

目 录

第五部分 十八世纪法国哲学	1
40. 贝尔.....	3
§ 40.01 [怀疑论仅仅对神学有害,对科学和社会并没有什么危险性](3)	
§ 40.02 [无神论者也能做好事] (9)	
§ 40.03 [莱布尼兹的预定谐和论是有很多困难的] (11)	
41. 梅利叶.....	20
§ 41.01 [暴政和宗教是世间一切灾难的根源] (21)	
§ 41.02 [宗教是谬误和欺骗,是人们捏造出来的] (26)	
§ 41.03 [不平等是人类的第一个大祸害] (28)	
§ 41.04 [神根本就不存在](32)	
§ 41.05 [物质自身存在着,运动着,是万物的始因](34)	
42. 孟德斯鸠.....	37
§ 42.01 [法,就是出于事物本性的必然关系](37)	
§ 42.02 [在人类进入社会之前,和平是第一条自然法] (40)	
§ 42.03 [战争状态是促使人间立法的原因](41)	
§ 42.04 [自由就是有权去做法律所允许的事] (43)	
§ 42.05 [三权分立的国家体制有利于政治自由] (45)	
§ 42.06 [地理条件规定着民性和制度] (46)	
§ 42.07 [人们的劳动和良好法律可以改造自然、造福人类](49)	

43. 伏尔泰.....50
- § 43.01 [若干人的暴政比单独一人的暴政更可恶] (50)
- § 43.02 [洛克老老实实在地写出了灵魂的历史](51) §43.03 [一切观念都是通过感官得来的] (56) § 43.04 [外界对象是实际存在的](58) § 43.05 [思想是由神授予物质的一种属性](61)
44. 卢梭.....66
- § 44.01 [社会秩序是由人民约定的] (66) § 44.02 [私有制的产生是人间不平等的来源](73) § 44.03 [不平等状态经过三个发展阶段](75) § 44.04 [我存在,外物也存在](79) § 44.05 [我是能动的理智实体,运动的第一因不在物质之内] (81) § 44.06 [我们天赋的良心是万无一失的善恶评判者](85)
45. 孔狄亚克.....86
- § 45.01 [天赋观念论者反对感觉,是囿于偏见] (86)
- § 45.02 [感觉是观念的唯一来源] (90) § 45.03 [触觉教导其他官能对外物作出判断] (94) § 45.04 [导源于感性观念的理性观念是知识的基础](96)
46. 拉美特里.....99
- § 46.01 [感觉能力也是物质的一种本质属性] (99)
- § 46.02 [只有观察实验才能揭明心灵是什么] (101)
- § 46.03 [心灵的状态是依身体的状态为转移的] (104)
- § 46.04 [人脑这个器官的构造产生了思想的功能] (111)
- § 46.05 [人和动物是自然用同样的面粉团子捏成的] (115) § 46.06 [真正的无神论是驳不倒的](119) § 46.07 [心灵只是一个毫无意义的空洞名词](122)
47. 狄德罗..... 123

§ 47.01 [如果要献身哲学, 就该对付种种精神上的阻碍] (123) § 47.02 [应该严格审查各种流行的偏见] (125)
§ 47.03 [不要胡猜自然有什么目的] (126) § 47.04 [物质是与运动不可分的] (127) § 47.05 [物质的异质性造成了现象纷纭] (133) § 47.06 [感受性是物质的基本性质] (137) § 47.07 [只承认自己的感觉, 是唯心主义形而上学的原则] (152) § 47.08 [哲学家应该把思想和行动结合起来] (153) § 47.09 [实验以各种方式拷问对象, 使之联成一气] (157) § 47.10 [猜测和假设如果经不住事实的考验, 就破产了] (160) § 47.11 [政权虽为君主所掌握, 本质上却只属于人民] (164)

48. 爱尔维修..... 167

§ 48.01 [肉体的感受性和记忆是产生我们一切观念的原因] (167) § 48.02 [所谓灵魂无非就是感觉能力] (173)
§ 48.03 [我们的一切错误都是感情或无知的结果] (174)
§ 48.04 [人的推动力是肉体的快乐和痛苦] (178) § 48.05 [利益支配着我们在道德上和认识上的一切判断] (182)
§ 48.06 [法律不完善、财富太不均是国家不幸的原因] (184) § 48.07 [精神不均是教育不同所产生的结果] (186) § 48.08 [教育万能] (188)

49. 霍尔巴赫..... 192

§ 49.01 [基督教依靠的是欺骗、无知和轻信] (192) § 49.02 [无知和恐惧是宗教迷信的来源] (198) § 49.03 [宗教的唯一目的就是使暴政永存] (201) § 49.04 [人是自然的产物, 决不能越出自然一步] (203) § 49.05 [运动是从物质的本质里必然产生的存在方式] (210) § 49.06 [一切事物的生灭和变化都是由于物质的运动] (216) § 49.07 [人也要受普遍的自然规律支配] (217) § 49.08 [所谓灵魂只不过是身体的一部分] (221) § 49.09 [历史

事件也都是物理原因的必然结果] (224) § 49. 10 [人是社会环境的产物, 而社会环境又是人们的意见造成的] (227) § 49. 11 [社会生活是人的幸福所必需的] (230) § 49. 12 [无神论与道德完全相容] (232)

第六部分 十八——十九世纪德国哲学…………… 235

50. 康德…………… 237

§ 50. 01 [我们的时代要求理性必须对自己进行批判] (237) § 50. 02 [理性先天地认识到的, 就是它自己按照概念放进去的东西] (240) § 50. 03 [纯粹理性批判不但排除理性的误用, 而且给信仰留地盘] (246) § 50. 04 [形而上学判断同数学判断一样, 是先天综合判断] (249) § 50. 05 [形而上学是可能的吗?] (255) § 50. 06 [从纯粹理性得来的知识是怎样可能的?] (258) § 50. 07 [纯粹数学是怎样可能的?] (263) § 50. 08 [空间和时间是我们感性的形式条件] (266) § 50. 09 [我们承认物的存在, 但只认识物的现象, 不能认识物本身] (269) § 50. 10 [纯粹自然科学是怎样可能的?] (275) § 50. 11 [先天的纯粹理智概念使普遍有效的判断成为可能] (278) § 50. 12 [纯粹理智概念就是可能经验的先天原则] (281) § 50. 13 [自然界本身是怎样可能的?] (284) § 50. 14 [我们的范畴体系不同于亚里士多德拼凑的十范畴] (287) § 50. 15 [先验统觉的综合统一是一切知识所以可能的条件] (292) § 50. 16 [一般形而上学是怎样可能的?] (299) § 50. 17 [必须给理性划定界线, 以免误用范畴于物本身] (302) § 50. 18 [批判的目的在于建立科学的形而上学] (305) § 50. 19 [道德形而上学是依据先天原则立论的] (308) § 50. 20 [好意是评定行为价值的绝对标准] (309) § 50. 21 [道德行为必须出于义务, 而非出于爱好] (313) § 50. 22 [道德的律令是只问用心不问后果的直言律令]

(315) § 50.23 [要把人当作目的看待, 决不要把人当作手段使用](317) § 50.24 [实践理性有三条公设: 灵魂不死, 意志自由, 上帝存在](318)

51. 费希特..... 320

§ 51.01 [哲学的任务在于说明经验的根据](320) § 51.02 [唯心论和独断论的争执本质上是: 我与物哪个是第一性的](323) § 51.03 [独断论完全不能说明内心, 只有唯心论是唯一可能的哲学](331) § 51.04 [自我设定它自己](334) § 51.05 [自我设定非我](338) § 51.06 [非我与自我统一](341)

52. 谢林..... 347

§ 52.01 [自然与精神同一, 但机械运动只是第二性的](347) § 52.02 [先验哲学从主观引出客观, 从心智引出自然](351) § 52.03 [自我意识有一个发展过程](356)

53. 黑格尔..... 360

§ 53.01 [哲学必须上升为科学的真理体系](361) § 53.02 [应该把真正的实体理解为主体](366) § 53.03 [科学的认识深入物质的内容, 随着物质的运动前进, 然后返回自身](369) § 53.04 [哲学是对于对象的思维性考察](373) § 53.05 [哲学史上每一个体系都是哲学本身的一个环节](374) § 53.06 [哲学史上的分枝意见, 其实都是精神进展中的合理环节](377) § 53.07 [哲学无所谓起点, 当它达到最终结论时, 也就是回到了起点](385) § 53.08 [逻辑学研究思维的抽象要素, 即纯粹理念](386) § 53.09 [逻辑包含三个环节: 理智的、辩证的和思辨的](389) § 53.10 [存在的第一组范畴: 存在、定在、自为存在, 是质的规定性](391) § 53.11 [第二组范畴: 纯量、定量、程度, 是量的规定性](400) § 53.12 [质与量的

统一是尺度](402) § 53.13 [本质的第一组范畴: 同一、差异、根据, 是纯粹反思规定](406) § 53.14 [物就是根据与实存的统一](411) § 53.15 [一切事物本身都是矛盾的](412) § 53.16 [本质与实存的统一就是现实](415) § 53.17 [概念的三个环节是: 主观概念、客体、理念](419) § 53.18 [概念和判断的统一是推论](421) § 53.19 [客体包括三个环节: 机械性、化学性、目的性](426) § 53.20 [理念是概念与客观性的绝对统一](427) § 53.21 [自然是理念的外在化](432) § 53.22 [从自然的扬弃中产生出精神](435) § 53.23 [精神的本质就是自由](439) § 53.24 [合理的就是现实的, 现实的就是合理的](441) § 53.25 [历史属于客观精神](444) § 53.26 [历史是一个合理的过程](446)	
54. 费尔巴哈.....	448
§ 54.01 [黑格尔哲学错误地从抽象的存在出发](448)	
§ 54.02 [黑格尔哲学是理性神秘论](453) § 54.03 [统治国家的并不是神, 只是利己主义](457) § 54.04 [神学的秘密就是人学](463) § 54.05 [人的本质是宗教的基础和对象](467) § 54.06 [自然宗教把非人的本质当作神的本质崇拜](474) § 54.07 [上帝就是放到了人以外的、客观化了的人的本质](475) § 54.08 [只要把宗教的关系颠倒过来, 就得到了真理](482) § 54.09 [新哲学以人和自然为唯一的最高对象](489) § 54.10 [新哲学是以前哲学的实现, 也是它的否定](492) § 54.11 [新哲学建立在感觉的真理性、爱的真理性上](499)	
第七部分 十九世纪俄国哲学.....	503
55. 赫尔岑.....	505
§ 55.01 [经验与思辨是认识的两个必要的阶段](505)	
§ 55.02 [科学使一切存在物都上升为思想](515)	

- § 55.03 [历史的思维是生气勃勃的真正科学] (519)
§ 55.04 [社会变革只需要理解和力量、知识和手段](521)
56. 车尔尼雪夫斯基…………… 526
- § 56.01 [黑格尔的原则与结论是矛盾的](526) § 56.02
[费尔巴哈的哲学是科学真理](531) § 56.03 [凡存在的
东西都叫物质] (536) § 56.04 [物质现象与精神现象的
本性是统一的] (538) § 56.05 [人本主义认为人是只有
一种本性的生物] (539) § 56.06 [我们能够认识事物]
(540) § 56.07 [“实践”是一切理论的无可争论的试金
石](542) § 56.08 [进步的基本力量是科学](543)

下卷译者姓名代号如下(按选段出现先后排列):

- 1 王太庆 (编者), 2 陈太先, 3 陈修斋, 4 顾寿观, 5 王荫庭,
- 6 管士滨, 7 王玖兴, 8 庞景仁, 9 宗白华, 10 洪谦, 11 贺麟,
- 12 杨一之, 13 薛华, 14 沈真, 15 范扬, 16 王造时, 17 刘磊、
荣震华, 18 洪谦, 19 徐小英, 20 潘安荣, 21 李昭时, 22 辛未艾,
- 23 周扬, 24 周新, 25 泽湘, 26 缪灵珠, 27 季谦。

第五部分

十八世纪法国哲学

40. 贝 尔

Pierre Bayle, 1647—1706年, 法国人, 著作有《历史的和批判的辞典》[Dictionnaire historique et critique]等。

著作选录

§ 40. 01 [怀疑论仅仅对神学有害, 对科学和社会并没有什么危险性] 1

怀疑论对于那门神圣的学问^①是危险的, 可是对于自然科学和国家似乎并不如此。如果有人说, 人的心灵太有限了, 是不能在自然真理方面、在产生冷、热、潮汐等等的原因方面发现任何东西的, 那并没有多大关系。我们努力寻求或然的假设、收集收集资料就够了。我敢说, 本世纪^②的优秀科学家们几乎没有什么人不相信自然是一个深不可测的无底洞, 它的源泉只有创造它们、支配它们的上帝才知道。所以, 在这一方面, 所有的哲学家全都是学园派和皮罗派^③。社会并没有理由害怕怀疑主义; 因为怀疑论者们并不拒绝遵守本国的习惯、履行一个人的道德职责, 它们按照或然性行事, 并不期待什么确实性。它们可以对某某义务是不是自然合

① 指神学。——编者

② 这部著作发表于1697年, 所说的本世纪是十七世纪。——编者

③ 学园派和皮罗派都是怀疑派。——编者

法、绝对合法的问题悬而不决，但是并不对这一义务是否应该在某某场合履行的问题悬而不决。因此只有宗教才对皮罗主义有所畏惧。宗教是应当以确实性为基础的。只要人们心里对它的真理一失去坚定的信心，它的目的、效果、用途就立刻完蛋了。但是这不应该成为不安的原因。能够受怀疑论者的议论愚弄的总归只有少数人，过去如此，将来也是这样。信徒们心中的上帝恩典，其他人心中的教育力量，还有你一厢情愿的无知，以及作出决定的自然倾向，合在一起构成了一面穿不透的盾牌，抵挡着皮罗主义者的箭，虽说这个派别自以为在今天比在从前更加可畏。我们现在要来看看这种奇怪的主张所依据的是什么。

大约两个月之前，有一位非常能干的人向我大谈他所参加过的一次讨论。有两位修道院长，其中的一位只知道自己的各项职责和义务，另一位却是个很好的哲学家，两人热烈地辩论，几乎到了不折不扣的吵架程度。第一位相当直率地说，他可以原谅异教哲学家们不知不觉地陷入了意见的不确定，但是无法理解怎么在福音的光明来临之后还会有倒楣的皮罗主义者。另一位说：“你这样推理是错误的。假如阿尔刻西劳^①复生，要与我们的神学家论战的话，他现在要比他反对古希腊的独断论者的时候可怕一千倍。基督教神学会给他提供一些无法对付的论据。”在场的人听了这话都大吃一惊，恳求这位院长把他的意思说得明白一点，因为毫无疑问，他所提出的这种怪论只会使他陷于狼狈境地。他的回答是向第一位院长说的：“我不想利用新哲学给予皮罗主义者的那些方便。在我们的经院里，大家并不怎么知道塞克斯都·恩披里可^②

^① 阿尔刻西劳 [Arcesilaus] (公元前 316—241)，古希腊哲学家，新学园派的创始人。——编者

^② 塞克斯都·恩披里可 [Sextus Empiricus]，三世纪著名的希腊怀疑论者。——编者

的名字。他非常巧妙地提出的那些使人悬而不决的方法，在伽森狄为它作出一个提要的时候，盛传一时，名气不亚于新发现的澳洲，使我们大开眼界。笛卡尔派给它画完了最后几笔，现在没有一个好哲学家再怀疑那些怀疑论者的主张不对，全都认为激动我们感官的物体的性质只不过是现象了。我们每一个人都能正确地说，‘我在火前面感到热’，而不说‘我知道火本身就是它向我显现的那样’了。这就是古代皮罗主义者的说法。如今新哲学说得更肯定。热、气味、颜色之类并不在我们感官的对象里面。它们是我的灵魂的变形。我知道物体根本不是它们向我显现的那样。它们也许希望没有广延和运动，但是它们不能。因为如果我们感官的对象显现出颜色、热、冷、气味，而它们并不是那样，为什么它们不能显现出广延和形状、静止和运动，虽然它们并不是那样呢？再进一步说，感官对象不能是我的感觉的原因。因此，即便宇宙间并没有物体，我也能感到热和冷，看到颜色和形状、广延和运动。因此我并没有什么好办法证明物体的存在。我所能有的唯一证明办法只是根据这样一个争辩：如果上帝在我心里印上了我对于物体的那些观念，而实际上根本没有什么物体，那他就是在欺骗我了^①。可是这种证明办法太无力了，它证明的太多了。自从开天辟地以来，全人类，也许只有两亿分之一的人例外，都坚信物体是有颜色的，然而这是一个错误。我请问：上帝在颜色方面是不是欺骗人类？如果他在这一方面欺骗人类，为什么在广延方面就不欺骗人类呢？后一种欺骗决不会比前一种欺骗要清白一些，与最完善的本体^②的本性相容一些。如果他在颜色方面不欺骗人类，那无疑是因为他并不强迫人们说，‘这些颜色存在于我的心外’，只是要人们说‘我

① 这是笛卡尔的说法。——编者

② 即上帝。——编者

觉得那里有颜色’。在广延方面也可以这样说。上帝并不强迫你说,‘有某某’,只是要你断定你知觉到它,你觉得有某某。一个笛卡尔派哲学家对广延的存在悬而不决,是没有什么困难的,正象一个农民一本正经地肯定太阳发光,雪是白的一样。就是因为这个,如果我们在肯定广延存在方面弄错了,上帝就不会是原因,因为你同意上帝并不是农民弄错的原因。这些就是新哲学会给皮罗主义者提供的方便,我在这里不愿加以利用。”

紧接着,那位哲学家院长就向对方宣称:一个人如果希望战胜怀疑论者,那就应该首先向他们证明真理是可以凭某些标志确切认识到的。这些标志就是通常所说的真理标准(criterium veritatis)。你完全可以向他坚持“明确”是真理的可靠特征;因为如果没有“明确”,也就不能有别的了。他会对你说:“算了吧。我一直在等你说这句话。我要告诉你,有些事情你斥为虚假,却再明确不过。1) 很明确,两件东西各与第三件东西毫无区别,就彼此毫无区别。这是我们一切推理的基础,也是我们一切三段论的根据。然而尽管如此,三位一体奥义的启示却向我们保证这条公理是虚假的。你爱想出多少种分别都行,却永远不能证明这条逻辑公理不为这一伟大奥义所否定。2) 很明确,一个个体,一个本性,一个身分^①是没有区别的。然而那种奥义却使我们确信,身分可以增加,个体和本性仍然是一个。3) 很明确,一个人实实在在地,完完全全地是一个身分,如果一个人的身体与一个理性灵魂结合为一,那就够了。然而道成肉身的奥义却教导我们,这是不够的。由此往下推,不管是你还是我,就都不能确定我们是不是身分了;因为如果本质上是一个人身和一个理性灵魂合在一起构成一个身分,上帝就决不能使它们合在一起并不构成一个身分了。所以必须说,人

^① 身分 [person],即神学中所谓“三位一体”的“位”。——编者

格之于这一结合，是偶然的。然而每一个偶然都可以用几种方式与它的主体分开。这么说，上帝就不可能阻止我们用几种方式成为身分了，虽然我们是由身体和灵魂组成的。谁知道上帝是不是应用某种这样的方法剥夺了我们的人格。他该不该把他影响我们的各种方式都启示给我们呢？4) 很明显，一个人体不能同时在几个地方，不能把它的头连同它的其余部分钻进一个看不见的点。尽管如此，圣餐的奥义却教导我们，这两件事每天都在发生。由此往下推，不管是你还是我，都不能确定我们是不是与别的人有分别，或者是不是此刻在君士坦丁堡的后宫，在加拿大，在日本，在世界上的每个城市里，在每个地方的不同情况下。既然上帝做任何事都不是白费的，创造一个人在各个不同的地点、按照各地的情况具有不同的性质就够了，他会创造许许多多的人吗？按照这种学说，我们就丧失我们在数目上发现的那些真理了，因为我们不再知道二加三是几了。我们不知道是什么东西构成了一和多。如果我们判定约翰和彼得是两个人，那只是因为我们看见他们在不同的地方，只是因为这一个人没有那一个人的全部特性。可是这样区分的基础被圣餐学说消灭了。也许宇宙间只有一个造物，被制造了好多次，带有好多种性质。我们造了一些伟大的算术规则，就好象有许多不同的物体似的。一切都是虚幻的。我们不但不知道是不是有两个物体，甚至于不知道有一个身体和一个精神。因为如果物质是可以贯穿的，那就很清楚，广延只是物体的一个偶性，那么，那个身体在本质上就是一个没有广延的实体。于是它就能有我们认为属于精神的一切属性——理智、意志、情感、感觉了。因此就不再有任何标准来区别一个实体究竟是精神性的还是有形体的。5) 很明确，一个实体的样式，如果没有它们所规定的东西，是无法存在的。尽管如此，根据实体转化的奥义，我们却知道这是虚

假的。这使我们所有的观念都混乱了。再也没有办法给实体下定义了；因为如果偶性没有主体也能存在，反过来，实体也可以就象偶性那样依附另外一个实体而存在。心灵可以以形体存在的方式存在，就象圣餐中物质以心灵存在的方式存在一样。心灵可以是不可贯穿的，就象物质在奥义中变得不可贯穿一样。那么，如果在异教的黑暗过渡到福音的光明时，我们知道了那样多明显的概念，那样多确切的定义都是虚假的，当我们从今生的蒙昧进入天堂的荣华时，会象什么样子呢？我们将会认识到千千万万现在觉得无可争辩的事都是虚假的，这不是非常明白的吗？我们还是从那些生活在福音消息传出以前的人们的蛮劲中学习点东西吧；他们以那股蛮劲向我们肯定某些明确的学说是真的，我们神学的奥义却向我们启示了它们是假的。

“我们再转到伦理学方面。1) 很明确，我应当尽我们的能力防止过恶，如果我们在能够防止的时候放任它，那就犯罪了。然而我们的神学向我们指出这是虚假的。它教导我们说，世界上的一切混乱，上帝是很容易防止的；他容许这些混乱发生的时候，并没有做任何与他的完善性不相称的事情。2) 很明确，一个并不存在的造物不能是恶行的同谋。3) 把他当作那件恶行的同谋加以惩罚，是不公道的。尽管如此，我们的原罪学说却向我们指出，这两条明确的真理是虚假的。4) 很明确，我们应当选择正当的，而不要有利的；一个实体越神圣，就越不能容许他选择有利的，而不要正当的。尽管如此，我们的神学家们却告诉我们说，上帝要在一个有条有理的、充满各种美德的世界与一个象我们这样罪恶流行、乱七八糟的世界之间进行选择，他宁愿要我们这个世界而不要另一个世界，认为它更合乎他的光荣的利益。你要想告诉我，创世主的职责是不能用我们的标准来衡量的。可是，你如果这样做，那就陷入

了你的敌人的圈套。这就是他们要你去的地方。他们的主要目的是证明我们不知道事物的绝对本性，我们只能相对地认识事物。他们说，我们不知道糖本身是不是甜。我们只知道糖放在我们舌头上的时候显得甜。我们不知道某一行动本身在本性上是不是正当。我们只相信对于这样一个人来说，在一定的环境下，它显得正当。可是在其他的方面，在其他的关系中，那就是另外一回事。你看，当你说我们的公道观念和正当观念可以有例外、具有相对性的时候，冒着多么大的危险。你再想想，你把上帝不按我们的观念办事的权柄和权利抬得越高，就越是毁了等你来证明物体存在的那个唯一的办法，即上帝并不欺骗我们，如果没有有形体的世界，他会造一个。向全体人民指出一个并不存在于他们心外的景象，那就是欺骗。你大概想回答说，应当分别两种情况。如果一位国王这样做，那就是欺骗；如果上帝这样做，那就不是欺骗；因为国王的义务和上帝的义务是大不相同的。除此以外，你对道德原则作出的那些例外如果根据的是上帝的无限不可理解性，那我就根本无法确信任何东西了。因为我根本无法理解上帝有多大的权利和特权。现在我做出结论：如果有一个标志或特征，可以据以确切地认识真理，那就是明确。现在，明确并不是这样一个标志，因为它是可以与虚假性相容的。所以，……。”

（贝尔：《历史的和批判的辞典》，“皮罗”条，注 B）

§ 40.02 [无神论者也能做好事] 1

我说过有一些无神论者和伊壁鸠鲁主义者在道德行为上胜过大多数拜偶像者。这话使某些人感到忿慨。我要请求他们仔细考虑一下我在下面发表的这些看法。如果他们这样做，他们的惊愕就会涣然冰释了。

I. 对上帝的畏惧和爱慕并不是人们行动的唯一动力。还有一些别的原动力促使人们行动。对赞美的爱慕,对恶名的畏惧,各种气质上的倾向,官府规定的赏和罚,都对人心有很大影响。谁怀疑这一点,就必定不明白自己的心理活动,不懂得时时刻刻呈现在自己面前的人事常规。可是谁都不致于蠢到连这都不知道。所以,我所发表的这些关于人类行动的其他动力的看法,可以置于一般见解之列。

II. 对上帝的爱慕和畏惧并非永远是比其他动力更为积极的原动力。对荣誉的爱慕,对恶名、死亡和痛苦的畏惧,对官职的希望,对某些人来说,推动的力量要大于意图讨好上帝和害怕触犯天条。谁怀疑这一点,那就完全不懂自己的心理活动,不明白世界上每天都在发生的事情。世界上充满着那样一些人,他们宁肯触犯天条,也不愿冒犯一位能使他们走运或倒霉的君主。人们每天都在违背着自己的良心发誓赌咒,以便保全自己的财产,或者避免坐牢、充军、砍头等等。一个军人为了自己的宗教而放弃了一切,但是感到进退两难:如果为了受到攻击而进行报复,就要触犯上帝,如果不进行报复,就要显得怯懦,他为此安定不下来,最后还是拚着出了这口怨气,这才算完,即便冒着杀人或被杀的危险,而且会下地狱。这些事实是谁都不致于蠢到不知道的。我们可以在一般见解当中列入这样一条道德箴言:对上帝的畏惧和爱慕并非永远是人们行动的最积极的原动力。

III. 既然如此,我们就不应该把下面这件事情看成丢脸的、不合理的坏事,而应该把它看成一件非常可能的常事,这就是:——有一些不信宗教的人,他们在气质的动力推动之下,再加上由于喜爱赞美、害怕耻辱,可以生活得非常道德,胜过其他受良心的律令驱使的人。

IV. 我们应当认为有一件事更加丢脸得多，这就是我们注意到有那么多的人深信宗教的真理，却还是无恶不作。

V. 异教的拜偶像者也做了些好事。这比无神论哲学家们生活道德更加奇怪，因为这些拜偶像者应当是由他们自己的宗教驱使着去干坏事的。他们应当相信，为了活得同他们的神一样——这是宗教的目的和核心——，就必须充当恶棍、争风吃醋、未婚私通、已婚犯奸、将男作女等等。

VI. 由此可以得出结论说，那些生活道德的拜偶像者，只不过是接受理性观念和道德观念的指导，或者听从名誉欲的支配，或者为气质所推动，或者依靠那些在无神论者当中全都可以找到的其他原动力。既然如此，我们为什么一定要指望在异教的拜偶像者身上找到道德，而认为在不信宗教的无神论者身上找不到道德呢？

（贝尔：《历史的和批判的辞典》，第一项辩明）

§ 40.03 [莱布尼兹的预定调和论是有很多困难的] 1

我首先要声明，我提出了一些小小的困难来反对那位大哲学家^①的理论，自己觉得很满意，因为这些困难所引起的答辩已经使我对这种理论更加明了，更加清楚地看出这种理论里面值得钦佩的东西。我现在把这种新理论看成一次给哲学开拓疆土的重要胜利。过去我们只有两种假设，一种是经院的假设，一种是笛卡尔派的假设；前一种是肉体对灵魂、灵魂对肉体的“影响方式”，后一种是“协助的方式”，或机缘^②作用的方式。可是现在我们有了一个新的收获，我和拉密神父把它称为“预定谐和的方式”。我们为此感谢莱布尼兹；我们想象不出什么别的理论能够使我们对造物主的

① 指莱布尼兹，参看 37.01。——编者

② 又译“偶因”。——编者

智慧和力量得到一个这样崇高的观念了。这个观念不但有排除一切诉诸奇迹的想法的好处，还会使我选择这种理论而不要笛卡尔派的理论，如果我能用“预定谐和”的方式设想到某种可能性的话。我相信大家会注意到，我肯定这种方式排除了一切诉诸奇迹的想法，并不是收回了我以前说过的那句话，即机缘论并非让上帝的行动以奇迹的方式出现。我一贯深信，上帝如果要使某一行动成为奇迹，就必须把它弄成一般规律的例外；而他所创造的一切都与这些规律相合，是与地道的奇迹有区别的。但是，由于希望摆脱这一争论，尽可能地撇开许多纠葛，我愿意同意说，消除一切奇迹思想的最稳妥的办法是把被创造的实体看成主动的，看成自然结果的直接原因。因此，我对莱布尼兹答辩的这一部分就不再提出我可以作的答复了。有些反驳还不如其他哲学家的反驳那样针对他的观点，我也不打算提出了。因此我不打算提出一些困难来反对假定一个造物能够从上帝那里获得推动自己的权力。那些困难是很大的，几乎无法克服；可是莱布尼兹的理论在这一方面并不如逍遥派哲学家们的理论那样容易受攻击；我不知道笛卡尔派哲学家们会不会敢于断言上帝不能把主动权授予我们的灵魂。如果他们这样断言，他们怎么能宣布亚当犯了罪呢？如果他们不敢这样说，他们就削弱了自己企图用来证明物质不能有任何能动性的那些论点。此外我还相信，莱布尼兹同笛卡尔派或其他的哲学家一样，要想保护自己不受宿命机械论这种毁灭人的自由的学说反驳，是十分困难的。我们还是放下这个问题，只谈那些与“预定谐和”论特别有关的问题吧。

I. 我首先要讲的是这种理论把神的权力和智慧抬高到超出了我们所能设想的地步。你可以想象一只船，既没有感觉，也没有知识，又没有任何被创造的或非创造的实体驾驶它，却有力量把自

己推动得非常之好，总是赶上顺风，避开海潮和暗礁，需要抛锚的时候就抛锚，应当进港的时候就进港。假定这只船象这样连续航行了若干年，总是适应着气象的变化和海陆的形势，该怎么办就怎么办。你会同意上帝的无限性并非大到足以授予一只船这样的权力，你甚至于会说这只船的本性是不能从上帝那里接受这种权力的。然而，莱布尼兹在人体机械作用方面所假定的要比这一切更奇妙、更惊人。我们可以把他的灵魂肉体结合论应用到凯撒的身上看看。

II. 根据这种理论，就必须说，凯撒的身体以那样一种方式行使着它的运动机能，以致于在凯撒的一生中经历着一系列连续的变化，与某个灵魂的连续变化完全相应，而这个灵魂是它所不知道的，也没有对它造成任何印象；就必须说，凯撒身体的那种机能据以产生活动的规则是那样规定的，所以他要在某某天、某某时间前往元老院，要在那里发表如此这般的讲话，等等，即便上帝曾经乐意在创造凯撒灵魂的第二天就把它毁灭掉；就必须说，这种运动机能严格地依照那个野心精神的思想流程改变着、修订着它自己，它使自己处于这个状态而不处于那个状态，是因为凯撒的灵魂从这个思想到了那个思想。一种盲目的力量怎么能那样准确地修订着它自己，就象一个三四十年前传下的、一直没有加深过的、被抛在那里不管的、从来不知道做什么用的印子所产生的结果似的？这不是比我在上一段说的那个航行更加无法理解得多吗？

III. 使困难加大的是：一台“人机器”包含着几乎无限多的器官，它不断地暴露在周围物体的冲击之下，这些物体以数不清的震动在它的内部激起千万种变形。怎么能理解，这个“预定的谐和”永远不会有任何混乱，永远在它的行程上前进，尽管一个人的寿命有那么长，尽管那么多的器官彼此之间的相互作用无穷无尽，这些

器官的四周又包围着数不清的颗粒,有时冷,有时热,有时温,有时干,永远在活动,永远以这种或那种方式刺激着神经?我会认为不成问题,众多的器官和外界因子可以作为人体无穷变化的必要工具。可是这些无穷变化能有这里所要求的那样精确吗?它们永远不会干扰身体变化与灵魂变化之间的相应关系吗?看来这是完全不可能的事。

IV. 为了主张动物只是机器,求助于上帝的权力是没有用的;声称上帝能够制造一些机器,安排得非常精巧,一个人的声音,一个物件反射的光,以及诸如此类的东西,就会恰好击中必要的地方,使它如此这般地动起来,那也是废话。所有的人,除了一群笛卡尔派哲学家以外,全都拒绝这个假定;如果把这个假定推广到人,就是说,如果声称上帝能够制造一些身体,可以机械地做出我们看到别人所做的一切事情,那是没有一个笛卡尔派哲学家愿意承认的。否认这个假定并不是主张给上帝的权力和知识划定范围。这只是意图指出事物的本性不容许把这些机能授予造物,使它们毫无必要限制地存在着。造物的活动必须与它们的本质状态相配合,必须符合每一台机器的性质,依据哲学家们的公理——任何获得的东西都是与主体的容量相配合的。因此我们可以把莱布尼兹的假设斥为不可能的空想,因为它所包含的困难大于自动机的困难。它假定在两个互不影响的实体之间有一种十全十美的谐和。可是,如果仆人是些机器,一奉到命令就一点不差地做这样或那样事情,那就不能说他们这样做并没有主人施加给他们的任何实际活动了;因为主人会说几句话,做几个手势,这些话和手势实际上会使仆人的器官运动起来。

V. 我们现在来看看凯撒的灵魂。我们会发现更多的不可能处。这个灵魂在世界上是不受任何精神的影响的。它从上帝那里

得到的力量是它每时每刻所产生的特殊活动的唯一原动力。如果说这些活动彼此不同，那并不是由于有些活动是由某些无助于产生另外一些活动的原动力汇合产生的，因为人的灵魂是单纯的、不可分的、非物质的。莱布尼兹赞成这种看法，如果他并不赞同，而是与此相反，同大多数哲学家和当代某些最出色的形而上学家一样，认定一个由若干物质部分以某种方式安排起来组成的实体是能够思想的，那我就要因此把他的假设看成绝对不可能的了；此外还会有好多别的方式驳斥它，我在这里不必提出了，因为他承认我们的灵魂是非物质性的，并且以此为理论基础。我们回到凯撒的灵魂，把它称为非物质的自动机，拿来同一颗伊壁鸠鲁的原子（我说的是一颗四周为虚空所包围、与其他原子毫无接触的原子）比一比吧。这样比是很公正的；因为一方面，这颗原子具有自己运动的自然力量，它发挥这种力量并不靠任何别的东西帮助，也不受任何东西妨碍或干扰；另一方面，凯撒的灵魂是一个精神，它获得了一种产生思想的机能，而且它发挥这种机能并不是受任何别的精神或形体的影响。没有什么东西帮助它。没有什么东西阻碍它。如果你请教一般概念和次序观念的话，你会发现这颗原子是永远不会停止的，在前一刻被推动的东西，在此刻和以后的一切时刻就应该动，它的运动方式应该是永远一样的。这是莱布尼兹所赞成的一条公理的结论，那条公理就是：“一件东西永远保持着它现在的状态，如果不发生什么事情使它改变的话……”他说：“我们的结论是：不但一个静止的物体将永远静止，而且一个运动的物体将永远保持它的运动或变化，也就是说，永远保持同样的速度和同样的方向，如果没有什么东西干扰它的话。”谁都知道得很清楚，这颗原子，不管它是象德谟克里特和伊壁鸠鲁所坚持的那样，凭一种天赋的力量自己推动自己，还是凭一种从创世主那里获得的力量，总之

它会永远如一地动下去，而且沿着同样的路线，决不发生向右转、向左转或向后转的事情。伊璧鸠鲁想出偏斜运动的时候遭到了嘲笑。他好意地假定了偏斜运动的存在，以便闯出一切事物全都绝对必然的迷宫，然而提不出什么恰当的理由来说明他的理论的这个新的部分。它与我们心里那些最明显的概念发生冲突。因为大家都明白，要一颗被假定为沿直线动了两天的原子在第三天开始时脱离它的常规，就该有某种阻碍或某种欲望使它离开它的道路，或者要有某些内在的原动力在这个时刻开始起作用。第一个理由是虚空不相容的。第二个理由是不可能的，因为一颗原子并没有思想的能力。第三个理由对于一个绝对单一的颗粒来说也同样是不可能的。我们利用一下这一切吧。

VI. 凯撒的灵魂是一个在严格的意义下具有单一性的东西。产生思想的机能是灵魂本性的一种特性。它从上帝那里得到了这种机能的具有和行使。如果它给予自己的第一个思想是快乐的感觉，为什么第二个思想就不是这个呢？因为只要一个结果的全部原因仍然依旧，那结果是不能改变的。现在这个灵魂在它存在的第二刻并没有得到一种新的思想机能。它保持着它在第一刻所具有的那种机能，同在第一刻一样，不受第二刻时其他一切原因汇合的影响。因此它在第二刻应当再产生方才产生过的那个思想。如果你回答我说，它应当在一种变化状态中，它不会是我假定过的那个情况，那我就答复你：它的变化会很象那颗原子的变化，因为一颗沿着同样路线继续运动的原子在每一刻都得到一个新的位置，但却是与前一位置相似的位置。因此一个灵魂可以继续处在它的变化状态中，如果他给予自己一个与前一思想相似的新思想的话。我们不要把这个灵魂限制得那么狭窄。我们容许它有思想的形态变化；最低限度，从一个思想向另一个思想过渡，会必然包含某种

彼此相近的理由。如果我假定在某一刻凯撒的灵魂看到了一棵开着花并且有叶子的树，我就可以设想它立刻会希望看到一棵只有叶子的树，以及一棵只有花的树，这样，它就会为自己形成若干个由此产生彼的形象。但是一个人不能尽摆出那些从黑到白、从是到否的奇怪变化，或者那些从地到天的飞跃，那是人的思想里常有的。我们无法理解上帝怎么能把我就要谈的那个原动力放进凯撒的灵魂。毫无疑问，他曾经不止一次在吃奶的时候被人用针刺了。那么根据我们现在讨论的这种理论，就会必然是：他的灵魂在尝了两三分钟香甜奶汁的快乐感觉之后，紧接着以一种痛苦感觉修订了它自己。既然没有什么东西向它发出警报，让它准备改变，它的实质中也没有发生什么变更，是什么机械作用决定了它中断它的快乐，突然给予自己一种痛苦感觉呢？如果你查一查这个第一任罗马皇帝的一生，你会在每个阶段都发现比这有力得多的材料来反驳的。

VII. 如果我们假定人的灵魂并不是一个精神，而是一批精神，其中每一个都有它的各种机能，它们确切按照身体上各种变化的要求而开始和结束，这就会比较可以理解了。如果是那样，那就必须说，有那么一种东西，类似一大堆齿轮和弹簧，或者类似发酵的料子，按照我们这台机器的要求安排着，在如此这般的时候唤醒这批精神中间的每一个去活动，或者使它休眠。可是这样一来人的灵魂就不再是一个实体了。它就同物质的东西一模一样，是一个堆积物，是一堆实体了。我现在寻找的是一个单一的东西，它可以在一个时候形成愉快，在另一个时候形成忧愁，等等。我们追求的并不是若干个东西，这一个产生希望，那一个产生失望，等等。

上面所说的只不过是发挥莱布尼兹使我有幸加以考察的那一些。我现在要对他的答复提出一点看法。

VIII. 他说“动物实体的变化规律使它从快乐转移到痛苦，是正当它在身体上造成一个‘连续性的中断’的那一刻，因为这个动物的不可分割的实体的规律要以我们经验的方式表现出它的身体中发生的事情，甚至于要用某种方式，联系着它的身体，表现出世界上所发生的一切。”这些话很好地说明了这个理论的基础，可以说是它的阐释，它的关键。但是这些话同时也构成了那些发现这种新理论不行的人反驳的看法。我们听到的这个规律假定了一种上帝的旨意，并且表明了这种理论怎样与机缘论相一致。这两种理论的会合点是：有一些规律，根据这些规律，人的灵魂“应当以我们经验的方式表现出它的身体中发生的事情。”但是这两种理论在怎样执行这些规律的问题上并不一致。笛卡尔派主张上帝是执行者。莱布尼兹想要灵魂自己去执行它们。我觉得不行的就是这一点，因为灵魂是没有执行这些规律所必需的工具的。不管上帝的知识和权力多么无限，他总不能让一台缺少某一部件的机器去发挥一种必须有这一部件配合的功能。他应该补足这个缺件；在那种情况下，会产生这种结果的就是他，而不是机器。我们要指出，灵魂是没有执行我们听说的这一神圣规律所必需的工具的，我们要利用这个比方。

我们可以任意想象一个上帝创造的动物，是注定要不断唱歌的。它将永远唱歌；这是毫无疑问的。可是，如果上帝给它指定一套乐谱的话，那他就绝对必须这样做：或者是把乐谱放在它的眼睛前面，或者是把它印在它的记忆里，或者是给它的肌肉作出一种安排，根据力学规律，这些肌肉会使某某音严格按照乐谱的次序跟着另一个音。不这样，我们就无法设想这个动物怎么会总能遵照上帝定下的整套曲子了。我们把一个类似的方案应用到人的灵魂上。莱布尼兹主张它不但获得了向自己不断提供思想的机能，而

且获得了永远遵照某一个与身体机器的连续变化相应的思想次序的机能。这个思想次序很象那套给上述动物音乐家指定的乐谱。为了时时刻刻按照这套思想乐谱变换自己的知觉或变形，这个灵魂岂不是应该知道这套曲子，并且实际上想着它吗？然而经验告诉我们，它是对此一无所知的。既然没有这种知识，岂不是至少需要有一套特殊的乐器，以其中的每一件作为造成一个如此这般的思想的必要原因吗？岂不是应当把这些乐器安放在恰当的位置上，使它们按照身体机器的变化与灵魂的思想之间的预定相应关系正确地一个接着一个演奏吗？然而确确实实，一个非物质的、单纯的、不可分的实体，是决不能由这些数不清的特殊乐器按照这套乐谱依次排列起来组成的。因此决不可能是人的灵魂执行这个规律。

莱布尼兹认定灵魂并不是清清楚楚地知道它未来的知觉，“而是乱七八糟地觉察到它们，在每一个实体里面都有它所遇到的每一件事物和他将要遇到的每一件事物的痕迹；可是这些知觉数目无限多，不容许我们把它们分清。……每个实体的现在状态都是它的前一状态的自然结果。……灵魂尽管有它的单纯性，却总是有一种由若干个知觉在同一时间组成的感觉，这种感觉回答了我们的问题：为什么它似乎是由部分组成的，好象一台机器。因为每一个在前面的知觉都对后来的知觉有点影响，这是遵照知觉中和运动中的次序规律。……由于那些在同一灵魂中同时一道发现的知觉包含着无数个分不清的细微感觉，这些感觉往后可以展开，所以到时候就要从其中产生出无限多的花样，这是毫不足怪的。这一切只是灵魂的结果，灵魂必须表现出它的身体中所发生的甚至将要发生的事情，而且凭着世界各部分的联系和对应，以某种方式表现出其他一切形体中发生的事情。”我对这番话没有多少话可

说。我只想说明，这个假设在仔细地、全面地弄清之后，将是解决一切困难的真正的办法。莱布尼兹凭着他的伟大天才的洞察力，已经很清楚地理解到驳难的全部范围和力量，以及应当用什么办法去纠正主要的弊病。我深信他会磨光他的理论上的粗糙地方，在精神的本性方面教给我们一些出色的东西。能在灵明世界里有益地、稳妥地旅行的人，无过于他了。我希望他的美好的阐明会使我心里一向认为不可能的那些事情统统消失，希望他会扎扎实实地解决我那些难题，以及弗朗苏阿·拉密长老的难题。正因为抱着这些希望，我才能毫无客套之意，真心实意地说：应当把他的理论看成一个重要的胜利。

我认为值得注意的是：笛卡尔派认定一切心灵与身体的联合只有一个一般的规律，莱布尼兹却不是那样，他主张上帝给予每个精神一个特殊的规律。看来由此可以推出：每一个精神的原始结构都是与别的精神不同“属”的。托玛斯派不是说天使的本性中有同个体一样多的“属”吗？

（贝尔：《历史的和批判的辞典》，“罗拉留”条，注 L）

41. 梅利叶*

Jean Meslier, 1664—1729, 法国乡村教士。生前默默无闻，死后只留下一部遗稿：《遗书》[Le Testament]。

* 过去一直被误译为“梅叶”。按原名 Meslier 当读为 [melje]，应纠正如上。
——编者

著作选录

§ 41.01 [暴政和宗教是世间一切灾难的根源] 2

总之,我亲爱的朋友们!落在你们头上的一切灾难,使你们为谬误和荒唐的迷信所俘虏、为这个强权世界的暴虐的法律所支配的一切骗局——唉!——,其根源不是别的,就是我在上面说过的那一些人的令人愤恨的权术。有一些人企图不义地统治自己的同类,另一些人则希望获得某种宗教上的,有时甚至是神圣的虚幻的荣誉;为了愚弄人民,以便更容易达到自己的目的,这两种人都不仅巧妙地使用强力和暴力,而且同时采用各种阴谋和诡计。可见,这两类狡猾和诡诈的权术家,都是非法利用孤立无援的和未受教育的人民群众的懦弱、轻信与无知,毫不费力地迫使群众相信他们所需要的一切,然后敬畏地和恭顺地,自愿地或不自愿地接受强加于自己头上的种种法律。利用这些手段,有些人强使别人尊敬自己,甚至崇拜自己,要别人把自己当作神灵,或者当作由某些神灵专门派来向世人传达神意的特别神圣的人看待,另外一些人则变成世界上最富裕、最有权势和最可怕的人;这两种人利用这些阴谋诡计变得十分有权、有钱、有势、十分威严,足以使别人害怕自己、服从自己的时候,就公开地、残暴地迫使自己的同胞屈从自己的法律。

同时,大多数人由于各自的性情、才智和爱好彼此不同,因而不能长期共处而无口角及争执,常常发生人与人之间的这些不和、争论、争吵和仇视,这也给那些野心家以巨大的帮助。在发生这种吵闹和纷争的时候,那些看来最有力、最勇敢的人——可能也就是

最恶毒的人，——是不会错过利用这些情况的机会，来轻而易举地使周围的人屈从自己的专制的统治的。

亲爱的朋友们！这就是那些在人类社会中制造骚乱、使人们生活不幸的一切恶事的实在根源和真正起源。这就是那些不幸传遍全球的一切谬误、一切欺骗、一切迷信、虚构的神灵和偶像崇拜的根源和起源。这就是他们向你们宣称为最崇高、最神圣、并强使你们恭敬地称之为宗教的一切事物的起源和根源。这就是那些在虔敬和宗教的借口下迫使你们严格遵守的、好象是神亲自颁布的、俨然神圣不可侵犯的一切法律的起源和根源。这就是你们的神甫在假装执行圣职、虚伪地向神礼拜的时候，外表上郑重其事地做的那些冠冕堂皇、但是空洞可笑的仪式的根源。总之，这就是所有驱使你们象对待神灵或对待绝对超人的神一样予以尊敬和崇拜的一切事物的根源和起源。同样，这也就是领主、诸侯、国王、君主、总督等一切高贵的职衔和封号的根源和起源；他们的代理人治理你们，实际上象暴君一样压迫你们；他们在公共福利的借口下，劫夺你们所有最美最好的东西；他们在自己的权力是神授的借口下，迫使你们如同对神一样地敬畏他们，听他们的话。末了，这也就是老爷、贵族、伯爵等等其他虚荣的称号的发端和起源。按照一位作家的说法，这些家伙是遍布在地球上；这些人几乎全都象恶狼一样，他们在自己的法制及权力的借口下，压迫你们、蹂躏你们，掠夺和抢劫你们所有最好的东西。这也就是教会和僧侣当局一切俨然神圣不可侵犯的特权的发端和起源，你们的神甫和主教就抓住这些特权来支配你们。他们在引导你们接受天惠神恩的精神幸福的幌子下，巧妙地剥夺你们的幸福——这种幸福比他们许诺给你们的要现实和重要得多；他们在引你们进天国、使你们永远幸福的幌子下，妨碍你们安静地享受地上当前的任何真正幸福。最后，他们在拯救

你们在来世免除虚构的地狱痛苦（其实这种痛苦象永恒的来世生活一样是不存在的）的幌子下，向你们灌输于你们有害的那种对你们的恐惧和希望，迫使你们在自己这种唯一可以指靠的生活中，忍受真正的地狱般的痛苦。

这些残暴的政府也只有靠这样的方法和原则才能维持住，它们原是利用这些方法和原则建立起来的。因为反对任何宗教的原则或者破坏任何一个国家或共和国的主要法律是危险的事情，所以那些聪明而有教养的人就迁就国家的公共法律，而不管它怎样不公正；他们虽然是表面上的迁就，但还是迁就了宗教所策划的办法和手段，他们虽然对宗教的谬误和虚妄有充分的了解，但还是迁就了，——这是不足为奇的事。事实上，不论他们克制自己和服从这些谬误如何困难，但安静地过活和保住自己的财产，对于他们来说，毕竟比慷慨赴死、力挽狂澜、抨击流行的谬误，反抗企图使一切都服从自己绝对权力的国王要有利和方便得多。加之，在一些大的国家、王国和帝国里，统治者因为不能亲自办理一切事务，也不能凭一人维持自己的政权和统治国家广大的领土，所以他们到处派遣自己的官吏、军需官和省长及许多其他走卒，慷公库之慨给这些人以优厚的报酬，为的是让他们保护自己的利益和维持自己的政权，使谁也不敢冒着生命的危险来反抗这个政权，甚至不敢公开表示反对这种专制制度。正因为如此，所以最聪明而有教养的人，明明看到这个不公道的、令人痛恨的政府的一切滥用职权行为，还是不得不保持缄默。

此外，还要加上所有的高级、中级、甚至低级官员（包括世俗的和宗教的官员）以及那些营求这些职位的人的自私自利和个人打算。毫无疑问，他们都无例外地，对于考虑自己的个人利益及好处，比起真诚关心公共福利来要多得多。他们都受自己的功名利

禄之心或其他引起肉欲和血气冲动的动机支配。自然，得到国家官阶和职务的人，是不会反对企图使一切屈从自己意志的国王的骄傲、虚荣和暴虐的；相反地，他们阿谀他，纵容他的恶劣的倾向和罪恶的图谋，希望在他的权力庇护下高升并扩大自己的势力。同样，那些企图在教阶中猎取圣职和肥缺的人也不会反抗，因为他们正是要借那个国王的庇护和权力来获得并巩固属于自己的这些好处的。他们绝对没有反对国王的罪恶图谋或者在其一件事情上反抗国王的思想，而只会争着在国王面前献殷勤，对他的一切行为歌功颂德。他们不斥责流行的谬误，不揭穿伪宗教的欺骗、虚幻及迷信，因为他们的全部地位、全部权力以及他们的圣职所带来的大量进款都建筑在这些谬误和欺骗上面。富有的怪客人也同样不会反对国王的不公道的行为，也不会公然斥责伪宗教的谬误和弊端；因为他们正是常常要靠国王的恩典来取得有利可图的国家职位，或取得宗教部门的肥缺。他们宁愿招财进宝，而不愿根绝他们可以从中获得这样大的好处的谬误和弊端。那些喜欢安静生活、贪图生活安乐和舒适的人们也不会反对上述舞弊行为，他们宁愿平安地享受生活的快乐和舒适，而不愿因反抗流毒人间的谬误潮流而使自己遭受可怕的迫害。同样，伪君子 and 假道学也不表示意见，他们假装慈善，在自己笃信宗教和热心宗教的幌子下隐藏着最卑鄙的恶行；他们为了比较巧妙地达到自己的目的、获得个人好处，用伪装的圣洁和假道德欺骗别人。最后，力量薄弱和无知无识的人也不表示意见，因为他们没有知识和地位、不能认清那些哄骗他们的谬误和谣言，也不能抗拒那个在他们提出异议时诱惑他们的强大潮流。况且各种情况不同地位不同的人们，虽然彼此之间的从属及依赖关系是这样密切地联系着，他们之间却差不多总是有这么多的竞争和妒忌，这么多的背信弃义和阴险行为，甚至在最亲近的亲人

之间也是如此,以致这个人不能信赖那一个人;因此,如果他们动手有所作为的话,就不能不遭遇到公开的、可以降临到任何一个人头上的危险。在企图改革坏政府这一类能引起种种后果的事业中,连信赖朋友、信赖兄弟也不是没有危险的。总而言之,既然谁也不能、谁也不愿、谁也不敢反对这个强权世界的一切谬误、欺骗和暴政,那么,这些恶习邪行这样猖獗、这样普遍地流传世间,就不足为奇了。这就是为什么欺骗、谬误、迷信和暴政得以弥漫大地的原因。

本来,至少在这种情况下宗教和政治是不能和睦共处的,它们是应当互相矛盾互相对立的;因为温和虔敬的宗教是应当斥责残酷不公的暴虐制度的。另一方面,有理性的、贤明的政治似乎也应当斥责和抑制伪宗教的滥用权力、谬误及欺骗的行为。事情确实应当是这样的,可是应该这样做的事情,实际上却没有这样做。因此,虽然骤然看来宗教和政治按照各自的原则来说是如此相反,如此矛盾,但事实上它们之间一旦缔结了同盟、建立了友好关系,彼此就相处得不坏;可以说,从这时起它们已情投意合,象两个小偷一样,互相庇护支持。宗教甚至支持最坏的政府,而政府也同样庇护最荒谬、最愚蠢的宗教。神甫们在咒骂和永世痛苦的恐吓下号召自己的信徒服从长官、公爵和国王,如同服从神所授予的权力一样。国王也同样关心神甫的威望,给以优厚的圣禄和丰裕的进款,支持他们行使做礼拜的空洞无谓的卖假药的职能,并强迫人民承认他们所做的和所教导的一切都是神圣不可侵犯的,——所有这一切都是用宗教和奉神的漂亮幌子掩盖起来的。这就是对付你们的又一个方法,借助于这个方法,欺骗、谬误、迷信、幻想及愚弄行为得以弥漫人世间;它们继续存在直到发展成为在沉重负担下受罪的贫苦人民的巨大灾难。

(梅利叶:《遗书》,2)

§ 41.02 [宗教是谬误和欺瞒,是人们捏造出来的] 2

(1) 总之,我的朋友们:你们知道,任何宗教仪式、任何敬神行为都是谬误、舞弊、错觉、欺骗和奸诈行为。所有利用上帝和诸神的名义、以及利用他们的声威发布的规则和命令,都不外是人捏造出来的东西,这正和为庆祝诸神而举行的盛大祝典、祭典及其他宗教性及宗教祭祀性的活动都是人捏造出来的一样。我已说过:所有这一切都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来,继而由伪预言家、骗子和江湖术士予以渲染扩大,而后由无知无识的人盲目地加以信奉,最后由世俗的国王和权贵用法律加以维持和巩固。他们这班人利用这些捏造出来的东西很容易迫使人民就范,很容易为所欲为;因为正象蒙田所说的,这些捏造出来的东西实质上都不外是拴住牛鼻的绳子,其作用只不过是控制愚人和糊涂虫的心思而已。你不能把这种捏造出来的东西拿去箝制明智的人,他们也不会受它的箝制。只有愚人和糊涂虫才有可能相信这种胡说,让它这样来愚弄自己。我在这里谈世界宗教的荒谬性和虚妄性是一般地说的。我指的不但是多神教和其他各种宗教——那些宗教你们也承认是虚妄的——,也指你们所信仰的称为天主教、使徒教和罗马教的基督教。实际上,基督教的荒谬和虚伪程度并不下于任何其他宗教。大概再没有其他宗教象基督教那样,在自己的基本原理和主要论点中这样荒谬虚妄,这样违反自然、违背理智。我对你们说起这一点,为的是使你们不至于陷入它的慷慨诺言的圈套中。要知道宗教许给你们的天国及其永恒的幸福,其实只存在于想象中。你们也不应当被这种宗教所告诉你们的关于地狱可怕的痛苦的无谓恐惧所吓倒,其实这种地狱并不存在。我对你们说明白这些,为的是让你们的理智清明、心情平静而摆脱这些恐惧。一切讲

说天堂美妙和地狱可怕的话都是虚无飘渺的神话。我们死后固然不可能指望得到好的东西,但也不必担心不好的东西。因此,你们应该明智地利用时间,好好地生活,如有可能,要适度地、平静地、快乐地享受生活中的福利和自己的劳动果实:这就是你们所能做到的最好的事情。因为死就是生命的终止,同时也就是人们对祸福的各种认识和各种感觉的极限。

(2) 显而易见,把纯粹属于人的那些规条冒充作超自然的、神圣的规条和法则,这就是舞弊、谬论、幻想、欺瞒和诈骗的行为。而实际上毫无疑义,世界上现有的宗教,正如我前面已讲过的,都纯粹是人们捏造和制定出来的东西。无疑地,那些首先捏造出它们的人,其所以利用神的名义和权威,只是为了使一些合乎他们愿望的规条及法则较易为人们接受。下面二者必居其一:或者是必须承认我这里所说的是对的,至少就大多数宗教来说是如此的;或者是必须承认大多数宗教真是神所创造的。但后一点不可能,因为所有各个不同的宗教是彼此矛盾的,它们之间是互相攻讦的。显然,既然它们的原理原则互相矛盾,那么它们就不可能同时都是真实的,而且似乎也不可能起源于同一个神。正因为如此,所以我们罗马天主教教徒们认为不能不承认:充其量只能有一个真正的宗教。而据他们断言,这个唯一真正的宗教就是他所信奉的宗教。因此他们认为,自己的教义和自己的信仰的基本原则就是承认只存在一个主(基督)、一个信仰、一种洗礼、一个神、一个教会,而这一个教会就正是他们的使徒的罗马天主教会。他们断言,离开了这个教会就不能得救。我由此清楚地得出如下的结论:毫无疑义,至少世界上大部分宗教,如我已说过的,都纯粹是人们捏造出来的,那些捏造宗教的人,其所以冒用神的名义及声威,只是为了更容易贯彻他们自己的法律及规条,同时迫使人民更加尊敬、崇拜和害怕

自己。他们要靠这种阴谋诡计来统治人民，也希图靠这种阴谋诡计来欺骗人民。

(梅利叶:《遗书》,3,4)

§ 41.03 [不平等是人类的第一个大祸害] 2

(I) 第一种祸害是不同地位、不同身分的人们之间的极度不相称;有些人仿佛生来就只是为了横暴地统治别人,永远享受人生的一切幸福;相反地,另一些人生来仿佛就是为了作贫穷、不幸、受人鄙视的奴隶,毕生在贫困和沉重的劳动中受苦。这样一种不平等是极不公正的,因为它绝对不是以某一些人的功勋和另一些人的过失为基础的;它是可恨的,因为一方面它只会造成骄傲、自大、好名、虚荣和傲慢,另一方面,它只会产生仇恨、嫉妒、愤怒、渴望报复和埋怨等等感情。这一切激情后来就成为世界的无数罪恶和暴行的泉源和原因。如果人们相互间建立了一种正确的关系,足以使他们相互间确立和保持一种合乎正义的从属状态,而不使一些人暴虐地统治另一些人,那么无疑地,罪恶和暴行就不会有了。

人人天生都是平等的。他们同样有权在地上生活和立足,同样有权享受天赋的自由和他的一份世间福利,人人都应当从事有益的劳动,以便取得生活中必需的和有益的东西。但是人们是生活在社会中的,由于社会(或人们的共同体)不可能是结构良好的,即使结构良好,如果没有某种依附和从属,也不能维持良好的秩序;因此,为了人类社会的福利,人们相互间无疑地必须有一些人对另一些人的某种依附和从属。可是,一些人对另一些人的这种依附和从属必须同时是公正的、适当的,也就是必须不使一些人过高,另一些人过低,一些人骄矜自大,另一些人受践踏蹂躏,一些人所得太多,另一些人一贫如洗;总之,就是不使一切福利和享受集

中在一些人身上，而使一切苦难、忧虑、不安和生活的不快集中在另一些人身上；这样的依附和从属是不公正的、可恨的，和大自然本身所提供的权利相敌对的。

（梅利叶：《遗书》，43）

（2）如果我们研究一下贵族和君权的起源，追溯一下国王和统治者的家谱，直到他们的始祖，那就可以发现，那些那样爱吹嘘自己的高贵并以此骄傲自大的人们的始祖，都是些嗜血的和残酷的压迫者、暴君、阴险的叛徒、社会法律的破坏者、窃贼和弑父者。总之，最古的贵族只是一群令人发指的暴徒而已，他们得到政权的支持，依靠的是那种与崇高地位相伴随的欺诈。到现在为止还用世袭、选举或其他方法来维持贵族的继承，其结果怎么样呢？结果只是把那种用骇人听闻的、为人类所不齿的、羞于采用的手段获得并加强的太大的权力永远交给了某一些人而已。因此，不只是过去，就是现在，还把最不公正的侵袭行为、最强暴的掠夺行为用冠冕堂皇的个人正义和道德的幌子掩盖起来，而把实质上最地道的抢劫叫作成绩。这些不公正的残酷的掠夺者装出仿佛维护人民的自由和权利、维护宗教和法律的样子，可是实质上却是世界上最凶狠的暴君、伪善的骗子、不信神的人、坏蛋。据说，这不仅适用于某些个别家族，而且也适用于一切起了某种重要作用和为自己造成某种极大的声望的家族。

（3）由此可见，以这种空洞而令人气愤的根据，在这种不同身分和不同地位的人们中间建立和保持如此荒诞和可恨的不平等，显然是不法的和不公正的行为。要知道，正如显然可以看到的，这种不平等现象曾把全部权力、一切福利、一切享受、一切使人愉快的东西、财富、甚至游手好闲都交给世上的豪门、富人和贵族，而把一切最不快的和难堪的东西，如依附、忧虑、不幸、不安、惊惶，

一切劳动和一切累人的工作，都交给贫民。这样的不平等现象更显得不公正和可恨的是，它把人民群众仿佛放在完全依附贵族和富人的地位，可以说把群众变成了奴隶，因为他们被迫不仅要忍受富人和贵族的一切任性的要求、蔑视和侮辱，而且要忍受他们的压迫、不公正和虐待。因此有一位作者说，最受鄙视的、被抛弃的、最可怜和最卑贱的人就是法国的农民；他又说，这些农民只是为贵族和要人而工作，尽管辛勤，还难以糊口。

(4) 总之，农民完全是把土地租给他们或让他们耕种土地的那些豪门和贵族的奴隶；他们遭受国家税捐和主人加给他们的特殊徭役的同样沉重的压迫，同时教会中的人还要不公正地压榨这些不幸的贫民。实际上，我们天天都可以看到他们对贫苦人民群众的压迫、暴行、不公正的和粗暴的行为。他们到处占据首要的、荣誉的位置，到处占有最美丽的房屋、最好的土地、世袭领地，还认为不满足，还要用诡计和暴力来夺取他人的财产。他们要求别人向他们缴纳各式各样的捐税，要求农民为他们服劳役，要求别人为他们效劳，而实际上任何人也没有为他们效劳的责任。如果别人没有把他们所要求的一切都交给他们，如果他们看到人人都在他们面前卑躬屈膝，他们还是不满意。最没落的贵族、最小的地主也极力想使人民惧怕他们，服从他们，向人民提出不公正的要求，他们是人民的重大的负担，总想一会儿从这些人、一会又从另一些人那里把某些东西弄到手，尽可能地夺取一切东西。我们完全有根据把这些人比作蛔虫，因为这些人干的事，正象蛔虫不断地扰乱和折磨蛔虫病人的身体那样，是搅扰、折磨和吞没贫苦的人民群众的。这些穷苦群众如果没有成为这种蛔虫的牺牲品，那固然是幸运的，但是，如果没有彻底摆脱这种蛔虫，那无疑地将会成为永久的不幸。

我亲爱的朋友们！人们对你们谈过魔鬼，你们一听见魔鬼的名字就害怕，因为你们听说，魔鬼是某种无法想象的凶恶可怕的东西，仿佛是人类幸福的最主要、最可恨的敌人，千方百计地企图害死人，让人和它一起在地狱里永远遭受不幸。可是我亲爱的朋友们，你们要知道，你们应当害怕的最凶恶的真正魔鬼是我所谈的那些人。真的，你们没有比世上这些豪门、贵族和富人更厉害更凶恶的敌人了，因为蹂躏你们、折磨你们、弄得你们这样不幸的正是他们。错了，我们的画家在画里把魔鬼画成那种可怕的、骇人的怪物的样子是想错了，是受了迷惑了；我认为他们是在迷惑你们，象你们的传教士迷惑你们一样，画家是在画里、传教士是在布道里向你们把魔鬼描绘成那样奇形怪状、丑恶、难看。画家和传教士最好是向你们把魔鬼描绘成这一切漂亮的老爷，这一切当权人物和贵族，这一切漂亮的太太小姐们的样子；从外表看起来，他们是这样一些穿戴得漂亮、卷发擦粉、洒满香水、金银宝石闪闪发光的人。因为他们这些老爷太太们，正如我已经说过的一样，才是真正的男女魔鬼，因为他们正是你们最凶恶的敌人，对你们为害最大。被你们的传教士和画家描绘成那种丑恶的怪物的魔鬼，实际上只是想象的魔鬼，只能够吓唬孩子和无知的人，除了害怕它们的人所想象的祸害以外，不能造成任何祸害。但是这一群男女魔鬼，也就是我所谈的那些文雅的老爷太太们，他们当然已经不是想象的产物，而是完全现实的，他们的确能够使人害怕；他们给贫民所造成的祸害是完全现实的、彰明昭著的。因此，在这里，在我们面前摆着的也是祸害，甚至是巨大的祸害，即不同身分和地位的人们之间的令人惊异的、极端的不平等。但是，因为基督教容忍、赞同并肯定人间的这种极端的、令人惊异的、如此不公正的身分上和地位上的不平等，所以，这就显然证明，这个宗教根本不是来自神的，根本不是神所

建立的；因为健全的理性清楚地向我们表明，被认为无限善良、明智和公正的神，是绝不想建立、神化和支持这样令人痛恨的极不公正的现象的。

(梅利叶：《遗书》，44)

§ 41.04 [神根本就不存在] 2

(1) 上述一切罪恶和我所谈到的其他一切罪恶和谬误都是建立在有神存在的信仰和信念上的，也就是建筑在有最高本体存在的信仰和信念上的，人们相信这个最高本体是全能的，无限善良的，无限完善的，具有无限智慧的，愿意人们崇拜他并用一定的方式供奉他的；因此，国王和诸侯也愿意以全能之神的权力作为自己的威力和权力的根据，说他们仿佛是由神的恩宠派来统治和主宰其他一切人的；所以现在应当证明并说清楚：没有这样的本体，神根本不存在；人类利用神的名字和权威来建立并支持自己宗教的谬误，支持自己的国王的残暴统治，都是完全错误的、不正确的。现在我要用有说服力的理由并借用形而上学原理、物理学原理和道德学原理中的论据来清楚地证明这一点。

(2) 这里不妨预先指出，关于神的存在的信仰或信念不是一向到处为人所接受、因而在人们当中确立起来的，许多人不仅一向就怀疑神的存在，而且完全否定神的存在；因为，且不谈有许多民族根据本民族过去的记载来判断，他们是根本不知道有什么神的；可以说，根据人人都明白的意见，在过去各个时代中最有教养、最有学问和最明智的人，都是最不相信神的存在的。

(3) 另一方面，人们可以非常清楚地看出，对神的信仰最初不过是出于下列情况：某些比别人更机灵、更狡猾、更精明，甚至可能是更堕落、更恶毒的人，由于产生了高于别人的虚荣愿望，也可能

是想拿别人的愚蠢无知开心,竟大胆地使用神的名字,自己冒充最高的统治者,以便使人更怕他、敬重他。别人在恐怖的影响下,由于愚蠢或者是想巴结逢迎,就让他们为所欲为,因而这些人就成了统治者;他们成了统治者后,就把神的名字和最高统治者的称号给自己保留下来。

(梅利叶:《遗书》,60,61,62)

(4) 在第一种体系,即创世说中,我一眼就看出有几种困难摆在理智的面前,看来无法克服。第一种困难在于:怎样说明、或者怎样设想那个仿佛创造了其他一切东西的最高本体的本质或本性;第二种困难在于:物质本身与所假定的物质创造者一样,也可以假定为永恒的、不依赖任何别的原因的,要用哪些令人信服的理由才能证明,应当把永恒性和独立性归给那个本体,而不归给物质本身?因为既然这两个假设全都可以承认一种原始本体,一种非创造的、永恒的、不依赖任何其他原因的始因,那么要想确定世界是创造的,就必须用令人信服的理由,来证明这个原始的存在物必然与物质不同,来证明物质不可能是永恒的,不可能是凭自身成为现在这种样子的;作这样的证明是有很多困难的,不管我们的信徒有多少,直到现在还是没有能够作出这样的证明。第三种困难在于难以理解从无中如何能够创造世界,搞出有来;理解这一点,比起单纯地设想物质世界凭自身成为它现在这样,当然要困难得多。为什么不一开始就假定物质实际上就凭自身成为那种样子呢?为什么要用看不见的本体、不可理解的创造秘密来解释它的存在呢?要知道,在创造世界的理论体系本身中,不仅必须假定非创造的永恒实体的存在,还必须假定这个实体还能够创造别的东西;但这是完全不可想象的、完全不可能的,我在下面将更详细地指出这一点。显然,只要能承认物质是始因,是永恒而独立的本体,就可以

避免创世说中必然要碰到的许多不可克服的困难，而且可以很容易地解释万物的形成。第四种困难是必须说明并确切地断定，这个仿佛创造了其他一切东西、而且在一切创造物中最有威力的本体，究竟在什么地方。它在什么地方？它藏到哪里去了？显然，它是看不见的，摸不到的，在任何地方都找不到的。它不是太阳，不是地球，不是空气，也不是火；哪怕把一切存在物审查和分析一千次，你在任何存在物中也找不到它，在任何地方也碰不到它。在一切存在物的群体中都找不到的本体，究竟能够是什么本体呢？它能在什么地方呢？然而在创世理论中必须解释这一点，因为，如果不解释这一点，我们对这个本体就无法具体地认识。物质却是另外一种情况；因为物质是无可争辩地存在着的，这是任何人都不能怀疑的，它可以看得见，摸得到，到处可以碰到，存在于一切存在物里。

(梅利叶：《遗书》，45)

§ 41.05 [物质自身存在着，运动着，是万物的始因] 2

(1) 我们将根据清楚明白到任何人都不能怀疑的论据，来更清楚地阐明这里的真理是什么，并清楚地指出，物质是本身存在的，它本身就是运动着的，实际上它是万物的始因。下面就是我们所根据的论点。我们能亲眼看到，世界是存在的，也就是说，天和地以及仿佛装在天地之间的无数的东西是存在的；除了想把自己装作对一切都坚决怀疑的皮罗主义者以外，这是闭眼不看人类理性的一切启示，是与任何自然感觉完全背道而驰的。能够达到这一步田地的人，预先必须完全丧失理性，如果他无论如何还要坚持这样的意见，那就只应当把他看作疯子，用任何理由来开导他都是无用的。但是我认为，任何一个皮罗的信徒，不管多么狂妄，还是应

该知道、感到甚至相信,快乐与苦难之间,善与恶之间,正和一只手拿着一大块面包,另一只手拿着一块石头一样,无论如何是有区别的。皮罗主义也不能达到对一切都完全怀疑的程度,因此可以说,这是想象的怀疑而不是真正的怀疑,是卖弄聪明而不是真正的内心信念;因此,我们应该放弃皮罗主义者的这种假装的对一切都怀疑的态度,遵守理智的最明显的指示,这种理智是清楚地向我们指明实体的存在的。因为,至少拿我们自己的存在来看,就可以很清楚地看出,我们自己是作为实体存在着的,如果没有这个实体,就根本没有我们,我们也就不能有对实体的想法了。而且,我们完全无疑地知道,我们是存在的,在思想着的,我们对这一点无论如何不能怀疑,因此,实体的存在是显然无疑的,因为如果没有实体,当然就不能有我们,如果没有我们,我们也就不能思想了。这一点是再清楚不过的了。

既然这样,就不能不承认实体的存在,而且也必须承认实体是永远存在的,因而从来不曾被创造,因为,如果它不是永远存在的,那就可以肯定地说,在这种情况下任何地方都没有它的存在和它的存在的开始的可能性。第一,它永远不能打下自己存在的基础,因为它既然不存在,就无论如何也不能创造自己或给自己以存在。第二,它的存在永远不能从其他任何原因或其他创造它的实体获得本原。因为,既然假定实体不是永远存在的,就不会有其他任何实体或任何原因来创造它。

但是,因为实体是存在的,而且它的存在是明显的,那就必须承认,它是永远存在的,而且也不能承认,这个实体正是万物的始因和基原。因为,十分明显,万物之所以能在实际上成为那种样子,只是因为它们有存在,而且本身是与存在有关的。显然,如果没有实体,那么任何东西都不会有了。由此可以清楚地得出结论:

实体根本是在万物中构成万物的基原、构成万物的主要本质和基础的东西。因此,实体是万物的始原和基原。因为实体的存在,正如刚才所指出的,并不是无源的,而且是永恒的;因为万物只是实体的各种变态,所以可以清楚地得出结论:没有任何被创造出来的东西,因而也就没有创造者。这一切原理是一个根据另一个引伸出来的,是不容争辩的。

(梅利叶:《遗书》,68)

(2) 虽然在形体概念和形体运动之间看不出必然的联系,虽然不能清楚地看出形体怎样能够自己运动,但是,正如我刚才所说的,在形体本身能够运动的说法中并没有任何不合道理的和荒谬的成分。如果物体本身能够运动的说法中没有什么不合道理的和荒谬的成分,那就是说它们本身能够运动的说法中没有什么不可能的成分;因为它们如果本身不能运动,那说它们本身能够运动就是不合道理的而且是荒谬的了。可是,因为这里不怕有任何不合道理的和荒谬的情况,所以就可以肯定地说,形体本身能够运动,并不包含任何不可能的成分。如果毫无障碍地可以肯定形体自己能够运动,那么在这种情况下当然也可以毫无障碍地确定形体的确是自己在运动。如果在这种说法中能找出不合理的东西,或者它产生任何荒谬的成分,就必须指出,是哪些不合道理,从它那里产生哪些障碍和荒谬的成分;可是,一切信徒都无法指出这些成分。因此十分明显,形体本身能够运动,除了构成形体本身的物质之外,不需要寻找它们运动的其他原因。

(3) 但是,要知道除了物质本身之外,任何东西也不能推动或激动物质,因此就必须说,物质是由本身获得自己运动的本原的。

下面就是除了物质本身外任何东西不能推动或激动物质的证明。只有象物质那样本身有某种密度和某种不可入性的东西才

能推动和激动物质。因为,十分明显,本身没有任何密度或任何不可入性的东西,是绝对不能推动物质,使它移动的;要知道,它不能对物质起任何影响,甚至不能支撑和靠在物质上,因为它马上可以穿入物质内部,而碰不到也不会引起任何反作用;结果就会好象没有任何接触一样,因为它单独不能够而且也没有什么办法能够把影响或压力加在另一种东西上。但是,只有物质本身有某种密度或某种不可入性,因为人人都同意,所谓精神的、非物质的实体是没有密度和不可入性的。因此,只有物质能够推动物质,能够给物质以影响和压力,能够使物质运动,因此,非物质的东西是不能使物质运动的。要知道,正如俗语所说的,只有物体能触摸或成为触摸的对象。

(梅利叶:《遗书》,73)

42. 孟德斯鸠

Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, 1689—1755年,法国人。著作有:《法的精神》[De l'esprit des Lois],《波斯人信札》[Lettres persannes]等。

著作选录

§ 42.01 [法,就是出于事物本性的必然关系] 3

法,就最广的意义来说,就是由万物的本性派生出来的必然关系:在这个意义之下,一切实体都有它们的法;神有神的法,物质

世界有物质世界的法,在人之上的天使有天使的法,禽兽有禽兽的法,人有人的法。

有些人说,有一种盲目的命运产生了我们在世界上看到的一切结果,这种说法是极其荒谬的;因为一种盲目的命运居然会产生出有理智的实体,岂不是绝大的荒谬吗?

因此有一种原始的理;法就是这种理与各种不同的实体之间、以及这些不同的实体彼此之间的关系。

神之于宇宙是创造者和保持者的关系:他据以创造的法,也就是他据以保持的法;他按照这些法则行动,是因为他认识它们;他认识它们,是因为他创造了它们;他创造了它们,是因为它们与他的智慧和权能有关系。

既然我们看到,这个由物质的运动造成的、并无理智的世界是永远存在的,那么它的运动就一定有一些不变的法则;如果我们可以在这个世界以外设想另一个世界的话,那个世界也会有一些常住不变的法则,要不然它就会消灭。

因此创世活动看起来好象是一种任意的行为,却要以一些同无神论者所说的命运一样不变的法则为前提。说创世主没有这些法则也能统治世界,那是荒谬的说法,因为世界没有这些法则是不会存在下去的。

这些法则是一种确定不移的关系。在一个运动的物体和另一个运动的物体之间,一切运动都是遵照着质量和速度的关系而取得、增加、减少和丧失的;每一种殊异都有齐一性,每一种变化都有恒定性。

有理智的特殊实体可以有他们自己制定的法;但是他们也有并非他们自己制定的法。在有理智实体之前,他们是可能的理智实体,因此他们有着可能的关系,并因而有着可能的法。在有制定

的法之前，已经有可能的公道关系。说除了制定法规定或禁止的以外根本没有什么公道不公道，那就等于说在人们画出圆形以前所有的半径并不相等一样。

因此必须承认公道关系先于确定这些关系的制定法：例如，假定有了人类社会，遵守这些社会的法才是公道的；如果有一些理智实体受了另一实体的恩惠，他们才应当对他感恩；如果有一个理智实体创造了一个理智实体，被创造者才应当始终保持着它一起头就有的那种从属地位；一个理智实体对一个理智实体作了恶，才应当接受同样的恶；诸如此类。

但是理智界远不如自然界治理得那样好。因为理智界虽然也有本性上不变的法，却并不始终不渝地遵守这些法，象自然界遵守它的法那样。其理由在于特殊的理智实体受到自己本性的局限，因而会犯错误；而另一方面，他们的本性又使他们凭自己行动。因此他们并不始终不渝地遵守他们的原始法；甚至他们自己制定的法他们也并不永远遵守。

我们不知道禽兽究竟受一般的运动法则支配，还是受一种特殊的运动支配。不管怎样，它们并不比物质世界的其余部分与神关系更密切；感觉只是用于它们的相互关系中，这种相互关系或者是它们与其他特殊实体的关系，或者是它们与自己的关系。

凭着快乐的吸引，它们保持着它们的个体存在；也是凭着同样的吸引，它们保持着它们的种类。它们有自然法，因为它们是凭感觉结合的；它们并无制定法，因为它们不是凭知识结合的。然而它们并非经常不变地遵守它们的自然法；我们看到植物既没有知识也没有感觉，它们却比禽兽更守自然法。

禽兽没有我们所享有的那些最大的好处；它们享有我们所没有的好处。它们没有我们的希望，但是也没有我们的恐惧；它们也

和我们一样不免于死,但是它们不知道死;甚至于大部分禽兽比我们更善于自保,并不象我们那样滥用自己的感情。

人,作为自然实体,是和其他物体一样,受一些不变的法支配的;作为理智实体,则不断地违犯神所制定的法,变更自己所制定的法。他必须引导自己,然而他是一个有限的实体;他是会陷于无知和错误的,正如一切有限的理智实体一样;他所具有的微弱的知识,也还要丧失。作为有感觉的造物,他变得受千百种感情支配。这样一个实体是时时刻刻可能忘掉他的创造主的:于是神曾用宗教法来提醒他;这样一个实体是时时刻刻可能忘掉他自己的:于是哲学家们曾用道德法来告诫他;他生就要在社会中生活,在社会中又有可能忘掉旁人:于是立法者们曾用政治法和公民法来使他尽自己的义务。

(孟德斯鸠:《法的精神》,第一卷, I)

§ 42.02 [在人类进入社会之前,和平是第一条自然法] 3

位于这一切法之先的,是自然法,其所以称为自然法,是因为它们是唯一从我们的存在结构派生出来的。要很好地认识自然法,就必须考查一个人在社会建立之前的情况。自然法就是他在这样一种状态中所接受的法。

那种在我们心中印上一位创世主的观念,并使我们向他皈依的法,在自然法中居于首位,这是就它的重要性而言,并不是就这些法的成立次序而言。人,在自然状态中,毋宁说只有认识能力,而并非已有知识。显然他的最初观念不会是一些思辨的观念:他总是先想着保存自己的存在,然后才探求他的存在的起源。一个这样的人,首先只会感到自己的软弱;他的胆怯达于极点:如果这一方面需要经验证明的话,在森林里就发现过一些野蛮人:什么

都使他们发抖,什么都使他们逃避。

在这种状态中,人人感到力不如人;人人都很难有平等之感。因此人们是不会打算互相攻击的,和平乃是第一条自然法。

霍布斯首先给予人们以互相征服的欲望,这是于理不合的。宰制和统治的观念非常复杂,并且有待于很多其他的观念,因此不会是人最先具有的观念。

霍布斯问道:人们如果不是天然处于战争状态,为什么总是带着武器,为什么总是带着钥匙锁门?殊不知这是把建立社会后才能发生的事,归之于建立社会之前的人,只有建立了社会,人们才发觉有攻守的必要。

人除了感到软弱以外,又感到匮乏。因此另一条自然法乃是促使他设法养活自己的法则。

我说过畏惧会使人们互相逃避;但是那些相畏的标志立刻又会使他们互相接近;此外他们更由于一个动物接近另一个同类动物时感到快乐而互相接近。加之,那种由两性的不同引起的依恋又增加了这种快乐;他们彼此之间永远在进行的自然祈求,乃是第三条自然法。

人们除了首先具有的感觉之外,又进而具有各种知识;于是他们就有了其他动物所没有的第二种联系。因此他们有了一种互相结合的新因由;过社会生活的愿望,乃是第四条自然法。

(孟德斯鸠:《法的精神》,第一卷,II)

§ 42.03 [战争状态是促使人间立法的原因] 3

人们一进入社会,就丧失了软弱的感觉;他们之间原有的平等关系就终止了,战争状态就开始了。

各个社会都进而感到自己有力:这就产生了国与国之间的战

争状态。每个社会中的个人都开始感到自己有力；他们力图使这个社会的主要利益归自己享受：这就造成了个人之间的战争状态。

这两种战争状态，乃是促使人间立法的原因。地球是这样巨大的一个行星，必然有不同的民族，人作为地球的居民，于是有一些处理民族关系的法律：这就是国际法。人作为生活在一个社会中的分子，而社会必须维持，于是有一些处理统治者和被统治者的关系的法律：这就是政治法。此外他们还有一些处理一切公民之间的关系的法律：这就是公民法。

国际法的基础，是这样一条自然原则：不同的国家，在平时应当尽量彼此行善，在战时应当尽量避免作恶，不要损伤双方的真正利益。

战争的目的是胜利；胜利的目的是征服；征服的目的是自保。应当从这一原则和前一原则中，引申出构成国际法的一切法律。

一切民族都有一种国际法；连杀食俘虏的易洛魁人也有一种国际法。他们也派遣和接受使节；他们也懂得一些战时和平时的法规：毛病只出在这种国际法并非建立在真正的原则上。

除了以一切社会为对象的国际法以外，还有每一个社会的政治法。一个社会没有政府是不能存在下去的。格拉维纳^①说得非常正确：“一切个别力量的联合，形成了所谓政治状态。”

这个总的力量，可以放在单独一个人手里，也可以放在多数人手里。有些人曾经认为，自然既然建立了父权，单独一个人统治就最合乎自然了。但是举父权为例是毫无证明力量的。因为如果说父亲的权力相当于单独一个人的统治，父亲死后兄弟辈的权力，或兄弟死后堂兄弟辈的权力，就相当于多数人的统治了。政权是必然包含着若干家庭的联合的。

^① 格拉维纳[G. V. Gravina], 1664—1718, 意大利法学家。——编者

最好是说：政府是为人民建立的，最合乎自然的政府，其特殊设施必定最适合人民的情况。

若非众人的意志联合一致，个别的力量是不能联合起来的。格拉维纳又说得非常正确：“这些意志的联合，就是所谓公民状态。”

一般的法，就其统治地上一切民族而言，就是人类理性；每一个国家的政治法和公民法，应当只是应用这种人类理性的特例。

这两种法应该专门适合于本国人民，因此一国的法律如果能够适用于另一国，那是极其偶然的。

这两种法，不论是成立政府的法，如政治法，还是维持政府的法，如公民法，都必须符合已经建立或意图建立的政府的本性和原则。

这两种法应该适应一国的自然状况：气候的寒冷、炎热或温和，领土的性质、位置和大小；适应人民的生计：耕作、狩猎或游牧；它们应该适应体制所容许的自由程度；适应居民的宗教、好恶、财力、人口、贸易、习俗、风尚。最后，这两种法彼此之间也有联系；它们与本身的起源、与立法者的目标、与据以立法的事理都有联系。应该从所有的这些方面来考察它们。

（孟德斯鸠：《法的精神》，第一卷，III）

§ 42.04 [自由就是有权去做法律所允许的事] 3

（1）在各种名词中间，歧义丛生，以多种方式打动人心的，莫过于自由一词。有些人认为自由就是轻易即可废黜自己曾经授以暴君权力的人；另一些人认为自由就是可以选举自己应当服从的人；又有一些人把它看成携带武器的权利、行使暴力的权力；还有一些人把它看成只受一个本族人或本族法律统治的特权。某个民族曾经把自由长期地了解为蓄长须的习惯。更有一些人把这个名

称加在一种统治形式上，而排斥其他的统治形式。尝过共和政府滋味的人曾经把它放在这种政府里；享受过君主政府的人则把它摆在君主制度里。总之，每一个人都把合乎自己的习惯或倾向的政府称为自由；由于在一个共和国中，人们所抱怨的那些为非作歹的手法并非总是摆在大家眼前，并不是那么显著突出，看起来好象法律说的话多，执行法律的人说的话少，于是人们通常就把自由放在共和国中，认为君主国无自由。最后，由于在民主制中好象人民几乎是想做什么就做什么，人们就把自由放在这类政府中，把人民的权力与人民的自由混淆起来了。

(2) 诚然在民主制中人民似乎是想做什么就做什么；但是政治自由并不在于想做什么就做什么。在一个国家里，也就是说，在一个有法律的社会中，自由只能在于能够去做应当想做的事，而不被迫去做不应当想做的事。

我们应当常悬于心目之中的是何谓独立，何谓自由。自由就是做一切法律许可的事的权利；如果一个公民能够做法律所禁止的事，那就不再有了自由了，因为别的人也同样可以有这种权力。

(3) 民主制和贵族制从本性上说并不是自由的国家。政治自由只能存在于适中的政府中。但是它也并非永远在适中的国家中；只有在人们并不滥用权力的时候，那里才有政治自由。但是我们有一条颠扑不破的经验：凡是有权力的人，总要滥用权力，非碰到限度不止。可不是！连美德也是需要有限度的。

为了使人们不致滥用权力，必须作出妥善安排，以权力牵掣权力。一种国家体制，是可以做到使任何人都不致被迫去做法律并不要求的事，而不做法律许可的事的。

(孟德斯鸠：《法的精神》，第十一卷，II, III, IV)

§ 42.05 [三权分立的国家体制有利于政治自由] 3

(1) 任何国家都有三种权力：立法权，执行有关国际法事务之权，执行有关公民法事务之权。

君主或官吏凭借第一种权力制定临时的或永久的法律，修改或废止已有的法律；凭借第二种权力媾和或宣战，派遣或接受使节，确保安全，预防侵略；凭借第三种权力惩治罪行，审理个人争端。后一种权力可以称为司法权，前一种则可以径称为国家行政权。

一个公民的政治自由乃是一种精神上的安宁，这种安宁来自人人都感到安全；为了使人们享有这种自由，政府必须能使任何公民不必惧怕任何别的公民。

立法权和行政权为同一个人或同一个官厅并挽时，就没有自由可言，因为人们有可能惧怕这个君主或这个参议院制定一些暴虐的法律来暴虐地执行。

如果不把司法权与立法权和行政权分开，也没有自由可言。如果司法权与立法权集于一身，支配公民生命与自由的权力就是专断的；因为法官就是立法者。如果司法权和行政权集于一身，法官就可以有压迫的力量了。

如果由同一个人或同一个要人团体、贵族团体或人民团体来行使这三种权力，即制订法律的权力，执行公共决议的权力，和审理罪行或个人争端的权力，那就一切都完了。

大部分欧洲王国的政府是有节制的，因为君主拥有前两种权力，而把第三种权力让他的臣民去行使。在土耳其，这三种权力则集于苏丹一身，行的是一种可怖的专制制度。

意大利的各个共和国这三种权力合而不分，自由就不及我们

这些君主制国家。政府为了保持不倒，也需要采取和土耳其政府一样的暴力手段：其证据是置有国家巡检，设有告密箱，任何告密者随时都可以扔进一张状子去告发别人。

(2) 司法权不应当授予一个常设性的参议院；应当一年一度，依照法定方式，由全体人民中挑选出一些人来组成一个法庭，行使这种权力，法庭存在久暂一视需要而定。

采取这种方式，人人望而生畏的司法权既不专归某个特定等级，也不专属某种特定职业，那就可以说变得视而不见，若有若无了。人们就不是经常不断地眼前老看到一些法官；人们就只怕官职不怕官员了。

甚至于在情节严重的案子里，犯人也应当依法享有自择法官之权，或者至少有权拒绝为数甚多的法官，如此其余的法官则可以被认为是他择定的

另外两种权力则可以交给一些官员或常设性团体掌管，因为它们并不是对任何个人行使的：一种无非是国家的一般意志，另一种无非是这种一般意志的执行。

(孟德斯鸠：《法的精神》，第十一卷，II)

§ 42.06 [地理条件规定着民性和制度] 1

(1) 我们已经说过，酷暑令人形神皆惫，失去勇气，以及在寒冷的地方有一种身体和精神上的力量使人能够作种种耐久、辛劳、巨大、勇毅的活动。这一点不仅见于不同的国家，而且也见于同一国家的不同部分。中国北方的人民比南方的人民勇敢；朝鲜南方的人民也不如北方的人民勇敢。

因此热带民族的怠惰几乎总是使他们成为奴隶，寒带民族的勇敢则使他们保持自由，这应当说毫不足怪。这是一个出于自然

原因的结果。

这一点在美洲也是如此：墨西哥和秘鲁的那些专制帝国是接近赤道的，而几乎一切自由的小民族都靠近两极。

（孟德斯鸠：《法的精神》，第十七卷，II）

（2）一个国度土地肥沃，就很自然地养成一种依赖性。构成人民主要部分的乡下人，是不那么渴望自由的：他们太专注于个人的私事，私事也太多了。一个殷实的乡村害怕抢劫，也害怕军队。西塞罗向阿提柯说：“什么人 是良民呢？岂不是那些商人和农民吗？我们可不要以为他们反对君主制；对于他们来说，什么统治都是一样，只要能保平安就行。”

因此，单独一人的统治最常见于土地肥沃的国度，而若干人的统治则见于不肥沃的国度：这有时是一种补救办法。

阿提卡由于土地贫瘠，因而建立了人民的统治；拉栖代孟由于土地肥沃，就建立了贵族的统治。因为在那时候，人们在希腊是不愿建立单独一人的统治的；然而，贵族的统治与单独一人的统治有更多的关联。

普鲁泰克告诉我们：“屈隆暴动在雅典平息以后，这个城邦又重新陷于旧日的内讧，阿提卡地方有多少种不同种类的土地，它就分成多少部分。山区的人竭力要求人民的统治；平原的人要求豪门的统治；近海的人则拥护两者混合的统治。”

（3）这些肥沃的国度处在平原，平原上的人不能与强者争，因而向强者屈服；一旦屈服，就不能恢复自由的精神了；土地的财产，乃是忠诚的抵押品。但是山区则不然，人们是能够保持其所有物的，他们也没有多少可保持的东西。自由，也就是人们所享有的统治，乃是人们唯一值得保卫的财产。因此艰苦的山区享有的自由，胜于得天独厚的地区。

山民保持着一种比较适中的统治，因为他们并不是那么容易受征服的。他们很容易自卫，很难受攻击；要侵犯他们，必须化很多费用去聚集和转运器械粮秣，在这种地方是得不到的。因此对他们作战是比较困难的，侵犯他们是比较危险的；为人民的安全而制定的一切法律，在这种地方是不占重要地位的。

(4) 一个地方的垦殖，原因并不在于肥沃，而在于自由。如果根据意想来划分土地，那就会觉得很奇怪，居然荒芜的土地常常都在最膏腴的区域，而看起来硗瘠不毛的地带却反倒人民繁庶。

一个民族的自然倾向是放弃坏地去找更好的地，而不是放弃好地去找更坏的地。因此外族入侵大多发生在得天独厚的地方；既然破坏性最大的莫过于外族入侵，因此良田沃野每每人烟稀少，而北方的瘠土由于几乎无法居住，却始终仍然有人居住。

我们根据历史家们关于斯堪的那维亚诸族略地多瑙河滨的报导，可以知道这并不是—种征服，而只不过是移民迁入荒芜地带而已。

这些膏腴的地带一定是由于过去数度人民流徙，所以才索无人居，只是我们无从考见那些曾经发生过的悲剧罢了。

亚里士多德说：“根据若干遗物看来，撒丁岛是一个希腊殖民地。这个岛从前是很富的；以酷好耕作著称的阿里斯泰曾经为它立法。但是此地早已衰败；因为迦太基人曾经加以占领，毁坏了一切资生之具，严禁耕种土地，违者处死。”撒丁岛在亚里士多德的时代尚未复元，在今天也仍然没有恢复旧观。

波斯、土耳其、莫斯科维和波兰的那些最温和的地区，受到大小鞑靼人的破坏，至今仍然未能恢复元气。

(5) 土地硗薄能使人勤勉持重，坚忍耐劳，勇敢善战；土地不肯给予他们的东西，他们必须自己取得。土地膏腴则因安乐而使

人怠惰,而且贪生畏死。

我们曾经注意到,在日耳曼军队中,征自农民富裕之乡如撒克森等地的队伍,是不如其他的队伍的。只有绳之以军法,加以严格训练,才能祛除这种弊病。

(6) 海岛民族比大陆民族更重视自由。海岛通常幅员甚狭;很难雇佣一部分居民去压迫另一部分居民;大海把他们与一些大帝帝国隔开,暴政不能染指;征服者受阻于海;岛民无征服之忧,所以比较容易保持其法律。

(孟德斯鸠:《法的精神》,第十八卷,I—V)

§ 42.07 [人们的劳动和良好法律可以改造自然,造福人类] 1

有些地方之变成适于人居,是由于人们的勤劳所致,也必须有一种勤劳,才能保持生存;这些地方要求适中的统治。这一类的地方主要有三处:中国的江南^①和浙江这两个美丽的省份,埃及,以及荷兰。

中国的古代帝王并不是征服者。他们为了使自己伟大而做的第一件事,是最能证明他们的圣明的。我们看到从水底下出现了帝国的这两个最美丽的省份;它们是由人力造成的。这两个省份无法形容的丰饶,使欧洲人得到了这个辽阔的国度幸福繁荣的观念。但是要保证帝国中这样大的一部分不致废堕,势必要经常小心调护,这就要求人民有智慧的美俗,而无放荡的恶习,君主有合法的权力,而无专制的暴政。这个国家的权力必须是适中的,象从前的埃及那样。这个国家的权力必须是适中的,象现在的荷兰那样;自然创造出这种国家,是要它小心自持,并不是要它受荒怠放恣之害的。

^① 清代初年的江南省,后分设江苏、安徽二省。——编者

因此,尽管中国的气候有使人沦于奴役屈服的自然倾向,尽管帝国的幅员过大带来种种恐惧,中国的古代立法者们却勉力制定了一些非常美善的法律,而且这些法律也经常得到政府勉力奉行。

人们凭着自己的辛勤与良好的法律,使土地成为适于自己居住的家园。我们看到昔日的沼泽沮洳之地如今奔流着江河渠道:这种福利并不是自然创造的,但是得到了自然的支持。当波斯人君临亚洲的时候,准许引泉水灌溉旱地的人专利五世;叻鲁斯山既有无数山溪流出,于是人们不遗余力地引水。今天人们虽然不知道水从何处来,而田园无不享受水利。

由此可见,正如有一些破坏的民族作恶多端,遗患后人一样,也有一些勤勉的民族造福人群,使世世代代享受恩惠。

(孟德斯鸠:《法的精神》,第十八卷,VI—VII)

43. 伏 尔 泰

François-Marie Arouet (Voltaire), 1694—1778年,法国人。著作有:《哲学通信》[Lettres philosophiques],《形而上学论》[Traité de la métaphysique],《哲学词典》[Dictionnaire philosophique]等。

著作选录

§ 43.01 [若干人的暴政比单独一人的暴政更可恶] 1

所谓暴君,是指除了自己的私意以外不知有法律,侵夺臣民财

产，然后把臣民编为军队去侵夺邻国财产的主权者。这样的暴君在欧洲根本没有。

我们把单独一个人的暴政与若干人的暴政区别开来。这种若干人的暴政，是指一个侵犯其他团体的权利，利用经过自己窜改的法律实行专制的团体的暴政。这一类的暴君在欧洲也是没有的。

你宁愿生活在哪种暴政之下呢？哪一种都不愿意；如果非选择一种不可的话，我是厌恶单独一人的暴政亚于若干人的暴政的。一个专制主总有某些好的时刻；一个专制主集体则从来没有好的时候。如果一个专制主对我做一件不义的事情，我可以通过他的情妇，通过他的领忏悔神父，或者通过他的侍从去笼络他；但是一个由若干苛刻的暴君组成的团体是无论如何笼络都不让步的。它在并非不义的时候，至少也是严酷的，从来不施恩典。

如果我只有一个专制主，我看到他经过的时候可以闪避到墙根，或者匍匐下来，或者向他叩头，一视当地的习惯而定；可是如果我有一个由一百名专制主组成的团体，我就不免每天把这种礼节反复行上一百次了，这种事情，如果一个人没有非常柔软的膝盖的话，长久了是会觉得非常讨厌的。如果我租了一块地，邻近我的主子们中间的一位，那我就压扁了；如果我与我的主子们中间的一位的亲戚们的一个亲戚发生争执，那我就毁了。怎么办？我怕在这个世界上人们归结起来不是当铁砧，就是当铁锤；免于当这两样东西的人有福了！

（伏尔泰：《哲学辞典》，“暴政”条）

§ 43.02 [洛克老老实实在地写出了灵魂的历史] 1

在那么多的理论家写出了灵魂的传奇以后，来了一位贤哲，他老老实实在地写出了灵魂的历史。洛克向人阐明人的理性，就象一

个出色的解剖学家说明人体的各种机构一样。他随时随地借助于物理学的火炬；他有时敢于作出肯定的断语，但是他也敢于怀疑；他并不一下就给我们所不知道的东西下定义，而是逐步地去考察我们要想认识的东西。他从一个儿童初生的时刻看起，然后一步一步地考察他的理智的发展；他观察他与禽兽的共同之点，以及他高于禽兽之处；他特别听信的是自己亲身的体验，自己思想的认识。

他说：“我让那些知道得比我多的人去议论，我们灵魂的存在，究竟是先于还是后于我们肉体的构成；而我则承认，于我有分的，乃是那些并非永远思想的粗糙灵魂之一，我甚至于不幸无法设想，灵魂永远思想的必然性，竟会大于形体永远运动。”

至于我，我引以为荣的，是自己在这一点上看法与洛克一样单纯。谁也不能使我相信我永远在思想；我并不觉得比洛克高明，可以想象自己受胎以后几个星期就有一个博学的灵魂，知道许许多多的事情，一出世全都忘了，徒然在娘胎里拥有种种知识，等到要用的时候一齐跑光，而且从此以后永远不能全部恢复。

洛克在摧毁了天赋观念之后，在抛弃了以为人永远思想的妄念之后，很好地证明了我们的一切观念都来自感官，考察了我们的简单观念和复合观念，一一追索了人心的各种活动，说明了人们所说的语言是如何不完善，以及我们如何时时刻刻在滥用名词；最后，我说，洛克考察了人类知识的范围，也可以说，考察了它们的局限性。就是在这一章里，他敢于谦逊地说出这句话：我们也许永远无法知道一个纯粹物质性的东西是不是能思想。

这部明智的论述，有不只一个神学家认为是一篇无耻的宣言，居然声称灵魂是物质的和有死的。有些摆着一副虔诚面孔的英国人敲起了警钟。社会上的迷信者是同军队里的懦夫一样的：他们

立刻恐惧起来，并且制造出无端的恐惧。人们大嚷洛克企图颠覆宗教，然而这件事根本与宗教无关；这是一个纯粹哲学问题，与信仰和天启风马牛不相及；我们只应当心平气和地检视一下，说物质能思想，以及神能把思想传授给物质，是不是有矛盾。可是神学家们每当别人的意见与自己不同的时候，常常一开口就说神遭到了凌辱。这种作风很象那些诗痞，因为自己挨了代普雷奥^①的骂，就认为他说了国王的坏话。

斯蒂林弗里特博士^②因为没有积极诋毁洛克，得到了温和派神学家的名声。他与洛克决斗，但是被打败了，因为他以神学博士的方式辩论，洛克是以洞察人心的力量和弱点的哲学家的方式辩论的，是拿着自己深知其锋利的武器作战的。

如果我敢于在洛克以后来谈一个如此麻烦的问题的话，我要说的是：人们很久以来就在争论灵魂的本性和不死；至于灵魂不死，那是无法证明的，因为大家对它的本性还在争论，然而，要断定一个造物是否不死，是一定要对它有彻底的认识才行的。人类的理性没有能力自己来证明灵魂的不死，所以宗教才不得不给我们作出这项启示。全人类的共同福利要求我们相信灵魂不死：信仰命令我们相信这一点；再不需要什么别的了，问题已经接近解决了。灵魂的本性却是另外一回事：宗教可以不管灵魂是什么实体，只要它是道德的就行了。这好比一座钟，人家把它交给我们管理，但是那位匠人却没有告诉我们这座钟的发条是什么东西造的。

我是形体，我在思想。此外我再不知道什么别的了。如果我只听从我那些微弱的智能指点的话，我难道会把很容易归之于自

① 代普雷奥 [Despréaux]，即法国讽刺诗人布瓦洛 [Boileau]，1636—1711。
——编者

② 斯蒂林弗里特 [Stillingfleet]，1635—1699，英王查理第二的司祭神父。——编者

已略有所知的那个唯一的第二性原因的东西归之于一个不知道的原因吗？在这里，所有的经院哲学家都打断我的论证说：形体里面只有广袤和体积，只能有运动和形状。然而运动、形状、广袤和体积并不能造成一个灵魂：因此灵魂不能是物质。这种反复说了不知多少次的伟论，归结起来只不过是说：我对于物质的东西只知道很少一点儿，我很不完全地猜测到它的某一些特性；然而我根本不知道这些特性是否能够联系到灵魂上去；所以，由于我根本不知道，我就断然肯定物质不能思想。这纯粹是经院论证方式。

洛克先生可以简捷地向这些先生们说：你们至少要承认自己和我一样无知；你们的想象和我的想象都不能设想一个形体如何具有观念；你们难道更清楚地理解，一种实体，不管是哪一种实体，如何具有观念？你们既不理解物质，也不理解精神，怎么敢对某种东西作出肯定呢？究竟灵魂是那些称为物质的不可理解的东西之一，还是那些称为精神的不可理解的东西之一，于你们又有什么要紧呢？唉！不管你们的灵魂的实体是什么，创造万物的神岂不是都能任意使它永存或使它毁灭吗？

轮到迷信的人来发言了，他说为那些猜想人能单凭肉体思想的人的灵魂着想，必须把他们烧死；可是如果犯反宗教罪的是他自己，他会怎么说呢？老实说，有什么样的人，能够胆敢断言创世主不能把思想和感觉授予物质，而不作出一种荒谬的反教行为？请你们看看，你们象这样限制创世主的能力，把自己弄得多么狼狈。禽兽有与我们同样的器官，同样的知觉；它们有记忆，它们构成若干观念。要是神不能使物质具有生命，不能把感觉授予物质，那就只能有两种可能：要么禽兽是纯粹的机器，要么它们具有一个精神性的灵魂。

我觉得我们已经证明了禽兽不能是单纯的机器；以下就是我

的证明：神给禽兽创造了同我们完全一样的感觉器官；因此，如果禽兽没有感觉，神就是造了一件无用的作品；可是按照你们自己的说法，神是决不自白地创造任何东西的；所以他并没有为了毫无感觉而制造出那么多的感觉器官；所以禽兽并不是纯粹的机器。禽兽，按照你们的说法，是不能有一个精神性的灵魂的；那么，不管你们是否愿意，都没有别的话可说，只能说神把你们称为禽兽的本能的那种感觉和知觉的能力给予了禽兽的器官，而这些器官乃是物质。谁又能阻止神把我们称为人类理性的这种感觉、知觉、思想的能力授予我们那些更加精致的器官呢？你们不管倒向哪一边，都不能不承认你们的无知和创世主的无边能力。所以你们还是不要反对洛克这种明智而且谦逊的哲学吧；他根本不违反宗教，如果宗教需要证明的话，它还可以给它作证明；因为这种哲学只肯定它清楚地理解的东西，知道承认自己的弱点，向你们说：只要我们一考察最根本的原理，我们就必须求助于神；难道还有什么别的哲学比它更富于宗教性吗？

况且，我们也根本不用害怕任何哲学思想会危害一国的宗教。我们的各种秘法虽然曾经与我们的证明相违背，却仍然照样受到我们的基督教哲学家们的尊敬，他们是懂得理性对象与信仰对象有不同的本性的。哲学家们永远不会形成一个宗教派别。为什么呢？这是因为他们并不为人民而著述，他们是没有野心的。你可以把人类分成二十成，其中有十九成是由体力劳动者组成的，永远不会知道世界上是否有一位洛克先生；在剩下的二十分之一的人中间，又有几个人是读书的？在读书的人中间，有二十个看小说的，才有一个研究哲学的。从事思想的人的数目就格外少，这些人是并不打算扰乱社会的。

（伏尔泰：《哲学通信》，第13封）

§ 43.03 [一切观念都是通过感官得来的] 1

任何一个人只要忠实地考量一下他理解时的全部经过，就会毫不费力地承认他的各种感官为他提供了他的一切观念。可是有些滥用了自己的理性的哲学家却硬说我们有一些天赋的观念；他们作出这个断语，其根据只是与说神拿两块物质互相摩擦，以造出这个可见的世界一样。他们捏造出一些体系，由于用这些体系可以侥幸作出一种对于自然现象的表面解释而沾沾自喜。这种讲哲学的方式比讨厌的经院鬼话还要更危险。因为这种鬼话是绝对没有意义的，一个精神正常的人只要稍加注意就可以一下看出它的可笑，就会到别处去找真理，然而一种精巧而且大胆假设乍看起来却好象是真的，会吸引人们的傲慢心理去相信它；聪明人激赏这些精致的原理，用尽自己的全部心机去捍卫它们。很明显，我们是决不应当去作假设的；不应当说：我们从制造一些原理开始吧，用这些原理就可以力求解释一切。而应当说：我们来对事物作出精确的分析吧，然后我们可以带着很大的疑虑去看看它们是否与某些原理有关。那些编出关于天赋观念的传奇的人自鸣得意，以为自己给无限、给神的宏大、给若干被他们假定为人人共有的形而上学概念说出了一番道理。可是，如果他们在钻进这个体系之前愿意想一想，有许多人一辈子都没有这些概念的丝毫痕迹，任何一个小孩都只有在人家告诉他的时候才有这些概念，而且人们在终于获得了它们的时候也只有一些很不完全的知觉，一些纯粹消极的观念：他们就会对自己的那种看法感到羞愧了。如果在数学以外也有某种东西需要证明的话，那是因为人心里根本没有天赋观念；如果有，人们在出世的时候就会有一个神的观念，而且人人都会有这个观念；人们就会都有那些相同的形而上学概念；此外你还可以

加上人们所陷入的一种可笑的荒谬：他们主张神在娘肚子里就给了我们一些概念，而这些概念却是完全必须在幼年时代教给我们的。

因此毫无疑问我们的最初的概念乃是我们的感觉。我们一点一点从刺激我们感官的东西得到一些复杂的观念，我们的记忆力保存下这些知觉；然后我们把它们放在一些一般观念项下加以整理，于是通过我们所具有的这种组合和整理的唯一能力，我们的各种观念就产生出人的全部广阔的知识来。

有些人提出反驳说，时间上、空间上、数目上的无穷概念，是不能来自我们的感官的；这些人只要向自己回顾片刻，首先，他们就会见到，他们对于无穷并没有任何完全的观念，连仅仅只是积极的观念也没有，只有把各种物质性的东西加起来的时候，他才能开始认识到自己永远看不到这一计算的尽头；这种不能，他们就称之为无穷，这与其说是一个超乎我们感官之上的观念，不如说是对于人类无知的一项供述。如果有人反驳说，在几何学里有一种实在的无穷，我的答复是：非也；我们只是证明物质永远可分，证明一切可能的圆都可以通过两条线，证明无穷个平面与无穷个立体毫无共同之处，但是这并不能给我们无穷的观念，正如有一个神这一命题并不能给我们一个关于神是什么的观念一样。

但是这还不足以使我们相信，我们的观念都是通过感官得来的；我们的好奇心要求我们追根到底，直到认识我们如何获得各种观念为止。就是在这一点上，所有的哲学家们编出了各种美丽的传奇；要摆脱这些传奇也不难，只要认真地考察一下人类本性的限度就行了。我们在不能借助于数学的罗盘，不能借助于经验和物理学的火炬时，的确是寸步难行的。只要我们眼睛还不够敏锐，不能分别金子的组成部分与一粒芥子的组成部分，我们是一定不能

对它们的本质进行推理的；只要人还没有另外一种本性，没有一些用于观察他自己的实质以及他的各种观念的本质的器官，就象具有一些用于感觉的器官那样，人是毫无疑问不可能认识它们的。追问我们是如何思想、如何感觉的，我们的运动是如何服从我们的意志的，乃是追问创世主的秘密；我们的感官不能为我们提供获得这种知识的途径，正如它们在我们想具有飞行能力时不能为我们提供翅膀一样；依我看来，这就很好地证明了我们的一切观念都是通过感官得来的；因为我们在缺乏感官的时候，也就缺乏观念；我们不可能具有第六种感官的观念，同样理由，我们也不可能知道我们是怎样思想的；这是因为我们缺少一些器官把这些观念告诉我们。就是由于这个缘故，那些大胆想象出一个关于灵魂以及我们各种概念的本性的体系的人，就不得不设想出那种关于天赋观念的荒谬看法，沾沾自喜，以为在那些据说由天上下降到我们心里的形而上学观念中间，会有若干个可以揭开这个参不透的秘密。

（伏尔泰：《形而上学论》，III）

§ 43.04 [外界对象是实际存在的] 1

如果不是哲学家们自诩认识各种最可疑的东西，因而千方百计去怀疑一些最明白的东西，我们是梦想不到来讨论这个问题的。

他们说，我们的感官使我们具有一些观念，可是说不定我们的理智虽然得到了这些知觉，却并没有任何对象在外面。我们知道，在做梦的时候，我们是看见和感觉到一些并不存在的东西的；说不定我们的一生竟是一场连续的梦，死才是梦醒的时刻，或者是一场并无觉醒相随的梦境的结束。

我们的感官就是在醒的时候也欺骗我们；我们的器官稍有损坏，就使我们有时候看到一些东西，听到一些声音，它们的原因只

不过是在于我们身体的失调；因此很可能我们身上永远在发生着有时候发生的那种事。

他们又接着说，当我们看到一件东西的时候，我们看见一种颜色，一种形状，我们听见一些声音，我们愿意把这一切都称为这件东西的样式；可是这件东西的实体究竟是什么？在这种情形之下，事实上，对象是我们的想象力所把握不到的；我们如此大胆地称为实体的，事实上不过是这些样式的集合。你把这棵树去掉这种颜色，去掉它使你得到一棵树的观念的那种形状，它还会剩下什么？然而，我称之为样式的，无非只是我的知觉。我很可以说，我有一个如此形状的物体的绿色的观念；可是我根本无法证明这个物体和这种颜色存在。这是塞克斯都·恩披里可所说的，他对于这个问题不能找出答案来。

我们姑且同意这些先生们的说法，看他们还能提出什么问题来。他们宣称人家不能向他们证明有一些物体；让他们自己去证明根本没有物体吧。由此会产生什么结果呢？我们会在生活中改变行为方式吗？我们会对任何一样东西具有不同的观念吗？只不过需要在说话的时候换一个字眼罢了。比方说，在讲某一战役的时候，就应当说一万人好象阵亡了，某个军官好象断了腿，一个外科医生好象把它锯了。同样地，当我们肚子饿的时候，我们就去要一块好象面包，以便使它好象消化掉。

但是我们也可以更严肃地回答他们如下：

1. 你们之所以不能严格地比较生活与梦境，是因为你们睡着时从来只是梦见你们醒时已经有了观念的东西；你们可以肯定，你们的梦无非只是一种淡薄的回忆。相反地，在醒时，当我们有一种感觉的时候，我们决不能作出结论说这是由于回忆所致。比方说，如果有一块石头掉下来打伤了我们的肩膀，就很难认为这是由于

一种记忆的力量造成的。

2. 我们的感官的的确确常常受骗；可是大家对这一点是怎么了解的呢？真正说来，我们只有一种官能，这就是触觉；视觉、听觉、嗅觉只不过是接触到一些由一个远处物体出发的中间物体。我之具有星辰的观念，只是凭接触；而这种由亿万里外前来刺激我的眼睛的光的接触，既然不象我的两手的摸触那样显明，并且是依这些物体所经过的环境为转移的，于是这种接触也就成了人们不确切地称为欺骗者的东西；它并不能使我看到在本来位置上的物体；它并不能使我得到它们的大小的观念；甚至于这些不显明的接触全都不能使我得到物体的积极观念。我第一次闻到一种气味而没有看见发出这种气味的物体时，我的心灵是找不到一个物体与这种气味之间的关系的；可是本来意义之下的接触，我的身体向另一个形体的靠拢，不用靠我的其他各种官能，就能给我物质的观念；因为当我摸到一块岩石时，我就很清楚地感觉到我不能把自己放到它的位置上，因而感觉到那里有一件有广延的和不可入的东西。因此，假定（因为有什么东西人们不会假定呢？）一个人具有一切官能，只是没有本来意义之下的触觉，这个人是很可以怀疑外界对象的存在，说不定他甚至于会长期对外界对象没有观念；可是一个人如果又聋又瞎，然而具有触觉，却不会怀疑那些使他感到坚硬的東西的存在，这是因为物质的本质并不在于一个物体有颜色或发声音，而在于它是有广延和不可入的。然而激烈的怀疑论者们对下面这两个问题又将如何回答呢？

1. 如果并没有外界对象，如果是我的想象力造成一切，为什么我在碰到火的时候被烧痛，而在梦中以为碰到火的时候并不被烧痛？

2. 当我在这张纸上写下我的意思，并且有另外一个人跑来向

我读出我所写的东西时，如果这另一个人实际上并未向我读出我原来写过和想过的那些话，我怎么能听到它们呢？如果它们并不存在，我怎么能够居然认出它们呢？最后，不管我下多大功夫去怀疑，我还是深信物体的存在，有过于相信若干几何学真理。这看起来会使人大吃一惊，可是我只能这样做；我尽管作不出几何学上的证明来证明我有一个父亲和一个母亲，我尽管作不出证明，也就是说，不能答复人们向我证明无穷条曲线可以在一个圆和它的切线之间通过这一论点，我仍然很清楚地感觉到，如果有一个全能的实体向我说出这两个命题：有一些物体存在；无穷条曲线可以在圆和它的切线之间通过，其中有一个命题是假的，你猜是哪一个？我会猜是后面一个；因为我深知我曾经长期对这个命题无知，我曾经需要用很大的注意力来理解它的证明，我曾经觉得在其中遇到了一些困难，而且几何学上的真理只是在我心中有实在性，所以我可以怀疑我的心弄错了。

不管怎样，既然我的主要目的在这里是考察可以交往的人，而如果没有一个社会，因而没有一些对象在我们以外，我就不能是可以交往的，那么，怀疑论者们是可以允许我从坚信有一些物体开始的，否则我就必须拒不承认这些先生们的存在了。

(伏尔泰：《形而上学论》，IV)

§ 43.05 [思想是由神授予物质的一种属性] 1

我们确信我们是物质，我们有感觉、有思想；我们深信有一个神存在，我们是他的作品，根据的是我们的心灵所不能抗拒的那些理由。我们已经证明了这个神创造了存在的东西。我们坚信我们不可能也应当不可能知道他是怎样给予我们以存在的；可是我们能不能知道在我们身上思想的那个东西呢？神给予我们的这种能

力是什么呢？究竟是物质在思想和感觉呢，还是一种非物质的实体？总之，灵魂是什么呢？在这里我非常需要置身于一个从另一星球上落下来的思维实体的状态中，并无这个地球上的任何成见，而具有与我相同的才能，却不是大家称为人的那种东西，以一种超脱利害的方式来判断人。

如果我是一个得到创世主的启示、知道其秘密的高级实体，那我一看到人马上就会说出这种动物是什么，就会非常大胆地给他的灵魂以及他的各种认识原因的能力下定义，就象那么多对此一无所知的哲学家们敢放胆下定义一样。但是我既然承认自己无知，并且试图运用我的微弱的理性，也就只能采取分析的办法了，这种办法是自然赐给瞎子的拐杖：我一个部分一个部分地考察全体，然后看看是不是能对总和作出判断。因此我假定自己来到了非洲，为黑人、霍屯督人和其他的动物所包围。我首先注意到他们身上的生命器官都是相同的；他们的各种肉体活动全都是由同样的生命原则发出；在我眼睛里他们全都具有同样的欲望，同样的感情，同样的需要；他们各自以自己的语言表达出这些东西。我首先听到的语言是动物的语言，这也不能是别样的；它们用来表达心意的各种声音看来并不是任意的，这是它们的各种感情的活记号；这些符号带着它们所表达的东西的标志：一条求食的狗的吠声，加上它的各种神态，与它的对象有一种显著的关系；我立刻分得出这种吠声异于它用来取媚另一动物的那些吠声和动作，以及它狩猎时、悲痛时的吠声动作；我还分辨得出它的哀鸣表达的是孤独的烦闷，还是受伤的痛苦，还是爱情的焦灼。这样，稍加注意，我就听懂了一切动物的语言；它们没有一种情绪不能表达；也许它们的各种观念情形也是一样；可是，既然看来自然只给了它们很少的观念，我也就觉得，它们具有一种狭隘的、与它们的知觉相称的语言，是一

件很自然的事。

我在那些黑皮动物中间遇见什么不同的事呢？在他们那里，除了他们脑子里多几个观念，多几种组合，用一种发出不同声音的语言表达出来以外，我又能看到什么呢？我越考量这些生物，就越是不得不怀疑到这是同一个种的不同属。这种了不起的保持观念的能力，是他们全都共同具有的；他们睡着的时候，全都有梦，全都有他们醒时获得那些观念的淡薄的影象；他们的那种感觉与思想的能力与他们的器官一同成长，一同衰退，一同消灭。要是把一只猴子和一个黑人的血放掉，在他们身上就都会马上出现一种虚脱状态，使他们再也认不得我；不久以后，他们的外部官能就不起作用了，最后他们就死掉了。

那么我就要问：是谁给予他们生命、感觉、思想的？这并不是他们自己的工作，并不是物质的工作，这一点是我已经证明了的。因此是神给了他们以感觉和取得一些等级不同的、与他们的器官相称的观念的能力；这一点我在一起初是会怀疑的。

最后我看到一些人，我觉得人之高于这些黑人，正如这些黑人高于猴子，猴子高于牡蛎和其他这一类的动物一样。

有些哲学家向我说：你不要弄错了，人是与其他动物完全不同的；他有一个精神性的不死的灵魂：因为（请密切注意这一点）思想如果是一种物质的组合物，那就必然应当与组成它的东西一样，应当是可分的，能够运动的，等等；然而思想并不能分割，所以它并不是一个物质的组合物；它并没有部分，它是单纯的，它是不死的，它是一个神的作品和形象。我听取这些先生们的话，我向他们作答复，总是抱着对自己并不信任的态度，但是也并不信任他们；如果有人有一个象你们所断言的那样的灵魂，我就应当认为这条狗和这只鼯鼠有一个与此完全一样的灵魂。他们全都向我发誓说：不然。

我问他们：那么这条狗与你们的分别何在？有些人^①回答我说：这条狗是一个实体形式；另一些人^②说：别信他们的话；实体形式是虚构的；这条狗是一台机器，跟一把转动炙肉叉一样，如此而已。我又问实体形式的发明者们是怎样理解这个名词的；他们给我的回答只是些胡说八道，于是我就转身对着那些转动炙肉叉的发明者，向他们说：如果这些畜生是一些纯粹的机器，那么肯定地说，你们与它们相比，只不过如同一只打簧表与你们说的转动炙肉叉相比而已；或者说，如果你有资格拥有一个精神性的灵魂，动物们就也有这种资格，因为你们是什么，它们也是什么，它们也有你们用来获得感觉的那些同样的器官；要是说它们这些器官不能用于同样的目的的话，那么神给予它们这些器官，就会是做了一件无用的工作了；可见照你们的说法，神是并不白白地做任何事的。那么就请你们选择一下：或者是把一个精神性的灵魂赋予一个虱子、一条蛆虫、一个酵母菌，或者是同它们一样去当一个自动机。这些先生们所能答复我的，只不过是一种揣测，说动物的机括似乎是它们的情绪的器官，并不是它们的生命所必需的，在它们身上只不过是生命的机括；可是这种答复无非是一种不合理的假设而已。

的确，为了活命，并不需要鼻子、耳朵、眼睛。有一些动物并没有这些感官，而它们活着；所以动物是同我们一样地在感受；所以只能是由于一种极端可笑的虚荣心，人们才赋予自己一个独特的灵魂，与禽兽赖以活命的灵魂不同类。因此显然到现在为止，无论是哲学家们，或者是我，大家都不知道这个灵魂是什么；对于我来说，唯一证明了的是：这就是称为人的这种动物与称为畜生的那种动物之间的某种共同的东西。我们来看看这种为这一切动物所共

① 指经院学者。——编者

② 指笛卡尔派。——编者

有的能力究竟是不是物质。

有人向我说：物质是不可能思想的。我可看不出这种不可能。如果思想是一个物质的组合物，象他们向我说的那样，我就会承认思想应当是有广延的和可分的；可是，如果思想是一种给予了物质的神的属性，我就看不出这种属性必然是有广延的和可分的了；因为我看到神也曾交给物质另外一些并无广延亦无可分性的属性，例如运动和引力；引力之起作用，就与中介物体无关，而与质量成正比，不受面积影响，与距离的平方成反比；这是一种得到证明的实在性质，它的原因也和思想的原因一样不为我们所知。

总之，我只能根据我所看到的，按照我认为最可能的来下判断；我看到在整个自然中，同样的结果是以同样的原因为前提的。因此我断定是同一原因在禽兽身上和在人身上比照着他们的器官而起作用；我认为人与禽兽所共有的这个原则是由神授予物质的一种属性。因为如果这个称为灵魂的东西是一种独立的实体，不管这种实体具有哪种本性，我都应当认为思想是它的本质，要么我就是对这种实体一无所知。那些承认了一种非物质的灵魂的人，也都不得不说这种灵魂永远在思想；可是我要请这些人凭良心说，他们是不是不断地思想？他们在睡得极熟极深的时候是不是思想？禽兽是不是在任何时刻都有观念？一个昏迷过去的人，一个实际上垂死的人，在这种状态之下是不是有很多观念？如果灵魂并不是永远在思想，承认人身上有一种以思维为本质的实体就是荒谬的。除了说神使身体构造得可以思想，正如可以饮食、可以消化一样，我们还能得出什么别的结论呢？我翻检人类的历史，发现在很长的时期内，人们对这个问题的看法是与我相同的。我读了一本由一个自称最古的民族保存下来的世界上最古的书^①，这本

^① 指圣经。——编者

书向我说神也似乎是和我一样想的；它告诉我神从前曾经向犹太人颁布过详细到无以复加、空前未有的法律；他要求他们一切都得遵照规定，直到规定了他们应当怎样上厕所，可是他对他们的灵魂却只字不提；他只是向他们说到一些尘世的痛苦和报应；这至少可以证明，这本书的作者并不是生活在一个相信灵魂是精神、相信灵魂不死的民族里面的。

（伏尔泰：《形而上学论》，V）

44. 卢 梭

Jean-Jacques Rousseau, 1712--1778年, 瑞士人。著作有：《论人间不平等的起源和基础》[De l'origine et des fondements de l'inégalité parmi les hommes], 《论社会契约》[Du contrat social], 《忏悔录》[Les confessions], 《爱弥儿》[Émile]等。

著作选录

§ 44.01 [社会秩序是由人民约定的] 1

(1) 人生下来是自由的，可是处处受到束缚。那种自以为给别人当主子的人，反倒比别人更是奴才。这个转变是怎样造成的？我不知道。怎样才能使它合法？我认为能够解决这个问题。

假如我只考虑暴力，只考虑暴力的效果，那就可以说：当人民不得不屈服、因而屈服了的时候，那是对的；等到人民能够打碎枷锁、因而把它打碎的时候，这就更对：要知道，人民夺回自由，根据的就是那种曾经夺去人民自由的权利，所以，要末是人民有理由恢

复自己的自由,要末就是过去人们并没有理由剥夺人民的自由。可是,社会秩序是一项给其他权利充当基础的神圣权利。然而这项权利并不是自然的产物,它是建立在一些约定上的。问题就在于弄清这些约定是什么。在弄清这一点之前,我应该讲明我所要提出的看法。

(2) 在所有的社会中间,最古老而且唯一自然的是家庭这个社会。连儿女也只是在需要父亲抚养的期间,才保持对父亲的系属。这种需要一终止,自然的联系就立刻消失;于是儿女解除了对父亲应有的服从,父亲解除了对子女应有的照顾,彼此同等地进入独立状态。如果他们继续保持结合,那就不再是自然的,而是自愿的。家庭本身只是靠约定来维系的。

这种人人共有的自由,是人的本性的结果。人的第一条法则是维护自己的生存,人最先关怀的是他自己;人一达到理性的年龄,单凭自己来判别适于自保的手段,就立即从而成为自己的主宰。

因此家庭可以说是政治社会的最初模型:首领就是父亲的形象,人民就是子女的形象;既然人人都生来平等和自由,就只有为了自身的利益才让渡自己的自由。全部区别就在于:在家庭里面,父亲对子女的爱抵偿了他对他们的照顾,而在国家里面,首领对于他的人民没有这种爱,则代之以发号施令的乐趣。

格老秀斯^①否认人类权力的树立都是为了被统治者的利益:他举出奴隶制度为例。他最常用的论证方式,是一贯地用事实来证明权利。我们可以采用一种更合理、但是并不更有利于暴君的说法。

依照格老秀斯的说法,究竟是全人类属于一百来个人,还是这

^① 格老秀斯[Hugo Grotius](1583—1645),荷兰法学家。——编者

一百来人属于全人类，是可以怀疑的：在他的书里面，他似乎倾向于前一种看法；这也是霍布斯的意见。象这样看来，人类就分成了一群一群的牲畜，每一群各有其首领，首领是为了吞食它们而守护它们的。

正如一个牧人具有一种高于其牲畜的本性，身为人民首领的民牧们也具有一种高于其人民的本性。根据费洛^①的报导，加利古拉皇帝^②就是这样论证的；他依据这种类比，颇为顺利地得出结论说：国王都是神明，或者说：人民都是牲畜。

这位加利古拉的论证使人想起霍布斯和格老秀斯的论证。亚里士多德在所有的这些人之前也曾说过：人并不是天然平等的，而是有些人为了当奴隶而生，另一些人为了治人而生。

亚里士多德说得有道理，但是他把结果当成了原因。奴隶子都是为当奴隶而生的，这是最确定不过的事实。奴隶们在樊笼中失去了一切，直到失去走出樊笼的愿望；他们爱自己的奴隶生活，就象攸利赛斯的伴当们爱当牲畜一样^③。如果说有天生的奴隶的话，那是因为已经有了违反天性的奴隶的缘故。暴力造成了最初的奴隶，他们的怯懦则使奴隶绵延不竭。

(3) 强者也决不会强到可以永远当主子，除非他使自己的暴力转化为权利，使屈服转化为义务。这就是所谓强者的权利；这种权利表面上看来是出于讥讽，实际上却被当作原则确立了。可是难道永远不会有人向我们说清这个名词不成？暴力是一种肉体上的力量：我可看不出从暴力的结果可以产生出什么道义上的性质来。向暴力屈服乃是迫不得已，决非心甘情愿；这样做充其量也只

① 费洛[Philo]，公元一世纪犹太神学家。——编者

② 加利古拉[Caligula]，公元37—41年罗马皇帝。——编者

③ 希腊史诗《奥德赛》中叙述攸利赛斯远征特罗亚归来，途中遇到魔女。他的伴当们被法术变成了猪，攸利赛斯救他们时，他们还不愿离开。——编者

是出于深谋远虑。在什么意义之下，屈服居然能够是一种义务？

我们暂且假定有这种所谓权利。我说从这里面只能产生出一种不可解的谰语；因为只要是暴力造成了权利，原因一改变，结果就跟着发生改变：任何暴力，只要超过了以前的暴力，就继承了它的权利。只要不服从可以不受处罚，不服从就可以是合法的；既然强者永远有理，问题就只在于设法使自己成为强者。可是，一种随着暴力的终止即行消灭的权利又成其为什么权利？如果必须迫于暴力才服从，人们就无需乎由于义务而服从了；如果人们不再被迫服从，人们就不再有服从的义务了。由此可见，权利这个名词丝毫没有给暴力增加上什么东西；它在这里是毫无意义的。

你要服从权力。如果这话的意思是说：你要向暴力屈服，那么这条诫命虽好，然而却是多余的；我保证决不会有人违犯它。一切权力都来自上帝，我承认这一点；可是所有的疾病也都来自上帝：这是不是说就不许请医生呢？要是有个土匪在树林子角落里劫住了我，是不是不仅迫于暴力应当交出钱包，而且在可以免交的时候，我凭着良心也有义务把它交出？因为他手里拿的手枪毕竟也是一种权力。

所以我们还是承认：暴力并不产生权利，我们有义务服从的只是合法的权力。这样总算回到我原来的问题上来了。

(4) 既然任何人都没有一种自然的权威驾驭他的同类，既然暴力并不产生任何权利，那么剩下来的就只有约定可以作为人间一切合法权威的基础。

格老秀斯说，既然个人可以转让自己的自由，去当一个主子的奴隶，为什么全体人民就不能转让他们的自由，去当一个国王的臣属？这里面很有一些名词意义含混，需要解释；我们可以举转让一词为例。转让就是赠送或出售。然而，一个人给别人当奴隶并不

是赠送自己；他至少是为了活命而出卖自己；可是全体人民为什么要出卖自己？一个国王根本不能供应他的臣民生活，他只是从他们那里取得他自己的生活的；按照拉伯雷^①的说法，一个国王是过不了清苦的日子。那么，臣民把自己的身子奉送给人，难道是以别人也攫取他们的财产为条件？我可看不出有什么东西剩下来保留给他们的。

有人会说，专制君主为他的臣民保证国内安宁。就算如此；可是，如果他的野心给他们带来战争，如果他贪得无厌，如果他的官吏们横行霸道，结果使他们受到的痛苦有甚于内乱，试问他们从这种安宁里面又得到什么好处？如果这种安宁本身就是他们的一种灾难，他们从这里面又得到什么好处？人们在监牢里生活得也很安宁，难道就可以说坐监牢是好的？被关在独眼巨人^②的山洞里的希腊人在那里生活得很安宁，他们是在等待着挨个儿被吃掉的。

说一个人别无条件地奉送自己，这话是荒唐到不可思议的；这样一种行为是不合法的，也是无价值的，这只是因为这样做的人丧失了理智。说全体人民做这种事情，那是假定全体人民都发了疯；疯狂是不能产生权利的。

纵然每一个人都可以转让其自身，他也不能转让自己的儿女；他们生下来是人，是自由的；他们的自由属于自己，除了他们自己以外，谁也无权处置他们。在他们达到理性的年龄之前，父亲可以为了他们的生存，为了他们的幸福，以他们的名义签订一些条款，但是决不能无可挽回地、毫无条件地把他们奉送给别人；因为这样一种赠送违反了自然的目的，同时也越出了做父亲的权利的范围。

① 拉伯雷[Rabelais]，法国启蒙学者(约1494—1553)。——编者

② 希腊史诗《奥德赛》中叙述俄利赛斯及其同伴远征归来，途中被独眼巨人擒获，关在山洞里养着，逐个烹食。——编者

因此一个专断的政府若要取得合法地位，必须让每一代的人民都能当家作主，决定对它的取舍；可是这样一来这个政府就不再是专断的了。

放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，放弃人的权利，甚至于是放弃自己的义务。一个人放弃了一切，是不可能有任何东西作补偿的。这样一种放弃与人的本性不相容；使自己的意志失去全部自由，就等于使自己的行为失去全部道德价值。总之，订立一项约定，使一造具有绝对的权威，使另一造无限制地服从，乃是空洞而且矛盾的。我们对一个人有权要求一切，可不是显然对他毫无义务可言吗？这种单方面的条件，既非等价，也不是交换，岂不是引起行为的无效性吗？因为不管我的奴隶有什么权利反对我，既然他所有的一切都属于我，他的权利就是我的，试问这种我反对我自己的权利，岂不是一句毫无意义的空话吗？

（卢梭：《论社会契约》，I—IV）

（5）我认为人们曾经遇到过这样一个局面：自然状态中各种不利于他们生存的障碍，在阻力上胜过了自然状态中每个人能够用于自保的那些力量。这样一来，这种原始状态就再也不能继续存在下去了；人类如果不改变生活方式就会消灭了。

可是，人们既然不能产生出新的力量来，而只能联合起来运用现存的力量，那就没有别的办法可以自保，只有通过团结形成一股足以克服阻力的合力，用一个唯一的动力推动他们，使他们一致行动。

这一股合力只能产生于许多人的协同一致；然而每个人的力量和自由既是他自保的基本手段，他怎样能够把它们献出来而不致损害自己，不致忽略对自己应有的关怀呢？这个困难，按照我的看法，可以表述为这样几句话：

“找出一种联合的方式,以全部的共同力量来捍卫和保护每一个参加联合者的人身和财产,而通过这种方式,每一个人虽然与所有的人相联合,却只是服从他自己,并且仍然同以前一样自由。”这就是社会契约所解决的基本问题。

这项契约的条款是由缔约的本性严格规定了的,稍加改变就会使它们流于空洞,归于无效;因此,这些条款虽然也许从来没有正式宣布过,却到处都是一样,到处都得到无言的接受和承认,以致于社会公约一旦受到破坏,每一个人就马上恢复了他原有的权利,收回了他的天然的自由,而丧失掉他放弃天然自由而获得的那种约定的自由。

这些条款正确地加以理解,可以归结为单独的一条,就是:每一个参加联合者连同其一切权利全部转让给整个公社;因为首先,每一个人都把自己整个奉献了,条件对于所有的人是平等的;条件既然对于所有的人是平等的,也就没有一个人起意使它不利于他人了。

其次,既然转让是无保留的,联盟也就是完满到无以复加的,没有一个参加者再有任何抱怨的地方;因为如果还有某些权利留给个人,在个人与公众之间既然没有一个能够审判的共同上级,而每一个人在某一点上既是自己的裁判者,就会马上在所有的事情上都作出这样的要求了,联合就必然会变成暴政或者徒托空言了。

最后,每一个人既然是把自己交给所有的人,也就不是交给任何一个人;而人们既然把支配自己的权利交了出来,也获得了同样的权利支配所有的参加联合者,那么也就得到了与自己所失去的一切等价的东西,而又得到了更大的力量保持自己的所有物。

因此如果撇开社会公约中非本质的东西,就会发现可以把它归结为下面这几句话:我们每一个人都共同地把自己的人身和全

部力量放在总的意志的最高指挥之下；我们还接受每一个成员作为整体的不可分的一部分。

立刻，这种联合的行为就产生出一个道义上的集合体，来代替每一个订约者的个别人身，这个集合体由与全体大会票数相等的成员组成，它由这同一行为得到了它的统一性，它的共同自我，它的生命，以及它的意志。这个公共的人身就是这样由所有其他的人身联合形成的，过去被称为城邦，现在则称为共和国或政治体，它的成员在它消极的时候称之为国家，在它积极的时候称之为主权者，把它与它的同类相比较时则称之为列强。至于参加联合的人们，集合在一起称为人民，个别地则称为公民，这是指参与主权的身分，又称为臣民，这是指服从国家法律的身分。但是这些名词常常是混淆的，互相通用的；在以十分精确的意义使用时知道加以区别也就够了。

(卢梭：《论社会契约》，VI)

§ 44.02 [私有制的产生是人间不平等的来源] 1

只要人们还满足于自己简陋的小屋，只要他们还仅限于用树刺或鱼刺去缝他们的皮衣，用羽毛和贝壳来打扮，用各种颜色来文身，改进和修饰他们的弓箭，用一些锋利的石片来挖出某种渔船或某种粗糙的乐器，总之，只要他们还仅仅从事于一些单独一个人可以做的工作，一些无须若干人协作的技术，他们就尽其本性所能容许地生活得自由、健康、善良而且幸福，就继续在彼此之间享受着一种独立交往的乐趣。可是，从一个人需要另一个人帮助的那一刻起，从人们发觉一个人拥有两个人的粮食是有利的那一刻起，平等就消失了，所有制就采用了，劳动就变成强迫的了，辽阔的森林就变成了必需用人们的汗珠去浇灌的良田沃野，我们马上就看到

奴役和贫困在这片田野上与庄稼一同发荣滋长。

冶金和农业这两种技术的发明，造成了这场大革命。在诗人看来，使人们进于文明同时也毁了人类的是黄金和白银，在哲学家看来，却是铁和谷物。这两种东西美洲的野蛮人都不知道，因此他们始终仍然是野蛮人；另外一些民族在应用这两种技术中的一种而不知其另一种的时候，似乎还不失其为野蛮。欧洲之所以比其他各洲开化得虽说并不更早，但是至少要更加巩固，更加完善，其最充分的理由之一，也许就在于它产铁最多同时又产粮最盛。——

其他各种技术的发明，是迫使人类从事农业技术所必要的。从必须有人熔铁炼铁的时候起，就必须有另外一些人养活他们。工人的数目增加得越多，用于供应众人生活资料的人手就越少，但是消费的人口却并不减少；既然有人需要用铁来换各种物品，另一些人也就终于发现了用铁来增产物品的秘密。

由此就一方面产生了耕作和农业，另一方面产生了金属制造技术和扩大金属用途的技术。

由土地的耕种必然引起土地的分配；所有权一被承认，也就必然由此引起最初的裁判规章。因为一定要每个人都能拥有一点东西，才能将各人的东西归给各人；此外，人们既然开始去瞻望未来，既然人人都懂得可以失去某些财产，也就没有一个人不怕自己由于损害了别人而受到报复。所有权的这种起源是最自然不过的，因为我们无法从劳动以外去设想新生的所有权观念；因为我们看不出，人为了占有本非自己所造的东西，除了自己的劳动以外还能在这些东西上放上什么别的。唯有劳动使耕种者有权支配所耕土地的产物，因而使他有权支配土地，至少直到收获为止，并且象这样一年一年地重复下去；这样，既然造成了一种连续的占有，也就很容易转化为所有权。——

在这种状态之下,如果人人才力相等,比方说,如果铁的使用与物品的消费永远保持严格平衡的话,平等是仍然可以保持的。但是均等是保持不了的,马上就破坏了。力气大的人干的活多;灵巧的人干活更占便宜;聪明人发现了减轻劳动的办法;种地的人需要的铁多,或者打铁的人需要的粮食多;同样地劳动,有人所获甚多,有人维持不了生活。这样,天然的不平等就不知不觉地与分配的不平等一同展开了;由于环境不同而加剧的人与人的差别,也就在效果上变得更加显著,更加不可磨灭,并且开始以同样的程度对各个个人的命运发生影响了。——

在发明财富的代号以前,财富几乎只能表现在土地和牲畜上,这是人们所能拥有的唯一产业。然而,当不动产在数量和面积上扩大到布满地面,彼此连成一片时,这一份如果不损害那一份,就再也无法扩充了;同时那些由于软弱或懒惰不能取得自己的一份财产的剩余人口,也就变得穷到一身之外无长物了,因为他们周围的一切都变了,只有自己毫无变化,于是他们就只好从富人的手里领取或抢夺自己的生活资料了;从此也就按照各人的不同性格,开始产生了统治和奴役,或者暴力和掠夺。在富人这一方面,一经尝到了统治的乐趣,也就立刻把其他各种快乐都不放在眼里,他们利用自己旧有的奴隶去征服新的奴隶,心里想的也就无非是压服和奴役自己的邻人;好象饿狼一样,一旦尝到了人肉的滋味,就厌弃其他任何食物,一心只想吃人。

(卢梭:《论人间不平等的起源和基础》,下篇)

§ 44.03 [不平等状态经过三个发展阶段] 1

(1) 人们对于这样不幸的一种局面,对于这些压在自己身上的灾难,终于不能不作出了一些考虑。尤其是富人们,应当立刻就

感觉到,这一场打不完的仗对自己是何等的不利,因为全部费用是由自己独力负担的,而且打起仗来生命的危险大家都免不了,自己更加上有财产的危险。——富人迫于需要,终于想出一个经过周密考虑、并且在当时已经进入人心的计策来,这就是利用那些打击自己的势力为自己服务,把自己的敌人变成自己的卫士,另换一套口号去激励他们,给他们制定另外一套制度,这些制度对他有利的程度,是与自然权利对他不利的程度相等的。

他抱着这种看法,向他的邻人们说明了这样一种状况的可怕,指出它把所有的人武装起来互相攻击,使他们所据有的东西变成了他们的负担,同他们的需要一样沉重,而且在这种状况之下无论贫富都得不到安全;然后他就很方便地捏造出一些似是而非的理由,把他们引到自己的目标上去。他向他们说:“让我们联合起来,以保证弱者不受压迫,压制野心家,保障每一个人拥有属于自己的东西:我们来制定一些公正与和平的规约,这些规约是人人必须遵守的,是毫无偏袒的,它们既然使强者和弱者同等地遵从相互的义务,也就可以说补偿了命运的偏私。总之,我们不要把我们的力量拿来对付我们自己,我们把这些力量集合成一个最高的权力,让它按照贤明的立法来治理我们,保护和捍卫一切参加联合的人员,击退共同的敌人,使我们保持永远和睦。”

(卢梭:《论人间不平等的起源和基础》,下篇)

(2) 社会与法律的起源就是如此,也可以说应当就是如此:它们把新的羁绊给予弱者,把新的力量给予富人,把所有权和不平等的法律永远规定下来,使一种狡猾的霸占成为一种无可挽回的权利,并且为了某些野心家的利益,使全人类从此以后承受着劳苦、奴役和贫困。

——社会一起初只是由一些一般的约定构成,这些约定是所

有的个人所必须遵守的，公社则向每一个人充当它们的保证者。一定要等到经验证明，这样的一种组织是多么无力，只有公众才能作罪行的见证人和裁判者，罪犯是多么容易逃避服罪和受罚；一定要等到人们以无数种办法规避了法律；一定要等到不便和紊乱层出不穷，最后人们才想到把公共权威这个危险的仓库托付给一些个人去掌管，才委派官吏去监督人民决议的执行。——

因此，人民举出首领是为了保障自己的自由，而不是为了奴役自己，这是无可争辩的，也是一切政治权利的基本准则。——

在这些各式各样的政府里面，所有的官职起初都是选任的；在财富尚非举足轻重的时候，遴选的标准是可以造成一种天然威望的功勋，可以产生办事经验的年龄，以及运筹决策的沉着稳重。希伯来人的长老，斯巴达的耆宿，罗马的元老院，以及我们的 *seigneur*〔老爷〕这个字的辞源，都表明了在从前年高是如何受尊敬。当选的越是年高的人，选举的次数就变得越频繁，选举的纠纷也就越突出；阴谋舞弊的事情发生了，狐群狗党形成了，各党各派互相倾轧了，内战爆发了；最后公民们的鲜血作了所谓国家幸福的牺牲品，人们面临重新陷于昔时无政府状态的前夕。大老们利用了这些情况来巩固他们在家族中的地位；人民已经习惯于服从、安静和生活上的安逸，已经不能打碎自己的枷锁，也就同意听人加重对自己的奴役来买安了。就是这样，业已成为世袭的首脑们养成了一种习惯，把他们的官职看成自己的一项家产，把自己本人看成国家的业主，而当初只不过是国家的官吏而已；他们也因此养成了习惯，把自己的国人称作自己的奴才，把他们当作牲畜列入自己所拥有的物品，把自己称为神明的侪辈，称为王中之王。

如果我们就这些不同的变革来追溯不平等的发展进程，我们就可以发现，法律和所有权的制定是它的第一个阶段，官职的设立

是第二个阶段，最后的第三个阶段则是合法的权力变为专制的权力。因此，贫与富的状态是第一个时期所认可的，强与弱的状态是第二个时期所认可的，第三个时期所认可的则是主与奴的状态，这是不平等的最后阶段，也是其他各个阶段最后结束的阶段，一直到一些新的变革把这个政府完全打碎，或者使它重新恢复合法的制度为止。

——这个最后的转化以前的时代，乃是骚乱频仍、重重灾难的时代：而到了最后，一切都被妖魔吞噬了；人民再也没有首领，再也没有法律，而只有一些暴君了。从这个时刻起，也就再也没有风化与美德的问题了。因为任何地方只要处在专制统治之下，就 *cui ex honesto nulla est spes* [谁也不能对正直存任何指望]，它是不能容忍任何别的主人的；只要它一说话，就不用去问公正和义务；极度盲目的服从，乃是为奴隶们留下来的唯一美德。

这就是不平等的最后阶段，也就是结束循环、接触到我们原来的出发点的极点；在这里，所有的个人又变得平等起来，因为他们一文不值，因为既然臣民除了主子的意志以外别无法律，主子除了自己的欲望以外别无准则，善的概念和正义的原则也就重新归于消失；在这里，一切又重新回到那条唯一的强者法律，因而也就是重新回到一个新的自然状态，其所以与我们当初出发的那个状态有所不同，就在于前者是纯粹的自然状态，后者是腐化过度的结果。除此以外，这两种状态几乎没有什么差别，政府的契约被专制制度彻底撕毁，因而专制君主只有在他还是强者的时候才是主子；一到人们能够把他撵掉的时刻，他就不能抱怨暴力了。以绞死或废黜一个暴君为目的的暴动，乃是一件与他昨天处制臣民生命财产的那些暴行同样合法的行为。支持他的只有暴力，推翻他的也只有暴力。万事万物都是象这样按照自然秩序进行的；不论这些

短促而且频繁的革命的结果如何,谁也不能抱怨别人不公正,而只有怪自己不识相,或者怨自己倒楣。——

对于不平等的起源和发展,政治社会的成立和流弊,我已经就这些方面之能从人性中推出的范围内,单凭理性的光明,不管那些赋予主权权威以神权认可的神圣教条,努力作出了一个说明。从这个说明可以得出以下的结论:不平等在自然状态中几乎不存在,是从我们各项能力的发展中、从人类心灵的进步中取得其力量和成长的,最后更通过所有权和法律的制定而变成巩固和合法的。还可以得出这样的结论:仅仅为制定权利所认可的精神上的不平等,只要与肉体上的不平等不以同样的比例符合一致,就与自然权利相抵触;这一区别充分地规定了在这一方面我们对于流行于一切文明民族中的那种不平等应当作何想法;因为幼者命令长者,愚者领导贤者,一小撮人坐拥金城,大多数饥民无以为生,显然是与自然法相违背的,不管对自然法下什么样的定义。

(卢梭:《论人间不平等的起源和基础》,下篇)

§ 44.04 [我存在,外物也存在] 1

我胸中怀着对于真理的热爱,采取一种简单、方便,使我免于徒然详加论证的规则,去对待一切哲学和一切方法,根据这种规则重新考察那些与我有关的知识,决定承认凡是我凭着良心不能加以拒绝的知识都是明确的,凡是我觉得与这些知识有必然联系的知识都是真实的,而对其余的一切都存疑,既不拒绝也不承认,只要它们不能带来有益于实践的东西,我就不自寻烦恼去阐明它们。

然而我是谁呢?我有什么权利对事物下判断呢?是什么东西决定我的判断呢?如果引起和迫使我作出这些判断的是我所获得的印象,我作这些探索就是白费气力的了,它们是不会有结果的,

或者结果是自动形成的，不必我插手去引出它们。因此我首先必须把眼光转向我自己，以便认识我要使用的工具是什么，以及我能够自信把它使用到什么地步。

我存在，我有一些用于感受的官能。这就是一条打动我的心、使我不得不承认的真理。我对于我的存在是有一种本来就有的意识，还是只是通过我的各种感觉而感到它的？这是我的第一个怀疑，这个怀疑我在此刻是不可能解决的。因为，我是连续不断地在感受到感觉，或者是直接地感受，或者是通过记忆而感受，我怎么能知道自我意识是不是这些感觉之外的某种东西，是不是能够不依靠它们呢？

我的各种感觉是在我的内部发生的，因为它们使我感到我的存在；但是它们的原因是在我以外的，因为尽管有我存在，却是它们在使我感受，它们的产生和消灭是不依我为转移的。因此我清楚地理会到，我的感觉在我以内，它的原因或对象在我以外，两者并不是一回事。

因此，不仅我存在，而且有别的东西存在，即我的感觉的对象；而且当这些对象仅仅是观念的时候，这些观念也永远确实不是我。

于是，我把我感觉到在我以外的、作用于我的感官的一切称为物质，把我理会到结合成个体的一切物质部分称为形体。这样，唯心主义者和唯物主义者的一切争执对于我就毫无意义了：他们对于形体的外观和实际所作的那些分别乃是出于虚构的。

因此在我看来，宇宙的存在与我的存在同样确实。接着我就思考我的感觉的对象；我发觉我身上有一种对这些对象进行比较的能力，从而感到我赋有一种以前不知道有的能动力量。

知觉就是感觉；比较就是判断；判断与感觉并不是一回事。通过感觉，对象分别地、孤立地，就象它们在自然中那样呈现于我；通

过比较,我把它们挪动了,也可以说把它们移动了,把这一个放在那一个上面,以便说出它们的差别或相似,并且一般地说出它们的关系来。依我看来,能动的或理智的实体的分别能力,就在于能够给予“是”这个词一种意义。我徒然在纯粹能感觉的实体中寻找这种进行堆砌然后说出判断的理智力量;我不能看出它的本性是什么。这个被动的实体可以分别地感觉到每一个对象,甚至于可以感觉到两个对象加在一起形成的对象;但是,它并没有把它们垒起来的力量,因而永远不能比较它们,不能对它们作出判断。

看见两个对象,并非同时看出它们的关系,对它们的区别作出判断;知觉到若干彼此外在的对象,并非就是数它们。我可以在同一瞬间有一根大棍子和一根小棍子的观念,却并不比较它们,并不判断这一根比那一根小,正如我可以同时看到我的整个的手,却并不数我的手指一样。更大、更小这些比较观念,同一、二等数目观念一样,确乎并不是感觉,虽然我的心灵只有凭我的感觉为机缘而产生出它们。

(卢梭:《爱弥儿》,IV)

§ 44.05 [我是能动的理智实体,运动的第一因不在物质之内]¹

人们可以给予我的心灵的这种对我的感觉进行对照和比较的力量这种或那种名称;人们可以称它为注意、沉思、反省,爱怎么称呼都行;永远真实的是:它在我之内而不在物之内,产生它的只是我,虽然我只有凭那些对我造成印象的对象为机缘而产生它。感觉或不感觉,我是不能作主的,对我所感觉到的东西考量得多些或少些,我是作得了主的。

因此我并非单纯是一个被动的感觉实体,而是一个能动的理智实体,不管哲学怎样讲,我是敢于要求思想的荣誉的。我只知

道，真理在事物之中，并不在对事物下判断的我的心灵中，我把自己的成分愈少放进我对事物的判断，我就愈有把握接近真理：因此我这条重视感觉甚于理性的规则，是为理性本身所证实的。

我在可以说肯定了我自己以后，就开始注视我的外面，我带着一种战栗，把我看成被投掷、丢失到这个广阔的宇宙中，把我看成沉溺在无限多的实体之中，而既不知道这些实体彼此之间的关系，也不知道它们与我的关系。我研究它们，观察它们；而第一个呈现在我面前来比较它们的，就是我自己。

我通过感官知觉到的一切乃是物质，我从那些使我感知物质的与物质不可分的感性性质引伸出物质的一切本质属性。我有时看到物质运动，有时看到它静止；我由此推知静止和运动都不是它的本质属性；而运动既是一种活动，也就是一种原因的结果，静止只不过是这种原因的缺乏。当没有任何东西作用于物质时，它就不动，由于这个缘故，物质是与静止和运动无关的，它的自然状态乃是静止。

我在形体中觉察到两类运动，即传来的运动，以及自发的或随意的运动。在前一种运动中，推动的原因是在动的形体以外，在第二种运动中，这原因是在形体本身以内。我并不会由此推论说，例如一只表的运动就是自发的；因为如果没有任何外力作用于它的发条，发条是不会自己拧紧，不会带动齿轮的。同样道理，我也不同意液体是自动的，甚至也不会同意使液体流动的火是自动的。

你会问我动物的运动是不是自发的；我可以告诉你，我不知道，但是可以作肯定的比方。你还会问我怎么知道有自发的运动；我可以告诉你，我知道这个，是因为我感觉到这个。我要想动我的胳膊，我就动它，而除了我的意志以外，这个运动并无其他直接的原因。要想说出一番理论来否定我心里的这种感觉是徒然的，这

种感觉比什么见证都强；正如不能向我证明我不存在一样。

如果在人的活动中没有任何自动性，在地上所形成的东西里没有任何自动性，我们在设想一切运动的第一因时就会更加感到困惑。至于我，我自己觉得很相信物质的自然状态是静止，物质凭自身并无任何活动的力量，当我看见一个形体在运动时，我马上作出判断说，要么这是一个有生命的形体，要么这个运动是被传送给它的。我的心灵拒绝同意任何关于无机物自动或产生运动的观念。

然而这个可见的宇宙是物质，是散乱的、死的物质，整个说来它是没有联系，没有有机结构，没有活的形体的各个部分的那种共同感的，因为我们身为宇宙的部分，就确实不能感觉到宇宙的全体。这个宇宙在运动，它的运动是有规律的，齐一的，服从恒定的法则的，它并没有人和动物的自发运动中所表现的那种自由。因此世界并不是一个自动的大动物；因此它的运动有某种在它以外的原因，这个原因我并不看到；但是我内心的信念却使我觉得这个原因非常明显，因为我不能看到太阳滚动而不设想一种推动它的力量，换句话说，如果地球在转动，我就认为感到有一只手在使它转动。——

运动的第一原因并不在物质之内；物质接受和传递运动，但是并不产生运动。我越是观察各种自然力彼此之间起的作用和反作用，就越发现从一个结果到另一个结果，永远必须上溯到某种意志作为第一原因，因为假设一连串的原因，直到永无止境，那就等于什么都没有假定。总之，一切并非为另一运动所产生的运动，只能来自一个自发的随意的行动；无生命的形体只是凭着运动而起作用，无意志的真实活动是没有的。这就是我的第一原理。因此我认为是一个意志推动着宇宙，鼓动着自然。这就是我的第一号教

条或第一号信条。

一个意志是怎样造成一个肉体的有形活动的？我完全不知道，但是我心里体验到它产生这种活动。我要想活动，于是我活动；我要想动我的身体，于是我的身体动了：可是，一个无生命的静止的形体进而自己运动或产生运动，那是不可理解的，没有实例的。我是凭着意志的行动而非凭着它的本性来认识意志的。我把这个意志认作动力因；但是如果设想物质产生运动，那显然等于设想一个无因之果，等于绝对不设想任何东西。

我不能设想我的意志如何推动我的身体，正如不能设想我的感觉如何激动我的灵魂一样。我甚至于不知道为什么这两种奇迹中的一个被认为比另一个更容易解释。至于我，无论在我被动的时候，还是在我主动的时候，这两种实体的结合方式在我看来是绝对无法理解的。非常奇怪，人们居然会从这种无法理解性本身出发，把两种实体混为一谈，好象这两种如此不同的本性的活动在单独一个主体里比在两个主体里更容易解释似的。——

如果说运动的物质向我指出一个意志，那么按照一定规律运动的物质就向我指出一种智慧：这是我的第二号信条。行动、比较、选择乃是一个能动的思维实体的活动：因此这个实体是存在的。你在哪里见到它存在呢？请告诉我。我是不仅在旋转的天体上，在照耀的星辰上，也不仅在我自己身上，而且在吃草的绵羊身上，在飞翔的鸟身上，在下落的石头上，在风吹起来的树叶上见到它的。——

因此我认为世界为一个强大而且智慧的意志所统治；我见到它，或者不如说我感到它，这是我有知道的必要的。但是这个世界究竟是永恒的还是创造出来的呢？是否有一个万物的单一原理呢？是否有两个或若干个原理呢？它们的本性是什么呢？我不知

道,而这是与我有关的。随着这些知识变得吸引我的注意,我就会努力去取得它们;那时我就抛弃那些可以引起我的私心而无益于我的行为并且超出我的理性的无聊问题了。

(卢梭:《爱弥儿》,IV)

§ 44.06 [我们天赋的良心是万无一失的善恶评判者] 1

我的意思并不是要在这里钻进一些超出你我的能力范围的形而上学议论,这些议论归根到底是不能产生任何结果的。我已经向你说过,我并不想同你讲哲学,只想帮助你请教你的心。在世界上所有的哲学家都证明我乖谬的时候,如果你觉得我有道理,我就再没有别的要求了。

为了这个目的,你只需要把我们后天获得的观念与我们的天然感情分别开来;因为我们在认识以前必然先有感觉;既然我们并不是学会要求幸福逃避苦难的,而是天然赋有这种意志的,同样情形,对于善的爱好与对于恶的憎恨也与对我们自己的爱同样是天然的。良心的活动并非出于判断,而是出于感情:虽说我们的一切观念都是从外面来的。鉴定这些观念的感情在我们内心深处,只是凭着这些感情,我们才能认识我们与我们应当尊重或逃避的事物之间的适合或不适合。

对于我们来说,存在就是感觉;我们的感觉能力无可争辩地是先于我们的理智的,我们是在有观念以前已经有了感情的。无论使我们存在的原因是什么,这个原因曾经给予我们一些适合我们天性的感情,使我们得以自保;我们至少不能否认这些感情是天赋的。这些感情,在个人方面,就是爱自己,怕痛苦,怕死,希望幸福。可是如果象我们无法怀疑的那样,人的天性是可以过社会生活的,或者至少是生就可以变得能过社会生活的,那么他之所以如此,就

只能是凭着另外一些有关人类的天赋感情；因为人们如果只考虑肉体的需要，就只会分散开来各个人只顾自己，不会结合在一起了。良心的激动是产生于对自己与对同类的双重关系所造成的这个道德体系的。认识善并不等于爱好善：人对于善并无天赋的认识，而是人的理性使他一认识到善，他的良心就立刻使他爱它；这种感情乃是天赋的。——

良心！良心！你是神圣的本能，不朽的天堂呼声；你是一个无知而且狭隘的生物的可靠的导师；你是理智而且自由的；你是善与恶的万无一失的评判者，你使人与神相似；是你造成了人的天性的优越和人的行为的道德；要是没有你，我就在我心里感觉不出任何东西使我高于禽兽了，我就只有一种倒霉的特权，借助于一种无规范的理智和一种无原则的理性，弄得错上加错，不知伊于胡底了。

（卢梭：《爱弥儿》，IV）

45. 孔狄亚克

Etienne Bonnot de Condillac, 1715—1780, 法国人。著作有：

《感觉论》[*Traité des sensations*]，《人类知识起源论》[*Traité de l'origine de la connaissance humaine*]，《体系论》[*Traité des systèmes*]等。

著作选录

§ 45.01 [天赋观念论者反对感觉，是囿于偏见] 1

(1) 十分明显，我们称为感觉的那些观念是这样一些东西，如

果我们缺少了感官，我们就根本不能获得它们。也没有一个哲学家说过它们是天賦的；那是十分明显地违反经验的。但是他们硬说感觉不是观念，好象它们本身并不象灵魂的任何其他思想那样代表什么东西似的。因此他们是把感觉看成了某种仅仅随观念而来，对观念有所变更的东西。这种错误使他们想象出一些稀奇古怪而且不可理解的体系。

我们只要稍加注意，就可以知道，当我们觉察到光、颜色、坚固时，这些感觉以及其他这一类的感觉，是大大地足以给予我们大家通常对于物体所具有的一切观念的。实际上是不是有一个观念不包含在这些最初的知觉里面呢？大家是不是在其中找不到广袤、形状、地点、运动、静止的观念，找不到一切依这些观念为转移的观念呢？

要是抛弃天賦观念的假设，假定神仅仅给予我们颜色和光之类的知觉，这些知觉难道不会给我们的眼睛描绘出广袤、线条和形状来吗？有人说，可是我们不能凭着感官确定这些东西是否就是象它们所表现的那样，因此感官是并不提供观念的。这打什么紧？难道用天賦观念就更能确定吗？说我们可以凭着感官确切地知道一个物体的形状是什么，又有什么关系。问题在于弄明白，是不是感官即使在欺骗我们的时候，也并不给予我们一个形状的观念。我看到一个图形，我判定它是一个五边形，虽然它在它的每条边上形成一个看不出的角。这是一个错误。可是话说到底，难道它没有给我一个五角形的观念吗？

然而笛卡尔派和马勒伯朗士派大肆叫嚣，反对感觉，再三再四地说，感觉只不过是错误和幻觉，我们应当把它们看成获致知识的障碍，由于热心追求真理，如果可能的话，我们宁愿舍弃感觉。这些哲学家们的非难也并不是绝对没有根据。他们在这一方面消除

了许多错误，有卓越的见解，如果不承认我们应当感谢他们，那是不公平的。可是能不能折衷一下呢？能不能在我们的感觉里面找到一个真理的来源，有如找到错误的来源一样，并且把它们彼此分清，使大家能够经常汲取前者呢？这就是适于我们研究的问题。

（孔狄亚克：《人类知识起源论》，II.9—10）

（2）在哲学刚刚产生的时候，人们越是急于获得知识，观察得就越少；看来观察是进行得十分迂缓的，最大的才子们都以能够猜测自然而沾沾自喜。然而他们只能从他们与其余的人分享的那些粗略的知识出发：这些知识，用几何学家们的语言来说，就是他们的全部与项；他们不同于众人的，只不过是对于这些与项应用得巧妙。他们并没有仔细地考察这些与项，而是满足于一些最不确切的概念。经验还没有获知出发点不对头的危险；这种危险人们甚至于在今天还不很明了。哲学家们要是想说明一件事呢？那他们就去寻找这件事与一般的概念能有什么联系；他们作出一种比较，采取一种譬喻的表达方式，建立起一些体系。比方说，他们发觉物件映现在水中，就把灵魂想象成一个平滑的表面，在这个表面上描绘着我们能够认识的一切事物的形象。

一面镜子所反映的形象是准确地表象对象的；因此不应当认为我们心里的形象不是同等地与外物相符合。于是人们作出结论说，我们可以十分有把握地按照心里的形象表象对象的方式来判断对象。人们给予这些形象以观念、概念、原型等名称，以及许多别的名目，这些名目是适于使自己发生错觉，以为自己对此有高超的认识的。最后，人们把它们终于看成了一些实有，据说表现着外界的事物。人们事实上是怎么样考量这件事的呢？难道不是以原则为依据吗？观念启发着心灵，它们具有或大或小的范围，人们可以把它们拿来互相比较，从各个方面来考察它们，在它们之间找出

各种各类的关系。虚无难道能够具有这么多的属性吗？有多少理由使那些哪怕最抽象的概念实在化啊！可是，这样一大批为灵魂所享有的观念能够来自何处呢？要看出它们来自感觉，必定要追溯到它们的起源，揭示出它们产生的过程，弄明白通过哪些转变，十足感性的观念才可以变为精神性的观念。可是这要求有一种人们当时还办不到的深钻和明辨。这个真理即便在今天还是有多少哲学家不能理解！况且有一些抽象观念看起来起源如此杳远，在当时人们是根本无法猜测到今天所得到的证明的。最后，按照大家所接受的假定，观念既然是一些实有，感官怎么会有助于增加灵魂的存在呢？因此人们就象许多人现在还一口咬定地那样说，观念是天赋的，并且把观念看成一些实有，认为它们构成了每一个精神实体的部分。实际上，既然不能说明观念是如何获得的，断定我们从来一直就具有着观念，也就是很自然的事了。尤其是人们注意到有些观念在成年以前就已经知道了，无法看出是在什么时候第一次得到的，也就更加不能作出考量了。

如果说有些哲学家曾经争辩说，有一些特殊的观念是没有资格作为天赋观念的，那是因为很容易看出它们是通过哪种感官传到灵魂中的。对于抽象观念很难作出这样的观察，因而也就不能作出这样的判断。人们看到每一个想象出来的抽象名词，就以为已经发现了一个新的天赋观念，也就是说，发现了这样一个观念，它是由一个不能欺人的实体铭刻在我们心中的，因而是清楚、明白、完全符合事物的本质的。哲学家越是囿于这种偏见，在一些远离感觉的观念中去寻找自然的知识，也就越是自诩结果会与自己的思虑相合。他们把空洞的定义和抽象的原则弄到层出不穷；他们借助于存在、实体、本质、属性等名词，也就遇不到一件他们认为不能解释的东西了。——

我们可以得出结论说,哲学家们从假定天赋观念出发,开头就铸成大错,是不能得到真正的知识的。他们那些应用在抽象名词上的原则,只能产生出一些荒唐可笑的意见,只能凭借那种必然围绕着它们的蒙昧来负隅顽抗,抵制批判。

(孔狄亚克:《体系论》,VI.1—2)

§ 45.02 [感觉是观念的唯一来源] 1

(1) 洛克分别了我们的观念的两个来源:感觉和反省。只承认一个来源,要更确切一些:这一方面是因为反省在原则上只不过是感觉本身,另一方面是因为它与其说是观念的来源,不如说是观念借以从感觉导出的途径。

这种不确切处虽然看起来很轻微,却在他的体系中布下了许多暧昧的暗影;因为它使他不能阐明这个体系的各种原则。这位哲学家也满足于承认灵魂能够观察、思想、怀疑、相信、推理、认识、愿望、反省;认为我们之所以深信有这些活动存在,是因为我们在自己身上发现了它们,而且它们有助于我们知识的发展;但是他并未感觉到必须揭示它们的原则和产生过程,他并未猜想到它们可能只是一些后天获得的习惯;他似乎把它们看成了某种天赋的东西,他只是说它们通过练习而得到完善。

(2) 如果很多感觉同时以同等的或几乎同等的强度形成,人仍然只是一个感觉的动物;单凭经验就足以使我们相信,在这时候,印象很多是阻碍灵魂作任何活动的。

可是假若我们只让一种唯一的感覺保持存在,或者并不完全取消其他的感覺,而只是削弱它們的力量,那么,心灵就立刻单独为保持全部强度的那种感觉所占据,这种感觉就变成了注意,并无须乎在灵魂中假定任何别的东西。

(3) 假如有一个新的感觉获得了比前一种感觉更大的强度，那就轮到这种感觉变成注意。

但是前一种感觉具有的力量越大，它所造成的印象也就保持得越久。这是经验所证明的。

因此我们的感知能力是分布在我们曾经有过的感觉与现在具有的感觉之间的，我们同时觉察到这两个感觉；但是我们是以不同的方式觉察到它们的：我们觉得一个感觉是过去的，另一个感觉是现实的。

觉察或感知这两个感觉，乃是一回事；当印象现实地形成于官能上面的时候，这种感知就称为感觉；当这种并非现实地产生的感觉作为一种曾经产生的感觉呈现于我们的时候，它就称为记忆。因此记忆只不过是变相的感觉。

因此我们可以有两种注意：一种是凭记忆造成的，另一种是凭官能造成的。

从有了双重的感觉的时候起，也就有了比较；因为注意两个观念和比较两个观念乃是一回事。然而如果不在它们之间觉察到某种差异或某种类似，是不能比较它们的；觉察到这一类的关系，就是判断。因此比较的活动和判断的活动本来无非就是注意；就是这样，感觉相继地变成了注意、比较、判断。

(4) 我们最常见的感觉，有时候是我们要化最大的气力去解释的。我们所谓欲望就是一个例子。马勒伯朗士把它定义为灵魂的运动，他这样说，是同所有的人一样的。哲学家们常常只是拿一个譬喻来代替精确的观念。然而洛克避免了这种谴责；可是他尽管想给欲望下定义，却把欲望与产生欲望的原因混为一谈。他说：一个人由于欠缺一件如果具备即可产生快乐的东西，心中感到不安，这就是我们所谓的欲望。我们马上就会知道，欲望与这种不安

是两回事。

(5) 我们欲望的时候实际上做的是什么事呢？我们是作出判断，认定享受某件好处是我们所必要的。我们的反省立刻就集中到这一点上。如果这件好事出现了，我们就两眼盯住它，伸出双手来抓住它。如果它不出现，想象力就追忆它，生动地描绘出享受它的快乐。因此欲望无非就是人们赋予理智的那些能力的活动；这种活动之追求一个对象，乃是这个对象的缺乏造成的那种不安所决定的；这种活动也决定了形体的各种能力的活动。从欲望产生出各种激情，爱，憎，希望，恐惧，意志。因此这一切仍然只是变相的感觉。

我们可以在《感觉论》里看到这些事情的细节。我们在那里说明了如何从需要到需要，从欲望到欲望，因而形成了想象，产生了各种激情，灵魂也就逐步获得更多的能动性，从一些知识上升到另一些知识。

尤其是在第一部分里，我们着重证明快乐和痛苦的影响。我们在通篇著作中一点也没有忽视这个原则，我们根本不假定雕像的灵魂中有任何活动，它的形体中有任何运动，而不指出那个决定着雕像的动力。

在这个第一部分里作为对象的，还有对于嗅觉、听觉、味觉和视觉的分别考察和集合考察；首先呈现的一条真理是：这些官能都不能凭自身给予我们任何关于外物的知识。如果说哲学家们曾经认为事情与此相反，如果说他们竟然错误到认定唯有嗅觉能够规范各种动物的运动，那是因为他们没有对各种感觉进行分析，把若干种官能协作的活动当成了一种单独的官能的结果。

一个仅仅具有嗅觉的东西，只会在它所体验到的那些感觉中感到它自己。你送给它一些有气味的物体，它就会有关于它自己

的存在的知觉；你不送给它这些东西，它就不会感到自己。在它看来，它只是凭气味而存在，只是存在于气味之中；它只相信、也只能相信各种气味本身。

(6) 如果说嗅觉和听觉不能提供任何关于外物的观念，那是因为它们凭着自身只能使灵魂发生变更，并不能给它指出任何外面的东西。视觉的情形也是一样：光线的末端刺激眼膜，产生出一种感觉；但是这个感觉并不能凭自身联系到光线的另一端^①；它始终停留在眼睛里面，它伸不出眼睛一步，这时候眼睛的情形，正如一只第一次摸触的手碰到了一根棍子的末端。这只手显然只会知道它所抓住的那一端：它是不能在它的感觉里面再发现任何更多的东西的。——

有人会说：可是，眼睛无需请教触觉，就能辨别颜色。因此它至少能够凭自身看得出大小和形状。比方说，如果把一个红色的球形放在一个白色的背景上送到它面前，它就会分辨得出球形的界限。

分辨：这个字眼的全部力量人们是不知道的。分辨力并不是一种天赋的东西。我们的经验告诉我们，它是逐步完善的。因此不应当认为睁眼一看就立刻能分辨。比方说，如果人们在指给你看一幅画的时刻马上用一块帆布把它盖上了，你就说不出你看到过的是什么。这就说明你看到了而不能分辨。一个画家可以在这幅画里比你和我看到更多的东西，因为他的眼睛更有训练。但是，我们分辨得出的虽然比他少，却可以比一个从来未看过画的孩子多，因为孩子的眼睛不如我们有训练。最后，如果我们连续地观察若干个不大能分辨的人，我们就会作出判断说，人们只有在用开始受训练的眼睛去注视的时候，才能开始分辨得出一点东西。

^① 参考巴克莱的《关于视觉的新理论》，§2。——编者

因此我说,眼睛是自然地看得见一切对它造成印象的东西的;但是我要补充说,它只有在学会注视的时候才能分辨;我们可以证明,要分辨最简单的形状,单看见是不够的。

(孔狄亚克:《感觉论的理论节要》,第一部分)

§ 45.03 [触觉教导其他官能对外物作出判断] 1

(1) 教导这些官能的是触觉。对象好不容易才在手的抚摸之下,取得了嗅觉、听觉、视觉、味觉当作自己的感觉放在自己身上的那些形象、那些大小,于是灵魂的变更就变成了存在于灵魂以外的一切事物的性质。

这些习惯既然已经养成,人们就很难把属于每一种官能的东西分清。然而各种官能的领域是分得一清二楚的;唯有触觉是传达形状、大小等观念的,视觉没有触觉的帮助,就只能把一些称为颜色的单纯变更传递给灵魂,正如嗅觉只能把一些称为气味的单纯变更传递给它一样。

要是有什么情况使我们把手放到眼睛上面,我们所感受到的那种知觉就立刻变弱了。我们把手拿回来,这种知觉就重新产生了。我们觉得很奇怪,反复地进行这些试验,终于断定我们的灵魂的这些感觉是在我们的手摸到的那个器官上面的。

然而把它们联系到这个器官上面,乃是把它们铺在手所感知的整个外部表面上。这就是说,灵魂的单纯变更在眼睛的末端产生出某种有广袤的东西的现象。这就是切瑟尔登的盲人^①割掉白翳后最初的情况。

由于好奇,或者由于不安,我们把手放在眼前,把它放远,再把它放近,我们觉得所看到的表面在变化。我们把这些变化归之于

^① 参看狄德罗:《谈盲人的信》。——编者

手的运动,于是开始断定各种颜色是与我们的眼睛有一段距离的。

我们再去摸我们的眼睛所注视的一个形体:我假定这个形体是单色的,比方说,是蓝的。在这个假定中,这种原先显得在一段不确定的距离之外的蓝色,实际上应当呈现在与手摸到的表面同样远近的地方,于是这种颜色就分布在这个表面上了,就象它起初被铺在眼睛的外表上那样。手以某种方式向眼睛说:蓝色是在我一一摸到的每一个部分上的;而眼睛由于再三重复这个判断的缘故,也就养成了一种很深的习惯,以为自己达到了断定蓝色所在的那个地方去感知蓝色。

由于继续不断地受到训练,视觉便感到自己有一股已经变得很自然的力量,它逐渐地把自己投射到更远的距离;它把弄着、拥抱着一些为触觉所不能达到的对象,它以一种惊人的速度扫过整个空间。

我们很容易理解,为什么唯独眼睛享有-一种胜过其他官能的方便,可以向触觉学习把广袤给予自己的感觉。

(2) 我们也可以作出一个假定,说明嗅觉是怎样学会对大小、形状、位置和距离作出完善的判断的。我们只要假定:一方面,气味的微粒子是服从折光学的规律的,另一方面,嗅觉器官大体上是仿照视觉器官构造起来的;这样,气味的辐射在鼻孔里交叉之后,就会在一层内膜上刺激一些不同的点,而点的数目是与射出这些辐射的表面上点相当的。

于是我们立刻就以相似的方式养成一种习惯,把各种气味放到对象上去,而哲学家们也就不免要说,嗅觉无须触觉的教导,就能觉察出各种大小和形状。

(孔狄亚克:《感觉论的理论节要》,第三部分)

§ 45.04 [导源于感性观念的理性观念是知识的基础] 1

观念这个词所指的，是一个我敢说还没有一个人很好地说明过的东西。就是因为这个缘故，大家对于它的起源发生争执。

一种感觉还不是一个观念，当人们只是把它看成一种知觉的时候，它的作用只限于使灵魂发生变更。当我正在尝到痛苦的时候，我是不会说我有痛苦的观念的，我只会说我感到痛苦。

但是当我回忆到我所尝过的痛苦时，记忆和观念就是一回事了；如果我说我形成一种人家告诉我的、我从未尝过的痛苦的观念，我作出这个判断，乃是根据我曾经尝过的一种痛苦，或者根据我现在尝到的一种痛苦。在第一种情况之下，观念和记忆仍然没有区别。在第二种情况之下，观念乃是一种现实的痛苦的知觉，我的判断对这种知觉加以变更，以便向我自己表象另一个人的痛苦。

听觉、味觉、视觉和嗅觉的现实感觉，当这些官能尚未受到触觉的教导时，只不过是一些知觉，因为当时灵魂只能把它们看成它自己的一些变更。但是当这些知觉只存在于回忆它们的记忆中时，它们就变成观念了。那时我们就不说我有我曾经有过的东西的知觉，而说我有它的记忆或观念了。

唯有从固体而来的现实感觉，本身同时既是知觉又是观念。它之为知觉，是就它使灵魂发生变更而言，它之为观念，是就它来自外物而言。

这种感觉立刻迫使我们判定灵魂通过触觉而得到的一切变更都是在我们以外的，就是因为这个缘故，触觉的每一个感觉都是手所摸到的对象的代表。

习惯于把自己的感觉联系到外界去的触觉，使其他的官能也养成了同样的习惯。我们所有的感觉，在我们看来都是我们周围

的对象的性质：因此它们是表象对象的，它们是观念。

但是很显然，这些观念并不能使我们认识事物本身是什么，它们只是就事物与我们的关系来描绘事物，仅此一端，就可以证明哲学家们企图深究事物的本性实在是多余的。

我们的各种感觉在我们以外结合起来，形成各种集合，数目与我们所分别的感性对象相等。因此有两类观念：单纯观念和复合观念。

每一个感觉分别看来，都可以看成一个单纯观念；一个复合观念则由若干个我们在我们以外加以结合的感觉形成。例如这一张纸的白色就是一个单纯观念；若干个感觉的集合，如坚固，形式，白色等等的集合，则是一个复合观念。

复合的观念有完备的与不完备的：完备的复合观念包括它们所表象的事物的全部性质，不完备的只包括其中的一部分。我们既然不认识事物的本性，也就不能对任何东西形成一个完备的观念，因此我们应当仅限于去发现那些与我们相关的性质。我们只是在形而上学、道德学和数学中才有完备的观念，因为这些科学只是以抽象概念为对象。

因此如果有人问什么是一个形体，就应当回答他说：这就是对象出现时你所摸到、看到……的那些性质的集合；当对象不出现时，这就是你摸到过、看到过……的那些性质的回忆。

在这里观念又分为二类：我把一类称为感性的，另一类称为理性的。感性观念向我们表象那些正在作用于我们感官的对象；理性观念向我们表象那些在造成印象以后业已不见的对象；这些观念彼此有别，只是象记忆有别于感觉那样。

记忆力越强，也就越能获得理性观念。这些观念乃是我们的知识的基础，正如感性观念是我们知识的来源一样。

这个基础构成了我们反省的对象,我们间或可以单独研究它,根本不使用我们的感官。就是因为这个缘故,它在我们心里显得好象一直就已经在那里似的;因此人们竟说它先于任何一种感觉,而我们也就再也不知道去考察它的来源了;由此就产生了天赋观念的谬论。

理性的观念,只要我们熟悉了,一想就立刻浮现在心头。我们之所以能够更好地判断所遇到的对象,就是凭借着这些观念。我们继续不断地拿它们与感性观念相对比,于是就发现了一些关系,这些关系乃是新的理性观念,我们的知识的基础就是由此扩大的。

我们在考察相似的关系时,就把我们发现具有同样性质的个体放在同一个类里面;在考察不同的关系时,我们就划分出更多的类来,把其中的一些系属在另一些之下,或者把它们从各个方面区别开来。这样就得出了那些属、种、抽象观念和一般观念。

但是我们没有一个一般观念不是由特殊观念演来的。我们碰巧注意到的第一个对象,就是我们联系一切相似的对象的样子;而这个起初只不过是特殊的观念,我们的分辨力越是不成熟,它就变得越是一般。

因此我们就一下从特殊的观念过渡到了非常一般的观念,我们只是在不让事物的差别被忽视的时候,才去俯察一些次等的观念。

这一切观念只是形成一个链条;感性观念是与广袤概念相联系的;因此所有的形体在我们看来只不过是一些以不同的方式变更了的广袤;理性观念与感性观念相联系,它们是导源于感性观念的;它们也常常由于感官上所造成的最轻微的印象的触发而再现。曾经把观念给予我们的那个需要,乃是使观念向我们再现的原则。如果说观念不断地一再在我们心中经过,那是因为我们的需要继

续不断地反复出现、此起彼落的缘故。

我们的观念的体系一般说来就是如此。要把它弄得既简单又明了，必须对各种官能的活动作过一番分析才行。哲学家们并不知道这种分析，他们之所以对这个问题论证得很坏，原因即在于此。

(孔狄亚克：《感觉论的理论节要》，第四部分)

46. 拉美特里

Julien Offray de La Mettrie, 1709—1751年，法国人。著作有：
《灵魂的自然史》[Histoire naturelle de l'âme]，《人是机器》
[L'homme-machine]，《人是植物》[L'homme-plante]等。

著作选录

§ 46.01 [感觉能力也是物质的一种本质属性] 3

我们已经谈到过物质的两种本质属性，即广延和运动力，它的大部分特性都是依靠这两种本质属性的。我们现在需要的只是为第三种属性作出证明；我的意思是指感觉能力，这种能力存在于这种实体之中，是各个时代的哲学家都承认的。我说所有的哲学家都承认，其实我也不是不知道，笛卡尔派曾经徒然作出各种努力，企图把它从这种实体中排除出去。可是他们为了避免一些不可克服的困难，因而陷入了一座迷宫，而他们却自以为可以靠“禽兽是纯粹的机器”这一荒谬学说走出这座迷宫。

这样一种非常可笑的意见，在哲学家们中间从来只不过被当作一种精神上的笑谈或哲学上的戏言。因为这个缘故，我们可以不必停下来驳斥它。经验同样地向我们证明，禽兽也和人一样有感觉的能力。我是完全确信自己有感觉的，至于别人的感觉，除了他们在这一方面给我的信号以外，我并没有别的证据来证明它存在。约定的语言，我的意思是指说话，并不是表明感觉的最好的信号；另外还有一种人与禽兽共有的语言更确定地表现了感觉；我说的是那种感情的语言，例如叫苦、呼喊、抚爱、逃避、叹息、歌唱，总之是一切关于痛苦、悲哀、厌恶、恐惧、大胆、屈服、忿怒、快乐、喜悦、温情等感情的表现。这样一种有力的语言，比起笛卡尔用来游说我们的那些诡辩来，对我们的说服力要大得多了。

也许笛卡尔派由于不能否认自己的内在感觉，就以为承认所有的人都有这种感觉能力要比承认其他动物有这种能力更有根据；因为其他动物的外形的确与人不是一模一样的。但是这些哲学家既然一味注意外表，大概很少考察过人与禽兽之间有一种完全相似的地方，令内行的人不得不注意；因为这里讨论的只是感觉器官的类似，而这些感觉器官除了某些变形之外是绝对相同的，而且是明明显示出同样的用途的。

这种平行的现象如果说没有被笛卡尔和他的门徒们所抓住，却并没有能逃过另外一些哲学家的眼睛，尤其没有能逃过那些仔细研究过“比较解剖学”的哲学家的注视。

另外还有一种困难，与我们的自尊心关系尤其密切；由于这个缘故，我们还无法把这种特性理解为物质的一种附属品或一种属性。可是大家要注意，这种实体让我们看到的只是一些不可名状的东西。我们难道很清楚地理解广延如何从物质的本质里派生出来，物质怎样能够被一种无须接触即可起作用的原始力量所推动

吗？还有许许多多别的奇迹，连眼光最敏锐的人都研究不透，按照一位现代名人的看法，它们是只把一重遮身的帷幕给人看，我们难道对它们有很透彻的理解吗？

可是，我们能不能象有些人做过的那样，假定有生命的形体中所表现的那种感觉属于一个与这些形体的物质不同的东西，属于一种具有不同的本性，而与它们联系在一起的呢？理性的光明难道允许我们诚心诚意地接受这样一些揣测吗？既然我们在这些形体中认识到的只是物质，既然我们在这些形体中观察到的只是感觉的能力，我们又有什么根据肯定一个为我们的一切认识所否认的理想物呢？

由此可见，还有一种新的能力，也和我们提到过的其他一切能力一样，只是潜在于物质之中。这也同样是古代人的想法；他们的哲学充满着真知灼见，是值得高踞于现代人哲学的破铜烂铁之上的。现代人蔑视那些离他们太远的本源，真是数典忘祖，枉费心机；古代哲学在那些配得上评判它的人面前永远更胜一筹，因为它构成了（至少在我讨论的这个题目上）一个扎扎实实的、联系得很好的体系，有如挺拔的本干，而并无现代物理学的这一大堆乱七八糟的枝叶。

（拉美特里：《心灵的自然史》，VI）

§ 46.02 [只有观察实验才能阐明心灵是什么] 4

一个明智的人仅仅研究自然和真理是不够的，他应该敢于把真理说出来帮助少数愿意思考并且能够思想的人；因为其余的人甘心作偏见的奴隶，要他们接近真理比要虾蟆飞上天还难。

我把哲学家们论述人的心灵的体系归结为两类，第一类，也是最古老的一类，是唯物论的体系；第二类是唯灵论的体系。

有些形而上学家暗示过物质很可能具有思想能力，他们并没有辱没自己的理性。为什么呢？因为他们沾了含糊其词的光（在这里要算沾光）。其实，问物质能不能思想，而只把物质看成物质本身，并不看成别的，那就等于问物质能不能报时。可以预见，我们是要避开这个暗礁的，洛克先生就不幸触上了这块暗礁。

莱布尼兹主义者以他们的单子建立了一个无法理解的假定。与其说他们物质化了心灵，不如说他们把物质心灵化了。一样东西，我们绝对不知道它的性质，怎么能给它下定义呢？

笛卡尔以及所有的笛卡尔主义者，其中也早就包括马勒伯朗士派在内，也犯了同样的错误。他们认为人身上有两种不同的实体，就好象亲眼见过，并且好好数过似的。

这些最明智的人说过：心灵只有凭着信仰的光辉才能认识自己。但是，他们以理性动物的资格，又认为自己可以保留一种权利。来考察圣经上说到人的心灵时所用的精神这个字眼究竟是什么意思。在他们的研究里，如果说在这一点上他们和神学家们的意见是不一致的，难道神学家们自己在所有的其他点上意见就更一致些吗？

他们的一切思想的结果，用几句话概括起来就是：

如果有一个神，他就既是自然的创造者，也是启示的创造者；他给了我们一个来解释另一个，又给了我们理性来使这两者和合一致。

不信任我们从生命体中所能取得的知识，就等于视自然和启示为两个互相破坏的对立物，因而胆敢主张一种谬论，认为神在他的各种作品里自相矛盾，并且欺骗我们。

如果有一种启示，它就不能和自然相矛盾。只有依靠自然，才能明了福音书里的话语的意义，只有经验才是福音书的真正解释

者。事实上,别的注释家们到现在为止只是把真理愈搞愈糊涂。这一点我们且拿《自然景象》这本书的作者为例^①。他在谈到洛克先生的时候说:“真令人吃惊,一个把我们的心灵贬抑到认为是一个尘土心灵的人,竟敢把理性当作评判信仰上各种神秘经验的法官和最高权威;”接着说,“因为,要是愿意听从理性的话,对基督教会有一种什么样的不可思议的想法呢?”

这些思想且不说对阐明信仰毫无帮助,而且对自信有能力解释圣经的人所用的方法提出一些极无聊的反驳,使我觉得花时间加以驳斥几乎都是可耻的。

首先,理性的优越并不在于一个大而无当的空洞名词(非物质性),而在于它的力量,它的广大的应用和洞彻的理解力。因此一个尘土的心灵如果一眼便看出了无数难以把握的概念的关系和次序,显然要比一个用最贵重的材料做的蠢笨的心灵好得多。

二者必居其一:或者是自然和启示全都是幻觉;或者是只有经验能够解释信仰。难道还有比这位作者的看法更可笑的么?我仿佛听见一个逍遥学派分子说:“绝对不能相信托里采利的实验,因为如果我们相信了它,如果我们取消了‘自然怕真空’的说法,我们会有一种什么样的不可思议的哲学呢?”

我指出了布吕希先生的推论错误到多么严重的程度^②,首先是为了证明:如果有一种启示,象一切害怕理性的人所要求的那样,仅仅依靠教会的权威而不用任何理性的检验,那是根本没有充分证明的;其次是为了保卫愿意走我为他们开辟的道路的人所用的那种方法,即用每个人得之于自然的光明,来解释那些超自然

^① 即修道院长布吕希[Pluche](1688—1762),他认为各种自然景象是由创世主的智慧和善意而来的。——编者

^② 作者注:显然他是犯了巧词的错误。

的、本身不可理解的东西。

因此在这里指导我们的只有实验和观察。在那些曾是哲学家的医生们的记录里,处处都是实验和观察,但是那些不曾做过医生的哲学家们,却一点实验和观察都没有。前者打着火把走遍了、照亮了人这座迷宫;只有他们才为我们揭开了那些隐藏在层层帷幕之下的机括,这些帷幕遮蔽了我们看不到的无数奇迹。只有他们静静地窥视着我们的心灵,曾经千百次地,不论是在它畏葸的时候,或是正遇上它慷慨的时候,突然抓住了它,既不因前一种情况而更轻视它,也不因后一种情况而更夸奖它。再说一次:只有这些医生在这里才有发言权。至于其他的人,尤其是神学家们,能够告诉我们一些什么呢?听他们恬不知耻地解决一个他们根本没有能力认识的问题,岂不很可笑?相反地,他们的那些晦涩的学问正好歪曲了这个问题,这些学问把他们引导到千百种偏见上去,总而言之,把他们引导到宗教狂热上去,这就更加重了他们对于人体机制的彻底无知。

(拉美特里:《人是机器》)

§ 46.03 [心灵的状态是依身体的状态为转移的] 4

人是一台如此复杂的机器,要想一开始就对它有一个明确的观念,就给它下一个定义,这是不可能的。因为这个缘故,那些最大的哲学家们先天地,也就是企图借助精神的羽翼做出来的研究,结果证明都是枉费心机。因此只有后天地,也就是说,只有设法,或者说,通过人体的器官把心灵剖析出来,我们才能——我不说明确地发现人性本身,但至少是——在这个问题上接近最大程度的或然性。

我们就拿起经验这根指路杖,把历来哲学家们的空谈都扔在

一边吧。——

有多少种体质,就有多少种不同的精神、不同的性格和不同的风习。伽仑^①就早已经认识了这一真理,而笛卡尔——不是希波格拉底^②,依《心灵史》一书的作者^③说——则更推进了这个真理,进而认为只有医学才能凭借改变躯体而改变精神和风俗习惯。确实是黑胆,苦胆,痰汁和血液这些体液按照其性质、多寡和不同方式的配合,使每一个人不同于他人。

在有些疾病里,忽然心灵泯没了,看不出半点心灵的征象;忽然大家说心灵倍增了,有一种激动使它非常兴奋;忽然,痴愚消释,一个白痴病愈后成了一个才子;忽然,最了不起的天才一下变蠢,从此不复自识,耗费无数钱财和辛苦换来的那些可贵的知识都从此告别了。

这里是一个麻痹症患者,他问人家他的腿是不是在床上;那里是一个士兵,他以为自己还有那条已经截去的胳膊。对于原有的知觉的记忆,和对于心灵平时联系这些知觉的那个位置的记忆,造成他的幻觉和他的这种梦呓。只要向他谈到这个失去的部分,就使他重新感觉到这个部分,并且感觉到这一部分的一切动作;这种感觉所引起的说不出的心理上的痛苦,真是无法表达。

这个人在面临死亡的时候哭得象个孩子,但是那个人却以诙谐对待死亡。要怎样才能使卡努斯·尤利乌斯^④,塞内卡,彼得罗纽^⑤等变勇敢为畏葸怯懦呢?脾脏、肝脏里有一点故障,门静脉里

①② 伽仑和希波格拉底是古希腊的著名医生。——编者

③ 《心灵史》是作者本人匿名发表的,即《心灵的自然史》。——编者

④ 卡努斯·尤利乌斯[Canus Julius],罗马贵族,被皇帝加利古拉所杀,临死从容不迫。哲学家塞内卡在《心灵的恬静》一书中赞扬了他。——编者

⑤ 彼得罗纽[Petronius],罗马作家,为暴君尼禄逮捕,自剖动脉管放血而死。——编者

有一点阻塞就行了。为什么呢？因为想象力和这些内脏一同被阻塞了，因此也就产生了歇斯底里症和忧郁症这一切离奇的病象。——

心灵和身体是一同入睡的。随着血液循环的一步步缓慢，一种平安恬静的感觉就散布在整个机器上；心灵软绵绵地感到自己和眼皮一同沉重起来，和每一条脑神经的纤维一同低垂下来。于是它和身体上所有的肌肉一起，一点一点地沉入一种麻痹状态。身体的肌肉再载不住头脑的重量，心灵也再承当不住思想的负担，心灵入睡了，好象根本不存在了。

血液循环太快了呢？心灵就不能入睡。心灵太兴奋了，血液就不能缓慢下来；它在血管里突突地奔跑，发出一种可以听到的声音：这就是失眠的两个互为因果的原因。梦里的一点点惊恐使心脏突突跳动，把我们从疲困或安眠中唤醒，就象尖锐的痛苦或急迫的需要把我们唤醒一样。而且，既然只要心灵的作用一停止就引起睡眠，因此即使醒时（这种醒也只能说是一种半醒）也经常有各种心灵小睡的状态，各种白日梦。这些白日梦证明心灵并不是永远要等身体睡了才睡的，因为，如果说心灵并没有完全睡着，它和完全睡着也差不多了，因为它说不出自己究竟还在注意些什么，一团数不清的混乱概念，可以说就象一团云雾一样，充塞在我们头脑的大气层里。

鸦片和它所引起的睡眠关系太密切了，在这里不能不谈一下。这一种药剂，也和酒、咖啡一样使人沉醉，只是方式各有不同，用量多寡也各不相同。鸦片使人愉快地处在一种情境里，这种情境应该说已经进入了感觉的坟墓，就象鸦片本身是死亡的象征一样。多么舒适的麻木啊！心灵永远不想离开这种境地了。过去，心灵受最剧烈的痛苦磨折；现在，它只感到一种不知痛苦的快乐，享受着一种最适意的安静。鸦片甚至改变人的意志；心灵要想醒来，要想

振作，它强迫它躺到床上去。至于那些真正的毒药，我就略过不谈了。

咖啡这种解酒剂用刺激我们想象力的方法解除我们的头痛和各种病痛，而不象酒那样又在明天为我们安排下头痛和痛苦。

我们再从心灵的其他方面的需要来观察它。

人体是一架会自己发动自己的机器：一架水动机的活生生的模型。体温推动它，食料支持它。没有食料，心灵就渐渐瘫痪下去，突然疯狂地挣扎一下，终于倒下，死去。这是一支蜡烛，烛光在熄灭的刹那又会疯狂地跳动一下。但是，你喂一喂那个躯体吧，把各种富于活力的养料、把各种烈酒从它的各个管子里倒下去吧；这一来，和这些食物一样丰富开朗的心灵就立刻勇气百倍了，那个喝白水喝得临阵脱逃的兵士，这会儿变得强悍非凡，应着战鼓的声音，迎着死亡，勇往直前了。这就叫做冷水浇定下来的血，热水又使它沸腾起来。

一顿饭有多么大的力量！快乐又在一颗垂头丧气的心里重生，它感染着全体共餐者的心灵，他们齐声唱起可爱的歌曲表示自己的快乐，在这件事上法国人是头等的。只有患忧郁症的人还是愁眉不展，读书人在这里也没有份。

吃生肉使野兽凶暴，人吃生肉也会变得凶暴起来。这一点真是的确的确，例如英国人吃的肉不象我们烤得那样熟，而是红红的、血淋淋的，他们似乎多多少少沾上了这种凶暴的性格，这种凶暴的性格一部分是由于吃这样的食物，一部分是由于其他的原因，只有教育才能使它不发作。这种凶暴在心灵里产生骄傲、怨恨，造成对其他民族的轻视、强悍和其他种种使性格变坏的情操，就象粗糙单调的食物使一个人迟钝、愚笨一样，后者最常见的表现就是懒惰和马虎。——

我们想,只有当我们快乐或勇敢的时候,我们才是好人,事实上也真是如此。一切决定于我们这架机器运行得怎样。有时候会有人说心灵住在胃里,房·爱尔蒙^①认为心灵的位置在幽门,除了把部分当成了全体以外,他并没有说错。

极度的饥饿能使我们变得多么残酷!父母子女亲生骨肉这时也顾不得了,露出赤裸裸的牙齿,撕食自己的亲骨肉,举行着可怕的宴会。在这样的残暴的场合下,弱者永远是强者的牺牲品。

怀孕症这种病和妇女萎黄病有异曲同工之妙,但却是自己招惹来的,它不只象普通最常见的那样,只是引起这两种疾病通常具有的那种胃口上的败坏和癖好而已;有时候它还唆使心灵去犯最可怕的罪恶;这是一种突发的精神病变的影响,这种病变可以弄到扼杀我们良知的程度。由此可见,我们的头脑这个精神的子宫也能和身体的子宫一起败坏到什么程度了。

而另一方面,在为贞操同时又为健康驱迫的男女中间,又有另一种多么猛烈可怕的情形!这个胆怯的、腼腆的少女,一下子就失去了全部羞耻和贞节;她把乱伦看得就象一个风骚妇人看通奸一样普通。如果她的需要得不到即时的满足,后果是决不限于一些简单的性生理上的病变或是精神失常的;这个可怜的女人会因为一种病而死去的,但是会医治这个病的却有这么多的医生。

只要用眼睛看一看,就知道年龄对心灵有必然的影响。心灵随着肉体的进展而进展,就象随着教育程度而进展一样。在女性,心灵还受体质柔弱的影响;因而产生出这种柔顺,这种温情,和这种感情甚于理智的多愁善感,以及各种偏见和迷信,偏见和迷信在她们生活上的强有力的影响几乎是不可磨灭的。相反地,在男性,他们的脑髓和神经生得比较坚固,具有一切固体的坚实性,因此他

^① 房·爱尔蒙[Van Helmont],比利时医生兼化学家(1577—1644)。——编者

们的心灵也和他们的面容一样，比较强壮；而女性所受不到的教育，又使他们的心灵更增加了新的力量。——

这一个民族的精神笨拙愚钝，那一个民族的精神却活泼，轻快而敏锐。这种不同，如果不是由于他所吃的食物，由于他的父系祖先的精子^①，以及由于浮游在空中的无数元素所构成的浑沌大气而来，又是从哪里来的？精神和身体一样，也是有它的瘟疫和流行病的。

气候对人有极大的影响，如果变换了气候环境，一个人就会不由自主地感到水土不服。人是一株能游行的植物，他自己就把自己移植到另一个地方去了；如果气候不是原来的气候，那就难怪他要退化或者进化了。——

因此，各式各样的心灵状态，是和各种身体状态永远密切地关联着的。但是，为了更好地证明整个这种依存关系及其原因，我们还是再从比较解剖学来看看，把人和动物的内脏打开来看看。要不是我们从人和动物的构造上看到这样完全相似，还谈得上什么认识人性的方法！

一般说来，四足动物脑组织的形状和组成差不多和人一样。随处我们都可以看到同样的形式，同样的构造，只有一个主要的不同，就是：按照脑与身体体积的比例来看，在一切动物里面，人的脑子最大，表面的皱纹也最曲折。其次是猿猴、水獭、象、狗、狐狸、猫等等，这些都是和人最相近的动物；因为就这些动物的胼胝体来说，我们可以看到一系列相同的结构正在逐步发展着，而胼胝体，朗其西在已故的德·拉·贝洛尼^②先生之前，就已经把它确定为

① 作者注：动物与人类的历史证明父祖的精子对儿女的精神和身体有很大的影响。

② 德·拉·贝洛尼 [De La Peyronie]，著名的法国外科医生(1678—1747)。——编者

心灵的所在地了，贝洛尼先生则更用无数的实际经验证明了这个说法。

四足动物之外，脑组织最发达的是鸟类。鱼类有很大的头部，但是空空的，没有什么知觉，就象颇多的一些人的脑袋一样。鱼类的头脑完全没有胼胝体，脑髓也很少，昆虫则根本没有脑髓。

我不预备再详细多讲这些自然的无穷变化了，也不预备多讲人们在这个问题上所作的各种推测和假想了，因为大家只要去读一下威理斯^①的《论脑》和《论兽类的心灵》这两篇著作，就可以知道这些原来是说不完的。

从上面这些无可争辩的事实里，我只是把我们能够清楚地得出的结论提出来：第一，动物愈凶猛，它的脑子就愈小；第二，动物愈驯良，它的这一器官似乎也就可以说按比例地增大；第三，自然在这里有一条特殊的永恒规律，就是：我们在精神方面获得的愈多，在本能方面失去的也就愈多。哪一方面重要呢：是得，还是失？

也不要以为我因此就主张单凭脑的大小体积就足以判定动物驯化的程度；必须质量也能和数量相应，固体和液体配合得适当，两者恰好达到一种良好的平衡状态。

如果象我们平常所知道的那样，白痴并不是没有脑子，那么，这个脑子的毛病就很可能由于它的稠硬度不对：例如说，太稀软了。疯子也是如此，我们并不是永远找不出疯子的脑子毛病在哪里。但是，如果白痴、疯子等病态的原因还不是显而易见的，那么，我们到哪里去把人的各种各样的精神状态的原因都一一找出来呢？这些原因连山猫和野雉的眼睛也很难看到。一点极细微的东西，一根纤维，一丝连最精细的解剖也发觉不了的东西，说不定就

^① 威理斯[Willis]，英国医生(1622-1675)。——编者

使爱拉斯谟和封德奈尔^①成了两个傻子；封德奈尔在他一篇最好的《对话》里自己就谈到了这一点。

威理斯还指出，婴孩、小狗和鸟类的脑髓，除了特别稀软以外，这一切动物的脑沟纹也都很平坦模糊，色泽不鲜明，它们的脑纹就象麻痹症患者一样，也很不完整。他还指出——这一点很确实——人有很大的环状突起，猿和以上所说的其他动物就依次一直小下来，小牛、公牛、狼、母羊、猪等等的这一部分都很小，但是它们的上丘和下丘却很大。

有人以审慎、保留的态度来对待我们从这些观察、从内脏、神经等方面无数其他的观察所能得出的那些结论，这是枉费心机：这么多差别不可能是自然的无目的的游戏。这些差别至少证明了一个健全强壮的身体的必要性，因为在整个自然界里，随着机体的发展而发展巩固起来的心灵，正是随着机体健全强壮的程度而日益获得更多的聪明能力的。

（拉美特里：《人是机器》）

§ 46.04 [人脑这个器官的构造产生了思想的功能] 4

凡是真正的哲学家都会同意，从动物到人并不是一个剧烈的转变。在创立语词、知道说话以前，人是什么呢？只是一种自成一类的动物而已，他所具有的自然本能远不及其他动物多，那时候他并不以百兽之王自命，那时候他之异于猿猴和其他动物也就象今天猿猴之异于其他动物一样，可以说只在于面部更富于不同的表情而已。那时候他仅仅具有莱布尼兹主义者说的那种直观知识，他所能看到的也就只是一些形状和颜色，对这些颜色完全不能作任何分辨；不管老少一律都是各种不同年龄的婴孩，张着嘴呀呀地

^① 封德奈尔[Fontenelle]，法国作家(1657—1759)。——编者

表示他的感觉和需求，就象一只狗感觉饥饿或躺得无聊时要求吃食或走动一下那样。

以后才有了语词、语言、法律、科学、艺术等等；于是，借助于这些东西，我们的精神才象粗糙的钻石一样，得到琢磨而光辉闪烁起来。我们训练一个人就象训练一个动物一样，一个人成为作家也和成为一个搬运夫是一样的。一位几何学家学会作最繁难的证明和演算，就象一只猴子学会脱下又戴上它的小帽子，学会如何爬到那只驯顺的狗背上去一样。所有这一切都是依靠着一些符号进行的：每个物种学会自己所能学会的符号；也就是这样，人们才学会了所谓符号知识，有些德国哲学家今天还是这样称呼的。

因此我们看到，没有比我们的教育的方法更简单的了：一切都归结为一些声音或语词，这些声音或语词从一个人的嘴里经过另一个人的耳朵传入后者的脑子，而脑子又经过眼睛接受到一些物体的形状，这些语词就是表示这些物体的任意规定的符号。

但是谁是第一个说话的？谁是人类的第一个教师？是谁首先发明了这些方法，来利用我们这种驯化的身体组织？我完全不知道。这些幸运的、人类最初的天才，他们的名字在时间的漫漫长夜里已经泯灭了。但是艺术是自然的产儿，自然本身应该在艺术之先早就存在了。

我们可以相信，那些身体构造最完美、自然对他施尽了一切恩惠的人，当初也一定启发了别的人。这些人，譬如说，当他们听到一个新的音响，得到一个新的感觉，惊慑地看到这个美丽的大自然里的种种美丽的事物的时候，其神情不可能不象伟大的封德奈尔第一个讲到的那个夏特尔地方的聋子四十年来第一次听到教堂的钟声时一样。

由此，为什么我们就不能设想，这些最早的人类也是和这个聋

子或动物和哑巴(另一种动物)一样,试图利用他们的想象力所能及的那些动作,然后利用每一种动物所特有的那些自发的声音,亦即它们的惊恐、欢乐、愉快、欲求等等的自然流露,来表达他们的新的感觉呢?因为人从自然赋有更多的感觉,当然也是有更多的能力来表达这种感觉的。

我所设想的是:人类怎样通过了他的感觉,亦即他的本能,来获得精神,最后又通过了他的精神,来获得各种各样的知识。这也就是我尽我的能力所能设想的:人类运用了一些什么方法使自己的头脑装满了各种观念——自然之所以制造这个头脑,本来也就是为了接纳这些观念。人们是互相帮助的:一些最微小的开端一点一点扩大起来,直到宇宙间一切事物都很容易地判别出来,就象判别一个小范围一样。

正象提琴的一根弦或钢琴的一个键受到振动而发出一个声响一样,声浪所打击的脑弦也被激动起来,发出或重新发出那些感动它们的话语。但是,正如脑子这个器官的构造是这样的,只要视觉结构健全的眼睛一接受到事物的形色,脑子就不能不呈现出事物的影像和相互间的区别,同样情形,只要脑子里一刻画出这些区别的符号,心灵也就必然检别出这些区别之间的种种关系了;如果没有符号的发现或语言的发明,心灵是不可能作出这种检别的。在远古的时候,宇宙间是几乎完全静默的,那时心灵之于一切事物,就象一个毫无比例观念的人面对一幅图画或一件雕塑品一样:他什么都分辨不出来;也可以说,就象一个小孩(因为那时心灵还处在它的孩提时期),手里拿着几根草茎或小木棍,一般地只是茫茫然表面地注视着这几件东西,不会去数它们,也不会加以判别。但是,如果我们在这一根小木棍上系一面小旗或一个标志,可以把它叫做一根桅杆,再在另一根小木棍上同样也系上另一面小旗;同时

如果我们又在第一面小旗上注上“1”这个符号,在第二面小旗上注上“2”这个符号或数字;这样,这个小孩就会数它们了,并且这样一步一步就会学会全部算术了。只要有一个东西在他看来在数字符号上和另一个东西是一样的,他就毫不迟疑地知道这是两个东西,知道1加1是2,2加2是4^①……等等了。

各种形状之间的这种真实的或表面的相似,正是一切科学和我们一切知识的根基。很明显,在这些科学和知识里,凡是应用的符号不够简单、不够明了的,也就比别的科学和知识难于学习,因为需要有更广大的智力,才能统摄、组织我所说的这些科学在表达它们那一方面的真理时所应用的大量语词。而另一方面,应用数字或其他灵便符号的科学便很容易学会,并且无疑正是这种简明性造成了代数的优越地位,这比它的确实性甚至还要重要。

把我们傲慢的学究们的脑瓜子鼓成一个气球似的这一切学问,因此无非是一大堆语词和形状。这些语词和形状在脑子里形成了无数痕迹,我们就是凭着这些痕迹辨别和回忆事事物物。我们的观念在脑子里一个一个地出现,就象一个园丁一看见花木就记起它们各个阶段的生长情形一样。这些语词和这些语词所指示的形状,在脑子里是极紧密地联系在一起,因此我们想象一个东西的时候,很少会不联想起附着在这个东西上的名称或符号。

我总是用想象这个词,因为我认为一切都是想象,心灵的各个部分都可以正确地还原为唯一的想象作用,想象作用形成一切;因此判断、推理、记忆等等决不是心灵的一些绝对的部分,而是这种脑髓的幕上的种种真实的变化,映绘在眼睛里的事物反射在这个幕上,就象从一个幻灯里射出一样。

^① 作者注:直到今天还存在着一些种族,因为没有更多的符号,所以数目只能数到二十。

但是如果脑子这个器官的构造使它具有这样奇妙的、不可思议的功用,如果想象作用可以产生一切,如果一切都可以由它来解释,那么为什么要分割这个在我们人身上起思想作用的感性原则呢?这对于那些主张精神单一性的人不是一个很明显的矛盾吗?因为一个东西既然我们把它分割了,除非陷于荒谬的自相矛盾,就不能再说它是不可分割的。从这里也就可以看到,滥用语言,滥用精神性,非物质性等等大而无当的名词会产生出怎样的结果了,这些名词是随随便便安上去的,连那些有思想的人也并不明白是什么意思。

(拉美特里:《人是机器》)

§ 46. 05 [人和动物是自然用同样的面粉团子捏成的] 4

自然造出我们来,原是为了使我们居于动物之下;或者至少是为了这样才更显示出教育的奇迹,只有教育才把我们从动物的水平拉上来,终于使我们高出动物之上。但是我们能不能把这分荣誉给予聋子、先天盲人、白痴、疯子、野蛮人或在森林里和野兽一起长大的人,给予那些由于抑郁成性而丧失想象能力的人,总而言之,给予这一切只表现最低本能的人形兽类呢?不能,所有这些有躯体而没有精神的人,是没有资格在野兽之外自成一类的。

我们并不打算掩饰人们能够提出来的反对意见,他们不赞成我们的想法,认为人和动物有先天的区别。人们说,人有一种自然的法则,一种善恶的良知,是动物的心里所没有的。

但是这种相反的主张,或者说这种意见,有没有经验的根据呢?没有这种根据,一个哲学家是可以完全不加理睬的。我们没有任何经验使我们不得不相信,只有人才受到某一种灵明的照耀,这种灵明是其他一切动物所没有的;如果这样的经验根本不

存在,我们就没有根据知道动物或者甚至别人心里的情况,正象另一方面我们没有法子不感受我们自己的内在感觉一样。我们知道我们在思想,并且知道我们在悔恨:因为一种内在的感觉逼使我们清楚地意识到这一点。但是要判断别人是不是也悔恨,凭我们自己心里的这种感觉就不够了。就是因为这个,在判断别人的时候,一定要凭他说的话,或者凭我们自己经历同样思想或同样痛苦时在自己身上观察到的那些举动和外部表情。

但是要断定根本不说话的动物是不是具有这种自然的法则,那就必须凭我刚才所说的外部表情,假如有这些表情存在的话。事实似乎证明这些表情是存在的。一条狗,如果在主人的逗弄下咬了主人,会表现出很悔恨的样子;我们看它垂头丧气,不敢见人;一种畏葸退缩的神情似乎表示自己做错了。历史又告诉我们一头狮子的著名例子,有一次在它盛怒之下把一个人放到它面前去,它认出这是它的恩人,不肯撕食他。但愿我们人类也能经常表现这样的感恩,也这样懂得尊重人道:那时候,我们就再也不用害怕那些忘恩负义之徒,也不用害怕那些蹂躏人类、真正戕害自然法则的战争了。

但是一种动物,既然从自然得到了一种如此成熟、如此聪明的本能,在它的活动能力所达到和所允许的范围内能够判断、联系、推理和思考;一种动物,受到恩惠会来亲近,受到虐待会避开去找一个转好的主人;一种动物,既然具有和我们的机体相似的机体组织,能作同样的活动,有着同样的情感,同样的痛苦,同样的快乐,只是因为想象能力的大小和神经纤维的精粗不同而在敏锐程度上有所不同:这样的一种动物岂不明白地表示它是知道自己的过错和我们的过错,懂得善恶,总之,是能够对它自己的行为有所意识的吗?它的心灵既然和我们的心灵一样,感受同样的快乐,同样的

苦痛，同样的烦恼，当它看到它的同类被杀戮，或者当它自己残忍地杀戮了自己的同类之后，能漠然地丝毫不感觉厌恶和难受么？懂得了这一点，我们就不难懂得这里所说的那种宝贵的天赋决不是动物们所没有的了，因为既然有很多明显的表情说明动物不单是有心智的，并且也是有悔恨的感情的，那末为什么我们就不可设想：这些动物，这些几乎和我们一样十全十美的机器，也和我们一样是造出来为了思维和感知自然的呢？

——人并不是用什么更贵重的料子捏出来的；自然只用了一种同样的面粉团子，它只是以不同的方式变化了这面粉团子的酵料而已。因此，如果说动物能够违犯我所说的那种内在感觉而没有悔恨，或者说动物根本没有这种内在的感觉，那就必须说，人的情形也和它一样；什么自然法则，以及关于自然法则的一切高论，都一起完蛋吧！整个动物界将一律没有自然法则。但是反过来，如果我们人类少不得要承认，只要健康允许、神志清明的时候，我们总分辨得出正直、人道、道德的人和无人道、不道德、不诚实的人；如果我们人类少不得要承认，分辨道德和丑恶并不是一件难事，单凭喜爱和厌恶就行了，这是前两者的自然的效果；那末，我们就可以得出结论：用同一材料做成的、也许只缺少进一步发酵就可以在一切方面和人类相等的动物，也就一定享有为整个动物界所共有的那种特质，也就决没有一种心灵、一种有知实体是没有悔恨羞恶之感的了。——

我们并不是生就做学者的，而且说不定正是对我们器官机能的一种滥用，才使我们变成了学者；这一点国家是应该负责的，国家豢养了一批四体不勤的人，而虚荣又美其名为哲学家。自然创造我们全体动物，目的是为了要我们快乐；是的，全体动物，从地上爬的虫子起，直到太空中飞翔的老鹰。正是这样，所以自然给予全

体动物以一份适当的自然法则，一份按照每一个动物的身体组织在正常情形下所能承担的精粗不等的自然法则。

现在我们怎样来给这个自然法则下定义呢？我们说，这是一种感觉，它告诉我们“己所不欲，勿施于人”。甚至，在这个一般的概念之上我还敢添一句：这种感觉不是别的，只是一种害怕或恐惧，但却是一种对于整个物种和个体都很有益的害怕或恐惧。因为如果不是为了保全自己的财产、名誉和生命，我们也许就不那么尊重别人的钱包和生命了；正象那些基督教的伊克雄^①们一样，如果不是因为害怕地狱，也许就不那么热爱神，也不肯遵守那么一大套幻想的道德教条了。

因此，大家可以看到，所谓自然法则只是一种内在的感觉，它和其他一切内在感觉一样（其中也包括思想），仍然只是一种属于想象作用的作用。因此自然法则显然是既不需要教育，也不需要启示，也不需要什么立法者的，除非我们和神学家一样可笑，把自然法则和社会法律混为一谈了。

宗教热狂的武器可以摧残坚持这些真理的个人，但是并不能毁灭这些真理本身。

这并不是说我怀疑一个最高实体的存在；相反地，我倒是觉得它的存在有很大的或然性。但是，既然它的存在并不比任何别的存在更能证明有一种崇拜的必要，那末它的存在就只是一种理论上的真理而已，在实际上是毫无用处的。因此，根据无数的经验，我们既可以说信教不一定就是什么规矩老实，同样的理由也可以完全使我们相信，无神论不一定就不规矩，不老实。

何况，谁能够说人存在的理由不正就在他的存在自身里面呢？

^① 伊克雄 [Ixion]，希腊神话中的英雄，升天后企图与天后私通，被天帝宙斯抓住下了地狱。这里指那些实际上贪图物质享受的唯心论者。——编者

说不定人正就是这样地偶然被抛掷在地面上的一个地点，谁也不知道他是怎样来的，谁也不知道为了什么原因；只是知道：他应该活着和死去，就象这些朝生暮死的菌子或这些爬满在沟边、长满在墙上的花草一样。

不要在无限里徬徨吧，我们生就不能对无限有丝毫认识；对于我们，绝没有可能一直追溯到事事物物的根源。况且，不管物质是永恒的，还是创造出来的，神是存在的，还是不存在的，我们都可以同样地过安静的生活。为了一个不可能认识的东西，为了一个即使认识了也不能使我们更幸福的东西而这样自寻烦恼，是多么愚蠢的事！

（拉美特里：《人是机器》）

§ 46.06 [真正的无神论是驳不倒的] 4

从自然景象中援引的证明的数量，并不能增加这些证明的力量。仅仅一只手指、一只眼睛、一只耳朵的构造、马尔丕基^①的仅仅一个观察便证明了一切，而且无疑地比笛卡尔和马勒伯朗士神父的证明更加有力，此外的一切都丝毫不能证明什么。因此自然神论者，甚至基督徒们，只需要指出下面一点就足够了，这就是：在整个动物界，无数不同的器官实现着各种相同的目的，而且这些不同的器官都是严格地按照几何学构造起来的。因为，要想打倒无神论者，难道还有比这更有力的武器？真的，如果我的理性没有欺骗我的话，人类和整个宇宙的构造似乎都贯穿着这种目的上的一致性。在眼睛里面，太阳、空气、水、物质的组织、形状，这一切构造得就象在一面镜子里一样，这面镜子按照着同样以视觉为目的的

^① 马尔丕基 [Malpighi]，意大利解剖学家兼生理学家和医生（1628 -1694）。
——编者

无数变化不同的物体所共同需要的规律，把反映在其中的对象忠实地提供给想象作用。同样，我们到处看到不同的耳朵，但是人，兽类，鸟类，鱼类的不同构造却没有产生出不同的用途。所有的这些耳朵都是非常精密地按照数学构造出来的，它们一律都是为了一个同一的目的，就是听。于是，自然神论者就问了：这样说来，所谓偶然，岂不该是一个很大的几何学家才行么，如果它能够这样随心所欲地变化那些据说是由它创造的作品，而这样大的庞杂性却并不能妨碍它达成同一目的的话？自然神论者还对这样一些包含在动物里面的、显然供将来应用的部分提出非难，例如毛虫里包含的蝴蝶，精虫里包含的人，水螅的每个部分里包含的整个水螅，卵子孔隙里包含的瓣膜，胚胎里包含的肺，白床里包含的牙齿，液体里包含的骨骼，这骨骼是以一种不可思议的方式从液体里分离出来渐渐硬化的。主张自然神论的人既然不肯放弃任何机会宣传他们的系统，他们不断地堆积证明，因此就想利用一切，甚至利用到某些情形下的精神的弱点。他们说：请看那些斯宾诺莎，那些梵尼尼，那些德巴罗^①，那些波安登^②——这些与其说侮辱不如说荣耀了自然神论的使徒们！这些人健康的时候也就是他们不信神的时候；事实上，他们说，只要情欲一开始随着身体衰退，就很少有人不肯叛无神论了，身体是情欲的工具。

这无疑就是人们所能说出的最有利于神的存在的全部理由了，虽然最后的一个论据是很无聊的，因为这些都是信仰上的暂时转变，精神只要一苏醒，或者说，只要从身体的力量里一恢复它的力量，它几乎总是立刻恢复旧有的见解，并且按照这个见解行动的。这至少和狄德罗医生的《哲学思想录》比起来说的要多得多

① 法国自由思想家(1602-1673)。——编者

② 法国自由思想家(1676-1751)，曾受法国科学院排挤。——编者

了，那是一部说服不了一个无神论者的杰作。试问你能用什么话回答一个人，他说：“我们并没有了解自然；一些隐藏在自然里的力量很可能造成了现有的一切。请看特朗勃莱的水螅！不正是在它自身里面包含一种繁殖的力量吗？因此，为什么不能设想，有一些物理的原因，由于这些原因一切被造成，而这个宇宙的全部环节则都系属和归结到这些原因之上，因此，所发生的一切都是不能不发生的。这样的一些原因由于我们对它的绝对的，不可克服的无知，遂使我们假设了一个神，而按照某些人的说法这个神甚至不是一个理性的实体。因此，消灭偶然，并不等于证明有一个最高的实体，因为此外还可以有另一种东西，它既不是偶然，也不是神，我愿称之为自然：从对于这个自然的研究里，不能不产生出不信神的人，一切细心观察自然的人在思想方面都证实了这一点。”

因此，任凭是全宇宙的重量，也动摇不了一个真正的无神论者，更不必说粉碎他了；所有这些重复了千万遍的创世主的征象，这些超出象我们这样的人的思想方式很远的征象，尽管人们怎样详加论证，除了反怀疑主义者，或者那些充分信任自己的理性，认为只要根据某些现象就可以下判断的人之外，是没有人把它当作明确的真理的；而对于这些现象，大家都知道，无神论者却可以提出许多别的也许同样有力而完全相反的例子来反证。因为如果我们再倾听一下博物学家们，他们会告诉我们：同样的一些原因，在一个化学家手里，经过各种偶然的配合，造成了第一面镜子，而在自然的手里，便造成了一泓清水，纯朴的牧羊女子也可以把它当作镜子用；维持世界的那种运动也能创造世界；每一个物体都处在自然给它指定的位置上；空气包围地球的道理也就是地球内部产生铁和金属的道理；太阳之为自然的产物也和电是自然的产物一样；太阳并不是专门温暖大地和地上的生物，有时候也灼伤它们，就象

雨水不只是助长五谷,常常也损坏五谷一样;镜子和水也和一切具有同样性质的光滑物体一样,并不是专门给人照的;眼睛实际上是一种镜子,在这种镜子里,心灵可以观看物体所呈现的对象的影子;但是并不能证明眼睛真正是专为心灵观看的,也不能证明眼睛是专为放在眼眶里的,总之,很可能卢克莱修、医生拉密以及一切古代和近代的伊壁鸠鲁主义者是正确的,因为他们主张:眼睛之所以能看,是由于它有这样的组织和生长在这样的位置上,只要一旦确定了自然在物体的发生和发展中所遵循的那些运动的规律,眼睛这一奇妙的器官就不可能有别样的组织,也不可能生长在别的位置上了。

这就是赞成和反对双方的理由,也就是使哲学家们永远分成两派的那些主要论点的概述。我呢,我哪一边都不站。

(拉美特里:《人是机器》)

§ 46.07 [心灵只是一个毫无意义的空洞名词] 4

心灵的一切作用既然这样依赖脑子和整个身体的组织,那就很显然,这些作用不是别的,就是这个组织本身:这是一台多么聪明的机器!因为即使唯有人才分享自然的法则,难道人因此就不是一台机器?比最完善的动物再多几个齿轮,再多几条弹簧,脑子和心脏的距离成比例地更接近一些,因此所接受的血液更充足一些,于是那个理性就产生了;难道还有什么别的不成?有一些不知道的原因,总是会产生出那种精致的、非常容易受损伤的良知来,会产生出那种羞恶之感来,而后者距离物质还没有思想距离物质远,总之,会产生出人们在这里所假定的一切差别。那么,组织就足以说明一切吗?是的,我再说一遍,组织足以说明一切。因为既然思想是很明显地随着器官的发展而发展起来的,那么,造成器官

的物质随着时间的进展一旦获得了感觉功能的时候，为什么不同样可以获得羞恶之心呢？

因此心灵只是一个毫无意义的空洞名词，一个思想谨严的人使用这个名词时，只是指我们身体里那个思维的部分。只要假定一点运动的始基，生命体便会具有它所必需的一切，来运动、感觉、思维和羞恶痛悔，总之，来作一切身体活动以及以身体为依据的道德行动。

(拉美特里:《人是机器》)

47. 狄 德 罗

Denis Diderot, 1713—1784年，法国人。著作有：《论解释自然》[De l'interprétation de la nature]，《关于物质和运动的哲学原理》[Principes philosophiques sur la matière et le mouvement]，《达朗贝和狄德罗的谈话》[Entretien entre D'Alembert et Diderot]，《驳爱尔维修的著作〈论人〉》[Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme]等。

著作选录

§ 47.01 [如果要献身哲学，就该对付种种精神上的阻碍] 3

我们单想取得一件东西是不行的，同时还应当把那些与所想的東西连在一起、几乎分割不开的东西统统承担下来，所以一个人如果下定决心献身哲学研究，就该有所准备，不仅要对付那些出于他的对象的本性的自然阻碍，而且要对付许多精神阻碍，这些阻碍

一定会出现在他的面前,正如呈现在一切过去的哲学家面前一样。因此他在遇到障碍、误解、诽谤、陷害、咒骂时,要懂得向自己说:“难道只有在我的时代,只有我这个人才遇到这些满脑子无知和怨毒的人,这些为嫉妒腐蚀了的灵魂,这些为迷信弄昏了的头脑?”如果他有时觉得应当抱怨他的侪辈,那就该懂得心里说:“我抱怨我的侪辈,可是如果我可以问一问他们大家,问一问他们每一个人:‘你愿意拥护的究竟是《新传道书》的作者,还是孟德斯鸠?是《致美洲人书》的作者,还是毕丰^①?’他们中间难道会有哪个稍有辨别能力的人能对此犹豫不决吗?所以,只要我做得对,值得赞扬,是总会有一天得到我所重视的那一些仅有的赞扬的。”

你们这些号称哲学家或才子的人啊,你们这些厚颜无耻的鼠辈啊,你们好比那些讨厌的蚊子苍蝇,把朝生暮死的那一点短促的生存时间都化在叮人咬人,打扰人工作和休息上。你们的目的究竟何在?你们希望从你们的顽固态度中得到什么?你们把这个产生著名作家和杰出天才的民族的最后一点元气斫伤净尽之后,能拿出什么东西来赔它?你们能拿出什么高明的产品给人类,来抵偿他们可以获得的那些妙品?——你们尽管猖狂,那些杜克洛们,达朗贝们,卢梭们,伏尔泰们,莫柏都依们,孟德斯鸠们,毕丰们,道彭顿^②们的名字仍然会流芳百世,在我们和我们的子孙中间享受着荣誉。你们的名字要是有一天被某个人想起的话,他一定会说:“他们是当时第一流人物的迫害者;今天我们还能看到《百科全书》的序文,《路易十四朝史》、《法的精神》和《自然史》,那是因为幸好

① 《新传道书》是当时冉森派的一种刊物,孟德斯鸠的《法的精神》1748年出版后,该刊物曾领头反对,后来也反对百科全书派。《致美洲人书》是李尼亚克修道院长反对毕丰的小册子,指斥毕丰不信神。——编者

② 杜克洛[Duclos]是当时的道德学家,道彭顿[Daubenton]是当时的博物学家。——编者

那批家伙没有能够把它们从我们手里夺去。”

(狄德罗:《论解释自然》, 55)

§ 47.02 「应该严格审查各种流行的偏见」4

自然界的一切事实,生活中的一切境遇,无一不是张开大口等待我们陷进去的陷阱。我可以举一些家喻户晓的格言为证,这些格言是被看成各个民族的良知的。大家说:“天底下无新事”;这句话对于坚持粗糙的表面现象的人来说,倒是真的。可是对于镇日以捕捉最细微的差别为业的哲学家来说,这话是不是真的呢?一个人如果断言一棵树上没有两片叶子可以感觉得到同样地绿,对于这句话又该怎样想呢?一个人如果考虑到要有数目很多的原因,甚至已知的原因,才能产生一种不浓不淡恰好如此的色调,因而认为毋须吹嘘莱布尼兹的看法,单凭物体所处的空间点的不同,再加上原因的数目无比众多,就足以证明自然中大概过去从来没有,将来也决不会有两根草绝对一样地绿,——他对这句话将会怎样想?如果事物是通过各种极其细微的差别一点一点发生变化的,那永不停息的时间就该逐渐地造成一种极大的差别,把曾经存在于远古的形式、存在于今日的形式、以及将要存在于千万年后的形式区别开来;所谓“太阳底下无新事”,只不过是一种偏见,这种偏见之所以产生,是由于我们器官的软弱无力,由于我们仪器的不完善,由于我们生命的短促。在道德方面,大家说:“有多少种脑袋,就有多少种看法”。其实大谬不然;脑袋是最普通不过的东西,大家都差不多,意见则是最特别不过的东西,千奇百怪。在文学方面,大家说:“对趣味问题不应当争辩”。如果把这句话理解为:不应当向一个人争辩说,他的趣味应当如何如何,——那是幼稚。如果把这句话理解为:趣味是无所谓好、无所谓坏的,——那是错误。哲学

家应当对这些属于通俗智慧性质的格言进行严格的审查。

(狄德罗:《论解释自然》,57)

§ 47.03 [不要胡猜自然有什么目的] 4

我们有什么资格说明自然的目的?难道我们没有看出,我们几乎总是牺牲自然的力量来夸耀它的智慧,我们把它的能力剥夺得太多,只是空谈一些无补于事的目的?这种解释自然的方式很坏,即便在自然神学中也不宜这样做。这是以人的猜测代替神的作品,是把最重要的真理交给一个假设去摆布。连最平常的现象都向我们表明,研究这些原因是与真正的科学完全背道而驰的。假定有一位物理学家,在回答我们乳汁的本性是什么的时候说,“乳汁是一种食品,雌动物怀胎时开始贮备于体中,由自然指定用于养育行将出世的动物”,试问这个定义能使我懂得乳汁的形成吗?我知道,有些男人曾经从他们的乳房里挤出奶来;上腹部动脉与乳部动脉的联结向我证明,是乳汁使奶子膨胀,连少女月经快来的时候也每每感到奶子胀得不舒服;少女们如果把奶子拿给婴儿吮吸,几乎没有一个不会变成乳母;我曾经亲眼见到一头母畜,生得小到找不到任何公畜可以与它相配,它并未交配过,根本没有怀胎,奶头却胀满了乳汁,直到只好用那些常用的办法去解除它的痛苦——当我知道这一切的时候,对于所谓自然给这种液体指定的目的,以及伴同着这种目的的另一一些生理学概念,我又怎么能够想得通呢?自然使我们身上的某些地方一律盖上一丛阴毛,这些地方本来没有什么不体面处需要遮掩,有些解剖学家却一板正经地说这丛毛是出于自然的贞节;这种说法多么可笑!另一一些解剖学家给这丛毛设想的用途虽然不甚为自然的贞节的增光,却也并不为他们的聪明增多少光。物理学家的职务在于指出事实,而不在于训人说

教,所以应当抛开“为何”,单讲“如何”。“如何”来自事物,“为何”则来自我们的理解,是属于我们的学说体系的,是依靠我们认识的进步的。有些人冒里冒失地为目的因辩护,居然敢编出这样一些颂歌来赞美造物主;这些颂歌里包含着多少荒谬的观念,虚妄的假定,怪诞的见解啊!他们并不是分享着先知的那种慕神的狂热,并不是在夜间目睹群星炳耀诸天,因而高呼“诸天述说神的荣耀”,而是沉溺于迷信自己的猜测。他们并不是崇拜寓于自然事物本身中的全能的神,而是匍匐在自己想象的幻影面前。如果有人拘于偏见,以为我对他们的驳斥未必站得住脚,我要请他把伽仑^①写的那部关于人体各部分的用途的论著拿来和波尔哈维^②的《生理学》比一比,再把波尔哈维的《生理学》拿来和哈勒^③的《生理学》比一比;我要请后代子孙把哈勒的《生理学》中包含的那些体系观点、暂时观点拿来与生理学在以后数百年间的演进比一比。人以自己渺小的观点来显扬永恒的神的荣耀;永恒的神在九霄中的宝座上听着,心里知道他的意图,接受着他那种愚昧的颂扬,为他的浮夸发出微笑。

(狄德罗:《论解释自然》,56[2])

§ 47.04 [物质是与运动不可分的] 1

我不知道是在什么意义之下,哲学家们竟认定了物质与运动和静止无关。确定不移的是一切物体都互相吸引,是物体的一切微粒都互相吸引;是这个宇宙中一切都在移动或激动^④,或者同时

① 伽仑[Galen],公元二世纪希腊名医,其著作长期被认为医学经典。——编者

② 波尔哈维[Boerhaave],荷兰莱顿大学医学教授(1668—1738),把有机体看成只是一种机器。——编者

③ 哈勒[Haller],瑞士生理学家,知识丰富,但缺乏唯物主义观点。——编者

④ 激动[in situ],指物体内部的运动。——编者

既在移动中又在激动。

哲学家们的这个假定,也许和几何学家们的假定相似,几何学家们是承认一些无长,宽,高的点,无宽无高的线,无厚的面的;或许他们讲的是一块物质对另一块物质的相对静止。在一只被风浪袭击的船里面,一切都是相对静止的。船里面没有一样是绝对静止的,连组成船和船中物体的分子也不是如此。

如果他们在任何一个物体中既不能设想运动的倾向,也不能设想静止的倾向,那是因为他们表面地把物质看成同质的;那是因为他们把物质所固有的一切性质都抽掉了;那是因为他们在那个与他们的思辨几乎分不开的片刻把物质看成不可改变的;那是因为他们论证一个集合体对另一个集合体的相对静止;那是因为他们忘记了,当他们论证物体与运动和静止无关时,大理石块却在趋于解体;那是因为他们用思想既取消了鼓动一切物体的一般运动,又取消了物体相互之间那种使它们同归于尽的特殊作用;那是因为这种无关虽然本身虚假,却有暂时的存在,并不会使运动规律变成错误。

物体,依某些哲学家说,就其本身而言,是没有活动也没有力的;这是一个可怕的错误,完全违反全部正确的物理学,全部正确的化学:物体就其本身说来,就其固有性质的本性说来,不管就它的分子看,还是就它的整体看,都是充满着活动和力的。

他们补充说:你要表象运动,除了存在着的物质以外,还必须设想一种作用于物质的力。并不是这样的;分子赋有一种适合其本性的性质,本身就是一种活动力。它作用于另一个分子,另一个分子也作用于它。那些谬论全都是根据物质同质这一虚妄假设。你们这些如此坚决地设想物质静止的人,难道能设想火是静止的吗?自然中一切都有它的各种活动,就象你们称之为火的这一团

东西一样。在你们称之为火的这一团东西中，每一个分子都有它的本性，它的活动。

静止与运动的真正区别，就在于绝对的静止是一个抽象概念，根本不存在于自然中，而运动则是一种与长、宽、高同样实在的性质。你们头脑中所想的事，与我有何相干？你们把物质看成同质的或异质的，与我有何相干？你们把物质的性质都抽掉，只考虑它的存在，因而认为它是静止的，与我有何相干？你们因此去寻求一种推动物质的原因，与我有何相干？你们可以各听尊便，去研究几何学和形而上学；可是我，是物理学家和化学家，是在自然中而不在我的头脑中把握物体的；我把物体看成存在的，多种多样的，具有各种特性和活动的，在宇宙中活动着，就跟在实验室中活动一样，在实验室中，有一个火星出现在三个由硝石、木炭和硫磺组成的分子附近，就一定会引起一个必然的爆炸。

重量并不是一种静止的倾向，而是一种原地运动的倾向。

人们还说，要使物质运动，必须有一种活动，一种力；是的，要么是分子以外的力，要么是分子内涵的、固有的、内部的、使分子具有火、水、硝石、硷、硫磺分子的本性的力：这种本性不管是什么样的，都引起力，引起这个分子从内向外作用的活动，引起其他分子作用于它的活动。

作用于分子的力是会消耗的；分子内部的力是不会消耗的。这种力是不变的、永恒的。这两种力可以产生出两种激动：第一种是会停止的激动，第二种是从不停止的激动。因此说物体和运动有一种实在的对立，乃是荒谬的。

力的量在自然中是恒定的；而激动的总和与移动的总和则是可变的。激动的总和越大，移动的总和就越小；反过来，移动的总和越大，激动的总和就越小。一个城市失了火，移动的总和就立刻

从一个很小的量增大到惊人的程度。

一个原子推动世界；没有更真实的了；其真实程度和原子为世界推动相等；因为原子有它本身的力，这个力不能不产生结果。

如果是物理学家，就决不应当说作为物体的物体；因为这样就不是研究物理学了；这是进行不产生任何结果的抽象。

不应当把活动和质量混为一谈。可以有大的质量和小的活动。可以有小的质量和大的活动。一个空气分子使一块钢爆裂。四颗炸药足以分开一块岩石。

是的，当我们比较一个同质的集合体与另一个具有同样的同质物质的集合体时，当我们说到这两个集合体的作用和反作用时，它们的相对能力确乎与质量成正比。但是说到异质的集合体，异质的分子时，就不是这样的规律了。每一个构成物体的基本分子固有的内部的力有多少不同的种类，就有多少种不同的规律。

物体抵抗着水平运动。这话是什么意思？大家都知道，有一种一般的力，为我们居住的地球上的一切分子所共有，有一种力，以某一种垂直或近乎垂直于地面的方向压迫着这些分子；但是这种一般的共有的力却有千万个其他的力与它抗衡。一个烧热的玻璃管使金叶飞起来；一阵大风使空气中充满尘土；热使水蒸发，蒸发的水附带着盐分子；当这块黄铜贴近地面的时候，空气便作用于它，使它的表面盖上一层锈，使这个物体开始解体：我对块体所说的，也适用于分子。

每一个分子都应当看成实际上为三种活动所鼓动：重力或引力的活动；其本性固有的内部的力的活动，如水、火、空气、硫磺的本性固有的力的活动；以及一切其他分子对它的活动；这三种活动可以是集合的，也可以是分散的。如果是集合的，分子便具有它所能禀赋的最强的活动。要对这种尽可能最大的活动形成一个观念，

可以说必须作出一堆荒谬的假定，把一个分子放在一种完全形而上学的情况中。

在什么意义之下，才可以说一个物体的质量愈大，它所抵抗的运动便愈大？并不是在物体的质量愈大，它对一个阻碍物的压力便愈弱这个意义之下。没有一个搬夫不知道情形相反：这只是相对于一个与物体的压力相反的运动方向而言的。在这个运动方向中，确实是物体的质量愈大，它所抵抗的运动愈大。在重力的方向中，物体的压力或力或运动倾向，也同样确实是与物体的质量成正比。这一切意味着什么？没有什么。

我看见一个物体下落是毫不惊奇的，正如看见火焰向上升，我并不惊奇；正如看见水向各个方向流动，并且按照它的高度和面积而有着重量，我并不惊奇，因此我可以用适量的液体使最坚固的瓶子破碎；正如看见膨胀的蒸汽在巴班器^①中使最坚硬的物体粉碎，在火力机中使最重的物体上升，我并不惊奇。可是我把目光放在一般的物体上面；我看见一切物体都在作用与反作用中，都在一种形式之下破坏；都在另一种形式之下重新组合；我看见各种各样的升华、分解、化合，各种与物质的同质性不相容的现象；我由此得出结论说：物质是异质的；自然中有无数不同的元素存在；其中的每一个元素都因其不同之点而有其天赋的、不变的、永恒的、不可毁灭的特殊的力量；并且物体内部的这些力对物体以外起作用：从这里便产生出宇宙中的运动或普遍的骚动。

我在这里驳斥了那些哲学家们的错误和谬论，他们在做些什么呢？他们坚持着一种也许为一切物质分子所共有的唯一而且单一的力；我说也许，是因为我根本不会惊奇：自然中竟有这样的分子，与另一个分子相结合，却使结合而成的东西更轻些。每一天我

^① 法国物理学家巴班所发明的蒸汽机。——编者

们都在实验室里用一种不活泼的物体使另一种不活泼的物体挥发；而那些入却认为宇宙间的全部作用只是重力作用，从而得出结论，说物质与静止或运动无关，或者竟说物质有趋于静止的倾向，他们自以为解决了问题，其实他们连碰都没有碰到问题。

当人们把物体看成或多或少有些抵抗作用，而不把它看成具有重量或趋向重心时，就已经承认了物体具有一种力，一种固有的和内部的活动；但是物体还有许多别的力，其中有一些是向一切方向作用的，另一些则有特殊的方向。

假定某种处在物质宇宙之外的实体，是不可能的。决不能作这一类假定，因为从这一类假定推不出任何东西来。

一切关于不可能扩大运动或速度的说法，都是针对着同质物质的假设。可是这对于从物质的异质性推出物质中有运动的人又有什么相干呢。假定一种同质的物质是很容易造成另外一些荒谬的说的。

如果不坚持在自己的头脑中考察事物，而在宇宙中考察，就会信服现象的多样性，基本物质的多样性，力的多样性，作用与反作用的多样性，运动的必然性。而承认了这一切真理，也就不会再说：我把物质看成存在的，我首先把它看成静止的；因为人们会感觉得出这是作出一种抽象，而从这种抽象里是得不出任何结论的。存在既不引起静止，也不引起运动；存在并不是物体的唯一性质。

一切假定物质与运动和静止无关的物理学家，对于抵抗作用都是没有明晰的观念的。要使他们能够从抵抗作用中作出某种结论来，这种性质就必须是无分别地向一切方向作用的，并且它的能量在每一个方向都是相等的。象这样，抵抗作用便是一种内部的力，便是每一个分子的内部的力了；但是这个抵抗作用是多种多样的：物体可以推到多少个方向去，就有多少种抵抗作用；抵抗作用

在垂直的方向要比在水平的方向大些。

重力与惯性力的不同，在于重力并非在所有的方向都产生相等的抵抗作用，惯性力则在所有的方向都产生相等的抵抗作用。

为什么惯性力不会产生一种结果，不会单凭着与物质的量成比例的抵抗作用，使物体保持在静止状态和运动状态里呢？纯粹抵抗作用的概念，既可以应用在静止上，也可以应用在运动上；当物体运动时，静止便是抵抗作用；当物体静止时，运动便是抵抗作用。如果没有这个抵抗作用，在运动之前便不能有冲击，在冲击之后便不能有停止了；因为物体是不会起作用的。

我们实验挂在一根线上的球时，重力是消灭了。球之牵引线，等于线之牵引球。因此物体的抵抗作用只是从惯性力而来的。

如果线牵引球的力比重力大，球便上升。如果球被重量牵引的力比被线牵引的力大，球便下降，等等。

(狄德罗：《关于物质和运动的哲学原理》[全文])

§ 47.05 [物质的异质性造成了现象纷纭] 3

物质只能在一种方式之下是同质的，却可以在无数种不同的方式之下是异质的。在我看来，自然界的一切事物决不可能是由一种完全同质的物质产生出来的，正如决不可能单单用一种同样的颜色表现出一切事物一样。我甚至于臆测到现象的纷纭只能是物质的某种异质性所造成的结果。因此我将把产生一切自然现象所必需的那些不同的异质物质称为元素，而把这些元素组合起来造成的那个现实的总结果或那些相继出现的总结果称为自然。各种元素应当有一些本质上的区别；否则一切事物就可以回返到同质的物质，就有可能是由同质的物质产生出来的了。无论现在，过去或将来，一种元素都只有在一种自然的组合中，或者在一种人为

的组合中，才能够分割到最大的可能限度。在这种分割到最后地步的状态中，一种元素的分子是具有一种绝对不可分割性，不能再加以分割的，因为进一步分割这个分子既越出了自然规律容许的限度，也不是技术的力量所能办到的，只不过可以在理智上加以设想而已。在自然界或者在技术上可能分割的最后状态，从全部现象看来，既然不是各种本质上异质的物质都完全一样的，由此就可以得出结论说：有一些本质上不同的分子结合在一块，可是它们本身绝对不能分割。有多少本质上异质的或基本的物质呢？我们不知道。那些被我们看作绝对异质的或基本的物质的本质区别是什么呢？我们不知道。一种基本物质，在技术的产品中，或者在自然的作品中，能分割到什么程度呢？我们不知道。诸如此类的事情都不知道。我在自然组合之外又加上了技术组合，这是因为在我们所不知道、也永远不会知道的无数事实中间，有一件事我更加不能知道，这就是：在过去、现在或将来，一种基本物质的分割，是否不能在某种技术操作中向前更推进一步，超过它过去、现在或将来在任何单由自然造成的自然组合中所能达到的分割限度。从下列问题中的第一个，可以看出我为什么在某些命题中加进了过去、现在和将来的概念，为什么在给自然所下的定义中加进了“相继”的观念。

1. 如果现象不是彼此联系着，那就根本不能有哲学。即使现象全都联系着，其中每一现象的状态也还可能没有持久不变性。如果事物的状态处在经常变迁中，如果自然还在缔造过程中——尽管有这链条把现象联系起来，也还是根本不能有哲学。我们的全部自然科学就变得和语词一样变动不居。我们所谓的自然史，就只不过是一个顷刻的很不完全的历史。因此我要提出这样一些问题：各种金属是不是在过去和将来永远象它们现在这样？各种

植物是不是在过去和将来永远象它们现在这样？各种动物是不是在过去和将来永远象它们现在这样？如此等等。怀疑论者们啊！在对某些现象作过深刻的思考之后，人们也许会原谅你们的一项怀疑，即世界并不是被创造出来的，而是现在、过去、将来都始终如一的。

2. 动物界和植物界一样，每一个个体可以说都有开端、成长、延续、衰颓和消逝；整个的物种岂不也是一样吗？如果信仰并没有告诉我们说，动物由造物主创造出来的时候就跟我们现在看到的一样，如果允许我们对动物的开端和终结稍稍保持一点犹豫，那么，听任自己的猜测摆布的哲学家岂不是可以作出种种猜想，认为：自古以来就有一些属于动物性的元素散布和搅混在物质大块中；这些元素在某个时候互相结合起来，因为这是可能发生的；由这些元素形成的胚胎经过了无数的组织和发展；它相继地具有了运动、感觉、观念、思想、反省、意识、感情、欲望、记号、手势、声音、音节分明的声音、语言、法律、科学和艺术；这些发展阶段每一个都经过几百万年；也许它还经历过我们所不知道的另一些发展阶段，另一些扩展阶段；它曾经有过或在将要达到一个稳定状态；由于一种经常不断的衰颓作用，它正在或将要脱离这种稳定状态，在衰颓的时候，它的各种机能将离开它，正如过去进入其中一样；它将永远从自然界消失，或者虽然继续存在于自然界，但是所采取的形式，所具有的机能都与我们此刻在它身上见到的完全两样？宗教使我们少走弯路，节省气力。如果宗教没有在世界起源方面、在无所不包的事物体系方面给我们作出指点，我们岂不是会被勾引得提出大量的假设来解释自然的奥秘吗？这些假设尽管全都同样是错误的，在我们看来却显得几乎全都同样是或然的。“某物为什么存在”这一问题，是哲学所能提出的最麻烦的问题，这个问题只有

天启才回答。

3. 如果我们看一看各种动物以及它们所践踏的荒野土地,看一看各种有机分子以及它们在其中运动的液体,看一看各种微生物以及产生这些微生物并环绕着它们的物质,那就很显然,一般的物质是分成死的物质和活的物质的。可是物质怎么能弄成不是一种,或者全部是活的,或者全部是死的呢?活的物质永远是活的吗?死的物质就永远真是死的吗?活的物质就根本不死吗?死的物质就从不开始活起来吗?

4. 在死的物质和活的物质之间,除了有机组织以及实在的或表面的自发运动能力之外,是否有其他可指明的区别呢?

5. 所谓活的物质,就不会仅仅是一种自发运动的物质吗?所谓死的物质,就不会是一种为别的物质所推动的物质吗?

6. 如果活的物质就是一种自发运动的物质,它怎么能停止运动而不死去呢?

7. 如果有一种物质只活不死,有一种物质只死不活,这两种本原是不是就足以把一切形式、一切现象统统产生出来?

8. 在几何学上,一个实数加上一个虚数,得出的和是一个虚数;在自然中,如果一个活的物质的分子粘附在一个死的物质的分子上,其全体将是活的,还是死的?

9. 如果集合体可以是活的,也可以是死的,那么它在什么时候、为什么缘故是活的?在什么时候、为什么缘故是死的?

10. 不管是死的还是活的,它总是存在于一种形式之下。不管它存在于哪种形式之下,形式都有其本原,这本原是什么?

11. 形式的本原是范型吗?范型又是什么呢?究竟是一个实在的、预先存在的东西呢,还是只不过是我们可以理智上给一个与死物质或活物质相结合的活分子的能力划定的那些界限,亦即

各方面的能力与各方面的抵抗力的比率所决定的那些界限？如果是一个实在的、预先存在的东西，它又是怎样形成的？

12. 一个活分子的能力究竟是自己变化的，还是仅仅按照与它相结合的那个死物质或活物质的数量、性质和形式而变化？

13. 究竟是有些活物质与另一些活物质有种类上的不同，还是全部活物质在本质上只是一种，并且为一切事物所具有？对于死物质，我也提出同样的问题。

14. 活物质和活物质相组合吗？这种组合是如何造成的？其结果如何？对于死物质，我也提出同样的问题。

15. 如果我们假定全部物质都是活的，或者全部物质都是死的，那么，究竟是除了死物质以外，或者除了活物质以外，还有别的东西，还是活分子在失去生命以后就不能再取得生命，以便再度失去；这样下去，至于无穷？

(狄德罗：《论解释自然》，58)

§ 47.06 [感受性是物质的基本性质] 1

达朗贝^①：我承认，一个存在于某个地方，而又不与空间上的任何一点相合的实体^②，一个没有体积，又占有体积，而且完整地存在于这个体积的每一部分里，本质上与物质不同，而又与物质联合为一体，跟在物质后面推动物质，而自身又不动，影响物质，而又受物质的一切变迁影响的实体，一个我对它几乎毫无观念的实体，一个具有这样矛盾的性质的实体，人们是很难接受的。但是又有一些别的疑难在等着否定这个实体的人；因为，一句话，你拿来代替这个实体的这种感受性，如果是物质的一种普遍的和基本的性

^① 达朗贝[D'Alembert](1717—1789)，法国数学家，作家，曾与狄德罗合作编纂《百科全书》。——编者

^② 指神。——编者

质,石头就应当有感觉了。

狄德罗: 为什么就没有?

达: 这是难以置信的。

狄: 是的,在劈它,刻它,磨它而又听不见它哭喊的人看来,是难以置信的。

达: 我很希望你告诉我,你认为人和雕像、大理石和肉的差别是什么。

狄: 差别很小。人们用肉造大理石,也用大理石造肉。

达: 但是肉并不是大理石,大理石也不是肉。

狄: 这就象你称为活力的并不是死力一样。

达: 我不懂你的意思。

狄: 我解释一下。一个物体从一个地点移到另一个地点并不是运动,只是运动的结果。移动的物体和不动的物体里同样有运动。

达: 这种看法很新鲜。

狄: 这种看法一点也不欠真实。你把妨碍不动物体移动位置的障碍除掉,它就会移动了。你突然把这棵大橡树周围的空气排去,树干里含的水分就会立刻膨胀起来往外流,使树干裂成千万片。我说你自己的身体也是这样。

达: 也许是。不过运动与感受性之间有什么关系呢?是不是由于偶然的原因,你承认了一种活跃的感受性和一种迟钝的感受性,就象有一种活力和一种死力一样;活力的表现是移动,死力的表现是压力;活跃的感受性表现在动物的某些显著的活动上,这些活动也许植物也是有的;而迟钝的感受性,则可以由向活跃感受性过渡而得到肯定。

狄: 好极了,你说的正是。

达：那么雕像就只有迟钝的感受性；而人、动物，也许也包括植物在内，则赋有活跃的感受性。

狄：毫无疑问大理石块和肌肉组织之间是有这种差别的；不过你也很明了这并不是唯一的差别。

达：当然。人和雕像外形虽有相似之处，内部组织却毫无相似之处。最高明的雕刻家的刀子也造不出皮肤来。但是有一种非常简单的办法，可以使一种死力过渡到活力的状态；这是一个每天在我们眼前重演百来次的经验；可是我就不太知道怎样使一个物体从迟钝感受性的状态过渡到活跃感受性的状态。

狄：这是因为你不肯知道。这是一个同样普通的现象。

达：那么这种同样普通的现象是什么呢？请问？

狄：我就告诉你，因为你不耻下问。每当你吃东西的时候，就发生这种现象了。

达：每当我吃东西的时候？

狄：是的；在吃东西的时候，你干的是什么事？是在移去妨碍食物的活跃感受性的障碍。你把食物与你同化了，把它变成肉了，使它动物化了，使它具有感觉了；你对食物所做的事，我高兴的时候就会对大理石去做。

达：怎样做？

狄：怎样做？我使它变得能吃。

达：使大理石变得能吃，我看不容易。

狄：把这个办法告诉你是我责无旁贷的事。我把你看到的这个雕像拿来，放在一个臼里，用杵使劲捣……

达：请慢点：这是法尔可内^①的杰作。如果是于越或一个别

^① 法尔可内[Falconet] (1716—1791)，法国名雕刻家。于越是另一位雕刻家。
——编者

人的一件作品的话……

狄：这跟法尔可内毫无关系，雕像是出钱买来的，法尔可内并不重视现在人的尊敬，更毫不在意将来人的尊敬。

达：来吧。你把它捣成粉吧。

狄：等大理石块捣成了极细极细的粉末，我就把这种粉末和到粪土或腐殖土里；我把它搅和得非常匀；我给这团混合物浇上水，我等它腐烂，等一年，两年，一百年，时间我是不在乎的。等到这团混合物变成了一团几乎同质的物质，变成粪土，你想我怎么办？

达：我相信你不吃粪土。

狄：不吃，可是在粪土与我之间，有一种联系的，结合的中介，有一种 *latus*，象化学家所要告诉你的那样。

达：这种 *latus* 就是植物吗？

狄：对了。我在粪土里种上豌豆、蚕豆、白菜等菜蔬。植物从土里吸收养料，我从植物里吸收养料。

达：不管对不对，我很喜欢这种从大理石到粪土、从粪土到植物界、从植物界到动物界、到肌肉的过渡。

狄：于是我就用肉，或者象我女儿说的那样，用灵魂造成了一种有活跃感觉的物质；如果我没有解决你向我提出的问题，至少我是很接近于解决了；因为你会向我承认，一块大理石与一个有感觉的动物的距离，要比一个有感觉的生物与一个有思想的动物的距离大得多。

达：这一点我同意。不过尽管如此，有感觉的生物究竟还不是有思想的生物。

狄：在更进一步讨论以前，让我先给你讲一个欧洲最大的几何学家的故事。这个奇妙的生物起初是什么呢？是个乌有。

达：怎么是乌有？无中不能生有。

狄：你太拘泥字义了。我的意思是说，在他母亲那位美丽的、有罪的修女邓珊^①及笄以前，在那位军人拉·都施成丁以前，那些将要形成我所说的几何学家的最初根苗的分子，是分散在这两个人年轻脆弱的机体里面，随着淋巴液分泌，随着血液循环，最后才奔赴它们准备结集的场所——他父亲的睾丸和他母亲的卵巢里。于是这个稀有的种子形成了，于是象大家知道的那样，这个种子经过喇叭管进入子宫；于是有一根长长的管子把它连在子宫上；于是逐步长大起来，达到胚胎状态；于是它走出这个黑牢的时刻到了；于是他出世了，被抛弃在圣·让·勒·隆德教堂的阶石上了，他就是照这个教堂命名的^②；于是他被人从育婴院里领出了；于是由那位善良的玻璃店女掌柜鲁索太太收养了；吃着奶，身体和智力都长成了，成了文学家、机械学家、几何学家。这是怎样造成的？是由吃和另外一些纯粹机械的作用造成的。这是按照一条四句话的一般公式：吃，消化，吸收养料，长大成人。谁想向科学院提供一个人或动物逐渐形成的情况，就只有用物质的因素来说明，这些物质因素逐步产生的结果便是一个迟钝的生物，一个有感觉的生物，一个有思想的生物，一个解决岁差问题的生物，一个卓越的生物，一个奇妙的生物，一个衰老、萎弱、死去、消解而化为腐土的生物。

达：那么你不相信有预存的种子吗？

狄：不相信。

达：啊！你真教我高兴！

狄：那是违反经验和理性的：违反经验，是因为人们想在卵和大多数一定年龄以前的动物里面寻找这类种子是徒然的；违反理

① 邓珊，达朗贝的生母。——编者

② 达朗贝是被抛弃的私生子，人们在圣·让·勒·隆德教堂阶下拾到了他，就用这个教堂的名字给他命名。——编者

性,是因为理性告诉我们,物质在理智中虽然可以无穷分割,在自然中却有一个最后的分割限度,是因为理性不能设想,有一头完全成形的象在一个原子中,而在这个原子中又有另一头完全成形的象,这样下去,永无止境。

达:可是没有这些预存的种子,动物的第一代就无法设想了。

狄:如果先有蛋后有鸡还是先有鸡后有蛋这个问题使你感到困难,那是因为你假定了动物原来就是它现在这样。这多傻!人们不知道动物将来的样子,也同样不知道动物过去的样子。在污泥中活动的小到看不出的蛆虫,也许在走向大动物的状态;大得使我们吃惊的巨大动物,也许在走向蛆虫的状态,也许是这颗行星上一种特殊的暂时产物。

达:你这话怎样讲?

狄:我是跟你说……可是这就离开前面讨论的问题了。

达:那有什么关系?我们可以回到前面的问题上,也可以不。

狄:你允许我把时间提前千万年吗?

达:为什么不可以?时间对于自然不算一回事。

狄:你同意我把我们的太阳熄灭掉吗?

达:更不在乎,反正太阳不是第一个熄灭的。

狄:太阳熄灭了会产生什么结果?植物就会死光,动物也会死光,于是地球就寂寞无声了。你再把这个星球点燃,你就立刻恢复了产生无数新世代所必要的原因,在这些世代中,我是不敢肯定千百年后我们今天的植物和动物是否会照样再产生出来的。

达:为什么那些同样的分散的因素重新结合起来就不会造成同样的结果呢?

狄:这是因为自然中一切都互相联系,一个人如果假定一种新的现象或者恢复过去的一刹那,就是重新创造一个新世界。

达：这是一个深刻的思想家不能否认的。不过我们还是回到人吧，因为万物的秩序要求人存在；你记得，你是在讲到由有感觉的生物过渡到有思想的生物那个地方停下来的。

狄：我想起来了。

达：老实说，要是你给我解决了这个过渡问题，我是非常感激你的。我有点急于要去想。

狄：即使我没有把这个问题弄清楚，对于一连串不容置疑的事实又有什么妨碍？

达：没有什么妨碍，要不是我们在那里就打住了的话。

狄：为了继续讲下去，我们是不是可以造出一种具有互相矛盾的属性的因子，造出一个没有意义的、不可理解的字^①来呢？

达：不行。

狄：你能不能告诉我，一个有感觉的生物的存在，对于它自己来说，是什么东西？

达：就是它从开始思想时起到此刻为止的自我意识。

狄：这个意识建立在什么东西上？

达：建立在对它的行动的 memory 上。

狄：如果没有这个记忆呢？

达：如果没有这个记忆，它就根本没有自我了，因为它如果只是在获得印象的时刻感到自己的存在，就会根本没有生命史。它的生命就是一些无联系的感觉的一个断断续续的系列了。

狄：很对。那么记忆又是什么东西？是从哪里产生的？

达：是从某个机体里产生的，这个机体长大起来，衰弱下去，并且在某个时候完全消失掉。

狄：那么，如果一个有感觉并且有适于记忆的机体的生物，把

^① 指神。——编者

它所得到的印象联系起来,凭着这个联系形成一个它的生命史,获得它的自我意识,它就作出否定、肯定、推论、思维来了。

达:我想是这样;现在我只剩下一个困难了。

狄:你错了;你还有许多困难。

达:不过有一个主要的困难;就是我觉得我们只能在一个时候思想一件事,而要形成一个命题——我不是说那些包含千万个观念的巨大的推理过程,而是说一个简单的命题——,人们会说,至少必须有两件事同时出现,对象似乎保持在理智的注意之下,而理智又在注意它要判定对象是否具有的那种性质。

狄:我也这样想;这种想法有时使我把我们器官的纤维比作一些有感觉的、振动的弦子。有感觉的、振动的弦子在我们弹它以后还震荡、回响好久。就是这种震荡,这种必然的回响,在保持对象的继续呈现,同时理智正在注意适合这个对象的性质。但是振动的弦还有另一种特性,就是使别的弦也振动起来;就是这样,第一个观念唤起第二个观念,这两个观念又唤起第三个,这三个合起来又唤起第四个,这样一直下去,没有人能够划定哲学家静静地暗中沉思默想时心中唤起、联想到的观念的限度。这个乐器有一些惊人的跳跃,一个被唤起的观念,有时会使一个离它远到不可思议的和音振动起来。如果在僵死的、分离的发音弦之间可以看到这种现象,在那些活泼的、相连的点子之间,在那些连续的、有感觉的纤维之间,怎么不会有这种现象呢?

达:这个看法即使不正确,至少非常精明。不过人们会以为你不知不觉地陷入你想避免的困难里去了。

狄:什么困难?

达:你想避免分别两种实体^①。

^① 指物质和精神。——编者

狄：我并不掩饰这一点。

达：如果你仔细看一看，你就要使哲学家的理智成为一个与乐器不同的东西，成为一种音乐家了：这个音乐家倾听着振动的弦，说出它们谐调或不谐调。

狄：可能我惹起了这种反驳，如果你考虑过哲学家乐器与钢琴乐器的分别，也许就不反驳我了。哲学家乐器是有感觉的；他同时既是音乐家也是乐器。作为一个有感觉的东西，他对于他所作出的声音有当下的意识；作为一个动物，他对这个声音有记忆。这种有机的能力把自己内部的声音联系起来，便在自己内部产生和保持着旋律。假定钢琴有感受性和记忆，请告诉我，它是否不会自己把你在它的键盘上弹出的曲调重弹出来。我们就是赋有感受性和记忆的乐器。我们的感官就是键盘，我们周围的自然弹它，它自己也常常弹自己；依我判断，这就是一架与你我具有同样结构的钢琴中所发生的一切。首先有一个印象，它的原因在乐器的内部或外部，然后有一个感觉从这个印象中产生，并且持续一个时候；因为我们无法想象感觉是在一个不可分的瞬间产生和消灭的；然后又有另一个印象随之而来，它的原因也同样在动物的内部和外部；然后又有第二个感觉和一些语音出现，用一些自然的声音或约定的声音表示出它们。

达：我懂了。如此说来，如果这个有感觉和生命的钢琴还赋有吃东西和生殖的能力，它就会活着，就会由它自己或者和它的雌钢琴一道生出一些活的和发音的小钢琴来。

狄：毫无疑问。依你看来，这岂不就是一只金丝雀，一只黄莺，一个音乐家，一个人吗？你发现黄雀和教黄雀唱歌的手风琴有什么别的不同呢？你看见这个蛋吗？我们就是拿这个蛋来推翻一切神学学派和地球上的一切神庙。这个蛋是什么？在胚芽进来以

前,是一块没有感觉的东西;在胚芽进来以后,又是什么?还是一块没有感觉的东西,因为这个胚芽本身也只是一种呆板的,粗糙的液体。这块东西是怎样过渡到另一种组织,过渡到感受性,过渡到生命的?依靠温度。什么东西会产生温度?运动。运动的一连串结果将是什么?请你不要回答我,你坐下,我们用眼睛一步一步紧跟着看。起初是一个震荡的点子,然后长出一根有颜色的细丝;然后形成了肉;然后出现了喙,翅膀尖儿,两只眼睛,两只脚爪;有一团黄黄的物质环绕着,产生出内脏;这就是一个动物。这个动物动着,活动着,叫着;我隔着蛋壳听见它的叫声;它长着绒毛;它看着。它摇摆着的头的重量使它的喙不断地啄它的牢狱的内壁;牢狱碎了;它出来了,它走,它飞,它发怒,它逃走,它走来,它哀鸣,它痛苦,它爱,它意欲,它享受;它有你的一切感情;你的一切动作它都做。你是不是和笛卡尔一样,主张这是一台纯粹的模仿机器?可是小孩子们会讥笑你,哲学家们会答复你说,如果这是一台机器,你就是另一台机器。如果你承认动物与你只有机体组织上的差异,你就表明了自己是有意识和理性的,你就是正直的;可是人家会从这里面得出一条结论来反对你,说用一种按一定方式构成的呆板的物质,浸染上另一种呆板的物质,加上温度和运动,就得出感受性,生命,记忆,意识,欲望,思想。你只能主张以下两种说法中的一种,就是:或者想象蛋的呆板块体中有一个隐藏的因子,等待发展来宣示它的存在,或者假定这个看不出的因子是在发展中一定的时刻穿过蛋壳钻入蛋中的。可是这个因子是什么东西?它占据空间,还是不占据空间?它本身并不动,是怎样来的或溜来的?它在什么地方?它在那里或别的地方做些什么?它是不是在需要的时候创造出来的?它以前存在吗?它希望有一个住所吗?如果它是同质的,那它就是物质的;如果它是异质的,我们就既不能设想

它在发展以前的呆板状态，也不能设想它发展成动物时的活泼状态了。你想想，就会怜悯你自己了；你就会感觉到，要想不接受一个可以说明一切简单假定，不接受感受性这一物质的一般特性或机体组织的产物，你就是抛弃常识，就是跳进神秘、矛盾和荒谬的深渊。

达：一个假定！这是你爱这样说。可是如果这是一种本质上与物质不相容的性质呢？

狄：你怎么知道感受性本质上与物质不相容？你并不知道任何东西的本质，既不知道物质的本质，也不知道感受性的本质！你难道对于运动的本性，运动在一个物体中的存在，运动从一个物体到另一个物体的传递懂得更清楚？

达：我虽然没有想到感受性的本质，也没有想到物质的本性，可是我知道感受性是一种单纯的、单一的、不可分的性质，是与可分的主体或基质不相容的。

狄：形而上学，神学的梦话！怎么？难道你不知道物质所具有的一切性质、一切可以感觉的形式都是本质上不可分的？并没有多一些的不可入性，也没有少一些的不可入性。一个圆的物体的一半是有的，但是“圆”的一半是没有的；具有或多或少的运动的物体是有的，但是较多的和较少的“运动”是没有的；一个脑袋，一只耳朵，一个手指是没有一半，没有三分之一，没有四分之一的，一个思想也没有一半，三分之一，四分之一。如果宇宙中没有一个分子和另一个分子相象，一个分子中没有一个点和另一个点相象，你就应当承认连原子也有一种不可分的性质，一个不可分的形式；你就应当承认分割与形式的本质不相容，因为分割破坏了形式的本质。如果你是一个物理学家，当你看到一个结果产生时，你就应当承认结果的产生，虽然你并不能说明原因与结果的联系。如果你

是一个逻辑学家,你就不应当放弃一个存在的、可以说明一切的原因,提出另一个不可理解的、与结果的联系更难理解的、造成无数困难而解决不了任何困难的原因。

达:可是如果我放弃这个原因呢?

狄:在宇宙中,在人身上,在动物身上,只有一个实体。教黄雀唱歌用的手风琴是木头做的,人是肉做的。黄雀是肉做的,音乐家是一种结构不同的肉做的;可是全都有同一的来源,同一的构造,同一的机能和同一的目的。

达:你的两架钢琴之间是怎样建立起声音的一致性的呢?

狄:如果一个动物是一件有感觉的乐器,和另一件乐器完全相象,赋有同样的构造,绷着同样的弦,以同样的方式由快乐、痛苦、饥饿、口渴、痠痛、爱慕、恐怖弹奏着,那么,不管在南北极还是在赤道上,它是不可能发出不同的声音来的。你也可以发现,在所有的死语言和活语言中,感叹词几乎都是一样的。我们应当从需要中、从接近中去找约定的声音的来源。有感觉的乐器或动物体验到,发出了什么声音,就有什么结果随之发生于身外;其他和它相似的有感觉的乐器或别的同类动物就会走近,跑开,向它提出要求,给它点什么,伤害它,抚爱它,这些结果在它和其他动物的记忆里是与这些声音的发出联系在一起的;请你注意,在人们的交往中,有的只是声音和动作。为了认识我的体系的全部力量,请你再注意,它所遇到的困难,就是巴克莱提出来反对物体存在的那个不可克服的困难。在一个发疯的时刻,有感觉的钢琴曾以为自己是世界上存在的唯一的钢琴,宇宙的全部和谐都发生在它身上。

达:关于这一点是有许多话可说的。

狄:确实。

达：例如，根据你的体系，就说不太清楚我们是怎样构成三段推论，怎样作出结论的。

狄：这是因为我们并不作出结论；结论都是自然作出来的。我们所做的只是给予那些相连的现象一个表述，这些现象的联系或者是必然的，或者是偶然的，我们是凭经验认识这些现象的：在数学、物理学等严格科学里，是必然的现象；在道德学、政治学等揣测的科学里，是偶然的现象。

达：是不是现象的联系的必然性在一种情况之下比在另一种情况之下小一些？

狄：不是；不过原因受到许多特殊变化的影响，我们不知道这些变化，因而不能正确地估计随之而来的结果。我们说一个暴躁的人挨了骂一定发怒，和说一个物体如果碰了一个较小的物体一定使小物体运动，这两个“一定”并不相同。

达：那么类比法呢？

狄：类比法在一些最复杂的情况之下，只不过是感觉的乐器里使用的一种比例法。如果某种已知其本性的现象后面跟随着另一种已知其本性的现象，而又有一个第三种现象，这种现象或者是自然给予的，或者是模仿自然想象出来的，那么，随着这第三种现象出现的第四种现象将是什么？如果一个普通战上的矛有一丈长，阿雅克斯^①的矛会有多长？如果我能投掷一块四斤重的石头，第奥梅德^②就该搬得动岩石的四分之一了。神的步伐和神的马匹的一跃，是与想象中神和人的比例相一致的。动物等待着一根与其他三根弦成比例的和弦发出回音，这种回音永远在它自身中产生，而并不永远在自然中产生。这对于诗人是不重要的，但是对诗

① 阿雅克斯[Ajax]，希腊英雄。——编者

② 第奥梅德[Diomède]，传说中的马其顿王。——编者

人仍不失为真实。对于哲学家则是另一回事：哲学家应该跟着质问自然，因为自然常常给予哲学家一种现象，完全与他所推测的不同，那时他就发现类比法使他走错路了。

达：再见吧，朋友，晚上好，夜里好。

狄：你开玩笑；可是你会在枕头上梦见这番谈话的，如果这番谈话不能入梦的话，你可糟糕了，因为你会不得不采纳一些可笑到离奇的假设。

达：你错了；我上床是个怀疑论者，下床还是个怀疑论者。

狄：怀疑论者！一个人能是怀疑论者？

达：怎见得不能？你打算替我断定我不是怀疑论者？这一点还有谁比我自己知道得更清楚？

狄：等一等。

达：快点，我瞌睡了。

狄：话很短。你是不是认为有一个争执不定的问题，认为一个人拿着同样严格的理性尺度，对这个问题既可以赞成，又可以反对，因而踌躇不前？

达：不是，那就是布里丹的驴子了。^①

狄：那么就根本没有怀疑论者了，因为除了那些不带丝毫不确定的成分的数学问题以外，其他的一切问题都是有人赞成，也有人反对的。天平从来就不是平的，要想不偏向我们认为最近乎真实的一边，是不可能的。

达：可是我早晨认为近乎真实的在我的右边，下午却认为它在我的左边。

狄：那就是说，早晨你是站在赞成方面的独断论者，下午你是

^① 布里丹[Buridan](1297—1358)，经院哲学家，嘲笑怀疑论者，说有一头驴子又饥又渴，拿不定主意先吃好还是先喝好，结果饥渴而死。——编者

站在反对方面的独断论者。

达：可是在晚上，当我回想起我这些判断作得如此轻率的时候，我就既不相信早晨的，也不相信下午的了。

狄：那就是说，你不再去想你摇摆于其间的这两个意见哪一个占上风了；你觉得这个上风太微弱了，不足以奠定一个固定的看法，于是你就决定不再去钻研这样成问题的对象，把它让给别人去讨论，不去争辩了。

达：大概如此。

狄：可是如果有人把你拉到一边，同你讲交情，问你凭良心说觉得这两种看法中哪一种困难比较小，说实话，你岂不是会难以回答，变成了布里丹的驴子吗？

达：我想不会。

狄：请注意，我的朋友，如果你仔细想一想，你就会发现，不管对于什么事情，我们真正的看法都不是我们从来不动摇的看法，而是我们惯常回到的看法。

达：我想你说得有道理。

狄：我也是这样想。晚上好，我的朋友，“请记住，你是尘土做的，你也是要复归尘土的”。

达：这是很可悲的。

狄：然而是必然的。你答应给人这样一件东西——我不说长生不死，只说双倍的寿命，你就会看见什么样的事情发生了。

达：你期待什么样的事情发生？这与我有什么相干？随它怎么发生吧。我要睡觉了，晚上好！

（狄德罗：《达朗贝和狄德罗的谈话》[全文]）

§ 47.07 [只承认自己的感觉,是唯心主义形而上学的原则] 1

我读过桑德逊^①的《代数原理》,怀着一种希望,想在那部书里找到我要求那些曾经亲切地看待他并且向我们报导过他的某些生活特点的人告诉我的东西;可是我的好奇心受骗了;我理解到,以他那种方式提出的那些几何学原理,是一件就本身而论比较奇特的作品,而对于我们来说是更加有用得多。我在其中看到了对于点、线、面、体、角、线与面的交切所下的定义,我毫不怀疑,在这些定义里,他是运用了一种形而上学的原则,这种形而上学是非常抽象的,很接近唯心主义者们的形而上学。我们称为唯心主义者的,是这些哲学家:他们只意识到自己的存在,以及那些在他们自己的内部相继出现的感觉,而不承认别的东西:这种狂妄的体系,在我看来,只有在瞎子那里才能产生出来;这种体系,说来真是人心和哲学的耻辱,虽然荒谬绝伦,可是最难驳斥。这种体系既公开又明白地陈述在克洛因主教巴克莱博士的三篇对话里^②,应当请那部关于我们的知识的《论文》^③的作者去看看这部著作;他可以在这里面找到材料,去作一些有益的、快意的、细致的观察,总之,去作一些他懂得怎样作的观察。唯心主义是很值得向他宣布的;这种假设可以刺激他一下,这还不在于它特别,而在于难以从原则上去驳斥它;因为他的原则与巴克莱的是一模一样的。按照这一位和那一位的说法,以及按照理性来说,本质、物质、实体、基质等名词,是很难凭着本身在我们的心里引起理解的;此外,《人类知识起源

① 桑德逊[Saunderson],英国数学家(1682—1739),剑桥大学教授,著有《代数原理》十卷。他一岁时就瞎了,是用一种器械来进行演算的。——编者

② 指巴克莱的著作《西拉斯与费洛诺斯的三篇对话》,1713年发表,1750年译成法文。——编者

③ 指《人类知识起源论》,孔狄亚克著,1746年匿名发表。——编者

论》的作者也明确地指出，无论我们上升到天顶上，或是下降到深渊里，我们都决不能离开我们自己；我们知觉到的，只是我们自己的思想；然而，这正是巴克莱的第一篇对话的结论，正是他的整个体系的基础。您是不是很想看一看两个敌人在争斗，而手里拿的武器竟如此相似？如果胜利归于其中的一人，那只能是因为这个人更善于使用这种武器；可是，《人类知识起源论》的作者刚在《体系论》一书中提供了一些新的证据，证明他是懂得巧妙地使用他的武器的，也表明了他对于各种体系学说来说是很可怕的。

(狄德罗：《供明眼人参考的谈盲人的信》)

§ 47.08 [哲学家应该把思想和行动结合起来] 3

(1) 我要写的是自然。我将让这些思想就照着对象在我的思考中呈现的次序，在我笔下相继出现；因为这样只会更好地表现出我的精神的运动和进程。这些思想有的是关于实验技术的一般观点，有的是关于一种现象的特殊观点，这种现象似乎吸引了我们的一切哲学家，并且把他们分成了两类。在我看来，有些哲学家是有很多工具而观念很少的；另一些则有很多观念而根本没有工具。真理的利益将要求那些思考的人终于肯和那些行动的人结合起来，使思辨的人免得从事运动；使操作的人在他所从事的无限运动中有一个目标；使我们的一切努力彼此联合起一致对付自然的抵抗；并使每人都在这种哲学的联盟中充当一个适合于他的角色。

(狄德罗：《论解释自然》，1)

(2) 事物仅仅在我们的理智中时，就是我们的意见，就是一些概念，它们可能是真的，也可能是假的，可能被认可，也可能被反对。它们只有和外界的东西联系起来时才坚实可靠。造成这种联系的，或者是一条由许多实验连成的不断的锁链，或者是一条由许

多推理连成的不断的锁链，这锁链一端连着观察，另一端连着实验；或者是一条由许多实验穿插在许多推理之间造成的锁链，就象一些重物悬挂在一条两端系着的线上一样。若没有这些重物，空气中稍有振动那根线就会摇动起来了。

(3) 我们可以把那些在自然中没有任何基础的概念比之于北方的森林，其中的树木都是没有根的。只要一阵风，一个微不足道的事件，就把整个树木的森林及观念的森林推倒了。

(4) 人们要花一番气力才觉察到寻求真理的法则多么严格，我们的方法的数目多么有限。一切都归结到从感觉回到思考，又从思考回到感觉；不停地重新进入自身，又走出自身。这是一种蜜蜂的工作。如果不带着蜡重新进入蜂房里面去，你就是白白地跑了许多地方。如果不知道把这些蜡做成蜂巢，你就是白白聚集了许多无用的蜡了。

(狄德罗：《论解释自然》，7—9)

(5) 自然似乎喜欢用无数种不同的方式使同一种机构变化多端。只有在已经用尽一切可能的样式使一个物种产生出无数个体以后，它才放弃这个物种。如果我们考察动物界，发现四足动物中间每一种都有某些机能和部分(尤其是内部的)与另一种四足动物完全相似，我们岂不是会心甘情愿地相信，曾经有一个时候只有一种最初的动物，是一切动物的原型，自然只不过使它的某些器官伸长了一些，缩短了一些，样子改变了一些，数目变多了一些，或者变少了一些吗？你可以设想一下，如果五个手指连成一气，而且指甲的角质多到会扩大膨胀起来，把手整个包裹进去，你所得到的就不是人手，而是马蹄了。如果我们看到这个原型(不管它原来是什么样的)的外观发生连续的变化，使一个“界”不知不觉地逐步接近另一“界”，并且使这两“界”的边境(如果可以使用“边境”这个名词的

话,其实这里是没有什么实际分界线的)上住满了某些东西,就是说,住满了一些不定的、两可的东西,失去这一“界”的大部分形状、性质和机能,而带上另一“界”的形状、性质和机能,谁不会意识到必须相信曾经有一个时候只有一种东西,是一切东西的原型呢?但是,人们不论象包曼博士^①那样承认这一哲学猜测为真,或者象毕丰^②先生那样斥之为假,总不能干脆予以否定,认为不该加以采取,拿来当作一个攸关实验物理学的进步、攸关理性哲学的进步、攸关有机组织方面各种现象的发现和解释的重要假设。因为很明显,自然必须不时地使一种有机体中被掩藏起来的東西在另一种有机体中显露出来,才能在各个部分中保持这样大的相似,而在形状方面造成这样大的变化。自然好比一个喜欢换装的女人,她的各种服饰有时让这一部分露出来,有时让那一部分露出来,使追求她的人们可以希望总有一天认识她的真身。

(狄德罗:《论解释自然》,12)

(6) 我把科学的广阔园地看作一个广大的原野,有阴暗的地方也有明亮的地方。我们工作的目的,应该或者是扩大明亮地方的界限,或者是在原野中增加光明的中心。一种属于创造性的天才;另一种则属于改善性的智慧。

(7) 我们有三种主要方法:对自然的观察、思考和实验。观察搜集事实;思考把它们组合起来;实验则证实组合的结果。对自然的观察应该专注,思考应该深刻,实验则应该精确。我们很难看到这些方法结合起来。创造性的天才也不是寻常的。

(狄德罗:《论解释自然》,14—15)

(8) 研究哲学的真正的方式,过去和将来都是应用理智于理

① 法国数学家莫柏都依[Maupertuis](1698—1759)用的化名。——编者

② 毕丰[Buffon],法国博物学家(1707—1788)。——编者

智；应用理智及实验于感觉；应用感觉于自然；应用自然于工具的探求；应用工具于技术的研究及完善化，这些技术将被掷给人民，好教人民尊敬哲学。

(9) 要使哲学在俗人眼中成为真正可尊重的东西，只有一种办法：就是向他指出哲学伴随着效用。俗人总是问：“这有什么用处？”决不要使自己陷于被动，不得不回答他说“毫无用处”；他不知道，使哲学家明白的，与对俗人有用的，是两种极不相同的东西，因为哲学家的理智常常为有害的东西弄明白，而为有用的东西弄糊涂。

(狄德罗：《论解释自然》，18—19)

(10) 事实，不管什么性质的事实，总是哲学家的真正财富。但是理性哲学有一个偏见，认为不知道数自己的钱的人几乎丝毫不比只有一块钱的人更富。理性哲学在把自己拥有的事实加以对照比较和联系方面所做的事情，不幸比在搜集新的事实方面所做的事情多得多。

(11) 搜集事实和把事实联系起来，是两件很辛苦的事情；哲学家们对这两件事情也作了分工。有一些人毕生从事于聚集材料，这些人是有用的、勤劳的工匠；另外一些人是骄傲的建筑师，专门忙于让匠人动手操作。但是到现在为止，时间已经把理性哲学的全部建筑物几乎统统推翻了。满身尘土的工匠在地底下盲目地挖掘着，或迟或早，总是从那里给予这种用脑力建成的建筑物以致命的一击；它坍塌了；只剩下一些乱七八糟的材料，直到另外一个冒失鬼又企图来给它一个新的组合。对于建立体系的哲学家，自然也将如过去对伊壁鸠鲁、卢克莱修、亚里士多德、柏拉图一样，给予一种很强的想象力，一种很好的辩才，一种以动人的卓越形象表现自己的观念的技术，这样的哲学家多么幸福啊！他所建立的建

筑物会有一天倒下;但他的雕像仍然屹立在废墟中;山上滚下来的石头也不会砸碎它,因为它的脚并不是泥做的。

(12) 理智有其偏见;感觉有其不定性;记忆有其限制;想象有其臆怯处;工具有其不完善处。现象无限;原因隐蔽;形式也说不定变化无常。我们面对着这样多的障碍,有我们自己身上固有的,也有自然从外面加给我们的,而我们只有一种迂缓的实验,一种狭隘的思考。这就是哲学企图用来推动世界的两根杠杆。

(13) 我们曾经区别开两类哲学,实验的和理性的。一类哲学是蒙着眼睛的,永远在摸索前进,抓住一切落到它手上的东西,最后碰到了一些贵重的东西。另外一类哲学则收集这些贵重的材料,设法把它们做成一个火炬;但是它所吹嘘的这个火炬对它的用处,到今天为止,比摸索对它的敌手的用处要小;也的确应当如此。实验无止境地扩大自己的活动,不停地在行动;理性用在寻找类似之点上的全部时间,实验都用在寻找现象上了。实验哲学并不知道自己的工作会产生什么结果,也不知道它不会产生什么结果;但是它始终不懈地工作着。反之,理性哲学则权衡各种可能性,很快地就宣布结果,停止工作了。它大胆地说:我们不能把光分解开来。实验哲学则倾听着,在光的面前一言不发地待上整整几个世纪,然后突然指着三棱镜说:它把光分解开来了。

(狄德罗:《论解释自然》,20—23)

§ 47.09 [实验以各种方式拷问对象,使之联成一气] 3

(1) 做实验的长久习惯,使最粗糙的操作者拥有一种带灵感性质的预感。他们只是和苏格拉底一样,对此想入非非,把它称为“灵机”。苏格拉底考察人物、权衡环境的时候,有一种不可思议的习惯,在各种最微妙的境况中,他总是心里暗暗地作出一种组合,

既迅速,又正确,随之作出一种猜度,猜得总是与事实差不离。他评判人物的时候,和鉴赏家评判精妙的作品一样,是凭感觉的。实验物理学中也是一样,我们的巨匠们是凭本能的。他们对自然的各种活动作过次数非常之多的观察,而且观察得非常仔细,因此可以相当精确地猜测到,当他们有意用一些最奇怪的试验来挑逗自然的时候,自然会遵循什么过程来活动。因此,他们应当向那些跟他们学习实验哲学的人提供的帮助,与其说在于传授方法和结果,不如说在于传授这种猜测的本领;凭着这种本领,可以说就能远远地嗅到一些未知的方法,一些新的实验,一些不知道的结果。

(2) 这种本领怎样传授呢? 需要具有这种本领的人深入地观察自己,认识清楚它是什么;用可以理解的明白概念来代替“灵机”,并且把这些概念向别人发挥出来。比方说,假如他发现了:自己的本领,就在于可以轻而易举地设想或觉察到一些相反之点或相似之点,其所以轻而易举,是由于自己有一种实际的认识,在对事物作分别考察时,把握到它们的物理性质,在对它们作综合考察时,把握到它们的相互影响,——那他就是扩充了这个观念,就是用他回忆到的无数事实来支持这个观念;这就是他的脑子里曾经出现过的一切杂乱无章的东西的真实历史。我说杂乱无章,是因为这一大串猜测所根据的是一些非常遥远,非常难以觉察的相反之点或相似之点,简直比病人的幻梦还要奇怪,还要不连贯,所以只好给它们这样一个名称。有时候,这串猜测中的任何一个命题都可以受到反驳,或者是命题本身可驳,或者是它与前后命题的联系可驳。这是一个非常脆弱的整体,前提脆弱,结论也脆弱,因此从其中推出来的各种观察或实验,人们往往是不屑于去作的。

(狄德罗:《论解释自然》,30—31)

(3) 当头脑中形成了这样一种要求以实验证实的体系时,应

该既不要固执地抓住不放，也不要轻率地加以抛弃。人们在还没有用适合的方法发见自己的猜测真实时，每每以为它们是假的。即使在这种场合，固执比起相反的另一极端来也还比较不是那样不合适。由于多次的试验，人们如果没有碰到自己所找的，也可能会碰到更好的。用来探访自然的时间从不会完全白费。应该接近似的程度来决定持续多久。那些绝对荒诞不经的观念只值得试一次的。对那些有点或然性的观念则应该多试一下；对那些可望得到一种重要发见的观念，则应该在用尽一切方法以后才放弃。看来在这上面丝毫用不着教条。人们是很自然地按照得到的利益的多少来决定从事研究的程度的。

(狄德罗：《论解释自然》，42)

(4) 实验应当反复地做，把各种情况的细节搞清楚，把适用的限度弄明白。应当把各项实验搬到不同的对象上去，使实验错综复杂，用一切可能的方式把它们组合起来。只要实验还是分散的，孤立的，无联系的，不能沟通的，这种不能沟通的状况本身就证明了还有事可做。我们应当专心一志地抓住对象不放，可以说是多方地拷问对象，直到使各种现象联成一气，可以举一反三。我们首先要从事沟通结果的工作，然后才能作沟通原因的打算。只有靠增加结果的数目，才能使各种结果沟通起来。我们应用各种方法来说明某一原因所能产生的一切结果；在采用这些方法时，最重要的艺术就在于分清有希望产生一种新现象的方法与只能产生一种改头换面的现象的方法。无止境地去作这些改头换面的把戏，是费尽气力而不能前进一步的。一种实验如果不能把规律推广到新的事例上去，或者不能以某种例外来限制规律的有效范围，那就是毫无意义的实验。要弄明白自己的试验有多大价值，最简捷的办法就是把它当作一个直接推论的前提，看看得出什么结论。如果

结论与人家已经从另一种试验中得出的一模一样，那就是什么也没有发现，充其量只是证实了一项发现。大多数实验物理学的厚书，都可以根据这条非常简单的规则压缩成寥寥数页；很多的小册子这样一压缩就化为乌有了。

(狄德罗：《论解释自然》，44)

§ 47.10 [猜测和假设如果经不住事实的考验，就破产了] 3

(1) 可是有些方法家的辩证法实在太奇怪了，非拿个样子出来看看不可。林奈在他的《瑞典动物志》的序中说，人既不是一种石头，也不是一种植物；因此人是一种动物。人没有一只独脚，因此人不是一种虫。人不是一种昆虫，因为他没有触角。人没有鳍，因此不是一种鱼。人不是一种鸟，因为他没有羽毛。那么人是什么呢？他有四足动物的嘴。他有四只脚；前面两只是给他触摸用的；后面两只则用来走路。因此人是一种四足动物。这位方法家接着又说：“的确，按照我的博物学原则的推论，我是从来不知道怎样区别人和猴子的；因为有某些猴子比某些人的毛还少；这些猴子也用两只脚走路，并且和人一样用脚和用手。此外，说话在我看来也不是一种区别的标志；按照我的方法，我是只承认数目、形状、比例及位置方面的标志的。”逻辑说：那你的方法就是错误的。而博物学家说：“那么人就是一种有四条腿的动物。”

(2) 要动摇一个假设，有时只要把它推到极端就行了。我们就来把这种方法放在那位爱尔朗根的博士^①的假设上试一试；这位博士的作品充满了新奇的观念，会给我们的哲学家们带来很大的麻烦。它的对象是人类理智所能提出的最大的对象；这就是无所不包的自然体系。作者开头简括地叙述了一下前辈的意见，并指

^① 指包曼，亦即莫柏都依的化名。——编者

出他们的原则不足以一般地说明各种现象。有一些人只要求广袤和运动。另外一些人则认为在广袤上应该加上不可入性、可动性及惯性。人们对天体所作的观察,或一般的宏观物理学,曾经证明必须有一种力,使宇宙的一切部分按照某种规律互相牵引或互相压制;而且人们曾经承认这种引力与质量成正比,与距离的平方成反比。各种最简单的化学实验,或初等的微体物理学,曾经使人们不得不求助于一些遵守其他规律的引力;由于无法用引力、惯性、不可入性、运动、物质或广袤来说明一株植物或一个动物的形成,于是哲学家包曼就在自然中又假定了另外一些属性。他不满意人们的一些说法,例如:认为单凭一些可塑的本体,不用物质,无须理智,就造成了自然界的一切奇观;认为有些次等的理智实体,以一种不可理解的方式推动着物质;认为各种实体是同时创造或形成的,彼此互相包含,凭着一个原初奇迹的余力在时间中发展着;认为它们的产生的是骤然的,只不过是一连串在每一刹那重演的奇迹。因此他认为,其所以产生出这一些缺乏哲学意味的体系,只是由于人们怀着一种无端的恐惧,不敢把我们所熟知的一些样态归给一种实体,这种实体的本质,我们虽然并不知道,但是正因如此,尽管我们心怀偏见,它的本质却是非常可以与这些样态相容的。那么这种实体是什么呢?这些样态是什么呢?我说得出来吗?包曼博士说:当然。这种实体就是有形体的实体;这些样态就是欲求、厌恶、记忆和理智,总之,就是我们在动物身上看到的一切性质;古人把这些性质总起来称为感觉灵魂,包曼博士也承认它们在形式和数量上保持着一定的比例,同样地存在于最小的物质微粒和最庞大的动物之中。他说,如果说,承认物质分子具有某种程度的理智是有危险的,那么,假定一头大象或一只猴子具有某种程度的理智,其危险也和承认一粒沙具有某种程度的理智不相上下。这位

爱尔朗根学院的博士在这里用尽气力避免沾上无神论的嫌疑；他相当热烈地坚持自己的假设，显然只是因为他觉得这个假设可以解释各种最麻烦的现象，而不致于得出唯物论的结论。要想学会把最大胆的哲学思想与对宗教的最深刻的尊敬调和起来，就该读一读他的作品。包曼博士说，神创造了世界；要是可能的话，我们的任务就是去找出神意图用来自保的那些法则，以及神所指定的那些蕃衍个体的方法。我们在这一方面有自由活动的余地；我们可以提出自己的看法；下面就是这位博士的主要看法。

种子是从一个部分里分出来的，这一部分跟有感觉有思想的动物体中应当形成的那个部分相似，所以种子对自己原先的情况会有某种记忆；因此物种得以保存，子代可以与父母相似。

在精液中可能发生某些要素过多或欠缺的情形；由于欠缺某些要素，就不能由这些要素结合成胎；由于某些要素过多，就由这些要素形成一些希奇古怪的结合；因此就造成了不育，或者生出各种各样希奇古怪的东西来。

有某些要素必然具有一种不可思议的倾向，总是以同样的方式经常结合在一起；因此，如果要素是不同的，就形成各种五花八门的微生物；如果要素是相同的，就形成那些珊瑚，我们可以把珊瑚比作一簇无限小的蜜蜂，它们只对一种状态有清楚的记忆，也就以自己最熟悉的这种状态互相钩连着，并且老是钩连在一起。

当一种当前状态造成的印象抵消或冲淡了一种过去状态造成的记忆，以致整个状态模棱两可的时候，就造成了不育；因此骡子是不育的。

谁也不能阻止那些有理智有感觉的基本部分不断地脱离那个构成物种的秩序。因此有无限个动物品种出于一个最初的动物，有无穷无尽的实体从一个最初的实体中流出，因此自然界有一种

唯一的活动。

那么,每一个要素在聚集和组合的时候,是不是会失掉它的很小程度的感觉和知觉呢?包曼博士说决不会。这些性质是它的基本性质。那么会怎样呢?会由这些聚集组合在一起的要素的知觉产生出一种与大小和结构相称的单一知觉。这个由许多知觉组成的体系就是动物的灵魂,在这个体系中每一要素都失去了对自己的记忆,合在一起形成了对于全体的意识。“看来是由聚集在一起的要素的知觉产生出一种更有力、更完善的单一知觉。这种有力的知觉与那些要素的知觉中的任何一个相比,有如有机体之与一个组成要素相比。每一个要素与其他要素结合后,它的知觉就与其他要素的知觉混合在一起,它就失去了它的自我意识;我们忘掉了各个要素的原始状态,所以我们完全不记得我们的本原。”

这段话使我们大为惊奇,觉得作者要末就是没有看出他的假设会得出可怕的结论,要末就是看出了这些结论却没有放弃他的假设。现在应该用我们的方法来考查一下他的原则。我要问问他,宇宙或那个由一切有感觉有思想的分子集合而成的总和,究竟是不是形成一个整体。如果他回答我说,它并不形成一个整体,那他就是用一句话干脆推翻了神的存在,因为他把混乱放进了自然界;同时他也摧毁了哲学的基础,因为他打断了联结一切事物的链条。如果他承认宇宙是一个整体,其中的要素是有秩序的,正如一个要素中的那些实际上有分别的或者仅仅可以设想的^①部分有条不紊,一个动物身上的要素有条不紊一样,那他就应当承认:由于这种大混合的结果,世界就象一个大动物似的具有一个灵魂;世界可能是无限的,那么这个世界的灵魂就可能是(我并不说它就是)一个由许多知觉构成的无限体系,而世界可能就是神。不管他怎样

^① 意即只能在理智上把它们看作部分。——编者

提出抗议,不承认这些结论,这些结论的真实性是丝毫不会受影响的;不管他的这些高见怎样能够阐明自然的奥妙,这些高见仍然是令人望而生畏的。只要把它们推而广之,就可以看出它们的可怕了。推而广之是检验形而上学家的假设的办法,正如反复观察实验是检验物理学家的猜测的办法一样。猜测要是正确呢?愈实验,就愈得到证实。假设要是真实呢?愈推广,就愈包含真理,愈得到明证和力量。反之,猜测和假设如果是经不起考验的,没有根据的,那么,只要有人发现了一个事实,或者是有人终于达到了一个真理,它们就破产了。我们尽管可以用包曼博士的假设来阐明自然界最难理解的那种奥妙,即动物的形成,或者说得更一般一点,用它来说明一切有机体的形成;但是它会触上两块暗礁,这就是那个集合各种现象的总和,以及神的存在。不过,我们尽管不同意这位爱尔朗根的博士的看法,却不能不把这些看法看成深思的结果,看成试图说明无所不包的自然体系的大胆行动,看成一位大哲学家的尝试,否则我们就很难设想他提出来说明的现象的隐晦,他的假设的宽广,可以从其中推出的惊人结论,那些对往古来今第一流人物所探索的一项题目作出的新猜测的价值,以及攻破他这些猜测的困难。

(狄德罗:《论解释自然》,49—50)

§ 47.11 [政权虽为君主所掌握,本质上却只属于人民] 1

没有一个人从自然得到了支配别人的权利。自由是天赐的东西,每一个同类的个体,只要享有理性,就有享受自由的权利。如果说自然树立了某种权威,那就是父权;可是父权有它的限度,在自然状态中,只要儿女一能自立,父权即行结束。其他任何权威,全都来自一种异于自然的来源。只要仔细考察,总归会给任何一

种权威追溯到两个来源之一：或者是出于垄断权威的人的实力和暴力，或者是由于服从权威的人们根据他们与被他们授予权威的人之间所订立或假定的一种契约，表示同意。

凭借暴力取得的权力只不过是一种篡夺，只能维持在支配者的实力胜过服从者的实力之际；因此，如果后者反过来变得十分有力，使人屈服，他们也就跟压制过他们的人一样有权，一样有理做这种事。就是造成权威的那个法则，这时将它破坏。这是最强有力的法则。

有时候凭暴力树立起来的权威改变了性质：这是当它取得屈服者的正式同意而继续维持存在的时候；但是这样一来它就归入我就要讲的第二类了；原来的篡位者这时变成了君主，不再是僭主了。

来自人民同意的那种权力，必定要有一些条件使它的行使合法，有益于社会，有利于共和国，并且使它固定，把它限制在一定的范围内；因为人不应当也不能够把自己完完全全、毫无保留地交给另一个人，因为有一个至高的主宰在一切之上，唯有这个主宰，人才完完全全属于他。神的权力才是永远对造物直接行使的，这位主宰既妒忌又专制，是从不丧失他的权利，也不转让他的权利的。他为了公共福利，为了维持社会，允许人们在彼此之间建立一种从属制度，允许他们服从其中的一个人；但是他愿意这种服从是凭理性、有节制的，而不是盲目的、毫无保留的，为的是不让人们篡夺创世主的权利。——

所以，真正的、合法的权力必定有限度。圣经上也向我们说：“你们的服从要合乎理性”； *sit rationabile obsequium vestrum*。“任何来自神的权力都是一种有节制的权力”； *omnis potestas a Deo ordinata est*。因为这两句话应该这样来理解：要按照正理，

按照字面意义,而不要按照下流的、阿谀的解释;这种解释断言:一切权力,不管是什么权力,都来自神。那么说,难道就没有不义的权力?难道就没有一些权威,远非来自神,违反着神的命令和意志而树立起来?难道篡夺者们有神赞成他们?难道应当事事听从凌辱真宗教的人?难道为了堵住愚蠢行为的嘴,反基督的权力就会合法?——

君主从他的臣民本身取得支配他们的权威;这种权威是受到自然法和国家法的限制的。自然法和国家法乃是臣民服从政府或者必须服从政府的条件。这些条件中的一个条件就是:只是凭着臣民的选择和同意,才有支配他们的权柄和权威,君主决不能运用这种权威来破坏那个使他获得权威的法规或契约:只要一破坏这种契约,他就会对自己不利,因为他的权威只有凭着树立权威的那种资格才能继续存在。谁取消了一个,也就毁坏了另一个。因此,不取得国民的同意,离开宣布服从的契约中所表现的选择,君主是不能任意行使权力,任意处置他的臣民的。——

此外,政权尽管为一个家族所继承,掌握在一个单独的人手中,却并不是一件个人的财产,而是一件公共的财产,因此它决不能离开人民,它在本质上只属于人民,仅仅为人民所固有。——并不是国家属于君主,而是君主属于国家;统治国家的权力之属于君主,只是因为国家选择了君主来统治,只是因为他负有给人民管理各项事务的义务,只是因为人民根据法律有服从他的义务。

(狄德罗:《百科全书》,“政治权威”条)

48. 爱尔维修

Claude-Adrien Helvétius, 1715—1771年,法国人。著作有:《论精神》[De l'esprit],《论人》[De l'homme]等。

著作选录

§ 48.01 [肉体的感受性和记忆是产生我们一切观念的原因] 1

人们天天在争论那个应当称为精神的东西;各人说各人的话,谁也没有把同样的观念加在这个名词上,人人都是在莫名其妙地瞎讲。

为了对于精神这个名词、对于人们对这个名词所采取的各种不同的理解能够得到一个正确的、确切的观念,首先必须考察精神本身。

人们要末是把精神看成思维能力的结果(在这个意义之下,精神只不过是一个人的各种思想的集合),要末是把它看成思维能力本身。

为了知道在后一个意义下精神是什么,必须认识什么是产生我们各种观念的原因。

我们身上有两种能力,或者,如果我敢于这样说的话,有两种被动的力量,它们的存在是大家普遍而且明白地承认的。

一种是接受外界对象在我们身上造成的各种印象的能力;大家称之为肉体的感受性。

另一种是保存这些对象在我们身上造成的印象的能力；大家称之为记忆，记忆无非是一种延续的、然而减弱的感觉。

这两种能力，我认为是产生我们各种思想的原因，是我们与动物所共有的，然而它们如果不在我们身上与一种一定的外部组织相结合，是只会产生数目很少的观念的。

如果自然没有在我们手腕的末端安上手和伸缩自如的手指，而安上了一个马蹄，可不是毫无疑问人们就没有技术，没有住所，无法防御野兽，要费尽心机才能取得食物和避开猛兽，还不是象漂泊不定的畜群一样，在森林里逡巡着吗？

所以很明显，假定是这种情况，在任何社会里，文明都不会达到它现在所达到的完善程度。任何一个民族，如果从它的语言中删去以使用我们双手为前提的弓、箭、网等语词，那它在精神方面，就一定大大地不如某些只有不到二百个观念，只有不到二百个语词表达其观念，因而其语言与禽兽一样只归结为五六种声音或叫声的野蛮民族。我由此得出结论：如果没有某种外部的组织，感受性和记忆在我们身上就只不过是两种不起作用的能力。

现在我们应当考察一下，看看这两种能力借助于这种组织实际上有没有产生我们的一切思想。

在对这个主题开始进行考察以前，也许有人会问我，这两种能力究竟是一个精神实体的变相，还是一种物质实体的变相。这个问题，过去曾经为哲学家们争论过，现在又重新提出来了，但是我并没有必要把它列入我的写作计划。我对于精神所要说的话，是同样地完全适合这两个假设的这一个和那一个的。我将要观察的只是这样一个主题：假如教会并没有使我们的信仰固定在这一点上，而我们应当单单凭着理性的光明一直上升到认识思维的本原，那我们就无法不同意这一类意见没有一个不是可以证明的；我们

应当考虑正面和反面的理由,权衡各种困难,决定赞成大多数具有或然性的意见,因而只下临时性的判断。这个问题的情形也和无数其他问题一样,只有靠计算各种或然性才能予以解决。因此我不再停留在这个问题上;我要进到我的主题上去,我说:产生我们的一切观念的,是肉体的感受性和记忆,或者说得更确切一点,仅仅是感受性。实际上,记忆只能是肉体感受性的器官之一;那个在我们身上感觉的本原,应当必然就是回忆的本原:因为象我将要证明的那样,真正说来,回忆无非就是感觉。

当我凭着我的观念的相续,或者凭着某些声音在我的听觉器官中造成的振动,回忆到一棵橡树的形象时,我的各种内部器官必然应当与原来看见橡树时处在几乎完全相同的位置上。然而,器官所处的这个位置,无可争辩地应当产生出一种感觉:因此显然回忆就是感觉。

肯定这个原则以后,我还要说:精神的全部活动就在于我们具有一种能力,可以觉察到不同的对象之间的相似之处或相异之处,相合之处或相违之处。然而,这种能力无非就是肉体的感受性本身:因此一切都归结到感觉。

为了确定这条真理,我们可以考察一下自然。自然提供给我们各种对象;这些对象与我们之间有一些关系,它们彼此之间也有一些关系;对于这些关系的认识,构成了所谓精神。我们的这一类认识的范围大一点或小一点,精神也就大一点或小一点。人的精神一直上升到认识这些关系;但是这些关系也是精神绝对不能逾越的界限。构成各种语言的一切语词,我们可以把它们看成表达人的一切思想的记号的集合,它们或者使我们回忆到一些形象,如橡树、海洋、太阳等词;或者表示一些观念,也就是对象之间的各种关系,有简单的,如大、小等词,也有复杂的,如过恶、美德等词;或

者是表明对象与我们之间的各种关系，也就是我们在对象上进行的
活动，如我打碎、我挖掘、我举起等词，以及对象在我们身上造成的
印象，如我受伤、我受迷、我受惊等词。

人们对观念这个词的理解是很不相同的，因为人既说一棵树的
观念，也同样说美德的观念；如果说我在上面把这个词的意义收
紧了，那是因为这个用语的意义不确定有时会使人陷于谬误，这些
谬误永远是滥用名词所引起的。

我刚才所说的话的结论就是：各种语言的一切语词所表示的，
如果只不过是一些对象，或者是这些对象与我们之间以及彼此之
间的关系，那么，全部精神就在于比较我们的各种感觉和观念，亦
即观看它们彼此之间的相似之处和相异之处，相合之处和相违之
处。然而，既然判断无非就是这种察看本身，或者最低限度只不过
是这种察看的宣布，由此可见，精神的一切活动归结起来就是
判断。

把问题限制在这些界限之内以后，我现在就来考察判断究竟
是不是感觉。当我判断人家拿给我们的对象的大小和颜色时，很
明显，对于这些对象在我的感官上造成的不同印象所作的判断，真
正说来无非是一种感觉；我可以同样地说：我判定，或者我感觉到，
在两个对象中间，我称为丈的那一个，在我身上造成一种印象，异
于我称为尺的那一个；我称为红的那种颜色，对于我的眼睛起的作
用，异于我称为黄的那种颜色；于是我由此作出结论，认为在这样
的场合判断无非就是感觉。有人会说，可是，假定我们要想知道有
力是否胜于躯体硕大，那时我们能不能肯定判断就是感觉呢？我
可以答复他说：能。因为若要对这个问题作出判断，我的记忆势必
要把我的生活历程中通常遇到的那些不同的境况给我依次勾画
一幅一幅的图画来。所以，作出判断，也就是在这一幅一幅的图画

中看出有力常常比躯体硕大对我更有利。有人会反问道：可是，当问题在于判断一个国王身上公正是不是胜于慈善时，能不能设想这时判断也无非是感觉呢？

这个意见，毫无疑问，乍看起来是带着矛盾的外貌的；然而为了证明它是真实的，我们可以假定一个人具有对所谓善和恶的认识，并且还知道一件活动坏处的大小，是按照它危害社会幸福的程度大小而定。在这个假定中间，诗人和演说家应当应用什么艺术，来使人们更生动地看出公正在一个国王身上胜于慈善，为国家保全更多的公民呢？

演说家将为这个人的想象提供三幅图画：在第一幅画上，将为他画出公正的国王给一名罪犯治罪和处死刑；在第二幅上，是慈善的国王给这名罪犯打开牢门除去镣铐；在第三幅上，国王又重新逮捕这名罪犯，因为他一出牢门就手执匕首跑去屠杀 50 个公民：看了这三幅画，有什么人不会感到，公正通过一个人的死来防止 50 个人的死，在一个国王身上要胜于慈善？然而这个判断实际上无非是一种感觉。事实在，如果人们凭着那种把某些观念联系到某些语词上去的习惯，可以象经验证明的那样，用某些声音刺激耳朵，从而在我们身上引起一些感觉，与对象呈现时感到的那些感觉几乎完全一样，那就很明显，在看见这三幅画的时候判定公正在一个国王身上胜于慈善，也就是感觉到和看到第一幅上杀的只是一个公民，第三幅上则是屠杀 50 个公民；因此我得出结论说：一切判断都无非是一种感觉。

有人会说：可是，难道应当把我们对于某些方法的优越性大小所作的判断，例如对于究竟是把许多对象放进我们的记忆的那种方法好，还是抽象方法好，还是分析方法好所作的判断，也置之于感觉之列吗？

为了答复这种反对意见,首先必须确定方法这个名词的意义:一种方法,无非就是用来达到预定目的的手段。我们可以假定一个人计划着把某些对象或观念安放在他的记忆里,而机缘使它们在记忆里排列成这个样子,只要记起一件事或一个观念,就唤起了对于无限个其他的事情或观念的记忆;并且假定这个人已经象这样使某些对象比较容易、比较深刻地印在他的记忆里了。那时,判定这个次序最好,并且称之为方法,意思就是说,化费的注意力比较小,就是说,按照这个次序学习,比起按照任何别的次序来,已经得到了一种费力较小的感觉。然而回忆到一种费力的感觉也就是有所感觉;因此很明显,在这种场合,判断就是感觉。

我们还可以假定,为了证明某些几何学命题是真实的,并且使学生更易于了解起见,一个几何学家想到了让他们把线看成没有宽度和高度的。那时,判定这种手段或抽象方法最能使学生容易理解某些几何学命题,意思就是说,学生化费的注意力较小,就是说,他们应用这种方法,比起用另一种方法来,得到一种费力较小的感觉。

我们可以假定,对于最后的这个例子来说,分别考察一个复合命题里包含的每一个真理,比较容易达到对这个命题的理解。那时,判定分析的手段或方法最好,意思也同样就是说,化费的注意力较小,就是说,因此在分别考察这个复合命题包含的每一真理时,比起企图同时掌握所有的真理来,已经得到了一种费力较小的感觉。

从我所说的这些话里,可以得出一条结论:对于机缘提供给我们的那些达到一定的目的的手段或方法,我们所下的判断,真正说来无非是一些感觉;人身上一切都归结为感觉。

但是有人会说:怎么一直到现在为止,人们都假定我们身上有

一种异于感觉能力的判断能力呢？我可以回答他说：人们作出这个假定，只是由于到现在为止，人们一直以为自己无法以任何别的方式来解释精神的某些错误。

为了解除这种困难，我将在以下各章中指出，我们的一切虚妄判断和错误，都与两种原因有关，这两种原因在我们身上都是仅仅以感觉能力为前提的；因此承认我们身上有一种判断能力，乃是无用甚至荒谬的，因为这种能力只可以解释那种没有它也能解释的东西。因此我现在就进入主题，我说，任何一个虚妄的判断，其原因若不是我们的感情，就一定是我们的无知。

（爱尔维修：《论精神》，I. 1）

§ 48.02 [所谓灵魂无非就是感觉能力] 1

意义完全相同的名词是没有的。这条真理有些人不知道，有些人忘掉了，因而常常把精神与灵魂混为一谈。可是我们对这两种东西如何区别呢？什么是灵魂呢？——

第一种区别是：我们生下来就有整个灵魂，并不是生下来就有全部精神。

第二种区别是：我们可以在活着的时候失去精神，只有在失去生命时才失去灵魂。

第三种区别是：思想并非灵魂的存在所必需。

神学家们按照亚里士多德的说法主张灵魂由感官得到观念的时候，他们的意见无疑就是这样。但是我们不要因此就以为可以把精神看成完全不依靠灵魂。没有感觉能力，没有产生我们精神的记忆力，就会没有机能，灵魂就会等于零^①。我们的观念和精神

^① 作者注：《论精神》一书中说记忆在我们身上只不过是一种持续的、然而减弱了的感觉。其实，记忆只不过是感觉能力的一个结果。

的存在要以感觉能力的存在为前提。这种能力就是灵魂本身。我由此得出结论：如果灵魂不是精神，精神就是灵魂或感觉能力的结果。^①

（爱尔维修：《论人》，II. 2）

§ 48. 03 [我们的一切错误都是感情或无知的结果] 1

(1) 感情引导我们陷于错误，因为它们使我们把全部注意力

① 作者注：也许有人会问我：什么是感觉能力？什么东西在我们身上产生这种现象？一位著名的英国化学家在谈到动物的灵魂时是这样想的：

他说：我们在物体中认识到两类特性：一类特性的存在是持续的，不可改变的，如不可入性、重量、可移动性等。这些性质属于一般的物理学。

就在这些物体中，还有另一些特性，其存在是暂时的、过渡的，通过内部各个部分的某种组合、分解或运动而交替地产生和消灭。这一类特性构成了博物学、化学等不同的科学部门，它们属于特殊的物理学。

例如铁就是由燃素和一种特殊的土组成的。在这种组合状况下，铁受磁石的吸引力支配。如果把铁分解了呢？这种特性就消灭了。磁石对于一块除去了燃素的铁土丝毫不起作用。

把这种金属与另一种物质如硫酸组合起来的时候，这种结合也同样在铁里面破坏了受磁石吸引的特性。

固定碱和硝酸各自具有无数种不同的性质；但是这两种东西结合起来形成硝石的时候，那些性质就无影无踪了。

在大气处于常温时，硝酸是摆脱其他一切物体而与固定碱化合的。

如果把这种化合物放在足以使硝石融化的温度之下，并加上某种易燃的物质，硝酸就会抛开固定碱与这种易燃物质相结合；在这种化合作用中产生出一种弹力，其效果在火药中是十分惊人的。

将固定碱与砂子化合造成玻璃的时候，就破坏了它的一切特性；玻璃的透明性、不可溶解性、摩擦生电性等，我敢说都是新的创造，这些创造是由这种结合而产生，因玻璃的分解而消灭的。

那么，在动物界为什么机体构造不会同样产生我们称为感觉能力的那种特殊性质呢？医学和博物学上的一切现象都显然证明，动物身上的这种力量只是它们身体结构的结果，这种力量与它们的器官的形成同时产生，它们生存多久就保持多久，最后由于这些器官解体而消失。

如果形而上学家们问我：那时感觉能力在动物身上变成什么？我将回答他们说：就是受磁石吸引的性质在分解了的铁里面所变成的那种东西（参看 *Treatise on the principles of chemistry* [《论化学原理》]）。

固定在它们向我们提出的对象的一个方面上，不容许我们从各个方面来考察对象。有一个国王，很羡慕征服者这个称号；他说：胜利在天涯海角向我召唤；我将交战，我将战胜，我将粉碎我的敌人的骄傲；我将用铁链锁住他们的手，我的威名好象一座坚不可摧的堡垒，将保卫着我的帝国的大门。他沉醉在这种希望里面，忘记了好景不常，祸患的重荷几乎是同等地为战胜者和战败者所分担；他感觉不出臣民的利益只不过是他的好战的怒火的借口，感觉不到是骄傲铸造了他的武器，展开了他的旌旗；他的全部注意力都固定在战车和凯旋上。

恐惧的力量不下于骄傲，也会产生出同样的结果；我们可以看到，恐惧创造出鬼怪，把它们散布到丘墓之间，并且在阴暗的丛林中使它们出现在战栗的旅人眼前，霸占他们灵魂的全部能力，不让任何一种能力自由地考察造成这种如此虚幻的恐惧的那些荒谬的原因。

感情不但只让我们考察它们向我们提出的对象的某些方面，而且还欺骗我们，常常在这些对象并不存在的地方向我们指出这些对象。大家都知道那个一位本堂神父和一位多情夫人的故事：他们听到人家说，月亮里有人居住，他们相信这句话；于是这两个人手里拿着望远镜，努力侦察月亮里的居民。夫人首先说：“要是我没有弄错的话，我看见了两个影子；他们互相偎倚着：我觉得毫无疑问，这是一对幸福的情人……”神父答道：“哎呀！太太，您真是，您瞧见的这两个影子是一座大礼拜堂里的两口钟。”这个故事就是我们的历史；我们经常总是在事物中只看到自己要想发现的东西；在地球上，也和月亮上一样，一些不同的感情总是会使我们在那里或者看见一对情人，或者看见两口钟。幻觉是感情的一个必然结果，几乎永远是感情专注的盲目程度越大，感情的力量就

越强。关于这一点,有一个不知道是谁的女人有很深刻的感受。她的情人发现她偎倚在他的情敌的怀里,把她当场拿获了;她居然敢向他否认他亲眼目睹的事实。他向她说:“怎么!你无耻到了这步田地……”她大声叫道:“啊!负心贼,我知道你不爱我了,你相信自己看见的事,甚于相信我告诉你的事。”这话不但适用于爱情,而且适用于所有的感情。所有的感情都是以最深刻的盲目性打动我们的。比方说,当野心使两个强国拿起武器的时候,当惶惶不安的公民们互相打听消息的时候,一方面,人们是多么容易相信好消息!另一方面,人们又是多么容易相信坏消息!对于无知的修士的一种极其愚蠢的信仰,不是有不知多少次使基督徒否认东西两半球的可能性吗?没有一个世纪不是以某种可笑的肯定或否定在准备为下一个世纪所嘲笑。一件过去的蠢事很少使人们明白自己现在的愚蠢。

此外,这些感情固然应当被看成无穷错误的种子,却也是我们文化的源泉。虽然它们使我们陷于迷惘,却只有它们才能给予我们前进的必要力量,只有它们才能使我们摆脱那种随时准备拖住我们灵魂的全部能力的惯性和惰性。

但是这里还不是考察这个命题的真理性的地方。我现在进而讨论我们犯错误的第二个原因。

(2) 我们为一种感情所支配,把全部注意力固定在一个对象的一个方面,企图仅仅从这个方面来判断整个对象的时候,就要犯错误。我们的决定的正确性要以事实为依据,要是我们对一个题材下判断的时候,我们的记忆里没有储备需要加以比较的一切事实,那也要犯错误。这并不是因为人人都缺乏正确的精神;每一个人都清楚地看到自己所看的東西;但是没有一个人对自己的无知抱恰如其分的怀疑态度,因此人们极容易认为自己在一个对象上

看到的東西就是能夠看到的一切。

在那些有點困難的問題上，我們應當把無知看成犯錯誤的主要原因。

(3) 濫用名詞，把不明不白的觀念加到名詞上，乃是犯錯誤的另一個原因，這個原因也同樣屬於無知。洛克先生已經很成功地討論了這個問題，所以我的考察只能說是為了幫助那些沒有化同樣多的工夫去留意這位哲學家的著作的讀者，使他們少費一點鑽研的氣力。

在洛克以前，笛卡爾已經說過，逍遙派的哲學家們^① 躲在名詞晦澀這道壁壘後面，很象一群瞎子，為了戰鬥起來勢均力敵，會把一個明眼的人拉下一座黑暗的地窖。他接着又說：假如這個人懂得把陽光放進地窖，假如他強迫逍遙派把明晰的觀念放到他們所用的名詞上去，那他的勝利就是確定無疑的。因此我就按照笛卡爾和洛克的說法來證明，在形而上學和道德學里面，名詞的濫用，以及對於名詞的真正意義的無知，可以說是一座迷宮，連那些最大的天才有時候也在这里面迷失了方向。我可以舉出某些在哲學家們中間引起最冗長、最激烈的爭論的名詞作為例子。在形而上學里面，物質、空間和時間就是這樣的名詞。

從古以來，人們曾經輪流地主張過物質能感覺或者不能感覺，在這個問題上，人們有過十分冗長、十分空泛的爭論。直到很晚，人們才想到問自己究竟爭論的是什麼，才把一個確切的觀念加到物質這個名詞上。人們要是一起頭就把意義弄確定了，那就一定已經承認：人可以說是物質的創造者，物質並不是一件東西，自然中只有一些我們稱之為形體的個體，物質這個名詞只能了解為那些為一切形體所固有的特性的集合。把這個名詞的意義象這樣加

^① 指歪曲地利用亞里士多德學說的經院學者。——編者

以规定以后,问题就仅仅在于弄明白:是否只有广延、体积、不可入性是一切形体所共有的特性,是否发现了一种象吸引力这样的力量并不能使人猜想到形体还具有某些未知的特性,例如感觉能力,它虽然只显示在动物的有机形体中,却是可以为一切个体所共有的。把问题归结到了这一点上,就会感觉到,如果严格说来,并不能证明所有的形体都是绝对没有感觉的,那么任何一个没有受到天启的人,只要把这种意见的或然性与反面意见的或然性拿来盘算一番,比较一番,就能解决这个问题。

因此要结束这场争论,并不需要建立种种世界体系,把心思耗费在拼凑各种可能性上,作出这样一些曾经以多少有点聪明告结束,实际上也只能如此结束的不可思议的精神努力。事实上(如果我可以在这里指出这一点的话),要是我们必须对观察唯命是从,那就必须一步一趋地追随着观察,在观察不到的时候,就必须止步,必须有勇气不去理睬我们还可以不知道的东西。

(爱尔维修:《论精神》,I. 2—4)

§ 48.04 [人的推动力是肉体的快乐和痛苦] I

(1) 人的推动力是肉体的快乐和痛苦。为什么饥饿是支配人行动的最经常的原则?因为在一切需要中,这是最经常重视的,是支配人最为紧迫的。在森林中使肉食兽精神上大大优于草食兽的,是饥饿和满足这种需要的困难。使前者得到多种巧妙办法攻击和捕捉猎物的,是饥饿。使野蛮人留在湖上和林中整整六个月,教他们扳弓结网,安设陷阱的,是饥饿。在各个文明民族中使一切公民行动,使他们耕种土地,学一种手艺,从事一种职业的,也还是饥饿。但是在执行这种职务时,人人都忘了使他这样做的动机;这是因为我们的精神并不专注于需要,而专注于满足需要的办法。

困难的不是吃饭,而是做饭。

快乐和痛苦永远是支配人的行动的唯一原则。如果天满足了人的一切需要,如果滋养身体的食品同水跟空气一样是一种自然元素,人就永远懒得动了。

支配穷人,亦即最大多数人行动的原则是饥饿,因而是痛苦;支配贫民之上的人,亦即富人行动的原则是快乐。然而,在一切快乐中,对我们作用最强,给予我们灵魂鼓舞最大的,毫无问题是女色的快乐。自然把最大的陶醉放在女色的享受上,要想从其中建立起支配我们行动最有力的原则之一。^①

没有一种感情在人身上造成的变化比它更大了。它的支配范围一直达到禽兽。连见了最软弱的动物也会发抖的胆怯的动物,也由于爱情而胆大起来。动物奉了爱情的命令停下脚步,抛弃一

① 作者注:有人说:在学者中间,有些人离开人群,甘愿过隐居生活。那么,怎样使自己信服,在这些人身上,爱才学的基础是爱肉体快乐,尤其是爱女人?这两件不相容的事怎样调和?为了这个,我们假定有一个有才学的人和一个守财奴。如果守财奴今天拒绝享受必需的东西,那是因为希望明天享受过分的东西。守财奴不是希望得到一座美丽的别墅,有才学的人不是希望得到一个美丽的妻子吗?如果要博得这两样东西,必须要有很大的财富和很大的声名,那么这两个人就各干各的,一个埋头扩大自己的钱财,一个埋头扩大自己的名气。然而在致力取得这笔钱财和这种名气的期间,如果他们已经老了,如果他们已经养成了一些习惯,非努力不能改掉,而年龄已经不容许作这种努力了,那么,这个守财奴和这个有才学的人,一个将会没有别墅而死,一个将会没有情妇而死。

不仅这两个人之间有类似之处,而且风骚女人和这个守财奴之间也有无数类似之点。这两个人都是幸福得不可思议,都是以同样的方式享受着幸福的。守财奴数着他的金钱,享受着自已将来拥有一切可以用金钱换来的东西;风骚女人照着镜子,也同样预先享受着风姿美貌将给自己带来的各种奉承。我给他们的劝告是维持这种状态。他们最好是没有别墅,没有情人;他们在享受自己欲望的对象时,将会在这种享受前面感到莫名其妙的乏味。

欲望状态乃是一种享受状态。钱财、美貌、才学所能带给他们的别墅、情郎和女人,乃是一种预料的快乐,当然没有现实的肉体快乐那么强烈,然而更持久。身体会衰弱,想象从不衰退。而且在所有的快乐中间,预料的快乐一般地也是在我们一生中给我们幸福最多的一种。

切恐惧,起来攻打与它同样的、甚至比它气力大的动物。爱情不怕任何危险,任何劳苦。它是生命之源。欲望衰退,人也就失去了活力,死亡也就逐渐占据了他。

肉体的快乐和痛苦,这就是全部统治的唯一的、真正的机纽。真正说来,人并不是爱荣誉、财富和爵位,而只是爱这种荣誉、这些财富、这些爵位所代表的快乐。不管怎么说,就人们给工人酒钱来刺激他劳动而论,就应当同意各种感官快乐有支配我们的权力。

我在《论精神》一书中说过我们的一切痛苦和快乐都聚集在肉体的痛苦和快乐这条主干上面,当时我是揭示了一项重大的真理……由此得出什么结论?得出的是:丧风败俗的原因不能在于这些快乐的享受。那么一个淫靡腐化的民族是什么民族?是以罪恶手段占有各个著名国家以道德手段取得的各种快乐的民族。

一个作者以经验证明和证实了他的原则,某些道德学家所唱的高调是反对不了他的。

可不要认为这种关于肉体感受性的讨论与我们的主题无关。我准备做的是什么呢?是说明一切构造得同样好的人都有同等的能力获致精神。我为了达到这个目的做了些什么?我分别了精神与灵魂。我证明过灵魂在我们身上只不过是感觉能力;精神是它的结果;人身上的一切都是感觉;因此肉体的感受性乃是人的需要、感情、社会性、观念、判断、意志、行动的原则;最后,如果可以用肉体的感受性来说明一切,承认我们身上有其他的能力就是无用的。^①

人是一台机器,为肉体的感受性所发动,必须做肉体的感受性

^① 作者注:有人说,除了感觉能力以外,人还赋有回忆的能力。这一点我知道。可是既然记忆的器官是肉体的,既然它的职务在于使过去的印象呈现在我们面前,而为了这个目的,它必须在我们身上激起一些现实的感觉,我也就仍然有理由断言人身上一切都是感觉。

所执行的一切事情。这是一个水轮,为一股水流所推动,使活塞上升,从而使预定流入准备盛水的容器的水随着活塞上升。

(爱尔维修:《论人》,II. 10)

(2) 人是能够感觉肉体的快乐和痛苦的,因此他逃避前者,寻求后者。就是这种经常的逃避和寻求,我称之为自爱。

这种情感是肉体的感受性的直接后果,因而为人人所共具,乃是与人不可分离的。我以它的永久性、不可改变性、甚至不可变换性来作为这一点的证明。在一切情感中,这是属于这一类的唯一情感;我们是凭它获得我们的一切欲望、一切感情的。这些感情在我们身上只能是把自爱应用在这种或那种对象上的结果。

因此我们应当把感情和性格的千差万别归之于自爱这种情感的各种不同的变相,这些变相是依人们所受的教育、支配人们的政治、以及人们所处的不同地位为转移的。

使我们整个儿成为我们的,是对我们自己的爱。人们为什么这样贪图名誉地位呢?这是因为人们爱自己,因为人们要求自己幸福,因而要求享受幸福的权力。对于获得幸福的力量和手段的爱,在人身上必然与自爱相联系。人人都愿意发号施令,是因为人人都愿意扩大自己的幸福,愿意他的同胞们都为此工作。然而,在一切强迫他们这样做的手段中间,最可靠的是实力和暴力的手段。因此,以爱幸福为基础的对于权力的爱好,乃是我们一切欲望的共同对象。所以,财富、爵位、荣誉、妒忌、尊敬、正义、美德、偏狭以及一切人为的感情,在我们身上只不过是这些不同的名目化装起来的权力之爱。

(爱尔维修:《论人》,IV. 4)

§ 48.05 [利益支配着我们在道德上和认识上的一切判断] 1

(1) 事实上,如果说下棋的配合方法是无穷无尽的,如果说一个下棋的人不运用很多的配合方法就不能制胜,那么,为什么公众不把大智的称号给予下棋的能手呢?这是因为他们那些观念对于公众来说并不是有利的,也不是快意的,也不是有教益的,因此公众尊重他们是毫无利益可得的;所以说,利益^①支配着我们的一切判断。如果说,制造某些谬误有时候比发现一条真理还要花费更多的配合工夫,花费更大的心思,而公众总是轻视这些谬误,如果说公众更尊重洛克,而不很尊重马勒伯朗士,那是因为公众以自己的利益为标准来决定是否重视。难道他们还能用什么别的标准来衡量人们的观念的价值吗?每一个个人都是根据自己得到的印象快意不快意来评判人和物的;公众无非是一切个人的集合;因此他们只能拿自己的利益来当作判断的准绳。

我用来考察精神的这个观点,我认为是唯一应当用来考察精神的观点。只有用这种方式,才能鉴定每一种观念的价值,才能使我们举棋不定的判断固定在这一点上,才能发现意见惊人地分歧的原因;这种惊人的分歧,是完全系于人们的感情,观念,偏见、情绪的不同,因而完全系于他们的利益的差异上的。

如果说,公共的利益^②曾经评定人们各种不同的行为的价值,曾经根据这些行为对于公众有利、有害或者无所谓,把它们称为道德的、罪恶的或可以容许,而这种利益并不是唯一支使我们对人们

① 作者注:一般人通常把利益这个名词的意义仅仅局限在爱钱上;明白的读者将会觉察到我是采取这个名词的比较广的意义的,我是把它一般地应用在一切能够使我们增进快乐、减少痛苦的事物上的。

② 作者注:大家知道我在这里是以政治家的身分说话,而不是以神学家的身分说话的。

的各种观念表示尊重或蔑视的,那就非常奇怪了。

我们可以象对行为进行分类一样,把观念分为三个不同的类。

有益的观念:我采取最广的意义,把这个名词理解为一切可以使我们得到教益或者快乐的观念。

有害的观念:就是在我们身上造成与此相反的印象的观念。

无所谓观念:我指的是那些本身没有什么趣味或者没有变得太熟悉,因而几乎不能在我们身上造成任何印象的观念。然而,这样的观念是几乎不存在的,可以说只能暂时地被称为无所谓的观念;它们如果保持或持续一段时间,就会变得讨厌起来,马上归到有害的观念那一类里去了。

为了使大家明了这种考察精神的方式是多么能够发现真理,我将要依次把我所建立的这些原则应用到人们的各种行为和观念上去,我将要证明无论在任何时候,任何地方,无论在道德问题上,还是在认识问题上,都是个人利益支配着个人的判断,公共利益支配着各个国家的判断;因此无论从公众方面说,还是从个人方面说,表示赞扬的总是喜爱和感激,表示轻蔑的总是厌恶和报复。

(爱尔维修:《论精神》,II. 1)

(2) 一个人一切行动都以公益为目标的时候,就是正义的。单是行善还不足以当美德之名。一个君主有成千个官职委派,一定要派人充任,他是无法避免使成千个人幸福的。因此他的美德完全寄托在他择人是否公正上。如果在委派一个重要官职的时候,他由于私情,由于昏暗,由于听从请求,或者由于懒惰,没有选择一个头等人才,而把它委之于一个庸庸碌碌的人,那就应当被看成不公正,尽管他所处的那个集团对他的正直颂扬备至。

要行为正直,就应当仅仅倾听和信任公共的利益,而不要听信我们周围的人。个人利益通常总是使他们利令智昏的。——

因此为了做一个正直的人，就必须把灵魂的高尚与精神的明智结合起来。任何一个在自己身上结合了这两种不同的自然赠品的人，都是以公共利益作为行动的指南的。这种利益是人类一切美德的原则，也是一切法律的基础。它应当启发立法者，迫使人民服从他所制定的法律；总之，为了这个原则，必须牺牲自己的一切温情，连人道的温情也不例外。

公共的人道有时候对于个人来说是残酷无情的。当一只船陷于长期漂泊，饥饿以一种不可违抗的声音下令抽阉决定一个不幸的人作为牺牲品，给他的同伴们当食物的时候，人们就毫不犹豫地把他杀了。这只船就是每一个国家的象征；为了公共的幸福，一切都变成了合法的，甚至变成了道德的。

从以上所说的话得出的结论就是：要想行为正直，就必须不要听自己所属的那些集团的话，而只听公共利益的指示。永远听从公共利益的人的行为，只会是或者直接有利于公众，或者有利于个人而无害于国家的行为。这样的行为对于他是永远有益的。

(爱尔维修：《论精神》，II. 6)

§ 48.06 「法律不完善，财富太不均是国家不幸的原因」 1

(I) 几乎所有的人和民族都普遍地不幸，这种不幸是由于他们的法律不完善，由于财富分配太不平均。在大多数王国中，只有两个公民阶级：一个无衣无食，另一个醉饱欲死。

第一个阶级只有靠过度的劳动才能满足它的需要。这种劳动对于所有的人来说都是一种肉体上的痛苦，对于某些人来说则是一种刑罚。

第二个阶级生活阔绰，但是也生活得无聊苦闷。然而，厌倦无聊是一种与赤贫几乎同样可怕的痛苦。

因此在大多数帝国里只应当住着不幸的人民。怎样做才能使那些地方恢复幸福？减少一些人的财富，增加另一些人的财富，使穷人处在一种小康的状态中，能够凭着七八小时的劳动充分地满足自己和家属的需要。这样，他就变得几乎尽可能地幸福了。

那时候，在肉体快乐方面，他就尝到富豪的一切快乐。穷人的胃口从本性上说就是财主的胃口；用一句流行的谚语来说，就是：阔人也一下吃不了两顿。我知道有一些费钱的享乐超出了普通小康之家的能力范围；但是总可以用另一些快乐来代替它们，以一种同样愉快的方式填补一个已满足的需要与一个重新产生的需要之间的空档，也就是一顿饭与另一顿饭之间的空档，第一次享受与另一次享受之间的空档。在一切明智的统治之下，人们在满足需要的时刻可以享受同样的幸福，在一个已满足的需要与一个重新产生的需要之间的时刻也可以享受同样的幸福。然而，如果人生只是这两类时刻的总和的话，小康的人就会象我打算证明的那样，能够在幸福方面与最有钱和最有势的人们相等。

但是良好的法律是否能够使所有的公民都处在这种为幸福所必需的小康状态中呢？现在这个重要的问题就归结在这件事情上。

(2) 在大多数国家的现状之下，假定受到财产过分不平均的打击的政府要想把它重新分配得比较平均，它当然会有千万重障碍要克服。这样一种以智慧拟定的计划，只应当、也只能够通过一些继续不断的、不知不觉的改变来执行；但是这些改变是可能的。

假定法律给所有的公民指派若干财产，它将使穷人摆脱贫困的恐怖，使富人摆脱厌倦的厄运。它将会使穷人和富人都更幸福。

但是我们是否以为，制定了这些法律以后，人们虽然在财富或权力方面不平等，却相信自己是同等幸福的？在现有的教育之下，最难使人们相信的无过于此了。为什么呢？因为在他们童年的时

候,人们就把财富的观念与幸福的观念联系在他们的记忆中;因为几乎在所有的国家里,都在他们的心里深深地印下了这个观念,就是他们一般地只有靠过度的劳动才能满足其迫切经常的需要。

在一个以高明的法律治理的国家里是否会如此呢?

如果说野蛮人把金钱和地位看成最卑下的蔑视对象,那么极端富有的观念就不是必然联系在极端幸福的观念上。那么我们就可以对它们形成各异的、不同的观念;就可以向人们证明:在构成人们生命的那一系列瞬间中,如果凭着他们的统治形式,人人都能把自己的财产、生命和自由的所有权与某种小康状态结合起来,就会人人都同等地幸福。由于缺乏良好的法律,才处处燃起贪图巨富的欲火。

(爱尔维修:《论人》,VIII. 3—4)

(3) 如果习惯使劳动变得容易起来,如果我们总是毫不费力地做每天照例做的事情,如果每一种取得快乐的手段都能算是一种快乐,那么一笔中等的财产既然迫使人去劳动,也就使人享受着幸福,因为劳动总是以最为愉快的方式填满一个已满足的需要与一个重新产生的需要之间的那段时间,因而填满那被认为在人们的幸福方面最不平等的每天 12 个仅有的小时。

要是政府允许它的臣民拥有他们的财产、生命和自由呢?要是它制止国民财富分配过分不均等呢?要是它保持每一个公民处在某种小康状态中呢?那它就使每一个人都有办法过几乎尽可能幸福的生活了。

(爱尔维修:《论人》,VIII. 24)

§ 48.07 [精神不均是教育不同所产生的结果] 1

人们在受到洛克的启发,知道自己是由感官而得到观念、从而

得到精神的时候,在注意到不同的人的器官有差别,精神也有差别的时候,通常总是作出结论说,精神不等是感官的精致程度不等的结果。

这种看法非常类似真实,非常与事实相似,是应当得到大家普遍接受的,同时也十分投合人的惰性,使他不必要去作无益的研究。

然而如果有一些经验证明精神的优越与五官的完善程度并不成比例,那就不能不去寻找另外一种原因来说明这种现象了。

如今有两种意见把学者们在这个问题上划分开来。有一些人说:精神是某一类的气质和内部构造的结果;但是还没有一个人通过一系列的观察,明确地指出是哪种器官、气质或食品产生出精神。因此这个空洞的、并无实据的论断可以归结成这样一句话:精神乃是我称之为气质或机体构造的一种未知原因或隐秘性质的结果。

昆蒂良^①、洛克和我说:

精神的不等是一种已知原因的结果,这个原因就是教育的不同。

要证明前一种意见正确,就必须以反复的观察指明精神的优越性确实只属于某一类的器官和气质。然而,这些实验还有待进行。因此,如果从我所承认的那些原则出发,可以明白地推出精神不等的原由,那就应当宁可采取后一种意见。

难道一个已知的原因不能够说明一件事实吗?为什么要把它归之于一种未知的原由,一种隐秘的性质呢?这种原因或性质的存在始终是不确定的,并不能说明任何非它不能说明的现象。

要证明一切构造得同样好的人都有同等的能力获致精神,就

^① 昆蒂良[Quintilien],一世纪时罗马修辞学家。——编者

必须追溯到产生精神的本原：这个本原是什么？

人身上一切都是肉体的感觉。也许我在《论精神》那部书里对这条真理发挥得还不够。那么我应当怎样办？严格地证明我只不过指出的东西，证明精神的一切活动都归结到感觉。唯有这个本原才能向我们说明：为什么我们的观念得自我们的感官，然而象经验所证明那样，我们的精神比较广阔，并不是由于这些感官极度完善。

如果这个本原使两件表面上如此矛盾的事实得到了调和，我就可以由此得出结论说：精神的优越并非气质的产物，并非感官比较完善所致，并非一种隐秘的性质所造成，而是教育这一众所周知的原因的结果；最后我们可以用一些非常精确的观念，来代替那些对这个问题反复提出的空洞论断。

（爱尔维修：《论人》，II. 1）

§ 48.08 [教育万能] 1

(1) 教育的力量的最有力的证明，是经常看到教育的不同与它们的不同的产物或结果有关。野蛮人打起猎来不知疲倦，奔跑起来要比文明人轻捷，因为野蛮人在这方面更有训练。

文明人更有教养，他有比野蛮人更多的观念，因为他接受了数目更多的不同的感觉，因为他凭着自己的地位有更大的兴趣去比较这些观念。

因此，前者以敏捷见长，后者广有知识，乃是教育不同的结果。

如果一般说来，人们在一种自由的统治之下，是坦率的，忠诚的，勤奋的，人道的；在一种专制的统治之下，则是卑鄙的，欺诈的，恶劣的，没有天才也没有勇气的，他们性格上的这种区别，乃是这两种统治之下所受教育不同的结果。

要是我们从各个国家的不同的法制进到人们的不同状况呢？要是我们追问神学家们的精神之所以很少公正的原因呢？我们看到，一般说来，如果说他们有着虚伪的精神，那是他们的教育使然；因为他们在这一方面比其他的人受到更仔细的培养；因为他们自幼就养成习惯，满足于经院中的行话，把空名当作实物，因而变得不能分辨胡说与真理，诡辩与证明。

为什么祭坛上的执事们是最可怕的人呢？为什么西班牙谚语说：“要谨防女人的前部，牝骡的屁股，公牛的脑袋，一个修士的各个方面”呢？谚语几乎都是以经验为基础的，几乎永远是真实的。那么把修士的邪恶归之于什么呢？归之于他的教育。

埃及人说，斯芬克司是祭司的标志：祭司的面孔是温和的，谦逊的，宛转的，斯芬克司也有一副少女的面孔；斯芬克司的双翼表示它住在天上，它的一双爪子表明迷信给予它的统治尘世的权力。它的蛇尾乃是狡猾的记号。和斯芬克司一样，祭司也提出谜语，把任何不照他的心意去解释的人打下地牢。实际上，修士自幼就养成了行为和思想上假冒为善的习惯，越是惯于矫情作伪，其危险性就越大。

如果说教士是土地的儿女中最傲慢的，那是因为为数众多的迷信之徒的尊敬不断地使他自命不凡。

如果说主教是人中间最野蛮的，那是因为他不象大多数人那样迫于需要冒着危险；那是因为一种软弱的、阴柔的教育使他的性格卑下了；那是因为他是无信的、怯懦的，因为象蒙田所说的，没有比孱弱和怯懦更残酷的了。

军人在年青的时候一般地是无知的和放荡的。为什么呢？因为没有任何东西迫使他受教育。他在老年的时候，每每是愚蠢的和热狂的；为什么呢？因为放荡的年龄已经过去了，它的无知应当

使他变得迷信起来。

世人中间伟大的人才很少,这是他们的教育的结果;人们的童年教育太被忽视了。那时人们只是在他们的记忆中印上一些虚妄幼稚的观念。以后要代之以正确伟大的观念,必须把原来的那些观念抹去。然而这永远是长时间的工作,人们在成为人以前已经老了。

几乎在所有的行业中,教育生活都是非常短促的。唯一使它延长的办法,是及早形成对于人的判断。假如在自己的记忆中只印上清楚明白的观念,在少年时期就会比如今老年时期更开明了。

教育使我们成为我们现在这个样子。如果从六七岁起,萨伏依人就已经是节俭、积极、勤劳、忠实的,那是因为他贫穷,因为他饥饿,因为他象我说过的那样,与一些赋有人们要求于他的品质的同乡生活在一起;那是因为他以榜样和需要这两位人人都服从的高贵的主人为导师。^①

萨伏依人的一致行为,是由于他们的地位相似,因而也就是由于他们的教育一致。君主们的行为也是这样。为什么要斥责他们那种几乎同样的教育呢?因为他们没有使自己开明的利益,单靠愿望就可以满足他们的各种需要和嗜好。然而,一个人不靠本领、不靠劳动就能满足这两样东西,是没有开明和积极的根源的。

精神和才干在人们身上只不过是他们的各种欲望和特殊地位的产物。教育科学也许就在于把人们放在迫使他们取得其所渴望的才能和美德的地位上。

君主们在这一方面所处的地位并非永远是最好的。伟大的国

^① 作者注:人们要是自幼就养成了劳动、节俭、忠实的习惯呢?那就很难摆脱这种最早的习惯。甚至于只有长期与骗子们往来,或者由于一些极端强烈的感情,才能改掉这种习惯。然而,这一类的感情是很罕见的。

王们乃是自然界异乎寻常的现象。这些现象长期被人们盼望着，却很少出现。人们总是期待继位的君王改革弊端：他应当作出一些奇迹。这位君王即位了。什么都没有改变，国政依然如故。其实，一个常常受着比祖先更坏的教育君王，有什么理由会更开明呢？

(爱尔维修：《论人》，X. 1)

(2) 要是把道德科学的根本原则归结到肉体的感受性这件简单的事实呢？这门科学就变得可以为一切年龄各不相同、精神面貌各不相同的人们所研究了。所有的人都能对道德具有相同的观念了。

只要把肉体的感受性一旦看成了道德的根本原则，人们的各种准则就不再互相矛盾了；他们的那些互相连贯的准则就会有助于作出最严格的证明了；最后，他们那些摆脱了思辨哲学的阴霾的原则就是明晰的了，它们愈是明白地向公民们揭示出为善的利益，就愈为人们普遍地接受。

任何一个人，要是上溯到了这个根本原则，我敢说一眼就可以看出一种立法的缺点：他可以知道：法律为制止那些违反公益的感情而设下的堤防，是否充分坚实，足以维护追求公益的努力；法律是否按照促使人们为善的正义标准进行赏罚。最后他会看出，那条为现存的道德学如此吹嘘的准则：

己所不欲，勿施于人，

只不过是一条第二性的、从属的准则，决不足以启迪公民，使他们认识自己对祖国担当的义务。他将立刻把这条准则换成：

公共的福利——最高的法律。

这条准则以一种最普遍、最明确的方式，包括了前一条准则的一切用途，可以应用到一个公民所能处的一切地位上，同样地适用于一

个市民、一个法官、一个大臣等等。我敢说,从这样一条原则的高度,一直往下推到那些形成各个民族的习惯法的局部协议,每一个人都会以比较特殊的方式,按照自己所从事的行业,认识自己国家的风俗、法律、习惯的明智或荒唐,越是经常地使那些衡量法律的明智与公正的伟大原则呈现于精神面前,就越能对法律下正当的判断。

(爱尔维修:《论人》,X. 7)

49. 霍尔巴赫

Paul-Henri Thiry d'Holbach, 1723 - 1789 年,德国血统的法国人。著作有:《自然体系》[Système de la nature],《社会体系》[Système social],《揭穿了基督教》[Le christianisme dévoilé],《神圣的瘟疫》[La contagion sacrée],《自然政治》[Politique naturelle]等。

著作选录

§ 49.01 [基督教依靠的是欺骗、无知和轻信] 1

一个理性动物,应当一切行动都以自身和同类的幸福为目标。人人都向我们指出,宗教是我们获得暂时幸福和永久幸福最重要的手段。只有当宗教使我们在世界上的生活幸福的时候,也只有当我们有把握相信宗教会实现它所作出的那些关于我们来世的花言巧语的诺言的时候,宗教才对我们有好处。我们把神看成我们命运的主宰,我们对他所负的义务,只能以我们期待他赐予的

幸福为基础，或者以我们害怕他降下的灾难为基础。因此人必须考察自己恐惧的来由；为了这个目的，他应当请教经验和理性，只有这两种东西才能在尘世指点他；一定要凭着宗教在这个可见的世界上给他带来的好处，他才能断定，宗教命令他把目光转移到另一个看不见的世界，许诺他在那个世界上享受的那些好处，的确是实在的。

大多数的人只是凭着习惯信奉自己的宗教；他们从来没有考量过自己皈依宗教的理由，没有考量过自己的行为的动机，自己的意见的基础；因此人人都认为对自己最重要的那种东西，永远是他们最怕加以深究的东西；他们遵循着祖先为自己指出的道路；他们信教，是因为自幼就听到别人告诉过他们必须信教；他们希望，是因为自己的祖宗就希望过；他们战栗，是因为自己的先辈就战栗过；他们几乎从来就没有想到过考量一下自己信仰的动机。只有极少数的人才会有闲暇考察、或者有能力审视自己习惯崇拜的对象，自己轻率皈依的对象，自己按照传统畏惧的对象；各个民族永远是为习惯、成例、偏见的潮流所播弄；教育使人心对那些最荒唐不过的意见习以为常，就象使身体习惯于各种绳捆索绑的姿势一样；凡是古老的东西，人们就认为是神圣的；他们如果把自己冒昧的眼光放在带着古代印记的东西上，就以为自己犯了罪；他们怀着先入之见，以为祖宗的智慧神圣不可侵犯，根本就不敢在祖先之后再去考察；他们根本看不到，人从古以来就是自己的偏见、希望和恐惧所欺骗的对象，这些原因使他几乎永远都不可能去进行考察。

一般的普通人迫于生计，奔波忙碌，于是对那些意图指点他的人付出一种盲目的信任，委托他们代替自己思想；凡是他们命令他做的，他都一口承担下来；他如果稍稍怀疑那些向他说出神的名号的人的善意，就自以为冒犯了他的神。那些豪门富户、社会名流，

虽说比普通人更有知识,也觉得依从大家所接受的偏见,保持这些偏见对自己有利;要不然,他们就有耽于怠惰、消闲和逸乐,完全没有能力去研究一种宗教,而总是使它让位于他们的欲望、嗜好和享乐的要求。在童年的时候,我们接受人们意图给予我们的一切印象;我们没有足够的力量、经验和勇气去怀疑那些人教给我们的东西,因为我们的软弱使我们不得不依靠他们。在青年时期,各种猛烈的欲望和连续不断的感官陶醉,使我们不能去思考一种宗教,因为它太令人棘手,太令人愁闷,无法使我们欣然去研究;如果万一有一个年青人考察了它,那也不会有结果,要么就是带着偏颇性,浮浅地看上一眼,马上就对一个如此乏味的对象感到毫无兴趣了。在成年时期,各色各样的罣虑,种种新的欲望,野心、名望、权力的观念,财富和称心事业的要求,吸引了成年人的全部注意,或者只让他在很少的时刻去思考这种宗教,根本没有闲暇去加以深究。在老年时期,能力衰退,习惯固定有如机械,官能为年龄与衰颓所削弱,再也不容许我们去追溯我们那些根深蒂固的意見的根源;加之心里害怕举目可见的死亡,格外觉得没有把握去从事一项通常为恐怖所宰制的研究。

因此各种宗教意見一旦被人接受,就在若干世纪内一直维持下去;因此各个民族把他们从来没有考察过的那些观念一代一代地传下去;他们认为自己的幸福是与一些制度相联系的,而对这些制度只要稍加详察,即可看出他们大部分苦难的来源。权威更是依靠人们的偏见支持,它禁止人们考察,它强迫人们无知,它时刻准备着处罚任何意图拆穿这些偏见的人。

因此我们如果看到恐惧几乎与人类不可分离,大可不必惊异;看来人人都在协力使人类的盲目万古常存;所有的力量都结合在一起防止人们发现真理;暴君们憎恨真理,迫害真理,因为它敢于

议论他们那些不义的、虚构的权限；教士咒骂真理，因为它否定了他那些说得天花乱坠的浮词；人民的无知、惰性和激情更使自己成为奸徒的同谋，这批人是存心使人民盲目，以便宰制他们，从他们的不幸中取利的。这样一来，各个民族就呻吟在世代相承的苦难之中，从来不想设法消灾免祸，这或者是由于他们不知道灾难的原因，或者是由于习惯使他们对苦难安之若素，甚至不让他们存任何救治的愿望。

如果宗教是对我们最重要的东西，如果它必然影响人生的全部行为，如果它的影响不仅及于我们在这个世界上的生活，而且及于人们所属望的来世生活，那就毫无疑问没有一样东西更值得我们认真考察的了。然而这却是一切事物中最为一般人轻信的东西；一个人可以极其认真地考察对他的幸福最不重要的东西，却不肯花费一点气力去查考那些决定他信教、决定他去做自己认为有关暂时幸福和永久幸福的事情的动机；他盲目地信任命运为自己指定的那些向导，委托他们代替自己去思想，以致于认为自己的这种懒惰和轻信是一种功德；在宗教方面，人们是以永远保持幼稚和野蛮为荣的。

然而在任何时代都有一些人，看穿了他们的同胞的偏见的虚妄，敢于向他们指出真理。可是他们微弱的呼声，怎么能够对抗那些和着乳汁一道吮吸下去的、为习惯所巩固的、为成例所核准的、为一种常常参与毁灭它的政治所武装的谬误呢？欺骗大叫大嚷，立刻就使那些意图为理性呼吁的人噤口不言了；哲学家徒然试图鼓励人们的勇气，他们的祭司和君王却强迫他们战战兢兢。

欺骗人们、使他们永保偏见的最可靠的办法，是在幼年时就骗他们；几乎在所有的现代民族中，教育的目的看来只是培养一批热狂者、信徒、僧侣，亦即培养一批于社会无益或有害的人；人们从来

不想培养公民；君主们本身就是所受迷信教育的牺牲品，终生对于自己的义务和国家的真正利益保持着最大的无知；他们如果使人心中充满了宗教观念，就以为对自己的臣民仁至义尽，什么都办到了；这些宗教观念代替了良好的法律，免除了作主子的费心去好好治理臣民。看来宗教之所以被想象出来，只是为了使君主和人民同样地成为教士的奴隶；教士的工作只是为国家的幸福不断地制造障碍；任何地方，只要教士占据了统治地位，君主就只有一种虚有其表的权力，臣民就失掉了积极、明智、高尚、勤劳，总之，失掉了为维持社会所必需的各种品质。

如果我们在一个基督教国家里看到了积极性，如果我们在那里发现了科学，如果我们在那里遇到了社会道德，那是因为自然反对人们的宗教意见，只要有可能，总是千方百计恢复人们的理性，强迫他们为自己的幸福而劳动。所有的基督教民族，如果始终贯彻他们的原则，那就必定要陷于无比的怠惰；我们的地方就会居住着一小撮虔诚的野蛮人，只是为互相谋害而存在着。果真象宗教告诉它的门徒的那样，世界有如逆旅，活在这个世界上又有什么好处？一个民族成天老是听到人家向他们不断地说，他们的神要求他们祈祷，要求他们苦恼，要求他们生活在恐惧之中，要求他们不断地呻吟，他们勤劳又有何用？人们听信别人的劝告，认为必须有宗教热忱，必须为了一些意见而憎恨和消灭自己的同类，一个由这样一些人组成的社会又怎样能够存在下去？总之，一群狂信之徒，听从别人的建议，以一个残忍的、虚伪的、邪恶的、爱看不幸的生灵流泪的、为他们设下陷阱的、等他们陷下去就加以处罚的、命令人盗窃、犯罪和屠杀的神为榜样，我们怎么能够期望这种人有人性、正义和美德？

然而基督教向我们描绘的那个从犹太人那里继承来的神的面

貌就是这样。这个神是一个独夫，一个民贼，一个什么都能干得出的暴君；然而人们却以这个神为完善的典范；人们在他的名义之下犯下各种大逆不道的罪行，人们所犯的那些最大不过的罪，只要是支持他的，或是对他有好处的，总是一律被认为正当。由此可见，基督教自诩为道德提供一个坚不可摇的支柱，为人民提供最为有力的动机，以促使他们行善，其实对于人们来说乃是一个分裂、狂暴、罪行的来源；它借口给人们带来和平，其实只是给他们带来狂暴、仇恨、不和与战争；它为人们提供出无数种巧妙的办法来自寻烦恼；它在人们身上散布下种种为他们的祖先所不知道的灾难；基督徒如果有理智的话，是会无限地惋惜他的崇拜偶像的祖先的那种平安的无知的。

如果说各个民族并不能因基督教而敦风化俗，那么所谓受基督教支持的国王权力也是不会从而获得更大的好处的；在每一个国家里都树立了两种不同的权力；以神本身为依据的宗教权力，几乎永远驾凌于君主的权力之上；君主被迫变成了祭司们的仆役，只要他拒绝向他们屈膝，他就被废黜，被剥夺权利，被宗教鼓动起来造反的臣民杀死，或者被手持宗教授予的刀剑的狂信之徒杀死。在基督教产生以前，国家的君主通常就是祭司的君主；自从世界成了基督教的天下以来，君主就只不过是教士的第一号奴隶，只不过是执行教士命令、为教士复仇的刽子手了。

因此我们可以得出结论：基督教根本没有资格自夸给道德或政治带来好处。那就让我们揭掉它遮脸的面幕吧；让我们追出它的来源吧；让我们分析它的原则吧；让我们一步一步追踪它的发展吧，这样我们将会发现，它所依靠的是欺骗、无知和轻信，它在任何时候都只是对一些存心欺骗人类的人有利；它从不间断地为各个民族造成最大的灾难，它根本不能给他们带来它答应给他们的幸

福,而只足以使人耽于狂暴,使人流血,使人陷入疯狂和罪行,使人不认识自己真正的利益和最神圣的义务。

(霍尔巴赫:《揭穿了的基督教》,I)

§ 49.02 [无知和恐惧是宗教迷信的来源] 1

人之所以迷信,只是由于恐惧;人之所以恐惧,只是由于无知。

人对自然力量缺乏认识,于是设想自然受一些看不见的势力支配,认为自己为这些势力所摆布,想象它们可以发起脾气来对自己不利,也可以有利于自己的族类。因此他就在这些势力与自己之间想象出一些关系来;他以为自己有时是它们发怒的对象,有时又是它们温存或怜悯的对象;他的想象力努力设法去找出各种办法使他们慈悲,或者扭转它们的怒气;但是他的想象力永远只能在这些神灵身上向他指出一些夸大了的人,因此他所设想的这些看不见的东西与他自己之间的各种关系永远是人的关系,他所采取的那些对待它们的行为,也永远是借自人们必须与自己又害怕又想讨好的某个同类打交道时所采取的行为。人一旦找出了这些关系以及他的各种办法,就象下级对待上级,臣民对待君主,儿子对待父亲,奴才对待主子,弱者对待拥有使他害怕的权利和意志的人那样去对待他的神。他根据这些概念,给自己拟出一套守则,订出一个行动的方案;这个方案是按照他认为自己依赖的那个看不见的东西的那些可喜的或可怕的概念制定的,他的想象力在他的气质和固有状况的指导之下给他提供了这些观念。因此他的崇拜,亦即他对待一个神的行为体系,是必然符合于他为神制造出来的那些概念的,正如这个神本身是按照他自己的感觉方式塑造出来的一样。当人感到很大的痛苦时,他就给自己画出一个可怕的、见了就发抖的神,他的崇拜就变得卑躬屈节,不近人情;当他以为受

到了恩惠,或者想着自己可以有权利受惠的时候,他就看到他的神是和颜悦色的,他的崇拜也就变得比较不卑贱,比较不荒唐。总而言之,如果他畏惧他的神,他就能想出各种荒诞不经的办法来抚慰神,因为他认定神是恶的,坏的,存心不良的;他之所以对神比较信任,向神作比较不卑下的崇奉,是根据他加在神身上或者希望在神身上找到的那些美德和善良的品质,是根据他以为从神那里得到过或者指望得到的那些好处。

世界上所有的崇拜或宗教体系,都是以一个会发怒也会宽解的神为基础。人们不免要遭受种种灾难,他们在另外一些境况之下也处在一种比较幸福的状态中,这种状态他们也同样地把它加到这个神身上;因此是神的观念以不同的方式激起人们的各种想象;有时它使他们恐惧,使他们忧愁,使他们陷于失望;有时它在人们身上引起钦佩、信任和感激;其结果,人们对这个神的崇拜,是受他们所感受的各种不同的感情或心境影响的:按照自然的各种作用,神有时显得可怕,有时显得可爱;有时是恐惧的对象,有时是希望和爱戴的对象;有时是一个使奴隶们战栗的暴君,有时是一个抚爱儿女的慈父。自然既然并不是以千篇一律的方式产生我们所遭遇到的各种作用,也就没有一个神能够有一种始终如一的行为,换句话说,没有一个神不是自相矛盾的;最恶劣、最容易发怒的神,也有某些善良的时刻;最善良的神,也一定有一些时刻人们以为在向他们大发雷霆。——

这种现象不应当使我们吃惊;事实上是各种灾难在到处使人们想到神灵,并且想象出种种办法来抚慰神灵。人之所以迷信,是因为他无知而且胆怯:没有一个凡人不遭遇到种种苦痛;没有一个民族没有遇到过厄运、灾祸和不幸;人们总是把这些苦厄看成天怒的标志,而不知道自然的原因。人民惯于把诸神看成万事万物的

创造者，因而向诸神恳求，以便使那些给予他们痛苦的灾难停息。他们不加分别、不加考虑地采纳人家为他们提出来的一切办法，或者是为了使诸神施惠，或者是为了消除诸神的怒气；愚昧无知而又心慌意乱的人，是处在一种完全不能作出任何分辨的状态之中的。因此如果我们看到在任何地方人类都匍匐在凶神恶煞的脚下发抖，一想到他们就不寒而栗，为了使他们宽解，不惜采用千万种为良知所不齿的办法，我们可不要惊讶。

事实上，在我们所着眼的这个星球的某个部分上面，我们看到人民传染上了各种迷信，这是他们的恐惧和无知的结果，无知和恐惧则是他们的种种苦难的真正原因。他们的心慌意乱、一筹莫展的想象力，使他们毫不思考地接受了人家向他们提出的那些崇拜，以之为抚慰诸神的最可靠的办法，因为骗术总是把人类的各种灾难归因于神灵的。凡是痛苦、战栗而又无知的人，都是很容易轻信的；由于自己一筹莫展，无计可施，他就把自己的信任交付给任何一个他认为比自己知识多、胆子大的人；他把这个人看成一个从天上得到特权、得到恩宠的人，能够安慰他，治愈他的种种苦痛。

在那些惊惶失措、长吁短叹而又缺乏经验的民族内部，有一些野心勃勃、心怀异志或者存心奸恶的人，利用自己的同胞们的那种可怕的无知，使他们的灾难、恐惧和愚昧变成自己的利益，窃取他们的信任，进而制服他们，使他们接受自己的神灵，自己的意见和自己的崇拜。一个比较胆大、比较有知识，比较狡猾或者想象力比较灵活的凡人，必然取得一种驾凌于比他弱、比较他胆小、比它单纯的人之上的优势；不幸的人希望找出办法来缓和自己的严酷命运，因而听从那个人的指引，他去请教那个人，就象人们得了不治之症时病急乱投医，去求助最先遇到的江湖医生一样。痛苦或战栗的人是什么都相信、什么都同意的，只要人家答应缓和他的痛

苦,解除他的踌躇疑惑,教给他办法避免那些使他忧愁、使他恐惧的灾难就行。就是由于这个缘故,凡是受苦或者不安的人,总是容易流于迷信;尤其是在各种公共的灾难当中,人民最容易听信骗子的话,以为他们真能有办法消灾息祸;就是在各个民族惊惶失措的时候,那些通神者、预言者和奉神者变成了拥有全权的人;只要人们软弱无力、受苦受难、心怀不满、悲伤忧闷的时候,他们就得胜了。疾病和失利使每一个凡夫听从那些以神明的名义向他说话的有势力的神同地上的国王们一样,对他们的臣民不断地作出要求,并且时刻准备严惩那些最轻微的违抗或对他们的命令的低声抱怨。人们宣称这些化身为国王或暴君的神是贪婪的、怪僻的、自私的、嫉视臣民的安乐和幸福的;人们认定他们要求赋税、贡品和种种苛捐杂税,要求人们给自己上尊号,向自己求告,而不能容忍人们忽视他们的傲慢心理所喜爱的仪文和礼节。这些看不见的神的代言人,是唯一知道神以极其奥秘的方式要求人们做的那些事情的人;于是他们就成了人们对待神应当做的行为的决定者;唯有他们知道神明的意旨,面对面看见神明,与神明亲密地交谈,直接从神明本身接受命令,听取荷神恩和息神怒所应当遵行的方法。

(霍尔巴赫:《神圣的瘟疫》,I)

§ 49.03 [宗教的唯一目的就是使暴政永存] 5

(1) 基督教发明了一种使暴君权力合法化的办法,同时建立了一种主张人民应当放弃自卫的教理。因此信仰基督教的各民族的基本自然权利就失去了保障,因为自然权利叫人反抗恶和解除一切威胁人的生命的人的武装:如果教会人士也经常让人民武装起来保卫神的事业,则他们无论如何不允许发生暴动反对实在的

恶和明显的暴力行为。——

看来，虚构出宗教的唯一目的只是在于奴役人民和使人民处于专制政权的统治下。只要民众感到自己在地上的生活太不幸了，人们就会用神灵的愤怒相威胁，强迫他们沉默；人们就会叫他们向上天祷告，其目的在于使他们不注意自己痛苦的真实原因，更不要让他们想起用大自然赋予民众的那些手段同这些原因进行斗争。

(2) 人们不断地告诉民众说：地球不是他们真正的祖国；地上生活只是一个到彼岸生活的过渡阶段；人不是创造出来在这个世界上享受幸福的；君主们是在登极时受过神涂圣油的人，对于所有滥用权力的行为他们只应向上帝报告，因为这权力是上帝给予他们的；反抗君主是上帝所不容许的，——于是僧侣就使暴政和压迫各国人民的现象永恒化了；人民的幸福被当作其统治者利益的牺牲品给出卖了。我们对各种宗教教条和宗教原则研究得越多，我们就越相信它们的唯一目的就在于保卫暴君和僧侣的利益，而损害社会的利益。

(霍尔巴赫：《健全的思想》，146, 147)

(3) 自古以来宗教的唯一作用就在于：它束缚了人的理性，使它无法认识人的一切正确的社会关系、真正的义务和实在的利益。只有驱散宗教的烟雾和怪影，我们才会发现真理、理性和道德的泉源和应当促使我们为善的实际动机。无论在我们受苦的原因上，或在我们遭到灾难时能够给予我们帮助的那些有效办法上，宗教都欺骗我们；宗教不仅不能治好我们的病，反而只会使病情恶化，病症增多。我们要继我们一位著名的当代人士(即波陵勃罗克^① 勋

① 波陵勃罗克[H. Bolingbroke] (1678-1751)，英国外相，自然神论者。——编者

爵,见他的遗著。)之后重复说:“神学是一口潘多拉的箱子^①;如果不可能把它锁起来,也必须要发出警告,这口不祥的箱子打开了。”

(霍尔巴赫:《健全的思想》,206)

§ 49.04 [人是自然的产物,决不能超出自然一步] 6

人们抛弃经验而去追求一些出于想象的体系时,永远会陷于错误。人是自然的产物,存在于自然之中,服从自然的法则,不能超出自然,哪怕是通过思维,也不能离开自然一步;人的精神想冲到有形世界的范围之外,乃是徒然的空想,它总是不得不回到这个世界里来。对于人这个由自然形成并且被自然限定的东西来说,根本就没有任何东西存在于宇宙之外:他是它的一部分,也是受它的影响的;那些被设想为超乎自然或异于自然的东西,永远是些虚构的事物,我们永远不可能对这些虚构的事物形成真实的观念,也不可能对它们所占有的地方和它们行动的方式形成真实的观念。在这个包罗万象的圈子之外,是什么都不存在,什么都不可能存在的。

因此,我希望人还是不要再在他居住的世界之外去寻求一些能把自然拒绝给与的幸福提供给他东西;希望他研究这个自然,领会它的法则,观察它的能力以及它的不变的活动方式;希望他能把他的发现用来增进自己的幸福;希望他无言地顺从这些任何事物都无法逃脱的法则;希望他对于那些在他面前蒙着一层无法透过的幕帷的原因自认无知;希望他毫无怨言地忍受一种普遍的力量摆布:这种力量是不能挽回的,换句话说,是决不能违背它的本质给它规定的那些规律的。

^① 希腊神话说,天帝宙斯为了惩罚普罗美修斯偷取天火给人民,就派了女神潘多拉下凡,带来一口箱子,只要打开一看,各种灾难就一齐跑出来散布到人间。——编者

人们常常把肉体的人与精神的人分别开来，这个分别作得太滥了。人是一个纯粹肉体的东西；精神的人只不过是从小某一个观点，亦即从某些为特殊的机体所决定的行为方式去看的那个肉体的东西罢了。可是，这个机体难道不是自然的产物吗？这个机体所能具有的各种运动或行为方式，难道不是属于肉体的吗？他的可见的活动，以及由于意志和思维而来的不可见的内心激动，同样都是自然的结果，都是他固有的机体以及他从周围事物接受的一些冲动所产生的必然后果。人类的精神为了变更或改善自己的生活方式，为了使生活更幸福而相继发明的一切，都不外是人与对人起作用的事物的固有本质所产生的必然后果。我们的一切制度、思想和认识，目的只在于取得我们的本性不断地努力追求的幸福。我们所作的和想的，以及我们的现在和将来，只不过是无所不包的自然在我们身上做的事情所产生的结果；我们的一切观念、意志、活动，都是这个自然所赋与我们的本质和特性的必然产物，也是自然用来强迫我们前进，强迫我们改变的那些环境的必然结果。一句话，艺术无非就是那个借助于自己创造的种种工具而行动的自然。

自然把赤身裸体、赤手空拳的人遣送到这个世界上来，要他在这里消度他的岁月；不久他就开始披上了兽皮；渐渐地我们看见他穿起绫罗绸缎。在一个高踞我们的地球之上，从九霄云外俯视人类的一切进步和变化的实体看来，人好象并没有什么不服从自然法则的地方，无论当他们赤裸裸地徘徊在森林里艰难地寻找食物的时候，或是当他们生活在文明的社会中，就是说当他们拥有最丰富的经验，终于沉湎在奢侈之中，日新月异地发明千百种新的需要，并且创造出千百种方法来满足这些需要的时候，都是一样。我们为了改变自己的生活而走过的一切步伐，只能看作长长的一串

原因和结果，这些原因和结果只不过是自然给予我们的那些最初冲动的发展而已。同一个动物，凭着它的机体，连续不断地由简单的需要走向更为复杂的需要，而这些复杂的需要也同样是它的本性的结果。譬如我们所赞美的美丽的蝴蝶就是这样，最初它是一个没有生命的卵，热力从这卵中孵出一条虫来，虫变成蛹，接着就变成一只我们看到的有着最鲜明的色彩的带翅的昆虫；达到这种形态之后，它便从事传种繁殖；最后它的装饰褪去，它在完成自然交给它的任务或走完自然为它的族类划下的变化的圈子之后，就不得不归于消灭了。

我们在一切植物中都看到与此类似的变化和进步。由于自然把一系列的配合、组织、原始力量给予了芦荟，这种一点一点长大、逐渐改变形状的植物在很多年以后才开出一些花来，这些花就是它的死亡宣告。

人的情形也是一样。人在他的一切进步中，在他所经历的一切变化中，永远只是遵照他的机体以及自然用来制造这个机体的各种材料所固有的法则而活动。肉体的人就是由于一些我们凭感官认识到的原因刺激而活动的人；精神的人就是由于那些我们受到成见的阻碍不能认识的自然原因而活动的人。野蛮人就是一个毫无经验、不能为自己的幸福而工作的儿童。文明人就是通过经验和社会生活学会为了自己的幸福而利用自然的人。开明的人就是已经达到成熟或完善地步的人。幸福的人就是善于享受自然的恩惠的人；不幸的人就是没有能力利用自然的恩惠的人。

所以，人在进行任何一项研究时都应当求助于物理学和经验：人在宗教、道德、立法、政治、科学、艺术、快乐、痛苦等方面应当求教的，就是这两样东西。自然遵照着一些简单、齐一、不变的法则而活动，这些法则，经验使我们能够认识它们；我们是凭着感官与

无所不包的自然发生联系；我们是凭着感官才能经验这个自然，并且发现它的秘密：只要一离开经验，我们马上就掉在空虚之中，被我们的想象引入迷途。

人们的一切错误都是物理学方面的错误；只有在疏忽大意、没有追问自然、求教于自然的法则、求援于经验的帮助的时候，人们才犯错误。所以，由于缺乏经验，人们才对于物质、对于它的特性、组合、力量、活动方式或它的本质所产生的能力等等形成了不完备的观念；从此整个宇宙对于他们就仅仅成了一个幻觉的舞台。他们昧于自然，不认识它的法则，丝毫看不出自然为它所包含的一切所指出的必然的道路。可不是：他们连自己也不认识；他们那些排斥经验的体系、臆测、推理，全都只是一长串错误和荒诞的交织物。

一切错误都是有害的；正是因为犯错误，人类才陷于不幸。由于对自然缺少认识，他创造出来了一些神，这些神成为他的希望和恐惧的唯一对象。人们丝毫没有感到，这个并没有善意也没有恶意的自然在产生和毁灭事物的时候，在使那些因自然而具有感受性的生物感到痛苦的时候，在分配给它们幸福和不幸的时候，在不断地使它们发生变化的时候，只是遵循着必然的不变的法则去做的；他们丝毫没有看到，人应该在自然本身以及自然的力量之内去寻找他所需要的东西，寻找他治疗病痛良药，寻找使自己幸福的方法；他们曾经期待某些想象的东西给他们这些事物，这些想象的东西曾被他们设想为快乐和不幸的创造者。由此可见，其所以有那些长期以来使人类吓得发抖的莫名其妙的势力，其所以有那些引起人类一切灾难的迷信的宗教崇拜，乃是由于对自然无知。

由于不认识自己的本性、倾向、需要和权利，社会中的人才失去自由而沦为奴隶；他错认或以为必须为他的首领们的任性而扼

杀自己内心的欲求,牺牲自己的幸福;他不知道结成社会和建立政府的目的;他无保留地屈服于一些和他一样的人,他的成见使他把这些人视为高人一等,是地上的神明;这些人便利用他的错误去奴役他,败坏他,使他变得又邪恶又可怜。看来,人类之所以陷于奴役,受恶劣的统治,就是因为不认识自己的本性。

正是由于不认识自己,不认识自己和同类之间的必然关系,人才不认识自己对别人应尽的义务;他丝毫没有感到,自己要得到幸福,没有别人是不行的。他也看不出对自己应当做哪些事情,看不出为了使自己的幸福必须避免哪些过分的行为,看不出为了自己的幸福必须制服或保持哪些感情;总之,他并不认识自己的真正的利益。这样,便产生了他的生活无节,放纵无度,种种可耻的肉欲,以及其他一切有损自己的生命和长远幸福的恶习。所以说,对于人性的无知,使人无法对道德有明确的认识;而且,即使人对道德有认识,统治他的腐败政府也总是不让他在行动上服膺的。

人之所以陷于无知状态中不能自拔,或者为了改善自己的命运而迈出的步子非常缓慢,非常不稳,其原因仍不外是对自然及其法则没有进行研究,没有设法揭明它的底蕴和特性。人的惰性认为与其听从经验和理性的引导,不如听从成规、老套、权威,因为经验要求人活动,理性要求人思考。因此,任何一件事情,只要显得与习以为常的清规戒律不合,人们就表示憎恶;因此,对于古董,对于祖先传下来的那些最不近情理的制度,他们表示出一种愚蠢的、小心翼翼的尊敬;因此,当别人提出一些最有利的改革、或者最有把握的尝试时,他们就大惊失色。就是因为这个缘故,我们看到许多民族陷于可耻的颓风,萎靡不振,呻吟于世代相承的积弊之下,甚至想一想解救他们的苦难的办法,都使他们发抖。正是由于这种因循怠惰和忽视经验,医学,物理学,农学,总之,一切有用的科

学,才进步得这样缓慢,这样长久地处在权威的桎梏之下:教授这些科学的学者们宁愿墨守前人的老路,而不愿自辟新途;他们宁取自己荒诞不经的想象和毫无根据的揣测,而不取那些唯一能够揭开自然奥秘的辛勤实验。

总之,人们或者是由于懒惰,或者是由于恐惧,拒绝了自己感官的见证,因而在他们的一切活动和事业中,引导他们的便只是想象、热情、习惯、成见,特别是利用他们的无知来欺骗他们的权威。一些出于想象的学说篡夺了经验、思考、理性的地位:那些为恐怖所震撼、为奇迹所陶醉、为懒惰所麻痹、为由于缺乏经验而产生的轻信所引导的人自己创造出一些可笑的意见,或者是不加检查地采纳别人意图灌输给他们一切子虚乌有的奇谈。

就是这样,由于蔑视了自然和它的轨道,由于藐视了经验,由于轻视了理性,由于一心向往奇迹和超自然的东西,最后,由于心惊胆战,人类一直停留在一个漫长的、非常难以摆脱的幼稚时代。他只有一些幼稚的假设,从来就不敢考察一下它们的基础和证据;他习惯于把这些假设视为神圣,视为不容片刻怀疑的公认真理;他的无知使他轻信一切;他的好奇使他津津有味地品尝着奇迹;时间使他对自已的意见坚信不移,使他的臆测被当作真理从这个民族传到那个民族;暴虐的势力使他死守着他那些变成了奴役社会的必要工具的看法。总之,人们的无论哪一种科学,都只不过是一堆糊里糊涂、矛盾百出的胡说八道,其中也间或夹杂着一些真理的微光,这是由人们永远不能完全摆脱的自然所提供的,因为需要永远导向自然。

我们还是跳到成见的云雾上面去吧。我们离开这层厚厚地包围着我们的人气,来考察一下人们的意见和各式各样的体系吧。我们不要相信一种紊乱的想象;我们要以经验为向导;我们要向自

然请教；我们要在自然本身中汲取它所包容的事物的真实观念；我们要求助于别人错误地让我们看成可疑的感官；我们要请教别人可耻地加以诬蔑和鄙夷的理性；我们要仔细地来研究形器世界，看看它是否不足以使我们对灵明世界的未知疆域作出判断；也许我们将会发现，其实并没有什么理由把它们区别开来，并没有什么根据把同样属于自然领域的两块地盘划分开来。

宇宙，这个一切存在物的总汇，无论在哪里都只是提供给我们物质和运动：整个宇宙只是向我们显示出一条硕大无朋、连续不断的因果锁链，其中有一些原因为我们所知，因为它们是直接刺激我们的感官的；另外一些则不为我们所知，因为它们只是以一些与最初的原因常常隔得很远的结果来作用于我们的。

一些变化万殊，具有无限多组合方式的物质，不断地接受和传达着各式各样的运动。这些物质的各种不同的特性，各种不同的组合，以及它们必然产生出的那些变化多端的活动方式，对于我们来说，就构成了万物的本质；就是由这些多样化的本质中，产生出这些事物所拥有的种种门类、等级或体系，其总和就构成了我们所谓的自然。

所以，从最广的意义来说的自然，就是由各种不同的物质、由这些物质的各种不同的组合、由我们在宇宙间看到的各种不同的运动集合而成的大全体。从狭义来说的自然，或者就每一个存在物内部来看的自然^①，则是由这个存在物的本质、亦即使它有别于其他存在物的那些特性、组合、运动或活动方式构成的全体。如此看来，人也是一个全体，因为他是由某些物质的各种组合造成的；这些物质赋有一些特殊的属性，其组织就称为机体，其本质就是感

^① “自然”[nature]或译“本性”。“人的本性”或“人性”也就是“人的自然”。——编者

觉、思想、活动,总之,就是以一种使他有别于其他与他相对照的存在物的方式来运动;与其他存在物相比之下,人是自成一个等级、一个体系、一个类的,这个类与动物的类不同,因为在动物身上看不到人身上的那些特性。各种存在物的不同的体系,换句话说,亦即它们的那些特殊的自然^①,乃是依附在那个大全体的总体系上,依附在那个普遍的大自然上的;它们是这个大自然的一部分,一切存在物都必须联系在这个大自然上。

(霍尔巴赫:《自然体系》,I.1)

§ 49.05 [运动是从物质的本质里必然产生的存在方式] 6

运动就是一个物体赖以改变或趋于改变位置、亦即相继地与不同的空间部分相契合、或者改变相对于其他物体的距离的一种努力。唯有运动,才能在我们的感觉器官与我们内部或外部的事物之间建立联系;唯有依靠运动,这些事物才能在我们身上造成印象,我们才能认识它们的存在,才能对它们的特性作出判断,才能把它们彼此区别开来,才能把它们分别系属于不同的类。

那些汇合成为自然的形形色色的事物、实体或物体,原来是某些组合或原因的结果,本身却又变成了一些原因。一个原因,就是一件使他物运动或发生变化的东西。结果,就是一个物体凭着运动在他物中造成的变化。

每一个存在物,由于它的本质或特殊本性的作用,都是能够产生、接受以及传达各式各样的运动的;凭着这些运动,有些东西可以刺激我们的器官,而我们的器官也能够从它们接受一些印象,或者在面对着它们的时候发生一些变化;凡是既不能直接地凭着自

^① 同 209 页注^①。

身,也不能间接地以他物为媒介对我们的任何器官发生作用的,对于我们来说就是不存在的,因为它们并不能激动我们,因而不能为我们提供观念,不能成为我们认识、判断的对象。认识一件东西,就是感觉到了那件东西;感觉到它,就是从它受到了激动。看,就是通过视觉器官受到激动;听,就是通过听觉器官受到刺激,诸如此类。总之,一个物体无论以何种方式作用于我们,我们都只是通过它在我们身上造成的某种变化而得到对于它的认识的。

我们已经说过,自然乃是我们所认识的一切事物、一切运动、以及许多为我们感官感觉不到因而不能为我们所认识的其他事物和运动的总汇。由于自然所包罗的一切事物连续不断地作用与反作用,于是产生出一系列的因果或运动,这些运动受永恒不变的法则支配,为每一事物所固有,为它的特殊本性所必需、所涵蕴,永远使它活动或按照一定的方式运动;我们并不认识每一种运动不同的根源,因为我们不知道最初构成这些事物的本质的是什么;物体的元素不为我们的器官所感知,我们只是认识它们的块体,我们不知道它们的内在组合,也不知道这些组合的比例,千差万别的活动方式、运动或结果必然应当是由此产生的。

我们的感官给我们指出,在围绕着我们的事物中,一般地有两种运动:一种是块体的运动,凭着这种运动,一个完整的物体从一个地点转移到另外一个地点;这类运动是我们可以感觉到的。比方说,我们看见一块石头落下,一个球在滚,一只手臂在动或改变位置。另一种是内在的、隐藏的运动,这种运动依靠的是一个物体固有的能力,也就是构成这个物体的物质的那些感觉不到的分子的本质、组合、作用与反作用;这类运动并不为我们所见;我们只是根据我们在若干时间以后从一些物体或混合物中见到的变迁或变化来认识这种运动。发酵作用使面粉的分子发生的隐藏的运动就

属于这一类：原来松散分离的面粉分子变得连结起来，形成了我们称为面包的一个整块。我们看到一棵植物或一个动物凭着一些运动而生长、壮大、衰萎，获得一些新的性质，可是我们的眼睛却不能一一看到产生这些结果的原因逐步推进的运动：这也是一些看不见的运动。最后，在人身上发生着一些运动，我们称之为人的理智能力、思维、情感、意志，我们只能凭着一些活动，就是说，凭着一些伴同它们或跟随着它们的可以感觉到的结果来对它们下判断：这也还是一些内在的运动。因此，当我们看到一个人逃跑时，我们就下判断说，他的内心被恐惧之类的情感所激动。

无论可见的还是隐藏的运动，只要是由一种外来的原因施加于一个物体之上，或者是由一种存在于其外，我们凭感官可以察见的力量施加于其上的，就称为获得的运动；譬如风使船帆取得的运动，我们就称之为获得的。如果在一个物体本身之内，就包含着我们看到其中所发生的那些变化的原因，我们就把这个物体中所激发的运动称为自发的；我们于是说，这个物体是凭它自己的能力活动和运动的。能够行走、说话、思维的人的运动，就属于这一类；可是，如果仔细观察，我们将会承认，严格说来，在自然界的各种物体中，并没有什么自发的运动，因为这些物体继续不断地在互相起作用，它们所有的变化都是由一些或者可见、或者隐藏的推动它们的原因造成的。人的意志暗地里受到一些在人身上造成变化的外在原因的推动或决定；我们以为它自己运动，是因为我们看不见决定它的原因，也看不见这个原因的作用方式，以及它所发动的器官。

我们把一个物体中由单独一种原因或力引起的运动称为单纯的运动；我们把若干种不同的原因或力所产生的运动称为复杂的运动，不管这些力是相等的还是不相等的，是相辅的还是相悖的，是同时发生的还是相继发生的，是已知的还是未知的。

无论事物的运动是属于哪种性质的，这些运动总归是事物的本质所造成的必然结果，换句话说，总归是由构成事物的特性以及推动事物的原因的特性必然造成的。每一件事物都只能以一种特殊的方式活动和运动，也就是说，它的运动只能服从一些依它的固有本质、依它的固有组合、依它的固有本性、总之依它的固有能力和推动它的物体的能力为转移的法则。运动的不变的法则就决定于此；我说不变的，是因为除非在事物的本质中发生了一种根本变革，这些法则是不可改变的。因此一个有重量的物体如果不遇到一个可以遏止它下落的障碍物，就必然要落下去。因此一个有感觉的生物必然要追求快乐和逃避痛苦。因此火的物质必然要燃烧和散发出光亮等等。

因此每一个存在物都有它自己特有的运动法则，除非有一个更有力的原因打断它的活动，它是永远按照这些法则活动的。因此当火燃烧一些可燃的物质时，只要我们用水一浇，它就停止燃烧了。因此一个有感觉的生物只要一害怕追求快乐会给它招来不幸，就停止追求快乐了。

运动的传达，或一个物体的活动转入另一物体，也仍然是遵守一些一定的必然法则的；任何存在物之能传达运动，都只是由于与其他存在物有着相似、相合、相类的关系，或者有接触之点。火只有在碰到一些包含着与它自身相类似的本原的物质时，才能延烧；当它碰到一些不能燃烧、亦即与火毫无关系的物体时，就熄灭了。

宇宙间一切都在运动。自然的本质就是活动；如果我们仔细观察自然的各个部分，我们就会看到没有一部分是绝对静止的；那些看来好象缺乏运动的部分，事实上只不过是处在一种相对的或表面的静止中；它们是在经历着一种非常细微、非常不显著的运动，轻微到我们觉察不出它们的变化。我们以为静止的一切事物，

实际上并没有片刻停留在同一状态；一切存在物只是继续不断地以或快或慢速度在产生、壮大、衰退和消亡。蜉蝣是朝生暮死的；因此在它的身上很急促地经历着一些显著的变化。那些由最坚固的物体构成的、完全静止的组合物，实际上是在逐渐地在分解、崩溃；那些最坚硬的石头由于和空气接触而渐渐风化；一块我们看见生了锈、为时间所腐蚀的铁，是从在地底下形成之日起，到我们看见它处在现在的解体状态止，一直在运动着的。

大多数物理学家，对于他们称之为 *nisus*（倾向于运动的努力）的那个东西——即好象处于静止中的物体彼此之间互相施与的那种继续不断的努力，似乎并没有充分地思考过。一块五百斤重的石头，在我们看来，好象躺在这块地上不动，然而它却一刻不停地用力压着这块地，这块地也在抵抗它或把它往上推。要是有人说这块石头和这块地不动呢？把手放到地和石头之间，他就足以认识自己的错误了，他会认识到这块石头尽管好象静止不动，却有足以把我们的手压碎的力量。在物体中是不可能只有作用而没有反作用的。一个受到某种冲力、引力、或压力而对这些力加以反抗的物体向我们表明，它就是以这种反抗在起反作用：由此可见，确实有一种隐伏的力 (*vis inertia*) 在对抗着另一种力；这很清楚地证明这种惰性力是确实能够起作用和反作用的。最后我们会感到，人们所谓死的力，以及人们所谓活的或动的力，只不过是不同的方式表现出来的同一类的力罢了。

我们岂不是可以更进一步说：在一些整个看来好象静止的物体和块体之内，有一种连续的作用和反作用、一些经常的努力，有一些不断的抵抗和冲击，总之，有一些 *nisus*；凭着这些 *nisus*，物体的各个部分才互相挤压着，彼此抗衡着，不断地起着作用和反作用，这就使这些部分聚在一起，形成一个块体，一个物体，一个组合

物,其整体虽然显得好象是静止的,实际上却没有一个部分不在活动?物体之所以显出静止的样子,只不过是出于其中起作用的各种力量处于平衡状态而已。

因此,连那些显得好象纹丝不动的物体,实际上也在它们的表面或内部接受着一些连续不断的冲击,这些冲击是来自它们周围的那些物体,或者来自那些深入它们内部,使它们扩张、膨胀、收缩的物体,以及来自那些组成它们自身的部分的;由此可见,这些物体的各个部分实际上是处在一种作用与反作用之中,或者处在一种连续不断的运动之中,这种运动的结果最后则表现为一些非常显著的变化。热使各种金属扩张和膨胀;因此我们看到,一条铁棒仅仅由于气温的变化,就处在一种不断的运动之中,构成铁棒的分子是没有一个享有片刻的真正静止的。事实上,在一些坚硬的物体里面,各个部分是互相靠在一起的,是连接的,我们怎么能够设想,空气、冷和热可以对它们的一个单独的外表部分起作用,而运动却不会逐渐往里面传达,一直传到它们的核心部分去?如果没有运动,我们怎么能够设想,我们的嗅觉如何为一些从最细密的、各个部分看来都不动的物体中散发出来的东西所激动?如果没有一种渐进的运动从离开我们极远的星球一直传到我们的眼膜上,我们的眼睛怎么能够借助一架望远镜看见这些遥远的星球?

总之,审慎的观察使我们深信:自然界的一切都处在一种不断的运动之中;它的各个部分没有一个是真正静止的;总之自然是一个活动的全体,如果不活动,那就不复成其为自然;如果其中没有运动,那就什么都不能产生,什么都不能保存,什么都不能活动了。所以自然的观念必然包含着运动的观念。不过有人会问我们:那么这个自然是从哪里获得它的运动的呢?我们将回答说:是从它自身获得的,因为自然就是大全,在它之外是什么也不能存在的。

我们要说，运动乃是一种必然从物质的本质中产生出来的存在方式；物质是凭它自己固有的能力而活动的；它的各种运动是由于它内部蕴涵的那些力造成的；它的各种运动及其所造成的各种现象之所以千变万化，乃是由于那些原来存在于种种原始物质中的特性、性质、组合的多种多样，而自然就是它们的总汇。

（霍尔巴赫：《自然体系》，I.2）

§ 49.06 [一切事物的生灭和变化都是由于物质的运动] 6

我们并不认识物体的元素；但是我们认识物体的某一些特性或性质，我们根据不同的物质在我们的感官上产生的那些结果或变化，也就是根据它们出现时使我们身上产生的不同的运动，把它们区别开来。我们之所以发现各种物质，是根据广延、可动性、可分性、坚固、引力和惰性。从这些一般的原始特性中，又派生出另外一些特性，如密度、形状、颜色、重量等等。因此对于我们来说，物质一般地就是一切以任何一种方式刺激我们感官的东西；我们归之于不同的物质的那些特性，是以不同的物质在我们身上造成的不同的印象或变化为基础的。

直到现在为止，人们对于物质还没有作出一个令人满意的定义；被成见所欺骗的人们对物质只不过抱着一些残缺的、空泛的、肤浅的概念。他们把这个物质看成了一种单一的、粗糙的、被动的、不能自己运动、不能自己组合、不能由自身产生出任何事物的东西；其实他们本应该把物质看成一大批东西，其中的一切不同的个体虽说具有某些共同的特性，如广延、可分性、形状等，却不应该笼统地把它们列之于一类，名之为为一物。

可以举一个例来说明我们方才所说的这个道理，使大家看出它的正确性，并且使大家容易地去应用它；一切物质所共有的特

性,是广延、可分性、不可入性、可具形状性,可动性或为一种块体运动所推动的特性;火这种物质,除去具有这些为一切物质普遍共具的特性以外,还拥有—种特殊的属性,就是被—种使我们的感官发生热的感觉的运动所推动,并且被另—种使我们的眼睛发生光的感觉的运动所推动。铁,就其为—般的物质而言,是有广延的、可分的、可具形状的、可作块体运动的;如果火的物质以—定的比例或分量与它组合起来,那么铁就获得了两种新的特性,亦即在我们身上引起以前所没有的热的感觉和光的感觉的特性。这些判然不同的特性都是与铁分不开的,都是由铁产生出来的现象,严格说来都是必然从它产生出来的。

只要稍微注意—下自然的途径,只要稍微追索—下各种事物由于自身的本性不得不经历的各种不同情况,我们就会承认,物质的各种变化、组合、形式,总之,它的一切变更,都只是归因于运动。由于运动,—切存在的东西才产生、变化、增长和消灭。乃是运动在改变事物的面貌,使它们增加或减少—些性质,使每个事物在占据—定的等级或层次以后,由于自身本性的作用,不得不脱离原来的等次去占据另—个等次,去促成另—些在本质、等级和种类上完全不同的事物的产生、保持和解体。

(霍尔巴赫:《自然体系》,I. 3)

§ 49.07 [人也要受普遍的自然规律支配] 6

自然是万物的总汇,人在这—大堆存在物中间占有—个地位;人的本质,亦即使人异于他物的那种存在方式,使人可以得到—些不同的活动方式或运动,这些运动中间有—些是简单的、明显的,有—些则是复杂的、隐蔽的。人的生命只不过是长长的一—系列必然的、互相联系的运动,这些运动的根源—方面是—些包含在他自

身之内的原因,例如他的血液、神经、筋络、骨肉,亦即组成他的全体或身体的各种固体和液体的物质;另一方面则是一些对他起作用的、以各种方式使他发生改变的外在的原因,例如包围他的空气,滋养他的食物,以及不断地刺激他的感官,因而在他的内部造成不断的变化的一切物件。

和所有的生物一样,人力求保持自己既得的生命,他反抗侵害,受惯性力的支配,以自己为重心,为与他相似的东西所吸引,为与他相反的东西所排斥,他追求一些东西,逃避或躲开另一些东西。这些不同的活动方式和感受方式都是人可以具有的,它们曾经得到过各种不同的名称;我们马上就会有机会来详细考察它们。

人这台机器的各种活动方式,不管是外表的还是内部的,尽管看起来或者实际上是非常神奇、非常奥妙、非常复杂的,如果我们仔细考察,就会看出人的一切动作、运动、变化,人的各种不同的状态、变革,都是经常受各种普遍的法则支配的;自然为万物制定了这些法则,它使万物产生、发展,使它们拥有种种机能,使它们长大,使它们保持一个时期,最后使它们改变形态,以消灭或解体告结束。

人一起初只不过是一个看不出的点子,它的各个部分是不成形的,它的活动和生命是我们看不到的,总之,在其中我们看不出我们所谓感觉、理智、思想、力量、理性等等性质的任何征象。这个点子在对它合适的子宫里发展着,扩张着,不断地吸收着与它相似的物质,使之与自己组合同化,从而长大起来。等它出了这个专供在一定时期内保存、发展、加强它的机体的软弱胚芽的场所以后,它变成了成人,于是它的身体长大了,它的运动显然可见了,它的一切肢体都有感觉能力了,它变成一块活的、活动的东西了,也就是说,变得有感觉、有思想,起着人类所特有的那些作用了;这块东

西之所以变成这样，只是因为它凭着内部所发生的吸引作用和不断的组合作用，逐渐地由我们认为僵死、无感觉、无生命的那一类物质得到了扩充，得到了营养，得到了滋补；这些物质尽管僵死，却终于形成了一个活动的、活的全体，能感觉，能判断，能推理，有意志，有思虑，有选择，能够或多或少有效地从事自保的工作，也就是说，可以从事维持自己生命和谐的工作。

人一生中所经历到的一切运动或变化，有的来自外界事物，有的来自本身内部包含的四体百骸，有的有利于他的存在，有的不利于他的存在，有的使他保持秩序，有的使他陷于混乱，有的与维持这种存在方式的主要趋势符合一致，有的与之冲突矛盾，总之，有的可喜，有的可恶；人凭着自己的本性，不得不赞许这一些，厌恶那一些；这一些使他幸福，那一些使他不幸；这一些变成了他欲求的对象，那一些变成了他恐惧的对象。

在人从生到死所表现的一切现象中间，我们只看到一系列必然的、合乎一切自然物所共守的法则的原因和结果。人的一切活动方式、感觉、观念、感情、意志、行动，都是他的各种特性以及推动他的那些东西的特性所造成的必然结果。人的所作所为，以及人身上所发生的一切事情，都是惯性力、自我引力、吸力和斥力以及自保倾向的结果，总之，都是与我们所见到的一切事物所共具的那种能力的结果；这种能力只不过在人身上以一种特殊的、出于人的特殊本性的方式表现出来，人之所以异于其他不同属类的事物，就在于这种特殊的方式。

人之所以在考察自己的时候陷入种种错误，我们马上就可以有机会指出，根源就在于人以为自己是凭自身运动的，是凭自己的能力活动的；他以为自己的行动以及推动行动的意志是独立的，不受一般的自然法则支配，也不受这个自然在他不知不觉之中并不

征求他的同意就发动起来对他起作用的那些事物的影响。要是他对自己进行过仔细的考察的话,那他就早已承认,他的一切运动根本不是自发的;那他就早已发现,他的诞生乃是由于一些完全不能由他作主的原因,他之进入他占有一席之地的那个体系中,并不是出于自己的心愿,他从生下来的时刻起到死去的时刻止,继续不断地受到一些外在原因的改变,这些原因影响着他的机体,变更着他的存在,支配着他的行为,是并不征求他的同意的。只要稍微思索一下,岂不是就足以向他证明:构成他的身体的那些固体和液体,以及他认为不受外在原因影响的那种内在构造,都是永远处在这些原因的影响之下,离开了这种影响就完全不能活动?他难道看不出:他的气质是完全不取决于他自己的,他的各种感情乃是这种气质的必然结果,他的意志和行动乃是这些感情所决定的,乃是一些并非出于他自己的意见所决定的?他那种数量可以多一点或少一点、温度可以高一点或低一点的血液,他那些可以紧张一点、也可以松弛一点的神经和筋络,他那些持久的或暂时的性向,岂不是时时刻刻决定着他的各种观念、各种外表的和内部的运动吗?他所处的状态,岂不是必然取决于千变万化的空气,取决于滋养他的食物,取决于那些在他的内部形成的、使他保持秩序或使他的机体陷于混乱的组合吗?总之,一切都应当使人信服:人在生存的每一个瞬间都是处在必然性掌握之中的一个被动的工具。

世界上的一切都是互相联系的,一切原因都是彼此连接的,根本不可能有任何独立的、孤立的能力或力量。永远健行不息的自然向人指出了他应当画出的线上的每一个点;它把那些应当组成人的要素制作出来,组合起来;它使人得到他的存在、他的倾向、他的特殊活动方式;它使人发展、长大、保持一个一定的时期,并且迫使他在这个时期里完成他的任务;它在人经过的道路上布置下各

种事物和事件,有时以使他满意的方式,有时以对他有害的方式改变着它。它使人得到感觉能力,从而能够选择对象,能够采取各种最适于保存自己的方法;它在人走完了他的行程的时候,便把它引向死亡,使他服从一条任何事物都不能避免的不变的一般法则。就是这样,运动使人产生出来,保持一个一定的时期,最后归于消灭,亦即回到自然之中;这个自然马上又使他以无限多的新的方式取得分散开来的存在,使他的每一个部分都必然要经历各个不同的阶段,正如全体曾经经历过前此的各个存在阶段一样。

(霍尔巴赫:《自然体系》,I. 6)

§ 49.08 [所谓灵魂只不过是身体的一部分] 6

在毫无根据地假定了人身上有两种判然不同的实体以后,大家都知道,人们就断言那种在人内部以不可见的方式活动的实体与在外部活动的实体有本质上的不同;我们已经说过,前一种实体人们称之为精神或灵魂。可是,如果我们追问精神是什么,近代哲学家们给我们的答复则是:他们的全部形而上学研究的结果仅仅告诉他们说,使人活动的乃是一种本性不明的实体,这种实体是非常单纯的,不可分割,没有广延,视而不见,不可能为感官所感知,因而即使运用抽象或思维也不能把它分为部分。但是这样一种实体只是对于我们所认识的一切的一个否定,我们怎样能够理解它呢?我们怎样能够设想一种实体是没有广延的,然而却能作用于我们的感官,亦即作用于具有广延的物质器官?一个没有广延的东西怎样能够运动,并且能够推动物质?一个没有部分的实体怎样能够相继地与不同的空间部分契合?

事实上,大家都承认,所谓运动,就是相继地改变一个物体与一个场所或空间的一些不同的点的关系,或与一些别的物体的关

系；假如人们称之为精神的那个东西能够接受或传达运动，能够活动、能够使身体的器官动作起来，那么，要产生这些结果，这个东西就一定得相继地改变它的各方面关系，它的倾向，它的对应情况，以及它的各个部分相对于空间中不同的点、或者相对于它所发动的这个身体的不同的器官的位置；但是，要改变它与空间以及它所推动的那些器官的关系，这个精神就一定得具有广延，具有体积，从而具有不同的部分；一个实体只要有了这些性质，那就是我们所谓的物质，就不能把它看成近代哲学家们心目中的那种单纯的东西了。

由此可见，那些假定人身上有一种异于身体的非物质实体的人，其实也并没有把自己的看法弄明白，只不过是想象出一种消极的性质，自己对于这种性质并没有真正的认识。只有物质才能对我们的感官起作用，没有感官就不可能有任何东西被我们所认识。他们没有见到，一个没有广延的东西是既不能自己运动，也不能把运动传达给物体的，因为这样的东西没有部分，不可能改变它与其他物体的距离关系，也不可能物质的人体中引起运动。我们的所谓灵魂，是与我们一起运动的；可见运动乃是物质的一种属性。这个灵魂使我的手臂运动，而我的这只被它所推动的手臂则造成一个遵守一般运动法则的冲击；由此可见，如果力量保持不变，而物体的质量大一倍，冲击就会大一倍。这个灵魂从身体的方面受到种种不可克服的阻碍；这些阻碍也表明了灵魂其实是物质性的。如果说灵魂在没有任何东西作梗的时候可以使我的手臂运动，要是在这只手臂上系上一个极重的东西，它就不能使它运动了。这就说明了一块物质消灭了一个精神原因所造成的冲动，因为精神原因既然与物质毫无相似之处，那就应当既可以推动整个世界，也可以推动一个原子，既可以推动一个原子，也可以推动整个世界，

同样地不感觉困难才是。由此可见，这样的东西乃是一种虚构的东西，一种臆造的东西。可是尽管如此，人们却把这样一种单纯的东西、这样一种精神当成了整个自然的推动者！

只要我看到了运动，或者自己尝到了运动的滋味，我就不得不承认，我看到在运动的这个实体，或者使我获得运动的这个实体，乃是有广延、有体积、有密度、有不可入性的；因此只要把活动归给某个原因，我就不得不把它看成物质性的原因。我可以不知道它的特殊本性和活动方式，但是对于一切物质所共有的一般特性，我是不可能弄错的。如果我假定它具有一种本性，而我自己对这种本性并不能形成任何观念，而且这种本性还会使它完全失去运动和活动的的能力，那我的这种无知就只有变成双料的无知了。因此说一种精神实体在活动 and 推动，是包含着矛盾的；因此我作出结论说：这种实体是完全不可能的。

唯灵论的拥护者们以为，只要说灵魂在它的广延的每一点上都是完整的，就把那些使他们棘手的困难解决了。但是我们很容易看出，这只是用一种荒谬的回答来解决困难。因为无论怎么说，尽管把这个点设想得非常之小，小到感觉不出来，它总归应当还是个物件。但是这个回答中也还有一点合理的成分，多多少少还承认我的精神或灵魂是在它的广延之中：当我的身体向前走的时候，我的灵魂并不是仍然留在后面的；可见灵魂具有一种与我的身体完全相同的性质，一种为物质所特有的性质，因为它是与身体连在一起移动的。那么，即使灵魂是非物质的，又能由此作出什么结论呢？灵魂完全服从身体的运动，没有身体，灵魂就是僵死的。这个灵魂只不过是一具摹拟器，由全体的链条牵引着，亦步亦趋，好象一只拴在绳子上的小鸟，被一个孩子任意牵着跑。

人们由于不肯请教经验，不肯听从理性的指点，才对自己的运

动的隐蔽根源抱着模糊不清的观念。我们如果摆脱了成见，愿意对我们的灵魂，亦即对在我们身上活动的那个动力作一番审察，那就会心悦诚服地承认灵魂是我们身体的一部分，只有通过抽象才能把它与身体分开，灵魂本来就是身体，只不过从它的特殊本性和构造使它具有的某些作用或机能去看，才称之为灵魂。我们将会看到，这个灵魂也不得不和身体一样，承受同样的变化；它和身体一同诞生，一同发展；象身体一样，它也要经过一种幼稚的、软弱的、无经验的状态；它和身体以同样的进度成长、壮大；这时候它才变得能够发挥某些作用，才拥有理性，才显示出或多或少的精神、判断力和能动性。它也和身体一样，受到影响它的各种外界原因使它承受的种种变迁；它分享着身体的苦乐；身体健康时它也健康；身体为疾病所侵时它也患病；它也和身体一样，受到不同程度的气压、季节变化、下肚的食物的影响；最后我们也无法不承认，在某些时期，它也表现出麻痹、衰老和死亡的明显征象。

（霍尔巴赫：《自然体系》，I. 7）

§ 49.09 [历史事件也都是物理原因的必然结果] 6

我们实事求是地去观察人，抛开权威，听从经验和理性的指引，把人完全放在物理规律的支配之下，而不凭着想象，意图使他成为例外，那就会看到，精神世界的各种现象，也同样遵循着物质世界各种现象的规律，大部分巨大的事件，我们由于无知，由于心怀成见，把它当成了无法解释的奇事，其实是非常简单、十分自然的。我们会发现，一座火山的爆发和一个塔麦楞^①的出世，对于自然来说并没有什么两样。我们惶恐地看到，地球上发生着各种最惊人的事变，还有那些可怕的革命，以及那些令人心悸的动乱，使一

① 塔麦楞[Tamerlan]，第二莫卧儿帝国的建立者(1336—1405)。——编者

个又一个的国家破灭,数不清的生灵涂炭,如果我们追溯到这些事件的最初原因,那就会发现,那些在世界上造成最吓人、最巨大的变化的意志,归根到底,都是由一些物质的原因推动的,这些原因微不足道,我们会觉得无足轻重,简直不可能产生我们看到的那些规模如此之大的现象。

如果我们根据结果来评定原因,宇宙间就根本没有什么微不足道的原因。自然界一切都是互相联系的,都在起作用 and 反作用,都在运动和变迁,都在组成和分解,都在形成和消灭,没有一颗原子不起着重要的、必然的作用,每个觉察不出的分子摆在适宜的环境里全都产生着奇妙的结果。如果我们能够一一查明我们所发现的各种后果的全部原因,把那条永恒的因果锁链搞清,而不遗漏其中的任何一个环节,如果我们能够仔细研究那些功业辉煌的英雄豪杰,把推动他们的思想、意志、感情的无形线索摸得一清二楚,理出头绪,我们就会发现,自然用来推动精神世界的秘密杠杆,乃是一些真实的原子,这些眼睛分辨不清的分子突然而又必然地会合到一起,它们的积聚、组合、分布、发酵逐渐地使人发生改变,常常在不知不觉之中不由自主地就以一种一定的、必然的方式思想起来,要求起来,行动起来;他的意志和行动如果影响了很多的别人,精神世界就大大地沸腾起来了。一个狂信者胆囊里过多的苦汁,一个征服者心脏里过热的血液,一个君主胃里的一种消化不良,一个女人心里出现的一种幻想,都是一些充分的原因,足以酿成战争,把千百万人送上屠场,夷城池为平地,化都邑为劫灰,使国家长期陷于悲惨境地,饥荒不断,瘟疫流行,地球上一连数百年荆棘遍野,民不聊生。

我们人类的某一个分子一旦支配了很多别人的感情,他的感情就会把其他人的意志和努力组合起来,汇集起来,从而决定地球

上居民们的命运。就是这样，有一个野心勃勃的、奸诈放肆的阿拉伯人^①使他的同胞们冲动起来，结果征服了、蹂躏了亚、非、欧三洲的辽阔地区，改变了世界上一大部居民的宗教信仰、思想方式和风俗习惯。可是，追溯到这些奇异变革的本源来看，是什么隐藏的原因影响了这个人，激起了他的独特感情，构成了他的气质呢？是什么原料合成了一个放肆的、奸诈的、野心勃勃的、热情奔放的、口若悬河的人，总之，合成了一位能够哄骗同类按照他的见解同心协力的人物呢？是他的血液里的那些感觉不出的微粒，是他的纤维中的那种觉察不到的组织，是那种刺激他的神经的多少有些苦辣的盐分，是那种在他血管中奔流的多少带点火性的物质。这些元素又是哪里来的呢？来自他母亲的胎胞，来自他所摄取的食物，来自他出世时的天气，来自他所接受的那些观念，来自他所呼吸的空气，此外还有成千成万难以觉察的暂时原因在一定的时刻修改了，决定了这位变得够改变地球面貌的重要人物的性情。

这样一些原因一开头是很微弱的，如果当初就给它们设置上一些很轻微的障碍，那些如此神奇、使我们大惊失色的事件就根本不会发生了。一次由于几滴过热的胆汁引起的炎症，就能使那位穆斯林立法者的全部计划流产。少吃一顿，喝一杯水，出一点血，有时候就足以挽救一些王国。

由此可见，人类的命运同组成人类的每一个人的命运一样，每时每刻都系于一些难以觉察的原因；这些原因是变化无常的环境使它们产生、使它们发展、使它们发生作用的。我们把它们的结果归之于偶然，视之为意外，其实这些原因是必然要起作用的，是遵照确定的规则的。我们每每缺乏睿智，缺乏信心，不能追溯到真实的本原；我们瞧不起那些如此微弱的动力，因为我们判定它们不能

^① 指穆罕默德。——编者

产生如此之大的事情。然而,正是这样的一些动力,正是这些如此软弱的弹簧,在自然的手中,按照必然的自然规律,就足以推动我们的宇宙。成吉思汗的征服同一颗地雷的爆炸一样不希奇,其原因起初只是一个微不足道的火星,它首先是从点燃一颗火药开始,可是它的火立刻传到了千万颗其他邻近的火药,它们集合起来的,扩大千万倍的力量终于炸平了壁垒、都会和山岳。

(霍尔巴赫:《自然体系》,I. 12)

§ 49.10 [人是社会环境的产物,而社会环境又是人们的意见造成的] 1

人从本性上说既不善也不恶。他一生之中时时刻刻都在寻求幸福,他的一切能力都用在取得快乐和规避痛苦上面。那些为我们人类所固有的,为我们的本性所特有的,作为有感觉的动物的特色的感情,归结起来,全都是对于安乐的向往,对于痛苦的畏惧。因此这些感情乃是必要的;它们本身既不善,也不恶,既不可褒,也不可贬;它们之所以成为如此,只是由于人们对它们的使用;当它们给我们带来我们自己的幸福以及我们同类的幸福时,它们就是可嘉的;那时候人们就把受它们鼓舞的人称为好人、道德的人、为善的人,而把那些采用适当的办法达到自己所提出的目的的人称为有理性的人。当这些同样的感情并不给我们带来幸福,而使我们自己或者我们的同伴痛苦时,它们就是有害的、值得蔑视和憎恨的;那时候受它们鼓舞的人们就被称为坏人、恶人、违背理性的人。饥饿是人的一种自然需要,满足这种需要的欲望是一种自然而且必要的感情,对食物进行选择,取用食物时有所节制,则是理性的结果;暴饮暴食是违背理性的行为;夺去另一个人所需要的、并且属于他的食物,乃是一种不义;把属于自己的食物分给另一个人,

则是一件行善的行为，称为美德。一个人之为好人、有理性的人、道德的人，并不是当他没有感情的时候，而是当他的感情有益于他自己以及与他共处的侪辈的时候。

人的感情比其他动物的感情更繁多，因为他的本性使它具有为数更多的需要。自保和繁殖是禽兽的唯一需要，也是它们的情感所企求的唯一对象。除了这两种为一切动物所共有的原始感情之外，社会中的人更有许多别的感情，这些感情是习惯、意见以及一种主动的想象力使他们感到必要的。野蛮人比禽兽多有一种需要，就是穿衣，禽兽则生而具有自然的装备，以御四时寒暑。一个文明国家的公民有数不清的需要，这些需要是他的想象力受到榜样的指引，受到他所获得的观念的指引，而且常常是受到偏见的指引，随时随刻给他创造出来的，也是他千方百计地设法去满足的。

每一个人生下来的时候都带着一些强弱不等的感情；它们的力量是依气质、依机体构造、依自然赐给他的想象力的分量而定的。他之变成或者对自己、或者对他的同胞们有益或有害，乃是由于环境把他引得向善或者向善；也就是说，乃是由于人们给他的教育、他所见到的榜样、他所听到的言语、他经常接触的人、他自己形成的或受别人灌输的观念、他所养成的习惯、尤其是支配他的行为的政府使他从自然获得的那个基础受到好的或坏的培养。一个邪恶的父亲只能造就堕落的儿女；一个腐败的社会所能提供的榜样只适于腐化心灵和精神。一个不义政府只能造就一批不义的、不和的奴隶，不满意自己，也不满意自己的同伴，不断地彼此侵夺，用尽心机互相谋害，总之，与自己的幸福为敌，也与周围的人们的幸福为敌。

我们愿意把人造成怎样，就可以把他造成怎样。塞内卡说：要是你认为我们的恶习是我们生来就有的，那你就错了；它们是从外

面来到我们身上的；是人们把它们灌注到我们身上的。最大的恶汉，如果命运使他为有德行的父母所生，生于一个贤明的政府统治之下，幼年时期就处在善人中间的话，是可以变成一个善人的。德行为我们所钦佩的伟大人物，如果只与强盗、窃贼、凶手经常接触，也就只是这一流的人。一个下贱的侍臣，我们看见他在一个专制君主的宫廷里诡计多端、奴颜婢膝，在雅典和罗马却是一个高尚仁厚的公民。一个柔弱的叙巴里^①人，在斯巴达会变成一个英勇的战士。牛顿如果生在鞑靼人或阿拉伯人中间，就只不过是一个凶狠的流氓。

军队生活以一种最令人信服的方式证明，人可以为榜样、意见、习惯改变到什么程度。你在村子里找一个鲁钝、怯弱的大老粗来，六个月以后你就会把他造成一个勇敢的兵士；他就会得到了军队的精神；他就会有荣誉感；他就会热衷于得到他的同伴们的看重；他就会自己重视自己；他就会自认为高于他的同村的居民；他就会有一种很果敢的态度，在必要的时候，他就会非常愉快地慷慨赴死。

我们的行为好或坏，永远取决于那些由我们自己造成或者由别人给予我们的观念真或假。我们一辈子追求的，乃是幸福，或者至少是幸福的意象。善人乃是这样一种人：他由于他的气质，由于他的亲身经验，由于那些曾经仔细向他叮咛嘱咐的原则，由于人们向他提供的那些榜样，由于那些统治他的法律，由于他所遇到的那些既成的看法和风习，老早就养成了一种习惯，把自己的幸福放在那些他注定要相处的人们的尊重和恩遇上面。假如教育、舆论、政治、法律联合一致，只提供出一些有益的、真实的观念，那就会很少见到邪恶的人，正如在现今的法制之下很少见到道德的人一样。

^① 南意大利古希腊城邦，以风俗淫靡著称。——编者

恶人是这样的一种人：他的气质使他趋向于为恶，他所见到的榜样，他所听到的言语，他的国家的习惯和制度，都鼓励他顺着他那些放肆的倾向发展下去。舆论并不限制他的种种放肆行为，反倒加以赞许；他确信他的周围的人们的赞成，享受着一种暂时的幸福，看不出他的那种轻率的行为迟早会使他一败涂地。你给智慧以时间，它会使自己幸福；你给愚蠢以时间，它会惩罚它自己。

我们赞扬我们以为要赞扬的东西，比赞扬值得赞扬的东西更多，我们蔑视我们以为要蔑视的东西，比蔑视值得蔑视的东西更多。很少人有能力、勇气和时间就事物本身、或者根据事物的结果来判断事物；人们觉得墨守既得的看法要简捷得多；就是这样，意见便成了支配人们的皇后。就是因为这个缘故，各种成见便在人们的头脑里面变得坚不可摧。懒惰、懈怠、懒散、畏怯乃是我们看见确立在人们中间的各种谬误的支柱。

（霍尔巴赫：《社会体系》，I. 1）

§ 49.11 [社会生活是人的幸福所必需的] 1

社会对于人的幸福是有益的和必需的；人不能独自使自己幸福；一个软弱而又充满各种需要的生物，在任何时刻都需要它自己所不能提供的援助。只有靠它的同类的帮助，它才能抵御命运的打击，才能补偿它不得不尝到的肉体上的苦难。依靠别人的鼓励和支持，人的技巧才得以发挥，人的理性才得以发扬，人才能够反对道德上的恶，恶只不过是他的无知和偏见的结果。总之，象人们说过的那样，人乃是自然中对人最有益的东西。

所以，我们不要听一位泄气的哲学家^①的话：他要求我们逃避社会，拒绝与人交往，回到我们的始祖居住的森林里去，象他们那

^① 指卢梭。——编者

样与禽兽争生存。即便这件事能够办得到；即便可以做到使文明人忘掉社会生活的各种观念，意见、习惯、幸福和便利；即便使他们恢复蒙昧状态，与原始的时候很少差别；我说，即便把这种怪诞的学说付诸实行，只要不破坏人的本性，消灭他的各种能力，取消他的各种欲望，他的能动性，他的改善命运的自然倾向，他的好奇心，他的易变性；人仍然会依次重新经历原来的那些状态；他会只不过是重新开始他的祖先所经历的生涯；到了若干世纪之后，他又会重新出现在我们今天看到他所处的同一点上。

人以吃橡实、与禽兽争食开始，以测量天体告终。在耕耘播种之后，他发明了几何学。为了御寒，他一开头披上他所猎获的动物的皮，若干世纪以后，你看到他 把金线往绸缎上绣。一个洞穴，一段树干，是他最初的居所，最后他变成了建筑师，造起宫殿来。他的需要增多，因而使他的辛勤增加，他不得不把他的精神放在劳动上，并且通过那条把人类各种知识联系起来的链条，一点一点把各种科学和各种艺术发现出来；这对于他的各种需要是没有用的，但至少可以满足他的好奇心，需要永远在重新产生，哪一样也不能十足地完成。就是这样，在测量了自己的田地之后，人便测量苍茫的天宇，要想使他的两眼勉强能够发现的那些天体的运动服从一些规则。在他的手里，树木变成了柱子，洞窟变成了宫殿，草垫变成了羽毛褥子，腥臭粗糙的皮革变成了富丽堂皇的织物。在这些不同的、彼此距离很远的阶段中，人是为他的本性所引导着的，这种本性不断地促使他改善自己的命运，使它变得更加令人满意。在长期缺乏思考以后，他开始思想了；在长期困于胡言谰语以后，他培养他的理性了；在长期逡巡于黑暗之中以后，他寻求真理了，他努力去发现它，最后他在其中找到了医治他的种种病痛的药剂。

（霍尔巴赫：《社会体系》，I. 16）

§ 49.12 [无神论与道德完全相容] 1

很多人承认迷信所造成的种种胡作非为是非常现实的灾难；很多人抱怨宗教的流弊，但是只有很少的人见到这些流弊和灾难是整个宗教的基本原则的必然后果，而宗教本身是只能建立在人们被迫由神形成的那些令人不快的概念上面的。我们天天都看到有一些人拆穿了宗教的骗局，但是尽管如此，他们却硬说这个宗教是人民所必要的，人民没有宗教就无法克制。可是这种理论岂不等于说，毒药是对人民有益的，毒死人民以防他们滥用他们的力量是好的？岂不等于说，使人民陷于荒谬、疯癫、狂乱是有利的；必须用一些令人民头脑发昏的妄念使他们盲目，使他们服从一些狂徒或骗子，好利用他们的疯狂来骚扰世界？这岂不就是说，宗教以一种确实有利的方式对人民的风俗发生影响？很容易看出，宗教是奴役人民的，并不能使他们变得更好；宗教把人民造成一群无知的奴隶，用突如其来的恐怖使他们屈服于暴君和祭司的羁轭之下；宗教使人民成为一群蠢才，除了盲目地顺从一些无聊的举动以外，不知有其他美德，而把那些举动的价值看得大大地高于各种现实的美德和道德义务，人们是从来不让他们知道道德的意义的。如果说宗教居然制服了一些胆小的人，它所制服的决非绝大多数，多数人是要受它们所沾染的各种流行罪恶的引诱的。一个地方迷信的势力越大，我们就会发现风俗总是越糟。美德与无知、迷信、奴役是不相容的；奴隶只有用刑罚的恐惧来制服；无知的儿童只能用想象的恐怖慑服片刻。要培养人，要得到道德的公民，必须教育他们，给他们指出真理，给他们讲道理，使他们知道自己的利益，教导他们尊重自己，畏惧耻辱，在他们心里引起真正荣誉的观念，使他们认识美德的价值和追求美德的动机。暴政只打算驾驭他们，分

化他们,使他们常保卑贱,怎么能指望它产生那些好结果呢?

有那么多的人对宗教的用处抱着错误的观念,认为宗教至少可以控制人民;这些观念本身是从一种可悲的偏见而来的,即认为有些谬误是有用的,有些真理可以是危险的。这个原则最能使世界的各种灾难万古常存。一个人要是勇气考查事物,就会毫不费难地承认,人类的各种苦难都是他们的谬误造成的,这些宗教谬误乃是一切谬误中最有害的谬误,因为人们对它们特别看重,因为它们使君主狂妄自大,使臣民卑躬屈节,在各族人民中间激起种种疯狂的行径。我们将不得不作出结论说,人们的神圣的谬误乃是人们的利益要求彻底加以消灭的谬误,健康的哲学应当引为己任的主要的就是消灭这些谬误。我们不必害怕这种哲学会产生出骚乱和革命;真理越是坦率地说话,就越显得怪诞;真理越是简单,就越不会吸引那些沉溺于奇迹的人;连那些极其热心地追求真理的人,也有一种不可抗拒的倾向,使他们不断地要求调和谬误与真理。

就是因为这个缘故,连那些最能摆脱偏见的人,一听到无神论,也觉得惊惶失措;无神论的原则是还没有得到充分发挥的。他们发现流俗的迷信与绝对的无宗教之间距离太大了;他们认为可以与谬误调解,采取一个明智的中庸之道;他们承认原则而否认后果;他们保留妄念,预见不到它迟早必定产生出同样的结果,并且在人们的头脑中逐渐造成同样的疯狂。大部分不信者或改革家所做的,不过是剔除一棵毒树的枝叶,至于树根,他们是不敢动一动的;他们见不到这棵树以后还会结出同样的果实。神学和宗教在任何时候都是一堆燃料,潜伏在人们的想象中,总归要以引起一场大火灾告结束的。只要教士还有权毒害青年,使他们养成在言辞面前发抖的习惯,以一个可怖的神的名义使各个民族惶惶不安,热

狂就会宰制人心，任意欺诈就会使国家陷于紊乱。那个最简单的妄念受到人们想象力的不断培养、修饰和吹嘘，会一点一点变成一个庞然大物，强大到可以使所有的人的头脑颠倒，使一些帝国覆亡。自然神论这种体系，人心是不能长久地停留于其中的，它的根据是一个幻想，我们可以看到它迟早必定堕落成为一种荒唐而且危险的迷信。

在思想自由占统治地位的地方，也就是说，在政治势力善于与迷信势力相抗衡以保持均势的地方，我们发现有许多许多的自然神论者和不信者。但是在迷信受到政治权威支持，使人感到它的压力咄咄逼人，厚颜无耻地滥施其无限权力的国家里，我们更加可以看到无神论者。实际上，在这两类地方，当科学、才能、思考的萌芽没有完全被扼杀的时候，大多数有思想的人深恶宗教的惊人流弊，层出不穷的疯狂，祭司的腐败与暴虐，以及宗教设下的种种枷锁，是有理由认为决不能离开宗教的原则过远的；作为这样一种宗教的基础的神，在他们眼里变得与宗教本身同样可恶；如果宗教压迫他们，他们就归咎于神；他们深知一个可怖的、妒忌的、好报复的神是要求一些残酷的教士来侍奉的；因此这个神就变成了一切正直、开明的人的一个厌恶对象，这些人永远是热爱正义、自由、人道而仇视暴虐的。压迫引起人心的反抗；它逼迫人们仔细考查自己的苦难的原因；灾难是一根强有力的针，刺得人心转向真理的方面。被激怒了的理性对于胡思乱想来说是多么可怕啊！理性撕掉它的假面具，一直追踪到它的老巢；理性至少在内心深处是乐意它乱七八糟的。

（霍尔巴赫：《自然体系》，II. 12）

第六部分

十八——十九世纪德国哲学

50. 康 德

Immanuel Kant, 1724—1804 年, 德国人。著作有: «自然通史和天体理论» [Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels], «纯粹理性批判» [Kritik der reinen Vernunft], «实践理性批判» [Kritik der praktischen Vernunft], «判断力批判» [Kritik der Urteilkraft], «任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论» [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können], «道德形而上学的基础» [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]等。

著作选录

§ 50.01 [我们的时代要求理性必须对自己进行批判] 7

人类的理性在它的某一个知识部门里有一种特殊的命运: 它老是被一些它所不能回避的问题纠缠困扰着; 因为这些问题都是它的本性向它提出的, 可是由于已经完全越出了它的能力范围, 它又不能给予解答。

理性陷入这种困惑处境, 并不是它自己的过错。理性开始活动时所依据的原则, 都是在经验中无法避而不用的, 同时也是经验已经充分证明有效的。理性从这些原则出发, 又受自己本性的驱使, 就逐步上升, 去探求更深更远的条件或根据。但是理性由于认识到这样追溯下去问题层出不穷, 它的追溯活动势必永无完成之

日,于是感觉到不得不求助于另外一些原则;那些原则是完全越出了可以使用经验的范围,看来完全无可置疑,连普通常识也都同意的。可是这样一来理性就陷入迷雾,遇到种种矛盾:根据这些矛盾,虽然可以推断出背后必定有谬误隐藏在某处,但是无法发现它们,因为理性所用的原则既然超出了一切经验的界限,也就不能再用什么来自经验的试金石加以检验了。这一个纷争不息的战场,就叫形而上学。

有一个时期形而上学曾经号称一切科学的女王。如果我们拿愿望当作事实的话,形而上学的研究对象既然特别重要,这个光荣称号它也确实当之无愧。但是时代变了,风尚变了,现在对它只有无情的轻蔑;这位年迈的贵夫人备受谴责,惨遭遗弃,只得象海姑巴^①一样自怨自艾地叹道: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens—nunc trahor exul, inops.* [不久前还是强中之强,有那么多儿女媳婿,威重四方——如今啊被逐出乡邦,孤零零好不凄凉]——奥维德《变形记》^②。

最初,在独断论者的控制下,形而上学的统治是专制的。可是由于它的法制还带着古代蛮性的遗迹,内战频仍,它也就一步一步陷于无政府状态;而且怀疑论者们象游牧民族一样,厌恶一切固定的房舍,不时地摧毁着城郭社会。幸而他们人数不多,为患不大,独断论者们还是能够一再把它设法重建起来,虽说并不是按照着大家一致同意的计划。到了近代,虽然一度出现了一种人类理智的生理学(著名的洛克创立的),好象把一切形而上学纷争都结束了,把形而上学坚持为王的合法性彻底否决了,但是尽管这位自封

① 海姑巴[Hecuba],荷马史诗中战败被俘的特罗亚王后。——编者

② 奥维德[Ovidius](公元前43—公元18年),罗马诗人,《变形记》是他的代表作。——编者

的女王被迫查出并非金枝玉叶，无非是普通经验的庶孽，因而理应对她的僭越表示怀疑，可是由于这个家谱实际上是给她捏造出来的，她还是始终坚持她的主张，于是一切照旧，又再度陷入陈腐的独断论，陷入人们意图使这门学问摆脱的那种备受轻蔑的状态。现在一切道路都试验过了（人们相信是这样），徒劳无功，学术界厌倦成风，流行着十足的冷漠态度，这是混乱和蒙昧的根源，同时却也是学术行将改弦更张、大放光明的发端，至少也是一个前奏，因为不恰当的努力已经使它变成漆黑一团、混乱不堪、完全无用了。

这就是说，对这样一些研究硬装着漠不关心是无济于事的，它们的对象是人类的本性决不能漠视的。那些自命为冷漠派的人，不管多么想乔装打扮，把经院的语言换成通俗的腔调，使人家认不出他们的真面目，可是只要动一动脑，就不可避免地要回到他们装作十分蔑视的形而上学主张上去。而且，这种冷漠态度出现在学术繁荣的时期，它所涉及的又恰恰是那样一门学问，这门学问的知识，如果可以得到的话，人们无论如何至少不会放弃。这可是一种值得注意、值得深思的现象。这显然不是思想肤浅的结果，而是由于当代的成熟判断力再也不肯听任虚假的知识愚弄，向理性提出了一个要求，要它承担起它的最艰巨的任务，即重新进行自我认识，并设立一个法庭来保障它的合法要求，另一方面，对于一切毫无根据的僭越要求，则不凭强制的命令，而按照理性的永恒不变的规律予以批驳；这个法庭不是别的，就是对纯粹理性本身的批判。

但我说的批判并不是对书本和体系的批判，而是从理性可以不要任何经验独立取得的一切知识着眼，对一般理性能力进行的批判；因此要决定一般形而上学是可能的还是不可能的，要确定它的来源、范围和界限——全都要从原则出发。

（康德：《纯粹理性批判》，第一版序，A vij—xii）

§ 50.02 [理性先天地认识到的,就是它自己按照概念放进去的東西] 7

数学和物理学是理性的两门理论知识,其任务是先天地规定自己的客体。前者是完全纯粹地规定,后者至少是部分纯粹地规定,要看异于理性的知识来源有多少。

数学从人类理性的历史上最早的时期起,就在令人钦佩的希腊民族中走上了科学的可靠道路。但是大家不要以为,它是象只与理性自身打交道的逻辑那样,轻而易举地踏上了、或者自己开辟了那条康庄大道;我倒是认为,它曾经长期地(特别是在埃及人中间)停留在摸索状态中,这一转变要归功于某一个人在一次试探中灵机一动,造成了一场革命,从此以后,人们就不再偏离必须遵循的正道,这门科学的那条万古不移的、无往弗屈的可靠道路就打通了、划定了。这一场思想方法上的革命要比发现绕道好望角的新航路重要的多,它的经过和首创者已经无法考订。但是第欧根尼·拉尔修给我们传下了许多传说,一一举出那些微不足道的、通常认为根本无需表明的几何学证明的所谓发明人,这就表明,记住这一转变,记住它由发现这条新路的最初迹象所引起,对几何学家们必定是一件非常重要的事,因此无法忘掉。那第一个给等腰三角形作出证明的人(不管他叫泰利士还是叫什么别的名字)心里闪出了一道光芒,因为他发现不能死死盯着自己在图形里看到的東西,也不能死死扣着这一图形的单纯概念,仿佛从其中认出它的特性,而只能用自己根据概念先天地设想进去并且表达出来(通过作图)的那种东西造出那些特性来;要想先天地确切认识到点什么,就必须把一种东西归给事物,这种东西不是别的,就是从自己按照概念放进了事物的那个东西必然推出来的结论。

自然科学踏上科学的阳光大道之前，步伐要缓慢得多，因为自从英明的培根提出创议以来，才不过一个半世纪光景。他的创议一方面促成了这一发现，另一方面由于已经有发现的迹象，更可以说鼓舞了这一同样只能用一场突然发生的思想革命来解释的发现。我在这里只想就自然科学以经验原则为依据这个方面对它考察一下。

当伽利略让一个他自己选定重量的球从斜面上往下滚的时候，或者当托里彻利让空气托住一个他预先想好与一根已知水柱相等的重量的时候，或者当更晚的施塔尔从金属和石灰中除去和放回某物，使金属变成石灰、石灰又变成金属的时候，这几位自然科学家心里都闪出一道光芒。他们悟到理性只是洞察到它自己按照方案造出的东西，悟到理性必须挟着它那些按照不变规律下判断的原则走在前面，强迫自然回答它所提的问题，决不能只是让自然牵着自己的鼻子走；因为如果不这样做，那些偶然的、不按预定计划进行的观察就根本不会联系在一条必然的规律里，而那却是理性所寻求、所需要的。理性必须一只手拿着原则，拿着那些唯一能使符合一致的现象成为规律的原则，另一只手拿着自己按照那些原则设计的实验，走向自然，去向自然请教，但不是以小学生的身分，老师爱讲什么就听什么，而是以法官的身分，强迫证人回答他所提出的问题。所以，物理学上发生这场如此有利的思想方法革命，也只能归功于有人灵机一动，省悟到要以理性本身放到自然里去的东西为依据，到自然中去寻求（不是给自然捏造）那种必须向自然学习、而不能单凭理性认识到的东西。这样，自然科学才被领上了一门科学的可靠道路，多少世纪以来它只不过是暗中摸索而已。

形而上学是一种完全孤立的思辨理性知识，高高在上，完全不

受经验教导,而且完全依靠单纯的概念(不象数学那样依靠应用于直观的概念)。所以在形而上学里面,理性本身可以说是它自己的小学生,到现在为止,命运还没有给它那么大的恩惠,使它能够开辟一门科学的可靠道路,尽管它比其余的科学都要古老,而且还会继续存在下去,其余的科学却可以被横扫一切的蛮性巨吻一股脑吞噬得一干二净。因为在形而上学里面,理性继续不断地碰壁,即便想要先天地领会那些已经被最平凡的经验证实的规律(这是它的妄想),也办不到。在形而上学里,人们不得不反来复去地走回头路,因为人们发现此路不通,不能达到自己的目的地;至于研究形而上学的人们之间,主张远远谈不上一致,倒不如说这是一个角斗场,看来专为用武而设,还从来没有一个角斗士争到一块哪怕最小的地盘,能够凭着胜利把它长远地占领下去。因此毫无疑问,它的做法到现在为止只不过是暗中摸索,而且最糟糕的是在单纯的概念中间瞎摸。

那么,形而上学至今还不能找到科学的可靠道路,问题出在哪里呢?难道这样的道路是不可能有的吗?如果是这样,自然为什么鼓动我们的理性老是不停地努力,把探索这条道路当成自己最重要的任务之一呢?还有,既然我们的理性在我们的求知欲最看重的一件事情上不仅遗弃了我们,而且以假象迷惑了我们,终于欺骗了我们,我们还有什么理由信任它?再说,既然过去走过的道路统统是错的,我们凭什么可以指望自己再去寻找的时候会比前人幸运呢?

我倒是认为,数学和自然科学都是通过一场突然革命成为今天这样的,这两个先例很值得我们注意;我们应当仔细体会一下这种对它们如此有利的思想方法转变的本质特点;既然它们也都是理性知识,与形而上学十分类似,我们就应当在形而上学里面至少

试着模仿它们一下。到现在为止，大家都是认定我们的知识必须依照对象，在这个前提之下进行了多次试验，想通过概念建立某种关于对象的先天判断，从而扩大我们的知识，可是这些试验统统失败了。那么，我们不妨换一个前提试一试，看看是不是把形而上学的问题解决得好一些。这就是假定对象必须依照我们的知识。这个假定就比较符合我们的期望，我们正是盼望能有一种关于对象的先天知识，在对象向我们呈现之前，就确立了某种关于对象的东西。这个设想同哥白尼当初的想法非常近似，他原来认定整个星群围绕观测者旋转，可是这样解释天体运动总是不能令人满意，于是他想到换一个法子试一试，假定观测者旋转而星群不动，看看是不是可以得到比较满意的解释。现在我们在形而上学里也可以用类似方式在对象的直观问题上试一试。如果是直观必须依照对象的状况，我就看不出怎么能先天地认识到对象的某种状况；可是，如果是对象（指感官的客体）必须依照我们直观能力的状况，我就完全能够设想这种可能性了。但是，这些直观是要变成知识的，我不能老是停留在直观上，必须把直观当作表象联系到某个作为对象的东西上去，用表象来规定对象，所以我可以有两种做法：要末假定我用来进行规定的那些概念是依照对象的，可是这样一来我就重新陷入原来的困境了，因为不能解释我怎么能先天地认识对象的某种状况；要末假定对象或经验（这是一回事，因为只有在经验中才能认识对象，对象就是呈现出来的对象）是依照这些概念的，这样我就立刻看到比较容易摆脱困境了，因为经验本身就是一种需要理智的知识，而理智的规则我是必须假定为在对象向我呈现以前就先天地在我心中的，它先天地表现在概念里，所以经验的一切对象都必然是依照概念的，必定与概念符合一致。有些对象，是只能而且必然由理性去思维的，根本不能（至少不能象理性思维

它们那样)在经验中呈现,我们作个试验,把这些对象拿来思维一下(因为它们毕竟是可以思维的),这就提供了一块灵验的试金石,来验证我们所采用的这种新思想方法:我们在事物上先天地认识到的东西,只是我们自己放进事物的东西。

这个试验已经如愿以偿地成功了,它表明形而上学的第一部分可以走上一门科学的可靠道路;那一部分里探讨一些先天的概念,与那些概念相应的对象是可以切合着概念呈现在经验里的。因为我们通过思想方法上的这一改变,既能顺理成章地说明一种先天知识是可能的,更能给那些先天地为自然即全部经验对象充当基础的规律提供令人信服的证明,这两点用以往的办法是不可能办到的。但是,形而上学第一部分里所作的这种关于我们先天认识能力的演绎,却也得出了一个意想不到的、表面看来对形而上学第二部分的整个目的非常不利的结论,这就是我们决不能越出可能经验的界限,而这一点恰恰是这门学问最关切的要务。然而这个实验也正好提供了一个反证,证明上面对于我们先天理性知识所作的第一个评价的结论是真实的,即:我们的先天理性知识只涉及现象,至于自在的事物本身,虽然就其自身来说是实在的,却是不能为我们所认识的。因为驱使我们必然要越出经验和一切现象的界限的,是无条件者;理性势必要求,也有理由要求在自在的事物本身中有那么一个无条件者,接在一切有条件的东西后面,借以完成条件的系列。现在我们发现,如果认定我们的经验知识是依照那些作为自在物的对象的,我们就决不能毫无矛盾地设想那个无条件者;相反地,如果认定并不是我们关于各种事物的表象,即事物向我们呈现的样子,依照着这些作为自在物本身的事物,却是这些作为现象的对象依照着我们的表象方式,矛盾就没有了;因此,无条件者是不能在我们认识的(向我们呈现的)事物上面遇到,只

能在我们不认识的、作为自在的事物本身的事物上面遇到的：这就表明，我们起初只是为了试验而假定的那件事情，是确有根据的。现在，我们否定了思辨理性在那个超感性领域里的任何活动之后，还剩下一件事情要做，就是做些试验，看看理性的实践知识里是不是有些资料，可以用来对无条件者这一超越的理性概念作出规定，并且以这样的方式，依着形而上学的心愿，用我们那些仅仅在实践方面才可能有的先天知识，去达到越出一切可能经验的界限这个目的。而且，这样做，思辨理性无论如何至少给我们保留了一块扩大知识的地盘，它自己虽然不能插手，却始终不禁止我们占用，甚至敦促我们用理性的实践资料尽可能把它填满。

我们仿效几何学家和自然学家的先例，给形而上学来一个全面的革命，试图以此改变形而上学的传统做法，这就是这部纯粹理性批判的任务。这部批判是探讨方法的论文，并不是科学体系本身，但它勾画了这门科学的整个轮廓，既包括它的界限，也包括它的整个内部结构。因为纯粹思辨理性本身就有这样的特点：它能够并且应当根据自己选择思考对象时所用的各种方式来测定自己的能力，并且详尽无遗地列举它自己提出问题时所用的各种方式，从而给一个形而上学体系绘出完整的蓝图；因为就第一点说，在先天的知识里，能够加给客体的只是思维主体自己拿出来的东西；就第二点说，从知识原则方面看，纯粹理性是一个完全独立的统一体，其中的每一个环节如同有机体的肢体一样，都是为了其他一切环节而存在，一切环节又都是为了每一个环节而存在的，其中的任何一条原则，如果单从一个角度看，而不同时从它与整个纯粹理性应用法的各种关系去考虑，是不能稳妥可靠地使用的。此外，形而上学还有一种希有的幸运，是任何其他研究客体的理性科学（逻辑只研究一般思维形式）所不能分享的，只要批判把它领上了一门科学

的可靠道路,它就能完全掌握适合于它的整个知识领域,从而使它的工作圆满完成,传给后世当作一份永远无须增益的财产使用,因为它只探讨一些原则,以及限制使用这些原则的情况,这都是由它自己规定的。形而上学,作为一门基本科学,也就必然具有这种完美性,对于它,我们当然可以说: *nil actum reputans, si quid superesset agendum* [如果还有什么事情要做,那它就认为什么事情都没有做]。

(康德:《纯粹理性批判》,第二版序,B x—xxiv)

§ 50.03 [纯粹理性批判不但排除理性的误用,而且给信仰留地盘] 7

但是人们要问,我们打算通过这种由批判净化了,因而固定化了的形而上学传给后人的财产,究竟是什么呢?只要浏览一下这部著作,就会知道它的用处只是消极的,就是让我们决不要把思辨理性用到经验的界限以外去,事实上这也确实是它的第一种用处。但是这种用处马上就会变成积极的,只要我们体会到,那些使思辨理性冒险越出自己的界限的原则所带来的必然后果,事实上并不是扩大我们理性的使用范围,仔细想来倒是缩小它的使用范围,因为那些本来属于感性的原则起着威胁的作用,实际上是要把感性的界限无限扩大,从而把纯粹(实践)理性的应用完全排挤掉。由此可见,这样一种限制思辨理性的批判,就这一点看虽然是消极的,但是它这样一来同时也消除了一个障碍,使实践理性的应用不受限制,更没有被取消的危险,所以说,事实上它是有积极的、非常重要的用处的,只要我们相信,纯粹理性有一种绝对必然的实践应用(道德应用),它在用于实践的时候不可避免地要越出感性的界限,当然它这样做是无需思辨理性协助的,但是必须谨防思辨理性

阻挠,才不致陷于自相矛盾。否认理性的这种工作有积极的用处,就等于说警察没有积极的用处,因为警察的主要职责只不过是防止那种使公民们担惊受怕、互不放心的不法暴行,让每一个人都能安居乐业而已。——

如果批判没有搞错,它是教我们要从两种意义看待客体,即一方面可视之为现象,另一方面可视之为自在物本身;如果批判对理智概念的演绎是正确的,因果原则只适用于第一种意义下的物,即成为经验对象的物,而同样的物,在第二种意义下,就不受因果原则的支配:那么,同一个意志,我们一方面认为它在现象里(在可见的行为里)是必然遵守自然规律的,因而是不自由的,另一方面又认为它属于自在物本身,是不受自然规律支配的,因而是自由的,这就并不出现矛盾了。诚然,我的灵魂,就后一种意义说,我是不能凭思辨理性(更不用说凭经验观察)来认识的,因此,自由,作为一种能在感性世界产生后果的东西的属性,我也同样不能认识。这是因为象自由这样一种东西,我是只能就其存在、而决不能在时间里确切地认识的(其所以不可能,是因为我不能给我的观念提供任何直观作为它的根据):但是,既然我们的批判已在两种表象(感性的和心智的)之间作出区别,并对纯粹理智概念和由之而生的原则作出限制,我就能够思维自由,也就是说,自由的表象至少并不包含任何矛盾。如果我们承认,道德必须以自由(最严格意义的)为前提,必须视自由为我们意志的属性,因为道德引用我们理性中原来就有的实践原则当作理性的先天资料,而这些实践原则假如没有自由作为前提将是绝对不可能的;如果我们同时承认,思辨理性已经证明自由是不容思维、不可思议的:那么,上述的那个前提,即道德的前提,当然就必须让位给相反的前提,因为反面的前提不象它自己那样明显地含有矛盾,这就是说,自由以及与自由连在一起

的道德(因为道德即使不以自由为前提,它的反面也不含有矛盾),就必须让位给自然机制。但是,我在道德问题上别无他求,我只要求自由不要自相矛盾,至少不是不可思维的,我并不需要对自由作更深远的洞察,要看出它从另一个角度上说并不妨碍自由行为也具有自然机制。因此我认为,这样,道德学说就保住了道德学说的地位,自然学说也保住了自然学说的地位。——

如果我不同时打掉思辨理性自以为无所不知的妄自尊大,我就根本不能承认上帝、自由和不朽,以便使我的理性能有一个必要的实践应用,因为思辨理性要表示它非凡的识见,就必然要利用一些实际上仅仅适用于可能的经验对象的原则,而这些原则一旦被用到不能成为经验对象的东西上去,就等于实际上把本来不是经验对象的东西改变为现象,从而宣布纯粹理性的任何实践的扩大是不可能的了。因此,我曾不得不抛弃认识,以便让信仰有个地盘;形而上学的独断论,即形而上学里那种不对纯粹理性进行批判就盲目前进的偏见,乃是一切不信仰的真正源泉,不信仰是违反道德的,在任何时候都是极其独断的。因此,如果说,一部按照纯粹理性批判的准则撰写的系统的形而上学,给后世留下一份遗产,不能算是什么难能可贵的事,那么,这份遗产却也决不是无足轻重的礼物。因为人们既可以借此对理性进行培育,使之一反过去那种无批判的盲目摸索和轻率涉猎的作风,从而踏上可靠的科学道路,又可以借此给好学深思的青年提供一个利用时间的较好去处。过去青年们受了通常独断论过早的强烈怂恿,竟在他们一无所知而且世界上没有任何人将会能有所知的事物上牵强附会,信口开河,甚至不惜耽误他们学习基本科学的时间和精力去发明什么新思想、新主张;但如果就这份礼物的无可估量的好处来说,最最重要的就在于让人们以苏格拉底的那种通过最清晰的论证来证明对方

无知的方式,使一切反道德、反宗教的议论永远结束。这是因为某种形而上学在世界上是一直存在着的,将来肯定也还会有别的形而上学出现,而只要有形而上学,其中就肯定也有纯粹理性的辩证,因为后者对前者来说是自然而然的。所以,哲学的首要任务,就在于以堵塞错误来源的办法,一劳永逸地把形而上学的一切不利影响统统排除掉。

(康德:《纯粹理性批判》,第二版序, B xxiv—xxxii)

§ 50.04 [形而上学判断同数学判断一样,是先天综合判断] 8

(1) 如果想要把一种知识建立成为科学,那就必须首先能够准确地规定出没有任何一种别的科学与之有共同之处的、它所特有的不同之点;否则各种科学之间的界线就分不清楚,各种科学的任何一种就不能彻底地按其性质来对待了。

这些特点可以是对象的不同,或者是知识源泉的不同,或者是知识种类的不同,或者是不止一种,甚至是全部的不同兼而有之。一种可能的科学和它的领域的概念,首先就根据这些特点。

先说形而上学知识的源泉。形而上学知识这一概念本身就说明它不能是经验的。形而上学知识的原理(不仅包括公理,也包括基本概念)因而一定不是来自经验的,因为它必须不是形而下的(物理学的)知识,而是形而上的知识,也就是经验以外的知识。这样一来,它就既不能根据作为真正物理学的源泉的外经验,也不能根据作为经验心理学的基础的内经验。所以它是先天的知识,或者说是出于纯粹理智和纯粹理性的知识。

不过,讲到这里,它同纯粹数学仍然区别不开,因此就必须把它叫做纯粹哲学知识。

(2) a. 综合判断和分析判断之间的一般区别

形而上学知识只应包含先天判断，这是它的源泉的特点所决定的。不过，各种判断，无论其来源以及其逻辑形式如何，都按其内容而有所不同。按其内容，它们或者仅仅是解释性的，对知识的内容毫无增加；或者是扩展性的，对已有的知识有所增加。前者可以称之为分析判断，后者可以称之为综合判断。

分析判断在谓项里面所说的实际上没有不是在主项的概念里面想到过的，虽然不是那么清楚，也不是那么有意识。当我说：“一切物体都是有广延的”，我一点都没有把我关于物体的概念加以扩大，而只是对它加以分析，因为在做出判断之前，广延已经在这个概念里被实际想到了，虽然并没有明白说出来；所以这个判断是分析判断。相反，“某些物体是有重量的”这一命题却在它的谓项里面包含了物体的一般概念里所没有实际想到的东西；它给我的概念增加了一点东西，从而扩大了我的知识，所以这个判断就必须称之为综合判断。

b. 一切分析判断的共同原理是矛盾律

一切分析判断完全根据矛盾律，而且就其性质来说，都是先天知识，不论给它们作为材料用的概念是不是经验的。因为一个肯定的分析判断的谓项既然事先已经在主项的概念里被想到了，那么从主项里否定它就不能不陷于矛盾；同样道理，在一个否定的分析判断里，它的反面也必然要从主项而被否定，当然也是根据矛盾律。下面两个命题就是这样：一切物体都是有广延的；没有物体是没有广延的（单一的）。

就是由于这个道理，一切分析命题都是先天判断，即使它们的概念是经验的。比如，黄金是一种黄色金属；因为，为了知道这个，我在我的黄金的概念（这个概念是：这个物体是黄色的，是金属）以外，不需要更多的经验；因为我的概念恰好就是这个，我只要对它

加以分析就够了,用不着在它以外再去找别的什么东西。

c. 综合判断除矛盾律外,还要求另外一种原理

有后天综合判断,这是来自经验的;但是也有确乎是先天的综合判断,是来自纯粹理智和纯粹理性的。二者有一点是一致的,即决不能只根据分析原则,即矛盾律,还要求一种完全不同的原则,尽管永远必须符合矛盾律,不论从什么原则得出来的;因为无论什么都不能违背矛盾律,尽管并非任何东西都是能从它推出来的。我先把综合判断归一下类。

1. 经验判断永远是综合判断。让一个分析判断以经验为根据,那是不合情理的,因为我用不着超出我的概念去做这种判断,也用不着从经验去证明它。一个物体是有广延的,这是一个先天确立了的命题,并不是一个经验判断。因为在借助于经验以前,我在概念里早已具有我的判断的一切条件,我只要按照矛盾律从这个概念里抽出谓项来就够了,这样,判断的必然性也就同时被意识到了,这种必然性是经验无从教导我的。

2. 数学判断全都是综合判断。这一事实尽管是千真万确的,并且在其后果上非常重要,却似乎一向为人类理性的分析家们所完全忽视,甚至同他们所料想的恰恰相反。由于看到数学家们的推论都是按照矛盾律进行的(这是任何一种无可置疑的可靠性的本性所要求的),人们就以为〔数学的〕基本原理也是通过矛盾律来认识的。这是非常错误的。因为一个综合命题固然要根据矛盾律才能被理解,但是必须有另外一个综合命题做为前提,由那个命题才能推出这个命题来,而永远不能只通过这个定律本身来理解。

首先必须注意的是:真正的数学命题永远不是经验的判断,而是先天的判断,因为带有必然性,这种必然性不是从经验中所能得到的。如果大家不同意我这种说法,那么好吧,我就把我的命题限

制在纯粹数学上；纯粹数学这一概念本身就说明它包含的不是经验的知识，而是纯粹先天的知识。

大家可以把 $7+5=12$ 这个命题先想成是一个分析命题，是按照矛盾律从“七”与“五”之和这一概念得来的。然而经过进一步检查就可以看出，“七”与“五”之和这一概念所包含的只是两个数目之合而为一，绝对想不出把二者合起来的那个数目是什么。“十二”这一概念是决不能仅仅由于我想到“七”与“五”之和而能想出来的，不管我把我关于象这样的一个可能的和数的概念分析多久，我也找不出“十二”来。我们必须超出这些概念，借助相当于这两个数目之一的直观，比如说，用五个指头，或者（象塞格纳在他的《算学》^①里所用的那样）用五个点，把直观所给的“五”的各单位一个一个地加到“七”的概念上去。这样我们就通过 $7+5=12$ 这个命题实际上扩大了我们的概念，并且在第一个概念上加上了一个新的概念，而这个新的概念是在第一个概念里没有想到过的。因此算学命题永远是综合的，而且随着我们所采取的数字越大就越明显，因为那样我们就看得清楚，无论我们把我们的概念翻转多少遍，如果不借助于直观而只是一个劲儿地把我们的概念分析来分析去，我们是一辈子也得不到和数的。

纯粹几何学的一切公理也同样不是分析的。“直线是两点之间最短的线”，这是一个综合命题；因为我关于“直”的概念决不包含量，只包含质。所以“最短”这一概念完全是加上去的，用任何分析都不能从直线的概念里得出来，在这上面必须借助于直观，只有直观能使综合成为可能。

几何学家们所订立的其他一些原理虽然实际上是分析的，并且是根据矛盾律的，不过，作为同一命题，它们只做为在方法上连

^① 指塞格纳[Segner]著《数学入门》，1773年（第二版）。——编者

接之用，而不做为原理之用，比如 $a=a$ ，全等于其自身，或者 $(a+b)>a$ ，全大于分。而即使是这些命题，尽管单从概念上来说它们被认为是有效的，但在数学上它们之所以被承认，也仅仅是因为它们能够在直观里被表象出来。

我们平常相信，这样无可置疑的判断，其谓项已经包含在我们的概念里了，因而这种判断是分析判断。实际上这不过是同语反复。我们是应该把某一个谓项用思想加到已有的概念上去的，并且这种必然性就结合在概念上。然而问题并不在于我应该把什么东西思想到已有的概念上去，而在于我们在这些概念里实际上（虽然是模糊地）思想到什么东西；而且这样就显出是谓项必然地结合到那些概念上去，不过不是直接地，而是借助于一种必须加进来的直观。

纯粹数学知识的实质和它同其他一切先天知识相区分的特点，在于决不是通过概念得出来的，而永远只是通过构造概念得出来的（见《批判》，A 713 页^①）。数学在命题里必须超出概念达到与这个概念相对应的直观所包含的东西，因此，数学命题都是综合的，永远不能、也不应该通过概念的解析（也就是，通过分析）来得到。

我不能不指出：忽视了这种很自然的、看起来是微不足道的意见，这给哲学带来了什么样的危害。休谟感到，作为一个哲学家的本分，应该把目光放在全部纯粹的先天知识的领域上，人类理智就是在这个领域里要求这样巨大的产业的；这时，但恰恰这时他却毫不在意地从这块国土上割下全部而且是最重要的一个省份——纯

^① 见《纯粹理性批判》B 741 页，二. 先验方法论，第一章，第一节：“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念，意即先天地提供出与概念相对应的直观来。”——编者

粹数学,因为他想:数学的性质,姑且说数学的宪法,是以完全不同的原则为根据的,即单独根据矛盾律。并且,即使他没有象我现在这样把命题正式地、普遍地区分开来,或者使用同样的名称,但是他等于说:纯粹数学只包含分析命题,而形而上学则包含先天综合命题。在这上面他就大错而特错了,而且对他的整个观点来说,这个错误有着决定性的不良结果。假如不是犯了这个错误,他本来可以把他关于我们的综合判断的来源问题远远扩展到他的形而上学因果性概念以外去,甚至扩展到数学的先天可能性上,因为他一定会把数学也看做是综合判断。那样一来,他就决不能把他的形而上学命题仅仅以经验为根据,免得把纯粹数学公理也归之于经验,而象他这样的高明的人是不会这样做的。同形而上学结伴,会使数学不致冒受虐待的风险,因为对形而上学的打击也一定会落到数学身上,而这并不是,也不可能是他的意图。这样一来,这位高明人就必然会考虑我们目前所考虑的,而他的不可模拟的漂亮文笔,会使这些考虑得到无穷收益。

3. 真正的形而上学判断全都是综合判断。必须把属于形而上学的判断同真正的形而上学判断区分开来。很多属于形而上学的判断是分析判断,这些判断对形而上学判断来说只是一些工具,而形而上学判断才是这门科学的唯一目的,它们永远是综合判断。因为,如果概念是属于形而上学的,比如“实体”这一概念,那么单单从分析这些概念而做出来的判断也必然是属于形而上学的,比如“实体仅仅是做为主体而存在的东西”,等等;我们通过几个这样的分析判断来探讨概念的定义。但是,分析形而上学所包含的纯粹理智概念,同分析任何别的、不属于形而上学的、甚至是经验的概念(比如:空气是一种有弹性的流体,其弹性不因任何已知的冷度而消失),在方法上是一样的。由此可见,是不是真正形而上学

的东西,是决定于概念,而不是决定于分析判断的;因为这门科学在产生先天知识上是有某种特殊的东西,这个特点使之能同其他理性知识区分开来。这样,“在事物中的一切实体都是常住不变的”这一命题就是一个综合的、真正的形而上学命题。

如果人们把构成形而上学的材料和工具的先天概念,事先按照既定的原则聚到一起,那么对这些概念的分析就有很大的价值;人们因此就可以把它当做一个特殊部分,当做一种 *philosophia definitiva* [解说哲学]来讲解,它只包含属于形而上学的一些分析命题,应该同构成形而上学本身的一切综合命题分别对待。实际上,这些分析只有在形而上学上,也就是在有关综合命题时,才有很大用处。这些综合命题应该是由原先分析了的那些概念产生的。

总结本节:形而上学只管先天综合命题,而且只有先天综合命题才是形而上学的目的。为此,形而上学固然需要对它的概念,从而对分析判断,进行多次的分析,但是所用的方法和在其他任何一个知识种类里所用的方法没有什么不同,即只求通过分析来使概念明晰起来。不过,不单纯根据概念,同时也根据直观,来产生先天知识,以及最后,当然是在哲学知识上,产生先天综合命题,这才做成形而上学的基本内容。

(康德:《未来形而上学导论》,§1,§2)

§ 50.05 [形而上学是可能的吗?] 8

如果真有在科学上能站得住的形而上学,如果人们可以说:这就是形而上学,你只要拿去学就行了,它将以一种不可抗拒、确然无疑的方式使你相信它的真理。如果情形是这样,那么这个问题就提得多余了,因而也就只剩下面一个问题,这问题与其说是为了论证形而上学本身的存在性,还不如说是为了证验我们的目光是

否敏锐。这问题就是：“形而上学是怎样可能的，以及理性怎样来着手达到它。”但是在这种情况下，人类理性的运气并不算好。没有一本书可以象介绍一本欧几里德几何学那样介绍说：这就是形而上学，你们可以在这里找到这门科学的最主要的目的，即用纯粹理性的一些原理来论证出关于至高无上的存在体和来世的知识。因为，我们固然能够指出很多确然无疑、从未被人反驳过的命题，不过这些命题都是分析命题，它们与其说是有关扩大知识的命题，还不如说是有关形而上学的材料和为建筑这门科学所用的工具的命题，而在形而上学上，扩大知识才是我们的真正目的（见 § 2, c）。即使你们做出一些综合命题（比如充足理由律），然而你们从来也没有单用理性、从先天的角度上来证明这些命题，而你们本来是应该这样做的。不过人们可以容忍你们；然而尽管如此，当你们想把这些命题用在你们的主要目的上时，你们所主张的东西也总是不合适、不确定的，因为无论什么时候，这一种形而上学同那一种形而上学，不是在主张上，就是在主张的证明上，总是互相矛盾的；这样，形而上学本身就摧毁了它被持久承认的资格。不仅如此，为了实现这门科学而做的一切尝试，也无疑曾经是怀疑论这么早出现的首要原因。按照怀疑论的观点，理性对待它自身苛刻到如此程度，以致怀疑论不是从别处，而恰恰是从对理性的最重要的向往得不到满足而感到完全灰心失望这一点上产生的。因为人们早在系统地向自然界发问之前就向抽象理性发问，那时理性早已在某种程度上通过普遍经验被使用着；因为理性永远在我们眼前，而自然法则却一般是通过一种辛勤的探索才能得到的。形而上学就是如此，它象泡沫一样漂浮在表面上，一掬取出来就破灭了。但是在表面上立刻又出来一个新的泡沫。有些人一直热心掬取泡沫，而另一些人不去在深处寻找现象的原因，却自作聪明，嘲笑前

一些人白费力气。

因此，由于对教条主义^①——它什么都没有告诉我们——感到了厌烦，同样由于对怀疑论——它什么都不向我们保证，甚至连自甘于无知这种坦率态度都不敢承认——也感到了厌烦，由于受到我们需要的知识的重要性的促使，最后由于长时期的经验使我们对我们认为已经具有的、或在纯粹理性的标题下提供给我们的一切知识发生怀疑，于是我们只剩下一个批判的问题可问了，而根据这个问题的答案，我们就能规定我们未来的做法。这个问题就是：形而上学究竟是可能的吗？不过这个问题必须不是用对某种现有的形而上学的某些主张所持的怀疑意见来回答（因为我们还没有承认任何一种形而上学），而是从一种科学仅仅是尚在可能中的概念上来回答。

在《纯粹理性批判》里，我对这个问题是用综合的办法来处理的，也就是说，我在纯粹理性本身里进行了研究，并且力求在这个源泉本身里，通过一些原理来确定它的成分和它的纯粹使用的法则。这个工作是艰巨的，它要求一个果敢的读者用思想逐步深入到这样一个体系中去，这个体系不根据任何材料，同时也不依靠任何事实，而只根据理性本身，力求从理性原始萌芽中开展出知识来。相反，《导论》应该是预备课，它应该与其说是阐述一门科学本身，不如说是指出人们需要做什么事情来尽可能地实现这门科学。因此它必须依靠人们已经知道的东西，人们可以有信心地从那里出发，追溯到人们还不知道的源泉，而这源泉的发现将不仅给我们解释我们已经知道的东西，同时也将使我们看到从那里发源的许许多多知识。因而《导论》的方法，特别是为一种未来的形而上学做

^① 教条主义 [Dogmatismus] 又译“独断主义”或“独断论”。按康德用这个词是指建立教条，即唯理论的学说，而不是指信奉教条。——编者

准备的那些内容,将是分析的。

然而幸运的是:虽然我们不能承认作为科学的形而上学是实有的,但是我们有确实把握能说某些纯粹先天综合知识是实有的、既定的,例如纯粹数学和纯粹自然科学,因为这两种科学所包含的命题都是或者单独通过理性而带有无可置疑的可靠性,或者一般公认是来自经验却又独立于经验的。这样我们就至少具有某种无可争辩的先天综合知识,并且不需要问它是不是可能的(因为它是实有的),而只需要问它是怎样可能的,以便从既定知识的可能性的原理中也能够得出其余一切知识的可能性来。

(康德:《未来形而上学导论》,§4)

§ 50.06 [从纯粹理性得来的知识是怎样可能的?] 8

以上我们看到了分析判断和综合判断二者之间的重大区别。分析命题的可能性容易理解,因为它完全是根据矛盾律的。后天综合命题,也就是说,那些从经验得出来的命题,它们的可能性也不需要加以特别解释,因为经验不过是知觉的不断积累(综合)。因此就只剩下先天综合命题了,它们的可能性必须去寻找或检查,因为这种可能性不是根据矛盾律,而是必须根据别的原理的。

然而我们在这里首先不需要追求这样一些命题的可能性,也就是说,不需要问它们是不是可能的,因为象这样的命题有很多,它们具有实在既定的、无可争辩的可靠性。并且,既然我们现在所用的方法应该是分析方法,那么我们将从这种综合的、然而却是纯粹的理性知识是实有的这一点出发。不过,随后我们必须检查这种可能性的根据,问这种知识是怎样可能的,以便我们能够根据它的可能性的一些原理来确定它的使用条件,它的范围和界线。一切都拿它做为根据的这个真正的问题,如果严格准确地表示出来,

就是：

先天综合命题是怎样可能的？

为了通俗起见，我在前面把这个问题表示得稍微不同一些，把它做为是对从纯粹理性得来的知识的一个提问。我很可以这样做一次，这对于我们所寻求的理解并没有害处；因为，既然在这里需要对待的只是形而上学和它的源泉问题，那么我希望人们要象前面所提起过的注意那样，千万记住：当我们在这里谈到从纯粹理性得来的知识时，我们不是指分析的知识，而是指综合的知识说的。^①

形而上学站得住或站不住，从而它是否能够存在，就看这个问题怎么解决。尽管有人把他们的形而上学主张说得天花乱坠，尽管他们用一批批的结论压得我们喘不过气来，只要他们不能首先对这个问题给以满意的答复，我就有权说：这一切都是徒劳无益毫无根据的哲学，都是虚假的智慧。你通过纯粹理性说话，并且以为似乎是创造了一些先天知识，你在那里边不仅是分解了已有的概念，同时也提出一些新的连结，这些连结既不根据矛盾律，而你认为又不根据任何经验，那么你是怎样达到这个结果的呢？你将怎样证实这样的一些主张呢？向良知求救，让它来支持你，那是不行的，因为良知这种见证人，它的权威不过是在于人云亦云而已。

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

① 作者注：有些术语，科学初兴时就使用，随着知识不断进展，已经变成古典术语了，现在难免不够用、不恰当了；给予更合适的新意义又难免有同旧意义混淆起来的危险。分析法是跟综合法相反的。分析法和分析命题完全不同。分析法的意思仅仅是说：我们追求一个东西，把这个东西当成是既定的，由此上升到使这个东西得以成为可能的唯一条件。在这种方法里，我们经常只用综合命题。数学分析就是这样。不如把分析法叫做倒退法好些，这样它就同综合法或前进法有所区别。况且，“分析法”这一名称还指逻辑学上的一个主要部分，指同辩证法相反的真理的逻辑，而不考虑属于这种知识是分析的还是综合的。

Horat.

【凡是你这样指出给我看的我都信不过，而且讨厌。

贺拉斯]

然而，对这一问题的回答，尽管它是必不可少的，却很困难；而人们之所以经过这么长时间竟没有想办法去回答这个问题，其主要原因固然在于人们甚至没有想到会有这样一个问题能够提得出来，不过还有一个次要原因，那就是：令人满意地回答这一问题，比起一本篇幅最长、一出版就保证它的著者名垂不朽的形而上学著作来，需要付出更为坚毅、更为深刻、更为艰苦的思考。同时，任何一个用心的读者，当他反复思索了这个问题的各种要求时，他一定一开始就被困难所吓倒，认为这是解决不了的，而且，假如不是实际上存在这些先天纯粹综合知识的话，就会认为先天综合知识是完全不可能的。实际上休谟所遇到的情况就是这样，虽然他远远没有体会到问题在这里所提出的以及所必须提出的普遍性，假如说问题的回答必须是对全部形而上学有决定意义的话。因为，这位高明人说，在一个概念提供给我时，我怎么可能超出这个概念，并且在这个概念上面连结上它所不包含的另外一个概念，就好象那个概念必然地属于这个概念一样？只有经验才能供给我们这样的连结（这就是他从困难中得出来的结论，而他把困难认为是不可能解决的），凡是象这样假想出来的必然性，换言之，凡是被认为先天知识的，都不过是人们长时期的习惯使然，这种习惯把某种事情认为是真的，从而把主观的必然性当成了客观的必然性。

假如我的读者们对于我在这个问题的解决上将给他们带来的困难和麻烦有所抱怨的话，那么他们可以自己来用一种比较简易的办法解决它，到那时他们也许会对于为他们而进行一种如此深刻的研究工作的人表示感激，并且对于这个问题之很容易（就共性

质而言)得到解决反而表示某种程度的惊讶。而为了全面地(用数学家们给这个词的意义来说,即在任何情况下都充分)解决这个问题,并且最后,象读者们将在这里看到的那样,用分析形式把这个问题阐述出来,我还是用了不少年的工夫的。

因此一切形而上学家都要庄严地、依法地把他们的工作搁下来,一直搁到他们把“先天综合知识是怎样可能的?”这一问题圆满地回答出来时为止。因为,如果他们在纯粹理性的名义下有什么东西要提供给我们的话,他们应该呈递的信任状就是对这个问题的回答;如果他们不具备这种信任状,他们就只好等一些受骗多次的明理人把他们赶出去,用不着另外检查他们所提供的是什么。

相反,如果他们还希望继续他们的职业,不是把它当做一种科学那样,而是把它当做一种健康的、适合于良知的演说艺术那样,按理说就不能阻止他们干这种营生。那时他们将用一种合理信念的谦虚言词说话,他们要承认他们不许超出可能的经验界线之外的任何东西,连做些猜测都不许,更不要说知道什么了。他们只有接受(不是为思辨之用,思辨是他们所必须放弃的,而是为实践之用)在生活中指导理智和意志的什么事情,这种事情是可能的、甚至是必不可少的。只有这样他们才能被叫做有用的、明智的人;如果他们放弃了形而上学家这一头衔,那就更好了;因为形而上学家是一些愿意从事思辨哲学的人,而且,由于问题在于先天判断,那么淡而无味的似是而非之论就是不能信赖的(因为人们认为先天知道了的东西,它本身就宣告了它是必然的),因此不能容许这些人玩弄臆测;他们的主张必须是:要么是科学,要么就什么也不是。

可以说,必然先于一切形而上学而存在的全部先验哲学,它本身就是对于在这里提出的问题的全面解决,而这种解决是经过系统的安排和详尽的阐发的,因此至今我们还不具备先验哲学,因为

挂着它的名字的东西真正说来只是形而上学的一部分，而这一科学是首先使形而上学成为可能的，因而就一定存在于形而上学之先。因此，当一种完整的、同时又得不到其他科学的任何帮助，因而本身是崭新的科学，有必要对一个唯一问题给予一种圆满的答复时，如果这种解决带来一些麻烦和困难，尤其是某种程度的晦涩不明，那是没有什么奇怪的。

我们现在按照分析方法来解决这一问题，把象这样一些来自纯粹理性的知识是实有的这件事做为前提。这样做时，我们只能借助于理论知识（在这里只涉及理论知识）中两种科学：纯粹数学和纯粹自然科学。因为只有这两种科学能在直观里给我们提供对象，从而当这两种科学里有某种先天知识时，能具体地给我们指出这种知识的真实性，或者这种知识同客体的具体符合性，也就是它的实在性，从那里我们就能用分析方法前进到它的可能性的根据上去。这就大大减轻了〔我们的〕工作，因为全面的考虑不仅结合事实，而且从事实出发；如果用综合方法，事实就必须完全抽象地从概念里得出来。

但是，为了从这些实有的同时也是很有根据的纯粹先天知识出发，上升到一种可能的、我们正在寻求的，即作为科学的形而上学的知识，我们的主要问题是，我们必须谈到使之发生的东西，也就是它所根据的纯粹是天然的（虽然它的真实性并不是无可置疑的）先天知识（这种知识编写出来，通常就称之为形而上学，虽然它的可能性还有待于去做批判的检查），简言之，我们必须谈到这种科学的自然条件。这样，先验的主要问题就将分为下列四个问题来逐步给以答复：

1. 纯粹数学是怎样可能的？
2. 纯粹自然科学是怎样可能的？

3. 一般形而上学是怎样可能的?
4. 作为科学的形而上学是怎样可能的?

从这里也可以看出,这些问题的解决虽然主要是为了阐述《批判》一书的基本内容,然而却也有它值得注意的特点。那就是从理性本身去寻找这些已有的科学的源泉,以便通过事实本身来考察和衡量理性先天认识事物的能力。这样做,对这些科学来说,如果不是在它们的内容上,至少是在它们的正当使用上是有好处的,并且在从它们的共同来源把光明投给一个更高级的问题上的同时,它们也提供了机会使它们自己的性质也得到更好的阐明。

(康德:《未来形而上学导论》,§ 5)

§ 50.07 [纯粹数学是怎样可能的?] 8

(1) 这是一个已经被肯定了的巨大知识部门,现在有一个惊人的广阔天地,而将来还会有一个不可限量的发展前途。它具有完全无可置疑的可靠性,也就是说,具有绝对的必然性;它不根据任何经验,因而它是理性的一种纯粹产物,此外它又完全是综合的。“那么人类理性怎么可能产生出象这样的一种完全先天的知识呢?”这种能力既然不根据、也不可能根据经验,那么难道不能假定它有某种先天的知识根据吗?难道不能假定这种先天的知识根据是深深隐藏着,然而通过其结果(如果人们努力从结果向其来源去追寻的话)就会暴露出来的吗?

(2) 但是我们看到一切数学知识都有这样的特点,即它必须首先在直观里提供它的概念。然而这种直观是先天的,也就是说,它不是经验的直观,而是纯粹的直观。不这样做,它就寸步难行。因此数学的判断永远是直观的判断;而哲学却要以仅仅是从概念中抽绎出来的论证性的判断为满足,因为哲学的无可置疑的学说

虽然可以通过直观来说明，却永远不能从直观推论出来。观察一下数学的性质就会看出来，它的可能性的第一的、最高的条件是：数学必须根据纯粹直观，在纯直观里它才能够具体地，然而却是先天地把它的一切概念提供出来，或者象人们所说那样，把这些概念构造出来^①。如果我们能够发现这种纯直观及其可能性，我们就会很容易解释先天综合命题在纯粹数学里是怎样可能的，从而也会很容易解释这种科学本身是怎样可能的。因为，经验的直观使我们得以毫无困难地扩大概念，我们用直观的一个对象所构造的上述这些概念，其新谓项是直观本身在经验里所综合展示的。既然经验的直观能扩大概念，那么纯直观也同样能做到这一点；不同的是：在后一种情况下，先天综合判断是可靠的，而且是毫无疑问的；而在前一种情况下，它只有后天的、经验的可靠性。因为，一个是只包含偶然经验的直观里所有的东西，而另一个却是包含纯直观里所必然有的东西；因为纯直观，作为先天直观，在一切经验或个别知觉之先就已经同概念不可分割地结合在一起了。

(3) 这一步走了以后，困难似乎是增加了，而不是减少了，因为问题现在是这样了：“怎样可能去先天直观什么东西？”直观这种表象是直接根据对象的出现而产生的，因此似乎不可能先天、原始地去直观，因为那样一来，直观的产生就既不会涉及以前的对象，也不会涉及当前的对象，因而也就不成其为直观。概念固然是这样的东西，即其中有些是我们完全能够先天做出来的，比如象这样的一些概念，它们仅仅一般地包含对一个对象的思维，而不需要我们对对象发生直接关系，举例来说，就象大小、原因等等概念；不过

^① 作者注：参看《纯粹理性批判》A 713 页，见 B 741 页：“数学知识是从概念的构造得出来的理性知识。构造一个概念，意即先天地提供出来与概念相对应的直观。”

即使这些概念,为了使它们具有意义起见,也需要有某种具体的使用,也就是说,需要结合到某种直观上去;通过直观,这些概念的一个对象才提供给我们。然而,对象的直观怎样能先于对象本身而存在?

(4) 如果我们的直观在表象物的时候是按照物本身那样来表象的话,那么就绝对没有先天的直观,直观就永远是经验的。因为我只有当对象本身是当前,并且提供给我的时候,我才能知道它里边包含什么。当然,即使是那样也还是不能理解一个当前的东西的直观怎么会使我按照那个东西本身那样来认识它,因为它的属性是不能挪到我的表象能力里边来的。不过,即使承认有这种可能性,象这样的一种直观也不能先天地,也就是说,在对象提供给我之前发生;因为,假如对象不提供给我,我的表象同对象之间的关系就没有任何根据,除非把它归之于灵感。

因此,我的直观只有按照一种方式能够先行于对象的实在并且成为先天知识,那就是它只包含感性的形式,这种感性的形式在我的主观里先行于我被对象所感染的一切实在印象。

由于感官对象只能按照这种感性的形式而被直观,所以我才能够先天地知道。由此可见,对于感官对象来说,仅仅涉及这种感性直观的形式的命题将是可能的、有效的;倒过来说,先天可能的直观永远只能涉及我们的感官对象。

(5) 这样一来,我们就只有通过感性直观的形式才能先天地直观物;不过,只能按照物所表现给我们(我们的感官)那样,而不按照物本身那样来认识它。如果说先天综合命题是可能的,或者,这种命题实际上是存在的,如果说它们的可能性一定要去理解并且事先给以规定的话,那么上面这个前提就是绝对必要的。

这样的直观就是空间和时间,它们是纯粹数学的一切知识和

判断的基础,这些知识和判断都表现成为既是无可置疑的,同时又是必然的。因为数学必须首先在直观里,而纯粹数学必须首先在纯直观里建立,也就是构造自己的一切概念。不这样(因为它不能分析地进行,也就是用分析概念的办法进行,而只能综合地进行),因为它缺少纯直观,它就寸步难行。只有纯直观才提供先天综合判断的质料。几何学是根据空间的纯直观的;算学是在时间里把单位一个又一个地加起来,用这一办法做成数的概念;特别是纯粹力学,它只有用时间的表象这办法才能造成运动的概念。然而这两种表象都纯粹是直观,因为如果从物体的经验的直观和物体的变化(运动)中去掉一切经验的东西,即去掉属于感觉的东西,剩下的还有空间和时间,因此空间和时间是纯直观,它们是先天地给经验的东西做基础的,所以它们永远是去不掉的。不过,因为它们是先天的纯直观,这就证明了它们仅仅是我们的感性的形式,这些感性的形式必须是先行于一切经验的直观,也就是先行于实在对象的知觉,而对象要符合这些感性的形式才能被先天地认识,当然仅仅是按照它们向我们表现的那种样子。

(康德:《未来形而上学导论》,§§ 6—10)

§ 50.08 [空间和时间是我们感性的形式条件] 8

(1) 纯粹数学,作为先天综合知识来说,它之所以是可能的,就在于它只涉及感官对象,而感官对象的经验的直观,其基础是(空间的和时间的)纯直观,即先天的直观。这种纯直观之所以可能做为基础,就在于它只是感性的纯粹形式,这种感性形式先行于对象的实在现象,在现象中首先使对象在事实上成为可能。然而这种先天直观的能力不涉及现象的质料,也就是说,不涉及在现象里构成经验的感觉,它只涉及现象的形式——空间和时间。如果有

谁万一对于空间和时间不是规定自在物的，而仅仅是规定自在物对感性的关系的这一点有所怀疑的话，那么我希望知道：他怎么能够认为有可能先天地，在还没有同物打交道之前，也就是在物呈现给我们之前，预先知道物？物的直观是怎样做成的？这里就正是空间和时间的问题。然而，如果一旦把二者仅仅当做我们的感性的形式条件，而把对象仅仅当做现象，那么问题就迎刃而解了；因为这样一来，现象的形式，即纯直观，就完全能够来自我们自己，也就是来自先天。

(2) 为了补充一点东西说明和证实，我们只要看看几何学家们的很普通而且绝对必要的做法就够了。对于两个既定的图形之全等（这一个完全能够放在那一个的位置上）的一切证明，归根到底都是说这两个图形是符合一致的；这显然不是别的，而是一个建筑在直接的直观之上的综合命题，而这个直观必须是纯粹的、先天的，否则这个命题就不能认为是毫无疑问地可靠，而只能具有经验的可靠性。那样，就只能说是我们看到它总是那样，而且只有在我们的知觉所达到的范围以内才有效。整体的空间（它本身不再是另一个空间的界线）拥有三维，绝对不能多于三维，这是根据这样的一个命题得出来的，即不能有三条以上的直线成直角地相交于一点。不过这个命题决不能从概念上来说明，而是直接根据直观的，当然是指纯粹的、先天的直观而言，因为它的可靠性是毫无疑问的。我们可以要求把一条直线延长到无限[in indefinitum]，或者把一连串的变化（比如由于运动而通过的许许多多空间）延续到无限，这就要求以空间和时间的表象为前提，而这种表象，就其本身之不受任何限制而言，是只能属于直观的，因为从概念里是永远推论不出来的。因此，数学实际上是以先天的纯直观为基础的，这些先天的纯直观使综合的、毫无疑问是有效的数学命题成为可能。

因此我们的空间概念和时间概念的先验演绎也同时说明纯粹数学的可能性。假如没有这样一种演绎,假如我们不认为“可以提供给我们感官(在空间里提供给外感官,在时间里提供给内感官)的一切东西都是按照那些东西向我们表现的那样,而不是按照它们本身那样被我们直观”,纯粹数学的可能性当然也还是可以承认的,不过这种可能性绝对不能被人们理解。

(3) 有些人认为空间和时间是属于自在物的实在性质。一时还不能摆脱这种想法的人应当把他们的聪明才智用在下列的奇谈怪论上,并且,等到他们设法解决而解决不了这个问题而至少暂时舍弃了成见,到那时他们就会想到,把空间和时间归之于仅仅是我们的感性直观形式,未始没有它的道理。

如果两个东西在各方面,即使用尽一切可能的办法去察看(无论是从量的规定性上或是从质的规定性上)都完全相同,那么势必在任何情况下以及任何关系中这一个都可以代替那一个而不致引起丝毫看得出的差别来。不错,这在几何学里的平面形上是可以应用的;不过对于各种球面形来说,尽管它们具有一种完全的内在一致性,却在外在关系方面表示出这一个绝对不可能代替那一个,比如两个球面三角形分处于两个半球,以一条在大圆上的弧线作为共同的底线,它们无论从边上或者从角上来看都完全相等,对两个三角形之中的任何一个的单独的和全面的描述都可以用在另一个三角形上,然而我们却不能拿这一个放在那一个(在相反的半球里)的位置上;因此在这里就有两个三角形之间的一种内在的差别,这种差别是任何理智所不能说成是内在的,它只有通过空间里的外在关系才能表现出来。现在我再从日常生活中举出比较普通的例子。

还有比我的手或者我的耳朵同它们在镜子里的影象更相似,

在各方面更相等的吗？然而我不能把镜子里所看到的这只手放在原来的手的位置上去；因为，如果这是一只右手，那么在镜子里的就是一只左手，而在镜子里的右耳就是一只左耳，它决不可能放在右耳的位置上去。在这种情况下，仅凭我们的理智是想不出什么内在的差别来的，然而感官却告诉我们，差别是内在的，因为，不管它们彼此多么相等、相似，左手却不能为右手的界线所包含（它们是不能相合的），而这一只手的手套也不能戴在那一只手上。那么问题怎么解决呢？这些对象决不是这些东西按照它们本身那样的以及象纯粹理智会认识的那样的一些表象，而是一些感性直观，也就是是一些现象，这些现象的可能性是建筑在某些未知的自在之物对另一个东西，即我们的感性的关系之上的。而我们的感性的外直观的形式就是空间，而且任何空间的内部规定之所以是可能的只因为它是整体空间的外部关系所规定的，而就整体空间来说，任何空间都是整体空间的一个部分（就它对于外感官的关系而言），也就是说，部分只能通过整体才是可能的；虽然在仅仅是理智的对象——自在物上决不是这样，但是在现象上是这样的。因此我们对于相似、相等、然而不能相合的一些东西（比如两个彼此相反的螺旋），它们之间的差别是不能通过任何概念，而只能通过直接见于直观的右手和左手的关系来理解。

（康德：《未来形而上学导论》，§§ 11—13）

§ 50.09 [我们承认物的存在，但只认识物的现象，不能认识物本身] 8

（1）一切作为对象而提供给我们东西，都一定在直观里提供给我们。不过，我们的任何直观都只能通过感官而发生；理智并不去直观，而只是去思索。根据以前所论证过的，既然感官永远而

且丝毫不能使我们认识自在物而只能认识自在物的现象，而这些现象又仅仅是感性的表象，“那么一切物体连同它们所处的空间都必然地被视为仅仅是我们之内的表象，它们仅仅存在于我们的思维之内，不存在于其他任何地方。”这难道不是明显的唯心主义吗？

唯心主义在于主张除了能思的存在体之外没有别的东西，我们以为是在直观里所感知的其他东西都不过是在能思的存在体之内的表象，实际上在外界没有任何对象同它相对应。而相反，我说：作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什么样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。因此无论如何，我承认在我们之外有物体存在，也就是说，有这样的一些物存在，这些物本身可能是什么样子我们固然完全不知道，但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们，我们把这些东西称之为“物体”，这个名称所指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象，然而无论如何，它意味着实在的对象的存在。能够把这个叫做唯心主义吗？恰恰与此相反。

外物的很多属性并不属于自在之物本身，而仅仅属于自在之物的现象，这些属性在我们的表象之外没有单独的存在性；这样说并无损于外物的实际存在性：在洛克的时代很久以前，特别自洛克以来，一般来说，这已经是人们早已接受和同意的事了。在这些属性里边有热度、颜色、气味等等。那么，如果我除了这些东西以外，由于一些重要的原因，把物体的其他一些性质，也就是人们称之为第一性的质的东西，如广延、地位，以及总的来说，把空间和属于空间的一切东西（不可入性或物质性、形，等等）也放在现象之列，人们也找不出任何理由去加以否认的；而且，既然对于那些不愿意把

颜色当做客体本身的属性而仅仅把它当做属于视觉作为它的变化的人,不能称之为唯心主义者,那么同样也不能仅仅由于我认为还要多的,甚至凡是做成一个物体的直观的属性都仅仅属于这个物体的现象,而把我的学说称之为唯心主义。

提供了现象的物,它的存在性并不因此就象在真正唯心主义里那样消灭了,而仅仅是说,这个物是我们通过感官所决不能按照它本身那样来认识的。

我很想知道我的这些主张应该算什么,才免得算为一种唯心主义。我不得不毫不犹豫地说:说什么空间的表象不仅完全同我们的感性对客体的关系相一致(这是我已经说过的),而且甚至同客体完全相似:我认为这样的一种主张是没有任何意义的,正如同说红的感觉同在我之内引起这种感觉的银朱的特性相似一样。

(2) 因此,象下面那样的一个很容易预料到的不过是毫无价值的诘难,就不难予以驳斥了。这个诘难是:“空间和时间的观念性,会使整个感性世界变成纯粹的假象。”他们把感性仅仅当作一种模糊的表象样式,按照这种样式,我们仍然可以认识物的本来面目,只是不能在我们的这个表象里把任何东西都做成一个清楚的意识罢了。这就首先把感性认识的性质上的全部哲学理解给破坏了。相反,我们已经证明了感性不是什么逻辑上区分为清楚和模糊的问题,而是发生上的知识本身的来源问题,因为感性认识决不是按照物本身那样表象物,而是仅仅按照物感染我们的感官的样子表象物,因此它提供给理智去思考的只是现象而不是物本身。在这一个必要的纠正以后,又出现这个诘难,它出自一种不可饶恕的、几乎是有意的曲解,就好象我的学说把感性世界的一切东西都变成了纯粹的假象似的。

当现象提供给我们时,我们仍然完全有自由去随便怎样判断。

因为现象是根据感官的，而判断则是根据理智的。问题只在于在规定的对象上是不是真实的。然而真实和梦幻之间的差别不在于对于对象的表象的性质如何，因为在两种情况下，这些表象都一样，而差别是在于表象如何连结，即如何按照在客体的概念里规定各表象的连贯性的规则来连结，并且看它们能不能在经验中并存。假如我们的认识把假象当成了真实，也就是说，假如直观（客体就是由直观提供给我们的）被当成了对象的概念，或者也当成了对象存在性的概念（这是只能由理智去思维的），那么这个责任也决不应该由现象来负。感官把行星的运行给我们表象为有时前进，有时后退，在这上面并没有什么假和真的问题，因为只要把这仅仅看做是一个现象，那么对行星的运行的客观情况就还一点也没有加以判断。不过，假如理智不留心防止把主观的表象样式当做客观的表象样式，错误的判断就很容易产生，那么人们就说它们似乎是后退。然而假象不能算在感官的账上，而应该算在理智的账上，因为根据现象来下一个客观的判断的是理智。

这样一来，即使我们丝毫没有考虑到我们的表象的根源如何，当我们把我们的感性直观（不论它们包含什么）在空间和时间里按照一切知识在经验中的一些连贯规则连结起来时，假象或真象就能够随着我们的疏忽大意或小心谨慎而产生；这完全在于感官的表象在理智中的使用如何，而不在于感官的表象的根源如何。同样，如果我把感官的一切表象连同它们的形式，即空间和时间，都仅仅当做现象，把空间和时间仅仅当做感性的一种形式，这种形式是不存在于感性之外的客体里边的，如果我仅仅在有关可能的经验上使用这些表象，那么就一点也不会由于我把它们仅仅当做现象而引起错误或造成假象；因为它们无论如何可以在经验里按照真理的规则而正确地连贯起来。这样一来，几何学的一切命题对

于空间以及对于一切感官对象都能有效，从而对于任何可能的经验都能有效，不论我把空间仅仅当做感性的形式也罢，或者当做附属于物本身上的什么东西也罢。不过，只有在第一种情况下我才能够理解怎么可能先天认识以上所说的涉及外直观的对象的那些命题；否则，在一切可能的经验上就会一切如旧，就如同我没有从事于脱离世俗之见一样。

但是，如果我用我的空间的概念和时间的概念来冒险超出一切可能的经验（这是不可避免的，假如我把空间和时间说成是属于自在物本身的话，因为，尽管我的感官不是那样做成的，并且不管它们对自在物是否合适，有什么能阻止我去使它们对自在物有效呢？），那么就可能由于一种假象引起一个严重的错误，因为那样一来，我就是把物的直观条件这种仅仅属于我的主观的、当然是对一切感官的对象有效的、因而是对一切可能的经验有效的东西，当成了普遍有效，因为我把这个条件归到自在物本身了，而不是把它限制到经验的诸条件之内。

因此，我的空间和时间的观念性的学说，远远没有把整个感性世界弄成为仅仅是一个假象；反之，它是保证最重要的知识之一（即数学所先天阐述的知识）得以应用于实在的对象上去以及阻止人们去把它当做仅仅是假象的唯一办法。因为，不注意这一点，就决不可能确定是否空间和时间的直观（它们不是我们从任何经验搬过来的，而是先天存在于我们的表象之中的）不是没有对象与之相对应或者至少相对应得不够妥当的凭空的幻想，从而也不能确定是否几何学本身不是纯粹假象。但是，相反，恰恰因为感性世界的一切对象仅仅是现象，所以我们才能够指出几何学对它们有不可驳辩的有效性。

其次，我的这些原理虽然使感官的表象成了现象，但是它远远

没有把经验的真实性变成仅仅是假象；相反，它们是避免先验的假象的唯一办法。这种先验的假象一向欺骗形而上学并且引诱它做幼稚的努力去捕捉肥皂泡。因为现象无非是表象，而人们却把它当成了自在的物本身，这就是理性的互相冲突^①所提供的一切引人注意的事件的来源。理性的互相冲突（关于它，我以后将谈到）就是在这—见解上被消除了，即现象什么时候用在经验里，什么时候就产生真象；然而一旦超出经验的界线，变成了超验的，它就只能产生假象。

因此，对于通过感官而表象出来的事物，我保留了实在性，我仅仅是限制我们对这些事物的感性直观，让它（就连在空间和时间的纯直观里也一样）只表象事物的现象，永远不表象事物的本身，因此我就没有给自然界捏造全面假象；而针对别人说我的学说是唯心主义，我的抗议是如此明确、清楚，假如没有那些毫无资格的评论家准备用他们的奇特的幻想来代替已经确定了的观念，从而把这些概念加以破坏和歪曲的话，那么我的这个抗议就是多余的了。那些毫无资格的评论家想故意把凡是同他们的怪僻的、虽然是通俗的想法不相合的意见都称之为古老的，从来不从哲学术语的精神上去判断，而仅仅从文字上去斤斤计较。我自己把我的这种学说命名为先验的唯心主义，但是任何人不得因此把它同笛卡尔的经验的唯心主义（虽然他的唯心主义不过是一个不可解决的问题，按照笛卡尔的意见，这个问题的不可解决，使每人都有自由去否认物质世界的存在，因为这个问题永远得不到完满的答案），或者同巴克莱的神秘的、幻想的唯心主义（我们的批判含有真正的解毒剂来对付它以及类似的其他幻想）混为一谈。因为我的这种唯心主义并不涉及事物的存在（虽然按照通常的意义，唯心主

^① 互相冲突[Antinomie]又译“二律背反”。——编者

义就在于怀疑事物的存在),因为在我的思想里我对它从来没有怀疑过,而是仅仅涉及事物的感性表象;属于感性表象的首先有空间和时间,关于空间和时间,以及从而关于一切一般现象,我仅仅指出了它们既不是事物(而仅仅是表象样式),也不是属于自在物本身的规定。不过“先验”这一词本来是可以防止这一误解的,因为这一词在我这里从来不是指我们的认识对物的关系说的,而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的。然而为了使这一称号此后不再引起误解起见,我宁愿收回它,想把它叫做批判的唯心主义。但是,如果把实在的事物(而不是现象)变为仅仅是表象的真是讨厌的唯心主义的话,那么反过来,把仅仅是表象变为事物的应该叫做什么呢?我想,可以叫做做梦的唯心主义,以便同前者有所区别;前者可以叫做幻想的唯心主义;而二者都应该通过我的叫做先验的、或者最好叫做批判的唯心主义给避开了。

(康德:《未来形而上学导论》,第一编,附释 II—III)

§ 50.10 [纯粹自然科学是怎样可能的?] 8

(1) 实际上我们已经有一种纯粹的自然科学,它先天地提供了自然所遵循的法则和无可置疑的命题所必备的全部必然性。

自然课入门(称为普通自然科学)就是见证。自然课入门是在全部物理学(其基础是经验的原则)之前的。

自然课入门有应用到现象上去的数学,也有纯粹论证性原则(或从概念得出的),构成纯粹自然知识的哲学部分。但是也有很多不是完全纯粹的、完全独立于经验源泉的东西,如运动、不可入性(物质的经验概念的根据)、情性等概念,这些概念使它不能被叫做一种完全纯粹的自然科学;此外,它只涉及外感官的对象,因而不提供在严格意义上的普通自然科学的例证,因为普通自然科学

必须把一般自然归结为普遍法则，无论它是外感官的对象或者是内感官的对象(是物理学的对象也罢，心理学的对象也罢)。不过，在这种普通的物理学原理中，有些原理实际上具有我们所要求的普遍性，比如象这样的命题：实体常住不变，以及一切发生的事永远按照经常不变的法则事先被一个原因所规定，等等。这些实际上都是普遍的自然法则，它们都完全是先天存在的。因此，事实上已经有了一种纯粹自然科学，而现在的问题是：它是怎样可能的？

(2) 自然这个词还有另外一个意义，这个意义规定客体；而在前面说过的意义上，它指的仅仅是一般物的存在的各种规定的合乎法则性。因此，从质料方面来说，自然就是经验之一切对象的总和。我们现在所管的仅仅是这个，因为，再说，那些永远不能成为经验的对象的物，如果我们要按其性质来认识它的话，就不能不借助于一些概念，而这些概念的意义永远不能具体地(通过任何可能经验的例证)表现出来；那样一来，关于物的性质，我们就不得不自己做出一些概念来，而这些概念的实在性，也就是说，这些概念是实际涉及对象的，还是仅仅是思想的产物，就永远不能确定了。不能成为经验的对象的东西，关于它的知识一定会是超自然的知识，象这样的知识，在这里与我们毫不相干。我们管的是自然知识，它的实在性是能够由经验证实的，虽然它是先天可能的，并且是先于一切经验而存在的。

(3) 因此，自然的本质，在这种比较狭窄的意义上说，就是经验的一切对象的合乎法则性，而就其是先天地被认识来说，它又是经验的一切对象的必然的合乎法则性。然而，上面曾指出过：假如对象不是当做可能经验的对象，而是当做自在之物，那么对象上的自然法则就永远不能先天地被认识。不过我们在这里不是谈自在物(它的性质如何，我们不管)，而是谈作为可能经验的对象

的物,而这些物的总和就是我们在这里所称的自然。现在,当问题在于先天认识自然的可能性,我请问这个问题这样提出来是否更好一些:作为经验之对象的物,它的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识?或者:经验(一般是就它的一切对象来说),它本身的必然的合乎法则性怎么可能先天地被认识?

仔细看起来,问题不拘按照哪一种方式提出来,它的解决,就纯粹的自然认识来说(这是问题的关键),其结果是完全一样的。因为关于物的经验知识,只有按照主观法则才有可能,而主观法则对于作为可能经验之对象的物(当然不是对于作为自在物本身的物,何况自在物也不是我们在这里所要谈的),也是有效的。如果我说:当一个事件被知觉到的时候,它总是按照一个普遍的规则而与它由之而发生的、在它之先的什么东西有关,假如没有这一条法则,一个知觉判断就决不能算为经验;或者我说:经验告诉我们,任何事情的发生都一定有一个原因。这两种说法是完全一样的。

不过最好还是选择第一个公式。因为,既然我们能够先天地、先于一切既定的对象而具有的,是对唯一使有关这些对象的经验成为可能的那些条件的知识,而决不是对可以在可能的经验以外制约这些对象的那样的一些法则的知识,那么我们就只有这样才能对物的性质先天地进行研究,即我们必须探讨唯一使这样的一种知识作为经验而成为可能(仅仅就形式来说)的那些条件和普遍的(虽然是主观的)法则,并且由之而规定作为经验之对象的物的可能性。假如我选择第二种表达方式,去寻找使自然作为经验的对象而成为可能的那些先天条件,那么我就很容易被误解,人们会以为我是在把自然作为自在物本身来谈,那样一来,我就会弄得走投无路,徒劳地给任什么都没有提供给我的物去寻找法则。

因此我们在这里所将对待的只是经验以及它的可能性的普遍的、先天提供的条件,并且从而我们将把自然规定为一切可能的经验的全部对象。我想,人们将理解我:我这里找的不是为观察一个既定的自然之用的规则,因为这些规则已经以经验为前提了;也不是我们怎样(通过经验)能够学到自然法则,因为那样一来,这些法则就不会是先天的法则,并且不会提供纯粹自然科学;而是经验的可能性的先天条件怎么同时又是一切普遍的自然法则必须由之而产生的源泉。

(康德:《未来形而上学导论》, §§ 15—17)

§ 50.11 [先天的纯粹理智概念使普遍有效的判断成为可能] 8

(1) 首先我们必须指出,尽管一切经验判断^①都是经验的,也就是说,它们都是以感官的直接知觉为根据的,但是不能因此就反过来说,一切经验的判断^②都是经验判断。而是在经验的东西之外,并且一般说来,在给予感性直观的东西之外,还必须加上一些特殊的概念,这些概念完全是先天的,来源于纯粹理智,而每个知觉都必须首先被包摄在这些概念之下,然后才借助于这些概念而变为经验。

经验的判断,在其有客观有效性时,就是经验判断;但是,那些只有在主观上才有效的判断,我仅仅把它们叫做知觉判断。后者不需要纯粹理智概念,而只需要在一个能思的主体里进行逻辑的知觉连结。然而前者除感性直观的表象之外,还永远要求来源于理智的特殊概念,就是由于这些概念,经验判断才是客观有效的。

我们的一切判断首先都仅仅是知觉判断,这些判断仅仅对我

① 经验判断 [Erfahrungsurteile]。——编者

② 经验的判断 [empirische Urteile]。——编者

们——也就是对我们的主体——有效，而仅仅在这以后，我们才给它们一个新的关系，即对一个客体的关系，并且愿意它们在任何时候对我们都有效，同样对任何人都有效；因为当一个判断符合一个对象时，关于这同一对象的一切判断也一定彼此互相符合，这样，经验判断的客观有效性就不意味着别的，而只意味着经验判断的必然的普遍有效性。反过来，如果我们找出理由把一个判断当做必然的、普遍有效的（这决不取决于知觉，而取决于包摄知觉的纯粹理智概念），那么我们也必须把它当做客观的，也就是说，把它当做不仅表示知觉对一个主体的关系，同时也表示对象的一种性质；因为没有理由要求别人的判断一定符合我的判断，除非别人的判断同我的判断所涉及的对象是同一的，它们都同这个对象符合一致，因而它们彼此也一定符合一致。

(2) 因此，客观有效性和(对任何人的)必然的普遍有效性这两个概念是可以互相换用的概念，而且虽然我们不知道自在的客体是什么样子，但是，如果我们把一个判断当做普遍有效的并且同时当做必然的，那么我们就懂得了客观有效性。由于这一判断，我们就通过既定的诸知觉的普遍有效的、必然的连结而认识了客体（虽然这个客体本身一直是不可知的）；而且，既然一切感官对象都是如此，那么经验判断不是从对于对象的直接认识中（因为这是不可能的），而仅仅是从经验的判断的普遍有效性这一条件中取得它的客观有效性的，这种普遍有效性，象前面所说过的那样，决不根据经验的条件，甚至一般说来，也决不根据感性这一条件，而是根据一个纯粹理智概念。自在的客体永远是不可知的；但是，客体既然给我们的感性提供表象，当这些表象的连结被理智概念规定成为普遍有效时，它就通过这个关系而被规定成为对象，而且判断就是客观的了。

屋子暖,糖甜,黄连苦,都是只有主观有效性的判断。我决不希望我自己在任何时候或任何别人都将要象我现在这样觉得它们。这些判断仅仅表示同一主体(我自己)的、并且仅仅是在我此时的知觉情态中的两个感觉之间的一种关系。因此对客体无效;我把这些判断称之为知觉判断。经验判断和这个情况完全不同。经验在某些情况下告诉我的东西,也必须在任何时候告诉我和任何别人;它的有效性不局限于主体,也不局限于主体的当时情态。因此我把象这样的一切判断都说成是客观有效的,比如我说空气是有弹性的,这个判断首先只是一个知觉判断,我不过是把我的感官里的两个感觉互相连结起来。如果我想把它称之为经验判断,那么我就要求这种连结受一个条件制约,这个条件使它普遍有效。因此我要求我在任何时候,以及何任别人,在同样的情况下,必须把同样的知觉必然地连结起来。

(3) 因此我们必须把一般经验拿来分析一下,看看感官和理智的这个产物包含的是什麼,以及经验判断本身是怎样可能的。经验的基础就是我所意识到的直观,也就是知觉,知觉仅仅属于感官。不过,其次还要加上判断(纯属理智)。这种判断有两种情况:第一,我光是把几个知觉拿来比较,并且在我的意识的一个特殊情态里把它们连结起来;或者,第二,在一个一般的意识里把它们连结起来。第一种判断仅仅是一个知觉判断,只有主观有效性,仅仅是在我的心理情态中的知觉的连结,并不涉及对象。因此,象人们通常所想象的那样,把知觉拿来比较,并且用判断把它们在一个意识里连结起来,这对经验来说是不够的;从那里得不出判断的普遍有效性和必然性;而只有普遍有效性和必然性才能使判断客观地有效并且成为经验。

在知觉能够变为经验之先,还需要有一种完全不同的判断。

已经提供出来的直观必须被包摄在一个概念之下，这个概念规定有关直观的一般判断的形式，把直观的经验意识连结在一个一般意识里，从而使经验的判断得到普遍有效性。象这样的概念是一种先天的纯粹理智概念，它的职责仅在于给一个直观规定出它能够供判断之用的一般方式。就以因果性这样的概念来说，它在一般判断上规定包摄在它下面的直观，例如空气的直观；这就是说，空气的概念对于扩散性，是做为在一个假言判断里的前件对后件的关系用的。因而因果性概念是一个纯粹理智概念，和一切可能的知觉都完全不同，它在一般判断上只作为规定包摄在它下面的表象之用，从而使一个普遍有效的判断成为可能。

因此，在一个知觉判断能够变为经验判断之前，首先要求知觉被包摄在这样的一个理智概念之下：比如，空气包摄在因果性概念之下，这个概念把关于空气对于扩散性的判断规定为假言判断。这样，扩散性在我的一个情态中或更多的情态中，或在别人的情态中，表现为不是单纯地属于我的空气的知觉，而是必然地属于我的空气的知觉或别人的空气的知觉；而“空气是有弹性的”这一判断之变为普遍有效的判断，并且从而首先变为一个经验判断，这是由于某些先在的判断把对空气的直观包摄在因与果的概念之下，并且从而规定这些知觉，不仅在它们的相互关系上在我的主体里给以规定，而且在一般判断（这里是假言判断）的形式上给以规定，这样一来，就使经验的判断普遍有效。——

（康德：《未来形而上学导论》，§§ 18—20）

§ 50.12 [纯粹理智概念就是可能经验的先天原则] 8

（1）经验的可能性既然建筑在先天的纯粹理智概念上，那么为了说明这种可能性，我们就必须首先把一般属于判断的东西以

及这些判断中理智的各种环节,用一个完全的图表表现出来,因为纯粹理智概念将会同这些环节恰好相似。这是由于,这些纯粹理智概念不过是本身由这一个或那一个判断环节所规定的,从而是必然的,普遍有效的一般直观的概念。因此,一切经验的可能性的先天原则也将会恰好被规定为一种客观有效的经验知识。因为这些原则不过是把全部知觉(按照直观的某些普通条件)包摄在上面所说的纯粹理智概念下的一些命题而已。

逻辑判断表

1. 量	2. 质
全称的	肯定的
特称的	否定的
单称的	不定的
3. 关系	4. 样式
直言的	或然的
假言的	实然的
选言的	必然的

先验理智概念表

1. 量	2. 质
单一性(度)	实在性
复多性(量)	否定性
总体性(全)	限定性
3. 关系	4. 样式
实体性	可能性
因果性	存在性
共存性	必然性

纯粹形而下的自然科学普遍原则表

- | | |
|----------|--------------|
| 1. 直观的公理 | 2. 知觉的预感 |
| 3. 经验的类比 | 4. 一般经验思维的公准 |

(2) 为了把以上所说的一切东西总括成一个概念起见, 首先有必要请读者们注意: 这里不是指经验的来源, 而是指经验所包含的东西来说的。前者属于经验心理学, 后者属于知识的批判, 特别是理智的批判; 然而前者没有后者就决不能得到适当的阐发。

经验是用直观做成的, 而直观属于感性; 经验同时也是用判断做成的, 而判断完全是理智的事。然而理智单独由感性直观做出来的那些判断还决不是经验判断。因为, 在前一种情况下, 判断只是把几个知觉按照它们在感性直观里所提供的样子连结起来; 在后一种情况下, 判断必须说出一般经验所包含的东西, 而不是光说出只有主观有效性的知觉所包含的东西。因此经验判断必须是在一个判断里, 即在感性直观及其逻辑连结(在这种连结由于比较而成为普遍的以后)上, 加上什么东西才行, 这个东西把综合判断规定成为必然的, 也就是普遍有效的判断; 这个东西不能是别的, 而只能是这样的一种概念, 这种概念以这样一个而不是以那样一个判断形式把直观表现成为本身规定了, 也就是说, 它是诸直观的那种综合统一性概念, 这种综合统一性只有通过判断的一个既定的逻辑功能才能表现出来。

(3) 总而言之, 感官之所司是直观, 理智之所司是思维。不过思维是把诸表象在一个意识里结合起来。这种结合可以是仅仅与主体有关的, 这时它就是偶然的、主观的; 也可以是无条件的, 这时它就是必然的或者客观的。把表象结合在一个意识里就是判断。因此, 去思维和去判断, 或者去把表象一般地联系到判断上去, 是

一回事。所以判断可以仅仅是主观的，也可以是客观的。如果表象仅仅在一个主体里联系到一个意识上去，并且就在那个主体里结合起来，它就仅仅是主观的；如果表象一般地，也就是必然地，结合在一个意识里，它就是客观的。一切判断的逻辑环节就是把表象结合在意识里的各种可能的方式；然而如果这些环节也当做概念来用，那么它们就是这些表象必然地结合在一个意识里的概念，从而就是客观有效的判断的原则。意识的这种结合，如果由于同一性关系，就是分析的；如果由于各种不同表象的相互连结和补充，就是综合的。经验就是现象（知觉）在一个意识里的综合的连结，仅就这种连结是必然的而言。因此，一切知觉必须被包摄于纯粹理智概念下，然后才用于经验判断。在这经验判断里，知觉的综合统一性是被表现为必然的、普遍有效的。

(4) 判断，在仅仅被视为提供出来的表象在意识里结合的条件时，就是规则；规则，在把这种结合表现为必然的结合时，就是先天规则；在上面再没有更高的规则可以由之而推出时，就是原则。说到全部经验的可能性：如果仅就思维的形式来说，除了把现象（按其直观的不同形式）安排在纯粹理智概念之下的那些经验判断的条件，上面再没有什么条件了，那么纯粹理智概念就是可能经验的先天原则。纯粹理智概念是使经验的判断成为客观有效的。

因此，可能经验的原则，同时也是自然界的普遍法则，这些法则是能够先天认识的。这样一来，我们所提出的第二个问题——“纯粹自然科学是怎样可能的？”就解决了。——

（康德：《未来形而上学导论》，§§ 21a, b—23）

§ 50.13 [自然界本身是怎样可能的?] 8

这一问题是先验哲学所能达到的最高峰。先验哲学必须达到

这一点,作为它的界线和完成。这个问题实际包括两个问题:

第一,自然界,在质料的意义上,也就是从直观上,作为现象的总和来看,是怎样可能的?空间、时间以及充实空间和时间的东西——感觉的对象,一般是怎样可能的?答案是:这是由于我们的感性的性质的原故,这种性质决定了我们的感性按照它特有的方式被一些对象所感染,这些对象本身是感性所不知道的,并且跟那些现象完全不同。这个答案已见于《纯粹理性批判》一书中的“先验感性论”里,而在《导论》里已见于第一个主要问题的解决里。

第二,自然界,在形式的意义上,也就是作为各种规则(一切现象必须在这些规则的制约之下被思维连结在一个经验里)的总和来看,是怎样可能的?答案只能是这样的,即它之所以可能,只是由于我们的理智的性质的原故。这种性质决定了感性的一切表象必然被联系到一个意识上去,这就首先使我们进行思维的特有方式(即通过规则来思维)成为可能,并且通过这种方式,就使经验成为可能;不过这种经验和对自在的客体本身的认识是大不相同的。这个答案已见于《批判》一书中的“先验逻辑”里,而在《导论》里已见于第二个主要问题的解决过程中。

但是,我们的感性本身的这种特性,或者我们的理智的特性,以及作为理智和全部思维的必然基础的统觉的特性,是怎样可能的,却不能进一步得到解决和答复;因为我们永远必须用它们才能做出任何解答,才能对对象有所思维。

自然界的法则有很多是我们只有通过经验才能认识的;但是在现象(也就是一般自然界)的连结中的合乎法则性,却是我们从任何经验里都认识不到的,因为象这样的法则是经验本身用来作为它的可能性的先天根据的。

因此,一般经验的可能性同时也是自然界的普遍法则,而经验

的原则，也就是自然界的法则。因为我们是把自然界仅仅当作现象的总和，也就是当作在我们心中的表象的总和，来认识的，因此它们的连结的法则，只能从我们心中的表象连结的原则中，也就是从做成一个意识的那种必然的结合的条件中得到，而这种必然的结合就构成经验的可能性。

本节所论述的主要命题，即“自然界的普遍法则是可以先天认识的”，本身就导致下列这一命题：自然界的最高立法必须是在我们心中，即在我们的理智中，而且我们必须不是通过经验，在自然界里去寻求自然界的普遍法则；而是反过来，根据自然界的普遍的合乎法则性，在存在于我们的感性和理智里的经验的可能性的条件中去寻求自然界。因为，假如不这样做，那么自然界的普遍法则既然不是分析的知识的规则，而是知识的真正综合的扩大，它们怎么可能被先天地认识呢？

可能的经验的原则同自然界的可能性的法则这二者之间的这种必然的一致性，只能从下列两种原因之一得出来：即，或者这些法则是通过经验从自然界里得出来；或者相反，自然界是从一般经验的可能性的法则中得出来的，并且同仅仅是一般经验的普遍的合乎法则性是完全一样的。第一种原因是自相矛盾的，因为自然界的普遍法则能够而且必须先天（即不依靠任何经验）被认识，并且做为理智在一切经验的使用上的根据。那么就只剩下第二种原因了。^①

① 作者注：只有克鲁西乌斯[Crusius, 1712—1775]想到一个折中的办法，即自然界的这些法则原来是由一个自己不会弄错也不会欺骗别人的神放进我们心里的。不过，也常常混进去一些假的原则，克鲁西乌斯的体系本身里也有不少这样的例子。因此，由于缺少可靠的标准来区分真的来源和假的来源，象这样的一种原则在使用上是非常危险的，因为我们永远不能确实知道真理之神或谎言之父会给我们灌输什么东西。

然而我们必须把经验的自然法则同纯粹的或普遍的自然法则区别开来。前者永远以个别知觉为前提,而后者不根据个别知觉,它们只包含个别知觉在一个经验里的必然结合条件。就后者来说,自然界和可能的经验完全是一回事;而且,既然合乎法则性在这里是建筑在现象在一个经验里的这种必然连结之上(没有必然连结,我们就决不能认识感性世界的任何对象),从而是建筑在理智的原始法则之上的,那么如果我就后者说:理智的(先天)法则不是理智从自然界得来的,而是理智给自然界规定的,这话初看起来当然会令人奇怪,然而却是千真万确的。

(康德:《未来形而上学导论》,§ 36)

§ 50.14 [我们的范畴体系不同于亚里士多德拼凑的十范畴] 8

哲学家最希望把具体使用中零散遇到的种种概念或原则,从一个先天原则里推导出来,用这种方法把一切都归结成为知识。他从前仅仅认为,经过某种抽象而剩下来的、似乎通过比较就能构成一个特殊种类的知识的那些东西,已经搜集齐全了;但那只是一种汇集。现在他知道了,恰好是这么多,不多也不少就构成知识的样式;而且他看到把它们加以分类的必要性,分类就是一种全面理解。而现在,他就第一次有了一个体系。

从普通认识里找出一些不根据个别经验、然而却存在于一切经验认识之中的概念,而这些概念就构成经验认识的单纯的连结形式,这和从一种语言里找出一般单词的实际使用规则,把它们拿来作为一种语法的组成成分,是没有两样的,并不要求更多的思考或更大的明见(实际上这两种工作是十分相近的),虽然我们指不出来为什么每种语言偏偏具有那样的形式的结构,更指不出来为什么我们在那一种语言里不多不少恰好找出那么多形式的规定。

亚里士多德拼凑了十个象这样的纯粹基础概念，名之为范畴。^①这些范畴又叫做云谓关系；他后来又认为有必要再加上五个后云谓关系^②而其中几个（如先于，同时，运动）已经包含在云谓关系里了。不过这种拼凑只能启发后来的研究者，不能算是一种正规阐发了的思想，不值得赞扬。这就是为什么在哲学更加进步的今天，把这种拼凑视为毫无用处而予以抛弃的原故。

我在研究人类知识的纯粹的（不含有丝毫经验的东西在内的）元素时，经过长时期深思熟虑以后，第一次成功地把感性的纯粹基础概念（空间和时间）确实可靠地从理智的纯粹基础概念区别开来并且分出来。这样，我就把第7、第8、第9范畴从表里去掉。其余的范畴对我也没有什么用处，因为在那里找不到什么原则能够用来对理智加以全面的衡量，能够把它的纯粹概念的一切功能都加以彻底、准确的规定。

然而为了找出象这样的一个原则，我曾经探讨理智的一种作用，以便把多种多样的表象归结到一般思维的统一性里来，这种作用要包含其余一切作用，并且只有通过各种各样的变化或环节才能把它分辨出来。后来我发现这种理智作用就在于判断。这样，我就能够利用逻辑学家们现成的、虽然不无缺点的成就。由于这个帮助，我就能够做出了一个完整的纯粹理智功能表，但是它对全部客体来说，并不起规定作用。最后我才把这些判断功能联系到一般客观上去，或者不如说，联系到把判断规定为客观有效的条件上去；这样就得出了纯粹理智概念，而且我毫不怀疑就是这些，不多不少恰好这么多纯粹理智概念，足够纯粹理智构成我们对物

① 作者注：即1. 实体；2. 性质；3. 数量；4. 关系；5. 主动；6. 被动；7. 何时；8. 何处；9. 位置；10. 状态。

② 作者注：即1. 对立；2. 先于；3. 同时；4. 运动；5. 具有。

的全部知识。我认为还是应该按照它们的旧名称把它们叫做范畴；不过我保留权利，把全部概念都用云谓关系这个名称补充进去。这些概念都是从它们之间的相互连结，或者是同现象的纯粹形式(空间和时间)相连结，或者是同现象的尚未通过经验规定的质料(即一般感觉的对象)相连结等方式得出来的。因为只要建立一个先验哲学的体系，就一定要这样做，而我正是为了建立这一体系才从事于对理性本身进行批判的。

这一个范畴体系^①的实质之所以有别于旧的那种毫无原则的拼凑，它之所以有资格配称为哲学，就在于纯粹理智概念的真正意义和这些概念的使用条件就是由于这一体系才得到恰如其分的规定的。因为显然，理智概念本身不过是一些逻辑功能，在这种情况下，决不是从一个自在之客体产生的概念，而是需要以感性直观作为自己的基础的。因此，它们只用来给经验的判断(从一切判断功能的角度来说，经验的判断是没有被规定的，无可无不可的)在功能上给以规定，从而给这些判断以普遍有效性，并且由之而使这些

① 康德在《纯粹理性批判》(B 106 页)里列出了他的“范畴表”：

- | | | |
|------------------|-----------------|--------------------|
| I. 量范畴：单一 | | |
| 众多 | | |
| 全部 | | |
| II. 质范畴：实在 | III. 关系范畴：寓存和自立 | (实体和属性) |
| 否定 | | 致使和依赖 |
| 限制 | | (原因和结果) |
| | | 相互(主动者与被动者之间的相互作用) |
| IV. 样式范畴：可能——不可能 | | |
| 存在——不存在 | | |
| 必然——偶然 | | |

判断有可能成为一般经验判断。

象这样的一种明见,它一方面深入到范畴的性质,同时又把范畴的使用完全限定在经验以内,这是无论范畴的首创者,或者他的任何追随者,所未曾有过的。然而,如果没有这种明见(它恰好是以范畴的引申或演绎为依据的),这些范畴就成了毫无用处的蟹脚的名单了,在它们的使用上既没有说明,也没有规则。假如古人们也有这种看法,那么毫无疑问,在形而上学的名义之下耗费了多少世纪不少有识之士的精力的纯粹理性知识研究,今天到我们手里就会完全是另外一个样子了,它就会使人类的理智明朗起来,而不是象实际看到的那样,把这种理智完全耗费在模糊不清、徒劳无益的饶舌里,使它不适合于真正的科学。

这个范畴体系把关于纯粹理性本身的每一个对象的一切研究都加以系统化,给每一个形而上学思考在它必须怎样并且根据什么研究要点而前进上,为了全面起见,提供一个可靠的指南或者指导线索;因为这个范畴体系把理智的一切可能的环节都包罗在内,而其他一切概念都分属在这些环节之下。“原则表”就是这样做成的,它的完整性也只有通过范畴体系才能得到保证。即使超出理智在形而下的^①使用以外的那些概念的分类上(《批判》A 344页, A 415页^②),这个指导线索,由于它永远要由人类理智中先天规定了的那些固定不移的要点所指引,也仍然形成了一个紧密的圆圈。这就使我们丝毫不能怀疑,一个纯粹理智的或者纯粹理性的概念的对象,就它们必须从哲学意义上并且按照先天原则加以衡量来说,是能够用这种办法完全认识的。因此我不能不在本体论上的一个最抽象的分类上,也就是在有和无的概念的各种分别上,使用

① 形而下的[physisch],又译“物理的”、“自然的”。——编者

② 即 B 402页, B443页。——编者

了这个指导线索，并且从而制定了（《批判》A 292 页^①）一个有规律的，有必然性的表。^②

这一个体系也和建筑在一个普遍原则上的其他任何真正体系一样，表现出它的无比优越的价值，即它排除了可能混入纯粹理智概念里来的一切异类概念，并且给每一种认识规定了它应有的位置。而我根据范畴的指导线索已经在反思概念的名称之下安排到一个表里的那些概念，在本体论里既未经许可，也没有合法的权利，就混进了纯粹理智概念的行列，虽然纯粹理智概念是连结的概念，因而是客观的概念，而反思概念仅仅是既定概念的比较概念，因而是具有完全不同的性质和使用的概念。通过我的合法的分类（《批判》A 260 页^③），这两种概念的这种混淆就排除了。然而，这个特别的范畴表，等到我们把它同先验理性概念表分别开来的时候（我们不久就将这样做），它的价值就会更加明显。理性理念同理智概念在性质和来源上完全不同（因此在形式上也必须完全不同），把它们分别开来是完全必要的。然而在任何一种形而上学体

① 即 B348 页。——编者

② 作者注：关于上列“范畴表”可以有很多有意思的意见；比如：（1）第三个是由第一个和第二个结合而成的一个概念；（2）在量范畴和质范畴里，只有一种从“一”到“全”，或从“有”到“无”的过渡（为此目的，质范畴应该这样来摆：实在、限制、完全否定），没有相互或者对立；相反，在关系的范畴里和样式的范畴里却有相互和对立；（3）在逻辑里直言判断是其他各种判断的基础，同样，实体范畴也是一切实在事物的概念的基础；（4）样式在判断里不是一种特殊的属性，同样，样式概念也不给事物增加任何规定；等等。象这样的一些意见是很有用处的。假如我们从任何一种好的本体论（例如包姆加顿的本体论）里，把能够找出来的差不多全部云谓关系都一一列举出来，并且把它们分门别类地放在各个范畴之下（在这样做的时候千万不要忘记对所有这些概念都加以尽可能全面的分析），那么就将产生出来形而上学的一个纯粹分析的部分。这一部分可以列在第二部分（综合部分）之前，不包含任何一个综合命题；而且，由于它的准确性和完整性，它不仅是有用的，而且，由于它的系统性，它还包含着某种程度上的美。

③ 即 B 316 页。——编者

系里却从来没有这样做过,因为理性理念和理智概念混在一起,这就和一家里的兄弟姐妹一样,分不清楚;再说这种混淆在过去也是不可避免的,因为那时还没有一种特殊的范畴体系。

(康德:《未来形而上学导论》,§ 39)

§ 50.15 [先验统觉的综合统一是一切知识所以可能的条件] 1

如果每一个表象都与其他的表象完全不相干,都是孤立的,与其他表象分离的,那就决不会发生认识这种事情了;认识是一个整体,是包括若干个经过比较、连成一片的表象的。所以,如果我由于感官在直观中包含着多样性,因而把一种综观归给了感官,这种综观就随时都与一种综合相应,接受性就只有同自发性相结合,才能使认识成为可能。自发性是一切认识中必然出现的那三重综合的根据。这三重综合就是:对那些作为内心变形的表象,在直观中加以把握,在想象中加以再现,并且在概念中加以认知。它们表明认识有三个主观的来源,这三个来源本身就是使理智成为可能的东西,并且通过理智使一切经验,即理智的经验产物,成为可能。——

1. 直观中的把握性综合

我们的各种表象,不管它们来自何处,无论它们是外物的影响所引起的,还是内因所造成的,是先天地产生的,还是由经验产生的现象,总之都是内心的变形,都是属于内感官的,因此我们的一切认识全都依从内感官的形式条件,即时间,它们全都必须在时间中加以整理,联结起来,纳入关系。这是一条总则,我们在下面必须始终把它当作基础。

每一个直观都包含着多种多样的内容,如果内心不在印象的系列中把时间分清,是不会把这种内容表象成如此这般的;因为每

一个表象既然包含在一个瞬间中,那就决不能是别的,只能是绝对的统一。要从多样的内容中产生出直观的统一(如在空间性的表象中),就必须首先检视这多样的内容,然后把它联系起来;这种活动我称为把握性的综合,因为它是针对着直观的,直观虽然提供出多样的内容,但是如果没有一种随同出现的综合,它决不能把这个内容表象成如此这般,而且包含在一个表象里的。

这种把握性的综合还必须是先天地进行的,也就是对那些并非经验性的表象来进行的。要知道,如果没有这种综合,我们就既不能先天地具有空间性的表象,也不能先天地具有时间性的表象,因为这些表象之所以能够产生出来,只是依靠综合那种由感性的原始接受性提供的多样性内容。所以我们是有一种纯粹的把握性综合的。

2. 想象中的再现性综合

确实有一种纯属经验性的规律,使一些经常相继出现或一同出现的表象终于联合起来,从而建立起一种结合,即便对象不在场,这些表象中的一个也能使内心按照一定的规则转到另一个表象上去。但是这种再现规律要有一个前提,就是:现象本身实际上遵守着一种这样的规则,现象的表象中所包含的多样内容,是按照着一定的规则伴同出现或相继出现的。因为如果不是这样,我们的经验想象力就决不会有机会去做符合它的能力的事情,就永远是一种僵死的、我们所不知道的能力,埋藏在内心深处了。如果朱砂一会儿红,一会儿黑,一会儿轻,一会儿重,一个人一会儿变成这种动物的模样,一会儿变成那种动物的模样,一天之内一会儿花果满山,一会儿冰天雪地,我的经验想象力就决不能有机会在红色的表象中想到重的朱砂了。如果同一个名词一会儿加在这件东西上,一会儿加在那件东西上,或者同一件东西一会儿叫这个,一会

儿叫那个,根本没有什么一定的规则是现象本来遵守着的,那就不可能有任何经验的再现性综合了。

因此必定有一样东西,作为现象的必然综合统一的根据,在那里使现象的再现成为可能。我们一考虑到现象并不是自在物本身,只不过是各种表象的表演,而表象归根到底无非是内感官的规定,就马上得出这个结论。如果我们能够说,即便我们那些最纯粹的先天直观,也提供不出任何知识,除非是它们包含着那样一种东西,把多样的内容联结起来,使再现性的通体综合成为可能,那末,这种想象力的综合也就同样是先于一切经验,以先天的原则为基础的,我们就必须认定一种纯粹的、先验的想象力综合,作为一切经验之所以可能(这是现象可以再现的必要前提)的根据。很明显,如果我要在思想上画一条线,或者要思考那段从一个正午到另一个正午的时间,或者只是要设想某个数目,我就首先必定要在思想上把这些表象一个一个抓住。要是我在向后面表象前进时把前面的那些表象(线的头几段,时间的前面几段,或者那些相继表象出来的单位)老是忘掉,而不再现它们,那个全面的表象,上面说的任何思想,甚至最纯粹、最基本的空间表象和时间表象,就永远无法产生了。

因此把握性综合是与再现性综合不可分割地连在一起的。既然前者构成了一切知识(不仅经验知识,也包括纯粹的先天知识)之所以可能的先验根据,想象力的再现性综合就属于内心的先验活动之列,就这一点看,我们要把这种能力也称为想象力的先验能力。

3. 概念中的认知性综合

如果不意识到我们正在思维的东西就是我们片刻前所思维的那个东西,表象系列中的一切再现就统统无用了。因为要是那样,

它就是一个处在现在状态中的新的表象，根本不属于那个使它逐步产生出来的活动，这个表象的多样性内容就永远不会构成一个整体，因为它缺乏那种只有意识才能为它提供的统一。如果在点数的時候，我忘记了那些浮现在我心目中的单位是由我一个一个添加上去的，我就不会认识到总数为这种连续的逐个添加所造成，因而不会认识到数目了；因为数目概念就在于意识到这种综合的统一。

概念这个名词本来就可以把我们引到这个意思上。因为就是这个意识把多样的、逐步直观到的，又再现出来的东西统一到一个表象里。这意识常常只能很微弱，所以我们只从后果看它，不从活动本身看它，也就是说，不把它直接与表象的产生联在一起。可是尽管有这点差异，还是永远必须有一个意识在那里，如果没有它，就完全不可能有各种概念，并且不可能有关于对象的知识了。

说到这里，就有必要弄清人们所谓表象的对象到底是什么意思了。我们在上面已经说过，现象本来只不过是感性的表象，这些表象就是表象，决不能把它们看成对象（在我们的表象力以外的）。那么，人们谈论一个与知识相应、而又与知识不同的对象时，指的是什么呢？显而易见，这对象只能理解为某个X，因为在我们的知识以外，我们并没有什么可以放在知识的对方与知识相应的东西。

但是我们发现，我们认为一切知识都与它的对象有关，乃是想到了某种具有必然性的东西，就是说，把对象看成那样一种东西，它保证我们的知识并非任意胡来，而是按一定的方式先天地规定了的，因为这些知识既然与一个对象有关系，那就必然以这个对象为准，彼此吻合一致，也就是说，它们必定有一个统一，这统一就构成了对象的概念。

可是，我们所对付的只是我们各种表象里的多样内容，而那个

X,那个与表象相应的东西(对象),应当是与我们的一切表象迥异的,因此并不是属于我们的东西。既然如此,对象必然要求的那个统一就显然不能是别的,只能是意识把表象的多样内容综合起来的那种形式的统一。只有当我们在表象的多样内容中作出了综合统一的时候,我们才说:我们认识了对象。但是,如果我们凭借一种这样的综合机能,按照一种使再现多样内容成为先天必然、使总括多样内容的概念成为可能的规则,并没有能够产生出直观来,那是不可能作出这种综合统一的。例如我们可以把一个三角形当作对象来思考,就是由于我们按照一种规则意识到了三条直线的组合,而根据这条规则是随时可以展示出一个这样的直观的。这种规则的统一规定了全部多样内容,把它限制在一些使统觉的统一成为可能的条件上;这种统一的概念,就是我通过三角形的那些宾词来设想的那个对象X的表象。

一切知识都需要一个概念,哪怕这个概念是很不完备或者很不清楚的。但是,这个概念,从形式上说,永远是个普遍的、起规则作用的东西。例如形体的概念,就是作为它所思考的那些多样内容的统一,在我们关于外部现象的认识中起着规则作用的。而它之所以能够作为直观的规则,只是由于在呈现的现象中,它表现了这些现象的多样内容的必然再现,因而表现了这些现象的意识中的综合统一。所以,在我们感知外物时,形体的概念就使广延以及不可入性以及形状等等成为必然的。

一切必然性全都以一个先验的条件为基础。因此,一定要有一个意识进行统一的先验根据,把我们的一切直观的多样内容综合起来,把一般客体的概念综合起来,并从而把一切经验的对象综合起来。没有这个根据,就不可能为我们的直观设想任何对象,因为对象的概念所表达的无非就是这种综合的必然性。

这个原始的、先验的条件不是别的，就是先验的统觉。随着我们的内部知觉状态的种种规定而产生的自我意识，只不过是经验的、变动不居的东西，不能是这个内部现象川流中的常住不变的我，我们通常把它称为内感官或经验的统觉。那种必然要被设想成数目同一的东西，^①决不是我们通过经验材料把它想成这样的。必定是一个先于一切经验，并且使经验本身成为可能的条件，在那里使这个先验的前提发生作用。

意识的统一是先于一切直观材料的，只有与它相联系，才有可能表象各种对象，没有它，我们就不能有任何知识，不能有任何知识之间的结合和统一。这个纯粹的、原始的、不会改变的意识，我将称之为先验的统觉。这个名称显然是恰当的，因为即便是那种最纯粹的客观统一，即先天概念（空间和时间）的统一，也只有通过表象与这个统觉相联系，才成为可能。所以说，这个统觉的数目统一^②是一切概念的先天基础，正如空间和时间的多样内容是感性直观的基础一样。

正是统觉的这种先验的统一，根据规律，从一切能够永远并立在一个经验之中的可能现象里造成了一个联结这一切表象的联系。如果不是内心能够在多样内容的认识中意识到，它那种把多样内容在一个认识中综合起来的机能乃是同一的，那就不可能有这种意识的统一。所以，意识到自己同一的那个原始的、必然的意识，同时也意识到有一种同样必然的统一，按照一些概念、一些规则，把一切现象综合起来，这些规则不仅使现象必然可以再现，而且给现象的表象规定了一个对象，即某物的概念，在这个概念里各

① 指先验的自我，不同于旋生旋灭的经验自我，不是多个，而是只有一个。——编者

② 统觉在数目上统于一，也就是只有一个。——编者

种现象必然结合在一起。如果不是内心见到了自己的活动是同一的，这种同一使一切把握性的综合(经验的综合)全都从属于一个先验的统一，从而有可能按照一些先天的规律联系起来，那末，内心是不可能它的表象的多样内容中先天地思考它自己的同一性的。现在我们可以比较确切地规定我们关于一般对象的概念了。一切表象，作为表象，都有自己的对象，而本身又可以是其他表象的对象。现象是唯一能够直接摆在我们面前的对象，其中直接与对象相联系的就叫直观。但是这些现象并不是自在物本身，它们只是表象，本身又有其对象，这个对象不再是我们能直观的，因此可以称为非经验的或先验的对象X。

这个先验的对象，实际上是个在我们的一切知识中永远同一的X。先验对象这一纯粹概念，能够使我们的一切经验概念获得与某一对象的关系，也就是获得客观实在性。这个概念不能包含任何特定的直观，所以它所涉及的无非是那个在认识的多样内容中一定要遇到的统一，因为这内容是处在与某一对象的关系中的。这种关系无非就是意识的必然统一，因而也是凭着内心的那种联结多样内容于一个表象之中的通用机能把多样内容综合起来的必然统一。既然必须把这种统一看成先天必然的(因为否则知识就会没有对象)，我们的经验知识与一个先验对象的关系，即它的客观实在性，就要寄托在先验的规律上，所以，一切现象，就其应当由对象给予我们而言，必须遵守一些把它们综合统一起来的先天规则，只有遵照这些规则，它们在经验直观中的关系才是可能的，也就是说，它们在经验中必须依靠统觉必然统一的那些条件，正如在单纯的直观中必须依靠空间和时间这两个形式条件一样；只有凭借这两项条件，一切知识才成为可能的。

(康德:《纯粹理性批判》,A97—110)

§ 50.16 [一般形而上学是怎样可能的?] 8

(1) 纯粹数学和纯粹自然科学, 如果为它们的自身的妥善性和可靠性, 本来用不着象我们至今所做的这样去对二者加以演绎的; 因为前者所根据的是它本身的自明性, 而后者虽然出自理智的纯粹源泉, 却根据经验和经验的普遍证验; 它不能完全拒绝和缺少这种证验的保证, 因为, 作为哲学, 它决不能同数学相比, 尽管它有它全部的可靠性。因此, 对这两种科学之需要进行研究, 不是为了它们自身, 而是为了另外一种科学——形而上学。

形而上学除了对待那些永远应用在经验之内的自然界概念以外, 还要对待纯粹理性概念。纯粹理性概念永远不能在任何可能经验里提供, 因而其客观实在性(即它们之不是纯粹虚构的)和[形而上学]论断的真伪都不能通过任何经验来证明或揭露。而这一部分形而上学又恰恰是构成形而上学基本目的的部分, 其余部分都不过是手段。这样, 对这一种科学, 为了它自身的目的, 就需要进行这样的一种演绎。因此我们现在提出来的第三个问题可以说是关于形而上学的实质和特点的问题, 即关于理性运用到它自身上去的问题, 关于所谓对客体的认识的问题, 这种认识是理性从它自己的一些概念里直接蕴育出来的, 不需要经验来过问, 尤其是不能通过经验来达到。^①

这个问题不解决, 理性本身就永远得不到满足。把纯粹理智限制到经验使用上去, 这并不是理性本身固有的全部目的。每一

^① 作者注: 做成一种科学的一些问题已经由于人的理性的性质而向每人提了出来, 而且人们难免一直在这方面做了许多尽管是失败了探讨, 这时对于这样的一种科学, 在它被做出来以后, 如果我们能够说, 至少大家都认为, 它是实在的, 那么同样我们也必须说形而上学在主观上(而且必然地)是实在的; 这样我们就有理由要问它(在客观上)是怎样可能的。

个个别经验不过是经验领域的全部范围的一部分；而全部可能经验的绝对的整体本身并不是一个经验，不过这个问题却是理性必然要管的一个问题；仅仅为了表现这个问题，就要求一些和纯粹理智概念完全不同的概念。纯粹理智概念的使用仅仅是内在的，即关于经验的，仅就经验之能够被提供出来说的；而理性概念是关于完整性的，即关于全部可能经验之集合的统一性的，这样一来，它就超出了任何既定的经验而变成了超验的。

因此，理智需要一些为了经验之用的范畴，同样，理性在它本身里也含有理念的根据。理念，我是指其对象不能在任何经验中表现出来的那些必然的概念来说的。和范畴之包含在理智的性质中一样，理念也包含在理性的性质中，而且，如果说范畴带有一种容易使人迷惑的假象的话，那么在理念里，这种假象是不可避免的，尽管完全有可能使人不致受它迷惑。

既然任何假象都在于把判断的主观根据当成是客观根据，那么纯粹理性的自身认识在它的超验的(越境的)使用上，将是唯一的预防办法，这种预防办法使理性在它的使用目的上不致陷入这种差错，即把仅仅有关它自己的主体，并且指导它自己的主体做一切内在的使用的东西，超验地弄到自在的客体上去。

(2) 把理念(即纯粹理性概念)同范畴(即纯粹理智概念)区别开来作为在种类上、来源上和使用上完全不同的知识，这对于建立一种应该包括所有这些先天知识的体系的科学来说是十分重要的。没有这种区别，形而上学就完全不可能，或者充其量只能说是拼凑，跟既不认识所使用的材料，也不知道这些材料适合做什么，就拼凑空中楼阁一样，不过是一种不合规格的、拙劣的打算而已。如果说《纯粹理性批判》不过是第一次地指明了这种区别的话，那么正是这一点，它在形而上学领域里，在澄清我们的概念和指导我

们的研究上,已经做了许多的贡献。过去,为了答复纯粹理性的超验问题而不知白费了多少气力,毫无结果。历来的一切努力从未料到我们是处在与理智完全不同的领域,因而都把理智概念和理性概念混为一谈,就好象它们都是一类东西似的。

(3) 一切纯粹的理智认识都有这样的特点,即它们的概念都在经验里提供的,它们的原则都是通过经验来证实的。相反,超验的理性认识,它们的理念并不从经验里提供,它们的命题从来既不能通过经验来证实,也不能通过经验来否定。因此可能混进来的错误只能由纯粹理性本身去发现,但也十分困难,因为就连理性本身都由于它的理念而自然地成为辩证的,而且这种不可避免的假象,不能由对事物的客观的、教条式的探讨^①,而只能由理性本身(它是理念的源泉)对事物的主观的探讨^②,才能对它加以限制。

(4) 我在《批判》里的最大目的决不仅仅在于能够把几种知识小心地区别开来,同时也在于从它们的共同源泉里把所属各种概念推演出来。这样,我就不仅可以知道了它们的来源,以便妥善地规定它们的使用,而且也可以有预想不到的,然而是不可估价的便利,使我得以先天地,也就是从原则上,去认识我对概念的列举、归类和区分。不这样做,形而上学就只能是零零碎碎的东西,人们永远不知道所掌握的东西是否已经够了,或者还缺不缺点什么,什么地方缺。我们固然只有在纯粹哲学里才能有这种便利,不过,这种便利是构成纯粹哲学的实质的东西。——

(康德:《未来形而上学导论》,§§40—43)

① 即把事物看成是“自在物”。——编者

② 即把事物看成是“现象”。——编者

§ 50.17 [必须给理性划定界线,以免误用范畴于物本身] 8

(1) 范畴从一切感性规定的混杂中超脱出来的纯洁性,可以引导理性把范畴的使用超出一切经验之外,扩展到自在之物上去;这些范畴找不到能够给它们具体提供意义的直观,因此它们,作为单纯的逻辑功能,虽然可以表象一个一般的物,但本身不能给任何物提供什么确定的概念。这样的一些夸大的客体,人们就称之为本体,或纯粹理智存在体(称之为思维存在体比较好)。例如被设想为在时间里没有常住性的实体或者被设想为在时间里不起作用的原因,等等,人们给它们加上一些属性,用来仅仅使经验的合乎法则性成为可能,同时却从它们身上去掉了唯一使经验成为可能的一切直观条件。这样一来,这些概念又重新失掉了全部意义。

然而我们并不怕理智不经外来法则的驱使而自动地任意越过它的界线跑到纯粹思维存在体的领域里去。不过,理性不能完全满足于理智规则的任何经验使用(因为经验使用永远受制约),因此,当理性要求完结这种条件连锁时,理智就被推出它的领域,以便一方面把经验的对象表现在一个如此广大以致任何经验都捉摸不到的系列里,另一方面(为了完结这个系列起见),理性甚至完全在这个系列之外寻找它可以把连锁加于其上的本体,并且一经最后摆脱了经验条件,理性就终于功德圆满了。这些就是先验的理念,虽然按照我们理性的自然规定的真正的、然而却是隐蔽的目的来说,这些先验的理念不是为了过分夸大概念,而仅仅是为了无止境地扩大这些概念的经验使用;但是它们通过一种不可避免的假象,却诱使理智去做超验的使用,这种超验的使用虽然带有欺骗的性质,但是下决心把它限制在经验的界线之内是办不到的,只有通过科学的训练才能使它勉强地留在限度以内。

(2) 如果我们对于任何一个对象还希望知道得多于这个对象的可能经验所包含的东西,或者对于我们认为不是可能经验的对象的任何一种东西还要求哪怕是一点点知识,按照它自在的样子来规定它,如果我们这样希望那就很荒谬了。因为,我们将怎么来规定呢,既然时间、空间和一切理智概念,以及在感性世界里通过经验的直观或知觉而得出来的概念,除了使经验成为可能以外,没有、也不可能有什么别的用处,而且,假如我们从纯粹理智概念里去掉这一条件,纯粹理智概念就决不规定任何东西,何况也没有任何意义?

但是,另一方面,如果不承认任何自在物,或者想要把我们的经验当做对物的唯一可能的认识样式,也就是说,把我们在空间里和时间里的直观当做唯一可能的直观,把我们的论证性的理智当做一切可能的理智的原型,因而把经验的可能性的原则视为自在物本身的普遍条件,那就更荒谬了。

如果审慎的批判不守住理性的界线,使理性只使用于经验,而且不限制理性的奢求,那么我们的“理性只用于可能的经验”这一原则本身就会变为超验的,我们的理性的限度就会被当做物本身的可能性的限度。关于这一点,休谟的《对话》^①可以作为例证。怀疑论本来是导源于形而上学的,出自形而上学的不守纪律的辩证。起初它不过是为了维护理性的经验使用,把凡是超出经验使用的东西都认为是无价值的、骗人的;但是逐渐,当人们看到恰好这些原则都是先天的,它们一用到经验上去就不知不觉地、并且似乎也是合理合法地引导到比经验所能达到的范围更远的地方,于是人们就连经验原则也开始怀疑起来。然而这也不要紧,因为良知一直保持自己的权利;不过它给科学却造成一种特殊的混乱,使

^① 《关于自然宗教的对话》,1779年出版,著作时期约为1749年。——编者

科学不能决定对理性究竟要信赖到什么地步，以及为什么只信赖到那个地步而不是更远一些。只有把我们的理性使用的界线按照原则正式加以规定之后，这种混乱才可以消除，并且使它今后永远不再出现。

但是形而上学在纯粹理性的辩证试图中把我们引导到一些界线上。去。（纯粹理性的辩证试图不是任意胡来的，它是由理性的本性所迫使的。）先验的理念——由于我们既不能逃避它们，又永远不能实现它们——实际上不仅给我们指出纯粹理性使用的界线，同时也给我们指出规定这些界线的方式。这恰恰是我们的理性的自然倾向的目的和用途。我们的理性，象生了自己的珍贵的子女一样，生了形而上学；而形而上学的产生，同世界上其他任何东西一样，不应该看做是出于偶然，而应该看做是为了重大目的而明智地组织出来的一个原始萌芽。因为形而上学有其不同于其他任何科学的基本特点，即它是自然界本身建立在我们心里的东西，我们决不能把它视为一个信手拈来的产物，或者是经验进展中的一种偶然的扩大。（形而上学同经验是判然有别的。）——

（3）我为了在理性的合宜使用上订立理性的限度起见，曾经用界线做为比喻。感性世界只包含现象，而现象并不是自在物；然而，正是由于把经验的对象当作仅仅是现象来认识，理智才必须承认自在物（本体）。现象和自在物二者都是理性里所包含的东西。于是问题就来了：在这两个领域上，理性怎么给理智划界线？经验包括全部属于感性世界的东西，不能限制它自己；它永远只能从被制约的对象向另一个被制约的对象前进。应该限制它的必然是完全在它以外的东西，而在它以外的是纯粹理智存在体的领域。如果要对这些理智存在体的性质加以规定，那么这个领域对我们来说是一个空虚的境界；如果用那些教条主义的规定概念，

那么我们又不能走出可能经验的领域。不过，既然界线本身是一个肯定的东西，它既属于在它里边所包含的东西，又属于存在于既定的总和以外的天地，因此它也仍然是一个实在的肯定认识，理性只有把它自身扩展到这个界线时才能得到这种认识，但不要打算越过这个界线，因为一越过这个界线，它就面临一个空虚的境界，在那里它固然可以思维事物的形式，但不能思维事物的本身。然而，由一个对经验来说是未知的什么东西给经验领域加以限制，这也仍然是一种认识，这种认识即使在这种情况下也还是属于理性的，因此理性既不局限于感性世界之内，也不迷惘于感性世界之外，而是适于当作一个界线上的认识，把它自己仅仅限制在存在于界线以外的东西同包含在界线以内的东西的关系上。

(康德:《未来形而上学导论》,§ 45, 57, 59)

§ 50.18 [批判的目的在于建立科学的形而上学] 8

形而上学，作为理性的一种自然趋向来说，是实在的；但是如果仅仅就形而上学本身来说（就象《主要问题第三编》里的分析解决所指出的那样），它又是辩证的、虚假的。如果继而想从形而上学里得出什么原则，并且在原则的使用上跟着虽然是自然的、不过却是错误的假象跑，那么产生的就决不能是科学，而只能是一种空虚的辩证艺术，在这上面，这一个学派在运气上可能胜过另一个学派，但是无论哪一个学派都决不会受到合理的、持久的赞成。

为了使作为科学的形而上学能够做出不是虚假的说教，而是真知灼见，是令人信服的东西起见，理性批判本身就必须把先天概念所包含的全部内容、这些概念按照不同源泉（感性、理智、理性）的类别、连同一张完整的概念表，以及对所有这些概念的分析 and 这些概念可能产生的一切结果，特别是通过先天概念的演绎而证明

出来的先天综合知识的可能性、先天综合知识的使用原则以至使用的界线等等,统统都摆出来,把所有这些都容纳到一个完整的体系里才行。这样,批判,而且只有批判才含有能使形而上学成为科学的、经过充分研究和证实的整个方案,以至一切办法。别的途径和办法是不行的。因此,问题并不在于知道这个事业怎样可能,而是在于怎样才能实现这个事业,并且怎样才能劝说一些有识之士把他们至今所从事的迷失方向的、徒劳无益的劳动转到一个确有把握的工作上来,以及怎样才能使这样的一种联合〔力量〕用最适当的方式导向共同的目标。

至少有一点是肯定的:谁尝到了“批判”的甜头,谁就会永远讨厌一切教条主义的空话。他以前只是由于他的理性得不到所需要的更好的营养才无可奈何地满足于那些空话的。

批判和普通的学院形而上学的关系就同化学和炼金术的关系,或者天文学和占星术的关系一样。我敢保证,谁要是《批判》里的,甚至对《导论》里的原则加以深思熟虑并得到很好的理解,谁就再不会回到那种古老的、诡辩的假科学上去;不但如此,他还将以某种喜悦的心情期望一种形而上学,这种形而上学是他今后确有把握拿到手的,不需要做什么预备性的发现,而且这种形而上学能够使理性第一次地得到持久性的满足。因为这里有这样一个好处,这个好处在一切可能的科学中间只有形而上学才有把握指望得到,那就是:形而上学能够达到不可能再有什么改变,不可能再有什么新的发现增加进来的这样一种完满、稳定的状态;因为在这里,理性知识的源泉不是在对象和对象的直观里(通过对象和对象的直观不会增加更多的东西),而是在理性本身里,并且当理性全面地、以不容有丝毫误解的确定程度把自己的能力的基本原则摆出来之后,纯粹理性就无需先天认识,也无需提出问题了。仅仅

对这样确定、这样完备的一种知识的可靠期望本身就有一种特殊的引诱力,还不算这种知识的全部用途。(关于这种知识的全部用途,我以后还要谈到。)

任何虚假的艺术,任何华而不实的智慧,都有它的时间性,过时就要自消自灭;而它最兴盛的时刻同时也就是它开始衰落时刻。对于形而上学来说,这个时刻现在已经来到。这可以由这样一个事实来证明:形而上学在文化较高的一切民族中已经衰落到怎样的地步,而在这些民族中其他各种学术却都在蓬勃发展。在旧的大学的学科设置中仍然保留着形而上学的影子;只有那么一所科学院还不时颁发奖金,诱使人们写这方面的论文。但是形而上学已经不再列为严正的学术之一了,而任何人自己都可以下这样的判断,即一个有学问的人,当人们想要称他为伟大的形而上学家时,他用怎样的心情去接受这样一个虽然出于善意、但是不受任何人羡慕的荣誉。

不过,虽然一切教条主义的形而上学的衰落时刻毫无疑问已经来到,但是我们还不能说形而上学通过彻底的、全面的理性批判而获得再生的时刻已经来到。从任何一个趋势过渡到一个相反的趋势,都要经过渐变的阶段,而这一时刻对一个作者来说,是最危险的;但是依我看,对这门科学来说却是最有利的。因为,在旧的结合关系全面瓦解,派别思想随之而消灭时,这正是学者们慢慢注意听取各种意见以便按照另外一个方案团结起来的最好时机。——

人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究,这是一种因噎废食的办法,这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都要有形而上学;不仅如此,每人,尤其是每个善于思考的人,都要有形而上学,而且由于缺少一个公认的标准,每人都要随心所欲地塑造他自

己类型的形而上学。至今被叫做形而上学的东西并不能满足任何一个善于思考的人的要求；然而完全放弃它又办不到。这样一来，就必须试探一下对纯粹理性本身来一个批判；或者，假如现在已经有了这样的一种批判，那么就必须对它加以检查并且来一个全面的实验。因为没有别的办法比满足这一纯粹是求知的渴望更为迫切的需要了。

（康德：《未来形而上学导论》，“总问题的解决”）

§ 50.19 [道德形而上学是依据先天原则立论的] 1

古希腊哲学分为三门学问：物理学、伦理学和逻辑学。这样划分是完全切合事情的本性的，需要改进的只是再加上划分的原则，这样做一方面可以保证划分得全面，另一方面也就能够正确地决定必要的子目。

一切理性知识都分为两类：一类是实质的，研究某一种对象；一类是形式的，只关心理智和理性自身的形式，以及一般思维的普遍规则，不分对象。形式的哲学叫做逻辑学；实质的哲学探讨特定的对象以及它们所遵守的规律，又分为两种。因为这些规律有两类：一类是自然的规律，一类是自由的规律。研究前者的叫物理学，研究后者的叫伦理学；物理学又称为自然学，伦理学又称为道德学。

逻辑学不能有任何经验的部分，就是说，不能有那样一个部分，其中的那些普遍的、必然的思维规律是建立在从经验得来的根据上面的；因为否则它就不是逻辑，不是对一切思维都有效的、可以证明的理智规范或理性规范了。自然哲学和道德哲学则相反，可以各有其经验部分，因为前者研究作为经验对象的自然界，后者研究受自然影响的人意，要确定它们的规律：前一种规律是出现某

事的规律,后一种规律是应当出现某事的规律,却也要考虑某事常常不出现的条件。

凡是立足于经验根据的哲学,就可以称为经验哲学;凡是仅仅依据先天原则立论的哲学,就可以称为纯粹哲学。后者如果只是形式的,就叫逻辑学;如果局限于某些理智对象,就叫形而上学。

这样,我们就想到有两种形而上学:一种是自然形而上学,一种是道德形而上学。所以说,物理学有它的经验部分,却也有一个理性部分;伦理学也是一样,它的经验部分可以有一个特殊名称,叫做实用人学,它的理性部分则可以专门称为道德学。

(康德:《道德形而上学的基础》,序)

§ 50.20 [好意是评定行为价值的绝对标准] 1

可以毫无限制地被认为好的,只有好意;除此以外,无论在什么地方,在世界以内,甚至在世界以外,都无法想出什么别的来。理智、机灵、判断力,以及其他不管叫什么的精神才能,或是勇敢、果断、毅力等气质上的特点,毫无疑问在很多方面是好的、值得羡慕的;可是这些自然禀赋要由意志来加以利用,意志的特色就叫品格,如果品格不好,这些禀赋也可以变成特别恶劣、特别有害的。各种福分也是这样。权力,财富,荣誉,甚至健康,以及平安如意,和对自己境况的满意,即所谓幸福也者,如果没有一个好意在那里纠正它们对心情的影响,从而使整个行为原则保持正确、完全合乎目的的话,是会使人骄傲自负,并且往往使人骄横的。更不用说,一个有理性的、公正无私的旁观者,看到一个毫无纯洁好意迹象的家伙不断地走运,心里是不会舒坦的。如此看来,好意甚至是一个人配享幸福的必要条件。

有些品质甚至于对这种好意本身有帮助,可以使它工作起来

方便,可是尽管如此,却并没有什么内在的绝对价值,而是始终要以一个好意为前提的,这就限制了我们可以给予它们的重视,不容许我们把它们看成绝对地好。哀乐有节,克制自己,头脑冷静,不仅在很多方面是好的,而且似乎构成了一个人内在价值的一部分;然而决不能把这些品质毫无限制地说成好的(虽然它们得到了古人的无条件赞美)。因为如果没有一个好意作原则,这些品质就可以变成极坏的东西;一个坏蛋的冷静,不仅使他的危险性大大加强,而且直接使他在我们眼里显得更加可恶,还不如不被看成头脑冷静。

好意之所以好,并不是因为它起作用或者有效果,也不是由于它适于达到某个预期的目的,而只是因为它的愿望好,它本身就好;单就它本身看,就比哪一种能够通过它满足某一爱好、甚至全部爱好的东西都要贵重得多,简直无法相比。由于运气特别不好,或者由于吝啬的自然不肯帮忙,好意是会完全没有能力达到它的目标的;如果想尽一切办法还是毫无效果,只剩下一番好意的话(当然不止是一番空愿,而是用尽一切力所能及的办法),这好意仍然是一个本身包含全部价值的东西,象一颗宝珠似的独自闪闪发光。有用或无效并不能使它的价值增减分毫。有用只好象一件道具,为的是使人们能够在日常交往中比较容易把握好意,或者是吸引那些还不是行家的人的注意,而不是为了向内行推荐它,为了确定它的价值。

这种看法认为只有意志有绝对的价值,而不在评价它的时候考虑一些效用,还是有点令人感到奇怪,因此尽管连一般常识也完全同意这种看法,仍然不免发生一种疑虑,以为其中也许暗藏着海阔天空的幻想,也许是误解了自然为什么让理性来支配我们意志的用意。因此我们要从这个观点来审查这个看法。

在一个有机的、合乎生存目的的东西所具有的各项自然禀赋中，我们认为有这样一条原则：这个东西身上用于某一目的的器官，只能是那最适合、最切合这个目的的。如果对于一个有理性又有意志的东西来说，它的保命，它的安泰，总之，它的幸福，乃是自然的本来目的，那么，自然选定创造物的理性来执行这个计划是非常失策的。因为创造物用来执行这个计划的那些行动，以及它的全部操作规程，如果由本能来规定，要准确得多；用这种办法达到那个目的，要比用理性可靠得多。假如这个受宠的创造物分配到的理性特别多，那只是为了让它对自己这种可贵的自然禀赋多多考虑，表示赞赏，感到高兴，为此感激那位赏赐它的恩主，而不是让它的贪心听从那个不足道的、不可靠的向导指点，在自然的计划中笨手笨脚地打岔。总之，自然会作好准备，不让理性打进实用的范围，不让它不知天高地厚地凭着一点微弱的见解擅自拟出谋求幸福的计划，以及达到目的的手段；自然会不仅亲自选定目的，而且亲自选定手段，并以它的先见之明，把这两件事仅仅托付给本能去掌握。

事实上我们也发现，一个人越是为了享受生活乐趣和幸福付出训练有素的理性，就越是不能得到真正的满足，因此有很多人，尤其是那些在使用理性方面最有经验的人，只要他们是很坦率的，敢于承认这一点，就会流露出一种对于理性的厌恶。这是因为他们把自己这样得来的好处盘算了一番之后（姑且不说那些从发明各种奢侈办法得来的好处，就连那些从学问得来的好处也不例外，学问在他们看来归根到底也是一种理智的奢侈），发现自己事实上并不是得到了什么幸福，倒是背上了沉重的包袱，因而终于并不轻视一般普通人只是靠拢本能的引导，不让理性多影响自己的行为，倒是很羡慕他们。我们必须承认，那些人断定理性给我们带来的

那种生活福利方面的好处很不值得大大吹嘘,甚至不如没有的好,这决不是发牢骚,也不是不感激世界秩序的美好,而是这个判断的深处隐藏着一种看法,认为他们的存在有一个与此不同的、可贵得多的目的,理性的本分是追求这个目的,而不是追求幸福,因此这个目的是最高的条件,人的私自目的多半不能不等而下之。

因为理性在意志的对象方面,在满足我们的各种需要方面(它有时甚至使需要变多),是不那么适于给意志充当可靠的指导员的,为了达到这方面的目的,听从一种根深蒂固的本能要靠得住的多,可是尽管如此,自然还是把理性赋予了我们,当作一种实践的能力,一种要对意志发生影响的能力;所以理性的真正使命必定在于产生一个不给其他目的当手段的、本身就好的好意,为了这个,理性是绝对必需的,而自然按照目的分配给它那些素质时却不是那样办的。这好意虽然不应该是唯一的好、全部的好,却必须是最高的好,是其余一切好的条件,甚至是一切幸福要求的条件,这一情况完全可以与自然的智慧不冲突,因为我们看到,第一号无条件的目的所必须的理性的修养,以某种方式限制人们达到第二号永远有条件的目的,即幸福,至少在今生是这样;诚然幸福可以搞得七零八落,自然在其间并不是处理得不合目的,因为理性知道它的最高实践使命在于建立一个好意,它在达到这个目的时只与活到一种它所特有的满足,就是实现了一个原来由理性单独找不到的目的,尽管这也是与爱好的目的所遭到的损失结合在一起。

这个本身就值得高度评价的、别无其他目的的好意的概念,在自然的常识里是本来就有的,不用再教,只要把它说清楚就行。这个概念,在评价我们行为的全部价值时永远占首要地位,构成了其余一切价值的条件,为了发挥它,我们要提出义务的概念来,义务概念包含着好意概念,虽然受到某些主观方面的限制和阻碍,不过

这些限制和阻碍并不致于把它掩盖起来,使人们认不出它,倒是可以通过对照使它突出,显得格外鲜明。

(康德:《道德形而上学的基础》,第一节)

§ 50.21 [道德行为必须出于义务,而非出于爱好] 1

(1) 有些行为,已经被公认为违背义务,虽然它们对这个或那个目的是有用的。我在这里把这些行为统统抛开,因为它们既然与义务相抵触,就根本不发生是不是出于义务的问题。还有些行为,实际上是合乎义务的,人们对这些行为并没有直接的爱好的,尽管如此却还是这样做,其所以这样做,是出于其他爱好的驱使。我也把这些行为撇开,因为在这种情况下,那合乎义务的行为是出于义务还是出于私心,是容易分清的。很难看出这一分别的,是这样一种情况:行为既合乎义务,行为主体又有这样做的直接爱好。例如,商人不对没有经验的顾客抬价,当然是合乎义务的;在生意兴隆的地方,明智的商人也并不那样做,而是对每一个人都收同样的定价,使小孩也同别人一样来买他的东西。这样,他就是诚实待人了;可是这并不足以使我们相信这个商人这样做是出于义务和诚实的原则;他的利益要求他这样做;我们在这件事情上不能设想他还有一种对顾客的直接爱好,似乎他不在价钱上特别优待任何人,只是出于喜爱。所以这种行动既不是出于义务,也不是出于直接爱好,而只是出于私心。

另一方面,保命是一个人的义务,同时也是每一个人直接爱好的事。但是,由于这个缘故,大多数人的那种为了保命而惶惶不可终日的小心谨慎,是并没有内在的价值的,他们的准则是并没有道德意义的。他们保全自己的生命虽是合乎义务的,但是并非出于义务。与此相反,如果一个人饱经忧患,绝望之余,已经毫无生趣;

如果这个不幸的人非常坚强,对自己的命运十分忿怒,而不沮丧泄气,愿意死去却仍然坚持活着,活着并不是爱活,并不是出于爱好或畏惧,而是出于义务,那末,他的准则就是有道德意义的。——

(2) 第二个命题是:一件出于义务的行动之所以有道德价值,并不在于它所要达到的目的,而在于它所依据的准则,因此并不取决于行动对象的实现,只是取决于行动所根据的用意原则,与欲望的对象完全无关。我们行动时所抱的目的,我们行动的后果,即意志的目标或动机,并不能使行动具有无条件的道德价值。从上面的分析看来,这是很明显的。那么,道德价值如果不在意志中,不在意志所期待的后果上,又能在哪里呢?它只能在意志的原则中,与这种行动所能达到的目标无关。因为意志处在一个中间地位,好象站在岔路口,一边是它的先天原则,这是形式的,另一边是它的后天动机,这是实质的;既然意志必须被某个东西所决定,当一个行动出于义务时,意志就必定是形式的用意原则所决定的,因为完全脱离了实质的原则。

第三个命题是从以上两个命题推出来的。我要把它表达成这样:义务,就是必须做一个出于尊重规律的行动。一个对象,作为我所要做的行动的结果,我虽然可以对它有所爱好,却决不能对它有所尊重,其所以如此,正因为它是意志的结果,并不是意志的行动。同样情形,一般爱好,不管它是我的还是某个别人的,不能对它有所尊重,至多在第一种情况下,我可以重视它,在第二种情况下,我甚至可以喜欢它,也就是说,把它看成对我有利。只有那仅仅作为根据、决不作为结果与我的意志结合在一起的东西,那不为我的爱好服务、却克制我的爱好、至少在抉择时完全不考虑爱好的东西,总之,只有规律本身,才能是尊重的对象,因而是命令。既然一个出于义务的行动应当完全排除爱好的影响,以及一切意

志对象,那末,给意志剩下的,能够决定意志的,在客观方面就只有规律,在主观方面就只有对这条实践规律的纯粹尊重,即奉行这一准则:即便牺牲我的一切爱好,也要遵守这样一条规律。

(康德:《道德形而上学的基础》,第一节)

§ 50.22 [道德的律令是只问用心不问后果的直言律令] 1

自然界的一切事物都是按照规律活动的。只有理性动物才能按照规律的表象行动,即按照原则活动,换句话说,就是具有意志。既然必定要有理性才能从规律引出行动,所以意志无非就是实践的理性。如果一个理性动物的理性无可避免地规定了它的意志,它那些被认为客观上必然的行动也就是主观上必然的,就是说,意志这种能力所选择的行动,只是理性不问爱好,独立认为实践上必然的、认为好的那一种。如果理性并不是单独规定意志的,如果意志还服从一些并非总是与客观条件相符的主观条件(某些动机),总之,如果意志并不是本来就完全符合理性的(实际上人就是如此),那些在客观上被认为必然的行动在主观上就是偶然的,按客观规律规定意志就是一种强制,也就是说,我们把客观规律与一个并非十分好的意志的关系设想成这样:一个理性动物的意志虽然为理性的理由所规定,但是这个意志在本性上并不是必然顺从那些理由的。

一条客观原则的表象,就它对意志有强制性这一点来说,就叫命令(理性的命令);命令的表述就叫律令。

一切律令都是用“应当”这个词来表达的,这个词表示一条客观的理性规律与一个意志之间的关系(即强制关系):意志带主观性,不是必然由理性规律规定的。律令说做某事为好或不做某事为好,但是它这话是对一个意志说的,这个意志并不总是因为律令

认为这样做好就去做。实践上好的事情是凭着理性的表象来规定意志的,因此它的规定并不是出于主观的原因,而是客观的,出于一些对每个理性动物都同样有效的理由的。它与愉快的事情不同,因为愉快的事情影响意志,只是凭着出于纯粹主观原因的感觉,因人而异,并不是作为对人人都有效的理性原则。

因此,一个完善的好意也同样服从客观的规律(好事的规律),但是我们不能因此就把它设想成受到强制去做合乎规律的行动,因为它既然带主观性,本来只能为好事的表象所规定。所以,对于天意来说,总之对于一个神圣的意志来说,律令是无效的;“应当”一词在这里不适用,因为用意本来就已经与规律必然一致。所以律令只是一些表述,表达这样一种关系:一边是一般的客观用意规律,另一边是某某理性动物即人的意志的主观不完善性。

律令分为两类,一类是假言的,一类是直言的。假言律令表明一种实践的必然性:必须以某一可能的行动作为手段,去达到人们所意欲的(或可能意欲的)某个其他目的。直言律令则表明某一行动本身就是客观必然的,与其他的目无干。

因为每一条实践规律都表示某一可能的行动是好的,因而是一个在实践上可以由理性规定的主体所必须做的,所以一切律令都表述着对于行动的规定,表明某一行动按照某个在某一方面好的意志的原则是必须做的。如果这一行动仅仅作为达到其他目的的手段是好的,这律令就是假言律令;如果它表明该行动本身就是好的,因而必须是一个本身合乎理性的意志所遵守的原则,那它就是直言律令。——

有一种律令直接命令我们去做某事,不要把它当作达到另一目的的条件。这种律令就是直言律令。它不问行动的实质,也不问行动的后果,只问行动所遵循的形式和原则;行动之所以本质上

是好的,就在于用心好。这种律令可以称为道德的律令。

(康德:《道德形而上学的基础》,第二节)

§ 50.23 [要把人当作目的看待,决不要把人当作手段使用] 1

假如有一样东西,它的存在本身就有一种绝对的价值,它就是目的本身,可以当作特定规律的根据,那末,在那样东西里,也只有在那里,才有一条可能的直言律令的根据,即实践规律的根据。

现在我说:人,总之一切理性动物,是作为目的本身而存在的,并不是仅仅作为手段给某个意志任意使用的,我们必须在他的一切行动中,不管这行动是对他自己的,还是对其他理性动物的,永远把他当作目的看待。一切爱好对象都只有一种有条件的价值,因为如果爱好不存在,建立在爱好上面的要求不存在,爱好的对象就没有价值了。爱好本身,作为要求的来源,并没有一种绝对的价值,本身并不值得追求,完全摆脱爱好倒应该是一切理性动物的普遍愿望。所以,一切通过我们的行动去获得的对象,永远只有有条件的价值。有些东西的存在并不靠我们的意志,是靠自然的,它们如果是无理性的动物的话,就只有一种作为手段的相对价值,因此称为物,而理性动物则称为人,因为他们的本性就已经表明他们是目的本身,不能仅仅当作手段使用,因此是受到限制、不可任性的(是尊重的对象)。所以,人并非仅仅是客观的目的,因我们的行动而存在,对我们具有一种价值,而是客观的目的,也就是说,人之为物,其存在本身就是目的,而且是这样一种目的,这种目的是不能为任何其他目的所代替的,是不能仅仅作为手段为其他目的服务的,因为如果没有人,就根本没有什么具有绝对价值的东西了;如果全部价值都是有条件的,因而是偶然的,理性就根本不可能有最高的实践原则了。

所以，如果要有一个最高的实践原则，如果对人的意志来说，要有一种直言律令，那它就必须是这样一个原则：这个原则要来自一样东西的表象，那东西必然是每一个人的目的，因为它就是目的本身，构成了意志的客观原则，因而能够充当普遍的实践规律。这个原则的根据是：理性的本性是作为目的本身而存在的。人必然把他自己的存在看成这样；就这一点来说，人的存在就是人的行动的客观原则。每一个别的理性动物也根据同样的理由，把自己的存在看成这样，这个理由对我也是有效的。所以这个原则同时也是一个客观的原则，一个最高的实践原则，从其中应当可以推出意志的一切原则来。所以，实践的律令就是下面这句话：你的行动，要把人性，不管是你身上的人性，还是任何别人身上的人性，永远当作目的看待，决不仅仅当作手段使用。

（康德：《道德形而上学的基础》，第二节）

§ 50.24 [实践理性有三条公设：灵魂不死，意志自由，上帝存在] 1

实践理性的公设都是从道德原则出发的；道德原则并不是公设，而是理性据以间接规定意志的规律。意志受到了这样的规定，就成为纯粹的意志，正因为如此，就要求有这些必要的条件，使它的规范得到遵守。这些公设并不是理论上的教条，而是实践上必需的前提，因此它们虽然并不扩大思辨的知识，却使一般思辨理性的理念（通过与实践的联系）获得客观实在性，使思辨理性有权肯定一些概念的可能性，否则它是不能擅自这样做的。

这些公设就是[灵魂]不死、[意志]自由（积极意义的自由，即一个属于灵明世界的实体所具有的那种造成结果的作用）和上帝存在。第一条公设的根据是：实践上必需有持久性配合，作为条

件,才能使道德规律完全实现。第二条公设的根据是:必须预先认定,人是可以不受感性世界摆布的,能够按照灵明世界的规律,即自由的规律,来规定自己的意志的。第三条公设的根据是:必须预先认定那最高的、独立的好事,即上帝存在,作为条件,这个灵明世界才能是最高的好事。

由于尊重道德规律,就必须追求最高的好事,于是就预先认定了最高好事的客观实在性,这样,就通过实践理性的公设引来了一些概念,思辨理性虽然能够把这些概念当作问题提出,却无法解决它们。(1)第一个是不死的概念。思辨理性在解决它的时候只能陷入谬误推理,因为思辨理性没有常住性的标志,不能把最终主体的灵魂学概念,即那个在自我意识中必然伴随着灵魂的概念,添加到实体的实在表象上去。这件事,实践理性通过第一条公设把它办到了;它设定了持久性,因为最高的好事是实践理性的全部目的,为了配合最高好事中的道德规律,持久性是非有不可的。(2)第二个是自由的概念。在这个概念上,思辨理性无法不陷于相互冲突^①;为了解决这种冲突,[实践]理性只能通过自由的公设,设定一个虽然可以大致设想,却不能在客观实在性方面加以证明和确定的概念,即灵明世界这一宇宙论理念,以及我们存在于灵明世界之中这一意识(它是通过道德的规律,以及灵明世界的规律,来说明这个世界的实在性的;思辨理性只能提示这一实在性,却不能加以确定)。(3)第三个是上帝存在的概念。思辨理性虽然能够设想上帝,却只能把上帝当作先验的理想,不能加以规定;实践理性则给最高本体这一神学概念提供了意义(在实践方面提供了意义,就是说,把它看成道德规律所规定的意志的对象之所以可能的条件),通过灵明世界中具有权威的道德立法,把它看成灵明世界里

^① 相互冲突[Antinomie],又译“二律背反”。——编者

最高好事的最高原则。

(康德:《实践理性批判》,第一部,第二卷,VI)

51. 费 希 特

Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814年, 德国人。著作有:《全部知识学的基础》[Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre],《知识学引论第一篇》[Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre],《知识学引论第二篇》[Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre],《人的天职》[Bestimmung des Menschen],《告德意志民族》[Reden an die deutsche Nation]等。

著 作 选 录

§ 51.01 [哲学的任务在于说明经验的根据] 9

(1) 注意你自己,把你的目光从你的周围收回来,回到你的内心,这是哲学对它的学徒所提出的第一个要求。哲学所要谈的不是在你外面的东西,而只是你自己。

即使在最飘忽即逝的自我省察中,每个人也会觉察到,在他意识里的种种不同的直接规定之间,有着一种值得注意的差别。这些不同的直接规定,我们也可以称作表象。有一些表象我们发现是完全由我们自由决定的,我们不可能相信有某物在我们之外,不经我们插手,与这些表象相符合。我们的想象力,我们的意志,我们发现是自由的。我们把另一些表象连到一个不依靠我们的、应当确定不移的真理上面,作为它们的范本。在这些表象应当跟这

个真理符合一致这个条件下，我们发现在规定这类表象时我们是受约束的。我们认为在认识这类表象的内容方面，我们是不自由的。我们可以简括地说：我们有一些表象有自由的感觉伴随着，另一些则有必然性的感觉伴随着。

照道理说，本来不会发生这个问题：何以那些由我们自由决定的表象恰好成这样，而不是别的样子？因为既然认定它们是由我们自由决定的，也就根本不能应用“根据”这个概念；那些表象之所以是这样，就是因为我这样规定了它们；假使我换个样子规定它们，它们就会是另外的样子了。但是有一个问题却是值得深思的，那就是：有必然性感觉伴随的那些表象的体系的根据是什么？这种必然性感觉的根据又是什么？回答这个问题，是哲学的任务；而且在我看来，哲学无非就是解决这个任务的科学。有必然性感觉伴随的那些表象的体系，人们也称作经验：内部的经验和外部的经验。因此哲学——我换一种说法——必须说明一切经验的根据。——

(2) 只有判定一件事是偶然的，就是说，假定这件事可以不是这样，可是这却不是我们自由决定的，才可以追问它的根据；同时，正因为有人追问它的根据，它对于追问的人才成为一个偶然的事件。要探索一个偶然事件的根据，意思就是要指出另外某种东西，根据它的规定性就可以看出，为什么这个要论证的事件在可能有的许多规定中恰好具有它现有的这个规定。按照对于根据的这个简单思考来看，根据是处在被论证的事件之外的。被论证的事件同它的根据，就二者彼此外在而论，既是相互对立的，又是相互依存的，因此前者才能从后者得到解释。

哲学既然要说明一切经验的根据，它的对象就必然是在一切经验之外。这个命题对于一切哲学都是有效的，而且直到康德学

派及其意识事实——即内在经验的事实——的时代为止，它实际上也已经普遍有效了。

我们这里所提出的命题是毫无异议的余地的。因为我们这个结论的前提是对于上述哲学概念的纯粹分析，是从这个概念中推出来的。假使有人想提醒我们，说根据的概念必须另作解释，我们自然不能禁止他在运用这个名词时想他所要想的。但是，我们也有正当的理由宣称，在上述对于哲学的描述中，我们想知道的，仅仅是我们所陈述的那种对于哲学的了解。因此，假使这个意义不能成立，我们所陈述的那种意义下的哲学的可能性就一定要完全被否定了，这一点我们在前面已经考虑到了。

(3) 有限的理性实体，除去经验之外，就不具有别的东西了；经验就包含着他的思维的全部材料。哲学家也必然处在同样的条件之下。因此，我们觉得根本无法理解他如何能超越经验。

但是哲学家能够抽象，这就是说，他能凭借思维的自由，把经验中结合在一起的东西分离开来。在经验中，物和理智是不可分割地结合在一起的。物是不依赖于我们的自由而被规定的，我们的认识应当向它看齐；理智则应当认识物。哲学家能够抽去这两方面中的一个方面，而且他就曾经抽去过经验并超越了经验。如果他把物抽掉，他就保留下了一个理智自身，这就是说，他抽去了理智对经验的关系。如果他把理智抽掉，他就保留下了一个物自身，这就是说，他抽去了物出现在经验中这个事实，而把它作为说明经验的根据保留下来。前一种做法叫做唯心论，后一种叫做独断论。从当前的情况看来，我们应当确信只有这两种哲学体系是可能的。在第一种哲学体系看来，有必然性感觉伴随的表象是理智的产物，在解释这些表象时，必须以理智为前提。在第二种体系看来，表象是作为它们的前提的物自身的产物。

如果有人要想否认这个论点,那他就必须证明:或者是除了抽象这个方法以外还有别的方法可以超越经验,或者是在经验意识中除去所指出来的这两个组成部分以外还有更多的东西。关于前者,这里将更为深入地说明这样一点:那种应当是理智的东西,实际上是以一种另外的宾词出现在意识中的,因而并非某种仅仅通过抽象产生出来的东西;但是必须指出,对于理智的意识,却是以抽象为条件的,这种抽象当然是人类的一种自然的抽象作用。

不容否认,把这些不同体系的碎片融成一个完整的体系,大概是可能的,而且这种缺少一贯性的工作,实际上也不断地有人做过。但是我们否认在采取一贯性的态度的情况下,除了上述两种体系外,还可能还有其他更多的体系。

(费希特:《知识学引论第一篇》,1—3)

§ 51.02 [唯心论和独断论的争执本质上是:我与物哪个是第一性的] 9

(1) 我们想把每种哲学提出来解释经验的那个根据称为这种哲学的对象,因为这个对象似乎只是通过并为着这个哲学而存在的。在唯心论的对象和独断论的对象之间,就这些对象对意识的一般关系而论,存在着一个值得注意的区别。凡是我意识到的东西,就叫做意识的对象。对象对表象者的关系有三种。对象要么表现为经过理智的表象才产生出来的,要么表现为不经理智帮助而存在的;在后一种情况下,对象要么也在性质方面表现为一定的;要么仅仅在存在方面表现为实有的,在性质方面则表现为可以由自由的理智来规定的。

第一种关系属于一种纯粹虚构的东西,不管这种虚构的东西是有目的的还是无目的的;第二种关系属于一个经验的对象;第三

种关系只能属于一个唯一的对象，这个对象我们马上就要指出来。

这就是说，我可以自由地规定自己思考这个或那个东西，例如思考独断论者所说的物自身。如果我把被思维的东西抽去，只注视我自己，那么我在这个对象^①里就成为我自己的一种特殊表象的对象。我对于我自己恰好表现为这个样子而不是别的样子，恰好表现为在思考着的，而且在一切可能的思想中恰好在思考着物自身。照我的判断看来，这一切都应当依赖于我的自我规定：是我自由地把我自己当成这样一个对象的。可是我自己本身却并不是我造成的，而是我不得不首先把我自己设想成为自我规定的规定者。但是我自己对于我是一个对象，这个对象的性质在一定条件下仅仅依赖于理智，然而它的存在总是被当作前提的。

现在这个“自我自身”^②恰好是唯心论的对象。这个体系的对象实际上还是作为一个实在的东西出现在意识里，但不是作为一个物自身，而是作为自我自身，否则这个唯心论就不成其为唯心论，而转变成为独断论了；唯心论的对象不是经验的事物：因为它不是一定的，而是仅仅由我来规定的，而且不经过这个规定就是虚无，不经过这个规定就根本不存在，而成为超越一切经验的东西了。

与此相反，独断论的对象是属于第一类的对象。这一类的对象纯全是通过自由的思维产生出来的；物自身是一种纯粹的虚构，完全没有实在性。物自身并不出现在经验里，因为经验的系统不是别的，就是有必然性感觉伴随的思想。这一点甚至任何一个象

① 指“我自己”。——编者

② 作者注：我一向避免这个术语，以免引起把自我表象为物自身。我过去的细心是徒劳的；因而我现在采纳这个术语，是因为我看不出我应当保全哪一个。

哲学家那样必须来论证物自身的独断论者也不能否认。独断论者虽然想保证物自身的实在性，亦即作为一切经验的根据的必然性，而且当他指出凭借物自身经验就可以实际上得到说明，没有它就不能得到说明时，他就是这样做的。但是问题恰恰在于此，我们不能把需要证明的东西当做前提。

所以唯心论的对象比起独断论的对象来具有这样一个优点：它并不是作为解释经验的根据——这样就会陷于矛盾，这个体系本身就会转化为经验的一个部分——，可是它毕竟是能在意识里指示出来的。而独断论的对象则只能看做一个纯粹的虚构，要实现它，只有等待这个体系获得成功。这样说只是为促使人们对这两种体系的差别有一个清晰的见解，而不是为了从中引申出反对独断论的某种结论来。每一种哲学的对象，作为解释经验的根据，必定是在经验之外，这是哲学的本质所要求的，绝不应当使某一种体系蒙受不利。至于哲学的对象此外为什么还会以特殊的方式在意识里面出现，对这一点我们还没有找到理由。

如果有人对上面的主张还不能信服，那是由于这种主张只是临时性的说明，也许还不可能使他获得全面性的信服。可是我也愿意按照我的计划，在这里考虑到一些可能的异议。人们可能会否认我们所主张的直接自我意识在精神的每一种自由活动中。对于这样的人，我们也许只需再度提醒他注意我们上面所陈述的那些自我意识的条件。那个自我意识并不强迫我们接受它，也不是自行来到的，人们必须真正地自由行动，然后抽掉对象而只注意自己本身。没有人能被迫这样做，而且即使他自己说他这样做了，我们永远不能知道他是不是正确地而且象要求的那样进行的。总而言之，这种意识是不能向任何人指示出来的，每个人必须自由地在自己本身里面把它产生出来。我们的第二个主张，即物自身是一

个纯粹的虚构,之所以会遭到异议,仅仅是由于人们误解了它。对于这样的人,我们也许要劝他回顾一下上面对于这个概念的来源所作的描述。

(2) 这两个体系中的任何一方,都不能直接地把对立的一方驳倒:因为它们的争论是关于那个无从再作推论的第一原理的争论;只要双方中任何一方的第一原理得到了承认,它就推翻了对方的第一原理。每一方都否定对方的一切,而且它们绝对没有这样一个共同点,从这一点出发,它们可以互相了解和彼此结合起来。即使双方关于一个命题的言词好象一致了,可是每一方都是在不同的意义上来使用这些言词的。

首先唯心论就不能驳倒独断论。唯心论,如前面所指出的,固然有它胜过独断论的优点,这就是它能在意识里指示出它解释经验的那个根据,即自由行动的智慧。独断论者也不能不向唯心论者承认这个事实本身,因为在此之外独断论者就不能和唯心论者进行任何继续的交涉了。但是独断论者通过从他自己的原理中引申出来的一个正确结论,把这个事实转变成了假相和幻觉,从而使它不适于作为解释别的东西的根据了,因为在他自己的哲学里这个事实是站不住脚的。在独断论者看来,出现于我们意识里的一切东西,都是一个物自身的产物。因而我们所谓的自由决定,甚至我们以为“我们是自由的”这个观念,也都是物自身的产物。这个观念是物作用在我们内部所产生出来的,而且我们从我们的自由中引申出来的那些规定也同样是这样产生出来的:只是我们不知道那个物,所以认为它们是无因的,是自由的。每一个彻底的独断论者都必然是宿命论者。他并不否认我们觉得自己是自由的这个意识是事实;因为那样做是悖理的;但是他从他的原理出发证明这个命题虚妄。——独断论者完全否定唯心论者立足的自我有独立

性,而只把它说成是物的产物,世界的偶性。彻底的独断论者必然也是唯物论者。我们只能从设定自由和自我的独立性出发来驳倒他;但是这却正是他所否认的东西。

独断论者同样不能驳倒唯心论者。

独断论者的原理,那个物自身,是不成其为东西的,而且正如它的辩护人自己必须承认的那样,物自身除去通过“经验只能从物自身出发才能得到解释”这个主张所取得的那种实在性之外,是别无其他的实在性的。唯心论者通过下列途径来消灭独断论者这个证明,即他用别的方式来解释经验,因而正好否定了独断论所依据的根基。物自身成了彻头彻尾的虚构物;人们显然再也找不出任何理由来假定一个物自身;独断论的全部大厦就和物自身一起崩溃了。

从以上所说的那些话里面同时可以看出:这两个体系是绝对不能两立的,因为这一个体系引申出来的结论取消从另一个体系引申出来的结论。因此把它们混合成为一体是必然没有一贯性的。无论在什么地方,只要企图这样做,这个混合体的各个部分都是不会互相协调的,会在不知道什么地方产生一条巨大的裂缝。凡是想坚持上面那种主张的人,必须指出把两个体系综合起来的那种可能性,这种可能性,是以从物质向精神不断过渡、或者反过来从精神向物质不断过渡为前提,或者换个说法,是以从必然性向自由不断过渡为前提的。

就我们直到现在所见到的看来,既然两个体系在思辨方面好象具有同样价值,两者是不能并立的,而两者中的任何一个又都不能说服另一个,那就有一个有趣的问题:究竟什么东西会使见到这一点的人——而这是很容易见到的——宁愿在两个体系中选择一个,使怀疑论——即完全放弃对上述问题作任何解答——不致于

成为普遍的现象呢？

唯心论者和独断论者之间的争论，本来就是：究竟应当为了自我的独立性而牺牲物的独立性，还是反过来，为了物的独立性而牺牲自我的独立性？那么，究竟是什么东西驱使一个有理性的人做出抉择，表示赞成两个中间的一个呢？

一个哲学家，如果他可以算一个哲学家的话，就必须站到上述的观点上来，一个人在思维的进程里，也会不用他的知识帮助，迟早要站到这个观点上来。当他站在这个观点上时，他发现的不是别的，就是他必须把自己表象成自由的，而在他的外面存在着某些物。然而人不可能停留在这种思想上；纯粹表象的思想是半截的思想，是一个思想的碎片；必须进一步把某种与表象相适应的、不依赖于思想的东西设想进去。换句话说，表象是不能单独存在的，它只有同个别的东西联结起来才是某种东西，单就它本身来看则不成其为东西。正是这个思维的必然性驱使我们从上述的观点走出来，进一步提出下面这个问题：表象的根据是什么？或者换句话说，与表象相应的东西是什么？

当然，关于自我的独立性的表象，与关于物的独立性的表象是可以并存的，但二者的独立性本身是不能并存的。只能有一个是第一性的、原始的、独立的，而那第二性的东西，正因为它是第二性的，就必然依赖于第一性的东西，应当与第一性的东西结合在一起。

那么两个中间哪一个应当肯定为第一性的东西呢？从理性中不可能找出决定的根据。因为这里所谈的不是系列中一个环节的联系，那是理性的根据足以说明的。相反，这里所谈的是整个系列的开始，这个开始作为一种绝对最初的行为，就只能是依靠思维的自由。因此这个绝对最初的行为是任意决定的，然而这种任意决

断也应有一种根据,所以那种行为是爱好与兴趣决定的。因此,独断论者与唯心论者之间的差异的最后根据,就在于他们的兴趣不同。

最高的兴趣以及一切其余的兴趣的基础,就是那种为我们自己的兴趣。对于哲学家来说也是一样。在推理的时候不要失去自己,而是保持和肯定自己,这就是那个无形中领导着他的一切思想的兴趣。人类有两个阶段,在我们种族的进展中,在最后的阶段尚未普遍地达到以前,有着两种主要类型的人。有一些人还不能把自己提高到充分感到他们的自由和绝对独立性的程度,他们只有在对物的表象中见到自己;他们只具有那种散漫的、拘留在对象上的、从对象的多样性中聚拢起来的自我意识。这些人的肖像只是通过物,就象通过一面镜子那样,投射到他们里面。如果把这些物从他们那里拿开,他们的自我也就同时丧失了;为了他们自身起见,他们不能放弃对物的独立性的信仰;因为他们自身就是与物共存共亡的。他们的一切,是通过外在世界才成为现实的。谁在事实上只是物的一种产物,谁对自己也决不能有别样的看法;而且只要他仅仅谈到他自己和他的同类的人,他是有理的。独断论者的原理就是为着他们自身而相信物,因而就是间接地相信他们自己那个散漫的、仅为对象负载着的自我。

但是,谁自觉到自己的独立性和对一切外物的不依赖性——人能做到这点,只是由于他独立自主地通过自身使自己成为这样——,谁就不需要物来支撑他的自我,而且他也无所用于物,因为物将取消上述的独立性,把它变成空洞的假相。他所据有的、使他发生兴趣的那个自我,取消了那种对物的信仰;他从爱好出发,相信他的独立性,他用热情抓住它。他对他自己的信仰是直接的。

通常参与捍卫各种哲学体系的那种激情,也可以由这种兴趣

来解释。独断论者由于他的体系受到攻击，真有陷于丧失自己的危险。可是他并无武器反抗这种攻击，因为在他自己的内心里有着某种赞成他的攻击者的东西；因此他更加强烈而且愤恨地辩护着自己。相反地，唯心论者也忍不住要用一种不尊重的态度鄙视独断论者，独断论者所能向唯心论者说的东西，只是唯心论者早已知道并且作为错误而放弃了的东西；因为人们纵然不是通过独断论本身，至少也是通过独断论的情调而达到唯心论的。独断论者心情愤激，进行歪曲，并且会实行迫害，假使他掌握了这种权力的话：唯心论者是冷静的，并有陷于嘲笑独断论者的危险。

因此人们将选择哪一种哲学，这就要看他是哪一种人，因为一个哲学体系并不是一个可以随意放弃或接受的死家具，反之，一个哲学体系因拥有它的人的灵魂而充满生气。一个天性萎靡的或是由于精神的奴役、博学的奢侈与虚荣弄得萎靡了、随和了的性格，将永远不能把自己提高到唯心论的程度。

人们可以向独断论者指出，他的体系是不能成立的和不一贯的——关于这一层我们就要说到——，人们可以从各方面来使他陷于混乱和感到不安；但是人们不能使他信服，因为他不能和平地冷静地去听取和验证他绝对不能忍受的学说。如果说唯心论肯定是唯一真正的哲学的话，人们就必须生而具有成为哲学家的禀赋，必须为此受到教育并自己教育自己，单凭人为的办法，将不能达到这个目的。因此这门科学诚然也在已经定型了的人们中间期待着少数几个皈依者；可是如果它毕竟可以希望的话，那它就把希望更多地寄托在青年一代身上，因为青年的人天赋精力还没有在当代的萎靡不振中磨尽。

（费希特：《知识学引论第一篇》，4—5）

§ 51.03 [独断论完全不能说明内心,只有唯心论是唯一可能的哲学] 9

但是独断论完全不能说明它必须说明的东西,这就判定了它的无用。

独断论应该说明表象,并且负责从一个物自身的作用来说明它。而直接意识关于表象的陈述,它是不能否定的。——那么直接意识关于表象的陈述究竟是什么呢?我没有意思在这里把那只能在内心里直观的东西用概念表达出来,也不在这里详细发挥知识学的大部分将要讨论的东西。我只想令人回忆到,每一个曾经对自己内心进行过一次坚定的反省的人,就应该早就发见了的那个东西。

理智本身注视着自己本身;这种对自己本身的注视直接进入理智自身的存在,而理智的本性就在于这个注视与存在的直接结合。凡是在理智中的东西,凡是一般地是理智的东西,就是理智的自为存在;而且,只有在理智是自为存在的时候,它才正是理智本身。我思想着这个或那个对象:这究竟是什么意思呢?在这个思想过程中我对我的内心是怎样显现的呢?无非就是这样的:如果对象是一个纯粹的虚构,我就在我内心中产生出某些规定来;或者,如果对象是某种实在的东西,那些规定就是不经我帮助而存在着的;而我就注视着前一种产生和后一种存在。只有当我注视它们的时候,它们才是在我的内心,注视和存在是不可分割地结合在一起。——相反地,一个物应当绝对是多种多样的。但是一当我提出下面这问题时:究竟谁知觉到它是那个物呢?凡是懂得这个问题的意义的人,就不会回答说:它自己知觉到;人们还必须把一个知觉到这个物的理智设想进去;相反地,理智必然自己知觉到它

自己是什么,对于理智,就不用再设想什么东西进去。当理智的存在被肯定为理智的时候,知觉到理智的那个东西也就已经一起被肯定了。因此在理智里面——我形象地来表达我的意思——有着双重的系列,存在的系列和注视的系列,即实在的系列和观念的系列;而理智的本质(理智是综合的)就在于双重系列的不可分割性;相反的,物却只具有一个单纯的系列,即实在的系列(一种单纯被规定的存在),所以理智与物正是对立的:它们是在两个世界里,在这两个世界之间是没有桥梁的。

一般理智的这种本性和它的特殊规定,独断论者想用因果律来解释。他说:理智是被作用的东西,它是系列中的第二位的环节。但是因果律谈到的是一个实在的系列,而不是一种双重的系列。作用者的力影响到另一个在它以外的、和它对立的物,并且在其中产生出一个存在,如此而已;这个存在为一个在它之外的、可能的理智所觉察,而不是为它自己所觉察。如果你们给予这个被作用者的也仅仅是一个机械的力,它就会把所接受的这个影响递给次一物,于是这从第一个物出发的运动就可以穿过一个系列,你们要这个系列有多长就有多长;但是你们绝不能在这同一系列中碰到一个起着向自身回复的作用的环节。或者如果你们给予这被作用者以你们所能给予一个物的最高的东西,给予它以可刺激性,使它通过自己的力量,按照它固有的本性的规律而动作,而不是按照作用者所给予它的规律,如在单纯机械作用的系列中那样动作。那么,它对于刺激固然起着反作用,而且决定它起这种反作用的根据并不在外来的刺激里面,它一般成为某种东西的条件;但是这某种东西仍然是一个单纯的、简单的存在:一个为在它之外的、可能的理智所察觉的存在而已。你们如果不把理智设定为第一性的东西、绝对的东西,就得不到理智,你们想解释理智与那不依赖它的

存在的结合，真是万难的事。——按照你们的这种解释，这个系列仍然是单纯的，而那应当要解释的东西却完全没有得到解释，独断论者应当指出从存在到表象的过渡；他们不这样做，也做不到；因为包含在他们的原则里的只是一种存在的根据，而不是那与存在完全对立的表象作用的根据。他们做了一个巨大的跳跃，跳到一个和他们的原理完全不相干的世界里去了。

独断论者企图用各式各样的方式来掩盖这个跳跃。严格说来——贯彻到底的独断论同时也是唯物论，按照他们的原理灵魂绝对不是物，而且根本不成其为什么东西，只是一个产品，只是物与物之间相互作用的结果。

但是这样产生的只是某种在物之内的东西，而绝不是某种与物分开的东西，如果我们不把一个观察着物的理智设想进去的话。为了说明他们的体系，他们引用了譬喻，例如从许多不同乐器的合奏中产生出和谐这个譬喻。这些譬喻正足以说明他们的体系违反理性。声音的合奏与和谐并不存在于乐器里面；和谐只存在于听者的心灵里面，听者把那杂多的声音在自己心里结合为一；如果我们不把这样一个听者设想进去，和谐就是根本不存在的。

但是，谁能禁止独断论者把一个灵魂假设为物自身中间的一个物自身呢？这样一来，这个灵魂就属于他们为着解决这个任务而提出来的设定的范围，而且只有这样，物作用于灵魂的命题才是可以适用的，因为在唯物论那里只有物与物之间的相互作用，思想应当从这种相互作用中产生出来。为了把这个不可思议的东西弄成可以思议的，人们对作用着的物或心灵，或双方，作了如此这般的假设，使表象可以由于作用而产生。那作用着的物被假设为这样，使它的作用可以成为表象，就象巴克莱哲学体系里的上帝那样（巴克莱的体系是一个独断论的体系，并不是一个唯心论的体系）。

但是我们并不因此得到丝毫进展；我们只了解机械的作用，而且我们绝对不可能设想另一种作用；所以那种假设是些空话，是没有意义的。或者把灵魂假设为这样一种东西，使每一个施加到它上面去的作用都可以成为表象。但是在我们看来，这个命题的情况与第一个命题的情况是一样的；我们对它完全不能理解。

独断论到处都是这样做，并且在它的任何一种表现形态里都是这样。在独断论看来，物与表象之间留下了一个巨大的裂缝，独断论对于这个裂缝不是解释，而是讲一些空话，人们记熟了这些空话并且再三地讲它们，然而简直还没有一个人对这些话思考过，而且将来也不会有一个人思考的。如果人们愿意认真地去思索一下那种假话是怎样产生的，那么整个概念就将消失为一个空虚的泡沫。

因此，独断论只能重复着它的原理，并且以不同的形式重复着，它只能把这个原理说了又说；但是它不能从它的原理出发过渡到那需要解释的东西，并把它从它的原理中推演出来。可是哲学正在于这种推演。因此独断论就是从思辨方面来看，也完全不是哲学，只是一种软弱无力的主张和保证而已。唯一可能的哲学只剩下了唯心论。

(费希特：《知识学引论第一篇》，6)

§ 51.04 [自我设定它自己] 1

我们应当去寻求那个绝对最先的，绝对无条件的原理。如果它可以说是绝对最先的原理的话，那就该是不能加以证明、或者不能加以规定的。

它所应当表述的那种行动，在我们意识的经验规定中是并不出现、也不能出现的，倒是相反，我们的全部意识要以它为根据，只

有它才能使意识成为可能。我们陈述这种行动的时候，值得担心的倒不是应当想的不去想——这一点我们精神的本性是注意到的——，而是会想些不该想的东西。这就必须要思考思考我们可以首先把什么东西看成行动，把实际上不属于行动的东西抽掉。——

我们进行这种思考的时候，必须从一个人人都毫无异议地承认的命题出发。这样的命题无疑是很多的。我们的思考是自由的，从哪一点出发都没有关系。我们选择那个离我们的目标最近的出发点。

承认这个命题的时候，必须同时要承认我们要想拿来当作我们整个知识学的基础的东西是行动；我们的思考必须要表明：这个行动与那个命题同时得到了承认。——我们提出一件经验意识的事实，把经验的规定一个一个从其中剔出去，直到只剩下那个绝对不能排除、再不能从其中剔掉什么的东西为止。

1. 命题“A 是 A”（就是“A = A”，因为这是逻辑系词的意思）是人人都承认的，是毫无疑义的；大家都承认这是完全确定的、自明的。

如果有人要求为这个命题提供一个证明，这种证明是谁也不会提供的，大家会说，这个命题是绝对确实的，也就是说，它是没有任何别的根据的。人们这样说的时候，毫无疑问是作了一般的规定，他们认为自己具有绝对地设定某事的能力。

2. 断言上面这个命题本身确实，并不就此设定 A 存在。命题“A 是 A”完全不等于“A 存在”，或者“有一个 A”。（不加宾词的“是”和加宾词的“是”^①表达的完全不是一个意思；这一点下文将进一

^① 德语动词 *sein*（其第三人称单数形式为 *ist*）表示两个意思：（1）存在、有，如 *A ist* 即 A 存在或有 A。（2）是（系词），如 *A ist A* 即 A 是 A。前者是不加宾词的，后者是加宾词的。这是印欧系语言的特点，可参看亚里士多德的有关论述。——编者

步讨论。)假定 A 指一个为两条直线包围的空间,命题“A 是 A”就永远正确,虽然命题“A 存在”显然是虚假的。^①可是我们肯定“如果 A 存在,那么 A 就存在”。这与 A 究竟是否存在完全无关。这里涉及的并不是命题的内容,只是命题的形式;不是你对于某物的知识,不是某个对象可能是什么。我们说上述命题绝对确实,这话所确定的只是在那个“如果”和这个“那么”之间有一种必然的联系。这个二者之间的必然联系,是绝对地、无需任何根据地设定了的。我把这个必然联系暂时叫做 X。

3. 然而,在 A 本身究竟是否存在方面,这样做仍然毫无肯定。因此产生了这样一个问题:在什么条件下 A 才存在?

a) X 至少是在自我之中,并且是由自我设定的——因为是我在上述命题中下的判断,并且是根据 X 这一规律下判断的;因此 X 这一规律必定是已经给予自我的,它既然是绝对地、无需任何进一步根据地提出的,那就必定是自我自己给予自我的。

b) 究竟是否设定了 A,以及是怎样设定的,我们并不知道;可是,既然 X 所要指的是一种联系,联系的一方是 A 的未知的设定,另一方是同一个 A 在那个未知设定条件下的绝对设定,那么,至少就那个联系得到设定来说,A 是在自我之中,并且是由自我设定的,同 X 一样。——X 只有联系到一个 A,才是可能的;现在 X 在自我之中实际上被设定了,A 必定也是在自我中被设定的,因为 X 联系到 A 上。

c) X 联系到上述命题中占逻辑主词地位的那个 A,也同样联系到处在宾词地位的那个 A,因为这两个 A 是由 X 联合起来的。这两个 A,就其被设定来说,是在自我之中设定的;宾词中的那个 A,是在主词中的 A 被设定的条件下被设定的,因此上述命

^① 因为至少要有三条直线才能包围一个空间。——编者

题也可以表达为：如果 A 在自我之中被设定，那么它就被设定的，或者说，它就是存在的。

4. 因此由自我通过 X 设定了：A 存在是绝对为了那个下判断的自我的，并且是仅仅由于它在自我中被设定；这就是说，设定了：在自我中——不管它是专门搞设定的，还是下判断的，还是也干别的事情的——有某个东西，是始终如一的、永远同一的；那个被绝对地设定的 X 也可以表达为：自我 = 自我；自我就是自我。

5. 通过这些推演，我们已经不知不觉地达到了这样一个命题：“我存在”（虽然这并不表达一个行动，却表达一事实）。因为 X 是绝对地设定了的；这是经验意识的事实。现在 X 等于命题“自我就是自我”；因此这个命题也被绝对地设定了。

但是命题“自我就是自我”具有一个与命题“A 就是 A”完全不同的意义。——就是说，后者仅仅在一定的条件下具有一种内容。如果 A 被设定了，那它就当然作为 A 带着宾词 A 被设定了。但是通过那个命题还完全没有弄清：它究竟是不是被设定了，它是不是带着某个宾词被设定了。命题“自我就是自我”却是无条件地绝对有效的，因为它等于 X；它不仅在形式上有效，而且在内容上有效。在它之中，自我并不是在条件下，而是绝对地带着自相等同这个宾词被设定了；所以它是设定了的；这个命题也可以表达为：我存在。——

6. 我们再回到我们的出发点上。

a) 命题“A = A”下了判断。但是一切判断活动都是人类精神按照经验意识的一种活动；因为它具有在经验自我意识中活动的一切条件；为了思考，必须把这些条件假定为熟知的、自明的。

b) 这种活动的基础是某个没有更高的根据的东西，即“X = 我存在”。

因此那个绝对地设定了的、以自身为根据的东西——人类精神的某一种(全部知识学将表明是全部)活动的根据,就是人类精神的纯粹性格,就是行动本身的纯粹性格,撇开行动的特殊经验条件不计。

所以,自我的那种自己设定自己的活动是它的纯粹活动。——自我设定它自己,它凭着自己设定自己的单纯活动而存在;反过来也是一样:自我存在,它凭着它的单纯存在而设定它的存在。——它同时既是活动者,也是活动的产物;既是行为者,又是行为产生的结果;活动和行动是同一件事,因此那个“我存在”是一种行动的表达方式,却也是唯一可能的行动的表达方式,这一点是全部知识学必须表明的。——

(费希特:《全部知识学的基础》,第一部,§1)

§ 51.05 [自我设定非我] 1

正如第一条原理既不能得到证明,也不能被推导出来一样,根据同样理由,第二条原理也是不能的。因此我们在这里也同上面一样,从一件经验意识的事实出发,并且以同样的权力、同样的方式处理这一事实。

1. 命题“非 A \neq A”无疑是人人都认为完全确实的、自明的,难得有人会要求为这个命题作出证明。

2. 假如居然可能有这样一个证明的话,那它在我们的体系里(这个体系的正确性本身在科学达到完备程度之前自然始终还是成问题的)就只能是从命题“A = A”里推导出来的。

3. 然而这样一个证明是不可能的。因为假如你作出最大限度的设定,即:所提出的这个命题完全等于命题“非 A = 非 A”,因而非 A 完全等于某个在自我中设定的 Y,现在这个命题所表示的

无非是：如果 A 的反面被设定了，则它就是被设定了；那么，这里就象前面那样，绝对地设定了同样的联系(=X)；这个命题就根本不是从命题“A=A”推导出来的，由它证明了的命题，而是：它就是
这个命题本身。——(其实这个命题的形式也是这个情况，因为它只是单纯的逻辑命题，表现的是最高度的形式，即一般格式；意识的统一性。)

4. 现在还是完全没有触动那个问题：A 的反面是不是被设定了，在什么单纯活动形式的条件下设定的？如果上面提出的这个命题应当是一个推导出来的命题，这个条件就必定可以从命题“A=A”里推导出来。但是从那个命题里根本推不出一个这样的条件，因为反设定的形式并不包含在设定的形式里，它无宁是自己给自己设定对立面的。因此非 A 是无条件地、绝对地被设定为对立面的。非 A 被设定为这样的，只是因为它被设定了。

因此，命题“非 A 不=A”既然确实是在经验意识的事实当中出现的，在自我的活动中也就出现了一种设定对立面的活动；这种设定对立面的活动，从它的单纯形式说，是一种绝对可能的，没有任何条件的、不依靠任何更高的根据的活动。

[这个命题作为命题（如果提出命题非 A=非 A 的话）的逻辑形式，是以主词与宾词同一（即起表象作用的自我与被表象为起表象作用的自我同一）为条件的。但是连反设定的可能性本身也要以意识的同一性为前提；行动的自我发挥这种机能的过程是这样的：A(被绝对地设定的)=A(被思考到的)。通过一个绝对的活动，设定了非 A 与这个 A 相对立，作为思考的对象，并且对这个非 A 作出判断：它也是被设定与那个绝对地设定了的 A 相对立的，因为前者与后者相等；这个相等(见§ 1)是以从事设定的自我与从事思考的自我同一为根据的。——然后设定了一个前提：那在两种

活动中活动的自我，与对这两种活动下判断的自我，是同样的自我。如果这个自我能够在这两种活动中互相对立，那么非我就=自我。因此，从设定到设定对立面的过渡，也只有通过自我的同一性才是可能的。]

5. 现在，通过这种绝对的活动，并且绝对地通过它，那个对立面，就其为一个对立面（作为单纯的对方）来说，是设定了。每一个对方，就其为对方来说，是绝对凭借自我的一种活动，并非出于任何其他根据的。

6. 如果某一非 A 被设定了，一个 A 就必定被设定了。因此，那种在另一方设定对立面的活动也是有条件的。一种活动是不是可能的，要取决于另一种活动；因此，活动在实质方面，作为一个一般活动，是有条件的；它是一种联系到另一种活动的活动。至于正好这样活动，而不那样活动，是无条件的；活动在形式方面（即怎样活动）是无条件的。

（设定对立面的活动，只有在设定活动的意识与设定对立面活动的意识合一的条件下，才是可能的。如果第一种活动的意识不与第二种活动的意识联系在一起，第二种设定就不是什么反设定，而是一种绝对的设定。要联系到一种设定上，它才成为一种反设定。）

7. 到现在为止，我们谈了作为单纯活动的活动，谈了活动的方式。现在进而谈活动的产物=非 A。

我们可以在非 A 里再区别两个方面：它的形式和实质。形式决定了它是一个反面（某个 X 的反面）。如果它是与一个特定的 A 相对立，那它就是有实质的；他不是那个特定的东西。

8. 非 A 的形式是由行动绝对决定的；它是一个反面，因为它是一种反设定的产物；实质是由 A 决定的；它不是 A 那样的。——

我知道非 A 是某个 A 的反面。但是,它是什么不是什么,我只能依靠我知道 A 这个条件知道这一点。

9. 原来设定的只不过是自我;自我只是绝对地设定的 (§ 1)。因此只能给自我绝对地设定对立面。那与自我对立的就=非我。

10. 既然确实确实,命题“非 A 不=A”在经验意识事实中的绝对确实性得到无条件的承认,那么,设定一个非我与自我相对立,也是同样确实的。我们在上面说的那些关于设定对立面活动的话,都是从这个原始的设置对立面活动推导出来的,因此也对那个原始的活动有效:所以,非 A 在形式方面是无条件的,在实质方面却是有条件的。这样,全部人类认识的第二条原则也就找出来了。

11. 凡是属于自我的,凭着单纯的反设定,其反面必定属于非我。——

从实质命题“我存在”里,通过抽去它的内容,产生出单纯形式的逻辑命题“ $A=A$ ”。从我在这一段提出的那个命题里,通过同样的抽象,产生出逻辑命题“非 A 不=A”,我将把它称为反设定命题。这个命题在这里还不能得到恰当的规定,还不能用一道严密的公式把它表达出来,在下一节里将说明原因何在。

如果把特定的判断活动全部抽掉,单看从“对立”推到“不是”的形式,那就得到了否定范畴。这也要在下节里才能看清楚。

(费希特:《全部知识学的基础》,第一部,§ 2)

§ 51.06 [非我与自我统一] 10

在我们的科学中,我们每向前迈进一步,就更加接近了一个一切事物都可以得到证明的领域。在第一条原理之内,完全没有任何应当证明、并且能够证明的东西;无论就内容方面或形式方面

说,这条原理都是无条件的,都是无须说出任何一个更高的理由就已经确定的。在第二条原理之内,虽然不能推演出树立对立面的活动,但是,如果把这种活动仅仅依据其单纯的形式无条件地设定下来,那就可以严格地证明所树立的对立面必定=非我。第三条原理是几乎完全可以证明的,因为它并不象第二条原理那样依据内容,而是依据形式的,而且也不象第二条原理那样为一个命题所决定,而是为两个命题所决定的。

第三条原理是依据形式来决定的,并且仅仅在内容方面是无条件的,就是说:它所提出的活动的任务,是由两个先行的命题决定的,而不是这两个命题的取消。要取消它们,无论如何一定要通过理性的命令。

因此我们从一种推演出这个任务的演绎法开始,并且尽可能地用这种方法进行下去。等到这种方法不可能继续运用,那就无疑地指示我们:在什么地方我们应当不再运用它,并且应当遵守那个从上述任务中产生出来的理性的绝对命令。

(A) 1. 只要设定了非我,就不能设定自我,因为自我被非我完全扬弃了。

现在非我被设定于自我之中,因为非我是被树立起来的对立面。但是一切树立对立面的活动,却以那个设定非我于其中、而又与被设定的东西相对立的自我的同一性为前提。

因此,只要非我被设定在自我之中,自我就不能被设定于自我之中。

2. 但是只有在自我之中(在同一的意识之中)设定了一个可以与非我对立的自我,才能设定非我。

现在非我应当被设定于同一的意识之中。

因此,只要非我应当被设定,自我就必须也被设定于同一的意

识之中。

3. 这两个结论是相互对立的,它们都是从第二条原理中通过分析而发展出来的,因此这两个结论都包含在第二条原理之内。所以第二条原理本身就是自相矛盾的,并且自己扬弃自己。

4. 但是,只有在被设定的东西为树立起来的对立面所扬弃的情况下,因而只有在第二条原理本身有效的情况下,才能扬弃自己。现在第二条原理应当自己扬弃自己,而且应当没有效。

因此第二条原理并不自己扬弃自己。

第二条原理自己扬弃自己;同时它又不扬弃自己。

5. 如果第二条原理的情形是这样的,那末第一条原理的情形也没有什么不同。它自己扬弃自己,同时又不扬弃自己。因为:

如果自我=自我,那末在自我之中所设定的一切就都被设定了。

现在第二条原理应当被设定于自我之中,同时又不应当被设定于自我之中。

因此自我≠自我,而是自我=非我,非我=自我。

(B) 所有的这些结论,都是从所提出的那些原理里面依照被假定为有效的那些反思规律推演出来的,所以它们必定都是正确的。但是,如果它们是正确的,意识的同一性,亦即我们知识的统一的、绝对的基础,就要被扬弃了。因此,现在我们的任务确定下来了,就是要找出某一个 X,由于它,所有的那些结论可以是正确的,然而并不扬弃意识的同一性。

1. 各种应当统一起来的对立面,都在作为意识的自我之中。因此 X 也必定在意识之中。

2. 自我与非我都是自我的原始活动的产物,而意识本身就是自我最初的原始活动的这样一种产物,即自我自己设定自己的

产物。

3. 但是,依据上面这些结论,那种产生非我的活动,亦即树立对立面的活动,没有 X 是完全不可能的。因此, X 本身必定是一种产物,而且是自我的原始活动的一种产物。因此就有一种人类精神的 $活动=Y$,它的产物 $=X$ 。

4. 这种活动的形式,是由上述的任务完全决定了的。我们应当通过这种形式,将对立起来的自我与非我统一起来,将它们设定为相同的东西,而它们并不因而彼此互相扬弃。上面所提出的各种对立面,都应当吸收到统一的意识的同一性里面去。

5. 但是怎样才能做到这一点,以及用什么方式才有可能做到,还是完全不能就此决定。这是不在这个任务范围之内的,也没有办法从其中发展出来。因此我们必须象上面那样作一个试验,并且向自己提出一个问题:怎样才能将 A 与非 A、存在与非存在、实在与否定结合起来思维,而不至于取消和扬弃它们?

6. 我们不要期望任何人对这个问题作出别样的答复,答复只能如下:它们彼此互相限制。因此,如果这个答复是正确的话,活动 Y 就是两个纠缠的对立面的一种限制; X 则是这些限制的标志。

(大家不要对我作这样的了解,好象我主张限制的概念是一个分析概念,处于实在与否定的统一之中,而且是从其中发展出来的。实际上互相对立的概念是由头两条原理提供出来的。但是,应当把它们统一起来的要求,则包含在第一条原理之内。至于它们怎样才能够统一起来,则完全不在这两条原理范围之内,而是由我们精神的一条特殊规律来决定的。这条精神的特殊规律应当通过那个试验才能被意识到。)

7. 但是在限制的概念中不仅仅有我们寻求的 X,就是说,其

中同时还有统一起来的实在与否定的概念。因此我们要想单纯地得到 X, 还必须下一番抽象的功夫。

8. 限制某种东西, 意思就是说: 并非通过否定完全扬弃它的实在性, 而是扬弃其一部分。因此在限制的概念中, 除了有实在和否定的概念之外, 还有可分割性的概念(即一般的可以有量性的概念, 而不是一种特定的“量”的概念)。这个概念就是我们所寻求的 X; 因此无论自我与非我都被活动 Y 完全设定为可分割的。

9. 无论自我与非我, 都被设定为可分割的; 因为活动 Y 不能跟随着树立对立面的活动进行, 就是说, 不能把它看成通过树立对立面的活动才有可能; 因为根据上面的证明, 没有活动 Y, 树立对立面的活动就会扬弃自己, 因而就是不可能的。此外, 活动 Y 也不能预先进行; 因为从事这种活动, 仅仅是为了使对立面的树立成为可能, 而且, 没有可分割的东西, 可分割性就是虚无的。因此活动 Y 是直接在树立对立面的活动中、是与树立对立面的活动一同出现的。这两者是一件事, 是同样的, 只有在反思中才被分别开来。正如设定一个非我与自我对立一样, 因非我的设定而对立起来的自我, 与被设定与自我对立的非我, 也就因而被设定为可分割的。

(C) 现在我们只要再研究: 通过我们所提出的活动, 问题是否真正得到解决, 以及所有的对立面是否都统一起来。

1. 第一个结论今后是以下列的方式来决定的。自我之被设定于自我之中, 并不是在这样的范围之内, 就是说, 并不是依据借以设定非我的那些实在的部分。实在的一个部分, 即附加在非我上面的一部分, 已经在自我之中被扬弃了。第二个命题与这个命题并不相互矛盾。只要设定了非我, 也就必须设定自我, 就是说: 它们两者, 按照它们的实在性来说, 一般都是被设定为可分割的。

凭着以上所提出的概念, 现在我们对于自我与非我才能说: 它

们是某种东西。第一条原理的绝对自我并不是某种东西(它没有宾词,并且不能有宾词);它就是它。这是不能进一步说明的。现在凭着这个概念,全部实在性都在意识之中;而且其中不属于自我的实在性便属于非我,不属于非我的实在性便属于自我。自我与非我都是某种东西;非我就是那种不是自我的东西,自我就是那种不是非我的东西。与绝对自我相对立(但是,非我只有在它被设想的情况之下,而不是在它自在的情况之下,才能与绝对自我相对立,这一点我们将在下面看到),非我是绝对虚无;它与受限制的自我相对立,是一个负量。

2. 自我应该与自身等同,然而又应该与自身对立。但是从意识方面来说,自我与自身是等同的,意识是统一的,不过在这个意识之中是把自我设定为不可分割的;相反地,与非我对立起来的自我则被设定为可分割的。因此,就自我有一个非我与它对立而言,自我本身是与绝对自我对立的。

一切对立面就象这样统一了起来,而对于意识的统一并无损害。而且这也同样证明了所提出的概念是正确的概念。

(D) 因为根据我们那个凭着完成一门知识学才有可能加以证明的前提来说,只有一条绝对无条件的原理、一条在内容方面有条件的原理、一条在形式方面有条件的原理是可能的。因此除了以上所提出的原理之外,不再其他的原理。那无条件地绝对确实的东西现在是讲完了。我将用下列的公式来表述它:自我在自我之中设定一个可分割的非我与可分割的自我相对立。

任何哲学都不能超出这个认识;但是一切彻底的哲学都应当以此为归宿;这样做才会成为知识学。今后人类精神的体系中所要出现的一切,必须从上面所提出的原则推导出来。

(费希特:《全部知识学的基础》,第一部,§3)

52. 谢 林

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775—1854年, 德国人。

著作有:《自然哲学思想》[Ideen zu einer Philosophie der Natur], 《自然哲学体系初稿》[Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie], 《先验唯心论体系》[System des transzendentalen Idealismus], 《我的哲学体系的陈述》[Darstellung meines Systems der Philosophie]等。

著 作 选 录

§ 52.01 [自然与精神同一,但机械运动只是第二性的] 1

(1) 心智有两类:有盲目的、无意识的心智,也有自由的、有意识地生产的心智;心智在自然景象中是无意识地生产的,在创造一个精神世界时是有意识的。

哲学消除了这种对立,办法是把无意识的活动看成原始的、同一的,仿佛与有意识的活动从一个根上萌发出来的。它又在一种既有意识同时又无意识的活动中,即天才的产品中,直接指出了这种同一性;在自然产物中,间接地、撇开意识指出了它,因为在一切自然产物中都可以觉察到精神的东西与实在的东西最完美地熔成一片。

哲学把无意识的、也可以称为实在的活动看成与有意识的或精神的活动是同一的,因此原来就倾向于把实在的东西统统归结

为精神的东西，这样就产生了所谓先验哲学。要说明自然界各种运动中的规则性，例如天体运动中所显示的杰出的几何性，就不能说是因为自然界是最完美的几何，而应该反过来说，是因为最完美的几何产生了自然界。通过这样的解释，就把实在的东西纳入了精神世界，就使那些运动变成了仅在我们内心之中、不与心外之物相应的直观。还有，自然界在不受任何限制的情况下，每当从液态转为固态的时候，都要自动产生出一些好象合乎规则的形态，这种规则性在高级的有机晶体中，甚至于似乎还变成了目的性；而且，在动物界这一盲目自然力的产物中，我们看到产生了一些活动，在规则性上可以与有意识的活动相比，甚至于出现了一些外在的、可以说完美的艺术品——我们对这一切的解释是：因为有一种无意识的、但是与有意识的同源的生产力，我们在自然界看到它的简单反映；站在自然观的立场上去看，只能看到这是同一个盲目冲动；这种冲动，从晶体起，直到有机体的顶峰（在那里它单方面地通过艺术冲动又回到了简单的晶体），只是在不同的阶段上起作用。

从这一观点看来，自然既然只是我们理智的可见机体，自然所能产生的就无非是合乎规则和目的的东西，自然就是被迫产生这种东西的。可是，如果自然只能产生合乎规则和目的的东西，而且它是必然地产生这种东西的，那就要得出这样的结论：必定要在那个被设想成独立的、实在的自然里面，在自然界各种力量的关系当中，指出这样一些有规则、有目的的产物的来源，这样，精神的东西就必定反过来又是从实在的东西里发生的，要用实在的东西来加以说明了。

如果说先验哲学的任务是把实在的东西排在精神的东西以下，那么自然哲学的任务就与此相反，是用实在的东西来说明精神的东西。这两门哲学本来是一个，只是由于它们的任务方向相反，

因而分成两门；由于进一步说，这两个方向不仅是同样可能的，而且是同样必要的，所以在认识的体系中这两者也有同样的必要性。

(2) 自然哲学是先验哲学的对立面，它与先验哲学的分别，主要在于它把自然（当然不是指作为产物的自然，而是指同时既能生产又是产物的自然）当成独立的东西，因此简直可以说是物理学的斯宾诺莎主义。这当然是由于这门哲学里没有什么唯心论的说法，而先验哲学是完全可以提出这种说法的，因为在后一种哲学看来，自然只不过是自我意识的工具，自然界的一切之所以必要，只是因为唯有通过这样一个自然，才能促成自我意识的产生。这种说法，对于物理学以及我们这门与物理学采取同样观点的哲学来说，是毫无意义的，如同早先的目的论说法一样，认为原因就是一种普遍的目的性，把这种目的性引进了按照目的论观点建立的自然科学。因为任何一种唯心论的说法，离开了它的特有领域，拿来解释自然，全都蜕变为最离奇的胡说八道，这种例子是屡见不鲜的。所以我们这门哲学以最大的幅度采纳了一切真正的自然科学所遵奉的最高准则：用自然力说明一切，直到各种自然解释至今还没有触动的那个领域，例如有机现象，这种现象看来好象是以一种类似理性的东西为前提的。因为假如动物的行为中真有什么东西以这样一种类似的东西为前提，那么采取实在论为原则，就只会由此得出结论说，连那个我们称为理性的东西，也只是一些高级的、我们必定不知道的自然力耍的把戏。因为既然一切思维最后都归结为生产和再生产，那我们就不是不可能设想：自然界时时刻刻从事自我再生产的那种活动，在思维中只是通过机体为中介进行再生产（有点象通过光的影响和作用，那不依靠光而存在的自然实际上就成了非物质的，似乎第二次被创造出来了），要是那样的话，那个构成我们直观能力的界限的东西也就当然不能再落入我们直

观的范围了。

(3) 我们这门哲学，照上面所说的看来，完完全全是实在论的，因此它无非就是物理学，不过是思辨的物理学；从趋向看，也完全就是古代物理学家们的体系和近代那个伊壁鸠鲁哲学复兴者的体系，即勒萨日^①的机械论物理学，通过他，在科学长期沉睡之后，已经开始把物理学中的思辨精神重新唤醒了。现在可以不费周折地证明（因为证据就落在我们这门哲学的范围内），走勒萨日及其最幸运的先驱们所开辟的那条机械论或原子论的道路，是无法实现思辨物理学的想法的。因为自然哲学所要研究的第一个问题是运动的绝对原因（没有这个原因自然就不能是完整自足的），这个问题用机械论的方法绝对解决不了，因为那永无止境地一个接着一个的机械运动只是从运动中产生的，要实际建立一门思辨的物理学还有待于开辟一条唯一可行的道路，即动态的道路，认定运动不仅是从运动中产生，而且本身就是从静止中产生的，因而也是处在自然的静止状态之中的运动，一切机械运动都仅仅是第二性的运动，仅仅是那唯一原始的、最初的运动派生的，那原初的运动则是从构成整个自然的第一性要素（基本力）里涌出来的。

这样，我们就弄清了我们从事的工作与以往人们冒险进行的一切类似的工作有什么不同，同时指出了思辨物理学与所谓经验物理学的区别。这个区别归结起来主要就是：思辨物理学专门研究自然界的原始动因，因而仅仅研究动态的现象，经验物理学则相反，根本不考虑自然界的最终运动来源，因此只研究第二性的运动，甚至把原始的运动当成机械的（因而能用数解释的）运动来研究；思辨物理学着眼的是内在的动力结构和自然界非客观的东西，经验物理学则相反，只着眼于自然的表面，以及自然界客观的东西

^① 勒萨日 [Georges Louis Lesage], 1724—1803, 法国化学家。——编者

和外在的方面。

(谢林:《自然哲学体系初稿引论》, §§1—3)

§ 52.02 [先验哲学从主观引出客观,从心智引出自然] 4

(1) 1. 一切知识都是以客观的东西与主观的东西符合为其基础。因为我们所知道的,只是真理;而所谓真理,则普遍地被认为是表象与它的对象之间的符合。

2. 我们知识中一切纯客观的总和,我们可称之为自然;而一切主观东西的总和,则可称之为自我或心智。这两个概念是互相对立的。心智原来是被思想为唯一能表象的,而自然则被思想为唯一能被表象的;前者被设想为有意识的,后者则为无意识的。但在一切知识中,它们(有意识的与无意识的本身)必须有一种相互的汇合。哲学问题就在于解释这种汇合。

3. 在知识自身中,即当我知道时,主观的东西与客观的东西之间有如是的统一,致使我们不能说哪一个在“先”,哪一个在“后”。这里既没有第一个,也没有第二个,它们是同时的,是一个东西。当我尝试解释这个同一的时候,我必须已经扬弃这个同一。既然在知识中,除了这两个因素之外,我便没有任何其他因素可以作为解释的原则,所以为了要解释这种同一,我势必在它们之间有所先后,也就是说:必须从一方出发,以便达到另一方,至于究竟从它们中间哪一个出发才好,则是一个未经决定的问题。

4. 因此,只有两种情形是可能的:

A. 或者使客观东西为先,然而就有这样一个问题:一个与它相符合的主观东西怎样添加到它里面去?

主观东西的概念是并不包含在客观东西的概念中的;反之,它们是互相排斥的。因此主观东西必须添加到客观东西里面去。在

自然的概念里，并非同样地存在一个表象自然的心智。从“自然”这一方面看来，即使没有任何东西去表象它，也是仍然存在着。因此问题同样地可以这样提出：心智如何添加到自然里面去，或者自然如何被表象？

关于这个问题，假设自然或客观东西为先，那么无疑地这是自然科学的任务，自然科学也作出同样的假设。这里我们只能简略地提出，自然科学如何在实际上，虽然并不自知，至少接近这个问题的解决。

假如一切知识都有两极，这两极相互为前提，相互需要，则他们在一切科学中必须相互需求，因而必然地有两种基本的科学；而且必定不可能从一极出发而不推进到另一极。因此，一切自然科学的必然趋势，是从自然出发而达到心智。这个，而且只有这个必然趋势，是把理论带进自然现象去的努力的基础。自然科学的最高成就，应当是把一切自然定律都彻底心智化为直观与思想的规律。现象，也就是说物质的东西，必须完全消失，留下的只是那些规律，也就是说形式的东西。因此自然的规律性愈显露，则混沌暧昧愈消失，现象自身愈心智化，而直至于完全消失。光学现象不过是一种几何学，其中的线是通过光来划定的，而这种光本身已经有可疑的物质性了。在磁力现象中一切物质的痕迹都已消失；关于万有引力的现象（这种现象，即使自然哲学家也相信只能作为直接的精神作用来理解），剩下的只不过是它们的规律，这些规律在大宇宙中的实现，即是天体运行的机械作用。完整的自然理论，应当是那种可以将全部自然溶化为一种心智的理论。自然的死的和无意识的产物，只是自然反映自己的不成功的尝试。但是所谓死寂的自然只是一种不成熟的心智；因此在自然现象中仍然透露着心智的性质，虽然是无意识的。自然将自己完整地变为客观东西的

最高目标,只有通过最高和最后的反映才能达到,这种反映不是别的,就是人,或更一般地说,就是我们所谓的理性。自然借助于理性,才第一次完全地回复到它自身,而且因此显示出来:自然与我们在自身内所认作心智和意识的那个东西原来是一回事。

这足以证明,自然科学的必然趋势,就是使自然成为心智的东西;正因为这个趋势,它才成为自然哲学。自然哲学是哲学的一种必要的基本科学。

B. 或者使主观为先,然而就有这样一个问题:一个与它相符合的客观东西怎样添加到它里面去?

假如一切知识是以它们的符合为基础(见1.),则解释这种符合的这项任务,无疑地就是一切知识的最高任务。如果如一般所承认的,哲学是一切科学中最高而最上的科学,那末这种任务便当然地成为哲学的主要任务。

但是这个任务要求的,只是对那个一般的汇合的解释,至于应该从哪里开始,什么是最先的,什么是其次的,则可以完全不必确定下来。因为对立的两方是互相必需的,所以分析的结果必定是一样的,不论我们从哪一点出发。

使客观东西为先,从而引出主观东西,如上面指出的那样,这是自然哲学的任务。

因此,假如有一种先验哲学,则留给它的只能是相反的方向,那就是:将主观东西作为在先的和绝对的,作为出发点,从而引伸出客观东西。因而,自然哲学及先验哲学就分属于这样两种可能的哲学方向,假如全部哲学的目标必须在于:或者使心智出于自然,或者使自然出于心智,则以后一项工作为任务的先验哲学,就是哲学的另一种必要的基本科学。

(2) 就以上所谈到的而论,我们不仅已经推演出了先验哲学

的概念，而且同时已使读者对于哲学系统的全貌得到一瞥。不难看出，这个系统是由两种基本科学所组成的。它们虽然在原则上和方向上互相反对，然而也互相需要和补充。这里所要建立的，以及按照已经推演出的概念，首先需要更精确地表述的，不是整个的哲学系统，只是这个整个系统中的一种基本科学^①。

1. 如果就先验哲学而言，主观的是第一的，并且是一切实在的唯一根据，以及关于解释其他任何事物的唯一原则（第一节），那末先验哲学必然地从对于客观东西的实在性的普遍怀疑开始。

正如只注意客观东西的自然哲学家，仅在于阻止主观东西掺入他的知识内，同样，相反地，先验哲学家所注意的，正在于阻止客观东西掺入知识的纯主观东西的原则内。这个排除的工具就是绝对的怀疑论——不只是针对人们的普通偏见的，不彻底的、未见到根本的怀疑论，而是彻底的怀疑论，它不是针对着个别的偏见，而是针对着基本的偏见，这个基本偏见如果站不住，则其他一切偏见亦必站不住了。因为在人为的、灌输给人的偏见之外，尚有其他更原始的，不是通过教育和艺术，而是出于自然的偏见。除了哲学家之外，一切的人都以这些偏见作为知识的原则，而那些囿于一己的思想家，竟还奉它为一切真理的准绳。

一切其他的偏见，都可归结到下列的一种基本的偏见：我们之外有物存在，这一种意见，虽然既没有证明，又没有推论为其基础（因为关于它没有任何有效的证明），然而它也不能被任何相反的证明所根除（因为事实就是这样，不用什么解释），所以它认为它是具有直接的确定性的。但是，因为它涉及若干完全不同于我们的，而且事实上与我们相对立的事物，而关于这些事物并无明证如何

^① 作者注：只有等先验哲学系统完成之后，才能见得自然哲学作为补充科学的必然性，如此可无须再对先验哲学提出只有一种自然哲学才能满足的种种要求。

进入我们的直接意识，所以它必须被视为只是一种偏见——固然是一种天生的原始的偏见，但仍不失其为一种偏见。

一种在本性上既不是直接明确的定理，却仍然盲目而无根据地作为这样一个定理来接受，这是一个矛盾。先验哲学家不会解决这个矛盾，除非假设这个定理，虽然至今仍不为我们所觉察，但却暗中与一个确定的东西——不是有联系，而是与它同一，并且是同一个东西，指出这种同一性，将真正是先验哲学的任务。

2. 即使在理性的通常应用中，除了“我在”这个定理之外，没有别的东西是直接地确定的。这一定理因为脱离了直接的意识本身便没有意义，所以是一切真理中最个别的真理，也是绝对的偏见。如果有某种别的东西必须是确定的话，则这偏见首先必须假定下来。“我们之外有物”这个定理，在先验哲学家看来之所以也是确定的，只是由于它和“我在”这个定理的同一性；而其确定性也将仅仅等同于它由以获得其确定性的那个定理的确定性。

按照这样看法，先验知识将从下列的两点上自别于普通知识。

第一，对先验知识而言，确定外物存在只是一种偏见，先验知识超越这种偏见，以求探究这种偏见的原因。（先验哲学的任务绝对不在证明物自身的存在，而只是证明假设外物为现实的乃是一种自然而必然的偏见。）

第二，“我在”及“我外有物”这两个命题，在通常意识中是混在一起的，先验知识把它们分离开来（把其中的一个放置在另一个的前面），俾能证明它们的同一，并真实地指出在通常意识中仅仅被感觉到的那种直接的关联。先验哲学家凭借这种分离的行为本身（如果这种行为是完善的话），就置身于先验的考察方式之中，这种方式决非自然的，而是人为的。

3. 如果对于先验哲学家来说，只有那主观的东西才具有原始

的真实性，那末他将只以知识中的主观的东西直接地作为它的对象。那客观的东西对于他来说只能间接地成为对象。在通常知识中，知识本身——知识行为——消失在对象中，但在先验知识中，却相反地乃是对象本身消失在知识行为中。因此先验知识就其为纯主观的而言，则是一种关于知识的知识。

因此，例如，只有客观的东西从直观达到通常意识的时候，直观活动本身才消失在对象里面；反之，先验的考察方式则仅仅通过直观活动的行为见到那被直观的东西。因此通常的思维是一种机械的过程，在这种过程内有概念在主宰着，但并未将它作为概念区别出来；而先验的思维则打断了这种机械过程，并且在它意识到概念的作用时，就擢升为概念的概念。在通常行为中，行为自身因行为的对象而被遗忘了。哲学思维也是一种行为，但不只是一种行为，它同时是这种行为中的一种恒久的自我直观。

所以一般地说来，先验的思维方式的本质必须是这样的：在其他一切思维知识或行为中逃避意识的、并且绝对是非客观的东西，在这种方式之下，则被置在意识之内，并成为客观的东西。简言之，这种先验的思维方式，是主观的东西的一种继续不断的“自己变成自己的对象”。

所以先验的艺术正是指那种在行为和思维的这种两重性中不断地保持自己的才能。

(谢林：《先验唯心论体系》，导论，§§1—2)

§ 52.03 [自我意识有一个发展过程] 1

整个先验唯心论体系是两头跑的，一头叫做心智直观，另一头叫做鉴赏直观。在哲学家是心智直观的，在他的客方就是鉴赏直观。前一种直观，由于它仅仅为精神研究哲学时所采取的那个特

殊方向所必需，在通常意识中是根本不出现的；后一种直观，由于它无非就是普遍有效化了的、或者客观化了的心智直观，至少可以在任何一种意识里出现。然而正是从这一点也可以看出，作为哲学的哲学，决不能普遍有效化，以及为什么不能这样。唯一具有绝对客观性的是艺术。可以说，如果你把客观性从艺术里拿掉，它就不再是艺术，变成哲学了；如果你把客观性给予哲学，它就不再是哲学，变成艺术了。——哲学虽然够得着最高的东西，但是看来它只能把少数人带到那里去。艺术是把所有的人、把是人的人都能带到那里去的，就是说，它能使人人都认识最高的东西；这就是艺术的不可磨灭的特色，这就是艺术的奇迹。

其次，先验哲学的整个体系是建立在自我直观的不断加番上，从自我意识中最原始、最简单的直观起，直到最高级的直观、鉴赏直观为止。

哲学的客方经过了以下几次加番，才建立起整个自我意识大厦。

在自我意识的行动中，首先分开了那个绝对同一的东西；这种行动不是别的，就是一般自我直观的行动。通过这种行动，还不能在自我中设置任何确定的东西，因为全部规定性毕竟是刚刚由这种行动设置起来的。在这第一个行动中，那个同一的东西首先变成了主体同时兼客体，也就是说，它毕竟变成了自我——不是为了自己的、而是为了哲学思考的自我。

（离开了这一行动，以及在这一行动之前那同一的东西是什么，是根本不能问的。因为那个东西只有通过自我意识才能显现，与这一行动根本无法分开。）

第二个自我直观是自我用来观察那种被放进它的活动的客方的规定性的，这件事发生在感觉之中。在这个直观里自我是为了

自己的客体；而在以前的客体兼主体中它只是为了哲学家的。

在第三个自我直观中，那感觉到自己的自我也成了客体，也就是说，自我当中那个以往是主观的东西也成了客观的东西，因此自我中的一切现在都是客观的，换句话说，自我是完全客观的，而且是作为客观的主体兼客体。

因此意识的这个环节所能留下的不是别的，就是在意识产生以后所发现的那个绝对客观的东西（外在世界）。——这个直观已经是一个加了番的、因此具有生产能力的直观；在这个直观中，主观活动和客观活动两者都是客观的，而且除了这两种活动以外，还包含着第三种活动，这是真正的直观活动，或精神活动，即后来表现为有意识的那种活动，但它只是来自那两种活动的第三种活动，所以也不能与它们分开，更不能是与它们对立的。——因此在这个直观中已经附带包括了一种有意识的活动，或者说，那无意识的客观东西是由一种有意识的活动决定的，只是没有把这种活动当作有意识的活动区别开来。

下一个直观将是那种使自我观察到自己有生产能力的直观。但由于自我现在只是客观的，这个直观也就只是客观的，就是说，它还是无意识的。这个直观里确实有一种精神活动，以那些直观的、也同样是精神性的、附带包含在以前的直观中的活动为客体，所以直观活动在这里是一种第二番的精神活动，也就是说，是一种合乎目的的活动，不过是无意识地合乎目的的。所以，这个直观在意识中留下的东西虽然表现为合乎目的的产物，却不会表现为按照目的制造的产物。这样的一种产物就是全部有机结构。

通过这四个阶段，作为心智的自我就完成了。很明显，到这一点为止，自然和自我是步调完全一致的，所以自然毫无疑问只是缺少那最后的东西；通过那最后的东西，上述的一切直观才获得它们

为了自我具有的那种意义。至于那最后的东西是什么，将由下文说明。

如果自我长此以往纯粹是客观的，自我直观就可以永无止境地加番，可是这样只会延长自然界产物的系列，永远不会产生出意识来。意识之所以可能，只是由于自我中的那个纯粹客观的东西变成了对自我本身客观的。但是这个变化的根据不能在自己本身以内。因为自我是与那个纯粹客观的东西绝对同一的。所以这个根据只能在自我以外，自我是通过继续不断的限制，逐渐地局限到心智，甚至局限到个性的。但是在个体以外，也就是不依赖个体的，只有心智本身。而心智本身在地点上是必须（依照机械推论）局限到个体的。所以，这个在个体以外寻求的根据只能在一个别的个体里面。

对于自我本身，那绝对客观的东西只有通过别的理性实体的影响，才能变成客体。但是这个理性实体心里必须已经存下那种影响的意图。所以自然中总是假定了自由的（自然并不产生自由），凡是不以自由为第一位的地方，自由是不能产生出来的。这就很明显，虽然到此为止，自然与自由完全等同，并且经历了同样的加番，但是只要有自由（理论上却不能证明有自由），自由就必须高于自然（*natura prior*）。

所以从这一点起，就开始了一个新的行动系列，这一系列步步上升的行动是不可能由自然造成的，它们把自然抛在后面了。

那绝对客观的东西，或直观活动的规律性，变成了自我本身的客体。但是直观活动只有通过意志活动才能成为直观者的客体。在意志活动中，客观的东西就是直观活动本身，或自然界的纯粹规律性，主观的东西就是一种精神性的、针对着那种自在的规律性的活动；造成这个主观东西的行动就是绝对的意志行动。

这个绝对的意志行动本身又变成了自我的客体，这是因为那客观的东西，意志活动中针对着一个外物的东西，被当作自然冲动成了自我的客体；那主观的东西，针对着自在的规律性的东西，被当作绝对意志，即当作无上命令，成了自我的对象。但如果没有一种活动支配着主客双方，这又是不可能的。这种活动就是任意或有意识的自由活动。

这种有意识的自由活动虽然应当与客观的活动合而为一，在行动中却与客观活动相对立。在它于客观活动的原始同一中观察它，是绝对不可能通过自由办到的；如果观察到了它，那就是终于出现了最高番的自我直观。这个自我直观不受意识的条件制约，可以说一开头就是自己创造自己的意识本身，在地点上必定表现为完全偶然的。这个在最高番自我直观中的绝对偶然的的东西，就是所谓天才的理念。

这就是自我意识所经历的那些不可改变的，对一切知识都确定不移的环节。这些环节在经验中的标志是一个连续的上升系列。这个系列从简单的物质上升到有机结构（通过有机结构，无意识地进行生产的自然回到了它自己），再从有机结构通过理性和任意一直上升到艺术中自由与必然的最高结合（这个结合使有意识地进行生产的自然自成一体、圆满完备了），是可以举出，可以发挥的。

（谢林：《先验唯心论体系》，整个体系的综述）

53. 黑 格 尔

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831年，德国人。著作有：《精神现象学》[Phänomenologie des Geistes]，《逻辑学》

[Wissenschaft der Logik], 《哲学会书》 [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften] (分三部, 第一部《逻辑学》又称《小逻辑》), 《法哲学纲要》 [Grundlinien der Philosophie des Rechtes], 《历史哲学讲演录》 [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte], 《哲学史讲演录》 [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie], 《美学讲演录》 [Ästhetische Vorlesungen] 等。

著 作 选 录

§ 53.01 [哲学必须上升为科学的真理体系] 7.

科学的真理体系, 只能是真理实际存在的真面目。出一把力气, 使哲学接近科学的模样, 终于能够丢掉爱智的称号, 成为真正的知识——这就是我所要做的工作。知识就是科学, 这有内在的必然性, 是出于知识的本性的; 要令人满意地说明这一点, 就只有陈述哲学本身。至于外在的必然性, 如果把人物和个别机缘的偶然性撇开, 单从一般的方面理解, 也就是内在的必然性, 只是采取了真理的各个环节在时间上出现的那种方式。因此, 指明哲学如何在时间上上升到科学, 对于那些怀有这个意图的尝试来说, 将是唯一恰当的辩护, 因为它可以说明这个意图的必然性, 甚至同时使这个意图得到实现。

当我肯定真理的真面目就在于这种科学性时, 或者换句话说, 当我断言真理的存在要素只在概念之中时, 我知道这看起来是与某一种观念及其一切结论相矛盾的, 这种观念自命不凡, 并且已经广泛取得我们时代的信服。因此, 就这种矛盾作一个说明, 似乎不是多余的; 即使这个说明在这里也只不过是与它自己所反对

的那种观念同样是一个直接的断言而已。这就是说，如果说真理只存在于有时称为直观有时称为关于绝对、宗教、存在（不是居于神圣的爱的中心的存在，而就是这爱的中心自身的存在）的直接知识的那种东西中，或者甚至于说真理就是作为直观或直接知识这样的东西而存在着的，那么按照这种观念就等于说，为了给哲学作系统的陈述，我们所要求的就不是概念的形式，而勿宁是它的反面。按照这种说法，绝对不是应该用概念去把握，而是应该予以感受和直观的；应该用语言表达和应该得到表述的不是绝对的概念，而是对绝对的感觉和直观。

对于这样的一种要求，如果我们从它的较为一般的关联上来理解它的出现，并且就自觉的精神当前所处的发展阶段来予以考察，我们就会发现自觉的精神已经超出了它通常在思想要素里所过的那种实体性的生活，超出了它的信仰的这种直接性，超出了它因在意识上确信本质与本质的内在和外在的普遍呈现已经得到了和解而产生的那种满足和安全。自觉的精神不仅超出了实体生活进入于另一极端：无实体的自身反映，而且也超出了这种无实体的自身反映。它不仅仅丧失了它的本质性的生活而已，它并且意识到了它这种损失和它的内容的有限性。由于它拒绝这些空壳，由于它承认并抱怨它的恶劣处境，自觉的精神现在不是那么着重地要求从哲学那里得到关于它自己是什么的知识，而主要是要求再度通过哲学把存在所已丧失了的实体性和充实性恢复起来。为了满足这种需要，据说哲学不必那么着重地打开实体的重封密锁，并将实体提高到自我意识的水平上，不必那么着重地去把混乱的意识引回到思想的整齐和概念的单纯，而反倒主要地在于把思想所分解开来的东西搅拌到一起，压制有区别作用的概念而建立关于本质的感觉体会。据说哲学不必那么着重于提供洞见，而主要

在于给予启发或启示。美、神圣、永恒、宗教与爱情都是诱饵，所以需要它们，乃是为了引起吞饵的欲望；保持并开拓实体的财富所依靠的力量，据说不是概念而是喜悦，不是事实自身冷静地循序前进的必然性，而是我们对待它的那种激扬狂放的热情。

适应这种要求，就有一种非常紧张而几乎带有焦急和急躁情绪的努力，要想将人类从其沉溺于感性的、庸俗的、个别的事物中解救出来，使其目光远瞻星辰；仿佛人类已完全忘记了神圣的东西，正在象蠕虫一样以尘土和水来自足自娱似的。从前有一个时期，人们的天堂是充满了思想和图景的无穷财富的。在那个时候，一切存在着的东西的意义都在于光线，光线把万物与天堂联结起来；在光线里，人们的目光并不停滞在此岸的现实存在里，而是越出于它之外，瞥向神圣的东西，也可以说瞥向一个彼岸的现实存在。那时候精神的目光必须以强制力量才能指向世俗的东西而停留于此尘世；费了很长时间才把天堂独具的那种光明清彻引进来照亮尘世俗见的昏暗混乱，费了很长时间才使人相信被称为经验的那种对现世事物的注意研究是有益和有效的。——而现在的当务之急却似乎恰恰相反，人的目光是过于执着于世俗事物了，以至于必须花费同样大的气力来使它高举于尘世之上。人的精神已显示出它的极端贫乏，就如同沙漠旅行者渴望获得一口饮水那样在急切盼望能对一般的神圣事物获得一点点感受。从精神的如此易于满足，我们就可以估量它的损失是如何巨大了。

然而这种感受上的易于满足或给予上的如此吝啬，并不合于科学的性质。谁若只寻求启示，谁若想把他的生活与思想在尘世上的众象纷纭加以模糊，从而只追求在这种模糊不清的神性上获得模糊不清的享受，他尽可以到他能找得到的一些地方去寻找；他将很容易找到一种借以大吹大擂从而自命不凡的工具。但哲学必

须竭力避免想成为启示性的东西。

这种放弃科学而自足自乐的态度更不可提出要求，主张这样的一种蒙昧的热情是什么比科学更高明的东西。这种先知式的言论，自认为居于正中心和最深处，蔑视规定性(边界)，故意回避概念和必然性，正如它回避那据说只居于有限世界之中的反思一样。但是，既然有一种空的广阔，同样也就是一种空的深邃；既然有一种实体的广延，它扩散到有限世界的纷纭万象里去而没有力量把它们团聚在一起，同样也就有一种无内容的深度，它表现为单纯的力量而没有广延，这种无实体的深度其实与肤浅是同一回事。精神的力量只能象它的外在表现那样强大，它的深度也只能象它在它自行展开中敢于扩展和敢于丧失其自身时所达到的那样深邃。而且，如果这种无概念的实体性的知识佯言已经把自身的特性沉浸于本质之中，并佯言是在进行真正的神圣的哲学思辨，那么这种知识自身就隐瞒着这样的事实：它不仅没皈依于上帝，反而由于它蔑视尺度和规定，就时而自己听任内容的偶然性，时而以自己的任意武断加之于上帝。——由于这样的精神完全委身于实质的毫无节制的热情，他们就以为只要蒙蔽了自我意识并放弃了知性^①，自己就是属于上帝的了，上帝就在他们睡眠中给予他们智慧了；但正因为这样，事实上他们在睡眠中所接受和产生出来的，也不外是些梦而已。

此外，我们不难看到，我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂，正使旧日的一切葬入过去而着手进行他的自我改造。事实上，精神从来没有停止不动，它永远在前进运动着。但是，犹如在母亲长期怀胎之后，第一次呼吸才把过去仅仅逐渐增长的那种渐变性打断

^① Verstand, 又译理智, 下同。——编者

——一个质的飞跃——从而生出一个小孩来那样，成长着的精神也是慢慢地静悄悄地向它的新形态发展，一块一块地拆除了它旧有的世界结构。只有通过个别的征象才预示着旧世界行将倒塌。现存世界充满了的那种粗率和无聊，以及对某种未知的东西的那种模模糊糊的若有所感，在在都预示着有什么别的东西正在到来。可是这种逐渐的、并未改变整个面貌的颓毁败坏，突然为日出所中断，升起的太阳就如闪电般一下子建立了新世界的形相。

但这个新世界也正如一个初生儿那样还不是一个完全的现实。这一点十分要紧，必须牢牢记住。首先呈现出来的才仅只是它的直接性或者说它的概念。我们不能说一个建筑物在奠基的时候就算已经落成，同样我们也不能把对于一个全体所获得的概念视为该全体自身。当我们盼望看见一棵树干粗壮枝叶茂密的橡树，所见到的却不是橡树而是一颗橡籽的时候，我们是不会满意的。同样，科学作为一个精神世界的王冠，也决不是一开始就完成了的。新精神的开端乃是各种文化形式的一个彻底变革的产物，乃是走完各种错综复杂的道路并作出各种艰苦的奋斗努力而后取得的代价。这个开端乃是在继承了过去并扩展了自己以后重返自身的全体，乃是对这全体所形成的单纯概念。但这个单纯的全体，只在现在已变成环节了的那些以前的形态，在它们新的原素中已经形成了的意义而重新获得发展并取得新形态时，才达到它的现实。

由于一方面新世界的最初表现还只是隐藏在它的单纯性中的全体，或者说，最初所表现的还只是全体的一般基础，所以另一方面过去的生活里的丰富内容对意识来说还是记忆犹新的。在新出现的形态里，意识见不到内容的展开和特殊化的过程了，但它更见不到的，则是将各种差别加以准确规定并安排出其间固定关系的

那个形式的发展形成过程。没有这种发展形成过程，科学就缺乏普遍理解的可能性，就仿佛只是少数个别人的一种内部秘传的东西；我们之所以说是一种秘传的东西，是因为在这种情况下科学只是刚刚存在于它的概念或内在本性里；我们之所以说它是少数个别人的，是因为在这种情况下科学还没广泛地出现，因而它的客观存在是个别的。只有完全规定了的东西才是公开的、可理解的，能够经学习而成为一切人的所有物。科学的知性形式是向一切人提供的，为一切人铺平的通往科学的道路，而通过知性以求获取理性知识乃是向科学的意识的正当要求；因为知性一般说来即是思维，即是纯粹的自我，而知性的东西则是已知的东西和科学与非科学的意识共有的东西，非科学的人通过它就能直接进入科学。

（黑格尔：《精神现象学》，序，一.1—3）

§ 53.02 [应该把真正的实体理解为主体] 1

按照我这个只有说出了体系本身才能证明正确的见解，全部关键就在于：不把真东西当成实体，而把它同样理解为、表达为主体。同时要注意到，实体性中是既包含着共相或认识本身的直接性，也包含着存在或认识对象的直接性的。——把上帝理解为唯一的实体^①，曾经激怒了当时听到这一定义的人们。其所以如此，一方面是由于人们本能地认为这个定义只是毁掉了自我意识，并没有把它保留下来，另一方面则是由于人们与此相反，坚持思维就是思维，普遍性本身就是这个单纯性或无差别的、不动的实体性^②；如果还有第三种看法，认为思维是与实体的存在合而为一的，把直接性或直观就了解为思维，那还要看是不是这种理智的直观又重

① 指德国哲学家雅柯比 [Fr.H.Jacobi(1743—1819)]的学说。——编者

② 指费希特的见解。——编者

新陷入死板的单纯性，以一种不现实的方式来陈述现实本身^①。

活的实体又是存在；只要它是自己建立自己的运动，只要它是使自己转化为他物的媒介，这存在实际上就是主体，换句话说，就是现实的。作为主体的实体，是纯粹的单纯否定性，正因为如此，它是单纯者的一分为二，或树立对立面的二重化，这二重化又是这种无关紧要的差别及其对立的否定：只有这个自己恢复自己的同一性，或在他物中回到自己的复归——而非原始的统一性或直接的统一性本身——才是真东西。这就是成为自己，就是以终点为目的而又以终点为起点的循环；这循环只有在完成以后，在达到它的终点之后，才是现实的。

因此神的生活和神圣的认识很可以说是一种自己爱自己的把戏；这个理念如果不包含否定方面的严酷、痛苦、忍耐和辛劳，就要沦为一种安慰，甚至沦于索然无味。那种自在的神圣生活当然是纯洁无瑕的自己与自己同一和自己与自己统一，并没有什么严肃对待异在和异化、以及克服这种异化的问题。然而这种自在却是抽象的普遍性，在抽象的普遍性里是看不到它的自为存在的本性的，因此也根本看不到形式的自身运动。如果把形式宣布为本质，那么，既然如此，还以为认识自在或本质就够了，可以不管形式，还以为有了绝对原则或绝对直观就行了，不用说出形式或展示本质，那就是出于误解。正因为形式对于本质是非常重要的，其重要并不亚于本质自身，所以不能把本质只理解为、表达为本质，即直接的实体或神的纯粹自我直观，而要把它同样理解为、表达为形式，即丰富多采的发展了的形式；这样才把本质理解和表达成了现实的东西。

真东西是全体。而全体无非是那个通过发展使自己完满的本

^① 指谢林的哲学。——编者

质。至于绝对,应该说,它本质上就是结果,它在终点上才是真正的它;它的本性恰恰在于是现实的,是主体,是“成为自己”^①。把绝对理解为本质上就是结果,尽管看起来很矛盾,但只要稍加思考,就能纠正这种矛盾的假相。开端、原则或绝对,在最初直接说出来的时候,只不过是共相。当我说一切动物的时候,这话并不能算一部动物学,同样情形,上帝、绝对、永恒等词也没有说出其中所包含的东西——这样一些词所表达的,事实上只是直观这个直接的东西。那多于这样一个词的东西,包括向一个句子过渡在内,却包含着一个必须收回的“成为他物”,乃是一个中介。而中介是人们所忌讳的,仿佛它由于出了格,就只能根本不是绝对的,也根本不在绝对之中,而处在绝对知识之外。

这种忌讳其实只不过是出于不了解中介的本性,不懂得绝对知识是怎么一回事。因为中介无非就是起推动作用的“自己与自己同一”,换句话说,它就是回到自己,就是自为地存在着的“我”这一环节,就是纯粹的否定性,如果把它降低到纯粹抽象的意义来说,就是纯粹的“成为”。“我”或一般的“成为”,这个中介,由于具有单纯性,就恰恰是在“成为”的直接性或直接的东西本身。——因此,如果把“返回”不算真东西,不了解为绝对的积极环节,那就是一种对于理性的误解。就是这个“返回”使真东西成为结果,而又扬弃了真东西与成为结果的对立;因为这个“成为”也同样是单纯的,因而与真东西的形式(在结果中显示其单纯性)并无区别;它倒恰恰就是这个返回到单纯性的复归者。胎儿虽然自在地是人,却并非自为地是人,只有作为有教养的理性的人才是自为的,理性使它自己成了它自在地是的那个东西。这才是理性的现实性。但这

^① 成为自己[Sichselbstwerden],即变成自己。“成为”[Werden]又译“变易”、“生成”、“形成”。——编者

个结果本身却是单纯的直接性；因为它是自觉的自由，这自由安静地处于自身之中，也并没有把对立面撇在一边不管，听其自然，而是与它和解的。

上面所说的，也可以用这样一句话来表达：理性是有目的的行动。把臆想中的自然抬高到误解了的思维之上，特别是排斥外在的目的性，曾经使目的的形式名誉扫地。但是，正象亚里士多德把自然规定为有目的的行动那样，目的是直接的、静止的、不动的东西，这不动的东西本身却是推动的，因此就是主体。它的推动力，抽象地说，就是自为的存在或纯粹的否定性。结果之所以就是开端，只是由于开端就是目的；——换句话说，现实的东西之所以就是它的概念，只是因为直接的东西，作为目的，本身就包含着“自己”，包含着纯粹的现实性。实现了的目的或现存现实，就是运动和展现了的“成为”，而这个“不静”恰恰就是“自己”；“自己”之所以等于开端的那种直接性和单纯性，是因为它就是结果，就是那个回到了自己的复归者，——而回到了自己的复归者正是“自己”，“自己”就是自己与自己同一，就是单纯性。

（黑格尔：《精神现象学》，序，二.1）

§ 53.03 [科学的认识深入物质的内容，随着物质的运动前进，然后返回自身] 7

科学只有通过概念自己的生命，才可以成为有机的体系；在科学中，那种来自图式^①而被从外面贴到具体存在上去的规定性，乃是充实了的内容使其自己运动的灵魂。存在着的东西的运动，一方面，是使它自己成为他物，因而就是使它成为它自己的内在内容的过程，而另一方面，它又把这个展开的他物或它自己的这个具体

^① 指正、反、合的公式。——编者

存在收回于其自身,即是说,把它自己变成一个环节并简化为规定性。在前一种展开运动中,否定性使得具体存在有了区别并建立起来,而在后一种返回自身运动中,否定性是形成被规定的简单性的功能。就是通过这种方式,内容显示出它的规定性都不是从另外的东西那里接受过来外贴在自己身上的,而是内容给自己建立起规定性来,自己把自己安排为环节,安排到全体里的一个位置上。图表式的知性,把内容的必然性和概念都掩蔽起来,即把构成具体事物、构成现实、构成它所安排处理的事物的活生生的运动的那种东西掩蔽起来;或者毋宁说,知性并不是把这种东西掩蔽起来,而是根本不知道这种东西,因为如果它有此洞见,它该早就把这种洞见的能力表示出来了。它甚至连知道需要有此洞见都不知道,因为否则它就会早已放弃它的图式化,或至少就会不再满足于那种仅仅是内容目录式的知识;因为,它给予我们的,仅只是内容的目录,内容自身它是不提供的。——一种规定性,即使象磁性这样的一种规定性,如果它是一种本身具体的或现实的规定性,它就会被降低而成为一种僵死的东西,因为它只变成了另外一种存在的宾词,而没有被认为是这种存在的内在生命,或者,是这种存在所具有的独特和固有的自我产生和自我呈现。主要之点,形式的知性自己没办到,只得留待别人来补充了。——形式的知性并不深入于事物的内在内容,而永远站立在它所谈论的个别具体存在之上综观全体,这就是说,它根本看不见个别的具体存在。但科学的认识所要求的,毋宁是把自己完全交付给认识对象的生命,或者换句话说,毋宁是去观察和陈述对象的内在必然性。科学的认识既然这样深入于它的对象,就忘记了对全体的综观,而对全体的综观只是知识脱离了内容而退回到自身的一种反思而已。但是,科学的认识则是深入于物质内容,随着物质的运动而前进,从而返回于

其自身的；不过它的这种返回自身并不是发生于内容被纳入自身之前，相反，内容先把自己简化为规定性，把自己降低为它自己的实际存在的一个反面，转化为它自己的更高的真理，然后科学认识才返回于其自身。通过了这个过程，单纯的、综观自身的全体本身，才从本来好象已把这个全体的反思淹没了的财富中浮现出来。

一般说来，由于象上面说过的那样，实体本身就是主体，所以一切内容都是它自己对自己的反思。一个具体存在物的持续存在或者说，具体存在物的实体，乃是一种自身同一性；因为如果它与自身不同一，它就会陷于瓦解。不过自身同一就是纯粹的抽象，而纯粹的抽象就是思维。当我说质的时候，我是在说单纯的规定性；一个具体存在所以与另一个不同，或它所以成为一个具体存在，就在于有质。具体存在为它自己而存在着，换句话说，它存在着乃是由于它跟它自身有这种单纯性。但是，这样一来，具体存在从本质上说就是思想了。——在这里人们已经理解到存在即是思维了；在这里也已透露出一种总与通常关于思维与存在的同一的那种无概念的说法互相分歧的洞见。——可是，这样一来，即是说，具体存在物的持续存在，既然就是自身同一性或纯粹的抽象，那么，它的持续存在就是它对其自身的抽象，或者说，它的持续存在而不瓦解，就是它与它自身的不同一，就是它的瓦解，——就是它固有的内向和返于自身，——就是它的形成。——由于存在的东西具有这样的性质，而且存在的东西的这种性质又是对认识而言的，所以认识不是把内容当作一种外来物对待的活动，不是从内容那里走出来而返回于自身的反思；科学不是那样的一种唯心主义，这种唯心主义以一种提供保证的或确信其自身的独断主义来代替那作出断言的独断主义，而勿宁是，由于认识眼看着或任凭内容返回于它固有的内在本性，所以认识的活动就同时既是深入于内容又是返回于自

身,说深入于内容,是因为认识活动是内容的内在的自己,说返回于自身,是因为认识活动是在他物里面的纯粹的自身同一性。因此,认识的活动是这样的一种诡计:它自己好象并不活动,却眼看着规定及规定的具体生命恰恰在其自以为是在进行自我保持和追求特殊兴趣的时候,适得其反,成了一种瓦解或消溶其自身的行动,成了一种把自己变为全体的环节的行动。

如果说以前所讲的是从实体的自我意识这一方面论述了理智的意义,那么刚才所说的,则从存在着的实体的规定这一方面阐明了理智的意义。——具体存在是质,是自身同一的规定性或规定了单一性、规定了的思想;这就是具体存在的理智。因为这样,具体存在就是阿那克萨戈拉当年作为第一个认识到本质的人所说的那种心灵[Nus]。在阿那克萨戈拉以后,具体存在的性质就更加确切地被理解为 Eidos 或 Idea, 即规定了的普遍性或类。表面看起来,类这个名词对于表达现时流行的美、神圣、永恒等观念似乎有点太通俗太不够味。但事实上观念所表示的不多不少恰恰就是类。可是我们现在时常看到,一个名词,确切地标示着一个概念,反为人所舍弃,而另外一个名词,即使仅仅由于它是从一个外国语里借用来的,因而把概念弄得含含糊糊,听起来好象意味更为深远,就为人所喜爱。——正是因为具体存在被规定为类,具体存在就是一种单一的思维;而心灵,或单一性,就是实体。至于实体,由于它具有单纯性或自身同一性,就表现为固定的和持续存在的。但是,这种自身同一性同样又是否定性;由于这样,那种固定的具体存在就过渡到它的瓦解或消溶。规定性之所以初看起来是这个样子,只因为规定性总是与他物联系着的,而且规定性之所以运动,似乎是它受了一种外来势力的结果。但是,它的他物就在它自身之内以及它的运动是自身运动,这一点恰恰在那个思维的单

一性里就已经包含着。因为单一性就是使其自己运动并将其自己加以区别的那个思想，就是固有的内在本性，就是纯粹的概念。那么因此，理智性就是一种形成过程，而它作为这种形成过程，也就是合理性。

一般说来，逻辑必然性就在于事物的存在即是它的概念这一性质里。只有逻辑的必然性才是合理的东西，才是有机整体的节奏；它是内容的知识，正如内容是概念和本质一样，——换句话说，只有它才是思辨的东西。——具体形象在使自己运动的同时使自己变成单纯的规定性；从而把自己提高为逻辑的形式，并存在于它自己的本质性之中，形态的具体存在仅仅就是这个运动，并且直接就是逻辑的具体存在。因此，根本不需要给具体的内容外加上一个形式主义；具体内容本身就是向形式主义的过渡，不过这里，形式主义不再是那种外在的形式主义了，因为形式就是具体内容自身所本有的形成过程。

(黑格尔：《精神现象学》，序，三·3)

§ 53.04 [哲学是对于对象的思维性考察] 11

(1) 哲学缺乏别的科学所享有的一种优越性：哲学不似别的科学可以假定表象所直接接受的为其对象，或者可以假定在认识的开端和进程里有一种现成的认识方法。哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的。两者皆以真理为对象——就真理的最高意义而言，上帝即是真理，而且唯有上帝才是真理。此外，两者皆研究有限事物的世界，研究自然界和人的精神，研究自然界和人的精神相互间的关系，以及它们与上帝(即二者的真理)的关系。所以哲学当能熟知其对象，而且也必能熟知其对象，——因为哲学不仅对于这些对象本来就有兴趣，而且按照时间的次序，人的意识

对于对象总是先形成表象，后才形成概念，而且唯有通过表象，依靠表象，人的能思的心灵才进而达到对于事物的思维地认识和把握。

但是既然要想对于事物作思维着的考察，很明显，对于思维的内容必须指出其必然性，对于思维的对象的存在及其规定，必须加以证明，才足以满足思维着的考察的要求。于是我们原来对于事物的那种熟知便显得不够充分，而我们原来所提出的或认为有效用的假定和论断便显得不可接受了。但是，同时要寻得一个哲学的开端的困难因而就出现了。因为如果以一个当前直接的东西作为开端，就是提出一个假定，或者毋宁说，哲学的开端就是一个假定。

(2) 概括讲来，哲学可以定义为对于事物的思维着的考察。如果说“人之所以异于禽兽在于他能思维”这话是对的（这话当然是对的），则人之所以为人，全凭他的思维在起作用。不过哲学乃是一种特殊的思维方式，——在这种方式中，思维成为认识，成为把握对象的概念式的认识。所以哲学思维无论与一般思维如何相同，无论本质上与一般思维同是一个思维，但总是与活动于人类一切行为里的思维，与使人类的一切活动具有人性的思维有了区别。这种区别又与这一事实相联系，即：基于思维、表现人性的意识内容，每每首先不借思想的形式以出现，而是作为情感、直觉或表象等形式而出现。——这些形式必须与作为形式的思维本身区别开来。

（黑格尔：《哲学全书》，导言，§§ 1—2）

§ 53.05 [哲学史上每一个体系都是哲学本身的一个环节] 11

(1) 另外我们也可以从哲学史，从外在历史特有的形态里去

揭示哲学的起源和发展。从外在的历史观点来看，便会以为理念发展的阶段似乎只是偶然的彼此相承，而根本原则的分歧，以及各哲学体系对其根本原则的发挥，也好像纷然杂陈，没有联系。但是，几千年来，这哲学工程的建筑师，即那唯一的活生生的精神，它的本性就是思维，即在于使它自己思维着的本性得到意识。当它（精神）自身这样成为思维的对象时，同时它自己就因而超出自己，而达到它自身存在的一个较高阶段。哲学史上所表现的种种不同的体系，一方面我们可以说，只是一个哲学体系，在发展过程中的不同阶段罢了。另一方面我们也可以说，那些作为各个哲学体系的基础的特殊原则，只不过是同一思想整体的一些分支罢了。那在时间上最晚出的哲学体系，乃是前此一切体系的成果，因而必定包括前此各体系的原则在内；所以一个真正名副其实的哲学体系，必定是最渊博、最丰富和最具体的哲学体系。

鉴于有如此多表面上不同的哲学体系，我们实有把普遍与特殊的真正规定加以区别的的必要。如果只就形式方面去看普遍，把它与特殊并列起来，那么普遍自身也就会降为某种特殊的东西。这种并列的办法，即使应用在日常生活的事物中，也显然不适宜和行不通。例如，在日常生活里，怎么会有人只是要水果，而不要樱桃、梨和葡萄，因为它们只是樱桃、梨、葡萄，而不是水果。但是，一提到哲学，许多人便借口说，由于哲学有许多不同的体系，故每一体系只是一种哲学，而不是哲学本身，借以作为轻蔑哲学的根据，依此种说法，就好象樱桃并不是水果似的。有时常有人拿一个以普遍为原则的哲学体系与一个以特殊为原则，甚至与一个根本否认哲学的学说并列起来。他们认为二者只是对于哲学不同的看法。这多少有些象认为光明与黑暗只是两种不同的光一样。

(2) 在哲学历史上所表述的思维进展的过程,也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程,不过在哲学本身里,它是摆脱了那历史的外在性或偶然性,而纯粹从思维的本质去发挥思维进展的逻辑过程罢了。真正的自由的思想,本身就是具体的,而且就是理念;并且就思想的全部普遍性而言,它就是理念或绝对。关于理念或绝对的科学,本质上应是一个体系,因为真理作为具体的,它必定是在自身中展开其自身,而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体,换言之,真理就是全体。全体的自由性,与各个环节的必然性,只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。

哲学若没有体系,就不能成为科学。没有体系的哲学理论,只能表示个人主观的特殊心情,它的内容必定是带偶然性的。哲学的内容,只有作为全体中的有机环节,才能得到正确的证明,否则便只能是无根据的假设或个人主观的确信而已。许多哲学著作大都不外是这种表示著者个人的意见与情绪的一些方式。所谓体系常被错误地理解为狭隘的、排斥别的不同原则的哲学。与此相反,真正的哲学是以包括一切特殊原则于自身之内为原则。

(3) 哲学的每一部分都是一个哲学全体,一个自身完整的圆圈。但哲学的理念在每一部分里只表达出一个特殊的规定性或因素。每个单一的圆圈,因它自身也是整体,就要打破它的特殊因素所给它的限制,从而建立一个较大的圆圈。因此全体便有如许多圆圈所构成的大圆圈。这里面每一圆圈都是一个必然的环节,这些特殊因素的体系构成了整个理念,理念也同样表现在每一个别环节之中。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部,导言,§§ 13—15)

§ 53.06 [哲学史上的纷歧意见，其实都是精神进展中的合理环节] 11

(1) 历史初看起来似乎只应该叙述各个时代、民族和个人的偶然事件，——这些事件是偶然的，一部分是就时间的次序来说，而一部分是就它们的内容来说。关于时间次序的偶然性，将在以后讨论。现在我们首先要讨论的乃是关于内容的偶然性的观念，亦即关于偶然的行为的观念。但是，哲学所有的内容不是行为，也不是外在的快乐和悲痛的事情，而是思想。偶然的不是别的，只是意见，而哲学意见也就是关于较为特殊的内容和哲学特有的对象的意见，——关于上帝、自然和精神的意见。

所以我们就常碰到对于哲学史的很普通的看法，认为它应当是对于一大堆在时间中产生和表现出来的哲学意见的罗列和陈述。象这类的材料，我们客气一点可以称之为意见；而在那些自信可以下比较彻底的判断的人，也许会干脆叫这种哲学史为无意识的东西的展览，或者至少是单纯沉溺在思想和概念中的人们所犯的许多错误的展览。这种说法我们不只是在那些自己承认不懂哲学的人那里可以听到（他们自己承认不懂哲学，因为在一般人看来对于哲学的无知并不妨害他们对哲学随便下判断；正相反，他们每个人都自信能够对哲学的价值和性质下判断，虽说他们对于哲学毫无所知）；而且从那些自己在写哲学史和曾经写过哲学史的人那里也同样可以听到。哲学史照这样说来，既是各式各样的意见的罗列，那么，它将变成一个无聊的好奇的东西，或者我们也可以说只是一种博学的兴趣。因为所谓博学，主要地只是知道一大堆无用的东西，这就是说，除了对那些无用的东西具有一些知识之外，本身没有任何别的内在意义和价值。

然而有人却以为象这样学习别人的不同意见和思想也是有用的：有刺激思维能力、引起许多好的思想的好处，这就是说，有可以引起另一些意见的好处，于是哲学史这门学问的功用，就在于从一些意见引起另一些意见。

如果哲学史只是一些意见的展览——即使是关于上帝或关于自然事物和精神事物的本质的意见——，则它将是一种多余的无聊的学问，无论我们从这类的博学和思想活动里能够得到多少益处。还有甚么东西能够比学习一系列的单纯意见更为无用吗？还有甚么东西比这更为无聊吗？有许多著作就是这样意义下的哲学史，它们把哲学的理念只是当作意见一样来罗列、来处理，对于这些东西我们只须随便翻阅一下，就可以发现其中的一切是如何地空虚无聊，缺乏兴味。

一个意见是一个主观的观念，一个任意的思想，一个想象，我可以这样想，别人可以那样想；——一个意见是我私有的，它本身不是一个有普遍性的自在自为地存在着的思想。但哲学是不包含意见的，——所谓哲学的意见是没有的。一个人即使他本人是个哲学史的作家，当他说哲学的意见时，我们立刻就可以看得出，他缺乏对于哲学的基本修养。哲学是关于真理的客观科学，是对于真理之必然性的科学，是概念式的认识；它不是意见，也不是意见的产物。

对于哲学史的这种看法，还有一个特有的意义，即：我们所知道的只是一些意见。着重点是在意见上面。与意见正相反对的是真理。在真理面前，一切意见都褪色了。但是，只在哲学史里面去寻求意见或以为在哲学史里面只能发现意见的人们，对于真理这个字是会掉头不顾的。哲学在这里曾经受到从两方面来的反对。一方面，如所熟知，注重虔诚信仰的人会公开宣称，理性或思维不能

够认识真理：正相反，理性只会引导到怀疑的深渊，于是我们必须放弃理性和独立思想，必须使理性和思想屈服于盲目信仰的权威之下，才能达到真理。关于哲学和哲学史与宗教间的关系，下面还要讨论。另一方面，也是人所熟知的，所谓“理性”又只图坚持其自身的效准，否认信仰的权威，努力使基督教合理化；所以它认为要承认任何东西，只有完全信赖个人自己的见解和个人的信念。但这种对于理性的权利的肯定，却得出这样令人惊异的结果：理性不能认识真理。这种所谓理性，一方面用思维理性的名义和力量向宗教信仰斗争，而同时它也同样转而反对理性，是理性的敌人。它坚持本能和情感以反对理性，因而就把主观的东西当作真理的标准，——象每个人纯从主观出发任意独断所形成的个人信念那样。这类的个人信念不是别的，而只是一种意见，不过这种意见却被当作人们的至高无上的标准罢了。

如果我们从首先碰到的观念开始，则不得不提一下对于哲学史的这种见解。这种见解浸透了一般文化生活的信念，同时也是我们时代的成见，是人们借以彼此互相了解互相认识的基本原则，——是一个被认为确定无疑的，作为一切其他科学研究的基础的前提。这一基本原则也就是时代的真正的标志。在神学里，教会的教条并不怎么代表基督教的教义，而是每一个人依照他自己的信念，或多或少地有他自己的基督教教义，而另一个人则依照他另一个信念也有他另一种基督教教义。我们常常看见，在历史上神学被迫使去寻求各种不同的意见，以便引起对于神学的兴趣。而最初的结果之一，就是尊崇所有一切的信念，把它们认作只是每一个人必须自己解决的问题，——它的目的当然不在认识真理。

个人的信念，事实上就是理性或理性的哲学从主观性出发在知识方面所要求的最后的、绝对本质的东西。但是，我们必须区别

开：甚么是基于感情、愿望和直观等主观的根据，一般地说，即基于主体之特殊性的信念，与甚么是基于思想的信念，即由于洞见事物的概念和性质而产生的思想的信念。前一种形态的信念，只是意见。

意见与真理的对立，象这里所明确划分的，即在苏格拉底和柏拉图时代（希腊生活之堕落的时代）的文化生活里，我们已经可以看到，——柏拉图曾经把意见（δόξα）和知识（ἐπιστήμη）对立起来。同样的对立，我们在奥古斯都和其后的罗马社会政治生活衰落的时代里也可以看到。在这时，伊壁鸠鲁学派以传播一种无所谓的态度来反对哲学。当基督说：“我是来到世间为真理作见证的。”彼拉多以蔑视真理的态度答道：“真理是甚么东西？”这话是说得很高傲的，意思是说：“真理这个观念已经是一个口头禅，我们已经对它很厌烦了。我们已经看穿了它是什么东西，现在已经说不上认识真理了。我们已经超出它了。”谁说这样的话，才真可算是“超出真理”——被摒于真理之外了。

如果一个人从这种观点出发来研究哲学史，则它的全部意义只在于知道别人的特殊意见，而每一个意见又不同于另一意见。但这些个别的特殊的意见，对于我是生疏外在的，在这里面，我的思维理性是不自由的，也是没有活动于其中的：它们对于我只是一堆外在的僵死的历史材料，一堆本身空疏的内容。只有自己主观空疏的人，才会满足于这些空疏的东西。

对于天真纯朴的人，真理永远是一个伟大的名词，可以激动他的心灵。对于认为真理不可知的说法，我们在哲学史里适当的地方还要加以详细的考察，现在只消提一句：如果我们承认真理不可知这个前提，象邓尼曼那样，那真是无法了解，为甚么我们还要耗费精神来研究哲学。因为每一个意见都错误地自诩为具有真理。

这就立即令我回忆起一个旧的信念：真理是在知识里，但我们只有在反省时，不是在走来走去时，才能认识真理；真理既不能在直接的知觉、直观里，亦不能在外在的感觉直观或理智的直观里（因为每一个直观作为直观，就是感性的）被认识，而只能通过思维的劳作才能被认识。

（2）上面这种对于哲学史的看法，从另一方面看来也可以有另一种结果，这结果，如果我们愿意，也可以把它看作或者有害，或者有利。我们看见如此纷歧的意见和如此繁多的哲学系统，于是就感觉到一种困惑，不知道应该接受哪一个。我们知道，许多伟大的人物都曾对于那些足以令人向往——而哲学也声言要将关于它们的知识给予人们——的伟大事物，犯过错误，因而他们都曾遭受过别人的反对。“既然这样伟大的人物都曾走错了路，象我这样一个小人物，如何能够去下决定性的判断呢？”从哲学系统之纷歧里面推出来的这个结论，就是我们认为有害的一方面，但同时也有一种主观的用处。因为这种纷歧通常被许多人用作遁辞，——这些人装出很内行的样子，表示他们对于哲学很有兴趣——来掩饰他们对于哲学的忽视，即他们虽然好象是抱着一番善意，并且也承认有努力研究这门学问的必要，但事实上他们却完全忽视了这门学问。然而哲学系统的纷歧，却远不只是一种被这些人用作忽视哲学的借口。它还更可以被当作一种严肃的真实的论据，用来反对从事哲学研究所需的热忱，——用来作为忽略哲学的理由，并作为一个无可辩驳的例证，以表明努力达到对于真理的哲学认识，是徒劳无益之事。但假如我们承认，哲学应当是一种真正的科学，而且真的哲学只有一个，于是就发生了这个问题：哪一个哲学是真的哲学？我们如何可以认识这个真的哲学？既然每一个哲学自认为真的哲学，既然每一个哲学各自提出一些不同的标志和标准，作为认识真

理的指针；——那么，一个头脑清醒的人于下判断时必会徘徊迟疑。

这一点，据说就是哲学史可以提供的进一步的意义。西塞罗（《论神的性质》第一章第十节以下）曾经杂乱地列举出关于上帝的许多哲学思想的历史。他假借一个伊壁鸠鲁派的学者的口气来说话，但他自认他不知道有比那更好的说法，所以那就代表他自己的见解。那个伊壁鸠鲁派的学者说，我们尚没有达到确定的知识。对于哲学努力之为无用的证明，可以直接从这种对于哲学史通常的肤浅看法引申出来：即认为哲学史的结果所昭示的，不过只是纷歧的思想、多样的哲学的发生过程，这些思想和哲学彼此互相对立、互相矛盾、互相推翻。这个不可否认的事实，似乎包含有可以把耶稣基督下面的一句话应用到哲学上面来的理由和必要：“让那死了的人去埋葬他们的死人；跟着我来。”全部哲学史这样就成了一个战场，堆满着死人的骨头。它是一个死人的王国，这王国不仅充满着肉体死亡了的个人，而且充满着已经推翻了的和精神上死亡了的系统，在这里面，每一个杀死了另一个，并且埋葬了另一个。这里不是“跟着我走”，按照这里的意思倒必须说，“跟着自己走”。这就是说，坚持你自己的信念，不要改变你自己的意见。何必采纳别人的意见呢？

这样的情形当然就发生了：一种新的哲学出现了。这哲学断言所有别的哲学都是毫无价值的。诚然，每一个哲学出现时，都自诩为：有了它，前此的一切哲学不仅是被驳倒了，而且它们的缺点也被补救了，正确的哲学最后被发现了。但根据以前的许多经验，倒足以表明《新约》里的另一些话同样地可以用来说这样的哲学，——使徒彼得对安那尼亚说：“看吧！将要抬你出去的人的脚，已经站在门口。”且看那要驳倒你并且代替你的哲学也不会很久不

来,正如它对于其他的哲学也并不曾很久不去一样。

(3) 无疑地,现在有着并且曾经有过许多不同的哲学,乃是一个有充分根据的事实。但真理只有一个,——这乃是理性的本能所具有的根深蒂固的直觉和信念。于是有人便因此推论说:“只能有一个哲学是真的,但由于有如此之多不同的哲学,所以其余的哲学都只能是错误的。但每一种哲学都确信、保证并证明它自身是那唯一的真的哲学。”这是通常的形式推论,而且从冷静思想看来,好象也是正确的见解。至于谈到思想之冷静——这个好听的名词,从日常的经验我们就可以知道冷静这个名词的意义,即当我们是冷静或空乏^①时,我们立刻或不久就会感觉饥饿。但冷静的思想却有一种本领和技巧,可以不让自己由于冷静或空乏而变成饥饿和渴求,而能使自己感到满足并安于满足。因此,用这种字眼所表示的这种思想,就是那僵死的抽象理智;因为只有僵死的东西才是冷静的,并且同时才是满足的,安于满足的。但无论物质生活或精神生活皆不会停留在满足于冷静或空疏中,而乃是一种冲力,它是饥渴地追求真理,追求对真理的知识,迫切要求对这种求真和求知的冲力的满足,它决不会对这样的抽象思想加以饱餐并感到满足的。

但是,对于上面这种思想,有一点尚须更确切地说明一下,即无论哲学派别是如何地纷歧,却至少有一个共同点,即它们同是哲学。所以,如果任何人研究过或熟悉过任何一种哲学(只要它在任何意义下是一种哲学),则他就可以说是具有“哲学”。那提出一些抽象的论证或借口、一味坚持哲学的纷歧性的人,由于他厌恶或害怕特殊性,不知道特殊性也包含普遍性在内,他是不愿意理解或承

^① 德文原作 nüchtern,此字有指饥饿时腹中杌然或空乏之意,复有冷静、空疏、抽象、枯燥的意思。黑格尔此处兼用这两层意义。——编者

认这普遍性的，——在别的地方我曾经把他比做一个患病的学究，医生劝他吃水果，于是有人把樱桃或杏子或葡萄放在他前面，但他由于抽象理智的学究气，却不伸手去拿，因为摆在他面前的，只是一个一个的樱桃、杏子或葡萄，而不是水果。

但重要的是对于哲学系统之纷歧性的意义，去进一步获得一个更深刻的见解。对于真理和哲学的性质，加以哲学的理解，这样我们就可以认识到，这种哲学系统的纷歧，绝不意味着真理与错误是抽象地对立着的。说明这点，就会使我们明了全部哲学史的意义。

我们必须讲明白：哲学系统的纷歧和多样性，不仅对哲学本身或哲学的可能性没有妨碍，而且对于哲学这门科学的存在，在过去和现在都是绝对必要的，并且是本质的。

由于这番讨论，就可以帮助我们认识，哲学的目的即在于用思维和概念去把握真理，并不是去发现没有东西可以被认识，也不是去发现我们不能认识真正的真理，而只能认识暂时的、有限的真理（这就是说，一种真理同时义是不真的真理）。此外并可以帮助我们认识，在哲学史里我们所研究的就是哲学本身。

我们可以在这里把重要之点单用“发展”这一概念来加以概括。如果我们明白了发展的意义，则所有其余部分都自会产生并引申出来。哲学史的事实并不是一些冒险的行为，一如世界的历史并不只是一些浪漫的活动，换言之，它们并不只是一些偶然的事实，迷途骑士漫游事迹之聚集：这些骑士各自为战，作无目的的挣扎，在他们的一切努力里，看不出任何效果。哲学史同样也不是在这里异想天开地想出一个东西，在那里又主观任性地想出另一个东西，而是在思维精神的运动里有本质上的联系的。精神的进展是合乎理性的。我们必须本着对于世界精神这样的信心去从事历

史,特别是哲学史的研究。

(黑格尔:《哲学史讲演录》,导言,甲)

§ 53.07 [哲学无所谓起点,当它达到最终结论时,也就是回到了起点] 11

(1) 谈到哲学的开端,似乎哲学与别的科学一样,也须从一个主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象,如空间、数等等,而哲学似乎也须先假定思维的存在,作为思维的对象。不过哲学是由于思维的自由活动,而建立其自身于这样的观点上,即哲学是独立自为的,因而自己创造自己的对象,自己提供自己的对象。而且哲学开端所采取的直接的观念,必须在哲学体系发挥的过程里,转变成为终点,亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时,也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来,哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈,因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点,只是就研究哲学的主体的方便而言,才可以这样说,至于哲学本身却无所谓起点。换句话说,科学的概念,我们据以开始的概念,即因其为这一科学的出发点,所以它包含作为对象的思维与一个(似乎外在的)哲学思考的主体间的分离,必须由科学本身加以把握。简言之,达到概念的概念,自己返回自己,自己满足自己,就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标。

(2) 对于哲学无法给予一初步的概括的观念,因为只有这门科学的全体才是理念的表述。所以对于科学内各部门的划分,也只有从理念出发,才能够把握。故科学各部门的初步划分,正如最初对于理念的认识一样,只能是某种预想的东西。但理念完全是自己与自己同一的思维,并且理念同时又是借自己与自己对立以

实现自己,而且在这个对方里只是在自己本身内的活动。因此〔哲学〕这门科学可以分为三部分:

1. 逻辑学, 研究自在自为的理念;
2. 自然哲学, 研究异在或外在化的理念;
3. 精神哲学, 研究由异在返回到它自身的理念。

上面 § 15 里曾说过, 哲学各特殊部门间的区别, 只是理念自身的各个规定, 而这一理念也只是表现在各个不同的要素里。在自然界中所认识的无非是理念, 不过是理念在外在化的形式中。同样, 在精神中所认识的, 是自为存在着、并正向自在自为发展着的理念。理念这样显现的每一规定, 同时是理念显现的一个过渡的或流逝着的环节。因此须认识到个别部门的科学, 每一部门的内容既是存在着的对象, 同样又是直接地在这内容中向着它的较高圈子的过渡。所以这种划分部门的观念, 实易引起误会, 因为这样划分, 未免将各特殊部门或各门科学并列在一起, 它们好象只是静止着的, 而且各部门科学也好象是根本不同类, 有了实质性的区别似的。

(黑格尔:《哲学全书》, 导言, §§ 17—18)

§ 53.08 [逻辑学研究思维的抽象要素, 即纯粹理念] 11

(1) 逻辑学是研究纯粹理念的科学, 所谓纯粹理念就是作为思维的抽象要素的理念。

在这部分初步论逻辑学的概念里, 所包含对于逻辑学以及其他概念的规定, 也同样适用于哲学上许多基本概念。这些规定都是由于并对于全体有了综观而据以创立出来的。

我们可以说逻辑学是研究思维、思维的规定和规律的科学。但是只有思维本身才构成使得理念成为逻辑的理念的普

遍规定性或要素。理念并不是形式的思维，而是思维的特有规定和规律自身发展而成的全体，这些规定和规律，乃是思维自身给予的，决不是已经存在于外面的现成的事物。

在某种意义下，逻辑学可以说是最难的科学，因为它所处理的题材，不是直观，也不象几何学的题材，是抽象的感觉表象，而是纯粹抽象的东西，而且需要一种特殊的能力和技巧，才能够回溯到纯粹思想，紧紧抓住纯粹思想，并活动于纯粹思想之中。但在另一种意义下，也可以把逻辑学看作最易的科学。因为它的内容不是别的，即是我们自己的思维，和思维的熟习的规定，而这些规定同时又是最简单、最初步的，而且也是人人最熟知的，例如：有与无，质与量，自在存在与自为存在，一与多等等。但是，这种熟知反而加重了逻辑研究的困难。因为，一方面我们总以为不值得费力气去研究这样熟习的东西。另一方面，对于这些观念，逻辑学去研究、去理解所采取的方式，却又与普通人所业已熟习的方式不相同，甚至正相反。

逻辑学的有用与否，取决于它对学习的人能给予多少训练以达到别的目的。学习的人通过逻辑学所获得的教养，在于训练思维，使人在头脑中得到真正纯粹的思想，因为这门科学乃是思维的思维。——但是就逻辑学作为真理的绝对形式来说，尤其是就逻辑学作为纯粹真理的本身来说，它决不单纯是某种有用的东西。但如果凡是最高尚的、最自由的和最独立的东西也就是最有用的东西，那么逻辑学也未尝不可认为是有用的，不过它的用处，却不仅是对于思维的形式练习，而必须另外加以估价。

(2)试从思维的表面意义看来，则 α)首先就思维的通常主观的意义来说，思维似乎是精神的许多活动或能力之一，与感觉、直观、

想象、欲望、意志等并列杂陈。不过思维活动的产物，思想的形式或规定性，一般是普通的抽象的东西。思维作为能动性，因而便可称为能动的普遍。而且既然思维活动的产物是有普遍性的，则思想便可称为自身实现的普遍体。就思维被认作主体而言，便是能思者，存在着的能思的主体的简称就叫做我。

(3) β) 在前面我们既认思维和对象的关系是主动的，是对于某物的反思^①，因此思维活动的产物、普遍概念就包含有事情的价值，亦即本质、内在实质、真理。

在§5里曾提及一种旧信念认为所有对象、性质、事变的真实性，内在性，本质及一切事物所依据的实质，都不是直接地呈现在意识的前面，也不是随对象的最初外貌或偶然发生的印象所提供給意识的那个样子，反之，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行反思。惟有通过反思才能达到这种知识。

(4) γ) 经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思作为中介的改变，对象的真实本性才可呈现于意识前面。

(5) δ) 反思既能揭示出事物的真实本性，而这种思维同样也是我的活动，如是则事物的真实本性也同样是我的精神的产物，就我作为能思的主体，就我作为我的简单的普遍性而言的产物，也可以说是完全自己存在着的我或我的自由的产物。

(6) 思想按照这样的规定，可以叫做客观的思想，甚至那些最初在普通形式逻辑里惯于只当作被意识了的思维形式，也可以算作客观的形式。因此逻辑学便与形而上学合流了。形而上学是研究思想所把握住的事物的科学，而思想是能够表达事物的本质

^① 反思，就是深思，反复思考。——编者

性的。

关于思想的某些形式如概念、判断和推论与其他的形式如因果律等等的关系，只是在逻辑学本身内才能加以研究。但现时至少有这样多是可以清楚看见的，就是当思想对事物要形成一个概念时，这概念及其最直接的形式判断和推论，决不会是由一些生疏的、外在的规定和关系所形成的。反思，有如上面所说，能深入于事物的共性，而共性本身即是概念的一个环节。说理智或理性是在世界中，同样地说出了客观思想所包含的相同的意义。这种说法也仍然有些不方便，因为一般的习惯总以为思想只是属于精神或意识的，而客观一词最初也只是用来指谓非精神的东西。

(黑格尔：《哲学全书》，第一部，§§ 19—24)

§ 53.09 [逻辑包含三个环节：理智的、辩证的和思辨的] 11

(1) 逻辑思想就形式而论有三方面： α)抽象的或理智的方面， β)辩证的或否定性理性的方面， γ)思辨的或肯定性理性的方面。

这三方面并不构成逻辑学的三部分，而是每一逻辑真实体的各环节，一般说来，亦即是每一概念或每一真理的各环节。它们可以全部被安置在第一阶段即理智的阶段，如是，则它们便被认作彼此孤立，因而不能见到它们的真理性。我们此处所提出来的关于逻辑学的规定和部门的划分，在现阶段同样只能说是预拟的和历史性的叙述。

(2) α)作为理智的思维死守着固定的规定性，以及这种规定性与那种规定的差别；它认为这样一种有局限性的、抽象的东西是自为地屹立着、存在着的。

(3) β)辩证的环节就是这样一些有限的规定真正扬弃自己，

过渡到它们的对立面。

1. 当辩证法原则被理智孤立地、单独地应用时,特别是当它这样地被应用来处理科学的概念时,就形成怀疑主义。怀疑主义,作为运用辩证法的结果,包含单纯的否定。2. 辩证法通常被看成一种外在的技术,通过主观的任性使确定的概念发生混乱,并给这些概念带来矛盾的假象。从而不以这些规定为真实,反而以这种虚妄的假象和理智的抽象概念为真实。辩证法又常常被认作一种主观任性的往复辩难之术。这种辩难乃出于机智,缺乏真实内容,徒以单纯的机智掩盖其内容的空疏。——但就它的特有的规定性来说,辩证法倒是理智的规定和一般有限事物特有的、真实的本性。反思首先超出孤立的规定性,把它关联起来,使其与别的规定性处于关系之中,但仍然保持那个规定性的孤立有效性。反之,辩证法却是一种内在的超越,由于这种内在的超越过程,理智概念的片面性和局限性的本来面目,即理智概念的自身否定性就表述出来了。凡有限之物莫不扬弃其自身。因此,辩证法构成科学进展的推动的灵魂。只有通过辩证法原则,科学内容才达到内在联系和必然性,并且只有在辩证法里,一般才包含有真实的超出有限,而不只是外在的超出有限。

(4) γ) 思辨的或肯定性理性的环节在规定的对立中认识到它们的统一,认识到它们的分解和过渡中所包含的肯定的东西。

1. 辩证法具有肯定的结果,因为它有确定的内容,或因为它的真实结果不是空的、抽象的虚无,而是对于某些规定的否定,而这些被否定的规定也包含在结果中,因为这结果确是一结果,而不是直接的虚无。2. 由此可知,这结果是理性的东西,虽说只是思想的、抽象的东西,但同时也是具体的东西,因

为它并不是简单的形式的统一，而是有差别的规定的统一。所以对于单纯的抽象概念或形式思想，哲学简直毫不相干涉，哲学所从事的只是具体的思想。3. 思辨逻辑内即包含有单纯的理智逻辑，而且从前者即可抽得出后者。我们只消把思辨逻辑中辩证法的和理性的成分排除掉，就可以得到理智逻辑。这样一来，我们就得着普通的逻辑，这只是各式各样的思想形式或规定排比在一起的事实纪录，却把它们当作某种无限的东西。

(黑格尔:《哲学全书》，第一部，§§ 79—82)

§ 53.10 [存在的第一组范畴: 存在、定在、自为存在, 是质的规定性] 11

(1) 逻辑学分三部分:

1. 关于存在的学说。
2. 关于本质的学说。
3. 关于概念和理念的学说。

也就是分三部分来论述思想:

1. 论述思想的直接性——自在的概念。
2. 论述思想的反思性和间接性——概念的自为存在和假相。
3. 论述思想的返回自身的存在和发展了的自如存在——自在自为的概念。

存在就是仅仅自在的概念。存在的各个规定或范畴是存在着的。把存在的这些规定分别开来看，它们是彼此互相对立的。从它们进一步的规定(或辩证法的形式)来看，它们是互相过渡到对方。这种向对方过渡的进程，一方面是一种向外的设定，因而是自在地存在着的概念的开展，并且同时也是存在的向内回复或深入

于其自己本身。因此在存在论的范围内去解释概念，固然要发挥存在的全部内容，同时也要扬弃存在的直接性或扬弃存在本来的形式。

(2) 存在自身以及从存在中推出来的各个规定或范畴，不仅是属于存在的范畴，而且是一般逻辑上的范畴。这些范畴也可以看成对于绝对的界说^①，或对于上帝的形而上学的界说。然而确切地说，却总是只有第一和第三范畴可以这样看，因为第一范畴表示一个范围内的简单规定，而第三范畴则表示由分化而回复到简单的自身联系。因为对上帝予以形而上学的界说，就是把他的本性表达在思想里；但是逻辑学却包括了一切具有思想形式的思想。反之，第二范畴则表示一个范围内的分化阶段，因此只是对于有限事物的界说。但当我们应用界说的形式时，这形式便包含有一种基质浮起在我们观念中的意思。这样一来，即使绝对——这应用思想的意义和形式去表达上帝的最高范畴——与用来界说上帝的谓词或特定的实际思想中的名词相比，也不过仅是一意谓的思想，一本身无确定性的基质罢了。因为这里所特别讨论的思想或事情，只是包括在谓词里，所以命题的形式，正如刚才所说的那个主体或绝对，都完全是某种多余的东西。

(3) 纯粹的存在构成了开端，因为它既是纯粹的思想，又是未规定的、简单的、直接的东西，而最初的开端却不能是什么间接的东西和进一步规定了的东西。

只要我们能够简单地意识到开端的性质所包含的意义，那么，一切可以提出来反对用抽象空洞的存在作为逻辑学开端的一切怀疑和责难，就都会消失。存在可以界说为“我即是

^① 又译“定义”。例如给绝对所下的定义或界说即是：“绝对就是存在着的××”。
——编者

我”，为绝对无差别性或同一性等等。只要感觉到有从绝对确定性，亦即自我确定性开始，或从对于绝对真理的界说或直观开始的必要，则这些形式或别的同类的形式就可以看成必然是最初的出发点。但是由于这些形式中每一个都包含着中介性，因此不能是真正的最初开端。因为中介性包含由第一进展到第二，由此一物出发到别的一些有差别的东西的过程。如果“我即是我”，甚或理智的直观真的被认作只是最初的开端，则它在这单纯的直接性里仅不过是存在罢了。反之，纯存在若不再是抽象的直接性，而是包含间接性在内的存在，则是纯思维或纯直观。

如果我们宣称存在是绝对的一个谓词，则我们就得到绝对的第一界说，即：“绝对就是存在。”这就是纯全（在思想中）最先提出的界说，最抽象也最空疏。这就是爱利亚学派所提出来的界说，同时也是最著名的界说，认上帝是一切实在的总和。简言之，依这种看法，我们须排除每一实在在内的限制，这样才可以表明，只有上帝才是一切实在中之真实者，最高的实在。如果实在已包含有反思在内，那么当耶柯比说斯宾诺莎的上帝是一切有限存在中的存在原理时，就已经直接说出这种看法了。

附释一：开始思维时，除了纯粹无规定性的思想外，没有别的，因为在规定性中已包含有“其一”与“其他”；但在开始时，我们尚没有“其他”。这里我们所有的无规定性的思想乃是一种直接性，不是经过中介的无规定性；不是一切规定性的扬弃，而是无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的“有”。这种“有”是不可感觉，不可直观，不可表象的，而是一种纯思，

并因而以这种纯思作为逻辑学的开端。本质也是一无规定性的东西，但本质乃是通过中介的过程已经扬弃了规定并把它包括在自身内的无规定性。

附释二：在哲学史上，逻辑理念的不同阶段是以前后相继的不同的哲学体系的姿态而出现，其中每一体系皆基于对绝对的一个特殊的界说。正如逻辑理念的开展是由抽象进展到具体，同样在哲学史上，那最早的体系每每是最抽象的，因而也是最贫乏的。故早期的哲学体系与后来的哲学体系的关系，大体上相当于前阶段的逻辑理念与后阶段的逻辑理念的关系，这就是说，早期的体系被后来的体系所扬弃，并被包括在自身之内。这种看法就表明了哲学史上常被误解的现象——一个哲学体系为另一哲学体系所推翻，或前面的哲学体系被后来的哲学体系推翻的真意义。每当说到推翻一个哲学体系时，总是常常被认为只有抽象的否定的意义，以为那被推翻的哲学已经毫无效用，被置诸一旁，而根本完结了。如果真是这样，那末，哲学史的研究必定会被看成异常苦闷的工作，因为这种研究所显示的，将会只是所有在时间的进程里发生的哲学体系如何一个一个地被推翻的情形。虽然我们应当承认，一切哲学都曾被推翻了，但我们同时也须坚持，没有一个哲学是被推翻了的，甚或没有一个哲学是可以推翻的。这有两方面的解释：第一、每一值得享受哲学的名义的哲学，一般都以理念为内容；第二、每一哲学体系均可看作是表示理念发展的一个特殊阶段或特殊环节。因此所谓推翻一个哲学，意思只是指超出了那一哲学的限制，并将那一哲学的特定原则降为较完备的体系中的一个环节罢了。所以，哲学史的主要内容并不

是涉及过去，而是涉及永恒及真正现在的东西。而且哲学史的结果，不可与人类理智活动的错误陈述的展览相比拟，而只可与众神像的庙堂相比拟。这些神像就是理念在辩证发展中依次出现的各阶段。所以哲学史总有责任去确切指出哲学内容的历史开展与纯逻辑理念的辩证开展一方面如何一致，另一方面又如何有出入。但这里须首先提出的，就是逻辑开始之处实即真正的哲学史开始之处。我们知道，哲学史开始于爱利亚学派，或确切点说，开始于巴门尼德的哲学。因为巴门尼德认“绝对”为“存在”，他说：“惟‘存在’在，‘不存在’不在”。这须看成是哲学的真正开始点，因为哲学一般是思维着的认识活动，而在这里第一次抓住了纯思维，并且以纯思维本身作为认识的对象。

人类诚然自始就在思想，因为只有思维才使人有以异于禽兽，但是经过不知若干千年，人类才进而认识到思维的纯粹性，并同时把纯思维理解为真正的客观对象。爱利亚学派是以勇敢的思想家著称。但与这种表面的赞美相随的，常常就有这样的评语，即这些哲学家太趋于极端了，因为他们只承认只有“存在”是真的，而否认意识中一切别的对象的真理性。说我们不应老停滞在单纯的“存在”的阶段，这当然是很对的。但认为我们意识中别的内容好象是在“存在”之旁和在“存在”之外似的，或把“存在”与某种别的东西等量齐观，说有“存在”，某种别的东西也“存在”，那就未免太缺乏思想了。真正的关系应该是这样：存在之为存在并非固定之物，也非至极之物，而是有辩证法性质，要过渡到它的对方的。“存在”的对方，直接地说来，也就是不存在。总结起来，“存在”是第一个纯思想，无论从任何别的

在”也是绝对不同的,一个不是另一个,都一样是对的。但是,既然存在与不存在的区别在这里还没有确定,因为它们还同样是直接的东西,那末,它们的区别,真正讲来,是不可言说的,只是臆想的区别。——

5. 存在过渡到不存在,不存在过渡到存在,是变易的原则,与此原则相反的是泛神论,即“无不能生有,有不能变无”的物质永恒的原则。古代哲学家曾经见到这简单的道理,即“无不能生有,有不能变无”的原则,事实上将会取消变易。因为一物从什么东西变来和将变成什么东西乃是同一的东西。这个命题只不过是表现在理智中的抽象同一性原则。但不免显得奇异的是,我们现时也听见“无不能生有,有不能变无”的原则完全自由地传播着,而传播的人毫没有意识到这些原则是构成泛神论的基础,并且也不知道古代哲学家对于这些原则已经发挥极致了。

(5) 在变易中与不存在为一的存在及与存在为一的不存在,都只是消逝着的东西。变易由于自身的矛盾而过渡到存在与不存在皆被扬弃于其中的统一。由此所得的结果就是定在^①。

(6) α) 定在是具有一种规定性的存在,而这种规定性,作为直接的或存在着的的规定性就是质。定在返回到它自己本身的这种规定性里就是在那里存在着的的东西,或某物。——由分析限有而发展出来的范畴,只须加以简略地提示。

附释: 质是与存在同一的直接的规定性,与即将讨论的量不同,量虽然也同样是存在的规定性,但不复是直接与存在同一,而是与存在不相干的、且外在于存在的规定性。——某物之所以是某物,乃由于其质,如失掉其质,便会停

^① 即有规定性的存在。——编者

在”也是绝对不同的,一个不是另一个,都一样是对的。但是,既然存在与不存在的区别在这里还没有确定,因为它们还同样是直接的东西,那末,它们的区别,真正讲来,是不可言说的,只是臆想的区别。——

5. 存在过渡到不存在,不存在过渡到存在,是变易的原则,与此原则相反的是泛神论,即“无不能生有,有不能变无”的物质永恒的原则。古代哲学家曾经见到这简单的道理,即“无不能生有,有不能变无”的原则,事实上将会取消变易。因为一物从什么东西变来和将变成什么东西乃是同一的东西。这个命题只不过是表现在理智中的抽象同一性原则。但不免显得奇异的是,我们现时也听见“无不能生有,有不能变无”的原则完全自由地传播着,而传播的人毫没有意识到这些原则是构成泛神论的基础,并且也不知道古代哲学家对于这些原则已经发挥极致了。

(5) 在变易中与不存在为一的存在及与存在为一的不存在,都只是消逝着的東西。变易由于自身的矛盾而过渡到存在与不存在皆被扬弃于其中的统一。由此所得的结果就是定在^①。

(6) α) 定在是具有一种规定性的存在,而这种规定性,作为直接的或存在着的的规定性就是质。定在返回到它自己本身的这种规定性里就是在那里存在着的東西,或某物。——由分析限有而发展出来的范畴,只须加以简略地提示。

附释: 质是与存在同一的直接的规定性,与即将讨论的量不同,量虽然也同样是存在的规定性,但不复是直接与存在同一,而是与存在不相干的、且外在于存在的规定性。——某物之所以是某物,乃由于其质,如失掉其质,便会停

^① 即有规定性的存在。——编者

这里所提及的那样，把作为特定存在的定在与抽象的存在混淆起来，虽也有正确之处，那就是因为在定在中所包含的否定成分，最初好象只是隐伏着的。只有后来在自为存在的阶段，才开始自由地出现，达到它应有的地位。——

(8) β) 离开了规定性而坚持自身的存在，即“自在存在”，这只会是对存在的空洞抽象。在“定在”里，规定性和存在是一回事，但同时就规定性被设定为否定性而言，它就是一种限度、界限。所以异在并不是定在之外的一种不相干的东西，而是定在的固有成分。某物由于它自己的质：第一是有限的，第二是变化的，因此有限性与变化性即属于某物的存在。

(9) 某物成为一个别物，而别物自身也是一个某物，因此它也同样成为一个别物，如此递推，以至无限。

(10) 这种无限是坏的或否定的无限。因为这种无限不是别的东西，只是有限事物的否定，而有限事物仍然重复发生，还是没有被扬弃。换句话说，这种无限只不过表示有限事物应该扬弃罢了。这种无穷进展只是停留在说出有限事物所包含的矛盾，即有限之物既是某物，又是它的别物。这种无限进展乃是互相转化的某物与别物这两个规定彼此交互往复的无穷进展。

(11) γ) 事实上摆在我们前面的，就是某物成为别物，而别物一般地又成为别物。某物既与别物有相对关系，则某物本身也是一与别物对立之别物。既然过渡达到之物与过渡之物是完全相同的(因为二者皆具有同一或同样的规定，即同是别物)，因此可以推知，当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起罢了。而这种在过渡中，在别物中达到的自我联系，就是真正的无限。或者从否定方面来看，凡变化之物即是别物，它将成为别物之别物。所以存在作为否定之否定，就恢复了它的肯定性，而成为自为存在。

二元论认为有限与无限的对立不可克服，却没有明了这个简单的道理，因为照二元论的看法，无限只是对立的双方之一方，因而无限也成为一个特殊之物，而有限就是和它相对的另一特殊之物。象这样的无限，只是一特殊之物，与有限并立，而且以有限为其限制或限度，并不是应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限。——

(12) α) 自为存在，作为自身联系，就是直接性，作为否定的东西的自身联系，就是自为存在着的存在，也就是一。一就是自身无别之物，因而也就是排斥别物之物。

(13) β) 否定的东西的自身联系是一种否定的联系，也是“一”自己与自己本身相区别，“一”的排斥，或许多一的建立。按自为存在的直接性看来，这些多是存在着的存在，这样，这些存在着的“一”的排斥，就成为它们彼此的相互排斥，它们这种排斥是当前的或两方相互的排除。

(14) γ) 但多是一的对方，每一方都是一，或甚至是多中之一；因此它们是同一的东西。或者试就斥力本身来看，斥力作为许多“一”彼此相互的否定联系；同样也就本质上是它们的相互联系。因为一于发挥其斥力时所发生联系的那些东西，仍然是一个一个的“一”，所以在这些一中，“一”就与其自身发生联系了。因此斥力本质上也同样是引力；排他的一或自为存在扬弃其自身。质的规定性在“一”里充分达到其自在自为的特定存在，因而过渡到扬弃了的规定性，亦即过渡到作为量的存在。

(黑格尔：《哲学全书》，第一部，§§ 83—98)

§ 53.11 [第二组范畴：纯量、定量、程度，是量的规定性] 11

(1) 量是纯粹的存在，不过这种纯粹存在的规定性不再被认

作与存在本身相同一,而是被认作扬弃了的或无关轻重的。

1)大小这名词大都特别指特定的量而言,因此不适宜于用来表示量。2)数学通常将大小定义为可增可减的东西。这个界说的缺点,在于将被界说者重复包含在内。但这亦足以表明大小这个范畴是显明地被认作可以改变的和无关轻重的,因此尽管大小的外延或内包有了增减或变化,但一个东西,例如一所房子或红色,房子却不失其为一所房子,红色却不失其为红色。3)绝对是纯量。这个观点大体上与认物质为绝对的观点是相同的,在这个观点里,诚然仍有形式,但形式仅是一种无关轻重的规定。量也是构成绝对的基本规定,如果我们认绝对为一绝对的无差别,那末一切的区别就会只是量的区别。此外,如果我们认实在为无关轻重的空间充实或时间充实,则纯空间和时间等等,也都可以当作量的例子。

(2)量本质上被认定为带有它所包含的排他的规定性,这样的量就是定量,即限定的量。

附释:定量是量中的定在,纯量则相当于存在,而下面即将讨论的程度则相当于自为存在。由纯量进展到定量的详细步骤,是以这样的情形为根据,即在纯量里连续性与分离性的区别,最初只是潜在着的,反之,在定量里,两者的区别便明显地确立起了。所以现在,量一般地是表现为有区别的或受限制的。但这样一来,定量也就同时分裂为许多数目不确定的单位的量或特定的量。每一特定的量,由于它与其他的特定的量有区别,各自形成一单位,但从另一方面看来,这种特定的量所形成的单位仍然是多。于是定量便被规定为数。

(3)限度是与定量本身的全体同一的。限度自身作为多重的,

是外延的量，但限度自身作为简单的规定性，是内涵之量或程度。

连续的和分离的量区别于外延的和内涵的量，这种区别就在于前者关涉到一般的量，后者则关涉到量的限度或量的规定性本身。外延的和内涵的量同样也不是两种不同的量，其一决不包含其他的规定性，凡是外延的量也同样是内涵的量，凡是内涵的量也同样是外延的量。

(4) 在程度里，定量的概念便设定起来了。定量就是自为中立而又简单的量，但这样一来，量之所以成为定量的规定性就完全在它的外面，在别的量里了。这是一个矛盾，在这种矛盾里，那自为存在着的、中立的限度是绝对的外在性，无限的量的进展便设定起来了。——这是一个由直接性直接转变到它的反面、转变为间接性(即超出那个方才设定起来的定量)的过程，反之，这也是一个由间接性直接转变到它的反面，转变为直接性的过程。

(5) 比例的两项仍然是直接的定量，并且质的规定和量的规定彼此仍然是外在的。但就质和量的真理性来说：量的本身在它的外在性里即是和它自身相联系，或者说，自为存在的量与中立于规定性的量相联合，——这样的量就是尺度。

(黑格尔：《哲学全书》，第一部，§§ 99, 101, 103, 104, 106)

§ 53.12 [质与量的统一是尺度] 11

(1) 尺度是有质的定量，尺度最初作为一个直接性的东西，就是定量，是具有特定存在或质的定量。

附释：尺度即是质与量的统一，因而也同时是完成了的存在。当我们最初说到存在时，它显得是完全抽象而无规定性的东西；但存在本质上即在于规定其自己本身，它是在尺度中达到其完成的规定性的。尺度，正如其他各阶段的

存在,也可被认作对于“绝对”的一个定义。因此有人便说,上帝是万物之尺度。这种直观也是构成许多古代希伯来颂诗的基调,这些颂诗大体上认为上帝的光荣即在于他能赋予一切事物以尺度——赋予海洋与大陆、河流与山岳,以及各式各样的植物与动物以尺度。在希腊人的宗教意识里,尺度的神圣性,特别是社会伦理方面的神圣性,便被想象为同一个司公正复仇之纳美西斯女神相联系。在这个观念里包含有一个一般的信念,即举凡一切人世间的事物——财富、荣誉、权力,甚至快乐痛苦等——皆有其一定的尺度,超越这尺度就会招致沉沦和毁灭。即在客观世界里也有尺度可寻。在自然界里我们首先看见许多存在,其主要的内容都是尺度构成。例如太阳系即是如此,太阳系我们一般地可以看成是有自由尺度的世界。如果我们进一步去观察无机的自然,在这里尺度便似乎退到背后去了,因为我们时常看到无机物的质的规定性与量的规定性,彼此显得好象互不相干。例如一块崖石或一条河流,它的质与一定的量并没有联系。但即就这些无机物而论,若细加考察,也不是完全没有尺度的。因为河里的水和构成崖石的各个组成部分,若加以化学的分析,便可以看出,它们的质是受它们所包含的原素之量的比例所制约的。而在有机的自然里,尺度就更为显著,可为吾人所直接察觉到。不同类的植物和动物,就全体而论,并就其各部分而论,皆有某种尺度,不过尚须注意,即那些比较不完全的或比较接近无机物的有机产物,由于它们的尺度不大分明,与较高级的有机物也有部分的差别。譬如,在化石中我们发现有所谓帆螺壳,其尺度之分明,只有用显微镜才可认识,而许多别的化石,其尺度

之大有如一车轮。同样的尺度不分明现象，也表现在许多处于有机物形成的低级阶段的植物中，例如凤凰草。

(2) 就尺度只是质与量的直接的统一而言，两者间的差别也同样表现为直接形式。于是质与量的关系便有两种可能。第一种可能的关系就是：那特殊的定量只是一单纯的定量，而那特殊的定在虽是能增减的，而不致因此便取消了尺度，尺度在这里即是一种规则。第二种可能的关系则是：定量的变化也是质的变化。

附释：尺度中出现的质与量的同一，最初只是潜在的，尚未显明地实现出来。这就是说，这两个在尺度中统一起来的范畴，每一个都各要求其独立的效用。因此一方面定在的量的规定可以改变，而不致影响它的质，但同时另一方面这种不影响质的量之增减也有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。例如：水的温度最初是不影响水的液体性的。但液体性的水的温度之增加或减少，就会达到这样的一个点，在这一点上，这水的聚合状态就会发生质的变化，这水一方面会变成蒸气，另一方面会变成冰。当量的变化发生时，最初好象是完全无足重轻似的，但后面却潜藏着别的东西，这表面上无足重轻的量的变化，好象是一种机巧，凭借这种机巧去抓住质。这里所包含的尺度的矛盾，古代希腊哲学家已经在不同的形式下加以说明了。例如，问一粒麦是否可以形成一堆麦，又如问从马尾上拔去一根毛，是否可以形成一秃的马尾？当我们最初想到量的性质，以量为存在的外在的不相干的规定性时，我们自会倾向于对这两个问题予以否定的答覆。但是我们必须承认，这种看来好象不相干的量的增减也有其限度，只要最后一达到这极点，则继续再加一粒麦就可形成一堆麦，继续再拔一根

毛，就可产生一秃的马尾。这些例子和一个农民的故事颇有相同处：据说有一农夫，当他看见他的驴子拖着东西愉快地行走时，他继续一两一两地不断增加它的负担，直到后来，这驴子担负不起这重量而倒下了。如果我们只是把这些例子轻易地解释为学究式的玩笑，那就会陷于严重的错误，因为它们事实上涉及到思想，而且对于思想的性质有所认识，于实际生活，特别是对伦理关系也异常重要。例如，就用钱而论，在某种范围内，多用或少用，并不关紧要。但是由于每当在特殊情况下所规定的应该用钱的尺度，一经超过，用得太多，或用得太少，就会引起质的改变（有如上面例子中所说的由于水的不同的温度而引起的质的变化一样）。而原来可以认作节俭的行为，就会变成奢侈或吝啬了。同样的原则也可应用到政治方面。在某种限度内，一个国家的宪法可以认为既独立于又依赖于领土的大小，居民的多少，以及其他量的规定。譬如，当我们讨论一个具有一万平方英里领土及四百万人口的国家时，我们无庸迟疑即可承认几平方英里的领土或几千人口的增减，对于这个国家的宪法决不会有重大的影响。但反之，我们必不可忘记，当国家的面积或人口不断地增加或减少，达到某一点时，除开别的情形不论，只是由于这种量的变化，就会使得宪法的质不能不改变。瑞士一小邦的宪法决不适宜于一个大帝国，同样罗马帝国的宪法如果移置于德国一小城，也不会适合。

(3) 就质与量的第二种可能的关系而言，所谓“无尺度”，就是一个尺度由于其量的性质而超出其质的规定性。不过这第二种量的关系，与第一种质量统一体的关系相比，虽说是无尺度，但仍然是具有质的，因此无尺度仍然同样是一种尺度。这两种过渡，由质

过渡到定量,由定量复过渡到质,可以表象为无限进展,表象为尺度扬弃其自身为无尺度,而又恢复其自身为尺度的无限进展过程。

(4) 事实上这里所发生的,只是仍然属于尺度本身的直接性被扬弃的过程。在尺度里,质和量本身最初只是直接的,而尺度只是它们的相对的同—性。但是“无尺度”里,尺度显得是被扬弃了;然而无尺度虽说是尺度的否定,其本身却仍然是质量的统一体,所以即在无尺度里,尺度仍然只是和它自身相结合。

(5) 无限,作为否定之否定的肯定,除了包含“有”与“无”、某物与别物等抽象的方面而外,现在是以质与量为其两个方面。而质与量 α)首先由质过渡到量(§ 98),其次由量过渡到质(§ 105),因此两者都被表明为否定的东西。 β)但在两者的统一(亦即尺度)里,它们最初是有区别的,这一方面只是以另一方面为中介才可区别开的。 γ)在这种统一体的直接性被扬弃了之后,它的潜在性就发挥出来作为简单的自身联系,而这种联系就包含着被扬弃了的一般存在及其各个形式在自身内。——存在或直接性,通过自身否定,以自身为中介和自己与自己本身相联系,因而正是经历了中介过程,在这一过程里,存在和直接性复扬弃其自身而回复到自身联系或直接性,这就是本质。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部,§§ 107—111)

§ 53.13 [本质的第一组范畴: 同一、差异、根据,是纯粹反思规定] 11

(1) 本质是设定起来的概念,本质中的各个规定只是相对的,还没有完全返回到概念本身;因此,在本质中概念还不是自为的。本质,作为通过对它自身的否定而自己同自己中介着的存在,是与自己本身相联系,仅因为这种联系是与对方相联系,但这个对方并

不是直接的存在着的東西，而是一个间接的和设定起来的東西。在本质中，存在并没有消逝，但是首先，只有就本质作为单纯的和它自身相联系来说，它才是存在；第二，但是存在，由于它的片面的规定，是直接的东西，就被贬抑为仅仅否定的东西，被贬抑为假象。——因此本质是映现在自身中的存在。

绝对是本质。——这一界说与前面认“绝对是存在”那一界说是相同的，这都是因为存在同样地是单纯的自我关系。不过这一界说同时比前面的那一界说又较高些，因为本质是自己过去了的的存在，这就是说，本质的简单的自身联系是被设定为否定之否定，并且是以自己为自己本身的中介的联系。但是，当绝对被界说为本质时，这界说所包含的否定性往往被了解为只是抽象意义的，没有任何特定谓词的否定性。这种否定活动，这种抽象作用，于是便不属于本质之内，而本质自身就只是一个没有前提的结论，一个抽象的骷髅。但是这种否定性既不是外在于存在，而是存在自身的辩证法，因此，本质是存在的真理，是自己过去了的或内在的存在。反思作用或自身映现构成本质与直接存在的区别，是本质本身特有的规定。

附释：当我们一提到本质时，我们便将本质与存在加以区别，而认存在为直接的东西，与本质比较看来，只是一假象。但这种假象并非空无所有，完全无物，而是一种被扬弃的存在。本质的观点一般地讲来即是反映的观点。反映这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映。在这个现象里有两方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的東西。当我们反映或（象

大家通常说的)反思一个对象时,情形亦复如此。因此这里我们所要认识的对象,不是它的直接性,而是它的间接的反映过来的现象。我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质,这意思只是说,不应当让事物停留在它的直接性里,而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在,依此说来,就好象是一个表皮或一个帷幕,在这里面或后面,还蕴藏着本质。

(2) 本质映现于自身内,或者说本质是纯粹的反思;因此本质只是自身联系,不过不是直接的,而是反思的自身联系,亦即自身同一。

这种同一,就其坚持同一,脱离差别来说,只是形式的或知性的同一。换言之,抽象作用就是建立这种形式的同一性并将一个本身具体的事物转变成这种简单性形式的作用。有两种方式足以导致这种情形:或是通过所谓分析作用丢掉具体事物所具有的一部分多样性而只举出其一种;或是抹煞多样性之间的差异性,而把多种的规定性混合为一种。

如果我们将同一与绝对联系起来,将绝对作为一个命题的主词,我们就得到:“绝对是自身同一之物”这一命题。无论这命题是如何的真,但它是否意味着它所包含的真理,却是有疑问的,因此至少这命题的表达方式是不圆满的。因为我们不能明确决定它所意味的是抽象的知性同一,亦即与本质的其他规定相对立的同一,还是本身具体的同一。而具体的同一,我们将会看见,最初[在本质阶段]是真正的根据,然后在较高的真理里[在概念阶段],即是概念。——况且绝对一词除了常指抽象而言外,没有别的意义。譬如绝对空间、绝对时间,其实不过指抽象空间、抽象时间罢了。

本质的各种规定或范畴如果被认作思想的重要范畴，则它们便成为一个假定在先的主词的谓词，因为这些谓词的重要性，这主词就包含一切。这样产生的命题也就被宣称为有普遍性的思维规律。于是同一律便被表述为“一切东西和它自身同一”；或“甲是甲”。否定的说法：“甲不能同时为甲与非甲”。这种命题并非真正的思维规律，而只是抽象理智的规律。这个命题的形式自身就陷于矛盾，因为一个命题总须得说出主词与谓词间的区别，然而这个命题就没有作到它的形式所要求于它的。但是这一规律又特别为下列的一些所谓思维规律所扬弃，这些思维规律把同一律的反面认作规律。——有人说，同一律虽说不能加以证明，但每一意识皆依照此律而进行，而且就经验看来，每一意识只要对同一律有了认识，均可予以接受。但这种逻辑教本上的所谓经验，却与普遍的经验是相反的。照普遍经验看来，没有意识按照同一律思维或想象，没有人按照同一律说话，没有任何种存在按照同一律存在。如果人们说话都遵照这种自命为真理的规律（星球是星球，磁力是磁力，精神是精神），简直应说是笨拙可笑。这才可算得普遍的经验。只强调这种抽象规律的经院哲学，早已与它所热心提倡的逻辑在人类的健康常识和理性里失掉信用了。

(3) 本质只是纯同一和在自己本身内的假象，并且是自己和自己相联系的否定性，因而是自己对自己本身的排斥。因此本质主要地包含有差别的规定。

异在在此处已不复是质的东西，也不复是规定性和限度，而是在本质内，在自身联系的本质内，所以否定性同时就作为联系、差别、设定的存在、中介的存在而出现。

(4) 首先差别是直接的差别或差异。所谓差异即不同的事

物,按照它们的原样,各自独立,与他物发生关系后互不影响,因而这关系对于双方都是外在的。由于不同的事物之间的差别对它们没有影响,无关本质,于是差别就落在它们之外而成为一个第三者,即一个比较者。这种外在的差别,就其为相关的事物的同一而言,是相等;就其为相关的事物的不同而言,是不相等。

(5) 差别自在地就是本质的差别,即肯定与否定两方面的差别:肯定的一面是一种同一的自身联系,而不是否定的东西,否定的一面,是自为的差别物,而不是肯定的东西。因此每一方面之所以各有其自为的存在,只是由于它不是它的对方,同时每一方面都映现在它的对方内,只由于对方存在,它自己才存在。因此本质的差别即是“对立”。在对立中,有差别之物并不是一般的他物,而是与它正相反的他物;这就是说,每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的规定,此一方只有反映另一方,才能反映自己。另一方也是如此;所以,每一方都是它自己的对方的对方。

(6) 根据是同一与差别的统一,是同一与差别得出来的真理,——自身反映正同样反映对方,反过来说,反映对方也同样反映自身。根据就是被设定为全体的本质。

根据的规律是这样说的:某物的存在,必有其充分的根据,这就是说,某物的真正本质,不在于说某物是自身同一或异于对方,也不仅在于说某物是肯定的或否定的,而在于表明一物的存在即在他物之内,这个他物即是与它自身同一的,即是它的本质。这本质也同样不是抽象的自身反映,而是反映他物。根据就是内在存在着的本质,而本质实质上即是根据。根据之所以为根据,即由于它是某物或一个他物的根据。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部, §§ 112, 115, 116, 117, 119, 121)

§ 53.14 [物就是根据与实存的统一] 11

(1) 实存是自身反映与他物反映的直接统一。实存即是无定限的许多实际存在着的事物，反映在自身内，同时又映现于他物中，所以它们是相对的，它们形成一个根据与后果互相依存、无限联系的世界。这些根据自身就是实存，而这些实际存在着的事物同样从各方面看来，既是根据复是依赖根据的后果。

(2) 但是实际存在着的东西反映在他物内与反映在自身内不可分。根据就是这两方面的统一，实存就是从这种统一里产生出来的。因此实存着的东西包含有相对性，也包含有与别的实存着的东西多方面的联系于自己本身内，并且作为根据反映在自身内。这样，实存便叫做“物”。

康德哲学中著名的“物自身”一概念在这里便显示出它的起源了。所谓物自身只是抽象的自身反映，它不反映他物，也不包含任何有差别的规定。一般讲来，物自身只是坚持着这些规定的空洞基础而已。

(3) 物就是根据与实存这两个范畴由对立发展而建立起来的统一的全体。就它反映他物这一方面而言，物具有差别在自身，因此它是个有规定性的具体的物。 α)这些规定性是彼此不同的。它们获得它们的自身反映并不是在于它们自身，而是在于“物”上。它们是“物”的特质，它们与物的关系就在于为物所具有。

(4) β)但甚至在根据里，他物反映也直接地是自身反映。因此“物”的许多“特质”不仅是彼此相异，而且又是自身同一的，独立的，并可脱离与“物”的联属的。但它们既是“物”彼此相异的、作为自身反映的规定性，则它们自身还不是具体的“物”，而只是自身反映的实存作为抽象的规定性——这就是物质。

物质，例如磁或电等质料，还没有被称为“物”。——所谓物质即是真正的质，是与它的存在为一的，作为一个反映的存在，达到了直接性的规定性，是实存。

(5) “物”作为这种全体，就是矛盾。按照它的否定的统一性来说，它就是形式，在形式中，物质得到了规定，并且被降低到了特质的地位；而同时物又由许多物质构成，这些物质在返回到物自身的过程中，既同样是独立的，也同时是被否定的。于是“物”作为一种在自己本身内扬弃自己的本质的实存，——这就是现象。

(黑格尔：《哲学全书》，第一部，§§ 123, 124, 125, 126, 130)

§ 53.15 [一切事物本身都是矛盾的] 12

同一、差异和对立之过渡为矛盾，正象它们之过渡为它们的真理一样：假如同一、差异和对立这几个最初的反思规定都用了一个命题来提出，那么，矛盾这一规定就更加应该用“一切事物本身都自在地是矛盾的”这一命题来包括和表达，并且诚然是以这样的意义，即：这个命题比其他命题更能表述事物的真理和本质。矛盾出现于对立之中时，它不过是发展了的无，无已经包含在同一之中并且表明了同一命题什么也没有说。这个否定进一步把自己规定为差异和对立，而这现在就是建立起来的矛盾。

但是，矛盾似乎并不象同一那样是本质的和内在的规定，这是自古以来的逻辑和普通的观念的根本成见之一；是呀！假如要谈到高低的次序，并把这两个规定分别固定下来，那么，就必须承认矛盾是更深刻的、更本质的东西。因为同一与矛盾相比，不过是单纯直接物、僵死的存在的规定，而矛盾则是一切运动与生命力的根源；事物只因为自身具有矛盾，它才会运动，才具有动力和活动。

通常人们总是首先把矛盾从事物，从一般存在的、真的东西中

去掉,断言没有任何矛盾的东西;然后又反过来把矛盾推到主观反思之中,似乎主观反思通过关系和比较才建立了矛盾。但即使在这种反思中,矛盾其实也不存在。因为矛盾的东西是不可想象的,无法思维的。总之,不论在现实的事物中或在思维的反思中,矛盾都被认为是偶然,好象是一种不正常的现象或一种暂时的病态发作。

但是,至于有人主张没有矛盾,主张矛盾不是当前现有的东西,那么,我们倒不需为这样的断言去操心;一个本质的绝对规定必定在一切经验中、一切现实事物中、一切概念中都找得到的。以前在无限物那里,我们已经谈过同样的事情,无限物就是在存在的范围内显露出来的矛盾。普通经验本身也表明,至少有一大堆矛盾的事物、矛盾的结构等等,其矛盾不仅仅呈现于外在反思之中,而且也呈现在它们本身之中。其次,矛盾不单纯被认为仅仅是在这里、那里出现的不正常现象,而且是在其本质规定中的否定物,是一切自身运动的根本,而自身运动不过就是矛盾的表现。外在的感性运动本身是矛盾的直接实存。某物之所以运动,不仅是因为它在这一刻在这里,在那一刻在那里,而且是因为它在同一刻既在这里又不在这里,在同一处同时既存在又不存在。我们必须承认古代辩证论者所指出的运动中的矛盾,但不应由此得出结论说因此就没有运动,倒应当说运动就是实存的矛盾本身。

同样,内在的、自己特有的自身运动,一般的冲动(单子的欲望或冲力,绝对单纯物的隐德来希),不外是:某物在同一个观点之下,既是它自身,又是它自身的欠缺或否定物。抽象的自身同一,还不是生命力;但因为自在的肯定物本身就是否定性,所以它超出自身并引起自身的变化。某物之所以有生命,只是因为它自身包含矛盾,并且是把矛盾在自身中把握和保持住的力量。但是,假如

一个存在物不能够在其肯定的规定中同时袭取其否定的规定，并把这一规定保持在另一规定之中，假如它不能够在自己本身中具有矛盾，那么，它就不是一个生动的统一体，不是根据，而且会以矛盾而消灭。——思辨的思维仅仅在于思维把握住矛盾并在矛盾中把握住自身，不象表象那样受矛盾支配，而只是让矛盾把它的规定消解为其他规定，或者消解为无。

假如在运动、冲动以及诸如此类的事情当中，矛盾对于表象来说，是在这些规定的单纯性中掩盖住了，那么，在对比规定中就正相反，矛盾就会直接显露出来。上与下、左与右、父与子等等以至无穷个琐屑的例子，全都在一个事物里包含着对立。上是那个不是下的东西；上被规定为只是这个而不是下，并且只是在有了一个下的情况下才有的，反过来也是一样；在每一个规定中就包含着它的对立面。父亲是儿子的另一方，儿子也是父亲的另一方，而每个另一方都是这种另一方的另一方；同时每一规定都是仅仅在与其他规定的关系中才有的，这些规定的存在是一个长在。父亲除了对儿子的关系以外，就其自身说，也还是某样东西，但那样他便不是父亲而是一个一般的人；正如上与下、左与右除了关系而外，也还是自身反思的，也是某样东西，但那样就仅仅是一般位置了。——对立面之所以包含矛盾，是因为它们在同一观点下既彼此相关或互相扬弃，而又彼此漠不相关。当表象转到各规定漠不相关的环节时，它忘记了其中否定的统一，因此只记得它们是一般的差异物，在这样的规定之下，右就不再是右，左就不再是左，如此等等。但是，由于表象面前的确有左与右，所以它仍旧面临着这些相互否定的规定，一个规定在另一个规定之中，同时它们在这种统一中又不相互否定，而每一个都是漠不相关的、自为的。

因此，表象固然到处都以矛盾为其内容，但不曾意识到矛盾；

它仍旧是外在的反思，这种外在的反思从等同转到不等同，或者说，从有区别的否定关系转到它们的自身反思的存在。这种反思使这两种规定外在地彼此对立，它所注意的只是这两种规定，而不是过渡，但这过渡却是本质的东西并包含矛盾。——这里也要提一下机智的反思，那倒是把握并表达了矛盾的。的确，机智的反思虽然没有表述出事物及其关系的概念，并且只以表象规定为它的材料和内容，可是它毕竟将事物纳入一个包含其矛盾的关系中，并完全通过矛盾使事物的概念映现出来。——但思维的理性则可以说是使差异物变钝了的区别尖锐起来，使表象的简单多样性尖锐化，达到本质的区别，达到对立。多样性的东西只有被推到矛盾的尖端，才是活泼生动的，才会在矛盾中获得否定性，而否定性则是自身运动和生命力的内在脉搏。

（黑格尔：《逻辑学》，第二编，第二部分，第二章，丙，注释三）

§ 53.16 [本质与实存的统一就是现实] 11

（1）本质必定要表现出来。本质的映现于自身内是扬弃其自身而成为一种直接性的过程。此种直接性，就其为自身反映而言为持存、为质料，就其为反映他物，自己扬弃其持存而言为形式。显现或映现是本质之所以是本质而不是存在的特性。发展了的映现就是现象。因此本质不在现象之后，或现象之外，而即由于本质是实际存在的东西，实际存在就是现象。

附释：现象当然是逻辑理念的一个很重要的阶段。我们可以说哲学与普通意识的区别，就在于哲学能把普通意识以为是独立自存之物，看出来仅是现象。问题在于我们必须正确地理解现象的意义，以免陷于错误。譬如，当我们说某物只是现象时，也许会被误解为，与单纯的现象比较，

那直接的或存在着的東西，好象要高一级似的。事实上恰与此相反，现象较之当前的单纯存在反而要高一级。现象是存在的真理，是比存在更为丰富的范畴，因为现象包括自身反映和反映他物两方面在内，反之，存在或直接性只是片面的没有联系的，并且似乎只是单纯地依靠自身。再则，说某物只是现象，总暗示着那物有某种缺点，其缺点即在于现象自身有了分裂或矛盾，使得他没有内在稳定性。比单纯现象较高一级的范畴就是现实，现实就是本质范围内第三阶段的范畴，稍后即将予以讨论。——

(2) 使一个同一的内容还停留在关系中的那些空虚的抽象，都在直接的过渡里扬弃其自身：一方过渡到对方。这内容的本身不是别的，即是对立两方的同一 (§138)。这抽象的对立双方就是本质的假象设定起来作为假象的。通过力的表现，内便设定为“实存”。但这种设定乃是通过种种空虚的抽象而起的中介作用；这种中介过程在自己本身中消逝成为一种直接性，在这种直接性里，内与外是自在自为地同一的，内外的区别仅被规定为一种设定起来的東西。这种内外的同一就是现实。

(3) 现实是本质与实存或内与外所直接形成的统一。现实事物的表现就是现实事物本身。所以现实事物在它的表现里仍同样还是本质性的東西。也可以说，只有当它有了直接的外部的实存时，现实事物才是本质性的東西。

前面，存在和实存曾出现为直接事物的两个形式。存在一般讲来，是没有经过反思的直接性，并且是转向对方的过渡。实存是存在和反思的直接统一，因此实存即是现象，它出于根据，并回到根据。现实事物是上述那种直接统一的设定存在，是达到了自身同一的关系；因此，它得免于过渡，并且它

的表现或外在性即是它的内蕴力；在它的外在性里，它已返回到自己；它的定在只是它自己本身的表现，而非他物的表现。

(4) 可能性与偶然性是现实性的两个环节，——即内与外，作为被设定起来的两个单纯的形式，这些形式构成现实事物的外在性。它们在自身规定了的现实事物里或内容里，以它们的自身反映作为它们本质性的规定的根据。因此足见，偶然的事物和可能的事物的有限性，即基于把形式规定与内容分离开了。所以某物是否偶然的和可能的全取决于内容。

(5) 当现实性的这种外在性这样发展成为可能性与直接现实性两个范畴，(彼此互为中介)的圆圈时，一般说来，便是真实的可能性。再则，作为这样一个圆圈，它就是一全体，因而就是内容，就是自在自为地规定了的实质。同样，按照这两个范畴在这统一体中的差别看来，就是形式本身具体的全体，亦即由内在到外在，由外在到内在的直接自身转化。形式的这种自身运动即是能动性，亦即实质证实其自身为一真实的根据，这根据复扬弃其自身而进为现实性，并且将偶然的现实性，或那些在前的条件予以证实，亦即将偶然的现实性或条件的自身反映或自身扬弃证实为另一现实性，为实质的现实性。如果一切条件均齐备时，这实质必会实现，而且这实质本身也是条件之一，因为实质最初作为内在的东西，也仅是一种设定的前提。发展了的现实性，作为内与外合而为一的更替，作为内与外的两个相反的运动联合成为一个运动的更替，就是必然性。

(6) 必然性的三个环节为：条件、实质、和活动。

a. 条件是 α) 设定在先的东西。作为仅仅是设定起来的东西，条件只是与实质联系着的，但它既是在先的，它便是独立自为的，便是一种偶然的、外在的情况，虽与实质无有联系，而实际存在着；

但带有这种偶然性既然同时与这作为全体性的实质有联系，则这设定在先的东西便是一个由诸条件构成的完全的圆圈。 β) 这些条件是被动的，被利用来作为实质的材料，因而便进入实质的内容；正因为这样，这些条件便同样与这内容符合一致，并已经包含有这内容的整个规定在自身内。

b. 实质也同样地是 α) 一种设定在先的东西。就它是被设定的而言，它才只是一内在的可能的东西，就它是在先的而言，它乃是一独立自为的内容。 β) 由于利用各种条件，实质取得了它的外在的实存，它也取得了它的各种内容规定的实现，这些内容规定与那些条件恰好相互符应，所以它(实质)依据这些条件而证实其自己为实质，而且同样也可说，实质是由这些条件产生出来的。

c. 活动也同样是 α) 独立自为地实存着的(如一个人，一个性格)，同时活动之所以可能，仅由于有了种种条件并有了实质。 β) 活动是一种将条件转变成实质、将实质转变成条件，亦即转变到实存一边去的运动。或者也可以说，活动仅是从各种条件里建立起实质(实质本来是潜在于这些条件里)的运动，并且是通过扬弃诸条件所具有的实存，而给予实质以实存的一种运动。

就这三个环节彼此各有独立实存的形态而言，这种过程就是一外在的必然性。——这种外在的必然性是以一种有限制的内容为它的实质。因为，实质是一种具有简单规定性的整体；但这整体既然就它的形式说来是外在的，那么它因此就其自己本身来说，以及就其内容来说也是外在的。并且实质的这种外在性，即是实质的内容的限制。

(7) 这样一来概念就是存在与本质的真理，因为返回到自己本身的映现，同时即是独立的直接性，而不同的现实性的这样存在，直接地就只是一种在自己本身内的映现。

概念曾经证明其为存在和本质的真理，而存在和本质两者在概念里就象返回到它们的根据那样，反过来说，则概念曾从存在中发展出来，也就象从它自己的根据中发展出来那样。前一方面的进展可以看成是存在深入于它自己本身，通过这一进展过程而揭示它的内在本性。后一方面的进展可以看成是比较完满的东西从不甚完满的东西展现出来。由于只是从后一方面来看这样的发展过程，所以就会引起人们对于哲学的责难。这里关于不甚完满与比较完满的肤浅思想，其较确切的内容即在于指出作为与其自身直接统一的存在与作为与其自身自由中介的概念之间的区别。由于存在既经表明自己是概念的一个环节，则概念也可以证明自己是存在的真理。概念，作为它的自身返回和中介性的扬弃，便是直接的东西的前提，——这一前提与返回到自身是同一的，而这种同一性便构成自由和概念。因此，如果概念的环节可叫做不完满的，则概念本身便可说是完满的，当然也可以说，概念是从不完满的东西发展出来的，因为概念本质上即在于扬弃它的前提。但是也惟有概念设定它自身，同时也设定它的前提，正如在讨论因果关系时一般地指出，而在讨论相互关系时确切地所明白指出那样。——

(黑格尔:《哲学全书》,第一部,
§§ 131, 141, 142, 145, 147, 148, 159)

§ 53.17 [概念的三个环节是:主观概念、客体、理念] 11

(1) 概念是自由的东西,是自为地存在着的实体性的力量。概念又是全体,这全体中的每一环节都是构成概念的一个整体,而且被设定和概念有不可分离的统一性。所以概念在它的自身同一里是自在自为地规定了的东西。

(2) 概念的进展既不复仅是过渡到他物，也不复仅是映现于他物内，而是一种发展。因为在概念里那些区别开的东西，直接地同时被设定为彼此同一，并与全体同一的东西。而每一区别开的东西的规定性又被设定为整个概念的一个自由的存在。

(3) 关于概念的学说可分为三部分：(一)论主观的或形式的概念。(二)论被认作直接性的概念或客观性。(三)论理念，主体和客体、概念和客观性的统一，绝对真理。

普通逻辑仅包括有这里所提出的全系统的第三部分的一部分材料，此外还包括有上面所讨论过的思维的定律。在应用的逻辑学里复有一些关于认识论的材料。这里面还掺杂有许多心理学的，形而上学的以及各种经验的材料。其所以要掺杂这许多经验材料进去，是因为感到那些思维的形式自身最后并不充足用。但这样一来，逻辑学便失掉它的坚定的方向了。而那些至少是属于真正逻辑范围内的形式，却仅当作被意识着的思维的范畴，而且仅当作知性思维的范畴而非理性思维的范畴。

前面所讨论过的逻辑范畴即“存在”和“本质”的范畴，诚然不仅是思想的范畴，它们在它们的过渡、辩证环节、和返回自身和全体的过程里，却能证明其自身为概念。但它们只是特定的概念(参看§84和§112)，自在的概念，或换句话说，是对我们来说的概念。由于每一范畴所过渡的，所映现于其中的对方，只是相对的东西，既未被规定为特殊的东西，而作为两者之合的第三者，也未被规定为个体或主体，也未明白设定每一范畴在它的对方里得到同一，得到它的自由，因为它不是普遍性。——通常一般人所了解的概念只是一些理智规定或只是一些一般的表象，因此，总的说来只是思维的一些有

限的规定(参看§ 62)。

概念的逻辑通常被认作仅是形式的科学,并被理解为研究概念、判断、推论的形式本身的科学,而完全不涉及内容方面是否有某种真的东西;殊不知关于某物是否真的问题完全取决于内容。如果概念的逻辑形式实际上是死的、无作用的和无差别的表象和思想的容器的话,那么关于这些形式的知识就会是与真理无涉的、无聊的骨董。但是事实上,与此相反,它们(逻辑形式)作为概念的形式乃是现实事物的活生生的精神。现实的事物之所以真,只是凭借这些形式,通过这些形式,而且在这些形式之内才是真的。但这些形式本身的真理性,以及它们之间的必然联系,直至现在还没有受到考察和研究。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部分,§§ 160—162)

§ 53.18 [概念和判断的统一是推论] 11

(1) 概念本身包含下面三个环节:一、普遍性,这是指它在它的规定性里和自身有自由的等同性。二、特殊性,亦即规定性,在特殊性中,普遍性纯粹不变地继续和它自身相等同。三、个体性,这是指普遍与特殊两种规定性返回到自身内。这种自身否定的统一性是自在自为的特定东西,并且同时是自身同一体或普遍的东西。

个体事物与现实事物是一样的,只不过前者是从概念里产生出来的,因而便被设定为普遍的东西,或自身否定的同一性。现实的事物,因为它最初只是存在和本质之自在的或直接的统一,故能够发生作用。但概念的个体性是纯全起作用的东西,而且并不复象原因那样带有对另一事物产生作用的假象,而却是对它自己起作用。——但个体性不可以了解为只是直接的个体性,如我们所说个体事物或个人那样。这种意义

的个体性要在判断里才出现。概念的每一环节本身即是整个概念(§ 160),但个体或主体,是被设定为全体的概念。

(2) 概念是完全具体的东西。因为概念同它自身的否定的统一,作为自在自为的特定存在,这就是个体性,构成它的自身联系和普遍性。在这种情形下,概念各环节是不可分离的。那些反思的范畴总会被认为各个独立有效,可以离开其对方而孤立地理解的;但由于在概念里它们的同一性就确立起来了,因而概念的每一环节只有直接地自它的对方而来并和它的对方一起,才可以得到理解。

普遍性、特殊性、个体性,抽象地看来,也就相同于同、异、和根据。但普遍性乃是自身同一的东西,不过须明白了解为,在普遍性里同时复包含有特殊的和个体的东西在内。再则,特殊的东西即是相异的东西或规定性,不过须了解为,它是自身普遍的并且是作为个体的东西。同样,个体事物也须了解为主体或基础,它包含有种和类于其自身,并且本身就是实体性的存在。这就表明了概念的各环节有其异中之同,有其差别中的确立的不可分离性(§ 160)。——这也可叫做概念的明晰性,在概念中每一差别,不但不引起脱节或模糊,而且是同样透明的。

我们最常听见的说法,无过于说,概念是某种抽象的东西。这话在一定范围内是对的,一方面是因为概念指一般的思想,而不以经验中具体的感官材料为要素,一方面是因为概念还不是理念。在这种意义下,主观的概念还是形式的。但这也并不是说,概念好象应该接受或具有它自身以外的内容。就概念作为绝对形式而言,它是一切规定性,但概念却是这些规定性的真理。因此,概念虽说是抽象的,但它却是具体的,

甚至是完全具体的东西，是主体本身。绝对具体的东西就是精神(参看§159末段)。——就概念作为概念而实存着来说，它自己区别其自身于客观性，客观性虽异于概念，但仍保持其为概念的客观性。一切别的具体事物，无论如何丰富，都没有概念那样内在的自身同一，因而其本身也不如概念那样具体。至于我们通常所了解的具体事物，乃是一堆外在地拼凑在一起的杂多性，更是与概念的具体性不相同，——至于一般人所说的概念，诚然是特定的概念，例如人、房子、动物等等，只是单纯的规定和抽象的观念。这是一些抽象的东西，它们从概念中只采取普遍性一成分，而将特殊性，个体性丢掉，因而并不是从特殊性、个体性发展而来，而是从概念里抽象出来的。

(3) 判断是概念在它的特殊性中。判断是对概念的各环节予以区别，由区别而予以联系。在判断里，概念的各环节被设定为独立的环节，它们同时和自身同一而不和别的环节同一。

通常我们一提到判断，就首先想到判断中的两极端，主词与谓词的独立性，以为主词是一实物，或独立的规定，同样以为谓词是一普遍的规定，在那主词之外，好象是在我们脑子里面似的。于是我们便把主词与谓词联接起来而下一判断。由于那联系字“是”字，却说出了谓词属于那主词，因而那外在的主观的联属便又被扬弃了，而判断便被认作对象的自身规定了。——在德文里判断[Urteil]有较深的词源学意义。判断表示概念的统一性是原始的，而概念的区别或特殊性则是对原始的东西予以分割。^①这的确足以表示判断的真义。

抽象的判断可用这样的命题表示：“个体的即是普遍的”。个体与普遍就代表主词与谓词最初彼此对立的两个规定，由

^① ur 是原始的意思，teil 是分割的意思。——编者

于概念的各环节被认作直接的规定性或初次的抽象。(又如“个体的即是特殊的”和“特殊的即是普遍的”等命题,则属于对判断更进一步的规定。)最值得惊异的缺乏观察力之处,即在许多逻辑书本里并未指出这样一事实:即在每一判断中都说出了这样的命题:如“个体是普遍”,或者更确切点说:“主词是谓词”(例如,上帝是绝对精神)。无疑地,个体性与普遍性,主词与谓词等规定之间也有区别,但并不因此而影响一件极为普遍的事实:即每一判断都把它们表述成同一的。

那联系字“是”字是从概念的本性里产生出来的,因为概念具有在它的外在化里与它自己同一的本性。个体性和普遍性作为概念的环节,是不可能彼此孤立的两种规定性。前面所讨论到的反思的规定性,在它们的相互关系中也彼此有互相联系,但它们的关系只是“有”的关系,不是“是”的关系,这就是说,不是一种明白建立起来的同一性或普遍性。所以,判断才是概念的真正的特殊性,因为判断是概念的区别或规定性的表述,但这种区别仍然能保持其普遍性。

(4) 推论是概念和判断的统一。推论是判断的形式差别已经返回到简单同一性的概念。推论是判断,因为同时它在实在性中,亦即在它的诸规定的差别中,被设定起来了。推论是合理的,而且一切事物都是合理的。

人们通常习于把推论认作理性思维的形式,但是只认作一种主观的形式,在推论形式与别的理性的内容,例如理性的原则,理性的行为、理念等等之间,不能指出任何一种联系。我们一般时常和多次听见人说起理性,并诉诸理性,却少有人说明理性是什么,理性的规定性是什么,尤其少有人想到理性推论的联系。事实上,形式的推论是用那样不合理的方式去

表述理性，竟使得推论与理性的内容毫不相干。但是既然这样的理性内容只有通过思维所赖以成为理性的那个规定性，才能够成为理性的，所以这种内容之所以能够成为理性的，只有通过那种推论的形式才行。但推论不是别的，而是（如上节所述那样）概念的实现或明白发挥（最初仅在形式上）。因此推论乃是一切真理之本质的根据。在现阶段对于绝对的界说应是：绝对即是推论，或者用命题的方式来表述这原则说：一切事物都是一推论。一切事物都是一概念。概念的特定存在，即是它的各环节的分化，所以概念的普遍本性，通过特殊性而给予自身以外在实在性，并且因此，概念作为否定的自身回复，使自身成为个体。——或反过来说，现实事物乃是个体事物，个体事物通过特殊性提高其自身为普遍性，并且使自身与自身同一。——现实事物是一，但同时又是它的概念的各环节之多，而推论便表示它的各环节的中介过程的圆圈式行程，通过这一过程，现实事物的概念得以实现其统一。

在概念的这种实现的过程里，共体就是这一个返回到自己的全体，这全体中有差别的各环节仍然同样是这一全体，并且这全体通过扬弃中介性被规定为直接的统一性。——概念的这种实现就是客体。

这种由主体，由一般的概念，确切点说由推论发展到客体的过渡，初看起来，好象很奇怪，特别是当我们只看见理智的推论，并且把推论只当作是一种意识的活动时，我们愈会觉得奇怪。但我们却并不因这种奇怪之感而将这种由主体到客体的过渡说得使通常的表象感到好象有道理。我们只须考虑，我们通常对于所谓客体的表象是否大致符合于这里所理解的客体。但是通常一般人所了解的客体，并不单纯是一抽象的

存在,或实存的事物,或任何一般现实的东西,而是一具体的自身完整的独立之物,这种完整性就是概念的全体性。至于客体又是与我们对立的对象和一个外在于他物的东西,俟后面讲到客体与主体的对立时,将有较详的说明。目前单就概念由于它的中介过程而过渡到客体来说,这客体仅是直接的朴素的客体,同样,概念也只有在与客体对立之后,才可具有主体的规定性。——

(黑格尔:《哲学全书》,第一部,§§ 163,164,166,181)

§ 53.19 [客体包括三个环节:机械性、化学性、目的性] 11

客体是直接的存在,由于在它里面差别是已当作被扬弃了的,所以客体对差别来说,是漠不相关的。此外客体本身又是一全体,同时因为这种同一性仅是它的各环节之自在的同一,所以对于客体的直接的统一说来,它同样是漠不相干的。它于是便分裂为许多有差别的事物,其中每一事物本身又是一全体。因此客体就是杂多事物的完全独立性、与有差别的杂多事物同样地完全无独立性之间的绝对矛盾。——

附释:客观性包含有机械性、化学性和目的性三个形式。机械性的客体就是直接的无差别的客体。诚然,机械的物体包含有差别,不过这些机械物体的差别彼此是漠不相干的,而它们的联系也只是外在的。反之,到了化学性的阶段,客体本质上表现出差别,即客体之所以如此,只是由于他们彼此的关系,而这种差别构成它们的质。客观性的第三形式,目的的关系,这是机械性和化学性的统一。目的,也如机械的客体那样,是一个自成起结的全体。但又被从化学性中展开出来的质的差别的原则所丰富了,这样,目

的便使它自身与和它对立的客体相联系了。所以目的的实现就形成了到理念的过渡。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部,§ 194)

§ 53.20 [理念是概念与客观性的绝对统一] 11

(1) 理念是自在自为的真理,是概念和客观性的绝对统一。理念的理想的内容不是别的,只是概念和概念的诸规定;理念的实际的内容只是概念自己的表述,象概念在外部的定在的形式里所表现的那样。而且概念还包括这种外部形态于它的理想性中,使它受自己的支配,从而保持它自身于其中。

“绝对就是理念”这一界说,本身即是绝对的。前此的一切界说,都要归结到这一界说。理念就是真理;因为真理即是客观性与概念相符合。——这并不是指外界事物符合我的观念。因为我的观念只不过是,我这个人所具有的不错的观念罢了。理念所处理的对象并不是个人,也不是主观观念,也不是外界事物。但是一切现实的事物,只要它们是真的,也就是理念。而且一切现实事物之所以具有真理性,都只是通过理念并依据理念的力量。个体的存在只是理念的某一方面,因此它还需要别的现实性,而这些现实性,同样也好像特别地有它们的独立存在似的。只有在现实事物的总合中和它们的相互联系中概念才会实现。那孤立的个体事物是不符合它自己的概念的;它的特定存在的这种局限性构成它的有限性并且导向它的毁灭。

(2) 理念可以理解为理性(即哲学上真正意义的理性),也可以理解为主体-客体;观念与实在,有限与无限,灵魂与肉体的统一;可以理解为具有现实性于其自身的可能性;或其本性只能设想

为存在着的东两等等。因为理念包含有知性的一切关系在内，但是包含这些关系于它们的无限回复和自身同一之中。

知性很不费力就可以指出一切关于理念所说的话都是自相矛盾的。但这种指斥是可以予以同样的回击的，甚或可以说，在理念里已经实际上予以回击了。而这种回击的工作就是理性的工作，当然不象知性的工作那样容易。知性当然可以举出种种理由来证明理念是自相矛盾的，因为譬如说：主观的仅仅是主观的，老是有一个客观的东西和它相对立，存在与概念完全是两回事，因而不能从概念中推出存在来。同样有限的仅仅是有限的，正好是无限的东西的对立面，因而两者不是同一的。对于其他一切规定也都是这样。但是逻辑学所推出的毋宁正是上述说法的反面，即：凡仅仅是主观的主观性，仅仅是有限的有限性，仅仅是无限的无限性以及类似的东西，都没有真理性，都自相矛盾，都会过渡到自己的反面。因此在这种过渡过程中和在两极端之被扬弃成为假相或环节的统一性中，理念便启示其自身作为它们的真理。

用知性的方式去了解理念，就会陷于双重的误会。第一、它不是把理念的两极端（叫做两极端也好，无论怎样说，只要了解它们是在统一中就行），正当地了解为具体的统一，而是把它们了解为统一以外的抽象的东西。即使它们的关系得到明白的表述，知性也仍然会误解这种关系。譬如，知性甚至忽视了判断中的联系词的性质，这联系词表明个体即是主体，又同样不是个体，而是共体。但是，第二、知性总以为它的反思——即认那自身同一的理念包含着对它自己的否定或包含着矛盾——仅是一外在的反思，而不包含在理念自身之内。但事实上这种反思也并非知性特有的智慧，而是理念自身就是辩

证法,在这种辩证过程里,理念永远在那里区别并分离开同一与差别、主体与客体、有限与无限、灵魂与肉体,只有这样,理念才是永恒的创造,永恒的生命和永恒的精神。

(3) 理念本质上是一个过程,因为只是就理念的同一性是概念的绝对的和自由的同一性来说,只是就理念是绝对的否定性来说,因此也只是就理念是辩证的来说,〔它才是个过程〕。理念的运动过程是这样的:即概念作为普遍性,而这普遍性也是个体性特殊化其自己为客观性,并和普遍性相对立,而这种以概念为其实体的外在性通过其自身内在的辩证法返回到主观性。

因为理念(a)是一过程,所以通常用来表述绝对的一些说法:谓绝对为有限与无限的统一,为思维与存在的统一等等都是错误的。因为这种统一仅表示一种抽象的、静止的、固定的同一性。因为理念(b)是主观性,从另一方面看来,上面那个说法也同样是错误的。因为刚才所提及的统一,仅表达真正的统一的自在性、实体性。按照这种看法,无限与有限,主观与客观,思维与存在,好象只是中和了似的。但是在理念的否定的统一里,无限统摄了有限,思维统摄了存在,主观性统摄了客观性。理念的统一是思维、主观性和无限性,因此本质上须与作为实体的理念相区别,正如这统摄着对方的思维、主观性、无限性必须与那由判断着、规定着自身的过程中被降低成片面的思维、片面的主观性、片面的无限性相区别。

附释: 理念作为过程,它的发展经历了三个阶段。理念的第一个形式为生命,亦即在直接性形式下的理念。理念的第二个形式为中介性或差别性的形式,这就是作为认识的理念,这种认识又表现为理论的理念与实践的理念这双重形态。认识的过程以恢复那经过区别而丰富了的统一

为其结果。由此就得出理念的第三个形式，即绝对理念。这就是逻辑发展过程的最末一个阶段，同时又表明其自身为真正的最初，并且只是通过自己本身而存在着。

(4) 这种过程概括说来就是认识。在认识过程的单一活动里，主观性的片面性与客观性的片面性之间的对立，自在地都被扬弃了。但是这种对立最初只是自在地被扬弃了。因此，认识过程的本身便直接染有这个范围的有限性，而分裂成理性冲力的两重运动，被设定为两个不同的运动。认识的过程一方面由于接受了存在着的世界，使进入自身内，进入主观的表象和思想内，从而扬弃了理念的片面的主观性，并把这种真实有效的客观性当作它的内容，借以充实它自身的抽象确定性。另一方面，认识过程扬弃了客观世界的片面性，反过来，它又将客观世界仅当作一假象，仅当作一堆偶然的事实、虚幻的形态的聚集。它并且凭借主观的内在本性（这本性现在被当作真实存在着的客观性），以规定并改造这聚集体。前者就是认识真理的冲力，亦即认识活动本身——理念的理论活动。后者就是实现善的冲力，亦即意志或理念的实践活动。

(5) 当有限的认识把区别于它的对象当作一个先在的与它对立的存在着的东西，当作外界的自然或意识的多样性的事实时，它首先假定它的活动形式是形式的同一性或抽象的普遍性。所以它的活动即在于分解那给与的具体内容，孤立化其中的差别，并赋予那些差别以抽象普遍性的形式；或者以具体的内容作为根据，而将那显得不重要的特殊的東西抛开，通过抽象作用，揭示出一具体的普遍、类、或力和定律。这就是分析的方法。

附释：人们常说到分析方法和综合方法，就好象这全凭我们的高兴，随使用这个或那个方法都可以似的。但事实上却并不如此。这完全取决于我们要认识的对象本身的性质，

才可决定在两种从有限认识的概念产生出来的方法中，哪一种较为适用。认识过程最初是分析的。对象总是呈现为个体化的形态，故分析方法的活动即着重于从当前个体事物中求出其普遍性。在这里思维仅是一抽象的作用或只有形式同一性的意义。这就是洛克及所有经验论者所采取的立场。许多人说，认识作用除了将当前给予的具体对象析碎成许多抽象的成分，并将这些成分孤立起来观察之外，没有别的工作可做。但我们立即可以明白看见，这未免把事物弄颠倒了，会使得那要理解事物的本来面目的认识作用陷于自身矛盾。譬如，一个化学家取一块肉放在他的蒸馏器上，加以多方的割裂分解，于是告诉人说，这块肉是氮、氧、碳等元素所构成。但这些抽象的元素已经不复是肉了。同样，当一个经验派的心理学家将人的一个行为分析成许多不同的方面，加以观察，并坚持它们的分离状态时，也一样地不能认识行为的真相。用分析方法来研究对象就好像剥葱一样，将葱皮一层又一层地剥掉，但原葱已不在了。

(6) 理念作为主观的和客观的理念的统一，就是理念的概念。——这概念是以理念本身作为对象，对概念说来，理念即是客体。——在这客体里，一切的规定都汇集在一起了。因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思维着自身的理念，而且在这里甚至作为思维着的、作为逻辑的理念。

(7) 绝对理念由于在自身内没有过渡，也没有前提，一般地说，由于没有不是流通的和透明的规定性，因此它本身就是概念的纯形式，这纯形式直观它的内容作为它自己本身。它自己本身就是内容，因为只有当它在观念里，它才把自己和自己区别开来。这样区别开来的两方面中的一个方面，就是一个自我同一性，但在这

种自我同一性中却包含有形式的全体,作为诸规定内容的体系。这个内容就是逻辑体系。在这里作为理念的形式,除了仍是这种内容的方法外没有别的了,——这个方法就是对于理念各环节[矛盾]发展的特定的知识。

(8) 自为的理念,按照它同它自己的统一性来看,就是直观,而直观着的理念就是自然。但是作为直观的理念通过外在的反思,便被设定为具有直接性或否定性的这种片面特性。不过享有绝对自由的理念便不然,它不仅仅过渡为生命,也不仅仅作为有限的认识,让生命映现在自身内,而是在它自身的绝对真理性里,它自己决定让它的特殊性环节,或它最初的规定和它的异在的环节,直接性的理念,作为它的反映,自由地外化为自然。

附释: 我们从理念开始,现在我们又返回到理念的概念了。这种返回到开始,同时即是一种进展。我们所借以开始的是存在,抽象的存在,而现在我们达到了作为存在的理念。但是这种存在着的理念就是自然。

(黑格尔:《哲学全书》,第一部分, §§ 213, 214, 215, 225, 227, 236, 237, 244)

§ 53.21 [自然是理念的外在化] 13

(1) 自然是作为他在形式中的理念产生出来的。既然理念现在是作为它自身的否定东西而存在的,或者说,它对自身是外在的,那么自然就并非仅仅相对于这种理念(和这种理念的主观存在,即精神)才是外在的,相反的,外在性就构成自然的规定,在这种规定中自然才作为自然而存在。

(2) 在这种外在性中,概念的规定具有互不相干的持续存在的外观,互相孤立的外观;因此概念是作为内在的东西。所以自然

在其定在中没有表现出任何自由，而是表现出必然性和偶然性。

(3) 自然必须看作是一种由各个阶段组成的体系，其中一个阶段是从另一阶段必然产生的，是得出它的另一阶段的最切近的真理性，但并非这一阶段好象会从另一阶段自然地产生出来，相反地，它是在内在的、构成自然根据的理念里产生出来的。形态的变化只属于概念本身，因为唯有概念的变化才是发展。不过，概念在自然内一方面仅仅是一种内在的东西，另一方面则仅仅是作为有生命的个体而现实存在的，因此，现实存在着的形态变化也仅限于有生命的个体。

(4) 既然理念作为自然，是在其自身之外的，那么理念的矛盾更确切地看，就是这样的矛盾：一方面是概念所产生的理念的各个形成物的必然性及其在有机总体中的理性规定，另一方面则是这些形成物的不相干的偶然性及不可规定的无规则状态。由外面促成的偶然性和可规定性在自然领域内是有其地位的，这种偶然性在具体的个体形成物的领域中作用最大，而这些形成物作为自然事物同时又只是直接具体的。直接具体的东西也就是一堆彼此外在的属性，这些属性或多或少是彼此不相干的，正因为如此，单纯的、自为存在着的主体性对它们也是不相干的，使它们听任外在的、因而偶然的规定去支配。仅仅抽象地保持概念的规定，将特殊东西的实现委诸外在的可规定性，这是自然界无能的表现。

有人曾把自然形式的无限丰富性和多样性誉为自然界的高度自由，甚至誉为自然界的神性，或者起码也是表现在自然界之内的神性，尤其荒谬的是把混在自然形成物的外在秩序里的偶然性也誉为这样的东西。把偶然性、任性、无序状态当作自由和合乎理性，这应称作感性表象方式的表现。自然界那种无能的表现给哲学设置了界限，而最不当的是要求概念能

理解这类偶然性,并且象有人说的那样,“构造”和“推演”这类偶然性;甚至以为自然形成物愈细小、愈具体,人们就会愈轻易地提出这种课题。概念规定的踪迹当然到最细微的东西以内也可以追寻出来,但是,后者决不会让前者穷尽。这种连续伸展和内在联系的踪迹常常会使考察者惊异,但对那种仅仅惯于在自然史和人类史上看到偶然东西的人来说,似乎尤其令人惊异,或者更确切地说,尤其不可置信。不过我们也应该当心,不可将这类踪迹当作各个形成物的规定性的总体,这样做就会转向上述类推。——

(5) 自然界自在地是一个活生生的整体。贯穿在自然界的阶段发展过程中的运动,更精确地说,是这样的:理念能把它自己设定为它自在地是的东西;或者换句话说,它能从自己的直接性和外在性——这种外在性是死亡——回到自身之内,以便首先作为有生命的东西而存在,但进一步说,它也会扬弃它在其中只是生命的这种规定性,并把自己创造成精神的现实存在。精神是自然的真理性和终极目的,是理念的真正现实。

(6) 作为自然的理念,第一是存在于彼此外在状态的规定之内,存在于无限个别化的规定之内,形式所具有的统一性是在这种个别化之外,因此是作为一种观念的,仅仅自在存在着的统一性,也只是被寻求的统一性,这就是物质及其观念的体系——力学;第二是存在于特殊性的规定之内,这样实在性便是通过内在的形式规定性和其中存在的差别设定起来的,这是一种反映关系,这种关系的已内存在是自然的个体性——物理学;第三是存在于主观性的规定之内,在主观性里形式所具有的实在区别同样也归于观念的统一性,这种统一性已找到自身,并且是自为的——有机学。

(黑格尔:《哲学全书》,第二部分,§§ 247-252)

§ 53.22 [从自然的扬弃中产生出精神] 14

但现在所达到的这种与普遍东西的同一性，是个体的直接个别性和普遍性之间的形式对立的扬弃，并且这仅仅是事情的一个方面，具体地说，仅仅是事情的抽象方面，即自然事物的死亡。然而在生命理念中主观性就是概念，因此主观性自在地就是现实性的绝对己内存在和具体的普遍性；主观性通过其实在性的直接性的这种扬弃，就与其自身结合到了一起；自然界最终的己外存在被扬弃了，因而那个在自然界中仅仅自在地存在着的概念也就变成了自为的。这样，自然界就过渡到了自己的真理性的，过渡到了概念的主观性，这个主观性的客观性本身就是个别性的被扬弃了的直接性，也就是具体的普遍性；因此，这个具有与自己相符合的实在性的概念，这个以概念为自己的特定存在的概念，就被设定起来了，而这就是精神。

附释：超乎自然的这种死亡之上，从这种僵死的外壳中产生了一个更美妙的自然，产生了精神。有生命的东西是以这种在其内部的分离和抽象结合而告终的。然而分离和结合这两个环节是相互矛盾的：*a)* 结合在一起的东西，因为是结合在一起的，就是同一的，因此，概念或类属和实在，或主体和客体都不再分离；*β)* 而相互排斥和分离的东西，正因为是相互排斥和分离的，就不是抽象同一的。真理就在于它们作为不同的东西的统一，所以，由于它们的潜在存在着的同一，在这种结合和分离中就只有它们的形式对立得到了扬弃，同样，由于它们的分离，也只有它们的形式同一遭到了否定。更具体地说，这里的意思是：生命的概念、类属或有其普遍性的生命，从自身排斥自己的那种已经变

成内在总体的实在性,但与那种实在性又是潜在地同一的,因而是理念,是绝对保持自己的,是神圣的东西,是永恒的东西,所以总是留存于实在性之内;而被扬弃的只是形式,是天然的不符合状态,是在时间和空间上依然仅仅抽象的外在性。有生命的东西虽说是概念在自然中的最高实存方式,但在这里,概念也不过是潜在的,因为理念在自然中只是作为个别的東西现实存在着。动物在位置移动中确实完全摆脱了重力的束缚,在感觉活动中感觉到自己,在声音中听到自己;类属现实地存在于类属过程中,但也只是作为个别的東西现实存在着。由于这种现实存在还总是与理念的普遍性不符合,所以理念必须突破这一范围,打破这一不符合的状态而自由呼吸。因此,并不是类属过程中的第三者又降为个别性,而是这种过程的另一方面,即死亡,构成个别东西的扬弃,因而构成了类属、精神的出现;因为自然事物的否定,即直接个别性的否定,就在于以类属的形式设定普遍的东西,设定类属。在个体性里,双方的这种运动就是一种自我扬弃的过程,其结果是产生意识,产生这样一种统一,这种统一自在和自为地是双方的统一,是作为自我,而不只是作为个别东西的内在概念中的类族。这样一来,理念就在独立的主体内获得了现实存在,对于这个主体,一切事物作为概念的器官,都是观念的和流动的;就是说,这个主体思维着,使一切时间上和空间上的东西都成为自己的东西,所以,它在自身内包含着普遍性,即包含着它自己。因为普遍东西现在是为普遍东西而存在的,所以概念是自为的;这首先表现于精神,在精神里,概念使其自身成为对象,可是,这就设定起了作为概念的概念的现实存在。思维作为这

种自为地存在着的普遍东西,是不死的东西;有死的东西则是理念或普遍东西在其中与自身不符合的东西。

在我们面前的是自然事物向精神的过渡。自然界在有生命的东西中得到完成,并在转变为更高级的东西时建立起自己的和平状态。因此,精神是从自然界发展出来的。自然界的目标就是自己毁灭自己,并打破自己的直接的东西与感性的东西的外壳,象芬尼克斯那样焚毁自己,以便作为精神从这种得到更新的外在性中涌现出来。这样,自然界就变成了一个他物,以便把自己作为理念再加以认识,并自相调和。但是,把精神看成由自在东西仅仅发展为自为存在的变化过程,那是片面的。自然界虽然是直接的东西,但作为不同于精神的东西,仅仅是一种相对的东西,因而作为否定的东西,仅仅是一种被设定的东西。扬弃这种否定性的,正是自由精神的力量;自由的精神既存在于自然界之先,也同样存在于自然界之后,而不仅仅是自然界的形而上学理念。正因为如此,自由的精神作为自然界的目标是先于自然的,自然界是由精神产生的,然而不是以经验方式产生的,而是这样产生的,即精神以自然界为自己的前提,总是已经包含于自然之中。不过,精神的无限自由也允许自然界有自由,并且把针对自然的理念活动当作自然本身的内在必然性,就象世界上的一个自由人确信他的行为是世界的活动一样。因此,精神本身首先出自直接的东西,但后来就抽象地理解自己,想从自身铸造出自然,从而解放自己;这种精神活动就是哲学。

这样,我们就使我们对于自然界的考察达到了它的极限。已经理解了自己的精神也想在自然界中认识自己,想

把丧失了的自己再恢复起来。唯有精神同自然和现实性的这种调和才是精神的真正解放，在这种解放活动中精神摆脱了自己的思维和直观的特殊方式。这种从自然界及其必然性中解放出来的活动就是自然哲学的概念。各种自然形态仅仅是概念的形态，然而是在包含在外在性的元素里的。外在性的形式作为自然界发展的各个阶段虽然是以概念为基础的，但是，即使在概念把自己汇集于感觉里的时候，概念也仍然不是作为概念的概念的自在存在。自然哲学的困难恰恰在于，第一，物质的东西与概念的统一性是大相径庭的，第二，精神不得不对付越积越多的细节。虽然有这种困难，理性还必须自信，相信在自然界中概念对着概念说话，而隐藏在无穷多外在形态之下的真正概念形态最终将会向理性展现出来。——如果我们简略地看一下我们所经历过的领域，我们就会发现，理念最初是在重力范围内自由地外化为这样一种有形体的东西，这种东西的各个环节就是自由的天体；然后，这种外在性就形成一些属性和性质，它们属于个体的统一性，在化学过程中得到了一种内在的和物理的运动；最后，在生命中，重力就外化为具有主观统一性的环节。这部演讲录的宗旨就是要提供一幅自然图画，以便制胜普罗丢斯，在这种外在性中只寻找我们自己的明镜，在自然界中看到精神的一种自由反映——这就是要认识上帝，不是在精神的静观中去认识，而是在上帝的这种直接特定存在中去认识。

(黑格尔：《哲学全书》，第二部分，§ 376)

§ 53.23 [精神的本质就是自由] 7

(1) 精神对我们而言是以自然为前提的，精神就是自然的真理，从而也就是自然的绝对本原。在这个真理中，自然消逝了，精神则作为达到了自为存在的理念而出现，而理念的客体同其主体一样，就是概念。这个同一性就是绝对否定性，因为概念把自然当作它自己完全的外在的客观性，但概念的这个外在化被扬弃了，而概念本身则在这个外在化中成为自身同一的。这样，概念也只作为从自然那里返回的东西才是这种同一性。

(2) 精神的本质因而在形式上就是自由，就是那作为自身同一性的概念的绝对否定性。按照这个形式规定，精神能够摆脱一切外在的东西以及它自身的外在性，它的实际存在本身；它能够忍受它的个体直接性的被否定，能够忍受这无限的痛苦，即是说，它能在这个否定中肯定地保住自己并成为自身同一的。这种可能性就是精神的既抽象而又在自身中自为存在着的普遍性。

(3) 这种普遍性也就是精神的实际存在。作为自为存在着的東西，普遍者使其自身特殊化并在特殊化中成为自身同一性。因此，精神的规定性就是显现。精神不是随便一种什么规定性或内容，仿佛其外现或外表仅仅是一个与其本身不同的形式；所以精神并不启示某种东西，毋宁它的规定性和内容就是这个启示自身。因此精神的可能性就是无限的、绝对的现实性。

(4) 启示，作为抽象理念的启示，乃是一种转化，即直接的自然过渡，而作为自由精神的启示，则是一种设定，把自然设定为它的世界；这种设定，作为反思，同时又是一种预设，把世界预先设定为独立的自然。概念里的启示，乃是一种创作，它把自然当成精神的存在，精神就是在这种创作中给予自己的自由以肯定性和真

理性。

绝对者即精神；这乃是绝对者的最高定义。——发现这个定义并理解这个定义的意义和内容，可以说，曾是一切教化和哲学的绝对目标，一切宗教和科学都曾渴望达到这一点；只有从这种渴望出发，世界史才可以理解。——精神这个名词，这个表象，是早已发现了的，基督教的内容就在于教人认识上帝即是精神。将我们这里给表象充实进去的这种自在地即是本质的东西，放在它自己的元素亦即概念里加以掌握，乃是哲学的任务，只要概念和自由一天还不是哲学的对象和灵魂，哲学的任务就一天没有得到真正的和内在的解决。

(5) 精神的发展是：

I. 它存在于自身关联的形态中；在它这个形态之内，它能意识到观念性的理念总体，即是说，那本是它的概念的东西变成了为它的东西，并且对它说来它的存在就是凭它自己，换言之，就是自由。这是——主观精神。^①

II. 它存在于实在的形态中，亦即存在于一个要由它去创造并已由它创造了的世界中；在这个形态里，自由是作为现成已有的必然性而存在着的。这是——客观精神。^②

III. 它存在于精神客观性与精神观念性之间的一种自在自为存在着而又永远自我创造着的统一性中；这是在其绝对真理性中的精神——绝对精神。^③

(黑格尔：《哲学全书》，第三部分，§§381, 382, 383, 384, 385)

① 主观精神包括：人类学、精神现象学、心理学。——编者

② 客观精神包括：法、伦理、道德。——编者

③ 绝对精神包括：艺术、天启宗教、哲学。——编者

§ 53.24 [合理的就是现实的,现实的就是合理的] 15

每一个天真意识都象哲学一样怀着这种信念。哲学正是从这一信念出发来考察不论是精神世界或是自然世界的。如果反思、感情或主观意识的任何形态把现在看做空虚的东西,于是就超脱现在,以为这样便可知道更好的东西,那末,这种主观意识是存在于真空中的,又因为它只有在现在中才是现实的,所以它本身是完全空虚的。如果相反地把理念仅仅看做一个理念,即意见中的观念或表象,那末哲学就提出了与此不同的见解,除了理念以外没有什么东西是现实的。所以最关紧要的是,在有时间性的瞬即逝的假象中,去认识内在的实体和现在事物中的永久东西。其实,由于理性的东西(与理念同义)在它的现实中同时达到外部实存,所以它显现出无限丰富的形式、现象和形态。它把它的核心用各色包皮裹起来,开始时意识在包皮里安家,而概念则首先贯穿这层包皮以便发现内部的脉搏,同时感觉到在各种外部形态中脉搏仍在跳动。但是,通过本质在外界中的映现所形成的无限繁复的情况,即这些无限的材料及其调整,并不是哲学的对象。如果哲学纠缠在里面,那是管闲事了;对这种闲事提些好意见,也大可不必;柏拉图大可不必向乳母介绍,决不要放着孩子不动,而要抱在手上常常摇摆。费希特同样可以不必为了改进护照警察工作,而设计得那末完善,不仅要求把嫌疑者行为相貌的特殊标志记在护照上,而且要求把他的像画在上面。在诸如此类的琐碎阐述中我们再也看不到一点哲学的痕迹,哲学尽不妨放弃这种过渡智慧,何况它对于这些无穷尽的对象应该采取宽大的态度。这样来,哲学科学就会显得远远避开了空虚的自以为更好的知识对许多事情和制度所表示的憎恨,对于这种憎恨的玩意儿,有小聪明的人最感兴趣,因为

唯有这样他才达到自尊感。

现在这本书是以国家学为内容的,既然如此,它就是把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝试,除此以外,它什么也不是。作为哲学著作,它必须绝对避免把国家依其所应然来构成它。本书所能传授的,不可能把国家从其应该怎样的角度来教,而是在于说明对国家这一伦理世界应该怎样来认识。

Ἰδὸν Ῥόδον, ἴδου καὶ τὸ πηδῆμα.

Hic Rhodus, hic saltus.

[这里就是罗陀斯,就在这里跳罢。①]

哲学的任务在于理解存在的东西,因为存在的东西就是理性。就个人来说,每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样,它是被把握在思想中的它的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代,这与妄想个人可以跳出他的时代,跳出罗陀斯岛,是同样愚蠢的。如果它的理论确实超越时代,而建设一个如其所应然的世界,那末这种世界诚然是存在的,但只存在于他的私见中,私见是一种不结实的要素,在其中人们可以随意想象任何东西。上述成语稍微变更一下就成为

Hier ist die Rose, hier tanze.

[这里就有蔷薇,就在这里跳舞罢。②]

存在于作为自我意识着的精神的理性和作为现存的现实世界的理性之间的东西,分离前者与后者并阻止其在后者中获得满足的东西,是未被解放为概念的某种抽象东西的桎梏。在现在的十字架中去认识作为蔷薇的理性,并对现在感到乐观,这种理性的洞

① 《伊索寓言》上说,有一个人自吹在罗陀斯跳得很远;别人听了不信,叫他当场表演。——编者

② 作者利用希腊语 ἡ ῥόδος [罗陀斯]与 τὸ ῥόδον [蔷薇花]音近开玩笑。蔷薇花象征欢乐。——编者

察,会使我们跟现实调和;哲学把这种调和只给与那些人,他们一度产生内心的要求,这种要求驱使他们以概念来把握,即不仅在实体性的东西中保持主观自由,并且不把这主观自由留在特殊的和偶然的東西中,而放在自在自为地存在的東西中。

这也就构成形式和内容统一(前面已经指出,不过比较抽象)的更为具体的意义,因为在其最具体的意义上,形式就是作为概念认识的那种理性,而内容是作为伦理现实和自然现实的实体性的本质的那种理性,两者自觉的同一就是哲学理念。情绪中不愿承认任何未经思想认为正当的东西,这是使人类感到光荣的一种伟大的固执。这种固执是现代的特征,此外,它还是新教特有的原则。路德所提倡的对感情的信仰和对精神见证的信仰的那些东西,同样就是其后成熟了的精神所力求用概念来把握的,以便在现在中解放自己,从而在现在中发现自己。有一句名言说:半途而废的哲学离开了神——把认识看做对真理的渐近,也同样是半途而废,——但是真正的哲学导向于神。关于国家亦同。理性不满足于渐近,因为它不冷不热,所以要把它吐出,同样,理性也不意冷心灰,因为灰心就会认为现世中的确万事皆非,至多达到中平状态,正因为现在世中不能盼望有更美满的景况,所以只好迁就现实,以求苟安。认识所提供的是与现实保持更为温暖的和平。

关于教导世界应该怎样,也必须略为谈一谈。在这方面,无论如何哲学总是来得太迟。哲学作为有关世界的思想,要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后,才会出现。概念所教导的也必然就是历史所显示的。这就是说:直到现实成熟了,理想的东西才会对实在的东西显现出来,并在把握了这同一个实在世界的实体之后,才把它建成为一个理智王国的形态。当哲学把它的灰色绘成灰色的时候,这一生活形态就变老了。对灰色绘成灰色,不能

使生活形态变得年青，而只能作为认识的对象。密纳发的猫头鹰^①要等黄昏到来，才会起飞。

(黑格尔：《法哲学原理》，序)

§ 53.25 [历史属于客观精神] 16

首先我们要注意，我们所研究的对象——世界历史——是属于“精神”的领域。“世界”这一名词包括物理的自然和心理的自然两方面。物理的自然也包含在世界历史中间，而且这样牵涉到的各种根本的自然的的关系，也有注意的必要。不过“精神”和它的发展的过程却是实体的东西。我们的工作并不需要我们把“自然”自身作为一个合理的系统来观察——虽然在它自己的正当的领域内，它证明它自己是如此——我们只要探索它对于“精神”的关系。我们在世界历史的舞台上观察“精神”——“精神”在这个舞台上表现了它自身最具体的现实。——

要明了“精神”的本性，只须看一看和它直接对立的東西——“物质”。“物质”的“实体”是重力或者地心吸力，所以“精神”的实体或者“本质”就是“自由”。我们说“精神”除有其他属性以外，也赋有“自由”，这话是任何人都欣然同意的；但是哲学的教训却说“精神”的一切属性都从“自由”而得成立；又说一切都是为着要取得“自由”的手段；又说一切都是在追求“自由”和产生“自由”。“自由”是“精神”的唯一的真理，乃是思辨的哲学的一种结论。“物质”因有趋向于中心点的趋势，所以有重力。“物质”在本质上是复合的，它的各个组成部分是互相排斥的。它追求它的“统一”；所以它总显得要毁灭自己，以趋向于它的反对物。假如它竟然能够获得

^① 密纳发就是雅典娜，猫头鹰是智慧的象征。雅典娜的智慧就是哲学。——编者

了这一点，它也就不再是物质了，它将消灭。它努力追求着它的“理想性”；因为在“统一”之中，它总是理想的。“精神”正相反，它刚好在它自身内有它的中心点。它在它自身以外没有什么统一性，它已经寻到了这个统一性；它存在它本身中间，依靠它本身存在。“物质”的实体是在它自身之外；精神却是依靠自身的存在，这就是“自由”。因为我如果是依附他物而生存的，那我就同非我的外物相连，并且不能离开这个外物而独立生存。相反地，假如我是依靠自己而存在的，那我就是自由的。“精神”的这种依靠自己的存在，就是自我意识——意识到自己的存在。意识中有两件事必须分别清楚：第一，我知道；第二，我知道什么。在自我意识里，这两者混合为一；因为“精神”知道它自己。它是自己的本性的判断，同时它又是一种自己回到自己、自己实现自己、自己造成自己、在本身潜伏的东西的一种活动。依照这个抽象的定义，世界历史可以说是“精神”在继续作出它潜伏在自己本身“精神”的表现。如象一粒萌芽中已经含有树木的全部性质和果实的滋味色相，所以“精神”在最初迹象中已经含有“历史”的全体。东方人还不知道，“精神”——人之所以为人的本质——是自由的；因为他们不知道，所以他们不自由。他们只知道一个人是自由的。唯其如此，这一个人的自由只是放纵、粗野，热情的兽性冲动，或者是热情的一种柔和驯服，而这种柔和驯服本身只是自然界的一种偶然现象或者一种放纵恣肆。所以这一个人只是一个专制君主，不是一个自由人。“自由”的意识首先出现在希腊人中间，所以他们是自由的；但是他们，还有罗马人也是一样，只知道少数人是自由的，而不是人人是自由的。就是柏拉图和亚里士多德也不知道这个。因为这个缘故，希腊人蓄有奴隶；而他们的整个生活和他们光辉的自由的维持同奴隶制度是息息相关的：这个事实，一方面，使他们的自由只象

昙花一现，另一方面，又使我们人类共有的本性或者人性汨没无余。各日耳曼民族在基督教的影响之下，首先取得了这个意识，知道人类之为人类是自由的：知道“精神”的自由造成它最特殊的本性。这种意识首先出现于宗教，出现于“精神”最内在的区域里；但是要把这个原则也推行到现实世界的各种关系上，却是比较这个原则简单的培植要广大得多的问题；这个问题的解决和应用，需要一种艰难的长时期的文化工作，例如基督教的推行并没有立即取消奴隶制度。同时，在各个国家里，自由更少盛行；各政府和宪法也没有采取一种合理的方式，或者承认自由是它们的基础。这个原则的应用于各种政治关系上；拿它来彻底铸造和贯彻社会机构，乃是一种造成历史本身长期的过程。这一个原则之为原则，和这一个原则的应用，那就是把它介绍实施于“精神”和“生命”的现实中，那里面所包含的区别，我已经提起诸位的注意了。这是我们的科学上根本重要的一点，而且必须从本质上把它牢牢把握在思想中。这种区别既然在基督教的自我意识（就是“自由”）的原则上吸引了注意；它又在“自由”的一般原则上，同样表现为一种主要的区别。世界历史无非是“自由”意识的进展；这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。

（黑格尔：《历史哲学讲演录》，绪论）

§ 53.26 [历史是一个合理的过程] 16

我们所能订立的最普通的定义是：“历史哲学”只不过是历史的思想的考察罢了。“思想”确是人类必不可少的一种东西，人类之所以异于禽兽者以此。所有在感觉、知识和认识方面，在我们的本能和意志方面，只要是属于人类的，都含有一种“思想”。——

哲学用以观察历史的唯一的“思想”，便是理性这个简单的概

念；“理性”是世界的主宰，世界历史因此是一种合理的过程。这一种信念和见识，在历史的领域中是一个假定；但是它在哲学中，便不是一个假定了。思考的认识在哲学中证明：“理性”——我们这里就用这个名词，无须查究宇宙对于上帝的关系——就是实体，也就是无限的权力；它自己的无限的素质，做着它所创始的一切自然的和精神生活的基础，还有那无限的形式推动着这种“内容”。一方面，“理性”是宇宙的实体，就是说，由于“理性”和在“理性”之中，一切现实才能存在和生存。另一方面，“理性”是宇宙的无限的权力，就是说，“理性”并不是毫无能为，并不是仅仅产生一个理想、一种责任，虚悬于现实的范围以外，无人知道的地方；并不是仅仅产生一种在某些人头脑中的单独的和抽象的东西。“理性”是万物的无限的内容，是万物的精华和真相。它交给它自己的“活力”去制造的东西，便是它自己的素质；它不象有限的行动那样，它并不需要求助于外来的素质，也不需要它活动的对象。它供给它自己的营养食物，它便是它自己的工作对象。它既然是它自己的生存的唯一基础和它自己的绝对的最后的目标，同时它又是实现这个目标的有力的权力，它把这个目标不但展开在“自然宇宙”的现象中，而且也展开在“精神宇宙”——世界历史的现象中。这一种“观念”是真实的、永恒的、绝对地有力的东西；它已经把它自己启示于世界，而且除了它和它的光荣以外，再也没有别的东西启示于世界——这些便是前面所谓在哲学中已经证明的、而这里又看作是已经证明的假定。——

从世界史的观察，我们知道世界历史的进展是一种合理的过程；知道这一种历史已经形成了“世界精神”的合理的必然的路线——这个“世界精神”的本性永远是同一的，而且它在世界存在的各种现象中，显示了它这种单一和同一的本性。正象前面所说

过的,这种本性必须表现它自己为历史的最终的结果。——

(黑格尔:《历史哲学讲演录》,绪论)

54. 费尔巴哈

Ludwig Feuerbach, 1804—1872年,德国人。著作有:《黑格尔哲学批判》[Zur Kritik der Hegelschen Philosophie],《基督教的本质》[Das Wesen des Christentums],《未来哲学原理》[Grundsätze der Philosophie der Zukunft],《宗教的本质》[Das Wesen der Religion],《宗教本质讲演录》[Vorlesungen über das Wesen der Religion]等。

著作选录

§ 54.01 [黑格尔哲学错误地从抽象的存在出发] 1

德国的思辨哲学是和古代所罗门的智慧直接对立的。后者在太阳底下看不到任何新的东西,前者则只看到新的东西;东方人见到统一而忽略了差异,西方人则见到差异而遗忘了统一;前者把自己对永恒的一致性所抱的一视同仁态度一直推进到白痴的麻痹状态,后者则把自己对于差异性和多样性的感受扩张到无边幻想的狂热地步。当我说德国思辨哲学的时候,专指的是现今占统治地位的哲学——黑格尔的哲学;因为谢林的哲学真正说来是一种外国的产物,是移植到日耳曼土地上的古老的东方同一性;因此,谢林学派对东方的向往,乃是这个学派的一个本质特征,与此相反,向往西方而贬抑东方,则是黑格尔哲学及其学派的一个特征。黑格

尔的特征要素与“同一哲学”^①的东方主义相反,乃是差异的要素。“自然哲学”并未使差异及其产物超过“植形动物”[Zoo-phyten]^②和“软体动物”的层次,大家知道,无头类和腹足类就属于这些动物。黑格尔把我们提高到一个较高的阶段,提高到了节足类,这一类动物的最高形态就是昆虫。黑格尔的精神是一种逻辑学上的精神,是某一种我可以说是昆虫学上的精神,也就是说,这一种精神仅仅在一个具有多数突出的节肢、具有深深的沟纹的躯体中有其相应的地位。这种精神特别显示在他的历史观和他对历史的处理上。黑格尔只注视和陈述各种宗教、哲学、各个时代和民族最突出的差异,并且只是就其处于逐步上升的过程中来陈述的;共同的、一致的、同一的东西完全退到背后去了。黑格尔的观点和他的方法所采取的形式,本身只是排他的时间,而并非同时是宽容的空间;黑格尔的体系只知道从属和继承,而不知道任何并列和共存。诚然最后的发展阶段永远是把其他各阶段纳入自身的整体,但是这样它本身就是一个一定的时间上的存在,因而也就带有特殊的性质,所以,它如果不从其他的存在吸取独立生命的精髓,如果不采取这些存在仅仅在其绝对自由的状态中所特具的那种意义,便不能把它们纳入自身之内。黑格尔的方法自夸走自然的道路。然而怎么说只不过是模仿自然,可是摹本却缺少原本的生命。诚然,自然使人成为动物的主宰,但是自然不仅给了人双手来制御动物,而且也给了人眼睛和耳朵来赞赏动物。被无情的手从动物那里夺去的独立性,同情的眼睛和耳朵又把它归还给了动物。艺术的爱打开了手工业的利己主义束缚动物的枷锁。马伕以臀部压着的马,画家把它抬高成为艺术的对象,皮毛匠为了制造一种满足人的虚

① “同一哲学”和“自然哲学”都是指谢林的哲学。——编者

② 指介于动植物之间的低等动物。——编者

菜心的装饰品而打死的黑貂，自然科学家把它养活着以便对它作全面的研究。自然总是把空间的自由主义与时间的专制主义倾向结合起来。固然花是否定叶子的，但是难道唯有当花开在落掉叶子的茎上时植物才是完美的吗？固然实际上有很多植物落掉了叶子以后才有可能使用全力培养花蕾，但是另一方面也有另一些植物，它们的叶子或者在花之后出现，或者与花同时出现，这就证明：要说明植物的整体，花和叶子是同样必需的。诚然，人是动物的真理，但是假如动物不是独立生存的，难道自然的生命，甚至人的生命能够成为一种完美的生命吗？难道人对动物的关系只是一种专制的关系吗？被遗弃和放逐的人岂不是在动物的忠诚中找到一点东西来补偿自己同胞的忘恩负义、阴谋诡计和背信弃义吗？对于他的受了损伤的心灵，动物岂不是有一种调解的医治力吗？在动物崇拜中，岂不是以一种善良的、理性的心情为基础吗？我们岂不是仅仅因为自己已经有了其他形式的偶像崇拜而觉得这种动物崇拜可笑吗？在寓言中动物岂不是向赤子之心倾诉吗？一匹驴子岂不是给固执的预言者打开了眼界吗？

因此自然中的各个发展阶段决不是仅仅具有一种历史的意义：这些发展阶段乃是环节，但却是自然界同时并存的整体的各个环节，并不是一个特殊的、个别的整体的各个环节，个别的整体本身又只是宇宙的一个环节，亦即自然的一个环节。在黑格尔的哲学里情形则不同，如上所说，它仅仅以时间为直观形式，而并不也以空间为直观的形式。在黑格尔这里，一种特殊的历史现象或存在的整体性、绝对性被当成了宾词，所以作为独立存在的各个发展阶段只具有一种历史的意义，只不过是作为一些影子、一些环节、一些以毒攻毒的点滴而继续存在于绝对阶段中。例如在历史上独断地发展的基督教便被规定为绝对的宗教，而为了作出这个规定，只

是提出了基督教和其他各种宗教的差异,至于那共同的东西,那宗教的本性,亦即那作为一切宗教的基础的唯一绝对的东西,则完全被忽略了。至于哲学,情形也是一样。黑格尔的哲学——我说黑格尔的,是指一种一定的、特殊的、存在于经验中的哲学,我们暂且不去管它的内容,不去管它的内容的性质——就被规定和宣布为绝对的哲学,亦即不折不扣的哲学本身;虽然并不是这位大师本人作出了这样的规定,但却是他的门徒们,至少是他的正统门徒们贯彻始终地契合着老师的学说作出了这样的规定。在不久以前,就有一个黑格尔派分子——一个有才智有思想的人——正式地,可以说彻底地企图证明黑格尔哲学是“哲学理念的绝对现实性”。

可是尽管这位作者有才智,他的做法的非批判性却首先表现在下面一点上,就是他没有给自己提出这样一个问题:一般说来,“类”在一个个体中得到绝对的实现,艺术在一个艺术家身上得到绝对的实现,哲学在一个哲学家身上得到绝对的实现,究竟是不是可能的?——

至于艺术和科学领域中的化身理论,情形也没有两样。如果黑格尔哲学是哲学理念的绝对现实性的话,那么,黑格尔哲学里的理性的静止就必然要以时间的静止为结果。因为时间以后如果和以前一样继续它的可悲的进程,黑格尔哲学就不可避免地要失去绝对性这个宾词了。我们用几秒钟想一想最近几个世纪的未来吧!在那个时候,黑格尔的哲学从时间上说岂不已经是一种与我们疏远的哲学,一种流传下来的哲学了吗?我们难道能把另一个时代的哲学,把过去的哲学看成我们的哲学,看成当代的哲学吗?既然人物和时代都会成为过去,后人并不愿意靠先人的遗产度日,而愿意靠自己赚来的财产生活,那么为什么各种哲学就不会成为过去呢?我们难道不会象过去的改革家们感觉中世纪的亚里士多

德是一种历史、一种负担那样，感觉到黑格尔哲学是一种压力、一种负担吗？在旧哲学与新哲学之间，在由于继承而来因而不自由的哲学与由于自己获得因而自由的哲学之间，岂不是必然要形成一种对立，因而要把黑格尔的哲学从理念的绝对现实性这个高位拉回到一种一定的、特殊的现实性这个微末的地位上来吗？凭借着理性来预测时间的必然的、不可避免的后果，岂不是合理的，岂不是有思维能力的人的义务和任务吗？我们难道不应该从事物的本性中预先认识将来因时间的本性而自行产生的东西吗？

那么我们就来用理性预测时间，证明黑格尔的哲学实际上是一种一定的、特殊的哲学。这个证明是并不困难的，尽管黑格尔哲学从严格的科学性、从普遍性、从无可争辩的思想丰富性来说，要超过以前的一切哲学。黑格尔哲学是在一个时代里产生的，在这个时代里，人类正如在任何其他的时代里一样，是处在一定的思维阶段，在这个时代里，是有一种一定的哲学存在的：黑格尔的哲学与这种哲学相联系，甚至与这种哲学相结合；因此它本身就应当具有一种一定的、因而是有限的性质。所以，每一种哲学，作为一种一定的时间上的现象，都是从一个前提开始。它自己诚然自以为是没有前提的；它对于以前的各种哲学体系说也的确是没有什么前提的，但是以后的时代却认识到，它也假定了一个前提，也就是说，它假定了一个特殊的、本身是偶然的前提，这个前提不同于那些必然的、理性的前提，必然的、理性的前提是不能否定的，否则就要陷入绝对的荒谬。是不是黑格尔哲学不从一个前提开始呢？“不是的，它从纯粹的存在开始；它不从任何特殊的开端开始，而从纯粹未规定的东西、从开端本身开始。”不是吗？哲学一般地必须有一个开端，这不就已经是一个前提了吗？“显而易见，既然一切都必须有开端，哲学当然也必须有开端。”当然是这样的，不过这个开端是偶

然的、无足轻重的，而哲学应当采取的开端则相反，它具有一种特殊的意义，具有本身是第一性的东西的意义，或者具有在科学上是第一性的东西的意义。可是我正要问：为什么一般地要有这样一个开端呢？难道开端的概念不再是一个批判的对象，难道它是直接真实并且普遍有效的吗？为什么我就不能在开始的时候抛弃开端的概念，为什么我就不能直接以现实的东西为依据呢？黑格尔是从存在开始，也就是说，是从存在的概念或抽象的存在开始。为什么我就不能从存在本身，亦即从现实的存在开始呢？

（费尔巴哈：《黑格尔哲学批判》）

§ 54.02 [黑格尔哲学是理性神秘论] 1

黑格尔是使哲学从堕入想象的领域中复兴起来的人。有一个黑格尔派的人，曾经很正确地把亚里士多德评论阿那克萨戈拉的一句话用在黑格尔身上说：他在自然哲学家中，好象一群醉汉中唯一清醒的人。思维与存在的统一在他那里得到了一种合理的意义——但却不是超乎批判之上的意义。他的原则是思维的精神。他采纳了理性主义的成分——理智——到哲学里，把它当作“绝对”本身的一个环节。这个理智他并没有从想象和断言中排除，但是事实上是排之于绝对理念之外了。表达这个意思的形而上学命题便是：不应该把否定的、不同的、作为反思对象的东西只是消极地当作有限的东西，而应该把它当作积极的、本质的东西。黑格尔由此得到了一个否定的、批判的成分。但是同时绝对的理念也决定了他。虽然他承认“绝对”中没有理智或形式原则——这两者在“绝对”中是同一的——，虽然他设定这个原则于“绝对”中时对“绝对”本身作了与谢林不同的规定，虽然他因此把形式提高为一种本质的东西，但是形式——形式必然在它的概念中——却又只具有

形式的意义,理智却又只具有一种否定的意义。内容是真实的,是思辨的、深刻的,——绝对哲学是这样说的,——但是却缺乏概念,缺乏形式。概念、形式、理智之被设定为本质的东西,是因为把这些东西的欠缺认作缺点。但是,如果形式是真实的,这个缺点本身也就只是一个形式的缺点,——这也同时证明了上面关于黑格尔的方法所说的那些话。因此,属于哲学的东西,真正说来,只不过是形式、概念。虽说哲学在自己的范围内已经把内容采纳到概念形式中,因而应当独立地产生出内容,然而内容毕竟是一个给予的内容;哲学只有批判地区别开本质的东西与非本质的东西,才能够把握内容,非本质的东西,也就是表象、感性等等的独特形式所加上去的東西。因此哲学在黑格尔那里具有一种批判的意义,但却不是发生学观点的批判意义。发生学观点的批判哲学是这样一种哲学,它对于一个由表象提供的对象——因为黑格尔所讲的无条件地是直接由自然提供的、纯粹实在的对象——并不作武断的证明和理解,而是研究其起源,怀疑对象究竟是一个真实的对象,还只是一个表象,或者一般是一种心理现象;因此它是极其严格地区别开了主观的东西和客观的东西。发生学观点的批判哲学的主要对象,就是我们通常称为第二性原因的东西;它与绝对哲学的关系,如果用一种比较法来使这种关系更明了的话,可以说如同纯粹的自然观点或自然哲学观点与神学自然观的关系一样:绝对哲学只是假定“绝对”为前提,从而进行思维,因此把主观心理过程和思辨的需要,例如波墨的上帝的中介过程,当作“绝对”的过程;神学自然观则把彗星或其他显著的现象当作上帝直接造成的结果;例如树上的瘿块,神学以为是有人格的恶魔所造成,自然哲学则指出这只是无罪的虫咬所致。黑格尔哲学是理性神秘论,——因此它是独特的、自成一类的,因此它对于神秘的思辨心情和合理的思想

都是既有所取，而又有所舍：在神秘的思辨心情看来，神秘的东西与合理的东西相结合，乃是一种无法忍受的矛盾，因为概念厌弃这种心情，破坏暧昧表象的神秘魅力；而在合理的思想看来，合理成分与神秘成分的结合乃是有抵触的。主观与客观的统一，是谢林提出来并定为哲学本身的顶点的，在黑格尔哲学中也还是基础，虽然黑格尔只是形式地把它放在正确的地位上，放在哲学的终结上作为结果；这个统一对于哲学说来既是一个不产生效果的原则，又是一个有害的原则，因为它在特殊事象中取消了主观与客观的区别，妨碍了发生学观点的批判思维，寻求条件的思维，真理的追求。因此，黑格尔事实上是把仅仅表示主观需要的表象了解为客观真理，信以为真，这是因为他没有追索这些表象的根源，没有追索引起这些表象的需要所致；他把细看起来极度可疑的东西当作真的，把第二性的东西当作第一性的东西，而对真正第一性的东西或者不予理会，或者当作从属的东西抛在一边；他把个别地、相对地合理的东西证明成自在自为地合理的东西。因此，我们看到，在《逻辑学》的开端，由于缺乏发生学观点的批判研究，“无”——一个很接近绝对理念的表象——便起了作用。可是这个“无”是什么呢？“凭着亚里士多德的影子发誓”：这个“无”是绝对无思想、无理性的东西！①“无”是根本不能被思维的，因为思维照黑格尔本人的说法就是规定；“无”如果被思维了，也就是被规定了，那也就不再是“无”了。如果说的正确的话，不存在的东西是根本没有宾词的。对于不存在的东西是不能有任何知识的②。我们称无任何概念与之相应的东西为“无”（据乌尔夫）。思维只能思维存在的东西，因

① 作者注：黑格尔就把“无”称为无思想的。“在一定的存在里，无思想的‘无’变成了界限。”（《逻辑学》，第3卷，第94页。）

② 作者注：参看亚里士多德：《分析后篇》，第2卷，第7章，第2节，以及第1卷，第10节。

为它本身就是一种存在的、现实的活动。——

但是,黑格尔哲学的其他的对象,情形也和《逻辑学》中的“无”一样。黑格尔曾经——这并不是偶然的,而是康德和费希特以来德国思辨哲学的精神的结果——把第二性的原因(但是这些原因常常是第一性的原因,只有对这些原因不仅作经验的理解,而且作形而上学的、亦即哲学的理解时,才能真正地理解它们),把自然的根据和原因,把发生学的批判哲学的基础放到一边。我们跟着绝对哲学,从一种超批判的主观主义的极端,投到了一种无批判的客观主义的极端。早期的那些自然的和心理的说明方式诚然是肤浅的;不过这只是因为心理学中不认识逻辑学,在物理学中不认识形而上学,在自然中不认识理性的缘故。相反地,如果自然得到了真正的理解——被理解成客观的理性,那它就既是哲学的规范,也是艺术的规范了。艺术上最高的东西是人的形相——(不仅是狭义的形相,而且是诗的意义下的形相)——哲学上最高的东西是人的本质。人的形相不再是一个局限的、有限的形相——否则诗的精神就可以轻而易举地排除这些限制,从其中变出一种更高的形相来了——它是多种多样的动物的类,但是这个类在人中间不再是作为“属”、而是作为“类”而存在的。人不再是一个特殊的、主观的实体,而是一个普遍的实体,因为人以宇宙为他的求知欲的对象;不过只有世界主义的人才能以宇宙为他的对象。星辰诚然不是一个直接的感性直观的对象;但是我们知道主要的一点——这就是它们和我们都遵守同样的规律。因此一切要想超出自然和人类的思辨都是浮夸——其浮夸就象那种要想给我们提供某种高于人的形相的东西,却只能作出奇形怪状的艺术一样。因此,一向反对黑格尔的那种颇为得势的思辨——实证主义者的思辨——,也是浮夸;因为他们并没有超出黑格尔之上,而是深深地落在黑格尔之

下，这是由于他们对于黑格尔以及他以前的康德和费希特——当然是以他们各自的方式——所提出的最有意义的指示恰好没有了解。哲学是关于真实的，整个的现实界的科学；而现实的总和就是自然（普遍意义的自然）。最深奥的秘密就在最简单的自然物里面，这些自然物渴望彼岸的幻想的思辨者是踏在脚底下的。只有回到自然，才是幸福的源泉。把自然了解成与道德上的自由相矛盾，是错误的。自然不仅建立了平凡的肠胃工场，也建立了头脑的庙堂；它不仅给予我们一条舌头，上面长着一些乳头，与小肠的绒毛相应，而且给予我们两只耳朵，专门欣赏声音的和谐，给予我们两只眼睛，专门欣赏那无私的发光的天体。自然只抗拒幻想的自由，它与合理的自由并不矛盾，我们过多地饮下每一杯酒，都十分激动地、甚至惊心动魄地证明纵情使血液奔腾，证明希腊人的修养完全是自然意义的。大家都知道，连斯多葛派的原则——我说斯多葛派、道貌岸然的斯多葛派，基督教道德家们的这批稻草人——也是：顺应着自然生活。

（费尔巴哈：《黑格尔哲学批判》）

§ 54.03 [统治国家的并不是神，只是利己主义] 17

迄今为止，谁是国家的统治者呢？上帝吗？不！神灵们仅仅在幻想的天堂中统治着，但却并不在凡俗的实在地域上统治着。那么是谁呢？只是利己主义，但当然并非质朴的利己主义，而是二元论的利己主义；这利己主义，为自己发明出天堂，为别人却发明出地狱，为自己发明出唯物主义，为别人却发明出唯心主义，为自己发明出自由，为别人却发明出奴役，为自己发明出享受，为别人却发明出制欲；就是这利己主义，使政府把自己所犯的过错推到臣民身上去，使父亲把自己所产生的罪恶归罪于孩子，使丈夫把自己

应负责任的软弱拿来去责怪妻子，一般地，对自己一切都宽宏大量，无边无际地维护自己的“我”，却要求别人不要有他们的“我”，要求他们单靠空气来过活，要求他们象天使一般地完善和非物质。当然，我所指的并不仅仅是那种受限制的利己主义，即人们通常使用这名称时所意味的；其实这只是利己主义的一种而已，虽然是最通俗的。我指的乃是这样的利己主义，它所包含的种和类，总括了属人的本质之一切种和类，因为，不仅有单数的或个别的利己主义，而且又有社会的利己主义，有家族的利己主义，有集团利己主义，有区域利己主义，有爱国利己主义。诚然利己主义是一切祸患之原因，然而，它也是一切良善的原因，因为，若然不是利己主义，那么，是什么东西产生出农业、商业、艺术和科学呢？诚然它是一切恶行的原因，然而它也是一切德行的原因，因为，若然不是利己主义来禁止偷窃，那么是什么东西创造出廉洁的美德呢？若然不是利己主义因为不愿意把自己所爱的对象与别人平分而禁止奸淫，那么是什么东西创造出贞洁的美德呢？若然不是利己主义因为不愿意受骗而禁止说谎，那么是什么东西创造出诚实的美德呢？所以，利己主义是美德之第一立法者和原因，虽然只是出于对恶行的憎恶，只是出于利己主义，只是因为，对我来说是恶行，对它来说便是祸患，反过来，对我来说是一种否定，对别人来说却便是他的利己主义之肯定，对我来说是德行，对它来说便是善举。此外，为了维持国家，至少是我们的恶极的、违背自然和人性的国家，恶行同样也是必要的，虽然并不比人们的德行更必要些。我就近举一个例子——因为我是在巴伐利亚的土地上写作，诚然并不是以巴伐利亚的、当然也不是以普鲁士的或奥地利的精神写作——，例如，倘若我们这里的基督教并不只是单纯的属灵的词句而已，倘若巴伐利亚人民的基督教禁欲精神和非感性精神确实施行其威力，

巴伐利亚人民确实不再喝啤酒，哪怕只是不再过度地喝啤酒，那么，巴伐利亚的国家何以存在呢？俄罗斯的国家，虽然“坚定不移地忠实于信仰”，但却甚至于以烧酒这种毒品为其主要的财政上的生活来源。可见，无啤酒便无巴伐利亚，无烧酒便无俄罗斯，甚至也没有波罗斯^①了。面对着这个以及无数其他的同样通俗的事实，只有厚颜无耻的人才会对民众说宗教是我们那仅仅通过犯罪之镣铐才得以与人的本性结合起来的国家之纽带！然而，我们暂且把政治之恐怖搁下！人们说，道德必须基于宗教，必须基于属神的本质而不是基于属人的本质，不然它便会失却一切权威性与固定性。还有什么东西比属神的本质更相对、更可变、更不可靠呢？道德法则怎能以此为基础呢？这不等于到檐头底下来避雨——从人的本质逃到上帝的本质那里来避难吗？人的本质，尽管千变万化，就其基本意向而言，不总是某种与自己等同的、可靠的、甚至感性地确实可靠的东西吗？俗语说，“整个世界只希望一切顺利而已”，不也是这个意思吗？但是，还有什么东西比上帝的本质更不可靠、更可疑、更矛盾、更动摇不定、更不确定、更相对呢？至少，它不是随着时间与人的不同而可变和各各不同吗？在某一特定时间上帝之所以给予人以这一些而不是另一些律法，给予人以这一些而不是另一些启示，其根据不正在于这些人——这些律法与启示便是仅仅与他们相适应的——的本质吗？但是，如果一位立法者给予我以与我的本质相适应的律法——只有这样的律法才是真正的和有效的律法——，那么，我的本质不就是律法之律法，不就是律法借以为前提的东西吗？那么，属人的本质与作为道德根据的属神的本质之间的区别，究竟是怎样的呢？这就是简明的真理与宗教幻象或幻想之间的区别；宗教幻象或幻想使人的另一个“我”、人

^① 即普鲁士，拉丁文读音如波罗斯。——编者

的本质与他的意志和知识区分开来而独立化成为一个甚至又是具人格的实体。例如，十八世纪一位正统派的博学家(古恩德林)说道：“上帝不会命令恶事，因为他是最最善良和聪明的；因此他命令好事。凡是好事，无不妥善恰当。然后，就成为诫命；这样，他命令人去做他认为好的事，禁止人去做于他们有害的事。Finis Dei noster quoque finis sit oportet [上帝的目的也必须是我们的目的]。”当然是这样；因为，我们的目的便是上帝的目的，凡我们所不愿的事，凡是与我们的本性相矛盾的事、恶事、有害处的事，上帝也不愿。但是，虽然实际上属神的律法与本质乃是以属人的本质为前提和基础，宗教幻想却把这颠倒过来了。这同一位有神论者又指出，无神论者虽然“也能够了解那些与人类本性有联系的道德真理”，但是，只有有神论才使人掌握手段去将其“实施，因为这实施乃是与我们的肉欲和激情相违背的”。这位有神论者跟所有有神论者一个调子地也说道：“从正相反的观点看来，只不过是益处[utilitas]才应当阻止我去偷窃、去杀人或者加害于某人。然而，假定你在一个偏僻的地方遇到了你的死敌，就象扫罗在洞中遇到大卫一样，你就不会怕因为要满足你的复仇欲而被发现和被惩罚。在上帝面前你并不害怕——你是个无神论者。那么，有什么东西应当阻止你去杀掉你的仇敌呢？”你这自夸的有神论者啊，在这种须凭良心的场合下决定你的行为的，仅仅只在于你是什么，而不在于你相信什么或者想什么；如果你是一个性恶的、好复仇的人，那么，尽管你笃信上帝、敬畏上帝，你却还是要行出恶行来，因为，有利的时刻、情感早使你把这些东西忘记得干干净净了。但是，如果你恰好相反，如果你不同凡俗，品格高尚，如果你实实在在是一个人而不是野兽，那么，即使不怕上帝、不怕人，你也将在你里面找到足够的根据阻止你去行一件恶事。我首先

要说的，便是荣誉感；它避免暗暗地去做羞于公开地做的事——但是，可惜基督徒由于其上帝信仰而完全忽视了这个荣誉感——；它不愿意去欺骗别人，有了它，人便诚实无诈；但是，就关系到上面所援引的那种个别场合而言，它却使人——如果他不完全是卑俗的畜生——正当他能够支配自己欲望的对象时成为征服自己欲望的胜利者；它是最高权力之胜利，是主宰生死的权力之胜利，但正因此便并不自卑到成为刽子手之可耻的手艺。所以，象在物理学中一样，在伦理学或道德学中，人们也只是出于无知才以神学为其避难所，但正因此而疏忽了去培养包含在人里面的行德行的根据和因素，因而，使民众直到今天还居于最深的道德野蛮状态之中。关于上面提到的一种说法，即认为在无神论中道德性仅仅依赖于益处和害处——这种说法，神学家及其追随者，即神学之思辨的奴仆，至今还常常放在口头上，虽然是用另外的词句——，那么，必须说明，这种对立，即使从有神论之观点来说，也是一种虚假的对立。在这种对立中，关键并非在于有害和无害、有益和无益——在这里面二者是一致的——，而是在于确实的害处和不确实的害处，确实的益处和不确实的益处。无神论者们的害处是不确实的，有神论者们的害处，他们恐惧的对象，上帝的愤怒、惩罚，却是确实的；但是，反过来，无神论者们的益处也是不确实的，反之，有神论者们的益处，上帝的爱、酬报，却是确实的。或者说，有神论与无神论之间的对立，倒不如说只是无限的利己主义与有限的利己主义之间的对立。虽然在对上帝的恐惧之中利己主义消失不见了，因为恐惧乃是“我”在一个消灭“我”或能够消灭“我”的威力面前的战慄；但是，在上帝确实的和无限的酬报之中，无限的利己主义却又显明出来了。所以，就道德方面而论，虽然无神论者因为没有对上帝的恐惧而不及有神论者，但是，另一方面，却也

因为他并不着眼于上帝的酬报而胜于有神论者。不过，我并不想谈论以往那种受局限的、肤浅的无神论，特别是法国人的无神论。真正的共和国跟法国人的共和国差得有多远，真正的无神论就跟法国人的无神论差得有多远。这样，对属神的罚恶正义的信仰，乃是基于对内美西斯、对恶人的沉沦、对善人的胜利的信仰，正象我在另一个地方已经指出的那样，乃是基于这样一种信仰，这种信仰是一切历史行动之根据。但是，这种信仰是一种不依赖于有神论、不依赖于上帝信仰的信仰，因为，善乃包含于人的本性之中，甚至包含于人的利己主义之中；善不外乎就是与一切人的利己主义相适应的东西，恶不外乎就是只适应于和只适合于仅仅某一个阶级的人的利己主义、从而需要以损害别个阶级的人的利己主义为代价的东西。可是，一切人或起初只是多数人的利己主义，总是强于少数人的利己主义。只要看一看历史！历史上的新时代是什么时候开始的呢？到处是在被压迫群众或大多数人为了维护他们的充分合法的利己主义而反对一个民族或一个阶层之排他的利己主义的时候，是在某些阶级的人或整个民族战胜了贵族少数之狂妄自大而脱离了赤贫者之遭到轻视的幽暗，来到历史名望之光明的時候。这样，人类之现在被压迫的多数应当并且确实将要掌权并且创立一个新的历史时代。并不是教养、精神之贵族应当被扬弃；决不；只是，不应当让一些人做贵族，其他所有的人都做平民，而是应当让一切人——至少是应当——都受教养；并不是私有财产应当被扬弃，决不；只是，不应当让一些人私有财产，而所有其他的人却一无所有，而是应当让所有的人都有私有财产。

（费尔巴哈：《宗教本质讲演录》，附录）

§ 54.04 [神学的秘密就是人学] 1

思辨的宗教哲学为了哲学而牺牲宗教，基督教的神话则为了宗教而牺牲哲学。前者是把宗教当成思辨的专断的一件玩具，后者是把理性当成幻想的宗教唯物论的一件玩具。前者让宗教只说它自己想说的话，以及说得更加好听的话，后者是让宗教代替理性说话。前者不能走出它自身之外，而把宗教的形象当成它自己的思想，后者不能走进它自身之内，而把宗教形象当成事物。

十分明白：哲学或宗教，一般地说，亦即撇开它们独特的区别来说，乃是同一的；因为思维者和信仰者是同一实体，宗教的形象也就同时既表现思想，也表现事物；的确每一种一定的宗教，每一种信仰方式，同时也是一定的思维方式，因为任何一个人都不可能相信一件实际上至少与他的思维能力或表象能力相矛盾的东西。所以，在一个相信奇迹的人看来，奇迹并不是与理性矛盾的东西，倒是完全自然的东西，是上帝的全能的一个自行产生的结果，而上帝的全能在他看来也是一个十分自然的观念。所以信教的人认为肉体的死而复活是很明白、很自然的，就象太阳降落之后复升，冬天过去以后春回，植物从土里的种子里生长出来一样。只有当人不再与他的信仰处在和谐之中，不再感觉到和思想到与他的信仰相和谐，因而信仰对于人不再是透彻的真理的时候，信仰、宗教与理性的矛盾才变得特别鲜明突出。但是尽管如此，与自身一致的信仰也还是把它的对象解释成不可理解的、与理性矛盾的，不过它在基督教的理性与异教的理性之间、开明的理性与自然的理性之间作出了一种区别。这种区别，此外也只有这样多的意义：只有在不信教的人看来，信仰的对象才是与理性矛盾的，而一个人一旦信仰了这些对象，也就确信它们的真理性，承认它们是最高的

理性。

但是，尽管在基督教或宗教的信仰与基督教或宗教的理性之间有这种和谐，信仰与理性之间仍然还是经常存在着一种本质的区别，因为信仰也不能抛弃自然的理性。自然的理性不是别的，就是理性 $\kappa\alpha\tau' \epsilon\tilde{\xi}\omicron\chi\acute{\iota}\nu$ ，就是一般的理性，就是具有一般的真理性和规律的理性。相反地，基督教的信仰或者基督教的真理——这是一回事——，则是特殊的真理、特殊的特权和禁忌的总体，因而是一种特殊的理性。说得更简单明确一点：理性是常规，信仰是例外。因此即便在信仰与理性极其和谐的情况之下，它们之间的冲突也是不可避免的，因为信仰的特殊性与理性的普遍性并不是完完全全互相一致，彼此契合，而是留下一种自由理性的剩余物，我们感觉到这种剩余物是独立自为的，与束缚在信仰的基础上的理性相矛盾，至少在特殊的时刻是这样的。因此，信仰与理性之间的区别就成了一种心理上的事实。

信仰的本质并不以它与一般理性的相同之处为基础，而是以相异之处为基础。信仰的根源是特殊性——因此它的内容甚至在外表上与一个特殊的历史时期、一个特殊的地点、一个特殊的名称相结合。把信仰与理性等同起来，就是冲淡信仰，消除它的差别。例如，如果我把关于原始罪恶的信仰仅仅说成人生得不象他应有的样子，那我就是为它说出一种完全一般的理性主义真理，一种人人皆知的真理，连野蛮人也不例外，虽然他只用一片兽皮遮盖下身，因为他的这种遮盖就表明他认为人生得不象应有的样子。很明显，原始罪恶的基础也是这种一般的思想，但是使原始罪恶成为信仰的对象和宗教的真理的，却正是与一般理性不一致的那种特点，那种差别。

无论如何，思维对宗教对象的关系，始终而且必然是一种阐明

宗教对象的关系。在宗教的眼睛里,或者至少在神学的眼睛里,这是一种冲淡宗教、破坏宗教的关系——因此这一部著作的任务,也在于证明超自然的宗教秘密的深处隐藏着非常简单的、自然的真理——,但是,如果我们要想揭露的不是我们自己,而是宗教,那就同时一定要经常掌握哲学与宗教的本质区别。宗教与哲学的区别在于形象。宗教在本质上是戏剧性的。上帝本身就是一个戏剧性的实体,亦即人格的实体。谁拿掉宗教的形象,谁也就拿掉了它的实质,手里也就只剩下一个 *caput mortuum* [骷髅]。形象就是作为形象的实物。

在这部著作里面,把宗教的形象既不当作思想——至少不当作思辨宗教哲学意义之下的思想——,也不当作事物,而是当作形象来看——就是说,既不象基督教神话那样,把神学看成一种神秘的实践理论,也不象思辨宗教哲学那样,把它看成本体论,而是把它看成精神病理学。

作者在这里所遵循的方法,是一种完全客观的方法——分析化学的方法。因此他不管在什么地方,只要有必要并且有可能,就引证文献;这些文献有一部分是在正文下面的,有一部分是在一个特殊的附录里面的。引证的目的,是为了使那些通过分析而得出的结论合法化,也就是说,是为了证明它们有客观根据。因此,如果有人觉得这种方法得出的结果是怪诞的和不合法的,那么,应该说这种过错并不在于作者,而在于对象。

作者从远古的记载中采取他的这些证据,是有充分的理由的。基督教也有过它的古典时代——只有真正的、伟大的古典的东西才有思维的价值;非古典的东西是属于喜剧或讽刺的范围之内的。因此,为了能把基督教规定成一个有思维价值的对象,作者必须抛弃当代的那种懦弱的、无个性的、懈怠的、风流自赏的、卖弄风情

的、伊壁鸠鲁式的基督教,而去回想一个时代:在那个时代,殉教女还是一个贞洁的、无瑕的处女,在那个时代,她还没有把异教爱神的玫瑰花和桃金娘编进她的天上的新郎的荆棘冠,以免见到受难的上帝时陷入昏迷;在那个时代,她虽然缺少尘世的财富,但是却极其富足、极其幸福地享受着一种超自然的爱的秘密。

现代的基督教,除了“贫困证明书”以外,再也提不出别的证件了。现代基督教还拥有着的一切,都不是由它自己取得的,它是靠过去时代的布施过活的。如果现代的基督教是一个值得进行哲学批判的对象,作者也就可以不用化费他用在著作上的那种思考和研究的气力了。那句在这部著作中可以说先天地证明了的话——神学的秘密就是人学,神学的历史早已后天地予以证明和确定了。“教条的历史”,或者说得更一般一点,一般神学的历史,就是“教条的批判”,一般神学的批判。神学早已变成了人学。历史把神学的潜在本质现实化了,使它成为意识的对象。在这一点上,黑格尔的方法是完全正确的,是有历史根据的。

但是,虽然当代的“无限的自由和个性”支配了基督教和神学,使上帝启示的创世圣灵与损耗着的人类灵魂之间的区别早已消失,使基督教的一度超自然、超人类的内容早已完全自然化、拟人化了,然而由于我们的时代和神学是不确定、不彻底、无特性的,古代基督教的超人类、超自然的本质至少还是象一个头脑中的幻影似的出现于其中。可是,如果作者以证明这个现代的幻影只是人的一种幻觉、一种自欺为自己的工作目标,这样一个任务却是丝毫没有哲学兴味的。幻影是过去的影子——它必然要将我们引回到这一个问题:这个幻影在还是有血有肉的实体的时候,曾经一度是什么东西。

然而作者必须请求同情的读者,尤其是请求不同情的读者,务

必要注意：作者从古代取材而写作，并非因此就是在古代写作，而是在现代并且为了现代而写作；他观察幻影的原始本质时，并没有因而忘掉现代的幻影；一般说来，这一部著作的内容是一种病理学或生理学的内容，而它的目的却是一种治疗或实践的目的。

（费尔巴哈：《基督教的本质》，第一版序）

§ 54.05 [人的本质是宗教的基础和对象] 1

宗教建立在人与动物的本质区别上面——动物没有宗教。老一辈没有批判眼光的动物志学家，虽然认为大象除了其他可以赞美的特性以外，还有宗教性的美德，可是大象的宗教却是无稽之谈。研究动物界最大的专家之一居维叶，依据亲身的观察，就并不把象放在比狗更高的精神阶段上。

人与动物的这种本质区别究竟是什么？对于这个问题，最简单、最一般也最通常的回答是：是意识——然而是在严格意义之下的意识；因为自我感的意义之下的意识，感性区别力的意义之下的意识，感知外物甚至根据一定的显著征象判别外物的意义之下的意识，是不能说不为动物所具有的。只有在一个实体能够以自己的类、自己的本质为对象的情形之下，才有最严格的意义之下的意识。动物以自己的个体为对象——因此它有自我感——，却并不以自己的类为对象——因此它缺乏那种由知识而得名的意识。什么地方有意识，什么地方就有研究科学的能力。科学就是对于类的意识。在生活中，我们与个体打交道，在科学中，则与类打交道。但是只有一种以自己的类、自己的本质为对象的实体，能够以其他的事物和实体为对象，研究它们的主要本性。

因此动物只有一种单纯的生活，人则有一种双重的生活：在动物，内在生活是与外在生活相等的，人则有一种内在生活和一种

外在生活。人的内在生活是与他的类、他的本质相联系的生活。人思想,也就是说,同自己交谈、说话。动物如果没有自己以外的另一个个体,就不能行使类的职能,而人却能够不要另一个个体而行使着思维和语言的类的职能——因为思维和语言是真正的类的职能。人同时既是“我”,又是“你”;他能够替别人设想,正是因为他不仅以他的个体为对象,而且以他的类、他的本质为对象。

人的那种异于动物的本质,不仅是宗教的基础,而且是宗教的对象。然而宗教是对于无限的东西的意识;因此宗教是人对于自己的那种并非有限的、有限制的、而是无限的本质的意识,而且也只能是这样。一个真正有限的实体,对于一个无限的实体是一点都不能设想的,更谈不上对它有一种意识了,因为存在的界限也就是意识的界限。毛虫的意识、生活和本质受到一定的植物的限制,不能超出这个限定的范围之外;它把这种植物与其他植物很清楚地区别开来,但是别的就不会了。这样一种有限制的、然而恰恰由于有限制而不犯错误、保证可靠的意识,我们并不因此把它称为意识,而是把它称为本能。严格的或真正的意义之下的意识,与对于无限的东西的意识是不可分的;有限制的意识不是意识;意识在本质上具有包罗万象的、无限的本性。无限者的意识不是别的,就是关于意识的无限性的意识。换句话说,在无限者的意识中,意识是以自己的本质的无限性为对象。

但是人自己意识到的人的本质是什么呢?在人中间构成类、构成真正的人类的东西是什么呢?是理性、意志、心情^①。一个完善的人,是具有思维的能力、意志的能力和心情的能力的。思维的

^① 作者注:没有精神的唯物论者说:“人之与动物不同只在于意识,他是一个动物,然而具有意识。”因此他没有考虑到,在一个发生意识的实体里面,整个本质发生了一种质的变化。不过虽说如此,却不可因此贬低动物的本质。这里不是深入研究的地方。

能力是认识的光芒，意志的能力是性格的力量，心情的能力就是爱。理性、爱和意志力是完善的品质，是最高的能力，是人之所以为人的绝对本质，以及人的存在的目的。人存在，是为了认识，为了爱，为了希望。可是理性的目的是什么呢？是理性。爱的目的呢？是爱。意志的目的呢？是意志的自由。我们认识，是为了认识，我们爱，是为了爱，我们希望，是为了希望，也就是为了做自由的人。真正的实体是在思维，在爱、在希望的实体。只有为了自己而存在的东西，才是真实、完善、神圣的。爱就是这样，理性就是这样，意志就是这样。在人里面超乎个别的人之上的神圣的三位一体，就是理性、爱和意志的统一。理性（想象、幻想、表象、意见）、意志、爱或心情并不是人所具有的力量——因为没有它们人就不能存在，人之所以为人只是靠它们——，它们是建立人的本质的元素，而人的本质并不是人的所有物，也不是人所制造的。这些元素是鼓舞人、决定人、支配人的力量——神圣的、绝对的力量，人是不能抗拒这些力量的^①。

有感情的人怎样能抗拒感情呢？在爱的人怎样能抗拒爱呢？有理性的人怎样能抗拒理性呢？谁没有经验过声音的粉碎一切的力量呢？声音的力量不是感情的力量是什么？音乐是感情的语言——声音是发出音来的感情，是传达出来的感情。谁没有经验过爱的力量呢？最低限度，谁没有听说过爱的力量呢？爱和个别的人，是哪一个更有力量？是人支配爱，还是爱支配人？当爱驱使人为了所爱的对象甚至愉快地赴死的时候，这种连死都不怕的力量究竟是人自己个人的力量，还是爱的力量？真正思维过的人，有谁没有经验过思维的力量、那确乎无声无息的思维力量？当你沉思

^① 作者注：每一个意见都坚强到足以使自己不惜以生命为代价来发表。——蒙田

默想,忘了自己,忘了周围环境的时候,究竟是你支配理性,还是你为理性支配和吞并?科学的灵感,岂不是理性对你的最大胜利吗?求知欲的力量,岂不是一种绝对不可抗拒的、克服一切的力量吗?当你克服一种欲望、摆脱一种习惯的时候,总之,当你对自己获得一种胜利的时候,这种战无不胜的力量,究竟是你个人一己的、为自己打算的力量,还是那种压制你的欲望和习惯、使你对自己和自己个人的弱点充满愤恨的毅力、道德力量?①

人没有对象就不存在。那些伟大的、杰出的人——那些向我们揭露人的本质的人,通过他们的生活证实了这句话。他们只有一种主要的基本欲望:达到曾是他们活动的主要对象的这个目的。但是,这个与主体有本质的、必然的联系的对象,却不是别的东西,就是这个主体的固有而又客观的本质。一个为多数同种而不同属的个体所共有的对象,就是这样一种对象,至少就它按照这些个体的不同而作为它们的对象的情况来说,它是它们的固有而又客观的本质。——

因此人是在对象上面意识到他自己的:对象的认识就是人的自我意识。你是从对象认识人的;人的本质是在对象上面向你显现出来的:对象是人的显示出来的本质,是人的真正的、客观的“我”。不仅精神的对象是这样,连感觉的对象也是这样的。那些离开人最远的对象,因为是人的对象,并且就它们是人的对象而

① 作者注:这种个人——这个词和一切抽象语词一样,是一个极端不确定的、歧义的和引起误解的词——与爱、理性、意志之间的区别,究竟是不是以本性为根据的区别,这个问题对于本书的主题是无关紧要的。宗教从人身上抽出人的力量、属性、本质规定,把它们当作独立的实体崇拜——不管它们是象多神教中那样,各自成为一个实体,还是象一神教中那样,合并成为一个实体——,因此,在说明这些神圣实体的时候,以及把它们归结到人的时候,也一定要作出这种区别。此外,这种区别不仅通过对象而显露出来,而且有语言和逻辑——这是一样的——上的根据,因为人把自己与自己的精神、自己的头脑、自己的心情区别开来,好象他离开了它们还是某个东西似的。

言，乃是人的本质的显示。月亮、太阳和星辰都向人呼喊：Γνώθι σαυτόν，认识你自己。人看见月亮、太阳和星辰，而且如同他看见它们那样看见它们，这就是人自己的本质的一个证据。动物只为生命所必需的光线所激动，人却更为最遥远的星辰的无关紧要的光线所激动。只有人，才有纯粹的、理智的、大公无私的快乐和热情——只有人，才过理论上的视觉节日。观望星空的眼睛观看每一个既无益又无害的、与地球及其需要毫无共同之处的星光，在这种星光里面观看它自己的本质、它自己的来源。眼睛具有天上的本性。因此人只有靠眼睛才上升到天上；因此理论是从注视天空开始的。最早的哲学家们是天文学家。天空使人想起自己的使命，想起自己生下来不仅是为了活动，而且是为了观看的。

人的绝对本质、人的上帝就是人自己的本质。因此对象支配他的力量就是他自己的本质的力量。例如感情的对象的力量就是感情的力量，理性的对象的力量就是理性自身的力量，意志的对象的力量就是意志的力量。本质为声音所决定的人，要受感情的支配，至少要受这样一种感情支配：这种感情，是在声音里面找到它的相应成分的。支配感情的并不是声音本身，而只是充满内容、意义和感情的声音。感情只是为充满感情的东西所决定，亦即为它自身、为它自己的本质所决定。意志也是这样，理性也是这样。因此只要我们意识到了什么样一种对象，我们也就同时意识到了我们自己的本质；我们不能做出任何别的事情而不表现我们自己。因为欲求、感受、思维是完善的、根本的、实在的活动，所以我们不可能用理性来感知理性，用感情来感知感情，用意志来感知意志，把它当成一种有限制的、有限的、亦即空虚的力量。有限和空虚是一回事；有限只是对于空虚的一种婉转的说法。有限是形而上学名词、理论名词；空虚是病理学名词、实践名词。对于理智说有限

的东西，对于心情说就是空虚的。但是我们不可能把意志、感情、理性认为是有限的力量，因为每一种完善性、每一种力量和本质性都是它们自身的直接证明和肯定。不认为爱好、欲求和思维是完善的活动，就不能爱好、欲求和思维；对于爱好、欲求和思维不感到一种无限的快乐，就不能感觉到自己是爱好、欲求和思维的实体。意识就是一个实体拿自己做自己的对象；因此意识并不是什么特殊的東西，并不是什么与意识到自己的实体不同的东西。否则它怎样能意识到自己呢？因此决不可能意识到一种完善性是一种不完善性，决不可能感到感情是有限制的，决不可能设想思维是有限制的。

因此，如果你思想无限的东西，你就是思想和肯定思维能力的无限性；如果你感受无限的东西，你就是感受和肯定感情能力的无限性。理性的对象就是对象化的理性，感情的对象就是对象化的感情。如果你对于音乐没有欣赏力，没有感情，那么你听到最美的音乐，也只是象听到耳边吹过的风、或者脚下流过的水一样。那么，当音调抓住了你的时候，是什么东西抓住了你呢？你在音调里面听到了什么呢？难道听到的不是你自己的心的声音吗？因此感情只是向感情说话，因此感情只能为感情所了解，也就是只能为自己所了解——因为感情的对象本身只是感情。音乐是感情的一种独白。但是哲学的对话实际上也只是理性的一种独白：思想是只向思想说话的。感觉迷恋结晶体的色泽；理性只对结晶学的规律发生兴趣。理性只是以合乎理性的东西为对象^①。

因此，一件东西，如果在超人的思辨和宗教的意义之下，只有派生的、主观的或人的、手段的、官能的意义，在真理的意义之下，

^① 作者注：“理智容易感受的只是理智以及理智的产物。”——赖马鲁斯。（《自然宗教的真理》，第4部，第8节。）

就有原本的、神圣的、本质的、对象本身的意义。例如，如果感情是宗教的基本官能，那么上帝的本质就不表明别的东西，只表明感情的本质。“感情是神圣的东西的官能”这句话的真实而又隐蔽的意义，就在于感情是最高贵的、最优越的、亦即人中间最神圣的东西。如果感情本身没有神圣的本性，你怎样能够通过感情获知神圣的东西呢？神圣的东西只有通过神圣的东西而被认识，“上帝只有通过上帝本身而被认识”。感情获知的神圣本质事实上不是别的东西，就是感情的迷恋自己、赞美自己的本质，就是狂欢的、本身幸福的感情。

这个道理，从下列事实可以看得很明白：什么地方感情变成了无限的东西的官能，变成了宗教的主观本质，什么地方宗教的对象就失掉了它的客观价值。所以，自从感情被当成宗教的主要内容以来，基督教的那种一向非常神圣的信仰内容就变得无足轻重了。如果站在感情的立场上也把某种价值给予对象，那么，对象之得到价值，也只是为了感情，感情也许只是由于一些偶然的原因而与对象相结合；如果另外一个对象激起了同样的感情，它也就同样受到欢迎。但是感情的对象正因为如此，就变得无关紧要了，因为只要感情一旦被宣布为宗教的主观本质，实际上它也就是宗教的客观本质了，虽然并没有象这样说出来，至少没有直接说出来。我说直接，是因为这一点确实得到了间接的承认，因为把感情本身说成了宗教感情，也就取消了真正的宗教感情与反宗教的感情之间、或者至少与非宗教的感情之间的区别——这是只把感情看成神圣实体的官能这个观点的必然结果。因为你除了根据感情的本质、本性以外，有什么理由把它当成无限的、神圣的实体的官能呢？可是，一般的感情的本性，岂不也就是每一种特殊的——不管它的对象是什么——感情的本性吗？那么，是什么东西使这种感情成为宗

教感情的呢？是特定的对象吗？决不是，因为只有当这个对象并非冰冷的理智或记忆的对象，而是感情的对象的时候，它本身才是一个宗教对象。那么，是什么东西呢？是感情的本性，每一种感情，尽管对象不同，都分享着这个本性。因此，把感情说成神圣的，只是因为它是感情；感情的宗教性的根据，就是感情的本性，就在感情本身之中。可是，这样一来，不是把感情宣布为绝对，宣布为神圣实体本身了吗？如果感情凭着它本身就是善的，就是宗教的，亦即圣洁的、神圣的，它不是本身之中就包含着它的上帝吗？

（费尔巴哈：《基督教的本质》，第一章）

§ 54.06 [自然宗教把非人的本质当作神的本质崇拜] 1

自然是宗教的最初的和基本的对象，不过即使当它是宗教崇拜的直接对象时，例如在各种自然宗教里面，它也并不是被看成作为自然的对象，亦即并不是我们站在有神论或哲学和自然科学的立场上去看它时那个方式、那个意义下的对象。自然在人看来，原来——就是用宗教眼光去看它的时候——倒是一个象人自己那样的对象，是被当成一个有人格的、活生生的、有感觉的东西。人原来并不把自己与自然分开，因此也不把自然与自己分开；所以他把一个自然对象在他身上激起的那些感觉，直接看成了对象本身的性质。有益的、好的感觉和情绪，是由一个好的、有益的东西引起的；坏的、有害的感觉，象冷、热、饿、痛、病等，是由一个恶的东西，或者至少是由坏心、恶意、愤怒等状态下的自然引起的。因此人们不由自主地、不知不觉地——亦即必然地，虽然只是相对的、有历史条件的必然——把自然本质弄成一个心情的本质，弄成一个主观的，亦即人的本质。无怪乎人们也就直率地、有意地把自然当成一个宗教的、祈祷的对象，亦即当成一个可以由人的心情、人的祈请和

侍奉决定的对象了。人使自然与他的心情同化，使自然从属他的情欲，这样，他当然就把自然搞成顺从他、服从他的了。未开化的自然人还不仅使自然具有人的动机、性癖和情欲，而且甚至把自然物体看成真正的人。所以奥勒诺科地方的印地安人把日月星辰都当作人——他们说：“这些天上的东西，都是象我们这样的人”——，巴塔哥尼亚人把群星都看成“过去的印地安人”，格陵兰人把日月星辰当作“他们的那些因为一个特殊机会而升到天上的祖先们”。所以古代的墨西哥人也相信他们奉为神的太阳和月亮有一个时期曾经是人。瞧吧：象这样，甚至最粗陋、最低级的宗教，也证实了《基督教的本质》中所说的那句话：人在宗教中只是和他自身发生关系，他的上帝只是他自己的本质，在最粗陋、最低级的宗教里，人崇拜那些离人最远、最不象人的物体，崇拜星辰、石头、树木，甚至于崇拜蟹螯，崇拜蜗牛壳，他崇拜这些东西，只是因为把自己放在这些东西里面，把这些东西想成象他自己那样的东西，或者至少把它们想成充满了象他自己那样的东西。因此宗教表现出一个值得注意的、可是很可以了解的、而且还是必然的矛盾，就是当它站在有神论或人学的立场上时，便把人的本质当作神的本质来崇拜，因为人的本质在它看来是一个与人不同的本质，是一个非人的本质，而反过来当它站在自然主义的立场上时，却又把非人的本质当作神的本质来崇拜，因为非人的本质在它看来是一个人的本质。

（费尔巴哈：《宗教的本质》，26）

§ 54.07 [上帝就是放到了人以外的、客观化了的人的本质] 1

在对于感性对象的关系上，对象意识虽然可以与自我意识区别开来，但是在宗教对象方面，意识与自我意识是直接合一的。感

性对象存在于人以外,宗教对象存在于人以内,是一种本身内在的对象——因此同人的自我意识、人的良心一样与人没有距离——,是一种亲密的,而且最亲密不过,最接近不过的对象。例如奥古斯丁便说:“上帝比感性的、有形体的事物与我们更接近,更亲近,因此也更容易为我们所认识。”感性对象本身是一种无所谓的对象,与心意无关,与判断力无关;宗教对象则是一种特选的对象,最杰出的、第一等的、最高的实体;它的主要前提是一种批判的判断,是对于神圣的东西与不神圣的东西、值得崇拜的东西与不值得崇拜的东西的区别。因此,在这里,“人的对象不是别的,就是他的客观本质本身”这个命题,是毫无限制地有效的。人是怎样想的,有怎样的心思,他的上帝就是怎样的;人的价值有多大,他的上帝的价值就有多大,一点也不更大些。上帝的意识就是人的自我意识,上帝的认识就是人的自我认识。你从人的上帝认识人,反过来又从人认识他的上帝;这两者是一回事。人认为是上帝的,就是人的精神、人的灵魂;是人的精神、人的灵魂、人的心情的,就是人的上帝;上帝就是人的显示出来的内心、宣说出来的自我;宗教是人的隐匿的宝藏的庄严的揭露,是人的内心深处的思想的自白,是人的爱的秘密的公开自承。

但是如果把宗教、把上帝的意识说成人的自我意识,意思并不是说,信仰宗教的人直接意识到他对于上帝的意识就是他的本质的自我意识,因为缺乏这种意识正是宗教的独特本质的基础。为了免除这种误解,最好还是说:宗教是人的最初的而又确乎是间接的自我意识。因此宗教总归先于哲学,在人类的历史上是如此,在个人的历史上也是如此。人首先把自己的本质放在自身之外,然后在自身之内找到自己的本质。人首先把自己的本质看成另外一个实体来作为对象。宗教是人类的幼稚的本质;但是儿童在自身

之外看自己的本质、看人——作为儿童，人是把自己看成另外一个人来作为对象。因此各种宗教的历史过程就在于：较早的宗教认为客观的东西，现在认为是主观的，也就是说，过去看成上帝加以崇拜的东西，现在认为是属于人的。较早的宗教在较晚的宗教看来，乃是偶像崇拜：人崇拜过他自己的本质。人曾经把自己对象化了，但是并不认识对象是自己的本质；较晚的宗教跨过了这一步；因此宗教里面的每一个进步都是一种更加深刻的自我认识。但是每一种特定的宗教虽然都把自己的姐妹们说成偶像崇拜者，却都认为自己是例外——这是必然的，否则它就不是宗教了——，没有这种命运，没有宗教的这个本质；它只是把一般宗教的过错——假定是过错的话——推到其他宗教身上。因为它具有另外一种对象、另外一种内容，因为它超出了较早的宗教的内容，所以它自以为超出了那些必然的、永恒的、作为宗教本质的基础的规律，自以为自己的对象、内容是一种超人的对象和内容。但是，以宗教为对象的思想家，却看穿了宗教本身看不到的宗教的本质，因为宗教是不能以自身为对象的。我们的任务正在于指明：神圣的东西与人的东西的对立，乃是一种虚幻的对立，也就是说，这种对立只不过是人的本质与人的个体之间的对立，因此基督教的对象和内容也完全是一种人的对象和内容。——

你相信爱是一种神圣的属性，是因为你自己在爱；你相信上帝是一个智慧的、善良的实体，是因为你见不到自己身上有任何比善良和理智更好的东西；你相信上帝存在，相信上帝因此便是主体或实体——存在的东西就是实体，不管把它规定成、描述成本体、人格或是别的东西——，是因为你自己存在，自己是实体。你见到人的最高财产无过于爱，无过于善良和智慧，你也见到最高的幸福无过于一般地存在；是因为对于你，全部财产、全部幸福的意识，是与

作为实体的意识、与存在的意识结合在一起的。上帝对于你其所以是一个存在的东西、一个实体，理由和上帝对于你是一个智慧的、幸福的、善良的实体是相同的。神圣的属性与神圣的实体之间的区别，只是这样一种区别：对于你，实体、存在并不表现为一种拟人说，因为在你之作为实体当中，就包含着上帝对于你是一个存在物、一个实体的必然性；相反地，属性则表现为拟人说，因为它们的必然性，上帝之为智慧、善良、公正的必然性，并不是直接的、与人的存在合一的必然性，而是以人的自我意识、以思维的活动为中介的必然性。我是主体，我是实体，不管我是智慧的或是不智慧的，好的或是坏的，我总归存在。对于人，存在是他的观念中首要的东西，基本的本质，是属性的前提。因此人抛开宾词不管，但是上帝的存在对于人却是一种确定不移的、不可侵犯的、绝对确实的客观真理。不过这种区别仍然只是一种表面的区别。主体的必然性只是包含在宾词的必然性当中。你只是作为人的实体而是实体；你的存在的确实性和实在性，只是包含在你那些人的属性的确实性和实在性当中。主体是的那个东西，只是包含在宾词当中；宾词是主体的真理；主体只不过是人格化的、存在着的宾词。主体与宾词的区别，只是象存在与实体那样。因此否定宾词就是否定主体。如果你从人的实体里抽掉了人的属性，你还剩下什么人的实体？甚至在日常生活的语言中，人们也是用神圣的属性如先知、智慧、全能来代替神圣的实体的。——

从宗教的发展过程中，极其清楚地说明了主体与宾词的合一；宗教的发展过程，是与人类文化的发展过程合一的。只要人还具有一个单纯的自然人的宾词，他的神就也还是一个单纯的自然神。什么地方人住在房子里，什么地方人就也把他的神关在庙宇里。庙宇仅仅是人重视美的建筑物的一种表现。崇奉宗教的庙宇，实

际上就是崇奉建筑术的庙宇。随着人从蒙昧野蛮的状态进于文化,随着分别开对人礼貌和不礼貌的事情,同时也产生了对上帝礼貌和不礼貌的事情的分别。上帝就是威严的概念,就是最高的尊严的概念,宗教感就是最高的礼貌感。后来的有教养的希腊艺术家们,才在神像中体现出尊严、高尚、肃穆和开朗的概念。可是,为什么这些特性在他们看来是神的属性呢?因为这些特性本身就被他们看成神性。为什么他们排除了一切讨厌的、卑贱的情欲呢?因为他们把这些情欲认作不礼貌的、不体面的、非人性的、因而不神圣的东西。荷马的神灵又吃又喝,这就是说,吃喝是一种神圣的享受。身强力壮是荷马的神灵的一种特性;宙斯是神灵中间最有力的。为什么呢?因为身强力壮本身被认为是光荣的、神圣的事情。战士的美德在古代日耳曼人看来是最高尚的美德;因而战神也是他们最高的神:欧丁——战争是“原初法律或最古的法律”。最根本的真正的神圣实体并不是神性的属性,而是属性的神圣性或神性。所以,神学和哲学一向认为是神、认为是绝对、实体的东西并不是神;而他们认为不是神的东西却正是神——这就是属性,性质、规定、一般的现实性。由此可见,一个真正的无神论者,亦即一个通常意义之下的无神论者,也只是否定神圣实体的宾词如爱、智慧、公正之类的人,而不是仅仅否定这些宾词的主体的人。否定主体决不是必然同时也否定宾词本身。宾词具有一种独特的、独立的意义;它们以自己的内容迫使人承认它们;它们直接凭着自身向人证明自己是真实的;它们表明自己,确证自己。善良、公正、智慧并不因上帝的存在是一种虚构而是虚构,也不因上帝的存在是一个真理而是真理。上帝的概念是依靠公正、善良、智慧的概念的——一个不善良、不公正、不智慧的上帝就不是上帝——,而不是公正、善良、智慧的概念依靠上帝的概念。一种性质是神圣的,并

非由于上帝具有它,相反地,上帝具有它,是因为它本身是神圣的,是因为上帝没有它就是一个有缺陷的实体。公正、智慧、总之每一种构成上帝的神性的规定,都是通过其自身而得到规定和认识的,而上帝却是通过规定、性质;只有在我把上帝和公正想成同一的东西、把上帝直接想成公正观念的现实化或某种别的性质的现实化的情形之下,我才是通过上帝本身来规定上帝。可是如果作为主体的上帝是被规定者,而性质、宾词却是规定者,那么事实上第一实体的资格、神性的资格就应当属于宾词,而不属于主体了。——

人——这就是宗教的秘密——把自己的本质加以客观化,然后再把自己当作这个客观化了的、变成一个主体、一个人的本质的对象;他思想自己,作自己的对象,不过是作为一个对象的对象,另外一个实体的对象。这里就是如此。人是上帝的一个对象。对于人是善的还是恶的,上帝并非不闻不问;不是这样的,他对于人之为善有一种强烈的、热切的兴趣;他愿意人是善的,是幸福的——因为幸福与善是分不开的。于是信仰宗教的人又收回了人的活动空虚无谓的说法,因为他把自己的心意和行为当作上帝的一个对象,把人当作上帝的目的——因为在思想中是对象的东西,在行动中就是目的——,把上帝的活动当作人得救的一种手段。因此人在表面上虽然被压抑到不能再低,事实上却是被捧到不能再高。所以人只是在上帝身上和通过上帝把自己当作目的。尽管人以上帝为目的,但是上帝的目的只是使人得到道德上的和永恒的拯救,因此人只是以自己为目的。上帝的活动与人的活动是没有分别的。

如果上帝的活动是另外一种本质上不同的活动,它怎么也能对作为它的对象的我起作用,在我自己身上起作用呢?如果它本身不是一种人的活动,它怎么也能抱着一个人的目的,亦即使人变好、使人幸福的目的呢?目的不是决定行动的吗?如果人以道德

上的改善为自己的目的，他就是有了神圣的决断，神圣的决心，但是如果上帝以人的得救为目的，那他就是有了人的目的和符合这个目的的人的活动了。所以人在上帝身上只是以他自己的活动为对象。然而正是因为他把自己的活动只看成一种客观的、异于自己的活动，把善只看成对象，所以他也就必然觉得动力、激动并不是他自己的，而是这个对象的。他把自己的本质看成在自身以外，并且把这个本质看成善；所以十分明显：他把善放到了什么地方，向往善的动力在他看来也就只是从那个地方来的——这只不过是一个同语反复。

上帝是分离了的、分开来的、最主观、最独特的人的本质，所以人不能由自己行动，所以一切善都来自上帝。人越是放弃他的主观性、他的人性，上帝就越是主观，越有人性，因为上帝本来就是人放弃了的自我，不过他马上又把它收回了。正如动脉的活动把血液一直推送到最外面的末端，而静脉的活动又把它引回来那样，正如整个生命就寄托在心脏的不断收缩与扩张上那样，宗教也是这个样子。在宗教的心脏收缩中，人把自己的本质从自身中逐出，他把自己驱逐了，排斥了；在宗教的心脏扩张中，他又把那逐出的本质收回到自己心中。上帝只是一个由自己活动、由自己行动的实体——这是宗教的排斥力的活动；上帝是在我内部、与我在一起、通过我、对我、为我而活动的实体，是我的拯救、我的善良心意和行动的原则，因而是我自己的善良的原则和本质——这是宗教的吸引力的活动。

因此，上面一般地概述了的宗教发展过程，更精确地说来，就在于人越来越否定上帝，越来越肯定自己。在开始的时候，人是把一切都不加区别地放在自己以外。这一点特别表现在启示的信仰中。一个较晚的时代或者一个开化的民族认为属于自然或理性的

东西,一个较早的时代或者一个尚未开化的民族便认为属于上帝。人的一切还很自然的欲望——甚至于爱清洁的欲望,都被以色列人想象成上帝的一种积极命令。从这个例子我们又立刻可以看出,人越是否定自己,上帝也就因此越是卑下,越有平凡的人性。

(费尔巴哈:《基督教的本质》,第二章)

§ 54.08 [只要把宗教的关系颠倒过来,就得到了真理] 1

我们曾经证明,宗教的内容和对象,完全是一种人的内容和对象;曾经证明,神学的秘密就是人学,神圣实体的秘密就是人的本质。但是宗教对于自己的内容的人性是没有意识的;毋宁说它是与人性的东西相对立的,最低限度,它并不承认自己的内容是人的内容。因此,必然的历史转折点,就在于公开地坦白和承认:上帝的意识不是别的,就是类的意识;人能够并且应当超出的,只是他的个别性或个人性的界限,而不是他的类的规律和本质规定;除了人的本质以外,人不能把任何别的东西当作绝对的、神圣的实体来思维、拟想、想象、感觉、信仰、期望、爱慕和崇拜。

因此我们对待宗教的态度并非只是否定的态度,而是一种批判的态度;我们只是把真的与假的分开——当然,与错误分开之后的真理,毕竟是一种新的真理,一种与旧的真理有本质上的不同的真理。宗教是人的最初的自我意识。各种宗教之所以是神圣的,正是因为它们传来了最初的意识。但是,宗教认为属于第一性的东西,神,既然我们已经证明过,本来实际上是第二性的,因为上帝只不过是对象化了的人的本质,由此可见,宗教认为属于第二性的东西,人,就应当被肯定和宣布为第一性的。对于人的爱,应当不是派生的爱;它必须成为原来的爱。只有在这种情形之下,爱才成为一种真正的、神圣的、可靠的力量。如果人的本质是人的最高的

本质,那么,在实践上,最高的和根本的规律,也就应当是人对于人的爱。Homo homini Deus est [人就是人的上帝]——这就是最高的实践原则,这就是世界史的转折点。父母子女的关系,夫妻关系,兄弟关系,朋友关系,人与人的一般关系,总之,各种伦理关系,本身就是真正的宗教关系。人生,一般地说来,在它的各种本质的关系中,是具有完全神圣的性质的。并不是通过教士的祝福,人生才得到它的宗教上的圣洁。宗教想要凭借它自身以外的附加物来使一个对象神圣化;它凭借这个附加物单把自己宣布为神圣的力量;它认为在它自身以外只有世俗的、非神圣的关系;它跑来正是为了使这些关系成为神圣的,成为圣洁的。

但是,婚姻——自然是指自由的爱情结合——之所以神圣,是凭着它本身,凭着这里所缔结的这种结合的本性。只有那种是真正的婚姻的婚姻,那种合乎婚姻的本质、合乎爱情的婚姻,才是一宗宗教的婚姻。所有的伦理关系也都是这样。这些关系只有凭着自身而被看成宗教关系,才是伦理的关系,只有这样,才被认为具有道德意义。只有以宗教的诚意来保持友谊的限度,才有真正的友谊;信仰宗教的人,就是以这种诚意来保持他的上帝的尊严的。尽管在你看来,友谊是神圣的,财产是神圣的,婚姻是神圣的,每一个人的幸福是神圣的,但是其所以神圣却是自在自为的。

在基督教里面,道德规律被理解为上帝的诫命;道德修养本身被当成宗教虔诚的标准;但是尽管如此,道德仍然只有从属的意义,并非本身就有宗教意义。宗教意义只属于信仰。上帝作为一个异于人的实体驾凌于道德之上,最好的东西都属于上帝,而只有堕落才属于人。人把一切应当放在生活上、放在人身上的心意,把自己全部最好的精力,都耗费在那种无所需求的实体身上。实际上的原因,变成了舍己为人的手段,一种只是臆想出来的,想象出

来的原因,变成了真正的、实际的原因。人由于别人不惜牺牲为他做了好事而感谢上帝。他向他的恩人表示的感谢,只是一种表面的感谢,感谢的不是恩人,而是上帝。他对上帝是感激的,对人却是忘恩的。道德心情在宗教里面就是这样没落:人就是这样把人献给上帝作牺牲!血淋淋的杀人献祭,事实上只是宗教的最深的秘密的一种粗野的感性表露。什么地方血淋淋地杀人供奉上帝,什么地方就认为这种牺牲是最高牺牲,就把感性生活当作最高的善。因此人是在非常的情况之下,才把生命献给上帝作牺牲,而且认为这样做是对上帝表示最大的尊崇。如果说基督教至少在我们的时代已经不再向它的上帝奉献流血的牺牲,那除了其他的原因之外,只是由于不再把感性生活看成最高的善。把灵魂、把心意奉献给上帝,是由于把这种东西看得很高。而共同之点则是:人在宗教里面为了一种宗教义务而牺牲对人的义务——如重视别人生命的义务,感恩的义务——,为了对上帝的关系而牺牲对人的关系。基督教徒通过“上帝无所需求”这个概念——上帝的无所需求,据说只是一种纯粹的崇拜的对象——,确实清除了许多混乱的观念。但是这种无所需求只是一个抽象的形而上学概念,根本没有说明宗教的特有本质的基础。崇拜的需要只是一个方面的事,主观方面的事,它象任何一种片面性的东西一样,是使宗教心情冷却的;因此为了建立相互关系,虽然不必用明显的词句,却必须按照事实给上帝设定一种与主观要求相应的规定性。宗教的一切现实的规定性,都是建立在相互关系上面的。信教的人想到上帝,是因为上帝想到他,他爱上帝,是因为上帝首先爱过他,等等。上帝是妒忌人的——宗教是妒忌道德的;宗教从道德里面吸尽最好的力量;它把属于人的东西给人,而把属于上帝的东西给予上帝。上帝就是真正的、充满灵魂的心意,就是心。

如果我们发现在那些把宗教看成神圣的时代，婚姻、财产、国法也都受到尊重，那么，其所以受到尊重的原因并不在宗教之中，而在原始的、自然的伦理法律意识之中，这种意识把伦理的和法律的关系本身就看成神圣的。谁认为法律之所以神圣并非由于其自身，谁就认为法律之成为神圣决非由于宗教。财产之成为神圣的，并不是由于它被看成了一种神圣的制度，相反地，因为它是凭着自身，由于自身而被看成神圣的，所以它被看成了一种神圣的制度。爱之所以神圣，并非由于它是上帝的一个宾词，相反地，它之所以是上帝的一个宾词，是因为它由于自身，凭着自身而是神圣的。异教徒崇拜光和泉水，并不是因为它是上帝的一种赏赐，而是因为它凭着自身向人表明自己是一种施与恩惠的东西，因为它使烦恼的人舒畅；他们是向这种卓越的性质表示自己神圣的敬意。

什么地方把道德建立在神学上，把法律建立在天命上，什么地方也就可以为最不道德、最不合法、最卑鄙龌龊的事情进行辩护，说出道理。只有我自己已经用道德来规定神圣实体的时候，我才能够用神学来为道德说出理由。否则我就没有检验道德行为与不道德的行为的标准，却有一个不道德的、任意的基础，可以从其中推出一切可能的结论。所以，如果我想用上帝来给道德说出理由，我就应当先把道德放在上帝身上，也就是说，对于道德、法律，总之对于一切具有本质性的关系，我只能用它们自身来给它们说出理由，也只有当我用它们自身来给它们说出理由的时候，我才是真正地、象实际上那样给它们说出理由。在上帝身上设定某种东西，或者从上帝身上引出某种东西，无非就是使某种东西离开考察它的理性，宣布它是不可怀疑的、不可侵犯的、神圣的，而说不出其所以如此的道理。因此，如果不是怀着恶劣的、卑鄙的意图，欺蒙自己就是一切用神学给道德、法律说出的理由的根据。只要以严肃的

态度来对待法律，我们就用不着任何来自天上的鼓舞和支持。我们不需要任何基督教的国法；我们只需要一种合理的、一种公正的、一种人性的国法。无论在什么地方，公正的、真实的、善良的东西之所以被看成神圣的，原因都在它自身之内，都在它自己的性质里面。什么地方以严肃的态度来对待道德，什么地方道德就正是因为它自身而被看成一种神圣的力量。如果道德的根据不在它自身之内，道德也就没有任何内在的必然性；于是它就听任宗教为所欲为地摆布了。

因此，在自觉的理性对待宗教的态度中，主要的只是消灭一种幻觉。这种幻觉决不是无关紧要的，而是对人类起根本性的破坏作用的，它不但使人失去实际生活的力量，而且使人失去对于真理和美德的感觉；因为甚至于连爱，这种本身最诚恳最真挚的心意，也由于宗教虔诚而变成了一种仅仅是表面的、虚幻的爱，这是因为宗教的爱只不过为了上帝而爱人，因而只是表面上爱人，实际上只爱上帝。

我们只要象指出过的那样，把宗教的关系颠倒过来，把宗教看成手段的东西永远理解成目的，把宗教认为从属的、次等的东西，把宗教认为是条件的东西，提升为主要的东西，提升为原因，那就打破了幻觉，就得到了真理的纯净光辉。洗礼和圣餐这两种圣礼，基督教的这两种本质的、特有的象征，就可以向我们证实和揭示这个真理。

洗礼的水对于宗教来说只是把圣灵传给人的手段。但是由于这个规定，宗教就与理性、与事物本性的真理相矛盾了。一方面，水的自然性质有某种作用，另一方面，它又毫无作用，水只不过是表现上帝仁慈和全能的一种单纯的、任意的手段。我们只要把洗礼看成一个表明水本身的意义的记号，就摆脱了种种难以忍受的

矛盾，就给了洗礼一种真正的意义。洗礼应当向我们提供水对于人的既神奇而又自然的作用。水对于人事实上不但具有物理的作用，正因为如此也具有道德的和理智的作用。——

洗礼的活动一生举行一次，要末它就是一种完全没有用处、没有意义的制度，要末，如果与它的实际作用相结合的话，它就是一种迷信的制度。相反地，如果水以及整个自然的道德治疗力和物理治疗力在洗礼中得到了体现，受到了赞美，那么洗礼就是一种合理的、可敬的制度。

但是水的圣礼还需要加一种补充。水作为一种普遍的生活要素，使我们回想到自己来自自然，来自自然，是我们与植物和动物相同的。在水的洗礼中间，我们是屈服在纯粹自然力的支配之下；水是形成天然的自由平等的素材，是反映黄金时代的镜子。但是我们人又把自己与植物界和动物界分别开来——我们把动植物界与无机界并列，把它们都包括在自然这个共同名称之下——，把自己与自然分别开来。因此我们也必须赞美我们的差别，赞美我们的本质差异。我们这种差异的象征就是酒和面包。酒和面包从质料上说是自然产物，从形式上说是人的产物。如果我们用水来说明：人没有自然就什么都不能做，那么我们就是用酒和面包来说明：自然没有人就什么都不能做，至少不能做出精神性的事情；自然需要人，正如人需要自然一样。在水里面，人的活动、精神活动消失了；在酒和面包里面，它想到了自我享受。酒和面包是超自然的产物——这是在唯一妥当、真实、与理性的自然都不矛盾的意义之下说的。如果我们在水里面是崇拜纯粹的自然力量，那么我们在酒和面包里面就是崇拜超自然的精神力量，意识力量，人的力量。因此这种祭典专为意识已经成熟的人而设，洗礼则儿童也有分。但是我们在这里同时也赞美精神对自然的真正的关系：自然

提供材料，精神提供形式。水的洗礼的祭典向我们灌输对于自然的感谢，面包和酒的祭典向我们灌输对于人的感谢。酒和面包属于最古的发明。酒和面包以形象化的方式向我们揭示了一条真理：人就是人的上帝和救世主。

吃和喝就是圣餐的奥秘——吃和喝事实上本身就是一种宗教活动，至少应当是一种宗教活动^①。所以，你吃每一口解除你饥饿之苦的面包、喝每一口使你心情愉快的酒的时候，你就去想那位给你这种恩赐的上帝——去想人吧！不过不要因为感谢人而忘了感谢自然！不要忘了酒是为了你生存得幸福而牺牲自己的植物的血，面粉是这种植物的肉！不要忘了植物向你显示那个无私地献身给你享受的自然的本质！因而也不要忘了你对于面包和酒的自然性质的感谢！吃和喝是普通的，日常的活动，因而无数的人都不费精神、不费心思地去做，所以我把吃喝称为宗教活动；如果你想嘲笑我这种说法，你可以想一想，无数的人因为圣餐经常举行，也是把它当作不费心思、不费精神的活动的；你要设身处地，设想日常生活被违反自然地，勉强地打断了，你才能理解享受酒和面包的宗教意义。饥渴不仅破坏人的肉体力量，而且损害人的精神力量和道德力量，它剥夺人的人性、理智和意识。哦！如果你体验到这样的缺点，这样的不幸，对于面包和酒的那种使你恢复人性和理智的自然性质，你会怎么样去祝福和赞美啊！所以我们只要打断事物的通常进程，就可以为平凡的东西取得不平凡的意义，为一般的

^① 作者注：“吃和喝是最容易不过的工作，因为人们最喜欢吃和喝：世界上最受欢迎的工作确实是吃和喝，譬如人们就常说：吃饭之前不跳舞。又说：吃饱的肚子上面才有愉快的脑袋。总之吃和喝是一件大家喜欢的必要工作，人们一学就会，就能指点别人。我们亲爱的主耶稣也从事这件大家喜爱的必要工作，并且说：我准备了一顿甘美可口的可爱的饭，我不愿意让你们做艰难困苦的工作……我制定了一种圣餐。”（《路德全集》，第16卷，第222页。）

生活本身取得宗教的意义。因此,愿面包对我们神圣,酒对我们神圣,而水也对我们神圣吧! 阿门。

(费尔巴哈:《基督教的本质》,第二十八章)

§ 54.09 [新哲学以人和自然为唯一的最高对象] 18

(1) 具有现实性和总体性的实际事物,新哲学的对象,也只是一种现实的和完整的实体的对象。因此新哲学的认识原则和主题并不是自我,并不是绝对的亦即抽象的精神,简言之,并不是抽象的理性,而是实在的完整的人的本质。实在、理性的主体只是人。是人在思想,并不是自我在思想,并不是理性在思想。因此新哲学并不是以仅仅自为的理性的神圣性亦即真理性为基础,而是以整个人的神圣性亦即真理性为基础的。换句话说:新哲学诚然也以理性为基础,但是这种理性的本质乃是人的本质;所以新哲学并不是以无本质,无色彩,无名称的理性为基础,而是以饱饫人血的理性为基础的。因此,如果旧哲学说:只有理性的东西才是真实的和实在的东西,那么新哲学则说:只有人性的东西才是真实的实在的东西;因为只有人性的东西才是有理性的东西;人乃是理性的尺度。

(2) 思维与存在的统一,只有在将人理解为这个统一的基础和主体的时候,才有意义,才有真理性。只有实在的实体才能认识实在的事物;只有当思维不是自为的主体,而是一个现实的实体的属性的时候,思想才不脱离存在。因此思维与存在的统一并不是那种形式的统一,即以存在作为自在自为的思维的一个特性,这个统一是仅仅以对象,以思想的内容为依据的。

由此就产生了下列的无上命令:不要想作与人不同的哲学家;只要作一个思维的人;不要以思想家的身分来思想,就是说:不要

以一种从人的实在本质的整体中脱离出来的、自为地孤立起来的能力的身分来思想；要以活生生的、现实的实体的身分来思想，你是作为这样一种实体而置身于宇宙大海的汹涌波涛之中的。要在生活中、世界中作为世界一分子来思想，不要在抽象的真空中作为一个孤独的单子，作为一个专制君主，作为一个了无牵挂的、置身世外的神来思想——然后你才能谈到你的思想是思维和存在的统一。作为一个现实的实体的活动的思维，怎样能不去掌握现实的实体和事物呢？只有将思维与人分离开来，固定为自为的，才会产生出这个艰难的、无结果的、为这个观点所不能解决的问题：思维是怎样达到客体，达到存在的？因为思维既然固定为自为的，亦即置身于人以外，那就脱离与世界的一切结合和联系了。你只有将自己降低为别人的客体，才能将自己提高为客体。你在思想，那只是因为你的思想本身能够被思想。你的思想只有通过客观的考验，也得到你以外的、作为你的客体的别人承认的时候，才是真实的。你只是作为一个本身可以被看见的实体来观看，作为一个本身可以被感觉到的实体来感觉。世界只对于开放的头脑才是开放的，而头脑的门户只是感官。但是那个孤立的，封闭在自身之内的思维，那个没有感觉、没有人的、在人以外的思维，却是不能也不应当成为别人的客体的绝对主体，但也正因为如此，所以它无论怎样努力也永远不能找到一条走向客体，走向存在的通路，正如一个从身躯上砍下来的脑袋之不能找到了解一个对象的道路一样，因为了解的手段，器官已经失去了。

(3) 新哲学完全地，绝对地，无矛盾地将神学溶化在人学之中，因为新哲学不仅象旧哲学那样将神学溶化于理性之中，而且将它溶化于心情之中，简言之，溶化于完整的人的本质之中。从这一方面说，新哲学只是旧哲学的必然结果——因为凡是溶化

于人的理智之中的东西,最后也必须溶化于人的生活之中,心情之中、血液之中——但是同时也只有新哲学才是旧哲学的真理,而且是一种新的、独立的真理;因为只有化为血肉的真理才是真理。旧哲学必然要重新退回神学之中。凡是只在理智之中、抽象之中被扬弃的东西,还有一个心情上的对立物,新哲学则相反,它是不会再退回去的。凡是在肉体上和精神上同时都死了的东西,是不能作为幽灵而重新走回来的。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,50—52)

(4) 新哲学将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的、普遍的、最高的对象——因而也将人学连同生理学当作普遍的科学。

(5) 艺术、宗教、哲学或科学,只是真正的人的本质的现象或显示。人,完善的、真正的人,只是具有美学的或艺术的、宗教的或道德的、哲学的或科学的官能的人——*Homo sum, humani nihil a me alienum puto* [我是人,凡是人的东西于我都无隔阂]——这个命题就它的最普遍的和最高的意义来了解,乃是新哲学家的口号。

(6) 绝对的一哲学将真理的立场完全颠倒过来了。人的自然的立场,区别自我和你、主体和客体的立场,则是真正的、绝对的立场,因此也就是新哲学的立场。

(7) 头脑和心情的合乎真理的统一,并不在于取消或者粉饰它们之间的差别,而只在于心情的主要对象也就是头脑的主要对象——因而只在于对象的同一。因此将心情最主要的、最高的对象——人当作理智最主要的、最高的对象的新哲学,便奠定了头脑和心情、思维与生活的合理的同一。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,50—57)

(8) 孤独性就是有限性和限制性,集体性则是自由和无限性。孤立的人是人(一般意义之下);与人一道的人——我和你的统一,则是神。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,60)

(9) 真正的辩证法并不是孤独的人向自己的独白,而是我与你之间的对话。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,62)

§ 54.10 [新哲学是以前哲学的实现,也是它的否定] 18

(1) 从新哲学的历史出发点来看,它对以前哲学所负的任务和所处的地位,正和以前的哲学对神学所负的任务和所处的地位是一样的。新哲学是黑格尔哲学的实现,一般说来,也是以前的哲学的实现。但是这个实现同时也是以前的哲学的否定,并且是一种无矛盾的否定。

(2) 近代哲学是矛盾的,尤其泛神论是矛盾的,因为泛神论是站在神学立场上对神学的否定,也就是说,泛神论是神学的否定,然而本身又是神学:这个矛盾特别是黑格尔哲学的特征。

在近代哲学看来,特别是在黑格尔哲学看来,只有非物质的实体,只有那个作为纯粹理智对象、作为纯粹理智实体的实体,才是真正的、绝对的实体——上帝。连斯宾诺莎当作神圣本体的属性看待的那个物质,也是一种形而上的东西,一种纯粹的理智实体;因为物质赖以异于理智和思维活动的主要特性,即赖以成为一种能感受的实体的那种特性,已经从物质之中除去了。但是黑格尔与以前的哲学家有一点不同,就是他用另一种方法来规定物质的、感性的实体对非物质实体的关系。以前的哲学家和神学家们,是将真正的、神圣的实体想成一种从自然中、从感性或物质中自行

解脱出来、解放出来的实体。他们只是在自己身上下工夫作抽象的工作，作摆脱感性事物的工作，以求达到那些本来不受感性事物束缚的东西。他们认为神的幸福就在这个解脱之内，人的道德也在这个自求解脱之内。黑格尔则相反，他将这个主观的活动当作神的自我活动。上帝必须亲自担当起这个工作，必须象异教的英雄那样，凭借德性来争取他的神性。因此只有“绝对”的那种摆脱物质的自由才能成为现实和真理，此外物质只不过是假设，只不过是想象而已。但是，要想将摆脱物质的那种自我解放放在上帝之中，就只有同时将物质也放在上帝之中。可是怎样才能放在上帝之中呢？只好让上帝自己去放吧。但是上帝之中只有上帝。那就只好让上帝将自己当成物质，当成非上帝，当成上帝的反面。这样，就不是把物质假定为以一种不可理解的方式与自我、与精神对立的東西了：物质乃是精神的自我外化。于是物质本身就得到了精神和理智；物质就被容纳进绝对本质之中，作为绝对本质的一个生存环节、构成环节和发展环节了。可是，一旦这个由精神的自我外化中构成的实体，亦即剥去了物质、剥去了感性的实体，被宣布为完备的实体、宣布为具有真实形态和形式的实体，物质就立刻重新被当成一种虚幻的、不真实的实体了。所以自然的、物质的、感性的事物——不是一般意义、道德意义之下的感性事物，而是形而上学意义之下的感性事物——在这里还是要否定的事物，正如神学中那个被原罪所毒害的自然一样。物质事物虽然被容纳进理性、自我、精神之中，却是理性中的非理性成分，自我中的非我，自我的否定，正如谢林哲学所说：上帝中的自然，是上帝中的非神成分，是在上帝之内，而又在上帝之外；又如笛卡尔哲学所说：肉体虽然与自我、与精神结合在一起，却究竟在我之外，不属于我，不属于我的本质，因此肉体与自我结合不结合是无关紧要的。物质与那

个被哲学假定为真正实体的实体,永远是互相矛盾的。

将物质放在上帝之中,就是将物质当作上帝看待;将物质当作上帝看待,也就等于说没有上帝,因此就等于取消神学,承认唯物论的真理性。但是同时还是假定了神学实体的真理性。无神论这一对神学的否定因此又被否定了;就是说,神学通过哲学又被建立起来了。上帝只有克服了物质,克服了、否定了对上帝的否定,才能成为上帝。按照黑格尔来说:否定的否定才是真正的肯定。因此我们最后又回到了我们出发的那个地点,走到基督教神学的怀抱中来了。因此在黑格尔哲学的最高原理中,已经有了他的宗教哲学的原理和结论,就是说:哲学并不是扬弃神学的教条,而只是从理性主义的否定中重新建立起神学的教条,只是以这否定为手段。黑格尔辩证法的秘密,最后只归结到一点,就是:他用哲学否定了神学,然后又用神学否定了哲学。开始与终结都是神学;哲学站在中间,是作为第一个肯定的否定,而神学则是否定的否定。开始是一切都被推翻了,但是后来一切又被安置在旧的位置上,如同笛卡尔哲学中那样。黑格尔哲学是一个最后的宏伟企图,想通过哲学将已经过去了的、没落了的基督教重新建立起来,而且还想用近代哲学一般所应用的方法,即把基督教的否定与基督教本身等同起来。那个享有盛誉的精神与物质的思辨同一性、无限和有限的思辨同一性、神和人的思辨同一性,只不过是那个近代的不幸的矛盾,即信仰与不信仰的同一性、神学与哲学的同一性、宗教与无神论的同一性、基督教与异教的同一性,达到了它的最高峰,达到了形而上学的最高峰。这个矛盾在黑格尔哲学中之所以使人迷惑,只是由于它将上帝的否定、将无神论当成一种上帝的客观特性,将上帝规定为一个过程,而将无神论规定为这个过程中的一个环节。但是从不信仰中重新建立起来的那个信仰并不是一个真正

的信仰，因为这始终是一种带着信仰的反面的信仰；同样情形，一个从上帝的否定中重新建立起来的上帝也不是一个真正的上帝，而只是一个自相矛盾的上帝，无神论的上帝。

（费尔巴哈：《未来哲学原理》，20—21）

（3）斯宾诺莎哲学是神学的唯物论，黑格尔哲学则正好相反，是神学的唯心论。黑格尔哲学将自我的本质放在自我之外，从自我中划分出来，将它对象化成为本体，成为上帝。但是他又象斯宾诺莎对待物质那样，将自我当作神圣本体的一个属性或形式，从而宣布——间接地、颠倒地宣布——自我具有神性，人对上帝的意识就是上帝的自我意识。这就是说：本质属于上帝，认识则属于人。但是在黑格尔哲学中，上帝的本质事实上不是别的，就是思维的本质，或从自我、从思维者抽象出来的思维。因此黑格尔哲学是将思维，亦即将那被想成为无主体的、异于主体的主观本质，当成了神圣的、绝对的本质。——

（4）思维与存在同一是同一哲学^①的中心点，这无非是把上帝看成本质的必然结论和发挥，那种看法认为上帝的概念或本质中便包含了存在。思辨哲学只是将神学认为只属于上帝概念的那种特性普遍化了，只是将这种特性当成思维的特性，当成一般概念的特性了。因此思维与存在同一只是表示理性具有神性，只是表示思维或理性乃是绝对的实体，乃是真理与实在的总体，只是表示并无理性的对立物存在，理性就是一切，如同在严格神学中上帝就是一切，就是全部真实和真正的存在者一样。但是一种与思维没有分别的存在，一种只作为理性的宾词或属性的存在，只不过是一种被思想的抽象的存在，实际上并不是存在。因此思维与存在同一只是表示思维与自身同一。这就是说：绝对的思维并不能脱离

^① 指谢林的哲学。——编者

自身,并不能离开自身而成为存在。存在永远是一个彼岸的东西。绝对哲学曾经替我们将神学的彼岸的东西转变为我们这一方面的东西,但是为此它也就替我们将现实世界这一方面的东西转变为彼岸的东西了。

思辨哲学或绝对哲学的思维,认为存在与思维自身是有区别的,因为思维自身是有媒介的活动,它将存在看作直接的、无须媒介的东西。在思维看来——至少在我们这里所谓思维看来——存在只不过是这样的东西。思维与存在相对立,但是这种对立是在思维本身之内,因此思维直接毫无困难地将思维与存在的对立扬弃了;因为在思维之中作为存在的对立物的存在,并不是别的东西,就是思维自身。如果存在不是别的东西,只是直接的东西,它之所以不同于思维,又只在于这个直接性上面,那么,我们就不难指出:直接性这个存在的特性,也是思维所具有的。如果是单纯的思想确定性构成了存在的本质,那么存在怎样会不同于思维呢?

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,23—24)

(5) 黑格尔的哲学并没有超出思维和存在的矛盾。《现象学》一开始所提出的存在,与实际的存在处在最直接的矛盾之中,情形并不下于《逻辑学》中所提出的存在。

这种矛盾在《现象学》中是用“这个”和“一般”的形式表现出来的;因为个别属于存在,一般则属于思维。在《现象学》中,这个与这个在思想看来是不可分离地结合在一起的。但是在作为抽象思维对象的“这个”与作为实际对象的“这个”之间有多么巨大的差别。例如说:这个女人是我的女人,这个房子是我的房子,虽然每一个人听到他的女人和他的房子时也都和我一样说:这个房子,这个女人。这样一来,逻辑上的“这个”的等值性和无别性,在这里就被健全常识打破了和扬弃了。如果我们将逻辑上的“这个”应用到

自然权利中,那么我们就直接走到“共产共妻”的社会了,在这种社会中,才是没有这个和那个的区别的。每一个人拥有一切——或者更可以说一直走到取消一切权利的地步了;因为权利是建立在这个和那个有区别的实在情况上面的。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,28)

(6) 在抽象的黑暗中承认现实的光明,乃是一种矛盾——在否定现实中肯定现实。新哲学是不以抽象方式而以具体的方式思想具体事物的,是就现实的现实性、以适合现实本质的方式承认现实是真实的,并且将现实提升为哲学的原则和对象。因此新哲学才是黑格尔哲学的真理,才是整个近代哲学的真理。

新哲学从旧哲学中产生出来的历史必然性或发生史,详细说来,是这样的:照黑格尔说:具体的概念,理念,最初只是抽象的,只是思维的要素——理性化了的创世以前的神学上帝。然而上帝既然有所表现,有所启示,既然化为现实,转化为实在,那么理念也就同样地实在化了:黑格尔哲学乃是转化为一种逻辑过程的神学史。但是,如果我们一旦随着理念的实在化而进入实在论的范围,如果理念的真理就在于它是实在的,就在于它是存在的,那么我们就当然要将存在当作真理的标准:只有现实的,才是真的。然而我们要问:什么东西是现实的呢?只有思想中的东西是现实的吗?只有思维、理智的对象是现实的吗?可是这样我们就没有越出抽象的理念范围一步。思维的对象也就是柏拉图所谓的理念,内心的对象也就是世外天国——信仰的对象,想象的对象。如果思想的实在性是当作被思想的实在性,那么思想的实在性本身又只是思想,我们就永远停留在思想与思想自身的同一中,停留在一种唯心论中了——这种唯心论与主观唯心论的不同,仅在于它包括了现实界的全部内容而将这个内容当成了思想的范畴。因此,如果真正

严肃地对待思想或理念的实在性，就必须将一个异于思想本身的东西加到思想上面，换句话说：思想必须是实在化的思想，有异于未实在化的、单纯的思想——必须不只是思维的对象，而是非思维的对象。思想实在化，正是思想否定自身，不再是单纯的思想。那么这个非思维、这个有别于思维的东西到底是什么？就是感性事物。由此可见，思想实在化，就是使自身成为感觉的对象。因此理念的实在性就是感性，但是实在性是理念的真理，所以感性才是理念的真理。我们以前不是曾经将感性当成属性，将理念或思想当成主体么？为什么理念现在感性化了呢？为什么理念如果不是实在的即感性的，就不是真的呢？是不是这样一来便使理念的真理依赖感性了呢？是不是这样一来，尽管是理念的实在，本身却具有意义和价值了呢？如果感性本身并无任何意义，为什么理念还需要感性呢？如果只有理念才能给感性以价值和内容，那么感性就是纯粹的奢侈品，纯粹的玩物，只是一种拿来欺骗自己思想的东西了；但是事实上并不是这样的。其所以要求思想实在化、感性化，只是因为不自觉地将属于思想的实在性——感性假定为独立于思想的真理了。思维是通过感性而证实的；如果不是不自觉地将感性认作真理，这一点怎样可能呢？可是它是自觉地从思想的真理性出发，所以到后来才宣布感性有真理性，而又将感性只当成理念的一个属性。然而这是一个矛盾；因为感觉既然只是属性，却又只有它才给思想以真理，所以它既是主要的东西，同时又是次要的东西，既是本质，同时又是偶性。我们要想解决这个矛盾，只有将实在事物、感性事物当成它自身的主体，只有给实在事物和感性事物以绝对独立的、神圣的、第一性的、不是从理念中派生出来的意义。

（费尔巴哈：《未来哲学原理》，31）

§ 54.11 [新哲学建立在感觉的真理性、爱的真理性上] 18

(1) 新哲学将我们所了解的存在不只是看作思维的实体，而且看作实际存在的实体——因而将存在看作存在的对象——存在自身的对象。作为存在的对象的那个存在——只有这个存在才配称为存在——就是感性的存在，直观的存在，感觉的存在，爱的存在。因此存在是一个直观的秘密，感觉的秘密，爱的秘密。

只有在感觉之中，只有在爱之中，“这个”——这个人，这件事物，亦即个别事物，才有绝对的价值，有限的东西才是无限的东西：在这里面，而且只有在这里面，才有爱的无限的深刻性，爱的神圣性，爱的真理性。只有在爱里面，才有明察秋毫的上帝，才有真理和实在。基督教的上帝本身只是由人类的爱中抽象出来的抽象物，只是爱的一个肖像。然而正因为“这个”只在爱中才有绝对的价值，所以存在的秘密只在爱中显露，而不在抽象思维中显露。爱就是情欲，只有情欲才是存在的标记。只有情欲的对象——不管它是现实的还是可能的——才是存在的。无感觉、无情欲的抽象思维取消了存在与非存在之间的差别，但是这种在思维面前消失不见的差别，在爱看来正是一种实在。爱没有别的意思，就是认识这个差别。一个人如果什么都不爱——不拘对象——，对于是否有物存在，就会完全漠不关心的。但是既然只有通过爱，通过一般感觉，异于非存在的存在才呈现于我；那么，也只有通过爱，一个异于我的对象才呈现于我。痛苦是一种反对等同主观与客观的强烈的抗议。爱的痛苦，就是观念中存在的东西在现实中并不存在。在这里主观就是客观，观念就是对象；这正是不应有的，这是一种矛盾，一种幻觉，一种不幸——因此人们就要求恢复真实的情况，在真实情况之中，主观并不等于客观。甚至于动物的饥饿痛苦也只

是由于胃中没有任何作为对象的东西,胃自身等于对象,空空的胃壁相互摩擦。由此可见,人的感觉在旧的超越哲学的意义之下,是没有经验的、人学的意义的;它只有本体论的,形而上学的意义。在感觉里面,尤其是在日常的感觉里面,隐藏了最高深的真理。因此爱就是有一个对象在我们头脑之外存在的真正本体论证明——除了爱,除了一般感觉之外,再没有别的对存在的证明了。一种存在使你快乐、不存在则使你痛苦的东西,只能是存在的。对象与主体之间的差别,存在与不存在之间的差别,是一种使人快乐的差别,也是一种使人痛苦的差别。

(2) 新哲学建立在爱的真理性上,感觉的真理性上。在爱中,在一般感觉中——人人都承认新哲学的真理性。新哲学的基础,本身就不是别的东西,只是提高到意识的感觉实体——新哲学只是在理性中和用理性来肯定每一个人——现实的人——在心中承认的东西。新哲学是转变为理智的心情。心情不要任何抽象的、任何形而上学的、任何神学的对象和实体,它要实在的、感性的对象和实体。

(3) 旧哲学曾说:不被思想的东西,就是不存在的,新哲学则说:不被爱的,不能被爱的东西,就是不存在的。不能被爱的东西,也就是不能被崇拜的东西。只有能为宗教对象的东西,才是哲学的对象。

爱是存在的标准——真理和现实的标准,客观上是如此,主观上也是如此。没有爱,也就没有真理。只有有所爱的人,才是存在的,什么都不是和什么都不爱,意思是相同的。一个人爱得愈多,则愈是存在;愈是存在,则爱得愈多。

(4) 旧哲学的出发点是这样一个命题:“我是一个抽象的实体,一个仅仅思维的实体,肉体是不属于我的本质的”;新哲学则以

另一个命题为出发点：“我是一个实在的感觉实体：肉体属于我的本质；肉体的总体就是我的自我，我的实体本身”。由此可见，旧哲学为了防止感性观念沾染抽象概念，是在与感觉处于不断矛盾、敌对状态中进行思想的；新哲学则正相反，是在与感觉和睦、协调的状态中进行思想的。旧哲学承认感觉的真理性——甚至用包含存在的上帝概念来承认；因为这个存在据说同时又是一个与思想中的存在不同的存在，一个在精神以外、思维以外的存在，一个现实的客观存在，亦即感性的存在——但是只是隐晦地、抽象地、不自觉地、勉强地承认，只是因为不得已而为之的；新哲学则相反，是愉快地、自觉地承认感性的真理性的：新哲学是光明正大的感性哲学。

（费尔巴哈：《未来哲学原理》，33—36）

（5）感觉的对象不只是“外在的”事物。人只是通过感觉成为自己的对象——他是作为感觉对象而成为自己的对象的。主体和对象的同一性，在自我意识之中只是抽象的思想，只有在人对人的感性直观之中，才是真理和实在。

当我们用手或唇接触有触觉的东西时，我们不只感觉到石头和木头，不只感觉到骨肉，我们还感觉到触觉；我们用耳朵不只听到流水潺潺和树叶瑟瑟的声音，而且还听到爱情和智慧的热情的音调。我们用眼睛不只是看见镜面和彩色幻相，我们还能看见人的视线。因此感觉的对象不只是外在的东西，而且有内在的东西，不只是肉体，而且还有精神，不只是事物，而且还有自我。——因此一切对象都是可以通过感觉认识的，即使不能直接认识，也能间接认识，即使不能用平凡的、粗糙的感觉认识，也能用有训练的感觉认识，即使不能用解剖学家或化学家的眼睛认识，也能用哲学家的眼睛认识。由此可见，经验论认为我们的观点起源于感觉，是正确的，

只是经验论忘了人的最主要的、最基本的感觉对象乃是人自己,忘了意识和理智的光辉只在人注视人的视线中才呈现出来。由此可见,唯心论在人里面寻找观念的起源,是正确的,但是唯心论却不正确地要想从孤立的,被固定为独立存在的实体、固定为灵魂的人中引导出观念的起源,总之,要想从那个并无感性对象“你”的“自我”中引导出观念的起源。观念只是通过传达,通过人与人的谈话而产生的。人们获得概念和一般理性并不是单独做到的,而只是靠你我相互做到的。人是由两个人生的——肉体的人是这样生的,精神的人也是这样生的:人与人的交往,乃是真理性和普遍性最基本的原则和标准。我所以确知在我以外有其他事物存在,乃是由于我确知在我以外有另一个人存在。我一个人所见到的东西,我是怀疑的,别人也见到的东西,才是确实的。

(费尔巴哈:《未来哲学原理》,41)

第七部分

十九世纪俄国哲学

55. 赫 尔 岑

А.И.Герцен, 1812—1870年, 俄国人。著作有:《自然研究通讯》[Письма об изучении природы],《科学上的浅尝派》[Дилетантизм в науке],《致老友书》[К старому товарищу]等。

著 作 选 录

§ 55.01 [经验与思辨是认识的两个必要的阶段] 19

(1) 哲学和自然科学从各自的立场出发来对待自然界, 它们都强烈地奢望, 即使不能掌握全部真理, 也要掌握通向真理的唯一真实的途径。哲学从某种不可及的高度预先道出了秘密之所在, 自然科学则恭顺地听命于经验而不再前进; 它们彼此仇视, 在互不信任中成长; 许多偏见都植根于它们两者; 它们使用了这么多的辛辣言词, 以至直到现在, 尽管它们都非常愿意, 却仍然不能调和。哲学和自然科学都互相用那些真正引起恐惧和沮丧的阴影与幽灵来吓唬对方。哲学是否早已不再相信它能够乞灵于某些咒语来召唤脱离存在的本质、离开特殊而存在的普遍、先于有限的无限等等了? 实证科学有它自己的一些小幽灵, 这就是从作用中抽象出来的力、被当作对象本身的属性、以及一般说来是由尚未被理解的各种概念, *exempli gratia*[例如], 生命力、以太、燃素、带电物等共同形成的不同的偶像。哲学和自然科学为了使双方互不理解, 该做的全都做了, 它们完全达到了这个目的。这时, 情况也明朗了, 哲

学没有自然科学,就象自然科学没有哲学一样,都是不可能的。

(赫尔岑:《自然研究通信》,一)

(2) 看来,在这以后,自然科学所要做的就是庆祝自己的胜利,并在公正地意识到它所完成的伟大业绩的情况下继续工作,静待进一步的成就。其实,情况并不完全如此。只要稍加注意就可看到各个自然科学领域中的某种不当之处。这些领域缺少某种没有被丰富的事实所代替的东西。在它们所揭示的真理当中,还留有空白。自然科学的每一个部门经常都会沉重地意识到,自然界有着某种不可捉摸的、未被理解的东西,自然科学虽然对自己的对象进行着多方面的研究,但对于对象的了解只是大体上的,而不是全面的。正是在这个某种东西所不可及的、常常会滑掉的方面,那个应该转变为思想,因而也应该去掌握自然界与人对立的、不顺从的异己因素的谜将会被解开。自然科学的叙述本身也潜藏着上面提到的那种意识;你在成功和发现之中常常会遇到一种忧郁的抱怨;知识的增长没有任何界限,这种增长为外来的偶然发现、成功的经验所制约,有时与其说使心灵欢乐,不如说使它受压抑。这种不得不承认的、极不驯服的、对象的异己因素的存在,使人恼怒,同时又把人引入一场无休止的战斗,即人既不能赢得而又不肯作罢的征服战。这是不能在中途停顿下来的理性的呼声,是力图在人的思维中使自己豁然开朗的 *naturaererum* [事物本性]本身的呼声。你们大概注意到了自然科学家怎样急于为自己的观点确定界限,好象他们害怕听到他们不能解答的问题。但是,这样的界限是没有根据的。由个人意志确定的界限,是如此地外在于对象,如同由私有权确定的围墙与围墙所占的土地格格不入一样。专业的自然科学家响亮而大胆地声称,理性的极其自然而合法的要求与他

们不相干，人不应当去研究不能解决的问题^①。这种胆量多半是很成问题的。因为它是由局限性或懒惰产生的。但是另一些人之所以胆大，有更高级的原因，那就是想用虚假的安慰来回避被认为是不可纠正的丑恶现象。可惜，对这类问题不能用在脖子上系之以石而投入大海的办法来把它们忘掉。这类问题，有如良心的谴责，有如班科的影子^②，妨碍人们去享受庆祝实验和发现的盛宴，扰乱人们去领会他们所完成的真正的光辉业绩的意义，提醒人们注意，完全的成功是没有的，对象还没有被战胜……其实，人们难道会安心于不可能有知识这样的假设吗？在这里，人不能使科学停顿下来并把它忘怀，就好比一个贪婪的财迷知道有一分财宝埋在他的院子里而不能不去寻找一样。任何一个伟大的自然科学家都不能心安理得地忽视他所从事的那门科学的这种不完备的方面。神秘的 *ignotum* [未知物] 折磨他们。他们认为这个未知物之所以不可捉摸仅仅是由于缺乏实际材料。我们认为，除此之外，对他们妨碍最大的是他们在运用逻辑形式时犹豫不决和不自觉。自然科学家总是不愿意去探讨知识与对象、思维与存在、人与自然界之间的关系。他们以为，思维就是分解被感知的现象，然后再对被他们所发现和所感知的东西进行核对、充实和整理的一种能力。他们认为，真理的标准根本不是理性，而只是他们所信赖的感的可靠性。对于他们来说，思维是完全外在于对象的、纯粹个人的活动。他们轻视形式和方法，因为他们是按经院哲学的定义来认识形式和方法的。他们如此害怕将学说进行分类，甚至不愿承认唯物主义是一种学说。他们宁愿以一种完全经验主义的、被动的态

① 作者注：谁不能？什么时候不能？为什么不能？标准是什么？——拿破仑就曾经认为轮船是不可能有的……。

② 莎士比亚悲剧《麦克白斯》的主人公麦克白斯弑君篡位，又暗害了忠臣班科，但是心里怀着鬼胎，在加冕的盛宴上感到班科的鬼影出现，纠缠着他。——编者

度来对待并观察自己的对象。不言而喻，这对于进行思维的人来说，是不可能的，正如有机体不能只接纳食物而不加以消化一样。他们这种臆想的经验主义终究会导至思维，只不过这种思维所采用的方法是任意的、杜撰的。奇怪的是，每一个生理学家都深知形式及其发展的重要性，都知道内容只有在一定的形式下才能由于和谐的有机体的存在而具有生机；然而他们谁也没有想到过，科学中的方法，同个人爱好或某种外部的方便完全是两码事。科学中的方法不仅具有形式的意义，而且就是内容的发展本身，也可以说就是真理的胚胎学。

（赫尔岑：《自然研究通信》，一）

（3）唯心主义者不停地咒骂经验主义者，用自己无形的双脚践踏他们的学说，却并没有把问题向前推进一步。唯心主义本身对自然科学毫无贡献……请允许我做些保留：唯心主义为来自事实的科学的无限内容提供并准备了一种无限的形式；但来自事实的科学还没有利用这种形式，因为这是将来的事情……我们眼下说的，如果不是完全过去了的阶段，那也是正在过去的阶段。唯心主义总是体现某种令人难忍的、粗卤的东西：一个人，如果他相信自然界是胡诌，相信一切暂时的东西都不值得注意，他就会骄傲自负地、冷酷无情地固执自己的片面性而永远达不到真理。唯心主义自命不凡地认为，只要它讲几句鄙视经验的话，经验就会化为灰烬。目空一切的形而上学者错了：他们不懂得，为经验奠定基础的是一种唯心主义难以摇撼的广泛的始因。经验主义者懂得，对象的存在不是玩笑，感觉和对象的相互作用不是幻觉，我们周围的对象单凭它们存在着这一点就不能不是真实的。他们转而信赖存在着的东西，而不去寻找那应该存在的东西，但是，奇怪的事物是任何地方都没有的！他们以孩提般的纯朴心地接受了世界和感觉，

号召人们从被形而上学者的经院哲学的胡言乱语弄得混乱不堪的迷宫中脱身出来。他们招呼形而上学者面向现在和现实。他们提醒说，人具有五官，正是依靠五官，人同自然界才发生了最初的关系。他们用自己的观点表明了感性直观——思想的必然的、唯一真实的先驱者的最初的因素。没有经验就没有科学，同样，在片面的经验主义中也没有科学。经验和思辨是同一种知识的两个必要的、真正的、现实的阶段。思辨不是别的，而是高度发展了的经验。如果把两者对立起来，使它们互相排斥，把它们抽象化，其结果不会比没有综合的分析或没有分析的综合好多少。经验如果得到正确的发展，一定会变成思辨，而只有那以经验为基础的思辨，才不会成为空洞的唯心主义。在知识的领域中，按先后顺序排列，经验是第一位的，但是它有自己的界限，超出这个界限，经验不是迷失方向，就是变成思辨。这是两个马德堡半球。这两个半球在彼此寻找着，一经相遇，就是用几匹马都不能把它们拉开。尽管我们所叙述的这些内容，其道理十分简单，但这道理还远没有得到承认。经验与思辨之间的对立、自然科学与哲学之间的对立继续存在。要了解这一点，必须回顾一下自然科学从哲学中分离出来的那个时候，那是庄严伟大的科学复兴的时代，恢复青春活力的人重新感到热血沸腾，开始对他周围的一切发表议论并加以研究。那时所有正派的务实的学者都对经院哲学怒目而视。就象在变革时期经常发生的那样，他们把经院哲学的所有功绩都忘掉了，只记得它加给思想的沉重的枷锁。他们一想起卑躬屈膝、俯首听命、为权威所掌握的经院哲学对空洞的、形式的东西如此感兴趣，就深恶痛绝地摒弃了它。对亚里士多德的反抗，是具有独特风格的新思想的开端。但不应忘记，中世纪的亚里士多德并不是真正的亚里士多德，而是按天主教习俗乔装打扮起来的亚里士多德，这是头顶剃光留下一圈

头发^①的亚里士多德。笛卡尔和培根两人都宣布与这个被尊为圣者的多神教徒脱离关系。请看十七世纪的化学家怎样愤怒而轻蔑地议论经院的形而上学者；怎样兴高采烈地宣扬实验、观察和经验的权利；他们怎样除了感觉的可能性以外，再也不想知道什么东西了；他们怎样为一切令人想起经院哲学枷锁的东西而胆战心惊。他们脚踏在人类命中注定要在那里生活的土地上，因而感到得心应手。外部的支撑点、出发点被他们找到了。他们拚命维护这个支撑点，沿着自己的道路——一条步履艰难的泥沙路——前进。他们不辞劳苦——他们事业的无可争辩的现实性把他们吸引住了。始终充满种种丰富现象的自然界满足了渴望已久的求知欲。然而，不言而喻，自然科学家不可避免地会使他们的观点达到一个限度，因为他们的观点是狭隘的，而实际上，他们已经达到了这个限度。但是，对经院哲学的恐惧占了上风，自然科学家没有走出他们自己心甘情愿禁闭起来的圈子。对于哲学来说，获得真正的、现实的逻辑根据，要比挽回自己的名誉来得容易。不过，哲学要恢复名誉，只有在我们的时代才有充分的可能。……经院哲学的酵母到今天才开始从哲学身上消失。唯心主义无非就是新教世界的经院哲学。唯心主义的片面性从不亚于经验主义，它从来没有想到要去了解经验，一旦不由自主地了解了，便傲慢地向经验伸出手去，宽恕它，宣布和平的条件——虽然经验根本就没有想到过要向唯心主义祈求宽恕。毫无疑问，思辨和经验在互不理解方面同样都有过错，现在的问题根本不是要用一方来证明另一方的正确，而是要说明它们怎样陷入阿格利巴的著名格言^②所说的那种斗争，然

① 天主教僧侣的发式。——编者

② 公元四世纪罗马政治家阿格里巴 [M. Agrippa] 说平民反对贵族的暴动好比手脚不拿东西给肚子吃，结果会使手脚本身衰弱无力。——编者

后再指出这是已经过去的事实,是已经盖棺论定了的事实,指出如果再进行这种斗争,对于双方都是有害而愚蠢的。哲学和自然科学都是超越了它们的暂时对抗而成长起来的,它们具备一切条件去弄清楚对抗从哪里产生、对抗的历史必然性表现在那里,——唯有那种继承下来的敌对感才会赞助陈腐而无聊的相互责骂。它们无论如何都应当彼此解释清楚,一劳永逸地认清自己的态度并摆脱对抗。在这里,任何排他性都是令人痛心的,都将成为自由发展的障碍。但是,为了进行这样的解释,必须使哲学放弃对至上权力的无礼要求,放弃对一贯绝对正确的粗俗奢望。哲学有权在科学中真正占据它完全可以利用的中心地位,只要它不再对这种地位提出要求,只要它公开克服自己身上的二元论、唯心主义和形而上学的抽象性,只要它的老练的语言在表达时不再怯懦,在推理时不再颤抖。那时,哲学的权力将会得到承认,而且这种承认会比它实际将得到的承认更高;否则,不管哲学怎样宣称自己是绝对的,也不会有人相信,而部门科学就将始终停留在自身的联合概念中。^①哲学先天地使自然界和意识得以发展,它的创造力就在于此。但自然界和历史之所以伟大,正在于它们并不需要这个先天,因为它们本身是后天地去发展逻辑的一种生动的机体。这里有什么样的高低等级之分呢?科学是一个整体;正如没有两个宇宙一样,也没有两个科学。人们自古以来都把科学比作枝叶茂盛的树——这种比喻是非常恰当的;每一根树枝,甚至每一株幼芽都具有它的相对独立性;可以认为它们是一些独特的植物,但它们总起来都属于这些植物当中的一株完整的、具有生命力的植物——

^① 作者注:历史上一切事物都是相对地绝对的,无条件地绝对的东西是逻辑的抽象,它一超出逻辑的界限就立刻成为相对的东西。

树,截去树枝,剩下的将是一个枯死的树墩;砍倒树下,树枝就会凋落。所有知识领域都具有独立性,都有闭关自守的性质,但必定包括某种既定的、既存的、不由这些领域规定的东西。它们本来就是属于同一个生物的器官;器官如果脱离机体,就不再是生命的传导者,就会成为僵死的东西。反过来,机体如果失去器官,就会成为失真的尸体,成为一堆粒子。生命是无数差异的统一体,是整体和部分的统一体,一旦它们之间的联系遭到破坏,一旦使部分彼此联系并加以保护的统一体被破坏了,每一方面便开始自己的过程;死亡和尸体的腐烂,就是各个部分的彻底解放。又比如:部门科学构成一个具有中心点的行星世界,它属于这个中心点,并从那里得到光亮。但是我们在指出这一点的时候并没有忘记,光亮是两方面的事,而不是单方面的事;没有行星,也就没有太阳。在某些时代的意识中所缺少的正是来自事实的科学和哲学之间的这种有机的相互关系,在那种情况下,哲学就要陷于抽象,而严正的科学就要葬身于事实的深渊中。这样的局限性迟早应当被克服:经验不再畏惧思想,思想也不再从停滞不动的、异己的现象世界后退。只有这时,外部对象才能完全被掌握,因为不论是抽象的形而上学,还是部门科学,都不能控制住它。由经验发展而来的思辨哲学是一座强大的熔炉,它的烈火是任何东西都经受不住的。部门科学是有限的,它们被两种既存事物所限制,这就是坚定不移地存在于观察者之外的对象,以及与对象直接对立的观察者个人。哲学用逻辑来扬弃个人和对象,但在扬弃的同时,又把他们保存下来。哲学是各个部门科学的统一体;部门科学汇集于科学之中,为哲学提供养料。到了近代,出现了一种把哲学和科学割裂开来的观点,这是二元论的危害最大的新花样,这是二元论的解剖刀所切开的一道最深的伤口。在古代世界根本不存在哲学和部门科学之间的不法

斗争，它们曾携手离开伊奥尼亚，在亚里士多德^①那里达到了自己的顶峰。曾经成为经院哲学的荣誉的二元论，最后必然要分裂成抽象的唯心主义和抽象的经验。二元论用它那把冷酷无情的小刀，把根本不可分开的东西，把种和不可分割的东西、生命和活的东西、思维和思想着的人切开了。结果，在二元论那里，无论是唯心主义还是经验，都没有被留下，或者更糟，只留下了被当作现实的幽灵。不依据部门科学和经验的哲学，是幽灵，是形而上学和唯心主义。独立存在于哲学之外的经验，则是汇集、辞典、目录，否则，它就不成其为经验了。

（赫尔岑：《自然研究通信》，一）

（4）收集材料，对它们进行分析和研究，是极端重要的；但是，一大堆没有经过思想加工的材料是不能使理性得到满足的。事实和资料是做出结论的必要的证据，但结论产生于评议之后；评议要依据证据，但要提出自己的看法。事实只是同类资料的积累，而不是生动的成长本身，不管各部分的材料怎样齐备。经验主义者本能地理解到这一点，便转向理智的抽象，想靠理智的抽象从各个部分上来把握整体，这样，他们就会失去实际存在的对象，而代之以只存在于头脑中的抽象。如果他们真诚地相信思维，思维就会用那种曾经迫使他们由直接存在转向理智中介的辩证必然性，使他们摆脱片面性。思维会使他们意识到这种知识的局限性，意识到停留在原因和作用的没有出路的循环之中（在这种循环中，每一个原因都是作用，每一个作用都是原因），停留在形式与内容、力与表现、本质与存在的奇特的分离之中的荒谬性。但是，他们不相信思

^① 作者注：苏格拉底对物理学的看法同我们的语文学家很相象，但这是暂时的不和。

维,不仅如此,当他们发现通过理智运动探求真理的尝试遭到失败时,便更强烈地对一切思维都怀抱偏见,他们后悔在经验范围之外浪费了时间。但是,他们为什么不弄清逻辑作用的意义就利用逻辑作用呢?他们以为,如果他们从经验转向解释,他们的全部对象就能完整存在;然而,抽象的范畴无力按照对象的本来面目来汲取对象,理智好比一部蓄电池,它或许根本不起作用,一旦起作用,就会不顾任何后果而把对象分解成两个对立面。理智是片面的,是一个组成部分。经验主义者上升到理智运动的这个模糊不清的阶段就踏步不前了,其实,这个阶段只是作为过渡,作为一段必须经过的路程才有实际意义。只有人们懂得了理智科学的意义,经验与思辨之间的虚幻的障碍才会自行消失。而现在,经验对哲学,哲学对经验,都正在穿过这个阶段而考察对方,并且,它们看到的对方都具有被歪曲了的特征。经验看到理智的真理残缺不全、不真实,就认为这是思维本身的过错;而哲学则把它看作是经验知识的结果。停留在反思上比停留在经验上更糟:在物理学中遇到的一切荒唐可笑的东西,正是由外在的思考和解释的理论造成的。

到达理智运动阶段的自然科学家以为,分析、类比、最后还有作为前两者的进一步发展的归纳,是按对象的本来面目原封不动地认识对象的唯一手段,然而,这样来认识对象是不必要的,也是不可能的。首先,分析对被提供的对象无遗漏地进行探讨,最后总是将经验所提供的东西归结为抽象的普遍性;分析是对的,因为它做的是本职工作;进行分析,又不明白它的作用,并停留在分析上,是错误的。其次,想使对象按其本来面目保持不变,想理解对象却不进行思考,这样的想法不仅不合逻辑,而且十分荒谬。如果人在观察具体的对象、现象的时候,对它不加思考,无动于衷,这个对象、现象就仍然原封不动地保持着;只要人说出了对象的名称,那

就已经不是把它留在个别的范围内，而是把它上升为普遍的东西了。不把现象列入逻辑过程（如通常所说的，不附加任何己见），怎能理解现象的意义？逻辑过程是人类认识唯一的普遍手段。自然界自身并不包含它的全部意义，这种意义恰恰要由思维来补充和发挥。自然界仅仅是存在，而且可以说，它为了认识自身的存在才在人的意识中离开自身。思维不是在进行与自然界格格不入的补充，而是继续进行必要的发展，如果没有这种发展，宇宙就会是不完整的，——这种发展开始于关于本源的斗争，开始于化学亲和力，而终止于人的自我认识着的头脑。某些人想使理智变成被动的接受器，变成一面特殊的镜子，这面镜子可以反映某一个东西而不改变它，即在其全部偶然性中反映它而不掌握它，这种反映是死板的、毫无意义的。有些人想把存在于时间和空间中的某物当作活动的开端——这是直接违反自然秩序的。

（赫尔岑：《自然研究通信》，一）

§ 55.02 [科学使一切存在物都上升为思想] 19

（1）科学的事业就是使一切存在物都上升为思想。思维力图理解和掌握外部存在的对象，第一步就是否定把对象当作外在的、与思维对立的其他物这种看法，即一开始就否定对象的直接性，对它进行概括，并象对待普遍的东西那样对待它。思维就是这样力图去理解对象的。理解对象意味着揭示它的内容的必然性，证实它的存在和发展。被理解为必然的和合乎理性的东西，对我们来说，不是异己的，因为它已经成为关于对象的清晰的思想了。被意识到和被理解了的思想，是属于我们的，是为我们所意识到的，因为思想是合乎理性的，人也是合乎理性的，——而理性只有一个。非理性的东西，对于我们来说，是不可理解的，但要理解它也并不

费力,因为它必然是非本质的,不真实的,它会暴露出它本身是(用学院的语言来说)不能得到证明的东西,因为证明只不过是揭示那表明对象的合理性的必然性。合乎理性的东西,就会被人承认,人并不寻找另一种标准;用理性来宣判无罪,是不容反驳的终审法庭。不言而喻,对象的思想不是进行思维的人个人独占的财产,因为思想不是由他臆造出来而加诸现实的,它只是被他意识到了的。思想作为隐蔽的理性,原先就存在于对象的直接存在之中;它作为对象在时间与空间中所显示出来的一种生存权利,作为证明自身和存在处于不可分割的统一中的、实际起作用的规律,原先就已经存在了。思维把存在于时间和空间中的思想,释放到更适合于它的、意识的领域中去。比如说,意识唤醒思想,使它摆脱至今仍沉浸在其中的朦胧状态,它只能依靠存在而存在。对象的思想不是在对象自身中获得解放的,因为它要由一种无形的、概括出来的、战胜了现象本身在意识、理性和普遍者领域里的特殊性的东西来加以解放。思想作为一种有具体内容的存在,在理性和自我意识的领域里得到复生,并且和先前一样,继续存在于时间和空间之中。思想获得了双重的生命:一重是它原先的、个别的、实有的、由存在所决定的生命,另一重是普遍的、由意识、由否定自身是个别东西的那种状况所决定的生命。起初,对象完全处在思维之外;个人的理智活动逐渐接近对象,探求其真理,理性之所在;随着思想逐渐使对象(和自身)摆脱一切个别和偶然而逐步深入到对象的理性之中,思想就会发觉,这也是它的理性;思想寻找对象的真理,结果发现它自身就是这个真理;思想愈得到发展,它就愈加独立于思想着的个人和对象;思想把思想者和对象联系在一起,以最高的统一消除两者的差异,但自由的、独立的和具有自身规律的思想,又以这两者作为依据而支配这两者,把自身的两个片面因素在自身

结合为一个和谐的整体^①。对象的思想由人类思维加以发展的全部过程,是从个人和对象共同包含的极大的、不可调和的矛盾,到这一矛盾被最高统一的意识(在这种统一中个人和对象成为彼此不可缺少的两个方面)所扬弃的过程——揭示并意识到这两者在理性中、在思想中的统一,从而使包含在两个突出的极端(个人和对象)中的真理,从相互制约中解放出来的这一整套的形式,不断形成科学的机体。

(赫尔岑:《自然研究通信》,二)

(2) 许多人把科学看作是外在于对象的某种东西,看作是人的任意摆布和虚构,他们据此而断定知识没有现实性,甚至也没有可能性。科学当然不在对象的物化了的的存在之中,科学当然是思想,而且正是人的思想的自由活动。但是,不应由此得出结论说,科学是那些偶然的个人随心所欲地创造出来的、外在于对象的东西。正如我们已经说过的,在这种情况下,科学就会成为天生的、不理智的东西。有限的外在的范畴不在思想之列。这个范畴对思想来说是非本质的,思想没有那种与外界隔绝的,处处都不能逾越的规定性,对思想来说,没有 *abili* [不在场的证人]。人们如果一定要运用这个范畴,就应当反过来说,直接的对象处在思想之外,其所以在思想之外,是因为它本来就是思想的外表。自然界不仅对我们来说是外表,而且它本身就只是一种外表。自然界的思想是自觉的,自我知觉的思想,它不存在于自身之中,而存在于他物身上(即在人身上)。相反,人类世代相传下来,其意义就是要使自身和他物(即自然界)成为真理。意识就是自我认识。意识从认识作为他物的自身开始,逐渐达到对自己本身的意识,意识完全不

^① 作者注:即存在是一种自在的存在,而意识则是一种自为的存在。

是与自然界无关的事物,而是自然界发展的高级阶段,是从在时间与空间中的实有的、不可分割的存在,经过人的否定的和被废除了的规定而过渡到自然界的对立面,过渡到展示这两个方面的真正统一。外在于自然界的、因而对于对象来说是异己的意识是从哪里来的?它怎样才能产生?人不是处在自然界之外,他只是相对地,而不是真正地与自然界相对立。如果自然界真正与理性相矛盾,那么,一切物质的东西就都会成为荒谬而不合用的了。我们习惯于用一堵石墙把人类世界和自然世界隔开,——这是不公正的。在现实中,根本就不存在任何严格规定的边界和界限,这一向使分类学家大伤脑筋。然而在这种情况下,除上述情况外,人们却忽略了,就在那同一个自然界人有自己的世界使命,这就是通过使自然界上升为思想来完成这一使命。人和自然界的对立,好比磁石两极的对立,或者更好比花朵与茎干、青年与婴儿的对立。所有尚未得到发展的、自然界所缺少的东西,都存在于人身上,并在人身上得到发展。有什么根据可以去谈它们的真正的对立呢?这也许是一场力量悬殊的、办不到的战斗。自然界没有支配思想的力量。自然界好比一尊希腊雕像,因为它的全部内在的威力和全部思想,都表现在它的外表上面,凡是它自己能够表达的,它都表达出来了。凡是它自己不能展现的东西,便提供给人去展现。自然界把人当作必要的先驱,当作假设(Voraussetzung),人把自然界当作必要的跟随者,当作结论(Schluß)。自然界是一种不停顿的发展,是从简单的、不完备的、自发的、抽象的东西,到完备的、复杂的、具体的东西的发展,是通过把胚胎概念中所包括的全部东西化整为零而得到的胚胎的发展。它总是强使这种发展达到形式与内容尽可能完全一致。这就是物理世界的辩证法。自然界的全部企求和努力,都是由人来完成的。这些企求和努力都向人奔去,象汇入大海一

样而汇集在人身上。概括自然界全部发展的最后结论，即人的意识，与自然界是不一致的，还有什么比这样的设想更大胆的吗？世界上的一切是严整的、和谐的、合乎目的的——只有我们的思想本身是不属于任何东西的某一颗徘徊的彗星：这样的说法，简直就是神经病！

（赫尔岑：《自然研究通信》，二）

§ 55.03 [历史的思维是生气勃勃的真正科学] 19

（1）通常人们在研究自然界的时候，总是揪住它的物质性不放。他们象依苏斯·纳维曾经向太阳说过的那样，对自然界说：“停住！变成一个僵死的实体，我要对你进行分析。”但是，自然界是不能停住的，因为它是一个过程，它是流程、溢流和运动。它会从指缝中溜走，它在娘胎里逐渐成人，在你还来不及发觉可以转向人的世界以前，它就会冲破你设置的种种障碍：

Ewig natürlich bewegende Kraft
 Göttlich gesetzlich entbindet und schafft;
 Trennendes Leben, in Leben Verein,
 Oben die Geister und unten der Stein.
 [大自然的永恒运动的力量
 神奇地、有规律地生育和创造；
 分离的生命又在生命中统一，
 上面是精神，下面是岩石。]

如果你们把自然界当作某种僵死的东西而使它停住一瞬间，那么你们不仅不可能有思维，而且连纤毛虫、海藻和藓苔也不可能得到。如果你们按照自然界的本来面貌来认识自然界，那就会发现它是处在运动之中。如果你们让自然界获得广阔的天地，如果

你们去研究它的历史、它的发展史,那就会发现自然界只是展现在联系之中。思维史是自然史的继续:撇开历史的发展,既不能了解人类,也不能了解自然界。这两种历史的不同在于,自然界没有记忆,对它来说,无所谓过去,而人身上却负载着他自己的一切往事,因此人不仅是他个人,而且是世代继承下来的人。历史把自然界和逻辑连结在一起,没有历史,这两者就会分散开。自然界的理性仅仅在于它的存在,而逻辑的存在仅仅在于理性。不论是自然界还是逻辑,都没有因为怀疑而苦恼痛心,任何矛盾都不会使它们激动不安。自然界没有达到怀疑和矛盾的地步,逻辑则在自身将怀疑和矛盾扬弃了,——这就表明它们的对立是不充分的,历史就是从自然界上升到逻辑的充满热情和富有戏剧性的叙事诗。在历史中,直接的东西变成有意识的东西,而永恒的思想则被翻过来成为暂时的存在。历史的体现者,不是逻辑中的普遍范畴和抽象规范,不是象自然产物那样的驯服的奴隶,而是在自身中体现着这些永恒的规范,为反对安稳地支配自然界命运而斗争的个人。历史的思维是人的世代相传的活动,是生气勃勃的真正的科学,是自身已经渡过了全部自然形态学、并逐渐提高到认识自己的自我规律性的那种全世界的思维。任何一个时代都有那个时代的知识和思想,它们以独立的、无条件的抽象理论的形式出现,作为正确的结晶而积存下来。这是形式的科学。这种科学总以为自己就是人类知识的顶峰,其实它只是该时代的思维的总结、结论。它认为只有自己才是绝对的,然而绝对的东西是运动,是带领历史意识一起前进的运动。思想的逻辑发展所经过的阶段与自然界和历史的发展所经过的阶段是相同的,这一发展象天空星球的光行差一样,重复着地球的运转。

(赫尔岑:《自然研究通信》,二)

(2) 人类并没有签字画押说它永远都要象现在这样生活。对于不断发展的生活来说,没有什么东西是神圣不可侵犯的。我认为,历史世界的形态同物理世界的形态一样,都是自然的;然而,你们是否知道,在自然界这个既无忏悔又无期望的永恒的现实世界里,生物在发展中不断抛弃那过时的形式,使昨天还挺合适的有机体显得不自然。你们还记得昆虫的转化、蛾和蛹这个经常被引用的例子吧;如果现在仅仅立足于过去,它就立足得很笨拙。彼得大帝曾庄严地证明,由整个国家所体现的过去,无力反对一个为现在和将来而进行活动的人的意志。生活不承认多年时效这种法律的讽刺,完全相反,从自然的观点看,时效只提供了一种权利,这就是死亡的权利。

(赫尔岑:《自然研究通信》,一)

§ 55.04 [社会变革只需要理解和力量、知识和手段]

(1) 20

一般说来,在现代生活的不合理的社会现象上,是谁也没有罪过,谁也不能受到斥责的,否则就象波斯王鞭打大海^①或伊凡雷帝惩罚召集市民会议的钟一样不公正。斥责、惩罚、处死——所有这一切都是我们所不理解的。应该看得简单一些,自然一些,彻底抛弃刑法的观点,不幸的是这种观点却经常冒出来搅混概念,把个人感情带到共同事业中来,把一些本来无意中发生的事经过歪曲编排而说成是密谋。财产、家庭、教会、国家曾是人类解放和发展的巨大教育形式;由于已无需要,我们就摆脱了那些形式。

因为“过去的真理”已经成为“现在的谬误”,而把以往和现今

^① 波斯王因海浪吞没部下所乘的船,下令鞭打大海。——编者

的事情的责任都推在“过去的真理”的最后一代代表人物身上是荒谬的，正如因为法国的侯爵不是雅各宾党人而把他们处以死刑是荒谬和不公正的一样；而且比这还要糟糕，因为我们没有雅各宾党人那种可为自己辩解的理由，即对于自己的正义、自己的权利没有朴素的信念。我们谴责整个阶层，同时却排斥个别人的刑事责任，这就违背我们观点的基本原则。此话是顺便提一提，免得回头再说。

过去的变革是在暮色中进行的，常常迷路、后退、跌跌撞撞，而且由于内在的糊涂而提出了无数形形色色的要求，鼓吹多种多样的信念和英雄气概，许多说来动听的美德、爱国精神和虔诚行为。社会变革除了理解和力量，知识和手段以外，是什么都不需要的。

但是，理解是一件十分不容易的事情。它在无休止地啃啮着理性，无情地斥责着逻辑。

当社会思想还不明确的时候，这种思想的宣扬者，信徒和狂热者本人对待激情和幻想的态度就和对理智一样；他们以惩罚和破产来威胁私有者，拿他们的财富来羞辱他们，描画可怕的苦难情景来劝说他们自愿地过贫穷生活。（奇怪的 *captatio benevolentiae* [好意的勒索]——我同意这种说法。）社会主义就是靠这些手段成长起来的。没有必要向私有者和资本家证明他们的占有是罪过的、不道德的（这种理解来自和我们完全不同的世界观），而应该证明：穷人认识到这种占有的矛盾是十分荒谬的以后，因此占有也就成为不可能的了。应该向他们提出：反抗不可避免的事情只不过是徒然消耗力量，反抗愈顽固、愈长久，损失和毁灭就愈惨重。财产和资本的堡垒应该用算帐、复式簿记、借方和贷方的清楚的平衡表去震撼。不可救药的守财奴可以把一部分财产抛到船舷外，借以挽救另一部分财产和自己的性命时，是不愿意和全部财产同

沉海底的。只有在他感到危险性和挽救的可能性同样明显时，他才会这样做。

(赫尔岑:《致老友书》,一)

(2) 20

我丝毫不怕“渐进主义”这个词，尽管它已被形形色色实行改良的政权的动摇态度和不坚定措施弄得庸俗不堪。渐进主义正如连续性一样，是和所有的理解过程分不开的。数学是一步步教给人的；那么社会学的最终的结论和思想，怎么能象种牛痘一样种上去，或象往马嘴里灌药一样灌进脑子里去呢？在最终的结论和当前的状况之间，是有较容易的实际办法和途径，是有折衷和捷径的。要明白其中哪些比较简捷、合宜和可能，是实际运用的问题，是策略问题。一味轻率地冒进，就可能象拿破仑进犯莫斯科一样，其结果只有败北，还没退到别列津纳河，就全军覆没了。工人人们的国际联合、他们的各种各样的联合、他们的机构和代表，应想方设法做到使政府不来干预他们的工作，正如工人人们的联合不去干预财产的管理一样。把人们限制在半强迫性的圈套中的种种方式，是不能 *à la longue* [长久地] 经受住社会理解的逻辑和发展的压力的。其中一些方式已经从内部腐朽，一触即溃，另一些却象毒瘤似地扎根于败坏的血液里。如果用同样的办法去摧毁这样或那样的方式，就会把机体杀死，并且可能会使大多数人迅速躲开。而患“毒瘤”最严重的人则会疯狂无比地起来保护“毒瘤”。

这是非常愚蠢的，但是现在应该把这种愚蠢当作巨大力量而予以正视了。

在整个欧洲，全体农民都会起来维护旧秩序。难道我们不知道什么叫做乡村居民，他们那顽强的力量和顽强的守旧心理是怎样的吗？从革命手中夺走侨民的土地，然后暗中损害着共和国

和革命的正是他们。当然，他们由于愚昧无知，会迅速躲开，提出责难，但是全部的重要性就在于此。

现存秩序之所以能够巩固完全在于愚昧无知；陈旧的教育方式也建筑在愚昧无知上，人们从幼年开始就在这种教育方式中成长，这种教育方式至今还在压迫着少数人，而大多数人对于它们的有害无益却不了解。我们知道在年龄和理解程度上犯错误是怎么回事。硬要尚无修养的人民全面投票，对于人民说来就象是给了他们一把剃刀，他们险些会用剃刀把自己杀死。

（赫尔岑：《致老友书》，二）

（3） 21

对人的外部生活的解放，不能超过他的内心解放的程度。说来好象很奇怪，但经验证明，对于人民来说，强暴的奴役统治较之被赐予过分的自由，更容易忍受。

实质上，一切历史形式——volens-nolens [愿意也好，不愿意也好]——都是从一次解放走向另一次解放。黑格尔把奴隶制本身看作是走向自由的一步（这是非常正确的）。关于国家，显然亦应作如是观。国家，如同奴隶制一样，总要自我灭亡的，但在一定的时刻到来之前，却不能把它象脏衬衫那样从身上甩掉。

国家是人类具有一定规模的共同生活都必定经历的一种形式。它经常随着情势而改变，以适应需要。国家总是从对人的完全奴役开始，又总是力求经过一定的发展而达到人的完全解放。阶层的划分，象动物界的分门别类一样，象劳动分工一样，是向前跨进了一大步。消灭阶层的区别，则是更大的进步。历史生活中的每一种新兴的和正在实行的原则都曾在那个时代的最高真理，因而使许多优秀人物心向往之，使多少人为之浴血战斗。过些时，它又成了虚妄之说，最后则成为过眼云烟……。国家没有自己的

确定内容。它对反动派和革命派都一视同仁，谁有力量就为谁服务。这就象安装在同一根轴上的一组轮子，可以任意让它们朝这边或那边旋转，因为它们的运动是统一的，因为它们都被连接在一个中心上。社会拯救委员会是摧毁帝制的最强有力的国家政权。司法部长丹东是革命的部长。解放农民是专制的沙皇首先发起的。拉萨尔曾想利用这种国家的力量来建立一种社会制度。他想，既然磨坊的磨盘也能为我们磨面，又何必把它砸碎呢？基于同一个理由，我也不认为放弃权力是明智可行的。

拉萨尔的意见同那种认为国家必然解体为联邦公社式生活的主张之间的差别相当于正常分娩同流产的差别。一个女人怀孕了，绝不能得出结论说，她明天就要分娩。国家是一种暂时的形式，据此也不能得出结论说，这种形式已经是过时的了……。实际上，哪个民族能象拆去不必要的绷带而不致露出动脉和内脏那样，取消国家的监护呢？这些动脉和内脏现在要招致可怕的祸患，但以后它们本身也会消失的。

况且，处于象法兰西和普鲁士之类坚决维护国家制的异族的包围中，一个民族岂能安然无事地从事上述尝试。当废除常备军和裁减军备都还是遥远的目标的时候，能够把建立无国家的制度说成是定能很快实现的吗？既然摆脱国家的主要条件是多数人的成年，那么否定国家意味着什么？你们真该看一看，觉醒中的巴黎现在是一番什么景象。运动的界限是多么狭窄，好象这些界限不是任何人制造的，而是自己从地下冒出来的。

（赫尔岑：《致老友书》，三）

56. 车尔尼雪夫斯基

Н. Г. Чернышевский, 1828—1889 年, 俄国人。著作有:《艺术与现实的审美关系》[Эстетические отношения искусства к действительности], 《俄国文学果戈理时期概观》[Очерки гоголевского периода русской литературы], 《哲学上的人本主义原理》[Антропологический принцип в философии] 等。

著作选录

§ 56.01 [黑格尔的原则与结论是矛盾的] 22

(1) 现在,黑格尔的追随者在德国本国已所剩不多了,在我国就更是寥寥无几。但是,在四十年代末和五十年代初,他的哲学却支配着我们的文学界。差不多所有思想开明的人都对他的哲学起了共鸣,根据我国政论家们不完备的阐述认识了他。少数习惯于阅读德文哲学著作的人,还在自己的小组^①里讲解了在当时俄国报刊对黑格尔哲学的阐述中所没有谈到的东西,人们如饥如渴地听他们讲解,好学的朋友们都十分尊重他们。在黑格尔生前,由于他个人的威望,在他的门徒中间保持了思想方法的一致。但是即使在他生前,德国哲学界已有这样的研究著作出现,在那些著作里,从他的基本思想出发,竟得出为他所避而不谈的结论,或者是他在极端需要时甚至加以谴责的结论。这些研究著作中,最重要的是

^① 如赫尔岑-奥加辽夫小组、别林斯基-斯坦凯维奇小组。——编者

匿名著作 *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [《关于死亡与不朽的思想》]。这本书出版于1830年,即黑格尔逝世前一年。这位有威望的大师死后,他的追随者中间的思想的一致性就开始削弱,到1835年,由于施特劳斯^①的论著 *Das Leben Jesu* [《耶稣传》]的出版,黑格尔学派分裂成了三派:一部分人墨守他们先师的保守的自由主义体系,他们之中最主要的人物是米希勒和罗森克朗茨^②;他们形成一派,被称为中间派。很大一部分人开始公开表示断然进步的意见,这一派最有力的代表是施特劳斯,他和追随他的哲学家们组成了黑格尔学派的左派。黑格尔的另外许多门徒被他们的意见的尖锐性、特别是被施特劳斯对圣经的注释中的结论所惊呆了,于是,在和左派的论战中,抛弃了所有那些在黑格尔体系中和保守因素结合着的进步因素,这一大群就形成了右派。中间派力图缓和右派跟左派的争论,但这是不可能的。他们各行其是,彼此越离越远。1848年的政治事件^③引起了德国广大公众的兴趣,在这种情况下,哲学家的论争就显得不重要了。在这个时候以前,黑格尔左派和右派的决裂已产生了这样的结果:大多数右派哲学家仅仅抓住黑格尔的一些术语,用来阐述十八世纪的思想,而大多数左派思想家则把一些与所谓百科全书派的哲学多少有点相似的内容装入了黑格尔辩证法的框子中。

《关于死亡和不朽的思想》的作者路德维希·费尔巴哈用了好几年工夫去研究近代哲学史的著作。也许是这些概念促使他的概念具有这样的广度,即远远超出了在康德以后发展起来的德国哲学思想的通常范围。黑格尔左派认为他是属于自己一派的。他保

① 施特劳斯[D. F. Strauß], 1808—1874, 德国哲学家、政论家。——编者

② 米希勒[K. L. Michelet], 1801—1893, 德国哲学家, 黑格尔《哲学史讲演录》编者; 罗森克朗茨[K. Rosenkranz], 1805—1879, 德国哲学家, 黑格尔传作者。——编者

③ 指1848年欧洲各国的革命。——编者

存了一部分黑格尔的术语。但是1845年他在他的作品选集的序言中说,哲学已经过时,应该让位给自然科学。他考察了他的思想所经过的发展阶段,并且指出,为什么他的思想不在每一阶段上停留下来,却认为它已经过时而转入下一阶段,他在阐述了他的最后几本著作的基本思想之后,问道:“这个观点不也是过时了吗?”又回答道:“很遗憾,是的! Leider, Leider! [哀哉,哀哉!]”他认为连 *Das Wesen der Religion* [《宗教的本质》] 这样的著作也过了时,他所以这样说,是因为他希望即将出现一批自然科学家,能够代替哲学家来解释一些广泛的问题,而这些问题的研究工作,在这以前一直是被称为哲学家的思想家们的专业。

自从费尔巴哈说出这一希望之后,已经过去四十年了。他的希望是否实现了呢?这不是我要研究的问题。我对这个问题的回答一定是可悲的。

1846年,为本书第三版写序言的作者得到了一个机会,可以利用良好的图书馆和花一点钱来购置书籍。在那时以前,他仅仅读过外省城市里可能得到的书籍,在那些城市里没有一个象样的图书馆。他谙习了俄国人对黑格尔体系的解说,非常之不充分的解说。当他最后获得了读黑格尔著作原文的机会的时候,他就开始对这些论著加以研究。黑格尔的原著,远不及他根据俄国人的解说所期待的那样使他喜欢。原因是:俄国的黑格尔研究者是用黑格尔左派的精神来阐述他的体系的。在原作里,黑格尔与十七世纪的哲学家,甚至经院学者,比与黑格尔体系的俄国解说中的他更为相近。读他的著作是令人厌烦的,因为要形成一种科学的思想方法,读他的著作显然是徒劳。正在那时,费尔巴哈的主要著作之一偶然落到了这个渴望形成这样一种思想方法的青年的手里。他成了这位思想家的追随者,他勤勉地再三阅读费尔巴哈的著作,

一直到生活上的需要使他不能潜心于科学研究工作的时候。

(车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的美学关系》,第三版序)

(2) 黑格的原则是非常有力、非常宽广的,可是结论却狭窄而渺小:不管他的天才的所有巨大瑰伟,这位伟大的思想家却只有力量说出普遍的观念,但是要不屈不挠坚持这些原理,从这些原理逻辑地发展出一切必然的结果来的力量,却还不够。他预见到了真理,但却只是在最普遍、最抽象、最模糊的轮廓中见到的;面对面看见真理,这已经是下一代人的份了。他不仅不能根据他的原则作出结论——就是原则本身,他也没有完全都了然于胸,在他还是模糊不清的。下一代的思想家却更前进了一步,连黑格尔说得颇为模糊、片面并且抽象的原则,也得到十分完整而明确的表现了:那时候没有地方留给动摇,两重性也销声匿迹了,那些贯穿在黑格尔不彻底的科学里的虚假结论,在基本原理的发展中,是被消除了,而内容也得和基本真理保持了和谐。在德国事情的过程是这样的,它在我们这里的发展也是这样的。从黑格的两重的、失去任何用处的暗示变而为最彻底的观点——这种发展在我们这里之所以能够完成,一部分是由于在黑格尔之后所出现的德国思想家的影响,一部分——我们可以骄傲地说——是凭着自身的力量。在这里,俄国的天才第一次显示他能够成为全人类科学发展中的参加者的能力。

(车尔尼雪夫斯基:《俄国文学果戈理时期概观》,VI)

(3) 为了估计康德以来整个德国哲学这个共通的要求、特别是黑格尔有力地表示的要求的异常重要的意义,我们应当记得,有一些多么奇怪而偏狭的条件制约着当时其他派别思想家的真理:他们之所以研究哲学,无非是为了“证明自己所尊重的信念”,也就

是说,他们寻求的并不是真理,而是对自己先人之见的支持;每个人所选取的真理,就只是他所喜欢的;凡是他所不喜欢的真理,他就加以排斥;他会毫不客气地承认,悦目的谬误,在他看来要比不偏不倚的真理更好。德国哲学家(特别是黑格尔)是把这种不关心真理、只关心证明自己心爱的偏见的作风叫做“主观的思维”,这是为了个人满足,而不是为了真理的真正需要而进行的哲学研究。黑格尔猛烈地揭穿了这种空洞而有害的玩乐。黑格尔所提出的“思维的辩证方法”,就是用来防止为了讨好个人的愿望和偏见因而想脱离真理的企图的必要手段。这个方法的实质就是:一个思想家不应当自安于随便哪个肯定的结论,而应搜索他所思索的对象之中有没有与这种对象初初表现的东西相对立的质和力;因此,思想家就不得不从各方面来观察对象,而真理在他看来无非各种各样对立的意见斗争的结果。这种方法代替了以往对于对象的片面理解,渐渐变成完整而全面的研究,同时对于对象的全部真正性质都有生动的理解。解释现实变成哲学思维的根本责任了。对现实十分严肃的注意就从这里开始,而过去对现实是并不考虑的,为了满足自己片面的偏见,就毫不客气地把它歪曲。这样一来,真诚的、不倦的寻求真理就取代了以往的任性解释。然而在现实中一切都取决于环境,取决于空间和时间的因素——因此黑格尔承认,过去人们用一般的词句来判断善和恶,却并不观察某个现象之所以产生的形势和原因——,这些一般的、抽象的箴言是不能令人满意的;每件事物、每种现象都有它自身的意义,因此应当按照它借以生存的环境来对它下判断;这条规则可用这个公式表述出来:“抽象的真理是没有的:真理总是具体的”,就是说,只有观察了产生某一特定事实的一切形势之后,才能对这一事实作出一定的判断。

(车尔尼雪夫斯基:《俄国文学果戈理时期概观》,VI)

(4) 那些反对黑格尔体系所达到的种种结论的人看到, 要战胜黑格尔, 只有用他自己的武器, 于是他们就对这个思想家进行深刻的研究了。他们怀着他们的充分成熟的智力, 怀着经过独立思考的习惯锻炼的、经过充满冲突的丰富生活经验锻炼的洞察力, ——怀着由丰富生活和严格科学赋予的坚定信念, 向这一研究迈进。要抵抗这位德国哲学巨人的辩证法, 抵抗这种给他的体系披上看来无法损伤的铠甲的、惊人坚强的辩证法, 无论怎么困难, 这些人还是发现了黑格尔体系的缺陷和不彻底, 看出了它的结论中的错误, 以及它的原则和结论之间、基本观点和应用之间的一致, 理解了这些原则的片面性——最后终于可以说: “现在我们到底理解了黑格尔所理解的一切, 但我们比他还要理解得明白、完全。”

(车尔尼雪夫斯基:《俄国文学果戈理时期概观》, VI)

§ 56.02 [费尔巴哈的哲学是科学真理]

(1) 23

黑格尔左派的思想家们根据费尔巴哈特有的独立见解, 认为他对社会生活的愿望和他们自己以及当时大多数有教养的人的愿望是一样的, 因此他们把费尔巴哈当作了自己人。在 1848 年以前, 他们还没有注意到费尔巴哈的思想和他们的概念有根本的区别。这种区别由于对德国 1848 年春发生的事件的看法不同才显示出来。二月底法国发生的政变鼓舞了德国的改良派, 改良派觉得德国人民同情他们的愿望, 于是他们三月初在市民群众赞助下夺取了巴登、符腾堡及德意志西部各小邦的政权。数日之后, 奥地利发生了政变: 匈牙利脱离了维也纳政府而获得了独立。维也纳政变之后一星期, 柏林又发生了政变。改良派相信, 不仅改良派

的地方首领们组成的一些德意志二等邦和小邦政府会帮助他们实现他们的愿望，而且现在多少带有自由主义思想和爱国热情的人所组成的奥地利政府和普鲁士政府也会帮助他们，或者至少要服从他们的要求。三月底在旧德意志帝国首都法兰克福举行了人数众多的自由派代表大会。他们宣布自己的会议(预备议会)有权力和义务下令召开德国议会(“国民会议”)，监督在法兰克福开会的，按旧制度由德意志各邦政府全权代表组成的德国国会的行动，采取各种必要的措施，使所有的德意志邦政府，其中包括普鲁士政府和奥地利政府，服从这个国会，而国会要按照预备议会的指令来通过各项决议。果然，所有的邦政府，甚至普鲁士政府和奥地利政府，都服从了预备议会和它所控制的德国国会。1815年成立的、称为德意志联盟的邦联各地举行了德国议会议员选举，这个议会将在法兰克福召开，并且要建立新的德国国家制度，把德国由邦联(Staatenbund)变为联邦(Bundesstaat)。5月18日国民会议(即德国议会)在法兰克福开会了。所有的邦政府都承认它的权力。会议在6月14日选举临时执掌奥地利国政的奥皇叔约翰大公为德国临时执政。他料理了奥地利国政之后，来到法兰克福，并于7月12日就任德意志联邦执政。不仅奥地利政府，就连普鲁士政府也承认他的权力。德意志国民会议制定了德意志联邦的宪法。看来，德国改良派的愿望是实现了。

整个黑格尔左派都积极参加了这些事件，这些事件的结果是：召开了德意志国民会议，德意志各邦政府都服从德意志国民会议，成立了临时中央政府，德意志各邦政府都服从这个中央政府。

费尔巴哈既没有参加获得这样成效的鼓动工作，也没有出席德意志国民会议。因此，他招惹了人们的谴责。事情到了以改

良派的希望完全破灭而结束的时候,他才说道,他一开始就预见到这件事要大大失败,所以他不能参加一开始他就认为没有成功希望的事情。按照他的意见,改良派的纲领是不彻底的,改良派的力量不足以改造德国,改良派想获得成功的愿望是幻想。当他发表这种意见的时候,德国大多数有教养的人都觉得这种意见是正确的。如果他早些出来为自己辩护的话,那末在不正当的谴责上还要加上一个正当的谴责,说他所申述的意见削弱了改良派。因此,当时人们责备他缺乏勇气,对国民福利不关心,他也只好默然忍受。现在改良派的事业已经彻底失败,所以他为自己的行为辩护也不会对他们有害了。

他和黑格尔左派对1848年春的政治事件的看法的不同,跟他的哲学观念体系和黑格尔左派的思想的不同正相符合。在黑格尔逝世后组成黑格尔左派的黑格尔门徒们的哲学思想是不够彻底的,他们保存了过多的虚幻的概念,这些概念或者是黑格尔体系所特有的,或者是黑格尔体系同康德以后德国哲学中一切形而上学体系所共有的。康德在反对形而上学的时候,却比被他驳斥过的前辈们,即伏尔夫^①派德国哲学家们,更深地陷入了形而上学。同时,黑格尔左派的哲学家们在接受那些看来进步的自然科学专家和社会科学专家的观点时不够严格,他们从这些专门著作中除了吸取科学真理之外,还吸取了许多错误理论。黑格尔左派哲学家思想的这些弱点,极明显地表现在黑格尔左派活动家布鲁诺·鲍威尔^②的著作中。布鲁诺·鲍威尔才智过人,仅次于施特劳斯。他好几次从这一极端走到那一极端,例如,他起初谴责施特劳斯在圣经注释中的评论具有破坏性,但是不久以后,他自己也写了一篇注

① 伏尔夫[C. Wolff], 1679—1754, 德国哲学家。——编者

② 鲍威尔[B. Bauer], 1809—1882, 德国哲学家。——编者

释圣经的论文,施特劳斯的注释文章与它比起来就显得保守了(布鲁诺·鲍威尔用作者个人恣意的理论代替了施特劳斯的*神话论*),所以他的著作虽然足以说明他有很高的才智,但是却没有象施特劳斯的著作那样影响冷静理智的人的思想,因为施特劳斯永远是个冷静理智的人。

施特劳斯不断改善自己的一些概念,最后归纳成论文 *Der alte und der neue Glaube* [《旧信念和新信念》]中所阐述的那种体系。这本书出版于1872年。显然,施特劳斯当时打算完全肃清自己概念中的形而上学成分。德国大多数有教养的人也都这样觉得。事实上,他虽然接受了自然科学的一切结论,却在自己的思想上保留了很多形而上学的成分;他接受自然科学的理论是很马虎的,他无法辨别这些理论的科学真理和误解。

费尔巴哈可不同;他的体系具有纯粹的科学性质。

(车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的美学关系》,第三版序)

(2) 24

政治理论以及各种一般的哲学学说,总是在它们所属的那个社会地位的强烈影响之下创立起来的,而每一位哲学家往往都是当时为了在这位哲学家所属的那个社会上占优势而进行斗争的某一个政党的代表人。我们且不说那些专门从事政治活动的思想家。他们之属于各个政党,对于每一个人都是十分明显的,例如霍布斯是专制主义者,洛克是辉格党人,弥尔顿是共和主义者,孟德斯鸠是英国式的自由主义者,卢梭是革命民主主义者,边沁只不过是一个民主主义者,革命不革命看需要而定;关于这些作家是没有什么可说的。现在我们来看一下那些从事创立比较一般的理论的思想家,看一下形而上学体系的创立者,也就是看一下真正的所

谓哲学家。康德所属的政党想用革命的方法在德国树立自由，但又鄙弃恐怖手段。费希特稍微前进了一些，因为他连恐怖手段也不害怕了。谢林所代表的政党是个被革命吓倒了的政党，它在中世纪的制度中寻找安宁，想在德国重建那个被拿破仑第一和以费希特为其喉舌的普鲁士爱国者所破坏了的封建国家。黑格尔是个中庸的自由派，他所作的结论非常保守，但是他一向采取革命的原则来反对极端的反动派，同时又希望那种作为他推翻衰朽旧时代的工具的革命精神得不到发展。我们并不只是说，这些人要象常人那样具有一些信仰——这还不是很重要的事——，然而他们的哲学体系却浸透了体系的创立者所属的那些政党的精神。如果说，似乎过去往往和现在不相同，如果说，似乎只是现在哲学家才在政治信仰的影响下开始创立自己的体系，这是非常天真的，而更天真的是对那些专门从事哲学科学中的政治部分的思想家也表现这样的思想。

(车尔尼雪夫斯基：《哲学上的人本主义原理》)

(3) 23

那些自命为建立包罗万象的理论的自然科学家，实际上仍然是创造了形而上学体系的古代思想家的门徒，并且往往是那些体系早已被谢林部分地破坏，最后被黑格尔摧毁的思想家们的门徒，不仅这样，而且往往是拙劣的门徒。只消想起下面的事实就足够了：大多数企图建立人类思想活动规律的广泛理论的自然科学家，都重复着关于我们的认识的主观性这一康德的形而上学理论，根据康德的话，他们认为：我们肉体感觉的形态并不和实际存在的对象的形态相似，因此实际存在的对象以及它们的真正的性质、它们的真正的相互关系，仍旧不为我们所知，而且，即使它们是可知的，也不可能成为我们思维的对象，因为思维是将一切知识

材料装入与实际存在的形态完全不同的形态中；思维的规律本身只有主观的意义；在现实中，我们认为因果关系的东西是没有的，因为根本没有前因和后果，没有全体和部分，等等。当自然科学家不再说这类形而上学的胡话的时候，他们才能够在自然科学基础上去探究，并且多半会探究出比费尔巴哈所论述的更为精确和完备的思想体系来。但是直到目前，关于所谓引人探讨的基本问题的科学概念的最好解说，仍然是费尔巴哈的解说。

（车尔尼雪夫斯基：《艺术与现实的美学关系》，第三版序）

§ 56.03 [凡存在的东西都叫物质] 25

（1）我不是自然科学家。但从青年时代起，我就坚持自然科学泰斗们所努力支持的那种思想方式。^①——

现在略述一下我对自然的一般概念。

凡是存在的东西都叫做物质。物质各部分的相互作用叫做这些不同部分的物质的质的表现。而这些质存在的事实本身，我们是以“物质具有活动能力”，或者更确切点说，是以“物质能发生影响”这一类词句来表达它的。当我们确定了质的活动方式时，我们就说我们发现了“自然的规律”。

（车尔尼雪夫斯基：《1876年7月21日致亚·尼·车尔尼雪夫斯基和米·尼·车尔尼雪夫斯基》）

（2）2. 我们研究任何一种对象时，可以把我们关于它的认识分为两个等级。在我们关于这一对象的某些认识中有着这样一种认识要素，即对象在变化，或可能在什么时候变化，或可能在某个时候变化；我们把这种认识要素叫做关于物质的形式、状态、关系

^① 指牛顿、拉普拉斯等人的科学观点。——编者

的认识。例如,我们关于液态水的认识,在这种物质即水结冰或变为水蒸汽时,或者在它分解为其他一些物质时,就完全不正确了。但是处在这一状态的水,不论它的形式、状态、关系如何变更,它的质量总是不变的。这还是重量不变的物质。金子是不是单纯的东西呢?我们不知道。但我们如果能把它分解为某种其他物体,物质的质量还是不变的。这一点我们知道。

我们把对于物质、对于不变的事物的这种认识,按照我们所设想的不同等级分为若干类,并把我们对不变的事物的这些不同等级的认识叫做“我们关于物质的各种质的认识”。总之:

物质的各种质,都是从各种观点来看的同样不变的物质。物质的质本身也是物质。物质的每一种特殊的质,用一定的观点去看,始终是物质。

物质的一种质,率直地说来,是具有某种重量的,或者用科学的术语来说,是具有某种质量的。

物质的另一种质,是具有几何上三个向量中每一个向量的某种值的。

这些质中的每一种质,本身就是物质,始终是物质。

这两种质是不是同一种质,这个问题仅仅在于我们会不会或能不能把我们对物质的两个等级的认识归到一个观点之下。这是关于科学发展的问題,而不是关于物质的问題。

3. 三个向量中某一向量的某种实际值的任何实际部分,都是那同一向量的实际值。——

4. 物质各个不同质点的质的相互作用,或物质质点的各个不同质量的相互作用,我们称为“自然力的相互作用”。

力,就是从作用方面看的物质的质。

力,就是从作用方面以一定观点看的物质本身。

5. 当我们能了解某种力的作用方式,即从作用方面看的物质的某种作用方式时,我们就把我们的这种认识称为对这种“自然规律”的认识。总之:

自然规律,就是从质点或质点质量起作用的方式方面看的物质本身。

(车尔尼雪夫斯基:《1878年2月9日致亚·尼·车尔尼雪夫斯基和米·尼·车尔尼雪夫斯基》)

§ 56.04 [物质现象与精神现象的本性是统一的] 24

除了一个统一的本性以外,我们在人身上还看到两种不同的现象:所谓物质方面的现象(人吃饭、走路)和所谓道德方面的现象(人思想、感觉、希望)。这两种现象彼此之间的关系是怎样的呢?它们之间的差别是否和自然科学所指出的人的本性的统一相抵触呢?自然科学回答我们说,我们没有根据作这样的假设,因为没有—一个物体只具有一种性质,相反地,每个物体都显示出各种无限多的现象,为了便于判别它,我们把这现象归入不同的种类,给每一种类冠以性质名称,因此每个物体都具有很多不同的性质。——由此我们看到,完全不同的性质结合在一个物体之中,是事物的一般规律。但自然科学在这种多样性中还发现了联系,这种联系的发现并不是根据截然不同的表现形式和截然不同的现象,而是根据不同种类的现象从一个因素发生的方式(这个因素起作用时所造成的力的紧张或削弱)。例如,水具有产生温度的特性,即一切物体所共有的特性。不管我们称作热量的这种物体的特性如何,这种特性在不同的情况下总是以十分不同的数量表现出来的。有时同一个物体很冷,即它表现出来的热量很少,有时同一个物体很热,即它表现出来的热量很多。在水不管由于什么情况表露出来

热量很少时,它就成为固体,成为冰,热量较多时,就成为液体,热量很多时,就成为气体。在三种状态下,同一种性质是以三种完全不同的现象表现出来的;这样,一种性质采取着三种不同性质的形态,仅仅由于量的不同分出三种性质。在这里面就表现出从量的差别过渡到质的差别。

(车尔尼雪夫斯基:《哲学上的人本主义原理》)

§ 56.05 [人本主义认为人是只有一种本性的生物] 24

(1) 人本学是这样一门科学,它无论谈到人的生命过程的哪一部分,都永远记得:整个这一过程以及它的每一部分都是发生在人的机体中;这个机体就是它的研究的现象的材料;现象的性质是由材料的性质决定的,至于现象发生的规律只是自然规律发生作用的特殊个别情况。

(车尔尼雪夫斯基:《哲学上的人本主义原理》)

(2) “道德科学中的人本主义原理”是什么东西呢?——这个原理是要把人看作只具有一种本性的生物,而不应该把人的生命切成属于各种不同本性的几瓣,应该把人的活动的每个方面看作从头到脚都包括在内的人的整个机体的活动;如果它是人的机体中某个器官的特殊机能的话,那就应该在它和整个机体的天然联系中去考察这个器官。

(车尔尼雪夫斯基:《哲学上的人本主义原理》)

(3) 人们根据经验知道,每个人都是为自己设想,关心自己的利益要超过关心别人的利益,并且差不多总是用牺牲别人的利益、荣誉和生命来成全自己的利益。总而言之,每个人都看到,所有的人都是利己主义者。所有理智坚强的人在实际事务中总是抱着下

面这种看法：利己主义是支配每一个与他们发生关系的人的行为的唯一动力。

(车尔尼雪夫斯基：《哲学上的人本主义原理》)

§ 56.06 [我们能够认识事物]

(1) 25

我们能认识事物。我们能够确切地认识事物的本来面目。

我们拿感觉来作例子。自然科学家常爱说，通过感觉得来的知识是不可靠的，或者不完全与事物的真实的质相符的。但是我们拿视觉来作例子。

我们看到不论什么东西，假定说，看到一棵树。另外一个人也看到了这个同样的物体。我们仔细瞧瞧他的眼珠。在他的眼珠上出现的树，完全是我们看到的那棵树。结果呢？是两幅完全相同的图景：一个是我直接看到的，另一个是在那个人眼珠上看到的。第二种图景是第一种图景的真实副本。

结果呢？结果是眼睛既没有增加什么，也没有减少什么。我们看到，在两种图景之间并没什么差别。

但是，“内部感觉”或“视觉器官中枢的小细胞”或“心灵”或“我们自觉生命的活动”是不是在这一图景中改造了一些什么呢？我们也知道：并不。我们去问那个人看到了什么，让他描绘出那幅图景在他眼中出现时他看到的是什么。结果是：他所看到的正是这种图景。这里说明了什么呢？

$$A = B; B = C;$$

$$\text{因而 } A = C。$$

正本和副本是一样的；我们的感觉同副本是一样的。

我们关于感觉的知识，是与我们关于事物的知识一样的。——

我们所看到的物体是它们实际存在的那个样子。

(车尔尼雪夫斯基:《1878年致亚·尼·车尔尼雪夫斯基和米·尼·车尔尼雪夫斯基》)

(2) 24

思维就是要从各种感觉的组合中(这些感觉的组合是想象通过记忆力构成的)选择那些在当时适合思维着的有机体需要的感觉组合,就是要选择行为的方法,就是要选择一些表象,通过这些表象以达到一定的结果。不仅关于日常事物的思维是如此,就是所谓抽象的思维也是如此。试举解答数学习题这一最抽象的事情为例。对质量的规律或表现在天体运动中的力的规律问题感兴趣的牛顿,在记忆中积累了许多数学的公式和天文学的数据。他的感觉(主要是视觉)从阅读和亲身观察中不断获得新的公式和新的天文学数据;由于这些新的印象和原来的印象相结合,在他的头脑中产生了各种数字组合和公式:他所注意的是接近他的目的和符合他寻求某个现象的公式的需要的那些数字组合和公式;由于注意这些组合,也就是由于这些组合出现时神经活动特别紧张,这些组合就发展增大起来,直到最后,由于它们的各种交替和变化,产生出神经过程力求达到的结果,即发现所寻求的公式为止。只要存在着感觉和表象的组合,换句话说,只要存在着本身就由许多感觉和表象的组合形成的神经过程,这种现象,即神经过程在此刻能满足它的愿望的感觉和表象的组合上的集中,是一定会发生的。每个实体,每个现象,在能满足它的需要的一些材料出现时,就要发展和加强起来,同这些材料紧密地相结合,并得到这些材料的滋养。所谓在思维时选择表象和感觉,也正是这么一回事,而思维的本质就在于对它们的选择中,以及在和它们的紧密结合中。

不言而喻,当我们用来表示牛顿发现引力定律时神经系统内

所发生的过程和鸡在垃圾和尘土堆中寻找谷粒时神经系统内所发生的过程的理论公式的同一性时,不应该忘记,公式所表示的只是过程的相同的实质,而决不表示过程的范围相同,决不表示这个过程的现象给予人的印象相同,或者这个过程的两形式能够引起相同的外部结果。

(车尔尼雪夫斯基:《哲学上的人本主义原理》)

§ 56.07 [“实践”是一切理论的无可争论的试金石] 26

实践,是个伟大的揭发者,它暴露一切欺人和自欺,不但在实践的事情上,甚至在感情和思想的事情上也是如此。因此,今天在科学上,实践是判断一切争端的主要标准。“凡在理论上必须争论的一切,那就干脆用现实生活的实践来解决”。

然而,如果我们不在这里讲一讲“现实”和“实践”这两个词在现代科学上具有什么意义,这两个概念对于许多人恐怕还是不够明确的。现实——不但包括静寂的自然界,而且包括人的生活,不但包括现在,而且包括事态所表现的过去和现在所准备的将来。彼得大帝的事迹是属于现实的;罗蒙诺索夫的颂歌,正如他镶嵌细工画一样,也是属于现实的。只有人们的无聊话才不是属于现实的——他们嘴里说:“我想做个画家呵”,可是就不去研究绘画,或者说:“我想做个诗人呵”,却又不去研究人和自然。与现实对立的并不是思想,因为思想是由现实产生而且力求实现的,因此思想构成了现实的不可分离的一部分——与现实对立的倒是无聊的梦想,梦想是在百无聊赖中产生的,只不过是爱叉着手眯着眼闲坐的人们的玩艺罢了。同样,“实践生活”也不但包括物质方面,而且包括人的理智活动和精神活动。

(车尔尼雪夫斯基:《艺术与现实的美学关系》,作者自评)

§ 56.08 [进步的基本力量是科学]

(1) 25

进步是以智力发展为基础的；它的根本方面也简直就是知识的增进和传播。由于好的知识被运用到了实际生活的各个方面，于是进步也就在这些方面产生了。例如数学发达，实用力学便因而发达；而一切制造、技艺等等也就因实用力学的发达而得到改进。化学发达，工艺学便因而发达；而所有的技术工程也就因工艺学的发达而比以前进行得更好。历史知识发掘出来了，那些妨碍人们安排其社会生活的错误概念便因而减少，人们的社会生活也比以前安排得妥当些了。最后，一切精神劳动可以发展人的智力，而国内学会阅读、获得读书的习惯和兴趣的人越多，即国内识字的、受教育的人越多，那么国内能愉快地胜任无论什么样的工作的人就越多，也就是说，国内生活任何方面的进程也就会好转。可见进步的基本力量是科学；进步的成绩是与知识增进的程度及传播的程度相适合的。所以要问进步是什么，那就可以说：进步是知识的成果。

(车尔尼雪夫斯基：《论罗马灭亡的原因》)

(2) 27

科学的性质是普遍性；它应该具有适用于任何时间和地点、以及任何特定场合的真理性。当道德哲学说“做事诚实”的时候，它提出既可以运用于太古时代又可以运用于绵绵无尽的未来的原则。当法律学说“宣告无罪者无罪而宣告有罪者有罪”的时候，它也提出一条在任何条件、任何时间和任何地点都应无例外地运用的原则。如果政治经济学想要归属于科学领域，也就是说想要包含有哪怕是极小部分理论性真理的话，它也应该以这种可

以在任何时候适应于任何一定场合的思想作为自己的基本原则。

(车尔尼雪夫斯基:《资本与劳动》)

(3) 27

从这个观点来看,理应作为一般人类的代表者的科学,当它提出总的理论时,应该只把有利于一般人类的东西认作是自然的。——

我们力求在关于自然性的(它似乎必然会为经济制度所具有)成语中发现意义,终于找到了一种观点,按照这种观点看来,这些说法或许不是完全的废话;但我们找到的观点纯粹是主观的、是个人利益的幻觉所产生的。没有必要说科学不应该这样来考察对象:它应该力求按照这些对象实际具有的形式来理解它们,而不是按照情欲所惯于赋予它们的形式来理解它们。现在让我们问一问每一个只要有点自然规律概念的人:世界上无论什么东西,不管是重要的还是不重要的,能够不自然地发生么?没有原因就没有结果;一旦有了原因,就必然会有结果;世界上一切都是按因果关系发生的。每一个小学生都懂得这一点。原因和结果的联系是自然的、不变的;不可能发生与此相反的情形,这种联系所要求的一切都必然会发生。然后就很清楚,显然世界上从来就不曾有过不自然的东西,而且将来也不会有。腓尼基人把自己的孩子送给摩洛赫神作为牺牲;他们这样做是很恶劣的;但如果您分析一下他们的思想,即他们的迷信,您就会知道这件事对他们十分自然,凡有这些观念的人不可能不把自己的孩子投入火中以祭祀摩洛赫神。为什么他们会有这些野蛮的想法呢?再请您考察一下他们的历史,您就会知道他们之所以有这些想法是自然的。封建骑士杀死和劫掠犹太人,甚至不仅犹太人,而是任何不属于骑士团体的人,他们干得这样安心沉着,就象您喝一杯清茶一样。处于他那个情况,有

着他那样的思想，他自然会这样行动和有这种感觉。产生这些思想和行动的社会情况，也是极其自然地产生的。从这一点来说，就很容易猜中我们的后裔将怎样谈论今天的自然秩序了。

但是，这种自然秩序为了听见对自己的判决词，无需乎等待后代子孙的意见。不管社会情况怎样，社会思想怎样，社会中总会同样自然地出现一些个别人物或整个等级，他们判别问题时不是根据一时一地的传闻和成见，而只是根据正确的理智和对于一般人类（不是对骑士或藩臣，不是对厂主或工人）的正义感情。他们关于一般人类（毫无区分的）权力的意识是通过什么途径发展起来的——反正都一样；它有时是因思想的高度发展而产生的；例如弥尔顿就是这样：在不共戴天的宗教敌视时代，在正直的清教徒和不正直的耶稣会士都认为应杀死对方的时候，他宣布了心灵的自由。有时这种意识则因个人境遇的忍无可忍而发展起来；例如农民曾以所有的欧洲语言（从英语、法语到波兰语和捷克语）反复地唱过一首中世纪歌曲中的重唱词：“亚当耕地夏娃纺线的时候并没有奴隶”，而这首重唱词就是这样产生的。在奴隶制度消灭前很久，就已宣布了对它的判决词；所以只要解决一系列问题，就能判定如今的自然秩序。我们不必提出这些问题；任何一个人，只要他有着人类感情的星星之火，或者他遭受到不公正的待遇，或者他正忍受着痛苦，那么他就会想起这些问题。我们只是说，一切都是自然的：无论好东西或坏东西。自然性——并不是推荐书。

（4）精神资本正是一切物质资本的源泉：如果没有精神资本，物质资本既不能产生，也不能保存，尤其是，如果精神资本不增加，物质资本就不可能增加。有些宣称无限重视资本的人经常忘掉了这一点，当他们谈到资本应当支配人民的经济活动的时候，他们所指的仅仅是物质财富。对于这种拜金的看法，实在找不到相当有

力的反驳。这种看法会产生这样的情况：为了发展少数个别人的财富而忽略人民的物质财富，为了提高商业流通而轻视人民的精神要求。但是，如果我们把资本一词理解为一个民族由于自己过去的劳动而得到的物质财富和精神财富的全部储藏，那么我们就可以避免理解上的片面性，从而也就可以防止为了拥有物质资本的人的利益而牺牲人民群众的命运的危险了。

(5) 要知道，在使国民劳动取得成效和发展国家财富所必须的资本当中，精神资本比物质资本重要得多；这种精神资本就在于勤勉和诚实、俭省和信心、工作者等级的智力发展程度和事业心；如果没有精神资本的作用，物质资本既不能增加，也不能保存；所以精神资本不但是物质资本的源泉，而且也经常比物质资本更有价值；——如果我们没有忘记这个道理的话，那么我就可以放心大胆地谈谈资本的无所不能的力量，谈谈资本对国民劳动的成效的必要性，谈谈应当尽可能地关心于促进资本增加的条件了。这时候，我们就不想为了资本家或地主的利益而牺牲工作者的生活保证了。

(车尔尼雪夫斯基：《论促进国民资本增加的若干条件》)