

第三章 16—18 世纪西欧哲学

第一节 概 论

人类认识无论是从个体的角度还是从整体的角度来看，其发生顺序都是由外向内、由认识对象逐渐转向认识主体。作为哲学认识的发源地，古希腊哲学关注的是自然、存在等客观对象，它所追问的核心问题是宇宙的本原和万物的统一性。在那里，主观精神世界还没有被当作独立的对象来自觉地加以探讨，精神、意识和思维的能动性尚未在反思中建立起来，精神对于自然的优越性也没有得以彰显。在中世纪基督教哲学中，主观精神世界成为哲学关注的主要对象甚至唯一对象，自然被当作一堆垃圾抛弃了，感性的现实生活本身也成为抽象的灵性生活的牺牲品，精神深深地痴迷于它自己的客观化变形——上帝。精神的这种自我扭曲和异化固然导致了許多社会弊端和恶果，但是它同时也成为精神自身的一种必要的历练，成为精神实现自我认识和自我提升的一座痛苦的“炼狱”。在认识上帝的艰难尝试中，精神的理性能力或逻辑思维能力得到了提高，在托马斯·阿奎那的自然神学中孕育了近代的理性精神。另一方面，方济各修会的唯名论者在坚持把哲学与神学相分离时，分别在哲学上表现了一种经验主义、在神学上表现了一种意志主义的倾向，这两种倾向也在相当大的程度上启发了英国近代的经验论哲学和西欧的宗教改革运动。西欧近代哲学则公开地高举起理性精神的大旗，自觉地把人与自然、主体与客体、思维与存在的关系问题当作了哲学的核心问题。如果说古希腊哲学偏重于客观存在，中世纪基督教哲学执著于主观精神，那么西欧近代哲学则把客观世界和主观世界结合起来，用对二者关系的研究取代了偏执于任何一方的片面性，从而实现了哲学重心从本体论（存在哲学）和心灵哲学向认识论的转化。

汤因比曾把 15、16 世纪称为“世界历史的重要分水岭”，在这个时期，西欧社会发生了一系列重大的文化和社会变革运动，其中最重要的当数文艺复兴和宗教改革。这些文化和社会变革运动从根本上打破了中世纪罗马教会一统天下的专制格局，开创了思想解放和信仰自由的新局面，促进了近代民族国家的崛起，并为资本主义经济发展提供了合理性的依据。然而，尽管 15、16 世纪开创了西欧历史的新阶段，它在思想上却并非一个深刻的时代，在哲学和科学上也建树甚微。罗素认为，科学在意大利文艺复兴运动中“只占一个极微末的地位”，而

“路德兴起后的十六世纪在哲学上是个不毛时期”^①。15、16 世纪更多地是一个感性活动的时代,而不是一个理性反思的时代。它的特点是文学艺术风格的更新和宗教生活方式的变革,而不是哲学批判意识和科学理性精神对旧时代氛围的根本突破,虽然后来的哲学和科学建树都是以这个时代所提供的的新的人性模式和生活理想为前提的。

如果说 15、16 世纪是文学与艺术复兴的时代,那么 17 世纪就是哲学与科学兴盛的时代。15、16 世纪的人文主义者和宗教改革家仍然对权威充满了敬畏之情(虽然他们用古代的权威代替了中世纪的权威),17 世纪的哲学家和科学家们则对一切权威——无论是古代的权威还是中世纪的权威——都充满了强烈的理性批判意识。17 世纪的时代特征就是怀疑精神和经验方法,普遍的怀疑精神是那个时代几乎所有哲学家和科学家的基本原则——对被中世纪经院哲学加以滥用的亚里士多德演绎逻辑的怀疑,使弗兰西斯·培根建立了经验归纳法,为近代实验科学的发展奠定了方法论基础;对传统的各种先入之见的彻底怀疑,使笛卡尔树立起“我思故我在”的第一原理,将自我意识确立为哲学的绝对起点;对亚里士多德—托勒密体系(以及《圣经》权威)的“地心说”的怀疑,使 16 世纪哥白尼不敢发表的“日心说”终于在 17 世纪伽利略和开普勒的宇宙体系中得以公开表述。普遍的怀疑精神是 17 世纪哲学家和科学家向一切传统的偏见、谬误和权威发起猛攻的破城锤,而经验的方法则是他们在怀疑的废墟上重建新理论大厦的脚手架。与古代和中世纪的形而上学不同,近代科学是实验科学,它的根基毫无疑问地埋置于经验观察的土壤之中。而 17—18 世纪的西欧哲学虽然表现为经验论与唯理论的对立,但是甚至连唯理论的创始人笛卡尔最初也是从内在经验出发,才得出了“我思故我在”的第一原理的。虽然他很快就从经验的出发点跳到了形而上学的云端,以便在先验论(天赋观念)的基础上建立一种比经验归纳方法更加具有普遍必然性的理性演绎法则,但是使他从怀疑一切的虚无中找到某个确定性的基点——自我意识——的仍然是经验(内在经验)。

近代哲学是从弗兰西斯·培根和笛卡尔那里开始的。培根代表着实验科学的哲学,这种哲学起源于对客观世界的感觉,这是“外在的”经验;笛卡尔代表着自我意识的哲学,这种哲学产生于对理性自我的反省,这是“内在的”经验。中世纪基督教哲学从根本上来说既排斥外在经验也排斥内在经验,它一味痴迷于抽象的形而上学,因此它既不产生实验科学,也不产生自我意识,只有空洞的形式逻辑和晦涩的神秘信仰。从培根和笛卡尔开始,哲学才把重心转移到认识论问题上,哲学家们才不再固执于抽象的自然和抽象的精神,而开始对二者之间的具体联系产生兴趣。认识论问题说到底就是思维与存在的关系问题,就是主观

^① 罗素著,马元德译:《西方哲学史》下卷,商务印书馆 1976 年版,第 4、43 页。

精神如何实现对客观世界的认识问题,因此17—18世纪西欧哲学的主要兴趣就表现为对认识的来源、过程及其真理性等问题的探讨。由于近代哲学与科学具有一种同构关系,许多哲学家(如培根、笛卡尔、莱布尼茨等)同时也是科学家,不同的科学研究方法使他们在认识论问题上产生了不同的观点,对于认识的来源、过程和真理性的看法也迥然各异。在当时的自然科学中,普遍运用的方法有两种:一是对各种自然现象进行观察和实验的方法,二是对各种观察的材料和实验的结果进行数学处理和理性分析、推理的方法。这两种方法在自然科学研究中往往是相互结合的,但是在哲学中它们却被片面地加以分离,最终竟形成了尖锐对立的两个哲学派别。一派片面地强调观察实验的方法,在对感觉经验进行概括和提升的基础上制定了经验归纳法,形成了经验论哲学;另一派则片面地强调数学推理的方法,以天赋观念或天赋原则作为逻辑起点而发展了理性演绎法,形成了唯理论哲学。在经验论和唯理论的发展过程中,每一派不仅有着纵向上的内在联系和逻辑发展,而且在相互论战中也接受了对方的一些观点。此外,由于对经验论与唯理论的划分所依据的是认识论的观点,而从本体论的立场来看,在这两派中都既有唯物主义者,也有唯心主义者,这样就使得这一时期的哲学呈现出极其错综复杂的局面。

经验论把感觉经验当作认识的来源,通过经验归纳法上升到真理性的知识。经验论从对具体事物的感觉经验出发,这一出发点是不证自明的和毋庸置疑的,但是如何通过经验的归纳而上升到普遍必然性的知识?这是经验论哲学的“阿喀琉斯之踵”,正是这一致命弱点使经验论最终陷入怀疑主义或不可知论的泥淖。反之,唯理论把与生俱来的天赋观念或天赋原则当作认识的来源,通过理性演绎法建立起整个知识体系。理性演绎法可以保证推演过程和推理结论的逻辑有效性,但是却无法解决演绎前提的合理性问题,演绎的前提或出发点本身是如何确立的?这个问题同样也成为了唯理论的理论要害,它最终使唯理论陷入了教条主义或独断论的陷阱。

无论是经验论还是唯理论,其初衷都是试图说明思维与存在的关系问题,尤其是试图建立起思维与存在的同一性。但是由于它们各执一端,缺乏辩证的综合眼光,最终竟不可避免地走向了自身的反面——经验论在休谟那里发展成为一种怀疑主义或不可知论,它对经验之外的任何存在(物质实体、精神实体以及因果联系等自然律)都采取悬而不决的态度,否定了知识的客观性和普遍必然性,从而使得精神对自然的认识实际上成为不可能的。另一方面,唯理论在莱布尼茨—沃尔夫体系中发展成为一种独断论,它把知识看作由天赋观念根据矛盾律推演出来的,这样就否定了对客观世界进行广泛的经验观察的必要性,经验只是诱发理性推理的机缘而已,精神只须根据先验的天赋原则进行理性演绎就可以建立起全部的知识体系。休谟的不可知论割裂了思维与存在的同一性,莱布

尼茨—沃尔夫的独断论则直接把思维等同于存在,它们都使近代哲学试图解决的认识论问题走进了死胡同。在这种情况下,才引出了从康德直至黑格尔的德国古典哲学对思维与存在关系问题的批判性思考和辩证综合。

第二节 文艺复兴与宗教改革

在中世纪末期,西欧社会发生了两场重大的文化变革活动,一场是意大利和南部欧洲拉丁语世界中的文艺复兴运动,另一场则是北部欧洲日耳曼语世界中的宗教改革运动。这两场运动对于西欧历史来说具有划时代的重要意义,它为西方现代社会中的各种新思想、新制度和生活方式的产生提供了必要的文化背景。从哲学的角度来看,文艺复兴和宗教改革只是为西方近代哲学的崛起创造了一种新的文化精神氛围,并没有产生出什么深刻而系统的哲学思想;但是他们却是后来一切近代哲学思想背后鼓动着的精神动力。

一、文艺复兴与人文主义

文艺复兴时期是一个混杂着旧时代的残余和新时代的萌芽的大熔炉,在那个时代的几乎所有伟大人物身上,都可以看到一种自相矛盾的特点:他们既具有开拓新生活的杰出才能和非凡勇气,又带有浓重的中世纪的陈腐气息和怪诞思想。黑格尔在总结文艺复兴时期的人文主义者的思想性格特征时精辟地指出:“他们由于精神和性格的力量而成为巨人,但在他们身上同时却存在着精神和性格的极度混乱……在他们身上,那种想要有意识地去认识最深刻的和具体的事物的热切渴望,却被无数的幻想、怪诞念头,想求得占星术和土砂占卜术等秘密知识的那种贪念所破坏了。这些特出的人物本质上很像火山的震动和爆发;这种火山在自己内部酝酿一切,然后带来新的展露,而且它的展露还是狂野而不正常的。”^①

文艺复兴的大师们在感性的文学艺术方面表现出惊世骇俗的天才,在这个时期的杰出人物如彼特拉克、薄伽丘、布鲁尼、乔托、波提切利、达·芬奇、拉斐尔、米开朗琪罗等人的天才作品中,都表现了共同的思想主题,即人性的觉醒、个性的解放和对大自然的赞美,使得文艺复兴时期的文化呈现出一种瑰丽的感性色彩,而不是深沉的理性特点。文艺复兴的时代特点就是感性的解放,即以丰富多彩的自然人性来反对枯槁干瘪的抽象神性,以生机盎然的现世生活来反对枯燥冷漠的天国理想,以人的正常情欲和感官享乐来反对中世纪的禁欲主义和变态虚伪。

^① 黑格尔著,贺麟、王太庆译:《哲学史讲演录》第三卷,商务印书馆1959年版,第343页。

在文艺复兴运动中,对于古典语言和文风的推崇产生了一批专门从事“人文学”(Studia Humanitatis)研究的学者,即“人文主义者”(Humanist)。这种“人文学”包括修辞学、文法、历史、诗歌和伦理学等等,但是并不包括自然科学和哲学。人文主义者以精通古典文化而著称,然而他们却是根据一种感性原则来取舍古典文化的。希腊罗马的雕塑艺术、西塞罗的文风和维吉尔的诗歌被继承和发扬光大,古代的科学和哲学却被轻视了。这一时代的人文主义者,如彼特拉克、布鲁尼、洛伦佐·瓦拉等人,他们都对枯燥晦涩的经院哲学深恶痛绝。例如,第一个自称“人文主义者”的彼特拉克(Petrarca, 1304—1374)就对被经院哲学滥用的亚里士多德主义极为反感,他试图把柏拉图智慧和基督教的信仰和西塞罗的雄辩融入到自己的人性化的哲学纲领中,用古典的修辞学来反对经院哲学的辩证法。著名的人文主义者洛伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla, 1407—1457)大力倡导用优美简洁的古典拉丁文风来取代经院式的晦涩风格,他不仅对照希腊文圣经指出了中世纪拉丁文圣经中的许多翻译错误,以大量事实为根据揭露了9世纪以来一直被当作教皇世俗权力的合法依据的历史文献《君士坦丁赠礼》是伪造之作,而且试图在伊壁鸠鲁主义的现世幸福与基督教的彼岸幸福之间建立起一种妥协。他致力于用拉丁语法和修辞手法来简化亚里士多德的逻辑学,主张把哲学与雄辩术之间的主从关系重新颠倒过来,认为“雄辩家可以更清楚、更严肃、更优雅地说明含混的、可怜的、贫乏的哲学家说明的问题”^①。

人文主义者在哲学方面所做的一个重要工作是柏拉图主义的复兴,这种复兴主要是出于对经院哲学的理论根基亚里士多德主义的强烈不满。意大利的人文主义者们试图从柏拉图哲学中找到一些富有人情味的东西。出身于意大利显贵家族的卡西诺·梅狄奇1462年在佛罗伦萨建立了柏拉图学园,主持学园工作的人文主义者费齐诺(Ficino, 1433—1494)、乔万尼·皮科(Giovanni Pico, 1463—1496)等人翻译了柏拉图的大量著作,并且试图用人文主义的思想来解释柏拉图哲学。他们极力提高人在宇宙中的地位,强调人所具有的无限创造力,认为“人的力量差不多和神的性质相似”。乔万尼·皮科在《论人的尊严》中借上帝之口将人提高到万物之上,他认为上帝让万物遵循必然性的法则,惟独给予人以自由意志,使人可以自主地决定自己本性和生命形式,因此人沦为畜生或者升为神圣都是自由选择的结果。

另一位柏拉图主义者库萨的尼古拉(Nikolaus Cusanus, 1401—1464)反对经院哲学运用亚里士多德的形式逻辑来证明上帝存在的做法,他把上帝称为“不可理解者”,主张对上帝持一种有学识的无知态度:“我在那无知的学问中受到引导,把握了那不可理解的东西;我所以能够做到这点,不是靠理解,而是靠超越

^① 转引自赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社1994年版,第551、552页。

于理性所能达到的那些永恒真理之上。”^①他表达了一种泛神论的观点,认为“上帝里面的一切就是上帝,一切事物来自上帝的‘一’,在一切事物之中,上帝就是这些事物之所是的那样,正如真实寓于一个映像之中。”^②因此,关于上帝的知识不应在艰深晦涩的神学中去寻求,而应在“上帝亲手写的书”即“自然之书”中去获取,人对自然界认识得越透彻,就越能够在一种有学识的无知状态中接近上帝的本质。在库萨的尼古拉看来,人与上帝、宇宙一样,都是无限,都是极大与极小的统一。正如上帝与宇宙是同一的一样,人与上帝也是同一的,人就是“人形的宇宙”或“人形的上帝”,在“人性之中潜在地包含着上帝、宇宙和世界”,因此通过对人的认识就可以实现对上帝的认识。库萨的尼古拉的泛神论观点和关于极大与极小的对立统一思想影响了 16 世纪伟大的自然科学家布鲁诺,激励后者在哥白尼学说的基础上勇敢地突破了“日心说”和人类中心主义,提出了神就是宇宙或自然,宇宙是极大与极小、无限与有限、原因与结果等一系列对立面的统一等思想。这些思想后来被斯宾诺莎进一步发扬光大,成为近代以来的自然科学家们普遍接受的宇宙观。

人文主义者对柏拉图主义的复兴只是一种表面文章,他们在柏拉图哲学的外壳下塞进了大量的自然和人性的内容。从时代精神的角度来看,文艺复兴和人文主义的哲学基础既不是深奥的亚里士多德主义,也不是神秘的柏拉图主义,而是感性的伊壁鸠鲁主义,这种主张追求现世幸福的伊壁鸠鲁主义尤其适合意大利人热情奔放的自由个性和才华横溢的艺术天才。除了被打上深深的人性烙印的柏拉图主义和伊壁鸠鲁主义之外,文艺复兴时期还涌现出各种不同的思想倾向,如力图恢复亚里士多德主义真面目的彭波那齐(Pomponazzi, 1462—1524),主张调和基督教信仰与人文主义理想的伊拉斯谟(Erasmus, 1466—1536),大力提倡怀疑主义的蒙田(Montaigne, 1533—1592),以及向往乌托邦理想的托马斯·莫尔(Thomas More, 1478—1535)等等,这些思想各具特色。

二、宗教改革

与南部欧洲的文艺复兴和人文主义不同,北部欧洲的宗教改革不仅是一场思想解放运动,而且也是一场社会变革运动。文艺复兴是发生在具有良好的教养和悠久的古典文化传统的拉丁文化圈里的一场“阳春白雪”的思想解放运动,它虽然具有用人性的尊严来取代神性的权威、用感性的现世生活来取代虚幻的天国理想的进步意义,但是这场运动从头到脚都流露出一股精神贵族气息。相形之下,发生在日耳曼文化圈中的宗教改革则是一场“下里巴人”的群众运动。

① 库萨的尼古拉著,尹大贻、朱新民译:《论有学问的无知》,商务印书馆 1983 年版,第 166 页。

② 库萨的尼古拉著,尹大贻、朱新民译:《论有学问的无知》,商务印书馆 1983 年版,第 73 页。

生活在北部贫瘠土地上的日耳曼人既没有受过多少文明的教养,也没有什么古典的文化传统可以复兴,但是他们却对罗马天主教会的虚伪的道德体系和暴虐的专制统治怀着一种强烈而朴素的愤慨。宗教改革的主要成就并不表现在优美典雅的文学艺术作品中,而是表现在实实在在的现实生活领域中,表现在朴素的世俗社会和平凡的日常工作中。它在思想上开创了一种自由精神,在政治上促进了民族国家的崛起,在经济上推动了资本主义的发展。而且由于宗教改革所导致的宗教分裂的现实格局,在客观上为宽容精神的出现创造了条件,而宽容精神则成为培育西方现代科学和民主的温床。

宗教改革的最重要的文化意义在于,它克服了中世纪基督教在灵魂与肉体、天国与人间、理想与现实之间造成的二元对立,以及由这种对立而导致的虚假信仰和伪善道德,把基督教的宗教理想与平凡的现实生活和谐地统一起来——路德教将神性与人性融为一体,使人类精神获得了自由;安立甘教将上帝与“恺撒”融为一体,使国家利益成为至高无上的;加尔文教将宗教生活与世俗生活融为一体,使日常工作具有了神圣性。正是由于宗教改革改变了世俗生活与宗教生活之间的对立关系,17世纪以后新兴的各种宗教的和世俗的世界观才得以在科学与宗教、知识与信仰、经验理性与神学规范之间寻求和解。

宗教改革的领袖人物马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)的神学思想承袭了奥古斯丁主义的传统,表现出一种信仰至上和神秘主义的倾向。针对中世纪后期罗马教会在救赎问题上强调善功得救的自由意志论及其所导致的实践恶果,路德重申了奥古斯丁主义的否定善功得救的“因信称义”思想,创立了贬低自由意志、突出上帝恩典和基督苦难的十字架神学。路德强调,人在上帝面前是完全无能为力的和没有任何东西值得炫耀的,人应该在基督受难的十字架面前保持绝对的谦卑。人的得救与自由意志和善功无关。人应该对上帝的恩典和基督的救赎怀着坚定的信仰,除了信仰之外,我们一无所有。在这方面,路德表现出一种高扬信仰、贬抑理性的态度。他虽然承认理性是上帝给予人的特殊恩赐,但是却认为,自从人类堕入“原罪”之后,理性就沦为一种属“肉体的”的自然理性,局限于尘世的藩篱之中,无法理解道成肉身、基督的神性、三位一体等神圣奥秘。路德重申了奥古斯丁对待自由意志的基本观点——自从人类堕落以后,自由意志已经成为被邪恶所奴役的意志,它已经渗透了罪,因此只能自由地选择恶,而不可能自由地趋向善。

路德用信仰反对善功、用恩典反对自由意志、用圣经的权威反对教皇的权威的做法,并没有促进自然理性的发展,而是使理性的权威受到了削弱。然而从另一个角度来看,路德恰恰又开创了一种与自然理性或经验理性迥然异异的思辨理性或辩证理性,开创了一种与英国人、法国人的实践自由(经济自由和政治自由)截然不同的德意志式的精神自由。路德一方面把理性贬为“娼妓”,另一方

面却明确地表示：“除非有人能够根据圣经而用理性的明晰论据来说服我，我不愿，亦不能取消前言。”^①他一方面用信仰来否定人的实践上的自由（善功），另一方面又强调信仰给人带来了精神上的自由——“只是信，不是行为，才使人称义，使人自由，使人得救。”^②在路德看来，“信者就是上帝”，每个人只要凭着自己的信仰，凭着对《圣经》的领悟，无须借助其他任何中介者（神职人员和教会），就可以实现与上帝的自由交往。人与上帝在信仰中融为一体。就此而言，路德第一次使宗教成为个人的事，成为精神的自由。所以，尽管路德否定了外在的自由，却开创了一种内在的自由；他否定了实践的自由，却开创了精神的自由。他对于那种局限于形式逻辑规则之中的、具有普遍性意义的自然理性不感兴趣，但是却对一种在神秘的信仰中直接把握住神圣本质的思辨理性情有独钟。对这种内在的精神自由和思辨理性的执著成为路德所开创的近代德国文化的一个显著特点，并且在以后的德国哲学中不断地被发扬光大。

宗教改革运动的其他领袖人物如梅兰希顿（Melancthon, 1497—1560）、茨温利（Zwingli, 1484—1531）、加尔文（Calvin, 1509—1564）等与路德一样，其思想中都具有深刻的矛盾，表明近代哲学精神正在孕育之中。16 世纪的宗教改革运动虽然打破了中世纪罗马天主教会一统天下的专制格局，为西方文化的现代化转型奠定了最初的根基，但是它与文艺复兴运动一样并没有建立起新时代的哲学和科学理性，这种重要的理论工作是 17 世纪的哲学家们所要承担的历史使命。

第三节 早期经验论哲学

作为一种具有近代特点的认识论观点，经验论哲学产生于 17 世纪的英国。17 世纪上半叶的英国不仅在宗教信仰方面相对于欧洲大陆来说具有一种较为宽松的氛围，而且由于圈地运动的蓬勃开展而极大地刺激了资本的原始积累，促进了资本主义生产关系的生长。此外，17 世纪的英国也成为可与荷兰相媲美的实验科学的热土，而实验科学与沉溺于玄思冥想之中的经院哲学的根本差异就在于对经验事实的重视。这些因素与英国中世纪后期罗吉尔·培根所开创的经验主义传统结合在一起，最终导致了近代经验论哲学的产生。早期经验论哲学具有唯物主义的基本特征，它确立了“凡在理智之中的，无不先在感觉之中”的基本原则，与笛卡尔开创的唯理论哲学形成了明显的对立之势。它经历了从弗兰西斯·培根经由霍布斯到洛克的发展，在这个发展过程中，经验论的认识原则

① 《路德选集》上册，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社 1957 年版，第 15 页。

② 《路德选集》上册，金陵神学院托事部、基督教辅侨出版社 1957 年版，第 356 页。