

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界古代前期哲学思想史

 **eBOOK**  
内部资料 非卖品

## 内容提要

埃及、巴比伦，特别是印度和中国是闪烁着人类最早哲学智慧之光的国度，稍晚于东方的古希腊很早也产生了哲学思维，且以其哲学思考持续久远、影响广泛而著称于世。本书在介绍人类早期哲学智慧主要是古代东方文明之光的基础上，重点介绍了印度哲学、中国哲学和古希腊哲学三大哲学传统，并对三大哲学传统中的主要哲学流派、哲学观点及其历史影响作了重点评介。

## 世界古代前期哲学思想史

## 一、概述

在人类认识史上，最早的世界观是在人的思维具备了相当的概括、联想能力之后形成的；而世界观以哲学理论的姿态出现则更晚，它只是人的抽象思维高度发展的产物，至今只有数千年的历史。在原始社会时期，人的思维极其简单低下，超出动物界不远，认识离不开感觉动作，无法形成关于世界的总体联系观念。后来，社会生产发展了，人的认识深化了，思维能力逐渐提高起来。各种过去熟视无睹的外界现象，引起了原始人类的注意，他们学会了观察和思考，例如万物如何形成和变化？天、地、人从何而来？它们之间有何关系？人的生、老、病、死、做梦等是怎么回事？这些问题具有了世界观的因素，它们能够被提出来，标志着认识上的进步。但是由于当时人们的抽象思维还是相当粗浅，人们不仅谈不上正确说明这些问题，甚至不能为这些问题的展开提供一个理性框架。

在经验和能力都十分有限的情况下，人们要思考重大问题只有借助于想象力，在幻想中构造关于世界的各种图式，建立起最初的幼稚而又形象化的世界观。古代世界各族是在幻想中、神话中经历了自己的史前时期，而哲学最初则是在思想意识的宗教形式中形成的。这是人类早期认识发展的一条普遍规律。当自然之谜重重包围着人们，大自然的真实面目笼罩在一片神秘的纱幕之下时，原始社会的意识形态只能是宗教和神话，早期的世界观只能采取有神论的形态。只有当社会实践的水平使人类的抽象思维达到这样的程度，即能够从个别到一般，并产生出理论的概念和范畴时，思维才开始冲破原始宗教的神话形式，一步一步建立起具有内在逻辑联系的世界观体系，于是真正的哲学便诞生了。

正像整个人类文明的摇篮是北非的尼罗河流域、西亚的两河流域、南亚的印度河恒河流域和东亚的黄河长江流域一样，哲学的最早发源地也是在古代的东方。埃及、巴比伦、特别是印度和中国是闪烁着人类最早哲学智慧之光的国度。古代东方有过灿烂的经济发展的历史，其农业、水利灌溉事业、建筑业的发展不但造就了一个物质文明繁荣的时期，而且也促进了科学的发展，特别是数学和天文学的发展，使人类在实践基础上对自然界的认识获得了前所未有的成果。与此同时，人类对于社会现象也获得了一定的认识。在自然知识和社会知识的积累和系统化达到一定程度的时候，人类的一般性抽象思维能力开始发展成为哲学的思考。稍晚于东方但是很早也产生了哲学思维，且以其哲学思考持续久远、影响广泛而著称于世的是古希腊。古希腊哲学是在爱琴海文明的孕育中成长的。可以说，印度哲学、中国哲学、古希腊哲学是著称于世界历史的三大哲学传统。

印度最早的哲学思想主要见之于古老的宗教历史文献“吠陀”。“吠陀”产生于公元前二十世纪前后，原意是知识，特别是指宗教的知识。吠陀中最古老的一部分是对神的颂歌和祷文，被称为“吠陀本集”，其中有大量的神话，并且夹杂着一些对世界形成的合理猜测。有些颂歌宣称，世界由水、火、风构成；也有的认为，非存在（无）、原人、太一、气息、思维等创生。这都表达了最初的哲学观点。广义的吠陀还包括较晚出的梵书、森林书和奥义书。其中的奥义书虽然产生于宗教意识形态，但在很多方面已开始摆脱宗教神话的内容，以思维论证的方式来探讨人的本质、宇宙的根源、人和精神世界的关系、死后的命运等带有哲学意义的问题，例如探讨所谓宇宙灵魂

“梵”和个体灵魂“我”的关系，并提出“梵我不二”这一原始的哲学本体论命题。后来婆罗门教以吠陀为根本经典，进一步发展了吠陀中的各种哲学倾向；顺世论、佛教、耆那教和生活派等不承认吠陀的权威，并且各自提出了不同的哲学观点。

从最直接的历史文献看，中国哲学思想的出现可以上溯到殷商时代。殷人早期的哲学思想和占卜巫术结合在一起。从卜辞看，殷人的最高神为“帝”或“上帝”。在他们看来，大凡生产的丰歉、征战的胜败、诸事的顺逆等，都取决于帝及鬼神的意志。“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”（《礼记》）可见除了鬼神思想以外，还有“礼”的思想。殷人所说的礼和对于上帝以及宗祖神的祭祀是分不开的，礼同时兼具祭祀仪式和伦理规范的双重含义。另据《尚书》载，殷人除了礼的思想外还有“德”的思想。德不仅是一个伦理范畴，也是一种朴素的对人生的哲学思考。在中国早期哲学思想中还有《周易》中的八卦观念。“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”虽然庖牺氏是传说中的人物，但这段话却道出了八卦产生的现实基础，它是人们长期观察各种自然现象所形成的一种观念。八卦包含四对矛盾，最基本的是天和地的矛盾，其次则是雷和风、火和水、山和泽的矛盾。这里包含了朴素的辩证法思想。到春秋战国前期，中国哲学逐渐成形，产生了诸子百家之说（儒、墨、道等），出现了思想文化和哲学学说的繁盛时期。

古希腊哲学的最早流派米利都学派约产生于公元前7或前6世纪，在此之前，古希腊哲学也有一个漫长的孕育时期。在一定意义上可以说古希腊哲学的前提是古希腊神话。神话中讲到了天地的开辟、众神的诞生、人类的起源等等。奥林匹斯山的12个主要的神实际上就是自然力的化身。至于神话中的英雄如柏修斯、海格力斯、提修斯等等，都是神和人所生的半人半神，他们的经历和事迹虽然很离奇，却反映出古代希腊人在同自然力量的长期斗争中所作出的光辉业绩。可见，古希腊神话是当时的历史现实在人们头脑中特殊的、形象化的反映。古希腊神话在荷马著的《伊利亚特》和《奥德赛》这两部史诗以及赫西俄德所编的《神谱》中保存得很完整。神话的神秘成分随着毕达哥拉斯进入古希腊哲学特别是柏拉图哲学，又从柏拉图进入后来大部分多少带有宗教性质的哲学。古希腊的哲学思想虽然以神话和传说为前提，但神话和传说中的神和半人半神的英雄都是现世人的投影，他们所做的主要是征服世界。这正是古希腊神话中可贵的地方，是通过神话的形式反映出古希腊人的积极、进取的人生态度。古希腊哲学的高峰是亚里士多德时期。亚里士多德和德谟克利特一样，是古希腊少有的百科全书式的学者。他研究了物理学、天文学、生物学、心理学、哲学、逻辑学、伦理学、政治学、美学等等。他的成就是古希腊内部极盛时期的总结，又是古希腊外部极盛时期的反映。他的哲学在人类理论思维的发展史上具有极为重要的地位。

由于社会生产力水平以及科学发展的不平衡，自然条件和地理环境的差异，以及交通因素的影响，致使在历史上东方和西方，乃至各地区、各民族之间文化传统各不相同。东方与西方的哲学、各民族的哲学都有自身发展的特有逻辑。但是，作为对世界总体的一般规律及其本质的认识，不论是东方的思想还是西方的思想，是欧洲的哲学还是中国的、印度的、或是阿拉伯的哲学，它们所探讨的主要问题是相近的，其基本脉络也是一致的。如思维与

存在的关系、人本身与自然和社会的关系等问题。任何一个民族的哲学思想，都是人类认识史的组成部分，从这个意义上说，各民族的哲学思想史，是世界哲学思想史的组成部分，它们是一个统一的和连贯的有机整体。

## 二、原始社会的思想和文化

### 1. 经济基础和思想文化的概况

在远古时代，当类人猿转变成人的时候，猿群也同时转变为人类社会，当时即原始社会。原始社会的生产资料是公共占有的，由于使用的工具主要是石器，生产力十分低下，人们只有依靠联合的力量，才能战胜野兽，战胜自然，获得生存。没有这种联合便会饿死，或被野兽吃掉。而且因为收获物很少，平均分配了，也只能维持最低限度的生活，没有什么剩余产品。这就决定了原始社会必然是生产资料公有制。当时，生产工具、土地、牲畜、森林、草原、河流等都是集体所有的，房屋由集体修建，也归集体所有。人们共同占有和使用生产资料，是适应当时生产力缓慢发展的要求的。

在原始社会里，凡是有劳动能力的人，都参加共同劳动。只有共同劳动才能获得食物和其他生活资料，勉强维持生活。他们的共同劳动是以简单协作的形式进行的，就是许多人共同进行同一种生产劳动。在生产力十分低下的情况下，简单协作可以使原始人完成单个人不能完成的工作。这种情况在近代澳大利亚土人中仍有它的遗迹。他们围猎野兽的时候，先分散开把广阔的地区包围起来，然后逐渐缩小包围圈，最后把被围在圈子里的动物打死。有时候他们借助火来打猎。先在很大的地区内分别燃烧起火堆，留下几处黑暗的地方，动物都跑到这些没有火的地方，猎人们就把这里围起来进行猎捕。原始人在共同劳动中，逐渐出现了自然分工，即按性别和年龄的简单分工。一般是身强力壮的男子负担着打猎、捕鱼、放牧和开垦土地的任务；妇女的主要任务是，采集野生的果实，掘取植物的根茎，还要管理家务。由此可见，在原始社会里，人们之间在劳动中的关系是原始的互助合作关系。由于生产资料是公有的，大家又都共同参加劳动，劳动产品自然就归大家共同消费。但是，生产的东西很少，连维持最低生活也有困难，人们往往处于半饥饿状态，因此劳动产品只有在集体中平均分配，才能维持每一个成员在集体中共同生存；否则，分得少的人便无法生活，这也会使整个集体遭到削弱和破坏。

在近代的澳大利亚黑尔巴人中，人们曾看到过这种现象：自清早起，男女老幼都外出寻找食物，经过一段时间以后大家都带着获得的野兽等食物，到附近的洞穴里去烧。长者将极其有限的食物分给大家吃。吃完后，大家又去寻找食物。有一天一个猎人打死了七只袋鼠，但是这个猎人只得最后一只袋鼠的一小部分，剩下的那些袋鼠则交集体平均分配。许多地方的情况还说明，原始人有集体存放食物的窖穴和公共储藏室。男子猎获的野兽和捕捞的鱼类，妇女采集的果实、根茎和收获的谷物，都放在这种窖穴和公共储藏室里。集体还设有炉灶，每天的食物烧好以后，由主妇来平均分配给大家。总起来说，原始社会的生产关系就是生产资料公有制，人们集体参加生产劳动和平均分配产品。生产关系的基础是以生产力极端低下为前提的原始生产资料公有制。

在上述社会状态下，人类祖先的劳动、生活都处在原始阶段，因而最早反映这种原始阶段的劳动、生活的思想和文化艺术等等也很简单朴素。

#### (1) 朴素的唯物思想和集体思想

原始人类的抽象能力和想象能力还不发达，但他们对于自然界有着一种

现实的态度。因为只有承认客观，反映客观，按照客观实际情况办事，他们才能从事生产活动，获得生存和发展。在长期的生产实践中，原始人类积累了同自然界作斗争的初步知识。他们已懂得按照生产劳动的实际需要，有意识地制造和改进生产工具。我国小南山出土的石器，生动地反映了这种情况。小南山位于乌苏里江珍宝岛以北四十五公里的地方。1971年在这里发掘出八十多件石器。我们的祖先根据渔猎生产的实际需要，把石头制造成各种的工具，而每种工具又按照生产的要求，造成不同的式样。例如石矛，有的似桂叶形，器身扁圆，周边一面加工；有的器身厚重，锋部秃钝；有的呈扁桃形，器身宽而薄。各种石器工具的制作说明，人们的思想对生产劳动中的客观需要作出了符合实际的反映。在生产劳动中，我们的祖先还根据对自然界某种因果联系的初浅认识，发展了原始畜牧业和原始农业。他们根据野生的猪、狗、牛、羊等各种动物不同的生长、生活习性，把它们饲养成家畜。生活在草原地区的人们，则根据地理环境条件，放牧畜群。而生活在宜于农耕地区的人们，根据对于气候、土壤、植物种子等相互关系的肤浅认识，栽培了谷物，又经过长期的观察、摸索、试种，发展到能种植好几种庄稼。我们的祖先对待客观世界的现实态度，是朴素的唯物思想，它起着推动人们战胜自然、改造客观世界的积极作用。

原始人生活在生产资料公有、集体劳动和平均分配的氏族、部落之中，很自然地把自己的全部生活同氏族、部落联系在一起。脱离了集体，个人根本不可能生存。他们头脑里还没有形成私有观念，没有个人主义，有的是互助、团结和维护集体利益的思想习惯。他们在思想、感情和行动上，始终无条件地服从氏族、部落集体生活的需要。氏族成员生前共同劳动、共同生活，因此也认为死后仍是集体的一员，所以死者都毫不例外地被埋葬在同一公共墓地里。这是一种朴素的集体思想，这种限于氏族、部落范围的集体思想，起着维护原始公社氏族制度的重大作用。但是，它是很狭隘的，没有超出部落的范围。他们往往把别的氏族部落视为仇敌，所以氏族之间或部落之间常常发生激烈的冲突。

## （2）原始宗教和图腾崇拜

在原始社会里，人们的认识能力和生产水平都很低下，思想要正确地反映客观，那是十分困难的。因此，他们虽然有对待客观世界的现实态度，但遇到许多不容易理解的自然现象时，也产生了对客观世界歪曲的、不正确的反映，这便是唯心思想的萌芽。人类的祖先，还完全不知道自己身体的构造和身体内部器官的作用，所以对于梦中出现的景象不可能理解。于是就产生了一种观念，以为人不仅有身体，而且还有一个不同于身体的灵魂。灵魂存在于人的身体之中，人的感觉、思想都是灵魂支配的。而当身体入睡或死亡时，灵魂就离开身体继续活动。这种灵魂不死的观念，是原始的迷信思想。世界各地发现的埋葬习俗都反映出这种观念。我国西安半坡村有的墓葬中发现，在随葬陶器里放进粟、鱼和猪肉等食物。这显然是相信人死后灵魂还和生前一样地生活。那里公共墓地埋葬的人，头部基本上都是向西。这也是人们相信存在灵魂世界的表现。死者的头向是表示他们的灵魂将要去的另一个世界。早年夭折的小孩，装在大型粗陶罐里，上面盖着细泥陶盆。在盆的底部凿了一个小洞，这可能意味着让小孩的灵魂出入有个通路。

人类的祖先，对许多自然现象也不能理解。他们看到天地日月、山川河



流、雷电风雪、飞禽走兽等等自然现象，既给人带来生存之利，又往往给人严重威胁；因而产生了一种神秘感，以为自然现象和人一样，是有意识的，有的来去不定，有的喜怒无常，正是这种有意识的力量在支配着人。“由于自然力被人格化，最初的神产生了。”原始人对太阳的崇拜非常普遍，因为太阳带来光明和温暖，带来生命和繁衍，不少氏族、部落把太阳当做自己的来源。佛罗里达的古代阿巴拉支人，当太阳出山落山的时候，唱着颂歌向着太阳致敬，同时祈请它准时回来，使他们能够享受它的光明。古埃及人崇拜太阳神。古希腊和古罗马都建立了日神庙。不仅天地日月、动物植物成为崇拜的对象，还出现了对鬼魂、祖宗的崇拜。不同的氏族、部落都有自己崇拜的神灵，于是产生了各种原始宗教。在法国南部拉塞尔山洞，发现了约二万年前创作的一浮雕，这个浮雕刻着一个右手拿着牛角的妇女。一般认为这是在主持一种与狩猎有关的宗教仪式。

人类在崇拜自然物的时候，又以为他们的氏族与某种自然物有着特殊的关系，把它当作是自己氏族的起源和保护者，因而将这种自然物当作本氏族的象征和保护本氏族的神灵，这就形成了图腾崇拜。在北美洲阿吉布洼部落的方言中，“图腾”一词就是表示氏族的象征或徽章。这种图腾崇拜往往和生产劳动有着一定联系。主要从事渔猎和畜牧的氏族、部落，多以某种动物为图腾；主要从事农业的氏族、部落，多以某种植物为图腾。阿吉布洼部落共有二十三个氏族名称，都以动物命名，而每个动物的图形，便是这个氏族的图腾。有一些部落中，氏族成员不吃他们作为图腾崇拜的动物，大概就是将这种动物视为他们的祖先的缘故。图腾崇拜起着维护氏族内部团结、统一的作用。同一氏族的成员，以本氏族的图腾为标志，坚信他们有同一的祖先，受着同一神灵的保护，并使本氏族和别的氏族区别开来。但是，在思想上，图腾崇拜也是一种原始宗教迷信。

### （3）原始的文化 and 艺术

记数和记事是劳动和生活的需要。那时候还没有文字，人们只能用绳打结、或在木头上刻条等办法帮助记忆和交流彼此要说明的事情。这就是我国古代“结绳记事”、“契木为文”的传说。这种情况，在世界的一些民族中，甚至残存到近代。印第安人外出打猎，便在房屋旁边横钉着几根木条，一根表示在外过一昼夜，两根表示过两昼夜。易洛魁部落的氏族酋长在开会时常说：“我的话都保存在贝壳珠带中。”他们把紫色、白色或其他色彩的贝壳珠排列成各种图形，串联成各种珠带。一定图形的珠带表示特定的意思。氏族酋长在会上讲话后，就把一条一条的贝珠带交出，作为他的言论的记录。我国半坡村遗址出土的彩陶口沿上，常发现刻画简单而又整齐规则的符号，共有二十多种，可能是为了记事而刻的。

最早的绘画所反映的是自然物、自然现象和原始人的劳动生活。在西班牙的一个山洞里，发现了一幅旧石器时期的画面长约十四公尺的动物图，包括二十多种动物图像，野牛有站着的，有卧着的，野兽的姿势各式各样。在法国的尼奥斯山洞中，发现了几万年前一幅野牛中箭图。野牛用红色和黑色画在岩壁上，几个箭头刺进它的身体，它的前腿跪倒了。在我国各地出土的陶器上，许多绘画，写意生动，色彩鲜明。原始的雕塑品在世界各地发现的

也比较多。音乐和舞蹈也伴随着原始人的劳动和生活产生了。比如易洛魁人在宗教节日举行祭典仪式的时候，都唱歌跳舞。每个部落都有十种至三十种舞蹈。每一种舞蹈都有固定的名称，还有一定的乐歌、乐器和服装。如果他们准备出征，就举行一次军事舞蹈，并宣布出征计划，把志愿队伍集中起来。当大家舞至群情激昂的时候，便立即踏上征途。许多歌、舞都是表演人们打猎、种植植物的情景。这些歌、舞激励着人们的劳动热情，反映了人们祈求丰收的心愿。没有文字记载的神话、传奇、传说和幼稚的诗歌，则是人类最早的文学创作。这些原始的文学创作，靠着人们的口头语言，广为普及，世代流传。

我们从原始社会的遗址遗物中看到那个时代的思想文化状况，可以说它们都带有朴素的、感性直观的和鲜明生动的特点。

## 2. 原始思维和语言

原始部落社会中人们的思维，与他们的生活方式一样，同我们有非常巨大的差别。这种思维的特点，首先就在于他们的思维十分感性具体，缺乏抽象力或逻辑能力，或者说，它基本上不进行抽象，不知道抽象。原始人并不像有些人想象的那样愚笨，相反，他们是非常矫健敏锐的，他们的聪明有时远远超过我们的想象。例如他们有一种令人惊异的知觉辨别力和生动的记忆力，能够辨认和记住他们去过的任何地方的地形地貌的细微末节，只要他们在什么地方呆过一次，就足以永远准确地记住它，再去时从不迷路。他们能在草地上、硬地上甚至石头上发现足迹，并分辨出这是哪种动物或哪个部族的人，是男是女。但是他们在知觉力获得高度发展时却几乎毫无抽象力。这一点从他们的语言和计算能力上看得最明白。

原始人语言最鲜明的特点，是它特别注意表现那些为我们语言所省略或根本不予表现的细节，却缺乏甚至根本没有那些概括性的普遍性的词。例如一个原始部族的印第安人想说某人打死了兔子，他就得这样说：“人，他，一个，活的，站着的，故意打死，放箭，家兔，一个，动物，坐着的。”其实，我们的这种翻译根本无法真正表现他们的语言，因为他们根本就没有什么一般的人，动物，活着，站着，打死等等的名词和动词，也根本不是像我们的语言那样，用形容词或副词去限定某个一般性的名词、动词来表现特殊。例如他们语言里就没有一个像“打死”的词，只有各种具体的打死的词，故意放箭打死还是用别的方式打死乃是不同的词，这些词非常之多，却没有一个一般的“打死”的词。每一个动词都表现出这个动作的地点、时间、方式乃至动作主体或对象的种种极细微的差别，达到了绘声绘色的效果。非洲埃维人表现“走”的手段有几十种之多：小个子四肢剧烈摇动地走，胖子步履艰难地走，坚定的步伐，踌躇地踱步，有点瘸地走，歪曲头走，挺着肚子走，宁静悠然地走，……如此等等，都有不同的语词，却从没有单独存在的一般的“走”这个概念。没有名称表示颜色，只有像乌鸦的（黑）、像沼地污泥的（黑）、像烟熏的（黑）。要在他们那里寻找一般性的概念是困难的，甚至是徒劳的。一切都以某种能把最细微的特点描绘出来的、工笔画式的画面语言呈现出来。所以他们说话，立刻就会再现出一种生动感性的画面；完全不像我们的语言那样，经常是带概括性抽象性的。我们说话力求准确清楚地表达意思和主要之点，舍弃了不必要的细节；他们则力求如画似地说，把一切都表现出来。我们类型化，他们个别化；我们抽象化，他们具体化。这种区别是很明显的。

在许多原始部族中，用于数的单独名称只有一和二，间或有三，超过这几个数，他们就说“许多”，“太多”。但是我们不要以为他们智力低下，根本不能计算三以上的数字。他们只是没有抽象的数字的观念，不会抽象地计算，却自有他们的计算办法。当他们看到一群人或一群马时，如果总数里少了一个或多出一个，马上就能知道。他们是连同这一群对象的一切特征来记住它们及其准确数目的。在原始人那里，数还没有同被计算的实物分开。“一”这个词就是一个指头。澳洲、美洲许多土著人在计算“二”以上的数时靠的是视觉和触觉，是用手指着（摸着）身体的各种部位来进行的。表示某个数就靠某个身体部位，其实这还不是数，只不过是帮助记住某个数的方式，因为说出来的只是身体某个部位的名称，不是数的名称。但是在非洲约

鲁巴人那里，我们已经看到有一种进步。他们知道 11 至 15，是 10 加上 1 至 5，16 至 19 是 20 减去 4 至 1，70 是 20 乘以 4 减去 10，等等。这是因为他们经常用贝壳充当货币进行交易，这些贝壳放成 5 个、10 个、20 个和 200 个一堆，在约鲁巴人看来，数就是这些贝壳货币。虽然他们还没有完全抽象的数的概念，但通过这些无须注意其差别的贝壳货币的形象，我们看到在这里已经出现了一种把数逐渐从事物里抽象出来的过程。

原始思维的这种极端感性具体的性质，仿佛是极其丰富的，同时又表现了它的极端贫乏。这是一种尚未分化、没有区别和规定的、混沌一体的感性思维，它只能描绘最表面的现象，不能把握事物的共性，更无法认识事物的内在关联，所以它缺少真正的思想内容。这是它的第一个根本特征。

与此相关，原始思维的另一个本质特征是它的非逻辑性质；它对于人和外物，主体和客体，精神和物质还没有区分也不知道区分，不知道事物之间的因果关系，也不问事物的原因。按列维·布留尔的说法，它是一种“原逻辑思维”，一切现象在它眼中只有一种神秘的“互渗”关系。原始人在遇到那些使他们感到兴趣、不安和畏惧的事情时，他们的思考不是遵循我们所遵循的途径，而立刻会沿着他们的不同道路奔去。我们的文明人在遇到类似的事情时，起初不了解它的原因，但我们总确信其中一定会有某种终于可以发现和说明的自然原因，我们确信有自然的规律，原因迟早可以找出来；这是理性逻辑思维的根本特点。但是原始人的思维类型则大不相同。他生活于其中的自然界是以截然不同的面貌向他呈现出来的，一切客体和对象都被神秘的互渗关系包围着，这种互渗吸引了他们的全部注意力。

对原始人说来，纯自然的、物理的、客观的东西是没有的，山、河、风、云、雷电、土地不但是他们生活的环境、舞台和生活资料的源泉，同时它们本身也有一种神圣的生命力，能像人一样秘密地行动，为善为恶。一个人的影子，水中映出的像或画像，都是自己的一部分，能对人起作用。他们的名字具有一种神秘的性质和力量，如果被别人提到就可能对本人成为一种极大的危险，因为名字体现了个人与其图腾和祖先的关系。吃一种食物，就意味着同它互渗，与之相通，与之同一。例如食人之风的一个原因就来自于此，他们认为吃敌人的心肝等等就占有了他们的勇敢和智慧。阿比朋人不吃鸡、蛋、绵羊和乌龟，认为吃了就会把怠惰、虚弱、怯懦带进自己身体里去，认为吃老虎、野猪的肉就会增强自己的胆量和勇气。印第安人头戴鹰羽，是因为他们认为这能使人具有鹰的力量，敏锐的视力和智慧。在巴干达人那里，不孕的妻子通常都被撵走，因为她会妨碍果园挂果，多产的妇女必定会使果实丰饶。所以，人有疾病或死亡，在原始人看来也不是什么自然的原因造成的，一定有某种东西的神秘力量在作祟为害。他们也无法分清死人与活人、睡与醒的自然区别，死去的人在他们的看来仍然同活人继续在一起，例如在风吹树叶的沙沙声里就可以感觉到他们。梦中的知觉也被认为是确实的东西。总之，在我们认为现象里有原因的地方，原始人则认为各种感性现象事物中有一种神秘的有生命的力量在起作用。我们不会相信人可以从山岩里生出来，人是某种鸟兽植物的后代或亲属。火可以不燃烧，死的可以是活的；而原始人却可以从互渗里认为是这样的，一切都是可信的，并没有什么不可能的或荒谬的事情。他们眼中的自然界和感性事物，同我们文明人眼中的这一切都大小不一样，永远被一种神秘的互渗力包围着。

人类具有思考问题并能凭藉语言相互交流思想的能力。这种能力被公认

是人和动物相互区别的最显著的标志。可是，现代动物学家断定海豚也具有一定的智慧，并也会用语言进行相互交流，只是人无法听懂而已。有人类最近似的动物黑猩猩，在许多方面非常像人。据英国探险家珍妮·古道尔女士在《草根、树枝和石块》一文中所描述的，黑猩猩不仅能借助于树枝、草根觅食，用石块投掷野兽，并用石块作为黑猩猩之间相互战斗的武器，而且也能思考，懂得在不同场合用不同方法来觅食和逃避危险。然而她认为人类的思维和语言毕竟还是与黑猩猩所有的这种能力有区别的，问题是如何划分二者之间的界线。原始人能否讲话？从何时起人类才开始具有语言的能力？我们一时还无法断明。人类学家只有依靠出土的原始人头颅遗骨，加以复原造形再作判断，也可以从人的直立程度、发音器官形状、脑容量大小和整个神经系统来进行研究。根据这种方法，人们测定尼安德特人已经能够发音，克逻马农人则只能发短促的声音。事实上，食肉动物一般都能发音，同类间也能理解各种声音的含义。人类语言不同于动物的发音之处，是和人类语言的丰富性和抽象性联系在一起，是人类的思维使语言发展起来，语言反过来又促使人类思维的发展。因此，倘若我们去探究语言和思维那个为先，是没有多大意义的。人类大约经过几十万年的进化，语言和思维之间相互促进、相互推动使两者都愈来愈进步，达到比较完善的地步。语言和思维产生的前提应该是人开始过群居生活。而一般说来高等动物都是过群居生活的，因此，这个条件当人还未正式诞生，尚处于古猿阶段的时候便已具备了。

人类学家曾设想过一种语言产生的场景。他们认为最初的语言是少数惊叹词和名词，或名词的集合体。如果一个旧石器人指着“马”或“熊”，他可能用声调或姿势来表明“熊来了”“熊走了”等等，而旁边听的人也理解了这种声调或姿势。显然，我们无法证实这种设想的正确性。但可以肯定，语言和思维是同步发展的。人类社会生活的不断进步，生产实践和各部落间协作性活动日趋频繁，都是促进语言和思维发展的合理因素。

单从语言发展来看，最初的语言是模糊而不确定的。正如人类学家所说，仅是一些惊叹词等自然发音音节，这种音节随着时间的流逝，会固定地与某些物或人联系在一起从而形成名词。例如“妈妈”，很可能是婴儿在吃奶时自然发声的结果，几乎所有语言口语中，“妈妈”的音节都是相同的。随着社会生活的丰富，人类活动范围的扩大，语言也逐渐丰富起来。活动于同一区域内的部落便形成类似的方言和口语。有人认为世界上有七八种语言产生于新石器时代。这些语言在几千年的历史长河中，有的消失，有的汇入其他语言中，还有的则一直孤立发展至今。现今人们把目前世界上的语言分为几大支：印欧语系（也称雅利安语），包括英语、法语、德语、西班牙语、意大利语、希腊语、俄语、亚美尼亚语、波斯语和印度的各种语言；内米特语系，包括希伯来语、阿拉伯语、埃塞俄比亚语（古代的亚述语和腓尼基语）；汉藏语系，包括汉语、缅甸语、泰语和西藏语。其他还有阿尔泰语系、班图语系、斯瓦西里语系等。

文字的产生使语言不仅有口语的发音系统，而且有书写的语法系统。文字的前驱是原始人的结绳记事和契刻记事。如我国的独龙族外出时，腰间系一绳子，走一天打上一个结，以此来计算日子。契刻记事则可以通过大量的出土文物加以考证。除此之外，还发展了一种图画文字，这种文字也许和原始的绘画同样古老。文字系统到古代帝国出现时便基本形成了，如埃及的象形文字、两河流域的楔形文字、中国的甲骨文。字母文字的出现，标志着发

音系统和书写系统的完满结合。事实上，人类由初起的简单音节发展到复杂音节，再发展到语言的形成，再发展到文字的出现，这种经历其实质是人类思维由初级形态向高级形态发展的轨迹。特别是文字的出现，更成为人类进入理性文明的标界。

### 3. 崇拜心理和宗教意识

“崇拜”就一般的语义上讲，乃是指人对外在事物（或其他人）所产生的内在尊敬和钦佩心理，在某种程度上它是一种良性的。但是，当崇拜心理发展到无条件的痴迷和依赖时，那就成为一种宗教意识了。原始人类的崇拜心理就是一种宗教意识，其产生的基础和根源在于社会生产力水平的低下，在于原始人对自然斗争的软弱无力。原始时代，由于生产力水平低下，人们还没有力量支配自然界的物质去征服自然，因而不可能不受自然的支配。当人们对自然界的许多领域还处于无知，而又不能超出自己的实际经验求得解释时，便产生和构造一连串的不正确的虚幻观念，形成强烈的崇拜心理。这种心理主要表现在：自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、敬畏鬼魂和迷信占卜等。我们择要介绍。

关于图腾崇拜。“图腾”（totem）一词源于北美印第安人的某一方言，具有“亲属”的含义，一般专指某一氏族的标志或图徽。图腾信念与功能，主要在于它不仅是集团祖先的标志，而且它能庇护集团中每一个成员，又能幻想将它们受到膜拜的超人的品质与功能，世代嬗替地传给集团的子孙们。在一切发达的母系氏族社会中，图腾的信仰与崇拜成为一种极为盛行的宗教信念。那么图腾崇拜怎样形成的呢？原始人在自然界强大的物质力量的威胁下，渐渐把自身的凶吉祸福的莫测变化同自然界的变化联系起来。在他们的眼里，自然界提供日常生活之需，还具有保护自己集团成员的巨大功能，这样，人们对自然界的解释就日渐复杂和多样了。在这个时候，人们在众多的自然崇拜物（主要是各种动物、植物或人造形象等）当中，选定出一两种对集团成员最密切、最亲近、最重要的对象，将它们放在特殊位置上，采用一系列的仪式对之专门崇拜，期望子子孙孙均能得其庇护、受其利益，于是就形成了图腾崇拜。

我国旧石器时代就有了图腾文化的前兆。有人认为，北京周口店山顶洞遗址中发现的人工着色的、上绘一种简单图案的小砾石，与澳大利亚人的图腾圣物“丘林噶”相似。而新石器时代的图腾文化遗迹就更明显了。当时彩陶上的蛙纹和鸟纹，以及各种写实或写意的动物纹样，都可说是古代某氏族部落的图腾标志。我国古籍中有把始祖形象描绘成半人半禽形象，如伏羲“蛇身人首”、神农“人身牛首”、句芒“鸟身人面、乘两龙”、祝融“兽身人面，乘两龙”。古代的一些雕刻物和图画也有一些半人半兽或半人半禽形象。在近现代一些原始民族中，这种形象的人多是图腾祖先或图腾神形象。由此可见图腾文化自古至今的源流。古籍中还记载了不少氏族的动物名号，如少昊部落有凤鸟氏、玄鸟氏、青鸟氏、丹鸟氏等，伏羲部落有飞龙氏、潜龙氏、居龙氏、降龙氏等，黄帝部落有熊、罴、虎等氏族部落名号。根据民族学资料，图腾民族都以奉为图腾的动物、植物、无生物或自然现象作为氏族部落的名称，所以，一般认为上述这些动物名号都是氏族部落的图腾名称。

图腾意识升华为精灵世界和图腾世界。由于灵性或者灵魂与肉体的分离，因而进一步展现出两个方面的发展。一方面，出现了非人的精灵；另一方面，出现了图腾对象的无限延伸——大自然的一切、特别是动物，全部图腾化，灵性化。关于精灵的由来，在澳大利亚人那里是模糊不清的，似乎与人死后的阴灵有关，但又不尽然。对于澳大利亚人来说，精灵是一些非人的灵性个体，他们有时像人，有时像兽；善灵则具有美人的外貌。而事实上，

精灵无非就是人的灵性对象化在图腾上之后，再复归到自身的一种逻辑产物。正是这个逻辑过程使得灵性获得了自外于人的独立形态——精灵的。我们来看阿兰达人的精灵观念。阿兰达人把精灵称做“伊隆塔里尼亚”。这些精灵，冷季藏在山洞里，到了热季，特别在晚上，他们就出来到处徘徊，走到人们的住处。通常他们是无形的，但巫师能看见他们；长有天眼的人也有这种能力；狗也能看到伊隆塔里尼亚。可见，“巫师”、“有天眼的人”以及狗是人与精灵之间互通信息的承担者。精灵不被看作是恶鬼，但他们似乎有时爱跟人们开玩笑，偷走他们一些小东西；有的故事讲到他们偷女人的事。伊隆塔里尼亚像活人一样地生活，打猎和吃禽兽的肉，有时抢走被人打伤而未打死的动物（当澳大利亚人找不到被打伤的禽兽时就这样解释）；但他们与人不同，精灵吃生肉，因为他们不知用火。这样，就把精灵看作独立的实体，因而有别于前面所说的灵性或者灵魂，而且最重要的还在于，精灵也有社会生活，并与人类群体相对应：每个群体都有自己固有的伊隆塔里尼亚，它们住在这个群体的地域内，并与他们的图腾中心有关。精灵有自己的丘林噶，并同人们一样地举行因蒂丘马仪式（促成图腾动物或植物繁殖的巫术仪式），以及告诉人们何时应该举行这种仪式。伊隆塔里尼亚传授给巫师，他们之间也有了往来。这样，就在人类社会之外又形成了一个精灵社会；不过对于澳大利亚人来说，他们的精灵社会既不在“天国”，也不在“地狱”，它就在人间，与人的社会并存，而且相互沟通。

另一方面，在灵性复归产生出精灵世界的同时，作为图腾的对象也无限地延伸开去。这后一种现象的思维形式正是前者思维形式的背面，或者说否定的方面。既然从同一种图腾动物那里，可以通过“映象”，映射出一个精灵世界，为什么不可以从同一个人类群体那里，同样地映射（实际是对象化）出一个图腾世界呢？人类群体与图腾动物不是等同的吗？请看下面的事实：每个氏族认为，除了自己的基本图腾之外，自己还同一系列补充图腾或“亚图腾”有联系，这些“亚图腾”被看作是“从属于”基本图腾。“亚图腾”的数量可以是无限的，有时简直像把整个世界在各个群体之间瓜分了。人们认为图腾本身之间有一定的秘密联系。例如，在班迪克部落中，有一系列的动物、植物和自然现象从属于每个图腾：狗、鸟、木、火、寒冷等等从属于鹅鹑图腾；鱼鳗、海豹、绵树等等从属于无毒蛇的图腾；鸭、小袋鼠、泉、龙虾等等从属于茶树图腾。

在许多部落里，“亚图腾”，即自然界的各种物体，是在各胞族之间分配的，胞族原先无疑是原始的氏族。在这种场合下，整个自然界都是对半划分的。西南各部落，达令河流域各部落，都有这种报道。有的学者从自己的采访员那里得到关于麦凯港（昆士兰）居民的下列报道：自然界的一切，照他们的意见，都是在婚姻级（胞族）之间划分的。风属于这个胞族，雨属于那个胞族，太阳属于乌塔尔的，月亮属于云加尔的。星星则在他们之间划分，如果指出某个星星，他们就会对你说它属于那个划分。自然界的物体在各个群体之间的划分是同生活的各个方面有关的。例如，在昆士兰，这种或那种野兽往往被看作是以它们为亚图腾的那些氏族的“法定的”狩猎物。在约莱部落里认为图腾集团“具有”自然界的这些或那些现象。例如，据说袋鼠氏族的成员不会淹死，因为所有河流都是属于他们的亚图腾。除了这种群体图腾的无限延伸以外，还出现了男女两性的性别图腾——男人图腾和女人图腾，以及晚期的个人图腾——不是所有的个人，只是某些男子，有时也有女



子，多数是巫师的个人图腾。

这样，就与精灵世界相对应，又出现了一个图腾世界。我们通常所遇到的万物有灵的观念，大约就是这样形成的。

在图腾意识不断升华的同时，现实世界的活着的人们不是一直与幻想世界的灵物们——由灵魂到精灵、由图腾到一系列的亚图腾——保持着平等的联系吗？换句话说，现实世界的活着的人们不是同时也在不断地“升华”或者神化吗？我们来看澳大利亚人的巫术仪式，看看他们的宗教行为：繁殖图腾动物或植物的巫术仪式——“因蒂丘马”。这是人们对自己的图腾施实巫术迫使其图腾动物或植物繁殖的仪式。这种巫术仪式极其普遍，形式也多种多样。他们在活人的丘林噶上擦上油脂和红赭石促使图腾动物繁殖的形式，是其中之一。我们再列举阿兰达部落袋鼠图腾的人们的一种较为复杂的因蒂丘马仪式。仪式在特别神圣的地点（奥克那尼基拉）举行，这个地点位于山脚下的一个小水池附近，它是与袋鼠祖先的神话联系着的。仪式的参加者向山脚下走去，主持者把埋藏在地里的一大块砂石挖了出来，这块石头是神话中的袋鼠尾巴，据传说是被野狗抛在这里的。看过之后，把石头埋好，回到水池边，喝水。首领和一个参加者离开其余的人，爬上山坡，那里有两大块石头，被描绘为一只雄袋鼠和一只雌袋鼠。他们把两块石头搬下来，大家给岩石着色，红色的线条表示袋鼠的红毛，白色的表示它的骨骼。然后几个青年人爬上岩石，刺破自己的静脉，让血流在圣石上面。这时，其余的人在下面念着迫使袋鼠繁殖的咒语，这是仪式的主要部分。此后，大家涂上红赭石回住宿地，青年人则猎取袋鼠回去交给长老们。在那里吃少许袋鼠肉——这是他们能吃袋鼠肉的唯一机会。用袋鼠油涂擦参加仪式的人们的身体，晚上则唱着歌颂祖先袋鼠的功绩的歌子。

按照斯宾塞和士伦的说法，这种仪式的主旨在于“用属于袋鼠图腾的人们的血滴在岩石上面，把活袋鼠的精灵（也许应当理解为袋鼠的灵魂、袋鼠的‘孩子的胚胎’——笔者）从那里驱向四面八方，这样来增加它们的数量”。在这里我们看到的是，袋鼠图腾的人们正是图腾动物袋鼠的主宰，他们不借助于任何比人更高的灵界力量，仅靠自己的巫术仪式和咒语来达到目的。人与袋鼠，神化的活人与自己的图腾动物，不仅是同一的，而且是平等的。他们只在这种场合吃少许袋鼠肉、涂袋鼠油，也无非是为了继续保持自身的袋鼠图腾化，在自己的血管里流着袋鼠的血，以便有朝一日在同样的因蒂丘马仪式中用它来“点石成金”——更多地繁衍袋鼠的后代。其他图腾集团的因蒂丘马仪式，形式虽多种多样，但意义亦均如此。

有意思的是，主持繁殖自己基本图腾的动、植物的人们，很少食用该种动、植物；自己食用的动、植物，一般由以其为基本图腾的其它集团的人们来主持繁殖。这样，就形成了一种因蒂丘马仪式的“巫术合作制”。例如，在瓦拉孟加部落，在蛇繁殖时，做了毡蛇图腾的仪式后，这种动物开始繁殖，这时相对胞族的人们捉了一条蛇，拿去给图腾首领说：“你想吃这个么？”他回答说：“不，我做这事是为你们；如果我吃了它，它就会逃跑；你们都去吧，你们吃它吧。”即使在平时，比如鸱鹞图腾的人走到草籽图腾集团的地区，采集了这种草籽后，把它拿到该集团的首领那里，并说：“我在你们的地方采集了草籽。”草籽图腾的人说：“好吧，拿去吃吧。”如果鸱鹞图腾的人没有取得允许就吃，他就会生大病，而且可能死掉。

关于迷信占卜。在原始社会，人类在长期的社会实践中，逐渐建立了一

种认识事物的方法，即注意认识事物发展过程的前期现象，即前兆，以求预知将来可能发生的事情，并预料自己行动的后果。这说明，早期人类的思维活动已经触及到了客观事物的因果联系，并力图揭开周围世界各种事物和现象之间、前后相继发展变化的奥秘。但是，由于原始社会尚处在人类社会发展的低级阶段，周围世界对我们的原始祖先来说，还是一个未知的“王国”。那时生产水平低下，科学知识几乎等于零。因此，古人在建立和应用认识事物发展过程的前期预兆方法时，不可避免地会发生一种错误，即把许多无关的现象也当作某种事件将要发生的前兆。

其实，事物发展过程的前兆并不是单一的，而是多种多样的。其中最基本的有两种，即客观事物在自身发展过程中表现出来的真象和假象。因此，也就自然有两种基本的前兆观：一种是正确地把握了事物的前期现象的前兆观。另一种是没有因果联系的、错误的前兆观。错误的前兆观，并不一定是前兆迷信，如果是一般的错误前兆观，经过实践，多次结果都事非所料，就会得到修正，不会长期流传。前兆迷信，不但是建立在错误的前兆观的基础上，而且，它不是客观地解释前兆现象和未来事物之间的联系，而是用神意或神秘的力量来解释这种联系。前兆迷信是用超自然的力量来解释这种联系，任意臆造许多事物的前兆，或将某一事物的前兆和无关的许多事物联系起来。由于早期人类智力水平的限制，产生错误的前兆观是难免的。到了鬼神迷信发生以后，错误的前兆观就逐步地转化为前兆迷信，或者说，错误的前兆观，是前兆迷信的认识根源，而鬼神迷信，则是错误的前兆观转化为前兆迷信的前提。

原始人不认为作为推知未来事物依据的前兆，是自然发生的，而认为是鬼神力量的作用产生的。人们迷信前兆是鬼神对人的启示、警告，而将要发生的事物，是鬼神给人们的惩罚或赏赐。原始的前兆迷信，是由于人们受自然力的压迫，对于自己将来的遭遇和行动后果的迷惘不安而产生的。这种状况迫使人们乞求于神鬼降兆示知，以指导行动，以求免灾得福。因此，人们往往希望通过前兆来求知以下的事情：（1）人们难以理解的怪现象可能带来的后果；（2）生产活动的结果；（3）集团间战争的胜负；（4）集体生活中的重要活动可能带来的利害；（5）个人疾病的发展趋势、伤亡安危等等。

在我国古代先民那里，不寻常的梦、个人身上少有的生理现象、不寻常的动植物的出现、常见动物的不寻常的表现、动物的怪声鸣叫，以及反常的气候和天象，如日食、月食、流星陨落、夏天下雪、雨草、雨土、雨鱼等等，都会被当作鬼神启示或警告的前兆。而与这些前兆相联系的有近期内的个人或团体的安危；生产收获的丰歉；有无大风、大雪、暴雨、大水；有无野兽或敌人的侵扰，等等。由此可见，原始的前兆迷信的内容，都是当时人们社会生活中所存在的问题的一种反映。

在原始的前兆迷信中，被神化为前兆的事物，是一些偶然现象，或使人困惑难解的事物，以及人们臆造的一些现象。依靠当时人类智慧可以认知或已知的事，人们是不会通过前兆迷信去求知的。只有那些难知和无法得知的事，才会依赖于前兆迷信来解决，那些因果联系明显的事物，人们不会把它神秘化，它被人们认识以后，就成为人类知识积累下来，在生活中应用于正确的预见上，乌云密布后常有大雨，这已成为常识，人们自然不会把乌云密布迷信为神向人启示要下大雨的前兆，因为人们掌握了下大雨的规律以后，就不会在这个问题上再理会神灵了。最初被原始人迷信为神灵有意向人预告

的前兆，实际上就是他们本来没有联系的两件事情，在幻想中联系起来，并认定先发生的现象，是后发生的现象的前兆。所以，原始人常常把前兆和另一现象偶然的巧合，迷信为它们之间有必然的因果联系。例如，晚间看见流星坠落于村西，第二天部落中死了一个成员。于是就认为流星坠落于村西，是部落要死人的前兆，以后就这样观察问题；再有流星坠落于村西时，或者第二天又死了人，或者不久以后死了人，他们就以这种偶然的巧合为依据，对这种前兆迷信更加深信不疑，子子孙孙流传下去。即使有几次流星坠落村西，部落并没有死人，也会有人出来为传统的迷信辩护。他们或者拿几个月后死了人的事来说明前兆迷信的应验；或者拿别的部落死了人的事来搪塞；或者拿其它的迷信来解释没有发生死人的原因。这样，流星坠落村西将要死人的前兆迷信，就长久地被人深信无疑。黑牛生白犊，主人无故而瞎了眼睛；月蚀洗头而秃头；梦见熊罴而生男，梦见虺蛇而生女，等等。这些偶然事件的巧合，常常可能碰到，只要人们还受到神的观念的支配，就很容易把前一件事当前兆，后一件事当后果。费尔巴哈说：“例如，一只鸟飞过；我跟着它来到了一个美妙的水源；这样，这鸟便宣示了幸运。又如，一只猫在我刚要起步时横穿过去而挡住了我，结果这次出门很不顺当；这样，这猫便是不幸之预言者。宗教迷信之领域，根本就是无边际的和无穷尽的，因为，它的因果联系乃是纯粹的偶然。所以，一个动物或别的某个自然实体，也能够成为宗教信仰或宗教迷信之对象，不一定要具备某种客观根据或者能够指导得出某种客观根据。”

原始占卜是在原始前兆迷信的发展中形成的，不是出于某个人的创造发明，因此，不同国家和民族的占卜，有很多共同的地方。在信仰原始前兆迷信时期，人们发现：有些征兆是人们无意中制造的，人们为了决疑，可以有意地把它制造出来；有些征兆象是经常存在的，只是由于人们缺乏观察力或不去注意而被忽略了。可以有意制造的兆象有：梦兆、动物内脏的兆象、烧烤甲骨爆裂的兆象、打击硬壳果时外壳爆裂的兆象等等。这些可以由人有意制造兆象的原始前兆迷信，首先转化为原始占卜。其中，梦兆迷信最容易转化为梦占。其转化的过程，只要把梦兆的外延扩大，变成无梦不兆就行了。

由原始前兆迷信转化为占卜的种类很多，但并不是所有的前兆迷信，都有可能转化为占卜。什么样的原始前兆迷信会转化为占卜，是由各民族的生活条件及其原有的前兆迷信决定的。《史记·龟策列传》有一段话，记载了这种情况：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可以战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知来事。”近代后进民族中的占卜和古代的占卜，都说明各民族依其生活环境和传统、习惯的不同而产生各不相同的占卜。如果生活条件近似，占卜也有近似的地方。例如，古代以狩猎和畜牧业为主的民族，多使用兽骨的占卜方法。我国考古工作者，在河南省淅川县下王岗，就发现了仰韶文化晚期的卜骨，龙山文化、齐家文化遗址也发现了羊胛骨和牛、猪等兽骨卜具。以游牧为生的蒙古族，就是以艾灼羊胛骨进行占卜，史书称为“勃焦”或“跋焦”。《辽史·西夏》：“卜有四：一曰勃焦，以艾灼羊胛骨。”《元史·耶律楚材传》：“帝以灼羊胛以相符合。”《四川通志》记载，松潘、懋功等地也有“炙羊膊以断吉凶”的羊骨卜。我国西部的民族羊骨卜多，东部的民族则牛骨卜多。《后汉书·东夷传》：“杀牛以蹄占吉凶。”古代日本，鹿骨卜就很流行，这和日本岛鹿多的情况相吻合。以采集野果和培育植物谋生的民族，多使用草、木、

竹等植物进行占卜。

以植物的枝、叶、茎、果为占具进行占卜，是世界各民族中比较普遍的现象。我国古代的筮占，就是植物占的一种，但它还不是最原始的植物占。最古者，可能是随手拔一棵草来算一算叶子或根须，根据其是奇数或偶数来断吉凶。我国的少数民族苦聪人就实行草卜；彝族的木卜是拿一根木条，卜者一边口念占卜的事件，一边在木条上刻缺口，语毕，以双手分别握住木刻中央，然后数左、中、右缺口数目，以双数为吉，单数为凶。

在这里我们特别介绍一下原始的生殖崇拜问题。生殖崇拜的最初阶段里对生殖器崇拜，生殖器崇拜的表现是对生殖器象征物的崇拜，其深远涵义是祈望生殖繁盛，亦即解决增加人口问题。已故著名中年学者赵国华曾著《生殖崇拜文化论》一书（中国社会科学出版社 1990 年版），其中对中国原始生殖崇拜提供很多考古资料和理论分析。比如，作者以鱼纹的象征意义、蛙纹的象征意义与月亮神话、花卉纹等的象征意义等等，来阐述中国原始社会的女性生殖器崇拜；以鸟纹的象征意义、蜥蜴纹等的象征意义、玉琮等的象征意义等等，来阐述中国原始社会的男性生殖器崇拜。正如著名学者季羨林先生在该书作序中指出：此书有“十分精彩的阐述、石破天惊的推理、天外飞来的论证、恢廓弘大的内涵”。该书具体内容可请读者自行索阅，我们仅只从思想史角度予以强调的。

生殖崇拜的心理来源于极低的人口存活率。原始人口生产类型的特点在于高出生率、高死亡率、极低的增长率。据估计，原始社会人口的死亡率高达 50%。旧石器时代人口百年增长率不超过 1.5‰，新石器时代人口百年增长率不超过 4‰。与此相伴的是原始人类的平均寿命很低，根据各种估计推测，从旧石器时代到新石器时代，初民的平均年令在 20 岁至 30 岁之间。可以想见，原始人类只能以增加出生率来求得和扩大人类自身的再生产。如果再考虑到生命的短促还使妇女的可育时间大为缩减，依赖增加出生率来求得和扩大人类自身再生产的意义就显得更不寻常了。因此，人口问题在原始社会生活中成了关系到人类社会能否延续的根本大事。这导致原始人类产生了炽烈的生殖崇拜。另外，生殖崇拜并不是性（色）崇拜。当然，性行为与生殖是统一的，性行为是生殖的必要条件，生殖是性行为自然结果。但是在相当漫长的历史中，原始人类并不知道男女交合与生殖的直接因果关系，以为生殖只是女性自身具有的一种功能。在他们的观念中，性爱与生殖是完全分离的，性爱是性爱，生殖是生殖，满足性欲与追求人口繁盛是毫不相干的两回事。当时，人类的性爱是比较自由的，性满足也不成其为问题。因此，初民对女性或是男性生殖器崇拜，就只是蕃衍人口的生殖崇拜，绝对不含有性崇拜的意味，值得一提的是，原始的生殖崇拜跟后来的封建宗法制度很有历史的渊源关系。仅从中国的情况看，由原始的生殖崇拜发展出图腾崇拜，从图腾崇拜又发展出祖先崇拜，从祖先崇拜又发展出宣扬孝道，即是生殖崇拜演化的一般轨迹，也是儒家思想产生与演化的轨迹。这导致了社会中的崇尚血亲，迷信血统，严守宗法制度。

#### 4. 理性的飞跃

原始人的思维，反映了在恶劣的环境下争取生存的历程，反映了在他们所不可理解的危险环境中有效地求生存的经历。这种经历，使原始人的思维既有具体、细致观察的倾向，又带着种种神秘思索的倾向。当人们外出狩猎时，有关动物出没的路线，致动物死命的部位等，他们都得了解清楚，这是他们思维的重要内容。尽管那时的人们还不可能归纳出某种规律，但这种实践活动使他们形成一种有效的思想。对于那种“神秘”的事物与情况则茫然不解，苦苦思索。岁月悠悠的群居生活，使一些观念代代相沿，形成一种可包容部落每个成员的集体思维，这种思维通过舞蹈、宗教仪式、谈话等渗进每个人的心中，从而使这种思维方式牢固地保持下去。列维·布留尔认为在“原始人思维的集体表现中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西，它们也以同样不可思议的方式发出和接受那些它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘力量、能力、性质和作用。”他们思维的特点是现实世界和神秘世界的混一，让现实世界充满着神秘的气氛。这种思维是一种综合性的思维，允许矛盾存在。他们的时间、空间观念也十分特殊。那时人们的时空观念不是一种客观时空，而是一种主观的时空，任何具体的事物，必定要和他看到那事物时的时间以及当时所处的周围环境联系起来。因此，也许同一事物有许多名称。他们所想象的手足永远是某个人的手或足，正如讲到一头熊时总是和那熊的窝或旁边的树联系在一起。如果他们杀了一头熊，后来恰好其中一人被砸伤或某种原因死了，那么，他们认为这必定是死熊把那个人砸伤或弄死了。这种思维的本质的共性也许就是万物有灵的观念。这种观念使各种事物都互相连结在一起，一物可以变为另一物，神秘的灵魂可从自由往来于现实世界的一切事物之中。总之，原始思维具有直观性和具体性的特点，具体实践活动的高度有效性被淹没在整体观念的混乱之中。正是这种主观臆测的整体观念对于原始宗教具有极大影响，而原始宗教又强化了这种思维。

原始人类的思维是从形象到抽象，先认识具体事物，然后才能逐渐认识抽象的东西，即事物的本质。但是，就早期智人阶段人类的思维而言，正由于它是具体的、形象的，却又显出它的幻化的抽象性。由于当时的思维认识水平近似于零，不可能对事物的类、对总的宇宙、对人类自身的由来、对千变万化的自然现象作出科学的解释。可是，早期的人类，又不得不对此类的问题作解释。这样，就只好凭借猜测和想象，来弥补自身知识的不足。甚至可以说，想象是当时思维尚不发展的原始人类使用的主要的思维方式。原始人在想象中，把自然对象的活动，也看作有目的、愿望、感情、意志的活动，在这种以自我体验、自我意识的模式为核心的思维机制支配下，必然要把自然界拟人化或人格化，并按照他们自己的形象和生活习性，塑造了许许多多能力非凡的神灵和半神半人的英雄。于是，就产生了各种各样的神话。可见，神话是想象的产物，是原始人类用以认识生活、把握世界的方式。

在天地如何形成这个哲学根本问题上，苗族先民们说：“天刚刚生来，天是白色泥；地刚刚生来，地是黑色泥。”天和地开始连结在一起，由一个从东方来的巨人“剖帕”，“举斧猛一砍，天地两分开”。以后又由巨人“往

吾”用口大“天锅”，“煮天圆罗罗、煮地圆罗罗”。再由“把公”、“样公”、“把婆”、“疗婆”等巨人“把天拍三拍，把地捏三捏，天才这样大，地才这样大”。说明天地是由“剖帕”、“往吾”、“把公”、“样公”、“把婆”、“疗婆”等巨人用劳动创造出来的。天地形成以后，开始很不牢固，“一天垮六回，一夜垮六处”。于是又出来一个脚杆有九节、手臂有八双的巨人“府方”，他“一手撑住天，一边做活路”。可是“府方”用手撑天，撑久撑不住，大家又想办法，改用蒿枝和五倍树，仍未撑牢固。最后才由宝、雄、且、当四个公，“跑到东方去，历尽千般苦，运来金和银，打成撑天柱，撑住天四角，才把天稳住。”以上“古歌”，充分发挥了原始先民的想象力，把整个天地的形成，描述得新鲜神奇、生动有趣。但是，不管这些想象多么的奇特，我们仍然可以看出，在它的后面是以感性材料为基础的，是从“斧”、“锅”、“蒿枝”、“五倍树”、“房柱”等现实材料引申幻化出来的。

原始人企图对一些更为复杂的自然现象、社会现象作出解释，解释日月星辰是怎样生成的，日蚀、月蚀是怎样产生的，等等。但是他们都不可能作出科学的解释，只能用想象、幻想来弥补自己知识的不足。可是从那个历史阶段来看，原始人所作的那些不科学的解释，未尝不可以看作是原始的科学假想，或者说对复杂的自然现象和社会现象所作的那些不科学的解释，也是原始人在追求科学、追求真理、追求知识的思想驱使下产生的。所以，可以从这类解释性的神话里，看到原始人类进行科学探索的萌芽。

由于原始思维中感性活动的积累，便产生了理性的飞跃，并在漫长的积累中产生了最初的哲学。最初哲学，从思维方式来说是从原始的感性思维而来的，又是对它的根本性变革。这种变革如此重大深刻，就必须经历一番长期的复杂曲折的过程。从古希腊哲学的产生直到正式形成，贯穿其中的一个根本特点是，它必定要遇到从感性具体思维向抽象逻辑思维进步中所展现的重重困难和矛盾，只有在解决这些矛盾中才能前进。个别和一般，现象和本质，感性具体和逻辑抽象等等关系问题，是古代哲学家们时时感到困惑的大问题。他们在建立自己的哲学时，必须加以处理，必须不断寻求新的解决办法，才能表现和发展他们的世界观。

就以希腊神话来说，它当然是不科学的神秘的。它的基本特点之一是拟人化的自然观，把自然万物看成同人一样的能行动、能生殖、有生命、有意志的东西，这是一种把人和自然混沌不分的幼稚幻想的世界观，把自然物神秘化了。古希腊哲学同它的最初分离即哲学的最初发生，就在于把人和自然区别开来，排除拟人观而把自然万物当作在人之外的对象来对待，这是一个极大的进步，由此就产生了一种对自然事物的新态度，产生了就自然本身来了解自然、寻求客观的原因和理由的科学态度和思维方法。但是正因为如此，我们看到最初的哲学主要只能是自然哲学；哲学的第一个行动就在于把那原始的、混沌的、感性丰富的统一世界观加以分解，因而只片面地发展了自然观这一方面。可是人们关心的当然不只是自然，关系自然还是为了人类自己，而本来的神话却是无所不包的，它不仅讲到自然，更重要的是关于社会生活和人生的内容，所以它比最初的哲学更有力量，包含着更全面的因素。哲学在思维方式上已经胜过了神话宗教，但不得不发现自己还需要继续从那里学

习和吸取营养，从那里获得某种智慧，并使哲学的研究从单纯的自然转回到研究社会和人生。只是在哲学分别研究了自然和社会和思维之后，它才成长起来，逐渐达到自己的形成。而且，即使到这时它也还不足以完全否定宗教，因为它还回答不了种种深刻的问题，只能让宗教去回答，甚至它本身还导致了更高形式的宗教的产生。

### 三、古代东方文明的曙光

#### 1. 尼罗河流域和古埃及文明

在距今约两万年前，非洲的尼罗河谷两边的高地就有人类居住。当旧石器和中石器时代，埃及的气候较今温和湿润，水草繁茂，高地宜于人居。后来气候日益干燥，河西一带成为大片沙砾。居民逐渐移居于尼罗河谷地，经营农牧。这时正当新石器时代，尼罗河谷地的白达里有新石器时代农业文化的遗址。尼罗河每年定期泛滥，狭长的河谷区灌溉便利，谷产丰饶，因此古希腊历史学家希罗多德说“埃及是尼罗河的赠礼”。古代埃及人曾编成长诗颂赞尼罗河：

“呵！尼罗河，我称赞你。你从大地涌流而出，养活着埃及……一旦你的水流减少，人们就停止了呼吸。”

但是要充分利用尼罗河定期泛滥的有利条件，还须付出辛勤的劳动。三角洲沼泽地区需要排涝，上埃及地区需要引水上岸。为了保证水源终年不竭，必须兴修水库，筑坝开渠。埃及人民自远古时期就开始修建水利系统，把这片干旱地区变成了良田沃野。尼罗河又直贯南北，像一条长带一样把上下埃及联系在一起，有利于全国的统一。

古埃及的法律、政治和宗教观念，和两河流域迥然有别。在古埃及虽然也有民法和刑法的雏形，但实际上形同虚设。在法律上，法老是最最终裁决者。古代埃及所建的法老宫殿极为威严壮观，政府各个部门均设于宫殿之中。法老之名原意就是宫殿，这正是法老执法权力的象征。在宗教方面，古埃及人除了对太阳的崇拜以外，还有对星星和其他神的崇拜。但在法老政权强化以后，埃及兴起了统一崇拜太阳神的运动。太阳神赖被奉为最高神，法老则被视为太阳神的化身，称为太阳神之子。中王国时期，由于底比斯统一埃及，阿蒙神也成为全国最高神。它和赖神合而为一也被认为是太阳神。埃及没有严密的法律制度，主要施行人治。在尘世，太阳神是最高主宰；而在冥间，狗头人身的奥西里斯担任着最高统治者。奥西里斯最初是植物与水之神，人们逐渐从植物年年生长中得出奥西里斯死而复活的观念，奉为死者之神。中王国时期并广泛流传着关于奥西里斯的神话，说奥西里斯教人稼穡，但被其弟兄赛特阴谋害死。他的妻子爱西丝女神找到他的尸体，他的儿子荷鲁斯则替他报了仇。荷鲁斯是人间的国王，奥西里斯复活后成为冥间的国王，专司对死人的审判。

古埃及人相信“来世说”，在当地发现的许多墓葬中有许多符箓，上面写有保证死者在冥国中生活幸福，避免各种困厄以及顺利应付奥西里斯审判的祷文和咒语。许多墓壁和石棺中都发现这类为死者祈福的祷文和咒语，史家称之为“死者书”。

在古埃及的诗歌中包括宗教诗和世俗诗等，其中不乏是对神和统治者的歌颂，有的也反映了一些人生痛苦和死后幸福无凭的灰黯思想。如在《绝望者和自己的灵魂的谈话》这首诗中，就表达了作者对死后世界及永久生命是否存在的怀疑，和传统的宗教观形成对照。作者相信死亡对富人和穷人是一律平等的。富人在死后也享受不到那华美的花岗石建筑与巍峨的大厦，只能和穷人一样在灼热的太阳下面听岸边鱼的对话。诗中在说明古代埃及的社会生活以及不同社会集团的对立利益的冲突时写道：到处是“掠夺”，“人心



冷酷无情，每一个人都在抢劫自己兄弟的东西”，“暴力统治了整个人间”。同时在诗中还企图试探人的内心世界，描写心灵的混乱以及相互矛盾、彼此排斥的思想和情绪的更替。人开始对冥国发生怀疑，但是普通人的尘世生活的痛苦却不容许他听从这样的忠告即“把一切寄托于尘世”，因为他在这个世界上看不到自己的幸福。

古代埃及哲学思想的产生，不仅仅是由于必须解决那些由社会生活严正提出来的问题，而且由于出现了自然科学的最初的胚芽，由于积累了科学知识。埃及在远古的时候已经制定了历史上第一本历书，这本历书把一年分为十二个月，每个月有三十天，另外再附加五天，一年共有三百六十五天。保存下来的相当精确的古代埃及的星空图证明在埃及曾进行过有系统的天文观察。古代埃及人已经能区别恒星和行星，并且给某些星座和天体定了名。农业的发展导致几何学的萌芽。出现了最早的地图。房屋和水利工程的兴建，要求善于应用杠杆和滑车，通晓某些力学定律，发展数学。古埃及的数学家已经确定了圆周长和直径的比例，计算过半球的体积，作过分数的运算，能够解带有两个未知数的方程式。古代医学、化学等都已相当发达。

在古代埃及文献中，已经用原始的形式提出关于自然现象的物质基原的问题。文献中谈到冷水，认为冷水产生一切有生命的物体，万物都来自冷水；同时也谈到充满空间和“停留在万物之中”的空气。但是，古代埃及科学思想的发展，并没有达到奴隶占有制度比较发达的国家所应有的水平。无神论思想和唯物主义思想的幼芽遭到了占统治地位的宗教唯心主义观点的摧残；按照宗教唯心主义的观点，物是由神“造出来的”，正如一篇神学论文中所说的一样，它们在命名以后就具有了意义。在这篇论文中说，一切著作、一切艺术、一切“手工制品”的产生都有赖于思想发出的“命令”，归根到底也就是神发出的“命令”。而进步思想对旧的传统世界观也正是针对神的命令和人们死后生活的宗教信条的。例如，在古代埃及文献《竖琴手之歌》中就肯定地说：谁也不从死者那里来，给我们讲冥国的事情。这首歌不是把希望寄托在死后生活，而是大声疾呼：必须安排好“自己的尘世生活”。这个文献在人类思想史上的重大意义正是在于它第一次极其坦率地、富有说服力地宣告：人们找不到任何以经验、感觉和理性为依据的材料来了解“冥国”。知识反对信仰冥国，因为这种信仰是和知识相抵触的。这是知识第一次在历史上同信仰发生的公开冲突。同样的思想在另一个较晚的箴言中表现得更加明显。这个箴言认为：人体在死后化为灰烬；人消亡了，人体也就化为泥垢；要想名垂千古，就不应当依靠对死后生活的幻想，而应当依靠自己在尘世的业绩。在这个箴言中说，人死后遗留下的一本好书，要比宫殿或陵园里的圣堂更有益处。

## 2. 两河流域和古巴比伦文明

世界古代文明的摇篮之一是幼发拉底河和底格里斯河流域。古代两河流域地区相当于现在的伊位克一带，希腊文为“美索不达米亚”，意即两河之间的地方。最古的奴隶制国家发生在两河流域南部的苏美尔。两河流域北接亚美尼亚高原，南临波斯湾，东与西伊朗山脉为界，西与叙利亚草原和阿拉伯沙漠接壤。在地理上，它与埃及同为北非、西亚大干旱地区的一部分，农业灌溉全靠境内的幼发拉底河和底格里斯河。两河均发源于现今土耳其境内的亚美尼亚高原，中游以下向东南平行流入波斯湾。每年3月中旬，上游山岳地区积雪溶化，因而定期泛滥。其中低地部分因洪水滞积成为沼泽地带，高地部分因烈日蒸晒，很快又都成为旱地。因此这里的自然条件和埃及十分相似，农业灌溉必须依靠排涝蓄水。在遥远的古代，两河流域南部的农业居民已经开始修建沟渠、堤坝。这在生产水平还很低下的古代，绝非一家一户所能为力，必须有比较广泛的组织和联合。对于南部两河流域国家的形成，这种联合的需要起了促进的作用。

两河流域的政治状况比较复杂。约在公元前三千年左右，苏美尔地区开始了最初国家的形成过程，出现了十二个城邦国家，以后逐步形成一个统一的国家。与此同时，位于苏美尔南部的阿卡德地区也在萨尔贡一世的领导下实行了统一，并在统一以后进犯苏美尔，完成了巴比伦尼亚南北的合并。后来东部扎格罗斯山区的库提人侵入两河流域，取代阿卡德王朝的统治。以后，乌尔兴起，重新统一巴比伦尼亚，建立了“乌尔第三王朝”。在乌尔第三王朝崩溃以后，战乱迭起，直至古巴比伦第六代国王汉谟拉比重新实现统一。然而，在汉谟拉比死后，国力又逐渐衰微，统一的巴比伦尼亚又出现群雄割据的局面，并几度受到北方亚述人的入侵。这种衰落状态一直延续到新巴比伦王国（即迦勒底王国）兴起为止。

巴比伦遗赠给人类的最有名的文化遗产，是汉谟拉比法典。这一法典制定于古巴比伦国王汉谟拉比统治时期，原文刻在一个玄武岩石柱上。法典共分三部分：引言、本文和结语。法典本文共282条，内容涉及到各个方面，比较完备。法典的某些条文是非常进步的，如规定了严密的审判程序，而有些条文则明显带有野蛮、原始的痕迹，如“以眼还眼”，“以牙还牙”式的同态复仇的规定。巴比伦信奉多神（“巴比伦”一词原意即为“诸神相会之地”）。最早期的神大都和天文有关，如苍天神，太阳神，月亮神，大地神。比较后期的神则多数应乎人事，林林总总，有家神、山神、树神、水神等。最有趣的是，巴比伦人相信，每人生来便有一个神为他驱邪降福。不过由于受到下列两种趋势的影响，也有从多神向一神转化的趋向：一、由于征服和扩张，被征服者的神常被置于征服者之神的统治之下；二、少数具有野心的地区常常强调他们自己的神的重要性。巴比伦人似乎从未有过灵魂不朽之说，他们的宗教是非常现实的。他们赋予神以人性，神亦有喜、怒、哀、乐，有善有恶之特点。他们也祈祷神灵，但他们所企求的是现世福祉而非求永生和“来世”的享乐。在巴比伦人的想象中也去过天堂，不过那是给神而不是给人居住的。他们这些观念，是可以代表整个两河流域地区古代理人的基本思想。另外，在两河流域还盛行祖先崇拜。

在巴比伦，奴隶占有制关系比埃及还要发达。贫富悬殊的增大，下层自由民生活的困苦，社会矛盾的尖锐化，所有这一切在第一个巴比伦王朝时代

已经强烈地表现出来，我们从著名的汉谟拉比法典中可以知道这一切。在巴比伦，随着生产的发展，天文学和数学获得很大的成就。巴比伦的记数法是目前几乎全世界都采用的阿拉伯记数法的先驱。巴比伦的数学家奠定了代数学的基础，他们已经知道求平方根和立方根的规则，知道几何学原理，其中包括古希腊称为“毕达哥拉斯定理”的著名定理。天文学家绘制了肉眼所及的星空图。在思想方面，巴比伦也形成了最初的自发唯物主义观点和无神论观点。比如《主人与奴隶的谈话》这个文献在当时颇负盛誉。在这部著作中批判了宗教的信条，突出地表现了这样一种思想：谨守宗教指令、向神供奉祭品、希望在死后生活中得到好报，都是荒唐无稽的。

古巴比伦最早的文学作品多是宗教神话和传说。有的叙述恩利尔神发明锄头并把它赐予人世的故事，把农业文明的诞生托之于神。有的是关于女神安南娜幽囚地狱和被释放的神话，对自然界荣枯变化提出宗教解释。还流传着关于洪水的传说，叙述神用洪水来淹没一切生物，只有赛苏陀罗根据埃阿神的劝告建造船只得救。这个故事是《旧约圣经》中洪水传说的渊源。

古巴比伦人民口头创作逐渐形成了吉尔伽美什史诗。史诗歌颂的英雄在某些方面代表人类力量对神权的反抗。吉尔伽美什曾经拒绝伊什塔尔女神向他求爱，因之干犯神怒，由天神安努派遣牛精残害乌鲁克的居民。吉尔伽美什没有屈服，在战斗中杀死了牛精，为人民除害。史诗在长期形成过程中吸收了许多神话传说和民间的朴素思想，其中包括人对于生死秘密这一不可解的自然法则的探索。另一些诗中反映了社会矛盾。《咏受难的诚实人的诗》描写一个诚实、正直、按照统治阶级所要求的那样行事的人，却老是没有好报，处于永远不幸之中。他不得不怀疑神是否那样正直，奴隶制是否那样公道。在《主人与奴隶的谈话》一诗中，起初奴隶对主人的一切贪婪欲望都表示服从，后来终于嘲笑主人，说“谁能高得走上天，谁又能大得把大地都填满呢？”当奴隶主要杀死他时，他说，“我死后你也仅能活三天”。这种“与汝偕亡”的精神，深刻地反映了奴隶的反抗精神。

古巴比伦的思想文化成就是非常辉煌的。后来希腊和罗马也都受到不少的影响。由于巴比伦思想文化成就多、影响大，所以后来的泛巴比伦论者曾经提出世界文化起源于巴比伦的学说，这是不正确的。各族人民都在各自的历史条件下创造了自己的文化，而人民之间文化的交流也一直存在，但不能说某一个民族的文化是世界文化的唯一源泉。人类思想文化作为一个历史发展中的整体，它是在世界各民族的多元思想文化结构中存在和发展的。

### 3. 印度河、恒河流域和古印度文明

印度是因境内的印度河而得名。印度河流域河川交叉，气候湿润，孕育了印度最早的吠陀文明。恒河所经之处雨水丰足，沃野千里，是印度婆罗门教、佛教的文化中心，留有无数的历史遗迹，印度人民常常把恒河看作是祖国的“母亲”。公元前三千年左右，随着生产力的飞跃发展，印度原始公社制开始瓦解。在次大陆的西北部最先产生了阶级社会。当时定居在印度河河谷的居民已经使用青铜制的生产工具和生活用具，大部分从事农业和畜牧业，海上贸易已经开始。据发掘所见生产设备、生活设施和贸易资料占有的不同，可以推测当时已有私有财产和阶级的存在，这个时期开始进入了奴隶制社会。印度河流域的文明大约在公元前两千年末开始衰落。

就在这个时期，雅利安人的一支游牧部落从中亚侵入印度，雅利安人和印度土著居民融合以后，创立了一种新的文明，这种文明的痕迹在印度最古老的宗教历史文献《吠陀》中可以看到。公元前一千年至前一千年中叶，印度雅利安人又从印度河流域向东迁移至恒河、朱木那河流域平原之间，印度的社会政治和文化中心也由印度河流域转移到恒河流域。

自古以来印度就是一个宗教十分流行的国家。宗教对印度人民的社会和文化生活有着极为重要的影响。世界上几个大宗教如婆罗门教、印度教、佛教和地区性的耆那教、锡克教等都发源于印度。印度社会一个主要特征是盛行着种姓制度。婆罗门教与印度教在其建立和发展过程中逐渐确立和巩固了社会不平等的等级制度。种姓是以职业世袭、内部通婚和不准外人参加为特征的社会等级集团。古代婆罗门教法典把种姓划分为四种瓦尔那（原有“颜色”的意思）：婆罗门（祭司）、刹帝利（武士、贵族）、吠舍（农民和手工业者）和首陀罗（奴隶），还有种姓以外被称为第五种姓的旃陀罗（贱民或“不可接触者”）。一个人生下来就属于他父母所属的种姓，各个种姓有着各自不同的职责和义务，包括传统的职业、一定的生活方式和风俗习惯等。种姓制度是婆罗门教和印度教的主要标志。印度民族、语言、地区已造成了横的分割，而宗教的种姓制度又促进了纵的藩篱。

梵文的产生是古代印度文化中的一项杰出成就，它约形成于公元前8世纪。但是在几个世纪中，梵文书写似乎主要只局限于商业事务方面，少量用于思想文化。甚至佛教的教规，在公元前3世纪也没有形成文字。在一个相当长的时期内，印度古典文化是靠传诵、记忆而得以保存下来的。在印度的古典文化中，与吠陀圣典同居重要地位的是《摩诃婆罗多》（又名大战诗）和《罗摩衍那》两部史诗。两大史诗的内容都是传说中的远古的历史事件，经长年累月代代相传，逐渐增加内容而形成。印度人以“他处有的此处也有，此处没有的，其他地方绝对找不到”来赞誉《摩诃婆罗多》。这部史诗的规模确实举世无双，全诗约近二十万行之多，相当于荷马两史诗之和的八倍，是印度古典文化的一大遗产。在篇幅不一的十八章故事中，史诗叙述了属堂兄弟关系的班度五个王子与俱卢一百个王子之间，因王位继承问题所引起的十八日大战，即班度军七师与俱卢军十一师的激烈战役，其间穿插许多神话和传说，包含宗教、伦理、哲学、法治以及人伦等许多方面的问题，因此有古典印度文化百科全书之称。这部史诗在叙述伟大战役间隙，插入了一部分哲理性的对话，这就是世界文学中最伟大的哲学诗篇——《薄伽梵歌》，意译即“神之歌”。它受崇敬的程度仅次于“吠陀圣典”，被比喻为印度的“新

约”，并且像“圣经”和《古兰经》一样，在法庭里被用以监誓，是以后印度教的重要经典。

《罗摩衍那》的修辞优美，是辞藻华丽的古典梵语文学先驱。这部史诗比较短，约五万行。根据印度的民间传说和本诗首尾部分的介绍，它是受神的启示，由诗圣蚁垤仙人编写而成。这部史诗的结构比较严谨，主要描写神化了的英雄罗摩及其远征锡兰的故事，反映了雅利安人国家如何向南扩张的情景，更为重要的是这部史诗将罗摩作为毗湿奴的化身而加以崇拜，对印度教的发展有很大影响。两大史诗对于后世印度文化的影响几乎是难以估量的。除了《摩诃婆罗多》第六章《薄伽梵歌》成为印度的经典，直到今日仍是印度人的精神食粮以外，印度最古最有系统的法典——《摩奴法典》中有许多章句，都可在《摩诃婆罗多》中找到，后世的许多印度文人，常常以两大史诗的“插曲”或其中的一个场面为蓝本，撰写戏剧和诗歌。

古代印度的科学产生也跟宗教需要有关。天文学是出于祭典的需要，即祭典需正确测定季节的需要而产生的。数学也起源于祭祀的需要，并且和天文学有密切的关系。古代印度人对数目的看法，大都带有宗教哲学意义。“数论”哲学派别的存在，正好说明了这一点。印度人特别重视祭礼，祭坛的形式大小都有严格的限制，精确计算等面积的正方形、圆形、三角形等数值的需要，促进了几何学的产生和发展。印度人在这方面所运用的计算方法是他们所特有的，如求解正方形对角线长度所运用的方法是，“一边之长加上其三分之一，再加上其四分之一的积，然后减去其三分之一和四分之一的积，乘以三十四分之一”，显然十分繁杂。然而，在算术和代数方面，印度则是比较先进的。印度的医学可追溯到吠陀时代。当时，引起疾病的原因被认为是恶魔作祟，所以念咒文是“最有效”的治疗法。但是另一方面，一些基本的医学常识已开始逐步为人所了解。

在印度思想文化史上，宗教唯心主义经常处于主导地位，但是唯物主义的传统自古到今一直没有中断。顺世论彻底唯物主义世界观和战斗的无神论在世界哲学史中是罕见的。印度的唯物主义和唯心主义相互对立，但有时也相互渗透、相互转化。例如最早的数论是具有唯物主义和无神论倾向的学说，但在中世纪转变成成为唯心论的哲学，沦为印度教神学的婢女。即使属于正统派哲学的很多派别也常常摆脱婆罗门教的束缚，寻求宗教信仰、神的创世等等的外部根据，承认物质是自然界的基础，世界上的各种现象都是从物质演化出来的，并把理性思维、逻辑论证、语言的连贯等等放在突出的地位。印度的唯物主义常常是在各种自然科学中，特别是医学、天文学、数学中酝酿而成的，一般反映了各个时代的进步利益和要求。

#### 4. 黄河、长江流域和古代中国文明

在我国古代的文献中，记载了不少有关原始群时期的人类的社会组织形式、婚姻和亲族关系以及生活状况等。《吕氏春秋》曰：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼。”《礼记》曰：“昔者，先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛；未有麻丝，衣其羽皮。”《韩非子》曰：“构木为巢，以避群害”，“号之曰有巢氏”。《周易》曰：“古者，包（伏）牺氏之王天下也……作结绳而为罔罟，以佃（田）以渔。”猎鸟兽为田，捕鱼鳖为渔。《韩非子》又曰：“钻燧取火，以化腥臊”，“号之曰燧人氏”。有巢氏、伏羲氏、燧人氏这些名称，反映了我国远古的原始群时期人类社会进化的一些阶段。上引文献距今虽不过二千数百年，但所记的传说由来已久了。已有的资料证明，我国原始群前期的历史在距今 170 万年前已经开始了，约至 20 万年前，进入原始群的后期。这时的人类尚处于“猿人”阶段，已发现的代表性人类化石，有元谋人、蓝田人和北京人；使用石器属于旧石器时代早期。原始文化主要产生于黄河、长江流域。

到了母系氏族公社时期，这相当于考古学上的新石器时代的发展和繁荣时期。时间约距今 8000 至 6000 年之间。这一时期的文化遗存在我国境内到处都有发现，说明了这一时期的人类逐渐增多，人类活动的范围也在不断扩大。比如仰韶文化，是 1921 年首次在河南渑池仰韶村发现的。后来学者们就以仰韶村的村名作为这类文化的名称。这类文化的分布区域很广，遍布黄河的中上游。比较著名的文化遗址，有陕西西安的半坡村遗址、河南安阳的大司空村遗址等。其中的半坡村遗址是原始居民的一个比较完整的村落。村内的建筑有一定的布局，生产工具主要是石器和骨器。居民的原始手工业已相当发展，主要有制陶器、石器、骨器、纺织、编织、木工等。人们还在陶坯上画以黑色或红色花纹，有漩涡纹、波浪纹、几何纹、花瓣纹、鱼纹、鹿纹和人头形图案等。这种有彩绘的陶器，人们称之为彩陶。有些彩陶的造型和纹饰十分精致美观。有些陶器上还刻划着一些类似文字的符号，关于这些符号在当时的含义是什么，现在还不能确知，但是可以肯定，这是表示刻划者的一定意向。学术界认为，这可能是中国文字的萌芽。

从人类“文明”的严格意义来讲（比如有文字、城廓、金属工具等），我国古代文明的源头是夏代。夏代之后是商代和周代，它们历时一千四百年左右，正是我国历史上的奴隶制时代，在此之后的春秋战国则是封建社会的开始了。俗语说：“言必称三代。”即是说夏、商、周三代，它们对于后代的历史和文化有着深远的影响。

从思想文化角度来讲，夏代的神话传说占居重要地位。神话，本来是远古人们编创的故事和传说，其中反映了他们对世界起源、自然现象及社会生活的原始理解。它并非现实生活的真实反映，而是由于古代生产力的水平很低，人们不能理解世界起源、自然现象和社会生活的矛盾变化，借助想象和幻想把自然力似人化的产物。神话往往表现了古代人们对自然力的斗争和对理想的追求。可以说在人类的童年即原始社会时期，神话极为繁荣，但是到了奴隶社会如夏代，神话必定会有更辉煌的发展。那时的生产水平和人们的认识能力仍然很低，劳动者既是统治者的奴隶，也是大自然的奴隶，在他们

的幻想里，既有反抗统治者（奴隶主）的强烈愿望，也有控制自然力以减轻沉重劳动的强烈愿望，这便是传播和创生神话的强大动力。

跟原始的母系制相对应而崇拜女性的神话，最典型的要算是“女娲造人补天”了；而跟后来原始的父亲制相对应而产生的崇拜男性的神话，最典型的却要算是“盘古开天辟地”了。夏代是个奴隶制的时代。奴隶制时代所流传或编创的神话，常常表现出与原始时代的不同特点。比如，神话中开始反映阶级分化的情景。原始时代，人们曾设想世界之初，天地渐分，神话中出现了一种供上天下地之用的特殊的天梯。而《山海经》中“绝地天通”的神话，对天地之分却出现了另一种阐释。据说：天神颛顼曾派遣他的孙子大神黎和大神重，把天和地之间的通路阻断，使人不能上天，神也不能下地。显然，这里开始反映了阶级开始形成时的情景，同时也有统治者对人民上天（探索自然奥秘）理想的扼杀和人民对此表示愤懑的投影。原始人类对想象的天神是全心崇拜的，但是到了阶级社会，人们就常常对天神产生某种异心甚至反抗了。这种意识的具体表现就是：天才的劳动群众的神话中又创造了反抗天神的神。如共工，“与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折、地维绝”（《淮南子》）；如鲧，“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复（腹）生禹”（《山海经》）；如刑天，他“与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”（《山海经》）。在这类神话中，在幻想中反抗最高天神的倾向都很明显，而且往往和人民在幻想中征服自然力的愿望结合在一起。但是这种幻想到底怎样产生的呢？这是由于当时的社会历史条件决定的。按照唯物史观，不是上帝造人，而是人造上帝，没有人间的最高统治者皇帝，也就没有天上的最高统治者上帝。上述神话中的至高天神，显然是人民按照人间的最高统治者的模型创造出来的，而反抗天神的神，则是当时人民理想的化身。像这类神话绝对不可能产生于原始社会，只能产生于存在阶级对抗的奴隶社会。夏代作为我国阶级社会的起始时代，其神话和刚刚萌生的神话中的哲学思考，则是相当辉煌的。

从哲学角度讲，神话无论是在远古还是在进入阶级社会以后，它都具有多方面的积极意义。这里特别强调的是认识作用。神话作为人类童年时代的产品，反映了那时人们对于外在世界和人类自身的认识，它“是初民的知识积累，其中有初民的宇宙观、宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等”（茅盾：《中国神话研究初探》）。如果把人类认识世界的过程比作一系列漫长无际的阶梯，那么古代神话便是最初发端的几个阶梯。尽管那时人们在初始梯级还是蹒跚学步，认识停留在直观、感性和猜测的范围之内，然而它们却孕育着自然科学、历史学、文学艺术、宗教观念、哲学思想的萌芽。因此，当人们追踪自然科学史、史学史、文学史、艺术史、宗教史、哲学史的源头时，无一例外地都要上溯到神话这块“圣地”。

## 四、印度的古典哲学

### 1. 吠陀中的哲学初步

印度最早的哲学思想材料见于西北印度流传的宗教历史文献汇编吠陀和南印度泰米尔的“文学学府”桑伽姆。这两种文献反映了印度原始公社各个阶段土著居民和雅利安人等外来部族对世界的朦胧看法。其中在《梨俱吠陀》的最后几卷中已经可以看到印度阶级社会形成时期世界观的胚胎，在大量的宗教神话中往往夹杂着一些对世界生成的合理猜测。有些赞歌宣称，世界是由水、火、风等构成的；有些认为是由思维（巫师的直观能力）、无、原人等创生的；有的认为在众多的现象之上有一种永恒的、抽象的原理或存在，如梨多（宇宙理法）、原人、太一等等，这些思想尚未完全摆脱宗教的束缚，而以思维的形式表达了最初的哲学观点。

“吠陀”的意译为“明论”或“知论”。吠陀有广、狭二义：狭义的吠陀是指四部最古老的吠陀本集，即《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿闳婆吠陀》，通称“四吠陀”或“吠陀本集”。四吠陀的汉译名称是：《歌咏明论》、《赞颂明论》、《祭祀明论》和《禳灾明论》。广义的吠陀除四吠陀外，还包括解释四吠陀的梵书、森林书、奥义书以及经书等，因此广义的吠陀也被称为“吠陀文献”。四吠陀中《梨俱吠陀》最古、最原始、产生于公元前二千年左右，后三吠陀是它的派生作品，相继成书较后。后三吠陀的神曲，不是《梨俱吠陀》部分神曲的复述，便是在它基础上的发展。四吠陀，尤其是《梨俱吠陀》虽然绝大部分是神话和对神的赞歌，但也含有相当丰富的人类幼年的思想萌芽。《梨俱吠陀》的前7卷是神话的宇宙构成论、多神论、泛神论、神人—神畜—神物同形或同质论。从第8卷开始，逐渐向一神论过渡；与此同时，吠陀哲学家开始对宇宙本原、人的本质进行哲学探究。他们各抒己见，其中有些看法迄今仍然是带根本性的哲学问题。

关于巫术迷信。《娑摩吠陀》是《梨俱吠陀》的一个选集，所选的那些部分是特别为了供歌者祭司在举行祭祀仪式时歌唱的，它的根本成分是曲调，但这些曲调是从遥远的古代传下来的，被认为具有明显的巫术力量。可以肯定，决不是祭司和神学家们自己发明所有这些曲调的。其中最古老的估计是民间曲调。在很古的时候，人们用这些曲调在节日庆祝和民族欢宴中唱半宗教的歌。另一些可以追溯到前于婆罗门的巫术祭司所使用的喧闹的乐曲，他们用这些乐曲陪伴他们的粗野的歌唱和仪式。甚至晚至婆罗门时代，《娑摩吠陀》的曲调仍被看成具有巫术力量。有一部属于《娑摩吠陀》的礼仪书籍，叫做《娑摩术梵书》，它的第二部分是一部巫术的指南手册，指导用于巫术目的的各种曲调的使用。还有《阿闳婆吠陀》，这主要是一部原始巫术咒语的集子，这些咒语用来保证各种愿望的实现，从医治热病到赢得情人的心。《夜柔吠陀》的咒语，部分是诗体，部分是散文句子，通常叫做“咒文”。正是在这个咒文部分，人们才能找出《夜柔吠陀》的特点。这些咒文叫做夜柔，然而这些散文体的咒文几乎没有任何意义，或者即使它们有意义，这种意义也是奇怪和荒诞的，甚至只是一堆混乱的思想。这些咒文事实上根本没打算含有任何意义；更恰当地说，它们作为咒语被设想具有巫术的力量。但是，《夜柔吠陀》的重要性一定不要忽视，它能使我们理解古代吠陀人怎样看待他们自己的祭祀仪式。经文上所表现的祭祀仪式显然是属于巫术性质



的。《夜柔吠陀》无疑提到许多神，但是目的不是取悦他们，而是以巫术的方式迫使他们为某种确定的目的服务。大多数祭祀仪式，也像夜柔咒文一样，目的不在于崇拜天神，而是影响他们，迫使他们满足祭祀者的愿望。

当然，即使在巫术迷信中也可以找到一些哲学思想的萌芽。比如一些诗篇明显是歌颂祭祀的，一切都由祭祀产生，这是吠陀时代的祭祀思想。比如有的诗说：“布卢沙（人）有千首，有千眼，有千足；他从各方包围了地，还超出了十指。唯有布卢沙（人）是这一切，过去的和未来的；而且还是主宰不死者，和超越借食物生长者。”其中的“布卢沙”就是“人”，直到现在印度语言中都是普通词，但也作为宗教的和哲学的术语。用现在的话说，“人”是精神，“本”是物质，两者结合产生世界和人类，修行者的“解脱”就是要使精神脱离物质而独立。就因果关系问题而论，这些诗中主张“因中有果”，认为世界永恒存在于“常”，万物都由“人”分解而出，“人”就是一切。“人”怎样分解呢？诗中认为是出于祭祀。谁来执行祭祀呢？是天神们。全世界是一个整体的分解，因果不能分离，由因分解出果，局部属于全体。这是祭祀中分割牺牲的反映，是祭祀的世界观，所谓天神就是祭司。因中有果是由一演化为多，由统一而分歧，由一化出对立物，因果是本身的发展变化，这是由吠陀开始的思想。“数论”、史诗、法典延续下传。

关于哲学思想。《梨俱吠陀》涉及了许多哲学问题，比如有的认为一神（生主，或婆罗那神）创造宇宙；有的认为宇宙起源于物质；有的则持二元论，既承认一神（生主）为宇宙的主体，又认为宇宙的本原是物质原素水。我们举个二元论的例子：“先于苍天，先于大地，先于诸天，先于非天；是何胎藏，水先承受，复有万神，于中显现？尔等不知，彼造群生，另有一物，在尔身中。”这里一方面说造物者大神生主先于天地、先于神与非神而存在，意指宇宙本体无始无终，绝对唯一；另一方面又认为万有起源于水，而不是起源于抽象的造物者神，说“是何胎藏，水先承受”。此中“胎藏”即胚胎或胎。这是宇宙之胎、万神之胎、众生之胎、亦即主观世界和客观世界的出生处。这个奇妙的造化之胎，最初怀在“水”里，由水孕育成熟。“水先承受”暗示水为万物本原。下面又说“另有一物，在尔身中”，暗示在肉体之内有一个“我”存在，这个“我”由“彼”创造，“彼”与“我”有不可分割的关系，亦即后来“梵”与“我”的关系。《梨俱吠陀》中还具有朴素唯物主义思想，认为宇宙源于5种物质原素，即地、水、火、风、空。其中有的持“原水说”，认为宇宙起源于水；有的认为水、火等多种原素组合而生万有，水与自然精力交配形成宇宙“胎藏”，胎在水中经过长期热力的培养，时至成熟，宇宙万有便脱胎而出。这是一种朴素唯物主义思想，含有浓厚的浪漫主义意味。有的还明确地说：“世界先有，诸天后起。”意指世界是物质，诸天是精神；先有物质，后有精神。这些朴素唯物主义思想是吠陀以后的唯物主义哲学的滥觞。在探索宇宙本原的过程中，吠陀哲学还观察到事物时有时无、时生时灭的矛盾现象，看到事物是不断运动和变化的。同时，他们也看到事物不仅有矛盾的一面，而且还有统一的一面，从而提出一个“有无统一”的模式：“无既非有，有亦非有。”从逻辑上讲，“有、无”是矛盾；“非有、非无”是对矛盾的否定，从而达到二者的统一。从本体论上讲，“有、无”是现象，“非有、非无”是本体；“有、无”非实在，在它们复归于本体时，只有唯一同一，别无二致。这个模式具有一定的辩证法因素。

关于人类意识如何产生的问题，吠陀哲学也作了重要的说明，认为人类

的意识产生于最初的一念。最初一念也是最初的意识，或称“种识”。《梨俱吠陀》中说：“初萌欲念，进入彼内，斯乃未那，第一种识。”这就肯定了人类意识产生于精神因素。“欲念”是精神，“彼内”意指胎藏之内，“未那”即意识，“第一种识”谓此意识是识的种子。种子识者即主观世界的基础，一切意识活动或精神现象依之而起。这一观点后来被引伸到极端的唯识论，认为客观世界亦是依之而现，并把“欲念”发展为“无明”。原始佛教哲学的十二因缘、大乘佛教的八识系统、数论的二十五谛、吠檀多的无明幻现、四位说和五我说，都是这一理论的发展和系统化。《梨俱吠陀》作为印度的上古诗歌总集，反映了它所属的那一时代和那一地区的社会中一部分人的生活 and 思想。书中除一般表现世界观的和一些零散的富有哲学意味的诗节诗句外，有十来首诗比较集中地探讨宇宙起源等问题，被认为是哲理诗。印度传统奉《梨俱吠陀》为圣典，认为一字一音不可更易，从大约三千几百年前保存到今天；可是在很古时候，可能是在把这些诗歌编成总集以后不久，它就主要依靠在宗教仪式中起的作用而存在，它的内容（甚至语言）和保存并应用它的人们就逐渐分离了。大约公元前10世纪以后，纷纭的解释已经出现；公元前5世纪已有解说难词的书。此后，《梨俱吠陀》的地位高于一切，但实际上是一部封闭了的书。不仅是圣典不许凡人问津，禁止“贱民”接触，便是传授圣典的公认为祭司种姓后代的婆罗门也说不出其中奥妙，只是断章取义，把它作的宗教祷词，或则作为无上神圣的权威来引证。

只是到了近代，印度民族意识觉醒之后，知识分子才开始宣传并研究吠陀；但是直到今天，他们所谓吠陀主要还不是指原始的诗歌集（《本集》），而是笼统指一大批吠陀文献，实际着重的是那一时代末期的一些奥义书；他们所宣扬的也主要是奥义书中的一种思想（并非全部）。比如在吠陀中有对于人的思维和气息的不同赞颂。一些诗歌特别赞扬人的思维（这种思维当然是指的祭司和巫师的直观能力），把思维看作“吠陀的轴心，人和宇宙的主宰，梦中离开肉体的精神”等等；另一些诗歌则赞美气息或风，认为气息或风是“宇宙的鼓舞者”，它在“睡眠者的身上从不睡眠”等等。从这些不同的赞颂中我们可以看出吠陀诗人已经提出了有关哲学的最根本问题，即对人来说物质生命力比较重要的究竟是气息（同于生理机能或生命力）还是思维的问题，但是思维和气息的斗争，亦即唯心主义和唯物主义的斗争要到奥义书的时代才得到了充分的发展。传统的说法是：奥义书是吠陀的组成部分。但是按照吠陀本身的传统，奥义书的唯心主义观点意味着与祖袭信仰的决裂。实际上，在奥义书的一些篇章中也承认这一点。例如：那勒德尽管具有吠陀的知识，还要寻求“自我”的知识。这种需要来自于新的形势要求。印度古代传统把承认吠陀为权威和否认吠陀为权威的分为正统和异端。实际上，正统的（例如瑜伽派）是表面承认，异端的（例如佛教）是笼统否定，所肯定和否定的往往是另一回事，同吠陀本身并不相干。对于吠陀的几部“本集”，尤其是《梨俱吠陀》，差不多都是当作一个神龛，并不向内窥探。他们的争论其实是一些教派或社会思想派别之间的矛盾表现。

## 2. 奥义书中的哲理

奥义书这个词一般解作“秘密的知识”。它的同义词是秘密；它的词义的原意是“坐在某人身边”，表示是一种秘传。奥义书本身的传说表明：在那时候要取得独霸这些秘密知识的智者的信任是多么困难；为达此目的，学生要经受漫长的学徒期，国王要破费巨额财富。下面是这类传说中的一个：伽纳希罗底乐善好施，慷慨大度，他到处建立庇护所，心想各地的人民都可以吃到我的食物。一天夜里，几个天鹅飞过。一只天鹅对另一只说：“咳！短见，短见！伽纳希罗底的光芒普照如天。别碰着它，免得烧着你。”另一只天鹅回答说：“喂！那人是谁？你把他说得好像是驾车人雷格瓦。”第一只天鹅说道：“请问，驾车人雷格瓦是怎样情况？”另一只天鹅回答：“正像点数小的骰子全归点数最大的骰子，全归赢者，凡造物所做的一切好事全归于他。我说究竟有谁知道他所知道的！”伽纳希罗底无意中听到了这番话。然后到了早上，他要求仆人寻找这个驾车人雷格瓦。仆人找了很久，终于找到一个车夫。这个车夫正在一辆车子底下搔痒。仆人问他：“请问先生，你是驾车人雷格瓦吗？”他承认说：“哦，我正是。”然后伽纳希罗底备了六百头母牛，一个金项圈，一辆驾着母骡的车，到雷格瓦那里，把这些送给他，说：“先生，请教我神道，你所崇敬的神道。”雷格瓦愤怒地拒绝这些礼物。然后伽纳希罗底又备了一千头母牛，一个金项圈，一辆驾着母骡的车以及他自己的女儿，把所有这些连同雷格瓦居住的村庄都送给雷格瓦，请求他传授他的秘密知识。雷格瓦抬起这位女儿的下巴，说他不是出于所有这些礼物，而只是出于这张脸蛋甜蜜迷人才准备传授知识。我们说，一个人在车底下搔痒，并倾倒于少女面容的迷人，那个形象可能不符合对于奥义书先知的通常想象，但要点在于：那时候的一个贵族为了求教于雷格瓦掌握的智慧，甚至毫不犹豫地提供他自己的女儿。这说明在那些日子里传播的秘密智慧即奥义书受到怎样的重视。发展到最后，奥义书的名称获得无比的权威，各类经文都冒用这个名称分享它的权威。但是严格说来，只有十三种奥义书才是真正古老的、属于真正意义上的吠陀文献。

从总的方面看，奥义书继承和发展了早期吠陀思想，比较集中地探讨和确立了梵我同源的唯心论哲学。梵是奥义书唯心论哲学体系中的最高范畴，是绝对不二的本体。首先，梵是不可感触、不可描述、不可按特征来定义的，是不灭者，所以它非粗、非细、非短、非长、非赤（如火）、非润（如水）、无影、无暗、非风、非空、不粘、无臭、无味、无眼、无耳、无语、无识、无精力、无呼吸、无相貌、无量度、非内、非外；彼不吞噬何物，亦无能吞噬之者。梵，既无特征、无活动、无感官、无可比、亦无能胜之者，只能权宜地以否定方式表达它的不可表述的本体。其次，从另一方面讲，梵是宇宙的始基，谓太初之时唯有梵在，它变现宇宙的一切。梵不仅是宇宙的本原，创造客观世界的一切，同时也是精神的基础，产生主观世界的一切。奥义书详细阐明它的中心思想即梵我同一说。梵的理论着重从客观角度表述外部世界的本原，表现为客观唯心主义；我的理论着重从主观角度表述内在世界的基础，表现为主观唯心主义。梵我同一，则是要说明客观世界的本原和主观世界的基础二者在本体上是同一的梵，或者说，同一的梵的两个规定。说梵是生命，是气息，已隐含梵中有我的意义。我的理论并非梵的理论的发展，二者可能是同时出现，相互影响，最后归于统一。像梵一样，我最初也被看

作宇宙的始基。在奥义书中，我虽处处和梵并提，但我始终没有和原人断绝关系；相反，我被赋予了原人本有的全部属性。奥义书中说：我即原人，他的语言产生火，他的呼吸产生空气，他的眼睛出生太阳，他的双耳创立四维，他的心胸显现月亮。

关于梵我同一说。梵我同一说有3个发展层次：第一是原人即梵。奥义书详细探讨了客观世界和主观世界的始基，并得出结论说始基即是原人，原人即是梵。第二是梵即我。随着原人即梵论的成立，梵即我论便顺理成章而实现，因为我本是原人的直接替换者。《广森林奥义》认为，梵无异于我，若言梵我有异者，是不知梵也。《歌者奥义》进一步探讨何者为我，何者为梵，并将我发展为周遍一切的我。各种奥义书基本上一致使用肯定方式来表述这种梵我同一的理论。个别奥义书，如《秃顶奥义》则采用肯定与否定的混合式来表述，认为原人即我，我即不死之梵，梵我统一之体神圣清静，无有形相，无寿无识，即外即内，赛过最胜不灭者。这些是典型的梵我同一论。第三是我同个我。我是大我，是梵；个我是小我，是个别生物的我。大我是宏观世界的灵魂；小我是微观世界的灵魂。大我是体，是一；小我是相，是多；相因体现，多从一生。故大我与小我的关系，正像蜘蛛和它的网丝，亦如火与火花。网丝虽非蜘蛛，但产自蜘蛛；火花不同于火，但源于火；小我不是大我，但不离大我，是大我的不可分部分，二者本是同源同一。

关于业和轮回说。业意为造作，泛指一切身心活动。业的分类很多，一般分为三业：身业（行动）、语业（也称口业、言语）、意业（思想活动）。轮回也作“生死轮回”、“轮回转生”等。意谓如车轮回旋不停，众生在生与死的世界循环不已。主张今生积“善德”，下世即可生为上等种姓，甚至生到天界；而今生有“恶行”，下世亦可生为下等种姓，以至下到地狱。在吠陀时期，轮回之说尚未形成，业只是指祭祀行为。吠陀认为，行祭者死后上升天堂；不行祭或反对祭祀者死后堕入地下深渊。但没有说明上天堂、入地狱轮回的主体是什么。奥义书提出“个我”说，明确“个我”是每个生物之我即灵魂，是在业力支配下承受死后转生的主体。“个我”说构成了轮回论的基础。书中说：“有人云，献牛奶祭神一年者，摆脱再死。但不应如此理解。须知凡明此理者，在其献祭当日，即免再死，因他将全部食物献与诸天故。”这里的“再死”，意谓今生死后的来世再受生死，故再死即再生或转生。奥义书详细阐述了业与转生的关系。业即行为，行为有善有恶，人的意志决定他的善或恶的行为，善或恶的行为决定他的善或恶的报应，报应是来世的果报。在作善或恶的行为后留下无法消失的潜在影响，叫做业力。业力对个我即承受轮回的主体起着制约作用。人死之后，他的个我（灵魂）因受善的业力的影响而获来世善的果报，转生为高等种姓的婆罗门、刹帝利或吠舍；或者，因受恶的业力的影响而得来世恶的果报，转生为低等种性的首陀罗，甚至投胎为牲畜。奥义书哲学家还强调知识而特别是对梵的知识，是善中之善。因为只有通过对梵的认识，才能领悟梵我同一的至理，才能由此而证得内在的极乐世界。

不管梵这个概念的前史如何，在奥义书中它通常作为“最高实在”的意思。阿特曼就是指“自我”。因此，这种学说等于是主张“自我”即最高实在。“那是你”，“我是梵”，像这样一些奥义书的名言简明地表达了这种主张。然而，“自我”或阿特曼的含义在全部奥义书经文中并不始终相同，这个概念有它自己的发展历史。在一些深奥的奥义书的思辨中，它有了纯知

者或纯意识的意思。这样，按照最后出现在奥义书中的唯心主义观点，最高实在是纯意识。必然的结果是：正常地经验到的物质世界没有它自己的内在的真实性。事实上，这成了随后所有唯心主义哲学家的出发点，不管他们是吠陀派或佛教派。在所有的奥义书中，《广林奥义》和《歌者奥义》不仅被认为最权威性，而且事实上最有哲学意义。在《广林奥义》中记载有个耶吉纳伏格亚讨论哲学或原始哲学问题；这些部分通常被认为是最有意义的。下面做以简述。

耶吉纳伏格亚宣称：“哦！确实的，那是‘自我’应当被看，应当被听，应当被想，应当被深思……。哦！，确实的，看‘自我’，听‘自我’，想‘自我’，深思‘自我’，这个世界的一切就全知道。”还有，在《歌者奥义》中，正是选择了神话中的世界创造者“生主”这个人物来作同样的宣传：“‘自我’摆脱了罪恶，不老，不死，不愁，不饿，不渴；它的愿望是‘真’，它的概念是‘真’。‘自我’应当被寻求，人们应当企望理解它。谁找到并理解‘自我’，他就获得全世界和实现全部愿望”。但是，“自我”的知识为什么被看得这样无上地重要？“生主”没有回答。然而，在《广林奥义》中，对于这种把兴趣从外在的一切东西完全转移到纯粹内在的东西，从世间的一切东西完全转移到唯一的“自我”，耶吉纳伏格亚提供了一种有趣的论证：“哦！确实的，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱‘自我’而丈夫可爱。哦！确实的，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为爱‘自我’而妻子可爱。”哦！确实的，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱‘自我’而儿子可爱。哦！确实的，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱‘自我’而财富可爱。”如此等等。甚至婆罗门身份、刹帝利身份、世界、天神和生物之可爱也不是因为爱这些东西，而是因为爱“自我”。总之，正如耶吉纳伏格亚所总结的那样：“哦！确实的，不是因为爱一切东西而一切东西可爱，是因为爱‘自我’而一切东西可爱。”

对于我们，这听起来像是某种心理学或伦理学。然而，耶吉纳伏格亚企图讨论的正是形而上学。因此随之而来就是：“自我”是一切东西背后的最高实在，所以真正理解任何东西实质上就是理解“自我”；凡知道“自我”者就知道一切东西，凡撇开“自我”而了解一切东西者唯有无知而已。“凡根据其它什么而不根据‘自我’了解一切东西者，一切东西舍弃他。这种婆罗门身份，这种刹帝利身份，这些世界，这些天神，这些生物，这里的一切东西正是这个‘自我’。”在这一连串的比喻中，实际上解释“自我”怎样是有关一切东西的实在，不掌握“自我”就没有东西能被掌握，或者说，唯有掌握“自我”，其他一切东西才能被掌握：“它正如击一面鼓，一个人不能掌握外现的声音，而掌握鼓或击鼓者，声音就能被掌握。”关于海螺和琵琶的声音也是如此。世界上的一切东西同样都被认为是“自我”的外现，正如乐器的声音是从乐器发出的一样。但是这种“自我”的性质是什么，一个人掌握了它就能掌握这个世界上的一切东西？耶吉纳伏格亚描绘它是伟大的存在，就是知识或意识的总汇：“这种伟大的存在，无穷尽，无限度，它就是意识的总汇。”

当然，贯穿奥义书的主题思想虽然是梵我一体的唯心主义，但奥义书中仍然有一些唯物主义思想。比如物质先有说。在回答宇宙本原为何物时，某些具有唯物主义倾向的奥义书哲学家重申吠陀关于宇宙本原是水的说法。他们认为，太初之时，世界唯水；水生实在，实在即梵；梵出生主，生主生诸

神。又认为，大地天空、气层山岳、神人鸟兽、草木牲畜、虫蝇蚂蚁等诸物形状，皆由水构成。这些说法表示水是物质，梵是精神；前者是后者的基础，后者来源于前者。他们还发展了吠陀的多原素论，认为火、水、地三者是一切众生的本源，而众生各异的形态是由于另有“命我”（个我）入此三物而造成。这种说法似一种物活论，成为耆那教万物有灵说的滥觞；但它表明物质先有，精神后起。这与《梨俱吠陀》所谓世界先有，诸天后起的说法遥相呼应。还比如物质不灭说。奥义书的唯心论者在宣扬梵我不灭论的过程中，一再强调不灭者是梵，表明当时存在与此观点相反的论敌。例如，奥义书中婆罗门唯心论者的主要代表耶若婆佉在《广森林奥义》中断言，婆罗门哲学家称之为不灭者是梵，不是别的什么。这表明当时的非婆罗门哲学家，甚至一些婆罗门哲学家不一定承认不灭者为梵。另一位婆罗门哲学家白骡仙人在《白骡奥义》中答复不相信神不灭论者说：“可灭者为原初物质，不可灭者和不死者是柯罗之神。”这也说明，在奥义书时期，曾经有唯物论者反对唯心论者的神不灭论，指出不灭者是物质，而不是神或梵。《广森林奥义》是早期的奥义书，《白骡奥义》是晚期的奥义书。二者先后涉及不灭者问题。这反映唯心论者和唯物论者发生过关于谁是不灭者的争论，从奥义书早期一直延续到奥义书末期。这个过程即奥义书哲学从早期梵我一体的绝对一元论，向后期物我相混的二元论即数论发展的过程。奥义书这些朴素唯物论思想，为以后印度的唯物论哲学家所继承，并在此基础上创立了古代唯物论学派顺世论。在近、现代，奥义书的哲学思想，尤其是它的直接派生者吠檀多哲学，在印度意识形态领域中，仍然占据着主导地位。奥义书曾被译成世界多种文字，它在世界古典哲学文献中享有崇高的地位。奥义书的思想内容十分丰富和庞杂，它汇集了吠檀多时代的许多派别的思想；记述了古代印度的祭祀活动和修行生活；反映着当时的种姓阶级制度以及教育文化、民间风俗等种种社会生活；同时还着重探讨宇宙本原与人的本质等哲理，标举“梵”（宇宙的本原或精神）与“自我”（个人的性灵或精神）的同一，以及轮回解脱等宗教思想。

### 3. 佛教哲学与因明

佛教产生于公元前 6—前 5 世纪的古代印度。在早期佛教的典籍中，没有关于佛教创始人生平完整记录。释迦牟尼主要事迹散见于佛教各个部派后来编成的经、律中，而且往往与神话虚构交结在一起，人们透过这些神话虚构，大体可以找出一些较为可信的史实。佛教创始人名悉达多（字意为“目的达到了的人”），姓乔达摩（字意为“最好的牛”），出生于古印度的迦毗罗卫城（约在今印度、尼泊尔边境地区），大约生活在公元前 566—前 486 年。释迦牟尼是佛教徒对他的尊称，意思是“释迦族的贤人”。乔达摩出身于刹帝利种姓，是迦毗罗卫国净饭王太子，其母早逝，由姨母抚养长大。少年时代接受婆罗门教的传统教育，学习吠陀经典和五明（“声明”即音韵训诂之学，“巧明”即工艺技术之学，“医方明”即医药之学，“因明”即逻辑推理之学，“内明”即宗乘大意之学）。后与觉善王女结婚，生一子。20 岁离家，到处寻师访友，探索人生解脱之道。关于乔达摩出家的动机，佛教的传说不完全相同，有说是因为他看到了人体的丑恶；有说是因为他看到了生老病死的痛苦。从当时社会考察，可能与他经历了亡国灭族的惨祸有关。传说佛陀布教，曾得到拘萨罗国王波斯匿的赞赏。但该国大臣利用波斯匿不在国内的机会，发动政变，拥立他的儿子毗琉璃为王，不久发兵消灭了释迦的国家。当毗琉璃王兴兵方行之日，佛陀曾于路上劝阻，但未成功。被杀“释种”“积尸如莽，流血成池”。佛陀曾听到释氏五百妇女被戮含苦称佛的声音，他无可奈何，唯有遣比丘为他们说法：“羈缠五欲，流转三涂，恩爱别离，生死长远。”阶级关系的剧烈变化和战争，加剧了的社会不幸，当是促使乔达摩产生消极厌世思想的主要原因。

乔达摩离家之后先到王舍城郊外漫游，跟随数论派先驱阿逻迦罗摩和郁陀迦罗摩子学习禅定。数月之后，觉得不满足。他不否认禅定的作用，但认为禅定不是目的。接着他尝试通过严格的苦行发现真理，寻求解脱。据说他认为：摩擦湿木不能生火，摩擦干木才能取火；人身亦需经过苦行，清除体液，才能悟出真理。于是他逐渐减少饮食，直到每天只吃一粒，后来七天进一餐。他穿鹿皮、树皮，睡在鹿粪牛粪上，有时卧于荆棘上。六年后，身体消瘦，形同枯木，却依然没有发现什么真理。乔达摩认识到苦行并不能获得解脱，开始净身进食。他渡过尼连禅河，来到伽耶（今菩提伽耶），坐在毕钵罗树（后称菩提树）下，沉思默想。据说，经过七天七夜，终于悟出了“四谛”的真理。这标志他真正觉悟成道了，因而被称为“佛陀”，或简称“佛”，意思是“觉悟者”。这一年他 35 岁。此后他就一心转向传教活动，历时 45 年直到死去。传说佛陀在成道后，首先赶往婆罗奈城郊的鹿野苑，寻找曾随他一道出家的五个侍从，并向他们讲说“四谛”之理。由于从不同角度讲了三遍，佛史称作“三转法轮”。佛陀还主张要坚持“中道”原则，即既要避免极端苦行，又反对任情纵欲，只有“中道”才是解脱的“正道”。这是佛陀首次宣讲佛法，所以也称为“初转法轮”。五个侍从信仰了佛陀教义，成为他的首批僧侣，号“五比丘”。佛陀一天的活动似乎很有规律，他黎明起床，坐禅静思，近中午时，外出乞食。有时在午饭前访问某些沙门。中午饭后，到聚落外的静寂处坐禅沉思。黄昏为弟子宣法，或到聚落里向俗人传教，一直到晚上。他一年中的大部分时间是漫游、布道，雨季停止旅行 3 个月，称为“伐沙”（坐夏）。佛陀的这种生活方式，当是早期僧侣的生

活缩影，后来就形成了佛教的某些生活规则、戒律的雏型。

传说佛陀悟道，从菩提树下站起来，首先向他奉献食物的是两个商人。佛陀在传教中经常与“外道”沙门辩论。据佛典记载，佛陀总是在辩论中取胜，使他们纷纷皈依佛教。有一次佛陀走在鹿野苑的路上，遇到一位“邪命外道”沙门，佛陀对他说法，表示自己已经成道，这位“邪命外道”摇头离去，走上另一条路。佛陀的道理并没能使一切人信服。佛陀 80 岁逝世。据说他死在拘尸那迦城（印度北方邦境内）附近的希拉尼耶伐底河边的娑罗林中。人们从他一生传说中大体可以看到早期佛教僧侣的一般生活情景，有助于对佛教基本教义的理解。

最早由释迦牟尼及其弟子所传播的教说是原始佛教。原始佛教的基本教义是四谛说、缘起说、五蕴说、无常说、无我说、创世说和种姓说。

关于四谛说。这是佛陀的主要伦理道德观。四谛是苦、集、灭、道四个真理。（1）苦谛告诉人们现实生活中充满着种种痛苦的现象。佛教把苦分为八种，即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦（和不爱的东西会合的痛苦）、爱别离苦（和可爱的东西别离的痛苦）、求不得苦和五取蕴苦（一切身心的痛苦）。（2）集谛指造成世界种种痛苦的原因和根据。（3）灭谛说佛教的最后理想是无苦境界涅槃。（4）道谛向人们指出实现佛教理想所应遵循的方法和道路。这种道路有八种，即正见、正思或正志（正确的意志）、正语、正业（正确的行为）、正命（正确的生活）、正精进（正确的努力）、正念（正确的思想意识）、正定（正确的精神集中）。苦谛和集谛说在一定程度上反映了在早期专制主义统治下人民在社会和自然压迫下的痛苦。灭谛和道谛说提出的消灭痛苦的号召和具体途径是想把世俗的问题颠倒为人的主观意识问题，要求人们在自身中而不是在社会中去寻求苦难的原因和解决苦难的办法，表明了佛教的社会作用。

关于缘起说。这是原始佛教的哲学基础。佛教否认婆罗门教的创世说，同时批判了沙门思潮中其他派别的各种世界观，提出缘起说，指出“诸法从缘生，诸法从缘灭”，认为一切事物或现象的生起都是各种相互依存、相互作用的关系或条件，离开了关系或条件，就没有任何事物的生灭变化。佛经说“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭”。原始佛教用这个缘起说观察人生，把人生分为无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死等 12 个彼此互为条件或因果联系的环节，认为“无明”（无知）引起了“行”（意志）；由“行”引起了精神统一体的“识”；由“识”引起了“名”（精神）和“色”（肉体）；有了“名色”就有了“六入”，即眼、耳、鼻、舌、身、意（心）等 6 种感觉器官；有了“六入”也就引起“触”，即对外界事物的接触；由“触”引起“受”（感受）；由“受”引起了“爱”（贪爱）；有了“爱”就有了“取”，即对外界事物的追求取着；由“取”引起了“有”，即生存的环境；有了“有”就有了“生”；有了“生”也就有“老死”。十二因缘的中心内容是：人生的痛苦是由无知所引起的，只有消除了无知才能获得解脱。后来，小乘佛教把十二因缘与轮回说教结合起来，提出所谓“三世两重因果说”。

关于五蕴说。这是佛教对“法”即宇宙万有所作的说明。原始佛教是一种多元论的实在论，它把世界分成五类，称之为“五蕴”，即色蕴（物质现象）、受蕴（感觉）、想蕴（知觉或表象作用）、行蕴（意志）、识蕴（意识或认识作用）。在色蕴中包括着四大（地、水、风、火）和由四大组成的



感觉器官（眼、耳、鼻、舌、身）以及感觉的对象（色、声、香、味、触）。这五蕴在相互集合中构成了纷繁复杂的大千世界。五蕴当中，精神方面的受、想、行、识，称为“名”；“名”加上“色”称为名色。也就是说，五蕴可用“名色”来称呼它。我们的肉体与精神，内外的身心环境，全部都没有实体，是无常的、苦的、无我的，为了说明这些道理，才把五蕴一个个的列举出来。所谓五蕴观、五蕴的无我相，就是指这个。为了祛除我见，为了显示出无常、苦、无我的佛教立场，佛陀才说出五蕴的教法。《般若心经》所说的五蕴皆空：“色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”这与上述五蕴说的旨趣是相同的。

关于无常说和无我说。佛教主张“诸行无常”和“诸法无我”。诸行是指一切生灭变化的现象，与有为同义。所有的现象都不曾有一瞬间的停止，无常生灭变化，这就是诸行无常。现象，包括物质与心，这常常是变化的，关于这点，今天的自然科学也如此说。佛教认为，诸行是无常的，是我们日常经验到的眼前事实，不须要特别证明，它是自明的。故在法印之中，诸行无常被置之第一位。就如理论上所说的“无常故苦”或“无常故无我”，这样，无常被说为是苦与我的理由。因为无常的实践（无常观），人遇到近亲死亡等等，就会感到世事之无常，而产生宗教心。因为无常观，而舍弃了骄傲与执着之心；借着正确的认识无常之真相，而能舍弃对我、我所（自己与自己的所有物）的执着与骄傲之心，而怀着谦虚与体谅他人之心；因为无常观，而能爱惜寸阴，不断地精进努力。“诸法无我”的“法”意指“无我性的事物”，也可单指“事物”。但原始佛教中“事物”只限于“无我性的事物”，因此诸法与诸行一样，是指一切现象。无我是“没有我”、“非我”，在这里当作是永远不会生灭变化的实体或本体。佛教认为此种实体或本体是在经验认识以外的，其存在与否并不明白，被认为是无记，因而禁止探讨这类问题。在此一意义下，佛教不可说那种无实体的“我”。但在我们的世界里，则可以说一切法“非我”。因此，诸法无我即是一切事物非我。无我与空是说诸法处于无我、空的状态。在理论上，无我与空即无自性，即无自己固定本体的性质，亦可说无固定性。诸法并无不生灭的固定实体。所谓“固定”，是与他人无关，孤立而独立自存的意思。但社会人生的一切都是与他人有关系，不是绝对单一孤立存在的。而一切皆与时间、空间，或其他事物有所关连，是相对、相关的存在。社会人生也没有固定的活动。有什么条件就有什么变化。这就是理论上之无自性的“无我”和“空”。

关于创世说和种姓说。佛教以“业”为创世纪的原动力，早就蕴含在业报轮回的宗教思想中了。“业”有“共业”和“不共业”两种，“共业”的果报是众生的共性及其共存的世界；“不共业”决定有情的个性及其特殊的生活条件。据说众生共业感得的国土是这样一种结构：一个日月所照之地，名“四天世界”；一千个日月所照的世界，名“小千世界”；一千个小千世界，名“中千世界”；一千个中千世界，名“大千世界”；前面总称为“三千大千世界”。此三千世界受众生业力的支配，按成、住、坏，复成复坏的公式循环周转。成、住、坏（空）都是众生的劫难，其中还要经受火、水、风三灾，刀兵、饥馑、疾疫三劫等。这类说法，很容易在多灾多难的民间流行，成为佛教又一个影响较大的宗教观念。据说，在“成劫”之初，众生过着宁静和美的生活，由于人的食欲，引起了生产活动；又有了性欲，产生了两性结合，出现了家庭。家庭是私有财产根源，私有财产是人际斗争、社

会不定的根源。为了调和人际的争讼，出现了刹帝利和国家，有人厌世出家，“入山行道”，于是产生了婆罗门。此类创世说在佛教不同典籍中，说法并不一致，但最终归结为“业”，则是一条贯彻始终的主线。因此，在宇宙生成论和种姓起源上，佛教同婆罗门教的天帝创始说，完全对立。早期佛教充满着悲悯和同情受苦者的情绪，但对阶级矛盾则采取调和的态度，对种姓制度主张适当调整。在早期经典中提到四种姓时，往往把刹帝利排在婆罗门之前，认为唯有刹帝利才是“天人中最胜”。至于种姓制度本身，没有本质的变化。但是在宗教信仰方面，早期佛教却向一切阶级、一切种姓开放。社会上的种姓不平等，可以在佛教中得到解决，在佛法面前，佛徒一律平等，没有种姓差别。佛陀宣布：“今我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道。若如人问：姓谁种谁？当答彼言：我是沙门释种。”沙门释种是指依照佛教戒律出家修道的人。种姓平等被认为是“出世间法”的“施設”，在早期的僧团组织中，看来是贯彻了的。

关于因明。因明（也有称作因明学）即佛家逻辑。当然，佛教产生以前，印度古代就早已有因明的逻辑思想。在古代印度，各宗教哲学派别之间的斗争十分激烈，经常展开辩论，辩论的胜负往往决定一个人荣辱乃至生死。7世纪曾游历印度的玄奘在《大唐西域记》中记叙道：“时集讲论，考其优劣，彰别善恶，黜陟幽明。其有商榷微言，抑扬妙理，雅辞赡美，妙辩敏捷，于是馭乘宝象，导从如林。至乃义门虚辞，辞锋挫锐，理寡而辞繁，义乘而言顺，遂即面涂赭垩，身盆尘土，斥于旷野，弃之沟壑。”《大唐西域记》中还记载了世亲的老师如意法师因与外道辩论受挫而被迫截舌自杀的事。这就造成一种重视辩论技巧的社会要求。印度在佛教兴起前便沉浸在哲学思索中，大量的不同观点和体系正在涌现，并进行着激烈的争辩。随着时间的推移，各哲学派别或教派内部也是观点纷呈，派系丛生。各派在论战中竭力稳固自己的观点，完善自己的体系，建立自己的权威。这样的辩驳，一方面促进了哲学的发展，另一方面也促使各派着力研究总结出论辩的技艺，并逐渐提炼出充满“立破正邪”、“咸陈轨式”推理论证规则的逻辑体系。

“因明”的“因”指推理的依据，“明”指通常说的学术。因明大约产生于公元前6世纪，传说它的创始人是乔达摩（也有译作“足目”）。最早关于因明的著作是《正理经》。后来佛教哲学家又推动了因明的发展。因明有古、新之分。佛教大师陈那以前的因明主要取五支作法，属古因明系统；自陈那创立三支作法以后，便产生了新因明系统。古因明和新因明有很多不同之处，其中最主要的区别是由五支作法变为三支作法。所谓五支作法，就是其论式由宗、因、喻、合、结五个部分组成；所谓三支作法，就是其论式简化为宗、因、喻三个部分。其中，“宗”是对论点的陈说，“因”是根据和理由，“喻”是比喻和例证（“同喻”是同类比喻，“异喻”是异类比喻），“合”是在前三者基础上的具体应用，“结”就是结论。五支当中以“宗、因、喻”三部分最为重要，因为“结”只是“宗”的重复，而“合”也已包含在“喻”之中了。所以陈那把五支改为三支，创立了新因明的论式。陈那的三支作法除了删去“合、结”二支外，还对“喻”作了改造。在五支作法里，喻只起比喻和例证的作用，意义不大；但在陈那的三支作法里，喻在例证之上还说出它的普遍意义，这就提高了喻的地位，使喻变成因果关系的带例说明。从五支改为三支，这是因明史上的一项意义重大的变革，它使因明的论式趋向完善成熟，更切合人类思维的逻辑过程。因明作为佛家逻辑，是

随着佛教的兴盛而发展起来的。

#### 4. 其他诸多哲学思想

关于沙门思潮。公元前 6 至前 5 世纪，印度思想界十分活跃，出现了百家争鸣的局面，当时的社会思潮有二：一为婆罗门教的正统思潮及其支流；二为非婆罗门教的思潮。后者通称为沙门思潮，它体现为当时自由思想家的各种观点和派别。沙门（道人）的原意是“努力的人”，这些人常常过着与婆罗门不同的生活，或者以求乞为生，从事各种苦行和瑜伽的修炼；或者从事各种社会职业，如医生、星相家等等。他们对形而上学和社会伦理问题各有不同的主张，并在群众中宣传自己的信仰，结成僧团或派别。这些僧团或派别数量很多，活动也很频繁。其中影响较大的有五派，即顺世派、佛教、耆那教、生活派和不可知论派。它们的观点（“见”或“外道”）很多，涉及的过去是指前生的生活，未来是指死后的命运，还有许多哲学的根本问题：世界的起源和发展，肉体与灵魂的关系，人生的目的，死后意识有无等。现重点介绍一下。

首先，（1）常住论主张我（灵魂）及世界永恒的存在。婆罗门教唯心主义常住论者认为，人们通过“热心精勤的修定”，可以使灵魂（我）在“一生、二生……乃至几十万生的流传轮回中获得永生的存在”。而唯物主义者认为，世界上一切事物的存在和相续转变都是由其自身的原因即“自性”所产生和推动的。自性有显现和隐蔽两个方面，在显现时成为大地高山和树木等杂多的现象，当这些现象毁灭时又归于自性，处于隐蔽的状态。因此，从自性的显、隐中可以证明世界是永恒存在的。常住论者还认为我和世界的永恒存在不但可以从直觉经验中认知，而且也可以从逻辑的推论中获得证明，从“有法常有，无法恒无，无不可生，有不可灭”的因果关系中可以推知我和世界的永恒存在。（2）一分常住论，也称为半常半无常论。主张我及世界在本体论上是永恒存在的，但在现象上则是变化无常的。比如说“大梵天无所不能，无所不胜，洞见一切，支配一切，为世界自在主，为一切创造主，为一切化生主……此（梵天）生我等者……若我等性，为所化生，无常不坚，短寿应死，故来生此”。这段经文的意思是，作为本体的梵或我是“常恒、坚固、常住和无转变化性”，但梵天化生的命我（个我或个体灵魂）则是“无恒、败坏无常住和转变性”。（3）无边论，即论述世界是有限还是无限的种种学说。唯心主义者讨论这个问题的用意是要论证世界最终是“非有限、亦非无限”，即修行最终所要达到的境界是“非想非非想处”。而唯物主义者认为，世界是由于物质自身的原因所推动的，因此也认为是无限的。（4）诡辩论，也称为不可知论，佛教称之为捕鱗论。诡辩论者对一切问题的回答均不置可否。例如有人问到有无彼岸世界、化生有情、善恶等问题，他们用暧昧的态度回答说：可以说有，可以说无，可以说亦有亦无，可以说非亦有亦无。（5）无因论。主张人和世界都是由偶然的原因发生的，事物之间没有必然的因果关系。比如瑜伽派认为，人们通过修行可以达到超越有想、无想的三昧境界，断灭轮回，从而消灭一切苦因；而也有的派别认为，通过我们的推论、审察可以认识人和世界都是由其自身的原因所产生的。（6）关于死后有想无想论。这种学说主要讨论人们死后有无意识的存在以及意识的性质、形态等问题。有人主张死后有意识的存在；有人主张死后没有意识的存在；也有人主张死后非有意识，亦非没有意识的存在。主张死后有意识论者还进一步探讨了意识的性质和形式等问题，他们把意识分为有形、无形；有

限、无限；一种、多种、无量；苦、乐、不苦不乐等等。例如生活派（邪命外道）主张死后的意识是有形的，而耆那教则认为死后意识是无形的。（7）断灭论，主张一切有情死后断灭无余。唯物主义者认为，断灭是由地水火风四种原素所结合而成的肉体 and 由肉体派生的灵魂两者的断灭。“此我为有色，四大所成，父母所生，而身坏时，断灭消失，死后无存，于是此我，全归断灭。”（《梵网经》）这是顺世论者的主张。相反，唯心主义者则认为断灭是精神的断灭，人们通过种种修行后可以达到“空无边处”、“识无边处”或者更高的“非想非非想处”，从而断灭一切心或意识活动，获得精神的最后解脱。（8）现在涅槃论即现世解脱论。唯物主义者 and 唯心主义者都主张在现世中可以得到解脱，但他们有着各自不同的理解。唯物主义者认为：人们生活在现实世间中，获得种种物质的福利，满足感官的享受（“五欲自恣”）就是人生最高的目的。而唯心主义者认为：通过严格的修禅，舍弃不苦不乐，达到空寂安稳的境界，可以获得现世的解脱。

关于顺世派哲学思想。顺世论是沙门思潮之一，印度古代唯物主义的主要流派。在漫长的印度哲学发展过程中，顺世论一直以战斗的姿态和宗教唯心主义进行了残酷的斗争。它的世界观和人生观一直流行在广大人民中间，是印度哲学思想史的最宝贵的传统。我们重点介绍一下顺世论的认识论。顺世论坚决主张由五官所得的知觉是认识唯一的源泉，除知觉以外，其他的证明都是可疑的。“只有所知觉的东西是存在的，不可知觉的东西是不存在的，这由于它从未被感知过。甚至相信不可见的东西的人们从来不说不可见的东西已被知觉了。”（《印度哲学史料》）据说顺世派反对逻辑推理。其理由是：推理是以普遍的必然关系，即逻辑学中的大词和中词，也即命题和理由之间的必然关系为基础的。例如从此山有烟因而有火的论断中，烟和火有着普遍必然的关系，这种普遍必然的关系是推理的基础。但是由于我们不能尽知所有的烟和火，即使我们已经知道了过去的烟和火也不能知道将来的烟和火，因此普遍的必然关系是超出我们感觉经验的范围以外的，这样，我们的逻辑推理就没有充分的根据。它像占卜一样有时可信，有时不可信。当然，顺世派也并不是反对一切推理，他们把推理分为两种：正确的推理和假设性的亦即谬误的推理。后一种推理是对于梵、神、来世等等的认识。承认推理的真实性可以用来决定一切现世事物的性质，在这现世事物中知觉经验是有效的，但是推理不能被用来建立有关彼岸世界或者死后的生活或者业报的任何教义。区别我们在普通经验的实践生活中的推理的可靠性与在肯定超越经验的先验真理之间的主要理由在于：一个归纳概括是通过观察大量与现实存在一致以及与存在不一致的情况而形成的，但在先验领域里，观察不到与存在一致的情况，因为即使这种情况存在，它们也不能通过感官所感知。顺世论从感觉经验出发，反对把吠陀或权威者的证言（圣言量）作为认识的来源之一，他们认为证言是一种“积聚起来的语言”，如果这种语言是基于感觉的认识，那是可信的；如果这种语言只是一种“推测或指示”，不能和我们的感觉相印证，则是不可靠的认识，也是不能相信的。顺世论这种反对统治阶级权威的思想和精神，在当时思想界的斗争中有着重要意义。

关于生活派（邪命外道）哲学思想。生活派的梵语原意为“生活法”、“生计”、“职业”，引申而为“严格遵奉生活法的规定者”或“以手段谋得生活者”。我国古代意译为邪命外道、无命术等。生活派的基本哲学思想或理论基础是命定论。他们认为命运是宇宙万物的推动力，也是一切现象变

化的基础。世界上的各种事物和人们的一切意志、行为（善恶等）都是受“命运、偶然和自然”所支配，人们在命运的前面丝毫不能有任何自由的意志并有所作为。同样，人的灵魂也是受命定的、业报轮回的规律所决定的，要像丝球出丝一样历尽无数浩劫，才能得到解脱。例如汉译《沙门果经》说：“无力、无精进人、无力、无方便、无因无缘众生染著，无因无缘众生清静。一切众生有命之类，皆悉无力，不得自在，无有冤仇定在数中，予此众生中定受苦乐。”《杂阿含经》卷七说：“无力、无精进、无力精进、无士夫（按人或灵魂）方便、无士夫精勤、无士夫方便精勤；无自作、无他作、无自他作；一切人、一切众生、一切神、无方便、无力、无势、无精进、无堪能定分、相续转变、受苦乐六趣……”《沙门果经》的注释说得更明白：“某些人妄言宇宙是由命运所产生，如说：‘命运在任何地方都是强者’。”“一个人应该得到他应得到的是什么呢？不可避免的命运，因此，我并不悲观失望，凡（命运）是属于我们的，决不会属于他人。”“人依命运获得智慧成就，依命运作出决心，依命运获得伴侣。”在泰米尔文献中，南印度的生活派对命定论作了进一步解释。他们认为，世界发展过程中的每一种状态都是命定要生现的，正像太阳落后，星星必然要出来一样，因此，灵魂在其尘世解脱中也必然会出现的。世界无生无灭，每一事件都是严格地由命运所决定。生活派有它自己的认识论和逻辑思想。他们认为，世界上每一种事物都有着三种性质或三个方面，即有、无和亦有亦无。从这个观点出发，把世界区别为真实的、虚幻、既真实又虚幻的；把有情分为已解脱者、缚系者、既非实缚系者又非实解脱者。生活派这种“三分说”和耆那教的或然论“七友说”有着很多共同之点。他们从事物的不同方面来观察和分析事物，但是他们的肯定、否定和无差别和辩证法的正、反、合是不同的，因为后者的“合”是在更高基础上的综合，是对正、反的扬弃。因此生活派的“三分说”常常陷于不可知论和诡辩。

关于耆那教哲学思想。“耆那”的意思是“胜者”或“修行完成了的人”，耆那教就是“胜者的教。”在哲学思想方面，耆那教认为宇宙的本体即实体具有两种特性：一是不可变的、本质的“德”（性质）；另一是可变的、偶然性的“式”。“德”随本体而存在，如果离开了它，实体也就变成了空洞的东西，“德”是永恒的，因此世界也是永恒的；实体的“式”是可变的，因此世界也是非永恒的。耆那教还进一步认为不管实体是永恒的还是易变、非永恒的，它们都是客观的真实存在，经历着产生、持续和毁灭的过程。例如，泥土作为实体的“德”或性质是永恒的，但作为实体的“式”如泥罐、杯盘和它们的各种色泽是可以生灭变化的，因此是非永恒的。又如意识作为灵魂的“德”是永恒的，但意识的“式”如喜怒哀乐等则是生灭变化而非永恒的。耆那教把他们这种理论称之为“非一端论”。它一方面要驳斥奥义书所主张：整个宇宙是唯一同一、无有差别，它的本原是某个单一的实在（梵或我）。万物来源于它，又回归于它；另一方面又想摒弃佛教所主张：宇宙只是无数各自分离、彼此独立、刹那生灭的实在或原素的集合体，以此证明耆那教是一种“不偏不倚，不执一端”的最高真理。如下再介绍一下耆那教的世界观。

耆那教认为宇宙是由多种原理构成的，这些原理可以大别为灵魂和非灵魂二种。认为灵魂的本质是一种意识，意识常随生命而存在。灵魂根据其摆脱业的束缚不同程度可以分为若干等级，灵魂在其至高至善的阶段上称之为

“解脱的灵魂”，这种灵魂按耆那教的要求修行完成了的人（胜者）所具有的。它是与肉身绝缘的、永恒自由的、全知全能的。灵魂在其较低的各个阶段上被称为“受束缚的灵魂”，这种灵魂是和肉体在一起的。灵魂寓居于它所附着的各种躯体上面，正像灯光照亮了整个房间一样，据说这种灵魂的大小还是和身体的大小一样的。耆那教也对非灵魂进行了分析。他们首先把非灵魂区别为“有形的物质”和“不定形的物质”二种。认为物质就是那些“可以结合或分散的东西”，物质结合起来可以形成庞大的物体，也可以分割为最小的微粒，物质最小的单位是原子（旧译“微”、“尘”、“极微”），二个或二个以上的原子结合起来可以成为一个复合体。我们的身体以及自然界的一切现象都是这种原子的复合体，至于人的心灵、声音、气息等等也都是物质的产物。耆那教世界观的特征是多元的实在论。它一方面承认灵魂的存在，灵魂是永恒的、不朽的和无所不在的，但另一方面又承认非灵魂或物质的存在，物质是由原子所构成的，与物质相联系的某些时、空也是实在的，物质与灵魂是二个独立的本原，但多元论究其实质是二元论，二元论是无法贯彻到底的，因此又以矛盾的和倒立的方式解释了灵魂和非灵魂内部之间第一性和第二性的关系。他们认为，在低级阶段中的灵魂是与躯体（物质）相联系着的，而在高级阶段中灵魂则是独立的、永恒的。在非灵魂中，除了有着与客观事物相联系的“充实空间”和“经验时间”外，还有着不以客观事物为内容的“绝对时间”和“虚空的空间”。从这种矛盾的解释中可以看出，耆那教的二元论最终还是陷入了唯心主义和神秘主义的泥坑。

关于瑜伽派哲学思想。瑜伽是梵文 Yoga 一词的音译，现代西方广义译为超觉静坐。《瑜伽经》称瑜伽为“抑止心的作用”，也就是说，一个修行者通过瑜伽种种行法，控制自己的心理活动，使个体意识与宇宙意识相结合，从而获得解脱。类似瑜伽控制人们心理和生理活动的巫术或方术在古代东西方各种宗教哲学中都有所表现，这可能是古代人原始思维共同发展的规律，也可能是东西方思想互相交流的影响。我们知道原始人的智力比较低下，他们对周围世界和人们自己本身活动的认识是直观的，在他们的原始思维的经验中推理只占有极小的比重，他们不能区别感性认识和理性认识，因此把世界看作两重化，认为彼岸世界影响着此岸世界并有超越此岸世界的能力，这种看不见的超自然能力影响着甚至决定着人们的一切精神或物质的活动。早期瑜伽就是为了获得神秘力量或超自然力量所使用的一种巫术，是一种原始的萨满教式入迷状态的宗教实践，原始的巫术士们沉溺于这种实践，认为控制人的身体和精神活动，可以和神交接或者进入一个神秘的境界，从而获得超自然的力量。据考古发掘证明，公元前三千年左右的印度河流域文明中就有瑜伽的实践，如曾发现有一些作瑜伽坐法的刻印，从中可以说明印度的瑜伽实践有着古老的渊源。在雅利安人没有进入印度次大陆以前，印度已有类似瑜伽术的活动，后来在雅利安人入侵印度河流域并与当地的土著结合以后，印度的婆罗门教中曾吸收了瑜伽作为他们实践的补充，这我们在古老的吠陀本集中可以得到证明。

瑜伽是一种宗教哲学，它的伦理思想是和它的宇宙观、认识论和宗教实践密切不可分的。古典瑜伽把瑜伽分为行瑜伽与智瑜伽两种。前者主要对自律行为，如善恶、苦乐、爱憎、欲求等等和身体的活动，如坐法、控制呼吸等的修炼，称为外修法；后者是对道德、身体和精神等综合修炼，尤其重视禅思的活动，称为内修法。它分为八个阶段的实践或八支分行法。（1）禁制，

包括五种禁戒：不害，非暴力，对生物的不伤害；真实，思想和言行符合真实；不盗；不淫；无所有，不贪图别人的所有或舍弃一切所有。实行五戒所得的结果是和爱、思想和言论的通顺、财富的获得、精力充沛、洞察过去和未来。（2）劝制，义为劝戒、遵行。这是积极的道德规定。包括五个方面：清净，对身体、食物的清净称“外净”，对内心污浊的清静称“内净”知足，不求自己份外的东西；苦行，耐受饥、渴、寒、暑、坐、立等苦楚，遵守斋食、巡礼、苦行等等誓戒；读诵，努力学习经典，念诵圣音；念神，敬信自在天，奉献一切。遵行上述规定的结果是：身净可以远离执着，心净可以直观梵我，知足可以获得无上福乐，苦行可以获得超自然力，敬神可以获得神佑。（3）坐法，身体的姿势要保持稳固，轻松裕如，精神平安。（4）调息，调整呼吸的间隔、次数、长短、强弱等，逐步进入禅定的境界。（5）制感，制止心或认识的各种活动，使感觉器官与相应的对象分离，把认识活动置于心的控制之下。（6）执持，心专注或凝聚一处，不使弛放，专注点可以是身体内的一处，也可是外界的对象。（7）禅定，亦称静虑，进一步使上述专注或凝聚的对象和心相统一，主客观融合，在禅定开始时，心只能瞑想到对象的一个部分，最后才能想到全体。（8）三昧，梵文音译，意译“定”、“正受”、“等持”。即止息杂虑，心专注于一境，正受所观之法，能平等保持不昏沉、不散乱的状态，三昧是瑜伽实践的最后目标，在此境界中，心与对象冥合为一，主客观完全融合，那时“心如虚空，只有对象的光辉”，在心中呈现出了“睿智或清辨智（分别知）”，这种智也称为“法云三昧”，从而获得解脱。

我们概括早期瑜伽的特点如下：（1）瑜伽是指对感官和心的作用的抑制；（2）通过瑜伽的实践，可以获得超自然的能力，从而使个体意识与宇宙意识（梵）结合为一。在奥义书中还没有提出神或自在天的论证，但在《薄伽梵歌》中已把神引入瑜伽的体系中，瑜伽成为有神论的哲学，虽然这个神是外加部分，与整个瑜伽系统不相协调；（3）强调瑜伽的实践是调呼吸、端正身体的姿势和精神的集中。奥义书中虽然提出禅定、三昧、总持等等范畴，但没有作系统的论证；（4）在一些奥义书中瑜伽常常与数论并刊，还未摆脱数论二元论的世界观，但在有的奥义书中已有开始脱离数论世界观的倾向。瑜伽总的说来是为宗教服务的手段，但是其中某些调身、调息和调心的方法却是一种锻炼身体、治疗疾病的有效手段。



## 5. 印度古代思想文化的世界影响

印度古代思想文化对世界影响最大的首推宗教。从事传教工作的印度人和外国人的互相往来，将印度的文化随同宗教一并传到国外。佛教在阿育王时代传到锡兰；东西文化交流之地的印度西北，自迦腻色迦王以来就成为佛教文化传入中亚的门户。小乘佛教自锡兰传到缅甸、暹罗、柬埔寨，大乘佛教则经中亚而传到中国、朝鲜和日本。以后随着海运的发达，由僧人和贸易商人等将大乘、小乘佛教同时传到东南亚各国。金刚乘则传到了尼泊尔、蒙古和我国西藏地区。印度教也很早就传到了东南亚各国，并与佛教杂然相处。宗教的传播对各国文化的发展有极大的影响。以孤处大海中的日本为例，虽然日本在古代和印度并没有直接的交通往来，但佛教文化在日本却有惊人的发展。佛教思想和文化典籍——汉译佛经和中国所编选的传奇故事，经中国传入日本，对日本人的精神文化产生极为深远的影响。日本以《本生经》为蓝本的故事集相当多，而且在民间广泛流传。

在印度文学的普及和传播方面，值得特别强调的是《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》两大史诗。史诗流传至东南亚，以后在各国均有独特的发展。从爪哇的“皮影戏”、泰国的舞蹈到吴哥窟的建筑和雕刻等，都可以发现受史诗影响的痕迹。印度诗歌、史诗、文学对各国文学的发展有很大影响。阿拉伯文学名著《天方夜谭》中的“阿里巴巴和四十大盗”等许多故事，均取材于印度诗歌；《罗摩衍那》中的神猴哈罗美，可以说就是中国古典小说《西游记》中孙悟空的原型。中国唐代后期的变文、传奇乃至宋以后的平话等，均受到印度佛教文化不同程度的影响。印度在自然科学方面，也为世界作出了极大贡献，其中阿拉伯数字（系印度人发明）的应用，十进位法与“零”的发现等所具有的意义，几乎是无法估量的。另外，印度的医学、天文、数学等也先后传到西方各国，对各国的科学发展起了一定的推动作用。

印度人民科学世界观的萌芽在原始公社末期的《梨俱吠陀》时代中就已出现。进入奴隶制社会开始形成系统的哲学。我们在最早的哲学著作《奥义书》中已经看到唯物主义与唯心主义的对立斗争。唯物主义者认为，某种物质原素（地、水、风、火、金等）或者物质的普遍本原（存在、质料、自然等）是世界的根源，而唯心主义者认为是梵、灵魂、识或不朽者等等。在中世纪，宗教占有统治地位，统治阶级的哲学囊括在印度教神学体系之内，印度传统地把这个时期中承认吠陀权威的六派哲学（数论、瑜伽、胜论、正理论、吠檀多、弥曼差）称为正统派，把否定吠陀权威的称为非正统派（顺世论、佛教和耆那教）。按照这些学派对于哲学根本问题的回答以及它们的社会作用，大致可以划分为两个阵营：属于唯心主义的有吠檀多、瑜伽、大乘佛教中的中观派和瑜伽行派；属于唯物主义或者具有唯物主义倾向的有顺世论、数论、胜论、正理论、弥曼差、耆那教和佛教中的毗婆娑部和经量部等等。上述派别不仅在外部的而且也在内部之间进行着剧烈的斗争。

在东方哲学史中，印度哲学史占着重要的地位。印度次大陆是上古世界文明发源地之一。印度河、恒河流域孕育和产生的灿烂文化对人类作出过重要的贡献。早在数千年以前印度的哲学、科学等已有了相当的发展，并且和希腊、亚洲其他国家互相交流。印度哲学中悠久的唯物主义传统以及丰富的逻辑范畴集中反映了印度人民的智慧以及科学思想的成就，也集中反映了印度人民群众在各个时期为社会进步而斗争的经验。印度哲学在长期发展过程

中，提出和探讨了很多问题：世界的起源和发展、物质和精神的本源、灵魂和肉体的关系、物质运动的形式、时空的实在性、人类认识的能力和途径、思维的辩证发展、语言逻辑与实在的关系、理论与实践的关系、解决社会苦难的方法等等，这些问题也是马克思主义哲学必须涉及的问题。马克思主义哲学在其创立过程中，曾批判改造了很多学说，这中间既包括着西方哲学的丰富遗产，也包括着东方人民智慧的结晶。马克思在其创建历史唯物主义的原理时，曾经系统地、大量地阅读和钻研印度社会和历史资料，最后汇集成《印度史编年稿》一书。马克思对印度的宗教和社会思想有很多精辟的论述。恩格斯研究过印度雅利安人宗教的起源，并对佛教的辩证法思想给予很高的评价。

中国和印度都是世界文明的古国。远在两千年前就开始了宗教、哲学和文化的交流。两汉以后逐渐频繁，在隋唐时达到了高潮，宋元时期更加深入，明清时仍有发展。我国古代的佛教僧人、学者为了寻求印度的智慧曾不辞辛苦地去印度游学，印度也有大批僧人、学者来我国交流学术文化。这种频繁的接触在世界古代史上是罕见的。印度的宗教哲学和科学思想对我国有过相当的影响。印度很多宗教哲学的思想概念通过佛教的传播成为我国民间信仰的重要组成部分。印度宗教哲学思想在次大陆邻近的东南亚和东北亚地区得到广泛的传播，而且，在传入西亚北非后，与伊斯兰教有过交流，例如伊斯兰教中的沙菲派就曾吸收过印度瑜伽派的哲学思想。印度哲学思想在传入西方后，对近代西方哲学如叔本华的生活意志论、布赖特曼的人格主义、杜威的实用主义、雅斯贝尔斯的存在主义等等都有着重要的影响。目前西方的宗教和哲学家正在大力渲染印度哲学中的唯心主义和神秘主义，出现了五花八门的派别和运动，如新吠檀多主义、瑜伽神秘主义、神智学、超觉静坐及创智科学、黑天运动等等。学习和研究印度哲学有助于我们对世界哲学的发展和西方现代思潮动向的理解。

70年代印度哲学界开展了一场关于“什么是印度哲学中活着的和死去的？”的争论。唯心主义者认为，印度哲学中活着的和最有价值的东西是吠檀多的“梵我一如”、达摩、业报轮回、解脱以及佛教的中道、不杀生（非暴力）等学说。人们研究哲学的目的应是“净化人的意识”，达到“精神的完善”。唯物主义者则认为印度哲学中活着的就是唯物主义和辩证法的传统，世俗主义、民主和科学的思想。当然，印度哲学史的事实说明某些唯心主义在特定历史条件下曾起过政治上、认识上、哲学上的积极作用。恩格斯曾说：“在古希腊人和我们之间存在着两千多年的本质上是唯心主义的世界观，问题决不在于简单地抛弃这两千多年的全部思想内容，而是要批判它，要从这个暂时的形式中，剥取那在错误的但为时代和发展过程中所不可避免的唯心主义形式中获得的成果。”这也应该是我们研究印度哲学史的正确态度。

## 五、中国的古典哲学

### 1. 商周时期的哲学思想

中国的奴隶制度，到了商代（约公元前 16 世纪至公元前 12 世纪）、西周（约公元前 11 世纪至公元前 770 年），将近 900 年中，得到了高度发展。恩格斯指出：“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣……创造了条件。”在夏代，社会生产除畜牧业外，农业开始占据重要地位。商代进一步扩大了农业、手工业和畜牧业的分工，促进了商品交换，数量庞大的奴隶劳动运用于各种生产领域，使社会生产和文化日益发达起来。青铜制造业也得到了进一步的发展，不仅为奴隶主贵族制造了大量的礼器、兵器和用具，也开始出现少量的青铜生产工具，随后铁器也出现了，畜牧开始用于生产。到了西周，生产力有了显著的发展。青铜制造业更加发达，铁器使用也得到了发展，手工业门类繁多，工艺也较前精美，农业的井田制体系更加完备，灌溉系统得到了发展，农作物品种增多，耕作技术提高了，奴隶们集体耕作的规模也更大了。随着生产的发展，科学技术得到了进步，在天文、历学、数学、气象、物候、水文、地学、机械、物理、化学、医学等许多方面，都取得了许多宝贵的成就。

商周的政治制度日趋完备。适应于氏族奴隶制的发展，形成了商代以子姓王族、周代以姬姓王族为核心的大小奴隶主贵族集团。商王、周王是最高统治者。《诗经》中说：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”这说明，商国奴隶制的基础是土地与奴隶的国有制，或者说是王有制。国王把王畿以外的土地和奴隶又分配给各子族、姻族奴隶主贵族占有和使用，实行了“授民授疆土”的分封制。各诸侯封国把土地划分为许多块，对奴隶加以编制，强迫他们进行大规模的集体劳动，这就是井田制。奴隶主贵族根据维系血缘宗法关系的需要，形成了层层区别王族与子族、大宗与小宗、嫡长子与庶子、内亲与外亲的宗法制度和维护人与人隶属关系的等级制度，以及各级奴隶主贵族享有特权的禄位世袭制度。这些纵横交错、层层叠叠的制度，构成了奴隶制的统治体系与社会支柱。

商周奴隶制是一种野蛮、残酷的剥削压迫制度。不仅土地、生产资料属于奴隶主所有，奴隶们也都属于他们的私有财产，可以任由他们驱使、买卖、赠送、杀戮、殉葬或作为祭祀的牺牲。这种非人的待遇，迫使奴隶们以怠工、破坏工具、逃亡、暴动等形式进行反抗。奴隶和奴隶主之间的这种残酷的阶级斗争，推动着商周时期哲学思想的发展。

商周时期的社会生活条件，决定了这个时期的哲学思想具有以下两个突出的特点：首先，在这个时期的意识形态领域里，宗教世界观占据了支配地位。在商代人那里，创造一切、主宰一切的至上神，是“上帝”；在周代人那里，则是“天命”。商周奴隶主阶级就是利用这一套宗教观念来作为统治与奴役人民的精神武器。因此这个时期的哲学思想，是在宗教的形式中形成和发展起来的，宗教唯心主义是统治形态，而唯物主义哲学也没有从宗教领域分化出来。正如马克思说的：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。”（《马克思恩格斯全集》第 26 卷[1]，第 26 页）当时具有朴素唯物主义和自发辩证法思想内容的阴阳说、

八卦说、五行说，虽然试图运用阴阳对立的关系说明事物的变化，运用多种自然物解释万物生成的本原，但是这些思想仍然被禁锢在宗教观念的体系之中。直到西周末年无神论思想兴起后，才逐渐活跃起来。

其次，商周时期的哲学是和政治伦理思想紧密结合在一起的。奴隶制的形成，把人与人的关系变成了阶级对立的关系。商周奴隶主阶级要有效地维护统治，不仅需要政权的力量，也需要对人们的权利与义务、行为的善恶制定出道德规范。《庄子·天下篇》指出这时期的哲学思想“以天为宗，以德为本”，是符合历史实际的。这个概括，道出了当时哲学同宗教、伦理的密切关系。殷王盘庚告诫其臣民说：“无有远迩，用罪伐厥死，用德彰厥善。”就是说，不论亲疏远近，谁犯罪作恶就要处死，积德行善就要表彰。周代人更重视“德”，明确提出了“明德慎罚”这种有分别、有侧重的赏善罚恶的思想。说明商代，特别是周代，已初步形成了一套政治伦理哲学。在内容上，奴隶主阶级的伦理道德规范也日趋复杂起来。适应于氏族奴隶制的宗法制、等级制、分封制、世袭制的需要，“礼”成了维护等级名分最重要的行为规范。“殷因于夏礼”、“周因于殷礼”，损益相传，发展为庞大的体系。此外，“孝”的观念也占着突出地位。这是宗法血缘关系的产物，所谓“有孝有德”，维护的正是宗法等级制的亲亲之道、尊尊之义。商王朝所宣传信奉的上帝，不讲“德治”，只讲威力。后来《商颂》是宋国贵族祭祖先的歌词（宋是商的后裔），只讲商王朝当初“如火烈烈，则莫敢曷（遏）”。和甲骨文中只记载上帝为至高权威，只管发号施令的情况是一致的。

周王朝的统治者亲眼看到曾经十分强大的殷王朝是怎样在奴隶的暴动下被打垮的。从奴隶主阶级的长远利益着想，必须加强政治的和思想的统治。思想的统治就是加强“天命”的宣传。天仍然有意志，能对人赏罚，但天的赏罚不得不考虑人民的要求和愿望。只要人民不反抗，“天命”就可以常保。这种宗教“天命”思想是当时现实社会中地上王权思想在天上神权思想的反映，是奴隶阶级不断反抗斗争在统治思想中的反映。

“敬德保民”，在周初有它的进步的一方面。但上帝并不能真正给广大人民带来好处。西周统治集团内部在奴隶反抗斗争中也引起了分化，其中有一部分人由对现实生活的不满转而恨天怨天，对天表示不满。这里面唯物主义和无神论思想在暗中滋长。

西周末年由于社会的阶级矛盾尖锐化，如周厉王对人民的压迫，引起人民的反抗，奴隶社会危机已经显露，在《诗经》中不少篇章表现了人民对贵族的压迫和剥削的抗议。他们批判“不稼不穡”的寄生者，并把这些人比作“硕鼠”。他们对奴隶主贵族的残暴统治也表示极大的愤恨。在对奴隶主贵族进行批判的同时，也出现了对奴隶主的保护神即“天”的批判。

《国语》中反映出唯物主义思想一定程度的发展，表现为用“阴阳”和“五行”解释自然和社会的变化。《周语》中记载西周末年“伯阳父论地震”一事，这一事本身虽然是近于预卜吉凶，但是伯阳父对“周将亡”与“地震”的关系的解释，却有些唯物主义观点。他认为天地间存在着阴阳两种气，这两种物质力量“不失其序”，自然界和社会就安定。他还认为地震不是天的命令，而是由“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”引起的。由于阴阳二气的失调，才发生了地震，引起了“川源”阻塞。“周之亡”的原因在于“天命将终”，也不是因为上帝不保佑了，而是由于地震引起了川源阻塞，人民没有用于灌溉的水源，因此“民乏财用”，“不亡何待”？伯阳父把周将亡的原

因归之于自然的灾害，他的结论是错误的。但是他力图从自然界寻找原因去说明地震现象，这里包含着唯物主义的因素。

《国语·郑语》还记载史伯认为：“百物”都是“先王以土与金木水火杂”而成的，自然和社会的一切事物，都是由于不同的“他”物和合变化而来的，所以“和”是自然与社会事物发展的法则，“和实生物，同则不继”。他说：“声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲”，意思是说，声调单一就不好听，一样的颜色就没有文彩，一种味道就没有滋味，只有一种东西就无从比较好坏。他认为周王的统治违反了相反相成的“和同”原则，才会失败。周王朝必然要衰落了。这些无神论唯物主义的思想，是对为奴隶制服务的“天”（上帝）决定一切的宗教迷信的破坏。

西周时期在萌芽中的无神论和唯物主义思想是春秋时期唯物主义哲学的先驱。这一时期的无神论思想的特点是对上帝（天）越来越不满了，有的抱怨，有的诅咒，有的怀疑，但是还没有彻底否定上帝的存在，也没有从理论上论证上帝不存在的学说。有许多唯物主义、无神论思想是在宗教神学内部暗中滋长起来的。比如天命论者认为神是万事万物的主宰，人完全成了消极的无所作为的因素。因此无神论思潮的兴起，也必然表现为对人事的重视。季梁认为：“民，神之主也”，“今民各有心，而鬼魂乏主，君虽独丰，其何福之有？”史鼐则说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”主张要“依人而行”。至于人间的吉凶祸福也同天命无关，认为“祸福无门，惟人自招”，“吉凶由人”，“妖由人兴也。人无衅（福行），妖不作。”

## 2. 周公制礼与后代儒学

周公是西周初年的大政治家、思想家。姬姓，名旦，亦称叔旦，是周文王之子，武王之弟。因采邑在周（今陕西岐山北），故称周公。曾助武王灭商。武王死后，成王年幼，由他摄政，其兄弟管叔、蔡叔、霍叔等人不服，联合武庚和东方夷族反叛。他出师东征平定反叛，大规模分封诸侯，并营建洛邑（今河南洛阳）作为东都。史说他制礼作乐，建立典章制度，主张“明德慎罚”。其言论见于《尚书》当中。周公自幼笃行仁孝，多才多艺堪称儒家的理想人格。文王在时，他以孝仁而不同于群子；武王即位，辅翼武王，又特以忠诚而见称于史。当时武王有病，群臣忧惧，卜求先王救助。“周公于是乃自以为质，设三坛，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王。”愿以自身代替武王之身，且称曰：“旦巧能，多才多艺，能事鬼神。”（《史记》。当时人们以“死”为去“事鬼神”。）武王死后，成王在襁褓之中，周公当仁不让，毅然挑起了“摄行政当国”的重担。这就是荀卿所极力赞许的“大儒之效”：“武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以属天下，恶天下之倍（背）周也。履天子之籍，听天下之断，偃然如固有之，而天下不称贪焉；杀管叔，虚殷国，而天下不称戾焉；兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏焉。教诲开导成王，使谕于道，而能掩迹于文、武。周公归周，反籍于成王，而天下不辍事周，然而周公北面而朝之。……乡（向）有天下，今无天下，非擅（禅）也；成王乡无天下，今有天下，非夺也；变势次序节然也。故以枝代主而非越也，以弟诛兄而非暴也，君臣易位而非不顺也。因天下之和，遂文、武之业，明枝主之义，抑亦变化矣，天下厌然犹一也。非圣人莫之能为，夫是之谓大儒之效。”（《荀子》）

当然，周公在辅佐成王时仍然运用了“天帝”和“祖宗”的思想武器，比如为讨伐叛乱，他决定出兵东征，遭到贵族诸侯的反对，为此他发布《大诰》说：“我当然要为我们年幼的国王，慎重地考虑到出征的困难。既然上帝把这严重的灾难加到我们身上，我们便不能只为自身的安危忧虑。我想你们诸位也会这样劝告我：‘不要过份地考虑自己的安危，不可不去努力完成文王未竟的大业。’唉！我决不敢废弃上帝的命令！”（《尚书》）在这里，周公特别强调平安叛乱是继承祖宗文王的大业和执行皇天上帝命令，即使有再大的困难也应当去克服。接着，他又指出：“你们乃是先王的旧臣，应当很好地回顾一下过去。你们知道文王是何等的勤劳？上帝已经把成功之路告诫我们了，我不敢不尽一切努力来完成文王所力图成就的事业。譬如父亲想盖房子，已经定好了规模，可是他的儿子连堆土作堂基的事都不肯干，哪里还肯去构筑屋顶呢？他的父亲已经翻好了地，可是做儿子的连播种尚且不肯，哪里还肯去收获？这样，难道他的父亲会说：‘我有好儿子，他不会抛弃我的基业’吗？所以我哪里敢不趁我的有生之日去完成文王从上帝那里接受的大命呢？”在这里，周公以祖宗文王的事业作为号召，指出我们既是文王的旧臣和子孙，就必须继承前辈的遗愿，完成先王的未竟事业。也就是说，不管叛乱分子是王室的什么人，只要他们背叛了先王的遗愿，破坏了先王的事业，就应当受到惩罚。

成周建成以后，周公以“天命”之意把殷顽民召来训话，说：“告诉你们这些殷国的遗民！现在我不忍杀掉你们，我还要向你们申述命令。现在我在洛水附近修建一座大城，是因为四方诸侯无处朝贡，也是为了你们服务

王事，奔走效劳的方便。你们要顺从地臣服我们。你们仍有你们的土地，也可以安定地从事劳作和休息。如果你们不敬事我周国，你们不但会失去你们的土地，我也要把上天的惩罚降临到你们身上。你们如能老老实实地居住在这个城邑，继续从事你们的工作，你们的后代子孙就会兴旺起来。”（《尚书》）消弭殷商的反抗势力，是西周王朝面临的一项重要课题，周公在对他们实施武力镇压之后，又把他们集中看管，并且运用“上帝”、“天命”的权威，实行分化拉拢，比较好地解决了这个问题，对于巩固西周王朝的统治，具有重要的意义。

周公摄政期间，对他的流言蜚语时有发生，连成王也曾对他有过怀疑。但周公对于周王室的忠贞，终于得到了举国一致的敬佩。据说成王年少时，曾害过一场大病，周公以自己的生命作质，向上天祷告说：“我们的君主还是一个年幼的孩子，不是他触怒天神，而是我周公旦触犯了神命。如果上天要降下惩罚，就让我代王去死吧！”史官把周公的祷词写在典册上，藏在“金滕”（绳索捆束的金质匣子）里。后来由于流言蜚语的挑拨，周公被迫离开国都。有一年秋天，庄稼长得特别好，还没有收获，忽然雷电交加，疾风大作，庄稼倒伏，大树折断，国人大惊，以为上天发怒。成王和大夫们穿上礼服，打开金滕看到了周公旦的祷词，成王召来史官询问是怎么回事，史官说：“是周公命令我们保守秘密，我们不敢把这件事讲出来啊！”成王这才知道周公旦是如此忠于周室，捧着周公旦的藏册，感动得声泪俱下。于是，成王亲自到城郊迎回周公，周公摄政前后共七年，后来成王长大成人能够听政了，周公便返政于成王，自己仍然北面就臣位，恭谨地服事成王。

周公之所以能挤入儒家“圣人”的行列，最主要的一条就在于他一生辅国安邦的实践活动，在于他对周朝功勋卓著的政绩。孔子说：“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”。而“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”（《论语》）又说，如有博施于民而能济众，则“何事于仁？必也圣乎！尧、舜其犹病诸！”（《论语》）周公所做到的也正是如此，而孔子一生辛苦奔波、孜孜以求的，正是周公式的事业。由于向往周公，他梦寐之中也时时思念。以自身的品格、能力与政绩，为儒家思想学说提供了十分理想的典范，这正是周公对儒家学派的第一大贡献。其次便是周公制礼。周公在完成东征的胜利和营建成周之后，即开始着手为周王朝制定新的政治制度。“五年营成周，六年制礼作乐。”（《南书大传》）这套新的政治制度，就是《左传》记载的“先君周公制周礼”的所谓“周礼”。文献记载的周礼内容相当广泛，从道德标准到统治原则，从家庭关系到政权形式，几乎无所不包。然而就其主要内容来说，首先还应该是关于宗族统治和政权统治的规定。为了保持王室的团结和稳固，周公采取了当时最可靠的办法，以扩大家族统治、加强血缘约束来维持社会安定。同时对这个大家族的各个层次的权力、义务和等级进行严格的规定和限制，因此以嫡长子继承制为核心的宗族组织法——宗法，便逐渐健全起来。

宗法制度是宗族权力和土地占有的严格等级制度。在嫡长子继承制的约束下，一方面，它通过分级立宗解决权力分配上的矛盾，扩大和巩固家族统治的领导力量，“天子有田以处其子孙，诸侯有国以处其子孙，大夫有采以处其子孙”（《礼记》）；另一方面，它又借此规定来限制各级宗族的权力和等级，使上下不可逾越，保障天子的正胤地位和对各级宗族的支配权力，“立天子，不使诸侯疑（拟）焉；立诸侯，不使大夫疑（拟）焉；立嫡子，

不使庶孽疑（拟）焉”（《吕览》）。这样，全国范围内的各级贵族就在宗法和封建的双重约束之下构成一个多层次的宗法等级和封建等级相吻合的统治集团网。这个集团网中，周王是天下大宗，又是海内的共主。各级封建诸侯做为小宗对周王必须“君之宗之”。诸侯在国内也是大宗，他们也以政治和宗法的关系来约束支配大夫。如此，层层约束，层层支配，就使周王能够保证在宗族分权的情况下，通过“收族”来加强他对全国的宗族统治，同时又通过对各级贵族的约束来突出王权、保障王权。宗法对于封建的依赖和附着关系是非常密切的，“长子继承权的所有者，即长子，是属于土地的”（马克思《1848年经济学—哲学手稿》），没有发达的封建等级制，没有“授民授疆土”的层层占有，就不可能有严密健全的宗法制。“君臣上下，父子兄弟，非礼不定”（《礼记》），周公制礼以封建和宗法为基础，其要义就在这里。本来礼起源于祭祀，它本身首先是一个血缘的概念。《诗》：“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。”它推广为统治阶级的道德标准和统治意识，又体现为政治统治的指导思想和统治形式，所谓“礼以体政，政以正民”（《左传》），“礼乐政行，其极一也”（《礼记》）。因此，周礼的核心，主要是实现宗族统治和政权统治的一体化。具体地讲，就是实现宗法统治和封建制度的同步同构，使它成为姬周王朝统治的基本体系。

据《史记》记载，西周初年的政治文献，大部分出自周公之手。在殷、周王朝更迭的历史变革中，周公亲眼目睹了这一变革的全部历程，观殷之所以灭亡，周之所以兴起，不能不引起他的深入思考。特别是“牧野之战”，殷纣军队70万人“阵前倒戈”，成为殷纣灭亡的直接原因。稍有政治头脑的人，谁能不为之惊心动魄！更何况如周公这样高瞻远瞩、精明强干的政治家！周朝初定，周公又亲率大军东征，平定管、蔡、武庚之叛乱。历史和现实的经验，都促使周公们对下层之“民”的力量的认识，能达到前人所未有的高度。许多文献就是周公对前代及当世历史经验的总结，而“敬德保民”、“明德慎罚”等，则是这些历史经验中的结晶。

周公被后世的儒家尊奉为“圣人”，说明周公制礼确实为周人的“王业”奠定了基础。当然，我们肯定周公制礼的作用，并不是说礼全是周公制定的，也不是说周公制礼完全是出于他一个人的创造。“周监于二代，郁郁乎文哉”，“周因于殷礼，其损益可知也”（《论语》），周礼和夏礼、殷礼都有一定的渊源继承关系。然而，周公的伟大之处，却正在于他能根据新的形势吸收夏商以来的统治经验，并给予创造性的发展，使之成为一套经营万方、严谨有致的“周礼”这一统治手段。历史上的《周礼》一书即使不是周公撰写，其思想也一定缘起于周公。《三礼》之一的《仪礼》也实本于《周礼》，因此也跟周公的思想有密切关联。可见，作为孔子及儒家思想学说的核心之一的“礼”，也正渊源于周公。



### 3. 老子与道家

老子（约公元前 580—前 500 年），一般多认为老子是老聃。据《史记》记载，老聃，姓李名耳，楚国苦县（今河南鹿邑）人。曾做过周守藏史，是周王朝掌管图书的史官。他见闻广博，相传孔丘曾向他请教过周礼，晚年过着隐居生活，“著书言道德之意”五千言，即今流传的《老子》一书，分上、下两篇，共八十一章，是用韵文写的哲学诗。汉以后被称为《道德经》。据宋人及近代学者的考证，《老子》可能是道家后学根据老聃的思想言论记述而成，成书约在战国初期。关于《老子》的注释，最早有韩非《解老》、《喻老》两篇。汉魏以后直至近代，注释《老子》之多，仅亚于《论语》；在国外也有多种译本流传。因此《老子》在国内外都有广泛的影响。

#### （1）以“道”为最高实体的宇宙观

春秋末年以来，在哲学战线上，各个学派的思想围绕着天道观问题，展开了激烈的争论。《老子》第一次提出了关于“道”的学说，把“道”作为最高的实体范畴，用以说明世界万物产生的根源及其运动变化的规律性问题。“道”又是人类社会所必须遵循的准则，是事物本源、本质和规律的总称，从而形成了以“道”为核心的哲学体系。“道”本来是道路的道，后来引申而具有规律、规范的意味。很早时期，人们已用来表示自然天象的运行规律，以及社会人类的行动准则，如“天道”、“人道”等。《老子》是第一个把“道”作为哲学的最高范畴，把“道”看成是世界万物的总根源并给以系统的哲学论证。

《老子》书中“道”的涵义是什么呢？学术界长期以来有争论，比如下面两段话：“道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。”（《老子·第二十一章》，以下只注意章数）“有物混成，先天地生；寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母；吾不知其名，字之曰道。”（第二十五章）主张《老子》哲学是唯物论的人，一般都把“道之为物”与“有物混成”的“物”，解释为客观实有之物，认为《老子》对它的规定是既区别于特殊的实物，而又具有物质性的实体。但主张《老子》哲学是唯心论的人却从下面引述的几段话中提出不同的理解。“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之下得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（《第十四章》）“道冲而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。”（《第四章》）“天下万物生于有，有生于无。”（《第四十章》）这些话指明：第一：“道”是看不见，听不到，摸不着的，即是无形、无声、无体的超感知的东西。第二：“道”是不分上下，不辨明暗，不见前后的无分别的状态，它是无形、无状、无象的“惚恍”，最终是归于“无物”。第三，“道”是不能感知的虚无，所谓“道冲”即“道”是虚无；但它却渊深得用不完，好像万物的宗祖。第四，天地万物最终是生于“无”，这个“无”就是“道”，“无”在《老子》书中又是“道”的一种表述。综合上面的材料，认为《老子》的“道”，没有任何物质的内容和特性，不能为人的感知所反映和认识，是一个唯心主义的虚构。

所以在《老子》的“道”的内涵中，一方面提到“其中有象”，“其中有物”，“其中有精，其精甚真”，指的是带有物质属性的实体。但另一方面它所说的“道”，又是一种恍惚不定，不可捉摸的东西，虽说其中好像有某种形象，又好像有某种细微的实物的存在，这只不过是形容“道”的恍惚幽深情况而已。

上述关于“道”的内涵，虽然在《老子》书中说得含糊不清，陷于精神和物质没有明确区分的混沌状态，带有自我矛盾的两重性；但它能概括出一个最高实体的“道”作为世界万物的本原，并从总体上说明宇宙的构成问题，比仅用自然的特殊实物（如五行学说的水、火、木、金、土和八卦学说的天、地、风、雷、水、火、山、泽）的性质和作用来说明事物的多样性及其统一性的原始唯物主义观点，是人类认识的深化。因此，《老子》书中形成了以“道”为最高实体的宇宙观，从人类理论思维的进程来看，它是比前人有所突破；但从它还未构成具有完整意义的唯物主义或唯心主义一元论的哲学形态来看，又还处在比较低级的阶段。就思维途径说，《老子》试图从具体实物（器、万物）的多样性及其变化的复杂性，抽象出统一的“道”，如说：“道常无名朴”（《第三十二章》），“朴散则为器”（《第二十八章》），其出发点是唯物的，承认了“道”的实有性。但沿着从具体到抽象、从特殊到一般、从实体到本根的思维途径，又终于使“道”的抽象脱离了现实世界而成为“先天地生”的“无物”或“不可致诘”的“恍惚”，其归宿点又陷入了唯心主义，抽空了“道”的实有性而成为派生万有的“无”。《老子》留下的这一哲学思维的经验教训是深刻而富有启发性的。所以，“道”这一最高范畴的提出，无论对当时及后世的唯物论或唯心论哲学，都发生过极其深远的影响。

## （2）“反者道之动”的辩证法思想

在《老子》的哲学体系中，包含有较为丰富的朴素辩证法思想。由于西周末年，社会关系急剧变化，在这个激流的旋涡中，有的阶级在上升，有的在没落，恰似自然界“高岸为谷，深谷为陵”的变化一样，也出现“社稷无常奉，君臣无常位”的社会景象。《老子》书中的朴素辩证法，正是这个时期尖锐复杂的社会矛盾的反映。

第一、“有无相生，难易相成”。

《老子》认为，无论在社会中还是在自然界，都存在着大量的矛盾。它提出了一系列的矛盾概念。诸如：大小、高下、前后、生死、难易、进退、古今、始终、正反、长短、智愚、巧拙、美恶、正奇、敝新、善妖、强弱、刚柔、兴废、与夺、胜败、有无、损益、利害、阴阳、盈虚、静躁、张歙、华实、曲全、杜真、雌雄、贵贱、荣辱、吉凶、祸福等等。《老子》书中正是通过对这些大量的对立性概念的表达，揭示了事物矛盾的普遍性和客观性。

《老子》不但看到矛盾，也看到了事物的矛盾不是孤立、凝固的，矛盾的双方处在对立统一之中，都是相互联系，相互依存的。它说：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，恒也”。（《第二章》）这里认为，当天下人都知道美之所以为美，这就知道丑了；当天下人都知道善之所以为善，这就知道恶了，所以有与无，难与易，长与短，高与下，音与声，

前与后，都是相互对立，又相互依存的，这是永恒的道理。

《老子》还认为，事物的矛盾都是相反相成的，即以其对立面作为自己存在的前提，同处于一个统一体中，就是说相反的东西有同一性。它说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（《第二十二章》）这是说，委曲反能保全，弯曲反能变直，低洼反能充盈，敝旧反能变新，少取反能收获，多智反而迷惑。《老子》看到了，没有“曲”也就无所谓“全”；没有“枉”也就无所谓“直”；没有“洼”也就无所谓“盈”；没有“敝”也就无所谓“新”等等，这些都是互为存在的前提。《老子》在解释“难易相成”时又说：“多易必多难”（《第六十三章》）。这是说，做事情图容易，势必遭到困难。这是把“难”与“易”看成是统一事物矛盾着的两个方面，它们是相互依存，相辅相成。显然，《老子》书中这些关于矛盾对立又统一的广泛论述，反映了它的辩证法思想水平。

《老子》的辩证法思想水平，还突出地表现在它对我国春秋以前古代辩证法的发展，作了历史的总结。原始五行、阴阳说中的矛盾、依存、转化思想，史伯、晏婴、史墨等所发挥的和同、一两、倍贰思想，孔丘所强调的执两用中思想，都被《老子》经过扬弃、综合而纳入了自己的体系，成为表述“道生万物”的辩证过程的理论诸环节。如“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《第四十二章》）和“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”（《第四章》），“多言数穷，不如守中”（《第五章》）等命题，就容纳了“道”、“气”、“物”，“一”、“二”、“三”、“阴阳”、“冲气”、“中”、“和”等一系列范畴、形成自己的范畴系统，赋予它们以从属于“道”范畴的新的确定的涵义。从中，可以看到《老子》对以前辩证法思想的发展与总结。原始五行说中作为实体范畴的“五行”被扬弃了，“阴阳”范畴则被赋予了更明确的哲学涵义，春秋时期普遍提出的“贵和”、“用中”思想被发展了，史伯的“和实生物”和史墨的“物生有两，有三、有五、有倍贰”等思想被精选为“一生二，二生三，三生万物”的宇宙万物生成序列的典型表述。这都显示出《老子》对古代辩证法发展观进行理论总结的思想水平。

## 第二、“反者道之动”。

《老子》基于对古代辩证思维成果的总结和对现实的社会、自然矛盾变化的概括，不仅看到了万物自身存在着矛盾，也看到了任何矛盾的双方无不向其相反方面转化，并深刻地表述为“反者道之动”这一矛盾运动的普遍法则。它说：“反者道之动。”（《第四十章》）“物或损之而益，或益之而损。”（《第四十二章》）“甚爱必大费，多藏必厚亡。”（《第四十四章》）“物壮则危。”（《第五十五章》）“兵强则灭，木强则折。”（《第七十六章》）“其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”（《第五十八章》）

从上述引文中，反映出《老子》有一定深度地看到了事物的对立面会向它相反的方面转化，诸如：“损”与“益”、“爱”与“费”、“藏”与“亡”、“强”与“折”，“老”与“壮”、“祸”与“福”等等，两者之间是互相渗透的。例如“祸”与“福”，“祸”紧依着“福”，“福”之中又潜伏着“祸”，这是把“反者道之动”作为事物矛盾转化的普遍法则来加以运用。

《老子》的“反者道之动”的命题，还包含了否定是辩证发展的必经环节的思想，认为事物向自己的反面转化，即自我否定，是合规律的运动。所以，

它强调“弱者道之用”（《第四十章》），认为“天下之至柔，驰骋天下之至刚”（《第四十三章》），因为，处于柔弱的地位，就预示着必然转化为刚强。

据此，《老子》论述了事物向反面转化，有一个由小到大，由低向高，由近及远，由易而难，由弱变强，由柔而刚的变化发展过程。它说：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”（《第六十四章》）“图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”（第六十三章）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，而莫之能行。故圣人之言云：受国之垢，是谓社稷之主；受国之不祥，是谓天下之王。正言若反也。”（《第七十八章》）

由上可见《老子》反复论述小与大、难与易、弱与强、柔与刚之间的辩证发展，目的在于指出事物总是发展到一定程度时就会向其相反的方面转化。就是说，从细小种子变成合抱大树，从一堆泥土筑起九层高台，从迈出一步到行程千里，都有一个由小到大，由低而高，由少到多的发展变化过程。以上这些，虽然都是从事物的量变讲起，但也直观地看到了事物的量变到一定程度时，会发生质变，会自我否定，这是《老子》朴素辩证法思想的光辉点。同样，难与易，弱与强，柔与刚也不是一成不变的，而是难可变易，弱可变强，柔可变刚，都通过自我否定而相互转化。《老子》这些闪耀着智慧光华的辩证思想，在中国哲学史上有着重要的地位。

关于道家。道家是中国古代哲学主要流派之一。以“道”为世界的最后本原，故称之为道家。创始人老子，其他主要代表人物有关尹、庄周、彭蒙、田骈等。道家的著作，除《老子》、《庄子》之外，还有《管子》中的《心术》上、《心术》下、《白心》、《内业》诸篇，汉初的《淮南子》、晋人的《列子》以及从长沙马王堆出土的《经法》、《道原》、《称》、《十六经》等。

关于道家的基本思想。司马谈评论道家学派时说：“其术以虚为本，以因循为用。”（《论六家之要指》）这一学派在哲学上以虚无形的“道”为世界的根本，以柔弱因循为“道”的作用；在政治上主张实行无为而治，认为只有无为才能无不为。由于对“道”与无为思想的理解不同，道家内部又形成了老庄学与黄老学两大不同派别。前者的思想以《老子》、《庄子》、《列子》为代表，后者的思想则以《管子》中的《心术》、《内业》等4篇和《经法》、《十六经》等4篇以及《淮南子》为代表。

“道”本原论：道家学派在中国哲学史上，第一次把“道”当作世界的本原，并提出了一个以“道”为中心的宇宙本体论哲学。这是道家哲学最主要的思想。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”认为天下万物都来自道；“道”是世界的根本，世界万物从“道”产生，最后又回复到“道”，“道”自身则是永恒存在的。关于“道”，老子曾作过多种解释，大致有3方面的涵义：道为无形无象的“无”；道是普遍法则；道为混成之物。前两个涵义表明“道”的客观唯心主义意义，后一涵义又表明其唯物主义倾向。这种现象是老子哲学本身具有的矛盾，也是道家学派在尔后的发展中产生分化的根本原因。贵柔学说：这是道家哲学的另外一个重要思想。《老子》说：“弱者道之用。”（《第四十章》）认为柔弱是“道”的作用，以此老子强调柔弱胜刚强，并提出了以弱胜强，以柔克刚，以及以

少胜多的政治斗争和军事斗争的策略原则。道家在政治上主张实行无为而治，反对当时进步的尚贤政治，甚至反对社会的一切文明制度，主张实行愚民政策，向往回复到无文化的所谓“纯朴”的原始社会，反映了消极的思想情绪。

## 4. 孔子与儒家

孔子（公元前 551—前 479 年），名丘，字仲尼，春秋鲁国陬邑人，宋国贵族的后代，儒家学派的创始人。孔子幼年丧父，家境贫寒，地位低贱，为谋生而学会了许多技艺，所以他自称：“吾少也贱，故多能鄙事”，“吾不试，故艺。”“及长，尝为委吏”（仓库会计）和“司职吏”（牧场小吏），后升为“司空”，掌管工程，五十多岁时，任三个月的鲁国“司寇”，掌管司法。孔子是奴隶主阶级的改良派。他主张采取对旧制度有所损益的改良办法，对新兴势力有所让步，以防止根本性的变革。为此，他曾“席不暇暖”，游说诸侯，终因不合时宜，以失败而告终。孔子的奴隶主阶级的改良派的政治立场，决定了他的思想体系具有鲜明的调和、折中的特点。孔子的一生，主要是办私学，从事教育和学术工作。在他的弟子中，“身通六艺者七十有二人”。《论语》是孔子的言行录，是研究孔子思想的主要材料。

### （1）“道之以德，齐之以礼”的政治伦理思想

孔子的政治伦理思想常称为德（礼）治学说，这是由孔子开创的儒家学派所独具的基本政治主张。春秋时代随着生产关系的变革，上层建筑也开始封建化，如晋国“铸刑鼎”，“郑人铸刑书”，就是重要表现。公布成文法，这是对奴隶主贵族的特权所采取的一种限制。针对这种改革，孔子提出了德（礼）治学说。他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”德指道德教化，礼是典章制度，主要是奴隶制的宗法等级制度。在孔子看来，“铸刑鼎”，制定和公布成文法那一套作法，是单纯依靠行政命令和刑罚来治理、约束人民，这只能使人民免于犯罪，而不能使他们以犯罪为羞耻；如果用奴隶主阶级的伦理道德来引导人民，用周礼来约束人民，就不仅能使人民以犯罪为羞耻，而且还会心甘情愿地服从于国君的统治。可以看出，孔子的德（礼）治学说，是在奴隶制崩溃的条件下维护奴隶主阶级专政的理论。所谓“儒术”，它的基本特点是强调礼义教化，以“攻心”为主。

关于礼治。礼治是孔子政治伦理思想的核心和立足点。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”他认为周礼是根据夏、商二代之礼建立起来的，因而丰富多彩，所以他拥护周礼。赞美周礼，即赞美西周奴隶制。因此，孔子对于当时出现的礼乐崩坏、名分颠倒、犯上作乱等现象，深恶痛绝，极力反对。为了维护礼治，孔子提出“正名”，企图以名正实，用纠正“名分”的办法，把社会上出现的“君不君，臣不臣，父不父，子不子”的现象纠正过来，恢复和维护周礼规定的“君君，臣臣，父父，子子”的奴隶制宗法等级制度的权威。孔子认为，“名不正则言不顺；言不顺则事不成；事不成则礼乐不兴；礼乐不兴则刑罚不中；刑罚不中则民无所措手足。”孔子的话反映了名分错乱对周礼的破坏和引起奴隶制的社会危机是严重的深刻的。如按周礼规定，“礼乐征伐自天子出”，可是现实却是“自诸侯出”，“自大夫出”，甚至“陪臣执国命”。制礼作乐和征伐的大权由天子下移到诸侯、大夫手里，甚至大夫的家臣（“陪臣”）也把持了国家政权，这是对周礼的根本性的破坏，是历史的进步，反映出新兴封建势力的成长、壮大。孔子基于维护周礼的政治立场和“正名”的政治主张，却斥之为“天下无道”。按周礼规定，天子的乐舞是“八佾”（即八人一行，共八行六十四人舞），诸

侯“六佾”，大夫“四佾”。鲁国新兴封建势力的代表季氏，是个大夫，竟“八佾舞于庭”，俨然如国君。对此，孔子说：“是可忍也，孰不可忍也？”表现了极大的愤慨。对于周礼的种种规定，孔子自己更是身体力行。这在当时已经是一种不合潮流的保守、落后行为，而孔子却不觉悟，还发牢骚说：“事君尽礼，人以为谄也。”凡此种种，充分说明，孔子主张礼治，对人民“齐之以礼”，目的在于维护奴隶制，尤其是宗法等级制度。

但是，孔子不是奴隶主阶级的顽固派，而是顽而不固的改良派。他为了从根本上维护周礼，对周礼作了某些非本质的修正。按周礼规定，“礼不下庶人”；孔子的礼治却主张对民“齐之以礼”。一方面使礼下到了庶人，另一方面也扩大了礼治的约束范围。孔子还把礼和“让”联系起来，主张“以礼让为国”。他的弟子有若说：“礼之用，和为贵”，表现出一种妥协与调和的精神。

关于德治。德治思想是周公“敬德保民”思想的继承与发展。在孔子看来，德治是维护周礼的最好办法。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”意思是说，治理国家，如果采取道德教化的办法，国君就会像北极星一样，安居于自己的位置，臣民就会像众星一样环绕着他。德治之所以具有如此威力，关键在于一个“仁”字。作为一个政治伦理范畴，“仁”的内容极其广泛。在孔子的思想体系里，可以说德治也就是仁治。“仁”的社会作用，主要是调和矛盾，维护周礼，挽救奴隶制的危亡。“克己复礼为仁”，这是孔子对于“仁”的涵义的解释。“克己”是处处要约束自己；“复礼”是事事依周礼而行，即孔子所说的：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”他说：“人而不仁，如礼何？”在孔子看来，不“仁”的人，是不会正确对待“礼”的。清楚表明，“克己”是手段，“复礼”是目的，“仁”是服从于“礼”，为维护周礼而服务的。“孝悌也者，其为仁之本与！”把孝悌说成是“仁”的根本，这是西周奴隶制的深刻反映。西周是氏族奴隶制，其特点是宗法即等级，伦理即政治，族权与政权、君权与父权是完全一致的。因此，在家族内部对父兄尽孝悌，就能在政治上对君主尽忠。这也就是孔子所说的“孝慈则忠”。有若说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”可见孔子提倡仁以“亲”“孝悌”为本，目的还在于“复礼”，通过加强宗法关系以维护等级制度。

仁者“爱人”。这是我国伦理史上的新命题。如果说“克己复礼为仁”是就个人和社会制度的关系而言，那末，仁者“爱人”就是指人与人的关系说的。关于“爱人”的具体内容，孔子没有解释。根据孔子的思想体系的基本精神，如忠、恕、孝、悌、恭、宽、信、敏、惠等等，都可理解为“爱人”的具体内容。虽然孔子主张“亲亲”、“尊尊”，爱有差等，但是，他宣扬的“爱人”，仍具有一定的抽象的、普遍的涵义。在阶级社会，虽然不可能有普遍的人类之爱，但宣扬这种爱的却不乏其人。爱是有阶级性的。阶级利益相反，爱、恶也就不能不互相矛盾。如“己所不欲，勿施于人”这个所谓“推己及人”的忠恕之道，是“爱人”的重要内容，却不能实行于奴隶阶级和奴隶主阶级之间，因为他们所欲的正相反对；甚至在奴隶主阶级内部也行不通。孔子自己就明确指出：“唯仁者能好人，能恶人。”既“能恶人”就不是爱一切人。对弑君的陈恒，“八佾舞于庭”的季氏和造反的奴隶等一切违礼僭越犯上作乱的人，孔子是恶而不爱的。但是，这不妨碍孔子把“爱人”、“泛爱众”作为普遍的爱来宣传，目的是借此调和对立阶级之间的和统治阶

级内部的矛盾，以维护和加强奴隶主阶级的专政。孔子的仁的阶级性，就寓于这种抽象的“爱人”观念之中。

### （2）“畏天命”和“敬鬼神而远之”的天命观

天与人的关系是先秦哲学斗争的中心问题。神权是神化了的王权，天命是神化了的王命。春秋时代随着奴隶主王权的衰落，神权和天命也威信扫地。孔子为维护地上的王权而宣扬天上的神权，他说：“唯天为大，唯尧则之。”意思是说：只有天是最伟大的，只有尧才能够效法天。孔子所说的“天”，是人格神，宗教的上帝。他告诫人们：“获罪于天，无所祷也。”认为天是百神之主，得罪了天老爷，就没有什么可以祈祷的了。孔子把“知天命”作为君子的必备条件，认为“不知命，无以为君子也”。他说自己“五十而知天命”，并以“天生德于予”而自诩，说什么他的德性是天老爷给的，反对他的人是奈何不得他的。天既是最高权威，天命就是不可抗拒的。他说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”在孔子看来，他的政治主张（道）能否行得通，全由天命决定，公伯寮或什么人又能把天命怎么样呢？所以他的弟子子夏说：“死生有命，富贵在天。”人间的一切，全是天命安排。基于天命不可违，孔子极力宣扬：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”这种“三畏”思想的本质，是借“天命”的权威，制造对奴隶主的“大人”和“圣人”的敬畏，从而解除人们的思想武装。可见孔子是信奉唯心主义天命观的。

孔子的天命观和他的整个思想体系一样，是有矛盾的。孔子在宣扬天命观的同时，又强调了人事的作用，表现了对天命鬼神的某种怀疑和保留。“樊迟问知（聪明）”孔子回答说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”孔子的回答确很聪明，一方面他要你引导老百姓去做他们应该做的事情，另一方面又要你对待鬼神既尊敬又疏远。子路“问事鬼神”，孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”又“问死”，孔子说：“未知生，焉知死？”这就清楚表明，孔子是把人事放在首位，对于鬼神（即形象化的天命）却采取了避而不答的怀疑态度。故《论语》记载：“子不语怪、力、乱、神。”孔子重人事而轻鬼神的思想，显然是在调和天、人矛盾，是对传统的天命观的一种改良或修正。

### （3）儒家是古代春秋孔子创立的学派

韩非说：“世之显学，儒墨也。”在先秦，儒家是百家中较大的学派。秦朝“以法为教”，汉初崇尚黄老，儒家一度消沉。西汉时，汉武帝采纳董仲舒的对策，罢黜百家，独尊儒术。此后，直至“五四”运动之前的二千多年间，儒家思想一直统治中国学术界，在中国历史上影响最大，延续时间最久。

儒家的创立。儒家之所以称“儒”，据《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君、顺阴阳、明教化者也。”《周礼·天官冢宰·大宰》也有说明：“四曰儒，以道得民。”东汉郑玄注：“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”唐代贾公彦疏：“诸侯师氏之下，又置一保氏之官，不与天子保氏同名，故号曰儒，掌养国学以道德，故云‘以道得民’。”近代有的学者认为，“儒”的前身是古代专为贵族服务的巫、史、祝、卜；在春秋社会大动荡时期，“儒”失去原来的地位，由于他们熟悉贵族的礼仪，便以“相



礼”为谋生职业。按这种说法，春秋时期，“儒”指以相礼为业的知识分子。孔子早年曾以“儒”为业，《论语·子罕》记载他自己的话说：“吾少也贱，故多能鄙事”；“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？”不过，他除通晓养生送死的礼仪外，还具有丰富的文化知识，精通礼、乐、射、御、书、数六艺。34岁时，孟懿子、南宫敬叔来学礼，此后学生逐年增多。《史记·孔子世家》记载：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”由此形成一个孔子为核心的学派，后世称为“儒家”。

儒家思想的基本特点。儒家内部，不论在政治观点或哲学观点方面，都是有差别和对立的。但二千多年来，作为一个学派，在思想上又有其共同特征。最早把儒家同其他学派区别开来并指出其思想特点的是汉代的《论六家之要指》和《汉书·艺文志》。《论六家之要指》说：“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼”；“若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家不能易也”。《汉书·艺文志》说，儒家者说，“游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”。据此，儒家有以下特点：宗师孔子，视其言行如最高准则；以《诗》、《书》、《乐》、《礼》、《易》、《春秋》为经典；提倡仁义，以为行为准则；维护君臣、父子、夫妇、兄弟等伦常关系。

战国时儒家的分化和发展。儒家创始人孔子在政治上倾向于保守，但又有某种程度的改良倾向，他虽没有摆脱传统的天命思想，但却注重人事，不轻信鬼神。孔子的思想有多面性，孔门弟子对孔子的理解也各执一端。孔子死后，形成了子张之儒、子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、孙氏之儒以及乐正氏之儒。在战国百家争鸣中，儒家不仅同其他学派进行斗争，内部各派也相互争论，其激烈程度不亚于儒家与其他各家之间的斗争。如“孙氏之儒”的荀子，视“子张之儒”为“贱儒”，说子思和孟子“略法先生而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”。

战国时的儒家以孟子和荀子最为突出。孟子继承孔子关于仁的思想和德政主张，并发展为仁政学说。在哲学上，孟子继承孔子的天命观点，但剔除天的人格神成分，赋予天以道德属性。他注意人性问题，主张性善，并认为仁、义、礼、智根源于性；人生的最高理想是通过尽心，知性，达到知天，即达到“万物皆备于我”的天人相通境界。在同其他学派的斗争中，孟子主要是“距杨墨”，认为“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”。荀子则继承了孔子思想中重人事、不重鬼神的一面，强调天人之分，提出“制天命而用之”的观点。他提出性恶说，强调对人的天性加工改造的重要性。荀子对道家、墨家、法家、名家各派以及儒家内部各派都进行过批判。孟、荀是先秦两派儒家的代表，他们各自从唯心和唯物方面发展了孔子思想。在孟、荀之外，战国还有一些儒家学者，解释《周易》，作成《易传》。《易传》认为，宇宙万物处于永恒的生灭变易之中，变易的根据在于宇宙中阴阳、刚柔相摩相荡。《易传》的作者虽然没有留下名字，但其理论思维水平很高。儒家思想由于孟、荀、《易传》作者和其他派别代表人物的发展，成为先秦显学之一。

## 5. 墨子与墨家

墨子（约公元前 480—前 420 年），姓墨名翟，鲁国人，生活年代稍晚于孔子。儒、墨两家是先秦著名的学派。墨子出身贫贱，生活俭朴，本人曾是造车工匠。据《淮南子·要略》记载，墨子早年“学儒者之业，受孔子之术，后来嫌其礼烦扰”，“厚葬靡财”，抛弃了儒家思想，创立了自己的学派。墨子的学生和墨子一样，都很艰苦，他们吃的是“藜藿之羹”，身上穿的是“短褐之衣”，脚上穿的是木屐、草鞋。和一般农民手工业者差不多。墨家学派可以说是一个有严密纪律的组织，其成员大多来源于社会下层。这个组织的最高领导者称为“钜子”，钜子由前任钜子指定贤者接任。他们有明确的法令，据《吕氏春秋·去私》记载：“墨者之法，杀人者死，伤人者刑”。又据《淮南子·泰族》记载，墨者皆“可使赴火蹈刃，死不旋踵”。墨子推荐他的学生出去做官，如果有人背离了墨家的主张，就要被召回。做官所得俸禄的一部分交墨家团体使用。

### （1）唯物的经验论的认识论

墨子的认识论的观点是唯物的经验论。墨子的认识论有以下三方面的内容：

第一、墨子肯定了人们的认识只是来源于人们感官所能感觉到的客观实际。墨子说：“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与无为仪者也。请或闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无。”（《明鬼》下）这说明墨子认为一切知识来源于人们对外物的直接感觉。这是唯物主义认识论的出发点。

墨子反对主张认识可以不通过感性的看法，这是唯物主义的。但是如果仅仅停留在这一点上就会陷入另一片面性的错误。墨子的经验论仅仅从现象上来看事物，它不可能认识事物的本质，得出正确的结论。

第二、墨子从他的唯物主义认识论论证了“名”和“实”的关系。他说：“瞽者不知黑白者，非以其名也，以其取也。……天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”（《贵义》）正确的认识不在于口头上会说黑或白的名词，要看他选取黑白的东西时，是否选对了。

第三、墨子提出人们认识客观事物以“三表”（或“三法”）作为判断是非真假的标准。他说：“言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。”（《非命》上）“表”是“标志”或“标准”，“法”也是标准。墨子认为判断事物的真假是非，首先要有前人的经验作根据，这就是他所谓“上本之于古者圣王之事”（《非命》上）。为了使他的论证有根据，他认为必须在历史的记载中找寻前人的经验。其次，要根据“百姓耳目之实”（《非命》上），就是要根据个人直接经验以外的广大人民亲身的经验。再次，判断事物的真假是非，要根据“发以为刑政，观其中（符合）国家百姓人民之利”（《非命》上），看它符合不符合国家人民之利。因此，墨子提倡“非攻”、“节用”，反对“以命为有”等等，都是用这一标准来衡量，看它于民于国有利还是有害。

墨子“三表”的出发点是唯物主义的，即要求认识从实际出发，判断是非应根据前人的经验、广大群众的经验 and 实际效果。墨子的“三表”都说明他的学说是唯物主义经验论的认识论。墨子的第一表和第二表说的是间接经

验和直接经验。第三表虽说重视实际效果，但是墨子以国家百姓人民之利作为客观的标准，他还不能分清当时的“国家”和“人民”的利益不能完全一致。国家之利，未必就是人民的利，有时反倒是人民之害。

墨子运用这种唯物主义的认识论和方法论，有力地批判了孔子的唯心主义的“天命”思想。墨子指出：相信天命的思想是错误的。因为，第一，它没有历史的根据。“上观于古圣王之事，古者桀之所乱，汤受而治之；纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉？”（《非命》上）历史经验证明，天下的治乱在于人事而不在于天命。第二，墨子说：“我所以知命之有与无者，以众人耳目之情，知有与无。有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之无”。（《非命》中）既是如此，为什么不考虑一下百姓的见闻呢？“自古以及今，生民以来者，亦尝见命之物，闻命之声者乎？则未尝有也”。（《非命》中）人的直接经验证明，天命是不存在的。第三，墨子论证说“王公大人”所以早朝晏退，听狱治政，而不敢怠倦，是因为他们“以为强必治，不强必乱；强必宁，不强必危。故不敢怠倦”。（《非命》下）假如他们相信天命，必然怠倦于听狱治政。同样，农夫所以早出晚归，强力耕种，而不敢怠倦，是因为他们相信自己辛勤劳动，可以创造财富得过温饱生活。“若信有命而致行之”，好坏都由天命注定，那末，农夫就必然要怠倦于耕种，结果导致了贫困和饥饿（见《非命》下）。墨子的结论认为，“天命”论，不仅在经验上是没有根据的，而且在实践上是有害的。

墨子反对天命论，它的主要锋芒在于反对孔子这些人所宣扬的天命思想。在非命这一问题上，墨子是作为积极的对立面，反对孔子的宗教天命思想而出现的。它反映了当时人类改造自然界长期努力中所建立的克服命运安排的信心。

由于当时小生产者的历史局限性，他们并不能真正与宗教迷信思想划清界线。墨子反对孔子的天命，同时却提出了与天命说相类似的“天志”说，他还相信鬼神是存在的。

用同样方法（三表），墨子驳斥了天命的虚妄，却证明了鬼神的实有。第一，乡里的人都说他们看到鬼神的形状，听到鬼神的声音。墨子反驳无鬼论者说：“何不尝入一乡一里而问之。自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神何谓无乎？”（《明鬼》下）第二，不仅是乡里人的见闻，而且是众人的同见同闻；不仅是今人的同见同闻，而且在历史文献上也有根据。墨子举《春秋》关于周宣王杀杜伯，杜伯的鬼魂出现报仇的故事为例，说“若以众之所同见，与众之所同闻，则若昔者杜伯是也。”（《明鬼》下），这些都是“著在周之《春秋》”的。第三，他认为：“今若使天下之人，偕若信鬼之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉。”（同上）墨子重视感觉经验，但是，他却轻视理性。因此，使他的唯物主义认识论无法贯彻到底，他的三表，反而成了论证鬼神存在的工具。墨子把人们的幻觉的经验也当成真实的。墨子的经验论的局限性是由他所代表的阶层的生活地位所决定的，到了后期墨家利用更多的科学成果，终于克服了这种经验论的局限性，摆脱了宗教思想的束缚。

与认识论密切相联系，墨子在逻辑思想上首先提出“类”和“故”的概念，做为明辨是非、审察异同的方法。例如他说：“子未察吾言之类，未明其故者也。”（《非攻》下）就是运用这个“类”概念跟对方进行辩论，同

时用“故”概念追求事物的原因，使人们的思维在辩论中逐渐严密而深邃起来，这是一项重大的贡献。这两个概念，到后期墨家更有周密详细的阐述。墨子更运用“类”概念来进行推理，彭轻生说：“往者可知，来者不可知”。墨子举例回答道：假设你的亲人远在百里之外遇难，要你在一日之间赶程回去，赶到他就能活，赶不到他就会死。现在放着固车良马和破车驾马任你选择，你将乘哪一种车马呢？对曰：“乘良马固车，可以速至”。墨子立刻指明说：“焉有不知来”？意思是说，怎么讲来者不可知呢？可见运用类推法能够预先知道未来的事情。

## （2）“天志”、“明鬼”的宗教思想

墨子所说的天，是有意志的天，它能赏善罚暴，能爱人憎人。这个天志实际上是墨子所代表的小生产者阶级的意志。所谓“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚”（《天志》上）。更具体地说，天之意，“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也”（《天志》中）。墨子通过宗教形式把兼爱互助的思想表达出来。有意志的天就是上帝，人间的最高统治者是天子。墨子根据“上同”的原则，主张百姓皆上同于天子，天子还须上同于天。他认为君权是神授的，“古者上帝鬼神之建设国都、立正长也”，“将以为万民兴利除害”（《尚同》中）。墨子的上帝是按照小生产者的愿望塑造出来的。墨子所信奉的上帝鬼神是墨子所代表的这一阶层自己的虚幻的化身。他把希望寄托在“上帝”和“鬼神”身上，希望上帝和鬼神能推行他们的理想。

应当指出，墨子的天志和孔子的天命思想根本不同。孔子和他的弟子所谓“畏天命”、“死生有命，富贵在天”，是在承认有意志的天的前提下的命定论。它是维护奴隶主阶级的利益的。墨子针对着这个思想，认为富与贫、贵与贱、寿与夭，都非命所定，可以人力变更。在理论上，墨子提出“力”来对抗“命”。譬如处于贫贱的贤者应得富贵，处于富贵的不肖之人应得贫贱，没有命中注定的富贵贫贱，从而提出“非命”的主张。它打击了世卿世禄的旧势力。墨子由于小生产者阶级软弱的本性，始终不能摆脱那幻想出来的强大的靠山：有意志的天。所以他抛弃了命定论，但是接受了尊天、明鬼的宗教思想。墨子把尊天和非命纳入一个思想体系，这就造成思想上的矛盾。

墨子相信有意志的天以外，又相信鬼神。他跟执无鬼论者辩论，曾经运用他的三表，证明鬼神实有。墨子还宣传鬼神有超越常人的能力，他说“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也”（《耕柱》）。把鬼神说成这样高明超绝，世间的圣人简直不能跟他相比，这正是热情地崇拜鬼神的宗教思想。墨子崇信鬼神的用意，如同他提倡天志一样，不是为了欺压百姓，恫吓万民。相反，主观上是为了百姓人民的利益。他经常把所谓天和鬼的利益跟百姓的利益相提并论，甚至不加区别。如说：“尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也。”（《尚贤》下）又说天鬼能够赏善罚暴，“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”（《天志》中）。“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之”（《明鬼》下）。大如夏王桀、商王纣、周朝幽王和厉王，只因他们暴虐百姓，鬼神就来惩罚他们。为善的人就要表扬、奖励，为其“上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利”（《非攻》下）。由此可见所谓“天之利”、“鬼之利”，不外是加重“人之利”的说明，实际上就是企图证明人间百姓万民的利益与天鬼的利益相一致而得到保障。百

姓万民的利益，统治阶级时时觊觎它，剥夺它，天鬼的利益高于一切，他们就无可奈何、不敢侵犯了。墨子尊天明鬼、主观动机还是为了人民的利益，和当时的统治阶级利用“天命”、“鬼神”迷信思想作为压迫人民的思想工具，是有区别的。也必须指出，墨子企图假借天志鬼神威吓剥削者当权派，实际上并不能达到他的主观目的。宗教幻想不会给人民带来实际利益。天志的理论反而被剥削者利用来作为王权神授的借口。

## 六、古代西方文明的兴起

### 1. 爱琴文明与荷马时代

爱琴海区域是指以爱琴海为中心的地区，包括希腊半岛、爱琴海中的各岛屿、克里特岛和小亚细亚半岛的西部海岸地带。这个区域在古代世界史上有重大意义，它是古代爱琴文明、希腊城邦和希腊文明的发源地。古代希腊人是一个善于航海的民族，尤其是沿海和岛上的居民，他们的生活带有浓厚的海洋气息。在荷马史诗中，辽阔的海洋是一个神秘的世界。由于海湾深，港口多，爱琴海里岛屿星罗棋布，为古代希腊人航海经商创造了良好的地理环境和自然条件，并有助于形成古代希腊人的那种勇敢欢快的性格。“希腊”一词来源于拉丁文。在较古的时代，希腊人自称为“亚该俄斯人”或者“达那俄斯人”，后来才自称为“希腊人”，称自己的国土为“希腊”。

爱琴海区域在欧洲是最早使用青铜器的地区，它最早开始了由野蛮向文明的过渡，这个过渡时期就称为“爱琴文明”。爱琴文明在历史上分为克里特文明和希腊本土的迈锡尼文明两个时期。

克里特文明。大约在公元前 3000 年，克里特岛已经进入青铜时代。在克里特的克诺索斯等地，发掘出似乎是王宫的建筑（可能是统治者的住屋，也可能是公共集会地点、神庙等），所以西方史学家也将克里特文明称为“王宫时代”，分早王宫时代和后王宫时代。也有以克里特的统治者米诺斯为名的，称为米诺斯文化，分为早期、中期和晚期。早期米诺斯文化是从克里特的新石器文化发展来的。当时和埃及的联系很密切，陶器、石刻器皿、象牙雕刻、石印章以及最初的图画文字演为象形文字等都反映出埃及影响。在晚期米诺斯文化中，出现了另一种语言文字即线形文字乙。线形文字乙刻在泥版上，是希腊半岛迈锡尼人用以书写希腊语言的。线形文字乙泥版文书的出现，表明当时的这个地区可能已为渡海入侵的希腊人所占领。这一时期留传下来的这种泥版文书共约二千件，由于近代对线形文字乙的释读已经成功，研究当时社会状况就获得很多的宝贵材料。泥版文书的绝大部分都是记载财物的帐目和收支表，其中有些提到奴隶，有些提到王宫统治者向全岛各地农民征收贡赋。这些文献材料证实了米诺斯国王和贵族不仅剥削奴隶，也剥削被统治和奴役的公社农民及手工业者。当时王宫的壁画、陶器彩画等是很有特色的古代艺术杰作。王宫壁画很多，南面长廊有庆典游行画带，王后寝宫和国王宝殿等也有表现国王贵族的活动和集会或自然景物的壁画。艺术风格有较强烈的写实倾向。这些特点可能是由于克里特壁画艺术还和民间工艺传统有较多联系所造成的，反映了克里特的社会意识形态没有像古代东方各国那样受到宗教神学的控制。后来克里特地区突然遭到破坏，王宫建筑再也没恢复到过去的规模，艺术文物也没能达到前此的水平。到公元前 12 世纪以后，经济和文化落后的希腊多利亚人大量侵入克里特岛，克里特文化传统便逐渐被遗忘和湮没。

迈锡尼文明。这是产生在希腊半岛上，由第一代希腊人即阿该亚人所创造的文明。传说中的阿该亚的珀耳修斯建立了迈锡尼王朝，其繁荣时期是公元前 15 世纪末至前 13 世纪初。从地下发掘的文物看，这时候迈锡尼地区已经有大型的王宫和王陵，有青铜制造的农具和武器，造船业和商业都相当发达。从地下还发掘出大量泥版文书，希腊语的线形文字乙代替了以前的线形

文字甲，现在已经能够释读。当时已经出现了贵族占有大片土地的私有制度，出现了公有奴隶和私有奴隶，线形文字乙已有表示男奴和女奴的词。迈锡尼社会是奴隶社会，奴隶劳动使用于工农业生产和建筑工程之中。据某些派罗斯文书中的资料，一类载有妇女、男孩、女孩共 1200 余人，一类载有妇女、男孩、女孩共 700 余人，都是奴隶。拥有奴隶的主要是统治阶级上层，国王和寺院是最大的奴隶主。

公元前 12 世纪初，迈锡尼的珀罗普斯王朝的国王统帅希腊半岛境内的联军，远征小亚细亚西岸的特洛伊，经过 10 年的战争，终于攻陷该城。这 10 年的统一联合行动对希腊民族的形成起了促进作用。这是希腊境内各部落的第一次统一行动。这次远征也是迈锡尼势力从繁荣到衰落的转折点。特洛伊战争结束后，迈锡尼就开始衰落下去。由于历史上还不清楚的原因，巴尔干地区发生了又一次部落大迁徙。同属于希腊语支的多立斯人陆续南下，进入希腊半岛和某些爱琴海岛。多立斯人摧毁了迈锡尼，结束了迈锡尼文明的历史。

“多立斯人入侵”是现代人的说法，古代只说“赫拉克利德的子孙回来”。因为在神话传说中，多立斯人的祖先是半神半人的赫拉克利德。传说赫拉克利德与叙卢斯部落曾在科林斯海峡被阿卡狄亚国王厄刻姆斯打败，离开该地，后来打回希腊半岛。这种“归来说”出于神话，但可能反映了部分历史事实。多立斯人原来是半农半牧的原始部落，进入希腊后，摧毁了当地原来的王宫、王陵等建筑，手工业和商业也被破坏了。地下发掘到这时的文物很少，线形文字乙也绝迹了。这时候没有任何文献资料，却留下了祖传为荷马所作的两部著名的史诗，统称“荷马史诗”。所以这个时期被称为“荷马时代”。

荷马史诗相传是由盲诗人荷马写成。其人生卒年月皆无从查考。史诗包括《伊里亚特》和《奥德赛》两部分。一般认为史诗原于民间口头创作，经过历代加工到公元前 8 世纪形成完整的叙事诗，大约到公元前 6 世纪编写成定本。就以《伊里亚特》为例，它所叙述的是希腊阿卡亚对特洛伊作战中发生的故事。关于战争的原因，希腊人中有一种广为流传的神话。据说在帖萨利亚玻流斯与海中女神蒂替斯结婚典礼上，怠慢了女神阿利斯，于是她用一只“金苹果”挑起了天后赫拉、勇敢女神雅典娜和司美女神阿芙罗底之间的争吵，引出了一场特洛伊战争。值得强调的是，史诗记载了大约在公元前 1250—前 1184 年之间，确实爆发过的一场希腊人对特洛伊人的战争。从两部史诗中可以看到，希腊人把荷马时代描写为一个英雄时代。其实对这一文化阶段的描绘，展现的是氏族社会末期的社会状况，是青铜文化时期的一个侧面。这是一件宝贵的文献。

在克里特与迈锡尼文明时代，仅有个别几个城市的生产力比较发达，出现奴隶制的萌芽，绝大部分地区则还处在原始社会的野蛮阶段。可是到荷马时期的后期，整个希腊除个别地区外，都已经开始向奴隶制过渡。用恩格斯的话说，希腊人“已经站在文明时代的门槛上了”。荷马时期后期希腊社会的最大进步，就是结束了部落大迁徙的历史，开始了由部落向民族的过渡，并创造辉煌的古希腊文化。当我们透过现代西方那种斑驳陆离、五光十色的文化表层，深究其背后的渊源时，就会有一个惊人的发现，即西方人整个思想体系和文化模式基本上都出自于古代希腊。古希腊文化是现代西方文化的“基始”。全部现代欧洲的文化，乃至一部分欧洲以外的文化，也都是在古

代希腊、罗马文化的基础上成长起来的。当然这并不排除其他文化因素的影响。古代希腊文化是世界史上光辉灿烂的一页，就其范围和内容来说，是博大和多采的。率真，朴素，感情深厚，形式与内容的贴切，是其文化遗迹的显著特征。希腊的思想家、艺术家及学者们在其作品中所表述的思想、感情、理想，至今“还继续给我们以艺术的享乐，而且在某种意义上还保存着一种规范和一种不可企及的标本的意义”。古希腊文化在人类文化发展史上作出的重大贡献是难以估量的。



## 2. 来自东方的影响

古希腊哲学还受到了古代东方文化的影响。远在西方还处于原始社会的时期，东方的埃及、巴比伦、印度、中国等地都已建立了强大的奴隶制国家。随着东西方贸易的发展，战争的不断发生和大规模的移民，地中海沿岸各族人民在一定程度上相互融合，促使东方文化逐渐传入希腊。希腊人从东方吸取了拼音文字，吸取了埃及和巴比伦的天文学、数学和医学等自然知识，也吸收了他们的农业、手工业和航海、铁器制造技术，还从东方各种原始宗教迷信观念中吸取了很多东西，从而产生和丰富了自己的宗教观念。东方文化的影响，丰富了古希腊罗马哲学，使其成为欧洲历史和哲学的发源地，并在世界其它地区产生了深远影响。

希腊文明兴起于希腊奴隶社会的初期。希腊奴隶制，在客观上是地中海沿岸奴隶制度的延伸。相隔地中海和希腊遥遥相对的埃及和巴比伦，早在公元前约 4000 年至前 3000 年就萌发和形成了奴隶制度，产生出古代埃及和巴比伦的文化。埃及和巴比伦的奴隶制度及其文化，经由地中海中的克里特岛而影响到希腊，与希腊本土上原始部落中开始产生的奴隶制萌芽相结合，促使希腊奴隶制在公元前 7 世纪前后迅速地发展起来。后起的希腊奴隶制和希腊文化，从先进的东方接受了丰富的历史遗产。

首先，希腊从东方现成地接受了较高的生产力水平，其标志是铁器即铁制的生产工具以及与此相联系的农耕技术。东方的奴隶制，一般是和考古年代上的新石器时代晚期或青铜时代相适应的。大约公元前 2000 年左右，东方发明了炼铁的有效方法。公元前 11 世纪，希腊人从东方学会炼铁而开始进入铁器时代，这就造成了和铁器相适应的希腊奴隶制这种特殊情况。铁器的推广和使用在东方和在希腊对历史的发展导致出完全不同的结果。如果说东方铁器的发明和使用促使奴隶制度崩溃和封建制度的到来的话（如在中国基本上就是如此），那么铁器在希腊的使用却是加速扫清了原始公社制度的残余和加快了奴隶制度的兴起和发展；如果说在东方铁器的使用导致奴隶社会后期阶级分化形成复杂的阶级关系和尖锐的阶级斗争的话，那么铁器在希腊的使用却导致希腊奴隶社会初期蓬勃勃的政治生活；如果说在东方奴隶社会后期的科学文化成果建筑在铁器为标志的新的生产力水平之上的话，那么在这个基础上产生的正是希腊文明的突然兴起。铁制武器和工具还使希腊人能够有效地在地中海沿岸开拓古老的殖民地，并能抵御北方原始游牧部落的侵扰，使其初建的文明不致被落后的原始部落所毁灭。正是铁器工具和较高水平的生产技术，才构成了希腊奴隶制度和希腊文化在早期迅速发展起来的物质基础。希腊文明之所以在奴隶社会早期兴起，归根结底要由这个物质基础来说明。

其次，希腊从东方接受了商品经济，特别是货币（金属铸币）。地中海沿岸的北非和小亚细亚半岛，早就有了比较频繁的商业交往，并且产生了金属货币。约在公元前 7 世纪，铸币从小亚细亚半岛西部的吕底亚传入希腊，很快就在希腊的社会生活中发挥了重要的作用。早期希腊进步的政治家和哲学家，都关心和鼓励商品货币经济的发展。生活在公元前 6 世纪的克塞诺芬尼（约公元前 565—前 473 年），在他的著作中记载着：“吕底亚人最先铸造钱币。”毕达哥拉斯（约公元前 580—前 500 年）第一个把秤和尺从东方介绍到希腊，并在南意大利的克罗通城邦首先领导铸造金属货币，积极推行

商品经济。赫拉克利特（约公元前 530—前 470 年）第一次运用理论的形式表达了商品货币经济，他说：“货物换成黄金，黄金换成货物。”商品经济的发展和金属铸币的广泛使用，促使希腊的原始部落迅速瓦解。正如恩格斯所指出的：“古老的氏族制度，不仅无力反对货币的胜利进军，而且它也绝对没有办法能在自己的结构内部给货币、债权人、债务人以及逼债等找到立足之地。”以血缘关系为纽带的部落制度遭到破坏，社会结构发生了变化，阶级分化加剧了，在奴隶主阶级内部，“发生了新阶级即从事工商业的富人”，“创造了一个不从事生产而只从事产品交换的阶级——商人”，“新的财富贵族，既然从一开始就已经同旧的部落贵族不相符合，就把部落贵族完全排挤到后面去了”。希腊民族成了商品货币处于支配地位的“商业民族”。这是古代希腊民族的一个显著特点。

最后，希腊也从东方吸收了创立文明所必需的丰富的思想资料。古代的近东河流域和两河流域，在生产实践的基础上形成了丰富的古代科学知识。数学、几何学、天文学、力学、医学和建筑工程等方面，都达到了古代相当高的水平。古代希腊的许多思想家，例如泰勒斯（约公元前 624—前 547 年），毕达哥拉斯、德谟克利特（约公元前 460—前 370 年）等人，都曾前往埃及、巴比伦甚至到印度旅行和求学，接受东方的知识材料，在这个基础上展开进一步的研究和创新，形成自己的哲学和科学观点。这些思想家自己就坦率地承认是东方的学生。

希腊由于接受了东方较为先进的生产力、商品货币经济和科学文化知识，奴隶制的社会生产和经济在早期即得到迅速发展和繁荣。公元前 7 世纪以后的两百年中，羊毛剪子、手推磨、葡萄榨汁器和起重器等先进的生产工具都发明和被采用了。在经济繁荣的基础上，新兴的工商奴隶主阶级为了保障和发展经济利益，必然要求参与国家政权。为了改变旧的部落贵族的世袭统治，工商奴隶主阶层倡导民主政治，使希腊在世界古代史上形成了较具典型性的奴隶主民主制的国家。在民主政治下，自由公民有权参加国家的管理，成为对社会负责的公民。他们关心国家的命运，努力促进国家的经济和科学的发展，并为此而关心政治，学习各种文化科学知识。正是这种民主政治和民主生活，才激发了希腊人渴求知识的强烈愿望和对真理的爱好，才产生出希腊人的锐敏的智慧和天才。

古代文献和近代考古资料都确凿地证明：希腊文化是在西亚和埃及的文化影响之下发展起来的。正因为从公元前 8 至前 6 世纪以前，两河流域的古巴比伦、赫梯、亚述，以及古代埃及都已经发展到相当高度的文化，希腊接受了这些先进的科学技术和宗教等等，才能够迅速发展，一跃而登上当时文化的顶峰。

近代西方学者也承认这一点。格思里在《希腊哲学史》论及希腊哲学的起源时，比较客观地讲了这个问题：关于早期希腊哲学家究竟在多大程度上受了东方的影响，在这个问题上存在很大分歧的。19 世纪的希腊崇拜者们认为希腊思想纯粹是独创的，要是有损于这一点，他们就不能承认；由此引起一种相反的倾向，认为希腊思想完全是外来的，根本否认他们的独创性。格思里认为，这些意见都是建立在偏见和猜想的基础上，而不是建立在真正知识的基础上的。他说，由于成千件泥板文书的发掘，已经可以正确地说明

东方的科学和哲学究竟教给希腊多少东西了。他承认，在具体的天文学、数学和其它一些科学技术方面，东方人早已超过了希腊，是希腊人的老师。他也重述亚里士多德和希罗多德的说法，认为东方人发展这些科学技术，只是为了实用和宗教的需要，只停留在对个别的、具体的事物的阶段，还没有上升到对一般的理论的认识。只有希腊人提出“为什么”的问题，由于探究原因，产生了进一步的要求，才得到一般性的认识。火，在埃及人看来是有用的工具，对他们生活的各个方面多发生作用；而希腊人却要问为什么同一个火能做许多不同的事情，究竟火的本性是什么？这样就使希腊人的思想大大上升，达到一般的抽象思维，产生了理论科学或称为哲学。正是在这点上，希腊人超过了他们的先驱者。格思里认为，这具体地表现在希腊人所说的“寻求逻各斯”的思想中。这种说法比较符合实际，为多数学者所接受。

古代希腊哲学是从科学、从宗教中发展产生出来的。从这个意义上讲，也可以说希腊哲学是在西亚和埃及的思想影响下产生的，东方人是希腊哲学的老师。但从另一方面看，使哲学从具体的科学和宗教神话中升华，成为抽象思维的理论体系，希腊人的确作出了具有独创性的贡献，他们在很短的时间内就达到了当时人类思想的高峰。为什么会出现这种情况？这应该从客观条件中去寻找。在西亚和埃及，宗教的神庙经济和由此而产生的祭司阶层、僧侣阶层势力很大，科学技术和文化也为祭司控制，服从神庙和祭司的需要。而希腊却相反，神庙在希腊是从属于所在的城邦。祭司只从事宗教活动，不参预政事，不能控制意识形态。因此，希腊的工商业者既具有独立的地位，又拥有生产技术和科学知识，他们又没有保守性，就有可能摆脱宗教神话的传统，而用他们积累起来的知识解释世界的起源和奥秘。这就是哲学所以能在希腊开花结果的一个重要原因。

### 3. 社会经济与政治的概说

古代希腊文化对于以后欧洲各国文化的发展都产生了巨大的影响，时至今日，欧洲学术文化的各个方面都有着希腊文化的烙印。欧洲人一般地都将古代希腊和罗马文化统称为“古典文化”。古希腊罗马哲学就是这种“古典文化”的组成部分。作为一种社会意识形态，这种文化和哲学归根结蒂是被社会物质生活条件、社会经济基础所制约的，是当时社会历史发展的产物。

自荷马时代以后，即公元前8世纪以后，希腊各地社会生产力有很大发展，铁器使用日益普遍，原始氏族制度已经瓦解，氏族贵族占据愈来愈多的土地和财富，并且把大批的战俘变为奴隶，普通氏族成员则流亡破产，沦为小农或奴隶。工商业的发展更加速了阶级的分化，终于形成了奴隶制的国家。当时希腊各地出现的奴隶制国家是以一个城市为中心，包括附近若干村镇的小国，叫做“城邦”，即城市国家。城邦，起初是一个设置堡垒的场所，后发展或包括城市和周围村镇的一个独立国家。希腊古代促使城邦发展的一个重要因素是地形特征和人民的部落特征。人民居住在肥沃的地域，在堡垒周围建造住宅以求得保护。城邦的权力随着管辖范围的扩大和受保护人的增多也相继增大。于是，在各个城邦中都建立了自己的政府，建造了神庙，逐渐形成自己的宗教仪式，保护自己的利益，许多城邦设有代议政府（一种类似现代参议会式的组织），公共议政的场所。在少数地区，城邦由少数贵族把持，他们终身任职。在民主政府存在的城邦中，城邦的最高首领和参议会是由全体公民选举产生。在所有希腊城邦中，最具有代表性的是斯巴达和雅典。它们同样都是建立在奴隶制的经济和政治的基础之上，但各自代表着一种类型。在相当长的一段时间里，两者又是希腊奴隶制城邦集团的两大霸主。

斯巴达是希腊最大的城邦之一，它位于伯罗奔尼撒半岛南部，由多利亚人建立的。斯巴达城邦采用奴隶制贵族寡头政体。土地和奴隶统归国有，全国土地分成许多份，公民每家各得一份，不准买卖转让或分割继承，国内居统治地位的奴隶主阶级是斯巴达人，土地由希洛人（国有奴隶）为之耕种，按时交纳贡品。整个斯巴达社会如一个军营，法律规定，全国实行军事化。公民只允许居住在最简单的房屋内，他们之间进行谈话也必须使用最简单、最简短的语言，前后不连贯，好像军事口令一样。斯巴达被人羡慕的是它的效率和军事训练，但是和雅典比较起来，他们在文化上的贡献是微小的。

雅典国家位于希腊东南部的阿提卡半岛，是以雅典城为中心形成起来的。由于雅典地处中希腊各邦和东方联系的前沿，给工商业的发展提供了良好条件。雅典的工业是手工业生产，手工业种类有榨油酿酒业、陶业、雕刻业，青铜制造业及家庭消费品制造业等。手工作坊往往设在家庭内，作坊主、学徒、工匠和奴隶一起劳作，在同一作坊内，除奴隶外，皆同工同酬，表现了雅典人彼此之间的平等。雅典的国内外贸易也很发达。公元前5世纪时，雅典公民按财产的多寡被划分为四个等级：第一、二级为贵族阶级，战时他们是骑兵队。第三级为小农，第四级为最贫苦的农民。除公民外，雅典还居住许多外族人及奴隶。执政官和贵族会议掌握着国家的统治权力，国王和公民会议无实权。雅典城邦在政治体制上的一个突出贡献就是奴隶主民主制。约公元前5世纪时的伯里克利时代，雅典城邦的奴隶主民主政治达到了它的繁荣时期。

公民大会是雅典国家的最高权力机构，决定内政、外交、战争、和平等

国家大计。五百人议事会从十个部落中各抽签选出五十人组成，每个部落选出的“代表”轮流在一年的大约十分之一的时间里担任议事会的主席，处理日常政务，召集公民大会。更为有意思的是，在此以前的克里斯梯尼时期（约公元前6世纪初），创造了一种贝壳放逐法（或称“陶片放逐法”）。在民众大会上，公民中的任何人均可用一个贝壳或一块陶片当作票纸，弹劾他认为危害国家的分子。得“票”最多者即被认为是危害国家的人而被放逐出城邦十年。当然，雅典的民主政治不是现代意义上的民主，其许多方法和手段，在我们看来还是极为幼稚和可笑的。但是雅典奴隶主民主政治的某些制度，却成为今日西方政治体制的历史渊源。

古希腊罗马奴隶主阶级内部的矛盾和斗争的情况是很复杂的，一般说来，它主要分为两个集团或派别，即贵族奴隶主和工商奴隶主。贵族奴隶主是在原始社会过渡到奴隶社会的过程中，从氏族贵族中间产生形成的。他们掌握政权，享有世袭的种种特权，占有大量土地、牲畜和奴隶。他们主要经营农业，对工商业的发展不感兴趣。随着生产力的发展，特别是工商业的发展，贵族奴隶主日趋没落，成为阻碍生产发展和社会进步的消极力量。他们保守成性，一味想维持旧有的宗教迷信和政治制度，维护他们“祖先的秩序”，于是就竭力反对变革，反对前进，把自己占有的一切物质财富和政治特权说成是上天赋予的，永恒不变的。这种保守的政治经济势力和因循守归的传统思想，成了唯心主义和形而上学得以产生的基础。

工商奴隶主主要是从经营手工业和商业的自由民中分化形成的，他们的经济力量随着社会生产力的发展而不断增强，但在政治上仍受到贵族奴隶主的压制和排挤。他们要求扩大自由民的民主权利，限制贵族的特权，反对贵族的专制统治，建立民主政治，因而他们在政治上被称为民主派。当然，他们所谓的“民主”也只限于奴隶主内部，只不过是为了自己而向贵族奴隶主要求分享统治权而已。工商奴隶主为了从贵族奴隶主手中夺取统治权，为了发展生产，总是要求变革，要求认识和掌握自然界的规律。因此，有些人就非常注意与发展海外贸易和手工业有关的天文学、气象学、力学以及作为这些科学的基础的数学。他们对自然科学的关心和研究，使他们对那些为贵族奴隶主统治服务的传统的宗教迷信采取怀疑的态度，他们企图对客观世界作出一种自然的而非超自然的解释。在这个基础上，就形成了一种素朴的唯物主义的世界观，这种世界观又或多或少具有一种自发的辩证法的性质。

#### 4. 理性的民族和思辨的理性

地球上各个地区的各个民族，在其原始的认识阶段上差不多都产生过拟人的自然观，不过具体内容各有不同罢了。然而各民族认识的发展却不是平行的，并不是所有的民族在原始的拟人自然观的基础上都发展出了概念的认识，形成真正的哲学思想体系，实际上只有少数几个民族才称得上是具有古代文明的民族。在西方，创制真正的古代哲学的是古代的希腊民族。那么，何以古代的希腊人的认识能够从直观的认识飞跃到概念的认识、何以西方古代哲学的发源地是在希腊呢？关于希腊哲学或希腊文明的兴起的问题，一直是吸引着历史家和哲学史家们研讨兴趣的重大问题。英国著名哲学家罗素曾说：“在全部的历史里，最使人感到惊异并难于解说的莫过于希腊文明的突然兴起了。”（《西方哲学史》）许多西方学者为解决这个重大课题提出过有价值的见解。但由于他们没有树立唯物史观，没有正确地理解人类思维发展的一般规律，因而始终未能科学地解决这个问题。例如，美国的梯利认为，希腊人之所以创造出真正的哲学，是因为这个民族“本来就有锐敏的智慧、渴求知识的强烈的愿望、精细的审美感、重实际的精力和锐气”。（《西方哲学史》）其实，希腊人的智慧和天才，正是需要加以解说的问题，而不能以此来作为解说希腊文明兴起的原因。

对于上述重大的历史课题，不能仅限于用诸如智慧、愿望、感受等精神原因去说明，而应当通过考察具体的历史条件和认识史的发展，才能作出科学的解说。古代希腊哲学超出原始的直观认识，形成了关于世界的最一般的抽象概念，提出了丰富的哲学思想，对人类认识从直观认识阶段发展到概念认识阶段作出了卓越的贡献，究其根本原因，在于历史的发展使古代希腊成为具有最丰富的具体的发展的地方，这才使希腊哲学家突破了在特殊形式上思考认识对象的界限，形成了关于世界本原的高度概括的抽象概念。

上一节我们谈到古希腊的民主政治，其实与民主政治相并行的，还有希腊社会上兴起的学术自由，它也是促进民族理性发展的重要原因。为了探求真理，必须破除原始宗教迷信思想的束缚，运用人的理性来观察世界和认识世界。早期希腊哲学家都十分重视人的智慧。古希腊第一个哲学家泰勒士认为，“唯一美好”的是“找出一件唯一智慧的东西”。毕达哥拉斯告诫人们：“不要使你自己无思想的随事变迁”，“在你作事之前，你要思想”，“勿行你所不知者”，要“思而后行以免做出愚事”，“坐于一切最好的思想上，如车之御者”。赫拉克利特指出：“思想是最大的优点；智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。”克塞诺芬尼认为，对于寻找真理来说，人的智慧才是最重要的，“神并没有从一起头就把一切秘密指点给凡人，而是人们探索着逐渐找到更好的东西的”。德谟克利特豪迈地说：“只找到一个原因的解釋，也比成为波斯人的王还好。”在民主政治和学术自由的社会环境中，人们探索世界的奥秘，发挥自己的聪明才智，提出对世界的各种解释。不同的学派一个接一个地出现，各个学派之间互相辩论，通过辩论去追求真理。这就使希腊思想家迅速地冲破了原始宗教迷信思想的禁锢，从原始意识发展到高度的抽象思维。

当然，冲破原始宗教的禁锢，并不等于宗教业已消失。古代希腊人信仰

的宗教是多神教，崇拜大自然，有各种神，如地母神、宙斯神等；又拜物，有蛇神、牛神、鸽神及各种树神。在希腊人看来，众神就是受崇敬的人们，他们的生活行动同普通人一样，也好色贪酒，喜欢争吵，有种种反道德的行为，只是诸神的生命是不朽的。古希腊人以拟人化的手段去塑造心目中的神。神有家属，有社会，有人的容貌，这些神的社会也是希腊人的社会的一种反映。奥林匹斯山是众神所在地。虽然希腊各城邦各有自己的主神，但全希腊性的祭神大会，奥林匹克祭神大会是全希腊各种祭神大会中最主要的。它每四年举行一次。当大会开始时，各地希腊人都来参加。各城邦都派代表参加开幕典礼。盛会期间各城邦停止一切纠纷和战争，因为神在赛会期间是不喜欢有战争的。宗教和宗教信仰使政治上分裂的各城邦，在精神上维系在一起。只是到了后期，希腊人才开始接受一神教观点。

既然神和人有同样相貌和品行，那么神的氏族也当然要和人的氏族一样，有着血缘和谱系。于是一部《神谱》就在公元前8世纪诗人赫西俄德的名义下诞生了。这是一部以神话语言，以形象方式编纂而成的宇宙生成论，可以说它是以后哲学的思辨的宇宙生成论的范本。比如它说：

太初之始，混沌生成，  
随后是胸脯宽广的地母，  
在她牢固的怀抱里，  
万物永远繁衍滋生。

当然，以后的哲学思辨的宇宙生成论与此并不完全相同，它在一开始就把自己的理论放在经验和理性的基础上，重新恢复了自然的本来面貌，开辟了理性主义的、现实主义的道路。他们是自然哲学家而不是神学家。他们以反对人神固形、反对愚昧迷信为己任，但是也并没有完全摆脱宗教神学影响。从内容上看，古希腊哲学家继承神话的余续，一直以追寻宇宙万物是从哪里来的，探讨事物的本性、本质是什么为目标。反思领域扩大了，反思的层次深化了。因此，在思维方式上，古希腊一直被认为是理论思维、思辨哲学的策源地。黑格尔说：“一提到希腊这个名字，在有教养的欧洲人心中，尤其是在我们德国人心中，自然会有一种家国之感。”但是这仅只作为来源，作为发端来说的。希腊哲学的确很重视思辨，亚里士多德甚至于把这种最高思维方式看作是只有神才配享有有洪福，但在实际上，对古希腊哲学整体来说，理性思辨和感性直观总是交合并存的。

在早期以有形体质料为本原的自然哲学家那里，固然是把一定形体和性质的自然物作为万物的开始之点，就是那些无形体本原的主张者，正如巴门尼德，也不能离开从中心到周边全等的圆球来设想存在。柏拉图的对话固然是把神话故事和戏剧形象和哲学观念融为一炉，甚至于那“理念”似成定论，看来是极为抽象的理性概念了，但在古希腊人看来，这个源出于“观看”的词，却完全是直观表象的。它是桌子自身、床自身、美自身、善自身，不过不是用肉体的眼睛，而是灵魂的眼睛来观看罢了。观看这一概念一直伴柏拉图主义共始终，在普罗提诺也还是把理智活动，把思维当作是观看。亚里士多德是概念推理形式的发现者，只此一项发现就足使他名垂千古，但阅读亚里士多德的哲学著作就会发现，他经常通过举例子、打比方来阐述自己的论点，更多地是用形象的类比推理，而不是抽象的概念推理。这种情况是和当

时社会、文化、思维的发展水平分不开的，是与古希腊哲学作为欧洲哲学的最初形态分不开的，不论古希腊哲人如何才华横溢，他们也超越不了自己的历史时代。



## 七、希腊的古典哲学（上）

### 1. 古典哲学的发端

希腊是欧洲最早进入奴隶制社会的国家。奴隶制时期的希腊哲学即古希腊哲学或希腊古典哲学，它是欧洲哲学发展的最初阶段，对后来欧洲哲学甚至世界哲学的影响都十分深远。恩格斯曾经指出：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。”后来建起的古罗马国家，是更大范围的奴隶制国家，其哲学乃是希腊古典哲学的直接延续，因此人们将它们统称为“古希腊罗马哲学”。

古希腊奴隶社会中的奴隶主阶级，一般分为贵族奴隶主和工商奴隶主两个阶层或集团。贵族奴隶主是由原始公社末期的氏族贵族转化而来的。奴隶制社会初期，他们在经济上和政治上享有种种世袭特权，为了维护自己原有的经济、政治特权和旧的宗法秩序，需要从哲学上寻找理论根据。唯心主义和形而上学正好满足了他们的需要。工商业奴隶主是从经营手工业和商业的平民中兴起的，属于新兴的奴隶主阶层，但在政治上和经济上受到贵族奴隶主的排挤和限制。他们反对贵族奴隶主的专制统治，要求社会改革，要求实现奴隶主的民主政治，因而被称为民主派奴隶主。民主派奴隶主原来力量薄弱，为了壮大自己，要求发展工商业，要求认识和掌握自然规律。因此，他们比较敢于正视客观现实和事物的发展变化。这就为唯物主义和辩证法思想的产生提供了社会基础。但由于当时生产力和知识水平的限制，古希腊以及随后罗马的唯物主义和辩证法思想都带有朴素性和自发性。

从哲学的萌发状态看，哲学思想的产生都有它的客观背景，即社会历史各方面的条件，但同时也有它内在的原因，它是人类认识本身发展的产物。人类认识的发展经历了不同的阶段，只有发展到一定阶段才能产生哲学。哲学是用抽象的概念、推理和论证来说明世界，要人类发展到具有一定的抽象能力和推理能力时才会产生。在达到这个阶段以前，人类对于周围发生的种种事情早就在企图解释和说明；不过那时候，他们主要是采用形象的思维方式去解释世界，那就是神话。古希腊神话中已经萌发了后来哲学中所探讨的万物本原、宇宙起源和演化、以及灵魂等问题，并且对其都有极生动的理解。

关于万物本原。原始人类将自然物（日、月、水、火等）加以人格化，成为多样的神，然后又产生一种趋向即要从多神中选出一个神来，认为它是先于其它神，并且是产生一切神的。这就是后来哲学家寻求万物本原的思想前驱。当时被选作这种最根本的“神”，并对后来哲学思想发生影响的，大约有如下几种：（1）海洋之神俄刻阿诺斯。人类其实早就认为海洋和水是产生万物的根源，不过最初这种思想是用神话的形式表现的。赫西奥德在《神谱》中说，海洋之神俄刻阿诺斯是天神乌拉诺斯和地母该亚的儿子，忒提斯（大海女神）的丈夫，他又是三千海洋女神俄刻阿尼德和一切江河之神的父亲。荷马在《伊利亚特》中记载，俄刻阿诺斯是围绕大地的江河神，万水之源。荷马还将俄刻阿诺斯看成是巨大的秩序井然的宇宙的力量，是一切有生命的东西所赖以生长的神。柏拉图解释荷马的思想是：“当荷马吟唱‘俄刻阿诺斯是诸神的父亲，忒提斯是诸神的母亲’时，意思是说万物都是变动之流的产物。”

(《泰阿泰德篇》)柏拉图是将这种神话和赫拉克利特的一切皆流的思想联在一起讲的。(2)黑夜。希腊神话中也有将黑夜看作是最先的力量,万物的始原。荷马在《伊里亚特》中说到睡眠之神许普诺斯抱怨宙斯:“他会将我以太驱赶到遥远而没有黑夜的海洋中去,黑夜是诸神和人类的征服者;当我飞翔到黑夜那里时,尽管宙斯怒气冲冲,但再也不能驱赶我了,因为他害怕这样做会立刻惹怒黑夜。”神话中所说的黑夜,也就是后来自然哲学家所说的混沌状态。他们认为宇宙最初是混沌一片,什么部分辨不出来的状态。用神话说这就是黑夜。亚里士多德在谈到事物的动因时,将神话中的“黑夜”和哲学中的“混沌”的关系说出来了:“如果我们追随那些认为世界是从黑夜产生的神学家们,或者追随那些说‘万物混在一起’的自然哲学家们,就会得出相同的不可能的结果:如果没有现实的存在的原因,如何会有运动呢?”(《形而上学》)虽然亚里士多德是从批判这种观点的角度来讲的,但从这里可以看出:后来的自然哲学家所说的宇宙的开始是混沌,原来是从神话中所说黑夜是万物的本原中演化过来的。(3)时间。时间之神叫“克罗诺斯”。原来是混沌一片的黑夜,没有运动,也就没有时间。一旦有了时间,万物就区别开来而成为可认知的东西了。古代的时间本来是和农牧业的生产季节结合在一起的,所以时间之神也就是收获之神。早期希腊人以神话方式将“时间”看作是原始的混沌在运动中分化为一切事物的根本要素。虽然时间是以人格化的神“克罗诺斯”出现的,但是克罗诺斯的功能,恰恰表现了早期希腊人对于在本原化生为万物的过程中“时间”的重要作用的朴素认识。这对后来希腊哲学关于时间的看法是很有影响的。

关于宇宙起源和演化。在希腊神话中,宇宙和自然现象的产生大多归于诸神的父子、夫妇、兄弟关系。其中最具有代表性的是赫西奥德的《神谱》。它将古代流传下来的有关诸神的庞杂传说,整理出一个一脉相承的谱系。这部长诗主要分三个部分:(1)宇宙谱,叙述宇宙的演化过程;(2)神谱,叙述以宙斯和克罗诺斯为代表的诸神的谱系;(3)英雄谱,叙述半神半人的英雄的谱系。在宇宙演化方面,它将世界的起源和诸神的降生结合在一起阐述,实际上已经以幻想的神话形式,对宇宙的生成和演化作了朴素的猜测,甚至有了对自然现象总体作某些理性解释的萌芽。还比如在喜剧诗人阿里斯托芬的喜剧《鸟》中,保存下很可能是代表奥菲斯教派的关于宇宙演化的神话传说:“一开始只有混沌、黑夜、黑城和茫茫的冥府;那时还没有大地(该亚),没有气(埃尔),也没有天(俄刺诺斯);从黑城的怀里,黑翅膀的黑夜首先生出了风蛋,经过一些时候,在季节的实现中,渴望着的爱情(厄罗斯)生出来了。她是像旋风一般的,背上有灿烂的金翅膀;在茫茫的冥府里,她与黑暗无光的混沌交合,生出了我们;首先将我们带进光明。最初世上并没有天神的种族,情爱交合后才生出一切,万物交会才出了天地、海洋和不死的天神。”关于天和地的解释,神话传说和早期自然哲学家的解释也很相似。荷马在《伊里亚特》中记载,天穹是钵形的固态半球,它覆盖着圆盘状的大地。在天和地之间的空间的最低部位,包括云层在内,到处充满了气或湿气;较高的部位则充满了以太。在大地的地平面以下是地府哈得斯,再下面是冥府塔尔塔洛。荷马这种天似穹窿,地似扁盘的神话记述,表明远古希腊人对天体构造的朴素看法,同早期希腊许多自然哲学家的有关论述是相似的。从米利都学派的哲学家到原子论者德谟克利特大多持有这种天穹地盘的看法。

关于灵魂。古希腊人使用“灵魂”这个词有双重含义:一是从神话中流

传下来的，和肉体相对立的东西。它是肉体的一种非实体性的影象，它给肉体以生命，当离开肉体以后，它苍白无力地存在于冥府之中。这种灵魂可以轮回转世，在后来唯心论哲学中就发展成为不朽的精神性的本体。另一种意义是指呼吸，是生命的起源，是指人的感觉、情感、理智等意识活动的主体或活动本身。后来的许多哲学家专门研究这种意义上的灵魂，发展了认识论的学说。公元前6世纪，奥菲斯教在整个希腊世界迅速传播。它认为灵魂只有离开肉体，才能呈现真正的本性。只有堕落的神或精灵，才被寄寓在肉体上而成为灵魂。而寄寓在人的肉体中的灵魂，可以通过“净化”和秘密崇拜重新恢复原来的高级地位，回到原来所属的神的队伍中去。奥菲斯教的“圣徒”的灵魂是经过“净化”，因而是不可朽的，永生的。人们所谓的肉体的生，实际上是灵魂的死，因此肉体是灵魂的坟墓。灵魂相继被囚禁在植物或动物体内，直到最后由于人的灵魂净化而摆脱生的轮回；至于那些不可救药的灵魂，只能被罚永远堕落在凡间事物的泥潭中。奥菲斯教的这种永生的、不朽的、高踞于肉体之上并且可以与肉体分离存在的灵魂的思想，这种灵魂轮回转世的思想，对随后的各种宗教和哲学都有深远的影响。

在古希腊哲学的发端时期，跟神话紧随其后的就是自然哲学产生。公元前6世纪，伊奥尼亚地方的一些哲学家开始提出世界的本原问题，探究世界到底是什么，它从什么东西演变而成，最后又回归到什么东西上去，这些哲学家被称为伊奥尼亚学派。他们反对过去流传的种种神话创世说，认为世界的本原是一些物质性的元素，如水、气、火等；他们最早用自然本身来解释世界的生成，是西方最早的唯物主义哲学家。著名的代表有米利都的泰勒斯、阿那克西曼德、阿那克西米尼和爱非斯的赫拉克利特等。赫拉克利特不但认为火是万物的本原，而且认为万物永远是流动的，同一事物既存在又不存在，运动的原因在于事物内部的矛盾对立。这是最早的辩证法思想。与此同时，在希腊殖民地意大利南部出现了具有另一种思想倾向的哲学学派，他们认为万物的本质不是物质性的元素，而是一些抽象的原则，毕达哥拉斯学派认为是“数”，以巴门尼德为代表的爱利亚学派认为是“存在”，并认为存在是不变的、不生不灭的，运动变化的只是事物的现象。他们提出的非物质性的抽象原则，对以后唯心主义哲学影响很大。后来的自然哲学家在承认运动变化的同时，都企图在它们背后找出永恒不变的因素来。恩培多克勒认为是水、火、土、气四种“元素”；阿那克萨戈拉则认为是包含有各种不同性质的“种子”，万物是由它们以不同的比例结合而成的；德谟克利特把万物的本质归结为最小的不可再分的“原子”，它们没有性质上的差异，只有形状、排列、状态的不同。万物是由原子组合而成的。虽然阿那克萨戈拉提出“奴斯”作为事物运动的最后原因，为后来唯心主义哲学开了后门，但这些自然哲学家都是唯物主义者，特别是德谟克利特的原子论，是近代物质结构学说的先导。当然，古希腊早期的自然哲学家也没有完全摆脱原始宗教迷信的影响，如泰勒斯认为万物都充满“精灵”，这是哲学史上最早的“物活论”思想。

## 2. 从米利都学派到智者文化

公元前7世纪到前5世纪以前，是希腊奴隶制社会形成、发展和繁荣时期。由于向外扩张，希腊在本土之外的小亚细亚沿岸、意大利南部和西西里岛一带建立了许多独立的城邦国家。其中经济文化较为发达的地区是小亚细亚西海岸的伊奥尼亚，这一地区的米利都、爱非斯等城邦，地处东西方会合的要冲，便于发展海上贸易并与东方进行文化交流，从而较多地受到了古埃及和古巴比伦文化的影响。正是在这些先进的城邦，率先兴起了古希腊最早的唯物主义哲学：米利都学派和爱非斯的赫拉克利特哲学。哲学史上并称他们为伊奥尼亚的唯物主义。意大利南部和西西里岛地区经济落后，手工业和商业发展缓慢，氏族贵族占居着统治地位。在希腊对外的移民运动中，建立了一些农业性的城邦。在这里产生了古希腊最早的唯心主义哲学：毕达哥拉斯学派和爱利亚学派的哲学。古希腊最早的哲学家们所关心的是：世界的本原是什么？欧洲哲学就是从这里起步的。

### (1) 米利都学派

米利都学派是古希腊最早的哲学派别，也是欧洲哲学史上第一个唯物主义学派，因产生于小亚细亚沿岸的米利都而得名。这个学派的主要代表人物是泰勒斯（约公元前624—前547年）、阿那克西曼德（约公元前610—前546年）、阿那克西米尼（约公元前585—前525年）。米利都学派中仅有阿那克西米尼留有极少量著作残篇，我们对他们思想的了解，主要是依据古代文献的记载。

泰勒斯，米利都学派的创始人。他出生名门望族，曾从事过政治活动，有较广的科学知识。他曾准确地预言发生在公元前585年5月28日的日蚀。他向埃及人学习过几何学，学会测量金字塔高度的方法等。他博学多才，有“贤者”之称。在哲学上，他首先摆脱传统的神创论观点，提出并探讨了世界的本原问题。他认为水是万物的本原，万物皆从水中产生，最后又复归于水。据亚里士多德的记载，泰勒斯所以把水当作万物的本原，也许是由于观察到万物都以湿的东西为养料，生命所需的许多因素都含有水分；热本身是从湿气中产生，并且靠湿气来保持的；万物的种子就其本性来说是潮湿的。也许因为古希腊神话中把海神当作创造万物的祖先，而泰勒斯将神话改造成哲学。他试图从某种具体物质中寻找自然现象无限多样的统一性，是原始的自发的唯物主义观点。但是他又认为万物都有灵魂，并以琥珀和磁石来证明这一点。这是“物活论”的思想。泰勒斯是西方哲学思想的第一个开始人。

阿那克西曼德，是泰勒斯的学生和朋友。他对天文、地理和生物等方面进行过许多研究，据说他是西方第一个发明日晷和绘制地图的人。他曾写了古希腊第一部哲学著作《论自然》，但早已佚失。在自然观上，阿那克西曼德比他的老师泰勒斯前进了一步。他倾向于更抽象的思维形式。因为泰勒斯所说的水只能说明冷与湿的事物的产生，不能说明和它对立的东西，如热与干的火是怎样产生的。阿那克西曼德主张，世界万物产生于一种没有固定性质和形状的物质，他称为“无限定”，这样便把比较具体的物质元素上升为比较抽象的物质概念。在他看来，“无限定”是不生不灭、永恒存在的。从这种无限的、没有规定的东西中，分离出热与冷，干与湿的对立物，形成运动，产生天体万物。他认为，地像一根石柱，悬在空中，人类就住在它的顶

端；星辰是火圈，套在地的外面，火又被空气包裹着；空气有许多孔道，从孔道中喷射出的火，就是我们见到的日月星辰等天体。他还认为生物是从太阳蒸发的湿的元素中产生的，而人类是从水里的鱼变化而来的。这是最早的进化论思想。阿那克西曼德的这种说法，显然只是一种猜测和想像，但却是最早试图用物质本身来说明宇宙起源和状况的一种朴素唯物主义的宇宙观。

阿那克西米尼，米利都学派的最后一个哲学家，是阿那克西曼德的学生，曾对自然现象作过许多研究，认为地球是圆的。他继承了前辈关于世界本原问题上的唯物主义思想，同样主张世界的本原是唯一的、无限的，但他不同意把它说成是不定的。他认为万物产生于气，气是无限和永恒的。由于气的不断运动而产生万物。它的运动有两种方式：稀散和凝聚。世界上一切存在物都是气的稀散化和凝聚化而产生的。气的稀散成为火，气的凝聚按其程度的不同，依次成为风、云、水、土和石头。气浓厚时则形成风，特别浓厚时便产生云，云凝聚时便下雨，等等。阿那克西米尼提出气有稀散和凝聚两种对立的运动，与它说明事物所具有的各种性质和气这种元素的量的变化有关，这在认识史上是一个进步。据记载，他把灵魂也看成是气，这反映了他的朴素唯物主义思想。

由于当时科学水平的限制，米利都学派的观点还只是直接观察的产物，只是凭借想像作出的结论。从他们的世界观来说，反对神创造世界，力图从自然本身来说明自然，是与宗教神话根本对立的。然而在对世界的一些具体解释中，仍然带有较多的神话色彩。他们并没有很好地说明运动变化的原因，没有说明为什么从本原中会产生出变化的事物。

## （2）爱利亚学派

爱利亚学派是古希腊早期一个唯心主义哲学流派，因发源于意大利的爱利亚城而得名。它的创始人是色诺芬尼，主要代表人物是巴门尼德和芝诺。色诺芬尼（约公元前 565—前 473 年），出生于伊奥尼亚的科洛封城。他一生贫穷，以唱诗为生，漫游各地，到过爱利亚，主要活动在西西里岛。著有《讽刺诗》、《论自然》，大部分已经失传，只留下一些残篇。巴门尼德（约公元前 6 世纪末—前 5 世纪初），出身于爱利亚城的一个贵族家庭，曾经是色诺芬尼的学生。著有哲学诗《论自然》，已失传，留有残篇。芝诺（约公元前 490—前 430 年），巴门尼德的学生，因阴谋推翻僭主政治而被捕。据说被审期间始终不放弃其贵族立场，最后咬断自己的舌头吐到法官脸上，以示不吐一言。著有《论自然》，也已失传，留有残篇。爱利亚学派的唯心主义宇宙观起始于色诺芬尼。他反对原始的多神观念，认为神是唯一的，具有高于一切的力量，“全视、全知、全闻”，不生不灭，根本不动。巴门尼德发展了这一思想，用抽象的概念“存在”来代替神，提出了“存在者存在，它不可能不存在”的命题。这是爱利亚学派哲学体系的中心命题，它集中体现了他们的唯心主义和反辩证法的实质。芝诺继而围绕巴门尼德的命题，提出了反对“多”和“运动”的论证，旨在证明：只有巴门尼德的所谓“唯一不动的存在”，才是真实的。爱利亚学派哲学的基本观点，有以下四个命题：

第一，“存在者存在，它不可能不存在。”这是爱利亚学派的思想核心，其目的是想断定，只有“存在”才是唯一真实的，存在就是存在，存在不能变为非存在，非存在就是不存在，就不能变为存在。只有承认这一点才能达到真理。巴门尼德的“存在”，实际上只是一个最一般、最普遍的抽象概念，

因为“存在”是一切事物所具有的最一般最普遍的共性。一切事物首先必须具有存在的属性，才能讨论它是什么事物。“存在”这一概念是由人的思维从具体事物中抽象出来的。巴门尼德却认为只有存在才是唯一的，否认存在之外还有任何其他真实的东西。这样，“存在”就完全脱离了具体物，脱离了它的特点、特性，而成为一个空洞、抽象的概念。这是以思维的存在否定物质世界的存在，把思维看作第一性的唯心主义哲学观点。但是，巴门尼德第一个把“存在”作为哲学的最高范畴来使用，正式点明了人类思维的逻辑起点，则是爱利亚学派对于古希腊哲学兴起时期作出的贡献。

第二，“能思维者和能存在者是同一的。”这一命题主要是说，思想不能脱离思想对象即“存在”，有“存在”才有思考“存在”的思想，“存在”之外再无思想。这一命题的积极意义在于：人的思想必须以世界的真正的、本质性的东西为内容，不能以它的感性表现为内容。但是，根据巴门尼德的“存在只是存在”的概念，“思维与存在同一”实际上只有思维而无存在，思维就成为脱离客观实际、独立自生的了。同时，他贬低感觉在认识中的作用，教人不要以“茫然的眼睛、轰鸣的耳朵或舌头为准绳，而要用你的理智来解决纷争的辩论”，则不仅完全排除了感性认识，而且把理智（思维）宣布为唯一可靠的、至高无上的。

第三，“多”是不真实的。这是芝诺提出的命题，是为了证明只有“存在”才是唯一真实的。他这样论证：如果说有多的存在，那么这个“多”必定是无限大，又是无限小。因为“多”是由许多部分集合而成的，它的各个部分都可以无限分割，可以分割到小而又小，直到没有体积，把这些无限多无体积的部分加在一起，它仍然无体积，只此它是无限小；另外，如果把各个部分无限分割到最小最小的体积，把无限多有体积的部分加在一起，它就会是无限大。芝诺认为，这样就会出现有限和无限的矛盾，而有矛盾的事物都是不真实的，因此“多”是不真实的。芝诺的这一论证是错误的。首先，矛盾是客观的、普遍存在的，否认矛盾的存在就无法正确理解任何事物；其次，任何一个有体积的事物都是有限和无限的统一，芝诺只强调某物可以无限分割的一面，忽视了该物同时是一个有限的量的另一面。因此作出了荒谬的结论。

第四，“运动”等于背理。这也是芝诺提出的命题，是借以论证“存在”是固定不动的。他的著名的论证有“飞矢不动”、“二分法”、“阿基里斯追不上乌龟”等。关于“飞矢不动”，他认为，当我们说在一定时间内一支箭从某地飞到某地时，实际上是一种错觉。因为只要我们对这一时间和空间作无限的分割，我们就会发现箭仅仅是此时此刻在此点上，彼时彼刻在彼点上，运动仅仅是这些无限的“刻”和“点”的总和所造成的一种“假象”。关于“二分法”，他认为，假定有一个物体从甲地向乙地运动，它在到达终点前，必须先通过整个距离的一半；同样，在通过这一半距离之前，又必须先通过这个“一半距离”的一半；这样，可以无限分割下去。这就是说，运动的物体永远达不到自己的终点。由此芝诺作出结论说：可见，运动是不可能的。关于“阿基里斯追不上乌龟”，阿基里斯是荷马史诗中跑得最快的希腊英雄，芝诺认为，如果阿基里斯在乌龟之后，相隔一定距离，同时起跑，阿基里斯要赶上乌龟，首先就要达到乌龟的起跑点，而在这段时间内乌龟也向前爬了一段距离，阿基里斯又得补足这段距离。但当他到达这个新的地点时，乌龟多少又向前爬了一段距离；如此下去，则阿基里斯将永远追不上乌

龟。在所有这些“论证”中，芝诺的基本手法就是将时间、空间所固有的有限和无限、连续性和间断性的辩证矛盾加以割裂，然后把对立的一个侧面孤立起来，加以绝对化，用来否定另一个侧面，从而否定现实世界的运动，借以证明只有不动不变的存在才是唯一真实的。

### （3）智者文化

古希腊早期还出现了一批称为“智者”的哲学家，他们并不是具有统一观点的一个学派，而是一批以教授论辩技术为业的所谓“智慧的教师”。其中，有的人具有民主派的倾向，有的人则是贵族派的拥护者。它是适应当时政治生活的需要而产生的。他们收取学生交纳的学费，传授修辞学、讲演术和争辩术（争论辩驳的艺术）以及辩证法（据理论证的艺术，这和近代自黑格尔以后所讲的“辩证法”不是一个概念）。但是，后来智者未流演变成为故意颠倒是非、歪曲真理、论证谬误的诡辩论者，在哲学史上产生恶劣的影响，因此智者往往被等同于诡辩论者。在早期著名的智者中，有民主派的拥护者普罗太哥拉（公元前481—前411年），他主张每一个问题都有两个互相对立的方面，要求用这种方式进行论证。他认为“知识就是感觉”，而人的感觉是相对的。他夸大人的感觉的相对性，并由此作出了相对主义的结论：“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。”这种论点在当时作为反对传统的神话迷信观念也曾起过进步的作用。如他说：“至于神，我既不知道他们是否存在，也不知道他们像什么东西。有许多东西是我们认识不了的；问题是晦涩的，人生是短促的。”但是，他的相对主义在理论上是错误的，因为“从赤裸裸的相对主义的观点出发，可以证明任何诡辩都是正确的”（列宁语）。他把认识的真伪、是非都看作是个人的主观感觉，这对后来的哲学产生许多消极影响。

高尔吉亚（约公元前5世纪）是智者的另一著名代表。他提出了三个著名的命题：“第一，无物存在；第二，如果有某物存在，人也无法认识它；第三，即便可以认识它，也无法把它告诉别人。”他这三个命题是针对爱利亚学派“存在是唯一的，而非存在是不存在的”的观点提出来的，并用爱利亚学派的论证方法进行了详细而烦琐的论证。在此我们只介绍第一个命题“无物存在”的论证。他提出，如果有物存在，那末它不外乎是派生的，或者是非派生的，或者同时既是派生的又不是派生的，然而这三种情况都不可能。因此，没有存在，不能用“存在”称呼任何东西。他证明说，（一）如果存在是派生的，那它就只能从存在中或者从非存在中派生出来。但是，说存在者从存在者派生，那就还是没有派生，因为在此以前已有存在，存在就不是唯一的了；说存在者是由非存在者派生，也说不通，非存在就是无，无中不能生有。（二）如果存在不是派生的，那它就没有开始，没有开始的东西就是无限的；无限的东西就不在任何地方，因为如果它存在某个有限的地方，它就不是无限的了。如果它不能在任何地方，它便不能存在。（三）根据同样的理由，存在不能同时既是派生的又不是派生的，这两个命题是相互否定的。高尔吉亚否认世界的存在，必然倒向虚无主义。但他的目的主要在于揭露爱利亚学派把存在看作唯一的，认为只有存在才是真理的观点。高尔吉亚在爱利亚学派的肯定中，发现了否定，这同样在动摇传统思想中起了积极作用。

智者文化还宣告了以宇宙生成为研究对象的古希腊自然哲学的终结，开

辟了由自然哲学向苏格拉底、柏拉图和亚里士多德哲学转变的道路，从此不仅自然现象，而且社会人生问题也成了古希腊哲学的课题。它还冲破了传统宗教神话的桎梏，否定了神对政治法律制度、道德风俗等人类社会生活现象的干预，强调人在自然力面前和在社会生活中的创造作用，具有明显的反神学意义。



### 3. 毕达哥拉斯

毕达哥拉斯（约公元前 580—前 500 年），伊奥尼亚的萨莫斯岛人，出身于一个富有的手工业者家庭。早年曾旅行小亚细亚大陆，到过东方的腓尼基、埃及等地，并在埃及作了长时期居留，受到东方文化和科学知识，特别是天文学和几何学方面知识的影响。在东方居留期间，毕达哥拉斯也加入过祭司僧团，向他们学习过关于神灵的秘密，深受宗教神秘主义及道德思想的影响。当他回到故乡萨莫斯时，正值他的政治敌人波吕克拉底夺得政权，建立了“僭主政治”，毕达哥拉斯站在被推翻的贵族奴隶主一边，企图颠覆波吕克拉底的政权。由于颠覆活动的失败，他在四十岁时逃离萨莫斯，移居到当时处于贵族奴隶主统治下的意大利南部的克罗顿城，并在当地贵族奴隶主的支持下，组成了一个 300 多人的所谓“毕达哥拉斯同盟”。“毕达哥拉斯同盟”是一个有着浓厚宗教色彩的政治、学术组织。参加者必须交出全部家财，过一种严格的宗教生活，遵守各种苛刻而又怪诞的戒律，如不要吃豆子，不要去碰白公鸡等。在政治上，这个组织以策划颠覆工商业奴隶主的政权为自己的主要任务，并在当时“大希腊”各地设立分部，成为贵族奴隶主统治的社会和思想支柱。这个组织积极进行学术活动，主要是研究数学和天文，并在这些领域作出了一定贡献。比如，著名的毕达哥拉斯定理： $a^2 + b^2 = c^2$ ；三角形内角之和为  $180^\circ$ ；“火居世界中心，日月星辰都绕这个中心而运转”等。毕达哥拉斯虽未任过政府职务，但作为该组织的首脑，他享有很高的权威，他的话被视为“神的语言”和不能违逆的“真理”。后来，这个组织被民主派摧毁。据说，毕达哥拉斯本人也被平民起义的群众杀死。在毕达哥拉斯学派哲学中，毕达哥拉斯本人的思想是主要的，也包括他的学生的思想，不过现在已经很难作出区分了。因为他本人并无著作留传下来。

毕达哥拉斯哲学的核心是“数”的神秘论。他认为，万物的始基不是可感的具体物，而是抽象的数。数是万物的始基，数支配着世界，数包含着万物的实质。因此，认识世界结构及其规律，就意味着认识支配世界的数。这就是毕达哥拉斯学派关于数的学说的基本思想。毕达哥拉斯学派把数的概念绝对化，神秘化，看作是先于事物而独立存在的神秘实体。他们自认为已经掌握了这些元素及其特性的秘密，同时也看到，一切事物无不具有量的属性，都可以计算，便推而广之，企图在数中寻找一切事物产生、存在的原因和意义，把数认作万物的始基。他们认为：“万物的本原是一，从一产生二”，从一和二产生出各种数，“从数产生出点；从点产生出线；从线产生出面；从面产生出体；从体产生出感觉所及的一切形体，产生出四种元素：水、火、土、气”。这四种元素以各种不同的方式互相转化，于是创造出有生命的、精神的、球形的世界。这样，他们就抓住了自然过程中的数量关系，把它和事物本身分割开来，以极其粗陋的形式提出了“数”这一抽象概念，并将其作为客观事物的原则。这种理论使毕达哥拉斯学派成为欧洲哲学史上最早的唯心主义派别。

从数的神秘论出发，毕达哥拉斯学派提出了“宇宙和谐”的理论。他们发现数目中存在着某种有比例的“和谐”关系，而在他们看来，世界上一切事物以数为“范型”。据此，他们提出：宇宙天体也按某种和谐的数的关系进行运动，发出音调，由此组成一个和谐的世界合唱。毕达哥拉斯把这种“和谐”理论运用于社会问题，认为社会秩序也和直角三角形各边的比例关系一

样，形成一种永恒的、和谐的秩序。只有贵族统治才符合这种“秩序”，平民的要求和民主制都是破坏“和谐”，违反“秩序”的。他们还承认灵魂不死说，认为灵魂可以进入肉体，也可以离开肉体，还可以轮回转世。毕达哥拉斯学派的“宇宙和谐”论在当时只是一种粗陋的幻想；灵魂不死说更是一种荒诞不经的、来自东方的宗教观念。正是这些理论，使他们的学说成为当时贵族奴隶主统治的思想武器。但是，“宇宙和谐”论认为天体运动处在一定关系的必然系统之中，这是古希腊哲学和科学史中，第一次提出宇宙规律性思想。黑格尔发现了这一有价值的思想，恩格斯也给予很高的评价。

毕达哥拉斯学派的数的学说，为古希腊哲学的产生作出了一定的贡献。第一，数是一切事物所具有的共性的抽象。他们发现了这种抽象的意义和作用，这就使人类对所谓始基的认识脱离了感觉具体性，这是古希腊哲学家关于世界本原作进一步抽象的产物，人类理论思维发展的一个合理进程。他们的根本错误是唯心主义地颠倒了数和存在物的关系，同时，把数作为万物的始基，也仅仅是从量的方面考察世界，这显然是片面的。第二，他们的学说中也有许多辩证法思想因素。他们认为作为始基的数，是包含着奇和偶两种元素的统一；他们中还有人提出 10 对对立面作为万物形成的原型。这 10 对对立面是：有限和无限、奇和偶、一和多、右和左、阳和阴、静和动、直和曲、明和暗、善和恶、正方和长方。这说明他们已经注意到了事物的对立统一关系，从而为辩证法思想的产生和发展提供了可贵的思想资料。但是，他们所提出的各种对立面相互间的关系是僵死的、不能转化的；同时，他们只强调对立双方的和谐，不讲斗争。因而，他们的辩证法思想有很大的局限性。跟毕达哥拉斯稍晚的另一位哲学家赫拉克利特，在克服这些局限性方面作出了自己的贡献。总之，毕达哥拉斯学派的哲学从总体上来说唯心主义、神秘主义的学说，是和伊奥尼亚的朴素唯物主义直接对立的，它为以后唯心主义者苏格拉底和柏拉图所继承和发展。但是作为古希腊哲学产生过程中的一个环节，它又是不可少的。列宁曾说：毕达哥拉斯哲学表现了“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”。

毕达哥拉斯学派同米利都学派不同的显著特点，是追求一种他们认为是最好的生活道路或生活方式。他们是为了这个目的才研究学术的。柏拉图看重毕达哥拉斯学说首先就在这里。他在唯一提到毕达哥拉斯本人的名字时就指出了这个特点。这是在批评荷马时对比地说出的：“即使抛开公众事业不谈，我们听说过荷马在他活着的时候成为某些个人的指导者教育者，这些门徒因他的启发而爱戴他，并传给后人以一种荷马的生活方式了吗？毕达哥拉斯才是这样的人物。这位导师因此受到热爱，他的后继者至今还在讲着毕达哥拉斯派的生活方式，并显著地区别于其他的人。”赫拉克利特讲述过一个故事。根据这个故事，毕达哥拉斯可能是西方哲学史上第一个发明和使用“爱智慧”即“哲学”这个用语的人。这是很值得注意的和有趣味的一个故事。故事说，毕达哥拉斯有一次同弗琉斯的统治者雷翁谈话，雷翁称赞他的天才和雄辩，并询问他的技艺是什么。毕达哥拉斯答道，他不是什么技艺的大师，只是一个爱智慧的人（哲学家）。雷翁对这个词感到陌生不解，这时毕达哥拉斯就举了一个有名的比喻以释其义。他说，生活就像奥林匹克的赛会，聚到这里来的人们抱有三种动机：参加比赛以夺取荣誉的桂冠；来做买卖；单纯地做一名观察者。在生活里，有些人为了名，有些人为了钱，可是有少数人作了最好的选择，他们把自己的时间用来思考自然，做爱智慧的人，

这就是哲学家。在这里，也许是“哲学”这一概念的最早的自觉意识和说明。它虽然是一个传说，却很像是真的，没有什么理由来否认它的大体真实性。

从柏拉图对毕达哥拉斯及其学派的理解，以及上面的传说故事，可以认为毕达哥拉斯把哲学即爱智慧本身就理解为一种新的生活态度，是人们所选择的一种比追逐名利要好的生活方式或生活道路。这是他们一切言行的目的所在，他们全部学说和世界观里都贯穿渗透着这种基本精神。而且我们可以说，在毕达哥拉斯那里，爱智慧或哲学讲的不是同宗教清楚地区别开来的事情，毋宁说是彼此不分的生活方式和思考活动。不过由于哲学和科学实质上与宗教有别，这种区别因素在米利都学派那里已经出现，毕达哥拉斯学派实际上更有所发展，所以后人看他们的思想时还是可以把二者加以区别的。但既然他们自己并没有严格分开，而是保持着密切的内在联系，我们在着重研究他们的哲学时，也不可不注意这种联结。实际上他们对世界和生活的看法，更多地还是表现在他们的宗教意识之中，而纯粹科学和哲学的方面只是为了对它作理论上的论证与说明，所以我们的研究也应从考察他们的宗教意识开始。

毕达哥拉斯和他的团体的宗教意识，主要表现在对灵魂不朽的看法上，认为灵魂可以在人的各世里，在人和动植物身体中轮回；而更重要的，是灵魂通过净化可以摆脱轮回而与天上的神灵同在，即神化。简言之，即灵魂轮回说与灵魂净化说。在毕达哥拉斯团体里盛行着种种奇奇怪怪的宗教性的清规戒律，例如，不许吃动物的心和豆子，不要用刀子拨火，不要使天平倾斜，要经常把行李卷好，房子里不要有燕子，床上留下的躺过的印迹必须抹平，不要在剪下来的指甲和头发上小便和行走，等等。我们不妨略举一些以便了解他们的真实用意和思想。其中有些就表现了他们的相当原始的观念。禁止吃豆子，是他们非常强调的一条，因为据说豆子像睾丸。又像冥界之门，像整个的宇宙，它充满生命，里面有死者的灵魂，又有说法认为人同豆子同出一源，甚至认为埋在地里的豆子会有一种经历，说它会变成人形，如小孩的头。总之，豆子有这么多重要的意义，同生命、人、灵魂不能分，这样当然就绝对不应该去吃它了。

原始人把一个人的影子、画像、身上掉下的任何部分（指甲、头发之类）都看作同这个人有关，甚至能影响和决定这个人的命运，如果这些东西被敌人所得，就会危害这个人。毕达哥拉斯团体禁止在剪下的指甲、头发上小便和行走，不要在床上留下身体印记，本是这种原始神秘互渗意识的残留。我们知道，后来的各种巫术，也是在这种残余的原始神秘意识里生存和保持的，《红楼梦》第二十五回里赵姨娘让马道婆剪纸人儿扎针念咒，以图谋害宝玉的性命，也属于这种意识在作怪。对此我们并不生疏。但是毕达哥拉斯团体里的戒律并不只是这些意义，更多的则是些道德意义的教条，这就涉及到社会观生活观和灵魂如何修养净化的方面。例如，不要使天平倾斜，这就是要维护正义公平，不应做不义的事；不要用刀子拨火，意味着不要用刺耳的话来伤害别人的感情、挑起争端；燕子爱叽叽喳喳，不要在房里有燕子，就是要求沉默与思考，不应多说话乱说话；而经常要把行李卷好，则意味着要随时准备去旅行，灵魂要随时准备去转入下世或升天。这些就不是单纯的迷信了，而是在神秘戒律中表现了他们对于生活的各种看法。

可以说毕达哥拉斯及其团体的灵魂观，是从图腾意识（万物有活力、神秘地互渗、彼此有亲属关系等）中抽象出来的。毕达哥拉斯学派采取灵魂轮

回说，不仅是受古老观念的影响，也有自己的用意，因为这些轮回使人的灵魂有可能获得许多经历与知识。当毕达哥拉斯宣称自己具有能保持这些经历的记忆力时，他的博学多识和智慧就显得是有根据的了。但是他们宗教意识中的灵魂观的重点还不在此，对于灵魂来说更重要的事情是净化，要上升为纯洁的灵魂，达到摆脱在一切肉体中轮回的神的境界。这被他们视为是人的灵魂所能企求的最高幸福。它本是奥尔菲教义的核心，毕达哥拉斯学派也认为这是灵魂必须追求的根本目的。

#### 4. 赫拉克利特和德谟克利特

赫拉克利特（约公元前 540—前 470 年），古代希腊伊奥尼亚唯物主义哲学家，杰出的辩证法大师。出生于小亚细亚爱非斯城的贵族家庭，著有《论自然》一书，尚存百余多残篇。赫拉克利特的哲学思想属于古代伊奥尼亚唯物主义学派，但他的学说与古代南意大利学派也有密切联系。由于他的思想的独特性和深刻性，人们称他为“晦涩的哲学家”。赫拉克利特认为万物的本原是“火”，其他一切都是由火形成的。宇宙生成的过程是火生气，气生水，水生土，而土又还原成火。火可以化生一切，一切又复归于火。他认为，生成的宇宙万物是永远流动、变化的，世上没有常住不变的东西。他以“日新”比喻万物的变化。认为“一切皆流”，“人不能两次踏进同一条河流”。他发展了米利都学派的辩证法思想，指出宇宙间充满对立和矛盾。他以弓弦和琴弦比喻二力的相反相成，说美妙的乐声来自琴弦和弓弦两种力量的结合。他看到了对立面的相互转化，并且认为对立面的斗争是万物之父，也是万物之王。在他看来，宇宙万物变动不居，但却可以认识，因为变化是按照一定分寸进行的，是可以测量、可以计算的。他第一次把“逻各斯”作为哲学范畴来运用，以此说明万物变化的尺度和规律。认为灵魂对事物的认识，就是认识事物的“逻各斯”。赫拉克利特猜测到事物的产生、变化有自己的规律性，他把这种规律性称为“逻各斯”。黑格尔把“逻各斯”解释为理性的规律。有的研究者认为，它是指万物变化的普遍的“尺度”。尽管其意思已经接近“规律”了，但在大多数场合它只是指事物的数量关系。赫拉克利特认为，宇宙本身有自己的尺度，它的变化是按比例、有秩序地进行的。这个尺度不是在个别人的意识中，也不是在普遍的理性中，而是存在于宇宙本身之中。赫拉克利特关于“逻各斯”的思想，是对事物变化的规律性所作的天才猜测。那末，事物变化的原因是什么呢？或者说，事物变化的基本规律是什么呢？赫拉克利特对此作了可贵的探索，提出了对立统一的思想。据柏拉图指出，“赫拉克利特在某个地方说：一切皆流，无物常住；他把万物比作一道川流，断言我们不能两次走下同一条河。”赫拉克利特还说过：“我们走下又不走下同一条河，我们存在又不存在。”这比当时流行的“一切皆变”的思想更深刻些，它已看到“变”的根本原因是事物自身的对立统一。在赫拉克利特的残篇中，他通过善与恶、生与死、日与夜、睡与醒、少与老、疾病与健康、热与冷、干与湿等矛盾现象来说明对立统一是普遍的现象。

赫拉克利特不仅看到对立面的相互依存、相互结合，而且非常重视对立面的相互斗争以及相互转化。看来，他注意到南意大利学派毕达哥拉斯关于“对立是存在物的始基”，一切都是和谐的，类似音调的和谐等观点。赫拉克利特说：“互相排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐；一切都是斗争所产生的。”“战争是万物之父，也是万物之王。”“战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。”他还说：“在我们身上，生与死、醒与梦、少与老都始终是同一的东西。后者变化了，就成为前者，前者再变化，又成为后者。”赫拉克利特懂得相反相成的道理，提出了所谓“二力背反”的观点。他认为“分离的东西本身是结合在一起的，就象弓和琴形成和谐一样。”意思是：对立物的关系在力量上是相反的，但却处于统一和谐之中，而且只有两种对立、相反的力量，才能构成和谐。这就是弓与琴的关系。在事物的变化发展中，和谐与不和谐究竟何者更为重要？

照赫拉克利特的意见，后者比前者更加重要。他说：“看不见的和谐比看得见的和谐更好。”“自然也追求对立的東西，它是从对立的東西产生和谐，而不是从相同的東西产生和谐。例如，自然便是雌和雄配合起来，而不是将雌配雌，将雄配雄。自然是由联合对立物造成最初的和谐，而不是联合同类的東西。”可见赫拉克利特以朴素的形式意识到对立面的斗争在事物变化中的重要作用。赫拉克利特的思想是古希腊辩证法的最高成就。正因为如此，恩格斯才指出，古希腊“这个原始的、朴素的但实质上正确的世界观”，“是赫拉克利特第一次明白地表述出来的”。列宁则把赫拉克利特称为“辩证法的奠基人之一”。

德谟克利特（约公元前460—前370年），古希腊哲学家，原子唯物论的创立者之一。他出生于色雷斯的阿布德拉，曾周游各地。他一生写了许多著作，著名的有《小宇宙秩序》、《论自然》、《论人性》等等，流传下来的只有一些残篇。他的著作涉及哲学、逻辑学、数学、天文学、物理学、生物学、心理学和社会生活等各方面问题。他在继承留基波哲学思想的同时，提出了自己的原子唯物论思想。

原子与虚空。德谟克利特认为原子与虚空是万物的本原。原子是一种最小的、不可见的、不能再分的物质微粒；虚空则是原子运动的场所，也是实在的存在。原子在虚空中急剧而零乱地作直线运动。由于原子的大小、形状、次序和位置不同，原子彼此的碰撞结合成世界万物。他用原子和虚空学说解释自然界的许多复杂现象，反对宗教神话观念。他认为原始人在森严的自然现象面前感到恐惧，由于无知，于是猜想神灵是这些自然现象的原因。其实，除了永恒的原子和虚空外，从来就没有不死的神灵。

我们再具体阐述一下德谟克利特的原子论的宇宙观。原子论派认为，一切事物的本原是“原子”和“虚空”。那么，所谓原子和虚空又是什么东西呢？他们说“原子”是一种最后不可分的物质微粒，原子的根本属性是绝对的“充实性”，即每个原子本身都毫无空隙。“虚空”是空洞的空间，也就是原子运动的场所。原子和虚空不可见，但却是客观存在的。德谟克利特把原子叫做“存在”，把虚空叫做“非存在”，所谓“非存在”并不是不存在，而只是相对于有充实性的原子来说，虚空是没有充实性的。所以非存在和存在同样是实在的，“虚空并不比坚实不实在”，“存在者并不比非存在者更实在”。由于原子是绝对的充实体，每个原子内部没有任何空隙，所以原子也是不可再分的，不可穿透的。原子在数量上是无限的，但在性质上没有差别，都是相同的，并不是有某种特殊的属性。原子之间的区别在于形状、体积（大小）和位置排列的不同。原子构成万物，但原子本身是不生不灭的，它们过去如此，现在如此，将来也永远如此。原子又处在永恒的运动之中，运动为原子本身所固有。因此，事物运动的原因不在外力的推动，而就在事物本身之中。当然，为什么原子自己能运动，这一点原子论派没有能解释，因为他们还不懂得事物的矛盾性。但是，原子自动说显然是一种素朴的辩证法思想。

原子自动说是原子论学说中的极其重要的内容，因为正是由于原子本身能运动，因而原子能结合或分离，从而形成宇宙万物。根据原子论派的说法，原子和虚空形成宇宙万物的过程大体是这样的：具有各种形状的、大小不等的无限数量的原子，在无限的虚空中四面八方上下左右急剧而凌乱地运动着（如日光中的尘埃那样），彼此碰撞，形成一些涡旋，在涡旋运动中不同形

状（有凸有凹，有钩有槽）或不同体积的原子结合起来，由于原子的排列次序和位置不同，就形成各种各样的混合物。因此，宇宙万物的千差万别是由它们本身的构造，即原子的形状、大小和排列次序、位置的不同所造成的。事物的性质如冷热、色、声、味等的差别，都归因于原子的不同。如黑色相应于粗糙的原子，白色相应于光滑的原子。原子的结构发生了变化，事物的性质也发生变化。日、月、星辰、天地万物的变化无不都是由于原子的结合或分离。又因为虚空（空间）是无限的，原子在虚空中的运动是永恒无休止的，所以宇宙也是无限的，有无数的世界在不断产生和消灭，我们这个世界只不过是其中之一。

原子论派力图用原子在虚空中的运动来说明各种自然现象乃至精神现象。例如，据文献记载，德谟克利特就用原子说来解释磁石吸铁。他认为磁石和铁是由相似的原子构成的，但磁石的原子更精细，原子间的虚空更多，原子活动能力较强，容易向铁移动，钻进铁的微粒中，并使这些微粒运动起来，因为铁组织较紧，原子空隙较小，而磁石组织较松，原子空隙大，所以铁原子向外扩散就流向磁石，于是铁本身也就被拖向磁石，产生磁石吸铁的现象。我们知道，早期希腊哲学家大多不能科学地解释磁石吸铁这类自然现象，如泰勒斯就断言那是因为磁石有灵魂。德谟克利特用原子的运动来解释磁石吸铁固然还很牵强，但他显然是从自然本身来解释自然，体现出更多的唯物主义思想。除此以外，还值得一提的是，原子论派还用原子的运动来解释灵魂，断然反对灵魂不死和灵魂转世的唯心主义和神秘主义观念。如德谟克利特就认为，灵魂也是由原子构成的，这类原子和构成火的原子一样，是圆形的，光滑精致，运动最速，因此最生动活跃。这类原子聚合时，形成灵魂，散布于全身；当它们分散时，灵魂消亡，生命也就此完结了。这种看法在当时说来确是一种十分大胆的唯物主义主张。

原子论派用原子的涡旋运动来解释宇宙万物，这就是说事物的生灭变化都有其自己的原因，都有严格的必然性。德谟克利特说：“一切都遵照必然性而产生。”所以他反对当时流行的神意决定万物发展的宗教迷信观，也反对目的论的观点，强调要寻求事物的原因。他认为找到天下一件事物的原因，其快乐有甚于当波斯国王。毫无疑问，这里正表现了德谟克利特的唯物主义的决定论观点，因而遭到了苏格拉底、柏拉图等唯心主义哲学家的反对，甚至也为亚里士多德所不满，他认为“德谟克利特忽视了目的因，把自然界一切作用都归之于必然性”德谟克利特重视事物的原因，强调事物的发展由必然性所决定，这种观点是应当予以肯定的。但另一方面，由于他不懂得必然性与偶然性的辩证关系，因为在强调必然性的同时，他又错误地否定了偶然性的客观存在，把偶然说成是由于人们不了解事物产生的原因而形成的主观观念，甚至说偶然性是人们捏造出来的偶像，目的在于“掩盖自己的轻率”。我们知道，在事物的联系和发展过程中，必然性和偶然性是同时存在的，必然性通过偶然性为自己开辟道路，必然性通过大量偶然性表现出来。德谟克利特否认偶然性的真实存在，把世界上发生的一切现象都看作是必然的，似乎人们只能消极地等待必然性的支配，这就难免最后导致宿命论。

## 5. 西方哲学的源头

希腊人的确创造了真正的哲学，希腊哲学达到了关于世界本质的抽象概念。恩格斯指出：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。”希腊哲学和希腊艺术一样，具有“永久的魅力”。然而，希腊哲学并不是如黑格尔所说的是什么“希腊精神”的产物，也不是如梯利说的是希腊人“本来就有”的智慧。希腊哲学只是人类认识发展在希腊历史条件下结出的硕果，利于航海的地理位置使希腊人成了航海民族，接受东方的历史遗产使希腊人成了从事商业活动的民族。希腊人在和地中海沿岸各地进行手工业品和农产品的广泛交换过程中，不仅接触到欧洲的其他民族，而且接触到亚洲和非洲的各个民族。古代世界的各条知识之流汇合在希腊，希腊人在观察认识事物时，具有比内陆农业民族宽广得多的空间观念和广阔的视野，使他们的认识活动突破了闭关自守的地域，不是因循守旧，而是勇于接受新事物和新知识。加上希腊民族具有古老的神话传说的丰富思想资料，民主政治和学术自由又使公民的智慧能够得到充分的发挥。正是这些历史条件，使希腊成了“最丰富的具体的发展的地方”，成了“一种东西为许多东西所共有，为一切所共有”的地方。在这样的地方，人的理论思维能力得到迅速的发展，思维的能动性得到充分的发挥，这就使希腊人在欧洲首先摆脱蒙昧状态，使希腊思想家能够在古代直观认识的基础上，从最丰富的具体中概括出最一般的抽象，形成关于世界的概念的认识。希腊哲学形成概念的认识的历史条件说明，只有在具备了最丰富的具体的条件下才能产生出高度抽象的理论思维。这是我们从认识史中可以总结出来的一般原理。

希腊哲学的产生是以形成关于世界的概念的认识为标志的。在希腊哲学的发展过程中，哲学研究的重点问题同样经历了以客体为重点、以主体为重点到以主体和客体的统一为重点的逻辑发展过程。这个逻辑发展过程与古代希腊哲学的历史发展过程相一致。大体说来，公元前5世纪以前希腊自然哲学家的哲学思想，主要研究的是客体问题。早期希腊哲学家，都比较明确地以外在自然界为研究对象，以找出或规定世界万物的本原为哲学的目的，这从他们的著作都叫做《论自然》这一点就可以看出。这一阶段哲学的最重要的成就，从人类认识史的发展来说，是达到了关于客体的“存在”概念，在认识史上第一次提出了“思维和存在是同一的”这个命题。公元前5世纪，希腊认识史发生了一次转折，从主要地以外在客体为对象回复到研究主体自身，其主要标志则是苏格拉底和智者派的哲学。苏格拉底和以前的自然哲学家相反，认为研究宇宙论问题是没有意义的。哲学的中心应是研究人本身的问题。哲学研究人的目的则在于激发人们爱真理的热情和向善的德性，帮助人们能够正确地思维，以便引导他们过正当的生活。智者派哲学家普罗泰哥拉则明确地提出了“人是万物的尺度”的公式。苏格拉底和智者派确立起研究主体在哲学中的地位，这是他们对认识史的贡献。但是，他们使主体的研究和客体的研究对立起来，在强调研究主体的意义的同时，否定研究客体的意义，结果使关于主体的理论失去了可靠的依据。

苏格拉底和智者派之后，公元前5世纪末到公元前4世纪的希腊哲学，在柏拉图和亚里士多德那里，则力图解决主体和客体的统一问题。柏拉图企图以理念为主动的本原来实现主体和客体的统一。亚里士多德则企图以“第一实体”为基础来实现主体和客体的统一。他们的哲学虽然以解决主体和客



体的统一问题为中心，但他们只能在古代哲学的水平上来理解这个统一。在欧洲认识史上，柏拉图和亚里士多德首先尝试建立主体和客体统一的哲学理论体系，对于人类认识史的发展来说是有重要意义的。但是，那时的思想资料 and 科学材料都还未提供解决主体和客体统一问题的足够的基础。柏拉图首先将主体和客体彻底割裂开来而不能实现统一；亚里士多德首先将主体和客体统一起来最后又导致割裂。就像刚进入学龄的儿童往往对自己提出过高的要求，想往自己能获得一切知识一样，希腊哲学也对自己提出了过高的要求，幻想能解决一切知识问题。而在对提出的问题不能圆满解答之后，人类认识反而转过来怀疑自身的认识能力，从而导致怀疑的认识继概念的认识之后而占据主导地位。

比如关于世界本原的概念。古代希腊哲学的产生，是从对世界整体形成概念开始的。也就是说，希腊哲学的早期阶段，哲学家们偏重于从客体方面的研究入手，产生出关于客体的本体论，关于主体的认识论问题则处于从属于本体论问题的地位。其基本命题和基本概念、基本范畴的形成和演变，大致说来，首先提出“始基”即本原的命题，从“始基”命题发展出“存在”概念，研究“存在”概念而形成“存在”与“非存在”的范畴，从“存在”与“非存在”的范畴又派生出“一与多”、“静与动”、“无限与有限”等范畴。在形成“存在与非存在”的客体方面的范畴的同时，又形成“存在与思维”的客体和主体的关系的范畴，由此也派生出“肉体与灵魂”、“感性与理性”、“意见与真知”等范畴。从对“存在”概念的进一步规定，还引申出“实体”范畴，与实体范畴相关，又产生了一般与个别、形式与质料、潜能与现实等一系列的范畴。这些范畴的形成和演变，构成了希腊哲学的基本内容。

（一）用哲学的“本原”观念代替古老的创世的“神”的观念，是哲学同神话宗教世界观相分离，使自己得以产生的起点。当泰勒斯提出以水为万物的本原时，他没有想到这就开始了一场世界观上的深刻革命。最原始的人们没有“原因”的观念，一切都被看作是感性事物的神秘的互渗作用。所谓互渗，本身就是由事物因果关系引起的意识，但原始人停留在直接的感觉状态里，分不清因与果，也不去分辨它们，因而一切都显得是浑沌的、混乱的和神秘的。他们毫无因果观念，并处处同因果观念相反地在思维着。

神话和宗教里出现了“神”的观念，这已是一大进步，因为“神”就是人类最早发生的对因果关系的意识形式。他们开始感到事物似乎必有某种来源或原因，但又根本不知道也无从探求这个原因是什么，便以自己的行为、能力和意识活动来揣度它们，把自己的作用（如祖先产生后代）投射到自然对象上去，给予拟人化的解释，这就产生了自然事物有神作为原因的观念。随着人类社会自身的发展，“神”的观念也得到发展，终于形成了诸神之上有最高的神，创世的神等等概念，形成了早期的宗教意识。但是显然“神”并不是对事物和世界的原因的真正明白的意识，相反，原因的意识还潜藏在“神”的神秘之中，在拟人化的束缚之中。我们至多只能说在“神”的观念里孕育着对原因或万物本原的认识要求或因素，科学的因果观念在它里面是不能真正产生和形成的。

泰勒斯提出了本原问题，也就第一次提出了原因的问题，而且是提出了万物和世界总体的根本原因的问题。这就突破了神话世界观，哲学和科学就从此开始了。

(二)“本原”最初只是“自然”，这既是原始朴素哲学得以同宗教分离的条件，又是原始朴素哲学要一再地回到宗教的条件。要产生因果观念或“本原”观念这种科学思维的因素，第一步必须把人和自然分离开来，使自然摆脱拟人观，就自然本身来考察自然。“自然”这个词，无论中外，本来都是同“人为”、“人工”相对立的意思，即通常所谓“自然而然”，自己使然，自己有自己的原因的意思，它表示出人们意识到事物有一种不受人支配的独立存在或本性(西方中“本性”同“自然”原是一个词)。“自然”这个词或观念是怎么产生的，是一个值得语言史家思想史家考察的问题。就我们这里的研究来说，泰勒斯和米利都学派已经用哲学表达了这个观念是没有疑问的，因此亚里士多德称他们是希腊最早的“自然哲学家”。

显然，不同于“神”的“本原”观念，只能在摆脱拟人观，就自然说明自然中产生。但是人们关心的对象并不是单纯的自然界，主要还是社会，是人的生活；世界作为总体对象，既包括外部自然，更需包括人自身，人同外部自然的关系。因此“本原”不应仅仅是自然的本原，还应是人们自己的生活 and 种种事物的本原，是人与自然的关系的本原，这才是真正普遍的万物的本原。米利都学派的哲学“本原”观念是片面的。与之相比，宗教神话中的“神”的观念倒是全面的，因为它回答了一切事情的根源，虽然它是神秘的。这种情况，决定着米利都学派的“本原”观念必须发展，才能成为真正的哲学“本原”观念。

(三)“本原”是数。毕达哥拉斯提出了数的哲学。本原是数，不再在质的范围内兜圈子了。数和量就其本身来说是没有质的差别的同一的东西，是真正质的“无规定者”；然而它又有另一种明确的规定，即数量本身的规定性，这就解决了困惑着米利都学派哲学家的那个无法解决的矛盾。数量本身是同一的有规定的，在这一点上它比质要符合本原的要求。在“本原是数”的命题中，主谓两端的统一性提高了一步。借助于数，认识从感性上升到抽象的运动找到了一个立足点，并把抽象固定下来使它成为事实。这表明，要说明万物的统一，必须有思维的抽象。毕达哥拉斯学派的“数”的哲学，开辟了哲学思维沿抽象上升的道路，对后来哲学的发展起了重要的作用。

不过“数”还不是对世界和万物本质的抽象，只是感性事物外在规定的抽象，仍然停留在直接的现象认识范围里面，因为它是紧紧依附于感性事物的一种规定。所以毕达哥拉斯学派的哲学只是走向本质抽象中间的一个跳板，它还没有实现本质抽象，并且还有更尖锐的矛盾。“本原”的本义是感性世界万物的统一根源；因此必须用数来说明感性事物，用量解释质。这方面只能有部分的成功，根本说来是不行的，牵强附会的。数怎么能成为感性事物呢？只好把数本身变成感性存在物，说成是质料。数怎么能从单一性的东西生出各种特质的呢？只好把数本身变成许多对立面。数是静止的，怎么能说明感性事物的生灭运动呢？他们提不出解答来。可见，数作为本原看起来似乎很明确而有规定性，进一步考察，这规定性又变得非常含糊不清了，也同米利都学派一样，陷于自相矛盾和自我否定之中。这里，根本问题还是数并不符合“本原”的本性。“数是本原”这个命题中的“是”，也同样转化成为“不是”，数和本原的统一，又被它们之间的矛盾所瓦解了。

把本原规定为质和量都不行，然而对世界万物的直接性认识和把握，也只有质、量以及两者的关系“尺度”。因而说明，本原必定在世界和事物的内在本质里，必须超出直接性的规定，深入到内在的、背后的东西里才能解

决问题，即进入间接性的规定。米利都学派和毕达哥拉斯学派也已经接触到这个问题，他们已经不得求助于质的事物或数里面的对立作用（甚至说“对立是本原”）就是证明。可是他们并没有真正给以理解和阐明。

（四）“本原”是自身对立统一的原始物质。唯有赫拉克利特的哲学，才达到了本质。感性世界凭对立面的转化真正达到了统一，其根本原因在于本原“火”自身中的对立统一。他的哲学命题是：本原是火。但是这个“火”绝不是像泰勒斯的“水”那样只有一个感性的质的东西。“火”是质和本质的统一，这就是说，它既是一种感性物质性的东西，有干燥、燃烧等感性的质，又不是单纯的质，而本质上是自身对立（又有熄灭的本性），并由于这种对立而自身否定，必然成为水，成为有潮湿性的东西。这样，事物的感性的质在表面看来彼此固执着的对立和区别就消解了，在对立统一和自身否定中彼此转化而生动地统一了。感性世界万物的多样的质不再是彼此外在的杂多，成为统一物的对立转化的结果和表现。米利都学派遇到的不可克服的矛盾，毕达哥拉斯并没有真正解决，而由赫拉克利特在本质的高度上解决了。

赫拉克利特达到了事物内部“隐藏”着的本质，但他并没有使本质和感性事物（及质）相分离。他反对毕达哥拉斯把数量抽出来作本原的牵强附会，因为数量规定绝不是感性世界本身。他坚持从感性世界本身出发，从质的规定开始，所以他回到了原始朴素哲学的最初起点；不过他要求把质只理解为世界和事物的内在对立运动和转化的表现。他反对以数为本原，但在火与万物的对立转化（即质变）里，仍然吸取了毕达哥拉斯的发现和有价值的成果，不过他也进行了本质的改造。

但是开端毕竟只是开端。能够说明它仅仅是哲学和哲学史开端的依据和标志，就是它的原始朴素性，它还沉浸在感性思维之中。赫拉克利特达到了本质的深刻辩证法思维，但这思维依然不是什么纯概念的思维，不是抽象一般规定的逻辑思维，恰恰相反，它只是关于感性东西的洞见和领悟。“逻各斯”还不是逻辑，对立和统一、生动转化、永恒的生灭运动、尺度、规律，等等，这一切只在感性的“火”的形象中，在生与死、日与夜、河水的流逝里直接表现着，甚至那内部隐藏着的本质规律也只能借助于弓和竖琴来理解和表达。他只用暗示和比喻，并不像后人着意地把思想穿上形象的外衣那样，而是他本来还没有达到纯抽象思维的一种表现。他还只能在图画式的感性思维形式里发展带抽象性的思维内容。这也正是他的优点，因为他的思维不脱离感性物质世界，所以是朴素唯物主义，并且是朴素的辩证法。同时这也正是他们根本弱点，因为他的思维同感性东西还没有分开，没有形成逻辑抽象的思维，因而还不能对本质作出抽象一般的概念规定，他的唯物辩证法就只能是极其朴素的，缺乏理论思想的确定性，只是一幅笼统直观的感性世界运动图画，从而必然要被哲学的进一步发展所否定。不过，这种否定的因素（抽象思维的因素）还是由原始朴素哲学准备起来的。例如在差异中寻求的“统一”和“本原”，还有毕达哥拉斯的抽象的“数”，赫拉克利特所要求的高于经验的“思想”智慧、“逻各斯”等等，便是这种因素。当抽象思维终于从感性思维里分离和独立出来时，哲学就进入了下一阶段。

## 八、希腊的古典哲学（下）

### 1. 苏格拉底

苏格拉底（公元前 469—前 399 年），古希腊著名的唯心主义哲学家。他父亲是个雕刻匠，母亲是个助产婆。他曾继承父亲的职业，但不久就抛弃了它，致力于哲学和社会政治活动。在伯罗奔尼撒战争期间，苏格拉底曾三次从军出征。此外他几乎一生都没有离开过雅典。这一时期，希腊奴隶主阶级内部的两大集团之间的斗争很激烈。在战争中，民主派的力量受到很大摧残，雅典的民主派政权被推翻，出现了“三十僭主”的统治，而后又一度出现民主派政权。苏格拉底最后就是被这个民主派政权判处死刑的，公元前 399 年他在狱中饮鸩而死。关于苏格拉底的哲学思想，我们着重谈三个问题。一是他所谓的“自知自己无知”；二是他所谓的“美德就是知识”；三是他的方法，即所谓精神“接生术”。

#### （1）自知自己无知

我们在柏拉图的《申辩》篇中可以看到，苏格拉底是如何借一个神话故事来“论证”他的这一学说的。故事说，德尔斐的传神谕的女祭司告诉苏格拉底的朋友凯勒丰说：苏格拉底是人中间最聪明的人。苏格拉底说，他感到自己并不聪明，于是就去证实这个“神谕”，因为神谕是不能轻视的，“我应该首先考虑神的话”。为了证实神谕，他就到处去找有知识的人谈话，其中有政治家，有诗人，有工匠等等。他想看看他们的知识在哪里，是否比他更智慧更聪明。结果证明这些人并没有知识，因而发现“那个神谕是驳不倒的”。于是，他反躬自问，他的聪明究竟表现在哪里。他觉得自己其实毫无所知，因而就推论到“自知自己无知”正是他的聪明所在。“人们哪！像苏格拉底那样的人，发现自己的智慧真正说来毫无价值，那就是你们中间最智慧的了。”苏格拉底以自知自己“无知”而自豪，并要人们都“自知自己无知”。那么，苏格拉底究竟为什么要提出这种说法，它的含意究竟是什么呢？苏格拉底提出这一命题包含着一种有价值的思想，那就是认为人们的认识不应停留在个别、具体，而应提高到一般。这种看法是人类认识史上的进步，是应当肯定的；但是，苏格拉底又过分夸大了一般，有很大的片面性，更重要的是，这一命题还带有神秘主义的色彩。

苏格拉底认为，人们不能认识外部世界，也不应该认识世界。因为他认为自然界是神创造的，由神支配，受神管理的。因此，人们如果去认识和研究自然，那就等于干涉了神，也就是对神大不敬，是渎神，而且，那样做也是徒劳无益。因为人的理性根本不可能认识神所创造的东西。所以，那些要求认识自然的人其实是什么也没有认识，是无知者；只有放弃对自然的认识，承认自己是无知者的人，才是聪明。可见，苏格拉底的“自知自己无知”又是反对人们从客观存在的自然界出发去获得知识。

苏格拉底叫人不要去研究自然，而去研究神的智慧和意志。而神的智慧和意志，在他看来，体现在事物的目的之中，因此人应该去研究事物的目的。苏格拉底可以说是欧洲哲学史上最早提出的唯心主义目的论的。他认为世界上的一切事物都是神按照自己的意志安排好的，都是合乎一定的目的的。神创造了人，神为了某种有用的目的又创造了人体的各个部分，创造眼睛使人

能看，创造耳朵使人能听，创造鼻子使人能闻，创造舌头使人能尝到各种滋味，而最主要的是，神还在人之中安排了灵魂，这也是人最优越于其它动物之处，它使人能了解安排事物秩序的神的存在。总之，宇宙万物都是神为了某种目的而创造出来的。神统治世界，神的权力是绝对的。正因为这样，所以苏格拉底认为，所谓寻求事物的原因实际应该是寻求事物的目的。或者说，他反对像唯物主义哲学家那样去寻找事物的原因，而主张哲学只应当去研究事物的目的，并借此领会神的智慧和意志，因为把世界万物安排成现在这个样子的力量并不是存在于事物本身之中的某种原因，而是存在于事物之外的神。苏格拉底声称自己在早年曾研究过自然，寻求过事物的原因，但最后得到结论，觉得自己完全并且绝对没有能力作这些研究。他曾研究过阿那克萨戈拉的自然哲学，对阿那克萨戈拉的心灵（奴斯）说很感兴趣。可是，当他发现阿那克萨戈拉并不用心灵说或目的论来解释宇宙万物，而求助于气、水、以太等等，也就是用自然界本身来解释自然界的时候，他就大失所望。从这里可以清楚地看出苏格拉底对唯物主义所采取的对立态度。所以，“自知自己无知”这个命题就是说从自然本身之中去寻找事物的原因的人是最无知的；而最有知的是神，人必须知道知识最终是从神而来，真正的知就是服从神，听神的话。苏格拉底经常对人宣传“听从神”，执行“神的命令”，他自信“我这样事神是我们国家最大的好事”。他还神秘地声称自己心中有一个声音，在他犹豫的时候这个声音就会告诉他应该怎样做，他称这个声音为“神物”或“灵机”，即“守护神”。他又自称自己是神赐给雅典这个国家的。总起来说，苏格拉底的“自知自己无知”这个命题既有有价值的积极因素，又有唯心主义、神秘主义思想。

## （2）美德就是知识

苏格拉底一生最为关注的是伦理学的问题。罗马时代的一位著作家西塞罗说，苏格拉底把哲学从天上带到了人间，意思是说从苏格拉底起哲学才从对自然的研究一转而对人类认识和道德的研究。当然，以前的哲学家并不是不管人类认识和道德问题，譬如赫拉克利特、德谟克里特等都涉及了认识和道德问题，不过他们都没有像苏格拉底那样注重对人类认识、道德问题的研究。苏格拉底强调探究体现了神的智慧和意志的事物的目的，同时他教人要“认识自己”，就是说要人认识“真正的我”。这个我是指我的灵魂（心灵），也就是“理智”。他认为一个人应当关心自己的灵魂，因为只有灵魂或理智才能使人明辨是非。一个把自己的灵魂或理智看做至高无上的人，自然能知道什么是“善”，什么是“恶”，并且能够做一个有道德的人。所以，苏格拉底把他的伦理学说建立在一种知识论上。照他看来，“美德就是知识”，而不道德便是无知的同义语。最高的知识就是对“善”这个永恒的、普遍的、绝对不变的概念的知识。这样，“美德就是知识”的意思也就是说美德即关于善的概念的认知。所以道德也不应像智者派所说的那样是相对的、变动的，而是绝对的不变的。

把道德和知识合二为一，认为道德行为必须根基于知识，产生于知识，这就是苏格拉底伦理学说的根本之点。把知识（一般概念）放在道德的首位，也就是以理性作为判断道德行为的标准，这是理性主义的伦理学说。从思想史上说，这里包含着有价值的思想，对以后伦理学说的发展影响尤其大。但是，这种理论有很大的片面性。从这个伦理观出发，苏格拉底认为，一个人

没有知识，也就是不懂得善的概念是什么，他就不可能为善；而一个人有了知识，就决不会为恶。善出于知，恶则出于无知。那么，为什么往往一个人明知某种事情是不道德的，却偏偏会去做呢？苏格拉底认为，这种说法是不对的。因为如果你真知道是不道德的，你就决不会去做；你之所以去做，就完全证明你是无知的，就说明你没有真正的知识。这种观点当然是错误的，也是不符合社会现实的。

既然美德即关于善的知识，那么善这个概念的含义究竟又是什么呢？苏格拉底的回答并不很明确。有时他认为善就是对人有用的、有益的，诸如健康、有力、有财富、有地位、有荣誉等等。此外，还有节制、正义、勇敢、敏悟、强记、豪爽等所谓“灵魂的善”。这些行为有时有益，有时亦有害，究竟有益或有害，主要取决于是由智慧的灵魂还是由愚蠢的灵魂来指导它们。所以，善可以说系于智慧，美德也就是智慧。这样，便又回到了“美德就是知识”这一命题。苏格拉底认为美德是知识，知识是可教的，但并不是从外面灌输给人的。因为美德和知识（一般概念）一样，并不来自客观自然界，而是人的心灵先天有的。但先天有的并不等于就是现成的，人们并不能一下子就意识到这种先天有的知识，而必须通过一系列的引导、启发，也就是“教育”。所以他认为自己并不是像智者派那样，拿一些现成的知识、道德去传授给别人，而只是把别人先天有的、潜在的知识，也就是美德诱发出来，或者就是引导人们走向知识和美德。正是在这个意义上他称自己是知识的“助产士”。必须指出，强调求知过程中引导、启发的作用是对的，但以此否定知识的传授则是片面的，把知识、美德看作人的心灵先天有的就更是唯心主义的。不仅如此，由于苏格拉底认为永恒不变的知识最终来源是“神”，所以他有时又把“善”与服从神意等同起来，因为服从神就是知，也就是德。这样一来，他就把宗教信仰与道德概念混同起来了。

## 2. 柏拉图

柏拉图（公元前 427—前 347 年），出生于雅典的一个贵族家庭。他早年对诗歌和政治很感兴趣，并从克拉底鲁那里知道了赫拉克利特的学说，二十岁左右跟随苏格拉底学习。他年轻的时候，正逢伯罗奔尼撒战争，他认为雅典的失败是由于民主制。苏格拉底死后，他离开雅典，先到麦加拉，后来又到处埃及、南意大利和西西里，进一步研究了爱利亚派、毕达哥拉斯派学说和数学。大约在四十岁的时候，又回到雅典，在纪念希腊传奇英雄阿卡德米的花园建立一所学校，称做“阿卡德米”（后来这个词成为“学院”或“学园”的意思）。此后柏拉图主持学园四十年，直到去世。学园则一直办到 529 年罗马皇帝下令封闭时，延续达九百年。

柏拉图的著作基本上比较完整地保存下来了，多达三十多种。这些著作一般都采用对话形式，对话的主人公主要是苏格拉底其中有的是记述苏格拉底的思想，有的则是借苏格拉底之口来阐述柏拉图自己的思想。柏拉图在这些著作中，建立了欧洲哲学史上第一个客观唯心主义体系即他的理念论体系。在认识论上，柏拉图沿袭苏格拉底的思想，把存在于个别的事物之中的共性，当做脱离个别事物而独立存在的东西，他称之为“观念”，又译为“理念”。“理念”实际上就是概念，但不是我们所理解的同个别事物相联系的一般概念，而是脱离个别事物独立存在的抽象概念，是个别事物之外或之上的思想或精神。这样，“理念”就成为事物的本体，各个个别事物只是理念的摹本或影子。这就是柏拉图的“理念论”基本思想。

柏拉图提出存在着两个世界：一个是由具体事物组成的，人们肉眼可以看得见的物质世界，他叫做“可见世界”；另一个是我们感觉不到但可以通过理性去认识的理念世界，他叫做“可知世界”。可知世界是可见世界的原型、原因；可见世界是可知世界的摹本、影子。木匠造一张床，他头脑里先有一个床的原型，也就是床的理念，他按照这个原型造出来的现实的、具体的床，只是关于床的理念的摹本。一朵花之所以美，并不是因为它有美丽的颜色、形状等，而是由于它分有了美本身（即美的理念）。所以，美的理念才是具体事物之所以美的原因。可知世界是永恒的、不变的，可见世界是易逝的、多变的。任何具体的美的东西是有生有灭的，而美的理念是永恒存在、永远不变的。可见世界是不完美的，可知世界是完美的。美的东西不可能绝对完美，总还有不美的地方，而美的理念就不包含任何一点不美。所以，由理念组成的可知世界是唯一真实的存在，是人们知识的对象；而由具体事物组成的可见世界则是虚假的，不是人们知识的对象，是如赫拉克利特所说的既存在又不存在，只是意见的对象。

柏拉图认为，每一类事物和性质，不管数目多少，都只有一个理念。事物和性质有许多种类，理念也有许多个。理念与理念之间可以分成若干等级，成为一个等级系统。最低级的是具体事物的理念，如桌、椅、人、马的理念等等；高一级的是数学或科学方面的理念，如美、正义、勇敢、节制等等；最高级的观念是善。善的理念是创造和维持世界一切的力量源泉。其他一切理念都从善得到它们自己的存在性和实在性。“但是‘善’自己却不是存在，而是超乎存在之上，比存在更尊严更有威力的东西。”实际上，这个“善”就是神的化身。柏拉图认为，每一类具体事物都以自己的理念为追求的目的，低级理念以高级理念为目的，一切事物最终都追求一个最高的目的，这就是

“善”这个最高的理念。“善”就是作为一切事物的最终目的而成为创造一切的力量。在他看来，物质世界不是永远存在而是被创造出来的，神以永恒不变的理念为模型，使它和混沌的质料结合起来，从而产生了世界万物。神是至善的，他愿意使一切东西尽可能和他相像。因此，这个世界是最好的，而且“是照着它的那个永恒不变的和最完美的模型创造出来的”。这样，柏拉图又把理念论和神学融合在一起了。

在柏拉图的唯心主义理念论中，也包含有一些辩证法的因素。他出色地运用了苏格拉底的辩证方法，通过揭露矛盾而引出结论。他把理念和具体事物、高级理念和低级理念的关系都看成是一般和特殊的关系。最主要的是他提出了所谓“通神论”。在他看来，相反的性质可以在一个具体事物中相互结合，相反的理念也能相互结合。他提出了三对最普遍的理念（种）：“存在”与“非存在”，“动”与“静”，“同”与“异”。它们是相互区别的，又是相互结合的。这就驳斥了爱利亚学派只有存在，没有非存在的观点。但他的论证只是纯概念的推演，是建立在唯心主义基础上的。

柏拉图从理念出发，把人们的认识也分为相应的两个部分：意见和知识。可见的世界是感觉经验的对象，感觉只能感知变幻流逝的个别事物，只能产生意见；理性才能发现永恒不变的理念，得到真正的知识。他把整个认识分为四个等级：第一步是“相象”，是人们对“影象”的认识。“影象”“首先是阴影，其次是在水里和光滑物体上反射出来的影子，以及其他类似的东西”。它是实际存在的事物的摹本，没有什么真实性。第二是“信念”，是对一切自然物和人造物的认识，比影象有较多的真实性。这两部分的认识对象是可以感知的个别的东西，对它们的认识都属于意见的范围。第三是“理智”，由假定出发进行研究，达到结论。例如，研究几何学、数学的时候，是以事物作为影象，假定偶数与奇数，各种圆形、三角形等等为已知的、自明的东西。它是属于可知的东西一类，但它还不是绝对的知识。第四是“理性”，是指凭借纯逻辑推理而认识到的东西，在进行这种活动的时候，“人的理性决不引用任何感性事物，而只引用理念，从一个理念到另一个理念，并且归结到理念。”理性才能使知识“上升到绝对第一原理”，才是真正的知识。这后两部分的认识对象都是理念，对它们的认识才是真正的知识。

柏拉图用“洞穴喻”来说明人们从意见进到认识真实的理念的过程。他把事物世界比作一个地洞，把只认识事物的人比作锁在地洞里的人，面对洞壁无法回头。在洞口上面有一些类似木偶戏的表演，借洞口的火光把它们的阴影投到洞壁上，这个人看到的就只是这些阴影（影象）。等到他被释放之后，转过头来，才看到这些木偶，看到火光，才知道以前所看到的只不过是这些东西的阴影；等到他爬出洞来以后，看到真正的事物（理念），看到太阳（善的理念），才知道以前所看到的木偶以及火花，只是这些东西的影象摹仿。洞外事物之于洞里阴影，正好像理念之于事物一样，是更真实的。柏拉图把认识分为两个部分并划分为四个等级，其目的是贬低感性、抬高理性。这些论证是从他的唯心主义理念论延伸出来的。但他把认识分为由低到高的两个等级，实际上是看到了人的认识过程是由感性认识上升到理性认识、由现象进到本质的过程，虽然他并不理解这个过程并把它们绝对对立起来了。

既然知识只是对于理念的认识，而理念又是感觉不到的，那末人们怎样



才能得到这种知识呢？柏拉图把他的理念论和毕达哥拉斯关于灵魂不死和转世的学说结合起来，提出了“知识就是回忆”的“回忆说”。

柏拉图认为，人的灵魂是可以和肉体分离而且是不朽的，灵魂在进入肉体以前，就已经有了对理念的知识，它进入肉体是一种堕落，受到了肉体的玷污，因而把原有的关于理念的知识忘记了。出生以后，由于感觉经验的刺激，灵魂把这些知识逐步回忆起来，就好像看见一个朋友的画像，回忆起这个朋友一样。而且，引起我们回忆的东西可以和它的原型相似，也可以不相似。我们不但可以从画像回忆起他本人，也可以从他常用的东西如衣服或七弦琴等而回忆起他。柏拉图认为，外部感觉本身不能直接把握理念，因此理念的知识一定是人们自身所固有的；但我们生下来时也并不知道理念，所以一定是把它忘记了，通过感觉刺激而得到与个别事物不同的知识只不过是帮助我们回忆而已。这个过程也就是学习的过程。所以，知识就是回忆。他说：如果我们在生前获得了我们所有的知识，“那么，这样一个我们叫做学习的过程，实际上不就是恢复我们自己所已经有的知识吗？我们称之为回忆是不是对呢？毫无疑问是对的。”

柏拉图的“回忆说”，是纯粹的唯心主义先验论。

在政治上，他极力反对雅典的民主制，提出了为贵族等级制辩护的国家论——“理想国”。柏拉图认为，国家就是个人的放大，而个人则是国家的缩小。他按照对人的看法，来设计理想的思想制度。在他看来，人的灵魂有三种：理性（在头部）、意志（在胸部）、情欲（在腹部）。与这三种灵魂相应有三种道德，国家也有三个等级，理性的道德是智慧，它只为极少数人所具有，这些人就是国家的统治者，他们的职能是管理国家；意志的道德是勇敢，具有这种道德的人是武士，他们的职能是保卫国家；情欲的道德是节制，具有这种道德的人是农夫和手工业者，他们的职能是生产劳动。如果人的灵魂的这三部分得到协调一致，就体现了人的第四种道德：正义。一个国家中，如果统治者、武士、农夫和手工业者三个等级都各守其位，各尽其能，互不干扰，就能得到和谐，这个国家就成为正义的国家。正义就是三个等级共有的普遍的道德。

怎样才能实现这种理想的国家呢？柏拉图提出要靠“哲学王”。他说：“除非是哲学家们当上了王，或者是那些现今号称君主的人像真正的哲学家一样研究哲学，集权力和智慧于一身，让现在的那些只搞政治不研究哲学或者只研究哲学不搞政治的庸才统统靠边站，否则国家是永无宁日的，人类是永无宁日的。不那样，我们拟订的这套制度就永远不会实现，永远不可能实现，永远见不到天日，只能停留在口头。”到了晚年，他不得不放弃了“哲学王”的主张，提出了第二等的方案：以法治代替人治，主张建立介于君主与民主之间的“混合政体”。全体公民按财产收入多少划分四个等级。这些局部变化，并没有改变他的等级制观点的性质。

马克思指出：“在柏拉图的理想国中，分工被说成是国家的构成原则，就这一点说，他的理想国是埃及种性制度在雅典的理想化。”柏拉图的唯心主义体系，以及由这个体系产生的各个流派，在古代欧洲成为基督教神学的

---

《古希腊罗马哲学》，第 188 页。

《西方哲学原著选读》上卷，第 118 页。

《马克思恩格斯全集》第 23 卷，第 405—406 页。

重要支柱。就是近代的形形色色的唯心主义哲学，也几乎都可以从柏拉图“理念论”中找到其思想渊源。

柏拉图的美学思想贯穿在他的理念论哲学思想之中，成为其中不可分割的组成部分。他认为，个别事物的美是相对的、变幻无常的，只有美的理念或“美本身”才是绝对的、永恒不变的。“美本身”可以独立存在，而美的事物却不能离开“美本身”而存在，一个事物之所以是美的，乃是因为“美本身”出现于它之中或者为它所“分有”。因此，“美本身”先于美的事物，是个别事物的美的创造者。柏拉图认为，大多数人只是喜爱美的事物，他们只具有关于美的“意见”，只有哲学家才能喜爱和认识美的理念本身，并具有真正的美的知识。对美的理念的认识只能凭借思想，而不能凭借感觉。但是，这种认识不是一下子完成的，必须经过一个循序渐进的过程，首先是从爱个别美的形体推广到爱一切美的形体，再从爱美的形体到看出行为、制度以及学问知识之美，最后则终于豁然贯通，爱涵盖一切的绝对美，达到只以美本身为对象的那种学问，彻悟美的本体。

### 3. 亚里士多德（上）

#### （1）生平和著作

亚里士多德（公元前 384—前 322 年）是柏拉图的学生。他生于马其顿的斯塔吉拉城，十七岁时到雅典，就学于柏拉图。公元前 335 年他在雅典城外吕克昂建立了自己的学院。因为当时师生是在散步时进行教学活动的，所以人们就把他们叫做散步学派或逍遥学派。亚里士多德主持学院期间，是他学术活动最旺盛的时期。公元前 323 年他离开雅典，次年死于欧比亚的加尔西斯城。亚里士多德是古希腊最伟大的思想家。他的科学兴趣是无所不包的。他的研究涉及了当时几乎全部的科学领域，对于哲学、历史、政治、美学、动植物学等各门科学都有很深的造诣，代表了当时最高的科学水平。亚里士多德生于希腊北方斯塔吉拉城，该地原是希腊的殖民城邦，后来落入马其顿统治之下。他的父亲尼各马可是马其顿王阿明塔二世（腓力二世之父）的御医。亚里士多德和马其顿王室的密切关系便渊源于此。后来他在雅典进柏拉图学园，学习达二十年之久。柏拉图死后，他离开雅典到小亚细亚爱索斯一带讲学。他得到阿塔尔尼亚城僭主赫尔米亚的优遇，并和赫尔米亚的养女结了婚。亚里士多德这时就开始了柏拉图客观唯心主义的批判，并且发展了自己的独立见解。三年后，赫尔米亚的城邦为波斯人所征服，亚里士多德又逃亡米底勒尼。公元前 343 年，他应腓力二世的邀请，任马其顿王太子亚历山大的教师。公元前 336 年，腓力被刺身死，亚历山大即位并开始东征。亚里士多德遂于公元前 335 年离开马其顿回到雅典，在一个名叫吕克昂的公共场所创办了一所学校，从事教学和科学研究活动达 12—13 年之久。吕克昂附近有一座阿波罗神庙，有可供散步的林荫道。据传说，亚里士多德和他的学生喜欢在林荫道上一边散步一边讲学讨论，所以他们的学派也就被称为逍遥学派。亚里士多德的重要著作正是在这里写成的。公元前 323 年，亚历山大于征战极盛之际，突然在巴比伦因恶性疟疾病死。随即在希腊各地掀起了反马其顿的风暴。亚里士多德因其与马其顿王室的亲密关系，被雅典的反马其顿党控以不敬神明之罪。他便把吕克昂园交给他的学生狄奥弗拉斯图，离开雅典，逃往欧比亚的加尔西斯，公元前 322 年他在这里因病去世。

正像亚里士多德在欧洲思想文化史上发生过巨大影响一样，亚历山大在欧洲政治历史的演进中也是一位颇有影响的人物。对于这两个历史人物之间的关系，西方史学家们曾经作过一番研究，提出过种种看法。据说，亚里士多德在马其顿的王宫里充分地享受了腓力国王和王后的恩宠和尊敬，他不仅得到了从事科学研究的费用，而且有大批奴隶为他的研究活动服务。据记载，亚历山大甚至在东征途中还命令人们：凡发现有什么新的动物或植物的材料，必须寄送给亚里士多德。毫无疑问，亚里士多德与马其顿王室之间的这种关系，使他大大开阔了眼界，摆脱了普通希腊人的狭隘观念，为他从事各个知识领域中的探索和研究活动提供了极为有利的条件。但是，亚里士多德却始终没有放弃希腊人的城邦观念，我们看不到他对亚历山大的东征、对建立奴隶制大帝国抱有多大的热情。看来，他们之间的政治理想和抱负并不是那么一致的，以致有些研究者甚至认为亚里士多德对于亚历山大并没有什么影响。这种看法不免过于片面，因为亚历山大的希腊文化修养不能不归功于亚里士多德的教育和开导。但是，在亚历山大东征以后，他们之间的关系事实上是逐渐减弱了。而且，据说亚里士多德的一个侄子卡里森理斯，曾经因

亚里士多德的推荐而为亚历山大效劳，但于公元前 327 年却因被疑为参与阴谋活动而被处死。此事亦必然影响亚里士多德与亚历山大的关系。当然，尽管如此，总的来看，在当时的社会动荡不安的历史条件下，亚里士多德一生能比较顺利地从事如此广泛的学术研究活动，不能不说这是得助于马其顿王室的缘故。

亚里士多德一生所从事的学术研究活动涉及逻辑学、修辞学、物理学、生物学、心理学、政治学、经济学、伦理学、历史学、美学以及哲学等各方面的问題，并且写下了大量的著作。这些著作很多已经失传，但留存下来的也不少。这些留传下来的著作是经过后人的大量的考证校勘、编纂整理的，其中当然有讹误、遗漏、不完全、不恰当之处，但这对于亚里士多德的整个思想体系来说并无重大损失，这些著作足以使我们了解他的哲学思想。关于亚里士多德的著作，欧洲学术界自古以来就有这么一种传统看法，即认为这些著作分为两类：一是为了一般大众以对话形式写的通俗读物；另一类是他在吕克昂为自己学生所写的比较深奥的讲稿。其中前者大多已失传，仅留下一些片断，后者即是我们今天所看到的那些作品。这种情况与柏拉图恰恰相反，因为柏拉图的对话体的著作大多保存下来了，而他在学园中的讲稿几乎都已失传。亚里士多德的那些讲授性的著作首先是由安德罗尼柯在公元前 60—前 50 年间编订的，后来又经过许多人的整理研究。西方哲学史家们把这些著作大体分为如下几类：

逻辑学著作：包括《范畴篇》（论概念），《解释篇》（论命题和判断）、《分析前篇》、《分析后篇》（关于三段论式的推理、证明等），《论题篇》（或《正位篇》，论辩证术和或然性），《辨谬篇》（或《智者派谬误篇》）。这些逻辑著作在拜占庭时代被汇合起来称为《工具篇》。自然哲学、自然科学著作：包括《物理学》、《论天》、《论产生和毁灭》、《气象学》、《动物志》、《动物分类学》、《动物的起源》，等等。心理学著作：包括《论灵魂》、《自然短论》（讨论感觉、记忆、睡和醒、梦、长寿和短命、生与死等等）。哲学著作：《形而上学》（或《物理学后诸篇》），这是将亚里士多德在不同时期的讲演汇编而成的文集，共 14 卷，内容主要是论述有关哲学的基本理论。但亚里士多德本人并未使用“形而上学”一词，他称关于宇宙本原的理论为“第一哲学”。他原来也并未有意要将这十四卷合成一书，现在的这本书是后人将它们编订成的。安德罗尼柯在整理编订时将这部分文集列在亚里士多德的物理学著作的后面，故取名为《物理学后诸篇》。这个书名原来只标志它在亚里士多德的著作中的位置，而无其它的含意。但后来，“物理学之后”这一词却成了专指研究宇宙根本问题的学问的术语，中文则把它译为“形而上学”，意指那些关于有形物体之上思辨的学问。伦理学、政治学、经济学著作：包括《尼各马可伦理学》（十卷，是亚里士多德死后由他儿子尼各马可编辑的）、《犹德穆伦理学》、《大伦理学》、《政治学》、《雅典政制》（1891 年发现）等。文学理论（美学）著作：《修辞学》、《诗论》等。

## （2）批判与创新

亚里士多德不仅在政治主张上和代表奴隶主贵族的柏拉图不同，在哲学上也和柏拉图发生了分歧。他的哲学是从批判柏拉图的理念论开始的。亚里士多德有句名言“吾爱我师，吾尤爱真理”。柏拉图是当时鼎鼎有名的大学

问家。亚里士多德敢于把老师和真理区别开来，不盲从，不守旧，富于批判探索精神，对当时的希腊和以后的欧洲，是有启发的。亚里士多德认为柏拉图理念论的根本错误，在于把个别和一般割裂开来，认为在个别事物之外，还独立存在着一个脱离个别事物的一般，即“理念”。他指出：一般只能存在于个别之中，不能存在于个别之外，不能说在个别房屋之外，还可以设想有什么一般的房屋。据此，他从理论上揭露了柏拉图理念论的内在矛盾。

首先，亚里士多德指出，理念论在寻找事物原因时，不是从事物自身去寻找，而是在具体事物之外去寻找与这些事物数目相等的理念来加以说明。

“有如一个人要想计算事物，却认为事物太少就不能计算，于是把事物的数目扩大，然后才来计算一样。”这是完全多余的。把一般的概念、“观念”当做个别事物的原因，是不能真正说明事物的产生和消灭、运动和变化的原因的。亚里士多德指出：既然理念是永恒不变、不能运动的东西，它就不能引起具体事物的运动和变化；既然理念不是在具体事物里面，而是和具体事物分离的独立存在，那么理念就不能帮助我们认识具体事物；既然理念和具体事物是分离的，再假定理念存在，那么理念对于说明具体事物的存在就没有什么帮助。

其次，亚里士多德指出，如果每一类具体事物都有一个和它同名的理念，对于以下二类事物，怎么能说他们也有理念呢？（1）各种否定的事物，如“不正义”、“丑”、“无”，难道也有它的理念吗？这和理念的完美性是不符合的。（2）有些关系，如等于、大于、小于等，怎么能有它们的理念呢？这些范畴属于事物和事物之间的关系，并不是一类独立的事物，所以不能有它们的理念。

第三，亚里士多德指出。柏拉图所谓具体事物是理念的摹本、影子，具体事物分有了理念等等说法，“只不过是使用空虚的语言和诗意的比喻而已”。因为具体事物的存在是根本无需从理念摹下来的。他说，不管“苏格拉底”这个理念是否存在，一个像苏格拉底的具体的人是会产生出来的。另外，具体事物是如何分有理念的，是分有理念的整体，还是分有它的部分？如果是分有理念的整体，那应该是有多少具体事物，就有多少理念。理念就是多，而不是一了。但这与理念论的重要前提是相矛盾的。因为理念论原来肯定对同一类具体事物只能有一个理念，理念是多中之一，不能是多。如果具体事物是分有理念的部分，也同样违背理念论的前提。因为理念只应是一个整体。整体和部分是相反的，是整体就不能是部分。还有，一个具体事物可以有好几个理念，例如人，人又是两足的动物，“人”、“两足”、“动物”都是理念，那么人到底是分有那个理念，摹仿那个理念呢？这是无法说明的。

亚里士多德对理念论的批判，深刻地揭露了理念论的唯心主义实质，即在具体事物之外寻求具体事物的原因，把具体事物说成是超自然原因的派生物；把一般即概念当作事物的本原，颠倒了主客观之间的关系。这在欧洲哲学思想发展的早期是非常可贵的。对此，列宁给予了很高的评价，认为“亚里士多德对柏拉图‘理念’的批判，是对唯心主义，即对一般唯心主义的批判”。亚里士多德和柏拉图不同，他认为观念、概念不能独立存在，它们在自然中有自己的“血和肉”。现实世界，我们可以感觉到的个别事物，不仅不是观念的影子和摹本，而恰恰是一切真实的东西中最真实的东西，是最真实的本体，是“第一实体”。

关于实体的学说是亚里士多德哲学的出发点。他认为，从古到今的哲学家主要都是研究“实体是什么”的问题。他考察了各家学说的观点：从实体的数目上来看，有的主张一个，有的主张几个，有的主张无数个；从实体的性质上来看，有的主张具体感性的东西，例如水、火、气、土；有的主张种子、原子和虚空；有的主张是“数”或“概念”。他在总结以往各派哲学思想的基础上，提出了自己的实体学说。亚里士多德认为，“实体，就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那不可以用来述说一个主体、又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个别的人或某匹马”。这就是说，实体首先是指客观独立存在的事物，这一个人，这一匹马，这一支笔，都是一个单一的个体。他称之为“第一实体”。第一实体是最重要、最基本的东西，“是其它一切东西的基础，而其它一切东西或者是被用来述说它们，或者是存在于它们里面”。如果没有第一个实体存在，就不能有其它任何东西。在这里，亚里士多德提出了关于实体的两个标准：既不表述主体又不存在于一个主体之中。所谓“不存在于一个主体里面”，就是指它不依赖于任何主体之中。所谓“不表述主体”，就是指在逻辑判断中它只能作主词，不能作宾词；所谓“不存在于一个主体里面”，就是指它不依赖于任何主体而独立存在。这样的实体，不是同类事物的种属概括，也不是事物的属性。

亚里士多德认为，除了“第一实体”外，还有“第二实体”。他说：“在第二性的意义之下作为‘属’而包含着第一实体的那些东西，也称为实体；还有那作为‘种’而包括了‘属’的东西，也称为实体。例如，个别的人是包括在‘人’这个‘属’里面的，而这个‘属’，所隶属的‘种’，乃是动物；因此这些东西，就是说，‘人’这个‘属’和‘动物’这个‘种’，都被称为第二实体。”这就是说，第二实体是第一实体的“属”和“种”，即第二实体是个别事物的共性。在“第二实体”中，“属”和“种”相比较，“属”比“种”更加具有实体性。例如描述一个人时，说他是人，比说他是“动物”更接近于个别人，因为“人”这个“属”比“动物”这个“种”在更大程度上指出了个别的特性。亚里士多德事实上得出这么一个结论：越是一般，越是普遍性的东西，它的实体性就越小；而越是个别的东西，它的实体性就越大。所以，个别事物才是第一实体。

亚里士多德把个别事物种属概念之间的关系，概括为第一实体和第二实体之间的关系。唯有第一实体即个别事物是独立存在的，第二实体（属种）依赖于第一实体，它不是单一的、独立的，不能单独存在，没有第一实体就不会有第二实体，二者之间的关系，实际上就是一般和个别的关系。他说：人和马等等都是一个个地存在着，普遍的东西本身不是以单一实体的形式存在的，而只是作为一定的概念和一定物质所构成的整体存在着，普遍性不能离开个体而存在。把现实世界中的个别事物当作第一性的，把一般性的属、种当作第二性的，这是明确的唯物主义观点。

但是，亚里士多德的实体说又有唯心主义的成分。他虽然正确地指出了一般不能离开个别的东西而独立存在，但有时又把两者对立起来。他说：“‘人’被用来表述个别的人，但是并不存在于任何一个主体里面；因为‘人’并不存在于个别的人里面。”这说明了亚里士多德并不了解一般只能存在于个别之中，并通过个别而存在。所以列宁说：“这个人就是弄清一般和个别、概念和感觉、本质和现象等等的辩证法。”同时，亚里士多德还认为，除了第一实体和第二实体之外，还有一个永恒不动的非感性的实体存在着。

他说：“即使我们不能指出这些非感性的永恒的实体是什么？但它们的存在总是必然的。”他还认为，如果没有这样一种永恒的实体存在，就不能说明万事万物的生灭变化。这样，他就把非感性的实体作为事物生灭变化的最高原因，从而又退回到柏拉图理念论的唯心主义立场上去了。

## 4. 亚里士多德（下）

### （1）认识论和逻辑学

亚里士多德从肯定客观存在的个别具体事物是“第一实体”出发，肯定客观物质是认识的对象。亚里士多德认为，认识来源于感觉，感觉是认识的基础，离开感觉就无所谓认识。他说：“谁不感觉，谁就什么也不认识，什么也不理解；如果他认识什么东西，那他就必须也把它当做表象来认识，因为表象和感觉是相同的，只不过没有物质而已。”在他看来，心灵就像一个蜡块，外界就如一枚图章，把图章盖在蜡块上，蜡块就留下了图章的印痕，人们就是这样获得认识的。亚里士多德非常重视经验，他说：“在业务上看，似乎经验并不低于技术，甚至于经验的人较之有理论而无经验的人更为成功。理由是：经验为个别知识，技术为普遍知识，而业务与生产都是有关个别事物的；因为医师并不为‘人’治病，他只是为‘加里亚’或‘苏洛拉底’或其它各有姓名的人治病，而这些恰巧都是‘人’。倘有理论而无经验，认识普遍事理而不知其中所涵个别事物，这样的医师常是治不好病的；因为他所要诊治的恰真是些‘个别的人’。”但是，亚里士多德更强调理性认识的意义，他说：“我们认为知识与理解属于技术，不属于经验，我们认为技术家较之经验家更聪明（智慧由普遍认识产生，不从个别认识得来）；前者知其原因，后者则不知，凭经验只知事物之其然而不知其所以然，技术家则兼知其所以然之故……所以，与经验相比较，技术才是真知识；技术家能教人，只凭经验的人则不能”。例如凭感觉经验只知道火是热的，而不知道火为什么是热的。人们只有通过理性知识，才能了解事物的原因，事物的普遍性和本质，因此理性知识更富有“智慧”。亚里士多德毫不怀疑人类的认识能力，他认为人类有能力获得可靠的知识，而科学的知识是可以逻辑来证明的知识，它是最可靠的、具有必然性的知识。对于亚里士多德承认客观世界是认识的对象，承认感觉经验是一切认识的来源，相信人类的认识能力，列宁给予了很高的评价，他指出：亚里士多德“对于认识的客观性没有怀疑。对于理性的力量，对于认识的力量、能力和客观真理抱着天真的信仰”。

亚里士多德的认识论也具有动摇性而有时不免“陷入稚气状态”。当他说感性就像蜡块，外物在蜡块上印下痕迹就是感觉时，是唯物主义反映论的观点。但他又割裂了物质和形式的内在统一，他说：“感觉就是感受被感觉的形式，而不是感受物质”，“正如蜡块一样，它接受的只是金戒的图纹，而不是金本身”。“质料本身是不可知的”这无异是否认感觉能够反映物质世界，从而偏离了反映论。当他说“宇宙万物，固皆皎然可见”，人们可以认识客观世界时，是唯物反映论的观点。但是，有时他又认为理性思维的对象存在于心灵之中，理性只以它自己所产生的概念为对象。这样，客观世界、个别事物就被他从认识中排除出去了，从而得出“思维者和被思维者是同一的”错误结论。这就抛弃了唯物主义的反映论，走上了同柏拉图一样的道路。在认识论上他之所以失足，就在于他有意贬低感觉的作用，抬高理性知识的地位，弄不清概念和感觉、本质和现象的辩证法。

亚里士多德研究了真理的问题。他给真理下了一个著名的古典定义：“每一事物之真理与各事物之实义相符合”。他坚持客观真理论，生动地指出：



“并不因为我们说你脸黑，所以你脸才黑；只因为你脸是黑的，所以我们这样说，才算说的对。”他反对“大家意见一致就是真理”的看法，他说：“真理并不由持有信念的人数之多寡来决定；同一事物，有些人尝之为甜，另有些人尝之为苦；由此推广而循思之，若世人皆病，或世人皆狂，其间二三子独健独醒，世人必以此二三子为病为狂”。他还意识到真理是具体的，认为对同一事物说的一句话、一个意见，既可能是正确的，又可能是错误的。究竟是正确还是错误，要视当时的实际情况而定。但是，亚里士多德在真理问题上也没有将唯物主义坚持到底，他宣称一切科学知识的第一原理，都是通过心灵直观的产物和演绎的结果，而通过归纳得到一些普遍原则，只具有偶然性。这就背离了真理的客观性。

亚里士多德在许多领域里的影响都非常大，而影响最大的则在逻辑学方面。在古代末期，当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已经在逻辑学方面是公认的权威了，并且在整个中世纪都始终保持着这种地位。

亚里士多德是形式逻辑的奠基人。第一，他研究了存在的最基本的形式和最普遍的关系，第一个给概念分类，得出十大类范畴：实体（如“人”或“马”等）、数量（如“一尺长”或“一尺半长”等）、性质（如“黑”或“白”等）、关系（如“两倍”、“一半”或“大小”等）、地点（如“市场上”或“吕克昂”等）、时间（如“昨天”或“去年”等）、姿态（如“躺着”或“坐着”等）、状态（如“着鞋的”或“武装的”等）、活动（如“施手术”或“针灸”等）、遭受（如“受手术”或“受针”灸”等）。他认为，这些范畴不是主观思维的产物，而是客观事物不同方面的反映或规定。“基本存在的类别正好是那些范畴说明的东西。因为存在的意义和范畴一样多。”事物的客观状况不断地改变着，所以范畴也是变化的。因此，恩格斯曾经把亚里士多德同黑格尔并列为“带有流动范畴的辩证法派”。第二，他提出了归纳法和演绎法这两种逻辑方法，并制定了演绎推理的主要形式。归纳法就是由许多个别的事物归纳出普通的原理；演绎法则是由普通的原理推出个别的东西。最简单的演绎推理就是三段论。例如由“凡人都是要死的”（大前提）；“苏格拉底是人”（小前提）；可以推出结论：“苏格拉底是要死的”。亚里士多德研究了三段论的各种形式。第三，他第一次提出了逻辑思维的三个基本规律——同一律、矛盾律和排中律，确定了判断的定义及分类。现在形式逻辑的许多重要内容，他都规定下来了。他没有把逻辑形式跟现实的内容割裂，而是力求从现实内容中、从存在中引出逻辑形式来；把思维、判断的联系，看成物体本身存在的联系的反映。列宁指出：“亚里士多德处处都把客观逻辑和主观逻辑混合起来，而且混合得处处都显出客观逻辑来。”

但是，唯物主义和辩证法在亚里士多德的逻辑学中是“偶然的、不彻底的、尚未发展的、倏忽即逝的”。他坚持的基本上是形而上学的观点，以此和赫拉克利特的辩证法思想斗争。他说：“传闻赫拉克利特曾说，同样的事物可以为是，亦可以为非是，这是任何人所不能置信的。”在同一时间，指同一事物“是人又是非人，不能是真确的”。恩格斯指出：“旧形而上学意义下的同一律是旧世界观的基本原则： $a=a$ ，每个事物和它自身同一”，但是，辩证法不知道什么“绝对分明的和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的‘非此即彼’，它使固定的形而上学的差异互相过渡，除了‘非此即彼’，又在适当的地方承认‘亦此亦彼’，并且使对立互为中介；辩证法

是唯一的、最高度地适合于自然观的这一发展阶段的思维方法。”亚里士多德远远没有达到辩证法的思想。

## （2）关于推理学说

亚里士多德在《前分析篇》第一卷第一章一开始就循序渐进地阐述了三段论。他认为它的主题是证明，并把他所阐述的这门科学叫做证明学。他首先指出三段论是由前提构成的，而前提（判断）又是由名词构成的。接着他就对什么是前提下了明确的定义。

他指出，一个前提就是对一事物肯定什么或否定什么的一个句子。这里指的是有主谓结构的判断，同时也是对前提判断的质的规定。结论也是肯定什么或否定什么的句子，但结论不是前提，而是由前提产生的结果。其实前提和结论都是关于某一确定的东西陈述为一确定的东西。前提是根据，结论是由根据所得的结果。三段论是由两个前提构成的。

如果说前提中肯定什么或否定什么是确定的，那么结论则是关于确定的东西的肯定或否定。前提所涉及的可以是任何方面的内容，但结论是跟着前提的。结论不能抛开前提，它必须就前提所涉及的内容来肯定或否定一个确定的东西。

从量上看，前提分为全称的、特称的和不定量的，而无单称的。亚里士多德三段论关于前提的量的差别不同于今日。

全称的是这样一种陈述：某事物属于另外某事物的全体分子或无一分子。例如，A属于所有的B，A不属于任何B。特称的陈述是：它属于其中一些，或不属于其中一些，或不属于全体。

不定的前提是：无论它属于或不属于，都没有任何标志以显示它是全称的或特称的，即A属于所有的B，还是不属于所有的B，没有量的标志可以判定。他自己举的例子是：“愉快不是善。”

不定的前提，亚里士多德在谈到命题的关系的大部分场合中把它们等同于特称命题。而在他的三段论中，无论是单纯的推理形式，或带有内容的具体三段论的例子，都再没有用过不定前提。所以，后来的逻辑学家只采取了四种前提：全称肯定、全称否定、特称肯定、特称否定。

在三段论里，必须有两个前提。两个前提共有四个名词，因其中有一个重复出现，实际共有三个。他说，如果这三个名词彼此间存在着这样的关系，即最后的名词包含在中间的名词之内，就像在一个整体里一样，而这中间的名词或是包含在第一个名词之内，就像在一个整体里一样，或是被排斥于其外就像离开了这个整体一样。在这种情况下，这两个端词就必然凭借一种完善的三段论而发生了关系。这里起重要媒介作用的是中词，它自身被包含在另一个名词之内而又包含着另外一个名词自身之内。两个端词是指被包含在另一个名词之内的那个名词，和那个包含着另一个名词的名词，亦即大词和小词，他称之为第一个词（大词）和最后的词（小词）。其中包含中词的那个名词叫大词，把存在于中间的名词之内的那个名词叫做小词。这就是说，三段论是由前提和结论构成的，而前提和结论又是由名词即中间词、大词和小词构成的。

那么亚里士多德的三段论是怎样表达的呢？下面是亚里士多德三段论的几个真正的最基本的形式。

如果A被断定为B的全体分子的属性，

并且 B 被断定为 C 的全体分子的属性，  
那么 A 就必然被断定为 C 的全体分子的属性。

这就是三段论第一格的 AAA 式。

如果 A 被断定为 B 的无一分子的属性，  
并且 B 被断定为 C 的全体分子的属性，  
那么就必然是没有任何 C 是 A。

这是第一格的 EAE 式。

在上列的这两个三段论的逻辑形式中， 、 为前提， 为结论。前提均有所肯定或否定。 是由前提引申出来的结论，是结果。如前提具有上述那样的关系、联系，则必然得出结论。

A、B、C 为三个名词，B 为中词，C 为小词，A 为大词。中词在三段论中起着重要的媒介作用。

在前面所列举的公式中，“被断定为……全体分子的属性”这类词项是固定不变的，即所谓逻辑常项。在有关任何对象、任何内容的论断中，凡采取这种推理形式的时候，它们就可以是不变的。常项所表示的是不同思想对象及其内容的一种一般的联系。字母 A、B、C 不具体表示什么。它们是抽象的符号，可以代进任意的具体内容，因此它们被称之为变项。上面三段论形式中所包含的前提和结论相联系的一般公式。其中每一个还不是判断，因为它无真假。它只表达判断的形式，因为不能说“A 属于所有的 B”是真的或是假的，正如不能说 S 是 P 是真还是假一样。只有代进具体内容时，才有真假，与实际相符便真，否则便假。

引用符号、字母，即引用变项，是亚里士多德对逻辑学的巨大贡献。假如逻辑学不能够从各种具体推理中总结、概括出一般的联结方式，即没有这种通过常项和变项所表现的逻辑形式，则逻辑就很难得到长足的进展。通过变项的引用，就可以显示出三段论结论的必然获得不是由于前提的具体内容，而是由于由变项所表示的逻辑联系。这就使我们有可能在一定条件下，暂时抛开三段论的具体内容，去深入地研究三段论的形式结构，确定有效的推理形式。亚里士多德在《前分析篇》第一卷中详细地探讨了三段论的各种有效的形式，确定了三段论的有效格和式，并且制定了三段论的规则，以保证三段论推理的正确性。这些构成了传统逻辑三段论推理的基本内容。但是亚里士多德的三段论与传统逻辑的三段论在表达上是有很大的区别的。这些区别有：第一，名词（在前提和结论中）位置不同。传统逻辑的表述是：

凡人皆有死，                    M 是 P，  
苏格拉底是人，                  S 是 M，  
所以苏格拉底有死。              S 是 P。

在传统逻辑中，主词在前处于第一位，谓词摆在后处于第二位；而亚里士多德的三段论，谓词摆在第一位，主词摆在第二位。如：A 被断定为 B 的全体分子的属性，B 被断定为 C 的全体分子的属性，等等，谓词先出，主词在后。第二，传统逻辑的三段论，大前提总是摆在第一位，小前提摆在第二位，前提的顺序是固定的。但在亚里士多德的三段论系统中，大小前提的位置是不确定的。亚里士多德三段论的两个前提是联断的，联断判断是可以交换的。A 并且 B，可以交换为 B 并且 A。

亚里士多德在第一格和第二格各式，以及在第二格的两个式 Darapti 和 Ferison 中，大前提均在前，小前提均在后。在第三格的其他四个式中，小

前提在前，大前提在后。特别是 Datisi 式在同一章中提出两次。在两式中，符号是一样的，但前提次序换了。

第一个公式是：

如果 R 属于有些 S，        小前提  
并且 P 属于所有的 S，    大前提  
那么 P 必然属于有些 R。

第二个公式是：

如果 P 属于所有的 S，    大前提  
并且 R 属于有些 S，       小前提  
那么 P 必然属于有些 R。

可见，亚里士多德的三段论的前提顺序是不固定的，而在实际论断中，前提顺序也是不定的。但传统逻辑把前提顺序固定下来了。演绎三段论的特点在于它是由一般到个别的推理。一般，通常是由大前提表示的。在表述上把大前提固定于第一行，便于突出由一般到个别的关系。这一点不是没有意义的。

第三，传统逻辑中包含有单称判断的前提，即含有单独概念的判断。例如苏格拉底是人等等，苏格拉底为单独概念。但是亚里士多德的三段论不引用单称判断。例如 A 被断定为 B 的全体分子属性，B 被断定为 C 的全体分子的属性等，均为全称判断。有时有特称判断，但无单称判断。只是在个别场合引用过带具体内容的单称判断和单称名词的三段论例子，而无用符号表示的单称判断（前提）。例如，因为与邻国战争是坏事（大前提），而与风宛人的战争是与邻国战争（小前提），所以与风宛人的战争是坏事（结论）。

第四，传统逻辑三段论是用推论形式表示的，即三个命题均为直言判断：凡人皆有死，苏格拉底是人，所以苏格拉底有死。其形式是：M 是 P，S 是 M，所以 S 是 P。上面这个具体的三段论例子和它的逻辑形式都是推论。推论的特征是结论前要加上“所以”。而亚里士多德三段论形式则为蕴涵，即两个前提的合取作为前件，结论则表现为后件。但它又不同于传统逻辑的假言三段论。澄清这些情况，应归功于波兰逻辑学家卢卡西维茨。历来人们均认为亚里士多德三段论为推论。自从亚历山大、波伊提乌把亚里士多德三段论表述为推论以来，一千多年间，读亚里士多德著作的逻辑学家竟未觉察亚里士多德三段论是蕴涵，而不是推论。但是，把亚里士多德以蕴涵形式所表示的三段论，在传统逻辑中，改进为推论的形式，是一个发展，这样方可与亚里士多德本人的推理分类相一致（如证明的三段论）。

## 5. 古典哲学的发展与影响

古希腊哲学的发展主要围绕三个主要问题展开的：

### （1）物质和精神的关系问题

这是哲学的基本问题。这个问题在哲学发生以前很久，早已存在。在远古时代，人们就产生灵魂和灵魂不灭的观念；同时，人们也不能解释自然现象，将自然力人格化，产生了最初的神。因此，灵魂和神是原始人类普遍具有的概念。

哲学是在摆脱宗教迷信的束缚下产生的，最早的哲学是朴素唯物论，他们将世界的本原归为水、气、火等物质性的东西。他们相信物质是永恒运动的，但又不能说明这种运动是如何产生的，因此，他们相信万物都具有灵魂的物质论思想。但灵魂又是什么呢？泰勒将灵魂说成是像磁石吸铁一样的物质性的力量，阿那克西美尼则将灵魂说成是呼气。可以看出，他们并没有将物质和精神看成是相互对立的。毕达哥拉斯学派所说的数，还是从客观事物中抽象出来的性质，不能简单将它归结为精神，他们自己有的还将数解成为物质性的东西。赫拉克利特将他所说的物质性的本原——“永恒的活火”说成就是神，就是灵魂。他所说的逻各斯虽然是只有最高的智慧才能认识的，但它主要是客观事物运动变化的尺度和规律，也不能简单地说它就是精神性的本原。爱利亚学派所说的“存在”，虽然是只有思维才能认识的东西，但它还不能等同于精神的本体。早期希腊哲学家中，最早是阿那克萨戈拉在物质的“种子”以外，提出另外一种本体——“努斯”。阿那克萨戈拉提出努斯，实质上是在哲学史上第一个提出的物质相对立的精神性的本原。在人类认识史上，这是一个重要的进展，表明对物质和精神的差别，已经开始有了认识。但是当时的这种认识终究不是十分明确的。阿那克萨戈拉虽然尽力将努斯和物质对立起来，说明它们的区别，但他仍将努斯说成是最稀最纯的、有大小的东西，用一些感性的物质性的词来描述它。西方有些学者根据这点将阿那克萨戈拉的努斯也解释成为物质性的，说明阿那克萨戈拉还有将精神和物质混淆之处。而且阿那克萨戈拉有强烈的朴素唯物论的科学精神，因此，在他的自然哲学体系中，努斯的精神性作用并没有得到始终如一的彻底贯彻。他只有在无法解释物质的最初运动时，才提出努斯来；而在一般物质的运动变化中，仍旧用物质的原因来解释，因而使唯心论者柏拉图感到失望。

柏拉图的理念论是古代希腊哲学中第一个唯心论哲学体系。关于理念，他在本同的对话篇中有不同的解。在有些对话篇中，理念可以说是明显的精神性的本体，而在另外一些对话中就不那么明显。一般说来，从他的认识论看，他所提出的回忆说和心灵转向的学说认为只有将人的认识从客观世界转回到认识主体——自己的心灵时，才能得到真正的理念。这样的理念当然是精神性的。柏拉图将精神和物质的区别又向前推进了一大步。亚里士多德的形式就是柏拉图的理念，但亚里士多德认为形式并不是在具体事物以外独立分离存在的，它和质料（物质）结合在一起成为具体事物，这是他和柏拉图的根本不同之处。这种“形式”当然也不能简单地说它就是精神。但是，亚里士多德又认为有一个最高的没有质料的纯形式，不动的动者，并且说它就是努斯，也就是神。阿那克萨戈拉提出来的这个精神性的本原——努斯，经过柏拉图的发展，到亚里士多德这里，可以说已经达到比较完全的形态了。

所以，黑格尔说它是“再没有比这个更高的唯心论了”；中世纪后期的经院哲学就以亚里士多德的这个思想为基础建立它那庞大的哲学体系的。但是亚里士多德的这个思想和他的其它一些根本思想是有矛盾的，所以亚里士多德是动摇于唯物论和唯心论之间的哲学家。亚里士多德是怎样推论出这个没有质料的纯形式——不动的动者的呢？这种学说在亚里士多德哲学中究竟占有什么地位呢？这是值得研究的问题。

## （2）运动和静止的关系问题

客观世界是不断运动变化的。即使在希腊神话中也将世界和人类说成是生成的、运动变化着的事物。早期希腊哲学家带着明显的朴素的辩证法思想，赫拉克利特认为万物皆流，用“人不能两次踏进同一条河流”这样生动的比喻说明事物的不断运动变化；他提出事物的运动变化都要按照一定的逻各斯的学说；他又是开始比较深刻地认识到对立面的统一和斗争是产生事物的根源的哲学家。所以，他是最早的辩证法的奠基人。而爱利亚学派却提出了静止的问题。他们认为人类理性所认识的是不变的“存在”。它是事物的本质，要在运变的现象背后去认识发现不变的本质，这种思想在人类认识发展史上是很重要的。他们的错误在于将理性认识和感性认识、本质和现象割裂开来，认为只有理性认识才能认识不变的本质，感性认识所认识的只是变幻的假象，不是真理。由于赫拉克利特和巴门尼德的对立，运动和静止的问题就成为希腊哲学中一个重要的问题。在他们之后，无论是唯物论者或唯心论者，都力图将运动和静止结合起来，从变化中寻求不变的东西。恩培多克勒、阿那克萨戈拉和原子论者以不变的物质性的元素、种子和原子来说明种种变化的事物和现象。但他们在辩证法方面落后于赫拉克利特，不懂得对立面的斗争是事物运动的真正源泉，因而他们不能真正说明如何由本身不变的元素产生运动变化的事物，解决不了事物的动因问题。

另一方面，这时候出现的智者，一般讲来，他们在政治上代表了当时的民主势力，反对旧的传统。在理论上，他们主张以人为中心的相对主义，反对旧的奴隶主贵族和宗教的绝对权威。他们和爱利亚学派相反，重视感性认识而贬低理性认识，以至于像高尔吉亚那样达到否认“存在”，即使有“存在”也不可知，即使知道了也不能说这样三条结论，成为西方哲学史最早出现的不可知论和怀疑论。他们实质上也是只承认运动变化的绝对性而否认相对的静止。他们以相对主义否认客观真理的存在，成为古希腊最早出现的有主观唯心论倾向的哲学。苏格拉底想维护客观真理，反对智者们的相对主义和怀疑论，孜孜以求事物的普遍定理。柏拉图继承了苏格拉底的思想，又接受了巴门尼德的思想，认为只有理性认识才能认识事物的本质——理念。不过他修正了巴门尼德的某些思想，将巴门尼德所说的唯一的“存在”，变成许多不同的理念，而且理念和具体事物的关系，也不是绝对对立的，它们不过是在真实性的程度上有高低不同的差别而已。这是在唯心论的立场上从变化中寻求不变的东西。理念既然是不变的，它怎么能成为运动变化的事物的原因和本质呢？从苏格拉底开始将目的论思想引入哲学，柏拉图的理念既是事物的形式，又是事物追求的目的，事物的运动就是要追求（模仿）那绝对完善的目的——理念。亚里士多德从这方面发展了他们的思想，提出了形式因（本质因）、动因和目的论三者合一的理论，形成了形式和质料、现实和潜能这两对基本的范畴。形式既是本质，又是目的和动因，它就是现实，它

推动质料（物质）；质料是潜能，它以形式为目的，必然要向现实转化。这样，形式和质料、现实和潜能这两对范畴本身就不是静止不动的，而是变化流动的。所以人们称亚里士多德为“古代世界的黑格尔”。亚里士多德以后，运动和静止、相对和绝对的问题还继续存在，而相对主义和怀疑论的思想却逐渐发展了，不过它们不像智者时期那样起进步作用，而是希腊罗马的奴隶制日益衰落的思想表现。

### （3）一般和个别的关系

现实世界中的事物都是具体的、个别的、多样的，而哲学却是要从个别中抽象出一般来，得出多中之“一”。因此，一般和个别的关系问题成为哲学中一个重要的问题。它既是辩证法的一个核心问题，在古代希腊哲学中，它又是划分唯物论和唯心论的一个问题。人的认识总是从具体到抽象、从现象到本质的。希腊哲学从具体的物质性元素——水、气、火开始。既然已经是哲学，它们也就不是现实具体的水、气、火，而是具有一般性的水、气和火了。但是，这种一般化了的水、气、火终究是有局限性的，说它们是万物的本原，会遇到许多无法解决的矛盾。所以，许多唯物论哲学家寻求更为一般的物质本原。从阿那克西曼德的“阿派朗”到德谟克里特的“原子”，可以说是当时所能达到的最一般的物质概念。

毕达哥拉斯学派从另一方面寻求一般。他们将事物的数量关系抽象出来，认为一般的“数”才是事物的根本原则。将事物的某一方面抽象出来专门进行研究，本来不失为一种科学的抽象。毕达哥拉斯学派的错误在于将抽象的一般的数过分夸大，认为它是先于具体事物和决定具体事物的东西。这样就开始走向唯心论。爱利亚学派也循着这个方向，得出最一般的“存在”。如果他们所说的“存在”是标志客观实在的范畴，那就是我们讲的和物质等同的存在了。但他们所说的“存在”是将任何规定性都抽象掉了。这样的“存在”，是将物质的唯一标志——客观实在抽象掉了，将物质的根本属性——运动也抽象掉了，而且还将运动、变化、可分性、多样性等物质的根本属性都宣布为虚假的。这样的抽象就不是科学的抽象。这种非科学的抽象得到的范畴——“存在”就背离唯物论，走向唯心论。

古希腊罗马哲学的发展经历了形成、繁荣、高峰，以及衰落几个阶段，这几个阶段是古希腊罗马奴隶制社会的兴衰基本一致的，同时，又是古代各门具体科学知识进行理论概括的表现。古希腊罗马哲学是人类理论思维形成、并对自然界和社会进行理论思考的最初表达。例如，从古希腊哲学探讨的本体论问题来看，伊奥尼亚学派最初提出了始基说，把万物的本原归结为某种具体的物质形态。后来，一些哲学家从物质的结构方面进一步探讨，提出了四根说，种子说，并发展成为原子唯物主义；另一些哲学家则从万物的共同属性方面进行概括，提出了以数、存在、理念等作为世界万物的本原，最后发展成为理念论唯心主义。亚里士多德在总结前人理论思维成就的基础上，第一次提出了实体（本体）、物质和形式等概念，并系统地论述了个别与一般（多和一）、内容和形式、原因和结果等一系列范畴，把人类理论思维推上了古代的最高峰。古希腊罗马哲学作为人类理论思维的初期阶段，已经获得了一系列可贵的思想成果。这不仅表现在对本体问题的研究上，而且表现在对运动观、时空观、决定论、认识论、辩证思维形式和形式逻辑，以及社会历史观与伦理学等方面的探讨上。古希腊哲学思想具有非常丰富的内

容，它在欧洲哲学发展史上具有特殊的地位和奠基的作用。在古希腊罗马哲学的多种多样的形式中，差不多都可以找到以后各种世界观的胚胎、萌芽以及据以发生的源头。



