

费尔巴哈 哲学史著作选

第 三 卷

〔德〕路德维希·费尔巴哈著

商 务 印 书 馆

2 026 0274 5

费尔巴哈哲学史著作选

第三卷

比埃尔·培尔对哲学史和 人类史的贡献

〔德〕路德维希·费尔巴哈著

涂纪亮译



商务印书馆

1984年·北京

费尔巴哈哲学史著作选

第三卷

〔德〕路德维希·费尔巴哈 著

章纪亮 译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32 33/8 印张 222千字

1984年1月第1版 1984年1月第1次印刷

印数 7,000册

统一书号：2017·310 定价：1.20元

《费尔巴哈全集》(第二版)

第五卷序言

费尔巴哈在完成关于莱布尼茨的专著之后就把他的注意力转向比埃尔·培尔，这一情况对费尔巴哈的哲学发展来说具有特殊意义。费尔巴哈是通过研究莱布尼茨的《神正论》而促使自己进一步研究培尔的。人们通常认为莱布尼茨的《神正论》完全了解培尔所特别尖锐地强调的信仰与理性之间的矛盾，并把培尔本人看作一个过时的、从笛卡儿信徒中分出来的次要人物。费尔巴哈对培尔的著作进行了深入的研究，这使他得以理解培尔的十分独特的意义，并对十八世纪自由思想的这位伟大先驱写出了这部有重大价值的著作。这部著作于1838年首次发表，十年后经过修订和补充再次发表于《费尔巴哈全集》第六卷中。

通过这部著作，培尔仿佛被人重新发现。可是，我们这位作家的同时代人却对培尔没有正确认识。即使完全撇开从教会的成见对培尔的评述——“如果他什么也没有写，那就更好些”；甚至那些持比较开明观点的人们，当时也常常拘泥于这样的成见：培尔的影响仅仅限于他自己的那个时代，并且完全消失于那个时代。直到十九世纪，法国科学界对培尔的看法仍然不外是：无论哲学或者文学史都只给他一个二流作家的地位。当人们知道只有那些特别有耐心的、愿意献身于这位作家的读者，才能看懂培尔的那八卷厚厚的、对开本的、印有两栏优美字体的著作时，这种广泛流行的评价愈加坚定了。通过费尔巴哈的这部引人入胜的专著，所有这一切令人不快、令人厌烦的成见都消失了。人们在这部专著中发现，培

尔的全部思想以一种可以理解的方式被陈列出来；无论对哲学或者对人类史来说，培尔都保存着一种经久不逝的价值。

但是，对作者来说，这部以培尔思想发展为特征的著作还不只是作为一部单纯的历史作品而写的。费尔巴哈把人们在十九世纪上半叶仍在反复试图达到信仰和知识之间的和解，与从前启蒙先导时期这位已对这一对立的关系发表过决定性意见的代表人物进行对比。培尔早已看出并且无可反驳地证明这两者是无法和解的。费尔巴哈希望他的那些对此尚不了解的同时代人理解这一点。费尔巴哈把这位作家仿佛当作同时代人呈现出来，并使他自己与这位作家如此相互支持，以致他能自由地继续发挥这位作家的许多见解，同时又不偏离他所选定的方向。恰恰是这种共同的理论上的唯理论观点，使他与培尔站到一起。他们对理性和信仰之间的矛盾持共同的观点，但在对理性权利的袒护上仍然保留一个唯一的区别：在这点上，培尔的态度是不自觉的，费尔巴哈的态度则是自觉地决定的。不过，通过对这种共同观点的研究（这种研究超越了信仰，只有它才能最终克服理性和信仰之间的矛盾），已在这里呈现出一个开端，一个当然只有用赞同这个重要前提的观点才能认识的开端。通过这部关于培尔的著作，费尔巴哈必然被引向对宗教问题作出划时代的解决，而在这里已经显现出这个解决办法的大致轮廓。

现在，为了理解费尔巴哈在撰写上述著作时，以不加思索地放弃那项对他来说是易于完成的任务的原因，人们现在应当把握住如下的情况。费尔巴哈如此有教益地使培尔的思想成果再现出来，这就不禁引起人们对培尔的生平遭遇的兴趣。在费尔巴哈的这部著作中，我们找不到对这种遭遇的叙述。在某些章节里偶尔有一些关于培尔生平的零星叙述，但它们只能被一些具有丰富学识的读者所了解。我们注意到，费尔巴哈在他的《近代哲学史》（从

培根到斯宾诺莎)》中,或者在他关于莱布尼茨的专著中,都没有忽视对这些大思想家的生平的叙述;而在关于培尔的著作中却没有叙述培尔的生平,这就不能不使人感到奇怪,尤其是当时人们从通常流行的参考书和工具书中获得的对培尔生平的了解还赶不上对他的著作的了解。只是由于费尔巴哈首先关心的是这位作家当时的实际思想内容,因此他认为这位作家与以前的时代环境的联系已成为一件被假定为众所周知的次要事情。

费尔巴哈就他自己来说已通过培尔死后不久出版的德麦若写的传记,充分了解培尔的生平。这部传记由于其材料丰富而且确实可信,因而很有价值。可是,这部传记的篇幅很大,文笔不大流畅,加以材料的安排也不大合适,因此,细心的读者在阅读这部传记时会感到厌倦和沉闷。费尔巴哈希望他的这部关于培尔的著作能获得比较广泛的读者,而这些读者也有权利要求有一本符合他们的需要和兴趣的传记,在这种情况下,我们可以象费尔巴哈在他的著作中处理培尔的著作那样去处理德麦若的著作。

我们试图在目前排在费尔巴哈著作前的《导论》* 中完成这项工作。我们以德麦若写的传记为基础,以培尔的生平为线索,对培尔的时代以及他针对那些被他看作重大的事件而写的著作,作一个历史的鸟瞰。我们的《导论》应当对费尔巴哈的这部著作提供一个历史背景,并对与这位作家有关的各种事件和联系作出必要的说明。不过,它不是仅仅把从德麦若的著作中得来的资料加以压缩并且汇集到一起。德麦若在一般方面往往过于烦琐详细,而在许多细节方面又满足于以一种客观的或私人的方式作一些粗略的勾画,对现今的读者来说还需要对这些勾画作一些补充的说明。由

* 指《费尔巴哈全集》(第二版)第五卷内排列在费尔巴哈的《比埃尔·培尔》一书之前的《导论》,其全名为《传记性导论:比埃尔·培尔的生平和著作》。本书删去未译出。——译者注

于这个缘故，编者认为需要指出其他一些有助于说明的来源；因此，我们的《导论》是对原来的详细传记的一种自由的再创造；它与费尔巴哈的著作有密切联系，预先谈到了将在那里涉及的一些问题，它应当达到在那里力求达到的那个目的。

ix 但愿这部著作在删去它那些冗长的引证之后，现在能够引起它老早就应引起的重视和传播。费尔巴哈的名字虽然流传广泛，但没有达到应当达到的那种程度。习俗中没有受到检验的权势仍然坚持那种被费尔巴哈当作科学研究对象的观点。现在是时候了，应当把流传下来的这些错误观点——它们长期以来一直行使一种傲慢自负的、甚至往往带有恫吓性的权力——看作是植基于幻想之中，象费尔巴哈令人信服地证明的那样。

在 1866 年出版的全集中，还收入了后来发表的《神正论》的附录。它从头到尾是一篇逐字逐句的重版。这位作家在那里的正文中用拉丁文引证了奥古斯丁的那些令人厌烦的言论，而不是象这里在注释中所作的那样。

威廉·博林

目 录

《费尔巴哈全集》(第二版)第五卷序言·····	(1)
第一章 天主教——精神与肉体的矛盾·····	(1)
第二章 新教——信仰与理性的矛盾·····	(10)
第三章 神学和科学·····	(20)
第四章 宗教和道德; 培尔关于无神论的思想 ·····	(43)
第五章 道德的独立性·····	(70)
第六章 教义与理性的矛盾·····	(90)
第七章 信仰与理性的矛盾在培尔著作中的意义·····	(116)
第八章 培尔作为论战者的意义·····	(147)
第九章 培尔的性格及其对哲学史的意义·····	(176)
注释和说明·····	(210)
人名索引·····	(278)

第一章 天主教——精神 与肉体的矛盾

统一是古代多神教的本质，二元论、分裂是古代基督教的本质。113
诚然，我们在多神教中也碰见种种矛盾——在哪里能不发现矛盾呢？由于矛盾产生出种种斗争、痛苦和邪恶；只有这些矛盾才是必然的，这些斗争在组织上是有根据的，这些痛苦和邪恶是自然的和不可避免的。但是，基督教把不可避免的邪恶和那自身是多余的邪恶结合到一起，把必然的、内在的斗争和令人心碎的、先验的斗争结合到一起，把肉体的痛苦和心灵的痛苦结合到一起，把自然的矛盾和非自然的矛盾结合到一起，这些非自然的矛盾指的是上帝与世界的分裂，天国与尘世的分裂，神赐和自然的分裂，精神和肉体的分裂，信仰与理性的分裂。教会与政府之间的斗争，只是这种折磨着人类心灵的内心矛盾在政治上的外在表现。在人类与它自身一致起来的情况下，它的世界就不可能分解为两个世界。〔1〕

自然与神赐的矛盾，感性与超感性或非感性的矛盾，人性与神性的矛盾，或者简单地用教会的语言来说，精神与肉体的矛盾，114
这些特别是基督教世界在天主教时代所特有的内在矛盾。放弃市民生活与政治生活，把所谓尘世上的一切事物和工作看成是完全空洞无聊的而加以唾弃，以便尽可能不受任何干扰地怀着一颗悔恨的心，用一双泪水滂沱的眼睛仰望苍空*，彻底根除一切自然的欲

* 奥古斯丁说：“基督教徒的整个一生都怀着一种神圣的渴望”（《约翰思想解释》），第4章。

望和兴趣,刻苦修行,熬苦受罪,——这一切就是宗教,就是道德,而且是最崇高的道德,神圣的道德,天主教的道德。天主教所特有的道德,既不是忧(不论它受到怎样一些优美言辞的赞扬,因为,显而易见,自然界没有培养人对爱的憎恶,而是培养了人对爱的喜爱),也不是信仰(因为人生来就有一种对信仰的强烈爱好)。不是的:事实上,无论过去和现在,只有贞节,更正确一点说,只有童贞,即童身才是一种非自然的和超自然的道德,即天主教所特有的道德,因为自然界没有给予我们对它的爱好,而毋宁给与一种与其恰好相反的极其强烈的欲望。信仰是容易的,爱尤其容易,而贞节是困难的。超人性的不是爱,也不是信仰,而是贞节。牺牲这个概念是天主教的最高概念;但是,对于自然的人来说,什么样的牺牲比贞节、童贞的牺牲更加巨大呢?天国是天主教的最终的、唯一的目标;但是,尘世上什么样的道德能使人们成为神圣的,成为象天使那样纯洁或与天使一样呢?这就是贞节。例如,圣徒奥古斯丁说:“未受损害的童贞是天使的才能,是永恒不朽者在易朽的肉体中的实现和表现。实际上,那些在肉体之中已经具有非肉体性的事物,在普遍的不朽性方面比其他事物具有更大的优越性。”圣徒希罗尼姆说:“在天国里受到天使们崇敬的那个人,要求尘世上的人也是天使。”哲学家大阿尔伯特甚至认为——至少事实上认为——贞节是最崇高的道德。他根据耶稣许诺给他的荣誉,从圣经中引证了这样一段话:“谁战胜了(肉欲),我就让他与我一道坐在我的椅子上,正如我过去战胜(肉欲)时,曾与我父亲一道坐在他的椅子上一样”(《默示录》第3章21节)。“谁过着圣洁的生活,谁就能接近上帝”(《智者篇》第6章20节)*。诚然,婚姻在天主教中没有受到谴责,而是得到容忍、赞许,甚至被看作一种圣礼,不过这种观点的根据并不是宗教感和宗教信仰,而是一种世故的、圆滑地迁就外

* 大阿尔伯特:《真正的和完美的道德精华》,第6章第3节。

部必要性的考虑。奥古斯丁在这个问题上早就犯下这种最明显的诡辩和前后不一致的错误。他把童贞吹捧得天花乱坠，可是后来又补充说：“我告诫那些信奉神圣童贞和永远节欲的男女们，要他们宁愿选择结婚而不要选择美德，要他们把结婚看作是没有罪恶和弊端的”（《神圣的童贞》第18章，上面引证的那一段话也引自这本著作）。然而，既然婚姻使我们失去了崇高的优越性，失去了天使的才能，失去了神圣的本性，怎么能说婚姻不是邪恶呢？当然，邪恶不是对虚伪的、诡辩的理智而言，而是对绝对的理智和率直的、纯朴的宗教感而言，只有这种宗教感才能在有争议的、有疑问的问题上提出决定性的意见。天主教神学家为了对性行为作辩解所作的种种不可信赖的区别和诡辩*，事实上使那些虔诚信教的和圣洁的人们因他们的生活而蒙受屈辱。但是，在一切实际问题上，¹¹⁶行动比话语更为重要。一个人出于对别人宽恕而在口头上许诺的东西，被默然无言的、坦率的行动推翻了。话语仅仅包含公开的教理，行动却包含有隐秘的教理。因此，圣者即典范人物的所作所为就是美德，他们所忽视的事物就是罪恶，罪恶并不是他们用有伸缩性的话语加以禁止或赞许的那种事物。行为无疑是一种背地里的暗示，只有那些具有更高真理感的人们才能辨认和理解这种暗示。

因此，圣徒安托尼、圣徒希罗尼姆是僧侣们的使徒，他们具有灵感并给人以灵感。阿西西的圣徒弗兰西斯和其他一些类似的圣者，才是天主教精神的原型，是天主教精神的典型产物，是天主教精神的奥义的真实写照，是教会的真正之子。天主教时代的诗人们和艺术家们则是一些由于误解而被诞生出来的弃婴。

对贝娅特丽齐的爱，鼓励但丁成为诗人。但是，不论这种爱是多么纯洁，多么完美，它仍然是与天主教的本质、甚至与天主教的

* 例如，有这样的话：“夫妻之间为了生育子女而进行交媾，并不是罪恶”。参看隆巴德的《箴言四书》，巴塞尔，1513年，第193—194页。

森严教义相矛盾的。天主教的某位圣徒说：“不要爱人类，而要爱人类的上帝。”虔诚的巴斯噶说：“即使人们愿意，人们爱恋我们也是不应当的。……因为我们对谁来说也不是最终目标。……我们必须提醒他们，他们不应爱恋我们；他们应当迎合上帝的心意，应当去寻找上帝，并以此度过一生。”*但是，爱恰好喜欢尘世里的人，它使人与人联系起来。爱既是尘世之物，也是天国之物。爱就是人们在自身中找到那种幸福，这是一种至高无上的幸福。爱把有限的事物提升为无限的事物。但丁把他的贝娅特丽齐和神学置
117 于同等的地位。彼特拉克在他的十四行诗和情歌中把劳娜当作他的无所不在的女神加以颂扬；只有对她的爱才是他那诗人血管里的脉搏。他是天主教徒的身份歌唱吗？这些诗歌来自他对天主教的信仰吗？或者说，这些诗歌与天主教信仰协调一致吗？诚然，由于对天主教的信仰，他对写下这些诗歌表示懊悔，他请求圣徒奥古斯丁即天主教良心的化身原谅他写了这些诗；但创作这些诗歌的精神不是来自天主教。

利奥十世虽然是罗马教皇，但是，就他的爱好、他的思想，简言之，就他的本质而言，他与天主教的本质是不一致的；同样地，不论艺术怎样受到天主教教会无微不至的关怀照顾，艺术本身也是与天主教的本质不一致的。美是艺术的重要范畴，是艺术的纲，异教的力量和基督教的恭顺是作为目隶属于美的。基督教的艺术也必须把基督教精神不是当作基督教精神，而是当作美从自身中产生出来、并加以描绘。只要他具有艺术感和理智，他的作品将会并且一定会使非基督教徒感兴趣。一种仅仅对基督教徒来说是美的作品，就不是完美无瑕的作品。艺术使它的对象超出特定的宗教界限，而进入全人类的范围。真正的艺术作品已经不属于任何教会，也不属于任何特殊的宗教。真正的艺术作品是全人类的结晶。

* 《布利茨·巴斯噶的思想》：《基督教的思想》。

甚至在那些显然用于赞美自己教会的作品中，艺术家所赞美的也是艺术，而不是教会。艺术家把他自己信仰的对象变成艺术的对象，这样他就战胜了自己的信仰。只有当艺术是它自身的目的，它有绝对的自由，一切听任它自行处理，除了它自己的法则、即美的法则之外，没有任何更高的法则，只有在这种情况下，艺术才成为艺术。艺术家们不是使艺术屈从于宗教，而是使宗教屈从于艺术。在艺术作品中，虔诚只具有次要的意义：本质的东西是真，是美。一个虔诚的、不具有与他的天主教的宗教感和宗教信仰迥然不同的美感的天主教徒，可能被最丑陋的圣像所感化，他卑贱地拜跪在最丑陋的耶稣十字架像之前；因为，在他看来，这幅像作为宗教像来说就应当是如此，它是对耶稣这位圣者回忆的标志，在他的眼里，耶稣活灵活现地显现在这幅画里。艺术价值在他看来是无足轻重的，艺术本身在宗教看来也是无足轻重的。是的，只有这种没有艺术价值的画像，才是具有真正天主教的宗教感和宗教精神的画像，之所以如此，这恰恰是因为它们仅仅具有宗教意义而不具有艺术意义；它们不是使人们不去虔诚地注意神圣的对象，不是使感官得到满足，而是使感官对一切尘世的、人类的事物极其厌恶和憎恨，它们把人的视线引向天国。反之，一个具有艺术价值的圣像，则使人只注意艺术作品本身，可以说它只表现自己而不表现圣者。它不是一副只能用以观看所崇敬的对象的眼镜，而是一颗闪耀着自己光泽的钻石，它通过其自身使人们为之神往，因而也使非天主教为之神往。对不能欣赏艺术作品的人来说，他在一幅宗教画面前只能有一种纯宗教的虔诚感；而能欣赏艺术作品的人则仅仅把它看作美学作品，或者既把它看作宗教作品，也把它看作美学作品。诚然，圣母像给与人的是一种圣洁的印象；但是，如果你们把这种作用归因于宗教对象本身和艺术家对这个对象的信仰，那你们就错了。在艺术家看来，艺术本身就是神圣的；他从最崇高的意义上去

理解和从事艺术。因此，最崇高的事物对于他那崇高的感官来说也并不是过于崇高；他敢于表现宗教的题材，因为在他看来艺术本身已经成为宗教。艺术是他心灵上的圣母：他所能找到的关于圣母的最适当的形象，最富有特征的画像，就是人民的宗教信仰中的那个圣母。艺术家在作品中加诸于圣母周围的圣光，只不过是他的艺术灵感的神火。

因此，如果天主教教会的画像也感动了非基督教徒，甚至感动了那些具有与此截然相反的精神的人，那么这些画像必然产生于一种自由的、普遍的、不属于天主教教会的精神，产生于一个与天主教的真正本质截然不同的精神。那还有什么需要证明呢？在僧侣的道德享有最崇高的道德的声誉，享有神圣的声誉的情况下，艺术必然处于声名狼藉的地位。在享乐完全被看成罪恶，人们那么不自然，那么渺小，那么拘谨，那么恐惧，那么自怨自艾，以致没有欢乐，不允许自己有丝毫享受的情况下，就象巴斯噶那样——据他的姐妹报导他的生活状况，说他在生病的时候，医生吩咐给他吃点精美可口的食物，他却想方设法不吃这样的食物；也正如圣徒伊格纳修·冯·洛约拉一样，他用赎罪和清苦修行来扼杀自己的鉴赏力*；凡是在这些情况下，人们一定没有艺术感，没有艺术鉴赏力，结果，艺术享受也变成禁果。因为，即使艺术作品的题材是宗教的，但它毕竟也同时使视觉和听觉得到享受。在最非自然的道德被视为最崇高的道德，疾病被视为基督教徒或人类的自然状态，如巴斯噶所说的那样；或者如沙尔维安所说，肉体的疾病正是灵魂的健康**，禁欲、死亡，甚至直接的、可感觉的肉体死亡变成规律、准则和原则；在这样的情况下，作为艺术的基础的美感就会被宣布为

* 《洛约拉的生平等》，彼得·里巴赖涅拉著，英果斯特，1590年，第395页。

** [沙尔维安是五世纪马赛的一位有学问的长老。——德文版编者注] 其著作于1611年由里特卢斯在阿尔多夫出版，这句话引自该书第334页。

不在法律保护之列，艺术本身就会与最高的宗教原则失去一切道德的和法律的联系。艺术究竟选择丑陋的、令人憎恶的容貌，还是选择美丽可爱的容貌作为它的圣母的容貌呢？一个受宗教的束缚而尽量避免注视女人，回避任何产生淫荡念头的场合，禁绝任何感性刺激的人，会怀着虔诚的心情欣赏美丽的圣母像吗？难道圣母像不会激发起对感性的爱吗？*难道少女在一生中一次也没有爱过圣母像吗？因此，如果我们发现艺术、美与天主教、甚至与僧侣们有联系，那么这种情况的出现是因为我们在僧侣修道院的附近找到了一些由不合法的、秘密的通道与之相连的修女院。

和艺术一样，科学也与天主教的真正内在本质发生矛盾。“那是怎么回事呢？谁会否认修道院和罗马教皇对科学的伟大功绩呢？”谁也不会，至少那些具有理智的人不会否认这些事实，然而会否认通常对此所作的解释。罗马教皇所作的一切，不论它对科学艺术有什么贡献，都不再是他们作为圣父按照他们原来的意愿作出来的。利奥十世就他作为兴趣盎然的猎手、喜剧爱好者等等来说，也能算是圣父吗？在天主教内部发展起来的東西，并不意味着它是从天主教中发展出来的。科学之所以在修道院中得到发展和受到保护，这是由于人们怀有一种不能根除的、不受历史限制的、一般说来不受外部条件制约的对科学和教育的欲望；这是一种与修道院的原来宗旨相对立的精神和欲望，它们与其由以产生的那种精神和本质是对立的。“在露西亚的别涅迪克特（他是别涅迪克特教团的著名创立者，死于公元 544 年）之前，斋戒和祈祷是宗教团体的唯一的和主要的活动。当别涅迪克特在他的教规中命令他的教团在每一个修道院中授课、写书和开办图书馆时，他不仅打算讲授宗教的入门课程，讲授如何读书与写作，而且那些编写出来并

* 参看大阿尔伯特的著作《论苦行》。

收入图书馆的书籍也纯粹是一些祈祷书。”*早在十世纪,在罗斯维塔那个时代,正如罗斯维塔自己承认的**,有些天主教徒由于喜欢异教徒著作的秀丽书法,宁愿看这些著作,而不愿看圣经,他们尤其喜欢特伦茨的作品。但是,这些美学上的喜爱难道不是被禁止的乐趣,不是反常现象,不是反天主教的吗?虔诚的罗斯维塔也不能说她自己完全不犯这些天主教徒的“错误”,但她是这么虔诚坦率,以致她认识到这是错误的,因而企图写一些宗教剧来纠正这些错误。科学的情况也是如此。科学受到天主教徒的保护,但他们不是作为天主教徒,而是作为具有求知欲的人,求知欲是与天主教的真正本质截然相反的。谁否认这一点,谁就必然否认亚里士多德的学说与天主教的结合是一种矛盾,是一种极其明显而又惊人的矛盾。

科学精神与天主教精神是截然相反的。因此,只可能有两种情况:如果科学在天主教内部确实产生于求知欲,因而是以一种与科学本质相适应的精神来发展的,那么它将——自觉地或不自觉地——与天主教的本质发生矛盾;或者它是按照一种只与天主教相适应、而与科学的本质相矛盾的方式发展的。耶稣会教团就是以这种方式从事科学研究。它把科学研究看作一种主要工作;但是,在它看来,科学仅仅是一种用以维护并传播其信仰的手段——为了达到目的是可以不择手段的。因此,在虔诚的耶稣会教团的122 创始人圣徒伊格纳修看来,科学研究是真正的痛苦,因为他仅仅出于外部的原因,在违背他的天主教的虔诚心,而且是有意识地与之相违背的情况下从事研究的。因此,为了使他的研究计划不致被他的宗教热情之火所焚毁和吞没,他必须忍受巨大的折磨,遵守最严格的精神上的节食规定,甚至在与朋友的交往中也要避免涉及

* 艾希霍恩:《文献史》,1805年,第710页。

** M. J. 斯密特:《德国史》,1785年,第3卷,第133页。

一切有关宗教事务的话题*。因此，修道院对科学所做的事情，是按照僧侣的生活方式和依据天主教的精神进行的——即使个别人不是如此，他们的科学精神和求知欲压倒了那个时代的信仰——至多只是出于怜悯和同情而对那已经存在着、不过人们无从知道来自何处的科学精神施与的一点布施，只是在那呈放着天国食品的餐桌上残存的一些面包屑。而你么还对这点布施作如此高的评价？实际上，科学创始于科学精神出现之时，而科学精神又恰如出现于科学脱离修道院，转入自由的人们手中之时，这些人不需要把科学的光辉隐藏在信仰的屏障之下。爱拉斯摩就是这种转变的出色例证。在他那里，求知欲获得了解放，他的精神感到自己强烈地被书籍所吸引，——*ad litteras tantum rapiebatur animus*，正如他自己在写给他的修道院院长的信中所说的——但他恰恰由于这个缘故而从他的修道院中逃跑出来。修道院的生活既与他的精神的人相矛盾，也与他的肉体的人相矛盾。肉体和精神一样，也爆发了革命。〔2〕

* 里巴赖涅拉：《洛约拉的生平》，第67—70页。