

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界中世纪哲学思想史



内容提要

本书主要介绍公元 5 世纪到 15 世纪这一历史时期世界哲学思想的发展状况。这个时期的世界哲学思想，呈现出与神学相合流的特点。同时，由于具体历史条件的不同，东西方各国又具有自身的特色。本书重点介绍了西欧经院哲学、中国隋唐宋元时期的儒、道、释哲学及理学、印度哲学和日本哲学。并对这个时期的重要哲学学家及哲学流派进行了详细的介绍。

世界中世纪哲学思想史

一、概述

从公元 5 世纪末到 15 世纪，是封建社会形成、发展和繁荣时期，历史上一般把这段时期称为“中世纪”。在这约千年的时间里，哲学进展缓慢，总的特点是与神学相合流。由于具体历史条件的不同，东西方各国哲学又各有自身的特色。

1. 西欧中世纪哲学发展概况

在西欧中世纪，基督教会支配了中世纪的世俗权力和精神生活，哲学不过是用理性解释信仰的工具，成了神学的婢女。这时人们所注意的中心不是世俗的生活而是脱离世俗的天国。中世纪的西欧哲学是经院哲学，即基督教哲学占统治地位，其主要哲学问题是一般和个别、信仰与理性、天国与世俗的关系问题。

西欧中世纪哲学主要是古希腊罗马哲学，特别是柏拉图哲学、亚里士多德哲学和新柏拉图主义同基督教合流的产物。但在各个阶段上，这些成分所占的比重又各不相同。

以奥古斯丁为代表的教父哲学在时间上属于古代，但就其思想意识形态来说，则属于中世纪，它是基督教哲学的最初形态。奥古斯丁运用新柏拉图主义论证基督教教义，确立了基督哲学，他首先提出信仰第一，然后理解的原则，为西欧中世纪经院哲学奠定了基础。奥古斯丁以后的西欧中世纪哲学分为三个时期：

(1) 西欧早期中世纪哲学

从公元 5 世纪末到公元 11 世纪，是中世纪哲学的早期。这个时期，新柏拉图主义在哲学中占有优势，主要代表人物是波爱修和厄里根纳。波爱修的贡献是把古代哲学和中世纪哲学联系起来，他对 3 世纪时的波菲利关于一般和个别的关系问题作了自己的回答。他重视多样的个别事物的真实性，是中世纪唯名论的先驱。厄里根纳是新柏拉图主义者，他主张“否定的神学”，与正统的基督教神学观不相一致。厄里根纳认为统一的普遍的实体是最真实的。不过，他认为多样性和最高的统一体“上帝”之间有桥梁可通，这就是“理念”。厄里根纳的这种思想渊于柏拉图哲学和新柏拉图主义，是西欧中世纪实在论的先驱。

(2) 西欧中期中世纪哲学

从 11 世纪末到 13 世纪末，是西欧中世纪哲学的中期，即经院哲学的全盛期。在此期间，基督教势力强大，经院哲学以基督教的思想为主导。同时，亚里士多德的哲学和著作经阿拉伯哲学家的介绍在西欧得到广泛传播。这样，经院哲学不仅有了柏拉图哲学和新柏拉图主义的因素，还增加了亚里士多德哲学的因素，而且后一种因素的影响在这一时期中逐渐增长。

经院哲学的特征是奉基督教教义为无上权威，但要用理性去加以解释，解释的方法极其烦琐，成了一种纯粹抽象的逻辑推理。

经院哲学集中于唯名论与实在论之争。这是由古希腊哲学中柏拉图和亚里士多德关于普遍概念和个别事物的思想分歧发展而来的。实在论以安瑟伦为代表，受柏拉图理念论的影响，主张只有普遍是真实的，普遍、一般先于个别而存在；唯名论以罗瑟林为代表，受亚里士多德的以个别事物为第一实体的思想影响，主张只有个别的存在有实在性，个别先于一般，一般、普遍不过是名称而已。实在论认为，普遍的教会实在，而个别的教会是从属的；基督教的普遍教义是实在，而个别人的信仰是从属的；原罪是实在，而个别人的罪恶是从属的；天堂是实在，而世俗是影子，是从属的，等等。唯名论则与之相反。因此，正统的教会人士都崇奉实在论而轻视唯名论。12至13世纪，唯名论已不盛行，与唯名论有联系的亚里士多德哲学也几乎成了异端，正统派的权威是实在论者，新柏拉图主义者。

不过，由于新柏拉图主义者的泛神论思想与正统的基督教教义相抵触，教会早已视之为异端，加上到了13世纪，亚里士多德的著作大量从阿拉伯文以至希腊原文译成拉丁文，亚里士多德哲学的影响大为增长，教会遂转为利用亚里士多德哲学中与教义相结合的方面。于是被基督教教义改造过的亚里士多德哲学成了官方哲学。托马斯·阿奎那建立起庞大的经院哲学体系，成为这种官方哲学的最高权威。他明确主张哲学服务于神学，反对阿拉伯哲学家伊本·路西德等人提出的“二重真理”说；他区分了理性和信仰，但又力图加以调和；他认为启示高于理性，哲学以理性解释上帝，不能与宗教信仰相矛盾。对于一般、普遍与个别的关系问题，托马斯·阿奎那采取了温和的实在论立场。

（3）西欧晚期中世纪哲学

14至15世纪中，是中世纪哲学的末期。由于罗马教会的衰微、自然科学的发展，亚里士多德哲学中重经验事实的本来面目逐渐被认识，人们厌弃教会曲解了亚里士多德，于是正统的经院哲学日趋没落，哲学日益脱离神学。伊本·路西德学说的盛行，形成了所谓“阿威罗伊主义”的思潮，其最大代表是在巴黎大学任教的布拉班特的西格尔。此外，在这个时期，唯名论开始重新盛行，自然科学思潮兴起，个人主义思想抬头，渊源于新柏拉图主义的神秘主义思想又有新的代表人物。这个时期，自然科学思潮的倡导者是罗吉尔·培根，唯名论的代表人物是邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆，神秘主义的代表人物是德国神学家艾克哈特。这些思潮对正统经院哲学形成了冲击力，加速了经院哲学的瓦解。

2. 中国隋唐到宋元时期哲学发展概况

西欧的中世纪，在中国是隋唐和宋元时期。和西欧一样，中国当时处于

封建社会，哲学也有与神学相合流的经历。但中国哲学在这段时期里，是以儒学为正统，兼收其它。这一时期，哲学讨论的中心问题是心性、理事、理气等关系问题。

（1）中国隋唐时期的儒、释、道哲学

中国隋唐时期，适应全国政治大统一和封建专制统治的需要，统治阶级虽以儒学为正统，但又大力提倡佛道二教，使以心性问题为核心的佛教哲学广为流传，其理论思维水平达到中国佛教思想史的高峰。与此同时，儒家学者展开了反对二教的斗争，斥佛教为夷狄之教，从维护民族传统意识出发，提出道统说，同佛教的“法统”相抗衡，产生了深远的影响，迫使佛教中国化。三者对立，互相批判又互相吸取，使哲学上争论的内容更为广泛。

隋唐时期，由于国家统一，寺院经济高度发达，佛教进入鼎盛时期，佛教理论的发展出现了不同的教派。一些富有哲学思想的教派，着重通过阐发心性问题的真实性，否定客观世界的真实性，劝导人们加强主观修持，以达到成佛境界。佛教各派理论纷纭繁杂，归纳起来约可分为：介绍印度哲学的唯识宗，中国化的天台宗、华严宗和禅宗。

唯识宗由玄奘及其门人窥基创立，着重介绍并宣传印度佛教的唯识学说。特点是强调境不离识，认为感觉或意识的对象不能脱离感觉或意识而独立存在；强调凡夫只有转识成智，才能成佛。

天台宗、华严宗及禅宗都认为，人心为万物的本原。人心即“真心”，其自性“本觉”，始终不坏，只为凡夫的妄念所蔽障。如果息灭妄念，使觉性自然复原显现，就能成佛。禅宗的六祖慧能以心静自悟为立论基础，提出见性成佛的“顿悟”说，因其提倡成佛的简易法门，使佛教禅宗在唐代后期广泛流行。佛教哲学对后世哲学有重要影响。

中国隋唐时期的道教，因唐王室自认为是李耳后代，得到大力提倡，也十分兴盛。它和佛教一样，也是融合了南北不同的学术流派，建立了为统一王朝服务的新道教。司马承祯是这个时期道家最重要的代表人物。他吸取佛教的一些戒律，发展道教精神，提出主静去欲的道教学说，主张“坐忘”、“收心”，成为后来儒家“主静”学说的先趋。

中国隋唐时期的儒学，虽与佛道哲学趋于“会通”，并为争夺统治地位与佛道哲学进行抗争，但儒学的正统地位并未消失。唐代中期，韩愈为了对抗佛教的“法统”说，提出了儒家的道统说，认为只有儒家的仁义才是最高的道德标准，只有儒家的道统才是中国文化的正统，才是唯一合法的思想。他批判佛老的“清净寂灭”之道，举起复兴儒学的旗帜，对以后思想的发展有重要影响。

继韩愈之后，李翱从儒学立场出发，把儒家经典《中庸》的性命学说与佛教的心性思想结合起来，形成一套成为圣人的理论，即他的复性说。他提出要“弗虑弗思”，“心寂不动”，忘情复性，超凡入圣。这些说法，同韩愈的道统说一样，成为后来宋明理学的先声。

柳宗元、刘禹锡重新提出天人关系问题，对天人感应论展开了批判。柳宗元明确提出，天无意识，不能“赏功而罚祸”。刘禹锡提出“天与人交相胜”的学说，认为强者制胜弱者是自然规律；建立礼义法制，赏善罚恶，是社会准则。“天与人不相预”，天不能“预乎治乱”，反驳了天人感应的迷信，显露了唯物主义的思想见解和朴素的辩证法思想。

（2）中国宋元时期的哲学

中国宋元时期的哲学以理学为特征。北宋以后，形成了广泛的新儒学运动。随着儒学批判和融合佛道思想的展开，到北宋中期，理学思潮逐渐兴起，南宋时有了进一步发展，元时成为占统治地位的哲学。理学家们以儒家孔孟学说和《周易》的哲学为基础，吸收道家 and 佛教的思想资料，建立了比较完整的理论体系。同以前的哲学相比，理学家所讨论的问题和所提出的范畴有独特之处。在普遍讨论“形而上”同“形而下”的相互关系一类问题的同时，也很重视现实社会和人生问题。他们在总结以往哲学，特别是玄学和佛学理论的基础上，提出了诸多理学的基本范畴，如理气、道气、动静、两一、心性、性情、善恶、理欲、古今、理势、闻见、知行等，开创了一个新的哲学发展时期。

这一时期的哲学，除了理学外，还有其他潮流。各学派之间既有对立和斗争，又有相互影响和渗透，主要围绕理气、心性、知行、两一、古今等问题展开。

西欧中世纪哲学讨论的中心问题，是一般和个别的关系问题，与之有某些类似之处的理与气的关系问题，则是宋代哲学探讨最为重要的一个问题。理气范畴导源于宋初易学的发展，周敦颐在其《太极图说》中提出天地万物生成演化的图式，对后世发生了重大影响。他提出的“气”、“理”概念，在后人的解释中被赋予新的含意。张载以“气”为最高范畴建立哲学体系，提出“太虚即气”的观点，把气看成是物质性的客观存在，以气的变化说明世界的万事万象，把气的运动变化所遵循的法则，称之为“理”。王安石以“元气”为体，以“冲气”为用，建立了元气体用论的学说。程颢、程颐继承并改造了先秦哲学中“理”的范畴，以“理”为最高范畴建立哲学体系，认为天地万物统一之“理”是宇宙的本原，“形而上”的“理”或“道”是天地万物的最后根据。朱熹在《太极图说解》中，把周敦颐的太极解释为“理”。他兼采张、程，以理为第一本体，以气为第二本体，认为“理在事先”，“理在物先”，在肯定理对于客观事物的第一性的基础上，形成一个庞大的哲学体系。

心性关系问题，是宋元哲学讨论的又一重要问题，理学家们继承孟子的观点，又受佛教思想的影响，对这一问题作了历时长久的探讨。张载首先提出了关于心性的学说，认为天地万物有统一的本性，此性就是变易。人禀受这统一的性，叫做“天地之性”；人由于身体结构而形成的性，叫做“气质之性”。张载认为人有性又有心，心的特点就是知觉，知觉是“内外之合”，

即主体与客体的结合，是外物引起的，说“人本无心”，“因物为心”。张载又提出“心统性情”的命题，认为心包括性与情；从一方面说，心包括性，从另一方面说，性又是心的来源。

程颢也区别“天命之性”与“气禀之性”，以为“天命之性”就是“理”。程颢提出“性即理也”的命题，认为性的内容是仁义礼智。他认为“性之有形者谓之心”，心是性的具体化；心有体用两个方面。朱熹继承张、程的学说，也把性分为“天地之性”与“气质之性”，不过他把二者的区别看作是理与气的不同。朱熹在心与性的关系问题上，认为心之“体”是性，心之“用”是情；有理有气然后有心；心是人的知觉，“有知觉谓之心”；心的存在有待于气，“理与气合，便能知觉”。他否认心即理，认为心与性既有联系又有区别，但心中有性，性才是理，所以说心中含具万理，“理具于‘心’”。

知行关系，在宋元时期的哲学中占有相当的地位。所谓“知”，指认识；所谓“行”，指行为。张载论知，分别了见闻之知与德性所知。强调认识与道德的联系。程颢论求知方法，强调格物，认为只要研究了自己身心和天地万物之理，就能觉悟最高本原之理了。程颢着重讨论了知行关系，认为行“须以知为本。知之深则行之心至”，主张知先行后。朱熹继程颢之后，也认为致知方法在于“即物而穷其理”，“一旦豁然贯通”，就达到最高认识了。朱熹注意了知行关系，认为知在行先。陆九渊认为朱熹“即物穷理”的方法过于烦琐，主张直接求理于心。在知与行的关系问题上也主张知先行后说。

在中国宋元哲学中，还提出了一个古今问题。朱熹和陈亮就曾关于三代与汉唐的历史评价问题展开论辩。朱熹推崇夏商周三代，鄙视汉唐；陈亮则认为，“汉唐之君，本领非不宏大开阔，故能以其国与天地并立”。朱熹尊古卑今，虽有宣扬历史退化观点之误，但在其中又含有批评现实政治的意义。陈亮倡历史进化说，但也对当时的政治腐败、世风日下感到不满，在“奉天”的口号下宣传“重民”思想。

中国隋唐和宋元时期的哲学与西欧中世纪哲学比较，相同之处在于，宗教哲学都在对哲学思想的吸收中发展繁荣起来，在意识形态领域曾占据重要地位，最后又走向衰微。不同之处在于，在西欧中世纪，基督教经院哲学取得绝对统治地位，哲学上的斗争也基本上只是基督教的经院哲学内部的不同派别的争论。而在中国哲学发展的这段时期里，佛教哲学始终未能一统天下，哲学上的斗争既有佛教内部的宗派之争，又有与儒家思想和道家思想的争论与会通，显得更为复杂。在争论的问题上，西欧中世纪哲学的中心问题是一般与个别的关系问题，中国隋唐和宋元时期的哲学争论的中心问题可以说是心物关系问题。

3. 中世纪印度哲学发展概况

在中世纪的印度，宗教占据统治地位，统治阶级的哲学囊括在印度教神

学体系之内，印度传统上把这个时期中承认吠陀权威的数论、瑜伽、胜论、正理论、吠檀多、弥曼差等婆罗门教六派哲学称为正统派，把否定吠陀权威的顺世论、佛教和耆那教等教派称为非正统派。

胜论是印度婆罗教六派哲学之一。相传该派哲学的奠基者是迦那陀，著有《胜论经》，主要内容为原子论、六句义、因中无果论等。公元5世纪的学者钵罗奢思波陀著《摄句义法论》，对《胜论经》作了注释，形成系统的哲学体系。他在世界的生灭、运动的程序、性质范畴的分类等方面均发展了迦那陀的学说。10世纪时的希里达罗和乌达衍那把有神论引入胜论，此后，胜论与另一派哲学正理论相混合。胜论的基本主张，是认为世界上的一切现象都由原子构成，原子的运动是受一种类似自然势能的“不可见力规律”所控制；认识是“外界客体与我们认识判断中某种特性的符合”；认识的客体都包容于10种包罗万象的基本范畴之中；因和果在概念、名称、结果、时间、形状、数量、质量上是不同的。

中世纪的正理论是以《正理经》作为经典的一个学派。该派认为，宇宙是由地、水、火、风、空、时、方、灵魂和意九种简单而不能消灭的实体组成。一切实在的东西都是知识的对象，可并归于实体、性质、运动、共性、个性、内属和无这七个范畴。在该派看来，世界是由物质原子与无数生灵组成；原子本身和简单实体是永恒不变的；作为理性本源的神把分裂的世界统一起来并支配着世界。正理论着重探讨了认识的方法、逻辑推理等问题。

数论与瑜伽常常结合在一起。数论的系统论述是由自在黑在《数论颂》中表达的。数论派认为世界是由原初物质“自性”和独立存在的精神实体“神我”结合而生，但认为神我和自性是各自独立存在的实体，从而呈现出二元论的倾向。

弥曼差派原是婆罗门教中研究祭祀仪式等问题的一个学派。弥曼差派主张“声常住论”，认为声音是一种表示客观内容的存在，它不是人们自己观念的表示或者符号，吠陀的“存在”是永恒的，因此吠陀的声音也是永恒的。弥曼差派公开否认神的存在，他们认为，吠陀的仪式是机械地通过其自身产生它的果报的，在祭祀之前是“无所有”，在祭礼之后才能产生一种“新生力”（无前）。人们在祭祀中获得的“新生力”出于自己的业力而不是出于神的力量。

中世纪印度哲学中占统治地位的是吠檀多，吠檀多有很多不同的流派，其中主要的是不二论，有限不二论、二元论、二元不二论，纯粹不二论。

吠檀多不二论的主要代表是乔奈波陀（640—690）和商羯罗（788—820）。乔奈波陀著《蛙氏奥义颂》，从奥义书中发挥创立该派基本理论观点。商羯罗则发挥乔奈波陀的思想，建立了系统的体系。商羯罗认为真实不二的梵是世界万物的始基。世界是梵的一种幻现或假象。梵转变为世界，不过是一种假象，它的本性并没有变，正像绳被幻现为蛇一样。

商羯罗对数论的原初物质、胜论的原子论观点作了批驳，认为没有意识

的物质和原子，如果没有具有意识的精神加以指导是不可能起作用的。他也反对胜论关于原子经常处于运动之中的说法，认为原子及其属性不能被证明是世界构成及其运动的原因。

印度中世纪顺世论的文献没有保存下来，但据中国有关资料的记述和当时顺世论敌对者对它的攻击，可以证实，顺世论的观点当时仍在广泛流传。其主要观点有：否定个体灵魂（我）的存在；承认知觉是认识世界唯一的（或基本的）来源；把被感知的世界同物质元素的世界看作是同一个东西；“存在”（元素）是世界存在的唯一方式，因此承认世界是没有开端的。这一时期，顺世论发展了身心统一的观点，驳斥了灵魂不灭的观点。对封建社会的宗教、伦理和社会思想，顺世论者也作了无情的批判。

在中世纪，佛教由小乘转入大乘，分为中观派和唯识派（瑜伽行派）两个主要派别。中观派的理论奠基人是龙树和提婆。

中观派把他们最高的真理称为“空”，认为“空”是不可描述的绝对，世界上一切事物以及人们的认识，甚至包括佛陀本身，都是一种相对的、依存的关系（因缘）；一种假借的概念或名相（假名）；它们本身并没有独立的实在性或自性，只有排除了执著这种“名相”的偏见，才能达到真理或空。后来的注释家对“空”有着不同的解释。归谬论证派的佛护认为，空指否定一切，连对空的认识本身也要加以空除。而独立论证派的清辩、月称（600—650）则持相反意见，认为空并不意味着否定一切，而是指修持者在禅思中能够达到的最高境界。

唯识派兴起于4至5世纪，因强调瑜伽的修行方式而又名瑜伽行派。其理论奠基人是无著和世亲。该派的主要经论是《瑜伽师地论》、《解深密经》、《唯识二十论》和《成唯识论》等等。唯识派认为，空与有应当互相结合，对现象世界可以说是空的，但对于超现实的绝对世界一真如或佛性则不能说是空的。他们断言，世界上的一切现象都是由人们的精神总体或作用——识所变现出来的，事物的一切属性都是人的主观意识，正所谓“万法唯识”、“三界唯心”。

中观派和唯识派都坚持无我的理论，否定神是世界的创造者，否定对神的虔诚是获得解脱的一种手段。但他们在否定神的同时，并不否认因果业报和涅槃等，因而他们在理论上遵循的仍是与奥义书相统一的路线。

10世纪以后，印度封建的生产关系停滞，受到外族频繁的入侵，海外贸易一落千丈。商业的停滞反过来又妨碍印度工农业的发展。文化生活也呈现出衰落的现象。这个时期，印度教中的毗湿奴派和湿婆派取得了统治地位，密教也流行起来。12、13世纪，伊斯兰教在次大陆广泛传播之后，伊斯兰教的哲学思想也逐渐成为占统治地位的思想体系，印度教和伊斯兰教的哲学思想有时融合为一。

在这一时期内，印度各地兴起了一系列的反封建运动，这些反封建运动常常采取宗教异端的形式，在印度教中主要是反对印度教正统的祭祀及其神

化了的种姓制度，与此相应，在哲学上则集中反对商羯罗的不二论思想体系。

数论和瑜伽在这一个时期内彻底成为印度教神学的婢女。吠檀多的唯心主义者假托了《数论经》并且作出了种种注疏，他们主要的目标是篡改古典数论中的原初物质学说，公开宣称世界是由自在神通过原初物质等质料创造的。还把“三德”曲解成为天道、人道和兽道，从此数论成为神学的学说。瑜伽在这个时期内广为传播，成为各种宗教信仰的手段。

胜论和正理论在这个时期中完全结合为一，这两派的思想家们力图在古典胜论关于世界是由原子所聚合而成的自然观中掺入神学的色彩。他们宣称“不可见力的规律”是自在天所指导的，神是世界运动的原因。

13世纪著名的逻辑学家克伽自在创立了新正理派。这派着重于认识方法，论式等问题的探讨，很少涉及到认识对象的内容，他们把正理派的逻辑理论发展成为一种纯然研究概念、词、命题等等关系的形式逻辑。新正理派开始流行于密提拉，以后在孟加拉获得了迅速的发展。

虔诚派运动的先驱者和理论奠基人罗摩努阁创建了印度教的主要派别毗湿奴派。他在批判商羯罗的不二论中提出了有限不二论的学说，认为世界最高存在的梵也就是全智全能、公正慈悲的毗湿奴。梵拥有创造、维持和毁灭一切的无限能力，而灵魂和物质则没有这种能力。梵用物质、时间（物质的形式）、灵魂创造了世界，在世界之末，又回归于梵或毗湿奴。

毗湿奴派中一个重要分支的理论家和领袖摩陀婆（1199—1278），提出了二元论的学说。他认为梵（毗湿奴）和个体灵魂、物质是两个完全不同的本源。梵是唯一的、自存的存在，而灵魂和物质则是杂多的、依存的存在。梵和灵魂、物质始终不可能融合在一起。

毗湿奴派的另一个领袖尼跋伽（14世纪）提出了二元不二论的学说，按照他的看法，梵、灵魂和物质三者都是实在的，梵和个体灵魂、物质的关系是不一不异的，这种关系正象蛇和蛇团、太阳和光线一样。另外，他认为对神的皈依是获得解脱的主要途径。这样，尼跋伽巧妙地把非逻辑主义的信仰和吠檀多的理论结合了起来。

中世纪印度最后的一个著名哲学家是南方的伐拉巴（1473—1531），但他在北方建立了大王派。伐拉巴提出了一种叫做纯粹或清净的不二论。他断言梵和个体灵魂、物质都是同一不二的。这一观点类似商羯罗的不二论，但他否定商羯罗关于世界是幻的观点。伐拉巴认为，作为原因的梵和作为结果的灵魂、物质在本性上都是清净纯粹的，即“真知乐”。他对个体灵魂（我）作了三种不同的区分，即作为“自在力”的“纯粹我”、“经验生死的“轮回我”和具有明的“解脱我”。“解脱我”就是梵或毗湿奴。人对毗湿奴的虔信使“解脱我”与梵结合为一。这样，他一方面否定了罗摩努阁的创世说，另一方面又否定了商羯罗关于世界是幻的学说。

与西欧中世纪哲学和中国隋唐和宋元时期的哲学相比较，印度中世纪哲

学有其自身的特点。哲学上的斗争也是宗教哲学内部的斗争，其形式类似于西欧中世纪基督教与异教，教会内部正统与异端的斗争；而哲学争论的内容，则类似于中国的身心关系问题。

4. 中世纪阿拉伯哲学发展概况

阿拉伯哲学在中世纪，它根据当时社会斗争的需要和生活的实践，继承了古希腊罗马哲学，融合了波斯、拜占庭、印度等古代文明，并吸收了阿拉伯哈里发国家境内各民族的文化，在阿拉伯伊斯兰社会的特定环境中独立地发展起来，成为世界哲学史的重要组成部分。

古代阿拉伯半岛的居民主要是游牧部落的贝都因人。公元前数世纪，在半岛的北部和南部已出现了一些酋长国。当时牧业、农业和手工业已达到一定的水平，商业也有所发展。游牧的贝都因人和城镇的居民大都信奉多神，实行自然崇拜和偶像崇拜，魔法和巫术很盛行。公元6世纪的诗歌、谚语和故事，尤其是在塔法拉（543—569）和祖海尔（约530—627）等人的作品中，已有哲学思想的萌芽。7世纪中叶出现的《古兰经》某些经文中，反映了古阿拉伯人对自然界和社会的观点：经文中有关“不信者”反对死者复活的论述，关于以“光明”“时间”为世界本质的“光明派”的观点，表明了古代阿拉伯人具有的朴素的唯物主义思想。

7世纪初，穆罕默德（约570—632）在阿拉伯半岛创立伊斯兰教。穆罕默德的继任者们率领穆斯林军先后攻击拜占庭帝国的大片属地（埃及、北非、叙利亚等），继而消灭波斯的萨珊王朝（226—65），夺取了伊拉克和波斯本土。后来建立的倭马亚王朝（661—750，定都大马士革）又把势力范围扩大到印度、北非的西部地区 and 西班牙，形成地跨亚非欧三洲的阿拉伯哈里发帝国，逐渐完成了封建化的过程。7世纪末，一些伊斯兰教教徒对倭马亚王朝统治者的奢侈腐化和世俗倾向不满，他们以守贫、苦行和禁欲进行消极的抗议，逐渐形成了苏非派。该派的思想十分庞杂，除《古兰经》和“圣训”（即穆罕默德的言行录）为根据外，还受到新柏拉图主义和波斯、印度等东方古老思想的影响。该派的思想以神秘主义为特征，尤其在8世纪中叶以后，宣传神秘的爱、泛神论和神智论思想，要求奉行内心修炼、沉思入迷，以达到与真主合一。

750年，阿布·阿巴斯（约721—754）推翻倭马亚王朝，建立了阿巴斯王朝（750—1258）。在这个时期内，农业、手工业、商业和交通运输业等都有进一步的发展。随着社会经济的繁荣，文化、科学也活跃起来，特别是天文学、数学、物理学、医学等学科取得了一定的成绩。阿巴斯王朝的首都巴格达成为中世纪阿拉伯东方的科学文化中心。在阿拉伯的西方，尽管在穆斯林统治下的西班牙已于阿巴斯王朝建立之际分离出去，但在宗教和文化方面仍然与阿拉伯东方有着密切的关系。10世纪时，科尔多瓦也发展成为阿拉

伯西方的科学文化中心。

在哈里发帝国内，伊斯兰教作为官方意识形态一直居于统治地位。《古兰经》和“圣训”是必须遵奉的神圣经典和社会生活准则，当时社会的一切意识形态都囊括在神学之内。在穆罕默德死后，伊斯兰教内部围绕争夺继承权问题，分裂为逊尼派和什叶派。前者承认艾卜·伯克尔（573—634）、欧麦尔（584—644）、奥斯罗（577—656）和阿里（约600—661）为穆罕默德的合法继承人，而后者只承认阿里为合法继承人。逊尼派受到历代哈里发的支持，影响很大。8世纪时，虽然宗教神学在意识形态领域仍居统治地位，但哲学已开始从宗教神学中产生出来。不少教义学家、经注学家和学者为伊斯兰教义作出了种种烦琐的哲学论证，形成了伊斯兰经院哲学。

8世纪初出现的穆尔太齐赖派，是阿拉伯中世纪最早的神学—哲学派别。在这以前，伊斯兰教教义学家（又称“穆台凯里姆”）从教义出发，讨论了有关真主的本质及其属性、真主与世界的关系，人类有否意志自由等问题，这种讨论被称为“凯拉姆”。其中一部分人坚持真主是绝对的独一，除本体外不具有任何属性，这种人被称为穆尔太齐赖派。该派从倭马亚王朝后期开始地位渐高，阿巴斯王朝马门哈里发在位时（813—833）势力鼎盛，后被哈里发穆塔瓦吉勒（847—861在位）宣布为非法。12世纪左右，该派的活动基本消失。他们是早期伊斯兰教反对宿命论神学的盖德里叶派思想的继承者，具有理性主义倾向。他们提倡运用理智，自由讨论伊斯兰教信条，反对宿命论的前定说，主张人有意志自由，是阿拉伯中世纪哲学的先声。该派主要代表人物有瓦绥勒·本·阿塔（699—749）、伊本·俄拜德（699—761）、伊本·胡载里（753—850）、奈萨姆（？—845）、查希兹（？—869）和穆阿迈尔（？—约840）等。

10世纪时，从穆尔太齐赖派中分化出来的艾什尔里（873—935）建立了新凯拉姆。他调和理性与信仰，以理性论证正统派的信条，坚持天启是根本，否认世界的永恒性，强调真主的全能，认为世间事物无任何因果联系，皆为真主创造。11世纪后，艾什尔里学说的追随者们形成艾什尔里派，该派的新凯拉姆得到统治者们的支持，被奉为正统的官方信条，成为反对穆尔太齐赖派，尊崇正统教义的伊斯兰经院哲学以后，穆台凯里姆也就成为该派的专称。该派主要代表人物还有巴基拉尼（？—1013）、巴格达迪（？—1037或1038）、楚瓦依尼（？—1085）、萨哈拉斯塔尼（？—1153）等。安萨里继承了该派学说，并引进苏非派神秘主义思想，从而形成伊斯兰教正统派神学—哲学的最终形式。

阿拉伯帝国征服的广大地区，如埃及、叙利亚、伊拉克等，曾经受过希腊文化的影响。亚历山大、安提阿、哈兰、埃德萨等城市还都是希腊文化学术中心。从4世纪起，使用古叙利亚语的基督教徒开始将一些希腊著作译为阿拉米语。哈里发帝国早期对异教持宽容态度，直到7世纪末，希腊语和波斯语仍然是帝国的官方语言，异教的医师、教师常常被聘请到宫廷任职，学

者允许继续从事学术活动。由于经济的发展和繁荣，阿巴斯王朝兴盛时期的哈里发们一直注意介绍和翻译外国的科学著作。9世纪初，在马门哈里发的赞助下，阿拉伯学者对希腊的科学、哲学著作进行了有组织的、大规模的翻译和注释。10世纪时，托勒密的《天文大全》，欧几里得的《几何原理》，伽伦和希波格拉底的物理学、医学著作，柏拉图的《国家篇》、《蒂迈欧篇》、《智者篇》，亚里士多德的《形而上学》、《物理学》、《伦理学》、《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》等都被译为阿拉伯文或被注释。与此同时，波菲利的《亚里士多德神学》和《原因篇》，也被译为阿拉伯文。但是，这些古希腊的哲学著作往往经过了新柏拉图派的注释、调和和歪曲。除了翻译希腊罗马的著作外，波斯的著作也由皈依伊斯兰教的琐罗亚斯德教徒译成阿拉伯文。另外，还翻译了一些古印度的著作，如阐述天文学的《成就论》。上述种种阿拉伯文译本的出现，把阿拉伯的自然科学与哲学的研究推向了高潮，同时阿拉伯的哲学和伊斯兰教的神学—哲学也受到外来思想的影响。

9—12世纪，在传播希腊哲学和波斯哲学思想的过程中，在阿拉伯伊斯兰教徒统治下的广大地区出现了为数众多的哲学家。这些哲学家较多地接受古希腊罗马哲学和各种东方传统思想的影响，尤其推崇亚里士多德，并注释其哲学或科学著作。他们根据社会斗争和生活实践的需要，用从亚里士多德和新柏拉图主义那里获得的精神营养，对《古兰经》及伊斯兰教的教义进行种种解释，同伊斯兰教正统派经院哲学斗争。这些哲学家构成了中世纪阿拉伯哲学的主体，西方学者一般称之为阿拉伯亚里士多德学派或胡卡玛派，他们对穆斯林世界有着重要的影响。这些哲学家以巴格达和西班牙的科尔多瓦为中心，分成东、西方两支，代表人物有铿迭、法拉比、伊本·西那、伊本·巴哲、伊本·图斐利和伊本·路西德等。他们多为自然科学家或医生，重视经验知识，强调理性作用，对自然哲学问题和逻辑有浓厚的兴趣，并具有强烈的世俗倾向。但在当时条件下，他们是在新柏拉图主义的曲解下接受亚里士多德学说的。他们仍未完全摆脱伊斯兰神学的束缚，一般都承认真主作为最初实体和始因的存在，认为世界万物是由真主通过理性、灵魂等一系列精神的实体流溢而出，但又主张世界万物是客观存在的，其间有着因果的关系，真主对世间的关系是通过媒介物间接地起作用。他们在一些具体哲学问题上，尽力排除神学，并或多或少得出了泛神论或唯物论的结论。例如，铿迭提出的关于科学认识的学说；法拉比关于逻辑学的提法；伊本·西拿关于逻辑学和解决共相问题的主张；伊本·赫勒敦强调自然条件、人类社会活动、生活方式等因素对历史发展起决定性影响的主张，都给当时占统治地位的伊斯兰正统派神学以很大的冲击，对哲学发展作出了贡献。在政教合一、宗教势力强大的封建国家里，为了阐述和坚持自己的主张，伊本·路西德提出了一个“二重真理”的理论，认为哲学通过逻辑思维和理性探讨得到的知识与宗教通过天启和经传得到的知识都是真理。他明确地把哲学真理置于宗教

之上，并认为物质和运动是永恒的，否认个人灵魂不朽，表现了强烈的唯物主义的倾向。他在自己的注释和著作中，基本上恢复了亚里士多德学说的原貌，并在某些方面发展了亚里士多德哲学中的唯物主义因素，对以后哲学思想的发展作出了重大的贡献，阿拉伯哲学家的一些著作，如伊本·固斐利的《哈义·伊本·叶格赞》等，不仅在哲学上，而且对科学和文学的发展都有很大的影响。

哈里发帝国是多民族组成的封建国家，群雄割据，地方诸侯林立，内部阶级矛盾和民族矛盾相互交织，十分尖锐，人民和民族起义连绵不断，从9世纪起，呈现分崩离析之势，13世纪中叶蒙古人入侵之后，1258年巴格达陷落，阿巴斯王朝随之灭亡。在阿拉伯帝国的西方，由于基督徒收复失地的斗争日益激烈，阿拉伯伊斯兰教徒在伊比利亚半岛的势力也逐渐削弱，到13世纪中叶，仅固守在格位纳达一隅，1492年终于被驱出西班牙。在阿巴斯哈里发帝国兴起到覆灭的500多年间，由多民族共同创造的统一的阿拉伯的科学和文化，其中也包括阿拉伯哲学，曾经达到很高的水平，在各个方面均超过了同时期的欧洲。哈里发帝国的覆灭和阿拉伯伊斯兰教徒在西方的失势，使多民族的统一的阿拉伯哲学不复存在。

阿拉伯哲学对欧洲的哲学发展曾产生重要的影响。12世纪后，东西方文化交流日益频繁，一些西欧国家的学者到西班牙和西西里学习，并将古希腊著作的阿拉伯译本和阿拉伯哲学家的论著翻译传入西欧，使得中世纪的欧洲人较全面地获得古希腊哲学的知识，促进了西欧的哲学研究，并促进了西欧文化和科学的发展。以巴黎大学和意大利的巴杜亚大学为中心建立的阿威罗伊（伊本·路西德的拉丁名）主义学派，在近代实验科学诞生之前的欧洲思想界占有重要的地位，对欧洲的哲学思想产生过积极影响。伊本·路西德学说在欧洲的广泛传播被基督教教会视为异端的根源，遂遭到宗教裁判所的禁阻。

5. 中世纪日本哲学发展概况

中世纪是日本哲学的产生和形成时期。基于日本自身特有的经济基础，日本哲学思想的产生和发展有着自己的特点和规律。日本适应本身的社会经济发展条件和阶级斗争的需要，吸收了中国的儒家思想和佛教，同日本原有的神道思想结合，逐渐形成了有日本特点的哲学思想。

在5世纪前后，汉字和儒家思想传入日本，6世纪中叶佛教也经过朝鲜传入。它们对日本的文化和思想产生了很大的影响。日本有文字记载的哲学思想，最初出现在据传是圣德太子于6世纪末、7世纪初写成的《维摩经义疏》等著作中。7世纪初，圣德太子为了给革新政制准备思想条件，派遣留学生到中国（隋朝）学习，直接引入了儒学和佛教思想。他颁发的《17条宪法》的思想基础就是儒学和佛教教义。其中第1条的“以和为贵”和第4条

的“其治民之本，要在于礼”，都出自于儒学；第2条的“笃敬三宝，三宝者佛、法、僧也”和第10条的“绝忿瞋”，都属于佛教思想；其余各条则多采用儒家经典及子史资料。儒家对于当时的日本起了很大的作用。古代天皇制度在建立过程中曾采取中国的法制，形成了中央集权的国家。7世纪下半叶，儒学的影响特别显著。当时，日本政府已经把儒学看成是有利于巩固自己的统治地位的思想体系而加以庇护。编纂于8世纪的《古事记》和《日本书纪》也带有儒学的特色。这两本历史经典起了维护天皇制度的作用。

佛教经朝鲜传到日本以后，起初并非一种以教义为核心的宗教，而只是对佛像和佛经等的信仰和崇拜。贵族们曾经利用佛教作为政治斗争的工具。日本政府当时认为佛能镇护国教，从而佛教思想占了优势。这时，日本原有的神道教虽然继续流传，但实际上处于佛教思想的指导之下。

到了奈良时代，佛教与政治结合得更加紧密，加强了作为国教的地位。神道教和佛教这时开始在教理上调和、折衷，但是神道仍然被置于从属的地位。日本对佛经内容的认真研究，始于平安朝（8世纪）。9世纪初，名僧最澄和空海来中国（唐朝）留学，回日本后分别创立了天台宗和真言宗，在日本确立和传播大乘佛教。日本的天台宗与中国的虽然名字相同，教义却有所区别。

日本的佛教哲学，也是建立在所谓“世界无别法，唯是一心作”和“一念三千”等唯心主义观点的基础上的。天台、真言两宗除被赋予“镇护国家”的任务外，在当时日本人的生活中还作为世界观来看待。这时候佛教在日本获得了独立活动的地位。到10世纪，出现了关于净土观念的说教，佛教思想开始渗透到平民中间去，神道教和佛教的调和、结合也有所发展。

二、经院哲学的前身：教父哲学

欧洲中世纪哲学，主要是指西欧 5 世纪至 15 世纪的基督教哲学。但这个哲学形态的孕育、生长却一直要追溯到罗马帝国的教父哲学；它所波及的地区也远远地超过了西欧，包括了北非、小亚细亚等地中海沿岸地区。

公元 1 世纪初，罗马经过近 300 年的征战，建立了横跨欧亚非三洲的大帝国。帝国的统一在客观上打破了各民族分离割据的局面，促进了东西方文化的交流和统一。但是，帝国是建立在对劳动人民和被征服民族的残酷压迫和沉重剥削之上的。广大奴隶、平民和被征服民族频繁举行起义，进行反抗，但都遭到了罗马统治者无情的镇压。为了维护自己的统治，帝国建立了庞大的军队和国家机器，而这又种下帝国内部争权夺利，互相倾轧的祸根。社会长期动荡不安，不仅使下层劳动人民，甚至使一些上层社会分子也深有朝不保夕之感。现实生活的严酷和摆脱这种状况的希望破灭使人们只能到来世寻求安慰，只能到宗教中去寻求精神寄托。各被征服民族旧有的保护神由于不能履行保护本民族的职责而遭到遗弃，而罗马的宗教也只能适合那些对现实生活的幸福感兴趣的人。社会在呼唤一个新的世界宗教，基督教应运而生。

最早的基督教原是在西亚活动的犹太教诸多小宗派的一个分支，反映了被压迫群众思想和愿望。它信仰唯一的神，即上帝耶和華，宣传平等博爱，鄙视富人权贵，宣称救世主不久将降临人世，举行末日审判。面对新的形势，它放弃了严格的清规戒律和繁琐的宗教仪式，宣扬仅仅信仰基督即可获救，打破民族界限，实行经济互助，因而获得了下层民众的支持，迅速流传到帝国各地。但是，早期基督教仅仅是被压迫群众的消极运动，它对罗马统治者和富人的仇恨仅仅停留在语言上，行动上却是坐等救世主的降临。正因为如此，罗马统治者一开始就对基督教采取了怀柔、限制和镇压相结合的政策。2—3 世纪，大批精神空虚的上层人物皈依教会，凭借其文化素养和经济势力篡夺了教会的领导权。至此，教会的性质发生了变化。对统治者和富人权贵的仇恨和诅咒变成了劝人驯服、爱仇如己，对今世末日审判的热望被来世获救的幻想取代，教会逐渐成了罗马统治阶级的驯服工具。323 年，由君士坦丁大帝召集罗马全境 300 多名主教举行的尼西亚宗教会议，制定了强制性的统一教条。392 年，皇帝狄奥多西正式宣布基督教为国教，并大肆镇压异教和异端。基督教终于取得了一统独尊的地位。

在早期基督教传播过程中，为了取得罗马上层人士和最高统治者的理解和支持，教会中一批或多或少具有哲学素养的信徒出来从理论上论证和捍卫基督教信仰。他们借用古希腊哲学，主要是新柏拉图主义和新斯多亚派哲学，并根据教会的需要加以改造，阐述、制订教义，制订教规。这些人或奔走传教，或著书立说。借助他们的活动，基督教第一次有了相对完整的教义。因而他们被称为“教父”，他们的哲学思想就被称为“教父哲学”。教父哲

学是基督教哲学的第一个历史形态，是经院哲学的前身。

教父哲学约发端于 2 世纪，终结于 6 世纪。根据教父们活动的区域和使用的语言，后人把他们分为“希腊教父”和“拉丁教父”。在时间上，希腊教父早于拉丁教父。在理论上，以查士丁、塔提安、伊里奈乌等人为代表的早期希腊教父比较注重理性，注重形而上学，主要致力于上帝的“三位一体”、上帝与世界的关系等学说的建设。这种倾向被后来的亚里山大里亚基督教学派继承，形成了一个以柏拉图主义为依托的较为系统的宗教哲学理论。而以德尔图良为代表的早期拉丁教父则比较注重信仰和伦理，注重道德实践。325 年召开的尼西亚宗教会议，统一了基督教信条，结束了各个教派激烈竞争的局面，所谓的正统派占据了统治地位。于是，基督教自身的建设工作加紧进行。在此期间，出现了著名的“罗马教会三大博士”，即安布洛克斯（约 340—397 年）、杰罗姆（约 347—420 年）和奥古斯丁。但安布洛克斯更多的是一个教会活动家，杰罗姆的功绩主要在于把圣经从希腊文翻译成拉丁文，真正代表这一时期基督教神学理论的则是奥古斯丁的哲学思想。奥古斯丁成功地运用柏拉图哲学，建立了一套完整的宗教哲学，把教父哲学推向顶峰。但是，还在奥古斯丁有生之年，罗马帝国已在蛮族的冲击下风雨飘摇，罗马教会疲于应付混乱局面，无暇顾及教会哲学的建设，以致奥古斯丁后继乏人。许多哲学史家亦把奥古斯丁看作教父哲学的终结。历史学家甚至认为 5 世纪后欧洲进入文化凋零的“黑暗时期”。在这个时期里，尚可称为哲学家的只有波爱修。

1. 早期希腊教父

原始基督教从犹太教中分化出来，并没有自己的独特教义，而是袭用了犹太教教义并加以对自己有利的解释。除了一套圣史和教义之外，有理论意义的部分非常的少。其中最主要的思想是：

上帝创世说：认为世界万物包括人类是上帝在 6 天时间内从虚无中创造出来的；

罪过说：认为人类的始祖亚当和夏娃在天堂犯了罪，上帝罚他们的后代到世上受苦，后来这种说法演变成了原罪说；

末世说：认为上帝终将派弥赛亚降临凡世，进行末日审判，在地上建立神的千年王国，而且这个末日已经为期不远。只是因为这个末日在现实中迟迟不肯来临，才又演化出了来世报应说。后来，在这些思想的基础上，又演化出了三位一体说。

这些教义，对于已在意识形态领域占统治地位的基督教来说是远远不够的，教会需要的是用哲学的词句和理论加以改造的系统的教义。而真正把哲学引入基督教教义的则是由基督教的教父哲学开始的。

(1) 查士丁

在希腊教父中，最著名的早期人物是殉道者查士丁（约 100—166 年）。查士丁最初信奉斯多亚主义和新柏拉图主义，后改信基督教，终生以哲学家身份到处游说，为基督教信仰辩护。能够确定属于他的作品有两篇：分别写给罗马皇帝安东尼·庇乌和马可·奥勒留的《护教篇》以及与犹太人特累封的一篇对话。查士丁一生爱好哲学，承认自己“喜欢讲授柏拉图”，但又认为只有基督教才能认识真理。在他看来，基督教既是哲学又是神启。因为一方面基督教说明了一切时代的哲学问题，另一方面，为了把人类从魔鬼、多神教和不道德的威势下解放出来，基督教又是必要的启示。因此，真正的哲学是先知和使徒们的言论，即圣经。上帝的观念和普遍的道德观念一样是人们生而俱有。但上帝自身是统一的、永恒的、非产生的、不可名状的。上帝以他的“道”（逻各斯）创造了圣子，圣子以“道成肉身”即耶稣；又以他的智慧（圣灵）创造了世界。查士丁对上帝的“道”进行了大量的阐述。他的基本观点可综述如下：

“道和上帝同在”，“道太初就存在”，它先于创造物。

“道来自上帝”，是由上帝内心发出来的，“道”就是上帝的“内在理智”，它本身就是上帝。

“道”在上帝创造万物时表现出来，是上帝创造万物的工具。

“道”永恒地普照着整个世界，向所有的人启示真理。因此优秀的异教徒，例如苏格拉底、柏拉图也能部分地分享到“道”的启示。但是，“道”本身又是超自然的，人们在世界上所看到的只是一个模糊不清的“道”。完全的真理只有通过新苏格拉底，即“道成肉身”的基督耶稣来启示，只有坚信基督才能把握真正的“道”。

此外，查士丁还谈到了人的灵魂不死和自由意志问题。他的思想对教父哲学的形成和发展产生了深远的影响。

（2）塔提安

查士丁的学生塔提安（约 130—180 年），则认为基督教是唯一真正的哲学。在《斥希腊人》一书中，塔提安极力贬低希腊的科学、艺术和道德。他发展了查士丁关于上帝、道及其和世界之间关系的学说。在他看来，上帝自身没有原因，但却是一切存在的原因。一切存在归功于上帝的存在。在创世之前，唯有上帝存在。上帝产生了道，但他自身并不因此而有所减少，就象一个火把点燃许多火把并不减少自己的火一样。因此，上帝与道实际上是同一的。上帝通过道创造了万物。此外，塔提安还认为，人由肉体、灵魂、精神组成，只有精神是不朽的。塔提安最后倒向了诺斯替教派。

（3）伊里奈乌

继查士丁之后，比较著名的希腊教父是伊里奈乌（约 126—202 年）。他出生在小亚细亚，后成为里昂主教，直至在那里殉职。他著有《揭露和批驳伪知识》，通称《反异端》。伊里奈乌之所以著名主要不是由于他同异教徒的论战，而是因为他同诺斯替教派的论战。他反对诺斯替教派主张的大神

产生小神、小神产生世界的流溢说，坚持认为神只有一个，这就是借着自己的道创造世界万物的上帝。他坚持《旧约》的上帝与《新约》的上帝、创世主与救世主的同一性。伊里奈乌直接采用了圣父、圣子、圣灵这些名称。上帝是圣父，上帝的道化为肉体则是圣子，圣灵则是上帝的智慧。圣子和圣灵产生自圣父，但三者并没有先后之分，他们具有同一性质，是同一个上帝。上帝是全部，是整体。在伊里奈乌这里，“三位一体说”已具雏形了。

2. 早期拉丁教父：德尔图良

公元2世纪末，在东方希腊教父们的影响下，西方教区也出现了一批护教士，在东方遥相呼应。德尔图良（约160—240年）

诺斯替教派（Gnostikoi）是公元1至3世纪流行于地中海东部沿岸的神秘主义教派，他们认为物质和肉体都是罪恶的，只有领悟神秘的“诺斯”（gnosis 真知）才能使灵魂获救。一部分早期基督徒亦倾向于该派而被正统派斥为“异端”。就是其中第一位重要人物。

德尔图良出生于北非行省迦太基，他的父亲是罗马帝国派驻北非的一名军官。青年时期，德尔图良受过当时的高等教育，对历史、哲学、文学、法律乃至医学都有一定的知识，尤其擅长诉讼，曾在罗马当过律师。信仰基督教之后，德尔图良忠心耿耿，充分发挥善于辞令的特长为教会辩护，被教会尊称为护教学者和坚强的教父。德尔图良最早用拉丁文代替希腊文撰写神学著作，使拉丁文在西方成为传播基督教的工具。他创造了一些神学和哲学的专门术语，对以后的神学、哲学和文学都深有影响。晚年由于坚持严格的禁欲主义，终于同正统教会决裂，归入摩泰教派。德尔图良的著作基本上被完整地保存了下来，在米涅编辑的多卷本巨著《拉丁教父文集》里，收录了德尔图良31篇著作，其中最著名的著作是他于197年上书罗马皇帝塞普提米乌·塞佛鲁的《护教篇》，及《取缔异教徒》等。

德尔图良所处的时代，基督教尚未取得合法的地位，罗马帝国对基督徒还取敌视态度。出于时代的需要，德尔图良花费很大精力用于为基督教辩护。

在向罗马皇帝上书的《护教篇》里，德尔图良为基督徒辩护说，基督徒忠诚老实，光明磊落，加在基督徒身上的各种罪名是没有根据的，至于说基督徒反抗皇帝危害国家更是无稽之谈。恰恰相反，基督徒总是向“永恒的、真正的、生活的上帝祈祷”，“祝愿皇上万寿无疆”，“罗马帝国昌盛”。他们被指控为“敌人”，受尽“虐待”，成为“无辜的受害者”。其实，基督徒只是信仰上帝，追求真理，除此之外，别无他求。再者，基督徒是不怕为信仰上帝 摩泰教派是公元2世纪由小亚细亚的基督徒摩泰（Montanus）创立的，宣扬基督即将降临，主张严格的禁欲主义，3世纪初被宣布为异端。和追求真理而牺牲自己生命的。杀害基督徒，不会起任何作用。“我们遭受

杀戮，说明我们得到胜利，我们虽被囚禁，我们却到处遨游”。“这些就是我们胜利的标志”。德尔图良郑重宣称，基督徒的血不会白流，“我们多次向你们证明，常常向你们预告：基督徒的血是种子。”（德尔图良：《护教篇》，第 50 节，见米涅编：《拉丁神父文集》）

德尔图良把信仰上帝作为“善恶的试金石”，称基督徒热爱上帝，追求至善，异教徒甘心堕落，当魔鬼的奴隶。他认为基督徒与异教徒之间的本质区别，在于基督徒信仰上帝而异教徒轻信哲学和世俗的知识。他说，在雅典和耶路撒冷之间、学园和教会之间，不存在任何调和的余地。一切世俗知识在上帝面前都是愚蠢的。基督徒必须无条件地服从圣经即上帝的启示。他告诫基督徒，既要抵制异教徒的邪恶，又要坚定自己的信仰，不屈不挠，忠贞不渝。他声称上帝是生活的准则，是至高无上的法律，作为基督徒，难免要吃苦受难，因而要勇于坚持真理，敢于牺牲自己。他认为，企图逃避苦难，属于背叛自己的信仰、违抗上帝意志的不可饶恕的罪行。为信仰上帝，基督徒应把一切置之度外，视死如归。

德尔图良为基督教辩护，宣扬无条件信仰上帝，为信仰牺牲一切的观点，深受教会的推崇，成为后来罗马教会的基本宣传纲领。

德尔图良以贬低理性思想、反对哲学知识、推崇宗教信仰而闻名于世，人们常用“正因为荒谬，所以我才相信”这句话来概括他的思想本质。

德尔图良在其所有的著作中，都强调绝对信仰，把信仰作为人类思维的唯一方式，否定理性，断言理性是靠不住的。人靠自己的力量完全无法认识真理、认识上帝的本质，因而就需要上帝的启示。启示不仅是超理性的，而且是反理性的。他声称，理性由于自身的局限性，把理解不了的对象判别为不合理或不可能而加以否定。其实对象本身并非如此，是可以相信和肯定的。德尔图良在《论基督的肉体》一书中举圣经上耶稣死而复活的故事论证说：“上帝的儿子死了，正因为这是不合理，所以才是可信的；埋葬后又复活了，正因为这是不可能的，所以是完全肯定性”（德尔图良：《论基督的肉体》第 5 节）他断言，真理不可能被理解，只可能被信仰，只有依靠人的灵魂感应和对教会权威的信服，才能把握真理。由于德尔图良确认宗教真理为最高真理，要求在思维结果与宗教真理发生矛盾时不肯定任何与宗教真理相矛盾的东西，从而为基督教哲学在信仰与理性的关系问题上定下了基调。

在关于基督教问题的论证中，德尔图良提出基督化身的三阶段说。他认为，世界是由上帝在某一起始时间创造出来的，在此之前，上帝里已有一个与上帝同样先在的“逻各斯”或“道”，这也就是先在的基督的第一阶段。上帝借助“逻各斯”或“道”进行创造，创造出世界，产生出圣子，这是基督的第二阶段，最后，圣子以“圣灵降孕”的办法，借童贞女玛利亚取得肉身，降世成人，即“道成肉身”，先在的基督因而与肉体的世人沟通起来，是为基督的第三阶段。德尔图良的这种说法，为“三位一体”说提供了最初的哲学论证，于后来的公元 325 年在尼西亚召开的第一次基督教全体会议上

被确定为正统的基督教教义。

3. 亚里山大里亚的宗教哲学

公元 2 世纪末，在东方亚里山大里亚城的教理学校形成了一个企图把哲学与宗教统一起来的流派，史称亚里山大里亚基督教学派，其中最著名的人物是克莱门和奥里根。

(1) 克莱门

克莱门（约 150—211 年）把知识和信仰的统一看作是真正的基督徒的任务。在他看来，上帝的“道”是最高的准绳。但是，为了从纯粹的权威信仰前进到知识的更高阶段，从孩童的智慧前进到成人的智慧，哲学是必要的。在希腊哲学家的心灵中，也分享有上帝的逻各斯的种子。在古代人类认识史上有两条河流，一条是犹太法律，一条是希腊哲学，这两条河流最后都汇总在基督教之中。基督教是关于显现在基督身上的逻各斯创造、教育、实现人类的学说。神是无名无形的，人们只能赋予神以否定的规定。圣子是上帝与人的中介。人的最高目的是借助于真正的知识上升到神。

(2) 奥里根

克莱门的学生奥里根（约 185—254 年），是东方希腊教父中最著名的一位，也是基督教第一位系统的神学家和哲学家。在著名的教父中，唯有奥里根自幼就是基督徒。他出生在亚里山大里亚城，自幼在该城的基督教教理学校学习，受到严格的基督教思想教育，约 203—231 年，继任该校校长。在此期间曾与柏罗丁共学于萨长斯的哲学学校。由于触犯亚里山大里亚主教德麦特利欧，被以异端罪名革除校长职务，于 232 年又在凯撒里亚另立教理学校，吸引了众多追随者。奥里根倾向于新柏拉图主义，他力图借助古希腊哲学和当时流行的学说阐述和论证基督教教义。他不怕触犯传统，大胆地注释圣经，独到地提出许多发人深省的新颖论点，成为基督教新思想的播种者。他的学说为教父哲学的建立铺平了道路，在基督教哲学的发展史上具有重要的地位。可是由于他的学说超越了基督教教会所许可的范围，因而没有得到象其他教父那样的重视和尊敬。教会虽然承认他是教父之一，但是他的学说却不时作为异端的典范而遭受谴责。250 年被罗马当局逮捕入狱，出狱后不久就死去。他笃信圣经，终生坚守自己的宗教信仰，一再声称他之学习哲学，目的在于运用哲学的方法求证神学的真谛。他的宗教哲学思想实际上就是用圣经的神学思想来改造柏拉图主义，换言之，就是用柏拉图主义论证基督教神学。他曾明确声称：“如果俗界智人的儿子说，几何学、音乐、文法、论辩术、天文学是哲学的婢女，那么，关于哲学和神学的关系，我们可以说同样的话。”（转引自 C·道松：《欧洲的形成》，1935 年德文版第 66 页）这可谓“哲学是神学的婢女”的最早提法。奥里根一生著述卷帙浩繁，保存下来较完整的为《论原理》与《驳凯尔斯》。

上帝和三位一体。奥里根哲学的首要问题也就是基督教的最高问题——上帝。在奥里根看来，上帝不是人格化的耶和華，而是万物的永恒始基，是完满的“一”。（奥里根：《论原理》，第1卷，第1节）作为整体，这个“一”包含着圣父、圣子、圣灵这三者。圣父不断地生出圣子（“逻各斯”或“道”），圣子在基督耶稣身上取得肉身。但圣父之产生圣子，并不是把圣子分离出去，而是像太阳不断地放射光芒一样，圣子永恒地与圣父同在。同时，逻各斯又是上帝所创造的一切灵魂的原型，在这些灵魂中，圣灵是最高者。圣子产生于圣父，已不像圣父那样纯粹，因而是减弱了的本性，圣灵就更低了。但由于圣子和圣灵都是直接产生于圣父，不能与圣父分离。圣父、圣子、圣灵在本性上是统一的，都属于上帝这同一个神体。

可以看出，奥里根关于三位一体的主要论点，是在套用新柏拉图主义的“太一”、“心智”、“灵魂”这三种假设进行论证的。他把“太一”当作至高无上的唯一的上帝，有时又作为圣父。这是抽象的无规定性的纯粹神体。这是万事万物的根源，它不可认识，难以形容。“心智”，圣父的逻各斯，也就是圣子，是可以认识的。它是从“太一”那里流出来的，是“太一”本身的流。“灵魂”意味着思想、宇宙之魂，它就是圣灵。而且奥里根还运用新柏拉图主义常用的太阳的例子加以形象地证明，强调圣父、圣子、圣灵三位一体的同时性。又利用“发射”和“产生”等过程，突出圣子、圣灵在表现形式上的差别性。可以说，奥里根运用了新柏拉图主义的“流溢说”，使三位一体这个神学命题具有一定的哲学理论，这在过去是未曾有过的。他把基督教义推向一个新的理论高度，初步勾画出以上帝为主题的宗教哲学的轮廓。

上帝和世界。奥里根所处的时代，基督教处于制造舆论、创立理论的时代，尚未能在思想界取得一统地位，对基督教教义的揭露和攻击时有发生，其中创世论尤其受到一些思想家的批判。据奥里根著作中摘录的言论和所作的评论看，伊壁鸠鲁主义者凯尔斯是对基督教《旧约·创世记》发难的主要代表人物。凯尔斯对圣经上记载的上帝创造世界的说法揭露和批判说：“多么愚蠢！尚未的时间，却说花了多少天世界才形成。事实上，天还没有创造，地还没有固定，太阳还没有围绕大地运转，怎么能说已经有了日子呢？”这不是自相矛盾吗？此外，圣经上还说，6天工作完成后，第7天就休息了。“这么蹩脚的工人，干了这些工作，就疲惫不堪，需要休息，恢复疲劳”。由此可知，圣经上的话一无可信。（参阅奥里根：《驳凯尔斯》，第6卷，第60—61节）

为了反驳凯尔斯的揭露和肯定上帝创世说，奥里根说自己花了18年功夫研究《旧约·创世记》。他得出的结论是，纯粹从字面上解释创世记已经行不通了，因而他主张应该从“精神实质”上理解，也就是作“讽喻的解释”。他借用斐洛的论断解释说，把世界说成是在6天中或在时间中产生的，这是荒谬的。因为时间是白天和黑夜的总和，而白天黑夜无疑是太阳在地上升起

和下落的结果。由引可知，时间后于世界。这就可以肯定，世界不是在时间中产生的，而是由于世界，时间才形成。换言之，正是由于天体的运动才使人们认识到时间的性质。所以，上帝的创造应该是在时间之前，确切地说，它是无时间性的。

关于上帝的创造，奥里根主要根据上帝“全能”这个概念加以论证。他说，如果先存在时间，那么上帝在创造之前就无所事事了，这不是和上帝的“全能”发生矛盾吗？上帝必须对某事物有所活动，才能证明其“全能”。对象没有存在，也就无法发挥其“全能”。奥里根认为，因为上帝是永恒的、无时间性的，因而他不可能有时间性的物质的东西作为自己直接的创造对象，而应当是把与自己相似的无时间的、无形体的东西作为自己的直接创造。因此，他认为，时间中的世界不是上帝的直接创造物。上帝直接创造的是无时间性的、永恒的、无形体的、与自身相似的灵魂。在奥里根看来，世界的形成是灵魂具有自由意志的结果。由于诸灵魂运用了自己的自由意志，因而产生了惰性和过失，最终造成了堕落。由于堕落的程度不一，有的成为高级的神体如天使，有的成为低级的神体如魔鬼，有的成为日月星辰等光明的天体，有的则成为人。他认为，魔鬼的灵魂原来是纯洁的无形神体，由于违抗上帝才堕落成有形的神体。所以万事万物都是由上帝创造的灵魂自己堕落而演变成的。

不难看出，奥里根实质上是同其他教父一样站在基督教的立场上，论证上帝是绝对精神、最高存在，万物是由上帝派生并从属于上帝。但不同的是，奥里根不是简单地照搬圣经，而是注意结合当时流行的哲学思潮，特别是新柏拉图主义来解释圣经，作为上帝创造的理论根据。这些论述在基督教思想史上是独创的。奥里根首先使柏拉图主义同基督教密切结合在一起，使哲学为神学服务。

灵魂的获救。奥里根认为，人类，乃是灵魂又一种堕落的表现。就业已堕落的人来说，人是始终有罪的。就每个具体的人来说，人的灵魂已经被禁锢在肉体之中，受肉体各种情欲的影响，不能不作恶。正如柏拉图在《泰阿泰德》篇中对苏格拉底说的那样：“在人间恶是不可能消失的，但在神那里恶是没有位置的。”（奥里根：《驳凯尔斯》，第4卷，第62节）可见，人生来都是有罪的，而且还常常犯罪。恶与上帝却是无缘的，上帝是至善。

不过奥里根又认为，人虽已堕落，但并未失去灵魂的本性和自由。人的灵魂依然知道向往至善，依然可以运用自由摆脱罪恶的物质束缚，回到至善的上帝那里。上帝是万能的，一切事物在上帝面前都将得到神化，善必将取得最后的胜利，因而人人都能得救。

为了阐明自己的这种观点，奥里根甚至提出地狱里的魔鬼也能得救的理论予以强调。他说：“魔鬼并不是上帝当初创造时就是魔鬼，而是在他们具有思想变成理性的创造物时，才成为魔鬼这种状态的。”（奥里根：《驳凯尔斯》第4卷，第65节）即当初有些灵魂妄用自己的思想自由，不忠于上

帝，堕落成魔鬼的。既然灵魂会由于自由而堕落为魔鬼，那何尝不可以由于自由而得到恢复。再者，而且主要因为上帝是“至善的”和“全能的”，在他那里不存在解决不了或办不成的事，一切事物都会被神化，所以魔鬼和人一样都能得救。至于魔鬼在地狱里受到永世不灭之火的惩罚，奥里根认为，这无非是上帝告诫人们避恶从善。所谓地狱之火的刑罚，亦如医生用火动刀，目的是为了治病。所以不妨说，地狱之火就是“神化之火”。神化即成，火也就无用了。最后，魔鬼也都要回到至善的上帝那里。（参阅奥里根《论原理》，第3卷，第4—5节）

奥里根的灵魂在先论和魔鬼获救论与基督教的传统教义相悖，他因而被教会认为是思想怪僻者，他的学说被宣布为异端邪说。

哲学和信仰。与那些一味地反对哲学，仅只宣传信仰的教义不同，奥里根主张研究哲学，利用哲学论证教义，让哲学结合于信仰，使人们对最高存在有真正的认识。他曾告诫基督徒不要忽视哲学，对哲学要有所认识。奥里根对柏拉图哲学作了充分的肯定，鼓励信徒们学习和运用。他认为柏拉图就曾阐述过绝对存在和创造者，如柏拉图清楚地指出存在着一个“宇宙的主人”，他意识到有一个“创造者”。柏拉图的不少论述与圣经有相似之处，在一定程度上，柏拉图相信至高无上的上帝、上帝的逻各斯和他的独生子。（见奥里根：《约翰福音注释》，第14卷，第14节，第7段）奥里根认为，像这样的哲学是可取的，它有助于宗教信仰。为此，奥里根断言：“人因理性认识而相信教义，比单纯地相信教义好得多”。（奥里根：《驳凯尔斯》，第7卷，第52节）

不过，作为教义，奥里根对哲学和理性的倡导，并没有排斥信仰的意思。他一方面承认哲学，主张利用哲学，但另一方面又说哲学的不足，宣称务须接受上帝的帮助和圣灵的启发，发挥其理智的反省，透过事物去认识万事万物的原因，即最高存在上帝这一绝对真理。为此，他告诫信徒既要有“事物的知识”，又要有“信仰中的知识”，做一个哲学和信仰相结合的超过一般哲学家的“完人”。奥里根肯定哲学，强调理智，可以说是一个大胆的创举。而且正因为他重视哲学和信仰相结合的方法，达到很大的宣传作用，使基督教教义呈现一个新面目，为早期基督教的思想 and 理论作出了重要的贡献，他所提出来的结合方法，以后一直为著名的基督教神学家和哲学家所采用。

奥里根的学说因为与基督教掌权者的思想发生冲突因而受到了压制，但由于他熟悉新柏拉图主义学说，首次在理论上系统地论证了基督教信仰，从而声誉鹊起，获得了大批的信徒。在他死后，围绕他的学说进行的斗争并未停止，在4世纪和6世纪曾达到过两次高潮。尽管基督教当局最终宣布奥里根主义是异端邪说，但他用柏拉图主义论证基督教的原则却为后世神学家继承，并在奥古斯丁那里达到高峰。

4. 奥古斯丁：教父哲学的典型代表

奥古斯丁(354—430年)是教父哲学的集大成者。他出生于北非的塔加斯特,母亲是基督徒,父亲却是异教徒。按照当地的风俗,奥古斯丁没接受洗礼。从7岁起,他开始接受系统的教育。17岁赴迦太基攻读修辞学和哲学,曾崇拜西塞罗。稍后加入摩尼教,曾悉心钻研柏拉图和亚里士多德哲学。最后于386年皈依基督教。奥古斯丁少年时代放荡不羁,皈依基督教后却闭门思过,清心寡欲,被基督教誉为浪子回头的典范。他曾做过教师、神父,42岁时升任北非希波主教。后半生忠心耿耿致力于传教事业,为基督教立下了汗马功劳。他成功地运用柏拉图哲学,讨论各种神学和哲学问题,阐述基督教的世界观,把教父们的思想推向顶峰,为教会建立了一个完整的宗教哲学理论体系。他所论证的基督教的基本信条在中世纪被教会奉为“真理的台柱”,奥古斯丁本人也被教会称为“伟大的教父”、“杰出的大师”、“上帝的圣者”等等,一直受到尊敬。奥古斯丁一生著述甚多,《忏悔录》和《上帝之城》是他的代表作,此外重要的还有《驳学园派》、《独白》、《论自由意志》、《论真宗教》、《论三位一体》、《教义手册》、《布道集》等。

(1) 信仰与理解

几乎和所有的神学家一样,奥古斯丁首先面临的是哲学与神学、理解与信仰的关系问题。面对动荡的时代所提出的各种问题,奥古斯丁大胆地肯定哲学、系统地利用哲学,为基督教义作论证。他以上帝为核心、信仰为前提、圣经为根据,力求从哲学上阐述各种问题。他宣称真正的哲学只能和真正的宗教在一起,只有真正的宗教才是真正的哲学。奥古斯丁断言:“真正的哲学家就是爱上帝”。(奥古斯丁:《上帝之城》第8卷第1节)他从基督教的立场出发,认为哲学主要讨论两个问题:“一是关于灵魂,一

公元3世纪由波斯人摩尼(Muni)创立的宗教,宣扬善恶二元论,以光明与黑暗为善与恶的本原,恶的产生自有其客观原因,人不应对此负责。光明王国与黑暗王国对立,善人死后可获得幸福,而恶人则须堕地狱。是关于上帝。”(奥古斯丁:《论秩序》第2卷第18章第47节)他的哲学就是以“认识自我,认识你(上帝)”(奥古斯丁:《独白》第1卷第2章第7节)而建立起来的。

在论证理解与信仰的关系问题时,奥古斯丁首先从自我意识即人的思维存在的确切性出发,批驳了当时流行的怀疑论观点。在《独白》中,他自问自答道:“你知道自己在思维吗?我知道。所以,你的思维是千真万确的吗?千真万确。”(奥古斯丁:《独白》第2卷,第1章第1节)他认为,人可以怀疑一切,唯独不能怀疑自己思维的确定性。“难道有人怀疑他自己在生活、在回忆、具有认识、在意欲、在认知、在判断吗?……当他怀疑时,他就知道自己不晓得任何可靠的东西;当他怀疑时,他就知道自己不可以毫无根据地表示赞同;尽管一个人仍可以怀疑自己有所意欲,但他却不能怀疑这个怀疑本身。”(奥古斯丁:《论三位一体》第10卷第10节)奥古斯丁进

一步用人的思维可能产生错误来证明思维的确实性。他说：“如果我错了，则我存在，因为不存在的东西显然是不会有错误的。”（奥古斯丁：《上帝之城》第 11 卷第 26 节）他认为，人应该在自己内心深处寻求真理，不要到外部去寻找，转入你自身。真理就居住在你的内心。”（奥古斯丁：《论真宗教》第 39 卷第 72 节）但是，真理并不是人的认识或思维的结果。感性经验是不能认识真理的，因为人们所感觉到的是“变”、是“多”。但真理也不是理智的创造物，理性不是创造真理，而是发现真理。理性无论坚持什么真的东西，都不能归功于它自己。人的理性只能借助于“超自然之光”的照明，认识早就存在于自己内心中的抽象概念，深入内心的结果不是导向思维着的精神而是向上帝。“我进入心灵后，我用我灵魂的眼睛……瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。这光，不是肉眼可见的、普通的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。……这光在我思想上，也不似油浮于水，天覆于地；这光在我之上，因为它创造了我，我在其后，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。”（奥古斯丁：《忏悔录》第 7 卷第 10 节）这个永恒或真理不是别的，就是上帝。上帝是一个神秘的精神实体，人们对于上帝是既无法否认，也不能认识和无法表述的。我们的思维和一切范畴都不适用上帝。上帝大而无量，善而无质，现存而无空间，永恒而无时间。一句话，上帝是超越任何范畴的。认识在此失去了效力。对于上帝的存在和行为，人们应以信仰为满足。奥古斯丁宣称信仰是绝对可靠的，信仰是十分自然和十分必要的一种思维活动。所以，“如果你不理解，信仰会使你理解。信仰在先，理解在后。”奥古斯丁把信仰说成是一切认识的先决条件、方法和途径。“信仰是理解的途径，理智是信仰的一种报酬。”（奥古斯丁：《布道集》第 118 卷第 1 节；第 126 卷第 1 节，第 43 卷第 7 节）他甚至还强调：“所以我不认为理解为了信仰，而是信仰为了理解。”理性之所以需要是为了论证信仰，奥古斯丁最终还是提出了“信仰为了理解”（奥古斯丁：《约翰福音注释》第 29 卷第 7 章第 6 节；《布道集》第 118 卷第 1 节）的原则。这条原则后来成为教父哲学的一条最基本的原则。

（2）上帝和三位一体

奥古斯丁认为，我们虽然不能认识上帝，但却可以证明上帝的存在。为此，奥古斯丁曾运用了目的论、心理学、伦理学等方法来作论证。但真正反映他本人特色的、他最常用的方法则是形而上学的思辩方法。受新柏拉图主义的影响，奥古斯丁认为，物质世界尽管景象万千，奇妙无比，但都是些变化无常的东西，在这里是不可能找到上帝的。要找寻上帝，应该在物质世界之外。要在不完善中认识完善，在相对中认识绝对，在经验中认识超验。为此，奥古斯丁从自身之外的物质世界回到自身之内，从肉体回到灵魂，逐级上升，达到判断力，最后达到理性，“找寻到理性所以能毫不迟疑肯定不变优于可变，是受那一种光明的照耀……，最后在惊心动魄的一瞥中，得见‘存

在本体’。这时我才懂得‘你（指上帝——引者）形而上学的神性，如何能凭所造之物而辨认洞见’，但我无力凝目直视，不能不退回到原来的境界，仅仅保留住向往爱恋的心情。”（奥古斯丁：《忏悔录》第7卷第17节）这种对上帝的认识只能是一种神秘的直觉，是靠“刹那间悟入于真慧”，“一转瞬接触到超越万有、永恒常在的智慧。”（奥古斯丁：《忏悔录》第9卷第10节）这与柏罗丁的“解脱”如出一辙”。

关于三位一体问题，奥古斯丁认为：“上帝是三位一体的——即‘父’、由父而生的‘子’和从父出来的‘圣灵’，这圣灵就是父与子之灵。”（奥古斯丁：《教义手册》第9卷第17节第1段）奥古斯丁曾把圣父、圣子、圣灵按顺序排列成等级，奥古斯丁最后清除了这个不彻底的尾巴。他认为，上帝的实体存在于圣父、圣子和圣灵三个“位”中，但在每一个“位”中，上帝都是完整的存在，就像人的生命由存在、认识、意志三者构成一个完整的本质一样。奥古斯丁认为，人就是按照上帝的形象创造的，对人的思索将有助于领会“三位一体”。但他又认为：“即使有人在其中捉摸到一些，能表达出来，也决不可自以为捉摸到超越一切的不变本体”。（奥古斯丁：《忏悔录》第13卷第11节）总之，上帝只能信仰，不能认识。

（3）上帝与世界

奥古斯丁的哲学，始终以上帝为核心，根据对上帝的信仰去论述一切，这是他哲学的基本原则。在他看来，上帝是一个有意志、智慧和感情的人格化的神，是不变的、永恒的、全善全能的。作为一个基督徒，奥古斯丁坚信世界万物是由上帝创造的。“无论是天上的或地上的、能见的或不能见的一切物体，都是因造物主（这唯一的神）的仁慈而被创造出来。宇宙间除了上帝之外，任何存在者无不是从上帝那里得到存在。”（奥古斯丁：《教义手册》第9章）但面对异教徒的攻击和基督教内部的派系之争，他不得不在这个问题上花费大量的精力进行论证。在这里，他主要谈到了质料，形式、时间等问题，借助柏拉图学说，提出了基督教的所谓宇宙起源说。

关于上帝创世问题，奥古斯丁从基督教的“创世纪”出发，强调上帝是从虚无中把世界创造出来的。在这一点上，他不能同意柏拉图关于造物主用质料创造万物的说法，认为如果上帝是运用已经存在的质料去创造世界，那么这种质料的性质就是对上帝自由行为的一种限制。在他看来，上帝是全智全能和绝对自由的，他根本无须现存的质料，完全可以从虚无中创造出世界来。“除了你三位一体、一体三位的天主外，没有一物可供你创造天地。因此，你只能从空无所有中创造天地。”（奥古斯丁：《忏悔录》第12卷第7节）上帝创造万物也没有使用任何工具。“你一言而万物资始，你是用你的‘道’——言语——创造万有。”（奥古斯丁：《忏悔录》第11卷第5节）奥古斯丁认为，上帝从空虚中创造了近乎空虚的、未具形象的物质，又用这物质创造了世界，创造了我们人的子孙所赞叹的千奇万妙。物质是一切创造物的基础，但由于没有任何形式，因而是近乎虚无。

形式与物质一样，也是在万物之先的，是万物的原本，这就是理念。奥古斯丁认为，理念是万物的一定的基本形式，是万物的永恒的、不变的本质性，它们本身不是被构成的，因而永恒地处于同一状态，存在于神的精神之中。它们自己无生无灭，而有生有灭并且事实上生生灭灭的万物是按照它们构成的。

上帝也不是在空间中创造万物的。空间也是上帝的造物，是上帝在创造万物的同时创造的。在上帝创世之前，没有空间存在。

奥古斯丁认为，上帝是世界的创造者，也是时间的创造者，上帝在创造世界的同时创造了时间。奥古斯丁极为反对有人提出的“在世界创造之前上帝干什么”的疑问，认为这种提法本身就是错误的。在他看来，毫无疑问，世界和时间是上帝同时创造的，在世界被创造之前，是无所谓时间的。时间只是对造物来说的，上帝本身并不存在于时间之中。“创造了这个变化不定的世界所赖以存在而又不真实存在的万物，在这个变化不定的世界中，表现出万物的可变性，我们便从而能觉察时间和度量时间，因为时间的形成是由于事物的变化，形象的迁转。”（奥古斯丁：《忏悔录》第12卷第8节）而上帝是超越一切变化的，因而是超越时间和永恒的。上帝也不是在一个时间中超越时间，因而也不可能“先于”他自己创造的时间。正因为这种超时间性和无时间性，上帝才必定是永恒的。奥古斯丁认为，在上帝那里，没有过去和将来，只有永恒的现在。时间究竟是什么，奥古斯丁经过种种探索，最后把时间规定为人的思维的功能。他认为：“说时间分过去、现在和将来三类是不确当的。”（奥古斯丁：《忏悔录》第11卷第20节）因为过去已不存在，将来尚未存在，而现在又仅仅是一瞬间，是正在过去，因而没有丝毫长度。所以“或许说，时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在三类，比较确当。这三类存在我们心中，别处找不到，过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感觉，将来事物的现在便是期望。”（奥古斯丁：《忏悔录》第11卷第20节）这样，奥古斯丁就把时间主观化为人的思维的三种功能，“即：期望、注意与记忆。所期望的东西，通过注意，进入记忆。”（奥古斯丁：《忏悔录》第11卷第28节）奥古斯丁用哲学思辩的方法说明了时间，使之符合基督教的创世说，这在当时无疑是一个新颖的学说，显示了较高的思辩能力。

（4）灵魂的不朽与获救

奥古斯丁曾经说过：“我渴望认识上帝和灵魂。除此之外别无它物吗？没有，别无它物。”（奥古斯丁：《独白》第1卷第2章第7节）在他看来，灵魂是上帝创造的，它是一个独立的实体；人是灵魂和肉体的统一，但这并不是由两个实体结合而成一个新的实体，也不像奥里根所说的那样是灵魂禁锢在肉体中，而是灵魂占有、使用和统治肉体。“灵魂是某种具有理性的实体，它的存在就是为了统治肉体。”（奥古斯丁：《论灵魂之大》第13卷第22节）因此只有灵魂才是真正的自我。记忆、思维、爱等等并不是灵魂

本身，而是灵魂的各种功能。在这各种功能的活动中，灵魂自身始终保持不变。由于灵魂是与不变的、永恒的真理不可分割地联系在一起，所以它也是不朽的。

奥古斯丁在皈依基督教之前，曾信奉过当时盛行的摩尼教。在《忏悔录》中，奥古斯丁对此进行了彻底的清算。而在他皈依基督教之后，又与强调人的自由意志、主张人无须借助外界力量就能达到自己的至乐生活的斐拉鸠斯展开了激烈的论战。奥古斯丁提出了“原罪说”和“预定说”。他认为，上帝是世界的创造者，上帝是至善。善是绝对的，是实体。在上帝那里，恶是不存在的。上帝创造了万物，因而万物本身也必定是善的。但由于万物是被创造的，所以不可能同上帝一样是至善，而是或多或少有缺陷的，这缺陷就是恶。人的恶就是犯罪。奥古斯丁认为灵魂的本质并不在于理性，而在于意志。“因为意志寓于一切灵魂的活动，如无意志，根本就没有活动。”（奥古斯丁：《上帝之城》第14卷第6章）亚当受到撒旦的诱惑犯了罪，这就使亚当的子孙通过遗传获得了“原罪”。这就是说，人的罪恶就是背离至善，背离上帝。因为只有当意志抛弃了比自己优越的事物而转向低下的事物时，才变成恶。这样一来，人的意志也就失去了自由。人犯罪的本性必然，就是说，人只有行恶的自由，而没有行善的自由。“正因为人滥用自由意志，才弄得自己和自由意志一起毁坏了。”（奥古斯丁：《教义手册》第30章）奥古斯丁强调，由于人生来就有一个犯罪的意志，所以人要赎罪得救就不能靠自己，而要指靠上帝的恩惠。因此，人们要想脱离罪恶与苦难，唯有信仰上帝，热爱上帝，追随上帝，等待上帝给予恩赐。人不能抱怨命运不公，其实一切都是上帝的预定，没有天命，就是连一根头发也不会从头上脱落下来，上帝的预定，出于其意志的喜好。这种过于严格的“预定说”虽突出上帝意志的绝对权威，但推行到底也有否定教会的作用，因而未能为教会完全采纳。

（5）历史神学

奥古斯丁的历史神学思想集中表现在他的《上帝之城》一书中。当时，罗马人和近东的异教徒，把罗马的陷落归咎于罗马人改信基督教，因而得罪了罗马的旧神。奥古斯丁撰写此书予以驳斥。该书第一部分列举了罗马人的累累罪恶，指出罗马灭亡是罗马人罪有应得。在第二部分中，奥古斯丁展开了自己的历史神学原则，论述了善占统治地位的“上帝之城”和恶占统治地位的“人间之城”的起源、发展和终结。他认为从上帝创世开始，就形成了两大敌对的阵营。爱上帝、服从上帝的一方构成“上帝之城”，他们追求精神生活向往善；爱自己、对抗上帝的一方构成“人间之城”，他们追求世俗生活，向往恶。两者的斗争就构成了人类的历史。奥古斯丁把人类历史看作是直线的、按照神的意志和救世计划发展进步的过程，认为“上帝之城”必胜，“人间之城”必败。他抛弃了奥里根的天上地上终将合一，魔鬼也将获救的思想，认为上帝预先选定的得救者与厌弃者终将永远分离。他遵照圣经

关于上帝6天创造世界、第7天安息的说法，把历史划分为7个时期，指出他那个时代正处在第6个时期，正是善恶斗争的关键时刻。教会并不是“上帝之城”，但它是“上帝之城”的摹本。它遵照上帝的意志，把上帝的选民聚集起来，为“上帝之城”做准备。奥古斯丁把教会与世俗国家分开，认为教会高于国家的思想为西方教会同世俗君主争夺统治权提供了理论依据。他的神学框架中所隐含的历史进步思想对后世的历史研究产生了一定的影响。

奥古斯丁以其丰富的思想和聪颖的思辨能力为基督教建立了第一个百科全书式的完整体系，对西欧中世纪哲学的发展产生了深远的影响。在13世纪以前的经院哲学中，奥古斯丁主义一直占统治地位。13世纪，托马斯·阿奎那改奉亚里士多德主义夺取统治地位，但奥古斯丁主义并未中断，它不仅体现在弗兰西斯教派的哲学中，而且在托马斯·阿奎那本人的哲学中也可以发现它的痕迹。文艺复兴时期的一些人文主义者和宗教改革者把“回到奥古斯丁”看作是改革教会的一个途径。甚至在近现代的许多哲学流派中，也常可看到奥古斯丁哲学的影子。由此奥古斯丁被称为“西方的导师”。

5. 波爱修：经院哲学论争的拨火者

西罗马帝国被哥特人占领后，曾经在一个短暂的时期内出现了原来的社会秩序与哥特人的社会秩序共存的局面。最后一个罗马哲人——基督教哲学家波爱修，就是在这个时期开展他的哲学活动的。

波爱修（约480—524年）出生于罗马豪门望族，自幼受到良好的文化教育，青年时期就从事政治活动，30岁时出任罗马执政官，523年被以图谋不轨罪名逮捕入狱，次年被处死。在狱中写下了他的哲学代表作《哲学的慰藉》。此外，波爱修曾立下宏愿，要将亚里士多德的全部著作和柏拉图的《对话集》译成拉丁文，并设法使这两位思想家的观点协调一致，可惜壮志未酬。波爱修还编纂了一些为中世纪所采用的逻辑学等教本。

（1）上帝与世界

在波爱修看来，上帝就是存在本身，上帝是形式。“神的实体是无质料的形式，因此是一，是其所是，而所有别的东西都不是其所是”。（波爱修：《论三位一体》第2章）也就是说，上帝自身已包含了实在，万物是由上帝才获得其存在的。上帝是善，是完美。除上帝外，不可能设想有更善更完美的东西存在。万物的善和完美来自于上帝的善和完美，因而其善与美都是不完全的。世界的是从完美开始的，完美是原本，不完美是完美的摹本，因而又是完美的减弱。由此出发，波爱修追随奥古斯丁，否定了恶的现实存在。他认为恶是一种不完全，是由于人们将完全的善加以分离的结果。但是，波爱修抛弃了奥古斯丁的“预定说”，在一定程度上肯定了自由意志的地位。他认为，世界上的一切事物都是由永恒的形式决定的，事物的特性不是来自

于质料，而是来自于形式，而形式无非就是上帝的理念，也就是神的预知。“预知是存在于世界之主那里的，安排一切的那个神的计划”。（波爱修：《哲学的慰藉》第4卷第6章）不过，波爱修进一步把世界分作两个部分，即无理性的世界和理性世界。在无理性的世界中，形式以绝对的因果必然性起决定作用。而在理性世界中，永恒的形式只是一种人们应该追求，但也可以拒绝的理想。因而，人的自由意志是判断的理性的一种功能，人的精神能够发现众多的可能性并从中进行选择。精神愈强，自由也就愈多。因此，自由不在于意志而在于意志的判断。

为了解决上帝的预知与人的自由意志之间的矛盾，波爱修进一步分析了上帝的永恒性。他认为，对于人来说，时间是过去、现在和将来的前后相继。但对于上帝来说，只存在永恒的现在。“永恒就是对无限的生命的同时的、完全的占有。”（波爱修：《哲学的慰藉》第5卷第6章）因此，对上帝来说，不存在一种时间上在先的知晓，上帝在永恒的现在中俯瞰时间世界中发生的一切。上帝观察事物时，并不改变事物的过程。波爱修的这一思想对后来文艺复兴时的人文主义产生了一定的影响。

（2）共相和殊相

共相或殊相的关系问题最初是由3世纪著名的腓尼基学者波菲利（约232—304年）提出来的。他在给亚里士多德的《范畴篇》所写的引论中提出三个哲学问题：第一，种和属（共相）是真实存在的呢，还是纯粹理智的产物？第二，如果它们是真实存在的，那么它们是有形体的呢，还是无形体的？第三，它们是外在于感性事物，还是存在于感性事物之中？波菲利认为，这些问题乃是极其高深的问题，需要非常刻苦地进行研究，因而，他只是提出了问题，并没有对这些问题给予回答。

波爱修就此问题从本体论上和认识论上发表了自己的见解。他的考察首先是从一与多的关系出发的。他认为，“种”和“属”在本体论是不存在的。因为“种”和“属”是为许多事物所共有，而且是在同一时间完全地存在于许多事物之中，因而是多而不是一。但这样一来，又将有某个新的“种”或“属”。如此类推，以至无穷。但另一方面，如果“种”或“属”在数目上是一，那就不能为许多事物共有。因为一个单个的事物被共有，只能是它的部分被共有。因此之故，如果它既不是一个（因为它是共有的），也不是多个（因为还要为那个众多寻找另一个“种”），那就可以看出，那个“种”乃是绝对的不存在。这同一结论必将应用于其它的“种”。这样，波爱修就否定了“种”和“属”在本体论意义上的存在。但是，波爱修把本体论意义上的存在与认识论意义上的存在区别开来了。在他看来，“种”和“属”虽不能脱离具体事物而独立存在，但我们的的心灵有能力把它们从有形的东西或无形的东西中区分抽象出来。至于那些用区分、抽象、假设从存在的事物所得出的观念，不仅不是虚假的，而且只有这种观念才能发现事物的真正特性。“‘种’和‘属’都是思想，因此，它们的相似性是从它们存在于其中

的诸个体中收集起来的，比如人的相似性是从彼此不同的个人中收集起来的，这个相似性被心灵思索并真正地知觉到，从而就造成了‘属’；当进而思索这些不同的‘属’的相似性（它不能在这些‘属’之外或者在这些个别的‘属’之外存在）时，就形成了‘种’。所以，‘种’和‘属’是在个体之中，但它们都被思考为共相，并且，‘属’必须被看作把个别中的众多的实质上相似性集合起来的思想，而‘种’则是集合‘属’的相似性的思想。”（波爱修：《波菲利 引论 注释》第1卷第11节）波爱修说，这种相似性，当它是在个别事物中时，它是可感觉的，当它是在共相中时，它是可以认知的；同样地，当它被感知时，它是留在个体中，当它被理解时，它就成为共相。波爱修从存在和认识、感性和理性的角度出发，分析了一般与个别的关系。他的思想无疑受到了亚里士多德的深刻影响，包含着唯物主义和辩证法的合理因素，成为中世纪唯名论的直接先驱。

三、西欧早期经院哲学

公元 476 年，西部罗马帝国灭亡，西欧开始了封建社会的历史，基督教成为占统治地位的思想。但在封建社会初期的三、四百年的时间里，西欧社会战乱不断，灾祸连年，社会生产力发展十分缓慢，自然经济占绝对统治地位，政治上分崩离析，文化上极度衰退和停滞。当时只有僧侣是受过教育有文化知识的人，但他们又往往满足于现有的教条，所以在几百年的时间里，几乎都没有什么哲学可言。

8 世纪末和 9 世纪初，法兰西国王查理征服了大部分欧洲大陆，于 800 年建立查理大帝帝国。出于为帝国培养统治服务人才的需要，查理下令教会和寺院兴办学校，并在宫中成立学院，四处罗致僧侣学者，并派人搜集和抄写古代抄本，促进教育，史称“加洛林朝文艺复兴”。从这些学校里，逐渐发展出基督教的经院哲学。

从时间上说，经院哲学的第一位重要哲学家是厄里根纳，他在新柏拉图主义的影响下，建立了中世纪第一个完整的哲学体系，该体系的泛神论色彩使他受到了正统神学的谴责。11 世纪，安瑟伦提出上帝存在的本体论证明，在信仰支配理性的前提下，肯定了理性对神学的作用，从而确立了经院哲学的基本立场。在唯名论和唯实论的争论方面，出现了以安瑟伦为代表的极端唯实论和以罗瑟林为代表的极端唯名论。罗瑟林的学生阿伯拉尔继承老师的唯名论传统，同时纠正了老师的极端倾向，发展成为一种温和的唯名论——概念论。

1. 经院哲学的准备：厄里根纳

厄里根纳（约 800—877 年）生于爱尔兰，约于 843 年应法兰西皇帝秃头查理的召请到巴黎讲学，后被查理任命为宫廷学校的校长。厄里根纳通晓希腊文，曾将一本署名为“狄奥尼修斯”的论文集译成拉丁文，定名为《大法官书》。此书对西欧中世纪和文艺复兴时期的哲学思想发展影响颇深。厄里根纳的代表作是《论自然的区分》，此外，还有《论预定说》等。他把新柏拉图主义和基督教神学结合起来，建立了中世纪第一个完整的唯心主义哲学体系，成为这一时期独具一格的哲学家，因而被称为“中世纪哲学之父”。

（1）理性与信仰

在教父们使理性服从于信仰之后，厄里根纳第一个在基督教内部明确地提出信仰应该服从于理性。他写道：“为了达到真正的、完善的知识，最勤奋、最可靠地探求万物的终极原因的途径就在于希腊人称为哲学的科学之中”。（厄里根纳：《论自然的区分》第 1 卷第 69 章）厄里根纳并不否认圣经和教父们的权威，但他认为只有对圣经作讽喻的解释，例如我们把圣父理解为创造的实体，理解为一切事物的本质性，把圣子理解为上帝创造万物

所遵从的神智，把圣灵理解为创造的生命或生命力，才能把上帝理解为三位一体。他认为，理性和启示都是真理的来源，具有同等的地位和权威，因而两者是不能互相矛盾的。厄里根纳提出一种哲学与宗教的统一论，断言“真正的哲学和真正的宗教是同一个东西。（厄里根纳：《论自然的区分》第1卷第71章）真的哲学就是真的宗教，真的宗教就是真的哲学。但倘若二者出现了矛盾，我们就应该服从理性。他主张对圣经从哲学上加以研究和理解，把神学理性化。他认为，除了圣经之外，应当把理性作为最高权威。他写道：“权威产生于真正的理性，而理性并不产生自权威。没有理性确证的权威是软弱的，而真正的理性依靠其内在的威力，不需要任何权威的支持。”（厄里根纳：《论自然的区分》第1卷第71章）当然，厄里根纳的目的不在于否定信仰，而在于使信仰具有理性，与理性取得一致。但他推崇理性、推崇思维的精神，在整个基督教哲学中却是难能可贵的。

（2）上帝与自然

在《论自然的区分》一书中，厄里根纳系统地阐述了他的“自然”观。在他看来，“自然乃是一般名称，指的是全体存在的和不存在的”，是“心灵所能了解的或者超越心灵力量所能及的全部事物。”显然，厄里根纳所说的自然，不仅是指自然界，而且是表示一切实在的总和，是一个包罗万象的最广泛的概念。厄里根纳进一步把自然区分为四种形式：

创造而非被创造的自然，它包括存在和不存在的一切原因，指的是上帝；

被创造又能创造的自然，它是众多的创造的原因，指的是存在于上帝之中的诸理念，其统一就是逻各斯；

被创造而不能创造的自然，这就是时空中全体个别事物，是上帝理念的表现。

不创造又不被创造的自然，这还是上帝，不过是作为万物的归宿和终极目的的上帝。这里明显可以看出柏拉图的理念论、亚里士多德的运动说和狄奥尼修斯一切复归于上帝的思想的影响。万物产生于上帝，又复归于上帝。上帝是万物的开端、中介和归宿。“倘若我们了解到上帝创造了万物，我们不外是把这理解为上帝现存于外物之中，也就是说，上帝是一切存在的本质。”（厄里根纳：《论自然的区分》第1卷第517章）上帝是万物，万物皆是上帝，整个自然在上帝这里达到了统一。这种思想无疑为泛神论洞开了门户。

依据厄里根纳对自然的区分，上帝的存在与上帝存在的表现是同一的。一方面，上帝的理念是具体事物的范型或本质，是在具体事物产生之前创造的，普遍先于个别而存在，这成为唯实论的思想渊源。另一方面，上帝既然是万物的本质和原则，那么万物则是上帝的外部显现，普遍也存在于个别之中，并通过个别显现出来。“上帝总是在一切之中”，“一个上帝将显现自己于一切之中”。这样上帝就超越于万物又内在于万物之中。厄里根纳这一

论断，又为后来的唯名论对实在论的长期争论提供了思想材料。

厄里根纳的一切来自上帝，体现上帝，又复归于上帝的原理，从根本上否定了传统基督教关于原罪、永罪和赎罪的说法。厄里根纳认为，善恶都是个人造成的，天堂和地狱并不是在人之外的存在，而是个人的心灵状态。地狱就是因所犯罪恶而产生的个人内心的痛苦，天堂则是因美德而得到的个人内心的快乐。既然善恶是个人造成的，人可以没有罪，如果有了罪，人也是可以改变的，所以罪和罚都不是永久的。他甚至认为，既然最终一切都将被吸收到上帝之中去，那么魔鬼最后也将得救，只不过比别的东西要晚一些而已。因此，厄里根纳反对基督教要求的人必须终生进行赎罪祈祷活动。（3）上帝和人

厄里根纳的泛神论思想，使他既肯定上帝又重视人，这是他的神学和哲学思想的一个特点。他从上帝创造万物的理念或本质这一观点出发，断言人也是一种永远在上帝中存在着的理念，并且指出，人是一种不同于其他存在物的特殊存在物。在上帝创造的个别事物中，一种是纯精神性的存在，一种是纯物质性的存在，而人则是既有精神性又有物质性的存在。上帝对人是特别器重的，上帝不但把它自己的形象寄托在人中，而且把一切事物的观念也放在人之中，根据观念是万物的本质并且先于万物而存在的原理，厄里根纳又得出万物包括在人里面和人创造万物的原理，把人放在一神之下万有之上的地位，强调人的神圣性、丰富性和创造性，表达了一种人本主义思想。

对于人能不能认识上帝的问题，厄里根纳采取了新柏拉图主义的“否定神学”的观点。他认为人们可以从上帝的造物中推论出上帝的存在，即可以从上帝自身的展现和自身的复归的过程中去认识上帝。在这个意义上，上帝是可以认识的，这种认识只是推论性的认识。而作为超越于宇宙万物的上帝自身，或作为具体事物的共同本质的上帝，是不能加以具体规定的，因为超越于任何限制的上帝是不能加以限制的，上帝自身没有对立面。比如说上帝是至善、真理、永恒、生命、光明等都不对，因为这些都是它们的对立面，如善的对立面是恶，真理的对立面是谬误，等等。因此，脱离具体事物的上帝自身以及上帝创造一切的活动，是人无法理解的，是不可言说和不可认识的。从这个意义上说，上帝是没有限制的无，上帝是“绝对的虚无”，是一个“永久的奥秘”。不但人不能认识上帝，甚至“上帝自身也不知道他是什么，因为他不是一个什么；在某种意义上讲，他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的”。（转引自罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第495页）在厄里根纳看来，上帝永远不能被认识，这就是对上帝最好的认识。他强调脱离个别的一般是不可规定、不可理解的，这种观点被后来的唯名论向极端的方向发展了。

在基督教占统治地位的年代里，厄里根纳哲学中的自由思想无疑洋溢着一种清新的气息，这也使它不容于正统派神学家。厄里根纳的著作曾受到公元855年和859年两次宗教会议的谴责。865年，教皇尼古拉一世要求秃头

查理或者将厄里根纳交付罗马接受审判，或者将他逐出宫廷学校。只是由于查理的庇护，厄里根纳才幸免于难。教皇霍诺留斯下令焚毁《论自然的区分》的全部抄本，但这个命令执行得不彻底，我们在今日仍可看到欧洲中世纪哲学史的这份资料。

2. 安瑟伦及其经院哲学体系

早期实在论的最著名的代表人物是安瑟伦(1033—1109年)，意大利人，1060年到法国诺曼底的贝克修道院作僧侣，1078年任该院主持，1093年升任坎特伯雷大主教，直至去世。其论著有《独白》、《宣讲》《上帝为什么化身为入》等。

(1) 信仰与理性

作为一个基督教哲学家，安瑟伦直接继承了奥古斯丁的学说，主张理性服从信仰。他认为，上帝在我们身上创造了他的形象，但由于罪恶和恶习的蒙蔽，除了由上帝带来复兴、改革外，我们再也不能仰望上帝了。因此，没有上帝的启示和指示，我们就不能找到上帝。对于理性与信仰的关系，安瑟伦说：上帝是把理性交给信仰使唤的，人们决不先求去理解，然后再信仰，而是先信仰然后去求理解。“我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因为我相信：‘除非我信仰了，我决不会理解’。”（安瑟伦：《宣讲》第1章）他强调指出：基督徒应该由信仰进展到理性，并不是从理性出发达到信仰；当他不能够理解的时候，更不应该离开信仰。不过，安瑟伦并不简单地否认理性的作用。相反，他认为：“当我们有了坚决的信仰时，对于我们所信仰的东西，不力求加以理解，乃是一种很大的懒惰。”（安瑟伦：《上帝为什么化身为入》第1卷第2章）“我们必须用理性去维护我们的信仰，以反对不信上帝的人。”（《安瑟伦书信集》第41编，第11封）这样，信仰成了理解的前提、理解的范围、理解的目的是。在他看来，经院哲学家的任务就是在坚决信仰教义的前提下，为教义提供可以理解的证明。不过，在为教义作理论上的论证过程中，理性的结论是否应当接受，必须以是否和圣经相符合，即以教权为标准；对于理性不能理解，即不能给于合理论证的教义，就应当虔诚地崇敬信仰，求助于“天启”。安瑟伦从这种信仰高于理性、理性服从信仰的基本原则出发，力图给上帝的存在以及救世、三位一体、神的化身和人类赎罪等一整套教会信条以哲学的论证，从而确立了早期经院哲学的基本原则和基本内容，因而他被称为“最后一个教父和第一个经院哲学家”。不过，在安瑟伦的思想中，却蕴含了认识是有目的的、主动的活动以及理解属于一个更高层次这样的隐胚。

(2) 上帝存在的本体论证明

安瑟伦是历史上第一个采用从思维到存在的本体论方法证明上帝存在的经院哲学家，这也是他成名的一个重要原因。

安瑟伦的论证，是从上帝的概念出发，用三段论直接推出上帝的存在，表明上帝的观念本身就已隐含着上帝的存在。

安瑟伦论证说，我们每个人的心中都具有上帝的观念。甚至愚妄人也不得不承认，在其心中有一个无与伦比的伟大的东西存在着。即使他说“没有上帝”，这种说法本身就已证明他心中有了“上帝”的观念。因为“上帝”这个观念本身，意思就是“绝对完备者”，不能够设想任何比它更伟大、更完善的实体。既然我们确信无疑地认为，上帝是最完善者，那它就决不可能仅仅存在于心中，而必定也存在于现实中。因为如果他仅仅存在于人的心中，我们就能设想现实中的存在物比他更完善。也就是说，假如上帝仅仅存在于人的心中而不具有现实的存在，那他就是有缺憾的，就不是最完善的实体了。但我们早已确信没有任何东西比上帝更完善，“因此毫无疑问……他既存在于心中，也存在于现实中。”（安瑟伦；《宣讲》第2章）所以，上帝“是确实实的存在，决不能被设想为不存在。”（安瑟伦：《宣讲》第2章）其他一切都可以被设想为不存在，唯独上帝不可以，上帝是最真实的存在。

安瑟伦首先断定人心中有至高无上的观念，继而宣布至高无上的观念不可能只作为观念存在于人心中，它必然也是现实的存在。上帝就是这样的至高无上者，因此上帝是真实的存在。从哲学上讲，安瑟伦的证明是把人的主观意识中存在的一般观念，作为离开具体事物而独立的客观实在，再从观念推出现实的存在来。往上追溯，安瑟伦的证明源自于柏拉图的“理念论”，向下纵览，安瑟伦的本体论证明影响深远，后世关于上帝存在的证明概出其右。不过，安瑟伦这种从观念、从思维推出现实存在的本体论证明方法，当时和后世都一直有人提出非议。例如当时法国都兰的僧侣高尼罗就写了《为愚人辩》，激烈批驳安瑟伦。高尼罗认为，必须把实在的东西同思想中的东西区别开来，实在的东西是一回事，把握这种东西的理智本身又是一回事。即使承认我们心中有最伟大的实体观念，但也决不能凭此就得到现实的存在。例如，人们可以想象大海的某处有一座无比优美、珍藏各种无价之宝的岛屿，但是，并不能由此推出这个岛屿的真实存在。（高尼罗：《为愚人辩》第6章）不过，安瑟伦这种从观念推出存在的证明，实际上涉及到思维与存在的区分与结合问题，因而具有哲学的意味。

安瑟伦关于上帝存在的证明表明他是极端实在论者。他认为，事物之所以真或善，就在于它们分有了最高的真或善（上帝），因此，感官所认识的具体事物并不是真正的存在，只有精神所认识的共相才是真正的存在。共相是先于和离开个别事物而独立存在的实体。安瑟伦甚至认为有一种纯粹的共相存在，这种共相并不体现为任何单一的事物。相反，个别事物只是作为共相的结果才具有存在。

安瑟伦的经院哲学体系是建立在柏拉图和奥古斯丁哲学的基础上的，是在同当时的唯名论作斗争中发展起来的。作为极端的实在论者，安瑟伦认为

应该把唯名论者从讨论会中打出去。在政治上，安瑟伦全力主张神权说，认为教皇的权力应高于国王的权力，且成为教皇格里高利七世为提高教权而制订的教会改革纲领的积极支持者。

3. 早期唯名论哲学

在 11 世纪的经院哲学中出现了实在论的同时，也出现了一些具有唯名论倾向的早期经院哲学家，主要有贝伦加里、罗瑟林、阿伯拉尔等。

(1) 早期唯名论的先驱：贝伦加里

最早的唯名论者是法国神学家、图尔的贝伦加里（约 1000—1088 年），他具有理性主义的倾向，主张在一切方面都应该运用“辩证法”（按照中世纪的术语，辩证法就是逻辑学）。他把厄里根纳关于理性和权威相互关系的原则运用于实践，主张把理性置于权威之上，而不是使理性屈从于权威。这种倾向使他自觉不自觉地对基督教的正统教义作出了异端的解释。他认为“实体只能是为外部感觉所感知的东西”，所谓一般实体或共相是没有的。（见阿尔谢耶夫：《从查理大帝到宗教改革》，莫斯科 1913 年俄文第 1 版，第 84—85 页）这就否定了实在论者关于一般或共相是独立的客观实在的观点。由此出发，他在 1049 年写的一篇《论圣餐》文章中，批评了教会和实在论关于圣餐仪式中“实体转化”的说法。他指出，人们在圣餐中所吃的是面包，喝的是酒，并不是象教会所说的那样是转化了的基督血肉的共相或实体。这个圣礼只是精神上的象征意义。既然基督早已升入天国，他的身体怎么可能降临在圣餐席上呢？即使基督能够降临，他的身体大如巨塔，也一定早就被这么多人吃得一干二净了，所以实体转化是错误的。

贝伦加里的观点使正统教会人士感到异常愤怒，他们把他押到大教堂进行审判，革除了他的教籍，烧毁了他的著作。但是，贝伦加里的拥护者依然很多。他的唯名论思想倾向在罗瑟林那里得到进一步的发展。

(2) 唯名论学派的创始者：罗瑟林

罗瑟林（约 1050—1123 年）是法国克比因人，因其对唯名论的基本观点作了明确而极端的表述，因而被认为唯名论学派的创始人。他曾在布列塔尼等地讲过学，后来在克比因当了很长时间的牧师。由于他用唯名论的观点对“三位一体”的教义作了否定性的解释，在 1092 年的索松宗教会议上被指控为异端，被迫收回己说。为免遭迫害，他逃到苏格兰，在那里又和安瑟伦发生了公开的冲突，不得已逃回罗马，此后的情况就不为人所知了。他的著作，除了写给自己的学生阿伯拉尔的一封信之外，其他著作都已佚失。我们所知道的罗瑟林的观点，相当部分来自于他的对手安瑟伦与之论战的著作。

罗瑟林对一般或共相是什么的问题作出了明确的回答。在他看来，只有个别事物才是客观实在的东西，一般或共相只是代表许多个别事物的空洞的

“记号、词、名称”，并不是客观的存在。如存在的只是个别的人，而人类只不过是代表一般的名和词而已，甚至连真正的理性概念也不是。因为离开这个人、那个人或具体的动物，就不能设想“人类”、“动物”。存在的只是具有一定属性的具体的实物，而不是作为独立本质的这些属性。除了在语言之中，客观上没有“黑色”，而只有“黑色的实物”；没有“聪明”本身，只有“聪明的心灵”。据安瑟伦所述，罗瑟林甚至说共相只不过是“一阵风”，是“声音”，是“空气的振动”。我们难以确定安瑟伦所述是否完全准确，但毫无疑问，罗瑟林的基本思想是：一般没有客观实在性。由于只承认个别的实在性而完全否认一般的实在性，罗瑟林被认为是极端的唯名论者。

从唯名论的观点出发，罗瑟林对“三位一体”这个最重要的教义作出了否定性的解释。他认为，“三位一体”的上帝只是个名称，同它相符合的实在的东西是没有的。圣父、圣子和圣灵这三位，仅按其威力、意志和品格来说，它们是统一的，而按其本性来说，它们只能是三个个别的实体，不可能是一个实体。正确的说法可以称它们为三个神，就是说，“三位一体”的神是不存在的。如果“三位”是一个实体，那么在同一个人身上就会同时体现出父亲、儿子和灵魂，这显然是荒谬的。罗瑟林的这种“三神论”，在 1092 年的索松宗教会议上被指控为异端邪说。

此外，罗瑟林还认为，“原罪只是一个虚名，只有个别人、个别行为的具体罪恶才是真实的”。罗马的“圣教会”也是一个虚名，只有各个地方的教会才是真实的存在。罗瑟林的唯名论直接震撼了罗马教会的根基，这也是他以及后来的唯名论难容于教会的重要原因。

（3）早期唯名论的著名代表：阿伯拉尔

阿伯拉尔（1079—1142 年）是早期唯名论中最著名的代表人物，是 11 到 12 世纪最卓越的思想家。他出生于法兰西的南特附近，从小好学，为了掌握辩论的艺术，年轻时就前往巴黎，受业于实在论者尚波的威廉。后来，阿伯拉尔不同意威廉的学说，反而运用巧妙的论证，迫使威廉改变甚至放弃自己的观点。阿伯拉尔也做过唯名论者罗瑟林的学生，但他于 1100 年提出了自己关于共相的新学说，即既不同于极端唯名论者也不同于极端实在论者的“概念论”，他因此被称为“中间学派”的创始人。实际上他的“概念论”本身就是一种最细致、最深刻的唯名论。再后来，他在巴黎一个教会学校任教，是当时最著名的教师和论辩家。阿伯拉尔的一生，多次受到正统派的迫害，他曾写有《我的受难史》的自传体著作。年青时他因与海洛伊丝的恋情而遭受到被阉割的侮辱。1122 年他因论及三位一体的著作违背正统教义而在索松宗教会议上受到谴责，被迫撤消己见。在 30 年代的一本著作中，他攻击罗马教廷出售赎罪券，其著作被斥为异端邪说而被教会下令烧毁。在 1141 年的桑斯宗教全会上被斥为异端，他被流放到克律尼的一个修道院，次年死于此地。他的最主要的一部著作是写于 1121—1122 年的《是与否》。

作为一个经院哲学家，阿伯拉尔也是主观上力图通过“合理的论证”来

巩固信仰。但是他反对盲目信仰，主张首先要用理性来检查信仰，以避免盲目性。针对安瑟伦“信仰而后理解”的观点，提出“理解而后信仰”的主张。他反对盲目崇拜宗教权威，认为除了圣经的作者之外，包括使徒和教父在内都可能犯错误。他反对“不加怀疑地接受”教父们的著作，认为“学问上最好的解决问题的办法就是坚持和经常的怀疑”，因为“怀疑把我们引向验证，验证使我们获得真理”（阿伯拉尔：《是与否》，参见《世界通史资料选辑》，中古部分，商务印书馆1964年版，第216—217页）。

阿伯拉尔用理性，怀疑检查信仰的主张是同他在神学中运用“辩证法”，即经院哲学的逻辑学的主张结合在一起的。他认为，除圣经外，“辩证法”是通向真理的唯一道路；逻辑学是一门神圣的基督教科学。他是中世纪经院式逻辑学的最主要创始人之一。他的《是与否》就是运用这种逻辑学方法检查信仰的典范著作。他首先把需要讨论的问题确定下来，然后摆出不同教父们对这同一问题的对立的观点，使之处于相互冲突的地位；但他自己并不解决矛盾，得出自己的结论，而只是提出一些讨论和研究各种各样的“是与否”或“赞成与反对”的意见的一般原则，而让读者自己去解决问题。他所提出来讨论的论题都是涉及天主教信仰的一些基本问题，如人类的信仰是否应当根据理智，上帝是否存在，上帝是否为实体等等。虽然阿伯拉尔没有对这些问题作出结论，但他的这种探讨本身，在当时对于反对盲目崇拜和盲目信仰，鼓励人们大胆运用理性方面，显然起了引导作用。教会曾对他这部著作下过禁令，反对用这种“辩证法”来讨论教会的信条。但是，阿伯拉尔确切加以制订的经院式的逻辑方法，由于其形式主义的性质，归根到底是有利于为教会服务的。因此，为时不久，到了13世纪初期，经院哲学家们就又开始全面地运用阿伯拉尔的这种纯粹形式主义的方法，来讨论天主教的正统教义了。

阿伯拉尔在自己的学术活动中，雄辩地批判了实在论者认为一般先于个别而独立存在的观点，但他不赞成其老师罗瑟林的极端唯名论，因为他认为一般不是空洞的名称或记号，而是有一定思想内容的词。这个思想内容即是人类思维通过抽象而形成的许多个别事物的某种相似性或共同性的概念，而词则是用以表达或标志这类概念的。例如，“人”作为一个一般或共相，在罗瑟林那里只是代表许多个别的人的词或名称，其他什么都不是了；而在阿伯拉尔看来，“人”不但是一个词，而且是人心中用以表示人的相似性或共同性的一般概念。他的观点之被称作“概念论”即由此而来。

阿伯拉尔还认为，一般以两种方式存在：第一种是表示一类客观对象中相似的性质，是从许多个别事物中抽象出来的概念，存在于人类的理智中；第二种是这种相似性在任何个别事物中都完全个别化了，它们与个别事物是完全同一的，因此不能说它们是一般。客观存在的只是个别，一般只存在于个别之中。

阿伯拉尔试图从观念怎样形成这个途径，解决一般与个别的关系，提出

一般是人的思维把许多个别的相似性抽象出来从而形成的概念，它们只存在于人的理智当中。他的解释虽然没有真正解决一般和个别的关系问题，但却成为以后几个世纪哲学家讨论的基础，也有助于托马斯·阿奎那综合体系的完成，他在哲学史上是有一定地位的。

在伦理思想方面，阿伯拉尔强调道德的主体是个人，而不是抽象的人类，所以不存在原罪的说法。他说，不可能设想，上帝会因为一个人的父母犯罪而惩罚这个人。他主张从个人出发来确定道德行为的规范，认为行为的道德与否决定于行动者个人是否根据良心，即是否按照他认为正确的东西而行动。如果行为者根据良心去行事，他即使犯了错误，也不算犯罪。一个人明知故犯，才是真的犯罪。这种伦理观虽然把行为的动机和效果割裂开来，片面地强调良心和动机，但在当时的情况下，却有反对宿命论的道德观，强调个人信念，倡导个人自主、个人独立的积极意义。对后世康德“道德律令”的提出，也有一定的影响。

四、经院哲学的繁荣

12至13世纪，罗马教廷与皇帝、国王的冲突愈演愈烈，最终教廷取得了决定性的胜利。教会的统一有利于神学学说的进一步系统化。面对这一时期各种异端的盛行，教廷强化内部的控制，弗兰西斯教团和多米尼克教团应运而生，并成为教会镇压异端的别动队。它们主持的宗教裁判所更是镇压异端的工具。但在客观上，这两个教团也促进了教会内部对经院哲学的研究，中世纪晚期著名的经院哲学家大多数都出自这两个教团。此外，自12世纪开始，在欧洲还先后出现了一批大学，这里也很快成为经院哲学家进行研究、讲学、争论的场所。这些都为经院哲学的繁荣提供了外部条件。在哲学内部，重要的契机则是阿拉伯哲学的传入。在这之前，西欧人则只知道亚里士多德的《范畴篇》和《解释篇》。12世纪初，阿拉伯哲学开始传入西欧，西欧人由此而认识到了亚里士多德的其它著作，尤其是他的《形而上学》、《物理学》、《论灵魂》、《尼可马可伦理学》、《分析篇》等。亚里士多德

弗兰西斯教团由意大利修道僧弗兰西斯（Franciscus，1181—1226年）于13世纪初创立。该教团自我标榜以基督为榜样，以爱为结合，在行乞生活中进行传教，教团内实行严格的等级制度。多米尼克教团由西班牙神甫多米尼克（Domoncus，1170—1221年）于1216年创立，该教团实行行乞修道制度，宗教为“铲除异端，消灭邪恶，宣讲信仰，培养道德。”这两个教团在当时的西欧社会内形成了一股巨大的宗教势力。哲学的传入，触动了以柏拉图哲学为基础的奥古斯丁主义经院哲学传统，引起了教会的惊恐。在1209年的宗教会议上，作出了一个决定：任何人不得转录、阅读或以某种形式保存亚里士多德的著作，违者革除教籍。但这并不能遏止亚里士多德哲学的传播和发展。短短几十年后，亚里士多德被认作是哲学和科学的最伟大的权威。从1366年起，罗马教皇的两个使节、红衣主教以命令规定必须研究亚里士多德的《逻辑学》，后来又规定必须研究他的《形而上学》和《物理学》，否则就得不到优等学位。在这个过程中，几乎所有的哲学家都或多或少地受到了亚里士多德的影响。弗兰西斯教派坚持奥古斯丁主义传统，但也在形式上采用了一些亚里士多德主义的内容。多米尼克教派则力主研究和利用亚里士多德，改革神学体系，用亚里士多德取代柏拉图，最终成为经院哲学的正统。阿拉伯哲学在西欧的支派——拉丁阿威罗伊主义，作为正统神学的反对派也加入了论争。这三股思潮之间的激烈斗争，把经院哲学推向繁荣。

1. 阿拉伯的亚里士多德哲学

在古代和中世纪的数百年间，当西欧社会停滞不前，文化发展水平还很

低的时候，东方阿拉伯区域的一些国家却有了相当繁荣的独特的文化。信奉伊斯兰教的阿拉伯人，早在7世纪就开始接受亚里士多德和新柏拉图主义的影响，出现了亚里士多德著作的注释家以及许多哲学家。他们建立了伊斯兰哲学。一般说来，伊斯兰哲学可分为两大派——东方派和西方派。东方派最著名的哲学家是伊本·西拿，西方派最著名的哲学家有伊本·巴哲、伊本·图斐利和伊本·路西德。他们的著作被译成拉丁文传入欧洲，对13世纪的西欧经院哲学发生了较大的影响。

（1）伊本·西拿的共相论哲学

伊本·西拿（拉丁文名阿维森纳980—1037年）出生在古波斯的布哈拉城附近。他不仅是一位被称作“阿拉伯哲学之王”的哲学家，而且是政治家、医生、自然科学家、诗人。伊本·西拿幼时在布哈拉求学，17岁时已成名医，因治愈苏丹曼苏尔（976—997年在位）的重病，被聘入宫，并特许在王宫图书馆博览群书。萨曼王朝（874—999年）覆亡时，逃至花刺子模从事研究和著述。因政治动乱，后辗转多处，在哈马丹时期一度被苏丹任命为大臣，并在伊斯法罕继续从事科学活动。伊本·西拿著作上百种，涉及哲学、医学、数学、天文学、音乐、诗歌、语法等诸多学科，同时代人把他和亚里士多德相提并论。其主要著作有《治疗论》、《医典》、《知识论》、《指导与阐明之书》等。

伊本·西拿是阿拉伯亚里士多德学派的主要代表之一。他喜好亚里士多德的著作，据说他把亚里士多德的《形而上学》一书读了40遍，几乎能把它背下来。他的哲学是采取带有新柏拉图主义色彩的亚里士多德哲学体系。伊本·西拿追随亚里士多德，承认物质的永恒性。但他同时也吸取了新柏拉图主义的泛神论思想，承认真主的永恒，真主是第一原因，第一发动者，从真主那里流溢出“原初理性”，从“原初理性”依次产生各种形式，形式与物质结合而产生具体的万物。真主并不是在时间上先于世界的原因，他是外在于时间的，他的创造是一个永恒的过程。因而，世界并不是根据真主的随心所欲产生的，而是决定于真主本性的必然性。真主并不参预个别事物的运动和发展，而只是关心普遍的东西。

在对共相的理解方面，伊本·西拿甚至先于阿伯拉尔提出了共相的三种不同存在方式。他认为：一是共相“在物之先”，存在于真主的智慧之中，即作为创世的蓝图，先于个别事物而存在；二是共相“在物之中”，即作为个别事物的本质而存在于个别事物之中。三是共相“在物之后”，即作为人心中的概念，作为理性从个别事物中抽象出来的普遍的东西而存在于事物之后。伊本·西拿的这种说法，是亚里士多德和柏拉图的折衷产物，可以说它是一种“温和的实在论”，它深刻地影响了托马斯·阿奎那。

在认识论方面，伊本·西拿具有感觉主义的倾向。他认为，人们对于存在于主体之外和不以主体为转移的对象的知觉是认识的基础，感性经验为理性反映客体的形象准备先决条件。不过，他也肯定了理性在认识中的作用。

此外，伊本·西拿还以他的“二重真理论”极大地影响了西欧中世纪哲学。他认为宗教和哲学是可以各自独立的。他承认真主的直接启示，认为它高于认识的真理。但是他又认为，宗教是为国家利益服务的，因此有助于发现真理和获得幸福的哲学，归根结底是高于宗教的。

(2) 伊本·巴哲的理性哲学

伊本·巴哲(约1098—1138)是阿拉伯中世纪哲学家、数学家、天文学家、医学家、音乐家、诗人。拉丁名阿芬帕斯。11世纪末出生于伊斯兰教徒统治下的西班牙的萨拉戈萨。先后在萨拉戈萨、塞维勒、格拉纳达、非斯等地从事学术和政治活动，一度在宫廷内担任大臣；后来由于被怀疑为异教徒而坐牢，1138年被人毒杀于摩洛哥的非斯。

伊本·巴哲受到亚里士多德哲学的影响，写过许多短篇论文，其中大部分已失散。他为亚里士多德的自然科学著作，特别是关于物理学和气象学的著作写了许多注释。主要著作有《告别论》、《索居指南》(或称《隐士生活方式》)等。

伊本·巴哲在哲学上追随法拉比学说，认为由物质和形式构成的物质世界是存在的，物质具有运动的特性，但最终由永恒的精神所推动；物质不能脱离形式而存在，形式可以脱离物质而独立。他强调人的理性的作用，认为人的认识是通过灵魂来实现的，因而可以由个别到一般，由特称到全称，由可感觉的物质世界到形式上的世界。他在著述中描绘了一幅灵魂上升的图景：灵魂摆脱了下意识的和感情的因素就能达到认识心智世界的最高阶段。这种灵魂的上升并不是通过神秘的神智清醒，而是通过精神修炼和借助科学知识。灵魂上升的结果不是个性溶化在真主中，而是确定精神的最高实在性。在他提出的理想国中，无需医生和法官，人们过着一种自然的生活，以相亲相爱作为维系生活的准绳，每个人在理性的指导下，处理自己的事情，有时需离群而索居。他把法拉比哲学介绍到西方，其学说对后来的阿拉伯哲学及西欧中世纪哲学有一定的影响。

(3) 伊本·图斐利的宗教哲学

伊本·图斐利(?—1185年)是阿拉伯中世纪哲学家和医师。拉丁名亚勃百色。约12世纪初生于伊斯兰教徒统治下西班牙格拉纳达东北的瓜底克斯。他在塞维勒和格拉纳达学习医学和哲学，后在格拉纳达行医，曾任阿尔莫哈德王朝的御医。

伊本·图斐利的哲学带有东方新柏拉图主义的特征。他特别注重能把人引向入神状态的锻炼，并强调禁欲主义的意义。相传，他写有医学、天文学和哲学方面的大量著作，最重要的哲学著作《哈义·伊本·叶格赞》留传迄今。该著作有多种文字的译本，最早的拉丁文体见于1671年。有人认为它是《鲁宾逊漂流记》的雏形。虽然他并不主张人脱离社会而独居，但在其哲学故事中却描述了生活于孤岛的自然人的生活过程。自然人可以不受天启，无需他人传授的知识，仅仅借助于自身对外界的观察与认识，经过7个阶段

(每个阶段为7年)而于49岁时,可达到对自然、诸天体、绝对精神实体——真主和对自身的认识。受新柏拉图主义的影响,他认为出神是达到最高真理和接近真主的手段。

伊本·图斐利认为,哲学和宗教是和谐的,二者是达到同一真理的两条平行的道路。但一般群众由于思维能力有限,只适于信奉宗教信条,少数哲人则能通过高度发展的理性来达到对真理的认识,证悟真主的本体。在伊本·图斐利的这种自然宗教学说中,带有自然神论的萌芽。他从同时代的人那里得到两个有代表性的绰号:“不信神的教师”和“哲学邪说的奠基人。”

(4) 伊本·路西德的亚里士多德哲学

伊本·路西德(1126—1198年)是著名的阿拉伯中世纪哲学家、自然科学家、医学家和法学家,拉丁名阿威罗伊,出生于伊斯兰教徒统治的西班牙的科尔多瓦。自幼受到良好教育,学过法学、医学、教义学等。1153年在马拉库什结识了伊本·图斐利。1169年后曾任塞维尔和科尔多瓦等地的法官。1182年,伊本·图斐利推荐他继任阿尔莫哈德王朝宫廷御医。1195年,因统治者认为他的著作有异端倾向而被放逐,著作亦被焚毁。伊本·路西德是阿拉伯哲学里的亚里士多德学派当中最彻底、最典型的一个。他本人非常崇拜亚里士多德的学说,把它说成是最高的真理,人类理解力所能达到的极限。他声称自己以保护亚里士多德的学说不受任何歪曲为己任,因此他的主要哲学著作都是各种形式的对亚里士多德著作的提要、注释和论疏。伊本·路西德的著作被翻译成拉丁文在西欧出版,对西欧中世纪的经院哲学产生了很大的影响。

从亚里士多德的观点出发,伊本·路西德认为物质世界在时间上是无始无终的,但在空间上是有限的。他坚决反对世界是真主从“无”中创造出来的神学教条,竭力从理论上排除可能导致这一公式的各种途径。他认为真主只是在“顺序”上先于世界,而不是在时间上先于世界;真主只是给了世界以“第一次推动”,而不是创造了世界,更不是不断地创造着世界。在他看来,物质是永恒的,过去和将来都是这样,它是不可创造的和不可毁灭的,它所有能做的只是改变自己的形态。原初物质是运动的主体,在原初物质本身就包含着潜在的形式和运动变化的“可能性”,运动就是物质的潜在形式变成现实形式、处于可能状态的东西变成现实的东西,实现物质与形式的统一。运动和物质一样是永恒的,统治自然界的是严格的必然性,整个自然界都按照自己的必然性合乎规律地存在着和运动着。真主的神意不直接干涉事物,自然界没有奇迹,也不存在真主的启示,所以祷告是不需要的和无用的,人应当依靠自己的积极性,正确地认识自然规律。

伊本·路西德以亚里士多德把理性分为消极理性和积极理性为根据,把理性分为普遍理性和个别理性,他认为普遍理性是永恒的,是人类生活得以延续的表现,但个别理性是暂时的,与个体一同存在。由此出发,他否认个人灵魂不死、死后复活、来世报应等说法;斥责奇迹和宗教暴政;认为人除

了在这个世界上所能得到的幸福，没有任何别的幸福，而真正的幸福不是神秘的出神状态和死者复活后的赏赐，而是通过科学对真理的认识。

伊本·路西德也是“双重真理论”的奠基人之一。他认为，理性和天启是不相冲突的，哲学和宗教归根结底导致同一个真理，只不过二者各有自己的认识范围而已。哲学是通过纯粹的思辨来理解真理，是供少数人理解的，而宗教的基础是真主的启示，因此宗教的真理具有象征性和寓意的形式，宗教是为大多数人所创立的，是群众在习惯下形成的。在某些具体问题上，科学与宗教的意见可能会发生矛盾，从科学的观点看来是真理的东西，从神学的观点看来可能是错误的东西，反之亦然。因此，一个作者在其哲学著作中可能推翻他在神学著作中的主张，反之，他也可能在其神学著作中否定他在哲学著作中的主张，这是由于各自的认识范围不同。因而，真正的宗教并不反对哲学研究，真正的哲学也不反对宗教，只是排斥宗教对科学和哲学领域的干扰。

伊本·路西德的许多基本观点，如世界的永恒性、个体灵魂随肉体而死亡、科学哲学知识的独立性和真理性等等，都是同天主教正统信仰不相容的，也是天主教长期独占统治下的西欧人闻所未闻的。因此，他的学说一传入西欧，就给予西欧哲学以重大影响。正统经院哲学家把他的学说视为最危险的异端邪说，力图禁止他的著作流传，同时又模仿他的注释式的著作方式和思辨式的论证方法，用以系统地论证天主教神学。而经院哲学内部的反对派则力图通过伊本·路西德来巩固和发展自己的观点，并以此去解释亚里士多德的哲学。甚至有人把他的著作改头换面，作为法国巴黎大学的教科书。伊本·路西德的思想的传入，在当时的西欧形成了一股“阿威罗伊主义”思潮（阿威罗伊是伊本·路西德拉丁文的误拼名）。

2. 早期弗兰西斯教派

早期弗兰西斯教派是 13 世纪奥古斯丁主义的代表，他们尽管也接受了一些亚里士多德主义，但在根本上却是把亚里士多德柏拉图主义化，哈勒斯的亚历山大和其学生波纳文图拉是该派的代表人物。

（1）哈勒斯的亚历山大

亚历山大（约 1175—1245 年）出生在英国，在巴黎接受了神学、哲学教育，以后就在巴黎任教，号称“不可辩驳的博士”。他的名著《神学大全》进一步促进了经院哲学的系统化。该书用典型的经院哲学方法编成，首先从神学著作中引出一个问题，然后罗列出所有可能的答案，包括肯定的和否定的，权威的或理性的，最后做出是与否的裁定。全书共分四编，包括了 400 多个问题，每个问题又分若干章节，可谓洋洋大观。这种方法以后在托马斯那里得到了完满的应用。

亚历山大是第一个对亚里士多德具有全面知识的经院哲学家，但他对亚

里士多德的解释却具有浓厚的奥古斯丁主义色彩，他采用了亚里士多德的形式与质料学说，但认为形式是共相，是存在于上帝之中的理念，上帝以理念做原型从无中创造了世界。上帝是至善，万物的存在是由于分有了上帝的善。

（2）波纳文图拉

亚历山大的学生波纳文图拉（1221—1274年）是弗兰西斯派的领袖人物，也是这一时期的重要哲学家。他曾任巴黎大学教授，1257年成为弗兰西斯教团首领，1273年成为红衣大主教，曾被世人誉为“六翼天使式的博士”。

波纳文图拉哲学的特点是经院哲学与神秘主义的结合。他虽承认亚里士多德和奥古斯丁是并驾齐驱的权威，但只是吸取了亚里士多德哲学中的唯心主义成分，更多的是向奥古斯丁和神秘主义靠拢。波纳文图拉认为，世界是上帝按照理念从无中创造的。他指责亚里士多德在形而上学中抛弃了柏拉图的理念，认为理念就是上帝的思想，是万物的范型，万物是理念的摹本。理念不仅仅是某种纯逻辑的东西，而且是能动的、某种创造性的东西。波纳文图拉否认创造是永恒的、必然的流溢，认为这种说法在自身包含有矛盾。他认为，创造是形式与质料的结合，一切创造物都包括形式与质料。光是一切物体的共同形式，一切物体按本性说来都与光有关，其存在的程度和等级取决于这种关系的程度。质料仅仅意味着可能性，但并非是纯粹的无规定性，在原初质料中就包含着作为某种内在因果性的胚芽。因此，并非一切由质料构成的东西都归因于形式。波纳文图拉反对灵肉一体说，认为灵魂也是质料与形式的结合，也具有自己的质料，因此也就存在有一种精神性的质料。而肉体也具有自己的形式。所以，灵魂是独立于肉体的，是不死的。

波纳文图拉认为，万物是上帝的摹本，上帝是借着万物表现出来的，所以人们可以在万物中认识上帝。在这里，波纳文图拉进一步发挥了他的神秘主义思想。他区分了认识真理的三种方式，即象征的、本义的和神秘的方式。象征的方式是通过理性和心智认识万物。波纳文图拉承认知识是由于对感官经验抽象得来的，但他追随柏拉图主义，认为这样的知识是一个开端，真正的知识是永恒的范型，即理念的世界或上帝的世界。这样的认识只能通过智慧和心灵的豁然开朗来实现，这就是神秘的直观，是一种神人结合的入神状态。但这种直观并非任何人随时都能实现的，它依靠的是上帝的恩赐。而这种恩赐又只能通过圣洁的生活和虔信上帝才可能得到。可见，波纳文图拉的神秘主义仍是为基督教信仰服务的。

3. 多米尼克教派与阿尔伯特

阿尔伯特与托马斯·阿奎那是多米尼克教派的主要代表。这一教派利用亚里士多德哲学探讨神学，成为13世纪经院哲学的主流。

阿尔伯特(1193—1280年)生于施瓦本的劳莫恩,在帕多瓦大学学习了哲学、医学、自然科学,又在博罗克纳大学学习了神学,1223年加入多米尼克教团,1254年为该团在德国的大主持。受教团的派遣,阿尔伯特到科隆的教团学校讲授哲学和神学,也曾到巴黎等地作短期讲学,与拉丁阿威罗伊主义者进行过激烈的斗争。据说大学找不到一间宽敞的讲堂来容纳他的学生,以致他不得不常常在广场上讲课。1260年,他被任命为雷根斯堡主教,不久又辞去该职务,在修道院的孤寂生活中从事科学研究和写作。阿尔伯特知识渊博,酷爱直接观察和描述自然,在动物学、植物学、化学领域均有一定的造诣。同时,他精通古典的、教父的、阿拉伯的文献,因而获得了“伟人”、“全能博士”的称号。阿尔伯特著作的大部分是对亚里士多德形而上学和自然哲学著作的注释,此外还有一些自然科学方面的著述。

阿尔伯特在哲学史上的主要地位在于他第一个全面地向西欧人介绍了亚里士多德及其注释者的思想,但阿尔伯特未能有效地利用资料建立起自己的体系。他的思想在某种程度上是混乱的,而且掺和了一些柏拉图主义的成分。建立体系的工作是由他的学生托马斯·阿奎那完成的。由于师生两人的思想在许多方面是一致的,我们在这里只从主要方面对阿尔伯特做一简略的介绍。

在上帝与万物的问题上,阿尔伯特吸取新柏拉图主义和伊本·西拿的一些思想,对亚里士多德哲学进行了改造。他认为,上帝是最高的无限实体,是不被创造的光。从上帝流溢出“原初理智”,它是“暗化的光”。从“原初理智”中又流溢出一切存在,包括从世界灵魂直到有形体的存在的各个等级。一切被创造的实体都是由本质性和存在结合而成的。

在共相与殊相的问题上,阿尔伯特接受了伊本·西拿的思想,并把它进一步具体化。他认为,共相作为事物的特殊本质不依赖于它在时空世界中的实现。因而是在物之先;特殊本质具体化为万事万物,因而是在物之中;我们的普遍概念以其普遍性是一种思想产物,因而是在物之后。

关于哲学与神学的关系,阿尔伯特认为,哲学的问题只能以哲学的方式来处理。而神学问题,例如三位一体,道成肉身、创造、复活等,是自然的理智所无法理解的,因而只能以神学方式处理。阿尔伯特的这种观点在托马斯那里得到了进一步的发挥,并被引导到神学高于哲学的方向上。

4. 托马斯·阿奎那与经院哲学的系统化

13世纪,是罗马教会最强盛的时代。教皇英诺森三世(1198—1216年在位)曾宣称自己是基督的代理人,教会具有绝对的权威。的确,在13世纪的西欧封建社会中,教会已发展成为压倒一切的权力,无论在政治上、思想上还是在经济上都占据统治地位。不过,由于城市的出现,经济的发展,世俗的领主在政治上和经济上也取得了一定的自主权,因而逐渐出现教权和

政权纷争的局面。思想界中，也经常出现唯名论的异端，以个别才是真实的主张，为世俗权力作论证和辩护。而在这个时候，阿拉伯哲学家伊本·路西德等人又把亚里士多德的著作介绍到西欧，并着重宣传其自然哲学，给沉闷的西欧思想界吹来了新风。以柏拉图哲学为理论基础的早期经院哲学，即奥古斯丁主义的经院哲学，在新的思潮面前呈现颓势。于是，在教皇“发扬教义”的要求下，从13世纪初起，正统经院哲学开始系统化，托马斯·阿奎那建造起庞大的正统经院哲学体系。

托马斯·阿奎那（1224—1274）欧洲中世纪最重要的哲学家。出生于意大利的那不勒斯的阿奎诺。父亲朗多尔夫·阿奎那伯爵是西西里王国皇帝弗里德里希二世的姻亲，在当地是一位颇有势力的贵族。托马斯·阿奎那5岁时，父亲就把他送到负有盛名的蒙特·卡西诺修道院接受教育。1239年，弗里德里希二世被指责为信奉阿威罗伊学派的异端邪说，被教皇格里高利九世开除教籍，他所支持的卡西诺修道院也随之解散。托马斯·阿奎那又被父亲送到那不勒斯大学深造。1244年，20岁的托马斯·阿奎那在学校加入多米尼克修会，遭到家庭强烈反对。为避免冲突，多米尼克修会会长于1244年5月将其携往波伦那，拟转送巴黎大学学习。途中被其兄长截回，幽禁家中。在托马斯·阿奎那的顽强坚持下，终于1245年秋到巴黎大学学习。拜阿尔伯特为师，成为其得意门生。托马斯·阿奎那参与阿尔伯特主持的注释亚里士多德著作、汇编百科全书和编写教材等工作，为其后来采用亚里士多德学说改造经院哲学理论体系打下了基础。在阿尔伯特的推荐下，1250年，托马斯·阿奎那升为神父，1252年夏，又当上巴黎大学的助教，从事基督教哲学和神学的宣讲与辩护工作。托马斯在讲课时，继承其老师阿尔伯特的治学方向，抛弃过去所沿用的柏拉图哲学的先验论理论，改以新兴起的亚里士多德主义，特别是其自然哲学学说，承认感性经验，肯定理性认识，借助客观世界，运用后天证明，给基督教神学和经院哲学以新的解释和新的论证，受到学生的欢迎，引起很大的反响，但也受到经院哲学内部保守派的攻击与排挤。1256年，托马斯·阿奎那获得神学博士学位，以学识渊博、善于论辩而闻名。1257年，被教皇任命为巴黎大学神学教授。托马斯·阿奎那适应了当时意识形态领域的形势，成功地利用亚里士多德的哲学，来论证天主教的教义，从而向教会表明了用亚里士多德的体系来做天主教哲学的基础，比用柏拉图的体系要好得多。托马斯·阿奎那的业绩受到了教廷的重视，1259年，教皇亚历山大四世把他召回意大利，任罗马教廷神学顾问，成为教皇的重要决策者和教廷神学哲学理论的发布者。1261到1264年间，托马斯·阿奎那结识了希腊文翻译专家曼培克的威廉，利用其翻译的大量的亚里士多德的著作作为第一手材料，托马斯·阿奎那对亚里士多德进行了广泛的研究，为亚里士多德的著作作了详细的注释和审定工作。1268年至1272年，奉教皇指派，托马斯·阿奎那又回到巴黎大学讲授神学，参加与阿威罗伊主义学派及保守教派的“巴黎大论战”，将亚里士多德树为经院哲学的理论权威。1272

年，托马斯·阿奎那回那不勒斯创立多米尼克修会大修院。1274年，应教皇格里高利十世之邀，去法国里昂参加调和教会内部派系纷争的宗教会议。1274年3月7日，在赴会途中病逝，时年49岁。托马斯·阿奎那被同时代的人称为“天使博士”。1323年7月21日，教皇约翰二十二世追封托马斯·阿奎那为圣徒。1879年，按照教皇利奥十三的指令，托马斯·阿奎那的学说被认定为天主教会中“唯一正确的哲学”。

托马斯·阿奎那继承老师阿尔伯特的思想路线，不顾教会保守势力的反对，适应时代的新思潮，极力主张用亚里士多德代替作为教会支柱的奥古斯丁主义，在激烈的争论中建立起较完善的哲学体系，成为经院哲学的主要代表。托马斯·阿奎那一生著述卷帙浩繁，除了为亚里士多德著作作了大量注释外，他的《反异教大全》、《神学大全》、《论真理》等，无论在哲学上还是在神学上都是中世纪欧洲最重要的著作。

（1）信仰高于理性的二重真理说

理性与信仰、哲学与神学的关系问题一直是中世纪经院哲学中争论的问题。托马斯·阿奎那对此问题的观点在本质上同以往的实在论者是一样的，认为理性不能同信仰的真理发生矛盾，理性必须服从于信仰，神学应该高于哲学。但在形式上，托马斯·阿奎那有着自己的特点，他没有简单地否定理性、感性和世俗的生活等，而是运用亚里士多德的学说，巧妙地论证了信仰高于理性、神学高于哲学的观点。

托马斯·阿奎那在其《神学大全》中首先提出哲学与神学、理性与信仰的关系问题。他认为理性的思辨是人的智能活动，人对外界的认识来自视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉等感觉经验，对各种经验的归纳使人开始认识事物，然后进行理性思辨，从中得到对外界的知识。他认为，人的自然理性可以是真理，但往往出错，而且只能认识较低级的事物。关于上帝的更高级有的真理，只能来自启示，靠信仰。理性虽有自身的领域，但它从属于信仰。从这种认识论前提出发，托马斯·阿奎那区别神学和哲学，认为两者各有其领域。他在《论世界永恒性驳窃窃私议者》一文中认为，从哲学角度，宇宙可认为是永恒的；而作为基督徒，他相信宇宙并非自在永恒的。但在神学与哲学的关系上，他又认为哲学服务于神学；认为神学的原理是凭启示，直接由神而来，不须凭借其他科学。神学的确实性来自神的光照，不会犯错误，而其他科学的确实性来自人的理性，可能犯错误。神学探究的对象高于理性探究的外部世界，神学的目的在于永恒的幸福，因此，神学高于哲学。神学可凭借哲学，将它发挥得更清楚，但不是非要哲学不可。神学使用哲学，哲学是神学的奴仆。

在“理性真理”与“启示真理”的关系上，托马斯·阿奎那持一种信仰高于理性的“双重真理”说。他认为，哲学的对象是“理性真理”，神学的对象是“启示真理”，它们的最终实体和源泉都是同一的上帝，因此它们彼此之间不可能有原则上的矛盾和冲突。启示不仅同理性不矛盾，而且使理性

更加完善。他说，神圣的学说需要人类的理性来证明，但实际上不是证明信仰的真理，而只是把这个学说提出的其他问题分辨得更加清楚。所以启示并不摧毁理性，反而使它更加完善。当然，理性也会有助于信仰。在他看来，属于信仰的“天启真理”的一部分，如上帝存在、灵魂不死等等是理性所能理解和证明的；而“天启真理”的更根本的部分，如三位一体、原罪、神恩、上帝在六天内创造世界等等则是理性所不能理解和证明的。它们不是违反了理性，而是超越了理性。对它们我们只能相信，而不能提出反对的异议来，因此，哲学的任务就是证明那些能被证明的天启真理，而不去证明那些不能被证明的天启真理，但却一定要去反驳那些对不能证明的天启真理提出的异议。

托马斯总结说，通过启示而得到的真理形成至高无上的第一原理，以它为出发点，可以用理性的方法继续证明其它真理。启示的真理除了作为第一原理之外，也作为哲学和科学研究中的指导。正如在数学当中，我们知道了题目的答案之后，就比较容易解答问题了。

托马斯·阿奎那的“二重真理论”，虽然谈到了理性的作用，但其重点在于强调信仰和启示，旨在保持神学的地位，把理性和科学限制在一定的地盘里，这和后期唯名论旨在为理性和科学争夺地盘的“二重真理论”是不同的。

（2）上帝存在的论证

托马斯·阿奎那非常清楚，上帝的存在这条教义是基督教的基石。为论证上帝的存在，托马斯·阿奎那首先阐明了存在的含意。在他之前的实在论者认为哲学所研究的对象是非物质的实体，即一切存在的普遍共同之点，它从属于上帝的存在。托马斯·阿奎那接受亚里士多德的观点，认为形而上学虽也考虑这些问题，但这些不是形而上学的主题，形而上学的主题应是一般存在。在运用亚里士多德哲学阐述基督教信仰时，托马斯·阿奎那把存在区分为一般含义的存在与“创在”，“创在”中包含着实现存在的作为或行动。形而上学者要从各种物上追溯那最完善的“创在”，它是其他一切存在（包括形式）的由来。“创在”即上帝，或称作神。这是托马斯·阿奎那的形而上学的基本出发点。

托马斯·阿奎那反对安瑟伦关于上帝存在的本体论证明。他认为上帝的存在可以借助上帝的造物即世界的存在间接地加以证明。他利用亚里士多德和其他哲学家、神学家的观点，提出了关于上帝存在的五个证明。托马斯·阿奎那从自然界和人类社会存在着“运动”、“因果关系”、“偶然事物”、“不完善的事物”以及“宇宙秩序的和谐结构”，推论出必有一位“第一推动者”、“第一原因”、“必然的实体”、“绝对完善的存在”以及“无限完善的创造者”。这就是人们所说的上帝。

第一是“运动的证明”：“在世界上，有些事物在运动着，这是确凿的，感觉也是肯定的。凡是受动的事物，必为另一事物所推动。因为没有潜在的

运动也就不会有实际的运动。凡是现实的事物，就是在运动。运动无非是使事物从潜在变为现实。如果不存在现实的东西，就不可能使某事物从潜在变成现实。例如火烧柴，就是由现实的热使潜在的热变为现实的热。火就是这样的运动柴、变化柴。但是，一个事物不可能既是现实的，又是潜在的，即同时并存，相反只能在不同条件下存在。例如凡是现实的热，不能同时又是潜在的热，只能说它是作为潜在的冷。因此，如果说某事物在同一条件下既是推动又是受动，这是不可能的，或者说，既是受动又是自动，也都是不可能的。所以，凡是受动的，必为另一个所推动。因而，甲为乙所推动，乙为丙所推动，如此类推。可是又不能无限地推下去，否则就没有最初的运动了。没有始动，也就无其它运动可言。因为后者的运动必然由在前的运动所推动。例如手杖自己不会动，除非手去推动它。所以，最后追溯到一个非受动的第一推动者，这是必然的。这就是大家所说的上帝”。（托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1集，第2部，第3题）。

在《反异教大全》中，托马斯·阿奎那这样说：“凡是受动的，都被另一个所推动。就这意义来说，显而易见有许多事物是受动的，太阳就是一例。所以，太阳是被另一个动力所推动。而这个推动者或者自己是被推动的，或者不是。如果这个推动者不是受动的，那么我们得到的结论是，必须存在着一个不动的推动者。这就是我们说的上帝。如果相反，这个推动者是受动的，那么它为另一个所推动。如此类推，或者是无穷无尽，或者应当推到一个不动的推动者为止。可是无穷无尽的推论是不可能的。所以必须存在着一个不动的最初推动者”。（托马斯·阿奎那：《反异教大全》，第1集，第13部。

简而言之，托马斯·阿奎那通过从原因到结果的逐步升级方法，其中排除无限的推论，而得到最初的原动力。托马斯·阿奎那断言，这原动力就是他要证明的上帝。

第二是“作用因的证明”，即利用因果关系，对促使事物成功的最初原因的证明，也叫“最终因证明”：“在感性世界中，我们会发现事物因果的程序。可是我们无法找到某事物自身就是成功的原因。因为事物先于自己的存在是不可能的。至于作用因也不能无限地推下去，因为在一连串作用因的发展程序中，最初原因是中间的原因，而中间原因无论多少总有最后的原因。假如无因，则就无果。所以，如果不先有最初原因，则没有中间原因，也没有最后结果。但是，如果把作用因无限地推下去，则等于没有最初原因，同时也就没有中间原因和最后结果。这显然是错误的。因此，必须有一个最初的作用因。它就是大家所说的上帝”。（托马斯·阿奎那：《神学大会》，第1集，第2部，第3题）

这第二个证明，在《反异教大全》中也有过相同的论证：“在所有的作用因系列中，最初者是最中间的原因，中间者不论多少总有最后的原因。无原因，也就无所谓受动的原因。所以，无第一原因，也不存在中间原因。然

而，对中间原因进行无限地推论，也就无第一原因可言。这显然是错误的。所以，必须肯定存在着最初的作用因。它就是上帝”。（托马斯·阿奎那：《反异教大全》，第1集，第13部）。

这种证明和前面第一种是一样的。它们基于这样两个原则：第一，一切结果渊源于最初的原因，第二，无限推论的不可能性。从而得出其第一原因即上帝的结论。

第三是“可能性和必然性的证明”：“我们发现许多事物能存在，也能不存在，因为它们在产生和消亡的过程中。所以，它们既能存在，又能不存在。至于说它们永恒存在，则是不可能的，因为凡是能不存在的，总会出现归于无的时候。如果一切事物都是能够不存在的，则它们迟早一定会归于无。如果这种说法是正确的，那么什么都不存在了，因为事物无所依存，就无法存在。所以，如果什么都不存在，某事物开始存在，是不可能的。如此说来，现在什么都没有，这显然又是错误的。所以，不仅一切可能存在，而且必须还有必然的东西存在。这必然的东西，对其它事物来说，就是必然的原因。但又不可能把必然的原因无限地推下去，如同前面说的作用因那样。所以，必须有一个自身必然的存在，它不从其它事物那里接受必然的原因，却是其它事物的必然原因。这就是大家所说的上帝。”（托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1集，第2部，第3题）

这个证明是托马斯在晚年提出来的，在早先的《反异教大全》是看不到的。其中心思想是：世界上每个个别事物的存在都只是偶然的或可能的，而不是必然的，都必须以其它事物作为自己存在的理由或根据，因而必须有某种绝对必然的存在，作为一切偶然或可能的东西的理由或根据，否则就会碰到无穷追溯的困难。这个绝对必然的存在物就是上帝，就是万事万物的最后原因和根据。不难看出，这个证明是从前两个认证中演变而来的。

第四是“事物存在等级的证明”，即根据事物真实性、完善性的不同等级论证上帝的存在：“事物都有好、真、贵等高低之分。它们的高低都是按照同最好、最真、最尊贵的差距来划分的。例如，比较热，则意味着它离热较近。因此，凡是最好的、最真的、最尊贵的，自然也就是最纯粹的存在，因为按照《形而上学》说，至真即最纯的存在。凡在同一类中是最纯粹的存在，那么它就是这一类的原因。例如，火是最热的，那么火是一切热的原因。这个例子《形而上学》中早已说过。所以，在万物中必然有一个最好而最纯粹的存在，它是一切存在、一切美好的原因。它就是我们所说的上帝。”（托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1集，第2部，第3题）

第五是“目的因证明”，托马斯·阿奎那本人称之为“事物治理的证明”：“人们发现无思维的自然界都按照一定的目的活动着，它们总是或者往往按照同一个方式进行活动来达到最好的效果。显而易见，它们之所以达到目的，不是偶然的，而是根据着一种意志。如果无思维的事物没有受到一种意志或理智来指导，是不可能达到目的的，好比箭必须由射箭者来控制一样。

所以，必须有一种理智来指导自然界归向其目的。这就是我们所说的上帝。”
(托马斯·阿奎那：《神学大全》，第1集，第2部，第3题)

在托马斯·阿奎那的心目中，在这千变万化的世界中，任何事物都按照预定的方式向着一定的目的迈进，整个世界是一个合目的性的世界。这就意味着必有一个最高的智慧为整个世界制定目的，支配着万事万物的存在，这个最高的智慧就是上帝。

托马斯·阿奎那的五大论证不仅关系到上帝的存在，实际上也提出了重要的哲学问题。托马斯·阿奎那从经验的事实和自然的事物出发，进而引导人们形而上学地追问，世界上有没有第一推动者和最终因等。这五个论证的头三个属于所谓宇宙论证明，主要援引和改造了亚里士多德关于运动与变化、原因与结果、潜能与实现的学说，实际上是根据“无限后退不可能”得出的逻辑结论。后两个主要是目的论证明。最后一个依据的是亚里士多德的自然目的论学说。而第四个，显然是吸收了柏拉图和奥古斯丁的哲学成份。这些证明和安瑟伦的本体论证明一样，对后世的哲学、神学都发生了极其深远的影响。

(3) 上帝创世论

在上帝创造世界的问题上，托马斯·阿奎那继承了奥古斯丁和安瑟伦的观点，反对阿威罗伊(伊本·路西德)对亚里士多德的解释，认为世界是上帝从无中创造出来的。所谓创造，在他看来，就是“不需要任何先有的材料来加工而使一个事物产生出来”。托马斯·阿奎那断言上帝是纯粹精神、无物质的纯形式，认为物质是由上帝从无中创造出来的。不过，托马斯·阿奎那反对阿威罗伊关于世界是从无始以来就被上帝创造了的永恒存在的观点，认为世界的创造是有时间的开端还是没有时间的开端，这两种观点都是可能的，又都是不能证明的。因为上帝从无中创造世界只意味着上帝是世界的必然原因，世界依靠上帝而存在，并不意味着世界是在时间中创造的或者是永恒以来就创造的。我们只能相信神圣启示的昭示：世界的创造有时间开端，时间从世界的创造开始，而且世界每时每刻无不依靠上帝而存在，上帝的创造是在时间中不断的创造。

利用亚里士多德的形式与质料学说，托马斯·阿奎那提出上帝创造世界是按照等级阶梯来安排的。在整个阶梯系统中，每低一级的存在形式都是高一级的质料，更高级的存在是低级存在所追求的目的。这种阶梯的最低层是大地和由水土火气四种元素构成的一切物体，往上依次是植物、动物和人，人是居于“世界”和“天界”即尘世和天国之间的。在人类社会里，以教皇为首的教会组织处于最高的即最临近天国的一级，然后是世俗的国家，而在君主以下则是以农民为最低等级的封建等级阶梯。处于人以上的则是被特殊的精神实体即天使所推动的诸天体，而天体则是由不同于地上元素的第五种神圣的元素构成的。由于精神实体离地球越远就越完善，所以天使也分为三个等级，居于最高的天使之上则是三位一体的上帝。上帝的最高智

慧决定着世界万物，上帝也是世界万物所追求的最高目的。

根据亚里士多德—托勒密的“地球中心说”，托马斯·阿奎那描绘了一幅以上帝为最高主宰的宇宙图景。他认为人是上帝按照自己的形象创造出来的，因而理应居于宇宙中心这一特权位置上，所以地球乃是上帝挑选出来作为宇宙的不动的中心的。太阳、月亮和当时所知的五大行星则在地球以外依次七个球层上面围绕地球这个中心旋转。不动的恒星构成第8球层——宇宙的边界，而作为第一推动者的上帝则处在第8球层之外。托马斯·阿奎那的这些观点，明显的是封建等级制和教阶制在哲学上的集中反映。

托马斯·阿奎那坚决反对阿威罗伊关于灵魂的物质性和死亡性的学说，论证了灵魂不灭的宗教教条。他认为人的灵魂并不是自然产生的，而是上帝创造的实体形式，纯粹精神。灵魂在人出生时就与肉体相结合，是推动和决定肉体的内在生命原则。但是，灵魂并不随肉体的消灭而消灭，因为一个东西消灭就是形式与物质分离，而灵魂是无物质的纯形式，所以它是不能死亡的，肉体解体之后，它仍然活动。他还坚决反对阿威罗伊关于只有一个统一的人类理性和理性从外部进入个人灵魂的观点。按照他的看法，灵魂是单一的不可分的实体，灵魂具有智慧即理性的能力，感觉的能力，有机的能力，而理性能力是完全不依赖于肉体及其各个器官的，是超有机体的。但是，人只有一个灵魂，并不是有三个灵魂，理性是绝对不能同灵魂分开的。因此，当人的肉体死亡之后，为理性、感觉、有机能力三位一体的单一灵魂仍然存在，而不可能是理性单独存在。他由此认为，阿威罗伊的观点是根本站不位脚的。

（4）温和的实在论

托马斯·阿奎那在神学世界观的基础上，也从形式和质料的学说出发，探讨了共相即一般和个别事物的关系问题。他力图利用当时萌芽的新思想、新材料，如人们对物体及其特性的知识的重视，来为正统思想服务。为此，他承袭和发挥了阿尔伯特提出的共相有三种存在形式的学说。在他看来，共相的最高存在方式是作为上帝造物的原型而内在于上帝之中，这种观点沿袭了柏拉图和安瑟伦的学说；共相的第二种存在方式是作为人对个别事物的抽象概念，存在于人的心灵之中。这种观点来源于阿伯拉尔的概念论，不过摈弃了阿伯拉尔关于个别事物先于一般概念的基本前提；共相最低级的存在方式，是作为上帝所创造的个别事物的本质，存在于具体事物之中。这样，在托马斯·阿奎那看来，共相既独立存在于事物之前，又存在于事物之中和事物之后。他的这种观点，被称之为“温和的实在论”。托马斯·阿奎那还将这种实在论的观点加以推广，不只用来解释事物的本质，而且用来解释事物的特性。在他看来，正如物体之所以能够成为这样的物体而存在的本质，是由潜入物体的某种“实体的形式”即“特殊实体”所决定的一样，物体之所以有这样或那样的特性，则是由潜入物体的这样或那样的“质的形式”即“隐秘的质”所决定的。例如，铜之所以作为铜而不是作为铁而存在，是因为它

里面潜藏着的是“铜”而不是“铁”这种“特殊实体”，而铜和铁之所以能压延，则是因为它们里面潜藏着“压延性”这种“隐秘的质”。按照这种观点，有多少种物质，就有多少种“实体”；有多少种物体的特性，就有多少种“隐秘的质”；“实体”和“隐秘的质”的数目是数不清的，并且随着新的物体种类和物体特性的发现还有无限增多的趋势。这是以托马斯·阿奎那为代表的正统经院哲学的一个特点。

(5) 调和的认识论

在认识论方面，托马斯·阿奎那反对柏拉图把感性事物和理性认识绝对割裂开来的观点，他继承了亚里士多德的看法，区分了感觉阶段和概念阶段，提出理性知识来源于感觉的看法，肯定感性的认识作用，在神学许可的范围内，论述了感性和理性、物质和精神相关连的认识论。托马斯·阿奎那不同意早期正统经院哲学家关于真理是上帝直接启示在人内心里的观念。他认为人们对于真理的认识只能从感觉到概念，从个别到一般。不过，在他看来，事物是上帝创造的，它们在未被认识之前都是“有灵的”，从它们那里分离出各种各样非物质性的“意象”，这些意象作为认识的中介形态进入人心，激起人心的活动，从而产生感觉并进而形成概念。因此，知识并不是外物及其特性作用于人的肉体感官的结果，而是上帝通过外物发射出来的种种“意象”和“形态”而启示给人心的。并且在他看来，灵魂也是上帝创造的，运用概念进行判断、推理的能力和倾向是灵魂固有的，而各种事

物的“实体形式”原来就是潜存在灵魂里面的，一旦灵魂被激起而活动，它们就会变得明显起来并为心灵所觉察到。总之，在托马斯看来，上帝事先就以潜在的方式把知识放在人心中了。事后又通过外部的启示把知识从人心中启发出来。托马斯的认识论观点，显然是要在天启的前提下容纳感觉经验，调和理性和感性，调和神学和哲学。

(6) 以宗教为基础的伦理和社会政治观

托马斯·阿奎那在基督教教义的基础上改造了亚里士多德的社会伦理学说，发展成为完整的理论体系。托马斯·阿奎那从神性出发，认为人的本质是由形式和质料结合而成的肉体 and 精神的统一体，人除了有理性认识能力之外，还有自我保存、自我欲求和意志活动的的能力，而人的行为、活动则有趋乐避苦的自然倾向。在他看来，人的一切德行都是人本性中的自然倾向的表现，这种自然倾向的根源在于上帝赋予人类内心的一种行善避恶的道德自然律，道德就是理性造物向着上帝的运动，达到与上帝的融合。上帝就是道德价值的标准。

托马斯·阿奎那一方面强调理性高于意志，同时又肯定感性欲望的合自然性。他把德性分为实践的德性、理智的德性和神性的德性，前两者统属于自然的、世俗的道德，后者属于超自然的、神学的道德。他认为，实践的德性和理智的德性相结合就能使人达到德性的完善，获得审慎、节制、刚毅和正义的美德。但他又认为，要达到至善的目的，还必须要有属于神学道德的

神性的德性。这种神性的德性就是对上帝的热爱、信仰和服从，它不能靠理性能力获得，而必须依靠上帝的启示和恩典。他指出，自然的道德生活可以使人得到尘世的幸福，但这种幸福是暂时的，虚幻的，只有神性的德性生活，才能使人换得永恒的、真正的幸福，即来世的的天国幸福。在他看来，幸福不是美德本身，而是美德的最终报酬，它在本质上是对人类本性能力以外的上帝抱有无限的希望。托马斯·阿奎那承认人有自由意志，但他只是承认在日常生活范围内的自由，而在道德领域，他坚持个人的意志必须服从上帝规定的道德律即“上帝法”。他强调，个人必须抛弃尘世的欲望，自甘贫困，寄希望于来世；同时，社会的秩序，人与人的关系，也必须遵循上帝的目的，遵从等级制度的安排。

托马斯·阿奎那赞同亚里士多德关于人是社会动物的观点，认为人生来就是一个社会的或政治的存在，必须同自己的伙伴一起结成社会，生活在社会中，实行必要的劳动分工。这种“自然分工”是等级划分的基础。但是，人们之所以必须结成社会才能生存，归根结底是由上帝决定的，所以等级制度是神圣而不可变更的。

既然社会对于人是自然的，那么维持社会秩序的国家也是自然的，正象灵魂离开肉体，肉体就要瓦解一样，如果没有人为了公共的善去指挥社会成员的行动，社会就要被搞成四分五裂，就好比一艘船上的全体水手，如果彼此意见不一，就永远不能按照任何航线去行船。所以社会和国家都有神圣的正义和权威。国家既不是原罪的产物，也不是个人主义的结果，它的建立乃是为了公共的善。

国家为了公共的善必须制定人类法，人类法是以自然法为依据的，而自然法又是基于“人类理性的光辉”的，是人本性所固有的。可是，“自然理性的光辉”无非是“神的光辉”在人身上的“印记”，因而自然法说到底来源于上帝的意志，来源于上帝永恒的法规。一切权力都来自于上帝。

个人同国家的关系是部分同整体的关系。部分是不完美的，整体是完美的。因此，个人必须服从国家。除非公共的善达到了，个人的善才有可能获得。否则，个人的善就不可能实现。百姓在政治、经济、文化等各方面，都必须安分守己，因为驯服是生活的规律。

在各种政体之中，托马斯·阿奎那认为君主政体是最好的，它给予国家更严密的统一。犹如在身体的各器官之间，有一个对其它器官起推动作用的心脏；在灵魂中，有一个出类拔萃的机能，那就是理性；在蜜蜂中有一个王；在整个宇宙中有一个上帝；在人类社会中最的政体，就是由一个人所掌握的政体，这些都是完全合乎理性的。君主在地上的地位相当于上帝在宇宙中的地位，他的权力是上帝授予的，并按照上帝法和自然法来控制社会生活，否则社会就会解体，所以臣民应当像服从上帝那样服从上级和君主，不能进行反抗。

不过，托马斯·阿奎那又指出，最高的幸福不是在尘世，而是在天国，

是灵魂的得救。他因而认为，服从世俗国家权力的只是人的肉体，而不是人的灵魂。他认为，既支配尘世生活和人的肉体，又支配来世生活和人的灵魂的最高权力属于教会，而罗马教皇是“基督的全权代表”，应是凌驾于世俗君主之上的至高无上的权力所有者，世俗权力应当服从教会。在他看来，所谓善就是适应于人的理性的本性，所谓恶就是反对理性的欲望。而理性的本性和欲望就是要得到来世的幸福，这也是上帝对人的理性的最高规定。因此，一切行动都遵守上帝的旨意，有助于达到来世幸福，那就是善；而凡不遵守上帝的旨意而行动，如造反等，那就是恶，就是犯罪。他认为对等级制的破坏是对上帝的“暴动”，应受到严酷的制裁。但是，一切犯罪中最大的犯罪就是异端或异教行为，因为这种行为曲解了永恒生活所依据的宗教。他主张对一切有异教行为的人，一经查明，就要通过革除教籍将他们从教会中清除出去，然后由宗教裁判所交给世俗国家的法庭，通过处死把他们从世界上消灭掉。由此可见，托马斯·阿奎那的社会政治伦理观点是以宗教为基础的，它要直接论证的是：罗马天主教会的权力至高无上，封建统治秩序是神圣不可侵犯的。

托马斯·阿奎那的整个体系是庞大的，涉及了各个思想领域，它是西欧封建社会达到全盛条件下的产物，是正统经院哲学发展的最高成就和典型形式。托马斯·阿奎那以大胆革新的精神，抛弃了奥古斯丁采用的柏拉图主义，吸收亚里士多德和其他非基督教思想，重建基督教哲学理论，挽救了早期经院哲学的危机。托马斯·阿奎那力图使天主教的神学更加接近西欧中世纪繁荣时期的生活状况、文化知识状况，力图用更高的形式调和教会内部各种对立的思想倾向，从而一方面使天主教神学具有更加合理、近人的外貌以征服人心，另一方面使天主教会的正统势力更加团结一致以对付各种异端思潮。托马斯·阿奎那的哲学在产生之初，其某些论点还因为得不到某些正统人士的理解而受到过谴责，但不久就受到教会最高当局的赏识，被推崇为天主教会唯一正统的哲学，成了教会维护正统信仰对付各种异端思潮的最有力的思想武器。13世纪以后，托马斯·阿奎那的思想体系一直是封建社会思想领域占统治地位的官方哲学。

5. 拉丁阿威罗伊主义

13世纪，德国皇帝兼西西里国王弗里德里希二世与教皇展开了激烈的政治斗争。与此同时，在思想领域里他也利用阿拉伯的阿威罗伊主义反对基督教正统神学。弗里德里希本人具有一定的哲学和科学造诣，熟悉希腊文和阿拉伯文，经常与东方的学者讨论哲学问题。他所提出的问题明显地表现了阿威罗伊主义的影响，例如：物质世界是永恒的吗？哲学方法与神学方法之间的关系怎样？灵魂的本性是什么？在弗里德里希的西西里宫廷里，聚集了一批著名的阿拉伯学者，据说其中就有阿威罗伊的孙子。弗里德里希用自己

的政权保护了那些不容于正统神学的学者，使西西里宫廷成为传播阿拉伯的自由思想和自然主义思想的中心。

13世纪中期，在号称“哲学家之城”的巴黎大学掀起了研究亚里士多德哲学的热潮，形成了拉丁阿威罗伊主义中心。尤其是阿威罗伊全集的出版（约1250年），更进一步推进了这一浪潮。巴黎大学的许多学者都成了阿威罗伊主义者。他们提出的观点往往比阿威罗伊本人更加激进，例如否定上帝的全知全能，否定个人的灵魂不死，坚持世界本身的永恒性等等。他们还凭借“二重真理”为自己辩护，与阿尔伯特、托马斯·阿奎那等人展开激烈的论争。阿尔伯特的著作《斥阿威罗伊学派论理智的统一性》就是为此而作的。托马斯·阿奎那的代表作《神学大全》也与这场著名的巴黎大论战有着密切的关系。而在阿威罗伊主义这方面，布拉班特的西格尔则以他的《论理智的灵魂》成为一员主将。

西格尔（1235—1282）出生于荷兰的布拉班特，15岁左右就读于巴黎大学，获得硕士和博士学位，毕业后就任巴黎大学“艺术”（哲学）系教授，成为拉丁阿威罗伊思潮的领袖人物，与教皇支持的正统派展开了激烈的论争。这场论争在哲学上表现为托马斯主义者和阿威罗伊主义者之间的斗争，焦点集中在是谁歪曲了亚里士多德这一问题上。正统派捍卫阿尔伯特，特别是托马斯·阿奎那对亚里士多德的解释。与此相反，以西格尔为代表的阿威罗伊派则谴责托马斯·阿奎那等人对亚里士多德的歪曲，捍卫阿威罗伊的观点。他们公然以世界的永恒性，灵魂随肉体的消灭而消灭，上帝非全知全能，甚至神学家的言论是以无稽之谈为根据等等为题，进行教学、讲演、写作论文和辩论。实际上，他们是在亚里士多德名字的掩护下，把在伊本·路西德（阿威罗伊）那里表现为倾向和萌芽的东西发展成为明确而激进的命题，他们的观点也因而被称作“拉丁阿威罗伊主义”。西格尔于1270年写的《论理智的灵魂》的著作，集中论述了拉丁阿威罗伊主义的思想。教会于1270年和1277年两次谴责了拉丁阿威罗伊主义的命题并禁止讲授。1277年，教会把西格尔传到宗教裁判所受审，革除了他的教籍。他在受迫害中于1282年在意大利的奥尔维也多去世。

西格尔坚持认为，阿尔伯特和托马斯·阿奎那错误地解释了亚里士多德，而只有阿威罗伊的解释是正确的。他继承了亚里士多德的唯物主义成分，拒不承认上帝创世说。他认为上帝是万物的目的因，而不是作用因，是创世的目的是，而不是创世的原因。他坚决主张世界是永恒存在的。在具体说明中，西格尔特别强调了天然物种的永恒性。他指出，某类生物所以能产生是由于该类物种孕育着这种生物的许多个体，这一代个体由前一代个体产生，由此连绵不断，因而不存在有创世主。世界是必然的，自然规律是不可改变的。上帝只能认识一般和必然的东西，而不能干预各别的事物和个人。

西格尔追随阿威罗伊，区分了个体灵魂和人类的统一灵魂。个体灵魂与人的肉体不可分，它使个人的肉体获得生命力，并随它一起死亡。而人类理

性是统一的、唯一的灵魂，它同个体相结合以完成意识的活动。个人死了，人类的精神却不灭，因而只有人类的灵魂是不死的。西格尔用这一学说，批驳了托马斯主义者关于个人灵魂不死的说法。

西格尔从亚里士多德的学说中和理性中推出了“二重真理”的结论。在他看来，理性与信仰、哲学与宗教存在着矛盾，如从哲学的观点看，存在物是真实的，但从宗教的观点看却并非如此。虽然西格尔力图调和理性和信仰、哲学与宗教的矛盾，而且强调自己在二者矛盾时信仰宗教的信条，但在当时却造成了对在意识形态领域独占统治地位的神学以沉重打击，因而也受到了正统派神学家的强烈谴责。托马斯·阿奎那把西格尔称作“伪善的预言家”和“虚伪的博士”。

巴黎的拉丁阿威罗伊主义运动随着西格尔的被革除教籍和去世基本上结束了。但是西格尔的信徒和拉丁阿威罗伊主义的影响并没有被完全根除。拉丁阿威罗伊主义者是最先反对以托马斯·阿奎那为代表的正统经院哲学的先锋，他们在批判正统经院哲学时，大力宣扬和发展了同托马斯主义相对立的阿威罗伊主义，这种影响深入到了经院哲学内部，为唯名论的新发展提供了动力和武器。

五、经济哲学的解体

阿拉伯文明的传入，导致了经院哲学内部的一场大论战。尽管托马斯主义很快取代奥古斯丁主义占据了统治地位，但要恢复到当年奥古斯丁主义的统治水平却是不可能的。还在托马斯时代，罗吉尔·培根就以他的卓越的实验科学思想和哲学思想预示了新时代的曙光。后起的司各脱主义和威廉的奥卡姆主义则一方面企图恢复奥古斯丁时代宗教的纯洁，把理性从宗教中排斥出去，但在客观上却导致了理性的独立；另一方面又发扬了唯名论思想，成为近代唯物主义哲学的先驱。而在德国，艾克哈特的神秘主义思想则以泛神论的形式给予正统经院哲学以沉重打击。所有这些因素的共同作用，再加上14世纪由意大利发端的文艺复兴人文主义运动，导致了经院哲学的解体。

1. 罗吉尔·培根和实验科学思潮的兴起

在中世纪的欧洲，由于整个经济生活的停滞不前，自然科学曾在几百年的时间里处于不景气的状态。但在几个世纪的过程中，还是积累了许多技术发明。到了13世纪末，在城市手工业、商业和航海业不断发展的影响下，有人开始对所积累的材料进行某些系统化和概括工作，在这方面，英国走到了其它国家的前面。对数学和自然科学兴趣的不断增长，这在英国有着牢固的传统。有着某种反对派倾向的法兰西斯派，在大学里获得了明显的优势。在这样的社会和科学的基础上，在当时的英国教育中心牛津大学出现了一些著名的思想革新人物，他们强调科学知识的实际运用，反对正统经院哲学，预示了近代哲学思想潮流的许多新观点，其中最突出的代表就是实验科学的先驱罗吉尔·培根。

罗吉尔·培根（1214—1294）是英格兰哲学家，基督教僧侣，出生于英格兰德尔谢特郡依里切尔附近的一个富裕的贵族家庭。1226年入牛津大学学习，获得艺术硕士学位，毕业后留校任教。1241年，又去巴黎大学进修，学习了当时科学的所有科目：哲学、神学、医学、数学、法学等等。1252年他回到牛津任教，并从事各种科学实验。他论述过火药及其在军事上的应用，曾考虑过眼镜、望远镜和显微镜的结构，甚至还幻想过自动的车船、飞行的机器等等。由于他的思想与活动同教会要求不相符合，因而不断受到法兰西斯教团的迫害。1257年，他被逐出学校，被囚禁在巴黎的一所寺院里，在严密监视下被折磨了10年。1268年被释后，他又在自己的著作中抨击僧侣的愚昧无知，受到教团谴责。1268年，培根以60多岁高龄被关进监狱，在14年的囹圄生活中受尽了折磨。1292年，78岁的培根才从监狱中放出来，1294年在牛津去世。培根一生酷爱自然科学，积极从事科学实验。他的主要著作是写给教皇克莱门的，有《大著作》、《小著作》、《第三著作》和未完成的《哲学研究纲要》等。他的这些著作，生前就被教团总管禁止发表。现在

唯一完整保存下来的只有《大著作》，其它著作都只剩下一些片断。

（1）认识的四种障碍

罗吉尔·培根是托马斯时代的人，也是托马斯的激烈反对者。培根的矛头直指经院哲学无视科学和经验，一味强调烦琐空洞推理的思想方法。首先他指责托马斯就亚里士多德写了许多大部头著作，却不懂亚里士多德写作用的希腊文。他认为，过去的翻译，包括圣经的翻译，都是错误百出，无法运用，应该立即统统烧掉。因此，当务之急不是讨论逻辑学和拉丁文法，而是抓紧学习希伯来文、希腊文和阿拉伯文。其次，培根指责托马斯等人对数学知识不够重视，他认为数学是一切科学的基础，是极其重要而且有用的。最后，培根指责托马斯等人把一切问题诉诸权威，通过死板的逻辑推演来解决，而完全忽视了作为一切科学的源泉的经验。

罗吉尔·培根在哲学史上最著名的地方是他提出的妨碍掌握真理、阻止人们达到“真正认识”的四种障碍，即“屈服于谬误甚多、毫无价值的权威；习惯的影响；流行的偏见；以及由于我们认识的骄傲虚夸而来的我们自己的潜在的无知。”（罗吉尔·培根：《大著作》，牛津1900年版，第1部分，第1章）罗吉尔·培根的“四障碍说”显然是针对正统经院哲学家的，同时也批评了那些没有主见，随波逐流的人们。罗吉尔·培根认为，正是这“四个幽灵”使人们不能通晓古代和外域的最有益的学问遗产，不能掌握一切科学和技术的奥秘，尤其是妨碍人们了解自己的无知，使本来处于错误认识的黑暗中的人们，反而相信自己是生活在充满真理的光辉之中。培根的批判归结起来有两个方面，其一是否定盲从权威。在培根看来，权威所导致的不是理解，而是轻信。他指出，被人们当作权威看待的，不过是流行的偏见和一般信念罢了，其实，即使是真正的权威，也不是知识的源泉，人们是不能通过权威来了解事物的。因为权威所发表的意见是否真实，只有通过实验、经验才能判定。罗吉尔·培根着重指出，即使亚里士多德这位时代的权威、“最有学问的博士”也在许多方面犯有错误。其二是否定不以对事物的实证知识为基础的抽象推理。在培根看来，推理能够得出结论而不能证明结论，只有实验和经验才能证明结论是否正确；因此单靠推理就不能区别诡辩和真正的论证，也不能消除怀疑，从而只能陷于无穷无尽的争辩而无法接近真理。罗吉尔·培根认为经院哲学方法的特征，正是从引证权威或共同意见开始而进行形式逻辑的三段论推理。他嘲笑了当时的正统经院哲学家们那些建立在对权威信仰和通行意见基础上的庞大的空洞臆造，以及他们对实证科学的无知。

（2）信仰与科学认识

罗吉尔·培根不同意“二重真理”说，在他看来，神学和哲学、信仰和知识是统一的。他认为，所有哲学的意义就在于经过认识造物物而认识造物主，因此，确立和发展以造物物即自然界为对象的哲学和科学，对于以造物主即上帝为对象的神学和信仰来说不仅无害，反而是它们得以巩固的条件。

反过来说，神学和信仰也并不限制和妨碍科学的认识，只是需要哲学和科学为其服务，为其作论证。

培根认为科学的对象是具体的物体，而科学认识的道路则是“从感官知识到理性”，对个别物体的感觉经验是知识的真正来源，通过理性得到的结论，也只有经过经验事实的验证才成为可靠的实证知识。因此，罗吉尔·培根对经验尤为重视和强调。他说：“聪明人通过经验来认识理智和事物的原因，因为没有经验就不能充分地认识任何东西。”（罗吉尔·培根：《大著作》第1部分，第12章，牛津1900年版，第2卷，第221页）培根所谓经验，不仅指感官知觉，而且指科学实验。他把前者称为“自然的经验”，认为它是自发产生、消极得到的。而后一种经验则是在“用艺术帮助自然”，即在辅助仪器，特别是适当的工具参与的条件下列得到的。他更重视后一种经验，他说：“善于进行实验的本领高于自然的经验，高于一切思辩的知识和方法，这种科学就是科学之王。”（罗吉尔·培根：《大著作》，第6部分，第1章，牛津1900年版，第2卷，第168页）它“犹如支配自己的奴仆似的支配着一切其它科学”（罗吉尔·培根：《大著作》，第1部分，第10章，牛津1900年版，第3卷，第22页）。因此，在罗吉尔·培根那里，归根到底只有实验科学才是认识自然的真正的道路。同时，培根也很重视数学在科学认识中的作用。他愤慨地指出，数学之所以在他的时代里有时甚至被错误地认为“是可疑的学科，只因其不幸为教会神父所不熟悉。”他认为数学的对象是数量关系，而对于物体的量的规定性的确定对于科学认识具有确定的意义。因此，数学的方法适用于其它各门科学；其它各门科学的可靠性则是以数学为基础，因为各个科学原理的真实性决定于能否以量的数学形式来表现。不过，罗吉尔·培根又认为人们“对数学真理的理解似乎是天赋的”，甚至认为它在其它科学产生之前就产生了，并引起人们对其它科学的感觉。因而，他把数学说成是唯一能发现和表现完全可靠的和没有错误的真理的科学，而其它科学则只有依赖于数学。

罗吉尔·培根对感性经验和实验科学的强调，为科学的发展开辟了道路，所以人们称他为“实验科学的先驱”。他自己也确实在科学上作出了具体的贡献。譬如，罗吉尔·培根根据亚里士多德、斯特累波的著作以及动植物学方面的一系列原理，详细地证明了亚洲东岸接近于非洲和欧洲的西岸，他由此得出结论说，向西方作短期旅行，经过大西洋就能到达亚洲沿岸。15世纪初出版的比埃尔·达·阿里的《世界的形象》一书就曾引用《大著作》的一处，论证了从西方取道去亚洲的可能性，这些见解，是促使哥伦布决定著名旅行的因素之一。罗吉尔·培根仔细地研究了平凸镜片，得知如何安置凸凹镜片能看清楚远处的物体，如果他的学问得以传播，也许用不着三百年后伽利略才发明望远镜。据说，他还设计了一种不用马来拉的战车和在天空飞翔、在海底航行的工具等等，这些则属于科学的幻想。因此，他被当时英格兰教会斥之为“与魔鬼有来往”的人。

总的说来，在信仰与科学认识问题上培根有其独到的见解，也有糟粕之处，但他重视对自然本身的考察，重视科学实验在认识中的地位，认为科学的对象只能是具体的物体，而不能像经院哲学那样去探究宗教信条所说的神灵的事物或任何超自然、超物体的存在，这在一切知识以启示和信仰为准绳的中世纪是难能可贵的。

（3）一般与个别事物

在一般即共相和个别事物的关系、形式与物质的关系等问题上，罗吉尔·培根阐发了自己既不同于实在论，也不同于唯名论的观点，他的基本观点是：共相只存在于个别之中，无论如何也不依赖于心灵。他不同意实在论者从一般中引出个别，把一般作为单一物的看法，指出个别是客观的、自身存在的，不是一般的产物和反映；他也不同意唯名论关于一般只存在于人的语言或思维中的见解，认为一般还是不依赖于人的心灵而客观存在的，但不是存在于“理念世界”或上帝的理性中，而只存在于个别事物中。在阐明自己的观点时，他也否定了托马斯·阿奎那关于一般作为事物的形式或本质而寄居在个别事物中的特殊实体的“温和实在论”观点。在罗吉尔·培根看来，个别事物即具体事物本身就是形式与物质统一的完整的实体，除此之外再无其它的实体，既没有“纯形式”也没有“纯物质”的单独存在。个别物体作为形式与物质统一的完整实体，它的存在不需要借助任何外来的共相、实体的形式等等超自然的附加物，而只是以其“自身的原则”为依据。它的本质和特性也不是从外面潜入到内部来的“异类”的东西，而是其本身所具有的。总之，个别物体的存在是无条件的、绝对的，它的本质也应当是个别的和绝对的。但是，个别物体身上还有某种东西，它使个别物体和同一类物体相一致而与另一类物体相区别，如在人身上就有使他和其他人相类似，而又区别于驴子和猪的东西。这就是个别物体本身所具有的一般的和相对的因素。总之，罗吉尔·培根从确立科学的认识对象这个立场出发，既不同意把一般加以主观化的唯名论倾向，也反对把一般看作独立于个别事物而存在的实体。

（4）对封建社会的批判

罗吉尔·培根站在要求革新的立场上，对当时教俗封建统治阶级的腐败作了无情的揭露。他在《哲学研究纲要》中的《普遍的腐蚀性》一文中曾这样描述 13 世纪初期的社会状况：“到处充满着腐败之象，神圣的王位已变成欺诈和虚伪的获得物。正义灭亡了……风尚腐化了，到处是傲慢、贪欲，仇恨潜伏在人们心中，奢侈玷辱了整个元老院的议事厅，一片贪得无厌的恶习……如果上层是这样，那么下层又怎样呢？大主教贪婪地搜刮财物，不关心他所管辖的人民，提拔自己的亲族或者其他的受宠者，而研

究哲学和神学的人则被蔑视。我们不把任何僧团除外，来看一看僧侣，他们从应有的状态后退到何种程度，甚至新僧团都完全丧失了原来的尊严。所有的僧团都热衷于傲慢、奢侈和贪婪。哪里只要聚集着僧侣，不管是在巴

黎还是在牛津，他们就会用激战、喧嚣的混乱和其它的恶作剧使所有的俗人为之侧目。”

在《第三著作》里，罗吉尔·培根对他当时所处社会的弊端，作过如下揭露：“君主和老爷们互相迫害和掠夺，用战争和苛捐杂税毁灭自己的臣民。不列颠联合王国的人们想到的只是征服，而不是对正义的关怀……”

“上层阶级沉溺于低级趣味和肉欲的享受……淫乱和色情非笔墨所能形容。商人中充满狡猾、欺诈、无止境的招摇撞骗”。“老百姓”要么“在高官显爵的欺凌下灭亡”，要么“只有从他们的统治下摆脱出来。”

出路在哪里呢？罗吉尔·培根把改革的希望寄托在最高统治者，特别是教皇的“明智”和“公正”之上，说“需要公正的教皇和公正的君主在一起，用物质的剑和精神的剑来纯洁教会”。

罗吉尔·培根为实验自然科学的生存和发展而进行的反对经院哲学的斗争，由于当时人们对他的先进见解还难于普遍接受，因而实际影响的范围并不很大。但是，他的活动和学说在中世纪哲学思想的发展中却起了不可忽视的作用。他对经院哲学中的实在论和经院哲学的方法的批判，对科学认识对象和认识道路的论证，极大地促进了经院哲学内部唯名论思潮的复兴，并为这种思潮提供了某些新的重要的思想因素。

2. 唯名论的复兴

罗马教会对巴黎阿威罗伊派和罗吉尔·培根的打击，并没有能够削弱反教会正统思想的运动。恰好相反，从13世纪末期开始，经院哲学内部的反对派——唯名论思潮又重新高涨起来，同托马斯派的正统经院哲学实在论展开了更加激烈的斗争。后期唯名论具有不同于早期唯名论的新特点：在政治上表现了鲜明的反对教权、拥护王权的市民倾向；在哲学上具有明确的唯物主义和经验论的倾向。13世纪末期和14世纪初期，唯名论思想的主要阵地在英国，后来在法国。

随着托马斯主义日渐取得正统地位，坚持奥古斯丁主义的法兰西斯教派曾一度受到了严重的挫折。这就导致在该派中普遍产生排斥理性以纯洁信仰的情绪。这种情绪在邓斯·司各脱的哲学中取得了理论形式。后世史家称以邓斯·司各脱为代表的晚期弗兰西斯教派为司各脱主义。

(1) 后期唯名论者邓斯·司各脱

约翰·邓斯·司各脱(约1266—1308)是苏格兰神学家、经院哲学家、中世纪后期唯名论代表人物之一。他的诞生时间，无确凿史料记载，据推断大约是在1266年初生于苏格兰，曾在牛津大学就读，1281年在牛津大学加入法兰西斯僧团，大学毕业后于1291年3月被委派神父职务。1292年他被派往巴黎大学学习，四年后返回英国，并从此开始了他的教学生涯。从1292年至1301年，邓斯·司各脱先后在剑桥和牛津两所大学任教。1302年，邓

斯·司各脱赴巴黎大学讲授神学和哲学。1303年，法国国王菲利普四世和罗马教皇卜尼法八世在对英作战期间教会财产的税收问题上发生争执。由于邓斯·司各脱在这次争执中倾向于教皇方面，所以被法国国王驱逐出境。不过这一事件很快即告结束。1304年，他重返巴黎，继续他的神学课程。他的讲课取得了巨大成功，因而获得了“神学大师”的称号。邓斯·司各脱于1307年去往法兰西斯教派在德国科隆的学院，次年在那里去世。

邓斯·司各脱博闻强记，思维敏捷，论证有力，因而被称为“精明的博士”。据说在一次大辩论中，他的对手提出了许多论据来反对他的论点，邓斯·司各脱在没有任何记录的情况下，仅凭记忆依次重复了所有的论据，并且一一加以批驳，使所有在场的人惊叹不已。有人曾形象地描述过这个场面，说邓斯·司各脱“就像参孙摆脱了腓力斯丁人的束缚那样容易，打乱了极为巧妙的三段论法”。

邓斯·司各脱虽然一生短促，但却著作宏富。《牛津论著》和《巴黎论著》是他最主要的哲学和神学著作，是根据他在剑桥大学、牛津大学和巴黎大学的讲稿写成的。这两部著作通过解释和评论彼得·伦巴德的《箴言四书》，揭示了他与托马斯·阿奎那等经院哲学家在许多问题上的分歧，提出并阐述了他的神学、哲学和伦理学的基本观点。《问题论丛》是他的又一部长篇巨著，多达26卷，搜集了各种各样的争论问题，并提出了自己的解答。

《形而上学问题》是他较有影响的评述亚里士多德《形而上学》的著作。邓斯·司各脱最后写成的一部著作是《论第一原理》，是邓斯·司各脱自然神学的纲要。此外，他还写过一系列的有关逻辑学和其它学科的著作。

邓斯·司各脱的思想混有多方面的因素，他对托马斯的批判比较温和，但为奥卡姆的激进观点铺平了道路。他是13世纪和14世纪的承上启下的人物。他没有完全摆脱经院哲学，但在阐述和论证其理论体系的时候，却表现出唯物主义倾向，自觉不自觉地一定程度上动摇了传统的宗教信仰，为后来的哲学家们推翻经院哲学的体系奠定了基础。

哲学与神学的划界。作为神父和经院哲学家，邓斯·司各脱信仰上帝的存在，完全相信天主教教义的真理性，认为信仰的真理和理性的真理没有冲突，神学高于一切科学。但作为一个哲学家，他又主张哲学与神学的分离，认为哲学和神学对象不同，因而是各自独立的学科。在他看来，一门学科的主题和对象，是作为既定的原理被肯定和接受下来的，是不需要再作论证的。如神学以上帝为对象，这是毫无疑问的。哲学如果也以上帝为对象，那么它也就不应该论证上帝的存在，而现实中形而上学家们都要论证上帝的存在，由此可见，上帝不能成为形而上学式哲学的对象或主题。

按照邓斯·司各脱的理解，上帝之所以不能成为形而上学的对象，从认识论的角度看，还在于上帝是人的理智所不能企及的东西。邓斯·司各脱不同意亚里士多德关于人的理智能力是无限的，它的对象不仅包括感性世界，而且还包括上帝的看法，而主张人的理智能力是有限的，它只能通过感官认

识感性世界，而无法认识上帝。人之所以不能以上帝为对象是因为人的“原罪”的缘故，自从亚当和夏娃犯了原罪以后，人的理智能力便受到了限制，再无法认识超感性的对象了。因此，像三位一体、上帝的存在和属性等等，都是人的理智所不能企及的。他指出，亚里士多德的过失主要在于他忽视了人的原罪，因而无限夸大了理智的对象和范围。

在邓斯·司各脱看来，哲学与神学的对象不同。神学是仅凭信仰和启示去把握上帝的真理，而哲学的对象则是研究“作为存在的存在”或一般的存在。在《牛津论著》中，他指出，人们通常把上帝看作无限的存在，而把上帝的造物看作有限的存在，这就意味着有一种既不等于上帝而又适合于上帝，既不等于感性的存在物而又包括感性存在物的一般的存在。这样的存在是人的有限的理智从感觉材料中抽象出来的，它具有普遍性的意义，可以适用于一切存在。

神学的对象是上帝，哲学的对象是一般的存在；神学的真理是靠信仰达到的，哲学的真理是通过理性的抽象和推理实现的，它只能论证上帝的存在，而不能认识上帝的真理；由于上帝是最高的存在，由于信仰的真理高于理性的真理，所以神学高于哲学。邓斯·司各脱的这一结论似乎与其他神学家的说法没有什么区别。但是，邓斯·司各脱在当时的历史情况下，主张神学和哲学各有其对象，各有其真理，这就承认了哲学是独立于神学的学科，承认了理性和信仰的双重真理。这种理论的真实意义，就在于它有利于使哲学从神学的婢女的地位解放出来，从而为理性的自由开辟道路。

“形式区分说”和“物质能思维”。在讨论一般和个别的关系问题时，邓斯·司各脱继承和发展了早期唯名论的思想。他强调客观上只有个别存在，类和种都不是单独的存在，但是他认为一般不仅仅是人心中的概念，它还是表现许多个别东西共有性质的形式。在他看来，宇宙间的多种事物，从天使到无生命的东西，都是个性与共性的统一。每一个别事物之所以存在乃是由于其个性，同时，任何个别事物除了具有个性外，还具有和它的同类事物相同的共性。例如作为个别的人的苏格拉底具有他本人的个性，他同时也具有整个人类所共有的特性——人性。依他之见，事物的共性和个性之间的区别并不像托马斯·阿奎那所认为的那样是两种不同实体之间的区别，而只是同一物身上的“形式的区别”。承认这种“形式的区别”是必要的，否则一切科学都将归为无对象的逻辑。这就是邓斯·司各脱的“形式区别说”。他试图用“形式的区别”来解决一般和个别的关系问题，一方面克服极端唯名论的缺点，一方面和托马斯·阿奎那的“温和实在论”相区别。但他的学说由于极为烦琐和模糊，因为在对一般和个别关系的阐述中，显然并没有完全摆脱实在论的影响。

邓斯·司各脱还运用亚里士多德的形式与质料学说阐述自己的理论。他认为，除了上帝之外，世界上的一切造物，包括天使和人的灵魂在内，都是形式和质料的结合。他强调指出，普遍而统一的物质是世界万物无所不包

的本原或基础；物质作为这样无所不包的实体先于形式而存在，具有独立的实在性；物质在原则上完全能够没有形式而存在，但在现实中则是和形式合一而构成统一的实体。邓斯·司各脱反对托马斯·阿奎那关于灵魂是无物质的纯形式的观点。他说：“也许可以说，在灵魂中有物质。”他认为，人只有一个统一的灵魂，它本身既有形式，也有物质，而物质是基础，思维、意志等则是这个统一灵魂的不同能力或机能。邓斯·司各脱在这里提出了物质可以具有思维能力的猜测，这不仅是对托马斯·阿奎那所代表的正统神学观点的否定，而且也是对伊本·路西德把理性看作从外部进入个人灵魂中来的某种精神实体的观点的否定，具有明显的唯物主义倾向，当然，司各脱的这种说法仅仅是在思维范围内的一种推测，没有也不可能有科学的根据。在他看来，由于上帝的万能，只要上帝愿意，完全可以赋予物质以思维的能力。正如马克思和恩格斯所指出的：“唯物主义是大不列颠的天生的产儿，大不列颠的经院哲学家邓斯·司各脱就曾经问过自己：‘物质能不能思维？’为了使这种奇迹能够实现，他求助于上帝的万能，即迫使神学本身来宣扬唯物主义。此外，他还是一个唯名论者。”（马克思、恩格斯：《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版，第2卷，第163页。）

感觉与理性的区分与关联。邓斯·司各脱的认识论观点是同他的唯名论思想密切联系的。他认为，个别事物既然是最高和最后的实在，那么它就应该是我们科学认识的唯一对象，而认识就必须是从个别到一般。在他看来，人所以能够进行认识，是因为作为认识主体的灵魂具有三种认识能力：感性、理智和意志。感性的作用在于通过感官与对象的直接接触产生诸如视觉、听觉、触觉的感性材料或感性认识，理智的功能是抽象，即从感性材料中抽象出事物的共性或共同本质，进而形成对于事物的概念性认识。意志的功能是支配和制约包括认识活动在内的人的一切活动。

邓斯·司各脱注重感觉在认识中的作用，他明确提出，我们的一切知识都是从感觉产生的，人的理智好象一块“白板”，理性的观念或概念归根结底都起源于对个别事物的感性知觉。离开了感觉和感性材料，人的理智能力产生不出认识。感性能力可以直接与客观对象相接触，从而产生关于对象的感觉经验。例如通过视觉，我们可以形成“月蚀”、“白色”、“草热”的印象，通过听觉，我们可以得到各种声响的印象，诸如此类。显而易见，在邓斯·司各脱的哲学中，感觉印象是认识的开端，感性阶段是认识的最初阶段。

邓斯·司各脱也看到了感觉印象的局限性。他指出：外面的感性世界在感官中偶然产生的印象是混乱的和简单的，人们据此所了解的只是不带有必然性的偶然事物。他因而认为，感觉经验只是科学知识中最低的一级，仅凭感觉经验，人们只能了解事物可能是这样构成的，而得不到关于事物的真知识。

与灵魂的理智能力相适应，在邓斯·司各脱看来，认识的第二步是理智

从感性材料中抽象出一般的概念，并把它们结合为命题。按照邓斯·司各脱的理解，“全体”、“部分”和“大”以及“苏格拉底”和“白”之类的概念都是理智抽象的结果。理智在形成抽象的概念之后，又凭借自己的力量把它们联合起来，这样就产生了“每一全体都大于其部分”，“苏格拉底是白的”之类的判断或命题。这类命题的各项间的联合因为反映了它们在事物中的真实的联合，因而，这类知识不是偶然的，而是必然的。

感觉印象是认识的起点，概念和命题是理智经过对感觉印象的抽象以后得来的。按照正常的逻辑，邓斯·司各脱理应由此得出这样的结论，感性认识是理性认识的基础，理性认识是感性认识的提高和发展。然而，邓斯·司各脱却认为，认识起源于感觉并不意味着理性认识来源于感觉。理智“不是以感觉为原因，而是以它为诱因”。感觉经验仅仅为理智的抽象作用提供了外在条件，理智是“凭借自己的力量”抽象出概念并组成命题的。无论感觉经验的正确与否，都不妨碍理性认识的真理性的。理智不仅自己不犯错误，而且还能发现和纠正感觉的错误。他举例说，当一个人将一根木棍放入水中时，它会发现木棍由直变弯，这时他可能会以为木棍被折断了。事实究竟如何，感觉对此是无能为力的。理智则可以告诉我们，较硬的东西与较软的东西接触时是不会被折断的，木棍比水硬，水就会向它退让，这是可以由视觉和触觉来证明的，所以木棍并不是如视觉所判断的那样是折断的。这样，视觉的错误就被理智纠正了。

从以上论述我们可以看到，邓斯·司各脱承认认识起源于感觉印象，是他认识论中的经验论方面，但他并没有沿着经验论的道路一直走下去。他又非常重视理性认识，在他那里，理智的能力已经到了完全依靠自己的力量产生必然性认识的程度，这又使他的认识论具有唯理论的倾向。因此，断言邓斯·司各脱的认识论是经验论的或是唯理论的，都难免失之偏颇。他走的是一条中间道路，是二者奇特的结合。

个人意志自由与幸福。邓斯·司各脱的社会伦理观也是和他的唯名论思想相适应的，在他看来，个人是行动和道德的主体。在人那里也和在上帝那里一样，意志高于理性。理性是意志活动不可避免的前提，但不是起决定作用的原因。意志有同意和否定的权力，有自决的能力和抉择的自由，它在行动上绝对自由的。他认为，最大的幸福不是托马斯·阿奎那说的在于静观真理，即认识上帝，而在于行动，即爱上帝。人不是消极被动的东西，不是“容纳上帝恩赐”的“空罐子”，而是主动的能动的主体。在人的活动中，意志的内在主动性占有首要地位，人要按照自己的意志去追求最高的幸福，并通过自己的活动去获得这种幸福。他否认有意志所必须服从的永恒不变的戒律或道德规则。如《圣经》中的“勿杀人”、“勿偷盗”等等。为对此作出论证，一方面，他援引上帝意志的绝对自由为据，认为上帝的一切活动都是由自由意志决定的，他无论创造什么事物或做什么事情都不受任何必然性的制约，而是自由随意决定的结果。如上帝完全可以创造出另一个社会，在

那里杀人、侵犯财产权等等行为都是被允许的。另一方面，他援引现实生活中的相反现象做论据。如他说，《圣经》规定一夫一妻制，那为什么我们看到的却总是主教们的一夫多妻制呢？邓斯·司各脱的这种社会伦理观，包含着明显的个人主义倾向，是对教会所宣扬的正统伦理思想的挑战，反映了市民阶层日益发展的独立性和个性解放的要求。

邓斯·司各脱的精明之处，在于他处处用上帝的无所不能，来为自己的观点作论证，对正统的经院哲学，作了探索性的批判，为使哲学从神学的束缚中解放出来，作出了积极的贡献。后来的唯名论者威廉·奥卡姆继承了他的事业，勇敢地发挥了他的学说中包含着的有价值的因素，把唯名论提高到一个新的高度，形成了一股强大的新思潮，有力地 from 内部促使了经院哲学的瓦解。

（2）威廉·奥卡姆及其“剃刀”

威廉·奥卡姆（约 1290—1350）是 14 世纪唯名论的著名代表，生于英国苏莱郡的一个名叫奥卡姆的小村，因此他的名字也称作奥卡姆的威廉。他先在牛津大学学习，加入法兰西斯僧团，后到巴黎大学求学，获得神学学士和硕士学位。因其思维敏锐，言辞犀利，善于论辩，见解独到，一时名声远播，被誉为“不可战胜的博士”。

威廉·奥卡姆因在神学和哲学问题上发表了与众不同的看法，且积极参与政治活动，喜好评论时政，被当时的牛津大学的校长视为危险的异端分子，于 1323 年往法国阿维农向教庭提出指控。1324 年他被教庭传唤到阿维农回答对他的指控，于是被囚禁在那里，等候审判结果。教皇约翰二十二世任命了一个由六个神学家组成的专门委员会审查威廉·奥卡姆的神学和哲学观点。这个委员会于 1325 年底裁定威廉·奥卡姆的 51 个命题为异端邪说。1328 年 5 月 24 日，威廉·奥卡姆逃出了阿维农的教皇监狱，投奔驻跸在比萨的巴伐利亚皇帝路德维希。这位皇帝曾因皇位继承问题与教皇发生矛盾，而与英王结成联盟反对教皇。据当时的一位编年史家记载，威廉·奥卡姆在同路德维希皇帝见面时说：“我需要你用剑来保护我，我将用笔来护卫你。”在巴伐利亚皇帝的庇护下，威廉·奥卡姆定居在慕尼黑，在那里写了一系列保卫王权的论文。1350 年，死于当时流行欧洲的黑死病。

威廉·奥卡姆的著作很多，主要的有《箴言四书 注释》、《逻辑大全》、《七个微妙问题》、《对话集》、《论皇权与教权》等。

一般与个别。一般和个别的关系问题，是经院哲学争论的一个中心问题。在这个问题上，威廉·奥卡姆恢复了阿伯拉尔的概念论类型的唯名论思想。他肯定只有个别事物才是客观存在的，一般、共相只是作为概念或心外事物的“符号”、“记号”而存在于“心灵中和语词中”。他说，就好象呻吟是身体不舒服或疼痛的记号一样，我们多次看到了个别的石头，根据重复的相同感受，我们的理性才产生了记号“石头”。因此，一般是来自于感觉经验的一种逻辑的“标志”。他反对把一般看作独立实体的实在论观点，认

为一般作为实体——造物原型先于事物而存在于上帝之中，是人的理性所无法理解的，完全是一个属于信仰的问题。从理性的观点看来，一般在上帝那里也是概念，是他关于现存事物的知识，因而也只能是后于个别事物而存在于他的心中；对于上帝也和对于人一样，只有个别事物才是真实存在着的东西，上帝如果消灭了个别事物，也就消灭了一切。他还驳斥了认为一般作为实体即事物的本质而存在于事物之中的实在论观点，认为这是一种理论上自相矛盾的不能成立的说法。因为按照实在论者的看法，每一个一般或共相都是既不同于其它任何一个一般或共相，又不同于个别事物的“单一物”，可是一种单一物又怎么能同时存在于许多个别事物之中呢？如果人是单一物，那么它又怎样能够同时存在于犹大身上而又存在于基督的身上呢？如果这样的话，犹大身上要斥责的东西同基督身上要赞扬的东西就要混淆起来了。再则，如果一般或共相真的是存在于个别事物中而又不同于个别事物的某种东西，那么有多少个别事物就有多少共相，共相或一般就不是“一”而是“多”了。总之，在威廉·奥卡姆看来，一般无论何时何地都不是先于个别事物而存在或存在于个别事物中的独立实体，而只能是后于个别事物，作为概念或“符号”而存在于人心中。但威廉·奥卡姆的观点与早期唯名论的观点又有不同。这主要表现在他认为一般不是思维的虚构或任意的创造，而是起源于感觉经验，作为代替许多相似点的一种记号，它在人的认识中有一定的意义。威廉·奥卡姆认为，人类的全部知识都是从对个别事物的感性知觉开始，思维的头脑从个别事物中抽象出其共同的性质或相似的性质，把这些因素集中起来，从而形成概念或一般，并用某种“符号”来标志它。在他看来，人类认识只有借助这些符号，才能从共同性方面理解事物和说明事物，从而得到抽象知识，即“关于一般的知识”，这才有科学。他说，因为我们的一切知识都是产生于感觉，所以每门科学也是由于对个别客体的认识而产生的，但须知研究个别事物的科学是没有的，而只有研究一般事物的科学，因为一般事物指谓着个别事物。威廉·奥卡姆认为，科学是由句子组成的，句子中的记号代替具体的和个别的事物，因而不是空虚的东西。威廉·奥卡姆把唯名论和感觉论结合起来，比前人有所前进。

信仰与理性。威廉·奥卡姆继承和发展了邓斯·司各脱的观点，认为信仰领域和知识领域是两个彼此独立、互不联系的世界。信仰问题，上帝本身，不是理性的课题，而只是信仰的课题，讨论它们是不可能的，信仰中应转向启示寻求支持。理性对于信仰问题是无能为力的。因为理性和启示不能相互作用，因而两者是相互独立的。信条是启示真理，只能信仰而无法证明。信仰上帝是认识上帝的唯一标准。上帝存在的根据是《圣经》而不是证明。神学只能在完全以天启为基础的信仰问题上占统治地位，而不能干预知识领域。科学和哲学必须以经验和以经验为基础的理性为根据，超越经验的一切知识都不过是信仰的问题。因此，根本没有神学的科学这样的东西。他批判了安瑟伦对上帝存在的本体论证明，认为无论是感觉或直接的理性都不能给

我们提供有关上帝的知识，上帝的概念是怎样形成的本身就是一个问题，何况上帝概念的存在，也绝不等于上帝的现实存在。他反对托马斯·阿奎那根据上帝的造物来论证上帝存在的“第一原因”、“第一推动力”等证明。他指出，一个物体的运动不一定需要一个推动者的连续物质的接触，例如，磁石不碰到铁，也可以使一块铁动起来。原因和结果的链条也是没有止境和界限的，所谓因果系列不能无限回溯、物体不能独立运动的观点都只不过是未加证明的一些假定。认为世界万物的存在并不能证明上帝的存在，我们完全可以假定物体是永恒存在的。

在反对实在论的论战中，威廉·奥卡姆提出著名的“思维经济原则”。正统经院哲学家依据实在论的观点，提出了无数的“实体形式”、“本质”、“隐蔽的质”之类的东西，把它们加于事物的一切现象之上，以为这就是对事物的“科学的”解释。而威廉·奥卡姆则指出，这种做法，实际上正如亚里士多德在批评柏拉图的理念论时所说的，不但没有把多样性的东西说清楚，反而增加了比原有事物多一倍的东西，而这些东西本身还有待于说明。因此，威廉·奥卡姆认为，托马斯·阿奎那等人所提出的所谓“实体形式”、“本质”、“隐蔽的质”之类的东西，都是无用的赘物，妨碍人们正确的认识事物，因而必须统统抛弃，用“经济原则”这把“剃刀”把它们剃掉。他所谓的经济原则，就是能用较少的东西说明问题时，烦琐累赘就有害无益，用一句话来进行概括，就是“如无必要，勿增实体”。

教会和国家。威廉·奥卡姆用哲学论辩的体裁，写下了不少政治论文。他注意力的集中点，在于当时最为迫切的世俗权力和宗教权力的权限及其相互关系问题。他认为应当把教会权力和世俗权力加以区分，一切人间的、世俗的事务方面的权力都属于国家，而宗教的事务，即有关“拯救灵魂”的一切方面的权力则属于教会。这两种权力是平行并列，各自独立的，教会不得干预世俗事务，否则即为越权，即为侵犯，反之也是一样。在论及教会权力时，威廉·奥卡姆把教会同教皇以及全部教徒加以区分，特别反对教皇制度。他认为教皇制是临时的制度，不是必须的。教皇并非基督的全权代表，他同凡人一样也会犯下各种错误，全体宗教会议才是最高的宗教机构。关于世俗权力，他虽然也说其来源是上帝，但他认为国家必须借助于“人类社会共同契约”来建立，即国家的法规和统治者必须由人民来决定和选择。“权力必须委托给大家同意的人”；“人民能够确立法规，从而选举自己的领袖”——即掌握全部政权的皇帝。如果皇帝滥用权力，违背诺言，那么人民就可以用宝剑来反对他，并把皇权从一个人手里转给另一个人。他认为国家的最高原则就是保护和扶植“共同的福利”。按照他的看法，所谓“共同的福利”是由许多个别利益构成的，是个人利益的总和。他认为追求自己福利的个性是合乎自然规律的，而私有财产权则是人最基本的自然权利。他认为基于“自然法”，一切人的本性是平等的。他的这些观点，体现了新兴的市民阶层的利益与要求。

威廉·奥卡姆的哲学使唯名论的思想异常迅猛的增长起来，从 14 世纪初期以后，法国成了唯名论思想的主要阵地。威廉·奥卡姆的追随者在巴黎大学建立了完整的学派，同托马斯派的实在论者展开了激烈的斗争，以至巴黎大学发布禁令，教皇颁发诏书以反对威廉·奥卡姆。1339 年，巴黎大学禁止讲授威廉·奥卡姆的学说，反对引证他的著作。直到 1473 年，教会和当局还下令没收威廉·奥卡姆的著作。但是，以威廉·奥卡姆和他的学派为代表的唯名论思想并没有被遏止，其影响反而日益增长，从而加速了后期正统经院哲学的解体。

同司各脱一样，威廉·奥卡姆的思想也主要是否定型的。他否定了宗教信仰的理性基础，为哲学和科学的独立洞开了门户；他否定了教权至上性，为近代独立的民族国家的形成提供了理论基础；他否定了王权的至上性，可谓是近代资产阶级民主革命的先声；他的唯名论不仅打击了实在论，而且动摇了整个经院哲学的基础。

3. “异端”、“异教”反对基督教教会的斗争

反对基督教教会的“异端”运动并不开始于西欧中世纪。早在罗马帝国危机时期，在基督教实现其国教化的过程中，就出现许多不肯屈从的教派和集团。有些人组成了与基督教国家教会相抗衡的独立教派。他们反对基督教同罗马帝国当局合流，要求恢复某些早期基督教的主张，反对诸如“三位一体”等正在形成中的基督教官方神学教条和教义。他们甚至多次发动武装起义，反抗罗马帝国当局的残酷迫害。在这些教派中较有影响的是多纳特派、阿哥尼斯特派等。在中世纪，反对基督教会的“异端”、“异教”运动十分活跃，其中最为突出的是发生在 12 至 13 世纪之间的阿比尔派运动和以约翰·艾克哈特为代表的神秘主义思潮。

(1) 阿尔比派异教运动

阿尔比派异教运动以其主要根据地法国南部的阿尔比城而得名，12 至 13 世纪流行于法国南部和意大利北部。阿尔比派是由巴尔干的卡塔尔派（即“清洁派”传播到法意等地发展而成的）。在理论上，他们提出存在着两个造物主：上帝和恶魔，上帝创造了清洁的精神世界，恶魔创造了罪恶的物质世界。他们公开指斥天主教会及其主教、神父都是由恶魔造出来的。他们反对天主教的浮华繁琐仪式和教阶制度，反对教会的奢侈生活，主张恢复早期基督教的简朴的教会组织。他们斥责天主教正统神学理论为“骗人的谎话”。他们还严厉谴责天主教会搜刮人民膏血，聚敛财富。阿尔比派运动在当时产生了巨大的影响，教皇英诺森三世于 1209 年组织十字军进行讨伐，经过 20 年的血腥战争，才将阿尔比派镇压下去。

(2) 艾克哈特和神秘主义异端思潮

在中世纪反基督教教会的思想战线上，除了“异教”运动外，还有一些神秘主义的异端派别与之呼应。有些神秘主义神学家的倾向性比起唯名论者更加激进些，虽然他们的表现形态在某些方面比唯名论者更神秘化。不少神

秘主义者本人还是高级僧侣，但他们大都不是占统治地位的官方神学家，比较频繁地接触普通人，对天主教会产生不满。著名的神秘主义者艾克哈特就是最典型最有影响的人物。

艾克哈特（1260—1327）出生于德国图宾根的一个骑士家庭。青年时期加入多米尼克修会，曾担任过副主教等职。最后在巴黎和科隆担任神学教授。由于他的神秘主义异端思想，晚年受到教会迫害，死于狱中。

艾克哈特的学术活动是在经院哲学繁荣阶段的影响下开始的。阿尔伯特·托马斯师徒建立了哲学和神学的亲密联盟，不仅使哲学由于附属于神学而套上了枷索，而且也把神学束缚在本质上是世俗学问的亚里多德哲学上。如何把信仰和理性二者分离开来，就成为晚期经院哲学家的主旨。在这方面，艾克哈特的神秘主义和邓斯·司各脱、威廉·奥卡姆等人是一致的。

上帝和三位一体。艾克哈特继承了新柏拉图主义的否定神学，认为我们只能说上帝不是什么，而不能说他是什麼。上帝超越一切理解之上。我们加给上帝的一切宾语都是不适宜的。上帝是绝对者，是一，是彼岸。艾克哈特称这个彼岸的上帝为“神性”或“非产生的自然”，以区别于一般所说的“上帝”——“被产生的自然”。这个“原初神性”是超越的存在和超本质的无，是虚无的深渊。为了启示自己，“神性”必须“承认自己”，“倾诉出永恒之言”（道）。这样，从原始的神性中产生了三位神。神本身就是认识，神性分出了主客体。圣父是主体，他用来倾诉出自己的永恒之言则是客体，即圣子。联结圣父与圣子的爱就是圣灵。这样，艾克哈特在基督教三位一体的上帝之上又增加了一个本身是无的“原初神性”，三位一体的上帝成为神性的第一次流溢。和产生圣子一样，上帝还借永恒之言“倾诉”出一切创造物。上帝认识到在自身预备的一切创造物的理念，从而创造了万物，上帝的认识就是创造。一切都从上帝那里获得自己的本质。因此，上帝在一切之中，一切在上帝之中。一切都来自上帝，又都回归于上帝。上帝无处不在，又不在任何地方。和厄里根纳的泛神论相比，艾克哈特显然又前进了一步。

灵魂的三位一体。在上帝的造物中，最好的，最完善的是人的灵魂。这不仅因为人的灵魂是上帝按照自己的形象创造的，而且还因为所有创造物只有通过人才能回归上帝。如同上帝是三位一体一样，灵魂也是由三种力量构成的，这就是记忆、理性、意志。记忆是一种保存的能力，它把其它能力交付给它的东西保存起来；理性是理解的能力，当理性的对象是上帝时，其它能力都必须协助它；意志则根据其意愿来提供和禁止一切。艾克哈特继承托马斯·阿奎那的思想，强调了理性的优先地位。理性的高贵在于把握我们当下不能触及的事物，而意志的高贵则在于自为地把握所有事物，特别是在理性束手无策的地方。但意志的力量需要其它力量尤其是信仰的扶助。而信仰又归根结底来源于认识。认识指的就是对意志的认识。看来，艾克哈特在强调理性优越地位的同时，对意志也做了一定的肯定。

如同三位一体的上帝来源于“神性”一样，三位一体的灵魂也来源于一

种高于它的三种力量的东西，艾克哈特称之为“神的火花”。因而，上帝是灵魂的生命，灵魂的存在就在于分有上帝的光。灵魂的火花使人永远朝向上帝。

神人合一。艾克哈特哲学的最高理想就是灵魂返回到上帝，与上帝合一。他认为，实现这种合一，不能通过对上帝创造物的认识来达到，也不能通过启示或教会的帮助，甚至也不用诵读圣经。上帝就在人的灵魂之中。只要灵魂弃绝了罪恶，弃绝了世俗的东西，弃绝了自我，就能在最纯净的出神状态中，在灵魂的闪光中直接认识到上帝，达到对上帝的无限信仰和爱。灵魂一旦直观到永恒之光，就获得了永生。人就成为上帝，和上帝永恒同在。所有的创造物也都在人的本质中放弃自己的本质，改换自己的名称，由人的本质而获得荣耀和高贵，从而返回到本原——上帝。

艾克哈特的神秘主义泛神论否定了人格化的上帝的至高无上，他所主张的“上帝在万物之中，万物在上帝之中”的思想深深地影响了库萨的尼古拉和布鲁诺；他把存在与认识看作是一回事，认为认识就是世界万物从上帝中产生又复归于上帝的过程的思想，成为黑格尔建立自己体系的基本原则；他否定教会作为上帝同人世间的中介，把对上帝的认识寄托于个人的神秘直观，给德国宗教改革的首领以很大的启发。所有这些，都使他成为哲学史上的重要人物。

从教父哲学的兴起，到经院哲学的解体，基督教哲学经历了 10 多个世纪的历程。早期基督教贬斥理性，但为了建立神学体系，争取信徒又不得不利用哲学的词句、形式乃至内容。理性的引入破坏了信仰的“纯洁”，威胁着信仰的生存。由于企图用理性来保证信仰，从而在根本上承认了理性的优势。晚期经院学者主张理性不能保证信仰，企图纯洁信仰，但信仰和理性的分离又削弱了信仰，动摇了经院哲学的立身之本，最终造成了信仰的崩溃和理性的解放。

尽管基督教哲学在本质上是为信仰服务的，但它毕竟是理性的活动，它还是以曲折的、艰难的方式延续了人类理性思维的传统，在神学的框架下研究了无限与有限、绝对与相对、一般与个别等一系列哲学问题，深化了人们的认识，填补了西方哲学发展史上的一段空白。无论这些哲学家们的主观本意如何，人类智慧的宝库无疑包含了他们的贡献。

六、中国隋唐时期的儒、释、道哲学

隋唐是中国儒、释、道三家并行，佛教宗派哲学空前发达的时代。隋唐哲学在中国古代哲学发展史中，是上承魏晋玄学，下开宋明理学的重要环节。

1. 中国隋唐时期儒、释、道的相互作用与合流

中国隋唐时期，儒、释、道互相影响，趋于合流。中国南北朝以来，儒、释、道鼎立。为了适应统一的封建王朝需要，隋代的哲学家王通（公元584年~617年）提出了儒、释、道三教归一的理论，企图以儒学为主，调合释、道二教。佛教从南北朝发展到隋唐，进入全盛时期。道教则因唐王室自认为是李耳后代，得到大力提倡，也十分兴盛。这两种宗教为了更适应地主阶级政治上的需要，在理论上便也越来越儒学化了。而儒家也不断地从佛教、道教那里吸取思想资料，因而使得孔孟之道具有了僧侣主义色彩，宗教把世界二重化，把尘世与天国对立起来；而儒、释、道合流，就是意味着要把两个世界统一起来。禅宗认为：“所说依此修行，西方只在目前”，“担水砍柴，无非妙道”。他们以为天国就在现实世界的日常生活之中。李翱也说：“制礼以节之；作乐以和之，所以教人忘嗜欲而归性命之道也。”他以为提倡礼乐，正是为了教人能过清静无欲的僧侣般的生活。但不论是哪一种说法，实际上都是把现实世界“出世间化”了。这一基本态度反映到哲学上，就是儒、道、释学者以这样、那样的方式来论证虚静的精神本体为世界的第一原理。因此，隋唐时期，“有无（动静）”之辩继续成为论争的中心，而“心物”之辩也越来越突出了。唐中叶以后，柳宗元、刘禹锡在气一元论基础上考察“有无”，“动静”关系，对魏晋以来的“力命”之争作了唯物主义的回答。

隋唐时期在伦理思想上，以弘扬儒家伦理规范为己任的哲学家，一面“攘斥佛老”，抨击佛教“弃而君臣，去而父子”，违背名教纲常，主张“人其人，火其书，庐其居”，并提出道统说与佛、道相抗衡。另一方面却又不断吸取佛教教义，肯定佛教去杀劝善的伦理学说有助教化，认为沙门主性善，倡仁孝同封建纲常有默契之处。李翱不但吸取神学内容写成《复性书》，而且根据佛教的“渐悟”、“顿悟”的自我修炼法，提出了“灭情复性”的道德修养论。佛教为了求得自身的存在和发展，也不断从儒家伦理思想中吸取营养，修正教义。

2. 中国隋唐佛教哲学

中国隋唐时期，全国统一。从南北朝长期发展下来的佛教各流派，在一定条件下，有的形成为宗派。宗派与学派不同。佛教宗派都有自己独特的宗

教理论体系，宗教规范制度，有独立的寺院经济、势力范围，每宗都有自己的传法世系。

中国隋唐时期的佛教宗派，有以所在地名为宗派名称的，如天台宗；有以它阐扬的经典为宗派名称的，如华严宗；有以它的学说内容为名的，如法相宗，有以它独特的宗教修养思想方法为名的，如禅宗。隋唐佛教宗派哲学继续探讨了南北朝的佛性问题，并有所发展。隋唐佛教宗派哲学把人的心理活动，精神保养（主要是宗教道德修养）、人性问题、以及人的心、性、情与宇宙观的问题密切联系在一起，构成各宗派的完整的宗教唯心主义的哲学世界观体系。

（1）天台宗宗教哲学

天台宗，因实际创始者智f（公元538—591年）常住浙江天台山而得名：《法华经》为其教义的主要根据，故又称“法华宗”。虽然该宗依《法华经》立教但也兼采《大涅槃经》与般若学观点。天台宗推尊印度龙树为初祖，北齐慧文为二祖，慧思为三祖，智f为四祖。智f又称智者大师，曾为慧思弟子。智f的著作很多，多由其弟子灌顶据其演讲笔录整理而成，主要的有《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》，世称此三书为“天台三大部”。弟子灌顶世居临海章安，故又称章安大师，后被天台宗人奉为五祖。

智f的止观论。天台宗的特点是能把南北朝不同风格的佛教学派的学说熔于一炉，建立自己独特的体系，以适应政治上统一的需要。原来南北朝佛教比较注重“禅定”，讲究修养，南朝佛教则重“义理”，讲究理论，智慧。南北朝趋于统一，智f提出“止观”学说，主张“定慧双修”，止（定）观（慧）二者不能偏废。他说：“泥洹（新译作涅槃）之法，入乃多途。论其急要，不出止观二法。所以然者：止乃伏结之初门，观是断惑之正要；止则爱养心识之善资，观则策发神解之妙术；止是禅定之胜因，观是智慧之由藉。”（《修习止观坐禅法要》、《大正藏》卷四十六）。这就融合了南北朝佛教。同时，天台宗还吸取了道教的某些东西。如慧思《南岳思大禅师立誓愿文》中讲的“外丹”、“内丹”、“长寿五通仙”等，就是道教的语言，而天台宗对政治的关心，又使教义带上儒学的色彩。“止观”学说后来也明显地影响了儒学。天台宗的历史，从一个侧面反映了儒、佛、道三教合流的趋势。

智f的止观论是天台宗思想的代表。在智f的止观论中，本体安置自己，成为“真心”或“心源”；本体把自己对立起来，于是“心”有“真心”，“妄心”的对立，最后，本体自己跟自己结合，即通过“止观”复归于“心源”。智f先从分别名、色开始，把整个世界归结为两个基本的范畴——“名”与“色”。他说：“当知名、色即是一切世间、出世间法之根本，能生一切法，普摄一切法，即是一切法。若诸大圣分别说一切法门，皆曰名色而分别之，无有一法出于名色。”（《法界次第观门》，《大正藏》卷四十六）所谓名，就是“心意识”。所谓色，指存在着的一切形形色色的事物，“有形

质碍之法名为色，色有十四种，所谓四大、五根、五尘。此之十四，并是色法也”。四大是地、水、火、风。五根是五种感官：眼、耳、鼻、舌、身。五尘是此五种感官的对象：色、声、香、味、触。五根、五尘都是由四大组合而成的，如说眼、耳、鼻、舌、身是“四大造色”。在智f看来，这十四种色法都不是客观存在的物质，而是依存于主观的意识（名）的，是意识的产物和变现。但在智f认为，所有的名和色都不是实在的，而是一种虚幻的假象，它们的本源是绝对的空寂的本体，这个本体离名绝相（不可言说，没有形象），这个作为名、色的本源的绝对的空寂的本体，智f认为就是“心”。他说：“一切诸法，虽复无量，然穷其本源，莫不皆从心意识造。”（《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》、《大正藏》卷四十六）“一切诸法，皆由心生。”（《修习止观坐禅法要》）智f把一切法（事事物物）归结为名、色而又把一切法或名、色的本源归结为作为本体的“心”。这个超越名、色的绝对的本体被称为“心”，“心”的“实相”。因此，为了达到本体，只有通过心意识，而由心意识达到本体，也就是“心”向它本源的复归，也就是本体自己和自己相结合。这种复归和结合的宗教修炼，在天台宗的教义中叫做“止观”。

天台宗的止观论最后归结为“一心三观”或“三谛圆融”的中心教义，这就是它通过“止观”即在禅定中进行内省或反思的方法而获得的道理，也就是它在“心物”之辩和“有无”之辩上的哲学主张。所谓“一心三观”，是从认识主体来说的；所谓“三谛圆融”，是从认识对象来说的。二者讲的是一回事。在智f看来，一切事物都是虚幻不实，无有自性，这就是“空观”、“真谛”；诸法虽“空”，却又“因缘”凑合而显现为“假有”，这就是“假观”、“俗谛”；“空”即“假”，“假”即“空”，不执“空”、“假”，亦不离“空”、“假”，“假”即“空”，不执“空”、“假”，亦不离“空”、“假”，本体与现象合一，这就是“中道”。天台宗以为，“一心”在同一时间观照得“空”、“假”、“中”三种实相，相即不离，无有先后，所以说它们“圆融”；“三谛”是精神本体的属性，是人们天生就具有的；通过“止观”来获得“三谛圆融”的道理，并不是分阶段“渐修”，也不是凭主观“造作”，而是破除迷惑，唤醒“天然之性德”。

智f还主张用“显性”的方法来说明“三谛”统一于心体（佛体），即提出“一念三千”。所谓“一念三千”，是说宇宙间万事万物种种差别不过是一念偶动出现的三千诸种事物。智f说：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。”（《摩诃止观》卷五上）一法界即有十法界，十法界互具而显现为百法界。一界又有“十如是”，“还有众生”、“国土”、“五阴”三种世间，“十如是”和三种“世间”互具，而为三十种世间。百法界和三十种世间互具，而有三千世界。此三千世界纷然杂陈，仍在一念之中。三千世界是由一心的活动而发生的。

湛然的“无情有性”论。从智顗的“止观论”中可以发现一个问题，即现实世界是虚幻的，那么它和“真如（宇宙本体、心、极乐世界）”有没有联系呢？照他的理论，两者应该是对立的，而这样就会阻塞人们通向“天国”的道路，于是他的后传弟子湛然（711—782年）提出了“无情有性”（没有生命的东西也有佛性）的宗教世界观，来解决上述的问题。他宣扬连没有生命的东西，如草木砖石都有佛性，都能进入“天国”，当然人人都可以进入“天国”了。关于佛性问题，当时除法相宗坚持“五种种姓”说，承认有无佛性者外，大多数宗派都继承竺道生的“众生皆有佛性”理论。湛然则把佛性论发展到了极端，写了《金刚碑》，以为不仅人人可以成佛，而且无情之物也具有佛性。因为“一念三千”是把一切有情、无情都包括在三千世间之内的，所以有情、无情都是心体的显现，是平等的。湛然说：“一尘一心，即一切生佛之心性。”也就是说，每一对象，不论有情无情，都具有佛性。湛然认为，“真如佛性”为绝对的至高无上的存在，一切事物都是它的体现；“真如佛性”随着不同条件而显现为各种事物，但都有“真如佛性”则是无疑的，这种看法是出自最圆满的佛教，认为木石无佛性，则不是佛教中的上乘。湛然的“无情有性”说，一方面增强了“真如佛性”的普遍性和绝对性，另一方面又降低了它的神圣性和超越性，这是佛教作为一种宗教学说的不可克服的矛盾。

（2）法相宗宗教哲学

法相宗主旨在于分析法相而阐扬“唯识真性”的义理，故称法相宗、唯识宗、法相唯识宗。创宗者唐代玄奘（602—664年）、窥基（632—682年），因师徒长期住长安大慈恩寺，也称慈恩宗。

法相宗严守印度佛教瑜伽行系的学说，以一经二论，即《解深密经》和《瑜伽师地论》，《成唯识论》为基本典籍。其重要学说有“阿赖耶识”论、“三性”、“四分”说。

“阿赖耶识”论。“阿赖耶识”论是法相宗世界观的主要理论基础。“阿赖耶识”论认为，世界上的一切，包括人类的自我，世界的万物，都不是独立存在的，而是由“内识”变现出来的。“内识”生起时，自然而然地就变现出各种各样类似于“我”、类似于“法”的假相来，犹如患眼病或做梦的人，妄见或梦见各种现象一样。愚昧的凡夫，误把这些现象当作实有，其实是似有而实无的假相。佛为适应凡夫的虚妄的心情，而假说有“我”，有“法”，实际上世界上只有内识，并无外境。法相宗不满足以前佛教哲学把人的主观认识能力、作用只限于六种识：眼、耳、鼻、舌、身、意；他们开始建立八种识。第七种识叫做“末那”，第八种识叫做“阿赖耶”。八种识根据它们的主要特点分为三类，前六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）是一类，其主要特点是起了别（区别）、认识的作用，通过它可以区别色、声、香（气味）、味（味觉）、触和思想意识想到的一切东西，包括有形的事物和无形的法则等。前六识的活动比较具体，也比较强烈，主要任

务是向它所认识的对象起追求作用。前六识（眼、耳、鼻、舌、身、意）中，前五识（意识除外）“唯外门转”，只向外追求它所认识的东西。第六意识能“内外门转”，能向外追求，认识外境，也能向内思考，自己进行思维活动。前五识，向外追求，不会无因而起，总要有所依据，它们依据的是色、声、香...等境界。第六识也不能无因而起，它所依据，据法相宗的说法，是以“染污末那为依止等”（《显扬圣教论》卷十七）。而这些引起识的境界，并不是由独立于人们思想之外的客观物质实体，而是由识幻想出境的样子，再由各个识去认识它。重要的是被称为“根本识”的第八识，即“阿赖耶识”。“阿赖耶”是藏的意思，共有三重涵义：“能藏”、“所藏”、“执藏”。唯识论者认为“识”有两种状态，在它还没有显现时，它的潜在状态叫做“种子”，“种子”是一种比喻的说法，意味着能够生长、成熟。这种潜在状态有使它自身显现的趋势，因此，又有潜能或“势力”的意思。当意识由潜在状态而直接显现时，便成为“现行”的意识。窥基说：“体相沈隐，名之为因，故唯在种；体用显现，立为果，名为见（当作现），故不在种。”（见《大正藏》卷四十三）第八识的“能藏”的意思是，它能把识的“种子”藏起来，但第八识本身并不是“种子”。从另一角度说，“种子”能够藏在第八识中，因此第八识是“种子”的“所藏”。这就是“能藏”和“所藏”的意思。至于“执藏”，就是指第七识执著此识以为自我。

三性说。三性说是法相宗对于诸法实相，即世界一切现象的本性、本相的根本看法、也就是对一切事物的形成及其本质的根本看法。法相宗认为一切事物的自性，自相有三种：“遍计”、“依他”、“圆成”。在法相宗看来，一般人依据名、言表示，以种种分别为实有，这是“遍计所执性”。按“缘起”理论，一切物质和精神现象都犹如幻事、梦境、镜象、水月，依各种因缘而生起，似有非有，这叫“依他起性”。懂得了“诸法缘起”的道理，于是“破除妄执”，“我法俱空”，显示了“实相”，这叫“圆成实性”。法相宗以为，这样讲“三性”，就是对“有”、“无”有了正确的认识：遍计所执为虚妄，是“无”；一切法依他起，即依阿赖耶识而起，所以是“假有”，而去掉妄执，见到一切唯“识”，理解了诸法实相，便是“实有”。有了这种认识才能成就种种佛教上的功德。此种以“无”为“有”，体认一切唯有识性，被法相宗认为是极高的宗教境界。

四分说。法相宗为论证“唯识无境”，还从认识的发生过程等方面加以说明，提出了“相分”、“见分”、“自证分”、“证自证分”的四分说。

“见分”和“相分”的观点是法相宗的从内识显现为外境的关键。法相宗认为一般人所说的“境”（外界，对象），并不是主观（识）所要去认识的客观物质世界，而是由识所变现的“分”。就是说，人们之所以能有外境的感觉，不是由于真正有离开主观独立存在的外境，而是由人们自己的思想中现出来的外境的形相。所谓“相分”，就是人的认识过程中被认识的形相部分；而与“相分”相对的心的能够认识的能力，这一部分就叫做“见分”，

它是认识者属于具有认识能力的部分。

在“见分”、“相分”的基础上，法相宗又提出了“自证分”和“证自证分”的理论。“自证分”指意识的记忆能力，又称“识体”，它是“见分”的见证者。“见分”的结果，要由“自证分”来证明。如果没有“自证分”，就不能回忆曾经“缘虑”过的事。《成唯识论》说：“然心、心所，一一生时，以理推证、各有三分，所量、能量、量果别故；相、见必有所依体故”。相、见二分必有自己能够证知自己有认识活动的“自体”。如度量事物，既有“所量”（相分）作对象，又有“能量”（见分）作尺度，更应有“量果”以得知大小长短。“量果”就是“自证分”，就是“自体”。为证见分，立“自证分”，为证自证分，则立“证自证分”。《成唯识论》说，如果没有“证自证分”，自证分“缘境”时就没有“量果”。为了证知“自证分”的“量果”，而立“证自证分”。同时又由“自证分”证知“证自证分”，即第三、四两分“互证”。

（3）华严宗宗教哲学

在中国隋唐佛学中，华严宗与禅宗晚出，更多地综合了以前的佛学，对宋明道学的影响也较大。华严宗以阐扬《华严经》而得名，创立这一宗派并确立其名称的是法藏（公元643年—712年）。华严宗又因它的理论宗旨是依据《华严经》宣扬“法界缘起”论，故又称为法界宗。

华严宗的中心教义，是“法界缘起”论。“法界缘起”论是讲理、事以及理和事、事和事的相互关系的理论。“理”，所谓真理，指事物的本性、本体。“事”，即万事万物、现象。法界其有四相，即事法界，理法界，理事无碍法界和事事无碍法界。事法界，即现象世界；理法界，即本体世界；理事无碍法界，意谓理是事的本体，事是理的显现，理和事相彻相存，本体和现象无妨碍，无矛盾，圆融和谐。这三个法界最后归结于事事无碍法界，以说明宇宙间的一切和各类关系都是圆融无碍的。由于理事无碍，理作用于事，事与事之间也发生联系，这就由“理事无碍”进到“事事无碍”。认为千差万别的事物都是理的体现，理体是同一的，事与事之间也都是相即相融的。比如一颗微尘，也具足理性，由此也能和其他万事万物互不相碍、互相包容。华严宗还把法界归于一心，认为理和心也是一回事。事事都是一心的产物，在同一心里，事事都周遍含容，彼此无碍。法藏称理事无碍的关系为“一即一切，一切即一”。同一本体显现为各种各样的事物，是“一即一切”；千差万殊的事物归结为同一的本体，是“一切即一”。由此也可说，任何一个事物都包含一切事物，每一事物都包含有其他事物；同样，一切事物都包含于每一个事物之中，一切事物都可以归结为任何一个事物。事事无碍法也是“一即一切，一切即一”的关系。法藏为了阐发事事无碍，还提出了“六相圆融”的理论。法藏用房子和椽子的关系作比喻来说明“六相圆融”。“六相”就是指“总相”和“别相”、“同相”和“异相”、“成相”和“坏相”三对范畴。“总相”指事物的总体，“别相”指事物的各个组成部分。比如

房子是“总相”，椽子、砖瓦是“别相”。椽子和砖瓦等共同组成房子这个整体，有同一性，即“互不相违”，这就是“同相”；但椽子、砖瓦等又各有差异，这就是“异相”。许多椽子、砖瓦等共同构成了一所房子，“诸缘办果”，这就是“成相”；但各个部分又“各住自法”，并没有成为房子，这就是“坏相”。现象界每一事物是总相和别相、同相和异相、成相和坏相的统一。总之，事事融通，遍摄无碍，宇宙万物处于大调和、大统一之中。世界上的每一现象都是真理之体现，所以世界上的一切都是十分圆满的，是天然合理的，世界是一个和谐的整体，本来是最美好的世界，顺应它，就可以使人得到精神上的满足。每个人本来都是佛，“无一众生而不具有如来智慧”，只是由于妄想，才生种种烦恼。一旦觉悟，“即见一切有为之法，更不待坏，本来寂灭”。

（4）禅宗宗教哲学

禅宗是隋唐时期在中国形成的一个佛教宗派。禅宗分南宗和北宗两大派。这里说的禅宗主要指南宗。创立南宗的是与法藏同时的慧能（638—713年）。慧能一派禅宗不仅与旧的禅学相异，而且和印度原来的佛教以及后来中国其他各个佛教宗派都有所不同，是世界佛教史上尤其是中国佛教史上一次空前的大改革。禅宗的根本主张就是不立文字，强调精神的领悟，直指本心，见性成佛，也就是提倡单刀直入的顿悟。注重净性，强调自悟，就是慧能一派禅宗成佛学说的理论基础。

慧能的见性成佛。慧能的所谓“性”有两方面的意义：一是佛性，二是世界观。

慧能主张“自心是佛”，“本性是佛”，每个人自己的灵明鉴觉就是佛性。关于心性关系，慧能认为：“心是地、性是王，王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。”他把“心”比作一块土地，而佛性则是这块土地上的统治者。也就是说，佛性是人的精神的本质和身心的主宰。佛性即真如本性，真如本性属于每个人的本心，心性相通，佛性为人人所普遍具有。所以，慧能认为，人人本有真如佛性，人人只要对这种本性有所觉悟就可以成为佛。由此慧能又说：“自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。”“前念迷即凡夫，后念悟即佛。”“迷来经累劫，悟则刹那间。”迷、悟，即对佛性是觉悟还是不觉悟，是凡（众生）圣（佛）的唯一区别。人人都能成佛，成佛不是另有佛身，而是自性就是佛。

慧能不仅说人心具有佛性，是成佛的基础，而且认为人心也是客观世界的基础，宇宙万物都是本心的产物。据说慧能在广州法性寺时，看到两个和尚在争论“风吹幡动”的问题。一个和尚说是风动，另一个和尚说是幡动，两人争论不休。慧能说，不是风动，也不是幡动，而是“仁者心动”（《坛经·行由品》）。在《坛经·般若品》中，他把世界看作一个大虚空，也把人心看作一个大虚空，说：“世界虚空，能含万物色相。日、月、星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、

须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。善知识！自性能含万法是大，万法在诸人性中”。

慧能的顿悟成佛。慧能在论述成佛问题时说：“我于忍（五祖弘忍）和尚处，一闻言下大伍（悟），顿见真如本性。……令学道者顿伍（悟）菩提，各自观心，令自本性顿悟。”（《大正藏》卷四十八）佛性就是恒常清净的真如本性，佛性也就是本心，一旦认识本心（本性），就是顿悟，也即由“迷”转“悟”。既然人人都具有成佛的本性，人性就是佛性。人性就是佛性，为什么又有佛性和众生的区别呢？慧能说：“自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。”（《坛经·疑问品》）这里所说的“迷”和“悟”，是就对自己心中固有的佛性是否唤醒而言。慧能认为，只要人们唤醒了自心中的佛性，就立即进入了“佛国”、“净土”。

慧能认为，由“迷”转“悟”，是一下子实现的，是忽然悟解心开，“从自心中顿见真如本性”，即所谓“顿悟”。相传慧能的同门神秀把佛理归纳为以下的四句偈：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃”（《坛经·行由品》）。慧能针对这种逐渐修行的佛教学说，提出他的顿悟主张。慧能也提出一首著名的偈：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”（《坛经·行由品》）。在慧能看来，象神秀那样，“时时勤拂拭”，还不是“心不取诸法”，还不识“本来无一物”的道理。他以为，自性本自清静，本一切具足，一旦彻悟，便“自见万法无滞，一真一切真”。他也并非不要修行，不要旁人指点，而是以为本性是佛，不假外求，“若起正直般若观照，一刹那间，妄念俱灭，若识自性，一悟即至佛地”。（《坛经·般若品》）

禅宗在中国哲学史上发生了深远的影响。唐代李翱的《复性书》，可谓禅影响儒的产物。宋、元、明时代周敦颐、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁等理学唯心主义代表人物，虽然都反对佛教，但是他们的思想都受佛教包括禅宗的影响。朱熹的“一旦豁然贯通”的工夫脱胎于禅宗的顿悟说。王守仁宣扬的“心外无物”是禅宗“心性生万物”思想的翻版。

3. 中国隋唐道教哲学

中国隋唐时期的道教，和佛教一样，也是融合了南北不同的学术流派，建立了为统一王朝服务的新道教。司马承祯（公元647年—735年）是南朝陶弘景的三传弟子，但是他更多地吸取了北朝寇谦之的道教精神，并吸取了佛教的某些宗教戒律以壮大自己。提出了主静去欲的道教学说。

司马承祯在道教中不重视炼丹、服食、法术变化的神仙方术，而偏重于道教理论的研究。司马承祯以老、庄学说及道教其他经典为基础，吸收儒家正心诚意及佛教上观禅定学说，系统地阐发了道教关于精神修养的宗教理论，自称为“安心坐忘之法”。他认为“心为道之器宇”。故修道之要在于

修心，修心之要在于守静去欲；只有排除对外物的一切欲念，做到心不“逐外”，才能保持内心的极端安静。他说：“心者一身之主，百神之师，静则生慧，动则成昏。”这是说，“静”是产生智慧的根源，“动”是产生昏乱的根源。他教人去动、守静。具体办法是：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道”（《坐忘论·收心》）。他为了引导人们走向另外一个精神世界，首先要引导人们先准备一种宗教神秘精神状态。所以要求学道的人“收心离境”，心里“不著一物”，一点思想意识活动也不许发生，才可以“合道”。

司马承祯主张“收心离境”，“静则生慧”，但又不是与动完全对立，完全脱离的。他说：“若执心住定，还是有所，非谓无所。”这是说，如果修道的人，把离境（不想任何对象）看作唯一任务，不去想它，“执心住定”，不想别的对象，只坚持（执）以“定”作为对象去思虑，这还是有对象（有所），而不是摒除对象。只要有对象（有所），就达不到主静的目的。这样就会“令人心劳气发”，“又反成疾”。他认为应当做到“心不著物，又得不动，此是真正正基，用此为定，心气调和，久益轻爽，以此为验，则邪正可知”。（《坐忘论·收心》）他教人既要做到经常不起任何思虑，又不是全不思虑。为了达到这种宗教修养状态，要防止三种偏向：第一种偏向是“盲定”，勉强用极不自然的办法硬使心不起思虑，永断知觉；第二种偏向是断绝善恶的念头，不萌善念，也不萌恶念，让心任意浮游，任凭思想活动自己趣于定的状态；第三种偏向是不知守静，什么事都干，而又自以为“无染”。

司马承祯主张，为了达到应物而不为物所累，必须“坐忘”、“收心”。后来宋代理学家程颢所提出的“定性”的理论，和司马承祯的“坐忘”、“收心”特别接近。程颢教人“定性”也是使人的心理状态保持平静的状态，既不是全不应物，也不是应物而不返。司马承祯的“坐忘”，也成为后来周敦颐的《太极图说》的“无欲故静”的“主静”学说的先趋。司马承祯还主张：“存谓存我之神，想谓想我之身。……凡人目终日视他人，故心亦逐外走。终日接他事，故日亦逐外瞻。营营浮光，未尝复照，奈何不病且夭邪？”（《天隐子·存想》）司马承祯是把人们对外界的认识，引向对自己的认识，即对自我的精神认识。他把这种神秘的认识，叫做“归根曰静，静曰复命”；“成性存存，众妙之门”。

4. 中国隋唐儒家的哲学

中国隋唐时期，佛、道、儒三教哲学趋于“会通”，并存，并为争夺统治地位而展开斗争，佛教得到空前的发展，而儒家哲学虽已不占绝对支配地位，但其正统地位并未消失。唐代哲学家韩愈为振兴儒家的正统地位，极力反佛，但却吸取佛教的法统思想，建立儒家的“道统”思想，同李翱的“复性说”一起成为宋明理学的思想先驱。唯物主义无神论者柳宗元、刘禹锡掀

取佛教的心性修炼学说，提出“天人不相预”、“天人交相胜还相用”的学说，用物体形用的唯物主义体用改造佛学的空体幻用的神秘主义体用观。

（1）韩愈和李翱的哲学思想

韩愈的道统说和人性三品说。韩愈（公元768年—824年）主张“圣人玄教”，认为人类的文明和社会政治制度都是圣人创造的。韩愈把仁义道德称为“圣人之道”，这个“道”世代相传，从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子到孟子，构成了一个所谓一脉相承的“道统”。韩愈以继承道统使之绵延万世为自己的历史使命。他认为佛教、道教的出世思想与儒家的经世思想是对立的，所以竭力排击佛、道、指斥它们破坏封建君臣、父子、夫妇的伦常关系，是国无宁日的祸根。

韩愈的道统说的核心是儒家的“仁义”二字。由于当时儒、佛、道三家都各有自己的“道”和“德”，因此韩愈认为只有儒家的仁义才是真正的道德。韩愈对“仁义”作了进一步的阐释，他说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎已无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。”（《原道》）这就是说，道与德是一个各家都可以用的空虚的范畴，必须看它的实质究竟是什么，才能判定它所宣扬的道和德是否正确。韩愈把“仁义”和“道德”联在一起，认为只有儒家仁义才是最高的道德标准，以此来排斥佛老，论证儒学的正统地位。他认为《老子》所说的“道德”，是离开仁义而言的，谈不上是道德，乃“小人”之道。他认为佛教主张出家，不要君臣、父子、夫妇的关系，但求清静寂灭，超然出世，是违反封建纲常的歪道。

至于仁义之道怎样实施，韩愈说：“道莫大乎仁义，教莫正乎礼、乐、刑、政。”（《送浮屠文畅师序》）道通过礼、乐、刑、政来实施。礼、乐、刑、政都是传仁义之道的“圣人”发明的。他们发明这些东西有很深的用意。首先，“为之礼以次其先后”，规定尊卑、贵贱的阶级秩序，教卑者贱者承认“尊尊”、“贵贵”是上天安排的秩序。其次，“为之乐以宣其抑郁”，教人民唱着歌儿过日子，散散心中受剥削压迫的闷气。第三，“为之政以率其怠倦”，光唱歌是不行的，要好好种田、交租、交税、当差、服役，不能打瞌睡。最后，“为之刑以锄其强梗”！卑者、贱者不受“教化”，不服政令么？那就用严刑！韩愈还对“礼乐政刑”，作了进一步解释：“君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟、米、麻、丝、作器皿，通货财，以事其上者也！君不出令，则失其所以为君，臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣，民不出粟、米、麻、丝，作器皿，通货财，以事其上，则诛！”（《原道》）

韩愈又是个天命论者，认为“贵与贱，祸与福存乎天”，“人生由命非由他”。但又很重视人的作用，认为“人者，夷狄禽兽之主也”，圣人可以代天行道。而韩愈的天命论，体现在人性问题上，就是他的先天的人性三品说。他认为孟轲的性善论，荀况的性恶论，扬雄的性善恶混论等说法，都只

是说到了中品的人性，而遗漏了上下二品，因为只有中品的人性，才可导而上下，而上品和下品的人性则是不能更改的。因此，他认为把人性分为三品，才是对人性最全面的概况。他说，“上焉者，善焉而已矣”，上品的性，始终是善。“中焉者，可导而上下也”，中品的性。经过教化可上可下。“下焉者，恶焉而已矣”，下品的性，始终是恶。上品和下品的性是不可改变的。对于性与情之间的关系，韩愈认为“性”是先天具有的，“情”是由于接触到外界，受到刺激后而产生的内心反应。性包括仁、义、礼、智、信“五德”，情包括喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲“七情”；性是情的基础，情是性的表现。只能因情以见性，不能灭情以见性。人性上、中、下三品之分，人的情也有三品，上品的情，一发动就合乎“中”，中品的情，有过或不及，但大体上合乎“中”；下品的“情”则完全不合乎“中”。情的上、中、下三品与性的上、中、下三品相对应。

李翱的复性说。李翱（公元772年~841年），唐代哲学家。李翱与韩愈有同样的反佛立场，但李翱认为，对抗佛教的成佛理论，必须有一套成圣的理论。他把儒家经典《中庸》的性命学说与佛教的心性思想结合起来，形成一套成为圣人的理论，即他的复性说。

李翱的复性说，发展了韩愈的人性三品说，主张性善情恶论。他认为人性本是善的，而情则是恶的。他说：“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。”（《复性书》）这就是说，人之所以能成为圣人，是因为人的本性是善的；人性之所以迷惑不清，是因为人的情欲作恶的。但同时，他又认为性情是不可分的。他说，“性与情不相无也”，“情由性而生”，即认为性和情并非各自独立自存的，情是性所派生的，性是情的基础。他又说：“情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。”就是说，性与情是互相依存、互相作用而存在的。他以水火比作性，沙烟比作情，认为人性好比河之水和烟之火，水火的本质是清明的。它们之显得浑与郁是沙和烟作用的结果。沙不浑，水流便清；烟不郁，火光就明。同样，“情不作”，性就能圆满地表现它自己。因此，李翱认为要恢复人们本来的善性，必须做到忘情。

关于怎样才能复性问题，李翱首先探究了人性的根源。李翱认为：“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也；情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也”。这是说，性是天生的。李翱又说，“人生而静，天之性也”，人性本来是寂静的，圣人虽然有情，而“未尝有情”，因为圣人的情，“广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止语默无不处于极也”。一般人之所以不能成为圣心，就是因为受“七情”所干扰，为“嗜欲爱憎”所支配。因此，李翱主张，一般人要成为圣人，就要复性，要复性，就要“视听言行，循礼而动”；“弗虑弗思，情则不生”，“心寂不动，邪思自息”，做到“忘嗜欲而归性命之道”。李翱这种忘情复性的修养方法，就是要彻底排除外物的干扰，使人进入“寂然不动”的静止状态。这样人心便“广大清明，昭乎天地，感而遂通天下之故”，无所不知，无所不通。这种人就可超凡人圣，

不仅可以治国平天下，还可以参赞天地，化育万物。

李翱的复性说为宋明理学所直接继承，程、朱、陆、王都讲“复性”、“复其初”、“复如旧”、“复心之本体”等等，它同韩愈的道统说一样成为宋明理学的先声。

（2）柳宗元和刘禹锡的哲学思想

柳宗元的元气一元论、无神论与反天命的历史观。《天对》、《天说》、《答刘禹锡天论书》和《封建论》是哲学代表作。柳宗元继承了荀况、王充的元气自然论和道家的天道自然的思想。

王充主张“天地，含气之自然”，柳宗元对此作了发挥，认为物质性的元气乃是世界的本质。世界不是神创造的，而是一元混沌之气的自然存在。“唯元气存，而何为焉？”所谓九重天，并不是谁建造的，而是因阳气聚积很盛的结果。柳宗元还继承了荀况“阴阳接而变化起”的思想，认为阴、阳、天三位一体，统于元气。元气的冷热交错，形成了天地万物。如说：“合焉者三，一（元气）以统同，吁炎吹冷，交错而功。”这就是说，天地和阴阳都统一于元气，所谓阴阳二气并不是互相孤立的两个东西，而是元气的两个方面。正因为自然界是元气阴阳的矛盾体，因而自然界才能变化万千，发展无穷。他在《非国语·三川震》中又说：“山川者，特天地之物也。阴与阳者，气而游乎其间者也。自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？”这里，柳宗元集中地用了八个“自”字，突出地强调说明自然界是按照自己的规律而发展变化的，自然界的发展变化是自然界自身矛盾运动的过程。

柳宗元还反对神学天命论，认为“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳”。他在荀况“天人之分”的思想基础上，强调天与人“各行不相预”，认为人的吉凶祸福、社会的兴衰治乱，都非“天”能主宰，“功者自功，祸者自祸”，要变祸为福，是“在我人力”。

柳宗元唯物主义无神论贯彻到社会历史领域里，对汉以来的天人感应，符命祥瑞、君权神授等神学史观，进行了广泛了批判，提出了他的反天命的历史观。柳宗元提出了“势”的观点，即人类社会向前发展的客观必然趋势。这种人类社会发展的固有必然性，不是天命或神意，也不是帝王、圣人的主观意志，而是“生人之意”所作用的结果。它是人们要求生存的意愿，沿着固有的必然性，显示了出一种不依主观意志为转移的客观趋势。柳宗元在《封建论》中发挥了荀况“假物以为用”的观点，他说：“假物者必争，争而不已，必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者，所伏必众；告之以直而不改，必痛之而后畏：由是君长刑政生焉。”柳宗元还认为，人们为了生存，自然地聚而为群”，有了“群之分，其争必大，大而后有兵有德”。群又有大者，争也又有大者。“是故有里胥而后有县大夫，有县大夫而后有诸侯，有诸侯而后有方伯、连帅，有方伯、连帅而后有天子。自天子至于里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之。”柳宗元从人们要求生存的自然意愿，导出了假物

以为用的必然；由假物以为用又导出了假物者必争的必然；又由假物者必争而导出了产生君主刑政之必然。因此，分封制度的产生，“非圣人之意，势也”；郡县制之取代分封制，乃是历史的必然。

刘禹锡的宇宙观与“天人交相胜”说。刘禹锡（公元772—842年）是唐代对于唯物主义学说作出较大贡献的哲学家，《天论》是他的哲学代表作。刘禹锡的宇宙观十分有特色，他说：“天，有形之大者也；人，动物之尤者也”。天是有形物体中的最大的，人是动物中最突出的。天和人都是“物”，同属有形体的事物。刘禹锡认为宇宙万物是一个生长发展的自然过程，天的日月星三光，虽然是万物中最清明的，但决不是什么神物，天地同属物质世界。天是“清”、“轻”的物质，而地是“重”、“浊”的物质，并且“重”、“浊”的地是“清”、“轻”的天之根本。刘禹锡是从地的物质性论证天的物质性。他认为，整个宇宙存在的基础是物质性的“气”，清浊二气的变化，阴阳二气的作用，促成万物生成；先有植物，后有动物；人则是动物中最有智慧的，能够掌握自然界的规律而作用于自然界。

刘禹锡探讨宇宙万物发展变化的规律，提出了“理”、“数”、“势”三个重要的哲学范畴。他说，“理”是贯串于事物发展过程的规律，“数”是事物存在及其规律的不可逃避的必然性，“势”是事物发展的客观趋势。在他看来，“以理揆（度量）之，万物一贯也”万事万物“必有数存乎其间焉。数存然后势形乎其间焉”，“数存而势生”，万事万物的变化都不能逃乎数而越乎势”。并且，“彼势之附于物而生，犹影响也”。就是说，万事万物都有自己的规律，规律对于事物具有必然性。事物规律的必然性，决定了事物发展的趋势，而事物发展的趋势又决定于事物本身的存在和状况。“理”、“数”、“势”三者都是事物本身固有的不以人的意识为转移的客观法则。

刘禹锡还继承了荀子人定胜天的唯物主义思想，提出了天人交相胜的学说。刘禹锡认为，人类社会（人）和自然界（天）是有区别的，这种区别就在于：“天之道在生殖，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。”在自然界，各种生物，都为自己的生存繁殖而竞争，强者胜，弱者败，没有是非可说；至于人类社会则有一定的社会秩序，社会秩序靠礼法制度来维持，因此人们有礼法制度所规定的“是非”作为行为的准则。而且天和人各有自己的职能，各有自己的独特法则。他说：“天之所以能者，生万物也”；“人之所以能者，治万物也。”自然的职能在生长万物；人类的职能是对万物加以利用和改造。因此他认为“天人不相预”。“天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。”这是说自然执行它的职能生长繁殖万物，但是人类社会的治乱与它没有关系。人类执行自己的职能，也干涉不了气候的寒暑。人的职能是什么呢？他说：“阳而蓺树，阴而揪敛。”“用天之利，立人之纪。”就是说人能利用自然规律，春耕夏耘秋收冬藏。在生产过程中对自然利用、改造来满足人们生活的需要。除此

而外，还有“义制强讦，礼分长幼；右贤尚功，建极闲（防止）邪，人之能也。”这是说人们建立礼法和社会制度，制定赏罚标准，禁止强暴，崇尚有功，这些人的社会职能，是自然界所没有的。这是对荀子的“制天命而用之”的发挥。总之，刘禹锡认为天与人各有自己的职能和作用。“天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。”从而提出了“天与人交相胜，还相用”的唯物主义命题。

七、中国两宋时期的儒学及理学

理学又称道学，形成于北宋时期。广义的理学，泛指以探讨天道性命问题为中心的整个哲学思潮，包括各种不同学派；狭义的理学，专指以理为最高范畴的程朱理学。

理学的形成，一方面是北宋以后社会经济政治发展的理论表现；另一方面又是中国古代哲学长期发展的结果，特别是批判佛、道哲学的直接产物。唐中期以后，一些名儒举起批判佛教的旗帜，力图全面恢复儒家的权威。韩愈在《原道》中提出儒家道统说，提出了尧、舜、禹汤、文、武、周公、孔子、孟轲的儒家道统。李翱提出“复性说”，认为性善而情恶，只有消除情欲，才能恢复善性。这些思想，为理学的产生开了端绪。北宋以后，随着佛教理论的日益衰落，形成了广泛的新儒学运动。随着儒学批判和融合佛、道思想的展开，到北宋中期，理学思潮逐渐形成，出现一批重要的理学家，并各自形成学派，理学家所讨论的问题，同以前的哲学相比，是一些新的课题，有独特的范畴和命题，从天地万物之原到人伦日用之道，析理精微。他们从不同方面探讨宇宙人生的根本问题，如世界万物的本原问题；人性的来源和心、性、情的关系问题；认识的来源和认识方法问题等，他们以孔、孟、儒家思想为核心，批判地吸收佛、道哲学的思想资料，建立了新思想理论体系，提出了理学的基本范畴，如理气、道器、太极、阴阳、形而上形而下、动静、两一、心性、性情、性命、善恶、理欲、人心道心、中和、体用及诚、敬、知行等等。他们自称其道为“圣人之道”，其学为“圣人之学”。

1. 周敦颐的宇宙论和人性说

(1) 周敦颐的宇宙论

周敦颐（公元1016年—1073年），北宋哲学家，因长期在庐山濂溪书院讲学，其学派被后人称为“濂学”。他的主要代表著作是《太极图说》，朱熹推崇他为理学的开创人。周敦颐提出的太极、理、气、性、命等一系列的哲学范畴，都成为宋明理学共同探讨的基本哲学范畴。

周敦颐的《太极图说》依据《易传》、《中庸》和韩愈《原道》的唯心主义世界观，接受道教、佛教的某些思想，把陈抟的《无极图》改变成为论证世界本体及其形成发展的图式——《太极图》，即改造成为儒者讲宇宙论的图式。周敦颐解释说：“无极而太极。太极而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴为阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二（两仪）五（五行）之精，妙合而凝”。“乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉”。（《太极图说》）

周敦颐认为世界的本体是“太极”。所谓“天极而太极”，并不是说太极之上还有一个无极，而是说太极无形无象，不可言说，不是真有一个“极”，所以叫做无极。周敦颐以此为前提，提出了他的宇宙形成论：自天生有，太极生阴阳，阴阳分立而形成天地，阴阳变化，结合而产生五行，二气五行互相作用而化生万物，变化无穷。同时，他说：“五殊二实，二本则一。是万为一，一实为分”。（《通书·理性命》）认为五行各殊其性，统一于阴阳，而阴阳的本原则是同一“太极”，所以万物是统一的，而“一”为万物所分有。

对于世界万物运动的源泉，周敦颐认为：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根”。（《太极图说》）周敦颐又在《通书》解释说：“动而无静，静而无动，物也；动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物”。周敦颐所说的“动而无动，静而无静”的“神”，就是“太极”。在周敦颐看来，“神”（即“太极”）的动静，是和物的动静不同的。“神”的动静，不是物质的机械的动静，物质动只是动，静只是静，动中无静，静中无动。这就是所谓“物则不通”。神是超动静的，可是它是万物运动的推动者，万物之所以能运动，不是万物自己的力量而是由于神的推动，所以他说“神妙万物”，就是说，神使万物发生变化。当然，周敦颐所说的“神”，即“太极”，不是宗教的神或上帝的概念，而是指精神性的本体。

（2）周敦颐的人性说

周敦颐继承了《中庸》所谓“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”的观点，认为“诚”是一种神秘精神境界。他说：“诚者圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也”（《通书·诚上》）。万物所由开始的“乾元”，就是诚的本源。他又说：“诚，五常之本，百行之源也，静无而动有，至正而明达也”（《通书·诚下》）。周敦颐把诚神秘化了，说它“静而无动有”，当它静的时候是无，它动的时候就是有。它又是五常（仁、义、礼、智、信）的根本。周敦颐进一步认为，由于“诚”是由“太极”派生出的阳气的体现，是“纯粹至善”的，因而以诚为内容的人类本然之性也是善的。他说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也’。元、亨、诚之通；利、贞、诚之复。大哉《易》也，性命之源乎！”（《通书·诚上》）人和万物一样，都从乾元获得自己的本性，在它们发展的“元（开始）”、“亨（发展）”、“利（成熟）”、“贞（结束）”各个阶段和环节上，“诚”都是贯彻始终的，周敦颐叫做“立诚”。这种纯粹至善的性的具体内容是“德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通早智，守曰信”（《通书·诚几德》）。

周敦颐又进一步认为，“纯粹至善”的本然之性，由于受到物欲的诱惑，环境的影响，刚柔不能适得其“中”，而产生恶。他说“五性感动而善恶分，万事出矣”（《太极图说》）。人性有“刚柔”、“善恶”和“中”的分化。

“性者刚柔善恶中而已矣”。他解释说：“刚善，为义、为直、为断、为严毅、为干固；（刚）恶，为猛、为隘、为强梁。柔善，为慈、为顺、为巽；（柔）恶、为懦弱、为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也。圣人之事也”（《通书·师》）。因此，周敦颐同韩愈一样，很强调师道，说：“故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，暗者求于明，而师道立矣。”就是说，通过教育和师友的帮助，人可以改过从善，达到中道。道德是可以教育而成的，圣人已经为人类确立了“人极”作为教育的目标。所谓“人极”即人的标准，其要求是在人伦关系上以仁义中正为准则，在自我修养上则能“主静”。他说：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”。周敦颐自己对主静的解释是：“无欲故静”（《太极图说》自注）。他认为一切学习，即认识的最主要的关键，就是“无欲”。他说：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要，一者，无欲也，无欲则静虚动直”（《通书·圣学》）。他在《养心亭记》中说：“养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于无，无则诚立、明通。诚立，贤也；明通，圣也”。在他看来，无欲诚心，是人们认识修养的最高要求。

2. 张载的气一元论

张载（公元1020—1077年），北宋哲学家。因其弟子多为关中人，故后人称他的学派为“关学”。张载研究儒、道、佛，经过比较和鉴别，对佛、道取批判的态度，而崇奉儒家思想：“以易为宗，以中庸为体，以孔道为法”。张载的哲学思想主要反映在他的自然观，认识论以及运动观方面。

（1）“太虚无形、气之本体”

张载在中国哲学史上第一次建立了比较完整的气一元论的哲学体系，开辟了中国古代朴素唯物主义哲学的新阶段。张载说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（《正蒙·乾称·篇》）这就是说，凡是可以描述的都是存在，存在的东西是有形象的，有形象东西都是“气”。宇宙万物是由“气”构成的，世界的一切存在，一切现象都是“气”，而不是什么“无”。张载还认为，“气”即太虚，太虚是“气”存在的基本形式。他说：“大虚不能无气，气不能不聚而为万物。万物不能不散而为太虚”。（《正蒙·太和篇》）这就是说，太虚是气没有凝聚成万物的一种“散”的状态，他把气与太虚的关系，比作冰和水的关系。他说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”（《易说》）张载还认为：“气”是物质。他说：“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。”（《正蒙·太和篇》）张载还进一步认为，气是宇宙万物的本体。他说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客行尔。”（《正蒙·太和篇》）这是说，无形象的太虚，是散而未聚的气，是气的本来状态（“本体”）；具有各种形象的万物，是气的凝聚，气的聚散便引起了万物

的形成和消失。因此，气是宇宙万物的根源，整个宇宙统一于气。

张载的气本体论哲学体系中，还有四个重要的基本概念，即“天”、“道”、“性”、“心”。气有清浊，太虚之气是清的，“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”又说“凡气清则通，昏则壅，清极则神”（《正蒙·太和篇》）。太虚是气之清者，“浮而上者阳之清”，这是天。张载认为“天”是清的气构成的。张载所谓道，有规律的意思，气化的规律之道。气化是气的变化过程，张载把这个过程叫做道，人的构成与万物的构成同属于气，“游气纷扰，合而成质者，生人物之散殊”（《正蒙·太和篇》）。他还认为构成人的材料是气之清者，构成物的材料是气之浊者一样。“合虚与气，有性之名”，这就是说，人的本质（性）是由清的气（太虚）经过气化过程（道）形成的，人的本质加上知觉的作用，就产生人的心理活动。因此，在张载看来，所谓天、道，都是气，气是最高实体，道气化的过程，太虚即所谓天，是指气散而未聚的原始状态。而一切具体的事物，都是太虚之气凝聚而成，万物消亡又复归于太虚，太虚、气、万物，是同一实体的不同形态。

（2）“一物二体”

张载从“太虚无形，气之本体”的唯物主义观点出发，还提出了“一物二体”的辩证法思想。张载认为，气处于永恒运动之中，“气浑然太虚，升降飞扬，未尝止息”；而运动的原因在于气本身包含有互相吸引，互相排斥的两个方面，“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕相荡、胜负、屈伸之始。”（《正蒙·太和篇》）“太和”是指阴阳未分的气。太和之气运动变化的过程就是所谓“道”。这种运动变化的过程也是元气自身不断地酝酿激荡、斗争、屈伸的过程。因为元气自身之中就具有阳浮阴沉，阳升阴降、阳动阴静的矛盾对立的本性。正是由于这种浮沉、升降、动静的矛盾对立的交互作用，形成了内部互相激荡，屈伸的动力。张载认为这就是气和气所构成的万物产生运动的内在原因。他以天体的运行为例，说：“凡圆转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也。”（《正蒙·参两篇》）圆转之物指的是日月五星等天体，机是内在的动因。张载认为天体的运转是由于内在动力，而不是来自外力的推动。张载认为，由气所构成的任何事物，都是阴阳矛盾对立的统一体，“无无阴阳者”，如果没有对立，就不成其为事物，“物无孤立之理，非同异、屈伸、始终以发明之，则虽物非物也”。张载把各种个别的对立概括为“两”，把各种个别的统一概括为“一”。他说：“一物两体，气也。”认为事物总是“有两则有一”、“若一则有两”，强调两与一的互相联系，互相依存，反对割裂两一。“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《正蒙·太和篇》）如果对立的两体不存在，那末统一也不存在；假如统一看不见，那末对立两体的相互作用也就停止了。象虚——实、动——静、聚——散、清——浊这样对立的两个方面，究其底蕴，都是统一的。

(3) “天地之性”与“气质之性”

张载的“天地之性”与“气质之性”的人性说是建立在他的气一元论的基础上的。张载认为，宇宙万物都是由气聚结而成的，由于气的清浊，而产生万殊的事物。人得气之清者，物得气之浊者。在人之中，圣贤得气之最清者，一般人得气之浊者，恶人得气之最浊者。张载认为既然人与万物同出一源，人的本性也就是天地万物的本性。他认为，只讲人的本性而不讲天地万物的本性，还不算找到人性的最后根源。他说：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（《正蒙·诚明篇》）这是说，每个具体的人有了生命之后，就具有他自己的本性，这种本性是和他的生理条件、身体特点紧密结合在一起的。张载把这种具体的每个人的本性叫做气质之性。由于人的生理条件，身体特点各不相同，气质之性可以是千差万别的。具体的人，他的生理条件可能有这样或那样的缺点，但“天地之性”却没有任何缺点，是善的来源。他认为气质之性出于天地之性，而天地之性也是出于气的。因此，他说：“性者万物之一源，即是说万物与人是同一材料（气）构成的。他说：“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”（同上）天地之性是本源，是人和万物未生之前人与物共同的“本性”，每个具体的人各自体现了这种“本性”，就形成了各人的具体的人性。即气质之性。

至于怎样才能使人“反之本”，恢复善的“天地之性”，张载认为，人的“气质之性”尽管有刚与柔、缓与急，“有才与不才”的“气之偏”的差别，但“天地之性”可以参和“气质之性”，使之“不偏”。这就是：“养其反，反之本而不偏，则尽性而天矣。”（《正蒙·诚明篇》）养气而能回到气的本来状况，就能恢复“天地之性”。对于每个人来说，关键在于“善反”不“善反”。他说：“性于人无不善，系其善反不善反而已。”“善反”的一个重要内容是学习，学习的重点又在于“礼”。“拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。”（《经学理窟》）

张载在“天地之性”与“气质之性”的人性说的基础上，又提出了“兼爱”的伦理思想。张载认为，人和万物都是天地所生，性同一源，本无阻隔，“民吾同胞，物吾与也”。人与人之间应当“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成”，彼此同情，相亲相爱。而在这个大家庭中，君主是天的长子，大臣是帮助君主的管家人，每个人都应努力对“天地”尽孝道。做到乐天安命、安分守己，逆来顺受。

3. 王安石的“道有体有用”

(1) 元气体用论

王安石（公元1021年—1086年），中国北宋时期的政治家、哲学家和文学家。王安石主张“天命不足畏，祖宗不足法、流俗不足恤”，而这种推

进社会变革的思想，是以他的元气体用论为哲学理论基础的。王安石认为，天地的运行“咸法于道”，而“道”以“元气”为“本体”。“道”是王安石哲学思想的最高范畴。“道冲而用之或不盈。道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。其冲气至虚而一，在天则为天五，在地则为地六。盖冲气为元气之所生，既至虚而一，则或如不盈”（《道德真经集义》卷九第九）。可见，王安石认为道之体是元气，道之用是冲气的运行；道是产生万物的物质根源，道是“至虚而一”的气，它可以化成万物，但它本身不是千变万化的万物。他说：“体者，元气之不动。”就是说从道的本体方面看，道是无始无终的自然存在着的元气，从道的作用方面看，道表现为冲气运行于天地之间，能促成万物的生成变化。“一阴一阳之谓道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道。道者天也，万物之所自生。故为天下母”（《道德真经集义》卷十三第八）。道是“天”，天是自然，也是元气。冲气是从元气中分化出来的。万物生于无气，所以元气（道）是天下母。王安石认为世界万物生成的具体过程是，道是阴阳二气的统一，又可分阴阳二气，阴阳二气构成水、火、木、金、土五种物质元素，从而化生万物。譬如，阴气到了极点，便生寒气，寒气生水；阳气到了极点，便生热气，热气生火；阳气运动发散，便生风，风生木，阴气静止收敛，便生燥气，燥气生金；阴阳二气相交，便生湿气，湿气生土，土就是阴阳二气相交的“冲气”所生的。由于阴阳二气的运动变化，便成“五行”。这五种物质元素的相混相成和相生相克便形成了天地万物。

（2）“习以成性”的认识论

王安石的元气本体论，是他的认识论的基础。王安石反对天人感应说，主张人的活动要“顺天而效之”，即以对天道的认识为基础。认识必须在“观于天地，山川、草木、虫鱼、鸟兽的“外求”活动中才能有得。王安石说：“夫人莫不有视、听、思：目之能视，耳之能听，心之能思，皆天也。然视而使之明，听而使之聪，思而使之正，皆人也。”（《道德经注·五十九章》）在王安石看来，人天性就具有感觉和思维的能力，但人通过视、听、思而获得聪明才智，却是在后天经验和学习中形成的。因此，王安石强调“五事”，即“貌、言、视、听、思”五个方面的人事：“貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿”。依靠后天的学习、锻炼来发展人的聪明智慧，达到了“明作哲，聪作谋”，以至“睿作圣”。（《洪范传》）

（3）“天道尚变”的辩证法

王安石认为，“王道尚变”，变化是“天道”的特性。因此，自然界和人类社会都是运动变化的，“夫天下之事，其为变岂一乎哉？”这种“天道尚变”的辩证法思想，冲击了“天下变，道亦不变”的形而上学思想。

至于世界万物为什么运动变化？王安石认为，不是二程所说的“天理鼓动万物”，而是道（气）本身的矛盾，即二道立于两，成于三，变于五”。（《洪范传》）也就是说，道有阴阳这两个对立的方面，由于阴阳的矛盾斗

争，形成某一新的事物，即“成于三”。“变于五”是说“五行”各有对立面，互相配合产生事物的种种变化。他举例说，水与火是一对矛盾，水性柔弱，火性刚强，水火结合，事物便从柔弱变成刚强。王安石还认为，不仅事物有对立的两个方面，而且对立面的每一个方面又都包含有对立的两个方面：“盖五行之为物，其时、其位、其材、其气、其性、其形、其事、其情、其色、其声，其臭、其味，皆各有耦，推而散之，无所不通。一柔一刚，一晦一明，故有正有邪，有美有恶，有丑有好，有凶有吉，性命之理，道德之意，皆在是矣。耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷。（《洪范传》）”这是说，事物运动变化的原因是“有对”有“耦”。如性有柔刚，形有晦明，事有吉凶，情有美恶等等，都是对耦的、矛盾的，而“耦之中有耦”，这就是万物变化的源泉，所以说“性命之理，道德之意，皆在是矣。”

王安石还对世界万物变化的不同运动形式作了区分，如：“变”（如木燃烧成火，腐烂成土）、“化”（如土能成为干燥的或湿润的）、“因”（如水和味而随之或甜或苦）、“革”（如火能使柔变为刚，或使刚变为柔）、“从革”（如金不能自化，要靠火的外力来变革它）等运动形式。而总起来看，由矛盾引起的变化是新事物不断代替旧事物的过程。他说：“有阴有阳，新故相除者，天也；有处有辨，新故相除者，人也。”（见杨时《龟山集》卷七引《王氏字说》）“新故相除”，就是新陈代谢。王安石认为，“新故相除”是自然（天）和人类社会（人）共同的变化法则。王安石这种运动变化的辩证法思想，一方面为推行新法作了论证，另一面又从理论上否定了一切依旧、一切如故的形而上学思想。他曾热情在歌颂新的代替旧的现象，在《元日》诗中写道：“爆竹声中一岁除，东风送暖入屠苏。千门万户瞳瞳日，总把新桃换旧符。”

王安石的哲学表现出鲜明的“经世致用”性质。他从“天道尚变”，人应“顺天而效之”的观点，引伸出“天下事物之变，相代乎吾之前”，“必度其变”，对法度政令也应“时有损益”的思想。王安石的变法思想成为宋代对现实的政治、经济生活影响最大的思想体系之一。

4. 二程的理学思想

程颢（公元1032年—1085年），北宋哲学家，理学奠基者。程颐（公元1033年—1107年）北宋哲学家，理学创立者之一。由于二程长期在洛阳讲学，故他们的学说亦被称为“洛学”。

自唐中期，随着儒家批判并融合佛、道思想过程的展开，到北宋中期，理学思潮逐渐形成。二程吸收和发挥了周敦颐、邵雍的唯心主义，并使它进一步系统化。“洛学”开始以儒家伦理道德为核心，吸收道家的宇宙生成论及佛教思辨哲学，就这样融儒、释、道三教于一炉，建立了理本体论的唯心主义哲学体系，为南宋理学集大成者——朱熹的客观唯心主义体系奠定了基

础。

(1) 二程的天理观

二程曾受学于周敦颐，但是以“天理”二字作为根本宗旨，却是程颢根据自己的体验提出来的。那么，什么是二程所说的“天理”呢？二程说：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来更怎生说得存亡加减。是它元无少欠，百理具备。”（《遗书》卷二上）这是说，理是一个至高无上的绝对本体，它不以人的意志为转移，不为尧存，不为桀亡，它是永恒存在的。二程认为：理是世界万物的“所以然”，即万物所依据的原理、原则，“天下物皆可以理照。有物必有则，一物须有一理。”（《遗书》卷十八）。理是自然界的最高原则，也是社会最高原则。它包括物的理，又包括封建社会的孝、悌、忠、信、君道、子道都是理所规定的了。二程还认为：理是超乎形器的，“心所感通者，只是理也。知天下事有即有，无即无，无古今前后。至如梦寐，皆无形，只是有此理，若言涉于形声之类，则是气也。”（《遗书》卷二下）就是说，理无形，涉乎形体是乃是气；理超乎形体而又充塞宇宙之间，气是“有”，是有生有灭，有存有亡的。

既然理是世界万物的本原，那么它如何派生万物呢？二程认为：“理在气先。”但是，二程所说的气，已与张载不同。张载认为气能聚散，但不会消灭，物散即复归本原气。二程却认为，物散气消。既然物散气消，气又怎么产生？二程认为：有理才有气，“有理而后有象，有象而后有数”（《遗书》卷二十一上）。理在有形象的事物之先就存在了。所以，二程说：“今一言以蔽之曰：“万物一理耳。”（《粹言》卷一）“万物一理”，作为有生有灭的物质性的气，当然也包括在万物之内，也就是理派生的了。针对张载用“清、虚、一、大”形容气之本体及其作用，以为气化过程就是天道的说法，二程还用“形而上”与“形而下”来区分理与气、道与器：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。若如或者以“清、虚、一、大”为天道，则乃以器言，而非道也。”（《遗书》卷十一）

(2) 二程“格物穷理”的认识论

二程在解释《大学》的格物致知说时讲：“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也。穷其理然后足以致之，不穷则不能致也。”（《遗书》卷二十五）这是说，格物就是穷理，穷理才能致之，即回到本体理，所谓格物，就是至物，因为每一物都有一理，所以至物就是“就物而穷其理”的意思。而穷理是多方面的，“或读书讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应事接物而处其当，皆穷理也”（《遗书》卷十八）。有人问二程，格物是“物物格之，还是格一物而万物皆知”？二程说，不能只格一物便能通众物之理，“须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”（《遗书》卷十八）又说：“今人欲致知，须要格物。物不必谓事物，然后谓之物也，自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。”（《遗

书》卷十七)

(3) 二程的复性说

二程在人性论方面，采取了张载的“天地之性”和“气质之性”的说法，提出了人性有“天命之谓性”和“生之谓性”的复性说。所谓“天命之谓性”，就是人生来就先天具有的，它是本体理在人性中的体现。二程说：“性即是理。理则自尧、舜至于涂人，一也”。（《遗书》卷十八）就是说，这个“天命之性”的性就是理，不管是尧、舜还是老百姓，每个人生来都普遍地具有。它是最根本的和至善的性。人性中的仁、义、礼、智都是人性所固有的，也是天理所固有的，人性体现了天理。人性既然是天理的体现，应当是至善，何以有恶？人性既然包括仁、义、礼、智等道德内容，为什么有人不符合这些道德的规定？二程认为这是由于气。所谓“生之谓性”，就是从气上说的。二程说：“生之谓性。性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，自幼而恶，是气稟有然也”（《遗书》卷一）。就是说，人性的善恶，是由于“稟气”的不同，稟得“清气”就善；稟得“浊气”就恶。

因此，二程认为，从人性的本源来说，应该是善的，其所以有恶，是由于为外物所累，是由于思虑的发动。恶是由于“情”的活动发生偏向的结果，也是气稟影响的结果。二程说：“甚矣，欲之害人也。人为不善，欲诱之也。诱之而不知，则至于灭天理而不知反。故目则欲色，耳则欲声，鼻则欲香，口则欲味，体则欲安，此皆有以使之也。”（《粹言》卷二）这就是说，人所不善，皆人欲所致。为此，二程提出了存天理去人欲的主张。

5. 朱熹哲学与理学的兴盛

朱熹（公元1103年—1200年），是二程的四传弟子，理学的集大成者，中国后期封建社会影响最大的哲学家。因其长期在福建讲学，其学派被称为“闽学”。朱熹自己也宣称他的哲学思想继承了程颢、程颐的思想，并通过二程继承孔、孟道统的正传。他说：“于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传……虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉”（《大学章句序》）。他宣布他的哲学思想具有法统的垄断地位。朱熹所完成的正统派理学，更能适应中国后期封建统治的需要，为封建专制主义中央集权制度，封建伦理道德作了系统的哲学论证，所以博得后期封建统治阶级的褒奖，成为后期封建社会占统治地位的官方哲学。

(1) 理气论

朱熹以周敦颐所提倡的无极、太极和二程提出的理作为他哲学体系的基本范畴，但他同时也吸收了张载关于气的学说，认为宇宙之内有理有气：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然后有性；必稟此气，然

后有形”（《文集·答黄道夫书》）。这就是说，任何具体事物的生成，要有理，也要有气。理是一物生成的根据或本原，是“生物之本”；气是一物生成的材料，是“生物之具”。这个“生物之本”是看不见的本体，朱熹叫它做“形而上”之“道”。气是构成事物具体材料、物质，它不是万化之源，是有形象可循的，所以朱熹叫它是“形而下”之“器”。理是朱熹哲学的出发点和终结点，但理必须借助于气而造作，借气才能“安顿”和“挂搭”。物，既是理的体现和表象，也是理借气而派生的。朱熹说：“自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理；自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中，又各具一理。所谓‘乾道变化，各正性命’，然总又只是一个理”（《朱子语类》卷九十四）从“上推下来”，理——气——物。或从“下推上去”。物——气——理。理的全体，朱熹也叫做太极：“总天地万物之理，便是太极”（《语类》卷九四）。理一分殊，也可以说是万物统一于一太极，物物各具一太极，其次，太极又可以说是最根本的理，所以说“太极之义，正谓理之极至耳”（《文集·答程可久》）。

在理和气的关系上，朱熹特别强调二者的主次之别，“有理而后有气，虽是一时都有，毕竟以理为主”。理制约、决定着气。理气也有先后问题，他说，必欲推其所从来，则应该说理在先，气在后。“太极生阴阳，理生气也”。“气虽是理之所生”，但一旦被派生出来，便有一定的独立性，“理管他不得”。理生出气而寓于气中，并借助气而生万物。“天地初间，只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶出许多渣滓，里面无处出，便结成个地在中央。气之清者，便为天、为日月、为星辰。只在外常周环运转，地便只在中央不动，不是在下。”（《朱子语类》卷一）。气之轻清者为天，重浊者为地，精英者为天，渣滓者为物。从宇宙构成论看，理与气相依生物。从本体论看，则是“天下之物，皆实理之所为。”

（2）“一分为二”的思想

朱熹认为，在气——物的化生过程中，是一气分做两气，动的是阳，静的是阴，又分做五气（金、木、水、火、土），散为万物。他在《易学启蒙》中说：“天地之间，一气而已，分而为二，则为阴阳，而五行造化，万物始终。”朱熹还从邵雍那里吸取了“一分为二”的命题，用以解释《周易·系辞传》“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的过程：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”（《朱子语类》卷六十七）

朱熹在解释《两铭》的“明理一而分殊”时还说：天地之间，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，即“天地之化，包括天外，运行无穷，然其所以为实，不越乎一阴一阳两端而已，其动静，屈伸、往来、阖辟、开降、浮沉之性，虽未尝一日不相反，然亦不可以一日而相无也。”（《金华潘文公文集序》，《文集》卷七十六）又说：“阴中有阳，阳中有阴，阳极生阴，阴极生阳，所以神化无穷。”（《语类》卷九十八）这里讲到了对立的两端“相反而不可以相无”，矛盾着的双方互相斗争，互相渗透，

互相转化，于是形成无穷的运动。由此，朱熹又进一步探讨了动、静的关系，朱熹说：“动静无端，阴阳无始。今以太极观之，虽曰动而生阳，毕竟未动之前须静，静之前又须是动，推而上之，何自见其端与始。”（《朱子语类》卷九十四）。所以朱熹把运动和静止看成一个无限连续的过程，在时空上是无限的。时空的无限性又说明了动静的无限性。动静又是不可分的，“太极动而生阳，静而生阴，非是动而后有阳，静而后有阴，截然为两段，先有此而后有彼也”。

但是，当朱熹再进一步探讨运动的根源时，却认为，事物的动静，阴阳都根源于理或太极。他说：“太极，理也；阴阳，气也。气之所以能动静者，理为主宰也。”（《太极图注》，《周子全书》卷一）又说：“动静是气也，有此理为气之主，气便能如此否？曰：是也。”（《朱子语类》卷九十四）本身不动的理（太极）却是能动静的气的主宰者。这样，就把动、静割裂开来了。于是，朱熹进一步认为，“理静事动”即“理静气动”；静能制动，动被静制，就是以理制事（气），这就碰到了理生气、生万物的本体问题。

（3）“格物穷理”的认识论

朱熹认为，人心中包含万理，但是心不能直接认识自己。那么，怎样才能认识“天理”，唤醒“天理”呢？程颐把格物解释为“穷理”，以为“物我一理”，“穷究物理”也即是唤醒自己心中之理。朱熹对程颐的“格物”说作了全面的发挥：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（《大学章句·补格物传》）这段话包含着这样几层意思：其一，“人心之灵，莫不有知”，肯定人的心或精神有天赋的知识，有“明德”，这是认识的出发点。他认为人心如一面镜子，它之所以昏暗，是由于气禀所拘，为“人欲”所蔽。人的认识活动无非就是唤醒心中的“天理”，把“人欲”去掉，也就是把心灵这面宝镜擦拭干净，使它重新明亮起来。所以认识的最后完成就是“复其初”。其二，怎样来唤醒“天理”呢？回答是“致知在格物”。因为天下事物莫不有理，要使心里明亮，就要“即物穷理”，“理不穷则心不尽”。这包含着一个前提，即“物我一理”。程朱以为物和我，外和内是统一的，所以，一旦明白了事物的“理”，心中的“理”也就马上明白了；穷尽事物的“理”，也就唤醒了心中的“理”。转过来说，人们认识外物之理，也无非是拿心中的理去照见外物。其三，“即物穷理”，“今日格一物，明日格一物”，都只是认识的初级阶段，在这个阶段中，格具体的物，是不能认识真理的全体的。到了认识的最后阶段，由部分的理认识到全体的理，就有赖于神秘的顿悟，“一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”。

在致知和格物关系上，朱熹认为，致知是就“自我”而言，即从“心之

所知”来说的；格物是就“物”而言，即从“穷理”来说的。“若不格物，何缘得知！”（《朱子语类》卷十五）似乎知是通过格物得来的。但在朱熹那里，知是固有的，而不是后天的，格物只是穷尽先验的理，就是通过“形而下”事物中的理，去体认“形而上”的理，这是因为理被人的“利欲所昏”，使得知有不至，所以要致知。

朱熹还探讨了认识论中的知与行的关系，他认为，所谓知，就是知理；所谓行，是按知得的理去践行。知与行的关系是：从知识来源上说，知先后行。从社会效果上看，行重知轻。其根据在于知易行难，力行是明理之终，行是检验知之真伪的标准。“知行相须互发”。朱熹认为：“知行常相须”，相须，就是相资，“知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之愈明”。

（4）心性理欲论

朱熹继承了二程的人性论，认为理体现在人方面就叫做性；并采取了张载把性区分为“天命之性”与“气质之性”的说法。朱熹认为，从人物之生来讲，理构成人的性，具有天理的人性叫做天命之性；气构成人的形体，理与气相杂的人性叫做气质之性。朱熹还认为，由于理是至善的，所以天命之性也是至善的；由于气有清浊昏明的差别，所以气质之性有善有恶。人的贤愚就是因为所禀的气有清浊的不同：“但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中，所谓明明德者，是就浊水中揩拭此珠也”（《朱子文集·答郑子上》）。变化气质，就如在浊水中的宝珠经过揩拭一样，这个工作的过程就是所谓“明明德”。气质变化成功了，宝珠恢复了本来的面目，不肖的人成为贤人，即所谓“善反之，则天地之性存焉”。

在朱熹那里，与“天命之性”和“气质之性”相联系的，还有“道心、人心”的理论。朱熹认为，来源于“性命之正”，而出乎义理的是“道心”；来源于“形气之私”，而出乎私欲的是“人心”，虽然两者截然不同，但“道心”只通过“人心”而显现。“道心”在“人心”之中，所以难免要受“人心”私欲的牵累和蒙蔽，而难以显露出来。由于具体的人是由天命之性和气质之性共同来形成的，所以，上智的人也不能不具有气质之性，不能没有“人心”；下愚的人也不能不具有天命之性，不能没有“道心”。朱熹说：“人心惟危，道心惟微，论来只有一个心，那得有两样？只就他所主而言，那个便唤做人心，那个便换做道心。”（《朱子语类》卷六十一）朱熹要人们通过修心养性，使“人心”转危为安，“道心”由隐而显，“人心”服从“道心”，使“道心”处于支配的地位。

朱熹还从心性说出发，探讨了天理人欲的问题。二程认为道心和人心的区别就是天理和人欲的区别：“人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。灭私欲，则天理明矣”（《遗书》卷二四）。朱熹认为道心人心与天理人欲有所不同，道心就是天理，人心则不尽同于人欲。人心包括为善为恶两种可

能，人欲则一定是恶的。所以天理和人欲是完全对立而不可并存的：“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者”（《语类》卷十三）。朱熹提出了“遏人欲而存天理”的主张。朱熹承认人们正当的物质生活的欲望，反对佛教笼统地倡导无欲，把追求美好物质生活的欲望称为人欲，说：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也”。（同上）

6. 陆九渊的心学

陆九渊（公元1139年—1193年），宋代哲学家，他以儒家思想为骨架，糅合佛教禅宗思想内容，构成了与朱熹客观唯心主义不同的主观唯心主义心学学派。他的心学被明代的王守仁所发挥，故称为陆王心学。

（1）心即理

陆九渊哲学的核心命题是“心即理”。他说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（《象山全集》卷十一《与李宰书》）。“理”与“心”既然是完全同一的，那么宇宙万事万物之“理”，就是每个人心中之“理”，所以他说“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。朱熹认为理是世界万物的派生者，是第一性的，而人和人心都是被理所派生的，“人之所以生，理与气合而已”（《朱子语类》卷四），既然人是由理派生，人心也当然为理所赋予。而陆九渊却把朱熹超越于事之先、之上，气之先、元之上理，拉到了我的心中，为我心所具有。这就是说，心是第一性的，理是被派生的。这便形成了陆九渊的主观唯心主义哲学。如陆九渊说：“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”（《杂说》）又说：“盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。故夫子曰：‘吾道一以贯之。’孟子曰：‘夫道一而已矣。’”（《与曾宅之》）这是说，人人都有那个心，“是心”只是一个心，心中都具有那个理，“是理”也只是一个理；从其最终处看，心与理是“归一”无二的，是不能分开的，从其不容有二来说，所以心即是理。

因此，与朱熹把“理”看作自然与社会最高的终极原则不同，陆九渊认为理的普遍性必须通过人“心”来证明，人心之理是宇宙之理最完满的体现。“心”是陆九渊哲学思想的基本范畴。他的哲学以“发明本心”为宗旨。

（2）切己自反，反省内求

陆九渊从“心即理”出发，在认识论上提出了切己自反，反省内求的路线。陆九渊认为，宇宙之理就在每个人的心中，因此要了解天理的真实面目，并不必向外追求，只需要向内反省，认识本心，发明本心，即能获得有关天理的真实知识。他说：“此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰。”“故曰：‘万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。’此吾之本心也”。（《与曾宅之》）这就是陆九渊“心即理也”在认识论上的表现。朱熹以理为本体，体认理的方法是格物，以达到穷理；陆九渊以心为本体，使毋需通

过格物的方法来体认心，而只需反省内求，就可以自己体认“吾心”。因此，陆九渊认为接触外物不仅不能获得知识，而且会损害人的固有良知，损害本心。至于如何保存心中固有良知，而不为物欲所蒙蔽和损害？他说：“将以保吾心之良，必有以去吾心之害。向者？吾心之良，吾所固有也。吾所固有，而不能以自保者，以其有以害之也。……夫所以害吾心者，何也？欲也。欲之多，则心之存者心寡；欲之寡，则心之存者必多。故君子不患夫必之不存，而患夫欲之不寡，欲去，则心自存矣。”（《养心莫善于寡欲》）由于外物的引诱，使人们产生物欲，从而损害了蒙蔽了固有的良知。只有去欲，才能存心。怎样才能存心、去欲，不为外物所移，而能使本心不污染于“尘埃”呢？其方式就在于“切己自反，改过迁善”。即反省内求，格除物欲，如何“切己自反”？在陆九渊看来，这就是“剥落”的工夫。所谓不断“剥落”的工夫，就是不断去物欲的工夫，“剥落”净尽，才能恢复本心的清明。

（3）朱陆之争

首先陆九渊怀疑《太极图说》不是周敦颐所作，就与朱熹反复争论。陆九渊以为“无极”一词出自老子，“无极而太极”一语就是老子说的“无名天地之始，有名万物之母”，并且“太极图”来自陈抟，正是老氏之学。朱熹则肯定《太极图说》为周敦颐的著作，他以为“无极”二字是形容太极的“无方所无形状”，并非太极之上还有个无极。因此，陆九渊与朱熹的分歧，开始是在无极与太极，形上与形下的问题上。朱熹讲开极而太极，即无形而有理，太极是形而上的道。陆九渊认为太极就是理，心就是理，所以不能离开心讲太极，更不能承认太极之上还有无极。这就是说，他不承认离开心还有一个不变、不动的本体。他不承认有朱熹所说的那种理的世界。朱熹极力贬低物质世界的地位（包括与物质有关的气），他把这些都算做形而下的，认为是不可靠的最根本的存在。陆九渊认为不需要区别形而上和形而下。如果《易·系辞传》说形而上者谓之道，一切东西都是道，都是形而上者，没有形而下者。那就等于取消了这种分别。心既然被看做万物的本源，当然不允许在心之外还有一个形而上之道比心的地位还高出一头。他不承认有所谓心外之道，当然也更不承认太极之上更有一个无极。

二是在鹅湖之会上，陆九渊与朱熹讨论“为学之方”，即道德的教育和修养问题时产生矛盾分歧。朱熹主张“泛观博览而后归之约”，陆九渊则主张先发明人之本心，而后使之博览。“朱以陆之教人为太简，陆以朱之教人为支离。”（见《象山先生年谱》，《全集》卷三十六）这也就是所谓“道问学”与“尊德性”之争。对《中庸》的“君子尊德性而道问学”一语，朱熹解释说：“尊德性，所以存心，而极乎道体之大也。道问学，所以致知，而尽乎道体之细也。二者，修德凝道之大端也。”（《中庸章句》）朱熹以为“以诚敬存心”与“格物致知”不可偏废，不过他较多地注意了从“道问学”入手，强调“析理则不使有毫厘之差”（同上），偏重了“道体之细”。而陆九渊则以为要“先立乎其大者。”他说：“既不知尊德性，焉有所谓道

问学？”（《语录上》，《全集》卷三十四）就是说，首先要存心；一旦“发明本心”，就“自昭明德”，自然明理了。

三是陆九渊与朱熹的争论是关于“复性”的途径问题。陆九渊和朱熹都主张“复性”说。不过朱熹区分了“心”与“性”。他说：“灵处只是心，不是性，性只是理。”陆九渊则主张没有必要作这样的区分。他认为“心即理”，心与性是一回事，“复性”就是“复本心”。而朱熹则主张“复性”的途径在于“明天理，去人欲”。陆九渊说：“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……《书》云：‘人心惟危，道心惟微。’解者多指人心为人欲，道心为天理。此说非是。心一也，人安有二心？”（《语录上》，《全集》卷三十四）他认为，朱熹区分天理和人欲、道心和人心的说法是把天与人分裂为二了。但这决不是说他赞成区分理和欲，只是认为应该把“欲”叫作“物欲”、“利欲”而已。他说“道塞宇宙，非有所隐遁。在天曰阴阳，在地曰柔刚，在人曰仁义。故仁义者，人之本心也。……愚不肖者不及焉，则蔽于物欲而失其本心；贤者智者过之，则蔽于意见而失其本心。”（《与赵监》，《全集》卷一）就是说，使人失其本心的原因在于两种“蔽”：第一种是“物欲”，第二种是“意见”。一般人“蔽于物欲”，诸子百家“蔽于意见”，即认为自己的意见即是真理。只有去掉“物欲”、“意见”之蔽，才可以复见本心。

7. 陈亮的哲学思想

陈亮（公元1143年—1194年），南宋思想家，永康学派的代表。他与叶适的哲学思想，在当时思想界产生了很大的影响，成为与理学、心学三足鼎立的学派。

（1）陈亮的“道在物中”

陈亮针对程朱理学“理在气先”和“理在气上”，即形而上的理或道是形而下的气或器的派生者和支配者的观点，提出了“道在物中”的思想。他说：“夫道非生于形气之表，而常行于事物之间者也”，不论自然界和社会都有其“道”。陈亮认为“道”是具体事物的法则，人们必须在客观的“事物之间”去认识事物的道理。以道与事物的相联系来看，也可以说：“天下岂有道外之事哉！”（《勉强行道大有功》）即道在物中，道外无事，相互依赖。对什么是道？陈亮的回答是：“天地之间，何物非道，赫日当空，处处光明，闭眼之人，开眼即是，岂举世皆盲，便不可与共此光明乎？”（《又乙巳秋与朱元晦秘书》）这就是说，陈亮认为什么物都是道，道与物不能分开，“何物非道”是具有普遍意义的命题。

陈亮还认为，理学家主张道在具体事物之外，道与人的具体行动无关，实际上是佛教思想。他说：“夫不为尧存，不为桀亡者，非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡，非人所能与，则舍人可以为道，而释氏之言不诬矣”（《文

集·与朱元晦秘书》)。陈亮反对离开人道(社会生活中具体的道)还有所谓天道。正是肯定在人道之外还有所谓天道。真正的“孔孟之学”，却是主张道表现在物中，理表现在事中，天道体现在人道中。

陈亮还反对程朱对“理一分殊”的解释，他说：“尝试观诸其身耳鼻口，肢体脉络，森然有成列而不乱，定其分于一体也。一处有阙，岂惟失其用，而体固不完矣。是理一而分殊之说也，是推理存义之实也”(《文集·西铭说》)。认为“道”的含义，除了指具体事物相应的法则外，也指宇宙的总法则。而程朱认为理一分殊，是说“万物各具一理，万理同出一源”，一理与万理的关系是神秘的“月印万川”似的关系。陈亮则认为理一分殊的意义应该象耳目鼻口与人的全部身体的关系一样，是部分和全体的关系。这种关系正是他所主张的“理一所以为分殊也”的关系。而程朱的“理”是脱离具体事物，高高在上的精神本体，万物分享这个理，万物各得此理之全，而不是各得其一部分。朱熹的理一分殊不是讲的总的理与部分的理的关系。所以说“人人有一太极，物物有一太极”。陈亮的“理”是不脱离具体事物的理，具体的物从它们的种属分类的关系说，有部分的理，有总的理。理一分殊的理一是天地万物的理的整体，分殊是这个整体中每一事物的功能。整体的理必须是各部分功能的总和，这就是说，全体只能是各部分组成的全体。

陈亮还依据他的“道在物中”的哲学思想，在社会生活领域提出了“本末具举”的观点。他认为人的需要是全面的，既要有物质生活，也要有精神生活，二者缺一不可，“有一不具，则人道为有阙”。他说，如果认为精神生活是本，物质生活是末，则精神生活不能独立于物质生活之外，必须通过物质生活表现出来，所以应该“本末具举”，物质生活与精神生活并重。

(2) 陈亮与朱熹的王霸、义利之辩

朱熹认为，义与利、王与霸的对立就是天理与人欲的对立。天理即是义理，人欲即是功利：义理就是讲仁义道德，功利就是讲利欲。那末，“革尽人欲”，就是去利欲，去功利；“复尽天理”，就是只讲义理，讲仁义道德。朱熹把这一理论运用到历史观上，提出“王霸义利”之辩，鼓吹复古主义。他认为决定历史变化的主要原因是人心的好坏，特别是帝王心术的好坏。夏商周三代帝王的心术最好，能以“道心”治天下，所以天理流行，社会上一切都是至善的、光明的，是王道政治；汉唐以来的帝王心术只在利欲上，所以社会历史长期陷入混乱、黑暗的局面，是霸道政治。在朱熹看来，历史的演变是退化的，人们的道德品质愈来愈低，原因就在于三代圣人心传的道统失传了。因此，他认为挽救社会危机的办法只有从“存天理，灭人欲”的道德修养入手，使危殆的“人心”由危而安，微妙的“道心”由隐而显，恢复道统的统治，才能重现三代的王道政治。

陈亮针对朱熹的空谈义理、心性，提出“义利双行”的功利之学。他认为，物质生活欲望出于人的天性，“得其正则为道，失其正则为欲”，人的情欲“有分”，“有辨”，能得到正当满足就合乎道德。所以，“天理人欲

可以并行”。陈亮还针对朱熹的所谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行；三代是王道盛世，而三代以下是人欲横流；虽然汉唐强盛，但决不能“以成败论是非”的观点，强调事功、功利在道德评价中的重要性。他认为观“心”，即动机固然重要，但更重要的是看“迹”即效果，“心”要通过“迹”来表现，没有“迹”就无以判“心”，三代圣王与汉唐皇帝一样，都是有心有迹的，历史上从来就是“义利双行，所谓王道政治与霸道政治在历史上也从来是交杂并用的，根本不存在什么“三代以上”和“汉唐以下”的绝对鸿沟。古今的“贤君”都有他们的功业建树，区别只在于有的“做得尽”，有的“做得不尽”，有的成功，有的失败，而不在于主观动机上的有什么“义”与“利”、“天理”与“人欲”的绝对差别。他反驳朱熹说：“秘书（按指朱熹）以为三代以前都无利欲，都无要富贵底人，……亮以为才有人心，便有许多不净洁。”（《龙川文集·乙巳又书》）陈亮认为物质欲望是人的天性，不容抹杀，统治者只能“因其欲恶而为之节而已”（《龙川文集·问答七》）。他主张统治者应用赏罚的手段来使为善者得到富贵尊荣，为恶者得到危亡困辱，就是说要顺应人的天性来进行统治节制，而不是从根本上否定天性的利欲要求。所以他说：“外赏罚以求君道者，迂腐之论也；执赏罚以驱天下者，霸者之术也。”（同上）陈亮显然赞同古代法家的理论，在他看来，“霸术”既然可以收到驱使天下的功效，那就没有什么不好。他说：“谓之杂霸者，其道固本于王道也。”（《龙川文集·又癸卯通书》）霸道原是本于王道的，二者之间并没有本质的区别。陈亮完全从事功效果着眼，认为凡事只要能够做到功成事济，便是正确的。

8. 叶适的哲学思想

叶适（公元 1150 年—公元 1223 年），南宋思想家，永嘉学派的代表。

（1）叶适的“道归于物”

叶适在批判程朱理学的“理在气先”和老子的“道行天地”的观点时，继承和发展了陈亮的“道在物中”的思想。叶适说：“物之所在，道则在焉。物有止，道无止地。非知道者不能该物，非知物者不能至道，道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流”。（《习学记言》卷四十七）意思是：物与道不可分离，物在哪里，道也在哪里；物与道又是不同的，因为物是有限，道是无限的；不知得道，就不能概括物，不知得物就能达到道，即只有通过物才能知得道、达到道；道虽然是无限的，贯通一切事理，但最后仍然要归结到物，而不致使道、物流散。因此，叶适认为物是比道更重要、更高的范畴，他说：“夫形于天地之间者，物也；皆一而有不同者，物之情也；因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也。”（《进卷·诗》）天地之间有形象的东西就是物。叶适反对理学家讲的所谓“太极”。理学家都将《易传》说的“太极生两仪，两仪生四象”奉为“宗旨秘义”，但叶适却说，这

句话其实是“文浅而义陋。”（《习学记言》卷四）叶适以为，所谓“极”无非是标准、准则的意思。”夫极非有物，而所以建是极者则有物也。”（《进卷·皇极》，《水心别集》卷七）“极”并非是在物之外存在的一种东西，而是在有物才能建极，不能离开具体事物而另外有“道”和“极”。叶适也反对朱熹所说的，先有“太极”才有万物，先有房子、车子之理，才有房子和车子，等等，他认为不应作“形而上者”与“形而下者”的区分，说：“若夫言形上则无下，而道愈隐矣。”（《习学记言》卷四）那么，什么是“理”呢？叶适说：“夫形于天地之间者，物也；皆一而有不同者，物之情也。因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也；坚凝纷错，逃遁谲伏，无不释然而解，油然而遇者，由其理之不可乱也。”（《进卷·诗》，《别集》卷五）就是说，宇宙间有形有象的都是物，物的真实形态是不同的（多样的）而又是统一的；任其不同而又不失其所以统一者，即是事物的规律，事物的理。万物虽然纷繁复杂，但由于其中有必然的规律，所以解散和遇合都是自然而然，有其不可乱的秩序。那构成世界的物是什么呢？叶适认为是由五行八卦这种物构成的。他说：“五行之物，遍满天下，触之即应，求之即得，而谓其生成之数心有次第，盖历家立其所起以象天地之行，不得不然也。”（《习学记言序目·唐书二·志》）充满宇宙是“五行”这种物质。同时，他又说：“日与人接，最著而察者八物，因八物之交错而象之者，卦也。”（《习学记言序目·周易三·上下经总论》）自然界有形象的物质，都是由五行八卦交错而成的。但叶适还认为五行八卦还只是我们感官所接触的地面的表面形态，五行八卦是气所构成的，只有气才是统一的物质的根本形态。他说：“夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳之所分。其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。”（《叶适集·进卷·易》）气是造成五行八卦的，所以说：“其始为造。”五行八卦最后又化为气，所以说：“其卒为化。”气为造化的根本，其本身是无始无终的，所以说“圣人不知其所由来者也”。同时，叶适还提出了“一物为两”，“一两不同”等关于事物对立统一的命题，认为阴与阳、刚与柔、顺与逆、离与合等等，都“相禅而无穷”。他说：“道原于一而成于两，古之言道者必以两。凡物之形，阴阳、刚柔、逆顺、向背、奇偶、离合、经纬、纪纲皆两也。夫岂惟此，凡天下之可言者皆两也，非一也。一物无不然，而况万物？万物皆然，而况其相禅之无穷者乎！”（《叶适集·进卷·中庸》）就是说，矛盾的现象是普遍的现象，凡是物的构成，都有矛盾对立的两个方面，而不是单一的。一物如此，万物亦莫不如此。万物如此，前后相禅相续以至无穷的事物更是如此。而“两”原于“一”，统一物分解为两个部分，这就是道。各执一端而不明“两”，那是片面性，要造成种种“乖迕反逆”。有的人似乎把握了“两”，但又把它们凝固化了，只见其形迹而不见其运化，那也不对。叶适认为真正的道是“中庸”：“中庸者，所以济物之两而明道之一者也。……水至于平而止，道至于中庸而止矣。”（同上）就是说，对立统一

的运动最终是达到平衡、调和。叶适所谓“中庸”，是指中和之道。他批评了《中庸》一书讲的“执两用中”、“素位而行”、“庸言庸行”等处世妙诀；但赞成“中也者，天下大本也；和也者，天下之达道也”的观点，说：“中和之道致于我，而天地万物之理遂于彼矣。……《中庸》之书，过是不外求矣。”（《习学记言》卷八）他以为自然界的“中庸”，就表现在日月寒暑，风雨霜露、作物生长等等都是有条理的，可以测候推算。同样，人类社会的君臣父子、仁义教化等等也都有其“中庸之道”。他正确地指出“理未有不对立者也”（《习学记言》卷一），但又说“至于平而止”，陷入了形而上学的平衡论。在认识论上，叶适认为“道”既不能离物，人们认识“道”，就必须详尽地考察各种客观事物，“不以须臾离物。”叶适强调检验认识的正确与否，应以客观事实为标准，义理的正误应当以考查全面事实为依据。他说：“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《叶适集·题姚令威西溪集》）任何理论都必须根据客观事物加以检验：“无验于事者，其言不合。无考于器者，其道不化。”（《叶适集·进卷·总义》）叶适强调主观服从客观，“以物用而不以己用”，反对用主观代替客观，他说：“是故古之君子以物用而不以己用。喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐，……而不自用也。自用则伤物，伤物则己病矣。夫是谓之格物。《中庸》曰：“诚者物之终始，不诚无物。”是故君子不以须臾离物也。夫其若是则知之至者，皆物格之验也。有一不知是吾不与物皆至也。”（《进卷·大学》，《别集》卷七）他认为认识有两种态度：一种是“以己用”即“自用”，是自以为是的主观主义态度，那便造成“伤物”而“己病”。另一种是“以物用”、“不自用”，使主观符合于客观，喜为物喜，怒为物怒，这就叫“物格”。“物之至，我其缓急不相应者，吾格之不诚也。”（同上）只要我真诚地去格，无片刻离物，那么事物不断地涌现，我都能作出适当的反应，达到“吾与物皆至”。这当然是要花力气的。不花力气是不可能“格物”的。“格物”就是要“以物用”，而“天下之物，未有人不极其勤而可以致其用者也”。（《习学记言》卷三）因此，叶适很注重全面的观察和亲自实践，认为只有这样才能真正掌握事物的规律，避免拘泥于前人经验的失误，所以他说：“观众器者为良匠，观众病者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失，而有合道之功。”（《叶适集·法度总论一》）叶适提出了耳目等感官与思维并用的“内外交相成之道”，作为获得知识的途径。他说：“按《洪范》，耳目之官不思而为聪明，自外入以成其内也；思曰睿，自内出以成其外也。……古人未有不内外交相成而至于圣贤，故尧、舜皆备诸德，而以智明为首。”（《习学记言序目·孟子·告之》）就是说，在认识过程中感性与理性、学与思不可偏废。要获得正确的认识，一方面要依靠“耳目之官”，另一方面又要依靠“心之官”。“内外交相成”是以感性为基础的。而理学家片面强调“心之官”的作用，强调内心功夫，完全脱离实际，往往以为一念顿悟即可成为圣贤。对此，叶适批评说：“一造而尽获，庄、佛氏之妄也。”

(《陈叔向墓志铭》，《文集》卷十七)他还批评当时的理学是“以心通性达为学，而见闻几废。”(《题周子实所录》，《文集》卷二十九)“今世之士，曰知学矣。夫知学未也，知学之难可也。知学之难犹未也，知学之所蔽可也。”(《赠薛子长》，《文集》卷二十九)他强调要破除“所蔽”。他对理学的批评，在当时确有“解蔽”的作用。当然，叶适也有一些提法不够确切。在认识论上，他虽然讲“以聪明为首”，强调感性的重要；但又说：“所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之而已。夫是理岂不素具而常存乎？其于人也，岂不均赋而无偏乎？”(《觉斋记》，《文集》卷九)他认为道德意识是天赋的，“觉”就是唤醒天赋的理。

(2) 叶适的事功之学

叶适还把“道不离物”、“道在物中”的思想运用到义理与功利的关系上，认为义理不能离开功利、义理只能在功利之中。叶适反对理学“以义抑利”、“存理去欲”的观点，强调“以利和义”，坚持道德和功利的统一。他托古人之言说：“故古人以利和义，不以义抑利。”(《习学记言序目·魏志》)“以利和义”，就是使义利相结合，以功利充实义的内容，而反对以义抑制利。认为事功才是道德评价的依据，三代之君所以是“圣人”，就在于他们从不同方面解决了当时人们的物质生活问题，其高尚品德就表现在他们的事功之中。如果义理没有在功利上表现出来，义理就没有实际内容，最后义理本身也就无法存在。叶适批评朱熹等理学家：“仁人正谊不谋利，明道不计功。此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。后世儒者，行仲舒之论，既无功利，则道义者，乃无用之虚语尔”(《习学记言》卷二三)。叶适认为朱熹等理学家把“正义”与“谋利”、“明道”与“计功”对立起来，就是所谓的天理与人欲的对立；而他们所主张的只有去功利，才能有道义，就是朱熹所谓的“存天理，去人欲”。而如果没有功利，朱熹等理学家所讲的天理、道义就是一句无用的空话。

叶适还进一步指出了朱熹等理学家忽视功利思想的理论基础。这些理学家完全忽视功利，因为他们在理论上肯定道是空寂的本体。实际上，将道归为空寂的本体，就是取消了道的实性，不是真正的客观规律的道。他说：“诸儒以观心空寂名学，徒默视危拱，不能有论诂，猥曰道已存矣”(《叶适集·宋厓父墓志铭》)。他还从理学所产生的社会风气批评理学本身的错误，他说：“读者不知按统绪，虽多无益也；为文不能教事，虽工无益也；笃行而不合于大义，虽高无益也；立志而不存于忧世，虽仁无益也”(《叶适集·赠薛子长》)。这段话不只是强调实践的重要性，而且是批评当时理学家专尚空谈，不切实际，对国家社会毫无用处的学风。叶适还注意探求抗击外族侵略的具体措施，重视理财的经济政策，都是与他的功利主义的理论相一致的。

八、中国元时期的理学

理学发展到元，出现了有别于宋代理学的新特点。

元时期理学始于赵复，鼎兴于“南吴北许”。元灭宋后，蒙古贵族逐渐脱离了漠北的氍毹之风，开始了他们的封建化过程。这一过程表现为他们一方面积极吸取儒学为主的汉族思想文化，另一方面又把自己的思想传统传播到中原来，形成民族之间的思想交融。“南儒”赵复被俘后，被礼送至燕京太极书院，传授程朱理学。但是在北方传授理学，影响最大的是间接受学于赵复的许衡。而吴澄则是元中叶南方著名的理学大师。吴澄本为朱学传人，但他不株守朱学，成为“朱陆合会”的代表人物。世人称吴澄和许衡为“南吴北许。”

1. 许衡的理学思想

许衡(公元1209年—1281年)在理气论上，继承了朱熹的理本论和“阴中有阳，阳中有阴”的阴阳消长盛衰的思想。他说：“天即理也，有则一时有，本无先后。有时理而后有是物。譬如木生，知其诚有是理而后成木之一物，表里精粗无不到。……凡物之生，必得是理而后有是形，无理则无形。”(《语录上》，见《鲁斋遗书》)形而上之理是本体，形而下之物是理的产物，有理而后才有物。关于理生万物的程序，许衡认为，作为宇宙本原的道(理)生出了太极；太极之理显现为太极之气，一气分为阴阳，判为天地，天地产生万物和人，人为万物之灵，承天履地。在论到天地万物时，许衡认为，由理(道)生出的阴阳二气，具有造化发育万物的关键作用。天地万物生长代谢的总过程，实际上就是阴阳二气的消长合散过程。“凡物之生，都是阴阳之气合；凡物之死，都是阴阳之气散。”世间一切具体事物，都可以从阴阳消长中得到解释。

在心性问题上，许衡直承程朱理学的人性观。许衡认为，人禀赋天理即天命之性，人性本善。但人禀气有清浊之不同，故又有气质之性。通过静时“存养”，动时“省察”的修养方法，能使“气服于理”，复见天理。他还提出“反身而诚”、“尊德性”等自省自思的认识和修养方法，认为这样就可以尽心，知性，知天。

2. 吴澄的理学思想

吴澄(公元1249年—1333年)认为，天地、日月和人物的形成，本于“一气”。他说：“自未有天地之前至既有天地之后，只是阴阳二气而已。本只是一气，分而言之则曰阴阳，又就阴阳中细分之，则为五行，五行即二气，二气即一气。气之所以能如此者何也？以理为之主宰也。理者非别有一

物在气中，只是为气主宰者即是，无理外之气，亦无气外之理。”（《答人问性理》，《草庐吴文正公集》卷二），接受了程朱学派的理本论思想，认为理为气之主宰者。气之所以能造化天地人物，实皆属理之功能。同时他否定了朱熹的“未有天地之先，毕竟也只是理”的提法，持理气不分说。他认为理为气的主宰者，但它又寓于气中。吴澄又视本体理为太极，他认为，“一气”即清浊未分的“混元太一”。但太一之上，又有太极，太极是无形无象、无增无减、寂然不动的绝对体。太极在阴阳中，含动静之理，主宰“太一”之气，化生二气五行以至天地万物。

在心性问题上，吴澄认为人性得之于天，而为本然之性，本然之性是湛然纯善的。但又因气质不同而有性善，性恶之分。气质是“人得天地之气”而成形，而人所受的“天地之气”，“或清或浊，或美或恶，分数多寡，有万不同，”这就使本然的天地之性受到污染，由于污染的程度有异，所以人性便出现了差别。因此，吴澄认为，因为人心本具善端，天理具足，要恢复天地之性，要体悟天理，当以“尊德性”为本，要从自己“身上实学”，反求于己。这些思想也使吴澄成为元代朱、陆合流的代表人物。

九、中世纪的印度哲学

印度的哲学思想很早就产生了，甚至可追溯到公元前 6 世纪。公元初，这些思想是以经书（由箴言组成的短篇作品）的形式来阐述的。5 至 10 世纪可称为注释古代经书的时期。就在这个时期，对古代经书作了最有价值的注释，并使正统的（承认吠陀的权威）、古典的婆罗门哲学体系最后确定下来。这个哲学体系包括正理论、胜论、数论、瑜伽论、弥曼差派和吠檀多派。与这些婆罗门哲学派别相对立的佛教各派（首先是中观派和唯识派）否定吠陀的神圣性，否定神、灵魂和整个外部世界的存在。同时顺世论的观点也得到广泛传播。

1. 后期婆罗门教哲学

（1）中世纪的胜论

胜论是印度婆罗门教六派哲学之一。相传该派哲学的奠基者是迦那陀，著有《胜论经》，主要内容为原子论、六句义、因中无果论。公元 5 世纪著名胜论学者钵罗奢思波陀著《摄句义法论》，对《胜论经》作了注释。他在世界的生灭、运动的程序，性质范畴的分类等方面均发展了迦那陀的学说。慧月撰的《胜宗十句义论》在迦那陀六句义的基础上发展为十句义。公元 991 年希里达罗著的《正理甘达利疏》和 10 世纪乌达衍那著的《基罗那伐利疏》，把有神论引入了胜论，此后胜论和古代印度另一派哲学正理论相混合。

钵罗奢思波陀使胜论形成了系统的哲学体系。古典胜论的基本主张可以概括为下面几点：原子论，认为物理世界上的一切现象都是由不同性质的原子所构成的，原子的运动是由一种类似自然势能的“不可见力规律”所控制的；范畴说，认为认识的客体都包容于 10 种包罗万象的基本范畴（句义）之中；因中无果论，认为因和果在概念、名称、结果、时间、形状、数量、质量上是不同的；认识论，认为认识是“外界客体与我们认识判断中某种特性的符合。”

原子论。古典胜论认为，物理世界上的一切现象都是独立于人们认识以外的一种客观的实在，它们都是由不同性质的原子所组成的。所谓原子就是实体被分割为最小最后时的一种单位。原子的形状象球体，是永恒的，不变的，而由它们所形成的客体，亦即物理世界的一切现象则是可变的、暂时的。客体是由于原子的一定聚合而发生，也由于它们的分散而消解。原子结合的基本和最初形成是二个原子成双成对的结合。称之为“二重原子”。三个“二重原子”结合成“三重原子”，“三重原子”是人知觉上可以感觉到的，在太阳光线中可以察见的具有微尘大小的客体（光尘）。四个“三重原子”结合成为“四重原子”，以此类推，从而形成物理世界上的各种形形色色的现象。而原子的基本形态是地、水、火（光）、风。它们都有着各自

不同的性质。地色青，味苦，嗅无好恶，触无冷热；水色透明，触冷，湿润；火色鲜明照亮，触热；风触之不冷不热。

因此，胜论的思想家们认为，原子是一切存在最高的物质原因。而原子的运动则是由于“不可见规律”的原因，即原子的一切组合和运动都是受一种“不可见力规律”所支配。这个“不可见力规律”是事物和世界之所以成立的动力因。关于“不可见力规律”，在《胜论经》中没有明确的规定，有时把它解释为一种伦理范畴（如善与恶），有时则把它解释为潜存于自然界内部的一种不可捉摸的势力或自然力。例如该经把它解释为风吹、火烧、水之所以在树中流转，磁石所以向北以及地震之所以引起的原因。这种用自然界本身的原因来说明自然界是一种自发的唯物主义。

范畴说。胜论的思想家们认为，世界上各种现象归根到底可以分成若干范畴或句义。所谓“句”是“言语”或“概念”的意思，“义”是“客观实在”或“事物”的意思。“句义”就是“概念相对应的实在物”的意思。

《胜论经》及钵罗奢思多波陀的注疏承认有六个范畴，即实体、性质、运动、普遍、特殊、内属。慧月主张在上述六个范畴之外又增加可能、非可能、亦同亦异，非存在四个范畴。下面把胜论的十个范畴作简介：

实体。胜论思想家认为，实体是性质、运动等的基础，性质、运动等依存于实体但又是和实体有着区别；世界上一切现象的本质自身就是实体。实体可分为几类：地、火、风、空、时、空间、灵魂、心。

性质。胜论思想家认为，性质范畴的含义是依存于实体，不具有性质，不是离合的原因。“不具有性质”的意思是说性质范畴不能再为其它性质所依存。“不是离合的原因”的意思是说性质范畴和作为“离合原因”的运动范畴是不同的。胜论的性质范畴大体说明了实体的属性、容量、状态，地位等等。性质范畴在《胜论经》中被分为十七种，在钵罗奢思多波陀的《范围与法的论纲》中又增加了七种。例如，色是眼所感觉的对象；味是舌所感觉的对象；数是人们对于事物所生数的概念的原因；远（彼体）是指空间上的远处和时间上的过去，近（此体）是指空间上的近处，和时间上的现在，等等。

运动。胜论思想家认为，运动范畴和性质范畴一样是依存于实体，但它又和性质范畴是不同的。性质是实体静止的特性，运动则是活动的特性。一切运动都存在于有形的或具体的实体中，例如存在于地、水、风、火等等中，但不存在于时间、空间等等抽象的或无形式的实体中。运动范畴可分五类：取、舍、屈、伸、行。

普遍性和特殊性。胜论思想家认为，普遍性是使宇宙万物或每一类事物具有共同点或普遍本质的原因；特殊性是使宇宙万物或每一类事物具有差异点或特殊本质的原因；普遍性与特殊性都是一种既依存于具体事物但又和事物有着区别的一种独立的存在。普遍性可分为三种：最上位的是存在性（有性）。存在性是各种存在（实体、性质、运动）的同类化的原因，亦即是一

种类概念，这种存在性既依存于实体，性质和运动，但又和它们有区别；最低位的是依存于每一类具体事物中的种概念，例如存在于各种运动中的上伸性或下垂性，中间位的是实体性、性质性（德性）和运动性（业性），这种实体性、性质性、运动性既属类概念，又属种概念。

内属。胜论思想家认为，内属范畴是使实体、运动、性质相属，结合或不相离的原因，可分为：（A）全体在它的部分之中或者部分在它的全体之中；（B）性质或运动内属于实体之中；（C）普遍在特殊之中或者特殊在普遍之中。

可能与非可能。胜论思想家认为，凡能使实体、运动、性质生出自己的共同结果或单独结果的决定者或原因就是可能范畴。例如豆生豆或者豆浆和碱水结合生出豆腐就是因为豆或豆浆和碱水中有了作为决定者或原因的可能范畴，在上述内属中，凡使实体、运动、性质仅能生出自己的结果而不能生出其它结果（余果）的决定者或原因就是非可能范畴。例如豆不能生出石头就是在豆中有了决定者或原因的非可能范畴。

亦同亦异（俱分句义）。胜论思想家认为，亦同亦异的范畴表明了在一类事物或存在中既有着相同亦有着相异的方面。例如人与人相比是相同的，但与动物相比则是相异的，这二个方面都摄合在人中，这个范畴大致结合了形式逻辑中的同一律和矛盾律。

非存在。胜论思想家认为，非存在是在“某种事物中没有其它的东西”，用命题来表示是：S 是不在 P 中。非存在的范畴有五种：（A）未生以前的非存在（未生无），即实体、性质、运动还未结合起来的一种非存在。这种非存在没有开端，只有结果；（B）已经消灭了的非存在（已灭无），即实体、性质、运动等等在一度结合之后又消灭了的一种非存在。这种非存在只有开端，没有结果；（C）绝对的非存在（毕竟无），二种事物在任何时候，即过去，现在和将来都不会发生结合的一种非存在。这种非存在既无开端，亦无终结；（D）相互排斥的非存在（更互无），即一种事物和另一种事物相互排斥的非存在。（E）不能交会的非存在（不会无），既一个事物不能和另一个事物会合的非存在。

因中无果说。胜论思想家从实体的别异性中推演出因中无果说，认为，因和果在概念、名称结果、时间、形状、数量、质量上是不同的，即因和果的概念是不同的。例如纱和衣片在概念上不是同一类东西；因和果的名称是不同的。例如纱和衣片在名称上是不同的，因和果在结果上是不同的。例如纱可织布亦可作别用；因和果在时间上是不同的，因在序列上先于果，因和果不能同时出现；因和果的形状是不同的；因和果在数量上是不同的，如纱是多，衣是一；如果因果同一，那么材料和材料的造作者将是同一的，材料造作者的活动就失去了作用。但是由土（材料）制成瓶，确实还需要陶工（造作者）。

认识论。胜论思想家认为，认识就是外界客体与我们认识判断中的某

种特性的符合。认识分为确切的认识和非确切的认识。钵罗奢思波陀将确切的认识分为知觉、推理、记忆、圣者的直觉。

知觉是认识的基础，它是由灵魂、心、感觉器官、对象等要素与条件接触后引起的。知觉分为直接的知觉和间接的知觉。直接的知觉（无分别现量），就是还没有加入概念作用的知觉。例如说：“白的物件”，在这个表述中“白的物件”还是一种漠然的感觉印象，性质（白的）和实体（物）在知觉中还未区别开来。间接的知觉（有分别现量），即已加入概念作用的知觉。例如说：“这个物件是白的。”在这个表述中已加入认识者的分析，即添入了概念的作用，实体和性质在知觉中已有区别。

推理（比量）是由“表征”而得到的认识。推理有以下几类：从结果推知原因（有余比量）；从原因推知结果（有前比量）；在有内属关系的两个中，从已知的一个推知未知的一个（见同比量），例如见烟推知有火；在有矛盾关系中的两个，从已知的一个推知未知的一个，或者从未知的一个推知已知的一个（不见同比量）。

非确切的认识是对某一事物对象所有性质的认识与真实性质的不一致。它“是由于认识器官的不健全以及印象的不完善所引起的”。非确切认识的性质和形式有四种，疑惑、犹豫不定，错误和梦境。疑惑“是在一个对象中和同一对象中的矛盾性质的认识”。犹豫不定是疑惑的一种被阻止形式的表现。错误是和外界事物真实性质矛盾的认识。梦境是由于先前的印象以及心和灵魂特别接触所引起的一种认识。

胜论者和正理论者一样，把哲学看作是一切科学的明灯和一切工艺的助手。他们的范畴学说大体说明了一切存在的基本形式，胜论思想家的分析虽然是机械的，形而上学的，但已摆脱了印度古代唯物主义从整体方面把握世界的直观性质。他们强调凡是符合外界事实并引起“实际成功”的认识就是正确的认识，否则就是错误的认识。

（2）中世纪的正当理论

正当理论是印度婆罗门教六派哲学之一。相传足目仙人（约2世纪）是它的创始人。足目又以乔答摩而著称。他在总结前人和与他同时代逻辑学说的基础上，写作了第一部印度逻辑著作《正当经》。所谓“正当”，在《正当经》中开宗明义解释说：“借助于量来考察对象是为正当。”量即逻辑推理方法，也叫做“正当”。《正当经》的产生也就是正当理论的确立，正当理论把《正当经》作为本学派的经典。

中世纪的正当理论认为宇宙是由九种简单而不能被消灭的实体组成，即：地、水、火、风、空、时、方、灵魂和意。一切实在的东西都是知识的对象，并归入七个范畴。这七个范畴是：实体、性质、运动、共性、个性、内属和无。正当理论还认为，世界由物质原子与无数生灵组成。原子本身和简单的实体是永恒的、不变的、而且彼此之间没有联系。理性本源，即神，把分裂的世界统一起来，并支配着它。正当理论者的因果关系理论（因中无果论或缘起

说)也以神的存在为前提。他们认为,结果不是寓于原因之中,而是另行产生的。正理论者使结果脱离原因,因此无法确立它们之间的依从关系。他们像十七世纪的偶因论者一样,每次在解释因果关系时都说这是由于神的意志的干预而引起的。

公元5世纪初,筏蹉衍那著《正理经注》,把《正理经》当作认识论来阐明并进行了深入的研究。《正理经注》提出的主要问题有:什么是正确的认识;疑问,争议是怎样产生的;如何才能证明这个论题(而不是别的论题)的正确性。他们不怀疑知识的可靠性,即知识是实在的反映(释义),而且只有与外界事实一致时才能得到证实。对于证明这种一致性来说,在一切认识行为的四个要素(认识的主体、被认识的客体、认识的结果和认识的方法)中;认识的方法,或认识的工具(“量”),即真知的来源是最重要的,因此很自然,正理论者对此特别重视。他们把认识的方法细分为四个来源:知觉(现量);推理(比量);类比(喻量);证言(声量)。

知觉。筏蹉衍那等正理论思想家认为:知觉是认识的来源,是感官和它的对象接触而生的认识,它是决定的、不可言说的、无误的。所谓“决定的”是指无疑的、确定的认识。因为我们感官在和外界接触时可能会发生确切的认识,也可能会发生怀疑的认识。例如我们看到远处升起的一撮尘土,可能把它认作尘土,也可能认作是烟。不确定或怀疑的认识不能构成知觉。所谓“不可言说的”是指我们感官和外界在接触时所获得的纯粹的认识,这种认识还没有给予名言或加入概念的作用,正理派提出这个限定的目的要想说明知觉只是供自己了解而不传达给别人。所谓“无误的”就是说:一个事物被感知为象它实际的那样。例如我们对于阳焰中的水的认识就不能称为知觉。正理论象数论派一样把知觉分为直接的知觉(无分别现量)和间接的知觉(有分别现量),前者是一种对于事物没有明确的特性或关系的认识(既没有加入概念作用),后者是对于事物已有概念作用的认识。

推理。筏蹉衍那等正理论者认为:推理是一种推论过程,也就是人们从某一事物的表征(相)推知其它事物的过程;推理是以知觉为基础的,是在知觉之后的认识。推理分为三种:见前推理、见后推理,同类推理。这种分类与数论是相同的。正理论还把推理分为己推理和为他推理二种。前者是为自我了解的,是自我的一种心理过程;后者是为把自己意见传达给别人或者驳斥别人的,因此要用言语和有组织的论式来加以表达。

正理论者把推理的形式分为五支:命题(宗)、理由(因)、例证(喻)、应用(合)、结论(结)。例如:此山有火(命题)。因为山上有烟(理由),凡是冒烟的地方必有火,如灶(例证),而现在此山冒烟(应用),所以此山有火(结论)。正理者还指出在论证中逻辑上容易犯错误或招致失败的原因有五十四种,如转移、破坏、违反、放弃命题,不正当理由等等。

类比。正理论思想家认为,第三个认识的来源是类比,类比是对一个事物的认识,由于这个事物和先前熟知的另外一个事物相类似。例如,有一个

未见过野牛的人曾听见别人说过野牛的形状和家牛相似，后来他在森林中看见一个类似家牛的动物，便把这个动物推定为野牛。类比和同类推理不同的是：前者是以已感知的事实推知未感知的事实；后者则是证实已知的名称和这个名称所代表的事物的一致。正理论的类比曾受到印度各派哲学的批评，顺世论认为它不是一种正确的认识来源或方法，它不能给予我们任何真实的知识；胜论和数论把它归入推理的范畴中去；佛教则把它归入知觉的范畴中去。

证言。正理论思想家认为，第四个认识的来源是证言，证言是从一个值得信赖的人的言说中所获得的认识。证言分二种：（A）可见对象的证言，即普通人、权威者、或圣书根据可见事物所作的教言，如农民对于农作物的知识，流传的医方等；（B）不见对象的证言，如吠陀或圣者所说的箴言等。正理论所说的以上二种证言虽然包括着一部分宗教神秘主义的内容和统治阶级的说教，但也包括着很多有益的、科学的知识，这些知识是在长期的生产和社会实践中积累起来的。

（3）数论的二元论

数论是印度婆罗门教六派哲学之一。数论的系统论述见自在黑所著的《数论颂》。

《数论颂》认为世界由“神我”和“自性”结合而产生。“自性”亦称“胜因”或“冥谛”，是物质处于混沌、尚未发生变异时的状态，它具有三德或三种性质（喜、忧、暗），当三德处于平衡状态时，自性不变，一旦平衡消失时则开始发生变异。“神我”是独立存在的精神实体，它是永恒不变的，即不创造也不被创造。它与“自性”的关系是束缚和被束缚、指导和被指导的关系，它可破坏自性的三德平衡，推动自性产生变异，开始产生万有。而一旦变异开始，神我就脱离自性，象一个旁观者，只起观照作用。原初物质首先产生“统觉”指完满的知慧；由统觉产生“自我意识”指自己能觉知主体和客体的区别；由自我意识产生色、声、香、味、触五种细微元素，这是人体的感觉职能；再由五种细微元素产生耳、眼、鼻、舌、身、手、足、口、排泄器官、生殖器官、心根等主体的十一根和地、水、风、火、空等客体的五种粗大元素。全部变异过程总括为 23 个范畴；加上神我和自性共二十五谛，即二十五谛说。

原初物质。数论把物质世界最高的实体称之为原初物质（自性），原初物质本意是“根本原质”。《数论颂》列举了原初物质的六个特征：（1）原初物质是由三种物质的组成成分或属性（德）所构成的（详见下节三德）；（2）原初物质和它所演化出来的现象界是不可分的（“不相离”）；（3）原初物质是我们认识的对象（“尘”），即客观的实在；（4）原初物质对于所有的认识者说来都是相同的（“平等”），不以认识者的主观意志为转移；（5）原初物质是没有思维能力的（“无知”）；（6）原初物质是创造者（“能生”），它生出万物，而非他物所生。从以上说明中可以看出，古

典数论承认原初物质是一种不以人们意志为转移的客观实在；它存在于具体的一切事物中，并是一切事物的抽象；它能生他物而不为他物所生，自己的存在是自己的原因。

三德。数论进一步考察了原初物质的本质，认为原初物质是由三种组成成分，即三德所构成的。德在数论的术语中是相对于实体所说，它有着“性质”或“属性”的意思。三德是萨埵（喜），罗阇（忧），答磨（闇）。数论还进一步解释了三德之间的内部关系，认为三德构成平衡的状态就是原初物质（非变异）。当平衡的状态被打破，即不平衡状态时就演化成为世界的各种现象（二十四谛），所谓不平衡的状态，即指各德之间呈现出从属、依存、产生和协作的关系”。这种不平衡的状态有：（1）或者其中一个制伏其它二个而取得统治地位（“更互伏”），如强大的日光照伏月光或星光；（2）或者三者互相支持和依存（“更互依”）；（3）或者一个由其它二个所产生（“更互生”），例如火、油和灯蕊三者合成灯光；（4）或者三者互相转化（“更互起”）；（5）或者三者互相配合（“更互双”）。数论关于原初物质的学说大体上正确说明了物质及其运动的发展，另外，也大体上承认了事物在其发展过程中的两个对立面的存在，但是他们在处理对立和统一的关系中是形而上学的。在他们看来，事物内部虽然有斗争，但平衡是绝对的、贯彻始终的，而不平衡则是相对的、暂时的，事物的运动和发展不是一种质的飞跃，而是周期的循环。运动的原因，不是在于自身而在自身之外。为此，他们在承认原初物质实体的同时，还承认有另一个精神实体的神我。

神我。数论认为，神我是与原初物质完全不同的，神我在本质上是一种意识的东西（“知为体故”）。它是不变化的，既没有始终，也没有时空和因果。神我不是创造者，也不是被创造者（“不能生，不从他生”）。原初物质是由三德所构成而神我则不是。原初物质是认识的客体而神我是主体。《数论颂》对所谓神我作了进一步的解释：1）世界上的各种事物象桌子、椅子、床席等等聚集起来不是为了自身而是为别人用的，这个受用者必然不同于桌子和床席。床席、桌子等等是手段，受用者是目的，因之，在世界上的各种事物之外必然有一种主宰事物的实在，这种实在就是神我；2）依前条所释各种事物是和受用者不同的，各种事物是由三德组成的，因此，受用者也是不同于三德的，这个没有三德的受用者必定是神我；3）世界上各种事物为了达到某种目的，必然要由超于事物的某种存在或理性原则所指导和控制。例如车辆是要由驾驶者所驾驶和控制；4）有经验的物体，必然会有经验这些物体的“经验者”的存在，这个“经验者”就是神我；5）这个世界是一切痛苦的原因，它本身是不能使寻求解脱的人达到目的的，因此必须要有神我的存在。

认识世界的方法和条件。数论思想家认为，要正确认识世界，必须要有正确认识世界的方法。《数论颂》指示，正确认识的方法有三种：知觉、

推理、确实的证明。一切正确的认识方法包括在这三者之中，由于正确认识的方法，一个可以正确认识的东西便被正确地认识了。而认识的进行必须具有下列条件：1) 外界对象的存在，以此区别错误的认识，如幻觉等等；2) 与外界对象相适应的特定的感觉器官（五感觉器官及五行动器官）；3) 当对象和器官相接发生知觉（认识）后，对知觉进行“观察”和“分别”的心；4) 确定我们对外界所抱各种态度的自我意识（我慢），自我意识是一种执着外界对象所起的“我和我的感受”；5) 对上述心等所起的认识最后起决定作用（“决知”）和给予名称的统觉（“大”）；6) 作为认识主体（“知者”）神我的在场，但神我在上述变异的过程中只是一个“见证者”，“观者”和“不活动者”（“非作者”）。

（4）中世纪的弥曼差派

弥曼差派是印度婆罗门教六派哲学之一。它与另一大学派吠檀多派都尊吠陀，并以吠陀为中心组织自己的学说。弥曼差派着重于吠陀祭祀的解释与研究，吠檀多派则祖述奥义书的哲理，探讨宇宙与人生的究竟，使“自我”与“归一”最后求得解脱。两派的关系十分密切，所以弥曼差派又称前弥曼差派，吠檀多派又称后弥曼差派。

弥曼差派成为一个系统的派别，大概是在公元 4—5 世纪山隐尊作注以后，弥曼差派主要讨论了语言的性质问题，主张“声常住论”，认为声音是一种表示客观内容的存在，它不是人们自己观念的表示或者符号，吠陀的“存在”是永恒的，因此吠陀的声音也是永恒的，吠陀圣言就是真理，吠陀圣言中有一种永住的神秘力量。人们在祭礼时，通过祈祷就会使吠陀圣言产生左右神明的力量，普通人的语言，只不过是吠陀圣言的显现。当人们说完一段话时，别人所以能了解其意思，就因为声音是不灭的，否则别人就无法理解整段话的全部意思。声常住论的实质是承认在语言背后有一种常住不变的实在，即“声”。并由此把语言提高到凌驾于一切之上的地位。

弥曼差派从《吠陀》神学出发，最后走到与《吠陀》神学相反的方向。因为弥曼差派虽然极力神化祭祀的作用和《吠陀》圣言，但又认为祭祀和祈祷能产生一种左右神的力量。这种祭祀本身具有的神奇力量称为“无前”，是人们通过祭祀获得福报的原因。他们还积极提倡声常住论。于是，逐渐由无前论和声常住论中产生一种和《吠陀》神学相对立的无神论倾向。因为在祭祀之前并无任何神力可以赐福于人，只有通过祭礼才会显现出赐人以福报的神奇力量。祭祀是由人来实行的，人们是通过祭仪和祈祷来进行祭祀的，祭祀时使用的语言背后存在着一种凌驾于一切之上的独立原理，这样自然就否定了最高神的存在。

弥曼差思想家认为，吠陀的证言（声）是认识的主要来源和方法（量），但是他们也不否认人们日常经验所得到的其它认识的来源。继山隐尊之后著名的弥曼差师童中师和光显都把认识分为确切的认识与不确切的认识两类。光显认为，所有的认识除了回忆以外都是确切的认识。童中师认为，认

识是一种以前未被认识对象的显现，这种认识不能被其它认识视为不真的，所有认识都是自真或自明的认识，也就是说，一切认识的产生和被认识都是真实或确切的认识。确切的认识只是通过产生认识的种种条件本身而得的认识，这里所说的种种条件本身指的是认识的客体、认识的主体和认识的过程。优波伐莎、山隐师和童中师都认为认识的来源或方法有六种：知觉（现量）、推理（比量）、证言（圣言量、声量）、类比（譬喻量）、推定（义准量）和非存在（无体量）。光显和其它论师只承认前面五种来源，否定“非存在”是一种独立的认识来源。

弥曼差思想家从上述的认识论出发，认为感觉所及的客观对象是真实的。“世界永远是在那里”。弥曼差在反对佛教空宗的“一切皆空”、瑜伽行派的“唯识无境”和吠檀多派的“世界是幻”的斗争中，形成了他们自己的世界观。他们和胜论一样，把世界上的各种现象总括为若干范畴或句义，每个范畴中又可分为不同的类别。童中师主张有五个，实体（实）、性质（德）、运动（业）、普遍（同）、非存在（无）；光显主张有八个：实体、性质、运动、普遍、内属（和合）、能力、相似（似）和数，但他不承认非存在是一个独立的范畴。弥曼差的范畴说大致和胜论相似。他们都承认世界的基础是范畴或句义，这种范畴既有精神的，也有物质性的，这是一种实在论的解释。弥曼差与胜论十个范畴学说相比减少了特殊（异）、可能（有能）、非可能（无能）、亦同亦异（俱分）四个范畴，增加了相似、能力和数的范畴。

弥曼差思想家对大乘空、有两宗、吠檀多不二论和瑜伽派的唯心主义和神秘主义进行了严肃的批判，这种批判，到童中师和光显进入了高潮。在自体论方面，弥曼差派从他们的实在论出发竭力反驳当时唯心主义的三个变种——大乘空宗、瑜伽行派和吠檀多对待世界的观点，既空观、唯识论和不可言状的幻说。按照第一种意见，世界上的一切事物都是非实在或空的；按照第二种意见世界上的一切事物都是我们认识中幻现的形相，按照第三种意见世界上的一切事物都是一种不可言状的摩耶或幻现。弥曼差派针对这三种看法进行了批驳。他们认为，客观世界是独立于我们认识以外的真实存在，我们所感觉到的对象不可能是一种非存在（空）或者是幻，也不可能是我们主观认识中幻现的形相（识），因为我们日常所得的认识是由客观对象和我们的感觉器官接触所引起的，认识所揭示精神之外的对象决非是虚幻的，也不能就是认识自身。光显派提出了一种非幻论，按照这种理论，幻觉不是别的，只是对两种不完全认识之间的真正区别缺乏理解，其中一种认识通常是知觉性质的，另一种是回忆性质的。

在中世纪后期，印度哲学中吠檀多取得了统治地位，弥曼差派和后期的胜论——正理论、数论——瑜伽一样都沦为印度教神学的婢女，弥曼差的很多祭祀实践还一直被奉行着，但是在理论上已和吠檀多一元论难以分辨，他们否定客观世界的真实存在，把世界看作是主宰神的创造过程，是一种幻的显现。修行的目的不是获得现世的福乐，而是亲证梵我的同一，弥曼差从此

失去了光辉的意义。

(5) 瑜伽论

瑜伽论是印度婆罗门教六派哲学之一。瑜伽在发展过程中常常与数论结合在一起，因此被称为数论的姐妹哲学。但是严格地说，瑜伽不是我们通常所说的一种哲学思想体系，而是一种古代遗传下来的巫术或宗教实践，印度很多宗教都采用这种实践作为实现他们信仰的手段或方法。由于这种方法和手段往往是和信仰所要求达到的目标和认识过程相联系的，因此也涉及到了哲学上的本体论和认识论的问题。

瑜伽的本体论。数论的二元论认为宇宙是二十五范畴，即二十五谛所构成的，瑜伽在二十五个范畴之外，另立了主宰神或自在天。数论认为，不动的神我和原初物质的结合是世界演变的原因，原初物质的演变是由自身所有的三种性质（三德）所引起的，而瑜伽认为，神或自在天为了“神我未来的目的”指导着原初物质的活动。神我不是原初物质的推动者，而神或自在天才是原初的动因。关于原初物质演化或开展成为世界上的各种现象，数论和瑜伽的主张并没有很大差别。数论认为，由原初物质演化成为统觉（觉），由统觉成为自我意识（我慢），由自我意识成为五细微原素（五唯），五感觉器官（五知根），五行动器官（五作根）和心（心根），由五细微原素成为五粗大原素（五大）；但瑜伽认为由原初物质演化为统觉，统觉一方面演化为自我意识、心（意）、五感觉器官和五行动器官；在另一方面又演化为五细微原素，再由五细微原素演化为五粗大原素，这两方面的演化是平行的。瑜伽发展了演变的原理，他们认为一个实体的演变三种形式：例如一撮泥土可以变为一个瓶，土和瓶是不同的，这是性质的转变；过去的泥土变成现在的瓶是时相或标志的转变；新瓶经过了一段过程变成了旧瓶，这是状态的转变。在瑜伽派看来，一个实体虽然有这三种变化，但它本身是不变的，正象金子变成项链，项链又变成耳环，耳环再变成手镯，而金子本身是不变的。瑜伽这种解释和佛教一切有部的主张相类似。瑜伽论虽然承认现象界的一切事物是运动着的，随着性质、时间和场所等等的变化而变化，但是他们又承认运动是相对的，而静止则是绝对的，在他们三昧的境界里不但认识的客体而且认识的主体也是不存在的。他们所主张的本体无非就是神或自在天。

瑜伽的认识论。瑜伽的认识论与数论二元论主张的认识世界的方法和条件有许多相似之处，但是瑜伽的出发点是要抑制和断灭人的认识作用，因此，在认识过程中必然要涉及到对认识的外境或对象，认识的主张等等问题。瑜伽对于作为认识器官和心理机能中枢的心特别重视。瑜伽的心相当于数论的内部作用器官（“内作具”），即包括意（心根）、统觉和自我意识及其相应的心理机能，但有些场合也只限于统觉的作用。瑜伽论者认为，心的作用只是意识的活动，在其背后还有着重要的原因，因为一个人的心作用是和这个人的行为有关，这个人现在的行为又和他过去的行为（业）持续相

关。人们过去的行为常常在心的经验中留有种种潜伏的印象或势力(种子)，这种潜伏的印象或势力在一定的条件下仍然会对现在或将来起着作用(薰习)。引起行为的原因是人的情意作用的烦恼。烦恼有五种：无明、自我意识、贪、怒(瞋)、生存意欲(有爱)。

瑜伽论者把心的转变情态(心地)分为五种：1) 扰心，心被客观事物的感觉所播弄，客观事物或对象不断从一个转移到另外一个，因此常常引起心的不安和骚动，这是人世间苦乐的来源之一；2) 盲心，这是心在强烈的冲动或盛怒的情态下，失掉区别事物好坏的能力，表现为昏迷不明，心思不能专一；3) 迁心，这是心的一种不稳定的情态，心被烦恼所苦，它有时也能集中于某一事物或对象，但不能起到抑制心的作用；4) 一心，心已经能集注于某一事物或对象，窥知这个事物或对象的真性，为心的抑制作用作好了准备，但在“一心”的状态下还不能达到断灭的作用；5) 灭心，心的作用已经断灭恢复其本来的平静心性，所谓“心无所知，苦乐俱灭”。“灭心”的情态也称为有心三昧或等至。瑜伽派认为达到“一心”和“灭心”的情态时已进入瑜伽。

(6) 吠檀多

吠檀多是印度婆罗门教六派哲学之一。中世纪印度哲学中占统治地位的是吠檀多。吠檀多的意思是“吠陀的终结”或“吠陀教义的最终目的”，也就是奥义书。此派以奥义书为研究对象，因此称之为吠檀多派。吠檀多派的最根本经典是《梵经》，也就是说《梵经》内容是吠檀多派哲学的基础。吠檀多派各个流派都是从自己的立场，适应社会斗争的需要去注疏《梵经》的。吠檀多不同的流派有：不二论、制限不二论、二元论、二元不二论、纯粹不二论等。其中最主要的是“不二论”。

吠檀多不二论。吠檀多不二论的主要代表是乔奈波陀(公元640—690年)和商羯罗(公元788—820年)。

乔奈波陀著有《蛙氏奥义颂》，对于梵、我、幻的关系提出4点看法：宇宙最高实体是梵，梵是绝对真实的存在；自然界是梵通过一种称为摩耶的魔力创造出来的，是一种不真实的表象；我(灵魂)和梵同一不二；解脱的最高目的是亲证梵我如一，认识灵魂的真正本性。此外，乔奈波陀还发挥了奥义书中神秘主义的“四位说”理论，即自我根据摆脱主、客观经验束缚的不同程度分为四位：普遍位、光明位、智慧位和第四位。在普遍位时，自我具有觉醒的意识，可以认知外界对象并完全受到主、客观经验的束缚；在光明位时，自我处于梦眠状态，它摆脱了外界经验的印象，但仍可觉知内在的精神对象；在智慧位时，自我是熟睡状态，完全脱离了主、客观经验的印象，从而过渡到第四位，此时的自我完全和最高我(梵)同一不二。

商羯罗发挥了乔奈波陀的《蛙氏奥义颂》的思想，认为真实不二的梵是世界万物的始基。梵是纯粹的、统一的，既不具有任何差别、内外、部分；也不具有任何属性、运动和因果。梵本身是没有任何属性的实体，但是没有

宗教修持的人由于无明，从下智去看它，给它附上了种种的属性，如全智、全能等等，神也是其中的一种。这样梵就有了上梵和下梵之分。上梵是非经验和非现象的，下梵是经验和现象的，下梵是主观化了的上梵。商羯罗认为，世界是梵的一种幻现或假象。梵转变为世界，不过是一种假象，它的本性并没有变，正象绳被幻现为蛇一样。

在梵和自然的关系上，商羯罗坚持一元论，认为世界是梵通过摩耶魔力幻化出来的，世界本身是虚妄的，如同梦境或海市蜃楼，但世人惑于无明，从下智看世界，错把虚妄当作真实。商羯罗认为梵创造世界的过程中：梵生出空大、风大、火大、水大、地大五基本原素，例如，空大是由 $1/2$ 空 + $1/8$ 水 + $1/8$ 火 + $1/8$ 风 + $1/8$ 地所构成，其它四个基本原素也用类似的方法构成。

在认识论上，商羯罗认为实体存在是“真实认识”或“高级认识”的认知对象，而经验存在则是“虚妄的认识”或低级认识的认识对象。“高级认识”是一种超越主客观的意识，在这种认识中认识主体（认识者）、认识的对象和认识都是没有区别的。“高级认识”是一种“直接经验”（随受），它是由修行者在出神状态下直接领悟到的或亲证的一种认识；“低级认识”是从现象界中通过感官而得的。它的认识方法或来源有6种：感觉；推理；经典的证明；比较；推定；非了悟。非了悟是对于非存在或不存在的一种认识。商羯罗这种对所谓实体存在和经验存在的区分，对所谓高级认识和低级认识的划分，贬低感性和理性在认识中的作用和意义。否定认识的客观内容，使认识成为一种先验的存在。

乔奈波陀和商羯罗反对数论的自性说，认识只有智慧的梵才可能是这个世界的创造者，保卫者和破坏者，无意识的自性是苍弱无力的，是不能成为世界的起因的。他们为了证明世界起因的合理性，提出了下面的论据：石头和砖不可能自己形成美丽的建筑物，粘土没有陶器匠不能自成瓦罐，大马车没有马不能行进，如此等等。无意识的原初物质不能被说明是破坏三德平衡的第一个推动力。

商羯罗也反对胜论关于原子经常处于运动之中的说法，即反对胜论关于运动是原子的属性的观点，他认为如果运动是原子本身的属性，那么原子将会永远不停地运动，决不能导致客观对象的毁灭；反之，如果静止是原子的属性，那么原子将永远地静止，也不能促使客体的创造，因此原子及其属性不能被证明是世界构成及其运动的原因。

吠檀多制限不二论。罗摩努阁是吠檀多制限不二论的主要阐述者。罗摩努阁认为：宇宙万有的最高本体是梵、最高我或神（毗湿奴），梵是全智的、全能的、无瑕的和无所不在的，它具有无限的神圣性质以及无量的力用。梵是世界和一切事物的创造者、维持者和毁灭者，也是一切有情的主宰者、控制者和赏罚者。世界上的各种现象无一不是梵的表现或化身。关于梵和现象界的关系，罗摩努阁提出了一种与商羯罗不同的主张。按照商羯罗的意见上梵是无差别的、无属性的和无作为的，任何差别、作为等都是无明的结果。

但按罗摩努阍的意见，梵确是有差别的、有属性的和有作为的。在商羯罗看来，梵显现为现象界（世界、个我）是一种幻现的转变，在这种显现中，因不过是假象地或非真实地转变为果，但罗摩努阍认为梵显现为现象界是真实的转变，在这种显现中因是真实地转变为果，梵和它所显现的现象界都是真实的。因此现象界决不像商羯罗所说的那样是一种摩耶。

对梵、个我（个体灵魂）和世界之间的关系，罗摩努阍认为，梵所显现出来的现象界不外是个我和世界，因此梵是一方，个我和世界是另一方。个我是梵的精神力的表现，个我以意识为本质；梵和个我，世界的关系是异——同的关系，即梵、个我和世界在本质上或本体论的意义上是相同的，但在性质、形式和作用上是相异的。由梵化现出的个我和世界在最高本质上是和梵相同的，但梵拥有创造、摄持和毁灭一切的无限力量而个我则没有；梵是无所不在的，而个我则是存在于身体中的；梵以识或精神为本性，而世界则以物质或非意识为本性。梵既以精神或意识为自己本性，那么它又如何具有显现世界的非精神或物质力量呢？罗摩努阍回答说：一种能生的东西拥有产生和显现出另外一种东西的力量，但这个能生的东西并不就等于所生的东西。罗摩努阍认为，梵，世界和个我乃是一个有机的整体，世界和个我都只是梵的性质（德性）或部分。梵一方同个我、世界另一方的关系也就是实体同性质或者部分同全体的关系，这种关系如果从实体上看，实体不等于它的任何性质，也不等于所有性质的总和。实体是超越于它的任何所有性质的；如果从性质上看，性质从属于一个实体，但这并不意味着性质就是实体。因此梵尽管被个我，世界所制限，但仍然是一个完整的实体。这就是罗摩努阍的制限一元论或制限不二论。

吠檀多二元论。摩陀婆（公元 1197—1276 年）综合了毗湿努派的神学和吠檀多的哲学思想，建立了与商羯罗相对立的二元论体系。

摩陀婆的二元论，是指实体与它的性质的不同。这与我们现在所称哲学上的二元论有着不同的意义。摩陀婆认为，实体有两种：一种是自存或独立的存在，另一种是依存的存在。自存的存在是梵或毗湿努，依存的存在是个我和世界。梵是至善的、圆满的、最高的精神实体。它的本质是“真知乐”。它是世界的动力因。个我也是一种精神实体，它是认识者、享受者和动作者，它的本质是无限的智慧和喜乐，但覆盖着善与恶的业障。个我虽然依赖于梵或神，并受到神的控制，但仍然保持着相对的自由。世界是物质的实体，原初物质是世界创造的质料因，神通过原初物质塑造了世界上各种不同的形式并显现为杂多的现象。梵与原初物质共存于时间和空间之中。

商羯罗认为，梵和个我，世界在本性上是不二一元的，而摩陀婆认为，在三种实体之间以及每个实体内部之间都有着差异性；商羯罗认为，梵显现为个我和世界是一种幻现的转变，在这种转变中，因是假象地转化成了果，因是真实的，果是虚幻的，现象世界不过是一种摩耶（幻），而摩陀婆认为梵和现象世界一样，都是真实的，因转化为果是真实的转变，因和果都是真

实的，因是未展现的果，果是已展现的因。商羯罗认为神是下梵或受无明所限的梵的表现，而摩陀婆认为，神本身就是梵，它是全智全能、无所不在的，无明只不过是一种消极的实体，它虽然是依借神的意志掩盖了我们自然的智慧，但本身则是实在的。

吠檀多二元不二论。尼跋迦（公元 1062—1162 年）是吠檀多二元不二论的提出者。尼跋迦主张有三种实在：梵、个我和非精神的物质。梵是最高的，最大的和无限的实在，也称为黑天或诃哩，它超越于时空的限制，是世界上一切精神和物质现象的动力因。梵和个我，物质世界的关系在本性上是不一不异的，这种关系正象蛇和蛇团，太阳和它的光线一样，由梵显现为个我和物质世界是一种因转化为果的真实转变。他的这种学说被称为二元不二论。尼跋迦认为奉事神，获得神的恩宠是达到解脱的主要手段，修行的方法有五：行事、明知、念想、归依最高神和归从师长。

吠檀多纯粹不二论。筏罗婆（公元 1473—1531 年）是吠檀多纯粹不二论的提出者。筏罗婆主张梵和个我、物质世界本来是不异的，梵是最高的实在，万有的创造主，梵即是黑天。他一方面坚持了商羯罗梵与个我、物质世界不异的思想，但他又同时否定了商羯罗关于梵显现为个我，世界是一种摩耶或幻现的观点。作为原因的梵和作为结果的个我和物质世界在本性上都是清净纯粹的，即“真——知——乐”。他把个我作了三种不同的区分：作为“自在力”的“纯粹我”，经验生死的“轮回我”和具有明知的“解脱我”。“解脱我”也就是梵或黑天。他认为，人对黑天的虔信也就是使“解脱我”与梵或黑天结合为一，对神的归依是解脱的主要手段，这样，他一方面否定了罗摩奴阇和摩陀婆所确认的创世说；另一方面又否定了商羯罗的现象世界如幻说，认为个我和物质世界不是空幻的，它们象神一样是真实的。

2. 中世纪的顺世论

在中世纪，印度和西欧一样，宗教在社会生活中有着极重要的影响，当时在次大陆大部分地区占统治地位的宗教是印度教和伊斯兰教，在少数地区是佛教和耆那教。为印度教作哲学论证的是吠檀多主义，为佛教作论证的是大乘空观和唯识论。印度顺世论虽然受到统治阶级的残酷迫害，它的理论系统受到统治阶级意识形态的侵蚀，个别的顺世论者甚至承认四大以外空的原素的存在，但是它仍然通过公开的或者隐蔽的形态和吠檀多、佛教、耆那教进行着斗争。从而保卫了印度哲学中的唯物主义传统。

前苏联皮亚齐斯基教授在整理中世纪泰米尔文湿婆圣典派的文献后指出：“中世纪印度顺世论的传统是有持久性的，它的特点是：否定个体灵魂（我）的存在；承认知觉是认识世界的唯一的（或基本的）来源；把被感知的世界同物质原素的世界看作是同一个东西；“存在（原素——译者注）是世界存在的唯一形式，因此承认世界是没有开端的。”（转引自黄

心川《印度哲学史》，第10页，商务印书馆）

顺世论在灵魂与肉体，意识与物质的关系问题上，认为意识是物质的产物。公元十世纪的正理派的贾衍多·跋陀在《正理花簇》中曾转述过这种观点：“通常能见到，凡是能用食物和饮料滋养得很好的身体就能增强意识。反之就不同（即缺乏营养的身体，意识衰退），此外，一个吃波罗蜜汁（即传统印度药物中的补脑汁——引者）的青年显出特别强健的意识……因此，物质成分的增减，对于意识的强健和衰退所起的作用是明显的。”（转引自黄心川《印度哲学史》第104页，商务印书馆。）顺世论的这种思想在与吠檀多、佛教、耆那教等等的斗争中有了进一步的发展，他们较娴熟地掌握了逻辑推理和证明的技巧，认为两种现象之间的因果关系能依据“相随”（“共同存在”）与“相离”（“共同不存在”）的一致来确立，如果肉体存在，意识也就存在；如果意识不存在，肉体也就不存在，因此意识是肉体所产生的结果。公元七世纪顺世论者普兰达罗还有力地反驳了灵魂脱离肉体存在的观点，认为，假如某物只有当他物存在时才存在，没有他物时就不存在，那么，我们就称某物仅是这个他物的性质、属性。例如，光和热是火的性质。既然生命、运动、意识、记忆等（这些在主张灵魂脱离肉体独立存在的人看来是灵魂的特性）只寓于肉体之中，从不在肉体之外，既然无法证明这些属性脱离肉体而存在，就应该承认，它们只能是肉体的属性。可见，灵魂是不能脱离肉体而独立存在的。

顺世论在认识论上主张由五官所得的知觉，是认识唯一的源泉，除知觉外，其他的证明都是可疑的。只有所知觉的东西是存在的，不可知觉的东西是不存在的，这由于它从未被感知过。甚至相信不可见的东西的人们从来不说不可见的东西已被知觉了。中世纪顺世论者进一步坚持这样的观点：感觉是我们认识的基础，人愈能深刻地反映外在的客观世界，人就愈能接受真理，凡是在我们感觉以外，用推理所假定的神、梵或宇宙的灵魂等都是不可信的。公元10世纪的正理派的贾衍多·跋陀在《正理花簇》中，承认顺世论有两种推理：已知的推理和未知的推理，后一种推理是对于梵、神、来世等等的认识。据耆那教的记录，公元7世纪的普兰达罗“承认推理的真实性可以用来决定一切现世事物的性质，在这现世事物中知觉经验是有效的，但是推理不能被用来建立有关彼岸世界或者死后的生活或者业报的任何教义。区别我们在普通经验的实践生活中的推理的可靠性与在肯定超越经验的先验真理之间的主要理由在于：一个归纳概括是通过观察大量与现实存在一致以及与存在不一致的情况而形成的，但在先验领域里，观察不到与存在一致的情况，因为即使这种情况存在，它们也不能通过感官来感知。”（转引自黄心川《印度哲学史》第105页商务印书馆。）

顺世论从感觉经验出发，反对把吠陀或权威者的证言（圣言量）作为认识的来源之一，他们认为证言是一种“积聚起来的语言”，如果这种语言是基于感觉的认识，那是可信的；如果这种语言只是一种“推测或指示”，不

能和我们的感觉相印证，则是不可靠的认识。但是由于顺世论者不能很好地解决逻辑推理和感性知觉的辩证关系，亦即个别与一般的关系，把作为认识阶段之一的感性认识看得绝对化了，因而就贬低或者否定了理性认识在认识中的作用。

3. 中世纪佛教的中观派和唯识派

在中世纪，佛教由小乘转入大乘，分为中观派（空宗），唯识派（瑜伽行派或有宗）两个主要派别。公元 4—7 世纪，佛教的中观派和唯识派创作了大量的宗教文献。公元 8 世纪上叶，大乘两个哲学派别开始融合起来，形成了中观瑜伽行派。其创始人是寂护，著有《中观庄严论》和《摄真实论》。莲花戒对寂护的《摄真实论》、《真理纲要》作了评注，著有《修习次第》，进一步把唯识论引入中观派中去。师子贤著有《八千颂般若解说现观庄严明》，用般若的思想贯通了中观和瑜伽理论。

（1）中观派

中观派的理论奠基人是龙树（约公元 150—250 年）和提婆（公元 170—270 年）。龙树把他的最高真理或实在称之为空，空是不可用言语或概念认识的实在。他认为，世界上的一切事物以及我们的认识，甚至包括佛陀本身在内等等都是一种相对的，依存的关系（因缘），一种假借的概念或名相（假名），它们本身并没有独立的实体性或自性，只有排除了执着这种“名相”的偏见，才能达到真理或空。

继龙树、提婆之后，公元 6 世纪佛护（公元 470—540 年）作《根本中论注》、清辨（公元 500—570 年）作《般若灯论释》，他们对龙树的空观与论证的方法上有着不同的看法，因而中观派分成为应成派（归谬论法派，必过空性派和自续派（独立论证派、自意立宗派）。应成派的后继者有月称（公元 600—650 年）寂天（公元 650—700 年）等人。月称著有《净明句论》，寂天著有《大乘集菩萨学论》、《菩提行纪》。他们进一步发挥了龙树、佛护一系的“以破显空”的思想，此派至 11 世纪初的波罗祇那伽罗摩底（公元 950—1030 年）后在印度中断。

中观派的最主要的哲学范畴是“空”。中观派认为，“空”不是象数学上所称的“零”，“空无”或“缺除”，而是意味着“不可描述的”，即不可用言语描述或用概念认识的实在。所谓“众因缘生法，我说即是空（无），亦为是假名，亦是中道义”，只有排除了这种因缘或关系，亦即破除了执着名相的“边见”，才能达到最高的真理，达到空或中道。龙树曾给“空”，即中观派的最高真理或实在下过这样一个定义：“自知不随他（缘—引译者），寂静，不能用言语分别，不能用概念亲证，没有差别性，这就是实在的本质。”这个最高实在也被他概括为：“非有，非无，非亦有亦无，非非有非无。”（转引自黄心川《印度哲学史》，第 228 页，商务印书馆，）公

元六世纪，由于佛护和清辨对空性和论证空的方法上有分歧，至使中观派又分成两派：应成派，也称归谬论法派；自续派，也称独立论证法派。应成派的佛护、月称、护法、寂天等坚持龙树，提婆所主张“破而不立”的传统，认为空是“是遮非表”，“是遮”是要从各个方面指摘论敌所说的矛盾性，证明对方所说不能成立，从而否定一切实有自性，“非表”是指不提出自己正面的、积极的主张，不肯定任何规定性的存在。在他们看来，不但对“空”“有”要排除，而且对空的认识本身也要加以排除，但自续派的清辨等持不同的意见，认为对空性要用因明的推理形式（比量）积极地加以表述，空不是意味着否定一切，而是修持者在禅思中能够达到的一种最高境界。清辨的后继者寂护把大乘中观派和瑜伽行派两个派别结合了起来，他坚持清辨独立论证的路线，并采取法称因明学中的认识论和方法论，论证外界的一切存在都是识的显现，但从终极（胜义）意义上看则不过是一种“寂灭戏论”，最高真理是“毕竟空”。

中观派在论证“空”的同时，还提出了：谛说和“八不”等哲学观点。当时其它宗教哲学派别对中观派的“空”提出这样的指责：如果一切皆空，那就不能有生活的规范和认识的原则，也不可能有佛法、四谛以及善恶、果报等等。对此，中观派以二谛说来回答：佛是用二谛为不同根底的人说法的，为那些覆盖无明的凡夫说俗谛。俗谛说有世界和众生，真谛则说没有世界和众生。如果不能区别真谛和俗谛，也就没有理解佛法的真义。而所谓“八不”，是中观派在论述世界的非真实性中，为了排除关系，破除名相而提出的。“八不”就是不生、不灭（从实体方面说），不常、不断（从时间方面说）。不一、不异（从空间方面说）。不来、不去（从运动方面说）。在他们看来，生灭、常断、一异、来去这四对范畴是一切存在的基本范畴，也是我们认识之所以成立的根据，如果在这些范畴上一一冠以不字并加以否定，那就证明了我们主观上的一切认识以及整个客观世界都是一种相对的实在，亦即非真实的存在，从而也就显示了绝对的实在或空性的真理。

（2）唯识派

唯识派（瑜伽行派）的理论奠基人是无著（公元 395—470 年）和世亲（公元 400—480 年）。唯识派认为，空与有应当互相结合起来，现象世界可以说是空的，但超现实的绝对世界——真如或佛性不能说是空的。他们断言：世界上的一切现象都是由人们的精神总体或作用——识所变现出来的，事物的一切属性——广延性、重量、体积、香味等等都是人们的主观意识，即所谓“万法唯识”、“三界唯心”。

唯识派对人的主观认识能力进行了分析，他们把佛教小乘的六识扩大到了八识，即眼识，耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。他们认为这八识既是差别的存在，又是统一的整体，宇宙万有都是八识的变现。前六识，即眼识、耳识、舌识、鼻识、身识的主要职能是起了别（区别）和认识的作用。它们都以各自相应的认识器官（眼、耳、鼻、舌、身、意根）

为其活动的根据，并以相应的，幻现的外境（色、声、香、味、触、法）为其认识的对象。前五识只能了解外界现象的个别方面，而意识却能了别现象的整体方面，它不单能了解和认识现在，也能了解认识过去和将来。而第七识，即末那识的职能是起思维度量的作用。末那识以第八识即阿赖耶识的存在为其自己存在的前提，并以第八识为其自己认识的对象，即把第八识所变现的各种现象以及第八识本身经常执为“实我实法”。至于第八识，即阿赖耶识则是前七识的共同根据和主宰者，也是前七识存在的前提。阿赖耶识也称藏识，它有三种含义：一是能藏，即阿赖耶识能摄持和保存一切“种子”，亦即摄持和保存“能够生起宇宙万有的一切潜在力。”二是所藏，即阿赖耶识是一切“种子”亦即生起宇宙万有潜在力的所藏处。三，我爱执藏，阿赖耶识原非自我而是识的流传，但第七识妄执为常一主宰的自我（灵魂），因此被称为我爱执藏。

唯识派还对各个识的认识作用作了区分，认为前六识都有“四分”，即四种作用的分限：“相分”“见分”、“自证分”、“证自证分”。“相分”是幻现的外界对象反映在我们认识中的形相，亦即客观对象反映在主观上的表象；“见分”是我们自己对于形相的认识能力或作用；“自证分”是证知、鉴定自己如何认识形相的了别作用，亦即上述“见分”、“相分”的自觉作用，所谓“自之证”；“证自证分”是对于上述“自证分”的再证知、鉴定，所谓“自证之证”。“证自证分”是认识能力或作用的最高阶段和全部的总结。瑜伽行派曾用以尺，“自证分”好比根据尺所量知布的大小，“证自证分”是对于所量布的大小的证实。

唯识派还从“境无识有”的观点出发对宇宙万物的本性进行考察，提出了“三性”“三无性”的学说。他们认为，从存在或有的方面看，宇宙万有可分析为三性：遍计所执性（妄有性），依他起性（假有性），圆成实性（实有性）。遍计所执性是一种虚妄的实在。一切事物本来不是实在的，但有人却周遍计度为实在，但这种实在只是一种主观的迷妄，为了方便而赋予的名称。依他起性是一种相对的实在。它是由因缘或条件引起的，而实非永恒的存在。圆成实性是一种绝对的实在，它不借因缘或条件，而是由自身并在自身中存在的一种实在，这种实在最圆满和最真实，是由无上智慧的人通过神秘的直觉，即通过瑜伽所亲证得到的。圆成实性也就是“真如佛性”。而从非存在或无的方面看，宇宙万有可分析三无性：相无性、生无性、胜义无性。相无性是说没有实体，没有属性，一切体性都无；生无性是说没有生，没有自然所有之性，非有似有。一切犹如幻象；胜义无性是说，远离妄执的我和一切事物，无相空寂，一切清静。

十、中世纪的日本哲学

从平安时期(公元794—1184年)到镰仓时期(公元1184年—1333年),日本的哲学思想主要以佛教教义为特征。

1. 平安时期的日本佛教

公元9世纪初,名僧最澄和空海到中国(唐朝)留学,回日本后分别创立了天台宗和真言宗,在日本确立和传播大乘佛教。

(1) 天台宗

最澄(公元767—822年)开创日本天台宗。天台宗主张“三谛圆融”“一念三千”。所谓三谛圆融,即认为空(空无)、假(假有)、中(非有非无)彼此圆融,完全统一。所谓一念三千,即认为宇宙(三千)的整体就存在于心念(一心)的活动之中。天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生、声闻、缘觉、菩萨、佛等“十法界”都互具“十法界,十十成百;每一“法界”又都具“十如是”,十百成千:“众生”、“国土”、“五阴”这三种“世间”各具一千,就成三千。一念心起,就具三千。一念、一心就是真如,真如就是佛性或宇宙本体。天台宗还主张“一切众生皆有佛性”,认为“无情有性”,一切皆成,“法界众生,同登妙觉。法界众人,同服妙味”,所有众生均有成佛的可能。为此,最澄曾经同法相宗的僧人德一发生所谓“一三权实”争论。主要分歧在于天台宗等派别的一乘思想和法相宗的三乘思想哪一方是“权”(权宜、方便之计),哪一方是真实的。一乘思想的基本内容是,佛教虽然有大乘、小乘的区别,但小乘只是把人引向大乘的一个阶段,一切人,包括信仰小乘的人,都可以成佛。持三乘思想的德一则竭力论证修行的途径确实有“声闻乘”(小乘)、“缘觉乘”(小乘)、“菩萨乘(大乘)这三个差别;宣称只有修大乘的人能成佛,而修小乘的人不能成佛。最澄还建立了大乘圆顿戒坛。以十重戒和四十八轻戒,代替南都佛教的二百五十具足戒。最澄所创的日本天台宗,已不再是中国天台宗之简单移植,而是把天台、密、禅、律四宗加以融合,“圆密一致”,“四宗合一”,亦被称为“台密”。教戒一致,台密合一,鲜明的护国主义成为日本天台宗的鲜明特点。

(2) 真言宗

公元804年空海(公元774—835年)与最澄一起入唐学佛,回国后开创日本真言宗(密宗),后人称空海所传密宗为“东密”。

真言宗认为世界万物,佛和众生皆由地、水、火、风、空、识“六大”构成。前五大为“色法”,属胎藏界,后者(识)为“心法”,属金刚界。色心不二,金胎为一,二者摄取世界万有,而又皆具众生心中。宇宙的全部活动是大日如来的身密,所有的声音是口密,一切精神活动是意密,一切物

质的、精神的活动都包括在“三密”之内。所以，只要修“三密加持”，即手结印契（做各种规定的手势），口诵真言（咒语），心观佛尊（大日如来），就可使自己的身、口、意“三业”清净，与大日如来之身、口、意相应，就可即身成佛。真言宗还认为“六大”是宇宙的本原，“四曼”，则是“六大”的集中表现。“四曼”是四种“曼荼罗”的简称，曼荼罗原意为“坛”，有“聚集”的意思。空海还著有《声字实相义》，说明文字（概念）和客观对象的关系。他说：“夫如来说法必借文字，文字所在，六尘其体。六尘之一，法佛三密即是也。……所谓声字实相者，即是法佛平等之三密，众生本有之曼荼也。”虽然空海肯定了文字（概念）反映实相（对象）的关系，但是这种实相并非客观存在，而是融合于大日如来的三密之中。

真言宗有肯定现实的倾向，由此产生了与日本神道结合的佛教护国主义即“兴密护国”思想。这在空海的佛教理论中占重要的地位。

2. 镰仓时期的日本佛教

镰仓时期是日本佛教史的重要时期，除前代诸宗继续延行外，产生了日本的净土宗和禅宗，及日本特有的净土真宗、日莲宗等新宗派。

（1）禅宗

禅宗，也称佛心宗，原为中国的佛教宗派。禅宗传入日本，最早可追溯到奈良时期。653年道昭入唐从玄奘学法相宗的同时，也从慧满学习禅学。在将法相宗传回日本的同时，也将禅学传回日本。天平年间（729—748）律宗传入时，禅宗（北宗）也一起传入。但均未形成宗派。

日本禅宗派别的开创者是荣西（公元1141年—1215年）。印度的禅主张“渐修”，中国的禅宗主张“顿悟”，日本的禅宗因袭中国的禅宗，但又有自己的特点。荣西著有《兴禅护国论》，他说：“我此禅宗，单传心印，不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛，‘当下便是，动念即乖。’他还主张‘三界唯心’、‘心外无法’。道无更主张‘心者一切法，法者一切心’，是彻底的主观唯心主义。荣西继承了最澄和空海的‘护国主义’，阐明他的禅宗是‘专为护国家利众生’的。从这种意义上讲，他融合了天台、密、禅三宗于一体，形成日本禅宗之特点。正因为它的护国主义和‘见性成佛’的特点，受到幕府的支持，特别受到武士阶层的欢迎，故日本自古以来就有‘武士好禅’的说法。

（2）净土真宗

亲鸾（公元1173—1262年）创建的净土真宗，也称真宗，一向宗，是日本特有的佛教派别之一。

亲鸾1224年著《显净土真实教行信证文类》，正式开创净土真宗。亲鸾提出所谓“回向思想”，认为《无量寿经》的教义、念佛行为、对阿弥陀佛的信仰、往生于“极乐净土”的证果，都是阿弥陀佛“回向”（授予）念

佛人的，是所谓“他力中的地方”。他说，信仰阿弥陀佛并且口唱“南无阿弥陀佛”（意思是“绝对皈依阿弥陀佛”），就可以往生于净土而成佛。但是净土真宗与其他净土宗派不同，它的特点是：不大注重念佛，更注重信念，强调坚定的内心信仰（信心），“一念发起，平生业成”。坚信靠佛的本愿力往生净土，是绝对的他力宗；提出“恶人正机说”，主张越是恶人，更是阿弥陀佛拯救的对象，只要坚信阿弥陀佛，即使犯了大罪，死后也可往生净土，并能成为佛；允许僧侣食肉娶妻，主张僧俗一样，在无戒律之上建立宗风，认为只要履行世上普通的道义就行了。他自己就结婚三次，生有四男三女，自称“非僧非俗”。他的食肉娶妻的在家主义，排除了修行、苦行、烦琐的宗教仪式和哲学的思辨，在时代动乱和社会不安的情况下，这对于被原有佛教宗派忽视的下层民众具有很大的吸引力。亲鸾关于“恶人正机”的说教，后来给日本不少农民造成幻想，成了“一向一揆”，即以农民为主的真宗信徒为了争取理想社会佛国的到来而进行战争的精神支柱。真宗自亲鸾之后，传至第八代日莲时（战国时代）得到很大发展。

（3）日莲宗

日莲宗，也称法华宗，是日本特有的佛教派别之一。公元13世纪由日莲（公元1222—1282年）创立，故名日莲宗。

日莲著有《立正安国论》、《开目钞》、《报恩钞》、《观心本尊钞》等书。他的世界观的基础是天台宗的佛教哲学。他认为，《法华经》包含最高的永恒真理即“妙法”，只有《法华经》及其题目《妙法莲华经》五个字才能普渡众生，其他各经只是方便手段。他要求人们只唱“南无妙法莲华经”的题目。与净土宗不同，日莲心目中的佛国就在现实世界。日莲攻击当时佛教的其他派别说：“念佛进无间地狱，禅宗是天魔；真言宗导致亡国，律宗是国贼”，并断言当时的天灾人祸都是信仰这些邪法的结果，只有宣扬《法华经》，天下才可以太平而成为佛国。日莲宗的教义，是所谓“三大秘法”：

“本门的本尊”，即日莲手写的“妙法莲华经”五字题目并绘有“天部诸尊”的十界互具的“曼荼罗”；“本门的题目”，即“妙法莲华经”五字，此为《法华经》“本门”的精华，口唱题目就表明皈依本尊，可使身、口、意三业清净；“本尊的戒坛”，题目即是戒体，口唱题目即为“无作的圆顿戒”。三大秘法分别为定（本尊）、慧（题目）、戒（戒坛），诚心皈依本尊，只要信仰和口唱“南无妙法莲华经”这个题目，有邪见的恶人也可成佛，十法界都能得到处，并有可能在现世显现佛的国土。

镰仓时期的各宗派不像前代各宗派那样肯定现实，而是采取否定现实，厌恶秽土，欣求净土或耽禅悦。教义及戒律都比较简单易行，没有玄而又玄的理论，只注重信念。所以很容易被下层群众接受，在民间很盛行。

