**第一章**：**希腊哲学**

第一节、希腊哲学的精神和问题

1. 自然哲学的基本概念



1. 理解哲学就是爱智慧

第二节、早期自然哲学

一、伊奥尼亚派

-米利都学派

-水本原说

-无定说

-气本原说

-爱菲斯学派

-火本原说

-逻各斯

-生成辩证法

二、毕达哥拉斯派

三、爱利亚派

-理神论

-是者

-芝诺悖论



四、元素派

-四根说

-种子说

-原子论

第三节、智者派和苏格拉底

一、普罗泰戈拉

二、高尔吉亚

三、苏格拉底

**第二节、早期自然哲学**

一、伊奥尼亚派

**-米利都学派**

-水本原说、泰勒斯为什么被称为西方哲学之父

泰勒斯（Thales，鼎盛年约在公元前585年）被誉为“哲学之父”，被列为“希腊七贤”之一。他提出了西方哲学的第一个命题：水是万物的本原。他认为水是万物的本原，因为水是万物产生的原创和运动的原因。②与远古推崇水的神话和习俗有关。（物活论）

水本原说

一、泰勒斯，希腊七贤之一，被公认为西方哲学史上第一位哲学家，被称为“哲学之父”。他第一个提出了“什么是世界的本原”这个有意义的哲学问题，并以突破传统的方式作出了回答。

二、他认为水是万物的本原。据亚里士多德所说：

（1）泰勒斯以经验观察的方式用水的具体特性来解释世界本原的特性。

①一个事实：他看到所有事物的滋养物都是潮湿的，而且热本身是从湿气中产生出来并依靠它以保持活力的。

②另一个事实：万物的种子都有潮湿的本性，而水是潮湿本性的来源。

他从以上观察到的经验证据得出：水是万物的本原，万物由水产生，而后又复归于水。

（2）灵魂是万物运动的原因。

①亚里士多德说：“从他的观点记录来看，泰勒斯似乎也认为灵魂在某种意义上是运动的原因，因为他说石头[磁铁或磁石]有灵魂，因为它能引起铁的运动”。

②泰勒斯否定了诸神在他的理论中的作用，他从物活论出发，对世界进行了解释。他认为万物的灵魂是由热激活的，热则来自湿气，万物最终都来源于湿气的根源——水。万物有灵，灵魂让事物有生命，并且可以运动。灵魂是一种自身就可以运动的力量，推动宇宙万物。

③但亚里士多德又说：“有些人认为灵魂遍布整个宇宙，泰勒斯认为万物皆有神（DeAn。411a7-8）。”柏拉图将灵魂的概念转化为“万物皆有神”的理论，这可能是亚里士多德的理论来源，但神的概念与泰勒斯的唯物主义相反。当泰勒斯定义现实时，他选择了一种元素，而不是神。

（3）评价

泰勒斯试图以非神话的方式，借助经验观察和理性思维来解释世界。这是突破传统的神话宇宙论而用自然物质本身来说明万物本原的第一次尝试。这是第一次以哲学的方式来表述关于本原的思想（尽管“本原”这个概念是由他的学生阿那克西曼德首先使用的）。他由此被看作希腊哲学的创始人。

-无定说

（一）阿那克西曼德是泰勒斯的学生，他看到了水本原说的局限性，认为世界万物的本原及其性质的多样性不能归结于某一特定的物质形态和属性。

（二）基质：他因而从各种不定形的自然物质之中抽象出了一个一般的、“无定形者”的概念作为万物的本原,称为无定或“阿派朗”（ἄπειρον）。无定没有任何规定性,或者说它是调和各种规定性的中性状态，不生不灭。

（三）分离生成原则：

①“无定”中包含着对立，否定着有限；由于永恒的运动将其中的对立物分离出来，表现出特定的性质。因此，“无定”的分化生成万物；而复归于“无定”即万物的消亡。

②他还提出补偿原则，认为一些事物的生成必然伴随着另一些事物的消亡，从而表达了一种“命运”的决定论思想。

（三）阿那克西曼德的“无定说”使得“本原”概念具有了一定的形而上学意味，体现着哲学思维层次的提高。

-气本原说

一、阿那克西美尼对泰勒斯和阿那克西曼德二人的思想进行了综合，提出了气本原说。

他不承认一种性质转化为另一种性质而不赋予本原任何特定性质。因此他结合了用具体的自然物作为本原的思路，并保留了“无定”的无定形和无限的特征，提出了气作为本原的思想。这种综合似乎把整个米利都学派的思想化归为了一个整体。

二、内容

（1）气乃是我们自身及世界万物的统一性原理。它具有可以转化为其他性质的普遍性质。（它的变化呈现于热、冷、潮湿和运动中：气发散而稀疏生成火，浓聚则依次为云、水、土、石。）

（2），气有冷和热两种性质，这两种性质是造成事物变化的两个原因和动力。与之对应的是浓聚和稀疏两种运动∶气稀疏为火，浓聚则依次为云、水、土、石。冷和热的性质依浓聚和稀疏的程度逐渐上升。  
三、评价

这种生成观是典型的转化生成观，与阿那克西曼德的分离生成观形成鲜明对照。同时，他的气本原说既克服了水本原的局限性，又超出了“无定”的笼统性。

**-爱菲斯学派**

赫拉克利特是第一位系统探讨万物的运动变化的古希腊哲学家。（在他看来，一切事物无时无刻不处在永恒的变化中）

-火本原说

一、赫拉克利特认为"世界秩序（一切皆相同的东西）不是任何神或人所创造的，它过去、现在未来永远是永恒的活火，在一定分寸上燃烧，在一定分寸上熄灭。"  
二、火本原说包含两个方面∶  
①外在的本原是火的形态，它是世界的开端和归宿；世界的原初状态是火，火转化为万物，万物又转化为火。  
②内在的本原是符合火的本性的原则，即逻各斯（logos），它决定着世界运动的方向（生成或归复），控制着运动的节奏，支配着火与万物之间循环往复的转化。  
③外在的本原可生可灭，变动不居；内在的本原是不变的同一原则，在各种形态（包括不是火的形态）的事物之中起作用。火浓厚化为万物是火的消耗和熄灭，这是“下降的道路”；反之，万物化为火是火的充裕与燃烧，“这是上升的道路”。  
④造成事物不断生成、变化的原因是什么呢？赫拉克利特明确提出：事物的运动导源于对立面的相互斗争。

⑤对于如何才能把握事物及其运动变化规律的问题。他认为，首先，真正的知识难以获得；其次，他认为真正的智慧在于深思，在于认识到“一切是一”。

三、评价

火本原说在强调“无定形”转化的过程中加入了“有定形”的支配原则，不仅把万物本原归于某一变化的物质，还强调其变化形式，从而实现了米利都学派和毕达哥拉斯学派两种对立哲学原则的综合。

-逻各斯

（一）逻各斯（logos），基督教哲学中亦译“道”。是火本原说中的内在本原，原意是“话语”，赫拉克利特最早提出有关逻各斯的学说，把它理解为一种世界的普遍规律性，成为其“火本原说”体系中的一个基本的抽象概念。它一方面表示人所认识的道理，即“理性”、“理由”；另一方面则表示世界的本原，即：“原则”、“规律”。

（二）他认为逻各斯与活火是世界本原的内外两个方面。

a。万物的运动无论是火的燃烧和熄灭，以及万物的生成和互相变化，都是按照一定的逻各斯进行的。

b。火的运动，即万物的生灭是可感的,而逻各斯则是支配可感运动的不可感原则。

c。逻各斯同时兼有客观规律与主观理性的含义，因此赫拉克利特认为对它们的听从就是智慧，所谓理性或智慧就在于对客观规律或秩序的认识和把握。听从逻各斯也就是承认一切事宜，即承认对立统一。

（四）赫拉克利特由此对理性思维倍加推崇，认为逻各斯是惟有思维能把握的对象，从而表现出某种唯理主义的倾向。逻各斯概念的提出是西方哲学史上一个里程碑式创举，它对于西方形而上学的发展具有十分重要的意义。同时它也标志着西方哲学中语言学精神的出现，语言及其规律和结构（逻辑）从此成了哲学家们离不开的一个参照维度。

（五）各哲学家对于“逻各斯”的使用

①柏拉图在同“神话”相对立的意义上使用逻各斯，指真正的分析的说明。他认为真知识的特征在于对所认识到的东西提供一种说明，并把它纳入到知识的定义中；哲学家就是凭借划分法对某种东西的真存在或本质提供逻各斯的人。

②亚里士多德有时在与“定义”相同意义上使用逻各斯，有时在毕达哥拉斯派数学比例意义上使用逻各斯。

③斯多亚学派称逻各斯为天命、本性、神、宇宙理性；把逻各斯和神看作是目的论原理，把在没有生命的质料中起作用的那种积极的理性看作是从属的原理。

④犹太哲学家斐洛把逻各斯解释为上帝和宇宙之间的媒介，认为上帝通过它来创造世界，人心也通过它来认识和理解上帝。

-生成辩证法思想

一、按照逻各斯的规则，一切事物都像火那样变动不居，处于永恒的生成变化状态。而生成中的事物则包含以下关系：

（1）转化的关系：事物无时无刻不在向自己的对立面转化，只是我们并不能感觉到。而当我们肯定一事物是如此这般时，它已经变化成另一个事物。

（2）和谐的关系：对立的状态或相反的性质共存，产生出和谐。

（3）同一的关系：对立面是同一事物的不同方面。

（4）相对的关系：对事物某一方面的取舍有不同标准，事物的性质因评判标准的不同而不同。

二、生成中事物转化、和谐、同一、相对的关系即现在所说的对立统一的辩证关系。赫拉克利特对这种生成辩证关系的一般表达式为“A既是自身，又不是自身。”逻各斯是事物运动变化所遵循的对立统一必然规律的深刻内涵，赫拉克利特借用毕达哥拉斯提出的对立范畴，将火与万物、万物与万物之间的相互转化的根据（逻各斯）辩证地表达出来。

三、生成辩证法思想是古代辩证法的重要奠基。克拉底鲁将这种思想推向极端，从而成为一种诡辩论。而巴门尼德则大力批评这种生成变化观。柏拉图则认为它只适用不可靠的感觉对象。亚里士多德则以形式逻辑的矛盾律否定了它的可能性。

**二、毕达哥拉斯派**

一、代表人物  
毕达哥拉斯，是第一个使用"哲学"这个词并称自己是哲学家的人。  
二、观点

（1）灵魂观。

①来自奥尔弗斯教派的灵魂转世说。根据这种古老的灵魂观，一切生物都有共同的灵魂，灵魂是不朽的，可由一个身体转移到另一个身体，重复过去的生活；为了不失去灵魂，或死后重新获得灵魂，人需要净化自己的灵魂。  
②"灵魂是一种和谐"  
a。净化灵魂的手段是音乐和哲学，因为音乐是和谐的音调，哲学是对事物间和谐关系的思索。  
b。不论是音乐的和谐，还是事物之间的和谐，都是一种数的规定性。

c。哲学首要的对象是数。  
（2）数本原说（数目神秘主义）  
认为数是万物的本原，数是众多的、不变的。理由主要有二∶

①一切事物的性质都可以被归结为数的规定性。

②数字先于事物而存在，是构成事物的基本单元。  
一切事物的形状都具有几何结构，几何结构则与数字相对应∶1是点，2是线，3是面，4是体。世界生成过程是由点产生出线，由线产生出面，由面产生出体，从体产生出可感形体，产生出水、火、气、土四种元素。  
四、评价

首先，数是抽象的存在物，不同于水、气等具象的存在物。毕达哥拉斯派以数为万物的本原，显然在思辨性上超过了米利都学派。

其次，数不仅是构成世界的质料，而且是使世界成为和谐整体的形式。他们发现了数对于音乐的重要性，并由此得到启发，进而主张整个世界都是服从由数形成的各种比例的。世界不仅由相同的基质所构成，而且是井然有序的。于是，世界的规律性问題便成了受关注的话題。这一问題是继世界的本原问題之后被提出的又一重大哲学问题。

此外，毕达哥拉斯派的有些代表人物还提出世界有十个本原的主张，并以成对的形式将它们排列起来。这种主张不仅提出了一批后来被广泛探讨的哲学概念和范畴，而且还第一次将对立面的统一问题提了出来，进一步丰富了哲学探讨的内容。

毕达哥拉斯派最值得称道的哲学成就便是他们在数学和哲学之间建立起的关联。数学假借纯粹的推理可获得确定的结论，所以一直被公认为人类获取知识的最可靠的手段。数学在自然科学上的成功应用自不待言，而企图将数学方法引入哲学正是许多哲学家梦寐以求的理想。这种理想后来渐渐孕育出西方哲学的理性主义传统。

**试论述毕达哥拉斯派的数本原说。**

一、作为哲学家的毕达哥拉斯向米利都学派一样追求关于自然的知识，不过他不认为本原是无定的，而是从获得知识的角度出发，强调本原的规定性和限定性，因此其以众多不变的数作为万物的本原。

二、数本原

（1）按照亚里士多德的分析，毕达哥拉斯学派通过对数学的研究认为数的本原即是万物的开始，他们认为在所有的本原中数在本性上是居于首位的，其他事物都能用数来表示，音阶和谐的特点和比率也在数之中，并且一切其他事物都表明，其整个的本性乃是对数的模仿。同时也发现了数量关系乃是事物的共同属性，因而将这种不具形体的、普遍的、抽象的数看作是万物的本原。在他们看来，一切事物的性质都可以被归结为数的规定性。数的规定性包括：比例关系、数的基本原则、以数字象征自然和社会属性的类比关系。

（2）在毕达哥拉斯学派那里，数字先于事物而存在，是构成事物的基本单元。数作为万物的本原，不仅是构成事物的质量，而且也是事物的属性状况和模型。

（3）毕达哥拉斯学派以数为本原，说明了宇宙万物的生成过程。

数有两种形式，即奇数和偶数。其中，奇数是有定型的，偶数是无定型的，所以奇数是完满的，偶数是不完满的。宇宙万物的本原是一元，从一元产生，二元从完满的一元和不完满的二元产生出各种数目。从数目产生出点，从点产生出线，从线产生出面，从面产生出立体，从立体产生水火土气四大元素，从而产生出一切物体。

三、毕达哥拉斯学派的数本原说，与之前的自然哲学相比，数具有更高的普遍性、概括性和抽象性，更能体现自然万物的统一性，但数毕竟只是量的规定，当它被用来解释正义婚姻等一切现象时，数的性质就有些模糊不清了。数虽然是抽象的，普遍的存在，但是还没有彻底摆脱感觉经验的限制，所以黑格尔说，这个数不是感性的，但也还不是思想。

三、爱利亚派

爱利亚学派是早期希腊哲学中最重要的哲学流派，其重要性主要表现在两个方面：

1。爱利亚学派开始转变哲学研究的重心,变本原的追朔为存在的探讨，从而为本体论的产生和发展奠定了坚实的基础。

2。他们首次使用了逻辑论证方法，为哲学思想的表述确定了基本的话语方式，最终演变为整个西方哲学主要的表达方式。

一、理神论

（一）克塞诺芬尼是最早的哲学家之一，他对神人同形同性论进行公开批判，从根本上动摇了神话世界观。

（二）理神论内容

（1）他否定了与人同形同性的多神教，指出其荒谬的相对性；并就此提出了一个普遍绝对的“神”。这里的“神”并非人格神，而是世界最高原则的代名词。

（2）他认为“神”的特点包括：

①唯一性。万物的本原是“一”，“一”即神；神不会因人、因时、因地而异，它凌驾于人的特殊性与相对性之上，具有全人类所承认的普遍性与绝对性。

②不变不动。神不具有形体，它的力量是无形的思想，不随着世间事物的变动而变动，永远保持在一个地方。

③不生不灭。他认为神作为一个无形的主宰，无法用时间和空间的尺度加以限定；它既不是无限的，也不是有限的；既不是静止的，也不是运动的。因此神无法被产生，也无所谓消亡。

④“神是全视、全知、全闻的。”

（3）论证“神不生不灭”的方法：归谬法。

克塞诺芬尼用一种粗糙的归谬法来说明神并非产生出来的。其论证步骤为：

1. 神并非产生出来的。因为产生出来的东西或由同类物生出，或由不同类物生出。
2. 若它为同类物产生，则会出现产生的次序混乱。
3. 若它由不同类物产生，如在不存在中生出存在，则从反面证明了其绝对性和永恒性。
4. 因此神不是产生出来的。

（三）意义

克塞诺芬尼的归谬法尽管粗糙，但他仍然开创了一种逻辑论证的方式，这种论证方式在爱利亚学派的其他哲学家那里被发展为一种具有深刻的思辨内容的“诡辩”，并经智者派的发展，最终在苏格拉底那里形成了希腊的辩证法。

二、是者学说、巴门尼德

（一）综述

巴门尼德是爱利亚派的实际创始者和主要代表者，是存在论本体论的奠基人。

他认为以往哲学家用自然元素说明自然元素的方式是有缺陷的，其本原既缺乏普遍性又难以解释与其他元素的关系；而他们想要从崇尚无定本原和经验感性的自然哲学中获得稳定普遍的知识亦是不可能的。因此他为解决以上困境，将哲学的研究对象转向了“是者”。

（二）“是者”学说的主要内容

他创造性地设想了两条道路的区分，将“是者”确立为真理的对象，并用逻辑论证来为其理论辩护。

（1）真理与意见之路

A．为了解决获取关于自然知识的途径问题，巴门尼德在《论自然》中对真理之路和意见之路作出了区分：意见之路以茫然的眼睛和轰鸣的耳朵为准绳，按众人的习惯认识感觉对象；真理之路则用理性来辩论。

B．这两条道路不仅区分了理智和感觉两种认识能力，同时还区分了两种认识对象。真理的对象是圆满的“是者”，意见的对象是流动的“非是者”。他从而就区分了本质和现象两个世界。这种区分实际上体现了巴门尼德的自然哲学的批判态度，其目的就是要把人们关注的目光从变动不居的现象引向常驻单一的本质，因为只有常驻不变的东西，才是真理认识的对象。

（2）“是者”

1。对“是者”的概念分析

①A。“是者”（being）的概念来自希腊文的“是”（einai）动词。“是者”是代替克塞诺芬尼的“神”的概念；虽然两者都表示“不变的一”，但“是者”概念具有更高的概括性和思辨性，更适用于理性论辩。

B。在西文中，“是”（tobe）既可以表述事物的形式，又可以指示事物的存在。巴门尼德则利用“是”动词的普遍用法，来说明“是者”的普遍性。

②巴门尼德说，有两条道路：“一条是：所是的东西不能不是，这是确信的道路，与真理同行；另一条是：是者不是，而不是的东西必定是，我要告诉你，此路不通。”

1. 他以“是”具有表述思想和指示存在的双重功能为由，认为“非是者”既不能被思想也不能被述说，因此不存在；唯一能确立下来的是“必然永是其自身”的“是者”，它只存在于思维和语言中，是真理追问的对象。
2. 由此，他认为“能够被说和被想的与是者是同一个东西”。思想内容需要由“是”来表述，思想对象即“是者”，思想只能是关于存在的思想，因而，他提出了作为思想和作为存在是一回事情的命题，这一命题即是说在感性认识中不可能确立知识与对象的同一性，唯有理性认识才能达到这一点。
3. 巴门尼德通过对“是”的意义的分析，说明了逻辑判断必须表达思想、指示存在的哲学道理，批判了事物既是又不是的观点

2。“是者”的特性

他通过思辨规定了“是者”的特性：

①它是唯一的，连续的，不可分的。若“是者”可分，则会有“非是者”的空隙，这是不可能的。

②它是永恒，不生不灭，无始无终。在时间上，“是者”不可能在某时刻不存在；在来源上，“是者”不可能在产生之前不存在。

③它是静止的。若“是者”运动，它在它原来的地方将不存在，这是不可能的。

④它是圆满完满的球体。巴门尼德认为无限是一种缺陷，本原既不能是无限的，也不可能是不规则的。

⑤存在是思想的对象。思想的对象是存在，而不是非存在；存在只能由思想（理性认识）把握，而不是感觉经验。

（三）“是者”学说的理论意义

A。他首次将存在的问题揭示出来，这个问题成为后来西方形而上学或本体论的核心部门及研究对象。存在问题的提出标志着哲学思维的抽象性的进一步提高，因为这一问题涉及的不是具体的存在物，而是作为整体的存在本身。

B。他是第一个转化问题视角的人，将“本原是什么”的问题转为了“什么是本原”的问题。他所追问的第一性的东西并非泰勒斯等人追求时间上在先的本原，而是逻辑上在先的本质，即“是者”。

C。巴门尼德认为“是者”只能存在于思想和语言中，被表述和被思想；他从而通过逻各斯建立思维与存在的同一性，开启了西方认识论从语言中寻求线索的做法。

三、芝诺悖论

（一）综述

芝诺是巴门尼德的学生，他为巴门尼德的“是者”学说所作的辩护是针对伊奥尼亚派的变化本原观展开的。芝诺的辩护形式是归谬法，而内容上则主要为两方面：一是否认事物运动的论证；二是否认多的论证。

（二）芝诺悖论

（1）否认事物运动（四个悖论）

①“二分法”：运动着的东西在到达目的地之前先要完成全程1/2；在达到1/2处之前，又要完成它的1/2。如此分割，乃至无穷，永远也达不到目的地。

这个悖论涉及：空间的无限可分问题。

②“阿基里和乌龟赛跑”：设想奥林匹克赛跑冠军阿基里和乌龟赛跑，乌龟先爬一段路程；当阿基里跑完这段路程时，乌龟又向前爬了一段路程；当阿基里跑完这一段时，乌龟又再向前爬了一段；一追一爬，以至无穷，阿基里永远也赶不上乌龟。

这个悖论涉及∶空间和时间的无限可分问题。并且说明了运动中的事物没有快慢之分。

③“飞矢不动”：飞矢在一段时间里通过一段路程，这一段时间可被分成无数时刻；在每一个时刻，都占据着一个位置，因此是静止不动的；就是说，它停驻在这段路程的各个不同位置上，而不是从一个位置飞至另一个位置。

这个悖论涉及：运动和静止的关系问题。

④“一倍的时间等于一半的时间”的悖论：设B，C两系列运动速度相同，A，B，C三系列的每一部分大小相同；那么，B4到达A4的时间与C1到达A1的时间相等，但B系列的运动时间是C系列运动时间的一半（因为相对于A只移动了两格），或者说，C系列的运动时间比B系列运动时间多一倍（因为相对于B移动了四格）。两者应该相等却有差别。

（2）否认多的论证

①大小的论证；②数的论证；③地点的论证；④谷粒的论证。

（三）芝诺悖论的理论意义

巴门尼德和芝诺否认运动的真实性是出于对作为整体的存在者的维护。无论局部的变化多么明显和彻底，这些变化对整体的同一性丝毫不会产生影响。万物的共同特征只有一个，那便是存在。由于非存在是无法设想的，所以真正的变化不会发生。爱利亚学派的这种思考方式是对此前宇宙生成论的反动，是对世界本原问題的超越。生成问题只能局限于一定的范围内加以探讨，而作为整体的世界是无所谓生成和消灭的。存在者存在。无中不能生有，有不可能化为无。

芝诺的上述论证，涉及有限与无限、间接与连续、时间与空间的关系和极限等问题，具有深刻的意义。深化了早期自然哲学家关于一和多、变与不变之间关系的讨论。亚里士多德称赞他发现了辩证法，黑格尔也称之为概念辩证法的创始人。

四、元素派

元素派不同于以往哲学的特点：

1。试图深入事物内部结构。本原的含义在“开端”、“主宰”之外还具有“元素”的意思，他们主张自然万物的本原是其内部不可再分的物理单元。亚里士多德称之为“元素论者”。

2。元素派倾向于用多种事物的共同作用来解释事物的生成变化。

3。对于事物运动的原因进行进一步区分，认为事物是由于在基本单元之外的原因才得以运动的。

4。元素派开始重视认识问题，试图解释感觉的产生，初步对理性与感性的关系问题进行探讨。

一、恩培多克勒、四根说

（一）理论背景

恩培多克勒继承了伊奥尼亚学派的形体本原论，吸收了毕达哥拉斯派数本原的规定性，并结合巴门尼德不变不动的“是者”学说；在承认流变的世界是假象、真正的本质世界是永恒不变的基础上，拒绝“一”、结合“多”的本原观，提出了四根说。

（二）理论内容

（1）四根说：

①四根：他认为火、水、土、气这四种元素是组成万物的根。其中，土是第一次被列为世界的基本元素。另外，尽管阿那克西美尼已把气当作万物的本原，但恩培多克勒用科学实验的手段证明了气的实际存在，并把它列为四元素之一。

②四根的特性：四根本身是永恒的、不生不灭的存在；四根势均力敌，都是单独的个体；它们是组成事物的最小物理单元。

③四根与万物：四根按不同的比例组合，产生相应的可感事物；四根的分离则是万物的消亡。四根各有其特殊本性，在时间的流转中轮流占上风，周期性地显示各自的威力。整个世界在“一”和“多”的循环运动中变化着。

④四根与“爱”、“恨”动因：四根不生不灭，其本身没有组合和分离的能力。恩培多克勒创造性地提出了“爱”和“恨”这两种力量作为解释变化的因素，他用“爱”与“恨”作为外部动力来使得四元素分合，形成宇宙万物的生灭变化。“爱”和“恨”的希腊文原意是“友好”和“争吵”，它们是被赋予道德和审美价值的相反动力。“爱”使得四根组合形成万物，“恨”使得四根分离而致万物消亡。

（2）同类相知与流射说

①恩培多克勒根据四根说提出认识的原则。

因为人具有与外部事物相同的本原，即四根。所以，当构成人的根和构成事物的同类根相接触时，人体感官就会产生感觉，这种相通即“流射”。当不同类的根流射入感官的孔道，则无法产生认识或产生错误认识，即无知。当同类根非常流畅地进入感官孔道，就会产生清晰的感觉，即所谓的思想。

②正因为感觉的产生依赖于流射物与感官通道之间的符合关系，所以恩培多克勒提出了“同类相知”说。关于智慧和无知，他也有同样的见解。因为认知是由相同而来，无知则因相异生成。所以，知识和感觉是同一的。

（三）理论意义

A。他是第一位元素论者。他针对巴门尼德否定现象的思想，用可感的四根元素作为本原重新肯定现象，来恢复具体感性事物存在的真实性和合理性地位。并用本原与万物的聚散结构取代了早期希腊自然哲学的生灭变化。

B。他也是第一位外因论者。他将“爱”与“恨”赋予道德和审美价值，因此亚里士多德评价说，恩培多克勒首次提出以善和恶为本原。但他的“爱”“恨”动力尚未从性质上与物质元素完全区分开来。精神与物质的区别要到阿那克萨戈拉那里才完成。

C。恩培多克勒也是第一个创立了较为系统的认识论的哲学家，他的“同类相知”认识原则有很大的影响力，它设定了内容与认识对象的符合论。

二、阿那克萨戈拉、种子说

（一）理论背景

阿那克萨戈拉是第一个把哲学引入雅典的人。恩培多克勒为了克服早期自然哲学用一来说明多的局限性，把唯一的存在一分为四来说明多（万物），这一思想的进一步发展必然是把存在仔细分为无限的多来说明多，这就是阿那克萨格拉的“种子说”。

（二）种子说的理论内容

（1）种子

阿那克萨戈拉认为四元素仍是一种复合的东西，不能解释事物的质的差异性，因此他将世界的本原进一步抽象，用无限的“种子”（或称“同类的部分”）来说明宇宙万物，从而抽离掉了传统本原观的循环性。

①他认为构成万物的最小微粒是“种子”。

②它的性质包括：

a。“种子”是永恒不变的，它们构成世界的本体，加在一起就是整个世界

b。“种子”是无限的。包括种类上的无限；数量上的无限；分割上的无限。

c。“种子”在种类上与可感性质相同，由于“有各种不同的形状、颜色和味道”而属于不同的类别。

d。“种子”是依靠混合而生成万物的。每一可感事物的各个不同部分都分别由与它同质的种子构成。在数量上占优势的种子决定着具体事物的可感性质。

e。“种子”没有运动能力，因而需要一个外在的推动力，即“心灵”（nous）。

（2）努斯

①同恩培多克勒一样，这种能动性的本原“心灵”或“理智”被他用来解释世界有序的运动变化。Nous是哲学史上第一个用来表示独立的、纯粹的精神概念。

②心灵的特征包括：

a。努斯是独立于物质的纯粹精神，不与任何事物相混合；它是无限、自主的；它区别于其他事物主要在于它是万物中最细的，也是最纯的，不会受到外物的妨碍。

b。它有对万物的一切知识和最大力量。理智知晓一切，一切存在的东西都为努斯所安排。“而且心有力量支配整个涡旋运动，所以它是旋转的推动者……就是这个旋转造成了分离，于是稀与浓分开，热与冷分开，明与暗分开，干与湿分开……但是没有一件东西与其他的东西绝对分离，只是与心完全分开。”“凡是混合的、分开的、分离的东西，全都被心所认识。将来会存在的东西，过去存在过现已不复存在的东西，以及现存的东西，都是心所安排的。每一个心都是一样的，无论大小。”

c。努斯是物质最初运动的动力来源。事物由努斯和种子构成，故努斯无处不在。

d。努斯还主宰着一切有灵魂的东西，不论是较大的还是较小的。人的灵魂可以成为心灵的一个类别，只不过这一类心灵被置于事物之中。

③意义：努斯是一个全新的、纯粹的精神概念，因为它摆脱了形象性和隐喻性，更具思辨性。“努斯”或“理智”有着赫拉克利特“逻各斯”的特点，与作为质料的“种子”一同生成万物。阿那克萨戈拉的心灵学说首次把心物对立的问题提了出来，这种心灵学说已具备了心物二元论的雏型。

（3）异类相知

"异类相知"∶认识是由事物的相反性质所造成的相反活动。

a。认识包含着感觉和思想的对立，思想可以做出与感觉相反的判断。

b。可感性质包含着性质对立的不同种类的种子，在数量上占优势的那一类种子决定了这一可感性质，但可感事物中还包含着少量由其他类种子构成的感觉不到的性质，正是这些感觉不到的性质使得那个可感事物的性质被感觉。

c。仅靠感觉不能把握真理。因为种子不可见、心灵是无形的力量，唯有理性认识才能把握。

（三）评价与意义

阿那克萨格拉进一步将四根说所提及的外部动力纯粹化，提升为独立的精神因素。古希腊源远流长的朴素“物活论”至此画上了一个句号。

然而，把“心灵”视为万物的终极动力的观点立即就会导致目的论的出现，因为既然安排宇宙秩序的东西是一种类似于人的理智或心灵的东西，那么这东西就一定不会是盲目地而是自觉地进行安排，从而就将一种主观目的注入了客观世界的进程之中。因此，在阿那克萨格拉之后不久，苏格拉底就明确提出了目的论的思想。

-努斯

努斯，英文为mind，希腊文为nous，亦译“心智”、“理性灵魂”、“理性思维”。古希腊哲学用语。在不同的场合使用时有不同的含义，但把它解释为精神动力则是一致的。

在早期希腊哲学和神话中，意为“秩序”。

毕达哥拉斯派把它理解为心灵，并把它提到重要地位，认为思想同心灵（“努斯”）关系密切。

色诺芬尼提出思想高于感觉，认为神同人不一样，神依靠心灵（“努斯”）的思想推动万物。

巴门尼德进一步认为思想同心灵（“努斯”）这个器官及其机能相联系，感觉同感觉器官相联系。

阿那克萨戈拉在西方哲学史上第一个明确的将“努斯”作为独立的本体，认为它已经不单纯是思维的器官或某种认识能力，而是类似理性的精神本原，它和种子一起构成其具有二元论哲学倾向的两个平行的本原或支柱，并把它看作是使宇宙万物井然有序、合理的原因，从而导致目的论。

柏拉图把“努斯”理解为理性，是人的最高认识或最高的认识能力。

亚里士多德由此进一步区分“能动的理性”和“被动的理性”，它们像形式和质料那样相互补充。他还把这个术语用之于“神”，认为“神”的活动是“关于思维的思维”或“思维自身的思维”。

伊壁鸠鲁则把“努斯”理解为区别于感觉的一种认识活动。

斯多亚学派把人的理性（“努斯”）看作是宇宙或逻各斯的表现；

新柏拉图主义学派把“努斯”推广为理智世界；

普罗提诺把它看作是三一原理中的第二个原理，它来自第一原理太一。

三、原子论

原子论的创始人是留基波，留基波和阿那克萨戈拉的学生德谟克利特是原子论的主要代表人物。

（一）理论背景

原子论者反对爱利亚学派对存在和非存在的处理方式，认为存在与非存在是同等的实在；认为万物的本原应以无限的多来说明万物的生成变化。

（1）原子和虚空

①认为世界的本原是原子和虚空。

a。"原子"∶充实的最小微粒，不可再分的存在者。"充实"是解释万物存在的原则。

b。"虚空"∶与"充实"相反。"虚空"是解释事物的众多和运动可能性的原则，它是一种非实体性的存在，是原子得以在其中运动的场所。

②原子论者分三个步骤对其进行论证∶

a。以可感的事实为标准，肯定存在的东西是众多、变动的。只有分割，才会产生出众多的充实东西；只有在众多的充实东西之间留有空隙，才会发生从一个过渡到另一个的运动和变化。

b。讨论了分割充实所需要的条件，这就是虚空。如果没有虚空，则充实的东西之没有间隙；如果没有间隙，则充实的东西不会彼此分开而成为众多的东西，且充实的东西也不会发生运动。

c。确定了充实的最小单元，即“原子”。可分割的充实物体必然是由不可分的充实物体组成的，这种不可分割的充实就是原子。它既有本原不生不灭的性质，又符合感觉到的生灭变化的事实。

（2）原子的性质

①“原子”不同于“种子”，它本身没有规定性。原子在数量上是无限的，在性质上是无差别的，

②原子在形状、体积和位置排列上有差异。万物之所以会有千差万别的形态，完全是因为其中所包含的原子数量、大小、形状、次序和位置的不同而造成的。（德谟克利特这里所涉及的仅仅是事物在空间关系方面的区别，而没有像阿那克萨戈拉那样，把颜色、气味等也当成种子的基本规定性。从这里，我们已隐约感觉到把广延当成物质的本质属性的倾向。）

②原子由于坚固，是既不能毁坏也不能改变的。原子在宇宙中处于漩涡运动之中，因此形成各种复合物。万物因原子的结合而产生，因原子的分离而消失。

③原子的运动是永恒的，把原子的漩涡运动称作必然性，一切都遵照必然性而产生。原子的运动是无序的，原子的无序运动只能是偶然原因。

④球形的原子构成灵魂。适于穿过一切事物，自己运动着，同时使其他的一切运动。灵魂就是心。

（3）流射与约定

原子论者对感觉的性质有两种解释：一是流射说，一是约定说。

①流射说

感觉是可感对象中的影像流射在人的感官上所造成的印象。"影像"是由原子构成的事物的轮廓，"印象"则是这些原子在眼睛里压下的印记。德谟克利特利用影像和感官的物理性质解释感觉的成因。

②约定论

感觉与事物的真相并不一致。感觉“不是按照真理，而是按照意见显现的”。“约定”是人为造就，并非依事物本性生成。这些约定提供了关于事物的现象的真理。对感觉的约定论解释否认了感觉符合事物的本性，这似乎与把感觉的原因归结为原子运动的影像论相互矛盾。

（4）感觉和理智

为摆脱流射与约定的困境，德谟克利特诉诸于感性和理智两种认识途径的区分。

①感觉的原因是外部事物刺激和身体反应的混合，不能达到绝对无误性。感觉是认识的源泉，但感官所认识的仅是事物的偶然属性，只有理性才能真正认识实在。

②理智认识关于原子和虚空的真理，感觉把握可感事物的印象。印象虽然不是真理，但真理却不能违反印象。

③他肯定理智判断真理的可信性；否认感觉有分辨真实东西的无误性。他的基本倾向是轻感觉重理性，但他与巴门尼德不同的是，他并未将感觉与理性对立起来并彻底否定感觉的作用。

**第三节、智者派和苏格拉底**

一、智者派

1、公元前5世纪的雅典是一个氏族社会转变为城邦的变革社会。随着重大的经济变化和民主制度的建立，雅典出现一批声称自己拥有智慧，并以教授年轻人论辩术和修辞学为职业的“智者”,“智者”来自Sophist一词,意为“有智慧的人"（sophia：智慧），在此之前，诗人、预言家、“七贤”、伊奥尼亚的哲学家也有此称号,直至BC5世纪，Sophist才专门指那些以传授智慧为职业、并在公共事业中有所成就的人。

2、智者派思想特点：怀疑主义和相对主义的倾向

社会和政治变革的洪流让智者们对传统的文化权威发出挑战。不同文化的碰撞冲击了人们心中的普遍性，哲学家们极尽可能的关于实在本性的不同观点，也导致了一种怀疑主义的倾向。

3、自然说与约定说

（1）自然说

①观点

自然说坚持自然哲学中的本原观念，特指人类本性。认为人应按照自己本性决定自己的命运，不应受外在的落后的法律和习俗的约束。

②代表人物

a。斯拉西马库，认为法律是"弱者，即大多数人"约定而成的，法律是大多数弱者限制少数强者本性的枷锁，它禁止一个人通过强力得到比别人更多的东西；然而，出自本性的真理却是∶强者应该拥有比弱者更多的东西。强者打击人，弱者遭受打击，这是天经地义的事。这是"强权就是公理"的最早表达。

b。希庇阿斯，认为人在本性上没有高低、贵贱、强弱之分。

（2）约定说

①观点

约定说坚持非自然的社会属性。强调人和动物、社会和自然物的区分，主张用社会力量约束和改善人的蒙昧本性。

②代表人物

a．普罗泰戈拉，著有《事物的本原》，用约定说观点解释了国家的起源，代表了民主派的政治观点。柏拉图对他的观点理解为∶人为了生存而在共同认可的道德原则之下组成国家，这些原则是人为的，需要通过人的共同努力，特别是通过传授和学习的过程，才能得以维持和延续。

b。克里底亚，著有《西叙福斯》，解释社会约定的过程∶最初人生活在无序的野蛮状态，为了向恶人报复，人制定了法律，让正义统治，使暴力屈服。但法律不能阻止人们私下作恶，因此一些更聪明、赋有良好理智的人发明了对神的崇拜，用恐惧和神圣原则阻止人们邪恶的行为和思想。表达了对人为约定的蔑视。

（3）总结

自然说和约定说虽然彼此对立，但它们又都与传统的氏族势力相对立。除此之外，自然说和约定说并无特定的政治归属。

4、智者的功过

（1）用怀疑主义从哲学内部破坏本原的普遍性和获取关于自然知识的可能的哲学传统和成果。

（2）发展了论辩的方法，到苏格拉底那里形成古希腊的辩证法。

（3）批判神话世界观的旧观念的影响范围更为广泛。

（4）智者把对神话世界观的批判引向社会政治领域，把哲学的主题由原初的“自然”转向人事。

①智者们通过自己的学说和行动打破了以往狭隘的学派界限，让哲学进入人们的日常生活，借以提高公民的实践能力，向希腊人灌输以人为本的思想，鼓励年轻人追求自身欲望的满足和自我价值的实现。智者运动是西方哲学史上第一次启蒙运动和人文主义思潮。

②智者派否认从普遍性的角度认识的可能，终结了以宇宙生成论为主体的自然哲学，开阔了以研究人和社会为中心的新的哲学领域，但推崇感觉主义、相对主义、怀疑主义，却使哲学自掘坟墓。

③就创新而言，智者激发了人们的民主思想，促使人们摆脱诸神和法律的约束，挑战它们的权威，并反思自身的处境，重新寻求道德和权力的基础。要求哲学、宗教、习俗以及建立在它们之上的制度来明辨自己的合理性。

二、普罗泰戈拉：人是万物的尺度、一切理论都有其对立的说法。

（1）“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”

1、对“人”的理解：

①“人”：与世间万物相对立的人类，则表达了人类中心主义的观点。

②“人”：与他人相对立的个人，则是一种唯我主义。

2、对“人是万物的尺度”的理解

①苏格拉底认为这是一种感觉主义和相对主义的真理观，因此这句话就表现为知识依靠个人的感觉。既然每个人的感觉各不相同，那么他们必不能就事物的存在和性质做出不变的共同判断。

②以人为中心去观照事物和诸神。首先，事物的存在或不存在要由人加以判定。也就是说，事物没有脱离开人的独立存在，它们的存在或不存在是相对的。其次，神的存在在这里遭到了质疑。表面上看，普罗泰戈拉似乎承认人的认识能力的局限性，以至于无法回答神是否存在的问题。而事实上，他这里是站在人的立场上试图消除这个问题，因为探讨这样的问题是不值得的，只会空耗时光。所以，普罗泰戈拉在存在问题上的一般立场是：人是最确实的存在，事物的存在或不存在是相对于人的，而神的存在是可疑的。

③对普罗泰戈拉的论断还可以从认识论的角度去理解。人不仅是首要的存在者，还是认识的主体。事物以各种方式呈现给人。人按照事物呈现的方式把握它们。于是就会出现这样的问题：不同的人对于同一事物的认识会是不同的，在这种情况下，到底谁的认识是正确的呢？普罗泰戈拉回答说：没有谁的认识比他人的认识更正确些。普罗泰戈拉敏锐地指出，对于任何事物，我们都可以得到完全不同的、甚至相互矛盾的看法，而这正说明绝对真理是不存在的，任何认识都只能是相对的。这便是他的认识论的相对主义。他正是以这种见解去反驳自然哲学家们的各种学说的：这些学说不过是他们的一己之见，根本不代表真理，永远也提不出对事物的最终解释。

④柏拉图认为，普罗泰戈拉把知识看作感觉，从而否认客观真理的做法是完全错误的。他随后又探讨了其他界定知识的方式，但最终还是没有确切的结论。

（2）意义

A。“人是万物的尺度”命题带有明显的主观主义、感觉主义和相对主义色彩，反对“神是万物尺度”的神话传统和人是自然产物的自然哲学传统，主张要用人替代神来判断事物的善恶，反对用神的意志来衡量人类活动，提倡把是否符合人性或者是否对人类发展有利来作为评价希腊政治的标准，这是西方哲学史上第一个强调主体能动性的典型命题，对于破除外在的限制与束缚，启发人们重视自身价值，具有重要的启蒙意义。

B。普罗泰戈拉的这一命题在当时是针对“神意”说的，它提高人的地位，贬低了神的地位；这一命题也有约定论的含义。

三、高尔吉亚

1、高尔吉亚为进一步论证“任何事物都有两种正反相对的说法”这一相对主义原则，他用反证法提出三个命题：

（1）无物存在

（2）即使有物存在，也不能被认识。

（3）即使能被认识，也不能言说。

2、高尔吉亚主张人没有认识和认识客观事物的能力，他认为人对客观世界的认识是没有任何意义的，反过来说他也否认了客观事物存在的必要性和可能性。

他的命题及其论证具有浓厚的怀疑论色彩。但这三个命题从否定方面证明了存在与非存在的不可分割性，力图消除爱利亚派在二者设置的障碍，而且也说明了思维矛盾的必然性,在客观上揭示了主体与客体、思维与存在的矛盾。

高尔吉亚的这些论证远不是无懈可击的。但是，他以怀疑论的形式提出的三条原则却清晰地呈现了哲学探讨的三个不同层次：本体论、认识论和语言哲学。这种区划俨然为西方哲学的未来发展进程预定了一个模式：所谓的认识论转向和语言学转向似乎是题中应有之义。尤其值得注意的是，高尔吉亚已经开始有意识地探讨语言与思想及世界的关系问题了。

四、苏格拉底（苏格拉底之死、幸福、自知其无知、认识你自己、德性即知识、灵魂助产术、形而上地转向、苏格拉底辩证法、正义论、节制思想、苏格拉底其人的评价【精神品质】、苏格拉底其各种哲学思想的评价）

（一）理论背景

他继承以往的哲学观，把人看作是理性思维的主体。（他秉持一种神学目的论，认为万物真正的本原是事物的内在目的，人以认识神/“本性”为目的。）他否认自然哲学家们研究自然的做法，认为人类认识的中心应是人本身。

①智者派（相对主义和怀疑主义）破坏了知识的普遍性。建立新的认识标准是新的方向。

②智者们对人的关注为苏格拉底人学转向搭建了桥梁。

③苏格拉底经历了雅典社会从鼎盛到衰亡的全过程，也参与了城邦的政治活动，自己也对雅典的政治进行反思和批判，也就是在此过程中形成了自己的独特的思想。

（二）苏格拉底道德哲学

苏格拉底对自然哲学家们的探究活动及思考方式提出了质疑，主张把关注的中心从天上拉到人间。他之所以极力主张以探究人事为主要任务，目的就在于通过这些探讨让人们明白，人生到底应该追求什么以及如何获取真正的幸福。在他看来，幸福不在于拥有健康的体魄和无尽的财富，而在于得到心灵的充实与安宁；幸福不在于欲望的满足，而在于清心寡欲、一无所求。因此，苏格拉底的哲学从根本上说，是一种有着深切现实关怀的伦理学。在他看来，哲学是通往智慧和幸福的最佳途径。

（0）自知其无知

苏袼拉底认为，幸福的生活源自于智慧。他有一句家喻户晓的名言：“未经审视的生活是不值得过的。”但是，人生的智慧是极难得到的。而生命的意义和价值就在于追求智慧的过程，而非最终拥有智慧。

苏格拉底在《申辩篇》中讲述了自己对智慧的理解。他说,他的朋友凯勒丰曾到德尔斐神庙去问那里的神，有没有人比苏格拉底更聪明。神通过女祭司回答说。•没有人比苏格拉底更聪明。苏格拉底开始不明白这个神谕的意思，因为他很清楚自己并不拥有任何智慧。但是，他坚信神不会说谎，说出的话肯定没有错。于是，他开始遍访一些公认有智慧的人，看看神为什么说自己比他们聪明。

于是，在做过这些访问和调査之后，苏格拉底便彻底弄明白了这样一个事实，包括他本人在内的所有人都不真正拥有智慧，而神之所以认定他更聪明，是因为他知道自己无知，而其他人却不知道自己无知。

基于这样的认识,苏格拉底进一步断言：智慧是不可传授的。这是针对智者派的观点和行为而说的。苏格拉底明确主张，智慧绝不是现成的东西，没有谁真正拥有它，又怎能谈得上用它做交易呢？

苏格拉底绝不自命为道德宗师，更不齿于靠讲课敛聚钱财。他只是热衷于和人面对面地、平等地讨论，他要他促使人们充分运用自己的思考能力，引出谈话者本人的观点，更深人地探讨所涉及的话题。这就是说，苏格拉底的目的不是向人们传授智慧，因为他很清楚自己没有智慧，而是促使人们去追求智慧。

（1）认识你自己

①苏格拉底的哲学转变突出了对作为认知主体的人的研究,他建立了一种融贯认识论和道德哲学为一体的人的哲学。他将这种思想归结为德尔斐神庙墙上铭刻的“认识你自己”这句箴言，那就是指“人必须先考察自己作为人的用处如何，能力如何，才能算是认识自己。”

②他认为由于我们的能力不足以认识自然的本性，因而哲学的真正对象不是自然，而是人自己，即认识人自身之中的善。

③对苏格拉底而言，认识人自己首先就是认识心灵的内在原则，即认识德性。他认为人的心灵中已经包含着一些与世界本原相符合的理性原则，灵魂是人认识外部事物的中介，苏格拉底说，为使灵魂不致盲目，必须求助于灵魂内的原则去发现事物的真理。所以他要求首先研究人自身，认识人的本质，通过审视人自身的心灵的途径实现人的本性。

④然而,要真正认识你自己,苏格拉底认为,在主观上认知方面需要人们“承认自己无知”,而在身体力行方面需要“节制”的智慧。人贵在有“自知之明”,也即“勿过”,对自己的行为应该有“节制”。灵魂的健全需要以“节制”作为基础,以此发明本心,认识自我,进而选择从善,获得美德；有了这样的美德,便能选择高尚和美好的事情,并将之充分地付诸实践,自制的人在实践这一切的同时,也就享受了其中的乐趣。

⑤苏格拉底对于传统精神法则的这种变革,唤醒了人类对自我的认识,深刻触摸到了人的本质,为西方传统哲学把主体自身提升到研究的首位提供了理论上的准备。

（认识你自己

“认识你自己”,是苏格拉底针对当时存在于人们思想中的“骄妄”所提出的诘问。是苏氏对人类自身困境的一种焦虑与深省,其涵义就是反观自身,认识到什么对自身来说才是最好的,从而进行选择,获得智慧；进而由“不自觉的行动”转向“做自己的主人”。

然而,要真正认识你自己,苏格拉底认为,在主观上认知方面需要人们“承认自己无知”,而在身体力行方面需要“节制”的智慧。

承认自己无知

苏格拉底宣称“我非常明白我是没有智慧的,无论大小都没有”。正是这种认识到“无知”的智慧,才真正开启了通往认识自己“本真”之门。承认自己无知,而不是认为自己无所不知,因此,这正说明了人贵在有“自知之明”,也即“勿过”,对自己的行为应该有“节制”。这样,“无知”便过渡到了“节制”；“节制”成了“认识你自己”的一个重要的途径。

节制

“节制”是人对自身的一种清晰的认识,经由理性的反思、度量之后,进而做出符合自己本心的选择,既要“勿过”,亦不能“不足”，这是“认识自己”一个充分必要的前提和基础。

苏格拉底认为智慧就是最大的善,而不能自制的人就和智慧远离,也就是和善远离,并驱使人走向其相反的方向。灵魂的健全需要以“节制”作为基础,以此发明本心,认识自我,进而选择从善,获得美德；有了这样的美德,便能选择高尚和美好的事情,并将之充分地付诸实践,自制的人在实践这一切的同时,也就享受了其中的乐趣。

苏格拉底对于传统精神法则的这种变革,唤醒了人类对自我的认识,深刻触摸到了人的本质,为西方传统哲学把主体自身提升到研究的首位提供了理论上的准备。）

（2）德性即知识

对苏格拉底而言，认识你自己首先就是认识心灵的内在原则，即认识德性。

①德性，希腊文arete，指事物的优点、长处、完整的功能；或者说使某件事物能够成为它自身的根本特性善，泛指事物自身的本性，也是事物追求实现的目标。而人的德性就是人之为人的本性，德性是由神平均分配给了每个人，因而人人都具有德性。

②“德性即知识”与“认识你自己”遥相呼应，此处的“知识”并非经验知识，而是对“人自己”的知识，确切地说是对“人的本性”的认识，而人的本性来自灵魂,所以此处的知识指的是明白如何让灵魂尽可能地善的知识。“德性即知识”意味着具有（关于善的）知识便会行善，而作恶是因为无知，由此苏格拉底又得出“无人故意作恶”的结论。

②然而人不是生来就符合人的本性的，这种内在原则只是潜在的拥有，只有在理性指导下认识自己的德性，才能使之实现出来，成为现实的和真正的善。所以苏格拉底认为，未经理性审视的生活是不值得过的。一个人只有真正认识他自己，才能实现自己的本性，完成自己的使命，成为一个有德性的人。

③就德性作为知识来看，是绝对的，永恒的。因为善的概念本身是不会变化的，绝对的。知识是德性的充分必要条件。只有知识和德性的相互统一，才能真正做到知行合一。

④然而并不是每个人都能自觉地追求关于德性的知识。于是，苏格拉底强调了教育的重要性。

⑤德性即知识的意义：

总之，苏格拉底的伦理学思想明显是理性主义的。他的“美德即知识”这个命题要表达的正是这样的主张：人应该按照理性的法则去生活。追求知识和智慧就是发挥人的理性能力。尽管人类理性的认知能力是有限的，但是，理性本身是神賦予人的最髙禀賦。因此，只有充分开发这一禀賦，才能造就真正有用的人。而只有每个人都追求智慧并按智慧的指导去做好自己的事情，成为有德性的人,整个社会才能实现合理化的组织形式，也只有在这样的社会中，人们才有望过上幸福的生活。

（3）无人自愿作恶

苏格拉底提出认识你自己、德性即知识的论断后,循此逻辑推出真正拥有知识的人是不会自愿作恶的,作恶一定是出于无知。这一结论是基于他的理性人的假设和对人趋利避害本性的认识为前提的。

①理性人假设

苏格拉底说无人自愿作恶中的“人”指的是真正具有理性德性和理性知识并能理性决断和行为的理性人。这样的人知道什么是善,以及人的各种具体美德,如正义、虔诚、节制等,并按照这些美德去做,他们所拥有的美德实际上是一种理性。苏格拉底将德性和理性大致等同起来,并认为理性的人拥有对自己本性的认知,能作出正确判断和选择,因而不会自愿作不符合道德的事。

②趋利避害的本性

苏格拉底认为无人自愿作恶还因为人具有趋利避害的本性。在他看来,善是好的、有利的,所以理应追求善；恶是不好的不利的,所以人们对它避之唯恐不及,更不会主动去行恶。

他赞同普罗泰戈拉的观点,即只要人们具备善恶的知识,就会毫不犹豫地追求善而不是恶,而且作恶比承受恶更坏，作恶没受到公正的惩罚比作恶受到惩罚更加不幸,明白这一点的人是肯定不想作恶的。

③无知是恶

苏格拉底不仅认为有知识的人不会作恶,而且推断没有知识的人不会行善,无知导致恶,无知本身就是恶。他把善与知识、恶与无知捆绑在一起，所以,无知才会导致作恶。而现实生活中人们作出恶的行为恰是出于无知,无知本身就是最大的恶,是人们所力图摆脱的。

基于上述理由,苏格拉底认为到人身的善的本质、具有美德知识的人一定不会自愿作恶,而是做符合道德的事并追求最高的善,只有无知的人不会行善反而会作恶。

（无知即罪恶

苏格拉底认为，由于对理性的普遍知识原则的确认，没有人从认识上就自愿去作恶。在苏格拉底看来，趋善避恶是人的本性，一个人没有关于善的知识，也就无法真正地知行合一地作善行；一个人作恶的理由是因为他期望的最好的东西并不是善，他实际上必定“不知道”他所期望的就是恶。因此，“无知即罪恶”。）

（4）苏格拉底方法：精神助产术

1。（希腊文中的“真理”（a-letheia）一词，包含否定前缀“不”和动词词根“被蒙蔽”，即去除遮蔽的意思，苏格拉底的“辩证法”和“助产术”，只是去除遮蔽，使得原本灵魂中的真理呈现出来。）

“助产术”也被他称为“辩证法”（dialektike）。dialegesthai（辩证）这个词导源于人们的一种活动，就是聚在一起讨论问题，按对象的种属加以辨析。

2。“自知其无知”。无知的态度是实施苏格拉底对话的前提和关键。

我们可以从两个方面分析它的作用。

（1）承认自己是无知的学习者，把学习变成不断探索新知识的主动过程。

（2）承认自己无知的态度使对话者双方处于同等的地位。对话的结果是对话者在自己内心中发现真理。

3。苏格拉底在施行助产术时所采用的方式是问答法（反诘法），可以总结为四个环节：反讥、归纳、诱导和定义。

（1）“反讥”是助产术的第一步，指通过反问揭露对方谈话中的矛盾或漏洞，让对方放弃盲目的自大，以“自知其无知”的心态出场，才有可能接受手术。

（2）“归纳”是助产术中引导方向的重要步骤。它通过对答问者具体而片面的意见的否定，一步步地将其导向普遍的、确定的、真实的知识。

（3）“诱导”是助产术的实质，也可以看做是狭义的助产术。它通过启发、比喻等方式，帮助对方说出蕴藏在头脑中的思想，进而考察其真伪。

（4）“定义”是助产术所要达到的目的，即通过对所论德性的共同性质做出说明，获得确切的概念性认识，并掌握它。但苏格拉底从未下过一个绝对的定义。苏格拉底哲学“预示着哲学问题是永恒无解”“思想永远在迫问的途中”。

总结：苏格拉底的方法的真正目的并非是为了驳倒对手,而是想通过揭露对方谈话中的自相矛盾,引导对方在讨论问题时自觉地由个别上升到一般，将普遍的东西提到首要地位，通过反讥、归纳和诱导的反复论证，追求一种绝对的、永恒的共性，追求对最高的德性--善的最终把握，并把它看做比个别的、特殊的东西更加真实的存在，这无疑为柏拉图理念论的产生奠定了基础。

（五）苏格拉底之死

一、西方历史上，“苏格拉底之死”具有极为重大的思想史意义。柏拉图早期对话录中的《游叙弗伦、申辩、克力同、斐多》这四篇就是围绕这一事件展开的。

二、苏格拉底之死

1、历史背景：

苏格拉底处在雅典民主制面临危机的时代，公民各行其是，政客乘机摇唇鼓舌，结党营私，煽动民众，造成审判的不公正，削弱了国力。雅典民主制的弱点在伯罗奔尼撒战争中充分暴露。

2、苏格拉底之死

A。公元前399年，苏格拉底被指控犯有“亵渎神明”和“腐化青年”两条罪名，在雅典的五百人大会上做了义正辞严的申辩，并最终接受了死亡的审判，完成了自己作为雅典牛虻的使命，并给雅典人留下了发人深省的遗言。

B。在法庭的申辩中，苏格拉底阐明了自己的哲学思想。他在理论上驳倒了指控后，为众人讲述了自己的使命，以及为了追求哲学的善和正义可以不计较生死的危险的信条。在苏格拉底看来，依循真理，或者说，按照神的要求来爱智慧，才是他生命中的头等大事。苏格拉底反复向着他深爱的雅典人民呼唤：将追求真理、让灵魂变好，追求德性作为人生的根本。苏格拉底也在这里提到了他作为城邦的牛虻的使命：即惊醒、劝说、责备城邦中的每一个人。

C。对于苏格拉底而言，审判的正义性并不是出于雅典民主制度下的法治，而是来自被至上的理性所确立的“正义”与“正确”；而拒绝指控则等同于承认教育人们追求德性是错误的。于是，苏格拉底接受了死刑，并且从容地面对死亡。

苏格拉底之死成了一个永恒的话题。

3。哲学家对此的看法

柏拉图借洞穴比喻中解放囚徒失败的故事比喻苏格拉底的悲剧。哲学家如同返回洞穴的自由人一样，他们为了其他人的利益，不得不放弃个人兴趣和思辨的幸福而参与政治。启蒙和解救陷于悲惨境地而毫无自觉的人，乃是哲学家的公民义务。

黑格尔这样评论道：“雅典人民的精神本身，它的法制、它的整个生活，是建立在伦理上面，建立在宗教上面，建立在一种自在自为的、固定的、坚固的东西上面。苏格拉底现在把真理放在内在意识的决定里面；他拿这个原则教人，使这个原则进入生活之中。因此他与雅典人民所认为的公正和真理发生对立；因此他是有理由被控告的……我们可以发现他的命运与他所从事的职业，即教导他的同胞以善，是矛盾的。我们联系苏格拉底和他的人民的本质来看，就会认识到这种命运的必然性；我们在苏格拉底这里要讲的不是哲学体系，而是一个个人生活的历史。”

4、评价

总之，苏格拉底是一个伟大的爱国主义者，他的政治理想是社会正义和国家强盛。他没有给后人留下一个完整的哲学体系。他是一个活生生的哲人。苏格拉底以他的实践和正直的人格为后世哲学家树立了不朽的榜样。

苏格拉底试图冲破现存的一切习俗和制度的藩篱，向人们灌输全新的思想和理念。他深爱着自己的同胞和城邦,不忍心看到人民的堕落和城邦的懈怠。他自比为牛虻，要不停地叮咬雅典城邦这头巨牛，使之保持清醒与活力。但是，他自愿扮演的是一个惹人生厌的角色，因为谁也不愿意自己的美梦被搅扰。

苏格拉底因为自己的忠诚和直言触犯了众怒。有人把他告上了法庭，罪名是：不敬国教，盅惑青年。他在法庭上慷慨陈词，为自己的行为辩解。但是，固执的法官还是对他宣判了死刑。他无怨无悔，甘愿受死。在押期间，他仍利用有限的时间，和来探望的朋友们谈论哲学问题。深爱着他的友人企图帮助他越狱出逃，这在当时也是司空见惯的事情。但是，有这想法的人却遭到了苏格拉底的严厉斥责。他绝对不屑于做这种苟且偷生的丑事。他认为,既然代表着正义的法庭判决我有罪，我作为一个公民就应该服从这个判决，否则，我不就真成了无视法律的人了吗？苏格拉底愿以一死表明自己对城邦的忠心、对人民的热爱。最后，他毅然饮下毒酒，从容就义。这是公元前399年发生在文明之都雅典的一幕：70岁的苏格拉底升人天国。

苏格拉底之死成了一个永恒的话题。黑格尔这样评论道：“雅典人民的精神本身，它的法制、它的整个生活，是建立在伦理上面，建立在宗教上面，建立在一种自在自为的、固定的、坚固的东西上面。苏格拉底现在把真理放在内在意识的决定里面；他拿这个原则教人，使这个原则进入生活之中。因此他与雅典人民所认为的公正和真理发生对立；因此他是有理由被控告的……我们可以发现他的命运与他所从事的职业，即教导他的同胞以善，是矛盾的。我们联系苏格拉底和他的人民的本质来看，就会认识到这种命运的必然性；我们在苏格拉底这里要讲的不是哲学体系，而是一个个人生活的历史。”苏格拉底要拿以自己的内在意识确立的原则与现存的道德和法律相对抗，从而引来了杀身之祸。那么，这种牺牲是值得的吗？黑格尔作了进一步的分析：“苏格拉底伤害了他的人民的精神和伦理生活；这种损害性的作为受到了处罚。但是苏格拉底也正是一个英雄，他独立地拥有权利，拥有自我确信的精神的绝对权利，拥有自我决定的意识的绝对权利。……在刑罚中消灭的只是个人，并不是这个原则。……能够理解苏格拉底的并不是他的同代人，而是后世人，因为后世人是超出于二者之上。”

（六）苏格拉底关于人生幸福的真义

苏格拉底追求智慧，渴望幸福。他坚定地认为，幸福不在于拥有健康的体魄和无尽的财富，而在于得到心灵的充实与安宁。他认为，幸福的生活源自于智慧。苏格拉底之所以极力主张以探究人事为主要任务，目的就在于通过这些探讨让人们明白，人生到底应该追求什么以及如何获取真正的幸福。因此，苏格拉底的哲学从根本上说，是一种有着深切现实关怀的伦理学。在他看来，哲学是通往智慧和幸福的最佳途径。

苏格拉底认为，只有经历过考验的、锻炼自己体魄的、磨炼自己意志的、培养自己情操的人，才能真正成为一个对他人有用的人。

他说，当朋友或城邦有难时，能挺身而出的往往是那些能够忍受饥寒的人,而不是那些养尊处优的人，

他认为，能够一无所求才是像神仙一样，所需求的愈少也就会愈接近于神仙；神性就是完善，愈接近于神性也就是愈接近于完善。

因此，在苏格拉底看来，幸福不在于欲望的满足，而在于清心寡欲、一无所求。没有欲望的生活才像神仙一样幸福。但是，要认识到这一点并在现实生活中加以践行，对于每个人都是不容易的。一般人都免不了受到物质利益的诱惑，以至于千方百计地设法追求。而苏格拉底则清楚地认识到，正是这些追求，导致了人们的堕落，一切的事端由此而生。惟当人们都懂得了克制，才可望和谐地生活在一起，共同拥有幸福的生活。苏格拉底是一个言行一致的人。他追求幸福，而且得到了幸福。这种幸福不是物质上的富足，而是精神上的愉悦和满足。

苏格拉底总结：善的原则

苏格拉底“善的原则”是他对“理性原则”的展开和深化。在“认识你自己”的理性原则中,苏格拉底强调,人必须首先承认自己的无知,自知无知乃一切真知之始。然后,他又通过灵魂、理念和回忆给人指出了由“无知”到“知”的途径。在苏格拉底看来,这“知”绝不是纯粹的“知”（即关于自然的认识）,而是同人的“行尸（即德行）相统一的。因为纯粹的“知”是不可能有的。这样,他就将“认识你自己”的理性原则进一步展开,升华为“知识与德行相统一”的善的原则。

一、伦理学的科学化：知和行的结合

苏格拉底所关心的,也是他那个时代所要求的,不是自然而是人事。据此,他通过理性原则对科学进行了规定,强调“科学的基本性质是概念的思维”,“就形式而言,科学是概念结构,就其内容而言,科学是伦理学。”因为科学“只有在实践生活领域中”才能完成它的任务。这样,苏格拉底就把他自己哲学研究的目的和对象彻底地同早期自然哲学家区别了开来。苏格拉底的这一哲学转向,无疑是对传统哲学的挑战,也是对当时现存的伦理法律制度的挑战。普遍的精神在实际生活中失去了其绝对性,人们便只能到自己的意识中去寻找。苏格拉底正是带着这种感情去唤醒别人的伦理意识,使人意识到在自己的思想中便拥有真和善,亦即拥有认识真理和产生道德行为的潜在能力。苏格拉底强调,人的灵魂已先在地拥有事物的理念和善的理念,人对事物的认识和对美德的追求,就是对事物的理念和善的理念的认识,而这种认识在本质上是回忆。由此,苏格拉底便把知识和行为（德行）统一在善的理念之下了：知识就是对善的理念的认识,而德行则是对善的理念的追求,认识和追求是统一的。

由于这种统一,苏格拉底一方面把自在的道德提高到知识的水平,使伦理学科学化；另一方面又把知识推广到社会的范围,使知识人化、社会化（知识不再是自然哲学家们那里的由于对自然的惊异为知识而知识,而必须为人的生活实践、社会实践服务）。知和行,认识和行动,知识和德行,不再是自在的、分裂的,而是自为的、有机统一的。这就是苏格拉底科学化的伦理学的含义和根本内容。

二、德行即知识：无知即恶

苏格拉底“知识与德行相统一”的善的原则,包含着两个既互相联系又相互区别的方面,即：“德行即知识”和“知识即德行”。“德行”一词,不仅是品德意义上的,而且是功能意义上的,如禾匠能做好本职工作,就是有德行。在苏格拉底那里,“德行”常与“能力”大同小异,德行既是作为主体的人的某种品德,、又是人对客体的某种“属性”的把握,人对这种属性的掌握（即客体的人化）就是一种知识。这就是“德行即知识”的原来含义。

苏格拉底很清楚,他那个时代具有决定意义的因素乃是,知识和科学已经取得了实践的、政治的和社会的意义。他通过理性原则,批判了智者派的相对主义,并进而提出了估价人及其行为的客观标准：人的才能（德行）在于他的洞见（知识）。一个人只有对事物、对自己有正确的认识,才能够行为正确。

那么,德行是什么样的知识呢?苏格拉底认为,它首先是对与行为有关的事物的确切知识。

一个人应该理解他的职责,他才能成为有德行的人因此,在公民生活和政治生活中也应如此。所以,苏格拉底劝领导者要知人善任。

其次,苏格拉底认为,德行还基于对善的认识。在苏格拉底看来,现实的、具体的道德行为都是矛盾的,具有相对性,而德行作为知识,则是绝对的、永恒的。而这种绝对和永恒就是基于对绝对的、永恒的善的理念的认识。人们只有认识了道德的含义,才可以做出符合道德的行为（德行）。不过,这种对善的认识绝不是求诸己外,而是求诸自己的内心,因为善作为理念早已存在于人的灵魂之中。人可以在别人的启发下,通过回忆认识到善,由此便可以有德行。所以,苏格拉底一方面宣称德行既然是知识,知识可教,。德行也可教,另一方面又指出,没有人可以传授德行,德行是不可教的,德行是神赋予的天赋本能。苏格拉底认为,尽管善的理念先在于每个人的灵魂之中,却并不是所有的人都认识到了它。因此,必须通过教育,使具有善的理念的人认识（回忆）到善,拥有道德的知识,了解到善和恶的区别,从而成为有德行的人。

三、无知即罪恶【与德性即知识同答】

与德行即知识相应,苏格拉底强调：无知即恶。在他看来,如果没有知识,人就会听任主观的武断,或者为道听途说、似是而非的意见所左右,或者为传统习俗所左右。由此,人也就不会有德行,这也就是恶。“恶”既指与善相对的罪恶,也指失败等。一个人如果不懂得善是什么,当然不可能为善（德行）；一个人没有关于事物的知识,同样不可能有德行（成功）。德行出于知,而恶则出于无知。

四、知识即德行：无人有意为恶

1、（德行）苏格拉底一方面把道德知识化,把道德、伦理提高到知识水平,提出“德行即知识”,另一方面,他也给知识充实以社会的人的内容,强调“知识即德行”。苏格拉底反对早期自然哲学家那种为知识而知识的“纯粹知识”,强调人们不应该把注意力放在自然上,而应该研究诸如虔诚、公道、勇敢、明智等等这些与人类有关的事情上。如果人们在与人有关的社会事物和善的理念上获得了知识,它也便对社会和人具有一定的作用和功能,也就是德行。

2、（德行）在这里,苏格拉底特别强调知识和行动的统一,“真知必行”。因为人是社会的人,生活在社会之中,人时刻都过着社会性的生活。生活要求人们有知识,而这种知识本身必然包含着行动。苏格拉底本人给我们提供了“知识即德行”、“真知必行”的典范。他的哲学是他的生活的抽象和主观化,而他的生活则是他的哲学的现实和客观化。苏格拉底以他的实践证明着他的理论：知识即德行。

3、（过渡到无知：替换掉）既然知识即德行,苏格拉底进而认为,无人有意为恶。知识必然导致德行,有知识而去为恶者是不可能的。因为如果你真知道是不道德的,你就绝不会去做,如果你去做了,只能证明你是无知的（无知即恶）,说明你并无真正的知识。有知不可能为恶,而无知又不会为恶,故无人有意为恶（这里的恶已主要指与善相对的罪恶）。苏认为：没有人自愿趋恶……,避善趋恶是违反人的本性的。”

4、（解释无知的形而上原因）苏格拉底之所以强调无人有意为恶,出于两个方面。一方面是,他强调道德的知识化,用他的理性原则推出善的原则,既然在理论知识领域没有故意要“失败”的情形（即使有,那也是因为更高的目的）,那么,借助于逻辑形式表达的善的原则也表明,如果对“德性”有了真正知识,则没有理由去做相反的恶事。另一方面,是基于他对人的本性的强调。由于灵魂是不朽的,在人的灵魂中又先在地存在着善的理念,因而人的本性是善的。既然如此,人不可能为恶,除非他还没有认识到自已灵魂中的“善”的理念。真正认识到了“善”,他就不会去做与“善”相对立的“恶”事。

综述苏格拉底伦理学说：他建立了一种知识即道德的伦理思想体系，其中心是探讨人生的目的和善德。他强调人们应该认识社会生活的普遍法则和“认识自己”，认为人们在现实生活中获得的各种有益的或有害的目的和道德规范都是相对的，只有探求普遍的、绝对的善的概念，把握概念的真知识，才是人们最高的生活目的和至善的美德。苏格拉底认为，一个人要有道德就必须有道德的知识，一切不道德的行为都是无知的结果。人们只有摆脱物欲的诱惑和后天经验的局限，获得概念的知识，才会有智慧、勇敢、节制和正义等美德。

五、幸福是德行的必然结果

苏格拉底强调知识和德行的统一,其目的乃在于引导人的生活走向幸福。

苏格拉底相信,知识木身就足以使人行善,并因此带来幸福。他认为,每一个人都是按照他认为最合他的意图的方式行动的。德行补是对于适合于自己目的的东西的认识,因而,有德行的人完全按照他的认识行事,而这正符合他自己的目的,这也就给他带来“好处”。德行作为对善的认识,必然引起合乎目的的行为；由于有德行的人在这种合于目的的行为中实际上达到了他的目的,他也就从中得到了幸福。由此,幸福乃是德行（本身即是知识）的必然结果。同时，他强调,人不能在身外的财产和豪华的生活中去寻找好运（幸福）,而只能德行中去寻找幸福。

六、苏格拉底“善”的不完备性（对其善的原则的整体评价）

苏格拉底的善的原则,亦如他的整个哲学原则一样,是哲学精神的一个转折点。正如黑格尔所说的,随着他,世界上升到自觉思想领域之中,自觉思想的领域变成了对象。善的原则是苏格拉底哲学的根本原则,“善”是苏格拉底哲学的核心概念。通过“善”和善的原则,他宣布了人的自我意识的觉醒,从根本上确立了人的主体地位。（苏格拉底首次将哲学的主题由“自然”转向“自我”，转向对人本身的研究，为实现“认识你自己”的任务，苏格拉底诉诸于理性的方式，第一次在哲学上对概念进行了探讨，并发展了对话的辩证法，这些都是苏格拉底哲学的伟大意义所在。）但也恰恰是他的“善”和善的原则的不完备性,标明着他整个哲学理论的不完备性。这主要表现在两个方面。一方面,苏格拉底在把伦理学科学化（知识化）时,同时便把活生生的充满生机和欲望的人思维化了,人变成了一个只是思维着的东西,失去了自己的七情六欲。这一点,在他的弟子柏拉图的理论中更进一步强化了。人本身是具有自然属性的,人不能否认自己的感性因素,不能逃避自己内在欲望的冲击。而且,人的欲望的实现,理应被理解为人的德行的一个方面。而苏格拉底却抛弃了它们。苏格拉底“善”的不完备性的第二个方面,表现在他对具有普遍意义的“善”进行的无普遍意义的内容规定上。苏格拉底认为,人的认识和行动应以具有普遍效能、至高无上的“善”作为目的,但是,在他那里,这具有普遍效能的“善”本身却是依靠不具有普遍效能的特殊者（各种具体的美德）来说明的。

苏格拉底要求一个普遍的“善”来指导人的认识和行为,但他却从来没有规定过“善”的普遍意义的内涵,甚至在某些方面还让它门户敞开。

。当然,作为后人,我们也应该看到,苏格拉底“善”的不完备性是必然的,而且是符合他自己的理论逻辑的。因为“善”是最高的、最初的理念,是“神”赋予的。只有“神”才有真正的智慧,人是“一无所知”的。人只能“爱智”,通过“爱智”接近“智”。但人不可能达到绝对的“智”,因为那样人就变为“神”了,而人是不可能变为“神”的。既然苏格拉底自己是人,他当然也就不能逃脱他自己的理论规范,他不可能变为“神”,他只能在“神”规定的范围内思考和行动。这样,他就必然为自己的理论留下不完备性。

苏格拉底对于西方哲学的转折意义（重）及奠基意义

啥意义都要结合具体理论回答

转折意义：苏格拉底将哲学从研究自然转向研究人和社会；从自然哲学转向道德哲学——“美德即知识”。

前苏格拉底的西方哲学即早期希腊哲学,致力于求宇宙万物的本原（或始基）,即求万物生成变化的始源、起点。学术界一般称他们的哲学为“自然哲学”。苏格拉底毕生致力于德性教育,把完善人性、人的灵魂看作自己的“神圣职责”,为达此目标他着力于求伦理道德的普遍性定义。因此,苏格拉底与他们之间的不同,首先在于他把人和社会从自然世界之中区分开来,突出关于人和社会的知识的重要性,引导人们关注人类自身的问题。

其实,苏格拉底与前苏格拉底哲学的不同还在于研究的思路、方法和对问题的解释上。

前苏格拉底哲学家未形成明确的思路和成熟的思维方式。西方哲学思路和思维方式的成型、定型当以本体论的确立为标志。西方哲学从本原论到本体论是在同一方向上前进深化,而不能说是转向。柏拉图的理念论无疑是西方第一个真正意义上的本体论,而理念就是从苏格拉底的普遍性定义发展而来的。苏格拉底把哲学奠基于理性实即人性之上,他要求超越具体的、特殊的事例,寻求普遍的、必然的知识。从苏格拉底起,西方哲学才明确地把对终极存在、实在、实体的追求看作是对超感知的普遍的、一般的、本质的知识的追求；而且把理性看作达到这一目标的唯一路径。而在此之前,并未形成与此相反的哲学方向、思路,那个时期的哲学还处在摇篮之中。因此,苏氏在西方哲学史上的地位和作用,与其说转折性或转向性,不如说是导向性和奠基性,突出地表现在他开创了重理性、重追求普遍性知识的哲学思路和思维方式。

苏格拉底辩证法

苏格拉底的精神助产术中蕴含着早期辩证法思想。

苏格拉底认为,通过人们之间的相互对话,可以发现在各自的意见中存在共有的概念、共有的知识,即利用大量个别观点和个别感官表象之间的相互对比推出包含在其中的一般概念和原则,然后又用这些一般原则去解决一些具体的、个别的间题。在柏拉图早期对话中，苏格拉底探讨的是道德领域的各种美德。

苏格拉底当时所提出的辩证思想包含三个方面的涵又：一是“本体论”意义上的涵义,即“辩证法”是一种辩论术,通过两个相互对立的命题,首先让对方陷入自相矛盾然后被驳倒,使对方承认感性的、具体的个别事物（“多”）并不真实存在。只有普遍的知识、原则（“一”）才是真实存在的。二是”认识论”的涵义,即认识必须由感性上升到理性,去把握那个真实的存在。即“在伦理问题中寻求普遍真理”④。三是“逻辑学”上的涵义,苏格拉底认为知识只能存在于概念之中,通过逻辑学上下“定义”的方法才能掌握它。就此而言，亚里士多德指出：“有两样东西完全可以归功于苏格拉底,这就是归纳论证和一般定义”。

苏格拉底所寻求的美德的一般性，即是美德之为美德的本质、美德之成为美德的原因，也即美德的一般定义，这可以将其概括为“什么是x”的问题。这种概念的定义在早期自然哲学家中毕达哥拉斯及德谟克利特有所涉及，但首次通过考察定义，规范人的理性知识，探求事物（美德）的本质的是苏格拉底。

苏格拉底所提出的这个“什么是x”的问题的理论，就其思想背景来说，一方面则是针对智者经验的感觉主义而发的，另一方面是为了反对赫拉克利特的“一切皆流，无物常住”及克拉底鲁的极端流变主义，他们的共同点在于否认知识的确定性和不变性。

五、柏拉图

（日喻、线喻、洞喻；理念论；分有、摹仿、通种、两分法、辩证法；灵魂、灵魂回忆；哲学王、正义论；）

综述：柏拉图综合了以前哪些哲学家的主要思想：

（1）智者派：认为不可能有（关于现象的）知识。

（2）苏格拉底：认为真知永远是关于概念的知识。

（3）赫拉克利特：认为（现象）世界经常变化。

（4）爱利亚派：认为（理念）世界是不变的；认为存在是一。

（5）原子论者：认为存在是多。

（6）阿那克萨哥拉：认为精神统治宇宙，而精神同物质有区别。其中苏格拉底的影响是最直接的，是对苏格拉底的思想原则的发展。柏拉图哲学思想体系的主要内容：

【柏拉图和苏格拉底】

（1）柏拉图对苏格拉底思想的继承

柏拉图的思想是对以前的希腊哲学，包括早期自然哲学、智者的思想和方法以及苏格拉底的原则和方法，所做的创造性综合。从苏格拉底那里，他学到了从研究心灵入手来认识外部世界的基本原则，学到了反对智者相对主义和怀疑主义诡辩的基本立场，也学到了以普遍定义为认识目标的对话方法。

（2）柏拉图对苏格拉底思想的发展

苏格拉底提出在心灵中寻找规定外部世界的内在原则，但没有明确地规定心灵所能认识的原则、定义和真理是什么。柏拉图从世界观的高度，论证了苏格拉底的伦理原则，为他的方法论提供了认识论的基础。他的理念论不但确定了心灵的内在原则、定义和真理是什么，而且解释了为什么如此的原因。

（3）柏拉图基本观点

理念型相是独立于可感事物的存在，否则就不会有确定的知识；灵魂属于永恒的理念序列，否则它就不可能预先具有潜在的、有待揭示的知识。因此，他在个别的、可感的事物之外设定了一个普遍的、可知的理念领域。

他主张理念型相与个体相分离，乃是出于发展苏格拉底的伦理思想，使之完满化的需要。他的理念论综合了本原论和认识论、灵魂观和伦理观以及社会政治学说，是希腊哲学第一个完整的、成熟的理论体系。

一、柏拉图思想体系的基础和中心理论——“理念”论

（一）“理念”的含义：

（一）何谓理念

柏拉图把理智的对象称作理念。“理念”（eidos/idea）来自动词“看”（ide），原意是“看到的东西”。引申为“心灵的眼睛看到的东西”，可译为“理念”（相当于英文Idea）或“型相”（相当于英文Form）。理念或型相的主要特征是分离性和普遍性。主张理念与个别事物相分离，这是柏拉图学说的一个鲜明特点。

它源于“心灵的眼睛看到的东西”的含义，引申为理智的对象（英文Idea）。它在柏拉图的使用中具有两种意思：

1、它是人的理智所认识的、外在的理智之中的存在。

2、它向人的理智所显示的普遍真相。

（二）“理念”的特征：

1、本原性。它是万物的本原。

2、超感性。它只能为理智所把握。

3、不变性和永恒性。

4、绝对性。它是绝对的、纯粹的、完全的存在。

5、客观性。它客观地存在着，不依赖于人们的意志、想象。

6、真实性。它是唯一真实的。

7、完善性和目的性。最高的“理念”是“善”，而“善”是理念的追求目的。

8、单一性和多数性。它一方面是同类事物的同一理念，另一方面它对不同类型事物是不同的。

9、等级性。众多的理念不是杂乱的，而是有等级的。

（三）关于“理念”与具体个别事物的关系的学说

柏拉图设立“理念”本来就有用它来说明可感事物的目的，“理念”对于个别事物来说，是本原、是原因、是根据，总之是先有理念，后有个别事物。关于它们之间的关系，柏拉图提出了“分有”说和“摹仿”说。

1、“分有”说

分有的提出：两个世界的影像和实在的关系只有利于说明理念和具体事物间的等级和因果关系,它无助于解决具体事物是如何因理念而成为它自身的问题。因为具体事物是多个的,理念是单一的,单一理念怎么能同时成为多个事物的原因?对此柏拉图提出了“分有说”和“摹仿说”。分有说的提出正是为了保护理念的单一性和整体性。这也可以说明在理念论面临危机的情况下,柏拉图所作的巧思。“分有”不是空间上的占有,而是一种灵魂的相通。

（1）“分有”说的基本思想：

“分有”原义指“具有一部分”的意思，柏拉图用它说明存在的每一个事物是因为该事物有其所在的类型而得以存在。“一个东西之所以能够存在，只是由于‘分有’它所‘分有’的那个实体，别无其他办法”。个别事物与理念的关系就是‘分有’与‘被分有’的关系。“一件东西之所以美，是由于美本身出现在它上面，或者为它所分有”。

“分有”的结果是个别事物的存在有了根据，但是分有物只能在一定程度上与被分有的理念型相类似。

（2）晚年柏拉图因“分有”说在说明理念与具体事物的关系时遇到困难，对“分有”的意义进行了限制和修正。

认为分有不适用于全部的可感事物。

认为分有不是部分与整体的关系。

认为分有不是被思想所把握的概念与概念的关系。

认为分有不等于个体之间的相似关系。

认为分有不是认识者与认识对象之间的“摹仿”关系。

评：分有说的提出正是为了保护理念的单一性和整体性。这也可以说明在理念论面临危机的情况下,柏拉图所作的巧思。“分有”不是空间上的占有,而是一种灵魂的相通

（二）分有和模仿

柏拉图在区分两个领域、两种认识的同时，用“分有”说明个别事物与型相之间的隶属关系，用“摹仿”说明两者之间的相似关系。

分有说：

1．“分有”（metechis/particiate）-词的意义由“部分”（meron/part）演变而来，表示“具有一部分”之义。柏拉图认为，事物的类别是型相，一类事物之中的每-一个都具有型相的一部分，每一个事物都分有一个型相。

2．“分有”-开始是一个解释事物存在的原因的概念，理念型相是可感事物的原因。分有物只能在一定的程度上与被分有的理念型相相似，但不可能达到等同的程度。一个东西分有了什么样的理念型相，它就是什么样的存在；分有到什么程度，就与理念型相相似到那种程度。

2、“摹仿”说

认为理念是可感事物的原型，个别事物是摹仿原型的复制品。

“模仿”（mimesis/initato）是一种技艺活动，柏拉图把技艺的观念引入摹仿说，解决了一个逻辑分析解决不了的问题：认识内容何以能与认识对象相似?

1．柏拉图把技艺分为神圣的与人工的两种，制造者也分为造物主和工匠两种。不论造物主还是工匠，他们所制造的产品都是对思想中一个原型的摹仿。于是便有了这样的四重区分：神圣的原型、神圣的摹仿物、人工的原型、人工的摹仿物。关键在于，神圣的摹仿物就是人工的原型，这样，柏拉图便可以证明：人的意见只是对理念型相的摹仿，按照意见制造的人工产品则是摹仿的摹仿。

2．自然物是造物主依照理念型相创造的神圣摹仿品，影像则是对这些摹仿品的模仿。可感世界被说成是造物主模仿理念世界的原型而创造出来的。“摹仿”说在柏拉图哲学中占有重要地位，柏拉图的宇宙生成论和艺术观都依赖于这一思想。

（三）分有说的困难

柏拉图在《巴门尼德篇》中，借老年巴门尼德和少年苏格拉底的对话，揭示了自己“分有”说面临的困难。

柏拉图与爱利亚派分歧的焦点是：理念型相是否被可感个体所分有。爱利亚派否认这一点，与柏拉图观点不同。巴门尼德对“分有”说的批评有以下五点：

1．“分有”不是严格的一一对应关系。“分有”说的适用范围并不是全部可感事物，最确定的适用对象只是伦理行为，污秽物一类的事物是布局与理念的。

2．“分有”不是部分与整体的关系。众多个体不可能分有一个型相。

“分有”或者是对型相全部的占有，或者是对型相一部分的占有。但是不论把个体分有型相的方式理解为分有型相全部，抑或把分有理解为分有型相部分，都不能解释分有物何以与被分有的型相相似。

3．“分有”不是被思想所把握的概念与概念的关系，是解释理念型相与事物之间相似关系的概念。

4．“分有”不等于个体之间的相似关系，否则就需要设置一一个第三者来说明二者的相似，如此就陷人无穷倒退，永远不能说明事物之间相似何以可能。

由于柏拉图把从最高的理念到具体事物的关系划分成四个层次，即神圣的原型、神圣的摹仿物、人工的原型和人工的摹仿物，所以最后把可感世界都看成是造物主摹仿理念世界的原型而创造出来的。

通种论

2．通种论★★

通种，即最普遍的理念。柏拉图用五个最普遍、外延最大的理念,即“种”来讨论理念之间的关系。

理念说后期主要讲个别事物上升到理念后，理念如何上升到更高理念的问题。更高的理念就是通种，通种又上升到最高的“一”，这是一个不断上升的过程。“一”里面里包含了无数的多，多又上升为一。整个过程即辩证法。《智者篇》中的通种论实际上也是为了解决理念与理念之间关系的问题。柏拉图将理念之间的结合也称为“分有”，只是理念之间的分有是指它们之间的相互联系。如动和静本身是不能互相结合的，动不是静，静不是动，只有在存在这个概念中，动静才可以结合。存在既是动，又是静。

柏拉图列举了五个种：”存在"、“运动”“静止”“相同”"相异”作为代表来讨论。既然要研究“种”之间的关系,那么柏拉图认为，“种”（理念）之间有三种可能的关系：①全部不能结合，彼此互不相通，理念各自保持独立性与确定性；②理念之间可以无条件地结合，全部相通，具有绝对的灵活性；③在一定条件下，有的理念彼此渗透，有的则拒绝，有的渗透得多，有的渗透得少。

第一种观点会导致语言的断绝，人们无法开口说话，这是巴门尼德走的路；第二种观点会导致语言的混乱，说动完全是静、同完全是异，这是一种空洞的辩证法、辩论术，真理则会消失，智者们就是如此。因此只有第三种观点才是可能的和现实的。

通种论是柏拉图对理念学说的重要修正之一，因为按照他以前的观点，理念具有单一、独立、封闭的特性，而现在，理念之间可以相互沟通、联系了，并且有了分层和体系。通种论打破了将动静、一多、同异之间的矛盾和悖论,将相反的范畴相互贯通。它回应了巴门J尼德将存在与非存在对立起来、贬低非存在的观点。通种论不仅是对可感事物的形质的合理表达，也是对分有诘难——第三者问题的一个回答，通种之间的关系不再是外在的，而是相容与不相容的逻辑关系，并且个体所分有的型相不再是单独的，而是众多。

通种论

“通种论”是柏拉图在晚期对话《智者篇》中阐述的，在《巴门尼德篇》第二部分的八组推论中，柏拉图以悬拟的形式提出了“种”即范畴的结合问题，做了初步的奠基工作智者篇》中的阐述则是那八组推论的完成通种论标志着柏拉图辩证法演变的完成阶段通种论的基本思想是每一个最普遍的“种”既同对立的“种”相通即联系，又与其他最普遍的“种”相通。它是对概念本性深刻的分析研究，是柏拉图辩证思维的一个杰出成果，是概念辩证法的最早形式。

（柏拉图在《智者篇》中把批判的矛头指向了智者派和巴门尼德，其目的是1、反对当时、特别是诡辩派的观念和概念2、反对纯粹的范畴和反思规定，即指反对巴门尼德知性的抽象思维，反对他把范畴孤立、分离开来的形而上学观点的。）按照柏拉图的理解，智者的诡辩术就是空洞的辩证法。他们在论辩中使确定的概念发生动摇，从不同角度进行往返的辩难。主观随意地运用概念的灵活性，即是智者派空洞辩证法的本质特征。他通过建立“通种论”揭示了概念辩证的灵活性，批判了智者派空洞的辩证法。柏拉图批判智者派和巴门尼德环绕着的中心就是存在和非存在的关系问题。这个问题不仅是古希腊哲学中一个长期争论的重大理论问题，而且是智者派臆造真理时一道最高的防线。。巴门尼德的绝对的非存在论成为智者诡辩的理论根据从理论上真正驳倒智者，说他们所一言并非真理，是假的，总是充满困难。而所谓假，就是以存在为非存在，非存在为存在，除此以外再没有其他理由可以成假。可见，正是这个枢纽点构成了柏拉图寸比判的灵魂，使他对二者的批判具有内在的逻辑联系。简略地说，柏拉图批判的逻辑进程是他首先充分辩析存在”和“非存在”这两个概念的涵义，从逻辑的角度分别从正、反方面提出三个反驳的推论，证明巴门厄德绝对的非存在论的教条站不住脚他的存在不动论的严重后果是取消了认识，抹煞了知识，而且指明巴门尼德坚持抽象的同一律是谬误的根源·从而完成了破的工作柏拉图进而建立“通种论”，考察存在、动、静、同、异这五个最普遍的“种，的性质、渗透能力，论证‘种，哟本性是相通的。在此基础上，由异的性质推导出“非存在”，得出了“非存在”稳然存在的结论这是立的工作。“非存在，这个范畴并不是现成地摆出来的，而是概念分析、逻辑推导的结果。柏拉图考察五个而不是六个范畴，这不是疏忽。恰恰表明他要在概念的逻辑中证明“非存在”存在，以解决这个真实的而非虚构的难题。的赫拉克利特首先提出了“存在与非存在既同一又不同一’这个辩证的命题。然而，由于它缺乏逻辑证明而遭到子巴门尼德直接了当的反对巴门尼德把赫拉克利特的辩证命题看作是违反了同一律的谬误，坚持绝对的存在论。而我们也知道，从巴门尼德到柏拉图，从初级的抽象思维进展到高级的辩证思维，并在概念的逻辑中阐明存在与非存在的辩证法，其所需时间之长竟达一个半世纪理论思维之难由此可见一斑。柏拉图建立了“通种论”，阐明了存在与非存在的辩证法，似乎完成了他的批判然而，柏拉图又进而考察了语言。考察的必要性就在于，虽然说智者已无法否认“非存在，，但他们仍可以“非存在”不可言说、不能入语言的范围，由此而坚持语言无假；这样，证明语言中有假便成为柏拉图批判的有机构成部分。而完成这个证明则是通过分析语言结构、语言性质的途径实现的。柏拉图指明，思想和语言是同一的。思想是内心无声的谈话，从心里、由嘴上发出有声的“流”便叫语言，即思想表现为语言，语言是思想的直接现实，二者之间有着内在的联系。由此看来，柏拉图由探究概念的本性进到对语言作分析，决不是节外生枝。他批判论证的逻辑进程是相当严谨的。柏拉图证明了语言中有假，从而就得出了有说服力的结论：智者专在语言上耍把戏，是言论上竞争的能手，诡辩术的专家。

柏拉图探究概念的本性，建立“通种论”，是从分析如何对待概念这一问题出发的。按照柏拉图的归纳，对概念、范畴之间关系的理解，有三种观点。

第一种观点是把它们范畴各归各，使存在与动、静以及其一切，彼此不相通，即孤立地坚执着概念的确定性。这样所造成的后果是极其严重的，不仅所有的理论马上会天翻地覆，被一扫而空，而且等于断绝语言，无法开口说话。第二种观点是把它们范畴无条件地拢在一起，认为它们有不可解的相通处，即无条件地坚持概念的灵活性。这样一来，它们彼此可以完全渗透，动完全是静，静完全是动，同就是异，异就是同，等等。这样无条件地结合就抹煞了它们的区别，是极其幼稚可笑的④。第三种观点认为，有的范畴彼此渗透，有的彼此相拒，有的范畴同少数的渗透，有的同多数的渗透有的范畴毫无障碍地同所有的渗透而贯穿其中，即相对地坚持概念的灵活性和确定性。其情形与字母拼合一样，有的能够彼此相拼，有的彼此不能相拼。辩证术家的任务则是第一，正确地按类划分范畴，不以同类为异类，异类为同类，不使其相混淆，即确立每类范畴的独立性，保持概念的确定性。第二，指明各类在什么情况下渗透，在什么情况下不能渗透，即确定概念灵活性的条件。第三，揭示贯穿于完全分立的、界限清楚的各类之中的那一类范畴，即找出普遍性最大的范畴。第四，揭示彼此互异的众类统属于一个较高的类，即指明由独立范畴的隶属关系所构成的体系。第五，“困难而真实的工作在于揭示出是别一个的，也就是这一个，是这一个的也就是别一个，而且完全是处在同一关系中的按照同一立场指出事物中有了某一规定，它们就有着另一规定，即揭示概念的辩证的灵活性。在柏拉图看来，对概念的本性进行研究，需完成上述的任务。或者说，这就是概念辩证法的任务。事实上，在柏拉图的时代，全部完成这些任务也是不可能的柏拉图充分地意识到了困难。因而，他采取一了一种合理回避的态度。柏拉图指出，不要讨论所有的范畴，以免发生混乱，只选取一些最普遍的种作为典型来研究就可以了⑥。与批笋的目的直接相联系，柏拉图只选取存在、动、静、同、异五个“种’来讨论。这样选取的合理性的根据是什么看来，柏拉图有其逻辑的历史的根据。首先是因为，要证明“非存在”必然存在，那么“非存在就不能现成地摆出来，只能是逻辑的结论。其次，选取存在、动、静作为三个主要的“种，有其历史根据。希腊早期哲学中的争论已证明了这一点。选取同与异作为两个主要的“种，，看来其根据主要是逻辑的。因为，要逻辑地推导出“非存在”，只能从概念的同一和差别的二重性中分析出来。那就是“存在”首先是自身同一的。但由于它和动、静相联系，会发生变化，会变成与自身不同一的东西，转化成“非存在，。这样，柏拉图就可以证明“非存在，毕竟以“非存在存在着，是一个最普遍的种概念，从而解决存在与非存在的关系问题。

概括地说，柏拉图的讨论是分成三步进行的；首先研究这五个“种”的独立性、确定性然后解决它们的结合间题最后证明“存在’异于本身而成“非存在’。通过三步讨论，柏拉图论证了“种’的本性是相通的提出了相对的非存在论。这两个方面便构成了他的“通种论”。

柏拉图指出，最主要的“种”首先有三个存在、动、静。其中，动不是静，静不是动，因各有确定性，彼此相反而不能结合。存在既是真正的存在，它不是动的，就是静的。这样，存在可以分别和动、静相通，因为动、静都是存在。同时，这三个“种’之中的每一个都与另外两个相异，而与自己相同。

那么应该问一下，所谓同与异是什么意思呢是存在、动、静这三个“种以外又加上两个还是以同与异的名称来指称那三个‘种’之一柏拉图提出的问题是同与异是否是独立的范畴他认为，同与异不是名称，而是独立的范畴。分解其讨论如下同、异不是动与静这两个“种”的名称。证明如果说，同与异是用来指那三个“种’之一的，那么便可以称同就是动，异也是动同就是静，异也是静这样一来，同就是动与静这两个“种’的共名；异亦然。可是，动与静绝不就是同，也绝不就是异汰为，把动与静的共名叫作用，就等于把动与静的共名叫作动，或叫作静。但是，绝不会如此因为那样一来，动就会是静，静就会是动。只要把两者中任何一个拿来同时称呼它们两个，如以动称呼动与静，以静称呼动与静，那么另一个就必定变成它自己本性的相反者。如静就会是动，动就会是静把动与静的共名叫作异，情况亦然。结论不能称动是同，或是异静是同，或是异，即同、异绝不是动、静这两个“种，的名称。

同不是存在的名称。证明如果同是存在的名称，那么旧话重提，前面曾肯定动与静是存在，这样一来，岂不是承认动与静是同。但这是不可能的已证。结论同一是第四个“种”。

异是第五个“种”。证明存在有自在的存在和依他而存在两种方式如果异也象存在那样，有自在的异和相对于他物的异，那么，自在的异是什么呢自在的异当然就是不与它的他物相对即可为异，即在自身具有“异，的性质。但是，这与异的本性相矛盾凡异之所以为异必定与他物相对。真正的异者只是相对于他物而异的。可见，存在与异截然有别，故异是第五个“种”。

柏拉图证明了同、异是两个最普遍的独立的“种”，意在指明，它们象动、静一样，也是“存在’最基本的性质。这就是任何一个存在，一方面同于自身如一生中我始终是我，另一方面异于其他的如我异于他人一方面异于自身如年老的我异于年少的我，另一方面同于其他的如我与他都是人。由此可见，柏拉图坚持同、异是两个最普遍的“种”，是符合实际的，从而一也就肯定了事物的变异。任何一个存在，既同于它自身，又异于它自身。

同与异既是两个独立的“种”，那么同不是异，异也不是同，二者相拒。既然这五个“种”都是独立的，各有其确定性，那么，每一个“种”，都与其他的“种”不同。这表明“异’的性质渗透于其中（参见《巴曼尼德斯篇》译注异是一个最普遍的关系，它将万有中任何一个和其余的一切联结）。这样，动与异相通静亦然。从动本身着眼，它一定同于自身，即动是同从静本身着眼，静亦然。从动与静的关系着眼，因动是绝对异于静，那么，同与异也是相拒的。

至此为止，若要使这五个“种”结合起来，柏拉图所找到的结合的关键是动与静是否能结合。他说“假如动在某种情况下分有静，把它称为‘止，，也就一点都不荒谬了，参见《西方哲学原著选读》上卷第页附注的解释静指不动，止指稳定。另外可参见严群译《智者篇》第页，严译为“便说动是静，也没有什么离奇了。”另外，“分有”这一概念，表示本性的结合。那么，所谓“某种情况，究竟指什么柏拉图在本篇“谈话”中并未作说明从而造成了理解的困难，并且造成了误解—柏拉图没有解决动与静的结合问题。但在《泰阿泰德篇》中，当柏拉图探讨什么是知识这，问题时，曾检查了赫拉克利特的存在唯动说与巴门尼德的存在唯静说之间的争论。柏拉图指出，变动有两种其一是性质上的变化，其二是地点上的移动或旋转。万物在流变中兼有二种含义⑨。在《巴曼尼德斯篇》第一组的第六个推论中，柏拉图把“变动’范畴分析为，变动变异与运动。运动又分为旋转和地点变换的运动。他指出“如若它存在旋转，它必然在中心停止不动，并且有它自己的其他部分围绕着中心运动。”根据柏拉图的这两个说明，对动与静的关系可以这样理解由于动中有不变位置中心点的转动，就其不变位置来说，把它称为静，一点也不离奇，就旋转来说，它在动中，即旋转是静止的运动。‘它由两个极端相反的成份—静止和转动构成。任何变动又包含着不动、不变，即性质可以发生变化，而位置可以不动位置移动而性质可以不变。如铁生锈、岩石风化仍在原处，人在不同地方仍然是人。这就是柏拉图的物既变异又不变异说。按照此说，动中有静，静中有动，动与静可以结合。这样，由于动不是静，而又是静，所以动是同—不是异，而又是异，同与异可以结合。同理，由于静既是静，而又是动，所以静是异—不是同，而又是同，异与同可以结合，由此，这五个“种”是相通的，即联结的。这五个“种”结合起来的关键，正在于“某种情况”这一条件。由于柏拉图找到了结合的条件，所以他对动与静才能有辩证的理解，才能克服巴门尼德把动与静绝对对立起来的形而上学僵化，才能有力地驳斥智者派随意指派的诡辩。不仅如此，由于它们的结合，柏拉图证明了“种’的本性是相同，从而也为他逻辑地推导出“非存在”莫定了基础。

在五个“种”结合的基础上，柏拉图天才地抓住异的性质，很容易地推导出“非存在”。其理由是第一，动，因其与存在不同一，相异、相拒，但它又与存在相通、渗透，所以动真地不是存在，而又是存在那么，“非存在，就必然存在，既存在于动中，也存在于每一个“种”中。之所以如此，还因为，第二，既然五个“种”是相通的、渗透的，那么，“异”的性质存在于每一个“种”里，使每一个异于存在而成“非存在”，即它们相对于存在而言都是“非存在”。至此，我们看到，除存在以外的其他四个“种”异于存在而成“非存在”是一目了然的。可是，“非存在”的性质是什么，仍然是模糊不清的存在异于本身而成“非存在”，也没有得到说明。可见，推导出的“非存在”只不过是柏拉图逻辑证明一个新的起点而已。正因为如此，柏拉图便从性质、数量两方面进一步展开他的论证，提出了相对的非存在论。

从性质上来说，异的本性是一个，而又可以分为各部分。既然“异”的性质属于存在范围（已证），它在各部分也必定是存在的。渗透在存在中的异，不等于它所渗透的。它是异于存在的东西。它所具有的存在性并不比存在本身少，而是一样多。简言之，从性质上来说，非存在并不是存在的反面—绝对的不存在，或绝对的假，而只是异于存在的东西，即存在的一种。这就是柏拉图提出的相对的非存在论。

值得注意的是，柏拉图从语言分析的角度进一步提出两个旁证，补充他所作的性质上的逻辑分析。这就是柏拉图深刻地指出，“不”和“非”这两个虚词只表示与后面实词不一样的东西，不能把否定理解为肯定词的反面，严格地说，只表示与实词有联系的东西。旁证一说某物不大，难道指小的意思会多于中等吗柏拉图这一设问的意思是指，不能把不大理解为大的反面—绝对地小说某物不大，并非绝对地指小，而可以是不大亦不小—中等。中等与大相比较，只是相对地小而已。我们看到，柏拉图在大与小的对立面之间，引进了中介环节—中等是大与小之间某种中间的东西。由于存在着中介环节，因此对对立面才能有辩证的理解，不至于把对立面绝对地理解为相反者。正如敦尼克所指出的，引进对立面之间的中介环节，这是柏拉图辩证法根本不同于赫拉克利特辩证法的地方⑩。旁证二不美是什么不美非他，只是异于美的本性的东西。并且，不能说美多存在些，不美少存在些，二者是同等存在不美就是一个“存在”与另一个“存在”的对立。对大和非大，正义和非正义等等都应如此看待。至此，非存在的性质是什么，得到了一个更明确的答案正是存在的每一部分与存在相对立，构成了非存在。

从数量上来说，存在和非存在为数相等。柏拉图的这个论断同样使人感到困惑。究竟怎样趣解“为数相等”柏拉图是否作出了明确的解说这是值得讨论的问题。柏拉图对“为数相等”的真实含义明确地作出两点解释。第一，“有多少个和‘存在，不一样的‘种’，‘存在’就有多少次是没有的。因为‘存在’是一个，不是所有的这些‘种’，而跟‘存在’不一样的、不是‘存在’的‘种’是数目无穷的”。可见，柏拉图此处明确强调的是，存在是一个，即它自身，并非指ABC……这样，也就不发生非A非B非C…与ABC…数目相等的问题。柏拉图虽然坚持存在是一个，但是，他在此处并不是讨论一中有多，即有ABC…的问题。柏拉图的着眼点是批判巴门尼德的绝对的存在论。这就是从数量上来说，因异于“存在”的“种”的数目是无穷的，故“存在”就有多少次是不存在的，即“存在”不存在的次数也是无穷的。这就是柏拉图所坚持的观点。换言之，柏拉图坚持相对的存在论。第二，同样，其他所有的“种”，在许多情况下是存在的，在许多情况下也是不存的。这就指明，异于“存在”的所有的“种”，其存在与不存在的次数也是相对的。可见，所谓的“为数相等”并不是指非存在的数目与存在的数目是相等的。柏拉图强调的是，存在这个“种”与异于存在的“种”，二者是与不是的次数都是相对的，存在与非存在（所有的异于存在的“种”）是转化的。这也意味着，存在和所有其他的“种”是一个联结的范畴体系。柏拉图坚持相对的存在论与相对的非存在论，这就是实质所在。由于柏拉图从性质、数量两方面阐明“非存在”是相对的，它所具有的存在性质并不比“存在”少，而且“存在”不存在的次数也是无穷的，故它和存在是相通的。根据上雄论证，柏拉图自豪地宣布非存在稳然存在。这是它固有的本性。在对在万有中有它的一席之地。

评价：

《智者篇》强烈的论战表明，一、性与柏拉图所从事的艰巨论证工作也告诉我们“通种论”决不是柏拉图无病呻吟之作，也不是他有“烦琐论证”、“概念游戏”的癖好。恰恰相反，“通种论”是严肃的理论斗争的产物，是柏拉图对巴门尼德的形而上学思维、特别是对智者派空洞辩证法批判的成果“通种论”包含着深刻的认识论内容。这就是柏拉图对非存在范畴给予新的解释，对存在和非存在的关系作出了逻辑证明，从而解决了古希腊哲学中一个长期争论不休的问题。“通种论”积极的客观的意义就在于，它是对时代的认识成果的概括和总结。这种总结是非常重要的，而且这种总结只有伟大深刻的思想家才能完成。古希腊哲学经过三个多世纪的曲折发展，以“通种论”为标志，达到了一个新的高度—出现了自觉的辩证法理论。这是古希腊哲学史上的一次质变、飞跃。“通种论”标志着人类认识从抽象思维的初级阶段发展到一辩证思维的高级阶段，从自发的辩证思维阶段发展到了自觉的辩证思维阶段。

“通种论”是柏拉图自觉地对概念论本性研究的成果。它所具有的客观意义，不仅在于解决了古希腊哲学中一个根本问题，更重要的在于揭示出了规律性的东西。

通种论，所预示、提出来的新东西是证明了对立范畴、最普遍的种概念在本性上是相通的、互相转化的揭示了概念辩证的灵活应有一定的条件证明了概念是确定性和灵活性的统一这些就是“通种论”最本质的东西。柏拉图虽然没有完成建立隶属关系的概念体系的任务，但仅就他能提出这一规定来说，已是巨大钓功绩。此外，柏拉图的真知灼见还表现在把概念本性的研究与语言分析联系在一起，考察了语言真假的性质。这样，柏拉图实质上不仅研究了思维的形式方面—对概念本性的研究是辩证思维的前提，而且引入了内容，考察了思维内容的真假。就此而言，我们有理由说，通种论为辩证逻辑奠定了初步基础，具有创始的意义。正是在上述几方面，柏拉图启发了黑格尔黑格尔消化了《智者篇》，并且继承了这份遗产“通种论”也是柏拉图对中期理念自我批判的继续。这是古希腊哲学史上光辉的篇章之一。在《巴曼尼德斯篇》中，柏拉图为了“拯救现象，，着手对《斐多篇》、《国家篇》中分离的同名理念论进行了批判。他在该篇的第一部分中的自我批判是众所周知的，此处不再赘述通过自我批判，柏拉图放弃了分离的同名理念论。为了“拯救现象，，他在该篇的第二部分中提出了一种范畴论，研究相反的范畴是否结合以及结合的条件问题，以建设性的工作克服理念与个别事物的分离，克服理念之间的分离。以范畴论代替理念论，就把个别事物分有理念的本体论问题，转变成认识论的范畴之间的联结问题。这个转变是研究方向的转变。如何理解把握个别事物怎样有相反性质这一难题，在柏拉图看来，只要相反的范畴之间能结合起来，那么便可解决它，从而完成“拯救现象”的任务。因而，柏拉图以八组悬拟的推论，详尽地研究了结合的条件问题。八组推论是柏拉图自伐批判的深化。在《智者篇》中，柏拉图对第一种错误观点的批判，建立“通种论”，继续深化并完成了他的自我批判通过对中期理念论分离说的严肃深刻的自我批判，柏拉图完成了从形而上学的立场到辩证法立场的转变，从而发展了辩证法，在人类认识史上作出了杰出的贡献。

二、柏拉图的知识论

（二）两个领域、两种认识的区分和对比。

1、两个领域的区分

1．分离学说的论证

“分离学说"是柏拉图主义的要义,它肯定在可感的个别事物组成的整体之外,还有一个理智可知的更加真实的领域。

（1）柏拉图在《理想国》中提出的推理：如果不同的能力在本性上与不同的对象相联系，并且意见和知识是彼此不同的能力，那就应该说，知识的对象无法等同于意见的对象。这句话表达了这样一个推理：

①大前提：不同的认识能力与不同的认识对象相对应；

②小前提：意见和知识是不同的认识能力；

③结论：意见的对象和知识的对象是不同的。

（2）总结：从哲学史上看，柏拉图的区分调和了巴门尼德和赫拉克利特的矛盾。柏拉图一方面同意巴门尼德的说法，认为我们认识的是不变的“是者”（存在）；另一方面他也同意赫拉克利特的说法：可感事物的运动变化不是完全不可认识的，但这种认识并不是知识、真理，而是具有相对性和不确定性的意见

柏拉图得出的结论是，可感领域不是真正的是者，但也不完全是非是者；真正的是者是知识的确定对象，属于理智的领域。可感的与理智的是两个分离的领域。

（一）“四线段”比喻

1．柏拉图用“四线段”的比喻形象地说明了两种认识、两个领域的区分。

2．线段之中的各部分分布按清晰程度从高到低依次为：知识、意见和无知，意见介于二者中间；是者、可感事物和非是者，可感事物介于二者中间。

3．四线段比喻中，知识以及与之对应的存在领城是绝对的完满的状态，意见以及与之对应的可感事物处于既是又不是、半真半假、有无之间的状态。

柏拉图对四线段代表的意义以及各部分之间的关系做了进一步解释，深化了两个领域、两种认识的区分。

1．幻想。这是个人的想象和印象。人们通过幻想只能认识事物向他自己的显现，即影像。诗和艺术作品都属于认识的这一阶段，其对象不是实际的可感事物，只是可感事物的影像。

2．信念。这是关于可感事物的共同知觉。柏拉图承认信念是真判断，但仍把它排除在知识之外，原因在于，与信念相对应的可感事物是个别的、变化的，不能确定地说它们“是”什么。信念是对日常生活有用的经验，但缺乏知识必须具备的确定性。

3．数学知识。这是低级的知识，柏拉图说它“介乎意见和理智之间”。

4．理性知识。这是纯粹的知识，哲学就是这种知识。哲学的方法是辩证法，以假设的定义为出发点，逐步剔除和修正定义中的假设成分，从一个定义过渡到另-一个定义，最后达到最完善、最确定的定义。

（二）太阳喻

柏拉图把苏格拉底的伦理原则在外在的意义上化为世界本原，用太阳比喻善。理念与具体事物的关系就像太阳和大地上万物的关系,大地上的万物因为“分有”了阳光而显现出形体和色彩来,而太阳本身并未因之而有丝毫的减损。

1．在认识能力方面，太阳是肉眼视觉的源泉，善则是“心灵的眼睛”认识的源泉。光使视力变成看见可视对象的活动，仅有理智和理智对象不足以使心灵知道理智对象，善为理智提供活动的动力，促使理智朝向并把握与之相适应的对象。

2．从认识对象方面说，太阳是可感事物生长的源泉，使可感对象显现出来；善决定可知对象如何向心灵显示。给知识对象以真理，给认知者以认知能力的实在就是善的理念。

3．善是安排规定这一领域的秩序的外在原则和原因，因此善本身不是一个是者，就善与整个可知领域的关系而言，；善是知识和真理的源泉，不能反过来用知识和真理来规定善。

4．善不同于其他的理念，理智知道善的方式也不同于它知道其他理念的方式。善不囿于某一个存在和本质，但却统摄所有的存在和本质。

（三）洞穴喻

柏拉图对两个领域的区分有着强烈的现实针对性，寄托着哲学家的使命感和政治理想。洞穴喻分为以下几个过程：

1．有一群人居住在一个洞穴里，他们从出生时起就被铁链锁在固定地点，犹如囚徒，只能面壁直视服前的场景，以为眼前的影像就是真实的事物。

2．有一个囚徒偶然挣脱了锁链，回过头来，生平第一-次看到光，火光使他感到刺眼，使他看不清原先已经习以为常的影像。经过一段时间的适应，他终于能够分清影像和雕像，明白雕像比影像更真实，影像是火造成的投影。

3．有人把他从陡峭的洞口拉出洞外。当他第一次看到阳光下的真实事物时，再次眼花缭乱，甚于初见火光时所受的痛苦。他只能慢慢适应阳光的照耀，先看阴影，再看水中映象，进而看事物本身，

4．洞内和洞外分别比喻两个领域：洞内的影像和雕像分别相当于“四线段”比喻中的自然物，被锁住的囚徒观看的是幻想。自由的囚徒不在洞内的观看是信念。洞内的火柜当于“太阳”比喻中的太阳，洞外的太阳相当于“太阳”比喻中的善，洞外的自由人看见的是理念，他的观看是知识，获得知识的渐进过程相当于借助“映象”的数学推理，以及逐步上升的辩证法，最后认识到最高原则和万物本源是善。

1、可知领域：理智领域、知识领域。

对象：是者的理念世界。

主体：自由人。

比喻：太阳、洞外的东西等。

知识形式：（1）数学：低级的知识。

（2）理性知识：纯粹的知识。即哲学。

2、可感领域：非知识领域、意见领域

对象：可感事物、既不是是者又不是非是者。

主体：囚徒。

比喻：影像、雕像等。

知识形式：

（1）幻想：个人的想象和印象。

（2）信念：关于可感事物的共同知觉。

三、柏拉图的灵魂学说

柏拉图的灵魂学说是他的理念论应用于分析人的结果，也是他的理念论的延伸，包含了认识论思想等。

（一）对灵魂作三重区分。

1、认为人的灵魂包括了理性、激情和欲望三部分。

理性：灵魂的最高原则、是不朽的、与理念相通，是灵魂的本性。

激情：理性的天然同盟、是合乎理性的情感。

欲望：指肉体欲望、既可服从理性也可背离理性。

2、认为灵魂的各部分与各种德性相对应，而且是政治等级关系的基础。

理性——智慧。

激情——勇敢。

欲望——节制。

（二）灵魂回忆说

1、人认识理念的方式即回忆

人应当通过理性，把纷然杂陈的感官知觉集纳成一个统一体，从而认识理念。这就是一种回忆。

2、认为学习就是回忆，认识就是灵魂的回忆，根据是：灵魂是堕落的理念、不纯粹的理念。认为学习是“练习死亡”，回忆是净化灵魂的过程。

四、柏拉图的政治学

柏拉图的以社会分工为基础的国家制度学说。

（一）社会分工学说

1、依据：

（1）每个人的德性：

（2）神创造每个人时的材料：

2、社会的三个阶层：

（1）生产者阶层。人数最多、德性为节制。

（2）武士阶层。德性为勇敢。

（3）政治统治者阶层：人数最少、德性为智慧（哲学王）。

（二）理想国的各种主张

1、武士和统治者的教育和培养。

2、每个人只做适合他的本性的事情即正义。

（柏拉图从世界观的高度，论证了苏格拉底的伦理原则，为他的方法论提供了认识论的基础。他的理念论不但确定了心灵的内在原则、定义和真理是什么，而且解释了为什么如此的原因。

他的基本观点是：理念型相是独立于可感事物的存在，否则就不会有确定的知识；灵魂属于永恒的理念序列，否则它就不可能预先具有潜在的、有待揭示的知识。因此，他在个别的、可感的事物之外设定了一个普遍的、可知的理念领域。他主张理念型相与个体相分离，乃是出于发展苏格拉底的伦理思想，使之完满化的需要。他的理念论综合了本原论和认识论、灵魂观、和伦理观以及社会政治学说，是希腊哲学第一个完整的、成熟的理论体系。）

（前期“理念论”之集大成者——《理想国》，阐释以最高理念“善”统摄的理念体系，围绕“日喻”、“线喻”和“洞穴比喻”说明在本体论上“理念”与“现象”世界的二重化，以及相应的在认识论上“知识”与“意见”的二重化，阐述掌握“理念论”要求灵魂转向，且只有掌握最高哲理理念——“辩证法”，才有资格成为统治阶层，实现“哲学王”的治国理想，完善体制伦理。

柏拉图的理念论实际上是以价值为取向的知识论（认识论）,即从求真出发,最终实现求善的目的。柏拉图理念论是对其先师苏格拉底思想的继承与发展。苏格拉底运用逻辑分析的对话辩证法探讨道德概念的“普遍性定义”，以求揭示事物的共同本质最终建立理性主义的道德价值观。柏拉图推进并深化这个哲学变革，将普遍性的范围扩大最终超出伦理道德的范畴，提出理念论。他将概念的定义，即思想把握的事物本质，与具体事物“分离”开来，使它们成为独立的客观精神实体，即理念。

（1）理念是柏拉图在解释世界普遍性时所用的一个最高概念，它来自动词"看"，原意是"看到的东西"，引申为心灵的眼睛看到的东西，可译为"理念"（相当于英文Idea）或"型相"（相当于英文Form）。  
（2）柏拉图把理智的对象称作理念。有两种意思：  
①"理念"的译法强调它是人的理智所认识的、外在的理智之中的存在；②"型相"的译法强调它向人的理智所显示的是普遍的真相。"理念"或“理念型相”的主要特征是分离性和普遍性。主张理念与个别事物相分离，这是柏拉图学说的一个鲜明特点。）

一、理念论（论述）

前期理念论：理念定义及性质（与具体事物的关系：分有摹仿）、分离学说：四个比喻。

后期理念论：反思诘问：（理念论的困难）、通种论、概念辩证法（八组）

亚里士多德对理念论的批判

柏拉图是在批判地吸收、综合早期希腊哲学思想的基础上，通过深入反思人的理性思维中的普遍本性，才构建出以“理念论”为核心的客观观念论体系，这个体系使世界二重化为流变的“现象世界”和实在的“理念世界”；另一方面，柏拉图还力图将它们统一起来。而作为柏拉图哲学体系的核心，理念论的提出经历了一个由前期到后期、由不完善到完善的过程：

（一）早期理念论：范围扩大的“普遍性定义”

①柏拉图就是在继承了苏格拉底“普遍性定义”的基础上，将普遍性的范围扩大最终超出伦理道德的范畴，提出理念论，就是“将概念的定义即思想把握的事物的本质，和具体事物‘分离’开来，成为独立的客观精神实体”，其范围贯穿了自然、社会、文化等各个领域。

②《美诺篇》《普罗泰戈拉篇》等体现了早期理念论思想。早期的理念论并没有对理念和具体事物的关系进行过明确的探讨，而仅认为理念是从“多”样事物中寻求的“一”，是整体性、普遍性的东西，理念先于具体事物而先天存在，人们对于理念的认识是通过后天的回忆达到的。

（二）中期理念论：“可感世界”与“可知世界”的划分和连接

《斐多篇》和《国家篇》等是体现柏拉图思想中期的两部代表性著作，标志着柏拉图理念论的成熟。在这一时期，柏拉图对于理念和具体事物的关系有了新的认识，并提出连接理念和具体事物的学说——“分有说”和“摹仿说”。

①理念是先验的，人们从感官所感觉到的事物中只能获得不可靠的“意见”；只有从理智所把握的理念之中才能获得“真理”。因此，他将世界划分为由具体事物所构成的“可感世界”和由理念要素所构成的“可知世界”，并在《斐多篇》中对理念与具体事物作了明确的区分。

②他指出：“（1）理念是单一的、同一的，不是组合成的；而具体事物是组合成或混合成的。（2）理念是不变的，具体事物是经常变化的。（3）理念不可见、不可感觉到，只能由思想把握；而具体事物是可见、可感觉到的。（4）理念绝对自身同一，是纯粹的；具体事物总是相对而不纯粹的。（5）理念是永恒、不朽的；具体事物不是永恒的，总是要毁灭的。”与理念和具体事物相类似，人的灵魂和肉体也有同样的区别，人的灵魂是永恒的、单一的、不可分割的；人的肉体则是短暂的、变化的、混合的。当灵魂寄于肉体中时，起决定性作用的是灵魂，灵魂主宰身体。

③而连接“可知世界”和“可感世界”的学说就是著名的“分有说”和“摹仿说”。

a。在《斐多篇》中柏拉图对“分有说”进行了具体的阐述，认为一个事物之所以具有某种特性是因为它分有了这一部分理念。

b。“摹仿说”则与“分有说”相对应，认为理念是可感事物的原型，个别事物是摹仿原型的复制品。

（三）后期理念论：弥合“可感世界”与“可知世界”的绝对距离①晚期的柏拉图对理念论进行深刻的反省并发现了其中的种种矛盾，在他的晚期代表作《巴门尼德篇》和《智者篇》中，柏拉图通过自我发问和自我诘难的方式，深刻地分析了这些矛盾，提出了著名的“通种论”。“通种论”的提出加深了“可感世界”同“可知世界”的联系，标志着理念论的深化。

②为解决“分有”说中的分歧和困扰，柏拉图提出了著名的“通种论”。“所谓‘种’就是最大的理念或范畴。‘通种’也就是理念之间的联系和转换。在《智者篇》中，柏拉图最终留下了三对“最普遍的种”，即“存在”与“非存在”、“动”与“静”、“同”与“异”。这三对范畴中的每一对都自身对立同一，在一定的条件下可以相互贯通、相互转化，它们之间也可以相互分有、共同存在。

综上所述，柏拉图构筑了一个完整系统的理念论体系，是对苏格拉底思想的继承和发展，他的“可知世界”是一个合理、有序的世界，它统治着“可感世界”。

（四）理念论的疑难

1、理念论的疑难：

逻辑上的问题。首先是理念与具体事物的关系。在前期他认

为理念与具体事物是不可分割的,同时又认为,具体事物是流变不定的,只有理念是永恒不变的。,到了中期柏拉图不得不去解决。而解决的唯一办法就是把理念从具体事物中抽取出来,组成一个独立王国——理念世界或叫可知世界,剩下的那些纯物质的部分则组成现象（理念的影像）世界或叫可见世界。

把世界划分为两部分,还只是解决了问题的一部分。两个世界的影像和实在的关系只有利于说明理念和具体事物间的等级和因果关系,它无助于解决具体事物是如何因理念而成为它自身的问题。因为具体事物是多个的,理念是单一的,单一理念怎么能同时成为多个事物的原因?对此柏拉图提出了“分有说”和“摹仿说”。分有说的提出正是为了保护理念的单一性和整体性。这也可以说明在理念论面临危机的情况下,柏拉图所作的巧思。“分有”不是空间上的占有,而是一种灵魂的相通。

理念论发展到后期出现的问题是：是否所有具体事物都有理念?具体事物包含相反的性质,理念自身是否也能包含相反的性质?

柏拉图早期理念论是建立在对正义、勇敢、节制等具体美德进行考察并试图对美德作出最一般定义的基础上的。他有意回避其他事物,尤其是下贱物。但是,理念论建立起来后,当把它作为一种方法论去进一步探索知识时,这一矛盾就必然暴露出来。柏拉图最终还是选择承认下贱物有理念,虽然这有悖于理念论的初衷。这样似乎使理念论更完美了,但实际上却使原来的理念论变味了,即变成了“概念论”。他在后期也承认了（通过范畴的推演）不同理念的相互结合。

2、亚里士多德对柏拉图理念论的批判

选读

（五）理念论评价：

柏拉图理念论开创了西方传统形而上学,在西方哲学史上产生了极大影响。他的理念论直接继承了苏格拉底“美德即知识”的思想,是为实现其历史使命而创立的。理念论的建立中遇到了一系列矛盾与疑难,它们是紧紧围绕其伦理意义上的问题而展开的。理念论的价值取向是最终实现“善”的王国,达到真善美的最高统一。

理念论试图通过探索美德的本质,从而达到对美德的把握,因此真正的美德并不同于某种形而下的道德规范。

在柏拉图看来,对事物的本质（理念）认识是先于人的认识过程而存在的,即先验的,人们的后天学习无非是回忆灵魂在堕入肉体前早已具备的知识的过程。这种观念在西方颇有影响,直到近代康德还坚持认识的先验性特点。

柏拉图哲学本无意于解释世界的本原问题,其理念论的重心在于人类美德的本质。但在理念论的发展过程中,他又无法回避物质世界和精神世界的关系问题。“知识的对象不仅从善得到它们的可知性,而且从善得到它们自己的存在和实在。

柏拉图关注的是人和人类社会。可以说,社会中的一切事物无不是按照事先在心目中设计好的原型（理念）而创造出来的,社会就是人类理念的影像,这一点是无可辩驳的。问题在于柏拉图把这个本属于主观性的理念客观化了。理念的客观化,一方面是由于如前所述的其认识论上的问题,另一方面则是在于他所赋予理念的特殊含义。

（柏拉图的这种本体论,在一定程度上是为他理性统治社会的政治观服务的。他把社会成员分为统治者、军人和劳动者三个等级,并认为三个等级的人对应着三种不同的灵魂和品德：理性、意志和情欲,而只有理性才能领导一个正义的社会,因此,国家的统治者应该由哲学家来担任,因为哲学家是掌握了理念从而最有理性的人。就像前面所述的理念论的其它矛盾一样,当这一本体论观点随着理念论的发展越出社会,走进自然时,柏拉图就感到难以自圆其说了。于是他只好把上帝请出来为他解围。这样,上帝按照理念创造宇宙的“神创世说”便诞生了。）

柏拉图的理念论,无非是想为人类美德的获得寻找一条可行之路。他试图通过达到对美德的最本质的认识后,再高屋建瓴般地反诸具体美德。在他看来,这是追求美德的最根本的、最有效的法则。因此他在理念论中建立了一个“太极”——善的理念。善的理念尽管不是任何一项具体的真、善、美（它要高于其中任何一项）,但它显然包含真、善、美的观念（理念）,是真善美的最高层次的统一。只要认识到了善的理念,也就能对世界上任何东西作出价值判断,从而使自己的行为无不合乎人类正义的最高要求。柏拉图的理念认为,美德与知识紧密地联系在一起,而关于美德的知识不在人心之内,甚至不在具体事物之内,而是远在现实世界之外,需要通过理性思辨才能把握。

（尽管晚年在治国策略上,柏拉图开始主张“法治”和“技术”,但他始终置“德治”于首要地位。尽管现实迫使他不得不主张更现实的手段,但他心中的理想国是永存的。在他的理想国中,他主张具有最高德性智慧的哲学家当国王,这跟中国早期儒家主张的圣人做国君,是一种同样的理想。让那些有着高尚品德和深邃智慧的人来掌握人类社会的命运,不仅是古人,同样也是现在人和未来人的理想追求。）

柏拉图

1. 理论背景

柏拉图的思想是对早期自然哲学、智者的思想和方法，以及苏格拉底的原则与方法所做的创造性综合，他的理念论综合了本原论和认识论、灵魂观和伦理观以及社会政治学说，是希腊哲学第一个完整、成熟的理论体系。

1. 理念论（柏拉图哲学的本体论部分/形而上学部分）（简答）

理念的定义与性质、理念与具体事物的关系、善的目的论

柏拉图继承了苏格拉底以研究心灵入手来认识外部世界的伦理原则，又从早期自然哲学中综合了认识能力和认识对象的区分规则以及“一和多”、“变与不变”的本原观，展开了一幅以理念为不变本原的二分世界图式。

（1）理念的含义与性质：

①定义：“理念”的含义：它源于“心灵的眼睛看到的东西”的含义，引申为理智的对象（英文Idea）。它在柏拉图的使用中具有两种意思：a。它是人的理智所认识的、外在的理智之中的存在。b。它向人的理智所显示的普遍真相。

②性质：1、本原性。它是万物的本原。2、超感性。它只能为理智所把握。3、不变性和永恒性。4、绝对性。它是绝对的、纯粹的、完全的存在。5、客观性。它客观地存在着，不依赖于人们的意志、想象。6、真实性。它是唯一真实的。7、完善性和目的性。最高的“理念”是“善”，而“善”是理念的追求目的。8、单一性和多数性。它一方面是同类事物的同一理念，另一方面它对不同类型事物是不同的。9、等级性。众多的理念不是杂乱的，而是有等级的。

（3）关于“理念”与具体个别事物的关系的学说

柏拉图设立“理念”本来就有用它来说明可感事物的目的，“理念”对于个别事物来说是本原和原因，总之是先有理念，后有个别事物。关于它们之间的关系，柏拉图提出了“分有说”与“摹仿说”。

①“分有”说的基本思想：

“分有”原义指“具有一部分”的意思，柏拉图用它说明存在的每一个事物是因为该事物有其所在的类型而得以存在。“一个东西之所以能够存在，只是由于‘分有’它所‘分有’的那个实体，别无其他办法”。个别事物与理念的关系就是‘分有’与‘被分有’的关系。“一件东西之所以美，是由于美本身出现在它上面，或者为它所分有”。

“分有”的结果是个别事物的存在有了根据，但是分有物只能在一定程度上与被分有的理念型相类似。

②“摹仿”说

认为理念是可感事物的原型，个别事物是摹仿原型的复制品。

由于柏拉图把从最高的理念到具体事物的关系划分成四个层次，即神圣的原型、神圣的摹仿物、人工的原型和人工的摹仿物，所以最后把可感世界都看成是造物主摹仿理念世界的原型而创造出来的。

（4）（柏拉图的自我反思）后期，柏拉图为了解决分有与摹仿的矛盾，通过辩证法集中考察了各种纯哲学范畴，进而发现这种范畴有个超出自身而向他的对立面转化的内在必然性特点。他在后期对这些理念间的自我否定和对立统一关系进行探讨，从而揭示了这些概念的矛盾本性。他在《智者篇》中找到了解决这种矛盾的途径，即通种论。他认为对立双方都有其真理的一面，它们只有在一个高于它们的第三者、即更普遍的“种”的概念之下才能统一起来。

（三）理念论的认识论：灵魂回忆说

（1）柏拉图的灵魂观是理念本原论的延伸，他认为灵魂与肉体如同可知世界与可感世界，灵魂统摄肉身，人的本性在于灵魂。灵魂的三重区分。

（2）而灵魂既是理念，如何与肉体结合？柏拉图用一个神话故事揭示了灵魂作为理念的不纯粹性，灵魂的不纯粹导致了它的堕落，进而与身体结合。

（3）灵魂未堕落前对理念领域进行观照，包含着天赋知识。而在附着于身体之后它受到身体的干扰或“污染”忘记了曾经观照过的知识，只有经过感觉经验的刺激才能使它回忆起理念。这个回忆的过程既是知识的重现，也是灵魂不断摆脱肉体束缚而得以净化和升华的过程。

（4）回忆是个不断上升的过程，需要调动灵魂的主体能动性，而所谓灵魂（努斯）就是“推动自己运动的东西”，“灵魂的本质是自动”。知识潜在地包含于灵魂之中，回忆则是灵魂对自身的关注，是对拥有知识的再认识。回忆是“死亡练习”，只有净化肉体的污染，才能尽可能地接近知识。最彻底的净化是灵魂与肉体的完全分离——死亡。最高的智慧只有在死亡之后才能达到。柏拉图把灵魂的回忆等同于灵魂的净化，强调智力训练和道德修养的一致性。

【“回忆说”在柏拉图哲学中占有重要地位，它的主要意义在于：（1）为苏格拉底方法提供了理念论的论证。苏格拉底方法相当于由低到高的集合法，这种方法之所以能够在灵魂内部诱导出真理，原因在于灵魂回忆起既有的知识，在于灵魂与理念领域的相通。（2）回答了生活在可感世界的人何以能够认识理念的难题。（3）论证了灵魂不朽。（+灵魂学说：1、灵魂不朽轮回转世说：在早期对话《斐多篇》中，柏拉图提出并论证了灵魂不朽的学说。身体因为具有灵魂而活着，当死亡逼近的时候，灵魂便离开身体。躯体腐烂了，灵魂却毫发未损地去了另外一个世界，并同时转投到别的身体上。2、灵魂回忆说：灵魂主导着人的一切行为，其中最主要的是追求智慧的学习活动。柏拉图首先用知识的回忆说对灵魂不朽作了论证：所谓学习就是对灵魂先前已拥有的知识的回忆。这表现为，只要提问方式正确，人们就可以在这些问题的启发下作出正确的回答。既然提问本身并没有从正面给被问及的人提供知识，而他们回答问题时却给出了正确答案，这就说明他们现在所知道的东西肯定是以前学过并掌握的。可朽的身体不可能拥有知识，所以只有一种可能，那便是：灵魂是不朽的,它是带着先前学到的知识进入身体的。知识随着不朽的灵魂不断地传递下去。接下来，柏拉图更具体地探讨了身体和灵魂在认识过程中的不同作用，并结合他的相论进一步论证了灵魂不朽的结论。身体拥有各种感觉器官，是可见的认知者，而灵魂则是不可见的认知者。前者把握到的是多样性的事物，这种多样性使灵魂感到迷惑，“但当灵魂自我反省的时候，它穿越多样性而进入纯粹、永久、不朽、不变的领域，这些事物与灵魂的本性是相近的，灵魂一旦获得了独立，摆脱了障碍，它就不再迷路，而是通过接触那些具有相同性质的事物，在绝对、永久、单一的王国里停留。灵魂的这种状态我们称之为智慧。在区分开身体和灵魂在认识中的不同作用之后，柏拉图又诉诸于相似性原理论证了灵魂是不朽的存在：“让我们来看这是否就是我们从我们说过的所有内容中得出来的结论。灵魂与神圣的、不朽的、理智的、统一的、不可分解的、永远保持自身一致的、单一的事物最相似，而身体与凡人的、可朽的、不统一的、无理智的、可分解的、从来都不可能保持自身一致的事物最相似。”

3、灵魂构成与正义论及政治哲学：在《国家篇》中，柏拉图对灵魂的结构作了剖析。他认为，人的灵魂由三部分构成，即理智、欲望和激情。理智是灵魂中用来进行思考和推理的部分，欲望是用来感受爱、饿、渴等骚动的非理性部分，激情则是用来感受愤怒的部分。灵魂的这三个组成部分共同构成人的心理和人格结构。其中，理智起着统领作用：激情服从理智，欲望则会受到理智和激情的双重监视。一个人的灵魂的各个部分如果能做到各司其职，这个人就是正义的，相反就是不正义之人一个人一定不能允许自己灵魂的各个部分相互干涉，做其他部分该做的事，而应当按照正义这个词的真实意义，安排好自己的事，首先要能够成为支配自己的人，能做到自身内部秩序良好，使灵魂的三个部分相互协调，就好像把最髙音、最低音、中音，以及其间的各个音符有序地安排在一起，使之成为一个有节制的、和谐的整体，这样一来，他就成了一个人，而不是许多人。这个时候，如果他必须做些什么，那么他就可以转人实践，无论是挣钱、照料身体，还是从事某种政治事务或私人事务，所有这些行为都堪称正义的和高尚的，都能保存或帮助产生灵魂的这种状态，智慧或知识则指导着这样的行为；而那些试图颠覆这#精神状态的行为都可以称作不正义的，指导着这种不正义行为的是愚昧无知

总之，柏拉图的灵魂学说系统地阐述了灵魂与身体的关系、理智与激情及欲望的关系。个人是灵与肉的结合体，其中，灵魂是支配力量，它让理智、激情和欲望和谐共处、各司其职，从而使个人成为独立的认知主体、道德主体和审美主体。）】

（5）为了更加清晰地说明灵魂认识理念的过程，柏拉图提出了洞穴比喻。洞喻内容。说明1。洞外洞内意象的象征，2。（+转向过程的意象）人的灵魂就是通过不断“转向”来认识事物的本质。转向就是反思再反思，使知识呈线性上升的过程。3。政治哲学意义



柏拉图为何提出回忆说，回忆说的内容主要是什么？如何评价？它和天赋观念有何异同？

答：1．柏拉图像巴门尼德一样，否定了感觉，经验和认识中的作用，因为不可感知的普遍的绝对的理念，不可能来源于我们对事物的感觉经验，这就彻底断绝了，通过感觉经验认识理念的可能性。既然我们不是通过感觉理念，那是通过什么方式认识理念的？为了解决这个问题，柏拉图提出了回忆说。

2．柏拉图回忆说的根据是灵魂不朽轮回转世说，他认为灵魂是肉体的主宰，肉体是灵魂的坟墓，灵魂是不朽的肉体则是可朽的，会死的，因此，哲学家不惧怕死亡，灵魂和神同族血缘相通，先于肉体存在，把灵魂看作知识内容的承担者，认为灵魂投身人体前已经拥有一切知识，即拥有派生一切可感事物的理念，学习认识无非是灵魂，回忆起他前世所固有的，而在投生时遗忘了的知识，整个自然是同类的，因此只要回忆起其中的一件便可触类旁通。由此推论出其他所有的一切，不需对每种东西都加以回忆，以获得认识。灵魂只有摆脱肉体的干扰，才能重新获得理念，灵魂活动的目的是重新获得最高的理念及单的理念，处于运动变异生灭过程中的客观事物，不是灵魂回忆的内容，不能成为习认识的对象，灵魂回忆的内容是理念。

3．在西方哲学史上，柏拉图的回忆说以较为粗糙的形式第一次提出了先验的问题，后来，近代哲学中唯理论的天赋观念论与康德的批判哲学都与此相关。

（四）评价

（1）理念论的意义

柏拉图理念论开创了西方传统形而上学,在西方哲学史上产生了极大影响。

（2）灵魂回忆说在理念论和哲学史上（认识过程及先验）的意义。

**柏拉图的洞穴隐喻学说及其政治哲学意义**

1. 柏拉图是苏格拉底的学生，他综合早期自然哲学、智者派及苏格拉底的思想与方法，创造性地提出了他的思想。其中作为主要的理念论阐述了关于理念作为万物根据的相关思想。他在理念本原观的基础上作出了阐释认识论的多种比喻，包括四线段喻、太阳喻及洞穴喻等。关于洞穴比喻，在他的《国家篇》第七章514A-521B作了描述。



1. 洞穴比喻的故事概述

有一群世代居住在山洞里的人，从出生起就如同囚犯一样被锁在固定地点，他们只能直视眼前，不能回头。在他们身后有一堆火，火与囚徒间有堵矮墙。墙后有人举着各式雕像走过，洞壁上映出一些雕塑的影子，这些囚徒一直以为眼前的影像就是现实的事物。直到有一天一个囚徒解除了束缚，转身看到炫目的火光，经过一段时间后他适应了刺眼的火光，看清火光下的雕像，才知道以前看到的只是一些影子。

他走出洞口，看到阳光下的万物，才知道那些雕像也不是真正的事物本身，而不过是人与自然物的摹本。最后，当他逐渐适应了外面的光线，抬头看到了太阳，才明白了这一切事物都是借着阳光而被看见的，太阳才是真正的东西，才是万物的主宰。

这个解放了的囚徒庆幸自己发现真理的同时，又怜悯其同胞的蒙蔽。他宁可在洞外做贫困的主人，也不愿在洞内做高级囚徒。但他为了解放同胞，义无反顾地回去。他与囚徒辩论，但却引起众怒。

（三）洞穴比喻意象的象征意义

（1）洞内领域：①洞内影像和雕像分别象征着四线段比喻中的形象和自然物。

②囚徒的观看是幻想，自由的囚徒的观看是信念。

③洞内囚徒的枷锁与洞内的黑暗象征着在可感世界中生活着的人们的常态。

④洞内的火光相当于可感世界的太阳。

（2）洞外领域：①洞外的事物象征着理念，洞外的太阳相当于“善”，“善”是我们到最后认识的最高原则和万物本原。

②洞外自由人的观看是知识。

（3）囚徒的转向：囚徒从洞壁转向洞口，从洞口的火光转向外面的事物，再从真实的事物转向天上的太阳。转向就是反思和再反思，使知识呈现为一个线性的上升过程。这也似乎表明了人的灵魂是通过不断转向来认识事物的本质的。

（四）洞穴比喻结局的政治哲学意义

（1）柏拉图认为，虽然他是失败了，但他经历过真正的幸福；而他的同胞因为黑暗不能适应光明而未获解放，则是可悲的。

（2）另外柏拉图借解放囚徒失败的故事比喻苏格拉底的悲剧。按照他的想法，哲学家的兴趣在可知理念，最高目标是追求善，没有世俗的兴趣和利益。但是哲学家却如同返回洞的自由人一样，义无反顾放弃个人思辨的幸福而为公众谋幸福，这乃是因为哲学家作为公民的义务。

（3）他认为放弃个人思辨的幸福而为公众谋幸福是哲学家的命运，哲学家为公众谋幸福的途径是启蒙教育。柏拉图提出"哲学家王"的主张并不是因为当王符合哲学家的兴趣、利益和目标，而是因为哲学家当王符合国家与公众的利益。

**柏拉图善的理念（论述）**

柏拉图构建了一个以理念为基石的哲学大厦，树立了一个世界的最高目标—“善”的理念，设计了一个追求正义的理想王国。从理念论的认识论、本体论、目的论的角度看，“善”是整个理念世界的内在本质，是其他一切事物存在的最后依据。

一、从认识论的角度看，在追问“善的理念究竟是什么”的问题上，“善”不可说。因此柏拉图从间接的角度描述“善”的理念：

①首先，“善”不是快乐。在《国家篇》中柏拉图对“善即快乐”的思想进行了批判，他指出：“即使认为善是快乐的人也不得不承认有些快乐的事情是恶（坏）的，那便是承认善也可以是恶了。”

②其次，“善”不是知识。虽然苏格拉底说“美德即知识”，柏拉图也强调了知识的重要性并将知识作为理念的一种，但如果有人问所谓‘善的知识’的‘知识’又是什么，他们只能回答说它是指善的知识。这如同没有回答。

③那么，“善究竟是什么”？柏拉图认为，“善”既是灵魂主体存在的原因，也是理念客体存在的原因，如果要从正面回答，那么他只能到“可感世界”里找到“善”的儿子（太阳）来加以说明。

二、从本体论的角度看，“善”是理念世界的“太阳”。

柏拉图将“善”的理念比作“可感世界”的太阳，认为太阳是“善”在“可感世界”的儿子。

①具体来说，我们的眼睛要能够看到对象，必须具备三个条件，即“眼睛→光→视觉对象”。眼睛要有看的能力，对象要有被看到的属性，更重要的是要有光，没有光的照射即使最明亮的眼睛也是乌黑一片，而光来源于太阳。因此，太阳既是眼睛能够看见的原因，也是对象能够被看见的原因，这一点最像“善”。

②在理念世界里，灵魂是“眼睛”，真理和存在是“阳光”，灵魂之眼要看见可知对象也须具备三个条件，即“灵魂中的理智→真理和存在之光→可知对象”，“‘善的相’（通过真理和存在）给知识的对象以真理（和真实的存在），同时又给知识的主体（灵魂）以知识的能力”。

③在“可感世界”里，太阳不仅是视觉产生的原因，也为万物生长提供养分，是万物存在的原因。同样，在“可知世界”里，“善的理念”就是太阳，可知对象只有经过“善”的“真理”之光的照射，才能成为理念，灵魂之眼只有注视真理之光照射的可知对象时，才能观照理念。

从这个意义上讲，“善”就是完美本身，是其他一切理念产生的原因，其他理念正是“分有”了“善”的理念，才变得完美，任何理念只要不断往上回溯，都能看到“善”。

三、从目的论的角度看，“善”是意义世界的最高价值。

①柏拉图的“善”的理念继承了其师苏格拉底的“善”的目的论原理，在伦理学上他们都认为“善”是最高的道德，具有最高的价值，其他伦理都是因为“善”才有意义。

②柏拉图又对“善”的理念深入发展，不仅把“善”看作人的世界的最高道德，还将“善”看作是整个世界的最高价值，看作一切原则的最后根据，看作理念和可感万物想要达到的最高目的。

这样，从目的论的角度看，“善”的理念不仅是认识论的最高最后原则，还是本体论的最高最后原则，也是理念和可感万物都想达到最高目的。这是典型的目的论的一元论。

总之，“善”是整个理念世界的内在本质，是其他一切事物存在的最后依据。“善”的理念是最大、最完美的永恒的存在。“善”的理念之大、之完美，以至于任何灵魂都不能观照到整个的“善”，灵魂之眼也只能观照到被“善”的真理之光普照的理念，亦即只能观照到“善”的部分，而不能观照到“善”的整体。

柏拉图正义论

正义论简述：

苏格拉底的正义概念是：正义首先分为城邦的正义与个人的正义,二者之间存在着某种对应关系；城邦中的人可以分为护国者、辅助者、生意人三个阶级,“当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时,便有了正义,才从而也就使国家成为正义的国家了”。个人的灵魂中也分为理智、激情、欲望三个部分,当“他心灵的各个部分各起各的作用,领导的领导着,被领导的被领导”，当理性知道三个部分各自的利益与功能并懂得将其协调一致时,便是个人的正义。概言之,柏拉图的正义就是从属于一个整体的各部分各尽其职,各司其能,各守其位；一个整体实际上是一个个体,正义是一个体的属性,是个体自身内部不同部分间的某种和谐关系。而智者们的正义则着眼于人与人之间或不同的集团与集团之间所可能达到或需要遵循的准则。

柏拉图认为传统和流行的关于正义的定义都不能代表人类永恒的正义价值，他希望发现的是一种能够超越个人利益关系的客观的、普遍的正义标准。柏拉图主张将个人的正义实践纳入到更为广泛的“正义”理念当中，“正义”不仅仅意味着个人具体的行为，而是事物的本性达到一种“善”的状态。柏拉图认为存在一种能够超越个人利益的客观的、普遍的正义标准。

为了说明正义是什么，柏拉图构建了一个理想的城邦，或者说是他心中的正义国家。在柏拉图看来，人之所以要组成城邦国家，唯一的理由就是因为每个人单靠自己是不可能达到自足的，因此城邦可以被看成是一个相互需要的体系，一种保障人人都过上幸福生活的制度。因此，在这个城邦中需要安排出一系列“正义”的制度，因而柏拉图就开始了对城邦正义的追求。他认为：

1、正义就是各安其位、各司其职：

柏拉图指出：“正义就是有自己的东西干自己的事情。”按照正义的原则，“每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。”正义是一种使社会各阶层安于自己天赋决定的地位和职责，社会因此处于和谐秩序之下运行。理想城邦中三部分人，哲学王、军人和劳动者，分别按他的理智、意志和情欲而派生的智慧、勇敢和节制的品德，合理分工，履行各自的管理国家、保卫国家和从事生产的职责，相互合作，各司其职，各守秩序。

正义是所有阶级都需要的美德，既在个人中又在国家中存在。他反对正义是相对的，认为正义的基础是理性，对于个人来说，灵魂由理性、激情和欲望三部分组成，个人要达到正义必须让理性统治灵魂从而借助激情抑制欲望；对于国家来说，“理想国”由统治者、军人和生产者组成，统治者的美德是智慧，军人的美德是勇敢，生产者的美德是节制，如果三个等级各自拥有了其美德，国家就达到了正义。故正义就是每个人只从事最适合他天性的职业。各安其位，各司其职，不互相越位。“现有的这三种人互相干涉互相代替对于国家是有最大害处的，因此可以正确地把这称为最坏的事情。”

2、服从法律才是正义

在柏拉图前期的《理想国》里，相对于有哲学智慧的王来说，社会各行各业的合理分工协作形成正义秩序，法律只是实现正义的一个可有可无的陪衬；而在后期的《法律篇》中，法律已成了实现正义的最有权威、最不可少的手段了。在《法律篇》中，他论述了法律的必要性，认为人类的本性永远倾向于贪婪与自私，逃避痛苦，追求快乐。因此“人类须有法律和遵守法律”。

在后期的《法律篇》中他批评人治———好人治理国家的弊端，强调法律的最高权威。他认识到，正义理论必须在希腊城邦现实中重新定位，必须重视法与正义的关联。

3、正义是一种秩序与和谐

国家正义在于国家各部分之间的和谐有序，正义的国家就是整体和谐的国家，在柏拉图看来，理想的国家是正义理念的实现，同时，又是在这个理想的国家里，正义才能得以体现。理想国家既是按照正义原则塑造的，又是正义得以存在的场所。柏拉图力图通过理性的思辩找到并归纳出正义的最高原则，以此作为达到公民集体幸福的理想国度的根本指南。

按照柏拉图的理解，在理想国家中，正义的原则在本质上说是一种秩序与和谐，用他的话来说，“正义就是只做自己的事，而不兼做别人的事”，“国家正义在于三种人在国家里各做各的事”。社会整体的和谐来自完美的部分、分工、合作、交换。柏拉图看到了分工合作、各求所需、各尽其能的社会运行的机制：“一个人分一点东西给别人，或者从别人那里得来一点东西，每个人都觉得这样有进有出对他自己有好处。”

柏拉图进一步指出，劳动必须成为人们的第一需要，国家必须根据人们的性格、专长安排他们从事一定的工作，放弃其它事情，专搞一行，这样就会使每种东西生产得更多又好。因此，严格地进行分工合作，各尽其能，专司一事，就是完美的和谐、国家的正义，这种国家才是“真正的国家”，可以叫做“健康的国家”。

4、个人正义与个人灵魂

柏拉图在推导出城邦正义之后，进而论述个人正义。他认为：一个人的灵魂包含理性、激情和欲望三个要素。一个有德行的人应该使理性居主导地位，统帅激情，控制欲望，这也是人的灵魂的最佳状态。由此推及城邦，哲学家、军人和生产者分别是理性、激情和欲望的代表。在他看来，个人与城邦相似，“在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在着，且数目相同。”

在个人的灵魂中也有三个组成部分：用以思考和推理的理性；“理智的天然辅助者”———激情；使人感到爱、饿、渴的欲望。柏拉图认为，人的理智体现出智慧，类似于城邦的统治者，是为整个城邦的利益而谋划的，所以它在个人灵魂中应该起领导作用。激情类似于城邦中的辅助者，辅助、协助理智的领导。欲望的满足会使人快乐，但欲望太过强会使人变得邪恶，因此，必须由理性和激情结成盟友去领导欲望，使欲望得到节制。通过教养、教育和训练，人们的理智和激情就能够起到领导作用。总之，个人的正义就是合理地安排自己灵魂中的理性、欲望和激情。正义是灵魂的一种品质，一个正义的人就是德性和谐的人。

5、正义论总述

柏拉图在探寻正义的过程中体现的整体主义方法论与国家主义价值观。他首先确定了正义的社会伦理价值，指出理想的国家就是正义在社会里的实现，在国家构成原则的高度上探讨正义，强调正义存在于这样一种原则中：整体的所有部分各居其位并为整体的善服务；然后在这个原则指导下引导人们认识正义的内涵，说明正义的国家及其正义的具体体现。

（柏拉图通过思辩，试图找到二者统一的基础。一方面，实现正义的国家必须有正义的支撑，只有在正义的国家里，公民才有真正正义的德性，才能过上安稳有序的生活；另一方面，国家的正义又不是空洞的、抽象的，它体现于国家这个共同体的成员中，国家的正义正是通过个人的正义得以彰显。

但是，城邦单个成员的个人正义并不是国家的正义，国家的正义是城邦成员不同正义内容的有机结合。通过考察正义的国家和个人各自正义内涵，柏拉图得出结论，正义在外在表现上无非是一定的秩序，在实质上它无非是人或事物内在的天然性质。虽然它在不同的人和事上体现的内容不同，但其原则是一致的。作为单个的人，他对正义的践行就是要确定并维持适宜于自己阶层归属的角色定位，该智慧的智慧，该勇敢的勇敢，该节制的节制，根据阶层归属不同各有侧重；作为某个群体阶层的人，他们群体的正义就是竭力实践国家赋予本阶层的使命，以确保体现在他们身上的某种国家功能得到名副其实的发挥，而不至于出现破坏国家正义的事情。而只要个人正义、阶层的正义一一实现时，国家的正义就自然表现出来了。）

柏拉图提出的社会分层结构以及对各个阶层的正义要求也正是为了实现“理想国”的需要。在理想国里，无论是统治者、护国者还是工匠、农民等劳动者，都是国家的公民，都是国家的普通一员，都为国家的共同目的服务。统治者、军人和普通劳动者一样，没有任何特权，不能谋一己私利，非但如此，他们还要为国家牺牲自己的个人幸福以努力促成城邦的集体幸福。当然，对于柏拉图所说，每一等级的子女也自然属于父辈的等级，并且认为这三个等级能各守其美德，各尽其本性，各按本分行事，便算得到了自然物和谐，即实现了正义理想国。

这就是柏拉图的国家主义正义论，它对西方思想产生了巨大影响，堪称西方思想史上国家主义政治哲学思想的源泉。同时，他的“哲学王”思想开辟了知识与权力结合的精英主义政治设计思路，当代各个国家倡导的专家治国的理念最早也可以追溯到柏拉图的《理想国》。

**试论述柏拉图的正义，就是善。理想国。正义论。**

柏拉图政治学说的出发点就是寻求正义。他认为，人的灵魂由理性，激情，欲望三部分构成，正义的人必须让理性统治激情，让激情抑制欲望。个人是缩小了的国家，国家是放大了个人。所以国家的三个阶层及统治者，武士和生产者，他们各自的德性应该是智慧，勇敢和节制。统治者的职能是依靠智慧，理性地管理国家；武士的职能是发挥激情，勇敢地保卫国家；生产者的职能是节制欲望，安分守己，努力劳动。如果这三个阶层各自具备了自己的德性，各司其职，不相僭越，国家就达到了正义，否则便是不正义。柏拉图把私有制认作一切灾难的主要祸根，为了培养前两个阶层的集体主义精神，他主张实行平均主义式的共产主义原则，让他们过上军队般的生活，没有私产，没有家庭。还要实行优生优育，按照不同年龄进行严格的不同科目的教育，儿童时开始接受美育，体育，智育和德育的的训练，最初学习音乐和健康的故事，同时，进行体育锻炼。至于训练精力，由低到高，从意见到知识的步骤。先学数学和天文学，最后是哲学，柏拉图认为，要想实现这个方案，就要实现哲学和政治的联姻，产生哲学王。

虽然柏拉图这一理想国的方案由于不切实际是不可能得到实现的，于是他在晚年的《法律篇》中退而求其次，对之做了较大的修改。主张法制。主张家庭的存在和一定的私有财产等。

**柏拉图哲学王**

哲学王思想是柏拉图对“理想国家如何实现”的回答,该问题又可归结为理想国家应当由谁来统治。

柏拉图的哲学王思想建立在其正义观念之上。柏拉图的正义概念与智者的正义概念极为不同。智者的正义概念为“有话实说,拿了人家的东西照还”,“把善给予友人,把恶给予敌人”,“正义就是强者的利益”。苏格拉底的正义概念则是：正义首先分为城邦的正义与个人的正义,二者之间存在着某种对应关系；城邦中的人可以分为护国者、辅助者、生意人三个阶级,“当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时,便有了正义,才从而也就使国家成为正义的国家了”。个人的灵魂中也分为理智、激情、欲望三个部分,当“他心灵的各个部分各起各的作用,领导的领导着,被领导的被领导”,当理性知道三个部分各自的利益与功能并懂得将其协调一致时,便是个人的正义。概言之,柏拉图的正义就是从属于一个整体的各部分各尽其职,各司其能,各守其位；一个整体实际上是一个个体,正义是一个体的属性,是个体自身内部不同部分间的某种和谐关系。而智者们的正义则着眼于人与人之间或不同的集团与集团之间所可能达到或需要遵循的准则。

在柏拉图清楚地表达了他的正义观念之后，接下来的问题便是如何依据这一原则来确立国家的统治结构。柏拉图把国家分为三个阶级,这三个阶级其实又可以分为两个阶级：统治者与被统治者。于是正义问题便转化为“公民里面哪些人是统治者,哪些人是被统治者”的问题。其实他心中早有答案,即统治者应是哲学家,其余人则是被统治者。但他没有直接回答,而是把“国家由谁统治”的问题转化为另一个问题——理想的正义国家需要什么样的人统治。柏拉图对理想国家中的统治者作了四个方面的规定：

（1）统治者的利益动机应当是整个国家的利益,而不能谋求一己的私利。这一点被波普尔称之为“集体功利原则”，并且断言这是极权主义的道德原则。

（2）统治者的使命是维护城邦正义,即让每个人各司其职,各守其位,解决可能出现的具体事务中的纠纷,并且要控制城邦的大小,此外还要使国家免受他国的侵略。

（3）统治者的权限在于其一切行为不能危及人民的利益,不能与整个城邦的利益相抵触。柏拉图提醒人们当心统治者“从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君”。为此,他提出了几项可以付诸实践的措施,甚至主张从制度上对统治者的权力予以设防。这些措施包括：满足他们吃、穿、住的需求,以防止他们在老百姓中间为非作歹；同时除必需品外,不得有任何私产,如住房、土地、金钱等。柏拉图提出由哲学家当国王,其实是要以哲学限制甚至取代权力。

（4）统治者就个人素质而言,是有自制力、有天赋、年纪较大的最优秀者。对于统治者来讲,最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望”。“统治者必须是年纪大一些的”。并且还必须具有掌握统治艺术的天赋。

基于以上规定，柏拉图认为只有哲学家才能够完成统治者的使命，哲学家具备理想统治者的基本要求，并能在现实中作出最小的变动来实现理想国家。他写道：“只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家,出来主管城邦（无论他们出于自愿与否）,并使得公民服从他们管理时,或者,只有在当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人,受到神的感化,真正爱上了真哲学时——只有这时,无论城市、国家还是个人才能达到完善。”

对于“哲学家统治如何实现”这一问题，柏拉图首先解释了什么是真正的哲学家。

他认为真正的哲学家是智慧的爱好者,不仅爱智慧的一部分,而是爱它的全部,是“眼睛盯着真理的人”,“真理是他时时处处要追随的领袖”；他们掌握的是知识,而非意见；他们能看到包括美本身、正义本身在内的一切事物的本身；他们能把握永恒不变的事物；他们关注心灵的快乐而非肉体的快乐,在“无论神还是人的事情上总是追求完整和完全”；他们具备勇敢、大度、聪敏、强记等品质,“与神圣的秩序有着亲密的交往”；他们能看到理念世界本身,同时,他们没有权力欲望。柏拉图强调真正的哲学家,从而把他所界说的哲学家与一些貌似哲学家的人区别开来。从上文可以看出,柏拉图对真正的哲学家的要求是相当苛刻的。于是,符合条件的哲学家只有“微乎其微的一部分”人了。这些哲学家与其说是人,不如说是永不犯错的上帝或是绝对理性的化身。惟其如此,柏拉图才把国家正义的实现寄望于他。而且,在柏拉图看来,不仅国家需哲学家当王,哲学家本人也应当成为哲学王。

然而,问题在于,哲学家统治到底能否实现。这是《理想国》一书的最核心问题。人们常以乌托邦来指陈柏拉图的理想国,极言其无法实现及空想性,甚至将“理想国”视为乌托邦的代名词。那么在柏拉图心目中哲学家统治实现的可能性有多大？

首先,现实城邦中哲学家处于不受尊重的困境中,他们无法为普通人所理解，正如其洞穴比喻中所讲的逃出洞穴之人一样。

尽管这样,柏拉图还是心存希望的,他对于哲学家成为国王或国王、国王的儿子受到神的感化真正爱上哲学,“没有理由一定说,这两种前提（或其中任何一种）是不可能的。假如不可能,那么我们受到讥笑,被叫做梦想家,就确是应该的了”。

而关于如何实现哲学家与国王身份的结合,柏拉图在关键时刻却寄希望于偶然。

哲学王思想的本质是哲学与政治的结合。在柏拉图那里,哲学意味着对真理、智慧、绝对的善与正义的热爱和追求,即同时包含了知识与美德两方面,这二者在他那里是同一事物。而柏拉图的哲学王则是知识、理性与管理的结合。

柏拉图开启了人们对政治、社会生活考察的理性主义的传统,开启了人们对国家合法性问题思考的传统。

（柏拉图把对现世的拯救落实到对人的心灵的拯救上。他认为,只要净化人的心灵境界,使人的心灵变得善良,社会就会安宁,国家就会治理好,因为“国家是个人的扩大”,“国家灵魂是扩大了的个人的灵魂”。在这种强烈的历史使命感的驱使下,他企图“以德治国”,主张哲学家作统治者,改造社会,改造国家,并冒着生命危险,为实现其“理想国”而奋斗。其理念论正是在这样的背景下创立与完善、并为这个目标服务的。这也就是为什么柏拉图把“善”当作理念论的最后归宿的原因）

**亚里士多德（物理学：三本原、四因说、实体学说、逻辑学、辩证法、认识论、政治伦理学/实践哲学、对理念论的批判）**

亚里士多德提出了系统的学科分类界想。他区分出了三类不同的科学：创制的科学、实践的科学和思辨的科学。一般而言，每一门科学都寻求存在物的本原和原因。但是，由于不同科学研究的对象不同，所以它们在人类知识系统中所占的位置也各不相同。亚里士多德认为，前两类科学是围绕着人而发展起来的，以实用为目的。在亚里士多德看来，创制的科学和实践的科学处在较低的层次。他认为，最值得研究的是思辨的科学：“思辨科学有三种，物理学、数学和神学。思辨科学在各科学中，是最高贵的，它的研究对象是存在物中最为显赫的。每一门科学因其自身所研究的对象而分高低。“物理学所研究的是在自身内部具有运动本原的东西，思辨的数学则是一种研究恒久对象的科学，但不研究分离的东西。所以，和这两门科学不同，有一门科学以分离的、存在而不运动的东西为对象。”③他也把这第三种思辨科学称为第一哲学，也就是我们现在所称的形而上学。第一哲学区别于包括物理学和数学在内的所有其他科学，因为只有第一哲学才研究作为存在的存在本身,因而具有最高的思辨性。哲学追求事物背后的全部依据，追求最高的本原，因而是最高的智慧。这种追求纯粹为了获取知识，而不以应用为目标：“为知识自身而求取知识的人，以其最大的努力求取最高的科学。但是，正因为哲学所追求的是最原始、最普遍的东西，所以，要获取哲学智慧也是最为困难的。亚里士多德甚至认为，人作为有限的存在，是无法最终获得这种智慧的，因为最髙的智慧是神圣的：“神圣只有两层含意：或者它为神所有；或者某种对神圣东西的知识。只有这一科学才符合以上两个条件。众所周知，神是宇宙万物各种原因的始点，惟有神才最大限度地具有这种知识。一切科学都比它更为重要，但却没有一种科学比它更为高尚。”®因此，第一哲学也可称之为神学。

哲学为思想而思想，为理论而理论，不受任何现实功利的影响，因而，致力于哲学思辨的人会得到至高无上的快乐。此外，正因为哲学追求的是纯粹的知识，提供的是普遍的原理，所以，其他一切科学都必须以之为基础，必须顺从于它。亚里士多德显然认为，哲学乃是科学的女皇，肩负着为具体科学奠定基础的重任。这种观点对后世产生了极大的影响。

**物理学：**

**（一）“自然”的概念**

1．物理学即自然哲学。物理学研究的自然是运动的事物的本原和原因。自然这一概念特指自然物的本性，即它们运动变化的原因和依照的原则。亚里士多德说：“自然是自身具有运动来源的事物的形态或形式，这些形态或形式只有在思想中才能与事物相分离。”自然物运动的本原和原因不能脱离事物而自身独立存在，而只能存在于事物之中。

2．他把所有事物分为两类：一类依自身本性而存在的自然物；另一类依其他原因而存在，主要指人工物。

**（二）三本原说**

亚里士多德总结了以前的自然哲学，说事物运动的本原是三个。形式、缺乏和质料是运动的三本原。

1．质料是运动的载体，它在运动中保持不变

2形式决定运动的事物所处的状态

3．缺乏（privation）决定运动所朝向的状态；缺乏也是事物应该有但尚未有的形式。一旦事物拥有它所缺乏的形式，它便完成了从一个形

式向另一个形式的变化，即完成了一个运动过程一事物的运动就是在不变载体的基础上从一个状态向另一个状态的变化。

**（三）现实与潜在**

1．亚里土多德还把运动定义为“潜在的现实化”，这里包含着现实与潜在两个概念：

（1）在性相当于“缺乏”，是应该有、实现的形式

（2）现实性则是事物已有的形式

从潜在到现实的转化也就是缺乏的形式转变为实际具有的形式

2．亚里土多德表达了比“三本原”说更多的思想。他强调：（1）缺乏不但决定了运动的朝向,而且是朝着这一方向运劝的潜能事物内部就是实现自身目的的能力。

（2）潜在的现实化是暂时的一个潜在的形式被实现后，另一个潜在的形式又出现，由此构成了运动的连续性。

（3）潜在的现实化是相对的，每一阶段的运动都不可能完全实现潜在因。

（4）潜在又相当于不变的质料；载体是不能被现实化的潜在，因而它在运动全过程中保持不变

3．现实和潜在可以说是运动的两重本质，“两本质”和“三本原”是从不同的角度分析运动现象得出的结果。“三本原”说基于逻辑分析亚里士多德根据运动的对立性质以及对立面联结的条件。“两本质”说则更多地来自对经验事实的观察。

**（四）四因说**

亚里士多德概括总结了以往哲学家的关于原因的思想认为任何事物的生成和存在都有四种根本原因即质料因。形式因动力因和目的因。

首先，质料因是指事物由之生成并继续存留于其中的东西。

第二，形式因在亚里士多德那里有两种含义，一是指内在形式，即事物的是其所是，二是指外在形式即事物表现于外的那个样子，一般说来内形式主要通过外形状表现出来，所以形状也是事物的根本原因。

第三，动力因是指让事物得以开始运动的那个初始的东西，动力因之所以是根本原因之一，在于任何事物都有动静，离开了动因就没有事物的存在和生成。

第四。目的因是之所以做一件事情的缘由。在亚里士多德看来，任何事物的存在和生成都不是无缘无故的，总是有所为。即总有一定的目标或目的。

后三种原因常常合为一种原因及形式因。因为事物之所是（形式因）是形式，事物之所以为（目的因）是形式，事物运动的最初源泉（动力因），是形式。所以这三种原因合而为一后，可以统称为形式，因而与质料因相对应。

质料和形式作为事物的两个根本原因，在同一事物中是彼此对立，不能转化的；但是超出这个范围，相对于不同事物而言，它们又是相对的，可以转化的了。例如，砖瓦对于房屋是质料，对于泥土则是形式，可见高一层次的东西是形式，低一层次的则是质料，整个链条就是从质料到形式不断发展的系列。

**简述亚里士多德质料与形式的学说。**

形而上学第789卷对实体学说展开了系统的探讨，亚里士多德认为，实体意指1．事物的是其所是2．普遍的共性，3．种4．基质，就基质来讲，其它东西表述基质而基质不表述其它东西，这样的基质有三种，1．质料，如铜；2．形式，如用铜铸成的雕像的形状，3．由质料和形式构成的具体事物，如铜像。故任何一个具体事物都可以分为质料和形式两个组成部分。质料是指组成个体事物的基本材料，它是消极的，被动的，潜在的，没有统一性，它自身没有运动能力，所以不能自行改变潜在状态，但它是自始至终存在的。推至终级的纯质料既不是一个特殊的事物，也不至有一定的量或其它范畴给予它的规定性。形式则是事物的定义、本质，形式相对质料而言是在先的、现实的、能动的、积极的，是运动的源泉和目的。推至终极，它是离开质料而独立存在的纯形式。

就质料和形式的关系而言，涉及到本体，它有两个更重要的标准，1．这样的一个，2．分离的存在，按此标准质料就不是本体，只有形式和具体事物才是本体，但具体事物和形式相比较，形式在先，具体事物在后；既然现实性，主动性都是属于形式的，一个具体事物之具有这样或那样的性质，都取决于形式；形式是高于先于独立于具体事物而存在的，这样就由主张具体个别事物是第一实体，形式（种属）是第二实体，转变到形式是第一实体，具体事物是第二实体。

**、简述亚里士多德的潜能与现实。**

在哲学中，潜能指事物的这样一种存在状态。具有能够实现其本质和目的的潜在力量，但还没有实现出来，而要实现出来靠其自身又是无能为力的。所以，亚里士多德在形而上学第五卷中反复说明的潜能的定义又是“最原始意义上潜能的主要规定是在它物中或作为自身中的它物的变化的本原，它是动变的一种本原，但是这本原不在被运动物中，而在它物之中，即使在某种情况下在自身中，也是作为自身中的它物。”

实现。（“埃奈季亚”，直译为“在活动中”。）是与潜能相对而言的另一种事物存在状态及存在着的事物自身或获得了自己本质的事物，与它关系密切的另一个概念是现实（隐德莱希，直译为在目的中。）。实现重在活动的过程，现实重在完成的结果。

潜能与现实之间的关系是1．潜能和现实是相对的，并且能够相互转化。潜能实现了的时候就是现实的，而现实还没有实现的时候就是潜能。2．潜能和现实的内容相同，只是存在的方式不同，现实是和运动相联系的，潜能则没有和运动联系起来，但潜能的各种条件也就是现实所需要的各种条件，因此就组成事物的内容来说，潜能和现实是相同的。

**（五）目的论**

1．亚里士多德在《形而上学》中指出，之前的哲学家都忽视了目的因。亚里士多德特别重视目的因，视之为自己独创性的发现。

2．亚里士多德主张把自然看做有目的的活动。自然绝不会做无用或无目的之事，但他并不认为自然能够像人那样有意识地选择自己的目的更不认为自然必须满足人的目的。

3．目的不过是事物实现自己本性的自然倾向。并且，这种倾向会因受到阻碍而中止，有目的之自然倾向受到阻碍也是自发性和偶然巧合的原因。

4．亚里士多德把“自发性”和“目的性”当作两个矛盾的概念使用但他又认为自然是有目的的和必然性的活动

5．他的目的论是内在的目的论，与后来出现的外在的庸俗的目的论

不同。

**亚里士多德实体学说（形而上学）**

从巴门尼德提出on（being）这个概念，到亚里士多德明确地将哲学的对象界定为toonheion（BeingasBeing），ontology便诞生了。它一直被视作“形而上学”的同义词，是西方哲学的主干。着重分析on及其关联概念tiesti，ousia，totieneinai之间的词义及它们在理论上的联系。

一、ON

亚里士多德一再说“on有许多含义”或“on为许多方式所述说”（toonlegetaipollachous）［（1）］，完整地列举这些含义的数目是十个，它们是：ousia、量、质、联系、地点、时间、姿势、状态、主动、被动（《范畴篇》章四及《正位篇》卷一章九）。

除了范畴的on以外，其它类的on有：偶性的on、真假的on以及潜能现实的on。［（2）］后三类的on都是以范畴的on为基础的。

亚里士多德从语言结构得出范畴（谓项）分类，又从后者推出on的分类。《形而上学》1017a24、《物理学》227b4说on是范畴类型所表明的东西；《形而上学》1024b13３便成为on的范畴类型（schemakategoriastoucntos）；到1045b27干脆变成了on的范畴。

十类范畴即是on的十类种，任何一种范畴都不能是任何其它范畴的属或一个成分。它们不能互相归结，也不能归结为一个共同的东西。范畴彼此间是异质的。

【二、ON的第一意义与其它意义】

虽然十范畴即是十类存在，而范畴即是谓项，亚里士多德又规定说：只有与ousia相异的范畴才是谓项，而在ousia范畴中又要划分第一ousia与第二ousia，只有第二ousia才作谓项，第一ousia则不然。

在《范畴篇》中亚里士多德使用“述说于”（saidof）和“内居于”（beingin）两条标准将实在世界分为四类：（一）第一ousia，既不述说于一个主体又不内居于一个主体之中，如个别的人和马；（二）第二ousia，述说于却不内居于一个主体，如“人”、“动物”；（三）其它范畴的一般，既述说于又内居于一个主体；（四）其它范畴的特殊，内居于但不述说于一个主体。

亚氏的这两条标准和四类划分，包含着对形而上学发展具有根本性影响的三种区分：

第一，一般与个别或普遍与特殊。任何一个范畴内都有普遍与特殊之分。所谓普遍，亚里士多德的经典定义是“述说许多主体的事物”，而特殊则是“不述说许多主体的事物”。

古人区分普遍与特殊是从谓项着手的，普遍既能作主项又能作谓项，而特殊则只能作主项。虽然其它范畴亦有普遍与特殊之分，亚里士多德着重讨论ousia范畴中的普遍与特殊。前者是第二ousia，后者是第一ousia。后者如“苏格拉底”，只能是一个主体，后者则包含特殊于自身的“属”，以及包含“属”于自身的“种”。

第二ousia之所以是第二ousia，一个根本性的原因是：在所有谓项中，只有通过它们（“属”和“种”）才能揭示第一ousia的根本规定性。

第二，本质谓项与偶然谓项。第二ousia作谓项时，其名字和定义皆可述说主体，如“人”是第一ousia之为苏格拉底的谓项。“人”的定义是“理性的动物”。我们不但可以用“人”述说苏格拉底（“苏格拉底是人”），也可以用“人”的定义述说苏格拉底（“苏格拉底是理性动物”）。与此相对立，其它范畴作第一ousia的谓项则只能用其名词的形容词，根本不能用其定义。如“白”的定义是“这样一种颜色”，我们可以说“苏格拉底是白的”，而不能用白的定义说“苏格拉底是这样一种颜色”。于是，第二ousia即“种、属”作谓项时，构成本质谓项，而其它范畴述说ousia则只是偶然谓项。本质谓项说明主体“是什么”，而偶然谓项所表明的只是“主体有什么特性”，换言之：

本质谓项：X是，

偶然谓项：X有。让我们记住希腊哲学中这一“是”和“有”的区别。

第三，主体与属性。其它范畴必须“内居”于一主体。所谓“内居”，按亚里士多德自己的解释是指不能离开或独立于所属的主体。

而第一ousia之所以是第一的，乃是因为它既不述说一个主体又不内居于一个主体；相反，其它事物或是内居于它之中（其它范畴）或是述说它（第二ousia）。故ousia即是主体或载体（hupokeimenon，“躺在下面”的意思）。第一ousia是终极主体，第二ousia在一定意义下亦是主体，我们说苏格拉底是白的，也可以说人是白的。进一步，越是主体便越是ousia，故“属”比“种”更是ousia，因为“属”可以作“种”的主体。

于是，各种on便不再平等了，其它范畴不能作ousia的主体，ousia则可以作它们的主体。于是有了两重划分。ousia是现实世界的形而上学基础，而其它范畴则成为ousia的属性，需要有某种ousia作为属性的基础。亚里士多德明确地说：如果第一ousia不“是”，则其它事物皆不可能“是”。（《范畴篇》2b5-6）第一ousia于是成为其它一切on成为on的必要条件。

在《形而上学》卷七章一，亚里士多德进一步说明ousia作为on与其它范畴作为on之间的关系。on具有不同的含义，可是on的第一含义乃是事物的ousia：“一切其它事物被说成是on，乃是因为它们有些是这第一义的on的量，有些是它的质，有些是它的状态，另一些是它的其它规定。”（1028a18-20）

总之，ousia自身不是其它范畴的属性，而二流范畴的on却必须是另一on的属性。这便决定了ousia范畴的特殊地位。ousia凭自身（perse）即是on，是绝对的、无条件的（aplos）on；而其它范畴却是相对的、有限制的或部分意义的（epimerous）on。（《分析后篇》89b33）ousia作为其它范畴的基础，不仅表现在形而上学方面，而且也表现在知识论方面。相对于其它范畴，ousia有三种在先性：第一种在先是指除了ousia以外，其它范畴都不能单独地“是”；第二种在先是定义在先；第三种在先是知识在先。亚里士多德是实在论者，只有ousia在形而上学上在先，它才在定义和知识上在先。于是，亚里士多德说：“很清楚，只是由于这一范畴，其它每一个范畴亦‘是’。所以，那第一意义上的，即不是有限制的，而是绝对意义上的‘是’必定是ousia。”（1028a28-30）

**论亚里士多德形而上学思想的发展（上、下）**

**聂敏里**

根据聂敏里教授的研究，其在发展论的角度上，对亚里士多德形而上学体系的发展作了研究，内容如下。

亚里士多德早期的逻辑学著作,中期的物理学著作和晚期的形而上学著作,不仅构成了亚里士多德形而上学思想的三个重要的组成部分,而且还构成了亚里士多德形而上学思想发展的三个重要环节。

亚里士多德的形而上学就是对实体的研究。

实体，希腊文写作ουσια；这个词是从系动词ειμι的阴性主格单数分词形式ουσα变过来的,实际上是这个分词的名词化。至于系动词ειμι,,它在希腊语中具有两层内涵,一个是作系词用,相当于“是”,另一个是作动词用,表示“存在”。

在柏拉图那里,一切事物,凡是有名称的都有其理念,名称就是理念。从而,在柏拉图那里,ουσια不是一个专名,而是一个通名。亚里士多德的形而上学探究正是由此开始的,他深刻地意识到了柏拉图理念论的这一困难,意识到了ουσια绝不是一个通名,而是一个专名,它并不是泛指一切存在,而应当是指那真正基础性的存在,唯有这样的存在才配得上ουσια“本真存在”或“存在自身”这一名称,而这样的存在不是各门科学研究的对象,而只是唯一一门科学研究的对象,这门科学就是形而上学。这样,什么是ουσια,换句话说,什么是真正基础性的存在,就成为亚里士多德的形而上学核心探究的目标,是亚里士多德的形而上学的根本的旨趣和追求。也正是鉴于ουσια这个词不是一个泛指的存在概念,而是有着专门的所指,它指向的是一种基础性的存在,换句话说,也就是一种真正的实在,所以,我们认为,它在亚里士多德的哲学中应当被译作“实体”而非其他。

实体理论就是亚里士多德的形而上学,亚里士多德正是以这个理论把自己的形而上学和柏拉图的形而上学区别开来的。是,亚里士多德在思想发展的不同时期对什么是实体这个问题的回答是截然不同的。

而由此亚里士多德的形而上学思想也就表现为一个从早期经中期向晚期的发展。在以《范畴篇》为代表的早期逻辑学著作中,亚里士多德把个别事物确立为第一实体,而在以《物理学》为代表的中期物理学著作中,亚里士多德则把构成个别事物的质料和形式确立为第一实体,但是在后期的被称之为《形而上学》“核心卷”的第七、八、九卷中,亚里士多德则明确地将“是其所是”确立为第一实体。但是,这并不是亚里士多德对什么是实体的最终回答,构成对什么是实体这一问题的最终回答的是《形而上学》中被称之为亚里士多德的“形而上学卷”的第四、六、十二卷,在那里,通过对“作为存在的存在”的分析,亚里士多德最终确立了“不动的动者”、也就是神作为终极的实体。这就是亚里士多德的整个形而上学思想的发展。

实体有三种,两种是自然的,一种是不运动的。两种自然的实体也被统称为可感的实体,它们分别是可感的可毁灭的实体和可感的不可毁灭的实体,而不运动的实体则被认为是可以分离存在的,是永恒的,它又被称作“不动的动者”。前两种实体是物理学研究的对象,而后一种实体则是第一哲学、也就是形而上学研究的对象。

1、在《范畴篇》中,细致地研究可以发现,同柏拉图对所有存在不加区别不同,亚里士多德通过运用“是否陈述一个主体”和“是否在一个主体之中”这两个标准便对所有的存在进行了区分,从中区分出了基础性的存在和依附性的存在,由此也就确立了某一类存在在存在者整体中的基础地位和优先地位。

在此基础上,亚里士多德便把ουσια这个术语赋予了这一类特殊的存在,从而第一次明确地提出了实体的概念。他说：““实体是最关键的、第一位的、最重要的词,它既不陈述一个主体,也不在一个主体中,例如这一个人或这一匹马。”（2a11-15）在这里,“最关键的”（κυριωτατα）、“第一位的”（πρωτωζ）、“最重要的”（μαλιστα）这三个最高级形容词就明确地向我们指示出实体在整个存在者中所占有的基础性的地位。而“它既不陈述一个主体,也不在一个主体中”则是对前面所提到的两个划分存在的标准的具体的运用,它明确地告诉我们,实体自身就是一个独立自在的主体,它不依附于任何其他的存在,相反其他存在却依附于它,是对它的表述或者表现,它构成了其他存在的基础。”

他认为，实体的实质，就是每一个具体的个体事物。实体的基本特征就是“这一个”，这便明确肯定了实体的个体性特征。

除了个别事物之外,亚里士多德还承认另一些存在也是实体,这就是定义个体事物的本质的普遍概念,例如种和属。但是,我们说,正如“第二实体”的“第二”所揭示的,它在亚里士多德的眼中是次一级的实体,是在与其他作为偶性的范畴相区别的意义上才被勉强算作实体的,而在根本上,它仍然和其它偶性范畴一样,属于依附性的存在,因为按照上面划分存在的那两个标准,它们是属于“陈述一个主体”的一类。所以,正是在这个意义上,亚里士多德才说：“第一实体,由于是其他每一个的基础,其他一切要么陈述它们,要么在它们中,因此它们最是所谓的实体。”

在名称的形式上看起来,当一个人说人或者动物时,同样是指这一个,但并不真实,而更多地是指某种性质；……但它并不表示某种一般的性质,像白那样……却是和实体有关的性质；因为它们表示的是某种性质的实体。

对于他来说,个体事物是真正严格意义上的实体,是第一实体。

亚里士多德的理由则是除开性质、数量、关系、时间、地点以及运动等等事物的偶性后，仿佛还有一个事物本身存在着，它不受外在表现之偶性的变化，即“这一个”或“实体”。

但仅仅指出这样一个基础性存在、指出这样一个终极主体，并不能表明这样一个存在本身究竟是什么，这仍需进一步的研究阐明。个体事物这样的存在似乎是极其具体、无比自明的对象，但抽离了外在偶性的实体却成了最不自明、最为抽象的存在。

2、正是这个问题使亚里士多德进入到了他的形而上学思想的第二个阶段,也就是以《物理学》为核心的物理学著作时期。

在《物理学》的第一卷中,我们看到,一反《范畴篇》中认为个体事物是自明的终极实体的观念,亚里士多德明确地指出,应当对个体事物进行分析,而只有经过严格分析之后的结果才是这个事物真正的实在,也就是实体。

而使用范畴分析的方法只足以指示出实体之所在,却不足以真正揭示实体是什么。因此,在《物理学》中，亚里士多德便采用了一种新的分析方法,这就是把个体事物放入到生成论的模式中加以分析,指出个体事物绝不是一个孤立、静止的存在,相反,它在本质上是一个自己生长、自己运动的生成物,它内在于一个自然的生成过程之中,也就是说,总是处于“由什么变为什么”的一个连续变化的过程之中,而这就是生成论的结构。

当个体事物被置于这样的结构前提之中，它不再是不可分析的结构，而是可以在动态的生成观之中获得质料与形式的晰分。其中,形式就是那个“由什么变为什么”中的“什么”,也就是生成过程的具体的形式规定性,事物正是在这种具体的形式规定性中由此一物变成彼一物的,生成过程实际上便是一个连续的形式转换的过程。但是这样一来也就需要为这个连续转换的过程提供一个载体、一个中介,使形式转换的连续性得到保证,因为,毕竟,形式与形式之间是一种对立而非连续的关系,而生成在亚里士多德看来不可能表现为由此一物向彼一物的突然的转换（这种无中生有的变化在古希腊传统思想看来是绝对不可能的）。这样,在提出了“形式”概念之后,亚里士多德又提出了“质料”的概念,让它作为形式转换的中介,以保证形式转换的连续性,使变化始终在一种既有的存在的基础上进行。而这也就是说,任何形式转换都是在质料的基础上、通过质料、借助于质料完成的,质料是生成变化的载体,生成只有在质料的基础上才成为可能。这样,相对于动变殊异的生成过程,质料却具有某种意义上的稳固性和永恒性,它将一切变化和差异维持在了一个统一的基础之上,使它们仅仅作为形式变化和形式差异而非实质变化和实质差异而存在。从而，绝对的生灭变化被排除了，取而代之的是以质料为基础的生成变化，任何生成变化都是一个永恒的基础的形式的变化。

（这样,通过一种生成论的分析,任何一个个体事物就都可以分析为质料—形式的结构,它才是事物真正的实在,是事物表象的基础。由此,我们便说,正是在物理学著作时期,亚里士多德确立了质料和形式的实体地位,而在二者之中质料具有某种更为基础的地位。这就是亚里士多德的实体理论在中期的一个发展变化。）

3、但这里仍然存在一个问题，即在质料和形式之间,哪一个更为基础呢?质料和形式代表着两条不同的认识路线,一条是还原主义的,一条是本质主义的。从而,在这两条认识路线中,哪一条更优越呢?哪一条更能向我们提供关于存在的基本世界图景呢?这就是亚里士多德的问题。正是这个问题把他带入到了对实体的更为深入的探索中,而这也就构成了通常被称之为《形而上学》核心卷的第7～9卷的主要内容。

在罗列了两种观点各自不同的理论依据后,亚里士多德明确指出,在这个问题上,不可能两种观点同时主张,因为关于实体的定义只能有一个。这样,很显然,就必须决定,在质料和实体中究竟谁更是实体。而这个问题的解决是在第7卷中完成的。

在第7卷第3章,在重新提出《范畴篇》中早已明确的实体的主体地位原则,即实体是主体之后,亚里士多德核心考虑的就是这个问题,即究竟质料是实体,还是形式是实体。因为,与同样可以充当主体的个体事物相比,二者都更有资格充当主体,因而也就更是实体,但因此也就更需要给出一个明确的判断,即二者之中,究竟哪一个更是实体。

在《形而上学》中,他不再赞成质料是实体的观点。他敏锐地意识到质料是实体的思路体现的是一种还原主义的思路,也就是说,对质料的寻求在根本上是一种无限后退的途径,它是不可能有终结的。因为,在原则上,所分解出来的任何一个事物的基本构成成分,都可以进一步分解为一些更为基本的构成成分,从而,即便是恩培多克勒的水、土、火、气四元素,在这种严格的还原主义方法下也并非最终的主体,仍然是可以进一步分解的。这样,如果要为这一分解寻求一个可以停止的终点,那么,毫无疑问,就必须超出这一无限后退的循环,做出一个抽象,即,设定一个最终的主体来作为一切事物的终极载体,而这也就是所谓的原始质料（primematter）,即我们通常所说的“物质”。在第7卷第3章中,通过从具体的物体中抽掉它的各种物理属性和数学属性的方法,亚里士多德得出了这个概念。他这样说：“我所说的质料是那就其本身而言既不是某个东西,也不是数量,也不是其他任何以界定存在的范畴来指称的东西。因为存在着某个东西,这些范畴中的每一个都陈述它,它的存在不同于这些范畴中的每一个；因为其他东西都陈述实体,而实体却陈述质料,所以这个终极之物本身既不是某个东西,也不是数量,也不是其他任何东西,它也不是这一切的否定；因为否定也是偶性。”（1029a20-26）这样,质料在根本上就是一个抽象物,它指称的是终极的主体,从而从这个角度来看,它似乎最有资格充当实体。但是,亚里士多德对此是不满意的。因为,原始质料这一概念只不过是一个根据推理的需要设定出来的最终主体,它的基本特征如上所述就是“无规定性”。从而,从某种意义上说,原始质料就是“无”。虽然,对它的设定是绝对必要的,因为它毕竟为生成与变化提供了一个统一性和连续性的基础,但是,它毕竟不能赋予世界以任何明确的规定性,而对于一种基础存在论来说,正是明确的规定性是重要的。所以,基于这种考虑,亚里士多德在阐述了质料的终极主体的特征之后,却明确地说：“质料是实体；但这是不可能的；因为可分离者和这一个似乎更是实体,因此形式和由这二者构成的东西与质料相比似乎更有可能是实体。”（1029a27-30）这样很显然,对于亚里士多德来说,形式,作为事物的具体的规定性,由于它将事物从本质的层面上予以了明确的规定,从而,它更有资格充当实体,是真正意义上的主体,因为,事物的各种偶性是依附于它的,是对它的陈述,却不是对质料的陈述。但是,在这里,依然有问题发生,这就是,同样作为事物的形式规定性,究竟是事物的种的规定性更是实体,还是事物的属的规定性更是实体?因为,前者比后者要更为具体,它是针对每一类事物的本质的具体规定,而不同于属只是对事物的普遍的类属加以说明而已。

关于这个问题，他指出假如我们认为只有最普遍的种才是实体,那么,这就意味着,只有“存在”和“一”这两个最普遍的谓词才有资格充当实体，但这样一来我们将对各种具体的存在无所认识,也无所说明。因为,一切都将是“存在”,一切都将是“一”,而“存在”和“一”,如亚里士多德所说的,并不是种,从而,并不能够给我们提供关于事物的具体的规定性。这样,很显然,假如我们将普遍性认作是事物的实体,那么,我们势必就会陷入同在对终极质料的追求中所面临的还原主义无限后退的思想难题一样的困境之中,而最终将追溯到“存在”和“一”这样的大而无当的谓词上,导致对事物无所规定。这样,结论必然就是,只有关于具体事物的种的规定性才是真正意义上的实体,而这不是别的,就是τοτιηνειναι“是其所是”。这个概念,英译文一般译作essence,即“本质”。“是其所是”正是就事物的本质而言的

所以在第4章中,亚里士多德才指出,“是其所是”构成了对事物之自身的真正的定义,它不同于其他偶性范畴对事物的陈述,因为,其他偶性范畴对事物的陈述所陈述的不是事物之自身,而是事物的外在的特征,而只有“是其所是”才是对事物自身的揭示。

但是,对于亚里士多德来说,表明实体就是“是其所是”还不够,还必须考虑它和个体事物的关系。因为,对于亚里士多德来说,尽管质料和形式构成了个体事物内在的结构,而且其形式规定性构成了个体事物的本质,但是,从常识的角度来说,真正实在的并不是抽象的形式规定性,而是具体的个体事物,从而,就必须思考,“是其所是”和个体事物的关系究竟是一种同一的关系还是一种分离的关系。

假如是一种分离的关系,那么,“是其所是”就仅仅在思维上具有可分离的存在,从而,它的实在性是不完全的；而假如是一种同一的关系,那么,“是其所是”在构成个体事物的本质的同时也就是个体事物之本身,从而,它便具有完全意义上的实在性,从而才是真正意义上的实体。

4、第三类实体：第一哲学的研究对象。

实体有三种,两种是自然的,一种是不运动的。两种自然的实体也被统称为可感的实体,它们分别是可感的可毁灭的实体和可感的不可毁灭的实体,而不运动的实体则被认为是可以分离存在的,是永恒的,它又被称作“不动的动者”。前两种实体是物理学研究的对象,而后一种实体则是第一哲学、也就是形而上学研究的对象。

在亚里士多德即将进入到第7卷对“什么是实体”这一问题的具体的探究之前,他明确地告诉我们,以下所进行的探究是关于可感事物的实体的探究。在这里他所确立的并不是形而上学的研究对象,而是诸科学的研究对象,而真正确立形而上学研究对象的部分是在第四、六、十二这三卷中。在这三卷中亚里士多德所确定的形而上学的研究对象是什么呢

亚里士多德说：“有一门知识研究作为存在的存在和它自身所具有的属性。它不同于任何一门就部分而言的知识；因为,其他知识没有一门普遍地考察作为存在的存在,而是从中截取一部分来思考它的偶性,例如数学知识。既然我们正在探求本原和最终的原因,那么,显然,它们必然属于某种就自身而言的本性。因此,如果就连那些寻求存在者元素的人也在探求这样的本原,那么,必然地,这些元素就不是作为偶性而属于存在者,而是作为存在。因此,我们就应当把握作为存在的存在的第一原因。”（1003a20-32）它明确地告诉了我们存在着一种不同于各种专门科学的普遍的研究,它是对普遍的存在的研究,而这不是别的,就是“作为存在的存在”,而这也就是存在之本身。专门的科学与之相比,只是就部分而言的知识,是属于分支科学。

在这里他开始明确地意识到对普遍的存在的研究是可能的,形而上学是可能的,因为存在着“作为存在的存在”,也就是存在之本身,它是存在的多种意义所统一趋向的核心,从而构成了一切存在的基础,是基础性的存在。

存在虽然有多种意义,但是全都和一个东西、某一种本性相关,这不是以同名异义的方式,而是像健康的全都和健康相关一样的核心意义理论,……同样,虽然存在有多种意义,但是全都和一种本原有关；因为有一些由于是实体而被称作存在,有一些由于是实体的感受,有一些由于是通向实体的道路,或者是实体的毁灭、欠缺、性质、制造或生成,又或者是相关于实体的那些词的毁灭、欠缺、性质、制造或生成,或者是对其中某一个词或实体的否定；因此,甚至非存在,我们也说,是非存在。”

·这样,很显然,实体就构成了“存在”的多种意义的核心意义。但是,与《形而上学》第七卷在对存在的多种意义的探讨中所揭示出来的那个作为核心意义的实体相比,它不再指的是具体的可感事物的作为种的形式规定性的“是其所是”,而是指的“作为存在的存在”,指的那个基础存在。

（正是在《形而上学》第四卷中,亚里士多德在实体观上发生了根本的转变,他把对实体的探究由对具体存在物的种的探讨,转向了对“作为存在的存在”也就是基础存在的探讨,认为这才是真正意义上的实体,）

在这里,所谓“第一实体”当然就是指的“作为存在的存在”,也就是存在之本身,基础存在,而与之相应的研究则构成了第一哲学,亚里士多德确定无疑地指出,它是比物理学更高的一种智慧,假如我们在这里想到后人所赋予“形而上学”的名字。

这样,我们说,正是在《形而上学》第四卷中,

亚里士多德确立了形而上学的可能性,并且明确

了形而上学的研究对象,这就是“作为存在的存

在”。

但,什么是“作为存在的存在”呢?

亚里士多德所说的“作为存在的存在”不是指别的,就是指的“存在”这一判断谓词内在的逻辑规定性以及与此相应在存在论上的基础设定,而这归结起来也就是“同一个东西不可以同时既存在又不存在”的逻辑同一律,以及通过这一逻辑同一的存在断定所设定的基础性的客观存在。

在明确了“作为存在的存在”的第一实体的地位后,就立即着手于这一探讨。他不仅明确地指出了对“存在”的研究也就是对“一”以及与“一”相关和相反的那些最基本的概念,例如一与多、同与异等；而且也指出了形而上学必然最终要上升成为逻辑学,是对“存在”谓词的逻辑内涵的研究,而这也就是对逻辑同一律的研究,因为,“存在”在根本上不过是一个自我同一的断定,它所断定的不是别的,就是一个自我同一体。但亚里士多德紧接着便认为,这样的断定不仅具有逻辑学的意义,而且具有存在论的意义,因为,它是对基础存在的设定,通过“存在”的断定,一个基础性的世界就被断定出来了,它克服了前苏格拉底生成论的宇宙观和相对主义的存在观所描绘的那种动变生灭、多元纷争的世界图景,而确立了一个唯一的、永恒的、不可动摇的世界的基础地位。

5、在《形而上学》第六卷中,亚里士多德又把第一哲学界定为是

神学,认为它是对一类特殊的存在者的研究,这就是永恒的、不运动的、可分离的存在者的研究。

但《形而上学》第四卷中所说的第一哲学和《形而上学》第六卷中所说的神学是否是同一门知识？第一哲学是对普遍的存在、也就是“作为存在的存在”的研究；还是对一类特殊的存在者、也就是永恒的、不运动的、可分离的存在者的研究？（二者是同一个存在）  
这就是《形而上学》第4卷和第6卷是否存在矛盾,亚里士多德是否有两种形而上学,由此便形成了亚里士多德研究领域的一个重要的研究主题

亚里士多德在《形而上学》第4卷中所说的“作为存在的存在”也就是第6卷中所说的永恒的、不运动的、可分离的存在者,因为,“作为存在的存在”,如我们前面所指出的,它所指涉的就是基础存在,而作为基础存在,它的根本的特征就是,它是永恒的、不运动的,而由此它也就独立于一切变化之外,成为真正意义上的独立自在之物,而这也就是所谓的“可分离的”存在。从而,它虽然是普遍的存在,但是同时也就构成了一类特殊的存在者,它的特殊性就在于,它超越于一切具体的存在物,而构成了基础存在。这样,显然,第4卷中所说的“作为存在的存在”正是第6卷中所说的永恒的、不运动的、可分离的存在,而相应地,研究“作为存在的存在”的第一哲学也就是研究永恒的、不运动的、可分离的存在的神学。

我们对普遍的存在的研究也就是对一类特殊的存在的研究,这类存在的特殊性就在于它是第一性的,它超越了物理实在,而构成了真正基础的存在,正因为如此,对它的专门研究也就具有普遍的意义。第一哲学（按即形而上学）所研究的“作为存在的存在”实际上也就是这里所说的神学的研究内容。

亚里士多德在对“什么是实体”这一问题的长期的探求中,便最终确立了一类永恒的、不运动的、可分离的存在的第一实体的地位,就是“作为存在的存在”,就是存在之自身,那个基础存在。亚里士多德把这样的存在便称作神,并且在《形而上学》第12卷中明确地赋予了它“不动的动者”这一称号,认为它是常在、恒在、遍在、永在,是一个永恒的自我实现,而就这一点来说,它便是纯形式,它构成了世界的基本的、原初的规定性,世界上万事万物的千变万化,不过最终只是它的自我实现,它推动着万物向着它自我实现,它构成了一个永恒的、自转的圆圈。

6、形式与质料之间关系的深入研究

实际上,亚里士多德在《形而上学》核心卷中，在对形式和质料之间的关系进行相较于前述的《物理学》更为深入的探讨时,已经触及到了宇宙论问题。

在《形而上学》第7卷中,在确立了形式、尤其是“是其所是”是真正的第一实体之后,亚里士多德立即就转入到了对形式和质料相互之间的关系的考察之中。在那里（第7卷第7～9章）,同以往从一种技术生成的角度出发来理解质料和形式之间的关系不同,亚里士多德独特地引入了前苏格拉底宇宙生成论的思路。他首先将所有的事物都归入到了生成论的视野之内,认为所有的事物在本质上都不是孤立、静止的存在,而是生成物,也就是说,它们是尚未完成的,是处于存在和不存在之间的,从而,它们的存在是在它们向着他物的转化之中才体现出来的,并且只是在这样的转化之中,也就是在自身的逐渐消失之中,它们才有其存在,并且才有其本质。这样,显然,本质就不是一个已成物,而是一个生成物,并且不是在分有之中生成,而是在完成中生成这样,事物和本质之间的关系就不再是一种柏拉图式的模型和模型物的外在的机械的关系,而是一种自然创生的过程。这就是亚里士多德对存在的全新的理解,即是说,存在就是生成,存在不能静止地去理解,而必须运动地、生成地去理解

在此基础上,亚里士多德就对生成作了结构性的分析。他把生成分成三个环节,即：由于什么———出于什么———成为什么。由于什么是生成之动力、之始点,生成由之而开始；而出于什么则是生成之基础、之材质,生成以它为基质；成为什么则是生成之目的、之所是,生成以它为规定。在明确了这一点之后,亚里士多德就把前面所讨论的质料和形式分别纳入到了这一模式之中来加以考察。他指出,质料就是出于什么,形式就是成为什么,而无论是对于自然的生成还是对于技术的生成而言,由于什么最终和成为什么是一致的。这样,质料和形式就不是一种僵硬对立、彼此外在的关系,相反,它们彼此内在。质料是生成中的形式,而形式是已经生成的质料,形式内在于质料之中,而质料也内在于形式之中,它们之间具有一种连续的生成和转换的关系。由此,在第8卷,亚里士多德就明确提出了“潜能”和“现实”这一对对于亚里士多德的形而上学来说非常重要的概念,认为质料就是潜能,而形式就是现实,质料和形式之间存在一种从潜能到现实的连续转化过程。显然,这种从潜能和现实的角度出发对质料和形式的重新界定,就将质料和形式由原来的僵硬对立、仅通过技术生成的方式外在联合的关系纳入到了一种连续的自然生成转化的关系之中,从而质料和形式之间的截然对立的界线消失了,质料不过是潜在的形式,而形式不过是实现的质料。

亚里士多德不仅确定了现实先于潜能、形式先于质料的思想,而且把从质料到形式的整个转化过程看成在本质上是一个形式由潜在向现实的自我实现过程,并且提出了ενεργεια“实现”这个概念。我们说,这个概念对于亚里士多德的宇宙论体系来说是无比重要的,因为,正是这个概念深刻地界定了亚里士多德所理解的宇宙运动过程的本质,这就是,它是最高存在的自我实现,亚里士多德正是借助这个概念,才能勾勒出一幅宏大的宇宙生成的图景。

纯质料是宇宙整体的全部形式规定性尚未充分展开的状态,而纯形式则是宇宙整体的全部形式规定性充分展开的状态。从而,很显然,对于亚里士多德来说,纯质料实际上就是纯形式,不同的只是,它是潜在的纯形式,反过来,纯形式也就是纯质料,不同的只是,它是已经充分实现的纯质料。显然,这还不是根本的。更为根本的是,在纯质料和纯形式的这样一种内在的同一的关系中,显示了亚里士多德对宇宙运动的一种特殊的理解,这就是,开端即终点,终点即开端。

由于纯质料和纯形式在根本上是内在同一的,从而,整个宇宙运动就显示为一种自我回复、自我返回的过程,也就是说,它从纯质料开始,通过一复杂的运动过程,最终又回复到了起点,不同的只是,这个时候作为起点的不再是尚未展开的纯质料,而是业已充分展开的纯形式了。这样，在宇宙运动的模式中，运动成为次要的了,不运动成为主要的了。实际上,始终存在着一个不运动的点,而整个运动不过是这个不运动的点的自我返回和回复而已。我我们看到,在第12卷中,亚里士多德核心论证的一个主题就是,如果说存在着宇宙的永恒的运动,那么,也就必然存在一个“不动的动者”,它为永恒的运动提供了一个真正的始点,假如它不存在,那么永恒的运动也不存在,而永恒的运动不存在,作为由潜能到现实不断运动的宇宙本身也就不存在。从而,必然有这样一个作为永恒的运动的始点的东西,而就它是运动的始点而不是运动本身而言,它就是“不动的动者”。这是亚里士多德在第5章中加以论证的,在确立了这一点之后,他就进一步讨论了这个形而上学最高实体的特性。他指出,“不动的动者”是完全的现实性,因为,只有这样才能保证永恒运动的现实性,但是这样一来也就意味着“不动的动者”绝不能含有丝毫的质料,而必须是纯形式,因为,质料就是潜能,而潜能是一种可能性,假如“不动的动者”具有质料,那么它就不可能是完全的现实性,而是一种在或多或少的意义上的可能性的存在。但这是与“不动的动者”的完全现实性的要求不相符的,从而,毫无疑问,“不动的动者”只能是形式,而且还是纯形式。但这意味着什么呢?这就意味着“不动的动者”最终在亚里士多德那里就是思想自身。因为纯形式只在思想那里才存在。但由此一来就产生了一个似乎非常困难的问题,这就是思想如何产生宇宙的永恒运动的。亚里士多德讨论了这个问题。他认为“不动的动者”的思想本性正符合它作为“不动的动者”的特征,因为,假如它不是思想而是物体的话,那么它对其它东西的推动就必然要以物理运动的方式进行,而这就不能保证它在根本上是不运动的,因为物理的运动是建立在相互作用的因果原理基础上的。但它作为思想却恰恰避免了这一困难,因为,思想的特性就是,当一个人思想一个思想物时,显然,这个思想物会引起他的运动,但是,在这里不存在一种物理的作用方式,从而,思想者所思想的东西本身可以是不运动的。亚里士多德认为,“不动的动者”正是作为被思想者而造成了宇宙的永恒运动的,它是一个思想对象。这样,从某种意义上说,别的东西相对于“不动的动者”的运动不过就是一个思想者思想被思想者的思想运动,而被思想者正是通过这样一个思想运动来自我实现的。从而,结论就是,在亚里士多德看来,整个宇宙的运动实际上就是一个思想者思想被思想者的思想运动。我们说,这正是《形而上学》在第十二卷所达到的一个最高命题,即,思想自己思想自己,这就是“不动的动者”的自我实现方式。

我们看到,亚里士多德在第7章中深入地论述到了这一点。他告诉我们,“不动的动者”在根本上是一种生活,而这是一种最纯粹的生活,也就是说,它是完全的现实性,它完全沉浸在自己的自我实现之中,从而拥有最大的快乐。但什么样的生活才可能具有这样大的快乐呢?亚里士多德说,这不是别的,这就是思维活动自身。只有在思维活动之中,才有着最完全的现实性,也才有自我的完全的统一、同一。因为,唯有思维活动是无求于外的。因为,思维活动说到底不过是自己对自己的思想,它是思维活动与思维对象的内在的统一。在这里,思维同时既是活动的主体又是活动的对象,从而,它达到了最完满的现实性。这样,“不动的动者”在亚里士多德看来归根结底不过是思想自身,它是纯粹的思想,而显然这一想法与“不动的动者”的纯形式的特征也是一致的。也就是说,作为不含有任何质料的纯形式,而且是作为完全实现出来的纯形式,“不动的动者”不可能以别的方式存在,它只能是以思想的形式存在。而这样的存在,亚里士多德说,就是神。

“思想的现实便是生命,而神就是这现实；神的就自身的现实性就是最高贵的和永恒的生命。”（1072b28-29）这样,亚里士多德就获得了他的形而上学的最高概念,这就是神。而他的神不是别的,就是自己思想自己的思想活动本身。我们说,正是这个活动在现实地产生着整个世界的运动,而这反过来也就是说,整个世界的运动不过就是它的自我实现的活动。我们不必神秘地或者唯心主义地来理解亚里士多德的这一理论,而应当现象学地来理解。也就是说,要把世界的运动看成是一个自我实现、自我显现的活动,世界在自我实现着自己,但是,与此同时,它也就在自我显现着自己。在这里,显现和实现是内在同一的。而这也就是说,思维和存在是内在同一的,存在不仅是“去存在”,而且是“在显现”,存在的过程也就是显现的过程。从而,观念和思想不是我们主观的思维表象,相反,却是存在自身的现身方式,存在的自我显现,这就是思想,而思想的自我实现,这就是存在。我们说,这就是亚里士多德所达到的形而上学的高度。

这里的思维和存在的同一是在宇宙论的层面上所达到的同一,“不动的动者”所带来的整个宇宙的运动不是一种机械的物理运动,相反,却是一个生命的运动,最终,“不动的动者”所造成的运动便是一个生活共同体的自我实现的运动,宇宙运动不仅是生命运动,而且也是生活活动。我们说,这才是亚里士多德宇宙观的实质。而所有这样的运动最终指向了一个终极的目的,善,也就是说,“不动的动者”,第一推动者,神,在亚里士多德那里同时也就是至善,宇宙自我实现的过程,也就是终极目的实现的过程。

**亚里士多德逻辑学**

“亚里士多德非常清楚地认识到逻辑同其他那些与逻辑有时相同有时混淆的研究——语法、心理学、形而上学——之间的区别，虽然他没有明确地讨论这个问题。在他看来，逻辑不研究词而研究以词作符号的思维；逻辑研究思维，不研究思维的自然历史，而研究思维在获得真的过程中的成功或失败；逻辑不研究构成事物实质的思维，而研究理解事物实质的思维。”逻辑学研究人类思维及其规律。而人是借助概念、判断和推理来思维的，所以，亚里士多德逻辑学的主要内容就是围绕这三者展开的。

逻辑学目录：

1、逻辑的主题：“三段论”

1．1归纳和演绎

1．2亚里士多德演绎与现代有效论证

2、前提：断言的结构

2．1条款

2．2肯定、否定、矛盾

2．3全部、部分和无

3、三段论

* + [3．1数字](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#Fig)
  + [3．2证明方法：“完美”演绎、转换、还原](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#MetProPerDedConRed)
  + [3．3反驳：反例和术语](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DisCouTer)
  + [3．4数字中的扣除（“情绪”）](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DedFigMoo)
  + [3．5元理论结果](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#MetRes)
  + [3．6三段论与模态](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#SylMod)
* [4．示范和示范科学](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DemDemSci)
  + [4．1亚里士多德科学](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#AriSci)
  + [4．2回归问题](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#RegPro)
  + [4．3亚里士多德的解决方案：“它最终会停止”](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#AriSolItEveComSto)
  + [4．4第一性原理的知识：Nous](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#KnoFirPriNou)
* [5．定义](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#Def)
  + [5．1定义和本质](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DefEss)
  + [5．2种、属和差异](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#SpeGenDif)
  + [5．3类别](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#Cat)
  + [5．4划分方法](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#MetDiv)
  + [5．5定义和演示](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DefDem)
* [6．辩证法论证与辩证法的艺术](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DiaArgArtDia)
  + [6．1辩证前提：Endoxos的含义](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DiaPreMeaEnd)
  + [6．2辩证法艺术的两个要素](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#TwoEleArtDia)
  + [6．3辩证法和辩证法论证的运用](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#UseDiaDiaArg)
* [7．辩证法与修辞法](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#DiaRhe)
* [8．复杂的论证](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#SopArg)
* [9．非矛盾与形而上学](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#NonConMet)
* [10．时间与必要性：海战](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#TimNecSeaBat)
* [11．亚里士多德术语表](https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#GloAriTer)

**逻辑学简述：**

亚里士多德的逻辑学说主要汇编在《工具论》中，由六部分组成：《范畴篇》《解释篇》《前分析篇》《后分析篇》《论辩篇》《辨谬篇》。他的哲学著作《形而上学》中也专门论述了逻辑思维规律的问题。此外，在《修辞学》《物理学》《灵魂篇》中也有关于逻辑问题的讨论。总起来说，主要包括以下几个方面：

（一）关于谓词和范畴的学说

谓词理论是亚里士多德在他早期的逻辑著作《论辩篇》中提出的。这一理论是他“逻辑研究”的起点，是同概念联系在一起讨论的。所谓的“四谓词”理论指的是偶性、属、固有属性和定义。亚里士多德在《范畴篇》《论辩篇》以及《形而上学》的部分章节中讨论了范畴问题。亚里士多德理解的范畴和现在的范畴有着本质的区别。他认为范畴是作谓语的词的最高的类。在《范畴篇》里，他提出了“十范畴”：实体、数量、性质、关系、地点、时间、状态、状况、动作、遭受。在《范畴篇》10—15章中，讨论了后五范畴：对立、先于、共存、运动和拥有。

（二）关于命题（判断）的学说

在《解释篇》中，亚里士多德专门讨论了有关命题（判断）的问题，在《前分析篇》和《论辩篇》中也有所涉及。亚里士多德区分了语句与命题，他认为只有那些具有真假属性的语句才是命题。然后他把命题作了具体的区分：首先，他把命题分为实然命题和模态命题，然后把实然命题又分为复合命题和简单命题，简单命题又分为全称、特称、不定和单称命题；把模态命题分为可能命题、不可能命题、或然命题和必然命题。亚里士多德还讨论了直言命题间的三种真假关系：矛盾关系、反对关系和下反对关系。

（三）关于推理的学说

亚里士多德逻辑的中心内容是推理。前后《分析篇》、《论辩篇》都是讨论推理和证明的，《辩谬篇》中也有所涉及。关于推理，归结起来可分为三类：1、证明的推理：这是亚里士多德推理理论的核心。所谓证明，指的就是三段论。亚里士多德在《前分析篇》第一卷中详细探讨了三段论的各种有效形式，并制定了三段论的规则。亚里士多德的三段论与现代形式逻辑的三段论有很多不同之处。2、辩证的推理：所谓辩证的推理是通过双方问答以揭露议论中自相矛盾的一种推理。这是一种特殊类型的推理，在《论辩篇》中得到了研究。这种推理以或然性的道理为依据，或以多数人所能接受的一些道理为依据，或论辩的一方暂时接受另一方的论断为前提进行推理，以揭露谈话对方的自相矛盾。3、诡辩的推理：这是一种诡谬的论辩。在《辩谬篇》中，亚里士多德剖析了大量这类诡辩的、谬误的推理，如“你有一条狗，它是有子女的，因此这条狗是父亲，你是孩子，所以这条狗是你的父亲。”等等似是而非的推理。辩证推理和诡辩推理都源于古希腊的论辩之风。（四）关于思维基本规律的学说亚里士多德系统地提出了矛盾律、排中律、同一律，也涉及到了充足理由律。他认为矛盾律是最基本的规律，排中律与矛盾律是密切联系的，而一旦违反了矛盾律，便违反了同一律。他还认为“论一真理必问其故”，体现了充足理由律的精神，他的这些思想虽有不足，但对后人仍有巨大的启示作用。

**逻辑学揭示人借助概念，判断，推理来思维**

**概念–范畴**

**判断–主谓，句子，命题**

**思维–三段论，三个矛盾律**

亚里士多德的逻辑学说主要汇编在《工具论》中，他的哲学著作《形而上学》中也专门论述了逻辑思维规律的问题。此外，在《修辞学》《物理学》《灵魂篇》中也有关于逻辑问题的讨论。逻辑分析是他形成自己的形而上学思想的重要工具与内在动因,他的存在论与本体论则是他的逻辑思想产生和进展的哲学根据。

他第一次详细又完整地研究了概念、定义、判断和推理的形式以及思维的一般规则。

亚里士多德在《工具论》一书中系统总结和论述了如何清楚、明白地表达自己的意思，以及如何同错误说法进行辩驳。他认为语言中最基本的表意单位是句子，也即命题。《解释篇》讨论了命题的构成、性质、分类和真假关系。《范畴篇》讨论了命题经常会用到的十个基本范畴，如实体、数量、性质、关系等。《前分析篇》阐述了如何正确地通过大前提和小前提得出结论，这也就是后世逻辑学中最基本的三段论演绎法。《后分析篇》讨论了定义、证明、演绎和归纳等问题，厘清了命题中的四种推理类型。《论题篇》研究了著名的四谓词理论，阐述了亚里士多德的论证理论，讨论了合理论证的方式和方法，以及如何在论辩中战胜对手；《辩谬篇》是亚里士多德关于谬误的逻辑理论，揭示和分析了各种谬误和诡辩的种类，并提出了反驳谬误的具体方法。

（一）关于谓词和范畴的学说

（1）四谓词理论

四谓词理论是亚里士多德在他早期的逻辑著作《论题篇》中提出的。这一理论是他“逻辑研究”的起点，是同概念联系在一起讨论的。其目的在于分析论辩中的一系列方法并对论辩的方法作出规范。四谓词理论围绕命题中谓词对主词的表述关系，区分出了四种谓词：偶性、属、固有属性和定义。

亚里士多德划分谓词的两条原则：其一是谓词与主词可以互换或不可以互换：其二是表示本质或不表示本质。根据这两条原则就可以得出四种情况：（1）可互换且表示本质；（2）可互换但不表示本质：（3）不可互换但表示本质：（4）不可互换且不表示本质。这四种谓词恰恰就是定义、特性、属、偶性。

（①偶性：对一个命题“S是P”而言，如果P是S的偶性，那么P就属于S或不属于S；或者,P就属于S或属于R（R不等于S）。偶性所表示的性质不是主词所表示的事物所专门具有的性质。

②属：属是对一些不同种的事物的本质范畴的谓述。

这个定义有三层意义：

其一，属谓述的对象是一些不同种的事物，在亚里士多德的思想中，属所谓述的事物是种。

其二，属要谓述种的“本质范畴”。本质范畴不是指属描述一事物有什么性质，而是指属要说明一事物是什么东西，亦即对种的归类谓述。

其三，属对于种的谓述，既表明属在命题中的位置，因为“谓述”指作谓词表达，因而处于谓词的位置上，又表明属的作用属是对种的表达、说明。

③固有属性：也称特性，他认为，谓词可以与主词换位，就应该是定义或特性；如果谓词揭示了主词的本质，它就是定义；如果没有揭示本质，则是特性。特性之所以是特性，乃是由于它能与主词换位但又不揭示本质。从特性的定义可以看出，首先，特性作为谓词，可以同其他谓述的主词互换位置，即对于命题“S是P”而言，如果P是S的固有属性，那么就可以说“P是S”。

其次，特性是主词专有的性质，但是不表示本质。根据这点，可以使特性与定义相区分。它是主词专有的性质，从它就可以断定主词或主词所表示的事物。

④定义：亚里士多德所说的“定义”实际上指“定义项”。他说：“定义是揭示事物本质的短语。”怎样才能揭示事物的本质呢?他采用了“属加种差”的定义方法。他说：“必须把被定义者至于属中，然后再加上种差：因为在定义的若干构成要素中，属最被认为是揭示被定义者本质的。

定义的两步过程：先找属，以便区别被定义者与其他一般的事物；再找种差区别被定义者与此属下其它的事物。

对于种差，亚里士多德说明，种差是使种超出属的东西。例如，人较之动物还具有更多的东西，即理性，而动物则不具有。种差是自然区分同一属下种的东西。例如，理性的和非理性的区分人和马，而人和马处于动物这个相同的属下。）

此外，他还通过归纳法和演绎法证明了这些划分是正确的。他指出所有的命题和问题的谓词都可以做以上四种划分。

（2）范畴

亚里士多德在《范畴篇》《论辩篇》以及《形而上学》的部分章节中讨论了范畴问题。它包括了关于存在（英译being,中文或译“是”,有比和思维相对立的狭义的“存在”更宽泛的意义,也包含着意识、精神的规定）的一些主要范畴,既是哲学范畴的研究,也是逻辑上的词项的分类与意义分析。

《范畴篇》论述的范畴,既是对存在高度概括的分类与意义分析,也澄析了正确思维必须掌握的普遍性语词的涵义。它表明亚里士多德前期本体论思想的特点,以及为建立逻辑理论奠定了哲学根据、提供了基本范畴。《范畴篇》凝炼地论述了西方哲学史上第一个关于存在的哲学范畴表。它通过分析名实关系、主谓词及其对象的关系,确立范畴分类的标准；论述了实体的中心主范畴、属性方面的次范畴和后范畴。

“范畴”一词在希腊文中兼有指谓、表述和分类的意思。亚里士多德认为语言表述事物,名实相应。他认为范畴是作谓语的词的最高的类。在《范畴篇》里，他提出了“十范畴”：实体、数量、性质、关系、地点、时间、状态、状况、动作、遭受。在《范畴篇》10—15章中，讨论了后五范畴：对立、先于、共存、运动和拥有。十个范畴即十个谓项。每一类谓项按种属关系都会有一个系列，如这一系列不能再延伸，那么这终点就是范畴，范畴乃是谓词的种。

他关于范畴分类的原则有两条：第一条就是逻辑上的原则：是否表述一个主体（主词的对象）。他建立的是主谓逻辑。一个词项能否与如何作为谓词来表述主词,其间的逻辑关系体现了此词项的意义以及它所表述的对象是何种存在。第二条是存在论的原则：是否“存在于主体之中”。其确切含义不是指部分存在于整体中那样,而是指“离开了主体它便不能存在”。

这两条原则实质上是对此范畴作了双重区分。第一重是本体论意义的区分：根据是独立主体还是依存于一个主体,对实体范畴和其它9个属性范畴作了二分。第二重是依据个别和一般的关系作逻辑上的区分,就实体或其它范畴而言,个体词项不能用作谓词表述一般事物或其他个体事物,一般则可表述个别。

亚里士多德的范畴分类原则突出了实体是存在的中心,是其它范畴事物依存的基体。而实体最终表现为现实存在的个体事物。

实体还有两个区别于其它9个属性范畴事物的基本特性。第一,实体最终都表示某一“这个”（todeit）,它“不可分割,数目单一”,这种个体性是“无可争辩的真理”。第二，实体则是概括了一类个体的共性,作为“这个”的实体整合、固定了诸多依存于它的本质属性,成为统一体。

亚里士多德又把实体区分为第一实体和第二实体。第一实体,它是其他一切事物的主体。第二实体实为第一实体的属或种,是一类个体事物的共同性质,它不能表述属性范畴,却可表述第一实体。

亚里士多德主张第一实体是存在的最基本的载体,第二本体则是次级的实体。第一，个体性是判断实体性程度的标准。从逻辑关系的意义说,离个体事物越近的属,实体性越强,离个体事物越远、越抽象的种,实体性越弱。因此,“属比种更能被称为第二本体,因为它更接近第一实体”,“属支撑着种”,“属比种更是实体”。第二，从认识的序列而言,实体先于认识,对第一实体的感知先于对第二实体的知识。

亚里士多德在《范畴篇》中又以他的前期本体论为根据,对范畴之间的逻辑关系作了意义分析,可概括为五点：（1）凡个体词项,包括表示实体或属性的词项,都不能用作谓词表述主项；凡普遍词项包括表示实体或属性的词项,都可用作谓词表述主项。（2）属性范畴的词项可用作谓词表述实体范畴的词项,实体范畴的词项不可用作谓词表述属性范畴的词项。（3）普遍词项只能用于表述普遍性程度不低于它的词项,反之则不然。（4）第二实体同它表述的主体（第一本体或第二实体）就属于同一范畴系列而言,有同名同义关系,作为谓词的第二实体的名字或其定义,都可用以表述主体,如动物或其定义都可表述人。属性范畴的词项同它表述的实体范畴的主项,则有同名异义关系,它的名字可表述主体,它的定义则不能表述主体，如可说“这朵花是红色的”,红色的定义则不能表述这朵花。（5）命题或意见作为认识,其真实或虚假,取决于相应的事实存在或不存在；命题或意见自身保持同一、不变,不象实体可在变化中容纳相反的属性。

（二）关于命题（判断）的学说

判断以句子的形式表达出来，而在探讨句子时，亚里士多德又把句子和命题作了区分：“所有句子都有意义……并非任何句子都是命题，只有那些自身或者是真实的或者是虛假的句子才是命题。我们现在研究的只是命题，而撇开其他类型的句子，因为对这些句子的解释主要属于修辞学或诗学的范围。”

在《解释篇》中，亚里士多德专门讨论了有关命题（判断）的问题，在《前分析篇》和《论题篇》中也有所涉及。亚里士多德区分了语句与命题，他认为只有那些具有真假属性的语句才是命题。然后他把命题作了具体的区分：首先，他把命题分为实然命题和模态命题，然后把实然命题又分为复合命题和简单命题，简单命题又分为全称、特称、不定和单称命题；把模态命题分为可能命题、不可能命题、或然命题和必然命题。亚里士多德还讨论了直言命题间的三种真假关系：矛盾关系、反对关系和下反对关系。

在亚里上多德看来，所有简单命题和语言形式都是主谓式的，亦即由主词和谓词构成。这一主张是亚里士多德命题理论的基石，其后的逻辑学家均未能撼动它，直到19世纪末20世纪初才被弗雷格、罗素等人所动摇，从而引起逻辑学的革命。

（三）关于推理的学说

亚里士多德逻辑的中心内容是推理。前后《分析篇》、《论辩篇》都是讨论推理和证明的，《辩谬篇》中也有所涉及。关于推理，归结起来可分为三类：1、证明的推理：这是亚里士多德推理理论的核心。所谓证明，指的就是三段论。亚里士多德在《前分析篇》第一卷中详细探讨了三段论的各种有效形式，并制定了三段论的规则。亚里士多德的三段论与现代形式逻辑的三段论有很多不同之处。2、辩证的推理：所谓辩证的推理是通过双方问答以揭露议论中自相矛盾的一种推理。这是一种特殊类型的推理，在《论辩篇》中得到了研究。这种推理以或然性的道理为依据，或以多数人所能接受的一些道理为依据，或论辩的一方暂时接受另一方的论断为前提进行推理，以揭露谈话对方的自相矛盾。3、诡辩的推理：这是一种诡谬的论辩。在《辩谬篇》中，亚里士多德剖析了大量这类诡辩的、谬误的推理，如“你有一条狗，它是有子女的，因此这条狗是父亲，你是孩子，所以这条狗是你的父亲。”等等似是而非的推理。辩证推理和诡辩推理都源于古希腊的论辩之风。

概念和判断（命题）是进行推理的准备，而推理的主要形式就是三段论。亚里士多德对三段论作了这样的界定：“三段论是一种论证，其中只要确定某些论断，某些异于它们的事物便可以必然地从如此确定的论断中推出。”三段论是由一个大前提、一个小前提和一个结论构成的推理式：“三段论所由得出的前提，可能两者皆真，可能两者皆假，也可能一个真，另一个假。结论也必然是真的或假的。从真实的前提中不能得出虚假的结论，但从虚假的前提中却可能得出一个真实的结论。”据此，亚里士多德对三段论的各种格式进行了深入而系统的研究，指出其中哪些是有效的，哪些是无效的。这些研究构成亚里士多德逻辑学的主要内容。

两种不同性质的三段论，即辩证的三段论和归纳三段论。前者是要通过两个截然相反的三段论互相辩难来推翻对方的前提，以考验三段论前提的真实性。其作用是批判（这里已包含有康德先检能证论”的先声）；后者则是通过对感性知觉的处理来获得真实的前提，以便为一切学术研究健立可靠的基础。

最后，亚里士多德还把三段论的证明的确定性追溯到三条逻辑公理,即矛盾律（或“不矛盾律”）：“互相矛盾的判断不能同时为真”；排中律：“两个互相矛盾的命题之间不能有居中者”；同一律：“一切真实的（事物）必在任何方面与其自身始终如一”。他认为这些公理是凭直观即可确认的，用不着证明。这就是形式逻辑的最高原则。

（四）关于思维基本规律的学说

亚里士多德系统地提出了矛盾律、排中律、同一律，也涉及到了充足理由律。他认为矛盾律是最基本的规律，排中律与矛盾律是密切联系的，而一旦违反了矛盾律，便违反了同一律。他还认为“论一真理必问其故”，体现了充足理由律的精神，他的这些思想虽有不足，但对后人仍有巨大的启示作用。

（三）十范畴（谓词的分类2）

范畴实际上就是表述内容最概括的谓词。在《正位篇》中，亚里士多德说：“在已被发现的四类谓词之中，我们必须做出进一步区分,它们共有十种：实体、数量、性质、关系、位置、时间、姿势、所有、主动、受动。因为任何事物的偶性、种属、特性和定义总是这些范畴之一。”

首先是九个范畴：．量（Quantity）质（Quanlity）关系（Relation）处所（Place）时间（Date）状态（Posture）所有（Possession）活动（Action）受动（Passivity）

“十范畴”并不是对四谓词的进一步区分,两者对表述内容从不同角度、按不同标准加以区分。“十范畴”中除了能作主词的"实体”之外，其他九个都是谓述实体的属性。也就是说,由于实体这个范畴,其他任何范畴才能“是”；实体必定是首要的。（修改，第一实体是载体，第二实体是范畴即种属）

（四）从谓词类型到存在类型：第一实体与第二实体

有一类词，它们在判断中只能充当主词，不能充当谓词。亚里士多

德认为个别事物的名称（专名）就是这样的词。因为专名不表示事物的属性,不属于四谓词中的任何一个，它不能表述其它的词，只能被谓词所表述。主词的根本意义在于直接指称一个对象，这个对象必须是独立的，只能用一个专名指称它。在亚里士多德那里,主词指称的对象就是可感的个别事物。主词和谓词的区别是个别事物及其属性的区别。

亚里士多德把主词指示的对象当作"所是的东西”,谓词的作用是把

一定的属性归属于这个对象，把这个对象表述为“是如此这般”。“所是的东西”即实体（ousia）。实体有两个逻辑功能：作为主词所指示的对象和作为谓词表述的属性的属主（承载者）。因此，《范畴篇》说：“实体在最真实、最原初和最确切的意义上说，是既不表述也不依存于一个主体的东西，例如,（个别的人或马。在第二性意义上所说的实体,指的是涵盖第一实体的属，以及涵盖属的种。例如，个别的人被涵盖于人这个属之中，而人又被动物这个种所涵盖，因此，'人和'动物’被称作第二实体。

专名不再表述其它主词，且个别事物是各种属性的依托（承载者）,．

而不依存于其它个别事物，故个别事物及其名称完全符合“实体”的意义,被称作"第一实体”。而种属表述一个主体,但不依存于一个主体（有其独立性）。因此,种属部分符合"实体”的意义，被称作“第二实体”。

仅就第一实体而言，从本体论上说主词和谓词的意义在于它标明了独存的实体和依存的属性。在逻辑层面它表达为主词与谓词，其所对应，本体论的结构则是实体与性质。其中，实体是实实在在的“个体事物",这是亚里士多德哲学中的"ousia"（本原、实体）,是其形而上学的对象。

**亚里士多德逻辑学意义**

亚里士多德素被称为逻辑学之父，他也是在欧洲逻辑史上最早提出比较完整的范畴学说的思想家。亚里士多德是传统形式逻辑的奠基人，形式逻辑不但体现了欧几里得几何学的演绎方法，而且总结了希腊哲学的论辩方法。

他创建了范畴表和谓词表，提出了逻辑思维的三大规律（同一律，矛盾律、排中律），确定了判断的定义和分类，制定了演绎三段论推理的主要格式和规则，并且说明了演绎与归纳的关系。

亚里士多德不仅注重逻辑的形式，而且也时常联系认识的内容来探讨思维的形式，因此在他的形式逻辑中包含着丰富的辩证因素，逻辑学并未与认识论、本体论分家,不像后来的经院哲学那样片面地将形式逻辑推向形式主义的极端。传统形式逻辑关于概念判断和推理的基本内容，在亚里士多德那里已经得到了相当精确的表述。尤其是演绎逻辑，自亚里士多德以来深刻地影响了西方思想达两千年之久。

亚里士多德是被公认的“逻辑之父”，他创建了以三段论为核心的演绎逻辑学体系，亚里士多德逻辑的主体是演绎性的。但是，从亚里士多德对苏格拉底的一段评价来看，他显然是把归纳也看作了科学的基础，并给予了充分的重视。

康德的“先验逻辑”产生了巨大的影响。但他尚未把判断的系词“是”从纯粹逻辑意义上作形式化的理解，而是同时理解为一个谓词（如“人是”意味着“人存在”），表示肯定一个事实为真，或理解为时态动词，“因为‘是’，‘将是’，‘曾是’，‘正将要是’以及诸如此类的用语，按照我们的定义乃是动词，因为除它们的特殊意义之外,它们还表达了时间的概念。”但“存在（是）与时间”的这种本体论的联系，到后来的海德格尔那里才得到深入的研究。

亚里士多德在逻辑证明方面的创造性贡献及历史局限性：亚里士多德在两千多年前创立了西方第一个完整的逻辑学说，并把这一学说称为“证明学”。亚氏关于逻辑证明的重大贡献，主要有以下四方面：第一，亚氏第一个确立证明是逻辑学的主题；他不但详尽地论述了证明本身的逻辑问题，还围绕证明这一主题深入探讨了定义、推理等方面的逻辑问题。他处处自觉地把逻辑当做探求知识、论证真理、揭露谬误、反驳诡辩的工具。亚氏的这一思想启发人们去认识逻辑学的性质和作用，去认识证明在逻辑学中的重要地位。

第二，亚氏第一个阐述证明的方法与步骤。逻辑证明只能采用必然性的推理—演绎推理，简单枚举及类比不能用于逻辑证明。如何组织推理来进行证明呢亚氏向人们详细介绍了两种方法—直接证法与反证法。（直接证法，亚氏是这样阐述的“让我们假设没有是，并且所有都是，则结论必然是没有是。如果前提呈这种方式，则‘没有是’这样一个否定的证明便是直接的证明。直接证法的特点是根据已确认的推理论式从所引用的前提中直接得出需要证明的论题。关于反证法，亚氏写道，’口果把与结论矛盾的判断当作前提并把另一前提与它联结起来，那么就能够产生归谬的三段论。”“反证法是这样进行的假定我们要证明A不属于B，我们就必须先假设A属于B，而B属于C这是真的，由此可推出A属于C。但是，我们已经假定已知并公认这是不可能的，此时我们便做出推论A不可能B属于。这这样，如果B属于C这一断定是不容置疑的话，那么A属于B这个断定便是不可能的了。”在《前分析篇》中，亚氏正是交互使用这两种方法把三段论中第二格、第三格所有不完全的式化归为第一格完全的式这种化归实际上就是逻辑证明。）

第三，亚氏第一个深入而全面地分析无效的证明。⑤亚氏着重分析了两种无效的证明—循环论证与窃取论点。（循环论证：如果是通过来论证的，是通过来论证的，而就其本性来说是可由来论证的，这样一来就是这样进行推论的人是通过A本身论证A。窃取论点/预期理由：“凡未经证明的论点认为是已经证明，而据以论证论题，是为论点的窃取。”）

第四，亚氏第一个奠定公理学理论。公理学是演绎证明中最重安的理论间题，它的出现标志着演绎证明的理论已趋于成熟。公理学包括两个方面公理方法的一般理论及公理系统。在这两方面，亚氏均做了开创性的工作。（这理论的要点是并非一切概念都能够定义，也并非所有概念都必须定义并非一切命题都能够证明，也并非所有命题都必须证明证明必须从一些初始的无法定义的基本概念及初始的无需证明的基本命题即公理出发，然后根据推演规则证明一系列命题定理，这些做为出发点的东西以及通过定义、通过推导而得到的东西合在一起就构成了一个完整的科学体系通常称为公理体系或公理系统。）

十一、简述亚里士多德的实体学说。（试论述亚里士多德哲学中逻辑学与形而上学的关系。）

亚里士多德认为，哲学的研究对象是存在或是，而要理解存在或是的哲学意义，我们必须首先了解在亚里士多德所创立的逻辑体系中，系辞式具有的逻辑功能，在亚里士多德罗体系中，是的逻辑功能有三个。1．判断的联结词。在一个判断中，判断的主词S和谓词P需要系词“是”的连接，才能构成一个判断。2．指称主词自身。在希腊文中，一个主词s后面跟一个系词“是”表示主词s是自身，在这种用法里，系词“是”的用法，不是联结主词和谓词，即使s没有任何谓词，“S是”也可以指称S自身。3．表示被定义的概念与定义的等同关系。定义的形式是“S是Df”。定义与判断不同，判断的谓词表述主词，被表述的词语表述词的位置不能互换。但被定义的词与定义的位置却可以互换而意义不变，这是因为“是”在这里表示的是等同关系。

根据系词“是”的上述三种逻辑功能，亚里士多德将“”存在或是“”的哲学意义归纳为三种。简单的说存在或是的哲学意义是实体，而实体的每一种意义又都可以通过对系词“是”的逻辑功能的分析而得到。

（1）实体与属性。

亚里士多德根据系词“是”联结判断的主词和谓词的用法，揭示了实体的意义，按照它的逻辑区分开主词和谓词分属两类逻辑范畴。主词所属的范畴是实体，谓词所属的范畴是属性，它把范畴数目归纳为十个，即实体，数量，性质，关系，时间，地点，姿态，状况，动作，速度。只有实体可以充当主词，其它九个范畴都是用来表述主持的谓词。从“s是p”的判断形式出发，亚里士多德将实体与属性的关系说成是主次关系，“S是P”有先后之别，s在先，p在后，这一逻辑区别的哲学意义是：实体是先是的东西，属性是后是的东西。

（2）第一实体和第二实体

亚里士多德对判断的主词做了进一步的区分，有些主词只能作为主词来使用，有些主词既可以用作主词，也可以用作谓词。第一类组词就是专名，第二类主词则是通名，通名指示属和种，专名指示个别事物。亚里士多德在范畴篇中明确地说，实体在最严格，最原始，最原始，最根本的意义上说是既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西，例如个别的人或马，在第二性意义上所说的实体指的是涵盖第一实体的属以及涵盖属的种。例如个别的人，被涵盖于人这个属之中。而人又被动物这个种所涵盖，因此人和动物被称作第二实体，这段话肯定了个体事物是第一实体，而种和属是第二实体。作为主词的专名的逻辑形式是“S是自身”，这样的判断没有谓词，系词“是”的作用是指称主词。好比指着一个事物说它就是这一个。

（3）第一实体的定义

亚里士多德认为，唯有实体才有定义，如若其它范畴有定义，必然由附加成分构成，所以，“定义就是是其所是的公理，是其所是只是实体的是其所是，“S是Df”是定义的逻辑形式，其中的“是”表达出主词与定义之间的等同关系。如果被定义的主词是一个实体，那么定义所表达的是其所是就是实体本身。亚里士多德认为，个体和它的是其所是是同一的，但个体只不过是自身的实体，是其所是则被认为是个体的实体。也就是说，第一实体是“是其所是”，是形式。

十二、简述亚里士多德的存在—实体论。

（一）存在论。亚里士多德的第一哲学从关于"存在"的讨论开始，它区分了两种意义的"存在"。"由于偶性的存在"和"由于自身的存在"，"由于偶性的存在"，指某种属性偶然地而不是必然地属于某一事物，"由于自身的存在"，则指的是，在本性上属于主体自身的东西，哲学研究的是后一种存在，但第一哲学不可能也不应该研究所有这些存在，第一哲学要研究的是作为存在的存在，即存在本身。虽然存在有多种意义，但全部都与一个本原有关，这个本原作为"存在"其它意义的依据和支撑者，作为存在背后的那个存在本身，就是实体。

（二）实体论。在《范畴篇》中，亚里士多德认为，具体事物是第一实体，它说：“实体在最严格，最原始，最根本的意义上说是既不述说一个主体，也不依存一个主体的东西。”"不述说主体"是从逻辑上讲的，指不充当宾词，而是主词。“不依存主体”是从哲学上讲。只不是主体的属性，而是主体自身。由此判定，只有个别的事物才是第一实体。而包含个别事物的属和种是第二实体。

在《形而上学》七、八、九卷中，亚里士多德又认为，形式是第一实体，它说："个体只不过是自身的实体，是其所是则被认为是个体的实体。它认为事物由质料和形式构成，质料是没有规定性的潜能，因而不能独立存在，不是"这一个"，不是"是其所是"意义上的实体。形式则是实现了的"这一个"，是事物的“是其所是”，所以它是实体。

1. 神学。亚里士多德的神学的研究对象是永恒而不动的实体，即神。神是无质料的纯形式，无潜能的完全现实。它是不动的第一推动者、万物的终极目的，是独立于可感事物而存在的最高实体。它永恒、至善，以自己为对象，充满永恒的生命活力，但又没有体积，没有部分，不可分，也不承受作用，不被改变。形式因，动力因，目的因三因合一在这里得到了完全的实现。

十三、请根据《范畴篇》中亚里士多德的谓述原则，阐明第一实体为什么是终级主词和终级主体。

亚里士多德在范畴篇中把实体分为三级个体属种。所有个别的人都包含在人这个属里。人马等属都包含在动物这个种里，同一个种下的各个属是不一样的。此即属差。亚里士多德认为，实体在最严格，最原始，最根本的意义上说是既不述说一个主体，也不依存于一个主体的东西。不述说主体是从逻辑上讲的，指不充当宾词，而是主词。不依存主体，是从哲学上讲的，指不是主体的属性，而是主体自身。由此判定，只有 个别的事物，如个别的人，个别的马才是第一实体，而包含个别事物的属和种都是第二实体，根据这个标准，除了第一实体外，任何其它的东西或者是述说第一实体，或者是存在于第一实体之中，因此，如果没有第一实体，就不可能有其它东西存在，第一实体是最根本的，决定其它一切的东西。以此类推属和种相比较，属更接近于第一实体，种是述说属的。按本体性的程度来说，属比种更为本体，所以越是一般普遍的东西，它的实体性就越小，而越是个别的东西，它的实体性也就越大。

十四、亚里士多德对柏拉图理念论的批判。

亚里士多德与柏拉图之间的分歧在于，本质是与可感事物相分离的理念还是可感事物之内的形式，它对柏拉图的批判集中于分离学说，其要点如下。

1、首先，与个别事物相分离的理念是无用的设定，设定理念的目的本来是为了解释个别事物具有共同本质或普遍性质的原因，但是，设定理念却达不到这一目的，这是因为，所谓理念实际上不过是与个别对象同名的类。有多少类个别事物或性质，就需要设定多少个理念。其结果非但没有解释清楚个别对象与类概念的关系，反而把需要解释的对象扩大了一倍。

亚里士多德还从物理学的角度说明，理念是无用的设定理念，理念自身不变不动，它们何以能够解释个别事物的运动和变化，它们与可感事物相分离，可以能够解释可感的性质，它们是与个体不同的存在合影，能够解释个体对它们的依存，把理念与个别事物分离开来，就会遇到这些不可逾越的困难。

2、其次，设立分离的理念的理由是难以成立的认识内容与认识对象并无严格的一一对应关系。比如我们可以想象不存在的事物或已经消失的事物，但不能据此肯定与之相对应的外部现实存在。反过来，我们感觉到的对象也不会全部对应于思想概念，因而不全部对应与理念。

最后设定两种认识对象相分离，还会造成第三者的逻辑悖缪。所谓第三者，只为了解释两个概念的相似性而设定第三个概念的无限倒退。亚里士多德提出这样的诘难，由于一个个别事物及其理念有共同名称，两者必有相似之处，则需要用一个概念表示这种相似性，但这个新概念与前两者中任何一个又有相似之处，需要再用一个概念表示，如此循环无穷。

**质型论（具体实体）**

亚里士多德通过对经验世界的实体的现实意义的分析，区分了实体与具体实体，并提出后来被称为“质型论”的观点。

亚里士多德指出，实体指完全逻辑意义上的实体，即定义所表达的形式；具体实体指现实意义上的实体，即经验世界的运动着的事物。经验世界的一切具体实体都处于运动之中，都是由质料和形式共同构成，并具有现实性和潜在性。

亚里士多德认为，实体的质料或潜在性越多，则形式或现实性越少，所处的等级也就越低，实体沿着形式或现实性越来越多的方向上升，最后到达没有任何质料或潜在性的纯形式、纯粹的现实性。根据形式与质料、实在与潜在所占的不同比重，具体实体可以分为三个等级，第一类是可朽的运动实体，即地界的个体；第二类是永恒的运动实体，即天体，这两类都是可感的、具体的物理实体，都是由形式和质料组成的。第三类是永恒的、不动的实体，虽然同样是个别的，但它不是感觉对象，也没有质料，因此不属于经验世界，而是神学研究的神圣实体，亚里士多德称之为“神”。“神”是亚里士多德哲学中的最高范畴，亚里士多德也用其表述不动的“第一推动者”。

**亚里士多德神的概念**

神学

一、亚里士多德在《形而上学》提出了三类实体构成的世界等级。第一类是可朽的运动实体，第二类是永恒的运动实体，第三类是永恒的、不动的实体。第一类实体是地界的个体，第二=类实体是天体。这两类实体都是可感的、具体的物理实体。第三类实体也是个别的，但却不是感觉对象，而是神学研究的神圣实体，亚里士多德称之为"神"。

二、亚里士多德关于神的概念有三层意思：第一，不动的推动者；第二，纯形式或纯活动；第三，纯思想或思想的思想。关于第三点，他论辩说，神既然不包含任何质料和潜在，便不可能有任何形体，只能是纯粹的思想。神是一个思想实体，永恒地思想自身，神的活动是思想活动。

三、“神”实际上是形而上学的最高原则和首要原因，是为了解释可感的物理实体的合理性而作出的理论设定。亚里士多德之所以称之为神，是为了强调最高实体依然是个别实体。他所谓的神不是有人格、创世的神。对他来说，对神的崇拜是纯思辨活动，是智慧和幸福的顶点。研究神学是哲学的最高境界，不包括实用或实践的动机与利益。

四、总的来说，亚里士多德关于神的观念继承了希腊哲学的理神论传统，没有陷入神人同形同性论的结论。另一方面他把形而上学归结为神学,把最高的哲学原则或最高实体冠以“神”的名称，在物理领域之外设立了一个超自然的神圣领域，为形而上学与各种宗教的神学同盟开辟了道路。

**四、实践科学**

亚里士多德认为实践，就是以善为目的与导向的行为。国家和个人的终极目的都是同样的善。实践科学有两个主要分支：研究个人之善的伦理学和研究公众或国家之善的政治学。

（一）幸福

1．亚里士多德认为，幸福是生命的自然目的，也是最高的善，作为生命的自然目的之幸福出自人的自然禀赋和本性。人具有分辨是非善恶并趋善避恶的理性能力，当理性按照人的自然禀赋和本性指导人的行为时，理性便成为德性。根据自然目的与自然能力相适应的道理，可知幸福生活必然是有德性的活动状态。

2．亚里士多德没有把“幸福”等同于“有德性”，快乐也是幸福的必不可少的条件。如果有德性给人带来的是痛苦，那么也不能称之为幸福。亚里士多德的幸福观力图在快乐的生活和道德追求之间保持一种平衡：一方面强调德性是幸福的本质，另一方面指出快乐是幸福的外在条件。没有德性的快乐和没有快乐的德性都不是幸福，但相比之下，前者比后者离幸福更远。

（二）有与无意的行为

1．德性不同于“自然德性”

亚里士多德虽然认为德性是一种与理性相适应的自然禀赋，但他并不是一个“性善论”者。他区分了“自然德性”和“严格意义上的德性”前者只是一种潜在的倾向，后者才是实现在道德活动中的德性。德性从潜在到现实的过程与物理运动的自发性或必然性不同。

2．恶的来源：苏格拉底的说法，无人有意作恶，无知是邪恶的原因。亚里士多德不同意这种说法，他认为无知或者被迫的行为都是无意的行为，无意的行为没有道德属性。

亚里士多德在这里提出了有意和无意的区分，这不是知识和无知这两种认识能力或状态的区分，而是表示意志的能力或状态的区分。

有意行为是受意志支配的行为，无意行为不受意志支配，但受理性之外的力量支配。无意行为没有伦理价值，既不善，也不恶。只有有意行为才有善恶之分。善良行为是理性的有节制的行为；邪恶行为则相反,是有意让非理性欲望驾驭理性的行为。

（三）实践智慧

1．实践智慧与理论智慧的区别

“实践智慧”（thronesis/prudence）是与“理智”或“理论智慧”一般简称为“智慧”，sophia）并列的理性。两者的区别在于：实践智慧只考虑具体环境和事实，理论智慧却追寻事实的原因；实践智慧的对象是个别的事件，理论智慧的对象却是普遍的本质；最后，实践智慧乃是长期经验积累的结果。

2．实践智慧

实践智慧的明显特征是思虑和选择。“思虑”（deliberation）是对达到既定目的之最佳手段的思考，考虑到各种可能的手段与后果，不同于思辨的推理过程。选择（choice）是思虑的结果，通过思虑，选择出最佳手段。要使行为合乎德性就要在思虑和选择之中使欲望服从于理性。

（四）中道学说

实践智慧既然是一种有理性的选择，必然具有选择德性的标准。实践智慧选择德性的标准被亚里士多德概括为“中道”。伦理上的“中道”不是数学上的“中值”，两者在希腊文中为同-词meson（英文nean），但中值是相对于事物的量而言的适中，由理论智慧所确定；中道是相对于人的情感和行为而言的适中，由实践智慧规定。

德性的对立面是两个极端：“过分”和“不足”，过分是“主动的张”不足是“被动的恶”。德性与“主动的恶”和“被动的恶”的区别不是程度的区别，德性不是程度上的适中，它是与一切邪恶相分离的善。“中道”表示德性的特质和独一无二的品格

**亚里士多德幸福思想**

亚里士多德是西方哲学史上第一个对幸福问题进行深入系统研究的人，其《尼各马可伦理学》和《政治学》两部著作，更是被看成是有关人类幸福的实践科学。亚里士多德以灵魂论为基础，从人的理性功能出发，论证了幸福是灵魂的合乎德性的实现活动；并依据潜能和现实理论，指出幸福不仅仅是拥有德性，更重要的是德性的实现活动，而且要持续一生。他把幸福划分为两种，即沉思的幸福与德性的幸福，并认为沉思的幸福是最大的幸福，是最类似于神的幸福，但只有少数人可以达到；而属人的道德德性的幸福是第二好的，但却是大多数人可以实现的幸福。亚里士多德对幸福的探讨，是以属人的幸福为核心，围绕着如何实现道德德性的活动而展开。他认为，德性幸福的获得必须以中道为原则，因为与情感和实践相关的道德德性是一种选择的品质，存在于相对于我们的中道之中。对中道的正确把握，需要具有实践智慧的人。实践智慧是幸福生活的保障，没有实践智慧也就不可能有幸福。亚里士多德又指出，人天生是政治动物，趋于城邦的生活，公民的幸福只有统一于城邦的幸福才可最终实现，从而完成了其幸福理论大厦的构建。（亚氏幸福简答）

1、幸福

亚里士多德对幸福的阐释，以目的论为逻辑起点，指出幸福是所有行为的终极目的，是唯一始终因其自身而从不因它物而值得欲求的至善。在功能论证的基础上，亚里士多德认为理性活动是人的特有功能，进而把幸福定义为灵魂的合德性的实现活动。并反复强调幸福不在于拥有德性，而在于德性的实现活动。亚里士多德承认外在的善在人的幸福生活中的作用，但归根结底，亚氏始终强调幸福主要是灵魂合乎德性的实现活动，外在的善只不过是幸福实现的外在条件和补充因素。

2、中道

亚氏把中道分为“相对于就事物自身而言的中间”和“相对于我们的中间”，即算数中道和伦理中道两类。算数的中道是一而不是多，对所有的人都是相同的；而伦理的中道则是多而不是一，不同的人都是不同的。界定了亚氏伦理中道的内涵主要包括以下三个层面：在一般意义上是具有确定标准的适度，而且它又是一种相对于过度与不及的一种极端，另外它还是遵循着逻各斯的具体境况下的正确。澄清了“相对于我们的中道”是相对于整个人类，而不是相对于每个人或相对于我们所处的环境。最后，指出了中道实现的途径和方法。要正确地选择中道，选择作为一种实践的理性品质，在亚氏的伦理学中占有特别重要的地位。正确地选择要遵循正确的方法，即两恶相权取其轻、矫枉过正、警惕快乐。而无论是正确地选择中道，还是正确地确定中道方法，都离不开实践智慧的参与和帮助。

3、实践智慧

在亚氏所阐释的众多德性之中，实践智慧在幸福实现过程中居于重要的地位。具有实践智慧的人将做得好并获得幸福，拥有幸福的人生。实践智慧是亚里士多德幸福思想的核心理念，它不仅决定着中道原则的确立，而且是人们生活得好和做得好即幸福生活的保障。实践智慧属于理智德性的一个构成部分，它是实践的理智的德性，关涉的对象是人的实践活动，与道德德性之间存在着密切的关联，没有实践智慧就没有道德德性，没有道德德性也没有实践智慧，实践智慧是沟通理智德性和道德德性的桥梁。实践智慧在人们幸福生活中起着重要作用，在个人幸福生活中的主要体现在如何正确把握理性与情感和欲望的关系，从而在实践活动中做得好和生活得好；在城邦生活中，亚里士多德认为，政治家具有处理城邦具体事务的实践智慧，立法者应该具有制定出符合城邦具体实际的法律法规的实践智慧，确保理想的优良政体的实现，进而促进所有的城邦、种族以及人们都能过上美好的生活，获得幸福。

4、城邦幸福

亚里士多德指出，德性的培养不是一件容易的事，仅靠说理教育是很难起到效果的。因而，需要涵盖一生的法律，通过建立起好的制度来促进德性的发展。而这就是亚里士多德《政治学》所要探讨的内容，即怎样才能实现城邦的幸福。亚里士多德认为，城邦是一种至善的共同体。人们只有在城邦中，才能不断完善自己，才有可能获得幸福。

公正与人们的幸福生活密切相关，不仅关乎个体公民的幸福，而且维护着城邦的和谐有序，促进着城邦幸福的实现。公正不仅是亚里士多德政治理论的核心，而且也是促进城邦共同利益的首要德性。友爱是一种高尚的德性，是沟通公民幸福与城邦幸福的桥梁，友爱对于任何一个人来说皆是珍贵的，它帮助着我们获得幸福。

**亚里士多德中道学说**

1、德性的实践准则：中道。

德性就是使人具有善性并同时能在活动中把握最好的品性，或德性是使得事物作为事实状态的好，并在事物活动中完成得好的品质。德性从实质意义上来讲，是在寻找一种合适的品质。而如何获得这样的品质，德性在事物的活动过程中就需要一个判断的标准，一个人是否做到了德性或是否具有了德性就由这个实践准则来判别。在亚里士多德看来，德性的实践准则就是不过不及的中间点，即中道。

2、德性即中道。

（1）德性就是中庸，是对中间的命中。

中道即中庸，根据亚里士多德的多次解释，德性就是中庸或中间点的命中，“要在应该的时间，应该的情况，应该的关系，应该的目的，以应该的方式，这就是要在中间，这是最好的，它属于德性。在行为中同样存在过度、不及和中间。德性是关于感受和行为的，在这里过度与不及产生失误，而中间就会获得并受到称赞。这两者就是德性。德性就是中庸，是对中间的命中”。即德性就是最恰当的中间性，在行为中存在着过度、不及和中间，只有中间才值得人称赞，德性是对中间性的命中。

（2）在实践中，中道等于德性。

在行为中，德性还是一种选择的品质，它受到理性的规定，在过度和不及两种恶事之间进行最好的选择。“在感受和行为中都有不及和超越应有的限度，德性则寻求和选取中间。所以，不论就实体而言，还是就是其所是的原理而论，德性就是中间性，中庸是最高的善和极端的美。即德性就是使一个人在实践事务上做到适度的品质，从本质上来说，德性就是一种适度，在过度和不及中坚持自己中间性的选择。德性的本质就是要达到一种最高的善，中道对于两种恶的驱除，追求的也是一种最高的善。这样在实践中，中道就等于了德性。

（3）中道的实践途径。关于中道的实践途径，亚里士多德详细地论述了勇敢、节制、慷慨、大方、公正的中道德性。

**亚里士多德的美德理论**

亚里士多德的美德伦理学是较为完备和系统的，

1、至善

亚里士多德认为伦理学和政治学的目的不是知识,而是行动。而所有的行动都是有目的的,这个目的就是某种善，所有的事物都追求的那个最高的善就是至善。亚里士多德认为“至善”就是幸福或处于发展的巅峰状态，对他来说，人的行动的最终目的、至善和幸福都是可以互相替换的概念。

2、幸福

亚里士多德关于幸福有一个总的说法：幸福就是生活优裕,行为良好。亚里士多德认为构成幸福生活的首要条件在于美德或优点,即幸福是合乎美德的灵魂的现实活动。

亚里士多德认为幸福不等于快乐。只有“那最为平庸的人,才把幸福和快乐相等同”

幸福也不等于荣耀和财富。因为幸福和善是某种内在的东西,它存在于具有美德的人的自身,不依赖于任何其他的东西。

幸福虽然是某种内在的、难以剥夺的、自足的东西，但也需要外在的善来补充,如朋友、财富和权势。

3、美德和中道

亚里士多德认为美德是一种品质状态,它反映了美德拥有者处理情感的某种方式或态度。所有的美德都是关于情感和行动的。怎样判断品质状态是美德还是恶习，取决于拥有这种品质的人对相应的情感的处理是否适度、恰到好处，即是否遵守中道。美德是寻找情感和行动既不过分又非不及的恰当中点之品质,过度或不及都是恶习。各种具体的美德不过是在各种具体情形下选择中道的不同的表现形式。

只有选择中道的品质才能使其拥有者处于良好的状态和使其功能发挥充分才能有助于拥有者幸福。因此美德是能够选择“中道”的品质。

4、美德和实践智慧

怎样确定“中道”需要理性和实践智慧。

亚里士多德说：“美德是一种品质状态,它存在于中道之中并决定相对于我们的中道,这个中道由理性所决定,也就是说,具有实践智慧的人按照这一理性来确定中道。

实践智慧则既考虑实现目的的手段，也考虑目的本身的高尚。“实践智慧是一种心灵的性质,它所关心的是与人有关的公正、高尚和善。”它思考什么样的事情或行为是促进人的幸福的最佳手段。它是一种在具体情况下能够看出哪一个行动能够实现高尚目的的品质。具有实践智慧的人也必须是具有伦理美德的人，因为美德才能决定行动目的的高尚和正确。

5、怎样获得美德亚里士多德认为有两种美德：理智美德和伦理美德。前者大多可以通过教授的方式传授和学习,后者只是一种心理的习惯,无法通过教授的方式传授和学习,只能从实践中通过反复重复某一种美德的行动去获得该种美德。要想具有勇敢、公正、节制等美德，也需要从反复的勇敢行为、公正行为和节制行为中获得。

要想获得美德就得先去掉恶习：首先,要通过立法杜绝恶习,以确保良好习惯和良好社会风气的形成。其次,要培养人们对美德自身的热爱。最后,美德的培养来自榜样和仿效。就美德而言,你需要有德行的人给你做出榜样。

**亚里士多德灵魂学说**

亚里士多德认为，对灵魂的研究仍然是对于有运动变化事物的研究，也就是属于物理学的研究范围之下，而物理学中最高的就是灵魂研究。

自主活动、感官变化这些可见变化并非灵魂本身的变化，而是基于灵魂本身的变化而产生的可以被感官观察的身体变化。亚里士多德承认灵魂本身的变化和灵魂本身一样是不可见的，但是它运作的实际结果也就是身体的变化是可以观察的。因此，在亚里士多德的框架中，灵魂研究既是物理学的最高点，也涉及形而上学的反思，所以在地位上处于它们之间。

（一）灵魂的本质

亚里士多德《论灵魂》提出了一系列关于灵魂本质的问题：**灵魂是单一的，还是复合的?情感是灵魂的属性，还是身体的属性，或是灵魂和身体组成的统一体的属性?灵魂的全部都是不朽的，还是灵魂的要素理智才是不朽的?**

《论灵魂》批判地吸收了前人的思想，批评了倾向于把灵魂当作独立的运动实体的柏拉图观点。他认为感情和知觉等活动不仅仅是灵魂的活动，而是人以他的灵魂感受、学习和理解。如果灵魂和身体是两个独立实体，那么很难解释两者在本性上的适合，灵魂不能以任何一种形体为工具，两者内在必然的联系不能被归结为实体之间的外在关系。

因此，亚里士多德的灵魂观是：灵魂和身体共同构成一个实体，正如任何可感的、运动的实体都有形式和质料两方面一样，有生命的实体的形式和质料分别是灵魂和身体。

（二）灵魂学说中的形式与质料（现实与潜能）理论

指导亚里士多德灵魂学说的一对范畴就是形式与质料、现实与潜能，这与《物理学》中表达的意思完全一致。他认为灵魂只存在于有生命的事物之中，无生命的事物没有灵魂，他给灵魂下的定义是：“潜在地具有生命的自然形体的形式”，而“所谓生命，指靠自身摄取营养和生长以及朽灭。”

他进而在不同的意义上讨论了“灵魂是不是实体”的问题。如果“实体”指独立个体，那么灵魂所在的自然形体是复合的独立实体，灵魂不是与之相分离的实体；如果“实体”指单纯的形式，那么，灵魂作为有生命事物的本质，就可以被称作实体。因此，在亚里士多德看来，灵魂是有生命的自然实体的本质。进而，亚里士多德强调，灵魂是生命的现实性原则。生命是靠自身摄取营养和生灭变化的运动过程，和一切运动过程一样，生命有潜能和现实两个方面，潜能即身体的潜在能力，而灵魂不仅是生命的形式现实性原则，更提供了一种能力。灵魂使身体的潜能转变为现实的生命活动，灵魂在身体内部推动生命活动，是身体生命运动的内因

（三）灵魂与身体的关系

如果考虑到在任何一个独立实体之中形式与质料都不可能相互分离，而是共同构成一个独立实体的原因，那么在每一个有生命的个体事物之中，灵魂是生命实体的形式或现实性，身体则是生命实体的质料或潜能性，那么就可以类比地得出结论：灵魂和身体在它们共同构成的有生命的实体中分别起着对方不能取代的作用。

亚里士多德批评了两种对立的观点。

第一种观点把灵魂归结为质料，把灵魂当成水、火或原子等。他在总结自然哲学家的灵魂观之后认为，最深刻的分歧存在于认为灵魂有可感的形体和认为灵魂无可感的形体的哲学家之间。他认为灵魂既无形体，也不能被看作是形体的属性和能力。有生命的形体（身体）的本性是潜在，而灵魂则是与潜在相对立的现实性，它不可能被归结为身体（质料）的本性，而是有生命物体的形式。

第二种观点把完善性完全归之于灵魂，认为灵魂的本性只有在它离开身体的情况之下才能实现，灵魂存在于身体之中是一种堕落。这显然指柏拉图所持的观点。亚里士多德认为这种观点只考虑到人的灵魂，用人的灵魂去类比其他有生命实体的灵魂。如果考察包括植物、动物在内的所有生命现象，就会发现普遍的结论应该是：一切生命都是灵魂和身体的完满结合。身体固然需要灵魂以获得自身的现实性，灵魂也需要身体作为自身活动的质料（即载体），这样才能实现和展开自己的本性

因此他说正确的观点是：“灵魂既不是身体，也不脱离身体而存在它不是身体，但属于身体，并存在于适合于它的身体之中。”

（四）灵魂的功能和类别

一切有生命的实体都有灵魂。有生命的实体分植物、动物和人三大类，灵魂也相应地分成植物灵魂、动物灵魂和人类灵魂。植物灵魂的功能是消化与繁殖，这是生命活动最普遍的特征。动物灵魂除了具有植物灵魂的功能之外，还执行着感觉、欲望和位移的功能，感性活动是动物的最普遍的特征，因此，动物灵魂也被称作感性灵魂，人类灵魂除了具有植物灵魂和动物灵魂的功能之外，还有理性思维的特殊功能，因此又被称作理性灵魂。

不难看出，植物灵魂、动物灵魂和人类灵魂在逻辑上按照种和属的顺序排列，在事实上则被排列为由低到高的等级。植物灵魂是灵魂的最普遍的种，包含在一切灵魂的定义之中。动物灵魂是植物灵魂的属，它的定义由植物灵魂（种）和感性功能（属差）构成。人类灵魂是动物灵魂的属，它的定义由动物灵魂（种）和理性功能（属差）构成。因此亚里士多德作了个著名定义：人是有理性的动物。逻辑上由普遍到特殊的关系在事实上表现为由低到高的等级，较高一级的灵魂具有较低级灵魂的功能，反之不然。因此，动物灵魂亦有消化和繁殖的功能，人类灵魂也有动物灵魂的全部功能。这意味着，较高级的灵魂包含着较低级的灵魂，以其作为它的一个构成要素。较高级的灵魂不是一个单纯的形式，因为它的定义包含着种和属差的区分。但是，灵魂也不是一个复合体，因为灵魂和它的构成因素不是整体与部分的关系，而是普遍与特殊的关系（种属关系）。

（五）灵魂的感觉活动

在亚里士多德看来，除了触觉、味觉、视觉、听觉和嗅觉五类简单活动外，他还设想存在着一种通觉来把五种感觉统筹起来。五种感觉都对应相应的五官，通觉对应的感官是心脏，它把各个感官产生的感觉统一起来。所以心脏是感官的主宰。

亚里士多德认为，感觉可被理解为一种撇开质料而接受可感形式的能力他把灵魂比作蜡块，蜡块接受的是图章的印迹，而撇开金或铜这些构成图章的质料。“蜡块”比喻暗示着两个观点：第一，感觉是一种消极的接受能力；第二，在外在对象作用之前，没有任何关于这些对象的感觉。因此感觉能力并非现实地存在着，它是潜在的，必须受到感觉对象的启动。

亚里士多德强调，感觉接受的是可感形式，而不是可感事物。由形式和质料构成的可感事物作用于本身也具有形式和质料构成的感官，感官的质料是身体的一部分，形式即感觉活动。可感事物的质料只作用于感官的质料，可感事物的形式只作用于感官的形式。

总之，感觉内容是外在的可感事物作用于感官的结果，可感事物质料是不可知的，它对感官质料的作用也是不可感的，可感的只是作用于感官形式的外来形式，即压在灵魂上的印象。因此，感觉依赖于对象的刺激，只能感受到事物的形式，而不能把握事物的本质。

（六）灵魂的理性认识

感觉是人和动物共有的活动，人类所特有的活动是理智活动。理智是理性灵魂的特殊功能。

亚里士多德对照感觉，对理智的性质做了说明。

首先，理智是一种主动的能力。因此，人有随心所欲地思想的能力，却不能随心所欲地感觉，只能在感觉对象呈现时才能感觉。

其次，理智的对象是可知形式。理智把握可知形式有三个阶段，第一阶段是感觉接受可感形式，可感形式同时包含了可知形式。第二，想象对个别的可感形式加以比较、归类，把相似的可感形式想象成一个印象，可知形式开始显露。第三，理智作用于想象的印象，把可感形式完全抽象出来，产生理性的概念。

总之，理智是灵魂用来思维和判断的部分，其在本质上与感觉不同理智有被动与主动之分。被动理智不能脱离肉体而存在，而且只有在接受对象进行思维时，才有现实性。主动理智是能摆脱肉体的束缚，以自身为对象，其作为形式、动力和目的，推动被动理智从潜在变成现实进行，进行思维活动。

**亚里士多德伦理学（总）**

亚里士多德的实践哲学和物理学一样具有目的论的特征。所谓实践就是以善为目的和导向的行为。国家和个人的终极目的都是同样的善。实践科学有两个主要分支：研究个人之善的伦理学和研究公众或国家之善的政治学。个人只有在公众的政治生活中才能实现“至善”这一终极目的。这是为什么亚里士多德说：“人是城邦的动物”。

（一）理智德性与道德德性

亚里士多德更关心的不是一个人怎么做有道德的人，而是一个人能不能功德圆满而达到幸福和自足。在这个意义上，不光灵魂有德性，身体也有德性，甚至无生命的东西都可以说有德性。

亚里士多德特别关心的是灵魂，所以说德性是灵魂的一种活动。亚里士多德的灵魂和柏拉图基本一致，首先分成两个部分：一个是属于理性的部分，另一个是非理性的部分。理性的部分进行思考，非理性的部分又有区分，有一部分是欲望和情感，还有一部分是诸如营养等植物性的东西。人所特有的就是理性部分。

针对灵魂的两个部分，也有两种德性，一种是针对理性部分的，叫做理智德性，它主要由教导而生成。针对非理性部分的，叫做道德德性，它主要通过为惯或习俗而生成。

理智德性是生来就有的潜能，是可遇不可求的，几乎所有方面都是天生的，只不过天生的才能要经过正确的训练就才能够发挥出来。因此理智德性和道德德性两者之间没有必然关系。这也是对柏拉图和苏格拉底的潜在批评。苏格拉底认为德性就是知识，而亚里士多德认为一个人知道什么是德性但不一定能做到，知道和做到是两回事。所以，亚里士多德不会同意苏格拉底的“无人有意作恶”。

亚里士多德讲，道德德性要通过习惯培养甚至通过一定的惩罚和规训。亚里士多德的伦理学和政治学是一体的，人是政治的动物，所有的道德教育和培养都要和他人在一起，通过这样的方式来培养道德德性，只要是道德德性一定是和道德行为相关，因为行为是具有可选择性的即意愿与选择。没有可选择性的道德行为就构不成道德德性。（有意与无意）

（二）幸福观

1．幸福：合乎德性的实践活动

在亚里士多德看来，伦理学是属于人生实践的学问，实践就是人的活动。在他看来，伦理学考察的对象是人的活动，而人的活动总是主观的，因此，是不精确的。伦理学强调的是如何通过习惯、生活实践来培养德性，通过美德来实现人生的终极幸福，因此，追求幸福最重要的造径是培养美德。所以，亚里士多德认为幸福就是合乎德性的实践活动，但有德性并不一定就是幸福。德性是幸福的本质

2．幸福就是最高的善（伦理学中的目的论）

亚里士多德的伦理学也具有目的论的特征，因此，亚里士多德所强调的实践就是以善为目的的行为，故说：“良好的实践本身就是目的。目的论是亚里士多德形而上学中的内容，他认为万事万物的活动都有自己内在的目的，对人来说尤其如此，人所有的实践活动都趋向于某一个目的。人的目的虽然有高有低，但所有不同的目的构成了不同的好的东西。所有的目的活动都有一个终极的目标——幸福。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中展开了论证。他先从一般意义上的

目的谈起。他认为，人一切的活动都是有一个目的——“善”（good）。严格来说，“善”是人活在世上要追求的好的东西。结合形而上学来论证的话，亚里士多德认为任何事物都有它自己内在的功能，这个功能如果完全实现了就意味着它实现了自己的目的，达到了自己最好的状态。所有的事物都有这样的功能，这个功能就是“潜能”。亚里士多德通过“潜能”来证明万事万物的最好的状态就是奔向自己的目的。

德性是从属于幸福的，所以本身具有自足性，也就是说，该拥有的好东西都拥有了就是幸福。所以，《尼各马可伦理学》会说：幸福是最高的善。实际上，与康德不同的是，亚里士多德所谓的“幸福”，是有着客观的衡量标准的。

“善”意味着“好的东西”，它被分为内在的善和外在的善。内在的善比如强健的身体和美丽的灵魂，它不取决于外在的条件。外在的善是可遇不可求的，比如财富、荣誉等。重要的是，对一个完整的幸福的人来说，内在的善和外在的善缺一不可。内在的善要更重要，且内在的灵魂的美德是最重要的，这完全取决于自己。但是，仅仅有德性的人并不一定能被称为是幸福的，一个幸福的人一定是有德性的。这个看法其实也是对柏拉图和苏格拉底的批评，即：德性不是直接等于幸福，而启是追求幸福中最重要的内容。

亚里十多德认为幸福的人就是“那些按照完全的德性活动，在一生而不只是一个短暂的时期有充足的外来好处供给的人。”因此，获得外来的好处，获得快乐也是幸福的一个标准。亚里士多德的幸福观力图在快乐的生活和道德追求之间保持一种平衡：一方面德性是幸福的本质，另一方面快乐是幸福的外在条件。

（三）理论智慧和实践智慧

道德行为是有意地实现道德目的的活动，可被分析为“目的”和“手段”两个构成因素。亚里士多德指出：“德性确保目的的正确，实践智慧使我们去做受目的所支配的事情。”理智的两个功能分别是理论智慧和实践智慧。实践智慧只考虑具体环境和事实，理论智慧追寻事实的原因实践智慧的对象是个别的事件，理论智慧的对象是普遍的本质；实践智慧是长期经验积累的结果，年轻人却只能拥有理论智慧（例如数学）。

实践智慧的特征是思虑和选择。思虑是对达到既定目的之最佳手民的思考。即思考到各种可能手段和后果，对它们加以审慎的比较，瞻前顾后、深思熟虑，这不同于思辨的推理过程。选择是思虑的结果，通过思虑，选择出最佳手段。思虑和选择不是单纯的理智活动，而是受理餐支配的意志活动。因此，合乎德性的有意行为就是让欲望服从于理性。

（四）中道

所谓实践智慧就是选择中道的能力。这样的智慧比较适用千人的道德实践领域，这是特别针对人的道德实践领域的知识，而这种知识和其他知识最大的区别在于它不是通过训练得来的，而是需要生活经验的潜移默化。所以亚里士多德进的实践智慧就是在正确的时间地点、正确的场合、正确的人做正确的事情。

**亚里士多德政治学**

（一）正义观

正义在柏拉图的政治哲学中具有核心的位置，但在亚里士多德的伦理学中的地位不是特别高。对亚里士多德来讲，正义就是做符合法律的事情，这就意味着如果法律是好的、正确的，人们做的事情就是正义的，如果法律本身是错的，那人们做的也是错的。因此，正义和法律本身有非常大的关系亚里士多德认为，对城邦来说正义是不可或缺的法律，法律的特点就是不厕私人的感情，所以法律在某种程度上预设了城邦公民作为法律主体都是抽象的身份。

但是一个城邦只有正义是远远不够的，如果只有正义，城邦里人与人之间就是抽象的权利和义务关系。因此，必须由友爱进行补充，如果是友爱的城邦甚至可以不需要正义。亚里士多德特别强调友爱的重要性，友爱虽然是外在的善，但却是所有外在善之中是最好的。友爱是我们提高德性，获得幸福最重要的手段，这也契合亚里士多德“人是城邦的动物”的主题。

（二）国家的起源

亚里士多德分别从时间顺序和自然顺序两方面探讨了国家的起源。

从时间顺序上说，国家是家庭和村落的延续。最初的社会组织是家庭当人们的需求扩大，若干家庭联合为村落，村落组成国家，满足人们所有需要。

从自然顺序上说，国家先于其他一切社会组织形式。这是因为国家出自人的政治属性：“人在本性上是政治动物。”所谓“自然顺序”，实际上是对人的本性所做的理论分析。

（三）国家的功能

国家是为了达到人类道德和理智生活最高目的的社会组织，个人只有在公共的政治生活中才能最大限度地实现自己的德性，达到最高的幸福。为了公民的幸福生活，国家至少应有下列一些功能：第一，国家必须保持适当疆域，以便提供足够的资源，第二，国家必须维持社会等级制度，第三，国家的一项重要功能是教育，教育从体育和德育开始。

（四）最佳政体

亚里士多德对各国政体做了形式上的区分。政体被分为符合公民共同利益的好政体和为了执政者私利的坏政体两种。每一种政体又被分头三个属：好政体包括由一个人统治的君主制，由少数人统治的贵族制和由多数人统治的立宪制；坏政体包括由一个人统治的暴君制、少数人统治的寡头制和多数人统治的民主制。君主的德性和目的是好政体或坏政体的决定性因素。

在讨论哪一类政体最好时，亚里士多德区别了最理想的政体和现实中最佳的政体。最理想的政体是君主制。现实中最佳的政体是立宪制。立宪制的优越性在于稳定、持久。它是由中等阶级统治的政体，是由少数富人统治的寡头制和由多数贫民统治的民主制的中道。

中等阶级是一个国家中最安稳的公民的阶级，因为他们既不谋害别人，又不怕别人的谋害。在中等阶级人数众多的城邦中，国家会治理得很好。如果中等阶级的力量超过富人和贫民力量的总和，或者至少超过其中之一，就会阻止坏的政体出现。亚里士多德关于中等阶级的政治理论是他“中道”伦理学说的延伸，他所说的中等阶级有着鲜明的历史特征，指那些能够购买重装军备，在战时成为武士，平时拥有适度财产的自由人民。

**总结：比较苏格拉底、亚里士多德哲学与柏拉图哲学的内在联系和精神差异（另外需要：比较其形上差异or本体论差异）**

按照文德尔班的说法，把苏格拉底和柏拉图概念式哲学转变为一种能够解释现象世界的理论，是亚里士多德哲学的中心任务。亚里士多德认为，哲学的任务只有通过苏格拉底式的方法，即概念性认识的方法来解决

他对于柏拉图主义的超越在于他洞察到了理念论在解释经验事实层面上的不足之处。的确，柏拉图最终非常强调诸理念是感性世界的“原因”，尽管早期他只用它们来表示永恒的“存在”。但是，正如亚里士多德后来表明的那样，柏拉图没有能够把他后来的这种思想跟早期关于理念世界的思想调和起来。柏拉图赋予了理念世界以自足的分离的实在性，这是他思想中的不协调因素，而亚里士多德的工作就是为这种不协调因素找到最终的根据。理念不能被看作脱离于经验对象，而必须被看作实存的特殊本质。柏拉图的两个世界的学说既是他的贡献，也是他的弱点。关于苏格拉底、柏拉图与亚里士多德的联系与内在差异主要如下

哲学思路的不同。柏拉图的理念论为追求确定的普遍本质，先将其一，个别与一般分裂开，然后用分有和墓仿来沟通。亚里士多德也追求确定的普遍的东西，但他的实体论是把各类实体排列成一个连续的等级，克服了两个领域的断裂，用潜能和实现来解决它们的联系问题。

其二真善美的最高境界作为一种直觉的迷狂，从而消解了理性与非理性、理智与情感的界限。亚里士多德则始终崇尚理智的思辨活动，把思想对自身的思想看成灵魂的最高功能。

其三，三人又有联系。无论是苏格拉底，还是柏拉图，或是亚里士多德，他们的思考基本上都是围绕知识问题而展开的，不同于早期自然学派哲学家所关注的一与多的本原问题，柏拉图和亚里士多德更关注一般和个别的关系问题。

柏拉图

基本风格诗人、理想主义

知识背景贬低感性事物与自然知识

治学方法问答、辩证法

哲学思路追求普遍本质，先分离再沟通

崇尚境界将对高境界（善）视作直觉的、感悟的迷狂，消解了理性与非理性、思辨与神秘、理智与情感的界限。

亚里士多德

基本风格理智、现实主义

知识背景吸收多门学科、关注自然

治学方法分析、问题与论证

哲学思路克服两个领域的断裂，多层次的形式与质料、潜能与现实解决联系问题。

崇尚境界崇尚理智思辨，思考思想自身是灵魂和的最高功能和人生的最大快乐。

**晚期希腊哲学**

1. 伊壁鸠鲁派

伊壁鸠鲁认为，为了能够以正确的方式从事论辩和讨论，必须学习准则学；为了能够幸福地生活，必须学习伦理学；为了摆脱错误的认识和不必要的忧虑，必须学习物理学。伊壁鸠鲁的学说因而包括准则学、伦理学和物理学三个部分。

（一）准则学

伊壁鸠鲁所谓的准则学相当于现在的认识论，“准则”即真理的标准。伊壁鸠鲁认为这样的标准有三条：感觉、前定观念和感情。

1．感觉

就第一条标准来看，伊壁鸠鲁克服了早期原子论者对感觉的不信任态度，这也是其准则学的总体思维倾向。他说：“我们必须把所有的真实存在和所有我们的观念所依赖的感观证据认作终极。要不然一切事物都会充满不确定性和混乱。”进而说：“所有可感的东西都是真实的，每个印象都是某些存在的东西的产物，并与那些作用于感觉的事物相似。这句话有两层意思：第一，感觉的对象是真实存在的事物；第二，感觉的内容是真实的影象。也就是说，伊壁鸠鲁认为可感物体是客观存在的对它们的感觉是认识的基本来源。

其次，伊壁鸠鲁肯定感觉是真理的主要标准，判断真观念与假观念都要依靠感觉

最后，他不否认理性在认识事物中的重要作用，但认为理性认识来源于感觉，其真假判断也要靠感觉来证实。伊壁鸠鲁的感觉论为感觉的真实性做出了最彻底的辩护。

2．前定观念

“前定观念”（先存观念，preconception）是伊壁鸠鲁准则学的第二条标准。它是指以观念形态积累和储存的先前的感觉、感知，但它已经有了普遍性的思想形式，已有交融经验与理性的方法论含义。准确地讲，应该是“先前储存的观念”。前定观念作为知识的基础，先于知识的其它部分而存在，否则便不能对知识的对象进行深入讨论和论证。伊壁鸠鲁认为，前定观念是“自明的”，是“名称最初所依赖的基础”，它们是知识的先决条件，在此意义上这些观念是“前定”的。需要强调的是，前定观念并不是先于感觉而存在的天赋观念；相反，它们是在感觉的基础上，经过重复和记忆的过程而获得的“观念蓄积的普遍性”。先定观念是在记忆清晰的感觉中形成的，以语词命名的一般观念，它可以是已洞悉事物的本质“概念”，也可以是未达到概念与本质深度的经验性的意见，但它已经有了普遍性的思想形式。

3．感情

作为真理第三条准则的感情主要是指快乐和痛苦，用于人的选择活动。伊壁鸠鲁认为，人的道德选择符合趋乐避苦的自然感情。他甚至说“情感是判断一切善的准则”。快乐是最高的善，是判断一切善的准则，这同说幸福是最高的善，是判断一切善的准则，是等价一致的，因为快乐就是幸福的体现。

（二）原子论

伊壁鸠鲁的原子论是对德谟克利特原子论的继承与发展。他认为整个宇宙的本原就是有无限多的原子，原子在虚空的世界里面做着不规则的运动，因为原子有轻重且性质不同，因此做完全不可控的运动。而事物运动变化都是原子本身的聚散。

伊壁鸠鲁同时维护了原子和虚空的真实性。原子和虚空虽然是不可感的，但却是真实的。如果不设定原子和虚空，那么自明的感觉将被推翻；感觉的自明性证明了原子和虚空的真实性。首先，形体的存在和运动能被感觉自明地证明。其次，若没有虚空，则形体的运动不可能。最后，感觉证明形体存在和运动。因此，虚空存在。

根据张志伟老师的说法，伊壁鸠鲁对德谟克利特的原子论做了三点修改：①原子形状有限。德谟克利特认为原子在形状方面的差别无限大②认为原子有重量。德谟克利特并没有提到原子的重量问题。③认为原子有偏斜运动。德谟克利特只承认原子的直线下落运动，这难以说明原子如何相互碰撞而形成万物。伊壁鸠鲁则承认原子可以有“离开正路”的偏斜运动，从而说明了原子碰撞进而形成万物的原因。

在吴增定老师看来，伊壁鸠鲁与德谟克利特最大的不同就是认为人是作为无限多原子的集合，人的灵魂是作为更高更精致的原子，其本身具有某种自发性。原子本身有主动的选择，并不是完完全全的被动，人在原子构成的机械世界仍然有主动的选择，选择对自己有利的东西。对自己有利的东西，就是一种快乐。这和柏拉图及亚里士多德都不同。

（三）伦理学

1．快乐主义

快乐主义把幸福等同为快乐，这是伊壁鸠鲁伦理学的主要特色。“快乐”在当时存在着两种倾向：昔兰尼派倾向于把快乐归结为自然欲望的满足，他们提倡的快乐主义为享乐主义；柏拉图和亚里士多德倾向于把快乐视为幸福的外在条件，不承认快乐与德性之间的内在联系。伊壁鸠鲁在这两种倾向中发展出自己独特的快乐主义。

伊壁鸠鲁从感觉主义出发，认为善或幸福就是快乐。他认为快乐是幸福生活的起点和终点。并且认为快乐有三种，一是自然而必须（食欲），二是自然而不必须（性欲），三是既不自然又不必须（权利）。

但是他区分了快乐和享乐。他说：“每一种快乐由于其自然吸引力，都是某种善，但并不是每一种快乐都值得选择。”只有值得选择的快乐才是真正的幸福，才是人生追求的最高的善。在伊壁鸠鲁看来，值得选择的快乐就是消除痛苦。伊壁鸠鲁否认在快乐与痛苦之间有一种中性状态，坚持无痛苦的状态即快乐。

伊壁鸠鲁区分了动态快乐和静态快乐，前者是欲望的要求和满足，后者是痛苦的消除。他坚持静态快乐高于动态快乐。伊壁鸠鲁认识到，享乐无止境，欲望对快乐的追求和满足是贪得无厌的。而欲望的追求和满足总摆脱不了痛苦，过度的享受最终一定导致痛苦，因此停止对于动态快乐的追求，而选择无痛无求的静态快乐明显是更合适的选择。

具体地说，伊壁鸠鲁所谓的静态快乐指身体免遭痛苦和心灵不受干扰两个方面。即：身体健康和心灵宁静。伊壁鸠鲁认为这两个方面相互影响，身体遭受痛苦时心灵不能宁静；反之，心灵受到干扰时身体健康也会受损害。但他更加强调心灵的快乐。“宁静”的心态是静态快乐的主要特征，伊壁鸠鲁把它和审慎的生活相联系，认为这种生活才是最高的善。

2．社会契约论

从这种伦理观出发，他明确提出了社会契约论的思想。在他看来，国家、法律，都不是绝对永恒的，而是人们相互约定的。他认为公正是人们相互交往中防止互相伤害的约定。一切法和制度，只要能使个人安宁，即是有用且合理的。

二、斯多亚学派

斯多亚学派揭示了形而上学一元论与伦理学二元论之间不可调和的矛盾。形而上学寻求的是统摄宇宙万物的共同根据，而伦理学不仅必须接受好与坏、善与恶的二元对立而且必须以意志自由为前提因为如果没有自由就谈不上具有道德价值的行为。

（一）自然哲学

斯多亚学派自然哲学总的特征就是对自然的神化和精神化的解释他们受到赫拉克利特、阿那克西美尼等很深的影响。他们将自然的本原也规定为四元素：水、火、土、气，他们认为包括人类在内的整个宇宙是四个元素结合而成的，用元素运动方向说明了元素的相互转化：元素按向上和向下两种方向运动。四个元素中的火和气是比较轻的、向上运动的水和土是比较重的、往下运动的，是被动的。在有限的世界中，“向下”意味着向中心聚集，“向上”意味着向边缘扩散。最初只有火元素，火在作向下运动时，依次生成出气、水和土元素，因此，宇宙外层是由火构成的星球，其次是气和水，中央是大地。当元素作向上运动时，按照土、水、气、火的次序，一切都复归为火。

四种元素中，只有火是永恒的，其余三种元素都从火元素产生，并且包含着火的活力。只不过水和土包含的火较少，活动力较小，故被当作被动的元素。火与气这两种能动的元素构成精气，精气并不是火与气的混合物，而是最富有火的能动性的热气，又被称作气息或“普纽玛”，一般译作“精神“它是由能动元素构成的，而元素是精细的形体。

在斯多亚派这里，最主动的、最有生命力的东西就是普纽玛，其本意在希腊文里是就是“气”，普纽玛是最高、最纯粹的精气。这种精神性的东西也可以叫做理性，或逻各斯。也可以理解为宇宙自身有自己内在的秩序，也就是命运，包括人的意志在内的一切都是绝对被命运决定的。对于斯多亚派而言，既然世界的本性就是如此，人的职责就是服从命运，顺从自然而生活这就为其伦理学做了理论铺垫

（二）伦理学

斯多亚派和犬儒派都主张“按照自然生活”，但两者对“自然”的理解却不尽相同。对于犬儒派来说，”自然”是人的自然本能，他们要求不顾社会禁忌的束缚，随心所欲地生活。斯多亚派依据自己的自然哲学，认为世界的本性即自然，也就是“逻各斯”。按照自然生活也就是按照理性生活，按照自然律生活。这里所谓的“理性”指支配世界的精神力量，并不局限于人的纯理智活动；遵从共同的理性规则的指导也并不一定导致消极无为的宿命论。

自然是一种驱动力，不管人们顺应自然与否，它都在起作用，但只有顺应驱动力的生活才是理性生活。”驱动力”是早期斯多亚派伦理学的个重要论题。他们认为一切动物都向着自我保存的目标驱动，每一种动物都有适合于自身组织的自然本性。很明显，驱动力就是动物以自身的自然构造完成自我保存目标的能力。具有不同自然构造的动物有不同的驱动力。

人所特有的驱动力是理性。这就是为什么要按理性生活的理由所在作为人的自我保存能力的理性驱动力与控制世界万物的理性力量同出-源，都具有规则性、恒常性、稳定性。斯多亚派推崇的理性生活既不是纯理智的思辨，也不完全排斥情感，他们所排斥的只是激情，因为激情无规则，既不恒常，又不稳定。他们说，激情是过度的驱动力，不服从理性命令，或是无理性的、违反自然的灵魂运动；并说所有激情都属于灵魂的支配力量。斯多亚派没有用理性否定情感，没有把理性与情感对立起来。他们强调的是有理性的情感和非理性的情感之间的对立。

理性态度的特点就是“不动心”。即使面对死亡，也要不动心。不动心是斯多亚学派追求的幸福目标。斯多亚学派提倡不动心的理由是：幸福归根到底是一种心理感受：人们既然不能控制外界发生的事件，就应该排除外在事件对心灵的影响，以心灵的不变对付外界的万变。不管什么样的命运，有智慧的人都能保持平稳柔和的心态。

斯多亚派虽然反对伊壁鸠鲁的快乐主义，但他们之间在这一方面的争论大多出于概念的歧义。伊壁鸠鲁所谓的快乐并不是非理性或无节制的膨胀感它主要指“宁静”的身心状态，合乎斯多亚派所说的有理性情感的标准。两

派都把心平气和作为修养的目标。

（三）世界主义

斯多亚派的创始人芝诺（季蒂昂的芝诺）著有与柏拉图《理想国》同名的著作，却表达了与柏拉图相反的政治理想。这部著作提出的“世界城邦与“世界公民”的思想具有划时代的意义。

芝诺根据理性统一性的宇宙图式，认为有理性的人应当生活在统一的国家之中。因为“神在每一个事物之中”，所以，逻各斯是一根主要的电话线而所有有理性的人都在开一个电话会议，分有一个共同体的成分。因此，所有有理性的人应该生活在同一个人类共同体之中，这是一个包括所有现存的国家和城邦的世界城邦，生活在这里的每一个人都是“世界公民”

“世界城邦”是完善的国家。它认识到了天命，实现了按照自然生活的德性。按芝诺所描绘的蓝图，它的法律是自然显现在人心的普遍有效的“正当律”或“公共法”，而不是人为约定的万民法，或在各城邦实施的法律。斯多亚派关于自然律的思想不但在哲学史上有深远的意义，而且在实际中促进了罗马人的法学研究。

自然律是宇宙理性或“逻各斯”的无声命令，无条件地被人类理性所接受。芝诺以自然律的名义，摒除希腊城邦不合理的法律和习俗。芝诺认为，世界城邦没有阶级、种族和任何等级差别，一切人都是平等的公民。凡是无助于德性的设施一律废止，让理性以自然方式起作用。

自然律的第一条命令是履行责任。芝诺是第一个使用“责任”的人他把它定义为“与自然相一致的行为”。他说，由驱动力产生的行为，有些被赋予责任，有些没有责任。区别有责任行为的标准是“可以合理地加以辩护的行为”。责任并非专属于人类，动物也有责任。自我保存、避害趋利、婚配繁殖是一切动物的责任。但是，人还有组成社会的自然本性，因此，人对他人和国家负有责任。

三、怀疑派

怀疑是哲学家思考问题的基本动力，但推而至极便是怀疑主义。怀疑主义的基本观念是我们不可能认识事物的本性。怀疑主义与前述的两个派别的共同点在于伦理目的，即都在追求灵魂安宁的至上境界，但是在如何达到灵魂安宁的问题上，怀疑主义却选择了不同的道路：不是过对世界万物的本质及其规律的认识，而是通过彻底放弃认识的方式既不相信感觉也不相信理性或逻各斯，对一切保持沉默，不为之动心试图以这种方式谋求灵魂的安宁。怀疑主义者思考三个问题：第一，事物实际上是什么样的东西?第二，我们应对它们采取什么态度?第三这种态度有什么后果?怀疑主义者对第一个问题的回答是“不可知”，对第二个问题的回答是“悬搁判断”，对第三个问题的回答是“不动心”。

（一）不可知论

皮罗（又译为皮浪）是怀疑派的创始人，因此怀疑主义也被称为“皮罗主义”。皮罗主义者认为，关于事物的知识都是独断论。他认为，我们既不能断定何者为真，也不能断定何者为假，充其量只能说事物“似乎”如此，而不能说事物“是”如此。这意味着，人们不能对事物的存在和认识的真假作出判断，因此可以说事物是不可知的。他认为，人对事物做出判断的理由有一定的样式。判断者的样式因人而异；被判断事物的样式因环境而异，判断者与事物混合的样式因习俗而异。怀疑派用很多事例说明人的认识中的复杂性和差异性，但是这其实不是逻辑的说法，而是一种经验的方式。

这种将人的认识局限于感知现象的怀疑论，可以说是近代休谟的彻底经验主义怀疑论的先声。

（二）悬隔判断与不动心

既然要根据感知的现象去探究事物本性（自在之物）就会产生互相矛盾的判断，因此怀疑论者对现象的基本态度就是“悬置判断”，这是皮罗提出的怀疑论的要旨。就是用不置可否的态度，对世界的本原、本质、本体等形而上问题，以至一切具体事物的本性，都不作论断。

他认为事物本身的不确定性是对事物做“悬搁”的根本原因，感觉和意见都是不可靠的，因此我们不能相信它们。只能对他们采取沉默的态度。当然，怀疑论的最终目的也是寻求幸福，达到不动心或者宁静的心境。他们认为只有悬搁判断，才能避免争论和困惑。

“悬搁”不仅是一种认识论的态度，也是一种生活态度。

（三）不动心

皮罗所说的“不动心”指两种不同的情况。一种是完全消极的状态既无思想和情感的冲动，又无积极的作为。另一种是，“不动心”是一种随遇而安的态度。皮罗主义者接受生活的四条常规：自然的指导，情感的约束，习俗和法律的传统以及技能的使用。按照这种理解，“不动心'只是平常心而已，看来，皮罗派还是区分了理论和实践；他们所悬搁的只是理论上的判断，而不是日常生活不可缺少的经验判断。

怀疑主义在西方思想发展史上具有重要意义。它揭示了可感现象的相对性和不确定性，指出了感性认识的局限，暴露了独断论的缺陷，迫使哲学进行反省。但他们的结论往往是消极的，破坏性的，从而从客观上助长了神秘主义。

四、新柏拉图主义

新柏拉图主义流行于公元三至六世纪，创始人是普罗提诺，主要代表人物还有波菲利、扬布里柯和普罗克洛等。

新柏拉图主义是继承了柏拉图的理念论唯心主义，并把古代各种唯心主义思想结合在一起，进一步加以神秘化而形成的。新柏拉图主义后来与基督教相结合，成为欧洲中世纪神学的一个组成部分。

（一）

1．三本体学说

普罗提诺在前人研究的基础上，论证了太一、理智和灵魂为“三个首要本体”。本体一词被普罗提诺赋予独特的意义，与“是”“实体”等范畴相区别，它指最高的、能动的原因。

（1）第一本体：太一

太一（toen/theOne）有肯定和否定两重规定性。肯定地说，太一是神本身，是善本身。太一既是无所不包的统一性，又是唯一的神。它不是万物的总和，而是先于万物的源泉。它的善不是伦理之善，而是本体的完善和圆满。正因为如此，它不能与任何一个有生命、有力量的东西相等同。否定地说，太一不是一个东西，它超越了“是”所指示的存在和本质。他说：“正依靠一，所是的东西才是东西。除去一，它就不再是什么东西了。”这段话暗示，普罗提诺可能同意柏拉图把善作为最高原则，而不同意亚里士多德把“所是的东西”（本质、本原）作为最高原则。

太一之所以没有任何肯定性的原因是：它不具备多样性。太一作为单纯的“一”，不是杂多的，没有任何二元性、潜在性或物质的有限性。因此太一不是物质性的。是不可分割的原初的一。另一方面，一切能被肯定的东西都有它的对立面，都是区分和分割的结果，只能归属于“多”，而不是“一”太一除了可用另外一个名称，即“善”来指示它之外，不能被说成“是”什么，“有”什么。而只能说它“不是”什么、“没有”什么。

太一的否定性质同时也是因为它的不可知性。太一是不可分割的原初的统一性，所以不可定义，无法名状。太一不存在任何可以加以描述的确定属性，因为物质的有限性意味着复合和变化，变化意味着特定的属性，特定的属性意味着有限、相对和物质性，所以，只有有限的自然物才有确定的属性只有有确定的属性的才能加以定义和表达，所以作为没有任何属性的太一是不能在任何语言中得到明确表达的。普罗提诺说，太一不是理智的对象，理智只能靠概念和范畴去把握对象，而一切概念和范畴都需要区分才能被定义，因此只适用于能被分割的东西，但不适用于不可分割的太一。这里需要说明，普罗提诺虽然否认太一是可知的，但同时又说，太一能被观照。观照不是区别、分辨的认知活动，而是热忧的道德追求。他的意思是神（太一）超越于世界之上，不可见，不为任何感官所感知所限制，而只能在一种神秘的狂喜中接近，这种狂喜独立于任何理性的或感觉的经验。

（2）流溢说

太一时常被喻为“太阳”“源泉”。太一虽然不运动，但却能生成其它本体，这一生成过程被喻为“流溢”。太一自身充盈，自然流溢，而又无损于自身完满，犹如太阳放射光芒而无损自身光辉。这具有两方面意义。

其一，太一的生成并不是主动的创造。创造是一种外求的活动，但太一却是完满自足的，因为它既不追求任何东西，也不具有任何东西更不需要任何东西，它是充溢的，流溢出来的东西便生成其他本体

其二，流溢无损于自身的生成。希腊哲学从早期的“补偿原则”到后期的“流溢说”，经历了一个根本性的变化。按照前者，生成是一种缺失，有待生成物的归复作为补偿，按照后者，生成是完善的本性所在是自满自足产生外物而又不需外物的补偿。前者反映出早期自然哲学脱离宗教世界观的趋向，后者反映出后期哲学归复宗教世界观的相反趋向另外，流溢有先后，由此形成一种等级制：离光源越远就越弱，完满性就越低。

**基督教哲学**

**一、教父哲学**

**基督教对古希腊哲学的态度**

**一、信仰与理性之争**

理性与信仰的议题在哲学史上主要体现为三场大的争论：第一场争论是教父时代初期关于是否使用希腊哲学资源的争论；第二场是早期经院哲学关于是否应该要使用辩证法的争论；第三场是经院哲学盛期关于是否吸收亚里士多德主义的争论。

（二）争论1——希腊与基督教

1。早期教父的主要任务是护教，这包括：（1）对外反驳非基督教思想家们的攻击；（2）对内谴责基督教的种种异端思想，捍卫“正统”。

（一）保罗神学

一方面，他反对古典哲学直接认识上帝的可能性，提出“因信称义”：通过信仰来证明自己是正义的。他认为一个人能否得救取决于是否相信耶稣，相信耶稣将会复活并拯救人类，就是正义，就会得救。

但另一方面，他并不认为基督教和希腊哲学的冲突是不可调和的。他抓住了希腊哲学中“理神论”的一个缺陷：非人格的神缺乏宗教信仰所需要的感性特征，人不能崇拜他无法感知的“未识之神”。他进而宣称，希腊人不能认识的神就是他致力于宣扬的"钉在十字架。上的基督"。在保罗看来，融汇古典哲学和基督教的关键是“神的观念”，尤其是耶稣基督。

“灭绝智慧人的智慧”和“宣扬你们崇拜但又不认识的神”反映出保罗对希腊哲学两种不同态度。基督教一开始就注定要处于与希腊哲学既相反对，又相联结的关系之中。基督教哲学始终贯穿着这一矛盾。

（二）理性辩护主义

理性辩护主义：认为基督教才是真正的哲学，希腊人的哲学只是片面的哲学；他们把基督教的内容纳入哲学的领域（这也是基督教哲学诞生的重要标志），并用哲学为基督教教义辩护。代表人：查士丁，克莱门特，奥里根，拉克坦修。

1、查士丁

查士丁是最早对哲学与基督教的关系进行界定的人。他借用自然哲学家的逻各斯”概念，认为逻各斯就是上帝内在的理智，上旁用逻各斯统治世界。

在他看来，哲学和宗教并没有本质区别，他们有着共同的来源，即上帝的逻各斯。他提出“真哲学即宗教，真宗教即哲学”，基督教是真正的哲学而古希腊哲学是世俗的哲学，具有一定的缺陷，所以两者虽然没有本质区别，但宗教比古希腊哲学高级。据说，他是最早使用“基督教哲学”概念的人。

2、奥里根

奥里根被认为是基督教哲学的第一位系统的哲学家。他坚持哲学思辨的标准是《圣经》的传统。但《圣经》并不是一部具有严格体系化的著作，其中不免有自相矛盾的地方。所以，奥里跟提出“寓意解经法”，即从精神实质上去解释《圣经》。在某种意义上说，“寓意解经法”实际上意味着以理性为标准来审视信仰及其传统。

（三）信仰主义：把基督教信仰和理性哲学完全对立起来，反对一切一般意义上的哲学。代表人：德尔图良。

1、德尔图良

德尔图良是教父哲学阶受反理性主义最激烈的人，是信仰主义的第一个代表人物。他认为哲学和宗教，雅典和耶路撒冷之间，没有任何相似之处。信仰就是要抛弃理性去相信上帝，人类在上帝面前要保持谦逊和无知，基督教徒要无条件遵从《圣经》和上帝的指令，因为上帝的启示，超越于理性，如上帝道成肉身，死而复活这种基督教教义，理性根本无法理解。所以他宣称“惟其荒谬，我才相信”。正因为信仰超越了理性的正常理解范围，才称为“信仰”。在神学领域，我们只能依靠上帝的启示。他甚至认为哲学是魔鬼的学说，异端便是由哲学学家教唆出来的。

针对争论1——希腊与基督教，教会最后采取的是（接近于）理性辩护主义的立场，而不是德尔图良的极端信仰主义的主张。教父思想的集大成者奥古斯丁充分表达了这种（接近于）理性辩护主义的立场。

**二、奥古斯丁**

一、人类知识

（1）信仰与理性

1。奥古斯丁认为信仰照耀着理性，没有信仰就没有理解，因而无法设想真正的哲学；另一方面他也倡导理性解释信仰。他的观点可以概括为“信仰寻求理解”。

2。神学和哲学之问没有判然划分，清晰的思想只有蒙上帝的恩典才是可能的。

3。在哲学上，他把柏拉图主义当作福音书的前身，对其充分利用使之适合基督教信仰。

**一、认识论：我怀疑，故我存在**

奥古斯丁的哲学来源于新柏拉图主义，认为认识的过程都是从外在物体的形象到感觉，从感觉到记忆，再到理性。但到**理性**的时候，奥古斯丁和新柏拉图主义就有了区别。对新柏拉图主义来说，理性最终认识到的太一和智慧就是终点，但是奥古斯丁认为还有比理性高的东西，即启示。

他的认识论实际上来自对怀疑论的反驳。早期基督教信仰遇到怀疑派哲学家的严重挑战。为此，奥古斯丁指出，即使怀疑也有一定的依据，也要相信一定的道理。也就是说，怀疑本身恰恰是不可怀疑的，是绝对确定的。换言之：“我怀疑，故我存在。”进而言之，我在怀疑这一事实证明至少有三件事是我所确定不疑的，即：我存在，我活着，我理解。奥古斯丁对怀疑论的反驳，可以看做是笛卡尔“我思故我在”的先声。

实际上，奥古斯丁在哲学史上预示着非常重要的转变。在他看来我们灵魂的领域是完完全全确定的，且具有各种各样的认知和能力，是能够获得确定的知识的。对奥古斯丁来说，灵魂也就是人的内心世界，它比外在世界更加真实，内心的世界才是真理之源。

他之所以批评怀疑论者，不仅仅是为了论证知识有可靠确定的基础，实际上是要引向更加重要的信仰问题。即通过分析认识的过程，通过理性而上升到启示，给予基督教哲学以理性的证明。

**二、上帝存在的知识论证明**

奥古斯丁探究1）确定性知识的来源；2）人的理性有无凭自身发现真理的能力，就此他将上帝的恩典引入了认识论，论证了认识必须依赖上帝，因而他的认识论同时构成了对上帝存在的证明。

奥古斯丁对待基督教经历了从怀疑、背弃到信仰的曲折反复过程。根据个人的经验，他把人的认识看作从低级到高级、最终达到信仰上帝的过程。他的认识论围绕着神学问题展开，即，人如何能够确信上帝？

肯定人的日常知识具有确定性是奥古斯丁认识论的出发点，他对人类知识的来源问题进行了考查，并得出上帝是真理自身和人类真理来源这一结论。但他并没有直接诉诸教义，宣扬上帝的全知全能，而是以缜密的推理说明人的认识的性质、过程和标准。

2。论证基础——柏拉图主义的知识等级观念：认识能力分为感觉和理性，感觉又分为身体感官的外感觉和心灵感官的内感觉；外感觉把握有形事物，内感觉把握外感觉，理性把握内、外感觉，它们的认识等级依此升高，认识者总是优于认识对象。理性拥有诸如数学命题之类的确定真理。

**首先，真理的来源不在理性之下。**因为在人类知识对象和知识的等级关系中，在上者居于判断在下者的优越地位；如果真理低于理性，那么真理将被理性所判断。真理的特征是它不只是描述事实而且是判断事实的规则。如数学和逻辑的真理就是这样一些规则。因此，真理作为判断的规则决定了理性的判断标准，因此不可能在理性之下。

**其次，真理也不可能来自理性之中。**理性是心灵的能力和状态，处于流动变化之中，而真理却是确定不变的，不随理性的变动而变动。变动不居者无法从自身中“产生”永恒不变的真理。因此，在人类知识等级之上，存在着一个处于最高级地位的真理，它赋予人类理性以确定的规则，使人的心灵认识真理。这一最高的真理就是上帝。

推论：一切作为知识对象的真理都存在于上帝之中，上帝是真理的来源同时也是最高的真理，上帝出于恩典赋予人类理性以确定的规则并使得人的心灵能够认识真理。在此，哲学和神学紧密地结合起来。

从这个论证中，既可以看到柏拉图回忆说的影响，也可以找到安瑟尔谟关于上帝存在的本体论证明的思想渊源。奥古斯丁的认识论同时又是对上帝存在的神学证明，两者的密切结合显示出奥古斯丁哲学神学一体化的特征。

**三、知识理论：光照说**

（一）知识的等级与其最高来源

奥古斯丁为进一步解释“理性获得永恒必然真理的具体途径”，提出了光照说，也就是他的认识论：在我们之中存在着来自上帝的永恒理性之光，在这种光中我们可以看到不变的真理。

2。奥斯丁遵循了柏拉图“日喻”的想法：物体在光照之下就可以被肉眼看见，同样永恒对象在与之相应的光照下也能为心灵看到（正如善—太阳能够照亮理念一样）。同时，他也把知识对象和知识的关系理解为由下到上的等级关系。

3。这种光本身不是我们观念的来源，而是我们认识中永恒性的条件。光照本身来自上帝，人的理智运作于上帝的永恒观念之下。因此，有理性的人多少会有一些真理，但只有信仰上帝的人才能充分接受真理而最终也才能认识真理之源的上帝。

4、“光照说”还包括对人的认识过程的分析：奥古斯丁认为人有感性和理性两种基本的认识能力。心灵通过外感觉和内感觉接受了关于外部事物和身体的材料，来自理性之光的规则对这些材料进行整理，这个过程即是认识的过程。而记忆则是联系感性和理性能力的中介。记忆有两部分内容，一是来自感觉的材料，一是来自真理之光的规则。知识就是两者的结合。

5、“光照说”包含后来“天赋观念论”的因素，奥古斯丁认为，作为理性规则的真理具有独立于感性经验的来源，是上帝之光压在心灵之上的印记。“光照说”既是对人类知识先决条件的哲学说明，又是关于人如何认识上帝、回归上帝的神学理论。

5、按照赵敦华教授的理解，光照说既是对人认识的先决条件的哲学说明，又是关系人如何认识上帝的神学理论，还包括对人的认识过程的分析。奥古斯丁认为，上帝是真理的来源，真理是上帝之光，而“光照是人的理性获得真理与知识的途径。”光照”这一概念的意义在于首次明确地在认识者和认识对象之外设定了认识的先决条件。认识不仅是主体和对象两者之间的关系，这种关系的建立需要一定的条件。奥古斯丁用“光照”的比喻形象地说明，认识的先决条件是先验的、外在的。近代以来的哲学家则认为，先验的认识条件内在于人的理性，从而突破了“光照论”的神学形式。

就光照与知识的关系而言，奥古斯丁既把光照作为人类知识的源泉也把它当作认识活动的先决条件，在此体现出上帝为理性带来“天赋真理”的思想。真理是上帝之光在人心镌刻的痕迹。在此意义上，光照是上帝惠顾人心的恩典，理性依其本性自然地趋向光照。因此，一切有理性的人都或多或少地拥有真理。但是，只有那些信仰上帝、热爱上帝的人才能把真理之光的印记集合起来，使这些最初模糊的印记表现为清晰完整的观念，形成对上帝的认识。由此进入对于知识的构成的分析。

（二）知识的构成

1、记忆作用

奥古斯丁将人的认识能力分为感觉和理性，而记忆是联系这两种能力的中介。就其本性而言，记忆是依照人的理性而活动的内感觉；就功能而言，它保存外感觉和其他内感觉的材料，这一保存既是一种“分门别类”的处理，又按照一定的规则活动，而这一规则不来自于感觉而来自于上帝的光照。由此，记忆有两部分内容，一是来自感觉的材料，一是来自真理之光的规则。知识就是两者的结合。

2、知识构成

知识是心灵根据规则对感觉材料进行分析、综合，从记忆上升为概念的过程。概念是从记忆体中抽象出来的，记忆对感觉材料的加工处理是概念的基础，通过记忆的中介作用，感觉材料被集中在概念之中。

综上，奥古斯丁以记忆为中心环节对人的认识过程所作的分析基本符合从感性到理性发展的自然过程，光照论的神学色彩也淡化为这一过程的背景。

**四、时间学说**

奥古斯丁的时间学说是对于当时困扰基督教的一个问题的回应，怀疑者对《旧约》中“上帝七天创世”的解释提出“创造之前上帝在做什么”的质疑，奥古斯丁的回答是，创造之前没有时间，时间本身就是上帝所造。上帝是永恒的，这不在时间的维度中。

奥古斯丁认为，我们把握时间的方式决定了时间的本性，流逝的时间只能被知觉的运动所度量。被心灵所知觉的时间即持续的知觉，知觉虽由外物引起，但知觉的持续却不取决于外物。外物消失之后，关于它的知觉仍能持续。

奥古斯丁把知觉的持续称为“现在”。“现在”不是时间的一部分，而是全部。这是因为：第一，任何时间都可以被度量。第二，过去和将来都可被归结为现在。“关于过去事物的现在”指对过去事物的记忆，“关于现在事物的现在”指对当下事物的直观，“关于将来事物的现在”指对将来事物的期待。这三类知觉分别与过去、现在和将来相对应，但它们都是“现在”知觉到的状态，都是现在的时间。

因此，奥古斯丁提出时间的定义：“时间是心灵自身的延伸。”心灵并不专指人的心灵，应被理解为上帝的心灵。在奥古斯丁看来，上帝是永恒的，他并不是时间中的存在。时间的理念“现在”是上帝心灵的瞬间创造。上帝心灵之中的“现在”理念是一切时间的原型，人所知觉到的流逝的时间是对时间原型的墓仿。这也是上帝为什么能在瞬间创造出连绵不断的时间的道理。

**五、神正论**

”神正论”主要用于解释上帝对恶的容忍的正当化。

1、基督教的上帝被界定为全知、全能、全善。对此伊壁鸠鲁主义者提出了“恶的存在与上帝不能共存”的质疑：1）如果恶由上帝创造，则他不是全善；如果恶不出于上帝，那么上帝没有阻止它的出现，这要么是2）上帝不知道恶的存在，则他不是全知的；要么是3）上帝知道但没有能力阻止，则他不是全能的。

2。奥古斯丁为了解决关于恶与上帝的共存问题，开创了基督教神正论（theodicy）的传统。

奥古斯丁受新柏拉图主义的影响，把恶定义为“背离本体，趋向非存在的东西”。这是从本体论高度对恶的性质作出的解释，“趋向非存在”并不等于“非存在”，这一定义并未简单地把现实中的恶化为幻相。在他看来，上帝创造的世界是存在的等级系统，一事物趋向于比它更低级事物，它就是“趋向非存在”，但这一趋向是实在的关系、真正的事实。只不过“恶”这种实在和事实的原因不在于另外的实在和事实，而在于自身的缺陷。奥古斯丁的“缺陷因”是指低一级事物对高一级事物的拖累，或高一级事物向低一级事物的堕落。

3。奥古斯丁运用对恶的性质与原因所作的本体论解释，分析了各种被称作恶的现象。他把恶分为三类：1）“物理的恶”，它指因事物的不完善（自然属性）造成的损害，如生老病死，但不完善的存在正是整体完善秩序的一部分，所以它无损于上帝的善，反而衬托出他的善；2）“认识的恶”，它指因人类理智的不完善导致的认知颠倒，如不相信上帝，但它只是现世生活的错误，是相对和局部的，并不影响上帝智慧的绝对完善性；3）“伦理的恶”是真正的罪恶，它既不是由于无知（柏拉图）也不是由于黑暗本原作用于身体（摩尼教），而是人意志的产物，是意志的背逆活动，归根结底是由于人类意志的不完善，所以它追求比灵魂更低的目标（身体），造成秩序颠倒。

（二）自由意志

如果说物理之恶和认识之恶还可以用“局部性”来消解，那么伦理之恶的存在有何必然性?上帝为何不赋予人类不能作恶的意志呢?在早期（《论自由选择》）中，奥古斯丁回答说，这恰恰是人的自由意志的体现，因为只会行善的意志不是自由的，上帝对人有恩典，但这不在于帮助人来选择善恶，而在于对自由选择的结果进行公正的赏罚。

（三）原罪与恩典

1、伯拉纠（Pelagius）利用奥古斯丁早期的说法，提出人的得救主要取决于自由意志的选择作用，并且否认人类的原罪和上帝的恩典。奥古斯丁为反驳伯拉纠主义，后期作了一些修正，强调了原罪和恩典的教义。

2、罪恶的根本原因不是意志自由的误用，而是人类的原罪，正是人类的祖先用自由意志作恶，才使意志丧失了自由。所以人恰恰只有作恶的自由。

3，如果说意志能够选择从善，这完全是出于上帝的恩典。人只有依靠上帝的恩典，才能恢复意志自由，而恩典首先就表现为耶稣基督替全人类赎罪，所以相信耶稣是救世主，这是摆脱罪恶、获得恩典的前提。

4、上帝为什么会赋予人自由的意志?奥古斯丁的回答是：“赏罚的公正来自上帝的善，它必然存在。因此，上帝必然赋予人自由的意志。”这就是说，虽然人的自由意志包含着恶的可能但却服从上帝的公正这一最高的善。为了显示上帝惩恶扬善的公正，必须赋予人意志自由。让他们承担自己选择的责任。上帝并不干预人的意志的自由选择，而只是对自由选择所产生的善、恶后果进行奖惩。上帝的恩典主要表现为赏罚分明的公正，而不在于帮助人们择善弃恶。

奥古斯丁在晚年倾向于认为，伦理的恶的原因与其说是人类的自由意志不如说是人类的原罪。也由此，他发展出“原罪说”。他说上帝在造人时曾经赋予人自由意志，但自亚当“原罪”之后，人的意志已被罪恶所污染，已经失去了自由选择的能力。在这样的条件之下，只有依靠上帝的恩典，人才能恢复意志自由。上帝的恩典首先表现在为人类赎罪，上帝之子耶稣基督牺牲自己，换取全人类的新生，耶稣基督以自身的牺牲，为人类摆脱自亚当以来的罪恶的奴役，让人的意志恢复选择善或恶的能力。自此以后，人类面临的善恶选择就是做基督徒或异教徒的选择。

**上帝之城与尘世之城**

《上帝之城》上是奥古斯于用历史叙述的方式写成的一部神学作品。第一部分讲人类还未认识到上帝前的俗史，其中列举了罗马人的种种罪行，以此来驳斥异教徒对基督教的诘难，认为罗马的毁灭是罗马人自食恶果。第二部分讲人类认识上帝后的圣史，包括人类的信仰、背叛以及救赎的历史过程，奥古斯丁对其历史观的阐述基于“两座城”的划分。

（一）上帝之城与世俗之城

1。奥古斯丁认为对上帝的爱是道德原则的核心，由此人可以分成两类：一类是那些爱上帝的人，另一类是那些爱他们自身以及俗世的人。而他们分别构成的社会（civitate）就是“上帝之城”和“世俗之城”。

2。两座城并不是两个独立的政治实体,它们是用以区别生活在同一国家中的、有着不同追求的社会团体。两城的历史发展进程相互交融，在现世中是共处的，只是到了最后审判的时候，两座城才分开：圣城中的人可以上天堂，而俗城中的人就要下地狱。

3。奥古斯丁虽然把教会和世俗国家区分开，其教会高于国家的思想也成为后世教会向君主争权的理论依据，但是他并没有把两座城分别等同于教会和国家。教会只是。上帝之城的象征，因为爱俗世的人也能够在教会中找到。

（二）历史哲学

1。在两座城发展中的冲突之间，奥古斯丁指认出历史具有某种意义，这使得他创立了历史哲学（对比希腊早期的历史学家，他们认为历史不过是王国兴衰的不停循环，它不能教导关于人性的知识）。

2。上帝就是历史的作者，历史开始于创世，而现在历史则陷入到两座城之间的紧张状态之中，到了最终审判，历史将会终结，也就是时间将停止，上天堂的人会得到永恒幸福，而下地狱的人会得到永恒惩罚。

**经院哲学**

“经院哲学”（scholasticism或scholasticphilosophy）一词来自拉丁文scholasticus，原意为“学院中人的思想”，又译作“士林哲学”，之所以称经院哲学，是因为它以“经院”（即教会或修道院办的学校）为依托发展起来的哲学。

经院哲学始于5世纪波埃修对亚里士多德逻辑学著作的评注，终于17世纪中叶。其鼎盛为11~13世纪，当时建立了著名的牛津大学和巴黎大学，用以解读和注释古代学者（以亚里士多德为主）的著作。

经院哲学继承自教父哲学而来，它的核心问题是理性与信仰、哲学与宗教、共相问题的争论、上帝存在的证明和亚里士多德实体学说的复兴等。经院哲学可分为三个阶段：

（1）早期经院哲学，代表人物是爱留根纳、安瑟尔谟、和阿伯拉尔；

（2）中期经院哲学，代表人物是阿威罗伊和托马斯·阿奎那，阿奎那是经院哲学的集大成者；

（3）晚期经院哲学，代表人物是邓斯·司各脱和威廉·奥卡姆。经院哲学以辩证法——主要是亚里士多德的旧逻辑为思考工具，将神学、哲学和逻辑学结合，因此经院哲学以细致分析见长，但有过于琐碎的弊端，经典例子是为人所诟病的“一根针尖上能站几位天使”的繁复论证。

**（一）理性与信仰或哲学与宗教**

1、早期经院哲学

（1）、理性主义

①爱留根纳（800—877）

爱留根纳是经院哲学第一个哲学家，他把理性主义推向高峰。他明确提出，信仰应当服从理性。他对古希腊哲学给予极高的评价：“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之为哲学的那门学科之中”（《论自然的区分》）。他认为理性跟启示都是真理的来源，具有同等权威，所以不会相互矛盾，他主张用理性或哲学来论证信仰，重申查士丁“真哲学即真宗教，真宗教即真哲学”的观念。

②贝伦伽尔（BerengardeTous，1010-1088）

真正把辩证法运用于神学讨论的是图尔的贝伦伽尔。贝伦伽尔认为辩证法是最高理性的杰作，适用于一切事物，包括神圣事物和神秘的启示。跟爱留根纳一样，他也主张信仰应当服从知识，权威应当服从理性，《圣经》的教义应该服从辩证法。他在《论圣餐》一书中，将辩证法运用于基督教中关于“圣餐”的讨论，否认圣餐的酒和面包是由基督的血和肉体转变而来的“实质转化说”。

③安瑟尔谟：信仰，然后理解（AnselmofCanterbury，1033-1109）。

安瑟尔漠和阿伯拉尔把辩证法在神学的运用推向了一个新的高度。他跟奥古斯丁的“信仰寻求理解”的主张一致，认为理性应当服从信仰，而不能用理性来衡量信仰，这是基督徒的出发点。但他不像德尔图良跟达米安那样，以此否定理性。他说，如果“不把信仰放在第一位是傲慢，有了信仰之后不再诉诸于理性是疏忽。两种错误都要加以避免”。这是一种温和的理性辩护主义。他主张“信仰，然后理解”，信仰是第一性的，理性是第二性的，基督徒要使用理性维护和深化信仰。所以他在《宣讲》里说“我渴望能够理解，因为我决不是理解了才信仰，而是信仰了才理解；因为我相信：“除非我相信了，我决不会理解’”。

④阿伯拉尔：理解，然后信仰（1050-1123）。

阿伯拉尔提出“理解，然后信仰”。阿伯拉尔是叛逆的法国哲学家，是中世纪最具个性和传奇色彩的哲学家。他反对迷信权威，批判教父对圣经的解释自相矛盾，主张从怀疑权威开始，进行理性思考，最后达到真理，而辩证法是通向真理的唯一途径。

他写了《是与否》，把辩证法运用于156个神学的问题上，以此开创“辩证神学”。他在书中列举每一个问题的“是”与“否”相五对立的观点，然后使用辩证法论证正反的观点。通过这种方式，才能把我们的错误暴露出来，以此接近真理，接近上帝。他反对把理性与信仰对立起来，认为“真理不会反对真理”。

（2）信仰主义

①早期经院哲学反对辩证法的代表是达米安（PetursDamiani，1007-1072）。他有一句名言，即“哲学应当像婢女服侍主人那样为神圣的经典服务”。后被托马斯·阿奎那总结为“哲学是神学的婢女”。达米安继承德尔图良的传统认为理性和辩证法只适用于有限事物，不适用于上帝，把辩证法运用于神学会扭曲基督教的教义；另一方面，人类相信自己的理性甚于信仰，是狂妄自大的体现。他甚至认为，哲学是魔鬼发明的学问，辩证法的第一位教师就是撒旦。辩证法中止的地方，正是神学开始的地方。

（3）中期经院哲学：

托马斯·阿奎那（ThomansAquinas，1225-1274）是经院哲学最重要的哲学家，建立起中世纪最庞大的哲学体系。他模仿阿伯拉尔《是与否》的写作手法，写了《神学大全》，其中分为“论题”和“论辩”两部分：论题包括赞成和反对两种意见，论辩则用逻辑分析和推理的方法证明其中一种意见的正确和另一种意见的错误。阿奎那是亚里士多德主义者，在这本书中，他对哲学与神学进行了一种亚里士多德式的分析：

①从认识对象看：

哲学是研究现实世界的理性科学，神学是研究神圣事物的超越科学，换言之，理性的对象是现实世界，但现实世界并非全部真理，在它之上还有超越的世界，在超越世界中，理性没有用武之地，只能通过信仰来把握。

②从研究方法看：

哲学与神学的差异还表现在研究方法的不同。哲学总是从事物开始，通过观察、推理和论证追溯其原因，最后可能指向上帝，就像亚里士多德追溯到第一推动者那样，是从低级事物到高级事物的过程。但是神学是从事物的初始原因和终极原因，即从上帝出发思考问题，从最高级事物下降到低级事物。

但阿奎那并不认为哲学与神学是完全对立的，他认为哲学与神学是不同的学科，理性和信仰有其各自的领域，但是两者也有重合的部分，重合的部分叫做“自然神学”，即可通过理性论证神学命题，而理性无法企及之处，就是“天启神学”的领域。在某种程度上，哲学可以为神学提供服务，阿奎那认为应该把哲学“看成它（神学）的下级和奴仆来使用”，并总结达米安的话，提出“哲学是神学的婢女”。

**（二）、唯名论与实在论之争**

**1、波菲利问题（Porphyry，232-305）**

公元三世纪的新柏拉图主义者波菲利在《亚里士多德〈范畴篇〉引论》中，把亚里士多德和柏拉图的思想分歧归结为关于共相性质的三个问题：

1。共相是独存的实体，还是仅存于人的思想中？

2。如若是实体，有形还是无形？

3。如若无形，与可感物分离，还是在可感物中？

这些问题都指向共相的功能，即它为什么能同时表述众多事物，如果说它是一个普遍概念，那么它如何与外部事物建立联系呢？波菲利并没有对这些问题进行解答，但共相的问题通过波埃修，成为经院哲学讨论的核心问题，从而形成了唯名论和实在论，而每一派别又分温和派和极端派。

【2、波埃修（Boethius，480一525）

波埃修把《亚里士多德<范畴篇>注释》翻译成拉丁文，对波菲利问题进行初步性回答，是亚里士多德哲学与经院哲学建立联系的重要中介者，著有《哲学的慰藉》。

首先，共相是独立存在的，作为事物的本质要素存在于事物之中，但同时也作为心灵的概念存在于理智当中。其次，既然共相存在于事物之中，那么它是物质的，但当它作为存在于心灵中的概念时，又是非物质的。最后，当它作为无形的概念时，它与事物分离而存在。

共相问题在10-12世纪成为经院哲学激烈讨论的核心问题，主要有两个原因：

①由于波埃修翻译的亚里士多德逻辑学著作，成为经院中广泛应用的教材，共相问题自然成为焦点问题：

②11世纪神学家在运用辩证法讨论神学问题时，已经自觉或不自觉地触及共相实质的问题。如贝伦加尔反对圣餐的“实质转化说”，其前提是不承认具有独立于饼与酒的某些普遍实质的存在。

（拓展，何为共相?

共相的概念可追溯到柏拉图的理念和亚里士多德的形式，它可以同时表述众多事物，因为它意指普遍的共同特征。所以共相是普遍名词或普遍概念如“人”或“树”这样的概念。共相问题的核心在于，如何把人类思想的对象和存在于心灵之外的对象联系起来。我们看到的是特殊，而我们思考的却是普遍，作为共相的“人”和作为具体的人究竟是什么联系呢?经院哲学家围绕这个问题，分为唯名论和实在论两个派别，其实它们在雅典哲学那里已经有其萌芽。如柏拉图的理念论是一种极端的实在论，苏格拉底的普遍定义是一种唯名论，亚里士多德的实体学说，也是一种唯名论。）】

**3、唯名论与实在论**

1、实在论认为，一般共享是先于个别事物，并派生出个别事物的实体，只有她们才是在意识之外的客观实在。

（1）极端的实在论，否认了个别事物的客观实在性，认为一般概念所对应的外部实在是与个别事物相分离的，并且是更高级的独立存在，犹如柏拉图的理念。代表人物是安瑟尔谟。

（2）温和的实在论则认为，①一般作为个别事物的形式或本质存在于个别事物之中。②一般作为与个别事物相应的抽象概念存在于人的理智或心灵中。③一般作为上帝创造世界万物的理念或原型内在于上帝的理智之中，代表人物是托马斯阿奎那。

2、唯名论认为，个别、殊相先于一般、共相。只有个别事物才是真实的存在，一般、共相仅仅是人们用来表达个别事物的名称、概念、符号。

（1）极端的唯名论把一般与个别完全割裂，认为一般只是纯粹的名称符号，甚至只是一种“声音”，完全否认一般的客观内容，代表人物是罗色林、威廉奥卡姆。

（2）温和的唯名论认为，一般并没有客观实在性，它们只是人类思维抽象活动的产物，因而只存在于人们的思想和理智之中。这种哲学承认一般和个别两者间存在着某种联系，认为一般并非纯粹空洞的名词，而是有其客观内容的，它们表示着个别事物之间的相似性和共同点，代表人物是阿伯拉尔，罗吉尔培根，邓斯司各脱。

3。1罗色林VS安瑟尔谟

（1）、罗色林的极端唯名论（Roscelin，1050-1125）

安瑟尔谟和罗色林关于共相的争论，是唯名论和实在论的第一次较量。罗色林主张唯名论，认为真正的实体只是个别事物，否认“普遍对象的存在，即共相不指称任何实体性的存在。它不过是词语或名称而已，他所理解的“词语”或“名称”“不过是声音（vocis）而已”，或者只是空气。罗色林的唯名论威胁到“三位一体”的教义，因为这意味着圣父、圣子。圣灵是三个独立的个体，没有普遍本质贯穿三者，从而导致“三神论”，因此罗色林被视为宣传异教思想而受到排挤。

（2）、安瑟尔谟的极端实在论（1033-1109）

安瑟尔谟认为共相不仅仅是词语，而是代表着心灵之外的独立实在。他的观点与柏拉图一致，认为共相就是理念。理念是跟事物分离的最高级存在，有限事物因分有理念才得以存在，故被称为极端实在论。安瑟尔谈的实在论可以很好地解释“三位一体”学说，因为圣父、圣子、圣灵并非三个独立的实体，而只是三个位格，有一个普遍本质贯穿着他们，即上帝。所以在很长的时间内，实在论属于正统学说。

3。2、阿伯拉尔的概念论VS香浦的威廉和陶奈的奥多

（1）威廉与奥多的温和实在论

威廉和奥多提出一种温和的实在论，认为共相有其对应的普遍对象，但不是与事物分离的独立存在，而是同时存在于每一个个体中的本质。他们提出温和的实在论，是为了解决“原罪说”的问题。唯名论和极端实在论都无法解释原罪是如何从亚当和夏娃那里传给后代的。但是温和唯名论可以把“原罪”解释为存在于每个人身上的本质特征。

（2）阿伯拉尔的概念论

阿伯拉尔起初是罗色林的学生，但他反对极端唯名论，后又投于威廉门下，但他也不满足于威廉的实在论，甚至说服威廉放弃了他的实在论立场。

①对实在论的批评

首先，共相的原本含义是可以同时表述众多事物。如果共相是独立的普遍实在，则只能表述理念本身，而无法表述众多事物。如果共相是存在于每不不体中的本质，则会导致“人”的本质同时出现在世界各地的谬论，会导致一种泛神论。

②对唯名论的批评

但阿伯拉尔也不认可罗色林的唯名论主张，他认为共相是心灵产生的概念，它不止是声音或空气而已，而是语词的意义（sermo），所以才能表述众多事物。声音是可感的外在对象，意义是可知的内在观念。阿伯拉尔坚持只有个别事物才是独立实体，共相不是实体，但在同类个体事物的存在方式中，有其相似性的一面，相似性要素并非实在论者说的本质，心灵从这种相似性中抽象出共相的概念，普遍概念凭借其意义表述所属的每一个对象。

（一）对极端实在论与唯名论的批评

阿伯拉尔根据亚里士多德《解释篇》的定义，指出殊相是表示一个事物的特殊名词，共相是表述众多事物的一般名词。共相的性质就是一般名词的表述功能。根据这一立场，阿伯拉尔批评了实在论的观点。他指出，共相的特征是能同时、全部地分布在归属它的各个事物之中。如果共相是一个独立的普遍实在，它就不能同时地、全部地分布在它所包括的众多个体事物之中

阿伯拉尔的结论是：“不论单一事物，还是集合的事物都不能被称为共相因为它们都不能表述众多的事物，能够表述众多事物的共相只能是词。”阿伯拉尔说的词与罗色林所说的词不同，后者指词的物质形态，即词的语音部分前者指词的意义，即词的逻辑部分。语音是可感的，外在于人的对象，意义是不可感的，但是可知的，内在于人的观念。

（二）概念论

于是，阿伯拉尔提出：：使得一个词成为共相的原因是什么?为什么有的词能够同时表述众多事物，而另外一些词却没有这种功能?他回答说，造成共相的原因必定在被表达的事物之中。因为：第一，共相不可能由人的心灵无中生有地构造出来；第二，共相也不能从词的物质形态产生，于是，剩下的惟一可能便是：共相因为外在于它的事物而产生。

阿伯拉尔在共相与理念之间做了区分，他并不否认理念是先于个别事物存在的东西，但认为理念是上帝的知识，人不可认识。而共相是以一般名词表示的种、属，它们不能像理念那样脱离个别事物而存在。在他看来，共相表述的是众多事物共处的状态，状态是事物的存在状态，它不能与事物相分离而存在，因此，共相不是实在论所主张的普遍实体。

其次，状态也不是本质。比如，在“苏格拉底是人”这句话中，“是人”表达苏格拉底的存在状态，而不指称任何本质。

关于心灵如何认识共相的问题，阿伯拉尔认为，共相与心灵之中的一般印象相关联，它是对事物相同或相似的存在状态的感性认识。

【根据上述讨论，阿伯拉尔解答了共相性质的问题，并在波菲利问题之外，增加了第四个问题：“种和属是否必定具有因命名而来的实在?或者说，如果那些被命名的事物消失了，那个共相是否仍然具有概念的意义?”第四个问题的实质是：共相是不是一个普遍实在的名称，其意义是否在于指示事物?

阿伯拉尔对这四个问题的回答是：

第一，只有个别事物才是独立存在的实体，共相不是实体，也不表述个别实体以外的实体；

第二，共相作为名词是有形的，作为名词的意义是无形的，但心灵中有关于它的印象；

第三，共相表述的事物共同状态在感性事物之中，但共相把握这状态的方式却在理智之中，表现为心灵中的一般印象。

最后，个别事物是产生共相的原因，但共相一旦产生，便成为不依赖个别事物的心灵印象。即使个别事物消失，印象仍然存在。

阿伯拉尔的观点一般被称作“概念论”，即认为共相是逻辑概念与心灵中的观念。阿伯拉尔既坚持共相是一般名词这一唯名论立场，又未彻底否认共相与外部一般性相对应的实在论观点，他的概念论是一种温和的唯名论。】

3。3、托马斯·阿奎那VS威廉·奥卡姆

（1）、托马斯·阿奎那（ThomasAquinas，1225-1274）

阿奎那试图调和关于唯名论和实在论的争论，他把之前关于共相问题的讨论都融合进他的哲学体系。他认为“共相”存在于：

①事物之外，共相作为神圣概念存在于上帝心灵之中。只有纯粹理智可以认识。

②事物之中，作为与质料共同构成有形实体的形式。形式存在于同类事物之中。人从众多有形事物中将其形式抽象成普遍概念。

③心灵之中，作为被人的理智抽象出来的普遍概念。作为普遍概念的共相，之所以能表述众多事物，是因为它是从众多事物的相同的或相似的形式抽象出来的。阿奎那是典型的温和实在论立场，认为普遍概念是对个体之中普遍本质的抽象。

（2）、威廉·奥卡姆（WilliamOckham，1285-1349）

奥卡姆在运用奥卡姆剃刀原则的基础上，引入了词项逻辑，对共相进行全新解释，提出了著名的“新唯名论”，回应了实在论的挑战，把唯名论推向一个新的高度。

他认为概念符号具有两种不同的逻辑功能，一种是指称（signification），一种是指代（supposition）。“指称”（signification）是符号自身具有的代表功能，指称心灵外的个别事物，如“苏格拉底”这个殊相；“指代”（supposition）是符号在命题中具有的代表功能，它代表的是概念或名称，而不指称个别事物。

有指称功能的概念必有指代功能，如“苏格拉底”既可指称一个人，也可在命题“苏格拉底在跑”中起指代作用；但有指代功能的词未必有指称功能，普遍概念，即共相便是如此，如“有人在跑”，其中“有人”是对某些人名称的指代，但不知道具体是哪些人，而且“有人”无法单独使用，只能存在于命题中起指代作用。

共相与殊相的区别不在于它们所指称的实在是普遍还是个别，而在于词的逻辑功能不同。殊相同时具有指代和指称功能，共相则只有指代，没有指称功能。

他批评实在论者混淆了概念的“指称”和“指代”的逻辑功能，从而多余地预设了普遍本质，以此说明共相的普遍性。奥卡姆认为这个预设既无效又无必要，因此剔除了预设的实体，认为用他的新唯名论能更好地解决共相问题。

命题和定义之所以具有普遍性，是因为共相通过指代殊相而表示个别事物的实在，如“所有S是P”，P没有指称普遍实在，而是指代了具体事物S的集合。因而能够将个别事物置于一般判断之下。

（3）司各脱

司各脱亦持温和的实在论立场，他认为一个实体的形式是一类实体的共同本质，但他也看到实在论的理论弱点在于不能说明一个实体为什么是这一个而不是那一个的原因。他认为实体的单个性造成了质料的具体的形状。司各脱说，为了说明实体的个别性，需要在实体的形式和质料以外，再设定一个实体的要素，他把这一要素叫做“此性”。此性是不同于质料、形式和它们复合物的终极实在。

**（三）早期经院哲学家**

1、爱国根纳（800-877）

爱留根纳是经院哲学的第一个哲学家，受秃头查理的邀请，担任宫廷学校的校长，是加洛林王朝复兴时期最著名的哲学家，建立起中世纪第一个完备的哲学体系。他写下名著《自然的区分》，试图根据伪狄奥尼修斯的新柏拉图主义来表述基督教的思想和奥古斯丁的哲学观点。

爱留根纳围绕“自然”进行论证，“自然”指“存在着的一切”，包括上帝和被造物。他把自然分为四个层次：

（1）、创造的而非被造的自然。指上帝本身，上帝是万物的原因，而他自身无须被任何原因产生，他无中生有地创造了所有被造物。

（2）、被造的而且创造的自然。指存在于上帝之中的神圣理念，它们是被造物的原型，是万物存在的原因。理念的创造并非发生在时间之中，只是逻辑上的先后，表示上帝的理念和被造物之间的永恒联系。

（3）、被造的而非创造的自然。指我们经验到的现实世界，是对神圣理念的分有和模仿，具体事物并无独立的存在，而是上帝实体的不同样式，他认为“上帝在万物之中”，这是一种泛神论。

（4）、非创造也非被造的自然。指作为被造物秩序的目的的上帝，万物产生自上帝，最终回归于上帝。上帝没有运动，只是作为“被爱者”吸引着爱祂的人们朝向祂。

2、安瑟尔谟（AnselmofCanterbury，1033-1109）

“辩证法”（dialectics）一词在早期经院哲学中是“逻辑”的同义词，它是“三艺”（包括语法、修辞和逻辑，旨在展露所有言辞的意义）中的一门。11世纪后期，随着辩证法在“七艺教育”（sevenliberalarts）中的地位提高，理性与信仰的关系问题再次被提上议程神学家们就在神圣启示的领域中运用理性辩证法的有效性产生了争论这就是著名的“圣餐之争”（争论2）。

安瑟尔谟推广了辩证法在神学中的应用，与贝伦加尔、阿伯拉尔等人一起创建了“辩证神学”的形式。他被一些人称为“最后一位教父”和“第一位经院哲学家”

（一）信仰寻求理解

“信仰寻求理解”（fidesquaerensintellectum是安瑟尔谟的名言，但它既没有用理解代替信仰的意思，也没有只能从信仰开始理解的意思。因为“信”是指爱上帝以及依照上帝的意愿行事，而不仅仅是一种认识状态。安瑟尔谟把信仰置于至高无上的地位，同时也强调理性论证对神学信条的重要意义，他说：“不把信仰放在第一位是傲慢的，有了信仰之后不再诉诸理性是疏忽，两种错误都要加以避免”，所以那句名言的意思差不多是说：“一种对上帝的主动之爱寻求对上帝的更深入的知识”。

（二）实在论

1。安瑟尔谟从“信仰寻求理解”的原则出发，第一次试图用严密的辩证法来证明以往靠信仰来保证的上帝之存在。他首先在《独白》中利用了经验世界中的等级原则给出了三种上帝存在的证明，它们分别依据善的秩序、存在的原因序列、完美性的程度。这些证明都明显受到柏拉图和奥古斯丁的影响。

2。安瑟尔谟这些证明的前提是他实在论的信念，他认为语词不仅仅是声音或语法习惯，而是代表心外的实在事物。所以当用“善”“存在”“完满”表述某有限事物的时候，这些词还指向某种存在着的实在，有限事物“分有”了存在，而最完满的存在也必然有其存在。

3。对于如三位一体的神学教义来说，实在论有其重要性。他批评罗色林的唯名论会使我们否认一个具有同一性的实体存在于几个成员之中，进而三位一体说就会成为三神论。

（三）本体论证明

1。安瑟尔谟在《宣讲》中提出了另外一种证明上帝的方式，这种证明不再依赖于经验秩序，而仅仅依据对“上帝”概念作出的分析，它后来被康德冠以“本体论证明”的名称。

2。“上帝”概念——安瑟尔谟虽然表示靠他自己是不可能找到上帝的，他是“信了再理解”，但证明本身也是为了说服本不信神的“愚人”也相信上帝的存在，为此他提出了一种他认为人人都有的“上帝”观念“较之不能想象出更大者的事物”（something-than-which-nothing-greater-can-be-thought）。由于这个观念本身没有矛盾，所以它是可构想的，因而只要被告知，人们就可以拥有它。

3。证明——安瑟尔谟从上述界定利用反证法推出了上帝存在这一结论。他是这样推理的：

每个人心中都有“无法设想比池更伟大的存在”这个概念，即“无与伦比的存在”，而被设想为无与伦比的存在，不仅存在于思想中，因为如果“无与伦比的存在”仅在心中存在，则我们可以设想一个同时在心中和现实中都存在的“无与伦比的存在”，后者显然比前者更伟大，这就与“不能设想比更伟大的存在”相矛盾，所以“无与伦比的存在”必然实际上存在。

注意，“不能设想比袖更伟大的存在”与“可设想的最伟大存在”不同，前者是否定性表达，后者是肯定性表达，否定性表达在于突破经验，不断向上攀升，而非经验世界中最高级的一员。而肯定性的表达指的是经验世界中最伟大的存在。

（《宣讲》载《中世纪哲学》上卷，第765页）

安瑟尔谟的证明使用了1）上帝概念的“极大性”（maximality）；以及更重要的2）事物存在诸方式间的等级秩序——在现实和理智中同时存在大于只在理智中存在。注意到“想象出··。···在现实中”这一表达，它意味着这里涉及的不是截然二分的观念与现实的比较，而是两个观念完满性的比较。

4。反对意见——与安瑟尔谟同时代的高尼罗否认安瑟尔谟证明的充分性，他为“愚人”提供了两条辩护：1）愚人可以理解安瑟尔谟所界定的上帝观念，但他并不需要承认它的存在，甚至由于他没有在经验中遇到过这种实在，他根本就不可能形成这种存在的概念；2）我们经常想到某些实际并不存在的东西，比如一个“可以设想的较之不能想象出更大者的岛屿”，但想象它并不能证明它的存在。

5。安瑟尔谟的回答——1）只要我们能够比较事物中的不同程度的完满性，并且能如此上升到极大的完满性，我们就可以形成那个概念；2）“可以设想的较之不能想象出更大者的岛屿”这个概念本身就是矛盾的。因为“岛屿”据其本性就是有限的，它不可能以无限的方式存在，而“可以设想的较之不能想象出更大者的事物”本身没有矛盾，并且正由于其概念本身的限定，设想它不在现实中存在反而是不可能的。

6。哲学史上围绕着这一证明展开了持久的争论：笛卡尔、莱布尼茨和黑格尔赞同并修改了这一证明；托马斯、洛克、康德则否定了它的有效性。

**（四）托马斯·阿奎那**

中世纪到托马斯·阿奎那这里，发生了翻天覆地的变化，之前的经院哲学史柏拉图主义的天下。从阿奎那开始，亚里士多德主义开始占了上风，这与亚里士多德著作的流传史有关。

在罗马皇帝抵制亚里士多德哲学和关闭雅典的哲学学园之后，他的大部分著作就遗失了，亚里士多德在欧洲没有找到知音，却在遥远的东方找到了知己。他的著作被翻译成叙利亚文和阿拉伯文，在中东地区流传，成为伊斯兰世界的哲学权威。大量阿拉伯学者对亚里士多德的著作进行研究和注解，形成穆斯林的亚里士多德主义，代表人物是阿维森纳和阿威罗伊。到12-13世纪，亚里士多德的原著回传到欧洲，逐渐被翻译为拉丁文，这些著作对经院哲学的繁冗和发展造成了巨大的影响。人们感到诧异，在古代还有一位与柏拉图一样充满智慧的哲学家，于是亚里士多德的哲学一度成为显学。

（一）阿威罗伊主义

阿拉伯人对待古希腊哲学的态度，与基督教徒刚接触古希腊哲学是的态度一样，有全盘接受的激进派，也有全盘否定的保守派，但主流是相互融合、相互妥协。阿威罗伊偏向激进派，他主张忠实于亚里士多德的思想。阿维罗伊反对经院哲学家按照柏拉图主义解读亚里士多德著作的做法，尤其反对为了附会神学命题而改造亚里士多德的思想。

他主张忠实于亚里士多德的原意，并提出双重真理论，认为信仰真理和哲学真理分属于不同领域，当一个命题在哲学上虽为假，若能被启示，便为真。双重真理论者认为在亚里士多德形而上学学说与神学教义相抵触，在不否定基督教基本教义情况下,前者也可为真。双重真理论是阿维罗伊主义者在神学的背景下，为保全哲学所作的努力。

不过在实际操作中，他甚至会从亚里士多德的哲学中推导出违反教义的结论。这种不顾教义忠实于亚里士多德思想的立场，被称为“拉丁阿威罗伊主义”，它是在13世纪流行于巴黎大学的思潮。亚里士多德的哲学思想在欧洲树立权威的过程中，阿威罗伊扮演了关键性的角色。

（二）托马斯·阿奎那

托马斯·阿奎那（ThomansAquinas，1225-1274）生于意大利那不勒斯地区，14岁进入那不勒斯大学，1244年到巴黎大学深造，拜阿尔伯特为师。1259年奉命到教廷供职，接触到大量直接从希腊文翻译为拉丁文的亚里士多德一手哲学原著。他不顾保守势力的反对，极力用亚里士多德主义替代奥古斯丁建立起来的柏拉图哲学-神学体系，建立起中世纪最庞大的哲学体系，是经院哲学中最重要的哲学家。

1、神学

（1）、哲学与神学的关系

哲学（理性）与神学（信仰）是中世纪哲学论的核心问题，阿奎那既不同意奥古斯丁的基督教才是真正的哲学的观点，也不同意阿维洛伊的双重真理说。阿奎那一方面明确区分哲学与神学，指出它们是两门不同的科学；另一方面又坚持神学高于哲学的立场，杜绝用哲学批判神受的可能

①、哲学与神学是两门不同的科学

神学和哲学都包含从第一原则推理的演绎系统，所以都是科学。但是他们的研究对象不同，哲学是研究现实世界的理性科学，神学是研究神圣事物的超越科学，换言之，理性的对象是现实世界，但现实世界并非全部真理。在它之上还有超越的世界，在超越世界中，理性没有用武之地，只能通过信仰来把握。此外，他们的研究方法也不同，哲学从事物开始，通过观察、推理和论证追溯其原因，最后可能指向上帝，是从低级事物到高级事物。但是神学是从事物的初始原因和终极原因，即从上帝出发思考问题，从最高级事物下降到低级事物。

②、哲学是神学的婢女

但是哲学与神学并不对立，自然理性通过推理也能达到一部分信仰的真理，但理性是有限的，需要仰赖天启的帮助才能部分上升到神学，哲学和神学重合的部分称为“自然神学”，而理性无法企及的地方，就是“天启神学”。如三位一体、道成肉身等高级教义，理性无法理解，只能依靠天启。

总之，哲学可以为神学提供服务，但要获得真正的救赎只能依靠天启。他认为应该把哲学“看成它（神学）的下级和奴仆来使用”，并总结达米安的话，提出“哲学是神学的婢女”的口号。

（2）关于上帝存在的五路证明

对上帝存在的证明一直是中世纪神学家关注的焦点问题。阿奎那认为安瑟尔谟的本体论证明是行不通的，因为本体论证明是先天证明，但是一切认识必须从感觉经验开始，他提出五种关于上帝存在的“后天证明”，简称“五路”证明。

①、**第一推动者的证明：**运动是从潜能到现实的转化过程，任何事物都处于静止当中（潜能），除非另一个现实运动的事物推动它，而推动它的事物需由第三者推动，以此类推会导致无限倒退的问题，如果所有事物都处于潜能的状态（静止），那么运动根本不可能开始，所以肯定存在第一推动者，池是纯粹现实性的不动的动者，即上帝。

②、**第一动力因的证明：**阿奎那又利用四因说中的动力因来论证上帝的存在。我们经验到的每个结果，都有一个提供动力的原因。以雕塑为例，雕塑师就是其动力因，动力因是事物生产或产生的逻辑上的原因。事物的动力因又有其动力因，这个序列也不可能无限倒退，否则结果不可能产生，所以存在第一动力因，即上帝。

③、**必然存在者的证明：**事物处于生灭变化之中，有可能存在，也有可能不存在，因而事物的存在是“可能的”，在他存在之前和之后他不存在。如果没有必然事物的存在，那么在时间上存在某个时刻，即在所有事物存在之前的某个时刻，一切事物尚未存在，那么现在不会存在任何事物，因为宇宙不能无中生有。因此一定存在一个必然性的存在，他使其他事物获得存在的必然性，这个必然存在就是上帝。

**④、基于完满性的证明：**我们经验到的事物，总是有或多或少的完满性这种比较只有以最高完满性为标准，才是可能的。这个最完满的存在者，规定了完满性的存在等级序列，在这个序列中，离祂越近的东西越完满，所以祂是其他非完满存在者的原因。这个最完满的存在者就是上帝。

**⑤、基于目的性的证明：**阿奎那继承了亚里士多德的目的论，认为凡事皆有目的，事物朝着其自身的目的运动和发展，如太阳围绕地球周而复始地运转。这种运动的有序性和目的性证明它们不是偶然的，因为无理智的事物不会自己朝某个目的运动，所以其背后有一个充满智慧的设计者，这个设计者就是上帝。

五路证明与安瑟尔谟的本体论证明恰好相反，前者从经验开始推理，后者只是概念的逻辑演绎，这正反映了亚里士多德的经验主义和柏拉图的理性主义之间的对立。“五路”是依据亚里士多德的“追溯原因”套路构造而成的，其实质是把世界看作因果链整体，从低级存在追溯到终极原因或原则，证明上帝的存在。

（3）人如何认识上帝

中世纪神学家始终为一个问题所困扰：即有限的、不完善的人如何能够认识无限的、完善的上帝？我们用同样的概念形容人和上帝，如爱和智慧，但我们的语言来自于可感事物的经验。如果这些称谓是单义的，则上帝和人在本性上是相同的，但造物主和造物主不可能具有同等的完善性。如果这些称谓是多义的，则意味着人与上帝是完全不同的，人无法获得任何关于上帝的知识。

阿奎那认为这些称谓既非单义，也非多义，而是一种“类比”，如果承认一切事物是上帝创造，则被造物与造物主之间具有某种程度的相似性，当我们用智慧形容人和上帝时，我们指的是智慧在上帝那里得到完满实现，而人只有限地实现一部分，比如我们必须依赖感官思考，一次只能思考一个问题，人类的思想是零散的等等。

而作为纯粹活动的上帝则没有物质性，思维与思维对象是同一的，而且能同时思考万物。“类比”意味着我们既像又不像上帝，我们能拥有一定程度上关于上帝的知识。

2、形而上学

（1）存在与本质的区别

在托马斯·阿奎那之前，哲学家普遍认为一个实体的“其所是”决定了它“是这个”，即实体的本质（whatness）先于存在（thatness）。阿奎那阐发了亚里士多德的实体伦，对存在和存在者做出区分，认为存在先于本质。阿奎那将亚里士多德的“潜在”与“现实”关系运用于本质和存在之上。

阿奎那指出“存在”一词的意义来自动词“是”（est），而后者表示的是“被感知的现实性的绝对状态”，它意味着“在行动”，由此“存在”是赋予一切事物以现实性的纯粹活动，而不是作为存在者（ens）的事物。他认为“存在”的本义指活动本身，它赋予一切事物现实性，但并不指“某个或某类事物”存在。

“本质”则是另一种形而上学原则，它是使某物成为该事物的东西，而任何事物的本质在未获得存在前都只是一种潜在，所以“存在先于本质”，存在是最高的完善性。

但在存在者中，二者都是必要的原则要素，一个事物是在其本质中接收其存在的，并且它也是由其本质而被限定为特定的形式的：“本质意味着这种东西：存在者藉着它并且在它之中才有其存在。”（《论存在者与本质》，第一章）

阿奎那第一次对存在与本质做出区分，以一种存在论的实体学说代替柏拉图主义的本质论，在哲学史上具有重要意义，后来存在主义受他的启发，喊出“存在先于本质”的口号。

（2）关于实体的基本看法

阿奎那根据潜在与现实的关系，论述了实体的等级和类别。潜在与现实的关系分为两种：存在与本质的关系和形式与质料的关系，按照这些关系，可以把实体分为三种类型：

**第一类实体是上帝。**上帝是最高的实体，是存在的自因和没有任何潜能性的完全现实，阿奎那认为“上帝的本质就是他的存在”，存在和本质在上帝那里得到统一。

**第二类实体是精神实体。**精神实体是无形实体，故没有形式与质料之分，只有存在与本质之分。因为它的存在不是自身固有的，而是获得的，即从上帝那里获得存在活动。精神实体的本质是从上帝那里获得的潜能，它决定精神实体接受什么样的现实和接受多少现实。

**第三类实体是物质实体。**物质实体不仅有存在与本质之分，又有形式与质料之分。物质实体的存在及其活动，既要受到本质对存在的限制，又要受到形式对质料的限制，因此比精神实体享有更少的完满性。阿奎那从存在与本质、形式与质料的关系入手，把实体看作由高级到低级的等级系统，区分和限制越多，其现实性和完满性就越小。

（3）灵魂学说

阿奎那把亚里士多德的“四因说”进行了改造。他把形式因和质料因归为“内因”范畴，把动力因和目的因归为“外因”范畴。

在“内因”方面，托马斯进一步把形式分为“实体形式”和“偶性形式”，前者决定了事物的本质，后者决定了事物所具有的各种特性。

他又把质料分为“原初质料”和“第二性质料”，前者指不具有任何形式、从而没有任何现实性的纯粹潜能，后者指已经获得了某种形式规定，从而具有了一定现实性的物质。

在“外因”方面，阿奎那把动力因分为“第一因”即上帝，和“第二性原因”即普遍的因果关系，目的因分为终极目的（第一因的目的即上帝）和非终极性目的（第二性原因的目的）。这种进一步的划分在一定程度上完善了亚里士多德的“四因说”，使得对实体原因的解释更加细致和清晰。

阿奎那将形式与质料学说用于说明灵魂与肉体的关系，他把每一个人都看作是一个实体，其中肉体是质料，灵魂则是决定一个人的本质特性的“实体形式”。灵魂在与肉体结合之前是一个独立的精神实体，当灵魂与肉体结合之后，它就不再作为一个实体，而是作为一个“实体形式”存在于作为实体的个别的人中。

在这里可以看出，他把个别的人而不是其中的灵魂当作独立的实体。托马斯坚决反对把灵魂与肉体的关系割裂开来。他认为灵魂作为个体人的“实体形式”是充满于肉体的每一个部分，并在其中发挥着有机的、感觉的和理性的功能。此时的灵魂只能在肉体之中活动。

尽管如此，灵魂的活动仍然具有独立性，灵魂虽然在肉体中，灵魂的纯粹活动却不受肉体的影响。当个体的人死亡之后，灵魂并未随之死亡，因为死亡不过是肉体与灵魂、质料与形式的分离，而灵魂作为无质料的纯形式是不会死亡的，它只是从“实体形式”重新变成独立存在的精神实体而已。他认为灵魂都是个别的、单一的精神实体，每一个灵魂作为“实体形式”与特定的肉体相结合就产生了个别的人，有多少人就有多少灵魂，每一个灵魂就其本性而言都是不死的。

3、认识论

（1）感觉论

阿奎那反对柏拉图主义的天赋观念论，坚持亚里士多德关于认识始于感觉的主张，人的认识经历由感觉到理智的发展过程，在此过程中依次认识有形事物、可感形式与抽象形式，这三种对象分别为外感觉、内感觉和理智活动所把握。

**（1）、外感觉。**包括视听味嗅触觉，触觉是最基本的外感觉，可与有形事物直接接触，外感觉接受的是可感事物的印象。

**（2）、内感觉。**包括通感、辨别、想象和记忆，以外感觉获得的关于事物的感觉印象作为作用对像。通感是将外感觉获得的不同印象综合为统一印象的能力。想象则对感觉印象进行初步抽象，提取出可感形式。记忆是把外感觉和内感觉的印象储存起来，以便在心灵再现的能力。想象是最重要的内感觉，因为它提供了可感形式，这是理智活动的开始。阿奎那认为感觉是人类知识的基础，“理智之中没有不被感觉先行知道的东西”，这是一种典型的经验主义认识论。

（2）温和实在论

阿奎那试图调和关于唯名论和实在论的争论，他把之前关于共相问题的讨论都融合进他的哲学体系。他对共相的理解，也包含了他的认识论，他认为人的认识始于感觉，但感觉不是知识的唯一来源，理智能捕捉到感觉中察觉不到的东西，即理性能对从内感觉而来的可感形式进一步抽象，形成普遍性的“共相”。通过这种解释，他试图调和在他之前关于唯名论和实在论的争论。他认为“共相”存在于：

①、事物之外，共相作为神圣概念存在于上帝心灵之中。只有纯粹理智可以认识。

②、事物之中，作为与质料共同构成有形实体的形式。形式存在于同类事物之中。人从众多有形事物中将其形式抽象成普遍概念。

③、心灵之中，作为被人的理智抽象出来的普遍概念。作为普遍概念的共相，之所以能表述众多事物，是因为它是从众多事物的相同的或相似的形式抽象出来的。

阿奎那是典型的温和实在论立场，认为普遍概念是对个体之中普遍本质的抽象。

**（五）经院哲学的解体**

在经院哲学的另一处中心——牛津——发展出了与托马斯主义不同的几种体系，它们从不同的方面对经院哲学起着瓦解作用，客观上促进了哲学分离出神学的进程。

一、罗吉尔·培根：四障碍说

罗吉尔·培根比他同时代的人更早的认识到实验和数学的重要性，因此他用实用科学来改造经院哲学。罗吉尔·培根的《大著作》提出了全面系统地改造经院学术的计划。

罗吉尔·培根在《大著作》开篇中指出，在理解上帝的光辉之前，首先必须清除障碍。他把人类认识错误的根源归于四大障碍：①靠不住的无价值的权威；②习俗的长期性；③无知民众的意见；④以虚夸的智慧掩饰无知。他认为这四种障碍是“致命的流毒造成人类的一切罪恶。”每个人之所以会陷入这四大障碍，是因为每个人都会以下面这三点理由进行自我安慰：①多数人都认为这是前辈为我们树立的榜样；②这是习俗使然；③这是人们的共同信念。这三点理由足以击败理性。

罗吉尔·培根从排除这四大障碍出发，要求在科学领域引入经验和推理两种方法。其过程是：首先由经验提供感性认识，再由推理达到结论，最后由实验证明推理的结论。

他是第一个提出实验科学的人，这不仅从理论上向人们阐明了实验科学的重要性，而且提出了很多有用的设想。他一方面虽承认证明科学的必要性，但更坚持实验科学的充分性。他认为如果没有实验的帮助，其他科学便达不到目的。

其学说和科学实践活动对促进后期唯名论思潮的兴起和建立科学的认识方法均有重要意义。

二、司各脱主义

（一）信仰与理性

司各脱认为托马斯证明上帝存在的“后天证明”是无效的，他的理由是不能从有限直接推出无限。而且他也不认同托马斯说的意志是服从理性的，原因是如果上帝的意志服从于他的理性，那么上帝自身也会被他的理性限制。

因此，司各脱指出上帝的意志才是第一位的，这是一种典型的唯意志论。

在上帝存在的具体论证方面，司各脱指出形而上学可以证明上帝的存在。他认为，形而上学研究的“存在之为存在”是人认识的第一原则。所谓“第一”是指最确定的不可怀疑的意思。

司各脱的独创之处在于，他把对“存在”的意义区别为两种样式：无限存在和有限存在。

司各脱认为无限存在是上帝，有限存在是被造物。形而上学因此包含着关于上帝的知识。但他指出，有限与无限是非连续的，不能从有限直接推导无限存在。

他认为，学科对一个对象的研究是以承认该对象的存在为前提的，对象的存在已经事先预定，学科的内容只与对象的属性有关。因此，神学的对象是上帝的属性，但不证明上帝的存在；反之，形而上学则能证明上帝的存在，但不提供关于上帝属性的知识。

司各脱所说的形而上学与神学的区别实际上是理性与信仰的区别。人的理智属于有限存在的样式，上帝的理智属于无限存在的样式。两者有着不同的属性，不能相通，不能用有限把握无限。可以说，人的理智达不到神学的高度。

上帝的性质虽然不是理智的可知对象，但却是信仰的可信对象，神学是信仰的学问。严格地说，神学不是知识，而是一门实践的学问，它的信条是人的行动准则。

（二）此性

按照司各脱的区分，每一实体都有共性与此性；实体的形式和质料决定共性，此性则是决定自身的终极因素。按司各脱的话说，此性与共性的区分是“形式上的区分”，这里“形式上”的意思是原则上的。形式上的区分的具体含义是，在原则上把一事物的本质分为两个样式：此性是概念不可表述的终极本质，共性是可用概念把握的本质。但不论是此性，还是共性，都是存在于感性事物之中的实在本质。

“此性”概念是为了回答“每一个别事物与其他事物根本不同”的问题。后来的司各脱主义者离开“此性”所针对的理论问题使用这一概念把它作为解释事物性质的原则。“此性”被庸俗化为“隐秘的质”：一个事物之所以如此这般，因为它有如此这般的此性或隐秘的质；它之所以有如此这般的隐秘的质，因为上帝愿意它如此这般。

（三）唯意志论/意志主义

司各脱认为在上帝和人的本性中，意志支配着理性，而不是像托马斯·阿奎那论证的那样——上帝的意志服从理性。

上帝的自由意志是第一位的，首先，如果“意志”受其他因素支配，意味着不自由，这与意志的概念是矛盾的；其次，意志没有动力因，而是其他一切的动力因。如果说理性支配意志，那也就是说上帝是受限制的，这与上帝概念自相矛盾，所以上帝是绝对自由的意志。在人身上也一样，人类的意志推动理性，运用理性去实现意志的目的。

因此上帝按照其意志创世，这就导致一个重要的道德问题：上帝的活动和道德命令是意志的行动，从而是非理性的。司各脱认为道德的基础不是在理性之中而是在意志之中，所以道德不可能是哲学研究的课题，而是信仰和神学的问题，哲学知识只限于经验世界，而宗教知识是上帝启示的产物，并不存在自然神学，司各脱的“唯意志论”将哲学和神学截然分开，主张信仰主义。

三、奥康主义（新唯名论、两种知识、剃刀）

（一）证据知识和自明知识

奥康指出，我们可以通过两条途径判断一个命题的真假：一是通过词项之间的关系就可以知道它们组成命题的真假；二是需要通过词项与事实之间的对应关系才能知道它们组成命题的真假。奥康把对词项之间的意义联系的认识叫做抽象认识，把对词项与事物之间有无联系的认识叫做直观认识。

抽象认识和直观认识都是简单的，由它们组成的复合知识有两种：直观认识组成证据知识，抽象认识组成自明知识。证据知识是由一些直观证据组成的复合经验。自明知识的复合性在于，它由抽象概念构成的推理、命题的主谓词以及三段式中词之间的必然联系，保证了推理的逻辑自明性。直观认识表达的是偶然命题，以及以它为基础的证据知识是偶然知识；以抽象认识的必然命题为基础的自明知识是必然知识。

（二）奥康的剃刀

奥康的剃刀是对唯名论思想在方法论上的一种提炼。这个原则并没有否定普遍实体的存在，只是否定普遍实体在现实中存在；现实中存在的东西都是个体的东西，普遍的实体只存在心中。在他看来，在心灵之外，没有任何普遍的东西实在地存在于各个实体之中。

奥康剃刀也被称为“思维经济原则”，而且被现代自然科学视为公理。奥康的剃刀专门针对经院哲学凡事都要寻求双重原因的繁琐做法。这突出表现在共相问题上：在可感事物之外再加一实体就是多余，共相不可能既是一个实体又存在于众多事物之中，因此对于空洞繁琐的概念应该剃掉。

奥康区别了自明知识与证据知识，这种知识观不仅预示了重视经验证据的新科学观，而且对他自身理论具有重要的意义。他认为既然只有自明知识或证据知识才能算作知识，那么，一切既无逻辑自明又缺乏经验证据的命题和概念都必须从知识中分别出去，可用经验直接说明的东西不需用非经验的原因解释。用他自己的话说：“能以较少者去完成的事，若以较多者去做，就是徒劳。”后人总结为：如无必要，勿增实体。这就是奥康的剃刀的由来。

**文艺复兴**

**一、宗教改革及其意义**

（一）宗教改革是西方近代文化开端时期的一场意义重大的社会运动，其宗旨是使遭到教会玷污的基督教信仰和道德重归纯洁，是一场虔诚深刻的思想革命。

（二）1517年10月31日路德在维滕贝格大教堂门前贴出了“欢迎辩论”的《九十五条论纲》,对教会出售赎罪券的行径进行了猛烈的抨击,从而拉开了宗教改革的序幕。

宗教改革运动的中心是德国和瑞士,在两地分别产生了路德的信义宗和加尔文的归正宗。新教三大主流教派的第三支—安立甘宗则作为新教与天主教之间的一种妥协,在英国被确立为国教。

（三）新教的这三支主流教派虽然都反对天主教会的陈旧形式和腐朽道德,都强调信仰的至高地位和主张个人直接与上帝交往,并且都把《圣经》作为最高权威,但是它们却各有特点。

①路德派宣扬“因信称义”的思想,强调精神自由和人在信仰中与上帝的直接接触，通过使神具有人性而使人具有神性。这种人与神在精神（信仰）领域中自由交往的神秘主义为西方近代的思想自由奠定了基础。

②加尔文派以“荣耀上帝”为生活目的,把人降低到一种纯粹的工具性存在水平,然而它的极端决定论的双预定说却在加尔文教徒和清教徒中树立起一种克己奉公、躬行勤俭的“天职”观念,这种观念构成了资本主义原始积累的精神前提。

③安立甘宗则对新教和天主教的教义兼容并蓄,该宗最基本的特点是强调英格兰教会对罗马教会的独立性。它在教会权力问题上所表现的强烈的民族意识和在教义问题上所表现的兼容气度,对于日后大不列颠帝国臣民的民族自豪感、世界主义精神以及英国人特有的含蓄的绅士风度的形成发生了深刻的影响。

（四）除了倡导思想上的自由和创立了孕育着资本主义精神的新教伦理之外,宗教改革的另一个重要的历史贡献是打破了罗马教会的一统天下,造成了基督教世界的分裂,从而为西欧近代民族国家的崛起创造了条件。

**二、人文主义**

“人文主义”一词起源于拉丁语的"人文学”，指与神学相区别的人文学科。19世纪，人们开始使用“人文主义”来概括文艺复兴时期人文学者对古代文化的挖掘、整理及他们以人为中心的新世界观。人文主，义反对中世纪抬高神、贬低人的观点，肯定人的价值和尊严；反对中世纪的禁欲主义,要求人个性的解放；肯定现世生活的意义。人文主义思潮极大推动了西欧各国文化的发展。它最大的成就就是"人的发现”，而文艺复兴不过是人文主义的表现形式。

人文主义者的活动在人们面前展示了一个广大的被人遗忘了的精神世界，动摇了基督教思想的一家独尊局面。对人本身、理性、现世生活的肯定使人们不再甘心屈服于教会，促进了人的自我意识的觉醒。

**三、文艺复兴**

文艺复兴（renaissance）,字面意义为“再生”，指发生在14-16世纪的全面复兴古希腊罗马的古典文化和理性精神的运动。14世纪末，大量古希腊罗马的文艺和哲学著作原稿传入欧洲,在活字印刷术和学院教育普及的条件下，越来越多人能直接接触到原典，进行自己的解读和创作，而不是再依赖于中世纪神学家的权威解释，这掀起了一股全面复兴古代文化的思潮，促成了文艺、语言学、科学、哲学和宗教的全面新发展。文艺复兴主要有以下几个主题：

（1）、人文主义/人的发现

古希腊罗马原典的传入，激发了思想家对古希腊罗马经典原著的兴趣，投入到对古代语言和文化的研究中去。一方面，各国民族语言和民族意识开始出现，加之印刷术和人文教育的普及，人们不再仰赖神学家的权威教条，经院哲学的价值体系被动摇，人不再匍匐于神—更确切地说是神学家的脚下。他们通过文学和艺术作品表达对人的终极关怀，提倡以人为本，以人性反神性，以人权反神权，以个性解放反禁欲主义。

古希腊雕塑、绘画艺术的复兴，在意大利催生了达芬奇、米开朗琪罗等艺术巨匠。他们在画作里表现的人体美和力量令入震撼，如《蒙娜丽莎》等。人文主义奠基者彼得拉克在其诗作中讨论人的尊严，关切人的欢乐和悲伤，肯定现实生活的享乐。

（2）、宗教改革

16世纪初，马丁·路德和加尔文纷纷进行宗教改革，矛头直指腐败堕落的教廷，当时教皇宣称事功让人们得救，甚至公开售卖赎罪券，路德激烈地否定天主教的权威，也抛弃整个经院哲学传统，开辟出基督新教，引发各国的宗教改革。路德和加尔文多认为教徒“因信称义”，而不是汲汲于徒有其表的事功，信仰只有转变为内在化的感情，才能拥有真正的道德，人才能由带有原罪的“罪人”变为“义人”。

路德还谴贵了阿奎那的自然神学，认为有限的理性无法接近无限的上帝,他以亚伯拉罕为例，上帝许诺让亚伯拉罕不孕的妻子生下子女是理性无法理解的，“信仰的特性就是要拧断理性的脖子”。伊斯拉谟厌恶中世纪繁琐而僵化的思辨语言，他写了一本《愚人颂》，用来讽刺制度化了的宗教和学术中各种愚人。他认为信仰是单纯朴素的，不需要理性的算计，真正的宗教是一件属于心而不属于脑的事情。

（3）、自然的发现

达芬奇在对自然进行描绘时，就已体会到了自然的美与和谐，最典型的例子是他对水与空气波动的类比，鸟在滑翔时翅膀不动，他以此推断空气也像石头投入水中造成的涟漪一样，推动着鸟的飞行，根据这一流体力学原理,他设计了第一张飞机图纸。

**四、路德：因信称义**

16世纪，欧洲掀起了一场声势浩大的宗教改革运动。路德和加尔文就是其中的突出代表。

路德宗教改革的核心是灵魂如何获救的问题。《圣经》中曾说，人必因信得生。中世纪天主教会亦承认此说，但认为教会的中介作用也是不可缺少的条件，并以此为基础，建立了教会在各领域的统治地位。路德认为，与获救相关的只有信仰。

他全面论述了他的“因信称义”说。路德认为，人有双重的本性一个是心灵的本性，一个是肉体的本性。就前者说，人是自由的；就后者说，人是受束缚的。因此，无论什么外在的东西，对于灵魂的自由或约束都毫无影响。对于基督徒的自由，只有一样东西是必需的，那就是上帝的最神圣的话。有了它，灵魂就有了一切。而上帝的话是不能通过事功来接受的，只能通过信仰。信仰是获救的充分必要条件。非但如此信仰和事功甚至根本不能并存。

不过，路德并非绝对否认事功，他所否认的是对于“事功”的迷信。他认为，人必须通过事功来控制自己的行为，扬善避恶。但这只是信仰的结果。就像好树结好果一样。

中世纪教会控制了人们的信仰。它提出上帝不与有罪之人交往，人要获救必须借助教士的中介作用，教皇是上帝在人间的代理人，掌管着拯救灵魂的大权，路德针锋相对地指出，人与人之间的区别只在于信仰。只要受洗入救，心存信仰，人人都可享有与教皇同等的权利。

**五、加尔文：先定说**

与路德一样，加尔文也宣传“因信得救”。但他主要是对奥古斯丁的“先定”说加以发挥。加尔文把宇宙中的一切都归于上帝的永不更改的“先定”。上帝也预先安排好了对人的拯救。谁将得到拯救，谁将被遭弃皆取决于上帝。这是上帝的恩典，是无条件的，不以个人的善恶功罪为转移的。

由此出发，加尔文也像路德那样，否定了罗马教会的救赎理论，认为善功对人的来世生活没有什么影响，并不能使灵魂得到拯救，它只不过是救会用以牟利的手段罢了。教皇、主教们并不能代表上帝，圣经才是信仰的唯一权威，人人都可以通过阅读和信仰《圣经》直接与神相通。

总之，个人的功德和教会的存在都不能改变上帝的先定。但是，人们不应放弃现世的努力，而应该积极求取事业上的成功。个人只要在事业上取得成功，就是实现了上帝所赋予的先定使命，也就是死后可以得救的可靠证明。

**近代哲学**

**——经验论与唯理论**

1、近代哲学的基本精神：启蒙主义

学界多以“启蒙主义”概括近代哲学的精神。启蒙主义有“狭义”与“广义”之分。所谓狭义的启蒙主义是指18世纪的法国哲学。而广义的启蒙主义是指从经验论到唯理论再到德国古典哲学的哲学形态。

启蒙主义的基础是理性，目的是通过科学和知识使人摆脱内与外的限制和束缚而获得自由，促使社会进步。

近代自然科学本身就充满着以理性主义为特征的哲学精神。借助新工具和新思想方法，科学家们突破了亚里士多德的物理学，也因此推翻了建立于亚里士多德哲学体系之上的神学世界观，理性摆脱了神学的束缚。

1。1、近代哲学的萌芽

近代哲学处处都体现了近代自然科学的精神。自然科学取得空前的进展，它首先突破了经院哲学的窠臼，动摇了神学世界观，为新哲学的诞生开辟了空间。近代哲学的主要建树并非对旧哲学的批判，而是对新兴科学的应合与推进。

首先，哲学适应科学发展的需要发生了“认识论转向”，哲学的中心问题不再是本体论。如果不是自然科学这一外在利激，认识论就不会成为近代哲学的中心问题。近代哲学的主题是“奠基”，科学需要新的科学观和方法论来确立自身的合法性和有效性。“认识论”试图解决“知识的确定性是如何可能的？”这一问题，为科学知识奠定基础。

其次，近代认识论中经验主义和理性主义的分纹，除了唯名论和实在论这一历史根源之外，还反映了对自然科学方法的不同理解。近代自然科学是实验方法和数学方法的结合，理性主义者以数学知识为知识的典范，他们都推崇数学的方法，把天赋观念作为知识的起点，把必然真理作为知识的目标把观念的内在标准作为真理的标准。经验主义者则把实验科学作为人类知识的典范，他们提倡实验和观察，认为经验是人类认识的唯一来源，他们把观念与经验的符合当作真理的标准。

再次，与近代自然科学一样，近代哲学也带有机械论的特征。不管是唯物论还是观念论，不管是经验主义还是理性主义，它们都承认机械性的因果关系。

最后，近代哲学的理论是以自然科学为苑式而建立起来的。笛卡尔按照“普遍数学”的方法建立了近代第一个形而上学体系，斯宾诺莎按照几何学的模型建立“伦理学”，休谟以牛顿的物理科学为榜样建立“人性科学”等，与古代哲学的文学性文体不同，近代哲学采取科学论文的形式，其建立的理论具有系统、确定、简约等特点以及一定程度的经验实证性。

2、认识论转向

认识论问题古已有之。巴门尼德最早区分了意见之路和真理之路，柏拉图为了反驳怀疑论者，通过《泰阿泰德》和《理想国》中的“线喻”与“洞穴隐喻”讨论了知识的分类、知识何以可能以及何以为真的问题，亚里士多德也提出过蜡块说、白板说论述人的认识过程。但他们还构不成一门“认识论”。

从哲学史本身发展逻辑来看，认识论的崛起，源于近代哲学家对“什么是哲学”“哲学研究的对象”这一向题的重新思考，在此之前哲学的中心任务是亚里士多德所定义的“形而上学”或“第一哲学”，它研究“作为存在的存在”即“世界的本体”是什么。在近代哲学家看来，哲学在回答世界的本体是什么之前，我们要先回答我们如何才能正确地认识现实世界的问题，因而“认识论”一跃成为近代哲学之中心。认识论（epistemology）一词源于古希腊语epistēmē，意为"科学知识"，logos意为"语言"或"文字"，在这里指"编纂的知识"。用来描述与知识理论有关的哲学分支。它研究知识的本质以及如何获取知识。这一领域的大部分争论都集中在对知识本质的哲学分析，以及知识与真理、信仰和正当性等概念之间的关系。这个词最早可能出现在费里尔的《形而上学理论》。

近代“认识论”转向有以下原因和特征：

（1）、首先，科学发展是认识论转向的导火索经过哥白尼-开普勒-伽利略-牛顿等人对自然的研究，科学迅猛发展，它完全取代了以亚里士多德为核心传统宇宙观，由此重创经院哲学，为近代哲学的新发展扫清道路。此外，科学亟需新的科学观和方法论来确立自身的合法性和有效性。大量科学规律和数学知识被发现，但是科学本身却不讨论真理的来源以及如何形成的问题，这个任务便落在哲学家身上，所以近代哲学开端便表现为科学服务，他们想为知识奠定确定性基础，故呈现出一种典型的“反思”和“奠基”的特征，如洛克著《人类理解论》，明确提出认识论的任务是“探讨人类知识的起源、确定性和范围”，所有的近代哲学家，无论是理性主义还是经验主义，都在做这样的工作。

（2）、其次，科学方法论的确立起了模范作用，哲学家纷纷效仿以重建哲学

科学对“方法论”的重视和有效利用，给哲学家极大的启发，纷纷效仿科学，试图把科学方法运用到哲学当中。自然科学两大研究方法为逻辑演绎和归纳法，科学家凭借它们取得了极大成就，这让近代哲学家认为存在一种“普遍方法”，可将之用于研究任何对象，都能得出像科学一样精确的结论。随着对认识来源以及思维方法的分歧，近代哲学分为理性主义和经验主义。理性主义效仿数学和几何学的逻辑演绎法，认为经验无法提供确定性，而从清楚自明的公理（天赋观念）出发，可推出全部确定的知识，如笛卡尔的“普遍数学”、斯宾诺莎的“几何方法”和莱布尼茨的“符号逻辑”。经验主义老则效仿物理学的观察、实验规则和归纳法，认为人不存在天赋观念，试图在经验中找到知识的确定性起源，如休漠的《人性论》声称用科学方法确立人类的全部知识。

2。1启蒙运动

（1）十八世纪法国启蒙运动

抨击法国的旧制度、赞美英国的新政制,是十八世纪法国启蒙运动的内容之一。这在孟德斯鸠、伏尔泰、百科全书派的一些著作中都可以看得出来。理性的威力在各个方面的增长,则预示了启蒙运动的蓬勃展开。

古希腊哲学家阿纳克萨哥拉（公元前50-前428年）曾指出：理性支配着世界。但构成哲学理性主义，确认理性能判定现存事物的真假的,是西方称为“近代哲学之父”的法国哲学家笛卡尔（1596-1650年）。从笛卡尔起,法国的先进思想家以理性为武器,批判和抨击神秘和传统。十八世纪的哲学家更广泛、全面、有力地运用这个武器，在判定事物真假的基础上进而提出他们所认为合理的东西，提出有关政治、社会、经济、礼俗……各个方面的主张和要求，加速了革命的到来。

笛卡尔作为近代哲学理性主义的莫基者,是十八世纪法国启蒙哲学家的先驱。首先把笛卡尔的理性的判断和辨别用于宗教和神学,是十八世纪哲学家通向笛卡尔的桥梁。孟德斯鸡、伏尔泰、卢梭和以狄德罗为首的百科全书派是主要的启蒙思想家,而亲身参加革命、直到被迫丧生的十八世纪哲学的真正的综合者孔多塞是法国启蒙运动的最后一位哲学家。

黑格尔曾高度赞扬笛卡尔,说：由于笛卡尔,哲学从哲学化了的神学那里完全分离出来了。所谓“哲学化了的神学”是经院哲学。笛卡尔在自述他如何追求知识、真理时,曾谨镇地表示了他对经院哲学的不满；经院哲学不能给人以真正的知识,只能给人以怪诞的材料。他认为,哲学应当为实用服务,这是关于所能认识的一切事物的完善的知识；为了指导生活和保持健康,应当发现各种技术,认识火、水、空气、星、天和我们周围一切物体的力量和作用,使我们成为自然的主人和统治者。笛卡尔拒绝来自权威和因袭的教条,排斥宗教和传统的偏见以及任何或然的和不定的意见。

（2）启蒙运动与康德

（一）启蒙运动

启蒙运动是人类历史上的一场伟大的思想解放运动，但在发展过程中也逐渐暴露出其固有的弊病。康德继承了启蒙思想，亦对它进行了深刻的反思，提出了自己思维、自我批判和自己立法的原则，把启蒙思想提高到一个新的高度。

在法国启蒙思想家看来，１７世纪以来自然科学已取得了长足的进步，但社会却依然充满着传统的教义、非理性、盲目的信念、愚昧和专制，人们依然处在黑暗之中。因此，应当用理性之光驱散黑暗，把人们引向光明，“启蒙”（en-lightment）的本义就是“照亮”。在这种意义上，人的理性就成为衡量一切的尺度，不合乎人的理性的东西就没有存在的权利。

与此同时，法国启蒙思想家们把迷信、愚昧和成见视为一切社会罪恶和弊病的根本原因，因此，必须把知识给予人民，以开启民智。在这方面，最突出的代表就是由各个知识领域具有先进思想的杰出代表人物历时２０年编纂而成的《百科全书》。《百科全书》共３５卷，依据经验和理性，力图为读者提供系统的科学知识，并阐明人类各种科学知识和技艺的起源和相互关系，堪称法国启蒙运动的一座丰碑。启蒙思想家们不仅对封建专制、宗教迷信和愚昧落后进行了激烈的批判，而且自觉地承担起了鼓吹自由、平等、博爱，高扬理性、提倡科学和进步、教化大众的启蒙任务。

然而，随着启蒙运动的深入，其本身固有的一些弊病也越来越清晰地暴露出来。

首先，启蒙运动“不承认任何外界的权威”，但却树立了理性的绝对权威。启蒙思想家们将理性视为万能，这种观点发展到极致，在其眼中，社会就成了一个由利益驱动的大机器，人也成了由欲望驱使的机器人可以根据理性就像设计一部机器那样来设计社会制度和人的生活。在这种情况下，不仅人的尊严荡然无存，就连启蒙思想家所倡导的自由也受到了严重的威胁。

其次，启蒙运动以理性为绝对权威，但理性并不是一个抽象的东西，理性在任何时候都必须通过生活在一定时空中的人体现出来。启蒙思想家在用理性和知识“开启民智”的时候，不免自觉或者不自觉地把民众视为无知的“群氓”。

启蒙者交给被启蒙者的不是理性，而是现成的知识。也就是说，启蒙思想家在破除成见的同时，其实不过是用新的成见来取代旧的成见，哪怕这新的成见并不一定是错误的偏见。

最后，由于启蒙思想家自视为理性的化身，由于他们相信可以用理性来更好地安排社会和个人的生活，由于他们攻击的目标不仅仅是传统的成见，而且还有人民的愚昧，于是，是否接受这些教育者赐予的知识，是否接受这些天才所设计的安排，也就成了民智是否开启的标志。启蒙者自觉或不自觉地在代替人民思维，甚至在极端的情况下会把自己的意见强加于人，剥夺他人的思维自由。

（二）康德与启蒙运动

康德正是在这样的历史背景下、在启蒙的成就和弊病都充分地体现于法国大革命之中的时候开始他对启蒙的反思的，其结果是形成了康德独特的启蒙精神，李秋零先生把它概括为“三自”原则，这就是：自己思维、理性的自我批判和理性的自己立法。

“自己思维”的原则是康德最先于１７８４年在《回答这个问题：什么是启蒙？》中提出的，这也是他第一次明确地给启蒙下定义。“启蒙就是人从他咎由自取的受监护状态走出。受监护状态就是没有他人的指导就不能使用自己的理智。如果这种受监护状态的原因不在于缺乏理智，而在于缺乏无需他人指导而使用自己的理智的决心和勇气，则它就是咎由自取的。因此，Ｓａｐｅｒｅａｕｄｅ［要敢于认识］！要有勇气使用你自己的理智！这就是启蒙的格言。”

数年之后，康德在１７９０年的《判断力批判》中提出，“自己思维”是“平常的人类知性”的“第一个准则”，亦即“无成见的思维方式的准则”，这个“准则是一种永不被动的理性的准则。对被动的理性、因而对理性的他律的癖好就叫做成见；而一切成见中最大的成见就是，把自然想象成不服从知性通过自己的根本法则奠定为它的基础的那些规则：这就是迷信。从迷信中解放出来就叫做启蒙：因为虽然这个称谓应当归于从一般成见中解放出来，但迷信却是首先值得被称为一种成见的，因为迷信置身于其中、甚至将之作为一种责任来要求的那种盲目性，首先使靠别人来引导的那种需要、因而使一种被动理性的状态清晰可辨”。

康德与法国启蒙思想家一样把对成见的迷信视为启蒙的最大敌人，但却认为迷信的原因不是缺乏知识，而是缺乏对自己理智的运用，康德称之为“受监护状态”。这种状态是因为“缺乏无需他人指导而使用自己的理智的决心和勇气”，原因在于“懒惰和怯懦”，因而是“咎由自取的”。

康德式的启蒙要求每一个人运用自己的理智，可以称之为“授人以渔”，唯有如此，才能使人真正地、彻底地从成见中解放出来。

更为重要的是，康德不是像法国启蒙思想家那样试图扮演一个救世主的角色，用知识把人民从愚昧状态中解放出来，而是倡导“自己思维”，使人民通过“有勇气使用你自己的理智”来自己从“咎由自取的受监护状态”走出来，自己解放自己。“自己思维”的原则杜绝了把一己之见强加给他人、强加给社会的可能性。如果说法国启蒙思想家倡导的自由更多的是发表意见和采取行动的自由的话，康德所倡导的自由首先是思维的自由。

而在自己思维的同时，甚至在自己思维之前，理性首先要对自己进行批判。康德在１７８１年的《纯粹理性批判》第一版序言中对“批判”的解释是：“我所理解的批判，并不是对某些书或者体系的批判，而是就它独立于一切经验能够追求的一切知识而言对一般理性能力的批判，因而是对一般形而上学的可能性或者不可能性的裁决，对它的起源、范围和界限加以规定。”这是对纯粹理性能力自身的批判。理性自我批判的结果是，我们的理论理性只适用于显像界，我们只能认识显像，对于显像之外的一切，包括自由、上帝等等，我们一无所知。

康德在《纯粹理性批判》第二版前言中有一句著名的、被人广为引用的话：“我不得不扬弃知识，以便为信念腾出地盘。”“扬弃知识”的真正目的，是为“自由”腾出地盘，从而确保人的道德性。，自由作为一般信念的前提条件，也同时保障着宗教上的信仰。

把自由排除在认识的领域之外，既防止了理性的狂妄，也维护了人的尊严。因为只有作为具有自由意志的存在者，人才与物的世界区别开来。自由虽然不可认识，但其实在性却通过道德法则得到了证明，因为它是道德法则的条件，就像我们虽然不能认识物自身，但却因为我们的感觉而可以证明物自身的实在性一样。“自由当然是道德法则的ratioessendi［存在根据］，但道德法则却是自由的ratiocognoscendi［认识根据］。

可见，自由不是一个可认识的经验性事实，而是一个道德“公设”。自由的价值不在于其自身，而在于为道德法则提供存在根据，在于“立法”。自由不是为所欲为、无法无天的自由，而是理性自己为自己立法的自由。这种立法是理性普遍地为自己立法。在康德看来，意志可以按照两种方式决定自己的行动，其一是主观准则，其二是客观法则。当意志对自己的规定仅仅对其个人有效的时候，这种规定就是主观准则；当意志的规定不仅对其个人有效，而且对一切有理性的存在者都普遍有效的时候，这种普遍的规定就是客观法则。这样的立法也就是“自律”，亦即“人仅仅服从他自己的、但尽管如此却是普遍的立法，而且人仅仅有责任按照他自己的、但就自然目的而言普遍地立法的意志而行动”。“自律就是人的本性和任何有理性的本性的尊严的根据。”之所以如此，乃是因为“意志的自律是一切道德法则和符合这些法则的义务的唯一原则；与此相反，任性的一切他律不仅根本不建立任何责任，而且毋宁说与责任的原则和意志的道德性相悖”。一切他律都不具有道德价值。被康德归之于他律的，不仅有出自幸福的经验型原则，而且还有出自完善的理性原则，包括上帝的意志。康德不仅在形而上学领域否定了认识上帝的可能性，而且在道德领域也同样否定了宗教的奠基作用。“自由……是我们知道的道德法则的条件。但是，上帝和不死的理念却不是道德法则的条件。”“道德为了自身起见……绝对不需要宗教，相反，借助于纯粹的实践理性，道德是自给自足的。”

然而，自由虽然只是为道德自律提出的一个“公设”，但却被康德称之为自己哲学体系的“拱顶石”：“自由的概念，就其实在性通过实践理性的一条无可置疑的法则得到证明而言，如今构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的一个体系的整个大厦的拱顶石”。之所以如此，乃是因为“作为纯然的理念在思辨理性中依然没有支撑的其他一切概念（上帝和不死的概念），如今就紧跟它，与它一起并通过它获得了持存和客观的实在性，也就是说，它们的可能性由于自由是现实的而得到了证明。”道德虽然不需要宗教，但为了保证实践理性的必然客体“至善”、即德与福的一致能够实现，康德又提出了“上帝存在”的“公设”：“为使这种至善可能，我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者，唯有这个存在者才能把至善的两种因素结合起来。……因此，道德不可避免地导致宗教。这样一来，道德也就延伸到了人之外的一个有权威的道德立法者的理念。”

这样的宗教并不是指历史和现实中已有的实证宗教，恰恰相反，它是一种“纯粹的理性宗教”或者“纯粹的道德宗教”，而且是“唯一真正的宗教”。“一种仅仅按照纯粹道德的法则来规定的上帝的意志的概念，使我们如同只能设想一个神一样，也只能设想一种宗教，这种宗教就是纯粹道德的。”对于历史和现实中已有的实证宗教，则必须做出理性的诠释，使之符合纯粹的宗教信仰。因此，“教会信仰以纯粹的宗教信仰为最高的诠释者”，也就是说，以道德、理性和哲学为最高的诠释者。在这样的意义上，康德所说的宗教与道德就只不过是同一内容的不同表现形式罢了：“宗教不是某些作为神的启示的学说之总和……而是我们一切作为神的诫命的一般义务之总和……宗教并不是按照内容亦即客体而在某一部分上与道德有别，因为道德关涉一般的义务，相反，它与后者的区别是纯然形式的，也就是说，它是理性的一种立法，为的是通过由道德产生的上帝理念而给予道德以对人的意志的影响，去履行其所有的义务。不过，它也因此而是唯一的宗教，而且不存在不同的宗教。”

启蒙运动在宗教问题上的主要代表就是产生于英国，而为大多数法国启蒙思想家所继承的自然神论，其孜孜以求的目标就是去除宗教中迷信的内容，把宗教完全建立在理性之上。但是，由于他们所说的理性是理论理性，这种努力在休谟的怀疑论中受到了沉重的打击，而在法国启蒙运动后期甚至出现了所谓“战斗的无神论”。康德在批判哲学中更为系统、更为彻底地否定了通过理论理性达到上帝、达到宗教的道路，但却把宗教建立在实践理性之上，并用实践理性来解释现实中的宗教。可以说，康德既否定了自然神论，也实现了自然神论的理想。

**（一）经验论：培根、霍布斯、洛克、贝克莱、休谟**

**1、弗兰西斯·培根（四假相说、新工具/归纳法/三表法）**

培根最早表达了近代科学观，阐述了科学的目的、性质以及发展科学的正确途径，首次总结出科学实验的经验法—归纳法，对近代科学发展起到指导作用，可以看作是经验主义的先驱。培根主张知识的“实用性”，喊出“知识就是力量”的口号，研究自然就是为了把握自然规律，对自然进行改造和利用。他的目标是“对科学、艺术和人类所有的知识进行全面重建”，在进行这一创造性工作之前，他要针对当时流行的错误哲学观念以及经院哲学进行批判，宣告与亚里士多德哲学的决裂，他斥之为“假相”，要使用科学实验和归纳法等新工具将之剔除。

**（1）知识就是力量**

在培根生活的时代，西方近代科学已取得长足的发展。

在这一背景下，培根经过自己的观察和思考，提出了关于人类求知活动的哲学见解。

人类的知识来自对自然的观察，而一旦获取了关于自然的知识，人们便因此获得了行动的力量。这一见解即“知识就是力量”。

这一口号的提出具有重要的历史意义。首先，这一口号反映出了人们认识自然、解释自然的强烈愿望。神学统治的时代业已结束，人们探究的目光已从天上转向地下。自然不仅是生命的源泉，而且是知识的对象。人类的首要任务，便是穷究自然万物之奥秘，建立起知识的大厦。

其次，这一口号明确道出了知识的现实功用：“科学的真正的、合法的目标说来不外是这样：把新的发现和新的力量惠赠给人类生活。”®培根坚决反对脱离实际生活的空洞思辨，主张把知识的追求与力量的获取密切结合起来；他热情地讴歌了人类的发明创造对于人类进步所起的巨大作用。培根深信，人类追求自然知识的不懈努力，定会带来愈益丰厚的回报，进而促进整个人类的进步。这种对于人类理解力的乐观主义态度，正是激励他进行学术研究的根本动力。

第三，“知识就是力量”这句口号还明确地将关于知识的永恒话题进一步彰显了出来，使之成为整个西方近代哲学关注的焦点。尽管培根一般并不被当成一个真正的认识论家，因为他没有系统提出知识如何可能的问题，而只是力倡一种获取知识的实际方法，但是，他对人类知识的重要性的着力强调以及甘愿献身于知识的追求的高贵精神，却一方面预示着知识论的崛起，另一方面也给随后的认识论家带来了极大的鼓舞和启迪。

**（2）四假相说**

培根把科学发展的障碍比喻为假相，“四假相说”深入地分析了传统哲学赖以生存的心理根源和社会根源。他把假相归结为四个：

①“种族假相”是人性共同的缺陷。人以自己的感觉或理性为中心，把它们当作尺度衡量外物，缺乏科学所需要的中立态度和客观性，导致主客观混淆。

②“洞穴假相”是个体差别造成的缺陷。每个人都陷溺于自己的“洞穴”之中，因个人立场、观察角度、思维方式、成见等不同而产生主观性、偏狭性，犹如“坐井观天”。

③“市场假相”是由于对语言的误用而产生的误解或混乱。有些语言有名而无实，有些语言含义模糊，或者由于人使用不当，使得真假不分，真假难辩。

④“剧场假相”指各种迷信哲学教条以及错误证明法则造成的谬误。培根把以往各种哲学体系比作舞台上的戏剧，根据一种不真实的布景方式来表现自己所创造的世界而已。

它把理性上造成假相的理论体系归为三类，第一类以亚里士多德逻辑体系为代表，是诡辩派；第二类是打着“经验派”的伪科学，如炼金术；第三类是把自然科学与神学糅合在一起，建构荒诞的自然哲学体系的经院哲学。

**（3）科学的实验方法**

培根要从头开始建立全新的科学，关键要有一个真正的科学方法，他称之为“新工具”的实验方法。

1。科学的目的

方法是达到目的的手段，科学的目的决定它必须采用实验的方法。科学的目的是在认识自然的基础上支配自然，即“知识就是力量”。知识是对自然的因果规律的了解，然后使自然规律为人类的利益服务。实验的方法可以使我们获得这种知识。

2。实验方法

培根提倡的实验方法离不开感觉的观察，但没有理性的指导，感觉本身是不可靠的，感觉与理性的结合只能在实验中才能实现。

**（4）新工具/归纳法/三表法**

培根的“新工具”是针对亚里士多德的《工具篇》而言的，他反对亚里士多德所创立并为经院哲学所继承的逻辑方法，即运用演绎逻辑建立大全体系的研究方式，他称之为“旧逻辑”。培根指出，演绎推理只不过使得已经包含在前提之中的错误永远维持下去而已，也没有办法拓展新的知识，因而缺乏实用性，只有“归纳法”才能得出新的结论。因而建立新科学的可靠方法只有归纳法。

1、归纳法的特点

归纳法不是单向的推理过程，而是时上时下、循序渐进的过程；归纳法不依靠最初的前提，也没有终极的结论；归纳法的步骤围绕着“中间原理”而展开。

2、归纳法的步骤：

①、收集材料：充分、全面地收集材料；

②、整理材料，材料的分门别类称为“三表法”：所有正面的例证构成具有表，所有反面的例证构成缺乏表，不同程度的例证构成程度表（又称比较表）。

③、最后，根据这些例证，推导出一般的结论。

归纳法不只是对正面例证的积累，而且要重视运用反面的例证来修正，乃至推翻已有的结论。

以“热的本质”为例。第一个表是罗列具有热的例证的“具有表”，如太阳光；第二个表是罗列与具有表相似但不具有热的例证的“缺乏表”，如“月亮光”；第三步是“比较表”，通过比较不同事物中热的不同程度，如烧的铁比蜡烛的火焰要热。最后进行“归纳”工作，通过分析以上诸表，排除表中的实例的不相干因素，找出在所有正面例证中都具有的“形式”，最终得出“热的本质是运动”这一结论。

评价：培根所说的归纳法还比较粗糙，属于现在所说的“简单校举”的方法，并且得出的结论终究是或然性或概然性知识，而不具备普遍必然性。培根整体上低估了三段论和逻辑演绎的作用。不过他提出的对新的方法、对科学方法的追求，对近代科学和哲学的发展起到了巨大的推动作用。后来休谟重提归纳法，尤其是对“因果关系”的质疑，让大家重新关注归纳法的缺点。

**（5）经验主义**

培根的主要目标是提出一种自然哲学，以为具体科学的研究提供指导。因为他认为，自然哲学乃是科学的伟大的母亲。这种自然哲学的核心内容就是科学归纳法和经验主义认识论。说培根的自然哲学是经验主义，当然是有根据的，尽管他的思想尚不成系统，因为他明确提出感觉经验乃是知识的起点。培根明确意识到了感觉经验有时富于欺骗性，并不完全可靠，所以他提醒人们在利用经验时须小心谨慎。培根所强调的只是理性的发现能力，而不承认它具备任何立法功能，或者找寻自然之外的原理的能力。因此，培根并无意于构建如理性所期望的那种宏大的思想体系。

培根哲学所表现出的这种务实态度，确实昭示着随后渐渐确立的英国经验主义传统的基本精神。从这个意义上说，培根乃是这一传统的第一个奠基者，尽管他的思想是零散而不完整的。

**题目：培根是如何批判假相的？**

培根在理论上对经院哲学进行的深刻批判，主要体现在“四假相说”上。所谓假相，即盘踞在人的头脑中的一些错误观念，它们形成了成见或偏见，使人们不能正确地认识真理，严重妨碍了科学的复兴。培根根据这些错误的不同来源把假相分为四类，即种族假相，洞穴假相，市场假相，剧场假相。

a.种族假相是人类天性中普遍存在的缺隙。由于人类在认识事物时，不是以客观事物本身为尺度，而是以自己的主观感觉和成见为尺度，从而在对自然事物的认识中掺杂着许多主观的成分。

b.洞穴假相是由于个人的特性而产生的假相，每个人由于各自的天性和所处的环境不同，由此产生了特有的局限性。它根据古希腊柏拉图的洞喻理论，认为每个人如居住在一个特殊的洞穴里，观察事物往往带有片面性，结果使自然之光发生曲折和改变颜色。

c.市场假相是由于人们在相互交往过程中语词使用不当而产生的假相。人们相互往来，如同市场上交际一样，必然会使用语言。而语言和名称具有约定俗成的性质，其含义往往不确定，因而会引起思想的混乱。

d.剧场假相是指人们由于盲目地顺从流行的或过去的思想体系，以及盲目的信仰传统的权威和教条所引起的对事物的错误认识。培根认为一切流行的体系都不过是许多舞台上的戏剧，它们根据一切不真实的布景方式来表现它们自己创造的世界罢了。

**2、霍布斯**

（1）哲学及其方法

霍布斯给哲学下了这样的定义：“哲学就是根据任何事物的发生方式推论其性质、或是根据其性质推论其某种可能的发生方式而获得的知识。”这一定义强调哲学乃是推理的知识，这种知识是普遍、永恒和不变的真理。因此，任何原始的经验、错误的结论、超自然的启示和凭权威而得的知识，均不能包括在哲学之中。

哲学的产生，是因为人们有了闲暇的时光。

而哲学研究的目的就在于，利用所获得的知识为人们谋取福利。在这一点上，霍布斯十分赞赏培根的“知识就是力量”的口号。

哲学研究的对象是各类物体的产生和特性，而由于研究对象的不同，哲学有两个主要部分，自然哲学与公民哲学。因为主要有两类物体，一类是自然的作品，称为自然的物体，另一类则称为国家，是由人们的意志与契约造成的。由于方了认识国家的特性，必须先知道人们的气质、爱好和行为，所以通常又把公民哲学分为两个部分，一部分研究人们的气质和行为，称为伦理学，另一部分注重认识人们的公民责任，称为政治学，或者直接称为公民哲学。

哲学是推理的知识，而要获取这种知识必须援用正确的方法。霍布斯认为，哲学的方法有两个：分解法和组合法。前者又称为分析方法，就是将整体分解为部分，以探明各个部分的原因，从而了解整体的原因；后者又称为综合方法，就是把部分组合成整体，以便在整体中更好地把握部分。在具体的研究过程中，我们根据所追求的东西的不同情况，来确定运用哪一种方法。

（2）、机械实在论

伽利略物理学和欧几里得几何学的精确性让霍布斯感到震撼，他深信用观察以及从公理出发进行演绎的方法，可以对任何对象（包括思想和国家）进行研究而得出确切的结论，而这种可能性建立于他的“机械论”思想之上。

①、霍布斯认为物体是真正的实在；物质是“不依赖于我们的思想而存在，与空间某个部分相合或具有同样的广延”。

广延，即占据长、宽、高，是物质的本质属性，他拒斥笛卡尔的无广延的思维，也否定非物质性的上帝存在。物质分为自然物质，如石头、人；和人工物质，如国家。不管是自然还是人工物质，都遵循同样的因果律，整个世界犹如“一部机器”。

②一个物体就是一个实体，它被我们了解，是通过各种偶性；由此，“一个偶性就是某个物体借以在我们心里造成它自身的概念的那种能力。”

③、整个外部世界就是一个由物体构成的系统。要把握这个系统，就是去探究造成这些事物的原因，而唯一普遍的原因就是运动。霍布斯将一切物质、精神的事件还原为“运动”，运动就是物体位置的变换，在空间中发生，以时间为度量。这里的“运动”不止表示简单位移，也包括了生命的运动，如呼吸；以及心灵的运动，如想象、回忆。

④、空间与时间

空间，是一个单纯在心灵以外存在的东西的影像；

时间，是运动中的先与后的影像。

这样一来，外部世界就是一个处在时空中的、服从机械运动规律的整体，它的存在不依赖于我们对它的认识。

⑤、霍布斯还把这种机械论思想应用于“人工物质”即国家，写出了著名的《利维坦》。在他看来，哲学便是对物体的运动和因果律的研究，哲学的方法是对名词进行“加法”和“减法”的推理，即由因溯果的综合以及由果溯因的分析。

霍布斯通过对物体、运动、人和国家等观念进行论述而构建起机械论自然哲学。在他的自然哲学中，否定了自由意志和偶然性的可能，一切都被因果预先决定了。

（3）认识论

霍布斯将知识分为这样两种：“一种是关于事实的知识，另一种是关于断言间推理的知识。前一种知识就是感觉和记忆，是绝对的知识。后一种知识被称为学识，是有条件的知识。

在知识的起源问题上，霍布斯是一名坚定的经验主义者。他认为，我们的每一种思想都是物体性质的表象，是外在事物作用于我们感官的结果。这些表象的根源就是感觉，一切概念都全部或部分地源自物体对感觉器官的作用。而造成感觉的原因就是物体的运动：“一切所谓可感知的性质都存在于造成它们的对象之中，它们不过是对象借以对我们的感官施加不同压力的许多种各自不同的物质运动。”

感觉是一切知识的基础，而我们的想象也不能越出感觉的范围之外，所以，任何想象中的事物都是局限的，人不可能形成任何关于无限的观念。我们的想象只能基于曾被全部或部分地感知到的事物；感觉是既定的，不可更改的，正是在这种意义上，由感觉而得的知识是绝对的。

我们的另一类知识，即推理的知识，则是有条件的。霍布斯认为，推理就是计算，就是对思想做加减运算。所以，由推理而得的知识的确定性，有赖于前提的确定性。但是，推理本身是不可能错误的，一旦我们根据确定的前提，又通过严密的推理，得到了这种知识，那么我们便拥有了永恒的真理。这样的真理统称为哲学。

（4）、政治哲学：社会契约论

霍布斯是西方政治哲学理论中社会契约论的创始人，他从性恶论的立场出发，系统阐述了国家的起源、权力及形式，构建起了一套宏大的政治哲学体系。这一思想体系内容完整，结构严密，成为西方近代继马基雅维利君主论之后的又一座政治思想的里程碑。

社会契约论第一次用人的自然属性和自然理性说明国家的起源和本质，取代了中世纪“君权神授”说，对政治哲学传统产生了巨大的影响。霍布斯的社会契约论思想主要体现在其著作《利维坦》中，主要内容如下：

①自然状态

霍布斯认为国家和公民社会存在之前，人处于“自然状态”。在自然状态中，人受欲望和厌恶的支配，表现着趋利避害的本能；为维持自我保存，他们互相掠夺、伤害，人们处于“一切人反对一切人的战条”的无政府处境。于是，人的自然生存状态，就成了每一个人对每一个人的战争状态：有三种造成争斗的主要原因存在。第一是竞争，第二是猜疑，第三是荣誉。第一种原因使人为了求利，第二种原因使人为了求安全，第三种原因使人为了名誉而进行侵犯。要摆脱这种悲惨状况，就必须对人们追求私利的行为加以合理的控制，而这种控制只有靠人们彼此订立契约才能实现。

②自然律与契约

但是，契约的订立并不是要从根本上压制人性的欲求，而是更好地实现这种欲求。因此，霍布斯极力强调遵守各项自然律的重要性。

霍布斯认为，人天生具有保全自己的权利。这种权利就是自由。他是这样界定自由的：“自由这一语词，按照其确切的意义说来，就是外界障碍不存在的状态。”人们按照自己的判断和理性认为最合适的方式，去做任何事情。而各种自然律正是由人的理性所发现的：

他列举的第一条自然律是：“每一个人只要有获得和平的希望时，就应当力求和平；在不能得到和平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力。”由这条最基本的法则又可以引申出第二条自然律：“在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，会自愿放弃这种对一切事物的权利；而在对他人的自由权方面满足于相当于自己让他人对自己所具有的自由权利。”

而人们相互间的这种权利转让就是所谓的契约。霍布斯认为，订立契约乃是人们经过深思熟虑之后所作出的一种意志的行为。

要使已订立的契约生效，还需要第三条自然律的约束，这条法则说的是：契约一经订立，就必须履行。不遵循这条自然律，我们还只能处在人人相互为敌的自然状态中。

霍布斯还探讨了其他一些自然律，并把所有这些法则精炼为一条简易的总则：己所不欲，勿施于人。

霍布斯认为，所有自然法都是永恒的法则，对人的主观欲望和努力有着普遍的约束力。努力遵循自然法则的人就是正义之人。他们的行为都是善的。相反，那些违背自然法则的人则在行为中表现出了恶，应该受到谴责。

③国家

霍布斯认为，尽管自然律促使人们订立了契约，但契约要最终得到长效的履行，还必须有一个必要的生活条件。这个必要的生活条件就是“公民社会”或“国家”，在国家中，人们订立契约，放弃别人也愿意放弃的权利，把这些权利转让给一个人或一群人，由他们作为代理者以保全缔约者的生命。这些代理人就是国家的统治者，转让权利的人就是国家的被统治者。

④、霍布斯的社会契约论认为，被统治者除生命权外，其他一切权利都转让给了统治者，这样统治者才能有效地保证他们的生命安全。所以他说国家就是伟大的利维坦，不止代表了公民，也体现了公民的意志，具有绝对、至高无上的权力。

对于霍布斯来说，国家元首的权力是不可分割、不可剥夺的，因为推翻元首意味着毁坏契约，回到自然状态，是不正义的违法行为。但霍布斯承认如果国家元首不能保证被统治者的生命安全，便可以根据契约推翻他。

（5）语言哲学

霍布斯堪称西方近代第一位语言哲学家。他看到了语言对于人类的思想及生存的极端重要性。

霍布斯认为，语言作为符号系统的一般作用，是将人的思维序列转化为语言系列。语言是思想的载体。他接着列举了语言的特殊作用：1、正面：一、获得学术知识；二、商讨和互教；三、使别人知道我们的意愿和目的，以便互助。四、无害地自娱和娱悦他人。2、负面作用：一、用语意义不准，表达思想错误。二、不按规定的意义运用，因而欺骗了别人。三、用语词把并非自己意愿的事物宣称为自己的意愿。四、用语言来互相伤害。

霍布斯接着探讨了语言是如何被用来表达思想的。他依次探讨了借助于语言所进行的命名、断定和推理活动。他尤其强调正确使用各类名词的重要性，因为断言和推理都是以名词的准确定义为基础的。

霍布斯的语言哲学思想和他的认识论思想是连成一体的。人们认识事物的过程，也就是借助于语言手段把认识到的事物的原因和结果记录下来并加以清楚表达的过程。

1. 比较霍布斯、洛克和卢梭的自然状态学说。
2. 在霍布斯看来，人的“自然本性”也就是人的“自然权利”。在国家产生之前或在国家之外，当人们在没有公共权力树立绝对权威的情况下，完全按照自然本性而生活的时候，这种状态就叫做“自然状态”。在“自然状态”中，由于每个人都要去实现自己占有一切的自然权利，于是就发生了人与人之间的争斗，古罗马的谚语“人对人就像狼一样”就是这种状态的生动写照。因此，自然状态是“一切人反对一切人”的战争状态。在这种战争状态下，人人自危，因而占有一切的自然权利和欲望，就不得不让位于更为根本的“自我保存”的本性。

于是，理性就指导人们，只有接受那些大家都必须遵守的共同的生活规则，即“自然法”，才能避免战争，确保和平。所谓“自然法”，就是理性建立起来的道德法则。

1. 洛克认为，自然状态是一种人人自由平等的和平状态。虽然没有政府和法律，但却不是放任状态，有一种人人遵守的自然法在起作用。所谓自然法也就是人类的理性，它规定了人的自然权利，即生命、自由、追求幸福、拥有财产等“天赋人权”。谁受到了侵犯，谁就有权报复和惩罚。虽然在自然状态下，人们享有自由和平等的权利，但是这些权利是没有保障的。由于缺乏明确、公认的法律，也没有公共权利充当裁判者并保证正确判决的执行，因而在自然状态中就存在着违反自然法，侵犯别人的自然权利的现象。（当冲突发生时，每一个人都同时是原告和法官，又是自我判决和执行人）。
2. 卢梭的自然状态说，与其说是历史事实，不如说是为了阐明人的本性，为了正确地判断我们现在所处的状态，而采用的一种理论假设。它使用抽象分析的方法从“人所形成的人性”，即既成的人性事实中，剔除人的社会性，剩下的就是人的自然本性。经过这样的抽象，它能够透过丑恶的现实和社会的罪恶，追溯到自然状态中的人的善良本性。卢梭所谓的自然状态指没有人际交往、语言、家庭、住所、技能的人类最初状态。在此条件下，人的全部欲望是肉体需要，没有理性，没有“你的”“我的”的观念。自然状态的人具有自我保存和怜悯的本能，以及区别于其它生物的“自我完善化”的能力。人对自然有服从或反抗的自由，并意识到这种自由。
3. 请从社会契约论的角度比较霍布斯、洛克和卢梭的异同。（自然权利、权利转让、契约结果）

1、＋上霍布斯的自然状态说。然而，“自然法”毕竟只有道德上的约束力，在没有一个强有力的公共权利的情况下，它是难以发挥作用的。于是，人们为了达到自我保存的目的，便相互约定，把它们的自然权利转让出去，交付给一个人或者一些人组成的会议，把大家的意志变成一个意志。这种权利的相互转让就是所谓的“契约”，国家是这一次契约的产物，国家的实质就在于，它是担当起大家的人格的一个人格、集中了大家的意志的一个意志，掌握了大家所交付的所有权利和力量的一个公共权利；它可以使用大家的力量和工具来谋求它们的和平和公共防御。因此，霍布斯借用圣经中的巨大海兽“利维坦”来比喻威力无比的国家。国家统治者的权利是不可分割、不可剥夺的，因为它不是契约的一方，不受契约人的制约，推翻它是毁约的不合法行为。但是霍布斯也承认，只有在一种情况下，即国家统治者不能保护契约人生命的情况下，才能替换它。

2、洛克认为，人们脱离自然状态而进入公民社会的唯一途径是同其它人订立契约，联合成一个共同体，各自放弃它们单独行驶的判决和执行权力，交由它们中间被指定的人行使，而且要按照社会所一致同意的或它们的代表所一致同意的规定来行使。人们订立契约，建立政府的目的是为了保护自己的自然权利，所以人们并不是将全部自然权利都转让给统治者，它们所放弃的唯一自然权利只是维护自然法、惩罚犯罪者的执行权。政府的权利仅此而已，根本没有专断的统治权。此外，统治者也是参加契约的一方，是从订约的人们中推选出来的，因此也受契约的限制，如果它不履行契约，人们就有权反抗，甚至推翻它。

3、卢梭认为。由于人类不可能回到平等的自然状态，也不可能用暴力革命废除一切不平等的根源（因为暴力不能产生合法的权利），所以只能寻找一种真正合法的社会契约来摆脱不平等的桎梏，达到新的社会平等。

【卢梭说道：“人生来自由，却无往不在枷锁之中。自以为是其它一切主人的人，反而比其它一切更是奴隶，这种变化是怎么形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的？我自信能够解答这个问题。”卢梭的目的是寻找一种真正合法的社会契约来取代以往以牺牲人的自由平等为代价的社会契约。】

卢梭认为，合理的社会契约，其要旨就在于一切人把一切权利转让给一切人，由于这种转让的条件对每个人都是同样的，因而每个人并没有把自己奉献给任何人，反而从所有订约者那里获得了自己转让给它们的同样的权利，所以每个人在订约后仍然只是服从自己本人，而且像以往一样自由。社会契约所产生的结果是集强制的权力和自由的权利于一身的“公意”。所谓“公意”，是公共利益的代表，它是从作为个人意志的总和的“众意”中除掉相异部分而剩下的相同部分，因而永远是公正的。卢梭指出，任何人拒不服从“公意”的，全体就要强迫它服从，即“强迫它自由”。

于是，这一契约行为就产生了一个道德的和集体的“共和国”，即由全体个人的结合而形成的公共人格。“共和国”的主权即最高权力属于全体人民。在人民主权的国家中，每个人都具有统治者与被统治者的双重身份，统治者与被统治者在此只有相对的意义。

**英国经验主义（洛克、贝克莱、休谟）**

**3、洛克**

（1）洛克的总体思想特色及架构

洛克对抽象的形而上学思辨深恶痛绝。他主张直面问题本身，然后单刀直入，切中要害。洛克认为，道德和天启宗教问题的解决最终有赖于对人性的了解，而当时的思想界之所以沉迷于空洞的玄想、不惜滥用文字来故弄玄虚，恰恰是因为没有人敢于返回自身，于人性之中寻求这些现象的根源。

洛克在这里发出的是一声响亮的呼吁：对人类自身的理解力进行批判！这种思考维度的开辟，乃是洛克对西方哲学发展的一项巨大贡献。这种批判后来在康德那里达到了顶峰。

尽管洛克并没有明确提出一个完整的思想体系，可他的学说仍具备清晰可辨的整体架构。他的知识论的总目标，是考察人类知识的起源、范围和确实性。而他又将这套理论用于解释一切道德的、宗教的和政治的现象，并在这种解释的基础之上，进一步判定具体的道德、宗教和政治实践的优劣，并明确表明于一切实践领域内弃恶扬善的态度和立场。

洛克的《人类理解论》共分四卷：第一卷主要驳斥天赋观念论；第二卷讨论各种观念；第三卷探讨作为观念的记号的语言；第四卷论述知识的起源、范围和确实性。整书的探讨最后落脚在知识的确实性上。洛克的一般结论是：我们的绝大多数知识都没有完全的确实性，而只有或然性。

一切形而上学的思辨都是徒劳无益的。人类的知识、道德和宗教也不需要形而上的基础。人的理解力是有限的，绝不可能达到上帝才拥有的全知。但是，既然上帝赋予人以理解和理性的能力，我们就应该充分利用这些能力，并以经验提供的观念为基础，构建出知识的系统，服务于人类的实际利益。

人类的实际知识状况及其拓展的可能性介于全知与无知之间。在此范围之内，人类凭着实际获得的各种知识就可以建立适合于人性的各种体制，以保障人身的各项权宜，谋求幸福的生活。

基于此，洛克极力倡导政治自由和宗教宽容，而这正是他的道德学说、政治学说和宗教学说的基本精神。这种精神正形成于他对人的理解能力的深入考察。洛克认为，一方面，任何人都不能夸口说自己掌握了绝对确实的真理；另一方面，我们也要尽力维护自己的见解，不要轻易放弃，以听命于所谓的权威。

（2）驳斥天赋观念论

洛克认为，观念的唯一来源就是感觉经验。

洛克首先驳斥了天赋观念论者的诉诸普遍同意的论证。这一论证所依据的前提是人们实际上普遍同意某些思辨的和实践的原则。但洛克指出，即便人们确实共同承认这些原则，那也不足以证明它们就是天赋的，因为普遍的同意可以由别的途径达成。从逻辑上说，这种可能性是无法排除的。

洛克不满足于这种逻辑上的驳斥，而力图直接否认被用作前提的、那个所谓的事实。他坚定地认为，根本就没有所有人都公认某些原则这回事情。

他举出了逻辑学中的同一律和矛盾律，即“凡存在者存在”和“一种东西不能同时存在又不存在”，作为例子进行具体的考察，因为这两条原则似乎最配称作“天赋的”。

洛克首先指出，人类的大部分，如儿童、白痴等，根本就不知道这些原则，更谈不上同意它们了，而这些人都是有心灵的。洛克写道：“要说心灵中印有一些真理，同时心灵又不能知觉或理解它们，在我看来，那只近似一种矛盾，因为所谓‘印有’二字如果尚有意义，则它们的含义一定在使一些真理为人心所知觉。因为要说把一件东西印在人心上，同时人心又不知觉它，那在我认为是很难理解的。……人心所不曾知道的命题，所不曾意识到的命题，根本就不能说是在人心中的。”

洛克机敏地意识到，天赋观念论者会回应说：儿童和白痴之所以意识不到、不能同意这些原则，是因为他们没有开始运用理性，而一旦运用理性，所有人便会知晓并同意这些天赋的原则。洛克对这种论他认为，即使一些原则是被理性所发现的，也不能证明它们就是天赋的；当我们说儿童只有到了理性成熟之后才能理解并同意这些公理时，意思完全不是说，这些公理是先天铭刻在他们心中的。

洛克最后指出，所谓天赋的观念和原则应该是最为明白、最易被心灵所把握的。而实际情况恰恰相反。我们只有到了思辨能力很强的时候，才能把握这些抽象的原则。这就充分说明了这些原则只是经过后天经验积累才慢慢确立下来的，而绝不是天赋的。

（3）双重经验主义

洛克认为知识来自于观念，观念是知觉和思维的直接对象，洛克在非常宽泛的意义上使用“观念”一词，凡被心灵所把握的一切内容，皆为观念如感觉、反思、推理等。而观念最终来自于经验。经验又分为两种，一种是感觉，一种是反思或反省。

1、感觉是观念的外在来源，即受外物刺激而产生观念的过程，感觉是被动接受的结果，如对一个杯子的直观就是感觉。

2、反思是观念的内在来源，是心灵对感觉进行反思，从而得到新观念的过程，反思是主动产生的结果。如对某个事物感到伤感就是反思，反思般与感情和情绪相关。

（4）观念及其起源（白板说）

所谓观念就是存在于人心中的思维对象。

观念是如何得来的呢？洛克接着提出了著名的“白板说”，并明确指出一切知识都源于经验。

洛克将观念区分为感觉观念和反省观念。两种观念分别以不同的东西为对象。感觉的对象是外在的可感物或可感性质，由感官将关于它们的观念传达给心灵。反省则以心理活动为对象。这些对象就在心灵中。心灵通过反观它们而形成反省观念。洛克所列举的心理活动包括知觉、思想、怀疑、信仰、推论、认识、意欲等。知觉是第一个发生的心理活动，所以反省实际上是依赖于感知活动的实际发生的。因此，反省观念的形成要后于感觉观念。

洛克明确说，一切感觉都是被动的：“一切人类在入世以后，周围既然有各种物体由各种途径来刺激他们，因此，各种观念不论儿童注意它们与否，都一定能印在儿童的心上。眼只要一张开，则各种光同颜色会不断地到处刺激它们；至于声音以及其他可触的性质，亦都能激起与它们相适合的各种感官，强迫进入人心。”^而反省则似乎带着某种主动性，因为反省观念需要经过人心对心理活动的注意才能形成。但是，洛克也一般地断言，一切简单观念都是被动地形成的。

（5）简单观念与复杂观念

洛克坚持原子主义的感觉论，认为各种观念一开始进入人心时都是简单的、不可再分的；它们只含有一种纯一的现象，只能引起心中纯一的认识来，并不能再分为各种不同的观念。

①简单观念：

简单观念是被动地赋予心灵的。尽管某一次特定的感知活动的内容是复杂的，但其中的每一个成分却都是简单的，而且都是独立地被给予的，并不依赖于同时被给予的其他观念。洛克认为，这就是观念开始形成的实际过程，其中并无人心的主动作用。

②复杂观念

复杂观念，是人心在简单观念的基础上主动构成的。

人心在把自己的能力施用于简单的观念时，其作用约可分为三种：第一，它可以把几个简单观念合成一个复合观念，因而造成一切复杂观念。第二，它可以把两个观念（不论是简单的或复杂的）并列起来，同时观察，可是并不把它们结合为一；这样，它就得到它的一切关系观念。第三，它可以把连带的其他观念排斥于主要观念的真正存在以外；这便叫做抽象作用，这样就造成一切概括的观念。”

洛克接着把人心依据简单观念构造出的复杂观念区分为三大类：情状、实体和关系。

所谓情状，是指本身没有独立存在的复杂观念，它们是实体的附属性质。

所谓实体，就是被假定为独立存在的复杂观念，可区分为简单的实体观念，如“人”、“羊”等；以及复合的实体观念，如“军队”、“羊群”等。

所谓关系，就是我们通过考究和比较各种观念而形成的复杂观念。

（6）性质与实体

洛克一般地反对进行抽象的本体论探讨。不过，为了解释观念产生的原因，他不得不涉及外界存在物及其性质的问题。尽管他对外物的存在本身并未作出十分肯定的断言，可他却坚定地认为，外物所具备的性质乃是观念得以产生的原因。

他是这样界定性质的：“能在心中产生观念的那种能力，则我叫它做主物（subject）的性质。比如一个雪球有能力在我们心中产生白、冷、圆等等观念，则在雪球中所寓的那些能产生观念的各种能力，我叫它们为各种性质。”

①第一性质

物体的原始性质或第一性质，即物体的本质属性，为物体所固有；在任何情况下不与物质分离。并且，它们能在我们心中产生出简单的观念。如形相、运动、数目等等性质。

②第二性质

第二性质，正确说来，并不是物象本身所具有的东西，而是能借第一性质在我们心中产生各种感觉的那些能力。类如颜色、声音、滋味等等。洛克还谈到第三性质，如太阳所具有的能使蜡变成白色的能力。他随后又把这种性质也归为第二性质，只不过是被间接地知觉到的。

第一性质借助推动力（impulse）在我们心中直接产生简单观念，而第二性质则要通过第一性质才能间接地在我们心中产生简单观念。

由于洛克坚持认为第一性质是物体固有的，所以可以认定，他是一名性质实在论者。这无疑是一个形而上学的假定。但是，洛克又拒绝接受“实体”这个概念，认为它纯粹出于虚构，是一种任意构造的复杂观念。他分析了实体观念产生的原因和过程：人心的感知活动接受到的复杂内容被认为属于一个事物时，人们为迅速传递，把它们集合在一个寓体中，而以众所了解的一个名词称呼它。因为人们不能想象这些简单的观念怎样会自己存在，所以便惯于假设一种基层（substrutmn），作为它们存在的归宿和产生的根源。即实体。

不过，关于物质实体和精神实体到底是否真实存在，洛克似乎又坚持不可知论的立场，他认为我们虽然没有关于物质和精神的确切观念，因而难以断言它们的真实存在，但是，经验又促使我们相信两者是存在的，而且具备促使我们产生观念的各种能力。我们对实体存在只能形成一种信念，而达不到关于它们的确切知识。不过，这种信念已足以应付我们关于实体的谈论了。

（7）人格同一性

人格同一性（personalidentity）这个话题是实体问题的延续。洛克区分了二类实体：上帝、自我与物体。所谓人格同一性，也就是自我。每一个自我（self）或人格者（person）就是一个个体化的实体。这种实体是构成社会的分子，因此，对人格同一性的探讨乃是衔接洛克的认识论、形而上学同他的伦理学、政治哲学的关节点。他的这种探讨构成了一个影响着随后的相关探讨的范式。

洛克区别开了三种不同的同一性，并依次进行了探讨。它们分别是实体的同一性、人的同一性和人格的同一性。

1、实体的同一性是指某物（植物、动物等）的物质构成的单一性、不变性。

2、而人的同一性所以成立，乃是由于不断生灭的诸多物质分子，连续地和同一的有组织的身体具有生命的联系，因而参加着同一的继续的生命。

但是，仅这一种同一性并不能决定人的同一性。人的同一性一定是由同一的连续的身体，和同一的非物质的精神，共同合成的。

3、在探讨过实体同一性和人的同一性之后，洛克接着探讨人格同一性：“在我看来，所谓人格就是有思想、有智慧的一种东西，它有理解、能反省，并且能在异时异地认自己是自己，是同一的能思维的东西。”

人格同一性只在于意识。而且这个意识在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程度，人格同一性亦就达到多远程度。

（8）符号学和语言哲学

洛克在《人类理解论》一书的末尾提出了他的学科分类思想。他将科学区分为三类：物理学、实践之学和标记之学。所谓“标记之学”，用现代的术语，可称之为“符号学”。

洛克不仅将语词看作观念的标记，还把观念看作事物的标记。对观念作为事物之标记的探讨，构成他的观念论的内容，而对语词作为观念之标记的探讨，则构成他的语言哲学的内容。这两种探讨是他的知识的基础部分。

洛克语言哲学的核心内容是一套意义理论。他明确主张，语词因为直接标示说话者心中的观念而具有意义。

他认为，语词和观念之间并不存在自然的关联

洛克主张语词意义的约定论，也就是将语言看作某一特定社会群体约定俗成的表情达意的工具。

但是，这里却存在着一个难以克服的困难：一方面，语言是公共的交流工具；而另一方面，作为语言的基本单元的语词所标示的，却只能是说话者本人才具有的私人观念。洛克看到了这一困难，并试图加以解决。

他已经注意到语言获得意义乃是一种社会性的习得过程。因此，尽管观念是私人性的，但人们可以通过学习掌握已经约定的公共语词的用法。

他进一步深究语词的意义后，认为语词也间接地标示外界对象。这种标示关系是通过观念这个中介达成的。

（他认为，人心中的简单观念与外物的性质之间存在着一种客观的因果关系。此外，我们在简单观念的基础上所形成的抽象观念也是以外在事物之间的相似性关系为基础的。）既然观念的形成与外界事物的性质之间存在着如此密切的关联，那么，作为观念之标记的语词也必定间接地同事物形成一种标示关系。

因此可以说，语词直接以私人观念为标示对象，却也间接地在事物那里获得了其意义的基础。

（9）知识论

1、知识的定义

洛克探讨观念和语词，是为构建他的知识论作准备。他坚定地认为，观念是知识的唯一对象。他认为，所谓知识，就是人心对两个观念的契合或矛盾所生的一种知觉，只是人心对任何观念间的联络和契合，或矛盾和相违而生的一种知觉。知识只成立于这种知觉。

他认为，知识包含着三个要素：观念、观念间的关系、关于观念间关系的知觉。洛克认为，可以区分出以下四类契合与不契合的关系：（一）同一性或差异性；（二）关系；（三）共存或必然的联系；（四）实在的存在。其中的第四类不是观念之间的关系，而是观念与实在之间的关系，属于较特殊的一类。

洛克将对同一性或差异性的知觉看作认识过程的第一步。

我们关于观念的同一性和差异性的知觉，所得到的认识是：某一特殊观念是其自身，而不是任何别的观念。这主要是一种关于观念间关系的否定性知识。

洛克所探讨的第二种观念间的关系则是肯定性的。我们关于这种关系的知觉是人心通过比较各种观念而得到的。通过比较，我们发现两个观念之间具有某种相契合或相违背的正面关系，而不只是知觉到其中一个不是另一个。

第三种契合或相违是属于实体观念方面的。这种关系是指关于某一实体的各种性质的观念是经常联系在一起的。对这些性质观念的共存性或不共存性的知觉就形成了关于实体或非实体的知识。

第四种契合或相违关系存在于人心中的观念与现实存在的事物之间。

2、知识的等级

洛克认为，我们所获取的知识可以按其明白性区分为不同的等级，而各种知识之所以有这种等级差别，是因为人心是从不同的途径来知觉到观念间的相契或相违的。他依次探讨了以下三类知识。

第一类是直觉的知识：“人心有时不借别的观念为媒介的就能直接看到它的两个观念间的契合或相违。这一类真理，人心在一把那些观念联系起来加以比较之后，不借其他观念为媒，就能凭直觉立刻观察到。这类知识具备最高的确定性，是其他种类知识的确定性的依据。

第二类是解证的知识。这种知识是人心借助于别的观念而间接地获得的关于两个观念间相契或相违的知识。这种知识的获得依赖于证明：

第三类是感性的知识。这类知识是指关于外界特殊事物存在的知识。洛克指出，尽管我们拥有关于外物的观念的直觉的知识，但是，我们却不能确定地知道，这种观念之外是否还有别的东西存在。不过，洛克并不愿意做一个怀疑主义者。他坚定地认为，我们可以获得关于外在事物的知识：“因此，我们在前两种知识以外，还可以另加一种关于特殊外物的存在的知识，因为我们凭知觉和意识知道确有各种观念由外界那些特殊事物而来。”

3、知识的范围

洛克认为，既然观念是知识的唯一对象，那么知识就永远也超不出观念的范围；各类知识都有自己的适用范围。我们关于观念间一般关系的知识是人类知识的最大领域。数学知识属于这一类。另外，道德学也像数学一样，是通过解证而确立下来，因此，我们对于一些道德原则拥有解证的知识。关于实在的存在，我们有这样几种不同的知识：“我们对于自己的存在，有一种直觉的知识，对于上帝的存在有一种解证的知识，对于别的一切东西，则我们只有感性的知识，这种知识超不出感官当下所取的物象以外。

4、知识的实在性

洛克似乎认为，知识的实在性是建立在观念的实在性之上的。然而，观念的实在性又如何加以判定呢？他意识到这种困难是难以克服的，所以他决定先抛开这层困难。他坚定地认为，一切简单观念和除实体观念之外的其他复杂观念，都是与事物相契合的。

洛克关于复杂观念与事物相契合的解释带有唯心主义的特征：不是复杂观念符合事物，而是事物符合复杂观念。这其中包含着一种原子主义的逻辑推定：既然简单观念与简单事物（或性质）相符合，那么，由简单事物（或性质）组合成的复杂事物就必定在逻辑上符合于由简单观念构成的复杂观念。但是，这里必须有这样一个前提：人心在构造复杂观念时完全遵守着逻辑规则，而且，事物的自然构造也服从同样的逻辑秩序。因此，洛克的思想在一定意义上预示了20世纪兴起的逻辑原子主义。

（10）上帝

洛克是一名虔诚的清教徒，笃信上帝。他认为，人们应当以自己理智的追求和行动去赞美上帝、感激上帝。

但是，洛克却极力反对宗教狂热，而主张实行宗教宽容。他认为，信仰虽然超乎理性之外，却并不与理性相悖。来自上帝的启示给了我们最确实的知识，而我们对这种启示表示同意就是信仰。

洛克认为，我们可以对上帝观念进行理性的考察。他首先否认上帝观念是天赋的

在我们企图对于崇高的主宰，形成最恰当的观念时，我们便以无限观念把这些观念各各都加以放大，因此，把它们加在一块以后，就成功了我们的复杂上帝观念。”

我们对于上帝的存在拥有解证的知识：上帝既然给了人心以那些天赋官能，因此，他就不会使他的存在得不到证明；因为我们既有感觉、知觉和理性，因此，我们只要能自己留神，就能明白地证明他的存在。

洛克对上帝存在的证明分以下几个步骤：第一步，人知道自己存在；第二步，人还知道虚无不能产生出一个存在物来，因此，一定有一个永久的东西；第三步，悠久的存在必然是全能的；第四步，而且是全知的；第五步，因此，就有一位上帝。“因此，根据我们对自己的思考，根据我们在自己组织的内容方面所作的无误的发现，我们的理性就使我们知道这个明显而确定的真理，就是有一位悠久的、全能的、全知的主宰。

人们凭借自己的天赋能力可以明白无误地证明上帝的存在，而上帝又成为解释一切人类事务的最高原则。首先，是上帝赋予了我们以各种能力。其次，是上帝赋予了人以语言，使之成为社会的动物；此外，上帝还颁布了神圣的法律：“神法是罪孽和职责的尺度-第一种神法就是指上帝给人类行动所建立的那些法律而言的。

除了这些一般的设定之外，每当遇到具体的理论困难时，洛克也总是要诉诸上帝加以解释。例如，在解释简单观念的起源时，他就主张，是上帝把人心造得适合感知外界事物，又是上帝把外界事物造得适合人心去感知。

总之，洛克在他的知识论中设定上帝，目的在于表明，人类理解所能达到的知识在范围上是十分有限的。一方面，人绝不能满足于无知，任由虚妄、含糊的意见支配自己的头脑，另一方面，人也无法达到上帝的永恒立场，参透一切奥妙。人作为有限的存在，只能在自己的理解能力所及的范围之内追求真理与知识，为自己的实际利益服务。

（11）政治哲学：社会契约论（洛克）

洛克认为我们不能以实际拥有的知识自诩，以为可以获取绝对的真理。因此,洛克反对任何形式的绝对主义、独断主义。这种知识论的立场表现在他对人类实际事务的解释上，就衍生出了他所倡导的宗教宽容和政治自由。

洛克的《政府论》分上、下两篇，上篇主要驳斥君权神授说，下篇则从正面阐发了他的契约论思想。洛克认为，上帝并未把亚当塑造为王者，人不是天生就要服从王权的，相反，人人都是生而自由、平等的。

既然人人享有天赋的权利，一个好的政府就必须以维护公民的政治权利为己任。洛克认为，君主专制政体不是好的政府，必须寻求新的政体取而代之。为此，他从理论上深入探讨了政府产生的过程，提出了自己的社会契约思想。

洛克也像别的契约论者一样，假定了一种自然状态：“自然状态有一种为人人所应遵守的自然法对它起着支配作用；而理性，也就是自然法，教导着有意遵从理性的全人类

在自然状态下，约束人的行为的只有自然法，而当有人违反了自然法时，每个人都有权力依照自然法去惩处他。既然这样，处在自然状态下的人们难免会受到偏私和暴力的危害，从而陷入互相为敌的战争状态。人们可以通过自己的劳动从自然中取得自己的财产，并对这份财产拥有不可侵犯的权利。但是，战争状态同样会威胁到财产权。”

那么，如何才能保障每个人的天赋权利呢？洛克认为，人们可以利用同为天赋的理性能力自愿实现相互联合与协作：“人类天生都是自由、平等和独立的，如不得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的唯一的方法，是同其他人协议联合组成为一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。

由于处在共同体中的人们依然享受着一切自然权利，所以洛克着重强调，政府的主要目的是保护个人的私有财产。国家拥有立法权、执行权和对外权这三项权力。这些权力的实施就是为人民谋求福利。一个开明的君主必须慎重使用人民所赋予的每一项权力，避免专断妄为。假如一个君主擅用自己的意志，破坏国家和人民的利益，那么他便沦落为暴君，成为人民的敌人。在这种情况下，人民就可以起来反抗这种暴政。

1. 洛克是如何批判笛卡尔的天赋观念的？

首先，天赋观念是一个没有必要的理论，假设针对天赋，关键是上帝印在人的心灵上的印记的说法，洛克说，上帝既然赋予人类以获得知识的能力，也就没有必要再赋予人以观念。人只要运用上帝赋予的能力，就可以自然地获得相应的知识。

其次，普遍同意这个主要论据是无济于事的，因为即使可以证明一些原则是人类普遍同意的，也不能证明它们是天赋的，很可能还有达到这种普遍同意的其它途径。洛克进一步指出，根本不存在令人类普遍同意的天赋原则。逻辑中的矛盾律同一律就不为白痴与婴儿所知。上帝观念也不令人类普遍同意的，无神论者，就不接受这一观念。不同的宗教信徒对上帝的观念也各有不同。

最后，潜在的天赋观念是一个是自相矛盾的概念，如果说人的心灵具有天赋观念而不理解它，这是荒诞的。因为我们说心灵具有某些观念，就是说它们为心灵所理解，或是说这个观念在理解中，如果说在理解中的观念而不被理解，这是自相矛盾的。

洛克指出，天赋观念不仅在理论上是错误的，在实践上也是有害的，它解除了人们的思想能力，使人们放弃自己的理性和判断，盲目的信仰和追随独断的教条。受宗教和坏学说的支配。

1. 试述洛克的白板说及莱布尼茨对它的批判。
2. （洛克批判了理性主义者的天赋观念，认为用不着假设天赋观念，我们也可以解决认识问题。）（在洛克看来，能力是天赋的，知识是后得的，人类具有接受感觉、形成观念和知识的“天赋能力”，由此就可以说明我们的知识的来源。）它假定人的心灵如同一块白板，上面原本没有任何标记，后来通过经验便在上面印上了印痕，形成了观念和知识，一切知识来源于经验，经验分为对外的感觉和对内的反省。感觉，也被称为外感觉，我们的感官在受到外部事物的刺激时，将对于事物的知觉传达到心灵里，于是我们就得到了关于外部事物的形状等一切可感性质的观念。反省，也被称为内感觉，我们在运用理智考察它所获得的那些观念时，我们还知觉到自己有各种心理活动。当心灵反省这些活动时，它们便提供给我们知觉等心灵的一切作用的观念，这些观念不可能从外部获得。感觉和反省，是互相独立的两种知识源泉，正是这两种经验在心灵的白板上印上了观念的印痕。
3. 在莱布尼茨看来，正如完全平整一色的白板不可能存在一样，人的心灵原本也不是空无所有的。

首先，莱布尼茨肯定经验对于知识的基础作用，但坚决否认经验是唯一的基础，莱布尼兹接受了感觉经验的局限性。——即使在实验科学领域，也不能完全依靠经验的方法，因而以经验为基础的科学方法是归纳法，而对个别事物的归纳不足以证明一般命题真理的普遍性和必然性。从过去发生的事件不能推导出，将来也必然会发生同样的事情。

其次，莱布尼茨加强了对天赋观念的“潜在性”的论证。观念和真理不是作为现实天赋在我们心中，而是作为倾向、禀赋、习性或自然的潜能天赋在我们心中。在这个意义上，他把人的心灵比喻为有纹路的大理石，每一块大理石的纹路不同就决定着它能够雕成不同的形象。虽然形象不是现成的存在于大理石之中的，但是可以说是潜在地存在于大理石之中的，经过人们的加工就使那些纹路清晰地显示出来。人的天赋能力与人的心灵是相互伴随并相互适应的，只不过我们常常感觉不到它们的作用而已。

最后，既然在人的心灵中，天赋观念如同大理石的纹路一样是潜在的，因而就需要“机缘”的帮助，使它由潜在的变为现实的，这种“机缘”就是感觉。莱布尼茨认为，感觉经验的作用，就是提供了发现天赋观念所需要的注意力。

二十、简述洛克第一性的质与第二性的质，以及他为何提出此种区分？

1. 洛克把物体的性质区分为第一性的质和第二性的质。

所谓第一性的质，就是物体各部分的大小，形状，数目等性质，这是物体的根本性质，在任何时候，任何情况下，都是为物体所固有的，与物体不可分离的性质，无论我们知觉与否，这些性质都在物体之中。

所谓第二性的质就是物体所具有的那种借助于第一性的质，在人们心中产生颜色、声音、气味等各种不同感觉的能力，它并不是只存在于物体中的东西，而是指物体的一种客观的能力，是第一性的质的变形。

与物体的两种性质相对应，在我们心中也存在着两种性质的观念。物体的第一性的质在我们心中产生了体积、广延、形状等简单观念，物体的第二性的质在我们心中产生了颜色、声音、气味等简单观念。这些观念都是借助同样的途径形成的，它们都是由于物体有一种运动作用于我们的感官，在心中形成了观念。两种性质的观念虽然产生的途径相同，但是它们之间却存在着本质上的区别，第一性的质的观念是对物体性质的真实反映，两者之间的关系是原型与摹本的关系，第二性的质的观念只是心灵对物体性质的主观反映。换言之，物体中确实存在着第一性的质，但是并不存在颜色，声音，气味等第二性的质，与之对应的是，引起这些感觉观念的能力。

1. 在洛克看来，我们大部分的简单观念来源于外部事物及其属性对我们的感官的直接作用，这就产生了一系列问题：首先，物体具有什么样的性质和能力，可以引起我们的感觉，其次，物体属性的种类和本质是什么？最后，我们的感觉与产生它们的物体属性之间是一种什么样的关系？于是，洛克提出了关于事物的两种性质的观念学说。

在近代哲学和科学史上从伽利略开始，继而有笛卡尔、霍布斯、汲义耳等科学家和哲学家相继区分了物体的两类性质，洛克继承和发展了它们的思想。

二十一、试析洛克的简单观念理论。

洛克认为，简单观念就是由外部事物及其属性直接作用于感官而产生的感觉观念和心灵的自身心理活动的直接反省而产生的反省观念。

简单观念具有两个基本特点：被动性、单纯性。

①被动性。我们的心灵既不能自由构成简单观念，也不能毁灭它们，它们完全是由于外部事物的作用或通过反省途径而被动地产生的。

②单纯性。物体的各种性质虽然在物体本身中是互相联系、不可分离的，但是它们是分别通过不同的感官进入我们的心灵的，因此简单观念都是单纯的，它不能再分成不同的观念。

简单观念的产生有四种途径：①只通过一个感官而进入我们心中。②通过不止一个感官而进入我们心中。③通过反省获得。④通过感官和反省两者获得。

而复杂观念就是由几个简单关键所组成的观念，心灵虽然在获得简单观念时完全是被动的，但是它能够以简单观念为材料和基础来构成其它的观念，这样组成的新观念就是复杂观念。

在洛克看来，简单观念构成复杂观念的方法有三种：相加、并列、相减。

①相加，即把多合成为一，由这样的方式得到的观念叫复合观念。在复合观念中，“实体”观念最为重要。洛克认为，“实体”只是一种假设，假设一种莫名其妙的东西来支撑能给我们产生简单观念的那些性质。洛克受笛卡尔影响，认为我们有三种实体的观念：上帝、物质和心灵。然而与笛卡尔不同，洛克认为这些实体实际上不过是主观的产物。

②并列，即把几个简单观念或复杂观念放在一起加以比较，这样产生的复杂观念是关系的观念。在关系的观念中，因果观念最为重要，因果观念来自对两个观念的反省而产生的“流动性”的观念，即发现这两个观念之间有前后相继的关系。

③相减，即把同时存在的观念彼此分开，把复合观念中的特殊成分除去，保留它们共同的部分，因此形成一般观念，即共相。洛克认为，共相代表“名义本质”，但也有“实在本质”，只是共相的实在本质是一种理论上的假设。

（实体观念是由一些简单观念组合而成的复杂观念，我们的简单观念或是从感觉而来，或是从反省而来，理智注意到，有些简单观念是经常在一起的，于是这些简单观念就被认为是属于同一个事物，人们把它们集合在一个“寓所”之中，用同一个名词称呼它，以至于后来就把它当做简单观念看，由于我们无法想象这些简单观念能够自己独立存在，因此就习惯于假设一种“基质”作为它们存在的根据，这就是所谓的“实体”。如果我们仔细考察实体观念，就会发现实体其实只是一种假设，假设一种莫名其妙的东西来支撑，能够给我们产生简单观念的那些性质，洛克受笛卡尔的影响，认为有三种实体的观念：物体、心灵、上帝，然而与笛卡尔不同，洛克认为这些实体只不过是主观的产物，因为所有的实体观念只是简单观念的集合体即复杂观念，而我们的一切知识都是由简单观念而来的，复杂观念则是心灵的组合作用的产物，因此我们虽然假设有某种东西是简单观念所依托的基质，但是这种假设的东西究竟是什么，我们是不知道的。）

**4、贝克莱**

（1）存在就是被感知

1、“存在就是被感知”是贝克莱哲学的基本命题，贝克莱认为人类的认识对象是观念，而事物的存在只能以观念的方式呈现给我。我们所能知道的只有观念，而观念当且仅当被主体感知时才存在。因此事物不能独立于我们的心灵而存在，存在就是被感知。

具体的论证如下：（1）、事物是可感性质的集合；（2）、可感性质只能以观念的形式呈现给主体；（3）、观念只有作为心灵意识活动的对象而存在，即被我感知才存在；（4）因此，事物只有被主体感知时才存在。

贝克莱在洛克的基础上贯彻了经验主义的原则，即知识或感知的对象是观念，而不是事物。有人认为贝克莱违反常识，实际上存在很多事物，但它们根本不被我们所感知。贝克莱对这样的反驳预先给出了回应，他在《人类知识原理》中指出，假设不被感知的存在物是不合逻辑的，当我们在设想不被感知的事物时，它必须被设想为不被设想而存在，这是一个明显的矛盾。

2、对洛克的批判

贝克莱从“存在就是被感知”的基本命题出发，否定了洛克的诸多观点，如设定物质实体的存在，区分第一性的质和第二性的质和双重经验论等。

（1）否定物质实体的存在

洛克认为必须有一个可供性质附着其上的物质实体，但是贝克莱贯彻了经验主义原则之后，认为我们根本没有理由设定物质实体的存在，洛克也承认我们没有关于物质实体的观念，只有关于性质的观念，贝克莱指出，谈论一个不能被感知的事物，是不合逻辑的。他认为这是传统的“抽象观念论”在作祟，即把可感性质从事物的存在中抽象出来，让“存在”成为不可感的基质（substance）。贝克菜强调抽象和推理只能在被感知的观念内部进行，不能从被感知的观念过度到无法被感知的物质实体，所以洛克对物质实体的设定是不合法的。

（2）、否定第一性的质和第二性的质的区分

洛克认为第一性的质的观念反映外部事物固有的性质，而第二性的质是主体通过反思产生的，如设定果物质实体的存在是荒谬的，那么关于第一性的质和第二性的质的区分也是荒谬的，无论是第一性的质，还是第二性的质都是心灵中的观念而已。

①、第一性的质和第二性的质无法分割。第一性的质和第二性的质是同时被感知的，不存在没有广延的颜色，不存在没有硬度的广延，两者要么同时属于物质实体，要么同时属于心灵，不能分割开归为不同的东西。

②、第一性的质和第二性的质同样是相对的、主观的。事物的广延、大小、运动，和颜色与声音一样，也会随感知者状态的变化而变化。当洛克谈及观念和外物“相似”时，他违背反了经验主义的原则，观念只能与观念相似，故第一性的质的设定是不合理的。

（3）、否定双重经验论

洛克认为感觉必须有一个外在原因，否则无法说明观念之来源，但洛克又认为观念有双重来源，即外物和心灵。既然贝克莱取消了物质实体，那么设立一个不被感知的外在原因，又无法说明外物如何产生观念，这一假设显然是站不住脚的，所以贝克莱指出，观念有心灵这一来源就足够了。

总之，物质实体既没有自身存在的理由，也没有成为观念来源的理由，如果外物存在，我们不可能认识它，我们只能忠实于经验，不僭越地设定它的存在。

3、精神实体

贝克菜从“存在就是被感知”出发，否定了物质实体存在的同时，肯定了精神实体的存在。精神实体分为有限的精神实体和无限的精神实体，分别对应自我和“上帝”。

（1）、自我：有限实体

一方面，既然“存在就是被感知”，那么肯定存在“感知者”，即事物的存在是以认识主体的存在为前提的，如果没有认识主体的感知，事物就不可能存在。另一方面，被感知的观念，必须有个“寓所”或“容器”，将它们统括起来，这个寓所就是心灵。但“存在就是被感知”，并不意味着只有被“我”感知时它们才存在，否则就变成一种荒谬的主观唯心主义和唯我论。事物之所以存在，归根结底是因为它们的存在被一个无限的心灵，即上帝所感知。

（2）、上帝：无限实体

感知存在的主体除了自我，还有上帝。贝克菜为上帝的存在提供了几个理由：①、观念不能产生别的观念，因为观念是被动的。产生观念的原因也不可能是物质实体的机械作用。在观念之外存在能动的心灵实体作为它们产生的原因；②、我们关于自然界恒常秩序、规律和连贯性的观念不可能是个别心灵产生的结果，而只能由一个唯一的、永恒的、全知的、全能的、全善的精神，即上帝来产生。

所以事物存在的最终依据是上帝，而不是个人。因此事物不被我所感知却依旧能存在，是因为它被一个无限的精神实体所感知，应该说贝克莱是客观唯心主义，上帝保证了存在的客观性。

贝克莱贯彻经验主义原则否定物质实体的存在，但在论及精神实体时，却又违反了该原则，僭越了经验的范围。实际上他对物质实体的反驳，同样适用于精神实体，这个工作将由休谟来完成。

一、试述贝克莱的非物质论的论证思路，并评价其真理论得失。

（一）1、批判洛克关于两种性质的观念的学说。

首先，观念只能与观念相似，不同的东西是不能相互结合的，因而观念不可能与存在于心外的不是观念的东西相似。一切可感事物之所以能够被感官所感知，就是因为它们本身是观念。

其次，第二性的质与第一性的质不可分离，我们不可能感知或想象一个物体的第一性的质而不涉及第二性的质。所谓广延、形状等性质，如若离开了一切可感性质都是不可想象的。既然第二性的质只存在于心中，那么第一性的质也只存在于心中。

最后，所谓第一性的质都是一些量的规定，而量的规定通通与感官相关，并无心外的存在，例如，人们公认大小，快慢等不是人心之外的存在，而是完全相对的；所以，所谓物体的性质不过是我门所感知的观念，在心外并没有独立的存在。

2、物是观念的集合。

人们通常认为，存在于心外的自然事物，其实只是观念的集合，而并无心外的存在，因为人们知道事物的存在只有一个途径，那就是通过感官而感知它们，然而人们所感知的，只是观念，除此之外别无它物。（我们实际上有两类观点，一类是可以由人们自己的意志使之产生或消失的想象的观念，另一类别则是由外部原因引起的感觉的观念。后者有三个特点。①这些观念十分清晰、明确、固定，不能由我们的意志任意加以改变。②这些观念往往形成了某种固定的集合，它们同时出现，同时消失；③这些观念是稳定的和有秩序的，于是，人们就给它一个名称来标志它们，把它们看做是与观念不同的东西，这就是所谓的事物，然而观念和事物实际上是一回事。）

3、物质是虚无。

贝克莱的非物质论是以反对抽象观念为基础的，既然在现实中只存在特殊、个别而不存在普遍、一般，那么一般的“物质实体”是不存在的，贝克莱认为，“物质实体”只是一个抽象的名词，是没有意义的，不可思议的抽象。因而，在外部世界中根本就不存在一般的存在，而只有具体的存在，而“物质实体”并不是外界的具体事物，我们不能通过感官感知到它。（贝克莱说，他并不否认我们借感官或反省所能理解的任何事物的存在，他唯一要否认的乃是哲学家们所谓的物质或有形的实体，“物质”经常被人们理解为某种迟钝的无感觉的有广袤的、坚实的、有形相的、被动的实体，但是，如果把广袤、形相、坚持性和运动等等可感觉的观念排出出去，所谓“物质”就一无所有了，这就是说，物质等同于虚无。实际上这是一种毫无必要的假设，有了这种假设，就会使我们陷入怀疑主义，而没有这种假设，我们一样可以说明观念的存在。）

（二）贝克莱致力于非物质主义的建设是为其信仰服务的，不过，他利用当时机械论的物质观无法解决物质与意识之间相互关系的局限性来否定物质的客观实在性虽然是根本错误的，但是的确击中了机械论的要害。另外，我们也应该看到，贝克莱反对心外有物的观点不仅仅是出于宗教的原因，也有某种维护科学和知识的成分，因为在他看来，洛克哲学就是由于承认心外有物而陷入不可知论和怀疑论的。这既危害了信仰，又危害了科学。

23贝克莱是如何把“存在就是感知和被感知”与他关于上帝存在的命题联系起来的。

贝克莱认为，宇宙中的存在有三种：①只存在于感知者心中的观念。②可以感知观念的被创造的精神，即我的心灵和其他所有人的心灵。③永恒无限的精神，亦即上帝。

在认识论中，有两个因素，一个是认识的对象，即观念，一个是认识的主体，即感知观念的心灵。如果说观念是被动的，即存在就是被感知，那么可以说精神就是能动的，它的存在就在于能感知。由此可见，“存在就是被感知”这条原则的更确切的表述应该是“存在就是被感知和感知”。

因此，当我们说存在就是被感知的时候，指的并不是个别的心灵，而是指所有人的心灵。对于一个事物来说，如果我没有感知它，并不意味着它就不存在，因为还有别的精神在感知它。即使我们都没有感知它，世界上还有一个无限的心灵即上帝在感知它。表面看来，贝克莱似乎是以上帝的存在来避免唯我论的局限，而实际上他的目的就是要由此来证明上帝的存在。“存在就是被感知”并不意味着我感知它它就存在，我不感知它它就不存在，而是说任何事物都有可感性质，所以它们能够被我们所感知，至于这些可感性质则并非我们的创造，而是上帝的作品。

24。贝克莱对于笛卡尔实体学说的回应。

笛卡尔的实体有三个即物质、心灵和上帝。贝克莱否定了物质实体，而肯定了心灵实体和上帝实体的存在。

1. 贝克莱认为，“物是观念的集合”，人们通常以为存在于心外的自然事物，其实只是观念的集合，并无心外的存在，因为人们知道事物的存在只有一个途径，那就是通过感官而感知它们。然而人们所感知的只是观念，除此之外，别无它物，贝克莱还认为“物质是虚无”，物质实体只是一个抽象的名词，是没有意义的，不可思议的抽象，因为在外部世界中根本不存在一般的存在，而只有具体的存在，而物质实体并不是外界的具体事物。
2. 首先，贝克莱认为认识的对象是观念，而观念只有存在于认识的主体即心灵之中，它们不可能离开心灵而独立存在。

其次，心灵与观念完全不同，观念是被动的，其存在就是被感知，而心灵则是能动的，其存在就在于能感知。

最后，一个事物不因不被我的心灵所感而不存在，因为它可以为其他人的心灵感知，由以上三点，贝克莱肯定了心灵实体的存在。

1. 贝克莱认为，即使没有任何个别的心灵感知到事物，事物还会被无限的心灵即上帝所感知，世界上事物的多样性、连续性和永恒性，证明了上帝的存在。贝克莱还认为，观念本身是被动的一个观念，不可能产生另一个观念，观念也不可能由物质而产生。它们的产生、变化和消失的原因必定是一个无形体的、能动的实体，即上帝。由此，贝克莱肯定了上帝实体的存在。

25。试论述贝克莱的“存在就是被感知。”

贝克莱认为认识的对象是观念，观念只存在于心灵之中，它们不可能离开心灵而独立存在，因此观念的存在就在于被感知。而物是观念的集合，因为人们知道事物的存在只有一个途径，那就是通过感官而感知它们。然而人们所感知的只是观念，除此外别无它物，所以物的存在就在于被感知，即存在就是被感知。

通常人们认为，我们所感知的事物在我们的心灵之外有其客观的存在，是不依存我们的意志而独立存在的，贝克莱则认为，这里有一个明显的矛盾，因为除了我们用感官所感知的事物之外，还有什么可感的对象呢？并且在我们自己的观念或感之外，我们究竟能感知什么呢？那么，要说是任何一个观念或其结合体不能被感知而存在。那岂不明明白白是背理吗？

贝克莱驳论的关键一句是，“除了我们用感官所感知的事物之外，还有什么可感的对象呢？”这句话表达了经验主义者的一个共识：知识或感觉的对象是观念，而不是事物。贝克莱所做的工作只是引申，他把“存在”的定义限定于认识对象，然后用“被感知”来解释认识对象。

那么，我们为什么会一方面承认观念的存在就是被感知，而另一方面又认为在观念之外，又有某种实在的存在物呢？贝克莱认为这是“抽象观念”的作用。人们以为一切具体的事物都有具体的可感性质，而抽象观念则脱离了事物之具体可感性质的一般性质。而贝克莱则从唯名论的立场出发，认为人心中只有各种特殊的观念，而根本不可能形成了特殊观念分离的抽象观念。既然只有特殊的可感观念是存在的，那么可感事物与它的被感知就是一回事。（对象和感觉是同一个东西。）

**5、休谟**

休谟（1711-1776）是苏格兰人，12岁时进入爱丁堡大学学习，中途辍学,自学成才。1734年完成代表作《人性论》休谟在《人性论》开头指出，哲学分为自然哲学和精神哲学，自然哲学的研究方法是实验和观察。牛顿运用这种方法在自然哲学领域获得巨大成功写出《自然哲学的数学原理》。休谟的目标是成为精神哲学中的牛顿，他的任务是运用那种业已被证明为有效的方法，剖析人性，建立科学的精神哲学，所以《人性论》的副标题是“在精神科学中采用实验推理的方法的一个尝试”。

他的《人性论》是一个完整的体系，以人作为研究对象，包括认识论与伦理学两大部分，伦理学又包括情感和道德，第一卷讨论“理解”，第二卷讨论“情感”，第三卷讨论与理解和情感相关的道德。

《人性论》出版时几乎无人问津，人们认为他写过于晦涩，后来出版了简写本《人类理解研究》和《道德原则研究》，才被大家广泛阅读，一时名声大噪。

**1、印象与观念的区分**

休谟认为一切知识来源于“知觉”，而知觉分为“印象”和“观念”两种类型。

（1）、印象是直接的、生动而强烈的经验，任何第一次出现的感觉和情感都非常强烈，非常生动，都是印象。印象包括感觉印象和反省印象，感觉印象是原初的，其来源不可知，如关于颜色、气味的知觉；反省印象源于对感觉印象的反省，如害怕、悲伤等生动而强烈的情感。

（2）、观念是对印象的“忠实摹写”，是“我们的感觉、情感和情绪在思维推理中呈现的微弱影像”，观念没有这么生动而强烈。印象和观念的区别，是当下知觉和非当下知觉的差别，换言之，印象是当下知觉某物的经验；而观念产生于对原始印象的想象和回忆，回忆保存了原初印象固有的顺序；想象则不然。观念可视为丧失生动活泼性的印象，所有观念都来自于印象，所以印象是人类知识的最终来源。

如此一来，休谟把人类知识还原为印象，取消了洛克的双重经验主义，至于感觉印象的来源却是不可知的。

**2、关于观念关系的知识和关于事实的知识**

在休谟看来，简单观念和复杂观念都不足以构成知识，知识来自于判断和推理，涉及到多个观念之间的关系。根据观念之间关系的不同，可以区分为两大类型的知识，即关于观念关系的知识和关于事实的知识。

（1）、关于观念关系的知识，即来自观念本身具有的关系的知识，如数量关系（倍数关系）、相似关系等，这些关系是直接在观念身上直观到的，不依赖于任何经验，主要包括数学和逻辑学等抽象科学知识。关于观念关系的知识后来被称为“分析命题”即谓词包含在主词当中，如“三角形有三条边”，只需要通过分析概念的意义便可判断该命题为真，分析命题是必然性真理，仅凭矛盾律便可判断其真假。

（2）、关于事实的知识，不是来自于观念本身具有关系，而是来自于经验事实的知识。关于事实的知识，以经验事实为前提，主要指自然科学。后来被称为“综合命题”，即谓词不包含在主词中，如“天在下雨”，我们无法通过分析概念的意义判断它是否为真，而是必须到户外去观察天是否真的在下雨，所以综合命题需要结合经验事实来判断，从而是偶然性真理。不过关于事实的知识扩展了知识领域，对生活最有用处。

休谟通过对知识的性质和类别的考察，对知识的界限做出了明确的规定。他强调指出，任何知识的内容，不是依靠分析的方法对观念的关系所做的必然推理，就是依赖经验对事实所做的或然推理。除此以外，没有任何知识。休谟通过对知识的这种区分把传统的神学和形而上学排除在知识的范围外。

**3、对因果关系的怀疑/休谟问题**

休谟指出，关于事实的知识（经验知识）建立在因果关系之上，然而“因果关系”的观念却包含着超出经验范围的结论，因此他质疑关于因果关系的合法性问题，又称为休谟问题。

（1）什么是因果关系

当太阳照射石头的时候，石头会发热，我们会总结为“太阳是石头发热的原因”。休谟要求我们反思说太阳是石头发热的原因是什么意思。

我们发现，所谓的因果关系，不过是两个观念在空间上很接近，在时间上先后出现而已，只要这个过程不断重复，我们就把前面出现的称为原因，把后面出现的称为结果，并认为原因和结果之间存在一种“必然性”。如太阳先出现，然后阳光照射在石头上，最后石头发热，根据经验主义的原则，一切观念最终都来源于印象，但是在印象中我们却找不到这种“必然性”，我们能说的，只是在我们过去的经验当中，每一次太阳照射之后石头都发热，但两个事件是独立发生的。但是当我们说太阳是石头发热的原因时，我们说的不仅仅是过去，还包含未来，即表达了一种普遍判断和必然性，所以它超出了经验的范围。

（2）因果关系建立的基础

休谟追问因果关系建立的基础是什么，为什么我们会把过去的经验投射到未来呢?

如“太阳是石头发热的原因”这一命题，可以将之归结为以下论证：

①在我过去的经验中，太阳照射和石头发热总是先后一起发生；

②未来和过去总是相似的；

③因此未来每次太阳照射都会导致石头发热。

可休谟发现，第②个步骤是有问题，它要成立，又必须依赖因果关系的推理，即由于过去的未来和过去的过去相似，推理到未来和现在相似。所以这个论证本身又依赖于因果关系，从而是一个循环论证。

休谟接着审问，“因果关系”属于何种知识类型？如果是关于观念关系的知识，那么谓词和主词之间应该是分析的关系，但是休谟发现在原因的概念中分析不出结果来，即不能从“太阳”分析出“石头发热”来，因而不能从原因预见到结果，所以它不是关于观念关系的知识，不具备必然性。如果是关于事实的知识，就会导致前述的循环论证，因为关于事实的知识是由因果关系来论证的，不能用它反过来论证因果关系。所以因果关系根本就不是一种知识。

（3）因果关系的本质

最后休谟得出结论说，“因果关系”并非理性发现了事件之间的联系，而是心灵一种“联想的习惯”创造了这种联系。即在多次经历了事件A和事件B总是先后一起发生之后，心灵形成一种联想的习惯，在以后每次经历事件A时，都会立马联想到事件B。

对因果关系必然性的迷信容易导致两种错误：①、循环论证的逻辑错误：用因果推理建立起来的经验作为证明因果关系的前提；②、超出经验预判未来事件。但是休谟并非要否定因果关系的作用，他只是说在经验范围内无法提供解释，只能给因果关系提供一个自然主义的解释，虽然它没有逻辑基础，但仍有一定的原则，这个原则就是心灵的习惯或人性的倾向。他认为“习惯是人生伟大的指南，只有这个原则才能使我们的经验对我们有用”。所以人应该遵循习惯去生活。

休谟问题对后世影响巨大。康德曾说过正是休谟把“他从独断论的迷梦中惊醒”。后来的哲学家尝试着用各种学说解决休谟问题，如康德把因果关系作为先验范畴。还有哲学家提出“规则性理论”、“反事实理论”等。但目前还没有公认的解决方法。

**4、对实体的怀疑**

（1）对物质实体的怀疑

休谟认为一切知识都以感觉经验为基础。洛克认为需要设定一个物质实体，用以支撑事物的属性。可是休谟指出，我们在经验当中，找不到洛克说的这种实体，我们经验到的只有属性。因此知觉以外是否存在实体，我们不可能知道，纵使你把注意力延伸到天涯海角，都超不出知觉的范围，贸然断言物质实体存在是一种独断论，休谟否认实体作为知识对象的可能性。

（2）对精神实体的怀疑

①对自我的怀疑

休谟否定了洛克对物质实体的设定，但也不认可贝克菜对精神实体的设定。考察我们所有的观念和印象，都找不到一个“自我”的心灵实体，因为心灵实体是恒常不变的固定的“自我”，但是我们的意识却是不断地流动的，他认为，所谓的“自我意识”不过是“那些以不可想象的速度互相连续、并处于永远流动之中的知觉的集合体，或一束知觉”。换言之，心灵实体的存在是不可知的，可知的只是正在进行中的知觉的连续。

②对上帝的怀疑

既然知识无法超出经验的范围，那么我们也不可能具有任何关于处在经验之外的上帝的知识，他一一否定了历史上所有关于上帝存在的证明，他的理由是：

A、因为“上帝”的观念不是经验的对象，不能通过经验证明，而托马斯·阿奎那的五路证明企图用后天经验的方法证明上帝存在。

B、上帝存在是一个事实问题，不能运用必然推理证明，即无法用先天证明说明上帝，因为事实的反面总是可能的。

C、上帝存在的道德证明也不可靠，人类的不幸和痛苦提供了反证明。休谟对于“实体”的批判态度是怀疑论而非独断论的，即他没有断言实体不存在，而是说我们没有关于实体的知觉，从而不可能有关于实体的任何知识。本着这种怀疑论的精神，他依次否定了物质实体、心灵实体和上帝的可知性，与其说他是怀疑主义者，不如说他是不可知论者。

**5、休谟的不可知论/温和怀疑论**

休谟从英国经验主义的传统出发，力图克服洛克和贝克莱哲学中的矛盾，将经验主义贯彻到底，最终走向了不可知论/怀疑论。他的不可知论/怀疑论体现在以下几个方面：

（1）、对物质实体的怀疑：印象的来源不可知。。。。。。。

（2）、对心灵实体的怀疑：自我是一束知觉。。。。。。。

（3）、对上帝存在的怀疑：上帝超越经验从而不可知。。。。。。

（4）、对因果关系的怀疑：因果性只是心灵的习惯。。。。。。

休谟的怀疑论并非为了否定理性，抛弃知识。休谟承认他研究哲学只是满足个人好奇心的思辨，哲学的怀疑不应落实到现实生活中，在现实生活中要保持健全的常识，服从于伟大的习惯，避免宗教迷信和狂热。同时，和康德一样，他认为应该给理性能力划定界限，以免产生谬误和独断。休谟的怀疑论/不可知论在历史上产生了重大影响，尤其是康德哲学，康德曾说过正是休谟把“他从独断论的迷梦中惊醒”，可以说康德哲学是从解决休谟的怀疑论或不可知论开始的。

[拓展：休谟与皮浪的对比。休谟是称自己为“温和怀疑论”，区别于皮罗主义的“极端怀疑论”，皮罗为了怀疑而怀疑，悬搁一切结论，而休谟的怀疑只是追求确定知识的手段，一旦达到无可置疑的地步就会终止。]

{休谟根本上假定经验、感觉、直观为真，进而怀疑普遍的原则和规律，由于他在感觉方面找不到证据，而古代的怀疑论却远没有把感觉直观作为判断真理的准则，反而首先对于感官事物的真实性加以怀疑。}

**康德哲学在一定程度上受到了英国经验主义的影响。在什么意义上休谟引发了康德提出自己的哲学思想？另外，休谟的怀疑主义认识论与古代皮浪派的怀疑主义观点之间的异同是什么？此外，为何康德的《纯粹理性批判》第一版被人误读为贝克莱主义的翻版？康德认识论与贝克莱主义之间的真实关系为何？**

①休谟的怀疑论打破了康德的独断论迷梦，使康德深入到了科学知识的基础问题，从而提出了批判哲学。

②小逻辑§39。

休谟根本上假定经验、感觉、直观为真，进而怀疑普遍的原则和规律，由于他在感觉方面找不到证据，而古代的怀疑论却远没有把感觉直观作为判断真理的准则，反而首先对于感官事物的真实性加以怀疑。

③省略

**6、情感主义的道德观**

休谟认为，人类的道德实践以快乐、愉快的情感为基础。快乐和痛苦是最为强烈的感觉印象，趋利避害是人的自然本性，也是道德的基础。而且快乐、幸福和利益是一致的，凡增加快乐和利益的，就是善，反之即是恶。

休谟的道德观有个人主义倾向，但不会导致自私自利。因为，道德原则中还包括同情和比较。“同情”指人际情绪的通感，把他人的感觉印象转化为关于自己的感觉印象的联想，使人超出自我苦乐的范围，对他人的苦乐和公共利益产生同情和共识，相当于孟子的“恻隐之心”。“比较”是另一重要的道德来源，对伦理价值的判断，并不仅根据自身苦乐，还会通过它们与其它印象和观念的比较加以判断，如果快乐但伴随着羞耻、卑贱的观念，也不是善，如果痛苦，但伴随崇高，也不会是恶，类似于孟子的“羞恶之心”

休谟的伦理观是情感主义的，并带有一定的功利主义色彩。不过，在长期被基督教“原罪说”统治的西方人性论领域，休谟的人性观是西方传统中少见的“性善论”。

**7、“是”和“应该”之分**

休谟最早提出了“是”与“应该”的区分，作为对事实陈述和价值判断的逻辑区分事实陈述描述世界“是”怎样的，价值判断规定了世界“应该”是怎样的。前者是描述，后者是评价，描述和评价是两种不同的活动。因此，我们不能从非道德判断中推演出道德判断，从一个事物“是”什么不能论出该事物“应该”如何。现实世界与理想的价值世界之间没有逻辑的桥梁。

休谟认为在伦理学中，仅仅有理性是不够的，伦理学还涉及人的情感和同情。他说，一个行为的好坏不能纯粹由理性推断得出，理性只能回答“是什么”的问题。而情感和同情才能回答“应该怎样”的问题，所以伦理术语或性质不能用自然的或非伦理的语言来规定，否则用摩尔的话来说，我们就犯下“自然主义的谬误”。

**8、经验主义与理性主义的比较**

理性主义代表：笛卡尔、斯宾诺莎、菜布尼兹，

经验主义代表：培根、霍布斯、洛克、贝克菜、休谟。

（1）相同点

作为同属于“认识论转向”这一大趋势下两个哲学派别，理性主义和经验主义有其共同来源。

①、都属于认识论转向框架下的哲学，表现出反思和奠基的特征，从哲学史本身发展逻辑来看，近代认识论的崛起，源于哲学家对“什么是哲学”“哲学研究的对象”这一问题的重新思考，在此之前哲学的中心任务是亚里士多德所定义的“形而上学”或“第一哲学”，它研究“作为存在的存在”即“世界的本体”是什么?在近代哲学家看来，哲学在回答世界的本体是什么之前，我们要回答我们如何才能正确地认识现实世界的问题。

由于科学的迅猛发展，重创了古代哲学和经院哲学，为近代哲学的发展扫清了道路。大量科学规律和数学知识被发现，但是科学本身却不讨论真理的来源和如何形成的问题，这个任务便落在哲学家身上，所以近代哲学的开端便表现为科学服务，他们想为知识奠定确定性基础，故呈现出一种典型的“反思”和“奠基”的特征。因此洛克著《人类理解论》，提出认识论的任务是“探讨人类知识的起源、确定性和范围”。所有的近代哲学家，无论是理性主义还是经验主义，都在做这样的工作。

②、都认为存在一种普遍方法，适用于科学和哲学。科学方法的发明使得科学家取得极大的成就，给当时的哲学家带来一种乐观心态。近代哲学家尤其注重方法论，作为理性主义和经验主义的开山笛卡尔和培根写就的《谈谈方法》和《新工具》就是明证，双方都效仿科学的方法重建哲学，虽然两派的思维方法不同，但都认为存在一种“普遍方法”可用于研究任何对象，而得到一致的、确定的结论，都推崇运用科学方法进行推理，反对以教条权威为前提。

③、无论是理性主义还是经验主义，都认可知识来自于观念，因而他们的哲学都是从研究“观念”开始的。

（2）不同点

①、对知识起源、范围和确定性的看法不同。

理性主义者认为经验不可靠，能作为知识的确定性来源的只有清楚明白的“天赋观念”，从天赋观念出发，按照逻辑演绎可推出整个知识体系，强调逻辑与事实的一致，存在必然性真理。

经验主义者并不否认知识来自于观念，但不存在天赋观念，一切观念皆来自经验，认为逻辑与事实属于不同的领域，除经验之外我们一无所知。

②、虽然都效仿科学方法，相信“普遍方法”的存在，但是推崇不同的方法。

理性主义者以数学、几何学为模型，认为通过对由理性直观得来的公理（天赋观念）进行演绎推理可推出整个知识体系，从笛卡尔的“普遍数学”、斯宾诺莎的“几何学方法”到莱布尼茨的“符号逻辑”，都注重抽象思辨，认为非如此不能得出必然性的知识。

而经验主义者以物理学为模型，推崇实验观察和归纳法，如休谟的《人性论》企图运用实验观察法对人性进行全面剖析，虽然无法达到必然性真理，但能得到对现实生活有用的知识，他们批评理性主义者没法扩充知识，并怀疑抽象和普遍的可靠性，以为这种方法导致了“实体”怪圈，进而导致身心二元的难题。

③、理性主义者表现出重建形而上学的倾向，而经验主义者表现出摧毁形而上学的倾向。

理性主义者认为知识确定性只能来自于天赋观念，而且只有实体才是真正的实在，如笛卡尔的思维和广延、斯宾诺莎的上帝和莱布尼茨的单子，他们的哲学起点是实体，最后又复归实体，笛卡尔在《第一哲沉思集》中建立起近代第一个形而上学体系，最终陷入独断论，并导致了与心二元的难题。

而经验主义者的发展脉络，虽然洛克和贝克莱尚有形而上学残余，洛克保留了物质实体，贝克莱保留了精神实体，但休谟将经验主义原则贯彻到底，取消了一切实体，认为一切都得忠实于经验，最终走向了怀疑主义和不可知论。

[思考题：理性主义和怀疑主义各自面临的理论难题是什么?]

**（二）大陆理性主义：笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨**

17世纪欧洲大陆哲学的重要课题有如下几个方面：一是对主体自我意识的探究；二是对思维和广延的二元论思想的研究；三是对上帝和人之间的关系问题的进一步分析；四是对人类理性的界定和探讨。笛卡尔的哲学直接导致了近代西方主体自我意识的苏醒，他的第一哲学命题有一种振聋发聩的作用。从此，人的问题、主体的问题就一直是西方哲学家挥之不去的一个难题，它也直接相关于哲学形而上学和认识论的许多问题。其次，笛卡尔的思维和广延二元区分的思想受到了后人不断的研究和批判。马勒伯朗士、帕斯卡、斯宾诺莎和莱布尼茨都或多或少地继承了笛卡尔的这种二元论思想或深受其影响，并在此基础上建构了自己的哲学思想或体系。第三，笛卡尔对主体自我的重视，无疑削弱了上帝的作用，但是，在笛卡尔之后的几位哲学家——马勒伯朗士、帕斯卡、斯宾诺莎、莱布尼茨——则对上帝的作用有了进一步的研究，他们基本上都更加强调上帝的绝对作用，特别是斯宾诺莎的实体观就典型地体现了这种思路，它极大地丰富了我们的形而上学思想。最后，笛卡尔等人所幵创的近代理性主义思潮是对整个西方哲学的一大贡献。这种哲学重点探讨了人的理性在认识当中的重要作用，为我们留下了宝贵的哲学财富，特别是莱布尼茨的逻辑学思想对后人影响很大。

**一、笛卡尔**

笛卡尔是近代哲学之父，在哲学方面，他提出“我思故我在”的命题,建立了近代哲学第一个完整的哲学体系，开创了理性主义学派。在数学方面,他建立了坐标轴和解析几何体系。笛卡尔是举世闻名的哲学家和数学家。

1、方法论

笛卡尔深受中世纪哲学家相互对立的论证所折磨，他渴望为理智和知识找到确定性。他把数学看作精确知识的模范，他从中提炼出一种“普遍数学”的方法，并确立了他的万法论规则，他希望为理智找到一个确定性的基础，并在此基础上建立起稳定的知识大厦。

（1）、普遍数学

笛卡尔把数学看作精确知识和学科的最好例证，数学展示了笛卡尔所要寻求的方法，但数学家却没有对数学方法进行反思，这是哲学家的任务。笛卡尔从中提炼出一种“普遍数学”的方法，认为不同科学只是该方法的不同方式的运用，“普遍数学”可为一切知识奠基。

就如数学从公理出发，推导出其他公理中不包含的知识一样,“普遍数学”包含直观和演绎两个步骤。直观是对直接的和清楚可靠的基本原理的领会能力，例如“我思”、“过两点只有一条直线”和“一个球体只有一个面”等，这些都是基本的、直观得到的真理，而非通过推理获得。演绎是“从确定地知道的事实中做出的任何必然性推断”，三段论也是一种演绎，但是三段论的结论已包含在前提中，笛卡尔的演绎不是三段论式的演绎，而是几何学式的演绎，其结论并不包含在前提中。

（2）、方法论规则

笛卡尔的规则为心灵的运作提供了清楚而有序的步骤，他在《谈谈方法》中，为想要达到真理的科学制定了四条准则：

A、决不把任何没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受

B、把考察的每一个问题都分析为细小的部分，直到可以适当地、圆满地解决为止

C、按照次序引导思想，从最简单、最容易认识的对象开始，逐渐上升到对复杂对象的认识。

D、把一切情况罗列完整，尽可能仔细地加以审视，保证毫无遗漏。

这就是笛卡尔重建形而上学的方法，这四条准则可以归结为分析和综合。首先是分析，寻求确定自明的第一原则，再运用综合，从第一原则推演出确定的结论。在这西条规则都没有感觉经验的地位，分析和综合都是理性的方法。

2、《第一哲学沉思集》

《第一哲学沉思集》包括六个沉思，前三个沉思用分析方法，建立第一原则“我思”（cogito）和第一原因“上帝"，后三个沉思用综合方法，从简单推导复杂，得到关于外部世界的知识。

（1）、普遍怀疑/作为方法的怀疑

笛卡尔深受中世纪哲学家做出同等效力的相反证明所折磨，他渴望为哲学找到像数学一样精确的真理，笛卡尔深知，对虚幻的传统形而上学进行修补是无益的，对传统知识的谬误进行逐一反驳也是徒劳的。他凭借一种彻底的（radical）“怀疑了方法，推倒传统的不可靠的知识大厦，只要是可怀疑的就暂且当作错误的排除掉，直到找到一个自明的、无可置疑的“阿基米德点”，为新的形而上学大厦打下坚实的地基。

他的怀疑是方法论的，程序性的，并没有哲学含义,他从来没有怀疑过时间是否存在。只是不要接受任何没有经过自己反省的结论。他的目的是寻求一个确信的知识基础，用他的话就是："把沙子和浮土挖掉,从中找出磐石和硬土。”怀疑的标准即清楚明白,也就是“凡是我们极清楚极明白想到的都是真的”。怀疑的对象是周围世界、自身和数学观念。

笛卡尔在第一沉思中进行了这种彻底的普遍怀疑，分为三个层次：

①外感知：每个人都有被感官欺骗的经验，如看插在水中的筷子是折的，但实际上筷子没有折，因而对周围世界的一切外感知都是可疑的。

②内感知：我们对身体活动的感知总是很真实，然而在梦中我们也会有这种真切的感受，但那毕竟是假相!有如“庄周梦蝶”，故内感知也是不可靠的。

③理智认识：数学由简单而一般的观念组成，似乎无可置疑，不管在梦中还是醒着，2加2总等于4。但我们可以设想，存在一个具有强大欺骗术的“邪恶的精灵”，它将根本不存在的对象放置在我心灵之中。因而我们也无法肯定数学是确定无疑的。

在第一沉思中，笛卡尔怀疑和悬置了以往的所有信念、习惯和知识体系，甚至包括似乎不可怀疑的数学知识但笛卡尔并不主张一种怀疑主义，怀疑对地来说只是找到新知识大厦阿基米德点的手段。

（2）、第一原则：“我思故我在”

笛卡尔在第一沉思中经过“彻底的怀疑”剔除了假相之后，他终于找到一个确定的基础。即：“我思”。我可以怀疑一切，却无法怀疑“我在进行怀疑”本身，每当我进行怀疑时，我就更加确定怀疑本身是无法悬置的，任何“我思”都是如此，我思可能是错的，但却是真实的。何况，如果说有个“邪恶的精灵”一直在欺骗我，让我以为我是什么东西，却不可能使“我”什么都不是。不管在怀疑着还是在被欺骗着，总有一个“主体”在进行怀疑或被欺骗，由此得出“我在”，这就是笛卡尔著名的“我思故我在”（Cogito,egosum/Ithink,ThereforeIam）。[拓展：其实笛卡尔在第一哲学沉思集中并没有提出“我思故我在”，而是出自《谈谈方法》。“我思故我在”只是用来总结第二沉思得到的结论]

这里的“我”是一个在思维的主体，不占据空间，不依赖于任何物质，也没有身体，“我思”包括一切意识活动，如我在怀疑、我在肯定、我在否定、我在期待等，乃至于自我意识也是“我思”。不管我怀疑和肯定的东西是否为真，“我思”本身都是无可怀疑的，。

在拉丁文中，“我思”是cogito，这里并没有出现“我”，cogito指的是第一人称的思，即被我以第一人称视角直接把握的思维活动。Cogito的后面是egosum,这里也没有出现“故”，egosum即“我存在”的意思。所以“我思”和“我在”之间，并非表示因果关系的推理，而是本质和实体之间的必然联系，笛卡尔认为人们只能通过本质属性来认识实体，“我思”是该实体的本质属性，而“我在”表示该实体的存在。

“我思”是对思维活动的反观自照，是典型的认识论思路。笛卡尔坚信,“我思故我在”是直观到的，而非推理得来，所以可以作为重建形而上学体系的第一原理和基石，并由第一原理推导出上帝和外部世界的存在。

笛卡尔强调，“我思故我在”不是一个推论，而是一个直观到的真理。，笛卡尔哲学的真正含义就是追问知识的确定性的来源，而他的哲学第一命题“我思故我在”，就是他为我们找到的第一个确定的东西。笛卡尔的“我思”具有划时代的意义，为近代哲学奠定了反思性、主体性的原则和理性主义的基本特征。

“我思”的本质

虽然笛卡尔确定了“我思故我在”命题是一个直观事实，但“我思”的本质还未被阐发出来。“我思”包括感觉、想象、理智的领会和判断、意志的活动等，但哪一个是“我思”中最基本的东西，这是笛卡尔需要进一步考察的事情。

感觉已被普遍怀疑否决；想象则是感觉的延续，它是关于物体性事物的，而一切物体性事物已被怀疑过，一切可感皆不可靠；那么，剩下来的就只能是人的理智了。对笛卡尔来说，理智正是“我思”的本质。作为一种较为纯粹的精神性的东西，理智就是可以对事物进行本质性直观和领会的能力。理智的判断可以不考虑蜡块具体的没有穷尽的变化，但是它却可以本质性地领会蜡的性质。因此，是理智，而不是想象，更不是感觉，才是“我思”的本质。这个理智也就是我们构建科学知识所最终要依靠的力量。

（3）、上帝和世界的存在

笛卡尔在《第一哲学沉思集》中的第三沉思和第五沉思对上帝和外部世界的存在做出证明。

A、笛卡尔通过对“我思故我在”的分析,得到关于观念为真的标准，即“凡是我十分清楚明白地想到的东西都是真的”或者说一切像“我思”那样自明的观念都是真观念。[按：笛卡尔确实在论证上帝之前提到这条原则，不过关于这条原则的作用是有争议的。究竟是这里已经确立起这条原则，还是只是在这里提出来，但有待证明，需要先证明上帝存在再使用这条规则，学者没有定论。在论证上帝存在的过程中，也很难看出笛卡尔使用了这条原则。]

B、笛卡尔根据这条判断真理的标准，证明上帝之存在。他注意到两点：1）、观念有其原因，或来自于内部，或来自天赋，或来自于外部。

2）、观念的完满性有明显的等级区别。

笛卡尔认为，每个大心中都有一个清楚明白的具有无限完满性的“上帝”观念。

根据1），上帝观念不能来自于我，因为“自我”的观念仅有有限的完满性。它也不可能来自于外部世界，因为外部世界和我同样有限。

根据2）我们可以对不同程度的完满性存在进行比较，可以区分不完满、完满和更完满，这预设了存在一个“无限完满性”作为标准，在不同程度的完满性存在这个等级序列中,越接近无限完满者的东西就更加完满。所以，必定有一个无限完满的存在者，即上帝。

C、证明上帝之后，就否定了邪恶精灵的假设，因为上帝不允许这样的邪恶精灵的存在。上帝现在作为一切明白清楚观念的终极保证，通过“上帝”，笛卡尔从思想（我思）过渡到实在（世界存在）。他考察了“广延”这个观念,“我”只是一个思维主体，“广延”不可能来自我，也不可能来自外部有限事物，因为广延是如此地清楚、明白，而且永恒不变（几何图形），我们关于具体事物的感觉是模糊可变的，而完满的上帝不可能欺骗我们（欺骗意味着缺陷），因而“广延”是来自上帝的天赋观念，它与世界的事物有对应关系，因而世界是真实存在的。

从认识论的角度来说，在笛卡尔看来，对自我的认识先于对上帝的认识，而且我和上帝这两者又先于我们对外部世界的知识。

（4）身心二元论

在《第一哲学沉思集》中，笛卡尔通过对“我思”→“上帝”→“广延”这三个天赋观念的考察，证明了存在两种完全不同的属性：思维和广延。他们对应两个不同的实体，即心灵和物质。所谓实体是“不依赖其他任何东西而自身存在的东西”。[拓展：严格地说，只有上帝是不依赖任何东西的存在，上帝是终极实体。笛卡尔说在相近的意义上，心灵和物质也可被称为实体，他们除了上帝不依赖于任何其他东西。]

我们只能通过属性认识实体，在笛卡尔的论证过程中，也是从属性推导出实体存在的。“思维”不占据空间，“广延”无法思维，心灵有思维无广延，身体有广延无思维，它们是截然不同的实体。而且身体严格遵循机械因果律，而思维却拥有精神自由。心灵和身体如何相互作用成了一个难题，笛卡尔不可避免地得出“身心二元”的结论。

为了解释身体和意识之间的相互作用，笛卡尔假设身体和心灵通过脑部的“松果腺”相互作用。“松果腺”汇集了“生命的精气”（即灵魂），在大脑产生心灵活动；而心灵活动通过驱动松果腺而牵引精气活动，使得身体随着心灵活动而活动。但是，“松果腺”的概念给予心灵以位置，违背了心灵无广延的规定，因而是不成立的。笛卡尔的二元论引起关于身心关系问题绵延不绝的哲学争论。

（3）、天赋观念

理性主义者认为知识的确定性来自于天赋观念。

根据近代哲学家对观念的论述，观念有三种来源：天赋的、外来和内在的。外来观念是关于外部事物的观念，如感性直观；

内在观念是心灵自己产生的观念，如某种情感；

天赋观念是上帝赋予的真观念。外来和内在观念都是经验中来的，从而是偶然的。

笛卡尔认为天赋观念有三个特征：来自于上帝、清楚明白、与实在相符合。一切天赋观念都是真实可信的，如“我思”“上帝”和“广延”等作为天赋观念是不可置疑的。

早期理性主义者倾向于认为观念是现成的，随着和经验主义争论的进行,后期理性主义,如莱布尼茨，倾向于认为天赋观念只是一种潜在的理性原则，就像大理石上的纹路。但他们都认为天赋观念是我们获取普遍必然性知识的基础和出发点。”

（4）、错误的根源

笛卡尔是理性主义者，他认为天赋观念是真理的来源，而外物刺激造成的感觉是不可靠的。但是，他并不认为感觉本身会犯错，错误产生于我们对感觉下的判断，换言之，错误来源于我们有限的心灵。

两种因素的会合造成了错误，1）认识能力；2）自由意志。意志不仅不受理性限制，它还会反过来限制理性的判断，当意志不顾理性的清楚明白的观念，而做出判断时便会出错，非理性的意志是心灵自身缺陷所造成的。因此我们必须将意志限制在理性范围之内，也就是要在清楚明白的观念的逻辑框架下进行判断。

此外，他认为在实践哲学中，出于实际的需要，人们需要在获得清楚明白的观念之前就下判断，但这已超出思辨领域，属于实践领域，故不能混为一谈。

1. （1）笛卡尔的我思故我在是否是三段论式的推理？（2）如果不是，它是怎样的一种论证方式？(3)黑格尔在何种意义上说，“近代的文化，近代的哲学思维是从笛卡尔开始的”？
2. 不是三段论式推理，黑格尔在小逻辑中曾详述过这一问题。（P158.§64.）

但当笛卡尔提出他的可以说是转移近代哲学兴趣的枢纽的“我思故我在”这一原则时，他也是用直接自明的真理方式说出来的，在这个命题内，没有中项。如果我们一定要用推论这个词，把笛卡尔这类概念的联合叫做“直接的推论”，那么，这多余的一种推论形式，只不过是把不同的规定加以完全没有中项作媒介的联合罢了。

1. 何佗《关于笛卡尔哲学》的论文也说明了这一点，论文中写道：笛卡尔首先说我们是能思的存在，这乃是一种本原的概念，并不是从三段式推论出来的。他接着又说，当一个人说我思故我在时，它也并非用三段式的推论从思维里推出存在来。

笛卡尔知道三段式的推论所需具备的条件，所以他补充道，要使那命题成为三段式的推论，我们还需加上一个大前提；“凡能思者都在或者都存在”一句话，但这个大前提又必须首先从最初那一命题演绎出来。

1. 试述并分析笛卡尔的形而上学第一原理“我思故我在。”

（试谈笛卡尔“我思故我在”命题的含义以及它在笛卡尔形而上学中的地位。）

笛卡尔认为，当我们通过普遍怀疑的方法怀疑一切的时候，这个怀疑本身却表明了一条无可置疑的真理及“我在怀疑”本身是无可置疑的，我可以怀疑一切，但是我不能怀疑“我在怀疑”，因为我对“我在怀疑”的怀疑仍是我在怀疑，因而它恰恰证实了我在怀疑的真实性。在笛卡尔看来，怀疑也是一种思想，因此可以说，“我在思想”是一个无可置疑的事实。虽然，我在怀疑，我在思想，必然有一个在怀疑，在思想的“我”存在。因为说某个东西在思维着，而它在思维却又不存在，这是自相矛盾的。换言之，怀疑必有一个怀疑者在怀疑，思维必然有一个思维者在思维。因此“我思故我在”乃是一条最真实可靠的真理。

那么“我”是什么呢？当我们怀疑一切的时候，唯有思想是无可置疑的事实。一方面，当我否定所有的事物，包括我们自己的身体的存在时，我因为怀疑或思想仍然是存在的，而另一方面，如果我停止了思想，我就不存在了，所以我发现只有一种属性属于我，与我不可分，这就是思想，也就是说，“我”是一个心灵实体，这个心灵实体的本质乃是“思想”。

于是，笛卡尔便通过普遍怀疑的方法确立了形而上学的第一原理，我思故我在。

1. 笛卡尔在《第一哲学沉思集》中论述过“我思故我在”的思想。

（1）这意味着他说他只是一个思想的存在物，还是他只知道自己是一个思想的存在物？抑或兼而有之？

（2）当他不思想的时候，他是否存在？试就你的理解加以说明，

（3）你认为“我思故我在”能否如笛卡尔所愿，“在科学上建立某种坚定可靠，经久不变的东西？”

（1）答：兼而有之。

笛卡尔认为，思想的主体和反思的主体是同一个主体，笛卡尔在他的哲学中虽然没有用“反思”、“自我意识”这些词，但他已经表达出了这样的道理：一切思想活动的核心是对这些活动的自我反思。他说：“当我看的时候，或者当我想到我在看的时候（这两种情况我是不加分别的），这个思想的我就决不可能不是同一个东西。”这就是说，思想的活动同时是反思的活动，当我在看在想的时候，我必须同时意识到我在进行这样的活动，由此，笛卡尔并没有区分思想活动与对于这一活动的意识。

（2）答：当他不思想的时候，他并不存在。

正如笛卡尔所说，我们自己的身体的存在是可以被怀疑的，而唯有思想是无可置疑的。有的反驳者认为，确定我的存在用不着，非要以思维，事实为依据，我散步同样能够确定我在笛卡尔答辩说，我散步有可能是镜中的幻想，所以那个散步的我也许并不存在，相反，只有当我怀疑我在散步的时候的真实性格时候，才能证明我存在。

1. 简述笛卡尔的普遍怀疑。

（1）笛卡尔认为，现有的一切知识都是不可靠的，因为它们建立在不可靠的基础之上。为了重建知识，必须找到一个坚实可靠的基础，笛卡尔的策略是否定的亦即怀疑的方式，凡是不能通过怀疑的推敲的原则，都要被排除在知识的基础之外。笛卡尔的怀疑是普遍的，包括了周围世界，我的身体和数学的观念。

首先，周围世界是感知到的现象，笛卡尔认为，尽管感觉给予我们关于事物的许多报告，但是有时感官是会骗人的，感觉之不可靠是显而易见的。

其次，我们对自己身体活动的感觉好像是确定无疑的，但是，我们在梦中对自身亦有感觉，我们不知道如何区别梦中的感觉和清醒的感觉，如果有人企图用有无外物对应来区别梦幻与现实的感觉，那是徒劳的，因为感觉和梦幻、想象一样，都可以在外物并不存在时发生。

最后，即使向数学观念这样明白、清楚的对象，也是可以怀疑的。笛卡尔指出，数学是我们思想的对象，但思想的对象是可以怀疑的；因为可能有一个“邪恶的精灵”，他恶作剧般地把一个根本不存在的对象置于我们的心灵之中，使之成为我们思想的对象，但这些对象不是思想的产物，而是来自一个错误的根源。

从方法论的角度看，笛卡尔的普遍怀疑属于分析的范畴。他的分析从复杂的现象（关于周围事物的观念）开始，经过比较简单的现象（关于我们自身的观念）达到简单的数学观念。根据分析要考虑一切可能性的规则，笛卡尔还要考察最后剩下的一个可能性：思想能否怀疑自身？笛卡尔的回答是否定的，从而找到了一个不可怀疑的第一原则。

（2）于是，笛卡尔以怀疑为武器给予已经漏洞百出的经验哲学以毁灭性的打击。不过，它的怀疑不仅是破坏性的，而且是建设性的。就像阿基米德要寻求一个固牢固的支点来移动地球一样，笛卡尔要运用怀疑来寻求一个无可置疑的依据由此为基础，建立一座知识的大厦，所以它的怀疑与怀疑论的怀疑有所不同，怀疑论以怀疑为目的，而笛卡尔的怀疑则是一种方法和手段。

1. 试分析笛卡尔关于上帝存在的思路。

（1）第三沉思：笛卡尔认为“上帝”的观念具有无限的完满性，“自我”的观念只有有限的完满性，从“自我”的有限性不可能产生关于“上帝”的无限性。笛卡尔的理由是原因的现实性不可能小于结果的现实性。根据这样的因果观，“无限完满性”的观念只能是“无限完满性”的现实所产生的结果。因此必定有一个无限完满的上帝存在，他把关于自身的观念赋予人类，产生出关于上帝的天赋观念。

笛卡尔关于上帝存在的证明是安瑟尔谟的本体论证明的一个新版本，他们都从“上帝观念”的绝对完满性推出上帝的真实存在。不同的是，安瑟尔谟认为绝对完满性与真实存在之间有逻辑必然关系，因而可以从前者推出后者。笛卡尔则认为，此两者是结果与原因的关系，由结果追溯，原因是从简单到复杂的思想综合，而不是逻辑推理。

（2）第五沉思：笛卡尔认为，凡是我清楚明白地知觉到的东西属于某一个事物，它们也就事实上属于它。“上帝”是一个无限完满者，他的本质就包含着他的存在。笛卡尔说：“我已经习惯于在其他事物中将存在和本质区分开来。”但是对于“上帝”来说，他的存在与本质是分不开的，因此上帝的观念就必然使我相信“上帝”存在。“上帝”是一个无限的完满者，他具有所有的完满性，因此他必然具有存在的属性。

1. 笛卡尔提出了怎样的身心二元论，这种二元论在他之后的近代哲学中造成了怎样的形而上学后果和认识论后果？

（1）笛卡尔从普遍怀疑出发，确定了心灵、上帝和物体三种东西的存在，他称之为“实体”。“实体”，即“能自己存在，而其存在并不需要别的事物的一种事物。”所以，真正符合实体定义的，只有上帝。因为只有上帝是绝对独立的存在。因此当我们说上帝、心灵、物体是三个实体的时候，并不是在同一意义上说的。

从来源来讲。心灵与物体都依赖于上帝，不过它们仅依赖于上帝；而就本性而言，心灵之为心灵，物体之为物体，是因依赖于自身而存在的。所以从相对的意义上说，它们也可以叫做实体。

按照笛卡尔的原则，我们只能通过属性认识实体；“思想”和“广延”是我们最为熟悉的无处不在的属性，从认识论意义上说，只有心灵和物质才是实体。上帝只是心灵与物体这两个相互独立，互不相干的实体的逻辑根据和一致性的保证。

根据实体的定义，心灵与物质不依靠对方而存在，从它们的本质属性来看，思想和广延没有任何共同之处，思想没有广延，广延不能思想。这样，笛卡尔得出了二元论的结论，心灵和物质是独立存在的两个实体，它们之间没有相互作用。就人来说，灵魂和肉体是互不相干，各自独立存在的。

但是这种二元论无法解释心身之间显而易见的相互关系，也无法说明心灵对身体的认识问题。因此，笛卡尔逐渐放弃了彻底的心身二元论，开始在两者之间寻找联系，它认为，我们实际上是心灵与身体的联合体，两者之间有着一种交感作用，即人的心灵能作用于人的身体，人的身体也能反作用于人的心灵。笛卡尔指出，这种交感作用是通过大脑的“松果腺”来进行的。（心身交感论）

（2）造成了怎样的形而上学后果和认识论后果？

1. 笛卡尔在《第一哲学沉思录》中“将凡是我们领会的十分清楚，十分明白的东西都是真实的。”定为判断真理的总则，请联系“心物关系”难题，对这一真理判断加以评论。

答：

这一判断真理的总则在身心二元论看来是不可能成立的，除非请出上帝帮忙。

身心二元论认为心灵和物质是独立存在的两个实体，它们之间没有相互作用，“我”只是思想实体，所以“我”不能证明物质实体的存在，也不能证明“我”关于物质世界的观念是否与它符合一致。所以只好请上帝来帮忙，在证明了上帝存在之后，这条判断真理的准则便有了根据；它之所以是可靠的，只是因为有上帝的存在。因为上帝是一个完满的实体，并且因为我们所有的一切都从上帝而来。由此可见，我们的观念和概念，既然就其清楚明白而言，乃是从上帝而来的实在的东西，所以只能是真的。

我们的确有关于物质世界的清楚明白的观念，问题是，这些观念究竟是从哪里来的？由于心灵与物体是不同的实体，它们之间不可能相互过渡，所以这些观念不可能是“我”产生的。既然我们的观念就提清楚，明白而言，都是从上帝而来的，实在的东西，那么我们关于物质世界的观念也必然来自上帝，它们必然是真实可靠的。也就是说，上帝保证了我们心中清楚明白的观念的实在性，也保证了外界事物的实在性，同时亦保证了心灵与物体之间的一致性。上帝一方面把自然规律建立在自然之中，另一方面又把它们的概念印在我们的心灵之中。

1. 简述笛卡尔的天赋观念说。

笛卡尔的天赋观念说包括天赋观念直接呈现说，天赋观念潜在发现说、天赋能力潜存说。

1. 天赋观念直接呈现说认为所有一切，不是来自感觉经验、不是来自主观的虚构，而只能来自纯粹的理性思维的东西都是天赋的。并且它必须是清楚明白，无可置疑的，以及它是普遍有效的，是对事物的本质的认识，是永恒的真理。
2. 天赋观念潜在发现说认为，天赋观念是潜存在我们心中的，需要学习和训练才能把它们从其他观念的掩蔽和混杂中发现出来。这些观念完全展现在我们心中，但是它们受到肉体的干扰，婴儿、小孩和青年人的精神淹没在肉体之中，只有成年人才能冲破身体的牢笼，发现那些自明的真理。
3. 天赋能力潜存说，认为天赋观念实际上是一种潜存的能力。一旦经验诱发它就能产生出这种观念。笛卡尔把这种潜在的能力看做是某种倾向或禀赋，并且承认经验给我们提供了一个偶因或机缘，使我们的精神根据这种天赋的思维能力形成这些观念。

十二、笛卡尔方法论的特点。

（一）在笛卡尔看来，要想重建哲学的基础，关键在于科学的方法，他认为数学方法是普遍运用的一般方法，但数学家却没有对数学方法进行反思，对它反思是哲学家的任务。笛卡尔称科学的方法为“普遍数学”。“普遍数学”把数学最一般的特征运用到其它学科，数学的一般特征有二：度量和顺序，这两个特征在运用于更大范围时，需要从哲学上加以界定，使它们获得更普遍的定义。数学的“度量”只是量与量之间的比较。在数学以外的领域，我们可以把度量转化为不可量化的对象之间同与异的比较。科学研究的顺序有两种，即从简单到复杂的综合和从复杂到简单的分析。在数学中，研究对象是同质的，这两种方法是可逆的，但在形而上学关于因果关系的研究中，终极原因是无限的上帝，被造的事物是有限的，原因和结果不同质，所以形而上学需要找到一个确定无疑的简单出发点，由此建构出关于原因和结果的知识。

（二）按照先分析后综合的顺序，笛卡尔建立起四条方法论的规则。

 第一，绝不接受我没有确定为真的东西。

第二，把每一个考察的难题分析为细小部分，直到可以适当地、圆满解决的程度为止。

第三，按照顺序，从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点地上升到对复杂对象的认识。

第四，把一切情况尽量完成的列举出来。

上述规则的第一条说明分析的必要性，指出分析的目的是找到无可怀疑的确定的阿基米德点。第二条概括了分析的方法，以及将那些复杂化对象或命题逐步分解为不可再分的简单对象或命题，弄清楚其内部的性质和结构。第三条概括了综合的方法，即按照合乎理性的秩序重新组合被分解开的要素，使我们的认识从最简单的对象开始，逐步上升到最复杂的对象的知识。第四条指分析和综合的过程，不能半途而废，分析要彻底，综合要全面，才能达到完全的真理。

（三）笛卡尔以几何学为模型，将演绎法看作哲学的根本方法。一般说来，笛卡尔的理性演绎法包括两个部分，即直观和演绎。直观即“理智直观”，它是一个清晰而周详的心灵的无可置疑的概念。仅仅由理性之光突然而出；它比演绎本身更加可靠，因为它更简单。演绎，即从业已确知的基本原理出发而进行的带有必然性的推理。由此可见，理智直观的作用是为演绎提供进行推理的基本原理。演绎就从这些基本原理出发，形成一个具有普遍必然性的推理过程，最终形成科学知识的体系。

十八、（1）笛卡尔在《第一哲学沉思集》中提出了怎样的实体学说？

（2）这一思想在斯宾诺莎和莱布尼茨那里得到了怎样的发展？

（3）经验主义者贝克莱和休谟对这一实体学说又是怎样回应的？

（1）笛卡尔从普遍怀疑出发，确立了上帝、心灵、物体三种东西的存在，他称之为实体，即…………

（2）斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体和广延实体下降为同一实体的不同属性的方式来化解心物二元论的矛盾。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。。

斯宾诺莎关于实体的定义是：

斯宾诺莎关于属性的定义是：

莱布尼茨认为实体不是一元的（上帝）和三元的（上帝、广延、思想），而是多元的实体，即单子。他关于单子的定义是：

（3）贝克莱否定了物质实体，肯定了精神实体与上帝实体的存在：

休谟把“实体”从哲学中驱逐了出去，知觉之外有无实体不可知，他依次否定了物质实体、心灵实体、上帝的可知性。

**1、笛卡尔与休谟怀疑论的区别（论述）**

**2、笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨实体观比较**

**3、近代主体性原则/笛卡尔为什么被称为近代哲学的创始人**

（主体性原则＋哲学史各观点＋评价；笛卡尔形而上学第一原则＋创始人原因：认识论转向/主体性原则）

“我思故我在”是开启近代哲学标志性的哲学命题，同时也是理解笛卡尔哲学、甚至是解读整个西方近代哲学发展逻辑的关键。笛卡尔以“我思故我在”确立了主体性原则为哲学的第一原则。黑格尔指出，这一命题具有划时代的重大意义，使“哲学在它自己的土地上与哲理神学分了家，按照它自己的原则，把神学撇到完全另外的一边”，实现了哲学从注重客体到注重主体的历史性转变。

笛卡尔认为，“我”首先是一个思维主体，这一主体不具有任何物质规定性，它是纯粹精神性的东西，可以说是精神实体。笛卡尔把人的主体性凸显出来，把人作为主体的精神与作为客体的肉体分离开来，并赋予主体以独立性，肯定了主体的本质规定是思想。

笛卡尔所处时代的潮流或者说是特征乃是否定基督教，他否定经院哲学和神学的“上帝就是精神”而肯定“我就是精神”，从而为人的精神自由发展开辟了“新航路”，人的精神获得了独立性之后就可以如脱缰之马一般自由地驰骋。

笛卡尔通过对思想的反思使人类获得了自我意识，由此激发出人的主观能动性。暂且不论唯心主义和唯物主义的党性斗争，单就此命题的意义来看，它确实是西方哲学主体性原则的发端，把哲学从注重对客体的探讨转向了注重对主体的探讨，从本体论转向了认识论，引起了西方近代哲学的革命，这一命题是笛卡尔哲学的第一原理，也是近代哲学的起点。就这样，主体因素从此也就成为认识论只能面对而不可能加以排除的一个本原性存在。黑格尔说：“勒内·笛卡尔事实上是近代哲学真正的创始人，因为近代哲学是以思维为原则的，……他是一个彻底冲头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。”又说：“从笛卡尔开始，哲学的出发点成了人类理性的本身。”人的思想发展总体上是连续的过程，笛卡尔“我思故我在”的提出的确是西方哲学主体性原则的发端，但是西方哲学中的主体性原则却滥觞于古希腊思想。智者普罗泰戈拉早就提出“人是万物的尺度”，这一命题已经孕育着人本主义的萌芽，强调了人具有主观能动性，他从人出发而不是从外部出发来寻求外在世界的同一性和确定性，这也正是普罗泰戈拉这一命题的价值所在。德尔菲神庙上镌刻着一句名言“认识你自己”，苏格拉底则用这句名言扭转了希腊哲学的发展方向。他认为人类应该通过认识你自己来认识外部世界，不仅强调了人的能动性，而且也强调了内在原则。但是古希腊哲学还没有自觉将主体和客体对立起来，由于当时本体论原则的束缚，普罗泰戈拉和苏格拉底不可能将主体性原则作为哲学的根本原则。只有到了近代，笛卡尔提出“我思故我在”这一命题之后，才标志着主体性原则的发端。虽然此命题的提出意义重大，但是笛卡尔却留下了一道心身二元论的难题，后来的哲学家们为解决思维与存在、主体与客体的同一性问题而苦苦思索。德国哲学家康德站在笛卡尔这个巨人的肩膀上继续建造哲学的大厦，康德认真探讨了主体与客体的关系，认为人的独立性体现在人的自然方面和自由意志方面，在他写的名著《纯粹理性批判》中，集中而详尽地论述了人的自我意识，最终确立了主体性原则。由此可见，只有问题和矛盾才是哲学发展和前进的动力，笛卡尔在解决问题的同时，恰恰又提出了问题。从这个方面来说，笛卡尔的确极大地推动了哲学的发展。

**笛卡尔为什么被称为近代哲学的创始人**

**2、斯宾诺莎**

他的主要著作有《笛卡尔哲学原理》《神学政治论》《伦理学》《知性改进论》等。

**（一）形而上学**

斯宾诺莎的本体论即实体学说，包括实体、属性、样式三方面的内容。

**（1）实体-属性-样式**

**1、实体**

“实体”是斯宾诺莎哲学体系的第一个真观念，斯宾诺莎关于实体的定义是：“在自身内并通过自身而被认识的东西。”这一定义是从认识论的角度做出的，但它的意义却完全是本体论的。斯宾诺莎对于实体的定义有以下说明：

第一，实体是自因，它的本质包含存在。因为只能通过自身被认识的东西才是必然存在，如果它要通过某一存在的东西而被认识，就不是必然存在了。

第二，实体是无限的，因为它不受任何东西的限制。实体的概念不受另一概念的限制，否则它就不是在自身内被认识的；实体的存在也不受另外的存在的限制，否则它就不是自因。

第三，实体是唯一的。因为它是无限的，包含着无限属性和状态；如果在它之外还有另一实体的话，那么，那个另外实体的性质或状态必然包括在这个无限的实体之中，否则的话，我们将无法把两者区别开来。再说，实体是自因，而自因的概念排斥了设立另一实体的必要性。就是说，我们既不可能、也无必要设定和想象多个实体。

第四，实体是一个不可分割的整体。一切存在和认识都包含在实体之中，但实体不是它所包含的存在和认识的总和，否则的话，它就要受到它的部分的限制，这与实体的无限性和唯一性相矛盾。

**2、属性**

斯宾诺莎关于属性的定义是：“从理智看来是构成实体的本质的东西。”无限的实体有无限的属性，但是，人类所能认识的属性只有两种：广延和思想。

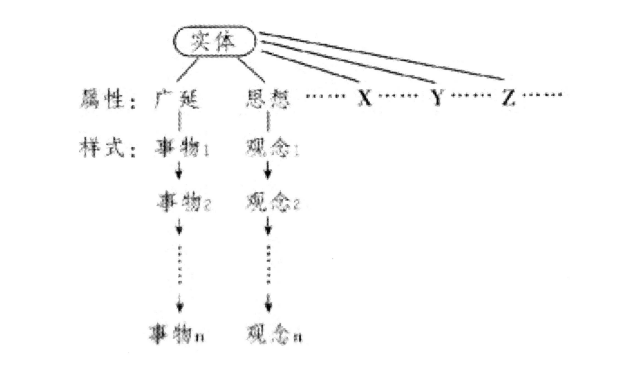
**3、样式**

斯宾诺莎关于样式的定义是：“实体的特殊状态，亦即在别的事物内并通过别的事物而被认识的东西。”实体存在的特殊状态是个别事物。与实体的自因相反，个别事物是一个他因造成的结果，又是造成另一个结果的他因。所有的事物组成一个因果链条，每一个事物都是因果链的一个环节。

斯宾诺莎将样式分为无限样式和有限样式。无限样式由实体直接派生出来，广延属性下的无限样式即运动和静止，实体通过运动和静止派生出具体事物。思维属性下的无限样式是无限思维，实体通过无限思维派生出特殊的观念等。有限样式是由无限样式通过实体派生出来。因此，实体与样式的关系，是一般与个别、原因与结果的关系。对斯宾诺莎来说，一般是根本，个别是一般的具体表现，不过两者又是不可分离的。

实际上，我们可以将“能产生自然的自然”或“能动的自然“理解为实体，将“被自然产生的自然”理解为样式。能动的自然只是普遍的自然性质和无限样式的原因，一个特殊事物的原因必须在自然界的因果链条中去寻找。正如斯宾诺莎自己所说：“ ‘能动的自然’是指在自身内并通过自身被认识的东西，或者是实体的永恒无限的本质的属性。”‘被动的自然’则是出于神或神的任何属性的必然性的一切事物，换言之，就是指神的属性的全部样式。

关于属性和样式这两个概念的关系，斯宾诺莎告诉我们，属性和样式分别表示实体内外的规定性，属性是实体的内在本质，样式是内在本质的外在表现。每一属性都表现为无限多的样式，每一个属性都好像是一根因果链条无限多的个别事物是这一链条上的一个个样式。如下图所示。



**（2）自然理论**

斯宾诺莎说，神就是自然，就是唯一实体。这是他《伦理学》的核心命题。如果神是最高的，自然就是被造物，协调二者的关系一直是中世纪经院哲学的大问题。斯宾诺莎认为只有一个解决方案： 神等于自然。如果把神和自然看成两个东西，二者都会把自身看做是终极、最高的存在。斯宾诺莎不是泛神论，而是彻底的无神论。他所说的自然是现代物理学意义的自然，是整个机械因果系统的自然。这个自然就是神，没有超于自然之外的人格神。

斯宾诺莎论证神即自然的主要方法就是利用因果性原则。他认为原因和结果一定是同一类东西，这被称为“因果同质性”原理。按照这个原理，如果自然是神创造的或者神是自然创造的，那么二者就在同一个因果序列，根据因果同质性原理，在一个因果序列中的必定是同一个东西，神就是自然；如果这是两个实体，那按照实体是自因的原则，这两个实体到底谁是谁的原因?如果两个是并列的，那么两个都不是自因一定还有一个更高的实体在对它们进行着制约；如果都是实体，那谁是更本原的?不管谁是更本原的，最后结果都是一样的：神和自然是同一个东西。这就意味着神、自然、实体是在同一个系统。

整个世界，不管是神还是自然，是一个严格的因果解释系统，这样一个因果解释系统中的每一个单独的原因和结果都不是单独存在的，只有整体本身才能称之为真正实在的东西，而这个因果解释系统本身是不能再有别的东西作为原因的，否则它就不是终极的。在这样的因果序列中，一切东西都是因果对应而没有目的的。

**（3）身心平行论**

斯宾诺莎为协调笛卡尔的心物二元论，而提出身心平行论。按照斯宾诺莎的实体观，思维与广延只是实体的两个属性，它们之间既不存在派生与被派生的关系，又不能相互作用。具体到身心关系上，他认为：“心灵与身体乃是同一的东西，不过有时借思想的、有时借广延的属性去理解罢了。”

但不管借哪个属性去认识自然，观念与事物作为实体的派生物，其次序与联系是不可分割的。即：“观念的次序与联系与事物的次序与联系相一致。这是说，心灵与身体是同一个体的两面，心灵不能决定身体，身体也不能决定心灵。但由于它们是同一物的两面，外物作用于身体时，身体发生相应变化，心灵也同时发生变化，因此总是一致的。

**（二）认识论：真观念**

1、认识的方式

斯宾诺莎的认识论是以实体一元论和身心平行论为前提的。一方面，实体是认识的唯一对象，思维和广延不过是实体的两个本质属性。另一方面，斯宾诺莎通过论证观念的次序与事物的次序相一致，建立了思维与广延之间的同一性，保证了认识的客观有效性。斯宾诺莎认为，我们对实体的认识有两条路径：①从神的本质必然性去认识，即认识实体本身；②从实体的样式，即具体事物去认识。斯宾诺莎认为第一种方式是最高的方式。

斯宾诺莎宁愿使用更经济的方法、更新的工具，但它不是培根的经验的新工具，而是笛卡尔的理性直觉的新工具。对这样的新工具，斯宾诺莎使用了许多赞美之词称它为“完整”“完满”“真实”“第一知识”等等，把它当成获取知识的源泉。

2、知识的分类（真观念）

（1）知识的分类

斯宾诺莎根据观念清晰的程度，区分了四种知识：由传闻和符号得到的知识，由表面经验得到的知识，推理知识，直观知识。前两种知识又称意见和想象，它们是片面和混淆的观念，是错误的来源。推理知识又称理性，是关于事物的共同概念和正确观念，它们是从真观念推理出来的。只有直观知识才是对一切事物本质属性的直接认识，它们是真观念，是一切真理的源泉。

（2）正确的方法

斯宾诺莎说：“正确的方法在于真观念的确认”。正确的方法是从真观念出发，并且不断地增加真观念的推理过程，它包括这样一些步骤。

1。确认真观念，将真观念和其余的表象区分开。

2。从一个真观念推导出其他真观念，真观念越多，知识越完善。这是按照真观念自身的本性进行的推论。

3。真观念推理要按照从原因的观念到结果的观念的顺序进行。斯宾诺莎认为，结果比原因更复杂，从原因的观念到结果的观念是从简单到复杂的综合推理。

以上方法论的规定要求斯宾诺莎直接从最完满的观念开始，从最简单的定义、公理开始，推导蕴含在完满观念之中的丰富内涵；以单一原因为推理的前提，以复杂的结果为推理的结论，这样的方法与几何学的方法不谋而合。

斯宾诺莎的方法论是纯理智的，反思不需要外部的感觉经验，只与观念之间的比较有关。斯宾诺莎并没有否认真观念与外部对象之间的一致，这种符合论在他的形而上学构建之中得到说明。

（3）真观念

斯宾诺莎把真观念与虚构的观念作了区别。真观念是真知识的最初观念，它有内在的标准，它既是清楚明白的，也是完整的。

斯宾诺莎所谓的真观念，依赖于我们思想的能力，而不是自然中实在的事物。要形成一个关于球形的观念，只要知道球概念的定义就行了。斯宾诺莎又承认，容易记住的事情说明它是简单的、清楚的，从而离理性更近，反之容易遗忘的东西则离理性更远。尽管如此，斯宾诺莎还是认为，记忆和遗忘与真观念本身无关，真理的知识是永恒的，真理在理智中而不是在感觉中。

在斯宾诺莎看来，虚构的、虚假的、相似的（比如在记忆中的）以及感觉印象的因素都是靠不住的，它们依赖于偶然性，受心灵中情绪的控制，有外部的原因，依赖于身体在某时某刻所处的状态（醒着或睡着、快乐或痛苦等等）。

支配情感的法则与支配真观念的法则是不同的，对感觉和想象中有意义的事物不适用于理智，真观念只呈现于理智，不呈现于感觉。斯宾诺莎也不太相信词，因为一般的词只是描述形象，属于感觉的领域，所以词所意味的东西可能只对感觉和想象来说才是存在的，而仅对理智存在的事物常常是无形的。

斯宾诺莎的真观念与笛卡尔的天赋观念有所不同，真观念并不是与生俱来的，而是经过理智直观的活动得到的。在他看来，理智直观的能力是天赋的，我们可由此获得真观念。即： 我们凭借天赋的认识能力 （理智直观）在心中首先建立一个“真观念”，即认识的起点，然后逐步接触其他知识。

**（三）、伦理学**

**1、自由与必然**

对于斯宾诺莎来说，本体论、认识论、伦理学是一体的，对神的认识就是自由、幸福。他这样理解的目的是“运用普通的自然规律和法则去理解人性和情感”，他把人的情感看做“出于自然的同一的必然性和力量”。他认为一切事情的发生都在因果系列之中，自然中没有任何偶然的东西，一切事物都受到事物本性的必然性的决定。那么，人何以能够自由和幸福？

斯宾诺莎对自由的理解是：“仅仅由自身本性的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定。”按照这种理解，人自觉地按自然的本性而存在就是自由和永恒。自由和必然并不矛盾，认识并自觉顺应必然是自由。由此便提出并论证了“自由是对必然的认识”的著名命题。

斯宾诺莎认为，不管人愿意或不愿意，人都被自然的必然性所决定。当人自觉地顺应自然时，他是自由的；当人不自觉地被自然必然性所驱使时，他是被迫的。需要注意的是，当他说到人必须服从的自然必然性时，他不仅指外在的自然界的规则，而且更重要的是指人的内在的自然本性。

**2、不能控制的情感就是不自由**

在斯宾诺莎看来，伦理的善恶不是事物的本性，它们建立在人性的倾向和自然情感的基础之上，是相对于人们对自身完满性增减的感觉而言的。善不过是所有的快乐以及欲望的满足，恶不过是所有的痛苦和欲望折磨。所有这些自然情感和欲望都伴随着观念，这些观念或与身体状态有关，或是对外在原因的错误观念。

在这种情况下，人没有能力控制和缓和自发产生的情感，被情感所奴役。反之，如果伴随自然情感和欲望的观念是充分的、真的观念，使得人们对情感和欲望的外在原因以及它们之间的因果联系有正确的知识；那么，这些人就是自由的。斯宾诺莎说，自由在于用“理性克制感情，管辖感情”。因此，不能控制的情感就是不自由。从形而上学的角度说人处于因果链条之中，不可能改变因果链条，但是人可以认知，对这个链条的认知越充分就越自由，越充分就意味着获得了更多的知识。

**3、至善**

斯宾诺莎认为，“至善”是认识的最高目的，也是人生的最高境界，是真正的、最高的、绝对的善。他认为，人只要获得至善，就可以永享快乐而至善的真正意义，是达到人的心灵与自然或神的一致，因此至善也就是从实体的高度去认识万物的本质。从某种意义上说，达到至善也就达到了自由理性对情感的控制，对神的理智的爱，是我们通达至善并获得自由的唯一途径。

简述斯宾诺莎的实体学说。

1. 斯宾诺莎关于实体的定义是：“在自身内，并通过自身而被认识的东西”，从这个定义出发，斯宾诺莎推演出了关于实体的一系列基本规定。

（1）实体是自因，它的本质是包含存在。实体独立自存，自己是自己的原因，因而它在本质上就是存在，即不可能由别的东西所产生，也不可能受他物所限制，否则便与实体的定义相矛盾。

（2）实体是无限的，因为它不受任何东西的限制，实体的概念不受另一概念的限制，否则它就不是在自身内被认识的。实体的存在也不受另外的存在的限制，否则它就不是自因。

（3）实体是永恒的，因为实体即自因，存在属于它的本性，因此实体不可能不存在，因而一定永恒。

（4）实体是不可分的，因为如果实体是可分的，每一部分是自因，仍具有无限性，这是与实体的定义相矛盾的。

（5）实体是唯一的，因为如果有多个实体，它们之间就会彼此限制，这是与实体的定义相矛盾的。

按斯宾诺莎的术语，实体、种、自然是等同的、可以相互替换的概念。

（二）斯宾诺莎关于属性的定义是，“从知性看来是构成实体的本质的东西”，按照实体的本性，它的属性是无限的，但是就有人的认识限度而言，我们只知道其中的两个属性，这就是思想和广延，因此思想和广延之间的关系是既相互统一又相互区别而独立存在。

（三）斯宾诺莎关于样式的定义“实体的特殊状态，亦即在他物内通过他物而被认知的东西”。在斯宾诺莎看来，实体的样式之间的关系乃是一般与个别，原因与结果之间的关系，但由于样式是有限的和他因的，它们具有规定性，因而包含着否定性。所以无限多的样式的总和并不是实体。由于样式是在他物内通过他物而被认知的有限事物，因此样式与样式之间的关系是有限的因果关系，也就是说，自然之中，无一事物没有原因，因而万事万物都是必然的。

1. 简述斯宾诺莎的知识划分及其真理观。

（1）斯宾诺莎在《知识改进论》中把知识分为了四类：

①传闻的知识，即有传闻或者由某种任意提出的名称或符号得来的知识。

②泛泛的经验，即尚未由理智所规定的经验知识。

③推论，即由于一件事情的本质从另一件事情推论得来的知识。

④直观，即纯粹从一件事物的本质来考验一件事物。

在伦理学中，斯宾诺莎又将这四类知识归结为三种：

①意见或想象，它包含前两类知识在内，这两种知识没有确定性，也不能使它们洞见事物本质。

②理性知识，由推论而得来的知识，如数学知识。

③直观知识，这是由神的某一属性的客观本质的正确观念出发，进而达到对事物的本质的正确知识，这种知识能够直接把握事物的本质，而不会陷入错误，因而是最高的知识。

1. 斯宾诺莎继承和发展了笛卡尔的天赋观念说，提出了真观念的理论。

斯宾诺莎认为，真观念就是关于事物的本质的真理性认识。它的特性是

①真观念是简单的或由简单的观念构成的。

②真观念能表示一物怎样和为什么存在或产生。

③真观念的客观效果在心灵中，与其对象的形式本身相符合。

虽然真观念是关于事物的本质的知识，但是真观念与事物的本质之间却并不存在反映与被反映的关系，因为按照斯宾诺莎的实体学说，源于同一个实体的事物观念是相互独立，同时发生的，所以认识活动并不是从事物到观念，而是从观念到观念。当然，事物的次序与观念的次序一定是符合一致的，因此观念与它的对象的符合是衡量真观念的标准，不过这只是外在的标志，更重要的是它内在的标志，亦即真观念自身的清楚明白，斯宾诺莎认为，真观念可以作为真理的标准，用以判别观念的正确或错误，正如光明能“显示自身又能显示黑暗”。

1. 试论述斯宾诺莎神是唯一的实体。

斯宾诺莎所说的神并非宗教学意义上的人格神，而是以泛神论的方式表述了世界最高原因的统一性，他关于神的定义是“绝对无限的存在，亦即具有无限‘多’属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。”所以，神与实体是一回事。按照实体的定义，斯宾诺莎认为神是唯一的，宇宙间只有一个实体，除了神之外没有任何实体；一切存在的东西都存在于神之内，神是万物的内因。神只是出于自身本性的必然性而存在和活动的。

1. 试论述斯宾诺莎的心物平行论

斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体与广延实体下降为实体属性的方式来化解他的心物二元论。一方面，思想和广延不是两个实体而是同一实体的两个属性，因而二者是同一的；另一方面，由于二者性质不同，所以又是相互独立，互不限制的。斯宾诺莎认为有形事物是广延属性的样式，观念是思想属性的样式。因为样式的互相作用只能在同一属性的因果系列中发生，事物和观念不能相互作用。但是，广延和思想既然属于同一实体，两者必然有对应关系。斯宾诺莎说“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的”。这是事物的因果序列与观念的因果序列之间的对应，两个因果序列上的样式有一一对应的关系。人的身体属于广延属性，人的观念属于思想属性。每当身体在广延的因果序列上发生变化时，观念在思想的因果序列上也会发生相应的变化，反之亦然。斯宾诺莎根据身心对应的道理，得出了“构成人的心灵的观念的对象只是身体”的结论。

斯宾诺莎的“心物平行论”肯定思想和广延是不同的因果系列，坚持心物之间基于实体意义上的二元对立，同时他又说明了两者；对应协调的关系，这样就既保持了笛卡尔二元论的初衷，又克服了它的缺陷。

1. 斯宾诺莎的决定论。（自由与必然）

斯宾诺莎的自然观是严格的决定论，他认为一切事件都发生在因果系列之中。在他看来，自然中没有任何偶然的东西，一切事物都受到它们本性的必然性的决定。当人们说一件东西是偶然的，“那只不过是我们的知识有缺陷。”

人类社会和个人的一切也是严格地被决定的，既然如此，人何以能够自由和幸福呢？斯宾诺莎认为，人自觉地按自然的本性而存在，就是自由与永恒。

自由和必然并不矛盾，认识并自觉顺应必然是自由。由此，斯宾诺莎提出了“自由是对必然的认识”的著名命题。他说，不管人愿意与否，人都被自然必然性所决定。当人自觉地顺应自然时，他是自由的，当人不自觉地被自然必然性所驱使时，他是被迫的。

奴役是自由的对立面。需要注意的是，对于斯宾诺莎而言，自由和奴役不能被归结为认识问题。当他说到人必须服从自然必然性时，他不仅指外在的自然界的规则，而且更重要的是指人的内在的自然本性；当他说认识自然时，主要指获得关于人自然本性的实践知识，而不是自然科学知识，斯宾诺莎的自由学说是建立在对人性进行分析的基础之上的。

**3、莱布尼茨**

莱布尼茨 （1646-1716）出生于德国莱比锡，21 岁就拿到博士学位，是天才的科学家和哲学家，与斯宾诺莎不同，他热衷于社会活动和政治生活，出任过外交官、宫廷顾问等职位，后创办柏林科学院，甚至计划在圣彼得堡、维也纳和北京也创立科学院，他是中国文化的爱好者。在哲学上，他因单子论和预定和谐而著称，在数学上，他与牛顿齐名，同时期独立地发明了微积分，在逻辑学上提出二进制，据说受《周易》阴阳观念的影响，是现代计算机的思想来源。

（1）二迷宫

莱布尼茨在《神正论》中，把哲学的基本问题归结为两个，称之为“二迷宫”。他说：“我们的理性常常陷入两个著名的迷宫。一个是关于自由和必然的大问题，特别是关于恶的产生和起源的问题；另一个问题在于有关连续性和看起来是它的要素的不可分的点的争论。”

第一个迷宫涉及重要的神学问题，即意志自由与必然性和恶的起源关系是什么？第二个迷宫涉及自然科学和数学的基本问题，即运动、时间、微积分的实在根据是什么?作为微积分的发明者，他深知运动和时间可以被视为简单要素加以累计的奥秘，但微积分描述的差别与连续关系，为什么能够揭示出复合现象存在与变化的原因?

“二迷宫”是针对当时的理性主义和经验主义提出的。他看到笛卡尔的学说通过斯宾诺莎走向无神论（泛神论）,他们把恶的起源归结为认识的缺陷，对自由和必然的关系问题做了不利于有神论的解释。另外，他们的实体学在物质和精神之间划了一道鸿沟，不能解决事物与观念之间的连续性问题。莱布尼茨的单子论，就是试图解决这些哲学家未能满意地回答的问题。

（2）单子论

1、单子论的理论背景（对笛卡尔、斯宾诺莎实体观念的反驳）

莱布尼茨的原子论是针对当时流行的各种实体学说而提出的：

首先，他针对物质实体。菜布尼茨认为“物质实体”的概念是自相矛盾的，因为物质是可以无限可分的，并非组成事物的最小单位，因而无法作为单纯的实体。只有不可分的单纯实体才是真正的实体，他把真正的实体规定为非三维性的精神活动，为了与前人区分开来，命名为“单子”。

其次，他批判斯宾诺莎认为只有唯一实体。莱布尼茨提出“不可辨别者的同一性原理”（个体性原则），正如自然界没有完全相同的树叶，事物之间的差异，不是量的差异，而是质的差异，如果只有一个实体，则个别事物在质上无法区别。

最后，他也不满笛卡尔把物质和心灵当作两种截然对立的实体，他认为单子是更基本的实体，可以涵盖心灵和物质。他认为单子的本质功能是“表象”，不管是思维还是广延，不过是单子的表象。事物也具有表象功能，只是它的表象功能非常微弱。

2、单子论

莱布尼茨的“单子”，来自希腊文 monad，意识是不可分割的“一”，是组成复合事物的单纯实体，“单纯”即没有部分的意思。从这一基本特征出发，他推导出单子的其他特性：

①、单子没有广延。有广延则可分，因而有部分。单子是“形而上学的点”，没有形状与大小。

②、单子是永恒的，不能以自然的方式产生和消灭。

③、单子之间相互独立，没有窗户。单子没有部分，因此也“没有可供出入的窗户”。

④、每个单子具有固定的质的规定性。单子没有广延，因而在量上没有差别，事物的差别是质的差别。表现为不同单子表象能力的不同。即每个单子以它独特的方式表象世界，它们表象世界的清晰程度也不同。

（拓展：按表象的清晰程度不同，单子分为三个等级：最低级的单子只有细微知觉，存在于无机物或植物之中，人在昏迷或酣睡时也处于这种状态。较高一级的单子具有动物灵魂，除了细微知觉之外，还有记忆。最高级的单子具有理性灵魂，只存在于人的自我意识之中。理性有两个特点：一是按矛盾律和充足理由律来思维，又称作“精神”；二是能够以“自我”为思维对象，进行反思活动，相当于笛卡尔所说的“我思”，莱布尼茨称之为“统觉”apperception。当然，这些区分都是针对有限单子来说的。上帝则是无限的、最大的单子。）

3、间接性与连续性

① “自然界从不飞跃”。单子的各个等级、各个程度之间不存在截然区别的界限，因此，自然界的各个物种之间是连续的。

②单子的连续性表现为运动的连续性，时间与空间的连续性。

③单子之间的连续性还解决了困扰二元论的身心关系问题。人的心灵由最高级的单子构成，身体由低一级的单子构成。心灵与身体以特别密切的方式相互依存。并且，由于构成心灵的单子比身体中的单子的表象的清晰程度更高，心灵可以自觉地支配身体；身体中的单子对心灵的表象表现为身体对心灵的不自觉的影响。

莱布尼茨反对把身心之间的相互作用看做为两个实体的关系。单子之间的一切关系，都是上帝安排的预定和谐。预定和谐论不但解释了身心何以一致的问题，而且解释了自然界的和谐关系。

（3）预定和谐/前定和谐

预定和谐是莱布尼茨针对“身心二元论”问题的解决方法。

莱布尼茨认为心灵和物质并非不同实体，而是具有不同表象清晰度的单子，单子与单子之间，没有“窗户”，无法相互作用，但是从表象看起来，不同单子之间却是相互作用的。莱布尼茨认为，这是因为它们以自己独特的方式表象一个共同的整体，在这个整体中，每个单子按照自己被造的目的行动，遵循各自目的的单子形成了有秩序的、和谐的宇宙统一体。犹如不同的时钟因为它们精确无误的走时，而在同一时刻敲响。又如一个交响乐队，不同乐器各自奏响自己的旋律，却组合成一首完整的曲子。

这种“和谐”不是单子某种偶然协调的产物，而是上帝提前安排的预定和谐，仿佛上帝给所有事物上了发条，给所有事物制定了它运行的轨迹，不过“上帝一旦安排好了自然的规律，便不用再插手”，即没有窗口的单子在自身中包含着它未来的一切活动，这种活动只有在整个和谐的宇宙背景下，才是有意义的。

（4）有纹路的大理石：对洛克“白板说”的批驳

莱布尼茨的认识论思想主要集中在《人类理智新论》中，这部著作是莱布尼茨站在理性主义的立场对洛克进行的批判。莱布尼茨坚决反对洛克的“白板说”，从而揭示了感觉经验的局限性，更加彻底地贯彻了笛卡尔的天赋观念。他认为并不是只有某些观念是天赋的，一切观念都是天赋的。

当然，他对天赋观念也有所改进。他认为真理不是作为现实的天赋在我们心中的，而是作为“一种倾向、习性和禀赋的潜能天赋在我们心中。”他把人心比作是一块有纹路的大理石，本身有一定的纹路，根据人们的加工，就可以雕刻出相应的东西。

既然天赋观念是潜在的，那么这种倾向就必须要有机缘的帮助，即感觉。张志伟认为，莱布尼茨所说的感觉经验与经验论的规定不同，它不是指感官对外部事物的知觉，而是指心灵内在的东西，即单子固有的“微知觉”。

（5）推理的真理和事实的真理 (充足理由律)

一、莱布尼茨把真理区分为推理的真理和事实的真理。

①推理的真理和经验无关，是在概念和定理之间的思辨和推演，相当于康德所讲的分析命题，即谓词已经包含在主词中，只需凭借矛盾律就能断定其真假，推理的真理是必然真理，否定它会导致矛盾。

②事实的真理，需要根据经验进行推理，相当于康德所讲的综合命题，谓词与主词通过经验事实联结，需要凭借充足理由律才能 断定其真假，它是偶然的真理，因为他的对立面是可能的。

二、检测两类真理的原则有两个，即莱布尼茨在《神正论》中声称的理性的两个伟大的原则：矛盾律和充足理由律。

1、矛盾律

亚里士多德把逻辑规律总结为三个：矛盾律、同一律和排中律这三个规律都表达，矛盾者为假，不矛盾者为真，莱布尼茨把它们归结为矛盾律，用以判定知识的真假。

2、充足理由律

充足理由律是事实性的规律，“任何一个陈述如果是真的，就应该有一个为什么是这样而不是那样的理由”。我们说“如果 A，那么B”，则A 即是B的充足理由律，虽然A和B之间存在一种必然联系，但A存在与否却是偶然的，A的存在有待 A的充足理由律来加以说明。这样一来，任何事件都需要援引在先的充足理由来解释，这样会导致无限倒退的因果链条，故存在终极原因，他无法用在先的充足理由来证明，他在因果链条之外，祂就是上帝。从人的有限理性看，事实真理都是综合的，但从上帝的角度来看，这些命题都是分析的，也就是说在上帝那里，所有事实的真理归根究底也是分析的，充足理由律在上帝那里成了“矛盾律”。

莱布尼茨关于矛盾律和充足理由律的区分是方法论和认识论的区分。与两大逻辑规律相对应的是两类真理和两种方法的区分：

1.矛盾律是关于推理规则，它规定的是推理的真理是必然的

2.充足理由律是关于事实的规则，它规定的是事实的真理，是偶然。

**（6）神正论**

（一）自由与必然的关系

1.莱布尼茨所理解的必然与自由的关系首先是一种逻辑关系：必然等于必然理由，自由等于充足理由。

2.必然和自由的关系发生在造物主和被造物两个层次上。上帝按照必然理由律创造出无数的可能世界，它们彼此和谐。上帝又按照充足理由律，在无数的可能世界中选择一个现实世界。

3.上帝为什么选择这一个而不是那一个世界的充足理由，依赖上帝的自由意志。莱布尼茨认为，上帝作为全能的造物主，按照必然理由律创造无限多的可能世界。在可能世界里，凡是不矛盾的东西都可能存在，但不一定现实存在。上帝又按照充足理由律，在无数的可能世界中选择其中一个成为现实世界。由于上帝的意志是全善的，所以现实世界是一切可能世界中最好的世界。

（二）恶的来源

既然我们的世界是最好的世界，现实中为什么充满恶呢? 为了解决这个问题，莱布尼茨提出他的神正论为上帝的全善和全能进行辩护：

首先，不完美是必然存在的，因为“上帝不可能把一切都给被造物，除非他把被造物变成上帝”。恶不是某种实体性存在，并非上帝创造的，它只是完满性的缺乏。

其次，恶是为了衬托善而存在，若未尝过苦，则没有甜的喜悦。恶是以有限的眼光看局部的结果，恶是为了善的整体目的及其实现而存在，所以从整体上看，恶也是好的。好比一副美画，如果只审视有限的局部，它无非是一堆混乱的色彩，毫无技巧地涂抹在上面，可如果从正确的角度来看整副画你会发现它是一副了不起的艺术作品，而这幅艺术作品肯定是带有阴影的。

第三，人类看到的恶可分为两种: 物理的恶和伦理的恶。物理的恶是一些突发的对人有害的事件；伦理的恶是由人的自由意志的不适当的选择所造成的。在被造物层次上发生的偶然事件都有充足理由，不论是物理的恶还是伦理的恶，都属于上帝创造的和谐的秩序，因而是善的。

最后，人的自由在于善恶的选择，并因选择的结果而受到上帝的报偿或惩罚。上帝惩恶扬善的公正只有在人自由选择的情况下才能显示出来。

[思考题:梳理从笛卡尔到斯宾诺莎，再到莱布尼茨的理性主义发展脉络]

（7）莱布尼茨—沃尔夫体系

莱布尼茨是试图建立形而上学体系的第一个近代德国哲学家，但他的著作都是用拉丁文和法文写成的，而且大都只是一些发表于各刊物的书信和文章。莱布尼茨哲学的直接继承人是德国哲学家沃尔夫。沃尔夫全盘继承了莱布尼茨的“单子论”的思想，在理论上并没有什么新的建树，他的主要贡献在于使莱布尼茨的哲学进一步系统化、通俗化，使之层次分明、条理清楚更容易为广大读者所接受，同时由于他在德国第一次用德文撰写哲学著作更使莱布尼茨的思想得到广泛传播。

沃尔夫对莱布尼茨哲学的另一个贡献是对哲学作了系统的分类，把哲学分为理论哲学和实践哲学。前者又包括逻辑学和形而上学(包括本体论、宇审论、理性灵魂学、自然神学)，后者则包括自然法、道德学、政治学、经济学。沃尔夫用德文和拉丁文写了各学科的专著，这些书在德国和欧洲各大学作为教科书曾被广泛采用，对18、19世纪德国，乃至欧洲的思想界产生较大的影响。

沃尔夫在把莱布尼茨学说系统化时，继承和发展了莱布尼茨的唯心主义和神学观点，抛弃了莱布尼茨哲学中的辩证法因素，使莱布尼茨-沃尔夫体系完全形而上学化了。如沃尔夫把莱布尼茨“前定和谐”说简单解释成浅薄的目的论，据此推论，老鼠被创造出来就是为了给猫吃的。黑格尔认为，沃尔夫的哲学体系的基调是“理智形而上学的独断论”康德所针对的，主要是沃尔夫的独断论。

十七、简述莱布尼茨的单子论。

1. 单子的特性。莱布尼茨关于单子的定义是，“单子只是一种组成复合物的单纯实体，单纯就是没有部分的意思。”也就是说，单子是单纯的精神实体。单纯性是单子的基本规定，莱布尼茨由此推演出了单子的一系列特性。①复多性。单子是无限多的，因为世界上的事物都是复合的和无限的。因而组成这些事物的单纯实体是无限多个。

②永恒性。单子是单纯的实体，因而没有广延、形状或部分，所以是不可分的，这就是说，单子不会像自然事物那样，通过各个部分的组合而产生，通过各个部分的分解而消灭，因此，单子的产生与消灭只能出于上帝的创造与毁灭。

③单子之间相互独立。单子是单纯的，没有广延或部分就不可能有什么东西可以进入其内部而造成变化，单子的偶性也不可能离开实体而进入其它的单子，“单子并没有可供某物出入的窗户”。

④质的区别，单子是单纯的，没有广延因而相互之间不存在量的差别，而只存在质的区别，莱布尼茨提出了普遍差别原则，认为每个单子必须与任何个别的单子不同。

⑤单子是原因。单子是单纯的，没有部分，因而它的变化和发展不可能来自外部，只能出于它自己的内部原因。（莱布尼茨将单子的这种内在的原则和能动的本性称之为“力”，每个单子都是一个“力的中心”，它表现为“欲求”，单子就是在“欲求”的推动下自己实现自己的本性的。）

1. 单子的等级。单词作为单纯的精神实体，具有知觉和表象的能力。每一单子都能表象其它一切事物。单子能够凭这种能力像一面镜子一样反映整个宇宙，由于每个单子知觉的清晰程度不同，它们都以自己的方式表现宇宙，因而就构成了相互之间质的区别，单子之间就可以划分为无限多的等级，最高的单子是上帝，其它一切单子为上帝所创造。
2. 连续性原则。在单子与单子之间。存在着无限多等级的单子，因而在相邻的两个单词之间，一方面有差别，另一方面其差别又是无限小的，因而整体是连续的，不仅如此，每个单子从一种知觉到另一种知觉的发展，也具有连续性，莱布尼茨提出了“连续性原则”，认为自然界从不飞跃。
3. 预定和谐

上帝在创造每一个单子的时候就已经预见了一切单子的全部发展情况，他在安排好了每个单子各自独立的发展变化的同时，也使其余的单子各自作出相应的变化，因而全部单子的变化发展就自然而然地和谐一致，始终保持着整体的连续性。

十五、试析霍布斯“哲学是推理的知识”

霍布斯认为，哲学就是由因及果和由果溯因的推理的知识。于是，他从推理即加减这一基本思想出发，断定哲学的方法论就是分析和综合。

霍布斯所说的推理活动并不是三段论法和演绎推理，而是计算，推理与加减是相同的，所以只要运用这种加减的计算活动就能够揭示事物的因果联系，求得科学的知识。

十六、简述莱布尼茨的两种真理观

莱布尼茨认为，我们的推理建立在两大原则之上，即1、矛盾原则，凭借这个原则，我们判定包含矛盾者为假，与假相对立者为真。2、充足理由原则，凭借这个原则，我们认为任何一件事如果是真实的，任何一个陈述如果是真的，就必须有一个为什么这样而不是那样的充足理由，虽然这些理由常常不能为我们所知。与此相对应，也有两种真理，推理的真理和事实的真理。推理的真理是必然的，它们的反面是不可能的；事实的真理是偶然的，它们的反面是可能的。

当一个真理是必然的时候，我们可以用分析的方法找出它的理由来，把它们归结为更纯粹的观念和真理，一直到原始的真理。而事实的真理是通过经验认识的，所以它们的真实性是偶然的。如果一个事实是真实的，它必定有一个为什么这样而不那样的充足理由。充足理由存在于事实的真理之中，亦即存在于散布在宇宙中的各个事物的联系之中。宇宙间的事物无穷无尽，如果加以分析的话，在其全部的细节中包含着一些在先的或更细的偶然因素，这些因素又需要以一个同样的分析来说明其理由，以此类推，以至无穷。因此最后的理由应该存在于这个偶然事物的系列之外，即应当在上帝这个必然的实体里面。

十七、比较笛卡尔斯宾诺莎和莱布尼兹的实体的异同。

从笛卡尔到斯宾诺莎莱布尼兹，实体论的演进发展。

=笛卡尔是如何解决心灵与物质关系的？他的处理方法有什么缺陷？斯宾诺莎和莱布尼茨又是如何解决这一问题并由此展开自己哲学的？两者有何异同？

1、简述笛卡尔心物二元论

2、形而上学后果＋认识论后果

3、斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体与广延实体下降为同一实体的两种属性…

莱布尼茨既不认为实体是二元的（笛卡尔），也不认为实体是一元的（斯宾诺莎），而是多元的，实体是组成世界的最小单元，它们的数目无限多，每一个实体都是“单子”…..

4、两者异同：

**法国启蒙哲学**

**-**“启蒙”的意思是用光明驱散黑暗，以自然理性代替蒙昧。是发生在 17-18世纪的欧洲，尤其是英法德国的一次广泛而有力的思想解放运用。启蒙主义者高扬理性之旗帜，反对封建专制和宗教权威与迷信，宣扬自由、平等与博爱，提倡科学、进步和普及知识，由狄德罗和达朗贝尔编辑的《百科全书》是启蒙运动的代表文献。这一运动肇始于英国，启蒙理性是 17 世纪的哲学与科学的精神的延续，英国当时在思想和政治上居于先进地位，启蒙主义者以牛顿力学和洛克经验主义为理性的榜样，作为衡量其他一切的标准，出现了“苏格兰常识哲学”,否定笛卡尔等理性主义者的观念论，也试图走出休漠的怀疑论，将经验主义推向大众。法国启蒙主义者继承了这一传统而将启蒙推向高潮，他们认为“理性”是人的高贵能力，但他们理解的理性并非哲学上的思辨理性，更确切地说，是一种自然理性或合理性，法国启蒙主义者不是严格意义上的哲学家，更像是文学家和艺术家，他们肯定了经验主义的主张。在自然方面，受牛顿力学影响，出现了“百科全书”学派，他们大多秉持一种唯物机械论，如拉美特利认为“人是机器”，人和动物没有本质区别，都是由同样的“面粉团子”捏造而成，只是人的结构更加精美;以及著名的狄德罗唯物主义和霍尔巴赫的机械决定论。在认识论方面，“百科全书”学派秉承洛克的经验主义，认为知识全部来自经验，尤其是孔狄亚克的感觉主义，认为知识直接来自于外物，抛弃了洛克的双重经验主义。主张用观察、实验的方法公开地研究一切。在宗教方面，以伏尔泰为代表一派推崇自然神论，反对宗教神秘。而霍尔巴赫、爱尔维修则主张无神论，认为人类的苦难都是宗教迷信和谬误造成的，宗教的根源是对自然的无知以及由此产生的恐惧，因而违背人的自然本性，努力摆脱天主教教会对于世俗事物的控制。法国启蒙运动最有特色是政治方面，他们反对专制统治，推翻了传统的国家制度。孟德斯鸠奠定了法的精神，提倡三权分立，卢校提出新的社会契约论，强调天赋人权，宣扬自由、平等，认为政权在于人民的公意。这些新的政治思想直接导致了法国大革命，在政治领域掀起了启蒙运动的高潮。法国大革命在 17 世纪末的德国引起了强烈的反响。启蒙主义不仅是 17 世纪哲学的基本精神，而是整个近代哲学的基本精神从笛卡尔到德国古典主义，都在不同程度上体现了这种精神。然而很多启蒙主义者(尤其是法国) 在很大程度上否认传统和文化的作用，过分地强调理性的作用，使得这个运动忽略社团和参与的价值。因此，这个运动遇到了许多反启蒙运动和后启警运动思想流派的批评。

按照思维特征，可将启蒙主义者分为四类：

1、早期以“自然神论”为特征、对宗教持较温和的批判态度的启蒙主义者。

2、后期以唯物主义和无神论为特征的、对宗教持激进的批判态度的“百科全书派”。

3、来自下层劳动群众的先进意识的、以空想共产主义思想为特征的、对私有财产制度持否定态度的启蒙主义者。

4、作为特例的卢梭。

二、百科全书学派

“百科全书”指《科学、艺术和工艺百科全书》，该书主要由秋德罗和达明贝尔编纂，历经 20 年，全书35 卷、在编写过程中，作者们组成一个哲学家群体，被称为“百科全书派”，包括孔狄亚克、爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫等人，这一派别把机械唯物主义原则贯彻到人类知识的一切领域，公开、彻底地反对宗教，在政治上反对封建专制。百科全书派特指启蒙时期唯物主义的、战斗的无神论者。

1、孔狄亚克的感觉主义

（1）孔狄亚克受洛克经验主义的影响，认为知识来自于经验，但他站在唯物主义立场上，否定洛克的“双重经验主义”。他认为观念是对外物的真实反映，经验来源于对外物的感觉。

（2）他贯彻机械唯物主义的原别，一反认识论中的视觉中心主义，提出了触觉中心主义，认为唯有触觉才能以身体来认识外部事物的形体，通过触觉感知到的是事物的原形，其他感觉只是外物在心灵中造成的变形，凭借触受的帮助，其他感觉才能统一在一起。

2、拉美特利的“人是机器”

拉美特利继承笛卡尔的机械论，按受笛卡尔“人的身体是一架机器”的看法，但他否定了精神实体的存在，将机械论原则贯彻到底，提出“人是机器”的命题。其论证加下：

A、世界万物形态不同，但却是由同样的材料构成的。他说万物只是自然用“面粉团子”按不同方式捏造成的，人和动物在本质上是一样的，都由物质构成，只是组织形式不同，人不过比动物多几个齿轮、弹簧，结构更加精致而已。

B、拉美特利利用医学、生理学和解剖学的科学成果，论证了人的精神对肉体的依赖关系，甚至人的精神活动可以还原为生理运动，身体和心灵并非两个独立实体。

3、狄德罗的生机论的唯物主义

狄德罗的唯物主义思辨性强，包含辩证因素，有些方面克服了近代的简单机械论。简单机械论把物质的本质等同于广延，针对拉单特利所说自然界只有一种“面粉团子”的观点，狄德罗提出“物质异质性”思想。他认为自然界的丰富性和差异性表明，存在“不同的异质的物质”，仅用物质的广延和机械运动解释不了纷纭的现象。

此外，机械论认为物质靠外力的推动才能运动，狄德罗却认为物质自身能够运动，他把这种内部能动性称为“感受性”，感受性是指事物对外界作用的接受和反应能力，是物质的基本性质，石头也有感受性，只是比人的要迟钝得多。他把自然界理解为一个不断发展的过程，具有迟钝感受性的无机物在一定条件下，可以过渡到具有活跃感受性的有机物，此外具有活跃感受性的有机物也是不断地由低级向高级发展的。在他看来，思维不是独立于物质的实体，而是物质长期发展的产物，是人脑这种特殊物质的技能，思维依赖于物质。

狄德罗的物质进化观是一种物活论思想，解释了自然界约连续性，试图打破思维和物质长久以来的截然对立。

4、霍尔巴赫的机械决定论

霍尔巴赫的思想有两个特点: 1)、彻度的无神论； 2)、彻底的决定论。

霍尔巴赫认为人完全受自然因果律支配，人没有超乎自然的东西，所谓灵魂不过是身体的一部分；感觉只是事物之间的接受和传达的运动，和物理运动没有根本的不同。人的生命活动完全受生理规则支配，没有意志自由，不能脱离自然规则。

此外，他认为真观念来自于对自然的学习和研究，假观念是对自然的无知，宗教的根源即是对自然的无知及由此产生的忍惧，。宗教和专制制度悬违反自然的错误，它们既违反了自然的法则，又违反了人的自然本性。

三、孟德斯鸠

（1）法的精神

孟德斯鸠考察了历史上和现实中各个民族的法律，从中总结出法律形成所依据的普遍原则，他称之为“法的精神”，代表着一种理性原则，写成《论法的精神》一书。该理性的原则即当时流行的“自然法”，他的法哲学旨在说明自然法的理性基础及其在社会政治中的运用。

他认为自然法是“由万物的本性派生出来的必然关系”，一切实体都有自己的“法”，人有人的法，神有神的法，这些法则是一种确定恒常的关系，相当于自然规律，孟德斯鸠用自然法否认了神迹和启示，使法成为理性可认识的对象。

孟德斯鸠认为，在进入社会文明之前，人处于被自然法支配的自然状态，自然法先于成文法存在，成文法以自然法为基础。成文法要符合建立政府的“本性和原则”，尤其要适合一国的自然状况(如民族性格、地理环境、气候条件)。自然法是决定成文法和社会政治制度的最终依据。

其次，他发展了洛克的分权思想，提出三权分立学说，即立法权、行政权和司法权分立。孟德斯鸠的分权学说中最重要的部分是关于权力制衡的必要性及其设置，他强调权力的相互约束以达到平衡状态，国家权力不能集中掌握在一人或一个机关手中，否则不能保障自由，社会自由、公民自由和政治自由通过三权的分立得以保障。

**四、卢梭**

1、卢梭论自然状态

卢梭之前的哲学家把自然状态向社会状态的过渡视为历史的进步，卢梭也把自然状态作为社会政治学说的出发点，但他不同意其他哲学家的看法，他认为自然状态的人生而自由，在进入社会后才失去自由，社会不平等伴随文明发展而出现，他在《社会契约论》开头便说：“人生而自由，却无往不在枷锁之中”。

卢梭所谓的“自然状态”指没有人际交往、语言、家庭、技能的人类最初状态。自然状态中的人的全部欲望就是肉体需要，没有理性，没有“你的”、“我的”观念，具有同情、自我保存和怜悯情感等善良的本能。

2、不平等的起源

自然状态既赋予人自由，也包含丧失自由的因素。人在生理上是不平等的，当个人发挥其生理条件的优势时，在技巧、名誉、知识等方面占优势，“社会上”的不平等就产生了。于是出现了私有制，私有制最初表现为占有土地，人类由此进入文明社会。文明的第一阶段是法律和私有财产权的确立；第二阶段是设置官职，通过契约建立国家；第三阶段是合法的权利变为专制，贫富强弱两极分化，不平等发展到极点。物极必反，专制被暴力推翻，社会开始新的平等。

卢梭关于社会的学说包含着对人类文明的反省，不同于其他启蒙学者盲目的社会进步观。

3、社会契约论、公意

卢梭在《社会契约论》中提出了自由与平等的理念。他认为人类社会从自然状态过渡到不平等的社会，不平等社会的尽头是专制，专制被暴力推翻后，再过渡到通过社会契约建立起来的平等社会。卢梭提出与霍布斯和洛克不同的社会契约论，社会契约不是在进入社会之前的自然状态中制定的，而是在社会中制定。人们两次制定契约：

(1)、在不平等的情况下，人们制定契约建立国家政权，结果加深了社会的不平等；

(2)、在平等的条件下制定契约，目的是建立一个能够保障人们自由和平等的国家政权。第二次制定的契约才是真正意义上的契约，即社会的全体成员在平等条件下的自由选择。

社会契约的核心是权力的转让。霍布斯认为要转让生命权以外的所有权力。洛克认为只转让财产仲裁权。而卢梭要求一切人把一切权利转让给一切人，这种转让才是平等的，每个人的自由权不会因转让而被剥夺。

社会契约所产生的结果既不是霍布斯所说的拥有绝对权力的“利维坦”，也不是洛克所说的只有有限权力的政府，而是集强制的权力和自由的权利于一身的“公意”。

“公意”包含两方面的内涵：

A、它是一个抽象概念，而不是集合概念。是全体订约人的公共人格，是人们意志的“道义共同体”，公意不等于众意，不等于所有个别意志的综合。

B、公意又是一个辩证的概念，包含着抽象和具体、一般和个别、自由和服从的关系。如个人服从基于“公意”的法律，遵循自己制定的法律，便是一种自由，舍弃了自然自由的社会自由。

卢梭的社会契约论是资产阶级革命时期流行的理论，与霍布斯和洛克的社会契约论不同，表现出民主主义思想的特点。

五、伏尔泰的自然神论/理神论

伏尔泰对天主教会和封建专制进行激烈的批判，不仅仅反信仰的非理性，而且认为迷信是反人性的罪恶，但伏尔泰并非无神论者。他主张“理神论”(deism，也译为自然神论)。

伏尔泰从牛顿物理学中找到上帝存在的充分理由，在《形而上学论》中他把宇宙看作一座钟，各部分精确地、和谐地运转，呈现出极有规律的结构；此外，物质本身不能思维，也不运动，需要一个最初的推动者，上帝便是宇宙的第一推动者和自然规律的制定者，但他在创世之后便不再干预。伏尔泰认为，宇宙被严格的规律所决定，因此可被人的理性把握，从严格的决定论出发，他否定了人的自由意志。

不过伏尔泰认为对上帝的信仰对道德而言是必要的，但他反对利用上帝观念导致迷信、狂热和迫害，他提倡宗教宽容。

六、苏格兰常识哲学/锐德/里德

苏格兰常识哲学与休谟代表了从洛克开始的英国经验主义的两个方向，其代表人物为里德(Reid)。他批评之前经验主义者把对象“观念化”的倾向，其他经验主义者把观念当作“思想的对象”，这就混淆了思想的内容和思想的对象。从贝克莱—休谟完成了“观念的胜利”。但是他认为，常识或平常人的普遍信念，可以毫不含糊地把观念与思想的对象区分开来：观念是思想的内容，思想的对象却是思想以外的存在。

里德提出“常识原则”: 知觉所具有的原初的、基本的判断，是自然赋予人类理解的要素，是理性活动的基础。常识原则包括逻辑律和数学公理，一些形而上学原则也属于常识原则，如“实体的原则”和“因果原则”，它们不可证明，而是知觉得到的知识。常识学派肯定了感官对象的真实性，摒除经验主义的思辨怀疑和批判成分，很是迎合英国绅士的保守精神，故对经验主义的普及和流行很有作用。

什么是休谟问题，并请简述休谟的因果观。

①或然的归纳推理在逻辑上是得不到证明的，也就是说归纳推理如何从过去过渡到未来，从已知过渡到未知，从个别过渡到一般，即归纳的合理性问题，在逻辑上是得不到证明的，这就是休谟的“归纳问题”，即休谟问题。

②（1）两种知识。

休谟认为，人类理智的对象有两种，①观念的关系。②实际的事情。与此相应，知识也分为①关于观念的知识。②关于事实的知识。关于观念的知识，只关系到观念自身的关系而与外部事物无关，所以只需它们与自身相符就是真理，因而是必然的知识。关于事实的知识，建立在经验的基础上，每一事实的相反情况都可能产生，因而是或然的知识。既然如此，人们为什么把物理学等看做是普遍必然的科学知识呢，这完全是因为我们的因果观念。关于事实的知识建立在因果关系的基础之上，而因果关系则被人们看作是普遍必然的自然规律，休谟则对因果关系的普遍性和必然性提出了质疑，在他看来，我们只有弄清楚因果知识的来源，才能解决这两个问题。

1. 因果知识的来源，因果关系的发现是不可能通过理性，而只能通过经验的，因为每个结果都是与它的原因不一样的事情，因而不可能通过理性在其原因中发现出来。我们不能想象，一种因果关系可以不依靠经验而先验地想象出来。那么，经验是如何从过去推断未来，从已知推断未知，从个别推断一般的呢？这实际上是一个归纳推理，但归纳推理中前提和结论之间的联系既不能由必然的推理来证明，因为自然的发展途径和一切可感的性质经常变化，相反的事实总是经常发生在这里，没有逻辑的必然性；也不能用或然的推理来证明，因为关于实际存在的论证是建立在因果关系之上的，因果关系观念是从经验中得来的，而经验不过是一个归纳推理，现在我们要求证明归纳推理的合理性，如果用归纳推理来证明归纳推理的合理性，那就意味着把有待证明的东西作为前提，这样的论证就是循环论证。
2. 习惯是人生的伟大指南.

既然经验不能告诉我们因果之间的必然联系，那么我们的因果观念是从何而来的呢？由休谟认为，尽管经验不能提供因果之间必然联系的证明，多次重复的经验并不比单一例证提供更多的东西，但是它们却能够以一定的方式影响我们的心灵。当我们经常性地经验到事件a之后总是有事件b相随时，这就使我们对事件a的经验与对事件b的经验之间产生了某种习惯性的联想，这就是所谓“必然联系”观念的来源。因此，习惯是因果观念的基础，也是人性的一种倾向：根据以前的经验，如果一事物与另一事物经常联系在一起，我们就会由一事物出现而期待另一事物的出现。

③ 休谟的不可知论不但使经验主义的理想破灭了，而且也使理性主义的理想陷入了困境。从培根开始，经验主义者就试图通过经验来说明科学知识，然而休谟却证明了建立在经验基础之上的一切知识都只能是或然的知识。从笛卡尔开始，理性主义者试图从理性所固有的一些不证自明、无可置疑的基本原则出发，推演出全部的人类知识来，使之成为一个严密的科学体系。然而，休谟的两种知识理论却表明，虽然的确存在有普遍必然的知识，但是这类知识只局限在观念的范围之内，与外部世界没有关系。于是，经验主义与理性主义经过长期的激烈讨论，由于各自的片面性而一同陷入了困境，但他的因果观又启发康德建立了先验论的因果观。

（于是休谟得出了结论，根据经验而来的一切推论都是习惯的结果而不是理性的结果，因为经验的有效性就在于它能够使我们期待将来出现的一连串事件与过去出现的事件是相似的，假如没有习惯的影响，那我们除了当下现在记忆和感觉中的东西之外。对于其它所有的事实都一无所知，这样一来，不但一切行动都无法开始，而且思想也难以进行，所以休谟说“习惯是人生的伟大指南。”）

27试述休谟关于事实的学说

。。。

知识是由判断组成的，关于观念关系知识的命题是分析判断，关于事实知识的命题是综合判断。从逻辑形式来看，在分析判断中，判断的谓词已经包含在主词之中，谓词并没有给主词增加任何新的内容。而在综合判断中，谓词不包含在主词中，谓词给主词增加了新的内容，由于在分析判断中，谓词已经包含在主词之中，休谟肯定关于观念关系的知识具有确定性和必然性，分析判断是必然真理；由于在综合判断中，谓词不包含在主词中，关于事实的知识只有或然性。综合判断是或然真理，但是，关于事实的知识能够扩大我们经验的范围，对生活最有用处。经验知识和自然科学知识都是关于事实的知识，休谟对于知识基础的考察也集中于这一类知识。

28试述休谟温和的怀疑论。

1. 对感觉来源的怀疑。休谟把一切观念都归结为印象，而印象中最基础的又是感觉印象。而对于感觉经验自身的来源问题，休谟认为这是人类理性所完全不能解释的。洛克和贝克莱由于没有将经验主义的基本原则贯彻到底，所以才主张感觉来源于外部事物或是来源于作为精神实体的上帝。实际上，如果我们把经验主义的基本原则贯彻到底，就必然在逻辑上使感觉的来源问题的回答成为不可能，休谟就是这样在这个问题上采取了怀疑论的态度。
2. 对实体存在的怀疑，休谟认为知觉之外有无实体存在是不可知的，休谟依次否认了物质实体、心灵实体和上帝实体。①我们只有关于性质的观念，对性质的寓所或支撑点则没有任何知觉。②我们只能感知到时刻变化着的各种各样的特殊知觉，根本感知不到一个抽象的、一般的“自我”，所谓“心灵”或“自我”，不过是“以不能想象的速度互相接续着，并处于永远流动和运动之中的知觉的结合体，或一束知觉。”③上帝这个最高的实体超越了感觉经验，它们的存在是悬而未决的，既无法认知，也不可能证明。（始因论，神迹，宇宙设计论。）
3. 对因果关系的怀疑。休谟认为，我们经验知识的基础在于因果关系，而因果关系的合法性既没有逻辑的基础，也没有经验的基础。（，，，补充。）
4. 休谟的怀疑论是温和的怀疑论，这有别于皮浪的极端怀疑论，极端怀疑论者为怀疑而怀疑它们，企图避免任何结论。温和怀疑论者则不同，怀疑只是追求确定知识的手段，他们的怀疑一旦到达不可质疑的地步，就会停止，并且休谟的怀疑局限于思辨领域，在实践中仍相信健全的常识。

27.洛克与休谟都承认有经验之外的信仰或命题，如直觉、观念之间的关系，他们是怎样区分经验与非经验的命题的？这样做是否带来了理论困难？  
①、洛克认为我们的知识分为三类：直觉知识、证明知识、感性知识。直觉和证明知识属于数学和道德知识，这两类知识的真理存在于两个观念之间的符合。在这些领域，我们通常以一个观念为“原型”，一个观念与这些“原型”观念相符合就可以成为真理，真理的标准和外界事物无关。洛克把这样的知识称为词语的知识。

感性知识是关于外界事物的实在知识，真理存在于观念和事物之间的符合，主要是简单观念与外界事物之间的符合。

洛克猜测外物与观念之间有因果关系，我们因此有可能知觉到两者的符合。词语知识是从一般到个别的分析过程，分析的对象是词语。实在知识是从个别到一般的综合过程，综合的对象是外部经验。

②、洛克的知识论是不彻底的，包含着矛盾。按照他的经验主义原则，我们的一切观念都来自经验，知识的内容和范围都建立在观念的基础之上。如果把这一原则贯彻到底，那么我们只能有关于观念之间关系的知识，即词语知识，而不可能具有关于观念与外物之间关系的实在知识。但是科学的主体毕竟是实在知识。洛克不得不肯定观念与外物之间有因果联系，因而两者的关系是可知  
的。但他知道这一论断超出了经验的范围，只是理论的假设。

（③、休谟与洛克不同，不承认有一个独立存在的外部世界，所以休谟的知识分为关于观念的知识和关于事实的知识。这两类知识的区别并不在于对象的不同。休谟所说的事实，也是观念之间的关系。只是关于事实的知识与关于观念的知识不同，后者通过比较观念本身就可推理、证明它们之间的关系，而关于事实的知识需要寻求另外的知觉（印象和观念），才能判断原先观念之间的关系，并需要更进一步的知觉对判断的真假做出检验。→必然导致不可知论和怀疑论，感觉经验自身的来源无法通过经验认识。）

27。笛卡尔在第一哲学沉思集中提出了怎样的实体学说？这一思想在斯宾诺莎和莱布尼茨那里得到了怎样的发展？经验主义者贝克莱和休谟对这一实体学说又是怎样回应的？

1. 笛卡尔从普遍还一出发，确立了上帝心灵物体三种东西的存在，它称之为实体。实体即【省略。。。】
2. 斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体和广延实体降低为实体属性的方式来化解它的二元论，它关于实体的定义又是。关于属性的定义是

莱布尼茨认为，实体不是一元的，上帝和三元的上帝谎言思想，而是多元的实体是单词。莱布尼茨关于单子的定义是。

1. 贝克莱否定了物质实体，肯定了心灵试题和上帝实体的存在。【省略】

休谟把实体从哲学中驱逐了出来，知觉之外有无实体是不可知的？它一次否认了物质实体，心理实体，上帝的可知性。

28近代哲学深入讨论了心灵问题，笛卡尔将心灵理解为有限实体是出于何种原则？休谟将心灵理解为一束知觉原因何在？康德指出，我思必须能够伴随着我的一切表象，康德的观点能否克服笛卡尔和休谟的理论局限？

1. 出于普遍怀疑的原则，笛卡尔通过普遍怀疑确定了“我思故我在”的形而上学的第一原理，当我们怀疑一切的时候，唯有思想是无可置疑的事实，一方面，当我否定所有的事物，包括我们自己的身体的存在时，我因为怀疑或思想，仍然是存在的；而另一方面，如果我停止了思想，我就不存在了。所以只有一种属性属于我，与我不可分，这就是思想，也就是说我是一个心灵实体，这个心灵实体的本质乃是思想。
2. 休谟怀疑了实体的存在，他说，如果认为自我是一个心灵实体，那么对于这样一个独立存在的实体，我们是不可知的，休谟将心灵理解为“一束知觉”的原因是我们只能感知到时刻变化着的各种各样的特殊知觉，而根本感知不到一个抽象的，一般的“自我”。
3. 康德的观点可以克服笛卡尔和休谟的理论局限。

康德提出了“统觉”这个概念，“统觉”有经验的和先验的区别，所谓经验统觉作为内知觉乃是变化不定的意识情状，即休谟所说的“一束知觉”。而先验统觉，即一个自身始终保持同一性的不变的自我意识，能够对这些变化不定的意识情状有所觉察。先验统觉统摄经验统觉。先验统觉是一切认识活动形式上最高的先验根据，不过其自身却不是认识的对象。

在范畴的客观演绎中，康德提出了“我思必须能够伴随着我的一切表象”，康德和笛卡尔都把自我意识（我思）作为知识的核心和出发点，但康德把自我意识当作统觉，当作综合统一的能力，而不是笛卡尔所说的心灵实体。康德强调，统觉的综合能力。他说，统觉的统一性原则表达为分析命题：所有我的表象都属于自我意识，但是，这一分析命题的意义之所以可能，那是因为自我意识的综合功能。只有在自我意识能够把所有的表象综合为一个统一体的情况下，我才能意识到这些表象都是我的。统觉的综合统一性是在对感性直观材料的多样性施加作用的过程中表现出来并得以实现的。不存在脱离感性认识的思想属性，也不存在独立于意识活动之外的心灵实体。

29举例论证理性主义与经验主义之争

1、洛克对于“天赋观念”的批判＋莱布尼茨的反批判

29理性主义和经验主义的分歧争论焦点。

围绕着认识的来源和基础、真理的标准、认识的方法等问题，哲学家们展开了激烈的争论，并形成了两大对立的派别，亦即经验主义和理性主义，两者的理论分歧有：

（1）认识的来源和基础问题。一般说来，经验主义者认为认识来源于感觉经验，一切知识必须建立在经验的基础之上。理性主义者则主张认识来源于天赋观念，知识必须建立在理性的基础上。

（2）真理的标准问题。一般说来，经验主义者认为经验是检验知识的最基本标准，而理性主义者认为知识的真理性乃在于清楚明白、无可怀疑、具有自明性和不矛盾性。

（3）认识的方法问题。一般说来，经验主义者认为最有效的方法是经验的归纳方法，而理性主义者则主张从不证自明的公理出发，经过理性的演绎方法推导出结论。

（4）唯名论和实在论的历史根源。

（共同点：不论理性主义所说的理性Rationality，还是经验主义所说的经验experience都属于理性reason或知性understanding的范畴。只是他们的理性有有不同的解释而已。

①两者都崇尚人的理性，不以宗教信仰，神学教条为知识的前提基础和标准。②两者都关注知识基础问题，区别了知识、无知和伪知识；确切的知识与不确切的知识。

③都持“基础论”的立场，认为知识的确切的真理是在确切的基础上按照正确的方法建构出来的。

④都从简单的、无可置疑的命题出发，使用分析与综合的方法，对整体与部分，原因与结果的关系进行探讨。）

30，17世纪理性主义对经验主义的批判。

18世纪-休谟、康德、费希特。18、19世纪-谢林、黑格尔。莱布尼茨对经验主义的批判。

31简述笛卡尔二元论的基本特征，着重阐述这一方案在笛卡尔之后的发展及其遗留的问题。

一、简述笛卡尔的二元论以及基本特征。

二、斯宾诺莎试图通过将笛卡尔的思想实体和广延实体下降为实体的属性的方法来化解他的二元论。

康德划分了物自体与现象，认为物自体是不可知的，我们的知识只能来自于现象界。

三、认识论的断裂

形而上学：

洛克坚持经验主义的立场，一方面承认心外有物，另一方面又主张认识只局限在观念范围之内，因而不可能证明心与物的一致性。（双重经验论—感觉与反省。）

莱布尼茨哲学的出发点仍然是精神与物质的差别，认为物质是僵死的、被动的存在，而精神是单纯的能动性的实体。（单子论与预定和谐）

32哲学史上的上帝存在证明。

1、奥古斯丁。知识论证明

2、安瑟尔谟。本体论证明。

3、托马斯阿奎纳。五路证明。

4、笛卡尔。实体及新版安瑟尔谟证明。

5、贝克莱。精神实体和上帝实体的证明。

6、康德。道德论证明。以及对以往上帝证明的否认。

**德古综述**

**一、德国古典哲学的近代哲学前提**

德国古典哲学的第三个前提就是近代西欧各国的哲学。近代西欧哲学的核心问题是认识论问题，这与以往的哲学把宇宙论、本体论甚至神学问题作为核心问题有一个根本性的区别。近代哲学的创始人是培根和笛卡尔，他们以认识论为核心，分别开创了英国经验主义哲学和大陆理性主义哲学的传统。英国经验派在培根之后经过霍布斯和洛克的发展，已经成为系统化了的经验论哲学。他们认为人的认识起源于感觉经验，并且一切知识都要以直接经验为最后的标准，“凡在理智中的无不先在感觉中”。当然他们也不完全否认理智的作用，培根建立了归纳法的一些基本原理，霍布斯强调推理在使经验知识得到整理和条理化方面的作用，洛克则在“感觉的经验”之外还提出了一种“反省的经验”，包括抽象、比较、分析和形成概念等理智活动。但所有这些理智的活动在经验派看来都只是对经验知识的一种整理工作，使经验知识更加清晰而已，本身并不能形成什么知识。如果理性想单纯凭自身构成知识，那肯定是没有根据的玄想。所以归根结底，一切知识都只能是感性的经验知识，离开了感性的经验，任何知识都是不真实的。经验派在它的早期形态中都具有唯物主义的认识论基础，也就是不假思索地承认我们的感觉来自于一个客观的物质对象，但是在它的进一步发展中，这种唯物主义的假定就遭到了毁灭性的质疑。贝克莱就认为，所谓“物质”，实际上不过是“感觉的复合”，我们凭什么设定一个在感觉底下的抽象的物质实体的存在呢？“存在就是被感知”，凡是抽象的东西，都是不可感知的，因而也就是不存在的。这就把经验主义的原则推到了极端，成为一种只承认自己的感觉的真实性的主观唯心主义了。为了避免陷入一种无人能够接受的“唯我论”，贝克莱把这种感知赋予了一个无所不知的上帝，认为当我们没有感知到一个对象时，这个对象不一定就不存在，而有可能存在于上帝的感知中。

但另一位更加极端的经验论者休谟，则连这一点也否定了。他认为上帝也好，物质实体和精神实体也好，在彻底的经验论和感觉论看来都是没有根据的。认识的唯一的根据就是最直接的知觉印象，除此之外，一切抽象的概念如实体性、因果性等等，都仅仅是我们在多次接受知觉印象时所形成的联想和习惯，并没有客观必然性和实在性。所以我们在认识论上必须坚持知觉印象的直接性和生动性，而对一切客观物质实体和精神实体，包括灵魂和上帝，都保持一种怀疑的态度，我们既没有理由承认它们，也没有理由否认它们。休谟的这种彻底的经验论以及它所导致的主观唯心论和怀疑论在当时的知识界引起了极大的恐慌，因为它不但导致了整个自然科学的知识基础全部成了问题，失去了客观必然性的根据，而且动摇了宗教、道德和法律的普遍依据，即个体人格的同一性和上帝存在的信念。经验论的发展在这里最终走向了对经验论本身的认识论原则的自我否定。经验论的这一发展历程，特别是休谟的这一发展结局，对德国古典哲学的创始人康德的思想产生了极大的震撼力，使他从“独断的迷梦”中被惊醒，重新考虑自己的理性派的认识论原则。康德就是由于致力于寻找一条摆脱休谟怀疑论的道路，以拯救当时被视为“理性法庭”的自然科学的根基，并重建被休谟摧毁的道德和宗教，才提出了自己的“批判哲学”的。

近代认识论哲学的另一条线索就是以笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨为代表的大陆理性派哲学。与经验派不同，理性派哲学家继承了古代柏拉图的先验主义认识论的传统，认为感性知识是变动不居的，因而是不可靠的，只有逻辑上一贯的永恒的知识才是真正可靠的知识。而这些知识的逻辑顶点应该是某种自明的理智直观，一切知识都可以从这种直观的公理按照逻辑必然性推导出来。所以理性派又称为大陆“唯理论”。唯理论的哲学家们花很大力气寻求的就是那个最高的直观的公理，在笛卡尔那里，这就表现为他通过“怀疑一切”而找到的一个不可能再怀疑的基点，这就是“我在怀疑”，或者说“我思”。他由“我思”推出“我在”，并由“我思故我在”推出一条认识论原则：“凡是我清楚明白地意识到的都是真的。”他所理解的“清楚明白”是理性直观和逻辑意义上的。于是他按照这一原则推出了上帝存在，并通过上帝而保证了整个物质世界的合乎规律的存在。笛卡尔的唯理论承认心灵实体和物质实体都是真实的存在，具有唯心主义和机械唯物主义的二元论性质，而从笛卡尔派中分化出来的斯宾诺莎的学说则带有泛神论和机械唯物主义的倾向。斯宾诺莎认为，要真正按照“清楚明白”的原则来建立哲学体系，就用不着像笛卡尔那样先从“怀疑一切”出发，而必须从最直接的理智直观出发，这就是没有任何人能够真正否认的客观世界、自然界，我们把它称为“实体”，也可以叫作“神”。它的最根本的规定就是“自因”，即它自己是自己的原因。它本身具有两种“属性”，即物质性的“广延”和精神性的“思维”，各自服从机械运动的规律和逻辑规律。但由于这两种属性都属于同一实体，所以它们一一对应，不可分离，并由此表现出各种各样的“样式”来。而每一样式只有被看作实体的表现才有实在性，本身则是不实在的，如各种经验现象都是如此。斯宾诺莎认为他这一套体系是严格“按照几何学方法”来“证明”的，他甚至在证明的程式上也模仿几何学。

笛卡尔是法国人，斯宾诺莎是荷兰人，而德国的莱布尼茨可以说是对德国古典哲学产生了直接影响的唯理论哲学家。莱布尼茨的哲学出发点也是“实体”，但他先对实体概念进行了一番理性的分析。他认为实体的本质就在于它是不可毁灭的东西，而凡是有广延的物质性的东西都是可以分解的，因而是可以被毁灭的，所以真正的实体应该是没有广延的东西，这就是精神性的“单子”。单子是构成万物的不可分的精神实体，它的特点是具有自发的能动性，同时具有独立性和封闭性，表现为内在的知觉和欲望。在构成事物时，每个单子和其他单子之间是连续的，永远还可以插人无数其他单子来连接，但单子和单子之间不能够互相影响和直接发生作用，它们的关系是由上帝这个最高单子按照“前定和谐”的原则规定好了的，每个单子的任何自由行动都是遵循着上帝预先安排好的曲谱在演奏。每个单子内部都以自己的方式反映着整个宇宙的曲谱，但只能以模糊的方式反映，所以凡是它们自以为是自由的或者是偶然的行为及事件，都不是无缘无故的，背后其实都有其“充足理由”，最终都是由上帝安排好了的。上帝在一切可能的世界中选择了我们这个最好的世界，这就是一个最合乎逻辑规则的世界。所以莱布尼茨认为世界上一切事情都有其数学的精确性，所有的问题，包括那些玄而又玄的形而上学问题，其实都可以归结为数学和逻辑问题，都可以拿出纸和笔来“算一算”而得到解决。莱布尼茨因此被视为现代数理逻辑的创始人。莱布尼茨的这种宿命论和庸俗的乐观主义在当时遭到了人们的嘲笑，伏尔泰还专门写了一个剧本来讽刺他，但他这种把一切都放到逻辑理性上来衡量的做法对德国人的散漫无序的思想是一种极其重要和必要的规范。尤其是他的追随者沃尔夫，将这种理性主义通俗化、体系化，对德国思想界实际上起到了一种启蒙的作用。当这种理性主义与德意志民族传统的神秘主义结合起来，便爆发了极其伟大的思想力量，成为德国古典哲学中潜在的动力。早期的康德就是一个莱布尼茨一沃尔夫派的信徒。

**二、德国古典哲学的主要发展线索**

下面我们来看看德国古典哲学所面对的问题，以及它围绕这些问题所展开的逻辑进程的梗概。我刚才已经讲到了近代哲学的前提，那么在这样一个前提之下，我们引出了德国古典哲学的一个核心问题，就是首先在认识论上，其次在本体论上，如何处理能动的主体性和客观的制约性之间的关系。也就是一方面如何面对休谟的怀疑论所提出的问题，以及另一方面，如何解决理性派的独断论所面临的困境。休谟提出的怀疑论是对一切独断论的挑战，不论是唯理论还是经验论都受到了挑战，在当时的欧洲没有人敢于冋应，但是又非常需要回应。如果不回应的话，当时的整个科学就失去了基础，包括牛顿物理学，包括整个自然科学、社会科学，都将失去它的科学的基础，失去它的普遍必然性。那对科学来说是一个摧毁。近代启蒙思想的前提，就是科学、理性这样一些概念，这些概念都将死无葬身之地。

那么首先，康德回应了这个挑战。康德曾经讲，是休谟打断了我的独断论的迷梦。因为康德出身于大陆理性派，它原来继承的莱布尼茨—沃尔夫的传统，属于理性派传统。从笛卡尔、斯宾诺莎到莱布尼茨，莱布尼茨的弟子沃尔夫把莱布尼茨的体系完善化了，构成了一个体系，那么，康德就是在沃尔夫的体系这样的熏陶之下成长起来的德国哲学家。莱布尼茨、沃尔夫都是德国人。康德首次回应了休谟这样一种怀疑。就是说，主体和客体之间的关系，不能按照休谟的那样一种方式完全避开。康德认为，休谟有一点是对的，就是说我们只知道我们能够知道的东西。至于我们能够知道的东西背后是不是有一个自在之物的对象，这个我们确实没有办法搞清楚。当然康德认为有，但是我们没法认识，这是他跟休谟不同的地方。就是说，康德的不可知论，是认为有一个对象，事物的背后、现象的背后有一个对象，有一个自在之物，但是我们没法认识。那么休谟这个怀疑论更彻底一些，就是说，就连有没有这个自在之物，我们都不知道。这样一种不可知，那就更加被动了，就是说，完全是怀疑，悬而未决，处在这样一个层次上面。所以康德提出来呢，自在之物还是有的，但是我们不可认识。我们既然被它刺激了我们的感官，我们就必须承认它的存在。感官嘛，肯定是被刺激起来的，不然为什么叫感官呢？感觉嘛，就是感受。感受肯定是有东西刺激了我才感受到，但是这个感受并不能反映刺激我的那个对象。我们只知道感受，然后在这个感受的基础上呢，我们运用我们主体的能动性，建立起了我们的知识。所以，康德是从这个方面来解决主体的能动性和客体的关系问题的，就是说这个客体，它只是现象客体。他把客体分成两个层次。我们所知道的只是现象客体。尽管是现象客体，但是它是有规律的。为什么有规律呢？并不是因为它是现象，并不像休谟讲的它仅仅是我们的感觉的印象、知觉，而是因为有我们主体的能动性把规律强加于它了，在显现出来时就强加于它了，否则它连显现出来都不可能。所以在必然规律这个方面呢，康德强调了主体的能动性的作用，通过这种能动性而使得我们的知识成为一个有规律的体系。主体能动地把规律加给各种现象，使它们成为一个有序的系统，在这个现象的领域里面，解决了主体和客体的统一的关系问题。但是还留下了一个自在之物这样一个本体领域里面的客体和主体的关系问题。他把这样一个问题排除在知识的范围之外，他认为这个问题我们是没有办法解决的。主体，你再有能动性，你的能动性不能超越现象的范围触及那个物自体、自在之物一自在之物又翻译成“物自体”。所以他实际上是把主体和真正的、绝对的客体对立起来了。主体的能动性，跟真正的客体一自在之物之间是对立的，是没有沟通的可能的。只有在现象领域里面，我们可以发挥主体的作用，建构起我们的科学知识体系。这是一种解决方案，这是在认识论中的方案。另外一种解决方案是本体论的方案，就是在自在之物的领域里面，我们可以采取另外一个角度，不从认识的角度，而是从实践的角度，从道德的角度看，这个客体跟主体是统一的。就是人的实践的主体，人的自由意志的主体，也是一个自在之物，所以在实践的领域里面，主体和客体在另外一种意义上面，也可以达到统一。自由意志是主体，同时呢，它又是自在之物。所以在康德那里有两个系列，纯粹理性批判和实践理性批判，这两个系列里面，在不同的意义上，都可以实现主体和客体的统一。在实践的领域里面，人可以按照自己的自由意志来形成他的客观规定性，这就是道德律。在认识领域里面，是人的主体的所谓统觉的统一，人的认识能力的统觉的统一，它可以把现象构成一个科学知识体系。而这两个系列相互之间是对立的，一个是现象界，一个是自在之物、本体界。他最终没有把这个主体和客体完全统一起来，但是，他把主体和客体这样一种根本对立揭示出来了。康德的功劳就在这里，他把主体和客体最后的那种对立呢，揭示出来了。虽然他想尽了办法，要把它们统一起来，但是最后他揭示出来它们是对立的。康德的创造性就体现在这两个系列的对立上。理论和实践，或者是认识和实践，这两者是对立的。这是康德的一个基本的哲学的结构。

**（一）康德的批判哲学**

康德(Immanuel Kant 1724-1804)是德国古典哲学的开端，他一辈子生活在哥尼斯堡，哥尼斯堡一开始是普鲁士王国的政治文化中心，后来便没落了。康德生活非常单调，但思想上却极其丰富。他被视为哲学史的分水岭，在康德之前，哲学家都是业余的，在康德之后，哲学变得高度专业化、技术化和科学化，哲学变成了大学教授的主业。一个日本哲学家将康德比喻为“蓄水池”，康德之前的哲学都流向他，他之后的哲学都从他流出来，康德是空前绝后的哲学家，所有现代哲学的流派都受到他或多或少的影响。

1、康德的批判哲学主要由三大批判构成，包括《纯粹理性批判》，《实践理性批判》和《判断力批判》。康德在《统粹理性批判》中自达他的汇合为以下三个问题：(1)、我能够知道什么? (2)我应当做什么?（3）我可以希望什么?

**(1)、我能知道什么?**

这是认识论的问题，康德继承近代哲学的任务，讨论知识的来源、范围、确定性和界限问题。这是《纯粹理性批判》的任务，他想要追间人类作为被造物，只是自然的一部分，是如何可能以及怎样认识自然这个整体，并获得越来越多关于自然的秩序的知识的，我能知道的是理论理性的知识，由人类的先天形式和法则规定的自然框架(现象框架)，以及在这个框架中所能发现关于自然和现象学的所有科学知识。

**(2)、我应该做什么？**

这是伦理学或道德哲学的问题。对应的是康德的《实践理性批判》，讨论的是我们在在充满欲望的现实生活中如何践行道德的问题，他想要表示，人类作为理性存在者，不是单统的自然存在物，而是具有道德价值的，人类的自由保证了这个道德价值，所以人不同于普通的自然物。人应该按照实践理性本身制定的绝对律令，而非其他权威去行动，并在道德法则的指导下，为实现人类的幸福这一伟业而行动。

**(3)、我可以希望什么?**

这是属于宗教或美学的向题，对应的是《判断力批判》和《纯然理性界限内的宗教》，我可以希望的是这一伟业能够在我们实际所处的自然中实现这种希望，是人类对自然的美和有机体的独特经验给予我们以至关重要的确证。换言之，人类是自然法则和道德法则的根源，也是能够保证这两种立法相互一致的经验的根源。

后来康德在《逻辑学讲义》中增加了第四个问题，即“人是什么”? 第四个同题和前三个问题不是平行的，它的答案有赖于前三个问题的解答，它囊括了前三个问题。人是什么?[ 我能够知道什么?我应该做什么?我可以希望什么? ]

**2、康德对传统哲学的颠覆**

(1)，哥白尼革的革命

康德认为传统形而上学的问题，在于“真理符合论”，真理符合论认为人类的认识符合对象才得到真理。但是近代哲学家告诉我们一个基本事实，就是人类无法超出意识谈论世界，而真理符合论预设了人类具有绝对客观的视角，即上帝视角，可以用来比较我对世界的认识和供界本身，但实际上不存在这样一个视角。真理符合论在近代哲学中表现的具体问题为：

(1)、形而上学超越经验的企图不合法。

(2)、经验主义对形而上学的怀疑有一定道理，但不能克服形而上学的独断论，因为独断论的原则是纯理性的，不能用来自经验的试金石检验。

(3)、形而上学至今缺乏理性的标准，缺乏普遍性和必然性，无法成为一门真正的科学。

近代自然科学的突破肇始于哥自尼革命，即用日心说颠覆地心说，康德模仿哥白尼的思路，认为如果不是人类的认识符合对象，而是对象符合人类的认识（形式），那么是不是可以在哲学领域发起一场“哥白尼革命”呢?康德在《纯粹理性批判》的序言中，正是把这部书的意义概括为哲学领域的“哥白尼革命”，这场革命的目的在于解决哲学的危机，这场革命得出的重要结论就是“人为自然立法”

（2）、人为自然立法

康德指出，过去根深蒂固的观念是科学的原则、概念的普遍性和必然性是对象固有的客观性，人的认识必须符合对象。康德实行哲学领城的“哥白尼革命"认为对象必须符合我们的认识，而非相反，知识的普遍必然性不在对象之中，而在于人的理智之中。简言之，“人为自然立法”。

康德认为现象世界本来是杂乱无章的，感觉材料必须经过先天感性形式的整理，才能形成“感性直观”。而“感性直观”通过先天知性形式，即范畴才能形成“概念"，因为范畴是“先天地把法则加诸现象和作为现象全体的自然界之上“。

1. **康德为什么做出现象和物自体的区分？这种区分是把世界区分为两个世界，还是把我们看待事物的方式区分为两种类型，抑或是在区分事物与我们不同的关联方式？试述这一区分在康德哲学中的意义。**
2. 康德提出了哥白尼革命，他指出，如果知识必须符合对象这条路走不通，我们不妨像哥白尼那样换一个角度，把知识与对象之间的关系颠倒过来，看一看让对象符合知识亦即主体固有的认识形式会有什么结果。在康德看来，问题由此便得到了完满的解决：一方面，我们的知识的确必须建立在经验的基础之上，但另一方面，进行认识活动的主体本身亦具有一整套认识形式，由于这些认识形式在经验之先，并且作为经验的条件而存在于我们的头脑之中，因而便使知识具有了先天性或普遍必然性。既然是对象必须符合主体的认识形式，这就意味着事物对我们来说被划分成了两个方面：一是通过主体的认识形式所认识的事物；二是未经认识形式限制，因而在认识之外的事物。这就是现象与物自体。
3. 在认识论的意义上，现象与物自体的区分是区分事物与我们不同的关联方式。
4. 在康德看来，我们只能认识事物对我们的现象而不可能认识物自体。这样一来，不仅自然科学要求按照自然本来的面目认识自然的原则发生了动摇，而且更严重的是，形而上学企图超越自然的限制而把握宇宙自然之统一的本质和规律的理想注定是不可能实现的。这就是说，自然科学是可能的，而形而上学是不可能的。从这个角度看，这一区分是对理性认识能力的限制，其结果完全是消极的。然而康德认为，这个消极的限制完全可以转化为某种积极的成果，虽然认识形式的限制体现了认识能力的有限性，但另一方面，它也表明我们在认识领域之外，还有一个不受认识形式限制因而可能是无限自由的领域。于是，对理性的认识能力的限制就为理性的另一种能力亦即实践能力开辟了无限广阔的天地，因为实践理性乃是以自由为其根据的。

**六。简述并分析康德的哥白尼革命。**

①康德认为，如果按照形而上学关于知识的传统观念亦即知识必须符合对象才能成为真实可靠的知识，我们永远也不可能证明科学知识的普遍必然性，因为我们既无法说明外部事物及其属性如何能够挪到意识之中来，更不能证明必须建立在经验基础上的知识如何具有普遍必然性。既然这样，我们不妨像哥白尼那样，换一个角度，哥白尼把地球与太阳之间的关系颠倒过来，提出日心说，把知识与对象之间的关系颠倒过来看一看，让对象符合知识亦即主体固有的认识形式会有什么结果。在康德看来，问题由此便得到了完满的解决。一方面，我们的知识的确必须建立在经验的基础上，但另一方面，进行认识活动的主体本身也具有一整套认识形式。由于这些认识形式在经验之先并且作为经验的条件存在于我们的头脑之中，因而使得知识具有了先天性，科学知识的普遍必然性由此就得到了证明。康德把他的“哥白尼革命”称为一项试验，如果这项试验成功了，那么它就向形而上学许诺了一门科学的可靠道路。

②康德的哥白尼革命以其独特的方式证明了科学知识的普遍必然性，突出了主体在认识中的地位作用和能动性，但是与此同时，也产生了极其严重的消极后果，因为既然是对象，必须符合主体的认识形式，就意味着事物对我们来说被划分成了两个方面：一是通过主体的认识形式所认识的事物；二是未经认识形式限制，因而在认识之外的事物。这就是现象与物自体。在认识论的意义上，现象与物自体的区分是区分事物与我们不同的关联方式。

③在康德看来，我们只能认识事物对我们的现象，而不可能认识物自体。这样一来，不仅自然科学要求按照自然本来的面目认识自然的原则发生了动摇，而且更严重的是，形而上学企图超越自然的限制而把握宇宙自然之统一的本质和规律的理想注定是不可能实现的。这就是说，自然科学是可能的，而形而上学是不可能的。从这个角度看，这一区分是对理性认识能力的限制，其结果完全是消极的。然而康德认为，这个消极的限制完全可以转化为某种积极的成果，虽然认识形式的限制体现了认识能力的有限性，但另一方面，它也表明我们在认识领域之外，还有一个不受认识形式限制因而可能是无限自由的领域。于是，对理性的认识能力的限制就为理性的另一种能力亦即实践能力开辟了无限广阔的天地，因为实践理性乃是以自由为其根据的。

意义：康德的哥白尼式的革命确立了其哲学的基本原则，他一方面以突出主体能动性的方式证明了科学知识的可能性，批判了传统形而上学，另一方面则限制了知识以便为道德自由留地盘，亦即为形而上学留地盘，将形而上学的对象从认识领域转到道德领域。

1. **在康德哲学中，物自身在感性、知性和理性层次上各有何种意义？换言之，分别从感性、知性、理性出发，如何理解物自身概念？**
2. 感性层面。物自体是我们认识的来源。康德认为先于经验我们没有知识，我们的一切知识都从经验开始。康德认为我们的感性产生表象需要两个条件：①受到外部对象的刺激。②对所刺激的对象做出适当的反应。物自体就是刺激我们的感官的那个外部对象，所以康德虽然认为我们的感觉表象是主观的“现象”，但同时认为没有物自体的刺激，感觉无从发生，经验材料无从提供，认识也就无法开始。
3. 知性层面。物自体是我们认识的界限。物自体虽然是感觉的来源，但它属于超验的彼岸世界。无论是作为感官的对象，还是作为理性的理念来说，都是不可知的。这样物自体就成了我们认识的界限，我们只能认识现象，而不能认识物自体。我们认识所凭借的工具，即知性范畴，既不能超越感性经验去认识那个在现象之后的、经验之外的物自体，也不能超越感性经验去认识理性理念，否则就会产生幻相。
4. 理性层面。物自体作为理性的理念而存在，对感性和知性起着范导作用，康德称作范导原理。范导是理性指引知性，作为规范引导，理念就是这种引导知性，从而使认识在经验领域中达到最大限度的统一和系统化的动力和功能。理性的理念是一切知识的总体、知识系统化的合体。所以，物自体对扩大知识范围，使知识系统化有积极的范导作用。
5. **试比较休谟与康德不可知论的异同。**

（一）理论背景

休谟和康德都是西方哲学史上著名的不可知论者。他们否认认识世界的可能性，或者至少否认彻底认识世界的可能性。他们的观点大体是：人的理性能力是有限的，经验是我们认识世界的重要方式之一，人能够认识一部分的世界而不能够彻底地认识世界，因为全知全能的只有上帝。

（二）比较异同：

（1）相同点：

①休谟和康德的的不可知论都划分了知觉与外物。他们都承认感觉是知识的来源，但都否定人们可以通过感觉认识外物。

a．休谟认为一切知识都以知觉的经验为基础和标准界限，关于知觉之外是否有实体存在，我们不可能知道。所以知觉以外是否有物存在以及知觉是否由外物引起，是不可知的。休谟通过否定传统经验论对物质实体、心灵实体和上帝存在的论证，陷入了不可知论；

b．康德不可知论的根本点是割裂了现象和自在之物之间的联系。虽然康德肯定在我们之外存在着刺激我们感官的客体，但他认为自在之物是不可知的，我们只知道现象，即它们作用于我们感官而产生的表象。康德通过现象和自在之物的区分，把知识限制在现象界，导致了不可知论。

②休谟和康德都通过限制我们知识的范围，得出在我们知识范围之外的东西是不可知的结论。休谟和康德都认为，知识不能够超出感觉经验，在感觉经验之外不可能有任何确切的知识。休谟认为在感觉的界限之外没有任何“确实可靠的”东西，康德认为关于这些物本身，我们是根本不能认识的。他们通过限制人的认识能力，推出世界是不可知的结论。在知觉或现象和自在之物之间有一条原则的界限，因此从现象或从我们的感觉、知觉过渡到存在于知觉之外的物，就是跨界，而这种跨界对知识来说是不允许的。

（二）不同点：

①休谟没有断言外物存在，也没有断言外物不存在，对于这个问题，他保持怀疑态度。而康德承认了物自体的存在，不过宣称它是不可认识的，我们不可能通过现象认识物自体。

②休谟认为，对于外物我们不可能有任何确切的知识，而康德却认为，虽然我们不能通过知性从现象过渡到物自体，但却可以通过信仰来达到它。

③休谟的不可知论的基础是经验主义，而康德的不可知论的基础则是二元论。休谟认为，我们的一切知识都以知觉的经验为基础，而经验归根结底是或然的，所以休谟否定了科学知识的普遍性和必然性。而康德则认为，科学的普遍性、必然性在于我们的先天认识形式，他把感性材料和先天形式结合在一起，从而肯定了科学知识的普遍性和必然性。

（三）理论意义

休谟的哲学是近代哲学史上第一个不可知论的哲学体系，在近现代西方哲学发展中起了很重要的作用。它不仅标志着英国古典经验论推进到极端从而走向了终结，而且标志着近代哲学中经验论和唯理论的争论陷入了困境，从而启发康德走向批判哲学。康德为了解决认识论问题而把困难推到本体论那边去了。康德在某种意义上解决了休谟的不可知问题，但是却加深了另一种不可知，那就是物质对象或物自体不可知。

**3、休谟对康德的启示**

康德说的休谟对自己的启示主要有哪几方面？

康德在《未来形而上学导论》的前言中写道：

“我坦率的承认，正是大卫休谟的提醒，在多年以前，首先打破了我的独断论迷梦，并且给予我在思辨哲学领域的研究以一个完全不同的方向。我远未达到赞同他的结论的地步；他的结论之所以产生，只不过是由于他未在整体上来设想自己的问题，而是仅仅着眼于它的一个部分。而如果不考虑整体，一个部分是不能说明任何东西的。如果从另一个人给我们留下的一个有根据的、尽管未经阐发的思想开始；那么，人们就能够希望，凭借进一步的反复思考，比这位思想敏锐的人物走得更远；多亏他的第一颗火星，人们才能有这一片光明。

因此，我首先试一下，看能不能普遍地设想休谟的异议，并且马上就发现：因果联结的概念远远不是知性用来先天地思维事物的联结的唯一概念；毋宁说，形而上学完全是由这样的概念构成的。我试图确定它们的数目，而且在我如愿以偿，亦即从一个惟一的原则出发做到这一点之后，我着手对它们进行演绎。从这时起我已确知，它们并不像休谟所担忧的那样，是从经验派生的，而是从纯粹知性产生的。”

**4、试分析康德哲学中“先验的”和“先天的”两个概念之间的区别。**

①先天的（a priori），与“后天的”相对，指独立于经验的。从已经存在的观念定义和已经接受的观念内涵中引出结论。康德认为，先天指不来自经验，而独立于经验的，甚至独立于一切感官印象的，如时间、空间的感性形式与范畴的知性形式都是先天的，与先验的有别。现在西方哲学不再区分先天和后天，因而这一词也有译为“先验的”。（侧重知识来源）。

②先验的（transcendental），指普遍经验所由形成的条件。它并不意味着超过一切经验，而是指虽然是先于经验的（先天的），然而，仅仅是为了使经验知识成为可能的条件。如感性形式时间、空间与知性的范畴是运用于杂多表象而形成普遍经验的条件，因而是先验的。（先天知识中较为基础的一部分，为所有知识奠定基础。）

③超验的。（Transcendent），指超越于经验，为经验所不能达到存在于认识之外，而与认识无关的。

④先验的与先天的区别。先天的只说它独立于经验，而没有说到它们可以运用于经验及其与普遍经验的关系。

⑤先验的与超验的区别。先验的只限于经验，独立于经验，但不超越于经验；而是作为形成普遍经验的条件与认识有关。超验的则不能成为认识条件。

（先天对于康德来说，首先是一个逻辑概念，而不是一个时间概念，康德明确把先天定义为普遍必然性。康德认为，一切先验的东西都是先天的，都具有普遍必然性，但反之则不然，因为有些先天判断并不是对“何以可能”问题的回答，相反，它们本身还面临着“何以可能”的问题有待解决。先验的意义是“可能性”的条件，当人们在问知识和有可能的问题时，它们也就是在追问知识的先验基础问题，解答这些问题的判断是先验判断，同时也是先天综合判断，先验判断构成先验哲学。）

1. **论述康德“先天综合判断”的含义及其意义。**

先天综合判断这个概念来自于休谟关于分析判断与综合判断的区分。分析判断是指判断的谓词已经包含在主词之中，谓词并没有给主词增加新的内容。综合判断是指谓词不包含在主词中，为谓词给主词增加了新的内容。在休谟那里分析和综合判断的区分等于必然真理和偶然真理又等于先天判断和后天判断的区分，休谟做如此区分的目的是为了把传统形而上学，从人类知识领域排除出去。按照他的标准，传统形而上学是关于实体的事实判断，因此不属于分析判断，而这些判断又不以经验为标准，因此也不属于综合判断。它把这些判断看作是“诡辩和幻象”，要把传统形而上学和神学著作“投到烈火中去”。

康德的目的是建立新的形而上学，与传统形而上学一样，它的命题是必然的，先天的，而同时又是对经验世界做出的判断，为了使这种命题也能够成为人类知识，他在休谟的两类判断之外，又增加了一类更重要的判断，这就是他所谓的先天综合判断。他的理由是，分析和综合判断只是逻辑形式上的区分，而不涉及判断的内容和性质。所有的分析判断在内容上都是先天的，在性质上都是必然的，这固然不假，但我们不能因此得出结论说所有的综合判断在内容上都是后天的，在性质上都是偶然的。一些采取了综合命题的逻辑形式的判断在内容上也可以是先天的，也可以具有必然真理的性质。因为判断的逻辑形式与它们的内容和性质是两种不同的东西，不能混为一谈。

康德认为，任何知识都要通过判断的形式表现出来。根据判断的逻辑形式来看，判断可分为分析判断和综合判断。在分析判断中，谓词没有给主词增加新内容；在综合判断中，谓词不能从对主词的分析中推导出来。根据认识与经验的关系来看，判断也可分为先天判断和后天判断，先天判断独立于经验，因而是普遍的、必然的，并不会为经验所否决。后天判断则要求经验的证实。在休谟看来，分析判断就是先天判断、必然真理，综合判断就是后天判断、偶然真理。康德认为，在先天分析判断和后天综合判断之外，还有一种判断它同时既是综合的，又是先天的，这种判断不能单独从句子中的词的意义而推断它们的真，但又表达了某种不能由经验所否定的东西，它们是由理性所普遍同意和必然确定的。因此，“先天综合判断”是指那些在内容和性质上可以是先天的，也可以具有必然真理的综合判断。

**九、康德为什么要提出先天综合判断？**

从哲学史上看，康德关于先天综合判断的学说是对理性主义和经验主义的两种知识论的综合。经验主义只承认逻辑的和数学的判断是先天必然真理，他们把综合判断等同于后天的偶然判断。理性主义把天赋观念作为知识的基础，天赋观念不仅表现为数学的和逻辑的判断，而且也表现为某些关于经验事实的判断。康德不赞成经验主义把综合判断归于偶然真理的立场，因为这意味着否认经验知识具有普遍必然性，其结果是动摇了经验科学的基础，如同休谟的怀疑论所做的那样。于是他和理性主义者一样，认为某些关于经验事实的判断也属于先天的必然真理，但是他所谓的先天综合判断不等于理性主义者所说的天赋观念，天赋观念说有两个缺点。①任意性。每个理性主义者都有自己心目中的天赋观念。他们没有一个关于天赋观念的统一标准，没有交代为什么有些观念是天赋的，而另一些则不是。②独断性。理性主义者把知识的基础归结为天赋观念，却没有进一步考察天赋观念的基础何在。

为了避免经验主义的怀疑论和理性主义的独断论这两种极端倾向。康德提出了先天综合判断何以可能的问题。

1. **康德在纯粹理性批判中提出了先天综合判断何以可能的问题。他为什么提出这些问题？这一问题的主要困难是什么？康德是如何解决从而回答问题的？**

①为了避免经验主义的怀疑论和理性主义的独断论这两种极端倾向，康德提出了先天综合判断何以可能的问题。

②这一问题的困难是如何证明人类理性的确具有先天的认识形式。

③康德对先天综合判断何以可能问题的论证思路如下。首先，康德将这个问题分成了两个问题：1、哪些命题是先天综合判断？2、这些先天综合判断如何可能？

关于哪些命题是先天综合判断，康德认为，经验知识中一切具有普遍必然性的判断都是先天综合判断。“先天”首先是一个逻辑概念，而不是一个时间概念，因此，先天命题就不一定是在时间上先于经验而获得的东西，而是指那些为经验提供必要的前提的知识要素，即“普遍必然性”的要素。康德指出了数学命题、自然科学命题都是先天综合判断，对于形而上学命题，康德认为理想的形而上学命题应该是先天综合判断，虽然实际中的形而上学命题还不是。

关于这些先天综合判断如何可能的问题。康德又将其分为三个问题。①纯粹数学何以可能？②纯粹自然科学何以可能？③作为科学的形而上学何以可能？康德认为他对“先天综合判断何以可能”问题的解决，可以为人类知识找出坚实的基础。

在纯粹理性批判中，康德分别在先验感性论、先验知性论和先验理性论中讨论了这三个问题。在先验感性论中，康德认为，时间和空间是感性直观的纯形式。空间的纯直观的性质使几何学的先天综合判断成为可能；时间的纯直观的性质便使数学的先天综合判断成为可能。在先验知性论中，康德认为范畴是知性的纯形式，康德根据形式逻辑的判断形式得出了十二个范畴，而范畴先天地把法则加诸在现象和作为现象合体的自然界之上。这就使得自然科学的先天综合判断成为可能。在先验理性论中，康德认为，理性的作用只是调整性和范导性的，其作用只是引导知识进一步完善，将知识调整为体系。理性不能被超验的使用，否则就会产生先验幻相。对于作为科学的形而上学何以可能这个问题他未能给出一个明确的答复。

**十三、康德认识论对近代经验主义和理性主义的继承和批判。**

**＝“为什么康德要提出先天综合判断何以可能的问题？”（九、）**

康德继承了经验主义的原则。——一切知识都必须来源于经验。

批判了经验主义，把综合判断归于偶然真理的立场，批判了怀疑论。

康德继承了理性主义的主张。——对科学知识来说仅有经验是不够的，它们的普遍必然性只能是先天的；

批判了理性主义天赋观念的任意性和独断性。

（在认识论问题上，康德主张调和经验主义和理性主义，他一方面同意经验主义的原则——一切知识都必须来源于经验；另一方面，又赞同理性主义对经验主义的批评——对科学知识来说仅有经验是不够的，它们的普遍必然性只能是先天的。但是这样一来，我们便陷入了两难的困境。如果知识必须建立在经验的基础上，知识就不可能有普遍必然性。如果知识有普遍必然性，它就必须是先天的，而不可能建立在经验的基础上，康德用一句话把这个难题摆了出来：我们如何能够先天地经验对象？

显然，如果我们承认普遍必然性的科学知识是存在的，它就必须同时具有经验和先天这两方面的因素。另一方面，也为了避免经验主义的怀疑论和理性主义的独断论这两种极端倾向，康德由此提出了先天综合判断何以可能的问题。）

（也就是说，唯有先天综合判断，才能构成科学知识，那么，科学知识作为先天综合判断其中的先天性是从哪里来的呢？知识可以分为质料与形式两个方面，质料是通过后天的经验所获得的知识内容，使这些经验质料构成知识则是主体认识能力的工作，因而主体的认识能力就构成了知识的形式。如果科学知识具有普遍必然性，这种普遍必然性就只能有一个来源：主体的先天认识形式。因此，在康德看来，科学知识的普遍性问题，也就是先天综合判断何以可能的问题。而解决这个问题的关键就在于证明理性的确具有先天的认识形式。）

**二十四、关于知识论研究中判断的分类，休谟，莱布尼茨与康德各自的观点。康德的创新之处在于？**

**①莱布尼茨：符合矛盾原则的判断与符合充足理由原则的判断。**

休谟：关于观念关系知识的分析判断与关于事实知识的综合判断。

康德：先天分析判断，后天综合判断与先天综合判断。

②康德的目的是建立新的形而上学，与传统形而上学一样，它的命题是必然的、先天的，而同时又是对经验世界做出的判断。为了使这种命题也能成为人类知识，他在莱布尼茨和休谟的两类判断之外，又增加了先天综合判断。他的理由是分析和综合判断只是逻辑形式上的区分，而不涉及判断的内容和性质。所有的分析判断，在内容上都是先天的，在性质上都是必然的，这果然不假，但我们不能因此得出结论说所有的综合判断，在内容上都是后天的，在性质上都是偶然的。一些采取了综合命题的逻辑形式的判断，在内容上也可以是先天的，也可以具有必然真理的性质。（5+7=12）因为判断的逻辑形式与它们的内容和性质是两种不同的东西，不能混为一谈。

1. **试论康德关于知性为自然立法的思想。**

在《纯粹理性批判》客观演绎的结束处。（§26，B163），康德写道：范畴是一些给现象、因而给作为一切现象的总和的自然界颁布先天法则的概念。对康德来说，“知性为自然立法”中的“自然”并不是自然本身，而是一切可能经验之表象的总和，这个表象的领域就构成了“现象界”，而连接表象的法则就是知性的法则，亦即范畴。也就是说，我们所能经验到的一切现象都服从于范畴的综合作用，它们被范畴综合为具有普遍必然性的现象界的整体，即自然界；范畴加诸其上的法则，即自然规律。在“现象”之外，就是“本体”。“本体”作为思想的对象，首先是一个“界限概念”，它标志着不可知的领域，亦表明现象并非终极存在，而其积极的意义唯有在实践理性的领域才是可能的。康德一方面把科学知识的对象确定为现象从而证明了科学知识的普遍必然性，另一方面，亦把认识限制在了现象之内，主张知性范畴只能在经验上使用而不能超验地用于物自体之上，这就在证明数学知识和自然科学知识的普遍必然性的同时，证明了以往这些类型的形而上学的不可能性。

当然，“知性为自然立法”中的“法则”不是自然科学中的具体的定律，这些定律必须经过经验才能被发现和验证，而先验范畴规定的一般的自然法则表达为先天综合命题，它们的真理不依赖于经验，并且能够反过来赋予经验以普遍必然性。这样，康德就用范畴的先验性回答了他在开始提出的一个问题：纯粹自然科学何以可能？

1. **康德为什么要限制知识而为信仰留下地盘？这会不会限制知识的发展？为什么？康德这一思想在西方哲学史上有何种意义？**
2. 在康德看来，事物对我们来说被划分成了两个方面：①通过主体的认识形式所认识的事物，即现象。②未经认识形式限制，因而在认识之外的事物，即物自体。这就表明了：①我们只能认识现象，而不可能认识物自体。由于我们只有一种认识工具。即只能在经验中使用的知性范畴。当我们试图去认识物自体—例如，先验理念—时，它就不可避免地迫使范畴作超验的使用由此形成先验幻相。②在我们的认识领域之外，还有一个不受认识形式限制，因而可能是无限自由的领域。对理性的认识能力的限制就为理性的实践能力开辟了无限广阔的天地。因为实践理性乃是以自由为其根据的。人具有两重性，一方面人作为自然存在物，服从于普遍必然的自然法则，在这个领域中他是没有自由的。另一方面，人又是“人自身”，因而亦具有不受自然法则限制的一面。所以康德认为我们有必要限制知识而为信仰留下地盘。
3. 这并不会限制知识的发展，原因如下。

康德认为，知识由感性和知性共同构成。感性接受经验质料，知性则对这些经验质料进行综合统一。思维无内容是空的，直观无概念是盲的。这就决定了知识只能被局限于现象界。而康德所说的“限制知识”的目的，也是将知识局限于现象界。现象界之外则无知识，人类不可能认识物自体，因为人类只有一种认识工具，即只能在经验中使用的知性范畴。如果我们迫使范畴作超验的使用去认识物自体，由于我们对此没有任何经验，所以不可能形成任何科学的知识。在此，康德防止了人类理性的僭越，并保证了知识的科学性。

1. 康德这一思想在西方哲学史上有何种意义？

哥白尼革命的意义：康德的“哥白尼革命”以其独特的方式证明了科学知识的普遍必然性，突出了主体在认识中的地位、作用和能动性，但是与此同时也产生了极其严重的消极后果。因为如果不是知识必须符合对象而是对象必须符合主体的认识形式，那就意味着事物对我们来说被划分成了两个方面，一方面是通过主体的认识形式所认识的事物，康德称之为事物对我们的表现”，另一方面是未经认识形式限制因而在认识之外的“事物自身“物自体”或“自在之物”。主体先天的认识形式虽然构成了知识之普遍必然性的根据，但是亦限制了我们对物的认识: 我们只能认识事物对我们的表现而不可能认识事物本身。这样来，不仅自然科学要求按照自然本来的面目认识自然的原则发生了动摇，而且更严重的是，形而上学企图超越自然的限制而把握宇宙自然之统一的本质和规律的理想注定是不可能实现的。这就是说，自然科学是可能的，而形而上学是不可能的从这个角度看，“哥白尼式的革命”归根结底是对理性认识能力的限制其结果完全是消极的。

然而在康德看来，这个消极的限制完全可以转化为某种积极的成果。虽然认识形式的限制体现了认识能力的有限性，但是另一方面它也表明在我们的认识领域之外还有一个不受认识形式限制，因而可能是无限自由的领域。于是，对理性的认识能力的限制就成为理性的另一种能力，亦即实践能力开辟无限广阔的天地，因为实践理性或者说道德意乃是以自由为其根据的。一方面人作为自然存在物服从于普遍必然的自然法则，在这个领域中他是没有自由的;而另一方面人又是“人自身”，因而亦具有不受自然法则限制的一面。当我们限制了理性的认识能力的时候，这就会为自由保留了一片天地。所以，康德认为我们有必要限制知识，以便为道德信仰留下地盘。

由此可见，康德的哲学革命应该包含两方面的内容：一方面它通过主体先天的认识形式来确立科学知识的普遍必然性；另一方面通过对认识能力的限制为自由开辟道路，而后者真正体现了康德哲学的根本精神。

**一、康德的认识论：先验感性论、先验逻辑的先验分析论、（因果性问题）、先验辩证论**

**1、试述康德的认识论。**

①认识的划分—认识的方法。（哥白尼革命。物自体—现象。）

认识的对象—先天综合判断何以可能。

②感性、知性、理性。

1. **为什么说康德的先验论是先验唯心论和经验实在论？**

康德的先验论是先验唯心论与经验实在论的结合，他总是一方面强调人类认识的形式是先验的、主观的，另一方面又强调主观形式只有在被运用于感觉材料的情况下才是有效的，才能成为决定经验的先验条件。脱离了感觉材料的纯形式不能成为人类知识的一部分，不能表达为先天综合判断，因而不是先验哲学研究的内容。

以康德的时空观为例，康德的时空观是先验唯心论，因为它一方面强调时空的先验性，另一方面又承认时空的主观性，认为时空不能脱离人的认识而独立存在。在康德看来，时空只是人类的感性直观形式，而不是事物本身存在的形式，时空像是戴在每一个人脸上的有色眼镜，每一个人看到的事物都有这副眼镜的色彩，但我们不能说这种色彩是事物固有的，而不属于眼镜。

康德的时空观是经验实在论，因为它一方面坚持时空的客观实在性，另一方面又说明时空的实在只属于现象，而不属于物自体。在康德看来，虽然时空只是人类所具有的主观形式，不属于物自体，但物自体向人显现的一切都在这些形式之中。

（康德的知性学说——当康德在说明人的认识形式的先天性和主观性时，他的立场是先验唯心论；当他在说明这些形式在经验中的普遍必然的应用时，他的立场是经验实在论。）

**一、在康德哲学中，感性、知性和理性这三种能力各司其职，请逐一阐明各自的能力和权限。**

1. 感性。感性是我们唯一的直观能力，具有接受性，是概念的功能。康德认为，时间和空间是感性的直观形式。（通过空间，外部事物的经验被给予我们；通过时间，内心意识活动的经验被给予我们。前者是外直观的形式，后者是内直观的形式。）也就是说，康德认为时间和空间是主体自身固有的认识形式，而不是事物本身存在的形式，时间和空间像是戴在每一个人脸上的有色眼镜，每一个人看到的事物都有这副眼镜的色彩。为此，康德做了两个证明：①形而上学的阐明，它要说明的是空间与时间不是经验的物理学概念，而是先天的直观形式。②先验的阐明，它要说明的是，空间与时间乃是一切经验的先天条件。康德认为，时间与空间具有“经验的实在性”和“先验的观念性”，它们是经验的先天条件，因而对于经验具有实在性。不过，这种实在性源于观念而不是事物自身。由此，我们便说明了数学知识之普遍必然性的根据。
2. 知性。知性是规则的能力，具有构成性，是判断的功能。康德认为，思维无内容是空的，直观无概念是盲的。对于知识而言，仅仅有感性直观形式是不够的，它所提供的只是构成知识的材料——杂多表象，还必须有知性按照规则对这些材料进行加工整理的先天认识形式的参与才能构成知识。知性的先天认识形式就是知性纯概念，亦即“范畴”。为此，康德做了两个演绎。①范畴的形而上学演绎。它要说明的是，可以从逻辑判断的形式中推导出知性范畴来。②范畴的先验演绎。它要说明的是，范畴具有使得经验成为可能的先决条件。最后，康德得出了“人为自然立法”的结论，即范畴是一些给现象、因而给作为一切现象的总和的自然界颁布先天法则的概念。由此我们便说明了自然科学知识之普遍必然性的根据。
3. 理性。理性是原则的能力，具有调整性或范导性，是推理的功能。康德认为，我们的认识从感觉经验开始，通过知性范畴的综合统一而形成了知识。然而，人类理性并不就此满足，它还要使知识成为体系，追求知识的完满性。这就要靠理性的作用，理性的先天形式是理念。我们将三种推理形式——直言推理，假言推理和选言推理推至极端，就得到了理性的三个理念，即灵魂、世界和上帝，它们分别代表着主观世界、客观世界、世界之合体的统一性。人类理性具有把这些理念作为知识对象的自然秉性，但我们只有一种认识工具，即只能在经验中使用的知性范畴，因此，人类理念不可避免地迫使范畴作超验的使用，形成了先验幻相，康德在此批判了理性心理学、理性宇宙论、理性神学，并指出要为知识划定界限，为信仰留下地盘。

**（一）先验感性论。（感性/感性直观，先天感性形式：时间和空间。）**

**（2）先天感性形式：时间和空间的阐明**

康德认为感性直观包含感觉材料和感性形式，空间是外感官的纯形式，时间是内感官的纯形式，正是通过这两种先天感性形式，才把被给予的感觉材料组织为能被认识的感性经验，知识的普遍必然性不来自于经验本身，而来自于人的先天认识能力。在先验感性论中对时空的论述分为“形而上学阐明”和“先验阐明”。此处详细介绍对空间的形而上学和先验阐明，关于时间的阐明同理可得。

1、时空的形而上学阐明

康德对时空的性质所做的论证，称为“形而上学阐明”，它的目的是证明时空不来自于经验，而是先于经验的感性形式和纯直观，形而上学阐明包含四个步骤：

①、空间不是从外部经验抽象得来的经验性概念。任何外部经验都以空间为前提，事物处于不同的位置，具有不同的排序，当我们这样表象事物时，是以空间的表象为前提的。所以空间不是从事物的位置关系中抽象出来的，即空间不来自于经验，而是在逻辑上先于空间中的对象。

②、空间是作为一切外部直观的基础的必不可少的先天表象。我们可以设想空间里没有任何事物，却不能设想一个没有空间的表象，即我们可以空间里的事物给排除掉，但是无法把空间本身排除掉。所以空间是必然的、先天的表象，它不来自于感觉材料。

③、空间不是概念，而是一个纯直观。空间是单一的整体，没有部分，对空间的表象并非部分的累加，表象部分之前已先预设了整个空间。所以空间本质上是惟一的，是直观直接把握到的单一整体。

④、空间被表象为一个无限给予的大小。概念有内涵和外延之分，但是空间没有外延。概念与概念之间的包含关系，是高级内涵和低级内涵之间的包含关系。但是空间的包含关系，是指空间内部包含了各种各样的事物。概念是包含在“之下”，空间是包含在“之中”，所以空间不是概念，而是纯直观。

**结论**：前两个阐明论证了时空的先天性，它们不来自于经验，而是经验的先天感性形式。后两个阐明论证了时空本身是单独的直观表象，不只是经验直观的纯形式，其本身就是一个纯直观。

2、时空的先验阐明

先验 transzendental 是康德的重要核心概念，康德认为先验的一定是先天的，但是先天的不一定是先验的。先验总是和知识的可能性相关，即它研究知识是如何可能的，相当于先天能力和先天知识，如何跨越自我，运用于经验之上，从而构造出先天综合命题的知识，所以先验阐明是构造先天综合命题如何可能的关键步骤。先天则不关心知识可能性的问题，它只研究纯粹的、与经验无关的知识，如形式逻辑。

康德的先验阐明非常简短，它旨在论证几何学和数学的综合命题，必须依赖于时空的纯直观，几何学建立在空间纯直观之上，数学建立在时间的纯直观之上，两者都不是通过经验归纳或概念推理得到。数学和几何学的基本公理，都是直观得到的，是不证自明的，如“两点之间直线最短”。而时空的纯直观是先天的，因此几何学和数学命题是先天综合命题。此处以空间为例，时间同理可得。

康德的先验阐明分为两个步骤：①、几何学必须依赖于空间直观，因为对几何学概念的任何分析只能产生分析命题，但是几何学命题是综合的。②、几何学所依赖的直观一定是先天直观，因为几何学的综合命题是必然为真的

先验感性论的结论：时空是先于经验的先天感性形式，空间是外感知的感性形式，它们把感觉材料组织、整理起来形成感性直观，感性直观=感觉材料+感性形式。几何学建立在空间直观上，数学建立在时间直观上。时空的先天感性形式是数学和几何学的先天综合命题成立的前提条件。

**（二）先验知性论 (先验逻辑的先验分析论) 论述自然科学何以可能。**

1、何为“知性”？  
康德认为感性和知性是构成人类知识的两个基本来源。感性是被动接受表象的能力，知性则是主动产生表象的能力、康德把“知性”定义为：“联结直观以思维对象的能力”，知性的作用是“判断”，即运用概念进行判断的能力，单有感性直观无法构成知识，知识来自于命题或判断，所以需要知性对不同的感性直观进行联结，形成一个判断，如“这朵花是红色的”，联结了“这朵花”和“红色”。

知性同感性一样，可以分为质料和形式。知性的质料就是感性直观 (由时空统摄起来的感觉材料)，知性的形式就是先验范畴。康德强调，知识必须是知性概念和感性直观的结合，“思维无内容则空，直观无概念则盲”。感性提供直观，直观是直接的；知性提供概念以思维对象，概念是间接的；两者相辅相成，缺一不可。康德认为，知识仅仅有感性直观是不够的，还必须有知性的参与。感性与知性的区别有以下几点: 第一，感性的特点是接受性，知性的特点是主动性。即感性的作用是接受经验材料，知性的作用是对这些材料进行综合以构成知识。第二，感性是偶然的，而知性是必然的。感性接受到的知识只具备偶然性，所以还不是严格意义上的知识，而知性能够思维对象，能够把对象真正建构成知识的对象。第三，感性为知识提供材料，而知性则提供形式。第四，感性是直观的，具有直接性，而知性是通过概念进行思维的，所以是间接的。但感性与知性的区分是从逻辑上讲的，而不是说时间上先有感性的。

2、论纯粹知性概念或范畴

知性之所以能够进行判断，是因为它有运用“范畴”的能力：“范畴是关于一个一般而言的对象的概念，通过它们，对象的直观就各种判断的逻辑功能之一而言被视为确定的”。范畴就其自身而言，不是某个具体对象的概念，而是对象的概念的形式，普通概念 = 纯粹知性概念(范畴) +感性直观。

“论纯粹知性概念”的任务相当于对先验范畴进行形而上学演绎(对应时空的形而上学阐明)，即证明范畴确实是存在的，而且是知性用来构造判断的先天形式，即判断思维中的逻辑功能，因此范畴体系和判断的形式逻辑具有一一对应的关系，范畴是隐藏在形式逻辑之下的认识之网的纽结，用来捕捉对象。所以康德从传统的形式逻辑的判断表中推导出范畴表来。

表格概括康德十二范畴，并据此解释范畴表与形式逻辑中判断分类表之间的对应关系。

1. 范畴表。

①量的范畴：单一性，多数性，全体性。

②质的范畴：实在性，否定性，限制性。

③关系的范畴：依存性与自存性（实体与偶性），原因性与从属性（原因和结果），协同性（主动与受动之间的交互作用）。

④模态的范畴：可能性—不可能性；存在性—非存在性；必然性—偶然性。

1. 判断表。

①判断的量：全称的，特称的，单称的。

②判断的质：肯定的，否定的，无限的。

③判断的关系：定言的，假言的，选言的。

④判断的模态：或然的，实然的，必然的。

我们的知性有两方面的功能。①逻辑功能。②认识功能。前者在知识的基础上规定着思辨的判断形式，不过与判断的内容无关，这是形式逻辑的范围；后者则为我们提供新的知识，就是先验逻辑的领域，先验逻辑是形式逻辑的基础，在形式逻辑的判断形式规范我们已有的知识之前，必须先有先验逻辑的范畴综合统一感性的杂多表象而构成知识。如果知识的判断形式是先天的，那么范畴也一定是先天的。所以，形式逻辑与先验逻辑是对应的，在每一个判断形式的背后，都有某种先验的要素作为它的基础，这种先验要素就是范畴。

3、先验范畴的两版演绎

1. 简单介绍康德范畴的先验演绎并评述在其思想中的地位和作用。
2. 先验演绎分为主观演绎和客观演绎。
3. 主观演绎的思路是通过说明形成知识的主观条件，进一步揭示知识的先天条件，说明知识之最高的先验根据。知识以判断为基本单位，所谓判断就是以某种形式把不同的表象和概念联结在一起。康德把这种联结称为“综合”。在认识中，综合有三重作用。①直观中把握的综合。如果没有这一综合，我们就可能在抓住一个表象的时候丢失了其它的表象。②想象中再生的综合。如果经验过的东西不能再现出来，我们就不可能有关于对象的完整的表象。③概念中认知的综合。如果我们不能在概念上把众多表象抓在一起，就不可能形成关于对象的知识。康德认为，对象不可能是事物自身，而只能是事物对我们的表现，因此，对象在认识中实际上所起的作用，就是把不同的表象结合于一身的统一性，亦即对象概念。然而，由于对象不是外在的事物而是我们的表象，因此，所谓对象的同一性归根结底乃是意识的同一性；而意识的同一性，则必须以自我的同一性为基础和前提，所以一切认识之最高的根据就是先验主体的自我同一性，即先验我思、先验统觉。
4. 客观演绎开始于“我思必须能够伴随着我的一切表象”这个命题，并且围绕这一命题而展开。感性与知性是两种不同类的认识能力，知识与经验对象源自杂多表象的综合，而综合只能来自于具有自发性的知性。康德的论证过程是，在“我思必须能够伴随着我的一切表象”中包含着先验统觉之分析的统一与直观中杂多表象的综合的统一。虽然统觉之分析的统一是最高的先验根据，但是它必须以综合的统一为前提，不过由于所有表象只有当它们从属于“我”时才是我的表象，所以统觉之源始的综合统一性是“至上原理”。而使直观中杂多表象从属于先验自我乃是知性范畴的综合统一功能。由此而证明了知性范畴对于经验的客观有效性。

3、范畴作为先验自我之综合统一功能的体现，乃是自我与感性直观之间的中介。先验统觉是分析的统一（自身同一性），而感性直观接受的则是杂多表象。范畴通过综合统一杂多表象的活动，一方面把先验自我的同一性带给每一个杂多表象，另一方面又把杂多表象带到先验自我之中。由此可见，知性范畴是形成经验对象的先天条件，如果没有范畴，我们不仅不可能形成知识，而且也不可能形成的经验对象。由此，我们就证明了知性范畴对于经验的客观有效性，因为它是经验的先天条件。

4、联结、

**5、统觉**

统觉有经验的和先验的区别。所谓经验统觉作为内知觉乃是变化不定的意识情况，即休谟所说的“一束知觉”。能够对这些变化不定的意识情况有所觉察，就必须有一个自身始终保持同一性和不变的自我意识，这就是先验统觉。先验统觉是一切认识活动形式上最高的先验根据，不过其自身却不是认识的对象。

康德和笛卡尔都把自我意识作为知识的核心和出发点，但康德把自我意识当作统觉，而不是笛卡尔所说的心灵实体。康德强调了统觉的综合能力，他说，统觉的统一性原则表达为分析命题：所有我的表象都属于自我意识。但是，这一分析命题的意义之所以可能，是因为自我意识的综合能力。只有在自我意识能够把所有我的表象综合为一个统一体的情况下，我才能意识到这些表象都是我的，因此综合先于并高于分析。康德不像笛卡尔那样，只是通过一个命题意义的分析，即分析我思与我在之间的必然联系，而是通过自我意识可能具有的实际功能来奠定自己理论的基础。更重要的是，康德把自我意识作为综合统一的能力，而不是笛卡尔所说的心灵实体。统觉的综合统一性，是在对感性直观材料的多样性施加作用的过程中表现出来并得以实现的。（没有脱离感性认识的思想属性，更没有独立于意识活动之外的心灵实体。）

从统觉的综合统一性出发，康德进而建立了自我意识的客观统一性。这里的客观只是普遍必然性。也就是说一切被自我所意识到的表象，都按照某种普遍必然的方式被连接在一起。逻辑判断反映的正是自我意识的综合统一功能，判断的形式反映的正是自我意识的综合统一的普遍必然的方式。他接着论证说，我们已知的判断形式与知性范畴具有同样的普遍必然性。因此，呈现在自我意识中的一切感性直观材料都被知性范畴所连接，由此综合得到的经验知识是客观有效的。

6、对象意识

先验统觉不仅构造出自我意识，还构造出对象意识，自我意识和对象意识构成意识领域的两个端点。“对象就是在它的概念中一个给予的直观的杂多被结合起来的那种东西”，即对象是通过范畴把直观杂多综合起来形成的表象。康德认为“在一个判断中给予不同的表象以统一性的同样的功能也在一个直观中给予了不同的表象的单纯的综合以统一性”，就是说范畴不仅是在判断中进行联结和统一的功能，也是给予直观杂多综合统一的来源，统一之后就构造出一个对象。

总结：所以先验统觉具有双重功能：一是先验统觉通过把观念的杂多先天地结合在一个意识里，构成了杂多意识的统一，这种统一是认识的主观方面，形成了自我意识。二是先验统觉通过运用知性的先天形式把杂多的表象统一在一个概念里，使其具有普遍必然性，从而构成了认识对象的统一，这种统一是认识的客观方面，形成了对象意识。

7、图型

由于范畴和感性直观来自于不同的认识能力，所以在实际操作中范畴要能够运用于感官对象，还必须有一个中介，这就是“判断力”。判断力的原理就在于必须找到一个中间环节，它既具有先天的性质，又具有感性直观的性质，才能把先验范畴和经验直观双方牢固地结合起来。由于时间正好具有这样双重的性质，所以这个中间环节就是想象力对时间作种种先验规定而形成的“图型”。如时间的“系列”是量的图型，时间的“内容”是质的图型，时间的“秩序”是关系的图型，时间的“包容性“是模态的图型等等。总之，知性的范畴不可能离开图型而有任何”先验的运用，而只能通过图型运用于经验对象上。凡是企图超出感性经验的范围而把如单一性、实体性、因果性等等先验范畴作“先验的运用”即运用于思想中的对象之上的做法(如理性派所做的)，都是不合法的，是混淆了自在之物和现象。

**44、简述康德的图型论。**

康德认为，知性范畴与感性材料不同质，两者的结合依靠时间。时间是直观形式，与感性相联系；它又是主观的活动形式，知性活动也同时发生于其中。①以时间图型来分析范畴，则单一性、多数性、全体性是同样部分的时间单位的累积，即一个时间单位、多数时间单位、全部时间单位。

②实在性，是充满的时间，否定性是空虚的时间，限定性是定量的有限时间。

③实体性，是时间中的实在的东西的特性，经验上的确定的预先假定，一切均变而它常驻的表象。

④因果性，是时间上的一个实在的东西的存在为另一个所跟随各种确定性的有规则的先后次序。

⑤交互性，是时间内实体在属性上的交互作用，实体的一个确定性与另一个确定性的并存。

⑥可能性，是有时的存在，与形式相适合。

⑦现实性，是某一时间的存在、某个空间中的存在，具有质料的存在。

⑧必然性，是无论何时的存在，它不得不存在，既有质料又有形式。

康德认为图型必然与范畴相一致，因而图型也限制范畴，没有图型，范畴不能形成知识，即质料对形式也有决定作用。图型只是现象的图型，而非物自体的图型，它通过想象的综合作用把直观中的统一性与范畴的统一性结合起来，归结为统觉的统一性。

**（三）、先验理性论(先验方法论) 科学的形而上学是如何可能的？**

1、何为“理性”?

在康德看来，“理性”是比“知性”更高级的能力，它不满足于知性产生的科学知识，而追求认识的绝对完整性，把知性所得的各种知识“加以综合统一"，整理成最完善的系统。

知性和理性都是逻辑思维能力，但以不同的逻辑形式为思想途径，知性对应的逻辑形式是判断，从判断形式推导出知性范畴，而与理性对应的逻辑形式是推理，从推理形式可以推导出理性的最高概念，即先验理念。传统的逻辑推理形式是三段式，每一个三段式都蕴涵着一个先验理念，作为它的统摄原则。

直言三段式所指向的是一个自身不再是宾词的主词，即“灵魂”，乃是一切精神现象的最高概念；

假言三段式所指向的是一个不再以任何事物为条件的前提，即“世界”，乃是一切物理现象的最高概念；

选言三段式所指向的是一个自身不再是部分的整体，即“上帝”，乃是统一精神现象和物理现象的最高概念。

“先验理念”是理性攀升的结果，是理性的自我创造，是人类知识体系的导向原则和道德体系的公设，没有实际存在对象与之相应。

2、先验幻相

1. 请阐述康德的先验幻相理论，并进一步说明康德的先验理念体系。
2. 康德认为，与感性和知性不同，理性的作用是“调整性”的，它与经验无关，而只与知识相关，其作用只是引导知识进一步完善，将知识调整为体系。而理性调整知识的工具就是理念。所以理性的统一性只是“理想的统一性”，而不是“现实的统一性”，它们只是调整知识的工具，而不是知识的对象。然而，由于人类理性具有穷根究底的本性，它认识了经验还不够，非要去追问经验背后的根据，并且认为只要我们穷尽了经验所及的现象，就能够认识现象整体背后的根据。这就使得人类理性错误地把理念之“理想的统一性”当作了“现实的统一性”，从而陷入了先验幻相。在康德看来，虽然每个表象都是经验，但是表象的合体却不是经验。而且我们只有一种认识工具，那就是只能在经验中使用的知性范畴，因此，当理性要求只认识现象背后的统一根据的时候，它就不可避免的迫使范畴作超验的使用，由于我们对此没有任何经验，所以不可能形成科学的知识。
3. 康德对形而上学根据三个理念而形成的“理性心理学”，“理性宇宙论”，“理性神学”作了全面系统的批判。

（1）“理性心理学”以“灵魂”为认识对象，它的先验幻相被称为“谬误推理”，谬误推理有四组，以第一组谬误推理为例。康德在此以笛卡尔的我思实体为批判对象，揭示了理性心理学陷入谬误推理的原因。康德认为，当笛卡尔将我思看作是实体的时候，他实际上是这样推论的：

大前提：实体是只能作为主体而被理解的东西。

小前提：灵魂（思维存在者）是一种只能作为主体而被理解的东西。

结论：灵魂是实体。

康德指出，这个推理犯了“四名词”的错误，即中项没有保持同一意义，实际上是两个概念，上述三段式的中项是“主体”，但大前提中的主体指事物的独立存在，是人的意识之外的认识对象，在认识的主客观关系中处“客体”的地位，而小前提中的“主体”指认识主体，是自我意识。（大前提的“主体”（即“主词”）指的是判断中的实际主语，而小前提中的“主体”（“主词”）指的是下判断的逻辑主语。）一切判断都是我思的判断，但是我思自身却不能成为判断的对象。因为我们对之无法形成任何经验表象。所以我们没有任何根据称我思为实体。

（2）“理性宇宙论 ”以“世界”为认识的对象，它的先验幻相被称为“二律背反”。当理性要求认识世界之整体，从而迫使范畴作超验使用的时候，由于没有经验的根据，所以对于世界之整体便形成了两种相互对立的理论，而它们各自却又是能够自圆其说的。理性的二律背反有四组：

①正题：世界在时间和空间上是有限的。

反题：世界在时间和空间上是无限。

②正题：世界上的一切都是由单一的东西构成的。

反题：没有单一的东西，一切都是复合的。

③正题：世界上有出自自由的原因。

反题：没有自由，一切都是必然的。

④正题：在世界因的系列里，有某种必然的存在体。

反题：世界上不存在一个绝对的必然存在体，一切都是偶然的。

前两组是数学的，后两组是力学的。

具体论证：以第一组为例，康德使用的是反证法，它首先假设相反的论题是正确的，然后由此推出矛盾。从而证明被证明的论题的合理性。

正题：如果我们假定世界在时间上没有开端，那就意味着在当下这一时刻，一个无限的事物系列已经完成了。然而，如果世界在时间上没有开端，也就是说它是无限的，那么它就不可能已经完成而成为过去，因为当它在一瞬间得到完成之时，它就不是无限的，而是有限的了，所以世界不可能是无限的，它在时间上一定是有开端的。同样，如果我们假定世界在空间上没有界限，那么世界就是部分的无限相加。这需要无限的时间，既然时间不可能无限，空间也不可能无限，所以世界在空间上有限。

反题：如果我们假设世界在时间上有开端，那就意味着在此之前没有时间，而在没有时间的状态中也没有任何时间存在的条件，时间系列也不可能是从无到有的过度。因此，如果说世界在时间上有开端，那就意味着这个世界根本就不可能存在，所以世界在时间上没有开端。同样，如果我们假定世界在空间上有界限，那就意味着在有限的世界之外，空无所有，没有什么东西存在，但是所谓空无所有，也就是没有界限，即没有什么东西构成对世界的限制，因此，世界一定是无限的。

**（3）**“理性神学”以上帝为对象，试图证明上帝的存在，它的先验幻相被称为“理想”，虽然理性的理念都具有理想性，但上帝理念更为特殊：“灵魂”和“世界”都是内外经验系列推至极端的结果。而上帝则纯然是超验的，所以它的先验幻相是“理想”。康德在此对有史以来关于上帝存在的各种证明进行了清理批判。这些证明，包括关于上帝存在的本体论证明，关于上帝存在的宇宙论证明和关于上帝存在的自然神学证明。

3、对理性心理学的批判

4、对理性宇宙学的批判：二律背反

1. 5、对理性神学的批判：纯粹理性之“理想。康德在《纯粹理性批判》中批判了关于上帝存在的本体论证明，请试从这一角度评述安瑟尔谟关于上帝存在的证明。①简述②评价

康德认为，这种证明的错误就在于混淆了判断的逻辑必然性与事物的现实必然性之间的区别。观念中的一百元和现实中的一百元。

（1）、“理性神学”以“上帝”为对象，试图证明上帝的存在。康德认为，理性神学对上帝存在的证明有三种形式，即“宇宙论证明”、“目的论证明和“本体论证明”。其中，前两个证明都是试图从经验世界，通过对原因或目的的不断追溯而证明世界之外有一个上帝的存在。但康德认为，这两个证明都是以经验为依据的，实际上最终都要依赖于本体论证明，即不需要任何经验而直接从概念推出存在。

（2）康德指出，用上帝这个“最完满”、因而“无所不包”的概念中必须包含“存在”(否则就会自相矛盾)来证明上帝在我们(包括我们的概念)之外的客观存在，这种证明无异于从我们头脑里有一百元钱的概念推出我口袋里现实地有一百元钱。头脑中的一百元与现实的一百元在“概念上”无疑是完全一样的，不多也不少；但任何人都不会把两者混淆。所以这个证明诚然可以把“存在”(即“是”)这个词与“上帝”的概念联系起来，但“存在”并不是实在的谓词，在形式逻辑中它只是一个系词，即用来联系其他具体属性的词，因而只是表示主词在时空和经验现象中应作出相应的规定。所以单凭说“上帝存在”(或“上帝是”)并没有对上帝作出任何实质性的规定，而只是提出了问题：上帝存在于何时何地? (或“上帝是什么?“)而这正是本体论证明所要回避的问题。因此一切对上帝存在的证明都是不可能的.

（3）但康德认为，对上帝的目的论证明后面隐藏着对上帝的“道德证明”，而这是唯一可能的对上帝的证明，由此便有可能建立起一种“道德神学”。但这一证明并不表明上帝在客观上存在，甚至不表明上帝存在于我们的道德中而只表明我们出于道德的原因而相信上帝存在。康德由此开始向“实践理性批判”过渡。

（4）康德的上帝存在道德论证明。

一种建立在人类道德经验基础上的对上帝存在的证明。

①康德认为如果人们把道德规则理解为命令，则必然有一个命令者存在，它不仅是个别人道德行为的动因，而且是所有人道德行为的动因，这个命令者就是上帝。只有上帝存在着并命令所有人按道德规则或命令行事，才能形成绝对的道德义务。

②如果我们承认道德权威，就必须承认只有上帝才能给予这种权威，故上帝存在。因为任何人不管他是否接受道德规则或命令，这种规则或命令始终保持着自己的权威，因此权威的源泉是存在于人类意志之外的。

③并且，在不同的文化背景和不同的历史时期中，人们所提出的道德论证明有很大的一致性，这种令人印象深刻的一致性，只有用上帝把它的规划早已写在每个人心中这种假设才能说明。一致性本身说明上帝的存在。

④由于道德义务，人们必须使自己不断完善，直至达到至善。然而，至善在现实生活条件下，显然是达不到的，必须假定灵魂不死和上帝存在，这是达到至善的需要。

6、形而上学作为科学可以可能

(1)关于“旧形而上学不可能”的总结

康德专门写过《未来形而上学导论》，认为以往的形而上学都被摧毁了，将来要建立一种科学的形而上学，首先就是要了解人类认识能力的范围和局限性，要了解在什么意义上我们可以运用理性建立知识，在什么意义上我们虽然不能建立知识，但能够运用理性去进行道德实践。康德认为，以往的形而上学作为科学是不可能的，因为他们没有区分现象和物自体，把知性的概念运用到了物自体上，从而导致了先验幻相。像灵魂的实体、宇宙整体和上帝存在，在康德那里都被称为“先验幻相”。当然，先验理念本身还不一定是幻相，它是可以被用于自然科学的一种范导性的目标，或者在实践的道德领域加以运用。但如果把它当作知识，就会显现出一种幻相。

7、在康德看来，与自然科学相比，形而上学的危机表现在哪里？对康德来说，形而上学如何能够走上科学的可靠道路？

1. 康德在纯粹理性批判的两版序言中认为，形而上学的危机表现在：

①形而上学超越经验的企图是不合法的，因为“它的出身是来自普通经验的贱民，因而它的非分要求本来是理应受到怀疑的。”

②经验主义对形而上学的怀疑虽然有一定的道理，但无法克服形而上学的独断论，因为独断论的原则是纯理性的，而“理性使用的原则当超出了一切经验的界限时就不再承认经验的试金石了。”

③形而上学的性质决定了这门学问“是根本凌驾于经验效果之上的。亦即是凭借单纯的概念的。”但是理性至今还没有找到一个普遍的、必然的原则和标准。人们按照自己的理性标准各行其是，纷争不断。“这些无休止的争吵的战场就叫做形而上学”。“形而上学的做法，其今还只是在来回摸索，而最糟糕的是仅仅在概念之间来回摸索。”

1. 康德认为，在使得形而上学成为一门科学的问题上，我们可以借鉴数学和物理学是如何成为科学的。康德指出，数学和物理学之所以能够走上科学的康庄大道，是因为在它们之中发生了一场革命，即把从客体到主体的思想路线转变为从主体到客体的。客体即科学研究的对象，主体即科学研究的原则和概念。过去根深蒂固的观念是：科学的性质是因它所研究的对象所决定的，科学原则和概念的普遍性、必然性是对象固有的客观性。而在数学和物理学中，这个关系变得颠倒了。康德把这一点应用于形而上学之中，即他的“哥白尼革命”。康德认为，如果知识必须符合对象这条路走不通，我们不妨像哥白尼那样换一个角度，把知识与对象之间的关系颠倒过来看一看，让对象符合知识亦即主体固有的认识形式会有什么结果。在康德看来，问题由此便得到了完满的解决。一方面，我们的知识的确必须建立在经验的基础上，但另一方面，进行认识活动的主体本身也具有一整套认识形式。由于这些认识形式在经验之先并且作为经验的条件存在于我们的头脑之中，因而使得知识具有了先天性，科学知识的普遍必然性由此就得到了证明。康德把他的“哥白尼革命”称为一项试验，如果这项试验成功了，那么它就向形而上学许诺了一门科学的可靠道路。

8、未来形而上学如何可能

先验知性论将人类的知性能力限定在经验的范围之内。先验辨证论以否定的形式，揭示了理性超越经验的范围之外就会陷入先验幻相，由此而构成的形而上学就会成为一门伪科学。经过这两个层次就会得到一些经验教训，由这些经验教训加以整理，就形成了所谓的先验方法论。即未来要建立一种科学的形而上学，我们要遵循一种什么样的方法论。

康德首先提出了纯粹理性的训练方法，这种训练有四个层次：

①、避免独断论，尤其要防止像理性派那样将数学作为哲学的榜样而去获取先天的知识。

②、当这种独断论的倾向萌生出来时，要善于使用怀疑论去揭示事物的自相矛盾。

③、在此基础上，纯粹理性可以提出某些假设的理念，如上帝，以满足“实践”的利益。

④、在形而上学的问题上，不能单凭逻辑的不矛盾就证明一个结论，而必须要区分现象和物自体。真正的证明只能是在现象中有经验证据的证明，脱离了经验而仅使用逻辑上的归谬法是无效的。

其次，必须建立纯粹理性运用的“法规”。康德认为纯粹理性的法规作为一种普遍的法规，它只能从实践的意义上去理解，这种法规只适合于物自体。而只有自由意志的法规才是纯粹理性的普遍法规，它在任何情况下都确定地规定什么是应当的，它不仅规定道德法则，并且能够设定灵魂不朽和上帝存在，保证感性世界和道德法则的相互协调一致。这种实践的法规是纯粹理性唯一可能的普遍的法规，而认识的法规还不具有普遍性。

所以纯粹理性的法规就是从认识理性（理论理性）过渡到实践理性，最终通过实践理性的“悬设“即自由意志、灵魂不朽和上帝存在，达到认识和实践、道德和幸福相统一的至善。

**试述康德的纯粹理性谬误推理。**

在第一版《纯粹理性批判》中，康德提出了四个谬误推理。

①**实体性**：

大前提：其表象是我们的判断的绝对主体，因而不能被用作另一个事物的规定的东西就是实体。

小前提：我，作为一个能思维的存在者，是我的一切的可能的判断的绝对主体，而且关于我自己的这个表象不能被用作任何一个别的事物的谓词。

结论： 所以我作为能思维的存在者（灵魂），就是实体。

②**单纯性**：

大前提：其活动绝不能被视为诸多活动者的事物的协作的事物，就是单纯的。

小前提：现在，灵魂或者能思维的我就是这样一个事物。

结论：所以…..,

③**人格性**：

大前提：在不同的时间里意识到它自己在数目上同一性的东西，就此而言是一个人格。

小前提：如今，灵魂就是…..,

结论：因此，灵魂就是一个人格。

④**观念性**。

大前提：其存在只是作为被给予的知觉的一个原因而被推论出来的东西，具有一种仅仅可疑的实存。

小前提：现在一切外部选项都具有这样的性质，即它们的存在不能被直接知觉到，而是仅仅作为被给予的知觉的原因被推论出来。

结论：所以外感官的一切对象的存在都是可疑的，这种不确定性我称之为外部显示的观念性。而这种观念性的学说就叫做唯心论，相比之下，认为外感官的对象有一种可能的确定性的主张被称为二元论。

39、康德是如何阐述思维和存在关系的？黑格尔对思维和存在关系有何种修正发展？

**二、康德的道德学说/实践理性批判**

（一）、道德问题的提出

1、实践理性

纯粹理性的理论能力就是认识能力，而纯粹理性的实践能力就是欲求能力。这里的区别在于，就理论能力而言认识能力并没有高级与低级的分别；而就实践能力而论欲求能力是有高级与低级的分别的。

实践的东西与欲求能力基本上是重合的，实践的东西总是与某种目的联系在一起的，不过，相对来说，实践更强调行动及其决定根据。于是，它总是指这样一种活动，即人出于意志并产生某种现实结果的行动。一般的实践就有三项因素：实践准则即意志决定根据、意志决定与行为、实践的目的。这里我们需要注意意志决定与意志决定根据并不是同一样东西，然而，意志决定始终是理性的能力，这就是说，意志决定始终是通过服从某种理性的规则而实现的，而倘若没有服从理性的规则这一要求，也就无所谓意志决定。因此从另一个角度来说，理性的全部实践能力都是通过意志决定实现出来的。

康德认为，实践的规则始终是理性的产物，因为它指定作为手段的行为，以达到作为目标的结果。正是因为意志与其决定根据是不同的，所以意志才会有自律与他律的分别。

2，《实践理性批判》的思路

纯粹实践理性的原则是如何可能的?它的先天根据是什么?这就是康德的《实践理性批判》所要回答的问题。康德认为，纯粹实践理性的上述问题就是道德律如何可能的问题。康德认为，一般的实践理性可以不涉及道德，比如亚里士多德意义上的“实践智慧”。但日常生活中我们已经形成了一些“普通的道德理性知识”乃至“通俗道德哲学”。康德经过清理和挖掘认为，真正的道德价值不在于结果中“合乎道德律”，而在于主观动机上“出于道德律”，所以真正的道德原则必须摆脱一切感性爱好的考虑而从纯粹理性的单纯形式上来确定，从而找到义务的真正发源之处。所以康德主张把“通俗的道德哲学”提升到“道德形而上学”，再把“道德形而上学”追溯到“实践理性批判”，以便从先验哲学的立场上彻底解决道德如何可能的问题。

（二）道德律

1、绝对命令（定言命令）

康德的道德学说是从纯粹实践理性出发的，因此康德首先从根本上把一般“有理性者”与自然物区分开。所谓理性，最重要的就是普遍必然的合法法则，但自然法则与道德法则是不一样的。首先，自然法则只适用于现象界，而道德法则则属于实践领域；其次，自然法则的判断形式是以系动词“是”联结的叙述式，而道德法则是以“应该”为系词的命令式；最后，自然法则是“他律性”，而道德法则是“自律性”。

道德法则虽然作为一种命令式，但并不是所有的命令式都是道德法则。命令分为假言命令和定言命令 (绝对命令)。假言命令由人的主观决定把道德当做实现利益的手段，不具备普遍性。绝对命令是人人具有的、无条件的、绝对的，不受经验影响的，因此具备普遍性，它对任何人都表现出一种客观的强制力量，是道德的最高原则。因此，它就是隐含在一切道德行为中的道德律。

康德认为，道德律令应像自然规律一样具有普遍必然性，个人的行为准则应为人们所共同遵守。但道德律令不同于自然规律，它不采取“必然如此”的形式，而采取“应该如此”的形式，即表现为一种对意志的无条件的命令形式，当人受感性经验的支配，有些行为并不按照人的理性形式时，对此则以命令的形式加以强制。

在康德看来，一切我们可以称之为道德法则的定言命令都具有这样一些形式上的特征：

①普遍性公式：要只按照你同时能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动。这个公式所强调的是定言命令乃是对一切有理性者都普遍有效的道德法则。

②质料公式：你要如此行动，即无论是你的人格中的人性，还是其他任何一个人的人格中的人性，你在任何时候都同时当做目的，绝不仅仅当做手段来使用。由于定言命令中包括三个因素——意志、准则、法则，所以定言命令只有成为意志的准则时才能起作用。所谓质料公式规定的就是究竟什么样的意志准则能够成为对一切有理性者普遍有效的客观法则。就意志准则表现为行动的目的而言，如果作为一种意志准则是对一切有理性者有效的客观法则，它就必须能够成为一切有理性者的目的，而且是“自在的目的”。显然这种对一切有理性者的意志都是自在目的的目的只能是理性自身，因而康德所谓的“人是目的”也就是说“理性是目的”。

③自律性公式：每一个理性存在者的意志都是一个普遍立法的意志的理念，从而理性存在者必须在任何时候都把自己视为一个通过意志的自由而可能的目的王国中的立法者。既然定言命令对一切有理性者普遍有效，而且出于纯粹理性自身的目的，因而当我们按照定言命令而行动的时候，我们就是在按照自己判定的法则而行动，也就是说我们作为有理性的存在，既是守法者也是立法者，这样一个纯粹理性的世界就是一个“目的王国”。

以上的三个公式并非意味着有三种定言命令，而是定言命令必须满足的三个条件；定言命令之为定言命令应该是对一切有理性者的意志都有效的“普遍法则”；应该是能够成为一切有理性者的意志的目的的“自在目的”，应该是一切有理性者的意志作为理性存在而自己为自己确立的法则。

**41、谈一谈康德的实践理性说并加以评析。**

①首先，康德认为实践理性支配人的道德行为，它以先天的道德律令、命令的形式和善良意志达到区别善恶，走向至善。人说一理性的存在者，意志则是有理性者的自身活动，不需要别的原因加之于它，因而是自由的。道德律令是自由意志的本质规定，且与道德主体的行为动机相关，而与行为效果无涉。行为从道德律令出发，不受其他外力影响，是自律而不是他律。自律的理性存在者所规定的道德律令带有绝对命令的性质。人类社会中的德行与幸福会有矛盾，这是实践理性的二律背反。实践理性的最终目标是德行与幸福的统一体，即至善。但该目标在现实世界中是不可能达到的，因而要设定灵魂不死和上帝存在，以保证有德者不断走向完善的境地，在彼岸世界终享幸福。一切理性存在者都依据于普遍的道德律令行事，他们虽然有个别的差异和私自的目的，但都可以在共同的道德基础上有一个共同的目的王国。

②略

2.自由是“拱顶石”

康德有关意志自律的思想不仅在一定程度上解决了伦理思想史上自由与道德法则之间的矛盾，而且突出了实践理性的“优先地位”，论证了人之为人不同于任何自然存在的价值和尊严。

任何伦理思想和道德学说都必须以意志自由为其前提，如果没有自由，我们就不必为自己的行为负责，也就谈不上道德不道德。然而由于以往的伦理思想皆以形而上学为其基础，企图通过对宇审自然之本体和根据的认识来规定人的本质，因而始终无法将道德法则与自然法则区别开，而道德法则也就成了某种他律性的命令，从而否定了自由。正是由于这个原因，历史上的思想家们大多持决定论的主张。现在康德把道德法则与自然法则区别开，以意志自律将自由与道德法则结合为一，真正使伦理学成了一门独立的学问。不仅如此，对康德来说，自由不只是伦理学的基础和前提，而且是整个纯粹理性体系的“拱顶石”。

**十三、在康德哲学中，自由构成了纯粹理性的，甚至思辨理性体系的“整个建筑的拱顶石”。试从理论理性和实践理性两个层次说明。**

（1）理论理性。自由出现在康德的第三个二律背反中，即：

正题：世界上有出自自由的原因。

反题：没有自由，一切都是必然的。

康德认为，这组二律背反是由于理性将不是认识对象的自然整体当作认识对象所造成的。但是如果我们在现象与物自体之间做出区别，就可以解决这个二律背反。当我们说自然中的一切都服从自然因果律，因而没有自由的时候，它是对现象领域的规定。而当我们说有必要假定自然有一个自由因的时候，它指的则是物自体的领域。康德认为，虽然我们无法从经验上证明自然界本身是否有一个自由因，但是的确有一种存在是可以用自由因来说明的，那就是人类理性。人类理性能够对自己发出应该做什么的命令，因而它事实上是可以有自由的因果作用的。自然中只有必然存在的东西，而“应该”则属于理性的能动作用。

自由与必然的二律背反，在康德哲学中有极其重要的意义。它是我们从理论理性过渡到实践理性的唯一可能的途径，因为这组二律背反的解决表明我们虽然不可能认识自由，但是可以思维自由而不至于陷入矛盾。既然自由是可能的，那么以自由为前提和基础的伦理学或者道德学说就是可能的。理性的理念由于自由是现实的也得到了证明。

（2）实践理性。

康德试图证明人具有不同于一切自然存在的价值与尊严，证明人的自由。显然，这一证明的关键在于我们行动的动机究竟能否完全不受经验的束缚而纯粹出于理性自身的决定。对康德而言，理性自身对意志动机的决定不可能是主观个人的，而只能是先天地普遍有效的。因此，问题就在于究竟有没有决定意志动机的理性之客观的实践法则亦即道德法则。但是，从批判哲学的立场看，我们却不可能从认识论上对此加以说明，因为它不是经验性的认识对象。康德所采取的办法是：以自由作为道德法则的存在根据，以道德法则作为自由的认识根据。也就是说，因为有自由，所以道德法则是存在的，因为道德法则是存在的，所以自由是实在的。

（康德认为，因为一种实践的法则一定是普遍必然的，它是对一切有理性的存在者的意志都行之有效的客观法则。而根据经验不能提供给我们任何实践的法则，建立在经验基础上的实践原则只能是个人的幸福原则，没有普遍必然性。所以一个有理性的存在必须把他的准则思想为不是根据经验质料，而是根据形式决定其意志的原理。）这样一个完全以理性自身的纯粹形式作为自己法则的意志就是一个自由意志，因为它意味着理性所遵守的是自己为自己确立的法则。因此，意志的自律是一切道德法则所依据的唯一原理，而纯粹实践理性的基本法则就是：要这样行动，使得你的意志的准则在任何时候都能同时被视为一种普遍的、立法的原则。

由此，康德证明了自由的实在性，自由在之前只是一个否定性的消极概念。——自由只是不受经验的限制，现在我们则达到了自由的积极意义：自由即自律，所以自由与道德法则其实是一体的，所谓道德法则乃是理性自己为自己所确立的法则，理性自己立法自己遵守，自由构成了康德伦理学和道德学说的基础。

（思辨的理性在应用因果性关系时需要自由，以便拯救自己，摆脱它要在因果联络的序列中设想无条件者时就不可避免地陷入的二律背反。）（纯然的理念即灵魂、上帝，由于自由是现实的而得到了证明。）

3.道德公设

康德认为，人具有两种幸福观—幸福和德性。幸福是人作为感性存在所必须追求的东西，德性是人作为理性存在者所要追求的最高价值。所以在道德和幸福之间存在着矛盾，产生了理性实践领域的二律背反，它在历史上表现为伊壁鸠鲁主义与斯多葛主义的对立。康德认为至善是道德与幸福的完全结合，康德从“德福一致”这一要求中，引出了三条公设，“公设”就是达到至善所不可少的理论假设

第一条公设：意志自由。人们必须假设他们在任何条件下都能够正确使用自己的意志，作出自由的选择，如此，他们才能相信自己可以达到至善的目标。

第二条公设：灵魂不朽。人的生命是有限的，所以很难在有生之年达到至善的目标，所以人们必须相信灵魂不朽，灵魂不朽保证了人在永恒中达到至善。

第三条公设：上帝存在。人们必须相信，他所追求至善的努力一定会得到回报，如果他违背了目标将受到惩罚，因此他必须相信一个全知全能全善的上帝的存在

实践理性的“公设”，只是道德实现的条件，而不是道德本身的条件。换言之，仅就道德法则而论，它是无条件的，并不需要灵魂不朽和上帝存在作为其基础。这就是康德所言的“道德神学”，康德说：“道德原理并不是由神学来的(因而也不是一种他律)，而乃是纯粹实践理性自身的自律，因为这种道德学并不拿关于神和神意的知识作为这些律令的基础。”

**42、简述康德的实践理性公设。**

康德通过使意志的动机与行为的效果“划清界限”的方式来维护道德的纯洁性，但是这样一来就产生了另一个问题：如果一个人的意志可以遵从理性自身的法则行事，这种道德法则与经验无关，亦与行为的结果无关，它属于纯粹理性的理智世界。而行为则不可避免地要落入由必然和自然法则所统治的现象世界。那就意味着动机与效果是完全分离的，它们分别属于两个不同的世界。既然如此，道德法则如何能够产生与之相应的行为效果呢？“至善”既包括德性，也包括幸福。为此，康德提出了实践理性的“公设”。人类理性由于敬重道德法则而向往一个无条件的对象即“至善”，公设就是这个由道德法则而成立的：“至善”所必不可少的理性假设。

实践理性有三个公设，即意志自由、灵魂不朽、上帝存在。我们必须假设有一种摆脱了感觉世界的限制而依据理智世界的道德法则决定自己意志的能力即自由，否则实践理性就不能以“至善”作为它的最高理想；由于人类理性的有限性，我们在今生今世无论如何也不可能达到“至善”这一无限完满的境界，所以必须假设灵魂不朽，“至善”才有其实践上的可能性。最后，为了保证理智世界中的德性在感觉世界之中有其相应的效果，为了保证德性与幸福都能够得到实现，我们必须假设有一个上帝使这两个世界能够协调一致。

**43、简述康德的自由意志。**

康德对理性之第三组二律背反的解决表明，自由是可以设想的。因为相对于必然的自然因果律，存在着一种自由因果律，亦即不受感性经验的限制单凭理性自身的原因而产生一个结果的因果关系。由此，我们就可以考察理性的实践活动，看一看在什么情况下意志能够排除经验的束缚，完全按照理性自身的法则行动。

意志可以按照两种方式决定自己的行动：①主观准则②客观法则。当意志对自己的规定仅仅对其个人是有效的时候，这种规定就是主观准则。而当意志的规定不仅对其个人有效而且对一切有理性的存在都普遍有效的时候，这种普遍的规定就是客观法则。因为一种实践的法则一定是普遍必然的，它是对一切有理性的存在者的意志都有效的客观法则。而依据经验不能提供给我们任何实践的法则，建立在经验基础上的实践原则只是个人的幸福原则，没有普遍必然性，所以一个有理性的存在必须把他的准则思想为不是根据经验质料，而是根据形式决定其意志的原理。这样一个完全以理性自身的纯粹形式作为自己法则的意志是一个自由意志，因为它意味着理性所遵守的是自己为自己确立的法则。因此，意志的’“自律”是一切道德法则所依据的唯一原理，而纯粹实践理性的基本法则就是：这样行动，你意志的准则始终能够同时用做普遍立法的原则。

**三、康德的美学 四、康德的目的论**

三、判断力批判

（一）两大批判的协调

康德在《实践理性批判》的结论中说道:“有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。”这就是康德毕生为之奋斗的两个最重要的目的。现在的问题是，如何把这两种虽然出于同一个理性，但却如此互不相干地并行的原则调和起来。

尽管康德划分现象和自在之物的本意是要“人”避开认识与实践的矛盾带来的冲突，但结果却无异于扬汤止沸。这样的“人”仍然是分裂的，双方没有任何联结和过渡的媒介。人凭借认识可以不讲道德，人有了道德也可以不顾认识；但不讲道德的人就成了动物，不顾认识的人又得不到幸福。在这种局面下，很难想象感性的人类会自己趋向于道德，甚至道德意识怎么会觉醒都成了问题。但在康德看来，在整个人类历史中的确可以看出某种道德意识的进步 (这一点他不同意卢梭关于人类文明完全是道德堕落的观点)。

所以寻求从自然人向道德人过渡的先天根据就成了康德第三批判即《判断力批判》的主题，他由此也就最终完成了自己的“批判哲学“体系。

（二）审美判断力与目的论判断力

康德承认，两大批判的沟通，是由于他对第三种先天能力即人类情感能力的发现。用知性去统摄直观的判断力，为“规定性的判断力”，而就直观而运用知性(和理性)的判断力，为“反思性的判断力”。反思性的判断力不是为了获得客观知识，而是为了在直观表象上引起诸认识能力的自由协调的活动，以便获得某种愉快的情感。诸认识能力的协调活动在反思性的判断力中是自由的，这种反思性的判断力就是“审美判断力”。

康德又认为，这种审美判断力的主观形式的原理一经确立，人们也就可以把它“调节性地”用于自然界的客观质料上，以补充自然科学某些部门(如生物学)的不足并由此构成自然科学的整个系统，这就是“目的论判断力”的原理。

这两种反思性的判断力都是要从直观表象或直观对象反思到主观诸认识能力的协调状态。其中，审美判断力是使直观能力即想象力和知性、理性能力相协调，目的论判断力则是使知性能力和理性能力相协调。它们基于认识但都不是为了认识，而是指向自由和道德，也可以说它们就是自由和道德的本体在人的感性经验现象中所留下的痕迹。没有这些痕迹，一个自然人是永远无法意识到自己的自由和道德律的，对超验世界的各种“悬设”就毫无事实根据了。所以判断力批判是自然人向自由人过渡的不可缺少的桥梁。

**45、费希特的知识学基本原理。**

1. 第一原理：自我设定自身。

自我设定自身与同一律A=A相对应。费希特的解释为，同一律a=a的确定性在自我之中，是由自我设定的，自我之所以能够确定不移地设定同一律，那是因为在自我之中，必定有某种绝对同一的东西，这就是自我=自我的绝对同一。“自我=自我”不是分析命题，它的意义是：自我是纯粹的主体、纯粹的行动，它没有、也不需要任何不同于自身的依据。也就是说，自我是自身的依据，自我设定自身。费希特在这里强调，纯粹的自我是行动，一切都因自我意识的活动而发生，都只能作为自我意识的表象而存在。

1. 第二原理：自我设定非我。

自我设定非我与矛盾律A≠﹁A相对应。矛盾律的依据在于自我无条件地设定非我作为对立面。当自我意识以自身为对象时，它既是主体，又是对象。但这不是外来的对象，而是自我为自己设定的对象。同样，那些看起来是外物的对象也是自我为自己设定的表象，是自我意识的内容。对象只有作为自我的对立面才是无条件的，它们是自我设定的，至于为什么自我要设定非我作为自身的对立面，费希特回答说，自我是绝对自由的活动，它一定不会囿于自身，只有设定非我，自我才能在所有关于世界和他人的经验中展开自身。也就是说，自我为了完全地设定自身，就必须设定非我，自我设定非我是自我设定自身这一原理的延伸。

1. 第三原理：自我与非我的统一。

自我与非我的统一与排中律A∪﹁A相对应。排中律的依据在于，自我≠非我，自我总是与非我并存的：只要设定自我，也就设定了非我，但非我不仅仅是自我的对立面，而且也是自我的展开，由此，非我在自我之中。于是就有这样合法的等式：自我=非我，非我=自我。排中律的依据，不是非此即彼，而是亦此亦彼。表面上的“或”的深层意义是“和”：自我和非我。

**28。黑格尔说：“哲学的最高目的，就在于确认思想和经验的一致，并达到自觉地理性与存在于事物中的理性的和解，以及达到理性与现实之间的和解”，黑格尔这句话要解决什么问题？其基本解决方式是什么？**

① 黑格尔要解决思维与存在的同一性问题。

② 首先应该注意的是，黑格尔所说的“思维”不仅指我们的思想，而且主要或首先指的是存在于我们的思想之外的“客观思想”，而“存在”也不是指自然或事物，而是最普遍、最抽象的共相及事物的本性。

黑格尔认为，思维与存在的同一性问题不仅是一个认识论问题，而且首先是一个本体论问题，所以，黑格尔从实体即主体这一原则出发，将思维与存在之间的关系首先看作是事物与真自身之间的关系，而这就意味着思维是事物的本质，事物是思维的表现，而事物归根结底总要符合自己的本质，因此思维与存在在本体论上是同一的。其次，人类精神的认识活动是可以认识存在于事物中的思想的，因为我们的思想能够思想存在于事物中的客观思想，因而最后本体论与认识论是统一的，人类精神履行的乃是绝对精神的工作。思维与存在的符合一致是一个过程，这个过程是通过人类精神对事物的认识来实现的。即是说事物的本质，虽然是思想，但是作为事物的本质的思想；毕竟被限制在有限的事物之中，它虽然是思想，却还不具有思想的形式，这种尚未成为现实的思想，只能是潜在的。

于是我们便理解了黑格尔为什么主张凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。因为按照他的观点，理性不仅仅是主观的理想性，而且是事物的本质，而事物归根结底要符合自己的本质，所以合乎理性的东西一定会成为现实。另一方面，并不是随便什么东西都可以被称为现实，只有真正合理的东西才能被称为现实，因而一切现实的东西当然就是合理的。

由此可见，黑格尔乃是在本体论、认识论、辩证法同一的基础上解决思维与存在的同一性这一难题的。

**29、黑格尔：“在时间上，最后的哲学是所有以前的哲学发展的结果，因而必定包含着所有以前的哲学的各个原则；所以真正名副其实的哲学必定是最发达、最丰富的和最具体的哲学”，请就哲学的性质、哲学与哲学史的关系，讨论黑格尔的这一观点，并作出相应论证。**

① 黑格尔认为，哲学是一个圆圈。（在他的哲学体系中，前一阶段中的差别和矛盾的运动产生了后一阶段，在后的阶段是在先阶段的矛盾运动和必然结果，亦是对在先的阶段的继承和发展，因而前一阶段中的合理因素就保留在后一阶段之中，成为它的构成因素或环节，于是整个事物过程就成了一个相互联系的发展着的具有内在必然性的有机整体。）

黑格尔辩证法的独特之处就在于他把宇宙万物看作是一个由于其内在矛盾而自我运动的过程，从而把真理理解为过程、结果和全体，理解为一个自己完成自己的“圆圈”，黑格尔把绝对精神（哲学）看作是一个自我生成、自己发展的过程。在这个过程之中，越是在后的阶段或环节越具有现实性和真理性，黑格尔称它们是在先的东西的“真理”或“本质”，因为它们是前此阶段或环节“扬弃”自身的结果，因而克服了自身的缺陷并且保留了合理的因素，而最后的结果就是一个把前此一切阶段和环节都包容于自身之内的整体之大全。

② 黑格尔认为，哲学就是哲学史，哲学史就是哲学，在黑格尔看来，人类精神对绝对的认识是一个艰苦漫长的过程，这个过程亦是一个由浅入深，由简单到复杂，从抽象到具体的过程，而哲学史恰恰就是这一过程的最高体现。在哲学史中，每个哲学体系都有它自己独特的哲学原则，它们都代表着人类精神认识绝对的一个阶段，因而看似相互对立，杂乱无章的哲学史，实际上乃是一个哲学的发展过程，这就是说，只有一种哲学，而没有多种哲学，不同的哲学体系不过是这一种哲学在不同阶段上的表现，它们独特的哲学原则就凝结为范畴，构成了范畴体系上的诸多环节。（所以，黑格尔主张历史与逻辑是一致的，他所做的工作无非是将人类精神认识绝对的哲学史纯化为一个有着内在联系的范畴体系。）

**30。简述黑格尔的辩证法思想。**

1. 方法问题。黑格尔将辩证法称为真正的科学方法。黑格尔认为，由于哲学研究的是最高的对象，因而哲学是没有前提和条件的，它是自己证明自己、自己完成自己的。就此而论，唯有哲学才是真正的科学，而哲学自己证明自己的方法，也就是真正的科学方法，就是辩证法。

黑格尔的辩证法与本体论是统一的，在某种意义上说，黑格尔的辩证法乃是将苏格拉底通过两个人对话且追问事物的本质的方式进一步深化为思想自己与自己的对话，因而它是一种概念辩证法。不过，黑格尔看来，思想不仅是我们的思想，而且是事物本身的本质规定，所以思想从根本上说乃是“客观思想”。于是，当黑格尔将思想看作是宇宙万物共同的根据和基础的时候，他的辩证法就不仅仅是一种认识的“方法”，也不仅仅是建构哲学体系的方式，而且是世间一切事物共同的运动方式或客观规律。

1. 辩证的否定。黑格尔认为，“否定的东西也同样是肯定的”，也就是说，否定从来不是抽象的否定，而总是具体的特殊的否定，所以否定的结果也总是有内容的或有规定性的。因此，否定的结果其实是从否定之中而产生的有内容的东西，由于它在否定了先前内容的同时亦将其内容以新的形式包含于自身之内，这就是事物发展为更高、更新、更丰富的阶段，黑格尔将这种辩证的否定称为“扬弃”，“扬弃”既意味保存、保持，又意味停止终结。

因此，“辩证的否定”乃是黑格尔辩证法的核心，在他的哲学体系中，前一阶段中的差别和矛盾的运动产生了后一阶段，在后的阶段是在先的阶段矛盾运动的必然结果，亦是对在先的阶段的继承和发展，因而前一阶段中的合理因素就保留在后一阶段之中，成为它的构成因素或环节。于是，整个事物过程就成了一个相互联系的、发展着的具有内在必然性的有机整体。由于“实体即主体”，在实体中就包含着纯粹的否定性，它自己否定自己，将自身树立为自己的对立面，然后扬弃自身，恢复自身的同一性，由此而成为现实。这样一个过程就是绝对的自我运动、自我完成、自己实现自己、自己成为自己的过程。所以，绝对精神乃是由于其自身内在的矛盾而自我运动的，在它的发展过程中，每一个阶段、每一个环节都是有限的、暂时的和有缺陷的，然而它们之间的相互扬弃以及继承和发展，又使它们构成了整体的必要环节。

（三）哲学的圆圈。黑格尔辩证法的独特之处就在于，他把宇宙万物看作是一个由于其内在矛盾而自我运动的过程，从而把真理理解为过程、结果和全体，理解为一个自己完成自己的圆圈。

黑格尔的辩证法以“三一式”为其形式，亦即“正题”、“反题”与“合题”。一般说来，正题是肯定的环节，它表明矛盾此时还处于潜在的阶段，黑格尔称之为“自在”的阶段；反题是否定的环节，此时矛盾的双方得到了展开，黑格尔称之为“自为”的阶段。合题则是否定之否定的环节，它是正题与反题的对立统一，黑格尔称之为“自在自为”的阶段。黑格尔的哲学体系就是由许多这样的正题，反题和合题的“圆圈”所组成的一个巨大的“圆圈”。

**31、试述黑格尔的“实体即主体”。**

黑格尔在《精神现象学》一书的序言中说道：“照我看来——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”这就是黑格尔“实体即主体”的基本原则。

黑格尔提出这个原则，其目的就是在近代哲学主体性原则的基础上，重新回到亚里士多德，将近代哲学的主观性原则与古代哲学的客观性原则融为一体。

在黑格尔看来，实体唯有在自身中就蕴含着运动发展的内在动力，它才可能展开自身而成为现实。换言之，实体并非无差别的同一性，而是在其自身内部就蕴含着否定性和矛盾。由于实体自身就具有能动性，所以它自己否定自己而成为发展出来的现实。因此只有当我们把实体同时也理解为主体，理解为自己展开自己的运动的时候，才能说明它的现实性，而实体作为主体的能动性，就表现在它自身之中，就包含着纯粹的否定性，因而它是单一的东西自己否定自己从而分裂为二，将自己树立为对立面。然后扬弃自身中的矛盾和对立，重建自身统一性的过程。由于实体就是主体，其自身就具有能动性，因而实体的运动过程乃是它的自我运动，世界就是它的外化和展开，于是实体的运动就成了以终点为目的的自己展开自己、自己完成自己的“圆圈”，而且只有当实体真正成为主体，从潜在展开自身并且重建自身同一性的时候，它才是现实的。所以在黑格尔看来，真实的存在或真理并不是现成存在的所予对象，而是一个发展的过程，由于这个发展过程是其自己展开自己的自我运动，而且只有当它达到了终点才能成为现实，因而真理乃是将所有一切展开了的因素包容于自身之内的“全体”。

因此，单纯的实体还只是潜在的因素，当它展开自身而外化为世界时，也仍然不是真正的现实，只有当实体展开为世界并且扬弃一切差别，重建自身的同一性的时候，它才是真正的现实。而这个重建自身同一性的工作，就是通过人类精神对于绝对的认识活动来实现的。换言之，绝对通过它的代言人——人类精神而认识了自己，最终成为绝对精神。

1. **分析黑格尔哲学的起点。**

黑格尔在小逻辑§17说道：

谈到哲学的开端，似乎哲学与别的科学一样，也须从一个主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象，如空间、数等等，而哲学似乎也须先假定思维的存在，作为思维的对象。不过哲学是由于思维的自由活动，而建立其自身于这样的观点上，即哲学是独立自为的，因而自己创造自己的对象，自己提供自己的对象。而且哲学开端所采取的直接的观点，必须在哲学体系发挥的过程里，转变为终点，亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时，也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来，哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈，因而，哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。

从中我们不难看出，黑格尔认为，真理即全体，哲学无起点。在这里黑格尔把哲学思维的自由，哲学前提的直观性以及逻辑论证的必然性都结合起来。黑格尔形象地把逻辑论证的过程比喻为圆圈。当起点经过这样的过程而达到终点时，它不只是简单地返回自身，而是极大地丰富了自身的内容。这个体系的真理性不依赖于起点，它存在于从起点到终点发展的全过程，这是一个由贫乏到丰富、由低级到高级、由片面到全面的发展过程。当哲学体系达到了它的最终结论，它也就最终证明了自己的绝对真理。

**33、黑格尔“绝对精神”的基本特点。**

（1）从广义上说，黑格尔认为绝对精神是客观独立存在的某种宇宙精神，这种精神实为一种逻辑思维，是脱离了人并与客观世界相分离的，只以概念形式表现出来。绝对精神是逻辑上先于自然界和人类社会的永恒存在着的实在，是宇宙万物的内在本质和核心，万物只是它的外在表现。绝对精神是一种活生生的、积极能动的力量，它永远是在前进运动着。

（2）从狭义上说，绝对精神指精神阶段中主观精神和客观精神的统一，是精神最后返回到它自身作为精神的存在。分为艺术，宗教，哲学三个阶段，艺术是在直接性中认识绝对，其特征是感性直观形式。单纯的感性存在本身不是美，只有当人的精神通过感性存在认识其中的理念即绝对时，它才是美的东西，才是艺术。艺术分为象征的艺术、古典的艺术、浪漫的艺术。宗教把艺术世界提升为绝对精神的统一性，通过表象的意识把握绝对精神的形式。宗教分为自然宗教、精神个体性宗教、绝对宗教三种形式。哲学则以概念的形式表现绝对精神，它是艺术与宗教的统一，使艺术的外在形式通过宗教提升为自我意识着的思想，并使这三者被分散了的东西结合为一个整体。

**34、《精神现象学》自我意识阶段。**

《精神现象学》中，精神发展的第二阶段，是在意识之后理性之间的意识形态，它已经扬弃了对象化的意识，达到意识的根据，以意识自身为对象，是对于意识自身的认识。在其中主体客体达到统一，这一统一过程是主体逐渐吞没客体，客体归入主体之中。其逻辑联系表现为欲望、主奴关系等。欲望是个人与个人相对立的状况，一个人为满足其欲望而消灭对象，置对象于死命。主奴关系即主体客体关系，如主人奴役奴隶，并通过奴隶而控制事物、改造事物。但主人不劳动，不能真正改造事物，而奴隶则因为劳动而改造了事物，也改造了自己，奴隶反而成为主人，获得了一定的自由。但这并不是真正的完全的自由，而是抽象的自由。自由起初是斯多亚主义哲学家所主张的满足于思想上的自由，在不自由中自己认为自由了，但这种自我欺骗的自由仍保留了独立于主体的客体，进而以怀疑主义否定一切存在来达到彻底的主体自由。但怀疑主义在实践上仍默认现实的存在，自由仍未达到，陷入于苦恼意识。在苦恼意识之中，自我意识转而把变化消灭的东西看成人本身的一切，而把不变不灭的东西推到彼岸世界，因而寄希望于天国，求拯救于上帝。而人则是自认有原罪，试图以苦恼的自责来达到未来的拯救，在自我意识中，自我所走的路是追求自由，但又没有达到自由，主体要吞没客体而并未达到。这就还要在理性中去走同样的路。

35简述黑格尔的“自在”、“自为”与“自在自为”。

1. “自在”指概念处于潜能的、尚未展开始的状态。黑格尔认为，在概念的这一阶段中，概念自身中所包含的对立要素尚未显露或分化，仍然保持着直接的、原始的同一性。自在的概念是最初的或直接的东西。黑格尔认为三一式中的第一项正题是自在的或潜在的。概念本身首先是一种自在存在的普遍物，经过不断发展才成为具体的概念。具体概念的自我实现必须经过矛盾发展的过程，即由潜在到现实、由抽象到具体的辩证过程。自在的概念是最抽象、最低级的概念，但它却潜藏着以后的一切概念的内容，而最后的最具体的概念早已潜伏于以前的概念之中。
2. “自为”指概念处于展开、分化、对立的状态。黑格尔认为，在概念的这一阶段中，原先在“自在”阶段概念中的潜藏的对立要素开始区别、分化，因而差异与对立也就显现出来，获得矛盾双方的确定性，达到互相映现其本质。在此，自为存在是一种对自在存在的否定。自为存在一般指三一式的第二项反题，即概念的间接性。
3. “自在自为”指具体概念自身既是展开、区别，又是统一的东西，具有自由、本质、统一、具体等涵义。黑格尔一般用以说明三一式中的第三项合题，概念返回到自身成为具体的普遍性。自在自为的概念是存在与本质、直接与间接、潜在与展开的具体统一，是全体。这全体中的每一个环节都是构成概念的一个整体。概念在它的自身统一里是自在自为地规定了的东西。

**36、简述黑格尔的真理观。**

黑格尔批判了近代西方哲学的认识论优先的原则，他认为考察人的认识本身不是目的，而是为了达到绝对知识或真理目的的手段，但认识论哲学却把手段当作目的，把认识的工具或方法当作真理本身，放弃了哲学追求真理和知识的目标。认识论哲学的一个思想根源是害怕错误，以为真理在一方，错误在另一方，于是总要设想一种可以避免和排除错误的方法，以便能够接近真理。黑格尔说：“所谓害怕错误，实即害怕真理”，黑格尔批判康德在认识之前先考察认识的能力犹如迂腐的学究教导的聪明办法：在没有学会游泳以前，切勿冒险下水。

黑格尔认为真理是全体。黑格尔哲学的原则是“实体即主体”。由于实体即主体，其自身就具有能动性，因而实体的运动过程乃是它的自我运动，世界就是它的外化和展开。于是实体的运动就成了以终点为目的的自己展开自己，自己完成自己的“圆圈”，而且只有当实体真正成为主体，从潜在展开自身并且重建自身同一性的时候，它才是现实的。所以在黑格尔看来，真实的存在或真理并不是现成存在的所予对象，而是一个发展的过程，由于这个发展过程是其自己展开自己的自我运动，而且只有当它达到了终点时才能够成其为现实，因而真理乃是将所有一切展开了的因素包容于自身之内的全体。

精神现象学。（实体作为主体，是纯粹的、简单的否定性，唯其如此，它是单一的东西的分裂为二的过程，或树立对立面的双重化的过程，而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定，所以唯有这种正在重建其自身的同一性，或在他物中的自身反映，才是绝对的真理，而原始的或直接的统一性，就其本身而言，则不是绝对的真理。真理就是它自己的完成过程，就是这样一个圆圈。预悬它的终点为目的并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点，它才是现实的。）

**37、黑格尔历史哲学。（小逻辑§209）**

从实体即主体的原则出发，黑格尔主张世界历史是一个合理性实现自身而成为现实性的过程，也就是自由成为现实的过程。因为自由乃是精神的本性。世界历史无非是“自由”意识的进展。整个世界的最后目的就是精神对其自身的自由的意识，亦即自由的现实。然而，自由毕竟只是内在的观念或原则，就其本身而言，还不是真正的现实。所以内在的观念必须通过外在的手段加以实现，而驱使人们行动的原动力就是人们的需要、本能、兴趣和热情。于是，黑格尔提出了著名的“理性的狡计”理论：就个人的行动而言，人的需要等是他的直接动力，而观念和原则则是间接动力。换言之，精神观念和原则是通过利益、需要和热情来决定人的行动的。表面看来，每个人都是为自己的需要而行动的，而实际上，他们的行动所实现的乃是理性自身的原则。

（历史的目的及其实现被黑格尔解释为上帝的计划或“神意”，他认为过去已经发生的和现在正在发生的一切根本是“上帝自己的作品”。世界历史是精神的发展和实现的过程，这是真正的神正论。）

（这样，那作为支配机械和化学过程的力量的主观目的，在这些过程里让客观事物彼此互相消耗，互相扬弃，而它却超脱其自身于它们之外，但同时又保存其自身于它们之内。这就是理性的机巧。）

（理性是有机巧的，同时也是有威力的，理性的技巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里，这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响、互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧，上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的目的。而他的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的。）

**38、如何理解黑格尔的“凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的，都是合乎理性的”？**

（1）黑格尔要解决思维与存在的同一性问题。首先应该注意的是，黑格尔所说的“思维”不仅指我们的思想，而且主要或首先指的是存在于我们的思想之外的“客观思想”，而“存在”也不是指自然或事物，而是最普遍、最抽象的共相及事物的本性。

黑格尔认为，思维与存在的同一性问题不仅是一个认识论问题，而且首先是一个本体论问题，所以，黑格尔从实体即主体这一原则出发，将思维与存在之间的关系首先看作是事物与真自身之间的关系，而这就意味着思维是事物的本质，事物是思维的表现，而事物归根结底总要符合自己的本质，因此思维与存在在本体论上是同一的。

其次，人类精神的认识活动是可以认识存在于事物中的思想的，因为我们的思想能够思想存在于事物中的客观思想，因而最后本体论与认识论是统一的，人类精神履行的乃是绝对精神的工作。思维与存在的符合一致是一个过程，这个过程是通过人类精神对事物的认识来实现的。即是说事物的本质，虽然是思想，但是作为事物的本质的思想；毕竟被限制在有限的事物之中，它虽然是思想，却还不具有思想的形式，这种尚未成为现实的思想，只能是潜在的。

于是我们便理解了黑格尔为什么主张凡是合乎理性的东西都是现实的，凡是现实的东西都是合乎理性的。因为按照他的观点，理性不仅仅是主观的理想性，而且是事物的本质，而事物归根结底要符合自己的本质，所以合乎理性的东西一定会成为现实。另一方面，并不是随便什么东西都可以被称为现实，只有真正合理的东西才能被称为现实，因而一切现实的东西当然就是合理的。

（2）黑格尔话语中的“现实”和“现存”是有区别的，“现实”这个词在德语里是”wirklichkeit”，它有一种能动性的意思，这个词的词根”wirken”的意思就是工作、活动、生产，就是做事情，变成形容词就是”wirklich”。所以，“现实”从它的词根来看，实际上就是发展着的东西，是要自己努力去争取的东西。并不是现存的东西，现存的很有可能不是现实的，现存的东西已经不现实了，它必将被现实的东西所扬弃、所否定。不过”Wirklichkeit”这个词也确实包含现存的意思在里面。只不过它是指现存的东西里面含有的积极性的和革命性的那部分。现存的事物中有些东西是过时的，那些东西已经不现实了，但是还有些东西是要往前推进的，是要进步的，而这些内容才是合理的。这些东西之所以起作用，是按照理性的规律在起作用。

所以，凡是合乎理性规律的东西，都是要在现实中表现出来，在现实的历史过程中表现出来的，而在这个过程中表现出来的就是合理的，是有规律的。尽管带有很大的偶然性。但是从长远来看，这次不实现，就会准备着在下次有更大的实现。所以“现实”这个词严格来讲，应该把它翻译成“实现”，作为一个动词或动名词来翻译，而那句话就可以翻译为：凡是合理的，都是在按照规律实现着的。

规范：首先要注意的是现实与现存的区分。黑格尔认为，在一切现存事物中，有一部分是转瞬即逝、没有意义的现象，有一部分是现实的、真实的东西，这一部分现实的东西，就是指具有必然性的存在，符合理念的存在。而那些转瞬即逝、没有意义的现象，仅仅是现存的，不具有现实性。现实（wirklichkeit）这个词本身含有能动性的意思。这个词的词根”wirken”就是工作、活动、生产，就是做事情。因此，他的意思就是“凡是合乎理念的就是真实的必然存在；凡是真实的必然存在都是合乎理念的。”

**39、黑格尔哲学体系主要框架。**

通常我们所说的黑格尔的哲学体系就是《哲学全书》的体系。《哲学全书》分为三大部分：逻辑学、自然哲学、精神哲学。逻辑学是研究理念的自在自为的科学，它所讨论的是纯粹的本质性因素，亦即纯思想规定或范畴。自然哲学是研究理念的异在或外在化的科学，它所讨论的是理念外化自身而成为自然，亦即理念的外在表现。精神哲学研究的是理念由它的异在返回它自身的科学，它所讨论的是理念通过人类精神重新获得自己的形式，从而成为真正的现实的过程。

（1）逻辑学划分为三个阶段：存在论、本质论、概念论。

①存在论研究的是直接性的认识阶段，在这一部分中范畴推演的特点是“过渡”，亦即从一个直接性的东西过渡到另一个直接性的东西，这是“自在的”或潜在的阶段，概念的内容尚未展开。存在论包括质、量、度三个阶段，它以“存在”范畴作为开端，从一个范畴过渡到另一个范畴，最后扬弃了自身的直接性而进入到了间接性的领域，从而进入到了本质论。

②本质论研究的是间接性的认识阶段，在这一部分中范畴推演的特点是“反映”，亦即成双成对的概念既相互对立又相互映现自身，这是“自为的”或处在展开过程中的阶段。本质论包括作为反思自身的本质、现象、现实三个阶段，反思概念以在他物中映现自身的方式展开自身，最终扬弃了直接性与间接性之间的矛盾，成为一个统一的概念的诸多环节，从而进入了概念论。

③概念论研究的是直接性与间接性的统一，自在与自为的统一，相互对立的概念现在消融为一个概念，在这一部分中范畴推演的特点是“发展”，这是逻辑学最后也是最高的阶段。概念论包括主观性、客观性、理念三个阶段，黑格尔在此讨论了概念、判断和推理，机械性、化学性和目的性以及生命、认识的理念和绝对理念，最终扬弃了一切差别和对立，将所有的范畴融合为一个有机的整体，这个整体就是“绝对理念”。

（2）自然哲学划分为三个阶段：力学、物理学、有机学。

①力学考察的空间与时间、物质和运动以及天体的运动。

②物理学考察的是表现为必然性纽带的隐蔽概念，在差别和对立中相互反映的个体性，分为“普遍个体性”、“特殊个体性”、“总体个体性”。

③有机学考察的是达到了其实在性的概念，作为充实的自我性的主观的总体，这就是生命。生命有机体划分为“地质有机体”、“生物有机体”、“动物有机体”，其终点就是精神的诞生。

（3）精神哲学划分为三个阶段：主观精神、客观精神、绝对精神。

①主观精神。当精神还只是处在它的尚未展开的概念中，还没有使它的概念成为有客观性的东西的时候，精神就是主观精神，也就是个体精神。其分为灵魂、意识、自我规定着的精神，分别是人类学、精神现象学、心理学的研究对象，其结果是自由意志的形成。

②客观精神以自由意志为前提，它是个人之内在精神的外部表现，也就是现实的人类精神所创造的社会、国家等，所以它讨论的是普遍的精神，其分为抽象法，道德、伦理。

③绝对精神分为艺术，宗教，哲学三个阶段。在黑格尔看来，艺术、宗教和哲学都达到了无限性的境界，它们都以“绝对精神”作为认识的对象，所不同的是它们把握绝对的方式。艺术在直接性中把握绝对，它以感性形象化的方式把真理呈现于意识，因而是对绝对精神的具体的直观。宗教以表象的方式把握真理，它通过人对上帝的认识而呈现绝对。哲学则是艺术与宗教的统一，它以概念的方式把握真理，其形式是绝对精神的自由思想，从而真正使绝对精神成为了绝对精神。