，西方文艺复兴运动高举人文旗帜，打着复兴招牌，开始了一个伟大的历史时代。明代文化自不能和文艺复兴相提并论，但以其市俗和商业品位而言，明代文化尤其明代文学同样出现新的历史转变。西方有宗教改革，中国有泰州异端；西方有伟大的艺术创造，中国有《牡丹亭》和强调个性的画家集团；西方有杰出的《十日谈》，中国有伟大的《金瓶梅》。

但是，毕竟双方的文化传统不同，社会基础不同，国家管理体制不同。

中国古代属于儒学国家，从来没有什么政、教合一的社会现象，所以中国的封建文化，可以说在人类历史的这个段落中，是最为成功的文化。然而，其历史既久，其转向亦难。

中国又是一个有着特殊社会结构的重农国家，以农立国，由来久矣。明代虽有发达的商业，但商与农比，依然处于不利的地位。西方近代商业如春风吹绿江南岸，挡也挡不住的；明代的商业，却似一支红杏出墙来，看着固然美丽，争奈基础不行。

西方的社会体制，正在经历一场政、教分开的大历史变化，明代却依然是在维持和强化中央集权的封建国家。双方的差异在于：明代体制已成强弩

之末，西方新体制却在初建之期。

可以这样讲，15、16 世纪的中国，是外变内也变，民变官也变，俗变雅也变，你变我也变。

所谓外变内也变，即外部世界在变化，中国内部也在变化，而且变变相通，至晚在 16 世纪，就已经有传教士把许多西方文化带入中国。这其中最有影响的人当属意大利人利玛窦。

利玛窦生于 1552 年，大约与布鲁诺、康帕内拉、蒙田同时。他于 1582 年 8 月 7 日抵达澳门，从此开始了他影响弥远的中国之行。利玛窦之后，还颇有几位著名的传教士到中国来传教，如利玛窦的同乡艾儒略，西班牙人庞迪我，法国人金庄阁和德国人汤若望等。这说明传教士来华，不是一人一地之事，这是西方资本主义文化向东方作历史传播的一个环节。这些传教士来华布道，一在神学，二在科学，论其实际作用，则科学更胜于神学，中国本非宗教国家，接受基督教尤其不易，况基督文化并非资本主义文明的本质特点。科学则不同，西方近代科学，一入中国，便生面目一新之感。他们带给中国人的有完全西方式的几何学、天文学种种。中国最早的《几何原本》即由他们带来。而中国最早一批与西方文化有所接触有所心得又起到传播和本土化作用的中国学人也出于此时，其中最杰出的代表人物之一就是明代西学先驱徐光启。据《明史·徐光启传》介绍说，徐光启“从西洋人利玛窦学天文、历算、火器，尽其术，遂遍习兵机、屯田、盐策、水利诸书。”徐光启死后，时人赞慕他说：

“治历明农百世师，经天纬地；
出将入相一个臣，奋武撰文。”

但这对联有些夸大。中国古代四大发明传入欧洲，起了翻天覆地的大变化；西方科技进入中国，却启迪不多，变化不大。所谓“经天纬地，奋武撰文”，不过“一个臣”而已。西方近代科学远远高于明代的科技水平，虽然中国古代数学等自然科学也称发达，但那方式不合近代科学的需要。现在新学进入中国，勺水微澜，变化无多，其原因，自不在徐光启等人身上。实在彼时的中国的社会还缺少这样的文化基础。但毕竟有西学进入，总是一件好事，它在中国儒学传统的文化大网上戳了一个不大不小的窟窿。

明代思想的演变，或多或少，与此相关。

所谓民变官也变，是指明代官、民成份和思想发生显著变化。虽然依然以农立国，但工、商业确有发展，消费市场达到新的水平。富商大贾，几乎随处可见；官、商参差，成为新的特点。唯其如此，才有了如《金瓶梅》中西门庆一类的豪商劣绅，西门庆可说是一个新的社会文化典型。他身上既有旧的封建文化气，又有新的市商气，还有官僚恶棍气。在一片污浊之中，也有新的世风混杂其间。西方近代文明，开始肯定和张扬个人价值，而这种肯定和张扬，常常首先表现在享乐与纵欲方面。过去总是讲道德，讲信仰，讲忏悔，讲忠、孝、节、义，讲得天昏地黑，日月无光。此番发生变化，让这一切都滚一边去。这样的认识，在西方近代史上的思想家中，固然并不少见，在《十日谈》之类的文学名作中，更是在所多有。昔日不能说的，今日偏说；昔日不能讲的，今日偏讲；昔日不能思的，今日偏思；昔日不能唱的，今日偏唱。有明一代，此类文化现象甚多，如《三言》、《二拍》，如《桂枝儿》、《夹枝桃》；如极具个性的戏剧与小品文；如《西游记》、《水浒传》；如久享大名的《金瓶梅》，至于西门庆之辈，连因果报应也全然不在话下，自

称讲什么善恶报应，任你皇天后土、佛陀鬼怪，也挡不住他泼天富贵。西门庆之流自与哲学不沾边，但他的思想也反映了当时市民心态的某种变化。

所谓俗变雅也变，即不但市民阶层在变，而且士人文化也在变。徐光启代表的是一种文化；徐霞客代表的是另一种文化；戚继光代表的还是一种文化。更重要的，则是乱自中来，以理学为代表的正统文化终于遇到大挑战。虽然中国学术界习惯上将宋明儒学统称为宋明理学，但心学尤其是明代心学显然与理学有大区别。而王守仁则是这个时代文化的突出代表，他的哲学思想，代表的并非昔日的传统，而是在某种程度上反映了未来的精神。

然而你变我也变，我却比你变得更快更深更大。于是在渐变与突变的历史过程中，中国与西方终于拉开了巨大的历史距离。

明代思想文化，处在这种四处生变的大环境中，既反映了中国传统文化种种特质，又反映了它的历史转变的洪流中不能不以变应变的时代特色。

总体说来，明代思想有过数次变化，而且，直至明朝灭亡，这些变化犹未完成。

明代初期，朱熹的理学地位终于得到确认，朱子之学一变而成为官学。理学虽发之于宋，但在宋元之时，其运不佳，以致士人入考，称朱子之学者，就会被取消资格。元代以后，情况有所好转，但其官学地位的确立，则在明初。明太祖立国兴文，即有解缙上书，建议上接唐、虞、夏、商、周、孔，下及关、闽、濂、洛，“随事类别，勒成一经”。明成祖永乐十二年，始修儒学三部大全，即《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》。三部大全虽然并非只收朱熹注作，但朱熹思想在其中却占有突出地位。自此，朱学统治明代初期的官学，成为定论。

程朱理学主要是朱子学说占据统治地位，顺应了朱元璋、朱棣父子建立大一统王朝的需要，对明王朝前期的强盛与繁荣确有意义。其情有类于汉武帝废黜百家、独尊儒术之举。但毕竟此一时也，彼一时也。武帝之举，乘历史兴顺之风，有泱泱大国之气；明初尊理，其成效却是来得也疾去得也速，徒令一帮旧儒生些树老臣亡、盛事不再的感叹。明代内外的变化，实非统治者可以随心所欲，其思想变化，也绝非程朱理学能够局限的。于是自明中叶开始，明代思想为之一变。这种变化，简而言之，即是从宋代理学开始向明代心学转化。

明代心学约从陈献章（公元1428—1500年）时开始。

陈献章，广东新会白沙里人，又称白沙先生。他的诗文，后人辑为《白沙子》。陈献章一生为学，影响甚大。他虽明中大儒，但其主要观点，已与程朱理学划清界线。他主张“天地我立，万化我生，宇宙在我”。在他看来，“君子一心，万理尽具，事物虽多，莫非在我。”又说：“大地之大，万物之富，何以为之也？一诚所为也。盖有此诚，斯有此物；则有此物，必有此诚。则诚在人何所？具于一心耳。”他的这些议论，绝非程朱理学所肯言所能言所欲言者，他以万物为体，以我为心，从而上承陆学，告别程朱，另外举起一面旗帜。他的思想方法，本质上不在其理，而在其心。天下有道，亦

《明史·解缙传》，第147卷。

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第37页。

同上书，第38页。

同上书，第39页。

在吾心；天下无道，亦在吾心。所以读经不是紧要事，虽然他并不反对读书，但他认为改求诸心才是真正的求知之路。他说：“此心自太古，何必生唐虞；此者苟能明，何必多读书”。他教人习学，以静为主，“但令端坐澄心，于静中养出端倪”。

陈献章之外又有湛若水。湛若水生于1466年，卒于1560年，是陈献章的后辈。他与王守仁交好。虽然二人的主张并不十分相同，但在对心学的发展方面，却各有贡献如许。按他的观点：“阳明与吾言心不同。阳明所谓心，指方寸而言。吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故以吾心之说为外。”

湛若水的哲学思想，以张载的气说为渊源；在许多地方，又与朱熹理学有相通之处。但他虽然与张载气说有渊源，又不像张载那样，把“气”作为认识论的基础；虽然与朱熹理学有相通之处，又反对朱熹理、心二元化的思维方式。在他看来，“心也者，包乎天地万物之外而贯乎天地万物之中者也，中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万事以为心者，心之为心也甚矣。”他的观念是心体合一的。所谓天地古今，同此一心；宇宙阴阳，理气一体。他的这些思想，对当时的思想界，确有很大影响。他是可以和王阳明争一席之地的明朝大儒。后人评价湛、王，认为“阳明宗旨致良知，先生宗旨随处体认天理，学者遂以王、湛之学各立门户。”但也因为他的学说终于不能和朱子之学划清界线，无论当时还是后世，他的影响都不及王阳明来的更大。他是心学发展过程中的一个过渡性人物。

明代思想的转变至王阳明为一大高潮。王学之后，又有他的弟子们发挥争议，拓展天地，成为明代中叶的最大显学，尤其他弟子王艮创立的泰州学派，其影响尤为愈深愈大。但认真考虑王艮的泰州学派，又与王阳明的心学发生差异，特别是从属于泰州学派的李贽，更是异而不党，卓尔不群。

王艮生于1483年，卒于1541年，字汝止，号心斋，泰州安丰场人。王艮家贫，世代为灶户，即出身盐工家庭。他从小参加劳动，大约劳作时多，读书时少。所以李贽曾说他“心斋本一灶丁也，目不识丁。”但他却是泰州学派的创始人，而且因为他的特殊经历，使他的学说见解尖厉，别著锋芒，或有些西方布鲁诺式的学人风格。他虽贫苦出身而不忘国，读书未多而不厌学。他30多岁时，去江西听王阳明讲学，见面伊始，便有一场关于该不该议论天下大事的争论。王阳明主张“君子思不出其位”。他则认为“某草莽匹夫，而尧、舜君民之心，未能一日而忘。”王阳明据此反驳他说“舜耕历山，忻然乐而忘天下。”他不同意这批评，简捷明快地答道：“当时有尧在”。其气势氛围，颇有些唇枪舌剑的味道。以后人的眼光看，这是王艮的观点更合民情民意。但王艮推崇阳明心学，他的言行锋芒虽露，终不若王阳明心学气象远大，体例完备，他拜王阳明为师，成为王阳明弟子中影响最大的人物之一。因为他对王学不但能身体力行，而且创立了明代一大学派。

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第43页。

《明史·儒林二》，中华书局本，第7262页。

同上书，第7267页。

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第493页。

《明儒学案·湛若水传》。

事见《王心斋全集》，卷五。

泰州学派最重视“百姓日用”之说，认为“人人皆可为君子”。所谓“夫子亦人也，我亦人也”。圣人与凡人没有本质区别。泰州之学以平民文化为其特色，特色即本色，到了李贽、何心隐、罗汝芳时代，更显示出其异端风采。而这异端风采，便是明代思想史上最富时代气息的一种哲学精神。

与王阳明心学相抗拒亦相依托的明代思想人物，主要是罗舜初、王廷相。罗、王二人的哲学思想，皆以“气”为先，在大范畴上，可与张载哲学归于一脉。罗舜初（1465—1547年），字允升，号整庵，江西泰和人，大约与王阳明同时，但其思想是与王学对立的。他的哲学，以“气”为本，不务旁杂。他说：“盖通天地亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕而卒不可乱，有莫知其所由然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立，附于气而行也。”王廷相（1474—1544年）字子衡，号浚川，原籍山西潞州，父辈时迁居河南仪封。可谓晋、豫人也。他一生经历，与罗舜初多有相似处。对于民间疾苦，十分同情；对改革弊政，有勇有胆；反对贪官污吏，不畏权臣暴吏；除恶尽善，不顾身家性命。他的哲学观点，同样以气为本，他认为，“气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥无所索取者。世儒类以气体为无，厥睹误矣。愚谓学者必识气本，然后可以论造化；不然，头脑既差，难与辩其余矣。”

罗、王哲学，更近儒学旧体。但其影响，则不及王阳明心学远矣。此无他，因为王学更具开发潜质，也更适应明代资本主义萌芽时期的市民风格。罗、王之学，虽亦反对理学，痛恨弊政，论其本意，不过一传统儒生而已。其渊源远追汉儒，近逼宋儒，不及王阳明心学更富首创精神。

王阳明心学向着泰州学派转化，可谓明代思想一大转变。

明代后期，东林党人起来，复兴理学，再尊程朱，但以天下兴亡为己任。其时，国家已到动乱边缘、宫廷腐败更是变本加厉，外患已到日生日长之时，内乱又是一触即发之势。唯这一般士人，耿直为性，忠孝为本，“风声，雨声，读书声，声声入耳；国事，家事，天下事，事事关心。”东林一派，前赴后继，虽与明朝共存亡，但那“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”的精神与气派，是足以为后来儒生效法的。

自东林崛起而至明末，思想界人物如顾宪成（1550—1612年）、高攀龙（1562—1626年）、刘宗周（1578—1645年）、黄道周（1585—1646年）皆为儒学重镇。道周、宗周二先生更是明代末期宗师级人物，但他们多以学品人品为先，论其哲学思想，则少有新意。直到明末清初三位中国式的启蒙思想家出来，明代旧学旧说才又为之一变。

此变未果，而明亡矣。那么，为什么西方文艺复兴哲学与明代哲学走相似的道路，但其结果却大有不同？不是说你变我也变，而且明代初期的国家实力并不逊于当时任何一个欧洲国家吗？

不错，确实是你变我也变，但是变与变也真的不一样。

一点不同，虽然双方都在变化，但是一方变化快，一方变化慢，加上马太效应又在作怪，相比之下，距离越拉越大。形象点说，郑和的船队固然比

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第135页。

同上书，第149页。

哥伦布的船队更强大，但北洋水师的兵舰就远不如英国的舰队更其船坚炮利了。

一点不同，西方中世纪末期，教皇权力对各地工商城市的控制，时紧时松，或紧或松。在意大利，就在各种势力的夹缝之间产生了佛罗伦萨这样的近代型工商城市文化。中国明代政权，对外虽然没有多少威力，对内却是控制森严，不但缺乏产生佛罗伦萨这样的工商都市的客观条件，甚至没有产生这样城市的可能性。

一点不同，西方自 1350 年文艺复兴兴起以来，已经出现和形成一个具有相当独立的工商阶层，比如佛罗伦萨的管理者，就是当时的大商人代表。而在明代，则没有一个商人可以取得这样高的政治地位，也没有一个地区形成这种以工商阶层为主导的社会局面。

一点不同，西方近代文化最重视科学的应用和传播。哥白尼的地日说成为西方近代思想文明的中心议题。但明代政府依然坚持以农立国的传统国策，明代思想家包括那些异端思想家，顶多与民生日近，而与科学无涉。所以“四大发明”固然出自中国，但彼时的中国人对它们却没有恰当评价，倒是英国的培根对它们的作用有更充分的认识。

因为上述种种原因，西方文艺复兴以来的文化类型，已经属于近代资本主义文明这个范畴，而中国文化虽有资本主义萌芽，但其主体，依然不脱封建文化的旧模式，打破这个模式，还需要几代人的长期努力。而在当时，主张学习西方科技的人物确实少而又少，纵有凤毛麟角似的几个先贤，也不具备托马斯·莫尔、布鲁诺、埃拉斯谟、马丁·路德、蒙田一样的理论基础和思想品格。

此所以王阳明终于不过是王阳明，而哥白尼却引发了西方世界的大变化。

2. 心学大师王阳明

中国古代文化传统，虽然著述极丰，但不甚看重体系，也不讲究抽象思维。孔子习六艺，六艺只是 6 门功课，并不能代表他的儒学体系。但要研究儒学，只知 6 艺不行，还要读《论语》，习《五经》，知思孟，明汉儒。孔子对那些关乎哲学本体论、认识论一类的问题，并非没有论述，但不追根问底。比如他的鬼神思想，似在信与不信之间，究竟有无鬼神，并不认真追究。比如他虽然极度重视道德伦常，但道德伦常缘何而生，缘何必如此而不如彼，以何为本，以何为据，对于这些问题，他同样不作深究。那意向并非不明，只是“述而不作”，“信而好古”，微言大义，会心而已。中国文化传统，其意会性高于思辨性；其规范性胜过抽象性；其现实性超出理念性，其重视道德伦常远远超乎对起源、本体及规律的研究。这个特点，到了汉时有所改变，但依然失之粗疏不成体系，至宋明理学，才吸收释、道所长，有了质的改变。理学讲理重道，使其体系日趋严整，其演绎功能亦臻于上乘。所以后人称宋明理学为新儒学的，道理在此。但宋代理学，也分两派，一派重理，主要是程朱理学，一派重心，主要是陆九渊。然重心者不敌重理者，所以在元代，程朱理学就开始占据主导地位，到了明初，更是声势显赫，唯理独尊。但理、心二途，缺一不可，历史总有一种满足性要求，这似乎是一条定律。心学研究早晚会得到更充分的发展。于是时至中明，王守仁的心学应运而生。

王学上承陆氏心学，又有新的发展，终于成为中国历史大转折时期的一代显学，对于后世产生重大影响。

王守仁，字伯安，别号阳明，浙江余姚人，1472年生。他父亲作过吏部尚书，他的家属于官僚加儒者式的家庭。

王阳明既好习经，又善思考，所以他能不拘泥于读经读书。史书说他“年十五，访客居庸、山海关。时阑出塞，纵观山川形胜。弱冠举乡试，学大进。顾益好言兵，且善射。登弘治十二年进士。”足见他不是一位酸生。他好言兵，也好访客，爱读书，也爱纵观山川形胜，反映出他独特的性格特征。他一生追求仕宦，又能讲学论道，作诗为文，统军从政，苦思冥想，与他这种性格、经历及家庭环境都有很大关系。

王阳明早年仕途顺畅，加上他虽年轻但有见有识，很快得到提升。可惜好景未长。正德三年即1508年，他正当年富力强之时，宦官刘瑾受宠，逮捕南京给事中戴铣等20余人，他仗义执言，抗章奋救，结果，太监并龙颜一怒，被廷杖四十，谪为贵州龙场驿丞。由此观之，他不但好学多思，而且为人做事，也算有胆有识。他到贬谪地，并不心灰意冷。虽地处边荒，依然不忘儒学教化。史载，由于他能“因俗化导”，当地居民相率伐木为屋，对他甚为欢迎。刘瑾被诛，他重新得到信任，先被任命为庐陵知县，后来又迁升南京刑事主事，一直作到南京太仆少卿、鸿胪卿。后以军功封特进光禄大夫、柱国、新建伯，但他一生遭非议甚多，他虽对明王朝忠心不二，但明王朝却对他常有疑难。

王阳明一生，无非两件大事，一是完成他的心学之说，二是奉旨出师，讨剿有功。可谓是一个允文允武的人物，他原本进士出身，但带兵有道，统军有法，几次出师，都传捷报。但也因此，过去一般大陆学者每当谈到他时，总是多加鞭挞；加上他又是明代理学的主帅，属主观唯心主义范畴，更是两罪归一，几乎无一不是。但他以书生之身而统军，确有些不凡之处。明有王阳明，清有曾国藩，可说中国历史上书生将兵的两大典型。这说明他并非腐儒，对于民间事、宫廷事、社会事都能情有关怀，并著以深思。他虽儒学人物，但同情心重，他的散文名著《瘞旅文》，写得情深意重，字字千斤。他率军“剿匪”，多所杀戮，竟至一战而杀7000人首级。他一面对造反者绝不手软，一面又发文布告，讲述他的伤痛之情。他在《告谕浚头巢贼》文告中写道：“呜呼！民吾同胞，尔等皆吾赤子，吾终不能抚恤尔等，而至于杀尔，痛哉！痛哉！兴言至此，不觉泪下。”对此，也不好说他全是伪君子作风，猫哭老鼠假惺惺。

他对皇帝一片忠贞，但皇帝对他却是信任时少，猜忌时多，他因功受封“特进光禄大夫，柱国，新建伯，世袭，步禄一千石”，但“不予铁券，岁禄亦不给”。他父亲死了，他回家奔丧，丧期既过，“亦不召”。后虽经人荐引，“屡推兵部尚书，三边总督，提督困营”，但全都“皆弗果用”，

《明史·列传》卷八十三，中华书局本，第5159—5160页。

《明史》卷八十三，中华书局本。第5166页。

同上书。

同上书。

同上书。

同上书。

白忙一场。唯有当有人造反，朝中的昏官庸吏个个束手的时候，他才又被皇上想起来，于是加官补遗，命他出征。直到 1578 年，他又被命令率兵镇压少数民族起义，第二年病重归来，死于途中。然而皇帝又听信谗言，下廷臣议，最终来了一个“停世袭，卹典俱不行”的宽大处分。

王阳明镇压农民起义，有他独特的理论。他是心学大师，对于“心”的重视，超出一般层次，进入哲学境界。他认为破山中贼易，破心中贼难，所以每经征战，必发文布告，以正民心。他的这些作法，自然引起后来人的种种不同之见。

王阳明的哲学，既名心学，自然以“心”为本。但他所讲的“心”，并非心脏之心。他说：“心不是一块血肉，凡知觉处便是心。如耳目之知视听，手足之知痛痒，此知觉便是心也。”又说：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”可见他说的心并非物质而是精神，能够主宰一切行为的精神。这意思原本简单，但一经演绎，便成奇观。他在《稽山书院尊经阁记》中写道：

“经常道也。在于天谓之命；其赋于人，谓之性；其主于身，谓之心；心也，性也，命也，一也。通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎或变者也。是常道也。其应乎感也，则为恻隐，为羞恶，为辞让，为是非；其见于事也，则为父子之亲，为君臣之义，为夫妇之别，为长幼之序，为朋友之信；是恻隐也，羞恶也，辞让也，是非也；是亲也，义也，序也，别也，信也，一也；皆所谓心也，性也，命也，通人物，达四海，塞天地，亘古今，无有乎弗具，无有乎弗同，无有乎或变者也。”

议论风发，跌宕如归。在他看来，道即是命，也即是性，又即是心。心也，性也，命也，不是三者，而是“一也”。以心为本，心即是理。于是，而父子，而君臣，而夫妻，而长幼，而朋友；于是亲也，义也，序也，别也，信也；于是古今上下，天地万物，莫不如是也。人为人，因为你有一颗善良的心。这就是王阳明心学最主要的思辨特征。

不但如此，他还认为世间唯有心在，“心外无物”，“心外无理”。你不要以为心是一事，物是一事，理是一事。他说：“在物为理，处物为义，在性为善，固所指而异其名，实皆我之心也。心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。”

心的外面一切皆无。这与常识其实矛盾，所以就有人向他请教：既然心外一切皆无，那么，一株花树在深山中自开自落，与“心”有什么关系呢？他回答说：

“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”

你一看花，花的颜色便一时明白起来，你不看它，它和你的心便一同归于沉寂。对此说，后人多有批评讥讽之辞。当然，此说确有不合常情常理处。但并非没有它自身的思维逻辑。如果说，王阳明连这点常识也没有，恐不足令吾辈心服。他的意思只是在强调“心”作为主体的决定性作用：你看花时

《传习录》卷下。

《传习录》卷上。

转引自《中国明代思想史》，人民出版社 1984 年版，第 69 页。

《传习录》卷下。

花则分明，因为她在你的感觉中分明起来了。你不看她，她与人心无干，只是一片沉寂；譬如古老洪荒之期，野无人迹，纵有国色天香，亦等于无。

程朱理学，重理而轻心，王阳明上承陆学，把“心”的学说系统化又理论化了。这对于宋明理学的发展自是一大进步，对丰富中国传统哲学的内涵，也是一大贡献。而且，无论东方还是西方，重视主体性研究，重视思维、精神或曰“心”的作用都是历史发展的必由之路。诸如西方哲学中的“认识你自己”，“认识就是灵魂的回忆”，“我思故我在”，“存在就是被感知”等等著名的哲学命题，都是以研究哲学主体，研究人的精神、理念为侧重点的哲学流派，这派哲学影响深矣，作用大矣，虽有唯心论之嫌，却又不是仅仅唯心主义四个大字可以概括的了的。而中国哲学史对人的精神的研究大大弱于西方，王阳明独树一帜，更显得意义非凡。人类哲学的发展，常有两种声音，一家重物，一家重心；一时重物；一时重心；对世界不明，便观世界；对人不明，又察其心。如果我们承认人类思想史的发展是不均衡的以辩证形态进行的，那么这两种不同的哲学便既有分争，又能互补，它们便在历史的宏观交汇处产生共鸣。重心之路，历史必然有之。既是必然有之，可见以简单的方式对待它们，用粗暴的方法对待王说，也是不足取的。

王阳明哲学的另一重要范畴，即它的“格物致知”说。致知格物，古已有之。《大学》自宋以降，地位显赫，其开宗明义，便发此言。其文曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”这段话名气之大，足称儒学名言之最；其地位之重，经宋儒一注，更是鲜有其伦。简而言之，便是修、齐、治、平四个大字。四者之中，自然修身才是根本。孔孟讲修身，王阳明讲格物。然而，他原本认为心外无物，无物你还格什么呢？但在他看来，格的意思就是“正”，“物”的意思就是“意”，格物即正意。怎么知道“物”就是“意”呢？因为他说：“物者事也，凡意之所发必有其事，意所在之事称之物。”如此推衍，格物就是正意，而正意的目的在于致良知。那么，良知又是什么呢？这在王阳明也是一个复杂的概念。看他的文章，似乎良知既是本体，又是天理，还是道德情规。所谓本体，即心的本体，良知即心。因为他说：“良知者心之本体。”所谓天理，也是本体，因为他又说：“夫心之本体即天理也，天理之昭昭灵觉，所谓良知也。”所谓道德情规，还是本体，因为他还说过：“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知。”而良知即本体，可见忠、孝、信、悌，也就是本体了。

将良知、天理、道德情规混为一谈，是王学的特点，也是他的弱点。良知即天理，天理先人而存，格物致良知，即以人心归于天理，这本来是一个可以大有作为的题目，王阳明虽然对此亦全神贯注，无比重视，称“致知格物”为“学问大头脑”。但他在特别紧要的地方，却没有将这大头脑梳理清

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第75页。

转引自《中国明代思想史》，人民出版社1994年版，第75页。

同上书，第76页。

《传习录》卷上。

楚，就如同西方哲学史上笛卡尔、莱布尼茨所走的道路那样。这大约主要与王氏所处的历史环境有关，毕竟彼时的中国既没有哥白尼，也没有伽里略，更没有牛顿了。笛卡尔、莱布尼茨可以走出一条旧哲学不曾走过的新路来，王阳明的致知格物，却走来走去，又回到了仁、义、礼、智、信的老路上来。可见王学虽然突破旧说，但毕竟未能与旧说彻底划清界线。他的学说，号称一生之变，但礼教如天网，天网恢恢，疏而不漏，真的脱胎换骨，亦非其时也。王阳明好像天上的纸鸢，飞得固高，形色固美，毕竟一绳相系，未得自由。王学至此，终于与程朱理学殊途同归，后人将他们统称为宋明理学，信有由矣。

王阳明的致良知，说来说去，终于向封建伦常归依膜拜，只是他顺世应时，要找一个新的逻辑出来，用这逻辑证明，唯有封建伦常，才合天理，才是良知。

但他十分重视知行关系，他不但是一位道德实践家，还是一位心学一元论者，所以他的“知行合一”观点，就有了如下三个特点。

其一，他反对程朱理学的先知后行说。程朱理学主张：“不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？”又说，“论先后，知为先。”王阳明则认为知行一体，不分先后。他说：“今人却将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行。我如今且去讲习讨论，做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来亦非一矣。”

在考察知行关系上，王阳明高于程、朱。知、行是一件事的两个方面，或说是两件不能完全割裂的事。赵括多知，不过纸上谈兵，结果害了士卒，害了赵国也害了自己。

其二，他强调行——实践的地位和作用，也重视知、行的辩证关系。他说：“知者行之始，行者知之成，圣学只是一个功夫，知行不可分作两事。”

换句话说，同为圣学一功，知了便行，行者为知。知是行的开始，不知则难行；行是知的实成，只知不行实不为知。比如孝敬父母，知道孝教，便是格物；能行孝敬，便是致良知。天下哪有不知孝敬而能行孝敬的人，自然也没有不行孝敬却有“良知”的人了。

其三，他认为知行同一是一种境界。他说：“大人者，以天下万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸两分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼固自十之百。是故见孺子入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类也，见鸟兽之哀鸣殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也。见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。”

《河南程氏遗书》卷十八。

《朱子语类》卷九。

《传习录》卷上。

同上。

转引自《论人·人论》，海洋出版社1988年版，第257页。

一方面是知行合一，一方面是万物一体。万物既为一体，知行合一的目的便在于去恶从善，去人欲存天理，知行共在以达万物之心。万物一体，以仁为性，则是知行修养的最高境界。

纵观王阳明，他是一个特立独行的儒学大师。他的学说虽上承陆九渊心学传统，其实有他自己的独特建树，他以心为本，致知格物，在旧儒学的基础上开辟一条新路，或说一条歧路——世上唯有歧路在，才能越出旧界，走向光明。在这个意义上说，王阳明是一个没有传统的人。后代儒者对他批评甚多，原因在此。

王阳明又是一个务实的学者，他与中国历代儒者相比，最能接触社会，不尚空谈。而且在兵言兵，在教言教，坐于阳明洞中，便是天下硕儒；统兵啸傲山林，又是千军一帅；然而言教不忘其行，统兵不忘其学，正是王阳明特有的人格魅力。这一点，唯有后来的曾国藩与他有些相象。

王说别开生面，顺时应世，自然多有后人。又因为他的学说中包含着自我难解的矛盾，所以在他的后学中，也着实出了几位令世人目瞪口呆的异端人物。王学可以导向异端，但程朱理学不行，——王阳明心学不如程朱理学之纯，但这并非他的耻辱而是他的光荣。

3. “异端”哲学的代表李贽

凡有异端，必然不是一人一地之事。李贽以异端自居，既有思想基础，也有社会基础。

泰州学派，本多异端，如何心隐、方与时、罗汝芳，哪个没些异端思想？即使泰州学派的创始者王艮，其实也非醇儒。不但与程朱相比，已经不醇，就是与他的老师王阳明相比，也是不醇。他主张“士农工商，皆可为学”，就不是孔孟之道。至于何心隐在《论中篇》中讲的“君者，均也；臣者，群也。臣民莫非君之‘群’也。必君而后可以群而君也”，仿佛颇有些乌托邦味道。孔子之学，绝不为此。倒似与墨子故学，有些影像。明代学者中可称异端者绝不止于李贽一人，而明代社会思想，更多异端风情在，否则，《金瓶梅》怎能传播日远，《三言》、《两拍》怎能大行其道？只怕连《水浒传》、《西游记》也写不出来。

但李贽的异端确实有些出类拔萃。他非释（佛教）非道（道教），最恨道学，已经足以惊人。而且生性耿直，自称倔强难化。他原本属于王艮泰州学派的传人，其哲学道统大体不出王阳明之右。唯有敢于批评一切不合童心之理，之事，之人，之物，才显出他英雄本色。如果以他与西方文艺复兴时期的人物作类比，他大约与埃拉斯谟、与布鲁诺更相近些，他文格与埃氏相通，人格与布氏相类。但既有埃拉斯谟的批判智慧，又有布鲁诺的不屈精神。他著作甚丰，但自己知道这些著述不合时宜，故把史传评论命名《藏书》，将杂文论作命名《焚书》，说他的这些著作若不藏之必被焚之。然而，知其当藏偏又作之，知其宜焚又要著之，由此可见其不屈性格之一斑，加上以他名义评论的《水浒》流广甚广，更使他声名远播四方。但他究竟评过《水浒》与否，现在尚难定论。

李贽生于1527年，号卓吾，又号宏甫，别号温陵居士，泉州晋江人，也曾为官，作过云南姚安知府。但54岁时便辞官不做，先后隐于湖北的黄安、麻城，著书讲学。但终于引起官者不满，60多岁时以“敢倡乱道，惑世，诬

民”的罪名被捕入狱。后不堪其辱，自杀身亡。

李贽的思想本来特异，他又以特异自居，便使特异的思想又添特异的感情色彩。他用笔狂放，敢书敢言。大凡世所敬之，他常鄙之；世所信之，他常疑之；世所好之，他常厌之；世所求之，他常弃之。比如儒学传统，虽称四民，以士为先，以商为鄙，所谓“君子喻于义，小人喻于利”。但他不这样认为，他论到商人的时候，态度诚恳，语带同情，他说：“且商贾亦何可鄙之有？挟数万之资，经风涛之险，受辱于关吏，忍诟于市易，辛勤万状，所挟者重，所得者末。然必交结于卿大夫之门，然后可以收其利而远其害，安能傲然而坐于公卿大夫之上哉！”儒家鄙视妇人，连孔夫子都说：“唯妇人与小子为难养也，近之则不逊，远之则怨。”儒家学者历史上罕有收女弟子的故事，虽有才女数人，未见有男性师长敢于收她们做弟子的。李贽独不信邪。他不但敢收女弟子，而且敢于对自己的行为负责，还要为女儿家正名。他说：

“邑姜以一妇人而足九人之数，不妨其与周、召、太公之流并列为十乱；文母以一圣女而正二南之风，不嫌其与散宜生、太颠之辈并称为四友。彼区区者持世问法，一时太平之业耳，犹然不敢以男女分别，短长异视，而况学出世道，欲为释伽老佛，孔圣人朝闻夕死之人乎？此等若使闾巷小人闻之，尽当责以窥观之见，索以利女之贞，而以文母、邑姜为罪人矣，岂不冤甚也哉。”

但他最有价值的思想，则是他力主平等；反对盲从；注重百姓日用之道；认为人必有私，虽圣人不免。

所谓力主平等，是他认为天下之人，无圣无愚，无佛无众，人人皆事成佛，人人都能生知；甚至人人都是佛，因为人人都有佛性。他说：“天下无一人不生知，无一物不生知，亦无一刻不生知者。……虽牛马驴驼等，当其深愁痛苦之时，无不可告以生，语以佛乘也。”又说：“既成人矣，又何佛不成，而更等待他日乎？天下宁有人外之佛，佛外之人乎？”

他的这些观点，与儒学传统相去甚远，甚至水火不容。儒学传统中的性三品说，一经他手，皆成谬误。不但人无三品，连牲畜犬马，皆可与人相提并论。此等“异端”，实与儒学相远，而与禅宗相近，但他只顾凭心而评，也不管他是儒是佛，只要他认为合乎童心真性，便率性而言。

所谓绝不盲从，即因性论事，不以旧说为本。有时激奋起来，连孔子也不放在眼中。对那些开口圣人闭口圣人，微圣人则不得其言不会其思的人，更是深恶痛绝，必痛批之而后快。他说：“圣人亦人耳，既不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也。故虽圣人不能无势利之心。”他甚至认为“六经、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊藪。”

李贽不盲从权威，不迷人圣贤，他最推崇的乃是一念童心。他说：“夫童心者，其心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯

《焚书》卷二。

《焚书》卷二。

《焚书》卷一。

《焚书》卷一。

《李氏文集》卷十八。

真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。”童心之说，似儒非儒，似佛非佛，近理非理，近心非心。李贽博学多闻，要在以真情待世界，论到哲学思辩，非其长也。

所谓百姓日用之道，是说他特别强调“穿衣吃饭，即是人伦物理。”重视百姓日用之道，并非李贽的发明。朱熹即重此道，王阳明也重此道。但其事虽一，其理则异。朱熹虽重百姓日用之道，但其理论归宿，却是存天理灭人欲。王阳明固重此道，目的还在格物致良知，因小而见大。李贽就不一样了。他说：“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳。故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辨伦物。故曰‘明于庶物，察于人伦。’于伦物上加明察，则可以达本而识真源；否则只是伦物上计较忖度，终无自得之日矣。”穿衣吃饭，既人伦物理，换个说法，就是道法天然。

不但如此，他还认为自私乃是人之天性；人人皆有自私之心，虽圣人亦不能全免；不但自私是人之常情，而且无私便是无心，有私才算有心；求得私利，才合乎道德。他以这样的口气论证他的这个发现：

“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。如服田者私有秋之获，而后治田必力；居家者私积仓之获，而后治家必力；为学者私进取之获，而后举业之治也必力。做官人不私以禄，则虽召之必不来矣；苟无高爵，则虽劝之必不至矣。虽有孔子之圣，苟无司寇之任，相事之摄，必不能一日安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也。”

非但如此，而且“财之与势，固英雄之所必资，而大圣人之所必用也，何可言无也。吾故曰：虽大圣人不能无势利之心。则知势利之心，亦吾人秉赋之自然矣”。不但英雄、圣人在所不免，而且自私还是天之秉赋，若不如此，就是违反天性。

李贽此说，在听惯讲惯“天下为公”的中国儒生那里，可谓别出心裁，离经叛道。难怪他们要指斥他是“猖狂无忌惮的小人”。然而，李贽虽坦诚言私并不循私，倒是那些大唱高调的人让人们对他们更不放心。与那些庸庸碌碌的儒者们相比，卓吾先生算得上有气魄，有眼光，有胆识，有赤诚。大凡正人君子，总不愿把一切未便公开的内容昭然于天下，昭然于众生，而李贽偏能如此。以此观之，李贽纵是小人，却有君子之心。

4. 两点比较

明代思想家中，颇有些出类拔萃的人物。而且若以他们的某些观点而言，他们并不比西方人文主义思想家甚至 17 世纪的哲学家们逊色。王阳明的“心

《焚书》卷三。

《焚书》卷一。

《藏书》卷三十二。

《李氏文集》卷十八。

外无物”、“心外无理”之说，不但与笛卡尔的“我思故我在”有某些相似之处，而且他的观花则花在了的思想又和贝克莱的“存在即是被感知”有异曲同工之妙。李贽、何心隐等人，也颇有某些人文主义思想家的风采，他们的一些论点与蒙田、莫尔比较起来，也有十分相近的地方。但是，为什么明代思想家不但没有如同西方同时代的思想人物那样成为近现代文明的组成部分，也没有产生他们那种为新时代文化奠基的历史作用。这是因为，毕竟双方的文化类型不同，立论基础不同，历史归属也不同。如果仅以双方的思想差别而论，则非常鲜明地表现在以下两个方面：

第一，文艺复兴时代的思想家们，不论以什么方式，都与以教皇为代表的正统神学发生冲突。他们或自觉或不甚自觉；或从内部，或从外部；或态度平和，或言辞激烈；但是在反对中世纪神学和教权这一点上，则是绝对一致的。

明代思想家则不然。他们的特色是只反贪官，不反皇帝；只反旧说，不反旧体。即使李贽这样的异端人物，固然有敢于议论圣人批判道学的勇气，但对三纲五常之类依然是诚心诚意地拥护的。他不敢不能也不想从根本上动摇封建文化的根基，他骂他们，是希望他们变得更好些，更能长治久安，而不是将其击碎打倒。因此，他们虽然有激烈的外在表现，论其实质依然未脱旧文化的大范畴。

第二，文艺复兴时代的思想家，以其主流而论，总是心向科学，以科学为立论基础。他们中颇有些虔诚向教的人，但一经发现宗教不合科学，便承认科学，批评或远离宗教。到了17世纪，干脆出现为着科学而否定宗教的思想人物。他们中的大多数人，不但是思想家，而且是科学家、数学家和发明家。这一点，又是明代思想家们所完全不具备的。他们对科学知之甚少，对近代科学几乎一无所知。可以这样讲，文艺复兴时期的哲学是以科学作为其本色特色的，正是哥白尼、伽里略、开普勒、哈维和牛顿成为打破中世纪文化统治的中坚力量。这些无疑是明代思想家和科学家们所不能望其项背的。

中、西方哲学思想文化的这种差距，不但有表层原因，更有深层原因。从根本上改变这种状况，仅靠思想家的努力显然是远远不够的。纵然全社会都来努力，也还要时间老人的首肯和相助呢。

