

# 莫尔教育思想 简析托马斯莫尔宗教思想 哲学论文(大全5篇)

范文为教学中作为模范的文章，也常常用来指写作的模板。常常用于文秘写作的参考，也可以作为演讲材料编写前的参考。大家想知道怎么样才能写一篇比较优质的范文吗？下面是小编为大家收集的优秀范文，供大家参考借鉴，希望可以帮助到有需要的朋友。

## 莫尔教育思想篇一

《说文解字》中对“和”的解释：“和，相应也”。“和”最初的本意是单纯声音或指音乐相和。到后来演逐渐演变成儒家重要的“中和”思想。“和”体现在个人、家庭、社会、国家乃至天下万物中。孔子主张的“父为子隐、子为父隐”；孟子“父子不责善，责善则离”，是为了维护家庭的和睦；《孟子·公孙丑下》中表达了“天时不如地利，地利不如人和”，表达的是如何得人心治理国家；“天人合一”则强调了人与天之间的和谐。现代社会我们提出和谐发展的概念，不仅要注重人与人，人与社会之间的和谐，更进一步强调了与世界上各类不同文明之间以及人与自然的和谐。就“和”本身来看，一方面是儒家伦理道德之一，另一方面却又代表着儒家所提出的理想“大同”社会的最高目标。

### 一、“和同之辩”“因中致和”

“和”并非简单的同一，而是不同事物的辩证统一，儒家所讲的“和”乃是“中和”之意，即“因中致和”。

《国语·郑语》中洪范的“五行说”以“和”与“同”对举提出了“和实生物，同则不继”的命题，以“先王以土与金木水火杂，以成万物”。同样的事物相结合，只能得到原来一样的东西，从现代遗传学的角度来看，还不利于优生，且

不会产生新的事物；只有将不同的事物相结合才能传承下去，不断产生新的事物。

《左传》昭公二十年：“齐侯至自自由，晏子侍于遄台，子犹驰而造焉。公曰：‘唯据（梁丘据，字子犹）与我和夫’！晏子对曰：‘据亦同也，焉得为和’！公曰：‘和与同异乎’？对曰：‘异。和如羹焉，水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，燂之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过……’“济其不及，以泄其过”就是“和之”的要旨所在了。

“中和”法则适用于协调天下一切不同事物之间的关系，包括人与人之间、物与物之间、人与物之间、人与自然之间的各种不同关系，都应该遵循“中和”这一协调法则。如在《中庸》中这样的表述““喜怒哀乐之未发，谓之中，而皆中节，谓之和。中也者，天下之在本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位，万物育焉”。

“和为贵”的思想运用在处理各种社会关系上，如物我之间，物物之间乃至人与自然界，人与宇宙万物的关系时，如果我们能够做到“中和”，那么天下万物就都会各得其所，并且能够生生不息了。在《论语·学而篇》中记载：有子曰“礼之用，和为贵”。礼是调节人与人之间关系的仪节，也是以“和”为贵的。于是，我们说“致中和，天地位焉，万物育焉。”

## 二、“周而不比，和而不同”

“中和”绝对不是毫无原则的为和而和，而是在一定的原则下达到协调和谐。那么在总体“和”的前提下，万事万物得以保持各自本身的特征，并且能够求同存异，和睦相处。

《论语》《子路篇》所记载：“君子和而不同，小人同而不和”这正是孔子提炼的著名“和而不同”理论。

《论语·为政篇》中，孔子曰：“君子周而不比，小人比而

不周”；《论语·子路篇》孔子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”“周”是指君子以当时的道义来团结人的行为；“比”是以暂时共同利益互相勾结的小人行径。这句话的意思是说，同样是与人交往，君子是团结而不是勾结，小人是勾结而不是团结(杨伯峻注释)。由于一个出自公义，一个出自私心，一为小人拉拢人结党营私互为勾结，一为君子和以处众，群而不党。

“同”是人云亦云，是非不分，完全盲从于他人的看法，毫无个人观点，彻底丧失了自己的个性和主见，完全取消个性和差异的绝对同一状态。“和”则意味着在整体和谐的大前提下，允许保持不同的看法和个性的一种共同存在状态。

《孝经》中孔子曰：“当不义，则子不可以不于父，臣不可以不于君。故当不义，则争之。”孔子注重礼法，提倡“亲亲互隐，父慈子孝”的封建礼法。他在这里用：“争之”。也从侧面反映所谓“从父之令”，就是“同”；而“当不义，则争之”才是君子行事所应该遵循的“和”，符合孔子对于“和”与“礼”二者即“礼之用，和为贵”的态度。

### 三、“天下为公”的社会大同

实践性是中国哲学尤其是儒家哲学的一大显著特点。被奉为最高理想来追求的“和”，其现实的指导意义在于以“和”为原则，指导人们的社会实践活动，来最终实现“天下为公”的“大同”社会。

“和”是最高的社会道德理想，从个人、家庭、国家乃至天人之间，一个“和”字，揭示了天下事物遵循的普遍规律并描绘了天下万物最佳的共存状态。

人伦上，孟子在《孟子·滕文公上》中提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”其中“亲”“义”“别”“序”“信”分别为五伦之行事准则，也就是“中和”中的“中”。孟子这段话指出了个人在“五

伦”的每一伦上都应做到“中”的要求，那么这个人在总体上也达到了人伦的“和”，如果社会上的每个人都可以达到“和”，那么全社会也就实现了“和”的最高目标；《中庸》“至中和，天地位焉，万物育焉”；儒家并不空谈“和”，还给出了实现“和”的途径，那就是以“忠恕”为原则。

《论语·里仁篇》子曰：“参乎，吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”。“同”则推己及人，“异”则秉承“和而不同”以求同存异，达致总体的协调和谐。

## 莫尔教育思想篇二

关键词：哲学；宗教；数理科学子；本原；自身同一物；自在物；

一；

二；

但是，人们之所以对这个世界的事物不满足，是因为事物是有限的，而事物之所以是以有限物出现，恰恰是人们已经对事物作出某种规（限）定，也即把显现给我们的相遇者规定为某物。不管人们说出来还是没说出来，任何有限物实际上都已是被自觉不自觉地规定为“是什么”的事物。而人们之所以对事物不信任而怀疑之，首先则是因为事物会失去自身，也即所谓“变异”。而人们之所以会发现事物失去自身，则是因为人们已经把事物向我们的显现就当作这一事物自身，也即把事物在意识中的显现规定为这一事物自身，或者说，这一事物被直接等同于它在意识中的显现。这种规定活动或等同活动也就是给出自身同一物[identit]t的构造活动。当我们把被命名为“树”的相遇者在我们意识中的显现就当作“树”本身的时候，我们就在给出一个树的自身同一物：树的如此这般的显现就是树本身（全部）；或者说，树本身仅仅就是它的如此这般的显现。正因为事物获得了自身同一

性，它才会失去自身，因而才会有变化与变异；否则，事物就只是在现象（显现）之流中不断隐身的唯一的自在之物，或者说，只是通过显现表明其隐身在自己位置上的唯一物，而无所谓变异与变化。

实际上，把相遇者规定为某物，也即规定为“是什么”，从而使之成为“有限物”，同样也必须以将相遇者构造为“自身同一物”为前提。因为任何事物必须首先是它自己，才能够进一步是其他的“什么”。这也就是说，对这个世界的事物不满足、不信任恰恰以将这个世界的事物构造为自身同一物为前提。在这个意义上，哲学对本源的追问是从一个由自身同一物构成的世界开始的。而这在根本上意味着，哲学是从概念物出发。因为所谓自身同一物必定是在质、量、关系这类概念意识中被构造出来的。没有这些概念意识，我们就不可能给出可以以“a是a”这一同一律形式表达出来的自身同一物。

实际上，自身同一物构成了哲学与数理科学之间最直接的联系点。哲学对自身同一物之所以可能的追问和回答为科学奠定了可靠的基础，科学由此获得了强有力的论证和推动。不过，正如自身同一物只是科学的基础，而不是科学的核心一样，对自身同一物的追问和回答则只是哲学的一个步骤，而不是哲学的归宿。因为哲学对自身同一物的追问恰恰是出于对自身同一物的怀疑和不满足。对自身同一物的怀疑并不是要放弃它或否定它，而是要追问它之所以如此这般的根据。如果没有或不能找到这种根据，那么，人们对关于它如此这般的断定就是可疑的，也就是说人们可以终止对一物之为这一物的判断。确立自身同一物的根据，也就是确立了一个世界的真实性和可判定性。对于科学而言，这意味着对事物的一切科学陈述（判断）获得了可靠的标准物，也即以“a是a”形式表达出来的第一定义物；而对哲学来说，则意味着它所追寻和迈向的本源是一个真实世界的本源，也即是一个有根有据、可在概念中被确立起来的自身同一物的世界从中显现出来的本源，而不会是一个梦幻世界的梦幻本源。

自身同一物作为一切数理科学的基础恰恰是科学所不关心的，但是，对自身同一物的追问却是哲学的一个起始步骤。在这个意义上，哲学开始于科学终止的地方。这使哲学与科学在这一点上是一致的，即都要借助于概念体系来完成自己的任务：科学是在由概念构造出来的自身同一物基础上提供出一套与经验相关的概念体系来达到对事物的认识，而哲学则必须演绎出一套先于经验的概念体系，否则，它就无法说明自身同一物是如何可能的。不过，哲学借助于先验概念体系并不仅仅是为了说明自身同一物的可能性问题，或者说，并不只是为了说明“这个世界”是如何可能的，更重要的还在于展现如何确实可靠地退出这个世界而迈向这个世界从中显现出来的本源。哲学完成的严格的概念演绎体系既要为这个世界之所以这样而不是别样奠定基础，从而为一切科学奠定基础，而且同时要打开一条由这个世界通向其本源的途径。显而易见的是，如果说由自身同一物构成的“这个世界”是一个显现的、可由概念完全把握的在场者，那么，这个世界从中显现出来的本源则不仅仅是这样一个在场者，它同时是一个不显现的、不可由概念加以把握的不在场者，一个隐蔽者。

所以，哲学一方面要借助于概念体系，另一方面，它通过概念体系所要寻求的恰恰是非概念的隐蔽者。这意味着，哲学从其出发的地方到其归宿之间存在着一个断裂。哲学并不能通过概念体系的演绎直接通达所追寻的本源，因为本源永远在概念之外，否则它就不会是真正的本源。对于哲学来说，概念的严密演绎是一条把人们引到离本源尽可能近的地方的可靠道路，以便人们能够从这个最近的地方跨越过去，进入与本源的共在而终止一切概念。因此，与科学不同，如果说科学研究是通过概念知识体系来展现一个关系世界而深入这个世界，那么，哲学进行概念演绎则是为了摆脱这个关系世界而迈向非概念物。哲学的概念演绎活动是一种摆脱关系世界的活动：不仅要脱离一切经验的关系，而且要脱离构成这一切经验关系之基础的自身同一性关系。在这个意义上，哲学的概念演绎是这样一种解放活动：把人从关系世界中解放出来，使之朝向绝对者，向绝对者敞开自己。

把人从关系世界解放出来，也就是让他从关系中退身出来而回到不受制于关系的自由—自在的存在，而这从根本上说，也就是在自己位置上向他者敞开自己的存在；在人的这种自在地向他者敞开自己的存在中，他者也在自己的位置上来与我们相遇，并且也才在自己的位置上来相遇。人只有在自己的位置上，因而也就是只有在自由中，才能跨越概念物与非概念物之间的鸿沟，才能与作为自在的他者的本源相遇。

因此，哲学确立起来的概念体系必须是一个自由体系，也即一个摆脱关系世界而向自在的他者敞开自己的体系。简单说，自由体系就是一个向绝对他者敞开自己的体系。开放体系与封闭体系之别就是哲学与科学之别。作为科学的概念体系都封闭于概念物，或者说以概念物为界限，而不寻求概念物以外的东西；对于科学来说，不存在概念物之外的东西，也就是说，在科学看来，一切存在的事物都可在概念中被把握。因此，科学不承认概念之外而不可被概念所规定的存在物；一切都可在概念中被陈述。所以，每个科学体系都试图充当一个“大全”，至少是某个方面的大全。因为它把自己的陈述当作是关于一切可能事物的陈述，而忘却了自己的陈述永远只是关于关系物的知识，而完全不可触及自在物。因此，科学体系的变化通常不是一个体系融合另一个体系，而是一个体系被另一个体系所突破而被取而代之。因此，科学知识体系的变化通常是革命性的，总是体现为一个体系取代另一个体系。在这个意义上，我们也可以说，科学是一种建构体系的活动，科学史是一个建构体系的。相比之下，作为自由—开放的体系，体系的变化并不是通过一个体系取代另一个体系来体现，而是通过创造出足以更进一步摆脱关系世界而迈向绝对本源的新概念来完成。由于这新概念能够进一步摆脱关系世界，也就意味着它能够打开一个更开阔的视野——**horizont**——使整个体系能够更开放地朝向本源。在这里，体系的变化更多体现为对原有体系的融合，而不是取代和放弃。这也是为什么今人虽有今人的哲学，但是却不能放弃古代哲学的原因。哲学概念一旦被创造出来，它就改变了体系的视野而构成哲学的一个环节。与科学相比，我们可以说，哲学

是一种创造概念的活动，通过创造概念建立向绝对者开放的自由体系。如果说科学体系中的概念是从经验关系中建构起来的，因而科学是通过建构概念来建构体系，那么，哲学体系里的概念则是自由理性从对自己的自由反思中开显出来的。这种从自由反思中开显出概念，是真正意义上的创造概念的活动。创造就是从自由中开显与给出的活动。在这个意义上，哲学是通过创造概念来演绎自由体系。

三；

这里，我们要进一步澄清的是，为什么哲学概念是从理性的反思中开显出来的。在前面的讨论中我们一再指出，哲学开始于对“这个世界”的怀疑与不满足。这种怀疑引导了哲学去追问“这个世界”的根据：如果这个世界就是它显现的这样，那么，它为什么是这样而不是别样？如果这个世界并不一定是它显现的这样，那么它为什么会显现为这样，而不显现为别样？这也就是这个世界的根据问题。但是，这个世界之所以显现为这样而不是别样，是也只能是因为我们的理性本身，或者说，是也只能是我们的理性使这个世界显现为这样而不是别样。因为这个世界只能在我们的理性意识中向我们显现，并因而是“这个世界”。因此，对这个世界的根据的追问，在根本上就是对理性本身的追问，因而也就是对理性本身的反思。通过追问这个世界的根据，理性以反思的方式返回自身。

正如前面所说，自身同一物是“这个世界”的基础，而自身同一物又是在理性的先验概念（诸如量、质、关系）中被构造出来的。这意味着，“这个世界”首先是建立在量、质、关系这些由理性提供出来的概念之上。但是，这些概念却是在对“这个世界”之所以这样而不是别样的反思中才被理性本身所觉悟而开显出来。因此，如果说哲学开始于对“这个世界”的怀疑，因而开始于对“这个世界”的根据的追问，那么，也就是说，哲学开始于对理性本身的反思，并且在这种反思中开显一创造出理性自身的概念。



不过，对“这个世界”的根据的追问，因而也就是理性的反思活动，并不停止于“这个世界”的直接根据上，也即不会止于使自身同一物成为可能的那些概念上。这些概念虽然出自自由的理性本身，但是，作为这个世界的直接根据却是远离这个世界的本源。对“这个世界”的根据的追问只会止于“这个世界”的再无根据的本源。离“这个世界”的本源越近，也就离“这个世界”越远。所以，追问“这个世界”之根据这种反思活动实质上也是离开、摆脱“这个世界”的活动。这种离开或摆脱就是一种解放。

那么，为什么哲学对“这个世界”的根据的追问只会止于“这个世界”的本源呢？因为只有本源才是再无根据可寻的唯一者，它是一个无根无据的深渊，却又是给出一切的唯一来源。那么，理性在追问根据的反思活动中如何回到这个本源呢？在追问根据的活动中，理性首先是从自身中找到“这个世界”之所以这样而不是别样的根据，也即诸如量、质、关系这类先验概念。但是，理性在自身的反思中同时发现：自身并不仅仅是这些概念，并且自身也有其来源——对“自身有来源”这一点的觉悟也就是理性的源头意识，人们通常称之为时间—历史性意识。由于发现自身并不仅仅是如此这般的概念，因此，理性会进一步追寻自身，这种追寻自身也就是试图回到自身；同时由于觉识到自身是有来源的，因此，理性会不懈地去追寻那个源头。对这个源头的追寻也就是对“这个世界”之本源的追寻，因为既然它是理性的源头，当然也就是理性构成其根据的“这个世界”的源头。但是，既然理性来自于“这个世界”的本源，那么，显而易见的是，理性只有回到自身，也即回到自己的位置上而自在地存在，理性才能与本源共在。所以，理性追寻本源与追寻自身是同一回事；或者更确切说，理性是通过追寻自身、返回自身而回到本源。

问题是如何返回自身？自身也就是在自己位置上的自己，而不是在关系中的角色。角色也是一种自己，一种关系中的自己，它总是受制于关系项和关系因缘。关系项和关系因缘的

变化，这种作为角色的自己或者丧失，或者发生变换。只有退出一切关系而回到自己的位置上，自己才成为真正的自己。而所谓“自己的位置”，也就是自性物的天然位置，或者说，是被造物从“深渊”被抛出的位置。自性物总是守于天道之中，是为天然之物，正如被造物总守于“深渊”之旁，是为在整体之中的存在者一样。正因为如此，我们上面说，理性（作为一种被造物）回到自己的位置才能与作为本源的深渊共在。就事物在自己位置上的存在是不可替代的、独一的而言，在自己位置上的存在就是它的绝对存在，不会因任何关系因素的变化而改变；就事物（作为被造物）在自己位置上的存在不依附于任何其他事物（被造物）而言，它的这种存在是独立的、无关系的存在——它与其本源或造物主的关系是一种无关系的关系：它或者是被从无中创造出来，或者是被从深渊中抛出来，在这个意义上，它与本源的关系也就是与无的关系，因而是一种自由的、不对称的关系。这种关系除了担保自性物（被造物）获得自己的位置之外，没有任何其他意义。也就是说，这是一种只具有单向度效应的关系（任何存在物都不可能“对无”有任何效应，但它们却都是从无中来），因而是一种无双向效应关系的关系。而一般意义上的关系是也总是具有双向效应的关系。所以，我们称在自己位置上的存在者与其本源的关系为无关系的关系。

就自身是在自己位置上的自己，因而是一种独立的、无关系的存在而言，回到自身也就是退出一切关系而回到自由—自在的存在。这意味着，理性必须通过退出一切关系才能回到自身而与本源共在。于是，进一步的问题是：理性如何才能退出一切关系？这里我们倒是要先问：理性是如何进入关系而忘却（掩盖）自身的？通过概念，确切说是通过具有构造、组建功能的概念来把事物置放入各种关系中，并因而使自己进入各种关系。事物间各种相互依存的关系以及理性（人）与事物的各种关系，都是建立在这种具有构造—组建功能的概念基础之上，首先则是建立在使自身同一物成为可能的那些先验概念基础之上。这意味着，理性必须退出一切构造性的概念才能退出一切关系而回到自身。哲学作为理性以反思

的方式返回自身的活动，它与理性的其他返回活动（比如信仰）的根本不同就在于，它不是通过直接拒斥概念或切断概念的方式退出概念，恰恰是通过概念来摆脱概念。当然，哲学不可能通过构造性概念来退出这类概念本身，而是通过创造出另一类概念来摆脱构造性概念。

正如理性通过的反思发现，理性是从自身中给出那些先验的构造性概念并使之成为“这个世界”之所以这样而不是别样的直接根据一样，理性也是通过哲学这种反思活动而从自身中给出引导性概念，以便把一切构造性概念的使用引向完整与整体。因为只有对理性来说，才有对整体/*ganze*或完整/*vollständigkeit*的诉求。对整体或完整的诉求是理性内在固有的一种能力。因有这种诉求，理性才会不满足于自己的构造性概念的使用，因为构造性概念的使用永远只是触及部分，而无法给出整体，永远只是一种限定，而不可能达到完整。面对自己的构造性概念的使用，理性必定要在反思中给出把这种使用引向整体或完整的引导性概念。对于具有整体性或完整性诉求的理性来说，给出引导性概念是它的一种必然然而自由的演绎活动：因为只要是理性存在者，它就必定要求给出引导性概念，以使构造性概念的使用走向完整，所以，从构造性概念的使用必定要给出引导性概念，在这个意义上，这种给出是必然的；但是，理性是出于自身的需要而从自身给出引导性概念，而不是从任何其他地方，所以，这种给出又是自由的。

这里要特别强调的是，面对自己的构造性概念的使用，理性必定要给出引导性概念，但是，这绝对不意味着理性是从构造性概念中演算出引导性概念。不是构造性概念使引导性概念成为可能，而是引导性概念使构造性概念的使用的可靠性成为可能。从概念的演算角度看，从构造性概念到引导性概念永远存在不可逾越的鸿沟。因为从构造性概念及其运用无论如何也不能直接演算出引导性概念，比如从因果概念及其确立起来的任何因果关系都不能演算出自由因。这里，只有借助于理性追求整体与完整的跨越（超越）能力，才能给出

（也才有必要给出）引导性概念，并使从构造性概念到引导性概念成为“合理的”。所以，哲学意义上的概念演绎并不是概念的逻辑演算，而是一种概念的跳跃活动。这也就是我们上面所说的自由演绎：理性从自身中给出概念并使之通向整体。

从理性本身角度看，理性是内在地具有引导性概念才会去运用其构造性概念；只是在哲学的反思活动中，理性才以构造性概念为线索去回溯自己所止息的引导性概念。理性之所以会止于引导性概念，正是因为这种概念完成和满足了理性对完整性和整体性的诉求。这并不是说，引导性概念使理性把握一抓住了整体，整体是不可能被我们的理性抓住的。理性所能达到的只是在反思中借助于引导性概念觉悟整体而向整体敞开自己。理性从构造性概念到引导性概念，再到向整体存在者敞开自己，存在两个自由的跨越。理性借助于哲学的自由演绎可以完成第一个跨越，但并不必定能完成第二个跨越，而只是为这第二个跨越提供最充分的准备。这就如我们前面说过，哲学是一种借助于概念演绎进行追本溯源的方式，但是，本源并不是概念所能把握的，因而哲学的概念演绎所能做到的只是把人们带到离本源尽可能近的地方，以便人们跨越过去而与本源共在。在这个意义上，人们可以说，彻底的哲学都会导向宗教（信仰），但并不必然使个人皈依宗教。只是由于哲学的宗教导向必定有助于人们走向宗教信仰，或者有助于坚定、巩固其宗教信仰。

作为理性自身给出来的最高概念，引导性概念把构造性概念所能给出来的一切现实的、具体的关系都作为可能性包含在自身之中。因为它包含着一切关系于自身，因此，一切构成它之部分的具体关系才是在一个完整关系中的关系，因而才是可靠的；同时，由于它只是把一切关系作为可能性包含于自身，因此，它不是任何具体而现实的关系，也即说它是对构造性概念所能给出的一切现实关系的否定，因而是对一切现实关系的摆脱。正因为引导性概念是对一切现实关系的摆脱，它才能使理性回到自身，即回到自在一自由的存在。

四；

上面我们讨论了哲学作为人这种理性存在者追寻本源的一种方式是如何通过创造概念和摆脱概念来完成自己的使命。就哲学与数理科学而言，“自身同一物”成了它们的分界线：哲学通过创造概念来摆脱以“自身同一物”为基础的“这个世界”，而（数理）科学则是通过构造概念进入“这个世界”。如果说哲学的目的是从“这个世界”摆脱出来，回到自在—自由的自身，以便从另一个维度来看待“这个世界”，那么，科学的目的恰恰是要进入和把握“这个世界”，它是也只能是从“这个世界”的维度去看待“这个世界”。在这个意义上，科学永远停留在概念之内。

如果说“这个世界”是一个以“自身同一物”为基础的领域，那么，“这个世界”就是一个概念世界，因而我们也可以说，“这个世界”是与宗教的分界线。虽然哲学和宗教都是从“另一个世界”来看待、理解“这个世界”，但是，它们进入“另一个世界”的路径却完全相反：哲学是从反思“这个世界”之根据而返回“另一个世界”，而宗教则是直接进入“另一个世界”，再到“这个世界”。在这个意义上，我们也可以说，哲学是从下到上，而宗教则是从上到下。如果说前者可以被视为一种解放，那么后者则可以被视为一种救渡。而从效应的角度言，它们都展现为对“这个世界”的改善和提升。历史是一个解放过程，也是一个救赎的过程。

不过，从最根本上说，反思是哲学与宗教之间的分水岭。哲学是出于怀疑的反思而去追寻“这个世界”的根据和本源。正如我们前面指出过，所谓反思也就是对有所意识的意识活动的意识或思考、追问。“这个世界”是在我们有所意识的意识活动中开显为这样而不是别样的，因此，对“这个世界”之所以这样而不是别样之根据的追问必定就是一种反思活动。这种反思活动在根本上说来既是从理性自身中去追寻和开显“这个世界”之所以这样而不是别样的最后根据，也是理性向自在—自由的自身返回。理性只有从关系世界中返

回自在一自由的自身，才能向绝对的他者或本源敞开自己而与之共在。在这个意义上，我们可以说，哲学是以反思的方式，因而也就是以从理性自身中追寻“这个世界”之根据的方式去追寻本源。因此，对于哲学来说，一切法则，不管这些法则来自什么地方，只要它们是我们“这个世界”生活、行动的法则，它们就都可以从能够返回自在一自由的自身而与本源共在的理性中找到根据，也就是说，它们都可以被觉悟、意识为理性的法则。就此而言，哲学的反思活动就是从理性自身中寻求一切法则之根据的活动。因此，理性通过哲学给出的法则是自觉的法则。

而宗教信仰给出的一切法则则是直接的法则，也即说是非反思的法则。因为宗教不是靠理性的反思，而是靠理性的纯粹直觉达到本源（绝对的他者）而与之共在。所谓理性的纯粹直觉，也就是理性的直接的纯粹意识。正如理性是在直接的纯粹意识中开显“这个世界”一样，理性也是在直接的纯粹意识中觉悟最高本源而与之共在。如果说“这个世界”是在意识之中，那么本源则不仅仅在纯粹意识之中，它同时隐蔽在纯粹意识之外。因此，反思——对有所意识的意识即对开显活动的意识——永远不可能触及本源。理性在直接的纯粹意识的觉悟中，既意识到最高本源的存在，又意识到这个最高本源并不能象“这个世界”那样在意识中给予我们，它永远比“这个世界”“大”，比我们的意识“多”。因此，它与“这个世界”，与我们这些理性存在者之间的关系是不对称的[1]。理性在直接的纯粹意识中觉悟到本源而与之共在，也就是觉悟到这种不对称关系而守护这种关系。由于在这种不对称关系中，本源是一个隐藏自己而高于我们的绝对他者，因此，理性直觉在这种关系中确立起来的一切法则、仪式都可以被视为来自那绝对他者对理性的启示，因而都是神圣的和绝对的。

就理性是在其纯粹的意识中觉悟本源及其绝对性、神圣性而言，哲学通过反思活动回到理性本身，既是回到自由的自在，也是回到神圣者之旁。在这个意义上，我们可以说，追问纯

粹意识和第一原则的纯粹哲学既是一条自由的道路，也是一条神圣的道路。

实际上，宗教信仰寻求哲学的理解，并非信仰离不开理解，而只是表明信仰需要理解。这种需要只不过是寻求对理性在那种不对称关系中给出的那些法则、仪式的反思，以便使两个同是由理性确立起来的领域——本源与“这个世界”——在理性范围里相互协调，而不致相互矛盾，从而使神圣的更神圣，合理的更合理。

这种不对称的关系也就是我们前面所说的那种无关系的关系，因为在这里，本源就是一个无。

## 莫尔教育思想篇三

**【论文摘要】**托马斯·阿奎那伦理学说以上帝为至善，吸引推动着人们去追求他。本文首先分析了阿奎那伦理思想的总体框架，即而通过对与至善相关的几个关系如个体与其他事物、个体与整体等深入地探讨了阿奎那伦理思想的内涵。

**【论文关键词】**阿奎那伦理学总体框架至善

随着对外交流的开展，我国学界对中世纪思想进行了新发掘整理。其中经院哲学的集大成者托马斯·阿奎那伦理思想越来越引起学界的兴趣。本文也来谈一下自己的一孔之见。

### 一、阿奎那伦理思想总体框架

托马斯·阿奎那伦理思想实际上是在基督教的基础上改造了亚里士多德的伦理学，使之和奥古斯丁的神学结合在一起。

阿奎那使用亚里士多德的哲学，从形而上学、知识论与心理学甚至到宇宙论以及伦理学见解的角度进行思考，大体上都遵循着亚里士多德的模式，但是在对精神上更基本根源的探

索方面，阿奎那所遵照的是基督教哲学的原则，或者更准确的说是用基督信仰的正统神学来加深与拓展亚里士多德思想，使其哲学原理可以帮助清楚解说中世纪神学与信仰的问题。

托马斯·阿奎那从神性出发认为人的本质是形式和质料的结合，因而具有肉体和精神的统一，人除了具有理性认识能力以外，还有自我保存、生长欲求和意志活动的的能力。而人的行为活动具有趋善避恶的自然倾向。人的一切德性都是人本性的表现，人的德性有实践神性、理智神性和神学德性的区分，前两者的结合能使人达到本性的完善，获得审慎、节制、勇敢和公正的美德，但要达到至善还必须要有神学的德性。人可借助于理性认识来追求俗世的幸福，但这种幸福是短暂的低层次的，只有依靠上帝的恩典，对上帝的信仰才能最终达到直观上帝获得至善。阿奎那从灵魂不死的观点出发认可提倡来世的幸福，认为尘世生活的幸福并非最高幸福、至善，其实至善是对上帝的静观，获得至善可以使人的灵魂得救。阿奎那认为伦理实际上是人们为通向达到上帝而采取的途径方式，从而也就赋予伦理道德以工具性的特征。

个人通过自己的努力促进个人德性能力的提高，为实践上帝的要求接受一定的使命，或使自己成为能感召他人的优秀的人做准备和促进社会的进步。在另一方面，个人越被社会所认可就说明越被上帝所接受，与上帝靠得越近。如果个人认识到了自己被感召，在祈祷时得到了暗示，在梦中得到了异兆，所希望的变成现实时，那么这种互动就是好的。也就是说趋向上帝的过程实际就在日常生活之中，只要人们怀有对上帝的信念，按照上帝的要求做事就可以逐步通达接近上帝，因为上帝是一灵性的善，对上帝理解得越深入，信仰就会越虔诚，上帝和人结合得就越紧密。

## 二、与至善相关的几个关系

要想深入地了解阿奎那的伦理思想必须从整体上把握他思想的精髓底蕴内涵，需要仔细品味他思想的根本要义。而阿奎



那在分析世界为什么会存在如此种类繁多、等差有别的事物时给予的解释有助于对他整体思想的理解。

在阿奎那看来上帝创造数量众多且有多种差别的事物是“为了将自己的美善分施于受造物，并藉着他们彰显自己的美善，于是产生万物使它们存在。由于藉着一种受造物不能充分彰显上帝的美善，就产生了形形色色的受造物，使一种受造物在彰显上帝的美善上所短缺的由另一种受造物来弥补，因为上帝的美善是单纯的和一致的，受造物所有的美善则是复杂的和分割的。因此，宇宙整体比其他任何一种受造物更完美分享上帝的美善，以及彰显上帝的美善”。

阿奎那的这段话已经清楚地包含了以下的意思：一是万物都是善的，只不过是有所缺陷的善。二是上帝由于他的“美善是单纯的和一致的”，因而就是最完美和谐的，按照上帝理智所设计出来的世界也应当是最好的。三是体现上帝至善的方式不可能集中于某一个体、类事物上，因而设想在人间有超级完美的个人、社会是不现实的。四是众多有等差的自然物的个别善的理念相互补充才能构成世界的和谐。现实生活中不同的人之间存在差异是正当的，彼此的配合补充有利于弥补个体的不足推动社会整体的向前发展。五是整体比个体更明显展现上帝的和谐和美善。因而人也就要根据整体来思考个人和他人、社会，某种职业和其他职业的关系。

要想深入思考阿奎那的伦理观点的来源还可深入分析以下几种关系：

(1) 受造物和上帝的关系。就阿奎那的看法，世界是由上帝所造且是从无中创造出来的，就赋予人不是自主存在的地位而对上帝存在着一种依附从属的关系，决定了人只能和上帝发生着关联亦即是一刻不停地分有着上帝的善才能存在，只有以上帝为最终的追求对象才能实现自己终极的目的需求，只有使自己的行为趋向符合于上帝创造世界的理念才能使质料符合于形式才能实现自身的逐步完善。因而研究和认识上帝

并在此基础上确立自己行为的目的、内容、方式及最终的判断标准就具有伦理学的意义。阿奎那对世界、人和上帝之间就是种亲密但又紧张的关系。人虽有限，却根于无限，并达向无限，但人并不消失在无限之中，却有其自由与独立的地位；神超越于一切，但又内在于万物，并不因其超越，就贬低万物；也不因其内在，就致令万物丧失其个性，反而以其无限的爱提升万物，曲成万物”。

(2) 个体与其他事物的关系。按照阿奎那的看法，世界上存在的所有事物都因分有上帝的善而存在，因而都是善的都有着一定的完善性，但由于这种分有只是不完全分有，因而每一具体的事物都是有缺陷的，但是一种事物所显现出来的缺陷可以通过另一事物具有的善而得到补足。因而阿奎那在伦理设计的过程中，强调在承认人与人之间存在差异的前提下，要用爱来弥和人与人之间的差异，强要用超越于世俗的神学德性去看待他人尊重他人尽可能保持他人的自由和独立。

(3) 个体与整体的关系。在阿奎那看来，世界上存在着有等差的多类事物，他们之间的和谐构成了宇宙的和谐，因而虽然有独特的个人的存在，但个别的事物的完善并不是创造世界的目的，多个个体构成的整体的完善程度高于个体的完善。因而阿奎那认为个人只有在社会中才能作为人存在和发展，社会国家公共的利益和公共的善高于个人的利益和个体的善，为防止个别人在追求个体的善的过程中危害公共的善，在阿奎那看来，有一定程度的强迫也是必要的，因而制定法律并赋予一定的强制力来约束和引导人们的行为也就成为使人通向至善的一个途径。当然还应防止统治者滥用自己的优势地位来制定恶法，因而就需要使法律的制定有着严格的限定，还要防止因人类自身的失误而导致的因严格执法而危害到立法的初衷以及执行恶法所导的恶果的问题。

阿奎那的看法是，万物都分有上帝的至善，事物之所以存在就在于有上帝的内在支撑，因而上帝是万物能够运动的最终动力因，但却不是具体事物行为的直接因。而人确实有着自

身的自由可以自己决定着自已行为，个人根据具体的情形通过理性认可、意志许可而做出具体行为，因而个人的自由意志是个人行为的直接动力，是自己行为的直接原因。就好比政府赋予工作人员权力去办事，但工作人员自己却利用职权干了坏事。我们会发现政府的权力是能办坏事的终极因，但并不必然导致人去干坏事，是个人的意志的选择和发动使能办坏事的可能变成了现实，因而个人的意志才是行为的直接因。对于政府来说要预见和防止权力被滥用是十分困难的事情，但对于全知全能的上帝来说，按照阿奎那的观点，上帝明白人行为选择的各种可能，人后来的每一选择及其效果都在上帝的预料之中，由于上帝独立于时间之外，不存在世间所谓的过去现在和将来，对上帝而言一切都是现在，人的一切都在上帝的面前呈现，从这个意义上讲，尽管对人而言还有待实现的事物，但在上帝那里早就根据人可能的选择预定了行为的结果或奖励或惩罚。因而阿奎那认为上帝的预定并不否定人的自由选择，由于上帝并不命定人的人生轨迹，这就为人利用自己的理性意志去自由选择欲求实现自己的愿望留下了大量的空间，因而人应该利用自己的意志去不断超越自我。阿奎那的看法也得到了其他宗教学者的认可，如索洛维约夫认为：“‘上帝创造的是自由人’的说法，并不是一句漂亮空话，它包含确定的内容，实际上为解决整个世界观最棘手问题提供了一把钥匙。只有自由人才是道德的善和其他绝对价值的体现者。”

(6) 本性与和谐的关系。在阿奎那看来，世界之所以能和谐有序，它有一个前提就在于上帝给万事万物都规定了适宜各种事物存在的形式亦即本性或内在规定性，才有各种不同的善，不同善之间的相互配合构成了和谐有序的世界图像，因而顺应事物内在的形式本性也就是世界得以和谐的基础。因而人们对外界事物的利用就应服从于事物是为人所准备的天性规定，人应积极地利用理性去研究各种规律，认识上帝创造物的效果，让外在事物为人类自身的生活服务，也为创造适宜的物质或精神环境和为人过有德性的世俗生活，最终通过默想直观上帝打下坚实的基础。

(7)尘世和天国的关系。依据阿奎那的观点，人在尘世生活是不可以达到至善获得永恒的幸福，真正的幸福只能存在于天国之中。如此说来人的尘世生活岂不没有了意义？不过在阿奎那看来虽然质料是为形式所规定，但如果质料变得破败不堪也会影响到形式的实现，对于质料的肉体对形式的精神的影响他就赞同奥古斯丁的观点：“倘若身体难以照顾，像肉那样腐化且加重灵魂的负担，则妨碍心灵在天上的神视。”所以在阿奎那看来人的尘世生活也有着十分积极的意义，毕竟是为天国生活准备的质料，只是人不可过分地追求俗世之物，应以如果舍弃它们并不妨碍人的基本生存为限。在另一个方面，就人的行为由自己选择且选择的倾向决定着行为的结果而论，个人在尘世中的行为态度直接决定着上帝的或惩或奖以及个人在末世审判时或下到地狱或升入天堂，因而尘世中如何生活就具有在个人死亡之后得到上帝如何评判的问题，个人也必须小心谨慎以对自己的未来负责。

阿奎那的一些看法与他个人强烈的宗教热情密切相关，他的一些想法是服从服务于基督教的整体论证和传播的需要。我们今天研究他的一些思想一定要有批判的眼光，辩证的思维，面对并正视虽已陈旧但仍对我们敞开的任何理论，才能真正找到理论所蕴藏的可供思考的深层价值。

## 莫尔教育思想篇四

论文关键词：托马斯亚里士多德神学体系

论文摘要：托马斯·阿奎那所处的时代，正值亚里士多德著作全面引入西方。亚氏哲学的严谨逻辑和科学精神令西方学界视野开放，而托马斯以其卓异的睿思，在理论上对新哲学做出具有深刻远见的反应，即对教义和哲学做出新的大综合，构建了全新的神学体系。

### 一、本体论

传统本体论的主题是存在本身，或作为存在的存在，托马斯·阿奎那对于存在的分析具有哲学与神学的多层含义。

托马斯·阿奎那采纳了亚里士多德的潜能与实现，质料与形式，四因论等原理，却独立地发展出一套存在与本质的学说。世界是实体的综合，一起实体处于生灭变化之中。质料是潜能，形式是实现，变化是潜能的实现。万物不能自存，亦不能自行变化，变化来自外力。一个实体收到正在实现中的其他实体的作用，本身潜能才能实现为新的实体，即变化。本质与存在的关系犹如潜能与实现。本质是一实体所以为该实体的本性，包括质料和形式。从而任何实体的存在与本质皆为可分，其本质中不包括存在；存在是实现，而不是一种状态，是一切所作的实现。就是说存在的实现是一切现实性事物按其本性充分地实现了它的潜能。存在既不是状态，也不是性质或属性：存在的这种性质，决定了逻辑意义上存在先于本质。在神学上，他的这个命题深化了《圣经》中上帝的名。将本质与存在的可分性绝对化。而且以一种新的形而上学之普遍性理论来深化基督教信仰的理解。《圣经》中上帝的名是“存在”。

## 二、自由意志

根据奥古斯丁《忏悔录》中的回忆，早期他曾崇拜西塞罗，悉心研究柏拉图和亚里士多德的哲学，陷入怀疑主义而难以自拔，终于在386年皈依了基督教。在奥古斯丁的思想转变过程中，恶的问题是一个关键问题，他为了解释上帝与恶的关系，引入了自由意志论：恶是人的自由意志的选择。

而托马斯·阿奎那也对自由意志进行了阐述。他认为意志是“理性的欲望”，意向是理性运作的行为。如果内在的原理不仅是自然运动，而且是有目的之运动，则必须对该目的有一定认识。意向性行为以理性知识为前提，人类对目的物有独立的认识，并将目的与手段联系起来加以完整理解，此为理性动物所特有。主体的自我意志在人类中属于第一原

理。而上帝是世界包括人类意志的终极原理。上帝推动人类意志的方式是，创造人类及其意志，创造和提供感官欲望的对象物，导致人类体内的变化乃至推动人类意志本身。。并且认为理性永远先于意志。

### 三、自然法

托马斯·阿奎那主义是《圣经》的信仰与亚里士多德的哲学之间的综合，而托马斯·阿奎那的自然法学说则是这种综合在道理和政治方面的最好范例。作为一种自然法则，自然法享有理性，而不完全归结为上帝的意志。它作为一种法，显然也以上帝的意志为依据，因为·它的动力来自于上帝的意志。宇宙的主宰是上帝，其治理便是神法或永恒法，万物参与永恒法，按各自的本性，超目的方向运作。人类是理性动物，以其理性参与自然法，永恒法使人类具有朝向终极目的而发展其潜能的天然倾向，理性对此自省而颁布的道理律令，即自然法。

托马斯·阿奎那是在奥古斯丁和亚里士多德之间进行综合，而创造一种精微的幸福论的基督教伦理学。奥古斯丁心中人类处境是既经堕落的罪人。理性与意志已经蒙垢，只能在罪中抉择。人虽然追求幸福，但却不知道永福。而亚里士多德分析的是自然人即人类行为的目的是为了得到幸福。托马斯·阿奎那则在幸福论的构架上，建立一种新型的基督教伦理。

在《反异教大全》中，托马斯·阿奎那详尽地解释了人类必然以永福直观为终极目的。首先，一切受造物，作为动因，皆朝一定目的运作。其次，一切动因的运动皆为达到一定的善或益。对于欲望，目的是满足。对于生命，目的是保存和延续生命。趋善和避恶，性质相同。凡运动者之运动，皆是由潜能至实现，是完成，故是善。因此万物皆以善为目的。上帝是最高的善，所以上帝是一切善的因。而善又是万物的目的，所以万物以上帝为最终目的。。

## 五、结语

对于生活在信仰时代的虔敬之士，存在即信仰，上帝即理性，本来没有矛盾。尽管在中世纪的各个时期都有神学的论战，而论战的一方大抵更钱掉以理性和逻辑为依据，然而却不曾有人沉重地感到理性压抑存在，仿佛非捣毁理性便不能声张生命。在信仰的时代，理性与存在统一于人性与生命本身。

## 莫尔教育思想篇五

两个世纪以前，现代经济学奠基人亚当·斯密就宗教问题发表了一些引人注目的观点。这些观点包括国立的教会总是懒散、懈怠的命题以及这样一种认识，即解决宗教冲突的方法不是减少教派，而是增加教派(smith[1776]1981)[]然而，经济学家对宗教的研究却是凤毛麟角，这方面的工作都是由社会学家完成的(参见young)[]而且，由于仅仅狭隘地关注“商业”，大多数经济学家都觉得斯密对宗教的论述是这样不合时宜，以致于除了一个版本之外，所有出版斯密著作的书籍都删掉了他论述宗教的章节。

直到现在，职业经济学家们关于宗教所做的那点研究，还集中于研究这些陈腐的话题，如闲暇时间对教堂出席率的影响，以及高收入群体倾向于通过购买付费服务而不是通过做志愿者来用金钱来替代时间。幸运地是，这种狭隘的观点似乎正在改变：一批青年经济学家正像那些社会学家一样，致力于用经济学进路来研究宗教，在，热衷于研究宗教的经济学家成立了一个组织(我是奠基人之一)。

同时，当我和williamsimsbainbridge在1980年发起了所谓的宗教的经济进路(economicapproachofreligion)时，我们对斯密的作品还一无所知——他的名字甚至没有出现在我们《宗教的未来》一书的文献索引中。两年后，当我们出版《一个关于宗教的理论》一书时，我们试图添加一个副标题：无形

的经济学，但出版商没有同意。即使那时，我们所提到的斯密也只是一个演绎理论家，我们仍然不知道他的宗教论说。只有几年以前，在通过独立研究得出某些共同的结论后，我才意识到斯密的贡献。

为了说明从需求向供应的转移是如何重要，试想一下当人们面临着社会宗教结构的重大变迁时——正如循道宗教徒在英国快速增长——其他进路的支持者通常会提出这样的问题：人们的宗教偏好为什么会改变？这似乎是一个完全合理的问题。当这样思考时，我们试图从可变性需求上寻求答案，进而会得出结论说，这些变化之所以发生，是因为人们突然发展出了新的、未满足的宗教需求哲学论文，并求助于或形成能满足这些需求的新的宗教组织。按照同样的逻辑，瑞典宗教参与的低水平可归因于需求的下降——也许是因为具有社会主义性质的政府对人们的需要提供了足够的供应，那里的人们已经丧失了宗教需求。

我认为这不仅是一个错误的回答，而且他们问了一个错误的问题。有大量的证据证明——虽然这些证据通常是隐性的，随时间的变化，宗教需求是非常稳定的，宗教变化主要是供应方变迁的结果(参见starkandfinke;stark)[]实际上，宗教需求是相对保持不变的，而供应方则是起伏波动的，而且宗教参与的总体水平是供应方的差异性和能力的函数。因此，我和同仁们是以这样的方式提出问题的：为什么宗教组织会变化从而失去大众感染力呢？举个特例，英国的教会出了什么问题或者为什么瑞典的国立教会不努力吸引并维持活跃的成员呢？我们将看到，对类似问题的“经济学”答案并不仅限于实际的或纯粹组织性的事务。相反，由于它们所关注的是宗教组织，他们将大量注意力投向了宗教的具体内容——如教义、人们所信仰的东西和宗教组织所灌输的东西！

摘要[]marty竟然没能抓住该书的要点，即教义是组织健康的关键，这是不可思议的。在那本书的第一页上，我们写道：“由于某些教派拒绝传统教义并停止满足信奉者的重要



需求，它们就繁荣不再。美国的教会活动是由那些奉献于生动的来世的有进取心的教会来完成的”（见finkeandstark1992,p.1）和第一页一样，从中间各页直到最后一页，我们都传达了这样的信息，即正是那些含混不清和颇费斟酌的教义导致某些教派成为“输家”。根据我的判断，正是醉心于信仰(教义)，而不是应用经济理论，击败了那些极端自由主义和反宗教的对手，并促成了他们误导性的主张和诡异的言辞，如stevebruce对“一小撮美国宗教社会学家的恶劣影响”的攻击及其只有他能够胜任“将尖桩打入吸血鬼的胸膛”的任务的想法(见bruce1999.pp.1-2)

本章我将描述从宗教的经济进路所获得的某些基本洞见。更完全的讨论参见我近来的著作(starkandfinke2000;stark,,2003,)

宗教的经济进路立基于九个基本原理之上：1)所有宗教的核心都是信念(教义);2)所有宗教习俗的基础都涉及与超自然的交换;3)个体的宗教兴味沿一个张力谱系而变化;4)人们所做的宗教选择和做世俗决策一样有理性;5)宗教教义在激发人们的委身(commitment)能力上有很大的差异;6)宗教是一个社会性或集体性的事业;7)吸收成员最多的宗教团体能够给予成员最多，因而能够使普通教众的委身维持在最高水平;8)大多数新生的宗教团体都以高张力的信仰起步，比较成功的宗教团体将逐渐降低其信仰张力;9)任何社会宗教组织之间的竞争都会刺激努力水平，从而增加宗教委身的总体水平，并导致缺乏足够市场吸引力的信仰消亡。在讨论上述每一个原理时，我都将简述一下从这些简单的假定中所推演出的令人吃惊的大量结论，我还将从大量证据中引用部分证据来支持每一个结论。这些研究非常倚重于美国，这不是因为我对其他地方所做的研究一无所知，而是因为不幸的是，对宗教所做的社会科学研究(一般是社会科学)十有其九是美国人做的，而且通常都应用美国的资料。