

Kants Werke  
Kants Werke  
Kants Werke

康德著作全集 第 7 卷

学科之争  
实用人类学

李秋零 主编

中国人民大学出版社





“十五”国家重点图书出版规划项目

Kants Werke  
Akademie Textausgabe

康德著作全集

第 7 卷

学科之争  
实用人类学

李秋零 主编

 中国人民大学出版社

*Kant*

# 目录

1798 年	
<b>学科之争</b> / 李秋零 译	003
题献词	004
前言	005
<b>第一篇 哲学学科与神学学科的争执</b>	012
导论	013
各学科的一般划分	014
<b>第一章 各学科的关系</b>	017
<b>第一节 高等学科的概念和划分</b>	017
一、神学学科的特性	019
二、法学学科的特性	020
三、医学学科的特性	022
<b>第二节 低等学科的概念和划分</b>	023
<b>第三节 高等学科与低等学科的违法争执</b>	025
<b>第四节 高等学科与低等学科的合法争执</b>	028
结论	031



第二章 附录：借助神学学科和哲学学科之间争执 的实例来解释各学科的争执 _____	032
一、争执的内容 _____	032
二、解决争执的哲学释经原理 _____	034
三、事关释经原理的指责及其答复 _____	041
总的附释：论宗教教派 _____	045
学科之争的媾和与调停 _____	059
附录：关于神圣经书的实践利用和可能存续时间的圣 经历史学问题 _____	066
附录：论宗教中的一种纯粹的神秘主义 _____	068
<b>第二篇 哲学学科与法学学科的争执 _____</b>	<b>075</b>
重新提出的问题：人类是否在不断地向着更善进步？ _____	076
一、人们在这里想要知道什么？ _____	076
二、人们如何能够知道它？ _____	076
三、关于人们想对未来预知的东西之概念的划分 _____	078
四、进步课题不能通过经验来直接解决 _____	079
五、然而，预卜的人类历史却必须与某种经验相联系 _____	081
六、我们时代的一个证明人类道德趋势的事件 _____	082
七、预卜的人类历史 _____	084

八、论着眼于向世界福利进步的准则在公开方面的困难	086
九、向着更善的进步将给人类带来什么样的收益？	088
十、惟有在什么样的秩序中才能够期待向着更善的进步？	090
结束语	091
<b>第三篇 哲学学科与医学学科的争执</b>	<b>092</b>
论心灵通过纯然的决心来控制其病感的力量	093
致宫廷顾问胡弗兰德教授先生的一封信	093
论人的心灵通过纯然的坚定决心来控制其病感的力量	094
养生学的原理	096
一、论忧郁症	099
二、论睡眠	100
三、论饮食	103
四、论出自思维不是时候的病感	104
五、论在呼吸时通过决心来清除和预防病感	105
六、论这种紧闭双唇呼吸的习惯的结果	107
结束语	108
后记	110
<b>实用人类学 / 李秋零 译</b>	<b>113</b>



前言	114
<b>第一部分 人类学的教学法</b>	
——论既认识人的内心又认识其外表的方式	118
<b>第一卷 论认识能力</b>	119
论对自己的意识	119
论自我主义	120
附释：关于自我主义语言的格式	122
论对自己表象的自主意识	123
论对自己的观察	124
论我们没有意识到就拥有的表象	127
论对自己表象的意识中的清晰和不清晰	130
论与知性相反的感性	133
为感性辩护	136
针对第一条控告为感性辩护	137
针对第二条控告为感性辩护	137
针对第三条控告为感性辩护	138
论一般认识能力方面的能	139
论用感官幻相所做的人为游戏	142
论所允许的道德外表	144

论五种感官	146
论触觉感官	147
论听觉感官	148
论视觉感官	148
论味觉和嗅觉的感官	149
关于外部感官的总附释	150
问题	151
论内部感官	153
论感官感觉在程度上增强或者减弱的原因	155
一、对比	155
二、新颖	156
三、变换	156
四、直到饱和的提高	157
论感官能力的受阻、削弱和完全丧失	158
论想象力	160
论不同种类的感性创作能力	167
一、论造型的感性创作能力	167
二、论联想的感性创作能力	168
三、论亲缘关系的感性创作能力	169



论通过想象力使过去和未来成为现在的能力	175
一、论记忆	175
二、论预见能力	178
三、论占卜能力	180
论健康状态中不自主的创作，亦即论做梦	182
论标记能力	183
附录	187
论建立在知性之上的认识能力	189
划分	189
三种高级认识能力相互之间的人类学比较	190
论灵魂在其认识能力方面的孱弱和疾病	195
一、总的划分	195
二、论认识能力中的心灵孱弱	197
三、论心灵的疾病	205
零散的附释	210
论认识能力中的种种才能	214
论比较性的机智和玄想性的机智的属差	214
一、论生产性的机智	214
二、论洞察力或者探究能力	217

---

三、论认识能力的原创性或者天才	218
第二卷 愉快和不快的情感	224
划分	224
论感性的愉快	224
一、论对适意者的情感或者在感觉到一个对象时的感性愉快	224
用例证来说明	226
论无聊和消遣	227
二、论对美者的情感 [亦即在被反思的直观中部分是感性的 部分是理智的愉快]，或者论鉴赏	233
鉴赏包含着一种从外部促进道德性的趋势	238
关于鉴赏的人类学说明	239
一、论时尚鉴赏	239
二、论艺术鉴赏	240
论奢靡	244
第三卷 论欲求能力	246
论与情欲相对置的激情	246
专论激情	248
一、心灵在激情方面的掌控	248
二、论不同的激情本身	249

---



论胆怯和勇敢	250
论就其目的而言削弱自身的激情	254
论大自然用来机械地促进健康的激情	256
总的附释	258
论情欲	260
情欲的划分	262
一、论作为情欲的自由偏好	262
二、论作为情欲的复仇欲	265
三、论对一般而言影响别人的能力的偏好	266
1. 求名欲	267
2. 统治欲	268
3. 占有欲	268
论作为情欲的妄念的偏好	269
论最高的、自然的善	270
论最高的、道德的—自然的善	271
<b>第二部分 人类学的个性法</b>	
——论从外表认识人的内心的方式	278
划分	279
一、人格的个性	279

---

---

(一) 论天性	279
(二) 论气质	280
1. 情感的气质	281
A. 开朗的人的多血质气质	281
B. 深沉的人的黑胆汁质气质	282
2. 行为的气质	282
C. 热血的人的胆汁质气质	282
D. 冷血的人的黏液质气质	283
(三) 论作为思维方式的个性	285
论仅仅由人具有一种个性或者没有个性而产生的特性	287
论相面术	289
论大自然导向相面术	290
相面术的划分	291
1. 论脸型	291
2. 论面部特征上具有个性的东西	293
3. 论神情的具有个性的东西	294
零散的附释	295
二、性别的个性	297
零散的附释	300

---

实用的结论	302
三、民族的个性	305
四、种族的个性	315
五、类的个性	316
对人类个性的描述的基本特征	325
中德人名对照表	330
后记	333

---

伊曼努尔·康德  
**1798年**

学科之争  
实用人类学



---

1798 年

# 学科之争

伊曼努尔·康德硕士

李秋零 译

# 献给

格廷根教授

卡尔·弗里德里希·施托伊德林

博士先生

〔5〕

## 前 言

一个开明的、为人类精神解除枷锁的、并且恰恰通过思维中的这种自由而能够造成更为心甘情愿的服从的政府，如今允许发行眼下这几个印张，它们也要同时为作者所利用的自由承担责任，即关于在事物的这种变迁中涉及他本人的事情，首先作出一番简短的历史叙述。

国王弗里德里希·威廉二世是一位勇敢的、正直的、仁慈的和——且不说某些气质特征——绝对优秀的主人，他也认识我本人，时不时地也使他的恩典惠及我。有一位神职人员，后来被擢升为宗教事务部大臣，公正地讲人们有理由加给他的也不是别的意图，而是建立在内在信念之上的善良意图。由于他的鼓动，国王在1788年颁发了一道**宗教敕令**，不久之后颁发了一道非常限制一般而言的写作，因而也捎带着使上一道敕令更为严厉的书报审查敕令。人们不能否认：先行于后来发生的那种爆发的某些兆头，必定使得政府认识到在那个专业作出一种改革的必要性：这是沿着未来公共民众导师的学术讲授的平静道路就可以达到的，因为这些人作为年轻的神职人员，是以这样的口气来给自己的说教讲章定调的：谁爱开玩笑，就不能通过**这样的**导师得到教诲。

〔6〕就在宗教敕令无论对于本国的还是对于外国的作家都有强烈的影响期间，我的题为《纯然理性界限内的宗教》的论著也发表了<sup>①</sup>，而且由于为了不被指控有任何不正当途径，我把我

① 这个题名是有意这样安排的，为的是人们不把那篇论文解释为：好像它指的是出自纯然理性（没有启示）的宗教似的；那样的话就有太多的僭妄了：因为



的名字置于我的所有作品之前，所以在1794年我就收到了如下的国王批示：关于这道批示，值得说明的是：由于我只是让我最信赖的朋友知道过它的存在，所以它也是现在刚刚公之于众的。

### 蒙上帝之恩，普鲁士国王弗里德里希·威廉……

首先致以我们的友好问候。尊敬的和博学的人，亲爱的忠实朋友！我们的至尊很久以来就已经怀着很大不满注视着：您是怎样滥用您的哲学来歪曲和贬低《圣经》和基督教的一些主要的和基本的学说的；您是怎样尤其在您的《纯然理性界限内的宗教》一书中，此外在其他短篇论文中做这件事的。我们曾期待您有更好的著作，因为你必定明白，您的所作所为是怎样不负责任地违背了您作为青年导师的义务，怎样违背了您清楚知道的我国国君的意图。我们要求您尽早作出最认真的辩解，并且期望您，为了避免失去最高的恩宠，今后不要再犯这样的错误，而毋宁说要根据您的义务，把您的威望和才能用于越来越多地实现我国国君的意向；否则，如果继续执拗，您肯定将准备着接受令人不快的处置。

友好地祝您蒙恩

柏林，1794年10月1日

受国王陛下极仁慈之特命

韦尔讷

宗教的学说毕竟有可能出自受到超自然感动的人们；相反，我在这里只想在一种联系中介绍在被相信是启示而来的宗教的文本中，亦即在《圣经》中**凭借纯然理性**也能够被认识到的东西。

〔7〕 外件——致我们尊敬的和博学的教授，也是亲爱的和忠实的康德

普鲁士

哥尼斯贝格

送交日 1794 年 10 月 12 日

对此，我这方面作出了如下极为恭顺的答复。

极为仁慈的……

至尊的国王陛下，您于今年 10 月 1 日向我发出并于同月 12 日送达我的命令使我承担了以下谦卑的义务：**第一**，“由于我尤其是在我的《纯然理性界限内的宗教》一书中和其他短篇论文中滥用自己的哲学，歪曲并贬低了《圣经》和基督教的一些主要的和基本的学说，由于这样一来就落到我头上的罪过，即逾越一个青年导师的义务和违背我很清楚的国君的最高意图，所以，我必须作出最认真的辩解”。**第二**，我“以后不得重犯这样的错误”。——就这两项而言，我一定在如下的解释中向国王陛下为我的极为恭顺的服从提供证明。

就**第一项**，亦即对我提出的指控，我的最认真的辩解如下：

我作为**青年导师**，也就是说，如我所理解的那样，在学术讲演中从未掺入、也不可能掺入对《圣经》和基督教的评判。这一点，被我当做基础的**鲍姆嘉登**的几本手册就已经可以证明，惟有它们才会与这样一种演讲有一些关系：因为这些手册中，根本不包含，而且作为纯然哲学也不可能包含《圣经》和基督教的题目；但是，逾越一门有计划的科学的界限或者让这些界限彼此交叉的错误，是极少能够责难于我的，我在任何时

候都抨击它并让人警惕它。

我也绝没有作为**民众导师**在作品中，尤其是在《纯然理性界限内的宗教》一书中，违背至高的、我所知道的国君意图，也就是说，绝没有损害公共的**国家宗教**；这一点，由以下情况就可以看出来：那本书根本不适宜于做这件事，毋宁说提供出来的是一本对于公众来说不可理解的、难以接近的书，它只是专业学者们之间的一种高权，民众对它毫不在意；但就这种高权而言，各学科本身依然有自由根据自己的最佳知识和良知公开地作出评判，而且只有被任命的民众导师（在学校里和在布道坛上）才受那些高权为国家政权批准其公开讲授的结果的约束，确切地说是因为，国家政权也不是自己想出来其自己的宗教信仰，而是只有沿着这样的道路，亦即沿着由有资格的学科（神学学科和哲学学科）进行审查和纠正的道路才能接受这种信仰，因而国家政权有理由不仅允许这些学科，而且也要求它们通过自己的作品，使政府认识到这些学科认为对一种公共的国家宗教有益的东西。

[8]

在上述的这本书里，由于它根本不包含对基督教的任何评价，所以也不能说我犯了**贬低基督教**的罪过，因为真正说来这本书只包含对自然宗教的评价。只有为了证实宗教的某些纯粹的理性学说而引用若干《圣经》段落，才可能为这种误解提供了诱因。但是，在自己的哲学道德中正是如此行事的已故的**米夏埃利斯**，在这方面却已经表明，他被认为由此既没有把某种《圣经》的东西引入哲学，也没有从《圣经》中引出某种哲学的东西，而是仅仅通过与他人（也许是诗人和演说家）的判断的真正的或者想当然的一致，来说明和证实他自己的理性命题。——但是，即便理性在这里如此说话，就好像它独自就是充分的，因而启示学说是多余的（如果客观地如此理解，这确实必定会被视为对基督教的贬低），那也无非是对它本身的评

价的表述：不是按照它的能力，是按照它规定要做的事情，如果仅仅从它就产生出构成一种宗教的本质的那些信仰学说的普遍性、统一性和必然性，这种本质就在于道德实践的东西（即我们应当做的事情），相反，我们根据历史的证据有理由信仰的东西（因为在这里不适用任何应当），亦即启示，则被视为就自身而言偶然的信仰学说，被视为本质之外的，但并不因此就被视为不必要的和多余的；因为启示可用来弥补纯粹理性信仰自己并不否认的理论缺陷，例如在恶的起源、从恶到善的转变、人处在后一种状态之中的确定性等等诸如此类的问题上，而且作为一种理性需要的满足，有助于根据时代条件和人的不同或多或少地对此作出贡献。

此外，我还通过上述那本书中的解释对基督教中的《圣经》信仰学说表现了我的崇高敬意，在书中《圣经》被我赞美为进行公共宗教训导的现有最佳向导，适宜于建立和维护一个永垂千古的、真正改善灵魂的国家宗教，因而就连针对在学校里或者布道坛上或者民众读本中进行这种训导的理论的、包含奥秘的学说的那种苛求（因为在各学科中必须允许这样做），即激起对它们的异议和怀疑，也受到我的谴责，被我宣布为胡闹；但这还不是对基督教的最大敬意的表现。这里所举出的基督教与最纯粹的道德理性信仰的一致，才是基督教的最佳的和最持久的颂词，因为正是由于这一点，而不是由于历史的博学，如此经常蜕化的基督教才一再得以重建，此外在遇到即便将来也不可避免的类似命运时，惟有这样才能够得以重建。

最后，我在任何时候都并且主要地向其他奉行信仰者提倡认真的诚挚，不要再在这方面作出预先规定，并且当做信条强加给别人，除非他们自己确信，同样，我也在撰写我的作品时，任何时候都想象我本人心中的这位裁判者就站在我的身旁，以便不仅远离任何败坏灵魂的错误，而且甚至远离表述上

的任何激起反感的谨慎；因为我现在也已经 71 岁，在这个年龄很容易想起：我很可能不久就必须到那知人心的世界裁判者面前去为这一切作解释了，我也就能够坦率地呈交由于我的学说而要求我作出的现在这个辩解了，它是我完全认真地撰写的。 [10]

至于第二项，即我以后不得再犯这样的（被指控的）歪曲和贬低基督教的罪过，哪怕为了回避丝毫的嫌疑，我认为最保险的就是作为**国王陛下您最忠实的臣民**<sup>①</sup>，借此郑重宣布：我今后将完全放弃一切有关宗教的公开陈述，无论是有关自然宗教，还是有关启示宗教，无论是在讲演中，还是在著述中。

不胜恭顺之至，顿首……

持续地推进到一种越来越远离理性的信仰，其进一步的历史是众所周知的。

现在，神职人员职位候选人的考试被委托给**信仰委员会**，为其提供根据的是依据虔敬派格式的一个 schema Examinatio-nis [考试大纲]，它使有良知的神学候选人成群结队地对神职人员职位退避三舍，并使法学学科人满为患；这是一种哪怕是偶尔附带有好处的迁移。——要对这个委员会的精神给出一个概念，那就是：根据一种必须先于蒙恩的忏悔的要求，还需要一种更深的悔恨的**哀恸**（maeror animi [心灵的哀恸]），对这种哀恸又问，人是否也能够自己作出这种哀恸。回答是：Quod negandum ac pernegandum [这应予否定和断然否定]，充满悔恨的罪人必须特别地向上天祈求这种悔恨。——于是显

① 即便是这一表述，我也是精心挑选的，为的是我并非永远，而是仅仅在这位陛下有生之年，放弃我在这种宗教事务上作出判断的自由。

而易见，那还必须（为其逾越）祈求悔恨的人，并非真的对其行为感到懊悔；这看起来的自相矛盾，正如关于祈祷说，它如果是可听到的，就必须是在信仰中作出的。因为如果祈祷者有信仰，他就不需要为此而祈求；但如果他没有信仰，他的祈求就不可能是可听到的。

这种捣乱从现在起已得到控制。因为最近，不仅对于一般〔11〕共同体（对它来说宗教是国家最重要的需求）的公民福祉，而且特别是对于科学的利益（借助一个被任命来促进这种利益的高等教育委员会）来说，发生了一件幸事，即一个睿智的政府选中了一位开明的政治家，他不是由于对科学的一个特殊专业（神学）的片面偏爱，而是鉴于整个教师阶层的广泛利益，而具备促进这一使命的才能和意志，并将针对蒙昧主义者的一切新进犯来保障科学领域里的文化进步。

※ ※ ※

这里在《学科之争》这个总标题下出版的，是我怀着不同的意图，也是在不同的时间里撰写的三篇文章，但它们仍然具有被结合在一部著作所需要的那种系统的统一性，我是后来才觉察到，它们作为低等学科与三个高等学科的争执，（为了避免分散）可以很得体地放在同一本书中。

第一篇  
哲学学科与神学学科的争执

〔17〕

## 导 论

有人最初想到仿佛按照工厂的样子通过分工来处理学问的整体（真正说来就是献身于学问的那些人物），并建议把这种想法公开实施，这并不是一个糟糕的念头。在这里，科学有多少种专业，就要聘用多少种公共教师，即教授，来作为这些专业的受托人，这些人一同构成一种自治的（因为只有学者才能对学者本身作出判断）学术共同体，即所谓的大学（或者高等学校）；他们被授权借助自己的学科<sup>①</sup>（根据大学学者们分布于其中的学问主要专业的不同而有的不同的小社团）一方面接收从低等学校努力升到大学的学生，另一方面也从自己的权力出发把一种被每个人都承认的等级授予自由的（不是大学的成员）教师们，即所谓的博士，亦即塑造他们。

〔18〕

除了这些行会的学者之外，还有一些无行会的学者，他们不属于大学，而是由于只探讨学问整体的一个部分，要么构成某些自由的社团（所谓的科学院，还有各门科学的学会）来作为如此之多的作坊，要么仿佛是生活在学问的自然状态之中，

① 这些学科各自拥有自己的主任来作为该学科的管理者。这个借自星象学的称号，原初指的是主管黄道某宫（30度）的三个星灵中的一个，这三个星灵每个掌管10度。它先是被从星宿引入军营（*ab astris ad castra*，参见萨尔马修斯的 *De annis climacteriis* [《论命年》]），最后甚至被引入大学；但毕竟在这里并不同样关注10这个数字（10位教授）。人们不能责怪学者，说他们对此念念不忘，如今政治家们用来装点自己的荣誉称号几乎全都是他们首先想出来的。



每个人独自地不按公共的规范和规则，作为**爱好者**而从事着学问的扩展和传播。

还要把一些**文人**（受过高等教育者）与真正的学者区分开来，这些文人作为政府的工具，被政府为了自己的目的（并非正是为了科学的福祉）而授予一个职位，他们虽然必定在大学里受过教育，但或许也会把其中的许多东西（就理论而言）都忘掉了，如果他们只保留担任一个公民职位所需要的那么多（但这些东西按照其基本学说，只能出自学者），亦即其职位的规章（因而关涉到实践）的经验性知识的话；因此，人们可以把这些文人称为**学问的业务员**或者**技师**。这些人由于作为政府的工具（神职人员、司法职员和医生）对公众有合法的影响，并构成文人的一个特殊阶层，且不是自由地出自自己的智慧，而是惟有在各学科的监督下来对学问作公共的应用，所以就必须由政府来严加管束，以免他们漠视应归于各学科的裁定权，因为他们直接面向由外行构成的民众（犹如教士面向信众），在自己的专业里虽然不具有立法权，却部分地具有执行权。

### 各学科的一般划分

按照通行的做法，各学科被分为两个等级，即**三个高等学科**的等级和一个**低等学科**的等级。显而易见，这种划分和称谓不是问之于学者的阶层，而是问之于政府。因为被归为高等学科的，只是那些其学说应具有如何性状或者是否公开宣讲为政府本身所关切的学科；与此相反，那个只应关照科学的利益的学科，则被称为低等学科，因为它尽可以坚持自己的命题，只要它认为好。但是，政府最关切的，是它借以使自己对民众产生最强有力和最持久的影响的东西，这类东西就是各高等学科的对象。因此，政府为自己保留**核准**高等学科本身的学说的权

利；它把低等学科的学说托付给有学问的民众自己的理性。——但是，即便它核准学说，它（政府）毕竟不自己去讲授它们；而是只想让某些学说被相应的学科接纳入自己的公开宣讲，而与它们相对立的则被排除在外。它并不讲授，而是仅仅指挥讲授的人们（至于真理如何则随它去），因为这些人 在接任其职位<sup>①</sup>时通过与政府的契约就已经同意这一点。——某个政府去从事讲授，因而也从事科学的扩展和改善，从而要自己以其最高人格来扮演学者，只会由于这种学究气而丧失其本应享有的敬重，而且混迹于民众（民众的学者阶层）亦有失它的体面，学者阶层可不会闹着玩儿，它对一切涉足科学的人都一视同仁。

对于学术共同体来说，在大学里必须还有一个学科，它就自己的学说而言独立于政府的命令<sup>②</sup>，它并没有颁布命令的自由，但却毕竟有对一切与科学的旨趣相关，亦即与真理相关的

① 人们必须承认，大不列颠议会的原理是：要把在位国王的话视为其大臣的作品（因为要是被指出错误、无知或者说谎，就会有悖君主的尊严，但议会仍必须有权对其内容作出判断、审查和抨击其内容），我要说，这个原理构思得非常精妙和正确。同样，对某些被政府特批用于公开宣讲的学说的拣选，也必须依然接受学者们的审查，因为它必须不是被视为君主的作品，而是被视为一个受命而为的国家官员的作品，关于这个官员，人们假定，他也很有可能误解甚至还歪曲其主人的意志。

② 一位法国大臣召集一些最显赫的商人，向他们征求如何使贸易好转的建议：就好像他善于在这中间选出最好的建议似的。在这个人建议这、那个人建议那之后，一位一直沉默的老商人说：修好路，铸好钱，颁布最便利的交易法，等等，但除此之外“让我们自己干”！如果政府就它要给学者们一般规定的那些学说来咨询哲学学科，哲学学科可能给出的回答大概就会是：只要不阻碍洞识和科学的进步。

命令作出评判的自由，在这里理性必须有权公开说话：因为没有这样一种自由的话，真理就不会大白于天下（这将对政府本身有害），但理性按其本性是自由的，不接受任何把某种东西视之为真的命令（不是 crede [你要信]，而仅仅是一种自由的 credo [我信]）。——但是，这样一个学科虽然有这种巨大的优点（自由），却仍被称为低等学科，其原因要到人的本性中寻找，也就是说，能下命令者尽管是另一个人的一个恭顺的仆人，却觉得自己毕竟比一个虽然自由但却无人可命令的人更高贵。

## 第一章

〔21〕

## 各学科的关系

## 第一节 高等学科的概念和划分

人们可以假定，如果一切人为的安排都以一个理性理念（就像关于一个政府的理性理念那样）为基础，而这个理性理念则应当在实践上根据经验的一个对象（目前的整个学问领域就是诸如此类的对象）而得到证明，那么，这些安排就不是通过仅仅偶然地搜集和任意地编排呈现出来的种种情况，而是根据哪怕只是模糊地存在于理性之中的某个原则和以此为根据的计划来尝试的，这个计划就使得某种划分成为必要。

从这一理由出发，人们就可以假定，一个大学的组织就其各部门和各学科来说不是如此完全取决于偶然，相反，且不用颂扬政府有先见的智慧和学问，政府由于它自己被感受到的需要（凭借某些学说对民众发挥作用）就已经能够先天地想到一个划分原则，这个原则通常显得有一种经验性的起源，与现今所采用的原则却极为吻合；尽管我并不想为此奉承政府，就好像它是完美无缺的似的。

按照理性（亦即在客观上），政府为它自己的目的（对民众施加影响）而能够利用的动机处于如下的秩序中：首先是每一个人的永恒的福祉，其次是作为社会成员的公民的福祉，最后是肉体的福祉（长寿和健康）。通过第一种福祉方面的官方〔22〕学说，政府自己能够对臣民们的思想的内核和最隐秘的意志意见有极大的影响，即揭示前者，驾驭后者；通过与第二种福祉

相关的官方学说，它能够使臣民们的外部行为处于公共法律的管束之下；通过第三种官方学说，强壮而又人数众多的民众的生存有了保障，它发现这样的民众可以用于它自己的意图。——因此，按照**理性**，在高等学科中间就也许会出现通常所采用的那种等级秩序：也就是说，首先是**神学学科**，其次是**法学学科**，最后是**医学学科**。与此相反，按照**自然本能**，对于人来说医生就是最重要的人物，因为医生为他维持着他的生命；然后首先是法律专家，法律专家许诺为他保持他的偶然所得；尽管涉及永福，人也只是到了最后（几乎只是到了临终时）才去找神职人员，因为就连神职人员自己，无论他怎样颂扬来世的幸福，也毕竟因为他眼前看不到这种幸福的任何东西，而热切地期望医生让他在这个尘世中再维持一段时间。

※ ※ ※

所有这三个高等学科都把政府托付给它们的学说建立在**经书**之上，在一个由学问来引导民众的状态中也不可能是别的样子，因为没有这种经书，就不会有任何持久的、对于每一个人来说都可以接近的、能够遵循的规范。至于这样一部经书（或者书籍）必然包含着**规章**，亦即从一个在上者的任性出发的（独自不能从理性中产生出来的）学说，这是不言而喻的，因为若不然，这种经书就不能作为由政府核准的，而绝对地要求服从了；而且就那些必须公开宣讲的学说而言，这也适用于法典本身；这些学说同时也能够从**理性**推导出来，但那法典却并不顾及理性的威望，而是以一个外部的立法者的命令为基础。——作为法典精神的（自以为）完备的提要，为了更易于领会的概念和公众（学者和非学者）更可靠的应用，而由各学科撰写的那些书，例如**信条神学的书**，与作为法规的法典是完全有别的。它们只能要求被视为方便每一个人理解的**工具**，而且根本没有任何权威；即便是例如通过某一专业最重要的学者

[23]

们一致同意，使这样一本书取代他们的学科规范而生效也不行；他们根本没有这样做的权利，相反，他们只有权利暂时把它作为教学方法引入，但这种方法仍然是依时间条件而变化的，并且在根本上也只涉及宣讲的形式的东西，但在立法材料方面却绝对没有澄清任何东西。

因此，圣经神学家（作为属于高等学科的）并不是从理性，而是从《圣经》获得其学说的；法学家不是从自然法，而是从**国家法**获得其学说的；医学家不是从人体物理学，而是从**医学制度**获得其深入大众的**医疗方法**的。——只要这些学科中的某一个胆敢把某种东西作为从理性借用的而混杂进来，它就会损害通过它们而进行治理的政府的权威，并插手哲学学科的事务，哲学学科则毫不爱惜地拔光它所有从理性借来的耀眼的羽毛，按照平等和自由的尺度来对待它。——因此，高等学科最好小心谨慎，不要与低等学科陷入不匹配的婚姻，而是要对它敬而远之，以免自己的规章的威望被它的自由的幻想所损害。

### 一、神学学科的特性

至于有一个上帝，圣经神学家对此的证明，是从上帝曾在《圣经》中言说这一点出发的；在这方面，《圣经》还谈到上帝的本性（甚至达到理性与《圣经》不能保持同步的程度，例如关于上帝的三重位格的无法达及的奥秘）。但是，上帝自身曾通过《圣经》言说，由于这是一件历史之事，所以圣经神学家本身不能，也不可以作出证明，因为这件事属于哲学学科。因此，圣经神学家将把这当做信仰之事，建立在《圣经》本身对于学者们的某种（当然不是可以证明或者可以解释的）属神性的**情感**之上，但根本不必在对民众的公开陈述中揭示《圣经》起源（在字面意义上来看）的这种属神性问题，因为民众毕竟

根本不精通这件学问之事，由此就会被卷入多管闲事的苦思冥想和怀疑之中；与此相反，人们在这里可以更有把握地指望民众对其教师的信赖。——圣经神学家也不可能有权利把一种与表述并不确切吻合的意义加给《圣经》的箴言，而只能有权利把一种道德的意义加给它，而且既然没有一个由上帝授权的人间解经家，所以圣经神学家必须宁可指望通过一种导入一切真理的精神来超自然地开启理解，也不允许理性混杂其中，作出自己的（缺乏一切更高的权威的）解释。——最后，就神的诫命在我们的意志上的实施而言，圣经神学家确实不必指望人的本性，亦即人自己的道德能力（德性），而是必须指望神恩（一种超自然的，尽管如此同时也是道德的影响），但人也不能以别的方式，而是只能凭借一种内在地转变心灵的信仰来分享神恩，但毕竟又可以期望从神恩得到这种信仰本身。——如果圣经神学家就这些命题中的某一个而言掺杂了理性，假定这种理性也以极大的真诚和极大的认真追求着同样的目标，那么，他就（像罗慕路斯的兄弟那样）越过了惟一造福于人的教会信仰之墙，迷失在自己的评判和哲学的旷野中，在这里他避开了教会的统治，遭受着无政府状态的一切危险。——但是，人们必须注意，我在这里谈的是**纯粹的**（purus, putus）圣经神学家，他还没有沾染上理性和哲学的受到诋毁的自由精神。因为我们一旦把两种不同的事物混为一谈，使其相互交错，就对它们中的每一个的特性都不能形成任何确定的概念。〔24〕

## 二、法学学科的特性

有经书学问的**法学家**不是在自己的理性中，而是在公之于众并由最高机构核准的法典中来寻找确保“我的”和“你的”的法律。这些法律的真理性与合法性的证明，以及针对理性对其提出的反对意见的辩护，按理说是不能要求于他的。因为是〔25〕

规定首先使得某种东西是正当的，而现在追问规定本身是否也可能是正当的，就必然被法学家当做荒唐的而径直驳回。由于一个外在的和至上的意志据说与理性不一致就要摆脱对它的服从，这会是可笑的。因为政府的威望正是在于，它不让自己的臣民有按照其自己的概念去判断正当和不正当的自由，而是要按照立法的权力的规范去判断。

但有一点，法学学科对于实践来说情况毕竟要好过神学学科：也就是说，法学学科有一个可见的法律诠释者，亦即要么是一个法官，要么是由他上诉至一个法律委员会以及（在最高的上诉中）立法者本身，这一点，在神学学科的一部圣书中的那些要诠释的经文方面，就将不是那么有利了。然而，这个优点在另一方面也被一个并不更小的缺点抵消了，亦即尘世的法典必须总是在经验提供更多或者更好的见识之后服从变化，与此相反，圣书却不作出变化（减少或者增多），而且宣布自己是永远封闭的。法学家抱怨说，希望有一个严格确定的司法规范（*ius certum* [确定的法]），这差不多是徒劳的，这种抱怨不会出现在圣经神学家那里。因为圣经神学家坚持声称，他的教义学并不包含这样一种清晰的和在一切场合都确定的规范。此外，当法学的实践者（律师或者法律代理人）给当事人出了馊主意，并由此给当事人造成了伤害，却不愿为此承担责任（*ob consilium nemo tenetur* [无人因提建议而被迫认错]）时，神学的业务员们（布道人和精神指导者）却毫不犹豫地承担了这一点，并且保证，亦即据其口气保证，一切东西都将如他们在此世所做成的那样在来世受到审判；尽管如果要求他们正式声明，他们是否敢于拿自己的灵魂为他们根据圣经权威相信他们所知道的一切东西的真理性作担保时，他们很可能会请求原谅的。尽管如此，这毕竟已包含在这些民众导师的原理的本性中，即绝不让人怀疑他们的保证的正确性，他们当然可以更为放心大胆地这样做，因

〔26〕



为他们在此生中不用担心他们的保证被经验所反驳。

### 三、医学学科的特性

医生是一个艺术家，由于他的艺术直接借自自然，而且因此必须从一门自然科学导出，因而，他毕竟作为学者而归属于一个学科，他在这个学科中接受教育，并且必须一直服从它的评判。——但是，由于政府对医生处理民众健康的方式必然有很大的兴趣，所以它有权通过该学科选出来的业务员（开业医生）的会议，通过**高等卫生委员会**和医学规定来监督医生的公共业务。但是，由于这个学科的特殊性状，亦即它不像前面两个高等学科那样必须从一个上司的命令，而是必须从事物的本性来获取自己的行事规则，——正因为如此它的学说在起源上也必须属于最宽泛理解的哲学学科，——所以，医学规定就与其说是关于医生们应当做什么，毋宁说是关于他们应当放弃什么：也就是说，**第一**，对于公众来说一般而言有**医生**；**第二**，没有庸医（没有按照 *fiat experimentum in corpore vili* [可以在低贱的身体上做试验] 的原理而 *ius impune occidendi* [杀人不获罪的权利]）。现在，既然政府按照第一个原则关注的是**公共的舒适**，按照第二个原则关注的是（在民众的健康事务上的）**公共的安全**，而这两部分就构成了一种**督察**，所以，一切医学规定真正说来只涉及**医学的督察**。

因此，这个学科在高等学科中就比前两个学科自由得多，并且与哲学学科非常接近；甚至就它的那些借以**培养医生**的学说而言，它是完全自由的，因为对于它来说，不可能有任何由最高权威核准的书籍，而只能有从自然出发创作的书籍，也没有真正的法律（如果人们把法律理解为立法者不变的意志的话），而是只有规定（**敕令**），了解这些规定并不就是学问，因为学问要求有种种学说的一个系统的总体，该学科虽然拥有这

[27]

个总体，但（作为不包含在任何**法典**中的东西）政府却没有权限去核准它，而是必须把这种权限托付给该学科，而政府所关心的只是通过药典和医疗设施来帮助该学科的业务员们发展该学科在公共应用中的实践。——但是，这些业务员在政府所关切的涉及医学督察的事情上，依然要服从其学科的判断。

## 第二节 低等学科的概念和划分

人们可以把大学只探讨不以上司的命令为准绳而接受的学说的那个等级，或者就那个等级如此做而言，称为低等学科。现在，虽然可能发生这样的事情，即人们出于服从而遵循一种实践的学说；但是，由于被命令（de par le Roi [根据君主的命令]）而把它当做真的来接受，这不仅在客观上（作为一个不应当存在的判断），而且在主观上（作为这样一个无人能够作出的判断）也是绝对不可能的。因为像自己所说的那样想犯错的人，实际上并不犯错，而且事实上并不把错误的判断当做真的来接受，而是仅仅假装视之为真，在他心中毕竟是找不到这种视之为真的。——因此，如果说的是某些应当公开宣讲的学说的**真理性**，那么，教师在这种情况下就不能援引最高的命令，学生也不能装作是根据命令而相信了，而是惟有在说的是行为的时候才可以如此。但在这之后，他毕竟必须通过一种自由的判断认识到，确实有这样一种命令发出，同样他有义务或者至少是有权顺从这命令，否则他的接受就是一种空洞的借口和谎言。——现在，人们把按照自律，亦即自由地（与一般思维原则相符合地）作出判断的能力称为理性。因此，哲学学科由于必须担保它应当接受或者哪怕只是承认的那些学说的**真理性**，就此而言必须被认为是自由的，仅仅服从理性的立法而不服从政府的立法。

但在大学里，也必须建立这样一个部门，亦即必须有一个哲学学科。就三个高等学科而言，它可以用来监督它们，并且正是由此而对它们有用，因为一切都取决于**真理性**（这是一般学问的本质性的和第一位的条件）；但高等学科为了政府而承诺的那种**有用性**，则只是一个二等的要素罢了。——人们或许也可以承认神学学科那种骄傲的要求，即哲学学科是它的婢女（这里毕竟还总是有这样的**问题**：这个婢女究竟是在这位仁慈的夫人**前面举着火炬**，还是在她**后面提着拖裙**），只要人们不把哲学学科赶走或者让它闭嘴；因为正是这种简朴，即只要求是自由的，但也让别人自由，仅仅为了每一门科学的利益而寻求真理，并把它提供给高等学科任意使用，必然把哲学学科作为无可怀疑的，甚至不可缺少的而推荐给政府。〔28〕

这样，哲学学科就包含两个部门，一个是**历史知识**的部门（历史、地理学、学术的语言知识、人文学以及关于经验性知识的博物学所提供的一切，都属于此列），另一个是**纯粹的理性知识**（纯粹数学和纯粹哲学、自然形而上学和道德形而上学），以及学问的这两个部分的彼此间的交互关系。它正是因此而伸展到人类知识的所有部分（因此也在历史学方面伸展到高等学科之上），只是它并不把所有部分（亦即高等学科的独特学说和诫命）都当做内容，而是为了科学的利益把它们作为自己审核和批判的对象。

因此，哲学学科可以要求一切学说，让它们的真理性接受审核。只要它的活动不违背政府的真正的、根本的意图，政府就不可以对它下达禁令，而且各高等学科也必须容忍它公开提出的异议和怀疑，尽管它们当然会认为这是讨厌的，因为如果没有这样的批评家，它们本来是能够不受干扰地安享自己不论是以什么名义所占有的东西，并且专断地发号施令的。只是对于那些高等学科的业务员们（神职人员、司法职员和医生）来说，当然就可以禁止这样做，使他们不得公开与在履行其各自〔29〕

职务时与由政府托付给他们宣讲的那些学说相抵触，大胆地扮演哲学家的角色；因为只有各学科才可以这样做，而由政府聘任的公职人员却不允许这样做：因为这些人只是从那些学科取得自己的知识的。也就是说，这后一些人，例如教士和司法职员，如果他们一时心血来潮要向民众讲述他们对宗教立法或者世俗立法的反对和怀疑，就会把民众煽动起来反对政府；与此相反，各学科只是作为学者相互争论这些东西，而民众在实践中对此是毫不注意的，即使它们被民众所知晓，民众也会由于满足于玄思并不是他们的事情，而觉得有责任仅仅持守由为此所聘用的政府职员告诉他们的东西。——但低等学科不可被削减的这种自由的成果是，各高等学科（甚至更有学问地）把职员们越来越多地带入真理的轨道，这样一来，这些职员在自己这方面也将更好地弄清自己的义务，在宣讲变化时不会有反感；因为宣讲只不过是达到相同的目的的手段有一种更好的理解，而这一点，无须对迄今存在的教学方式而论战的和只会引起不安的攻击，完整保持其材料就完全可以做到。

### 第三节 高等学科与低等学科的违法争执

种种意见的一种公开争执，从而一种学术争执是**违法的**，要么是由于**质料**，如果根本不允许对一个公开的命题进行争执的话，因为根本不允许对该命题及其反命题公开作出判断；要么是纯然由于**形式**，如果进行争执的方式不是在于指向对方的理性的客观根据，而是在于主观的、通过**偏好**来规定其判断的动因，以便通过狡计（贿赂亦属于此列）或者强制力（威胁）来使对方同意的话。

现在，各学科的争执是围绕对民众的影响进行的，而且只有当它们中的每一个都能够使民众相信自己善于最好地促进公

众的福祉时，它们才能获得这种影响，但这里毕竟就它们想得到这一点的方式来说，它们却是彼此截然对立的。

但是，民众并不把他们的最高福祉设定在自由中，而是把它设定在自己的自然目的中，因而设定在这三件事中：死后的**永福**，生活中在其他人中间通过公共法律来确保“他的”，最后，期待对**生活**自身的肉体享受（亦即健康和长寿）。

但是，惟有通过自己从理性中借来的规范才能参与讨论所有这些愿望，因而忠实于自由原则的哲学学科，却仅仅关注人自己能够和应当添加的东西：**正直地生活**，不做任何**不正当的事情**，在享受上有**节制**和在疾病上能忍耐，此际尤其是指望自然的自救；为了这一切，当然不需要有多大的学问，人们甚至在大多数情况下可以没有这种学问，只要愿意约束自己的偏好并且托付理性来统治就行，但这作为自我努力却根本不适合于民众。

于是，民众（民众在上述学说中发现没有认真对待他们对**享受**的偏好和对为此**劳作**的反感）就敦请三个高等学科从自己那方面给出更易于接受的建议；而且对学者们的要求是如下说法：你们**哲学家**在这里喋喋不休地说的东西，我自己早就知道了；但我想从作为学者的你们这里知道的是，即便我过去的生活是**声名狼藉的**，我也如何仍然能够在天国大门封闭之前不久为自己搞到一张进入天国的门票，即便我做了**非法的事情**，我也怎样毕竟还能够打赢我的官司，即便我随心所欲地使用和滥用了我的体力，我也怎样毕竟还能够保持健康和长寿。你们肯定研究过这些，必定比我们（被你们称为白痴的）中只能诉诸健全知性的某一位知道的更多。——但在这里，就好像民众到学者这里，是和到那了解超自然事物的预卜者和魔法师那里一样似的；因为无学问者很乐意对他有所苛求的学者形成夸张的概念。所以，自然而然地可以预见，只要有人足够大胆地冒充这样一个法师，民众就将涌向他，并将轻蔑地离开哲学学科一方。

〔31〕

但是，如果不允许哲学学科公开地做与他们相反的工作的话，三个高等学科的业务员们就会在任何时候都是这样的法师，这种相反的工作并不是为了推翻他们的学说，而仅仅是为了反驳公众迷信地附会给他们以及与他们相结合的惯例的那种魔力，就好像由于消极地委身于这样一些高明的领袖，一切自身的努力都将被免去，将极为舒适地被他们引导来达到那些关切的目的似的。

如果高等学科接受这样一些原理（这当然不是它们的使命），那么，它们就会陷入并且永远处在与低等学科的争执之中；但这种争执是**违法的**，因为它们不仅不把触犯法则视为一种障碍，而是反倒把它视为所期望的机会，即展示它们的伟大艺术和技巧，使得一切重新变好，甚至变得比没有这些艺术和技巧时所发生的更好。

民众愿意被引导，亦即（用煽动者的语言说）愿意被欺骗。但民众并不愿意被学科的学者们来引导（因为这些人的智慧对民众来说太高了），而是愿意被学科的那些擅长粗制滥造（savoir faire）的业务员来引导，被神职人员、司法职员和医生们来引导，这些人作为实践者为自己获得了最有利的猜想；这样一来，只能通过他们来影响民众的政府，自身就受到诱惑，要把一种不是出自各学科的学者们的纯粹洞识，而是指望各学科的业务员们由此能够对民众产生的影响的理论强加给各学科，因为民众自然是最拥护他们最没有必要自己费力和动用其自己的理性、又能最好地使义务与偏好相容的东西；例如在神学专业中，说是字面上的“信”，无须研究（甚至连正确理解也不需要）应当信什么，本身就是能带来救恩的，通过参加某些合乎规范的仪式就能直接洗清罪过；或者在法学专业中，说是按照条文遵循法律比研究立法者的意思更重要。

于是，在高等学科和低等学科之间就有一种本质性的、无法调解的非法争执，因为对于前者来说的立法原则，人们把它

归于政府，它会是一种由政府授权的无法状态本身。——因为既然**偏好**和一般而言某人认为有利于自己的**私人意图**的东西，绝对没有资格成为一种法则，因而也不能作为这样一种法则由高等学科来宣讲，所以，一个核准这类东西的政府，由于它自己违背了理性，就会把那些高等学科与哲学学科置于一种争执之中，这种争执是根本不能容许的，因为它将完全毁掉哲学学科，这当然是结束一场争执的最便捷手段，但也是（用医生的话说）一种置人于死地的**英雄手段**。

#### 第四节 高等学科与低等学科的合法争执

无论政府有权通过自己的核准而交给高等学科公开宣讲的那些学说具有什么样的内容，它们毕竟只能作为出自政府任性的法规和作为并非不会出错的人类智慧而被接受和尊重。然而，由于这些学说的真理性对于政府来说绝对不可以是无关紧要的，就真理性而言它们必须依然服从理性（理性的利益应由哲学学科照管），但这惟有通过允许完全自由地对它们进行一种公开的审核才是可能的，所以，由于专断的、尽管是最高方面核准的规章与被理性断言为必然的学说并不那么总是可以自行一致，高等学科与低等学科之间的争执就首先是不可避免的，但其次也是**合法的**，而且即使不公开说出**全部真理**，却毕竟关注如此说出来的、当做原理提出来的东西都是真的，这不仅不是低等学科的权限，而且也是它的义务。

如果某些被核准的学说的来源是**历史性的**，那么，它们尽可以被当做神圣的而推荐给信仰的不假思索的服从；哲学学科则有权，甚至有责任以批判的思考来探究这种起源。如果这些学说即使是以一种历史性知识（作为启示）的口气提出的，其来源却是**理性的**，那么，就不能阻止它（低等学科）从历史性的

[33]

的宣讲中找出立法的理性根据，此外对它们是技术实践的还是道德实践的作出评价。最后，如果宣布自己是法则的学说，其来源完全只是**感性的**，也就是说，是建立在一种与某个学说相结合的感觉之上的（这感觉既然不充当客观的原则，就会只是主观上有效的，不适宜于从中得出一种普遍的法则，例如是对一种超自然影响的虔诚感觉），那么，就必须任由哲学学科以清醒的理性公开地审查和评价这样一种所谓的教导根据的起源和内容，不被人们伪称感觉到，并决定把这种想当然的感觉付诸概念的那种对象的神圣性所吓倒。——以下几点，包含着进行这样一种争执的形式原理和由此产生的后果。

1. 这种争执不能也不应当通过和平的一致（*amicabilis compositio* [友好的和解]）来调停，而是（作为诉讼）需要一种**判决**，亦即一个法官（理性）的有法律效力的判词；因为争执被调解，这只能通过不正当的做法、对纠纷原因的隐瞒和游说来做到，但这类准则与一个哲学学科的精神，亦即旨在公开展示真理的精神是完全相悖的。

2. 这种争执永远也不可能停止，而且哲学学科是那个必须在任何时候都对此做好备战的学科。政府对于要公开宣讲的学说，必须总是有法规性的规范，因为把自己的所有意见都大呼小叫地告知公众的那种不受限制的自由，一方面对于政府来说必定是危险的，但另一方面对于公众来说也必定是危险的。但政府的一切规章，由于它们是出自人的，至少是由人来核准的，所以在任何时候都有犯错误或者违背目的的危险；因此，就政府提供给高等学科的核准来说，它们也是这种情况。所以，哲学学科对于威胁着托付给它来保护的真理的那种危险，永远不能放下武器，因为高等学科永远不会放弃其统治欲。

[34] 3. 这种争执绝不可能损害政府的威望。因为它不是各学科与政府的争执，而是一个学科与另一个学科的争执，政府可



以对它袖手旁观：因为尽管就政府把高等学科的某些命题规定给这些学科的业务员来公开宣讲而言，它把这些命题置于自己的特殊保护之中，但它把作为学术社团的各学科置于保护之中，却毕竟不是由于这些学科要公开宣讲的学说、意见和主张的真理性，而是仅仅由于它（政府）自己的利益，因为对这些学说的真理性作出裁决、甚至扮演学者，这不符合它的尊严。——也就是说，高等学科只为它们交给其业务员们公开宣讲的那些指导和教诲对政府负责；因为它们深入作为公民共同体的公众之中，并且由于它们有可能损害政府对公众的影响，它们就要服从政府的核准。与此相反，各学科以理论家的名义在自己中间形成的学说和意见，深入另一种公众，亦即一个从事科学的学术共同体的公众：民众满足于对此一无所知，而政府则认为从事学术活动对自己来说是不体面的。<sup>①</sup>高等学科的等级（作为学术议会的右翼）为政府的法规辩护，而在一个像它必须所是的那

[35]

① 与此相反，如果争执在公民共同体面前（公开地，例如在布道坛上）进行，就像业务员们（以实践者的名义）喜欢尝试的那样，那么，它就被以未经授权的方式带到了民众的法庭前（而民众在学术事务上根本无权作判断），并不再是一种学术争执：这样一来，就会出现上面警告过的那种非法争执的状态，其中就会适应民众的偏好来宣讲学说，并散播骚动和拉帮结派的种子，而由此就把政府置于危险中。这些专横地以此自居的民众领袖就此而言走出了学者阶层，干涉公民宪政（世俗活动）的法权，真正说来说是**标新立异者**，但是，这个有理由遭人憎恨的称号，当它指涉学说和教学形式方面的一种新颖性的每个倡导者的话，就被严重误解了（因为旧的为什么就总是最好的呢？）。与此相反，真正说来理应被打上这个印记的，是那些引进一种完全不同的政府形式，或者毋宁说引进一种无政府状态（混乱）的人，因为他们把本来仅仅是学术的事情交给民众的声音去决定，而又能够通过对其习惯、情感和偏好的影响而随意地操纵民众的判断，并这样赢得对一个合法政府的影响。

样自由的宪政中，在涉及真理的时候，还必须有一个反对党（左翼），它就是哲学学科的坐席，因为没有哲学学科的严厉审查和异议，政府就不会充分地得到教诲，什么对它来说是有益的或者有害的。——但是，如果这些学科的业务员们想在为公开宣讲所作的规定方面依着自己的头脑作一些改变，那么，政府的监管就可以把这些人当做对自己可能有害的**革新者**，但尽管如此却不是直接地，而是仅仅根据由高等学科所作的极为恭顺的鉴定来谈论他们，因为政府只能**通过学科**来指定这些业务员去宣讲某些学说。

4. 这种争执完全能够与学术共同体和公民共同体的和谐在准则上共存，遵循这些准则必将造成两个学科等级向着更大的完善性不断进步，并最终为解除由政府的任性加给公开判断的自由的一切限制做好准备。

以这种方式，有朝一日将会实现最后的学科成为头等的学科（低等学科成为高等学科），尽管不是在权力的拥有上，但毕竟是在为掌权者（政府）提供建议方面，政府会在哲学学科的自由中以及在由此产生的洞识中，比在它自己的绝对权威中，更好地发现达到它的目的的手段。

## 结论

因此，这种对抗，亦即两个为一个共同的最终目的而联合起来的党派的**争执**（*concordia discors, discordia concors* [不和谐的和谐，和谐的不和谐]），并不是**战争**，也就是说，不是出自在学术上的“我的”和“你的”方面的最终意图之对立的一种分歧，这种学术上的“我的”和“你的”，和政治上的“我的”和“你的”一样，由**自由**和**财产**构成，而前者作为条件又必须必然地先行于后者；所以，不能允许高等学科拥有法权，却不同时允许低等学科把自己对这种法权的质疑告知有学问的公众。

## 第二章

### 附录：借助神学学科和哲学学科之间 争执的实例来解释各学科的争执

#### 一、争执的内容

圣经神学家真正说来是为了教会信仰的圣经学者，他依据的是规章，亦即产生自他人的任性的法则；与此相反，理性神学家则是为了宗教信仰的理性学者，因而依据的是可以从每一个人自己的理性发展出来的内在法则。至于事情确实如此，也就是说，宗教永远不能建立在规章（无论它们有多么高等的起源）之上，这甚至已从宗教的概念出发得到说明。宗教不是某些作为神的启示的学说之总和（因为这种总和叫做神学），而是我们一切作为神的诫命的一般义务之总和（而且主观上是把这些义务当做诫命来遵循的准则之总和）。宗教并不是按照内容亦即客体而在某一部分上与道德有别，因为道德关涉一般的义务，相反，它与后者的区别是纯然形式的，也就是说，它是理性的一种立法，为的是通过由道德产生的上帝理念而给予道德以对人的意志的影响，去履行其所有的义务。不过，它也因此而是惟一的宗教，而且不存在不同的宗教，但却有对神的启示的不同信仰方式及其不可能产生自理性的规章性学说，亦即神的意志的感性表象方式的不同形式，以便赋予神的意志以公众心灵的影响；在这些不同的形式中，就我们所知，基督教是最合适的形式。这在《圣经》中是由两个不同类的部分组成的，一个部分包含着宗教的法规，另一个部分包含着宗教的工

[37]

具或者载体，其中前者可以被称为纯粹的宗教信仰（无须规章而建立在纯然的理性上），后者可以被称为教会信仰，它完全以规章为依据，这些规章要想被视为神圣的学说和生活的规范，就需要一种启示。——但是，既然如果可以把这一引导器假定为神的启示，把它用于那个目的就也是一种义务，所以由此就解释了：为什么在说到宗教信仰时，通常也同时包含了建立在《圣经》之上的教会信仰的意思。

圣经神学家说：你们查考《圣经》吧，你们要在里面找到永生。但是，由于永生的条件不是别的，而是人在道德上的改善，所以没有一个人能够在某一部经书中找到永生，除非是他把这种道德上的改善加进去，因为为此所要求的概念和原理真正说来不是从其他某个人那里学来的，而是必须仅仅借一次陈述的机缘从教师自己的理性出发来展开。但是，《圣经》所包含的，要多于就自身而言为永生所要求的東西，亦即属于历史信仰、而且就宗教信仰而言作为纯然的感性手段虽然（对于这个或者那人物、对于这个或者那个时代）可能是有益的、但却并不必然与它相关的东西。圣经神学学科坚决要求这种东西是属神的启示，其程度如同对这种东西的信仰属于宗教。但是，就这种混杂和圣经神学学科关于真正的宗教在自身中所包含的真实的東西而言，哲学学科却与圣经神学学科相抵触。

属于这种载体（也就是说，还附加在宗教学说之上的东西）的，也还有教学方法：人们可以把这种方法看作是托付给众使徒本身的，不可以看作是神的启示，而是能够假定为与当时那个时代的思维方式相关的（χατ' ανθρωπου [就人而言]），作为教育用品不能假定为就自身而言（χατ' αληθειαν [就真理而言]）生效的，而且要么是消极的，作为纯然对某些当时流行的、就自身而言错误的意见的容许，以免违背当时的一种流

行的、毕竟在本质上不与宗教抵触的妄念（例如被鬼附体的人的妄念），要么也是积极的，以便利用一个民族对其现在已经应当终结的旧教会信仰的偏爱，来引进新的教会信仰（例如把旧约的历史解释成新约中发生的事情的样板，这一历史作为犹太教，如果被错误地接纳入信理学说，当做它的一个部分，就很可能引起我们的叹息：nunc istae reliquiae nos exercent [如今，那些遗产使我们烦恼]——西塞罗）。

为此，基督教的圣经学问遇到了某些解释艺术的困难：关于这种解释艺术及其原则，高等学科（圣经神学家）必然陷入与低等学科的争执，因为前者作为主要关照理论的圣经知识的学科，怀疑后者用哲学思维除去了一切作为真正的启示学说而必须一字不差地接受的学说，并随便强加给它们一种意义，而后者则作为关注实践的东西，亦即关注宗教多于关注教会信仰的，反过来通过这样的手段指责前者完全忽视了终极目的，而终极目的作为内在的宗教必然是道德的，并且是基于理性的。因此，以真理为目的的后者，从而也就是哲学，在关于一段经文的意义发生争执的情况下，就以为自己有权规定这种意义的优先权。以下的是释经的哲学原理，通过它们并不是想理解那解释是哲学的（以扩展哲学为目的的），而是仅仅想理解那解释的原理必须是如此性状的：因为一切原理，无论它们所涉及的是历史批判的解释还是语法批判的解释，在任何时候都必须是直接从理性产生的，但在这里却特别是因为，凡是从经文中可以为了宗教（宗教只能是理性的一个对象）而查明的东西，也必须是直接从理性产生的。

## 二、解决争执的哲学释经原理

（一）包含着某些理论的、被宣布为神圣的、但却超越一

切理性概念（甚至超越道德的理性概念）的学说的经文，可以作出有利于实践理性的解释；但包含着与实践理性相矛盾的命题的经文，则**必须**作出有利于实践理性的解释。以下的东西包含着这方面的一些实例。

1. 从三位一体说中，按照字面来看，即使人们相信理解它，也不能得出**任何实践的东西**，更不用说人们觉察到，它根本就超越了我们所有的概念。——我们在神里面是崇拜3个还是10个位格，学生都将同样轻而易举地在字面上接受，因为他对一个在多个位格（实质）中的上帝根本没有任何概念，但这更多的是因为他从这种不同中根本不能为他的生活方式得出不同的规则。与此相反，如果人们把一种道德的意义置入信条（如我在《**纯然理性界限内的宗教**》中所尝试过的那样），它所包含的就不会是一种没有结果的信仰，而是一种与我们的道德规定相关的可理解的信仰。关于神的一个位格成为人的学说也是同样的情况。因为如果这个神人不是被表现为人性以其完全为上帝所喜悦的道德完善性永恒地存在于上帝里面的理念<sup>①</sup>（上引书73~74页），而是被表象为“以肉体的方式寓于”一个现实的人里面，而且是作为第二本性在他里面起作用的神性，那

① 威尼斯的波斯特鲁在16世纪关于这一点的狂想具有如此原创的性质，可以如此出色地用做实例来说明：如果把对一个纯粹的理性理念的感性化转变为一个感官对象的表象，人们就会怎样误入歧途，而且是**借着理性**发狂。因为如果不是把那个理念理解为人性的一个抽象物，而是理解为一个人，那么，这个人就必须有某种性别。如果这个由上帝所生的人是男性（一个儿子），具有人们的弱点，并担负起人们的罪，那么，另一个性别的弱点和越轨与男性的弱点和越轨就有类的区别，而人们就将不无根据地试图假定，后一个性别也将获得它的特殊代表（仿佛是一个属神的女儿）来做和解人；而波斯特鲁相信，在威尼斯的一位少女的人格中已找到这位和解人。

么，从这个奥秘中，也不能为我们得出任何实践的东西，因为我们毕竟不能要求我们自己应当与一个上帝媲美，因此这个上帝就此而言不能成为我们的榜样而不引起困难，即如果这样的结合是可能的，为什么神性不让所有的人都分享它，那样的话人们就必然都会是让上帝所喜悦的。——关于这同一个人的复活和升天的故事，可以说同样的话。

我们将来是否根据灵魂生活，或者在此构成我们的肉体的同一种物质是否为我们在另一个世界里的同一性所必需，因而灵魂并不是一个特殊的实体，我们的肉体本身必须被复活，这一切对于我们来说，在实践方面是完全无所谓的；因为如果肉体对一个人来说可能是多余的，谁还会如此喜爱自己的肉体，以至于乐意永远吃力地拖着它呢？因而使徒的结论，即“若基督没有复活（就肉体而言成为活的），我们就都将不复活（在死后根本不再活）”，就不是令人信服的。但即便它并不是不令人信服的（因为人们毕竟也不会以一种灵感来作为论证的基础），它毕竟由此也只不过想说：我们有理由相信基督还活着，而且如果甚至一位如此完善的人在（肉体）死后也不活着，那么，我们的信仰就是毫无价值的；理性给他（如同所有的人）输入的这种信仰，推动他达到对一个公众事件的历史信仰，他真诚地认定这事件是真的，而且把它用做对来生的一种道德信仰的证明根据，并未察觉他本人如果没有这种道德信仰，就很难赋予这个事件以信仰。尽管表象方式自身带有他在其中受教育的学术概念的特征，但道德意图却在这里已经达到。——此外，对那个事件有一些重要的反驳：为怀念他而举行圣餐仪式（一种悲伤的助兴），这看起来就像是一种正式的告别（并不纯然是期待不久再见）。对十字架的抱怨性语词表达着一种落空了的意图（即还在他活着的时候就使犹太人接受真正的宗教），因为毕竟应当期待的是对一种实现了的意图的欢愉。最后，门

徒们在《路加福音》中的说法，即“我们原想他要救赎以色列的”，也并不使人得出，他们对期待中三日后的复活作好了准备，更不用说他们关于他的复活曾风闻什么了。——但是，如果关键在于宗教，而理性给我们注入的实践关系中的信仰本身就是充分的，为什么我们要由于我们应当使其永远停留在原地（置于可有可无境地）的一种历史叙述，而卷入如此之多的学术研究和争执呢？

2. 在对其表述与我们关于神的本性及其意志的理性概念  
〔41〕相冲突的经文的解释中，圣经神学家们早就使之成为规则的是：以人的方式（ανθρωποπαθωζ）表述的东西，必须按照与神匹配的意义（θεοπρεπωζ）来解释；由此他们完全明确地抛弃了这样的知识，即理性在宗教事务中是《圣经》的至上解释者。——但是，即便不能把《圣经》作者实际上与其表述联结起来的、不同于一种与我们的理性根本矛盾的意义的意义的那种意义加给《圣经》作者，理性也毕竟觉得有权利就像它认为符合《圣经》作者的原理那样来解释他的经文，而不应当按照字面来解释，如果它根本不想指摘《圣经》作者的一个错误的話；这看起来是完全违背诠释的至上原则的，但它的出现仍然总是赢得最受称颂的神学家们的赞同。——圣保罗关于神恩的拣选的学说就是如此，该学说极为清晰地显示出，他的私人意见必然是该词最严格意义上的前定。因此，它也被一个庞大的新教教会纳入自己的信仰，但后来又大部分新教教会抛弃，或者尽人们之所能作出了别的解释，因为理性认为它与自由、行动的负责以及整个道德无法统一。——即便在《圣经》信仰并不陷入某些学说对种种道德原理的违背，而是仅仅陷入其对评判自然现象时的理性准则的违背的地方，《圣经》的某些故事讲述，例如关于被鬼附体的人们（着魔的人们），尽管与《圣经》中的其他神圣故事是以同样的历史口吻陈述的，而且几乎不可



怀疑它们的作者逐字逐句地认为它们是真实的，但释经者却几乎得到普遍赞同地这样来解释它们，使得理性在这里能够长存（以免给一切迷信和骗局造成自由的入门途径），而人们也没有否认他们有这种权限。

（二）真正说来必须被启示出来的那些《圣经》学说，如果它们应当被认识的话，对它们的信仰自身就不是**功德**；而这种信仰的缺乏，甚至与它相对立的怀疑，就自身而言也就不是**负罪**；相反，在宗教中一切都取决于**作为**；而这种终极意图，从而还有一种与这种终极意图相符合的意义，必须被加给所有的〔42〕《圣经》信理学说。

所谓信条，人们并不把它们理解为应当信仰的东西（因为信仰不允许任何绝对命令），而是理解为有可能并且合目的地在实践（道德）方面予以假定的东西，尽管这种东西并不同样可以证明，从而是只能信仰的东西。如果我纯然在一种理论上视之为真的意义上，例如在符合历史地基于他人见证的东西的意义上，或者还由于我只能在这个或那个前提条件下来解释某些被给予我的现象，假定没有这种道德考虑的信仰为一个原则，那么，由于这样一种信仰既不造就一个更好的人，也不证明这样一个人，它就根本不是**宗教**的一个部分；但是，如果它仅仅被装扮成通过恐惧和希望而在灵魂中强制产生的，那么，它就是违背真诚的，从而也是违背宗教的。——因此，如果经文是这样说的，就好像它们不仅把对一种启示学说的信仰看作是就自身而言有功德的，而且干脆提高到道德方面的善功之上，那么，它们就必须被这样解释，就好像由此所指的只是道德的、通过理性来改善和升华灵魂的信仰；即使假定字面的意义，例如谁在这里信仰并且受洗就将有福等等，与这种解释相悖。因此，关于那些规章性的教条及其真实性的怀疑，并不会使一个道德的、善良的灵魂感到不安。——尽管如此，同样一

些命题仍然可以被视为对某种教会信仰的陈述的根本要求。但由于这种教会信仰只是宗教信仰的载体，从而就自身而言是可变的，必须依然能够逐渐地净化，直至与宗教信仰吻合，所以不可以使它成为教条，尽管也不可以在教会中公开攻击和粗暴践踏它，因为它是受关照公共的和睦与和平的政府所保护的；然而，警告人们不要赋予它一种独立存在的神圣性，而是毫不迟疑地转向以此为引导的宗教信仰，则是教师的职责。

〔43〕 (三) 行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的，不可以被表现为一个外部的、更高的、人被动地与之发生关系的作用因的影响的结果；因此，对在字面上显得包含着后者的经文的解释，就必须有意地以与前一条原理一致为基准。

如果本性被理解为在人里面起支配作用的促进其幸福的原则，而神恩则被理解为寓于我们里面的不可理解的道德禀赋，亦即纯粹道德性的原则，那么，本性与神恩就不仅相互有别，而且还经常相互冲突。但是，如果本性（在实践的意义上）被理解为从自己的一般力量出发达成某些目的的能力，那么，就人被他自己内在的、但却超感性的原则（他的义务的表象）规定去行动而言，神恩无非就是人的本性；由于我们想对自己解释这种原则，但尽管如此却对此不知道任何进一步的根据，这种原则就被我们表现为由神在我们里面造成的向善冲动，对此我们并没有自己在我们里面建立禀赋，因而也就被我们表现为神恩。——也就是说，罪（人类本性中的恶）使得惩戒的律法（如同对于奴隶）成为必要，而神恩（也就是说，通过对我们里面的原初向善禀赋的信仰和通过在上帝之子身上的为上帝所喜悦的人性的榜样而变得生动的、对这种善的发展的希望）则只要我们让它在我们里面起作用，也就是说，让一种类似于那个神圣榜样的生活方式的意念活动起来，就能够并且应当在我

们（作为自由人）里面变得更为强大。——因此，看起来包含着对一个外在的、在我们里面造成神圣性的力量的消极顺从的经文，必须这样来解释，使得从中可以看出，我们必须**自己从事于**发展我们里面的那种道德禀赋，尽管它本身证明着一种（在对原因的理论研究方面）高于一切理性的起源的属神性，因而拥有这种禀赋并不是功德，而是神恩。

（四）在自己的作为不足以使人在他自己的（严格地进行审判的）良知面前释罪的地方，理性当然有权虔诚地假定他的有缺陷的义有一种超自然的弥补。

这种权限就自身来说是清晰的：因为人按照其规定应当是  
什么样子（也就是说，符合神圣的律法），他也就必须能够是〔44〕  
那个样子；而如果这不能通过自己的力量以自然的方式成为可能，那么，他就可以希望这通过外在的神的合作（无论以什么方式）来发生。——人们还可以补充说，对这种弥补的信仰是造福于人的，因为人们惟有如此才能把握住使上帝喜悦的生活方式（作为希望永福的惟一条件）的勇气和坚定意念，不至于对达到自己的终极意图（成为使上帝喜悦的）感到绝望。——但是，说他必须能够知道并且确定地说明，这种补偿的手段（这种手段归根结底毕竟是越界的，无论上帝自己就此对我们说过什么，对我们来说也是不可理解的）存在于什么地方，这同样是不必要的，甚至哪怕是要求有这种知识，也是胆大妄为。——因此，看起来包含着这样一种特殊启示的经文，必须这样来解释，使得它们仅仅为了一个民族，按照其迄今流行的信理学说而涉及那种道德信仰的载体，而且不关涉（为了一切人的）宗教信仰，从而仅仅关涉教会信仰（例如，对于犹太基督徒来说的教会信仰）；后者需要的是并非每一个人都能够分享的历史证明；相反，宗教（作为建立在道德概念之上的宗教）必须自身就是完备的和无可置疑的。

※ ※ ※

但是，我听到圣经神学家们异口同声地起来反对一种哲学释经的理念：人们说，这种理念首先是以一种自然主义的宗教，而不是以基督教为意图的。答复是：基督教是宗教的理念，宗教一般而言是建立在理性之上的，而且就此来说必须是自然的。但是，基督教包含着把宗教引入人们中间的一种手段，即《圣经》，它的起源被认为是超自然的，就它（无论它的起源是什么样的）对于理性的道德规范来说在其公开的传播和内在的振奋方面是有益的而言，它可以被算作是宗教的手段，而且作为这样一种手段也尽可以被假定为超自然的启示。现在，只有当一种宗教把不承认任何这样一种启示作为原理的时候，人们才可以把它称为自然主义的。因此，基督教尽管纯

[45] 然是一种自然的宗教，但却不是一种自然主义的宗教，因为它并不否认《圣经》可以是引入宗教并且建立一个公开传授和认信宗教的教会的一种超自然的手段，而只是在取决于宗教学说的时候不考虑这种起源罢了。

### 三、事关释经原理的指责及其答复

我听到有人高喊反对这些释经规则：首先，这全都是些哲学学科的判断，因此，它们擅自干涉了圣经神学家们的事务。——答复是：教会信仰要求历史知识渊博，而宗教信仰则仅仅要求理性。把前者解释为后者的一种手段，当然是理性的一种要求，但是，这样一种要求在什么地方比在某种东西作为手段对于另一种东西作为终极目的（宗教就是诸如此类的东西）而拥有一种价值的地方还更正当呢？在任何地方，如果关于真理有了争执，还有比理性更高的裁决原则吗？如果哲学学科利用神学学科的规章，通过与神学学科的一致来加强它自己

的学说，这也不会损害神学学科；毋宁说，人们应当想到，神学学科由此而获得了一种荣誉。但是，就释经而言，如果在二者之间绝对有争执，那么，我所知道的调解就只有下面这种：如果圣经神学家停止为自己的目的而利用理性，那么，哲理神学家也就停止为加强自己的命题而使用《圣经》。但我很怀疑前者会参与这项条约。——其次，那些解释是寓意的和神秘主义的，因而既不是《圣经》的也不是哲学的。答复是：恰恰相反，也就是说，如果圣经神学家把宗教的外壳当做宗教本身，那么，譬如说，倘若他不想假定，旧约在当时就已经是真宗教（真宗教毕竟不能比真更真），由此新约成为多余的，则他必须把整个旧约解释为还将出现的宗教状态的（关于榜样和象征的表象）一种向前进的寓意。但是，就所谓理性解释的神秘主义而言，如果哲学在经文中探求一种道德的意义，甚至把它强加给文本，那么，这种解释就恰恰是阻止神秘主义（例如，某位施魏登贝格的神秘主义）的惟一手段。因为想象力如果不把超感性的东西（在一切叫做宗教的东西中都必须想到的东西）与理性的某些概念（道德概念就是诸如此类的东西）联结起来，在宗教事务中就不可避免地迷失于越界的东西之中，并导致一种内在启示的顿悟论，在这种情况下每一个人都有他自己的内在启示，再也不会有任何公共的真理试金石。 [46]

但是，还有理性对自己提出的反对《圣经》的理性解释的一些指责，我们要试图按照上面列举的解释规则简要地说明它们，并予以清除。1. 指责是：作为启示，《圣经》必须从自身出发来解释，而不能通过理性来解释；因为知识的源泉本身不在于理性，而是在于别处。答复是：正是由于那部书被认定为神的启示，所以这种启示必须不仅按照历史学说的原理（与自身相一致）在理论上作出解释，而且按照理性概念在实践上作出解释；因为说一种启示是属神的，这是永远不能通过经验所

提供的标志来认出的。这种启示的特性（至少是作为 *conditio sine qua non* [必要条件]）始终是与理性解释为对神合适的东西的一致。——2. **指责**是：在一切实践的东西之前，毕竟总是必须有一种理论先行，而且既然这种理论作为启示学说也许能够包含着上帝意志的种种意图，我们不可能实现这些意图，但促进这些意图却可以是我们的职责，所以对诸如此类的理论命题的信仰自身看起来就包含着一种职责，而对这些命题的怀疑看起来就包含着一种罪。**答复**是：如果说的是教会信仰，人们可以承认这一点；就教会信仰而言，受关注的不是别的实践，而是有安排的习俗的实践；在这里，如此皈依一个教会的人们，为了视之为真而不再需要任何东西，除了这种学说并非不可能之外；与此相反，宗教信仰需要对真理的**确信**，但这种确信并不能通过规章（说它们是神的箴言）来证明；因为说它们是神的箴言，这一点必须一再地通过历史来证明，而历史并没有权利把**自己**冒充成神的启示。因此，就完全针对生活方式的道德性的宗教信仰而言，虽然是《圣经》的、但也是历史的学说本身无所谓道德上的价值或者无价值，属于可有可无的东西。——3. **指责**是：对一个精神上的死人来说，如果不同时有一种把生命注入他里面的超自然的力量来伴随，人们怎么能够对他大声喊“你起来行走”呢？**答复**是：这声喊叫在人身上是通过他自己的理性发生的，只要理性在自身拥有道德生活的超感性原则。通过这种原则，人虽然也许不能立刻被唤醒生命，而且自己站起来，但毕竟可以有所行动，并被唤醒一种向善的生活方式的努力（就像一个只是力量在沉睡、但并未因此而消逝的人一样），而且这已经是一种作为，继续下去就能够造就一种预期的生活方式。——4. **指责**是：对我们自己的义的缺乏有一种不为我们所知的弥补方式的信仰，因而作为他人的善行，是满足我们所感觉到的需求的一个徒然假定的原因

(*petitio principii* [原则的要求])。因为我们关于一个在上者的神恩所期待的东西，我们不能就好像是不言而喻的那样来假定它必然为我们所分享，而是只有当它确实被许诺给我们，从而只有通过一种对我们来说曾发生的确定的许诺的兑现，就像通过一项正式的条约那样来假定。因此，我们看起来只能就那种弥补确实由神的启示许诺了而言来希望和预设它，而不是靠碰运气。答复是：在“你的罪已被赦免”这一安慰性的箴言中，神的一种直接启示就会是一种超感性的经验，而超感性的经验是不可能的。但是，就基于道德的理性根据、而且由此而先天地确定的、至少在实践的意图上确定的东西（如宗教）而言，这种启示也是不必要的。关于一个神圣的和仁慈的立法者，人们也不能以别的方式来设想就脆弱的、但尽自己的全部力量努力遵循自己视为义务的东西的造物而言的法令。甚至理性的信仰和对这样一种弥补的信赖，也无须增添一种确定的、经验性地给予的许诺，就比一种经验性的信仰所能做的更多地证明着真正的道德意向，从而证明着对那种所希望的神恩显现的敏感。

※ ※ ※

[48]

以这样的方式，一切释经**如果涉及宗教**，都必须按照在启示中引以为目的的道德性的原则来进行，而且如果没有这种原则，就要么在实践上是空洞的，要么干脆就是善的障碍。——惟有在这种情况下，它们才真正说来是**可靠的**。也就是说，我们心中的上帝本身就是解释者，因为除了通过我们自己的知性和我们自己的理性同我们说话之外，我们不理解任何人，因此，就**我们的**理性的概念是纯粹道德的，因而是确实可靠的而言，除了通过它们，一种向我们颁布的学说的属性性，不能通过任何东西来认识。

### 总的附释：论宗教教派

在真正说来理应被称为宗教的东西里面，不可能存在教派的差异（因为宗教是惟一的、普遍的和必然的，从而是不变的），但在涉及教会信仰的东西里面，无论教会信仰仅仅基于《圣经》，还是也基于传统，如果对纯然是宗教的载体的东西的信仰被视为宗教的信条的话，却都可能存在教派的差异。

如果人们把基督教理解为弥赛亚主义的信仰的话，那么，哪怕是仅仅把基督教的各教派都列举出来，就是一件艰巨的、吃力不讨好的工作；因为在这里，基督教只不过是弥赛亚主义信仰的一个教派罢了<sup>①</sup>，以至于它将与狭义上的犹太教（在其对人民的完整统治的最后时刻的犹太教）相对立。这里的问题〔49〕是：“那应当来的是你吗？还是我们应当等候别人呢？”最初，罗马人也是这样认为的。但在这种意义上，基督教就会是一个建立在规章和经书之上的民族信仰，人们无法知道，这种信仰是不是对所有的人都有效，或者是不是基督教必须继续保持的终极的启示信仰，或者能不能期待未来有其他更为接近目的的

① 我们的宗教的信徒们自称**基督徒**（Christ），这是德语用语习惯（或者滥用）的一个特殊之处；就好像有不止一个基督，每一个信徒都是一个基督（Christus）似的。他们本来必须称自己为**基督教徒**（Christianer）。——但是，这一名称会立刻被一些人视为一个教派名称，而仿效这些人（就像在《异乡客普洛透斯》中发生的那样）就可能有许多弊端。这种情况就基督徒而言是没有出现的。——有位评论家就曾这样在《哈勒学报》上要求，耶和華（Jehovah）的名字应当用**雅威**（Jahwoh）来发音。但是，这一改变会显得是表示一个纯然的民族神，而不是世界之主。



属神规章。

因此，为了有一个把一种信理学说划分为各教派的确定的图型，我们不能从经验性的材料开始，而是必须从可以先天地通过理性思维的种种差异开始，以便在信仰事务内思维方式之区别的梯状序列中，确定差异最初会奠定一种教派区别的那级阶梯。

在信仰事务中，按照所采用的思维方式进行划分的原则要么是**宗教**，要么是**异教**（它们就像 A 和非 A 那样相互对立）。通常，前者的信奉者被称为**信仰者**，后者的信奉者则被称为**不信者**。宗教是把对上帝的一切崇拜的**本质性东西**置于人的道德性之中的信仰，异教则是不把这种本质性的东西置于道德性之中的信仰；这要么是因为这种信仰根本缺乏一个超自然的和道德的存在者的概念（Ethnicismus brutus [粗笨的异教]），要么是因为它把某种不同于一种道德上认真奉行的生活方式的意向的东西，从而把宗教的非本质性的东西当做宗教成分（Ethnicismus speciosus [精致的异教]）。

于是，同时应当被设想为神的诫命的那些信条，要么是**纯然规章性的**，因而对于我们来说是偶然的，是启示学说，要么是**道德的**，因而是与其必然性结合在一起的，是可以先天地认识的，也就是说，是信仰的**理性学说**。前一种学说的总和构成**教会信仰**，而后一种学说的总和则构成**纯粹的宗教信仰**。<sup>①</sup>

为一种教会信仰要求**普遍性**（catholicismus hierarchicus [等级制的大公主义]），这是一种矛盾，因为无条件的普遍性以必然性为前提条件，而必然性则惟有在理性本身充分地论证

① 我并不把这种划分冒充为精确的、适合于通常的言说方式的，它可以暂时在此生效。

信条的地方才能成立，因而这些信条就不是纯然的规章。与此相反，纯粹的宗教信仰拥有对普遍有效性的合法要求（catholicismus rationalis [理性的大公主义]）。因此，信仰事务中的教派纷呈在后者中就永远不会出现，而在发现这种教派纷呈的地方，它总是产生自教会信仰的一种错误：把它的规章（甚至神的启示）视为宗教的本质性部分，从而把信仰事务中的经验主义强加给理性主义，并由此把仅仅偶然的東西冒充为就自身而言必然的。既然在偶然的学说中可能存在着各种各样相互冲突的东西，有时是规章，有时是对规章的解释，因而很容易就可以看出，纯然的教会信仰，不通过纯粹的宗教信仰来净化，就将是信仰事务中无限多的教派的一个丰沛源泉。

为了确定地说明这种净化之所在，我觉得，最适用的试金石就是如下命题：每一种教会信仰，如果它把纯然规章性的信理学说冒充为本质性的宗教学说，就都有某种**异教的混杂**：因为异教就在于把外在的东西（外在于本质的东西）冒充为本质性的。这种混杂可能逐渐地达到如此地步，以至于整个宗教都在这方面转变为把习俗冒充为律法的一种纯然的教会信仰，并在此后成为真正的异教<sup>①</sup>，针对这种骂名，说那些学说毕竟是神的启示也没有用；因为并非那些规章性的学说和教会的义务本身，而是赋予它们的无条件的价值（绝不纯然是载体，

① 异教 [Heidentum]（异教信仰）按照词义解释是从林（荒原 [Heiden]）中的民族的宗教迷信，也就是说，是这样一群人的宗教迷信，他们的宗教信仰没有任何教会制度，从而也没有公共的律法。但是，犹太教徒、伊斯兰教徒和印度教徒并不把他们的律法之外的东西视为律法，并且用指摘的称号（Goj、Dschaur 等等）亦即不信者来称谓不具备同样的教会戒律的其他民族。

而是本身就是宗教成分，尽管它们本身不带有任何内在的道德内容，从而所带有的不是启示的质料，而是把启示接纳入其实践意念的形式），才是以这样一种信仰方式理应得出异教这个名称的东西。按照这样一种信仰祝福或者诅咒的教会权威，会被称为教士制。如此自称的新教徒，如果他们要把自己的信理学说的本质性的东西置入对理性未告诉他们任何东西的命题和戒律的信仰之中，而且最坏的、最卑鄙的人与最好的人在同样的程度上适宜于信奉和遵循这些命题和戒律的话，也不能被从这一荣誉称号排除；哪怕他们再任意地加上种种德性的一个还如此庞大的后卫军，就像这些德性从前者的奇妙力量中产生出来（从而不具有自己的根源）似的。

[51]

因此，从教会信仰由以开始运用权威为自己说话、不关注通过纯粹的宗教信仰来校正自己的那个点上，也开始了教派的纷呈：因为既然纯粹的宗教信仰（作为实践的理性信仰）不可能失去其对人的灵魂的那种与自由意识相联结的影响，而教会信仰则对良知实施控制，所以每一个人都力图为了自己的意见，而把某种东西带进教会信仰，或者从教会信仰得出某种东西。

这种控制要么导致与教会的纯然分离（分离主义），也就是说，放弃与教会的公开交往，要么导致就教会形式而言的持不同意见者的公开分裂，尽管他们就质料而言皈依同一个教会（分裂主义者），要么导致就某些信理学说而言的无教派者会聚在特殊的、并非总是秘密的、但毕竟不为国家所认可的社团中（宗派主义者），他们中的一些还从同一个资源得出了特殊的、并不属于广大公众的、秘密的学说（仿佛是虔诚俱乐部会员），最后导致错误的和平缔造者，他们认为通过把不同的信仰方式融合起来就能够满足所有的人（混合主义者）；他们比宗

派主义者还更为糟糕，因为在宗教本身方面的漠然态度被奠定为基础，而且因为在民众中毕竟必须有一种教会信仰，一种教会信仰只要被政府适当地应用于自己的目的，就和其他教会信仰一样地好；一条原理，在统治者本身的口中虽然是完全正确的，甚至也是睿智的，但在必须从其自己的，而且是道德的旨趣出发来考虑这件事情的臣民本身的判断中，却会暴露出对宗教的极度蔑视；因为宗教的手段是什么性状，某人把什么纳入他的教会信仰，这对于宗教来说并不是无所谓的事情。

就教派纷呈（它尽可以昂首阔步，直至使教会数目繁多，〔52〕就像在新教徒那里发生的那样）而言，人们虽然习惯于说：有多种多样的宗教（真正说来是一个国家中的种种教会信仰方式）是好事，而且就这是一个好的标志，亦即信仰自由被留给了民众而言，这样说也是正确的；但是，真正说来这只是对政府的一种赞扬。就自身而言，这样一种官方的宗教状态毕竟不是好事，它的原则具有这样的性质，使得它并不像一种宗教的概念毕竟要求的那样，自身就带有本质性的信仰准则的普遍性和统一性，并把起源于本质之外的东西的争论与那种状态区别开来。因此，就宗教的手段对于作为终极意图（亦即在道德上改善人）的宗教来说或更大或更小的适用性和不适用性而言，意见的差异充其量能够造成教会教派的不同，但不可以由此造成宗教教派的不同，后者恰恰是与宗教（因而也就是不可见的教会）的统一性和普遍性相悖的。因此，经过启蒙的公教徒和新教徒将能够彼此视为信仰兄弟，但并不相互混同，二者都在期待（并且为此目的而努力）：时代在政府的庇护下将逐渐地使信仰的形式（在这种情况下，信仰当然不必是这样一种信仰，即通过某种别的东西，而不是通过纯粹的道德意念来使上帝宠爱或者与上帝和解）接近其目的亦即宗教本身的尊

严。——即使就犹太教徒而言，如果像现在所发生的那样，在他们中间出现净化了的宗教概念，并且抛弃如今没有任何用处的、毋宁说排斥一切真正的宗教意念的旧崇拜的外衣，这也无须犹太教徒普遍皈依<sup>①</sup>（皈依作为一种弥赛亚主义信仰的基督教）的幻梦就是可能的。既然他们曾经如此之久地拥有**无人之衣**（无宗教之教会），但**无衣之人**（无教会之宗教）也仍然未能得到很好的保护，因而他们需要一个在其目前状态下最适宜于终极目的的教会的某些形式，所以，人们可以把这个民族的一个非常优秀的人物**本·大卫**的思想，亦即公开接受**耶稣**的宗教（也许连同其载体，即**福音**），不仅视为有利的，而且视为惟一的建议，其实施会使这个民族无须在信仰事务上与其他人混同，就很快作为一个博学的、道德良好的、能够获得公民状态的一切权利的、其信仰也能够被政府认可的民族而引人注目；在这方面，当然必须让他们的释经（对托拉和福音的释经）是自由的，以便把作为犹太人的耶稣对犹太人说话的方式与作为道德教师的耶稣对一般人说话的方式区别开来。——犹太教的安乐死是离开一切旧的规章学说的纯粹的道德宗教，这些规章学说的一些却还必须保留在（作为弥赛

① 莫色斯·门德尔松以一种为他的**聪明**增光（通过一种 *argumentatio ad hominem* [因人而宜的论证]）的方式驳斥了这种无理要求。只要（他说）不是上帝从西奈山上像他（在雷鸣电闪中）给予我们律法那样郑重地取缔我们的律法，也就是说，直到永远，我们都受着这种律法的制约；由此他大概是想说：基督徒们，如果你们把犹太教从你们自己的信仰中清除掉，我们也将抛弃我们的信仰。——但是，他通过这种严厉的要求断绝了他自己的信仰同伴起码减轻沉重的负担的希望，尽管他也许认为少许这样的负担在本质上是属于他的信仰的，至于这是否是他的善良**意志**增光，且让这些人自己去决定。

亚主义信仰的)基督教之中;最后,这种教派的区分毕竟也必须消失,并且至少在精神上造成人们称之为尘世宗教变迁之伟大戏剧的结束的东西(万物的复归),因为只有一个牧人和一个牧群。

※            ※            ※

但是,如果有人不仅问基督教是什么,而且问基督教的教师如何开始,以便在人们的心中确实发现这样一种基督教(这与下述任务是一回事:怎么做才能使宗教信仰同时造就更好的人?),那么,目的虽然是同一个目的,并且不可能造成教派的区分,但达成目的的手段的选择却很可能造成这种区分。因为对于同一个结果来说,可以设想不止一个原因,因而就可能造成意见的分歧和争执,即是这一种手段还是另一种手段最适合目的,哪一种手段是属神的,从而造成在说明〔54〕一般宗教的本质性的东西(在主观的意义上)的那些原则方面的分离。

既然达成这一目的的种种手段不可能是经验性的——因为这些手段充其量影响行为,但并不影响意念——,所以,对于把一切超感性的东西都视为超自然的东西的人来说,上述任务就必然转化为以下问题:再生(作为某人由以成为另一个新人的转变的结果)是如何通过属神的直接影响而可能的?而为了获得这种影响,人应当做什么呢?我断言,无须求教于历史(历史虽然能够说明种种意见,但却不能说明它们的必然性),人们就可以先天地预言一种不可避免的教派区分。单是这一任务就在那些把为一种自然的结果而呼吁超自然的原因当做小事一桩的人那里造成了这种区分。甚至这种分裂也是惟一的分裂,使人有权称谓两个不同的宗教教派;因为人们错误地如此称谓的其他分裂,只是教会教派,并不关涉宗教的内核。——但是,任何一个问题都首先由任务的澄清构

成，其次由**解决**构成，最后由为解决提供了所要求的东西的**证明**构成。因此：

1. 任务（正直的**施佩讷**热情地向教会的所有学说呼吁的任务）是：宗教陈述必须以使我们成为**别样的人**为目的，不仅仅以使我们成为更好的人为目的（就好像我们已经是好人，只不过是就程度而言被忽略的好人罢了）。这个命题对**正教徒**（一个想得不坏的名称）形成了障碍，他们除了可敬的（尽管混杂有种种越轨，但经过那些越轨又总是能够变好的）生活方式之外，还把对纯粹的启示学说的信仰和由教会规定的戒律（祈祷、去教堂和圣事）当做取悦上帝的方式。——因此，任务完全是建立在理性之中的。

2. 但是，解决的结果却完全是**神秘主义的**，就像人们在宗教的原则方面能够期待于超自然主义的那样；由于人是天生在罪中死的，超自然主义使人对从自身的力量出发的改善不抱希望，甚至对从他的本性中的源始的、不可篡改的道德禀赋出发的改善也不抱希望。这种禀赋虽然是**超感性的**，但却被称做肉身，之所以如此，乃是因为它的结果并不同时是**超自然的**。除非在这种场合，其结果的直接原因只是（上帝的）灵。——〔55〕

对那一任务的神秘主义的解决，把信徒们划分为超自然影响的**情感**的两个教派：在一个教派那里，情感必然是**研磨心灵**（悔恨）型的，而在另一个教派那里，情感则必然是**融化心灵**（融解为与上帝的永福结合）型的，以至于问题的解决（使恶人成为好人）是从两个对立的立场出发的（“立志虽然善良，却缺乏行动”）。也就是说，在一个教派中，问题仅仅在于**摆脱**自身中恶的统治，此后善的原则就会自动地到来；在另一个教派中，问题则在于将善的原则纳入自己的意向，此后凭借一种超自然的影响，恶就再也不能为自己找到位置，惟有善占据统治地位。

关于人的一种道德的，但却仅仅通过超自然的影响才成为可能的转变的理念，尽管早就**萦绕**在信徒们的大脑中，但却只是在近代才被付诸语言，并且在转变学说中造成了**施佩讷—法兰克**的教派区别和**迈伦—钦岑多尔夫**的教派区别（敬虔主义和迈伦主义）。

按照前一种假说，善与（人的本性与之融合的）恶的分离乃是通过一种超自然的行动，通过心灵在忏悔中的悔恨和研磨而发生的；忏悔是一种近乎绝望的、但毕竟也惟有通过一个上天精神的影响才能在其必要的程度上达到的**哀恸**（maeror animi [心灵的哀恸]）。人必须自己请求这种哀恸，因为他自己对自己不够哀恸而感到哀恸（因而遗憾对他来说毕竟不能完全是发自内心的）。这种“自我认识的地狱之行，如已故的**哈曼**所说，开辟了通往成圣的道路”。也就是说，在这种忏悔的热情达到其最大高度之后，就发生了突破，而且再生者的纯金在包围着它，但却并不使它在**不纯的渣滓**之下闪闪发光，很适宜于在一种善的生活方式中作出为上帝所喜悦的应用。——因此，这种变化开始于一个**奇迹**，结束于人们通常习惯于称为自然的东西，因为它是**理性**规定的，也就是说，结束于道德上善的生活方式。但是，由于甚至在神秘主义倾向的想象力极度高扬之时，也毕竟不能使人免除一切自行作为而不使人完全成为机器，所以，坚持不懈的热情**祈祷**是他还应当做的事情（如果人们委实要把这视为一种作为的话），而且他指望惟有祈祷给他带来那种超自然的结果；但在这里，毕竟也出现了如下疑虑：既然顾名思义，祈祷只是就它在信仰中发生而言才是可满足的，而信仰本身则是一种神恩的结果，也就是说，是人从自己的力量出发不能达到的某种东西，所以他就**被**以他的神恩手段引入了循环，最终也根本不知道他应当怎么办。



按照第二个教派的意见，意识到自己的有罪性状的人为了改善而迈出的第一步，完全是自然地、通过理性发生的；理性通过在道德法则中把镜子竖在人面前，让人在其中看到自己的卑鄙，而利用向善的道德禀赋，使人下决心此后使道德法则成为自己的准则，但这一决心的实施却是一个奇迹。也就是说，他离开恶的精神的旗帜，来到善的精神的旗帜下，这是一件轻而易举的事情。但是，坚守善的精神的旗帜，不重新落回到恶里面，而是在善里面日益前进，这是他以自然的方式无能为力的事情，毋宁说所要求的无非是一种超自然的结合的情感，甚至是与一个上天的精神不断交往的意识；在这里，虽然在他和后者之间一方面并不缺少指点，另一方面也不缺少请罪，但毕竟有一种不和或者（从神恩的）倒退是令人担忧的；如果他仅仅考虑不断地培植这种本身是一种连续的祈祷的交往的话。

在此，作为任务的关键，即成为一个新人，提出了一种双重的神秘主义的情感理论；此处所涉及的不是一切宗教的**客体**和目的（不是上帝所喜悦的生活方式，因为在这一点上双方是一致的），而是**主观**的条件，惟有在这些条件下我们才获得在我们里面实施那种理论的力量；这里所说的不可能是德性（德性是一个空洞的名称），而只能是**神恩**，因为各派在不能自然地进行这一点上是一致的，但又在下面这一点上分道扬镳，〔57〕即一方必须通过与恶的精神的**殊死**斗争，为的是摆脱它的控制，而另一方则认为这根本不必要，甚至作为善功的神圣性是可鄙的，而径直与善的精神缔结盟约，因为过去与恶的精神的盟约（作为 *pactum turpe* [可耻的盟约]）根本不会造成对此的异议；在这种情况下，再生作为灵魂状态中一劳永逸地进行的超自然的和彻底的革命，就会也外在地使得从双方如此形成鲜明对比的情感产生的一种教派区别变得清晰

可见。<sup>①</sup>

3. 证明：如果发生了第2点所要求的東西，那么，第1点的任务就将由此得到解决。——这一证明是不可能的。因为人必须证明，在他里面发生了就自身而言是一个矛盾的一种超自然的经验。充其量可以承认，人在自己里面会得出一种经验（例如，关于新的、更好的意志规定），关于他只会凭借一个奇迹来解释的一种变化，因而就是关于某种超自然的東西。但是，对于一种经验，人们干脆就连证明它事实上是一种经验也不能，因为它（作为超自然的）不能被回溯到我们知性的本性的任何规则并由此而得到证实，那么，这种经验就是对某些感觉的解说，关于这些感觉人们不知道应当用它们来做什么，不知道它们是作为属于知识的而有一个现实的对象，还是纯然是幻梦。由于神明的理念仅〔58〕仅存在于理性之中，因此，想感受神明本身的直接影响，是一种自相矛盾的僭妄。——因此，这里一种任务连同其解决，都没有任何一种可能的证明；从中也永远不能得出某种理性的東西。

关键还在于来探究，除了上述两个根据教派的原则之外，《圣经》是否包含着解决那个施佩纳式问题的其他原则，能够来补偿

① 在这些教派中的某一个里面受教育（如果诸如此类的事情是可能的話）的整个民族，会具有什么样的国民外貌呢？这样一种区别会表现出来，这是毫无疑问的。因为对心灵所造成的经常重复的，尤其是反自然的印象将表现在举动和语言的声调中，而表情最终将成为固定的面部特征。有福的，或者如尼古莱先生所称，受到祝福的面容会有别于其他有教养的、开化的民族（恰恰不属于其长处）：因为这是对虔诚的漫画式素描。但是，使敬虔主义者的名称成为教派名称（教派名称总是与某种蔑视结合在一起）的，却不是对虔诚的蔑视，而是幻想的和虽有谦恭的一切假象却傲慢的僭妄，即自称为超自然的、受宠的上天子女。尽管就人们所能够看到的而言，他们的生活方式并不比他们所说的尘世子女在道德性上表现出丝毫优势。

纯然正统的教会原理的无结果性。事实上，不仅仅在《圣经》中可以找到这样一个原则已为人们所注意，而且令人信服地确定的是，惟有通过这一原则和包含在这一原则之中的基督教，这部经书才能够获得其如此广大的作用范围和对世界的持久影响，这是任何启示学说（作为这样一种启示学说）、对奇迹的任何信仰、众多皈依者的任何联合起来的声音都不能产生的一种作用，因为这种作用不是汲取自人本身的灵魂，从而必然总是保持为外来的。

也就是说，在我们里面有某种东西，我们一旦发现了它，就永远不可能停止惊赞它，而且这同时也是把理念中的人性提高到人们在作为经验对象的人身上不可以猜测的某种尊严的那种东西。说我们是服从道德法则的，甚至以牺牲一切与这些法则相抵触的生活安逸而由我们的理性规定为遵循这些法则的存在者，人们对此并不感到惊奇，因为顺从那些法则，这客观地存在于作为纯粹理性之客体的事物的自然秩序之中，普通的和健全的知性从来不会想到询问，我们是从哪里得到那些法则的，以便也许在我们知道它们的起源之前推迟对它们的遵循，或者干脆怀疑它们的真理性。——但是，我们也有为了道德而在我们的感性本性方面做出如此巨大牺牲的能力，以至于我们也能够做到我们轻而易举地就清楚地领会我们应当去做的事情：感性的人对于我们里面的超感性的人来说（如果发生冲突）是无，尽管后者在自己的眼中就是一切；超感性的人对感性的人的这种优越性，我们里面这种道德的、与人性不可分割的禀赋，是最高的惊赞的对象；人们凝视这个真正的（并非臆 [59] 造的）理想越久，这种惊赞就越是提高，以至于一些人由于被这种理想的不可理解性所诱惑，把我们里面的这种超感性的东西因其毕竟是实践的而视为超自然的，也就是说视为根本不受我们支配，并且作为自己的而属于我们的某种东西，而是毋宁说视为来自另一个更高的精神的影响，这些人也是很可以原谅

的；但他们在这点上还是有很大错误的，因为这种能力的结果在这种情况下不是我们的行动，从而也不能被归于我们，因而这方面的能力就不会是我们的能力。——对这种以不可理解的方式寓于我们之中的能力的理念的利用，自少年时代起并且继续在公开的陈述中对这一理念的关心，这包含着那个（关于新人的）问题的真正解决。而且甚至《圣经》也不曾留意别的东西，也就是说，不曾暗示应当替代理性来造成这种革命的超自然的经验和狂热的情感，而是暗示基督的精神，为的是就像基督以教诲和榜样来证明这种精神那样，使这种精神成为我们的精神。或者毋宁说，既然这种精神已经与源始的道德禀赋一起存在于我们里面，所以只是为它腾出空间。这样，在冷漠的正统主义和扼杀理性的神秘主义之间，《圣经》的信理学说就像它凭借理性就能够从我们自身发展出来那样，是以神的力量设法使所有人的心灵都趋向于彻底的改善的、把所有人都联合在一个普遍的（尽管是不可见的）教会之中的、建立在实践理性的批判主义之上的、真正的宗教学说。

※ ※ ※

但是，在这一附释中真正说来，关键在于对如下问题的回答：政府是否能够给予情感信仰的一个教派以一个教会的认可；或者，它是否虽然能够容忍和保护这样一个教派，但却不能以那种特权来使它增光，且不违背自己的意图而行动。

如果可以假定（就像人们有理由可以这样做那样）：关心臣民们的未来永福，并且为他们指出通达这种永福的道路，这根本不是政府的事情（因为它必须让这些臣民自己做这件事，〔60〕甚至统治者本身通常也从民众及其教师那里获得自己的宗教），那么，它的意图就只能是，也通过这种手段（教会信仰）来获得顺从的、道德上善的臣民。

归根结底，首先，政府将不认可任何自然主义（没有《圣

经》的教会信仰)，因为就自然主义而言，根本不会存在任何服从政府影响的教会形式，这是与前提条件相矛盾的。——因此，《圣经》正统就会是政府要使官方的民众教师负有义务的东西；就这些教师而言，《圣经》正统又处于相关各学科的评判之下，因为若不然，就会产生一种教士制，亦即教会信仰的操作者们的统治，来按照它的意图统治民众。但是，它不会通过自己的权威来确认正统主义，亦即关于教会信仰足以成为宗教的意见，因为这种意见将使道德性的自然原理成为次要的事情，而道德性毋宁说是政府如果应当信赖自己的民众的话，就必须能够指望的主要支柱。<sup>①</sup>最后，政府至少可以把作为民众关于自己能够分享超自然的灵感的意见的神秘主义，提高到一种官方的教会信仰的级别，因为它根本不是什么官方的东西，因而摆脱了政府的影响。

① 惟一可以使国家在宗教事务中感兴趣的東西，就是宗教事務的教師們應當督促的東西，以便國家擁有有用的公民、良好的戰士和一般而言忠誠的臣民。如果它為此選擇加強在規章性信理學說和這樣的神思手段方面的正統信仰，那麼，它在這裡就要倒臺了。因為既然接受這些規章是一件容易的事情，而且對於思想壞的人來說比對於好人來說更容易，與此相反，道德上的意念改善則造成眾多和長久的艱辛，但是他却被告知主要從前者來希望得到永福，所以，他恰恰可以不使自己為（畢竟是小心翼翼地）逾越自己的義務而深感憂慮，因為他手中有一個屢試不爽的手段，通過它對神思手段的一切奧秘和懇切利用的正確信仰來避免神的懲罰正義；與此相反，如果教會的那種學說要徑直指向道德性，那麼，他的良知的判斷的內容就會截然不同，也就是說，就他不能對他所做的惡有所補償而言，他必須為此而對一個未來的審判者作出回答，而且沒有任何教會性的手段，沒有任何由恐懼逼迫出來的信仰，也沒有任何一種祈禱能夠使他逃避這種命運（*desine fata deum flecti sperare precando* [別再用祈禱來希望神改變命運]）。——國家因什麼樣的信仰而更安全呢？

〔61〕

## 学科之争的媾和与调停

在仅仅关涉纯粹的，但却是实践的理性的种种争执中，哲学学科不容置疑地拥有作出陈述的优先权，而且就形式上的东西而言拥有**指导**进程的优先权；但就质料上的东西而言，神学学科则可以占有标志着优势的位置，这并非因为它在理性的事务中能够比其他学科具有更多的洞识，而是因为这涉及人类最重要的事情，因而它就拥有**最高等**学科的头衔（但只是作为 *prima inter pares* [同类中间的领先者]）。——但是，它并不是按照纯粹的和先天可认识的理性宗教的法则说话（因为这样一来，它就会自贬身份，坐到了哲学的板凳上），而是按照**规章性**的，在一部特别被称为《**圣经**》的书中，亦即在人与上帝于许多世纪前缔结的旧约和新约之启示的古书所包含的信仰规范说话。这部古书作为一种历史信仰（并不正好是道德的信仰；因为道德的信仰也可以从哲学得出），其可靠性可以期待于阅读《圣经》对人心造成的作用，毕竟要比期待于凭借对其中所包含的学说和叙述进行的批判审视而提出的证明更多，它的**解释**也不是被委托给平信徒的自然理性，而是被委托给圣经学者们的洞察力。<sup>①</sup>

〔62〕

《圣经》信仰是一种弥赛亚主义的历史信仰，上帝与亚伯

① 在教会信仰的罗马公教体系中，关于这一点（《圣经》阅读）比在新教体系中有更多的一贯性。——新教布道人**拉·科斯特**对他的教友们说道：“神的言取自源泉（《圣经》）本身，在那里你们可以纯粹地、毫不掺假地拥有神的言；或者你们必然在《圣经》中找到的，无非就是我们在其中找到的东西。——现在，亲爱的朋友们，请你们最好告诉我们，你们在《圣经》中找到了什么，以免我们不必要地自己在其中寻找，最终我们自以为在其中找到的东西又被你们称为对《圣经》的错误解释。”——公教教会在“教

拉罕之约的经书是它的基础，由一种摩西弥赛亚主义的教会信仰和一种福音弥赛亚主义的教会信仰构成。它如此完备地叙述了上帝子民的起源和命运，以至于它从世界历史中至高的、没有一个人当时在场的东西开始，也就是说从世界的开端（在《创世记》中）开始，一直把它追溯到万物的终结（在《启示录》中）。除了期待于一位属神的受感动的作者之外，不能期待于别的任何人；——在这里，就神圣纪元的各个重要时期而言，却呈现出一种令人忧虑的数字神秘教义，它会对这种《圣经》的历史叙述之可靠性的信仰有所削弱。<sup>①</sup>

并非从人的理性得出的、但毕竟在终极目的上与人的理性〔63〕

会（公教教会）之外无救恩”的命题中，也说得比新教教会更具一贯性，后者则说：作为公教徒也能够有福。因为如果是这样（波舒哀语），那么，人们选择皈依前者就最为可靠。因为毕竟没有一个人能够要求比有福更有福。

- ① 70个启示录月（在这个周期中有4个），每个月为29.5年，就得出了2065年。其中每第49年作为大安息年（在这个时域有42个）被除去，剩下正好2023年，就是亚伯拉罕从上帝赐给他的迦南地走出到埃及去的那一年。——由此开始直到以色列的子孙占领那块土地，是70个启示录周（等于490年）——而且将这样的年周乘以4（等于1960年）并加上2023年，按照P.佩托的计算，恰恰得出基督的诞生年（等于3983年），一年也不差。——之后70年是耶路撒冷被毁（也是一个神秘主义的时期）。——但是，本格尔（《时代的序列》，第9章，第218页以下）不是得出3939年是基督诞生的数字吗？然而，这丝毫无损于由7构成的数字的神圣性。因为从上帝召唤亚伯拉罕到基督诞生，年的数字是1960，分为4个启示录时代，每个是490年，或者也分为40个启示录时代，每个是 $7 \times 7 = 49$ 年。如果从每第49年除去大安息年，并从每个最大的安息年亦即第490年除去一年（一共44年），则剩下的恰恰是3939年。——因此，3983和3939这两个年数作为说法不同的基督诞生年，区别就仅仅在于，如果在前者的时间中属于4个大时期的时间的东西，被减去安息年的数字，就产生出前者。按照本格尔的说法，圣史的年表如下：

亦即道德实践的理性完全一致的、规章性的（因而是出自一种启示的）属神意志的律法书，亦即《圣经》，只要能够被证明为上帝的言，而且其可靠性能够获得证据的话，就会是引导人和公民获得暂时的和永恒的福祉的最有力的工具。但是，这种情形面临着许多困难。

因为即便上帝确实对人说话，人也毕竟永远不能知道有上帝在对他说话。人通过自己的感官把握无限的上帝，把上帝与感官存在者区分开来，并根据什么东西来认识上帝，这是绝对不可能的。——但是，人相信听到其声音的，不可能就是上帝，这一点，他却能够在一些实例中使自己确信；因为如果通过这些实例向他呈现出的东西与道德法则相悖，那么，无论那显现如何让他觉得多么庄严，并且超越了整个自然：他也毕竟必须把它视为欺骗。<sup>①</sup>

2023：向亚伯拉罕应许占领迦南地；  
2502：得以占领迦南地；  
2981：第一圣殿落成；  
3460：发布命令建造第二圣殿；  
3939：基督诞生。

就连大洪水年也可以这样先天地计算出来。也就是说，4个等于490年（=70×7）的时期是1960年。从中除去每个第7年（=280年），剩下1680年。从这1680年再除去其中所包含的每一个第70年（=24年），还剩1656年，就是大洪水年。——从大洪水到召唤亚伯拉罕也是366整年，其中一年是闰年。

对此，人们还应当补充说什么呢？神圣的数字决定了世界的进程吗？——**弗兰克**的《约比莱式周期》同样是围绕着神秘主义年代学的这个中心旋转的。

① 关于亚伯拉罕根据神的命令想通过屠宰和焚烧他自己惟一的儿子——可怜的孩子毫不知情地还自己背着柴——来献祭的神话，可以用做例子。亚伯拉罕必然答复这误以为的神的声音说：“我不应当杀我的好儿子，这是毫无疑问的；但是向我显现的你是上帝，这一点我却不知道，而且也不可能知道”，即使这声音是从（可见的）天而降的。



《圣经》作为一种在教诲和例证中充当规范的福音弥赛亚主义信仰，其证明不能被视为取自其作者关于上帝的知识（因为他始终是一个有可能犯错误的人），而是必须就自身而言，被视为由人民的教师们取自其内容对人民的道德性的作用——而这些教师们也是出自作为（科学事务上的）愚氓的人民之中的，因而被视为取自普遍的、每一个平常的人固有的理性宗教的纯粹源泉，这种理性宗教恰恰由于这种纯朴而必然对人民的心灵具有最广泛和最有力的影响。——《圣经》凭借某些规章性的规范而是这种理性宗教的工具，它给予宗教在公民社会中的实施以作为某种治理的形式，并因此而证明了这一律法书作为属神的律法书（我们的一切义务作为神的诫命的总和）的可靠性，就这一律法书的精神（道德的东西）而言证实了自身；但就字面（规章性的东西）而言，这部书中的规章并不需要证明，因为它们并不属于本质性的东西（*principale* [首要的东西]），而是仅仅属于其附加物（*accessorium* [附属的东西]）。——但是，把这部书的起源建立在其作者的受感动之上（*deus ex machina* [救急神]），以便也使其非本质的规章成为神圣的，则与其说加强对它的道德价值的信赖，毋宁说是削弱了它。

证明一部这样的经书是一部属神的经书，这不可以从历史叙述引申出来，而是只能从它经受过考验的那种在人心建立一种宗教，并且在这宗教由于种种（旧的或者新的）规章而蜕变的时候，通过自己的纯朴本身而重建其纯粹性的力量引申出来，这种工作并不因此就不再是自然的作用和神意的普遍进程中进步着的道德文化的成就，而且需要被解释为这样一种作用，以免这部书的实存被不信地归于单纯的偶然，或者被迷信地归于一种奇迹，而理性在这两种场合则被搁浅。

由此得出的结论如下：

通过作为一种系统的信理学说的文本，历来无论在教义问答的陈述中还是在讲道陈述中对人们的心灵所施加的影响，《圣经》在自身中就包含着其（道德上的）属神性在实践方面的充分证明根据，以便把它不仅作为普遍的和内在的理性宗教的工具，而且作为一种规章性的、在不可预见的时代里充当导线的信理学说的遗嘱（新约）保存下来：即使对于理论地和历史地探究它的起源的学者们和对于其历史的批判探讨来说，它在理论方面或多或少地缺乏证据。——它的道德

〔65〕内容的属神性充分地在历史叙述的属人性方面补偿了理性，历史叙述就像是一部古羊皮书那样有时不可读，必须通过调整和补正而在与整体的联系中来得到理解，并且在这方面毕竟有权得出以下命题：《圣经》就好像是一种属神的启示一样，理应被保存，被在道德上使用，并作为宗教的引导手段加给宗教。

自以为如今已经长成而不再需要教会信仰之襁带的那些大天才们，无论他们如今作为爱神者在官方为此建立的教会中，还是作为神秘主义者伴着内在启示的灯光如醉如痴，其鲁莽都会很快使政府对自己的宽容感到遗憾，即忽视了公民秩序和安定的那种创建手段和领导手段，并听凭人轻率处理。——也不能期望，一旦我们所拥有的《圣经》失去了信誉，就会出现另一部《圣经》取而代之：公开的奇迹并不能两次在同一事情上成功，因为先行奇迹的失败就持久性而言将夺去对后来奇迹的一切信仰；——尽管在另一方面，即使在《圣经》的某些涉及经书的形式多于涉及其信仰内容的规章中，应当指摘其作者一些东西，那也不必理会警告派的叫嚷（国家处在危险中），因为禁止对一种学说进行检验是违背学术自由的。——但是，说一种历史信仰是义务，并且属

于永福，那就是一种迷信。<sup>①</sup>

关于《圣经》的**诠释艺术**（*hermeneutica sacra* [神圣的 [66] 诠释术]），既然它不能听凭平信徒们进行（因为它涉及一个科学的体系），就宗教中规章性的东西而言，就只能要求诠释者

① **迷信**是对被认为并非以自然方式发生的事情比对可以按照自然规律解释的事情给予更大的信赖——无论是在自然事物中还是在道德事物中——的癖好。因此，人们可以提出这样的问题：是应当由圣经信仰（作为经验性的信仰），还是反过来应当由道德（作为纯粹的理性信仰和宗教信仰）来充当教师的导线；换句话说：是教诲因在《圣经》中而是上帝的，还是教诲因是上帝的而在《圣经》中？——前一个命题显然是矛盾的，因为这里必须以此书的属神威望为前提条件，以便证明教诲的属神性。因此，惟有第二个命题能够成立，但它是绝对不能够被证明的（*Supernaturalium non datur scientia* [不存在超自然事物的知识]）。——且举一例。——摩西弥赛亚主义信仰的信徒们在耶稣去世后，认为其出自上帝与亚伯拉罕之约的希望完全落空了（我们原希望他会救赎以色列）；因为在其《圣经》中，拯救仅仅被应许给亚伯拉罕的子孙。如今所发生的是，当圣灵降临节门徒们聚会时，其中的一个突然产生了出色的、符合细腻的犹太人诠释艺术的念头：即便是异教徒（希腊人和罗马人），如果他们相信亚伯拉罕想用他惟一的儿子向上帝献的祭（作为救世主的惟一献祭的象征）的话，也能够被视为已纳入这个约；因为在这里，他们也是亚伯拉罕在信仰上的子孙（最初是通过割礼，但后来就也不用割礼）。——在一次大规模的民众聚会上，这一发现开启了一个如此无法比拟的前景，它仿佛是圣灵的直接作用一般，被极为欢欣鼓舞地接受，被视为一个奇迹，并且作为这样一个奇迹进入《圣经》的历史（《使徒行传》）。但就《圣经》历史而言，把它当做事实来信仰，并把这种信仰强加给人的自然理性，这却根本不属于宗教，这件事并不是一个奇迹。因此，就这样一种教会信仰而言，为恐惧所驱使的顺从作为永福所要求的，就是一种迷信。

向自己说明，他的说法是应当被理解为**真实的**，还是应当被理解为**学说的**。——在前一种场合，诠释必须在字面上（在语言文学文献学上）符合作者的意思；但在第二种场合，作者就享有（在哲学上）把《圣经》章节以道德实践的意图（为感化学习者）在诠释上所接受的那种意义加给它们；因为对一个纯然历史命题的信仰，就其自身而言是死的。——如今，前者对于《圣经》学者来说，间接地对于民众来说，在某种实用的意图上可能是足够重要的，但宗教学说的真正目的，即在道德上造就更好的人，却由此而不仅被错过，而且在根本上被阻碍。——因为《圣经》的作者们作为人也可能犯错误（如果人们不假定一种通过《圣经》不断延续的奇迹的话）。例如**圣保罗**与他的神恩拣选。他真诚地把神恩拣选由摩西弥赛亚主义的《圣经》学说转变为福音的《圣经》学说，尽管他对于某些人还在出生前就遭抛弃的不可理解性感到很尴尬，并且在人们假定《圣经》学者们的解释术是诠释者不断分享的启示的时候，  
〔67〕不得经常地损害宗教的属神性。——因此，惟有不（经验性地）要求知道神圣的作者把一种什么样的意思与其语词结合在一起，而是要求知道理性（先天地）就道德方面而言在使一段话成为《圣经》文本的时候，能够配上一种什么样的学说的**学说性**诠释，才是惟一在真正的、内在的和普遍的宗教中教导民众的福音的和《圣经》的方法；这种宗教有别于作为历史信仰的局部教会信仰。在这种情况下，一切都真诚而且开放地进行，没有欺骗，因为与此相反，用民众中没有一个人能够证明的一种历史信仰来取代每一个人都领会的道德信仰（惟一造福于人的信仰），而在其意图（民众必然具有的意图）上**进行欺骗**，民众是会抱怨自己的教师的。

就一个被教会了崇敬圣经书的民众的宗教而言，对该经书所做的与其（民众的）道德旨趣——感化、道德改善和由此

得福——相关的学说性诠释同时也是真实的：也就是说，上帝愿意知道他在《圣经》中启示出来的意志被如此理解。因为这里所说的不是一种公民的、将民众置于纪律之下的（政治的）政府，而是一个以道德意念的内核为目的的（从而是属神的）政府。通过我们自己的（道德实践的）理性说话的上帝，是他的这种言的一个可靠的、普遍可理解的诠释者，而且他的言也绝对不可能有别的任何（以历史的方式）得到证明的诠释者，因为宗教是一个纯粹的理性事务。

※ ※ ※

这样，学院的神学家们自身就有义务，因而也有权利维护《圣经》信仰，但不应损害哲学家在任何时候对《圣经》信仰进行理性批判的自由，哲学家们在短时间内可以允许那种高等学科拥有的一种专制状态（宗教敕令的专制）的情况下，通过郑重的公式尽可能地保护自己：*Provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat* [执政官们深谋远虑，不让国家蒙受什么损失]。

### 附录：关于神圣经书的实践利用和可能 存续时间的圣经理史学问题

[68]

无论种种意见如何变迁，圣圣经书还长久地保持着威望。在政府就一个国家中民众的和睦与安定而言的旨趣与此紧密相连时，政府的智慧为此提供了担保。但是，保证圣圣经书的永恒性，或者也以千禧年主义的方式让它转变为尘世的一个新的上帝之国，却超出了我们的全部预卜能力。——因此，如果教会信仰有朝一日不得不缺少引导民众的这一重大手段的话，会发生什么事情呢？

谁是《圣经》各卷（旧约和新约各卷）的编辑呢？而且，

正典是在什么时候完成的？

为了维持一旦接受的信仰规范，语言文学学的、好古的知识将总是必要的吗？或者，理性将有能力自行地以普遍的赞同来安排这些知识的应用吗？

人们有根据所谓的七十译者的《圣经》之可靠性的充足证明文件吗？而且，人们从什么时候开始能够有把握地确定它的年代？如此等等。

※ ※ ※

对这部经书的实践利用，尤其是在布道中对它的官方利用，毫无疑问是有助于使人们改进以及激发其道德动机（感化）的利用。其他所有意图如果与它有抵触，都必须置于它的后面。——因此，人们必然感到惊奇的是，这条准则居然还可能受到怀疑，而且对一个文本的**释义性**的处理即使没有被置于**告诫性**的处理之前，但后者毕竟至少不应当由于前者而黯然失色。——不是《圣经》学者，不是人们借助他们那些通过往往只是不成功的推测的语言文学学知识而从《圣经》**抽取**出的东西，而是人们借助道德思维方式（因而是按照上帝的精神）**带**入《圣经》的东西，以及从不骗人、也从不可能没有有益作用的学说，必然给予这种对民众的陈述以指导：也就是说，把文

[69] 本**仅仅**（至少是**主要**）当做一切在此可以设想的道德改善的动力来处理，不可以探究神圣的经书作者们在此自己所想到的东西。——一次以感化为终极目的的布道（就像每一次布道都应当是的那样），如果由此要造成的意念应当是纯正的，就必须展示出从听众的**心灵**出发，也就是说从自然的道德禀赋出发，哪怕是从最没有学问的人的自然道德禀赋出发的教诲。与此相结合的经书**见证**也不应当是**证实**这些学说的真理性的历史证据（因为在这里，道德上的积极理性并不需要这些证据；而且经验性的知识也做不到这一点），而应当纯然是把实践的理性原

则运用到《圣经》故事的事实之上，以便使其真理性更为直观的例证；这对于全世界的民众和国家来说也有一种非常可贵的好处。

### 附录：论宗教中的一种纯粹的神秘主义<sup>①</sup>

我从《纯粹理性批判》中学到，哲学绝不是一门表象、概念和理念的科学，或者是一切科学的科学，或者是其他类似的东西；而是人、人的表象、思维和行动的科学：——它应当按照人的一切组成部分，如人所是和应当是的那样，也就是说，既按照人的自然规定性，也按照人的道德性境况和自由境况来展示人。在这里，旧哲学通过使人在这个世界上成为机器，作为机器不得不完全依赖世界或者外部事物和情景，而给人指定了在这个世界上的一个完全错误的位置；因此，它使人成为世界的一个几乎纯然被动的部分。——现在，理性的批判出现了，并且给人在世界上规定了一种完全主动的生存。人本身原初就是他的所有表象和概念的创造者，并且应当是他的一切行动的事主。前一个“是”和后一个“应当”导向人身上的两种完全不同的规定性。因此，我们也在人身上觉察到两个完全不同的部分，亦即一方面是感性和知性，另一方面是理性和自由意志，它们相互之间是有根本区别的。在自然中一切都是，在

① 博士论文《纯粹神秘主义和康德宗教学说之间的相似性》（作者卡尔·阿尔诺德·威尔曼斯，比勒费尔德—居斯特法罗，哈里斯萨克森，1797）附有一封信，经作者允许，并删去抬头和结尾的客气话，我在这里把它登出来。它把这位如今献身于药学的年轻人表现为在其他科学领域也可以指望有很多成绩的人。尽管如此，我在这里并不是说要无条件地承认我的表象方式与他的表象方式的那种相似性。

它里面谈不上任何应当；但是，感性和知性只是永远旨在规定是什么和是怎样；因此，它们必须是被规定给自然的，被规定给这个尘世世界的，从而是属于它的。理性不断地要进入超感性的东西，就像这种东西生性就要超出感性自然一样；因此，理性虽然是一种理论能力，但尽管如此却看来根本不是被规定给这种感性的；不过，自由意志确实在于对外部事物的一种独立性；这些外部事物不应当是人的行动动机；因此，人更不能属于自然。但他属于什么呢？人必须是被规定给两个完全不同的世界的，一方面是被规定给感官和知性的王国的，因而被规定给这个尘世的；但另一方面也是被规定给另一个我们不了解的世界的，是被规定给道德王国的。

说到知性，它自身就已经被它的形式限制在这个尘世；因为它纯然是由范畴，亦即只能与感性事物相关的表现方式构成的。因此，它的界限是给它清晰划定的。在范畴止步的地方，知性也就止步了，因为是范畴形成和构成了知性〔我觉得，这也是知性的纯然尘世的规定性或者自然规定性的一个证明，即我们在知性力量方面在自然中发现一个阶梯，从最聪明的人直到最愚蠢的动物（因为我们毕竟也可以把本能视为知性的一种，如果自由意志并不属于纯然的知性的话）〕。但在道德性方面就不是这样，它是在人性止步的地方止步的，而且它在所有人身上原初就是同样的东西。因此，知性必须仅仅属于自然，而且如果人仅仅具有知性而没有理性和自由意志，或者没有道德性，那么，他就会与动物没有任何区别，也许仅仅处在动物〔71〕阶梯的顶端，与此相反，他现在拥有道德性，作为自由的存在者，与动物，哪怕是最聪明的动物（其本能常常比人的知性更清晰、更确定地起作用）都完全不同、根本不同。——但是，这种知性是人的一种完全主动的能力；人的一切表象和概念都纯然是知性的造物，人原初就以其知性来思维，因此，他给自



己创造他的世界。外部事物只是知性作用的偶因，它们刺激知性去行动，而这种行动的产品则是表象和概念。因此，这些表象和概念与之相关的事物不可能是我们的知性所表象的东西；因为知性只能创造表象和它的对象，却不能创造现实的事物，也就是说，事物不可能被知性通过这些表象和概念，按照它们就自身而言所可能的样子来认识；我们的感官和我们的知性所展示的事物，毋宁说就自身而言只是显象，也就是说，是我们的感官和我们的知性的对象，它们是出自知性的偶因和作用之会合的产品，但因此之故它们毕竟不是假象，相反，我们在实践生活中，可以为我们而把它们视为现实的事物和我们的表象的对象；这正是因为我们必须把现实的事物设想为那些偶因。自然科学提供了一个实例。外部事物作用于一个能行动的物体，并由此刺激这个物体去行动；其产品就是生命。——但生命是什么？是在物理学方面对它在世界上的生存和它与外部事物的关系的承认；物体有生命，乃是通过它对外部事物作出反应，把它们视为它的世界，并把它们用于它的目的，并不进一步关心它们的本质。没有外部事物，这个物体就不是有生命的物体，而没有物体的行动能力，外部事物就不是它的世界。对于知性来说也是一样。惟有通过它与外部事物的会合，它的这个世界才产生；没有外部事物，它就是死的，——但没有知性，就没有表象，没有表象就没有对象，而没有对象就不会有它的这个世界；就像对于另一个知性就会有另一个世界一样，这通过疯子的实例就可以清晰看出。因此，知性是它的对象和由这些对象构成的世界的创造者；但是，现实事物则是它的活动的偶因，因而是表象的偶因。

[72]

这样一来，人的这些自然力量就在本质上与理性和自由意志区别开来了。理性和自由意志虽然也构成主动的能力，但它们的行动的偶因却不应当取自这个感性世界。因此，理性作为

理论能力在这里根本不能有对象，它的结果只能是理念，也就是说，是理性的表象，没有对象与它们相对应，因为并非现实的事物，而仅仅是知性的活动在这里是理性的行动的偶因。因此，理性作为理论的、思辨的能力根本不能在这个感官世界来运用（而且由于它毕竟作为这样的能力而存在，它必定是被规定给另一个世界的），而是只能作为实践的能力为了自由意志来运用。自由意志纯然并且仅仅是实践的；它的根本之处在于，它的行动不应当是反应，而应当是纯粹的客观行动，或者它的行动的动机不应当与其对象叠合；因此它不依赖于知性的表象，因为这会是一种颠倒的和败坏的作用方式；它也不应当不依赖于思辨理性的理念来行动，因为这些理念既然没有任何现实的东西与之相对应，所以能够轻易地造成一种错误的和没有根据的意志规定。因此，自由意志的行动的动机必须是某种基于人自身的内在本质，并且与意志自身的自由不可分割的某种东西。这种东西就是道德法则，它使我们完全挣脱了自然，并把我们的提高到自然之上，以至于我们作为道德的存在者，既不需要自然事物作为意志的行动的动机，也不能把它们视为我们的意欲的对象，毋宁说惟有人性的道德人格出现在它们的位置上。因此，道德法则为我们保证了一种仅仅为人所特有的、把人与其余所有自然部分区别开来的特性，即道德性，我们凭借道德性而是独立的和自由的存在者，而道德性本身又是通过这种自由建立的。——因此，使人成之为人的，是这种道德性，而不是知性。哪怕知性也是一种完全主动的、就此而言独立的能力，但它毕竟为自己的行动而需要外部事物，并且也同时局限于外部事物；与此相反，自由意志是完全独立的，并且只应当被内在的法则所规定，也就是说，人应当仅仅被他自己所规定，只要他把自己提高到他的源始的尊严，提高到对一切不是法则的东西的独立性。因此，如果说我们的这种知性没有它的

〔73〕

这些外部事物就会不是任何东西，至少不是这种知性，那么，理性和自由意志却依然是理性和自由意志，它们的作用范围想有多大就有多大（在这里，能够有些可能地作出那个当然是超自然的结论——“随着人的肉体的死亡，他的这种知性也死去，并且连同它的尘世表象、概念和知识一同消失，因为毕竟这种知性永远只对尘世的、感性的事物来说才是可用的，而一旦人想升入超感性的东西，在这里，一切知性的运用就马上止步了，与此相反出现了理性的应用”吗？这就是我后来也在神秘主义者那里发现的一个理念，但在他们那里只是被模糊地思考过，而没有得到断定；这个理念肯定会有助于安慰许多人，也许还有助于他们的道德改善。知性和肉体一样很少取决于人自身。鉴于一种有缺陷的肉体构造，人们安慰自己，因为人们知道，它并不是什么根本性的东西——一副好身材惟有在这尘世才有其优势。假定理念会是普遍的，知性亦是如此，那么，这对于人的道德性来说岂不是有益的吗？新近的人的本性说与这种理念十分契合，因为它把知性仅仅视为某种依赖于肉体的东西，而且视为大脑作用的产品。参见莱尔的心理著作。就连关于灵魂的物质性的古老见解也可以由此追溯到某种实在的东西）。

对人的灵魂能力的批判研究，其进一步的发展提出的自然而然的问题是：理性关于宇宙、因而我们自己以及道德法则的创造者的那个不可避免的、而且不可抑制的理念，既然任何理论根据就其本性而言都不适用于加固和保证那个理念，它或许也有一个有效的根据吗？由此产生上帝存在的那种如此美妙的道德证明，它对每个人来说，哪怕他不愿意，也必定私下里是清晰的和充分的证明。但是，从由它所建立起来的关于一个世界创造者的理念中，却最终产生出关于我们的一切义务的一位普遍的道德立法者的理念，这个立法者就是我们固有的道德法

则的作者。这个理念给人呈现出一个全新的世界。人感到自己被创造是为了另一个王国，这个王国不同于感官和知性的王国，亦即人被创造是为了一个道德王国、为了上帝之国。他认识到自己的义务同时是神的诫命，而且在他里面产生出一种新的知识、一种新的情感，亦即宗教。——尊敬的父亲般的人，这就是我在研读您的著作时得出的，我认识一类人，人们把他们称为分离主义者，但他们自称是神秘主义者，在他们那里我发现几乎是逐字逐句地在实施您的学说。当然，在这些人的神秘主义语言中重新发现您的学说，这在最初是很困难的；但是，我在坚持不懈的寻求之后做到了。我发觉，这些人的生活完全没有上帝崇拜；他们抛弃了一切叫做上帝崇拜、不在于履行其义务的东西；他们把自己视为有宗教信仰的人，甚至视为基督徒，但却不把《圣经》视为自己的法典，而是仅仅谈到一种内在的、亘古以来就内在于我们的基督教。——我研究这些人的生活方式，并且在他们（除了人们在每个群体中由于其自私而发现的害群之马）那里发现了纯粹的道德意念和他们的行动中的一种几乎是斯多亚主义的结果。我研究他们的学说和他们的原理，在根本之处又发现您的道德和宗教学说，但总还是有区别的，即他们把他们所说的内在法则视为一种内在的启示，因而肯定把上帝视为这法则的作者。的确，他们把《圣经》视为一部以某种他们不再参与讨论的方式具有属神起源的书；但是，人们如果更仔细地研究，就将发现，他们只是从《圣经》、《圣经》中所包含的学说与他们的内在法则的协调一致中，推论出《圣经》的这种起源的；因为如果人们例如问他们，这究竟是因为什么？他们的回答就将是：它在我的内心中证明了自己的身份，而你们如果遵从自己的内在法则的指示或者《圣经》的教诲，也将同样发现这一点。正因为此，他们也不把它视为自己的法典，而是仅仅视为一个历史证明，他们在其

中重新发现了原初就确立在他们心中的东西。总而言之，这些人如果是哲学家的话，就会成为真正的康德学派（请原谅我使用这个表述）。但是，他们多半是出自商人、手工业者和农民阶级；但我毕竟有时也在更高的阶层里、在学者们中间发现一些人；但却从未发现一位神学家；对于神学家来说，这些人是真正的眼中钉，因为他们发现自己的上帝崇拜没有得到这些人的支持，但由于这些人的模范的生活方式和对任何公民制度的顺从，而丝毫不能为难这些人。这些分离主义者与贵格派的区别并不在于他们的宗教原理，但也许在于把这些原理运用于日常生活。因为例如，他们穿着中规中矩，缴纳一切捐税，无论是国家的还是教会的。在他们中有教养的一部分人那里，我从未发现狂热，而是发现了对宗教对象的自由的、没有成见的思考和判断。

## 第二篇

# 哲学学科与法学学科的争执

重新提出的问题：  
人类是否在不断地向着更善进步？

一、人们在这里想要知道什么？

人们要求有一部人的历史，确切地说不是是一部关于过去时代的历史，而是一部关于未来时代的历史，因而是一部预言的历史，如果它不是按照已知的自然法则（像日食和月食那样）进行的，那么，它就被称为预卜的但却是自然的，但如果它仅仅是通过超自然地传达和扩充对未来时代的展望而获得的，那么，它就被称为预示的（先知的）<sup>①</sup>。此外，如果要问，人类（总的来说）是否在不断地向着更善进步，那么，这里所讨论的也不是人的自然史（例如将来是否会产生新的人种），而是道德史，确切地说不是依据 *singulorum* [各个个人的] 类概念，而是依据在世间联合成为社会的、划分为各个民族的人们的（*universorum* [全体人们的]）整体。

二、人们如何能够知道它？

作为对未来时代中将要发生的事件的预卜的历史描述，也就是作为对应当发生的事件的一种先天可能的阐述。——但是，一种历史是如何先天地可能的呢？——回答是：如果预卜 [80]

① 从皮提亚到吉卜赛女人，凡是擅自从事预卜的（做这件事既无知识、又不真诚）的人，就可以说，他是在占卜。

者自己**造成**并且安排了他事先宣告的事件。

犹太先知们曾经出色地预示：或迟或早，他们的国家不仅将要衰败，而且将要彻底解体；因为他们自己就是这命运的创作者。——作为民族的领袖，他们却使自己的体制承受起如此众多的教会方面以及由此而产生的民事方面的负担，以至于他们的国家完全不适合独立地存在，尤其是无法与邻近的民族共存，因此，他们的祭司们的哀歌必定要自然而然地枉自消散在空中：因为这些人顽固地坚持自己那一种站不住脚的、由他们自己制造的体制的决心，这样，他们自己就能够明白无误地预见结局。

我们的政治家们尽自己影响所及做着同样的事情，并且也在预卜方面同样幸运。——他们说，必须如人们实际所是的那样，而不是如对世界一窍不通的学究或者好心肠的幻想家们所梦想人们应是的那样去看待人们。但是，**如人们实际所是的那样**，这应当是说，是我们通过不公正的强迫，通过奸诈的、提供到政府手中的阴谋**已使人们成为**的样子，亦即顽固不化和反抗成性；在这种情况下，倘若政府稍稍放松自己的缰绳，当然就会发生悲惨的结果，而这些结果就将证实那些自以为聪明的政治家们的预示。

有时，神职人员也预卜宗教的彻底衰败以及敌基督者的即将出现，在这时候，他们恰恰在做导致宗教的彻底衰败所必需的事情：因为他们所关心的不是给自己的教徒灌输直接导向更善的道德原则，而是使间接造成更善的戒律和历史信仰成为根本的义务，由此虽然也能够产生像在一种公民宪政中的那种机械的一致，但却不能产生道德意向中的一致；在这种情况下，他们却去抱怨他们自己所造成的无信仰，因此，他们即便没有特殊的预卜才能也能够预告这种无信仰。



### 三、关于人们想对未来预知的东西之概念的划分

[81]

能够包含一种预言的情况共有三种。人类在道德规定上或者是在持续地向着更恶倒退，或者是在不断地向着更善进步，或者永远停滞在它现今在创造的诸成员中间所拥有的道德价值阶段上（在圆周中环绕同一个点所作的永恒旋转与这种停滞是一回事）。

人们可以把第一种主张称为道德上的恐怖主义，把第二种主张称为幸福主义（从宏观上考察进步的目的，也可以把幸福主义称为千禧年主义），但把第三种主张称为阿布德拉主义：因为既然在道德事务中，真正的停滞是不可能的，所以，一种不断变迁的上升与同样经常、同样严重的倒退（仿佛是一种永恒的摇摆）的结果只能是，似乎主体停留在同一个位置上，处于停滞之中。

#### 1. 人类历史的恐怖主义表象方式

在人类中，向更恶的堕落不可能不间断地持续；因为在这种堕落的某个程度上，人类自己就会把自己消耗殆尽。因此，在堆积如山的重大恶行以及与此相应的灾祸增长时，就有人说：如今再也不能变得更恶了；而虔诚的幻想家们如今已经在梦想着，在这个世界上于火中毁灭之后万物的复兴和一个更新了的世界。

#### 2. 人类历史的幸福主义表象方式

形成我们本性的善和恶的数量在禀赋中总是保持同一，而且在同一个人身上既不能增多也不能减少，这一点总是可以承认的；——而既然禀赋中善的这种分量的增加必须通

[82]

过主体的自由来进行，但为此目的主体又会需要比它往常所拥有的更大的善库，那么，这种分量应当如何才能增加呢？——结果不能超过作用因的能力；这样，在人身上与恶相混杂的善的分量也不能超出善的某种限度，而超出这一限度，人才能努力向上，并这样也一直向着更善进步。因此看起来，幸福主义连同其乐观的希望是站不住脚的，而且就在善的轨道上不断继续进步而言，对一部预示的人类历史也很少有助益。

### 3. 为预先规定人类历史而提出的人类的阿布德拉主义假说

这种意见大约会得到多数人的赞同。忙忙碌碌的愚蠢是我们这个族类的性格：迅速地走上善的轨道，但又不坚守它，而是为了不被束缚在一个惟一的目的上，哪怕只是出自轮换的缘故而这样做，也要逆转进步的计划；建设，乃是为了拆除，而且让自己承担起毫无希望的辛劳，把西绪福斯的石头推上山，乃是为了让它再滚下来。——因此，人类自然禀赋中恶的原则在这里看来并不那么与善的原则相融合（交融），而毋宁说是一个被另一个所中和，而结果就是无所作为（在这里就叫做停滞）：让善与恶通过前进和倒退而如此相互交替，以至于我们这个族类在这个地球上相互交往的全部活动，必须被视为一出纯然的闹剧，这真是碌碌无为，在理性的眼中，这并不能使我们这个族类获得比其他动物种类所具有的更大的价值，这些动物种类从事这种活动，所付出的代价很少，而且不用浪费知性。

〔83〕

## 四、进步课题不能通过经验来直接解决

即使会有人认为，人类在整体上看曾有很长一段时间在向

前进行，并处在进步之中，但毕竟没有人能够担保，由于我们族类的自然禀赋，倒退的时代不会恰恰现在来临；而反过来，即使人类倒退，加速下坠到更恶，人们也不可气馁，认为不会恰恰此时就可以发现转折点（*punctum flexus contrarii* [逆向转折的点]），在这里凭借我们人类中的道德禀赋，人类的行程重新转向更善。因为我们所研究的是能够自由行动的存在者，尽管可以事先规定他们应当做什么，但却不能预言他们将做什么，他们懂得在事情变得相当糟糕时，鉴于感受到他们自己加给自己的灾祸，而采取一种强化了了的动机，毕竟要使事情变得比那个状态之前更好。——但是，“可怜的有死之人（修道院长科耶尔说），在你们中间，除了反复无常之外，没有任何常驻的东西”。

之所以人类事物的进程在我们看来如此荒谬，或许毛病也出在我们选错了我们观看这一进程由以出发的观测点。从地球上，行星时而后退，时而停滞，时而前进。但若从太阳上选取观测点，按照哥白尼的假说，它们就始终合规则地向前运行，不过，这种选取只有理性能够做到。但是，一些通常并非不明智的人，即使自己会在这方面纠缠进第谷的圆和周转圆，乃至荒唐无稽，也喜欢僵死地固守在自己解释显象的方式和曾经选取的观测点上。——但不幸恰恰在于，在涉及对自由行动的预言时，我们没有能力把自己置于这个观测点上。因为这会是神意的观测点，它超越了人类的一切智慧，人类智慧也延伸到人的自由行动，但人虽然能够观看它们，却不能准确无疑地预见它们（对神的眼睛来说，这里没有任何差别），因为为了能够预见，人就需要依照自然法则的联系，但就未来的自由行动而言，人却必然缺少这种引导或者指示。 [84]

如果可以赋予人一种生而具有的、始终不渝的善的、尽管

有限的意志，那么，人就会能够有把握地预告自己的族类向着更善的这种进步，因为这涉及一件他自己能够造成的事情。但是，由于禀赋中恶与善的混杂，而它并不了解这种混杂的程度，所以，他自己并不知道，他能够从这中间期望得到什么样的结果。

### 五、然而，预卜的人类历史却必须与某种经验相联系

在人类中，必然出现一种经验，它作为事件指示着人类的一种性状和一种能力，亦即是人类向着更善移动的原因及其（既然这种移动应当是一种赋有自由的存在者的业绩）肇始者；但是，当共同对此起作用的种种情况发生时，是可以从一个被给予的原因出发预告一个作为结果的事件的。然而，这些情况必定在某个时候发生，对这一点，就像在博弈中的概率统计一样，也许能够一般地加以预告，但却不能确定，这是否将在我有生之年发生，以及我是否将对此拥有证实那种预告的经验。——因此，必须寻找一个事件，它将指示这样一个原因的存在，也指示该原因在人类中的因果性的活动，而在时间方面并不确定，而且它将使人推论出向着更善的进步，作为不可避免的结论，然后这一推论也可以延伸到过去时代的历史（即人类过去一直处在进步中），以至于那个事件并非本身必须被视为进步的原因，而是必须被视为指示性的，被视为**历史征兆**（*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum* [回忆的、演证的、预示的征兆]），而这样就能够**在整体上来看**，亦即不是按照个人来看（因为这会成为无休无止的列举和计算），而是像人类在世间分成各部族和国家那样来看，证明人类的**趋势**。

## 六、我们时代的一个证明人类道德趋势的事件

[85]

这个事件绝不在于由人作出的重大业绩或者罪行，它们使得伟大的东西在人们中间变得渺小，或者使得渺小的东西变得伟大，而且就像是玩魔术一样，使得古老的、辉煌的国家机构消失，而另一些国家机构就像是地底下冒出来一样取代了它们。不，完全不是这回事。它仅仅是旁观者的思维方式，这种思维方式在大转变这场戏中公开地表露出来，并且透露出对一方的演出者的一种如此普遍却又不谋私利的同情，来反对另一方的演出者，甚至甘冒这种偏袒会对他们非常不利的危险，但这样一来就（由于普遍性）证明了人类在整体上的一种品性，并同时（由于无私性）证明了人类至少在禀赋中的一种道德品性，这种道德品性不仅使人期望向着更善的进步，而且就人类的能力目前所能及而言，其本身就是一种进步。

我们在自己这个时代目睹了一个富有才智的民族进行的革命，这场革命可能会成功或者失败；它可能会如此充满了不幸和暴行，以至于一个思维健全的人如果会希望第二次从事时成功地完成革命的话，就绝不会决定以这样的代价来进行这场试验。——依我说，这场革命的确如愿以偿地在所有旁观者（他们自己并没有卷入这场戏）的心灵中获得了一种同情，这种同情几乎接近于狂热，其表现本身就带有危险，因此，除了人类里面的一种道德禀赋之外，它不可能以别的什么为原因。

这种道德上的影响原因是双重的：第一是法权的原因，亦即一个民族必须不为别的强权所阻挠，去为自己建立一种它自己觉得好的公民宪政；第二是目的（它同时就是义务）的原因，亦即一个民族的宪政，惟有那种依其本性具有按照种种原理避免侵略战争的性状的，才就自身而言是合法的和道德上善

〔86〕的，这样的宪政不是别的，只能是共和主义的宪政，至少在理念上是这样<sup>①</sup>；因而这种宪政就有条件去制止战争（一切灾祸和道德堕落的渊藪），并这样消极地保障人类不论多么脆弱都向着更善进步，至少在进步时不被干扰。

因此，这一点以及对善的带有激情的同情，即热忱，尽管由于一切激情作为激情都是应当受到指责的，所以热忱并不完全可取，但却毕竟借助这段历史为对人类学来说重要的说明提供了诱因：真正的热忱总是只涉及理想的东西，准确地说只涉及纯粹道德的东西，这类东西就是法权概念，而且不能被嫁接到自私自利之上。通过金钱酬报，并不能使革命者的敌手产生纯然的法权概念在革命者心中所产生的那种热情和崇高思想，甚至古代军事贵族的荣誉概念，在那些注意到自己所属的人民的法权<sup>②</sup>、并且视自己为其保护者的人们的武器面前也消失了；外在

① 但这并不是说，一个拥有一种君主制的民族因此就自以为有权，哪怕只是在心中暗暗怀有这种愿望，要看到这种君主制被改变；因为它在欧洲也许极为疏散的位置会劝告它，那种宪政是惟一能够使它在强邻之间自保的宪政。就连臣民们不是由于政府的内政，而是由于政府例如在阻碍外国人的共和化时对外国人的态度所发的牢骚，也根本不是该民族对其自己的宪政不满的证明，而毋宁说是对这种宪政的爱的证明，因为其他民族越是共和化，该民族就越得到保障而免于自己的危险。——尽管如此，造谣中伤的告密者们为了抬高自己的身份，却企图把这种无辜的政治闲谈诬陷为革新欲、雅各宾派和危害国家的结党。不过，这种说辞却没有丝毫的根据，尤其是在一个远离革命场地一百多里之遥的国家里。

② 关于这样一种为人类维护法权的热忱，人们可以说：*postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit* [由于遇到了伏尔甘的武器，凡人的刀剑犹如脆冰，一击便碎]。——为什么还从来没有有一位统治者敢于公然宣称，他根本不承认人民有反对他的法权；人民的幸福仅仅归功于一个使其得到这种幸福的政府的行善，而臣民们对于反对这个政府的一种法权的一切非分

的、旁观的公众对这种慷慨激昂深有同感，却丝毫无意参与。

[87]

## 七、预卜的人类历史

在原理中必须有某种道德的东西，理性把它视为纯粹的，但同时由于其巨大的、划时代的影响，亦把它视为向人的灵魂指明为此而受到承认的义务，并在人类之联合（non singulorum, sed universorum [不是各个个人的、而是全体人们的联合]）的整体上关涉人类的某种东西，人类以如此普遍的和无私的同情为它的预期的成功和它的尝试而欢呼。——这个事件

要求（因为这种法权自身包含着一种被允许的反抗的概念）都是荒唐无稽的，甚至干脆是应受惩罚的？——原因在于：即使所有的臣民像驯服的绵羊一样，由一位善良而且聪慧的主人来领导，受到妥善的饲养和有利的保护，无须为其福利的欠缺有任何抱怨，这样一种公开的声明仍然会激怒这些臣民来反对他。——因为赋有自由的存在者并不满足于享受他也能够从他人（在这里就是从政府）那里得到的生活舒适；而是关键在于他为自己搞到这种舒适所依据的**原则**。福利没有任何原则，无论对于接受它的人还是对于分配它的人都没有原则（前一种人把它设定在这里，后一种人把它设定在那里）；因为这里关键在于意志的**质料性的东西**，它是经验性的，而且这样就不能具有一个规则的普遍性。因此，一个赋有自由的存在者在意识到他对无理性的动物的这种优越性时，能够并且应当根据其任性的**形式原则**，为他所属的人民不要求任何别的政府，只要求人民在其中参与立法的这样一种政府，也就是说，应当服从的人们的法权必须必然地先行于对福利的一切考虑，而且这是一种超越一切价值的神圣的东西，任何政府，无论它如何仁慈，都不可以侵犯它。——但是，这种法权毕竟始终只是一个理念，它的实施局限于它的**手段**与道德性相一致的条件，人民不可以逾越这一条件；这不可以通过革命来达成，革命在任何时候都是不义的。——以君主制来**统治**，同时毕竟以共和制，亦即以共和制的精神并且类似于共和制来**治理**，这就是使一国人民对自己的宪政感到满意的东西。

不是一场革命的现象，而是（像艾哈德先生所表达的那样）一种自然法权的宪政之进化的现象，虽然仅仅在野蛮的战争下，  
〔88〕这种进化本身尚未实现——因为内部战争和外部战争摧毁了所有迄今为止存在过的规章性的宪政——，但它毕竟引导人去谋求一种能够不嗜好战争的宪政，亦即共和制的宪政；它可以要么甚至按照国家形式就是共和制的，要么仅仅按照政府方式而是共和制的，即虽然元首（君主）是一个，却仿效一国人民会依据普遍的法权原则给自己订立的那些法律来管理国家。

现在我断言，即便不具备预知者的头脑，也能够根据我们时代的各个方面和种种征兆，向人类预言将达到这个目的，由此同时预言人类将向着更善前进，从这时起不再完全倒退。因为人类历史上的这样一种现象不再被遗忘，这是由于它揭示了人的本性中向着更善的一种禀赋和一种能力，这类东西不是任何政治家从事物迄今为止的进程中推敲出来的，而且惟有它才在人类中按照内在的法权原则把自然和自由统一起来，但就时间来说，它只能是不确定的，并且只能应许出自偶然的事件。

但是，即使现在仍然没有达到在这个事件中所预期的目的，即使一国人民的宪政的革命或改革功亏一篑，或者在这革命或改革持续了一段时间之后，一切又重新回到旧日的轨道（就像政治家们目前预卜的那样），那种哲学的预告也没有丧失其丝毫力量。——因为那个事件太重大了，与人类的兴趣交织得太紧密了，按照其影响它广泛地传播到世界上的所有地区，以至于它在有利情况的某种诱使下不会不被各国人民想起，并唤起他们去重复这一类的新尝试；因为在这种情况下，在对人类如此重要的事情上，预期的宪政最终毕竟必然在某个时刻达到一种稳定性，这种稳定性是经由频繁的经验而来的教诲不会不在所有人的心灵中造成的。

因此，有一个命题，不仅用心善良、在实践方面值得推荐，而且不管有多少无信仰者，即便是对于最严格的理论，也



是站得住脚的，这就是：人类曾经始终处在向着更善的进步中，今后亦将继续前进。如果人们不仅关注在某国人民中所可能发生的事情，而且也关注向地球上所有将逐渐地参与其事的人民的传播，那么，这就将开启对一个无法预见的时代的展望：只要（按照坎培尔和布鲁门巴赫的说法）在人类出现之前仅仅埋葬动物界和植物界的自然剧变的第一时期之后，绝不接着出现对人类如法炮制、以便让其他造物登上这个舞台的第二时期，如此等等。因为对于自然来说或者毋宁说就其对于我们而言无法企及的至上原因的全能来说，人又只不过是一种微不足道的东西罢了。但是，就连他自己的族类的统治者们也这样看待他，把他当做这样一种微不足道的东西来对待，有时动物般地把他们纯然当做自己的意图的工具来加负，有时将他置于他们相互之间的争斗中，让他们杀戮他，——这就不是微不足道的小事了，而是颠倒了创造本身的终极目的。

#### 八、论着眼于向世界福利进步的准则在公开方面的困难

人民的启蒙就是公开地教给人民对其所属的国家的义务和法权。由于在这里仅仅涉及自然的、从普通的人类理智产生的法权，所以，这些法权在人民中的自然宣示人和解释人就不是由国家任命的官方法权教师，而是自由的法权教师，亦即哲学家。哲学家正是为了他们允许自己拥有的这种自由的缘故，而触犯了始终只想统治的国家，并且以启蒙者的名义被诋毁为危害国家的人；尽管他们的声音并不是亲近地对人民发出的（作为人民，他们很少注意或者根本不注意此事和哲学家的著作），而是恭敬地对国家发出的，而且国家被恳求把人民的法权需求铭记在心；而除了公开性的途径之外，这件事不可能通过其他途径来实现，如果整个人民都想倾诉自己的疾苦（gravamen）的话。

这样，对公开性的**禁止**就阻碍着一国人民向着更善的进步，哪怕是在涉及其最低要求，亦即仅仅涉及其自然法权的事情上。

〔90〕 另一种隐瞒尽管很容易就能识破，但却是合法地向一国人民发出命令的，这就是对其宪法的真正性状的隐瞒。说英国人民有一种**不受限制的君主制**，这会是对英国人民威严的伤害；相反，有人愿意说，这应当是一种通过作为人民代表的议会两院来限制君王意志的宪政，而且毕竟每一个人都很清楚地知道，君主对这些代表的影响如此巨大、如此不容置疑，以至于除了君主愿意，并由他的大臣所提议的事情之外，上述两院不会作出任何别的决议；在这种情况下，他有时也会申请一些决议，就这些决议而言，他明知自己会被否决，并且也**使得**自己被否决（例如关于黑奴贸易），以便为国会的自由提供一种虚假的证明。——事物性状的这种表象自身具有欺骗的成分，即根本不再去寻求真正的、正当的宪政，因为人们自以为在一个现存的事例中找到了它，而一种骗人的公开性则伪托一种受出自人民的法律所限制的**君主制**<sup>①</sup>来欺骗人民，人民的代表们却

① 人们并非直接看出其性状的某个原因，通过必然与之联系的结果表现出来。——什么是一个**绝对的**君主呢？他是这样一个君主，如果他说，应当有战争，按照他的命令就马上有了战争。——与此相反，什么是一个**受限制的**君主呢？他是这样一个君主，他事先必须询问人民是否应当有战争，而如果人民说不应当有战争，那就没有战争。——因为战争是一种状态，在这种状态中，国家的一切力量都必须供国家元首支配。如今，大不列颠君主已经进行过相当多的战争，却没有为此寻求过那种赞同。因此，这个国王就是一个**绝对的**君主，尽管按照宪法他不应当是一个**绝对的**君主；但是，他总是能够无视宪法，因为正是通过国家的那些力量，即他有权分配一切官职和尊衔，他能够确保人民代表们的赞同。但是，为了成功，这种收买制度当然必须不具有公开性。因此，它始终处在秘密的那种非常透明的面纱之下。

被收买，背地里使人民听命于一个绝对的君主。

※ ※ ※

一种与人的自然法权相吻合的宪法的理念，亦即服从法律的人们联合起来，同时也应当是立法者，这是一切国家形式的基础；而按照这个理念通过纯粹的理性概念所设想，叫做一种柏拉图式理想的那种共同体（respublica noumenon [作为本体的国家]），并不是一个空洞的幻影，而是一切一般而言的公民宪政的永恒规范，并且消除一切战争。按照这个理念组织起来的一个公民社会，是这个理念按照自由法则，通过经验中的一个事例的展现（respublica phaonomenon [作为现象的国家]），而且惟有在经过各种各样的争斗和战争之后才能艰难地获得；但是，这个社会的宪政一旦大致实现，就有资格成为一切宪政中最好的宪政，以便远离战争这个一切善的事物的摧毁者；因此，进入这样一种社会是义务，但（由于这不会很快实现）君主的义务暂时是：虽然以专制的方式统治，却以共和的方式（不是以民主的方式）治理，也就是说，按照符合自由法则精神的原则（就像具有成熟理性的人民会为自己规定的原则那样）来对待人民，尽管在字面上看不会征询人民的赞同。

### 九、向着更善的进步将给人类带来什么样的收益？

这种收益并不是意念的道德性的一种日益增长的量，而是意念在合乎义务的行动中的合法性之产物的增多，不管这种增多是由什么样的动机引起的；也就是说，人类向着更善的努力的收益（结果）只能被置于人们越来越多并且越来越好的善良行为之中，因而被置于人类的道德性状的现象之中。——因为我们只拥有经验性的材料（经验），可以作

为这种预言的根据：亦即是以我们的行动的自然原因为根据，就这些行动发生，因而本身是显象而言的，却不是以其道德原因为根据，道德原因包含着关于应当发生之事的义务概念，而且惟有这个概念才能被纯粹地、先天地建立起来。

渐渐地，来自强者方面的暴行将越来越少，而对法律的遵从将越来越多。部分是出自荣誉感，部分是出自得到正确理解的私人利益，在共同体中或许将更多地出现慈善，更少地出现诉讼中的争吵，更多地出现信守诺言上的可靠性等等，而且这最终也将扩展到各国人民互相之间的外部关系上，直到世界公民社会，而人类中的道德基础在这时却不必有丝毫的扩大；要做到这一点，还会需要一种新的创造（超自然的影响）。——因为在人们向着更善的进步方面，我们也必须不对人们期待过多，以免遭到政治家有理由的嘲弄，政治家喜欢把这种进步的希望视为一个偏激的头脑的梦幻。<sup>①</sup>

① 臆想出符合理性要求（尤其是在法权方面）的国家宪政，这毕竟是**甜美的**；但是，推荐这些宪政，就是**胆大妄为的**，而煽动人民去废除现存的国家宪政，则是**应受惩罚的**。

**柏拉图**的大西洋国、**莫尔**的乌托邦、**海灵顿**的大洋国、**阿兰**的塞维兰比亚，逐渐地被搬上舞台，但却从未被人哪怕只是尝试过（**克伦威尔**那个不成功的专制共和国怪胎除外）。——创造国家与创造世界是一样进行的：当时没有一个人在场，也没有一个人能够在这样一种创造中出现，因为若不然，他就会必须是他自己的创造者。希望无论多迟，有朝一日完成像人们在这里所设想的一个政治产物，这是一个**甜美的梦**；但是，不断地接近它，这就不只是**可以设想的**，而且就它能够与道德法则共处来说，这就是**义务**，不是国家公民的义务，而是国家元首的义务。

## 十、惟有在什么样的秩序中才能够 期待向着更善的进步？

回答是：不是通过事物自下而上的进程，而是通过事物自上而下的进程。——期待通过在家庭传授中，继而在从低级直到最高级的学校里，在经过宗教学说强化的精神陶冶和道德陶冶中对青年的教育，最终将达到不是仅仅教育出好的国家公民，而是把他们教育成为永远继续进步并维持下去的善，这是一个很难让人希望如愿成功的计划。因为不仅人民认为教育青年的费用不是由自己，而是由国家来负担，但国家却与此相反，在自己这方面由于把一切都用于战争，而没有余钱来给能干并且乐于履行自己职责的教师发薪（就像毕兴所抱怨的那样）；而且，这种教育的整个机制如果不按照国家最高权力的一项深思熟虑的计划，且按照它的这种意图来设计和运行，并且也始终如一地保持在这种状态中，它就不具有任何连贯性；要做到这一点，或许需要国家时而改良自己，尝试进化而不是革命，不断地向着更善进步。但是，既然应当进行这种教育的毕竟也是人，因而是自己必须为此而受教育的人，所以，由于人类本性的这种脆弱性，鉴于有利于这样一种效应的各种情势的偶然性，人类进步的希望就只能期待于一种自上而下的智慧（它如果是我们看不见的，就叫做神意）来作为积极的条件，但对于在这里能够期待和要求于人的东西来说，则只能期待消极的智慧来促进这个目的了，也就是说，人们将被迫使得道德的最大障碍，亦即总是使这个目的落空的战争，首先逐渐变得更加符合人性，然后变得更加稀少，最后作为侵略战争完全消失，以便选择一种依照其本性毫不减弱地建立在法权原则之上，能够坚持不懈地向着更善进步的宪政。

## 结束语

一位医生天天用空话安慰自己的病人，说他们很快就会痊愈。他告诉第一个病人脉搏跳动会改善，告诉另一个病人咳痰预示着改善，告诉第三个病人出汗预示着改善，等等。病人的一位朋友来访，第一个问题就是：“朋友，您的病怎么样了？”“会怎么样呢？全是些改善，我都要烦死了！”——任何人如果就政治灾祸而言开始对人类的救赎及其向着更善的进步丧失信心，我都不会责怪他；然而，我相信休谟开出的那个可以产生迅速疗效的英雄式药方。——“如果我现在（他说道）看到各民族处在互相敌对的战争中，那就仿佛是我看到两个醉鬼在一家瓷器店里用棍棒斗殴。因为他们要长时间地治疗彼此造成的肿块还不够，他们事后还必须赔偿他们所造成的一切损失。”  
〔94〕 Sero sapiunt Phryges. [弗里济亚人聪明起来已经晚了。]但是，当代战争的惨痛后果却能够迫使政治预言家承认，人类向着更善的转变即将来临，这种更善现在已经在望。

第三篇  
哲学学科与医学学科的争执

〔97〕

## 论心灵通过纯然的 决心来控制其病感的力量

### 致宫廷顾问胡弗兰德教授先生的一封信

我对您在1796年12月12日赠送给我《论延长人类生命的艺术》这本富于教益而又令人愉快的书所表示的感谢，甚至会是在指望一种长寿，这一点，您也许有理由从我在今年1月份的这一回信的日期推断出来，如果衰老不是本身就已经带有对一些重要的终结的延迟（procrastinatio）的话；这样的终结或许就是死亡的终结，死亡对我们来说总是来得太早，而人们有无穷无尽的借口让它等待下去。

您要求我对您的努力作出一个判断，即您“致力于以道德的方式处理人身上的自然的東西；把整个人，也是自然的人展现为一个要有道德性的存在者，并且指出道德陶冶对于到处都仅仅处在禀赋之中的人性的自然完善来说，是不可缺少的”，此外，“至少我能够保证，这不是什么先期形成的意见，而是我通过工作和研究本身不可抗拒地被引入这种处理方式”。——对事物的这样一种观点显露出的是哲学家，而不是纯然的理性匠人；是这样一个人，他不只是像法国修道院众领导人中的某一位那样，熟巧地（在技术上）如经验所提供的那样，为其医术得出理性所安排的实施手段，而是作为医生团体中的立法成员从纯粹理性得出这些手段，纯粹理性除了善于熟巧地安排有助益的〔98〕东西之外，还善于智慧地安排同时本身就是义务的东西，以至于道德实践哲学同时提供了一种万能医学，它虽然并不在一切



事情上帮助一切人，但毕竟在任何处方中都不能缺少。

但是，这种万能手段只涉及养生学，也就是说，它只是否定性地、作为预防疾病的艺术发挥作用。不过，这样的艺术以一种能力为前提条件，惟有哲学或者绝对必须预设的哲学精神才能提供这种能力。与这种精神相关的是最高的养生学任务，它就包含在如下题目中：

### 论人的心灵通过纯然的坚定决心来控制其病感的力量

证实这种说法的可能性的实例，我不能得自别人的经验，而是首先只能得自在我自己身上形成的经验，因为这种经验是从自我意识产生的，然后才可以去询问别人：他们是否在自己身上同样觉察到这一点。——因此，我发现自己不得不让我的自我来发言，这在教义性的陈述中<sup>①</sup>显得不谦虚，但如果这不涉及共同的经验，而只涉及我为了把某种并非每个人都自动地、无须引导就赞成的东西提供给他判断，而必须首先在我自己身上作出的一种内在试验或者观察，那就是值得原谅的。——要用我的思想活动的内在经历去为别人助兴，这会是该受指责的僭妄，因为这种经历虽然包含着主观的（对我来说的）重要性，但却不包含客观的（适用于每个人的）重要性。但是，如果对自身的这种注意和由此产生的感知并不那么普通，而每个人被要求这样做却是一件需要并且值得的事情，那么，以自己的私人感受来为别人助兴这种弊病至少就是可以原谅的。

<sup>①</sup> 在教义性的一实践的陈述中，例如在以义务为目的的、关涉每个人的那种对自己本身的观察中，宣讲者不说“我”，而说“我们”。但在叙述性的陈述中，即在对私人感受（病人对其医生所作的表白）或者自己对自己的经验的陈述中，却必须说“我”。

如今，在我斗胆阐述我在养生学方面进行的自我观察的结果  
〔99〕之前，我还必须就**胡弗兰德**先生提出**养生学**，亦即与**治愈疾病的治疗学**相对立的**预防疾病的艺术**之任务的方式作出某种说明。

养生学对他来说叫做“**延长人类生命的艺术**”。

他这样称谓，乃是得自人们最急切地期望的那种东西，尽管它也许会很少值得期望。人们虽然乐意同时有两种愿望：亦即**长寿**并且在这期间**健康**；但是，前一种愿望并不以后一种愿望为必要条件，相反，它是无条件的。如果让医院的病人长年累月地在其病床上忍受病痛、苦挨日子，并且经常听到他期望**死亡**能尽快地使他摆脱这种折磨，你们也别去信他，这不是他的真心话。虽然他的理性对他这样说，但他的自然本能要的却是别的东西。当他向作为解放者（*Jovi liberatori* [解放者**朱庇特**])的死神示意时，他毕竟一直还要求一个小小的期限，并且一直有**延迟**（*procrastinatio*）其不可更改的命令的一种托词。自杀者在狂怒中作出的结束自己生命的决定在这一点上也不例外：因为它是一种被一直激化成为妄念的情绪的结果。——在为遵循子女义务而作出的两种应许（“愿你安康，并愿你长寿”）中，后者包含着更强烈的动机，即便在理性的判断中亦复如是，也就是说作为义务，遵循这义务同时就是**值得赞扬的**。

**尊敬老年人的义务**真正说来并不是基于人们要求年轻人针对老人的衰弱所作的那种理所应当的照顾，因为它并不是他们应有的一种**敬重**的根据。因此，年老还要被视为某种**值得赞扬的东西**，因为人们承认要**尊敬**它。所以，绝不是因为德高望重之年同时就带有通过长时间的丰富经验所获得的**智慧**来指导年轻人，而仅仅是因为只要没有任何耻辱玷污它，一个人已活过这么长的时间，也就是说，能够这么长时间地逃避了有死性这种关于一个理性存在者所能够提出的最屈辱的说法（“你是尘土，也将归于尘土”），并且仿佛是赢得了不死性，我说，是因

为这样一个人已活过这么长的时间，把自己树立为榜样。

与此相反，作为第二种自然愿望的健康，却情况有点儿糟糕。人能够**感觉到**自己健康（从对他自己的生命的舒适感觉出发来判断），但绝不能知道某人是健康的。——自然死亡的任何原因都是疾病；不管人们是否感觉到它。——有许多人，人们倒不是要讥笑他们，说他们总是**病恹恹的**，却从不会生病；他们的养生之道就是不断交替地离开又回到自己的生活方式，而且他们在生命中尽管不是在力量表现上，但却在长寿上收益良多。但是，有多少我的朋友和熟人，我岂不比他们活得更长久，他们鉴于一种某个时候采纳的有序的生活方式而以完全健康自豪；然而，死亡的种子（疾病）不知不觉地在他们身上，濒于发展，而**感觉到**自己健康的人，并不知道自己有病；因为人们毕竟不能把一种自然死亡的原因称做别的，只能称做疾病。但是，人们不能感觉到**因果性**，为此需要知性，知性的判断可能有错；不过，感觉是不骗人的，但惟有在人们**感觉到**有病时才使用这个名称；可是，哪怕人们没有这样的感觉，但它毕竟会已经以隐蔽的方式存在于人身上，并马上发展；因此，缺乏这种感觉所允许人对自己安康的表述只是，他**看起来**是健康的。因此，如果回过头来看，长寿只能证明所**享受到**的健康，而养生学将首先在**延长生命**（不是**享受生命**）的艺术中来证明自己的技巧或者知识：胡弗兰德先生也是要这样说的。〔100〕

### 养生学的原理

养生学必须不考虑**安逸**；因为对自己力量和感觉的这种照顾乃是娇惯，也就是说，它的结果是虚弱无力，以及生命力因缺乏锻炼而逐渐熄灭；就像生命力因过于频繁的使用而耗尽一样。因此，作为养生学原则的**斯多亚主义**（sustine et abstine

[要坚忍并且节制]) 不仅属于作为德性论的实践哲学, 而且也属于作为治疗术的实践哲学。——这种治疗术在只有人心中的理性通过一种自己给予自己的原理来控制感性感觉的那种力量, 在规规定着生活方式的情况下, 就是哲学的。与此相反, 如果它到自身之外在有形体的手段(药物或者手术)中寻求帮助, 来激起或者消除这些感受, 那它就是纯然经验性的和机械性的。

温暖、睡眠和对无病之人的细心照料, 就是对安逸的这样一些娇宠。

1. 按照我对我自己的经验, 我不能赞同如下规定: 人们应当使头和双脚保持温暖。与此相反, 我认为使它们保持清凉更可取(俄国人把胸部也归入此列), 这恰恰是出于细心, 以免让我着凉。——用温水洗脚, 这当然比在冬季用差不多冰凉的水洗脚更为舒服; 但用后一种做法, 人们就可以避免在离心脏如此之远的部位里血管萎缩的弊病, 这在老年经常会招致一种无法治愈的脚病。——使腹部保持温暖, 尤其是在寒冷的天气中, 这与其说是为了舒适, 倒不如说是养生学的规定, 因为腹部所容纳的是肠胃, 它们要让一种非流质的东西通过一段长长的过道向前运动; 过去的所谓腹带(一种保持下腹并支撑其肌肉的宽带子)就是为此所用, 但真正说来却不是为了暖和。

2. 长睡或者(一再地、通过午休而)多睡当然是同样多地规避不适, 这种不适是生命在清醒时不可避免地带来的, 而希望长寿, 以便大部分用睡觉来度过它, 这可是够奇怪的。但是, 这里真正说来关键所在的东西, 这种自以为的长寿手段, 即舒适, 在其意图本身上却自相矛盾。因为在漫漫冬夜里交替着醒来又入睡, 是会麻痹和毁坏整个神经系统, 并在一种虚假的休息中耗尽精力的, 因此, 舒适在这里是缩短生命的一个原因。——床是一大批疾病的巢穴。

3. 老年时照料自己或者让人照料, 纯然是为了通过避免不

舒服（例如在坏天气出门）或者一般而言把自己能够做的工作转给别人来**爱惜**自己的力量，这样来延长生命，这种细心所造成的恰恰是其反面，即早衰和生命的缩短。——就连“长寿的人大多数是结了婚的人”，也是很难证明的。——在一些家族里，长寿是遗传的，与这样一个家族联姻大概就会产生这种家族特征。为了促进婚姻而赞扬婚姻生活使人长寿，这也不是什么坏的政治原则；尽管经验总是相对而言很少提供这方面的例证，即这样一些人在一起生活尤其长寿；但是，问题在这里只是涉及长寿的生理学根据，即自然是怎样规定的，而不涉及政治学根据，即国家的习惯怎样要求公共舆论与它的意图相符合。——此外，**进行哲学思维**，不是因此就当哲学家，也是防止一些不快的感觉的一种手段，并且毕竟同时是心灵的**激动**，心灵在活动时带有一种兴趣，这种兴趣是不依赖外在的偶然性的，并且正因为此，尽管只是作为游戏，却是有力的和真挚的，而且使生命力不致停滞。与此相反，**哲学的兴趣**在于理性的终极目的的整体（这个目的是一个绝对的统一体），它自身就带有一种力量感，这种感觉能够通过对生命价值的理性评估来补偿老人身体上的衰弱。——但是，新开启的扩充其知识的前景，即使不属于哲学，毕竟也提供同样的东西，或者提供某种类似的东西；只要数学家对此有一种**直接的兴趣**（不是作为对服务于别的意图的一种工具的兴趣），那他就也是哲学家，并在一种青春焕发、不尽延长的生命中享受着其力量的这样一种激发方式的好处。

[102]

但是，对于头脑有限的人来说，作为替代品，即便是在一种无忧无虑的状态中的纯然嬉戏，也提供几乎相同的东西，而且那些总是无所事事而又忙忙碌碌的人，通常也会长寿。——一位年事已高的男人对他房间里的许多座钟必定总是先后报时，没有一个与另一个同时报时大感兴趣；这使他和钟表匠终日有足够的事做，并且让后者有钱可挣。另一位发现饲养和训

[103] 练他的会唱歌的鸟是充足的事务，可以填满他自己吃饭与睡觉之间的时间。一位老而富有的妇人在纺车旁靠插入无足轻重的谈话找到了满足，并因此而在年事很高时抱怨说，就像失去了一种好的社交一样，由于她从此再也不能感觉到手指之间的线了，她会有因无聊而死去的安全。

不过，为了使我关于长寿的讨论不至于让您感到无聊，并恰恰因此而变得危险，我要给谈兴就此设置界限，这种谈兴，人们通常即便不责备，也把它当做老年的一种缺点来予以取笑。

### 一、论忧郁症

胆怯地沉溺于自己一般而言病态的感觉，而没有一个确定的客体（因而不去尝试通过自己的理性去控制它们），这种软弱就是臆症（hypochondria vaga [游移不定的忧郁症]）<sup>①</sup>，它在身体中根本没有确定的位置，是想象力的一个造物，因而也可以叫做**虚构性的臆症**。在这种臆症中，病人相信在自己身上发现了他从书上读到的一切疾病。这种软弱与心灵控制自己的病感的那种能力截然对立，亦即是沮丧，对人们可能遭遇的灾祸苦思冥想，不能在它们来临时抵抗它们；它是一种妄念，当然会以某种病症（胀气或者便秘）为基础，但不是像它刺激感官那样被直接感觉到，而是被虚构性的想象力假想成即将来临的灾祸；在这种情况下，自我折磨者（heautontimorumenos）不是使自己振作起来，而是无谓地呼求医生的帮助；因为只有他自己才能通过他的思想活动的养生学，来消除不自觉地产生的烦人的表象，确切地说是关于那些一旦真的发生就无从应对的灾祸的表象。——对于有这种疾病的人，而且只要他有这种

① 与位置确定的忧郁症（hypochondria intestinalis）有别。

疾病，就不能要求他通过纯然的决心来控制自己的病感。因为如果他能够做到这一点，他就不是忧郁病人了。一个有理性的人不会得这样的忧郁症，相反，当他产生那些要发展成怪念头，亦即自己虚构出的灾祸的不安的时候，他就问自己，是否存在这些不安的一个客体。如果他找不到任何东西能够充当这种不安的有根据的原因，或者他看出即便真有这样一个客体存在，毕竟在这时也不可能做什么来防止其作用，他就以其内在感觉的这种要求回归正常，也就是说，他让自己的忧郁（它在这种情况下纯然是有位置的）处在自己的应有位置上（就好像与他无关似的），而把自己的注意力集中在他要做的事情上。

由于我的胸部又平又窄，给心和肺的运动留下的空间不多，所以我有一种忧郁症的自然素质，它在早年几乎达到对生命的厌烦。但是，考虑到这种心灵忧郁的原因也许是纯然机械性的，而且无法消除，很快我就根本不把它放在心上了，而且在我感到压抑时，头脑中毕竟是宁静和明朗占主导地位，即便是在社交中也不是按照变幻不定的情绪（就像忧郁症患者通常那样），而是有意地和自然地与人传递这种宁静和明朗。而且既然人们通过在自由地利用生命时所做的东西，比通过所享受的东西更多地感到生命的乐趣，所以脑力劳动能够以另一种提升了的生命感，与纯然关涉身体的那些拟制对立。压抑对我来说依旧，因为它的原因在于我的身体构造。但是，就它对我的思想和行动的影响来说，我通过把我的注意力从这种感觉转移开来控制它，就好像这种感觉与我毫不相干似的。

## 二、论睡眠

土耳其人按照他们的预定论的原理，关于适度是这样说的：世界之初就为每个人规定好了他一生可以吃多少东西的份额，如果他大吃大喝来消耗自己微薄的一份，他能指望吃，从

[105] 而存在的时间就更短了。这话在一种作为育儿学的养生学（因为在享受方面，就连成人也经常必须被医生当做孩童来对待）中也可以充当规则，即每个人一开始就被命运规定好了他睡觉的份额，而在成年时把过多的时光（超过三分之一）用于睡觉的人，就不能指望有很长的时间来睡觉，亦即来生活和长寿了。——谁要是把睡觉当做假寐（西班牙人的午睡）中的甜美享受或者（在漫漫冬夜里）消磨时间，把自己超过三分之一的时光用在这上面，哪怕是部分地（有间隔地）这样做，并非每天如此，他就一方面在程度上，另一方面在长度上错估了自己生命的量。——既然很难会有一个人去期望自己根本不需要睡眠（由此倒可以得出，他感到漫长的生命是一种漫长的痛苦，他睡去多少，就少承担了多少艰辛），所以，无论是对于感觉还是对于理性来说，更为可取的是，把这没有享受也无所作为的三分之一完全放到一边，把它交给不可缺少的自然恢复，但要精确地确定时间，确定从何时开始，持续多久。

※ ※ ※

不能在确定的和习惯的时间睡觉，或者不能保持清醒，这都属于病感；尤其是前者，即怀着这种意图躺到床上，却无法入眠。——从头脑中排除一切念头，虽然是医生通常给予的建议，但这些念头还会回来，或者其他念头取代它们，并保持清醒。惟一的养生学建议是，在感知到或者意识到某个兴奋的念头时马上把注意力由此转移开（就好像人们闭上眼睛，把眼睛转向另一边一样），然后通过打断每一个意识到的念头，逐渐地产生一种表象的混乱，由此对自己身体（外在）状况的意识就被打消，并出现一种完全不同的秩序，即想象力的一种不自觉的活动（这在健康状态中就是梦），在这种活动中，通过动物性组织的一种值得惊赞的技巧，身体在心灵运动方面松弛下来，但在生机运动方面却受到最内在的激发，确切地说是通过梦，

[106]



尽管我们在醒来时不能记得这些梦，但它们仍不会不来，因为若不然，假如完全没有梦，当从表象的驻地——大脑出发的神经力量，不与内脏的肌肉力量相结合而起作用的时候，生命就一刻也不能维持。因此，大概所有的动物在睡眠时都会做梦。

但是，每个上床准备睡觉的人，都会偶尔无论如何想方设法来转移自己的念头，却仍然无法入睡。在这种情况下，他会在大脑中感到某种痉挛（抽搐状），这也与如下观察完全吻合：一个人醒来后比待在床上、哪怕此际醒着时身长大约多半寸。——由于失眠是虚弱的老人的一种毛病，而且左侧一般而言是更弱的一侧<sup>①</sup>，所以，我自大约一年来就感到这种抽搐的发作和非常明显的这类刺激（尽管不是像抽搐那样，肢体受到刺激而有实际的和可见的运动），我不得不按照别人的描述把这视为痛风症状，并为此去看医生。但是，在感到无法入睡而烦躁不安时，我便马上采用我那斯多亚主义的手段，把我的念头努力固定在某个由我选择的无关紧要的客体上，不管它是什么（例如，固定在西塞罗的名字上，它包含着许多附带的表象），从而把注意力从那种感受引开；这样，这种感受就会很快

[107]

① 有一种完全错误的托词，说就运用自己外部肢体时的强壮而言，身体两侧的哪一侧是更强的或者更弱的一侧，只取决于锻炼以及人们早年的习惯：例如在击剑时是用右臂持剑还是用左臂持剑，骑手站在马镫上是从右侧向左侧还是反方向跃上马，等等。但经验却教导说，谁让人以左脚来取他的鞋的尺寸，当鞋正适合左脚时，它对右脚来说就太小了。但这不能怪罪父母没有更好地教导自己的孩子。右侧对左侧的优势也可以在这一点上看出，即想跳过一条深沟的人，是用左脚立定而用右脚起跳；否则他就要冒跌进沟里的危险。普鲁士步兵被训练用左脚起步，这并不与那个命题矛盾，而是毋宁说证明了它；因为他把左脚前置，就如同站在了一个支点上，以便用右侧做出他用右侧对左侧所做的攻击动作。

迟钝，而睡意就这样压倒它。任何时候，每当夜间睡眠小有中断而这类侵袭再现时，我都这样做，效果都同样好。但是，这绝不是想象出来的疼痛，第二天早上左脚脚趾显得通红，使我确信这一点。——我深信不疑，许多**痛风**症状，只要享受的养生方法不完全与之相悖，甚至**抽搐**和**癫痫**症状（只是不适用于妇女和孩童，他们不具有这样的决心的力量），哪怕是**被骂做不可治愈的足痛风**，在其每次新发作时，都可以用决心（把自己的注意力从这样一种病痛引开）的这种坚定性来抵挡，并逐渐地完全消除它们。

### 三、论饮食

在健康和年轻状态下，享受方面最妥当的就是在时间和量上仅仅征询胃口（饥和渴）；但是，鉴于随着老年而出现的衰弱，某种经过检验的、被认为有益的生活方式的习惯，亦即一日如何做，就常年如何做，是一个最有利于长寿的养生学原理；但条件是，这种吃法在胃口拒绝时要有相应的例外。——因为在老年时，胃口拒绝大量的流食（喝汤或者许多水），尤其是对于男性。与此相反，它要求比较粗糙的食物和比较刺激的饮料（例如葡萄酒），既是为了促进肠胃的蠕动（在所有的内脏中，肠胃看起来最有 *vita propria* [自己的生命]，因为如果把它们活着从动物身上撕下来并且弄碎的话，它们就像蠕虫那样爬行，其活动人们不仅能够感觉到，而且甚至能够听到），  
〔108〕同时也是为了促进这些部位的血液循环，它们由于自己的刺激性而有助于保持机体的血液循环运动。

但是，如果水自身不包含与血液适应的成分（葡萄酒就是这种东西）以及带有对血管的一种刺激使其运动的成分，那么，它在老人那里就需要更长的时间，才能在被吸收入血液后，走过其与血液成分的分离经肾到膀胱的漫长路途；但是，刺激性的成分在这种情况下是被当做药物使用的，其人为的运

用正因此而真正说来不属于养生学。饮水的胃口（渴）的出现在大多数情况下只不过是习惯罢了，不要马上去顺从它，在这方面所下的**坚定决心**，就把这种刺激控制在对应当配给固体食物的流食的自然需要的尺度内，在老年甚至会由自然本能来抵制大量享用流食。由于这种过量饮水，人们也睡不好，至少是睡不沉，因为血液温度由此被降低了。

经常有人问：就像24小时里只睡一觉那样，按照养生学规则，是否在同样多的小时里也只能同意吃一顿饭？或者，在午餐时节制一些胃口以便能够晚上再吃岂不**更好**（更健康）？当然后者更消磨时间。——我认为，后者也在所谓的最佳年岁（中年）更为有益，而前者在晚年更为有益。因为既然为了消化，老年时肠胃工作的状态无疑比年轻时更慢，那就可以相信，前一顿饭尚未消化完毕，（在晚餐时）又交给自然一份新的工作定额，必定对健康有害。——以这样的方式，就可以把中午吃得足够饱之后还要吃晚餐的刺激视为一种病感，人们可以通过一种**坚定的决心**来如此控制它，使得它的发作逐渐地不再被感觉到。

#### 四、论出自思维不是时候的病感

[109]

对于一个学者来说，**思维**是一种营养，离开这种营养，**当他清醒且独处的时候**，他就不能生活。这种营养或许就在于**学习**（读书），或者在于**构想**（沉思和发现）。但是，在吃饭或者走路的时候同时苦苦思索某个特定的思想，让头和胃或者头和脚同时承担两种工作，前者将产生忧郁症，后者将产生晕眩。因此，为了通过养生学来控制这种病态，所要求的无非是让胃或者脚的机械活动与思维的精神活动交替进行，在这段（用于恢复的）时间里阻止有意的思维，听凭想象力的（与机械活动类似的）自由活动；但是，对于一位研究者来说，为此就要求**思维时注意养生**的一种普遍的坚定决心。

如果人们吃饭时没有同伴，同时在读书或者思考，就会出现病感，因为生命力被大脑的工作从人们使之承受负担的胃引开了。如果这种思考被与双脚耗费体力的工作（在散步时）<sup>①</sup>结合起来，也同样如此（人们还可以加上彻夜工作，如果不是非习惯性地这样做的话）。然而，出自这些不是时候地（invita Minerva [违背理智地]）作出的精神劳作的病感，毕竟不具有这样的性质，即不能直接地通过纯然的决心在瞬间消除它们，而是只能通过凭借一种相反的原则戒除这种习惯，来逐渐地消除它们，这里只谈前面的情况。

#### [110] 五、论在呼吸时通过决心来清除和预防病感

几年前，我还时常受到感冒和咳嗽的侵袭，这两种病症有时在去睡觉时发生，对我来说就更加不是时候。仿佛是被对夜间睡眠的这种干扰所激怒，就第一种病症而言，我决意紧闭双唇，完全用鼻子来吸气；我起初只能以一种微弱的嘶嘶声来做，而由于我并不放弃或者让步，气流就越来越强，最终完全顺畅，做到用鼻子来呼吸，这样我就马上入睡了。——咳嗽是一种仿佛抽搐性的呼气，中间伴有急促的吸气（不像笑时那样是一种连续的呼气），震颤着发出响声，就它而言，尤其是普通人在英国称为老人咳（躺在床上时发生）的那种咳嗽，对我来说更不是时

① 研究者们很难放弃在独自散步时只以思考本身为乐。但是，我在自己身上发现，也从我所咨询的别人那里听到，走路时使劲思考会很快使人疲倦；与此相反，如果听凭想象力自由活动，这种运动就能使精力恢复。如果在做这种与思考结合起来的运动时，还同时与一个他人会谈，情况就更是如此，以至于人们很快就发现，不得不坐着来继续其思想的活动。——在野外散步的意图，就是通过对象的更替来使自己对每一个个别对象的注意力松弛下来。

候，因为它有时是在躺在床上刚刚暖和起来时发生，并且延迟入睡。要抑制这种由于张开嘴巴吸入空气刺激喉头而激起的咳嗽<sup>①</sup>，

① 难道不是大气层的空气，当它通过咽鼓管（因而是在双唇紧闭时）流动时，通过在这一临近大脑的弯道布放氧气，就造成生命器官得到强化的清新感吗？这种感觉就好像是在**饮用**空气；虽然空气没有气味，这时它毕竟在强化嗅觉神经及其附近吮吸的管道。在有些天气里，这种享受空气的清新感不会发用；但在另一些天气里，在漫步时通过深呼吸吸入空气确实是一件惬意的事情，这是张开嘴巴吸气所不能提供的。——但是，在养生学上具有极大重要性的是，要使紧闭双唇用鼻子呼吸成为**习惯**，以至于即便在熟睡时也不会改变，只要张开嘴巴呼吸就会马上醒来，仿佛受到惊吓一般；我一开始在养成以这样的方式呼吸的习惯之前，有时就经历过这种事。——当人们不得不快步行走或者爬山时，就要有更大的决心，不背离那个规则，并且宁可放缓步伐，也不制造例外；同样，在涉及一个老师要让其学童所做的剧烈运动时，也宁可让他们动作迟缓些，而不要让他们经常用嘴巴呼吸。我的年轻朋友们（过去的听众）赞扬这个养生学准则行之有效，有益于健康，而且不把它当做小事，因为它是使得医生成为并非必需的纯然家常手段。——值得注意的还有：由于在长时间连续**说话**时，看起来也老是张开嘴巴**吸气**，因而那个规则在这里被违背而没有害处，但实际上并不是这样。因为毕竟还是在用**鼻子**呼吸。假如鼻子这时堵塞了，人们就会说演讲者在用鼻子说话（一种非常难听的声音），而他实际上并没有用鼻子说话，相反，当他实际上是在用鼻子说话时，则会说他不是用鼻子说话。宫廷顾问**利希滕贝格**先生幽默而又正确地看出了这一点。——这也是长时间说话的人（讲演者或者布道人）为什么能够连着讲一个小时而嗓子不哑的原因：因为他真正说来是在用鼻子，而不是在用嘴巴**吸气的**，只不过在用嘴巴**呼气**罢了。——这种总是紧闭双唇来呼吸的习惯在人们独处至少不在讲话的时候还有一个附带的好处，那就是：不断分泌出来并润湿喉咙的 Saliva [唾液] 在这里同时有消化剂（stomachale）的作用，也许（咽下去）还有泻剂的作用，如果人们足够坚定地下决心不通过不良习惯浪费它的话。

〔111〕需要一种并非机械的（药物的），而仅仅是直接的心灵运作：即通过把对这种刺激的**注意力**使劲集中在某个客体上（就像在上述抽搐症状上一样）而将它完全转移，从而阻止空气的喷出；我清晰地感觉到，这样做把血液压迫到我面部，但此时由同一种刺激引起的唾液（saliva）却在阻止这种刺激的作用，亦即空气的喷出，并导致把这种水分咽下去。——这是一种需要相当大程度的坚定决心的心灵运作，但也正因为如此，这种决心的好处也就更大。

#### 六、论这种紧闭双唇呼吸的习惯的结果

其**直接**结果就是：这种习惯即便在睡眠中也在继续，而且我只要偶尔张开双唇，用嘴巴吸一口气，就会从睡眠中惊醒；〔112〕人们由此可以看出，睡眠以及做梦并不是完全脱离清醒者的状态，并不是也有对自己在那种状态中的情况的一种注意力掺和进来；人们也可以从如下情况得出这一点：头天晚上准备要比通常早起（例如为了开车兜风）的人，也会更早**醒来**；也许他们是被城市的钟声唤醒的，因而他们也必须在睡梦中听到并注意到这钟声。——这种值得赞扬的习惯的**间接**结果是：它防止了两种状态下的不情愿的、被迫的咳嗽（不是作为有意吐痰的那种**咳痰**），这样就通过纯然决心的力量防止了一种疾病。——我甚至发现，当我在熄灯后（刚刚躺到床上）突然感到强烈口渴，为了喝水解渴，我不得不在黑暗中走到另一个房间，摸索着走来走去寻找水瓶时，我忽然想起做几次扩胸深呼吸，仿佛是用鼻子**饮用**空气；这样，几秒钟后口渴就消失了。它是一种病态的刺激，通过一种相反的刺激被消除。

## 结束语

心灵在一些病症方面拥有能够通过人的纯然坚定意志，来控制其感觉的能力，它是理性动物的一种高级力量；这些病症都是痉挛性的（抽搐性的）；但是，人们不能反过来说，所有这类病症都能够通过纯然的坚定决心来抑制或者清除。——因为它们中的一些具有这样的性状，即让它们屈服于决心的力量的尝试毋宁说还加剧了抽搐的痛苦；我自己就发生过这种情况，大约一年前被《哥本哈根报》描述为“流行性的、伴有头部压迫感的伤风”的那种疾病（在我这里有一年多了，但毕竟有类似的感受），使我对一些脑力劳动来说仿佛是紊乱了，至少使我虚弱和迟钝了，而且由于这种压迫感是施加在老人的弱点之上的，它差不多同时要了我的命。〔113〕

如果思维就是对一个概念（联结起来的诸表象之意识的统一性）的坚持的话，那么，病人那伴随和妨碍思维的病态性状，就会产生思维器官（大脑）的一种痉挛状态的感觉，作为一种虽然真正说来并不削弱思维和反思，同样并不削弱对过去所想的东西的回忆，但在陈述（口头的陈述或者书面的陈述）时应当保证诸表象在其时间秩序上的固定联系，以防分心的压迫，它甚至造成大脑的一种不自觉的痉挛状态，使它不能在前后相继的表象的更替中保持其意识的统一性。因此，我就遇到过这样的情况：当我像在每一次讲演中随时所做的那样，首先（让听众或者读者）为我要讲的东西做准备，给他概述了我要达到的对象，然后再把他引回到我由以出发的地方（缺少这两种指引，讲演就不连贯），现在我应当把前者与后者联结起来，我却不得不突然问我的听众（或

者默默地问我自己)：我刚才讲到哪儿了？我是从什么地方开始的？这种缺陷并不算是精神的缺陷，也不只是记忆的缺陷，而是（在联结时）**精神在场的缺陷**，也就是说，是不自觉的分心，是一种非常令人痛苦的缺陷，人们虽然在作品中（特别是在哲学作品中，因为人们在这里并不能够总是那么容易回顾由以出发的地方）竭尽全力防止这种缺陷，但无论如何也无法完全避免。

数学家在直观中把自己的概念或者其替代物（量和数的符号）置于自己面前，而且他所完成的一切都是正确的，这一点是能够有保证的；对他来说，情况就与主要是纯粹哲学（逻辑学和形而上学）专业的工作者有所不同，后者必须让自己的对象在自己面前保持虚无缥缈，并且不仅仅是一部分一部分地，而必须在任何时候都同时在（纯粹理性的）体系的整体中展示和检验它。因此，如果一个形而上学家比一个其他专业的研究者、比实务哲学家更加没用，也就不值得奇怪了；然而，毕竟〔114〕必须有他们中的一些人完全献身那个专业，因为如果没有一般而言的形而上学，就根本不可能有哲学。

由此也就能解释，某人何以能够自诩**老年健康**，尽管就他职责所在的工作而言，他也必须被归入病人之列。因为**无能**同时阻碍着生命力的运用，也随之阻碍着对它的滥用和耗费，而他就仿佛只是在一个较低的层次上（作为苟延残喘的存在者）活着，亦即能吃、能走、能睡，这对于他的动物性生存来说是健康的，但对于他的公民性生存（对公共事务负有义务的生存）来说却叫做有病，亦即无用，所以，这位死亡候选人由此并不自相矛盾。

延长人类生命的艺术就导向这一点：人最终在活着的人们中间这样遭人白眼，这恰恰不是最令人愉快的情况。

但在这一点上我本人有过失。因为，我为什么不也给努力



向上的更年轻一代腾出位置？为什么要为了活着而贬低惯常的生活享受？为什么要通过种种禁忌来特别地延长一个虚弱的生命，通过自己的例子来搅乱那一并考虑天生虚弱的人的格局及其可能的寿命的生死簿，让人们通常称为命运的一切（人们谦卑虔诚地服从它们）服从自己的坚定决心？这毕竟很难被接受为，理性直接实施其治疗力量所遵循的普遍养生学规则，并且在那时排斥药房的治疗模式。

## 后记

因此，我也许可以敦促延长人类生命（也尤其是文字工作的生命）的艺术的作者，要他也善意地考虑读者的眼睛（尤其是现在大量的女读者，她们可能更为强烈地感到戴眼镜的弊端），由于印书人讨厌的矫揉造作（因为字母成为绘画，毕竟自身绝对没有任何美感），读者的眼睛如今在每一页书上都在受打击；在摩洛哥，由于所有的房子都被粉刷成白色，很多城市居民都成了盲人；为了不使这种恶果由于类似的原因，也在我们这里蔓延，毋宁将印书人置于治安法律之下。——与此相反，现在的时尚却是另一回事；亦即：

1. 不是用黑色油墨，而是用灰色油墨印刷（因为它在上好的白纸上更柔和、更可爱）。

2. 用细脚狄多字母，而不是用会与其铅字（仿佛是要站稳的书中棍杖）这个名称更加吻合的布赖特科普夫字母。

3. 用拉丁字体（甚至是斜体）印一部德国内容的著作，对此布赖特科普夫有理由说：没有什么人的眼睛读拉丁字体坚持得像读德文字体那样久。

4. 字体能有多小就有多小，只要对于附在下面的脚注来说，更小的（对眼睛来说更不适合的）字体依然可读。

要控制胡闹，我建议：以《柏林月刊》的印刷为榜样；因为无论拿到哪一期，人们都将感到被上述阅读所害苦的眼睛，因其外观而明显地振作起来。<sup>①</sup>

① 在眼睛的病症（不是真正的眼疾）中，我对其中的一种有过经验，我首先是在40岁时遇到它一次，后来隔上几年就不时遇到，但现在几乎是每年都遇到几次；这种现象就在于：在我读的书页上，突然所有的字母都乱成一团，由于照在上面的某种光亮而混在一起，根本无法阅读；这种状态持续不会超过6分钟，它对于一位习惯于照本宣科的布道人来说是很危险的，但对于我来说，在我的逻辑学和形而上学讲堂上，可以按照相应的准备（从头脑出发）自由讲述，所担忧的无非是，这种病症会是失明的先兆；对此我现在仍然放心：因为尽管这种病症如今比过去更经常发生，我在自己惟一健康的眼睛（因为左眼大约5年来就失明了）上并没有发现视力有丝毫下降。——有一次，当那种现象发生时，我偶然想到闭上眼睛，甚至为了更好地遮挡外来的光线，我把手放在眼睛上，然后我就看到雪亮的、就像黑暗中用磷在一个板子上画出的图形，类似于日历上用来标明最后四分之一的图形，但是有一个在凸面上呈锯齿状的边缘，它的光亮渐渐消退，并在上述时间里消失。——我很想知道，别的人是否也做过这种观察，以及应当如何解释这种现象；它真正说来并不在眼睛中，——这个图像并不在眼睛运动时同时随着运动，而是始终被在同一个位置上看到——，其位置是在 *Sensorium commune* [共通的感觉中枢]。同时，稀奇的是有人 would 失去一只眼睛（在一段时间里，我估计大约3年）而不惦记这件事。



---

1798 年

# 实用人类学

伊曼努尔·康德 硕士

李秋零 译

## 前 言

〔119〕

在人借以形成自己的学术的文化中，一切进步都以把这些获得的知识和技巧用于世界为目标；但在世界上，人能够把那些知识和技巧用于其上的最重要的对象就是人，因为人是他自己的最终目的。——因此，按照人的类，把他作为赋有理性的地上存在者来认识，这是特别值得被称为**世界知识**的，尽管人只是构成了地上造物的一个部分。

一种系统地安排的关于人的知识的学说（人类学），可以要么是**生理学**方面的，要么是**实用**方面的。——生理学的人类知识关涉**大自然**使人成为什么的研究，实用的人类知识则关涉人作为自由行动的存在者使自己成为或者能够并且应当使自己成为什么的研究。——谁对于例如记忆能力可能以之为基础的自然原因作出深思，他就可能对所获得的感觉留下的印象在大脑中存留的痕迹反复玄想；但他在这时必须承认，他在自己的表象的这种活动中是纯然的旁观者，而且必须听任自然，因为他既不认识脑神经和纤维，也不善于把它们用于自己的意图，因而对此的一切理论玄想都是纯粹的白费力气。——但是，如果他将对被认为妨碍或者促进记忆的东西的知觉用于扩展记忆或者使之敏捷，并且为此运用人的知识，那么，这就会构成**实用人类学**的一个部分，而这正是我们在这里要讨论的人类学。

这样一种人类学，作为必然跟随在**学术**之后的**世界知识**来看，如果它所包含的是世界上的**事物**的广泛知识，例如不同国度和气候下的动物、植物和矿物的广泛知识，真正说来就还不

〔120〕

被称为**实用的**，而是在它包含着作为**世界公民**的人的知识时才如此。——因此，甚至作为属于自然活动之产物的人种，其知识也还不算实用的世界知识，而只被算做理论的世界知识。

**认识世界和拥有世界**这两个表述在含义上相距甚远，因为前者只是**理解**他所旁观到的活动，后者则是**参与**这一活动。——但是，要评判所谓的**上流社会**，即高贵者阶层，人类学家处在一种很不利的立场上，因为这些人彼此过于接近，离其他人又太远。

**旅游**，哪怕只是阅读游记，就属于在范围上扩展人类学的手段。但是，如果人们想知道，为了在更大的范围扩展人类知识，自己应当在外寻求什么，那么，他就必须事先在家里通过与自己的城乡同胞<sup>①</sup>的交往来获得这种知识。没有这样一个计划（它已经以人类知识为前提条件），世界公民在其人类学方面就总还是很受限制的。在这一点上，**总体知识**如果是由哲学来整理和引导的话，就总是走在**局部知识**的前面；没有哲学，一切所获得的知识就只能充当零碎的摸索，而不能充当科学。

※ ※ ※

但是，要达到这样一种具有周密性的科学的一切尝试，都面临着明显的、依附于人的本性自身的困难。

[121] 1. 那觉察到有人在观察他并且试图研究他的人，将要么

① 一座大城市，是一个国家的中心，该国的政府机关就驻守在那里，它拥有一所大学（为了扶植科学），同时还有便于海上贸易的位置，这位置既有助于通过河流与该国内陆交往，又有助于与语言风俗不同的遥远邻国交往。——这样一座城市，例如普列格河畔的**哥尼斯贝格**，就可以被视为一个既扩展人类知识，又扩展世界知识的适宜之地，在此即便不去旅游也能获得这些知识。

显得尴尬（害羞），而此时他就不能表现出自己的本来面目；要么就伪装自己，而此时他是不想被认出自己的本来面目。

2. 哪怕他只想研究自己，首先就他在这种情况下通常不容伪装的情绪状态而言，他也陷入一种临界的境地，也就是说，当动机在活动时，他不观察自己，而当他观察自己时，动机又平息了。

3. 地点和时间如果是持续不断的，就造成了习惯；习惯如人们所说，是第二本性，它给人对自己的判断，即他应当把自己看成什么人，增加了困难，但更给他应当对与他交往的另一个人形成一个概念增加了困难；因为人由于自己的命运而被置入，或者他也作为冒险家自己把自己置入的境地的改变，使得人类学更加难以把自己提升到正式科学的地位。

最后是一些虽然并非人类学的源泉，但毕竟是它的辅助手段的东西：世界历史、传记，甚至戏剧和小说。因为虽然配给后两者的真正说来不是经验和真实，而仅仅是虚构，而且这里允许对个性和人被置于其中的情境仿佛在梦幻中一样加以夸张，因而它们显得对于人类知识来说没有教导任何东西，但那些个性，诸如理查逊或者莫里哀这些人所构想的，却毕竟在其基本特点上必须取材于对人的现实活动的观察，因为它们虽然在程度上有所夸张，但在质上却毕竟必须与人的本性相吻合。

一种系统地构想，但毕竟通俗地（通过联系让每个读者都能够就此找到的例子）在实用方面安排的人类学，给读者们带来的好处是：能够把观察到的、具有实践效果的这种或者那种人类特性置于其下的诸标题，其完备性借此给予读者如此之多的推动和要求，让他们把每一种特性都当做一个专题，以便把它置于属于它的专业之中；由此人类学中的种种工作就自动地

[122]

分配到这种研究的爱好者们中间，并通过计划的统一性而最终联合成为一个整体；这样就促进和加快了公益科学的成长。<sup>①</sup>

① 在我最初自主接受的、后来作为教职托付给我的**纯粹哲学**的教学工作中，我30多年来举办过两种以**世界知识**为目的的讲座，亦即（冬季学期的）**人类学**和（夏季学期的）**自然地理**。就连外行人也认为，把它们当做通俗报告来听是可取的；其中前者就是眼前这个小册子，至于后者，要从我用来讲课的，也许除了我没有别人能够辨认的手稿出发，提供这样一个小册子，就我现在的高龄来说，几乎是不太可能的。



第一部分  
人类学的教学法  
——论既认识人的内心又认识  
其外表的方式

〔127〕

## 第一卷

# 论认识能力

### 论对自己的意识

第1节 人能够在其表象中具有自我，这把他无限地提升到其他一切生活在地球上的存在者之上。由此，他是一个**人格**，并且凭借在其可能遇到的所有变化时的意识统一性而是同一个人格，也就是说，是一个由于等级和尊严而与人们能够随意处置和支配的、诸如无理性的动物这样的**事物**截然不同的存在者，哪怕他还不能说“我”，因为他毕竟在思想中有“我”；一切语言在用第一人称说话时都毕竟必须想到“我”，尽管它们并不用一个特别的词来表达这种“我性”。因为这种能力（亦即思维的能力）就是**知性**。

但值得注意的是：已经能够相当流利地说话的孩子却相当迟（也许要到1年之后）才开始用“我”说话，在这么久的时间里他却用第三人称来说自己（卡尔要吃，卡尔要走，等等），而当他开始用“我”来说话时，对于他来说就仿佛是升起了一道光明，从这一天起他就再也不退回以前那种说话方式了。——之前他只是**感觉到**自己，现在他是在**思维**自己了。——对这种现象的解释会使人类学家感到相当困难。

关于一个孩子在出生后三个月内既不表现出哭泣也不表现出微笑，这种察觉看来同样基于某些受伤害和受委屈的表象的发展，这些表象完全是在预示着理性。——他开始用眼睛跟踪

〔128〕 在这段时间里举在他面前的发光对象，这是**知觉**（对感觉表象

的把握)之进步的大致开端,为的是把知觉扩展成为有关感官对象的知识,亦即经验。

此后,当他试图说话时,磕磕巴巴使他在母亲和保姆看来如此可爱,使她们乐意于总是抱他、亲他,甚至通过满足他的每一个愿望和意志而把他娇惯成小司令官;在发育成人的这段时间里,小家伙的这种可爱一方面必须归于他的一切尚有缺陷的表现之天真和坦白,这里还没有任何隐瞒和狡诈,但另一方面也必须归于保姆要使一个以讨好的方式完全听凭别人之任性的小家伙感到愉快的自然倾向,因为同意他有一段玩耍的时光,这是所有时光中最幸福的光,此时教育者也由于仿佛把自己变成了孩子,而再次享受到这种快乐。

但是,他童年的回忆却远远达不到那段时光,因为它不是经验的时光,而只是零散的、尚未在客体的概念下统一起来的知觉的时光。

## 论自我主义

第2节 从人开始用“我”来说话的那一天起,只要可以,他就显露出他那心爱的自我,而自我主义就不可阻挡地向前挺进;即便不是公开地(因为有别人的自我主义与它相冲突),也毕竟是隐蔽地,为的是用表面的自我否定和假装的谦虚,来更为可靠地使自己在别人的判断中表现出一种优秀的价值。

自我主义可以包含三种僭妄:知性的僭妄、鉴赏的僭妄和实践兴趣的僭妄,也就是说,它可以是逻辑的、审美的或者实践的。

逻辑的自我主义者认为没有必要按照别人的知性来检验自

己的判断：就好像它根本不需要这个试金石（*criterium veritatis externum* [真理的外在标准]）似的。但毋庸置疑，我们不能缺少确保我们的判断的真理性的这个手段，这也许是有教养的民族如此急切地要求**写作自由**的最重要原因；因为如果这种自由被拒绝，我们同时就被剥夺了一个检验我们自己的判断之正确性的重大手段，而我们就被丢弃给错误了。甚至不要说至少**数学**有特权从自己的绝对权力出发来裁决；因为如果不是此前已经发现数学家的判断，与其他所有以其才能和勤勉献身这个专业的人的判断普遍吻合的话，数学自身就不会被免除在某个地方陷入错误的忧虑。——但也有一些场合，甚至只说我们自己感官的判断，例如一串铃声是仅仅存在于我们的耳朵里，还是听到了真实发出的铃声，我们也不肯定，而是认为还有必要咨询别人，看他们是否也觉得是这样。而尽管我们在哲学研究中并不能全像法律研究者援引有法律经验的人的判断那样，援引别人的判断来证实我们自己的判断，但毕竟每一个找不到任何追随者的作者，都会与他那公开发表的、本来很重要的意见一起，落入错误的嫌疑。

正因为如此，向众人卖弄一种违背普遍意见，甚至违背理解的主张，就是一种**冒失**。自我主义的这种表现就叫做**悖逆**。冒着出错的危险敢于做某件事不是勇敢，而是惟有冒着少有理解者的危险敢于做某件事才是勇敢。——对悖逆的偏爱虽然是**逻辑上的固执己见**，不想做一个随声附和的人，而是表现得与众不同，但与此相反，这样一种固执己见常常只是造成**稀奇古怪**的人罢了。但是，由于每个人都毕竟有自己的见解，并且必须维护它（*Si omnes patres sic, at ego non sic* [如果所有教父都是这样，那我不这样了]——阿伯拉尔），所以，如果悖逆不是基于仅仅想与众不同的虚荣心，对它的非难就不具有任何贬意。——因为悖逆与有普通意见来支持的日常的东西相对

立。但是，日常的东西的可靠性如果不是更少，也是同样少，因为它使人麻木；与此相反，悖逆唤起心灵的注意和研究，后者往往导致发现。

**审美的自我主义者**是这样的人，对他来说他自己的鉴赏就够了；哪怕别的人会认为他的诗、画、音乐等等诸如此类的东西很糟糕，予以指责甚或是嘲笑。当他以自己的判断把自己孤立起来，孤芳自赏，并且只在自身中寻找艺术美的试金石时，〔130〕他就使自己不能向着更好进步。

最后，**道德上的自我主义者**是这样的人，他把一切目的都局限在自身，他仅仅在对他有用的东西上看到用处，也许还作为幸福主义者仅仅在用处和自己的幸福中，而不是在义务表象中确立自己意志的最高规定根据。因为既然每个别的人都对自己算做幸福的東西形成了别的概念，所以恰恰是自我主义走得如此之远，根本不具有真正的义务概念的试金石，而这样的试金石绝对对必须是一个普遍有效的原则。——因此，一切幸福主义者都是实践的自我主义者。

能够与自我主义相抗衡的惟有**多元主义**，亦即这样的思维方式：不是把自己当做将整个世界囊括在自己的自我之中的人，而是当做一个纯然的世界公民来看待和对待。属于人类学的就是这些了。因为说到这种根据形而上学概念的区别，它完全处在这里所讨论的科学的领域之外。也就是说，如果问题只是：我作为能思维的存在者，除了我的存在之外，是否还有理由承认其他与我处在共联性之中的存在者的一个整体（被称为世界）的存在，那它就不是人类学的，而纯然是形而上学的。

#### 附释：关于自我主义语言的格式

在我们的时代，国家元首对人民使用的语言通常是复数的

(我们以神恩的名义, 等等)。问题是, 这里的意思是否不是那么自我主义的, 亦即显示自己的绝对权力, 并不意味着西班牙国王以他的 *Yo, el Rey* (我, 国王) 所说的同一种东西? 但显而易见: 那种最高权威的格式最初应当意味着**降尊纡贵**(我们、国王及其议会或者各等级)。——但是, 在古代经典语言中相互用“你”来称呼, 从而表达为**单数**, 而各不同民族, 尤其是日耳曼各民族用“你们”表示**复数**, 这是怎么发生的呢? 为此德国人还发明了两种暗示着对与之谈话的人物更加褒扬的表述, 亦即“他”和“他们”(就好像根本不是称呼, 而是在讲述不在场的人, 更何况或者是一位, 或者是多位)。此后, 最终为了完成对被称呼者假意的卑躬屈膝和把别人抬举到自己之上这种荒唐事, 被称呼者的地位品级的抽象概念(诸如“仁慈”、“尊贵”、“高贵”、“宽厚”等等诸如此类的东西)取代人格而被使用。——这一切可能都是由于封建制度, 封建制度所关心的是从国王的尊严开始, 通过递减, 直到人的尊严完全终止, 只剩下了人, 亦即直到被其主子只用“你”来称呼的农奴的等级, 或者一个还不可以有自己意志的孩子的等级, ——更高贵者应得的敬重的程度, 是不会被弄错的。

### 论对自己表象的自主意识

第3节 要意识到自己的表象, 这种努力要么是**注意**(*attentio*)、要么是**撇开**一个我意识到的表象(*abstractio*)。——后者绝不是纯然对前者的放弃或者搁置(因为这就将是分心 [*distractio*]), 而是认识能力的一种现实的行为, 即阻止我所意识到的一个表象与其他表象在同一个意识中相

结合。——因此，人们不说抽出（分离）某种东西，而是说从某种东西，亦即我的表象对象的一个规定抽出，由此这个规定就获得了一个概念的普遍性，并这样被接纳到知性之中。

能够从一个表象抽出，哪怕它是通过感官强加于人的，这是一种比注意的能力大得多的能力，因为它表现出思维能力的一种自由和心灵控制自己表象的状态的专权（animus sui compos [能控制自己的心灵]）。——考虑到这一点，在涉及感官表象的时候，抽象能力比注意能力困难得多，但也更重要。

许多人是**不幸的**，因为他们不能抽象。求婚者惟有能够不理睬其情人脸上的赘疣或者齿豁，才能缔结一桩美满婚姻。<sup>[132]</sup>但是，我们的注意能力的一个特别的坏习惯恰恰在于，也情不自禁地让自己的注意盯牢别人身上有缺陷的东西：把自己的眼睛对准正对他脸部的一枚脱落的上衣纽扣，或者齿豁，或者一个习惯性的语病，由此而使别人不知所措，但也使自己在交往中**兴味索然**。——如果主要方面是好的，那么，**不理睬**别人的缺陷，甚至不理睬我们自己的幸福状态的缺陷，这不仅是合情合理的，而且也是明智的；但是，这种抽象能力是惟有通过锻炼才能获得的一种心灵的坚强。

### 论对自己的观察

第4节 留意（animadvertere）还不是一种对自己的观察（observare）。后者是对在我们自己身上所作的知觉进行一番有条有理的整理，这些知觉为一个自我观察者的日记提供了材料，很容易导致狂热和妄念。

在与人打交道时，对自己的注意（*attentio*）虽然是必要的，但在交往中必须不显山露水；因为它要么造成**害羞**（*尴尬*），要么造成**装腔作势**（*矫揉造作*）。二者的反面是**从容不迫**（*air dégagé*）——对自己在仪表上不会被别人作出不利评判的一种自信。那种装模作样，就好像一有机会就要在镜子前评价自己的人，或者说话就像在听自己说话（不仅仅是像一个别人在听他说话）的人，是一种**演员**。他要**讲排场**，要装出一副他是特殊人物的样子；这样，当人们在他身上觉察到这种煞费苦心时，他在别人的判断中就受到损失，因为它激发了一种有意欺骗的嫌疑。——在表现自己的风格上，人们把这种不给人理由产生任何这样的疑心的坦然称做**举止自然**（它并不因此就排斥一切美的艺术和鉴赏的教养），而且它单是由于表现上的**真诚**就让人喜欢。但是，如果坦率同时出自**简单**，亦即出自缺乏一种已成为规则的修饰艺术，出自表达方式，那它就叫做**幼稚**。

〔133〕 在一个及笄少女或者一个对城市风度一无所知的乡下人身上，表现自己的坦率方式由于天真和简单（对表现艺术无知），而在娴熟圆滑地掌握了这门艺术的人们那里引起一种快活的笑声。不是带有鄙视的**嘲笑**；因为人们这时在心中毕竟还是尊重纯洁和正直的；而是一种善意的和亲切的发笑，笑的是不懂这门恶劣的、尽管是基于我们已堕落的人性的**表现艺术**，如果人们把这种艺术与一种尚未堕落的本性的理念相比较的话，那就更应当对之叹息而不是见笑了。<sup>①</sup>这是一种瞬间的高兴，就像一片乌云密布的天空，一下子在某个地方裂开了，让阳光透

① 考虑到这种理念，可以这样来套用佩尔修的诗句：  
Naturam videant ingemiscantque relictam [他们得见本性，而叹之被弃]。



射而出，但马上又重新合拢，以便保护鼯鼠差劲的自私眼睛。

但是，说到这一节的真正意图，亦即上述**告诫**，千万不要去窥探自己思想情感**不由自主**的历程的一种内在历史，仿佛是有研究地撰写它似的，之所以提出它，乃是因为那是在自以为有更高灵感和没有我们的参与、谁也不知道从哪儿来影响我们的力量的头脑混乱中，陷入顿悟主义和恐怖主义的捷径。因为我们在这里不知不觉地自以为发现了我们自己带到我们心中的东西：诸如**布里隆**以谄媚的表象，**帕斯卡**以恐惧的和畏怯的表象陷入其中一样；甚至一个本来很有头脑的人**阿尔布雷希特·哈勒**也陷入了这种情况，他在长期但也时常中断地记录自己的灵魂状态时，最终达到了这一步，即他质询一位著名的神学家、他以前的大学同事**莱斯**博士：他是否能够在自己的神学知识的丰富宝藏中，找到对他惊恐不安的灵魂的安慰？

在我**唤起表象力**的时候观察表象力在我心中的不同活动，这是很值得深思的，对于逻辑学和形而上学来说也是必要的和有用的。——但是，在它**不招自来地**进入心灵（这是由无意间进行创造的想象力的活动造成的）的时候想要窥视它，就是对认识能力中的自然秩序的一种颠倒，而且要么已经是心灵的一种疾病（郁郁不乐），要么是导向这种疾病并导向疯人院；因为在这种情况下，思维的原则不是（像它们应当的那样）走在前面，而是跟在后面。有谁关于**内部经验**（仁慈、诱惑）善于讲述许多东西，在他为研究自己所做的探险之旅中，还是请他先到安提库拉去。因为那些内部经验并不像关于空间中的对象的外部经验一样，在外部经验中，对象相互并列地显现，并且显现为**常驻**固定的。内感官只是在时间中，从而在流动中来观察诸规定之间的关系，在流动中没有任何观察的持久性，而持

久性对于经验来说毕竟是必要的。<sup>①</sup>

[135]

### 论我们没有意识到就拥有的表象

第5节 拥有表象却没有意识到它们，在这一点上显得矛盾：因为如果我们没有意识到它们，我们怎能知道拥有它们呢？洛克作出过这种反驳，他因此也否认这样一类表象的存在。——然而，我们毕竟能够间接地意识到拥有一个表象，即使我们没有直接意识到它。——这样的表象在这种情况下就叫做模糊的表象；其余的表象就是清楚的，而当它们的清晰性也扩展到它们的整体的分表象和它们的结合之上时，它们就是清

① 如果我们有意地想象两种活动，也就是说：使一个概念（一个思想）成为可能的内部活动（自发性），即反思，以及使一个知觉（perceptio）亦即经验性直观成为可能的感受性（接受性），即把握。那么，对自己的意识（apperceptio [统觉]）就可以划分为反思的意识和把握的意识。前者是知性的意识，后者则是内感官的意识：前者是纯粹的统觉，后者则是经验性的统觉，因为前者在这种情况下被错误地称为内感官。——在心理学中，我们根据我们内感官的表象来研究我们自己；但在逻辑学中，根据的却是理智意识所提供的东西。——在这里，自我对我们来说显得是双重的（这会是自相矛盾的）：1. 作为思维主体的自我（在逻辑学中），意味着纯粹的统觉（纯然反思的自我），关于它根本不能再说什么，它只是一个极简单的表象；2. 作为知觉的、因而内感官的客体的自我，它包含着使一种内部经验成为可能的那些规定的杂多性。

当人意识到他的心灵（他的记忆或者被他接受的原理）的不同内在变化时，他是否鉴于这些变化还能够说，他是同一个人（根据灵魂），这个问题是一个荒唐的问题；因为他惟有通过在不同的情境下把自己想象为同一个主体，才能意识到这些变化，而且人的自我虽然在形式上（在表象方式上）是双重的，但并非在质料上（在内容上）也是双重的。

**楚的表象**，不管它们是思维的表象还是直观的表象。

当我意识到我在离我很远的一片草地上看到了一个人，尽管我并没有意识到我看见了他的眼睛、鼻子、嘴巴等等时，我真正说来只是**推断**出，这是一个人；如果我由于自己没有意识到我对头部的这些部分（同样还有这个人的其他部分）的知觉，就断言我在自己的直观中根本不**拥有**这些部分的表象，那么，我也就不能够说，我看见了一个人；正是由这些部分表象复合成整个（头或者人的）表象的。

我们的那些虽然能够确定无疑地推断出我们拥有，但我们却没有意识到的感官直观和感觉，亦即人心中的（同样还有动物心中的）**模糊**表象，其领域是不可测度的，与此相反，清楚的表象却只包含它们呈现给意识的少得多的点，仿佛在我们心灵的巨大**地图**上只有少数地方被**照亮**一样，这可能使我们对我们自己的本质产生惊异；因为一个更高的力量只要喊一声：要有光，那么，即便不添加任何东西（例如，当我们接受一个作家，连同他在自己的记忆中拥有的一切时），就仿佛有半个世界呈现在他眼前。用望远镜或者显微镜装备起来的眼睛所发现的一切（例如在月球上或者在纤毛虫身上），都是仅仅由眼睛看到的；因为这些光学手段带给眼睛的，并不比没有那些人工仪器也会描画在视网膜上的光线以及由此产生的图像更多，而只是扩大了它们，以便让我们意识到它们。——同样的说法也适用于当音乐家用十指和双脚在管风琴上演奏一支幻想曲，同时还与一个站在他旁边的人说话时听觉的感受，此时大量的表象在很短的时间里在灵魂中被唤起，它们中的每一个为了被选择，在此之外都还需要对适宜性的一个特殊判断，因为只要有一个不符合和声的音符，都会马上被听成不和谐，而整体的结果却是这样的，即自由幻想的音乐家常常会希望把他的一些即兴之作保留在乐谱中，这样的东西他平时也许尽一切努力也无

[136]

法期望如此好地实现。

这样，**模糊**表象的领域就是人心中最大的领域。——但是，由于这个领域只能在其被动的部分中，作为感觉的活动而被知觉，所以模糊表象的理论毕竟只属于生理学的人类学，而不属于这里真正目的所在的实用人类学。

也就是说，我们经常用模糊表象做游戏，并且有一种兴趣，使喜爱的或者不喜爱的对象在想象力面前黯然失色；但我们自己更经常地就是一种模糊表象的游戏，而且我们的知性即使承认模糊表象是欺骗，也不能使自己摆脱它们的影响把它置入其中的那种荒唐。

性爱就是这样，只要它真正说来所要的不是好感，而是对其对象的享受。有多少才智不是自古以来就被用来给某种事情蒙上一层薄薄的面纱！这种事情虽然可爱，但却让人看出人与普通的动物品种有如此接近的亲缘关系，以至于由此就要求有羞耻心，而且这些表述虽然透明得足以导致微笑，也不可以在其社交中不加掩饰地登场。——在这里，想象力甘愿在黑暗中漫步，如果为了避免**犬儒主义**，人们不想冒险陷入可笑的**纯正主义**的话，就总是需要不平常的艺术。

另一方面，我们也经常做这样一些模糊表象的游戏，即使知性照亮这些模糊表象，它们也不愿意消失。在自己的花园里〔137〕还是一棵浓荫大树下，在田地里还是在旱地上为自己指定墓地，对于一个垂死的人来说是一件重要的事情，尽管他在前一种场合没有理由希望有秀丽的风景，在后一种场合也没有理由担忧潮湿而引起伤风。

衣着装扮人，这在某种程度上也适用于有理智的人。虽然俄罗斯谚语说：“接客看衣着，陪客看理智”，但是，理智毕竟不能防止一个衣着光鲜的人造成具有某种重要性的模糊表象的印象，最多只能决意事后纠正对他作出的一时的判断。

甚至使用学术上的模糊也是有预期成果的，为的是装扮得思想深刻和缜密：就像在**朦胧**中或者通过雾气看到的对象总是看起来比本来更大一样。<sup>①</sup> Skotison（要模糊！）是一切神秘主义者的命令，为的是通过人为的模糊来诱惑智慧的掘宝人。——但一般来说，即便是一部作品中某种程度的费解，也并非不受读者欢迎，因为他由此将可以感觉到他自己把模糊的东西化解成清楚的概念的洞察力。

### 论对自己表象的意识中的清晰和不清晰

第6节 对自己的表象的意识足以把一个对象与其他对象区分开来，这种意识就是**清楚**。而使诸表象的**复合**也变得清楚的就叫做**清晰**。惟有后者才使得诸表象的一个总和成为知识；然后在知识里面，由于每一个有意识的复合都以意识的统一性，亦即以复合的一种规则为前提条件，所以在这种杂多中就设想了**秩序**。——人们不能以**混乱**的表象（perceptio confusa），而是必须只以**不清晰**的表象（mere clara）来与清晰的表象对峙；混乱的东西必定是复合的；因为在简单的东西中既不存在秩序也不存在**混乱**。因此，混乱是不清晰的原因，而不是它的定义。——每一种知识都是复杂表象（perceptio comple- [138]

① 与此相反，在**白天的光线**下看来，比周围的对象更鲜亮的东西也显得更大，例如白袜子比黑袜子使小腿显得更丰满；夜里在高山上燃起的火比实测时显得更大。——也许，由此也可以解释在接近地平线时月亮显得更大，同样，星星则看起来彼此距离更远；因为在这两种场合，发光物体接近地平线时是通过一个更具遮蔽性的气层被看到的，显得比升至中天时更大，而昏暗的东西由于周围的光线也被判断为更小。因此在打靶时，一个中间带有白色圆圈的黑靶子比相反情况更有利于命中。

xa, 因为知识总是要求有直观和概念), 在每一个这种复杂表象中, 清晰都是基于**秩序**的, 诸部分表象都被按照秩序复合起来, 它们要么(只涉及形式)导致纯然在逻辑上划分为上位表象和下位表象(perceptio primaria et secundaria), 要么导致**实在地**划分为主要表象和附加表象(perceptio principalis et adhaerens); 凭借这样的秩序, 知识就成为清晰的。——人们也许看出, 如果一般认识能力应当叫做**知性**(在这个词的最广义上), 那么, 知性就必须包括: 对被给予的表象的**把握能力**(attentio [注意]), 以便产生**直观**; 对许多表象所共有的东西的**抽象能力**(abstractio [抽象]), 以便产生**概念**; 以及**思考能力**(reflexio [反思]), 以便产生对象的知识。

人们把在很高程度上拥有这些能力的人称为一个**有头脑的人**; 把只在很小程度上赋有这些能力的人称为一个**笨蛋**(因为他总是需要由别人来引导); 但把在运用这种能力时甚至带有原创性的人(他凭借这种独创性从自身中产生出通常必须在他人引导下学得的东西)称为一个**天才**。

没有学过毕竟必须被教导才能知道东西的人, 如果他要想做一个学者就本应当知道这种东西, 那你就叫做**不学无术之人**; 因为不提这个要求, 他就可能是一个伟大的天才。尽管可能学习很多但却不**自己思维**的人, 被称为一个**头脑狭隘之人**(目光短浅)。——有人可能是一个**渊博的学者**(像自己被传授的那样传授别人的机器), 而在理性地应用自己的历史知识方面却很**目光短浅**。——其对待自己所学的东西的做法在公开传达时暴露出学术强迫(因而缺乏自己思维时的自由)的人, 是**书呆子**; 无论他除此之外是学者还是士兵, 哪怕是廷臣。在这些人中间, 一个有学问的书呆子在根本上还是最可以接受的人, 因为人们毕竟能够从他那里学到点儿东西; 与此相反, 程序上的拘泥死板(学究气)在这些人那里就不仅是毫无用处, 而且由于书呆子不可避免地带

有的骄傲而令人发笑，因为这是一个不学无术之人的骄傲。

但是，以社交口吻说话并且一般而言显得时尚的艺术，或者毋宁说熟巧，尤其是在涉及科学时被误称为**通俗**，因为它毋宁说应当叫做粉饰的浅薄；它掩盖了头脑狭隘之人的贫乏。但是，只有小孩子才会受它的迷惑。“你的鼓就是你的象征”，在艾迪生的作品中，贵格会教徒对马车上坐在他旁边喋喋不休的军官说，“它响，是因为它空”。

为了按照其认识能力（一般而言的知性）来评判人们，可以把人们分成必须承认其具有**共通感**（*sensus communis*），当然不是通俗感（*sensus vulgaris*）的人，以及科学的人。前一些人是在运用的场合（*in concreto* [具体地]）精通规则的人，后一些人是独自并且在其运用之前就（*in abstracto* [抽象地]）精通规则的人。——人们把属于前一种认识能力的知性称为**健全**的人类知性（*bon sens*），把属于后一种认识能力的知性称为**头脑聪明**（*ingenium perspicax* [天资聪慧]）。——值得注意的是，人们不是仅仅把前一种通常只是被视为实践认识能力的知性，设想为一种可以无须培养的知性，而是设想为这样一种知性，即当培养被推进得不够远时，甚至对它有害，因而人们盛赞它直到狂热的程度，把它表象成隐藏在心灵深处的宝藏的一个矿坑，有时也把它的格言当做神谕（苏格拉底的守护神），宣称它比学来的科学总会供应的一切都更加可靠。——有一点是肯定的：当问题的解决基于知性普遍的和天生的规则（具有这种规则被称为天生的机智）时，寻求学来的和人为制定的原则（学来的机智）并据此作出结论，要比让它取决于判断的那些存在于心灵隐秘处的大量规定根据的作用更为不可靠。人们把这称为逻辑上的**举止得体**：这种思考在诸多方面表象对象，并得出一个正确的结果，却没有意识到在心灵内部发生的行为。〔140〕

但是，健全的知性只能就一个经验对象而言来证明它的这

种优越性：不是仅仅通过经验增长为知识，而是扩展它（经验）本身，但不是在思辨方面，而是仅仅在经验性实践方面扩展。因为在前一方面，需要先天的科学原则；但在后一方面，也可以是一些经验，亦即一些通过尝试和成果而不断验证的判断。

### 论与知性相反的感性

第7节 就表象的状态而言，我的心灵要么是行动的，表现出能力（*facultas*），要么是承受的，在于感受性（*receptivitas*）。一种知识把这二者结合起来，包含在自身之内，拥有这样一种知识的可能性，则从知识的最主要部分，亦即心灵把表象彼此联结起来或者分离开来的活动中，获得了认识能力的称号。

一些表象，心灵就它们而言处于承受状态，因而主体通过它们受到刺激（不管这主体是自己刺激自己还是被一个客体所刺激），这些表象就属于感性的认识能力。但是，那些只包含一个行动（思维）的表象，就属于理智的认识能力。前者也被称为低级的认识能力，但后者被称为高级的认识能力。<sup>①</sup>前者

① 把感性仅仅设定为表象的不清晰，与此相反把理智性设定为清晰，并由此用意识的一种纯然形式的（逻辑学的）区别来取代不仅涉及思维的形式，而且涉及其内容的实在的（心理学的）区别，这是莱布尼茨—沃尔夫学派的一大错误，亦即把感性仅仅设定为一种缺乏（各部分表象缺乏清楚），因而设定为不清晰，但把知性表象的性状设定为清晰；因为为了产生知识，前者毕竟是某种很积极的东西，并且是后者的一种不可缺少的补充。——但真正说来，莱布尼茨要对此负责。因为他追随柏拉图学派，接受了被称为理念的那些天生的知性直观，这些理念据说如今只是模糊地存在于人的心灵中，我们只能把关于客体就自身而言何所是的知识，归功于对这些理念的分析 and 通过注意力对它们的阐明。



具有感觉的内部感官的**被动性质**，后者则具有统觉亦即构成思维的那种行动的纯粹意识之自发性，那种行动属于逻辑学（知性规则的一个体系），就像内部感官属于**心理学**（一切在自然法则之下的内部知觉的一个总和）并建立起内部经验一样。〔141〕

**附释：**仅仅包含着**我如何被其刺激的方式的表象对象**，只能如它对我显现的那样被我认识，而一切经验（经验性认识），不管是内部经验还是外部经验，都只是对象如同它们**显现**给我们那样的知识，而不是如同它们（就自身来看）所是那样的知识。因为在这种情况下，关键并不仅仅在于表象客体的性状，而是在于主体及其感受性的性状，这种方式将是感性的直观，主体的思维（关于客体的概念）跟随其后。——这种感受性的形式性状，现在就不能又还被感官所包容，而是必须（作为直观）先天地被给予，也就是说，它必须是即便一切经验性的东西（包含**感官感觉**的东西）都被去掉也依然存留的一种感性直观，而直观的这种形式的东西在内部经验那里就是**时间**。

由于经验是经验性的知识，但知识（由于它基于判断）却要求思考（reflexio [反思]），从而要求在按照意识统一性的规则来编排表象的杂多时的能动性的意识，亦即要求**概念**和（与直观有别的）一般思维。这样，意识就被分成**论证**的意识（它由于提供规则，必须走在前面）和**直觉**的意识；前者（其心灵行动的纯粹统觉）是简单的。反思的自我并不把任何杂多保持在自身中，它在一切判断中都始终是同一个自我，因为它只是意识的这种形式的东西，与此相反，**内部经验**则包含意识的质料和经验性内部直观的杂多，即**把握**的自我（因而是一种经验性的统觉）。〔142〕

作为能思维的存在者的我，虽然与作为感官存在者的我是同一个主体，但作为内部经验性直观的客体，也就是说，如果我在内部受到时间中同时存在或者前后相继的感觉的刺激，我却毕竟只是如我对我自己显现的那样，而不是作为物自身来认

识我。因为这毕竟依赖于那并非知性概念（因而并非纯然的自发性）的时间条件，因而依赖于这样一个条件，就它而言，我的表象能力是承受性的（而且属于感受性）。——因此，我通过内部经验永远只是如我对我显现的那样来认识我；这句话常常被恶意地曲解，认为它想说的只是：我有某些表象和感觉，甚至一般而言我存在，这都只是**显现**给我的（*mihī videri*）。——幻相是一个出自主观原因的错误判断的根据，这些原因被误以为客观的；但显象却根本不是判断，而只是经验性的直观，它通过反思和由此产生的知性概念而成为内部经验并由此成为真相。

**内部感官**和**统觉**这两个词被灵魂研究者们通常当做同义词，哪怕前者只应当表示一种心理学的（应用的）意识，而后者则仅仅表示一种逻辑学的（纯粹的）意识，这是上述误解的原因。但是，我们通过前者只能如**我们对我们显现的那样**来认识我们，这可以由此得到说明，即对前者的印象的把握（*ap-prehensio*）以主体的内部直观的一个形式条件，亦即时间为前提，而时间不是知性概念，因而仅仅被视为主观条件，就像内部感觉是按照人的灵魂的性状被给予我们的一样，因此，时间并不像客体自身那样是供我们认识的。

※ ※ ※

这个附释真正说来并不属于人类学。在人类学中，按照知性法则统一起来的显象是经验，这时根本不问那些即便不考虑其与**感官**的关系（因而就自身而言）也存在的事物的表象方式；因为这种研究属于要讨论先天知识之可能性的形而上学。<sup>[143]</sup>但是，毕竟有必要追溯到如此之远，哪怕只是为了防止思辨的头脑在这个问题上犯错误。——此外，既然人通过内部经验得来的知识，由于他大多数情况下也据此评判别人，所以是意义重大的，但同时，毕竟也许比正确地评判别人更加困难，因为研究自己内心的人很容易不是纯然地观察，而是把一些东西带

进自我意识，那么，从自身中被观察到的一些**显象**开始，然后才前进到主张某些关涉人的本性的命题，亦即前进到**内部经验**，这是可取的，甚至是必要的。

### 为感性辩护

第8节 每个人都对**知性**表现出一切敬重，把知性称为**高级**的认识能力，就已经表现出这一点；谁要想称颂它，就会被人用那位赞扬**德性**的演说家的嘲讽（*stulte! Quis unquam vituperavit* [愚蠢啊！谁责备过它呢]）来打发掉。但感性却处在坏名声里。人们议论着它的诸多坏处：例如，1. 它**搅乱**表象力；2. 它说大话，作为知性的**统治者**它是顽固的和难以驯服的，而它本来应当只是知性的**仆人**；3. 它甚至**骗人**，而人对它却不能存有足够的戒心。——但另一方面，它也不缺少赞颂者，尤其是在诗人和有鉴赏力的人们中间，他们不仅把对知性概念的**感性化**盛赞为功绩，而且恰恰在这里以及在概念必须不被如此仔細入微地分解成它们的组成部分这一点上，来确立语言的**言简意赅**（思想丰富）或者**加重语气**（强调）以及表象的**清楚明白**（意识中的明朗），但径直把知性的赤裸裸解释为贫乏。<sup>①</sup>我们在这里不需要任何赞扬者，而只需要一个对付起诉人的律师。

感性中我们毕竟不能摆脱的**被动性**，真正说来是人们议论 〔144〕  
它的一切弊端的原因。人的内在完善性就在于：他在自己的权力中使用自己的一切能力，以便使这种使用服从他的**自由任**

① 既然这里只谈认识能力，因而只谈表象（不谈愉快或者不快的情感），所以，**感觉**无非意味着既与概念（思维）有别，亦与纯粹直观（空间表象和时间表象）有别的感官表象（经验性直观）。

性。这就要求知性来统治，但又不削弱感性（感性就自身而言是贱民，因为它不思维），因为没有感性，就会没有为了立法知性的使用而被加工的材料。

### 针对第一条控告为感性辩护

第9节 感性并不搅乱。对于虽然把握了一个被给予的杂多但却尚未整理它的人，人们不能议论说他把它搅乱了。感官的知觉（有意识的经验性表象）只能叫做内在的**显象**。添加于其上并且在一条思维规则下把它们联结起来（把**秩序**带入杂多）的知性，才使它们成为经验性的知识，亦即**经验**。因此，责任在于玩忽职守的**知性**，是它大大咧咧地作出判断，没有事先按照概念整理感官表象，事后却抱怨感官表象混乱，说这种混乱必定是人以感性的方式形成的本性犯下的。上述责备既击中了关于感性搅乱外部表象的毫无根据的抱怨，也击中了关于感性搅乱内部经验的毫无根据的抱怨。

当然，感性表象先于知性的表象，并且大量地呈现出来。但是，如果知性以它的秩序和理智形式添加于其上，并且把例如对概念的**言简意赅**的表述、对情感的加重语气的表述和对意志规定的**有趣**的表象带入意识，收获就更加丰富了。——在演说术和诗艺中一下子（大量）向知性展示的**财富**，虽然经常由于知性的理性应用而使知性难堪，而且知性在应当把它在这里现实地、尽管是在模糊状态中进行的一切反思活动弄清楚，并加以阐明时常常陷入混乱，但感性在这里却是无辜的，相反，给知性呈现出丰富的材料，这毋宁说是感性的功绩，面对这些材料，知性的抽象概念常常只是些闪光的整脚之物。

### 针对第二条控告为感性辩护

第10节 感官并不掌控知性。毋宁说，它们把自己交给知

性，只是为了安排自己的效劳。它们并不想知道自己的重要性被忽视，这种重要性理应归于它们，尤其是在人们称为人类共通感（*sensus communis*）的事情上，这一点，不能被算做它们僭妄得要统治知性。虽然有一些判断，人们并不是把它们正式地拉到知性的法庭面前，以便让它判罪；因此，它们显得是直接由感官支配的。所谓的箴言或者根据神谕的心血来潮（就像苏格拉底把其表述归于自己的守护神的心血来潮一样）就包含着这类判断。因为在这里被预设的是：关于在一个发生的事件中怎么办才是正当的和睿智的，第一个判断通常也是正确的判断，冥思苦想只会使其受害。但实际上，这些判断并不是来自感官，而是来自知性现实的、尽管模糊的思考。——感官对此没有提出要求，它们像普通民众——如果不是贱民（*ignobile vulgus*）的话——乐意服从其长官一样乐意服从知性，但毕竟想让它垂听自己。不过，如果某些判断和见识被当做直接从内部感官（不借助知性）产生的，这内部感官被当做自作主张的，感觉被当做对判断有效的，那么，这就是真正的狂热，它与感官的错乱乃是近亲。

### 针对第三条控告为感性辩护

[146]

第11节 感官并不骗人。这个命题是在反驳人们对感官提出的最重要的、但仔细斟酌也是最无效的指责；这不是因为它们永远判断正确，而是因为它们根本不作出判断；所以，错误永远只被归咎于知性。——然而，感官幻相（*species, apparentia*）尽管不给知性带来辩护，却毕竟给它带来宽恕；据此，人常常有这种情况，即把自己表象方式的主观的东西视为客观的东西〔把远处他看不到其棱角的塔楼视为圆的，把远处的部分通过更高的光线进入他视野的海洋视为比海岸更高（*altum mare*），把他透过一层有雾的空气看到的在地平线上升起的满月，与它出现在中天时相比，即使是通过同一个视角进入他视野的，

也视为更遥远，因此也视为**更大**]，并这样把**显象**视为**经验**：但这样一来就陷入错误，它是知性的缺陷，而不是感官的缺陷。

※            ※            ※

逻辑学对感性提出的责难是：人们指责由感性促成的知识**肤浅**（个别，局限于单个的东西），与此相反，那关涉共相，但正因为此就不得不抽象的知性，则被指责为**枯燥**。但是，以通俗性为第一要求的审美态度，却选择了一条能够避开两种缺陷的道路。

### 论一般认识能力方面的能

第12节 上一节是在没有人能的事情上讨论虚假的能力，它把我们引导到对**轻易的**和**沉重的**（leve et grave）这两个概念的讨论：它们在德语中从字面上看虽然只是物体的性状和力量，但像在拉丁语中那样却按照某种类比应当意味着**可行的**〔147〕（facile）和**相对不可行的**（difficile）；因为几乎不可行的事情，毕竟在一个对自己为此需要的能力的程度持怀疑态度的主体看来，在主体的某些处境和境遇中就是**主观不可行的**。

切不可把做某件事的**轻易**（promptitudo [便利]）与在这样一些行动中的**熟巧**（habitus [惯熟]）混为一谈。前者意味着某种程度的机械能力：“如果我愿意，我就能够”，它标志着**主观的可能性**；后者标志着**主观实践的必然性**，亦即**习惯**，从而标志着通过经常重复地使用自己的能力而获得的某种程度的意志：“我愿意，因为它是义务命令的”。因此，人们不可以这样解释**德性**，说它是在自由的合法行动中的**熟巧**；因为那样的话，它就纯然是力量运用的机械作用了。相反，**德性**是在遵循自己义务时**道德上的强大**，它永远不会成为习惯，而是始终全新地和源始地出自思维方式。

轻易被与沉重对立起来，但也经常被与麻烦对立起来。一件事情，主体在自己里面能够发现自己的能力超过一个行为所需运用的力量而绰绰有余，则这件事情对于该主体来说就是**轻易的**。有什么比举行拜访、祝贺和吊唁这些仪式更轻易呢？但是，对于一个忙人来说，有什么更麻烦呢？有一些友好的麻烦（烦恼），每个人都从心里希望摆脱，然而也毕竟有顾虑，怕违背习俗。

这样的麻烦并不在于外在的、被归于宗教的习俗中，但真正说来却在于引向教会形式的习俗中：在这里，恰恰在它们毫无用处这一点上，以及在制服信徒，让他们通过仪式和戒律、忏悔和苦修（越多越好）来耐心地责备自己这一点上，被设定为虔诚的可嘉之处；然而，这些劳役虽然都是在**力学上轻易的**（因为在这里不必牺牲任何堕落的偏好），但对于有理性的人来说却必然感到在**道德上很是麻烦和讨厌**。——因此，当那位伟大的人民道德教师说“我的诫命不难守”时，他由此并不是想说，履行它们只需要花费很少的力气；因为实际上，它们作为要求纯粹的心灵意念的戒律，是一切可能被要求的事情中最沉重的事情；但是，对于一个有理性的人来说，比起一种碌碌无为（*gratis anhelare, multa agendo nihil agere* [气喘也枉然，多劳而无功]）的诫命，例如犹太教所建立的那类诫命来说，却要轻易得多；因为当有理性的人看到浪费在这上面的辛劳毫无用处的时候，他就会觉得力学上轻易的东西百倍沉重了。 [148]

使某种沉重的东西变得轻易，这就是**功绩**；而尽管人们甚至不能做到也把它**预先描画**成轻易的，这就是**欺骗**。做一件轻易的事情，这就是**毫无功绩**。方法和机器以及在这些条件下不同手艺人中间的分工（工场劳动），使得许多用自己的双手而不用其他工具来做的事情变得轻易了。

在人们给出着手做的规定之前就**指出**困难，虽然会是吓人

的，但这毕竟比**隐瞒**困难更好。一个人把自己打算做的一切都视为**轻易**的，就是**轻率**。让自己做的一切都变得容易，则是**精明能干**；就像自己的所作所为显露得费力的人是**笨拙**的一样。——社交的娱乐（交谈）是一种纯然的游戏，在其中一切都必须是轻松的和让人轻松的。因此，在这种娱乐之中的礼仪（刻板的東西），例如宴会之后的隆重告别，作为陈旧的东西已被废除。

在从事一件工作时，人们的心绪因气质的差异而不同。一些人开始说困难和忧虑（忧郁的人），而在另一些人那里，首先想到的就是希望和自以为的轻而易举。

但是，如何看待强者的那句并不基于纯然气质的大言不惭的格言，即“**人想做的，就是他能做的**”呢？它不过是一种高调的同义反复罢了，也就是说：他**根据发布道德命令的理性的指令**想做的，就是他**应当做的**，因而也是他能做的（因为理性不会命令他做不可能的事情）。但是，若干年前曾有这样一些赶时尚的人，他们也在物理学意义上鼓吹这一点，并且就这样宣布自己是早已绝种的对世界掀起狂飙的人。

最后，**习以为常**（*consuetudo*），亦即同一类感觉通过其长期不变的持存而把注意力从感官转移开来，人们几乎不再意识到它们，虽然使得对灾祸的忍受变得**轻易**（人们在这种情况下错误地用一种德性的名称亦即耐心来荣耀这种忍受），但也使得对感受到的好事的意识和回忆变得**困难**了，这通常会导致忘恩负义（一种真正的无德性）。

但是，**习惯**（*assuetudo*）是一种肉体的内在强迫，强迫人今后如人们至今所做的那样以同样的方式行事。它之所以甚至使良好的行动丧失其道德价值，正是因为它损害了心灵的自由，此外被导向同一行为的下意识重复（单调），并由此变得可笑。——习惯的语助词（只是为了填补思想空白的**赘词**）使得听众总是担心不得不再听到老一套的话，并使讲演者成了说



话机器。他人的习惯在我们心中激起厌恶，其原因乃是从人身上过分地表现出动物性，这种动物性就像另一个（非人的）的本性一样，本能地按照习惯的规则被引导，并冒着与畜生成为同类的危险。——不过，某些习惯也可以有意地形成并得到承认，也就是说，如果自由任性的本性拒绝习惯的帮助的话，例如，在老年时习惯于饮食甚至就寝的时刻和质量，并逐渐地变得刻板；但是，这只是被视为例外和迫不得已。通常，一切习惯都是应予抛弃的。

### 论用感官幻相所做的人为游戏

第13节 由感官表象给知性造成的错觉（*praestigiae*）可以是自然的，也可以是人为的，它要么是幻觉（*illusio*），要么是欺骗（*fraus*）。——这种错觉迫使人们把某种眼睛见证的东西视为现实的，尽管这种东西被同一个主体通过其知性解释为不可能的；这种错觉就叫做视觉蒙蔽（*praestigiae*）。

幻觉是这样的错觉，尽管人们知道自以为的对象并不是现实的，这种错觉也依然存在。——心灵利用感官幻相的这种游戏是惬意的和令人开心的，例如一座庙宇内部的透视画，或者如拉斐尔·门格斯关于《逍遥学派》这幅画（我觉得是出自柯勒乔）所说的：“如果长时间注视他们，他们就显得在走动”；或者如阿姆斯特丹市政大楼里画着带有半开着的门的阶梯，它引诱每个人去沿着它向上走。

但感官的欺骗却是：一旦人们知道对象是什么样子，幻相也就随之消失了。各种各样的魔术戏法就是这类东西。——衣着的颜色使得面容更好看，这是幻觉；但脂粉却是欺骗。前者诱人，后者却愚弄人。——因此也有这样的情况：人们不能容忍用自然颜色来描画人形或者动物形状的塑像：因为人们每一瞥都受骗，经常在它们突然闯入眼帘时认为它们是活的。

在一种本来健全的心灵状态中，**迷惑**（fascinatio）是这样一种感官错觉，人们说它不是以自然事物发生的，因为说一个对象（或者对象的一种性状）存在的判断在注意力运用其上时，与说它不存在（或者形象不同）的判断不可抗拒地相互交替，——因此，感官就显得自相矛盾了；就像一只鸟对着镜子看到了自己，它扑打着翅膀，一会儿认为它是一只真实的鸟，一会儿又认为它不是。对人的这种戏弄，使他们**不相信自己的感官**，尤其出现在那些受到情欲强烈侵袭的人那里。对于（按照爱尔维修的说法）看到自己的情人在别人的怀抱之中的恋人来说，那位完全拒绝了他的情人可能这样说：“不忠诚的人，你不再爱我，你更加相信你看到的，甚于我告诉你的。”——更加严重、至少更加有害的是**腹语家**、**巫咒术士**、**催眠术士**等等这些自认的妖术师所施行的欺骗。人们旧时把那些贫穷无知而自以为能够如此做某种超自然之事的女人称为**巫婆**，而直到本世纪这种信念还没有被完全根除。<sup>①</sup>看来，对某种闻所未闻的事情的惊赞本身就对弱者具有许多诱惑：这不仅仅是因为突然给他展现出新的远景，而是因为他由此而被诱导摆脱使他讨厌的理性运用，与此相反使别人在无知上与自己平起平坐。

[151]

① 直到本世纪，在审讯这样一个案子时，苏格兰的一位新教神职人员还作为证人对法官说：“先生，我以我的教士荣誉向您保证，这个女人是一个**巫婆**（Hexe）。”法官则答道：“而我以我的法官荣誉向您保证，您不是一个巫师。”现在成为德语的 Hexe 这个词，来自圣饼祝圣时的弥撒用语开始几个词，信徒用**肉眼**看圣饼是一小片面包，但在说完那几个词之后就**必须用精神的眼睛**把它看作是一个人的身体。因为 hoc est [这是] 这两个词先是加上了 corpus [身体] 这个词，这时“说 hoc est corpus [这是圣体]”就被改变成“施行 hocuspocus [障眼法]”，也许是出自对直呼其名而亵渎心存敬畏吧；就像迷信的人为了不玷污超自然的对象而对它们常做的那样。

## 论所允许的道德外表

第14节 人们总的说来越文明就越是演员；他们接受了爱慕、敬重别人，庄重，无私等外表，没有欺骗任何一个人，因为每一个别人都同意，这并不是那么认真的，而且世风如此也是件很好的事。因为通过扮演这种角色，人们长期以来只是装扮出其外表的那些德性，最终将逐渐被唤醒，并过渡到意念。——但是，欺骗我们自己内心的骗子，即偏好，这又是返回到对德性法则的顺从，而且不是欺骗，而是我们自己的无善的幻觉。

这样，由于心灵在自己不懈追求的那些感觉方面的空虚，由于无聊而对自己的生存感到厌恶，同时又感到惰性的沉重，亦即感到对一切由于与辛劳相结合而可以叫做劳动、并能够驱除那种厌恶的活动发生厌倦的沉重，这是一种极其有害的情感，它的原因不是别的，只是对安逸（没有疲劳先行的一种安宁）的自然偏好。——但是，哪怕理性使之成为人的法则的那些目的是，当人根本不做任何事情时（无目的地苟生）可以因自己毕竟没有做任何坏事而自鸣得意，就这些目的而言这种偏好也是骗人的。因此，再欺骗这种偏好（这是通过用美的艺术来游戏，但大多数情况下通过社交娱乐就能够做到的），这叫做消磨时光（tempus fallere）；在这里，这种表述已经暗示着如下意图：当心灵通过美的艺术在游戏中娱乐，哪怕只是通过一种纯然的、就自身而言没有目的的游戏在一种和睦的竞赛中至少造成心灵的陶冶时，欺骗了对无所事事的安宁的偏好；若不然，这就会叫做浪费时间。——用强力来对付偏好中的感性是毫无建树的；人们必须用巧计来智胜它，就像斯维夫特所说的那样，抛一只桶给鲸鱼玩儿，以便拯救船舶。

大自然甚至为了拯救德性，或者说为了引向德性，睿智地给人植入喜欢被人哄骗的倾向。好的、可敬的**礼貌**是引起他人**敬重**（使自己不俗）的外表。虽然在男人并不显得醉心于女人的魅力时，女人会对此不满意。但是，**庄重**（*pudicitia*）这种掩饰情欲的自我强制，毕竟作为幻觉是很有益的，这为的是在两性之间造成必要的距离，以免把一方贬低成另一方的纯然享乐工具。——总的来说，被人们称为**得体**的一切，都具有同样的性质，即无非是**美的外表**。

**彬彬有礼**（*politesse*）是一种招人喜爱的降尊纡贵的外表。**鞠躬**（致意）和全部**宫廷式的殷勤**，连同口头上最热切的山盟海誓，虽然并不那么总是真相（我亲爱的朋友，其实没有任何朋友！——**亚里士多德**），但它们毕竟也并不是**欺骗**，因为每个人都知道自己应当如何看待它们，而尤其是因为，善意和敬重的这些最初空洞的符号逐渐地将引向这种方式的真实意念。

交往中的一切人类德性都是辅币，把它们当成真金的人就是小孩子。——但是，在流通中有辅币毕竟比根本没有这样的手段更好，而且即使有明显的耗损，这种手段最终毕竟能够兑  
〔153〕换成现金。把它们说成是根本没有任何价值的纯粹**筹码**，像冷嘲热讽的斯维夫特那样说：“正直是一双在污泥中踏破的鞋”等等，或者像布道人**霍夫斯特德**那样在攻击马蒙特尔的《**伯利萨**》时甚至诽谤苏格拉底之类的人，为的是阻止任何一个人相信德性，这就是一种对人性犯下的叛逆罪。甚至别人身上的善的外表，对我们来说也必定是有价值的，因为用争取也许本来不配的敬重的那些伪装来游戏，最后也能够成为认真的。——只是**在我们自己里面的善的外表**必须毫不留情地去掉，自爱用来掩盖我们道德缺陷的面纱必须撕掉，因为在人们通过没有任何道德内容的东西来假装清偿了罪债，或者干脆抛弃这种东西

假装信服自己清白无辜，这种外表就是在欺骗，例如在把临终时对恶行的忏悔说成是真实的改恶向善，或者把蓄意的越轨说成是人性的软弱时。

## 论五种感官

第15节 认识能力中的感性（直观中的表象能力）包含两个部分：感官和想象力。——前者是在对象在场时直观的能力，后者是没有对象在场时也有直观能力。——但是，感官又被划分为外部感官和内部感官（sensus internus）：前者是人的身体受到有形事物刺激时的感官，后者是人的身体受到心灵的刺激时的感官；这里要注意的是：后者作为纯然的知觉能力（经验性直观的知觉能力），被设想成与愉快和不快的情感不同的，即与主体由某些表象所规定来保持或者拒斥这些表象的某种状态的那种感受性不同，人们可以把这种状态称为内心的感官（sensus interior [更内在的感官]）。——由感官而来的一个表象，人们意识到它是这样一个表象，如果这感觉同时激起对主体状态的注意的话，就特别地叫做感受。

第16节 人们首先可以把肉体感觉的感官划分为生机感觉（sensus vagus [游移的感觉]）和器官感觉（sensus fixus [154] [固定的感觉]），而且由于它们全都只有在有神经的地方被发现，又可以划分为刺激整个神经系统的感觉或者仅仅刺激属于身体某个部分的神经的感觉。——对暖和冷的感觉，甚至通过心灵所激起的感受（例如通过迅速生成的希望或者恐惧），都属于生机感官。甚至在崇高者的表象上侵袭着人的那种敬畏，夜晚保姆的童话把孩子赶上床去所凭借的那种毛骨悚然，都属于这一类型；它们渗透于身体，只要在其中有生命。

但是，器官感官就其与外部感觉相关而言，可以说不能列

举出多于或者少于五种。

不过，其中的**三种**是客观多于主观的，也就是说，它们作为**经验性直观**对于外部对象的认识，要比它们激活对受刺激的器官的意识，有更多的贡献；——但有**两种**是主观多于客观的，也就是说，由它们而来的表象与外部对象的认识相比更多的是**享受**的表象；因此，关于前者人们易于同意别人，但就后者而言，在对象的同一种外部经验性直观和命名上，主体如何感到受该对象刺激，就可能截然不同。

前一类感官是：1. **触觉**感官 (tactus)；2. **视觉**感官 (visus)；3. **听觉**感官 (auditus)。——第二类是：1. **味觉**感官 (gustus)；2. **嗅觉**感官 (olfactus)。它们全都是器官感觉的感官，仿佛是大自然为动物分辨对象准备了这么多的外部入口。

### 论触觉感官

第 17 节 触觉感官位于指尖及其神经突触 (papillae)，为的是通过接触一个固体的表面而了解它的形状。大自然似乎只给人分配了这种器官，以便人通过所有方面的触摸能够对一个物体的形状形成一个概念；因为昆虫的触角看来只是以物体的在场为目的，而不是以了解其形状为目的。——这个感官也是惟一具有**直接**外部知觉的感官；正因为如此，它也是最重要的、最可靠地教导人的感官，但尽管如此也是最粗糙的感官，因为我们应当通过接触来在形状上了解其表面的那种质料，必须是固体的（这里不谈表面摸起来柔软与否的生机感觉，更不谈它摸起来是暖还是冷的生机感觉）。——没有这种器官感官，我们对一个物体的形状根本不能形成任何概念，因此，为了获得经验知识，第一类的另两种感官必须原初就与物体形状的知觉相联系。

## 论听觉感官

第18节 听觉感官是具有纯然**间接**的知觉的感官之一。——通过包围着我们的空气，并且凭借空气，一个相当遥远的对象被认识到，并且通过同一种由发音器官即嘴巴振动起来的媒介，人们能够最容易也最完备地将自己与别人置入思想和感觉的共联性之中，尤其是在每个人让别人听到的声音是发音清晰的，并且在其由知性而来的合法则的联结中构成一种语言的时候。——对象的形状不是通过听觉被给予的，语言的声音也不直接导向对象的表象，但正因为如此，并且因为它们本身不意味着任何东西，至少不意味着任何客体，而是至多仅仅意味着内在的情感，所以它们是表示概念的最合适手段，而天生的聋子必然因此也照样是哑巴（没有语言），永远也不能达到比理性的一个**类似物**更多的某种东西。

但是，就生机感官而言，**音乐**作为听觉感觉的一种合规则的活动，生机感官不仅被它非常强烈地和多种多样地打动，而且被它加强，因此音乐仿佛是一种纯然感觉的（没有任何概念的）语言。声音在这里就是**音调**，它对于听觉就是颜色对于视觉所是的那种东西；它是在一个空间中向周围远处所有在场的人传达情感，是一种社会性的享受，这种享受并不因参与人数众多而减少。

## 论视觉感官

[156]

第19节 就连视觉也是**间接**感觉的一个感官，这种间接感觉是经由一种只能为某个器官（眼睛）所感受的运动物质亦即**光**而来的。光不像声响那样仅仅是一种流质元素在空间中向四面八方扩散的一种波动，而是一种辐射，通过它为空间中的客体规定一个点。而且凭借光，具有一个如此无法测度规模的世界大厦为我们所知，以至于尤其是在发光天体那里，当我们

将它们距离与我们地球上的尺度相比较时，我们就会由于数字的序列而感到疲倦。而且在这里，我们比由于对象的庞大几乎有更多的理由，对这种感官在知觉到如此微弱的印象方面敏感的感受性感到吃惊，特别是当人们算上微观世界的时候：微观世界借助于显微镜展现在我们眼前，例如在纤毛虫那里。——视觉感官即使不比听觉感官更不可缺少，也毕竟是最贵重的感官，因为它在所有感官中离触觉感官这种知觉的最受限制的条件最远，并且不仅包含着知觉在空间中的最大领域，而且它的器官最少感到受刺激（因为若不然，它就不会是纯粹的看了），因此更接近一种纯粹的直观（被给予的客体的直接表象，没有掺杂明显的感觉）。

※ ※ ※

这三种外部感官通过反思把主体导向作为外在于我们的一个事物的对象的认识。——但是，当感觉如此之强，以至于器官运动的意识变得比与一个外部客体的关系的意识更强时，外部表象就被转化为内部表象。——在可触摸的东西中察觉到的光滑或者粗糙，与由此了解外部物体的形象，完全是另一回事。同样，当别人说话如此大声，以至于如人们所说，让一个人耳朵生痛时，或者当某人从一个黑暗的房间走进明亮的阳光中，眯起眼睛时，后者在一段时间里就由于过强或者突然的照耀而变盲，前者则由于刺耳的声音而变聋，也就是说，两个人都由于感官感觉的强烈而不能达到关于客体的概念，相反，他们的注意力都纯然被束缚在主观的表象亦即器官的变化上。

[157]

### 论味觉和嗅觉的感官

第20节 味觉和嗅觉的感官都是主观甚于客观：前者在于外部对象接触舌头、喉咙和双腭器官，后者通过吸入与空气相混合的异味，此时散发这气味的物体甚至可能离器官很远。



二者相互之间有很近的亲缘关系，缺乏嗅觉的人，在任何时候都只有一种迟钝的味觉。——可以说，二者都是被盐（固态的盐和挥发的盐）刺激的，其中一些盐是由口中的液体分解的，另一些是由空气分解的，这些盐都必须渗进器官，才能给器官带来它们的特殊感觉。

### 关于外部感官的总附释

第21节 可以把外部感官的感觉划分为力学影响的感觉和化学影响的感觉。属于力学影响的是三种最高的感官，属于化学影响的是两种较低的感官。前者是知觉的感官（表面的），后者是享受的感官（最内在的吸收）。——因此就有这样的情况：恶心，即一种通过食道的最短路径排掉所吃的东西的刺激（呕吐），作为一种如此强烈的生机感觉被加给人，因为那种内在的吸收对动物来说可能变得危险。

然而，由于也有一种精神的享受，它就在于思想的传达，但当它被强加于我们，而作为精神食粮对我们来说并没有益处时，心灵就认为这种享受是令人作呕的（例如总是重复同一个本来机智的或者引人发笑的念头，就可能由于这种千篇一律而对我们自己无益），所以，摆脱这种享受的自然本能就根据类比而同样被称为恶心，尽管它属于内部感官。

[158]

嗅觉仿佛是一种远距离的味觉，而且别的人不管是否愿意也都被迫一起享受，所以它作为反自由的，而比味觉更不合群。在味觉那里，客人可以按照自己的喜好在众多菜肴或者酒水中间选择一种，别人并不被迫一同享受它。——肮脏引起恶心，似乎与其说是由于对眼睛和舌头来说反感的東西，倒不如说是由于从它能猜到的恶臭。因为与通过嘴巴或者喉咙的吸收相比，通过嗅觉吸收（进到肺里）的管道更为内在。

感官在施加给它们的影响的同一程度上，越是强烈地感到

受刺激，它们所教人的东西就越少。反过来，如果感官要教人很多东西，它们就必须受刺激适度。在最强的光线里，人们看不到（分辨不出）任何东西，而一种竭力洪亮的声音则震耳欲聋（压抑思维）。

生机感官对于印象越敏感（越温柔，越善感），人就越不幸；人对于器官感官来说越敏感，相反对于生机感官来说越久经锻炼，他就越幸福：——我说的是越幸福，而不是道德上越善；——因为他更能够控制自己的安康的情感。人们可以把出自亢奋的感觉能力称为细腻的感受性（*sensibilitas sthenica* [亢奋的感受性]），把出自主体不能充分地抵抗感官影响侵入意识，亦即违背意志地注意这种影响的细弱的感觉能力称为温柔的感受性（*sensibilitas asthenica* [孱弱的感受性]）。

### 问题

第22节 哪一种感官是最吃力不讨好的感官，并且显得最多余呢？嗅觉感官。为了享受而培养它或者提高它是不值得的；因为与它能带来的惬意相比，有更多的恶心的对象（尤其是在人多的地方），而通过这个感官得来的享受即便使人快乐，也总是易逝的和暂时的。——但是，作为安康的消极条件，为了不吸入有害气体（炉烟、泥坑和腐尸的恶臭），或者把腐败的东西当做食物，这种感官并不是不重要的。——具有同样重要性的还有第二种享受感官，即味觉感官，但它有自己特殊的优越性，即它有利于享受时的社交，这是前一种感官做不到的；此外，味觉早在食物进入肠道入口的大门处就预先评判了食物的益处；因为只要奢侈和纵欲没有扭曲感官，则上述益处与这种享受中的惬意，亦即对上述益处的相当可靠的预告，是大致相结合的。——病人想吃的东西，通常对他们来说也像一剂良药一样有益。——食物的气味仿佛是一种预尝，饿

汉被所喜欢的食物的气味引诱着去享用，就像饱汉被它挡住一样。

有没有感官的一种替代物，亦即用一种感官取代另一种感官呢？对聋子来说，只要他过去曾经能够听见，人们就可以通过表情动作，亦即通过他的眼睛而引出通常的语言；此外还有对双唇运动的观察，甚至在黑暗中通过对运动着的双唇的触感也能产生同样的效果。但是，如果他是生来就聋的，那么，视觉感官就必须从语言器官的运动出发，把人们在教导他时引发出来的声音转化为对他自己的发音肌肉的运动的一种感觉：尽管他由此永远不能达到真实的概念，因为他为此所需要的符号不能具有任何普遍性。——尽管纯然生理的听觉未受损害，但却缺乏一种音乐听觉，因为听觉虽然能够听到声音，但却听不出音调，从而人虽然能够说，但却不能唱，这是一种很难解释的畸变；就像有一些人，他们视力很好，但却不能分辨颜色，对于他们来说一切对象都如同显现在铜版画中。

哪一种感官的缺陷或者丧失更影响重大，是听觉感官还是视觉感官？——如果这种缺陷或者丧失是天生的，那么，前一种在所有的缺陷和丧失中是最少得到补偿的；但是，如果它是后来的，是在眼睛的使用发生之后，不管是用来观察表情动作，还是更直接地通过阅读一种文字而得到培养，那么，这样一种丧失——尤其是在有钱人那里——就还可以将就着用视觉来补偿。但是，一个在老年耳聋的人就对这种交往手段的丧失非常在乎了，而且就像人们看到许多盲人侃侃而谈、喜欢交际、在餐桌旁兴高采烈一样，人们将很难发现一个丧失了听觉的人在社交中不是闷闷不乐、猜忌多疑和愤愤不满的。他在同桌吃饭的人的表情上看到各种各样的情绪表现或者至少是兴趣表现，而且绞尽脑汁也猜不出它们的含义，因此，他注定即便在社交中也要寂寞。

## ※ ※ ※

第23节 后两种（主观甚于客观的）感官还需要对于外部感官感觉的某些客体有一种感受性，这些感官感觉具有特殊的性质，即它们纯然是主观的，通过一种刺激作用于嗅觉和味觉器官，但这种刺激既不是气味也不是味道，而是作为某些刺激感官导致特殊分泌的固体盐的作用被感觉到的。因此，这些客体并不是真正被享受、并被最内在地接受到器官中的，而是仅仅接触器官，并且马上就在器官上被清除；但正是因为如此，也就可以整天（除了吃饭时间和睡觉）百品不厌地使用它们。——这些客体的最普通材料就是烟草，不管是用鼻子嗅它，还是把它放在口中腮和腭之间来刺激分泌唾液，又或者用烟斗，甚至像利马的西班牙女郎那样用点燃的雪茄抽。马来亚人在后一种情况中不使用烟草，而是使用槟榔果，卷在菱叶（槟榔叶）中，这起到同样的作用。——这种瘾（Pica），撇开在两种器官中液体分泌所造成的医学上的好处和坏处不谈，作为纯然对一般感官感觉的刺激，仿佛是反复推动注意力集中在自己的思想状态上，要不然它就会昏昏欲睡或者由于千篇一律和单调乏味而感到无聊，相反，那种手段总是一次又一次地重新唤醒注意力。人的这种自娱方式代替着一种社交，因为它不用谈话，而是用一再被重新激起的感觉和转瞬即逝但又一再更新的刺激，来充实时间的空闲。

## 论内部感官

第24节 内部感官不是纯粹的统觉，即对人所做之事的一种意识，因为这种意识属于思维能力，而是在他被他的思想活动所刺激的时候对他所承受之事的一种意识。它的基础是内部直观，因而是诸表象在时间中的关系（就像它们在时间

中同时存在或者相继存在一样)。对这种关系的知觉和通过这些知觉的联结复合而成的(真实的或者虚假的)内部经验,并非仅仅是人类学的,在这里人们不考虑人是不是拥有一个灵魂(作为特殊的无形体的实体),而是心理学的,在这里人们相信在自身中知觉到这样一个灵魂,而被想象成纯然的感觉能力和思维能力的心灵,则被视为居住在人里面的特殊实体。——在这种情况下,就只存在一个内部感官,因为没有不同的器官,让人在内心中感觉到自己:可以说,灵魂就是内部感官的器官,于是就说内部感官也屈服于幻觉,这种幻觉就在于,人把它的显象要么当成外部显象,亦即把想象当成感觉,要么干脆视为灵感,其原因是另一个存在者,但这个存在者却不是外部感官的对象。在这种情况下,幻觉或者是狂热,或者是视灵术,二者都是对内部感官的欺骗。在这两种场合,都有心灵的疾病,即倾向:把内部感官的表象的活动假定为经验知识,其实这只是一种虚构:甚至经常也持有一种矫揉造作的心绪,也许是因为人们认为这种心绪是有益的,是高于感官表象的庸俗性的;而且以据此形成的直观(白日做梦)来欺骗自己。——因为人最终把他自己蓄意带入心灵的东西,视为某种事先就已经在心灵中的东西,并且相信在自己的灵魂深处只是发现了其

〔162〕

实是他强加给自己的东西。

布里隆式的狂热而又诱人的内部感觉或者帕斯卡式的狂热而又吓人的内部感觉就是这个样子。心灵的这种变态无法确切地用理性的表象来消除(因为理性表象能够做什么来对付自以为的直观呢?)。这种在自身中颠三倒四的倾向连同内部感官的由此而来的幻觉,惟有通过把人带回到外部世界,从而返回到呈现给外部感官的那些事物的秩序之中,才能使之有秩序。

## 论感官感觉在程度上增强或者减弱的原因

第 25 节 感官感觉在程度上增强是通过：1. 对比；2. 新颖；3. 变换；4. 提高。

### 一、对比

**衬托**（对比）是把彼此不相容的**感官表象**在同一个概念下并列起来激起注意。它与**矛盾**不同，矛盾在于彼此冲突的**概念**的结合。——一片沙漠中一块精耕细作的土地仅仅由于对比就**提高了它的表象**；就像叙利亚的大马士革地区的所谓乐土地带一样。——一座宫殿或者哪怕是一座大城市的喧嚣和荣华处在乡下人的宁静、质朴但却满足的生活之旁，一座茅草屋顶的房子，里面却发现配有讲究舒适的房间，这些都使得表象活跃起来，而且人们乐意在此驻足，因为感官由此而被加强。——与此相反，贫穷却盛气凌人，一位珠光宝气的盛装女士却内衣不干净，或者像从前一位波兰贵族那样，饮宴时挥霍无度，侍从成群，但却穿着树皮鞋，这些都不是对比，而是矛盾，一个感官表象否定或者削弱另一个，因为它要把对立的東西统一在同一个概念之下，而这是不可能的。——不过，人们也可以进行**滑稽**的对比，以真理的口吻讲一个明显的矛盾，或者以赞颂的语言讲某种显然可鄙的东西，以便使荒诞的东西更为明显，就像菲尔丁在他的《大伟人江奈生·魏尔德传》中，或者如勃卢冒尔在他用讽刺体裁对维吉尔的改写中，以及例如把一部令人心情抑郁的小说，如《克莱丽莎》，模仿成欢快宜人的滑稽作品，并这样通过使感官从虚假有害的概念掺杂给它们的冲突中解放出来，来加强感官。

[163]

## 二、新颖

**新东西**，此外还有罕见的东西和保守隐秘的东西，都使得**注意力**活跃起来。因为这是收获；因此，感官表象由此而获得了更多的强度。日常的东西或者习以为常的东西则消磨感官表象。不过，不要把这理解成为发现、接触或者公开展出一件**古物**，由此而使一件事情来到当代，按照事物的自然进程，本应当猜想时间的力量早就把这件事情毁掉了。坐在（维罗纳或者尼姆）罗马人的古代剧场废墟的一块石头上，双手拿着一件从许多个世纪之后在熔岩下面发现的古代赫库兰尼姆出土的那个民族的家具，能够出示一枚马其顿诸王的硬币或者一块古代雕刻的宝石，诸如此类的事情，都唤起内行的感官的极大注意。仅仅由于一种知识的新颖、罕见和隐秘而去获取它，这种倾向被称为**猎奇**。这种偏好虽然只是用表象做游戏，通常对其对象没有兴趣，只要它不涉及窥探本来只使别人感兴趣的東西，它就是无可指责的。但是，说到纯然的感官印象，则每个早上仅是由于其感觉的**新颖**，就使得感官的一切表象（只要这些表象本来不是病态的）比它们通常在傍晚时更加清楚和更加活跃。

## 三、变换

[164]

**单调**（在诸感觉中完全千篇一律）最终造成感觉的**松弛**（对自己的状态的注意力的疲惫），而且感官感觉被削弱。变换则使其焕然一新。就像一篇用同一语调诵读的布道，不管是声嘶力竭还是温言细语，都使得全体教众打瞌睡一样。——既有工作又有休息，既有城市生活又有农村生活，在交往中既有谈话又有游戏，在独处时时而以历史消遣，时而以诗歌消遣，一会儿以哲学消遣，然后以数学消遣，这都使心灵得到加强。——正是同一种生命力使诸感觉的意识保持活跃；但是，

这些感觉的不同器官在其活动中却互相交替。这样，用走路来消磨一段较长的时间，由于此时（腿部的）一块肌肉与另一块肌肉交替休息，就比僵立在同一地方，其时某一块肌肉不得不在一段时间里不松懈地起作用，要更为轻松。——因此，旅行是很诱人的；只不过害处是，它在懒散的人们那里留下了一种空虚（疲惫），这是深居简出的生活之单调的后果。

大自然虽然自己就已经是这样安排的，即痛苦偷偷地混入到惬意的感觉和使感官娱乐的感觉之间，使得生活有趣。但是，为了变换而有意地掺入痛苦，使自己难受，让人唤醒自己，以便真切地感觉重新入睡，或者像在菲尔丁的小说（《弃儿》）中，这本书的一个出版人在作者死后再加上最后一部分，为了有变换还把吃醋带进婚姻（小说原以婚姻结束）那样，却是无聊的；因为一种状态的恶化并不增强感官对此的兴趣；哪怕是在一出悲剧中。因为终结并不是变换。

#### 四、直到饱和的提高

程度上不同的、前后相继的感官表象的一个连续序列，如果后继的总是比先行的更强烈，就有一个紧张（intensio）的极点，激发它去接近，一旦穿越就又松弛下来（remissio）。但在划分两种状态的这个点上，是感觉的完成（maximum [最大值]），其结果是无感受性，从而是呆滞。

如果想保持感官能力的活跃，人们就必须不从强烈的感觉开始（因为它们使我们对后继的感觉没有感受性），而是宁可一开始就拒绝它们，只让自己略有感觉，以便能够越升越高。布道人在引言中以知性的冷静教导开始，它指明要把一个义务概念铭记在心，然后把一种道德的兴趣带入对其文本的分析，并在吁请中以通过能够加强那种兴趣的诸感觉，来推动人类灵魂的一切动机为结束。



年轻人！你要放弃满足（娱乐、饮宴、爱情等等的满足），即便不是出自斯多亚主义的意图要根本没有它，而是出自精致的伊壁鸠鲁主义的意图要预见一种总是还在增长的享受。对你生活情感的现金的这种节省，由于推迟享受而使你实际上更富有，即便你在临终时大多数情况要放弃对它的使用。把享受控制在自己手中这种意识和一切理想的东西一样，要比一切通过一下子被消耗殆尽并这样放弃整体的总量的东西更加有益、更加全面。

### 论感官能力的受阻、削弱和完全丧失

第26节 感官能力可能被削弱、被阻碍，或者完全被剥夺。因此就有酒醉、睡眠、昏厥、假死（窒息）和真正的死亡。

酒醉是没有能力按照经验法则整理自己的感官表象的反常状态，如果这种状态是过量饮用酒的结果的话。

按照字面的解释，睡眠就是一个健康人没有能力意识到由外部感官而来的表象的一种状态。为此找到实际的解释，那是〔166〕生理学家们的事情，如果他们能够的话，他们是愿意解释这种毕竟同时是为重新获得外部感觉积聚力量的松弛的（人发现自己由此好像在世界上新生了，而由此我们寿命的三分之一也就不知不觉、毫不可惜地逝去了）。

感觉器官的麻木的结果是对自己的注意比在正常状态下更弱，这种反常状态与酒醉类似，因而从沉睡中被迅速唤醒的人被称为睡醉了。——他还没有完全恢复知觉。——但是，即便是在清醒时，一种突然侵袭某人的窘迫，即要考虑在一个出乎意料的场合应当怎么办，作为对他的反思能力的正常的和习惯性的应用的阻碍，也能够产生感官表象活动中的一种停滞。这

时人们就说：他失去了常态，失去了自制，（由于高兴或者惊恐而）不知所措，目瞪口呆，惊慌失乱，找不着北<sup>①</sup>，诸如此类。而这种状态可以被视为一种瞬间袭来的睡眠，它需要集聚自己的感官感觉。在强烈的、突然激起的情绪（惊恐、愤怒，还有高兴的情绪）中，如人们所说，人就失去了自制（处在神游象外状态中，如果人们相信自己正处在一种直观之中，而这种直观不是感官的直观的话），不能支配自己，有一段时间对于外部感官的使用来说仿佛是瘫痪了。

第 27 节 往往随着一阵晕眩（许多不同种类的感觉的一种迅速转圈子兜回，并且超出制衡力的变换）而来的昏厥，是死亡的一种前奏。这些感觉全部受阻就是窒息或者假死，就人们在外表上知觉到的而言，假死惟有通过结果才能与真正的死亡区别开来（如在溺死者、绞死者、烟雾中窒息而死者那里）。

没有人能够在自己身上经验到死亡（因为要有一种经验，〔167〕这需要生命），而是只能在别人身上觉察。死亡是否痛苦，这是不能从垂死者的喘息或者抽搐出发来评判的；毋宁说，这看来是生命力的一种纯然机械的反应，也许是逐渐从一切痛苦解脱出来的一种平和的感觉。——因此，对所有人，甚至对最不幸的人或者对最睿智的人来说，也都是自然而然的对死亡的恐惧，并不是对死亡感到害怕，而是蒙台涅说的对，是对死去（即死了）的思想感到害怕；因此，死亡的候选人自认为死后还有思想，是因为他把不再是他自己的尸体设想成在阴暗的坟墓中或者任何别的地方的他自己。——在这里，幻觉是无法消除的：因为它就在作为与自己交谈和谈论自己的思维的本性

① 北极星叫做 Tramontano 或者 Tramontana，而失去常态，不能镇静就叫做 perdere la tramontana，即找不着北极星（作为航海者的导航星）。

中。我不在这种思想是根本不能存在的：因为如果我不在，我就也不能意识到我不在。我尽可以说我不健康等等，可以否定性地思维关于我自己的谓词（就像在所有的 *verbis* [动词] 那里所做的一样）；但是，以第一人称说话来否定主体自己，如此这个主体就自己把自己否定掉，这是一个矛盾。

### 论想象力

第28节 想象力 (*facultas imaginandi*) 作为即便对象不在场也有直观的能力，要么是生产的，亦即原始地展现 (*exhibitio originaria*) 对象的一种能力，因而这种展现先行于经验；要么是再生产的，是派生地展现对象的一种能力，这种展现把一个已有的经验性直观带回心灵中；纯粹的空间直观和时间直观属于前一种展现；其余的直观都以经验性直观为前提条件，经验性直观如果与对象的概念相结合，因而称为经验性知识，就叫做经验。——想象力如果不由自主地也产生想象，就叫做幻想。习惯于把幻想视为（内部的或者外部的）经验的人，就是一个幻想家。在睡眠（一种健康状态）时有其想象的一种不由自主的活动，就叫做做梦。

想象力（换句话说）要么是创作的（生产的），要么是纯粹召回的（再生产的）。但是，生产的想象力尽管如此也并不就是创造性的，亦即不能产生一个之前从未被给予我们的感官能力的感官表象，相反，人们总能够指出这个感官表象的材料。对于在七种颜色中从未见过红色的人，人们永远不能使他了解红色的感觉，对于天生的盲人则根本不能使他了解任何颜色的感觉；甚至由两种颜色的混合产生的中间色也不行，例如绿色。黄和蓝彼此混合产生绿；但是，如果不是看到过它们相混合，想象力对这种颜色就不会产生丝毫的表象。

所有五种感官中每一种特殊的感官也都是这样，因为出自五种感官的感觉就其复合而言不能是由想象力制作的，而是必须源始地从感官能力引出来。曾有一些人，他们对于光线表象来说，在自己的视觉能力中除了白或者黑之外没有更多的储存，对于他们来说，尽管他们能看清楚，但可见世界却只是显现得像一幅铜版画。同样，有很多人，比人们大概相信的更多，他们有良好的，甚至极其精细的听觉，但却绝对不是音乐的听觉，他们的感官对于音调完全没有感受性，这并不仅仅是为了模仿音调（歌唱），而是哪怕把它们与纯然的声响区别开来。——味觉和嗅觉的表象也可能是同样情况，也就是说，对于这种享受材料的一些特殊感觉缺乏**感官**，而且一个人相信在这方面理解另一个人，然而，一个人的感觉不仅在程度上，而且在类别上都可能与另一个人的感觉完全不同。——有一些完全没有嗅觉感官的人，他们把用鼻子吸入纯净空气的感觉视为气味，因此，无论人们怎么对他们描述这种感觉方式，他们都不会变得聪明；但是，在没有嗅觉时，味觉也就十分缺乏，而在没有味觉时，说明和传授味觉就是白费力气的劳动。但是，饥饿和对饥饿的满足（吃饱）与味觉完全不是一回事。

因此，尽管想象力是一个很伟大的艺术家，甚至是魔术师，它也毕竟不是创造性的，而是必须从感官那里汲取自己创作的**素材**。但是，这些创作在刚刚回忆起来之后却不像知性概念那样可普遍传达。不过，人们（尽管只是非本真地）也把对于想象力的表象在传达中的感受性称为一种感官，并且说，这个人对此没有**感官**，尽管这并不是感官的无能，而部分地是知性的无能，即不能把握传达来的表象并在思维中把它们联结起来。他自己对他所说的话不加任何思考，因而别人也就不理解他；他说的是**胡话**（Unsinn, non sense），这种缺陷与意义空洞（Sinnleeren）还不一样，后者是把思想组合得让另一个人

不知道应当从中得出什么。——感官 (Sinn) 这个词 (但只用单数) 如此经常地被用做思想, 甚至应当表示一个比思维还更高的等级; 关于一句格言 (Ausspruch), 人们说有一种丰富的或者深刻的意义 (Sinn) 在它里面 [因此有箴言 (Sinn-spruch) 这个词]; 人们也把健全的人类知性称为共通感 (Gemeinsinn), 而且尽管这个表述本来只是表示认识能力的最低等级, 却把它置于上面, 其根据在于: 想象力给知性配上材料, 以便使知性的概念获得内容 (成为知识), 它就凭借自己的 (虚构出的) 直观与现实的知觉的类似性而显得使它们获得了实在性。

第29节 要激起或者平息想象力<sup>①</sup>, 有一种服用麻醉品的有形手段, 这些麻醉品中的一些作为毒品是削弱生命力的 [170] (某些真菌、波尔什、野生爵床属植物、秘鲁人的契卡和南太平洋印第安人的阿瓦、鸦片), 另一些是加强生命力的, 至少是提高生命力的情感的 (例如发酵饮料、葡萄酒和啤酒, 或者

① 我在这里略过并非一个意图的手段、而是某人被置于其中的那种境遇的自然结果的东西, 由于那种境遇, 单是他的想象力就使他失去常态。从一个陡峭的高处 (或者哪怕是一座没有栏杆的窄桥) 的边沿往下看时的晕眩和晕船, 都属于此列。——木板如果搁在地上, 感觉自己孱弱的人踩在上面也不会引起害怕; 但如果把它作为一座小桥架在一个深渊上, 那么, 单是有可能失足的那种思想就足以能够使他在尝试时真的陷入危险。——晕船 (我自己有一次从皮劳到哥尼斯贝格的航行中有过一次晕船的经验, 只要人们还愿意把这次航行称做航海的话) 及其发作导致呕吐, 如我相信已经注意到的那样, 纯然是由于眼睛给我造成的: 这时在船的晃动中从船舱向外看, 落在我眼中的一会儿是泻湖, 一会儿是高高的巴尔加城堡, 上升之后又下沉, 借助于想象力, 通过腹部肌肉诱发出肠胃的一种反向的运动。

是它们的含酒精的提取物，即烧酒），但都是反自然的和人工的。如此过量服用它们，以至于在一段时间里不能够按照经验法则来整理感官表象的人，就叫做酒醉的或者麻醉的。自愿地或者有意地使自己处于这种状态，就叫做自我麻醉。但是，所有这些手段据说都有助于使人忘记似乎是源始地位于一般生命之中的负担。——这种十分流行的偏好及其对知性应用的影响，是尤其值得在一门实用人类学中予以考察的。

一切缄默的麻醉，亦即不使社交和彼此的思想交流活跃起来的麻醉，自身都具有某种有害的东西；鸦片和烧酒的麻醉就是这一类麻醉。在葡萄酒和啤酒之中，前者仅仅是刺激性的，后者则更多是营养性的，而且可以像饭菜一样充饥，它们用来做社交性的麻醉；不过这里也有区别，狂饮啤酒更多的是做梦般沉默寡言，经常也是粗俗的，但狂饮葡萄酒却是欢快的、热闹的和妙趣横生的。

当然，在酒筵上无节制地一直喝到神志不清，如果是踉踉跄跄，至少是步履不稳地或者纯然是嘟嘟囔囔地从酒筵走出，则不仅就人们以之消遣的社交而言，而且在自重方面，这都是男人的一种坏习气。但是，也可以举出许多东西来缓和这样一种过失的判断，说自制的界限是容易被忽视和逾越的；因为东道主毕竟希望通过这种好客的行为让客人十分满足地（*ut conviva satur* [为了让宾客满足]）走出去。

醉意所造成的无所顾忌，也许还有随之而来的不谨慎，是一种虚假的生命力增强的感觉；有醉意者这时感觉不到本性不懈地致力于克服的那些生命障碍（健康也就在于克服这些障碍），而且在他的弱点上是幸福的，因为本性在他里面确实努力逐渐地增强他的生命力来逐步地重建他的生活。——妇女、教士和犹太人通常不喝醉，至少是小心地避免一切喝醉的表现，因为他们在公民性上是软弱的，并且需要克制（为此绝

对要求清醒)。因为他们的外在价值仅仅在于别人对他们的贞操、虔诚和分离主义合法性的信任。说到犹太人，所有这些分离主义者，亦即不仅服从一种公共的国家法律，而且还服从一种特殊的（教派的）法律的分离主义者，作为怪人和所谓的被拣选者，特别受到社会的注意和尖锐的批评；因此，他们在这种注意中也不能放任自己，因为使人丧失这种谨慎的那种醉意对于他们来说就是一种丑闻。

卡托的斯多亚主义崇拜者说他，“他的德性因葡萄酒而增强（*virtus eius incaluit mero*）”；而一位近代人这样说古代德国人，“他们喝着酒表达自己的主张（决定一场战争），以免有失果断；他们清醒着思考，以免有失理智”。

喝酒放纵舌头（*in vino disertus* [酒中出辩才]）。——但是，喝酒也打开心扉，并且是一种道德属性亦即坦诚的物质载体。——矜持及其思想对于一个真诚的心灵来说是一种压抑的状态，而兴致勃勃的饮者也不容易忍受有人在酒筵上十分节制；因为此人扮演着一个留心人，他关注着别人的错误，但自己却保持着矜持。休谟也说：“耿耿于怀的伙伴是讨厌的；今天的蠢事必须忘掉，以便为明天的蠢事腾出地盘。”允许男人由于社交的高兴而暂时稍稍逾越清醒的界限，其前提条件是好心肠；半个世纪之前流行这样的策略，北方的宫廷派出很能喝酒的使节，自己不喝醉，但把别人灌醉，以便套别人的话或者说服别人，这种策略是很狡猾的；但那个时代的这种粗鄙习俗已经消失，现在就文明阶层而言，针对这些恶习写一封警告信也许是多余的了。

人们是否也能够在喝酒时研究喝醉的人的气质或者其性格呢？我不相信。这是一种新的液体掺进了他血管中流淌的液体，是对神经的另一种刺激，它不是更清晰地揭示自然的气质，而是带入了另一种气质。因此，喝醉的人有的热恋，有的自吹自擂，有的吵吵闹闹，有的（尤其是喝啤酒时）表现得心

地慈善，或者态度虔诚，甚或默不作声；但在酒醒之后，如果让他们回想头天晚上自己说的话，他们都将自己对这种奇怪的心境或者其感官的失常发笑。

第30节 想象力的独创性（不是模仿性生产）如果与概念合拍，就叫做**天才**；如果不与概念合拍，就叫做**狂热**。——值得注意的是，对于一个**有理性的**存在者来说，除了一个人的形象之外，我们想不出别的合适形象。任何别的形象至多会表现出人的某个属性的一个象征——例如，蛇作为阴险狡猾的形象——但并不表现有理性的存在者自身。这样，我们就在自己的想象中用纯粹人的形象来布满所有别的天体，尽管他们很可能由于承载和养育他们的土地和构成他们的元素的不同而具有很不一样的形象。我们要赋予他们的一切别的形象都是**丑模怪样**。<sup>①</sup>

如果天生缺乏一种感官（例如视觉感官），残疾人就尽可能地培养另一种感官来做前一种感官的**代理者**，并大量练习生产性的想象力：他试图通过**触觉**来把握外部物体的形式，而在大得摸不到的地方（例如一栋房子），还通过另一种感官例如**听觉**感官，亦即通过一个房间中的回声来把握其**宽敞**；但最终，如果一次成功的手术解救了这种感觉器官，他这才必须**学习看和听**，也就是说，试着把自己的知觉归到这类对象的概念之下。

对象的概念经常诱人情不自禁地（通过生产性的想象力）给他们配上一个自己创造的形象。在读到或者听人讲到一位在才

① 因此，**神圣的三位**：一位老人、一位青年和一只鸟（鸽子），不能被想象成真实的、与其对象相似的形象，而是只能被想象成一些象征。从天降临和升天的形象表达的就是这种意思。为了给我们关于有理性的存在者的概念配上直观，除了将他们拟人化之外，不能以别的方式行事；但是，如果在这个时候把象征的表象抬高到事物自身的概念，那就是不幸的或者幼稚的做法。



能、功绩或者地位上伟大的人物的生平和业绩时，人们通常就被诱导在想象力中给予他一个魁梧的身材，而与此相反，给予一个按照描述性格细腻温柔的人一个小巧柔韧的形象。不仅是农民，就连一个有足够阅历的人，如果他按照所讲述的业绩来设想的英雄表现给他的却是一个矮子，反过来细腻温柔的休谟表现给他的却是一个矮墩墩的汉子，也都要大吃一惊的。因此，由于想象力自然而然地就有走向极端的偏好，人们也不要对某物抱太大的希望；因为现实总是比用来做阐释它的模型的理念更有局限。

要把一个人初次引入社交中去，事先对他作出许多高度的评价，这是不可取的；毋宁说，这常常可能是一个爱开玩笑的人使他成为笑料的恶作剧。因为想象力把所期待的事情的表象抬得如此之高，以至于所说的人与先入为主的观念相比只能受到损害。如果以夸大其词的赞颂来预告一部著作、一出戏或者别的属于美妙风格的东西，也将发生同样的事情：因为这样一来，它在展现出来的时候就只会掉价。哪怕是读过一个好的剧本，也已经削弱看演出时的印象。——但是，如果之前受到赞颂的东西与紧张期待的东西正好相反，此外又没有什么害处，那么，这个对象的登场就会引起哄堂大笑。

变动不居的、被置于运动之中的、自身真正说来并不具有能够引起注意的意义的某些形象，诸如壁炉火光的闪烁，或者一条小溪在石头上流过时的一些旋涡和泡沫转动，都以大量完全不同方式的表象（与这里的视觉表象不同），维持着想象力在心灵中游戏，并在沉思中深化。甚至音乐对于不是作为内行来听的人来说，也能够将一位诗人或者哲学家置入某种心境，在其中每个人都能够按照自己的事务或者其爱好去捕捉思想，也能够驾驭这些思想，这些思想是他独处在自己的房间中不会如此幸运地获得的。这种现象的原因似乎在于：当感官被一种自身根本不能引起注意的杂多，从对某个别的更强烈地落入感

[174]

官的对象的注意引开时，思维就不仅更加轻松，而且更加活跃，也就是说，如果为了给自己的知性表象配上材料，就需要一种更加努力、更加持久的想象力的话。——英国的《旁观者》讲过一位律师，他习惯于在做辩护时从口袋里掏出一根绳子，不停地在手指上绕来绕去；有一次，爱开玩笑的对方律师偷偷地从他口袋中抽走了绳子，他就完全陷入了窘态，语无伦次。因此人们说：他失去了自己说话的线索。——被固定在一种感觉上的感官（由于习惯）使人不注意别的相异的感觉，因此不被它分心；但是，想象力在这时就能够更好地保持在合乎规则的运行中。

### 论不同种类的感性创作能力

第 31 节 有三种不同种类的感性创作能力。这就是空间中直观的**造型能力** (*imaginatio plastica* [造型的想象力])，时间中直观的**联想能力** (*imaginatio associans* [联想的想象力]) 和从表象的共同的相互起源而来的**亲缘关系的能力** (*affinitas* [亲和性])。

#### 一、论造型的感性创作能力

在艺术家能够（仿佛是可触摸地）展示一个有形体的形象 [175] 之前，他必须在想象力中完成它，而这个形象在这种情况下就是一种创作，这种创作如果是不由自主的（例如在梦中），就叫做**幻想**，并且不属于艺术家；但如果它是由任性来控制，它就被称为**作品**、**发明**。现在，如果艺术家是按照与大自然的作品相似的图像工作的，那么，他的产品就叫做**自然的**；但如果他是按照不能在经验中出现的图像来制作如此塑造的对象的（就像西西里的帕拉戈尼亚亲王那样），那么，他的产品就叫做**离奇荒诞的、非自然的**，是些丑陋形象，而这样一些念头就仿佛是一个醒着的人的梦中景象 (*velut aegri somnia vanae fin-*

guntur species [虚幻的观念宛如病人的梦一样是虚构出来的])。——我们常常喜欢玩弄想象力；但想象力（作为幻想）同样经常拿我们做游戏，有时是很不合适的。

幻想在睡眠中捉弄人，这就是梦，并且是在健康状态中也有的；与此相反，如果在清醒时也发生，那就是一种病态了。睡眠作为一切外部知觉能力，尤其是自主运动能力的松弛，看来对于一切动物，甚至对于植物（根据后者与前者的类比），为了聚集在醒着时消耗的力量，都是必要的。但是，看起来做梦也是这种情况，以至于如果不是在睡眠时通过做梦来使生命力保持活跃，它就必定会熄灭，同时最深沉的睡眠必定会导致死亡。——当人们说睡了一个好觉，没有做梦时，这毕竟只不过是人们在醒来时根本不记得这些梦了。在想象迅速交替的时候，这种情况也会在一个人醒着时遇到，也就是说，他处在分心的状态中，其时若问目光呆滞地在一段时间里死盯着同一个人，他在想什么，得到的回答是：我什么也没有想。如果醒着时在我们的记忆中不是有许多漏洞（由于不注意而被忽略了的其联结作用的中间表象）的话，如果我们下一夜又在我们前一夜中断的地方开始做梦，则我就不知道，我们是否会误以为生活在两个不同的世界。——做梦是大自然的睿智安排，为的是在基于任性的身体运动亦即肌肉运动中止时，通过与不由自主地创作出来的事情相关的激情来激起生命力。——只是切不可把梦中的故事当做出自一个不可见的世界的启示。

[176]

## 二、论联想的感性创作能力

联想的法则是：经常前后相继的感性表象在心灵中造成一种习惯，即如果一个表象被产生出来，也就让另一个产生。——要求对此作出一种生理学的解释，那是白费力气；哪怕人们为此可以使用不管什么样的假说（它本身又是一种创

作)，就像笛卡尔关于其大脑中的所谓物质性理念的假说那样。至少，没有任何这一类的解释是**实用的**，也就是说，人们不能把它们用于任何艺术活动；因为对于在表象仿佛是相互（至少间接地）接触时出自表象的印象痕迹能够相互交感而共鸣的那个大脑和大脑中的位置，我们没有任何知识。

这种相邻关系经常走得很远，而且想象力从第一百到第一千经常走得如此之快，以至于看来人们根本就是在观念的链条中跳过了某些中间环节，虽然只是没有意识到它们，这样人们也就不得不经常问自己：我在自己的谈话中刚才是从哪儿出发的？我是怎样达到这个终点的？<sup>①</sup>

### 三、论亲缘关系的感性创作能力

我把亲缘关系理解为从杂多起源自同一根据来进行联  
〔177〕结。——在一种社交娱乐中，从一个话题跳到一个完全不同类的话题，而表象的经验性联想，其根据纯然是主观的（也就是说，这些表象在一个人那里被联想得与在另一个人那里不同），依我说，这种联想被引导到这个话题上，这在形式上是一种胡闹，它打断和破坏了一切娱乐。——惟有当一个话题谈完了并稍事休息时，某人才能开始另一个有趣的话题。无规则地四处游荡

① 因此，开始一场社交讨论的人必须从他身边和当下的事情开始，并逐渐地引向更遥远的事情，如果它能够引起兴趣的话。对于从大街上走进一个为相互娱乐而聚集的社交活动的人来说，坏天气是一个不错的和习惯性的临时话题。因为在走进房间时从刚刚见报的来自土耳其的消息开始，就对别人的想象力施加了强制，这些人看不出是什么把他带到这个话题上的。对于一切思想的传达来说，心灵都要求某种秩序，在这方面，无论是在讨论中还是在讲道中，引导性的表象和开场白都是很重要的。

的想象力，由于与任何东西都无客观联系的表象的变换，如此使人头昏脑涨，以至于从这种社交出来的人，心情就好像做了梦一般。——无论是在凝神思维时还是在传达思想时，都必须总是一个题目，杂多的东西按照它来整理，因而也有知性在这时起作用；但是，想象力的活动在这里服从的毕竟是感性的法则，感性为此提供素材，而素材的联系则在没有意识到规则的情况下毕竟是按照规则，因而是按照知性建立起来的，虽然不是从知性派生的。

**亲缘关系** (affinitas [亲和性]) 这个词，在这里使人想到取自化学、与那种知性联结相类似的交互作用，即两种不同类的、有形体的、最密切地相互作用并追求统一的元素的交互作用；在此，这种**联结**造成了某种第三者，它具有惟独通过两种异质元素的结合才能产生的属性。知性和感性尽管不同类，但毕竟自动地结拜为干姐妹以造就知识，就好像它们一个起源于另一个，或者二者都起源于一个共同的主干似的；这是不可能的，至少我们无法理解，如何能够从同一个根上生出不同类的东西。<sup>①</sup>

① 可以把前两种表象的复合方式称为**数学的方式** (扩大的方式)，但把第三种称为**力学的方式** (产生的方式)；由于它而出现一个全新的事物 (就像在化学中的中性盐一样)。无论是在无生命的自然中还是在有生命的自然中，无论是在灵魂中还是在肉体中，各种力量的活动都是寄于不同类的东西的分离和联结。我们虽然通过对它们的作用而达到对它们的认识，但最上面的原因和它们的元素被溶解于其中的简单组成部分，对于我们来说却是不可及的。——我们所了解的一切有机存在者，它们的物种惟有通过两性 (人们称之为雄性和雌性) 的结合才能繁衍，其原因会是什么呢？人们毕竟不能假定，创造者只是由于性情古怪，并且只是为了在我们地球上做一个他如此喜欢的安排，就仿佛只是玩儿了一次；而是看来是这样，即若不是两性为此作出贡献，就肯定**不可能**从我们地球的质料中通过繁衍产生出有机造物。——当人类力学在这里想着手论证这种起源，哪怕只是猜测这种起源时，它迷失在哪一种幽暗之中了？

〔178〕 第32节 不过，想象力并不像人们借口说的那样是创造性的。对于一个有理性的存在者来说，除了一个人的形象之外，我们想不出别的任何形象是合适的。因此，如果雕刻家或者画家来刻画一个天使或者一个神，他在任何时候所刻画的都是一个人。任何别的形象在他看来都包含着按照他的理念，不能与一个有理性的存在者的构造结合在一起的部分（如翅膀、爪子或者蹄子）。与此相反，他可以随意来构想大小。

由人的想象力的强大而来的幻觉经常走得如此之远，以至于人相信在自己之外看到和感觉到本来只在头脑中才有的东西。因此向深渊中张望的人就会受到晕眩的侵袭，尽管他周围有一块足够宽的平地使他不会掉下去，甚至是站在一个完全牢固的栏杆旁。奇怪的是一些心灵有病的人对一种内心冲动会发作的那种畏惧，害怕自己会完全自愿地跳下去。——看到别人吃恶心的东西（例如，通古斯人从自己孩子的鼻子中一下子吸出鼻涕并吞下去），同样激起旁观者的恶心，就好像他自己被迫吃这种东西一样。

在瑞士人（而且如我从一位见多识广的将军口中听到的那样，一些地区的威斯特法伦人和波莫瑞人也一样）被安置在别的州时侵袭他们的乡愁，是通过唤回其少年时代的无忧无虑和邻里聚会的景象而激起对他们曾享受的非常质朴的生活乐趣的那些地方的一种渴望的结果，因为他们后来在重访这些地方时〔179〕发现自己的期望落了空，这样也治好了乡愁；尽管是认为那里的一切都变化很大，但事实上是因为他们不可能在那里再次度过自己的少年时代了：这里毕竟值得注意的是，这种乡愁侵袭一个缺少钱财，但却通过兄弟关系和亲戚关系结合起来的行省的那些乡下人，要甚于侵袭忙于赚钱、把 *patria ubi bene* [活得好的地方就是祖国] 当做座右铭的人。

如果之前听说这个人或者那个人是一个恶人，那么，人们

就相信能够在他脸上读出狡诈，而且虚构在这里与经验混杂成一种感觉，尤其是再加上激情和情欲的时候。据爱尔兰维修说，一位妇女用望远镜在月亮上看到了两个恋人的影子；此后用望远镜看过的教士则说：“不对，夫人，那是一个大教堂上的两个钟楼。”

人们还可以把因想象力的同感而有的结果归于这一切。看到一个人抽搐甚或癫痫发作，会引起类似的痉挛动作；就像别人打哈欠会使自己与他们一起打哈欠一样；医生米夏埃利斯先生引证说：在北美的军队中，当一个人大发雷霆时，三两个站在旁边的人由于看到这种情况就也突然陷入暴怒，尽管这种发作只是暂时的；因此，对于一个神经虚弱的人（忧郁症患者）来说，出自好奇而参观疯人院是不可取的。大多数情况下他们也自动避免这样做，因为他们担心自己的头脑。人们也将发现，当某人带着情绪，尤其是愤怒的情绪向活泼的人讲述自己所遭遇的某件事情时，后者强烈关注，脸上棱角分明，并情不自禁地被置入与那种情绪相适应的表情活动之中。——人们据称也注意到：相处融洽的夫妻逐渐地在面部特征上有一种相似性，并且把这解释成他们因这种相似性而结婚（*similis simili gaudet* [物以类聚]）；但这种解释是错误的。因为大自然在两性的本能上宁可是促进应当相爱的人们不同，以便把它植入人们胚胎中的一切多样性都发展出来；只是他们在自己单独交谈时紧紧相依，经常并长时间相互注视的那种亲密和倾慕，才产生了同感的相似表情，这种表情固定下来，最终就转化为永久性[180]的面部特征。

最后，人们也可以把无恶意地说谎的倾向，算做生产性想象力的这种无意的游戏，而生产性想象力在这种情况下就可以被称为幻想；这种倾向差不多作为遗传的毛病在孩子们那里总是遇到，在成人那里，但通常是在心地善良的人们那里时而遇

到；这里在讲述时，事件和所谓的奇遇像滚落的雪崩一样增长，从想象力中产生出来，并不是为了某种好处，而是仅仅给自己逗乐；就像莎士比亚所写的骑士约翰·福斯塔夫，他在结束自己的故事之前，已把两个穿着粗呢衣服的人变成五个角色。

第33节 由于想象力在表象上比感官更富有、更多产，所以如果有情欲加入，对象不在场就比对象在场更能激活想象力；如果发生某件事情，它把自己那看起来经过一段时间由于分心而被磨灭的表象又唤回到心灵之中的话。——曾有一位德国王侯，本来是一个粗犷的战士，但毕竟是一个高尚的人，为了从心中抹去对他宫中一位平民女子的爱而到意大利旅行；但是，他归来时第一眼看到她的住处，就比持续的交往更强烈得多地唤起想象力，以至于他毫不犹豫地就顺从了那个幸好也符合期望的决定。——这种毛病，作为一种创作的想象力的结果，是无法疗治的：除非用婚姻医治，因为婚姻就是真相（*eripitur persona, manet res* [除去假面具，留下的就是真相]）。

创作的想象力提供了与我们自己打交道的一种方式，尽管仅仅是作为内部感官的显象，但毕竟根据与外部显象的一种类比。夜晚激活了它，并把它抬高到它的实际内容之上：就像傍晚的月亮在天上形象很大，在白天看起来却只是像一个不起眼的云点。在那于夜晚的寂静中通宵达旦工作，或者与自己想象出来的对手争执，或者在自己的房间里徘徊着想入非非的人身上，这种想象力如醉如痴。但是，一切在此时他觉得重要的东西，在一觉睡醒的早上就失去了其全部重要性；但他也许因花  
〔181〕在这种坏习惯上的时间而感到心神疲惫。因此，通过为了能够早起而早睡来抑制自己的想象力，是一条属于心理学养生之道的很有用的规则；但是，妇女和忧郁症患者却更喜欢相反的行为方式（他们通常也正因为此而有他们的疾苦）。为什么精灵



的故事在深夜还大有人听，早上刚起床就让每个人感到乏味，对于谈话显得完全不适合？与此相反，人们此时问的是家里或者社会上发生了什么新事，或者继续自己前一天的工作。原因在于：本身只是**游戏**的事情，适宜于放松一整天消耗的心力，而本身是**工作**的事情，则适宜于经过夜间休息而精力充沛、仿佛是新生了的人。

想象力的消散（*vitia*）是：它的创作要么是纯然**脱缰的**，要么是根本**无规则的**（*effrenis aut perversa*）。后一种缺点是最恼人的。前一种创作毕竟也许能够在一个可能世界（寓言）中找到自己的位置；后一种创作则根本不能在任何世界找到位置，因为它们自相矛盾。在利比亚沙漠的拉斯-塞姆，经常可以看到雕刻在石头上的人兽形象，它们使阿拉伯人看着害怕，因为阿拉伯人把这样一些形象视为受到诅咒而石化的人，这属于第一类的想象，亦即脱缰的想象力的想象。——但是，按照同一些阿拉伯人的意见，这些动物像柱在普遍复活的那一天将向艺术家发出咆哮，指责他制作了它们却不能赋予它们灵魂，这就是一种矛盾了。——脱缰的幻想总是还能够让人信服（如把一本书题献给枢机主教爱斯特的那位诗人的幻想，爱斯特在他递过这本书时问他：“阿里奥斯陀大师，鬼知道，您是从哪儿搞到所有这些了不起的玩意儿的？”），它是从它的富有而来的繁茂；但是，无规则的幻想就接近妄念了，在这里幻想完全是在拿人做游戏，不幸的人根本不能控制自己的表象的驰骋。

此外，一个政治的艺术家同样能够像一个审美的艺术家那样用想象来领导和治理世界，他懂得把这些想象冒充成现实，例如人民的**自由**，这种自由（如在英国国会中）或者**等级和平等**的自由（如在法国国会中）仅仅存在于形式中（*mundus vult decipi* [世界愿意被欺骗]）；不过，哪怕只拥有这种使人类高尚起来的善的外表，也毕竟比感到这种善被强行夺去更好一些。 [182]

## 论通过想象力使过去和未来成为现在的能力

第 34 节 有意地使过去成为现在的能力是回忆的能力，而想象某种本属未来的东西则是预见的能力。二者就其都是感性的而言，都基于主体过去的状态和未来的状态的表象与现在的状态的**联想**。而且尽管不是知觉，它们也有助于知觉在时间中的联结，即通过现在存在的东西把不再存在的东西与尚未存在的东西在一个连贯的经验中联结起来。它们叫做回顾和前瞻的回忆能力和预见能力（如果可以允许这些表述的话），因为人们意识到，自己的表象是在过去状态或者未来状态中会遇到的。

### 一、论记忆

记忆与纯然再生产的想象力的区别在于，它能够自主地再生产昔日的表象，因而心灵不是那个表象的纯然游戏。幻想，亦即创造性的想象力，不得混杂其中，因为那样的话，记忆就会是不忠实的。——马上把某种东西抓入记忆，轻而易举地想到它，并长久地保持它，这是记忆在形式上的完善。但是，这种属性却很少一同出现。如果某人相信在记忆中有某件事，但却不能意识到它，他就说自己不能想起它了（es entsinnen，不是 sich entsinnen，因为这等于是说使自己没有感觉）。如果人们还力求想起来，则这方面的努力是很伤神的，而且人们最好是用另外的思想让自己分一会儿心，渐渐地只是浮光掠影地回顾那个客体；这样，人们通常就会捕捉住联想起来的表象中的某一个来唤回那个表象。

有条有理地把某件事情抓入记忆（memoriae mandare [托付给记忆]），叫做记诵（不是背诵，就像平常人谈到只是背出自己将要做的布道词的布道人时所说的那样）。这种记诵可以是机械的，或者是灵活的，或者也可以是判定的。第一种仅仅基于

经常的、逐字逐句的重复，例如学会乘法表，此时学习者必须纵贯以惯常的秩序前后相继的语词的整个序列，才能得到要找的东西。例如，如果问学生：3乘7得几？则他从3乘3开始，就顺利地得出21；但如果人们问他：7乘3得几？他就不能如此之快地想到了，而是必须把两个数字颠倒过来，以便将它们置入习惯的秩序。如果学会的东西是一种庄重的套话，其中不得改变任何表述，而是必须如人们说的那样念经般地诵读它，那么，大概记忆力最好的人也不敢信赖记忆力（因为这种胆怯本身就能够使他们出错），并因此而认为有必要**照本宣科**：就连训练有素的布道人也是这样做的，因为在这时对语词的丝毫变动都会是可笑的。

灵活的记诵是通过与相邻表象的联想来牢记某些表象的一种方法，这些表象就自身而言（对知性来说）相互之间根本没有亲缘关系，例如一种语言的声音与应当和它们相应的完全不同类的图像之间；此时，为了轻而易举地把某种东西抓入记忆，人们还用更多的相邻表象来加重记忆的负担；因此是荒唐的，是想象力在把不能共属于同一个概念之下的东西拼凑在一起时的无规则做法；同时是手段和意图之间的矛盾，因为人们试图减轻记忆的劳动，事实上却由于不必要地把很不相同的表象的联想强加给记忆，而使得这种劳动更沉重了。<sup>①</sup> 机智的人很少有忠实的记忆（ingeniosis non admodum fida est memoria），这就是说明上述现象的一个注解。

① 这样，像图解《圣经》，乃至用图画来介绍的**法学学说**，这样的图解课本是一个幼稚的教师用来使自己的学生变得比原来更为幼稚的光学匣子。说到法学学说，有《法学大全》的一个以这样的方式被托付给记忆的标题可以作为例子：de heredibus suis et legitimis [论继承人及其合法财产]。第一个词被用一个带有挂锁的匣子来形象化，第二个词被用一头母猪来形象化，第三个词被用摩西的两块板来形象化。

判定的记诵不是别的，就是在思想中对一个体系（例如，林耐的体系）的划分表格的记诵；在这里，在据称忘掉了某种东西的时候，人们就能够通过列举自己记得的各个环节而重新回想起来；或者，这也是对一个变得可视的整体的各个部分（例如，在一幅地图上一个国家按照东南西北分布的各个省份）的记诵，因为人们为此也使用知性，而知性则与想象力相互帮助。最常见的是索引，亦即为被称为常用套话的一般概念所编的一种专业书，它像人们在一个图书馆里把图书分放在贴有不同标签的书柜中那样，通过分类来回忆。

一种作为总的学说的记忆术（ars mnemonica）是没有的。在特别与此相关的窍门中，有诗体的格言（versus memoriales [诗句便于记忆]），因为格律包含着一种合规则的抑扬顿挫，它对于记忆的机械作用大有好处。——对于那些记忆奇人，诸如米兰多拉的皮科、斯卡里吉尔、安格鲁斯·波里塔努斯、马格里阿贝奇等等来说，对于把要用一百峰骆驼来驮载的书作为各门科学的资料，用自己的脑袋随身携带的那些博学的人来说，切不可因为他们也许不具备对于挑选这一切知识来做合目的的应用的能力来说合适的判断力，就轻蔑地谈论他们；因为搞到丰富的原始资料，这毕竟已足以是功绩；尽管别的人在事后还必须再用判断力对这些资料进行加工（tantum scimus, quantum memoria tenemus [我们所知道的，也就是我们所记住的那么多]）。有一位古人说过，“书写术毁掉了记忆（部分地使之成为多余）”。这句话有某种真理：因为平常的人往往按照线索才能更好地依序处理和想起加之于他的杂多；之所以是

[185] 这样，乃是因为记忆在这里是机械的，没有幻想混入；与此相反，对于许多奇特的附带思想在其脑子中穿行的那种学者来说，他的任务或者家庭琐事的许多东西都由于分心而逃逸，因为他没有充分的注意力把握它们。但是，用口袋中的写字板来

保险，十分精确地、毫不费力地重新找到记在脑子里来保存的一切，倒是一个很大的便利。书写术总还是一种美妙的艺术，因为即便它不会被用来向别人传达自己的知识，它也毕竟能代理最广博、最忠实的记忆，弥补记忆的缺失。

与此相反，**健忘** (obliviositas) 是一种更为严重的毛病，这样的大脑虽然也经常充满，但却像一个穿空了的容器一样总是空空如也。这种毛病有时是无辜的；如在老年人那里，他们虽然能够很好地回忆起他们年轻时代的事情，但却总是忘却最近发生的事情。但是，这常常是一种习惯性的分心的结果，这种分心尤其经常侵袭小说的女读者。因为既然这种阅读只是为了一时消遣，人们知道这是纯然的虚构，因而女读者有充分的自由在阅读时按照自己想象力的驰骋来创作，这自然就使人分心，并习惯性地使**人心不在焉**（缺乏对眼前事物的注意），所以，记忆就不可避免地由此受到削弱。——在艺术中消磨时间，使自己对世界毫无用处，但事后却抱怨生命短暂，且不说这种习惯所带来的耽于幻想的心境，它是对记忆力的最有敌意的侵袭之一。

## 二、论预见能力 (Praevisio)

第 35 节 拥有这种能力，比拥有其他任何能力都更为利益攸关，因为它是一切可能的实践的条件，是人使用自己的力量与之相关的目的。一切欲求都包含着对通过这些力量而可能的东西的一种（没有把握的或者确定无疑的）预见。对过去进行回顾（回忆），只是为了由此使预见未来成为可能，因为我们是在一般而言现在的立场上看自己的周围，为的是决定某件事，或者对它有所准备。 [186]

经验性的预见是**对类似情况的期待** (expectatio casuum similium)，并且不需要对原因和结果的理性知识，而只需要对观察过的事件的回忆，看它们通常是怎样前后相继的，而重

复的经验就在这里产生出一种熟巧。风和天气将怎样，这很令船夫和农夫感兴趣。但是，我们的预报所及在这方面却不能比所谓的农历更远，农历的预报如果说中了，就受到赞扬，如果说中不中，就被忘掉，总是保持着一些信誉。——人们差不多应当相信，神意是有意把天气的嬉戏如此看不透地编织在一起，以使人们不那么轻而易举地为每一时间都作出所要求的安排，而是被迫使用自己的理智，为一切情况做好准备。

无忧无虑地过日子（无须慎重和担忧），虽然并不那么给人的理智增光；就像那个早上卖掉自己的吊床，晚上却为不知道如何过夜而狼狈不堪的加勒比人一样。但是，只要这时不对道德性出现任何违背，那么，人们也可以把一个经得住一切事变的人，视为比总是用阴暗的前景使自己失去生活乐趣的人更幸福。但是，在人但凡能够有的所有前景中，也许最令人安慰的前景就是：他根据自己当下的道德状态有理由预期延续和今后向着更善的进步。与此相反，如果他虽然勇敢地下了决心，从现在起选择一种新的、更好的生活方式，但却不得不对自己说：这毕竟将毫无用处，因为你经常（由于延期）对自己作出这种许诺，但总是在下不为例的借口下将它打破，那么，这就是期待类似情况的一种绝望状态。

但是，在事情取决于可能高悬于我们之上的命运，而不是〔187〕取决于我们的自由任性的运用时，对未来的展望要么就是预先感觉，亦即**预感**（*praesensio*）<sup>①</sup>，要么就是**预期**（*praesagitio*）。

① 新近有人想在 *ahnen* 和 *ahnden* 之间作出区分；不过，前者不是一个德文词，这就只剩下后者了。——**预感**（*ahnden*）与**惦念**（*gedenken*）的意思一样。我有所**预感**，说的就是：某事模模糊糊地浮现在我的回忆中；**预感某事**，意思是恶意地惦念某人的行为（亦即惩罚这行为）。这总是同一个概念，但用法不同。

前者似乎暗示着对尚未在场的东西的一种隐秘的感觉，后者则暗示着通过对事件前后相继的法则（因果性的法则）的反思而产生的未来事物的意识。

人们很容易看出，一切预感都是一种幻影，因为人们怎能感觉到尚未存在的东西呢？但是，如果这是些从这样一种因果关系的模糊概念出发的判断，那么，这就不是预先感觉，而是人们可以展开导致预先感觉的概念，而且就像对于上述判断来说应有的那样，可以解释这些概念。——预感大多数情况下具有忧心忡忡的性质：具有**肉体**原因的忧虑走在前面，不管恐惧的对象是什么。但是，也有一些狂热之人的快活而又大胆的预感，这些人揣测到将要揭露出人对之没有任何感官感受性的秘密，并且相信看到对他们作为诗人在神秘直观中所期待的东西的预先感觉刚刚被披露。——苏格兰山民的第二视力也属于这种着魔状态，他们中的一些人相信借助这种视力看见了吊在桅杆上的人，而当他们真的驶入那个遥远的港口时，就冒称已经得到了那人死亡的消息。

### 三、论预卜能力 (*Facultas divinatrix*)

第36节 预言、预卜和预示的区别是：**第一种**是依据经验法则的预见（因而是自然的），**第二种**是违背已知的经验法则的（反自然的），但**第三种**是或者被视为一个与自然不同的原因的灵感（超自然的），其能力由于显得来自一个神的影响，也被称为本真的**预示能力**（因为任何一种对未来事物的敏锐揣测也都非本真地被称为预言）。〔188〕

如果说某人在**预卜**这种或者那种命运，那么，这就能够显示出一种完全自然的技巧。但是，对于在伪称有一种超自然识的人，则必须说他在**占卜**：例如把从手出发预卜称为**观星象**的印度血统的茨冈人；或者占星术士，以及就连炼金术士也与

之结伴的寻宝者们，在古希腊有皮提亚，而在我们的时代里则有卑鄙的西伯利亚萨满比他们都突出。罗马人的飞鸟占卜和解剖占卜的预卜，与其说是为了揭示世上诸般事件进程中的隐秘之处，倒不如说是为了揭示按照他们的宗教而必须服从的诸神意志。——但是，诗人们是如何甚至达到这一步的，即把自己视为受到鼓舞的（神灵附体的）、能预卜的（vates），并且能够自诩在其心血来潮（*furor poeticus* [诗兴大发]）时具有灵感，这只能用如下情况来解释，即诗人不像散文作家那样悠闲地完成预定的工作，而是必须捕捉他那突然感到的内在情思的有利时机，此时生动强烈的形象和情感自动地向他泉涌而来，而他此刻仿佛只是在承受；认为天才掺杂着某种剂量的癫狂，这已经是一个古老的说法。建立在此基础的，也有对那些在盲目选出的著名（仿佛受灵感驱使的）诗人诗句中猜出的神谕的信仰（*sortes Virgilianae* [维吉尔式的谶语]）：这是一种与现代的伪虔诚者用来揭示上天意志的小百宝箱相类似的手段；或者也有对巫书的解释，这些巫书据说曾对罗马人预报国家的命运，可惜他们由于过分的吝啬而使这些巫书部分地丧失了。

一个民族不可转移的命运毕竟是由它自己招致的，因而是由它的自由任性造成的；对这种命运作出预报的一切预示，除了由于该民族毕竟不能逃避它，因而预知对它来说毫无用处这一点之外，自身就有荒唐之处，亦即在这种无条件的厄运〔189〕（*decretum absolutum* [绝对的裁定]）中去设想某种自由机制，其概念是自相矛盾的。

占卜中的荒唐或者欺骗的最极端之处，也许就是一个疯子被视为一个（对不可见事物的）先知；就好像在他里面仿佛有一个精神在说话，这个精神代表着早已告别身体住所的灵魂似的；再就是一个精神病人（或者也只不过是一个癫痫病人）被



视为一个有魔力的人（神灵附体者），而如果附在他身上的神灵是一个好的精灵，他在希腊人那里就叫做一个神巫，而其解释者就叫做先知。——必须干尽一切蠢事，才能跳过凭借知性通过经验才有可能达到的一切阶段，而把我们如此感兴趣去预见的未来事情握在我们自己手中。O, curas humanum! [唉，人们的忧虑啊!]

天文学预报了天体无穷尽的变化，除此之外，再也没有如此可靠而又毕竟延伸到如此大范围的预卜科学了。但是，这毕竟不能阻止神秘主义立刻掺进来：神秘主义绝不像理性所要求的那样，想让世界各时期的数字取决于事件，而是反过来让事件取决于某些神圣的数字，并这样把年代学这个一切历史的必然条件转变成一个虚构故事。

### 论健康状态中不自主的创作，亦即论做梦

第37节 就其自然性状而探讨睡眠、做梦和梦游（还有出声说梦话亦属此列），这是处在实用人类学的领域之外的；因为从这种现象不能得出做梦状态中的行事规则；这些规则只适用于不想做梦或者昏睡的清醒者。一个人梦见自己杀死了皇帝，他把自己的梦讲给自己的朋友听。希腊皇帝借口说，“如果他在清醒时没有这样的打算，他就不会做这样的梦”，从而判处他死刑。那位皇帝的判断是与经验相悖的和残酷的。“如果我们是清醒的，我们就有一个共同的世界；但如果我们睡着了，则每个人就都有他自己的世界。”看来，做梦如此必然地属于睡眠，以至于假如不是梦作为想象力对内部生命器官的一种自然的，尽管是不自主的鼓动加入进来，那么睡眠就会与死亡是一回事了。于是，我非常清楚地回想起我小时候，当我玩儿累了躺下睡觉时，在入睡的瞬间被一个梦陡然惊醒，好像是

[190]

我掉进了水里，就要沉没，在水里团团打转。但这是为了马上又更平静地入睡，也许是因为在完全依赖于任性的呼吸中胸肌的活动逐渐减弱，而这样随着呼吸的迟滞就必定阻碍心脏的运动，但由此就又调动起梦的想象力。——在所谓**梦魇**（*incubus*）时梦的有益作用也属于此列。因为没有关于一个压迫我们的精怪以及所有的肌肉力量都在努力把我们将带到另一种处境去的这种可怕的想象，血液的停滞就会迅速使生命终结。正因为此，大自然看来是这样安排的，即大多数的梦都是完全包含着麻烦和充满危险的情境，因为这样一类的表象比一切都按照意愿和意志进行时更多地刺激起灵魂的力量。人们经常梦见不能伫立在自己的双脚上，或者迷路，在布道时说不出话来，或者在大型集会上忘记戴假发却戴着一顶睡帽，或者能够在空中随意地飘来飘去，或者不知道为什么高兴地笑醒。——何以我们经常梦中被置于早已逝去的时光，与早已去世的人说话，甚至试图把这视为一个梦，但毕竟发现自己不得不把这种想象视为现实，这大约永远得不到解释。但是，人们倒是尽可以把这看作是安全的，因为不可能有没有梦的睡眠，而误以为不曾做梦的人，只是把自己的梦忘掉了而已。

〔191〕

### 论标记能力（*Facultas signatrix*）

第 38 节 把当下事物当做联结被预见事物的表象与过去事物的表象的手段来认识，这种能力就是**标记能力**。——心灵造成这种联结的行动就是**标记**（*signatio*），它也被称为**标识**，其更大的程度被称为**标明**。

事物的形象（直观）如果只是通过概念充当表象的手段，它们就是**象征**，通过象征而有的知识就叫做**象征的**或者**形象的**（*speciosa*）。——**个性**还不是象征；因为象征也能够是纯然间

接的 (indirecte) 符号，它们自身没有任何意义，而只是通过加入而引导到直观，并通过直观引导到概念；因此，**象征**的知识必须不是与**直觉**的知识相对，而是与**论证**的知识相对，在后者中符号（个性）只是作为看守者 (custos) 伴随着概念，以便伺机把概念再生产出来。因此，象征的知识不与直觉的（通过直观的）知识相对，而是与理智的（通过概念的）知识相对。象征纯然是知性的手段，但只是间接地通过与某些直观的一种**类比**才是这样。知性的概念可以运用于这些直观，以便通过展示一个对象来使该概念获得意义。

永远只能以象征的方式表达自己的人，还很少有知性的概念，而对于野蛮人（有时甚至是一个尚未开化的民族中自以为的智者）在其谈话中让人听到的生动展示，如此经常受人惊赞的东西无非是概念的贫乏，因而也是表达概念的语词的贫乏；例如，如果美洲的野蛮人说“我们要埋掉战斧”，那么，这就等于是说：我们要缔造和平，而事实上，从荷马开始直到奥西恩，或者诸如俄尔甫斯直到先知们，古代的诗歌都应当把他们的吟唱的光辉仅仅归功于缺乏表达自己的概念的手段。

把真实的、摆在感官前的世界显象（与**施魏登贝格**一起）冒充为一个隐藏在背后的理知世界的纯然象征，这就是**狂热**。但是，在展示那些属于构成一切宗教之本质的道德性，因而属于纯粹理性的概念（被称为理念）时，把理智事物的象征（宗教的上帝崇拜）这种虽然在一段时间里有用并且必要的外壳与事情本身区别开来，这却是**启蒙**，因为若不然，一个**理想**（纯粹实践理性的理性）就被替换成一个**偶像**，并错过其最终目的。——地上的一切民族都是以这种替换开始的，而且如果涉及的是这些民族的教师们自己在撰写其神圣经文时确实所想的东西，人们在这种情况下就必须不是以象征的方式，而是**按照字面**来解释这些经文，这一点是毋庸置疑的，因为曲解他们的

语词将会是行为不当。但是，如果不仅涉及教师的**真诚**，而且还，确切地说在根本上涉及学说的**真理性**，那么，人们就能够并且应当把这些经文当做通过引入仪式和习惯来伴随那些实践理念的纯然象征的表象方式来解释，因为若不然，构成最终目的的理智意义就会丧失掉。

第39节 可以把符号划分为**自主的（艺术的）符号**、**自然的符号**和**奇迹的符号**。

一、属于第一类的有：1. **神情符号**（表演的符号，它们部分地也是自然的符号）；2. **文字符号**（字母，它们是语音的符号）；3. **音符**（乐谱）；4. 仅仅为了视觉而在个别人之间约定的符号（**数码**）；5. 以世袭特权为荣的自由人的**等级符号**（**纹章**）；6. 在法定服装（制服、号衣）上的**值勤符号**；7. 功勋的**荣誉符号**（**勋带**）；8. **耻辱符号**（烙印等等）。——此外还在文章中有句号、问号或者感叹号、惊叹号（标点符号）。

一切语言都是思想的标记，反过来，标记思想的最优越方式，就是通过语言这种理解自己和别人的最伟大手段的方式。思维就是与自己**说话**（塔希提岛的印第安人把思维称为肚子里的语言），因而也是在里面（通过再生产的想象力）**倾听**。对于天生的聋子来说，他说话就是他的唇、舌和腭活动的感觉。而且在他说话时，除了既不具有真正的概念也不思维而以肉体的情感进行的活动之外，几乎不可能想象他还能做更多的事情。——但是，就连那些能这样说和听的人，也并不因此就总是能够理解自己或者别人。由于缺乏标记能力，或者对这种能力的错误使用（当把符号当做事物和把事物当做符号时），尤其是在理性的事情上，在语言上一致的人们却在概念上彼此有天壤之别：这只是在每个人都按照自己的意思行事时，才偶然地显露出来。

二、其次，说到自然符号，按照时间，符号与被标记的事

物的关系要么是**演示的**，要么是**纪念的**，要么是**预测的**。

脉搏向医生标记着病人当下的发烧状态，就像烟标记着火一样。试剂向化学家揭示处于水中的隐秘材料，就像风信旗揭示风一样，如此等等。但是，**脸红**是透露出负罪的意识，还是毋宁说透露出一种脆弱的自尊心，哪怕只是不得不忍受某种令人羞愧的东西的无理要求，这在面临的各种场合里是不确定的。

坟丘和陵墓是纪念死者的符号；金字塔同样或者也是为了纪念一位国王昔日的伟大权力。——远离海洋的陆地上的贝壳层，或者高耸的阿尔卑斯山上凿穴蛤的洞孔，或者在如今并不从地下冒火的地方的火山遗迹，都向我们标记着世界的古代状况，给一门自然**考古学**提供了根据：当然并不像战士愈合了的伤口那么直观。——巴尔米拉、巴勒贝克、波斯波利的废墟是**古代国家艺术状况生动的纪念符号和一切事物变迁的令人伤感的标志**。

**预测的符号**在一切符号中是最令人感兴趣的，因为在变化的序列中当下只不过是一瞬间，而欲求能力的规定根据只是为了未来的结果（ob futura consequentia）才来牢记当下的东西，而且主要关注这些结果。——就未来的世间事件而言，最可靠的预测就在天文学中；但是，如果把星象、行星位置的结合和变化想象成为人所面临的命运在天上的字符（在 Astrologia iudiciaria [裁断的占星术] 中），那么，这种天文学就是幼稚的和幻想的。

一种将临的疾病或者痊愈的自然预测符号，或者（如 facies Hippocratica [希氏面容]）即将死亡的自然预测符号，都是一些显象，它们以长期且经常的经验为基础，也可以根据对这些显象作为原因和结果的联系的认识来为医生充当诊疗中的指导；病情危急的日子就是这类东西。但是，罗马人出于政治

上的精明而举行的飞鸟占卜和解剖占卜，却是一种由国家神圣化了的迷信，为的是在危急关头驾驭人民。

三、至于**奇迹的符号**（在其中颠倒了事物的本性的那些事件），除了人们现在毫不在乎的符号（人畜的怪胎）之外，天上的征象和奇观如彗星、高空中飞速掠过的光球、北极光，甚至日食和月食，尤其是当许多这样的征象汇集在一起，并且也许真的伴随有战争、鼠疫等等诸如此类的东西时，受到惊吓的大众就会觉得它们是预告不再遥远的最后审判和世界末日的事物了。

### 附录

在这里，还值得说一说想象力的一种奇特活动，它使人把符号与事情相混淆，给予符号一种内在的实在性，就好像事情必定与符号相符合似的。——月球的运行按照4个方位（新月、上弦、满月、下弦），就整数而言不能比分为28天更精确了（因此，阿拉伯人把黄道带分为月球的28宫），7天构成其四分之一。这样，7这个数字就由此获得一种神秘的重要性，以至于就连世界的创造也必须按照这个数字来进行：特别是因为据说（按照托勒密体系）有7个行星，音阶上有7个音，虹有7种单纯的颜色，以及有7种金属。——由此也产生出各年龄阶段（ $7 \times 7$ ，而且由于9在印度人那里也是一个神秘的数字，就有 $7 \times 9$ ，同样还有 $9 \times 9$ ），据说在这些年龄阶段终结时人有重大的危险。70个年周（490年）也实际上在犹太教〔195〕和基督教年代学中不仅构成（在上帝对亚伯拉罕的呼召和基督的诞生之间）最重要的变化的各个阶段，而且也完全精确地规定着各个阶段的界限，这种规定仿佛是先天的，就好像不是年代学必须遵循历史，而是反过来历史必须遵循年代学似的。

但在其他场合，也有使事情依赖于数字的习惯。病人让自

己的仆人给医生送去酬金，如果医生打开纸包发现里面有 11 个杜卡特，他就会怀疑这个仆人也许侵吞了 1 个杜卡特；因为为什么不满一打呢？在一次拍卖会上买同样制作的瓷餐具的人，如果这不是一整打，就会出价少一些；而如果这是 13 个盘子，那么，他就只有在为了保证即使打破一个也拥有那个整数的情况下，才会考虑第 13 个盘子。但是，既然人们不是成打地邀请客人，给予这个整数一种优越性又有什么意思呢？一个人在遗嘱中留赠给他的堂弟 11 把银匙，并附言道：“为什么不把第 12 把留赠给他，这他自己知道得最清楚”（这个不诚实的年轻人曾经在那人的餐桌上偷偷地把 1 把银匙藏进口袋，那人清楚地觉察到了，但当时却不想让他丢脸）。在打开遗嘱时，人们就能够轻而易举地猜出立嘱人指的是什么，但这仅仅是出自假定的成见，即只有一打才是一个整数。——就连黄道的 12 个星宿（在英国，看起来是仿效这个数字聘用了 12 个法官）也包含了这样一种神秘的意义。在意大利、德国，也许还有别的地方，同桌吃饭的恰恰 13 个客人，就被认为是不祥之兆，因为人们会臆测，此后他们之中不管是哪一位，总有一位将在年内死掉；就像在一个 12 位法官的席旁，坐在他们中间的第 13 位不是别人，只能是应受审判的罪犯一样（我本人曾有一次坐在这样一个餐桌旁，女主人在落座时觉察到这种自以为的弊端，悄悄地叫他坐在中间的儿子起来到另一个房间吃饭，以免扫了兴致）。——但是，就连数字的纯然大小，即使人们厌烦这个数字所标记的事物，单是由于它在计数时未满足一个符合十进制的（因而就自身而言是任意的）数值，就会引起惊异。据说中国皇帝拥有一个 9 999 艘船的舰队，人们对这 [196] 这个数字暗中问自己：为什么不再多 1 艘呢？尽管回答可能是：因为这个数目的船只足够用了；但在根本上，这个问题的意图并不是针对使用，而是针对着一种数字的神秘主义。——尽管

并不少见，但却更有害的是：某人由于吝啬和欺诈获得了 9 万塔勒现金的财产，于是一直到他足足拥有 10 万而不使用之前，他都不得安宁；而为了这件事，他即使不给自己买来，也至少将给自己挣来绞刑架。

如果人听凭感性的缰绳引导，那么，即便是在他的成年时代，他都将陷入什么样的幼稚！我们现在想看一看，如果他在知性的光照下遵循自己的道路，他将在多大程度上做得好一些。

## 论建立在知性之上的认识能力

### 划分

第 40 节 知性，作为思维（通过概念来表象某种东西）的能力，也被称为高级的认识能力（与作为低级的认识能力的感性有别），这是因为直观（纯粹直观或者经验性直观）的能力只包含对象中的个别的東西，与此相反，概念的能力则包含对象之表象的普遍的东西，即规则，感性直观的杂多必须从属于这规则，以便产生关于客体的统一性的知识。——因此，虽然知性当然比感性更高贵，但无知性的动物凭借感性依据被植入的本能就能够凑合着对付了，这就像一个没有首领的民族一样；相反，一个没有民族的首领（没有感性的知性）则根本不能做任何事情。因此，在这二者之间并没有等级之争，尽管一个被称为上司，另一个被称为下属。

但是，知性这个词也是在特殊的意义上使用的，因为它是作为划分的一个成员与另两个成员一起隶属于一般意义上的知性的，而在后者这里高级认识能力（在质料上，亦即不是单独来看，而是与对象的知识相关来看）是由知性、判断力和理性构成的。——现在，让我们首先在一个健全的灵魂中，然后也



在心灵疾病中着手考察人，看一个人与另一个人在这些心灵能力及其惯常的运用或者滥用中如何不同。

### 三种高级认识能力相互之间的人类学比较

第41节 一个正确的知性是：它与其说是由于概念的众多而闪光，倒不如说是由于这些概念**适宜**于认识对象，因而**适宜**于把握**真理**而包含着能力和熟巧。有些人头脑中有许多概念，它们全都导致与人们想从他那里知悉的东西的**类似性**，但却与客体和客体的规定毫不相干。他可以有大量的概念，甚至是些**灵活**的概念。对于普遍知识的概念来说正确的知性就够了，它就是**健全的**（日常够用的）知性。它借尤维纳利斯笔下的守夜人之口说道：Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones [我满足于我所知道的，我并不想——成为阿尔凯西劳和忧患重重的索伦们]。不言而喻，一种仅仅正直的和正确的知性的自然禀赋将在要求这种知性的知识的范围方面限制自己，而具有这种禀赋的人将行事**谦逊**。

第42节 如果知性这个词一般而言指的是规则的认识能力（而且是这样通过概念的），那么，由于它在自身中包括了全部**高级**认识能力，所以，这些规则就不能被理解为**大自然**就像在由自然本能驱使的动物那里所做的那样，来引导人的行为所遵循的那些规则，而是仅仅被理解为人自己**制定**的规则。凡是他人仅仅学来并如此托付给记忆的东西，他都只是机械性地（暗中再生产的想象力的法则）完成的，用不着知性。一个只是按照一种规定好了的程式鞠躬问候的仆役是不需要知性的，也就是说，他没有必要自己思维。但是，当他在自己的主人不在家而必须照料家中的事情时，也许就需要知性了；此时，各

[198]

种各样不能逐字逐句地预先定好的行事规则就会成为必要。

一种**正确的知性、熟练的判断力和缜密的理性**，构成了理智认识能力的整个领域；尤其是如果这种认识能力也被当做促进实践事务，亦即目的方面的精明强干来评判的话。

一种正确的知性，如果它包含着概念对概念之使用目的的适宜性，就是健全的知性。就像充分性（sufficiencia）和**精确性**（praecisio）结合起来，就构成**适宜性**，亦即概念不多也不少正好包含着对象所要求的東西的那种性状（conceptus rem adaequans [与事物相等的概念]）。这样，在理智能力中，一种正确的知性就是第一位的和最主要的**能力**，因为它用最少的手段来满足自己的目的。

**奸诈**，即居心叵测，常常被视为虽然被滥用，但却是强大的知性；但是，它恰恰只不过是那些很受限制的人们的思维方式，与聪明大不相同，那些受限制的人自身所具有的是聪明的假象。人们欺骗诚实的人只能一次，然后这将对狡猾的人自己的意图产生很不利的后果。

处于严格的命令之下的家庭仆人和国家公仆只需要具有知性；至于军官，对于委托给他的任务来说，只是指定了一般的规则，而在出现的情况中应当怎么办，则听凭他自己决定，所以他需要判断力；统帅应当评判种种可能的情况，并为这些情况自己想出规则，所以他必须具有理性。这些不同的预防措施所需要的才能是很不同的。“有些人在第二等级上闪闪发光，到了最上面的等级上就看不到了。”（Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier.）

**精打细算**并不具有知性，就像瑞典的克利斯蒂娜卖弄一些准则，其行为却与这些准则相矛盾，就不叫做有理性一样。——对此，罗彻斯特伯爵给英国国王查理二世的回答也是这样。查理二世遇到他时，他正在沉思，国王就问他：“你在

如此苦思冥想些什么？”——回答是：“我在为陛下想墓志铭。”——问：“怎么说？”——答：“这里安息着国王查理二 [199] 世，他一生说过许多聪明话，但却从未做过聪明事。”

在聚会时一言不发，只是偶尔作出一个完全平庸的判断，这看起来是有知性的，就像某种程度的粗鲁被冒充为（旧德意志的）正直一样。

※ ※ ※

自然的知性还是可以通过许多概念的教导而丰富起来，并用规则装备起来的；但是，第二种理智能力，也就是区分某种东西是不是规则的一个事例的能力，亦即判断力（iudicium），却不能被教导，而只能被练习；因此，它的成长叫做成熟，叫做非经年累月就不能达到的知性。甚至轻而易举地就能看出，这不可能是别的情况；因为教导是通过规则的传达而发生的。因此，如果说应当有对判断力的教导，那么，就必定有能够用来区分某种东西是不是规则的事例的普遍规则，这就是一种无限的追问。因此，这就是人们所说的非经年累月不能达到的知性；它是建立在自己的长年经验之上的，法兰西共和国是在所谓的元老院里寻找它的判断。

这种能力仅仅着眼于什么是可行的，什么是合适的，以及什么是恰当的（对于技术的、审美的和实践的判断力来说），它并不像扩展性的能力那样闪闪发光；因为它只是支持健全知性，在健全知性和理性之间建立联系。

第43节 如果说知性是规则的能力，判断力是发现特殊的东西的能力，只要这特殊的东西是规则的一个事例，那么，理性就是这样一种能力，它从普遍的东西推导出特殊的东西，并因此而按照原则来表象特殊的东西，把它表象为必然的。——因此，人们也可以用按照原理来作判断并（在实践方面）采取行动的能力来解释理性。对于任何道德的判断（因而

也有宗教判断)来说,人都需要理性,不能够立足于章程和引入的习惯。——**理念**就是理性概念,在经验中不可能有任何对象与它们相对应。它们既不是直观(如空间和时间的直观),也不是情感(如幸福论所寻找的),这两者都属于感性;而是关于一种完善性的概念,人们虽然能够一直逼近这种完善性,但却永远不能完全达到它。

**妄想**(没有健全理性)是对理性的一种错过最终目的的使用,部分地由于无能,部分地由于观点失误。**驾着理性狂奔**,这叫做:在其思想的形式上虽然是按照原则行事,但在质料或者目的上却是在运用与这个目的截然相反的手段。

**下属**必须不作妄想(推断),因为应当据以行动的原则经常必须对他们隐瞒,至少保持不为他们所知;但是,司令官(将军)必须具有理性,因为不可能在面临每一种情况时都给他指令。不过,认为所谓宗教事务上的平信徒(Laicus),由于必须把宗教当做道德来尊崇,就不应当使用自己的理性,而是应当追随被任命的神职人员(Clericus),因而追随外来的理性,这一点是不公正的要求,因为在道德事务上每一个人都必须为自己的行止负责,而神职人员是不会冒自己的危险来为此作出说明的,或者每一个人也只能为自己的行止负责。

但在这些场合里,人们倾向于把自己的人身安全更多地寄托于放弃自己对理性的一切运用,被动驯服地顺从引入的圣徒们的章程。但是,他们这样做并不是因为感到自己的洞识方面的无能(因为一切宗教的根本毕竟是很快就自动使每个人明白的道德),而是因为**奸诈**,一方面是为了在可能出错时能够把责任推给别人,另一方面,并且主要是为了有效地逃避那个根本的东西(心灵的改变),它比崇拜要困难得多。

**智慧**作为理性的合法则的和完善的实践运用的理念,对人也许要求太高了;但是,哪怕是在最小的程度上,人也不能让

另一个人给自己灌输智慧，而是必须从自身中产生出智慧。要达到这一点，方案包括三条引导到此的准则：1. 自己思维；2.（在与人们的交流中）站在他人的地位上思维；3. 任何时候都与自身一致地思维。

人达到完全运用自己的理性的时期，就其**熟巧**（实现任意意图的艺能）而言大约可确定在20岁，就**聪明**（为自己的意图而利用他人）而言可确定在40岁，最后就**智慧**而言大约可确定在60岁；但在这最后一个阶段，智慧更多的是否定的，即看出前两个阶段的愚蠢；这时人们就会说，“遗憾的是，人们刚刚学会应当如何正确地生活，就不得不死去”。而即便是这种判断，在这时也是罕见的；因为生命在行动和享受中所具有的价值越少，对生命的依恋就越强。

第44节 就像为一般的東西（规则）找出特殊的東西的能力是**判断力**一样，为特殊的東西想出一般的東西的能力就是**机智**（ingenium）。前者着眼于在杂多而又部分地同一的東西中察觉区别，后者着眼于杂多而又部分地不同的東西中的同一性。——二者中的最杰出的才能就是察觉哪怕是最微小的类似性和不类似性。这方面的能力就是**敏锐**（acumen），而这类察觉就叫做**精细**。如果这种精细并不扩展知识，就叫做空洞的**吹毛求疵**或者毫无价值的**妄想**（vanae argutationes），并使一般知性的尽管并非虚妄，但毕竟无用的运用发生过失。——因此，敏锐不仅受制于判断力，而且应归于机智；只不过它被视为可嘉的，在第一种场合更多的是由于**精确性**（cognitio exacta [精确的认识]），在第二种场合则是由于**博学多才**，因此机智也被称为**才华横溢**。就像大自然在它的花朵上显得更多的是在做游戏，与此相反在果实上显得是在做工作一样，在博学多才中所发现的才能，与应归于精确性的才能相比，（根据理性的目的）被评判为在等级上较低一些。普通的和**健全的**知性

既不要求机智，也不要求敏锐，它们是大脑的一种奢侈，与此相反，知性把自己限制在真正的需要上。

〔202〕

## 论灵魂在其认识能力方面的孱弱和疾病

### 一、总的划分

第45节 认识能力的缺陷要么是**心灵的孱弱**，要么是**心灵的疾病**。灵魂在认识能力方面的疾病可以分为两大类。前者是**臆症**（忧郁症），后者是**精神失常**（躁狂症）。对前者来说，病人清楚地意识到，他的思想活动进行得不正常，因为他的理性没有足够的力量控制自己，去校正思路，去阻止它或者推动它。不时高兴，不时忧伤，在他心里情绪变换得就像无论怎样人们都不得不接受的天气。后者则是他的思想的一种自主的活动，它有自己的（主观的）规则，但这规则却又与那些（客观的）同经验法则相一致的规则背道而驰。

就感性表象而言，精神失常要么是**荒唐**，要么是**妄念**。作为判断力和理性的颠倒，它叫做**狂妄**或者**癫狂**。在想象中习惯性地忽视与经验法则相比较（清醒地做梦）的人是**幻想家**；如果他带有**激情**，他就叫做**狂热的人**。幻想家不期而至的心血来潮叫做**突发奇想**（raptus [谵妄]）。

头脑简单的人、不聪明的人、笨伯、愚妄之徒、傻瓜和呆子，不仅在程度上，而且在其不同性质的心灵紊乱上，都与失常的人有别，他们还不至于因为自己的缺陷而进疯人院。疯人院是这样一个地方，在那里，人们虽然在年龄上已经成熟和强壮，但在最起码的生活事务上都不得不由外来的理性来料理。——带有激情的妄念是**疯狂**，它经常可能是原创地、但此时又是不由自主地发作的，而在这种情况下，就像是诗兴大发

(*furor poeticus*) 接近于天才一样。然而，理念更容易的、但无规则的涌现这样一种爆发，在它涉及理性时就叫做**狂热**。对同一个毕竟没有任何可能目的的理念，例如对毕竟不能使之复生的丈夫的丧生苦思冥想，要从痛苦本身中寻找安慰，则是无言的**精神错乱**。——**迷信**更多地可与妄念相比，而**狂热**则可与**狂妄**相比。后一种精神病人常常被（用温和的表述）称为**过度兴奋**，也可以被称为性情乖僻。

[203]

发烧时的胡言乱语，或者有时在仅仅凝视一个狂怒的人时由于强烈的想象力而以交感的方式激起的、那种与癫痫相似的勃然大怒（因此，对于神经过敏的人们来说，让他们的好奇心一直延伸到这些不幸之人的隐私之处，是不可取的），作为暂时的东西，还不能被视为精神失常。——但是，人们称之为一个**蛀虫**（不是心灵的疾病；因为人们通常把这理解为内部感官的抑郁乖戾）的那种东西，大多是人的一种接近妄念的**傲慢**，这种人无理要求别人与他相比时应当轻视自己，这种要求与他自己的意图（如同一个疯子的意图）恰恰背道而驰；因为他刺激产生这种意图，正是通过以一切可能的方式来损害、折磨自己的自负，并由于他那冒犯人的愚蠢而惹人耻笑。——温和一些的是某人在自身中养一只**蟋蟀**（*marotte*）的说法：一个本应通俗的原理却在聪明人那里根本找不到赞赏，例如关于他的预感才能、某些与苏格拉底的守护神类似的灵感、某些尽管无法解释但却应当在经验中有根有据的影响，诸如同感、反感、特异反应（*qualitates occultae* [隐秘的质]），它就像一只家蟋蟀那样在脑中唧唧吵闹，别人却听不见。——关于健全知性的界限的一切离题说法中最温和的说法是**木马**：这是一种爱好，即故意在知性仅仅为消遣而玩耍的想象力对象上像从事一项工作，就好像是一种忙忙碌碌的闲荡一样。对于年老赋闲而又有钱的人们来说，这种仿佛又回到无忧无虑的童年的心灵状态，

不仅作为对健康的一种总是保持生命力活跃的鼓动而是有益的，而且也值得去喜爱，但也是值得发笑的；不过被笑者也会〔204〕好脾气地一起笑。——但是，即便在年轻人和事务繁忙的人那里，这种骑术也是有助于休养的。那些板起学究面孔叱责这些如此轻微的无害愚行的聪明人，理当受到施泰恩的责备，“让每个人骑着自已的木马在城市的街道上来回驰骋吧，只要他不强迫你坐在后面”。

## 二、论认识能力中的心灵孱弱

第46节 缺乏机智的人是头脑**迟钝**的（obtusum caput）。他可能在其他取决于知性和理性的事情上很有头脑；只是一定不要苛求他去扮演诗人：就像克拉维乌斯一样，他的老师已经想让他去学打铁，因为他不能做诗；但是，当他手中得到一本数学书的时候，他就成了一个伟大的数学家。——一个理解**迟缓**的头脑还并不因此就是一个孱弱的头脑：就像具有灵活概念的头脑并不总也是一个缜密的头脑，而常常是很肤浅的一样。

缺乏判断力且**无机智**就是**愚笨**（stupiditas）。但缺乏判断力且**有机智**则是**瞎闹**。在事务中表现出判断力的人是**明智**的。如果他同时还有**机智**，那他就叫做**聪明的**。——只是以这些特性中的某一种来装腔作势的人，不管是**插科打诨**还是**自作聪明**，都是一个令人讨厌的家伙。——人们吃一堑而长一智；但是，谁在这种教育中走得如此之远，能够让别人通过自己吃亏来变得聪明，他就是**聪明过头**了。——无知并不是愚笨。一位学者问：“马夜里也吃草吗？”某位女士答道：“一个如此博学的人怎么会如此愚笨？”通常，人哪怕只知道自己应当如何正确提问（为了或者从大自然或者从另一个人那里得到教诲），就是良好知性的证明。



用知性能把握的东西不多的人，是头脑简单的；但是，他并不因此就是愚笨的，如果他不是颠倒地把握的话。老实但却愚笨（如一些人不妥当地描述波莫瑞仆役那样），这是一种错误的和极其应予以指责的说法。说它是错误的，是因为老实（出自原理而遵循义务）乃是实践的理性。说它是极其应予以指责的，是因为它预设：每一个人，只要感到自己精于此道，就都会骗人，而他不骗人，这只是出自他的无能。——因此，“他不见得聪明，他不会叛国，他不是魔术师”，这些谚语暴露出敌视人类的原理：因为人们不是在预设我们了解的人的一种善良意志时，而是惟有在他们无能时才能安全。——所以休谟说，大苏丹不是把他的后宫托付给应当守卫它的人们的德性，而是托付给他们（作为黑宦官）的无能。——在其概念的范围上很有限（眼光狭窄），这还不至于构成愚笨，而是要看这些概念的性状（原理）。——至于人们让自己被掘宝者、炼金术士和彩票经营者拖住，这不能归于他们的愚笨，而是要归于他们恶的意志：不用自己相应的努力而靠他人的钱来致富。诡计多端，即狡猾、诡谲（*versutia, astutia*），是欺骗他人的熟巧。问题在于：骗子是否必定比轻易受骗的人更聪明，后者是不是笨蛋。轻易信赖（相信、给予信贷）的坦诚天真之人，由于他对于促狭鬼来说是一个容易上钩的猎物，也可以有时被称为傻瓜，尽管是很不妥当的。有这样的谚语：傻瓜进市场，生意人高兴。说我永远不再相信一度欺骗我的人，这是正确的和聪明的；因为这个人他的原理上败坏了。但是，由于某个人欺骗过我，就不相信任何别的人，这就是愤世嫉俗了。骗子才真正是傻瓜。——但是，当他突然由于一场大骗局而知道自己陷入了既不需要他人的信赖也不需要自己的信赖的境地时，情况怎样？在这种情况下，他用来表现自己的性格也许有所改变，但只不过是受了骗的骗子遭到嘲笑，幸运的骗子遭到唾弃而已；

[205]

这里毕竟也没有持久的好处。<sup>①</sup>

① 生活在我们中间的犹太人，由于他们的高利贷精神，自从他们被流放以来，即便是就绝大多数而言，也都获得了不无根据的骗子名声。于是，虽然设想一个骗子民族是奇怪的；但是，同样奇怪的也是设想一个全是商人的民族，它的绝大部分是由古老的、被他们生活于其中的国家所承认的迷信联结起来的，他们不寻求任何公民荣誉，而是想通过用计谋胜过他们所托庇的民族的好处来补偿他们在公民荣誉上的损失，甚至让他们相互补偿。现在，就整个民族全是作为不从事生产的社会成员的商人（例如波兰人中的犹太人）而言，这种情况也不可能是别的样子；因此，虽然他们使“主顾们，睁大眼睛瞧啊！”成为他们与我们交往时的道德的最高原理，他们那由古老的章程认可的、被他们生活于其中的我们（我们与他们共有某些神圣的经书）自己承认的心境，却不能绝然予以取消。——我不想制定那种白费力气的计划，去使这个民族在欺骗和诚实问题上道德化，我宁可想就这种奇特的心境（亦即一个纯粹商人的民族的心境）来说明自己的猜测。——财富在最早的时候是通过与印度的贸易并从那里经由大陆，一直被导向地中海东岸和腓尼基（也包括巴勒斯坦）各港口的。——现在，财富虽然也能够取道经由另外一些地方，例如巴尔米拉，更早些时候经由推罗、西顿，或者绕一些道，经由作为以旬迦别的海洋和埃拉特，也可以从阿拉伯海岸到底比斯，这样经由埃及到达其叙利亚海岸；但是，以耶路撒冷为首府的巴勒斯坦对于商队贸易来说也是位置非常有利的。很可能，昔日的所罗门财富这种现象就是上述情况的作用，而这个国家甚至直到罗马人的时代还到处都是商人，这些商人在这个城市被摧毁之后，由于他们在这之前已经与持这种语言和信仰的其他商人广泛交往，并一起逐渐地扩散到距离（欧洲）遥远的国家，所以就继续保持联系，并在他们所迁入的国家里因长于经商而能够找到庇护；——这样，他们虽然在宗教和语言上统一却散布到全世界，必须不被算在对这个民族发出的一种诅咒的账上，而毋宁说被视为**赐福**。尤其是他们的财富，作为个人来估量，也许现在超过了任何一个人口同样多的民族。

第47节 **分心** (distractio) 是注意力从某些主导的表象 [206] 上由于被分布到其他不同类的表象上而移开 (abstractio) 的状态。如果它是故意的，它就叫做**放松**；但不自主的分心就是**魂不守舍** (absentia)。

在心灵的孱弱中，有一种是通过再生产的想象力来盯牢人们把很大的或者持续不断的注意力运用于其上的一个表象，并且不能从它移开，也就是说，不能使想象力重新自由运转。如果这种毛病成为习惯性的并且集中于同一个对象，这就有可能 [207] 导致**妄念**。在社交时分心，是**不礼貌的**，常常也是可笑的。女人通常不听命于这种心血来潮；她们在这时必定忙于长学问。一个在餐桌旁服侍时分心的仆役，通常是脑子里有某种坏主意，要么是他打算做的，要么是他设法得到其后果的。

但是，**使自己分一下心**，也就是说，使自己那不自主地再生产的想象力转移一下，例如在神职人员要做机械背诵的布道，要在头脑中阻止回响时，这就是预先保护自己心灵健康的一种必要的、部分地也是人为的做法。对于同一个对象持续不断地反复思考，仿佛是留下一种回声，这种回声（如同同一支舞曲如果长时间演奏，就对从舞会返回的人还一直回鸣一样，或者就像孩子们不停地重复同一句他们那种 bon mot [妙语]，尤其是当它听起来有节奏时那样）可以说是令人头疼的，惟有通过分心和把注意力用到别的对象上，例如读报纸，才能被排除。——**重聚精神** (collectio animi) 以便为任何新的工作做好准备，这就是在建立自己各种心力的平衡，有益于心灵的健康。为此，如同游戏一般充满了变化多端的主题的社交谈话是最有益的手段；但是，这种谈话必须不违背理念之自然亲缘关系地从一个主题跳到另一个主题；否则社交就将在一种心灵涣散的状态中解体，因为这会离题万里，并完全失去交谈的统一性，于是心灵就觉得凌乱不堪，而需要重新分心来摆脱那种

交谈。

由此可见：对于忙人来说，有一种属于心灵养生学的艺术，即为了聚集力量而分心。——但是，如果人们聚拢自己的思想，也就是说，做好准备按照任意的意图来使用它们，那么，一个人在不适宜的地方或者在与别人的诸如此类的关系中有意地沉湎于自己的思想，此外对那些关系不管不顾，人们就不能把他称为分心的人，而只能指责他心不在焉，这当然在社交中是某种不适宜的东西。——因此，使自己分一下心，这是一种非同一般的艺术，但毕竟不是每次都分心；后者如果成为习惯性的，就给染上这种毛病的人以一个梦幻者的模样，使他对于社交来说成为毫无用处的，因为他在自己的自由游戏中盲目地追随不受任何理性规范的想象力。——读小说除了引起某些别的心灵变态之外，也导致这样的后果，即使得分心成为习惯性的。因为即使它通过对确实可以在人们中间找到的个性的描绘（尽管有些夸张），给予思想以一种如在一段真实历史中的联系，思想的陈述始终必须以某种方式是系统的，但毕竟也同时允许心灵在阅读期间插入一些离题的东西（亦即插入另外一些虚构的情节），而思想进程就成为支离破碎的，以至于人们使得同一个客体的诸表象分散地（sparsim），而不是按照心灵中的知性统一性结合起来（conjunctim）去活动。讲台上和学术报告厅里的教师，或者还有法庭上的起诉人和律师，如果应当在自由的（即席的）报告中，必要时也在陈述中表现出心灵的镇定，就必须表现出三种注意：一是着眼于他现在所说的东西，以便清楚地介绍它；二是回顾他说过的东西；三是预见他正想说的东西。因为如果他不注意这三者中的某一个，亦即不在这种秩序中编排它们，那么，他就使得自己和他的听众或者读者分心，而一个本来很有头脑的人却在此时无法否认自己是一个稀里糊涂的人。

第48节 一个自身健全的（没有心灵弱点的）知性毕竟也可能在其实施方面伴有孱弱，这些孱弱使得有必要要么**延迟**，直至**成长**得达到相应的成熟阶段，要么在具有公民性质的事务上通过另一个人格来**代表**自己的人格。一个在其他方面健全的人对于在公民事务上自己运用自己的知性方面的（自然的或者法律上的）无能，就叫做**受监护**；如果这种受监护是基于年龄上的不成熟，那它就叫做**未成年**（年幼）；但是，如果它是基于公民事务方面的法律安排，那它就可以被称为**法律上的**〔209〕或者**公民性的受监护**。

孩子们自然而然的是受监护的，他们的父母就是他们的自然监护人。任何年龄的**妇女**都被宣布为公民性上受监护的；其丈夫就是其自然监护人。但是，如果她与丈夫分家过日子，那就是另一个人。——因为尽管妇女按照其性别的本性，其辩才在事情取决于说话的时候，哪怕是在法庭面前（在涉及所有权时）也足以代表自己及其丈夫，因而在字面上完全能够被宣布为**超成年的**，但妇女们却就像其性别很少有权利被征召上战场一样，也很少能够亲自为自己的权利辩护，并独立地从事国家公民事务，而是只能借助于一位代理人。而公共交涉方面的这种法律上的受监护只是使她们在家庭福利方面更能干，因为这里出现了**孱弱者的权利**。男性通过自己的本性就已经感到负有尊重和**维护这种权利的使命**。

但是，**使自己受监护**，即使这会降低身份，却毕竟是十分舒心的。当然，可能也不乏一些首领懂得利用广大群众的这种驯服（因为群众很难自动地统一起来），并把无他人指导而运用其**自己的知性**这种危险说得很大，甚至是致命的。政府首脑们把自己称为**国父**，因为他们比自己的**臣民们**更懂得如何能够使这些臣民们幸福；但是，人民为了其自己的利益而注定受持久的监护。当**亚当·斯密**不恰当地说政府首脑们甚至无一例外

地都是最大的挥霍者时，他毕竟受到在一些国家已经颁布的（睿智的！）反浪费法的有力反驳。

教士严格地和持久地把平信徒保持在其受监护状态中。人民在其前往天国所选取的道路方面既没有发言权也没有判断力。要达到天国，这并不需要人自己的眼睛；已经有人在引导他，而即便把《圣经》交到他手中，让他用自己的眼睛去看，〔210〕他也会受到他的引导者的告诫，“除了这些引导者保证在里面可以找到的东西之外，在里面找不到任何东西”。无论在什么地方，人在他人的统治之下的机械行动都是遵从一种法律秩序的最可靠手段。

学者在家务安排方面通常喜欢被自己的夫人保持在受监护状态。当一位仆役喊叫说有间房子着火了时，埋头于自己的书本之中的学者回答说，“你知道，这样的事情归我夫人管”。——最后，一位挥霍者已经获得的成年地位也可能以国家的名义招致回归到公民性的受监护地位，如果他在法律上进入成年之后，在自己财富的管理方面表现出知性的弱点，使他显得就像孩子或者低能儿的话；但对此的判断已经处在人类学的领域之外。

第49节 **头脑简单**（hebes）类似于未经锻炼的刀或者斧，人们不可能教会这种人任何东西；他对于学习来说是无能的。只精于模仿的人叫一支**画笔**；与此相反，自己能够是一件精神产品或者艺术产品的作者的人才叫一个**头脑**。与此完全不同的是**淳朴**（与**做作**相反）。关于淳朴人们说：“完美的艺术又成为自然”，人们只是很晚才达到淳朴，即通过节省手段——也就是说，直截了当地——来达到同一个目的的能力。拥有这种才能的人（智者）虽然淳朴却绝不是头脑简单的。

**愚笨**主要是指不能被用来做事情的人，因为他不具有判断力。

傻瓜是为了无价值的目的而牺牲有价值的东西的人：例如，为了其家庭之外的荣光而牺牲家庭的幸福。傻气如果是侮辱人的，就叫做呆气。——人们可以说某人冒傻气，这并不侮辱他，甚至他自己也可以承认这一点；但是，把促狭鬼的笑柄（据蒲伯说）称做呆子，却是没有人能够听下去的。<sup>①</sup>傲慢是一种呆气，因为首先，无理要求别人在与我相比时应当轻视自己，这是冒傻气，这样别人就将总是与我捣乱，使我的意图破灭。不过，这只能招致嘲笑。但在这种无理要求中，也包含着侮辱，而侮辱则造成应有的仇恨。用于女人的呆娘儿们这个词，并没有严厉的意思，因为一个男人不相信会被女人虚荣的僭妄所侮辱。这样，呆气看来就只是与一个男人的傲慢的概念绑在一起了。——如果把（暂时地或者永久地）自己伤害自己的人称为一个呆子，因而虽然他并没有侮辱我们，也在对他的鄙视中掺入了仇恨，那么，人们就必须把这种鄙视看作是对一般人性的侮辱，因而看作是对一个他人实施的。行动与自己的合法利益背道而驰的人，有时也被称为呆子，尽管他只是伤害他自己。伏尔泰的父亲阿鲁埃曾对祝贺他有两个声名卓著的儿子的某人说：“我有两个呆子儿子，一个是散文中的呆子，另一个是诗中的呆子”（一个投身詹森派而受到迫害，另一个不得不因自己的讽刺诗而受巴士底狱之苦）。一般来说，在应当以理性的方式行事时，傻瓜赋予事物以更大的价值，呆子则赋予自己以更

① 如果回应某人的趣事时说“你并不聪明”，那么，这就是说“你在开玩笑”或者“你并不明智”的一种有点儿平淡的说法。——一个明智的人是一个正确地、实际地并且不加修饰地作判断的人。经验虽然能够使一个明智的人聪明，也就是说，使他精于有艺术性的知性应用，但惟有自然才能使他明智。

大的价值。

给一个人以**花花公子**或者**愚妄之徒**的头衔，也是以他们的作为呆气的**不聪明**这个概念为基础的。花花公子是一个年轻的呆子，而愚妄之徒则是年老的呆子；二者都受到促狭鬼或者恶棍的诱骗，在这方面前者毕竟还招致同情，后者却招致辛辣的嘲笑。一位机智的德国哲学家和诗人用一个例子来解释 fat [花花公子] 和 sot [愚妄之徒]（在 fou [荒唐鬼] 这个共名之下）这两个头衔：“前者”，他说：“是一个迁往巴黎的年轻德国人；后者是同一个德国人，是他刚从巴黎回来。”

※            ※            ※

心灵的完全孱弱，要么甚至不足以动物般地应用生命力〔212〕（就像瓦莱州的**克汀病患者**那样），要么也刚好只够纯然机械地模仿外在的、动物就能做的行动（拉锯、挖掘等等），就叫做**低能**，而且不能被叫做灵魂的疾病，而宁可叫做没有灵魂。

### 三、论心灵的疾病

第 50 节 最高的划分，如上面已经说明的，是划分为**臆症**（忧郁症）和**精神失常**（躁狂症）。前者的命名，取自在夜的寂静中留神听一只灶马子（家蟋蟀）的唧唧叫声的类比，这叫声扰乱了睡眠所需要的心灵宁静。忧郁症患者的疾病就在于：某些内部的肉体感觉非但没有揭示身体中的一种现实存在的毛病，反而只是让人为它担忧，而人的本性则具有特殊的性状（动物所不具有的性状），即通过对某些局部**印象**的注意来增强这些印象的感觉，或者也使它们经久不息；与此相反，一种要么是有意的、要么是由其他有分心作用的活动所造成的**走神**则减弱那些印象，而且如果它成为习惯性的，就使得那些印



象完全消失。<sup>①</sup>以这样的方式，作为臆症的忧郁症就成为想象有身体毛病的原因，病人意识到这些毛病就是想象，但有时候却不能抑制自己，把它们视为某种现实的东西，或者反过来从一种现实的身体毛病（如饭后因吃了有胀气作用的食物而产生的不适）中，形成各种各样令人忧虑的外部遭遇的想象和对自己的事务的担忧，而一旦在消化完成之后胀气停止，这些想象和担忧就马上消失了。——忧郁症患者是最令人操心的捉蟋蟀者（幻想者）：他固执地抓住自己的想象不放，总是纠缠为他煞费苦心、也只能把他当做一个孩子（用面包屑做成的小丸来代替药剂）来安慰的医生；而如果这个一直病恹恹却从来不会病倒的病人去请教医学书，他就将完全不能忍受，因为他想象在自己身上感觉到他在书中读到的一切毛病。——可以作为这种想象病的症状的有：异常快活、妙趣横生、开怀大笑，这个病人有时感到听命于这些症状，这样他的情绪就总是变化无常。以幼稚可笑的方式忧心忡忡地对死亡的思想产生的恐惧滋长着这种疾病。但是，不以男子汉的勇气把死亡的思想置诸脑后的人，一辈子也不会真正快活。 [213]

处在精神失常的界限这一边的，还有**情绪的突然变化**（*raptus* [谵妄]），即出人意料地从<sup>②</sup>一个题目跳到一个完全不同的、没有人想得到的题目。有时，它先行于它所预告的那种失常，但常常头脑已经被如此颠倒，以至于无规则性的这些侵袭对他来说成为规则。——自杀往往只是某种**谵妄**的结果。因为在情绪激烈的时候割喉管的人，马上就会耐住性子让人给他把喉管缝上。

**消沉**（*melancholia*）也可能纯然是**沮丧的**（有忧伤倾向的）自我折磨者给自己制作的一种不幸的妄念。它自身虽然还

① 我在另一篇文章中说明过：把注意力从某些痛苦的感觉及其造成的劳累转移到某一个别的、任意抓入思想中的对象上，能够如此抵御那些感觉，使它们不能导致疾病。

不是精神失常，但也许会导致精神失常。——此外，说一个消沉的数学家（例如豪森教授），这是一种错误的、但毕竟常常出现的说法，其实人们指的只是深思的数学家。

第51节 醒着的人在发烧状态中的胡说八道（delirium）是一种肉体的病态，需要医学上的防护措施。惟有医生在其身上没有察觉这样一些病态发作的胡说八道者，才叫做精神错乱的；对此，失常这个词只是一种温和的表述而已。因此，如果某人有意造成了一场不幸，而这时的问题在于他是否为此承担责任以及承担什么责任，所以必须事先弄清楚他当时是否精神错乱了，那么，法庭就不能把他提交给医学学科，而是必须（由于法院没有资格）把他提交给哲学学科。因为被告在作案时是否掌控着自己的自然〔214〕知性能力和判断能力，这个问题完全是心理学的，而且即使灵魂器官肉体上的不正常也许有时会是非自然地违反（内在于每个人的）义务法则的原因，但医生和一般而言的心理学家却毕竟并不进一步要如此深地看出人里面的机制，以至于他们能够由此出发来解释或者（无须肉体解剖而）预见这样一种暴行的心血来潮；而且一种法庭上的药物学（*medicina forensis*）——如果事情取决于作案者的心灵状态是精神错乱还是以健全的知性作出的决定这个问题的话——是对陌生的事务的干预，法官对此本来一窍不通，至少必须把它作为不属于其法庭的事情而提交给另外一个学科。<sup>①</sup>

① 于是，这样一位法官在某人由于被判监禁、出自绝望而杀害一名儿童的案子里宣布此人精神错乱，并因此而免于死刑。——因为他说，谁从错误的前提推出正确的结论，他就是精神错乱的。现在，那个人当做原理的是：监禁是一种不可磨灭的羞辱，它比死亡更严重（这毕竟是错误的），并通过推理由此得出为自己争取死刑的意图。——因此他是精神错乱的，并且作为精神错乱的人应免于死刑。——根据这个论据，也许可以轻而易举地把所有罪犯都宣布为精神错乱的人，人们倒是必须怜悯和治疗他们，而不是惩罚他们。

第52节 对本来是根本的和不可救药的紊乱的东西作出一种系统的划分是很难的。致力于研究它也很少有用，因为既然主体的力量并未参与进来（就像在肉体疾病中也许就是这种情况一样），而毕竟惟有通过自己的知性应用才能达到这个目的，故而在这种意图上的一切治疗方法都必定终归是徒劳的。然而，人类学在这里虽然只能是间接实用的，亦即只命令作出放弃，但却要求至少尝试为人类这种最深的、但却发源自本性的羞辱提供一个总的概要。人们可以把一般的精神错乱划分为**骚乱的、有条理的**和**系统的**精神错乱。

1. **荒唐**（*amentia*）是没有能力把自己的表现哪怕是置入为经验的可能性所必需的联系之中。在疯人院里，女性最多由于自己的絮叨而受制于这种疾病，也就是说，在她们所叙述的东西中间插入了如此之多来自她们那生动的想象力的东西，以至于没有人理解她们本来想说什么了。这第一种精神错乱是**骚乱的**。〔215〕

2. **妄念**（*dementia*）是心灵的这样一种失常，此时这个精神错乱的人所讲述的一切虽然都合乎思维的那些为一个经验的可能性而有的形式法则，但由错误地创作的想象力自己制作的表象却被视为知觉了。那些相信在自己周围到处都有敌人的人就是这样的：他们把别人的一切表情、话语和其他无关紧要的行动都视为针对自己的，视为给自己设下的圈套。——这些人以自己的不幸的妄念在解释别人无心做的事时，为把它说成是针对自己的，往往如此敏锐，以至于只要材料是真实的，人们就不得不给予他们的知性以一切敬意。——我从未看到某人被治愈过这种疾病（因为这是一种驾着理性狂奔的特殊禀赋）。但是，他们毕竟不能算做疯人院的傻子，因为他们只是为自己操心，只是把他们自以为的聪明集中在他们自己的保存上，并没有把别人置于危险之中，因而不需要为了安全起见把他们关

起来。这第二种精神错乱是有条理的。

3. **狂妄** (insania) 是一种失常的判断力，由于它，心灵受到类比的阻滞，这些类比被与相近事物的概念混淆起来，而这样，想象力就把互不相干的事物的一种与知性相类似的联结活动伪装成普遍的东西，后面这些表象就包含在其中。这一类精神病患者大多都是兴高采烈的，无聊乏味地创作，因在他们看来相互联系的概念的一种如此广泛的亲缘关系的财富而沾沾自喜。——这种类型的疯子是无法医治的，因为他就像一般的诗人一样是创造性的，并且以多种多样性为消遣。——这第三种精神错乱虽然是有条理的，但却仅仅是**残缺不全的**。

4. **癫狂** (vesania) 是一种**理性失常**的疾病。——这种精神病患者飞越整个经验的阶梯，去捕捉可以完全摆脱经验的试金石的原则，并妄想去把握不可把握的东西。——发明求圆面  
〔216〕积的方法，发明永动机，揭示大自然的超感性力量，以及把握三位一体的秘密，这些都在他的掌控之中。他在所有住院病人中是最安静的，并且由于他那自我封闭的思辨而最远离狂怒，因为他以充分的自我满足对研究的一切困难都不管不顾。——这第四种精神错乱，人们可以称为**系统的**。

因为在最后一种精神失常中，不仅有紊乱和对理性应用规则的偏离，而且还有**积极的非理性**，亦即另外一种规则，一种完全不同的立场，灵魂可以说是被置于这个立场中，从它出发灵魂看一切对象都是另一种样子，并发觉自己从（动物的）生命的统一所要求的 Sensorio communi [共同感觉] 被移植到一个远离它的位置上（因而就有了**错乱**这个词）；如同一处多山的风景，从鸟瞰的角度来描绘，就导致关于对象的另一种判断，完全不同于从平原所观察。尽管灵魂并未在另一个位置上感觉或者观察（因为它不能按照自己在空间中的位置来知觉自身而不犯下自相矛盾，若不然，它就会在对自己来说只能是内

部感官的客体的同时，把自己当做其外部感官的客体来直观)；但是，人们却由此可以尽可能好地解释所谓的精神错乱。——不过值得惊赞的是，受到损害的心灵的各种力量毕竟在一个体系中井井有条，而且大自然也甚至努力把把这些力量的结合原则带入非理性之中，以便使思维能力即使不客观地为了事物的真实知识，也毕竟纯然主观地为了动物性生命的需要而不致无事可做。

与此相反，通过物理的手段在一种接近于精神错乱、人们自主地置身于其中的状态中来观察自己，以便通过这种观察更好地看出不由自主的状态，这种尝试充分表现出探究显象之原因的理性。但是，用心灵来做实验，在某种程度上使它生病，以便观察它，并通过在此可能出现的显象来研究它的本性，这却是危险的。——**赫尔蒙特**就是这样声称在服用某种剂量的纳培尔（一种毒根）之后发现一种感觉，就好像他是在胃里思维 [217] 似的。另一位医生曾逐渐增大樟脑的剂量，直到他觉得街上的一切都好像处在巨大的骚动之中似的。更多的人长期用鸦片在自己身上做实验，直到他们如果放弃继续使用这种提神辅助剂的话，就会陷入心灵孱弱。——一种人为的妄念很容易就会成为一种真正的妄念。

### 零散的附释

第53节 随着生殖因子的发育，精神错乱的因子也同时发育起来：就像后者在这种情况下也是遗传的一样。哪怕在家庭中只有一个这样的家伙，与这样的家庭联姻也是危险的。因为一对夫妇哪怕有如此之多的孩子，由于他们例如全都继承了父亲或者其祖父和祖先而不曾受到这种糟糕的遗传的影响，但只要母亲在自己的家庭中有过一个精神错乱的孩子（即使她本人并没有这种毛病），在这一婚姻中就会有朝一日出现一个孩

子，他属于母系家庭血统的孩子（就像人们也可以从体形相似中发现这一点一样），并具有**遗传来的**心灵失常。

人们常常想知道如何说明这种疾病的偶然原因，以至于要把它想象成并非遗传的，而是招致的，就好像患者自己对此有责任似的。“他由于**爱情**而发了疯”，人们这样说一个人；而关于另一个人则说，“他由于**傲慢**而精神错乱”；关于第三个人甚至说，“他**读书**入了迷”。——迷恋一位有地位的人物，而此人则把侈求婚姻视为极大的呆气，这种迷恋并不是疯狂的原因，而是它的结果；说到傲慢，一个无关紧要的人强求别的人在他面前俯首帖耳，以及对着他自己**自鸣得意**的那种体面，是以一种疯狂为**前提**条件的，没有这种疯狂，他就不会有这样一种态度。

但说到**读书入迷**<sup>①</sup>，则没有必要以此来警告年轻人。在这  
〔218〕里，年轻人所需要的与其说是管束，倒不如说是鞭策。甚至在这一点上的最热烈、最持久的追求，虽然可能使心灵**疲惫**，使人甚至因此而怨恨科学，但却不会使心灵**变态**，如果不是心灵在此之前就已经是乖戾的，因而对那些超出人类健全知性的神秘主义书籍和启示发生兴趣的话。属于此列的还有一种倾向，即完全沉浸于读那些获得了某种祝圣的书籍，仅仅是因为这种文字，而不以其道德含义为目的，对此某位作者想出了如下表述：“他是文字狂”。

在一般的疯狂（delirium generale）和附着于一定对象上

① 商人**做生意入迷**，超出自己的理论沉迷于庞大的计划，这是一种常见的现象。但是，对于过奖年轻人的勤奋（只要他们的头脑本来是健全的），操心的长辈们没有什么可担心的。大自然已经自动地在防止知识的这样一些超载，因为学习者绞尽脑汁而又百思不得其解的事物将使他感到讨厌。

的疯狂 (delirium circa obiectum) 之间是否有区别, 对此我持有怀疑。**非理性** (它是某种积极的东西, 不仅仅是缺乏理性) 与理性一样, 仅仅是能够使客体与之相适应的一种形式, 因此, 二者都着眼于普遍的东西。但是, 在精神错乱的禀赋爆发时 (这种爆发通常是突然发生的), 首先抛掷给心灵的东西 (即后来供瞎扯的偶然遇到的材料) 却是精神错乱者自此以后主要醉心的东西, 因为它通过印象的新颖性而比其余后来的东西更牢固地附着在他心中。

人们也这样说某个思维跳跃的人: “他跨过赤道了”, 就好像一个人第一次越过热带中线就会有丧失知性的危险似的。但这只是误解。这里想说的只不过是: 希望不费什么劲到印度旅行一趟就一下子捞到金子的愚妄之徒, 在这里已经是作为呆子在制订自己的计划; 但在这计划实施期间, 年轻的疯狂就在增长着, 而当他归来时, 即便他走运, 这种疯狂也表现出臻于完善。

一个出声地自言自语的人, 或者一个被人撞见独自在房间里手舞足蹈的人, 已经有头脑不正常的嫌疑落在他头上了。——如果他自恃灵感的恩赐或者光顾, 并相信自己处在与更高的存在者的交谈和交往之中的话, 这种嫌疑就更大了; 不过, 如果他虽然承认别的圣徒也许有能力做这种超感性的直观, 但并不误以为自己被拣选做这件事, 甚至就连期望这样做也不承认, 因而使自己成为例外, 那么, 他就不会有这种嫌疑。 [219]

精神错乱的惟一普遍标志就是丧失**共通感** (sensus communis), 以及与此相反出现的逻辑**偏执** (sensus privatus [私人感觉]), 例如, 一个人大白天在他的桌子上看到一团燃烧的火光, 而另一个站在旁边的人却没看到, 或者听到一种没有任何别人听到的声音。因为我们的一般判断的正确性, 从而还有

我们知性的健全性的一个主观上必要的试金石在于：我们也让我们自己的知性适应别人的知性，并不用我们的知性把我们自己孤立起来，用我们的私人表象却仿佛是作为公共的判断。因此，查禁仅仅着眼于理论意见的书籍（尤其是当它们对合法的行止根本没有影响的时候），就是在侮辱人性。因为这样一来，即便没有夺去我们校正我们自己的思想的惟一手段，却毕竟夺去了其最重大和最有用的手段，这种手段就是通过我们公开地提出我们的思想，以便看一看它们是否也与别人的知性相符合而产生的；若不然，纯然主观的东西（例如习惯或者偏好）也许就会被视为客观的，而其中恰恰就有人们所说的骗人的假象，或者毋宁说诱导人们在运用一种规则时欺骗自己的假象。——根本不把这种试金石放在心上，而是坚决要承认无须共通感，甚至违背共通感的私人感觉就已经有效的人，沉溺于这样一种思想游戏，在其中他不是在一个与别人共有的世界里，而是（就像是在梦中一样）在他自己的世界里来观察自己、处理事情和作出判断。——有时，一个思路明晰的人的外部知觉不想与共通感的原则相一致，他坚持他自己的感觉，这毕竟责任只在于他想把这些知觉传达给别人所用的那些表述。《大洋国》的那位风趣的作者海灵顿就这样有过奇特的想法，他排出的气味像苍蝇一样从他的皮肤弹落。但这也许是对一个

[220] 超载这种材料的身体的放电作用，人们声称通常也有过这方面的经验，而海灵顿也许只是想以此来暗示他的感觉与这种弹落类似的某种东西，而并非看到了这些苍蝇。

带有**狂怒**（rabies），以及带有使人对一切外来印象都没有感觉的某种（针对一个真实的或者想象出来的对象的）激怒的精神错乱，只是精神失常的一种变体，它经常看起来比其在后果中更吓人，就像暴病的发作一样，它与其说是植根于心灵，倒不如说是由物质原因所激起的，并且常常能由医生用一剂药



而消除。

## 论认识能力中的种种才能

第54节 人们把**才能**（天赋）理解为认识能力的这样一种优点，它不取决于讲授，而是取决于主体的自然禀赋。这些才能就是**生产性的机智**（*ingenium strictus s. materialiter dictum* [在较严格的意义上和实质上说的机智]）、**洞察力和思维中的原创性**（天才）。

机智要么是**比较性的机智**（*ingenium comparans*），要么是**幻想性的机智**（*ingenium argutans*）。机智把往往按照想象力（联想）的法则相距甚远的表象结合起来，是一种独特的类比能力，就知性（作为认识普遍的东西的能力）对于对象作出归类而言，它属于知性。据此，它需要判断力，以便在普遍的东西之下规定特殊的东西，并把思维能力运用于认识。——要成为**机智的**（在言谈和写作中），这是不能通过学校的机械作用及其强迫来学到的，而是作为一种特殊的才能属于在相互的思想交流中性情的**豁达**（*veniam damus petimusque vicissim* [我们相互给予并相互索取这种恩惠]）；它是一般知性的一种难以解释的特性，——仿佛是知性的**通融**——，与把普遍的东西运用于特殊的东西之上（把类概念运用于属概念之上）时判断力的**严谨**（*iudicium discretivum*）形成鲜明对照，后者不仅限制同化能力，而且也限制同化倾向。

### 论比较性的机智和幻想性的机智的属差

[221]

#### 一、论生产性的机智

第55节 在不同种类的事物中找出类似性，并且就机智所做的而言，为知性提供材料，以便使知性的概念成为普遍

的，这是适意的、令人喜爱的和令人高兴的。与此相反，判断力限制着概念，有助于校正概念更甚于有助于扩展概念，它虽然被大加赞扬和推崇，但却是严肃的、严谨的，就思想自由而言是有局限的，但正因为此而是不令人喜爱的。比较性的机智的所作所为更多的是游戏；但判断力的所作所为却更多的是事务。——前者宁可说是青年的花朵，后者则更多的是老年的成熟果实。——在更高的程度上把二者结合在一个精神产品中的人，则是**聪颖的**（*perspicax*）。

机智捕捉的是一闪念；判断力追求的则是**洞识**。审慎是**市长的德性**（在城堡的最高指挥权下根据已有的立法保卫和管理城市）。与此相反，以排除判断力的种种疑虑来**大胆地**（*hardi*）否定，这却被《自然体系》的伟大作者**布丰**的同胞们算做他的功绩，尽管这作为冒险行为看起来相当冒昧（草率）。——机智要的是**汤汁**，判断力要的则是**营养**。对**趣话**（*bons mots*）的追求，如修道院院长**特鲁布列特**丰富地展示并在此时使机智备受折磨那样，造成浅薄的头脑，或者简直使缜密的头脑感到厌恶。在**时尚**中，也就是说，在一些被采用的行为规则中，机智是有独创性的，这些规则惟有通过新颖性才让人喜欢，并且在它们变成**习惯**之前，就必定被另一些同样如此转瞬即逝的形式所替代。

玩弄文字游戏的机智是**乏味的**；但判断力空洞的苦思冥想（钻牛角尖）则是**迂腐的**。**诙谐的**机智是这样一种机智，它产生自头脑与**悖谬**的相称，这里在真诚的淳朴语气背后，却闪现出（狡猾的）促狭鬼，要把某人（或者还有他的意见）当做笑料；因为值得赞颂的东西的对立面被用表面上的赞词抬高了（揶揄）。例如**斯维夫特**的《诗艺中的拍马术》，或者**巴特勒**的《哈迪布拉斯》；这样一种机智通过对比而使可鄙的东西变得更为可鄙，由于对出乎意料的东西感到惊奇而令人兴奋；但是，

〔222〕

这毕竟总还只是一种**游戏**和轻松的机智（就像伏尔泰的机智那样）；与此相反，那种表达真正的和重要的原理的机智（就像扬在其讽刺作品中那样），则可以被称为一种沉重的机智，因为这是一件工作，所激起的惊赞甚于娱乐。

**谚语**（proverbium）不是**趣话**（bon mots），因为它是一种已经流行的套话，这种套话表达着一种通过模仿传播开来的思想，在第一个人口中可能曾是一种趣话。因此，用谚语说话，是下等人的语言，表明完全缺乏与上层社会交往时的机智。

缜密虽然不是机智的事情，但如果机智能够通过自己附加给思想的形象的东西，而对于理性来说成为一种载体或者外壳，对于理性的道德实践理念来说成为这种载体或者外壳的运用，那么，就可以设想一种缜密的机智（与肤浅的机智不同）。作为**撒缪尔·约翰逊**关于女人的据说值得惊赞的名言之一，在《瓦勒传》中被引用的是，“他毫无疑问称赞过许多他会不敢与之结婚的女人，而他也许娶了一个他会羞于称赞的女人”。反题的游戏之处在这里构成了全部值得惊赞的东西：理性由此一无所获。——但是，当事情取决于对理性来说有争执的问题时，他的朋友**波斯维尔**就无法套出任何他所不懈寻求的、会显露出丝毫机智的谏语了；相反，他关于宗教或者一个政府的法权问题上的怀疑者，或者哪怕是关于一般人类自由所说出的一切，都由于他那自然的、因谄媚者们的骄纵而根深蒂固的独断专横而导致粗野无礼，他的崇拜者们喜欢把这称为**粗犷**<sup>①</sup>；但

① 据波斯维尔讲，当某位勋爵当着他的面对约翰逊没有受过更高雅的教育表示惋惜时，**巴勒蒂**说道，“不，不，我的勋爵！无论教育怎样去改造他，他也永远是一头熊”。“但也许会是一只会跳舞的熊吧？”另一个人说。第三个人是他的朋友，说道，“他只不过是有一张熊皮而已”，自以为这样就可以缓和上述说法。

[223] 这种粗犷却表明他完全没有能力在同一思想中把缜密与机智结合起来。——他的朋友们提议，他是对议会来说特别合适的议员，有影响的人士们并不赞同，但看来也很重视他的才能。——因为足够撰写一种语言的词典的那种机智，尚不足以唤醒和激活洞察重要事务所需要的那些理性理念。——谦虚自动地进入那发现自己有资格做这件事的人的心灵，怀疑自己的才能，不能独自作出决定，而是还要考虑别人的判断，这是从未侵袭过约翰逊的一种特性。

## 二、论洞察力或者探究能力

第 56 节 要发现某种东西（它要么隐藏在我们心中，要么隐藏在别处），在许多情况下需要一种特殊的才能，即知道人们应当如何正确地去寻找，这是一种先行判断（*iudicii praevis*）在什么地方也许能够找到真理的天赋；即探索事物，利用极微小的亲缘关系诱因，以便发现或者发明所寻找的东西。在这方面，学校里的逻辑学没有教给我们任何东西。但是，一位维鲁兰姆的培根却在他关于方法的《工具论》中，提供了如何能够通过实验来发现自然事物的隐秘性状的一个光辉榜样。不过，就连这个榜样也不足以按照一定的规则来提供人们应当如何成功地寻找的教诲，因为在这件事情上，人们不得不总是首先预设某种东西（从一个假说开始），人们要从这里开始自己的行程；按照原则，这必须以某些迹象为结果，而人们如何嗅出这些迹象却恰恰在于这一点。因为盲目地、碰运气地去冒险，要在一块石头上绊一跤并找到一个矿层，由此也发现一条矿脉，这也许是对研究的一种拙劣的指点。尽管如此，还是有一些人有一种才能，仿佛

[224] 是不用学习，就手持探矿叉去探寻知识的宝藏；这一点，他们也不能教给别人，而是只能做给别人看，因为这是一种天赋。

### 三、论认识能力的原创性或者天才

第57节 发明某种东西是与发现某种东西完全不同的。因为人们发现的事情，是被看做之前已经存在的，只不过它尚不为人所知罢了，例如哥伦布之前的美洲；但人们所发明的东西，例如火药，却在制作它的艺人<sup>①</sup>之前还根本不为人所了解。这二者都可以说是功绩。但是，人们也可能找到根本没有去寻找的东西（例如炼金术士找到磷），而这却根本不是功绩。于是，发明的才能就叫做天才。但是，人们总是把这一称号仅仅给予一位艺人，因而给予懂得制作某种东西的人，而不是给予仅仅了解和知道许多东西的人；不过，也不给予一位仅仅模仿的艺人，而是给予一位有兴致原创地生产出自己作品的艺人；最后，也仅仅给予这样的艺人，即他的产品是典范性的，也就是说，是值得被当做榜样（exemplar）来模仿的。——因此，一个人的天才就是“他的才能的典范原创性”（就这种或者那种艺术产品而言）。但是，人们也把一个对此具有禀赋的人物称为天才；因为在这种情况下，这个词不仅指的是一个人的天赋，而且也指这个人本身。——在许多专业里都是天才，这就是一个伟大的天才（就像列奥纳多·达·芬奇那样）。

真正属于天才的领域是想象力的领域，因为想象力是创造性的，并且比别的能力更少受到规则的强制，但由此也就更能够具有原创性。——由于教学在任何时候都在强迫学生去模仿，所以其机械作用对于一个天才的萌发，也就是说就他的原

[225]

<sup>①</sup> 火药早在修士施瓦茨时代就已经在围攻阿尔赫西拉斯城时使用了，而火药的发明看来属于中国人。但是，毕竟很可能是那个将这种粉末弄到手的德国人对它进行了分析试验（例如用碱洗去其中包含的硝酸钾，冲掉碳末并烧尽硫黄），并这样发现了火药，尽管并没有发明火药。

创性而言，固然是不利的，但任何艺术都毕竟需要某种机械的基本规则，亦即产品对相配的理念的适应性，也就是说，在展示被思维的对象时的**真实性**。这种东西必须严格学习，当然是模仿的一个结果。但是，把想象力也从这种强制下解放出来，让独特的才能甚至违背自然毫无规则地乱冲乱撞和**东游西荡**，这也许可以充当原创的疯狂，但这种疯狂当然不会是典范性的，因而也不会被算做天才。

**精神**是人里面**赋予生命**的原则。在法语中，**精神**和**机智**用的是同一个名字，即 *Esprit*。在德语中则是另一回事。人们说：一次讲演、一篇文章、社交中的一位女士等等是漂亮的，但却没有**精神**。机智的储备在这里毫不相干，因为人们也可能由于机智的作用并没有留下什么持久的东西而对它反感。如果所有上述那些事情和人应当叫做**富有精神的**，那么，他们就必须激发某种**兴趣**，确切地说是通过**理念**。因为这就把想象力发动起来，而想象力则发现自己面前有那些概念的一个广阔的活动空间。因此，如果我们用德语的**独特精神**来表达法语的 *génie* [天才]，又会怎么样呢？因为我们这个民族让自己相信，法国人在他们自己的语言中有一个词表达这个意思，而我们在自己的语言中却没有这样的词，而是必须从他们借来，而他们自己毕竟是从拉丁语 (*genius* [守护神]) 中借来这个词的，它除了独特精神之外，没有别的任何意思。

但是，才能的典范原创性用这个**神秘主义**的名称来命名，其原因就是具有这种才能的人不能给自己解释这种才能的爆发，或者也不能使自己理解他是如何掌握一门他不可能学到的艺术的。因为（一个结果的原因的）**不可见性**本就是**精神**（才华横溢的人出生时就已经被赋予的一个 *genius* [守护神]）的附属概念，他仿佛是惟有遵从这个精神的注入。但在这里，心灵的各种力量必须借助想象力而和谐地运动起来，若不然，它

们就不会赋予生机，而是会相互干扰，而这又必须通过主体的**本性**来实现。因此，人们也可以把天才称做这样的才能，“通过它，自然为艺术提供规则”。<sup>[226]</sup>

第58节 伟大的天才们是否在整体上为世界作出了特别的贡献，因为他们毕竟经常选定了新的道路，开启了新的前景，或者，机械的头脑虽然不是划时代的，却是否以他们日常的、拄着经验的拐杖缓慢前进的知性为各门艺术和科学的成长作出了最多的贡献（因为他们中虽然没有一个人激起过惊赞，却毕竟也没有造成任何混乱），这里依然不予讨论。——但是，他们中有一类人，被称为**才子**（被称为**才猿**就更好了），打着那种招牌混了进来，他们说着与得天独厚的头脑相应的语言，把费力的学习和研究说成是拙劣的，伪称牢牢地捕捉住了一切科学的精神，但把它凝聚为小剂量，并有力地展示出来。这类人就像江湖术士和市场小贩一样，对于科学教养和道德教养中的进步是很有害的，尽管他们在宗教、国家关系和道德方面以断然的口气把行家或者掌权者从智慧的宝座上贬斥下来，并懂得以这种方式来掩盖精神的贫乏。对此，除了付之一笑，并且勤勤恳恳地、有条有理地、明明白白地耐心继续走自己的路，对那些江湖骗子不屑一顾之外，还能够怎么办呢？

第59节 天才似乎也根据其生而具有的国别和地域的不同而自身具有不同的源始因子，并以不同的方式把这些因子发展出来。这在德国人那里更多地着落在**树根**，在意大利人那里着落在**树冠**，在法国人那里着落在**花朵**，而在英国人那里则着落在**果实**。

还与作为创造性头脑的天才不同的是**普遍性**的头脑（把握所有不同类的科学的头脑）。普遍性的头脑能够在可以学习的事情上成为天才，也就是说，在所有科学迄今为止所做的事情上他都拥有历史知识（**博学的人**），例如尤里乌斯·凯撒·斯

卡里吉尔。创造性的头脑是这样的人，与其说他具有精神的博大范围，倒不如说他具有在自己所从事的一切事情上都开创时代的深邃（例如牛顿、莱布尼茨）。建筑性的头脑有条有理地洞察一切科学的联系以及它们如何相互支持，是一种仅仅下等的、但毕竟并不平庸的天才。——但是，也有巨人式的博学，它毕竟往往是独眼巨人式的，也就是说缺少一只眼睛，亦即真正的哲学的眼睛，不能通过理性合乎目的地利用这学富五车的大量历史知识。

头脑方面的纯然自然主义者（*élèves de la nature, Auto-didacti* [自然的学生，自学者]）在有些场合也可以被视为天才，因为他们虽然能够从别人那里学习他们所知道的东西，但却是独自想出来的，而且在就自身而言并不属于天才的事情上毕竟是天才。例如就机械艺术而言，瑞士就有一些人在这些艺术上是发明家。但是，一个早慧的神童（*ingenium praecox*），如早夭的吕白克·海奈克或者哈勒·巴拉蒂尔，是大自然对自己的规则的偏离，是自然标本室里的稀珍，虽然使人们惊赞他们过早的成熟，但往往也使那些提携他们的人在心底里懊悔。

※ ※ ※

由于归根结底认识能力的全部应用，哪怕是要在理论知识中使自己得到提高，都毕竟需要赋予规则的理性，惟有按照这种规则它才能够得到提高，所以，人们可以把理性对认识能力所提出的要求概括为三个问题，他们是按照认识能力的三个门类提出来的：

我想要什么？（知性问道）<sup>①</sup>

① “想要”在这里仅仅是在理论意义上来理解的：我想要把什么断言为真的？



这取决于什么？（判断力问道）

从中产生什么？（理性问道）

各种头脑在回答所有这三个问题的能力上是很不同的。——第一个问题仅仅要求一个理解自己的清晰的头脑；而这种天赋在一些文化中是相当普通的；尤其是当人们注意到这一点的时候。——对第二个问题作出恰当的回答，这要罕见得多；因为对眼下的概念的规定和对问题的表面解决呈现出多种多样的方式：哪一种方式是完全适合这一问题的惟一方式呢（例如在诉讼中，或者在为达到同一个目的的某些行动计划开始时）？<sup>[228]</sup>为此，有一种拣选出在某种场合恰好合适的东西的才能（*iudicium discretivum* [辨别的判断力]），它很令人向往，但也很罕见。律师引证许多根据来证明自己的论断，就使得法官很难作出判决，因为法官自己只有来回摸索；但如果他懂得在解释自己想要的东西之后一语中的（因为这个“的”是惟的一个“的”），那么，事情很快就解决了，而理性的判词就自动跟来了。

知性是积极的，并且驱除无知的黑暗——判断力则更多的是消极地防止错误，这些错误乃是出自对象显现于其中的朦胧光线。——理性堵塞错误（成见）的泉源，并借此通过原则的普遍性来保障知性。——博览群书虽然增多知识，但如果没有理性加入，也就不扩展概念和洞识。不过，理性与玄想、即以撇开理性法则而使用理性时的纯然试验所做的游戏不同。如果问题是，我是否应当相信鬼魂，那么，我可以用各种各样的方式对这个问题中鬼魂的可能性进行玄想；但是，理性禁止以迷信的方式，亦即撇开按照经验法则解释这种现象的原则来承认这种现象的可能性。

通过种种头脑在如何观察同一些对象以及相互观察的方式上的巨大差异，通过他们的相互摩擦和既相互结合又相互分

离，大自然在无限多种多样的观察者和思想者的舞台上造就一出值得一看的戏剧。对于思想者阶层来说，以下的准则（上面已经提到它们是导向智慧的）可以被当做永恒不变的命令：

1. 自己思维。
2. （在与人们的交流中）站在每个他人的地位上思维。
3. 任何时候都与自身一致地思维。

第一条原则是否定的（*nullius addictus iurare in verba Magistri* [不必根据任何大师的格言去宣誓]），是不受强制者的原则；第二条原则是积极的，是宽宏大量的、迁就他人的概念的人的原则；第三条原则是一以贯之的（合乎逻辑的）思维〔229〕方式的原则；对于这些思维方式的每一种，而更多的是对于它的对立面，人类学都能够举出例证。

人内心中最重要的革命就是，“人从他自己咎由自取的受监护状态中走出”。他不再像迄今为止那样由别人代替他思维，他则只是模仿或者让自己依靠襁带被引导，现在他敢于用自己的双脚在经验的地面上向前行走，虽然还摇摇晃晃。

## 第二卷

# 愉快和不快的情感

### 划分

1. 感性的愉快；2. 理智的愉快。前者要么是（A）通过感官（快乐），要么是（B）通过想象力（鉴赏）；后者（亦即理智的愉快）要么是（a）通过可展示的概念，要么是（b）通过理念来表现，——就连其对立面亦即不快也是这样表现的。

### 论感性的愉快

#### 一、论对适意者的情感或者在感觉到一个对象时的感性愉快

第60节 快乐是一种由感官而来的愉快，而使感官愉快的东西，就叫做适意的。痛苦是由感官而来的不快，而产生痛苦的东西，就是不适意的。——它们并不像获得和缺乏（+和0）那样，而是像获得和丧失（+和-）那样相互对立，也就是说，一个与另一个不仅作为反面（*contradictorie s. logice oppositum* [矛盾或者逻辑对立]），而且作为对立面（*contrarie s. realiter oppositum* [相反或者实际对立]）而相互对立。——关于让人喜欢或者不喜欢的东西，以及介于二者之间的无所谓的东西，其表述太宽泛了；因为它们也能指向理智的东西；在这里，它们就会与快乐和痛苦不契合了。

人们也可以通过对我们自己状态的感觉在心灵上造成的影

[231] 响来解释这些情感。直接（通过感官）驱使我离开我的状态（从它走出）的东西，对我来说是**不适宜的**——它使我痛苦；同样，驱使我**保持**我的状态（逗留在它里面）的东西，对我来说是**适宜的**，它使我快乐。但是，我们是不停地在时间之流以及与其相结合的感觉变迁中继续向前的。尽管离开一个瞬间和进入另一个瞬间是同一个（变迁的）行为，但毕竟在我们对这种变迁的思想和意识中有一个时间序列：它是与原因和结果的关系相称的。——如今问题是：**离开**当下状态的意识，或者**进入**一个未来状态的展望，是否在我们心中唤起快乐的感觉。在第一种情况下，快乐无非就是一种痛苦和某种消极的东西的消除；在第二种情况下，它会是一种适宜的预感，因而是愉快状态的增强，从而是某种积极的东西。但是，也可以预先猜出，只有第一种情况将发生：因为时间把我们从现在状态拖到未来的状态（不是反过来），而我们是首先被迫从当下状态走出，我们将进入**哪一种**别的状态却不确定，只不过它是一种别的状态，惟有这才能是适宜情感的原因。

快乐是提升的情感；痛苦则是生命的某种障碍的情感。但（动物的）生命正如医生们已经说明的那样，就是二者相对抗的一种连续不断的游戏。

因此，在任何快乐之前必定有痛苦先行，痛苦总是第一个。因为从生命力的持续不断的、毕竟不能越过某种程度的提升中，除了迅速地**高兴得要死**之外，还会有别的什么结果吗？

也不可能有任何快乐直接跟随另一种快乐，而是在一种快乐和另一种快乐之间必定有痛苦。生命力的一些小小的阻滞连带着混杂在其间的生命力的提升，这种提升就构成了健康状态，我们错误地把它视为一种连续不断地感到的安康；因为它毕竟只是由脉冲式地（带有总是插入其间的痛苦）前后相继的适宜情感构成的。痛苦是能动性的刺激，而在这种能动性中我们才

感到我们的生命：没有这种刺激就会出现没有生命的状态。

缓慢地消失的痛苦（例如从某种疾病逐渐痊愈或者慢慢地挣回一笔失去了的资本）不能产生强烈的快乐，因为这过渡是无法觉察的。——维利伯爵的这些话我是充分信服地赞同的。 [232]

用例证来说明

为什么赌赛（尤其是为钱的赌赛）如此吸引人？而且为什么如果不是太惟利是图，赌赛就是长时间的紧张思考之后的最好的消遣和休息？其实什么也不做才能慢慢地休息。原因在于：赌赛是一种不断变换着担心和希望的状态。赌赛之后的晚餐更对胃口，更易消化。——为什么戏剧（无论是悲剧还是喜剧）如此诱人？原因在于：在一切戏剧中，都有某些麻烦——希望和高兴之间的担忧和困顿——进入，这样，相互冲突的激情活动在终场时由于打动观众的内心，而对于观众来说是生命的提升。——为什么一部爱情小说以婚礼结束，为什么一个出自半吊子手笔还在婚姻中延续这小说的附加续篇是令人反感的和乏味的呢？原因在于：吃醋作为恋人在其高兴和希望之间的痛苦，对于读者来说在婚姻之前是调料，在婚姻之中却是毒药；因为用爱情小说的语言来说，“爱情痛苦的结束同时就是爱情的结束”（与激情一致）。——为什么工作是享受自己生命的最佳方式？原因在于：工作是辛苦的（就自身而言不适宜的，并且惟有通过成就才使人轻松愉快的）事务，而休息则仅仅通过长时间劳累的消失就成为可感觉到的愉快，即快活；若不然，它就会不是什么可享受的东西。——烟草（无论是抽的还是嗅的）首先是与某种不适宜的感觉结合在一起的。但恰恰是由于自然素质（通过口腔或者鼻子黏液的分泌）一瞬间就消除了这种痛苦，烟草（尤其是抽的）就成为一种通过维持和一再重新唤起感觉乃至思想来进行社交的方式；即使这些感觉和思想在此只是在信马由缰。——最后，即便没有积极的痛苦刺激人去

〔233〕 行动，至少也有一种消极的痛苦，即**无聊**，作为习惯于感觉交替的人在自身知觉到的感觉方面的**空虚**，由于他毕竟力求用感觉来充实自己的生命欲望，而经常如此刺激着他，使得他觉得受到驱使，与其什么也不做，倒不如做点儿什么来伤害自己。

#### 论无聊和消遣

第 61 节 因此，感到自己的生命，让自己快乐，这无非就是：感到自己连续不断地被驱使着从当下状态走出（因此，这种状态必定是一种同样经常地重复的痛苦）。由此就也可以解释对一切注意自己的生命、注意时间的人（有教养的人）来说无聊的那种压迫人的，甚至可怕的重负。<sup>①</sup>使人离开我们所在的那个时刻并过渡到下一时刻的这种压力或者驱动是加速度的，并且可以一直增长到作出决定结束自己的生命，因为耽于享乐的人尝试过一切方式的享受，对他来说再也没有什么新的享受了；例如人们在巴黎谈到摩丹特勋爵时就说，“英国人绞死自己，为的是消磨时间”。——在自身知觉到的感觉方面的空虚激起一种畏惧（horror vacui [对空虚的畏惧]），并仿佛是激起对一种缓慢死亡的预感，这种死亡被认为比命运迅速斩断生命之线更为痛苦。

由此也可以解释，为什么时间的缩短与快乐被当做一回事，因为我们越是忘却时间，我们就越是感到神清气爽；例如

① 加勒比人由于天生缺乏活力而没有这种重负。他可以数小时之久拿着钓竿坐着，什么也不钓；没有思想是缺乏能动性的刺激，这种刺激总是带有某种痛苦，而加勒比人则摆脱了这种痛苦。——我们的趣味高雅的读书界由于一些短命文章而总是对泛泛阅读（无所事事的一种方式）保持着好胃口，甚至是嘴馋，不是为了陶冶自己，而是为了**享受**，以至于此时头脑依旧空空，而不必担心乏味，因为他们给予自己的碌碌无为以一种工作的外表，并在这种外表中欺骗自己，说时间花费得很值，其实这种花费一点儿也不比《**奢侈与时尚杂志**》给读者带来的花费更为值得。

在乘车出游时，一次社交长达三个小时之久因谈话而兴趣盎然，在下车时，如果其中一个人看一下表，就会高兴地说：〔234〕“时间不知不觉就过去了！”或者“时间对我们来说过得真快啊！”因为与此相反，如果对时间的注意不是对我们尽力摆脱的某种痛苦的注意，而是对快乐的注意，人们就会合情合理地<sup>①</sup>对时间的任何损失感到惋惜。——那种很少包含表象变换的高谈叫做冗长无聊的，正因为此也是烦人的，而一个逗笑令人觉得时间短的人即使不被视为一个重要人物，也毕竟被视为适意的人物，一旦他走进房间，所有在座的客人都满面生辉，就像从重负下面解放出来那样快活。

但是，一个人在其人生的大部分时间里都在用无聊折磨自己，以至于他每天都度日如年，但在临终时却抱怨人生苦短，这种现象该如何解释呢？——其原因可以在与一个相似的观察的类比中来寻找：为什么德国的里（不是测出的或者像俄国的里那样配有里程标志的里）离都城（例如柏林）越近就越小，离之越远（在波莫瑞）就越大呢？因为看到的对象（村庄和农舍）的充实，就在记忆中造成错误的推理，认为已走过一大段距离，因而也为此需要比按照钟表所会得出的更长时间；但后一种情况中的空虚，却很少造成看到的东西的记忆，因而就造成路程较短，因而时间也较按照钟表所会得出的更短的推理。——同样，用各种各样变化多端的工作标志着生命最后部分的那些阶段，其总和会给老年人激起这样的想象，认为所经过的生存时间比他按照年数所相信的更长，而他为了实现一个预期的目的而有计划地向前推进的工作就充实了时间（*vitam extendere factis* [用工作来延长生命]），这是感到人生的乐趣但毕竟也满足于生活的惟一可靠手段。“你想得越多，做得越多，就活得越长久（甚至在你自己的想象中）。”——于是，生命就会以心满意足而结束。

但是，在生命期间的心满意足（*acquiescentia*）又是怎样的

呢？——它是人无法达到的，无论是在道德方面（在行为正派上对自己满意），还是在实用方面（对他认为通过技巧和聪明为自己挣得的舒适满意）都达不到。大自然把痛苦当做能动性的刺激置入他里面，他不能摆脱这痛苦，为的是始终向着更善进步，而且即便是生命的最后一刻，对生命的最后一个阶段的心满意足也只能如此称为相对的（部分是由于我们把自己与别人的命运相比较，部分是由于我们也把自己与自己相比较）；但它绝不是纯粹的和完备的。——在生活中（绝对地）心满意足，这就没有行动的平息和动机的静寂，或者是感觉和与之相联结的能动性的迟钝。但是，这样一种迟钝与一个动物体内心脏的静寂一样，是不能与人的理智生命共存的；如果不是（通过痛苦）产生出一个新的刺激，继这种静寂之后的，不可避免地是死亡。

**附释：**在这一卷中，本来还应当讨论**激情**，即在人心中超越内在自由的界限的那些愉快和不快的情感。然而，既然这些情感往往被混同于将在另外一卷，即欲求能力那一卷中出现的情欲，而且毕竟也与情欲有亲缘关系，所以我将在这第三卷中着手讨论它们。

第 62 节 习惯性地心境快活，虽然多半是一种气质特点，但却也常常可能是原理的作用；例如**伊壁鸠鲁**那被别人如此称谓并因此受到诋毁的**享乐原则**，它真正说来应当指的是智者**永远快活的心情**。——既不使自己快乐也不使自己忧伤的人是**镇静的**，他与对生活的偶然事件**漠然**，因而情感迟钝的人是非常不同的。——与镇静不同的是**乖张**的性情（它最初大概叫做月来疯），它是一种主体突然发作而高兴或者悲伤的倾向，对这些突然发作，主体自己也不能说明理由，而且这种性情尤其是附着于忧郁症患者。它与**幽默**的才能（诸如巴特勒或者施泰恩的幽默才能）迥然有别，后者是机智的头脑有意颠倒对象的位置（仿佛是头足倒置），以狡黠的淳朴给听众或者读者造成自



己立身于正确位置的快乐。——**敏感**并不与那种镇静相悖。因为镇静是既允许愉快状态也允许不快状态，或者也不让它们影响心灵的一种**能力和强大**，因而有一种选择。与此相反，**多愁善感**却是一种**孱弱**，是由于对别的仿佛能够任意玩弄感受者的官能的人的状态产生同感，而让自己也情不自禁地受到刺激。也就是说，镇静是男子汉的；因为要对一个女人或者孩童忍住不说艰辛和痛苦的男人，必须具有不是按照**他自己的强大**，而是按照**别人的孱弱**来评判别人的感觉所必需的细致情感，而且他的感觉的**细腻**是为宽宏大量所必需的。与此相反，他的情感的空无行动的同感，即以同情的方式让他自己的情感与别人的情感共鸣，让自己纯然承受性地受刺激，这是愚蠢的和幼稚的。——这样，就可能并且应当有好心情的虔诚；这样，人们就可能并且应当以好心情去从事艰辛但又必要的工作；甚至以好心情去死亡；因为这一切若是以坏心情和闷闷不乐的心境去做或者承受，就失去其价值了。

人们故意地把痛苦当做一种应当陪伴终生的东西来苦思冥想，关于它人们说道：某人为某事（一件坏事）**揪心**。——但是，人们不必为任何事情揪心；因为凡是不可改变的东西，都必须从思想中排除掉，原因在于，想使发生了的事情不曾发生，这是毫无意义的。改善自己，这当然不错，而且也是义务；但是，在我已经不能控制的事情上还想改善自己，这是荒唐的。不过，把每个人都会理解为人们要下定决心去在意的好建议或者好教诲的那种东西**铭记在心**，这是一种深思熟虑的思想倾向，即把自己的意志与实施这种意志的足够强的情感联结起来。——不是迅速地把自己的意向运用于一种更好的生活方式，而是去做自我折磨的忏悔，这纯粹是白费力气，而且也许会有糟糕的后果，即认为仅仅由此（通过悔罪）就一笔勾销了自己的罪债，于是就不用现在以理性的方式加倍努力去改

善了。

第63节 有一种使自己快乐的方式同时就是**陶冶**，亦即扩大还更多地享受这种快乐的能力；这类快乐就是对科学和美的艺术感到的快乐。但**另外一种方式则是损耗**，它使我们越来越不能继续享受。不过，无论人们沿着什么途径寻找快乐，如上面说过的那样，一个主要的准则就是：要这样获得快乐，使得自己还总是能够以此上升；因为对此感到**腻烦**，就将造成令人厌恶的状态，它对于爱挑剔的人来说使得生命甚至成为负担，并且使女人因情绪不好而憔悴。——年轻人！（我再说一遍）你要热爱劳动；要对快乐有所拒斥，这不是为了**断绝**它们，而是为了尽可能永远把它们保持在审视之内！不要过早地让享受来磨钝对娱乐的敏感性！老年人的成熟使人绝不任何一种物质享受的缺乏而遗憾，它甚至会在这种牺牲中为你保障一种心满意足的资本，这资本既不取决于偶然，也不取决于自然法则。

[237]

第64节 但是，我们也通过对我们自身的某种**更高的**（亦即道德上的）喜欢或者讨厌来对快乐和痛苦作出判断，看我们是应当拒绝它还是放任它。

1. 对象可能是**适意的**，但它带来的快乐却可能让人**讨厌**。因此就有**苦味的高兴**这种说法。——一个人处在尴尬的幸运状态之中，继承了其长辈或者某个可敬而又善意的亲戚的遗产，免不了对其去世感到高兴；但也免不了对这种高兴感到自责。一位继任者怀着并非假装出来的悲伤为他尊敬的前任送葬，心中发生的是同样的事情。

2. 对象可能是**不适意的**，但它带来的**痛苦**却让人**高兴**。因此就有**甜蜜的痛苦**这种说法：例如，一个获遗赠颇丰的寡妇，她是不要人来安慰的；那往往被解释成不得体的装腔作势。

与此相反，快乐还是让人喜欢的，也就是说，因为人是在这样的对象上得到快乐的，关注这些对象会使人获得荣誉：例

如以美的艺术来消遣，而不是纯然的感官享受，此外还有为自己（作为一个高雅之士）能够有这样一种快乐而欢喜。——同样，一个人在这上面的痛苦也可以让他讨厌。一个被侮辱者的任何仇恨都是痛苦；但思想正派的人却不得不自责的是，甚至在得到赔罪之后，他还一直保留着对那人的怨恨。

第 65 节 人们自己（合法地）赢得的快乐被双重地感觉到：一是作为**收获**，此外还作为**功德**（内心把自己归为这种快乐的作者）。——劳动挣来的钱比在赌博中赢来的钱至少使人的快乐**更持久**，而即便无视抽彩的普遍害处，在通过抽彩而来的收获中，毕竟有让一个思想正派的人必定感到羞愧的东西。——外部原因造成的灾祸**令人痛苦**，但人们自己造成的灾祸则**令人苦恼和沮丧**。 [238]

但是，对于某人从别人那里所遭受到的灾祸，却有两种不同的说法，这该如何解释或者统一呢？——例如，受害者中一人说：“只要我对此有一丁点儿过错，我就会无怨无艾”；另一个人则说：“我对此完全没有过错，这就是我的慰藉”。——无辜受害**令人愤慨**，因为这是来自别人的伤害。——有过受害**令人沮丧**，因为这是内心的自责。——很容易看出，那两个人中后者是**更好**的人。

第 66 节 通过与别人的痛苦相比较而提高自己的快乐，通过与别人类似的或者还要更大的苦难相比较而减轻自己的痛苦，这恰恰不是在人身上最可爱的发现。但是，这种作用是纯然心理学的（根据对比律：opposita iuxta se posita magis elucescunt [相反的东西彼此并列就显得更清楚]），而且与道德上的东西没有关系：例如期望别人受苦，以便能够更真切地感受到自己状态的舒适性。人们凭借想象力而同情别人（就像在看到有人失去平衡将要跌倒时，人们不由自主地徒然向对面倾过身子，仿佛要把他扶正似的），只是为没有被牵扯进同样的

命运而高兴。<sup>①</sup>因此，民众带着强烈的欲望去看一个罪犯押送和处决，就像是去看戏一样。因为在他的面容和举动上表现出来的心灵活动和情感，对观众起到同感的作用，并在观众受惊吓之余，通过想象力（其强度还由于庄严而得到提高）而留下温和的，但毕竟又严肃的松弛感，这种松弛使得继之而来的生命享受更为明显。

即便是把自己的痛苦与自己身上其他可能的痛苦相比较，人们也将由此而变得更能忍受。对于断了一条腿的人来说，人们如果告诉他这本来是很容易掉脑袋的，就可以使他更能忍受自己的不幸。

平息一切痛苦的最彻底而且最容易的手段，就是人们也许能够使一个有理性的人产生的思想：一般而言，在取决于幸运机遇的生活享受方面，生命根本没有自己的价值，而惟有在指向什么样的目的的生命运用方面，它才具有一种价值，这种价值不是幸运，而是惟有智慧才能给人带来；因此，它是人能够控制的。对生命的丧失忧心忡忡的人，将永远活得不快活。

## 二、论对美者的情感 [亦即在被反思的直观中部分是感性的部分是理智的愉快]，或者论鉴赏

第 67 节 鉴赏在这个词的本真意义上，如上面说过的，

① *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,  
E terra alterius magnum spectare laborem;  
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,  
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.*  
[当大海上狂风肆虐水面的时候，  
从陆地看别人苦苦挣扎是件幸事；  
并非因为某人受折磨赏心悦目，  
而是因为发现自己免于这样的灾祸实属万幸。]

——卢克莱修

是一个器官（舌、腭和咽喉）的属性，即在吃喝时受到某些溶解了的物质的特殊刺激。它在自己的应用中要么仅仅被理解为辨别的鉴赏，要么也同时被理解为精鉴赏〔例如，某种东西是甜的还是苦的，或者，所品尝的东西（甜的或者苦的东西）是否适意〕。前者可以在如何命名某些物质的方式上提供普遍的一致，而后者则绝不能提供普遍有效的判断：亦即对我来说适意的东西（例如苦的东西）也对每个人来说都是适意的。这方面的理由很清楚：由于愉快或者不快并不属于有关客体的认识能力，而是主体的规定，因而不能被赋予外在的对象。——因此 [240] 精鉴赏同时包含着通过喜欢或者讨厌来作出某种辨别的概念，我把这种辨别与知觉或者想象中对象的表象结合在一起。

但现在，鉴赏这个词也被当做一种感性的评判能力，即不仅根据对我来说的感官感觉，而且根据某个被表现为对每个人都适用的规则来做选择。这个规则可以是经验性的，但在这种情况下，它就不能要求有任何真正的普遍性，因而也不能要求有必然性（那样的话，在精鉴赏上每个他人的判断就必须与我的判断相一致）。也就是说，吃饭方面的鉴赏规则对于德国人来说是以汤开始，对于英国人来说则是以粗食开始，因为一种通过模仿传播开来的习惯使这形成了餐桌程序的规则。

但是，还有一种精鉴赏，其规则必须是先天地建立起来的，因为这规则预示着必然性，因而也预示着对每个人的有效性，就像一个对象表象必须与愉快或者不快的情感相关来评判一样（因此，理性在这里暗中参与了活动，尽管人们不能从理性原则推导出理性的判断，并据此来证明它）：人们可以把这种鉴赏称为玄想性的鉴赏，以与作为感官鉴赏的经验性鉴赏相区别（把前者称为 *gustus reflectens* [反思的鉴赏]，把后者称为 *gustus reflexus* [被反思的鉴赏]）。

对自己本人或者自己的艺术的一切带有鉴赏的展示，都以

一种**社会状态**（相互传达）为前提条件，这种状态并不总是好交际的（参与别人的愉快），而是开始时通常**野蛮的**、不好交际的和纯然竞争性的。在完全的孤独中，将没有人美化或者装饰自己的房子；他做这件事也不是针对自己人（妻子和孩子），而是仅仅针对外人，为的是显得好看。但在（选择的）**鉴赏**中，亦即在审美的判断力中，这却并不直接是**感觉**（对象之表象的材料），而是如自由的（生产的）想象力通过创作所组合出来的那样，也就是说，是**形式**，即产生对它的喜悦的东西：  
〔241〕因为只有形式才能够为愉快的情感要求有一个普遍的规则。对于因主体感官能力的差异而可能非常不同的感官感觉，就不可以期待这样一个普遍的规则。——因此，人们可以这样来解释鉴赏，“鉴赏是审美判断力作出普遍有效的选择的那种能力”。

因此，鉴赏就是在想象力中对外部对象作出**社会评判**的能力。——在这里，心灵感到自己在想象（因而感性）的游戏中的自由；因为与其他人的社交是以自由为前提条件的，——而且这种情感就是愉快。——但是，这种愉快对每个人的**普遍有效性**，把带有（对美者的）鉴赏的选择与通过纯然的（对仅仅主观上令人喜欢的东西的）感官感觉作出的选择区别开来，自身就带有一种法则的概念；因为惟有根据这个概念，喜欢对于每个评判者的有效性才能是普遍的。但是，普遍者的表象能力是**知性**。因此，鉴赏判断既是一个审美判断，又是一个知性判断，但却是在二者的结合中被思维的（因而后者不被视为纯粹的）。——通过鉴赏对一个对象作出评判，是对想象力游戏中的自由与知性的合法则性和睦还是抵触的判断，因而只关涉对形式（感官表象的这种一致性）作出**审美评判**，而不关涉产生在其中知觉到形式的那些产品；因为毕竟这得是**天才**，天才勃勃的生机往往需要用鉴赏的端庄来缓和和限制。

惟有**美**属于鉴赏的范围。**崇高者**虽然也属于审美评判，但

却不属于鉴赏。不过，崇高者的**表象**却就自身而言可以并且应当是美的；若不然，它就是粗暴的、野蛮的和乏味的。甚至恶的或者丑的东西（例如弥尔顿那里人格化了的死神形象），其**展示**也可以并且必须是美的，只要应当以审美的方式来表现一个对象，哪怕它是一个**忒耳西忒斯**；不然的话，这种展示就要么造成淡而无味，要么造成恶心，这二者都包含着一种努力，即把呈现出来供享受的表象从自身排除。与此相反，**美**却带有诱人与对象最亲密地结合，亦即直接享受的概念。——凡是可以说使美成为与之最紧密结合的目的的，人们都用**美的灵魂**这一表述来表示；因为**灵魂之大**和**灵魂之强**涉及质料（实现某些目的的工具）；而**灵魂之善**则涉及纯形式，一切目的都必须能够在这个纯形式之下结合起来，因而它在被发现的地方，就像寓言世界的厄洛斯一样是**原始创造性的**，但也是**超尘世的**，——这种灵魂之善毕竟是一个中心，围绕这个中心，鉴赏判断把自己对可以与知性的自由相协调的感性愉快的所有判断都聚拢起来。

[242]

**附释：**尤其是现代语言，用一个仅仅指示着某个感觉器官（口腔内部）及其对可享用物的辨别和选择的表述（*gustus, sapor* [味觉、口味]）来表示审美评判能力，这究竟是怎样发生的？——没有一种场合像好伙伴们一起吃一顿美餐那样，能够把感性和知性结合在一种享受中，如此长久地延续，并常常是兴致勃勃地重复它们。——但是，美餐在这里只是被视为社交娱乐的载体。这时，东道主的审美鉴赏表现在作出普遍有效的选择这种熟巧上；但他却不能通过他自己的感官来做到这一点，因为他的客人也许会每个人都按照自己的私人感觉来挑选另外的食物和饮料。因此，他要把宴会办得**多种多样**，也就是说，让每个人都按照自己的感觉找到自己的东西；这是一种比较而言的普遍有效性。关于他为了相互之间普遍娱乐而选择客

人的熟巧（这种熟巧也可以被称为鉴赏，但真正说来是理性被运用于鉴赏，与鉴赏还是不一样的），在眼下的问题中是不能谈的。而这样，通过一个特殊的感官而来的器官感觉就为一种理想的感觉，亦即一种感性上普遍有效的选择的感觉提供名称。——更为奇特的是，通过感官来检验某种东西是不是同一个主体的享受对象（并非检验其选择是不是普遍有效）的熟巧（sapor [口味]），甚至被提升来为智慧（sapientia）命名；这也许是因为一个绝对必要的目的不需要考虑和尝试，而是直接地仿佛通过品尝有益的东西而进入灵魂。

第68节 **崇高者**（sublime）是在规模和程度上都激起敬畏的**伟大**（magnitudo reverenda [应受敬畏的伟大]），接近它（以使用自己的力量去适应它）是诱人的，但对与它相比较时在自己的评价中相形见绌的恐惧同时是让人退避的（例如我们头上的雷霆，或者一座高峻荒芜的山脉）；这时，如果人自己是安全的，那么，聚拢自己的力量来把握这现象，同时又担心不能达到它的规模，**惊奇**（一种通过不断地战胜痛苦而来的适意情感）就被激起来了。

**崇高者**虽然是美者的相对物，但却不是它的对立面，因为提高自己去把握（apprehensio）对象的努力和尝试，唤起主体对他自己的伟大和力量的情感；但是，这情感在**描述**或者展示中的思想表象可以并且必须永远是美的；因为若不然，惊奇就成了**惊惧**，后者与人们在评判时称奇不已的**惊赞**是非常不同的。

有悖目的的大（magnitudo monstrosa [古怪的大]）是**惊人庞大的东西**。因此，那些想颂扬俄罗斯帝国幅员辽阔的作家们做得很糟糕的是，他们把这个帝国称做庞然大物；因为在这里有一种责难，好像它对于一个惟一的统治者来说过于大了似的。——一个人具有这样的癖好，即把自己编织进真



正讲起来就像一篇小说那样的事件中去，这个人就是**喜欢猎奇的**。

因此，崇高者虽然不是一个鉴赏的对象，而是激动情感的对象；但是，这情感在描述和润饰中（在其副产品、parerga [附加物] 上）的艺术展示却可以并且应当是美的，因为若不然，它就是粗野的、粗暴的和令人讨厌的，这样就有悖于鉴赏。

鉴赏包含着一种从外部促进道德性的趋势

[244]

第69节 鉴赏（仿佛是作为形式的感官）旨在把自己的愉快或者不快的情感传达给别人，并且包含着一种易感性，愉快地受到这种传达本身的刺激，与别人共同地感受这方面的愉悦（complacentia [共同愉悦]）。于是，这种愉悦就能够不仅被视为对感受主体有效，而且被视为对每个他人有效，也就是说，被视为普遍有效的，因为它必须先天地包含着（这种愉悦的）必然性，因而包含着它的一个原则，才能被设想为这样一种愉悦，它是根据一个必须源自感觉者的普遍立法，因而源自理性的普遍法则，对主体的愉快与每个他人的情感协调一致的愉悦。也就是说，根据这种愉悦作出的选择在形式上处于义务的原则之下。因此，理想的鉴赏具有一种从外部促进道德性的倾向。——使人在自己的社交场合**温文尔雅**，这虽然并不能等于是说，把他塑造成**道德上善的**（有道德的），但毕竟通过在这种场合使别人愉悦（受到喜爱或者赞赏）的努力而为此做好了准备。——以这种方式，人们就能够把鉴赏称为外在学习上的道德性；尽管这一表述在字面上看包含着一种矛盾；因为温文尔雅毕竟包含着道德上善的**外貌**或者仪态，甚至包含着某种程度的道德上的善，也就是说，包含着也把道德上善的外表当做一种价值的偏好。

第70节 温文尔雅、举止得体、端庄大方、有教养（同时拒斥粗野），这毕竟只是鉴赏的消极条件。这些属性在想象力中的表象可以是对一个对象或者对拥有鉴赏的他自己本人的一种外部**直觉**的表象方式，但只是对于两个感官即听觉和视觉而言。音乐和造型艺术（绘画、雕刻、建筑和园林艺术）要求的鉴赏是对外部直观的纯然形式的一种愉快情感的易感性，前者是就听觉而言的，后者是就视觉而言的。与此相反，通过口头语言或者文字进行的**推理**的表象方式包含着两种能够表现出鉴赏的艺术：**雄辩术**和**诗艺**。

〔245〕 关于鉴赏的人类学说明

#### 一、论时尚鉴赏

第71节 人的一种自然倾向是，在自己的行为举止中与更重要的人物相比较（孩子与成人相比较，较卑微的人与较高贵的人相比较），并模仿他的方式。这种模仿纯然是为了显得不比别人更卑微，确切地说是在除此之外不顾及任何用处的事情上，其法则就叫做**时尚**。所以，这种时尚被归在**虚荣**名下，因为在这种意图中没有任何内在的价值；同样又被归在**愚蠢**的名下，因为这里毕竟有一种强制，即奴颜婢膝地让自己纯然受社会上许多人给我们提供的榜样引导。**入时**是一件鉴赏的事情；**不入时**而留恋一种旧时的习惯，则叫做**因循守旧**；干脆认为不入时有某种价值的人则是一个**怪僻的人**。但是，做一个入时的呆子毕竟总胜过做一个不入时的呆子，如果人们想一般地用“呆子”这个严厉的名称来称呼那种虚荣的话；毕竟，如果对时尚的追求为了那种虚荣而牺牲了真正的利益，甚至牺牲了义务，那么，呆子这个称号的确是这种追求当之无愧的。——一切时尚按照其概念就已经是变化无常的生活方式。因为如果模仿的游戏被固定下来，那么，这种模仿就成为**习惯**，在这种情况下就根本不再关注鉴赏。因此，新颖就是使得时尚惹人喜

爱的东西，而且，在各种各样的外在形式中具有独创性，哪怕这些形式常常蜕化成稀奇古怪的东西和有点儿丑陋的东西，这也属于宫廷人士，尤其是女士们的**格调**，然后别人就对他们趋之若鹜，而当他们已经抛弃这些形式的时候，别人在下层社会中还长久地受这些形式的拖累。——因此，时尚真正说来并不是鉴赏的事情（因为它可能是极其有悖于鉴赏的），而是主要与纯然的虚荣有关，是相互之间以此来争奇斗艳的事情（那些 *élégants de la cour* [宫廷里的摩登人士]，通常被称做 *petits maîtres* [纨绔子弟]，是一些轻浮的家伙）。

可以与真正的、理想的鉴赏相结合的，是壮观，因而同时是某种既美又崇高的东西（如壮观的星空，或者如罗马的圣彼得大教堂，如果这听起来不过于俗气的话）。但虚夸地展示出来供人看的**豪华**，虽然也能够与鉴赏相结合，却并非不拒绝鉴赏，因为豪华是迎合大众的，其中包括许多下等人，他们的鉴赏是迟钝的，要求感官的感受更甚于评判的能力。

## 二、论艺术鉴赏

我在这里只考察言说艺术：**雄辩术和诗艺**，因为它们是在某种心境的，心灵直接被它们唤醒而活动起来，所以它们在实用人类学中有各自的位置，在这里，人们力图根据人能够被塑造成什么来了解人。

人们把通过**理念**来赋予活力的心灵原则称为**精神**。——鉴赏是对联结想象力中的杂多时的形式作评判的纯然范导性能力；但是，精神却是理性为想象力的那种先天形式提供一个模式的生产性能力。精神和鉴赏，前者是要创造理念，后者是为了与生产性的想象力的法则相适合的形式而限制这些理念，并这样来**源始地**（并非模仿地）**塑造**（*fingendi*）它们。一个用精神和鉴赏来创作的产品可以一般地称之为**诗**，并且是美的

艺术的作品，不管它是借助眼睛还是借助耳朵来直接展现给感官，这种美的艺术也可以称之为**诗艺**（*poetica in sensu lato* [宽泛意义上的诗艺]），无论它是绘画、园林、建筑艺术，还是音律和诗律艺术（*poetica in sensu stricto* [严格意义上的诗艺]）。但是，与**雄辩术**相对而言的**诗艺**，却只是按照知性和感性的相互从属关系而与雄辩术区别开来，因而诗艺是感性的**游戏**，用知性来**规范**，雄辩术则是知性的**工作**，用感性来**变得生动**。但二者，无论是演说家还是诗人（广义上的），都是**作家**，〔247〕都从自身出发在自己的想象力中创造出新的形象（感性的东西的组合）。<sup>①</sup>

由于作家的天赋是一种艺术技巧，而且与鉴赏相结合，是一种美的艺术的才能，而美的艺术部分地旨在于欺骗（尽管是甜蜜的，往往也是间接有益的欺骗），所以，在生活中不让它有大的（往往也是有害的）用处，这是不会有错的。——因此，关于作家的性格，或者也关于他的工作对他和别人的影响，以及对这种影响的评价，也许值得提出一些问题和说明。

① **展示**一个概念，其**新颖性**是美的艺术对作家的一个主要要求，即使概念本身也可以不是新颖的。——但对于知性来说（且不谈鉴赏），人们对我们的知识通过新的知觉来增加有如下表述。——**揭示**某种东西，首先察觉已经存在的东西，例如美洲、指向两极的磁线、大气电。——**发明**某种东西（使尚不曾存在的东西成为现实），例如罗盘、气球。——**找出**某种东西，通过寻找重新找到失去了的东西。——**想出**和**设想**（例如手艺人的工具、机器）。——**虚构**，有意识地把不真实的东西说成是真实的，例如在小说中，如果这只是为了消遣的话。——但冒充为真实的虚构则是**谎言**。

（*Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne* [上面是美女，丑陋地终结于黑色的鱼]

——贺拉斯）

在各门美的（言说的）艺术中间，为什么在同一些目的上，诗所赢得的赞扬要超出雄辩术？——因为它同时是音乐（可以歌唱）和音调，是一种独自就适意的声音，纯然的语言则不是这样的声音。甚至雄辩术也从诗那里借来一种接近于音调的声音，即**重音**。没有它，演讲就缺少其间必要的平静和激动的瞬间。但是，诗所赢得的赞扬并不仅仅超出雄辩术，而且超出其他任何一门美的艺术：超出绘画（雕刻亦属于此列），甚至超出音乐。因为音乐只是由于充当诗的载体才是**美的艺术**。在诗人中间，也没有像在音乐家中间那么多的浅薄的（对工作毫无用处的）人物，因为诗人们毕竟也对知性说话，而音乐家则只对感官说话。——一首好诗是振奋心灵的最有力的手段。——但是，不仅对于诗人来说，而且对于每一个拥有美的艺术的人来说都适用的是：人们必须天生如此，不能通过勤奋和模仿来达到这一点；同样，艺术家要使自己的作品成功还需要一种突如其来的好兴致，仿佛是有灵感的一瞬间（因此，他也被称为 *vates* [充满灵感的诗人]），因为按照规章和规则做的事情，其结果是没有精神的（盲目服从的），而一个美的艺术的产品不仅要求能够建立在模仿之上的鉴赏，而且要求思想的原创性，这种原创性在从自身出发来赋予活力时，就被称为**精神**。——手拿画笔或者羽毛笔（后一种情况也出现在散文或者诗里面）的**自然画家**并不是美的精神，因为他只是模仿；惟有**理念画家**才是美的艺术的大师。 [248]

为什么人们通常把诗人理解为一个分行写作，亦即以一种抑扬顿挫的（像音乐那样有节奏地说话的）言辞写作的作家呢？因为他在宣布一个美的艺术的作品时，是庄严地出现的，这种庄严必定让最精致的鉴赏（在形式上）感到满足；若不然，它就会不是美的。——但是，由于这种庄严大多数情况下是崇高者的美的表象所要求的，所以，如果不分行，这类装腔

作势的庄严就被（胡果·布莱尔）称为“不堪忍受的散文”。——另一方面，分行也不是诗，如果它没有精神的话。

为什么近代作家们的诗行中的韵律，如果它成功地包含着思想，就在我们这片大陆成为鉴赏的一种重大需求呢？与此相反，为什么有对古代诗歌中的分行的一种逆反的违背，以至于例如在德文中，无韵的诗行很少让人喜欢，但拉丁诗人维吉尔押韵的诗行竟然更不能中人们的意呢？这大概是因为在古代经典作家那里，诗体学已经确定，但近代语言绝大多数还缺少这种诗体学，而在这种情况下，通过以同音的方式把诗行与前面的诗行连接起来的韵律，就毕竟补偿了耳朵在这方面的损失。在散文体的庄严演说中，一句偶尔插入其他句子之间的韵文就会成为可笑的。

演说家毕竟无权拥有的那种间或违背语言法则的**诗性自由**，又是根据什么来写作呢？大概是根据，他表达一个伟大的思想，并不完全受形式的法则所限制。

[249] 为什么一首平庸的诗不堪入耳，但一篇平庸的演讲却还可以忍受呢？原因似乎在于，音调的庄严在任何诗性产品中都激起很大的期望，并且正由于这种期望未得到满足，就比通常这产品的散文价值也许还会挣得的跌落更深。——若一首诗以一个能够被当做警句来保存的诗行结尾，这就会造成回味中的快乐，并由此使某种乏味的东西重新生光，因而也属于作家的艺术。

在老年时**诗性才能**枯竭，在一段时间里科学还一直对好的头脑预示着良好的健康和工作上的能动性，这大概是因为：美是一朵花，而科学则是果实，也就是说，诗必须是一种自由的艺术，它由于杂多性而要求轻松，但在老年这种轻松的感官却（而且是合理地）消失了；此外，是因为只在科学的同一条轨道上继续前进的习惯同时就带有轻松，所以，对自己的每一个

产品都要求具有原创性和**新颖性**（为此就要求灵活性）的诗，就不能与老年协调一致了；除非是在**尖刻**的笑话中，在箴言诗和讽刺短诗中，但诗在这里更多的是严肃而不是游戏。

诗人不能造成像律师和其他职业学者所造成的那种幸福，这已经包含在一般而言天生的诗人所要求的气质的禀赋之中了，也就是说，通过思想的欢快游戏来驱除忧虑。——但是，一种涉及**个性**的特点，亦即**没有个性**，而是反复无常、脾气古怪以及（没有恶意地）不守信用，故意地给自己制造敌人，其实却并不恨某个人，尖刻地嘲弄自己的朋友，却并不想给他带来痛苦，这种特点就在于一种乖戾机智的禀赋，它部分地是天生的，支配着实践的判断力。

### 论奢靡

第72节 **奢靡**（奢侈）是在一个共同体中带有**鉴赏**的社会舒适生活的过度（因此，奢侈是有悖于这个共同体的福利的）。但是，这种过度如果没有**鉴赏**，那就是公共的**纵情享乐**（luxuries）。——如果要考察对福利的两种不同的影响的话，〔250〕那么，奢靡就是一种造成**贫穷**的**不必要的浪费**，而纵情享乐则是一种造成**疾病**的浪费。前者毕竟还能够（在艺术和科学中）与民族进步着的文化相一致，而后者则是一味享受，最终导致恶心。二者都是虚夸（外部闪闪发光）甚于自己享受；前者是为了理想的鉴赏而考究（例如在舞会上和剧场里），后者则是为了**鉴赏**的感官而丰富多彩（肉体的感官，例如一次贵族气派的盛宴）。——政府是否有权用反浪费法来限制二者，是一个不必在此回答的问题。但是，无论是美的艺术还是适意的艺术，都部分地使人民弱化，以便更好地统治他们，如果简单粗暴地干预，它们都会起与政府的意图背道而驰的作用。

**好的生活方式**是舒适生活与社交相适应（因而带有鉴赏）。由此可见，奢侈损害好的生活方式，而对于一个有钱人或者上等人所使用的“他懂得生活”这一表述，意味着他在社交享受中做选择的熟巧，他头脑冷静，使享受在两方面都受益，算计久远。

由此可见，既然奢靡真正说来不能被归于家庭生活，而只能被归于公共生活，所以，国家公民与共同体的关系，就竞争中必要时把美化自己的人和物（在节日、婚礼和葬礼上，直到日常交往的良好气氛）方面优先于用途的自由而言，是很难用反浪费的禁令来加重负担的，因为奢靡毕竟带来了激活艺术的好处，并且把这样一种浪费可能给共同体造成的费用又偿还给共同体了。



第三卷

[251]

论欲求能力

第73节 欲望 (appetitus) 是一个主体的力量的自我决定，借助的是对作为这力量之结果的未来东西的表象。习惯性的感性欲望叫做**偏好**。不运用力量来创造客体的欲求就是**愿望**。这愿望可能指向主体感到自己没有能力去搞到的对象，在这种情况下他就是一种**空洞的**（闲散的）愿望。能够消磨欲求和获得所欲求者之间的时间的那种空洞愿望就是**渴望**。就客体而言不确定的欲望 (appetitus vaga [飘忽的欲望]) 只是驱使主体走出其当前的状态，却不知道自己要进入什么状态，这种欲望可以被称为**情绪变化无常的愿望**（没有任何东西来满足它）。

很难或者根本不能用主体的理性来驯服的偏好就是**情欲**。与此相反，在当前状态中的愉快或者不快的情感，如果在主体中不能引起**思考**（人们应当放任还是拒斥这种情感的理性表象），那就是**激情**。

屈服于激情和情欲，这也许总是**心灵的疾病**，因为二者都排斥理性的统治。二者在程度上也都是同样强烈的；但是，就它们的性质而言，它们在根本上是相互有别的，无论是在预防方法上，还是在精神病医生可能采用的治疗方法上。

论与情欲相对置的激情

[252]

第74节 激情是由于使心灵失去自制 (animus sui compos) 的那种感觉而惊异。因此，它是来去匆匆的，也就是说，它迅

速地达到一种使得思考不可能的情感程度（是不审慎的）。——无激情却不减弱行动动机的强度，这是健全知性中的淡泊，是能干的人（*animi strenui*）的一种品性，即不让那些动机的强度使自己失去平静的思考。愤怒的激情没有马上做出的事情，人就根本不再去做了；而且很容易忘掉它。但是，仇恨的情欲却不着急，为的是深深植下根来，惦记着自己的对头。——一位父亲，或者一位学校教师，只要他们有耐心听取道歉（而不是辩解），就不会去惩罚。——客客气气地劝请一个怒气冲冲地闯进你的房间、在盛怒中对你出言不逊的人坐下来，如果你做到了这一点，那么，他的责骂就变缓和了；因为从容坐谈是一种松弛，它与威胁的举动和站着喊叫是不大相容的。与此相反，情欲（作为属于欲求能力的心境）却从容不迫、深思熟虑，哪怕它也是强烈地要达到自己的目的。激情的作用就像冲垮堤坝的洪水，情欲的作用则像在自己的河床中越冲越深的河流。激情对健康的影响就像中风，情欲对健康的影响则像肺结核或者癆病。——激情看起来如同酒醉，一觉醒来就好，尽管头痛随之而来，而情欲看起来则如同吞了毒药的疾病或者残疾，需要一个内部的或者外部的精神病医生，但医生大多数情况下开不出根治的药剂，而几乎总是只能开出镇静止痛的药剂。

激情多的时候，通常情欲就少；例如在法国人那里，他们因自己的活泼而与意大利人和西班牙人（还有印度人和中国人）相比变化多端，后者心怀怨恨而策划复仇，或者爱情执著乃至妄想。——激情是开诚布公的，与此相反，情欲则是阴险狡诈的。中国人指责英国人“如鞑靼人一样”狂躁易怒，而英国人则指责中国人是地地道道的（但却不动声色的）骗子，他们根本不让这种指责把自己在情欲中搞糊涂。——激情可被视为酒醉，一觉醒来就好，而情欲可被视为妄念，它执著于一个表象，其根越扎越深；爱情中的人也许还能够依然有眼光；而

热恋中的人则不可避免地对所爱对象的缺点视而不见，尽管后者通常在婚后八天就又让他恢复了视力。——被激情通常像谵妄症一样侵袭的人，哪怕那激情是良性的，这人也毕竟像是一个精神失常的人；但是，由于他很快就对此感到后悔，所以这只是一种人们称之为**不审慎**的发作。有些人也许甚至期望自己能够发怒，苏格拉底就曾经怀疑，发怒是否有时也有好处；但是，如此能够控制激情，以至于能够冷酷地考虑是否应当发怒，这看起来是某种自相矛盾。——与此相反，没有人期望有情欲。因为如果人是自由的，谁愿意让人把自己置于锁链之中呢？

## 专论激情

### 一、心灵在激情方面的掌控

第75节 **不动心**的原则：也就是说，智者必须永不激动，甚至对他最好的朋友的不幸也无动于衷，这是斯多亚学派的一个完全正确的和崇高的道德原理：因为激情使人（或多或少地）盲目。——尽管如此大自然仍把这种禀赋植入我们心中，这是大自然的智慧，要在理性还没有达到相应的坚强之前就**暂时地**施加管束，亦即给向善的道德动机还加上生理（感性）刺激的动机，来作为理性的临时代用品，而造成振奋。因为除此之外，激情单独来看任何时候都是不聪明的：它使得自己没有能力去追求自己的目的，因而故意地让心中产生激情是不智的。——尽管如此，理性却能够在道德上的善的表象中通过把其理念与加给它们的直观（实例）联结起来，来造成意志的振奋（在对民众，甚至寂寞中对自己作宗教演说乃至政治演说时），因而在善这方面不是作为激情的结果，而是作为激情的原因，是振奋精神的，此时理性毕竟一直在施加管束，并产生出一种善的决心的**热忱**，但这热忱真正说来必须被归为

欲求能力，而不能被归为激情，即一种更强烈的感性情感。

如已经说过的，在灵魂足够坚强时的某种不动心的自然天赋就是幸福的淡泊（在道德意义上的）。有这种天赋的人，虽然由此还不足以是一位智者，但毕竟受到大自然的惠顾，比别人更容易成为智者。

一般而言，构成了激情状态的，并不是某种情感的强烈，而是缺少把这种情感与在其状态中一切（愉快或者不快的）情感之总和作比较的思考。一位富人，他的仆人在节日里搬东西时笨拙地打破了一只漂亮而又珍贵的高脚酒杯，如果他在这一瞬间把这一种快乐的损失与他作为一位富人的幸福状态向他呈献的所有快乐的总量相比较的话，他就会把这一事故不当一回事了。但现在，他完全放任自己的这一种痛苦情感（而不在思想中迅速做出那种算计）；因而就毫不奇怪，他此时的心情就是这样的，就好像他失去了自己的全部幸福似的。

## 二、论不同的激情本身

第76节 促使主体停留在其所处状态的情感是**适意**；但促使它离开该状态的情感就是**不适意**。与意识相结合，前者叫做**快乐**（voluptas），后者叫做**恼怒**（taedium）。作为激情，前者叫做**高兴**，后者叫做**悲伤**。——**放情的高兴**（不被对某种痛苦的忧虑所减弱的高兴）和投入的**悲伤**（不由希望来减轻的悲伤），即**悲痛**，都是威胁生命的激情。然而，人们从死亡登记表

[255] 中看出，与后者相比，有更多的人由于前者而**突然丧生**，因为**希望**，作为由于意外地展开一种不可度量的幸福的前景而来的情感，使心灵完全沉浸在它里面，从而让这激情一直上升到令人窒息的程度；与此相反，对于总是让人恐惧的悲痛来说，心灵毕竟总还是自然而然地与之抗争，因而它只是慢慢地致命。

**惊惧**是突然激起的恐惧，它使心灵失去镇定。与某种惊惧

类似的，是令人**诧异**（尚未**震惊**）并唤起心灵去集中思考的**异乎寻常的东西**；它是引发**惊奇**（惊奇自身就已经包含着思考）的刺激。有经验的人不大会遇到这种事；但是，把司空见惯的东西从异乎寻常的一面来表现，这属于艺术。**愤怒**是一种同时迅速激起与灾祸抗争的力量的惊惧。对一个要带来不确定的灾祸的对象的恐惧就是**担忧**。可能与一种担忧相联系而又不知道一个特殊客体的，是一种出自纯然主观原因（一种病态）的**不安**。**羞怯**是由于担心某位**在场**的人物的蔑视所感到的畏惧，其本身就是一种**激情**。通常，一个人也可能在使他羞怯的人不在场时敏感地羞怯；但在这种情况下，它就不是一种**激情**，而是像悲痛那样是一种**情欲**，既持久而又徒劳地用蔑视来折磨自己；与此相反，作为激情的羞怯是突然发生的。

一般而言，激情是病态的发作（症状），并且可以（按照与布劳恩体系的某种类比）划分为出自强壮的**亢奋性**激情和出自孱弱的**衰退性**激情。前者具有**激发性**的，但由此常常也是耗竭精力的性状，后者具有放松生命力的，但常常由此也为复原做好准备的性状。——带有激情的**笑**是一种**痉挛性**的高兴。**哭**伴随着对命运，或者对其他人如同受到他们伤害一般的某种无能为力的愤怒的**痛苦**感觉；而且这种感觉就是**悲哀**。但是，笑和哭这两者都使人心情开朗；因为都是通过宣泄使人从生命力的障碍中解放出来（因为当笑得精疲力竭时，人们甚至可能笑得流泪）。笑是**男子汉**的，哭则相反，是**娘儿们**的（在男人那里就是**女人气**的），惟有泪水的**突然涌出**，而且是出自对别人苦难的那种高尚却又无能为力的同情，才能扭曲一个男人。眼泪在他的眼眶中闪烁，他却不让它们滴落出来，更不让它们伴有啜泣，奏出这样一种讨厌的音乐来。

论胆怯和勇敢

第77节 担忧、畏惧、惊恐和恐慌都是各种程度的恐惧

亦即对危险的害怕。带着思考去承担危险的心灵镇定就是**勇气**；内感官的坚强（Ataraxia [心神安定]），即不轻易因危险而陷入恐惧，就是**无畏**。缺乏勇气就是**怯懦**<sup>①</sup>，缺乏无畏就是**畏缩**。

**大胆的**，就是不惊慌的人；有**勇气的**，就是考虑到危险而不**退避**的人；**勇敢的**，就是其勇气在危险中持久不变的人。**莽撞的**，是轻率的人，他敢于冒险，是因为他不了解危险。**有胆量的**，是尽管了解危险也敢于冒险的人；**胆大包天的**，是显然不可能达到目的也置身于极大危险的人（例如查理十二在本德尔）。土耳其人把他们的亡命徒（也许是抽了鸦片）称为**疯子**。——因此，怯懦就是**不光彩的沮丧**。

惊慌不是容易陷入恐惧的**习惯性的性状**，因为这种性状叫做**畏缩**；而纯然是一种**状态**，是偶然的处置，多半是纯然取决于身体上的原因，对一个突然撞见的危险感到不够镇定。一位统帅身穿睡袍，被告知敌人不期而至，他也许会在一瞬间让血凝结在心房里；而如果某位将军胃里有酸水的话，他的医生就会说他胆小畏缩。但是，**大胆**只是气质属性。与此相反，**勇气**则基于原理和某种德性。理性在这种情况下就给予果敢的人以大自然有时拒绝给予他的坚强。在战斗中的惊慌甚至造成有益的**排便**，这导致了一句讽刺性的成语（心跳出腔）；但是要注意，在战斗号令发出时慌忙跑去排便的水手，后来在战斗中却是最有勇气的。当猎鹰飞临苍鹭上空，苍鹭准备与之搏斗时，人们在苍鹭身上也发现有同样的情况。

① 懦夫（Poltron）这个词（取自 pollex truncates [截去大拇指]）在较晚的拉丁文中是以 murcus 一词出现的，指的是截去自己的大拇指，使自己不能去从军打仗的人。

据此，忍耐并不是勇气。忍耐是一种女人的德性：因为它并不竭尽全力来抵抗，而是希望通过习惯来使受苦（忍受）变得不明显。在手术刀下或者在痛风和结石疼痛时叫喊的人，在这种状态中并不因为叫喊就是怯懦的或者软弱的；这就像是人们在行走时绊在一块落在路上的石头（用大脚趾，由此得出hallucinari [做鬼脸] 一词）时的咒骂，它也许是愤怒的一种爆发，自然本能在这种爆发中力图用喊叫来驱散血液在心头的凝结。——但是，美洲的印第安人却表现出特殊方式的忍耐，他们在被包围时，扔下自己的武器，不请求饶恕而平静地任人屠杀。在这里，比起欧洲人在这种情况下一直抵抗到最后一个人所表现的，有更多的勇气吗？我觉得，这只是一种野蛮人的虚荣：他们的敌人不能强迫他们哀诉和叹息，来作为他们屈服的证据，这就保全了他们部族的荣誉。

但是，作为激情的（因而在一方面是属于感性的）勇气也可以通过理性来唤起，这样就是真正的勇敢（德性的强大）。不让自己被对可敬的事情的挖苦和用机智来使之尖锐，但正因为此而只是更加危险的嘲弄所吓退，而是坚定地遵循自己的道路，这是一种道德的勇气，是一些在战场上或者在决斗中证明自己是一个亡命徒的人所不具备的。也就是说，属于坚毅的，是义务所命令的某种东西，即甚至敢于冒受别人嘲笑的危险，这甚至是一种更高级别的勇气，因为爱荣誉是德性的常任伴侣，而通常足够镇定地对付暴力的人，如果有人用嘲笑来拒绝他对荣誉的这种要求，毕竟很少觉得自己是经得起嘲弄的。

装出一副有勇气的外表，即与别人相比在受尊敬上毫不逊色，这种体面就叫做张狂；它与难为情相反，后者是对于别人 [258] 不看重自己的一种畏缩和忧虑。——肆无忌惮作为对自己的公正信任，可以不去指责。但给人以不在乎别人对自己的评价的外表

的那种体面上的张狂<sup>①</sup>，却是狂妄无知、厚颜无耻，温和点儿说也是不谦虚；因此，这种张狂并不属于道德词义上的勇气。

自杀是也以勇气为前提，还是始终只以沮丧为前提，这不是一个道德问题，而是一个纯然心理学的问题。如果实施自杀，纯然是为了避免不名誉地活着，因而是出自愤怒，那么，它就显得是勇气；但是，如果这是在苦难中被那慢慢地耗尽一切忍耐力的悲哀耗尽了忍耐力，那么，这就是一种沮丧。当人不再能热爱生命时，直面死亡而不害怕它，这显得是人的一种英雄主义。但是，如果他尽管害怕死亡，却毕竟总是不能停止在任何条件下都热爱生命，从而必定有一种出自畏惧的心灵纷乱先行，才走向自杀，那么，他就是死于怯懦，因为他不再能够忍受生命的折磨。——实施自杀的方式在某种程度上使人认识到这种心境的区别。如果为此选择的手段是突然致死的，而且没有获救的可能；例如手枪枪击或者（如一位伟大的君王防备被俘而在战争中随身携带的）烈性升汞，或者深水和装满石头的口袋；那么，人们就不可以否认自杀者有勇气。但如果是绳索，被别人剪断，或者是普通毒药，被医生从体内排除，或者是脖子上割一道伤口，能被再缝合并治愈；就这些谋杀来说，自杀者一旦还被救活，通常都很高兴，而不再试图自杀；那么，这就是出自软弱的怯懦的绝望，而不是坚强的绝望，后者还要求采取这样一个行为的心灵镇定的强度。

① 这个词本来应当写做 Dräustigkeit（出自 Dräuen 或者 Drohen [威胁]），而不是 Dreistigkeit，因为这样一个人的口气乃至表情都让别人担心他也许会是粗野的。同样，人们也写 liederlich 来代替 lüderlich，但毕竟前者是指一个轻浮的、恶作剧的、此外不无用处的好心肠的人，后者却是指一个放荡的、让任何别人都讨厌的人（出自 Luder [无赖] 一词）。



决定以这样的方式摆脱生命的重负的，并不总是只有堕落的和渺小的灵魂；毋宁说，人们倒是不必轻易地担忧那些对真正的荣誉没有感觉的人会采取这类行为。——不过，由于这类行为毕竟总还是令人毛骨悚然的，而且人由此而使成为面目可憎的家伙，所以毕竟值得注意的是，在某种革命状态（例如法兰西共和国的福利委员会）的公共的、被宣布为合法的不公正时期，一些爱荣誉的人士（例如罗兰）曾试图在被依法处决之前自杀，在立宪时期他们本来甚至会把自己自杀宣布为应予谴责的。其根据就是：在每一种依照法律的处决中，都有某种侮辱性的东西，因为它是惩罚，而如果它是不公正的，则成为法律的牺牲者的人可以不承认这种惩罚是一种应得的惩罚。但是，他是这样来证明这一点的：如果他终归一死，那么，他宁愿像一个自由人那样选择它，并且自己执行它。因此，就连暴君（如尼禄）也把允许被判决者自杀冒充成一种恩宠的表示，因为它在这种情况下有更多的荣誉。——但是，我并不要求为它的道德性辩护。

但是，战士的勇气与决斗者的勇气还有很大不同，尽管决斗得到政府的宽容，并且在军队里遇到伤害荣誉的事情，而军队的头目并不介入其中时，在某种程度上还成为正当防卫；但它毕竟没有通过法律得到公开的允许。——对决斗睁一只眼闭一只眼，这是一个未经国家首脑深思熟虑的可怕原则；因为也有一些卑劣之徒，他们为了某种利益而把生命当儿戏，却根本无意为了维护国家而去冒自己的危险做什么事情。

勇敢是合法的勇气，即在义务所命令的事情上甚至不怕丧失生命。单是无所畏惧还不行，而是必须有道德上的无可指责（*mens consciarecti* [问心无愧]）与之结合，就像在骑士贝亚尔（*chevalier sans peur et sans reproche* [无畏无瑕的骑士]）那里一样。

论就其目的而言削弱自身的激情

[260]

(*Impotentēs animi motus* [不能自主的心灵运动])

第78节 愤怒和羞怯的激情有独特之处，即就其目的而言削弱自身。这是一些对某种作为伤害的灾祸突然激起的情感，但它们却由于其强烈而同时使人没有能力抵御这种灾祸。

谁更为可怕，是在强烈的愤怒中**脸色发白**的人，还是此时**脸色发红**的人？前者是在当时可怕；后者则是事后更可怕（由于复仇欲）。在前一种状态中，失去镇定的人害怕自己一时冲动而使用暴力，事后会对此后悔。在第二种状态中，惊恐突然转化为恐惧，怕对自己无能自卫的意识变得**显而易见**。——这两种人，如果能够通过迅速的心灵镇定来发泄怒气，则对于健康都没有损害；但如果不是这样，那么，他们就有的甚至会有生命危险，有的在其爆发被抑制下去的时候，会留下一种怨恨，也就是说，留下没有体面地对付伤害的屈辱；但只要他们有说话的机会，这种屈辱就可以避免。然而，这两种激情都具有使人语塞，因而显然不利于人的性质。

**狂怒**或许还可以通过心灵的内在约束来戒除，但羞怯中某种细腻的荣誉感这个弱点却不是那么容易改掉的。因为就像**休谟**所说的那样（他本人就有这种弱点，即公开讲话时难为情），第一次试图张狂如果失败，就会使人更加怯懦，而且对此没有别的办法，惟有脱离与人们很少重视其对礼仪的判断的人物的交往，逐渐地放弃别人对我们的判断的那种误以为的重要性，并在这方面内心立足于与别人的平等来估量自己。这方面的习惯就造成**爽直**，它离**难为情**和伤害人的**张狂**同样遥远。

我们虽然同情别人作为一种痛苦的羞怯，但却不同情其**愤怒**，如果他在这种激情中当场给我们**讲述**被刺激得愤怒的话：〔261〕因为在处于这种状态的人面前，那听他讲述（关于某种受到的伤害）的人自己是不安全的。

**惊奇**（处于意外之中的不知所措）是对情感的这样一种激发，它最初阻碍自然的思想活动，因而是不适意的，但此后就

更多地促使思想涌向意外的表象，因而是适意的；但是，惊愕真正说来，惟有在人们根本不能确定知觉是在醒着还是在梦中发生的时候，才叫做这种激情。一个新生婴儿对一切都感到惊奇；但是，通过多方面的经验而熟悉了事物的进程的人，就把不对任何东西感到惊奇（nihil admirari）当做自己的原则了。与此相反，以研究的目光在大自然巨大的多样性中反复思考、密切注视大自然的秩序的人，就会对他所不曾料到的智慧陷入惊愕，即一种无法摆脱的惊赞（惊奇不已）；但是，这种激情在此情况下只被理性激起，是一种眼见在自己跟前打开了超感性事物的深渊的神圣战栗。

论大自然用来机械地促进健康的激情

第79节 健康被大自然通过一些激情来机械地促进。属于此列的特别是笑和哭。而愤怒，如果人们可以起劲痛骂（但不用担心反抗）的话，也是一种相当安全的助消化手段，而某些主妇没有别的任何内心动机，只是要大声叱骂孩子和仆人，而当孩子和仆人表现得一味忍耐时，生命力的一种适意的疲倦就通过机体千篇一律地散布开来；但是，由于担心那些家庭成员的反抗，这种手段毕竟也不是没有危险的。

与此相反，善意的（不是与愤恨相结合的恶意的）笑更可爱，更有益于健康，它就是据说人们向那位悬赏“发明一种新娱乐”的波斯国王推荐的东西。——空气在此时一阵阵地（仿佛痉挛似的）呼出（对此，打喷嚏只有一种虽小但毕竟也提神的效果，如果呼出空气的响声可以不被抑制地发出的话），通过横膈膜有益的运动加强着生命力的感觉。这可以是一位雇来的喜欢插科打诨的人（丑角）逗我们发笑，或者是一位属于朋友圈子的计谋多端的促狭鬼，他没有任何恶意，“一脸狡黠”，不跟着笑，而是表面天真，突然抖开了一个扣人心弦的包袱（如同一根绷紧的弦）。这样，笑总是那些与消化有关的肌肉在颤动，它比医生的智慧所能

做到的更好更多地促进消化。就连失误的判断力大冒傻气——当然是自以为的聪明人出丑——也能造成同样的效果。<sup>①</sup>

哭是一种在与流泪相结合时伴随着啜泣而发生的（痉挛性的）吸气，作为一种缓解痛苦的手段，同样是大自然为健康作出的预先安排。一位寡妇，如人们所说的，并不想让人安慰，也就是说，不想制止眼泪的涌流，即使她并不知道或者本来没想这么做，但却照顾了自己的健康。在这种状态中插进来的愤怒，会很快抑制住流泪，但却有损于健康；尽管能使妇女和孩子流泪的，并非总是悲哀，而是也有愤怒。——因为鉴于一种强烈的激情（不管是愤怒还是悲伤），其对自己面对一种灾祸的软弱无力的感觉，就召唤来外在的自然标记来帮忙，这些标记在此情况下至少也（按照弱者的权利）使一个男子汉的灵魂解除武装。但是，温情作为女性的弱点，它的这种表现虽然不会把有同情心的男人感动到哭的地步，但毕竟也许会使他热泪盈眶，因为他在前一种情况下会亵渎自己的性别，并且如此以他的女人气也无助于保护弱者一方，但在第二种情况下他不会向女性表示同情，他的男子气概使这种

① 后者的例子可以举出一大堆。但我只想举一个我从已故的凯瑟琳伯爵夫人人口中所听来的例子，这位女士是女性的翘楚。当时受命负责在波兰建立马耳他骑士团（出自奥斯特罗格授命）的撒格拉莫佐伯爵曾造访她，恰好有一位出生于哥尼斯贝格、但在汉堡为了一些富商的业余爱好而被雇为这些人的收藏室的生物标本收集人和管理人的硕士，因拜访他在普鲁士的亲戚也到了场。伯爵为了与他攀谈，用结结巴巴的德语对他说：“Ick abe in Amburg eine Ant geabt（我在汉堡曾有一个姑母），但她已经死了”。硕士马上接过话头问道：“为什么你不让人把它剥制成标本呢？”他把意为姑母的英语词 Ant 听成了 Ente [鸭子]，并且由于他马上想到它必定是很稀有的，所以就对这个巨大的损失感到惋惜。可以想象，这个误解必定激起怎样的大笑。

同情变成自己的义务，即保护女性；就像骑士小说赋予勇敢的男人的个性所造成的那样，这种个性正在于这种保护。

但是，为什么年轻人更喜爱悲剧，并且在想与自己的长辈一起搞一次庆祝的时候也宁可演出悲剧，而老年人则更喜欢喜剧乃至滑稽剧呢？前者的原因部分地正是促使孩子们敢于去做危险事情的原因，也许是由于一种自然本能，要尝试一下自己的力量，但部分地也是因为，一旦戏剧终场，由于年轻人的漫不经心，压抑心灵的或者吓人的印象并没有留下伤感，而是只留下强烈的内心感动之后的一种适意的疲倦，它重新使人心情快乐。与此相反，在老年人那里，这种印象并不那么容易消失，老年人并不那么容易又在心中产生快乐的心情。一位才思敏捷的丑角，通过他的突发奇想造成老年人的横膈膜和内脏的有益颤动，这样一来，对接下来的社交晚餐的胃口就提高了，而且由于健谈而有益于健康。

### 总的附释

某些内部的身体感觉是与激情有亲缘关系的，但毕竟不是激情本身，因为它们只是瞬间的、暂时的，并不留下自己的痕迹；孩子们在晚上听保姆讲鬼故事时突然感到的毛骨悚然就是这类东西。——仿佛是冷水灌顶（如在骤雨时）的战栗亦属于此列。不是对危险的知觉，而是仅仅危险的想法——即使人们知道并没有危险——就产生出这种感受，如果这种感受仅仅是心血来潮，而不是惊惧的爆发的话，看来倒也不是不适意的。〔264〕

晕眩，甚至晕船，就其原因而言似乎是属于这样的观念上的危险之列。——在一块搁在地上的木板上，人们可以毫不摇晃地向前走；但是，如果它是架在一个深渊上，或者对于神经衰弱的人来说，哪怕只是架在一个坑上，则对危险的空幻担忧往往就真的成为危险的。一艘船即便在微风时也会摇晃，一时沉下去，一时升起来。在沉下去时，自然本能就有升起来的努

力（因为所有的下沉一般来说都带有危险的表象），因而胃和内脏自下而上的运动就与一种呕吐的刺激机械地结合在一起，如果患者在船舱里向窗子外面看，交替地一会儿看见天空，一会儿看见海，那么这种刺激就会更加强烈，这就更使他产生出他的立足之地在下陷的幻觉。

一位演员，本人是清醒的，但只要他具有知性和很强的想象能力，就可能被一种做作出来的（装模作样的）激情所感动，往往比真实的激情更厉害。一位认真的恋人在其所爱的人在场时是窘迫的、笨拙的和不怎么讨人喜欢的。但是，一个人只是装作恋人，此外又具有才能，就能够如此自然地扮演自己的角色，使那可怜的姑娘受骗，完全落入他的圈套；这恰恰是因为他的心是不拘束的，他的头脑是清醒的，因而他完全能够自由地运用自己的技巧和力量，来很自然地模仿出爱人的假象。

善意的（坦诚的）笑（属于欢快的激情）是**合群的**，恶意的笑（冷笑）是**敌意的**。心不在焉的人（如特拉松头上不戴假发而戴着睡帽，把帽子夹在腋下，架子十足地争论着古人和今人在科学方面的优点走过来）往往给善意的笑提供诱因；他被人**取笑**，但毕竟并不因此而被人**嘲笑**。并不愚笨的怪人被人笑话，这对他来说算不了什么；他也跟着笑。——一个机械地（空无内容地）笑的人是乏味的，并且使得社交没有情趣。在社交中根本不笑的人，要么是郁郁寡欢的，要么是书呆子气的。孩子们，尤其是小[265]姑娘，必须早早习惯于开诚布公的、无拘无束的微笑；因为此时面部表情的开朗会逐渐地印入心扉，并奠定一种欢快、友善和合群的**素质**，它将早早地为对善意德性的这种接近做好准备。

在社交中使一个人成为开玩笑的靶子（戏弄他），但毕竟不是伤人的（不带挖苦的取笑），对这种玩笑别人也准备有自己的玩笑来予以类似的回击，并愿意这样来给社交带来一阵欢快的笑声，这是对社交的一种善意的，同时也是文雅的活跃。但是，

如果这要由一个傻瓜来承担，人们把他像一个球一样打给别人，那么，这种笑就是幸灾乐祸的，至少是不雅的。如果这发生在一个寄生虫身上，他为了大吃大喝而把自己委身于恶作剧的戏弄，或者让人把自己当做小丑，那么，这就证明那些能够对此放声大笑的人，其鉴赏之低劣和道德情感之迟钝。但是，一个宫廷小丑为了善意地通过挖苦至尊人物的高贵臣仆来使他的横膈膜颤动而用笑来佐餐，其地位各人有各人的看法，好极了或者坏透了。

### 论情欲

第 80 节 产生出某种先行于其对象之表象的欲望，其主观的**可能性**就是**倾向**（propensio）；——还在人们了解这个对象之前就占有它，欲求能力的这种内在**强制**就是**本能**（如性交冲动，或者动物保护其幼崽的母性冲动等等）。——对主体来说充当规则的感性欲望叫做**偏好**（inclinatio）。——阻碍理性在做某种选择时将之与一切偏好的总和作比较的那种偏好就是**情欲**（passio animi）。

很容易看出，情欲由于能够与最平静的思考相配合，因而不会像激情那样不假思索，也不会是暴风雨般的并且转瞬即逝，而是根深蒂固的，甚至能够与玄想共存，——所以对自由损害极大。而如果激情是一种**迷醉**，情欲就是一种**疾病**，它厌恶一切药方，〔266〕因而比所有那些转瞬即逝的，毕竟至少还激发自我改善的决心的心灵运动更坏得多；它不激发那种决心，而是一种拒绝改善的蛊惑。

人们用“欲”这个词来称谓情欲（求名欲、复仇欲和统治欲等等），除了那种没有陷入**迷恋**的爱情的**情欲**。原因在于，如果这后一种欲望（通过享受）得到满足，那么，至少就同一个人而言，这欲望就同时终止了，因而人们也许可以把一种狂热的迷恋列为情欲（只要另一方坚持拒绝），但却不能把肉体的爱列为情欲，因为它就客体而言不包含**持久**的原则。情欲总是以

主体的某种准则为前提条件，按照由偏好给主体规定的目的来行动。因此，它在任何时候都是与主体的理性结合在一起的，而且人们不能把情欲赋予纯然的动物，就像不能赋予纯粹的理性存在者一样。求名欲、复仇欲等等，由于它们永远不会被完全满足，正因为此被当做疾病而算做情欲，对付这种疾病只有缓解剂。

第 81 节 情欲对于纯粹实践理性来说是痼疾，而且多半无法治愈，因为病人不愿意被治愈，并且要摆脱那惟一能够治愈他的原理的统治。理性也在感性实践的东西中从普遍到特殊遵循如下原理：不为讨好一种偏好而把其余的偏好都置于阴影中或者置于角落里，而是注意使前者能够与**所有**偏好的总和共存。——一个人的**求名欲望**尽可以永远是他的偏好的一个由理性所批准的方向；但是，求名欲望毕竟也愿意被别人所爱，他需要与别人的友好交往，需要保持自己的能力状态等等更多的东西。但是，如果他是**狂热地**渴求名誉，那么，他对于自己的种种偏好同样在吸引他前往的这些目的来说就是瞎眼的。而且他被别人所恨，或者在交往中被人逃避，或者面临由于浪费而变穷的危险，——这一切他都视而不见。这是即便在理性的形式原则中也与理性正相矛盾的蠢事（把自己的目的的某个部分当做**整体**）。

〔267〕 因此，情欲并不纯然像激情那样，是酝酿着许多灾祸的**不幸心境**，而且也无一例外地是**恶的心境**，而最良善的欲望，即便是旨在（在质料上）属于德性，例如乐善好施的东西，毕竟（在形式上）一旦转化为情欲，就不仅在**实用上**是有害的，而且也在**道德上**是可鄙的。

激情对自由和自我控制造成一种瞬间的损害。情欲则放弃自由和自我控制，并且在奴隶意识上找到自己的愉快和满足。然而，由于理性毕竟不放松自己对内在自由的呼吁，不幸的人就在自己的枷锁之下呻吟，尽管如此他仍不能挣脱这枷锁，因为这枷锁仿佛是已经与他的肢体长在一起。



尽管如此，情欲也找到了它们的赞颂者（因为一旦恶在原理中取得了位置，哪里找不到它们的赞颂者呢？），而这就是，“世界上从来没有有什么伟大的事情是没有强烈的情欲而办成的，神意本身把它们睿智地像发条一样植入了人的本性”。——对于各种各样的**偏好**来说，人们也许可以承认这一点，它们作为一种自然的和动物性的需求，是有生命的本性（甚至人的本性）所不能缺少的。但是，它们可以，甚至应当变成**情欲**，这就不是神意所想要的了，而且在这种观点上来表现神意，对于一位诗人来说是可以原谅的（亦即用蒲柏的话说：“如果理性是一块磁石，那么情欲就是风”）；但是，哲学家却不可以把这个原理加诸自身，哪怕是为了把情欲当做神意的一种临时安排来颂扬，说神意在人类达到相应的文化程度之前，有意地把情欲置入人的本性。

### 情欲的划分

情欲被划分为**自然的**（天生的）偏好的情欲和产生自人们的**文化的**（获得的）偏好的情欲。

**第一类情欲是自由偏好和性偏好**，二者都与激情相结合。**第二类情欲是求名欲、统治欲和占有欲**，它们并不与一种激情的狂热相结合，而是与一个旨在某些目的的准则的执著相结合。前一类可以被称为**炽热的情欲**（*passiones ardentes*），后一类，例如吝啬，可以被称为**冷漠的情欲**（*frigidae*）。但是，一切情欲都永远只是人对人的欲望，而不是人对事物的欲望。而且人们虽然可以对一块肥沃的耕地或者诸如一头母牛之类在使用它们方面有许多偏好，但却没有**癖好**（癖好存在于对与别人的**共联性**的偏好中），更不用说某种情欲了。 [268]

### 一、论作为情欲的自由偏好

第 82 节 自由偏好在自然人那里，在自然人不能避免与

别人相互有要求的状态中，是一切偏好中最强烈的偏好。

谁惟有按照某个他人的选择才能幸福（哪怕这个人像人们总是希望的那样心地良善），他就有理由感到不幸。因为他有什么担保，让他的强大的邻人在关于安康的判断中与他自己的判断一致呢？野蛮人（还不习惯于卑躬屈膝的人），只要还没有公共的法律来保障他，就不知道有比陷入这种卑躬屈膝更大的不幸，并且理应知道这种不幸，直到纪律使他逐渐对此有了耐心。因此，这是他的不断战争的状态，目的是使别人尽可能远地离开自己，并散居在荒野里。甚至刚刚脱离母腹的婴儿，与其他一切动物不同，大声哭叫着来到世上，似乎也只是因为他把没有能力运用自己的肢体视为强制，于是马上就宣告对自由的要求（对这种要求，没有任何别的动物有一个表象）。<sup>①</sup>——

① 卢克莱修作为诗人，以另外的方式把这个事实上值得注意的现象翻转过来：

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst  
Cui tantum in vita restet transire malorum!

[而他则用可怜的哭声充满了房间，这很有道理，留给他的，是要度过生命中如此之多的灾祸！]

新生婴儿也许不可能有这种预见；但是，他心中不舒适的情感并非来自肉体的痛苦，而是来自某个自由的模糊理念（或者与这个理念类似的表象）和自由的障碍，即冤屈，这一点，是由出生后几个月伴随着他的哭叫的眼泪透露出来的；这表现出当他力图接近某个对象或者只是一般地改变自己的状态并感到在这方面受阻时的某种怨恨。——这种具有自己的意志并把对这意志的阻挠当做一种伤害的本能，也特别地因他的音调而醒目，并显示出一种恶劣性，母亲认为这种恶劣性不能不加以惩罚，但通常被回报以更激烈的哭叫。当他因自己的过错而摔倒时，也会发生同样的事情。其他动物的幼崽很早就相互嬉戏，而人的幼儿则很早就相互吵嘴，这就好像是某个法权概念（它与外在的自由相关）是与动物性同时发展起来的，而绝不是逐渐学会的。

各游牧民族，由于他们（作为牧人）不被束缚于土地上，例如阿拉伯人，所以他们如此强烈地依恋他们那尽管不是完全无拘无束的生活方式，同时有一种轻蔑地俯视定居民族的高傲精神，以至于与此不可分割的艰难困苦在数千年里也没有使他们远离这一点。纯然的狩猎民族（例如鄂伦春—通古斯人）甚至通过这种自由感（与其他和他们有亲缘关系的部族相分离）而确实使自己高贵起来了。于是，并不仅仅是自由概念在道德法则之下唤起一种被称为热忱的激情，而是外在自由的纯然感性的表象，通过与法权概念的类比，把坚持或者扩展这种自由的偏好一直提升到强烈的情欲。〔269〕

对于纯然的动物，人们也不把最强烈的偏好（例如交媾的偏好）称为情欲，因为它们不具备理性，惟有理性才建立起自由概念，而情欲则与之相抵触；因此，情欲的爆发可以被归于人。——人们虽然说你狂热地喜爱某些事物（喝酒、赌赛和打猎）或者憎恨某些事物（例如麝香、烧酒）；但是，人们并不把这些不同的偏好或者反感称为同样多的情欲，因为这只是如此多的不同的本能，亦即欲求能力中如此多种多样的纯然承受性的东西，因而不配按照欲求能力的那些作为事物的客体（它们有无数个）来分类，而是按照使用或者滥用的原则来分类。〔270〕人们相互之间滥用自己的人格和自由，是因为一个人使别人仅仅成为自己的目的的手段。——情欲真正说来仅仅旨在于人，而且也只能通过人来满足。

这些情欲就是求名欲、统治欲和占有欲。

由于它们是这样一些偏好，即仅仅旨在于占有种种手段，以便满足一切直接与目的有关的偏好，所以，它们就此而言具有理性的外表：也就是说，努力追求一种与自由相结合的能力的理念，惟有通过这种能力，才能一般而言达到目的。当然，拥有实现任何意图的手段，比仅仅指向一个个别偏好及其满足

的那个偏好，范围要大得多。——因此，它们也被称为妄念的偏好，这个妄念就在于：把别人关于价值的纯然意见当做真正的价值一样来评估。

## 二、论作为情欲的复仇欲

第83节 由于情欲只能是人针对人的偏好，只要这些偏好是指向相互协调一致或者相互冲突的目的的，亦即是爱或者恨；但是，法权概念由于直接产生自外在自由的概念，与善意的概念相比，就重要得多，并且是更为强有力得多地推动着意志的动力；所以，由于遭遇到不公而产生的恨，亦即**复仇欲**，就是不可遏制地产生自人的本性的一种情欲，而且哪怕它是恶意的，却毕竟是理性的准则凭借着所允许的**法权欲**（复仇欲是它的类似物）而与偏好交织在一起，并且正因为此，它是最强烈、最根深蒂固的情欲之一；这种情欲在看起来已经熄灭的时候，也毕竟总是暗中余下一种仇恨，如同余烬未熄的火，它被称为**怨恨**。

既然**法权**所希望的东西每个人都可以有份，所以，与自己的邻人处于某种状况和关系之中的**欲望**当然不是情欲，而是自由任性由纯粹实践理性而来的一个规定根据。但是，这种欲望〔271〕由纯然的自爱，亦即仅仅为了自己的好处，不是为了给每个人立法而来的**敏感性**，却是仇恨的感性动力，不是对不公正的仇恨，而是对那对我们不公正的人的仇恨；由于这种偏好（迫害和毁灭的偏好）是以一个理念为基础的，尽管这个理念当然是被自私地利用的，就把针对受害者的法权欲转化成了以牙还牙的情欲，这种情欲往往强烈到癫狂的程度，任由自己毁灭，只要敌人也逃不脱这毁灭，并且（在血亲复仇中）使得这种仇恨甚至在部族之间成为世袭的；因为据说，被伤害但却尚未复仇者的血在叫喊，直到无辜抛洒的血用血——哪怕是伤害者的一

个无辜后辈的血——来洗雪为止。

### 三、论对一般而言影响别人的能力的偏好

第84节 这种偏好最接近技术的一实践的理性，亦即精明准则。——因为把别人的偏好纳入自己的控制，以便能够按照自己的意图来驾驭和规定它们，这几乎就等于是占有别人，把别人当做自己的意志的纯然工具。毫不奇怪，对影响别人这样一种能力的追求就成为情欲。

这种能力仿佛包含着三重的力量：声誉、强制力和钱；如果占有了它们，人们就能够用它们来对付任何人，不是用这种影响就是用那种影响，并且把这人用于自己的意图。这方面的偏好如果成为情欲，就是求名欲、统治欲和占有欲。当然，我们在这里不谈人成为他自己的偏好的愚弄对象（被欺骗者），并且在使用这样的手段时错过了自己的最终目的；但我们也不谈根本不允许任何情欲的智慧，而是只谈人们可以用来操纵呆子的那种精明。

但是，一般而言的情欲，哪怕它们作为感性动机总是强烈的，毕竟在理性给人规定的事情上是纯粹的弱点。因此，统治别人的情欲越大，聪颖的人把理性用于自己的目的的能力就成比例地越小。 [272]

求名欲是人的一种可以通过其意见来对之施加影响的弱点，统治欲是可以通过其恐惧来对之施加影响的弱点，而占有欲则是可以通过其自己的利益来对之施加影响的弱点。——这里到处都有一种奴隶意识，如果一个他人掌握了这种意识，就通过它而具有了通过其自己的偏好而把它用于自己的意图的能力。但是，对这种能力自身以及拥有满足自己的偏好的手段的意识，要比使用这些手段更能够激起情欲。

## 1. 求名欲

第85节 求名欲不是**爱荣誉**，即人由于自己的内在（道德）价值可以期望于别人的高度评价，而是对**名望**的追求，流于表面就够了。对于傲慢（要别人与我们相比时轻看自己的一种无理要求，一种与其自己的目的背道而驰的愚蠢）——对于这种傲慢，依我说人们只消加以**奉承**，就可以通过蠢人的这种情欲来控制他了。奉承者<sup>①</sup>，唯唯诺诺的人，都喜欢把伟大的字眼给予一位重要的人物，他们助长着这种使他孱弱的情欲，并且坑害沉醉于这种魔法的伟人和强者。

**傲慢**是一种颠倒的、与其自己的目的背道而驰的荣誉欲，  
〔273〕并且不能被视为把别人用于自己目的的有意手段（自己使别人反感）；毋宁说，傲慢的人是促狭鬼的道具，被称为傻子。有一次，一位很有理性的、正派的商人问我：“为什么傲慢的人在任何时候也都是卑鄙的？”（因为此人有过这样的经验：吹嘘自己的财产是占优势的高贸实力的人，在后来其财产败落时，也毫不犹豫地阿谀奉承。）我的意见是：既然傲慢是要别人与他相比时**轻视**自己的一种无理要求，但这样一种念头，除了感到自己愿意去做卑鄙之事的人之外，是没有人想到的，所以对于这样的人的卑鄙来说，傲慢自身就已经是一个不会弄错的预示性标志了。

① Schmeichler [奉承者] 这个词据说大概最初写成 Schmieglar [依附者]（一个俯首帖耳的人），为的是任意摆布一位自负的强者，甚至是借助他自己的傲慢。同样，Heuchler [伪君子] 这个词（据说本来被写成 Häuchler [叹气者]）据说是指一种骗子，他在一位富有的神职人员面前边说话边**叹息**，伪装**虔诚**恭顺。

## 2. 统治欲

这种情欲就自身而言是不公正的，而且它的表现招来一片反对。但是，它却始自对受别人统治的恐惧，考虑的是及时使自己拥有控制别人的优势；这毕竟是把别人用于自己的意图的一种糟糕的、不公正的手段，因为它一方面唤起反抗，是**不精明的**，另一方面与每个人都可以要求的法律之下的自由相违背，是**不公正的**。——至于**间接的**统治术，例如女性通过自己在男性那里引起的对自己的爱来把男性用于自己的意图，这种统治术并不包括在那种名号之下，因为它不带有强制力，而是懂得通过其自己的偏好来统治和束缚臣民。——这并不是说，好像我们人类的女性一方没有统治男性一方的偏好似的（恰恰其反面才是真的），而是因为女性并不使用男性所使用的同样**手段**来达到这种意图，亦即不使用**强大**这种优势（在这里**统治**这个词指的就是强大），而是使用**魅力**，它自身就包含着另一方被统治的偏好。

## 3. 占有欲

[274]

钱是咒语，财神惠顾谁，对不怎么富有的人关闭着的一切大门就都朝他洞开。这种手段通常没有任何可用性（至少不可以有任何可用性），只是用于交换人们的勤劳，但由此也用于在人们中间交换一切物质财富，特别是在它用金属来体现之后。这种手段的发明造成了一种占有欲，它最终也不包含享受，在纯然的占有中，甚至（守财奴）放弃一切使用而包含着一种实力，人们相信这种实力足以补偿任何别的实力的欠缺。这种完全没有才智的情欲即使并非总是在道德上可指责的，但毕竟是被纯然机械地引导的，它尤其附着在老年人身上（作为其生理上的无能的补偿），并且使那个普遍的手段由于其巨大的影响也不折不扣地获得了一种**能力**的称号。它是一种一旦出现就不容改变的情欲。如果说三种情欲中第一种

使人可恨，第二章使人可怕的话，它作为第三种就使人可鄙。<sup>①</sup>

### 论作为情欲的妄念的偏好

第 86 节 我把作为欲望的一种动机的妄念理解为内在的实践幻觉，即把动因中的主观因素视为客观的。——大自然时而要有对生命力的更强烈的激发，来翻新人的活动，以免他在纯然的享受中将生命感丧失殆尽。为了这个目的，大自然十分睿智和善意地把各种对象按照生性懒惰的人的想象当做真实的目的（荣誉、强制力和钱的赢得方式）来哄骗他，这些目的使得不乐意从事一件工作的他有足够的事情去干，并以无所事事 [275] 给他许多事情去做；此时，他对此发生的兴趣是纯然妄念的兴趣，因而大自然确实是在戏弄人，并且鞭策他（主体）去追求自己的目的，但他却（客观上）相信，已经给自己设立了一个自己的目的。——妄念的这些偏好恰恰由于幻想在这里是自我创造者，就适合于在最高程度上成为狂热的，尤其是当它们旨在于人们的一种竞争的时候。

小男孩的游戏在于打球、摔跤、赛跑和扮士兵；此外，男人的游戏在于下棋和打牌（下棋时目的在于纯然的知性优势，打牌时则目的同时在于赢钱）；最后是市民的游戏，市民在公共社交中用法老牌或者掷色子来试自己的运气；它们全都不觉地被更睿智的大自然激励起来，成为在与别人的争斗中尝试自己的力量冒险活动；真正说来，这是为了防止一般而言的生命力疲惫并使其保持活跃。这样的两个争斗者以为自己在

① 在这里，鄙视要在道德意义上来理解：因为如蒲柏所说，“魔鬼在一阵五十翻一百的金雨中落到高利贷者的怀中，并捉住了他的灵魂”，如果这样说贴切的话，则在公民意义上，广大群众反而欣赏表现出如此大的商业智慧的人士。



相互游戏；但事实上是大自然在拿他们两个做游戏，如果他们想一想，他们所选择的手段与他们的目的是多么不相符，理性就能够清楚地使他们相信这一点。——但是，在这种激动期间的舒适，由于与妄念的（尽管解释糟糕的）理念联系密切，正因为此而是倾向于最强烈并且持久的情欲的原因。<sup>①</sup>

妄念的偏好使孱弱的人迷信，使迷信的人孱弱，也就是说，使他们偏好于期待，那些不可能是（害怕或者希望某种东西的）自然原因的事情尽管如此却会有让人感兴趣的结果。猎人、渔夫，还有赌徒（尤其是在博彩中），都是迷信的，而诱使人产生把主观的东西当做客观的、把内部感官的心境当做对事物本身的知识这种幻觉的妄念，同时使人可以理解迷信的倾向。

### 论最高的、自然的善

[276]

第 87 节 根本不掺杂厌恶的最大感官享受，在健康状态中就是劳动之余的休息。——在健康状态中没有先行劳动就休息的倾向则是懒惰。——毕竟，为了积聚力量而较长时间拒绝重新去干工作和甜美的 *far niente* [无所事事]，还并不因此就是懒惰，因为人们（哪怕是在赌博）可以适意地，毕竟同时有益地忙碌，而且，就连根据各种劳动的特殊性状而交替进行，也同时是如此多样化的精力恢复；与此相反，重新去干一件繁重的、未完成就放弃了的工作，需要相当的毅力。

在懒惰、怯懦和虚伪这三种恶习中，看来第一种是最可鄙

① 汉堡的一位在那里输光了一笔可观的财产的人，如今靠着人赌博打发时间。别人问他：如果他想到曾经一度拥有这样一笔财产，他会是什么心情。他回答说：“如果我再次拥有它，我也毕竟不懂得以更适意的方式来运用它。”

的。不过在这种评价中，人们常常可能对一个人不公正。因为大自然也睿智地把对无休止的劳动的憎恶置入了某些人的本能中，这种本能是对己对人都有益的。因为他也许忍受不了长时间的或者无穷尽地经常重复的精力消耗，而是需要一定的休息来恢复精力。所以，**德米特里**并非毫无理由地总是还能在这个恶魔（懒惰）规定一个祭坛；因为如果不是**懒惰**介入其间，那**不知疲倦**的恶就会在世界上造成比现有的多得多的灾祸；如果不是**怯懦怜悯**人，那战争的嗜血成性马上就会歼灭人们；而如果不是**虚伪**〔因为在大批（例如一个团）联合起来搞密谋的许多恶棍中间，总要有一人出卖它的〕，鉴于人类本性的天生的恶，整个国家马上就会被颠覆。

那些最强烈的自然冲动，取代了冥冥中通过一种更高的、普遍地照料着自然的世界福利的（世界统治者的）理性来驾驭人类的力量，而人类理性却不可以谋求这一点。它们就是对**生命的爱**和对**性的爱**；前者是为了保存个体，后者则是为了保存物种，因为我们这个赋有理性的类就是通过两性在整体中的混合而得以**继续**保存的，尽管这个类在有意地（通过战争）致力于自己**毁灭**自己。然而，即便是在战争中，这种毁灭也挡不住〔277〕在文化上一直成长着的理性造物，在前景中去为未来世纪的人类清晰地设想一种不再倒退的幸福状态。

### 论最高的、道德的一自然的善

第 88 节 这两种善，即**自然的善**和**道德的善**，是不能掺杂在一起的；因为这样的话，它们就会相互抵消，根本不能致力于真正幸福的目的；而是处在相互斗争之中的**过舒适生活**的偏好和**德性**以及后者的原则对前者的原则的限制，构成了文明的一方面是感性的、另一方面又是道德上理智的人的全部目的；

但是，由于在使用中难以阻止混杂，人就需要通过起反作用的手段（reagentia）来进行分解，以便知道那些彼此联合起来、能够带来对一种文明幸福的享受的因素及其结合的比例是什么。

在交往中把舒适生活与德性结合起来的思维方式就是人道。在这里，问题并不在于舒适生活的程度；因为对于人觉得为舒适生活所需要的东西，一个人要的多，另一个人却要的少；而是仅仅在于关系的种类，即应当如何用德性的法则去限制过舒适生活的偏好。

善于交际也是一种德性，但交往的偏好却常常变成情欲。但是，如果浮夸地用铺张浪费来提高社交享受，那么，这种虚假的善于交际就不再是德性，而是一种损害人道的舒适生活。

※ ※ ※

音乐、跳舞和赌博构成一种无言的社交（因为赌博所需要的少量言词并不为一种要求有思想的相互交流的交谈提供理由）。人们伪称赌博只是用来填补饭后交谈的空闲，但通常它却是要事：是作为赢利手段，此时激情被强烈地发动起来，某种极为礼貌地相互掠夺的自私惯例被建立起来，一种在赌博持续期间完全的唯一主义被奠定为没有一个人否认的原理；对于这种交谈来说，无论它以赌博的风度造就了什么样的教养，社交舒适生活与德性的结合，从而真正的人道都很难指望从它得到真正的促进。 [278]

看来与德性还最为协调一致的舒适生活，就是在好朋友圈子中（如果可能的话，也是轮流地）举行一次盛宴。切斯特菲尔德说：它必须不低于美惠三女神之数，也不高于缪斯九女神之数。<sup>①</sup>

① 一桌十人，因为款待客人的东道主不计算在内。

如果我举办一次纯粹由有鉴赏力的男士（在审美上取得一致）组成的宴会<sup>①</sup>，他们的意图并不仅仅是共同享受一顿饭，而是相互享受（在这种情况下，他们的总人数就不能多于美惠三女神），那么，这个小型宴会的意图就必须不那么是肉体的满足——这种满足每个人独自也能够做到，——而是社交的快乐，为此，肉体的满足必须显得只是载体；在这种情况下，为了不使谈话中断，或者划分成分散的与邻座的小聚会，上述人数正好足够。那种小聚会根本没有交谈的情趣，交谈的情趣总是带有一直是一个人与所有人（不是仅仅与他的邻座）说话的那种教养；与此相反，所谓的节日盛情款待（大吃大喝，酒足饭饱）是完全没有情趣的。在这里，不言而喻的是，在所有的宴会上，甚至在那些一张餐桌的宴会上，由一个冒失的同桌公开说出的对某位不在场者不利的话，却不可以用于这宴会之外，不可以随后传出去。因为即使没有为此订立一个特殊的契约，在事后于宴会之外有可能给宴会的同桌添麻烦的事情上，每次宴会都有某种神圣性和义务来保持沉默。因为没有这种信任，那么，对道德修养本身如此有益的在宴会中享受，甚至享受这宴会的快乐就会被毁掉。——因此，我要说，如果在一次

① 在一次节日宴会上，女士们的在场将自动地把绅士们的自由限制在文雅的事情上，时而发生的突然寂静就是一种糟糕的、有无聊兆头的偶然情况，此时没有一个人敢于引入适合于把谈话继续下去的某个新话题，因为他不能凭空捏造，而是应当从当天的新闻引出话题，而这新闻又必须是有趣的。常常只有一个人，特别是这家的女主人，才能防止这种中断，维持谈话流畅进行，也就是说，使它像在一场音乐会中那样，以普遍的和大声的欢乐结束，并正因为此而更有益；就像柏拉图的宴会那样，客人说，“你的宴席不仅使人在享受它们时高兴，而且常常使人想起它们时也高兴”。

所谓的公众宴会（因为真正说来，一次哪怕如此庞大的宴会也始终只是私人宴会，一般而言在理念上惟有国家公民的宴会才是公共的）上，如果有人说出某种对我的最好的朋友不利的话，我虽然会为他辩护，必要时不顾我自己的危险而用强硬和尖刻的表述来袒护他，但不会让人把我当做工具来利用，把这种流言飞语传播开去，并且把它所关涉的人当做负担。——这不仅是必须引导着交谈的社交鉴赏，而且是对于人们在交往中坦诚交流自己的思想来说，应该充当其自由的限制性条件的原理。

在这里，在一张桌子旁共同进餐的人们之间的信任与古老的风俗有某种类似之处，例如阿拉伯人的风俗。在阿拉伯人那里，陌生人只要能够在他的帐篷里从他手上弄到一点儿吃喝（一口水），也就不担心自己的安全了；或者，当从莫斯科来迎接俄国女皇的使者们给她递上盐和面包的时候，她吃下这些东西，也就由于客人的权利而不用担心任何追踪了。——但是，在一张桌子旁共同进餐，这被视为这样一种安全条约的仪式。

独自进餐（solipsismus convictorii [宴会上的唯我主义]）对于一位研究哲学的学者来说是不利于健康的<sup>①</sup>；这不是恢 [280]

① 因为研究哲学的人必须不断地把自己的思想带到各处，以便通过多方面的尝试来发现，他应当系统地把这些思想联结在哪些原则上，而且理念由于不是直观，所以仿佛是在空中一样向他浮现。与此相反，历史学者或者数学学者可以把自己的思想摆在自己面前，这样来用手中的笔按照理性的普遍规则，毕竟又是当做事实来经验性地整理它们。于是，由于前面的东西在某些点是确定无疑的，在今后的日子里工作就在他留下这些点的地方继续下去。——至于哲学家，人们根本不能把他视为建设科学大厦的工人，亦即不能把他视为学者，而是必须把他视为智慧的研究者。这就是这样一种人的纯然理念，这

复精力，而是（特别是当独自大吃大喝时）耗损精力；这是使人精疲力竭的工作，而不是振奋人的思想游戏。享用的人在独自进餐期间于思维中消耗着自己，逐渐地丧失活力。与此相反，如果有一位同桌，用自己轮番出现的奇思异想将他自己本来找不出来的新材料提供给他，使他得到振奋，他就会获得活力。

在一次丰富的菜肴只是为了长时间地把客人们聚在一起（*coenam ducere* [延长宴会]）的盛宴上，谈话通常都经历三个阶段：1. 讲述；2. 抱怨；3. 戏谑。——A. 当天的新闻，首先是本地的，然后也有外地的、通过私人信件和报纸传来的。——B. 当这种最初的食欲被满足时，宴会就已经变得更活跃了；由于在幻想时，对于同一个被引上轨道的话题很难避免评判的不同，而每个人又恰恰并不认为自己的评判是最微不足道的意见，所以就产生了争执，它刺激起对酒菜的食欲，并在这种争执和对它的参与的热烈程度上也是有益的。——C. 但是，由于幻想总是一种劳动和努力，而这种努力通过一种在幻想期间相当丰富的享受最终变得劳累，所以谈话就自然而然地落到纯然的玩笑游戏上，部分地也使在场的妇女感到高兴。对她们性别的戏谑，但并不使人难堪的攻击，会对她们起到在开她们玩笑时甚至表现出益处的作用，而这样，宴会就以大笑结束；如果笑是大声的和善意的，大自然就通过横膈膜和内脏的运动，使笑真正有利于胃

种人在实践上以一切知识的终极目的为对象，并且（为了知识）也在理论上以它为对象。人们不能在复数上，而是只能在单数上使用这个称号（哲学家这样或者那样判断），因为它表示一个纯然的理念，但说哲学家们，就会暗示着本来是绝对单一性的东西的复多性了。

的消化和身体的健康；然而，多么奇怪！宴会的参加者们却觉得是在大自然的一个意图中发现了精神文化。——大人物的节日盛宴上的宴会音乐，是大吃大喝时总会想到的最没有情趣的胡闹。

富有情趣的宴会活跃着社交，其规则如下：A. 选择一个使大家感兴趣、并总是引起某人作适当补充的话题。B. 在谈话中不让出现死一般的静寂，而只让出现短暂的休息。C. 没有必要就不改变话题，不从一个内容跳到另一个内容，因为心灵在宴会结束时像在一出戏剧结束时一样（有理性的人走过的全部人生也是这类东西），不可避免地全神贯注于对谈话的各个场景的回忆；这时，如果心灵找不出任何联系的线索，它就会感到迷惘，不满地觉得自己在文化上没有进步，而宁可说是后退了。对于一个助兴的话题来说，在转向另一个话题之前，人们必须差不多穷尽了它，而在谈话卡壳时，则必须懂得把某种与此相近的东西尝试着不知不觉地引入社交。这样，社交中某个惟一的人就能够不知不觉地和不遭嫉妒地接过驾驭谈话的任务。D. 不让固执己见产生或者延续，无论是对自己还是对社交伙伴，毋宁说，由于这种消遣不应当是一件工作，而只是游戏，所以要通过一种适当插入的戏谑而避开那种严肃性。E. 在仍然无法避免的严肃争执中，小心地约束自己和自己的激情，使得总是表现出相互尊重和善意；这时，重要的与其说是谈话的内容，倒不如说是谈话的声调（它必须不是大喊大叫的或者傲慢自大的）；为的是在座客人中没有一位与别人不和谐地从社交场合回到家里。

即使文雅的人性的这些法则会显得无足轻重，尤其是在人们把它们与纯粹道德的法则相比较的时候，然而，毕竟一切促进着社交性的东西，哪怕只在于讨人喜欢的准则和风度之中，也是打扮德性的一件外衣，它也可以被认真地推荐给德

性。——没有社交舒适的犬儒派的纯粹主义和隐修士的残害肉体，都是德性的扭曲形象，对于德性来说是没有诱惑力的；相反，被美惠三女神所抛弃，它们就不可能有资格谈人道。



第二部分  
人类学的个性法  
——论从外表认识人的  
内心的方式

〔285〕

## 划分

1. 人格的个性；2. 性别的个性；3. 民族的个性；类的个性。

### 一、人格的个性

在实用方面，一般的、自然的（不是民事的）符号学（*semiotica universalis* [一般符号学]）是在双重意义上使用个性这个词的：人们一方面说，某个人具有这种或者那种（身体上的）个性；另一方面说，他尤其具有一种个性（一种道德的个性），这种个性只能是一种惟一的个性，或者根本不能是一种个性。前者是人作为一个感性的存在者或者自然存在者的辨别标志；后者是人作为一个理性的、赋有自由的存在者的辨别标志。有原理的人，人们有把握地知道绝不能从他的本能，而是要从他的意志来看待他，他就有一种个性。——因此，在个性法中，无须在属于其欲求能力的东西（实践性的东西）上的同语反复，人们可以把有个性的东西划分为：a. 天性或者自然禀赋；b. 气质或者性情；c. 地地道道的个性或者思维方式。——前两种禀赋表明可以使人成为什么；后一种（道德的）禀赋表明他准备让自己成为什么。

#### （一）论天性

人有一个好的心灵，这意味着：他不是固执的，而是随和的；他虽然被激怒，但却很容易被平息，而且并不心怀怨恨

(这是消极的善)。——与此相反，要能够说他“有一颗善心”，〔286〕虽然这也属于性情，但却已经说得更多了。它是趋向实践上的善的一种冲动，尽管并不是按照原理行事的，以至于好心肠的人和有善心的人都是一个狡猾的客人可以随心所欲地利用的人。——这样，天性就与其说（客观地）关涉**欲求能力**，倒不如说（主观地）如一个人被别人所刺激那样，关涉愉快或者不快的情感（而且情感在这里可能具有某种有个性的东西）；在这里，生命不仅在情感中**内在地**显示出来，而且在行为中**外在地**，尽管只是按照感性的动机显示出来。在这种关系中就存在着**气质**，而气质还必须与一种习惯性的（通过习惯导致的）倾向区别开来，因为后者不以自然禀赋、而是以纯然的机缘为根据。

## （二）论气质

从生理学上看，人们在谈到气质时所理解的是**身体的体质**（强壮的或者孱弱的体格）和**禀性**（身体中流质的、由生命力合乎法则地推动的东西，其中热和冷也一并包括在对这种体液的影响中）。

但从心理学上考虑，亦即作为**灵魂**的气质（情感能力和欲求能力），那些从血液性状借来的表述就仅仅表现为按照情感和欲望的活动与身体动因（其中血液是最重要的）的类比得出的。

这里可以得出：我们仅仅归于灵魂的那些气质，毕竟也许暗中也以人里面的属于身体的东西为共同起作用的原因；——此外，首先由于它们对气质作出高层划分，即划分为**情感**的气质和**行为**的气质；其次，每一种气质都能够与**生命力的兴奋**（intensio）或者**松弛**（remissio）相结合，所以正好只能提出四种单纯的气质（如同三段论通过 medius terminus [中项]

有四个格一样)：多血质的、黑胆汁质的、胆汁质的、黏液质的；由此，这些旧的形式就可以保留下来，并且只是获得一种〔287〕与这种气质学的精神相符合的较为合适的解释。

在这里，血液性状这种表述并不是用于说明受到感性刺激的人的种种现象的原因，不管是根据体液病理学还是根据神经病理学；而只是用于根据观察到的结果对它们进行分类；因为人们并不要求事先知道，是血液的哪一种化学混合使人有权命名某种气质特点，而是要求事先知道，在观察人的时候把哪些情感和偏好编排起来，以便为他恰如其分地规定一个特殊的类的名称。

因此，气质学说的高层划分可以是这样的划分：划分为情感的气质和行为的气质，而这种划分又可以通过低层划分为两种，总共就有四种气质。——我这时归给情感气质的是多血质(A)和它的反面黑胆汁质(B)。——前者具有这样的特性，即感觉被迅速并且强烈地刺激起来，但并不深入(不持久)；与此相反，在第二种气质中，感觉并不显著，但却植根很深。人们必须在这里而不是在快乐或者悲伤的倾向中确立情感气质的区别。因为多血质的人的轻松倾向于欢快，与此相反，执著于一种感觉的深沉却夺去了欢乐的轻易可变性，而并不因此就导致忧伤。——但是，由于人们能够控制的一切变迁一般而言都激活和强化心灵，那种马马虎虎对待自己所遇到的一切事情的人，与拘泥在使其生命力僵化的感觉之上的人相比，尽管不是更加睿智，却无疑更加幸福。

### 1. 情感的气质

#### A. 开朗的人的多血质气质

多血质在以下的表现上让人认识他的性情。他无忧无虑，〔288〕怀有好的希望；立刻赋予每件事以很大的重要性，下一刻却可能想不起它了。他真诚地许诺，却并不守信，因为他并没有事

先足够深入地想过自己是否能够守信。他足够善意地为别人提供帮助，但却是一个糟糕的债务人，并且总是要求延期。他是一个很好的社交伙伴，诙谐风趣，兴致勃勃，喜欢不赋予任何事情以很大的重要性（Vive la bagatelle [琐事万岁]!），以一切人为朋友。他通常不是坏人，但却是一个要糟糕地使之皈依的罪人，他虽然对某事感到很是懊悔，但却很快把这种懊悔（它永远不会变成忧伤）忘掉。他在工作中感到困倦，但却不遗余力地忙于纯然是游戏的事情，因为游戏带有调剂，而坚持不懈却不是他的事情。

#### B. 深沉的人的黑胆汁质气质

有黑胆汁质倾向的人（不是黑胆汁质的人；因为这意味着一种状态，而不是纯然对某种状态的倾向）对关涉他自身的一切事情都给予很大的重要性，到处都发现担忧的原因，并且把自己的注意力首先集中在困难上，就像与此相反，多血质的人从成功的希望开始一样。因此，前者思维深刻，就像后者只是肤浅地思维一样。他不轻易许诺，因为守信对他来说是珍贵的，但守信的能力却是令人忧虑的。不是说这一切都是出自道德原因发生的（因为在这里所说的只是感性动机），而是因为相反的东西将给他带来麻烦，并正因为此而使他担心、多疑和疑虑，但由此也不能接受快乐感。——此外，这种心境如果是习惯性的，就毕竟与博爱主义者的那种心境至少在魅力上是相反的，后者更多的是多血质的人的遗传素质：因为自己都必定缺少快乐的人，将很难给予别人欢乐。

#### 2. 行为的气质

[289]

#### C. 热血的人的胆汁质气质

关于他，人们说：他是暴躁的，像秸秆点燃的火一样迅速燃烧起来，得到别人的让步就可以很快平息下来，在这种情况下发怒而不记恨，也许甚至还喜爱很快就向他让步的人。——

他的行为是**迅捷的**，但并不持久。他忙忙碌碌，但自己并不喜欢承担工作，这正是因为他并不持久，因而喜欢仅仅当司令官，领导工作，但自己却并不想去执行。因此，他的占统治地位的情欲是求名欲；他喜欢从事公共事务，想受到大声赞扬。所以，他爱面子，爱**形式上的排场**；他喜欢为人辩护，外表上宽宏大量，但不是出自爱，而是出自骄傲；因为他更爱自己。——他守秩序，因而显得比实际上更聪明。他贪财，为的是不吝啬；他彬彬有礼，但在交往中拘于礼仪、呆板和装腔作势；他喜欢有某个谄媚者，来作为自己开玩笑的靶子；他由于别人抵制自己**骄横的**无理要求而承受的伤害，甚至多于吝啬鬼由于别人抵制自己**贪财的**无理要求所承受的，因为一点儿尖刻的玩笑就会吹散他的重要性的名望，而吝啬鬼却通过赢利来补偿自己这方面的损失。——总而言之，胆汁质气质在一切情况下都是最不幸福的，因为它给自己招来的抵制最多。

#### D. 冷血的人的黏液质气质

**黏液质**意味着**无激情**，而不是惰性（无生气），而且不可以由于一个人有很多黏液就马上把他称为一个冷漠的人，或者称他是冷淡的，在这个名称下把他归入懒汉之列。

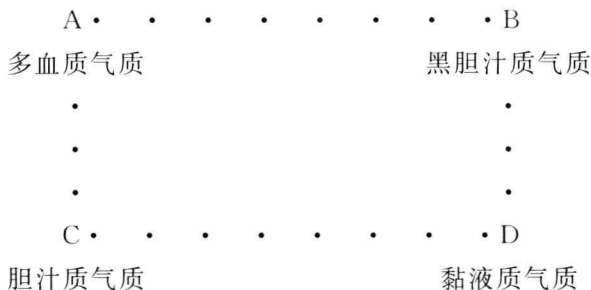
黏液质作为**弱点**，是无所事事的倾向，即不让自己哪怕是〔290〕被强有力的动机推动去工作。这方面的麻木不仁就是自甘无用，而偏好就只对准了吃饱睡足。

与此相反，黏液质作为**长处**，却是这样一种特点：不是轻易地或者**迅速地**，但尽管缓慢却**持久地**被打动。体内混有适当剂量黏液的人是慢慢地热起来的，但他保持这热度却更长久。他不轻易陷入愤怒，而是先考虑自己是否应当愤怒；另一方面，即使胆汁质的人发火，他也不能使这个坚定的人离开自己的冷血状态。

大自然给冷血的人装备有完全正常的理性剂量，但同时装

备了这种黏液，他并不光华四射，但却是从原理而不是从本能出发的，他不会为任何事情感到后悔。在他这里，他那幸运的气质代替了智慧，人们甚至在日常生活中常常称他为哲学家。他由于这种气质而胜过别人，却并不伤害别人的虚荣心。人们也常常称他为**狡黠的**；因为所有射到他身上的弹丸都像射到一个羊毛口袋上一样从他身上弹开了。他是一个容易相处的丈夫，知道怎样获得对妻子和亲属的统治，但他又显得顺从所有人的意愿，因为他懂得用自己那不屈不挠的、但却深思熟虑的意志，使他们的意志转变成他自己的意志，就像质量小而速度大的物体在发生碰撞时钻穿阻碍它们的障碍，速度小而质量大的物体则把这障碍一起带走，并不击碎它一样。

如果一种气质就像人们通常认为的那样，应当与另一种气质结伴，例如：



那么，它们就要么相互**对抗**，要么相互**中和**。如果要设想多血质气质与黑胆汁质气质以及胆汁质气质与黏液质气质在同一个主体身上结合起来，就会发生前一种情况，因为它们（A 和 B 以及 C 和 D）相互矛盾。——第二种情况，亦即中和，会在多血质气质与胆汁质气质以及黑胆汁质气质与黏液质气质（A 和 C 以及 B 和 D）相混合（仿佛是化学的混合）时就会发生的。因为不能设想好脾气的快乐在同一个行为中与吓人的愤怒相融

合，同样不能设想自我折磨者的痛苦与自我满足的心灵的满意平静相融合。——但是，如果这两种状态在同一个主体身上一个与另一个交替出现，那么，这是纯然的情绪，而不是任何确定的气质。

因此，不存在一种**复合**的气质，例如一种多血胆汁质气质（轻浮的人都自称有这种气质，他们在这种情况下装扮成仁慈而又严厉的主人），相反，总共只有四种气质，它们的每一种都是单纯的，而且人们不知道该怎样评价那种说有一种混合的气质的人。

欢乐和轻松、深沉和妄念、慷慨和固执，最后，冷漠和迟钝，都只是作为气质的结果，在与其原因的关系中才被区别开来的。<sup>①</sup>

### （三）论作为思维方式的个性

能够绝对地说一个人：“他有一种**个性**”，这对于他来说就〔292〕不仅是说了很多，而且是称赞了很多；因为这是激起对他的敬重和钦佩的一种罕见性质。

① 气质的不同对公共事务有什么影响，或者反过来，公共事务（由于公共事务中惯常的练习对气质的作用）对气质的不同有什么影响，人们在这种情况下也声称是一方面通过经验、另一方面也借助于揣测的偶然原因挖空思想出来的。这样说，例如：

在宗教中胆汁质的人是**正统的**。

多血质的人是自由**思想家**。

黑胆汁质的人是**狂热者**。

黏液质的人是**冷漠主义者**。

不过，这些已经被抛弃的判断，它们对于个性法来说，只具有滑稽的玩笑所赋予它们的那点儿价值（valent, quantum possunt [它们有多大能力，才有多大价值]）。



如果人们把这种称谓一般而言理解为可以有把握地期待于他的东西，无论是好的东西还是坏的东西，那么，人们通常就补充说：他有**这种**或者**那种**个性，而且在这种情况下，这个表述就说的是**性情**。——但是，绝对地具有一种个性，这意味着意志的这样一种属性，按照它，主体把自己束缚在某些实践原则之上，这些原则是他通过自己的理性不变地为自己规定的。现在，尽管这些原理有时候也会是错误的和有缺陷的，但意志中一般而言形式上的东西，即按照坚定的原则来行动（不是像在一群蚊蝇之中那样时而跳到这边，时而跳到那边），则自身具有某种珍贵的和值得惊赞的东西；就像它在这种情况下也是某种罕见的东西一样。

在这方面，重要的不是大自然把人造就成什么，而是人**自己造就成什么**；因为前者属于气质（在这方面，主体大多数情况下是被动的），而惟有后者才使人认识到他具有一种个性。

人的其他一切好的和有用的特性都具有一种**价格**，可以与别的带来同样多好处的特性进行交换；才能有一种**市场价格**，因为领主或者庄园主能够以各种各样的方式来使用这样一个人；——气质具有一种**亲和价格**；人们能够与他愉快地聊天，他是一个适意的社交伙伴；——但是，个性却具有一种**内在的价值**<sup>①</sup>，并且高于一切价格。

① 在一次聚会中，一位水手听到学者们关于自己中间根据其学科而有的等级的争论。他就以自己的方式来裁定这场争论，也就是说：他所携获的一个人在阿尔及尔的市场上会让他卖得多少钱。在那里没有一个人会需要神学家和法学家；但医生却懂一门手艺，能够卖现钱。——给英国国王雅各一世喂过奶的保姆曾请求这位国王，让他使自己的儿子成为**绅士**（文雅的人）。雅各回答说：“这我做不到；我大可以使他成为伯爵，但他必须自己使自己成为绅士”。——第欧根尼（犬儒学派）曾经（像所谓的历

## 〔293〕 论仅仅由人具有一种个性或者没有个性而产生的特性

1. 模仿者（在道德事务上）没有个性；因为个性正在于思维方式的原创性。它是从它自己开发的源泉汲取其行为举止的。但是，有理性的人毕竟也不可以因此就是怪人；甚至他永远不会是这样，因为他立足于对每个人都有效的原则。怪人是有人性的人的效法者。出自气质的乖顺是一幅水彩画，而不是个性特征；但如果把个性特征画成漫画，那就是对具有真正个性的人的肆意嘲讽了，因为他并不参与一度成为公共习俗（成为时尚）的恶事，就这样被说成是一个怪人。

2. 作为气质禀赋的恶毒毕竟不像没有个性的气质禀赋的乖顺那样糟糕；因为人们能够通过个性来对恶毒取得优势。——甚至一个具有恶的个性的人（如苏拉），即便他由于其坚定准则的残暴而激起憎恶，却毕竟是一个钦佩的对象，就像刚毅一般而言与仁慈相比较一样。当然，为了产生比在现实中更是理想的东西，也就是说，为了配得上思想崇高这个称号，必须发现这二者在主体中结合起来。

3. 在下定决心时强硬的、不屈不挠的精神（如在查理十二那里），虽然是一种对个性十分有益的自然禀赋，但一般而

史所说的那样）在一次航海时于克里特岛被劫掠，并在市场上被拿出来当做奴隶公开出售。“你能干什么，你懂得什么？”把他带到高台上的经纪人问他。“我懂得统治”，哲学家回答说，“你给我找一个需要一位主人的买主吧。”商人埋头沉思了这个古怪的非分要求，做了这笔古怪的交易：他把自己的儿子交给第欧根尼去教育，随他意把这个儿子造就成什么，自己则到亚洲去经商若干年，然后回来时发现他那过去粗野的儿子已被改变成一个精干的、有礼貌的、有德性的人。——这样，人们大概就能够估量出人的价值的层次了。

言还不是一种确定的个性。因为这要求有从理性和道德实践原则产生的准则。所以，人们不能有理由说：这个人的恶毒是他的一种个性特点；因为那样的话，他就会是魔鬼般的；但是，人绝不赞同心中的恶，这样，真正说来就没有出自原理的恶毒，而是只有出自离弃原理的恶毒。

[294]

※ ※ ※

因此，人们最好是以否定的方式来陈述涉及个性的那些原理。它们是：

A. 不要故意说假话；因此，也要说话谨慎，以免招致反悔的责骂。

B. 不要虚伪；不要当面显得是善意的，背后却是敌意的。

C. 不要撕毁自己的（所承认的）许诺；这也包括：甚至还尊重对一种如今已破裂的友谊的怀念，并且不在后来滥用别人以前的信任和坦诚。

D. 不要在鉴赏交往中与思想败坏的人为伍，牢记 *noscitur ex socio etc.* [因其友而知其人等等]，把交往只限制在工作上。

E. 不要把出自别人浅薄和恶意的判断的流言飞语放在心上；因为若不然，就已经暴露了弱点；同样，也要控制对违背时尚的恐惧，时尚是一种转瞬即逝的、易变的东西，而且如果时尚已经获得一些重要的影响，就至少不要把它的要求扩展到道德上去。

意识到自己的思维方式中有一种个性的人，并不是天生就具有这种个性，而是在任何时候都必须获得它。人们也可以假定：个性的确立就如同一种再生，具有某种他为自己立下誓言的庄重性，它使得这誓言和在他内心发生这种转变的时刻如同一个新时期一样对他来说难以忘怀。——教育、榜样和教诲能够造成在原理上的这种坚定性和持久性，一般而言并不是逐渐

地，而只是仿佛通过在厌倦了本能的动摇状态之后突然产生的一种爆发进行的。也许，只有少数人在30岁之前尝试过这种变革，而在40岁之前牢固地确立了这种变革的人就更少了。——想要抱残守缺地成为一个更好的人，这是一种徒劳的尝试；因为当人们努力于另一种印象的时候，前一种印象就消失了；但是，一种个性的确立是一般生活方式的内在原则的绝对统一。——人们也说：诗人没有个性，例如在放弃一个奇思妙想之前伤害自己最好的朋友；或者说，在必须服从一切形式的宫廷侍臣那里根本找不到个性，而在以同一种心境同时既向天上的主也向地上的主献殷勤的神职人员那里，个性的坚定性也是很糟糕的，因此，具有一种内在的（道德的）个性，也许只是，并将依然是一种虔诚的愿望罢了。但是，也许完全是哲学家要为此负责：因为他们还从未尝试特别地充分澄清这个概念，只是残缺不全地，而从未完整地使德性以其美丽形象呈现出来，引起所有人的注意。

一言以蔽之：使得在对自己表白的内心中，同时在对待别人的态度中的真诚成为自己最高的准则，这是一个人意识到自己具有一种个性的惟一证明；而由于具有个性是人们能够向一个有理性的人所要求的最小值，但同时也是内在价值（人的尊严）的最大值，所以做一个有原理的人（具有一种确定的个性），这对于最普通的人类理性来说也必定是可能的，因而在地位上胜过最大的才能。

### 论相面术

相面术是从一个人的可见形象，因而是从外表出发来评判他的内心的艺术，所依据的是他的性情或者思维方式。——人们在这里评判他，不是在他的疾病状态，而是在他的健康状态时；不是在他心灵激动时，而是在他心灵平静时。——不言而

喻，如果人们怀着这种意图来评判的人，发觉人们在观察他，在窥视他的内心，那么，他的心灵就不平静，而是处在强制和内在在激动状态，甚至是处在发现自己遭受别人审查的不满状态。

如果一块表有一个招人喜欢的外壳，那么，人们由此（一位著名的钟表匠说）并不能有把握地判断其内部也是优秀的；但是，如果外壳做得很差，那么，人们就能够相当肯定地推断其内部也不怎么样；因为工匠毕竟不会由于忽视其费工最少的外壳，而败坏一件努力并且精心制造的作品的美誉。——但是，按照一个人类的工匠与大自然的无法探究的创造者的类比，这里也会作出荒唐的推论，说他大概也会给一个善良的靈魂配上一个漂亮的躯体，以便在别的人那里推荐他所创造的这个人，使他被接受，或者也反过来使一个人被别人吓退（hic niger est, hunc tu Romane caveto [这里有个黑人，罗马人，你可要提防他啊!])。因为**鉴赏**包含着一个人对别人（根据其美或者丑）是喜欢还是反感的纯然主观的根据，对于客观上以带有某些自然性状的人的此在为目的（这目的我们绝对不能看出）的那个**智慧**来说，并不能充当准绳，以便在人身上把这两种异质的东西设想为在同一个目的中结合起来的。 [296]

### 论大自然导向相面术

对于我们应当信任的人，无论他怎样让我们有好印象，我们都事要先看一看他的脸，尤其是看一看他的眼睛，以便探究一下我们面对他能够期待什么，这是一种自然冲动，而他的神情中的排斥力或者吸引力则决定着我们的选择，或者也使我们了解他的品德之前有所疑虑，而这样就不容置疑，有一种相面术的个性法，但它永远不能成为科学，因为暗示着被观察主体的某些偏好或者能力的人类**相貌**特征，是不能通过按照概念

进行的描述，而只能通过直观或者其模仿中的反映和展现来理解的：这时人的相貌通常是按照其多样性来接受评判的，其中每一种都应当暗示着人内心中一种特殊的内在特性。

巴普蒂斯塔·波塔的人物头部漫画据说按照类比，与某些具有个性的人物面部相比较来表现动物头部，并由此推论到二者里面自然禀赋的一种类似性，它们早已被遗忘；拉法特对这种鉴赏的广泛传播，通过剪影而在一段时间里成为普遍受欢迎的、价廉物美的货物，新近已被完全抛弃；剩下来的几乎只有（冯·阿痕霍尔兹先生的）那种含混的说明：人们通过扮鬼脸来私下模仿一个人的脸，这张脸也同时激起与此人的个性相一致的某些思想和感觉：——在此之后，作为借助某些外部的、不自觉地给出的符号来窥视人的内心的艺术，相面术完全无人问津了，它所剩下的，无非是培养鉴赏的艺术，而且不是在事物上，而是在道德、风度和习俗上，为的是通过一种有益于与人的交往和一般人类知识的批判来襄助鉴赏的培养。

#### 相面术的划分

关于具有个性的东西：1. 在脸型上；2. 在面部特征上；3. 在习惯性的面部表情（神情）上。

##### 1. 论脸型

值得注意的是：希腊艺术家也在头脑中有过（诸神和英雄们的）脸型理想，它应当表现永恒的青春，同时表现没有任何激情的平静——在浮雕和凹雕塑像中——，而不加进一种魅力。——希腊的垂直剖面使眼睛比按照我们的鉴赏（它着眼于魅力）所应有的凹陷更深，甚至一座美第奇时期的维纳斯塑像也缺乏魅力。——其原因可能是：由于理想应当是一个确定不变的规格，所以从面部突出与额头形成一个角度（在这种情况下，这个角度可大可小）的鼻子，并不会像属于规格的东西所要求的那样，充当相貌的一个确定的规则。即便是现代的希腊

人，尽管他们通常在其余身体结构上具有美的造型，毕竟在他们的面部不具有剖面的那种庄重的垂直性，这种剖面似乎证明了在作为**典范**的艺术品方面的那种理想性。——按照这些神话的范型，眼睛凹陷得更深，在鼻根处有点儿被置入阴影中；与此相反，当今时代的人被视为美的脸，带有鼻子从额头方向的一个小凸起（鼻根处的凹陷），人们认为更美。〔298〕

如果我们就人们实际所是的样子来听从我们的观察，那么就表现出：一种完全匀称的**合规则性**往往显示出的是一个平常的没有精神的人。**中等**显得是美的基本尺度和基础，但还远远不是美本身，因为美本身要求某种具有个性的东西。——但是，人们也可以在一张脸上发现这种具有个性的东西却没有美，其中表情毕竟对他十分有利，尽管是在别的（也许是道德的或者审美的）关系中；也就是说，时而在这里，时而在那里，时而而在额头、鼻子、下巴或者头发的颜色等处对一张脸挑剔，尽管如此却承认，对于人物的个体性来说，这张脸毕竟比合规则性无懈可击时更招人喜欢，因为合规则性往往也带有无个性。

但是，人们不应当挑剔一张脸的**丑陋**，只要它在自己的特征中没有暴露出一个被恶习败坏了的心灵，或者也有这方面的一种自然的、但却不幸的倾向：例如，一说话就狞笑的人的某种特征，或者在看别人脸时毫无宽和温柔之色的狂妄无知的某种特征，并由此表明，人们拿他的那种判断毫无办法。——有一些人，他们（如法国人所说）面目**可憎**，据说人们可以用这些脸把孩子吓得上床睡觉，或者有一张被天花毁坏并极为古怪的脸，或者如荷兰人所说，有一张 wanschapenes（仿佛是在妄念中、在梦中想出的）脸，但毕竟同时表现出如此之多的和善与欢乐，以至于自己拿自己的脸开玩笑，因而绝不可以被称为丑陋，尽管有一位女士说他们（如谈到法兰西科学院的**佩里松**时），“佩里松滥用男人们丑陋的特许”，此时他们也许根本

不生气。更恶劣和更愚蠢的是：一个人们可以指望他有品德的  
〔299〕人，却像下等人那样甚至挑剔一个残疾人的那些往往只是有益于提高其精神优势的缺陷；这如果针对的是幼年时遭到的不幸（说：你这瞎狗、你这瘸狗），便真的使他们恶毒起来，并对身体完好因而自命不凡的人怀恨在心。

通常，对于从未走出自己国土的人们来说，外国人本乡本土的异常面孔往往就是他们取笑的对象。于是在日本，小孩们追着在那里做生意的荷兰人喊：“啊呀，好大的眼睛，好大的眼睛！”中国人则觉得有些造访他们国家的欧洲人的红头发是令人反感的，而蓝眼睛则是好笑的。

仅就头盖骨而言，它们的形状构成了人们相貌的基础，例如坎培尔，尤其是布鲁门巴赫所描述的黑种人、卡尔梅克人、南太平洋印第安人等等，对此的说明更多地属于自然地理学，而不是实用人类学。二者之间的一个中间物则是如下说明：即便是在我们这里，男性的额头通常也是平的，而女性的额头则更多的是圆的。

一个翘鼻子是否表明一个爱嘲笑的人；中国人的脸型特点是否是他们的固执的一个迹象，人们说他们的下颚比上颚更突出一些；或者美洲人的脸形特点是否是一种天生低能的标志，他们的额头两边也长满了毛发，等等；这些都是只允许做一种不可靠的解释的揣测。

## 2. 论面部特征上具有个性的东西

对于一个男人来说，哪怕是在女性的判断中，有损于他的事情并不是他的脸由于肤色或者痘痕而变丑并且不可爱；因为如果在他的眼睛里闪烁着和善，同时从他的目光中闪烁出正直的人在意识到自己的力量时与平静相结合的表情，那么，他可以一直是可爱并值得爱的，而且普遍被视为这样。人们拿这样的人及其可爱之处（per antiphrasin [通过说反话]）来逗乐，一



个妻子也可以为有这样一个丈夫而自豪。这样一张脸并不是漫画〔300〕，因为漫画是在激情中对这张脸的蓄意夸张的描绘（歪曲），是为了取笑而虚构的，属于表情；毋宁说，必须把这张脸算做大自然中的某种变异，而且不能被称为丑脸（丑脸会是吓退人的），而是能够唤起爱情的，尽管它并不可爱，虽不美却毕竟不丑。①

### 3. 论神情的具有个性的东西

神情是活动起来的面部特征，人们是被或多或少强烈的激情置入这种活动的，而这种激情的倾向就是人的个性特征。

一种激情的痕迹很难不通过神情暴露出来；它通过在表情上或者在声音上的努力克制而自动暴露出来，而且在控制自己的激情方面太弱的人，在他那里神情活动也将（违背他的理性的酬谢）把他喜欢隐藏起来、瞒过别人眼睛的内心揭露出来。但那些精于此道的人，如果他们毕竟被人猜了出来，就不被视为人们可以信任地与之打交道的最好的人；尤其是在他们熟练地装出与他们的所作所为相矛盾的神情时。

① 在伦敦有一位德裔音乐家**海德格**，他是一个长相怪诞，但却头脑清醒、聪明伶俐的人，就连上流人士也喜欢在社交中与他谈话。——有一次他突发奇想，在一个潘趣酒会上对一位勋爵断言说，自己的脸在伦敦是最丑的。勋爵想了想，建议打赌，要给他找出一个更丑的人来，并派人叫来一个嗜酒成癖的女人。这女人一出现，整个酒会都哄堂大笑，并且喊道：“海德格，你打赌输了！”——“没有这么快”，海德格回答说，“现在让这女人戴上我的假发，而我要戴上她的圆锥帽；然后我们再看。”这样一来，所有的人都笑得要背过气了。因为那女人看上去像一个风度翩翩的男人，而小伙子则像一个巫婆。这证明，要说某人美，至少还算漂亮，人们必须不是绝对地，而是始终只是相对地作出自己的判断，而且对于一个小小伙子来说，根本不能因为他不太漂亮就说他丑。——惟有脸上令人恶心的肉体损伤才能让人这样说。

[301] 对于那些不自觉地暴露出内心，但毕竟在这里是蓄意欺骗的神情，其解释艺术可以给许多巧妙的说明提供理由，我只想考虑其中的一种。——如果某人平常并不斜视，在他讲话时看着自己的鼻子尖，并由此斜视，那么，他所讲的话就任何时候都是谎言。——但是，人们必须不把一个斜视者有生理缺陷的眼睛状态归入此列，他是可能完全没有这种恶习的。

此外，有一些大自然所制定的表情，它们使一切种族和一切气候的人们即便没有约定也相互理解。属于此类的有点头（肯定）、摇头（否定）、仰头（抗拒）、晃头（惊奇）、皱鼻（嘲讽）、冷笑（嘲笑）、拉长脸（拒绝要求）、皱眉（苦恼）、迅速张合嘴（呸！）、来回摆手示意、双手拍头（吃惊）、握拳（威胁）、鞠躬、手指放在嘴上（*compescere labella* [管住嘴巴]）以要求沉默、发嘘声等诸如此类。

#### 零散的附释

经常重复的、不自觉地伴随着心灵活动的神情，逐渐地成为常驻的面部特征，但在死时就消失了；因此，如拉法特所觉察的，在活着时显露出是一个恶棍的那种吓人面孔，在死时（反而）仿佛是变高尚了，因为当一切肌肉都松弛下来时，仿佛剩下的就是无辜的宁静表情。——于是，就也可能有这样的情况：一个人不受诱惑地度过了自己的年轻时代，在后来的岁月里尽管身体完全健康，却由于生活放荡而有了另一副面孔；但不能由此推论出他的自然禀赋。

人们也谈到平庸的面孔，以与讲究的面孔相对立。后者无非是指与谄媚的优雅风度相结合的那种自以为是的装腔作势。这种装腔作势惟有大城市里才泛滥开来，在这里人们相互摩擦，把自己的棱角都磨光了。因此，那些在农村出生和受教育的官员，当他们带着家眷被提升到城市的显赫职位上来，哪怕

只是与地位相符地取得这方面的资格，都不仅在他们的风度上，而且在面部表情上表现出某种平庸的东西。因为既然他们几乎只与自己的下属打交道，在自己的活动范围里感到为所欲为，所以面部肌肉就没有获得那种柔韧性，即在所有关系中，对更高贵、更卑微和平等的人，培养出适合于与他们的交往以及与此相结合的激情的神情活动，这种活动并不付出什么东西，但却是被顺利接纳入社交所要求的。与此相反，同等级的精于城市风度的人们由于意识到在这方面对别人有一种优越性，就使这种意识通过长期练习成为习惯性的，以稳定的特征铸压在其面孔上。

恭顺的人如果长时间在机械的礼拜仪式中受到训练，并仿佛在这方面僵化了似的，就在占统治地位的宗教或者崇拜方面给全体人民带来了该宗教界限内的**国民特征**，这些特征使得他们自己具有了相面术的个性。弗·尼古莱先生就是这样谈到巴伐利亚那些令人讨厌的**受祝福**的面孔的；与此相反，旧英格兰的**约翰·布尔**则无论到哪里去，在外地或者是在其本国面对外国人，都已经在脸上带有不拘礼节的自由。因此，也有一种国民相貌，它恰恰不可以被视为天生的。——在法律为惩罚而集中起来的团契中，有一些具有个性的标志。关于阿姆斯特朗的**拉斯斐斯**监狱、巴黎的**比赛特**监狱和伦敦的**新街**监狱中的囚犯，一位机灵的德国游医觉察：这多半是一些有骨感的并且意识到自己的优越性的家伙；但是，没有一个人可以用演员**奎因**的话说，“如果这家伙不是一个无赖，那造物主的作品就叫人看不懂了”。因为要如此强加否定，那就需要更多的区别能力，即把大自然仅仅为了产生气质的多样性而以其构成的形式推进的活动，与它在这里为了道德而做或者不做的活动区别开来，比某个有死的人可以自诩拥有的区别能力更多。

〔303〕

## 二、性别的个性

与其他用较大的力气的机器相比，在所有用较小的力气就可以达成同样多的效果的机器中，必定被注入了**艺术**。因此，人们已经可以预先假定：大自然的筹划注入女性肌体中的艺术要多于注入男性肌体中的艺术，因为它给男人装备了比女人更大的力气，以便把二者为了最紧密的**肉体**结合而聚在一起，但也作为**有理性的**存在者为了其最关注的目的聚在一起，即种的保存，此外在那种性质（作为有理性的动物）中给他们配备了社会偏好，即在家庭结合中延续他们的两性联合。

对于一种结合的统一性和不可分解性来说，两个人格的任意会合是不够的：一方必须**服从**另一方，并且交互地一方在某一点上胜过另一方，以便能够控制或者统治另一方。因为在相互不可或缺的两个人的要求**相等**时，自爱所造成的就全是争吵。在**文化的进展**中，一方必须以异质的方式占优势：男人通过自己的体力和勇气胜过女人，女人则通过控制男人对自己的偏好的天赋而胜过男人；与此相反，在尚未开化的状态中，优势只在男人一边。——因此在人类学中，女性的特点比男性的特点更多的是哲学家的研究对象。在原始的自然状态中，人们可能认识女性的特点与认识野生苹果和野生梨的特点一样少，后者的多样性惟有通过枝接或者芽接才揭示出来；因为文化并没有带入这些女性性状，而只是推动它们去发展，并在有利的条件下清晰可辨。

女性的名字就是**软弱**。人们拿这开玩笑；傻瓜们以此来嘲笑她们，但有理性的人却很清楚地看到，软弱恰恰是驾驭男性并将之用于自己的那种意图的工具。男人是容易研究的，而女〔304〕人则不暴露自己的秘密，尽管别的女人的秘密（由于她的多嘴）在她这里保守得很差。男人喜欢**家庭和睦**，并且甘愿服从

女人的统治，只要发现自己的事务不受阻碍：女人不怕**家庭纷争**，她用口舌来进行这种纷争，大自然就是为此目的而赋予她以饶舌和充满激情的辩才，这种辩才使得男人缴械投降。男人立足于强者的权利，即在家中发号施令，因为他应当保护家庭而抵御外部敌人；女人立足于弱者的权利，即受男方保护而抵御别的男人，并用怨恨的眼泪，通过指责男人没有气量来使男人失去抵抗能力。

当然，在原始的自然状态就是另一回事了。女人在那时是一种家畜。男人手拿武器走在前头，女人背负装着家什的口袋跟随其后。但即便在一种野蛮的公民宪政使得多妻制成为合法的地方，最受宠幸的女人也懂得在自己的宫墙（被称为后宫）里面赢得对男人的统治，而男人的麻烦是，在许多女人围绕惟一者（应当控制他的那一个）的争吵中，马马虎虎地制造平静。

在公民状态中，女人委身于男人的欲望，只能通过婚姻，确切地说是一夫一妻制的婚姻。在这里，当文明化还没有一直上升到**风流**中的女性自由（除了一个男人之外还公开有别的男人作为情人）的时候，男人对有外遇而威胁到他的妻子施加惩罚。<sup>①</sup>

① 关于俄国人有一个古老的传说：如果妻子不在某个时候得到丈夫一顿痛打的话，她们就要怀疑自己的丈夫与别的女人有来往了，这通常被认为是胡编乱造。然而，人们在库克的游记中发现：当一位英国水手在塔希提岛看到一个印第安人用痛打来管教他的妻子时，他想表现骑士精神，威胁着向那人冲去。女人原地转身冲着英国人，问这与他有何相干：男人必须这样做！——同样，人们也将发现，如果已婚妇女公开招蜂惹蝶，而她的丈夫根本不再关注此事，而是用**潘趣酒会**、**聚赌**或者其他情人来补偿这方面的损失的话，在女方产生的就不仅是蔑视，而是还有**仇恨**。因为妻子在这一点上看出，丈夫如今把她看得一钱不值了，并且毫不在乎地把自己的老婆让给别人，来啃同一块骨头。

但是，当风流成为时尚，而吃醋变得可笑时（这种事在奢侈的时候并不缺少），女性的个性就揭示出来了：用自己对男人的惠顾来要求自由，同时也要求对整个男性的征服。——这种偏好虽然被称为卖弄风情，名声不好，但毕竟不是没有一个现实的根据来作辩护。因为一个少妇毕竟总是有成为寡妇的危险，这就使得她把自己的魅力施展到一切碰巧了就能结婚的男人身上：这样，如果发生了那种情况，她就不会缺少求婚者了。

蒲柏相信，人们可以通过两点来说明女性（当然，是指女性开化了的部分）的个性：**统治的偏好和享乐的偏好**。——但人们一定不要把后者理解为家庭的享乐，而是要理解为公共的享乐；在这里事情显得对她们有利并且出众；这时第二种偏好也融入前一种偏好，也就是说：在讨人喜欢方面不逊于她们的情敌，而是通过自己的鉴赏和自己的魅力来尽可能战胜所有情敌。——但是，就连上述第一种偏好，也与一般偏好一样，并不适用于说明一般而言一类人在对另一类人的态度上的个性。因为对有利于我们的东西的偏好，是所有人共有的，因而也是只要有可能就会进行统治的偏好；所以它并不**说明个性**。——但是，这个性别与自己不断争斗，相反与另一个性别相处时却名声相当不错，这一点倒也许能够算做女性的个性，如果一个女人在男人的宠爱和顺从方面占了别的女人的上风，这不纯然是竞争的自然后果的话。因为在这种情况下，**统治的偏好**是现实的目的，而**公共享乐**，就它使女性魅力的活动空间得到扩展来说，只是使前一种偏好获得效果的手段而已。

惟有通过不是把我们当做自己目的的东西，而是把确立女性时是**大自然的**目的的东西用做原则，人们才能达到这个性别的个性法，而由于这个借助于人们的愚蠢来达成的目的

本身，毕竟按照自然意图来看必须是智慧，所以这些揣测的目的也能够被用于充当自然意图的原则，这个原则并不取决于我们的选择，而是取决于对人类的一种更高的意图。它们是：1. 种的保存；2. 通过女性来陶冶社会，使社会变得文雅。 [306]

一、当大自然把它最珍贵的信物，亦即物种，在使人类得以繁衍和永恒化的胎儿身上托付给女人的腹部时，它仿佛在种的保存方面有所恐惧，并把这种恐惧，亦即对身体受伤的恐惧，以及对这类危险的畏怯，植入了女性的本性；由于这样的软弱，这个性别有权要求男性给予自己保护。

二、大自然由于也想引起属于文化的更文雅的感觉，亦即善于交际和举止得体的感觉，所以及早聪明地使这个性别通过其端庄、善于辞令和神情而成为男性的统治者，要求男性温存有礼地对待她们，以至于男性从孩提时代就无形中受到自己的宽宏大量的束缚，而且即使没有看到自己被带到道德性本身，也毕竟被带到是道德性之外衣的东西那里，即文明得体，它是道德性的准备和劝勉。

### 零散的附释

女人要统治，而男人则要被统治（尤其是在婚前）。因此就有古代骑士们的风流。——这种风流早就包含着招人喜欢的信心。年轻人总是担心招人讨厌，因此在女人圈子里不知所措（拘束）。——女人从其性别的头衔出发就已经在坚持女性的这种骄傲，即用自己所引起的尊重来摆脱男人的一切纠缠，以及即便没有功绩也要求对自己尊重的权利。女人是拒绝者，男人是追求者；女人的屈从就是恩惠。——大自然要让女人被追求，所以女人在（按照鉴赏）作选择时不必那么挑剔，而大自然也把男人构造得更为粗犷，只要他在自己的形象上表现出保

护女人的力量 and 精干，他就已经招女人喜欢；因为假如女人在形象美这方面是令人恶心的，并且在能够恋爱的选择上是挑剔的，那么，她就会不得不表现为追求者，而男人则表现为拒绝者：这甚至会在男人的眼睛中完全降低女性自己的价值。——

[307] 在爱情中，女人必须显得冷淡，与此相反，男人必须显得充满激情。对于男人来说显得丢脸的是不顺从一个恋人的要求，而对于女人来说则显得丢脸的是轻易顺从一个恋人的要求。女人要在一切文雅男人身上施展其魅力的欲望是卖弄风情，而显得爱上所有女人的姿态则是风流；二者都可以是纯然成为时尚的矫揉造作，没有任何认真的结果，就像**招情夫**是已婚女人的一种装腔作势的自由，或者过去同样地在意大利存在过的高级**妓女业**一样（此外，在 *Historia concilii Tridentini* [《特兰托公会议史》] 中说：erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant [那里当时甚至有 300 名高级妓女，他们称之为交际花])，对此有人说，比起在私人家中的混杂聚会的文化来，它包含着更多的公开文明交往的纯正文化。——男人在婚姻中只追求他自己的妻子，但女人却追求一切男人的倾慕；她们只是出自嫉妒而为了自己这个性别的眼睛来打扮自己，即要在魅力上或者在高贵举止上压倒别的女人；与此相反，男人是为了女性打扮自己，如果只是为了不因自己的上衣而让自己的妻子蒙羞也可以叫做打扮的话。——男人温和地评价女性的缺点，女人则评价起来（公开地）很严厉，而年轻女人如果能够选择是让一个男性法庭还是让一个女性法庭来评判她们的过失，则肯定会选择前者来做她们的法官。——当精致的奢侈高涨的时候，女人只是出于被迫才表现得端庄，并且毫不隐讳地期望自己最好能变成男人，那样她们就能够给自己的偏好以一个更大的和更自由的活动空间；但没有一个男人想变成一个女人。



女人并不过问男人在婚前的节制，但男人却无比重视女方的节制。——在婚姻中，女人们嘲笑不宽容（一般男人的吃醋），但这只是她们的玩笑罢了；未婚女子则对此极为认真。——至于有学问的女人，她们使用自己的书籍就像使用自己的表一样，也就是说，戴表是为了让人看到她们有表；尽管这块表通常是停摆的或者是没有对准时的。

女性的有德或者无德与男性的有德或者无德无论在方式上还是在动机上都有很大区别。——女人应当是有耐心的，男人则必须是忍耐的。女人是敏感的，男人则是体贴的。——男人的家务是挣钱，女人的家务是节约。——男人如果爱就嫉妒，女人不爱也嫉妒；因为别的女人获得了多少情人，对于她的崇拜者圈子来说就失去了多少情人。——男人有鉴赏是为了自己，女人使自己成为鉴赏的对象是为了每一个人。——“世人所说的就是对，世人所做的就是好的”，这是一个女性的原理，它是很难与狭义上的个性统一起来的。但是，毕竟有一些头脑清醒的女人，她们在与自己的家务相关时光荣地坚持着一种与她们的这个使命相符的个性。——弥尔顿的妻子曾经劝他接受在克伦威尔死后委任给他的一个拉丁文秘书的职位，尽管现在把一个他从前说是违法的政府解释成合法的，这违背他的原理。“啊”，他回答妻子说，“我亲爱的，你和你们性别的其他人都想搭便车，但我，却必须是一个正直的男人。”——苏格拉底的妻子，也许还有约伯的妻子，都被她们头脑清醒的丈夫逼入了困境，但男性的德性却在她们的个性中得到维护，而对于女性的德性来说，在它被置入的这种关系中，也毕竟没有减少她们的个性的功绩。 [308]

### 实用的结论

女性必须在实践事务中自己提高自己和约束自己；男性却

不善于这样做。

年轻的丈夫控制着自己年纪大些的妻子，这基于醋意。按照醋意，在性能力上不及另一方的一方，担忧另一方侵犯自己的权利，由此而发现自己不得不勉力对他顺从和殷勤。——因此，每个有经验的妻子，都会劝阻与一个年轻男人的婚姻，哪怕是同样年龄：因为在岁月的进程中，毕竟女方比男方老得快，而如果人们连这种不平等也忽略的话，就不能可靠地指望建立在平等之上的和睦了，而一个年轻聪慧的女人却毕竟可以与一个健康然而明显较老的男人更好地使婚姻幸福。——但是，一个也许在婚前就已经放荡地把自己的性能力挥霍殆尽的男人，将是他自己家里的小丑；因为他惟有在不亏欠合理的要求时，他才能拥有这种家庭统治权。

休谟注意到，对婚姻状态的讽刺比对其性别的挖苦更使女人们（甚至老处女们）恼怒。——因为后者从来都不当真，而前者也许会当起真来，如果人们把未婚的人所超脱了的那种状态的疾苦相当清晰地表现出来的话。但是，在这个领域里的自由放纵必然会对整个女性来说具有恶劣的后果，因为这个性别会沦为另一个性别满足偏好的纯然工具，但这种偏好却很容易就能发展成厌倦和轻佻。女人因婚姻而自由，男人则因婚姻而失去自己的自由。

尤其是在一个年轻男人身上，窥探他结婚之前的道德品质，这绝不是一个女人的事情。她相信能够改善他；她认为一个有理性的女人就已经能够把一个变坏的男人带上正途，她在这种判断中多半发现自己被以最可悲的方式欺骗了。属于此列的还有那些天真的人们的意见：这个人在婚前的纵欲可以既往不咎，因为只要他还没有消耗殆尽，他将在自己的妻子身上充分地满足这种本能。——好孩子们没有想到：在这个领域的放荡恰恰在于享受的交替，而婚姻中的单调将很快使他回到上述

生活方式。<sup>①</sup>

在这种情况下，谁应当在家中拥有高高在上的指挥权呢？因为毕竟只有一个人能够把所有事务都纳入一种与其目的协调一致的联系中来。——我会用风流的语言（但不无真理）说：女人应当**统治**，而男人应当**治理**：因为是偏好在统治，而理智在治理。——丈夫的态度必须表现出：他把自己妻子的康乐放在心上，胜于其他一切。但是，由于男人必须最清楚地知道，<sup>[310]</sup>他的地位如何，他能够走多远，所以他将像一位大臣对待他那要开始一次庆典或者建造一座王宫的只想享乐的君王一样，首先对他的指挥权表示理所应当的顺从；只不过，例如，国库现在无钱，在这之前必须先完成某些更为迫切的必要事情，等等，以至于最高统治者可以干他想干的一切事，但条件是由他的大臣把这种意志交到他手中。

既然女人应当被追求（因为这个性别所需要的那种拒绝要求这一点），所以，她将不得不在婚姻本身中也试图普遍地招人喜欢，以便如果会成为年轻的寡妇，就可以为自己找到情人。——男人则随着结婚就放弃了所有这样的要求。——因此，因女人这种卖弄风情而吃醋是不公道的。

但是，婚姻中的爱依其本性是**不宽容的**。女人们有时嘲笑这一点，但正如上面说过的，只有在开玩笑时是这样；因为容忍和宽恕外人对这些权利的侵犯，必将导致女方对这样一个丈夫的蔑视，从而也导致对他的恨。

通常，父亲**娇惯**自己的女儿，母亲则**娇惯**自己的儿子，而

① 其结果如同在伏尔泰的游记中那样：“终于，”他说，“我回到了我的故乡坎底亚，在那里娶了一个女人，很快就戴上了绿帽子，并发现这是所有生活方式中最惬意的”。

在儿子们中间那个最具野性的小伙子，通常都受到母亲的娇惯：其原因似乎是考虑到两位老人在死亡降临时的需要；因为如果男人死去了妻子，他毕竟有自己的长女来做照料他的依靠；如果母亲死去了其丈夫，长大成人的、身强力壮的儿子就负有义务，也有自然的偏好，来尊重她，资助她，使她作为寡妇生活安适。

※ ※ ※

在个性法的这个标题下，我已经逗留过久，似乎与人类学的其他章节不成比例；但是，大自然为了它那无非是种的保存的目的，也给它的这种家政注入了如此丰富多彩的安排，以至于如果更为详细地研究，将还有大量足以成为问题的材料，来赞叹并在实践上应用逐渐地发展着的自然禀赋的智慧。

### 三、民族的个性

人们把民族 (populus) 这个词理解为在某个地域联合起来的人群，这是就他们构成一个整体而言的。这个人群或者哪怕是它的一部分，认识到自己由于共同的出身而联合成一个公民整体，就叫做国民 (gens)；使自己置身于这些法律之外的那个部分（这个民族中的野蛮人群）就叫做暴民 (vulgus)<sup>①</sup>，其非法的联合就是纠集 (agere per turbas [聚众行事])；是一种使它不具有国家公民性质的举动。

休谟认为：如果国民中每一个人都致力于表现自己的特殊

① La canaille du peuple [人中下流胚] 这个骂名大概是来源于 canalicola，即古罗马一群在水渠旁走来走去并戏弄干活的人的游手好闲之徒 (cavillator et ridicularius [爱嘲弄者和爱耍笑者]，参见普劳图斯：《酒徒》)。

个性（如在英国人中间），那么，国民本身就没有个性。我觉得，他在这里错了：因为做作出一种个性，恰恰就是他所属的那个民族的普遍个性，而且是对一切外人的蔑视，这特别是因为，它相信惟有自己能够以一种真正的、把内部的国家公民自由与对外的武力结合起来的宪政而自夸。——这样一种个性与容易造成家人感的彬彬有礼相反，是傲慢的粗野：一种出自自以为是的独立性而对每一个他人的固执态度，由于这种态度，人们相信不需要他人，因而也可以省掉对他人的殷勤。

以这种方式，地球上的两个最文明的民族<sup>①</sup>，其个性对比鲜明，而且也许主要是因为这一点，他们不断地彼此争斗。这就是英国和法国。他们后天获得的和人为的个性只是其天生个性的结果罢了，而即便是按照他们的天生个性，他们也或许是惟一能够被认为具有一种确定个性的民族了，而且只要他们不被战争暴力混合起来，这种个性就不会改变。法语成了通用的会话语言，尤其是在女性的高雅世界里，而英语则成了商业社会最广泛的贸易语言<sup>②</sup>，这大概是在于他们的大陆位置和岛屿位置的区别。但是，说到他们现在实际上具有的天性及其通过语言的培养，这也许就必须从他们出身的原始民族的天生个性推导出来了；不过，我们缺少这方面的文献。——但在一种实用人类学中，我们只关心：把这两个民族现在如何的个性展示在若干例子中，并且尽可能地系统化；这些例子让人作出判断，一个民族能够对另一个民族期待什么，一个民族如何能够为自己的好处而利用另一个民族。

[312]

① 不言而喻，在这个分类中不谈德意志民族，因为若不然，笔者作为一个德国人，其夸赞就会是自夸了。

② 商人精神在吹牛时语气的不同上也表现出其傲慢的某些饰变。英国人说：“这人价值一百万”；荷兰人说：“他支配一百万”；法国人则说：“他拥有一百万”。

那些继承下来的、仿佛是通过长期运用而变成本性并嫁接在本性上的准则，表现着一个民族的性情，它们只不过是一些大胆的尝试，即对一切民族的自然倾向中的**多样性**分类，这与其说是哲学家们在按照理性原则分类，倒不如说是地理学家们在经验性地分类。<sup>①</sup>

[313] 认为一个民族具有什么样的个性，取决于政府种类，这是一种没有根据的、什么也没有说明的说法。因为那样的话，政府自身又从哪里得到它的独特个性呢？——即便是气候和土地，也不能为此提供钥匙；因为所有民族的迁徙都证明，他们都没有因为新的居住地而改变自己的个性，而是仅仅视情况使自己的个性适应新的居住地，毕竟此时在语言、谋生方式上，甚至在衣着上，还总是让人看出他们出身的痕迹，从而也看出他们的个性。——我将更多地从他们的缺点和对规则的偏离方面，而不是从更美的方面（但毕竟也不是用漫画）来勾勒他们的肖像画；因为除了谄媚使人**堕落**，责备倒使人**改善**之外，批

① 把基督教欧洲称为法兰克斯坦的土耳其人，如果去旅行，以求认识人及其民族个性的话（除了欧洲民族之外，没有一个民族这样做，这证明了其他所有民族在精神上的局限性），就会根据人们个性中的缺陷来描绘，也许以如下方式来划分民族个性：1. **时尚之国**（法国）。——2. **情绪之国**（英国）。——3. **预感之国**（西班牙）。——4. **豪华之国**（意大利）。——5. **头衔之国**（德国，连同丹麦和瑞典，都是日耳曼民族）。——6. **主子之国**（波兰），在这里每一个国家公民都想做主子，但除了不是国家公民的人外，这些主子中没有一个人想做臣民。——俄国和欧洲部分的土耳其，二者都多半起源于亚洲，都超出了法兰克斯坦之外：前者是斯拉夫血统，后者是阿拉伯血统，出自两个种族，这两个种族一度统治过的欧洲部分，比其他任何民族所扩展得都更大，并且陷入了一种有法而没有自由的宪政状态，因而其中没有人是国家公民。

评者如果一无例外地只挑剔人们的缺点，便很少会触犯人们的自尊，除非他通过更多或者更少的赞扬而只会激起被评判者相互之间的嫉妒。

1. 法兰西国民在所有其他国民中因会话鉴赏而独具个性，在这方面他们是所有其他国民的楷模。他们彬彬有礼，尤其是对来拜访他们的外人，尽管现在彬彬有礼已经不时兴。法国人这样做并不是出自利益，而是出自相互传达的直接鉴赏需要。既然这种鉴赏首先涉及与广大的女性世界的交往，所以女士语言就成了这个世界的通用语言，而且完全没有争议的是：这种方式的偏好按照原理也必定影响到提供服务的心甘情愿、乐于助人的善意，并逐渐影响到普遍的博爱，使这样一个民族在整体上可亲可爱。

事情的另一面，是没有充分地用深思熟虑的原理来约束的活跃和虽有明见的理性的一种漫不经心，仅仅由于某些形式被评定为陈旧的，哪怕只是被评定为过分的，尽管人们在这些形式上感觉良好，也不让它们长久存在。还有一种传染性的自由精神，它也或许把理性自身拉入了它的活动，并在民族与国家的关系中导致了一种震撼一切的热忱，这种热忱还超出了极限。——以印刷术、但却是按照生活描绘出来的这个民族的种种特点，无须进一步的描述，单凭互不关联地抛出的只言片语，作为个性法的材料，就很容易表现为一个整体。 [314]

这样一些词：Esprit（代替 bon sens）、frivolité、galanterie、petit maître、coquette、étourderie、point d'honneur、bon ton、bureau d'esprit、bon mot、lettre de cachet，等等，都不能轻易译成别的语言，因为它们与其说描绘了浮现在思维者面前的对象，倒不如说描绘了说这些词的那个国民的性情特点。

2. 英吉利民族。不列颠人 (Britten<sup>①</sup>) 的古老部族 (一支凯尔特民族) 似乎曾经是一帮精干的人: 然而, 德意志人和法兰西部族的迁入 (因为罗马人短暂的出现未能留下明显的痕迹), 如同他们混杂的语言所证明的, 熄灭了这个民族的原初性, 并且由于它的国土的那种抵御外来攻击相当安全、反倒诱惑自己成为攻击者的岛国位置, 使它成了一个强大的海上贸易民族, 所以它就有了一种自己为自己创造的个性, 尽管它真正说来天生不具备一种个性。因此, 英国人的个性指的无非是通过早期的教训和榜样而学来的原理, 他们不得不为自己制作一种个性, 也就是说, 装出一种个性; 因为一种僵化的思想, 即固执于一种自愿接受的原则, 或者不偏离某个 (不管什么样的) 规则, 给予一个人的重要性是: 人们肯定知道, 有人能够从他这里期待什么, 而他能够从别人那里期待什么。

说这种个性与法兰西民族截然相反, 比与任何一个别的民族都更加严重, 可以由此得到解释: 因为英国人在与别人交往, 甚至在他们自己中间交往时, 放弃了作为法兰西民族最优秀的交往特性的一切可爱之处, 仅仅要求敬重, 此外每个人都想仅仅按照自己的想法生活。——英国人为自己的同胞们建立了庞大的、一切其他民族闻所未闻的慈善机构。——但是, 由于命运而流落到他们那土地上并陷入困境的外国人, 却总是丧生在垃圾堆上, 因为他们不是英国人, 也就是说不是人。

但是, 即便是在他们自己的祖国, 英国人也把自己孤立起来, 他们自己付钱吃饭。与在餐馆吃饭相比, 他们宁可付同样的钱在一个单独房间里独自吃饭, 因为在餐馆里毕竟需要点儿客气。而在地, 例如在法国, 英国人去那里, 只是为了把

① 如毕什教授正确地书写的那样 (根据的是 britanni 一词, 而不是 brittanni 一词)。



所有的道路和旅馆都宣布成可憎的（如D.夏普），他们聚集在这些旅馆里，也只是在他们中间才保持社交。——但奇怪的是，法国人通常喜欢英吉利国民，并敬重地称赞他们，尽管如此，（不曾走出自己国土的）英国人却普遍憎恨和蔑视法国人；这也许不能归咎于邻国的竞争（因为英国认为自己无可争议地胜过法国），而是要归咎于一般的商贸精神，这种精神以形成最重要的地位为前提条件，在该民族的商人中间是很不爱交际的。<sup>①</sup>由于这两个民族就双方的海岸而言彼此邻近，只通过一条海峡（它当然也可以叫做一个海）彼此分开，所以他们相互之间的竞争就毕竟导致了在他们的争斗中的一种以不同的方式来修正的政治个性：一方面是**担忧**，另一方面是**憎恨**；这是它们的互不相容性的两种方式，其中前者的意图是**自保**，后者的意图是**统治**，但在截然对立的情况下要根除另一方。

我们现在可以更简短地来把握对其他民族的个性描绘了。这些民族的国民特性不像前面两个民族那样，多半可以从他们不同的文化种类中得出，反倒要从他们通过其原初不同的部族之混合而来的本性禀赋中得出。

3. 从欧洲血统与阿拉伯（摩尔人）血统的混合中产生的 〔316〕  
西班牙人，在其公共的和私人的举止上都表现出某种**庄重**，甚至农民面对他也以法律的方式顺从的上司，亦表现出对自己**尊严**的一种意识。——西班牙的庄重风度以及甚至存在于他们的

① 商贸精神与贵族精神一样，一般而言自身就是不爱交际的。一间铺子（商人这样称谓他的商行）是通过他的生意与另一间铺子分开的，就像一块**骑士领地**是通过一个吊桥与另一块骑士领地分开，并且无须仪式就拒绝友好往来一样；除非是与受它**保护**的人交往，但这些人在这种情况下不会被视为它的成员。

会话语言中的夸张，都表现出一种高贵的国民自豪。因此，法国的亲密恶作剧完全让他们反感。他们温顺地服从法律，尤其是衷心地服从他的古老宗教的法律。——这种庄重也不妨碍他们在轻松愉快的日子里（例如用唱歌跳舞来开始收获时）来享乐，而且当某个夏夜愉快地跳起凡丹戈舞的时候，也不乏现在有余暇的劳动者们，在大街上伴着这种音乐翩翩起舞。——这是他们好的一面。

较坏的一面是：他们不向外人学习，不为了认识别的民族而旅行<sup>①</sup>；在科学上也许落后几个世纪；对一切改革都困难重重，以可以不工作为荣，具有像斗牛那样的浪漫主义精神情调，像过去的 Auto da Fé [宗教法庭的火刑] 所证明的那样残酷，而且在其鉴赏中部分地表现出非欧洲的起源。

4. 意大利人把法国人的活跃（欢快）与西班牙人的严肃（坚韧）结合起来，而且其审美个性是一种与激情相结合的鉴赏，就像从其阿尔卑斯山眺望迷人的山谷，一方面给勇气提供材料，另一方面给宁静的享受提供材料一样。这种气质在这里不是混合的，也不是散乱的（因为这样它会产生不出个性），而是一种对崇高者情感的一种感性情调，这是就它同时可以与对美的东西的情感相一致而言的。——在他们的神情上，表现出他们的感觉的强烈活动，而他们的面容是表情丰富的。他们的律师面对法庭的辩护如此充满激情，以至于看起来就像是在舞台上的一篇朗诵。

就像法国人在会话鉴赏方面杰出一样，意大利人在艺术鉴

① 一切没有被以自己的眼睛来认识外部世界的无利害好奇心所侵袭、更不想（作为世界公民）移居到外部世界的民族，其精神的局限性就是他们身上的某种具有个性的东西，这使得法国人、英国人和德国人在其他民族面前出类拔萃。

赏方面杰出。前者更喜欢私人娱乐，后者更喜欢公共娱乐：盛大的游行、大型戏剧、狂欢节、化装舞会、公共建筑的豪华、用画笔或者用镶嵌工艺所作的绘画、气势宏伟的罗马遗迹、为了观看也为了在大庭广众之中被观看；但同时（毕竟为了不忘记私利）：汇票、银行和彩票的发明。——这是好的一面：就像威尼斯游艇船夫和那不勒斯流浪汉面对贵人也可以采用的自由一样。 [317]

较坏的一面是：就像卢梭所说的那样，他们在宫殿里谈话，却在老鼠窝里睡觉。他们的茶话会就像一个交易所，其中一个大型聚会的主妇让人递上某种东西供品尝，以便在四处走动中互相传递当天的新闻，为此却不需要友谊，而且只从中挑选出一小部分人共进夜宵。——但糟糕的一面是：拔刀子、拦路抢劫、刺客在宗教避难所躲难、警探玩忽职守等等，这些毕竟不能归咎于罗马人，毋宁说要归咎于其双头政府形式。——但是，这些指责我绝不能为之负责，它们通常是英国人传扬开来的，英国人除了他们自己的宪政之外，不喜欢任何别的宪政。

5. 德国人有一种好个性的名声，亦即诚实和节俭的名声；这是些恰恰不适合于炫耀的特点。——德国人在所有文明民族中最容易并且最持久地服从他们所隶属的政府，并且对于采用了的制度，最远离革新的欲望和反抗。他们的个性是与理智相结合的淡泊，既不对已经采用的制度玄想，也不自己想出一种制度来。在这方面，他们毕竟是一切国土和气候的男子汉，轻而易举地移居国外，并不狂热地迷恋自己的祖国；但是，他们在作为殖民者来到外国的时候，马上就与自己的同乡结成一种公民团体，这个团体通过语言的、部分地也是宗教的统一而使他们融入一个小民族，它在更高的当局之下，在一种宁静的、道德的状态中，以勤奋、整洁和节俭而表现出自己对其他民族

〔318〕的定居点的优越性。甚至英国人对北美的德国人的称赞也是这么说的。

由于淡泊（在好的意义上说的）是冷静思考和在追求自己的目的时坚持不懈、同时忍受得住与此相结合的艰难困苦的气质，所以，对于他们的正确知性和他们的深刻反思的理性的才能，人们所可以期待的，与可以期待于任何别的能够有最伟大的文化的民族一样多；除了机智和艺术鉴赏的领域，他们在这方面也许不能与法国人、英国人和意大利人并驾齐驱。——这是他们在通过坚持不懈的**勤奋**能够达成的东西中好的一面，而且这正好不需要**天才**<sup>①</sup>；天才也远远不具有德国人与健全的知性才能相结合的**勤奋**的那种有用性。——德国人在交往中的个性就是谦虚。他们比任何别的民族都学习更多的外语，是（像罗伯逊所说的那样）博学方面的**批发商**，在科学领域首先发现了许多踪迹，后来才由别人一哄而上来利用；他们没有一种国民的傲慢，像世界主义者一样也不眷恋自己的故乡。但在自己的故乡，他们比任何一个别的民族都更好客（如波斯维尔所承认的）；他们严厉地管教自己的孩子要懂规矩，就像他们在这

① **天才**是**发明**不能教授或者学习的东西的才能。人们完全能够从别人那里学习应当如何较好地分行，但却不能学习应当如何作一首好诗，因为这必须自动地产生自作者的本性。因此，人们不能靠订购或者付足够的钱把它当做工业品来期待它，而是必须把它当做灵感来期待，对于这灵感，诗人自己也说不清他是如何得到的，也就是说，它是一种偶然的意向，其原因他并不知道（scit genius, natale comes qui temperat astrum [守护神知道，他作为旅伴掌控着出生的星辰]）。——因此，天才作为瞬间的、间或显现又消失的现象，不是随意点燃并燃烧任意一段时间的火光，而是像迸发的火星那样闪烁的，这些火星是精神的一种幸运的心血来潮，从生产的想象力中诱发出来。

种情况下也宁可根据自己对秩序和规则的倾向专制地统治自己，而不从事什么革新（尤其是在政府中的擅自革新）一样。——这是他们好的一面。

他们不好的一面是模仿的倾向，很少认为自己是能够原创的（这恰恰是固执的英国人的反面）；但尤其是某种条理癖，〔319〕即绝不按照一种接近平等的原则，而是按照优先权的阶梯和某种等级秩序，来非常认真地给自己与其他国家公民进行分类，并在这种等级图形中，在头衔（高贵者和尊贵者，名门、望族和贵胄）的发明中层出不穷，由于一味拘泥迂腐而奴颜婢膝；当然，这一切都可以归咎于德国国家宪政的形式；但在这里，无须讳言一种评论，即这种拘泥迂腐形式本身的产生毕竟是出自德国人的国民精神和自然倾向：在统治者直到应当服从者之间置放一架阶梯，其中每一级都标上与其相应的声望等级，而那没有营生、但同时也没有头衔的人，就如同所说的那样，什么也不是了；这当然给授予这种头衔的国家带来了点儿什么，但不管这一点，也在臣民们那里激起了限制别人在意见上的重要性的要求。这必定让别的民族觉得好笑，而事实上，这种为了把一个整体置于一个概念之下来把握，而有条理地作出划分的严密性和需要，暴露出天生才能的局限。

※ ※ ※

由于俄国尚不是一个需要对正准备发展的自然禀赋有一个确定概念的国家，而波兰不再是这样一个国家，欧洲的土耳其民族从未是，也将永远不是需要取得一种确定的民族个性的国家，所以，对他们的描绘在这里就可以适当地跳过去。

一般而言，由于这里谈的是各国国民天生的、自然的个性，它可以说就在于人们的混血，而不是其获得的、人为的（或者修饰过分的）个性的特点，所以，人们在描绘个性时必须十分小心谨慎。在处于土耳其人的严酷压迫及其僧侣的并

不温和多少的压迫之下的希腊人的个性中，他们的性情（活跃和轻浮）与他们的体型、相貌和面部特征一样，并没有损失多少，相反，如果宗教形式和政府形式通过幸运的事件使他们获得重建的自由的话，这种特性也许就会重新事实上建立起来。——在另一个基督教民族即亚美尼亚人那里，占统治地位的是某种特殊的商贸精神，亦即徒步从中国边境出发，一直走到几内亚海岸的科尔索海角去做生意，这种精神表明这个有理性且勤勉的民族有一个特殊的起源。这个民族在一条从东北到西南的路线上几乎穿越了整个旧大陆，而且懂得与它所遇到的一切民族和睦相处，与现在的希腊人的轻佻和卑躬屈膝的个性相比，表现出一种优越的个性，这种个性的最初形成我们就不再能够研究了。——也许可以大致上作出这样的判断：各部族（在大的征服时）的混合逐渐地抹去了个性，它不顾一切所谓的博爱主义，对于人类毫无助益。

#### 四、种族的个性

就种族而言，我可以援引宫廷枢密顾问吉尔塔讷在他的著作中（根据我的原理），为阐明和扩展而作的优美且透彻的陈述；——只是对于在同一个种族中可以发觉的家族类型和多样性或者变种，我还想作一些说明。

在这里，大自然使之成为自己的法则的，不是它有意在不同种族的融合中造成相互类似，而是恰好相反，也就是说，在这类种族（例如白人）的某个民族中，不是在种族的形成中让个性一往直前地相互接近，——那样的话最终就只有同一幅肖像，就像用一个铜模印出来的一样——，毋宁说在这类部族中，甚至在同一家族中，在身体和精神上都无限地多样化。——虽然保姆们为了奉承一位长辈而说：“这孩子有这一

点是来自父亲，有那一点是来自母亲”；果真如此，人类生殖的一切形式就会早就用尽了，而且繁衍也就会停滞了，因为交配中的**多产性**是通过个体的异质性来得到补充的。——这样，〔321〕灰白发色（cendrée）绝不是来自一个深褐色头发的人和一个人金黄色头发的人的混合，而是标志着一个特别的家族类型。而大自然自身有充足的储存，不至于由于自己储备的形式贫乏而把一个过去有过的人遣送到世界上来；就像众所周知的那样，亲缘相近也造成不育一样。

## 五、类的个性

要就某种存在者的类来说明一种个性，就需要把他们与我们熟知的存在者置于一个概念之下来把握，而把使他们彼此区别开来的东西当做特性（proprietas）来说明和用做区别的根据。——但是，在把我们了解的一种存在者（A）与另一种我们不了解的存在者（B）进行比较时，由于我们缺少比较的中间概念（tertium comparationis [比较的第三者]），人们在这里怎么能够期望或者要求说明前者的个性呢？——最高的类概念可以是一种尘世的有理性存在者的概念，这样，我们就不能列举这种存在者的一种个性，因为我们对于有理性的**非尘世**存在者没有知识，不能说明他们的特性，并这样来把那种尘世的存在者置于一般有理性的存在者之中来刻画其个性。——所以看起来，说明人类个性这个问题是绝对无法解决的，因为解决必须通过由**经验**对有理性存在者的两个物种作出比较来进行，而经验并没有给我们提供这种比较。

因此，为了在有生命的自然体系中给人指定他的类别，并这样来刻画他的个性，给我们剩下来的无非就是：人有一种他自己给自己创造的个性，因为他有能力按照他自己给自己选取

的目的来使自己完善化；他由此就能够作为赋有**理性能力**的动物（animal rationabile）把自己造就成为一个**有理性的动物**（animal rationale）；——在这种情况下，他首先**保存自己和他的种**；其次，他训练和教诲这个种，**教育它有一种家庭团契**；第三，把它作为一个有系统的（按照理性原则安排的）、对于社会来说恰如其分的整体来**治理**；但在这时，人类与尘世可能的一般有理性存在者的理念相比，其具有个性的东西就是：大自然把**不和的种子**置入人类，并且想要人类自己的理性从这种不和中得出那种**和睦**，至少是向那种和睦的不断逼近，那种和睦虽然在理念中是**目的**，但事实上前者（不和）在大自然的计划中却是一个最高的、我们无法探究的**智慧的手段**：即通过文化的进步，即使伴有人的生活乐趣的诸多牺牲，也造成人的完善化。

在有生命的地球居民中，人通过他利用事物的**技术性禀赋**（与意识相结合的机械禀赋）、通过他的**实用性禀赋**（灵巧地利用别人来达到自己的意图）以及通过他本质中的**道德性禀赋**（按照法则之下的自由原则来对待自己和别人）而与其余一切自然存在者明显有别，而且这三个阶段的每一个都独自就已经能够把人区别开来，具有与其他地球居民有别的个性。

1. **技术性的禀赋**。问题是：人原初是被规定为四足行走（如莫斯卡蒂所提议，也许仅仅是提议作为博士论文题目），还是被规定为两足行走的？——长臂猿、猩猩、黑猩猩等等是不是被规定的（林耐和坎培尔在这一点上彼此争执）？——人是一个食果动物（因为他有一个膜状胃）还是一个食肉动物？——由于他既没有利爪也没有锐齿，因而（没有理性就）没有任何武器，他天生是猛兽还是一种温和的动物？——对这些问题的回答没有什么疑惑。充其量，还可以提出这些问题：



他天生是好社交的动物还是独居的和厌恶邻居的动物？其中后者也许是极有可能的。

第一对人类夫妇已经训练有素地被大自然置放在食物中间，如果不同时赋予他们一种毕竟在我们现在的自然状态中并不具有的自然本能的话，他们就很难与大自然保存种的远见相一致。第一个人会在他遇到的第一个池塘里淹死；因为游泳已经是人们必须学习的一种艺术；或者，他会享用毒根和毒果，从而不断地有丧命的危险。但是，如果大自然给第一对人类夫妇植入了这种本能，他们怎么可能未把它遗传给自己的孩子？这种事情毕竟现在从未发生啊！

虽然鸣禽都教给幼鸟某些鸣曲，并通过传承把它们延续下去，以至于一只还未睁眼就被从巢中取出并喂大的孤独的鸟，在它长大后就没有鸣曲，而只有某种天生的嗓音。但是，那第一首鸣曲是从哪里来的呢？<sup>①</sup>因为它不是学来的，而如果它是按照本能产生的，为什么鸟不把它遗传给幼鸟呢？

人作为一种有理性的动物，其个性刻画已经出现在他的手、手指和指尖的形状和组织上，部分地在于构造，部分地在于细腻的感觉。这样，大自然就使人灵巧起来，这不是为了利

① 人们可以与林耐爵士一起为自然考古学接受这种假设：从覆盖着整个地球的茫茫大海中，首先在赤道下面耸起了一个岛屿来作为山峰，从这个山峰上逐渐产生出从其低岸边的赤道炎热直到其峰顶的极地寒冷的所有气温阶段，连同与它们相适应的植物和动物。说到所有种类的鸟，鸣禽模仿着如此多种多样声部的天生嗓音，并且只要它们的喉咙允许，就把每一种与另一种结合起来，由此每一种鸟类都形成了自己确定的鸣曲，此后就通过教授（像一种传统那样），一只鸟把这鸣曲传给另一只；人们也发现，不同的国度里的燕雀和夜莺的鸣啭也有一些不同。

用事物的一种方式，而是不确定地为了所有方式，因而是为了使用理性。人作为一种**有理性的动物**，其类的技术性的禀赋或者灵巧禀赋就是以此为标志的。

2. 由文化而来的文明化，尤其是交往特性的**实用性禀赋**，以及人类的自然倾向，即在社会关系中走出单凭个人暴力的粗野状态，并成为一种有教养的（尽管还不是有道德的）、注定和睦的存在者，这如今是一个更高的阶段。他能够并且需要在〔324〕**教导和管束（纪律）中接受教育**。这里（赞成或者反对卢梭）就有一个问题：人类的个性按照其自然禀赋，在其本性的**粗野状态**中是否比在后果难以预料的文化艺术状态中处境更好？——首先必须注意：在其余一切各凭自己的动物那里，每个个体都实现着它的全部规定性，但在人这里，顶多只有类才能做到，以至于人类惟有通过在一系列无穷多的世代中的**进步**，才能努力追求自己的规定性；在这里，目标对他来说毕竟永远处在展望之中，尽管如此，对这个最终目的**趋势**虽然也许经常受到阻挠，但绝不可能完全倒退。

3. **道德性的禀赋**。这里的问题是：人是天生善的，还是天生恶的，还是在他落入这双或者那双塑造他的手中时（*ceruus in vitium flecti etc.* [把蜡一般的他捏弄成罪恶……])，天生对于善或者恶都同样易于接受。在后一种情况中，类自身就没有个性。——但是，这种情况是自相矛盾的；因为一个被赋予实践理性能力和其任性的自由意识的存在者（一个人格），即使处于一个义务法则之下的最模糊的表象中间，处于他受到或者通过他别人受到公正或者不公正待遇的情感（这种情况下就叫做道德情感）之中，也发现自己在这种意识之中。这已经甚至是一般人性的**理知个性**，而且就此而言，人按照其天生禀赋（天生）是善的。但是，由于毕竟经验也表现出，在他里面有一种积极欲求不允许的东西的倾向，尽管他不

知道这是不允许的，也就是说，一种对恶的倾向，这种倾向如此不可避免地、如此早地表现出来，只要人开始运用自己的自由，因此也可以被视为天生的，所以，人按照他的**可感的个性**也可以被评判为（天生）恶的，这在论及**类的个性**时并不自相矛盾；因为人们可以假定，类的自然规定性在于向着更善的不断进步。

就人的规定性而言的实用人类学的总体和人的培养的个性法如下：人由于自己的理性而被规定为与人们一起处在一个社会中，并在社会中通过艺术和科学来使自己受到**教化、文明化和道德化**，无论他**消极地**沉溺于他称之为幸福的安逸和舒适生活的诱惑的那种动物性倾向有多大，他倒是**积极地**在与因他本性的粗野而纠缠着他的障碍的斗争中使自己配得上人性。 [325]

因此，人必须被**教育**成善的；但是，应当教育他的人又是一个还处在**本性粗野**状态、如今却要造成他自己所需要的东西的人。所以就有不断偏离自己的规定性和一再重新回到自己的规定性。——我们要列举解决这个问题的种种困难及其种种障碍。

## 1

人的第一种**肉体规定性**就在于人保存自己作为动物种类的类的冲动。——但在这里，人发展的自然阶段并不已经与公民性的阶段相吻合。按照前者，他在自然状态中至少在15岁就受到**性本能的驱动**，并且也有能力生育和保存他的种。按照后者，他（就平均值来说）在20岁之前却很难敢于这样做。因为即使少年人足够早地有能力满足他和一个女人作为世界公民的偏好，但他毕竟还远远没有能力作为国家公民来维持他的妻儿的生活。——他必须学会一种营生，有人垂顾，以便与一个

女人开始一种家庭生活；但在较为精练的民族类型中，在他成熟得足以达到自己的规定性之前，大概也要有25年的时光流逝。——于是，他用什么来填充这段被迫节欲和不自然节欲的时间空白呢？几乎只有恶习。

## 2

作为一种使人性高尚的文化，对科学的冲动在人类的整体中并不与寿命成比例。一位至今还在文化中深入钻研、以求扩展文化领域本身的学者被死神召走了，初学者取代了他的位置，而初学者在迈进了同样的一步之后，在其生命终结之前不久又把自己的位置转让给另一个人。——如果像阿基米得、牛顿或者拉瓦锡这样的人，以其勤奋和才能，受到大自然的眷顾，再延长寿命一个世纪而生命力不减，那会有多么大量的知识、有怎样的新方法的发明已经现成摆在这里？但是，人类在科学上的进步总是未完成的（在时间上），并且由于倒退而得不到保障，由于期间出现的颠覆国家的野蛮，科学的进步总是受到这种倒退的威胁。

## 3

就幸福而言，人类似乎同样很少达到它的规定性；人的本性驱使人不断地去追求幸福，但理性却把他限制在配享幸福的条件，亦即道德之上。——人们同样不可以把卢梭对敢于走出自然状态的人类的忧郁的（情绪恶劣的）描述视为宣扬重新回到自然状态和回到森林，并把这当做他的真实意见，他是在表述我们人类进入不断逼近自己规定性的轨道的困难；人们不会凭空捏造出这种描述。古代和现代的经验必定使每个对此加以思考的人都感到困窘和怀疑，我们人类的状况是否在某个时候会变得好一些。

卢梭有三篇文章谈到损害：1. 从大自然走出、走进文化通过削弱我们的力量给我们人类造成的损害；2. 文明化通过不平等和相互压迫所造成的损害；3. 自以为的道德化通过反自然的教育和思维方式的畸形所造成的损害；——这三篇文章，依我说是把自然状态表现为一种天真无邪的状态（天堂的守门人拿着火剑阻挡人们重新退回到这种状态），它们只是充当他的《社会契约论》、《爱弥儿》和《萨伏依副主教的自白》的导线罢了，要从我们人类通过其自己的罪过给自己罩上灾祸的迷宫中走出。——卢梭在根本上并不想让人重新回到自然状态，而是让人从他现在所处的阶段上回顾。他假定：人天生（如其可以遗传）是善的，但却是以否定的方式，亦即并非自动地和有意地是恶的，而是仅仅在被恶的或者不适当的向导所传染和腐蚀的危险中才如此。但是，由于为此就又要要求有好人，他们自己必须是被教育成好人的，而且他们中也许将没有一个人不在自身中具有（天生的或者招来的）败坏之处，所以，我们人类的道德教育问题不仅在程度上，甚至在原则的性质上都依然未得到解决，因为人类天生的恶的倾向也许受到普遍人类理性的谴责，可能的话也受到抑制，但毕竟没有由此被根除。

[327]

※ ※ ※

在人类中人为地把善的禀赋提高为其规定性的最终目的，其最高程度就是一种公民宪政；在公民宪政中，毕竟动物性比纯粹的人性在表现上更早，并且归根结底也更强有力，而驯服的牲畜只是通过使其弱化才比野兽对人更有用。自己的意志随时都在对其邻人的厌恶中爆发，并且在任何时候都致力于实现自己对无条件自由的要求，即不仅是独立的，而且是凌驾于其他天生与自己平等的存在者的至上主宰；这一点，人们甚至在

极小的孩童身上就已经觉察<sup>①</sup>；因为大自然在他身上致力于从文化引导到道德性，而不是致力于（像理性所规定的那样）从道德性及其法则开始，引导到一种着眼于此的合目的的陶冶；这不可避免地造成一种颠倒的、反目的的倾向：例如，如果本来应当必然地是一种道德陶冶的宗教课，以仅仅是培养记忆力的历史陶冶开始，并徒劳地试图由此得出道德性的话。

人类在其类的整体上的教育，也就是说，是集体而言的（universorum），不是所有个人（singulorum）的整体，在其中人群不是一个体系，而只是一个收拢起来的聚合体，这种教育着眼于追求一种公民的、应当基于自由原则、但同时也基于

① 一个刚刚出生的婴儿让人听到的喊叫，并不带有悲伤的腔调，而是带有愤慨和激怒的腔调；这并不是因为什么使他痛苦，而是因为什么使他恼怒；大概是因为他想运动，并感到他在这方面的无能就像是一种束缚，夺去了他的自由。——大自然让婴儿大声喊叫着降生到这个世界，它会有一种什么样的意图呢？这在原始的自然状态中毕竟对于婴儿和母亲来说是极其危险的。因为这甚至会招引来一匹狼、一头野猪，趁母亲不在或者因分娩而乏力时把婴儿吃掉。但是，除了人（像他现在这样）之外，没有任何动物在降生时大声地宣布自己的存在；这似乎是大自然的智慧为了保存种而这样安排的。因此，人们不得不假定：在大自然的早期阶段，就这种动物种类（亦即粗野时期）而言，婴儿在其出生时的大声喊叫还不存在；因此只是后来，才出现第二个阶段，其时双亲已经达到为家庭生活所必需的那种文化；我们却不知道，大自然是怎样以及它通过哪一些共同起作用的原因造成了这样一种发展。这种说明可以走很远，例如导向这样一种思想：是否继续这个第二阶段之后，由于重大的自然剧变，还可以有第三个阶段；其时一只猩猩或者一只黑猩猩把用来行走、用来触摸对象和用来说话的器官培养成人的肢体构造，其内部包含着一个使用知性的器官，并通过社会文化逐渐地发达起来。

合法的强制原则的宪政，人毕竟只能期待于神意，也就是说，期待于一种智慧，这智慧虽然不是他的智慧，但毕竟是他自己的理性的那个（由于他自己的罪过而）无力达到的理念，——这种自上而下的教育，依我说是有益的，但却是粗暴的，是对大自然的严厉的、通过诸多不幸并且临近毁灭整个人类的改造，亦即把人并非有意要的、但一旦存在就继续保持下去的善，从永远自己与自己内在分裂的恶里面产生出来。神意指的正是这种智慧，它是我们在那些不断地促成自己物种的毁灭、尽管如此又总是保护它的有机自然存在者的物种的保存中，怀着惊赞知觉的，但并不因此就假定在预先的关怀中有一个更高的原则，比我们假定为了保存植物和动物已经在使用的原则更高。——此外，人类应当并且能够是自己幸福的创造者；只不过这一点不能先天地从我们关于人类已知的自然禀赋推论出来，而是只能从经验和历史中，以某种有根据的期望推论出来，之所以有根据，乃是因为必须不对人类向着更善的这种进步绝望，而是（每一个人，只要轮到他头上）以一切聪明和道德光芒来促进向这个目标的逼近。〔329〕

因此可以说：人类的第一个性就是作为理性存在者的能力，亦即既为他的人格，也为大自然将他置于其中的社会，创造一种一般而言的个性；但这已经以他里面的一种有益的自然禀赋和一种对善的倾向为前提条件，因为恶（由于恶自身带有与自己的冲突，不允许自己有常驻的原则）是没有个性的。

一个有生命的存在者的个性，就是从中可以预先认出他的规定性的那种东西。——但是，人们可以把这假定为作为原理的自然目的：大自然要每个造物都通过其本性的一切禀赋合目的地为了它而得到发展，来达到它的规定性，以便即使不是每个个体，也是物种来实现大自然的意图。——在无理性的动物那里，这种情况是现实地发生着的，并且就是大自然的智慧；

但在人这里，却只是类才达到这一点；对此，我们在尘世的有理性存在者中间只知道一个类，亦即人类，而在人类中也只知道大自然对这个目的的一种倾向，亦即通过人类自己的活动有朝一日实现从恶到善的发展：这样一个前景，如果不是自然剧变一下子打断它的话，是能够以道德上的（对促成那个目的的义务来说充分的）**确定性**来期待的。——因为正是人，也就是说，虽然败坏了、但毕竟赋有发明才能、同时也赋有一种道德禀赋的有理性存在者，随着文化的增进只会越来越强烈地感受到他们相互之间自私地造成的灾祸，而且由于他们在自己面前看不到对付这些灾祸的任何别的手段，除非使（个别人的）私人感觉服从（所有人联合起来的）共同感，尽管不情愿也服从一种（公民强制的）纪律，而他们只是按照由他们自己所立的法来服从这种纪律的，所以他们通过这种意识感受到自己高尚起来了，亦即属于适合于人的规定性的类，就像理性在理想中把这规定性介绍给人那样。

### 对人类个性的描述的基本特征

1. 人并不像家畜那样被规定属于一个畜群，而是像蜜蜂那样被规定属于一个蜂房。——这是一种成为某一个公民社会的一个成员的**必然性**。

建立一个公民社会的最简单、最少矫揉造作的方式，是在这个蜂房里只有一位蜂王的方式（君主制）。——但是，许多这样的蜂房相互并立，很快就作为盗蜂彼此争斗（战争），毕竟不像人所做的那样，为了通过与其他蜂房的联合来加强自己的蜂房——比喻到此为止——；而是仅仅为了自己，用计谋或者暴力来利用别人的勤奋。每一个民族都试图通过奴役相邻的民族来加强自己；而这就是扩张欲，或者在没有抢在别的民族之先的时候，对被别的民族吞并的恐惧。这样，我们人类的内部或者



外部战争，哪怕是一种如此巨大的灾祸，却毕竟作为神意的一种机制，在相互冲突的力量虽然通过摩擦彼此造成损失，但却由于别的动机的碰撞或者牵引而被长时间地保持在合规则的进程之中的时候，同时是从原始的自然状态过渡到公民状态的动机。

2. **自由和法律**（通过它来限制自由）是公民立法绕之旋转的两个枢纽。但是，为了使法律有效果而不是空喊，就必须加上一个中介<sup>①</sup>，亦即与那两个枢纽相联结，使这些原则产生结果的强制力。——但现在，人们可以设想强制力与前两者的四种组合：

- A. 没有强制力的法律和自由（无政府状态）；
- B. 没有自由的法律和强制力（专制主义）；
- C. 没有自由和法律的强制力（野蛮状态）；
- D. 有自由和法律的强制力（共和国）。

[331]

可以看出，惟有最后一种理应被称为真正的公民宪政；但在这里，人们所说的并不是三种国家形式中的某一种（民主制），而是把共和国仅仅理解为一个一般而言的国家。有个古老的法理：Salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto [国家（并非众公民的）的福利应当是最高的法律]，它并不意味着：共同体的感性之福（众公民的幸福）应当用做国家宪政的至上原则；因为这种安康是每个人根据自己的私人偏好这样或者那样描绘的，根本不适合成为某一个要求普遍性的客观原则。相反，那句箴言所说的无非是：**理智之福**，即维持既存的国家宪政，是一个一般而言的公民社会的最高法律；因为这个社会惟有通过那种宪政才存在。

人类的个性，就像它从一切时代的经验和在一切民族中间

① 类似于一个三段论中的中项，它把主词和谓词联结起来、产生出三段论的四个格。

可以辨识的那样，就是这种个性：人类，就集体（作为人类的一个整体）而言，是一个前后相继和同时并存的人群，这些人不能缺少和平共处，但尽管如此又同时不能避免相互不断憎恶；因而感到自己被大自然规定为通过在出自他们自身的法律之下的相互强制，结成一个不断受分裂威胁、但却普遍地向着一个世界公民社会（世界主义）进步的联合体，但这个自身无法达到的理念却不是一个建构性的原则（期待在人们最强烈的作用和反作用中间有一种和平的原则），而仅仅是一个范导性的原则，即并非毫无根据地去猜测对这个理念的一种自然趋势，努力把把这个理念作为人类的规定性来追求。

如果有人问：依我说，是应当把人类（如果人们把人类作为一个有理性的地球存在者的物种，与其他行星上有理性的存在者相比较，设想为产生自惟一造物主的一群造物，那么也可以把人类称为种族）视为一个好的种族还是视为一个糟糕的种族，那么，我就不得不承认，对此没有多少可以夸口的。毕竟，某人如果不是仅仅在古老的历史中，而是在当今的历史中把人们的行为收入眼帘，他就会虽然经常试图在他的判断中愤世嫉俗地充当提蒙，但更经常而又中肯得多地充当摩摩斯，觉得在我们人类的个性特征中愚蠢比恶意更为突出。但是，由于愚蠢与恶意的某种特征相结合（它在这种情况下就叫做呆气），在我们人类的道德相面术中是不可忽视的，所以，仅仅从每一个聪明人觉得必需的思想的一个相当部分被隐瞒起来，就已经可以足够清晰地看出，在我们的种族里每个人都觉得陷入了心存戒备、不让人完全看透自己真实面目的境遇；这已经暴露出我们人类相互敌视的倾向。

也许会有这样的情况：在别的某个行星上存在着一些有理性的存在者，他们只能有声地思维，也就是说，在醒着时和在梦中一样，不论他们在社交中还是在独处时，不同时说出来就

不能有任何思想。这会是怎样一种与我们人类不同的相互关系呢？如果他们并不都是天使般的纯洁，那就无法预料他们能够如何和睦相处，一个人如何对别人能有一些敬重，并能够相互容忍。因此，虽然要了解别人的思想，但却不流露自己的思想，这已经属于一个属人造物的原初构成，属于他的类概念了；在这种情况下，这种较为正派的特点就这样免不了逐渐地从伪装推进到有意的假象，并最终一直到撒谎。在这种情况下，这就会是我们人类的一幅漫画，它不仅授权善意地嘲笑人类，而且授权在构成人类个性的东西上表示蔑视，亦即授权承认，有理性的尘世存在者这个种族在其他（不为我们所知的）种族中不配有一个值得尊重的地位<sup>①</sup>——如果不恰恰是这种拒斥的判断显露了我们心中的某种道德禀赋、理性的某种天生要 [333]

① 弗里德里希二世按照功绩而器重杰出的苏尔策，并委托他管理西里西亚的教育机构。他有一次问苏尔策，事情进行得怎么样了。苏尔策回答说：“自从人们在（卢梭的）人本性善的原理上继续努力以来，事情就开始好转了。”“啊，”国王说，“mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race a laquelle nous appartenons [我亲爱的苏尔策，您根本不了解这个包括我们在内的该死的种族]。”——属于我们人类个性的还有：人类在追求公民宪政的时候也需要一种通过宗教而来的纪律，以便通过内在的（良知的）强制来造成通过外在的强制所不能达到的事情；因为人的道德禀赋在政治上被立法者利用，这是属于人类个性的一种倾向。但如果在民族的这种纪律中，道德不是先行于宗教，那么，宗教就使自己成为道德的主宰，而章程性的宗教就成为信仰专制之下的国家强权（政治）的一个工具；这是一种不可避免地败坏个性、并诱使用欺诈（被称为政治手腕）来进行统治的灾祸；对此，公开表白自己只不过是国家的最高公仆的那位伟大君王，也唉声叹气地私下承认不能隐瞒事情的反面，但他却原谅自己，把这种败坏归咎于那个叫做人类的糟糕种族。

求的话，即甚至努力反对那种倾向，因而不是把人类展示为恶的类，而是展示为有理性存在者的一个从恶到善不断进步、在阻力之下奋起向上的类；这样，它的意愿总的来说是善的，但实现却变得困难，因为目的的达到不是靠个人的自由协调，而是惟有通过不断进步地把地球公民组织进并且组织成作为一个世界主义地结合起来的体系的类，才能够有希望。

## 中德人名对照表

阿伯拉尔	Abaelard	阿痕霍尔兹	Archenholz
阿基米得	Archimed	阿兰	Allais
阿鲁埃	Arouet	艾迪生	Addison
爱尔维修	Helvetius	艾哈德	Erhard
爱斯特	Este	奥西恩	Ossian
巴拉蒂尔	Baratier	巴勒蒂	Baretti
巴特勒	Butler	保罗	Paulus
鲍姆嘉登	Baumgarten	贝亚尔	Bayard
本格尔	Bengeln	毕什	Büsch
毕兴	Büsching	柏拉图	Plato
波里塔努斯	Politanus	勃卢冒尔	Blumauer
波舒哀	Bossuet	波斯特鲁	Postellus
波斯维尔	Boswell	波塔	Porta
布尔	Bull	布丰	Buffon
布莱尔	Blair	布赖特科普夫	Breitkopf
布劳恩	Brown	布里隆	Bourignon
布鲁门巴赫	Blumenbach	查理二世	Karl II
查理十二	Karl XII	达·芬奇	Da Vinci
德米特里	Demetrius	第欧根尼	Diogenes
俄尔甫斯	Orpheus	厄洛斯	Eros

菲尔丁	Fielding	伏尔泰	Voltaire
弗兰克	Frank	弗里德里希	Friedrich
哥伦布	Columbus	哈勒	Haller
哈曼	Hamman	海德格	Heidegger
海灵顿	Harrington	海奈克	Heinecke
豪森	Hausen	赫尔蒙特	Helmont
贺拉斯	Horatius	荷马	Homer
霍夫斯特德	Hofstede	胡弗兰德	Hufeland
吉尔塔讷	Girtanner	卡托	Cato
凯瑟琳	Keyserling	坎培尔	Camper
克拉维乌斯	Clavius	柯勒乔	Correggio
克利斯蒂娜	Christina	克伦威尔	Cromwelle
科耶尔	Coyer	库克	Cook
奎因	Quin	拉法特	Lavater
拉·科斯特	La Coste	拉瓦锡	Lavoisier
莱布尼茨	Leibniz	莱尔	Reil
莱斯	Less	理查逊	Richardson
利希滕贝格	Lichtenberg	林耐	Linnäus
罗伯逊	Robertson	罗彻斯特	Rochester
洛克	Locke	卢克莱修	Lucrez
罗兰	Roland	卢梭	Rousseau
马格里阿贝奇	Magliabecchi	马蒙特尔	Marmontel
门德尔松	Mendelssohn	门格斯	Mengs
蒙台涅	Montaigne	弥尔顿	Milton
摩丹特	Mordaunt	莫尔	Morus
莫里哀	Moliere	摩摩斯	Momus
莫斯卡蒂	Moscato	尼禄	Nero
尼古莱	Nicolai	牛顿	Newton

帕拉戈尼亚	Palagonia	帕斯卡	Pascal
佩尔修	Persius	佩里松	Perisson
佩托	Petau	皮科	Pico
蒲柏	Pope	普劳图斯	Plautus
切斯特菲尔德	Chesterfield	撒格拉莫佐	Sagramoso
莎士比亚	Shakespeare	施泰恩	Sterne
施托伊德林	Stäudlin	施瓦茨	Schwarz
施魏登贝格	Schwedenberg	斯卡里吉尔	Scaliger
斯密	Smith	斯维夫特	Swift
苏尔策	Sulzer	苏格拉底	Sokrates
苏拉	Sylla	忒耳西忒斯	Thersites
特拉松	Terrasson	特鲁布列特	Trublet
提蒙	Timon	威尔曼斯	Wilmans
韦尔讷	Woellner	维吉尔	Virgil
维利	Veri	威廉二世	Wilhelm II
沃尔夫	Wolff	西塞罗	Cicero
西绪福斯	Sisyphus	休谟	Hume
亚伯拉罕	Abraham	雅各一世	Jakob I
亚里士多德	Aristoteles	扬	Young
伊壁鸠鲁	Epikur	约翰逊	Johnson
尤维纳利斯	Juvenal		

## 后 记

在炎炎的夏日里，终于完成了这一卷的翻译。

与前面几卷晦涩的文字相比，本卷的大部分内容，可以说是直接来源于康德对人生的观察和思考。以前虽也浏览过这两篇文章，却是浮光掠影，未及细细品尝。此番逐字逐句地翻译，感觉自是大不相同，仿佛有一股亲切的生活气息扑面而来，时而忍俊不禁，时而扼腕长叹。委实想不到，毕生罕有离开哥尼斯贝格、一向被人视为老学究的康德，对生活居然有如此细腻的感受。中国人说：秀才不出门，便知天下事。康德也说：住在哥尼斯贝格，即便不出门游历，亦可获得丰富的世界知识。翻译这样的著作，不啻为一种享受。

本书的翻译，得到了中国人民大学“985工程”哲学社会科学创新基地的经费支持。

李秋零

2007年7月23日

于中国人民大学佛教与宗教学理论研究所