

最简洁的 哲学

· 智 | 慧 | 的 | 历 | 史

罗伯特·索罗门 凯瑟琳·希金斯 / 著
杨艳萍 / 译

中国书籍出版社



前 言

哲学的故事是一部人类自我认识与对世界感到惊奇的历史。简言之，哲学的故事是集体与个体所表现出的对智慧的激情。它同时包含了宗教、神话、文化和个体的自我认同以及科学的起源。哲学的故事展开于各时代哲学家的思想与教诲中，而且，它也能以更广泛的笔触描绘出一幅关于趋势、运动及流行观念的更为宏观的图画——十九世纪德国哲学家称之为随着时间前进的“时代精神”（Zeitgeist）。当然，哲学家个体在这场戏剧中起着主要作用，但是舞台中心不属于他们，而属于他们所发明、发现或提倡的观念。因此，哲学故事与其说是哲学家的集体传记，还不如说是观念世界的抽象画。

在此，我们所尽力呈现的是这幅抽象画的一个版本。我们企图从哲学的全球性中捕捉到（或多或少）普世的人类属性，但是我们的视角不可避免的是西方视角。尽管如此，在第一章中我们已经包括了一个广阔的传统领域，从古代美洲到中国西藏，从雅典和耶路撒冷到印度，以及从柏拉图通向后现代的路径。当然，相关主题的讨论早已汗牛充栋，但是论述详尽而又简练的却极少。在我们看来，哲学的荣耀，不太取决于细节而在于广阔；我们让读者感到赞叹的不太在于历



史的深度，而是人类知识、激情和想象的历史的广度。

本书是《哲学简史》（*Short History of Philosophy*, Oxford, 1996）更为精练的版本。我们已经省略了许多编者评论，对当代哲学的论述也相当精简。与《哲学简史》一样，我们采取了审慎的做法，即不评论任何仍旧在世的哲学家。我们不想用某种视角去判断甚至猜测当下哪一种哲学风尚和潮流在十年之后还让人感兴趣或具有影响力，我们也不想宣称现在谁重要谁不重要。但是，我们也不想给人以这种印象，即哲学只是曾经的珍品，是过去的遗迹。哲学是动态的不间断的激情，持续形成各种新方向，包括持续的评价其自身的历史。我们很高兴有机会成为这个永不完结过程中的一小部分。



目 录

第一部分 有终极真理吗？

起 源	3
世界从何而来？早期印度哲学	13
希伯来人、上帝与律法	18
为何受苦？琐罗亚德斯教与罪恶的问题	23
何谓觉悟？佛教与耆那教	27
追寻和谐：儒家、道家与墨家	33
世界的要素：早期希腊哲学	40
我们应该如何活着？苏格拉底与智者	51
哲学家的哲学家：柏拉图与亚里士多德	56
处境艰难的时代：亚里士多德之后	68
“发现”非洲与美洲之前	72



第二部分 信仰与理性

基督教的诞生	81
新柏拉图主义、奥古斯丁与内在精神生命	87
朝向麦加：伊斯兰教的兴起	91
状态的转变：神秘主义与禅宗	95
理性与信仰：逍遥学派传统	99
思考上帝：经院哲学	102
宗教和哲学的“再生”：文艺复兴与宗教改革	108
新科学及其政治	113
谁能认识？笛卡尔与蒙田思想中怀疑的作用	118
事物为何发生？斯宾诺莎、莱布尼兹与牛顿	123
探求普世性：启蒙运动	130
“拿给我看！”洛克、休谟与经验主义	132
哲学与革命	136
亚当·斯密与商业新世界	142

第三部分 从现代性到后现代主义

理性的领域：康德	147
黑格尔与历史	155

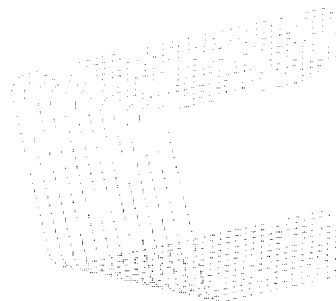


诗与哲学的战争：浪漫主义	162
超越黑格尔：克尔恺郭尔、费尔巴哈与马克思	167
人性走向何方？穆勒、达尔文与尼采	171
从清教到实用主义：美国哲学	178
回归基础：弗雷格，罗素与胡塞尔	186
理性的限制：维特根斯坦、弗洛伊德与韦伯	191
过程的进展：反对分析	196
生命的悲剧性意义：乌纳穆诺、克罗齐与海德格尔 ...	199
反抗法西斯主义：实证主义与存在主义	202
哲学发现“他者”：后现代主义的问题	208
主要书目	212
时间表	220
索 引	228



第一部分 有终极真理吗？

DIYIBUFEN YOU ZHONGJI ZHENLIMA





起 源

如果我们回顾人类存在的全部历史就会发现，哲学与哲学家的出现似乎确实是一个耐人寻味的现象，就像一种精微的分泌物，难以用生理学或者物理学的必然性来解释。或许，这种以“无用”而著称的活动，是人类过度发达大脑的副产品，是人类的思想超越日常惯例并寻求突破的结果。哲学进一步扩展了语言的使用范围，以具有抽象和自我意识观念的词汇代替了仅仅是实用和富于表现力的呼噜声和轰隆声。但是，某种形式上的哲学观念——例如关于自然及其力量的观念，和关于灵魂在死后是否存在的问题——是普世性的，并可以追溯至几万年前的史前时期。尼安德特人（Neanderthals）的葬礼仪式和习俗表明他们相信人死之后灵魂仍继续存在。长期以来，也有一些观点认为世界上存在灵魂、神、女神以及不能为人所直接觉察的主动存在与力量。对自然的好奇不仅仅是实际的需要也是真实的奇迹，这可能会追溯到克罗马努人（Cro-Magnon）时期。各种表达集体的观念



比如自我认同和公正——不仅仅是集体生活的风俗与习惯，也是有关领土、权力和共同体的神话和理性化——无疑要先于“文明”许多世纪。

然而，大约在公元前六到公元前四世纪期间，表达清晰的哲学观念和思想体系开始在世界各处出现。不管是在地中海和中东地区，还是在印度和中国，哲学家纷纷出现了，他们中的伟大的哲学家各自建立了不同的哲学传统，流传长达千年。在中东，古希伯来人形成了一神观念，并把他们自己作为神的“选民”。在古希腊，哲学家们形成了关于自然的最早的科学理论。在中国，道家形成了与希腊全然不同的自然观；孔子则形成了强有力的社会和有德行的个人（君子）的观念，而后者至今仍在支配中国人的思想。在古代印度，早期印度教理论家（吠檀多学派〔Vedantists〕）评论和思考了在古代吠陀（Vedas）中描述的世界的起源和本性，并创造了一个包括神、女神及宏大思想的丰富体系。

哲学没有唯一的起源，但是假定哲学思想奇迹般地在世界各地自然发生，那就显得天真了。商队穿越亚洲，把贸易扩展到地中海地区、尼罗河流域以及我们现在叫做中东的整个地区，展开广泛的贸易。早期希伯来人是游牧民族，印度是许多不同文化的汇集地，而埃及正是后来成为希腊哲学基础的那些观念的发源地。此外，在地中海南岸地区，不仅是在埃及，也在努比亚（Nubia，今天的埃塞俄比亚），一直到

尼罗河上游地区也曾有过伟大的文明。这些文化有着精密的天文学体系、发达的数学、博大精深的灵魂观，并带着对死后生命问题的困惑。希腊哲学中的许多重要思想，包括几何学中全部重要的兴趣点和灵魂的观念都是引进的，或多或少直接来自于他处。事实上，不把古希腊的伟大“奇迹”看做是杰出的开端，而是作为一个高峰、一段不知起源的漫长历程的顶点很可能是最准确的。

可能有记载的、最古老的哲学起源于印度。我们所称的印度教已有几千年的历史了。印度教不但拥有众多的男神、女神，还留下了包括哲人、深思和对世界深邃洞察的丰富遗产。古代印度教经典《吠陀》（*the Vedas*）可追溯至公元前1400年，继承了《吠陀》的思想并对其进行注释的《奥义书》（*Upanishads*）也可追溯至公元前800年。当佛陀，即乔达摩·悉达多（公元前566—公元前486年）出现时，自由思想争论和神秘主义倾向已经在印度哲学中兴盛起来了。（耆那教〔Jainism〕在印度同时兴起，它完全信仰生命的神圣，并反对暴力。）几个世纪以来，印度哲学家一直在护卫绝对实在或“梵”（*Brahman*）的观念，有些人坚持认为“梵”完全独立于日常人们的生活经历，所以不为人所知。佛教吸收了印度教的部分教义后形成了新的观点，这种观点认为我们平时看到的世界和自我都是一种幻觉。早期的吠檀多学派和佛陀都认为，人类的痛苦只能通过看穿世俗世界和



个体的幻象来超越。佛陀的追随者以佛陀的名义形成了丰富的知识理论，包括对自然、自我和激情、人的身体和病痛、心灵和苦恼、语言和我们对现实的思维方式的理解。

当然，在古代世界，古希伯来人是另一深具影响力的哲学力量。早在基督之前一千年，他们的一神观和神授律法的概念为“西方文明”搭建了舞台。（希伯来的戒律——十戒——或许是公元前1000年制定的更大法规的一部分）。在耶稣之前，可能没有单独一位希伯来哲学家获得了孔子、佛陀或苏格拉底的地位。但是，古希伯来思想家留给了人类历史上最有影响力的书之一——《希伯来圣经》或称《旧约》。特别是《创世纪》是哲学史上最重要的著作之一。虽然它首先是一部宗教作品，但它也是一部历史学和社会学著作，有些人还认为它也是科学著作。

古希伯来人并非首创一神观念，他们也不是古代先民中第一个拥有全面法制或相信自己是“选民”的民族。在公元前14世纪，埃及法老阿孟霍特普四世（Amenhotep IV，阿克那顿〔Aknaton〕）就已经崇拜一神；汉谟拉比（公元前1730—公元前1685年）统治下的巴比伦人已经形成了希伯来人可以自由借鉴的全面法典；而且几乎每一部落和社会似乎都曾认为自己是独特的——人类社会至今仍旧这么认为。（实际上，听听任意一首国歌，就理解了）古希伯来人突出的成就在于他们在创造、思考和讲述自己的故事方面的技能

——一个同神立约的强健民族，虽然最终因其所作所为而招致各种磨难，但还是留存下来。

同样是在中东，在曾被称为波斯的地方，一位名叫琐罗亚斯德（Zoroaster，公元前660—公元前583年）的人，创建了一个无所不包的道德一神论。我们可以根据其范围推测，琐罗亚斯德受到古希伯来人、早期埃及一神论者阿克那顿，以及印度《吠陀》（琐罗亚斯德的观念与《吠陀》表现出了惊人的相似）的影响。有人可能会否认琐罗亚斯德真的是一神论者，因为他信仰诸多神灵。尽管如此，琐罗亚斯德主要崇拜的是最有力量的造物神阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda），并提出强有力的善恶观念，认为这种观念在世上起积极作用。琐罗亚斯德认为，胡腊玛达代表善的一面，但是不论善恶都存在于我们之中。琐罗亚斯德比北非的圣奥古斯丁早一千年考虑“罪恶的问题”：神怎么能够允许在世上有那么多的苦难和恶行？此问题在后来的摩尼教（Manicheans）手里（他受到琐罗亚斯德的影响，但是却被琐罗亚斯德教徒看做是异教徒），道德二元论就变成了善恶之间无穷尽的战争。琐罗亚斯德教徒使得波斯成为世界上最强大的帝国之一。

公元前6世纪，中国已经拥有了高度发达的政治文化。但是其社会仍处在动荡之中。因此，孔子（公元前551—公元前479年）发展出了几乎完全以社会和政治问题为核心的





哲学。孔子探讨和谐关系、领导与治国之才、彼此相处与启迪之道、自我省察与自我改变以及培养个人道德以避免恶习。儒家的中心目标是提出并培养通向和谐社会之“道”。在仍旧被看做是中国历史上的最黑暗时代的政治动乱时期，孔子拥有这种抱负并非偶然。与同时代的佛陀不同，孔子并不打算建立宗教，也不试图以抽象的哲学才智或预言征服他的同胞。然而，他死后，却被整个社会尊崇甚至神化，而儒家——通常与佛教相提并论——现在被认为是世界三分之一人口所信仰的宗教。

同样是在公元前6世纪的中国，出现了名为“老子”的第二位哲人（或者可能是一群哲人），他提出了与孔子非常不同的另外一条通往和平与启蒙之“道”的思想体系。（希腊语单词 *diké*，通常被译作“公正”，原意也为“道路”。）与同时代的孔子不同的是，老子更关注于自然，相应地在人文社会方面就关注得少一些。例如，孔子认为某些激情是“不自然的”，事实上这些激情不应当出现在君子合乎体统的生活中。与此相反，老子更崇尚自然，从而更能容忍未受教育、不开化的人们的激情。对孔子来说，至善的生活方式是遵从祖先所建立起来的荣誉和尊敬的传统。对于老子来说，“道”似乎更为神秘。它说不清，也道不明，也无法用诀窍、指导手册或哲学来解释。老子在《道德经》里写到，“道可道，非常道；名可名，非常名。”然而，这并不意味着人们



不能找到“道”并根据“道”来生活，道家所教导的是要人们按照自己的方式生活。

孔子和老子共同界定了中国哲学。他们都强调“和谐”是个人与社会的理想状态，都主张囊括一切或“整体论”的人类生活概念，即强调个人在更大环境中所处的位置。无论儒家还是道家，个人品格的完善是生命的主要目标，但是他们所说的个人并不具有个人主义的意味。对儒家来说，个人即社会。对道家来说，个人就是与自然的关系。不论儒家与道家在对于自然和社会的重要性上意见多么不同，中国思想家很赞同和谐在人类生活中的必要性，也更赞成广义的“个人”而非狭义的个体。

值得注意的是，中国也曾经拥有领先于西方的技术传统。例如，中国人早于西方几百年发明了火药、面条和眼镜。不过，与为科学本身的目的探询科学知识相反，中国总是采取实用和实际的科学态度。尤其是儒家学说，对科学理论的重视远远少于对社会和谐的重视。亚洲辉煌的技术史与理想化的“追求真理”几乎没有关联。道家虽然重视自然，实际上却与科学无关。佛教认为，科学以及在自然知识上的进展的观念本身都仅仅是人类另一个伟大的幻觉。当我们最终谈到古希腊哲学时，上述观点值得我们谨记。

希腊人（Hellenes 赫楞人，希腊人的祖先）来自北部，是说着原始印欧语的游牧部落，他们取代了当地已经定居在



爱琴海的民族。起初他们并不是伟大的创造者，但是当他们在地中海周边地区进行贸易的时候，希腊人自由地借用其他文化。他们从腓尼基人（Phoenician）那里借来了字母表，一定程度的技术，以及积极的新宗教观念。他们从埃及借来了形成希腊建筑艺术的模式，基本的几何学，以及早期希腊“神秘”宗教中富有异国风情的观念。他们从巴比伦（现在的伊拉克）借来了天文学、数学、几何学以及更多的宗教观念。埃及人的神奥西里斯（Osiris）变成了希腊人的神狄俄尼索斯（Dionysos），在公元前6世纪，对狄俄尼索斯的狂热的神秘崇拜在希腊广泛传播，教导人性一半来自于自然，一半来自于神性。在这些教义中，其中之一是在被英国哲学家托马斯·霍布斯评论为生命经常是“齷齪、野蛮而短暂”的世界里，这种观点是不会不受欢迎的。

希腊哲学诞生于混合了神学、神秘教派和数学的环境之中。最初的希腊哲学家发现他们自己处于既令人羡慕又极度脆弱的环境中。他们的文化丰富且富于创造性，但是他们被妒忌而有竞争力的敌人所包围。伟大的文化突然遭到入侵，而且事实上被从已知世界的地图上抹掉，在当时并非不同寻常；即使没有被战争毁掉，通常也会遭受大自然的蹂躏。瘟疫如沉默的军队横扫各个城市。生命不可预测且往往是悲剧，因此既珍贵又令人惋惜。“最好就不曾出生过”，赛西勒

诺斯（Silenus）^① 这位欢快的人物声称，“其次就是立刻死掉”。

在一个人们几乎没有控制力的世界中，“命运”的概念自然就起到重要的作用。虽然特洛伊战争与荷马时代的希腊人把命运归因于众神反复无常的决定，但是公元前6世纪的哲学家已经开始寻求一种隐藏在事物背后的秩序，某种稳定并可理解的基础。为取代众神的冲动、激情和命运的不确定性，就必须找出逻各斯^②（logos），即某种理性或本质的逻辑。哲学出现之前的几千年，宗教就已经开启了通往“彼岸世界”的道路，但是直到哲学出现才开始探询彼岸世界的秩序。

到了公元前6世纪，希腊的传统神学已经变得有点让人厌倦而且越来越成问题。老成的希腊人不再严肃而认真地对待众男神与女神、受害者与护卫者之间的故事。在尘世与幻想之间的裂隙上，“真理”的观念出现了。科洛丰的色诺芬尼（Xenophanes of Colophon，约公元前570—公元前480年）抱怨道，我们只不过是“虚构”出了我们的男神和女神。“如果牛、马和狮子有手并能够像我们人那样绘画，那么马画的神会像马，牛画的神会像牛，每种动物画出来的神的身躯

① 赛西勒诺斯，希腊神话中半人半兽的野人，同狄俄尼索斯神有密切的关系——译者注。

② 欧洲古代和中世纪常用的哲学概念，一般指世界可理解的规律，是渗透一切实在的理性和精神来源——译者注。





体就像他们自己的那样”。色诺芬问到，为什么神有如此声名狼藉的糟糕举止、无力的道德和孩子般善变的情绪我们还要崇拜他们？因此，色诺芬建议——大约与此同时，《希伯来圣经》的首批书籍正被汇编起来——信仰“唯一神，他是神与人之中最伟大者，无论在身体上还是在心灵上一点也不不同于终有一死的人”。

我们不知道这些怀疑在希腊社会中传播得到底有多深远，但是很清楚这些怀疑是可以感觉到的。一定是希伯来人使一神教闻名于世的，因为希伯来人和希腊人有大量的接触。尽管有众多的希腊男神和女神，一神教也引起了讲究整体感的希腊人的兴趣。就是在这种激进的观念中，哲学（philosophy，缘自希腊语 philein 爱，和 sophia 智慧）诞生了。



世界从何而来？早期印度哲学

古代印度哲学与“印度教”（Hinduism）密不可分，但是从严格意义上来讲，并没有一套独立的哲学——因为并没有一个叫“印度教”的独立宗教。（印度〔Hindu〕是阿拉伯语单词，并非指某一宗教，而是指地方——“印度河以东”。）“印度教”不加选择地指称大量且多样的信仰，有些是有神论，有些是无神论；有些推崇神秘主义，有些不是；有些沉浸于古代印度神话之中，有些不是。印度教也可指称某个特定的社会体系，即已被印度哲学合理化了的种姓制度。

传统印度教充斥着神奇的生物和神祇，至少与希腊神话一样富有想象力。处于核心的是三位一体的神：梵天（Brahma，创造之神），毗瑟拏（Vishnu，守护宇宙之神）和湿婆（Shiva，毁灭之神）。但是，这是一神的不同面孔，是一个实体，而非多个实体。（这种宗教有时被称为“单一主神教”。）对湿婆熟悉的描述显示出的是令人困惑的宗教复杂



性，神通常呈现出各种形式与显相，用不同的形象来服务于不同的功能，相应地就有许多不同的名号。例如，湿婆的配偶钵伐底（Parvati）在一些神话里就具有不同的形象：有时是非常性感的乌摩（Uma），有时是母亲般的安巴（Amba）、具有破坏性的迦利（Kali）或象征湿婆力量源泉的舍支（Shakti）。

在世界上其他几个主要宗教中，大多数都给予男性以压倒优势的偏爱，因此，印度教中女神所具有的核心地位就特别值得注意。印度神话中另一明显吸引人之处是，其富于想象力的玩笑，和在禁止与独断方面的相对缺乏，至少从许多神的不同概念上来看是如此。然而，不管它有多少显相和外表形式，即使在最具玩笑性的印度故事中，我们仍旧发现了永恒不变的主题：重生、生命的连续和宇宙的唯一性。

然而，作为一种哲学，印度教最优秀的就是那套经典《吠陀》（*Vedas*）。最早的《吠陀》是《梨俱吠陀》（*Rg Veda*），可能写于大约公元前1500年左右，早于摩西的故事几百年，早于荷马史诗600年。《吠陀》是诗、颂歌、神话和宇宙起源学说——宇宙的“人格化”起源——的混合体。《奥义书》（*Upanishads*）或《吠檀多》（*Vedanta*）后来对《吠陀》作了评注，并进一步专注于创造“梵”——绝对的实在以区别于众神之王梵王（*Brahma*）——的故事。梵的理论，和早期丰富的印度神话一样，含糊不清且自相矛盾，不是以固执的方式却为着一个单一主题（一个类似于早期希腊



哲学的主题)：隐藏于无穷多显相之后的单一实体（梵天）。

如果一神论者和多神论者认为虔诚是一种内在的稳定的品质，那么多位神均为同一位神的显相的观念，毫无疑问会让他们困惑。对于那些坚持实在不但唯一而且具有最终合理性与不变的存在的人来说，印度哲学也会让人感到困惑或自相矛盾。梵唯一不变的就是，它总是在变。

《吠陀》以宇宙起源为开始，探讨起源的问题：万物为什么存在？值得注意的是，即使最早期的《吠陀》也对这种终极问题从根本上来说是否有答案，表示了相当的怀疑。“创造从何处产生——可能是它诞生了它自己，或者并非如此——只有在最高层天上俯视它的人，才知道——或者连他也不知道。”早期《吠陀》也提出了这个问题，创世之前宇宙是什么样？世界本身就是一种虚幻吗？或许它“连‘无’都不是”。就是在印度，我们首次听到源初始祖创世及世上万物的熟悉的故事。在这些故事里，性意象毫无遮掩，很容易就能看出早期印度人的宇宙起源论，就像大多数古代世界的宇宙起源一样，把宇宙拟人化，试图以人类生殖直观经验来理解宇宙创造。事实上，《梨俱吠陀》就把宇宙本身看成一个宇宙般永恒的人。

对人的基本关注弥漫于印度哲学中，明显地表现在永恒地关注自我、灵魂和个体的真正本性中。同样的关注也成为几百年后源自印度教的佛教和耆那教的核心。一方面，个体





灵魂或“命”（jiva）的概念，使每一个个体成为独立的存在以区别于其他个体。命是否真实，或者命是否足以免于肉体的死亡，是个很有吸引力的论题。另一方面，自我是指“我”（atman），可以理解为存在于每个人身上的生命原则。因此，我们可以把每一个体看做是由“我”赋予了生命的“命”，或者，完全不同的观点是，我们也可以把“命”视为不真实的自我，而把“我”视为真实的自我。《吠陀》已清楚地表明，我们不可把“命”或者“我”看成一个人身上为了获得优势而战斗的两个自我。三千年来，自我的真实本性一直是印度哲学的焦点之一。

我们能知晓“梵”这一终极实在吗？如果可以，怎么做呢？在此，我们可以指出印度哲学中（在西方）最为人所知的——神秘主义与众所皆知的一套锻炼方法瑜伽。认为印度哲学，即使是其最古老的形式，除了神秘主义以外别无其他，则将会犯严重的错误，而这是许多西方哲学家总体上忽视印度哲学最喜欢找的借口。但是最古老的《吠陀》的怀疑论倾向，困扰着认为仅仅通过理性或反思就可以理解“梵”的观点。“梵”的知识也许可以通过包罗万象而又统一的神秘经验来获得。

人们不会像一些对印度哲学一无所知的基督徒一样仅仅是惊诧于印度哲学的神秘经验。这些基督徒中著名的一个是保罗（Paul），他声称在去大马士革的路上，遇到了基督、



圣母玛利亚或圣杯。一个人需要大量的准备，其中包括彻底研究、理解《吠陀》、《奥义书》以及一定的家教仪式比如冥想和瑜伽。要想拥有“梵天”、“梵知”（brahavidya）体验的人必须是“合适的”。这种合适主要不是指健康或身体的良好状态（虽然这些是不容忽视的），也不是指放松，放松是瑜伽的适当目标。瑜伽是一种自我修养，精神的自我修养将会使人达到更深层实在，并体验到极乐之境。

虽然这种极乐体验的名称不同，获得这种体验的教义和技术途径也不同，但这种体验几乎是所有印度哲学的核心。佛教徒称之为涅槃（Nirvana），耆那教徒称为“脱离痛苦”，吠檀多派则称为解脱（mukti），而且他们对其性质和意义的阐释也非常不同。有的教义讲到，我们所谓的实在其实是幻觉，只有“梵”的神秘体验才让我们首次觉察到真实的实在。其他教义则认为，日常接触的世界是非常真实的，但它是最浅显的实在，实在有很多层次和深度，梵是最深层的实在，是源初。在所有的三个传统宗教——印度教、佛教和耆那教——中，最终的目标，都是从日常经验中的麻烦与关注中解脱，以获得一定的自由。在更加形而上学的层次上，这种“脱离痛苦”所获得的自由是摆脱所有生命都要遭遇的死亡和重生的轮回。





希伯来人、上帝与律法

犹太教回溯至公元前三千年先祖亚伯拉罕时期，它就已经成为哲学与哲学争论的丰富来源——首先就是希伯来人的自我概念和他们的律法；后来是先知的教诲（公元前九到八世纪）；最后是由众多作品汇集成的《塔木德经》（*Talmud*），它大部分是以律法书（*Torah*）为基础的律法和评释。（“犹太”〔*Jewish*〕一词来自于犹大王国的名字，犹大王国是索罗门王死后由以色列 12 支派中的两支构成的。）哲学辩论是古代希伯来人的基本生活之一，所以不需要把它分离出来作为一门独立的智力事业。出于对法律的信奉，希伯来人长期致力于有关法律的意义、法律如何指导人们生活以及公正与美好社会的问题。更重要的是，希伯来人极力地关注如何让他们全能而又难以预料的上帝满意的问题。因此，希伯来哲学主要关注于上帝的本质和上帝赐予希伯来人的律法的意义。律法成为希伯来人与后来的犹太人宗教思想的核心，而这是其他民族所没有的。





古代希伯来哲学大致是由以下三个关键概念确立起来的：对唯一神的信仰，受神恩赐或被神“选择”的观念，以及神授律法的重要性。第二个概念对于哲学来说也许过于沙文主义和种族主义了；但是，第一个和第三个概念不仅确立了古代希伯来哲学，而且事实上为西方历史和哲学的整个过程提供了框架，唯一神及其律法。^①

在哲学上，唯一而全能的上帝观念暗含着普世性，单独的一套规则和信仰不仅适用于此地区或彼地区或城邦，而且适用于每一个地方和每一个人。人们并不完全清楚古希伯来人何时接受了一神信仰，但是很显然，在信仰一神之前，他们也有过信仰众多的有竞争力的神祇时期，一位神极受他们的喜爱，反过来，他们成为这位神的“选民”。

一神论与多神论之间的折中预示了大量的复杂问题，这些问题构成了犹太教、基督教和伊斯兰教神学的大部分内容。一个永恒的哲学问题就是一神与创世的关系。是神创造了一个独立于他自己的世界，还是他存在于这个世界之中？他如何以及为什么创造这个宇宙？为什么如此创造宇宙？特别是，神为什么要按“他自己的形象”来造人（就像希伯来圣经的英文译本所写的一样）？而且，接下来上帝与人的关

^① 我们很清楚并敏感于在神的设计中围绕男性“他”的问题，而且许多宗教包括前面提到的犹太教，基督教和伊斯兰教中，而且他们抵制的对象是形式上的女族长，很可能确是这样。但是，在我们在那些宗教的传统意义上讨论它们时，我们将使用男性代词。



系是什么？

《希伯来圣经》首卷是《创世纪》，它展现了上帝作为全能的造物主，在连续的六“天”里，按步骤有秩序地创造了不同的事物，在造人时达到高潮。犹太教圣经背离了常规的中东宇宙观，把宇宙看做前后相继的多个世界。在印度教义中，世界可能并非永恒，但却古老得无法想象（大约三万亿年）。即使对于希腊人来说，世界来自于“虚无”这一观念也完全不可理解。与此相反，犹太教坚信上帝无中生有地创造了世界。不用说，早在达尔文之前，对于如何正确解释《创世纪》存有大量争论，而达尔文提出的生命起源于过程而非突然出现这一观点又给《创世纪》增加了一个全新的难题。自《希伯来圣经》出现以来，讨论最多也最受争议的，还是上帝与他的造物之一——人类之间的关系。如果人是“按照上帝自己的形象”造出来的，为什么上帝会偏爱某些人，就像希伯来人相信神施恩于他们？这种信仰对希伯来人的影响是惊人的。游牧部落的乌合之众，在《出埃及记》中变成一个坚定的、永恒的民族。这是最强有力的古代观念。

虽然犹太教强调个体尊严，我们必须记住它开始于部族宗教。只要他或她是共同体的成员，个体就具有意义和尊严；但在许多古代社会中，共同体的形成不是偶然的。犹太教认为其“选民”的地位，是上帝与他们的先祖亚伯拉罕的



约定所确立的。上帝对亚伯拉罕许诺，说他的后裔将成为一个伟大的民族。因此，犹太教就出现了排外甚至是种族的元素，这遭到了早期基督徒特别是圣·保罗的坚决反对。根据这种古代观点，犹太教与其说是哲学或一套信仰体系，还不如说是一种身份。因此，犹太哲学并不只是聚焦于神学和信仰的错综复杂性上，而更关注犹太共同体的成员的意义和影响上。

希伯来圣经几乎没有采用神学的方法，但是对上帝的性格（如果我们可以这么说）刻画得像小说里一样鲜明。希伯来人的上帝也承认自己是一个好嫉妒的神。他有时是个易动怒的上帝，一位愤怒的上帝。大量熟悉的《希伯来圣经》或《旧约》中的故事可证明这一点，但是从哲学来看——可以与早期希腊的命运观点相比较——希伯来人全能的保护神是极其不可预测和狂暴的，甚至是反复无常的。他很容易被激怒，降临到希伯来人头上的灾难可作为证明。一方面，希伯来人受到他们强有力的上帝的保护。另一方面，这种保护决不意味着不折不扣的信赖，神的保护的丧失有待加以说明。上帝的恩宠引起了相同的问题。在犹太教中就像在基督教中一样，恩宠是由上帝赐予的，赐给谁完全是上帝自己的选择。任何人任何民族都不可以独占恩宠。

对希伯来哲学的理解必须要根据希伯来人与上帝所立的“契约”所引起的巨大焦虑来理解。这项契约给予他们一些





保证，以至当灾难袭来时——就像它经常发生的那样，犹太人毫不怀疑他们对上帝的信仰，反而是“责备他们自己”。先知们几乎是自豪地谈起他们聚集力量起来反对以色列，并不把这看做是上帝遗弃他们的证明，而是看做上帝对犹太人不满意的证明。其他解释——比如他们被上帝遗弃了——对希伯来人来说是不可思议的。他们宁可承担罪恶也不愿失去信仰；可以说希伯来人以哲学的方式理解罪恶。这么做的结果就是，希伯来人把人类的自我反省提到前所未有的高度。





为何受苦？琐罗亚德斯教与罪恶的问题

一神观念似乎有几个来源，不只包括古埃及的阿克那顿和希伯来人，也包括波斯与琐罗亚德斯教哲学。从哲学上来说，琐罗亚德斯教令人特别感兴趣，因为该教对唯一造物神概念的哲学问题有着新颖的理解。希伯来哲学强调对神及其律法的服从，但是琐罗亚德斯教很可能是第一个聚焦于善与恶的客观本性的哲学。

琐罗亚德斯反对他那个时代的多神信仰习俗，并致力于崇拜他所认为的造物神阿胡拉·玛兹达。不过，琐罗亚德斯也承认次要众神的存在，认为这些神由阿胡拉·玛兹达造出，并与他融洽共存。这些次要的神与自然的特定方面相关联，崇拜者在敬奉这些神的仪式中，可以直接与这些神对话。当然，自然崇拜是最古老的宗教形式之一，它也是同时期的希腊和其他中东传统的特征，通常与人格化神祇和抽象的精神宗教共存。琐罗亚德斯教也是如此。虽然琐罗亚德斯教徒把阿胡拉·玛兹达作为最高神，但是他们也把对火（他



们认为太阳是火的造物)的崇拜看做责任;他们相信火会净化灵魂。因此琐罗亚德斯教有时被称为拜火教。

“罪恶的问题”主要来自于琐罗亚德斯教,这个问题是:如果事实上一个全善而全能的上帝创造并照管着这个世界,为何这不必要的痛苦和死亡还会存在?如果上帝不是善的,如果在任何意义上他都不是一个充满爱或者关怀的神,那么到处可见的苦难和不可避免的死亡就不会成为一个神学问题。的确,人们理所当然地接受了希腊奥林匹亚诸神所造成的伤残与死亡(虽然还是有人会问,为什么希腊诸神会在任何情况下袭击受害者?)。印度神湿婆直接被称为毁灭之神,当他进行破坏的时候,不存在哲学矛盾,也没有待解的神学问题;湿婆就是湿婆。同样,当努库欧罗环礁(Nukuoro Atoll, 位于南太平洋)的恶神凯夫(Kave)在进行毁灭之时,也不需要对其行为做进一步解释。

然而,在希伯来人的历史上,上帝的行事理由是不可避免的问题。当希伯来人的上帝允许他的“选”民被卖做奴隶,并允许耶路撒冷与神殿被毁(不是一次而是几次)时,希伯来人面临着深刻而极为苦恼的选择。他们或者认为上帝已经违背契约并遗弃他们,或者他们认为是他们自己违背契约并背叛了上帝的信任。此问题是不可避免的:上帝为什么这么做?甚至连耶稣也问到:“为什么遗弃我?”几千年之后,在20世纪中叶的德国,纳粹对犹太人的大屠杀,使得



同一问题再次出现。希伯来哲学（大致来说，与大部分西方思想一样）是建立在对过错和责任的强调之上的。《创世记》记述了原罪，“堕落”，意味着罪恶经由人的选择而来到世界上。

责任和结果之间的这种一致可以被看成是问题。在犹太文学自身中，罪恶与灾难之间的联系以极为戏剧化的方式受到挑战。《约伯记》（可能写于巴比伦流亡时期，大约公元前400年）讲述了一个好人的故事，尽管此人忠实地履行上帝的全部律法，却受到了可怕地惩罚。撒旦（Satan）嘲笑上帝，认为约伯表现得正直，只因为上帝对他太好了。为了“考验”约伯，上帝允许撒旦将最悲惨的个人灾难降临到约伯和他的家人身上。自始至终，虽然约伯频繁地恳请上帝帮助他，但继续一如既往地过着虔诚的生活。最终，上帝恢复了约伯以前的幸福生活，但是上帝仍旧坚持他的做法不必得到人类的理解。因此，尽管在这个世界上存在着明显的不公，人类仍然需要信仰。但是这种结论留下了亟待解决的罪恶问题。为什么一个正直的人无故遭受苦难？《约伯记》表明了犹太人感觉到他们和上帝之间可怕和不可预测的关系。

解决罪恶问题的另一种方法是引入第二个强有力的神，撒旦或魔鬼。琐罗亚德斯把苦难看做是两个孪生神灵之间对抗的结果，他们是阿胡拉·玛兹达最早创造的神灵。其中一个为善的；另一个是毁灭性的。整个世界就是善与恶斗争的



战场。例如，在《约伯记》中就反映出这一点，是撒旦而不是上帝对约伯施以不公正的惩罚。但是，如果这个恶毒的神强大到足以对抗上帝的意志，西方三大宗教的上帝将不再是全能而唯一的神。即使撒旦还不足以强大到对抗上帝的意志，他的存在也把我们带回到最初的问题：一个充满关爱的上帝怎能允许罪恶发生？毕竟，撒旦也只是上帝的造物之一，而且毁灭的精神由阿胡拉·玛兹达所创。再者，面对这些势不可挡的宇宙力量时，个人的责任是什么？

根据琐罗亚德斯的想法，罪恶问题不但由假定彼此交战的道德力量来回答，而且也由坚信人类有自由的道德选择来回答。人类可以选择同其中一个神结盟，善的神或恶的神。然而，作为一种宗教，琐罗亚德斯教希望吸引信徒并鼓励他们在思想、言辞和行为各方面都信奉善的神。此外，琐罗亚德斯承诺，与善神结盟将得到回报：在世界末日的时候，琐罗亚德斯将带领那些与善神结盟的人走向一个永恒幸福的存在。这一具有吸引力的命题将在基督教哲学中找到其（超）自然家园。



何谓觉悟？佛教与耆那教

佛陀出现于公元前6世纪的古代印度，被称做耆那教的宗教至少也可以追溯到这一时期。不论佛教还是耆那教都已经形成了关于灵魂与人（在耆那教里还有非人）本性的深刻而引人入胜的叙述。尤其是佛教倾向于反对“梵”与“自我”（atman）的概念，这两个概念对于大多数印度思想来说，却是核心。在社会层面上，佛教徒和耆那教徒都反对印度的种姓制度。

然而，印度教、耆那教和佛教在很多方面具有共性，包括对《吠陀》的重视。尽管这三个宗教长期以来彼此间以及内部充满了冲突与争端，但是对于绝大多数的印度教徒、耆那教徒和佛教徒来说，并非异乎寻常地改宗或竞争。当然，这并非否认印度宗教派系中（如同世上大多数地区一样）经常发生的相互残杀事件。然而，直到欧洲人与伊斯兰教抵达之前，印度教许多神话和哲学经常与佛教和耆那教以及其他本土宗教混杂并和谐共存。





或许最令西方读者惊讶的是，神秘主义和逻辑在印度紧密地结合在了一起，哲学的这两个领域（每一个都被认为“属于”哲学）通常被认为互无关联，或者更确切地说是截然相反。但是，在印度以这种或那种形式表现出来的神秘主义，一种入定的极乐体验观念，可能会成为三大主要宗教的核心。（梵语“哲学”意指“所见”）这三个传统也都发展了强有力的逻辑，都用来支持神秘体验和作为反击在体验完整性上妥协的那些人的武器。过于理智化，过分热心于日常世界事物，或者完全不加批评地依赖于常识范畴，都可以弱化神秘主义。

佛教与耆那教特别重视痛苦的本性和解除痛苦。耆那教徒的基本原则是“不伤害”，他们尊重生命——所有的生命——甚至注意避免踩到落在脚下的虫子，或者偶尔吸入在空中飞的小虫。佛陀相当关注于他周遭的那可怕的苦难，并且公开谴责增加人们的痛苦的种姓制度。然而，佛陀的基本哲学主要还是关注个体的“内在”改变，通过领悟佛教的“四真谛”来获得：

1. 苦谛：生命是苦。
2. 集谛：苦难来自于自私的渴望。
3. 灭谛：自私的渴望可以被祛除。
4. 道谛：人可以通过遵从正道来祛除自私的渴望。

这种获得解脱或觉悟的正确方式被称为佛教“八正道”，八



正道由以下几部分组成：(1) 正见、(2) 正思维、(3) 正语、(4) 正业、(5) 正精进、(6) 正命、(7) 正念与(8) 正定。佛教的目标是，使个体从虚幻的自我信念及其伴随的一切——欲望与挫折，野心与失望，骄傲与耻辱——中解脱出来，获得觉悟并结束苦难，这种境界即为涅槃。对涅槃通常的描述是，否定自我主义立场以消除痛苦，但是从正面来看也可以把涅槃理解为极乐境界。虽然如此，如果从西方的“幸福”观念来理解涅槃，则会误解佛教的目标。

佛教徒相信所有的生命都是短暂的。现实世界由一连串短暂存在连接而成，没有永恒的物质。相反的妄想引导人类相信人类的自我拥有实在。事实上，并不存在永恒的自我或灵魂。一个人仅仅是身体、感情、思想、性格和观念的暂时组合。并没有一个更大的永恒的自我（吠檀多称之为“我”）。只存在着“无我”（anatman），“没有自我”，没有自身。认识到了自我和所有欲望对象都非永恒，就向领悟与终结苦难前进了一步。（相反，耆那教徒坚信个体自我或灵魂，而且相信不只是人类，所有生物都有灵魂。这就是为什么他们对所有生命的尊重是如此坚定——像许多印度教派一样，他们相信人类的灵魂可以轮回回到动物身上。）

虽然一切均不长存，但是佛教徒相信这世界的每一“状况”都是由他境引起，而且认为现实涉及到广泛、终极且无所不包的因果链条，这一链条把之前与之后所有相关的每一



人、每一件事连结起来。轮回与业报是这一复杂因果关系网的一个方面。人们可以把业报看做是，一个人终其一生的行动和活动的遗留物，而且是决定其轮回或灵魂转世后地位的关键。

佛教形成了许多思想流派。初期就存在着南北佛教的鲜明区分，南部佛教范围主要在印度及其周边，强调个体觉悟；北部（大乘）佛教主要范围在中国、尼泊尔、日本和朝鲜，坚持应该主要对不幸的同情与关爱。南部佛教徒认为只有在极端的苦行和与世隔绝的寺庙中生活，才会达致觉悟，而且只有很少的人能达到。与此相反，北部佛教徒坚持认为每一个人都要从痛苦和心灵的蒙昧中解脱出来，因此已经觉悟的人必须“返回去”帮助那些或多或少过着普通生活的人们觉悟。这样的人就是菩萨（Bodhisattva）。菩萨们觉悟时，却并不进入涅槃的状态。相反，他们留在世间积极活动，就像佛陀所做的一样，帮助其他人并通过分享他们的觉悟来摆脱痛苦。

印度哲学中持续最久的一个争论——这一争论在许多方面比西方哲学中信仰与理性之争还早——涉及到在获得觉悟或解脱上，理智（与神秘体验相反）的作用。为了达至涅槃境界，首先必须做的事是摆脱幻觉，特别是以为自己在世界上处于特殊地位的幻觉。许多佛教徒认为，适当的逻辑可以为觉悟打下最好的基础。逻辑分析可以显示出对我们自己和

世界普通常识性理解中的极为混乱与矛盾之处。觉悟的障碍之一是理解的幻觉，而悖论则是打破这种幻觉的关键。

将悖论作用发挥到极致的最著名的实施者是佛教哲学家龙树（Nagarjuna，公元前2世纪）。龙树是中观派（Madhyamaka）、或者说是大乘佛教哲学中道派的奠基人，而且是哲学史上魔鬼般聪明的“辩证家”之一。在他的主要著作《中论颂》（*Fundamental Verses on the Middle Way*）中，他对各种形式的本质主义和实体论发出猛烈的抨击，他从常识中推论出任何本质或本体的现象与其空无性之间的相互依赖性。他清晰地表达和界定了两种真理的学说——关于日常现象的习俗真理和所有看似为有的独立实体其实都是空的终极真理。龙树最深刻的洞察在于这两种真理究其根底是同一种东西。

龙树用理智反对理智本身。例如，他认为，当每一个人企图辩护时就招致另外的辩护要求，结果导致一种无穷倒退，根本就无法提供辩护。龙树提出了有关空的性质的理论，扫清了达至纯粹（然而，并不是无知或者未开化）神秘体验的道路。由于龙树强调佛教教义的施行而不是理智的理解，他表述了他所认为的佛陀的真意。而且，他也不是恰巧认为自己的聪明智慧就是佛陀的本质“般若”之一，是菩萨的象征。

佛教逻辑在接下来的几个世纪里，变得日益丰富，然而部分原因却是为了反驳龙树的逻辑基础。接续而来的一千年



间，印度哲学出现了百家争鸣的时期，争论激烈而成果辉煌。特别是出自被称为《正理》（“逻辑”）派的实在论传统，成为许多吠檀多者与怀疑论者“物质世界幻觉说”的有效平衡力量。正理学派反对“日常世界是幻觉”的观念。他们坚持认为世界是真实的。正理学派也相信神，但是在他们的概念世界中，神不是非常重要的。因此，他们对大多数印度哲学家所强调的神秘主义和宗教起源持怀疑态度。

在西藏，神秘主义和大乘佛教拥有着悠久而辉煌的历史。宗喀巴（公元1357—1419年）是西藏四大主要流派中最具政治力量的奠基者。其著作《菩提道次第广论》，可看做是大乘佛教的百科全书，其广度和重要性足以媲美于亚里士多德或拖马斯·阿奎纳的作品。宗喀巴的著名之处在于，他对龙树学说的继承与辩护，以及对空的形而上学、逻辑与认识论的综合。宗喀巴最伟大的哲学成就是证明了语言哲学在佛教哲学中的中心地位。

追寻和谐：儒家、道家与墨家

我们曾经提到过，“和谐”二字最简练地表达出了中国哲学。儒家关注有助于形成一个和谐社会的伦理和社会行为。与此相反，早期道家是把社会看做有害之物的隐士，他们倡导自然与人内在天性的和谐。老子承认社会和谐是值得向往的，但是他认为如果社会由贤哲，即首先发现其自身内在和谐的有智慧的人来统治，这种和谐社会更可能成功。事实上，根据道家的说法，这种“统治者”无需统治，因为聪明的统治者是无为而治。

另一方面，孔子把其哲学首先看做是统治者的哲学。他经常用音乐与声音的和谐来作类比。他说：“聪明的统治者，将会使社会和谐”。然而，社会的和谐依赖于个体的德行，不仅仅依赖于统治者的德行而且同样依赖于社会每一成员的德行。因此，孔子的哲学很大程度上是一种道德规劝。

在和谐社会的予境下对个体道德的强调对理解中国哲学有极为重要的意义。它也提供了与西方的重要联系。在两个



世纪之后的希腊，亚里士多德提出了类似的伦理学概念：其中，个人德行是基础，但是要把个人放在和谐运行的共同体予境中他所起的作用才能被人理解。（大约一个世纪之后，希腊与罗马的斯多葛派提出了与道家相似的自然和谐概念。）另一方面，德行被赋予首要性，与犹太文明赋予律法以首要性形成对比（当然，并不是说犹太文明就没有强烈的道德概念，或者说希腊与中国哲学不承认律法的重要性）。

这两种关于社会与个体的观念，一个强调个体德行重要，一个强调律法重要，其差异是显然的。犹太律法假定了一位全能神的存在，神口述律法并使其具有约束力；然而，无论是希腊人还是中国人，都把伦理的唯一目标看做是促进社会和谐，而没有任何外在的裁判者或立法者。孔子的确提出过“天的意志”，但是这通常被认为是一种提示，即虽然人类能够影响他们的环境，但是不能控制环境，或者说不能确定他们会成功还是失败。在这方面，儒家正好可与希腊思想形成对照，因为后者强调面对命运时人类的脆弱。

对于孔子来说，任何社会中最为重要的德行都是卓越的领导才能。卓越的领导才能要求统治者发展个人能力，这样才能唤起其治下人民的德性。孔子强调的自我实现应该在社会予境中来理解。它不是个体启蒙或者个性完善，而是彻头彻尾的“社会”（social）关注。相比较而言，犹太文明、基督教和伊斯兰教更加倾向于个体化，更关注于个体精神的安



乐（基督教尤其如此）。在儒家思想中不存在西方意义上的个人主义“精神”，因为个体不能从他或她的社会作用和关系中区分出来，特别是“家庭”（family）内部的关系。在孔子的思想里，社会作为一个整体就像一个庞大的扩展了的家庭，即使像中国这样庞大的社会也是如此。

儒家德行中最关键的是“仁”，可以解释作“人性”或“仁道”，仁包含了儒家的其他德行。虽然孔子认为仁是人类所固有的，但他坚持认为成为一个完善的人是一种成就。仁必须是经由教化而逐渐形成。在孩童时期，仁藉由行孝道尊敬父母而养成。在青年时期，仁表现为更普遍的社会尊敬和忠诚。因此，仁的一个重要表现形式是礼，或者说仪式。礼涉及到的是较为外在的礼仪形式；它需要与场合相适的敏锐感觉，并宽恕原谅他人的行为。有节制的行为举止也是一种德行，也被看做是能够在精神上完全支配自我的方法。灵魂与肉体不是对立的。二者都是“气”或“能量”的显现。对儒家来说，礼仪和音乐特别重要，他们把社会聚集在一起，而且他们提供学习、实践和培养了仁的仪式。

并非每位直接接续孔子的思想家全都满足于孔子哲学中所强调与忽略的观念。墨子（约公元前479—公元前381年）大约出生于孔子去世之时，他批评孔子对现行制度的支持。墨子反对贵族地位，认为礼仪和仪式并不重要。他认为只有通过“兼爱”（universal love）才能获得至善社会的伦理



理想状态。让人觉得自相矛盾的是，墨家竟然发展了军事战略艺术。然而，如果一个人接受了墨子及其学派的主张，即反对侵略战争，并认为军事力量只是用于自我防御的目的（伟大的战略家孙子在其经典著作《孙子兵法》中反复重申了这一立场），那么这一显而易见的矛盾就不存在了。爱也许是答案，但是他的前提是武力能够提供安全保障。

儒家反对墨子，认为兼爱既不可能，又不合意。他们说一个人对其父母的爱深于对陌生人的爱是很合乎常理的。孟子（公元前371—公元前289年）主张为了免于沦于肤浅，爱应有次序、有等差。对人类的爱笼统地说，可能就是一个人在其家庭中所感受的那种更强烈的爱的扩展。孟子主张人性本善，在关于人类的仁慈能力上持乐观主义；尽管如此，他认为教育与努力是必不可少的。

然而，儒家学派关于人性是否本善的说法并不一致。荀子（公元前298—公元前238年）的主张恰恰相反。在他看来，人类天性恶，人类的内在倾向是追求个人的利益与快乐。然而，幸运的是，人类还是有理智的，而且可用理智来教化自己并且为善。荀子与孔子学说相一致之处在于，荀子强调礼及与礼相符行为的重要性，特别是对于其家庭成员更是如此。家庭关系并非天然存在的，而是人类理智的发明，用以在面对人类更加本能的自私欲望时以确保社会合作。用现在的话来说，荀子的主张是亲属关系与社会关系是社会建



构的。因此，在关于文化与自然孰优孰劣的争论中，荀子坚定地站在文化的一侧，反对自然。从这一点看来，荀子与道家是完全对立的。

老子的哲学主要关注于，通过使人的内在合于自然的韵律——即道，也就是宇宙的运行规律——来获得智慧。儒家重视社会，老子轻视社会而强调与个人天性相一致的自发举止的重要性。纯朴、避免人为造作，是道家通达智慧的方式。由此来看，甚至传统的道德概念比如善与恶，都可能成为根据道来生活的障碍。道德概念经常被过于僵化地理解，以至于他们所带来的是晦涩多于启迪；特别是道德概念不能反映出道的细微变化。

老子认为，最伟大的道性是“无为”。因此，理想的领导者并不是积极地领导。道家思想家庄子（约公元前369—公元前286年，与孟子同时代）则主张，政府是人类幸福的障碍，幸福取决于个人能否自由表达其内在的天性。以此类推，理想的教师就是不教。智者避免所有不必要的努力，“行动自然”，顺随天性自然而动。智者虚怀若谷，依宇宙之规律（宇宙之道）而行，以至“德”，以至其个人自然之德。

道家相信，智者意识到人与自然的一致，并过着与自然韵律（道）相一致的生活。生与死仅仅是这一韵律的一个方面，因此不应当过于强调生死的重要性。道的韵律是循环



的。任一时间里发生的任一状况给出了通往其他状况之路，直至反复。（“永恒回复”的循环概念是印度哲学的基础。也是古希腊思想中的一部分，然而，在西方哲学初创之时被忽视了。）最终，哲人将与道同一并“忘掉了”自我与道之间的区别。在这一玄妙的状况中，哲人获得了永生。哲人的个体自我会死掉，但是与哲人同在的道会继续存续。

道家对循环的兴趣，反映在阴与阳的互补观念之中，“阴”和“阳”字面的意思就是“黑暗的一面”与“光明的一面”，这两个概念可用来描述变易中对立面的互动。不足（阴）会让位于充足（阳），继而充足过盛，然后是充足的衰退，又回到不足。盛衰模式的意义对于中国思想家——乃至绝大多数中国农民——来说是非常明显的。阴阳互补最终变成了中国哲学整个历史的正统概念和有代表性的思想。中国最著名的古代经典《易经》，被道家看做是指出了在外在现实变迁中即将变化的时刻。同时，《易经》也是儒家的经典文本之一。

我们可以把道家所坚决主张的流动与变化，同犹太—基督—伊斯兰传统中坚持的本质主义（即所有神圣事物永恒的概念）相比较。道家也有永恒的概念，这一永恒的意义是，道的基本模式存在于一切变化之中；事实上，道有时被描述作“不变”（常）。但是在道家看来，永恒是自然的一部分，随时间而流动。与此相反，在犹太—基督—伊斯兰传统中，



永恒是神圣的，因此只作为永恒，“不是”自然的一部分，而且是在时间之“外”（《新约》的阐述是：“在这个世界上，但不属于这个世界”）。基督教的灵魂在每个人那里是少许而完美的永恒。道家的灵魂更像溪流中的一滴水。





世界的要素：早期希腊哲学

在回顾苏格拉底以前时期的希腊哲学家的成就之前，我们应该注意到公元前6—公元前5世纪，希腊在许多方面都有创新并成果丰硕。其中最重要的是技术的爆发式进展。封建农业社会基本上只有富裕的土地所有者和一般农民，在他们之中形成了手工艺者、商人和技师这样的新阶级。发明人数量众多，发明丰富多样。希腊人从埃及和巴比伦输入了几何学和数学，使得他们能够在航海和制图上取得新的突破。医学理论及应用繁荣起来。伟大的医生希波克拉底（Hippocrates，约公元前460—公元前377年）概括了当时的新观念。他说，“人们认为[疾病]神圣，仅仅因为他们不了解。但是，如果他们对他们不了解的事物都称为神圣，哎呀，神圣的事物将没完没了。”

通常认为希腊第一位哲学家是泰勒斯（Thales，公元前624—公元前546年），公元前7世纪居住在小亚细亚（今天的土耳其），不幸的是，我们对她知之甚少，因为我们几乎



没有他的作品，并且我们所知道的关于他的很少的事情，来自于并不总是可靠的亚里士多德的作品。泰勒斯认为世界被水包围着并最终从水中诞生，这一观念很可能来自于更早期的希腊宇宙起源和其他文化的观念。这是对神学传统的突破。神学传统根据诸神和其他的魔鬼来解释整个自然，泰勒斯采用了我们称作自然主义（naturalistic）的观点，一种科学的视角——根据其他直观的自然现象来解释某些自然现象。他的思考相当符合当时实用的技术发明爆发式的进展，反应了社会对“技术”——一种新的看待自然的方式——的迷恋。

不管在苏格拉底以前哲学家留传下来的作品中是否表现出来了，这些哲学家的思考也是带有政治维度的。在公元前六世纪的希腊，梭伦（Solon，公元前638—公元前559年）使雅典“现代化”并建立了民主制。梭伦之后，经历了由斯巴达发起的毁灭性的入侵，以及地方暴动，雅典又回到了僭主制。后来，民主制再次出现，但是并不像我们所愿意相信的那样是轻松和平的过程。如果我们要想明白最初的希腊哲学家为何会对秩序与理解如此热情，就必须把他们置于经常充满暴力的时代。

泰勒斯遭到同时代年轻哲学家阿纳克西曼德（Anaximander，约公元前640—公元前546年）的责问，阿纳克西曼德反对年长的泰勒斯所认为的世界由水组成的观点，并给





出了不同的看法。阿纳克西曼德使传统的希腊宇宙论条理化，区分了土、气、火与水，并解释了它们的各种性质——热与冷，湿与干——的相互作用。（我们在此可以注意到，在希腊哲学与中国哲学之间另一种根本对立：对立通常是希腊哲学的基调，而中国哲学则总是谈论“和谐”。）

被迫回答泰勒斯的问题，哪种元素最基本，阿纳克西曼德的答案是“都不是”。他说，宇宙的最初来源与所有物质的基本组成，是某种我们不能觉察到的物质。他称之为“无限”（apeiron），我们把它叫做“原质”即可，虽然这个词在希腊语中的意思是“无束缚的”或“无限的”。从科学史的角度来看，这或许是第一个从推论做出理论假设的重要例子，虽然它自身是不可察觉的，可是为了解释可理解的现象，就假设某种事物存在。（电子和基因是最近的例子）

阿纳克西米尼（Anaximenes，公元前 585—公元前 525 年）是阿纳克西曼德的学生。他批评老师神秘而不可理解的无限并返回到普通经验的王国。因此，阿纳克西米尼认为气是最基本的元素，气聚集与蒸发、升温与冷却、变厚或变薄。

泰勒斯、阿纳克西曼德和阿纳克西米尼——“米利都学派”（Milesian）——在超越旧的希腊神话和传说故事上迈出了一大步。然而，我们在用“哲学”和“理性”，这些意味深长的概念来描述这些变化时，应当谨慎一些。米利都学派



为我们所称的哲学和科学的搭建了舞台。正是在泰勒斯、阿纳克西曼德和阿纳克西米尼的背景下，我们能够欣赏他们后继者中更加激进的论述。

泰勒斯、阿纳克西曼德和阿纳克西米尼都是唯物主义者：对他们来说，世界是由某些基本物质组成，无论这些基本物质是水、气或无限。与此相反，毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前571—公元前497年）坚持认为宇宙的基本构成要素是数和比例——根本不是“物质”，而是形式和关系。毕达哥拉斯说，从严格意义上讲，只有“秩序本身”，而非秩序化了的事物，值得哲学关注。（当然，对于工作于今日的许多物理学家来说，这一观点值得赞同，他们坚持数学是理解宇宙的关键。）尤其对于毕达哥拉斯来说，这是本体论的核心问题，对存在的研究成为焦点：在这个世界上实际事物的众多状态中，事物的抽象秩序或者形式如何表达其自身？有时这被概括为“一与多的问题”。

希腊人很快欣赏到数学的价值，它与所有其他知识形式都不相同。它拥有的优雅、纯粹、富有吸引力的普遍性和确定性，在其他领域从未发现过这些特点，尤其是在凌乱的日常生活事务中更是如此。数学和几何命题是真的，在哪里都是真的，而且可以被确切地证实。一个直角三角形在埃及或波斯所拥有的形式属性与一个在雅典或意大利的直角三角形所拥有的形式属性完全相同。毕达哥拉斯定理不只在里或



那里有效，而是处处都有效。自毕达哥拉斯以来，数学的优雅、纯粹和确定性是许多哲学家追求的理想，使理性以它最好的方式得到了终极证明，是被纯粹的思想家们深爱着的抽象形式的系统展示。

毕达哥拉斯是一位富有魅力的哲学家，他用比例理论解释其他事物，如音乐的性质和星辰的运动。他猜测众星辰制造了很大的声响（这声响只有诸神能听得见），他称之为“星球的音乐”。最重要的是，毕达哥拉斯提出了复杂的灵魂观念、来世观念与正确的生活方式观念。他持有（“东方的”）灵魂转世信念。值得一提的是，虽然处于古希腊的男性沙文主义氛围中，毕达哥拉斯的众多信徒当中包括了首批女哲学家，她们加入到毕达哥拉斯追寻精神生命的深邃、高级的智力活动中。柏拉图在《理想国》中颂扬毕达哥拉斯是一个“领导一群具有凝聚力的门徒，他们热爱着他，因为他对众人的启迪，并传下了一种生活方式，这使毕达哥拉斯学派一直到现在为止在世界上仍是超凡脱俗。”的人。据说，柏拉图自己就是一个未公开承认但虔诚的毕达哥拉斯信徒。

因为毕达哥拉斯是受到狂热崇拜的偶像，还因为他的信徒非常成功的保守了他们的秘密，所以关于毕达哥拉斯的生平或他的训示后世知之不多。我们确实知道，他是第一位称自己为“哲学家”，即“爱智慧”的思想家。当问毕达哥拉斯他是否是一个有智慧的人时，毕达哥拉斯谦虚地回答到

“不，我只是一个智慧的热爱者”。这样的谦逊在追寻智慧的激情历史中并不总是明显的。

与米利都唯物主义者形成鲜明对比的还有赫拉克利特（Heraclitus，公元前536—公元前470年），其哲学虽然晦涩，但却极为重要。在哲学史上，赫拉克利特“晦涩的格言”无人能比，它们令人困惑、深奥并难以理解（例如，“上坡路和下坡路是同一条路”。）当其他哲学家在努力探寻自然的本质时，赫拉克利特宣称“自然喜爱捉迷藏。”赫拉克利特喜欢用谜语、悖论和双关语来隐藏他的真实意义。他说，自然只让极少数人知道它的秘密，这激怒了他同时代的人。当他教导说，世界背后隐藏着秩序，逻各斯流转于万物之中，同时，他也不断地告诉他的同僚们，他们“永远不能理解它”。

赫拉克利特很满意自己被看做是传统的哲人、先知、智者与神谕的译者这样的角色。然而赫拉克利特也可以被看做是早期的哲学家和科学家，不过他接受的是另外一种自然元素：火。在许多方面，他以唯物主义者谈论水、气和无限相同的方式谈论火。他把闪电（雷电）看做是神圣的，而火是其根本物质：“火生于土之死，并且我们生于火之死”。但是在赫拉克利特的思想里，火元素所起到的作用是象征性的，起着其他元素在米利都学派中所不具有的作用。

火是猛烈的。火焰不断地变化，闪烁不定。对于赫拉克



利特来说，这个世界在不断地变化、“流动，”其表面的稳定性是一种幻象。非常有名的就是，赫拉克利特坚信一个人不能两次踏进同一条河流。（他实际上说的是，“踏进同一条河的人，不断遇到新的水流”。）但是赫拉克利特的语言太有寓意了，所以不可能认为他仅仅是另一个唯物主义者。他提出了一个重要得多的观点（很具有东方特性）——宇宙中不变的似乎就是变化。而且，这个世界是永恒的，是由逻各斯连结起来的一个唯一整体。在此我们看到了从阿纳克西曼德而来的重要的传承性，他们都有对不可见之物的假设，但是逻各斯并非只是另一种物质。根据这两个哲学家的观点，世界所显现出来的样子，也就是我们对事物的通常看法，与世界的真实本质之间的差异比以往都要大。

巴门尼德（Parmenides，公元前515—公元前450年）也是生活在公元前5世纪的一位极难理解的思想家。就是他在实在与表象的哲学鸿沟中达到了极端。巴门尼德的主张比其前辈或同辈人更加抽象，并宣称自己发明了一套“新的思考方式”。巴门尼德并不像他的科学界前辈那样关注事物的具体组成；他感兴趣的是“存在本身”（being as such）。他把对本体论的强调转移到新的抽象层次上，重点就是（希腊语言中）最基本的方面，尤其是be动词。（让我们忽略这个事实，即并不是所有语言都有be动词或类似的词。）通过回顾前人的争论和对悖论的研究，巴门尼德提出惊人的论点：我



们所“认识”的世界并不是真实的世界，虽然我们不能认识任何其他世界。

所存在的必是永恒的；存在不能来自虚无，也不能消失。据此，巴门尼德总结到，变化并不存在。但是，我们的日常经验就像赫拉克利特所坚信的，是不断变化的。因此，我们称之为实在的只是“骗人的词语顺序”。另一方面，是绝对单一的、不变的、永恒的“一”。（值得注意的是，大约在同一时代吠檀多学派就“变化与变恒”提出了类似的概念。）

紧接在巴门尼德之后，出现了许多哲学家回应的方式。当然，一种方式就是完全赞同他，这就是他的学生芝诺（Zeno，约公元前475—？）所做的。芝诺发明了一系列精巧的论证来“证明”时间和变化的观念实际上毫无意义。最著名的就是一组悖论，以论证的形式来“归谬”（*reductio ad absurdum*），其论点是要表明，如果有人假定时间或者变化为真，那么最后就会得出荒谬的结论。因此，时间或者变化不存在。这些悖论中最为熟悉的可能就是飞矢不动的悖论。如果一支箭从弓飞向目标，它一定要经过它的旅程当中的一段距离。但是，如此一来，它必须经过这段轨迹中更小的一段轨迹；而为了通过这更小的一段轨迹，箭必须要通过更小的轨迹。以至无穷（*ad infinitum*），因此箭将永远不会到达它的目标。这种“证明”是狡诈和诡计，无须让我们在此耽



搁。只要知道他们困住了公元前 4 世纪的许多想去挑战并反驳他们的哲学家就够了。

感觉受到极大挑战的哲学家之一是德谟克利特（Democritus，公元前 460—公元前 370 年）。他的策略是推翻巴门尼德和芝诺论证的前提，与此同时，进一步发展米利都学派的科学宇宙论。巴门尼德和芝诺的前提之一是，他们简单地接受了来自于更早期的苏格拉底以前的哲学家的一元论，他们的假设是“实在必须是唯一的”。与此相反，德谟克利特是一位“多元论者”——他反对世界是以一种元素为基础或按单一秩序组织成的观念。

德谟克利特追寻“物质”越来越细分的观念，直到得出原子概念，这一概念后来成为最重要的现代思想观念之一。德谟克利特是一个极端的多元论者，在他的信念中，世界由任意数量的各种各样的“粒子”组成，只是在大小和形状上不同。作为元素，共有一个显著特性，这些粒子不能被切割和再分。（“原子”这个词意味着“不可切割”，因为它的词干来自于 a〔不〕和 tom〔切割〕。）德谟克利特直接反驳巴门尼德，他宣称所有的存在都是原子，在虚空中运动。然而每一个原子都是永恒的，既不能被创造也不能被毁灭。

德谟克利特完成了将世界去生命化与去神秘化的尝试。他把宇宙彻底看做是物质的，丝毫没有有任何强加的秩序或者智性，没有任何根本的逻各斯或目的。这些陈旧的观念，如



天意控制着我们的命运，诸神统治着世界，甚至使我们死后复活的灵魂或者精神的观念——通通都消失了。德谟克利特提出了纯粹唯物论的世界理论，去除了灵魂与生命。甚至人类灵魂，这对大多数苏格拉底以前的哲学家来说属于神秘事物的范畴，在德谟克利特看来，仅仅是物质原子世界中的另一种物质原子而已。

在整个哲学史中，灵魂是反复出现的主题之一。就目前我们介绍过的情况来看，可以恰当地简要地概述灵魂的有关历史了。在早期希腊哲学中，灵魂仅仅被看做是另一种事物，而且是相当无实质的事物。不具有道德意义。事实上，希腊人认为灵魂是非常苍白的，只有当它与身体结合的时候才是生命之源。否则，它像一个影子，不具有实体，仅仅是“气息”（“psyche”灵魂一词的最初意义）。类似的观点尤其引领着古埃及人，他们坚持认为死后如果身体被保存下来，灵魂才能够进入。他们付出巨大的努力以保存死者的身体（连同尸身上的装饰，奢侈品和仆人一起陪葬）。保存遗体的做法说明了早期基督徒为什么逐渐接受了身体复活是使生命永恒的关键这一观念。早期希腊哲学家中最具有想象力的赫拉克利特认为，灵魂就像“火焰”，灵魂的物质组成与星辰相同（不过，人们未免觉得这个观点过于崇高。应该提醒自己的是，赫拉克利特认为星辰仅仅是天空中的凹处，而并非实体。）



古希伯来人很少谈论这种抽象灵魂，他们或多或少地把注意力集中在具体的个人性格上。中国人也是这样，他们在谈到个人的“灵魂”时，关注的仅仅是观念中的个体性格和社会认同，不带有任何抽象的形而上学残余。佛教徒相信，灵魂要么是宇宙的剩余，要么是需要被克服的幻象。与此相反，耆那教徒的确相信个体灵魂，甚至昆虫和害虫都有灵魂，而且是永恒的。印度教徒在这些问题上有分歧，但是他们也相信，死后灵魂通过轮回转世和再生得以持续存在。

许多思想家（和大多数普通人）在面对德谟克利特质朴而无灵魂的哲学时，感到巨大失落，对此我们不应该感到惊奇。以前，基督教甚至只是地平线上出现的一抹微光，而且雅典三位最伟大的哲学家尚未登上舞台，哲学的精神贫瘠已经是令人担忧的事情了。的确，一位近代已去世的德国哲学家甚至宣称在公元前5世纪之后不久的时间里，我们失掉了真正地哲学思考的能力。



我们应该如何活着？苏格拉底与智者

认为除了物质什么都没有或者我们日常经验的世界只是幻觉，这种看法使哲学家以一种极为荒诞的方式背离了常识。新一代哲学家不能接受这种结论，有些人运用新的论证技巧去贬低并通过拙劣地模仿而扭曲巴门尼德哲学，他们被称为智者（sophist 来自于 sophistes，“智慧的从业者”）。其他人怀疑我们是否知道真理，并利用巴门尼德的论证提出宗教和道德上更为激进的观点。这些观念包括如下观点：所有的人类知识和价值只是“相对的”，而且根本没有终极的“真理”。在伦理学中，类似的观点是，人类的理想事实上不过是统治者的理想，正义只不过是满足当权者的利益。（换句话说，“强权就是公理。”）其他智者只是教授辩论技巧，训练热切而有野心的年轻雅典人如何赢得辩论，获得加分，以言辞驳倒对手，打动公众，在新的民主城邦中谋求政治发展。

换句话说，对于智者来说，哲学变成了彻底的实用知



识，是助人谋求通达之路的方法。听腻了关于世界起源与终极实在本质的讨论，听腻了晦涩的格言与无法成立的论证，该转而向下关注生活事物，以哲学来经营生活，找点小的乐趣也并非有失尊重。

智者中，也许要提及高尔吉亚（Gorgias，公元前483—公元前376年）。他模仿巴门尼德的新论证方法，“证明”（a）无物存在，（b）即使有某物存在，它一定是不可知的，和（c）即使有物是可知的，对它却无话可说。对这些命题和论证似乎合理的解释就是，高尔吉亚很可能倾向于——通过对巴门尼德论证的拙劣模仿，不但要导致荒谬的结论，也要表明“论证”的整个活动就是无意义的。过于深奥、神秘或者模糊的前提加上过人的聪明，一位高明的哲学家能够“证明”任何事。当超越我们经验之外的世界观发生抵触和冲突时，就不再有最终论证或证明，只剩或多或少仰赖表达技巧的修辞和意见了。

也许最著名的智者是普罗泰哥拉（Protagoras，公元前490—公元前420年），他说“人是万物的尺度”。这句话有时作为实用主义的早期陈述而被引用，这一观点是指对我们有用的都该相信。它也带有怀疑主义的味道，那就是，以普遍而无可反驳的理性怀疑超出人类视野的所有有关实在的观点。从这一观点来看，“人是尺度”意味着，对于人类来说，知识是相对的且受限于其观点的，这些有限的个人观点让人



无法知晓事物的本来面貌。

然而，也可以不用怀疑的方式解释普罗泰哥拉，这样他的陈述就显得自信而不是怀疑。按照这种解释，我们之所以能够认识这个世界，是由于我们以人类的视角来看它。然而在随后的两千年中，这种观点并没有发挥作用，不过只要现在没有把普罗泰哥拉这位智者的哲学——狭义上的为论辩而论辩——看做是“诡辩术”就够了。其哲学也可被解释成是对知识本质的敏锐洞察。作为对巴门尼德的回应，普罗泰哥拉将对终极实在的关注转向了人类知识的问题。

反对“诡辩”的哲学家苏格拉底（Socrates，公元前470—公元前399年）认为，世界上存在着真实而“客观的”价值；理性不仅仅能赢得论辩，而且也可以用来发现人生最重要的真理。苏格拉底像其他智者一样，精通逻辑、修辞技巧与曲解，这是他们从天才的巴门尼德和聪明绝顶的芝诺那里学来的。苏格拉底知道，如何使一个看似自明的真理因自相矛盾而破灭，使一个陈词滥调变得互相对立，扭转一个论证以至于最为尖利的讽刺回头指向优势一方。他知道如何用“反例”去反击任一普遍原理并提出最难解的问题，提出最具有争议的理论，并扭曲地模仿最值得尊敬的论证思路直到他们被认为是无意义的或是错误的。

然而，苏格拉底的着眼点不仅仅是驳倒别人的主张和论证，虽然他很少回答自己提出的问题。苏格拉底的着眼点是



迫使他人自己去寻求答案，事实上，苏格拉底与智者的不同之处在于，他似乎确信人生的基本问题是有答案的。事实上，苏格拉底并不反对智者，反而是一位优秀的智者。虽然他是第一个承认自己无知的人，但是他仍旧相信某些事物。苏格拉底相信，德行是最有价值的财富，真理在我们日常经验的“阴影”之外，哲学家的任务就是显示出人类所知甚少。然而，就像古印度聪明的逻辑学家一样，苏格拉底对无知的证明是为了获得真正的知识，就像在印度，真正的知识必须“可见”，不只是学习。

苏格拉底是铭刻进西方意识的“哲学家”的生动代表。然而，无论苏格拉底具有什么美德——他的确具有许多美德——使苏格拉底在西方思想上拥有独特地位的是他那既是悲剧又是幸福的命运。公元前399年，苏格拉底遭受审判，罪名是“腐蚀学生的心灵”，并受到著名的宣判处决。毫无疑问，这是民主的雅典最难堪和最尴尬的时刻之一。但是，这不但确立了苏格拉底的哲学家地位，而且也让他成为响应真理与神的感召的殉难者。苏格拉底对陪审团宣称道：“我宁愿死也不放弃哲学”，实际上自己要求了死刑。苏格拉底为哲学应当是什么建立了标准，而且是真正的高标准。

苏格拉底没有写下任何东西。他的思想没有主题次序，也明显没有任何类似于哲学体系的东西。在许多方面，他可以说具有与旧约先知相同的传统，而且也经常被用来与耶稣



相比较。苏格拉底是圣人、哲人与“牛虻”。他不但在私下，也在雅典的集市上公开谈论他的哲学。苏格拉底认为他的雅典同胞，特别是那些自认为无所不知却未经教化的民主主义者，实际上是笨蛋。他认为他有责任让他们知道这些。苏格拉底问他们：什么是美德？什么是知识？什么是公正？他机敏地证明了这些哲学问题的难处和这些民主同胞的愚蠢。

但是苏格拉底的幸运之处在于他拥有一位也许是人类历史上最杰出的作家学生。柏拉图是一位优秀的学生，忠诚的追随者，敏锐的倾听者，才气过人的记者，高超的宣传者，有造诣的剧作家与哲学天才。从苏格拉底审判开始，柏拉图先是记录，然后精心推敲，最后加以发挥并改造了苏格拉底的许多对话。结果是，对话录成为哲学上第一部完整的作品，而这些对话非常令人震撼，甚至有名言指出，全部（西方）哲学不过是柏拉图的注脚而已。

尽管如此，柏拉图仍旧安静地藏幕后；苏格拉底是对话录的主角。当然，如果没有柏拉图的努力，苏格拉底将只是希腊历史档案中的一个注脚。然而，如果没有苏格拉底的努力，我们很可能就不会知道柏拉图，没有柏拉图就不会有亚里士多德，通过亚里士多德，我们才知道大多数我们现今已经知道的苏格拉底以前时期的哲学家。否则，希腊哲学的“奇迹”可能从来不会发生。





哲学家的哲学家：柏拉图与亚里士多德

柏拉图（Plato，公元前427—公元前347年）是西方哲学史上最伟大的作家和戏剧天才。当然，他的作品保留下来也是很幸运的。柏拉图也建立了学校和学院，以确保他的作品和思想（以及苏格拉底的教诲）能长远流传。与之后的哲学家相比，实际上，柏拉图要更卓越、更感人、更有趣以及更深刻。苏格拉底命运的阴影遍及柏拉图的对话录，给争论增添辛辣，给论证以尊严。事实上，苏格拉底的作用，首先作为引人注目的主角，然后作为哲学代言人。这些做法非常成功，所以即使大家都知道以苏格拉底为代言人有力地表达并论证的观念实际上是柏拉图自己的，柏拉图仍旧继续用苏格拉底作哲学代言人。

柏拉图的哲学开始于过度崇拜而不加批评地记叙苏格拉底——尤其是苏格拉底的最后岁月——的可信叙述。柏拉图分别在《申辩篇》、《克里托篇》、《斐多篇》中记述了苏格拉底遭受的审判、监禁和处决。柏拉图也全面地记录了苏格

拉底同他那个时代一些最聪明的（与不那么聪明的）思想家——比如巴门尼德、普罗泰哥拉和高尔吉亚——的谈话。通过苏格拉底对他们各种各样论证的反驳，柏拉图开始提出他自己的观点。柏拉图的宇宙论思想，包括毕达哥拉斯世界是数的观念，包括赫拉克利特世界是流变与逻各斯的观念，以及巴门尼德的永恒、不变、不可知的实在的观点。

柏拉图哲学的核心，大多数经由苏格拉底之口说出来的，是他的理念论。这是一个“二元世界”的宇宙论。一个世界是我们所处的变化的和暂时的日常世界。另一个是由“理念”所构成的理想世界。前者是如赫拉克利特所坚持的流动的“变化的世界”，后者是如巴门尼德所要求的永恒而不变的“存在的世界”。

使得柏拉图的新观点如此具有吸引力的是，首先，两个世界是相互联系的，不像巴门尼德和一些诡辩论者所主张的是毫无关联的。正在变化的世界，即我们的世界是由存在的世界即理念世界——即拥有完美的理念的世界——所界定（“参与”）的。理念是每一种事物完美的范例，理想的存在。因此作为日常世界基础的不变的逻各斯的观念能够被理解为理念的理想性，尽管事实不断变化，逻各斯仍旧限定了这个世界。进一步来说，理念的理想世界不像巴门尼德的世界一样是不可知的。柏拉图认为，我们至少能够通过理性瞥见这个世界。



很可能理念最让人印象深刻的形象（概念）并让哲学家赞叹不已的能力，是柏拉图在他的杰作《理想国》中为我们描述的。在那里，他编了一个“洞穴的神话”，这既是一个关于存在的世界和变化的世界——理念与这一世界的事物——之间关系的寓言，又是对哲学家所面临的危险的警告。这个神话的开始是讲在山洞里一些带着枷锁的奴隶正面对着墙壁。他们所看到的和他们认为是实在是投射在墙上的影子。因此，苏格拉底也继续解释（当他讲述这个寓言的时候）我们都当作实在是最终由影子构成的。并不是说这些不是真的——他们是真的影子——但是他们是更真实得多的东西的影子。因此，这里的区别不像在巴门尼德那里是在实在与幻觉之间，而是较为真实和较不真实的区别，高级世界和低级世界之间的区别。

现在假设，其中的一个奴隶是哲学家，挣脱了枷锁并转身，第一次把目光投向投射影子的真实物体上，然后又走出山洞来到了明亮的阳光下。他不会赞叹不已吗？他不会立刻明白同他现在所观察到的实在相比，日常实在的影子是多么不完美吗？因此，当哲学家看到美德、公正和勇敢的完美理念时，他也会强烈地意识到那些普通男女的混乱的观念与行为不完美，他也会赞叹不已的。那时，他的渴望一定会强得多。如果这位哲学家返回山洞并且试图告诉他的伙伴们，他们的世界是多么贫瘠，他们的理想是多么不合适，难道他的



伙伴们不会攻击并杀死他吗？参照苏格拉底自己的命运来得出寓言的结果是不会错的，但是寓言中所暗示的理念则更具普遍而深刻的意义。

理念论使柏拉图的哲学听起来非常抽象且具宇宙论味道。事实上，理念论首先是实践哲学，而《理想国》是一部很具政治性和争议性的著作。无需多说，柏拉图描述的理想国与雅典人的城邦有很多共通之处，却也表现出了一些令人忧虑的不同之处，其中一些我们今天看来仍然感到很极端。首先，理想国并非民主国家。在这一点上，柏拉图和苏格拉底肯定是意见一致的。他们认为统治应当掌握在那些最博学和德性上有洞察力的人——哲学家手里。在《理想国》中，柏拉图给出了哲学王的形象，毫无疑问这一形象无论在那时还是在今天都一样荒诞（从泰勒斯的时代起，心不在焉的哲学家的笑话就已经开始流传了。）

柏拉图的理想国是奇特的专制、等级和平等交替的制度。“天然”的贵族统治基于天才、家世和教养。这是一种温和的专政，其中每个人包括“守卫者”都清楚自己的位置。这不是考虑个人或个人利益的社会，而是个人与个人利益附属于公共利益的社会。柏拉图提倡艺术审查，禁止有颠覆性的诗歌，例如，应当限制具有刺激作用的艺术，而使其起到灌输相应的社会态度和行为的作用。在柏拉图的社会中，人们没有权利拥有属于自己的财产，甚至不允许自由地





养大他们自己的孩子，孩子的教育由国家进行。但是在这个社会中女人被赋予同男人一样的权利，在那个时代这是一个大胆的提议。等级最低层公民的福利与地位最高者的福利同样重要。甚至统治者都没有特权也不会期望特别幸福，所拥有的只是令人畏惧的责任。柏拉图告诉我们，幸福不是为任何特权阶级的公民准备的，而是为整个城邦准备的。

要使这种反民主的至善社会观念与苏格拉底近乎神圣、至善却古怪的牛虻实例^①相结合是很困难的。但是《理想国》不仅仅是想象中国的政治模式，它也提供了关于人类自己和世界的新思维。我们可以不认同《理想国》中的专制与不平等的一面，但是并不抛弃《理想国》中的世界观。同样，我们也可以拒绝因信仰另一个绝对理念世界而产生的形而上学极端，而并不放弃追求高尚道德的理想和培养美德的重要性。但是继苏格拉底之后的柏拉图，所允诺给我们的不只是乌托邦和难以置信的形而上学。他也给予我们具有启发性的心灵图景，它将引出全新的看待世界的方式。

我们前面提到，从荷马到德谟克利特，“相信”灵魂的希腊人只在很小的范围内。他们承认要赋予躯体以生命，需要某种叫做“气息”的东西，它离开身体，身体则死亡。但是根据柏拉图的灵魂图像，灵魂需要躯体正如躯体需要灵魂。没有灵魂，躯体是死的，但是没有躯体，灵魂仅仅是没

^① 苏格拉底自喻为牛虻，以唤醒、劝导当时的雅典人——译者注。



有意义没有价值的可怜的影子。而另一方面，苏格拉底和柏拉图认为，灵魂呈现出道德意义。灵魂既独立于身体之外，又比身体更重要。在《申辩篇》中，苏格拉底想象了在死后的世界里全部时间都用来思考哲学的喜悦，不再受打扰或分心。好像他面临死亡就像对一个长假的期待，甚至如同治愈。根据苏格拉底的观点，尽管身体受伤甚至死亡，但是一个真正的好人不会最终遭受伤害。这就是原因所在。

此外，如果灵魂（部分地）属于存在的世界，那么它已经包含了理念知识。因此，我们关于德行、美和善的知识不依赖于学习，这些知识也很少来自于教导；我们带着这些知识出生。这是“固有的”（字面意思就是我们“生而具有的”）。在《斐多篇》苏格拉底说到，“为了绝对地知晓事物，我们必须摆脱身体，只用灵魂之眼注视真正的实在。”灵魂因此成为知识与道德生活的渠道。用白话来说就是，灵魂是人生中真正值得担心的事情。

作为柏拉图的学生，亚里士多德（Aristotle，公元前384—公元前322年）自然地关心他老师的理念论，他所反对的理念论。作为苏格拉底的再传弟子，亚里士多德也对苏格拉底的德行概念倍感兴趣，并由衷认可这一概念。但是，这种认可不能扩展到彼世的德行，即理念论的德行。根据亚里士多德的观点，德行是个体性格的具体方面，不是从作为榜样的人身上抽出的抽象或理想的观念。



亚里士多德比柏拉图更具科学家气质。据说，柏拉图学园门上的告示写着，所有入学者都要学习几何。另一方面，亚里士多德的吕克昂学园则由科学展览所充斥，那是收集来的岩石、植物、动物残骸。与早期的哲学家不同，虽然一定要强调有时亚里士多德更相信理性而不是实验，但是他不是不相信感觉，而是运用感觉去观察、收集样本和做实验。（几个世纪之后，伽里略才表明一块大的石头下落的速度并不比一块小石头的下落速度快，这与理性思考的结果正相反，也就是与亚里士多德未经证明的预期正相反。）

为了回顾苏格拉底以前的哲学家的进展与尝试，亚里士多德总结了在他之前的全部科学。他自己是一位宇宙哲学家、天文学家、气象学家、物理学家、地理学家、生物学家、心理学家以及第一位说有多重要都不过分的逻辑学家。他关于自然科学的许多观点在他去世后的一千五百年间都不曾受到挑战。相应地，最近几个世纪的科学家带着相当复杂的感情思考着亚里士多德。一方面，他很可能是人类历史上最伟大的科学家。另一方面，他最终成为科学进步的巨大障碍。亚里士多德的观点是全能的中世纪基督教会教义的核心，其他科学理论在几个世纪中都失去了勇气。

与柏拉图相反，在亚里士多德的作品中，我们发现了坚定地立足于实际的“一元世界”哲学。像柏拉图一样，亚里士多德的目的是找到穿透苏格拉底之前哲学家精妙与晦涩费



解的路径，而提出适当的人性理论与普通意义上的自然理论。像苏格拉底一样，亚里士多德最为关心的也是德性的塑造，然而与苏格拉底相反却与其他智者相一致的是，亚里士多德宣称这些是能够而且必须是被教授的。不过，不能在哲学研讨班或哲学书中传授。个人必须伴随着德性的教导来成长，通过训练直到成为他们的第二天性。就像亚里士多德一直主张的，基本要求是社会情境中的具体个体。既无理念论（彼世理论）的位置也无此需要。亚里士多德说到，诉诸理念等于落回到“空洞的词语和诗意的隐喻”上。

亚里士多德不像那些苏格拉底以前时期的哲学家一样，在接受变化的实在上毫无问题。同时他同意，如果了解有关世界的知识是可能的话，就必须存在某些基本“要素”。亚里士多德认为不必像早期的哲学家那样必须选择一个基本要素（水、气、火、无限），也不必一定要在形式与质料何者优先之间做选择。他说，很明显，这两种事物都必须具备。但是不必——也没有明显的理由——分开形式与质料，就像毕达哥拉斯和柏拉图的观点那样。

虽然，哲学史被描述成柏拉图传统与亚里士多德传统的竞争史，但是亚里士多德从来没有打算与柏拉图——他长达20年的老师和朋友——全面决裂。亚里士多德与柏拉图一致认为事物的形式是最为重要的。但是亚里士多德坚持事物的形式也在事物之中，他称之为实体（substance）。实体并非





其他，只是某一个体事物——一个人，一块岩石或一匹马。实体之所以为实体是由于其本质的缘故。（如果苏格拉底掉光了头发，他仍旧是苏格拉底。但是，如果苏格拉底变成青蛙——不是古怪的口齿清晰、品德高尚的苏格拉底青蛙，而是发出呱呱叫声的普通青蛙——青蛙不再是苏格拉底。）对个别实体及其本质的务实讨论是亚里士多德哲学的核心，并彻底祛除掉了对柏拉图神秘理念的需求。

然而，亚里士多德哲学也涉及到了“追求超越”，不是超越感性经验，而是超越事物的事实状态。亚里士多德强调事物也有潜能（potential）。一粒种子，只参考构成它的质料、目前的形状与特征是不能全面理解它的；一粒种子，必须根据它能长成某特定种类的植物的潜能来评价。为了理解潜能，我们必须理解植物所具有的能够指导其生长的内在本性与蓝图。因此，亚里士多德哲学的核心特征就是目的论（teleology），即事物的目的性。可以肯定，石头具有相当简单的目的，无论何时只要有机会，它显然就要落回到地面。植物和动物的目的则复杂得多，当然，人类的目的则更加复杂。

亚里士多德的目的论加上他的上帝概念，达到了其宇宙论的终点，亚里士多德的上帝的概念后来被称做（并非褒义）“哲学家的上帝”。这是所有运动的最终原理，“第一推动者”。我们更多地从亚里士多德而非他之前的其他希腊哲学



家那里，得到了关于上帝的清晰观念，这是彻底地避免了拟人观的上帝，是原理而不是人。宇宙自身的最终目的，这种存在于宇宙本身而与任何质料无关的唯一形式，是上帝，这一不动的推动者，永恒并完满于其自身，万物发挥潜能的目的所向。上帝是完全实现的活动，纯粹思想的活动，“思想思考自身”。这一神祇与统治基督教的上帝有多少共同之处，是一个困难而有争议的问题，一直持续到今天。

亚里士多德的目的论可以实际应用在其伦理学和政治学中。严格来讲，这两者是不可分的。就像孔子作品中的中国，至善的生活——亚里士多德伦理学关注的焦点——要求参与至善的社会。但是亚里士多德的社会是以奴隶制为支撑的贵族统治。因此，亚里士多德的伦理学主要关注的是特权阶层的美德与幸福。而且他的政治学，尽管有其优点（例如，他比柏拉图更加民主），实际上是基于对可怕的奴隶制的辩护。然而，无论是伦理学还是政治学，亚里士多德还有很多话要说。

亚里士多德伦理学所讲的是“生而为人的目的”。人有目的。人不只是有即时目的——赶上公共汽车，在工作上获得晋升，爬到山顶——还有终极的自然目的，亚里士多德告诉我们，这个目的一般来说就是都会同意的“幸福”或者，更准确地说是“过得很好”（doing well）。（希腊词是 eudaimonia，通常翻译为“过得很好”或“兴旺”。）因此，亚里





士多德的《尼各马克伦理学》(*Nicomachean Ethics*) 分析了幸福的真正本性及其必要组成，特别是理性和德行。亚里士多德告诉我们，幸福的确只是至善生活的名称——亦即，无论哪种生活，只要能够充分实现我们的正确目的或“功能”就是至善生活。

亚里士多德认为，幸福不等于快乐的人生。有些快乐会有辱人格并蒙受耻辱的，而且更重要的是，快乐仅仅是满足性的活动的副产品，并非活动的目标或目的。至善的人生也不能用财富来衡量，财富仅仅是幸福的手段，它也不取决于荣誉、权力与成功，因为这些事物都依赖于他人一闪而过的念头。幸福应该被正确地理解为自足与自我完善。亚里士多德隐约指出，“有些哲学家”根据理念来定义善，但是亚里士多德将不会有此想法。亚里士多德再次显示了他对柏拉图理论的拒斥。

亚里士多德把幸福描画为“符合理性据德而行的人生”。至善的人生是积极的人生。至善的人生是充满友情的人生。（“没有人愿意选择没有朋友的人生”。）至善的人生是一种参与团体的人生，至善的人生也是充满哲学沉思的人生。

亚里士多德所建议的最重要的活动是那些体现德行的活动。值得注意的是，“德行”的希腊语单词(*arete*) 也可被翻译为“优秀”，并且德行是使人优秀的性格特征之一。引起亚里士多德注意的德行，是那些使人优秀的品德，诸如勇

敢、节制、公正、幽默感、诚实、友善以及，一般来说，容易相处。我们注意到，这个美德清单上，并没有特别强调“道德”。无论是亚里士多德还是其他希腊哲学家，对于构成今天伦理学核心的“道德”，都没有特别阐述。事实上，亚里士多德坚持认为道德高尚的人“乐于”过着有德行的生活。在一个人想做什么和一个人应该做什么之间、在德行和自身利益之间没有冲突。这超过了普通希腊人所追求的“中庸”。德行是指一个人行为中平衡而克制的最佳状态，即“避免走极端”，就像美是指对称与秩序。

处境艰难的时代：亚里士多德之后

现实的罗马人对哲学的热爱比强调精神生活的希腊人逊色得多，而且罗马哲学家也面临着自己的悲剧。以杰出的罗马哲学家塞涅卡（Seneca）的命运为例。塞涅卡是尼禄的大臣，而尼禄位于一长串腐败而无能的皇帝之列。塞涅卡被命令自杀，而后他遵命了。希腊罗马哲学不得已要去对付这种悲剧和不公，因此，持续不断的一个主题就是，通过理性而从人生的荒谬中解脱的重要性。

希腊化哲学^①时期许多学派繁荣起来，包括直接引领进入了基督教的新柏拉图主义。也有德谟克利特的追随者伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前341—公元前270年）所创立的伊壁鸠鲁学派（Epicureanism）。伊壁鸠鲁获得了“终极宴会动物”的称号，毫无疑问他对此名声感到悲叹。（今天一位“伊壁鸠鲁学说的信奉者”是指对感官的快乐有着特别的爱

^① “希腊化”历史上是指亚历山大大帝之后的时期，但是出于我们的目的，最好理解为亚里士多德之后。



好，享受奢侈甚至无度。）伊壁鸠鲁所真正信仰的是心灵的安宁（ataraxia）。对快乐的追求是极其“自然的”，但是他不鼓励也不提倡把这作为人生目的。伊壁鸠鲁的主要目的是得到宁静或者说免于焦虑。他说，有智慧的人对于人生应无所畏惧。甚至，死亡是彻底的虚无，而虚无就没什么可怕的。

另一个伟大的希腊化哲学学派，斯多葛学派（stoicism），是希腊罗马哲学中最成功并持续时间最长的唯一一个学派。亚里士多德之后，一些斯多葛派哲学家很快显露头角，著名的有芝诺（Zeno，公元前336—公元前265年，不要与巴门尼德的门徒相混淆），和后来的克吕西波（Chryssipus，公元前281—公元前205年）。之后，斯多葛派在罗马帝国的极盛及解体时期传布其学说。他们“人生艰难”的主题影响的不只是落魄的人，如奴隶爱比克泰德（Epictetus，50—125，公元一世纪），还有处于权力顶峰的人物。事实上，斯多葛派之一，马库斯·奥勒留（Marcus Aurelius，121—180），是全罗马的皇帝。

斯多葛派哲学家的特点是对理性几近狂热的信仰。特别是，斯多葛派强化了理性与情感的古老对立。斯多葛派认为，情感是不理性的判断，会使我们感到失望与不幸。在此之前更早的几个世纪，在向东几千英里的地方，佛陀已经教诲了：欲望降到最低点，苦难也就会降到最低点。斯多葛派



的爱比克泰德（Epictetus）同样宣称：“别要求事事都能如意，而是希望事情该发生的时候就发生，那么你就会感到好过”。

斯多葛哲学家环顾周遭，发现他们陷于一个已经日渐垮掉的世界当中，一个由虚荣、残暴与愚蠢支配最高统治者的社会。然而，无论宇宙在人的眼睛看来是多么非理性与荒谬，斯多葛派仍旧相信一个理性的宇宙。他们教导人们在生活上应该“与自然一致”，而自然“合于理性”，而非感情。事实上，斯多葛派的哲学理想可以被概括为无差别，无动于衷（*apatheia*）和无感情。他们认为愤怒毫无意义，只能导致自我毁灭。爱情甚至友谊可能是危险的。智者不会太投入感情并不应惧怕灾难和死亡。

斯多葛学派是一种极端的哲学，但是在一个艰难而混乱的时代里，却能很好地抚慰许多灵魂。在罗马以及整个罗马帝国，它成为一种极为受欢迎的哲学。事实上，斯多葛派为禁欲主义（自我克制）与信仰所做的辩护，被早期基督徒接受，并也成为基督教哲学的核心部分。

最后，要谈的是更为极端的哲学怀疑主义。怀疑主义的历史可以从皮浪（Pyrrho，公元前 365—公元前 275 年）一直追溯到恩皮里库斯（Sextus Empiricus，公元 2 世纪），在罗马建立学派。皮罗教导道，所有的信仰都是无意义的，因为无事物可被认知。他因卤莽和不计后果而闻名——几乎掉



落悬崖，走进马群与战车群中，古怪地饮食——幸存下来只能感谢他的朋友和学生的热心照看。（有资料表明皮罗活到了大约九十岁，他的哲学似乎有一定的疗效。）怀疑主义（skeptics）比斯多葛派（怀疑主义认为斯多葛派是教条主义）更极端，他们认为任何信仰，包括对理性的信仰，都是幻觉并不可证明。信仰也是一种治疗形式，一种自我解脱的方式，一种使自己远离焦虑获得安宁与自由的方式。因此，它与在现代兴旺起来的怀疑主义是非常不同的。对于古代怀疑主义来说，彻底的怀疑是智慧，是一种合理的生活方式。





“发现” 非洲与美洲之前

不论希腊人还是罗马人（与他们所到之处一样多），印度人还是中国人，以及中东的伟大文明都不知道，在其他地方一样也拥有昌盛的文明，他们有着不同的观念、不同的传统和不同的理解世界的方式与生活方式。其中著名的要属中美洲，那里有堪比古埃及的奇迹。

对非洲和美洲文化感兴趣的历史学家，所面临的问题是缺乏记载。许多情况是，记录存在但是后来被毁掉了，通常是伴随这些文明本身的毁灭一同消失。例如，墨西哥的阿兹特克人（Aztec）拥有被称做“事物的认知者”（tlamatinime）的兴旺的哲学学派。但是所留下来的不过是他们讲义的残片，主要是因为西班牙征服者故意焚毁他们大部分的书籍。

更成问题的是，许多文化的文学传统完全是口口相传。当这些文化或者是逐渐消亡了或者是被殖民者征服时，他们的口述传统通常也同样就逐渐消失了。因此，我们不知道南



美洲文明存在了多长时间，也不知是何时以及如何发展起来的。我们不知道被放弃了的中部非洲雨林中的古代城市有多古老，也不知道纳瓦霍人（Navaho）、霍皮族人（Hopi）、奥吉布瓦人（Ojibwa）、阿帕切人（Apache）、西米诺尔人（Seminole）、易洛魁人（Iroquois）以及其他数百个美国印第安部落在北美洲居住了多长时间了。考古证据表明，北美洲在数千年前就有人居住了，也相当清晰地表明非洲至少在好几万年前就有人居住。事实证明，这些非洲和美洲文化似乎是缺乏通过书写记录所反映出来的历史，而不是他们没有值得关注的哲学。

虽然我们对这些文化的学习才刚刚开始，但是我们所了解的仍然是越来越丰富，越来越有吸引力。我们在此只能就几个基本点，来指明这种成长中的文化意识。当然，非洲拥有数百种不同的文化，事实上是数百种不同的语言，但是大量的前殖民时期的非洲哲学可以用两个孪生概念来描述，即部族主义（tribalism）和一种特殊的对自然的认同感（identity with nature）。

部族主义将个人的认同与意义建立于家庭与共同体之中。对于当代西方来说，这些观念似乎很刺耳，因为他们已经失去了对家庭和共同体的感受性，而是激进的个人主义者。但是对于生活在这种哲学中的人来说（包括亚洲的儒家文化，还有非洲、美洲和南太平洋的许多部落社会），缺乏



具体存在和无形亲属关系的孤立个人，要么感到毫无希望的失落，要么实际上已经形同死亡。

传统的非洲部落倾向于把做人（personhood）视为需要作为共同体成员一段时间之后才能获得的资格。就像在中国，在这个过程中礼仪起到特别重要的作用。成为人是一种成就。出生和死亡并不标志着一个人的开始和终结。新生婴儿还不是人，然而一个生活在他或她的后代的记忆中的死者，尽管肉体死亡了，仍旧算是人。在大多数部落共同体中，要获得完全成员的资格，成人仪式是至关重要的，并因此而成为一个完全的人。同样的，贯穿一个人生命始终的礼节和仪式使他或她的生命节奏与他们的共同体保持一致。

西方的个人、原子式的灵魂概念，与最传统的非洲人的思想是格格不入的。在一些部落中，例如约鲁巴人（Yoruba，现今大部分在尼日利亚）和卢格巴拉族人（Lugbara，现今大部分在乌干达）中，人的共同基础反应在人是由多重精神元素组成的概念中，这些精神元素是人生命的本质。例如，在约鲁巴部落，祖先的灵魂可以返回到他们的后代身上，有时一次又一次地出现。因此约鲁巴人不相信孤立的个体灵魂信念，而是认为自己的子女可能是自己的母亲或父亲的灵魂转世，“即使他们的父母亲还活着”也是如此。

鉴于这种认同感，非洲部落成员的特征是通常都强调祖先崇拜，祖先被看成是活在精神世界中的居民，能够协助自



己的后代。至于非洲人对待自然的态度（许多北美洲和南太平洋部落亦如此），我们只需指出许多非洲人数千年来一直接受的哲学视角，西方人直到现在才刚开始欣赏。在这种观点下，不像在《创世纪》中所承诺的并被弗朗西斯·培根反复重申的那样，即人类并不是被置于地球上以“统治”所有其他的生物和事物。我们是地球的一部分，我们依赖于它，它也依赖于我们。我们负有生态责任；我们周遭的世界，“自然”，不仅仅是资源或者审美与科学魅力的来源。简而言之，我们就是自然。

我们不是独立的。非洲和美洲印第安部落社会特别持有万物有灵论（animism），即相信自然界全部个体都有灵魂，这些灵魂通常是不再以个人身份被记忆的祖先灵魂。对于大部分传统非洲人来说，自然充满了生命的力量。精神居住于其中，而且在一定程度上，人类能与他们相互作用，运用这些灵魂的力量或把他们驱赶至别处。非洲人确信人类与自然有固有的联系，而且他们传统信仰的一部分是认为自然本质上是精神的。

北美印第安人中的狩猎部落承认，他们对那些作为他们的食物的生物欠了债。在他们看来，杀死别的生物并不是权力，而是生存的必须，因此要有感激之心和敬意。为他的猎物祈祷并表示感谢，也许会使大多数超级市场的顾客感到有点儿奇怪，但是意识到出于他自己的利益而杀死另一种生



物，最好被看做是人性的核心态度。感恩节的祈祷手势是大多数美洲印第安传统的普遍特征，反映出将日常生活视作神圣的倾向。

往南，中美洲哲学的核心是对三个层次的时间与实在的信仰——日常、神秘与神圣。神秘与神圣层次的实在对日常水平的人类经验具有明显的影响，这种影响在时间上是可预测的。这种信仰使人关注于制定历法与天文观测。实在的不同秩序之间的平衡过于脆弱，所以人类必须承担维持宇宙秩序的责任。玛雅人（Mayan）、印加人（Inca）、阿兹特克人（Aztec）和其他部族相信，宇宙自身的连续存在，依赖于人类的行动和仪式，特别是人类自愿的牺牲。此外，与泰勒斯和古巴比伦人曾经认为世界的本原是水相类似的是，玛雅人和阿兹特克人认为血是根本的生命力。

最为著名且最为恐怖的古阿兹特克人的仪式——大规模血腥的人祭——背后的逻辑就是这些信仰的结合。同样地，玛雅诸国王、王后定期地刺伤自己，并失去足够多的血，以使他们拥有宗教幻觉。他们把这种相对适中的牺牲视为对诸神的回报，因为诸神牺牲自己以创造世界。对于阿兹特克人来说，牺牲远远不是适当的牺牲，他们大批地杀死他们社会中最优秀的青年以及战俘。曾被认为是尚武的阿兹特克人溃败于西班牙入侵者的原因之一是，在绝望中，他们大量牺牲自己最优秀的年轻战士献给神，相信这样神才会打败敌人。



因此，哲学可能是伟大文明的力量，也可能是伟大文明毁灭的原因。

然而，尽管有这些骇人听闻的可怕仪式，中美洲宗教包含了一种欧洲征服者庄重宗教中所极为缺乏的哲学元素——本质上的幽默感。如同在印度教和希腊，“恶作剧者”（有时以土狼或狐狸的形象出现）在哲学中起到了很重要的“启发”作用。我们很容易忘记，实在的本质要素之一就是愚弄我们、令我们吃惊以及鉴别傻瓜的能力。

古代人企图探索并掌握实在，反而发现人类知识的局限。尽管如此，哲学家们仍旧坚持试图超越这些局限。然而，怎样才能做到？在西方，基督教的出现以及后来的伊斯兰教持续了史诗般地信仰与理性之争，这一争论根源于希伯来哲学，以及希腊那风格迥异的理论。在东方，相似的争论持续在智力与神秘经验之间出现。至此为止，哲学史再一次表明，正确的可能是普罗泰哥拉而非柏拉图：人类的视角是人类知识的尺度（如果不是限制的话）。超越人性的努力很可能会持续下去，直到人文主义重申其必然性为止。





第二部分 信仰与理性

DIERBUFEN XINYANG YU LIXING



基督教的诞生

基督教的哲学背景不只是古希伯来人，还包括影响不那么直接的希腊和中东哲学。像佛教和儒家一样，基督教也以单一的个人耶稣“基督”（Jesus, the Christ）为中心发展起来的。耶稣生活于大约公元前5年到公元30年的巴勒斯坦，那时巴勒斯坦是罗马帝国的一部分。但是与佛陀和孔子不同的是，耶稣不但超出了人性，甚至还超越了神性。他是上帝。

耶稣以弥塞亚的形象出现在耶路撒冷。（弥塞亚，Messiah，一词也意为“被涂油膏者”，与希腊文“基督”意思相同。）他被罗马统治者把手脚钉在十字架上处死，他的死标志着西方思想的一次大决裂。哲学上，耶稣强调上帝的仁慈和宽恕，而不是上帝的愤怒。与此相反，《希伯来圣经》中描绘出的却是一位残忍而苛刻的上帝。然而，耶稣并不怀疑上帝那有时难以预料的正义，他却特别批评那些自认为很是高贵的人乞求上帝的公正。继而，他说到“没有人不通过我





就可以到上帝那里”。

耶稣教诲的主题就是当时犹太思想的核心，例如爱和帮助不幸的人的重要性。但是他也教导绝非正宗的命题，如犹太法典可以概括为全心全意地爱上帝和爱邻如己。这种对爱的强调被基督徒强化为新的律法，一种“爱的法典”（law of love）。耶稣批评那些只彰显自己的神圣却缺乏同情心的人，这也是借用了希伯来先知的主题。

像犹太人一样，基督徒也主张只存在一个神，该神从虚无中创造了世界。但是，在主张一神论的同时，基督徒却提出“三位一体”（Holy Trinity）的主张。其中一位是圣父，主要是按照犹太上帝的形象来刻画的，强调他的权力与创世的作用。第二位是圣子，是上帝在耶稣基督这个人中的显现，上帝具体化为人的肉身。第三位是圣灵（Holy Spirit），通常被描述为当上帝存在于人们之中时，上帝的无所不在。神人（God-man）在合适的时机中出生与死亡的神迹，就是著名的道成肉身（Incarnation）。几个世纪以来，犹太人一直强调上帝与人的本质区别，因此，三位一体的观念特别令人震惊。同样地，上帝无所不在（immanent），既在人性之内也在人性之间的观念，也迥异于希伯来上帝那严格的超越（transcendent）概念（虽然无所不在的观念早已流传于亚洲许多哲学之中）。

与犹太教和琐罗亚德斯教一样，基督教也特别关心罪恶



的问题，为何充满关心（现在是爱）的上帝所照管的世界遍布苦难。像犹太人一样，基督徒根据人类的原罪来解释罪恶的盛行。基督徒因此接受了《创世纪》和亚当、夏娃堕落的故事作为苦难来到人世的解释。基督教对于这一苦难理论的独特贡献是，它认为虽然耶稣基督本身是无罪的，但他被钉死在十字架上。直到这时，人性以前一直保持的“堕落”状态才结束。基督自身从而承担起人类的罪过，并遭受必要的苦难以赎罪。在犹太教长期的罪恶与自我谴责传统的予境中，这是深刻而令人极为宽慰的观念。而从一般的正义或救赎观念来看，这也是一种极端难解的观念。

根据基督教《福音书》，耶稣的牺牲打开了拯救的通道，现在则理解为与上帝合一的永生。因此，钉十字架被基督徒看做是神人关系的改正。虽然对“死后生命”（afterlife）的信仰从未成为犹太人的正式教义，却成为基督教的基础教义。因此，个体拯救的观念成为基督教哲学的基石。基督教神学的终极个人问题变成了，个人如何被救赎？与此同时，三位一体的教义与上帝只有一位观念产生了大量冲突。

由于犹太教和后来的基督教都是依赖于文字记载的宗教，文字记载的就是《希伯来圣经》和《福音书》，这两者都面临着重要的解释问题。在理性解释圣经教义时所起的作用上，犹太教教义与希腊哲学都产生了别具意义的困惑。理性能够作为解释工具吗？如果主题超越了理性的理解范围



(如神人教义看起来就如此) 应该是理性给信仰让路, 还是信仰给理性让路? 犹太教的历史得出了信仰是核心的结论。然而, 拉比^①与希腊哲学家的逻辑论证活动显示出了理性的重要作用。

在公元前一千年的最后几个世纪中, 犹太教与希腊哲学的对峙, 这些困惑很自然地达到了顶点。斐洛(公元前20—公元40年)是首批犹太思想家之一, 在他的努力下利用希腊思想建立了解释圣经的正确途径。斐洛居住在希腊化时期的文化中心亚历山大, 他亲身感受到了他所继承下来的两个传统之间的冲突。作为一个犹太人, 他坚持一神论并反对同化。另一方面, 他所接受的文化和哲学传统是希腊特色的。是坚持犹太认同还是同化于主流文化, 一直是犹太教历史上持续时间最长的争论, 而且这个问题直达自我认同的核心。

但是这个问题反而激发了斐洛的兴趣, 即用希腊术语综合犹太思想, 并通过理性论证使两者和谐共存。斐洛重新将圣经故事解释成, 人类状况与神人关系的神秘叙述。斐洛进一步认为希腊哲学家是受到上帝的启发, 而这个上帝正是希伯来圣经中的上帝。斐洛对奇迹故事和圣经中标出犹太人做唯一“选”民的方面则轻描淡写。像斯多葛派一样, 斐洛构想出上帝遍及这个世界, 这样一种内在的神圣活力明显地存

^① 拉比, 犹太教中因学过《圣经》和《塔木德经》而担任犹太人社会或犹太教会众的精神领袖或宗教导师的人——译者注。



在于每一个人之中。虽然上帝本身是超然的，然而，他通过逻各斯（世界的本质结构）与物质世界相联系。柏拉图笔下的苏格拉底所描述的令人赞叹不已的领悟，仅仅是对理念的一瞥。同样地，许多犹太人认为，人的目标应该是具有心灵象征意义的上帝形象。很容易就可以看到这两个观念在一起是多么相称，而且柏拉图的善后来成为了基督教的上帝。尽管如此，理性只能把人类带到这么远。上帝的本性仍然超越了人类心灵所能到达之处。换句话说，理性必须以信仰为补充。

斐洛的哲学极其适合于早期基督教。当基督教打开它的大门并开始积极地接受新成员时，斐洛对希伯来上帝的希腊化解释使得这个新宗教很容易接近希腊人（“非犹太人”）。但是，这种抽象的柏拉图式的解释是不够的，还需要基督教那富有吸引力的关于个人拯救重要性的描述，以及对神人观念明白易懂的解释。在基督教传播初期，（圣）保罗（〔Saint〕 Paul，约公元10—65年）提供了这些解释。

同斐洛一样，保罗也是希腊化的犹太人。虽然他早年致力于迫害基督徒，但在改宗之后他变成了一个同样热烈的基督教的保卫者。保罗声称在他去大马士革途中被击落下马，发现自己暂时失明，并听到一个声音问到：“你为什么迫害我？”然后就“看到了光”，保罗因此改信了基督教。改宗之后，圣保罗开始宣扬基督教的普世观点，认为新宗教不应





该分别犹太人和希腊人。圣经对于“选民”并没有特别的规定。是保罗把耶稣解作上帝之子，并引进了“圣灵”的观点，并把它作为上帝的恩典赐给基督教共同体。恩典是上帝的赐福与得救的关键。是保罗把耶稣被钉在十字架上解作是为所有人的原罪赎罪（atonement）。他说，上帝将决定谁会被拯救，而且他就像大多数基督教的早期追随者一样，预料到了基督不久将再临。



新柏拉图主义、奥古斯丁 与内在精神生命

希腊思想对基督教思想有着显著的影响，居间的则是称作新柏拉图主义（Neoplatonism）的基于柏拉图思想的几种哲学。（除了对基督教的影响以外，我们将看到新柏拉图主义也对伊斯兰教思想有着重要的影响。）最有影响的新柏拉图主义思想家是普罗提诺（Plotinus，约公元205—269年）。普罗提诺强调了柏拉图思想中宗教倾向，并促进了柏拉图形而上学与基督教神学的综合。例如，他把柏拉图善的理念解释作至上的心灵，使得人们进一步把善解释为基督教上帝。作为理智，至上的心灵投入地沉思自我，而创世则是至上的心灵沉思时流溢出的。换句话说，创世是从上帝的思想中散发流射出来的。普罗提诺的理论通常被描述作流溢说（emanations）。

柏拉图认为物质世界具有更少的实在性（就像洞穴中的影子），与其相反，普罗提诺把物质世界本身也看做是精神的，完满的精神心智的思想。然而，普罗提诺确实认为世界





的流溢有一种秩序，某一等级的存在从另一等级的存在流出。精神，最高级的存在形式，直接从神的心灵中流溢出来。精神照亮了柏拉图的理念，即神圣心灵凝视的对象。灵魂来自精神，并通过超越其自身来指引世间生命，并赋予物质以灵魂。物质仅仅是最低级的流溢。

在基督教的最初几个世纪里，流溢说极具吸引力，因为它既满足了哲学要求又满足了宗教要求。柏拉图已把神圣领域同物质领域分开了，但对他们之间的关系没有给出太多叙述，流溢说试图解释这一点。但是普罗提诺的精神观也很具有吸引力，因为它并不试图祛除掉柏拉图所述世界中的“神秘性”，而是传达了极为肯定的精神信息。人类灵魂已具有某种神圣性，甚至日常生活的物质世界也是精神的。此外，世界上没有罪恶，因此没有罪恶的“问题”。我们所遇到的是善的缺乏，这可以通过人的发展得以改正。

圣·奥古斯丁（ST. Augustine，公元354—430年）详尽阐述了普罗提诺的罪恶只是善的缺乏的中心思想。经过了荒诞纵欲的青年时期后，奥古斯丁开始寻求对罪恶问题的解决方法。吸引他的第一种解决方法是摩尼教徒（Manichean）提出的，像琐罗亚德斯一样，摩尼教徒认为世界是善恶大战的显现。奥古斯丁对此很快就不抱幻想了，并通过柏拉图和普罗提诺的著作追随新柏拉图主义。在他三十三岁改信基督教之后，奥古斯丁全身心地投入到用柏拉图和新柏拉图哲学



解释基督教教义的哲学任务上。从普罗提诺那里，奥古斯丁接受了真正的实在是精神，而且所有存在都来自于上帝的观念。他根据基督教的三位一体教义阐释普罗提诺的流溢的层次理论。从柏拉图那里他接受了“沉思的生活是获得知识和幸福的唯一方法”的观点。作为一个基督徒，奥古斯丁拥护“圣经是获得启示的适当指引”的观点。

在创世时，上帝已经完美地造出了人和所有其他生物，给予他们追寻自然的与（就人类而言）超自然目的的本性。奥古斯丁认为，他之前的希腊哲学家已经很恰当地描述了人的自然目的，但是他们对人类在上帝赐福的状态下与上帝神秘合一的超自然命运要么逃避要么不清楚。接下来对罪恶问题的一连串解决也是如此（奥古斯丁认为普罗提诺并未解决罪恶的问题）。虽然造成苦难的自然灾难可能意味着其他，但是奥古斯丁主张，我们在上帝为他的造物所制定的完整计划中，尚未看出自然灾害的最终意义。如果我们能够构想出上帝的计划，我们就能够明白他的创世就是彻底的善（在普罗提诺的作品中亦看到如此说法）。但是这一神圣蓝图的核心是，允许人类亲密分享上帝自身的本质，赐予他们自由意志（free will）这一伟大祝福。

奥古斯丁说到，创世的其他方面遵从上帝的计划就不会失败，而人类，获得准许去决定他们自己的行动。上帝创世的辉煌表现是，上帝允许人类自由选择信仰他，并参与实现





他的计划。但是由于人类可以自由选择，因此不能说是上帝使他们陷入罪恶。犯罪的可能性是自由意志的必然特征。远不是上帝使人类陷入罪恶，相反是上帝给予人类战胜罪恶的能力，并赐予人类以恩宠（grace）和神圣指引。

奥古斯丁对西方哲学最伟大的贡献可能就是他对个人的内在生命的探索和强调。归功于笛卡尔的“我思故我在”这一著名论断，早在一千二百年前就出现在奥古斯丁的作品中。是奥古斯丁而不是其他哲学家，介绍和描述了敏锐而详尽的“内在”或“主观”经验。奥古斯丁的精神自传《忏悔录》（*The Confessions*），留下了西方文学上最勇敢与最坦率的自我省察。

奥古斯丁逐渐领悟到，上帝与人类灵魂之间的关系是宗教的核心问题。因为灵魂是“照着上帝的形象”创造出来的，自我认识因此成为逐渐认识上帝的途径。因此，我们从奥古斯丁身上看到了哲学上最富戏剧性的转变，转向“内心”（虽然我们可能注意到了，在许多世纪之前佛教出现了一次可与之相比的转变，而苏格拉底当然也是遵循这一进路的哲学家）。正是由于奥古斯丁的努力，个人的内在的精神生命开始在西方思想上占据中心地位。



朝向麦加：伊斯兰教的兴起

穆罕默德（Muhammad，约公元570—632年），麦加的一个商人，成为伊斯兰教的首要先知和创立者。（“伊斯兰”〔Islam〕一词来源于salam，意为“安宁与顺从”，即顺从真主而获得安宁）。在穆罕默德四十岁时，他为了寻求宗教僻静及体验启示，隐居深山。他在天使加百列^①的命令下“背诵”，他所背诵的内容就是神启。《古兰经》是这些启示的誊写本。《古兰经》的内容被认为是神圣的，以至于书页上的字母都是神圣的。（因此，阿拉伯文《古兰经》并没有真正的译本，只有“解释”）。伊斯兰教与犹太教和基督教一样是来自“书”的宗教。

在伊斯兰教之前，阿拉伯世界的宗教包括对许多称作精灵（jinn）的神灵崇拜；安拉（Auah）不过是在麦加受到崇拜的诸神之一。但是，自那以后穆罕默德教导信徒把安拉作

^① Gabriel，在犹太教与基督教中俱为与生命过程相关的女性天使——出自《旧约圣经》。





为唯一神来崇拜，认为安拉就是犹太人和基督徒所崇拜的上帝。穆罕默德接受了犹太先知与耶稣的地位，他的追随者也接受他的看法。然而，穆斯林相信穆罕默德是最后一位也是最伟大的先知，他的使命是要重建真正的一神论，赞美上帝的恩典，把不同的阿拉伯家族统一成一个在共同信仰下的单一国家。

像古代希伯来人的宗教一样，伊斯兰教可作为潜在的政治力量。在《古兰经》中，阿拉伯人是安拉的选民，其起源可追溯（就像希伯来人的《圣经》追溯他们的起源一样）至亚伯拉罕。然而，伊斯兰教对信仰同一个神的人（不仅包括阿拉伯人，也包括基督徒和犹太人）开放。因此，在伊斯兰教的普世要求与伊斯兰教作为阿拉伯人宗教的特殊观念之间，引发了如何保持平衡的争论。早期基督教也有这些类似的争论：关于基督教运动应该被看做是一个犹太教派，还是一个同等支持非犹太人的普世信条。

伊斯兰教的魅力是其简明而且贯穿日常生活。伊斯兰教的主要要求只是一个确认——信徒在其一生中至少声明一次：“只有真主（安拉）别无他主，穆罕默德是真主的使者。”这个要求是伊斯兰教五功（Five Pillars of Islam）中的第一功，是信徒的基本义务。（其他四功是：祈祷、布施、莱麦丹月（回历9月）作为斋戒月行斋，以及信徒一生中要到麦加朝圣一次。）



从哲学意义上来说，伊斯兰教教义中包含着强有力的社会与经济正义（justice）观念，强调仁慈的第三功证明了这一点。许多伊斯兰神学的思考前提是，真主绝对是正义的。然而，正义有两个互补的意义，一个是同情，例如，提倡仁慈；另一个是报复。行恶者必受惩罚，正如行善要受奖赏一样。伊斯兰教的圣战（jihad）概念应该根据正义来理解，即抵抗邪恶。圣战观念伸展至内在生命，以及“为真主而战”包含了信徒努力为其生命与社会带来更大的宗教觉悟而进行的内在斗争。确保彰显真主的正义是伊斯兰教解决罪恶问题的方式。人们为他们的行为负责，而且因为人类有自由意志，真主仅仅惩罚做错事的人。与基督徒一样，穆斯林认为个人拥有不朽的灵魂，死后灵魂不是上天堂就是下地狱，因此生前作恶未受惩罚，行善未受奖励，死后会得到公正对待。

无论是在形而上学中还是在社会哲学中，伊斯兰教的世界观主张基本的平等主义。不像柏拉图主义和新柏拉图主义传统，把物质世界看做是低等的，伊斯兰教认为物质世界既是真实的又是善的。（中世纪伊斯兰教强大的科学传统直接反映了对自然世界价值的信仰。）从社会角度看，伊斯兰教认为在真主眼中人人都是平等的。但是普世平等的原理在《古兰经》的解释中变得复杂。伊斯兰教的一些教派的著名观念是，《古兰经》有几层意思——通俗（exoteric）层次，





通过理性和普通常识，读者都能理解并接受的字面意义；更艰深一些的奥秘（esoteric）层次，只有那些受到适当训练与教导的信徒才能理解。那些接受了多重层次教义的人认为对《古兰经》的正确理解，最终要依赖于受到良好训练和享有特权的个人权威。（当然，在犹太教和基督教中是否存在如上所述享有特权的个人，是一个持久的争论。）



状态的转变：神秘主义与禅宗

神秘主义是一种横贯各个宗教传统，包括西方三大宗教的哲学（或许，可称为一种特殊的经验概念）。神秘主义是意识超越日常经验实在，以达到更高级实在的意识的转变。例如，印度的瑜伽是一种训练，练习者带着与梵相一致的最终目标使用技艺以获得对心灵和身体的控制。同样的，许多佛教徒使用经过训练的冥想，作为超越日常心灵所受的幻觉束缚的方法。犹太教和基督教的神秘主义解释者也认为，真正的领悟来自于达到更高层次的实在。两个著名的例子，一个是早期基督教诺斯替（Gnostic）教派有组织的秘传教义，他们认为顿悟依赖于神秘知识的传授；另一个是西班牙神秘主义者阿维拉的圣德蕾莎（Teresa of Avila，公元1515—1582年），她详细记录了自己的神秘经验，其中经常可见情色情节。

作为一个神秘主义者可能是危险的事情。广为人知的基督教神秘主义者，艾克哈特（Meister Eckhardt，约公元



1260—约 1327 年) 是一位面临异端指控的德国多明我会^①修士。埃克哈特的作品受到教皇的谴责。因为他的陈述似乎很反对正统教义, 例如, 他认为造物与造物主同一, 并与上帝同样永恒。伊斯兰教神秘主义者哈拉志 (Al Hallaj), 在公元九二二年被暗杀, 因为他在处于宗教体验的巅峰时高喊“我是真主”。

犹太神秘主义强调, 能够在几个层次上理解圣经, 其中较高水平的解释层次, 只有那些受过适当训练与教导的人才能达到。犹太神秘主义者发现《圣经》中的“内在教义”, 而且他们也使用了卡巴拉 (kabbalah), 它包括在中世纪开始出现的神秘主义文本传统。(卡巴拉的字面意义为“传统”。) 卡巴拉派思想根据十流溢 (称作神的十属性 [sefiroth]) 理论发展出了对托拉 (Torah) 即《旧约》《摩西五经》的解释方式。上帝是所有存在的最终源泉, 但是没有任何事物能说明上帝自身。

大多数神秘主义传统位于正统教义范围之内, 有些 (比如犹太教哈西德派) 甚至持有非常保守的宗教观点。尽管如此, 神秘主义依赖于个体努力和经验的事实, 还是为有组织的宗教权威提出了哲学问题——有时是实践的问题。

苏菲主义 (Sufism), 一个杰出的伊斯兰教神秘主义传

^① 多明我会, 又称布道兄弟会, 俗称黑衣兄弟会, 天主教四大托钵修会之一, 1215 年由圣多明我创立。



统，拒绝相信能够接触奥秘教义层次的人只有圣人和他们的信徒这一精英团体。苏菲信徒认为神的恩典（divine grace）使得任何一位致力于苏菲神秘主义实践的人都能理解《古兰经》奥秘层次的教义。苏菲派培育出自我完善的各个阶段，以期达到完全融合于真主的理想状态。最后，信徒将获得真知（gnosis），消除自我，以及在一种巅峰体验中信徒变得与真主同一并知晓全部真理：真主因爱创造世界，这世界是真主自身存在的流溢。

公元一千年快要结束的时候，在这个星球的另一端，佛教从中国传到了日本。日本禅宗综合了传统日本宗教和佛教，与此同时，日本武士阶层正好兴起。禅宗的相对简洁性吸引了武士阶层，如同相对简洁的伊斯兰教吸引了阿拉伯勇士。早期佛教看重学术、善行和苦修实践。禅宗不再强调这些，而是认为人人都能觉悟（日语是悟〔satori〕）。开悟所必须的是打破日常的逻辑思维模式。禅宗竭力主张冥想是达到这一目的的方法。传统技巧是使用公案，例如，提出一个难题“一只手在拍是什么声音？”我们平常的思维习惯很少受到训练去处理这样的问题，因此，冥想这些问题的时候，日常的思维习惯被颠覆了。

禅宗所表现出来的创新感，可以通过禅宗的简洁和普世性与唯美主义和精英主义相比较而得出。唯美主义和精英主义出现在禅宗之前一个世纪或更早一些时间的清少纳言（生



于公元966年)和紫式部(公元978—1015年)的作品中。清少纳言的日记或名《枕草子》，是日本文学中最重要的作品之一，而紫式部的《源氏物语》则公认是世界上第一部小说。公元十世纪的最后十年，清少纳言和紫式部同是帝国宫廷的女官。虽然，《枕草子》和《源氏物语》并不是系统性的哲学作品，却传达出唯美与美学沉思的哲学观。都反映出了那个时代的政治精英主义。(或许从这两部作品中，我们也可以看到朴素女性主义对男人的态度，两位作者明显觉得她们自己与男性是平等的。)

道元(公元1200—1253年)也许是早期日本禅宗最重要的人物。他主张禅是一种哲学训练。道元确信肉体与心灵的合一，因此他提出了用于冥想的特殊体位称为“坐禅”(字面意义是“坐着冥想”)。就像道元所描述的那样，坐禅的目的是进入“反思前”或“无念”的心灵状态。通过清空心灵中全部的日常范畴与概念，人们就变得容易领悟佛教的“诸法皆空”的观念。事物如其所是仅仅是因为与其他事物的关联。道元认为，当一个人觉悟之后，就会发现万物皆空。所存在的只是“佛性”，具有佛性的所有事物都分享了佛陀“觉悟”的条件。



理性与信仰：逍遥学派传统

在第一个和第二个千禧年之间，如果说有哪一个争论抓住了哲学的核心，那么一定是有关信仰与理性以及两者在宗教中所起的作用的争论。一些伊斯兰神学家在解释《古兰经》时坚持认为理性居于优势地位，但是在伊斯兰教中理性的作用是有争议的，其原因与理性在犹太教和基督教神学中所招致的问题相似。一些穆斯林质疑运用人类理性去理解安拉的适当性，因为安拉远非人类天赋所及；然而，其他人把理性看做神赐予人类的礼物，因此理性在宗教上完全适宜。这种争论在被称为逍遥学派（因为这些思想家很仰慕亚里士多德，而亚里士多德在讲学的时候会“四处走动”显得逍遥自在）的思想家的传统中特别盛行，这一传统的影响力传播到伊斯兰教以外的西方其他地区。

当阿拉伯人入侵波斯和拜占庭帝国时，他们给被征服的人们带来了他们的语言和宗教。然而，这种影响是相互的。在阿拉伯人遇到希腊、犹太和基督教的哲学论述传统之后，



他们着手发展起了类似却属于他们自己的传统。巴格达成为伊斯兰教的核心，阿拉伯文成为主流的学术语言。大约在公元750至900年之间，众多希腊文著作被翻译成了阿拉伯文，包括柏拉图、亚里士多德与普罗提诺的著作。凭借这些著作，阿拉伯学者形成了他们自己的哲学语汇。一些术语直接从希腊语移植过来，例如 falsafah 就是希腊文 philosophia 的直译。

受亚里士多德的影响，阿拉伯和波斯哲学家试图把所有的知识系统化。逍遥派弟子深受普罗提诺的影响，结果就是他们经常根据“流溢说”对亚里士多德的论著进行详尽阐述。例如，波斯哲学家金迪（al-Kindi，约公元800—866年）遵从亚里士多德的观念但是却接受了普罗提诺的注释。注释说道，所有的创造物都是由唯一神的一系列流溢物组成。因此，伊本·西那（Ibn Sina）（或拉丁名阿维森纳〔Avicenna，公元980—1037年〕）也主张，来自上帝智慧的流溢物形成了等级制度，我们的世界在最底层。他把上帝描述作超越并远离人类所关心的日常世界，但是，他仍然坚持所有上帝的创造物都可以通过爱来接近上帝。

伊本·路西德（Ibn Rushd）（或拉丁名“阿威罗伊”〔Averroës，公元1126—1198年〕）攻击“创世是从神流溢而出”的观点，并认为真主并没有远离而是积极地深入到这个世界之中，并完全了解他的创造物。由于拒绝了新柏拉图

主义的架构，伊本·路西德认为亚里士多德比逍遥派前辈更具自然主义味道。虽然他承认真理的存在有层次之分，但是，他认为理性与启示相容。另外，他认为《古兰经》对各种各样的人提供了真理，但是它对不同禀赋的人以不同的方式提供真理。对于普通人来说浅显的文字就足够了，但是有知识的人还要求有说服力的论证。因此这是理性的重要作用。

由于阿拉伯文是中世纪的学术语言，甚至一些伊斯兰传统以外地区的学者也用阿拉伯文来写他们的哲学著作。其中最著名的是迈蒙尼德（Moses Maimonides，公元1135—1204年），一位生于西班牙、居住在埃及的犹太人。迈蒙尼德的伟大成就之一是组织并系统化了《密西拿》（*Mishnah*），《密西拿》是几个世纪以来，拉比对希伯来圣经讨论的汇集。像他那个时代大多数阿拉伯和波斯哲学家一样，迈蒙尼德以亚里士多德的哲学为基础。亚里士多德的影响在其最著名的著作《迷途指导》（*Guide to the Perplexed*）中显而易见，在这部书里迈蒙尼德企图调和宗教与理性。他认为哲学应该服从于启示，但是理性可以被用于保卫一定的因启示而得知的真理。特别是，迈蒙尼德认为科学知识不应该导致放弃宗教，这是一个在随后若干年中的重要论点，而且被伊斯兰学者广泛接受。





思考上帝：经院哲学

经院哲学标志着大约在 1050 到 1350 年之间中世纪基督教思想中的神学高峰。其核心围绕着一种以亚里士多德哲学为基础的思辨方法。经院哲学家接受天主教信仰的基本前提，并相信人类理性能够扩展在启示中所学到的真理。他们的理性观点受到奥古斯丁的影响，奥古斯丁相信上帝不仅通过《圣经》启示人类，同时也给予人类理性能力，这个能力使得他们能够逐渐认识到真理。经院哲学家极大地受到了逍遥学派的影响。

经院哲学初期最值得关注的人物是圣·安瑟尔谟（Saint Anselm，约公元 1033—1109 年）。虽然安瑟尔谟并不具有奥古斯丁对柏拉图的理念和新柏拉图主义流溢说的热情，但他把奥古斯丁看做是重要源头。安瑟尔谟的哲学事业是探索信仰的神秘。他的座右铭是“信仰寻求理解”。因此，安瑟尔谟以极大的激情和理智去探索他的主题。他确信至少有一些来自启示的真理也能够通过逻辑上的严格论证被证明。安瑟

尔谟最著名的论证（根据后来康德的说法）是上帝存在的本体论证明（ontological proof），该论证可能受到了伊本·西那（Ibn Sina）的影响。一个本体论证明开始于列出一个既定存在的真正的概念。安瑟尔谟不曾想过用他的证明来劝说非基督徒；他只是主张，对于那些已经信仰上帝的人来说，这会让他们更清晰地理解上帝的本质。

在他的本体论证明中，安瑟尔谟认为上帝的定义暗示着上帝的存在。根据安瑟尔谟的说法，上帝是“可想像的到的最伟大的”。即使是那些不信仰上帝的人也会理解“上帝”的这层意义。根据这个定义，上帝是最完美的存在，因此不可能想象出有比这更伟大的存在。因此，从这一点可以认为上帝必须存在，因为如果上帝仅仅是一种可能性，只是没有所指之物的伟大观念，人们可以设想出更完美的存在——那就是，一个不但拥有了观念上的完美，而且也是现实存在的。一旦人们接受了上帝是可设想的最完美存在的观念，人们同样也在逻辑上肯定了上帝的存在。

彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard，公元1079—1142年）是经院哲学时期杰出的逻辑学家。在历史上，阿伯拉尔最为闻名的是他与学生艾洛伊丝（Héloïse）的爱情。他们之间来往的信件构成了西方文学上最为动人的爱情通信集之一。然而，作为一个哲学家，阿伯拉尔主要对我们今天所称的语言哲学感兴趣。就像当今的许多哲学家一样，他认为，大部分



的神学和哲学的混乱不清是由于语言和词汇意义混乱的结果。

阿伯拉尔的名相理论或者说唯名论（nominalism）确立了他的哲学声望。他认为，首先，词仅仅是名称，“能指”（signifier）。（他们所表示的事物就是他们的“所指”（signified）但是哪种词汇是名称呢？——因为事实上并不是全部的词汇都表示实体。特别是，阿伯拉尔注意到，一个涉及到词语的可回溯到柏拉图和亚里士多德的问题涉及到词类（那就是，无限度的群体或个体类型，例如“猫”）、词性（共相，存在于任意数量的不同物体中可共享的性质，例如是红色的），和理想类型（例如“三角形”）。“共相的问题”的问题是，这些词汇事实上是否指向真的实体，即作为一只猫，红色或者完美的三角形的本质或柏拉图的理念。

被称作实在论者（realist）的一些逻辑学家，认为存在着这种特有的实体。其他称作概念论者（conceptualist）的认为共相只存在于头脑之中。与此相反，阿伯拉尔提出了激进的观点，他认为除了个体，无物存在。他否认共相的存在并摒弃了那些声称事物具有使其成为事物那种本质的实在论者的观点。并不存在柏拉图的理念或猫的本质，只有大量猫的个体。并没有红色，只有无数的红色物体。没有柏拉图的理念三角形，只有众多三角形。词语愚弄我们根据共相来思考，但是共相并不是真的。他们仅仅是当我们使用语言的时



候假定存在的结构。

阿伯拉尔把这种在词语和实在之间的鲜明区分应用在对圣经的解释上。他认为宗教权威之间的那些明显冲突，可能会通过检视他们以不同的方式使用了这些相同的词汇来解决。阿伯拉尔在历史上首次在现代的意义使用“神学”一词来指代对宗教神秘性的理性研究。进入了到现在已有一千年之久的古老争论，阿伯拉尔支持应用理性去揭示真相。他认为，如果没有理性的护卫，信仰只是意见而已。由于他相信理性提供了对宗教真理的领悟，所以认为古希腊人在基督教教义的方向上前进到了令人羡慕的程度，甚至在某种程度上瞥见了三位一体的本性。

托马斯·阿奎那（Thomas of Aquino，约公元1225—1274年）代表了经院哲学的顶点。托马斯的目的在于表明基督教信仰是以理性为基础的，而且隐藏于自然中的规则是理性的。亚里士多德对他的影响是显著的，托马斯认为亚里士多德的重要性是想当然的（就像许多他同时代的人所做的那样），所以他提到亚里士多德时仅仅用“哲学家”一词。托马斯也是一位伟大的综合者，他认为理性和启示各有其自己的领域。对于学习关于自然世界的真理来说，理性是一种合适的工具；启示涉及到超自然世界。自然界的真正位置只能通过参照超自然世界来确知。

理性的领域和启示的领域的区分使托马斯在基督徒的世



界观中为亚里士多德哲学占据了显著位置。托马斯赞成亚里士多德哲学，这给基督教思想内部留下了空间，以便对自然界和自然界中的人类活动形成相对较高的关注度。与此相关，早期基督教思想更倾向于柏拉图的观点，与理念真实的、天堂般的世界相比较，强调自然界的虚幻。但是托马斯也把自然界看做是上帝律法的映像。因此，人类通过理性认清了日常经验世界的智力结构，同样也洞悉了上帝的想法。当科学仍旧主要是防卫时，托马斯的叙述对科学研究是很大的促进。

鉴于上帝律法的作用贯穿于整个自然界，托马斯声称可以通过思考自然而使理性通达上帝。托马斯以宇宙论证明（cosmological proof）的形式为上帝的存在提供了他自己的推论，一个从确凿存在到终极解释的推理。例如，偶然事物的移动依赖于偶然推动它们前进的其他事物。同亚里士多德一样，托马斯认为无限倒退是无法理解的，他确信这种认识会引导意识去寻求一位原动者。托马斯在他对上帝存在的五个证明中（也称为他的“五路”），都作了类似的推论，从自然界中事物的偶然存在到超越他们自身的必然存在，即上帝。

因此，人类道德不仅仅是自由的事物也不是我们动物本性的结果，而是也依赖于独特的上帝赐予人类的性质。道德就像自然一样依赖于自然法则，道德主要是灌输给我们并通



过理性来发现。然而，尽管托马斯强调理性，他坚持理性的有限性。他认为，要想领悟上帝在天国中的神圣领域，必须得到启示。



宗教和哲学的“再生”： 文艺复兴与宗教改革

天主教会控制绝大部分欧洲哲学一直到大约 15 世纪。自那时起，两个伟大的错综复杂事件挑战了教会的权威和宗教观点。一个就是文艺复兴（Renaissance）（“再生”），在 15 世纪晚期时，其传播遍及欧洲。另一个是宗教改革（Reformation），其开始可以准确到 1517 年 10 月 31 日，马丁·路德（Martin Luther，公元 1483—1546 年）在维登堡教堂的门上钉上了 95 条“论纲”。

文艺复兴首先是人文主义和个人尊严的苏醒，由新近富有经验和有文化的城市阶级所支持。它是文学和艺术运动，最有价值的作品是“人文学”，那些学科逐渐被每一位受过教育的公民所期待。但是文艺复兴的人文主义与当时及今天辩论者的指责相反，并非与宗教或上帝无关。在许多方面，文艺复兴保留了中世纪的、有时是神秘的习俗，但是要记住，在基督教和犹太教与基督教共有传统的支持下诞生和培养了个人尊严，文艺复兴对此重新加以强调，这一点很



重要。

文艺复兴并不完全是“重新开始”一段时间，正如它的一些更积极的拥护者所主张的那样，它是一段复兴的时期，充满热忱和实验的一段时期。特别是，文艺复兴是对古希腊和古罗马文学经典的再发现，或至少是一种重新强调。当然，在那种意义上，文艺复兴把它的存在归功于伊斯兰世界，因为它保存了许多基督教会所指定的文本。

文艺复兴也是人们摆脱历史的恐怖而宽慰地舒的一口气。鼠疫（“黑死病”）毁灭了欧洲三分之一的人口，英法百年战争同样也毁掉了那么多人。伴随着鼠疫和战争的结束，人们欢欣鼓舞。我们能够理解这种振奋。文艺复兴的人文主义可以被看做是对那些使人畏惧的年代的退缩。封建主义几近崩溃，一种新商业主义和探索意识主导了欧洲，这一切很快将从一股新的“资本主义”力量获得新的推动力。

大多数新教徒把宗教改革看做是基督教内部的道德改革运动。宗教改革也扎根于人文主义（同样扎根于理性主义，理性主义在文化和历史界限中来界定宗教团体）。路德最为关注的哲学问题是西方传统中反复出现的问题，即罪恶的问题，原罪和赎罪的问题。圣保罗是基督教最具有号召力的主要成员之一，自从他开始起就一直宽恕原罪。然而，个体如何确定他或她的罪恶得到了宽恕，却不是很明显。路德确信全基督教会已经变得非常腐败，甚至通过被称为特赦的方式



出售宽恕来控制信仰者的疑虑和恐惧。正是特赦这样的观念预先假定人类的活动（不管是祈祷者的诵读还是给予施舍物）对一个人的灵魂得救能有影响。在路德看来，这种观念相当于声称一个人可以贿赂上帝或购买救赎。

凭借奥古斯丁哲学，路德强调人类有罪的本性。他说，人类肉体的欲望和灵魂的志向先天地割裂开了。虽然上帝提供了赦免，但是这种赦免是不能购买或赚取的，肉体 and 灵魂的这种内部战争在绝望中达到顶点。路德否认好的工作是确保救赎的必要或充分的条件。基督教徒有爱他人和服务于他人的责任，但是履行该责任并不是获得救赎的条件。

部分人文主义者的传统强调在宗教事物上的感情和个人的信仰，并且路德对人文主义的相关方面曾给予例证。他反对经院哲学，强调理性争论，而且他不是亚里士多德或阿奎那的崇拜者。他认为在人性衰落的状态中，所有的人类天赋，包括理性，都堕落了。理性也通常是傲慢的，企图去解释超越了理性能力的信仰。真诚的信仰需要体验，而不是证明，而且这种体验是每一个人都可以获得的。路德主张信仰本身是获得救赎的必要条件，他反复强调应重点关注奥古斯丁明确强调过的人的“内在”的精神生命。有信仰的人能够而且应该相信上帝的慈悲并保持一种谦卑和悔罪的态度。基督教现在定位于内在的精神生命，而非教会体制或神学体系。



与路德不同，法国宗教改革家约翰·加尔文（John Calvin，公元1509—1564年）强调教会体制和神学体系的重要性。这新兴的对“内在”的强调也就许可了一些狂野个体的信仰概念，所以作为对宗教和哲学的无政府状态的回应，加尔文坚持要有一些明确论据以区别宗教真理与异端。此外，他甚至比路德更加强调人类的原罪。他认为人类受原罪的败坏太深，即使新生儿也应该下地狱。加尔文主张，除了以行动为媒介来彰显上帝的恩宠以外，人类最终是毫无意义的。

根据加尔文所说，即使罪人反抗上帝的意志，他们也不能摆脱上帝而行动。因此，在某种意义上，上帝宽恕了他们的罪。加尔文在其《得救预定论》（*predestination*）中陈述了上帝与罪恶的自相矛盾的关系。在解释为何是某些人而不是其他人听到了上帝的话语时，加尔文认为上帝已经预先选定了哪些人会得救哪些人会下地狱。但是，即使相当小的比例的人 would 得救，也不应该得救，因为他们是罪人。上帝只是选择宽恕他们。他的宽恕是送给受选者的礼物。

选择是不能够争取到的。人们自然想知道“我会得救吗？”因此，尽管新教徒不强调人类的努力和善行的重要性，许多新教徒一心行善。世俗的成功成为天恩的象征。有人认为，现代资本主义是这种信念的结果。

宗教改革自然引起了天主教会的反击，即反宗教改革。在他们之间持续的冲突中，欧洲经历了其最为血腥的几十





年。但是，在教会与宗教改革之间的冲突不应彻底地独立于文艺复兴之外，后者使争论充满了学识，变得更加复杂。因此，宗教骚乱产生了一些伟大的哲学家，例如荷兰卓越的圣经学者伊拉斯谟斯（Desiderius Erasmus，公元1469—1530年）。他的代表作是讥讽时世的《愚蠢礼赞》（*In Praise of Folly*）。身处反宗教改革和宗教裁判所的鼎盛时期，伊拉斯谟斯提醒我们，人生中最有价值的不是智慧或虔诚而是愚蠢。如果他或她实际上拥有了预知结果及其影响的智慧，谁还愿意结婚、生孩子、步入政治、恋爱或者成为一位哲学家？伊拉斯谟斯以赞同的方式引用索福克勒斯（Sophocles）的说法，确立了高度反哲学的立场“最幸福的生活就是一无所知”。在充满暴力的宗教争端的时代，这种略带伪苏格拉底式的谦卑是最受欢迎的。



新科学及其政治

在技术和数学的发展，特别是令人惊叹的科学革命的促进下，文艺复兴强调的人文学包含了新的对科学的尊重，尼古拉斯·哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473—1543）主张太阳，而不是地球，是宇宙的中心。对科学知识的追求长期从属于更强势的神学教条，而现在开始迅速崛起，以致形成了与教会之间的持久而有时是野蛮的对抗关系。1600年，乔尔丹诺·布鲁诺（Giordano Bruno）由于异端被烧死在柱子上，不久之后，伽利略（Galileo）被迫撤回他所持的哥白尼的观点（这一见解直到1992年才被天主教会官方所接受！）

然而，夸大科学与宗教之间的持续冲突，也可能是个错误。当自然被看做是上帝的“手工制品”（一个继承于古希伯来人又被托马斯·阿奎纳所辩护的观念）时，科学被看做是一种启示模式，一种欣赏上帝奇迹的方式。在大多数情况下，只要科学与教义不冲突，教会很愿意容忍科学。

十五世纪，亚里士多德仍旧统治着科学。来自于公元前





4 世纪的理论 and 假说仍旧作为“常识”而被接受。十五世纪之后，这些“常识”不再被简单地接受。广泛传播的怀疑主义是一种健康的态度。但是讽刺的是，新兴的复兴古希腊古罗马文化的人文主义却是建立在这一令人震惊的发现上，即人类和人类所居住的星球并非宇宙的中心。

哥白尼和伽利略的新科学需要哲学上的辩护来反抗教会与亚里士多德的独断主义。它找到的辩护者是弗兰西斯·培根（Francis Bacon, 1561—1626）。培根通常被看做是现代科学传统的奠基人，特别是指他与亚里士多德决裂并坚持用纯经验的实验的方法“重新开始”探究世界。培根本人不是一位科学家：他并不是以哥白尼、伽利略、开普勒和牛顿那种因其理论或发现而闻名的方式使自己出名的。他的成就在于使科学和一般意义上的知识理论化。特别是，他所阐明的实验方法会对伽利略和科学的未来产生深远影响。是培根形成了今天教科书版本的“科学方法”，这一方法包括仔细的观察和受控的、系统的实验。科学方法要求对古人根据推测作出回答的所有问题重新开始探究。

为了对抗过去的教条，培根试图证明“为知识而知识”是正当的。这不应当被误解，就像在今天它通常被理解的那样，做研究不需要考虑结果。培根所坚持的恰好是相反的意思，也就是，知识是有用的。的确，他的名言“知识就是力量！”



他也主张科学是人类对自然的终极支配，如同《创世纪》中所许诺的，是对上帝作品的研究，就像把上帝箴言作为启示的来源来研究一样合法。

培根坚持任何人只要使用正确的方法都能发现真理，以此赋予科学平等地位；科学不是天才专有的领域。这将成为相当重要的政治主张。但是并不是说培根仅仅是为“常识”辩护。其哲学中最强有力的一方面是，对阻碍或扭曲科学探索的人性中各种“偶像”观念的批判。其中有由长辈教导的而且并不被置疑的各种偏见和错误观念。人类的信念有天生的惰性和保守性，使人很难放弃已经形成的、习惯了的但是错误的信念。一相情愿的想法、我们的希望和欲望，通常会遮掩了细致的观察和“真实的经验”。这里也有这种危险，就是我们的感官并不总是值得相信的，培根不仅同古人，也同他的后继者勒内·笛卡尔分享了这一观点。最后但很重要的一点是，培根抨击了人们对亚里士多德的目的论解释的信仰。自然的运行，不是因为万事万物有其目的，而是因为他们服从因果律。

培根的新科学概念的政治方面没有被他的朋友托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）所遗漏。霍布斯也是新科学的先锋和亚里士多德的目的论宇宙观的激进批判者。他还是现代政治理论最具影响力的建构者之一，以及亚里士多德的人“天生”具有社会性观点的强硬反对者。作为形而





上学者而非科学家，霍布斯提出了一个纯粹的唯物主义和机械论的世界模式，认为世界只是“运动中的物质”。

很可能，这是自德谟克利特以来最不具有人味、最缺乏色彩的宇宙肖像，但是这种极端的观点总会引起重重的反抗。霍布斯也许信仰机械式的宇宙，但并不是一个无神论的宇宙。他把他的事业中的一半（他在其最著名的作品《利维坦》〔*Leviathan*〕中用了一半的篇幅）花在建立一个并不排除神学的唯物主义宇宙论上。

然而，霍布斯最为著名的是他的残酷的人生观：在社会形成之前，人生活在“自然状态”中。他在《利维坦》的前几页中告诉我们，人是自私的，而公正尚不为人所知。生命是“一场所有人反对所有人的战争”，因此是“污浊、野蛮而短暂的”。在这种相互危害而交战的状况下，男人女人聚集在一起，为了彼此的安全与利益，订下“社会契约”。他们让出一部分适中的权利给“主权者”，统治他们的国王并非基于神授权利而是基于共同协定。随着这份协定，人类进一步受到公正观念的保护，但是公正是契约社会的产物而非其前提。

在同样的状况下，我们也许要提到另一位其著作比霍布斯早大约一个世纪的政治天才，尼科洛·马基亚维利（Niccolò Machiavelli，1467—1527）。处于文艺复兴中意大利的混乱与腐败时期，马基亚维利也为现代政治学奠定了基



础。其臭名昭著的作品《君主论》（*The Prince*）明显的潜台词就是：政治不讲道德。政治尽是操控与谋略，而非爱民或理想主义的公民责任。在其《战争的艺术》（*Art of War*）一书中，马基亚维利同样把战争看做是国家之间关系的常规特征，要求持续不断的准备与谋划，而不是把未经训练的部队匆忙结集以响应突发的紧急事件。马基亚维利和霍布斯打破了亚里士多德政治学和伦理学之间的平衡，这也许比培根发起的科学革命更具意义。后者或许可以产生新颖而令人恐怖的武器，但是前者提供了使用他们的政治意愿。





谁能认识？笛卡尔与 蒙田思想中怀疑的作用

随着希望与自信的勃发，文艺复兴晚期的哲学家逐渐相信，真的知识本身是可以获得的也是有价值的，作为力量的工具也是有价值的。他们也普遍地变得多疑起来，他们很少相信那些“显而易见”的事物。更进一步也更深刻的矛盾是：客观知识的来源从经验上来说是在建立于一个个体的主观性之中。我们通过向“内”看来逐渐认识这个外在世界。同时强调主观性与客观性，不难理解其优点。凭借坚持主观性，新哲学家可以回避既有的教会权威和君权神授的政治领袖。强调主观性也开启了通往令人惊异的平等主义之路：每个人都可以获得真理。我们使用正确的理性和经验的方法所确立的，不仅对我们来说，也对这个世界即客观性来说，是真的。然而，这种内在的转向也引起了新的怀疑。我们能够认识这种知识吗？

现代哲学就诞生于这种客观性寓于主观性的矛盾之中。几乎所有人都同意，勒内·笛卡尔（René Descartes，1596—

1650) 是这一矛盾的现代作者和“现代哲学之父。”笛卡尔是戏剧性地同时求助于主观性和运用逻辑，即“数学方法”来论证获得客观性的哲学家。作为道德学家而非科学家或数学家，同为法国人的蒙田 (Michel de Montaigne, 1533—1592)，早在笛卡尔之前就已经主张理智的严谨了。

蒙田写的是“随笔”而非方法论论文。像他的前辈伊拉斯莫斯一样，他沉思人们的愚蠢而非他们的知识。他怀疑人们是否能够发现真理或者虽发现它却并不认识它，就像他们似乎不能理解公正，或更重要的不能依公正而行。他是古代怀疑主义的继承人，对他来说，哲学的目的是阐明并激发人类自发而又谦卑的本性。因此他认为经院哲学的智力活动充其量是毫无意义的，可能还会带来伤害。人类社会和哲学不过是虚幻的。然而，拒绝知识能够导致其他德行，一种在动荡的年代特别重要的德行——容忍 (tolerance)。在整个现代时期，容忍一直不受重视，相反，广受欢迎的是世界主义的主张。

许多现代哲学的基本主题——虽非绝大多数——都来自笛卡尔：强调方法论，追求确定性，而且确信能够发现确定性，如果在别处无法发现，也能够在数学和几何学证明中发现。当他还是一个小男孩时，笛卡尔听闻伽利略使用令人惊奇的新工具——望远镜发现了木星的卫星。而这些发现很自然地引起各种问题，包括知识的性质，表象的可靠性，我们对这个世界无知的程度，以及我们用于检验和扩展我们知识



的方法。新科学引起了理性与感性的相对可靠性的老问题，也引起了关于有多少能够被认识的令人兴奋的新问题。

像蒙田一样，笛卡尔被欧洲持续不断的宗教骚乱所深深困扰。蒙田推荐的是容忍；笛卡尔则建议理性。理性那平静而可信的证明，为导致国家分裂的好战而血腥的宗教争端提供了一个受欢迎的替代方案。笛卡尔最重要的主张是他坚持我们有为自己而思考的能力。相应的，笛卡尔哲学以要求我们每一个人都建立我们自己所相信的真理为起始。为此，他发明了一个激进的方法——“怀疑法”，他认为他所有的信仰都是可怀疑的，直到它们被证明为合理为止。

笛卡尔采取富有诱惑力的、迷人的方法来对待这些问题，所有这些出现在他最受欢迎的著作《第一哲学沉思》（*Meditations on First Philosophy*, 1641，对于数百万大学生来说这仍是一部标准的哲学导论）中。笛卡尔借用了蒙田的风格，模仿亲密、和蔼的个人对话方式。他邀请我们进入他的研究，就像蒙田邀请我们进入他私人的思想中一样。然而，即使风格来自于蒙田，笛卡尔的倾向却与蒙田的正相反，并得出了完全不同的结论。蒙田希望我们自我审查，把他当作一面镜子，看到我们自己的无知并变得谦卑而有人性；笛卡尔坚持把怀疑推至极端甚至是荒谬的境地，在怀疑变得荒谬时才会回应并给予我们无可怀疑的真理。蒙田牵着我们的手并分享他的反省；笛卡尔则使我们屈从于严谨的经院哲学式的



辩论，并努力检视和辩护在他的方法上所前进的每一步。蒙田显示出了怀疑的态度；笛卡尔宣称他战胜了怀疑主义。他的结论是他根本上就没有错过。事实上，他从未真正地怀疑过。

假如，笛卡尔狡猾地表示，有一个“邪恶的天才”“拥有最高超的力量和智力，并总是故意欺骗我。”举个例子，假如笛卡尔错误地认为：自己是醒着而非在做梦，他有身体，有“外在的世界”，有上帝存在。他如何能够区分出他所认识之物和所相信之物，分辨哪些是真、哪些是假？笛卡尔的证明使用了数学方法，每一个原理都必须从先前的原理推导或演绎出来，而先前的原理已经建立在其他原理的基础之上。最终，所有的原理必须从一系列明显为真，即可“自我证明”的前提中推导出来。其中一个前提就是笛卡尔的著名论断“我思故我在”。

这一论断（由于“故”字）看上去是一个论证，但它实际上是一种揭示，一种自我肯定的实现：我不能愚蠢到怀疑我的自我存在这个事实。一旦笛卡尔有了这一前提，他就以经院哲学的模式来证明上帝的存在。（“我们头脑中有上帝的观念，却没有上帝自身作为它的来源，这是不可能的。”）依次，上帝的存在被用于确立外部世界的存在。如果他能够确立上帝的存在，上帝决不骗人，笛卡尔因此就能够确信他“清晰而明确”构想出的一切一定是真实的。邪恶的天才将被打败。

对于这些论证产生了一些异议，一个问题是，笛卡尔是





否事实上像最初宣称的那样怀疑得积极而又彻底。尽管如此，笛卡尔还是为哲学调查确立了基础：免于怀疑和对确定性的要求。笛卡尔思想中真正新颖而重要的，不是对确定性的坚持而是对主观性的强调，强调以个人的思想和经验作为基础。哲学权威现在并非建立在圣贤或圣经中，而是在哲学家的个体心灵中。

笛卡尔哲学的副产品之一，是重新强调柏拉图与基督教对心灵与肉体的区分（亚里士多德哲学中实际上缺乏这种区分）。笛卡尔认为人是两种不同实体——心灵与身体——的耦合，但是，既然实体被看做是完全自足的，心灵和肉体如何相互作用就是一个费解的问题。心灵与肉体是分离的实体这一主题，后来被称为“笛卡尔二元论”，而且这一问题直至今日仍然困扰着哲学家和科学家。

笛卡尔独断地把心灵与肉体作为不同的“实体”，既而发现他自己不清楚如何使它们再合在一起，然而，我们不应该认为笛卡尔犯了某种愚蠢的错误。心灵与肉体的二元论是几个世纪以来智力发展、科学进步和新确立的对个体自治的尊敬的产物。心灵与肉体的区别为科学提供了一个领域，只关注物质世界，从而免受与人类心灵、人类自由和人超越物理实在的能力诸如此类相关的宗教或道德的干扰。这种区分同样也为宗教和人类自由提供了免受科学威胁的领域。心灵与肉体结合在一起显然不如使二者安全地分离重要。



事物为何发生？

斯宾诺莎、莱布尼兹与牛顿

笛卡尔在形而上学和认识论中的观点界定了大部分的现代哲学，然而，即使以笛卡尔自己的兴趣和关注点来看，这些也是显得狭隘的。笛卡尔颂扬理性，然而，与此同时共存的还有政治和宗教的动荡和科学重新得到重视。笛卡尔之后的其他哲学家进入想象的形而上学领域，但是他们除了世界的形而上学性质之外也还有其他的关注。荷兰人斯宾诺莎（Baruch Spinoza, 1632—1677）和德国人莱布尼兹（Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716）继续主张笛卡尔的亚里士多德式的实体概念，但是他们基本上关注的是生命的意义和我们在这个世界中的作用。

斯宾诺莎是犹太自由思想家，其怀疑主义并未引起正统犹太教教友的赞同。实际上，他被犹太教驱逐出教，驱逐出了犹太团体。他不幸的生活大部分是在隐居中度过的，靠磨镜片的微薄收入维生（他是由于吸入玻璃粉尘而导致死亡的）。斯宾诺莎的主要著作是《伦理学》，这个标题通常使





读者迷惑，读者翻开这部书期望的是人生哲学，而发现的却都是讽刺的散文，又装饰得如同扩展了的几何学论文，充满了公理、定理、推论和证明。

然而，表象可能是骗人的。笛卡尔在《第一哲学沉思录》中以谨慎的语境引入了他的逻辑证明，邀请读者进入他的研究和他的思想，但是笛卡尔的哲学决不是怡人而亲密的启迪。另一方面，斯宾诺莎以最形式化与最令人钦佩的演绎风格掩饰了他个人的痛苦和他给出的哲学解决方案。这部书是与其书名相符的，它为更好的生活方式提出由衷的建议，解决孤独与孤立，对生活中的苦难与挫折给出答案。从历史的视角来看，它遵循了斯多葛文本的路线，与克利西普斯（Chryssipus）、艾匹克提塔斯（Epictetus）和马库斯·奥勒留（Marcus Aurelius）有诸多相像之处。

为了追求确定性，斯宾诺莎在使用几何学方法时企图运用笛卡尔的方法，而且《伦理学》第一部分就试图得出一个奇怪的结论：只有一个实体，而且该实体具有无限多的属性。根据斯宾诺莎所说，既然实体因其本性而完全自足，那么就只能有一个而且只有一个实体。这一实体是上帝。因此，上帝与宇宙是同一的，而且造物主与创造，“上帝或自然”之间的区别是虚幻的。（这种认为上帝与宇宙相同而且是一个事物的看法，被称为“泛神论”）

所有的个体，包括我们自己，事实上都是这个唯一实体



的变体。这一实体拥有无限多的属性，其中就有我们认为的心灵和肉体。（从纯技术的角度来看，这解决了心灵—肉体二元论问题的麻烦，因为心灵和肉体不再是不同的实体，而仅仅是同一实体的不同方面。）然而，斯宾诺莎对实体的主张有着更重要的意义，是远非只根据形而上学术语所能理解的。

在斯宾诺莎看来，不同个体之间没有根本的区别。我们全都是同一单独的实体，即上帝的一部分。这意味着我们的孤独感和彼此之间的对立感是虚幻的，也意味着我们对上帝的距离感也是错误的。这种教化的观点在 19 世纪和 20 世纪之交成为了一幅强有力的图像，此时基督教哲学家也试图克服他们称之为的不同人之间、不同民族之间的疏离，以及超验的上帝、上帝凌驾于我们这种让人感到疏远的概念。（神秘主义者在哲学最早期常常持有这样的观点。）此外，既然唯一实体总是存在并将一直存在，我们自己的不朽也得到了保证。

斯宾诺莎也为通常称为决定论的主题作辩护。决定论是这样一种主张：一个给定的原因导致一个必然的结果。斯宾诺莎的决定论并不特别与科学相关，而是很可能与命运类似。在斯宾诺莎看来，无论发生什么都是必然的。既然宇宙就是上帝，我们因此就能自信地认为无论发生什么事，都自有其原因。



决定论为斯宾诺莎的伦理规定建立了平台。他建议把我们自己看做是与上帝与其他人同一的，并把我们的生命视为由必然性所决定的。然而，像早期的斯多葛学派一样，斯宾诺莎认为，这种让人满足的自我观念很容易受到情感那些“混乱的观念”的干扰和瓦解。早期的斯多葛学派讲到，情感基于对自我和世界的偏狭理解，会做出错误的判断。我们想要我们无法得到的，或者想要我们已经拥有的（但是却并不知道已经拥有了的）。因此，斯宾诺莎的观点教导我们，想得到注定得不到的东西是毫无意义的，而许多我们想得到的——与其他人在一起，与上帝同一——我们已经拥有了。我们所需要的是控制我们的情感，这就需要有适当的哲学态度，即接受和顺从。

然而，与古代斯多葛派不同的是，斯宾诺莎并不反对一般意义上的情感。相反，他向我们保证，伴随接受的态度而来的情感是至福，这是远比其他情感更可取的。终极的幸福感不存在于虚幻的力量或反抗中，而是在这种哲学观中，斯宾诺莎称之为对上帝的理智爱。

根据莱布尼兹的观点，相同的前提——实体据其本性是完全自足的——导致的结论是世界是由无数的简单实体构成的。这些简单的实体被称为“单子”（monads），每一个单子都是自足而独立于其他单子的。由这一观点来看，上帝是超级单子，其他一切的创造者。每个单子就像一个小我或灵



魂，它以其独特的视角来察知这个世界——包括被认为的与其他单子之间的相互作用。然而，事实上单子与其他单子并没有相互作用，莱布尼兹坚持单子是“没有窗户的”。一个单子的“知觉”不是普通感官的知觉，而是在上帝所确立的“先定的和谐”下，与其他单子的内在状态相对应的内在状态。

莱布尼兹也担忧生命和如何生活的问题，但是与斯宾诺莎孤独的生活相比来说，他是一位知识分子中的上流社会人士。莱布尼兹认识欧洲的王族、各领域的精英中的每一位。（他甚至遇到过斯宾诺莎。）他发现了微积分（牛顿也独立发现了微积分）。他是科学家、律师、历史学家、政治家、大学教师、逻辑学家、语言学家和神学家。他写出了他那个时代最为详尽的关于中国的著作。莱布尼兹在其一生中都在进行着哲学讨论和通信，但是不知是由于谨慎还是忙碌，他出版的作品却相当少。莱布尼兹主要被看做是逻辑学家和形而上学者，但是他更打动人的是作品中看待世界的乐观态度，尤其是在17世纪的欧洲充满着恐怖战争和宗教冲突这一背景下。

莱布尼兹的一个著名提议：发展一种世界语言和世界逻辑，所有的问题都能够以不流血和理性计算的方式解决。莱布尼兹把“充足理由律”作为他的哲学的基本原则来辩护。对于斯宾诺莎也一样，这一原则使他有理由断定，没有一件





事的发生是没有理由的。由于所有的理由都是上帝的理由，而且上帝决定了这个世界（通过创造单子及其知觉），我们能够自信地认为这些理由是好理由——事实上，是最好的理由。这是莱布尼兹最著名的论点之一，然而它最为著名的原因很可能是，它被伏尔泰（Voltaire）在《老实人》（*Candide*）中狠狠的讥讽过。这个论点是，在不同的可能的世界中上帝有无限的选择，上帝只会选择其中最好的，“所有可能中最好的世界”。

莱布尼兹的逻辑是有争议的，但是他的观点无疑是富有启迪的。在充满动荡的时代，相信任何事情背后必有一些理由，会让人感觉轻松一些。对于古老的罪恶问题，还有另一种经典回答。我们所看做是罪恶的，只是由于我们的观念有限，未能理解所有可能的总和。在这个我们自己特别感到悲观的世纪末，如果对于我们来说很难去欣赏莱布尼兹这种充满希望的信仰，我们还是应该欣赏它对那些信仰它的人所产生的力量。

如果早期现代哲学不包括当时最伟大的物理学家牛顿爵士（1642—1727），将是很不适当的。牛顿的物理学超出了本书的范围，因此我们讨论的是占据了他生命中最后几十年的神学。但是牛顿对科学的影响和他对这个世界的榜样的作用，已经成为18世纪的代表，因此任何哲学陈述都不可能忽视牛顿的重要性。牛顿证明了根据几个简单而简洁的原则



来理解世界的可能性。此外，一种困惑着牛顿，处于他关于世界的物质、机械的物理理论与他虔诚的、精神的基督教信仰之间的紧张感，开始席卷整个欧洲。

直到17世纪晚期，科学只是偶尔惹恼宗教当局，几乎没有想到它最终会构成对宗教压倒性的威胁。对宗教的威胁从内部逐渐产生，宗教派别为了一些神学上的小问题而争执起来（然而，通常隐藏了一些重要的土地或政治利益问题）。然而，到了世纪末，科学已经得到了它该有的地位，不再仅仅是烦恼和冲突的来源。科学世界观与既成的宗教世界观势均力敌，不再是大卫对抗歌利亚。对于许多敏感的、爱追根究底的人来说，科学与宗教之间的明显冲突变得不可忍受。牛顿就是这种人之一。





探求普世性：启蒙运动

随着科学的兴起和其对教会权威的胜利，欧洲建立了新的信仰：信仰理性。所谓的启蒙运动，最先发端于英格兰，它是紧跟在 17 世纪末伊萨克·牛顿的科学成就，以及迅速而未流血的政治变革“光荣革命”之后出现的。然后传入法国，是由像伏尔泰这样曾经造访英格兰的年轻知识分子带来的，在法国发展的高潮是 1789 年的大革命。然后向东向南传播到西班牙、意大利和德国，在这些地区遭到来自罗马教会和更传统的思维方式的抗拒。然而，具有启发意义的是把启蒙运动看做是继续始于文艺复兴的“重生”，是把重申人文主义与对人类理性的新的自信相结合。

这样的启蒙运动并不反对宗教；最杰出的参与者中有些是宗教人士。但是，由于笛卡尔和新科学，启蒙运动的哲学家更相信自己的理性能力、经验和理智的自主，这些必定会导致与教会和其权威教义（启蒙运动哲学家称为“迷信”）的对立。为了避免过去几个世纪血腥的宗教战争，启蒙运动



哲学家坚持做“世界主义者”——做世界公民，忽视国家界线，拒绝宗派主义。他们的真理将是世界性的真理，不强加于人，由自己独立发现。

特别是，相当一部分法国哲学家是无神论者与唯物主义者，他们认为事物的理性秩序中没有权威上帝的位置。所有启蒙运动哲学家一致赞同而相信的只有理性。他们相信透过理性，不仅凭借科学可以获取自然的基本秘密，而且还能在地球上建立一个现实的天堂，一个没有痛苦、没有不公正的社会。因此，在法国大革命期间等待处决的启蒙运动拥护者孔多塞（Condorcet）写道：“哲学家们为错误、犯罪、不公正而痛惜，也正是这些污染了地球，哲学家也经常成为受害者，能够安慰哲学家的是人类能够挣脱枷锁并以坚信而确定的步伐沿着真理、美德和幸福的道路前进的这种观点！”





“拿给我看！” 洛克、休谟与经验主义

在英格兰，约翰·洛克（John Locke，1632—1704）批判性地回应了笛卡尔对理性的信心。他认为，我们应该相信的不是抽象的理性和思辨，而是经验，要相信我们通过感官来学习与认知世界的能力。洛克开启了英国的经验论传统，抛弃了西方自柏拉图之前就开始的长期以来对感官的怀疑。洛克认为“所有的知识都来自于感官”。很快，这一观点得到爱尔兰主教乔治·贝克莱和苏格兰哲学家大卫·休谟的继承和发扬。

与笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹那些假定了一个相当丰富而复杂的心灵结构的理性论者相反，洛克假定心灵就是一块“白板”，将用一生的经验来书写。理性论者主张相当数量的天生或“天赋”观念，例如关于实体、上帝的观念。与此相反，洛克认为心灵更像一个空房间，只有来自外面的光进入才能照亮。

不过，洛克至少在两个关键路径上妥协了他的经验论。



首先，他屈服于形而上学家，虽然他批评了他们离开对事物的经验而就事物自身来谈论他们的观念。有人这样设想洛克，根据他自己的方法，应该得出这样的结论，即我们所曾经认识的所有事物都是对事物性质或“特质”的感觉。但是这将产生一个问题：就是似乎我们将根本无法认知事物，只有一堆性质。洛克概括道，我们推定事物的存在，是因为我们不能想象某物的性质不存在却存在着性质的概念。这听起来让人怀疑是一个天赋观念，一个不基于经验的假定。

洛克在经验论上作出的第二个妥协是，当他区别两个不同种类的性质或特质时，一种是我们知觉的物体本身所固有的性质，例如物体的形状或质量；另一种是我们知觉的我们自己自己的性质，也就是事物对我们所施加的影响。后者的一个例子如颜色。这种“第二性”（与形状和质量这种基本性质相对）在“我们之中”而不在“我们之外”的世界。然而，严格地采用洛克的论证，有人会得出结论，即我们所经验的每一事物都在心灵之中、在我们之中；不必须也没有理由谈论“外在世界”。

主教乔治·贝克莱（George Berkeley, 1632—1704）全部接受了从洛克所坚持的纯经验论方法得出来的这个令人不舒服的结论。贝克莱相当幸福的假定没有与我们的内在心灵相分离的实体世界。世界的确是由观念组成的——这一立场后来被称为观念论（idealism）。作为教会的权威，贝克莱在



这一观点中发现了把上帝置于其哲学核心的方法。他主张到，“存在就是被感知”，但是每一个存在的事物不但被我们感知而且被上帝感知。我们或许也注意到，贝克莱的观点与莱布尼兹的“单子论”，即使不是在方法上也是在精神上多么的相似。

大卫·休谟（David Hume, 1632—1704）充分发挥了经验论的古怪结果。休谟的哲学是彻底的怀疑论，自古以来还未曾见他这样的哲学家。休谟是启蒙运动拥护者中最杰出的一员，而且他也承认理性——既把它理解为科学方法也理解为广义的理性——并已经超越了其限度。他看到，有很多是理性无法做到、不能确保执行也不能证明其产生的。矛盾的是，休谟的怀疑论最清楚地显示了启蒙运动思想中的扎实与自我审视。他的结论是，即使是最优秀的思想也无法达到启蒙运动思想家所要求的。

休谟的怀疑论基于从培根和笛卡尔时代起就开始的关于知识的几种互有争议的学说。休谟公开宣布自己是经验论者。他重申所有知识必定来自于经验。他也接受经验和经验所指向的世界的区别。但是，我们能够相信“外在”世界是以经验的方式建立起来的吗？不。我们对“外在”世界的信仰也不能够仅仅建立在毫无疑问的演绎方法之上。

休谟总结道最基本的信仰，所有的知识的基础，是不能由理性来确立的。简单来说，在道德领域，休谟用他怀疑的



眼光审视并总结道“我宁愿毁掉半个世界也不愿意刺痛我的手指，这并不违反理性。”理性不能使我们更道德。然而，情感能够做到。我们每个人生来就有同情（sympathy）的天然能力，并天然的关注效用（utility）（这是哲学家曾经使用过的最实际的一种观念），在这基础之上我们构建了公正和社会的观念。

休谟倾向于“自然主义”，即理性无能为力、自然会以某种方式来完成的观点。如果理性不能保证我们拥有知识，自然就会提供给我们灵敏的感官以确保在世界上有我们自己行事的方式。如果理性不能保证道德，人类的天性就会提供给我们适当的情感以便我们互相之间行为恰当。但是如果理性不能使对上帝的信仰合理化，随之而来的就是宗教偏见，这样宗教的处境就会更糟。休谟是位立场坚定的无神论者。休谟宣称道，如果广博的经院哲学典籍不能成功地为宗教信仰提供合理的论证或者充分的证据，那么“不如把它们扔到火堆里”，这种说法激怒了神学家。幸运的是，休谟没有苛刻地评论其他无法证明的信仰，诸如我们对“外在”实在存在的信仰以及对道德重要性的信仰。理性也许有其限度，但是我们的社会传统所培养出的情感和自然常识也是有力量 and 德行的。休谟再次提醒我们在追寻理性的确定性——这已成为现代哲学的主体——中长期被忽视的东西。



哲学与革命

约翰·洛克也是一位伟大的政治思想家，他的两篇关于政府的论文确立了基本权利的语言，包括言论自由、宗教宽容和私有财产的自由。这些权利成为英属美洲殖民地革命（1776）和法国大革命（1789），以及比前两者更基础的社会思想革命的焦点。

洛克的自然权利理论特别有力，原因在于他不认为私有制、相互宽容和自由是人民事先达成的一致，是“社会契约”的结果，这些权利在达成一致之前就已事先存在。例如，一个人有权拥有财产，原因在于他（或她）“混合了其劳动在财产里”。契约协议——包括宪法与财产法——的目的是保障这些权利。但是这些权利本身天然地属于我们，它们是“不可剥夺”的，他们甚至是不可让渡（或出售）的。

一个人拥有财产的观念，并不是由于法律或习俗而是由于自然权利，这种观念为后来的资本主义奠定了坚实的基础。不过，值得注意的是，洛克从不为过度或无限的获取财



富辩护。新教革命已经提供了“工作伦理”，把世俗对成功的强调正当化了。工业革命使得这种成功大规模地实现成为可能。一些哲学家——洛克、霍布斯及其他人——为“社会契约”的概念辩护，进一步摧毁了传统权威（诸如统治者的“神圣权利”）并支持对民主与个体性的强调。“新世界”新发现的财富为历史上最伟大的经济革命提供燃料。像所有的革命一样，它也受到哲学观念的刺激与激励。

伏尔泰和卢梭是法国启蒙运动中最著名和有影响力的哲学家。伏尔泰（Voltaire，1694—1778）赞美英国启蒙运动和洛克的政治哲学。他把这些带回法国，用其来攻击法国政府和天主教会。这位优雅、自封的哲人（philosophe）并不写作大多数人认为的哲学；他宁愿用论辩散文、政治评论文章以及想象的故事和寓言来表达他自己。但是伏尔泰为理性和个体自治的辩护比他那个社会中的任何其他哲学家都更具说服力，他乐于戳破形而上学和神学的空话。在这方面，他为比他年轻许多的休谟奠定了基础，他也开启了中产阶级（或者更准确地说是资产阶级〔bourgeois〕）改革的要求，而后者为法国大革命开辟了道路。

让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712—1778）是一位更微妙、更复杂的思想家。与比他年长的伏尔泰大不相同，卢梭毫不谦虚地提出人类天性与社会的宏大理论。在他早期的文章中，他批评“文明”所带来的种种好处并为满



足于富饶的、非霍布斯式的自然状态的生活辩护，这些使他闻名，并渐渐动摇了严肃而自满的欧洲贵族阶级。在诸如《爱弥尔》和《社会契约论》这样的书中，卢梭精心阐述了人类本性“基本上是善”的理论和他的人类社会的概念。人类不会为了彼此的安全而聚集在一起（如霍布斯所言），而是为了实现“更高”的道德本性走在一起。他认为，儿童应该以“自然的”方式受到教育，允许以他们自己的方式和节奏发展更高的德行，而非被拘束在通常所说的“不自然的”社会习惯中。作为公民和社会“共同意志”的参与者，我们自由地用法律来约束自己，即使在社会的予境下，我们仍旧保持独立，如同我们曾经在自然中一样。但是如果有人拒绝参与，卢梭威胁道：就有必要“迫使他自由”。

自然状态曾经是幸福的，但是这种状态不能培养和实现人类的美德。在此，卢梭的观点回溯到亚里士多德。因此，卢梭发现，在既保持人类自然的独立感又互相承诺并服从社会法规这两个方面，并不矛盾。尽管如此，人类最初形成社会既非自愿也不幸福。在自然状态中的满足与独立中，人性堕落了。灾难的发生，也就是我们所知道的社会开始，也是不幸的开始：有人用篱笆围起一块地并宣布“这是我的！”，私有财产的确立产生了统治人们生活的一系列的平等和不公正。

卢梭对私有财产的谴责，使他完全无法接受洛克。在为

获得欧洲和美洲支持的战争中，这两个人也经常处于对立的局面。在美洲，已经存在拥有土地的地主、律师、农夫和商人，很明显洛克胜出了。在依旧封建的法国，卢梭拥有明显的呼声。但是在美国独立革命和法国大革命中，在社会契约的保证下，启蒙运动所假设的自然权利和个人独立的重要性变成了现实。

当然，社会契约不是一个现实的历史事件。它是一个哲学虚构、一个隐喻、一种看待社会的方式——把社会看做是个体同意的自愿集合。因此，社会契约这一术语界定为这个理想社会中一个人愿意把法律加于自身。我们是自我统治，而且在自然的状态下，我们保持自由和独立，而无须牺牲自然的祝福。

因此，个体自主这一核心西方理想能与国家的合法性相容，人性本善的理想取代了古老的人类“原罪”的观念。然后是美国独立革命和法国大革命。在这两场革命中，至少有一部分是观念的革命。骚乱不仅是由坏政府引发的，也是由公正与不公正的观念引发的，也是由关于社会本性和人类本性的观念引发的。

在美国，托马斯·杰弗逊（Thomas Jefferson, 1743—1826）从欧洲采用了许多观念，尤其是来自洛克和苏格兰启蒙运动的思想。作为美国独立宣言的主要起草人，杰弗逊愉快地加入了自明真理的观念（自明的意思是：人们知道如何





去理解它)和自然的人权观念,包括生命权、自由权、财产权和“对幸福的追求”。由于杰弗逊,新发明的“人民”这一词汇变成了政治学的核心。自主成为首要的公民品德,而且变成了政府的责任以确保每个人都有足够的教育和财产和发展自主的公民性格。教育因此不再只是私人的,而成为个体的权利和政治的必须。宗教自由不只是相互宽容的问题,也是权利与社会安宁的问题。政府不再要求神圣特权或仅仅依赖权利,而是要获得民意的合法性。

美国《独立宣言》不仅仅是合理化了对英国殖民统治的反叛,也是对启蒙运动的原则壮丽而周密的书面落实。革命不只是对“无代表权税捐”的拒绝;即使有代表权,美国人也不热中交税。《独立宣言》呈现出一个全新的政府形式,即是后来的美国总统林肯以同样清晰、明白的言辞总结出来的——“民有、民治、民享”。

就革命就意味着天翻地覆来说,美国独立战争很难说是一场“革命”。相比较而言,它没有什么伤痛,只是一脚踢开已经远离“新世界”并在某种意义上对“新世界”的问题比较冷漠的政府。相反,在法国,革命开始是权力的转移(从贵族阶级转移到资产阶级)继而转变成一场大暴发。生活中的每一方面和国家的每一部分都受到深远的影响、撕裂、威胁和诸多诺言的引诱。全世界的保守主义者都惊惧害怕。





法国大革命始于《权力宣言》的公布，包括生命权与反压迫权。当时在巴黎的美国驻法大使托马斯·杰弗逊预言了君主制的逐渐改进和真正代议政府的建立。当时创建的代表所有阶级的国民议会承诺要用合作与和谐取代痛苦的阶级冲突。然而，到1792年，革命已经转向了暴力。“人民”代表煽动地方暴动并使整个国家陷入血流飘杵的境地。卢梭的忠实信徒罗伯斯庇尔（Maximilien Robespierre）与马拉（Jean-Paul Marat）努力将他们的导师“共同意志”的观念在群众身上履行，似乎根本上就是要进行历史报复。法国国王与王后被送上断头台，然后是“恐怖年代”，直至他们这些卢梭派建筑师也被剥夺了性命。1795年，法国既面临内部的无政府状态又受到邻居的入侵，这时出现了一位名叫拿破仑·波拿巴的年轻的科西嘉上校。到1800年，启蒙运动及其理想即将开始新的篇章。





亚当·斯密与商业新世界

新篇章不仅是因为战争的新时期，而且还因为工业革命。新商业主义改变了文艺复兴以来的欧洲的面目，甚至长期以来仇视普通商业尤其是高利贷（通过借出钱而获利）的教会都改变了立场。加尔文教派的宗教改革鼓励新商业意识。新经济秩序在英格兰工业革命的推动下已经发生了全面的转变，它需要一个适当的哲学。

亚当·斯密（Adam Smith, 1723—1790）是休谟最好的朋友和亲密的伙伴。斯密与休谟共同热爱历史和文学，并对我们现在所称的具有明确（尽管有争议）的私有财产制度的自由主义社会的性质有着保守主义式的关注。最重要的是，斯密与他的朋友休谟分享着对伦理的终极重要性和对人性理解的深刻感受。他广为人知的是作为自由企业制度之父和资本主义的“圣经”——《国富论》（*An Inquiry into the Causes of the Wealth of Nations*, 1776）的作者。《国富论》标志着现代经济的开始，而且也开创了我们称之为自由市场制度哲学



的先河。

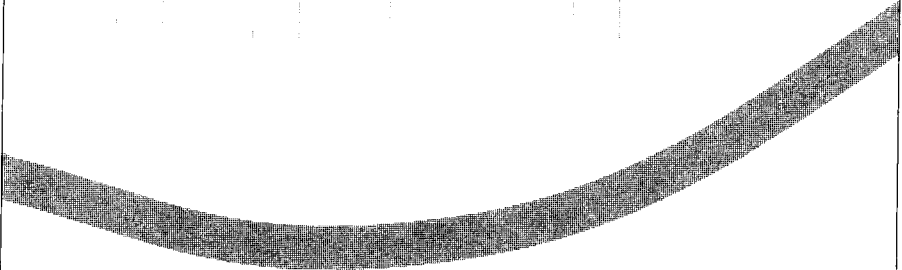
在《国富论》中，斯密对长久以来遭到贬低的自利（self-interest）概念进行了部分辩护。“供求”法则向我们保证，随着时间的发展，最好、最便宜的产品将会获得最丰厚的回报，而消费者和制造者的整体利益将会达到最优化。这是一个简单的观点，简练而又直达本质。自利能服务于公益。这并不意味着自利可以被看做是美德，而且亚当·斯密也从未支持“贪婪是善”的心态。此外，人们可以轻易地想象，当18世纪晚期的公民被告知，自利是有益的，不只是对一个人而且对全体民众都是有益的，他们一定感觉到了一种新鲜的空气，因为两千年来一直在批评金钱的邪恶和贪婪的罪恶。让新企业家高兴的是，斯密也认为政府不应当干预经济，而政府迄今为止，实际上仍旧控制并管理着所有的主要商业交易。“自由放任”是当时的流行语。斯密的提议“别管我们”也意味着同业公会和类似同业公会的机构不能再垄断工业。企业现在是“自由的”。

在《国富论》的基础上，斯密被广泛引用（主要是那些没有阅读过它的人）为商业个体、权利和利益的经典辩护者。事实是，在写作《国富论》之前的数年，斯密出版了根据道德情感叙述人类本性的作品，主张人类感情可以促使男女在社会中和谐地生活在一起。因此，尽管《国富论》的论点大受赞赏，斯密相信人们并不必然的自私自利，而是本质



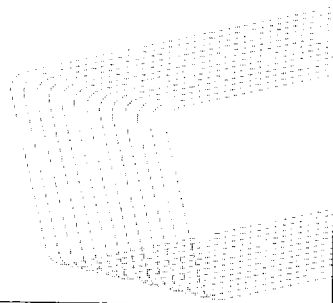
上会为社会整体的善贡献同情心和同感的社会生物。只有在这样一种社会环境下，正派的自由企业制度才会成为可能。

新现代世界在很大程度上，可以用新商业社会、权利与个体的语言来描述。人类的知识也许有限，但是人类的前景似乎是无限的。人文主义如此强有力地坚持自己，以至于很难记得其他的选择。就此意义来说，普罗泰哥拉被证明是对的。但是，这也同样证明了人文主义是有限的。



第三部分 从现代性到
后现代主义

DISANBUFEN CONG XIANDAIXING DAO
HOUXIANDAIZHUYI





理性的领域：康德

在德国，启蒙运动受到某种怀疑，法国大革命被看做是恐怖。启蒙运动并不被看做是普遍的或世界性的哲学，而是被看成伦敦和巴黎中处于支配地位的观念的投射。巴黎的法国大革命不被看做是哲学的胜利而被看做是混乱的爆发。还需要十多年的时间，启蒙运动的成果才会真正地影响大多数德国人。

尽管如此，启蒙运动最终的哲学捍卫者出现在德国。伊曼努尔·康德（Immanuel Kant, 1724—1804）是莱布尼兹的追随者，同样也是牛顿物理学和卢梭激进的社会和教育理论热忱的追随者。尽管在与法国有着相当安全距离的东普鲁士，康德与他大多数的德国同胞不同，他是法国大革命的热情支持者。但是，使他投入启蒙运动的是一个不同的革命，这场革命开始于他与大卫·休谟的怀疑主义的遭遇。

休谟的怀疑主义把康德从“独断论的睡梦”中惊醒，那就是他不加批判地接受的莱布尼兹的形而上学。康德意识到



理性的有限性如同理性的力量一样，因此，他达到顶峰的哲学作品就是关于理性和判断力的三个伟大《批判》。但是，理性批判具有超越哲学的广泛意义。从历史上来看，康德重新界定了宗教与科学之间的对立，这种对立自中世纪以来变得更加剧烈。康德是虔诚的基督徒和虔信派教徒，而且他的信仰是不可动摇的。他也是伊萨克·牛顿新物理学的坚定的信仰者。因此，康德坚持我们必须“限制知识以给信仰留出空间”。他写到，“有两件事让我充满敬畏，头上布满星辰的天空和内心的道德律”。康德在哲学上的基本措施就是区分布满星辰的天空和内心的道德律（以及宗教），并且在两者（以及超越两者）中寻找理性。

尽管如此，科学、道德和宗教都没有被限制在它们自己单独的领域中。科学的基本原理——休谟在其怀疑论中已经质疑过的——显得是“普世而必要的”，或者是康德称之为的“先验”。与此同时，上帝的领域和人类灵魂的不朽、还有人类的自由和道德责任将不相容于科学。科学的因果律与实体世界作为现象而存在，即我们的经验世界。但是康德概括为的“上帝、自由与不朽”（还有道德）的伟大观念也有它们的世界，即“理智”世界，尽管它同样受理性管制，但却独立于经验之外的世界。

启蒙运动的口号——理性也是康德理性至上哲学的主角。科学将被证明合于理性，这有悖于休谟的努力。道德由具有

普遍责任的道德法则组成。甚至是信仰，——即使经常被当作非理性（或者至少超越理性）的缩影——也被界定为合理性的、可合理说明的信仰。康德的策略是区分经验领域与超经验领域，后者通常被称为“形而上学”。康德认为，形而上学的问题似乎不可解决的原因，在于知识的限度就是经验的限度，而形而上学问题本质上超越了经验。在一些这样的问题中，毫无疑问最重要的是关于上帝、自由和不朽的，这些问题可以回答，但不是知识的问题。他们是理性的问题，但不是实践理性。他们是“道德假定”，并不像科学真理。

知识问题与科学基础在康德的巨著《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*, 1781年首次出版）中被提出来，这本书被许多哲学家看做是最伟大的一部哲学著作。康德认为，人类根据直觉或者感官的经验来“建构”物体，并把这些物体置于时空之中和与其他物体的相互关系之中。康德著名的观点是：没有理解的概念，人类的直觉将是盲目的。他又说，但是没有感官，人类的概念将是空洞的。经验总是将理解应用在感官，而我们知觉到的世界就是其结果。

然而，人类的一些概念并非来自经验（那就是，并非“经验性”的），而是“先于”经验。他们是“先验的”（*priori*），是内在结构的一部分，或者说，如果你愿意，是人类心灵的基本规则。这些规则被称为“范畴”（*categories*）。例如，实体的范畴是统治所有人类经验的规则，要求



感官以作为物质客体所经验到的方式被组织起来。这是康德对休谟怀疑论的响应。外在世界并非从我们经验推导而来，而是作为我们思想与知觉的基本范畴，是构建我们经验的必须。基础或心灵的先验结构并非全是范畴，也有先验的“直觉形式”、空间和时间。空间和时间作为先验的直觉形式的发现甚至允许康德提出关于数学和几何本性的更加激进的想法，这些学科的必要性使古希腊人印象深刻而现代哲学家都多多少少想当然地认为“推断的真理”。康德认为，算术与几何学的命题必然是真的，原因在于他们分别是关于时间和空间先验结构的形式描述。

康德的新“观念论”（世界是由人类的观念构成的观念），毫无疑问是关于世界知识的极端激进的观点，但还未极端到认为我们实际上创造了我们的世界（一些浪漫主义的后康德派学者乐于持有的一个论点）。康德认为我们在任何意义上都没有推导出或证明“外在于”我们的世界的存在。但是如果我们组织或“建构”了我们的世界，我们能够不按照我们的意愿来建构吗？根据康德的思想，答案绝对是否定的！我们无法选择感官这一形成经验的物质基础，也无法选择任何对三维空间和不可逆的一维时间的替代。也不能有不同的范畴，不同的组织、解释或“建构”经验的方式。心灵的基本结构或规则的范畴形式是普遍而必然的。这是个惊人的结合，常识与科学世界观的激进反思与保守支持的结合。



康德否认世界在我们的经验之外，但是他也否认世界的客观性在我们的经验之内，即“内在于我们”。世界作为物体的本性，外在于自我。那么，什么是自我？首先，自我是一种活动，或一大套活动，把范畴加于一般的感官上，并逐渐理解世界。自我不是一个事物，一个“灵魂”或甚至是“心灵”，但却是“超验自我”，其运行是每一经验中所固有的，可辨识的。超验自我是笛卡尔辨别出的，但却是误识作为“思想物”呈现给了他自已。

还有一个更普遍的自我概念是作为一个人，作为一个具体的、拥有情感与理智的，有面容、朋友、历史、文化和境遇的人。这是康德所称的“经验自我”。它是可认知的，像世界中其他任何事物一样，通过经验来认识。但是，除了超验自我和经验自我之外，还有一个难以理解的概念“自我自身”（the self in-itself）。这是起媒介作用的自我，是审慎行动的自我，是道德或不道德的、负责或不负责的、位于实践世界核心的自我。

在第二部批判《实践理性批判》（*the Critique of Practical Reason*）中，康德讨论了道德、人性自由和任一理性宗教的基本信仰。道德——道德律的普遍责任——依赖于“意志”。每一个人都有理性意志，而且这一意志是自由的，它不属于现象世界。因此我们能够根据我们自己的律法，理性为其自己构建的律法，即道德律，抗拒倾向（欲望、情感等等）并



控制我们的行为。康德认为，当我们的行动符合道德律时，的确会证明我们的自由。另一方面，当我们仅仅听从本性（我们的倾向）的随意指挥时，就是不自由的。

由于每一个人内心都有相同的理性能力，康德确信我们都会获得相同的道德结论。道德律主要与抗拒我们的倾向的道德要求有关。一般来说，当我们不能同意别人在类似的环境中作出相同类型的行为时，理性告诉我们应该抗拒倾向。道德原则允许非个人形式的普遍性原则，康德叫做“绝对命令”（categorical imperative）。（事实上，康德系统地阐述了许多这种规则，但是他认为这些仅仅是可替代的“规划”，指向相同的道德结论。）

康德的伦理理论，强调人的自由，而不是根据宗教术语来解释道德。事实上，康德坚定的坚持道德性必须提供其自己的合理性，而非依赖宗教来源或宗教认可。因此，虽然康德自身是非常宗教性的，他的道德理论是与非宗教或无神论的视角相容的。然而，康德想建立一个伴随着自由的信仰空间。他认为信仰是理性动机的基础，这展现了康德的英雄——卢梭所称的“道德世界观”。没有信仰，不公正的经验必然会使我们泄气并远离道德。为了坚持道德承诺，我们需要相信，最终道德行为能够汇聚成幸福。然而，这作为“可期待的思想”是不够的。就道德本身而言，它是一个理性的信仰，使我们“假设”上帝的存在、人类灵魂的不朽以及来



生。理性——但不是知识意义上的——给我们指出了宗教信仰的方向。

康德在其第三部《批判》，即《判断力批判》（*the Critique of Judgment*）中，以完全不同的方式，探寻人类心灵能力与自然世界的关系。在这部书里，他思考了审美经验的本性，特别是人类对“美”的经验，并审视人们所持有的两种普遍的审美风格之间所表现的冲突。一方面，似乎是没有办法裁决审美风格的争执，审美风格似乎是纯粹主观性的。另一方面，我们通常期待别人对我们风格判断的同意。康德试图调和两种主张的紧张关系，主张美的经验是“普遍的主观性”。其作为个人的经验是主观的，由想象和理解的“自由挥发”产生。这种活动本身是令人愉悦的，也是影响深远的。它不像大多数其他活动那样为了心灵更进一步的目的，而仅仅是为了它自己的目的。我们也证明人类的审美经验有一个普遍的方面是合理的，因为任何人都有他或她的欣赏美的能力。

康德也思考了“崇高”的经验，客体的审美需求与人类的能力相比是强大或充满活力的——例如，布满星辰的天空的无垠和尼加拉大瀑布的气势磅礴。康德认为，我们在这些情景中获得的愉悦是基于我们认为：通过设想无限之物理性能够把握这种棘手的客体——即使我们的想象不足以实现这景象。通过这种方式，我们进一步获得了作为理性存在所具



有的尊严感，同时在与自然事物的构架相比中，体验到了我们的渺小。崇高和美一起作为一种目的感和秩序感，鼓励我们把自然和我们自己看做更宏大的设计的一部分。宏大设计这一观念，就像亚里士多德的目的论，是指现象世界的每一方面在一个更大目的中有其自己的位置，这转而把我们的思维引向一个超感觉的实在。最终，康德认为，就一般来说，自然的秩序、自然与我们能力的和谐指引我们朝向更为深广的宗教视野，即一种不仅限于知识、自由甚至信仰的世界观。这种宇宙和谐的感觉预示了19世纪一些最富有戏剧性的哲学观点。



黑格尔与历史

当法国大革命开始时，黑格尔（G. W. E. Hegel, 1770—1831）快 19 岁了，大革命的风暴穿越法国边境，就离他的家乡斯图加特不远处。像当时德国的许多年轻人一样，黑格尔以谨慎的热情追随着启蒙运动和在法国发生的事件。世界正在改变。世界正变得“现代”。当黑格尔正在开启他的哲学优势并完成其首部著作时，拿破仑正在其权力的顶峰，承诺（或者威胁，看你怎么理解）要统一欧洲并开启一个国际新时代。事实上，拿破仑最大的一场战役发生在耶拿，黑格尔那时正在那里教书。黑格尔实际上看到了拿破仑，并在他胜利后称其是“马背上的世界史”。

哲学上，黑格尔极为仰慕并模仿康德，但是黑格尔哲学的重要性远远超越了康德之后的学术争论。黑格尔概括了他那个时代的创伤和幸福。他宣布了新世界的诞生，既是哲学上的诞生同时也是国际政治上的诞生。世界精神即将进入新的时代，哲学也即将达到其终点，全面包容对历史和人性的





理解。

一般认为黑格尔增加了哲学的一个维度，即历史的维度。可以肯定的是，其他哲学家都曾或赞扬、或批评地提及先辈，但是真正的哲学的历史的观念，即不仅仅是哲学而且是全部的人类智力作为一个系统的进步这一激动人心的观念的时代已经到来了。黑格尔的哲学是自我意识地试图超越过去 2500 年来界定人类思想的各种不同与论战。黑格尔坚持道，所有这些冲突必须在更大的“世界精神”的予境中来理解，把它们作为局部冲突和分歧而不是根本上的对立。世俗主义与一神论、科学与精神、理性与激情、个体与集体——所有这些都发现它们在概念上是有用的，然而在包含了全部人类经验和知识的历史“辩证法”中就会发生冲突。

1807 年，黑格尔出版了他的第一部，许多人也认为这是他最伟大的一部著作《精神现象学》（*The Phenomenology of Spirit*）。《精神现象学》是一个重要的概念旅程，带领我们从最基本的人类意识概念到涵盖一切、最为复杂的人类意识概念。其目的是获得真理——“绝对”真理——但是“绝对”一词并不意味着“最终的与完成的”，“真理”一词的意思也不是“事实”。黑格尔所追寻的哲学真理是一种涵盖一切的观念，“绝对”这一高傲的用语同时是一种宏大哲学的谦卑，它认识到我们都只是某种比我们自己更宏大得多的事物中的一部分。我们个人对知识和真理的贡献不可能是决





定性的，而永远是部分的，“间接”和片面的。

《精神现象学》关注的核心是“精神”的本质，这一宇宙“精神”的观念包含了我们的全部和自然的全部。《精神现象学》的结论是无所不包的“精神”的意义。并不是所有的分歧都消除了，所有的争论都解决了，所有的问题都有了答案，而是，无论分歧有多大，争论有多激烈，或者问题多么不可回答，我们全都在这结合在一起。拿破仑仅仅是渴望统一世界。黑格尔实际上做到了——当然，是在理论上。但是这一涵盖了全部意识的观念是迈向获得实际上的世界统一性的第一步。

《精神现象学》的第一部分关注的是知识问题，从笛卡尔到康德这一问题一直困扰着现代哲学。黑格尔接受了康德对怀疑论的驳斥，但是拒绝了不受时间影响的知识讨论和无时间概念的范畴，即使是由康德提出的。黑格尔主张，知识是发展着的。像亚里士多德一样，黑格尔以生物学和有机物，而不是物理学和数学作为他的范式。意识不仅仅是我们获得世界知识的超验视角。意识是成长的。它形成新的概念和范畴。它发现自己在一种意识形式和其他意识形式之间被分裂，然后学习如何协调它们，或者甚至超越它们。意识和知识是动态的、辩证的。他们通过对立与冲突而成长，而不仅仅是用观察和理解的方式。

意识发展形成自我意识，而且黑格尔进一步反对笛卡尔



和康德的自主自我，并认为自我是社会建构的，形成于人与人之间的互动。自我的问题引出了《精神现象学》最为著名也最为戏剧性的篇章，即主人与奴隶的寓言故事。用最朴素而简约的语言讲述的这则寓言故事，探讨了两个“自我意识”彼此间的对立和争取对方承认的斗争。在一场（几乎）至死方休的战争中，一方胜利，一方失败，一方成为主人，另一方成为奴隶。双方都获得了承认，从而通过对方的眼睛来辨别自己。这一点表明自我发展并非通过内省而是通过相互承认，也就是，自我本质上是社会性的。黑格尔也关注一定程度上的人与人关系中表现出来的真正本质，这种人与人的关系也是一些哲学家（例如霍布斯、卢梭）在关于“自然状态”假设中的前提。通常的假设是人类首先是个体，然后通过相互同意才成为社会成员。黑格尔认为这种假设是无意义的，因为个体只能在人与人所构成的环境中才能出现。人们的基本欲望和需求不只是安全和物质需要还有互相认可。关于人类本质的任何其他观点都会错失人类存在的复杂性。

在整部《精神现象学》中，黑格尔一个接一个地揭示诸多意识形式的不足之处，指导我们从一种观点或一种态度变换到另一种。从主/奴寓言的不幸结论中——最后，无论是主人还是奴隶都发现他们处于无法自圆其说的立场中——我们受到各种各样处理或避免生命难题的哲学策略（斯多葛主

义、怀疑论以及某种形式上的基督教)的导引。当我们最终到达绝对“精神”的时候，这是《精神现象学》长期巅峰的开端，我们才开始理解，不但我们通过彼此承认和彼此所起的作用来界定我们自己，而且也由此完美地辨别我们全体。我们通过自己的感觉和宗教成为道德共同体的一员。辩证过程的一个僵局是法国大革命，黑格尔把它用做不受控制的个体自由是如何终结于自我毁灭的例证。这是过渡发展个体性所导致的反作用，然后黑格尔转向更具有“共同性”的情感，并提出他的政治哲学。最终，我们都是绝对“精神”；承认这个最重要的真理是黑格尔哲学的“绝对”目的。

黑格尔的《逻辑学》(不是形式和数学意义上的逻辑)集中于基本的概念或“范畴”上，康德曾经认为这是所有知识的“先验(priori)”基础。康德为这类范畴的井然秩序和清晰定义做辩护，黑格尔则关注于证明这类概念的“流动性”和相互界定的本质。概念总是在予境中的；其意义依赖于概念间的对比与互补，而且概念的最终确立须要以经验为基础。去掉予境仅留形式，它们根本上就不会有真实的意义。的确，黑格尔《逻辑学》的全部要点最终表明仅仅坚持区分主观经验与客观实在和知识是无意义的。差不多20世纪物理学中的每一项工作都证明知识、实在和经验是无法分开的。



黑格尔晚年成为德国最著名的哲学家，并在伟大的柏林大学任教。黑格尔在讲稿中发展并完成了他的哲学体系。他发展了自然哲学，简化了逻辑学并把其归入无所不包的哲学史中，事实上黑格尔发明了我们今天所知道的这一学科。但是黑格尔在哲学上最为重要也是最具有争议的贡献，可能是他的政治观点和他对现代社会的看法。

黑格尔在政治学上的兴趣可追溯到 18、19 世纪之交、他早期在耶拿讲课的时期，当时拿破仑正横扫欧洲并在分裂割据的日耳曼各邦煽动革命。黑格尔的政治学和社会学理论雏形出现在《精神现象学》中，阐明是在 1821 年写就的简明的《法哲学原理》（*Philosophy of Right*）中，那年拿破仑衰落已有六年，欧洲历史正在开启一段稳定但压迫的、被称为“反动”的时期。不用说，黑格尔的观点受到这段动荡历史的影响。在《精神现象学》中，黑格尔自信地宣称他的哲学是“新升起的太阳”。相反，在《法哲学原理》中，以“密涅瓦（罗马人的智慧之神）的猫头鹰只在黄昏之际起飞”开始，意味着哲学仅仅是事后才对已经发生的事情的描述。黑格尔暗示哲学天生就是一门保守的学科。

黑格尔政治哲学中有争议的方面在于，他认为相对于国家来说，个体是次要的。他的目标是接续霍布斯和启蒙运动的整个社会和政治思想史，但是他的思想不是有时被人们所认为的极权主义或专制主义观点。不应当把黑格尔与后来的



哲学家相混淆，他们没有理解黑格尔的观点，黑格尔的观点是个体的重要意义依赖于他或她生存于其中的社会予境。事实上，黑格尔认为人类历史的重心——其终极目的——在于人类自由的实现。





诗与哲学的战争：浪漫主义

18、19 世纪之交，德国哲学看起来在集中精力对付几个巨大的问题，即以人类知识的可能性开始到最后对“绝对”的最终掌握。但是在那个虽然包含整个宇宙但仍单薄的框架中存在着大量激烈的争端，不只是在（叔本华称之为的）“爱动怒的哲学教授”之间，也在这个时代最富有天才的诗人与预言家之间。所有人都想成为新德国的“诗人”（Dichter）——不是单纯的诗人而是一位哲人，时代精神的发言人。因此所引起的竞争，不但是在爱动怒的哲学教授之间，而且在哲学家和诗人之间，在理性和灵魂之间。柏拉图与诗人的古代争论再现于德国，只是这次哲学家是处于防守地位。

保卫理性的客观性的艰苦斗争受到崇拜激情与天才的现代成员的挑战，这畸形而热情的运动我们通常称之为浪漫主义。启蒙运动从未以其遍布英格兰和法国的方式支配着德国。因此当德国人向西寻找启蒙运动时，不是休谟，而是卢

梭以其自然独立的、令人安慰的想象和温和的多愁善感使他们警醒。新德国精神的胜出者是诗人赫德（Johann Herder, 1744—1803）。赫德也是一位哲学家（但是我们需要注意的是不要陷入夸大诗歌与哲学之间的区别的陷阱），但是一位个性非常独特的哲学家。不像康德和启蒙运动那样主张“世界性”和普适性，赫德抱怨说，即使作为一个青年人，那种哲学也会让他感到“没有归属感”。对于他来说，而且部分也是因为他，德国文化，特别是德国观念强调它们自己有权在世界舞台上拥有特殊的地位。

不像康德和启蒙运动那样提倡理性，赫德强调感受，即直接的体验。正是通过感受，我们最初与世界一体，正是通过感受，我们逐渐认识到了我们自己的“生命力”。意识和语言打破了原初的一致性。这件事本身并不是坏事，但是反思的生命是有限的生命。感受的生命，由诗文所捕获的“狂飙”，对于作为一个与世界为一体的完整的人是必要的。

黑格尔之前的几十年间，赫德相信历史。在这方面，他是另一位被忽视的天才——意大利人维科（Giambattista Vico, 1668—1744）——的德国化身，维科逝世的那年赫德出生。当时的哲学传统倾向于忽视历史和文化，并把真理看做是不受时间影响的，永远不变的实在。赫德和维科完全反对这种主流哲学传统。维科严厉地攻击笛卡尔，攻击他的理性主义和他的演绎方法。像赫德一样，他欣赏生命中非理性的



重要性，并强调社会生活中的本质要素是宗教信仰和服从不是哲学思考。赫德和维科是早期的反技术人士，或者说对机械的新成就他们会感到相当的不安。像卢梭一样，他们质疑启蒙运动所支持的科学和技术能够改善人们生活的想法。

维科青年时的热情受到同胞马基雅维利作品的激发，他认识到悲伤但明显的事实是，人类生命不是由理性决定而是倾向于由争执、冲突和变化来决定。因此，维科确立了演进的历史观，社会成长的阶段就如同一个个体成长的那些阶段。但是像一个个体一样，一个社会也会变得腐朽、衰老与死亡。赫德使用了同样的类推方法，但是结论更加理想化，他主张“更高级的一致”。这成为浪漫主义明确的图像：在争执与冲突中涌现出一致性，在个别性中浮现出普世性，从日常生活的复杂与混乱中流溢出上帝与绝对性。至少，根据这一观点，黑格尔可以被称做是浪漫主义者。（黑格尔否认这一联系。）

无论是理性主义者还是浪漫主义者都把其观念追溯至康德，而后者在诗歌上的品位只限于五行打油诗，在音乐上的品位满足于星期天下午的军队音乐会。但是如此激发浪漫主义的康德不是被休谟所惊醒的那个康德，也不是为牛顿物理学基础做辩护的那个康德。事实上，也不是由于康德为“绝对命令”和道德法则的普世性做辩护。而是由于康德的第三个批判《判断力批判》，第三个批判关注的是审美判断和宇



宙的目的，这些引起了浪漫主义者的兴趣。捕获了德国年轻的浪漫主义诗人的想象力和“自傲”的是康德的明确的见解，世界的目的是在艺术中和“天才”自发的推动下发现的。（这一观念不可避免的结果之一是产生大量的蹩脚诗文。）

年轻的浪漫主义者们所缺乏的是真正的浪漫主义哲学家，一个能够继续康德的才华，但又根据浪漫主义的宇宙观和典型的悲剧感受来裁剪世界的哲学家。然而，如果这位哲学家还很富有幽默感，就不会对浪漫主义带来伤害。他就是叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788—1860）。叔本华最为人所著称的是他的悲观主义和他的吝啬。他对黑格尔的反感也是根深蒂固的。叔本华最为轻视的是黑格尔的乐观主义和认为人性在改善的观点。叔本华认为大多数人大部分时间是完全受到欺骗的，而且这一状况自有人类以来就没有改变过。作为康德的一位伟大的仰慕者，叔本华利用康德的现象世界的观念来引入佛教的世界是虚幻的观念。叔本华可能是第一位大批引入亚洲古代思想的伟大哲学家，而且其哲学核心，与黑格尔的自我意识的理性乐观主义相反，是佛教的第一“真谛”：生命本质上是苦的。

我们认为我们自己是世界的一部分，我们忽视了隐藏在其背后的深刻的现实，“物自体”就是“意志”。当然，对于康德来说，意志本质上是理性的，并以自由为前提。叔本



华背离了康德，否认意志的理性，也否认意志是个体人类能动者所独有的。只有一种意志，它是每一事物的基础。现象世界的每一存在都以其自身的方式显现了意志：作为一种自然力，作为本能，或者就我们而言作为智力。在每一情况之中，都表现出了同一个内在实在，而且在每一情况下都得不到满足。意志没有终极目的。动物一出生就要为生存而斗争，寻找配偶，生育后代然后死去。它的后代做着同样的事情，这种循环一代一代地重复下来。在这种循环中什么是根本点呢？乃至我们人类，作为理性生物，有什么不同呢？

叔本华，接受了佛教的四真谛说，认为众生皆苦。欲望导致了苦，当我们遵循佛陀的教导“祛除所有自私的欲望”，我们就能够减轻痛苦。叔本华像佛教徒一样主张禁欲。但是根据叔本华的观点，现成的能缓和我们痛苦的是审美体验。艺术能使我们“从意志的处罚性服务中获得休息”。叔本华坚称天才的艺术家可以在观察者和观察对象之间转换。青年浪漫主义者们很高兴，他们找到了他们的代表。



超越黑格尔： 克尔恺郭尔、费尔巴哈与马克思

叔本华并不是黑格尔哲学的唯一反对者。克尔恺郭尔（Søren Kierkegaard, 1813—1855）是另一位。克尔恺郭尔出生于哥本哈根，并在那里长大，那里的路德教派深受理性主义者康德和黑格尔的影响，而路德教派支配了所有丹麦人的生活。克尔恺郭尔反对康德在宗教信仰上的理性重建，他坚持信仰天然是非理性的，是激情，而不是可证明的信仰。克尔恺郭尔反对黑格尔把人、自然和上帝都整合进单一的绝对精神的整体论，他坚持“个体”的首要性，而上帝是完全的“他者”。克尔恺郭尔反对路德教派把教会世俗化，反对他们把教会事物日常化，让教会成为日常的礼拜仪式。克尔恺郭尔宣传一个纯粹、热情、离群索居和非世俗化的宗教，这种宗教至少在气质上将“回归到路德所脱离的修道院模式”。克尔恺郭尔坚信他一生的任务，一种苏格拉底式的任务，是重新界定“作为一个基督徒意味着什么。”

为了界定基督教的新意义，克尔恺郭尔对于相当平庸的





“存在”的概念给出了一个相当惊人的解释，并坚持激情、自由选择和自我定义的重要性。根据克尔恺郭尔的看法，存在不仅仅是“活在那里”，而是富有激情的生活，选择自己的存在并投入到一定方式的生活中。这是存在主义的萌芽。克尔恺郭尔谈到，对于作为无名“公众”的大多数人来说，这种体验是稀有的，他们的法则就是服从。

克尔恺郭尔自己所选择的生活方式是基督教，这种基督教有别于他极为嘲弄和经常挖苦的信仰淡薄而是对社会关怀备至的“基督教”。根据克尔恺郭尔的看法，作为或成为一个基督徒，必须要热忱地投入，在面对宗教主张的“客观不确定性”时，必须要“信仰的激变”。一个人不能知道或不能证明上帝的存在，但是他必须积极地选择相信。克尔恺郭尔哲学的核心是他对“主观真理”的强调。因此他批评黑格尔的长期历史观点和无所不包的绝对精神概念，这一概念作为一个“抽象的思想者”完全忽视了“存在，伦理上的个体”。例如，在选择宗教生活中，克尔恺郭尔坚持主张没有终极合理的原因，只有主观动机：个人必要的感觉和热情的投入。一个人必须“激变”，没有任何保证。

到了19世纪中期，德国哲学中除了观念论似乎没有其他选择。世界由观念构成，是否世界因此就是虚幻的（如叔本华），或者是超验客观的（如康德），或者甚至是绝对精神（如黑格尔）？之后，一个人打破传统信仰大步进入德国





哲学界，此人就是费尔巴哈（Ludwig Feuerbach，1804—1872），他首先以一部严厉批判基督教的著作而获致骂名。费尔巴哈务实的唯物论可以用他的一句名言（而且是声名狼藉的双关语）来概括：“你吃什么就是什么”（“Man ist was Man isst”）。关于世界的观念构成就此为止。一个哲学家晚餐所吃的，以及更普遍的，一个人的身体如何应对世界，确定了一个人的生活。观念仅仅是其必然结果。

黑格尔于1831年去世后，他的哲学连同费尔巴哈激进的新唯物主义，为新一代政治叛逆的学生提供了灵感，他们在黑格尔“辩证法”的费尔巴哈式解释中探询到了理解历史和政治冲突之路。这些青年唯物主义黑格尔派中最著名的是卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883），他以浪漫主义诗人和好辩的记者开始了其事业，但是之后转而改造黑格尔的观念辩证法，并形成关于经济力量的理论。在黑格尔的世界中，绝对精神被生产力所取代。观念的冲突被相竞争的社会经济阶层所取代。

马克思告诉我们，历史总是充斥着“有产”阶级与“无产”阶级的冲突。古代世界的主—奴关系和封建时代的庄园主与农奴就是这种情况。在现代工业时代，变成了所有者或者“企业主”与工人之间的冲突，有产阶级与无产阶级的冲突。然而，正如黑格尔所表明的，思考方式或生活方式会由于其内部的矛盾而失败，马克思认为“资本主义”的生活方



式——那种造成少数富裕工业家与大量遭到剥削的工人之间斗争的生活方式——也会由于其内部矛盾而崩溃。最终，马克思预言，这种崩溃将导致“无阶级社会”，在这一社会中工作和报酬将会公平分配，没有人受到剥削，也没有人会被剥夺财产。

马克思的乌托邦最终将变成在世界上最具影响力的意识形态之一，即使是在20世纪90年代所发生的世界范围的共产主义崩溃之后，它仍旧幸存下来。不管人们怎么比较马克思主义者的梦想和由亚当·斯密所确立的自由企业系统（而且人们不应低估这两者之间偶然的一致性——例如，都承认人类劳动的固有价值，也都轻视垄断者），世俗的经济世界和更具有动态性的唯物主义概念，都已经清晰地找到了它们的哲学之路。



人性走向何方？穆勒、达尔文与尼采

在英格兰，工业革命已经进入了第二个100年。商业繁荣，而消费主义——迄今为止在经济世界中只是一小股力量——正在改变世界。对个体满足的重新强调自然滋生出一种新哲学，追求个人幸福的最大化成为这种哲学的最终目标。这一哲学被称为“功利主义”（utilitarianism），它在18世纪就已经生根发芽了，但其在哲学上的阔步发展是在最为雄辩的发言人约翰·穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873）手中做出的。

大卫·休谟某种程度上可以说是一个功利主义者；他曾认为伦理的基础就是“功利”。边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）最先给出了功利主义全面而正式的阐述，并给出了“功利主义”这一名称，而约翰·穆勒的父亲詹姆斯·穆勒（James Mill, 1773—1836）就是功利主义热情的支持者。但是约翰·穆勒对功利主义做出了确切而系统化的说明。边沁曾认为功利的基本原理就是快乐最大化与痛苦最小





化。穆勒为这相当粗糙的量化理论增添了快乐的“质量”问题，并因此强调诗与哲学的重要性。尽管事实是，根据享乐主义的观点，泥地摔跤和打保龄球会给予那些从未接触过更精妙的娱乐的人更大的快乐。不过，功利主义完美地掌握了消费革命的心态。几乎没有抵抗，功利主义就传入了法国，当然，功利主义最受欢迎的地方是美国。但是在德国，功利主义仍被视为极为庸俗，那时在德国工业革命几乎还没有开始。（尼采的一句名言是：“人不是为了追求快乐而活。只有英国人才如此。”）

连同功利主义和他早期对自由企业优点的鼓吹，穆勒也建立了很有说服力的个体权利理论。他的观点是“自由主义”的经典阐述。穆勒后来更倾向于社会主义，但终其一生，他都是个人自由的热情倡议者。他认为，限制任何人自由的唯一理由是为了保护其他人的自由。

穆勒的知识论是革命性的，或者说是过去了的英国革命的继续。他的大胆的新经验论在生物学上的表现尤为明显，这是一个长期由亚里士多德式的分类学和宗教关于创世的观念所束缚的领域。当然，自从亚里士多德以来，人们一直对看起来不计其数的动、植物物种就其性质、相互作用和差异进行区分。为什么有那么多物种？以及这些生物如何能够适应它们的环境？这些问题看起来很古怪。对于大多数人来说，传统的答案《创世纪》中已经有了：“因为上帝以那种



方式创造了它们。”但是在19世纪中期，两位竞争激烈的自然主义者，华莱士（Alfred Russell Wallace, 1823—1913）和达尔文（Charles Darwin, 1809—1882）提供了一个理论，这一理论将改变自然概念以及让忠于圣经的那些人感到震撼。

进化论信奉的观点是，物种是经过几亿或几十亿年后偶然出现在地球上的。凭借对环境的适应性，它们或者幸存下来繁衍后代或者就消失了。当然，这种论点容易引起争议的是，它认为人类也是进化而来的。一些人被其曾祖父母是某种猿猴的观点深深地激怒了。还有人感到说是机会和偶然性而不是上帝创造了物种是在亵渎上帝。但是，即使是对人类进化观点不存任何疑虑的人，比如达尔文本人，也发现他们面临着一个重大问题：人类仍旧在进化吗？如果是，会进化成什么呢？的确，我们只是位于一些“低等动物”和更高等、更有力量或更能适应的生物之间的简单而过渡性的存在吗？

到了19世纪末，这类问题得到了最震撼、最具挑衅的回答。德国哲学家尼采（Friedrich Nietzsche, 1844—1900）写了一篇华丽的虚构史诗，该诗大意是追溯了名为查拉斯图拉（Zarathustra）（以探讨宇宙善恶力量的波斯先知命名）的教化功绩。在《查拉斯图拉如是说》中，尼采提出了令人难以置信的观点，人类只是猿猴和“超人”之间的桥梁。至此，“人性”的未来开始受到置疑。



另一方面，在同一部著作中，尼采以戏弄的口吻引进称为“最后的人”的角色，是进化尽头的一种可怕的（或满意的，依你的观点而定）可能性。最后的人是最终的资产阶级，心满意足的功利主义者，绝对的沙发土豆（喻为成天坐在沙发上看电视的人）。最后的人说，“我们已经找到了幸福”，呆滞的满足感呈现在眼中。尼采警告到，这也是我们的一种可能性。我们能够继续消费舒适，远离危险，忽视神秘与不可知性，及失去创造性，直到世界安全到我们都变成“像跳蚤一样的难以根绝的生物”。或者我们力求变得超越“人性，太人性的”层次，而达到“超人”。然而，要理解什么是“超人”，我们将不得不重新检视整个西方历史来查看我们是谁，以及我们是如何变成现在的样子的。

尼采主张我们必须回溯历史，以明白我们是什么以及我们能够成为什么，他不仅提到了达尔文还提到了黑格尔、维科和赫德。在追寻西方思想变革的过程中，他回溯到了早期基督教、苏格拉底，甚至追溯到了荷马和前苏格拉底的戏剧家。尼采是经过训练的古典文献学者，他看到了西方的希腊遗产与犹太—基督教传统的冲突。他完全拒绝已经发展起来的基督教历史对这两者的综合。

举例来说，尼采震惊于这两种传统对待人类苦难态度上的差异。犹太—基督传统以“原罪”来解释不幸（在尼采看来，这是一种“责备受害人”的取向），而古希腊人则认为



深痛的苦难表明人类生命的本质是悲剧性质的。尼采的第一部著作《悲剧的诞生》分析了雅典的悲剧艺术，认为这是希腊人在极为脆弱的状态下对生命意义执著追求的产物。在尼采看来，悲剧来自于对人类命运的认识、美化甚至理想化。

尼采认为希腊的悲剧观点整合了两个不同的视角，即雅典人的神——阿波罗（Apollo）和狄奥尼索斯（Dionysus）这两个视角。狄奥尼索斯是酒、性与狂欢之神，代表了存在的动态流动，对命运的接受和创造力所带来的混乱。其崇拜者满足于过着狂野而到处冲撞的生活。从狄奥尼索斯的视角来看，个体存在仅仅是一种幻觉；我们真正的实在是参与到全部的生活中去。与此相反，太阳神阿波罗反映了雅典人对美与秩序的迷恋。从阿波罗的视角来看，个体存在是不可否认的真实，而人类的脆弱才是真正可怕的。然而，阿波罗的视角美化了现实，使我们暂时忘记了我们的脆弱，并珍惜我们在这世界中的有限的生命。尼采认为，雅典悲剧的伟大之处在于它同时唤醒了这两个视角。

相对于犹太—基督教传统以原罪和救赎的方式来解决恶的问题，尼采更愿意采用悲剧的观点来解决这一问题。相对于其哲学导师叔本华的复古的悲观主义和忽视悲剧性并妄称涉及到我们的所有问题都可以通过技术来解决的现代科学的乐观主义，尼采也更倾向于悲剧观点。尼采为古希腊人重视个人的优秀与高贵的伦理观点喝彩，相比之下，他认为犹



太一基督教传统过于沉溺于原罪、罪恶和来世的救赎中。

至于那些早期的希腊人，尼采幻想着认为，“他们知道怎样活着！”希腊人的道德基础是健康的自我肯定，而不是自我贬低或者放弃本能。传统上对“心灵的平静”和“避免激情”的强调已经足够了。我们的理想必须要富有活力和创造力。同叔本华一样，尼采坚持人类就像自然界中其他的存在一样，本质上是有意志的，但是尼采进一步坚决主张我们（以及自然界中的全部生物）都具有“权力意志”（will to power），这种权力意志由一直扩展我们的生命力与力量的欲望所驱动。在关于生命的意义问题上，尼采反对叔本华的悲观主义，他主张生命力本身就是生命的意义，认为哲学的结论是对生命的肯定而不是对生命的拒绝。

相比古代雅典人的道德：悲剧英雄主义和胜利的道德，尼采认为基督教道德已经使没有巨大热情的平庸者成为道德楷模。这种实质上来说没有自己个性的生活但却避免了“原罪”的人，可以上天堂。以基督教的观点来看，一个富有创造性的人很可能被视为“不道德的”，因为他或她拒绝听从“牧人”的指示。在尼采看来，即使不是绝大多数也是很多的犹太一基督教（与康德）伦理的禁令事实上是一种“调平”工具，使得弱者、平庸者利用愤恨把富有天才而更强大的灵魂置于不利地位。相应地，尼采主张“超越善恶”，超越对我们自己的和其他人的行为进行道德判断的倾向，而转



向一个更具创造力的心理学和自然主义的视角。

尼采结束了接近超验世界的长期尝试。他用最具侮辱性的言辞，否定了在现象背后存在着一个实在的世界，另外一个比现存世界更好的世界。尼采攻击“来世”观念，并找到犹太—基督教传统——有一个全能而仁慈的上帝存在于表象背后——中最明显的攻击目标。基督教的世界观把人类生命仅仅看做是通往“永恒”世界的最短距离，作为基督教世界观的解毒剂，尼采重新提出了“永恒回复”的古代观念，这一观念认为时间周期性地往复循环。如果有人认真对待永恒循环的想象，并认为人的生命完全地以相同的方式周而复始，人们会突然发现仅仅是一个“瞬间”都会很重要。换句话说，就是生命，这一生命独自代表了一切。

尼采的控诉超越了基督教而指向柏拉图，因为柏拉图也认为另外一个世界比现世更加重要。的确，尼采的攻击实际上是面向整个西方哲学传统。他有时甚至拒绝“真理”的观念，认为我们看做是真的那些观念仅仅是信仰，可能是一些错误的信仰，只不过曾经被证明为有用。哲学思考也应该放弃真理观念，取而代之的目标是让人生更美好。





从清教到实用主义：美国哲学

尼采反对真理，主张提高生命的质量在“新世界”受到了欢迎，“新世界”是欧洲（现在的“旧世界”）哲学重要的思辨对象。但是美国哲学经过长时间的摸索，找到了它自己的模式。富有启示的是，美国最先兴起的哲学学派之一，是位于美国中心的密苏里州圣路易市的黑格尔学派。而在哈佛以及其他地方，德国和英国提供了主流的哲学模式。即使在今天，从纽约到加利福尼亚的最新的哲学思潮通常来自于法国。

然而，早期的殖民者担心的更多，而不只是欧洲哲学及其思潮。新殖民地经常受到威胁，眼前实际的现实不可避免地受到关注。因此，美国哲学一开始就确立于并非无意义、实际或实用的感觉。

然而，“新世界”（特别是“新英格兰”）的哲学史却是以宗教论争和分离主义运动开始的。许多早期移民离开欧洲是为了寻求宗教自由与宽容，但是（就像经常发生的那样）



一旦他们找到了它，他们就变得不宽容了。美国文学的第一部作品就是为了巩固清教信仰而出现的，即威格尔斯沃思（Michael Wigglesworth）的《世界末日》（*the Day of Doom*, 1662）也称《最后审判》。新英格兰清教牧师爱德华斯（Jonathan Edwards, 1703—1758）的目标同样也在于支持宗教教义。爱德华斯回忆他所理解的新教的基本洞见，认为我们“生来堕落”，只有在上帝的仁慈中才能找到救赎。这种宗教冲力以及新宗教运动的扩散对新美国的性格产生了诸多影响。罗马天主教会已经持续了1500多年，但是一些新英格兰教会的半衰似乎只是几个月的事。

即使当城镇与种植园已经建立起来，金钱在美国也不断涌出，哲学也极少引起忙碌的商人和充满活力的农夫的兴趣，他们正向“蛮荒”之地推进，并播种下后来作家称之为的大美利坚帝国的种子。然而，在殖民地仍有一些有哲学天分的思想家，他们主要是律师和商人，其中就有《独立宣言》的作者托马斯·杰弗逊（Thomas Jefferson, 1743—1826），和在启蒙运动的革命观念中发现了建立新国家的意识形态（或者更准确地说，是一套复杂的意识形态体系）的本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin, 1706—1790）。因此，美国成为观念得以履践之地。它成为第一个同时也是最为著名的依宪法而立国的现代典范。不过，美国哲学发现其主要家园只是在学术圈，即使在受过教育的公众中，反智主



义 (anti-intellectualism) 与对哲学的无知也日益成为常规。

当美国变得更加工业化、城市化的时候，提倡过简朴生活而拒绝安逸和商业主义的浪漫主义复兴了。19 世纪的美国，随着工业的扩张和城市的增长，哲学家们起来反抗了，他们赞颂国家自然美的崇高方面。新近到达的欧裔美国人也发展出了以自然为精神食粮的哲学。而当美国城市变得人口越来越多，麻烦也越来越多时，关于自然的幻想一再地反复出现在美国思想中。梭罗 (Henry David Thoreau, 1817—1862) 是一长串自称为隐士的人物中最著名的一位，他居住于马萨诸塞州沃尔登塘附近。作为没有固定职业的无政府主义者，梭罗赞扬与自然相交流的个体简朴生活，反对吸引了许多与他同时代人的充满商业冒险的城市化生活。实际上，对过度文明化社会的厌烦，使他提倡以直截了当的不合作策略作为获得重要社会改革的和平手段。他的“论公民的不服从”一文产生了深远影响；鼓舞了反帝国主义运动中的甘地和反抗种族压迫运动中的马丁·路德·金。

虽然梭罗比较古怪，却仍意识到自己属于某一规模更大的哲学运动，即“新英格兰超验主义” (New England Transcendentalism)，该运动兴盛于 1836—1860 年。这些伟大的新英格兰“超验主义者”直接继承了康德、黑格尔的哲学衣钵。例如，爱默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803—1882) 强调自然的精神重要性。爱默生继承了黑格尔，也认为人性联



系着给予直觉道德引导的“超灵”（Oversoul）。爱默生的著名之处在于，他提倡把自立（self-reliance）作为终极道德，并把来自启蒙运动和欧洲浪漫主义的观念与旨在社会改革的进步观念联系在一起，特别是废除奴隶制与争取妇女投票权。超验主义者是乐观主义者，确信人性本善，并热衷于人性的各种可能性。就是爱默生提出了世俗人文主义（secular humanism）哲学，这一哲学有时会遭到当时福音派的辱骂。但是就像人文主义就起源于基督教会的予境，世俗人文主义也建基于宗教情感。

超验主义者明显受到欧洲浪漫主义和观念论者的影响，但是美国知识分子在到美国生活已过完第二个世纪时，厌烦了智力上对欧洲的倚赖。美国人已经有意识地拒绝欧洲风格，并自豪于自身的创造性和才能。由此，他们感到需要真正的美国哲学。美国哲学完全不同于欧洲的经院哲学和形而上学思维。它形成了独立的美国思维方式——实用、讲究实际，非经院哲学或形而上学，反思美国经验。这种哲学即为实用主义（pragmatism）。

哈佛哲学家皮尔士（Charles Sanders Peirce, 1839—1914）认为他的实用主义可以改正他所发现的他那个时代的科学方法的笨拙与含糊。皮尔士本来是一位逻辑学家，他最为出名的是提出了符号以及符号间相互关系的理论。除了数学与形式符号逻辑，他持有的“永恒”信仰是：经得起“先



验”证明检验的事物，几乎不会有任何真正的用途。作为一位实用主义者，他主张我们要不断地检测信念的可靠性，舍弃无法通过检验的。

威廉·詹姆斯（William James, 1842—1910），小说家亨利·詹姆斯的哥哥，实用主义的代表，重新强调经验，他提出的“激进经验论”与妥协的旧经验论完全不同。詹姆斯创造了“经验流”一词，他的生活与工作徜徉于现今所说的哲学和心理学的交界。他是首批对神经学这一新学科感兴趣的美国人之一，他的两卷本的《心理学》虽然已明显过时，但仍旧是该领域的经典之一。然而，詹姆斯更感兴趣于解决日常生活中的问题，这让他比对科学更着迷。因此，是詹姆斯第一个把实用主义大众化，把它带离哈佛的殿堂，融入美国智力生活的主流。（也许可以提一下，皮尔士由于鄙视詹姆斯的大众化运动，在他的著作中创造了一个词汇“pragmatism”以示区别，但是这个词太麻烦了以至于没有别人使用过它。）

詹姆斯认为，观念是否有用，取决于其是否有“现金价值”，换句话说，是否在我们的实际规划中起到事实上的作用。好的观念对事物是有益处的。尽管詹姆斯强调实际，但并没有忽视宗教或道德信念的重要性。事实上，他认为宗教经验是人们实际生活中必不可少的，宗教经验比宗教教条更重要，但是詹姆斯也承认，如果道德和宗教信仰有助于指引



我们的生活，并使其富有意义，它们就有“现金价值”。

在强调经验的予境中，我们能够理解詹姆斯在美国哲学界中长久的地位，其影响力甚至溢出了哲学界，因为詹姆斯通常在历史学家、记者与文学批评家的圈子里比在哲学家的圈子里更著名。“经验”对于20世纪的美国来说似乎就是一切，表现在从新媒体的不断发明到“经验工业”（不只是娱乐业，还包括在安全环境下的虚拟冒险以体验各种危险）。在哲学界，对经验的强调也涉及到向多元主义转向，这给予了世界上不同的经验与生活方式以合法化理解。

20世纪实用主义的核心人物杜威（John Dewey, 1859—1952），或许是最杰出的美国哲学家。杜威作为一位年轻的哲学家，受到黑格尔具有动态特征的观点影响，他某种意义上是福音派黑格尔主义者。虽然杜威后来远离了黑格尔，但是其整个哲学却建立在黑格尔式的动态一致的概念之上。杜威就其一生都在反对过分夸大的二元论——心灵与肉体、必然与偶然的命题、因与果、世俗与超越——他认为，二元论割裂而非阐明了经验，从而使哲学难以进展。杜威还是反还原论者，他偏爱丰富的理论与功能理解——“如何起作用？”“如何相适合？——而不是静态的抽象分析。

杜威的实用主义风格被称为工具主义（instrumentalism），把观念看做是设法解决实际问题的工具。杜威比其他任何一位实用主义者都更强调实践，强调实际方法，即强调做中



学。因此，杜威的教育理论（经常被嘲笑为“放任”的）中，最重要的一个观点就是儿童从做中学，而不仅仅是从听或读中学。杜威严厉批评了那些把人类知识限制在仅仅是“观察者”视角的哲学家，他们通过观看可能获得理解，但却从未参与过。因此，为了取代强调方法和效果的传统科学哲学，杜威扩展其观点以探索探究和学习的性质。教育是经验的，而经验是解决问题，参与和投入的过程——换句话说，与传统的中学教育相反。

在一个仍旧处处以“新”为借口的国家，一些最伟大的哲学家来自于受压迫的少数民族。我们已经失去了大量而丰富的具有口述传统的美国本土印第安哲学，但是我们依旧拥有非洲裔美国人哲学的雄辩原则，他们就人性与不公正清晰有力地发出了抗争的呼喊和深刻的思想。道格拉斯（Frederick Douglass, 1817—1895）以前是奴隶，后来成为废奴运动的主要演说家。杜波斯（W. E. B. Du Bois, 1868—1963）分析了美国黑人认同感的复杂特征，并为后来所称的“黑色骄傲”辩护。最近，马丁·路德·金博士（Martin Luther King, Jr., 1929—1968）为彻底整合社会的观念辩护，而气质非常不同的麦尔坎·艾克斯（Malcolm X, 1925—1965）则反对种族压迫。但是，到此为止，这已经超出了我们的讲述。在越过大西洋前往美国之前，我们仍旧要回顾19世纪的欧洲。我们应该回到欧洲，因为有大量的思想即将出现。



1900年8月，尼采去世了。在他头脑清晰的最后几年，关于新世纪他做出了一些可怕的预言。这个令人敬畏的时代将经历可怕的“上帝之死”，现代的腐败与没有信仰的痛苦，憎恨带来的暴力结果，以及根本没有“真理”这一难以接受的真理。尼采预言人们将拼死寻求新神，如果失败的话，就以领袖代替。他还预言人们将类似地寻找新的神话，或者以意识形态代替。他还预言战争，世界之前从未出现过的那种战争。不幸的是，两次世界大战（1914—1918，1939—1945）很快就证实了他的预言。



回归基础：弗雷格，罗素与胡塞尔

无论哲学有多抽象或者它宣称自己有多“永恒”或多么“不合时宜”，哲学都不会独立在时空之外。哲学可以预言，可以怀旧，或者作为一面映照文化的镜子，但是，哲学更经常做的是，以抽象的术语表达社会的理想与渴望。启蒙运动最先表达了对人类理性能力的希望、乐观和信仰，相信人类可以了解世界并创造出一个可以确保和平与繁荣的社会。在20世纪开始时的欧洲，这些希望和美好的感情仍是非常活跃的；因为几乎一个世纪都没有发生席卷整个欧洲的庞大战争。然而，启蒙运动及其观点正在瓦解消失，在这衰颓日甚的气氛中——就像尼采对早在2500年前苏格拉底时期的希腊所做的诊断一样——哲学能够有助于远离世界的麻烦。但是现在的逃避路线不是向着来世，而是向着一个观念世界，一个数学与逻辑的纯粹而精确的世界。

弗雷格（Gottlob Frege, 1848—1925）是一位政治保守主义的德国数学家，他重新激起人们对逻辑的巨大哲学兴趣。



他试图寻找数学的“基础”，以演绎证明基本恒等式如“二加二等于四”必然为真。弗雷格使逻辑学超越了命题之间关系的研究，而这是自亚里士多德以来逻辑学的主要领域，他还发明了为现今哲学家熟知而使用的“数理”逻辑（与“全部”、“部分”、“无”这类范畴有关）。就像笛卡尔和洛克沿着知识论的庄严大道开创了现代哲学那样，弗雷格沿着语言逻辑和分析的大道引导着当代哲学。“语言学转向”是令人激动的突破，它以“分析哲学”为基础，试图解释所有的理论。

在英格兰，一位年轻而极端的自由主义贵族罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）阅读了弗雷格的著作。罗素受到弗雷格的启发，希望只用逻辑就可以证明算术的基本假设。（据说，他对这方面的兴趣早在他十一岁的时候就已经产生了，后来这位叛逆的年轻天才被告知不许质疑算术表，只能简单记诵。）他联合另一位具有同样倾向的数学家怀特海（Alfred North Whitehead, 1861—1947），共同写出了三卷本经典巨著《数学原理》（*Principia Mathematica*，出版于1910—1913间），他们有效地把算术“还原”到一小套逻辑公理。直至今日，只有哲学家才会把逻辑看成是“真正的”哲学。

罗素是英国杰出的经验论者、科学家和唯物主义者。他也是一位公然的原子论者（atomist）。即，他相信语言的简



单成分——句子或更恰当的说，命题——指向经验的简单成分——感觉——由实在的简单成分——事实引起。罗素是极简主义者，他的知识论就像他的逻辑学一样，他努力减少世界的复杂性，也把我们关于世界的经验简化到最简单的“原子”成分。根据罗素所创立的学派，哲学应该以分析为主，打破单元以理解它们如何组装在一起。（与此相反，英国黑格尔学派总是认为每件事物都与其他事物相联系，不参照整体是无法理解部分的。）因此，我们的语言也必须加以澄清、改善和“观念化”。我们将根据逻辑重新系统阐述语法，以使之能更准确地反映世界的结构。

后来，罗素的兴趣转向了更世俗化的事物。他写出了哲学史上最畅销的著作并针对基督教和一般意义上的有组织宗教进行了一系列的有争议的攻击。他公开为日后所称的“恋爱自由”辩护，尽管事实上他是性行为责任直言不讳的支持者。他是一位直言不讳而雄辩的军国主义的反对者，并帮助推动反核运动。在他长寿的生命将尽之时，他写了一部优雅而充满激情的自传，总结了他的政治立场，对哲学的热爱，以及我们可以礼貌地称之为对爱情的热爱。他也宣称——如同第一次世界大战已经明白无误地显示出来的——“世界是恐怖的”。相比而言，形式哲学既是庇护也是浪费了光阴。

与此同时，一位著名的心不在焉的捷克—德国数学教授胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938），在德国经验论者的



影响下，写了一部算术哲学著作。与罗素和怀特海相反，胡塞尔认为算术的基本命题不是以逻辑为基础而是从经验中概括抽象出来的（几十年前穆勒讨论过这个主题）。弗雷格彻底地反驳了胡塞尔，而胡塞尔竟然改变了他的想法，这对于一个哲学家来说是最不寻常的举动。自那以后，胡塞尔认为，与罗素和怀特海一样，算术的确是“先验”科学。但是，罗素和怀特海是以逻辑为基础来分析，胡塞尔则提出了一种探索必然真理性质的全新的哲学研究方法，他称之为现象学（phenomenology）。

胡塞尔把现象学定义为对意识本质结构的科学研究，但是现象学并不意味着表象与根本实在之间的对立。（“现象学”一词来源于希腊语，意为“表象”。康德曾用“表象”一词来指人类的经验世界。）胡塞尔向我们保证，通过描述这些结构，我们可以发现确定性，包括他作为一名数学家时所探询的算术的基础。为此，胡塞尔描述了独特的现象学立场：意识被视作意象，那就是，总是指向某些客体，不管是物质的，还是与数学一样是“观念的”。通过一系列的现象“还原”来描述意识的本质特征，即“意识”的意义，我们可以获得现象学立场。胡塞尔认为这些意义（就像康德的范畴）是普遍而必然的，他反对开始弥漫于欧洲（与美国）哲学中的“相对主义”。

胡塞尔晚年时，纳粹正日益牢固地掌控德国，而世界再





一次陷入备战状态，因此，胡塞尔在人类知识的兴趣上转向了更关注社会性和“存在”的问题。他警告基于狂热的相对主义和非理性主义的欧洲文明的“危机”（并警告同时在维也纳兴起的逻辑实证主义）。





理性的限制： 维特根斯坦、弗洛伊德与韦伯

1911年，一位来自维也纳望族，极为热情而又才华横溢的，富裕的年轻贵族，出现在剑桥罗素的门前。维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）不容置疑地是一位天才，不久以后罗素承认他把他全部所学都教给了这位年轻的逻辑学家。维特根斯坦精通新逻辑学，采用他老师罗素的极简主义与原子主义世界观，在几年之内就改变了哲学的面貌，虽然与他所设想的仍有差距。

维特根斯坦在第一次世界大战期间写了《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-Philosophicus*），他的老师罗素最终于1921年安排其出版，此书一出版立刻就被看做是哲学经典。《逻辑哲学论》与尼采的著作风格更相近，它是由大量格言警句仔细编排而成的简洁有力的作品。但是不像尼采总是在著作中自我质疑，这部著作毫无愧色地过于自信，甚至武断。《逻辑哲学论》首先是，或看起来首先是一部逻辑学著作，是古典逻辑原子论的宣言，即极简主义者用简单的句子描绘



的罗素的图画，这幅图画描绘了极简主义者的简单事实。这部书一开始就写道“世界是所有发生的事物”。其余大多是回答句子（或更准确地说是命题）如何描绘世界这一问题。

但是，从哲学观点来看，《逻辑哲学论》最有趣的部分是处理理性做不到的事。在此可以明显地看到维特根斯坦受到了叔本华和尼采，以及几代德国浪漫主义者的影响。理性努力去做但是做不到的是：研究其自身。理性不能设置其自身的限制，甚至不能描述其自身的限制。（“我不在我的世界中。我是我的世界疆界。”）没有人能够说明什么事物超越了理性限制，也没有人能够说出“无法说出的事物”。在科学理性限制之外存在着价值的问题以及关于价值、上帝和宗教的问题。《逻辑哲学论》在结尾关于此指出：“凡是无法说出的，就必须保持沉默。”这并不是单纯的同语反复，而是深刻的神秘主义，默默地告明我们在哲学和理性的限制之外存在着多元的经验。

在一部不到八十页的简洁著作中说出了“所有必须说的”之后，维特根斯坦离开了哲学。他到小学教书，为他的姐姐建了一栋房子，作了一些曲子，就从剑桥消失了。但是到了1929年他回到了哲学，重新思考他以前的作品，不但努力地从事哲学的新逻辑形式，而且也致力于理解困扰斯多葛派和他的前辈叔本华与尼采的极度痛苦。这样的主题实际上没有出现在他曾经在剑桥和别处激发的哲学研讨中，因此



他在被聘为剑桥大学哲学教授（“一个荒谬的职业”）之后不久，再一次退出学术界，而致力于把其庞大的新怀疑与新思想整合在一起。

《逻辑哲学论》之后，维特根斯坦的哲学作品很少问世。他明确反对逻辑原子论和语言“描绘”世界的观念。他现在认为句子的意义依赖于句子是怎样“被用于去做”某件事的。我们在对话中使用句子——沟通、提问、挑战、开玩笑、耍奶油、谈论哲学、讲故事、争论、许诺与宣布。因此语言的基本单位不是简单的句子，而是更大的“语言游戏”，即具有各种意图与目的，但却与追寻真理没有什么关系的一种“生活形式”。

尽管《逻辑哲学论》对哲学保持了相当的尊重，甚至是敬畏，但是维特根斯坦的《哲学研究》（*Philosophical Investigations*）却威胁将哲学转变成某种智力上的不健康状态，而不知是幸运还是不幸，似乎只有更多的哲学才是疗方。哲学因此变成了某种形式的疗法。

对无所不包的形式理论的追寻在哥德尔（Kurt Gödel, 1906—1978）的逻辑学那里遭遇到了毁灭性的阻碍。哥德尔于1931年提出了“不完备证明”，他表明在任何这种形式体系中总是存在一些不可证明的命题。这一证明的哲学结论仍旧存在争议，但是，几位最重要的数学家和哲学家因此而放弃了追求理想的形式语言。





弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）通常并不被看做是一位哲学家，这的确是哲学的损失与耻辱。不管怎样，弗洛伊德的观念建立起了20世纪对心灵、人性、人类状况和人类幸福期望进行思考的框架。弗洛伊德的反启蒙运动观念认为人类通常不知道也无法知道什么在心灵中运作——人类基本上是非理性的，本质上是不幸福的生物——对于各代哲学家或社会思想家来说，这一观念将成为其前提或者至少是问题。另一方面，弗洛伊德的启蒙运动观念是：心灵最终是一个物质实体（也就是脑），根据神经学、能源电路与物理学语言，脑是可以分析的。这种观念至今仍旧限定着心灵科学。因此，每一事物都能得到解释的观念——甚至细小的“笔误”或“口误”，甚至是遗忘和梦——仍旧是二十世纪心理学和批评主义的基本假设，更不用说大众心理学。

人们总能找到这些观念的前辈。“潜意识”是包括尼采在内的几代德国哲学家一直的讨论主题。弗洛伊德为这项讨论增加了压抑的概念，并补充道被压抑的部分发生反常，但在精神上却是活跃的。弗洛伊德惹恼了维多利亚时期的好公民，因为他给予他们关于人类行为的解释是他们最不想听到的：人类行为在其本性上是基于卑鄙、谋杀与乱伦的动机。关于人性本善的启蒙主题就到此为止。性变态（以及更糟的）到处都被危险地压抑着。不幸是不可避免的，而文明本身就是不幸的原因。



在德国，韦伯（Max Weber, 1864—1920），一位社会学家，补充了弗洛伊德和维特根斯坦工作的不足之处，而其在这方面却仍旧没有获得足够的重视。韦伯特别关注哲学界喜爱的主题：理性（rationality）。他认为，理性已陷入科层化（bureaucracy）之中，科层化无论最初受到的祝福是什么，现已变成了某种诅咒，丝毫没有精神性。

韦伯最著名的主题是，资本主义连同现代西方社会的结构是新教的产物。在其《新教伦理与资本主义精神》（*Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）一书中，韦伯认为严酷的加尔文教派的基督教哲学，与其得救预定论的核心主题，迫使数百万人陷于不可解脱的焦虑之中。因此，他们感到有必要“证明”自己在此生中的价值，从而狂热地工作并过着禁欲的生活。当然，无论多成功都不能平息焦虑，不过焦虑却激发了充满活力的企业家精神，一个人经过努力与完善的管理，至少可以赚取大量金钱。



过程的进展：反对分析

在同罗素完成《数学原理》之后，怀特海来到了美国。他也远离了形式化的哲学概念并如同维特根斯坦所做的那样开始怀疑西方哲学的整个倾向。后来，他甚至认为哲学的目的是使神秘主义理性化，“以有限的语言来表达无垠的宇宙”，并“直接洞察无法言说的深刻性”。这明显不是与罗素合著《数学原理》的那位哲学—数学家的语言和情感。（罗素后来承认，他完全不理解怀特海的新哲学。）

根据怀特海的新“过程”哲学，大多数西方传统哲学家所使用的模式与隐喻，都是永恒与无时间的静态隐喻。这些隐喻只是被对数学的逻辑基础的兴趣所强化，对无时间真理更普世的迷恋已经俘虏了早期希腊哲学家。西方哲学基于如“实体”、“本质”和“客体”这类范畴，其理想是永恒与逻辑必然性。然而，在西方哲学史上存在着反潮流的另一种隐喻，即变化、过程与进展的隐喻。人们可以在赫拉克利特身上找到它，甚至可以在亚里士多德、黑格尔、达尔文和尼采



身上找到它。

在实在过程观的发展中，最有影响力的人物是法国哲学家柏格森（Henri Bergson，1859—1941）。柏格森的哲学提出了绵延（duration）的观念，即变迁的实在。他认为不只是事物的性质变化（蓝色的东西变成红色的，年轻的事物变成老的），生命本身的要素也在改变。柏格森认为概念是静态与单向度的。当我们试着分析事物时，我们就扭曲、改变了它；我们得到了一个观点但放弃了其他观点；我们把事物凝固在时间里，但却不能理解它的发展，即事物的“生命”。分析必然总让人不满意，因为事物存在着无限的角度与无尽的瞬间。

柏格森间接地成为罗素逻辑原子论及其分析方法的不同风格的对手。但是和罗素的其他竞争对手不同，柏格森不仅仅是修正分析方法。柏格森主张哲学应该完全拒绝分析。他告诉我们，形而上学是“摒弃象征”的学科，因此形而上学家必须处于表达不可表达之物的窘迫立场。此外，柏格森所反对的不只是简单事实、简单事物、简单感觉的观念，还反对哲学包含事实、事物和感觉的观念。他的基本本体论是变迁的本体论，并非这一事物或那一性质的变化而是变迁本身、作为整体的变迁。

不像柏格森，怀特海保留了他对数学的热爱，保留了他的关注“永恒客体”的柏拉图哲学，保留了他对科学尤其是



新物理学的浓烈兴趣。但是他们对传统哲学的攻击却非常一致。怀特海抱怨，哲学的范畴是 17 世纪的科学遗留下来的。它们的重点在于不动的物质客体，将静态而“无绵延性”的片刻概念化，并扭曲我们的经验。它们“对时间表现淡漠。”像柏格森一样，怀特海主张哲学要采用一套新的范畴。这套范畴的焦点不在于客体，而应该在于事件（events），但事件不能被看做是静态的瞬间（如同“照相快门”），而应被看做现实化过程中的片刻。怀特海关注的是有机体的观念，而不是无生命的客体，是“一个通过各种形态变成存有的事件”。一个有机体是“充满生气”而非静态的。怀特海把一个过去浪漫主义的范畴引入了二十世纪哲学：创造性（creativity）。不只是哲学家应有创造性、“思辨性”与想象性。自然本身就接连不断地具有创造性、新奇性和想象性。因此，哲学家的任务是发明诗一样的语言来捕获作为过程的实在。



生命的悲剧性意义： 乌纳穆诺、克罗齐与海德格尔

处于两次世界大战之间的哲学可以被界定为一种新悲观主义。第一次世界大战带来的恐怖已经摧毁了欧洲启蒙运动的残留。政府陷入骚乱，特别是在战败国意大利和德国，以及在我们这个时代陷入最为血腥内战的西班牙。乌纳穆诺（Miguel de Unamuno, 1864—1936）是西班牙最伟大的哲学家，他最感到自豪的是他的哲学别具西班牙风格。乌纳穆诺优雅地写出了“生命的悲剧意义”，写出了充满着焦虑、残忍和失望的生命。他是那些极具个性化的声音之一，他为诚实和正直而激情呼喊，这使人想到具有苏格拉底传统的哲学家，那些作为“牛虻”的哲学家和人类思想中最优秀的表达。

克罗齐（Benedetto Croce, 1866—1952）是维克之后最伟大的意大利哲学家。当墨索里尼掌握政权时，克罗齐是一位勇敢而直言的反法西斯主义者。他的哲学是政治性但自称为精神的哲学（a philosophy of spirit），他的哲学导师是黑格



尔。克罗齐的哲学像黑格尔一样，强调人类意识的发展，这非常像他的同胞维克的思维。但是他主张历史是未定的。历史表现出的是自发性和不可预测性。历史是自由和自由个体的成果，他们创造了历史结构而不是发现结构。与黑格尔一样，克罗齐最终总结道人性的历史就是自由涌现的历史。

海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1971）是胡塞尔的学生。与他的老师不同的是，海德格尔主要关注的不是哲学方法，或者说不是胡塞尔那毫无感情的数学和“形式科学”。海德格尔在他成为现象学家之前是神学学生，他所关心的是存在的问题，他关心在一个复杂并混乱的世界里如何活着，如何“真诚”、正直地活着。为此，从《存在与时间》（*Being and Time*, 1927）开始，海德格尔提出了一系列富有挑衅但又常较为模糊的意见。

海德格尔回溯最早期的希腊哲学家的思想，也就是尚未被形而上学和主体性所熏染的哲学，以试图表明通达真正的整体论哲学之路。他反对身心二分的二元论，反对主体与客体的区别，以及“意识”，“经验”和“心灵”的观念。“缘在”（*Dasien*，字面意为存在那（这）里，英文即 *being-there*）是存在的名称，存在的视角决定世界如何被描述。“缘在”是“存在于世界之中”，是“单一整体的现象”。海德格尔的早期哲学主要在追寻本真性（*authenticity*），或者描述为“本己性”（德文 *eigentlichkeit*，对应的英文为 *own-ness*）更



恰当，这将把我们带回到自我的本性和生命的意义这样永恒的问题上。

什么是自我？首先，自我仅仅是他人投射到一个人身上的角色，如作为儿子、女儿、学生、沉闷的玩伴、聪明的朋友。这一自我，即人的自我，是社会建构的自我。在此没有本真，没有我自己。相反，本真的自我是在对独一无二的自我认知的深刻瞬间发现的，特别是当一个人面对其自己的“朝向死亡的存在”的时候。对“我们都在走向死亡”的认识是不充分的。在海德格尔看来，那仅仅是一个并不本真的客观真理。真正关键的是“一个人自己的”死亡，个人的本己性将面对个人的道德性。我们在乌纳穆诺那里发现了类似的主体，至少在此意义上，海德格尔也承认了“生命的悲剧性意义”。

海德格尔的哲学取得了里程碑式的成就，也是二十世纪最有权力、最有影响力的哲学之一。但是作为一个模范，海德格尔却没有升起胜利的旗帜。乌纳穆诺和克罗齐不顾个人安危公开反对法西斯主义者，而海德格尔却在1933年加入了纳粹党。（次年退出。）他与纳粹“相沟通”的丑闻产生了难题“海德格尔的哲学是否表达了他政治态度与品格？”





反抗法西斯主义：实证主义与存在主义

第二次世界大战开始于1939年，也在这时纳粹试图消灭欧洲犹太人、天主教徒、吉卜赛人、同性恋者和其他少数群体。纳粹的兴起，战火的蔓延，以及集中营的恐怖激发了两种极端的哲学思潮，一种以各种形式正面攻击非理性，另一种承认非理性是人类的属性，但是要以负责的态度对待之。前者称为逻辑实证主义（logical positivism），它松散地以维特根斯坦的早期哲学为基础，并可追溯到休谟和英国经验论。它自豪于自己的讲求实际、科学与坚决摒弃无意义的特征。后者，称为存在主义（existentialism），它起源于克尔恺郭尔和尼采，以胡塞尔的现象学作为其方法。无论它们有多么不一样，两者都主张不受感情影响的诚实无欺。

逻辑实证主义者主张科学与逻辑的严谨，并因纳粹所造成的恐怖而谴责德国浪漫主义的轻率夸大，并把价值问题搁置一边。像维特根斯坦在《逻辑哲学论》的结尾所说的，他们似乎也认为价值问题非理智可解，而无需探讨。罗素曾主

张伦理学纯粹是主观的，属于情感而非逻辑和理性的问题，逻辑实证主义者对此表示认同。但这却使伦理学陷入暧昧不明或者至多是摇摆不定的地位。如果哲学家不置身于批评世界罪恶的立场，那么谁来批评呢？逻辑实证主义者为保存启蒙运动的精神而战，但是他们实际上导致了伦理学放逐于哲学之外。

许多早期实证主义者除了是哲学家以外还是物理学家和数学家。他们严重偏向于科学，其方法从明确区分事实与价值开始。实证主义者主要关注的是科学能够而且也应该考虑的把有意义的假说与浪费时间、只是作为不可解决的分歧来源的无意义假说区分开来。实证主义者根据可检验性（verifiability）概念建立了标准作为区分的工具。假说——并迅速扩展到验证任一句话——只有在它能够被证据所证实时才有意义。逻辑实证主义者宣称，世界中的无意义已经够多了，尽哲学家的可能去确保世界不再增加无意义是哲学家的工作。

奇怪的是，存在主义者——或许是二十世纪最有道德倾向的或道德化的哲学家——似乎也回避伦理学。海德格尔断然表明他不提出任何伦理学，而且他还轻蔑地谈论“那些在错误的价值之海中钓鱼的人”。他自己的政治选择似乎也确证其观念的无道德性。甚至卓越的道德家让—保罗·萨特（Jean-Paul Sartre, 1905—1980）也继续了海德格尔的说法，



认为其存在主义并非伦理学哲学。但是，存在主义者所拒绝的是某种贫乏的、“资本主义”的道德概念，拒绝的是那种担心信守诺言、偿还债务和避免丑闻的伦理学。存在主义者的哲学格言“本真性（authenticity）”号召的是正直、责任，甚至在战争中号召英雄主义。

存在主义是一场包括了克尔恺郭尔，或许还有尼采、乌纳穆诺和海德格尔在内的哲学运动。有人也许还会加上杜思妥也夫斯基（Fyodor Dostoyevsky）和捷克作家卡夫卡（Franz Kafka）。当然还应该包括法国—阿尔及利亚作家加缪（Albert Camus, 1913—1960）。一些热情的支持者把存在主义运动上溯至苏格拉底，但是“存在主义”一词是由萨特发明的。克尔恺郭尔的工作启发了二十世纪深具影响力的存在主义的宗教学派（包括蒂利希〔Paul Tillich〕、布贝尔〔Martin Buber〕、卡尔·巴特〔Karl Barth〕和马塞尔〔Gabriel Marcel〕），但仍有许多存在主义者是无神论者，著名的有尼采、萨特和加缪，他们认为宗教信仰是一种“哲学自杀”的形式。

人们不要错误到认为存在主义代表了特别适合于现代（甚至“后现代”）的态度。如果我们做一个简短概括的话，那么存在主义者分享了对个体和个人责任的关注。他们倾向于对个体湮没于更大的群体或力量之中抱怀疑或者说敌对的态度。因此克尔恺郭尔和尼采都攻击“牧人”，而海德格尔



从单一的社会（“众人”）存在中区分出“本真的存在”。特别是萨特在面对他人的权利影响并压制人们的欲望、信念和决定时，强调自由的个体选择的重要性。在此萨特尤其继承了克尔恺郭尔的思想，即热情和个性的选择与投入是真正“存在”的基础。

萨特回避了海德格尔对笛卡尔的意识观念的攻击，他认为意识（被描述作“为己存在”〔being-for-itself〕）总是自由地选择（虽然没有不去选择的自由）与自由地“否定”（或拒绝）世界给定的特征。一个人可能生来是犹太人或黑人、法国人或残疾人，但是一个人将如何成就自我？是否这些不可选择的事实将成为阻碍或优势？成为可以克服的挑战或者是一事无成的借口？这些都是悬而未决的问题。人们或胆怯或害羞，但是这些行为总是一种选择，而且人们总是决定改变。萨特的严苛的哲学让处于战争恐怖和纳粹占领中的法国感到特别心酸。

加缪是一位小说家和散文家而非正式的哲学家，但是他以其戏剧化的“荒谬”观念捕捉到了二十世纪的“感受”。一方面是对理性和正义的要求，另一方面却是“冷漠的世界”，这二者之间冲突的形而上学意义就是荒谬。在《西西弗斯的神话》（*The Myth of Sisyphus*）中，加缪比较了古希腊的西西弗斯形象，那是一个被判永生都要把一块岩石推到山顶的形象，这就是我们所有人的命运。我们用尽全部精力对



抗无意义与挫折。加缪以此提出了哲学的基本问题，生命是否值得活下去，或者换句话说，我们是否应该自杀。加缪对第一个问题的回答，是热情的“是”，对第二个问题的回答，则是道德主义的“否”。具有启迪的是，加缪的西西弗斯投入到无意义的工程之中从而使之充满意义。加缪总结道“人们必须思索西西弗斯的幸福”，因此如果我们认可并使我们自己投身于我们自己的生命之中我们会如何，加缪补充道，如果我们帮助他人又会如何。

马塞尔（Gabriel Marcel，1889—1973）也以类似的方式描画出他称之为的“破碎的世界”，一个虚空的世界，这里哲学简化到仅仅是一些“问题”，人类生命的神秘性遭到系统的否认或忽视。但是马塞尔与加缪不同的是，他信仰上帝，像克尔恺郭尔一样坚持认为我们面临着生命中最深邃的经验，而非客观性的不真实面，亦即不是把那些经验置于远处仅仅把它们作为待解的问题。生命、爱或者死亡不存在“解答”。这正是赋予人类生命以意义的奥秘。

理解存在主义时所常犯的错误之一是把存在主义对“意义”和“无意义”的强调与自暴自弃或存在焦虑混同起来。甚至加缪也坚持，荒谬并不允许自暴自弃，尼采也鼓励我们“欢愉”，克尔恺郭尔也写了“福音书”，对于海德格尔和萨特来说，焦虑这一备受重视的情感是人类状况的基础，是自由与自我觉察的症候，而非自暴自弃的理由。



西蒙·波伏娃（Simone de Beauvoir, 1908—1986）是哲学家和小说家，与萨特一样强调自由和责任感，一个人要为自己是谁负责，也要为“其按其意愿所造之物”负责。她讲出了他所未道之处，即萨特存在主义的伦理学意义。波伏娃总是着迷于法国社会遗忘或拒绝的敏感话题，令波伏娃震惊的是，法国社会，实际上所有社会，都忽视了女性问题和苦恼女性的不公平。因此，波伏娃运用存在主义理论在《第二性》（*The Second Sex*, 1949）一书中探讨作为女性的特殊“存在”环境，最终使其成为二十世纪最有影响的著作之一。





哲学发现“他者”：后现代主义的问题

西蒙·波伏娃讲到一个重要的问题：女人都在哪里？如果西方哲学在历史上讨论或提及女人，最多只是作为补充。一些女性主义者认为，哲学以苏格拉底为例，是基于“男性”风格的争论和对峙的。但是，无论如何，哲学一直都是避难所，一种奢侈的享受，主要是由那些（不管以什么途径）免于疲惫不堪的体力劳动、谋生或者打扫并照顾家庭的人来从事。出于这一原因，不必惊讶于我们在此讨论的大部分男人和许多伟大的哲学家都是有钱有闲的单身汉（或者，通常是神职人员）。谈到家庭的人少得令人吃惊，而一般的人际关系在西方哲学的历史上所起的作用也是相当地微不足道。

此外，在哲学上要想出名不仅依赖于天才还要有时间、老师、同事、听众、出版商、读者和自己的学生。令人悲哀的真相就是，实际上哲学成功的每一层面，女性都被排斥在外。甚至鲜有女性被允许对哲学产生兴趣。二十世纪之前，



几乎没有女性获准去适当的学校，即使有人被允许研究哲学（例如柏拉图与毕达哥拉斯的一些学生）也罕被允许获得更高成就。如果有位女性设法传播了她自己的一些观点并吸引了追随者，她也罕能像“其他男孩”那样得到承认、出版作品。即使她出版了作品，她的书也难以幸存下来。女性在哲学上的缺位，我们几乎可以肯定，并不是由于缺乏才能，而是因为女性哲学家不曾像苏格拉底一样发现她的柏拉图，将其传奇传之后世。（即使有这样的柏拉图，显然也无法出版她的作品。）

女性主义哲学挑战着整个西方传统（而不仅仅是哲学传统）。当宣称是普世且无所不包的时候，哲学甚至不包括或注意到相邻的女性。它当然不曾询问过她是否以不同的方式看世界，或者她是否像男性哲学家一样以相同的方式提出相同的问题。因此当代哲学中由女性主义引起的最激进的改变之一是个人的“立场”的观念——尼采称之为视角——成为中心。不同的人处于不同的立场，或许“看到”非常不同的世界。由此，多重视角可能取代对单一“客观性”的竞争。

相同的指控扩展到对世界其他地方的忽视。只是近来，美国和欧洲哲学家才普遍开始认真地对待亚洲古代哲学的传统；只是在更晚近，他们才对第三世界投去一抹关注，尽管与第三世界文化群体间的互动、混合和对抗达到了前所未有的程度。随着世界越来越小，人们日益关注各文化群体能够而且应该共同生活在一起的方式。哲学应该成为这一过程的



主要媒介。

达到这一目的最为成功的哲学，至少到目前为止是马克思主义。第二次世界大战结束之后不久，毛泽东发动“农民起义”推翻国民党政府，引起了世界上所有被压迫人民的注意。马克思主义被积极地结合了地方传统与概念。毛泽东领导的革命吸引了世界上贫穷与受压迫的人民。而与毛泽东的暴力革命同样令人震惊的对比，是圣雄甘地领导的反抗英国的“非暴力抵抗”。随着亚洲在现代世界赢得了声望与经济力量，随着非洲和其他美洲各国起来主张自己的传统，现代哲学不能不受到这套孪生的戏剧性案例的影响，即革命的哲学与非暴力的哲学。

在西方，直到最近，哲学才被看做是独立的西方传统。相反，我们想要说的是几乎世界各处都有哲学。并不存在单一的哲学视角，没有唯一“正确”的哲学方法，没有独特且“真”的哲学。开始于新科学和笛卡尔的现代哲学运动只是多套主张中的一套而已。

并不令人吃惊的是，对传统的“现代”哲学的拒斥本身已经变成了一种哲学。后现代主义（Postmodernism）是一场由各种边缘人物发起的“运动”，主张极度专制且专横的西方哲学已经走到了穷途末路。后现代主义者认为女性主义和多元文化主义是西方哲学走向末路的两个强有力的证据。追求唯一真理的哲学不复存在了，存在的只是各种哲学。的



确，不再有大写真理（Truth），只有“各种论述”——人们讨论、思考、写作和传播。哲学中不再有中心、“主流”，只有迅疾扩展的边缘和无数的溪流与水洼。后现代主义，如果其主张可信，将标志着西方哲学传统的终结。

尽管如此，在本书即将结束之时，我们可以关注有时被贴上“新时代（New Age）”哲学标签的现象，这是令人惊异的观念集合，包括了从健康的全球思维到来自边缘的疯子论调。但是，尽管后现代主义者提醒现代哲学末日的到来而学院哲学又变得枯燥无味，“新时代”现象所揭示出来的对哲学的明显渴求意味着对哲学的重要预测。所保留下来的是由新的全球意识所催动的对复杂化哲学的需求。作为哲学家，我们禁不住被令人眼花缭乱的大量观念和正在发展的对抗的推动力所激动。但与此同时，哲学追求智慧而非特有的专业技能或仅仅是聪明的游戏，这一古老的理想没落了，这一事实令我们不安。

哲学总是代表最人性的学问。或许我们现在所需要的不是更复杂精致而是更加开放。我们所需要的不是变得更聪明，而是成为更好的聆听者。毕竟，哲学是对这一世界富有思想的包容，是对智慧的激情。





主要书目

在此书目中并不包含哲学经典，因为这些经典有许多版本，且容易找到。在此所推荐的书单供想进一步阅读哲学史的读者参考。

通论作品

Copelston, Frederick. *The History of Philosophy*. 9 vols. Rev. ed. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1946 – 1974.

Durant, Will and Ariel. *The Story of Philosophy*. 9 vols. New York: Simon and Schuster, 1935f.

Flew, Anthony, *An Introduction to Western Philosophy*. London: Thames & Hudson, 1971.

Jones, W. T. *A History of Western Philosophy*. 4 vols. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.





Parkinson, G. H. R., and S. G. Shanker, eds. *The Routledge History of Philosophy*. 10 vols. London: Routledge, 1993f.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945.

Smart, Ninian. *The Long Search*. Boston: Little, Brown, and Company, 1977.

Smith, Huston. *The Religions of Man*. New York: Harper & Row, 1958.

Solomon, Robert C. *Introducing Philosophy*. 6th ed. Fort Worth: Harcourt, Brace, 1997.

Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. *A Short History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1992.

Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind*. New York: Harmony, 1991.

Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan, 1933.





专题作品

Abraham, W. E. *The Mind of Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Allinson, Robert E. , ed. *Understanding the Chinese Mind*. Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

Ames, Roger T. , and David L. Hall. *Thinking Through Confucius*. Albany, N. Y. : State University of New York Press, 1987.

Appiah, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

Barnes, Hazel. *Sartre*. Philadelphia: Lippincott, 1973.

Barnes, Jonathan. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1982.

Beck, Lewis White, ed. *Eighteenth – Century Philosophy*. New York: The Free Press, 1966.

Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword; Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

Brown, Joseph E. *The Spiritual Legacy of the American Indian*. New York: Crossroad, 1984.

Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. 4th ed. London:



Black, 1930.

Cassier, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Trans. Mario Domandi. New York: Barnes and Noble, 1963.

Chadwick, Henry. *History and Thought of the Early Church*. London: Variorum Reprints, 1982.

Clendinnen, Inga. *Aztecs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Cornford, Francis M. *Before and After Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Crawford, William Rex. *A Century of Latin American Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944.

Crow Dog, Mary. *Lakota Woman*. New York: HarperCollins, 1990.

Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Farrington, Benjamin. *Greek Science*. New York: Penguin, 1944.

Fogelin, Robert. *Wittgenstein*. London: Routledge, 1983.

Fung, Yu-Lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Boddle. New York: Macmillan, 1948.

Glanville, Stephen. *The Legacy of Egypt*. Oxford:





Clarendon, 1947.

Guignon, Charles, ed. *The Cambridge Companion to Heidegger*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Guthrie, W. K. C. *Greek Philosophy*. London: Methuen, 1950.

Gyekye, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought*.
New York: Cambridge University Press, 1987.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge,
Mass. : Harvard University Press, 1991.

Jacobson, Dan. *The Story of the Stories: The Chosen People and
Its God*. New York: Harper and Row, 1982.

Janik, A. , and S. Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*. New York:
Simon and Schuster, 1993.

Katz, Steven T. *Jewish Philosophers*. New York: Bloch, 1975.

Kenny, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New
York: Random House, 1968.

Kirk, G. S. , and Raven, J. E. *The Pre – Socratic Philosophers*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Knowles, David. *The Evolution of Medieval Thought*. London:
Longman, 1962.

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: “Male and Female” in
Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Mackey, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: U-



niversity of Pennsylvania Press, 1971.

Magnus, Bernd. , and Kathleen M. Higgins, K. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Malandra, William W. , trans. and ed. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

McVeigh, Malcolm. *God in Africa: Conceptions of God in African Traditional Religion and Christianity*. Cape Cod, Mass. : C. Stark, 1974.

Miller, James. *Rousseau and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Myers, Gerald. *William James*. New Haven: Yale University Press, 1986.

Nicholson, Linda J. , ed. *Freminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.

O'Flaherty, Wendy Doniger, ed. and trans. *Hindu Myths: A Sourcebook Translated from the Sanskrit*. Baltimore: Penguin, 1975.

Overholt, Thomas W. , and J. Baird Calicott. *Clothed - in - Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View*. Washington, D. C. : University Press of America, 1982.

Phillips, Anthony. *God, B. C.* Oxford: Oxford University





Press, 1977.

Phillips, Stephen H. *Aurobindo's Philosophy of Brahman*. Leiden: Brill, 1986.

Schacht, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge, 1983.

Skorupski, John. *English - Language Philosophy 1750 - 1945*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Sluga, Hans. *Heidegger's Crisis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Solomon, Robert C. *Continental Philosophy since 1750 : The rise and Fall of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Solomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth - Century Backgrounds*. New York: Harper & Row, 1972.

Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press, 1983.

Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement*. The Hague: Nijhoff, 1962.

Stone, Isidor F. *The Trial of Socrates*. Boston: Little, Brown, and Company, 1988.

Tanner, Michael. *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Taylor, Alfred E. *Aristotle*. Mineola, N. Y.: Dover, 1955.





Taylor, Alfred E. *Socrates*. Garden City, N. Y. : Doubleday, 1953.

Taylor, Mark *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Macmillan, 1990.

Underhill, Ruth M. *Red Man's Religion: Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico*: Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Vignaux, Paul. *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*. Translated by E. C. Hall. New York: Meridian, 1959.

Walsh, Michael. *Roots of Christianity*. London: Grafton, 1986.

Whale, J. S. , D. D. *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

White, M. *The Philosophy of the American Revolution*. New York: Oxford University Press, 1978.

Wing - Tsit Chan, ed. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1963.

Woolhouse, R. S. *The Empiricists*. New York: Oxford University Press, 1988.

Zea, Leopoldo. *The Latin American Mind*. Trans. J. H. Abbot and L. Dun-ham. Norman, Ok. : University of Oklahoma, 1963.

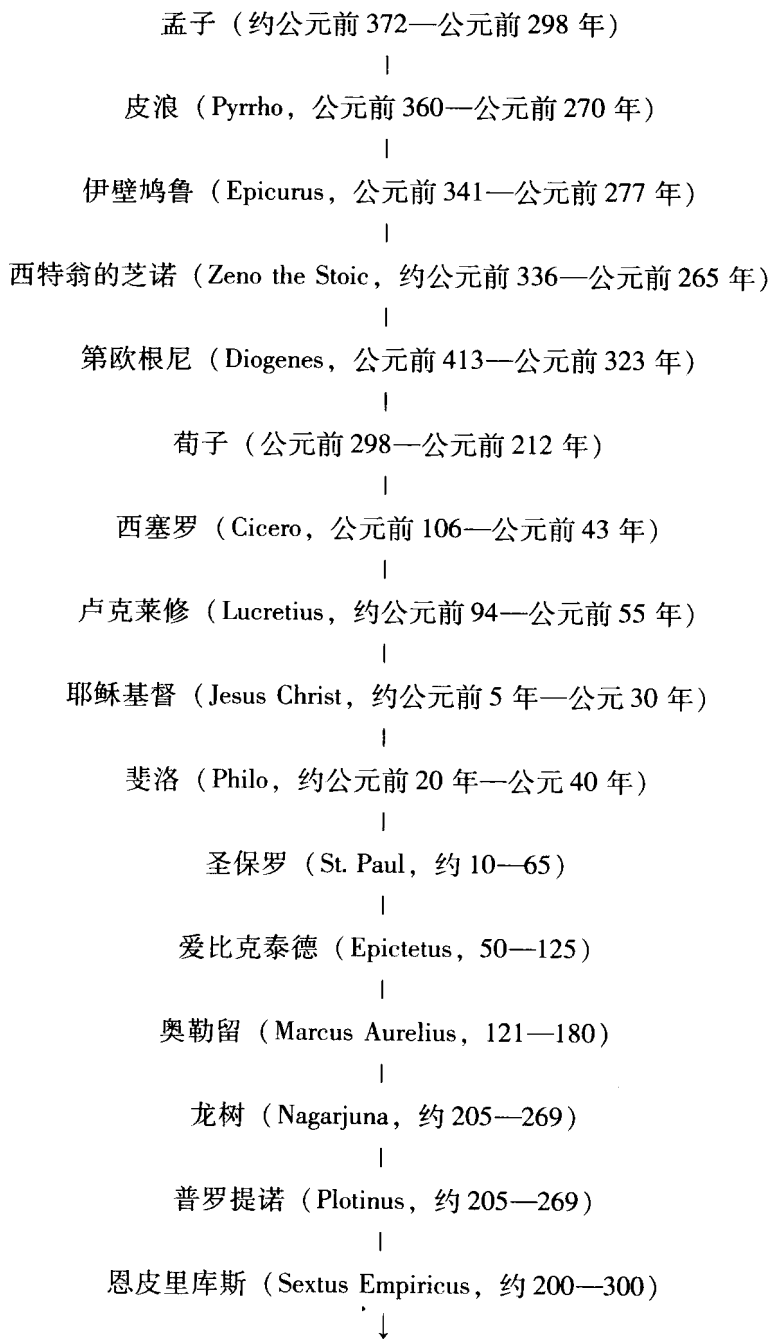




时间表









圣·奥古斯丁 (St. Augustine, 354—430)
 |
 穆罕默德 (Muhammed, 约 570—632)
 |
 金迪 (al-Kindi, 约 800—866)
 |
 紫式部 (978—1015)
 |
 清少纳言 (约 966—1025)
 |
 阿维森纳 (Avicenna, 980—1037)
 |
 圣安瑟尔谟 (St. Anselm, 约 1033—1109)
 |
 阿伯拉尔 (Peter Abelard, 1079—1144?)
 |
 阿威罗伊 (Averroës, 1126—1198)
 |
 朱熹 (1130—1200)
 |
 迈蒙尼德斯 (Moses Maimonides, 1135—1204)
 |
 道元 (1200—1253)
 |
 阿奎纳 (Thomas Aquinas, 1225—1274)
 |
 艾克哈特 (Meister Eckhardt, 1260—约 1327)
 |
 宗喀巴 (1357—1419)
 |
 马基亚维力 (Niccolo Machiavelli, 1467—1527)
 ↓





哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473—1543)
|
伊拉斯谟斯 (Desiderius Erasmus, 1469—1530)
|
马丁·路德 (Martin Luther, 1483—1546)
|
加尔文 (John Calvin, 1509—1564)
|
阿维拉的德雷莎 (Teresa of Avila, 1515—1582)
|
蒙田 (Michel de Montaigne, 1533—1592)
|
培根 (Francis Bacon, 1561—1626)
|
伽利略 (Galileo Galilei, 1564—1642)
|
霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588—1679)
|
笛卡尔 (René Descartes, 1596—1650)
|
帕斯卡 (Blaise Pascal, 1623—1662)
|
斯宾诺莎 (Baruch Spinoza, 1632—1677)
|
洛克 (John Locke, 1632—1704)
|
莱布尼兹 (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716)
|
牛顿 (Isaac Newton, 1642—1727)
|
维科 (Giambattista Vico, 1668—1744)
↓





- 贝克莱 (Bishop George Berkeley, 1685—1753)
- |
- 伏尔泰 (Voltaire, François-Marie Arouet de, 1694—1778)
- |
- 爱德华斯 (Jonathan Edwards, 1703—1758)
- |
- 休谟 (David Hume, 1711—1776)
- |
- 卢梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)
- |
- 亚当·斯密 (Adam Smith, 1723—1790)
- |
- 康德 (Immanuel Kant, 1724—1804)
- |
- 杰弗逊 (Thomas Jefferson, 1743—1826)
- |
- 赫德 (Johann Herder, 1744—1803)
- |
- 边沁 (Jeremy Bentham, 1748—1832)
- |
- 黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)
- |
- 詹姆士·穆勒 (James Mill, 1773—1836)
- |
- 叔本华 (Arthur Schopenhauer, 1788—1860)
- |
- 爱默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803—1882)
- |
- 费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach, 1804—1872)
- |
- 约翰·穆勒 (John Stuart Mill, 1806—1873)
- ↓



达尔文 (Charles Darwin, 1809—1882)
|
克尔恺郭尔 (Søren Kierkegaard, 1813—1855)
|
道格拉斯 (Frederick Douglass, 1817—1895)
|
梭罗 (Henry David Thoreau, 1817—1862)
|
马克思 (Karl Marx, 1818—1883)
|
皮尔斯 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914)
|
詹姆斯 (William James, 1842—1910)
|
尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844—1900)
|
弗雷格 (Gottlob Frege, 1848—1925)
|
弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1936)
|
胡塞尔 (Edmund Husserl, 1859—1938)
|
杜威 (John Dewey, 1859—1952)
|
柏格森 (Henri Bergson, 1859—1941)
|
怀特海 (Alfred North Whitehead, 1861—1947)
|
乌纳穆诺 (Miguel de Unamuno, 1864—1936)
|
韦伯 (Max Weber, 1864—1920)
↓



- 克罗齐 (Benedetto Croce, 1866—1952)
 |
 杜博斯 (W. E. B. Du Bois, 1868—1963)
 |
 甘地 (Mahatma Gandhi, 1869—1948)
 |
 罗素 (Bertrand Russell, 1872—1970)
 |
 维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)
 |
 海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976)
 |
 马塞 (Gabriel Marcel, 1889—1973)
 |
 萨特 (Jean-Paul Sartre, 1905—1980)
 |
 哥德尔 (Kurt Gödel, 1906—1978)
 |
 奥斯汀 (John Austin, 1911—1960)
 |
 加缪 (Albert Camus, 1913—1960)
 |
 西蒙·波伏娃 (Simone de Beauvoir, 1908—1986)
 |
 麦尔坎·艾克斯 (Malcolm X, 1925—1965)
 |
 马丁·路德·金 (Martin Luther King, Jr. 1929—1968)



索引

- 阿伯拉尔(Peter Albelard)/ 103 - 105 ,223
阿胡拉·玛兹达(Ahura Mazda)/ 6 - 7 ,23
阿克那顿(Aknaton)/ 7,23
阿奎纳(Thomas Aquinas)/ 32,113,223
阿纳克西曼德(Anaximander)/ 41 - 43 ,46,220
阿纳克西米尼(Anaximenes)/ 42 - 43 ,220
爱比克泰德(Epictetus)/ 69,222
爱德华斯(Jonathan Edwards)/ 179,225
艾克哈特(Meister Eckhardt)/ 95,223
爱默生(Ralph Waldo Emerson)/ 180,225
奥勒留(Marcus Aurelius)/ 69,222
奥西里斯(Osiris)/ 10
《奥义书》(Upanishads)/ 5,14,17
巴比伦人(Babylonians)/ 6,76
巴门尼德(Parmenides)/ 46 - 48,51 - 53,57 - 58,69,221
悲剧(tragedy)/ 10,54,68,165,175 - 176,199,201

- 贝克莱(Bishop George Berkeley)/ 132 - 134, 225
- 本体论证明(ontological proof)/ 103
- 毕达哥拉斯(Pythagoras)/ 43 - 44, 57, 63, 209, 220
- 边沁(Jeremy Bentham)/ 171, 225
- 波伏娃(Simone de Beauvoir)/ 207 - 208, 227
- 柏格森(Henri Bergson)/ 197 - 198, 226
- 柏拉图(Plato)/ 44, 55 - 66, 77, 85, 87 - 89, 100, 102, 104, 106, 122, 132, 162, 177, 197, 209
- 部族主义(tribalism)/ 73
- 《查拉斯图拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*)/ 173
- 禅宗/ 95, 97 - 98
- 充足理由律(principle of sufficient reason)/ 127
- 创造性(creativity)/ 198
- 《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)/ 149
- 《存在与时间》(*Being and Time*)/ 200
- 存在主义(existentialism)/ 168, 202 - 204, 206 - 207
- 大乘佛教(Mahayana)/ 31 - 32
- 达尔文(Charles Darwin)/ 20, 173 - 174, 196
- 单子(monads)/ 126 - 128, 134
- 道/ 8 - 9
- 《道德经》/ 8
- 道格拉斯(Frederick Douglass)/ 184, 226
- 道家/ 4, 9, 33, 37 - 39



- 道元/ 98,223
- 德谟克利特(Democritus)/ 48 - 50,60,68,116,221
- 阿维拉的德雷莎(Teresa of Avila)/ 95,224
- 《第二性》(*The Second Sex*,1949)/ 207
- 笛卡尔(René Descartes)/ 90,115,118 - 124,130,132,134,151,157,163,187,205,210,224
- 杜威(John Dewey)/ 183 - 184,226
- 杜博斯(W. E. B. Du Bois,1868 - 1963)/ 184,227
- 多神论(Polytheism)/ 15,19
- 恩皮里库斯(Sextus Empiricus)/ 70,222
- 《法哲学原理》(*Philosophy of Right*)/ 160
- 泛神论(pantheism)/ 124
- 梵(Brahman)/ 5,14 - 17,27,95
- 梵知(Brahmavidya)/ 17
- 费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)/ 167,169,225
- 斐洛(Philo)/ 84 - 85,222
- 《吠檀多》(*Vedanta*)/ 14
- 《吠陀》(*Vedas*)/ 7,14 - 17,27
- 分析(analysis)/ 30,183,187 - 188,196 - 197
- 佛教(Buddhism)/ 5,8 - 9,15,17,27 - 32,81,90,97,98,165 - 166
- 佛陀(Buddha)/ 5 - 6,8,27 - 28,30 - 31,69,81,98,166,221



- 伏尔泰 (François-Marie Arouet de Voltaire) / 128, 130, 137, 225
- 弗雷格 (Gottlob Frege) / 186 - 187, 189, 226
- 弗洛伊德 (Sigmund Freud) / 191, 194 - 195, 226
- 概念论 (conceptualism) / 104
- 哥白尼 (Nicolaus Copernicus) / 113 - 114, 224
- 哥德尔 (Kurt Gödel) / 193, 227
- 高尔吉亚 (Gorgias) / 52, 57, 221
- 工具主义 (instrumentalism) / 183
- 功利主义 (utilitarianism) / 171 - 172, 174
- 《古兰经》 / 91 - 94, 97, 99, 101
- 观念论 (idealism) / 133, 150, 168
- 归谬 (reductio ad absurdum) / 47
- 《国富论》 (*An Inquiry into the Causes of Wealth of Nations*) / 142 - 143
- 哈拉志 (Al Hallaj) / 96
- 海德格尔 (Martin Heidegger) / 199 - 201, 203 - 206, 227
- 汉谟拉比 (Hammurabi) / 6
- 赫德 (Johann Herder) / 163 - 164, 174, 225
- 赫拉克利特 (Heracitus) / 45 - 47, 49, 57, 220
- 黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) / 155 - 161, 163 - 165, 167 - 169, 174, 180, 183, 196, 200, 225
- 后现代主义 (postmodernism) / 208, 210 - 211





- 胡塞尔(Edmund Husserl)/ 186,188 - 190,200,202,226
- 怀疑主义(skepticism)/ 52,70 - 71,114,119,121,123,147
- 怀特海(Alfred North Whitehead)/187,189,196 - 198,226
- 荒谬(the Absurd)/ 70,205 - 206
- 霍布斯(Thomas Hobbes)/ 10,115 - 117,137 - 138,158,160,224
- 基督教(Christianity)/19,21,26,34 - 35,39,50,65,68,70,77,81 - 83,85 - 89,91 - 92,94 - 95,99,102,105 - 106,108 - 110,122,125,129,159,167 - 169,174 - 177,188,195
- 加尔文(John Calvin)/ 111,224
- 伽利略(Galileo Galilei)/ 113 - 114,119,224
- 加缪(Albert Camus)/ 204 - 206,227
- 杰弗逊(Thomas Jefferson)/ 139 - 141,179,225
- 解脱(mukti)/ 17,28,30
- 金迪(al - Kindi)/ 100,223
- 马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr.)/ 180,184,227
- 精灵(jinn)/ 91
- 精神现象学(phenomenology of spirit)/ 156 - 160
- 经验主义(empiricism)/ 132
- 经院哲学(scholasticism)/ 102 - 103,105,110,119 - 121,135,181
- 绝对命令(categorical imperative)/ 152,164
- 《君主论》(*The Prince*)/ 117



- 卡巴拉(kabbalah)/ 96
- 康德(Immanuel Kant)/ 103, 147 - 154, 155, 157 - 159, 163, 164 - 168, 176, 180, 189, 225
- 可检验性(verifiability)/ 203
- 克尔恺郭尔(Søren Kierkegaard)/ 167 - 168, 202, 204 - 206
- 克罗齐(Benedetto Croce)/ 199 - 201, 227
- 孔子/ 4, 6 - 9, 33 - 36, 65, 81, 221
- 莱布尼兹(Gottfried Wilhelm von Leibniz)/ 123, 126 - 128, 132, 134, 147, 224
- 浪漫主义(Romanticism)/ 150, 162, 164 - 166, 169, 180 - 181, 192, 198, 202
- 老子/ 8 - 9, 33, 37
- 理念论(theory of Forms)/ 57, 59, 61, 63
- 理性(reason)/ 11, 16, 30, 42, 44, 52 - 53, 57, 62, 66, 68 - 71, 77, 83 - 85, 94, 99, 101 - 102, 105 - 107, 110, 118, 120, 123, 127, 130 - 132, 134 - 135, 139, 147 - 149, 152 - 153, 156, 162 - 167, 186, 191 - 192, 195, 203, 205
- 《理想国》(*The Republic*)/ 44, 58 - 60
- 《利维坦》(*Leviathan*)/ 116
- 《梨俱吠陀》(*Rg Veda*)/ 14 - 15
- 灵魂与肉体的对立(mind/body distinction)/ 35
- 流溢说(emanations)/ 87 - 88, 100, 102
- 龙树(Nagarjuna)/ 31 - 32



- 卢格巴拉族人(Lugbara)/ 74
- 卢梭(Jean - Jacques Rousseau)/ 137 - 139, 141, 147, 152, 158, 164, 225
- 马丁·路德(Martin Luther)/ 108 - 111
- 罗素(Bertrand Russell)/ 186 - 189, 191 - 192, 196 - 197, 202, 227
- 逻辑(logical)/ 11, 28, 30 - 32, 53, 76, 119, 181, 186 - 189
- 逻辑实证主义(Logical postivism)/ 190, 202 - 203
- 《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico - Phiosophicus*)/ 191 - 193, 202
- 洛克(John Locke)/ 132 - 133, 136 - 139, 187, 224
- 律法书(Torah)/ 18
- 马基亚维力(Niccolo Machiavelli)/ 116 - 117
- 马克思(Karl Marx)/ 167, 169 - 170, 226
- 马克思主义(Marxism)/ 210
- 马塞尔(Gabriel Marcel)/ 204, 206
- 麦尔坎·艾克斯(Malcolm X)/ 184, 227
- 迈蒙尼德(Moses Maimonides)/ 101, 223
- 非洲哲学(African philosophy)/ 73
- 蒙田(Michel de Montaigne)/ 118 - 121, 224
- 孟子/ 36 - 37, 222
- 《迷途指导》(*Guide to the Perplexed*)/ 101
- 米利都学派(Milesians)/ 42



- 摩尼教 (Manicheans) / 7, 88
- 墨子 / 35 - 36, 221
- 目的论 (teleology) / 64 - 65, 115, 154
- 穆罕默德 (Muhammed) / 91 - 92, 223
- 詹姆斯·穆勒 (James Mill) / 171, 225
- 约翰·穆勒 (John Stuart Mill) / 171 - 172
- 尼采 (Friedrich Nietzsche) / 171 - 178, 185 - 186, 191 - 192, 194, 196, 202, 204, 206, 209, 226
- 涅槃 / 17, 29 - 30
- 牛顿 (Isaac Newton) / 114, 123, 127 - 130, 147 - 148, 224
- 女性主义哲学 (feminist philosophy) / 209
- 《判断力批判》(*the Critique of Judgment*) / 153
- 培根 (Francis Bacon) / 75, 114 - 117, 134, 224
- 皮尔士 (Charles Sanders Peirce) / 181 - 182
- 皮浪 (Pyrrho) / 70, 222
- 普罗泰哥拉 (Protagoras) / 52 - 53, 57, 77, 144, 221
- 普罗提诺 (Plotinus) / 87 - 89, 100, 222
- 菩萨 / 30 - 31
- 启蒙运动 (the Enlightenment) / 130 - 131, 134, 137, 139 - 141, 147 - 148, 155, 160, 162 - 164, 179, 181, 186, 194, 199, 203
- 耆那教 (Jainism) / 5, 15, 17, 27 - 29
- 前苏格拉底哲学 (pre - Socratics) / 174, 186





- 清少纳言/ 97 - 98
- 清教(puritanism)/ 178 - 179
- 权力意志(will to power)/ 176
- 萨特(Jean - Paul Sartre)/ 203 - 207 ,227
- 塞涅卡(Seneca)/ 68
- 色诺芬尼(Xenophanes)/ 11
- 上帝的选民(“chosen people”)/ 4 ,19 - 20 ,86
- 神秘主义(mysticism)/ 5 ,13 ,16 ,28 ,32 ,95 - 97 ,125 ,192 ,196
- 圣安瑟尔谟(St. Anselm)/ 102 - 103
- 圣奥古斯丁(St. Augustine)/ 7
- 圣保罗(St. Paul)/ 85 ,109 ,222
- 《实践理性批判》(*the Critique of Practical Reason*)/ 151
- 实体(substance)/ 13 ,15 ,31 ,49 ,64 ,104 ,122 ,123 - 126 ,132
- 133 ,148 - 149 ,196
- 实用主义(pragmatism)/ 52 ,178 ,181 - 183
- 事物的认知者(tlamatinime)/ 72
- 世界精神(Weltgeist)/ 155 - 156
- 叔本华(Arthur Schopenhauer)/ 162 ,165 - 168 ,175 - 176 ,
192 ,225
- 斯宾诺莎(Baruch Spinoza)/ 123 - 127 ,132 ,224
- 斯多葛学派(Stoics)/ 69 - 70 ,126
- 孙子/ 36
- 《孙子兵法》/ 36

- 苏格拉底(Socrates)/ 6,51,53-64,174,204,208,221
- 苏菲派(Sufism)/ 97
- 梭罗(Henry David Thoreau)/ 180
- 琐罗亚斯德(Zoroaster)/ 7,23-26,220
- 泰勒斯(Thales)/ 40-43,76,220
- 万物有灵论(animism)/ 75
- 维科(Giambattista Vico)/ 163-164
- 维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)/ 191-192
- 唯名论(nominalism)/ 104
- 韦伯(Max Weber)/ 191,195,226
- 文艺复兴(Renaissance)/ 108-109,112-113,116,118,130
- 我(atman)/ 16,27
- 乌纳穆诺(Miguel de Unamuno)/ 199,201
- 无为/ 33,37
- 《希伯来圣经》(Hebrews Bible)/ 6,12,19-21,81
- 希腊化哲学(Hellenistic philosophy)/ 68-69
- 希波克拉底(Hippocrates)/ 40
- 《西西弗斯的神话》(*The Myth of Sisyphus*)/ 205
- 现象学(phenomenology)/ 189
- 新柏拉图主义(Neoplatonism)/ 68,87-88,93,102
- 休谟(David Hume)/ 132,134-135,137,147-150
- 荀子/ 36
- 亚伯拉罕(Abrahama)/ 18,20-21





- 亚当·斯密 (Adam Smith) / 142 - 143, 170, 225
- 亚里士多德 (Aristotle) / 32, 34, 41, 55, 56, 61 - 69, 99 - 102, 104 - 106, 110, 113 - 115, 117, 138, 154, 157, 178, 187, 196, 221
- 耶稣 (Jesus) / 81 - 82
- 业报 / 30
- 伊本·路西德 (Ibn Rushd) / 100
- 伊本·西那 (Ibn Sina) / 100
- 伊壁鸠鲁 (Epicurus) / 68
- 伊拉斯谟斯 (Desiderius Erasmus) / 112
- 伊斯兰教 (Islam) / 19, 27, 34, 77, 87, 91 - 93, 96 - 97, 99 - 100
- 《易经》 / 38
- 一神论 (monotheism) / 7, 15, 19, 82, 84, 92, 156
- 阴阳 / 38
- 印度教 (Hinduism) / 4 - 5, 13 - 15, 17, 27, 50, 77
- 犹太教 (Judaism) / 18 - 21, 82 - 84, 91 - 92, 94
- 《愚蠢礼赞》 (*In Praise of Folly*) / 112
- 瑜伽 / 16 - 17, 95
- 语言学转向 (the linguistic turn) / 187
- 宇宙论证明 (cosmological proof) / 106
- 《源氏物语》 / 98
- 缘在 (Dasien) / 200





- 《约伯记》(Book of Job) / 25 - 26
约鲁巴人 (Yoruba) / 74
詹姆斯 (William James) / 182
《战争的艺术》(Art of War) / 117
《枕草子》 / 98
《正理》(Nyaya) / 32
西特翁的芝诺 (Zeno of Stoic) / 69
艾利亚的芝诺 (Zeno of Elea) / 221
智者 (Sophists) / 37, 45, 51 - 54, 70
中观派 (Madhyamaka) / 31
中美洲哲学 (Meso-American Indian philosophy) / 76
庄子 / 37
紫式部 / 98
自由意志 (free will) / 89 - 90, 93
宗喀巴 / 32

