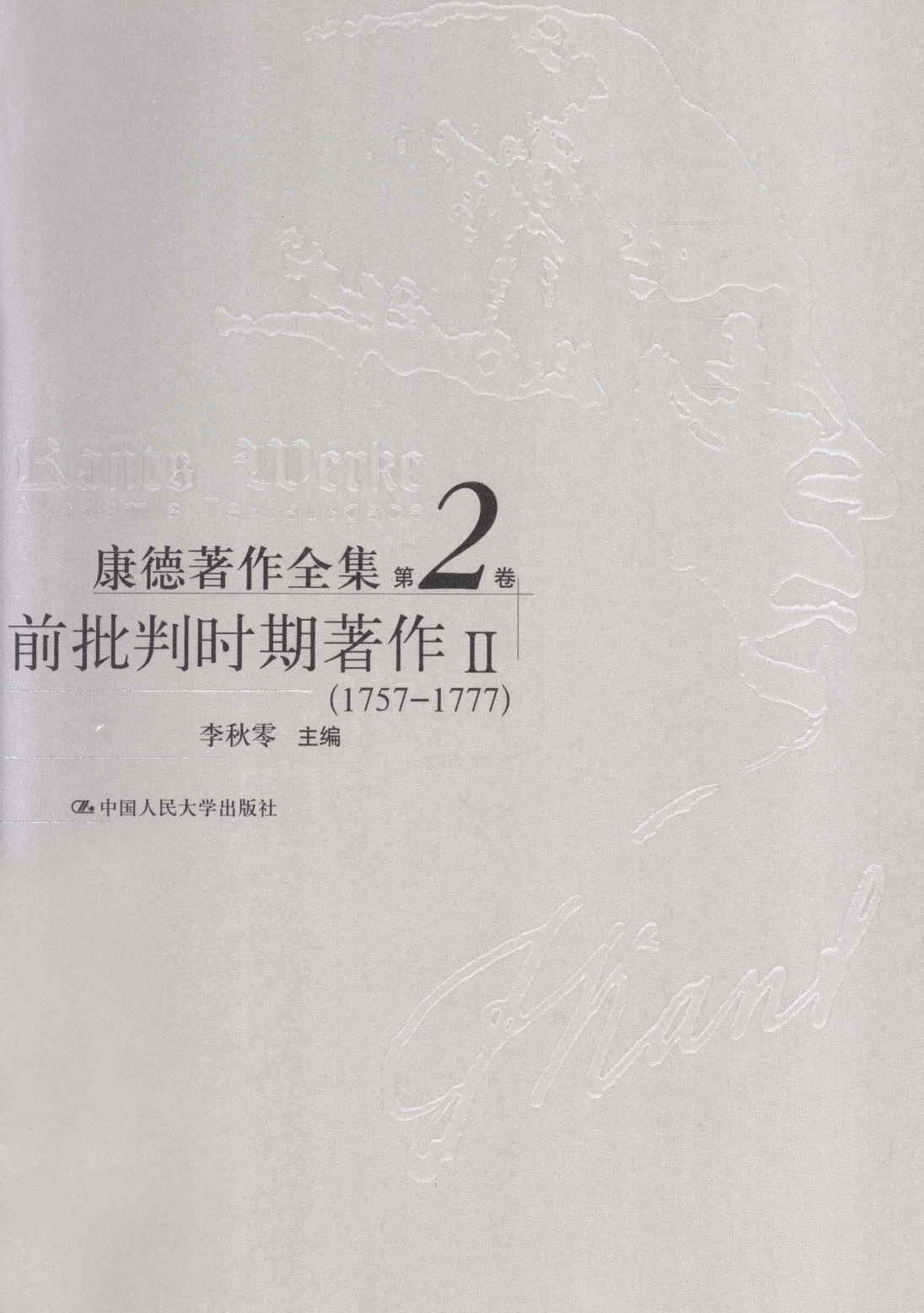



Kants Werke
Akademische Textausgabe



康德著作全集 第2卷

前批判时期著作 II
(1757-1777)

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2卷

前批判时期著作 II

(1757-1777)

李秋零 主编

中国人民大学出版社



目录

1757 年		
自然地理学课程 / 李秋零 译	_____	003
1758 年		
运动与静止的新学术概念 / 李秋零 译	_____	017
1759 年		
试对乐观主义作若干考察 / 李秋零 译	_____	031
1760 年		
约翰·弗里德里希·冯·丰克先生的夭亡 / 李秋零 译	_____	041
1762 年		
四个三段论格的错误繁琐 / 李秋零 译	_____	051
1763 年		
证明上帝存在惟一可能的证据 / 李秋零 译	_____	071

前言	072
第一章 证明上帝存在的证据	077
考察一 论一般存在	077
考察二 论以一种存在为前提条件的内在可能性	084
考察三 论绝对必然的存在	088
考察四 上帝存在的一种证明的证据	095
第二章 论这种证明方式特有的广泛用途	100
考察一 后天地从在事物的本质中感知到的 统一性推论到上帝的存在	100
考察二 把万物对上帝的依赖性区分为道德 的依赖性和非道德的依赖性	107
考察三 借助或者无须大自然的秩序论世界 上的事物对上帝的依赖性	110
考察四 在按照大自然的进程判断一个世界 的完善时运用我们的证据	114
考察五 通常的自然神学方法的不足	122
考察六 经过改进的自然神学方法	129
考察七 宇宙起源学	143
考察八 论神的充足性	156
第三章 除了上述证据之外，不可能有别的证明 上帝存在的证据	160

将负值概念引入世俗智慧的尝试 / 李秋零 译	168
前言	169
第一章 对负值概念的一般解释	173
第二章 从世俗智慧中列举出现负值概念的实例	180
第三章 能够为所说的概念运用于世俗智慧的对象 作准备的一些考察	188
1764 年	
关于美感和崇高感的考察 / 李秋零 译	207
第一章 论崇高感和美感的不同对象	208
第二章 论人身上崇高和美的品性	211
第三章 论两性相对关系中美与崇高的区别	229
第四章 就其建立在不同的崇高感和美感之上论 各种民族特性	244
试论大脑的疾病 / 李秋零 译	258
西尔伯施拉格《1762 年 7 月 23 日出现的火流星的 理论》一书述评 / 李秋零 译	272
关于自然神学与道德的原则之明晰性的 研究 / 李秋零 译	275

引言	276
考察一 在数学认识中和在哲学认识中达到确定性的方式的一般比较	277
考察二 在形而上学中达到最大可能的确定性的惟一方法	284
考察三 论形而上学确定性的本性	292
考察四 论自然神学和道德的最初根据所能够获得的明晰性和确定性	298

1765 年

1765—1766 年冬季学期课程安排的通告 / 李秋零 译	307
--------------------------------	-----

1766 年

一位视灵者的梦 / 李秋零 译	319
一个在论述方面承诺甚少的准备性报告	320
第一篇 独断论的	322
第一章 一个人们可以随意解开或者砍开的错综复杂的形而上学之结	322
第二章 开启与灵神世界联系的秘密哲学的断简	332
第三章 反神秘宗教：断绝与灵神世界之联系的普通哲学之断简	345

第四章	从第一篇的全部考察得出的理论上的结论	351
第二篇	历史学的	356
第一章	一个故事，其真实性凭读者任己意探询	356
第二章	一个空想者经过灵神世界的迷狂之旅	360
第三章	从整个考察得出的实用结论	372
1768 年		
	论空间中方位区分的最初根据 / 李秋零 译	379
1770 年		
	论可感世界与理知世界的形式及其原则 / 李秋零 译	389
第一章	论一般世界的概念	391
第二章	论可感事物和理知事物的区别	397
第三章	论可感世界的形式的原则	405
第四章	论理知世界的形式的原则	415
第五章	就数学中感性的东西和理性的东西而言 论方法	420

1771 年

莫斯卡蒂《论动物与人之间身体上的本质区别》

一文述评 / 李秋零 译 _____ 435

1775 年

论人的不同种族 / 李秋零 译 _____ 441

1776—1777 年

有关博爱学院的文章 / 李秋零 译 _____ 459

中德人名对照表 _____ 465

后记 _____ 469

伊曼努尔·康德

1757年

自然地理学课程

1757 年

自然地理学课程 纲要与预告

附录 对一个问题的
简短考察：
我们这个地区的西风湿润，
是否因为它吹过了一片辽阔的海洋？

伊曼努尔·康德硕士

李秋零 译

我们经过了启蒙的时代的理性鉴赏力大概已经变得如此普遍，以至于可以假定，只能发现很少一些人，对了解地球还处于他们视野之外的其他地区所拥有的自然奇异现象漠不关心。轻信的惊赞这个无休无止的幻象的保姆，让位于小心谨慎的求证，由此使我们能够从令人信服的证据中得出可靠的知识，不致陷入未达到自然奇异现象的正确科学却误入一个虚构故事世界的危险，这也可以看做一个不小的进步。〔3〕

对地球的考察主要有三种。数学的考察把地球看做一个差不多球形的、没有造物的天体，它衡量这个天体的大小、形状和在它上面必须设想的各种周围。政治的考察了解各个民族、人们彼此之间由于政府形式和行动以及相互的利害关系而形成的共同体、宗教、习俗等等。自然地理学仅仅考察地球的自然特性以及地球上有什么：海洋、陆地、山脉、河流、大气圈、人、动物、植物、矿物。但是，所有这一切并不具有各部分中的完备性和哲学上的精确性，那是物理学和自然史的事情；相反，它们却具有一个旅行家的理性求知欲，他到处寻访奇异的、非同寻常的、美妙的东西，比较自己积累起来的考察，反复思考自己的计划。

相信我已经说明，地球考察的前两种类型已经发现了足以使一个求知欲强的人能够以一种十分轻松的方式继续前进的辅助材料。惟独在第三种类型中，一种完备的、正确的见识将需要更多的辛劳、遇到更多的障碍。这方面有用的信息散见于许多鸿篇巨著之中，而且还缺少一部能够使这门科学适宜于教学应用的教材。因此，我在自己的学术讲座一开始就作出决定，以一个总括性的纲要为指南，分为若干专题讲授这门科学。为了满足听众，我以半年的课程讲授了这个总纲。在此之后，我大大地扩充了自己的计划。我取材于所有的原始资料，翻阅了所有的藏书，除了瓦伦、布丰和卢罗夫关于自然地理学的一般〔4〕

理由的著作所包含的东西之外,还通读了一些精明强干的旅行家关于各个国家的最基本的描绘、各种旅行的普遍历史、格廷根的新旅行文集、汉堡画报和莱比锡画报、巴黎科学院和斯德哥尔摩学院的文集等,以所有与此目的有关的东西构建了一个体系。我在这里就此提供一个简明的纲要。人们将能够作出判断,是否可以在这些事情上一无所知,却不会损害一个学者的声誉。

自然地理学概要

绪 论

简要地对地球就其形状、大小、运动以及由于运动而必须予以考虑的周圈进行考察,但并不涉及属于数学地理学的那种详尽性。所有这些都地球仪上指明,同时简要地说明海洋、陆地和岛屿的分布,它们的大小比例,气候,经度、纬度、一日的长度和四季的概念。

〔5〕

讨 论

第一章

自然地理学概论

第一节 论海洋

海洋分为大洋、陆间海和湖泊。关于群岛。关于海湾、海



峡、港口、停泊地。关于海底及其性质。关于不同海洋海底深度的相互比较。关于铅锤和潜水钟罩。打捞沉海物品的方法。关于海水压力。关于海水的含盐性。对海水含盐的原因的不同见解。海盐的烹调。淡化海水的方法。关于透明性、发光体、发光体的颜色以及颜色差异的原因。关于海水在不同深度的冷暖。整个世界的海洋是否在其所有部分都是同样的高度。为什么海洋没有被河流灌注得更满。海洋和湖泊是否有地下的通道。海洋由风暴引起的运动。这种运动能扩展到什么深度。最不平静的海洋和湖泊。关于落潮和涨潮。落潮和涨潮的规律及原因。与这些规律的偏离。海洋的普遍运动。这些运动如何由于海岸和礁石而被改变。关于海流。关于海涡流。海涡流的原因。关于海峡中水的流动。关于冰海。浮动的冰原。北方的漂木。其他一些奇异现象。关于礁石和沙洲。关于内陆海和沼泽。奇异的湖泊，例如契尔克尼兹湖等等。

第二节 陆地与岛屿的历史

关于不为人知的陆地，它们或者是完全不为人知，或者是部分地不为人知。以一个系统化的概念考察山、山脉、陆地和岛屿。关于余脉、半岛、地峡。全世界最著名的山的相对高度。在不同地区的山顶上所作的各种各样的考察。关于冰洲和瑞士的冰原。测量它们的高度的方法。关于自然的和人工的高地与深谷。关于土块的结构。它们的质料的层次。次序与位置。关于矿脉。关于不同深度的冷、暖与空气。全世界的地震和活火山的历史。对岛屿的考察，既包括那些被确定无疑地认作岛屿的，也包括那些还成问题的岛屿。

第三节 泉和井的历史

关于它们的起源的不同假设。使人认识这种起源的考察。周期性流淌的泉。石化泉、矿泉、温泉与极冷的泉。关于渗水。可点燃的井。关于石油。泉的变化、产生和消失。关于井的开采。

第四节 河流与溪水的历史

河流的起源。地球上最奇异的河流在其长度、流速、流量方面的比较。关于它们的流向、落差的大小、涨水、泛滥、堤坝、最著名的运河。关于瀑布。关于内陆干涸的河流。关于隐匿在地下并且又显露出来的河流。关于携带金沙的河流。淘金沙的方法。关于河水的不同比重。

第五节 大气圈的历史

大气层的高度。大气层的三个部分。不同地区空气特性在重量、干燥、湿润、有益健康方面的比较。对高空和深处的空气特性的考察。不同地区空气对星光的影响。

(7) 风的历史

风的最主要的原因和较为微不足道的的原因。风的地区分布。具有干燥、湿润、温暖、寒冷、有益健康等不同特性的风。关于信风，信风因地带特性而具有的一般规律和特殊规律。关于季风。关于海风和陆风的交替。关于在一个地区支配绝大多数时间的风。关于风速。关于无风、风暴、飓风、台

风、龙卷风和暴风雨，根据它们占支配地位的地区、它们的规律和原因予以考虑。地球不同高度上风的比较。简要考察一些特殊的大气现象。

第六节 关于气候与地带的联系 或不同地区的季节

热带的冬天何在。为什么在所有具有同样气候的地带，冬季或者夏季不是同时并以同样的方式出现。热带为什么是可以居住的。列举处于同一地带却在冷暖方面差别很大的地区。关于南洋的寒冷及其原因。关于地面上极热和极冷的地方，极热与极冷的程度和影响。关于从未下雨的地区和另一些几乎总是在下雨的地区。

第七节 地球以前所经历的巨大变化的历史

一、地球上还在继续进行的变化

河流在改变地球形貌方面的作用，例如尼罗河、亚马孙河、密西西比河等等。雨和雨后湍急的溪流的作用。陆地是否一直在降低，海洋是否在逐渐升高。关于风对地貌变化的作用。关于地震对地貌的改变。人对地貌的改变。举例证实。关于陆地成为海洋和海洋成为陆地的持续变化。对这些变化的考察和关于这些变化的后果的见解。林耐的假说。地球的运动，无论是日运动还是年运动，是否经历了一种变化。

二、远古时代地球变化的遗迹

所有的陆地过去都是海底。从地下或高山上的贝壳层、石化的或者裹入石中的海洋植物得出的证据。布丰从山脉形貌得

出的证据。陆地变为海洋和海洋变为陆地 在很长的时期内经常是前后相继的。从包含着海底残余物的地层与包含着陆地产物的地层相互交替可以得到证明。关于地下森林。被埋没的地下森林的树木的姿态。为什么在这些地层中大多数可以找到印第安动物和植物的残余物。对所谓的自然游戏的评判。关于那些真正是出自动物界的石化部分的石头。

三、地球的理论或者地球古老历史的根据

是否像诺亚时期的洪水这样惟一的一次普遍的洪水就能够造成所有这些变化。对陆地的形貌、山脉的走向和坡度、地角和岛屿的一般考察,从它们的类比中可以推论出它们的起源和变化的原因。从地层的性质和它们所包含的东西作出的推论。地轴过去是否发生过变化。对伍德沃德、伯内特、惠斯顿、莱布尼茨、布丰以及其他人的假说的评判。从比较的评判中得出的结论。

第八节 关于航海

关于菱形、等角航线、罗经刻度盘、对航线的测算和对测算的校正。关于经度和纬度的发现。对理由的验证。航海中其他奇异现象。古代和近代最值得注意的海上旅行。关于新大陆的猜测和发现新大陆的努力。

第二章

自然地理学专题

一、动物界,以一种比较的方式根据地球不同地区的人的

自然形态和肤色来考察人。其次，最值得注意的动物，包括陆地上的动物，也包括空中和水中的动物，两栖纲动物和最值得注意的昆虫，将按照它们的本性的历史来予以考虑。

二、植物界，将说明地球上所有那些或因其稀有性、或因其特殊用途而特别引人注意的植物。

三、矿物界，将以历史的和哲学的方式讨论矿物界的那些最令人愉快的、绝大多数为人利用或享受的值得注意的特性。

我首先按照各个种类的自然次序来讲授这些，最后再以地理学的讲课方式来讨论地球上的所有地区，以期说明人们出自己所生活的地带的爱好，说明他们的成见和思维方式的多样性，因为这一切都能够有助于使人更切实地了解自己；说明关于人们的艺术、行动和科学的一个简明观念；就其产地对上述土特产品予以描述；说明大气的特性，等等。总而言之，说明一切与对地球的自然考察有关的东西。

※ ※ ※

这里的概要描述了一个提纲。这门科学将在今年的夏季学期讲授。我还将在专题讲座中根据 D. 埃贝哈德先生的专业手册的说明来解释自然科学。逻辑学将根据迈耶尔的简短导论来讲授，形而上学将根据鲍迈斯特的说明来讲授。在上一学期，我应一些先生们的要求做了这种变更，取代了虽然更为基本的、但却更为困难的鲍姆嘉登的说明，以此来满足他们。然而，人们从这两位人物中的哪一位那里期望得到更大的好处，则有选择的自由。就数学来说，将继续进行旧的讲座，并开始新的讲座。如果我的努力能够获得那些虽然不是构成绝大部分、但却是构成最可贵部分的人们，即最有理性的人们的掌声，那么，它就是足够幸运的了。

附录 对一个问题的简短考察：我们这
个地区的西风湿润，是否因为它
吹过了一片辽阔的海洋？

如果想弄清取决于天域和地带性质的自然现象的原因，那么，倘若不在事前参考其他国家的现象和考察并加以比较，就经常要冒由于一种出乎预料的情况而使自己的体系落空的危险。每一个人都很容易想到，把西风给我们带来的湿润气候归因于我们这个西边有一片辽阔的海洋的地区的位置。只是由于同其他地区的气候进行比较，这个显得如此容易、如此自然的解释即使没有被完全否弃，也变得很值得怀疑。穆森布罗克从前也曾附会这一种见解，尽管如此，当他考虑到尼德兰的北风虽然吹过辽阔的德意志海，甚至吹过北方的大洋，但却是一种干燥的风时，他对此就有点不能肯定了。他把北风的干燥归因于它的寒冷。然而，当太阳在夏季把这个大洋充分晒热时，这个借口也就不存在了。因为尽管如此，风也仍然是干燥的。但是，在自然地理学中，还是找到了反驳这种平庸见解的更为有力的理由。

- (11) 在从菲律宾群岛开始直到阿拉伯海的整个印度洋上，整年都是两种相互交替的风：从10月到5月是东北风，从5月到10月是西南风。东北风携带的是一种使天气晴朗的空气，西南风则是这些国家雨季的原因，虽然这两种风都吹过了大海。在菲律宾诸岛屿，在棉兰老岛和其他岛屿上，这一点更为明显。东来的季风来自几乎无边无际的平静的大海，尽管如此却带来了晴朗的天气。与此相反，从布满了岛屿和地角的地区吹过的西风却带来了雨季。科尔贝引证道，在好望角，无论是在属于好望角的西部地区还是东部地区，东风都是干燥的风，但

西风却造成了潮湿的季节，尽管无法看出为什么只有西风应当是湿润的，因为在东部有一个与西边同样辽阔的海洋。在巴拿马地峡附近的墨西哥海湾，在卡塔赫纳和其他地方，与在印度洋一样，东北风和西南风交替着各支配半年。被称做拨立柴风的东北风是干燥的，造成了晴朗的天气。被称做文达瓦尔风的西南风是湿润的，随它们而来的是雨季。但是，东北风却是来自辽阔的大西洋，尽管如此仍然是干燥的。但西南风却不能来自平静的大海的任何辽阔海面，因为在一个距陆地中等距离的地方，持续的东风支配着这一海域。在马尼拉的大帆船从阿卡普尔科到马尼拉的航行中，由于它为了利用东风而没有远离赤道，它几乎总是发现晴朗的天气。可是在从马尼拉到阿卡普尔科的航行中，它由于行驶在北回归线上的某个高度，借助在那里占支配地位的西风驶向美洲，毫无疑问碰上那里常见的阴雨，以至于它在这种远距离的航行中连淡水也不用补给，要是雨不来，就会失去一切。如果有人坚持平庸的见解，就请告诉我一个可以理解的原因，为什么只有在平静的海域上、而且在最温暖的地区，吹过的东风才是干燥的，而在同样的大洋上，吹过的西风却必然是湿润的和多雨的。

我觉得，这已经足以至少使那种认为我们这里西风是从西边的海域获得它们的湿润性的思想变得值得怀疑。毋宁说，似乎西风在地球上的所有地区都是湿润天气的原因。当然我并不想否认，它们吹过的地区的性质可能经常地减缓着这种特性，就像在波斯南部发生的那样，因为从阿拉伯的焦地吹过的西南风带来了干旱的、炎热的空气。简短的篇幅妨碍我解释西风的这种特性的原因。难道不是西风由于迎着空气从早到晚的一般自然流动（自然地理学第四节已经说明了这种流动）而吹拂，正因为此而聚拢了水汽并使之变得浓密，使空气在任何时候都充满了水汽？至少，如果把空气看做地球上湿润性的一种溶剂

(menstruum [按月的])，那么，要想解释为什么它使水汽落下来，即为什么下雨，单是假定它充满了水汽直至饱和，那还是不够的。相反，必须指明使水汽降下（沉降）的原因，即是说，必须指明迫使空气让水汽从自己的间隙中逸出，以至于水汽能够聚拢起来并且落下的原因。

伊曼努尔·康德

1758年

运动与静止的新学术概念



1758 年

运动与静止的新学术概念

以及
自然科学的首要理由中
与此相关的结论

伊曼努尔·康德硕士

借此同时预报
本学期的讲座
1758 年 4 月 1 日

李秋零 译

如果在一个哲学问题上，世俗智者众口一词的判断是一道围墙，逾越这道围墙必然被看做与瑞摩斯所犯下的罪行同样不可饶恕，那么，我也许就不会冒冒失失地允许自己的想法违背一大群值得尊敬的人起决定作用的鉴定，来享有那种只有通过健康的理性才能得到辩白的自由了。当我想到要否认一个数百年来按照传统的权利在世俗智者们的教科书中已经保持着一种无可争辩的地位的规律时，我自己就要马上作出决定——或者应当早一点这样做，或者就此停下。但是如今，当我在自己身边发现有一大批如此行事的人物，他们根本不打算理睬声望的法则，人们对他们却非常宽容，居然审核他们的见解，对他们的见解予以思考时，我也就冒险指望一种好运，跻身于他们的行列，研究和驳斥运动和静止以及与后者密切相关的惯性力的概念；尽管我知道，那些习惯于把一切没有堆在沃尔夫体系或者其他一种著名体系的强制性磨臼之上的思想统统当做糠秕扔掉的先生们，只消看上第一眼就会宣布没有必要费劲审核它，它的全部考察都是错误的。

[15]

运动和静止的新概念

[16]

我希望，我的读者们能够用上一刻时间，使自己置于笛卡儿认为要获得正确的认识就必不可少的那种心灵状态。我现在就处在这种心灵状态之中，也就是说，在进行这项考察期间一直保持着这种心灵状态，亦即使自己忘掉已学会的一切概念，仅仅以自己的健康理性为向导，踏上通向真理的征途。

我以这种态度认识到，运动就是位置的改变。但是，我也马上就领会到，一个事物的位置是通过该事物的环境、通过它的地位、通过它与它周围其他事物的外部关系被认识的。于是，我可以在与紧紧围绕一个物体的某些外部对象的关系中来

观察该物体。这样，如果该物体不改变这种关系，我就说它是静止的。但是，一旦我在与一个具有更大范围的领域的关系中观察该物体，那么，就这个领域来说，该物体就有可能连同它邻近的对象一起在改变着自己的地位。从这种观点出发，我就说它有一种运动。现在，只要我愿意，我总是可以自由地扩大我的视野，在与越来越辽阔的范围的关系中考察我的物体。我领会到，我关于这个物体的运动和静止的判断永远不可能是固定不变的，而总是可以在新的视域中加以改变。例如，假定我在一艘停泊在普雷格河上的船里。我面前的桌子上放着一个球体。我根据桌子、墙壁和船的其他部分来观察这个球体，并且说它是静止的。紧接着，我从船上向河岸望去，发现用来固定

[17] 船的缆绳已经解开，船正在缓慢地顺流而下。我立即说，球体在运动，而且是自东向西沿着河的流向运动。但是有人告诉我，地球在每天的运动中以大得多的速度自西向东自转。我又马上改变了自己的看法，说球体有一种截然相反的运动，其速度从天体学出发是很容易确定的。但是，人们提醒我，就行星系来说，地球的整个球体以更快的速度自东向西运动。我不得不说我的球体也有这种运动，并且改变我过去为它规定的速度。最后，布拉德莱教导我，就恒星天来说，极可能整个行星系连同太阳一起都有一种位移。我问，向哪边移动？以多大的速度？没有人回答我。于是我被弄糊涂了。我再也不知道我的球体是静止的还是处在运动中，是在向哪个方向运动，以及以多大的速度运动。现在我开始认识到，就运动和静止的表述来说，我还缺乏某种东西。我决不应当以绝对的口吻来使用这种表述。我决不应当说一个物体是静止的，却不同时补充说明就哪些事物来说它是静止的；我也决不应当说它在运动，却不同时列举出就哪些对象来说它改变了自己与它们的关系。即使我可以想象出一个空无一物的数学空间来充当物体的容器，对此

也毫无帮助。因为我怎么才能区分开不为任何物体所占用的空间的各个部分和各自不同的场所呢？

现在我假定有两个物体，其中之一的物体 B 就我已知的所有对象来说是静止的。另一个物体 A 却以某种速度朝着它移动。尽管球体 B 与其他外部对象保持着一种尚未被改变的关系，但是，如果根据运动着的球体 A 来观察它，它就不是这个样子了。因为它们的关系是相互的。就某些对象来说被称做是静止着的球体 B，与球体 A 一样分享了彼此关系的改变。它们两者相互接近了。为什么我不应当不顾语言的一切顽固性 [18] 而说，虽然就其他外部对象来说球体 B 是处在静止中，但就运动着的球体 A 来说，它却处于对等的运动之中？

你们将会向我承认，如果讨论的是两个物体在相互碰撞时所造成的结构，那么，同其他外部事物的关系就与此毫不相干。因此，如果人们必须仅仅就 A 和 B 这两个物体来考察这里所发生的变化，并且使自己的思想从所有外部的对象移开，那么人们就会告诉我：从二者之间发生的事情中是否能够得出，二者中的一个静止的，惟有另一个才在运动？以及二者中的哪一个是静止的，哪一个在运动？难道不是必须说二者都在运动，并且是在同等的程度上在运动？二者相互之间的接近是在同等的程度上属于双方的。假定一个质量为 3 的球体 A 向另一个就周围的空间来说静止着的质量为 2 的球体 B 运动，在 1 秒钟内经过了二者之间为 5 尺的空间。这样，如果我仅仅注意两个物体之间发生的变化，那么，我也就只能说：质量为 3 的物体与质量为 2 的物体在 1 秒钟内彼此接近了 5 尺。由于我没有丝毫的原因使这两个物体中的一个比另一个享有更多的变化，为了在两方面都得到一种完美的均等，我不得不把每秒 5 尺的速度按照质量的反比例分配，即质量为 3 的物体分得 2 个单位的速度，质量为 2 的物体却分得 3 个单位的速度。借助

这些力量，它们现实地在碰撞时相互作用。无论物体 B 就这一空间的其他最接近的对象来说怎样是静止的，就每一个向它移动的物体来说，它都有一种真正的运动，而且是一种与后者的运动相等的运动，以至两种运动之和等于当把物体 B 想象为处于绝对静止之中时必须单单就物体 A 考虑的运动。

如果人们不顾及这一点而纠缠于语言的顽固性，那么，即使人们总是老调重弹，我也不再思考下去了。如果在巴黎地区朝着一堵墙自东向西发射一发 12 磅重的炮弹，那么，即便是哲学家，虽然他承认，由于地球在这个纬度上自西向东的运动几乎相同，火药的力量除了仅仅抵消炮弹的这种运动之外，其实什么事情也没有做，他也会说该炮弹在以每秒 600 尺的速度运动。尽管如此，如果不被地球的日运动或者年运动引入歧途，人们私下里还是会承认，炮弹和墙就周围或远或近的空间来说所具有的关系，在这里与事情毫不相干，问题仅仅在于这两个物体相互之间的关系。但是，即使有这样的承认，由于变化的现象只不过使人们认识到二者的彼此接近罢了，如果人们不是宁可承认二者在相互运动，即炮弹朝着墙并且墙朝着炮弹运动，而且二者是以同样的力量在相互运动，那么，人们打算说二者中的哪一个对另一个来说是静止的呢？

这也就是说，人们把两个物体之间所经过的空间除以时间，看做是双方速度的总和。人们说，质量 A 和质量 B 的总和与物体 A 的的质量的比例等于给定的速度与物体 B 的速度的比例。如果从上述总速度中除去物体 B 的速度，剩下的就是物体 A 的速度。然后，把发生的整个变化平均分配给两个物体，它们也就是以这种相同的力碰撞在一起的。为了我自己的目的，我由此仅仅得出以下两个系定理：

1. 每一个物体，对它来说另一个物体在运动，它自己对后者来说也就在运动。一个物体碰撞上一个处于静止之中的物

体，这是不可能的。

2. 在物体的碰撞中，作用与反作用总是相等的。

论惯性力

如果不是从经验中得知，在一种每一个人都认为是静止状态的状态中，物体在同样的程度上反作用于每一个行动者，那么，也许从来没有一个人会想到让步说：一个物体，只要一个碰撞它的物体还没有接触到它，它就是静止的；或者只要人们愿意，也可以说它处在力的平衡中；然而在碰撞的一瞬间，它突然从自身获得一种朝着碰撞者的运动，或者是处于一种不平衡状态，以便在自身中抵消一种相反的力量。但是，我已经证明了，人们错误地认为相对于碰撞的物体是静止的东西，实际上与该物体相联系却是一种运动；因此不言而喻，这种惯性力是很容易想象出来的；在任何碰撞中，都可以发现一个物体朝着另一个在同样的程度上向它运动的物体的运动，不用设想出一种特殊的自然力就可以很容易地、很清晰地解释作用与反作用的相等。尽管如此，这种假设的力非常适宜于用来正确地、轻而易举地解释一切运动规律。但是，它的这种用途也只不过是像牛顿的万有引力被用来解释宇宙的大规模运动罢了，也就是说，只是作为一种通过经验被认识到的普遍现象的规律罢了。关于这一点，我们还不知道它的原因，因此也就没有必要匆忙地把它推诿为一种以此为目的的内在的自然力。

[20]

在这一理解中，我完全可以承认，所有物体相对于朝着它运动的物体来说都有一种惯性力，即有一种在同样的程度上反作用于行动的力量，这无损于我的学说的权利，因为这无非是一个经验的规律，只不过物体仅仅似乎在完全的静止中才具有这种作为自在的内部力量的惯性力罢了。因为在事实上，物体

之所以具有惯性力，只是因为物体相对于碰撞者乃是处在现实的、同样的运动之中。只要它们相对于后者处于静止中，它们永远也不会具有这种力量。

从其他理由出发反驳假定的惯性力概念，可能也根本不会使人感到困难。

因为，第一，即使一个物体在处于静止时还会有很多力，但毫无疑问，这些力在它里面处于平衡状态。究竟怎么会一旦碰撞的物体接触到这个静止的物体，后者就自己置于一种朝着碰撞者一边倾斜的运动和意向，以至在自身中抵消碰撞者的一部分力量？因为，如果它的内部力量甚至在碰撞的一瞬间还始终处于平衡状态，那么，它就没有任何东西来抵抗碰撞者的力量。而且还可以假定，

第二，如果这种突然产生的趋向是可能的，那么，承受的物体自身并没有从碰撞获得运动，因为碰撞和反作用将彼此抵消。除了两个物体将停止彼此作用外，再也不能得出别的结论了，但并不能说被碰撞的物体向碰撞的物体运动。此外，由于惯性力是一种自然的力量，因此，即使平衡被碰撞解除了，但它却必然在碰撞之后的一瞬间自己重建平衡，也就是说，被碰撞的物体在碰撞之后必然马上又是静止的。

我还可以举出许许多多现成的理由来反驳惯性力的概念，这里就不多说了。同样，我还可以阐明人们从中发现的形而上学论证。然而，我在这里不是要写一本书，而是只写一个印张。必须把这个内容丰富的题材限制在它的狭小篇幅之内。

论与惯性力的概念不可分割的连续律

最使运动的平庸概念的维护者们必然感到尴尬的就是，如果他们要按照自己的学术概念解释运动规律，就不得不违背自

己的意愿被另一个随意的规律所纠缠。这个救助性的假说就是连续律。对于这一规律，也许极少数力学家已经注意到，即使他们也想反对那种东西，然而，当他们要从假定的运动概念出发解释物体的碰撞时，却不得不悄悄地接受它。但是，我在这里指的仅仅是物理学的连续律。它决不能被证明，但却可以被反驳。因为就逻辑学的意义^①来说，它是一个非常出色、非常正确的判断规则，但它与眼下的题材却毫不相干。按照莱布尼茨的看法，在物理学的意义上，它是这样被表述的：一个物体不是一下子就向另一个物体传递力，而是通过从静止开始直到某种速度的所有无限小的中间程度而将自己的力让渡给它。人们现在可以看到，所有那些想按照假定的运动概念解释碰撞规律的人，都必定要使用莱布尼茨的这个规则。为什么完全坚硬的物体通过碰撞不是把自己的全部力传递给另一个同类的、相同的物体？为什么总是像从静力学中认识的那样是半数？人们说，之所以是这样，乃是因为碰撞的物体一直挤压和推动挡着它道路的物体，直到二者取得同样的速度；也就是说，如果二者的质量相等，直到每一个都取得碰撞物体的速度的一半，因为直到这时被碰撞的物体才避开了碰撞的物体此后所有的行动。然而，人们在这里难道不是以碰撞物体对静止物体的一切作用都是逐渐地借助一系列无限多而小的挤压环节的实为前

[22]

① 我不打算在此列出这一规则的公式，而只想就此举出一些例证。在一个物体碰撞上另一个运动着的物体时一般来讲有效的东西，在它遇上一个静止的物体时也同样有效，因为静止可以看做是一种无限小的运动。如果一般来讲，一种力的尺度适用于现实的运动，那么，它也必然适用于现实的挤压，因为挤压可以看做是一种通过一个无限小的空间的现实运动。我将留待其他地方再详细解释这一逻辑学的连续性规则，并给予它以应有的评价。

提的吗？因为如果碰撞物体一下子就以其全部力量发挥作用，那么，它就会把自己的全部运动给予被碰撞物体，自己则停留在静止中，而这是违背完全坚硬的物体的碰撞规律的。静止的物体阻挡着碰撞物体的全部运动，因此，如果碰撞物体能够一下子以其全部力量发挥作用，那么，它毫无疑问会这样做。而适用于全部力量的东西，也适用于力量的一半、四分之一，等等。这样，它就不是以任何有限的力量一下子起作用，而只是逐渐地通过一切无限小的要素；这说明了连续律。

由于我们从这里看出，如果人们不想放弃运动和静止的平庸概念，那就绝对必须假设连续律，因此，我只想简明扼要地指出，为什么尽管如此，那些最著名的自然科学家们甚至就连把这一规律看做是一种假说也不愿意；人们永远不能把它冒充为更好的东西，因为人们不能证明它。

[23] 如果我作出让步说，倘若一个物体不在事先经过一切可能的微小的中间程度，它就决不能一下子以某种程度将力量作用于另一物体，那么，我就要说，它根本不能作用于另一物体。因为即使它在某一刻用来发挥作用的是一个无限小的要素，而且这个要素在一定的时间段内累积成为一个给定的速度，它也总还是一种突然的作用。按照连续律，这一突然的作用首先应当、并且也能够经过更小的要素的所有无限的程度。因为就一个给定的要素来说，总是可以使人想到另一种更小的要素，那个给定的要素就是产生自这种更小的要素的累积。例如，重量的要素无疑无限小于物体碰撞时行动的要素，因为行动能够在无法察觉的时间内造成很大单位的速度，而重量则只能在一个远为长得多的时间里造成这种速度。因此，即便是碰撞时作用的要素，也是突然的、违背连续律的。人们也不应当求全责备，说自然界中根本不存在任何完全坚硬的物体。在这里仅仅提及它们并规定它们的运动规律也就够了，因为只要借助这

些规律，就能够发现可变形的物体相互碰撞所遵循的那些规律。此外，每一柔软的物体也都具有某种程度的联系，借助这种联系，就与它相等或者比它小的要素来说，它在碰撞物体的力量中就能够被看做是一个坚硬的物体。而且如果仅仅就这一点来说，一种突然的作用是不可能的，那么，就更大的程度来说，这种突然的作用也是能够产生的。

根据运动与静止的新概念解释碰撞规律的关键

根据我们的学术概念，碰撞时在两个相互作用的物体之间发生的事情，已经由以上所说而真相大白。也就是说，问题仅仅在于作用与反作用双方是相等的。如果两个物体是直接相互遭遇的，并且如果抽象掉一切弹力的话，那么，它们在碰撞之后在相互关系上也就是彼此静止的。然而，人们并不把运动规律这种称谓理解为一个碰撞的物体相对于另一个物体所获得的关系的规则，而是首先把它理解为它们在自己所处的空间方面的外部状态的变化。其实这只能说成是直接发生在它们之间发生的事情的外部现象；人们要求知道这一点。 [24]

最后，人们可以首先假定有两个物体 A 和 B。前者的质量为 3，后者的质量为 2，后者就它所处的空间来说是静止的，但前者就这个空间来说是以 5 个单位的速度在朝着物体 B 的笔直轨道上运动。由于按照我们的定理，必须与物体 A 相联系给予物体 B 3 个单位的速度但相对于物体 B 给予物体 A 2 个单位的速度，因此，通过碰撞，这两个相等的力相互抵消，两个物体相对来说分别静止下来。但是，由于与其他对象相联系，物体 B 依此朝着物体 A 有一种 2 个单位的相对运动，因此，也就必须承认周围的空间与物体 B 平行，且以同样的速度进行着这一运动。现在，物体 A 的碰撞抵消了物体 B 的这种 2 个

单位的运动，但却没有抵消周围空间的这种运动，因为它没有对周围空间发生作用。因此，周围空间将继续沿着物体 B 过去的方向运动，或者换个说法也一样，物体 B 将在碰撞后相对于周围的空间以 2 个单位的速度沿着相反的方向、即沿着起碰撞作用的物体 A 的方向继续移动，因而物体 A 也在同一个方向上以同样的速度继续移动，因为相对于物体 B 来说它是静止的。所以，碰撞后两个物体将以 2 个单位的速度继续运动。由此可以看出，在一个物体中被抵消的速度只是相对于来碰撞的物体而言在被碰撞的物体中设定的，而不是相对于空间来说它所具有的；相对于空间来说，这种被抵消的速度其实在它里面造成了在碰撞方向上的同等单位的运动。

如果具有上述质量的两个物体 A 和 B 在相反的方向上互相碰撞，但物体 A 的速度为 3 个单位，物体 B 的速度为 2 个单位，那么，倘若仅仅考察这两个物体的相对运动的彼此关系，就必须把 3 个单位的速度和 2 个单位的速度加起来，并且按照以上所说，依质量的反比例在它们之间分配这个总和，这样，物体 A 得到了 2 个单位的速度，物体 B 得到了 3 个单位的速度。于是，由于相反的力的相等，它们相互之间进入了各自的静止。由于现在通过这两个物体相互之间的各自运动，在物体 B 中设定了 3 个单位的速度，物体 B 相对于外部空间并没有完全具有这一速度，而是仅仅具有其中的 2 个单位，所以，按照上面刚刚作出的说明，在物体中不是相对于空间来说所发现的那种速度的抵消将确立一种就同一空间来说在相反方向上的运动。也就是说，物体 B 将以 1 个单位的速度在物体 A 进行碰撞的方向上继续运动。由于物体 A 相对于物体 B 来说是静止的，它将同样以这个单位的速度在这个方向上运动。

从确定为基础的概念中引申出以不同的速度在同一方向上运动的物体碰撞时的运动规律，同样引申出弹性物体碰撞的规

则，这并不困难。用许许多多的解释来展开所讲过的东西，这也是必要的。如果在一个如此丰富的题材中，虽然篇幅短小，但却有可能在内容上完备无缺，在表达上又词汇丰富，就可以做到这一切。

※ ※ ※

我在这半年的讲课计划如下：我将根据迈耶尔的摘要讲授理性学说。我目前打算根据鲍迈斯特的专业手册阐明形而上学。在星期三和星期六的课堂上，我将以论战的方式考察前几天讨论过的定理。在我看来，这是达到全面认识的最佳方法之一。数学将以沃尔夫的摘要开始。如果一些先生喜欢根据埃贝哈德的专业手册的自然科学课，我将试图满足他们的要求。上半年我根据自己的文章讲过自然地理学，我打算再次讲授这门有用而且令人愉快的科学，并再作出各种各样的扩充。

伊曼努尔·康德

1759年

试对乐观主义作若干考察



1759 年

试对乐观主义作若干考察

伊曼努尔·康德

借此同时公布
下学期的讲座
1759 年 10 月 7 日

李秋零 译



自从人们对上帝有一个恰当的概念以来，也许没有任何思想比认为他在选择时只选择最好的这种思想更自然的了。如果人们在谈到亚历山大时说，他认为只要自己还有什么事情没有做，就等于什么事情也没有做，那么，关于所有存在者中那个最仁慈、最强大的存在者，可以用一种无限更大的正确性来说这些话。当莱布尼茨说，这个世界是所有可能的世界中最好的世界，或者换个说法也一样，上帝在他自身之外创造的一切事物的总和是可能创造的最好的东西时，他认为自己由此也没有讲出什么新东西。相反，新东西仅仅在于运用，以便鉴于人们就恶的起源而制造的困难，砍开那个如此难以解开的死结。一个如此简单、如此自然、人们如此经常说出的、以致最终变得平庸并且使那些鉴赏力精巧的人们感到厌烦的思想，不可能长久地保持住自己的声誉。这样一来，与大众想法一致，维护一个如此容易证明的原理，又有什么光彩呢？难以理解的谬误对于自负来说是一种刺激，而自负则很喜欢感觉到自己的强大。相比之下，明显的真理变得如此简单，被一种如此平凡的知性所认识，以至于它们的境遇最终就像那些一旦从下等人口中唱出就令人无法忍受的曲调。总而言之，人们之所以高度评价某些认识，经常并不是因为它们是正确的，而是因为它们对我们来说要花费点力气。人们并不喜欢廉价的真理。因此，人们认为，断言上帝之所以愿意在所有可能的世界中选择了这个世界，并不是因为这个世界比在他控制下的其他世界更好，而是因为他就愿意这样做，这首先是不同凡响的，其次是悦耳动听的，最后是正确无误的。我谦恭地问：永恒者，比起较好者来说，你为什么更愿意要较坏者呢？而人们借至高无上者之口回答说：我喜欢这样，而这就够了。

如今，我有点鲁莽地提出一些说明，它们可以使人们更容易对在这个问题上提出的争议作出判断。也许我的听众先生们

将认为，它们有益于在其联系中更好地理解我就此题目在课堂上所作的报告。因此，我就此开始推论。

如果不能设想有一个世界，在它之上再也不能设想一个更好的世界，那么，最高的理智就不可能认识所有可能的世界。如今后件是错误的，那么，前件也是错误的。因此，大前提的正确性说明，如果我在谈到每一个人们仅仅就一个世界而形成的个别理念时都可以说一个更好的世界的表象是可能的，那么，在谈到神的理智中的众多世界的所有理念时也可以说这些话。因此，比上帝所认识的所有世界还更好的世界是可能的，上帝并不具有对所有可能世界的认识。我认为，小前提将得到任何具有正统信仰的人的承认。我由此推论，断言不能设想一个世界，在它之上不可能设想一个更好的世界，或者换个说法也一样，断言一个在它之上不能设想一个更好的世界的世界是可能的，这都是错误的。虽然由此并不能得出，所有可能的世界中必有一个是最完善的世界。因为如果这些世界中有两个或者多个世界在完善性方面相同，那么，尽管不能设想一个比这两个中的一个更好的世界，却也没有一个是最好的世界，因为两个世界好的程度是同样的。

为了能够进行这第二个推论，我开始着手进行以下的考察。我觉得，这种考察是新颖的。请允许我首先把一个事物的绝对完善性^①（如果人们不带有自身的任何意图来考察它的话）

① 因关系而定的知性中的完善性就是使杂多一致，成为某种规则，这规则可以是它愿意的任何一种规则。这样一来，有些欺诈、有些强盗团伙，都能够以自己的方式是完善的。然而，在绝对的知性中，某种东西只是就它里面的杂多在自身中包含着一种实在性的理由来说才是完善的。这种实在性的大小决定着完善性的程度。由于上帝是最高的实在性，这个概念也就与上帝一致。因为人们说，某种东西，就它与神的属性一致而言，是完善的。

置入实在性的程度之中。在这个前提条件中，大多数哲人的规定是站在我这一边的，我可以很容易地证明这个概念是有道理的。现在我断言，实在性与实在性不能被作为实在性区别开来。因为如果诸事物彼此有别，那么，这是由于那种在一事物中存在而在另一事物中不存在的东西。但是，如果实在性被作为实在性来考察，那么，它们中的任何一种特征就都是积极的。如果这些实在性作为实在性而彼此有别，那么，就必然有某种积极的的东西在一种实在性中存在，而在另一种实在性中却不存在，在一种实在性中就可以设想某种消极的东西，这种实在性由此而同其他实在性区别开来。也就是说，它们不是作为实在性而互相比较，但这正是所要求的。因此，实在性与实在性相互之间仅仅是通过与二者中的某一个相联系的否定、阙如、界限而区别开来，也就是说，不是就其性质 (qualitate)、而是就其大小 (gradu) 来说的。

因此，如果事物彼此之间有区别，那么，它们在任何时候都仅仅是通过它们的实在性的程度区别开来的。有区别的事物从来不能具有同样程度的实在性。因此，决不可能有两个有区别的世界具有同样程度的实在性。也就是说，不可能有两个世界同样好、同样完善。赖因哈德先生在他关于乐观主义的获奖文章中说，一个世界也许具有各种实在性的总和，但它所具有的却是与其他世界所具有的不同的实在性，因此，有各种不同的世界，但它们具有相同的完善性。然而，他在这一思想上的失误是，似乎具有同等程度的实在性，却可以在其性质 (qualitate) 上彼此不同。因为再说一遍，如果人们假定它们是这样的，那么，在一个世界中存在的某种东西就将在另一个世界中不存在，因而它们将是通过 A 与非 A 的规定相互区别开来，其中的一个始终是真正的否定，因而它们也就是通过否定的界限和程度，但却不是通过自己的性质区别开来的。因为否

定决不能被算做一种实在性的质，而是否定限制着实在性，决定着实在性的程度。这一考察是抽象的，也许还需要再作一些阐释，但我把它留待其他机会再作。

[32] 我们已经非常透彻地了解到，在所有可能的世界中有一个世界是最完善的，既没有一个世界在优越性上超过它，也没有另一个世界能够与它媲美。至于这是否就是现实的世界，我们很快就会予以考察。现在我们想尝试把讨论过的东西弄得更清楚些。

有一些量，它们中间没有一个可以让人再设想出一个更大的量。所有数字中的最大数字，所有运动中的最快运动，就是这样一种量。即便是神的理智也设想不出它们，因为它们是骗人的概念（*notiones deceptrices*）。就它们来说，似乎人们通过它们想象出某种东西，但事实上它们什么也不表现。于是，乐观主义的反对者们就说，所有世界中的一个最完善的世界就像所有数字中的最大数字一样，是一个自相矛盾的概念。因为就像可以给一个数字中单位的总和添加其他单位，但每次都不会产生某种最大的东西一样，人们同样可以给一个世界中的实在性的总和添加许许多多的实在性。

这里且不说人们没有理由可以把一个事物的实在性与较小实在性相比的程度看做是一个与其单位相比较的数字，为了指出所援引的事例不大合适，我只诉诸以下的东西。根本不可能有最大的数字，但却可能有最大程度的实在性，它就存在于上帝之中。请看人们在这里为什么错误地使用数字概念的最主要理由。一个最大的有限数字的概念是不折不扣的复多的一个抽象概念。复多是有限的，但尽管如此，仍然可以考虑给它添加许多东西，却不会使它不再是有限的。在复多中，量的有限性不设立固定的界限，而只设立一般的界限。因此，这样的数字中没有一个可以拥有最大数字的谓词。因为人们尽可以随意设

想出某一个量，这个量可以通过添加来使任何一个有限数字增大，却无损于它的有限性。相比之下，一个世界的实在性的程度是某种被普遍规定的东西。为一个世界的可能最大的完善性所设置的界限不完全是—般地、而是通过一个它必然缺乏的程度来确立的。独立自主、自给自足、无处不在、创造的力量等等，这些都是任何一个世界也不可能具备的东西。这里并不像数学的无限性那样，有限者按照连续律通过不断继续的、始终可能的增加与无限者相连接。在这里，无限的实在性与有限的实在性的间隙是通过构成它们的差别的某一种量确立的。可以说，在存在者的阶梯上，处在那个包含着无法估量的完善性程度的鸿沟由以开始的那一层上的世界，就是一切有限事物中的最完善者。那种无法估量的完善性程度把永恒者提高到任何造物之上。

我觉得，人们现在能够以一种反对者至少不能提出任何更大的东西与之对立的确定性认识到，在所有可能的有限事物中，一个具有最大的优越性的世界就是最高的有限的善。惟有它才配得上被至高无上者在所有存在者中选中，以便与无限者一起构成可能存在的最大总和。

如果人们承认我在上面所证明的东西，如果人们和我一致认为，在所有可能的世界中有一个必然是最完善的世界，那么，我在此之外并不希望有争论。并非所有见解上的离经叛道都能够使我们有义务花费力气去小心谨慎地回答它们。倘若有人自以为是地断言，最高的智慧可能认为较坏者比较好者更好，或者最高的美善比起同样受它支配的较大的善来说更喜欢较小的善，那么，我就再也抑制不住自己了。如果有人使用世俗智慧来颠倒健康理性的基本原理，那么，这种使用是很糟糕的。而如果有人为了反驳这样的努力而认为还有必要使用它的武器，则毕竟还给它带来少许荣誉。

认为逐个地研究我们迄今为止提出和答复的所有那些精细的问题过于详尽的那种人，虽然少一点书生气，但也许能够被以一种正确的知性的同样令人信服判断说服，确信这同样的真理。他将作出这样的推论：一个最完善的世界是可能的，因为它是现实的；它是现实的，因为它通过最睿智、最仁慈的决定创造的。或者我根本不能形成一种选择的概念，或者人们是按照喜好作出选择的。不过，喜好的东西也就是满意的东西。但在我看来，满意、认为好、特别喜好、特别满意、认为特别好，这只是用词的区别。由于上帝在他所认识的所有可能的世界中仅仅选择了这一个世界，因此，他必然认为这个世界是最好的世界。由于他的判断决不会犯错误，这个世界事实上也就是最好的世界。虽然最高的存在者有可能按照一些人引入轨道的那种虚构的自由方式，以一种谁知道是怎么样的无条件的喜好进行选择，在许多较好者中偏偏更喜欢较坏者，但是，他却从未这样做过。关于虚构故事中的任何一种低级神龛，人们可以让自己幻想这种东西，但是，对于众神之神来说，除了那个配得上的作品之外，即除了那个在所有可能的作品中最好的作品之外，没有任何作品适合于他。也许，与神的属性的更大一致，就是不考虑其特殊的内在优点就赋予这一世界以存在的那个决定的理由。于是，而且这也是肯定的，它比其他所有可能的世界都更完善。这是因为，由于从结果中可以看出，所有其他的世界与上帝的意志的属性较少一致，但是，在上帝之中一切都是实在性，除了在其自身中就可发现一种更大的实在性的东西之外，没有任何东西能够与这种实在性处于更大的和谐之中；所以，除了在当前世界之外，能够属于一个世界的那种最大的实在性不在任何世界之中。此外，不得不选择人们清晰地、正确地认做最好者的那种东西，这也许是意志的一种强制，是一种扬弃自由的必然性。毫无疑问，如果它的对立面

是自由，如果这里在一个困难的迷宫中有两条岔路，我应当冒着迷途的危险决定走其中一条岔路，那么，我就不再加以思索。为了不顾智慧的一切表现而要求恶是某种东西，多亏有这样一种在可能创造的东西里面把最好者放逐到永恒的虚无之中的自由。如果我一定要在谬误中间作出选择，那么，我倒宁愿要那种亲切友好的必然性。人们处身在这种必然性中感觉舒适，从这种必然性中也只会产生出最好的东西。因此，我确信，我也很乐意作为一个公民生活在一个不可能更好的世界中，也许我的一部分读者会同意我的意见。从一切存在者中的最好者到一切可能的设计中最完善的设计，作为一个微不足道的、我不配享有的、为整体起见选出的环节，我由于自己被选中在最好的计划中占有一个位置而更高地评价自己的存在。我向一切不使自己变得不配享有的造物大声疾呼：让我们解脱，让我们存在！造物主对我们是满意的。无法度量的空间和永恒也许只有在全知者的眼前才会全面展示创造的财富。但是，从我所处的角度出发，用赋予我的软弱知性的认识武装起来，我将尽我所能地环视周围，并且学会越来越多地理解：**整体是最好的东西，所有的一切都由于整体而是好的。**

[35]

※ ※ ※

下半年，我将按照自己的习惯根据迈耶尔讲授逻辑学，根据鲍姆嘉登讲授形而上学，还根据鲍姆嘉登讲授伦理学，根据我自己的手稿讲授自然地理学，在一个专题讲座中讲授我所开始的纯粹数学，在另一个讲座中讲授力学各科，后两者都根据沃尔夫。课时的分配将另行通知。人们已经知道，这几门学科中的每一门我都将在半年内结束。如果这段时间太局促，剩余的部分将在下半年用一些时间补齐。

伊曼努尔·康德
1760年

约翰·弗里德里希·冯·丰克先生的夭亡

1760 年

因尊贵的

约翰·弗里德里希·冯·丰克先生的夭亡

而产生的一些想法

致高贵的夫人

阿格内斯·伊丽莎白

孀居的冯·丰克骑兵上尉夫人

库兰的凯文庄园和卡伦庄园的女继承人

逝者极为悲伤的母亲

的一封信

伊曼努尔·康德

哥尼斯贝格科学院哲学教师

李秋零 译

尊贵的骑兵上尉夫人

[39]

慈和的夫人：

倘若人们习惯于在其事务和娱乐的喧闹中掺入一些进行有益的考察的严肃时刻，在他们的国人的命运中，我们的意图的虚荣的日常实例要求他们如此做，那么，他们的欢乐也许就会不那么绚丽多彩，但是，取而代之的将是灵魂的一种平静的喜悦。对它来说，任何偶然的事件都将不再是出乎意料之外的。甚至淡淡的忧伤，这种从中涌现出一颗高贵心灵的温柔的情感，如果它在孤寂的平静中考虑到那在我们这里通常被看做是伟大重要的事情的无关紧要性，也将比轻浮的人的纵情玩乐和愚人的放声大笑包含有更多真正的幸福。

但是，大批大批的人们却涌入那熙熙攘攘的人群。他们在那神意于永恒深渊的一部分之上架起的、我们称之为生活的桥梁上追逐着水泡，却不花费任何精力去注意那使他们身旁一个人接着一个人沉沦入广阔无垠的深渊的跳板，他们自己最终也在狂烈的奔跑中被这深渊所吞没。某位古代的诗人通过对即将出生的人的描述，把一种感人的特征纳入了人类生活的画面。婴儿悲楚的哭声回荡在空中，一个要进入有如此之多的苦难等待着他的世界的人有权利这样哭。然而年复一年，这个人还把自己不幸的艺术与借助自己置于生活的悲苦对象之上的罩子而使自己对此视而不见的艺术结合起来，努力学会不顾围绕着自己的、最终仍然不可阻挡地使自己回到一种远为痛苦得多的情感的大量灾难，而采取一种无忧无虑的漫不经心态度。尽管在所有的灾难中，最使他恐惧的是面临死亡，然而，他似乎在

[40]

自己的国人中间极少留意死亡的实例，除非更为亲近的关系首先唤起他的注意。当毁灭性的战争打开了黑色深渊的门闩，以便让所有的痛苦都降临在人类头上的时刻，人们就会看到，危难和死亡的惯常外貌使自身感受到这二者威胁的人们产生一种冷漠的无所谓态度，他们很少注意自己同胞的命运。然而，当在公民生活安详的平静中，从或者与我们关系密切或者为我们所爱、与我们具有同样或者更多可靠的希望、像我们做事那样以同样的热情沉浸在其意图和计划之中的那些人的圈子出发时，当这些人——我要说——按照全权对一切发号施令者的决定在其奋斗的中途受到侵袭时，当死亡庄严肃穆地逼近病人的病床时，当大自然战战兢兢地面对的这个庞然大物迈着缓慢的步伐走近、用其铁臂拥抱他时，那些通常沉溺于娱乐之中的人们的情感也就苏醒了。一种忧伤的情感从心灵深处说出了那句由于如此符合我们的普遍感受而曾经在一次罗马人的集会上赢得了如此之多掌声的话：**我是一个人，凡是人所经受的东西，我都可能遇到。**朋友或者亲戚自言自语地说：我处在纷乱扰攘的事务和拥挤不堪的生活义务之中，我的朋友不久前也处在这些东西之中，我平静地、无忧无虑地享受着自己的生活，但谁知道这能有多久？我与自己的朋友们嬉戏，在那些人中间寻找他，

但是，永恒以其强有力的双臂，
把他强留在那
什么也不让留下的严肃的地方。

——哈勒

慈和的夫人，您那可敬的儿子的夭亡使我上升到这些真挚的想法。您现在正为他的夭亡而悲哭，这是合情合理的。作为

他过去的老师之一，我感受到了这一损失，并致以沉痛的哀悼，虽然，我很难表达与**这位前途无量的年轻人**关系密切的人们都必然感到的那种巨大的悲伤。夫人，请允许我在用来力图表达对自己这位昔日的学生的敬意的这几行字之外，再附上鉴于我目前的心情状况而在我心中浮现的一些想法。

[41]

每一个人都为自己在这个世界上的使命制订一个独特的计划。他想获得的技巧、他由此期望在未来得到的荣誉和安适、婚姻生活中的持久幸福和一长串娱乐或者活动，构成了他富有意义地勾画出并在其想象中生动地相继映现出的幻灯片。那结束了这一幻灯剧的死亡，仅仅出现在阴暗的远方，并且被倾洒在更令人愉快的地方的光线弄得模糊不清、无法识别。而在作出这些梦幻期间，我们真正的命运却把我们引导到迥然不同的道路上去。我们现实地分摊到的命运，难得与我们期望的东西相似。在我们迈出的每一步上，我们都发现自己的期望成了泡影。但尽管如此，想象依然追求着自己的事业，不知疲倦地勾勒着新的计划，直到似乎总是那么遥远的死亡突然结束了这整个表演。借助于想象力，人就是这个虚构世界的创造者，他十分乐意逗留在这个世界中。如果他被理智从这个世界带回到神意把他现实地置入的那个世界中，他就会被一种他在那里遇到的、完全摧毁了他的计划的奇特矛盾置入混乱中，因为这矛盾给他的洞察力提出了无法解破的谜。一个前途无量的年轻人新萌生的功绩常常很早就枯萎在重病的负担之下，不期而遇的死亡抹去了人们寄托希望的全部计划。拥有技巧、功绩、财富的人并不总是神意为他设定最远大的生活目标以便他公正地享有这一切的果实的人。最亲切的友谊、许诺了大多数幸福的婚姻，经常由于夭亡而被无情地撕裂。然而，贫穷和不幸通常却在命运女神的纺锤上牵了一根长线，许多人好像只是为自己或者为他人而辛苦劳累地长寿。在这种表面上的矛盾中，那最高

[42]

统治者仍然用智慧的手分配给每一个人自己命运的份额。他把我们在这个世界上的使命的终点隐藏在无法探明的晦暗之中，使我们由于欲望而忙忙碌碌，由于希望而信心十足，由于对未来事物幸运的无知而努力地寻思各种意图和计划，尽管早在我们还仅仅处在它们的开端时，它们就可能已经都结束了。

每一个人都在完成上天为他选定的圆圈。

——蒲伯

在这些观点中间，智者（但是一个这样的智者是多么罕见啊！）把注意力首先对准自己在死亡彼岸的伟大使命。他并没有忽视神意在此为他设定的地位所赋予他的职责。他在自己的计划中头脑冷静，但并不固执己见；对自己的希望的实现信心十足，但并非没有耐心；在愿望方面性情淡泊，不预先规定；值得信赖，不夸夸其谈；他孜孜不倦地履行着自己的义务，但也准备着以一种基督教的听天由命精神服从至高无上者的命令，只要至高无上者乐意在所有这些努力中间把他从置身其中的舞台上召回。我们始终认为，在我们还可以说能够洞察的事物中，神意的道路是睿智的、值得崇拜的。倘若它们在这里不是远远不仅如此，我们又在哪里能够这样做呢？我们曾寄予了许多言过其实的希望的人的天亡使我们感到惊恐，但有多少次，这岂不正是上天最大的恩宠！难道某种人的不幸不是首先就在于拖延死亡，在生命极光彩地诞生之后，简直过于拖拖拉拉地不及时中断吗？

前途无量的年轻人去世了，鉴于如此早的损失，我们多少人不为幸福被打断而深感惋惜呢？然而，命运之书所说的也许是另外一回事。从老远的地方就已经出现、要毁掉一种尚未充分表现出来的德性的诱骗，那威胁着未来的悲伤和厌恶，这

一切都已经被夭亡在一个受祝福的时刻带走的这位幸福的人避开了。然而，由于对未来事物的无知，朋友和亲戚们为想象中有一朝一日将使自己亲人的生命充满荣耀的年华的损失而痛哭。在结束这短短几行字之前，我想先就逝者的生平和性格作一番简短的描述。我所列举的，乃是我从正在为他痛哭的他那忠实的家庭教师提供的消息中、从我自己的认识中得知的。难道不是还有那么多良好的品性，只有那位看透心灵深处的，才能认识它们；而且，它们越是不追求闻达于世，就越是高贵！

约翰·弗里德里希·冯·丰克先生于1738年10月4日出生在库兰的一个有教养的贵族家庭。从童年时代开始，他就从未享有过一种完全的健康。他受到了精心的教育，在学习表中表现得勤奋努力，具有一颗生来注定要培养出高贵品性的心灵。1759年6月15日，他与自己的弟弟一起，由他们的家庭教师带领，来到这里的学院。他以充分的准备通过了当时的院长先生的考试，为自己的勤奋和家庭教师的传授争了光。他听过教会监事会成员、现任大学校长阁下泰斯克教授先生的讲座，此外还有法学博士冯克先生和我的讲座，其孜孜不倦的精神堪称楷模。他生活深居简出，安详宁静，由此他也还保持住了自己那日渐消瘦的身体的少许力量，直到今年2月底他逐渐地衰弱下去。无论是对他的精心照料，还是一位能干的医生的努力，都未能挽留他。今年5月4日，在他以一个基督徒的坚强和火一般的虔诚为一种感人的终结作好准备之后，在他的忠实的牧师的帮助下，他安详愉快地告别了人世，被合乎身份地埋葬在这里的主教大教堂。

他具有温柔镇静的的气质，对任何人都和蔼可亲、谦虚恭谨、与人为善、乐善好施；他勤奋好学，以使自己为光宗耀祖、报效祖国而受到应有的教育。除了他的死亡之外，他从未以某种方式使任何人感到忧伤。他努力保持着一种异乎寻常的

虔诚。他成为尘世的一个正直的公民，然而，至高无上者的决定却是要他成为天国的一员。他的生命是一部未完成的作品，它使我们期望着余下的部分，但夭亡却从我们这里夺走了它。

与那些其虚荣心仅仅以德性的假象为目标、却不关心德性之本质的人的虚假闪光的品性的所作所为相比，如果一种默默的功绩对轻浮的心灵造成了竭力仿效的印象，那么，他理应被看做是那些打算光彩地度过受教育年华和青年时期的人们的楷模。他的亲人们、他的朋友们以及所有认识他的人，都对他深感惋惜。

慈和的夫人，这就是您过去在生活中有理由如此**疼爱的儿子**的性格的特征。虽然对它们的勾画是如此模糊不清，它们还是足以引起您因失去他而感到的悲伤。然而，正是这些令人惋惜的品性，为失去他而带来不小的安慰。因为只有对于那些轻率地忽视所有意图中的最重要意图的人来说，在什么状态下把自己的亲人送交给永恒，才可能是无所谓的。我就不再致力于为夫人您在这种悲伤中阐述值得安慰的详细理由了。如果最智慧的神意乐意作出别的决定，就谦恭地放弃我们自己的渴望，以及基督教对别人在我们之前已经达到的那个极乐目的地的向往，这比一种枯燥乏味、软弱无力的辞令更能够抚慰心灵。

荣幸地向您
尊贵的夫人
慈和的骑兵上尉夫人

致以最崇高的敬意

您恭顺的仆人**伊·康德**

1760年6月6日

于哥尼斯贝格

伊曼努尔·康德
1762年

四个三段论格的错误繁琐



1762 年

四个三段论格 的错误繁琐

证明人

伊曼努尔·康德硕士

李秋零 译

第一节 理性推理本性的一般概念

[47]

把某种东西作为一个特征而与某个事物进行比较，这叫做**判断**。事物自身就是主词，特征就是谓词。比较是由系词“是”或者“都是”来表达的。如果该系词是无条件地使用的，那么，它就表示谓词是主词的一个特征；如果它附带有否定词，那么，它就说明谓词是一个与主词相反的特征。在前一场合，判断是肯定的；在后一场合，判断是否定的。人们很容易就可以理解，如果把谓词称做一种特征，那么，由此并没有说它就是主词的一个特征，因为只有**在肯定判断中才是这样的**；而是说它是某一个事物的特征，尽管它在一个否定判断中与该判断的主词相矛盾。例如，一个“精神”是事物，即我思；“组合的”则是某事物的特征；“一个精神不是组合的”这个判断，意味着该特征是**与事物自身相矛盾的**。

至于一个事物的特征的特征，人们称之为该事物的**间接特征**。例如，“必然的”是上帝的一个特征，“不可改变的”则是必然事物的一个特征，是上帝的一个间接特征。显而易见，直接特征在远缘特征和事物自身之间代表着一个**中间特征**（nota intermedia）的地位，因为只有通过它，远缘特征才能与事物自身进行比较。但是，也可以通过一个中间特征，即通过认识到某物与一个事物的直接特征相矛盾，来把一个特征同一个事物进行否定性的比较。“偶然的”作为一个特征，是与**必然事物相矛盾的**，而“必然的”则是上帝的一个特征；借助一个中间特征，人们认识到，“是偶然的”与上帝相矛盾。

[48]

现在，我着手对一种理性推理作出我的实际说明。任何一个通过间接特征作出的判断都是一个**理性推理**；换句话说，它是借助一个中间特征把一个特征与一个事物进行比较。一个理

性推理中的这一中间特征 (nota intermedia) 通常叫做中项 (terminus medius), 至于其他各项, 则是众所周知的。

为了清楚地认识“人的灵魂是精神”这一判断中特征与事物的关系, 我利用“有理性的”这一中间特征; 借助于这一中间特征, 我把“是精神”看做是人的灵魂的一个间接特征。这里必然出现三个判断, 即:

1. 精神是有理性者的一个特征;
2. “有理性的”是人的灵魂的一个特征;
3. “是精神”是人的灵魂的一个特征。

这是因为, 只有通过这三个环节, 一个远缘特征与事物自身的比较才是可能的。

这三个环节在判断的形式中是这样表述的: 凡是有理性者都是精神, 人的灵魂是有理性的, 所以, 人的灵魂是精神。这是一个肯定的理性推理。至于否定的理性推理, 则同样显而易见的是, 由于我不能在任何时候都足够清楚明白地认识到一个谓词与主词的冲突, 因此, 我必须在可能的情况下使用辅助工具, 通过一个中间特征使我的认识变得容易一些。假定人们给我一个否定判断: “上帝的持存是不能借助任何时间来度量的”。我没有发现这个谓词同主词的直接比较能够给我提供一种冲突的足够清晰的概念。于是, 我使用我可以直接在这个主词中想象出的一个特征, 把谓词与该特征进行比较, 并借此与事物自身进行比较。“是能够借助时间度量的”, 这与所有不可改变的东西相矛盾; 而“不可改变的”却是上帝的一个特征; 因此, ……这在形式上表述出来就是: 凡是不可改变的东西都

[49] 不是能够借助时间度量的; 上帝的持存是不可改变的; 因此, ……

第二节 关于所有理性推理的最高规则

从以上引证的东西可以认识到,一切肯定的理性推理的最首要的、普遍的规则就是:特征的特征也是事物自身的特征(*nota notae est etiam nota rei ipsius*)。一切否定的理性推理的最首要的、普遍的规则就是:与一个事物的特征相矛盾的东西,也与事物自身相矛盾(*repugnans notae repugnat rei ipsi*)。此外,这两个规则中没有一个是可以证明的。因为证明只有借助一个或者多个理性推理才是可能的。要证明一切理性推理的最高公式,就会是循环论证。至于这两个规则包含了一切理性推理类型的普遍的和最终的根据,仅仅由以下事实就可以得到说明,即迄今被所有的逻辑学家视为一切理性推理的最高规则的那些规则,必须从我们的上述规则获得其真理性的惟一根据。*Dictum de omni* [全称肯定],即一切肯定的理性推理的最高根据,其内容是:对于一个概念来说被普遍肯定的东西,对于任何一个包含在该概念之中的概念来说也被肯定。这里的论据是一清二楚的。其他概念隶属于其下的那个概念,总是作为一个特征从这些概念分离出来的。属于这个概念的东西,就是一个特征的特征,因而也就是它从中被分离出来的那些事物自身的一个特征。也就是说,它属于那些隶属于该概念的较低级概念。每一个人,只要稍稍有一点逻辑学的知识,都可以轻而易举地看出,这种肯定仅仅就这个根据来说才是真的,因此它服从于我们的第一个规则。*Dictum de nullo* [全称否定]与我们的第二个规则的关系也是如此。对于一个概念来说被普遍否定的东西,对于所有隶属于该概念之下的那些概念来说也被否定。因为其他概念隶属于其下的那个概念,只是从它们分离出来的一个特征。但是,与这个特征相矛盾的东西,也与事物自身相矛盾。因此,与较高

的概念相矛盾的东西，必然也与隶属于该概念的较低概念相矛盾。

[50]

第三节 关于纯粹的和混合的理性推理

众所周知，有一些直接的推理，因为从一个判断中不用中间概念就可以直接认识到另一个判断的真实性。因此之故，这样的推理也就不是理性推理。例如，从“任何一种物质都是可以改变的”这个命题就可以直接得出：不可改变的东西就不是物质。逻辑学家们罗列了许多这样的直接推理的类型，其中，通过逻辑上的颠倒，即通过换位进行的直接推理，毫无疑问是最主要的直接推理。

如果一个理性推理仅仅由三个命题组成，仅仅按照上面关于一切理性推理所阐明的规则进行，那么，我就称它为一个纯粹的理性推理（*ratiocinium purum*）。但是，如果它只有在多于三个的判断彼此结合起来时才是可能的，那么，它就是一个混合的理性推理（*ratiocinium hybridum*）。也就是说，假定在三个主要命题之间还必须插入一个由它们得出的直接推理，因而比一个纯粹的理性推理所允许的还多了一个命题，那么，这就是一个 *ratiocinium hybridum* [混合的理性推理]。例如，请你们考虑一下，有人这样推理：

任何会朽坏的东西都不是单纯的；
因此，单纯的东西不是会朽坏的；
人的灵魂是单纯的；
因此，人的灵魂不是会朽坏的。

这样，他虽然没有作出一个真正的组合推理，因为组合推理应当是由多个理性推理构成的，但是，这个推理在一个理性

推理所要求的東西之外，還包含了一個通過換位進行的直接推理，因而包含了四個命題。

但是，即便事實上僅僅表述了三個判斷，然而，從這些判斷中推出結論，卻只有借助於一種允許的邏輯顛倒，即借助於換位，或者借助於另一種對這些前提判斷中的某一個進行的邏輯改變才是可能的，那麼，這個理性推理仍然是一個 *ratiocinium hybridum* [混合的理性推理]。因為這裡的關鍵根本不在於人們說了什麼，而是在於要想進行一個正確的理性推理，人們不可避免地必須思維什麼。假定，在下述理性推理中：

會朽壞的東西不是單純的；

[51]

人的靈魂是單純的；

因此，人的靈魂不是會朽壞的。

我通過對大前提進行一種完全正確的顛倒而能夠說：任何會朽壞的東西都不是單純的，因此，任何單純的東西都不是會朽壞的。只是就這一點來說，上述推論才是一個正確的推論。因此，這種理性推理始終是一種混合推理。因為它的推理力量是建立在暗中附加上這個人們至少必須在思想中進行的直接推論的基礎之上的。

第四節 在所謂的第一格中，惟有純粹的理性推理才是可能的，而在其他三個格中，則惟有混合的理性推理才是可能的

如果一個理性推理直接按照我們上面所闡明的兩個最高規則中的某一個進行，那麼，它在任何時候都屬於第一格。第一條規則是：事物 A 的特征 C 的特征 B 也是事物 A 的一個特征，

由此产生出三个命题：

C 以 B 为特征；	<div style="text-align: center;">C B</div> 有理性的东西是一种精神；
A 以 C 为特征；	<div style="text-align: center;">A C</div> 人的灵魂是有理性的；
因此，A 以 B 为特征。	<div style="text-align: center;">A B</div> 因此，人的灵魂是一种精神。

可以轻而易举地把更多类似的命题等等运用于否定推理的规则，以便确信，只要它们是依据否定推理进行的，在任何时候都属于第一格。我在这里力图避免一种令人生厌的饶舌是有道理的。人们也可以轻而易举地发现，理性推理的这些规则并不要求：要使论证是令人信服的，除了这些判断之外，必须还要在这中间某个地方插入一个由这些判断中的某一个作出的直接推理。因此，第一格的理性推理是纯粹的。

[52]

在第二格中，惟有混合的理性推理才是可能的

第二格的规则是这样的：一个事物的特征与之相矛盾的东西，也与该事物本身相矛盾。这个命题之所以是真的，只是因为一个特征与之相矛盾的东西，也与该特征相矛盾；而一个特征相矛盾的东西，也与事物本身相冲突；因此，一个事物的特征与之相矛盾的东西，也与事物本身相冲突。这里显而易见，只是由于我能够把作为地地道道的一个否定命题的大前提颠倒过来，借助小前提推出结论的推论才是可能的。因此，必须暗中考虑到这里进行的颠倒，否则我的命题就不能进行推理。但是，通过颠倒产生的命题是插入的由第一个命题作出的

一个直接推论，而推理就有了四个判断，是一个 *ratiocinium hybridum* [混合的理性推理]。例如我说：

精神不是可分的；
一切物质都是可分的；
因此，物质不是精神。

此时，我的推理是正确的。只不过推理的力量在于借助一种直接推论，从第一个命题“精神不是可分的”得出了：因此，可分的东西不是精神，并在此之后按照所有理性推理的普遍规则正确地推出了一切。但是，由于只有借助于从中得出的这个直接推论，论证才具有推理能力，所以，这个直接推论也应当被考虑在内。这个推理有四个判断：

精神不是可分的；
因此，可分的东西不是精神；
一切物质都是可分的；
因此，物质不是精神。

在第三格中，惟有混合的理性推理才是可能的

第三格的规则表述如下：属于一个事物或与一个事物相矛盾的东西，也属于隶属该事物另一特征之下的一些事物或与之相矛盾。这个命题之所以是真的，只是因为我能够(*per conversionem logicam* [借助逻辑的转变])颠倒说出另一特征属于该事物的那个判断，从而使它符合所有理性推理的规则。例如： (53)

所有的人都是罪人；
所有的人都是有理性的；

因此，有些有理性的是罪人。

这个推理之所以能够进行，只是因为我能够通过一种 *per accidens* [借助于偶性进行的]颠倒从小前提中推论出：因此，有些理性存在者是人。这样，就可以按照所有理性推理的规则对概念进行比较了。但是，这只有借助一个插入的直接推理才能进行。这样就有了一个 *ratiocinium hybridum*[混合的理性推理]：

所有的人都是罪人；
 所有的人都是有理性的；
 所以，有些有理性的是人；
 因此，有些有理性的是罪人。

人们可以轻而易举地在这个格的否定类型中指出同样的东西，为了简明起见我把它省略掉了。

在第四格中，惟有混合的理性推理才是可能的

这个格里面的推理方式是如此地不自然，是建立在如此之多的必须被看做插入的可能的中间推理之上的，以至我对此能够一般地予以阐明的规则是非常晦涩的、难以理解的。为此起见，我只想说明这里的推理力量是出自哪些条件。在这些理性推理的否定类型中，一种正确的推论之所以可能，乃是因为我可以借助逻辑的颠倒或换位来改变主要概念的位置，从而根据每一个前提命题得出它的直接推理，使这些推理获得了它们在一个根据普遍规则进行的理性推理中必须具有的关系。但是，关于肯定推理我将指出，它们在第四格中是根本不可能的。这个格的否定性理性推理按照其本来必须被考虑的样子表现为以下类型：

蠢笨的人不是有学问的；
因此，有学问的人不是蠢笨的；
有些有学问的人是虔诚的；
因此，有些虔诚的人是有学问的；
所以，有些虔诚的人不是蠢笨的。

这里有一个第二种类型的三段论：

每一个精神都是单纯的；
所有单纯的东西都是不会朽坏的；
因此，有些不会朽坏的东西是精神。

这里显而易见，像这种样子的结论判断是根本不能从前提命题中推论出来的。只要把中项与它进行比较，就马上可以看出这一点。因此我不能说：有些不会朽坏的东西是精神，因为它们都是单纯的。这是因为，某种东西并不由于是单纯的就马上是精神。此外，即使借助一切可能的逻辑改变，也不能如此建立前提命题，以至如果各项都按照在所有的格中业已确立的规则而拥有自己的位置，即大项在大前提中，小项在小前提中，就可以推论出结论判断，或者哪怕是推论出另一个命题，从中推论出作为一个直接结论的结论命题。^①虽然只要我完全改变

① 这个规则建立在综合的顺序之上。按照这种顺序，首先是远缘的特征，然后才是近缘的特征与主词进行比较。然而，即使这种顺序马上被看做纯粹任意的，只要人们要有四个格，它也是不可避免地必须的。因为只要我把结论的谓词放在大前提中和放在小前提中是无所谓的，那么，第一格与第四格也就根本没有区别了。在克鲁秀斯的《逻辑学》第600页的注释中，可以发现同样的错误。

各项的位置，使原来的大项变成小项，原来的小项变成大项，就可以推论出从中得出既定结论的那个结论命题，然而，在此之后还必须把两个前提命题完全交换位置，而按照第四格得出的所谓理性推理所包含的也是材料，而不是推理所应当依照的
 (55) 形式。它根本不是按照只可能划分为四个格的那种逻辑序列的理性推理。这在同一格的否定推理中完全是另一种情况。它必须是如下这种样子：

每一种精神都是单纯的；
 所有单纯的东西都是不会朽坏的；
 因此，每一种精神都是不会朽坏的；
 因此，有些不会朽坏的东西是精神。

这个推理是完全正确的，只不过，这样一种推理与第一格的推理的区别不在于中项的位置不同，而是仅仅在于前提命题的位置被改变了^①，结论中各项的位置被改变了。但是，这里根本不存在格的改变。在克鲁秀斯的《逻辑学》中的上述位置，就可以发现这种方式的一个错误。在那里，人们由于这种改变各前提命题位置的自由，而认为是在第四格中、并且是在更自然地进行推理。遗憾的是，要改善一个毫无用处的事物，是要一个伟大的思想家付出辛劳的。只有摈弃这种事物，才能作出某种有益的东西。

① 因为如果结论的谓词在其中出现的命题是大前提，那么，就这里从前提命题直接得出的本来的结论来说，第二个命题是大前提，第一个命题是小前提。但是这样一来，所有的东西都是按照第一格推论出来的，只不过，由最初从上述判断推论出的命题中所得出的所谓结论，是通过一种逻辑的颠倒得出的。

第五节 在逻辑上划分四个三段论格 是一种错误的繁琐

不可否认，在所有这四个格中都可以正确地进行推理。但是无可争辩的是，除了第一格，其他各格都只有借助一种迂回、借助插入的中间推理才规定着结果。而在第一格中，同样的结论却是纯粹地、没有混杂地从同样的中项得出的。人们在此可能认为，其他三个格充其量因为这一点而是没用的，但却不是错误的。然而，如果考虑到发明它们并一直讲授它们的意图，人们就会作出不同的判断。如果问题在于把聚拢在主要判断之下的一大堆推理与这些判断交织在一起，以至由于一些被表达出来，另一些被掩盖起来，从而要判断它们与推理规则的一致就要花费很大气力，那么，人们也许就不会把更多的格、更多的足以令人头疼的推理考虑在内了。然而，逻辑的目的不是交织，而是化解，不是遮遮掩掩地、而是清楚明白地讲出某种东西。因此，这四种推理类型应当是简单的、无混杂的、没有被遮掩的中间推理的，否则，它们就不会被承认具有在一个逻辑报告中表现为理性推理的一个最清晰观念的公式的自由了。迄今，所有的逻辑学家都把它们看做没有必要插入其他判断的简单推理，这也是毋庸置疑的。否则，它们就绝不会被赋予这种公民权。因此，其余三种推理类型作为理性推理的规则是完全正确的，但作为包含着一种简单的、纯粹的推理的规则却是错误的。这种不正确性使得可以把各种认识交织在一起，逻辑不把将所有的东西归于最简单的认识方式当做自己真正的目的成为一种正当的事情。为了使自己不致陷溺于这些荒唐的举动而必需的特殊规则（它们的每一个格都有若干自己的规则）越多，这种不正确性就越严重。事实上，一旦把许多繁琐

[56]

的东西运用于一种完全无用的事物上，滥用许多表面上的学问，就会出现这种不正确性。每一个格中可能的那些所谓的式，都用古怪的、同时以诸多隐秘的技艺包含着使向第一格的转化变得容易的字母的语词来表示。如果古代令人敬畏的格箴有朝一日能够教会受到更好传授的后人惊羨和惋惜自己祖先在这些残存的东西上孜孜不倦的、徒费力气的努力，今后，这些式将包含着人类理智思维方式的可贵稀世奇珍。

揭示这种繁琐性的首要起因，也是轻而易举的事情。最先把三段论分成上下三行写，把它看做一个棋盘，并且试一试从中项位置的移动中会产生出什么的人，由于发现产生了一种合理的意义，其震惊并不亚于在名字中发现一个字谜的人。对后一件事感到高兴和对前一件事感到高兴是同样幼稚可笑的，尤其是由于人们忘记了，在清晰性方面人们并没有获得什么新颖的东西，只不过是得到了不清晰性的一种加强罢了。人类理智的命运也就是这种情况。要么它苦思冥想，碰上假象，要么它鲁莽地追逐过大的对象，建起空中楼阁。在大批的思想家中，有人选择了666这个数字，有人选择了动物和植物的起源或者神意的奥秘。两种人所陷入的失误具有迥然不同的趣味，就像头脑各不相同一样。

在我们的时代，值得知道的事物堆积如山。很快，哪怕是仅仅从中把握最有用的部分，我们的能力也将过于软弱，我们的寿命也将过于短暂。财富绰绰有余，要接受它们，我们就必须把某些无用的废物重新扔掉。如果从不为它们所纠缠，则要更好一些。

如果我认为只用几个小时的工作就能够推翻这个头部藏匿在古代的云层之中的泥足巨人，我也就太高抬自己了。我的意图只是解释。因此，在这篇逻辑报告中，我不能完全按照自己的认识行事，而是必须做些讨好流行的鉴赏力的事情，因而只

能简短地讨论这些主题，以便把我在这里赢得的时间用于现实地扩展有用的知识。

三段论法还有某种别的用处，即借助它，在一种学术争论中来胜过不谨慎的人。但是，由于这属于学者们的竞技，即属于一种通常也许很有用、只不过对于真理的利益并无多少增添的艺术，我在这里就略而不谈了。

第六节 结束语

我们由此而得知，一切理性推理的最高规则直接导向人们称之为第一格的那种概念顺序；中项的所有其他移动，只有当它们通过简易的直接推论导向结合在第一格的单纯顺序之中的这些命题时，才能得出正确的推理；之所以不可能在不止一个格中进行简单的、非混杂的推理，乃是因为始终只有通过被这样的推论隐藏在一个理性推理之中的第一格，才包含着推理能力，概念的位置改变只是造成了人们为了认识到结论而必须通过的或大或小的迂回；就各个格应当包含着纯粹的、不混杂有任何中间判断的推理来说，格的划分是错误的、不可能的。我们的所有理性推理的普遍基本规则如何同时也包含着所谓的第一格的特殊规则，同样，人们如何可以从结论命题和中项出发，不用演绎公式毫无用处的详尽性，马上就把其他任何一个格的任何一个理性推理转化为第一种简单的推理类型，以至或者推出结论本身，或者推出通过直接推论从中得出结论的那个命题，这可以轻而易举地从我们的阐述中看出，我就不在这一点上浪费时间了。 [58]

在附加一些在其他方面也可能具有显著用处的说明之前，我还不想结束这一考察。

因此，我首先要说，一个清晰的概念只有借助一个判断才

是可能的，但一个**完全**的概念也只有借助一个**理性推理**才是可能的。也就是说，要想获得一个清晰的概念，就要求我清楚地认识到某种东西是一个事物的特征，而这就是一个判断。为了对物体有一个清晰的概念，我清晰地把不可入性表象为物体的一个特征。但是，这一表象无非就是下述思想：一个物体是**不可入的**。这里只是要说明，这个判断并不是概念自身，而是概念成为现实所借助的行动。因为在这一行动之后从事物自身产生的表象是清晰的。指出一个完全的概念只有通过一个理性推理才是可能的，这很容易，只需查看这一行动的第一阶段即可。为此起见，人们可以把一个清晰的概念称做这样一个概念，它通过一个判断而是清晰的；但也可以把一个完全的概念

[59] 称做这样一个概念，它通过一个理性推理而是清晰的。如果完全性是一级的，那么，理性推理也就是一个简单的理性推理；如果完全性是二级的或者三级的，那么，它只有通过理智按照一种连锁法的方式简化的一系列连锁推理才是可能的。由此可知逻辑学的一个本质性错误，如同它平常被对待的那样，尽管清晰的概念和完全的概念只有通过判断和理性推理才是可能的，但它却在处理判断和理性推理之前就处理清晰的概念和完全的概念。

其次，显而易见，要达到完全的概念，和要达到清晰的概念一样，并不需要灵魂的其他任何力量（因为认识到某种东西是一个事物中的一个特征的同样的能力，也被用于在这一特征中想象另一特征，并由此通过一个远缘特征来思维事物）。同样显而易见的是，**知性**和**理性**，即清晰地进行认识的能力和进行理性推理的能力，并不是不同的**基本能力**。二者都存在于作出判断的能力之中。但是，如果要间接地作出判断，就得进行推理。

再次，由此可知，最高的认识能力完全是仅仅建立在判断

的能力之上的。因此,如果一种存在者能够进行判断,那么,它就拥有最高的认识能力。如果找到了否认它具有这种最高能力的原因,那么,它也就不能进行判断。对这样的考察的疏忽,曾导致一位著名的学者承认动物也拥有清晰的概念。据说,公牛在其对于牛棚的表象中也对门的特征有一个清晰的表象,因而也对牛棚有一个清晰的概念。在此,要防止混乱也是轻而易举的事情。一个概念的清晰性并不在于作为事物的一个特征的那种东西被清晰地表象,而是在于认识到它是事物的一个特征。门虽然是属于牛棚的某种东西,可以作为牛棚的特征,但是,只有作出“这个门属于这个牛棚”这种判断的人,才对这一建筑物有一个清晰的概念,而这毫无疑问超出了牲畜的能力。

我要再进一步说,把事物彼此区分开来和认识到事物的区别,这完全不是一回事。后者只有借助判断才是可能的,不能由任何无理性的动物作出。下面的划分可能会有很大的用处。在逻辑上作出区分,也就是认识到一个事物 A 不是事物 B,它在任何时候都是一个否定判断。在物理上作出区分,则是在不同的表象的推动下采取不同的行动。狗把烤肉和面包区分开来,是因为它被烤肉刺激和被面包刺激不同(因为不同的事物造成不同的感受),而对烤肉的感受与对面包的感受,是它的另一种欲望的根据^①,这里依据的是它的本能冲动与它的表象的自然联系。由此就可以得出更好地反思有理性动物和无理性

[60]

① 事实上,在研究动物的本性时要注意到这一点,这是极其明显的。我们仅仅觉察到动物的外部行动,它们的不同表现出动物的欲望的不同规定性。由此根本不能得出,是否由于动物意识到存在于一种感受中的东西和存在于另一种感受中的东西的一致或者冲突,并由此作出判断,在动物的内心中这种行动就先行于认识能力。

动物的本质区别的理由。如果人们能够认识到判断由以可能的
那种东西是一种什么样的隐秘力量，那么，就可以解开这个死
结了。我现在的看法如下：这种力量或者能力无非就是内感觉
的能力，即把它自己的表象变成它的思想的对象的能力。这种
能力不是从另一种能力派生的，它是真正的理智之中的一种基
本的能力，并且如我所认为的那样，仅仅是有理性的存在者所
特有的。但是，整个高级的认识能力都建立在这上面。我是借
助必然使那些能够在人的认识中感受到统一性的人们感到高
兴的一个表象进行推理的。所有肯定的判断都从属于一个共
同的公式，即同一律：Cuiilibet subjecto competit praedicatum ipsi
identicum [凡是与某个主词一致的，也与它的谓词一致]。所
有否定的判断都从属于矛盾律：Nulli subjecto competit praed-
icatum ipsi oppositum [凡是与某个主词不一致的，也与它的
谓词相对立]。所有肯定的理性推理都包含在这一规则之下，
即 Nota notae est nota rei ipsius [特征的特征也是事物自身的
特征]。所有否定的理性推理都包含在这一规则之下，即 Op-
positum notae opponitur rei ipsi [凡是与特征相对立的，也与
事物自身相对立]。所有直接从属于同一律或者矛盾律的判断，
即是说，同一性和冲突在它们那里不是通过一个中间特征（因
而也不是借助对概念的分解），而是直接被认识到的，这样的
判断都是不可证明的判断。一旦它们能够被间接地认识到，这
样的判断就是可证明的。人的认识充满了这样的不可证明的判
断。对于任何一个定义来说，只要人们为了达到它而把首先并
且直接就一个事物来说所认识的那种东西表象为该事物的一个
特征，就有若干定义在它之前发生。那些如此行事、好像除了
一个基本真理之外就根本不存在任何不可证明的基本真理的世俗
智者，都犯了错误；那些没有足够的保证就慷慨地认为自己的各
种不同的命题都具有这种优点的世俗智者，也同样犯了错误。

伊曼努尔·康德
1763年

证明上帝存在惟一可能的证据

将负值概念引入世俗智慧的尝试



1763 年

证明上帝存在
惟一可能的证据

伊曼努尔·康德 著

李秋零 译

前言

[65]

Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
intellecta prius quam sint, contemta relinquas.

Lucretius

[莫让我这些忠诚热切地奉献给你的礼物，
在你还未能了解之前就受到轻视遗弃。

——卢克莱修]

对于像现在所作出的这样一种努力的益处，我并没有如此之高的评价，好像我们所有知识中最重要的知识，即有一个上帝存在，如果不借助深刻的形而上学研究就会发生动摇，就会有危险似的。天意并不希望我们那些为了幸福而极其需要的认识建立在繁琐的精巧推理之上，而是把它们直接交给一般的自然知性。如果人们不以错误的技巧把这种知性搞糊涂，那么，就我们极其需要那些真实的和有用的东西来说，它是不会不把我们直接导向它们的。因此，虽然敏锐的研究者到处为缺少证明、缺少被精确地规定的概念或合规则地联结起来的理性推理的准确性而若有所失，但健康理性的那种自身尚处在一般认识的局限之内的运用，毕竟还是提供了关于这一存在者的存在和属性的足以作出证明的证据。虽然这种证明并不是在任何地方都可以作出的，但人们还是不得不试图作出这种证明。因为即使不提习惯于探究的知性不能摆脱的正当热望，即在一种如此重要的认识中达到某种完美无缺的和清晰地把握了的东西，也还是可以期望，一种诸如此类的认识一旦被人们所掌握，就能

[66] 够就这一对象而言说明更多得多的东西。但是为了达到这一目的，就必须冒着陷入形而上学无底深渊的风险。这是一片一望无际、没有灯塔的漆黑的大洋，人们必须像航海家那样在无人航行过的海域开始。航海家一旦在某处踏上陆地，就审视自己的航程，研究他虽然像航海艺术所要求的那样非常小心谨慎，却是否曾有例如未被觉察到的海流扰乱了自己的航线。

然而，这种证明还从未被人发明出来，这一点已经由其他人觉察到了。我在这里所提供的，也只不过是一种证明的证据罢了，是一种千辛万苦地搜集到的、呈交到行家眼前供审查以便根据耐久和适用的规则以其可用的部分来建造大厦的建筑材料。就像我并不想得知我所提供的东西被视为证明本身一样，对我所使用的概念的解析也并不就已经是定义。我觉得，它们是我所探讨的事物的正确标志，为了从中作出准确的说明，它们是很不错的，它们自身就其真实性和清晰性来说也是可用的。但是，为了能被算做定义，它们还需要行家里手的最后加工。有时候，人们在像形而上学这样的科学中敢于解释一切，证明一切；而有时候，人们却只敢怀着畏惧和怀疑来从事这样的活动。

我所阐述的这些考察是长期反思的结果。但是，由于各种各样的事务挤掉了为此所必需的时间，报告的方式自身带有工作未完成的标记。然而，请求读者原谅自己只能给他们提供某种差劲的东西，无论出自什么原因，这都是一种徒然的阿谀奉承。随便你怎么为自己辩护，读者都不会原谅的。就我这种情况来说，这部作品没有彻底完成，不仅要归咎于疏忽，而且也要归咎于有意地把它搁置在一旁。我只打算勾勒出一幅草图的第一批线条，我相信，如果有大手笔使图纸在各部分都更为正确，在总体上完全符合规则的话，那么，是能够按照它们建造起一座毫不逊色的大厦的。出自这种意图，过于小心翼翼地细微之处精确地画出所有的线条，也许是不必要的，因为总体设想首先

还要经过大师们在艺术方面的严格评判。所以，我常常只是提出证据，并不自以为现在就能够清晰地指出它们与结论的联系。我有时援引了普通的知性判断，并不借助逻辑的艺术赋予它们部分在整体中必须具有的那种固定不变的形象，这要么是因为我感到困难，要么是因为必要的详尽准备与作品应有的篇幅不相称，要么是因为我认为自己有理由逃避人们合情合理地向那些体系化的作者们提出的要求，因为我并没有预告任何证明。一小部分自以为能够对精神的作品作出判断的读者，大胆地关注着一种尝试的整体，尤其是考察该尝试的主体部分——如果有人来弥补某些缺陷或者纠正某些错误的话——与一座出色的大厦所能够具有的关系。像这一类的读者，他们的判断对人类知识是特别有益的。至于其余那些没有能力在总体上综观一种联系的读者，苦思冥想地牢牢盯着一个或另一个小部分，却不管该部分理当受到的责难是否也影响到整体的价值，不管在个别部位的改善是否并不能维持仅仅在各个部分有缺陷的总体计划，这些读者只是一贯热衷于把每一个已经开始的建筑再变为废墟，他们虽然由于人数众多而是可怕的，但就对真正价值的裁定而言，他们的判断在明智的人们那里却没有意义。

[67]

我在一些地方并没有作出琐碎的说明，也许不足以使那些只期望有一种表面上的缘故来把一部作品尖刻地指责为胡言乱语的人没有任何机会那样做，然而，要想能够防止这种情况，该需要多么谨小慎微啊！不过我相信，对于那些仅仅想在一部作品中发现作者旨在阐明的东西的人来说，还是说得够清晰明白的了。我尽可能地避免作出反驳，即使我的命题与他人的命题有分歧。这种观点的对立是我留给那些对双方都有认识的读者去反思的东西。如果人们能够以一位廉正的监管人的正直无私精神来审查真诚的理性在各个不同的思想者那里所作出的判断，这位监管人对争议双方的理由都予以考虑，在思想上设身

[68]

处地为提出这些理由的双方着想，发现这些理由都非常有力，在任何时候都可能产生，然后才认定自己赞同哪一方，那么，哲学家们的意见分歧就会少得多。一种尽可能地为对方着想的公正合理态度，将会很快地把研究者们统一到一条道路上来。

在像现在这样一种困难的考察中，我事先就能够预料到有的命题将是错误的，有的解释不够充分，有的阐述还有缺陷和不足。我并不要求读者作出就连我自己也很难对一位作者作出的那种无限制的认同。因此，在某些地方被别人纠正，这对我来说并不陌生。人们还将会发现我在接受这样的教诲方面是虚心好学的。放弃一开始在陈述理由时就信心十足地表达的对正确性的要求是困难的，但如果这种要求不那么强烈，不那么有把握，容易满足，则放弃它也就不那么困难了。甚至最精细的虚荣心，如果它理解了自身，也就会发现，听人劝导所带来的成就并不亚于自信。鉴于前者要求为此作出比后者更多的放弃和自我审视，前一种行为也许更能赢得真正的尊重。行文中不时出现的一些相当详尽的物理学解释，似乎会损害在考察自己的对象时必须牢记心头的统一性。然而，由于在这些场合我的意图主要是旨在借助自然科学上升到对上帝的认识的方法，因此，如果缺少这样的例证，我也许就无法达到这一目的了。所以，第二章的第七个考察就需要得到更多的谅解，尤其是因为它的内容出自我在此之前匿名出版的一本书。^①在那本书中，

① 这本书的标题是：《一般自然史与天体理论》，哥尼斯贝格和莱比锡1755年版。此外，这部很少有人知道的作品肯定还没有被著名的J. H. 兰贝特先生认识到。兰贝特先生于6年之后在他的《宇宙论通信》(1761年)中提出了关于宏观的宇宙结构的有规则状态、银河和星云等等的理论，人们在我所提到的《天体理论》的第一章，以及在该书的前言中可以看到同样的理论。在现在这部作品的154~158页，有一个简短的纲要，对这一理论作出了说明。这位思虑周全的人物的思想与我当时陈述的思想的一致几乎达到了微不足道的细节，它增强了我的猜测，即这一构思今后将得到更多的证实。

我与各种不同的大胆假设相联系，更为详尽地探讨了这些问题，最起码被许可冒昧作出这些说明的自由与我的主要意图之间的接近，以及看到这一假设的某些内容获得行家们评判的愿望，促使我把这一考察纳入其中。它也许过于简短，不能使人理解它的全部理由，但对于那些猜想这里只能找到形而上学的人来说，它也许就太详尽了，他们完全可以跳过不读这一考察。也许，在读这部作品之前，有必要先更正一些可能会改变陈述含义的印刷错误。在这部作品的后面，人们可以看到这些错误。

作品本身共由三章组成，其中第一章提出论据本身，第二章提出论据的详尽运用，第三章陈述根据，为的是说明，证明上帝存在的任何其他证据都是不可能的。

〔70〕

第一章 证明上帝存在的证据

考察一 论一般存在

如果人们能够保证完全清晰的普通概念在使用中不会造成任何误解，那么，彻底性的规则也并非在任何时候都要求，甚至在最深奥的陈述中也阐明和解释每一个出现的概念。例如，虽然几何学家使用的仅仅是普通的空间概念，但他却以极大的确定性揭示了有广延的东西的最隐秘的性质和关系。甚至在这门最深奥不过的科学中，虽然**表象**这个词的含义从未借助一种说明而得到解析，但它却得到了充分的理解，并且被信心十足地使用着。

因此，在这些考察中，如果不是恰好这种疏忽会造成混乱和严重的失误的话，我也就不会擅自解析存在这个非常简单而又尽人皆知的概念了。毋庸置疑，这个概念在其余全部哲学中和在普通运用中一样可以不加阐明地、毫不犹豫地使用，只有关于绝对必然的存在和偶然的存在的问题除外。因为在这里，一种更为细致的探讨从一个严重矫揉造作的、否则将是十分纯粹的概念中，引出了笼罩着哲学的最崇高部分之一的错误结论。

不要以为我会以对存在的一种形式上的解释为开端。应当要求，在没有把握作出正确解释的地方就决不要作出解释；这种情况要比人们所想象的更为常见。我的做法就像这样一个人，他虽然还不清楚解释对象的详尽规定了的概念在哪里，但却试图作出定义，并且首先确信人们关于这个对象能够确定无

疑地肯定和否定的东西。人们早在敢于就一个对象作出解释之前，甚至在根本不敢作出解释的情况下，就能够对该事物极其确定无疑地说出许多东西。我不相信一个人每次都正确地解释出空间是什么。但是且不说这一点，我确信，在有空间的地方一定有外在的关系，空间只能有三个维度，等等。无论欲望是随便什么东西，它都是建立在某种表象之上的，它都以对某种被欲望的东西的愉悦为前提条件，等等。从人们在作出任何定义之前对事物确定无疑地知道的东西中，经常可能完全有把握地推演出属于我们的研究意图的东西，而倘若有人敢于如此行事，就得冒陷入不必要的困难之中的危险。方法的寻求，即对在平坦的大道上稳步前进的数学家的仿效，在形而上学遍地泥泞的基础上导致了大量这样的失误。人们清楚地看到这些失误，却很少有希望由此学会小心谨慎一点。这种方法仅仅是我用来希望作出一些我在他人那里徒然寻找的解释的方法。至于有人制造的那种讨人欢心的表象，即借助更为深刻的洞察力就会比其他人更好地一语中的，大家可以清楚地了解到，在任何时候，所有那些想把我们从业人的错误引入他们自己的错误的人，都是这种腔调。

一、存在根本不是某一个事物的谓词或者规定性

[72]

这个命题显得古里古怪，不合情理，但它是无可置疑地确定的。任取一个主体，例如尤里·恺撒，把他的所有可以想象的谓词，就连时间和地点的谓词也不除外，都集中在他身上，这样马上就可以理解，虽然有所有这些规定性，他仍然可能实存，也可能不实存。给予这个世界和这个世界中的这位英雄以存在的那个存在者，能够无一例外地认识所有这些谓词，但却把这位英雄看做仅仅可能的、离开了它的决定就不实存的事物。谁能够否认，千百万并不现实存在的事物按照它们如果实

存就会包含的谓词是仅仅可能的，在最高本质关于它们拥有的表象中，尽管实存并不包含在内，因为最高存在者是把它们仅仅当做可能的事物来认识的，但却不缺少任何谓词。即使它们实存，也不可能再多包含一个谓词，因为就一个事物按照其通常的规定性所具有的可能性来说，根本不会缺少任何谓词。即使上帝乐意创造另一系列事物，即创造另一个世界，这个世界也要以所有这些规定性实存，而不会多出一些虽然它是仅仅可能的，上帝却从它身上认识到的规定性。

尽管如此，人们还是把存在这一表述当做谓词使用；而且只要人们不是打算像要证明绝对必然的实存时习惯做的那样，想从仅仅可能的概念中推演出存在，也可以放心大胆这样做而不致造成令人忧虑的失误。因为在那种情况中，人们徒劳地在这样一个可能的存在者的谓词中寻找，但存在却肯定不在其中。但是，在存在作为一个谓词出现于普通用语中的所有场合里，与其说它是事物自身的一个谓词，倒不如说它是人们关于该事物的思想的一个谓词。例如，独角海兽具有实存，独角陆兽并不具有实存。这无非是要说，独角海兽的表象是一个经验概念，即一个实存着的事物的表象。因此，为了阐明这个关于这样一种事物的存在的命题的正确性，人们也不是在主体的概念中寻找，因为这里只能找到可能性的谓词；而是在我对此拥有的认识的起源中寻找。人们说，我看到过独角海兽，或者我是从看到过独角海兽的人那里听说的。因此，说独角海兽是某种实存着的动物，这并不是一个完全正确的表述。正确的表述相反是：某个实存着的海洋动物具有我在独角海兽身上所设想的全部谓词。并非正六角形实存于大自然中，而是大自然中的某些事物，例如蜂房或水晶，具有在正六角形中所设想的全部谓词。任何一种人类语言都由于其起源的偶然性而具有一些不可改变的非正确性，既然在习惯运用中根本不会由此导致误

解，那么，对它进行改造和限制就不仅是操心劳神的，也是毫无用处的；必要时在一种比较高级的考察的罕见场合里附带说明这种区别就足够了。只有在读了下面的内容之后，人们才能充分地判断这里所阐释的东西。

二、存在是对一个事物的绝对肯定，并由此也同任何一个自身在任何时候都只有与另一事物相关才被设定的谓词区别开来

肯定或设定的概念是非常简单的，与是的概念完全是一回事。于是，某种东西可以是仅仅在关系中设定的，或者更准确地说，仅仅被设想为某种东西的关系（*respectus logicus* [逻辑关系]），这种东西是一个事物的标志。这样一来，是，即这种关系的设定，不外乎就是一个判断中的联结概念。倘若不仅仅是这种关系，而是自在自为的事物本身被看做是被设定的，那么，这个是也就无异于存在。

这个概念是如此简单，以至于为了展开它，除了注意小心谨慎不要把它同事物与其标志的关系弄混淆之外，什么也不能说。

人们如果认识到，我们的全部知识最终都归结为不可分解的概念，那么也就清楚地领会到，有一些概念几乎是不可分解的，也就是说，假如标志并不比事物自身更清晰和单纯多少的话。我们对实存的解释就是这种情况。我很乐意承认，通过这种解释，被解释者的概念只是在很小的程度上变得清晰起来了。而鉴于我们知性的能力，对象的本性也不允许更高的程度。

[74]

如果我说上帝是全能的，所考虑的也只是上帝与全能的这种逻辑关系。因为后者是前者的一个标志，除此之外这里什么也没有设定。至于上帝是否是，也就是说，是否被绝对地设

定，是否实存，则根本不包括在内。因此，这个是可以完全正确地运用于那些不近情理的东西彼此之间的关系。例如，斯宾诺莎的上帝就是不断变化的。

即使我想象，上帝就一个可能的世界宣布了他的全能的变易，他也没有给予在他的知性中被想象的整体以任何新的规定性，他并没有附加一个新的谓词，而是用所有的谓词绝对地或无条件地设定了事物的这个系列，在这个系列中，所有的一切通常都是仅仅与整体相联系才被设定的。所有的谓词与其主体的关系都绝不表明某种实存的东西，主体在这种情况下必须已经被假定为实存的。上帝是全能的，即便是并不认识上帝的存在的人，在其判断中，只要他像我使用上帝的概念那样正确地理解我，这也总是一个真实的命题。然而，上帝的存在必须直接属于他的概念如何被设定的方式。因为在谓词自身中是找不到他的存在的。而且如果不是已经把主体假定为实存的，那么，对于任何一个谓词来说，无论它属于一个实存着的主体，还是属于一个仅仅可能的主体，主体都依然是未被规定的。因此，存在本身不能是谓词。如果我说：上帝是一个实存着的事物，那么，这似乎是我表述了一个谓词与主体的关系。然而，在这一表述中还蕴涵着一种非正确性。准确地说，应该是某种实存着的事物是上帝，即一个实存的事物具有我们借助上帝这一表述所表示的全部谓词。这些谓词是与这个主体相联系被设定的，但事物自身连同全部谓词都被无条件地设定了。

我担心，由于对一个如此简单的理念作出过于详尽的阐释会使文章变得失去可读性。我也担心这会伤害那些特别对单调乏味表示不满的人们的温情。然而，我并不是把这种指责当做

[75] 不屑一顾的东西，而是必须要求得到这一次如此做的允许。因为尽管我和其他人一样，对那些在其逻辑熔炉中一直提炼、蒸馏和锻造可靠的和可用的概念，直到它们化为蒸汽和挥发性盐

而烟消云散为止的人过分讲究的智慧并不怎么欣赏，但我为自己选定的考察对象却具有这样的特性，即或者必须完全放弃每次都达到一种明显的确定性，或者必须容忍把它的概念分解成这些原子。

三、我可以说不存在比单纯的可能性包含着更多的东西吗？

关于这个问题的回答，我只是事先说明一点：必须把在设定什么与如何设定它区分开来。就前者来说，在一个现实的事物中并不比在一个单纯可能的事物中设定了更多的东西，因为现实事物的所有规定性和谓词也都可以在该事物的单纯可能性中找到；但就后者来说，当然由于现实性而设定了更多的东西。因为当我问，就单纯的可能性而言所有这一切如何被设定时，我也就意识到，这只有与事物自身相联系才能进行；也就是说，如果有一个三角形，就有三条边，一个封闭的空间，三个角等等；或者更准确地说，这些规定性与一个像三角形这样的某物的关系纯粹是被设定的，但如果这个三角形实存，那么，所有这一切也就是被绝对地设定的，即事物自身连同这些关系都被设定了，因而也就设定了更多的东西。所以，为了以一个如此微妙的表象概括所有能够防止混乱的东西，我就要说：在一个实存着的東西中比在一个单纯可能的东西中没有设定任何更多的东西（因为在这种情况下说的是该事物的谓词）；然而，借助某种实存着的東西要比借助一个单纯可能的东西设定了更多的东西，因为这也涉及对事物自身的绝对肯定。更有甚者，在单纯的可能性中并没有设定事物本身，而是设定了某物与某物按照矛盾律的单纯关系；存在本来就根本不是某一个事物的谓词，这是确定不移的。尽管我在这里的意图根本不是进行反驳，而且在我看来，如果一位作者以毫无成见的思维方式阅读他人的思想并以与此相联系的反思吸取他人的思想，他

[76]

就能够相当有把握地让读者去判断他的离经叛道的新学说，但我还是想用寥寥数语把人们引导到这上面来。

沃尔夫把存在解释为对可能性的一种补充，这种解释显然是很不确定的。如果不事先知道关于一个事物中的可能性可以设想些什么，那么通过这一解释也不能学到这一点。鲍姆嘉登提出了普遍的内在规定性，就它补充了借助在本质中蕴涵的或者由本质派生的谓词而尚未规定的东西来说，它就是存在多于单纯可能性的东西；然而我们已经看到，在一个事物与可以设想的所有谓词的结合中绝没有该事物与一个单纯可能的东西的区别。此外，一个可能的事物作为可能的事物来看，就其许多谓词而言是不确定的，这一命题如果从字面上来理解，就会造成一种严重的不正确性。因为在两个被设定为矛盾对立的東西之间排除中间可能性的规则不允许这样做。例如一个人，如果他不具备某种身材、时间、年龄、地点等等诸如此类的东西，就是不可能的。毋宁说，必须在下述意义上理解这一命题：通过在一个事物身上所设想的全部谓词，还有许多其他谓词尚根本未加规定，就像通过在一个人之为人的概念中综合的那些东西，在年龄、地点等等特殊标志方面还什么也没有确定一样。但是，不确定性的这一类型在这种情况下既可以在一个实存着的事物中发现，也可以在一个单纯可能的事物那里发现，因此，这一类型根本不能用做二者的区别。著名的克鲁秀斯把某时某地算做存在的确实可靠的规定性。不过，且不说检验凡存在者必在某时某地存在这个命题本身，这些谓词也还始终是属于单纯可能的事物的。因为那样的话，就会在某些确定的地方有某个人于某个确定的时间实存，全知者清楚地知道如果此人实存就会具有的全部规定性，尽管如此，此人在事实上并不存在；永恒的犹太人亚哈遂鲁根据他所浪迹的所有国家或者他所经历的所有时代来说无疑是一个可能的人。不过，但愿人们并

〔77〕

不要求某时某地只有在事物确实存在或者在这种情况下存在的时候才是存在的充分标志；因为那样的话人们就会要求，自己自告奋勇要借助自身的一个适宜标志去表明的那种东西已经得到了承认。

考察二 论以一种存在为前提条件的内在可能性

一、可能性概念的必要区分

凡是在自身中互相矛盾的东西，都是内在地不可能的。这是一个真实的命题，尽管人们闭口不谈它是一个真实的解释。但由于这种矛盾，显而易见的是，某物必然与某物处于逻辑上的冲突之中，即必然否定在该物中同时被肯定的东西。克鲁秀斯先生并不仅仅把这种冲突设定为内在的矛盾，而是断言它完全是由知性按照一种对知性来说自然而然的规律感知的。即便是在他看来，在不可能者中间也总有一种与被设定的某物和它被扬弃所借助的某物的联系。我把这种冲突称为不可设想性或者不可能性的形式上的东西。这里给定的质料性的东西和处在这样的冲突之中的东西，本身就是某物，是可以设想的。一个有四个角的三角形是绝对不可能的。但尽管如此，一个三角形和某种四个角的东西一样本来就是某物。这种不可能性仅仅建立在一个可设想的的东西和另一个可设想的的东西的逻辑关系之上，因为只不过一个不能是另一个的标志罢了。同样，在每一种可能性之中，也都必须把被设想的某物与在该物中同时被设想的東西同矛盾律的一致区分开来。有一个直角的三角形本来就是可能的。无论是三角形还是直角，都是这一可能的事物中的材料或者质料性的东西，但二者按照矛盾律的一致却是可能性的形式上的东西。我将把后者也称为可能性中的逻辑的东西，因为按照真实性规则把谓词与其主体进行比较，无非是一

[78]

种逻辑关系罢了；某物，或者处于这种一致之中的东西，有时叫做可能性的实在的东西。此外我还要说明，除了内在的或者绝对地、无条件地如此称呼的可能性或者不可能性之外，在这里，任何时候都不会谈到其他任何可能性或者不可能性。

二、一切事物的内在可能性都以某一存在为前提条件

由以上论述可以清楚地看出，不仅当可以发现一种作为不可能性的逻辑上的东西的内在矛盾的时候，而且当不存在质料的东西，不存在材料可以被设想的时候，可能性都不复存在。因为在这种情况下，没有任何可设想的东西被给定；但所有可能的东西却都是某种可以被设想的东西，并且具有符合矛盾律的逻辑关系。

如果所有的存在都被取消，那么，也就没有任何东西被绝对设定，根本没有任何东西是给定的，没有任何质料的东西成为某种可设想的东西，一切可能性都完全不复存在。虽然在对一切实存的否定中并不包含任何内在的矛盾，这是因为，由于为此会要求必须设定并同时取消某种东西，而这里却在任何地方都没有设定任何东西，所以当然不能说这种取消包含着一种内在矛盾。然而，有某种可能性但却根本没有任何现实的东西，这却是自相矛盾的。因为如果没有任何东西实存，也就没有任何在此可设想的东西是给定的，如果尽管如此人们还期望某种东西是可能的，就会陷入逻辑冲突。在解析存在概念时我们就已经理解到，如果不把是或者绝对被设定这些词用于表述谓词同主体的逻辑关系，那么，它们与存在的含义就完全相同。因此，说没有任何东西实存，也就完全等同于说不是任何东西；不顾这一点再补充说有某种东西是可能的，这显然是自相矛盾的。

三、绝对不可能根本没有任何东西实存

被用来从根本上取消一切可能性的东西，是绝对不可能的。因为这是含义相同的表述。如今只有借助某种自相矛盾的东西，才取消了一切可能性的形式上的东西，即与矛盾律的一致；因此，在自身中自相矛盾的东西是绝对不可能的。但是，这并不是我们应当考察对一切存在的完全剥夺的那种情况。因为如上所述，这里不包含任何内在矛盾。然而，一切可能事物的质料的东西和材料被借助什么来取消，一切可能性也就被借助什么来否定。而这是由于对一切存在的取消而发生的，所以，如果一切存在都被否定，那么所有的可能性就都被取消了。因此，绝对不可能根本没有任何东西实存。

四、一切可能性都是在某种现实的东西中被给定的，或者是在该物中作为一个规定性，或者是通过该物而作为一个结果

无论是在总体上就一切可能性而言，还是个别地就每一种可能性而言，都可以说它们是以某种现实的东西——或者是一个事物，或者是多个事物——为前提条件的。一切可能性与某一存在的关系可以有两种。或者是可能的东西仅仅就其自身就是现实的而言是可设想的，这样，现实事物中的可能性就是作为一种规定性而被给定的；或者是它之所以可能，乃是因为某种别的东西是现实的，即它的内在可能性是作为由另一存在产生的结果而被给定的。这里还不能确切地找到能够说明问题的实例。那惟一能够在这—考察中充当实例的主体的本性应当首先得到考虑。不过我还要说明一点，我将把其他事物的内在可能性被给定所借助的那个作为根据的现实事物称做这种绝对可能性的第一个实在根据，就像矛盾律是这种绝对可能性的第一个逻辑根据一样。因为与矛盾律的一致包含着可能性的形式的东西，就像现实事物提供了可设想的事物中的材料和质料性的

东西一样。

我完全了解，具有像我在这一考察中所陈述的特性的命题还需要一些阐释，以便获得为达到真相大白所要求的光照。不过，对象自身如此抽象的本性妨碍了进一步阐明的一切努力，就像观察的显微技术把对象的图像扩大到能区分非常细微的部分，但也在同样的程度上削弱了印象的逼真性和生动性一样。尽管如此，我还是想尽我所能，使关于甚至就内在可能性而言也在任何时候都作为基础的存在的思想与一种健康知性的普遍概念更为接近一点。

你们会认识到，一个燃烧的物体，一个狡诈的人，或者诸如此类的东西，都是可能的；如果我除了内在的可能性之外不再要求什么，你们就会认为，根本不需要一个物体或者火作为这方面的材料而必须实存；因为毕竟它们是可设想的，而这也就够了。但是，谓词燃烧和主词物体根据矛盾律的一致就在于概念自身之中，无论它们是现实的还是单纯可能的事物。我也承认，无论是物体还是火都可以不是现实的事物，但尽管如此一个燃烧的物体还是内在可能的。然而我还要继续提问：究竟一个物体自身是自在可能的吗？由于在此不必诉诸经验，你们将会向我罗列出它的可能性的材料，例如广延、不可入性、力以及谁知道还有什么东西，并且补充说，其中不包含内在的冲突。我仍然承认这一切，但你们必须向我说明，为什么你们有权恰恰把广延的概念认做一种材料；因为假定它不意味着任何东西，那么你们前面提出的物体的可能性就是一个幻象。由这种材料而诉诸经验也会是很不正确的；因为现在的问题恰恰在于，是否即使根本没有任何东西实存，燃烧的物体的一种内在的可能性也可以成立。假定你们现在不能为了指明在广延的概念中不包含任何冲突的东西而再把它分解成更为简单的材料，就像你们最终必须达到某种其可能性不能被分解的东

西一样；在这样的情况下，这里的问题就是：空间或广延是否是空洞的语词？或者说，它们是否标志着某种东西？在此，没有矛盾并不说明任何问题；一个空洞的语词绝不标志着某种矛盾的东西。如果不是空间实存着或者至少作为一个结果由于某种实存着的东西而被给定，那么空间这个语词就根本不意味着任何东西。只要你们还是借助矛盾律来证明诸般可能性，那么你们所依据的就是某种作为事物中可设想的东西而被给予你们的东西，并且仅仅依据逻辑规则考察了联结；但是最后，如果你们考虑到这种东西究竟是如何给予你们的，你们就只能诉诸一种存在，舍此别无他法。

不过，我们还要把这些考察继续下去。运用本身将会使一个概念变得易于理解，如果不超越自身，人们本来是几乎不能单独澄清这个概念的，因为它涉及的是在可设想的东西中作为基础的首要的东西自身。

考察三 论绝对必然的存在

一、一般绝对必然的实存的概念

某种东西的对立面自身是不可能的，这种东西就是绝对必然的。这是一个无可置疑地正确的字面解释。但是如果我问：一个事物的不存在是绝对不可能的，这取决于什么呢？那么，我所寻求的就是惟独为了我们的目的才对我们有某种用处的实在解释。我们关于可能事物的属性中的内在必然性的所有概念，不管它们是什么类型的，其结果都是对立面与自身相矛盾。然而，如果这取决于一种绝对必然的实存，那么，试图借助同样的标志在它那里理解某种东西，结果就不妙了。存在根本就不是一个谓词。对存在的取消也不是对这样一个谓词的否定，由于这个谓词，在一个事物中某种东西应该被取消，并且

可能产生一种内在的矛盾。对一个实存着的事物的取消也就是
〔82〕对由于该事物的存在而被绝对地或无条件地设定的一切的一种完全的否定。尽管如此，作为一个可能者的事物与其谓词之间的逻辑关系依然存在。不过，这些逻辑关系完全不同于对事物连同其谓词的绝对肯定，不同于存在所寓居的东西。因此，并不是在事物中被设定的东西，而是某种别的东西被不存在所取消，所以，这里绝不包含一种矛盾。在本文的最后一个考察中，所有这一切都将在人们确实自以为可以借助矛盾律把握绝对必然的实存这种情况中，通过对这种不适用性的更清晰的阐明而变得更加令人信服。在此，人们可以在单纯可能的概念的谓词中把必然性称做逻辑的必然性。不过，我所要探讨其主要根据的那种必然性，即存在的必然性，则是绝对的实在必然性。我首先发现，我应该绝对地看做是无，看做是不可能的那种东西，必然捺除一切可设想的东西。因为如果这里还剩下某种可设想的东西，那么，它就不是完全不可设想的、绝对不可能的了。

如果在此稍作一番反思，为什么自相矛盾的东西就是绝对的无，是不可能的，那么，我就会觉察到，这样一来，矛盾律，即一切可设想的东西的最终逻辑根据，就被取缔了，所以一切可能性就会消失，这里再也没有任何东西可被设想。我马上由此得出，如果我从根本上取消一切存在，由此所有可设想的东西的最终实在根据就不复存在，那么，一切可能性就会消失，再也不剩下任何东西可被设想。因此，可以有某种东西是绝对必然的，或者是在一切可设想者的形式上的东西由于其反面而被取消的情况下，也就是说，在它自相矛盾的情况下，或者是在它的不存在取消了一切可设想者的质料性东西和它们的材料的情况下。如前所述，前者并不涉及存在；而且由于第三者是不可能的，所以，或者绝对必然实存的概念干脆就是一个

骗人的、错误的概念，或者这个概念就在于一个事物的不存在同时就是对一切可设想的的东西的材料之否定。但是，这一概念并不是虚构的，而是某种真实的东西，这一点将以下面的方式得到说明。

二、有一个绝对必然的存在者实存

[83]

一切可能性都以某种现实的东西为前提条件，所有可设想的东西都在这种现实的东西中并通过它被给定。因此，有某种现实性，其取消本身将会从根本上取消一切内在的可能性。这种其取消或否定摈除了一切可能性的东西，就是绝对必然的。因此，某种东西是以绝对必然的方式实存着的。迄今为止已经说明，一个或多个事物自身的存在是一切可能性的基础，这种存在自身就是必然的。由此也就可以轻而易举地得出偶然性的概念。按照字面上的解释，某种东西的对立面是可能的，这种东西就是偶然的。但为了找出它的现实的解释，就必须以下面这种方式作出区分。在逻辑意义上，那种作为一个主体的谓词、其对立面不与主体相矛盾的东西就是偶然的。例如，对于一个三角形来说，它是一个直角三角形，这就完全是偶然的。这种偶然性仅仅就谓词与其主体的关系而言才成立，并且由于存在不是一个谓词，所以也根本不允许被运用于实存。相反，在实在意义上，那种其不存在是可设想的、也就是说其取消并不取消一切可设想的的东西的事物，就是偶然的。因此，如果事物的内在可能性不以某种存在为前提条件，那么它就是偶然的，因为它的对立面并不取消可能性。或者，它是这样一种存在，通过它并没有给定一切可设想者的质料性的东西，因而假如没有它，也还有某种东西是可设想的，即是可能的，它的对立面在实在意义上也就是可能的，这样的存在在实在意义上也就是偶然的。

三、必然的存在者是惟一的

由于必然的存在者包含着其他一切可能性的最终实在根据，所以，其他任何一个事物都仅仅就借助作为一个根据的它而被给定来说才是可能的。因此，其他任何一个事物都仅仅是作为它的一个结果才得以成立，因而其他一切事物的可能性和存在都是依赖它的。但是，某种自身有所依赖的东西并不包含一切可能性的最终实在根据，因而也就不是绝对必然的。因此之故，不可能有多个事物是绝对必然的。

假设 A 是一个必然的存在者，B 是另一个必然的存在者。这样，按照解释，B 仅仅就它通过另一个根据 A 作为 A 的结果被给定而言才是可能的。但由于根据前提假设，B 自身就是必然的，所以，它自身中的可能性是作为一个谓词，而不是作为出自另一个事物的结果而被给定的；然而根据前文，它又只是作为一个结果被给定的，这就自相矛盾了。

四、必然的存在者是单纯的

任何由多个实体构成的复合物都不可能是一个绝对必然的存在者，这一点将以下面的方式得到说明。假设它的各个部分中只有一个是绝对必然的，那么，其他的部分就只有共同作为它的结果才是可能的，并且不是作为并列的部分而属于它。如果你们设想多个或所有的部分都是必然的，那么，这就与前一节发生了矛盾。因此，剩下的也就只有它们中的每一个都分别是偶然地实存着，但所有的结合在一起就是必然地实存着。然而这是不可能的，因为一个实体的集合不可能比各个部分具有更多的必然性，而且由于这些部分根本不具有必然性，相反它们的实存都是偶然的，所以，整体的实存也就是偶然的。倘若人们设想可以诉诸对必然的存在者的解释，以至于说在这些部分的每一个中都包含着一些内在可能性的材料，而在所有部分

的全体中所有可能的东西都被给定，那么，这只不过是以一种隐秘的方式表现出某种荒唐绝顶的东西罢了。因为如果在这种情况下如此设想内在的可能性，即一些部分被扬弃，而其余的通过其他部分被给定的可设想的东西依然存在，那么，就必须想象内在可能性本来就有可能被否定或者被取消。但是，某种东西什么也不是，这是完全不可思议的、矛盾的；这无非是说，取消一种内在的可能性，也就是根除一切可设想的东西。由此说明，每一种可设想的东西的材料都必须是在这样一种事物中被给定，对这一事物的取消也就是一切可能性的对立面；因此，包含着一种内在可能性的最终根据的东西，也就在根本上包含着一切内在可能性的最终根据，所以这种根据也就不能被分配在不同的实体中。

[85]

五、必然的存在者是不变的和永恒的

由于甚至它自己的可能性和每一种别的可能性都以这种存在为前提条件，所以，必然的存在者的任何别的实存方式都是不可能的，也就是说，必然的存在者不能以许多种方式实存。因为凡是存在的，都毫无例外地是有规定的；由于这一存在者之所以可能，仅仅是因为它实存着，因此，除了就它事实上存在着而言，这个存在者也就没有任何可能性；所以，除了像它现实地所是的那样之外，它不以任何其他方式是可能的。依此说来，它不能以其他方式被规定或被改变。它的不存在是绝对不可能的，因而它的起源和毁灭也是绝对不可能的，所以，它是永恒的。

六、必然的存在者包含着最高的实在性

由于在必然的存在者中肯定可以发现一切可能性的材料，或者是作为它的规定性，或者是作为借助作为第一实在根据的

它而被给定的结果，所以可以看出，所有的实在性都以这样或者那样的方式通过它而被把握。然而，使这一存在者成为一切可能的实在性的最高根据的同一些规定性，在这一存在者自身中设定了实在属性的最高程度，这种程度只能是始终内在于一个事物的。这样一个存在者也就是一切可能的东西中最实在的东西，因为甚至所有其他的存在者也都只有通过它才是可能的，所以，就不能这样来理解这一存在者，认为所有可能的实在性都属于它的规定性。这是一种迄今极其流行的概念混杂。人们把所有的实在性都当做谓词不加区分地赋予上帝或者必然的存在者，却没有注意到它们根本不能作为规定性彼此并列地出现在一个惟一的主体中。物体的不可入性、广延等等诸如此类的东西，不能是具有知性和意志的存在者的属性。借口不可把设想出来的属性当做真正的实在性，也是枉费心机。毫无疑问，一个物体的碰撞或者联系的力量是某种真正肯定性的东西。同样，疼痛在一个精神的感受中也绝不是一种单纯的剥夺。一种错误的思想就表现而言为这样一种表象提供了辩护。这就是：实在性和实在性彼此之间绝不矛盾，因为二者都是真正的肯定；依此说来，它们也不在一个主体中相互冲突。尽管我承认这里没有逻辑冲突，但由此并没有取消实在的冲突。只要某种东西作为根据通过实在的对立否定了某种别的东西的结果，实在的冲突在任何时候就都会出现。一个物体向一个方向运动的力量和以同等程度向相反方向的趋势并不矛盾。它们即使在现实上也可能同在一个物体中。但是，一个否定了出自另一个的实在结果，而且由于不然的话，每一个的结果各自都会是一个真实的运动，所以，现在由二者共同造成的结果就是零，也就是说，这两个相反的运动力量的结果是静止。但毫无疑问，静止是可能的，由此人们也可以看到，实在冲突完全是某种不同于逻辑冲突或矛盾的东西；因为由此产生的东西是绝

〔86〕

对不可能的。但是，在最实在的存在者中并没有它自己的规定性的实在冲突或者肯定性冲突，因为由此产生的结果就会是一种剥夺或者阙如，这与它的最高实在性是矛盾的，而且由于如果所有的实在性都作为规定性包含在最实在的存在者中，就必然要产生这样一种冲突，所以，所有的实在性不能一同作为谓词包含在最实在的存在者中。因此之故，由于所有的实在性都是通过它才被给定的，所以，它们将要么属于它的规定性，要么属于它的结果。

乍一看似乎也可以得出，由于必然的存在者包含着其他一切可能性的最终实在根据，所以它也必然蕴涵着事物本质的阙如和否定的根据。如果允许这样说的话，这就可能导致以下结论，即它在自己的谓词中甚至必然也拥有否定，而决不仅仅是实在性。不过，人们所注意的仅仅是它那在某个时候确定下来的概念。在它的存在中，它自己的可能性是原初就给定的。由于这是另外一些可能性，它包含着这些可能性的实在根据，所以依照矛盾律就可以得出，这必然不是最实在的存在者自身的可能性，因而是那些包含着否定和阙如的可能性。

因此，其他所有事物的可能性，就它们所包含的实在的东西而言，都是建立在作为一个实在根据的必然存在者之上的，而阙如建立在它之上，则是由于这里是其他事物而不是元始存在者自身。物体的可能性，就它具有广延、力量等等诸如此类的东西而言，其根据在于所有存在者中的最高存在者；就它缺乏思维的力量来说，这种否定依照矛盾律就在于它自身之中。

事实上，否定本身并不是某种东西，或者并不是可设想的，这一点可以轻而易举地以下述方式得到说明。假设除了否定之外没有任何东西，那么，也就根本没有任何东西被给定，也没有某物可供设想。因此，否定惟有通过相反肯定才是可设想的，或者毋宁说，正是那种并非最大肯定的肯定才是可能

的。依照同一律这就已经包含着否定本身了。这里轻而易举地就可以看出，寓于其他事物的可能性之中的所有否定都不以任何实在根据为前提条件（因为它们不是什么肯定的东西），因而仅仅以一种逻辑根据为前提条件。

考察四 上帝存在的一种证明的证据

一、必然的存在者是一种精神

上面已经证明，必然的存在者是一个单纯的实体，此外，不仅其他所有实在性都是通过作为根据的必然存在者被给定的，而且作为规定性可能包含在一个存在者之中的最可能的实在性，也寓于必然的存在者里面。这里可以作出各种各样的证明来说明，甚至知性和意志的属性也属于此列。这是因为，首先，二者都是真正的实在性，二者都可以与最可能的实在性共存于一个事物中；关于后一点，人们不得不通过知性的一种直接判断予以承认，尽管它不能确切地达到逻辑上完善的证明所要求的那种清晰性。

其次，一个精神的属性，即知性和意志，具有这样的品性，即我们不能设想出任何实在性，在缺乏它们的情况下能够给一个存在者提供一种代用品，来弥补它们的缺乏。而且由于这些属性就是那些可以具有最高程度的实在性，但尽管如此仍属于可能的实在性之列的属性，所以，通过作为根据的必然存在者，知性、意志和精神本性的所有实在性在其他存在者那里都必然是可能的，尽管如此它们却不能作为规定性在必然的存在者自身中被发现。这样一来，结果就会大于根据。因为毋庸置疑，如果最高的存在者不是自身就具有知性和意志，那么，其他任何一个由于它而被赋予这些属性的存在者虽然是依赖性的，在力量方面具有某些别的阙如，尽管如此就这些具有最高

品性的属性来说，却必然比最高的存在者更优越。但由于结果不能超越根据，所以，知性和意志必然作为属性寓于必然的单纯实体之中，也就是说，它是一个精神。

再次，所有可能的东西中的秩序、优美、完善都以一个存在者为前提条件，或者是这些关系的根据在于该存在者的属性之中，或者至少是由于该存在者，事物依照这些关系就像是从一个主要根据出发那样是可能的。必然的存在者是除它之外其他一切可能的东西的充足实在根据，因而在它里面也可以找到使除它之外一切依照这些关系能够成为现实的那些关系。但是，如果不以一种符合知性的意志为前提条件，外在的可能性、秩序、优美和完善的根据似乎就不充分。所以，这些属性必须被赋予最高的存在者。

每一个人都可以认识到，不管植物和树木的产生有什么根据，合规则的花卉画、林阴道等等诸如此类的东西却都只有通过一种设计它们的知性和一种实施它们的意志才是可能的。所有的能力或者产生的力量以及可能性的其他所有材料，如果没有一种知性，都不足以使这种秩序的可能性变得完美无缺。

从这里援引的理由中的某一个或者从它们的全体出发，可以引申出这样的证明，即必然的存在者肯定具有意志和知性，即肯定是一种精神。我仅仅满足于使证据变得完美无缺。我的意图并不是阐述一种规范的证明。

[89]

二、这就是一个上帝

有某种东西绝对必然地实存着。这种东西就其本质来说是惟一的，就其实体来说是单纯的，就其本性来说是一种精神，就其持存来说是永恒的，就其状态来说是不变的，就所有可能的东西和现实的东西来说是最充足的。这就是一个上帝。我在这里并不是要提出对上帝概念的某种解释。倘若我要系统地考

察我的对象，我就必须这样做。我在这里所阐述的，乃是人们使自己能够熟练掌握规范的学术写作所借助的分析。不过，无论人们怎么按照自己觉得好的方式安排对神性概念的解释，我都确定无疑地认为，我们刚刚证明了其存在的那个存在者正是这样一个神圣的存在者，它的区分标志可以用这样或那样的方式归诸最简短的称谓。

三、附释

由于从第三个考察出发所说明的东西无非是，所有的实在性肯定要么是在必然的存在者中作为一个规定性，要么是通过作为根据的必然存在者被给定的，所以，迄今为止悬而未决的是，知性和意志的属性是作为寓于最高存在者之中的规定性而可以在它里面发现的呢，还是只有通过最高存在者而作为结果在其他事物那里看到的呢？如果是后者，那么，关于这一元始存在者，无论从它作为一个伟大根据的存在的充足性、统一性和不依赖性出发，可以发现它的什么优点，它的本性都远远不及当人们设想上帝时所必须设想的本性。因为倘若没有知识和决定，它就会是其他事物，甚至是其他精神的一个盲目必然的根据，并且仅仅在它可以被描述得更易于理解这一点上，与某些古代人的永恒命运区分开来。这就是之所以在任何一种学术

[90] 写作中都必须特别注意这种状况，以及我们不能无视这种状况的原因。

我在迄今所陈述的属于我的证明的理由的全部联系中，从未想到过完善性的表述。这并不是好像我主张，所有的实在性就已经相当于所有的完善性，或者最大程度的和谐一致就构成了所有的完善性。我有重要的理由远远避开其他许多人的这种判断。在我同时或者单独地对完善性的概念进行了长时间的详尽研究之后，我认识到，在对完善性的更精确的认识中，蕴涵

着非常多的能够解释一个精神的本性、我们的情感甚至实践哲学的最初概念的东西。

我认识到，完善性的表述虽然在一些情况下，由于每一种语言的不确切性，都经受了相当远地背离其本真意义的蜕变，但是，在每一个人不顾那些背离依然主要关注的含义上，它在任何时候都以与一个具有认识和欲望的存在者的关系为前提条件。由于把上帝和他所固有的实在性的证据千方百计拉到这种关系之上的做法虽然依据作为基础的东西是完全可行的，但在目前却过于详尽了，所以我认为，通过提出这一概念来为一种过分的详尽性提供理由，并不符合这几页文章的意图。

四、结束语

根据以上所作的证明，每一个人都能够轻而易举地增添下面这些如此显而易见的结论：思维着的我并不是一个如此绝对地必然的存在者，因为我不是所有实在性的根据，我是变化的；别的任何其不存在是可能的、即其取消并不同时取消所有可能性的存在者，任何变化的事物或者有某种界限的事物，因而就算是世界，也都不具有这样的本性；世界并不是神明的偶性，因为在它里面可以发现冲突、阙如、变化，以及一个神明的规定性的所有对立面；上帝并不是惟一实存着的实体，只不过其他所有的实体都依赖于他而存在罢了，等等。

[91]

我在这里只再作以下的说明。我们所提供的上帝存在的证据之所以建立在这上面，仅仅是因为某种东西是可能的。据此，它是一个可以完全先天地作出的证明。这里既不以我的实存，也不以其他精神的实存，更不以物体世界的实存为前提条件。事实上，它是从绝对必然性的内在标志得出的。人们以这种方式，从现实地构成这一存在者的绝对必然性的东西出发来认识这种存在者的存在，因而是十足发生学的方式。

通常由这一存在者的结果推导到它作为一个原因的存在的
所有证明，即便它们也都像它们未曾作出的那样可以严格地进行证明，也从未能揭示这种必然性的本性。单是从某种东西绝对必然地实存着这一点出发，某种东西是其他东西的第一因就是可能的；但是，从某种东西是第一因，即非依赖性的原因这一点出发，却只能得出：如果结果存在，则它也必然实存，却不能得出它以绝对必然的方式实存着这种结论。

此外，由于所宣扬的证据说明，其他事物的所有本质和所有可能性的实在的东西都以这个惟一的存在者为根据，在它里面可以发现知性和一种作为最可能的根据的意志的最高程度，而且由于在这样一个存在者中，所有的一切必然处在极其可能的一致中，所以由此事先就可以得出，由于一个意志在任何时候都以事物自身的内在可能性为前提条件，可能性的根据，即上帝的本质，就与意志有着极大的一致。这并不是说，好像上帝乃是借助自己的意志而成为内在可能性的根据，而是因为同一种无限的本性既具有一个根据与事物的所有本质的关系，同时又具有最大的欲望与由此给定的最大结果的关系，而后者只有以前者为前提条件才能够是富有成果的。因此，借助神的本性被给定的事物自身的可能性，将与他那巨大的渴望是一致的。但是，善和完善性也存在于这种一致之中。而且由于它们
〔92〕 与他一致，所以，甚至在事物的可能性中也可以发现统一性、和谐和秩序。

但是，既然我们通过对我们借助经验认识到的事物的本质属性所做的成熟判断，甚至在事物的内在可能性的必然规定性中也感知到杂多中的同一性和分离的东西中的协调，我们也就可以通过后天的认识道路回溯到一切可能性的惟一原则，并且最终达到我们通过先天的道路由以出发的绝对必然存在的那个基本概念。从现在开始，我们的意图应该在于看一看，甚至在

事物的内在可能性中，是否可以发现一种同秩序与和谐的必然关系，在这种不可度量的杂多中，是否可以发现统一性，使我们由此能够作出判断，事物自身的本质是否承认一种最高的共同根据。

第二章

[93]

论这种证明方式特有的广泛用途

考察一 后天地从在事物的本质中感知到的 统一性推论到上帝的存在

一、借助空间的属性引导出事物本质的杂多中的统一性

空间的必然规定性使几何学家通过信念中的直观性、阐释方面的精确性以及广泛的运用范围而体验到一种非同一般的快乐。对此，全部人类知识都不能显示出任何可与它媲美的东西，更不用说超越它了。但是，我现在是在一个完全不同的角度考察这一对象。我以一种哲学的目光观察它，并且发现，鉴于秩序与和谐这些如此必然的规定，在一种非同一般的杂多中存在着协调和统一性。例如，我打算通过一条直线围绕一个固定的点的运动围起一个空间。我轻而易举地就可以了解到，由此我得到了一个其所有的点都与上述固定的点距离相等的圆。不过，我根本找不到理由在一个如此单纯的结构下设想许多同样由此而被置于秩序的重大规则之下的杂多。然而我发现，所有在圆内的某一点上相互交叉的直线，当它们抵达圆周时，在任何时候都是按照几何比例被分割的；此外，所有从圆外的某一点出发与这些直线相交的直线，在任何时候都被分解为这样

[94]

一些部分，它们彼此之间的比例同它们与整体的比例成反比。如果我们考虑到，这些直线在以上述方式与圆相交时将会采取无限多的各种各样的形态，并且觉察到，它们尽管如此却始终遵循着其不能背离的那种规律，那么，虽然这方面的真理很容易领会，但令人诧异的是，描绘这一图形并不需要什么准备工作，即便这样却还是由此产生出如此多的秩序，以及在杂多中的一种如此完善的统一性。

假设给定了几个斜面，它们与水平面的斜度各不相同，其长度应使自由滚下的物体在完全相同的时间内到达水平面。每一个懂得力学规律的人都将看出，为此需要作出一些准备。但是，在圆中的这种安排自身就具有无限多的位置变换，但在任何情况下都是极其准确的。因为所有与直径相遇的弦，无论它们是从该直径的最高点还是最低点出发，无论人们想让它们向哪个方向倾斜，它们都有一个共同之处，即通过它们完成的自由下落是在相同的时间里发生的。我想到，当我向一位聪慧的学徒讲述这个命题及其证明时，在他充分地理解了一切之后，其感触不亚于遇到一种自然界的奇妙景象。而事实上，人们对杂多在像一个圆这样显得如此普通和简单的事物中按照如此有益的规则形成如此离奇的统一感到惊异，并且有理由感到惊赞。也并不是自然界的奇迹借助其中贯穿的美或者秩序为惊奇提供了更多的原因，除非是这种奇迹之所以发生，乃是因为在此不能如此清晰地看出这种美或者秩序的原因，而惊赞则是无知的女儿。

[95] 我在其中搜集奇闻异事的这个领域，是如此充满了这样的东西，以至于无须稍稍移动一步，在我们置身的地方就呈现出不可计数的美妙景象。有一些几何学的解式，在那里，只有借助详尽的准备才显得可能的东西仿佛无须任何艺术就在事物自身中得到了说明。每一个人都感到这些解式是不难掌握的，人

们自己在这里所能做的越少，而尽管如此解式却仍显得越错综复杂，事情就越是如此。两个同心圆之间的圆环，其形状与一个圆面大不相同，对每一个人来说，把圆环变成这种图形最初都是困难的和不自然的。然而，一旦我看出，与里面的圆相切的直线如果向两端延长到与较大的圆的圆周相交，就是其面积与圆环的面积相等的圆的直径，我就不得不对所寻求的东西如此轻而易举地在事物自身的本性中显露出来并且没有给我在这方面的努力增添什么的简单方式表示一些惊异。

为了在空间的必然属性中看出与极大的杂多性同在的统一性，并且在显得具有一种与他物完全分离的必然性的东西中看出联系，我们只需把目光对准那些其无限的属性我们仅知一小部分的圆形。由此可以得知，这些和谐关系的那种不可测度性，通常就包含在空间的诸般属性中，较高级的几何学在各种各样的曲线的相似性中说明了这些属性中的许多种，所有这些属性就像自然界偶然的美妙现象一样，除了借助对这些属性的思想认识进行的知性练习之外，还激起了一种类似的或更高的情感。

如果鉴于自然界的诸如此类的安排，人们可以询问杂多如此广泛的一致的根据，那么，人们应该更少地留意对空间无限多样化的规定性的均匀和统一性的感知吗？这种和谐之所以很少令人惊异，乃是因为它是必然的吗？在我看来，它是必然的，这只会更令人惊异。由于众多中的每一个都具有其独特的和独立的必然性，而众多却再也不能具有相互关系中的秩序、协调和统一，人们由此就不能像借助自然界的偶然安排中的和谐那样，由于根据的统一也会导致在所有的结构范围内的统一，而被引导到对事物本质的最高根据的猜测吗？

[96]

二、就运动规律中必然的东西论事物本质的杂多中的统一性

如果我们在大自然中发现一种似乎是为了一个特殊的目的而作出的安排，因为它不是纯粹按照物质的一般属性呈现出来的，那么，我们就把这种设置看做是偶然的，看做是一种选择的结果。如果表现出新的一致、秩序和用处以及特别为此找出的中间原因，那么，我们也是以类似的方式对它们作出判断的，这种联系是事物的本性完全不具备的，而且纯粹是因为有人乐意把它们如此联结起来，它们才处于这种和谐之中。为什么猫、狮子等等的爪子长得能够向后蜷曲，除了由于这些动物必须有合适的工具来捕捉和抓牢猎物、某个创造者为使它们的爪子免于磨损作出这样的安排之外，我们提不出任何普遍的原因。然而，如果物质所具有的某些更一般的性质，除了它们所带来的好处以及为这种好处起见人们可以想象它们被如此安排之外，无须最起码的新措施就表现出一种对更多一致的特别适宜性；如果一个单纯的规律，每一个人单是为了某一好处就会认为它是必要的，虽然如此它却表现得能够带来更多得多的好处；如果其余的益处和协调性不是人为地，而毋宁说是以必然的方式由此产生的；最后，如果这是如此贯穿整个物质的自然界的，那么显而易见，甚至在事物的本质中也蕴涵有与统一性、与联系的普遍关联，一种普遍的和谐笼罩着可能性自身的王国。这引起了对如此之多的适宜性和自然契合的惊赞，它使精密的、被迫的艺术变得多余，尽管如此却永远不能被归之于偶然，而是表现出一种蕴涵在各种可能性自身中的统一性和所有事物的本质对惟一的一个重大根据的共同依赖性自身。我试图借助一个通俗易懂的例子来澄清这种非常重要的奇异现象，我将审慎地遵循此方法，从通过观察直接可确定的东西出发从容不迫地上升到普遍的判断。

如果一定要求有一个目的来作为自然界中某种设置最初被引起的根据，那么，可以在无数种益处中选择一种，由于它，大气圈的存在可以被看做是必要的。因此，我承认这一点，并且称人和动物的呼吸是这种设置的终极目的。现在，这种空气由于上述性质，不再仅仅要它为了呼吸需要的性质，同时还为无限多必然与此相伴、不允许再由特殊的设计来促成的结果提供了契机。同样的空气弹力和重量还使吸吮成为可能，离开了吸吮，动物的幼崽就必然得不到营养，而泵抽装置的可能性则是这方面的一个必然结果。借助这样的装置，就可以把雾气里的湿气向上吸，它们在上面积厚成云层，美化白昼，经常削减太阳过分的热量，而尤其是有助于通过来自较低地区水面的战利品来温和地使地面上的干燥地区变得湿润。延长白昼并通过从夜到昼的过渡中逐渐出现的中间程度而对眼睛无害的破晓曙光，尤其是风，则完全是它的自然而然的結果。

请想象有一个人提出一个设想：如何才能使热带大陆通常必然比陆地较低地区更热的海岸应当享有一种更可以接受一点的温度，他极为自然地想到为此目的必须在最炎热的白昼时辰吹起的海风。但是，由于夜间变凉在海上要比在陆地快得多，这种风总吹可就让人受不了了，所以他将希望，如果安排得让风在夜半时辰从陆地吹回，将会更合天意，这也将能够同时促成其他许多益处。如今问题仅仅是，借助什么样的力学和艺术的安排才能保持风的这种转换；在这方面，人们还有重大的理由担忧，由于人不能要求所有的自然规律都应当为自己的舒适作准备，所以这种手段虽然是可能的，但它与其他手段却契合得如此糟糕，以至于最高的智慧不会认为这样安排是好的。因此，所有这些考虑都是不必要的。至于一种按照深思熟虑的选择作出的安排，在这里却是大气按照普遍的运动规律完成的，它们在其他方面的益处的同一个简单原则无须新的、特别的设

[98]

置就造成了这些安排。在这样一块大陆烤人的土地上由于白昼的炎热而变得稀薄的空气必然地屈服于凉爽的大海上更密更重的空气，从而造成为此从最炎热的白昼时辰直到晚间都在吹的海风，而出自同样的原因在白昼没有像陆地空气那样严重地变热的海洋空气，则在夜间更快地变冷，收缩集中，引起陆地空气在夜间的回流。众所周知，热带的所有海岸都享受着这种风的转换。

为了指明简单的、非常普遍的运动规律与秩序和协调性之间的关系，我仅仅关注大自然的一小部分，即大气的影晌。人们轻而易举地就能够注意到，就在这个视域里，宏大的自然秩序无法测度的路程一览无余地显现在我面前。我保留在后面为扩充这一美好的景色再补充某种东西的权利。现在，假如不想到马保梯先生在必然的、极为普遍的运动规律的协调性方面所作出的重要发现，我就会遗漏某些本质性的东西。

我们所援引来作为证明的东西，虽然涉及影响广泛的、必然的规律，但却只是世界物质的一个特别种类。与此相反，马保梯先生证明，甚至物质起作用在根本上所遵循的最普遍的规律，无论是在平衡中还是在撞击中，无论是弹性物体还是非弹性物体，无论是就光在折射时的吸收而言还是就其弹回时的折返而言，都服从于一个支配性的规则，按照这一规则，在行动中任何时候都遵守着最大的节约。由于这一发现，物质的作用虽然自身可能千差万别，但却被归于一个普遍的公式，它表达了与适当、美和谐和的关系。尽管如此，运动自身的规律却处于如此状况，以至于没有它们就永远不能设想一种物质；而它们又是如此必然，以至于无须作丝毫试验就可以极为清晰地从所有物质普遍的、本质的属性中推导出它们。上述那位敏锐的学者立刻感觉到，由于由此在宇宙无限的杂多中造成了统一，在盲目的必然中造成了秩序，所以必然有某一个最高的原则存

在，凭借它，所有这一切才能够获得自己的和谐与适宜性。他有理由相信，事物最简单的本性中的一种如此普遍的联系，提供了比根据特殊的规律对各种不同的偶然秩序和可变秩序的所有遵循都更适宜的根据，来以某种方式在一个完美的元始存在者中确定无疑地发现世界中万有的终极原因。如今重要的是，更高级的世俗智慧将如何利用这一重要的新认识；如果我认为，柏林王家科学院是把这作为运动规律是必然的还是偶然的这一有奖征答的目的，并且没有人作出预期的回答，那么，我相信自己并没有猜错。

如果在实际意义上接受偶然性，让它存在于可能性的质料因素对另一种质料因素的依赖性中，那么显而易见，物质的运动规律及其服从这些规律的属性就必然以某种方式依赖于一个伟大的共同的元始存在者，即秩序和协调性的根据。因为有谁会愿意承认，在纷繁的杂多中，每一个别的东西都有它自己完全独立的本性，尽管如此却由于一种令人诧异的偶然，所有的一切都如此相互适合，以至彼此谐和无间，在整体中为自己创造出统一性。然而，这一共同的原则必然不仅仅旨在这种物质以及赋予这种物质的属性的存在，而是还旨在一般意义上的物质的可能性，旨在本质。这一点之所以是显而易见的，乃是因为应当充满一个空间的东西、应当有能力作出碰撞和压迫运动的东西，除了上述规律必然地从中产生的那些条件之外，根本不能在别的条件下被设想出来。在这一基础上，人们认识到，物质的这些运动规律是绝对必然的，也就是说，既然物质的可能性被当做前提条件，那么，按照别的规律起作用就与这种可能性相矛盾，这是最高类型的逻辑必然性；尽管如此，物质的内在可能性自身，即作为这种可设想者的基础的材料和实在物，却并不是独立的或者自为地给定的，而是借助某一个原则被设定的，杂多在这个原则中获得了统一，不同的东西在它里

[100]

面获得了联结，它在实际意义上证明了运动规律的偶然性。

考察二 把万物对上帝的依赖性区分为道德的 依赖性和非道德的依赖性

当上帝凭借自己的意志而成为一个事物的根据时，我把该事物对上帝的依赖性称之为道德的，而把其余一切依赖性都称之为非道德的。如果我据此断言，上帝包含着事物内在可能性的最终根据自身，则每一个人都将轻而易举地理解，这种依赖性只能是非道德的；因为意志没有使任何东西成为可能，而是仅仅包含着已经被假定为可能的东西。如果上帝包含着事物存在的根据，那我就承认，这种依赖性在任何时候都是道德的，也就是说，事物之所以实存，乃是因为上帝想要它们存在。

也就是说，事物的内在可能性给决定使其存在的那种东西提供了材料，这些材料包含着对协调一致的一种非常的适宜性和蕴涵在其本质中的、与以多种方式井然有序的和一个整体的契合。一个大气圈实存着，为了由此应当达到的目的起见，这可以归之于作为一个道德根据的上帝。然而，在一个惟一的、如此简单的根据的本质中却蕴涵着如此巨大的一种生产能力、如此众多已经蕴涵在它的可能性中的适当性与和谐，它为了与一个世界的其他可能事物按照多种多样的秩序规则彼此契合并不需要新的措施，这肯定不能又被归之于一种自由的选择；因为一个意志的所有决定都以对应被决定者的可能性的认识为前提条件。

凡是应当在一个自由选择中寻找其根据的事物，就此而言也必然是偶然的。如今，必然地从惟一的一个根据产生的众多的、多种多样的结果彼此之间的统一，不是一种偶然的统一；因而这种统一不能被归因于一种任意的规定。我们在上面已经

看到，泵抽装置、呼吸的可能性、液体物质——只要这种物质存在——上升到云雾中、各种风等等，它们是彼此不可分割的，因为它们都取决于惟一的一个根据，即空气的弹性和重量，因此，杂多在一里面的这种协调一致绝不是偶然的，从而也不能归因于一个道德的根据。

在这里，我只是始终关注空气或者其他任何一种事物的本质与如此众多美好结果可能产生的关系，也就是说，我仅仅考察它们的本性对如此众多的目的的适宜性；在这里，由于一个统一的根据与如此众多的可能结果的一致，统一性肯定是必然的，而这些可能的结果就此而言相互之间以及与事物自身是不可分的。至于这些益处的现实产生，就事物与之相关的众事物中的某一个可能缺少或者外来的某种力量可能阻碍这种影响而言，则是偶然的。

在空间的各种属性中，蕴涵着美妙的比例关系，而在它的各种规定无法测度的杂多中，则蕴涵着一种值得惊赞的统一性。所有这些谐和的存在，就物质应当充满空间而言，必须连同其所有结果归因于第一因的任意；然而，就与世界上的各种事物极为和谐的所有众多结果的协调而言，要再在一个意志中寻找它却是不适当的。在出自空气本性的其他必然结果中间，也必须算上由这种本性给在其中运动的物质造成阻挡而产生的那种结果。从无法测度的高度下落的雨滴受到空气的阻挡，以缓和的速度下降，没有这种减缓，它们将在从如此高度的下落中获得非常具有破坏性的力量。这就是一种益处，因为没有这种益处空气就是不可能的，这种益处也就不是凭借一个特别的意旨而与空气的其他属性结合在一起的。无论物质各个部分的联系，例如就水而言，是物质自身可能性的一个必然结果，还是一种特意作出的安排，其直接的影响都是它的各个小部分作为雨滴的圆形。但这样一来，按照非常普遍的运动规律，美丽

[102]

的彩虹就成为可能，每当不受遮挡的太阳照进对面下落的雨滴时，彩虹就以一种动人的景色符合规则地出现在地平线上。这里有液体的物质和重的物体，这只能归因于这位强大的创造者的愿望，但一个天体在其液态中完全必然地按照如此普遍的规律致力于取得一个球形形状，这种形状此后比别的任何可能的形状都更好地与宇宙的其余目的契合，因为举例来说，这样一种表面能够使光最为平均地分布，这却在于事物自身的本质。

物质的联系，以及各个部分与其可分性相结合的阻抗，使得摩擦成为必然，而摩擦又具有如此之大的益处，与所有多种多样的自然变化中的秩序如此契合，就像某种不是出自如此普遍的根据，而是借助一种特殊的设置附加的东西似的。如果摩擦不减缓运动，那么，某个时候产生的力的保持将通过向其他东西的传递、反弹、不断继续的撞击和震动而最终使一切都乱成一团。物体停留于其上的平面也就必须在任何时候都是完全水平的（它只有在罕见的情况下才是这样），否则物体在任何时候都会滑动。所有搓拧成的绳子都只有靠摩擦来保持。因为与绳子的整个长度不等长的线，如果不是与通过搓拧把它们挤压在一起的那种力相符的摩擦抑制住它们的话，稍用点力就能把它们抽出来。

因此，我在这里援引了出自最简单、最普通的自然规律的如此不被注意的、常见的结果，这不仅是为了人们从中得出各种事物的本质相互之间所拥有的重大的、范围无限广泛的契合以及应当归因于它的重大结果，即便是在人们不够熟练地将某些自然秩序一直追溯到这样一些单纯的、普遍的根据的场合也是如此，而且也是为了使人们觉察如果考虑到这样一种契合而把上帝的智慧称之为它的特别根据就会蕴涵的悖谬。拥有如此众多美好的关系的各种事物存在，这应当归因于为了这种和谐起见而创造它们的那一位的睿智选择，但它们中的每一个都凭

借简单的根据而与多种多样的一致有一种如此广泛的适宜性，并且由此而能够在整体上获得一种值得惊赞的统一性，这却是在于事物的可能性；由于在此进行选择时必须作为前提条件的那种偶然性已经消失，这种统一性的根据虽然可以在一个睿智的存在者中寻找，但却并不借助于它的智慧。

考察三 借助或者无须大自然的秩序论 世界上的事物对上帝的依赖性

一、对世上诸事就其服从自然秩序与否进行的划分

某种东西，如果它的存在和它的变化都在大自然的力量中有充分的根据，那么，它就处在大自然的秩序之下。为此就要求：首先，大自然的力量是这方面的作用因；其次，大自然的力量被集中于产生这种作用的方式自身在自然作用规律的规则中有充分的根据。与此相反，在并非如此的地方，不处于这样的根据之下的情况就是某种超自然的东西，而这种东西之所以成立，要么是邻近的作用因在大自然之外，也就是说，是神的力量直接地造成了它，要么是第二点，即便是大自然的力量集中于这一实例的方式，也不包含在大自然的规则之下。在第一种场合，我把事情称之为**质料上超自然的**；在后一种场合，我却称之为**形式上超自然的**。由于看起来只有后一种场合需要作出一些说明，其余的都是不言自明的，所以我想举一些这方面的实例。在大自然中有许多力量，它们有能力毁掉单个的人或者国家或者整个人类：地震、风暴、海啸、彗星等等。即便是按照一种普遍的规律，上述情况中的一些时有发生，在大自然的状态中也有充分的根据，然而在它们的发生所依据的规律中间，人类的罪恶和道德堕落却根本不是与之相关的**自然根据**。一个城市的罪孽对地下隐秘的火并没有影响，而第一个世界的

耽于享乐也并不属于能够在其轨道上将彗星召向自身的原因。如果发生这样一种情况，人们把它归因于一种自然规律，那么，人们由此是想说它是一种不幸，而不是想说它是一种惩罚，人在道德上的所作所为不可能按照一种自然规律而成为地震的根据，因为在这里原因与结果之间没有联系。例如，在地震把牙买加的罗亚尔港市翻了个底朝天的时候^①，把这称之为一个自然事件的人所理解的是，虽然居民们的罪行按照其布道人的见证完全应得这样一种毁灭来作为惩罚，这一事件却仍被看做是众多事件中的一种，它按照大自然的普遍规律时而而发生，因为地球上各个地区、在各个地区中时而有各个城市，在各个城市中又时而有堕落的城市受到震动。与此相反，如果这被看做是一种惩罚，那么，大自然的这些力量由于按照自然规律不能与人的品行有联系，所以就必须通过最高的存在者来分别地针对每一这样的个别场合；但这样一来，虽然中间原因是大自然的力量，在形式上来理解，事件却是超自然的。尽管通过为此特别被置入世界上的作用力之中的长长的一系列准备，这一事件才最终作为一种惩罚而实现，尽管人们想假定上帝在创世时就已经为它们此后通过由此在大自然中设置的力量在适当的时候发生而作好了一切安排（就像人们可以在惠斯顿关于《圣经》中的大洪水应当源自彗星的理论中想到这一点那样），由此也根本没有减少超自然的东西，而只不过是把它远远地推移到了世界的创造，从而极大地增强了它。因为这整个序列，由于倘若考虑到出发点，它就根本不能被看做是出自更为普遍的自然规律的一个结果，所以就其排列的方式与出发点相关而言，就标志着一种直接的、更为重大的神性关照，这种

〔105〕

① 参见拉依：《论世界的开端、变迁和衰亡》。

关照指向一个如此绵长的结果链条，以便同样避开可能使准确地达到所寻求的结果成为泡影的各种障碍。

与此相反，之所以存在着遵循大自然秩序的惩罚和奖赏，乃是因为人们在道德上的所作所为按照原因与结果的规律与它们有联系。纵欲无度以衰弱多病痛的生活告终；阴险狡诈终必失败，而正直则归根结底是最好的政治。在所有这一切里面，都出现了各种结果按照大自然规律的结合。但是，无论世界上有多少惩罚或者奖赏或者任何一种别的事情，尽管在许多事情中占支配地位的是某种齐一性，但自然力量的方向在任何时候都必然是朝着每一个个别的事例发生的，所以，它们虽然服从一种直接的神性规律，即神的智慧的规律，但却不服从任何自然规律。

二、对自然事件就其服从必然的还是服从偶然的自然秩序进行的划分 〔106〕

大自然的所有事物就其存在而言都是偶然的。不同种类的事物，例如气、土、水，它们的结合毫无疑问同样是偶然的，就这一点来说都可以将其仅仅归因于最高创造者的任意。然而，尽管自然规律就其所涉及的事物自身以及它们在其中得以实施的结合都是偶然的而言，似乎没有必然性，但毕竟还是有一种很值得注意的必然性。也就是说，存在着许多自然规律，它们的统一性是必然的，即与一个规律一致的同一个根据也使其他规律成为必然的。例如，同一种空气弹力和重量，是呼吸规律的根据，同时也必然是泵抽装置的可能性、生成云雾、维持燃烧和风等等的可能性的根据。只要哪怕是它们中间的一个有了根据，也就给其他的找到了根据，这是必然的。与此相反，如果某类遵循某个规律的相似结果的根据不同时在同样的本质上是另一类遵循另一个规律的结果的根据，那么，这些规

律的一致就是偶然的，或者说，在这些规律中占支配地位的是偶然的统一性，而据此在事物中所发生的，就都是按照一种偶然的自然秩序发生的。人视、听、嗅、尝等等，但并非相同的一些属性是视觉的根据，也是味觉的根据。为了听和品味，他还必须有别的器官。各种如此不同的能力的一致是偶然的，而且由于它们的目的在于完善，所以就又都是艺术的。就每一个器官而言，又有艺术的统一性。在眼睛中，让光线进入的部分就与让眼睛翻白的部分是不同的，也与接收图像的部分是不同的。与此相反，使地球成为球形的原因，与自转相对抗使地球上的物体保持不动的原因，还有使月球作圆周运动的原因，却不是不同的原因——惟有重力是必然足以导致这一切的原因。如今，对所有这些结果来说都在大自然中找到了其根据，这毫无疑问是一种完善，而如果规定一种结果的根据对另一种结果来说也是充分的，那么，由此就给整体带来了更多的统一性。但这种统一性以及随之而来的完善在这里所援引的事例中是必然的，附属于事物的本质，就此而言应归因于它的所有协调、丰饶和优美都由于大自然的根​​本秩序或者由于大自然的秩序中必然的东西而依赖于上帝。但愿人们能够理解，我知道不可把这种必然性应用于这些事物自身的存在，而是仅仅应用于蕴涵在它们的可能性之中的协调和统一性，这是一种如此极为重大的适宜性和丰饶性的必然根据。植物界和动物界的造物无一例外地作为一种偶然的、但与伟大的智慧协调一致的统一性提供了值得惊赞的实例。吸吮汁液的管道、吸吮空气的管道、加工汁液的管道以及蒸发汁液的管道等等，这是一个巨大的杂多，其中任何一个个别的东西与另一个东西的结果都没有适应性，它们结合成为整体的完善是艺术的，以至于植物自身及其与如此不同的目的的关系构成了一个偶然的、任意的东西。

〔107〕

与此相反，尤其是无机的自然界，在一个简单的根据与众多可观的结果的关系中，提供了多得无法言说的证据，以至人们也被打动而去猜测，也许甚至在有机的自然界中某些完善能够显得以它的特殊安排为根据的地方，这些完善也可能是出自同一种根据的必然结果，这种根据把它们与许多其他美好的结果已经结合在自己根本的丰饶性之中，以至于即便是在这些自然王国中，也可以有比人们所能够设想的更多的必然统一。

如今，由于大自然的力量及其因果规律包含着大自然的一种秩序的根据，这种秩序就其把多种多样的和谐综合为一种必然的统一而言，导致诸多完善在一个根据中的结合成为规律，所以人们也就可以鉴于不同的自然结果的美好和有用性而把它们看做是隶属于根本的自然秩序的，并借此把它们看做是隶属于上帝的。与此相反，由于在一个整体中还有某些完善并不是由于惟一的一个根据的丰饶性成为可能的，而是需要不同的为此目的可以统一起来的根据，所以又有某些艺术的安排会是一种规律的原因，而据此发生的结果则隶属于大自然偶然的、艺术的秩序，借此隶属于上帝。

[108]

考察四 在按照大自然的进程判断一个世界的完善时运用我们的证据

一、从我们关于自然秩序对超自然事物的优先权的证据中能够推论出什么

世俗智者或者毋宁说健康理性的一个著名的规则是：没有显著的原因，就不应当把任何东西视为一个奇迹或者超自然的事件。这个规则包含着：首先，奇迹是很罕见的；其次，即便是没有遵循神的意志的许多超自然影响，也将按照自然的规

律达到宇宙的全部完善；因为每一个人都认识到：如果世界没有频繁的奇迹就缺少其存在的目的，那么，超自然的事件就必须是某种习以为常的东西。一些人认为，结果与其根据的自然联结的形式因素自身就是一种完善，充其量必须忽略它会有更好的结果，如果这结果只能以超自然的方式取得的话。他们直接地在自然的自身中设定了一种优先权，因为所有超自然的东西作为一种秩序的中断，对他们来说似乎都会造成弊端。然而，这一困难只是想象出来的。善仅仅存在于目的的实现中，而且只是就目的而言才被归之于手段。如果按照自然秩序没有产生完善的结果，那么，自然秩序就不直接包含优先权的根据在自身，因为它只是按照一种手段的类别被考察的，而手段不允许有自己的评价，而是只允许从由此达到的目的的重要性借来的一种评价。人们在直接实施这种评价时所感到的困难，其观念在这里暗中混淆，并给予人们可以托付给外来力量的东西以优先权，甚至在结果中发现不了某种具有预期益处的时候也是如此。然而，如果没有更大的麻烦就可以像木头被放在锯床上那样把它转化为木板，那么，这一机器的所有艺术都只不过是一种玩具，因为它的全部价值都只能就它作为这一目的的一个手段而言才能成立。尽管如此，某种东西之所以是善的，并不是因为它按照大自然的进程发生；相反，大自然的进程是善的，乃是就从它产生的东西是善的而言。由于上帝在它的决定中包含着一个世界，在这个世界中的一切都绝大部分通过一种自然的联系遵守着最佳者的规则，所以上帝认为它配得上自己的选择，这并不是因为善就在于有自然联系，而是通过这种自然联系，不需要许多奇迹就极为正确地达到了完善的目的。

〔109〕

这样就产生了一个问题：大自然的普遍规律在世界上按照这些规律所发生的种种事件的进程中如此完美地符合至高无上

者的意志，怎么会是这样的呢？人们又有什么理由相信它们具有这种适宜性，以至于人们不必比所知道的更为经常地承认隐秘的超自然防护措施来不断地为它们的缺陷提供帮助呢？^①在这里，我们关于所有事物的本质都依赖于上帝的概念本身，给我们提供了一种比人们在这一问题中所期待的还更为广泛的益处。自然界的事物甚至在其内在可能性的最必然的规定中，都还带有依赖于万物连同睿智和美善的特性都在其中协调一致的那个存在者的特征。人们可以预料它们协调一致并有美好的结合，而且在惟一的一个根据与众多可观的规律所拥有的某些有利的关系中有一种必然的统一性。在大自然按照必然的规律起作用的地方插入神的直接修补，这将是 unnecessary 的，因为如果结果按照自然秩序是必然的，那么，就再也不可能按照最普遍的规律发生某种让上帝反感的事情。事物的偶然联结取决于上帝的意志，而它们的本质关系作为自然秩序中必然因素的根据则来自上帝中与其属性绝对极为和谐的东西，事物的结果应当怎样，我要说的是，这些结果怎么可能与上帝的意志相悖呢？这样，世界上所有力学的、从而出自运动规律而必然的变化，之所以都必然是善的，在任何时候都是因为它们自然而然地是必然的；可以料想，只要结果是按照自然秩序不可避免的，它们

(110)

① 即便人们诉诸上帝的睿智选择，这种选择已经如此妥善地确立了大自然的进程，不至于需要更经常的修补，也远远没有充分地回答这一问题。因为最大的困难在于：在世界上种种事件的联结中按照普遍的规律来造成如此巨大的完善，尤其是如果人们考察自然事物的数量及其变化的无限系列的话，这究竟是怎样可能的；在这里，按照它们相互作用的普遍规则，一种不需要经常的超自然影响的和谐究竟是怎样能够产生的。

也就是不可更改的。^①但是，为了避免所有的误解，我要说明：要么世界中的种种变化出自宇宙的初始安排和大自然普遍的、特殊的规律是必然的，此外一切都是在物体世界里以力学的方式发生的，要么尽管这一切却仍然有一种尚未被充分认识的偶然性，就像出自自由的行动一样，其本性并未得到相应的认识。后一类世界变化，就它们似乎在规定的根据和必然的规律方面自身有一种无拘束性而言，在同等程度上自身包含着一种可能性，偏离自然事物向着完善性的普遍倾向。因此人们可以

[111] 预料，超自然的补充还是必要的，因为在这方面大自然的进程有时会违背上帝的意志，这是完全可能的。然而，由于即便是自由行动的存在物的力量，在与宇宙其余存在物的结合中也并不完全摆脱一切规律，而总是服从一些虽然并非强制性的，但却是按照任性的规则以另一种方式肯定得以实施的根据，所以即便在这里，事物的本质对上帝的普遍依赖性也在任何时候都是一个重大的根据，使人在整体上把这类事物中按照大自然的进程发生的结果（个别事例中表面上的偏离不可把我们引入歧途）看做是适当的和符合最佳者的规则的，以至于只有在罕见的情况下，大自然的秩序才需要一种直接的超自然的改善或者补充，就像它们的启示也只是就某些时代和某些民族才被提及

① 即便一个世界体系，例如我们的太阳系，最终达到完全的静寂和普遍的静止，像牛顿所认为的那样是大自然的一个必然结局，我也不会与他一起补充说，上帝借助一个奇迹重建这个世界体系是必要的。这是因为，由于这是大自然按照最本质的规律被规定的一个成果，所以，我由此猜想这也是善的。这不可以对我们来说表现为一种令人遗憾的损失，因为我们并不知道，为了借助巨大的丰饶性而在别的地方绰绰有余地弥补宇宙的这一损耗，经常地在别的天域形成的自然就拥有怎样的不可测度性。

一样。经验与甚至最自由的行动也对一种重大的自然规则具有的这种依赖性是一致的。因为无论结婚的决定多么偶然，人们在婚姻与在世人口的比例相当稳定的同一个国度里还是发现，如果选取较大的数字，例如在 110 个两性都有的人里面，就有一对夫妻。众所周知，人的自由对于延长或者缩短生命的作用有多大。尽管如此，这种自由的行动也还是服从一个重大的秩序；由于如果选取大的数字来看，在平均值上死者的数字与活着的人的数字非常精确地总是处在同一个比例上。我仅仅举这少许几个证据来在一定程度上解释，在普遍的自然秩序的规则方面，甚至自由的规律也并不具有这样一种无拘束性，并不是在其余的自然界里面已经在事物自身的本质中固定了与完善和协调的一种不可避免的关系的同样根据，也在自由行为的自然进程中至少应当无须各种各样的奇迹就造成对最高存在者的一种更大的倾向。但是，我的注意力更多地集中在自然变化的进程之上，如果这些变化由于先天的规律而是必然的话。在这样一个秩序中，奇迹要么根本是不必要的，要么是鲜有必要的，因为以自然的方式产生这样一些需要奇迹的不完善的东西，可能是不合适的。

[112]

如果我关于大自然的事物形成的概念就是人们通常关于这些事物所拥有的概念，即它们的内在可能性是自身独立的，不需要一个外来的根据，那么，假如有人说一个具有某些完善性的世界没有诸多超自然的作用是不可能的，我根本不会认为这是出乎意料的。毋宁说，没有连续不断的一系列奇迹就能够在这个世界上凭借一种自然的重大联系造成某种适宜的东西，我认为这是罕见的和不可理解的。因为这必然是一种令人惊异的偶然：事物中的每一个都各自有自己独特的必然性，它们的本质却应当如此契合，以至于最高的智慧能够把它们统一为一个巨大的整体，在这个整体中虽然有各种各样的依赖性，但凸

显出来的却是按照普遍的规律不可更改的和谐与优美。与此相反，由于我知道，只是因为上帝存在，某种别的东西才是可能的，所以我自己期望事物的可能性有一种符合它们的伟大本原的协调一致，有一种凭借普遍的安排契合成为一个整体的适宜性，这个整体与它们获得自己根据的那个存在者的智慧是非常和谐的；而且我甚至认为，如果某种东西按照大自然的进程依据普遍的规律发生或者将发生，但却令上帝反感并且需要一个奇迹来补救，这是不可思议的；如果它发生，那么，就连它的诱因也都属于时而发生、但永不为我们所理解的那些事物。

人们还可以毫无困难地理解，如果人们认识到奇迹为什么对于世界的完善来说能够鲜有必要的本质原因，那么，它也适用于我们在上一考察中称之为形式意义上的超自然事件的那些事物；人们在一般的判断中也经常承认这样的超自然事件，因为人们相信凭借一个颠倒过来的概念就可以在里面发现某种自然的东西。

〔113〕 二、从我们关于这种或者那种自然秩序的优先权的证据中能够推论出什么

在净化了的世俗智慧的方法中，流行着一个规则，它虽然没有得到正式的表述，但在实施中却是在任何时候都要遵循的：在对某些结果的原因的自然研究中，人们都必须聚精会神地尽可能保持大自然的统一性，也就是说，从惟一的已知根据派生出诸多结果，不要为了不同的结果由于一些表面上更大的不相似性而马上假设新的、不同的作用因。据此人们假定，就一个统一的根据对于多种多样的结果来说已经足够了而言，在大自然中有着巨大的统一性，并且相信有理由把一类现象与同类现象的统一在绝大多数情况下视为某种必然的东西，而不是

视为一种艺术的、偶然的安排的结果。有多少结果并非是由惟一的重力派生的，人们曾经相信必须为此找到不同的原因：一些物体的上升和另一些物体的下降。一旦人们在那种简单的自然力量中找到漩涡的原因，它们就适合于把各天体保持在圆周运动中。人们有充分的理由假定：物体遇热膨胀，光、弹力、雷雨，也许还有磁力，都是弥漫在所有空间之中起作用的同一种物质即以太的多种多样的现象；而且人们如果发现被迫为一类结果假设一个新的本原，就根本不会感到满意。甚至在一种非常精确的匀称似乎需要一种特别的艺术安排的地方，人们也倾向于把它归因于出自普遍规律的必然结果，并且在人们以一种艺术的指令为基础之前，还总是遵循着统一性的规则。雪花的形状如此有规则，而且远远比盲目的巧合所能够造成的所有笨拙的东西都更为精致，以至于如果不是每一个冬天都提供了无数次机会使每一个人都通过自己的经验来确信这一点，人们就要怀疑给我们描述雪花的人的真诚了。就从外部能够感到的来说，人们很少会遇到花朵表现出更多的可爱和匀称，人们根本看不到艺术能够创造的任何东西，比大自然如此挥霍地铺天盖地的这种产物包含有更多的正确性。而尽管如此，却没有人想到要从一个特殊的雪种子来派生出它们，并且虚构出一个艺术的自然秩序，而是人们把它当做一种附带结果，归因于以必然的统一性把这种产品的形成同时包括在自身之内的更普遍的规律。^①

[114]

① 霉菌与植物类似的形状打动了许多人，把它列入到植物王国的产品之中。然而，按照另一些考察更为可能得更多的是，它表面上的合规则性不会妨碍把它像狄安娜之树一样看做是出自共同的纯化规律的一个结果。

尽管如此，大自然富含某一不同种类的创造，这里所有思考其产生方式的世俗智慧都发现自己被迫离开这条道路。伟大的艺术以及按照某些意图通过自由选择进行的偶然结合，在这里都是显而易见的，并且同时成为一种属于艺术的自然秩序的特殊自然规律的根据。植物和动物的构造表现出普遍的、必然的自然规律不足以解释的这样一种安排。由于把一种植物或者动物的第一次产生看做是出自普遍的自然规律的一个力学附带结果是荒唐的，所以，尽管如此还有一个由于上述原因悬而未决的双重问题：是它们的每一个个体都直接由上帝创造，从而具有超自然的起源，而只有生长，即随着时间向展开的过渡，才被委之于一种自然规律，还是植物王国和动物王国的一些个体虽然直接起源于上帝，但却以一种我们不理解的能力、按照一种正式的规律生殖自己的同类而不仅仅是展开呢？两者都表现出困难。澄清哪一个困难最大，也许是不可能的；然而，在这里与我们有关的，无非是就理由都是形而上的而言来说明它们的偏重。例如，一棵树如何凭借内在的机械状态而能够如此制作和改造营养汁液，使得在叶孔中或者在其种子中产生某种包含着一棵类似的小树或者能够从中长出一棵类似的小树的东西，按照我们所有的知识，这却是无法认识的。布丰先生的内在形式和有机物质的元素，在马保梯先生看来按照欲望和厌恶的规律组合成它们的回忆的结果，要么是与事情自身一样不可理解，要么是完全任意地杜撰的。然而，不转向诸如此类的理论，人们因此甚至就必须提出另一种同样任意的理论，即所有这些个体都有超自然的起源，因为人们根本不理解它们的自然产生方式？过去有人以力学的方式解释过产生自己同类的发酵能力吗？尽管如此，人们在这种情况下仍然没有涉及一种超自然的根据。

由于在这一场合，所有这样的有机产品的起源都被看做是

完全超自然的，所以，尽管如此人们依然相信，当人们允许自然哲学家利用逐渐生长的方式时，还是给他留下了某种东西。不过要考虑到：人们由此并没有减少超自然的东西，这种超自然的产生无论是在创世时还是逐渐地在不同的时刻发生的，超自然的东西在后一场合并不多于在前一种场合，因为全部区别的结果并不是神的直接行动的程度，而仅仅是**如果**。但是，就那个自然的展开秩序而言，它并不是大自然的丰饶性的一个规则，而是一种没有用处的拐弯抹角的方法。因为由此一点也没有节省神的一种直接行动的程度。据此，似乎不可避免的是：要么对任何物种来说都把果实的形成直接归因于一种神的行动，要么承认对植物和动物最初的神性安排有一种适宜性，不仅在结果中按照自然的规律展开，而且真正地生殖出其同类。

我现在的意图仅仅是借此指出，人们必须承认自然事物具有比通常所承认的更大的可能性，按照普遍的自然规律产生其结果。

考察五 通常的自然神学方法的不足

[116]

一、论一般的自然神学

所有从上帝的作用出发认识上帝的存在的方式，可以归结为以下三种：要么人们通过感知到打断大自然的秩序并直接表现着大自然所服从的那种力量的东西来达到这种认识，这种信念是由**奇迹**引起的；要么大自然偶然的秩序把人引向神性的创造者，而关于大自然的秩序，人们清楚地知道它以别的许多仍然表现出伟大艺术、力量和美善的方式都是可能的；要么第三种，在大自然中感知到的**必然的统一性**与事物符合伟大的完善性规则的本质性秩序，简而言之，大自然的合规则性中必然的

东西，把人引向一个最高的本原，它不仅是这种存在的最高本原，而且甚至是所有可能性的最高本原。

如果人们完全变得粗野，或者一种顽固的恶蒙蔽了他们的眼睛，那么，似乎惟有第一种手段才有一些力量，将人们引向最高存在者的存在。与此相反，一个高贵的灵魂的正确考察在大自然的秩序所呈现的如此众多的优美与合目的的结合中所发现的证据，足以从中得出拥有伟大智慧和力量的存在者，而对于这种信念来说，如果它对于有德的行为是足够的，也就是说，如果它在道德上是确定无疑的，通常的知性概念就够了。关于第三种推论方式，必然要求世俗智慧，而且也只有一种较高程度的世俗智慧，才能够以与真理的伟大相符合的清晰性和信念，达到上述那个对象。

[117] 后两种方式人们可以称之为自然神学的方法；因为它们两个都指示着从对大自然的考察出发上升到对上帝的认识的道路。

二、通常的自然神学的优点以及错误

迄今为止常见的自然神学方法的主要特征在于：首先，根据其偶然性恰如其分地把握完善性与合规则性，然后根据里面所有合目的的关系指出艺术的秩序，以便从中推论出一个睿智的、美善的意志，但在此之后又通过附加的对作品之伟大的考察，把创造者无法比拟的力量概念与此统一起来。

这种方法是出色的：首先，因为信念完全是感性的，从而是非常生动的、受人欢迎的，据此也是通常的知性易于领会的；其次，因为它比任何一种别的方法都更为自然，毫无疑问每一个人都首先从它开始；最后，因为它创造了一个关于值得敬拜的存在者的崇高智慧、关怀或者还有力量的概念，这个概念充实着灵魂，拥有最大的力量来对惊诧、谦恭和

敬畏发挥作用。^①即便是对于哲学家来说，这种证明方式也比别的任何一种方式实用得多。因为哲学家虽然在这里没有为自己的研究知性或者冥思知性发现确定的、抽象的神性理念，确定性自身也不是数学的而是道德的，但却有如此众多的证据，每一个都具有如此重大的印象，它们支配着他的灵魂，而思辨则以某种信任从容不迫地紧随着已经获得位置的信念。很难有人敢把自己的全部幸福建立在一种形而上学证明自以为是的正确性上，尤其是如果它与生动的感性劝说相悖的话。不过，由此产生的信念的力量，恰恰因为它是如此感性的，也就如此确立起来并不可动摇，以至于它并不担心下结论和作出区分的危险，并且对于钻牛角尖的指责远远地置之度外。尽管如此，这种方法仍有自己的错误，这些错误虽然本来只能归因于使用这种方法的那些人的行事方式，但却是足够重大的。

〔118〕

1. 它把大自然所有的完善、和谐和优美都看做是偶然的，看做是凭借智慧的安排，但它们中间的许多都以必然的统一性出自大自然最根本的规则。在这里最有损自然神学意图的东西在于，自然神学把自然完善性的这种偶然性看做是对证明一个睿智的创造者来说极其必要的，因而世界上的事物所有必然的协调一致对这一前提条件来说都成为危险的异议。

① 当我特别想到人们在《汉堡画报》就可以看到的希尔博士的显微镜观察，并且仅仅在一个水滴中就看到无数的动物种类，看到用毁灭性的工具装备起来的强盗般的物种在致力于追捕别的物种时被这个水滴世界的更为强大的统治者摧毁时，当我在一滴物质中观看诡计、暴力和叛乱的场景，并由此抬眼仰望苍穹，看到无法测度的空间密布着各个世界和尘埃时，没有一种人类的语言能够表达这样一种思想所激起的情感，所有精致的形而上学分析也都远远不及这样一种直观所特有的崇高和尊严。

为了确定这种错误，请注意以下内容。人们看到，作者是怎样按照这种方法致力于使植物界和动物界富含无数终极目的产物不仅脱离偶然性的力量，而且也脱离按照物质自然界最普遍规律的力学必然性。在这方面，他们一点也不会感到困难。在他们这一边的理由真是太明显了。然而，当他们从有机自然转向无机自然时，他们依然坚持这同一种方法；但在这里，他们却发现自己几乎任何时候都由于事物变化了的本性而受到无法回避的困难的束缚。他们还总是谈到伟大的智慧把大气圈如此之多的有益属性统一起来，谈到云、雨、风、晨昏等等，就好像使空气产生风的那种属性与使空气拉升蒸汽或者在高空变稀薄的属性是借助一种睿智的选择统一起来的，如同对一个蜘蛛来说，它用来盯视自己猎物的不同眼睛与蛛丝穿过纺管一般从中抽出的丝腺，与它将蛛丝黏粘在一块儿或者攀附其上所用的灵巧肢足或者还有其足突，都在一个动物身上结合起来一样。在这后一种场合里，统一性对于所有被结合起来的益处来说（就完善在于这种统一性而言）显然是偶然的，可以归因于一种睿智的任意，而与此相反，它在前一种场合里却是必然的；而只要上述益处的适宜性被归因于空气，另一种益处就不能与它们分离开来。正是因为人们除了借助智慧的机制之外，不承认判断大自然的完善性的其他任何方式，所以任何一种广泛的统一性，如果它明显地被视为必然的，就将构成一种危险的异议。我们马上就将看到，按照我们的方法从这样一种统一性出发仍然可以推论到一种神性的智慧，但并不至于让它派生自作为其原因的睿智选择，而是派生自一个最高的存在者里面的这样一个根据，这个根据同时必定也是它里面的一种伟大智慧的根据，因而是派生自一个睿智的存在者，但并不是通过它的智慧。

2. 这一方法并不足以就是哲学的，而且还经常阻碍哲学

认识的传播。某种自然机制一旦是有益的，它通常就被直接从神的意志的意图出发，或者借助一种特别由艺术安排的自然秩序来解释；要么是由于人们曾经牢记，大自然的结果按照它们最普遍的规律不能够以这样的协调为结局，要么是即便人们承认它们也有这样的结果，也还是把世界的完善归因于一种盲目的偶然，由此也就错认了神性的创造者。因此，在这样一种场合就给自然研究设定了界限。地位降低了的理性很乐意放弃进一步的研究，因为它把这样一种研究看做是多管闲事，而成见也就更加危险，因为它借口虔诚与合理地服从所有智慧都必然在其认识中统一起来的伟大的创造者，而使懒汉对于不知疲倦的研究者享有优先权。例如，人们讲述山脉的用处，这样的山脉有无数个；而一旦人们举出相当多的益处，并且在它们中间把人类不能缺少的那些益处综合起来，人们也就相信有了理由把它们视为神的直接设置。因为它们被看做是出自普遍的运动规律的结果（因为人们根本不去猜想它们应当与优美的、有益的结果相关，在这种情况下它们就必定是偶然的），按照他们的看法这就叫做让人类的一种本质性的长处取决于盲目的偶然。对地球上河流的考察也是类似的情况。如果人们听从自然神学的作者们，那就会去想象，它们的河道都是由上帝开凿的。如果人们通过把每一座个别的山脉或者每一条个别的河流都看做是按照普遍的规律无法实现的上帝的特殊意图，从而可以说是虚构出上帝要使用其特殊措施的手段，以便从中得出这种个性的结果，那么，这也不是哲学思维。因为按照本章第三个考察里面所指出的，诸如此类的产物尽管如此依然是超自然的；甚至，由于它不是按照大自然的秩序（因为它只是凭借独特的安排作为惟一的事件产生的）就可以解释的，所以这样一种判断程序就是建立在关于大自然自身的优先权颠倒了观念之上的，尽管它必然被强制性地引向一个个别的实例，按照我

[120]

们所有的知识这可以被看做是一种转弯抹角的手段，而不可以被看做是智慧的一个程序。^①当牛顿通过确实可靠的证明确信地球的形状就是所有被旋转运动改变了的重力方向所垂直相对的那种形状之后，他推论说地球在开始时是液态的，并且按照静力学的规律借助自转正好获得了这一形状。他和其他任何人都同样清楚地知道一个天体变成球体所蕴涵的好处，也知道为预防绕轴自转的不利后果而极为必要的扁率。这些全都是配得上一个睿智的创造者的安排。尽管如此，他毫不犹豫地把它作为一种结果归因于最必然的力学规律，并不担心由此失去所有事物的伟大统治者。

因此，也可以有把握地猜测，他从未就行星的结构、它们的公转及其轨道的位置而言直接地求助于一种神的安排，他没有作出判断：此处一种力学的起源之所以不可能，并不是因为它们不足以达到合规则性和秩序自身，（因为，为什么他不担心前面提到的事例中的不适宜性呢？）而是因为天宇的空间是空荡荡的，没有一种行星相互作用确立其轨道的共同性在这种状态里是可能的。但如果他想到问一问：天宇的空间是否在什么时候都是空荡荡的，以及至少在初始状态，在这些空间也许相互联系被充满的时候，那些其结果自此以后保存下来的影响是否是可能的；如果他对这一远古的状态有一种持之有据的猜测的话，人们也就能确信，他曾以一种与哲学相称的方式在

① 但愿在启示提供信息说世界上的事情是一种非同寻常的神性的关系的事例中，哲学家们翻腾自己物理学知识多管闲事的做法有所收敛；因为这些知识对宗教根本没用，只不过使事情是否完全是一种自然的巧合而已变得可疑罢了；就像在人们把消灭辛那赫里布麾下的军队归因于萨米尔的风的事例中一样。哲学在这里就像在惠斯顿的理论中那样，通常都陷入把天文学关于彗星的知识运用于《圣经》诠释的窘境。

最普遍的力学规律中寻找宇宙状态的根据，而没有在这种情况下担心这种解释把世界的起源从创造者的手中转交给了偶然性的权势。据此，牛顿的著名例证不可以被懒惰的信任当做借口，来把草率地诉诸于一种直接的神的安排冒充为一种哲学风味的解释。

当然，由于大自然的无数安排按照最普遍的规律始终还是偶然的，所以除了希望它们这样而不是那样结合起来的那一位的睿智意图之外，毕竟，它们没有别的根据。但是，人们并不能反过来推论说：在一种自然的结合与符合一种睿智选择的東西一致的地方，它们按照大自然普遍的作用规律也依然是偶然的，是借助艺术的布置特意地设定的。就这样一种思维方式而言经常发生的是，人们所想象的规律的目的是错误的，而且在这种情况下，人们除了这种失误之外还要蒙受一种损害，即错过起作用的原因，直接地坚持只不过是虚构出来的一种意图。此前，聚斯米尔希自认为在这种神明天意中找到了为什么生男多于生女的根据，为的就是通过较大的男婴数字，来使这个性别由于战争和比另一个性别更危险的职业类型所蒙受的损失得到补偿。然而，通过后来的观察，正是这位细心而又理智的人得到了教训：男孩的这种过剩在童年时代就由于死亡而被如此取消，以至于到了前面提到的原因刚能够包含着损失的根据的年代里，男性的数字还要小于女性的数字。人们有理由相信，这种奇异的现象是可能服从于一个更为普遍得多的规则的一个事例，也就是说，人类较强壮的这一部分也在生殖活动中占有较大的份额，以便在双方的产物中使自己的性别占有优势，但与此相反，由于为此更多地要求某种拥有较大完善性的基础的东西也在发展中遇到所有属于该完善性之实现的事态，所以完善性较小的性别将比其完备性更多地要求各种理由汇聚的性别以更大的数字达到完备的程度。不过，无论这一规则具有什么

样的性质，这里至少都能够说明：求助于道德的理由，也就是说，求助于从目的出发的说明，在还可以猜想自然的理由通过与普遍必然的规律相结合规定结果的地方，将妨碍哲学认识的拓展。

3. 这一方法只能用于证明世界的联系和艺术性结合的创造者，但不能证明物质自身的创造者和宇宙构成部分的起源。这一明显的缺陷必然使所有仅仅使用这种方法的人们陷入被称之为更精致的无神论的失误的危险之中，按照这种失误，上帝在真正的意义上是被视为工匠，而不是被视为世界的创造者，
 [123] 他虽然安排和塑造物质，却并不生产和创造物质。由于我将在下一考察中权衡这种不足，在这里仅仅予以说明就行了。

此外，上述方法在任何时候都是既最符合人类知性的尊严也最符合其弱点的那些方法之一。事实上，在大自然中有无数的安排，它们最切近的根据必定就是其创造者的终极目的，而如果人们考虑那些直接地隶属于创造者的智慧的安排，这也是导向他的最易行的道路。因此，把自己的努力运用在补充它而不是攻击它，纠正它的错误而不是因此蔑视它，是合情合理的。下面的考察将用来实现这一意图。

考察六 经过改进的自然神学方法

一、秩序和适宜性即便是必然的，也标志着一个理智的创造者

就关于宇宙的一个神性的创造者的思想而言，再也没有比打算把一个重大而又丰饶的适宜性、有益性和协调一致的规则归因于大概如此的偶然更有害、同时也更不理智的了；德漠克利特和伊壁鸠鲁的学说体系中原子的偏斜就是这样的东西。我没有在这种判断方式的荒唐性和明显的蒙蔽方面逗留，因为其

他人已经充分地说明过它们，相反我注意到：在事物与合规则的联结的关系中被认知到的必然性、有益的规律与一种必然的统一的联系，与最偶然的、最任意的安排一样，提供着一个睿智的创造者的证据；尽管对他的依赖性在这一观点中必须以另外的方式来表象。为了恰如其分地认识这一点，我要说明的是：秩序和多种多样有利的协调一致在根本上标志着一个聪慧的创造者，甚至在人们想到这种关系对事物来说是必然的还是偶然的之前就是如此。按照通常的健康理性的判断，世事变迁的顺序或者一个有可能取代另一个的那种结合，虽然为偶然性提供了一个清晰的论据，但却少有使知性猜测一个创造者的作用。这就要求有哲学，即便是哲学的应用，在这种场合也是错综复杂、难以把握的。与此相反，重大的合规则性和协调一致在多声部的和声中令人生疑，而没有一个聪慧的创造者，通常的理性自身决不会认为它们是可能的。适宜性的这一个规则可能在本质上已经包含在另一个规则之中，或者任意地与之结合在一起，这样人们就认为秩序与合规则性要么出自偶然、要么在诸多拥有自己各不相同的存在的事物中也出自自身而成立简直是是不可能的，因为没有一个聪慧的根据，广泛的和谐就其可能性而言从来没有被充分给出。在这里，马上就表现出人们应当如何根据其起源来判断完善性的方式之间的一个重大的差别。

[124]

二、自然界必然的秩序自己表示着如此井然有序的物质的一个创造者

自然界中的秩序如果被看做是偶然的、出自一个聪慧的存在者的任性的，它就根本不是证据，证明即便自然界在这样的秩序中按照智慧结合起来的事物，也是从这一创造者获得其存在的。因为惟有这种结合，才是以一个聪慧的计划为前提条件

〔125〕

的；所以，就连亚里士多德和许多其他古代哲学家，也都不从神明派生出物质或者自然界的材料，而是仅仅派生出形式。也许只是从启示教给我们世界对上帝完全的依赖性以来，世俗智慧也才作出应有的努力，把构成自然界原材料的事物自身的起源，看做是某种没有一个创造者就不可能的东西。我怀疑有人在这方面成功过，而且我在上一章列举了我的判断的根据。至少，世界各部分偶然的秩序如果表示一个出自任性的起源，就根本不能对这方面的证明有任何助益。例如，就一个动物的结构而言，感性感知的肢体与任意运动和生存部分的肢体如此艺术地结合在一起，以至于一旦有人被引导忽视一个将组合成动物躯体的物质置入如此卓越的秩序之中的睿智创造者，人们必定要冷嘲热讽（因为一个人不会如此缺乏理智）。由此根本不能得出更多的东西。这种物质自身就是永恒的和独立的，还是也是由同一个创造者创造的，这一点在此仍悬而未决。但是，如果人们认识到，并非所有的自然完善性都是艺术地结合起来的，相反，具有重大裨益的规则也以必然的统一性结合在一起，而这种可结合性就蕴涵在事物自身的可能性之中，那么，所作出的判断就会截然不同。鉴于这种认识，人们应当作出什么判断呢？没有对一个睿智的创造者的依赖，这种统一性、这种丰饶的协调一致是可能的吗？如此巨大的、多种多样的合规则性形式上的东西不允许这样。然而，由于这种统一性的理由仍然就在事物的可能性之中，所以就必须有一个睿智的存在者，没有它，这些自然事物自身就是不可能的，它作为一个重大的根据，如此众多的自然事物的本质在它里面统一成如此合规则的关系。但在这种情况下显而易见的是，不仅这种结合的方式、而且事物自身也都只是凭借这一存在者才是可能的，也就是说，只能作为它的结果来实存；只有这样才能使人清楚地认识大自然对上帝的依赖性。如今要问的是：这些物种究竟是

怎样依赖于这样的存在者，可以让我由此出发理解与智慧的诸规则的协调一致？我的答复是：它们依赖于这一存在者中的某种东西，这种东西由于包含事物可能性的根据，从而也就是它自己的智慧的根据；因为后者在根本上是以前者为前提条件的。^①但无论是所有事物本质的根据，还是智慧、美善和权柄的根据，就根据的统一性而言，必然是所有的可能性都与这些属性和谐相处。

[126]

三、经过改善的自然神学方法的规则

我在下面作一简要的总结：由于普遍的自然规律对神性存在者的依赖，凭借对它们的丰饶性的信任的引导，

1. 人们在这样一些以一种必然的统一性除其他相当多的后果之外还与这些结果的产生相关的普遍规律中，寻找甚至最有利的状态的原因。

2. 人们在各种不同的有益性于一个根据里面的这种结合中发现了必然的东西，因为不仅为了从中推论出对上帝的依赖性的方式与真正关注艺术的和选拣的统一性的方式不同，而且也是为了把按照持久必然的规律得出的成果与大致的偶然区分开来。

3. 人们不仅在无机自然界中、而且也在有机自然界中猜测一种更为重大的必然统一，如同其显而易见的那样。因为即

① 智慧的前提条件是：在诸般关系中协调一致和统一性是可能的。具有完全独立本性的存在者，只是就它里面包含着甚至呈现给它的实现的这样一些和谐与完善而言，才是有智慧的。如果在事物的可能性中没有这样一些与秩序和完善的的关系，智慧就是一种妄想。但如果睿智存在者中的这种可能性不是以自身为根据的，这种智慧就决不能在所有方面都是独立的。

便就一个动物的结构来说也可以猜测：只用一次安排就可以有一种丰饶的有益性，来造成诸多有利的结果，而我们一开始会认为为此需要许多特殊的安排。注意到这一点，不仅非常符合哲学，而且对自然神学的推论也是有利的。

4. 人们利用明显是艺术的秩序，为的是由此推论出一个创造者的智慧来作为根据，而利用自然规律中的本质性的和必然的统一，则是为了由此推论出一个睿智的存在者来作为根据，但并不是借助它的智慧，而是借助它里面与这种智慧必然和谐一致的东西。

5. 人们从世界偶然的结合推论到宇宙如何拼合起来的方式的创造者，但从必然的统一推论出同一个存在者，作为甚至
[127] 物质和所有自然物的基本材料的创造者。

6. 人们凭借能够说明在力学上或者也在几何学上必然的东西与整体之最佳状态协调一致的普遍规则，把这一方法扩大化，并且毫不犹豫地在这观点中衡量空间的属性，从空间广大的杂多中的统一性出发阐明上述基本概念。

四、对这些规则的说明

我想举一些例子来说明上述方法。地球的山脉是地球上最有益的状态之一，而伯内特认为，比起作为我们罪过的惩罚的荒野，它们并不是更好的东西，毫无疑问这是没有道理的。按照自然神学通常的方法，人们罗列了这些山系广泛的益处，据此，它们被看做是凭借一种智慧为了如此多种多样目的的用途而作出的神的安排。按照这样一种判断方式，人们将得出如下思想：普遍的规律如果没有在这一事例上作出的独特的艺术的安排，就不能造成地面上的这样一种形状，而诉诸全能的意志，则要求研究的理性恭敬地保持沉默。与此相反，按照一种更好地受到教育的思维方式，这种自然设施的益处和美根本不

是忽视物质普遍的和单纯的作用规律、以便不把这种状态视为它们的附带结果的理由。也许很难澄清：地球的球体形状是否根本不比使它的表面偏离这种均匀的圆形的那些起伏不平具有更为明显的益处和更为重要的结果。尽管如此，每一个哲学家都毫不犹豫地把它视为世界最古老时期最普遍的静力学规律的一种结果。为什么不平和凸凹不同样属于这样一些自然的、非艺术的结果呢？看来，对于每一个大的天体来说，它逐渐地从液体过渡为固体时的状态都必然地与宽广的洞穴的产生紧密结合；当它那内部还是液态的团块的最轻的物质——其中也有空气——随着逐渐的分离上升到它已经变硬的外壳之下时，在这外壳下面就必然有这样的洞穴；由于这些洞穴的宽广必然与天体的大小成正比，固态拱顶的塌陷也将同样地宽广。甚至一种合规则性，至少是这些起伏不平的链环，就这样一种产生方式来说似乎也并不陌生、并不出人意料。因为人们知道，在一大团混合物中轻物质在某个地方的上升对混合体的相邻部分的上述运动是有影响的。我不在这种解释方式上耽搁很多时间了；在这里，我也无意于就这种解释方式而言表示些许顺从，而是只打算借助它而对判断的方法作出简短的说明。

[128]

地球的全部大陆都以一种非常有益的方式贯穿着江河的河道来作为河床。但在所有的大陆上也都有如此众多的起伏不平、山谷和平坦的地区，以至初看起来似乎不可避免的是，江河之水流淌的河道都肯定是特别地建造和安排的。若不然，按照其他地方的无规则性，从高处奔流而下的水必然四处泛滥，淹没许多平地，在山谷形成湖泊，使陆地不是风景如画、井然有序，而是一片荒野、不可利用。谁会不在这里感受到一种必要的非常安排的宏大形象呢？然而，关于江河成因的所有自然研究都会被一种假定的超自然安排终止。与此相反，由于我并不让这种合规则性把自己搞糊涂，并不马上在普遍的力学规律

的领域之外期待它们的成因，所以我遵循观察，以便从中得出关于这些江河的产生方式的某种东西。我发现：许多江河的河床至今仍在拓宽，它们加高自己的河岸，直到自己不再像过去那样淹没周围的陆地。我意识到，所有的江河过去确实就像我们担心它们没有一种非常的安排就必然会发生的那样泛滥成灾；我由此得出：当时没有发生任何这样的非常的安排。亚马孙河在数百英里长的河段显示出清晰的痕迹，表明它过去并没有受限制的河床，而是必然地大量淹没陆地；因为两边的土地直到很远都像湖泊一样平，而且是由淤泥构成的，在那里一颗小石子就像一颗宝石那样罕见。就密西西比河来说，人们可以发现同样的情况。此外，尼罗河和其他江河特别表现出，这些河道随着时间的流逝延长了许多，而在江河由于邻近海洋漫过平地而显然有自己的入海口的地方，江河逐渐地扩大自己的河道，继续沿着延长了的河床流淌。但在这种情况下，在得到经验的指点之后，我相信可以把所有江河河道形成的过程追溯到以下的简单理由。从高处奔流而下的泉水或者雨水最初按照土地的斜坡无规则地流动，注满了一些山谷，漫过一些平坦的地区。然而，在流动最快的地带，水就由于速度而不能顺利地沉积自己的淤泥，而是与此相反，更经常得多地让淤泥向两边沉积，这样就加高了河岸，而最湍急的水流就有了自己的河道。随着时间的流逝，当水的注入自动减少的时候（出自地球历史的专家们周知的那些原因，这在时间的进程中是必然要发生的），江河就不再漫过它自己给自己修建的河岸了，从混乱的无序中就产生出合规则性和秩序。人们明显地看到，直到这个时代，特别是在作为江河最年轻部分的入海口处，这种情况还在发生，而且完全就像按照这一计划，淤泥的沉积在邻近江河一开始漫过其新河岸的地方必然比远离它的地方更为经常一样，人们也还可以觉察到，确实，在江河流过平原地区的许多

地方，江河的河道比周围的平地还要高。

有一些普遍的规则，大自然的结果遵循它们发生，它们可以为力学规律与秩序和协调一致的关系提供一些解释；其中之一就是：运动和阻抗的力相互作用之久，一直到它们相互提供最小的障碍为止。这一规律的根据是可以轻而易举地看出来的：惟有其结果与合规则性的关系，才令人惊赞地详尽而伟大。外圆滚面，即一种代数曲面，就具有这样的本性：牙状物和柱状物在按照这种本性被打磨掉棱角之后，相互之间所承受的摩擦就极小了。著名的凯斯特讷教授先生在一个地方提到：一位经验丰富的矿山专家曾就长期使用的机器向他指出，这种形状确实是由长期的运动磨成的；这是一种以相当错综复杂的设计为基础的形状，它因自己所有的合规则性而成为大自然一种共同的规律的一个结果。

[130]

为了从简单的自然作用出发引证某种由于服从上述规律从而自身展示着一种合规则性的端倪的东西，我提出河流的一种作用。由于大陆所有地区的陡坡有巨大的差异，所以可以预料，在这种斜坡上流动的江河偶尔会有落差大的急流和瀑布，它们虽然罕见，但却毕竟是出现了一些，并且包含着一种巨大的不合规则性和令人不喜欢的东西。不过显而易见的是：尽管（可以猜测）在最初的狂野状态中诸如此类的瀑布是常见的，但坠落的力量仍然翻起和冲走松动的土壤、乃至一些尚未变得足够坚硬的岩石，直到江河使自己的水流降低为相当平缓的斜坡，因此在还有瀑布的地方，河底都是岩石的，而且在许多地区江河都是在陡峭如削的两岸之间流动，也许是它自己在两岸间为自己凿出了深邃的河床。几乎所有的江河在其流程的绝大部分都不超过相当缓和从而可以通航的速度，人们认为这是非常有益的。尽管在开始时，几乎不能单独地无须特别的艺术就预期这些江河所流经的土地的非常不同的陡峭度会造成上述情

况，但很容易就可以看出，随着时间的流逝必然自动地出现某种速度，无论陆地的地基多么陡峭，只要它是松动的，江河就不能轻易地超越这一速度。因为它们将如此长久地冲刷这地基，深入进去，在一些地方降低、在另一些地方加高其河床，直到它们在上漲时从河底裹挟走的东西与它们在较和缓地运动时使之沉积的东西差不多相等时为止。强制性的力量在这里起到的作用如此之久，直到速度达到适度的程度、而推动与阻抗的相互作用达到相等时为止。

大自然为同一件事物就多种多样的利用而言的广泛有益性提供了无数的例证。把这些好处立刻视为目的，视为包含着其原因为什么由神的任性在世界中予以安排的那些动因的成果，这是错误的。除了其他的好处之外，月亮还造成了这样的好处，即落潮与涨潮借助在海峡和陆地附近的海流而使船逆风或者无风行驶。借助它和木星的卫星，人们找到大海的经度。出自所有自然王国的产品，每一种都具有巨大的益处，其中一些人们也在予以利用。假如有人像通常发生的那样，把所有这一切都算作神的选择的动因，由于木星卫星的好处而诉诸创造者的安排，这安排想由此给人提供一种确定各个地方的经度的手段，这是一种荒唐无稽的判断方式。人们要提防，别把某个伏尔泰式的嘲笑合情合理地揽到自己头上，让他以类似的口吻说：你们看，我们为什么有鼻子；毫无疑问是为了我们能够把眼镜架在上面。凭借神的任性，尚未得出充足的理由来说明为什么恰恰这些仅仅为达到一个目的所必需的手段，在许多其他关联中也是有益的。在所有被造物的本质中普遍存在的这种值得惊赞的共同性，即它们的本性彼此并不陌生，而是在多重的和谐中相互联结，自动地彼此适应，并在其本质中包含着一种达成总体完善的广泛的必然统一，这就是如此多种多样的益处的根据；人们可以按照我们的方法把这种益处视为一个最高的

睿智创造者的证据，但不可以在所有的场合都视为由特殊的智慧为了特殊的附带好处而与别的结合起来的安排。毫无疑问，即便从来没有因为发明望远镜而将木星的卫星用于测量经度，木星为什么拥有卫星的动因也是完备的。被视为附带结果的这些用途仍然一起被考虑，为的是由此看出万物创造者无可测度的伟大。因为除了千百万其他类似的方式之外，它们是甚至在事物的可能性中把创造的各个看起来彼此毫不相干的部分统一起来的那个伟大链环的证据；若不然，人们也就不能在任何时候都把一种任意安排的成就所带来的、创造者所认识并包括在其意旨中的好处而算做这样的选择的动因，即便无视这样的附带结果，这些动因也已经是完备的。毫无疑问，水具有保持水平的本性，并不是为了人们能够在水中映出自己。如果人们想用理性来作出判断，那么，诸如此类被观察到的益处根本不能按照流行的有限自然神学方法被运用于人们在这里所注目的意图。只有我们试图赋予它的附加物，才能使这样一些积累起来的观察真正地成为所有事物普遍地从属于一个最高的睿智存在者这一重要推论的根据。如果你们把自己的意图尽你们所能扩展到某个造物在上千种关系中至少就其可能性而言所展示出的无法测度的用途（仅仅一棵椰子树就给印第安人创造出无数的用途），那么，你们就在这些关系中把相距最远的创造环节彼此联结起来了。如果你们恰如其分地惊赞直接艺术的安排，那就不要忘了也在被创造事物的可能性与普遍的和谐所拥有的丰饶关系和如此多种多样的美的纯朴次序的美好景象中惊赞和崇拜这样一种力量，在这种力量的永恒基本源泉中，事物的本质显得仿佛是为一种杰出的计划作好了准备。

我在前文中曾经说明，在世界上的事物中间，就它们给予相似、类似、平行以及随便怎么称谓的东西的理由而言，必然存在着的重大的对立关系，理应不被完全轻率地予以忽视。我

〔133〕

不再纠缠于这种东西在幽默游戏方面的、大多数情况下仅仅是想象出来的应用，我觉得，即便是对于哲学家来说，这里也蕴藏着重要的反思对象，即在某一个齐一性的共同根据中，非常不同的事物的这种协调一致怎能如此之大、如此详尽，同时却又如此之精确。这种类比也是我们的认识的非常必要的辅助手段，数学自身提供了这种辅助手段。我不再列举例证，因为值得担忧的是，按照诸如此类的相似如何被感觉到的方式，它们并不对任何别的知性都有同样的作用，而我在这里插入的思想毕竟是不完备的，还不是可以被充分理解的。

如果有人要问，对于几何学家所研究的空间的诸多关系中的巨大统一性，人们究竟可以有一种什么样的应用，我猜想，关于数学客体的统一性的普遍概念也可以使人认识大自然中统一性和完善性的根据。例如，在所有的图形中间，圆形是同样的周长围起可能最大的空间的图形，而这样的周长之所以能够包围这样的空间，只不过是因为在这里毫无例外地有一种此圆周与中心的距离方面的精确相等。如果一个图形是由直线围起来的，那么，就周边与中心的距离而言，可能最大的相等就只有在不仅各角上的点与这一中心的距离彼此完全相等、而且从这一中心到各边所作的垂线也彼此完全相等的情况下才能成立。由此就产生一个正多边形；而且借助几何学已经表明，在周长相等的情况下，边的数目相等的其他多边形所围起的空间在任何时候都将小于正多边形。就与一个中心的距离而言，还有一种也是最简单的相等方式，即只要多边形各角顶点与同一个中心的距离完全相等；这里就表现出，每一个能够与圆内接的非正多边形，在所有的非正多边形中所围起的空间是以同样的边所能围起的最大空间。除此之外，最后还有一种多边形，在它里面边的大小等于角顶点与中心的距离，也就是说正六边形，在所有的图形中它是以最小的周长围起最大的空间、以至

它同时是与其他同样的图形拼接时外部不留下任何缝隙的图形。在此，马上就出现了这种说明，即空间中最大与最小的对立关系取决于相等。而由于大自然通常提供了许多必然相等的事例，所以就最大与最小这样的对立关系的普遍根据而言，从上述几何学的事例中得出的规则，也就能够被运用在对大自然中节约规律的必然遵循中。就此而言，在碰撞规律中任何时候都必然有某种相等：在碰撞后，如果两个物体是非弹性的，那么它们的速度就在任何时候都是相等的；如果它们是弹性的，那么它们就由于弹性力而被撞得总是相等，并且是借助碰撞发生所借助的那种力量，两个物体的重力的中心就其静止或者运动而言根本没有因为碰撞而被改变，等等。空间的各种关系是如此无限地多种多样，但仍然允许如此确定的一种认识和如此清晰的一种观察，以至它们就像已经经常以完全不同的方式被出色地当做认识的符号（例如表达幸运时的期待）那样，从而也能够提供从最简单和最普遍的根据出发认识当然是必然的作用规律——如果它们取决于关系的话——中的完善性规则的手段。

在结束这一考察之前，我想列举对世界上出现的完善现象——如果人们把它们都归在上帝之下来考察——的各种哲学解释方式的不同程度；我从哲学尚属隐蔽的那种方式开始，而以哲学已经表现出其极大努力的那种方式结束。我说的是秩序、美与适宜，它们都是把世界上的事物以一种符合世俗智慧的方式归属于一个神圣的创造者的根据。

其一，人们可能把大自然进程中的一个个别事件看做是某种直接产生自一个神的行为的东西，而哲学在这里的事务，则无非是提出这种特别的依赖性的一种证据。

其二，人们把世界上的一个事件看做是世界的力学从创造以来就当做一个个别事例特别关注的事件，例如在不同的现代

人的思想体系看来的世界大洪水。但在这种情况下，这事件同样是超自然的。上述世俗智者在这里所利用的自然科学只不过效力于指出他们自己的机敏，并且虚构出某种按照普遍的自然规律也许会发生的事情，而这种事情实现的结果就是前定的特别事件。因为若不然，这样一种方法就不符合决不以炫耀无用的艺术为目的的神性智慧；例如，如果一个人人在没有任何东西阻止他直接地开炮的时候要用定时装置安排射击，使大炮在规定的时刻凭借自动的巧妙装置开火，人们就会指责他的这种无用艺术。

其三，如果大自然的某些部分被视为从创造以来就持久存在的、直接出自伟大的大师之手的一种安排，而且是一个个别的事物、不是作为一种遵循某个恒常规律的秩序引入的安排的话。例如，如果有人断言上帝在万物之始就直接安排好了山脉、江河、行星及其运动的话。毫无疑问，由于大自然的一种状态必然是事物的形式以及质料直接依赖于上帝的初始状态，所以这种判断方式就此而言有一种哲学的根据。然而，由于在审视自然事物按照普遍的自然规律所拥有的适宜性之前，就因为一种安排有益且有序而把它直接地归之于创造活动，这种做法未免过于草率，所以这种判断方式就此而言仅仅在很小的程度上是哲学的。

其四，如果人们在恰如其分地认识大自然按照一般的规律所具有的不足之前，就把某种东西归之于大自然的一种艺术秩序的话，例如，如果人们由于一般的机械力量包含的某种东西中的秩序与美也许是显而易见的，就从植物王国和动物王国出发来解释它的话。在这种情况下，如果每一个别的动物或者植物都直接地隶属于创造，那么，与除了一些直接被创造的东西之外而把其他的产物按照一种繁育能力（不仅仅是成长能力）的规律归之于被创造的东西相比，这种判断方式的哲学因素就

更小，因为在后一种场合是更多地按照大自然的秩序来作出解释；就此而言大自然自身的不足必然会得到清晰的证明。但是，属于哲学解释方式的这一程度的，还有将世界里面、而不仅仅是动物王国和植物王国里面的安排从艺术的、为了一种意图起见确立的规律引申出来的每一种做法。^①例如，尽管始终都可以猜测，雪和北极光是以必然的统一性从其他规律出发的非常合适的一个附带结果，但人们却这样谈论它们，就好像产生这二者的大自然秩序是为了格陵兰岛人或者拉普人（为了他在长夜中不至完全在黑暗中）起见而引入它们似的。如果人们把对人的一些益处说成是神的一种特殊安排的根据，例如森林和田野绝大多数都被绿色覆盖，乃是因为这种颜色在所有颜色中具有中庸的强度，为的是以温和的风格保护眼睛，那么，人们几乎就会在任何时候都处在上述错误的危险之中。对此人们可以提出异议说，戴维斯海峡的居民几乎因雪而失明，必须求助于防雪盲镜。应予指责的不是人们寻找有益的结果并把它们归之于一位慈善的创造者，而是这些结果的发生所遵循的自然秩序被想象成为艺术的和与其他结果任意结合的，因为它们也许与其他结果处于必然的统一之中的。

其五，如果对大自然的完善安排作出判断的方法，在任何时候都准备也容许超自然的事件，同时承认大自然的真正艺术的秩序，特别不让对益处和所有适宜性的旨趣妨碍自己在必然的普遍规律中寻找它们的根据，具备对统一性的保持的充分留

① 在本章第三个考察的第二节中，我在艺术的自然秩序的实例中仅仅列举了出自植物王国和动物王国的实例。但是要注意的是，为了一种特殊的用途起见对一个规律的每一种安排，由于它因此而成为与其他自然规律的必然统一的例外，就都像从这里提到的一些实例可以看出的那样是艺术的。

〔137〕

意和对此起见增多自然原因的数目的合理反感，那么，它所包含的真正世俗智慧的精神就最多。如果再附加上对能够解释以自然的方式无须特殊的安排就发生的东西与理性存在者的益处规则或者惬意规则的必然结合的根据的那些普遍规则的留意，而且人在这种情况下上升到神圣的创造者，那么，这一自然神学的判断方式就恰如其分地履行了自己的义务。^①

考察七 宇宙起源学

依据前面证明的规则解释天体起源及其运动原因的力学方式的一种假说

天体的形状、天体运动并构成一个宇宙体系所遵循的力学，此外还有其轨道的位置在时间的进程中所发生的种种变化，所有这些都成为自然科学的一个部分，这个部分被以如此显著的清晰性和确定性所把握，以至人们再也不能举出任何一种别的认识，以如此无可怀疑地正确的方式、以这样的直观性来解释一种自然对象（这种自然对象仅仅在一定程度上接近它的这种多样性）。如果人们考虑到这一点，在此就不应当也陷入一种猜测，即这种结构获得其开端并最初被赋予如今按照如此简单易懂的规律继续的运动那种自然状态，同样比也许我们通常在大自然中寻求其起源的绝大多数东西都更易于认识和理解。有利于这种猜测的根据是昭然若揭的。所有这些天体都是

① 我就此只是想说，这必然是人类理性的道路。因为按照蒲伯的下述诗句，到那时谁依然还会提防出现各种各样的失误：

走吧，给上帝睿智的统治秩序规定规则，
然后最终又返回到你自已本身，做一个愚人。

圆形的团块，就人们所知，没有组织和隐秘的艺术准备。牵引它们的力量就一切迹象来看是物质固有的一种基本力量，从而既不可以也不能够予以解释。它们完成其飞行所借助的抛掷运动以及这种运动被赋予它们所遵循的方向，连同它们团块的形成，是人们从中寻找最初的自然原因的最主要的东西，甚至几乎是惟一的東西：简单的、远远不像大自然其他大多数作用那样错综复杂的作用；对于后者来说，当它们恰恰相反，在这里以一种最易于理解的计划展现在眼前的时候，它们的发生所遵循的各种规律通常却根本不能以数学的正确性来认识。即使有一种幸运成功的如此之大的声望，除了像太阳系这样一个自然部分令人动心的庞大的印象，通常却也没有任何东西拦路了；在太阳系中，自然原因都是可疑的，因为它们充分性显得太没有价值，并且与最高创造者的创造权利相悖。然而，同样，难道人们不能说出一个庞大的宇宙一旦存在、要继续保持其运动所凭借的力学吗？对其运动的全部保持都取决于一块被抛入空中的石头在其轨道运行所遵循的那种规律；一个简单的规律，富有各种极合规则的结果，并且值得将整个宇宙的维持托付给它。

另一方面，可以说，人们不能清楚地说明最不起眼的野草按照完全可理解的力学规律被产生所凭借的自然原因，而人们却敢于在宏观上解释一个宇宙体系的起源。不过，从前可曾有过一位哲学家，能够像解释天体的所有运动所遵循的规律那样，如此清晰并且在数学上确定地解释一株已经现存的植物中的生长和内在运动所遵循的规律吗？对象的本性在这里已经完全变了。在这里，庞大的、令人惊异的东西比微小的和值得惊赞的东西无限地更易于把握；一个行星的产生，连同它为循环运转而被抛出所凭借的抛掷运动的原因，从所有迹象来看要比仅仅一片雪花的产生更容易认识，或认识得更清晰；在一片雪

花中，一个六角星精湛的正确性从所有迹象来看要比行星运行轨道的圆形更为精确；就雪花而言，各条射线与一个平面相关，与这些天体的轨道对其圆周运动的共同平面所作的相比，
〔139〕要正确得多了。

我将阐述按照普遍的力学规律解释宇宙大厦起源的尝试，不是关于整个自然秩序，而是仅仅关于构成大自然最原始基础的巨大质量及其轨道。尽管我的构思尚嫌粗糙，未精雕细琢，但我希望讲出一些能够促使其他人进行重要观察的东西。其中的一些在我看来具有对于较小的对象来说很少留有怀疑、只有比人们对普遍自然规律的信任更大的必要艺术的成见才能与之对立的一种可能性程度。经常有这样的事情：人们虽然没有找到本来所找的东西，但沿着这条路径却遇到了人们未曾猜想到的好处。即便是这样一种益处，如果它能够呈现在其他人的反思面前，即便是假说的主要目的消失在这里，也是一种足够的收获了。在这里将依照牛顿或者其后继者的学说以物质的普遍引力为前提条件。那些凭借形而上学的定义按照自己的鉴赏相信摧毁了机敏的人物从观察和数学推理方式出发得出的结论的人们，可以把以下的命题当做某种只是与本文的主旨略有渊源关系的東西跳过去不读。

一、扩展到宇宙的总体的视野

6个行星连同其伴星在离一个共同平面不远、也就是说离太阳延长了的赤道平面不远的轨道上运动。相比之下，彗星则在离此很远的轨道上运动，并向四面八方越出这一关系平面。如果现在不是如此之少的、而是数千个行星或者彗星属于我们的太阳系，那么，黄道带就会显得是一个由无数星体照耀的区域，或者是一个在淡白的微光中消失的带子，其中一些较近的行星光芒相当可观，而远离的行星则由于成群结队且光线微

弱，而仅仅表现出一种雾状的形象。因为就所有这些行星共同围绕太阳所做的圆周运动而言，任何时候都会有一些行星处在这一黄道带的各个部分中，尽管另一些行星改变了自己的位置。与此相反，彗星则以所有可能的散布来覆盖这一明亮区域两边的天域。如果我们通过这一虚构作好准备，将我们的眼睛对准宇宙更为广阔的范围，那么，我们将确实地看到一个明亮的区域，其中各个星体虽然就一切迹象来看距离我们非常遥远，但却比其他地方更密集地向同一个平面聚集，而两边的天域却是由以各种方式散布的星体覆盖的。我所指的是银河，它非常精确地拥有一个最大的圆周的方向，一种值得集中所有注意力的规定性；从中可以理解，我们的太阳连带我们，共同处在众星体的那个最多地挤向某一个共同关系平面的集群之中；而在这里，类比是一个非常重大的根据，可以猜测：我们的太阳也跻身于其中的这些太阳构成一个宇宙体系，这个体系在宏观上按照与我们的行星世界在微观上类似的规律而井然有序；所有这些太阳连同它们的伴星都会有其共同轨道的某一个中心，只是由于无法测定的距离以及其圆周运动漫长的时间，它们才显得根本没有改变其位置，尽管就一些太阳来说，确实已经观察到其位置的移动；这些巨型天体的轨道同样与它们不能远离的一个共同平面相关；而以小得多的集群占据其他天域的星体，则在这方面类似于我们行星世界的彗星。

[140]

从我觉得具有最大的可能性的这一概念出发，可以猜测，如果有更多这样比我们的太阳所属的、给处身在它里面的人造成银河现象的世界秩序更高级的世界秩序存在，那么，在宇宙空间的深处，它们中的一些看起来将就像是淡白的、发出微光的斑点，而如果另一个这样的恒星秩序的关系平面斜对着我们，看起来将就像是一些椭圆的形状，它们在一个小空间中从遥远的距离展示着一个恒星系，就像我们的银河的恒星系那

[141]

样。天文学确实早就已经揭示了诸如此类的斑点，虽然人们对此形成的意见如在马保梯先生关于星体形状的书中可以看到的那样，是非常不同的。

我期望，这一考察能够受到认真的考虑。这不仅仅是因为由此关于创造所形成的概念比它通常所能够做到的令人吃惊地动人得多（由于一大群数不清的与我们的太阳一样的太阳构成了一个体系，它的各个成员通过圆周运动而结合在一起，但这些体系也许又是数不清的，我们能够认识到它们中间的一些，它们自身又可能是一个更为高级的秩序的成员），而且也是因为甚至对邻近我们的各个恒星或者毋宁说缓慢地移动的太阳的观察，在这样一个概念的引导下，也许就能够揭示出一些如果没有某个研究计划就会不受注意的东西。

二、我们的行星世界的一种力学起源的根据

各个行星都朝着同一个方向围绕我们的太阳运动，而且都与一个共同的关系平面即黄道只有轻微的偏差，恰恰就像是受一种物质吸引的物体，这种物质由于充满了整个空间，而使自己的运动围绕一个轴旋转。各个行星都有朝向太阳的重量，而侧向运动的大小如果要使它们进入环形轨道运动，则必定具有一种精准的正确性；而且就像对于诸如此类的力学作用来说不能期待一种几何学的精确性一样，所有的轨道也都与圆周有所偏离，尽管偏离得不多。它们都是由物质构成的；按照牛顿的计算，它们离太阳越远，这种物质的密度也就越小，就像当它们在飘荡于其中的空间里由一种散布在那里的世界原始材料构成时，[142] 每一个人都自然而然地发现的那样。因为就万物落向太阳的努力而言，较密品种的物质肯定比较轻品种的物质更多地涌向太阳，并更多地聚集在太阳附近，而后者的降落则由于自身的密度较小而更多地受到延缓。但按照布丰的说明，太阳的

物质在密度上差不多等于拥有所有行星质量之和的物质，这与一种力学意义上的形成也是一致的；按照这样的形成，在不同的高度上，行星是由不同种类的元素构成的，否则充实这一空间的所有其他物质都将降落到它们共同的中心即太阳上。

不顾这一点而要把诸如此类的结构直接交到上帝手中、却不在这种情况下信任力学规律有所作为的人，被迫引证某种东西，而为了这种东西，他在此就把通常他在自然学说中并不轻易允许的东西看做是必要的。为什么众行星宁可朝一个方向而不朝不同的方向、宁可在一个关系平面的附近而不向所有的天域循环运动，他根本不能举出目的。天穹的空间如今是空荡荡的，就所有这些运动而言，它们互不妨碍。我很乐意得知，可能有一些隐秘的目的，它们是不能按照一般的力学来把握的，也没有人认识它们；然而，决不允许任何人在想将一种意见建立在它们上面时以它们为前提条件，却不能够展示它们。最后，如果上帝直接赋予各行星抛掷的力量，并布置它们的轨道，那么就可以猜测，它们不会在自身表现出在大自然的每一产品那里都可以遇到的不完善和偏离的特征。如果它们与一个平面相关是对的，那么就可以猜测，上帝会精确地照此来布置它们的轨道；如果它们接近于圆周运动是对的，那么人们就可以相信，它们的轨道将精确地变成圆周，而无法看出的是，为什么甚至在应当是一种神的直接艺术行动的东西那里，还必然剩下最精确的正确性的例外。

出自最遥远天域的恒星世界的成员，即彗星，其运行是非常离心的。虽然它们的轨道偏离黄道带如此之远，但如果取决于神的一种直接行动的话，它们就同样能够以圆周轨道来运动。在这种情况下，可以大胆地想象如此之大的离心性的益处，因为说一个天体，无论在哪个天域，总是在同样的距离上运动，总是具有符合这一距离的安排，这要比说它相对于距离

[143]

的重大差异却有同样有益的安排更易于理解；至于牛顿所列举的优点，显然它们通常没有一点可能性，除非是在从前假定了神的直接安排的情况下，它们至少可以充当某种目的的一些借口。

把行星世界的结构直接地归属于神的意图，这种错误最清晰地表现出来，是在人们想为行星的密度与距离的增加成反比地下降虚构动因的时候。据说，各个太阳的作用是以这种规模下降的，而说凭借太阳的作用而变暖的天体，其密度也是按照这种比例确立的，这是很得体的。如今众所周知的是，太阳只作用到一个天体表面下的很小深度，因此，从太阳使该天体变暖的影响中并不能推论出该团块的密度。在这里，从目的出发得出的结论太过巨大。手段，即整个团块密度的减小，包含着安排对于目的的大小来说多余的、不必要的详尽性。

在所有的自然产生中，就它们的结果是协调、秩序和益处而言，虽然表现出与神的意图的一致性，但也表现出起源于普遍的规律的特征，这些规律的结果远远不止涉及这样一些个别的事例，而且依照它们，在任一个别作用中都自在地表现出这样一些不仅仅针对这一惟一产品的规律的一种混杂。为此起见，也出现了就一个特殊目的而言对可能最大的精确性的偏离。与此相反，一种直接超自然的安排，由于其实现根本不以出自物质更普遍的作用规律的结果为前提条件，也就不被它们特殊的混杂起来的附带结果所改变，而是精确地实现具有最可能的正确性的计划。在行星世界与共同的中心较为接近的部分里，更为接近完全的秩序和精准的准确性，而朝着系统的边界越过或者远离关系平面的两边，这种准确性却蜕化为无规则性和偏离，恰恰就像对一个具有力学起源的状态可以预料的那样。就神的一种直接安排而言，决不能遇到不完全地实现的目的，而是到处都表现出最大的正确性和准确性，就像人们除此

〔144〕

之外在动物的结构那里察觉到的那样。

三、一个行星系能够按照力学形成的最可能方式的概要

上面迄今所引证的一种力学起源的证据是如此重要，以至仅只它们中间的一些，就早已打动所有的自然研究者到自然的动力中寻找行星规定的原因了；这主要是因为各个行星在太阳围绕自己的轴旋转的同一个方向上作圆周运动，而且它们的轨道如此接近地与太阳的赤道平面相遇。牛顿是所有这些涡旋的伟大摧毁者；在他的证明之后，人们依然长久地像从著名的马兰先生的例子上可以看出的那样，眷恋着这些涡旋。牛顿的世俗智慧的可靠的、令人深信不疑的证据明显地说明，像各行星在周围造成的涡旋这样的东西，在天穹是根本遇不到的，根本没有这样的液体流在这些空间里，甚至横穿所有这些轨道的彗尾也继续着它们那坚定不移的运动。由此肯定可以推论出：就像天穹的空间如今空荡荡的、无限稀薄一样，不可能有力学的原因给众行星加入圆周运动。然而，一旦所有的力学规律都消失了，并且通过一种大胆的猜测让上帝直接地抛出行星，以便它们与行星的重力相结合而作圆周运动，那就迈出了过大的一步，以至于他也不能再停留在世俗智慧的领域之内了。随即映入眼帘的是，还剩下一种场合使这种状态的力学原因是可能的：也就是说，如果行星世界如今空荡荡的空间以前是充满的，以便造成经过我们太阳的引力占支配地位的这一区域的所有天域的运动力的共同性。

[145]

在这里，我可以指出可能使天体运动的原因得以成立的那种惟一性状，这对于为一个假说所作的辩护来说，是人们难得能够自夸的一种显著的情况。由于这些空间如今是空荡荡的，所以它们从前必定是充满的，否则作圆周运动的力的广泛作用就决不能成立。据此，这种四处散布的物质在此之后必定聚集

到天体上来；也就是说，如果我更为仔细地考察，这些天体将由太阳系的空间中散布的基本材料构成，而构成它们的微粒在散布状态中所拥有的运动，对它们来说在结合之后还留在相互隔绝的质量中。自此之后，这些空间就是空荡荡的。它们不包含任何在这些天体中间能够有助于传递圆周运动的物质。但是，这些空间并不总是这样的，我们将察觉到如今不可能有任何自然原因成立的运动，但它们是大自然最早的原始状态的残留物。

我只想从这一说明再前进一步，以便接近这些巨大的质量的产生方式及其运动原因的一个可能的概念，而把更为全面地填充微不足道的剪影的工作留给进行研究的读者自己。据此，如果构成太阳和受太阳强有力的吸引支配的众天体的材料散布在行星世界的整个空间，而在太阳的团块如今所占据的某个位置上物质具有较强的吸引力，那么，就会产生一种向它的普遍降落，而太阳体的吸引将随着其质量而增长。很容易就可以猜测，在微粒自身从宇宙大厦最遥远的天域的普遍降落中，尽管在所有的天域里密度多种多样，但密度较大的物质却将按照它们接近中心的程度聚集在较低的天域，那里一切都涌向共同的中心。因为只有最重种类的微粒才能有最大的能力在这种混沌中穿过较轻种类的混合物，以便极大地接近引力中心。在从这一区域周围以不同高度所作的降落中产生的运动里面，相互阻碍的微粒的阻抗决不可能如此完全相等，以至由此获得的速度不向某一边偏移而发生衍射。而在这种情况下，就表现出物质反作用的非常常见的一种规则，即它们如此持久地相互推动、相互操纵、相互限制，直到它们相互提供的障碍极小；据此，侧向运动最终必然统一为向着同一个区域的一种共同的自转。这样，构成太阳的微粒已经以这种侧向运动到达太阳，而由这种材料构成的太阳则必然有在同一个方向上的自转。

[146]

但是，从引力的规律出发可以清楚地看到：在这种作旋转运动的宇宙材料中，所有的部分都必然致力于穿过在其共同的自转中通过太阳中心、按照我们的推理与这一天体的赤道平面相会的那个平面，如果它们并不是已经处在这一平面上的话。据此，所有这些部分都主要是在太阳附近拥有延长了的太阳赤道平面附近的空间中的最大聚集的。最后，非常自然的是，既然各种微粒必然如此之久地相互阻碍或者相互加速，一言以蔽之，相互碰撞或者相互推动，直到一个微粒根本不再能够干扰另一个的运动，那么，这一切的最终结果是这样一种状态，即只有恰恰拥有它们在与太阳的距离中同引力保持平衡、以便每一个微粒都在自由运动中沿着同心圆旋转所要求的侧向运动程度的那些微粒保持着飘浮。这一速度是降落的一个结果，而侧向运动则是一种反弹的结果，这种反弹如此持久，直到一切都自动地顺应障碍最小的状态。其余不能达到这样一种精准的准确性的微粒，则必然由于逐渐减弱的运动而降落到普遍引力的中心，增大太阳的团块，太阳据此将拥有一种与处在它周围空间的其余物质的平均值差不多相等的密度；这样，按照上述的情况，它的质量必定远远超过以圆周围绕它保持飘浮的物质的集合。

[147]

在这种我觉得自然而然的状况中，既然散布的材料为形成不同的天体，首先在延长了的太阳赤道平面的一个狭窄的空间里，离中心越近则密度越大，并且到处都以在这一距离上为自由的圆周运动所要求的一种速度按照向心规律直到很远的地方围绕太阳旋转，如果人们在这里假定由这些微粒构成了诸行星，那么，可能不会发生错误的是，它们不应当具有这样一种离心力，凭借这种离心力，虽然因为它们是由不同高度上的微粒构成的，所以有所偏离，但仍然应当以非常接近圆的轨道运动。同样非常自然而然的是，在很高的地方形成的行星（在那

里，它们周围的空间大得多，这种空间就使微粒速度的差别超过了行星被牵引向中心所凭借的力量），在那里也获得了比邻近太阳的地方更大的团块。与行星世界许多别的值得注意的现象的一致我就不谈了，因为它们是不言而喻的。^①在星系最遥远的部分，尤其是在离关系平面很远的地方正在形成的天体，即彗星，不可能具有这种合规则性。在一切都结合成隔离的质量之后，行星世界的空间就成为空荡荡的。然而，在后来的时间里，还可能此后任何时候都在天空中自由地以圆周轨道围绕太阳运动的微粒从这一关系域的最外边界降落：最稀薄的物质，也许就是构成黄道光的材料。

四、附释

这一考察的意图，首先是为了举出我们前面的证明授权我们采取的方法的一个实例，也就是说，在这里要排除一种没有道理〔148〕的担忧，就好像从普遍的自然规律出发对世界的伟大安排所作的任何一种说明，都会给宗教的恶意的敌人打开一个挺进宗教之堡垒的缺口似的。在我看来，上述假说至少拥有充足的根据，来邀请具有广博见识的人们对其中介绍的只是一个粗糙大纲的计划作一番详细的检验。哪怕人们通过相信从普遍的自然规律所能够得出的合规则性和秩序而作好了准备，只是给予自然的世俗智慧一片自由的天地，并且能够被打动，把一种解释方式——无论是这一种还是另外一种——看做是可能的、与对一位睿智的上帝的认识是协调一致的，那么，就与本文相关的而言，我的目的也已经达到了。

① 一个作为部分而属于行星世界的较小星系，例如木星的星系和土星的星系，其形成以及这些天体的绕轴自转将由于类似性而也为这一说明所涵盖。

此外，在涡旋，即如此之多的体系所喜爱的工具，被在大自然的领域之外放逐到弥尔顿的虚空外缘之后，值得作出哲学努力的是，人们仍然理所当然地研究，是否不用虚构特别的力量，大自然自身就提供了某种能够说明众行星无一例外地朝向同一个天域离心运动的东西，因为另一种运动已经由向心力在作为大自然持久纽带的引力中提供。至少，我们所勾画的平面并不远离统一性的规则，因为即便是这种离心力，也像对于偶然的运动来说很得体的那样，被作为一个结果从引力派生出来，因为偶然的运动应当作为结果从物质即便在静止中也固有的力量中引申出来。

关于这一点我要说明，德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子论体系虽然初看起来与我们的构思有类似之处，但就与推论出一个世界创造者的关系来说，却完全不同。在他们的体系中，运动是永恒的，没有创造者，作为如此之多的秩序的丰富源泉，碰撞是一种偶然和巧合，为此不存在任何根据。在我们的体系中，一个众所周知的、真实的自然规律，按照一个非常易于理解的前提条件，必然地导向秩序，而由于这里发现了一种以合规则性为结果的规定性根据以及大自然沿着协调和优美的轨道所获得的东西，人们就被导向了对一个根据的猜测，从这个根据出发，就可以理解与完美的关系的必然性了。

[149]

然而，为了再举另外一个实例来说明，引力的作用如何以必然的方式注定为在四散的元素并结合中产生合规则性和优美，我想补充一个对土星环在力学上的产生方式的说明；我觉得，这一说明具有人们能够期待一个假说所具有的那么多的可能性。只要人们向我承认：土星在最初的宇宙年代里被一个诸如在离太阳不太近的不同彗星上都看到的那种大气层所包围，而且没有彗尾，云雾圈的微粒从这一行星（我们要承认它有一种绕轴自转）上升，随后云雾或者由于行星冷却或者出自

其他原因而开始重新降落回行星，那么，就能够以力学的正确性得出其余的东西了。这是因为，由于所有的微粒都必然从平面上它们上升的那个点上获得了与这一位置相同的速度，以便围绕该行星的轴运动，因此所有的微粒都必然由于这种侧向运动而致力于按照向心力的规则围绕土星作自由的圆周运动。^①但是，所有那些其速度并不恰恰具有凭借离心力正好与它们飘浮的高度上的吸引力达到平衡的程度的微粒，就必然地相互碰撞、相互减缓，直到只剩下那些能够按照向心规律以自由的圆周运动旋转的微粒围绕土星作圆周运动，而其余的则逐渐地降落回到土星的表面上。如今，所有这些圆周运动都必然穿过延长了的土星赤道平面，这对每一个知道向心规律的人都是众所周知的；因此，最终土星过去的大气层剩余的微粒将围绕土星积聚成一个圆周状的平面，它占据了这一行星延长了的赤道，它的最外沿也由于在彗星那里规定大气层边界的同一个原因而被截断。自由运动的宇宙材料的这一外缘必然地成为一个环，或者毋宁说，除了环的形状之外，上述运动的结果不可能是别的形状。这是因为，由于它们都只能从土星表面上它们上升的那些点上获得其作圆周运动的速度，所以从土星赤道上升的那些微粒就必然具有最大的速度。由于在与中心的所有距离中，只有一个距离上这种速度恰恰适宜作圆周运动，而在任何较小的距离上都太弱，所以在这个外缘中就必然能够从土星的中心出发画一个圆周，在这个圆周内部所有的微粒都必然降落到这颗行星的表面上，而在这个想象的圆周和它的最外沿的圆周之间所有其余的微粒（因而也就是包含在一个环状空间中的微

〔150〕

① 按照前提条件，土星围绕自己的轴运转。因此，每一个从它上升的微粒都必然具有这同一种侧向运动，无论它们上升到什么高度，都必然在那里继续这一运动。

粒) 将继续自由飘浮着以圆周轨道围绕它运动。

在作出这样一番解析之后,人们就达到了给出土星绕轴自转的时间所凭借的那些结论,而且其可能性如同人们承认同时规定它们所凭借的那些根据一样大。这是因为,由于内沿的微粒所拥有的速度与土星赤道的一个点所拥有的一样大,此外这一速度按照引力的规律拥有作圆周运动应有的程度,所以人们就可以从土星卫星之一与土星中心的距离和环的内沿与土星中心的距离之比、此外从已给出的该卫星公转的时间得出微粒在内沿绕行的时间,从这一时间以及环的最小直径和该行星的直径之比得出后者的绕轴自转。这样,通过计算得出:土星必定以约5小时40分钟的周期绕轴自转;如果人们在这里考虑到与其他行星的类似性,这个结果与其他行星自转的时间显得非常和谐。

在这种情况下,无论土星在开始时所拥有过的彗状大气层的前提条件是否能够得到承认,为了阐明自己的主要定理而从中得出的结论,在我看来都依然是相当可靠的:如果在它周围曾经有过这样一个云雾圈,那么,一个飘浮的环在力学上的产生就必定是从中得出的必然结果,因此,听凭普遍规律决定的大自然自身从混沌中产生,就以合规则性为目标。

[151]

考察八 论神的充足性

所有这些考察的总和把我们导向一个最高存在者的概念;这一最高存在者在自身包含着只要由尘土制作的人们敢于将探索的目光投向对于被造的眼睛来说遮蔽着不可探究者的奥秘的帷幕背后就能够设想的一切。上帝是充足的。凡是存在的,无论是可能的还是现实的,都只是就凭借他被给定而言才是某种东西。一种属人的语言可以这样让无限者对自己说:我从永恒到永恒存在,在我之外没有任何东西存在,除非它凭借我而是

某种东西。这一思想，这一所有思想中最崇高的思想，还在很大程度上被忽视，或者在绝大多数情况下根本没有被触及。在事物按照杰出的计划达到完善和优美的可能性中呈现出来的东西，被看做是神的智慧的一个自身必然的对象，但自身却并不是出自这一不可理解的存在者的一个结果。人们把其他事物的依赖性仅仅限制在它们的存在上，由此就抽掉了对那个最高本性如此之多的完善的根据的巨大兴趣，并把它给予我也不知道什么样的永恒怪物。

惟一的一个根据造成诸多结果的丰饶性，各种物类在按照普遍的规律不会偶尔发生冲突地在一个合规则的计划中相互适应的协调和适宜，必须首先在事物的可能性中找到，只有在这种情况下，智慧才能积极去挑选它们。如果甚至这些可能性也不是在非依赖性的东西里面建立的，将会从另一个外来的根据出发为它设定什么限制呢？在这一可能性的领域里，不以某一个实存者为前提条件，却存在着统一性和丰饶的适宜性，由此具有最高程度的权柄和智慧的存在者在把那些外在的关系与自己内在的能力相比时发现自己有能力造就巨大的完善，这是一个什么样的不可理解的偶然呢？毫无疑问，这样一个表象决不再把善的起源毫发无损地交到一个惟一的存在者的手中。当惠更斯发明摆钟的时候，如果他想到这一点，他绝不会把构成摆钟完善性的这种齐一性完全归于自己；使得通过在它里面的自由降落而在同样的时间里画出小的和大的弧线成为可能的摆线本性，能够使这种实现仅仅受他的控制。从重力的简单根据出发，大量美好的结果也只不过是可能的，这一点，如果不是取决于通过现实的实施造成所有这些联系的人本身的话，将明显地减少和分担他对如此之多建立在惟一的一个根据之上的秩序诱人统一性和巨大规模的兴趣。

一旦我清晰而且轻而易举地看出原因对结果的充足性，对

一个结果从一个原因产生所感到的惊赞就终结了。在这一基础之上，如果我把人的躯体的力学结构，或者毋宁说无论什么样的艺术安排，看做是全能者的一个作品，并且仅仅注意现实性，那么，就没有任何惊赞能够成立；因为很容易清晰地理解：那能够创造一切的，也能够创造这样一部机器，只要它是可能的。然而，无论人们为了更容易理解而怎样阐明这一点，总还是剩有惊赞的。因为哪怕是仅仅像动物的躯体这样的东西有可能，这也是令人惊异的。即便我能够完全认识动物躯体的所有弹簧和管道、所有的神经通道、杠杆和力学设施，也还总是剩有惊赞：如此多种多样的设施被统一在一个结构之中是如何可能的，为了一个目的进行的活动与为了达到另一个目的而进行的活动是如何配合得这么好的，此外同一种拼合是如何还有助于维护机器并重新纠正从偶然的伤害产生的结果的，以及一个人能够是一个如此精致的组织、并且虽然有如此之多的败坏理由却还如此之久地存续又是如何可能的。在我也最终告诉自己，如此之多的统一性与和谐之所以可能，乃是因为存在着一个存在者，它除了诸多现实性的根据之外还包含着所有可能性的根据之后，这也没有取消惊赞的理由。因为人们虽然可以通过与人所做的事情的类比，对一个存在者如何可能是某种现实的东西的原因形成一些概念，但却绝不能对它如何还包含着另一些事物的内在可能性的根据形成概念；看来，这一思想拔得太高了，以至于一个被造的存在者不可能够得上它。

[153]

如果我们按照其充足性来思考神的本性，它的这一高深概念就可以在我们直接缺乏裁决根据的关于可能事物性状的判断中充当一种辅助手段，从这种作为一个根据的本性出发推论到别的作为结果的可能性。问题是：在所有可能的世界中，是否能够发现一种在完善程度上没有终点的升华，因为根本不可能有这样一种自然秩序，在它之上不能再设想一种更为杰出的秩序；

此外,即便我在这里承认一个最高的等级,是否也至少有一些不同的世界,它们不被任何世界所超越,在完善性上彼此完全相等。就诸如此类的问题而言,仅仅从对可能事物的考察出发就对某种东西作出裁决,是困难的,也许是不可能的。然而,如果我与神圣存在者相联系来考虑两个任务,并且认识到,一个世界相对于另一个世界所获得的选择优先权,没有在那个作出选择的存在者的判断中的优先权,或者干脆与这一判断相悖,就使人认识到它各种不同的能动力量的协调中的一种缺陷,而它的效用的一种不同的关系,没有各种根据中的一种成比例的差异,就使人认识到最完善的存在者中的一种弊病,那么,我就深信不疑地推论说:前述情况必然是虚构的和不可能的。因为我在作出人们看到的全部准备之后领会到:从预设前提条件的、人们仍然不能充分证明的可能性出发推论到最完善的存在者的一种必然的行为(这种做法具有似乎贬低最完善的存在者里面的最大和谐概念的性质),与从已知的、事物的可能性与神的本性必然具有的和谐出发,从已知最适宜于这一存在者的东西推论到可能性相比,人们所拥有的根据要少得多。因此我将猜测,在所有世界的诸般可能性中,不可能有这样必然包含着最高存在者的理性选择之中左右为难的根据的关系;因为正是这一至高无上的存在者,包含着所有这些可能性的终极根据,而在这些可能性中,除了与其起源和谐的东西之外,决不可能发现别的什么东西。

〔154〕

就连神的充足性的这个超越所有可能的和现实的东西的概念,与人们通常使用的无限者的概念相比,也是表示这一存在者的极大完善性的正确得多的表述。因为尽管人们可以任意地解释这后一个概念,就其原初意义来说,它也毕竟明显地是数学的。它表示一个量与另一个作为尺度的量的比例,这个比例大于所有的数字。因此,在本来的词义上,神的认识被叫做无限的,乃是就它相对来说与任何一种别的所谓的认识都有超越

一切可能的数字的比例而言的。如今，由于这样一种比较把神的规定性与受造事物的规定性置于人们不能声称的一种同类性之中，此外也不能那么使人理解人们由此想得到的东西，即毫不减弱地拥有一切完善性，所以与此相反，人们在此所能够设想的一切，都共同存在于充足性的表述之中。无限性的称谓仍然是美的和真正美学的。对所有数字概念的超越拨动着灵魂，并由于某种左右为难而使灵魂感到惊异。与此相反，我们所推荐的表述更多地符合逻辑上的正确性。

第三章

[155]

除了上述证据之外，不可能 有别的证明上帝存在的证据

一、上帝存在所有可能证据的划分

对**存在着一个上帝**这一伟大真理的信念，如果它应当具有最高程度的数学确定性的话，就具有这一特点：它只能通过惟一的一条道路达到，并且给予下面这种观点以优先权，即诸般哲学努力就惟一的一个证据而言必须统一起来，以便纠正在解释这一证据时可能闯入的错误，而不是一旦确信在更多诸如此类的证据中作选择不可能时就抛弃它。

为了说明这一点，我提请注意，人们必须牢牢盯住真正要实现的那个要求，即要证明的不是一个非常伟大也非常完善的第一因的存在，而是最高的存在者的存在，不是某一个或者多个这样的存在者的存在，而是惟一的一个最高存在者的存在，而且这一点不是仅仅凭借或然性的重大根据，而是凭借数学的明晰性证明的。

上帝存在的所有证据都只能要么从单纯**可能者**的知性概念、要么从**实存者**的经验概念获得。在第一种场合，要么是从作为一个**根据**的可能者推论到作为一个结果的上帝的存在，
 [156] 要么从作为一个**结果**的可能者推论到作为一个根据的神性**实存**。在第二种场合，又是要么从我们经验到其存在的东西推论到一个第一因、一个**非依赖性**的原因的**实存**，但借助解析这一概念推论到这一原因的神圣属性，要么从经验教导的东西直接推论，既推论到它的存在，又推论到它的**属性**。

二、对第一类证据的检验

如果应当从作为一个**根据**的单纯**可能者**的概念推论出作为一个结论的存在，那么，就必须通过解析这一概念才能在里面发现所说的**实存**；因为除了通过逻辑的分解之外，一个结果从一个可能者的概念中没有另一种派生。但在这种情况下，存在就必须像一个谓词那样包含在可能者里面。由于这按照第一章的考察一是绝不成立的，因此可以看出，对我们所说的真理的证明按照上述方式是不可能的。

然而，我们有一个建立在这一根据之上的著名的证明，即笛卡尔学派的证明。人们首先想象出一个可能事物的概念，设想所有真正的完善性都统一在它里面。于是人们认定，存在也是事物的一种完善性；因此，人们就从一个最完善的存在者的可能性推论到它的**实存**。同样，人们能够从每一件事物的概念，哪怕该事物仅仅被设想为自己的类的最完善者，例如仅仅从一个最完善的世界是可以想象的，就推论出它的存在。不过，我不参与对这种证明的那种在其他人那里已经遇到过的反驳，而是仅仅涉及本文一开始就说明过的东西，即存在根本不是谓词，因而也不是完善性的谓词，所以从一个包含着诸多不同谓词的任意结
 [157] 合、以便构成某一个可能事物的概念的说明出发，决不能推论到

这个事物的存在,因而也不能推论到上帝的存在。

与此相反,从作为结果的事物的可能性到作为根据的上帝的存在的推论就完全是另一种方式了。这里将研究的是,为了某物是可能的是否就必须以某种**实存者**为前提条件,以及少了它甚至就没有一种内在的可能性得以成立的那种存在,是否并不包含我们一起结合在神明的概念中的这样一些属性。在这一场合首先清楚明白的是,如果我并不以仅仅在某些条件下才可能的东西的**实存**为前提条件,我就不能从有条件的可能性推论到一种存在,因为有条件的可能性只能使人理解,某种东西仅仅能够在某些联结中**实存**,而原因的**存在**只是就结果实存而言才得到说明,但在这里它却不应当从结果的存在推论出来,所以这样一种证明只能在它完全成立的情况下从内在的可能性引导出来。此外人们发现,它必须从所有事物绝对的可能性中产生。因为这只是应当已经被认识到不以某种存在为前提条件的内在可能性自身,而不是一个可能者与其他可能者相互区别所借助的特殊谓词;因为谓词的区别也在单纯可能者里面成立,但却绝不表示某种**实存**的东西。据此,按照上述方式,从所有可思者的内在可能性必然推论出一个神圣的存在。这种情况之所以能够发生,在本文整个第一章中已给予了证明。

三、对第二类证据的检验

人们想从存在着的东西的经验概念出发,按照因果推理的规则达到一个第一因和非依赖性的原因的**实存**,从这种**实存**出发借助对概念的逻辑解析达到它表示一种神明的各种属性,这种证明是著名的,尤其是通过沃尔夫学派的哲学家们而声誉鹊起,然而它仍然是根本不可能的。我承认,直到“**如果有某物存在,就也实存着某种不依赖其他任何事物的东西**”这一命题,一

[158]

一事物结果的事物的存在,是显然已得到很好证明的。如今,命题的第二步,即这一非依赖性的事物是**绝对必然的**,可靠性就少得多,因为它必须是借助还一直受到攻击的充足理由律得出的;不过直到这里,我仍毫不犹豫地认可一切。据此,有某种东西以绝对必然的方式实存。从绝对必然的存在者的这一概念出发,应当推导出它最高的完善性和统一性的属性。但在此作为基础的绝对必然性的概念可以像第一章中指明的那样,以两种方式取得。在第一种方式中,由于它被我们称之为逻辑的必然性,就必须指明:在那个事物中可以发现所有的完善性或者实在性,从而那个存在者独一无二地就存在而言是绝对必然的,它的诸般谓词都是真正肯定性的,它的对立面则是自相矛盾的。而由于从所有实在性在一个实在者中的这同一种无一例外的结合应当推论出它是一个**惟一**的存在者,所以显而易见,对必然者概念的解析将建立在这样一些根据之上,按照这些根据我也必然能够作出相反的推理:所有的实存性存在于其中的东西,以必然的方式实存。现在,不仅这一推理方式按照上一节是不可能的,而且尤其值得注意的是,按照这样的方式,证明根本不是建立在未被使用而完全作为前提条件的经验概念之上,而是完全与笛卡尔学派的证明一样,仅仅从人们自以为于其中可以在谓词的同一或者冲突里面发现一个存在者的存在的概念出发的。^①

① 这是我在此试图做的最主要的事情。如果我把一个概念的必然性设定为对立面自相矛盾,并在这种情况下断言无限的东西就具有这样的性质,那么,以必然的存在者的实存为前提条件就完全不必要了,因为它已经从无限者的概念得出来了。确实,那个前置的实存在证明自身中是完全多余的。这是因为,由于在证明的进程中必然性和无限性的概念被视为对等概念,因此之所以从必然者的实存推论到无限性,确实是因为无限者(而且只有无限者)必然实存。

我的意图并不是解析人们按照这种方法在不同的人那里遇到的证明自身。揭示他们的推理错误是易如反掌的，而且这一点也已经部分地被其他人所看到了。然而，由于人们仍然还会一直希望借助一些纠正来补救他们的错误，所以人们从我们的考察可以看到，无论从它们产生出什么样的东西，除了从可能事物的概念、而并非从经验出发的推理之外，它们都决不可能成为别的什么东西，因而充其量应当列入第一类的证明。

[159]

至于这一类的第二种证明，由于是从实存着的事物的经验概念推论到上帝的存在，同时推论到他的属性，所以情况就完全不同了。这一证明不仅是可能的，而且也是无论如何值得通过联合起来的努力获得相应的完善性的。世界上展示给我们感官的事物不仅表现出它们偶然性的清晰征兆，而且也通过人们到处都觉察到的伟大、秩序与合目的的安排，表现出具有伟大的智慧、权柄和美善的一个理性创造者的证据。一个如此详尽的整体中的伟大统一性使人得出，所有这些事物都只有唯一的一位创造者，尽管在所有这些推论中没有表现出几何学的严格性，但它们却无可争议地包含着如此之多的坚定性，以至它们不会让任何一个有理性者按照自然的健康知性所遵循的规则对此有片刻怀疑。

四、在根本上只有两种上帝存在的证明是可能的

从所有这些评判中可以看出：如果人们想从可能事物的概念出发进行推论，则对于上帝的存在来说，就像我们在本文第一章中所看到的那样，除了在其中甚至所有事物内在的可能性也被视为以某个存在为前提条件的东西的论据之外，不可能有别的论据。此外还可以看出：如果推论应当从关于实存着的事物的经验教导我们的东西上升到同样的真理，那么，证明就只能通过在世界上的事物中感知到的属性和世界整体的偶然秩序

[160]

被导向最高原因的存在以及性质。请允许我把第一种证明称之为本体论的证明，把第二种证明称之为宇宙论的证明。

我觉得，这种宇宙论的证明与人的理性一样古老。它是如此自然，如此受人欢迎，并且如此随着我们认识的进程拓展它的反思，以至只要存在着任何一个理性的造物愿意参与从其作品中认识上帝这种高贵的考察，它就必定持久地存在。德勒姆的、纽文逊特的以及许多其他人的努力就这一意图而言都给人类理性争了光，尽管有时出现许多虚荣心，通过宗教热情的口号把一种令人崇敬的威望给予各种各样的物理学认识甚至幻觉。尽管有所有这些卓越性，这种证明方式却始终不能具有数学的确定性和精确性。人们将在任何时候都只能推论到呈现给我们的那个整体的一个伟大得无法理解的创造者，但却不能推论到所有可能存在者中最完善的存在者的存在。对于世界来说，极为可能的是，只有一位惟一的第一创造者，然而这一信念相当缺乏抗拒最狂妄的怀疑欲的那种详尽性。这就造成：我们不能推论到原因中的属性比我们为了由此出发理解结果的程度和性质所认为必需的还要更多、还要更伟大；也就是说，如果我们除了结果给予我们的之外，关于这一原因的存在没有别的理由来作出判断的话。如今，我们认识到世界上的许多完善性、伟大和秩序，由此出发只能以逻辑的明晰性推论出，它们的原因必定具有许多知性、权柄和美善，仅此而已，决不能推论出它是全知、全能的等等。我们在其中感知到统一性和无一例外的联结的，是一个无法测度的整体，我们能够以重大的根据由此判断出，存在着它的一位惟一的创造者。然而，我们必须对我们并不认识所有的造物感到满足，并因此作出判断，凡是已知的东西，都只显示一个创造者，由此我们作出猜测，即便是我们还不认识的东西，也将具有这样的性质；虽然这是非常理性地设想的，但却不是严格地推论的。

〔161〕

与此相反，如果我们不那么过分地自夸，那么，我们所勾画出来的本体论的证明似乎是能够具有人们在一种证明中所要求的那种明晰性的。然而如果问题是在两种证明中哪一种证明是最好的证明，那么，人们将会回答：一旦取决于逻辑的精确性和完备性，本体论的证明就是最好的证明；但如果人们要求一般的正确概念的可理解性、印象的生动性、优美和对人性的道德动力的感动力，那么，就必须承认宇宙论证明的优势了。而由于通过同时说服健康知性、用能产生丰富的高贵行动的崇高情感来振奋人，要比通过满足更精致的思辨、用仔细斟酌的理性推理来教导人，毫无疑问具有更多的显著性，所以，如果人们想做得正确，就不应当否认著名的宇宙论证明具有普遍实用性的优点。

据此，如果我乐意承认像莱马鲁斯在他关于自然宗教的著作中所提供的对关于上帝及其属性的重要认识的这样一种阐述具有实用性的优点，超越了别的任何一种更多地注目于逻辑明晰性的证明，也超越了我的证明，这并不是—种追求他人掌声的奉承手段，而是一种正直。因为且不考虑这位主要处于一种健康的、优美的理性的纯朴运用之中的人物的这部作品和其他作品，诸如此类的理由确实具有很大的证明力，并且比逻辑抽象的概念更多地唤起直观，尽管后者能够更精确地使人理解对象。

尽管如此，由于探索的知性一旦踏上研究的轨道，在它周围的一切都真相大白、而且——如果我可以这样表述的话——环绕它的问题的那个圆圈画完整之前，是不会满意的，所以没有人会把像现在这种努力那样被运用于一种如此重要的认识中的逻辑精确性的努力看做是无用的和多余的，这尤其是因为有许多场合，没有这样的谨慎的概念依然会是不可靠的和可疑的。

[162]

五、只有上面给出证据的惟一的一种上帝存在证明是可能的

从以上的论述可以看出：在我们归为两大类的四种可以设想的证据中，无论是笛卡尔学派的证据，还是借助分解一个非依赖性事物的概念而从存在的经验概念得出的证据，都是错误的、完全不可能的，也就是说，它们不是不能用应有的明晰性证明，而是根本不能证明。此外还指出了，从世界上的事物的属性推论到神明的存在和属性的证明包含着一种有力的、很优美的证据，只不过它决不能具有一种证明的明晰性罢了。如今就只剩下了：要么对此根本没有一种严格的证明是可能的，要么它必须建立在我们上面指出的证据之上。由于说的是一种地地道道的证明的可能性，所以没有人会断定前者，而结果将是按照我们已经指出的那种东西得出的。只存在着一个上帝，只存在着一种证据，使人有可能以对完全根除一切对立面的那种必然性的感知来认识上帝的存在。这是一个甚至对象的性质就能够直接导向的判断。别的所有在某处存在的事物也都可能不存在。据此，关于偶然事物的经验不能为从中认识那个不可能不存在的事物的存在提供有力的证据。只不过仅仅在对神的实存的否定完全是虚无这一判断中，包含着上帝的存在与别的事物的存在的区别。事物的内在可能性、本质是这样的东西，取消了它，就根除了一切可设想的东西。因此，所有存在者的本质之存在的独特征兆就在这里。就在这里寻找证据吧，如果你们以为不能在这里找到证据，那你们就从这条未经修整的人行小道转到人类理性的宽广大道上去吧。人们相信上帝的存在是绝对必要的，但人们证明上帝的存在却并不同样必要。

〔163〕

1763 年

将负值概念引入 世俗智慧的尝试

伊曼努尔·康德硕士

李秋零 译

〔167〕

前言

人们在世俗智慧中对数学所能够作的利用，要么是模仿数学的方法，要么是把数学的定理真正地运用到哲学的对象上去。人们没有看到第一种利用迄今为止曾有过什么用处，尽管一开始有人曾许诺过如此巨大的优势；人们出自对几何学的妒忌而用来装饰哲学命题的诸多重要的尊称，也都渐渐地被取消了，因为人们谦虚地认识到，在平庸状态下强自出头并不是什么美事，需要付出辛劳的 non liquet [事态不明] 决不想向所有这种豪奢低头让步。

〔168〕

与此相反，第二种利用对于世俗智慧的那些它所涉及的部分来说却是较为有益的，特别是这些部分通过将数学的学说转变为自己的成果，而跃升到一个它们通常根本不能要求的高度。但是，这也仅限于那些属于自然学说的认识，人们必然想有机会的话，例如把种种期望的逻辑学也视为世俗智慧。至于形而上学，这门科学不是利用数学的一些概念或者学说，而是经常全副武装地抵制它们，在它也许能够借来可靠的基础以便在那上面建立自己的考察的地方，人们却看到它致力于把数学家的概念当做无非是精致的虚构，在它自己的领域之外就少有两本真的东西了。这两门科学，一门在确定性和清晰性上胜于其他所有科学，另一门则特别致力于达到这一点，人们很容易就能够猜出，在它们的争执中好处将在哪一方。

例如，形而上学力图发现空间的本性以及作为出发点理解空间之可能性的最高理由。如今，除了能够从某处借来经过可靠证明的资料，将它们作为自己的考察的基础之外，在这方面不可能有更能提供帮助的了。几何学提供了一些涉及空间最一

般特性的资料，例如空间根本不是由简单的部分组成的；然而，人们对这些视而不见，仅仅信任对这一概念的模糊意识，以完全抽象的方式来思考它。在这种情况下，如果思辨按照这种方法不想与数学的定理一致，那么，人们就指责这门科学，似乎它引以为基础的那些概念并不是从空间的真正本性得出，而是任意虚构出来的似的，力图以此来拯救自己人为地制造的概念。数学对运动的考察与对空间的认识相结合，提供了同样多的资料，以使对时间的形而上学考察保持在真理的轨道上。例如，著名的欧拉先生为此提出了一些动议^①，然而，停留在暧昧的难以检验的抽象中，似乎比与一门仅仅分享可以理解的、显而易见的认识的科学相结合要更为舒适。

数学如此经常得出的无限小概念，被以一种自以为是的放肆如此径直地指责为虚构，人们不是宁可去猜测一番，而是对此还没有理解得足以作出判断。看起来，大自然自身仍然没有提供清晰的证据，来说明这个概念是非常正确的。因为如果有一些力经过一段时间连续地起作用而造成运动，例如从一切征象来看重力就是这样，那么，它在开始的瞬间或者在静止中施加的力与它在一段时间后传递的力相比，就必定是无限小的。我承认，深究这些概念的本性是困难的；但是，这种困难充其量只能解释不怎么有把握的猜测的谨慎，却不能解释不可能性的裁定性断言。

[169]

现在，我打算把一个在数学中足够熟知、但在世俗智慧中还很陌生的概念与世俗智慧联系起来予以考察。就像人们想开拓新的前景时经常会发生的那样，这些考察还只是微不足道的开端，但它们也许能够给重要的结论提供契机。从对负值概念

①《巴黎王家科学院历史学论文集》，1748。

的拒斥出发，在世俗智慧中产生了一大堆错误或者还有对他人见解的误解。例如，倘若著名的克鲁秀斯先生愿意让人讲解一下数学家使用这个概念的意思的话，他就不会因为牛顿把距离增加但仍在物体附近时逐渐转化为排斥力的吸引力同正值终止时负值开始的级数进行比较，而令人震惊地把牛顿的比较视为错误的了。^①因为负值并不像表述的相似性使他猜测的那样，是对正值的否定，而是某种自身非常真实地肯定的东西，只不过与另一种肯定的东西相对立而已。这样，负的吸引就不像他所认为的那样是静止，而是真正的排斥。

不过我现在要进入正文，以便说明，这个概念在世俗智慧中可以有什么样的应用。

[170] 负值概念在数学中长期被使用，并且在那里也有极重要的意义。然而，大多数人对此形成的观念以及他们给出的解释却是奇怪的和自相矛盾的；尽管由此并没有导致不正确的使用，因为特殊的规则维护着定义的地位，并保障了使用；但在关于这个抽象概念的本性的判断中误入歧途的东西，依然是多余的，并且没有结果。也许，没有人比著名的克斯特纳教授先生^②更为清晰、更为明确地说明了人们应当设想负值；在这位先生笔下，一切都变得精确、可以理解和受人欢迎。他借此机会对一位完全抽象的哲学家的划分癖提出的责难，要比它在那里被表述出来的普遍得多，而且可以被视为一种要求，即用一个真正的、可用的概念检验某些思想家自以为是的机敏的力量，以便在哲学上确定这个其正确性通过数学已经得到保障的概念的状态，这是虚伪的形而上学很乐意回避的一种情况，因

① 克鲁秀斯：《有序且审慎地思考自然事件的指南》，第2卷，第295节。

② 《算术的初始理由》，59~62页。

为在这里，博学的胡言并不像在别处那样能够轻而易举地造成缜密的假象。当我着手从一个尽管非常必要但却未被使用的概念中为世俗智慧谋福利的时候，除了像这位先生一样具有普遍见识的人之外，我也不希望有别的裁决者。正是这位先生的著作给我提供了这样做的动因。因为就具有完备见识的形而上学知识界来说，如果有人自以为能够给他们的智慧增添点什么或者能够从他们的空想取走点什么，那肯定是非常无知的。

〔171〕

第一章

对负值概念的一般解释

相互对立的東西是：其中一个取消通过另一个而设定的東西。这种对立是双重的；要么是由于矛盾而是**逻辑的**，要么是**实际的**，即没有矛盾。

第一种对立，即逻辑上的对立，是人们迄今为止惟一瞩目的对立。它在于对同一事物同时肯定和否定某种东西。这种逻辑结合的结果，就像矛盾律所说的那样，是**什么也不是**（*nihil negativum irrepraesentabile* [否定的、不可想象的无]）。一个在运动中的物体是某种东西，一个不在运动中的物体也是某种东西（*cogitabile* [可以设想的东西]）；然而，一个在运动中并在同一个理解里面同时不在运动中的物体，就**什么也不是**。

第二种对立，即实际的对立，是这样一种对立：此时一个事物的两个谓词相互对立，但并不通过矛盾律。在这里，一个取消了通过另一个而设定的那种东西；但结果却是**某种东西**（*cogitabile*）。一个物体朝向某个地方的运动力和同一个物体朝相反方向的同等努力并不相互矛盾，它们作为谓词在一个物体中同时是可能的。它们的结果就是静止，而静止是某种东西（*repraesentabile* [可以想象的东西]）。尽管如此，这仍然是一种真正的对立。因为通过一种倾向如果单独存在就可以设定的东西，通过另一种倾向被取消了，而两种倾向都是同一个事物的真实谓词，它们同时属于这个事物。这样的结果也是无，但却是与矛盾不同意义上的无（*nihil privativum, repraesentabile*）

〔172〕

[欠缺的无、可以想象的无])。我们后面要把这种无称之为零，它的意思与通常在世俗智者那里使用的否定 (negatio)、阙失、不在场的意思是一回事，只是有一个更详细的规定，下面将继续出现。

就逻辑对立而言，仅仅关注一个事物的谓词相互取消或者通过矛盾取消其结果的那种关系。对于二者中哪一个是真正肯定的 (realitas [实在性])，哪一个是真正否定的 (negatio [否定])，人们根本不关心。例如，在同一个理解中，黑暗的与不黑暗的同时在同一个主体中是一个矛盾。前一个谓词是逻辑上肯定的，另一个则是逻辑上否定的，尽管前者在形而上学的意义上是一个否定。实际的对立也建立在同一个事物的两个谓词彼此的关系上；但是，这种关系属于截然不同的类型。通过两个谓词中的一个被肯定的东西并没有通过另一个谓词被否定；因为这是不可能的，相反，两个谓词 A 和 B 都是肯定的；只不过由于从每一个都分别得出结果 a 和 b，但通过二者一起在一个主体中产生的结果就不是这一个，也不是另一个，因而结果是零。假定某人相对于另一个人有一笔债权 $A = 100$ 帝国塔勒，那么，这就是一笔同样大的收入的理由。但是，同一个他还有一笔债务 $B = 100$ 帝国塔勒，那么，这是他支出这么多的理由。两笔债加起来则是零的理由，也就是说，既不支钱也不收入钱。很容易就可以看出，这个零是一个相对的无，因为只有某个结果是无，就像在这一事例中某项资金是无或者在上个事例中某个运动是无一样；与此相反，对于通过矛盾而取消来说，就绝对是无了。据此，nihil negativum [否定的无] 不能用零来表达，因为这个零并不包含矛盾。某个运动不存在是可以设想的，但它同时存在又不存在却是不可设想的。

数学家们利用这种实际对立的概念来表达自己的值；为了

〔173〕

显示这些值，他们用“+”和“-”来标出它们。由于每一个这样的对立都是相互的，因此可以很容易地看出，一个值要么完全要么部分地取消另一个值，用不着前面有“+”的值与前面有“-”的值有什么区别。一艘船从葡萄牙出发前往巴西。人们用“+”标志东风时航行的路程，用“-”标志西风时退回的路程。数字自身则意味着多少里。这样，7天的行程就是 $+12+7-3-5+8=19$ ，即向西行了19里。前面有“-”的值只是在它们要与前面有“+”的值加在一起的时候才把“-”作为对立的符号；但如果它们是与前面也有“-”的值结合，那么，这里就不再有对立了，因为对立是只有在“+”和“-”之间才遇到的逆关系。而由于减法是一种只有在对立的值相加时才发生的取消，所以很清楚，“-”本来不可能像通常认为的那样是减法的符号，而是“+”和“-”合起来才表示一种扣除。因此， $-4-5=-9$ 根本不是减法，而是同类的值的一种现实的增加和结合。但是， $+9-5=4$ 则意味着一种扣除，因为对立的符号暗示着一个值在另一个值中抵消与它相等的值。同样，符号“+”自身本来也不意味着加法，而是仅仅在前面有“+”的值要与另一个前面有或者设想有“+”的值结合时才意味着加法。但是，如果它与一个前面有“-”的值结合，那么，就只能借助对立来发生了，此时无论是符号“+”还是符号“-”都意味着减法，也就是说，一个值在另一个值中抵消与它相等的值，如 $-9+4=-5$ 那样。因此，符号“-”在 $-9-4=-13$ 的场合里并不意味着减法，而是和符号“+”在 $+9+4=+13$ 的例子中一样意味着加法。因为无论如何，如果符号是同类的，则所标识的事物绝对必须加在一起，而如果符号是不同的，则它们只能通过一种对立，即借助减法才能结合。据此，这两个符号在值的科学中只是被用于区分彼此对立、也就是说在结合时彼此全部或者部分抵消的

值，以便人们首先从中认识这一逆关系，其次在把一个值从另一个理应扣除它的值中扣除之后，人们可以知道结果属于这两个值中的哪一个。这样，在前面提到的事例中，如果用“—”标识东风时的行程，用“+”标识西风时的行程，人们得出的结果将是一回事，只不过结果用“—”来作为符号罢了。 [174]

由此产生了数学的负值概念。如果一个值只能通过对立才能与另一个值相结合，也就是说，一个值将在另一个值中抵消与它相等的值，那么，它对另一个值而言就是负的。这当然是一种逆关系，而彼此对立的值也彼此抵消一个相等的值，以至于人们本来就不可以称任何值为绝对负的，而是必须说， $+a$ 和 $-a$ 中的一个另一个的负值；然而，由于它总是在意识中附加上的，所以数学家们就在某个时候接受了这样的用法，称前面有“—”的值为负值，此时人们仍千万不可忽视，这种称谓并不表示一类事物的内在性质，而是表示这种逆关系，即同某些别的用“+”标识的值在一种对立中结合。

为了能够从这个概念得出对哲学来说本来就是对象的东西，而不必特别关注值，我们首先说明，在这一概念中包含着一种对立，就是我们上面称之为实际对立的。 $+8$ 是资金， -8 是负债，二者都属于一个人，这并不自相矛盾。然而，一个抵消掉另一个所设定的等值，结果就是零。据此，我将称债务为负的资金。但我并不把这理解为，它们是对资金的否定，或者仅仅是对资金的否定；因为那样的话，它们自己就以零为符号了，而这一资金和债务加起来将得出财产的价值是 $8+0=8$ ，但这是错误的；相反，债务是资金减少的肯定性理由。由于这整个称谓在任何时候都仅仅表示某些事物与另一些事物的关系，没有这种关系这个概念就马上停用，所以，设想事物的一个特别种类并将它称之为负的事物，这将是荒唐无稽的；因为即便是数学家们负值的表述也不是足够精确的。负的事物将 [175]

完全意味着否定 (negationes)，但这根本不是我们想确定的概念。毋宁说，我们已经充分地说明了构成这整个概念并存在于实际对立中的逆关系。为了使人马上在表述中认识到，对立物中的一个并不是另一个的矛盾的对立面，如果后者是某种肯定的东西，那么前者也并不是后者的单纯否定，而是像我们马上就可以看到的那样，是作为某种肯定的东西与它相对立：这样，我们将按照数学家们的方法，称下行为负的上行，称下落为负的上升，称返回为负的前行，以便立刻从表述中说明，例如下落并不单纯像非 a 与 a 那样与上升相区别，而是像上升一样是肯定的，只不过与它在结合时包含了一个否定的理由罢了。当然，显而易见的是，由于这里的一切都取决于逆关系，所以我就像能够称上行为负的下行一样，也可以称下行为负的上行；同样，就像债务是负的资金一样，资金也是负的债务。然而，如果人们想标识出其实际的对立面的话，把负的名称给予在任何情况下都特别关注的东西，要更为适合一些。例如，称债务为负的资金就比倒过来更为得体，尽管在逆关系自身中没有区别，而是仅仅在逆关系的结果与其他目的的关系中才有区别。我只是还想提请注意，我有时使用这一表述，即一个事物是另一个事物的负面（事物）。例如，上行的负面是下行，由此我并不想把它理解为对另一个事物的否定，而是理解为与另一个事物处于实际对立中的东西。

对于这种实际的对立来说，如下的定理可以作为一个基本的规则。只有当两个作为肯定性理由的事物中的一个取消另一个的结果的时候，实际的对立才成立。如果运动力是一个肯定性理由，那么，只有当另一个运动力与它在结合中相互抵消结果的时候，一种实际的冲突才可能成立。以下的东西可以当做普遍的证明。第一，相互冲突的规定必须是在同一个主体中发

[176]

现的。因为假设一个规定在一个事物中，另一个无论什么样的规定在另一个事物中，那么，从中就产生不了现实的对立。^①
第二，在实际对立中，对立的規定不能是另一个规定的矛盾对立面；因为那样的话，冲突就是逻辑上的，并且如上面所证明的是不可能的。**第三**，除了通过另一个规定所设定的东西，一个规定不能否定别的东西；因为在这里不存在对立。**第四**，当它们相互冲突的时候，它们不能两个都是否定的；因为那样的话，就不能通过任何一个来设定通过另一个被取消的东西。据此，在任何一个实际对立中，两个谓词都必须是肯定的，但在结合中两个结果在同一个主体中互相抵消。以这样的方式，一个被视为另一个的负面的两个事物就都被视为肯定的，只不过在一个主体中相结合时它们的结果是零。向西的行程与向东的行程一样是肯定性的运动，只不过对同一艘船来说，由此经过的路程完全或者部分地相互抵消了。

我并不想由此认为，好像这些实际对立的事物在此之外自身并不包含诸多否定似的。一艘向西运动的船，在这种情况下并不向东或者向南等等运动，它也不同时在所有的地方。有许多否定黏附在它的运动上。惟有无论在向东的运动中还是向西的运动中都是肯定性东西的，才是能够彼此实际地冲突、并且其结果是零的东西。

人们可以借助普遍的符号以如下方式说明同一种东西。所有真正的否定，从而也是可能的否定（因为对在主体中同时设定的东西的否定是不可能的），可以借助零来表达，而肯定则借助任意一个肯定的符号，但在同一个主体中的结合则借助“+”和“-”来表达。这里可以看出， $A+0=A$ ， $A-0=A$ ，

① 我们后面还将讨论一种潜在的对立。

[177] $0+0=0, 0-0=0$ ^①, 它们都不是对立, 在任何一个里面都没有被设定的东西被取消。同样, $A+A$ 也不是取消, 剩下来就只有—种情况了: $A-A=0$, 也就是说, 两个事物中的一个另一个的负面, 但两个都是 A , 都是真正肯定性的, 然而一个却取消通过另一个所设定的东西, 在此是借助符号“—”来表示的。

第二个规则本来是第一个的逆规则, 它的表述是: 在任何地方, 如果有一个肯定的理由而结果仍然是零, 那里就有一种实际的对立, 也就是说, 这个理由处在与另一个理由的结合中, 而后者是前者的负面。如果一艘船在空荡荡的海面上现实地由东风推动, 却不曾离开原地, 至少离开得没有以风为原因那么远, 则肯定有一道海流迎它而来。这在一般的意义上无非是说, 对一个肯定性理由的结果的取消, 在任何时候也都要求一个肯定性的理由。如果存在着某个结果 b 的任意一个理由, 那么, 除非 $-b$ 的一个理由, 即是说某种真正肯定性的、与前者对立的的东西的一个理由存在, $b-b=0$, 否则结果永远不会是 0 。如果某人的遗产包括 $10\ 000$ 帝国塔勒, 那么, 构成遗产的就不仅仅是 $6\ 000$ 帝国塔勒, 除非是 $10\ 000-4\ 000=6\ 000$, 即 $4\ 000$ 塔勒的债务或者其他开支与此相关。下面的内容对说明这些规律是多有助益的。

我对这一部分还要作如下的说明以作为结束。如果否定是一种实际对立的結果, 那么我想把它称之为**黜夺** (*privatio*); 但如果它不是从这样一种对立产生的, 则任何一个否定在此都

① 人们在此会想到, $0-A$ 也是一种情况, 此处这种情况被遗漏了。然而, 这种情况在哲学意义上是不可能的; 因为永远不能从无中感知到某种肯定的东西。如果数学中这一表述在运用上是正确的, 那么, 这是因为无论是对于借助其他值而增加还是对于借助其他值而减少来说, 零都丝毫不改变某种东西。 $A+0-A$ 还总是 $A-A$, 因而零是完全多余的。所以, 由此借来的思想, 好像负值比无更少似的, 是没有意义的无稽之谈。

应当叫做**阙失** (defectus, absentia)。后者并不要求任何肯定性理由，而只要求肯定性理由的阙失；但前者却有一个真正的肯定理由和一个同样大的对立的理由。静止在一个物体中要么仅仅是一种阙失，即在没有运动力存在的情况下的对运动的一种否定；要么是一种黜夺，即在可以发现运动力的情况下结果亦即运动却被一个对立的力取消。 [178]

第二章

[179]

从世俗智慧中列举出现负值概念的实例

1. 每一个物体都通过不可入性阻挡另一个物体的运动力进入自己所占有的空间。由于它对于另一物体要运动的力来说同样有自己静止的理由，所以从以上所说可以得出，不可入性同样在物体的各部分中以一种真正的力为前提条件，借助这种力，物体的各部分才共同占有一个空间，而不管另一个物体力图向这个空间里面运动的力是什么样的力。

为了说明这一点，请想象两根相互用劲的弹簧。毫无疑问，它们由于力量相等而保持静止。如果在二者之间设置一根具有同样张力的弹簧，那么，它将由于自己的用力而提供同样的作用，并且根据作用与反作用相等的规则使两根弹簧保持静止。与此相反，如果用一个固体取代这根弹簧置于中间，则通过它将发生同样的事情，前面所说的弹簧将借助自己的不可入性被保持在静止中。据此，不可入性的原因是一种真正的力；因为它所做的就是一种真正的力所做的。如果把一种原因称之为**吸引**，不管它是什么样的，一个物体借助它迫使另一个物体向自己占有的空间移动或者运动（但在这里，只要设想吸引就

[180] 够了),那么,不可入性就是**负的吸引**。在这种情况下,由此就说明,它和自然界中任何一种别的运动力一样,都同样是一种肯定的理由,而由于负的吸引本来就是一种真正的排斥,所以在元素占有一个空间、但也给这个空间自身设置界限所用的各种力中,通过两种彼此对立的力的冲突给许多说明提供了理由;对此我相信自己已经得出了清晰可靠的认识,我将在另一篇论文中把它们公之于世。

2. 我们想从灵魂说中选取一个例子。问题是,不快仅仅是快乐的阙失还是快乐被黜夺的一个理由,这个理由自身虽然是某种肯定的东西并且不仅仅是快乐的矛盾的对立面,但却在实际意义上与快乐对立,因而也就是,不快是否可以被称之为**负的快乐**。而内感觉一开始就教导我们,不快并不仅仅是一种否定。因为无论人们有什么样的快乐,只要我们是有限的存在者,就总是缺乏某些可能的快乐。一种药味同纯净水,服药的人也许对预期的健康有快乐;相比之下,他对味道却没有感到快乐;但这种阙失却不是不快。给他一种苦药,这种感觉就是非常肯定的了。此时就不仅仅是快乐的阙失,而是作为情感之真正理由的东西,人们把它称之为不快。

然而,从以上引证的说明中,人们充其量只能认识到,不快并非仅仅是一种阙失,而是一种肯定的感受;但它既与某种肯定的东西又与快乐实际地对立,这一点以如下的方式可以最清晰地看出来。人们给一个斯巴达母亲带来消息,说她的儿子曾在战斗中为祖国英勇杀敌。她的心灵充满了快乐的惬意情感。这时再补充说他在那次战斗中光荣牺牲了。这极大地降低了那种快乐,使它降到较小的程度。如果仅仅出自第一个理由的快乐程度为 $4a$,不快单纯是一种否定 $=0$,那么,二者相加,愉悦的值是 $4a+0=4a$,因此,快乐并没有因牺牲的消息而减少,这是错误的。据此,出自英勇得到证实的快乐 $=4a$,

[181]

而在出自另一个原因的不快也参与进来之后还剩下 $3a$ ，所以，不快 = a ，而它是快乐的负面，即 $-a$ ，所以， $4a - a = 3a$ 。

在一个混合状态中对整个快乐的全部值进行测算，如果不快仅仅是否定，等于零，那就是很不合适的。某人买进一块庄园，其收益每年 2000 帝国塔勒。用 2000 来表达这笔纯收入的快乐程度。但他必须从这笔收入支出的一切，都是不快的理由：每年地租 200 帝国塔勒、雇工工资 100 帝国塔勒、修缮费 150 帝国塔勒。如果不快仅仅是否定 = 0，那么，所有的加在一起，他在买进时感到的快乐 $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$ ，即与他可以不用支出只管享受收益的快乐一样大。但显而易见，他对这笔收入感到的高兴，并不多于缴纳支出之后还剩给他的，于是他的满意度就是 $2000 - 200 - 100 - 150 = 1550$ 。据此，不快不仅仅是快乐的阙失，而是一个肯定的理由，全部或者部分地抵消从另一个理由出发产生的快乐，因而我称它为**负的快乐**。无论是快乐的阙失还是不快的阙失，就它是从这方面的理由阙失派生的来说，都叫做**无所谓**(*indifferentia*)。无论是快乐的阙失还是不快的阙失，就它是出自相等的理由实际对立的一个结果而言，都叫做**平衡**(*aequilibrium*)；二者都是零，但前者是绝对的否定，后者则是黜夺。由于快乐和**不快**不相等对立而使两种感受中的一种还剩下一些的那种心灵状态叫做**快乐或者不快的过剩**(*superpondium voluptatis vel taedii*)。著名的德·马保梯先生试图在他道德世俗智慧的尝试中按照诸如此类的概念测算人类生活幸福的总量，而它也不会被测算出别的结果，只能是人的这一任务无法解决，因为只有同类的感受可以加进总量，但情感在生活非常错综复杂的状态里根据感受的多样性显得非常不同。计算给这位博

[182]

学的人物提供了一个**负的结果**，对此我是同样不能苟同他的。

从这些理由出发，人们可以把**憎恶**称之为**负的渴望**，把**恨**称之为**负的爱**，把**丑**称之为**负的美**，把**责难**称之为**负的声望**等等。

人们在此也许会想，这一切都只不过是词汇的捣腾罢了。然而，只有那些不知道如果表述同时说明与已经熟知的概念的关系就会在其中蕴涵什么样的好处的人，才会作出这样的判断，而对数学稍有知识就可以使每一个人轻而易举地学会这些。许多哲学家由于这种忽视而陷入其中的错误是明摆着的。人们发现，他们大多在讨论像单纯的否定这样的坏事，尽管按照我们的说明显而易见存在着阙失的坏事(*mala defectus*)和黜夺的坏事(*mala privationis*)。前者是否定，其对立的位置上没有理由；后者以取消要求另一个理由的好事的肯定性理由为前提条件，因而是一种**负的好事**。这后一种坏事是比前一种坏事大得多的坏事。在与有所需求的人的关系中，不给予是一件坏事，但索取、逼取、窃取在与他相关时是一种大得多的坏事，而**索取是一种负的给予**。在逻辑关系中可以指出类似的东西。**错误是负的真理**(不要把这与否定命题的真值混为一谈)，**反驳是负的证明**；不过我担心在此停留得太久了。我的目的只是把这些概念引入程序，而用处则将通过使用来发现，在第三章中我将对此给出一些展望。

3. 实际对立的概念在实践的世俗智慧中也有有益的运用。**缺德**(*demeritum*)不仅仅是一种否定，而且是一种**负的德性**(*meritum negativum*)。因为缺德只有当在一个存在物里面有一种内在的法则(要么单纯是良知，要么是对一种实证法律的意识)被违背的时候才成立。这个内在的法则是一个善的行动的肯定性理由，只是由于仅仅出自法则意识的行动被取消，结果才可能是零。因此，这里是一种黜夺，一种实际的对立，而不是阙失。不要设想这仅仅涉及**犯过之错**(*demerta commissionis*)，而不同时涉及**失责之错**(*demerita omissionis*)。一个无理性的动物并不履行任何德性。但这种失责并不是缺德(*demeritum*)。因为它并没有违背任何内在的法则。它并没有被内在的道德情感驱动采取一个善的行动，也没有由于与这种

情感对抗或者借助一种平衡而把零或者失责规定为结果。在这里，失责绝对是从一个肯定性理由的阙失得出的否定，而不是黜夺。与此相反，假定有一个人，他看到另一个人处于困境，并且轻而易举地就可以帮助此人却不帮助。这里，如同在每一个人内心里一样，在他那里也有博爱的肯定性法则。这个法则肯定被压制住了。这里还有一个出自动因的现实的内在行动，有了它失责才是可能的。这个零是一个实际对立的结果。对于一些人来说，疏漏一些他们在自身觉察到肯定的推动的善，一开始也确实显著地要花费力气的；习惯使一切变得容易，这一行动最终就很少再被感觉到了。据此，犯过之罪与失责之罪在道德上不是按照类别、而仅仅是按照大小来区分的。在自然的意义上，也就是说按照外在的结果，它们还是可以按照类别来区分的。什么也没有得到的人承受着阙失的坏事，而被索取的人则承受着黜夺的坏事。然而，就应为失责之罪负责的人的道德状态而言，相对于犯过之罪只会要求一个更大的行动程度。这就像杠杆的平衡要仅仅把重物维持在静止中就得运用一个真实的力，而只需要稍微增加一些就足以现实地把它移动到另一边去。因此，恰恰是不付应付之款的人，在某些场合谎话连篇，为的是获利；恰恰是能提供帮助却不提供帮助的人，一旦动因增大就诋毁他人。爱与不爱彼此之间是矛盾的对立面。不爱是一种真正的否定，但就人们意识到有义务去爱的东西而言，这种否定只有通过实际的对立、从而只有作为一种黜夺才是可能的。在这样一种场合，不爱和恨就只有程度的差别了。所有的失责虽然都是一种更大的道德完善的阙失，但并不是失责之罪，与此相反，它们无非是某种德性的否定，而不是黜夺或者缺德。属于这一类的，有圣徒们的缺陷和高贵灵魂的失误。缺少的是更大程度的完善，阙失并不是因对立的作用表现出来的。

[184]

人们还可以进一步把上述概念运用于实践的世俗智慧的对

象。禁令是负的指令，惩罚是负的奖赏等等。然而，只要这种思想的运用已经得到理解，我的目的现在就已经达到了。我清楚地意识到，对于具有受过启蒙的见识的读者们来说，迄今为止的说明显得没有必要如此啰嗦。不过，除此之外还有一类接受力很差的裁判者，他们终生只读惟一的一本书，凡是不包括在这本书中的他们就不理解，人们一旦考虑到这一点，就会原谅我的；对于这类人来说，最极端的啰嗦也不是多余的。

4. 我们还想从自然科学中借用一个例子。在自然界中，存在着许多黜夺，都是由于两个作用因的冲突，其中的一个通过实际的对立取消另一个的结果。但经常难以确定，也许仅仅是对阙失的否定，因为缺乏肯定性的原因，还是真实力量对立的结果，就像静止可以要么归因于缺乏动因要么归因于两个相互阻挡的动力的争执一样。例如，一个著名的问题是：冷是否需要一个肯定的原因，或者说，冷是否作为阙失可以归因于热的原因不在场呢？就它有助于我的目的而言，我在此稍事逗留。毫无疑问，冷自身是热的否定，很容易看出，它自身没有肯定的理由也是可能的。但同样很容易就可以理解的是，它也可以出自一个肯定性的原因，现实地有时产生自某种东西，无论人们为了一种热的起源的见解把这种东西假定为什么。在自然界中，没有绝对的冷，当人们谈到冷时，都是相对地理解它的。^[185] 经验和理性理由一致地证实著名的穆森布罗克的思想，即变热并不在于内部的振荡，而是在于火元素从一种物质向另一种物质的现实过渡，尽管这种过渡也许伴有一种内部的振荡；此外，这种引起的振荡促进了火元素从物体中逸出。据此，如果物体中间的火元素在某个空间里处在平衡中，那么这些物体相比之下就既不冷也不热。如果这种平衡被取消，那么，火元素过渡进入的那种物质相对于由此被黜夺火元素的物体就是冷的，而后者与此相反，由于把这种热的物质出让给前者，相对

于前者就叫做热的。在这一变化中，就前者而言就叫做变热，就后者而言就叫做变冷，直到一切又恢复平衡。

现在，最自然不过的就是设想，物质的吸引力一直把这种精细的、弹性的流体置于运动中，并使它充满物体的质量，直到它到处都处在平衡中，各个空间也在此处起作用的各吸引力的关系中被充满为止。在这里可以清楚地看到，接触中使另一物质变冷的物质，借助真实的（吸引）力，抢夺了充满另一物体质量的火元素，而那个物体的冷就可以被称之为负的热，因为在较热的物体中由此得出的否定，就是一种黜夺。但在这里，引入这种称谓并没有什么用处，比一种文字游戏强不了多少。我在这里的意图只是针对后面的东西而言。

很久以来就为人所熟知的是，磁体有两个彼此对立的端点，人们称之为极，其中一个极吸引另一物体上的同名的极而排斥另一个极。然而，著名的艾皮努斯教授在一篇关于电力与磁力的相似性的文章中指出，带电的物体由于某种处理而同样显示出两个极，他称一个为正极，另一个为负极，其中一个极吸引另一个极排斥的东西。如果把一个管子尽量移近一个带电物体，这种现象就看得更清楚了，但不要让它从带电物体吸出火星来。我要说的是，在变热或者变冷时，也就是说，在热或者冷发生变化时，尤其是在一个有联系的中间区域或者在一个长度上延伸的物体的端点发生迅速变化时，任何时候都仿佛可以发现两个热极，其中一个是正的，也就是说在上述物体以前的热度以上的热，另一个是负的，也就是说在这个热度之下的热，即冷。我们知道，对于不同的地穴来说，太阳越在外面使空气和土地变热，它们的里面就表现得越寒冷，而马蒂亚斯·贝尔在描写喀尔巴阡山脉时曾补充说，特兰西瓦尼亚的农民有一个习惯，就是冷藏饮料，他们把饮料埋入地下，在饮料上面点起迅速燃烧的火。这表明，此时地表上面的地层还未能肯定性

[186]

地变暖，在更深一些的地方也就不是其负面。布尔哈维曾引证过，锻炉的火在某个距离上造成了冷。在地表上的室外空气中，似乎同样盛行这种对立，尤其是在变化迅速时。雅各比先生在《汉堡画报》上的某处引证道，对于经常侵袭高纬度地区的严寒来说，通常在一个长的地带里中间有可观的一些地方是暖和、温和的。同样，艾皮努斯先生就我提到的管子发现，从一端的正极到另一端的负极在某些宽度上正电位和负电位交换了位置。这似乎是，如果不在另一个气域里造成负极的作用即冷的话，在某个气域里变暖就不能开始；据此，倒过来说，在一个地方迅速上升的冷有利于另一个地区增加热量，就像一端加热的金属棒突然插在水中冷却时另一端的热量上升一样。^①

① 为了肯定热的对立的极，我觉得，试验可以简单地安排。一个长为1尺的白铁制管子的两端几寸处垂直向上弯曲，如果把它装满酒精，并在一点点燃，在另一端插上温度计，那么，据我猜测，在这个管子中将马上表现出这种负的对立；就像为了通过一面的变冷感知对另一面的作用，人们可以利用盐水，在另一面可以投入捣碎的冰一样。借此机会我只是还想说明，对于我希望看到安排的那些观察来说，从一切可能性来看，对人工热或者冷的解释将在某些混杂物质的分解那里得到启发。我说服自己，这些现象的区别主要在于，混杂的流质在完全同化之后所占有的体积是多于还是少于它们混杂前分别具有的体积的总和。我断定，如果是前者，温度计将显示热，如果是后者，温度计将显示冷。因为如果它们在混杂后提供一种更密的介质，那么，在同一个空间中就不仅有比以前更多的具有吸引力的物质，把邻近的火的元素吸引到自身，而且还可以猜测，吸引力比按照密度增长的比例变得更大，而此时，也许变密的以太的扩张力只不过像与密度成正比的空气一样增长，因为按照牛顿的说法，吸引在距离接近时所处的正比要比离远时所处的反比大得多。以这样的方式，混合物如果比混合前两个可混合的事物的密度加起来还要大，那么，对于邻近的物体来说，它就表现出对火元素的吸引的优势，并且在它剥夺该物体的温度时显示出冷。但是，如果混合物提供一种更稀薄的介质，则一切都将颠倒过来进行。因为当它释放出一团火元素时，邻近的物质就吸收它们，并表现出热的现象。试验的结果并不总是符合猜测。但是，如果试验应当不仅仅是偶然的事情，那么，它们就必然由猜测所引起。

此后，如果传导或者黜夺有足够的时间同样地传遍整个物质，热极的差别就会马上终止，就像艾皮努斯教授先生的管子一样，一旦它吸到火星，就表现出同一种电了。也许，就连上面气域的酷冷也不仅仅是缺乏变热的手段，而是应当归之于一个肯定性的原因，也就是说，它与热相比是负的，而下面的空气和地面在同等的程度上是正的。无论如何，磁力、电和热都是通过同样的中介物质发生的。它们都可以通过摩擦引起，我猜想，极的不同和正作用与负作用的对立同样可以在热现象那里发现。伽利略的斜面、惠更斯的钟摆、托里拆利的水银管、奥托·居里克的气泵和牛顿的玻璃棱镜，都给我们提供了开启重大自然秘密的钥匙。物质的正作用和负作用，尤其是在电那里，根据一切迹象来看掩盖了重要的认识，而对于更为幸运的后代来说，我们展望他们美好的时代，但愿他们将从现在以一种尚不清晰的一致显现给我们的东西中认识到普遍的规律。

第三章

能够为所说的概念运用于世俗智慧的对象作准备的一些考察

我迄今为止所说的，都仅仅是我对一个重要的对象的最初观察，但这也不是没有困难的。如果要从上述足够易懂的例子上升到普遍的命题，那么，人们也有理由要特别小心，有可能在一条没有人走过的道路上误入歧途，这也许只有继续走下去才会认识到。据此，我把自己对此还想说的东西只是当做一个试验，尽管我期望人们可能对它给予的注意会给我带来各种各样的好处，但它毕竟还是很不完美的。我清楚地知道，诸如此

类的承认，对于那些要求一种极为大胆的独断的语气、以便让人把自己带入别人愿意的任何一个方向的人们来说，是一种很糟糕的争取掌声的自荐。但是，我对损失这种类型的掌声一点也不感到惋惜，我认为，把自己的思想首先以缺乏自信的试验的形态交给公众审查，要比马上就所有狂妄的缜密和完备的可信性的装饰宣布出来，更为符合像形而上学这样一种如此难以把握的知识，因为在后一种情况下，通常所有的改善都被拒之门外，在其中可能发现的任何弊端都将是无法补救的。

[190] 1. 任何一个人都能够轻而易举地理解，为什么某种东西如果缺少肯定性的理由就不存在；但是，存在的东西是怎样终止的，这就不那么容易理解了。例如，如今在我的灵魂中，借助我的想象力有太阳的表象。在紧接着的那个瞬间我不再想这个对象。这个曾存在的表象在我里面就终止了，下一个状态就是前一个状态的零。如果我想说明理由，说思想之所以终止乃是因为我在紧接着的那个瞬间不再产生它，那么，这个回答与问题根本没有区别；因为所要说的正是一个现实地发生的行动如何能够被搁置，也就是说，如何能够终止存在。

据此我说：任何一种消逝都是一种负的产生，也就是说，为了取消某种存在着的肯定的东西，和为了产生某种尚不存在的的东西一样，都要求一个真正的实际理由。这理由就包含在上一章中。假定有 a ，那么，只有当 $a-a=0$ 的时候，也就是说，只有当一个同等但相反的实际理由与 a 的理由相结合的时候， a 才能被取消。一个运动永不完全或者部分地停止，除非有一个与能够产生失去的运动的动力同样大小的动力，同它在对立中结合起来。不过，就连对通过灵魂的活动而变为现实的表象和渴望之取消的内部经验，也与此非常契合。人们在自身非常清楚地感受到，为了使心中一种充满忧伤的念头消逝，取消掉它，就要求真实的、通常很大的活动。当有人想使自己的心情

认真起来的时候，为了清除一个逗人发笑的有趣表象，就要付出现实的努力。任何一种抽象都无非是取消某些通常为了更清晰地想象其余的东西而形成的清晰表象。但众所周知，为此需要多少活动；这样，人们可以把抽象称之为负的注意，也就是说，一种真实的行为，它与使表象清晰的行动相对立，并通过与它结合而造成零或者清晰表象的阙失。因为否则的话，如果它是一种地地道道的否定和缺乏，那么，为此将很少需要付出什么努力，就像为了我不知道某种从未有其理由的东西，就很少需要花费气力一样。〔191〕

为了取消灵魂的一个内在的偶性，同样必需一个肯定性的理由，这表现在对渴望的克服中，对此可以使用上面引证过的例子。但无论如何，即便除了人们在其中甚至意识到这种对立的行动、并且为我们引证过的实例之外，当我们在自己里面并没有清晰地发现它的时候，也没有充足的理由去否定它。例如，我现在想到了老虎。这个念头消逝了，与此相反我想到了亚洲胡狼。当然，在表象的转换中，人们同样可能感知不到灵魂的特别努力，在那里致力于取消上述表象中的某一个。然而，在我们精神的深处，隐藏着多少值得惊赞的活动，我们在实施的过程中没有注意到它们，那是因为精神有很多活动，但每一个个别的活动都是很难表象清楚的。这方面的证据是尽人皆知的；在它们中间，只要对在阅读时在我们里面悄悄地发生的行动予以考虑，就必然会对此感到惊讶。此外，在这方面还可以查看一下对此作过考察的莱马鲁斯的逻辑学。这样，就可以作出判断：尽管内部经验并不总是能够在这方面给我们以教导，但我们灵魂的表象及其所有活动的游戏，如果它们的结果在成为现实之后又终止，就都由于我们引证过的某些原因，以对立的行动为前提条件，其中一个是另一个的负面。

如果考虑到这里引证的规则引以为基础的那些理由，人们

就会马上领会到，就取消一个实存的某物而言，在精神物类的偶性中间，与作用力在物体世界中的那些结果不存在任何区别，也就是说，它们永远只会通过另一个某物真实的、对立的动力被取消，而一个内在的偶性，灵魂的一个思想，如果没有同样的思维主体的一种真实能动的力量，就不会终止存在。在这里，区别仅仅涉及这两类存在物所服从的不同规律，因为物质的状态从来只能被外部原因改变，而一个精神的状态则也能被内部的原因改变；在这里，尽管有这种区别，实际对立的必要性却依然如故。

〔192〕

我再次说明，如果人们把我们灵魂活动的肯定性结果的取消称之为搁置就认为是理解了它，那这就是一个骗人的概念。此外值得注意的是，人们越是细究自己最普通、最确信的判断，所发现的这样一些假象就越多，在这里，我们满足于语词，却没有对事情有某种理解。所谓我现在没有某个想法，这一点，如果这个想法以前也不曾有过，那么，当我说我搁置不想这个东西的时候，是可以得到充分理解的。因为这个词在这种情况下意味着理由的阙失，由它出发就可以理解结果的阙失。但如果是说：前不久还有的那个想法为什么不在我里面了，那么，前面的回答就不完全正确了。因为这个不存在此时是一种黜夺，而搁置在这里则完全有另外一种意义^①，也就是说，它是对一种先前存在的行动的取消。但是，这正是我提出的、并且不让用一个词就轻而易举地搪塞掉的问题。就把所说的规则运用到自然界所有的事例上而言，人们必须小心谨慎，以免错误地把某种否定性的东西认作是肯定的，这是很容易发生的。因为我在这里引证的定理的意义涉及某种肯定性的东西

〔 ① 这种意义从来没有属于这个词。 〕

的产生和消逝。例如，由于燃料告罄而熄灭的火焰，就不是负的产生，也就是说，它不是建立在一个与火焰产生的动力相对立的真实动力之上的。因为火焰的存续不是一个已经存在的运动的持续，而是其他可燃的雾状微粒的新运动的不断产生。^①据此，火焰的终止不是一个现实的运动的取消，而是新运动和更多的分解的阙失，之所以如此，乃是因为缺乏这方面的原因，即火的进一步的燃料；在这种情况下，这就不能被看做是一件实存的事物的取消，而是必须被看做是一种可能的事态（进一步的分离）的理由的阙失。不过这就够了。我写这些东西，乃是为了给在这类认识中进行试验提高进一步考察的契机；不熟悉的人当然有权要求更多的说明。

[193]

2. 我在这一条想陈述的定理，在我看来极其重要。但之前我还必须给负值的普遍概念附加一个规定；我在上面经过考虑把这个规定放在一边，为的是不至过于堆积一个紧张的注意力的各种对象。迄今为止，我只考虑了实际对立的理由，它们现实地在同一个事物里面设定了其中一个是另一个的负面的规定，例如同一个物体向恰恰相反的方向的动力，此时这些理由现实地取消其两方面的结果，即运动。因此，我现在想把这种对立称之为现实的**对立**（*oppositio actualis*）。与此相反，人们有理由列举这样的谓词，它们虽然属于不同的事物，并且一个并不直接地取消另一个的结果，但一个却是另一个的负面，因为每一个都具有这样的性质，即它要么取消另一个的结果，要么至少能够取消与这个结果同样肯定且与它相等的某种东西。

① 每一个物体，其各部分突然转化为气雾，从而产生与联系相对立的排斥，就都喷出火并燃烧起来，因为之前处于压抑状态的火元素迅速得到解放并扩散开来。

这种对立可以叫做**可能的对立** (oppositio potentialis)。二者都是实际的，也就是说，都与逻辑的对立有别，二者都在数学中被不断地运用，而且二者都理应当在哲学中亦是如此。就两个在同一条直线上以同样的力相对运动的物体而言，由于这两个力在两个物体的碰撞中将互相传递，可以把一个称之为另一个的负面，并且是在前一种意义上通过现实的对立。就两个在同一条直线上以同样的力沿着相反的方向运动的物体而言，一个力是另一个力的负面；但是，由于它们在这一场合并不相互传递自己的力，它们就仅仅处于可能的对立中，因为每一个物体都具有与另一个物体同样多的力，如果它撞到像前一个物体那样在这个方向上运动的物体，它里面的力就会被取消。这样，^[194] 我将还在后面从世界上实际对立的所有理由出发、而不是仅仅从属于动力的理由出发来理解它。但是，为了给其余的理由也举一个例子，可以说，一个人具有的快乐和另一个人具有的不快处于潜在的对立中，因为它们也现实地偶尔地一个取消另一个的结果，在这种实际的冲突中经常一个人摧毁另一个人按照自己的快乐创造的东西。由于我完全一般地列举在两种意义上实际地对立的理由，所以不要要求我任何时候都具体通过实例直观地说明这些概念。因为对于直观来说，虽然可以使之像属于运动的一切那样清晰和易于理解，但在我们这里，那些并非力学的实际理由，要想解释与它们的结果在对立中或者在协调中的关系，却是如此困难和不清晰。据此，我满足于阐明以下定理的一般意义。

第一个定理如下：在世界上所有的自然变化中，肯定性东西的总和既不增加也不减少，这个总和可以通过把彼此一致的（并非对立的）状况相加并把彼此实际对立的状况相减来测算。

所有的变化都在于，要么是设定过去不存在的某种肯定性的东西，要么是取消过去存在的东西。但是，变化当然并不因

此就是它的理由，就像结果属于世界一样。据此，在第一种场合，由于一种过去不存在的状况被设定，变化就是一种产生。这次变化之前的世界状态相对于这一状况等于零，而通过这次产生，实际的结果=A。但我说，如果A产生，那么在一次自然的世界变化中必然还产生一个-A，也就是说，不可能有一个实际结果的自然理由，而不同时有一个是它负面的结果的理由。^①因为当结果是无=0的时候，除非理由被设定，状况的总和在结果中所包含的，就不多于在世界的状态中所包含的，如果世界包含着这方面的原因的话。但是，这种状态关于在结果中的那个状况所包含的是零，也就是说，在结果中可以发现的那个状况并不在以前的状态中，所以，由此产生的变化在世界的整体中按照其现实的结果或者潜在的结果也无非是等于0。由于另一方面，结果是肯定性的并且等于A，但宇宙的整体状态和以前一样相对于变化A来说应当是零，但这是不可能的，除非A-A是可以合并的，由此得出，从未在世界上发生一种自然方式的肯定性变化，其结果不在整体中处于一种现实的或者潜在的取消自身的对立中。但是，这个总和是0，变化前它也同样是0，所以，它由此既没有增加也没有减少。

[195]

在第二种场合，由于变化处于对某种肯定性东西的取消中，所以结果是0。但是，整个理由的状态按照前一条不是仅仅=A，而是A-A=0。所以，按照我在此作为前提条件的测算方式，世界中的状况既没有增加也没有减少。

我力图把在我看来非常重要的这个定理解说清楚。在物体

① 例如，在一个物体与另一个物体的碰撞中，一个新运动的产生与一个过去存在的相等的运动的取消同时发生；没有人能够从一个驳船上把另一个漂浮物体撞向一个地方，而自己却不被向相反方向推动。

世界的变化中，它肯定是早就经过证明的力学规则。它被表达为：quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas quae vergunt in contrarias, per mutam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur [如果把朝同一方向运动的物体的力相加，把朝相反方向运动的物体的力相减，则运动的大小并不由于它们的相互作用（相撞、压力、吸引）而变化]。但是，尽管人们没有在纯力学中直接从我们引申出普遍定理的这一形而上学理由出发推导出这一规则，但它的正确性却在事实上是建立在这一理由之上的。因为在通常的证明中构成基础的惯性规律，就是仅仅从上述论据获得其真实性的，只要允许详细陈述，我就能轻而易举地说明这一点。

[196] 在并非力学变化的各种实例中，例如在我们灵魂中或者依赖于它的种种变化中，说明我们研究的这个规则，就其本性而言是困难的，无论是这些结果还是它们的原因，都远远不能像物体世界中的结果和原因那样，能够被阐述得如此易于理解和直观清晰。尽管如此，我还是想尽我所能作出一些说明。

憎恶和渴望一样是某种肯定性的东西。前者是一种肯定性的不快的结果，和后者是一种快乐的结果一样。只是如果我们在同一对象身上同时感受到快乐和不快，那么，对同一对象的渴望和憎恶就处于一种现实的对立中。然而，如果在一个客体上引起快乐的理由同时成为对另一个客体的真正的不快的理由，那么，渴望的理由就同时是憎恶的理由，而一种渴望的理由就同时是与之处于实际对立之中的某物的理由，尽管这种对立仅仅是潜在的。就像在同一条直线上沿着相反方向彼此远离的物体的运动一样，虽然它们并不致力于一个取消另一个的运动，但一个仍然被看做是另一个的负面，因为它们潜在地彼此对立。据此，在某人心中产生出对荣誉的如此程度的渴望，同

时也就在与对立面 的关系中产生同等程度的憎恶，虽然只要情况尚未与荣誉渴望处于现实的对立中，这种憎恶就是潜在的，但尽管如此，通过荣誉渴望的同一个原因，只要世界的情况与有利于前者的情况相对立而发生，就已经在灵魂中确立了同等程度的不快的一个肯定性理由。^① 我们马上就可以看到，在最完善的存在者里面就不是这样的情况，它的最高快乐的理由甚至排除了不快的所有可能性。

在知性的行动中我们甚至发现，把某个理念解释得清楚或者明白的程度越高，其余的理念就越变得模糊，其清晰度就越减小，以至在这样一种变化中成为现实的肯定性东西，与一个实际的和现实的对立结合在一起，如果人们按照上面提到的测算方式把一切都加在一起，则这种对立通过变化既没有增加也没有减小肯定性东西的程度。

[197]

第二个定理如下：宇宙所有的实际理由，如果人们把彼此一致的相加，把彼此对立的相减，得出的结果等于零。世界的整体自身是无，除非它通过另一个某物存在。据此，所有实存着的实在性如果是建立在世界之中的话，其总和就其自身来看都等于零。尽管所有可能的实在性都是在与神的意志的关系中得出一个肯定性结果，但由此仍然没有取消一个世界的本质。但从这种本质必然地得出，在它里面建立起来的东西的实存仅仅就其自身而言等于零。因此，世界上的实存者的总和在与它之外的那个理由的关系中是肯定性的，但在内部实际理由相互之间的关系中却是等于零。由于在前一种关系中从来不可能发

① 因此，斯多亚智者必定要根除一切诸如此类包含着一种巨大的感性快乐的情感的冲动，因为人们用它们同时培植起巨大的不满和不快的理由，世事无常，后者有可能取消前者的全部价值。

生一种世界的实际理由与神的意志的对立，所以就此而言没有取消，总和是肯定性的。但由于在第二种关系中结果是零，因此可以得出，肯定性的理由必然处于一个它们被看做并且加起来得出零的对立中。

关于第二条的说明

我陈述这两条定理，为的是请读者对这一对象进行反思。我也承认，它们对我自己来说还不够清晰，还不能以足够的显明性从它们的理由看出来。然而，我甚至认为，在抽象的知识中以问题的方式讲述未完成的试验，对较高的世俗智慧的增长可能是非常有益的，因为另一个人在一个隐藏很深的问题中经常要比为他提供动因并且其努力也许只能够克服一半困难的人更容易作出说明。在我看来这两个定理的内容本身具有某些价值，只要人们认识到它们的意义，就能够鼓励人们对它们作精确的检验，但在这样一种认识中也并不是一件轻而易举的事情。

我在这里还想力图面对一些误解。如果有人设想我借助第一个定理想说的是，实在性的总和由于世界的变化根本既没有增加也没有减少，那就是完全没有理解我。就连作为实例引证的力学规则也还恰好允许对立面，这绝不是我的意思。因为通过物体的相撞，运动的总和时而被增加，时而被减少，如果单独考察，只有按照同时附加的方式测算，结果才是保持不变的。因为在许多实例中，都只有当动力并不现实地互相取消、从而一种增长能够成立的时候才是潜在的。然而，按照曾经被当做准绳的测算，这些动力还是必须相互减去的。

同样，人们还必须在把这个定理运用于非力学的变化时作出判断。如果有人想起按照这一个定理，世界的完善性将根本不能增长，那就产生了同样的误解。因为借助这一定理根本没

有否认，实在性的总和根本不应能够以自然的方式增长。此外，世界的完善性也根本不像世界的物质部分显而易见地仅仅通过各种力量在一个合规则的进程中的争执而得到维持一样，在于相互对立的实际理由的这种冲突。如果有人把实在性的总和与完善性的大小看做是一回事，就总是一个很大的误解。我们在上面就已经看到了，不快与快乐一样是肯定性的，但谁会把它称之为一种完善性呢？

3. 我们已经注意到，要弄清自然界的某些否定究竟是单纯由于缺乏一个理由的阙失，还是出自两个肯定性理由的实际对立的黜夺，经常是很困难的。在物质世界，这方面的例子是很常见的。每一个物体有联系的各个部分以真实的力量（吸引力）相互挤压，而如果不是同样真实的活动在同等程度上通过各元素的排斥——其作用就是不可入性的理由——反作用于它们的话，上述努力的结果就是体积的变小。在这里，静止并不是因为缺乏运动，而是因为它们彼此反作用。同样，如果在秤杆上按照平衡的规律安置重物，重物就在两个秤杆上保持静止。人们可以把这个概念远远地扩张越过物质世界的界限。当我们相信精神完全不活动的时候，思维和渴望的实际理由的总和小于这种活动的一些程度呈现于意识之前的那种状态，这也同样不是必然的。如果在某个最博学的人物清闲安宁的时刻告诉他，他应当说些什么，让人们听一听他的见识，他却什么也不知道，你们将发现他在这种状态下思想空荡荡的，没有某种思考或者判断。哪怕是通过对一个问题或者通过你们的判断给他以契机，他的知识就会展示在一系列具有这样一种方向的活动中，以至使他和你们有可能意识到他的这些见识。毫无疑问，这方面的实际理由早就可以在他里面找到，但由于对意识来说结果是零，所以就此而言，它们必然是相互对立的。这样，毁灭性的艺术所发明的那个雷霆，为了一场未来的战争就保存在

[199]



一个君王的武库中，默默地威慑着，直到一个泄漏机密的点火装置触及了它，它便在电闪中突然爆发，把周围的一切都夷为平地。时刻准备弹开的机簧就在它里面被强大的吸引力制约着，等待着一个火星的刺激，以求释放自己。我觉得，在莱布尼茨先生的思想中，蕴涵着某种伟大的、非常正确的东西：灵魂以其表象力囊括了整个宇宙，虽然这些表象中只有一个无限小的部分是清晰的。事实上，所有种类的概念都仅仅建立在我们精神的内在活动上，把它当做它们的基础。外部的事物可能包含着它们以这样或者那样的方式表现出来的条件，但却不包含现实地产生它们的力量。灵魂的思维能力必定包含着所有据

[200] 说以自然的方式在它里面产生的概念的实际理由，生生灭灭的知识的各种表现根据一切迹象来看只应当归因于所有这些活动的一致或者对立。人们可以把这些判断看做是对前一条第一个定理的说明。

在道德事物中，零同样不总是被视为对阙失的否定，一个较大量的肯定性结果也不在任何时候都是应用到这一结果的方向上的一个较大活动的证明。给一个人 10 个单位的在某一种场合违背义务规则的情欲，例如贪财。让他按照博爱的原则运用 12 个单位的努力；就他慈善和乐于助人而言，结果就是 2 个单位。设想另一个人有 3 个单位的贪财，有 7 个单位的能力按照责任的原则行事。就他在与自己的贪欲冲突之后对另一个人有用而言，他的行动有 4 个单位那么大。但毋庸置疑的是，如果所说的情欲可以被看做是自然的和非任性的，那么，第一个人的行动的道德价值就比第二个人的更大，虽然如果要通过起作用的力量来测算，后一场合的结果要超过前一场合的结果。因此，人们不可能有把握地从他人的行动中推论出其道德意向的程度，也只有透视心灵深处的那位，才保留着作出裁决的权利。

4. 如果有人想冒险把这些概念运用到人们关于无限的神明能够拥有的如此脆弱的认识上,在这种情况下,还有什么困难不环绕着我们这些极端的努力呢?由于我们只能从自己本身获取这些概念的基础,所以,我们是应当把这一理念本真地还是借助一些类比转用到这一不可理解的对象,在大多数情况下是不清楚的。西摩尼得斯始终还是一位智者,他在作出各种各样的踌躇和推搪之后回答自己的君王:“我越是思考上帝,就越是不能看透他。”这样的话并不是受过一点教育的群氓的语言。后者什么也不知道,什么也不懂,但却谈论一切,并吹嘘自己所谈论的一切。在最高存在者里面,不可能有黜夺或者实际对立的理由。由于一切都是在它里面并通过它被给予的,所以凭借各种规定的无所不有,在它自己的存在里面不可能有内在的取消。因此,不快的情感并不是适合于神明的谓词。人从未不肯定地憎恶对立面,却对一个对象有渴望,也就是说,不仅是让自己意志的关系是渴望的矛盾对立面,而且还是它的实际对立面(憎恶),也就是说,是一个从肯定性的不快产生的结果。对于一个真诚的领袖所拥有的培养好自己的学生的渴望来说,任何不符合他的渴望的成绩,都与它肯定性地对立,并且是不快的一个理由。各种对象与神的意志的关系则迥然不同。本来,没有任何外在的事物是神的意志里面的理由,既不是快乐的理由,也不是不快的理由;因为神的意志一点也不取决于别的什么东西,凭借自己本身得福者之所以有这种纯粹的快乐,不是因为善在他外面存在,相反,这种善之所以存在,乃是因为它的可能性的永恒表象以及与此相结合的快乐就是实现了的渴望的理由。如果把关于所有受造物的渴望之本性的具体表象与此进行比较,就会发现,非被创造者的意志与它们很少会有相似之处;即便也考虑到其余的规定,对于一个人来说,这也将不是出乎意料的,他清楚地知道,如果人们把事物

[201]

进行比较，其中一些就自身来说是无，但另一事物则是万物惟有通过它才存在的东西，那么，在质上的差别就必然是不可测量的。

总的说明

由于自称缜密的哲学家日益增多，他们如此深刻地审视所有的事物，以至对于他们来说，也没有任何他们不能说明、不能把握的东西还隐藏着，所以，我已经预见到，在本文一开始的时候被我当做基础的实际对立的观念，对他们来说是平淡无奇的，在这上面建立起来的负值概念也显得不够缜密。我通常极少领会所有人认为轻而易举就能理解的东西，我不会掩藏自己见识上的弱点，我自认为由于无能而有权利得到这些大人物的支持，他们高超的智慧将会弥补我不完善的见识留下的漏洞。

我非常理解，应当如何按照同一性的规则通过一个理由来设定一个结果，之所以如此，乃因为它是对概念的分解而被发现包含在理由之中的。例如，必然性是不可更改性的理由，组合是可分性的理由，无限是全知的理由等等。我清楚地认识到理由与结果的这些结合，因为结果确实与理由的一个分概念是一回事，并且由于已经包含在理由中而按照一致性的规则被借助理由来设定。但是，某物如何从别的某物中不按照一致性的规则流溢而出，这却是很想让人给我讲明白的东西。我称第一种理由为逻辑理由，因为它同结果的关系可以在逻辑上、也就是说按照同一性的规则而清楚明白地认识，而第二种理由我称之为实际理由，因为这种关系确实属于我的概念，但发生关系的方式却是无论如何也无法判断的。

至于说到这种实际理由及其与结果的关系方面，我的问题就以这种简单的形态提出：我应当如何理解，由于某种东西存在，某种别的东西就存在？一个逻辑结果之所以被设定，本来

就是因为它与理由是一回事。人会犯错误；这种可错性的理由就在于他的本性的有限性；因为如果我分析一个有限精神的概念，我就会看到，可错性就包含在这概念之中，也就是说，可错性与一个有限精神的概念所包含的东西是一回事。然而，上帝的意志包含着世界存在的实际理由。神的意志是某种东西。实存的世界是**某种截然不同的东西**。然而一个却是借助另一个被设定的。我听到**斯塔吉拉人**这个名字的状态是某种东西，由此却设定了某种别的东西，即我关于一个哲学家的思想。一个物体 A 处在运动中，另一个物体 B 在该运动的直线上处在静止中。A 的运动是某种东西，B 的运动则是某种别的东西，但一个却要通过另一个被设定。你们可以任意地分析神的意志的概念，你们将永远不能在其中发现一个实存的世界，除非它就包含在其中，并且由于同一性而被设定，在其他事例中亦是如此。用原因和作用、力和行动这样的词来搪塞我也不行。因为

[203]

如果我把某种东西已经看做是一个原因，或者给予它一种力的概念，那么，我在它里面已经想到了实际理由与结果的关系，而在这种情况下，按照同一性的规则认识结果的状况是件轻而易举的事情。例如，通过上帝全能的意志可以完全清楚明白地理解世界的存在。然而在这里，权能意味着在上帝里面的某种东西，其他事物凭借它而被设定。但这个词已经标示着一个实际理由与结果的那种我很乐意让人给我讲明白的关系。我只是偶尔发现，克鲁修斯先生关于观念理由与实际理由的划分与我的划分截然不同。因为他的观念理由与认识理由是一回事，而在这里很容易看出，如果我把某种东西已经看做是一个理由，我就能够从中推出结论。因此，按照他的定理西风是雨云的一个实际理由，同时又是一个观念理由，因为我能够从中认识并事先推测到雨云。但按照我们的概念，实际理由从来也不是一个逻辑理由，并不是根据同一性的规则凭借风而设定雨。我们

所讲的逻辑对立与实际对立的区分与现在所说的逻辑理由与实际理由的区分是平行的。

借助矛盾律我清楚地认识到第一种区分，而且我也知道，如果我设定上帝的无限性，由此也就取消了可死性的谓词，因为它与前者是矛盾的。然而，由于一个物体的运动与另一个物体的运动并不矛盾，如何通过一个运动而取消另一个运动，却是另一个问题。如果我以不可入性为前提条件，它与任何力图进入一个物体所占有的空间的力量都处于实际的对立中，那么，我就已经可以理解运动的取消了；但在这种情况下，我却把一种实际对立带到了另一种实际对立。应该尝试一下，看是否能够说明并且使人清楚地认识到实际的对立，例如**由于某种东西存在，所以某种别的东西就被取消**，以及比起我说过的，即这不是凭借矛盾律发生的，看是否能够说出更多的东西。就我关于理由和结果的判断而言，我反复思考过我们认识的本性，我将在某个时候详细地阐述这些考察的结果。从这一结果可以得出，一个实际理由与由此被设定或者被取消的某种东西的关系根本不是通过一个判断、而是仅仅通过一个概念就可以予以表达，人们通过分析达到实际理由的更简单概念就可以得出这个概念，这样，最终我们关于这种关系的所有认识，都终结于与结果的关系根本不能讲清楚明白的实际理由的简单的、不可分解的概念。到此，那些不承认自己狂妄的认识有任何界限的人，将试一试自己的方法，看自己究竟能够在这个问题上前进到什么地方。

〔204〕

伊曼努尔·康德

1764年

关于美感和崇高感的考察

试论大脑的疾病

西尔伯施拉格《1762年7月23日出现的火流星的
理论》一书述评

关于自然神学与道德的原则之明晰性的研究



1764 年

关于
美感和崇高感
的考察

伊曼努尔·康德 著

李秋零 译



第一章

[207]

论崇高感和美感的不同对象

愉悦或者烦恼的不同感受以激起这些感受的外部事物的性质为基础，并不像以每个人自己愉快地或者不愉快地被打动的情感为基础那样。因此就有了：一些人的快乐令别的人感到厌恶，热恋的激情对每一个人来说常常都是一个谜，一个人感到强烈反感的对象，对另一个人来说则完全无所谓。对于人性的这些特殊性的考察，其领域绵延广大，并且还隐藏着一个丰富的储备有待发掘，这些发掘既是引人入胜的，也是富有教益的。如今，我把自己的目光仅仅投向这个领域中看起来特别例外的一些地方，而且即使在这些地方，我也更多的是以一个观察者的眼光，而不是以一个哲学家的眼光看问题。

由于一个人只是就他满足了一种爱好而言才发现自己是幸福的，所以使他无须例外的才能就能够享受巨大的愉悦的情感，肯定就是非同小可的了。大腹便便的人们的最有头脑的作者就是他们的厨师，合其口味的作品就存放在他们的地窖里，他们由于庸俗的黄色笑话和粗鲁的戏谑就会获得情感高尚的人们如此自豪地达到的那种强烈的快乐；一个懒散的人喜欢听人朗诵书，因为那会使他很惬意地入睡；商人觉得一切愉悦都是幼稚可笑的，一个精明的人在盘算自己的商贸利润时所享受到的那种愉悦则例外；钟爱异性的人，只是就他把异性算做可享用的东西而言的；打猎的爱好者，可能是像多米提安那样捕捉苍蝇，或者是像某人那样捕猎野兽；所有这些人，都有一种情感，这情感使他们能够按照自己的方式去享受愉悦，无须羡慕

[208]

他人，也无须对他人形成一个概念。不过，我现在不关注这些。还有一种更为文雅的情感，之所以这样称呼它，要么是因为人们能够更长久地享受它，不会餍足和疲倦，要么是因为它可以说是以灵魂的一种同时使它适宜于道德冲动的灵敏性为前提条件的，要么是因为它显示出才能和知性的优点，因为与此相反，前面那些完全没有思想也能够成立。这就是我想考察它的一个方面的那种情感。不过，我把附着在高深的知性洞识之上的爱好和开普勒那样的人物所能够领受的魅力排除在外；据贝尔说，开普勒是不会以他的发明中的一项去换取一个王国的。这种感受太文雅了，不宜归入目前的规划；目前的规划将只涉及较平凡的灵魂也能够感受的感性情感。

我们现在要考虑的那种较文雅的情感，主要有两种：**崇高感**和**美感**。二者的感受都是惬意的，但却是以非常不同的方式。一座雪峰耸入云端的山脉的景色、一场狂风暴雨的描述、或者**弥尔顿**对冥界王国的叙述，都激发出欢愉，但又带有恐惧；与此相反，鲜花盛开的草地，溪水蜿蜒、布满牧群的山谷，对神话乐园的描述，或者**荷马**对维纳斯腰带的叙述，也都引起惬意的感受，但这种感受是喜悦的和欢快的。要使得给我们的前一种印象以相应的强度发生，我们就必须有一种**崇高感**，而要正确地享受后者，我们就必须有一种**美感**。高大的橡树和圣林中孤寂的阴影是**崇高的**，花坛、低矮的树篱笆和修剪成各种形状的书则是**美的**。黑夜是崇高的，白昼则是美的。当闪烁的星光穿过幽暗的夜幕、孤寂的皓月映入眼帘的时候，具有一种崇高感的性情就会逐渐地被夏夜的宁静带入友谊、超凡脱俗和永恒等种种高尚的感受。灿烂的白昼则引起勤劳的热情和欢乐的情感。崇高令人**激动**，美则令人**迷恋**。一个充满崇高感的人，其神态是严肃的，有时还是凝重的和吃惊的。与此相反，对美的生动感受则是通过眼睛放光、笑逐颜开、高声欢乐而表现

[209]

出来的。崇高则又是另一种情形。崇高感时而伴有一些恐惧或者还有伤感,在一些情况下只伴有宁静的惊赞,在另一些情况下则伴有弥漫在一种崇高的计划之上的美。第一种我想称之为可怖的崇高,第二种我想称之为高贵的崇高,第三种我想称之为华丽的崇高。深沉的孤独是崇高的,但却是以一种可怖的方式。^①

① 关于对完全孤独的描述所能够引起的高贵的恐惧,我只想举一个例子,并为此从《不来梅画报》第4卷第539页的《卡拉赞之梦》摘引几段话:“这个吝啬的财主在其财富增长的同等程度上把自己的心封闭起来,拒绝对其他每个人的同情和爱。然而,就像对人的爱在他里面冷却下来一样,他的祈祷和宗教活动的勤勉却在增长。因此,在这种供认之后他接着说道:有天晚上,当我在灯下结账、估算我的商贸利润时,睡意征服了我。在这种状态里,我看到死亡天使像旋风一般降临我身;我还来不及求饶免去这可怕的打击,他就袭击我。当我觉察到,我那永恒的命运已经注定,对我所做的一切好事都不能再有任何增添,对我干下的坏事也不能再有任何减少时,我惊得目瞪口呆。我被带到居住在第三重天的那一位的宝座前。于是在我面前闪耀的光辉向我说道:卡拉赞,你的礼拜被拒绝了。你已经对人类之爱封闭起自己的心,死死地抓住自己的财富。你只是为你自己而活,因此你今后在永恒中应当孤独地活着,被开除出与整个创造的结合。在这一瞬间,我被一种看不见的力量拖走,穿过光辉灿烂的创造大厦。我很快就把数不清的世界甩在身后。当我接近了大自然最外端的时候,我发觉,无边无际的虚空的阴影降入了我面前的深渊。那是一个永恒的寂静、孤独和黑暗的可怕王国!在这一刻,我突然感到一种无法言说的恐惧。最后的星辰也渐渐地在我的视野里消失了;终于,最后闪耀着的光亮也消逝在极度的黑暗之中。就像我与最后有人居住的世界的距离每一刻都在加大一样,绝望的极度恐惧每一刻也都在增长。我怀着难以忍受的内心恐惧在想,如果千秋万代使我远远到达一切造物的边界之彼岸,我就要在永远无法测度的黑暗深渊中向前窥望,孤苦无助,没有返回的希望。——在这种迷乱中,我把手伸向现实的事物,动作之猛,使我马上醒了过来。如今,我已经学会了尊重人;因为即便是在幸福骄傲中拒之门外的那些人中的最微不足道的人,在那个可怕的荒漠里也会远比哥尔孔达的所有财富更为我看重。”

因此，辽阔无边的荒漠，就像鞑靼地区的沙莫大荒野一样，总是使人把可怕的幽灵、小精灵和鬼怪置于其中。

崇高在任何时候都必定是伟大的，而美也可以是小巧的。崇高必须淳朴，而美则可以修饰和装扮。极高和极深都同样地是崇高的；但后者伴有战栗的感受，前者则伴有惊赞；因此后一种感受可以是可怖的崇高，前一种感受则是高贵的崇高。就像哈赛尔奎斯特所报导的那样，埃及金字塔的景象之令人激动，要远远超过人们从各种描述出发所能想象的，但它的建筑却是淳朴的、高贵的。罗马彼得大教堂则是华丽的，由于在这一庞大而又淳朴的布局上，例如黄金和镶嵌工艺等等之美如此遍布，以至崇高的感受大多是由此起作用的，所以这一对象叫做华丽的。一座军械库必须是高贵的、淳朴的，一座王宫必须是华丽的，而游乐宫则必须是美的、令人迷恋的。

悠久的存续是崇高的。如果它属于过去的时代，那么它就是高贵的；如果它是在遥远的未来被预见的，那么它就自身包含着某种令人恐惧的东西。一座出自最遥远古代的建筑是值得景仰的，哈勒关于未来永恒的描述令人产生轻微的恐惧，而他关于已逝永恒的描述则令人产生瞠目结舌的惊赞。

〔211〕

第二章

论人身上崇高和美的品性

知性是崇高的，机智则是美的。勇敢是崇高的、伟大的，狡黠则是渺小的，但却是美的。克伦威尔说过，审慎乃是市长的德性。真诚和正直是淳朴的、高贵的，戏谑和讨人喜欢的恭维是文雅的、美的。彬彬有礼是德性之美。无私的工作热情是高贵的，礼貌（Politesse）和客气则是美的。崇高的品性引起

敬重，美的品性则引起爱。情感主要关涉美的人们，只有在困窘中才去寻找自己正直的、忠诚的、真挚的朋友；但他们却挑选风趣的、彬彬有礼的、客气的伙伴交往。人们过于尊重有些人了，以至于无法去爱他。他引起惊赞，但却太高居于我们之上了，以至于我们不敢以亲密无间的爱去接近他。

把这两种情感在自身结合起来的人们将会发现：崇高引起的激动要比美引起的激动更为强有力，只不过没有后者的交替或者伴随，前者就会疲倦，不能长久地享受。^① 在人选良好的社交中谈话有时达到的高尚感受，必须在这期间消解为活泼的玩笑，而笑逐颜开的欢乐应当与激动的、严肃的神态形成美的对照，这对照使两类感受无拘无束地交替出现。友谊主要有崇高的特征，而性爱则在自身包含着美的特征。不过，柔情和深刻的敬重却给予后者某种尊严和崇高，与此相反，妙趣横生的笑话和亲密无间则提高了这种感受中的美的色彩。在我看来，^[212] 悲剧不同于喜剧，主要就在于前者激起崇高感，后者则激起美感。前者表现出为他人的福祉而慷慨献身、在危险中的勇敢坚定和经受住考验的忠诚。爱在这里是忧郁的、温存的和充满敬意的；他人的不幸在旁观者的胸中激起了同情的感受，使他慷慨的心房为他人的困窘而跳动。他被温柔地打动，感受到他自己的本性的尊严。与此相反，喜剧表现的是精妙的诡谲、奇特

① 崇高的感受更强有力地绷紧灵魂的力量，因而更易使人疲倦。人们连续读一首田园诗要比读弥尔顿的《失乐园》时间更长，读拉·波吕尔的作品要比读扬的作品时间更长。我甚至觉得，扬作为一个道德诗人的缺点就在于，他过于一贯地坚持崇高的格调；因为印象的强度只有通过与其较为轻松的段落的对比才能重新获得力量。就美而言，再也没有比此间表现出来的竭力造作更令人疲倦了。致力于引人入胜，会使人感到难以接受和吃力。

的混乱和善于脱身的诙谐人物、让人愚弄自己的傻瓜、各种笑料和可笑的角色。爱在这里不是那么忧郁，而是欢快和亲切的。不过，就像在其他场合一样，在这一场合高贵可以和美在某种程度上结合起来。

尽管如此，即便是罪恶和道德上的缺陷，也常依然带有崇高和美的一些特征；至少就像它们不经理性审核而表现给我们的感性情感那样。一个令人恐惧者的愤怒是崇高的，就像《伊利亚特》中阿基里斯的愤怒。一般来说，荷马的英雄是可怕地崇高，而与此相反，维吉尔的英雄则更文雅地高贵。蒙受奇耻大辱之后公然肆无忌惮地复仇，这本身就带有某种伟大的东西，而且无论怎样不被允许，它在叙述中都仍然以恐惧和圆满而打动人心。当纳迪尔王夜间在自己的帐篷中遭到几个密谋者的袭击时，他就像汉威所叙述的那样，在身受数伤完全无望自卫之后喊道：怜悯我吧！我会宽恕你们大家的。其中一人高举军刀答道：你没有表现过怜悯，也不配得到怜悯。一个流氓决心蛮干是极其危险的事，但它在叙述中却引人入胜，而且即使他被押上刑场可耻地处死，他也还在某种程度上通过无畏和轻蔑地对待死亡而使自己的死亡变得崇高。另一方面，一个狡黠地构想出来的计划即使意在恶行，本身还是包含着某种精巧且令人发笑的东西。用心良苦的娇媚（Coquetterie），即一种取悦人、吸引人的努力，在一个平时彬彬有礼的人身上也许是该受责备的，但却是美的，通常还比可敬的、严肃的礼仪更招人喜欢。

因其外表而讨人喜欢的人，其形象时而引起这一种情感，时而引起另一种情感。高大的身材引人瞩目和重视，短小的身材则更多地引起亲切感。甚至棕肤色和黑眼睛也更接近崇高，而蓝眼睛和白肤色则更接近于美。高龄更多地与崇高的品性相结合，年轻则更多地与美的品性相结合。地位的差别也是如

此，而在所有这些提到的关系中，甚至衣着也必定涉及这种情感的区别。声名显赫的大人物必须保持衣着淳朴，至多华丽，而小人物则可以修饰打扮。老人适合于较深的颜色，套服式样一致，年轻人则因明快的、对比鲜明的衣着而光彩照人。在各种地位中，尽管财富和社会等级一样，神职人员也必须表现得极为淳朴，而政治家则必须表现得极为华丽。贵妇人的面首则可以随心所欲地打扮自己。

就外在的机遇而言，也有某种东西至少按照人们的错觉引起这些感受。人们通常认为门第和头衔是倾向于受尊重的。即便是没有功德可言的财富，甚至也会受到无私的人们的尊敬，这也许是因为与财富的观念相结合的，是由此能够实施的伟大行动的规划。这种尊重偶尔也涉及一些富有的恶棍，他们绝不会作出这样一些行动，对于惟一能够使财富变得可贵的高贵情感，他们也没有任何概念。加重了贫穷的不幸的，乃是就连功德都不能完全克服的鄙视；至少在一般人眼前，如果不是等级和头衔欺蒙了这种愚蠢的情感，并在某种程度上骗人相信它们的优越性的话，是不能克服这种鄙视的。

在人的本性中，决不会有值得称赞的品性，同时其变种不通过无限的退化一直过渡到极度的缺点。可怖的崇高这种品性如果是完全不自然的，那就是冒险性的。^①不自然的事物如果被认为包含着崇高，即便它很少或者根本没有被发现，也都是怪诞。喜欢并且相信冒险性事情的人，是一个幻想家，对怪诞的爱好则造就古怪的人。另一方面，美的情感如果完全缺乏高贵，就会蜕化变质，人们将它称之为愚昧可笑的。具有这种品

[214]

① 如果崇高和美超越了众所周知的中道，人们习惯于把它称之为传奇性的。

性的人，如果年轻就是一个**纨绔子弟**，如果人到中年就是**花花公子**。由于年纪较大的人最需要崇高，所以老花花公子就是大自然中最可鄙的造物了，就像年轻的怪人是最令人讨厌、最令人无法忍受的造物一样。玩笑与活泼引起美的情感。尽管如此，还有相当多的知性能够透射出来，就此而言它们可以或多或少地与崇高有缘。一个在活泼中让人觉察不到这种混合的人，就是在**胡扯**。经常胡扯的人是**愚蠢**的。人们很容易发现，即便聪明的人有时也胡扯，要使知性暂离职守而又不出什么错，是要耗费不少精神的。言谈举止既不逗人开心又不让人感动的人，就是**无聊**的。无聊的人如果仍然致力于逗人开心和让人感动，就是**乏味**的。乏味的人如果再自吹自擂，就是一个**愚人**了。^①

我想借助几个事例来使人类弱点的这一奇特草图更易于理解一点；因为缺乏荷加斯的刻刀的人，必须用描述来补偿图画在表达方面所欠缺的东西。为我们自己的、祖国的或者我们朋友的权利而勇敢地承担起危险，这是崇高的。十字军东征、古代的骑士精神是**冒险性**的；决斗这种对荣誉的呼唤的错误概念出发的骑士精神，其可悲的残余则是**怪诞**。出自一种合情合理的厌倦而忧郁地离开世界的喧嚣是**高贵**的。古代隐士离群索居的虔诚是**冒险性**的。用来禁闭活生生的圣徒们的修道院和诸

① 人们马上就可以发现，这个可敬的社会可以分为两个部分，即怪人和花花公子。一个有学问的怪人被简称为**迂夫子**。如果他作出一副固执的智慧神态，就像古代和近代的邓斯们那样，那么，缀有铃铛的帽子就同他的脸很相称了。大千世界中碰到的花花公子这类人就更多了。这种人也许比前者更好一些。人们在他们身上能够得到许多收获和许多欢笑。在这幅漫画中，还是一个人对另一个人噘着嘴，并且用自己空洞的脑袋去撞击自己兄弟的脑袋。

如此类的坟墓是怪诞。用原则来战胜自己的激情是崇高的。苦行、发愿和其修士的其他德性更多的是怪诞。圣骨、圣木和所有诸如此类的废物，就连西藏大喇嘛的圣便也不例外，都是怪诞。在机智和情感文雅的作品中，维吉尔和克洛普施托克的叙事诗归为高贵的，荷马和弥尔顿的作品则归为冒险性的。奥维德的《变形记》是怪诞，法国式荒唐的仙女故事则是曾经杜撰出来的最可悲的怪诞。阿那克里翁的诗一般来说是非常接近于愚蠢的。

知性和洞察力的作品，就其对象也包括某种适用于情感的东西而言，同样分有了一些上述的差异。宇宙无穷大的数学观念，形而上学对永恒、天意和我们灵魂的不死的考察，都包含着某种崇高和尊严。与此相反，世俗智慧却也由于许多空洞的繁琐而被扭曲，缜密的外貌也阻止不了三段论的四个格被看做是学院式的怪诞。

在道德品性中，惟有真正的德性是崇高的。尽管如此，还是有一些好的道德品质是可爱的和美的，就它们与德性和谐一致而言，虽然它们本来并不能够被列为有德性的意念，但还是被视为高贵的。对此的判断是微妙而又复杂的。一种心境是这样一些行为的源泉，这些行为虽然也是德性所致力，但却出自一个只以偶然的方式与德性一致、就其本性来说却可能经常与德性的普遍规则相悖的根据，这样的心境无疑不能被称之为有德性的。某种很容易被置于一种温暖的同情感之中的软心肠是美的和可爱的；因为它表现出对他人命运的一种善意同情，而德性的原则是同样致力于此的。然而，这种善良的热情毕竟是软弱的、任何时候都是盲目的。因为假定这种感受推动着你们自己花钱去帮助一个困苦的人，然而你们却欠另一个人的钱，并由此而使自己不能践履严格的正义义务，那么显而易见，这行为就不是出自有德性的意图，因为这样一种意图不可

[216]

能鼓励你们为这个盲目的诱惑而去牺牲一种更高的责任。与此相反，如果对人类的普遍仁爱成了你们在任何时候都使自己的行为服从的原则，那么，对困苦者的爱在这种情况下依然存在，但它如今却从一种更高的立场出发被置于同你们的全部义务的正确关系之中了。普遍的仁爱是同情其不幸的根据，但同时也是正义的根据，按照正义的规定，你们现在必须放弃这一行为。一旦这种情感上升到其应有的普遍性，它也就是崇高的，但也更为冷漠。因为要我们的胸怀澎湃着对每一个人的温情脉脉的同情，对每一件他人的困苦都陷入伤痛，这是不可能的事情，若不然，有德性的人就会像赫拉克利特那样痛苦得不停地淌着同情的泪水，尽管有一切这样的善心，却无非是成为一个软心肠的闲人。^①

第二种善意的情感虽然美且可爱，但却还不是一种真正的德性的基础，这就是**取悦**，它是一种借助友好、借助同意他人要求以及借助使我们的行为举止与他人意念一致来受他人欢迎的倾向。这种讨人喜欢的合群品性的根据是美的，而且这样一种心灵的柔顺性也是好的。然而，它根本不是德性，在**没有更高的原则为它设置界限和削弱它的时候，一切罪恶都有可能从**

① 人们更为仔细地考虑一番就会发现，无论同情的品性多么可爱，它都还不能自身具有德性的尊严。一个受苦的孩子、一个不幸而又规矩的女性，将会使我们的的心灵充满这种伤痛，而在同一时间我们却漠然地听着一场大战的消息；很容易想象得到，在这场大战中必定有人类的一个相当大的部分无辜地陷入残酷的不幸之中。有些君王只要看到一个不幸的人就伤痛地转过脸去，但尽管如此却出自一种往往是虚荣心的理由下令进行战争。在这里，效果方面是根本不成比例的，人们怎么能说普遍的人类之爱是其原因呢？

它产生。因为且不说对我们与之打交道的人们的取悦常常就是对处在这个小圈子之外的其他人的不义，一个这样的人仅就动机而论，就有可能犯下所有的罪恶，这并不是出自直接的倾向，而是因为他活着就喜欢取悦别人。他会由于热诚的取悦而成为一个说谎的人、一个闲人、一个酒鬼等等，因为他的行事所遵照的不是在根本上关涉普遍的良好行为的规则，而是一种自身虽美、但却由于没有控制和没有原则而变得愚蠢的爱好。

据此，真正的德性只能植根于原则之上，原则越普遍，就越崇高和高贵。这些原则不是思辨主义的规则，而是一种活在每个人心中并且远远不止扩展到同情和取悦的特殊根据之上的情感的意识。我相信，如果我说它是人性的美感和尊严感，也就概括了所有的东西。前者是普遍仁爱的根据，后者则是普遍尊重的根据；而当这种情感在某一个人的心中达到最大的完满时，这个人虽然还会爱并且看重自己，但只是就他乃是他那博大并且高贵的情感所普及的一切人中间的一员而言的。只有当人使自己的特殊倾向服从一种如此博大的倾向的时候，我们善意的动机才能得到合比例的运用，并且实现是德性之美的那种高贵的礼仪。

就人性的弱点和普遍的道德情感对绝大多数人心所能施加的微薄力量而言，天意在我们身上置入了辅助性的动机，作为德性的补充；它们在推动着一些人即便是无原则地从事美的行动的同时，也能够给予另外一些被原则所支配的人们一种更大的推动和一种更强的动力去从事美的行动。同情和取悦是美的行动的也许会被更为粗鄙的自私自利的优势统统窒息的根据，但却如我们所看到的那样，它们不是德性的直接根据，尽管它们由于与德性的渊源关系而被高贵化，从而也博得了德性的名称。因此，我可以把它们称之为**嗣养的德性**，而把那些建立在原则之上的称之为**真实的德性**。前者是美且动人的，惟有后者

[218]

才是崇高可敬的。前一些感受所支配的心灵，人们称之为**一颗善良的心**，而称这样一种人为**有善心的**；与此相反，人们有理由说从原则出发而有德性的人有一颗**高贵的心**，而称他本人为**正直的人**。尽管如此，这些嗣养的德性毕竟与真实的德性有很大的相似性，它们包含着对善意好心的行为的一种直接的兴趣。有善心的人无须其他的意图而从直接的取悦出发就和平有礼地与你们相处，并对别人的困苦感到由衷的同情。

然而，由于这种道德上的同情尽管如此仍不足以推动怠惰的人性去从事公益的行动，所以天意在我们里面还置入了某种情感；它是典雅的，并能够推动我们，或者平衡较为粗鄙的自私自利和平庸的享乐欲。这就是**荣誉感**，它的结果是**羞耻心**。别人对我们的价值可能拥有的意见以及他们对我们的行动的判断，是一种诱导我们作出许多牺牲的具有很大力量的动机；有些事情，一大部分人去做它，可能既不是出自直接升起的善心的激动，也不是出自原则，其发生经常是纯粹为了外在的表面，出自一种虽然自身浅薄但却很有用的幻觉，就好像是别人的判断决定着我们的行动的价值似的。出自这种动力所发生的事情，一点也不是有德性的，因而每一个想被认为是有德性的人，都小心翼翼地掩饰起荣誉心的动机。这种爱好甚至也不如善心那么接近真正的德性，因为它不能直接由行为的美、而是由行为落入别人眼中的体面推动的。据此，由于荣誉感毕竟还是典雅的，我把它所引起的类似德性的东西称之为**德性的闪光**。

如果我们就这三类情感中的一类在人们里面占支配地位并决定道德上的性格而言来比较人们的各种性情的话，我们就会发现，它们中的每一种都与以通常的方式划分的气质中的某一种有更为接近的关系，除此之外，黏液质的人被认为更缺乏道德情感。这并不是说，这些不同性情的特点的主要标志取决于

〔219〕

上述特征，因为较粗鄙的情感，例如自私自利、平庸的享乐欲等等，我们在本文中根本不予考虑，通常的分类尽管如此还是首先着眼于诸如此类的爱好的；而是因为上述较为文雅的道德感受更为容易使人与这些气质中的这一种或者那一种相结合，而且确实绝大多数也是与之统一的。

对人性的美和尊严的一种内在情感以及心灵将其全部行动都与之作为普遍的根据相联系的自制与坚定，是严肃的，与轻浮的戏乐无缘，也与一个轻佻的人的反复无常无缘。它甚至接近于忧郁，就其建立在恐惧之上而言，这是一种温顺而且高贵的感受；一个受到限制的灵魂在满怀一个庞大的计划而看到自己必须战胜的种种危险，并面临自我克服的艰辛而又伟大的胜利时，就会感到这种恐惧。因此，从原则出发的真实的德性自身就具有某种看起来与温和意义上的黑胆汁质性情最为一致的东西。

善心，即心灵根据现存的原因而在种种个别场合里被同情和善意所打动的和美和敏感性，非常服从于情景的变迁；而在灵魂的运动不以普遍的原则为基础的时候，它就很容易根据对象呈现的是这一面还是另一面而采取变化的形态。由于这种倾向是以美为目的的，所以它看起来极为自然地与我们称之为多血质的那种性情结合在一起。多血质的性情是轻浮的、屈从于享乐的。我们应当在这种气质中寻找我们称之为嗣养的德性的那些可爱的品性。

荣誉感通常都被当做胆汁质性情的一个标志；因此，我们就有理由为描述这样一种性格而寻找这种文雅情感的绝大多数只是以炫耀为目的的道德结果了。

[220]

从未有过一个人没有任何较文雅的感受的痕迹，但黏液质的人的性格更多地缺乏这些感受，这种缺乏相对而言也叫做冷漠无情；人们甚至还认为他不具有较粗鄙的动机，例如金钱欲

等等，但我们还是可以把这些动机连同其他联系密切的爱好都留给他，因为它们根本不属于这一计划。

现在，让我们根据对气质所采用的分类来对崇高和美的感受主要就它们是道德的而言作出更详细的考察。

一个情感归入**黑胆汁质**的人，之所以被如此称呼，并不是因为他被剥夺了生活的快乐，而在阴沉的忧郁中忧心忡忡，而是因为他的感受在被扩大而超过一定的程度时，或者因为一些原因而走上一个错误的方向时，就容易进入这种状态，而不是另外一种状态。他首先有一种崇高感。即便是他同样有感受的美，也必定不仅吸引他，而且还由于美引起了他的惊赞而使他激动。愉悦的享受在他那里也更为严肃，但并不因此而更小。崇高的所有激动比美的那种故弄玄虚的魅力自身具有更多的令人着迷的东西。他的幸福与其说是快乐倒不如说是满意。他是坚贞不渝的。为此起见，他使自己的感受服从于原则。这些感受所服从的这种原则越是普遍，控制着低级情感的高级情感越是广泛，它们就越是屈服于无常和变化。各种爱好的一切特殊根据，如果不是从这样一个高级根据推导出来的，就都要屈服于许多例外和变化。活泼可亲的阿尔赛斯特说过：我爱并且珍视我的妻子，因为她美、讨人喜欢并且聪明。但是，如果她由于疾病而变丑，由于年老而心情不好，而在最初的着迷消逝之后也并不让你们觉得比任何别的女人更聪明，那时会是什么情形呢？如果根据已经不复存在，爱慕会变成什么样子呢？与此相反，请看与人为善、老成持重的阿德拉斯特。他心里想：我将热诚地、尊重地对待这个人，因为她是我的妻子。这种意念是高贵的和慷慨的。此后，偶然的魅力可能发生变化，但尽管如此她却仍然是他的妻子。高贵的根据始终如一，不那么屈服于外部事物的无常。与仅仅由于个别的激发而澎湃的冲动相比，原则就具有这样的性质；这样，有原则的人就与偶尔产生

〔221〕

善心的和热诚的运动的人处于对立之中。但是，如果甚至连他心灵中的隐秘声音也说道：“我必须帮助那个人，因为他在受苦难；这并不是说，他是我的朋友或者伙伴，或者我认为他有能力终有一天投桃报李。现在没有时间仔细推究，耽搁在提问上。他是一个人，而人所遭遇的，我也都会碰到。”那时又将如何呢？在这种情况下，他的行为方式所依据的就是人性中善意的最高根据，并且无论是就其不变性而言，还是为其运用的普遍性起见，都是崇高的。

我继续自己的说明。黑胆汁质性情的人很少关心别人作出什么判断，别人认为什么是善的或者真的，他在这种情况下依据的是他自己的见识。由于动机在他里面取得了原则的本性，所以他不会轻易地产生别的念头；他的坚贞不渝有时也会蜕变为固执己见。他漠然地看待时尚的变迁，对它们的闪烁不定嗤之以鼻。友谊是崇高的，因而适合他的情感。他也许会失去一个多变的朋友，但后者却不会那么快地失去他。甚至追忆已逝的友谊对他来说也还是可敬的。能言善辩是美的，而充满思想的沉默则是崇高的。他是他自己和他人的秘密的良好守护者。真诚是崇高的，他痛恨谎言和虚伪。他对人性的尊严有一种高度的情感。他尊重自己，认为一个人是一个应予尊敬的造物。他不能容忍任何下贱的卑躬屈膝，以一个高贵的胸怀呼吸着自由。从人们在宫廷中佩戴的镀金链，到橹船上船奴沉重的铁链，一切链环对他来说都是可憎的。他对自己和对别人都是一个铁面无私的法官，而且常常对自己和对世界都感到厌倦。

在这一性格的蜕变中，严肃倾向于忧郁，虔诚倾向于狂想，对自由的热爱倾向于狂热。侮辱和不公正在他心中点燃起复仇的欲望。在这种情况下他是可怕的。他履险如夷，视死如归。如果他的情感颠倒错乱，并且缺乏一种清醒的理性，他就会陷入冒险性。灵感、显现、诱惑。如果知性更弱一些，他就

[222]

会陷入怪诞、重要的梦、预感和奇迹。他有成为一个幻想家或者一个怪人的危险。

多血质性情的人美感占优势。因此他的快乐是笑逐颜开、生气勃勃的。如果他不快活，那他就会恼火，他很少懂得心满意足的宁静。丰富多彩是美的，他喜欢变化。他在自身之内和自身周围寻找快乐，使别人高兴，是一个好的社交伙伴。他富有道德上的同情心。别人的欢乐使他惬意，别人的痛苦则使他忧伤。他的道德感是美的，但却没有原则，在任何时候都直接取决于对象给他造成的当下印象。他是所有人的朋友，或者换句话说也一样，他本来从不是一个朋友，尽管他心地善良，与人为善。他不作假。他今天会以自己的友谊和良好的方式为你们助兴，明天当你们生病或者陷入不幸的时候，他也会感到真正的毫不作假的同情，但却会悄然地离开，直到情况有了改变为止。他必定永远不是一个法官。法律通常对他来说过于严厉，他被眼泪所购买。他是一个糟糕的圣徒，从来都不真正地善也不真正地恶。他经常出轨，放荡不羁，更多地是出自取悦而不是出自爱好。他慷慨好施，乐于行善，但却是自己所欠债务的一个糟糕的偿还者，因为他对于善颇有感受，但对正义却少有感受。没有人像他那样对他自己的心灵有如此好的见解。即使你们不高度评价他，你们也不得不爱他。如果他的性格进一步堕落，他就会沦为愚蠢，他是嬉戏成性的和孩子气的。如果不是年龄还减少一点活泼，或者造成更多的知性的话，他就有成为一个老花花公子的危险。

被人们认为属于胆汁质性情的人，对人们称之为华丽的那种崇高有一种占支配地位的情感。他本来只不过是崇高性的闪光，是一种绚丽夺目的色彩，掩盖了事物或者人物也许只是低劣和平庸的内在涵义，凭借外表来迷惑和感动人。就好像一座建筑物，靠表现石砌的粉刷来造成一种高贵的印象，就好像它

[223]

确实是石头砌成的，并靠粘贴的横线脚和半露柱来给人以坚固的看法，尽管它们很少有支撑也不承托任何东西一样，掺假的德性、智慧的假金箔和刻意渲染的功德，却也是闪闪发光的。

胆汁质的人从落入人们眼中的仪表和外观出发考察他自己的价值和他的事业与行为的价值。至于对象自身所包含的内在性质和动机，他漠然视之，他既不被真正的善意所温暖，也不被尊敬所感动。^①他的举止行为是做作的。他不得不善于采取各种各样的立场，以便从旁观者们不同的态度出发判断自己的仪表；因为他很少问自己是什么，而是只问自己表现为什么。为此，他不得不清楚地知道他自己的行为举止在自身之外将拥有的对普遍鉴赏力的作用和各种各样的印象。既然他在这种狡谲的注意之中绝对需要冷血，必须不让自己被自己心灵的爱、怜悯和同情心所迷惑，他就也会避免一个多血质的人由于被自己直接的感受所迷惑而陷入的诸多愚蠢和不愉快。为此起见，他通常总是显得比实际上更为明智。他的善意乃是客气，他的敬意乃是礼仪，他的爱乃是有意的阿谀奉承。当他作出一个情人或者一个朋友的样子时，他在任何时候心中都充满了自己，他从来都既不是情人也不是朋友。他追求时尚是为了炫耀；但由于在他那里一切都是矫揉造作，所以他在这方面是死板笨拙的。他远比单纯被偶然的印象所推动的多血质的人更多地按照原则来行动；但这些原则却不是德性的原则，而是荣誉的原则，而且他也没有行动的美感和价值感，而是只重视世人可能对它们作出的判断。此外，由于他的行事方式就人们看不到其由以产生的源泉而言，几乎与德性自身同样是公益的，所以他

① 他甚至只是就他猜测别人认为他幸福而言才认为自己是幸福的。

[224] 在一般人的眼中就赢得了敬重，就像是有德性的人，但在较为精明的人眼前，他小心翼翼地掩藏自己，因为他清楚地知道，荣誉欲的隐秘动机被揭破，就会使他失去尊敬。因此，他致力于伪装自己，在宗教上是假仁假义，在交往中阿谀奉承，在政治党派上随机应变。他乐意做伟人的奴隶，以便由此成为小人物们的暴君。天真这种带着自然的而不是做作的标记的高贵或者美的淳朴，对于他来说是全然陌生的。因此，如果他的审美发生蜕变，那么，他的炫耀就会成为渲染的，即以令人讨厌的方式自吹自擂。在这种情况下，无论是就作风还是就服饰来说，他都陷入了荒唐无稽（夸大过火），这是一种对华丽而言犹如冒险或者古怪对严肃的崇高而言的怪诞。这样，在受到侮辱时，他诉诸决斗或者诉讼，而在民事关系中则诉诸家世、特权和头衔。只要他还只不过是虚荣，也就是说，追求荣誉并力求引人注目，人们还可以容忍他，但如果他虽然全然缺乏真正的优点和才能，却还要自吹自擂，那么，他就成了他自己最不愿意被人当成的角色，亦即一个蠢材。

由于在黏液质的合成中，通常没有加入特别引人注目程度的崇高或者美的成分，所以这种心灵品性就不属于我们考虑的范围了。

无论我们迄今所讨论的这些较文雅的情感是哪一类的，是崇高的还是美的，它们都共有一种命运，即在对此没有情感的人的判断中，它们在任何时候都显得是错乱的和荒唐的。一个宁静而又自利地勤勉不息的人，可以说根本不具备各种官能来感受一首诗或者一种英雄德性里面的高贵特征，他爱读鲁滨孙甚于爱读格兰狄逊，把卡托看做是一个顽固不化的蠢材。同样，别人觉得引人入胜的东西，对于具有某种严肃性情的人来说就显得是愚蠢幼稚的，而一部田园故事花样翻新的天真对他们来说也就是乏味的和幼稚的。即便是心灵并不完全没有一致

的较文雅的情感，心灵敏感性的程度也是极其不同的；人们可以看到，一个人认为高贵体面的东西，另一个人则觉得虽然伟大，但却是冒险性的。能有机会在非道德的事情上琢磨出别人情感方面的某种东西，也可以使我们有理由以相当大的可能性推论到他在较高的性情、甚至是心灵品性方面的感受。凡是对美妙的音乐感到无聊的人，使人强烈地猜测，文风的美和爱情的迷人对他来说也都将很少有什么力量。

有某种偏爱小东西的精神 (*esprit des bagatelles*)，它表现出一种文雅的情感，但这种情感却旨在崇高的对立面。那是对某种东西的情趣，因为那东西是非常精工细作的，是要付出辛劳的，例如可以顺着读和倒着读的诗句、谜语、戒指上的钟表、蚤链等等。那是对一切虽然没有用处、但却精打细算、刻意安排而井然有序的东西的情趣，例如在书橱中很讲究地排成长列的书和看着它们而兴高采烈的空洞大脑，装饰得像万花筒、刷洗得异常干净的房间连同一个居住它们的不好客的、闷闷不乐的房东。那是对一切罕见的东西的情趣，哪怕它也很少有内在的价值。爱比克泰德的灯、国王卡尔十二世的手套；硬币搜集也以某种方式属于这一类。这样的人很值得怀疑，他们在科学上是苦思冥想的人和怪人，但在道德上对一切以自由的方式美和高贵的东西都没有情感。

如果对于一个看不到感动或者吸引我们的东西的价值或者美的人，用说他**不理解**这种东西来打发他，那么人们相互对待就不公正了。这里的关键并不那么在于**知性**所认识的东西，而是在于情感感受到的东西。尽管如此，灵魂的各种能力却有一种如此巨大的联系，以至人们在大多数情况下都能够从感受的表现推论到认识的才能。因为对于一个具有诸多知性优点的人来说，如果他不同时对真正高贵或者美的东西具有强烈的感受，这种才能就是枉然赋予他的；对真正高贵或者美的东西的

强烈感受必然是适当并且合规则地运用上述那些心灵禀赋的动力。^①

[226]

仅仅把能够满足我们较粗鄙的感受的东西，把能够使我们饮食富足、衣着和居室用具奢侈、此外宴客挥霍的东西称之为有用的，这已经成为习惯；虽然我看不出，为什么不是所有只要符合我最活跃的情感的东西就都能同样地被列为有用的东西。然而，如果把一切都置于这个基础之上，那么，受自利所支配的人，就是人们必定无法与之理论较文雅的情感的一个。从这样的观点来看，一只母鸡当然比一只鸚鵡更好，一口锅比一件瓷器更有用，世界上所有机智的头脑也抵不上一个农民的价值，而发现恒星距离的努力也可以搁置下来，直到人们就怎样能够最有效益地驾犁达成一致意见为止。然而，参与这样一场争论是何等的愚蠢！这里根本不可能彼此达到一致的感受，因为情感根本就不是一致的。尽管如此，一个感受最粗鄙、最平庸的人也能够觉察到：生活中看起来最非必需的魅力和安逸吸引着大多数人的关注，而如果我们要排除掉它们，我们就剩不下多少动力去从事如此多种多样的努力了。此外，也没有一个人会如此粗鄙，以至于感受不到，一件道德行为至少是对另一个人来说，离自利越远，它里面的那些较为高贵的动机越突出，就越是感动人。

① 人们也看到，情感的某种文雅性也被看做是一个人的成就。某人能够大吃肉食或者糕饼，此外他还能够无可比拟地酣睡，人们可以把这解释为他随意的标志，但不可解释为一种成就。与此相反，谁牺牲一部分用餐时间来听音乐，并能够因一幅绘画而进入一种惬意的消遣，或者喜欢读一些风趣的东西，即使只是一些小诗，那么，他就几乎在每一个人的眼中都有了一个较为文雅的人的体面，人们对这样的人有一种较为有利的、对他来说更值得称道的评价。

在我交替地说明人的高贵方面和薄弱方面的時候，我提請自己注意，我未能採取一種立場，由它出發這些對比就仍然以一種動人的形象展現出整個人性的壯麗畫卷。因為我很高興地滿足於：就屬於大自然的規劃而言，這些怪誕的態度所能夠提供的無非是一種高貴的表達，儘管人們過於短視，未能在這一關係中觀察它們。然而，為了對此作出薄弱的考察，我相信能夠作出如下的說明。在人們中間，按照原則行事的人寥寥無幾，這也絕對是好事，因為人們就這些原則而言犯錯誤，是極容易發生的事情；在這種情況下，原則越普遍，為自己確立原則的人越堅定，由此產生的害處也就牽涉面越廣。從善心動機出發行事的人，為數就**多得多**，這是極好的事情，儘管就個別而言這還不能被算作個人的特殊成就；因為這些有德性的本能有時也犯錯誤，但一般來說，就像其他如此合規則地推動動物世界的動機一樣，它們同樣能夠執行自然的偉大意图。牢牢地盯視着自己最心愛的自我、把它作為自己各種努力的惟一關聯點、並且致力於讓一切都圍繞**自利**像圍繞一個大軸心那樣旋轉的人，為數**最多**，沒有比這種情況更有利的了，因為這些人最勤勉、最講秩序、最謹慎；由於他們也不自覺地成為公益的，並提供必要的需求和較為文雅的靈魂傳揚美與和諧的基礎，他們也就為整體提供了支撐和穩定。最後，對**榮譽的愛**儘管是以不同的程度，但卻分布在**所有人**的心中，這必定賦予整體一種引人入勝乃至令人驚贊的美。因為儘管榮譽欲就其成為人們令其他愛好服從的規則而言是愚蠢的幻覺，但它作為一種伴隨的動力卻是極為有利的。因為當每一個人在大舞台上按照自己占支配地位的愛好行動時，他都同時被一種隱秘的動力所推動，在思想上於自身之外採取一種立場，以便判斷自己的舉止所具有的體面，看它顯得如何，在旁觀者的眼中看來如何。這樣，不同的群體就結合成為一幅色彩絢麗的畫卷，其中在巨大的多

[227]

样性中突显出统一性，而道德本性的整体则自身显示出美和尊严。

〔228〕

第三章

论两性相对关系中美与崇高的区别

最先以美的性别这个名称来理解女性的人，也许是想说点奉承的话，但他却比他自己所可能相信的说得更为一语中的。因为且不说与男性相比，她们的体型更为纤巧，她们的线条更为柔韧、更为温顺，她们的神情在表现友谊、戏谑和亲切时更加意味深长、更加动人，也不忘记人们必须为她们使我们的热情倾向于对她们的有利判断的神秘魅力所必须考虑的东西，尤其是在这一性别的性情中，蕴涵着一些与我们的性情清晰有别的特征，主要是在于使她们因美的标志而为人所知。另一方面，我们可以要求被称为高贵的性别，如果这并不也要求一种高贵的性情来拒绝荣誉称号，喜欢授予荣誉称号甚于接受荣誉称号的话。但不要把这理解为：女性缺乏高贵的品性，或者男性必定全然缺乏美，毋宁说人们期待的是，每一个性别都结合了这二者，以至对于一位女性来说，其他所有优点结合在一起，只不过是为了提高作为真正关联点的美的特性，而与此相反，在男性的品性中，崇高则作为其性别的标志明显地突出出来。对于这两个性别的所有判断，无论是赞扬的还是责难的，都必须与此相关联；一切教育和传授都必须着眼于此，一切促进这一性别或者另一性别的道德完善的努力，只要不想抹煞大自然要在人类两性之间作出的引人入胜的区别，就都必须着眼于此。因为在这里，仅仅意识到面前有人是不够的，人们必须

同时注意到，这些人并不是属于同一个性别的。

女性对于一切美的、纤巧的、经过装饰的东西都具有一种天生的、较为强烈的情感。早在孩童时期，她们就喜欢打扮，为得到装扮而感到高兴。她们爱整洁，对一切令人讨厌的东西都非常敏感。她们喜欢戏谑，哪怕是区区小事，只要是欢乐可笑的，她们都能够因此而开心。她们很早就有一种端庄的品性，善于使自己有一种典雅的风度并且自矜；而这是在我们受到良好教育的男孩子还不受管束、举止笨拙、尴尬难堪的年纪里发生的。她们富有同情心、好心肠和恻隐心，置美于有用之上，很乐意把富裕的生计转化为节约，以便支持在争奇竞艳方面的开销。她们对极小的冒犯都有非常敏感的感受，而且非常细心地觉察到对她们最轻微的缺乏注意和尊重。简而言之，她们就人性而言包含着美的品性和高贵品性之对比的主要根据，并且甚至使男性变得精细文雅。

但愿人们别要求我列举可以与上述品性媲美的男性品性，并且满足于仅仅在对比中考察二者。美的性别与男性性别一样拥有知性，只不过那是一种美的知性，而我们的知性则应当是一种深邃的知性，这是与崇高相同的一个表述。

一切行为之所以是美的，首先是因为它们自身表现出轻松，显得无须艰苦的努力就能够完成；与此相反，奋斗和克服困难则激起惊赞，因而属于崇高。深刻的沉思和长期不懈的考察是高贵的，但却是沉重的，不大适合于一个其无拘无束的魅力所表现出来的无非是美的本性的人。繁难的学习和艰辛的思索，即使女性能够在这方面有很高的造诣，也会耗尽女性特有的诸多优点，并且可能会由于罕见性而使这些人成为一种冷漠的惊赞的对象，但同时它们也将削弱这些女性赖以对另一性别施展巨大力量的魅力。一个像达西埃夫人那样满脑袋装着希腊文、或者像查泰勒侯爵夫人那样在力学领域参与基本争论的女

性，简直就可以再长出一部胡须来了；因为一部胡须也许可以更清楚地表现出她们所追求的深邃的神态。美的知性选择一切与文雅的情感密切相关的东西作为自己的对象，而把抽象的思辨或者有用但却枯燥的知识留给勤勉的、缜密的、深邃的知性。因此，女性不要去学习几何学，关于充足理由律或者单子，也只需要知道为领会我们这个性别肤浅的思想者所体味过的嘲讽诗中的味道所必需的那么多。美的女性可以听任笛卡尔不停地转动他的漩涡，对此毫不关注，哪怕是彬彬有礼的**封德耐尔**想在行星中间为她们举行社交晚会；即使她们对**阿尔迦罗蒂**为她们好而努力根据牛顿学说关于原始物质的吸引力所写出的一切一无所知，她们的魅力的吸引力也不会损失任何力量。她们就历史学而言无须脑袋装满各大战役，就地理学而言无须脑袋装满各大要塞；因为让她们嗅火药味，和让男人们嗅麝香味一样不适合。

看来，想把美的性别诱导到这种颠倒了趣味，乃是男人们的一种恶意的诡计。因为男人们清楚地意识到面对美的性别的天然魅力时自己的弱点，哪怕是仅仅狡黠的一瞥，就比最繁难的学术问题更使他们不知所措。女性一旦陷入这种情趣，男人们便马上发现自己处于一种更明显的优势，获得一种他们通常很难得到的好处，即以一种慷慨大度的宽宏来改善自己虚荣心的弱点。女性的大学问的内容毋宁说是人，而在人里面则是男人。她们的世俗智慧不是理性思维，而是感受。就人们想给她们提高自己美的天性的机会而言，人们在任何时候都必须牢记这种关系。人们要力求扩大的，是她们全部的道德情感，而不是她们的记忆，并且不是借助普遍的规则，而是借助她们对自己在身边看到的行为举止的判断。人们为了认识美的性别对世界事务曾经有过的影响而从其他各个时代借来的实例——她们在其他时代里或者在别的国家里与男性各种各样的关系，两

〔231〕

种性别由此可以得到说明的特点，以及变化不定的享乐情趣，构成了她们全部的历史学和地理学。一幅地图，或者是整个地球的或者是地球各最主要部分的，让其外观受一位女性欢迎，是一件美事。要做到这一点，所出示的地图只是为了描述地球上居住的各民族的不同特点，他们的情趣和道德情感的差异，尤其是这些东西对两性关系的影响，再加上一些从各地域的差异、他们的自由或者奴役出发所作的轻松的说明。至于她们是否知道这些国家的特殊分布，它们的产业、实力和统治者，就非常无关紧要了。同样，关于宇宙大厦，她们所了解的，也不必多于当她们在一定程度上领会了还可以发现更多的世界并在那里发现更多的造物之后，使天穹的景观在一个美丽的夜晚对她们来说能打动人心所必需的。至于对富有表现力的绘画和音乐的情感，并不是就它们表现了艺术，而是就它们表现了感受，所有这一切都升华和提高了这个性别的情趣，并在任何时候都与道德的激动有一些联系而言的。这从来都不是一种冷漠的、思辨的课堂，在任何时候都是感受，而且是就其性别关系而言尽可能地保持接近的感受。这种传授之所以如此罕见，乃是因为它要求才能、经验和充满情感的心；女性大可缺乏别的任何传授，就像女性即便没有这种传授通常也可以自己教育好自己一样。

女性的德性是一种美的德性。^①男性的德性则应当是一种高贵的德性。她们要避免恶，并不因为那是不对的，而是因为那是丑陋的，而有德性的行为在她们那里就意味着美的行为。

① 这种德性上文第24页（本书边码第217页）在一种严格的判断中被称之为嗣养的德性；在这里，既然它由于性别的特点理应得到一种有利的辩护，它就一般地叫做一种美的德性。

〔232〕

没有什么应当，没有什么必须，没有什么责任。女性不能忍受任何命令和不愉快的强制。她们做某种事情，只是因为她们如此喜欢那事情，而艺术也就在于使她们只喜欢善的事情。我很难相信美的性别能有原则；我希望由此并没有冒犯她们，因为原则即便在男性那里也是极为罕见的。但是，天意为此赋予了她们胸中以良好的和善意的感受、一种文雅的体面感和一个可爱的灵魂。人们并不要求牺牲和慷慨的自我强制。一个男人如果为了一个朋友而使自己的一部分财产承担风险，他决没有必要把这告诉自己的妻子。为什么他要用一个只有他自己有义务保守的重要秘密来给她的心灵加上负担，从而束缚了它的谈笑风生呢？甚至她们的许多弱点，也都可以说是美的缺陷。冒犯或者不幸会打动她们柔弱的灵魂，使她们陷入悲伤。男人则除了慷慨悲壮的泪水外，决没有必要淌别的泪水。如果他在痛苦中或者为幸福而淌泪，这泪水会使他被人鄙视。人们如此频繁地加诸美的性别的**虚荣心**，如果在她们身上确实是一种缺陷的话，那也只不过是一种美的缺陷。且不说如此喜欢奉承女性的男人们，如果女性不乐意接受这种奉承，就会情绪败坏，她们确实由于虚荣心而使自己的魅力充满了生气。这种爱好乃是展示可爱和良好风度的一种动力，使她们那快乐的机智得以发挥，同时还通过变换不定的服饰发明而光彩照人，来提高自己的美。这里根本没有任何冒犯别人的东西，相反，如果是良好的情趣这样做的话，毋宁说包含了如此之多美好的东西，以至如果对此横加指责，就是非常没有教养了。一个在这方面过于轻浮易变、忸怩作态的女性，就叫做**愚妇**；尽管如此，这一术语并不具有像变了尾音用于男人时的那样一种严厉的涵义，甚至在人们相互如此理解的时候，它有时还能够表示一种亲切的奉承。如果虚荣心是一个女性身上很值得原谅的缺陷的话，那么，**自吹自擂的品质**在她们身上就不像一般在人身上那样

应予谴责，而且会全然损害她们的性别特征。因为这种品性是绝对愚蠢和丑陋的，并且与她们那楚楚动人的谦和魅力是背道而驰的。在这种情况下，这样一个人就处于一种轻佻的境地了。她会使自己受到毫不留情的、尖刻的评判；因为谁自吹受到敬重，就会招致周围的一片非议。每一次发现，哪怕只是极小的缺陷，都会给每一个人带来真正的愉快，而愚妇一词在这里也就失去了它的温和的涵义。人们必须在任何时候都把虚荣心与自吹自擂区分开来。前者追求称赞，在一定程度上还尊重她为之付出这种努力的人，后者则相信自己已经完全拥有称赞，而由于她不致力于博得称赞，她也就得不到称赞。

[233]

如果说虚荣心的一些成分根本不会损害一位女性在男性眼中的形象的话，它们却越是明显，就越是造成美的性别相互之间的不和。在这种情况下，她们相互作出非常尖刻的评判，因为一个女人看起来使另一个女人的魅力黯然失色；而实际上，那些强烈地狂妄自诩征服别人的女人，彼此之间很难成为真正意义上的朋友。

没有任何东西像可厌那样与美背道而驰，就像再也没有任何东西比可笑更低于崇高了一样。因此，辱骂之触及痛处，对于一个男人来说莫过于说他是愚人，对于一个女性来说莫过于说她讨厌。英国的《观察者》认为：对于一个男人来说，所能作出的最伤人的谴责莫过于称他是说谎者，而对于一位女性来说，最为刺痛的谴责莫过于认为她不贞洁。如果按照道德的严格性来判断这一点的话，我想保留它的价值。然而，这里的问题并不是什么理应受到最大的谴责，而是有什么在实际上被最严酷地感受到了。而在这里我要问每一个读者，如果他在思想中将自己置于这一场合，他是否不一定赞同我的意见。尼依·朗克洛小姐对贞洁这一荣誉没有提出丝毫的要求，尽管如此，假如她的一位情人自己的判断中走到如此之远的地步，她也会

受到无情的冒犯；人们知道蒙那德齐由于这样一种冒犯的表达而在一位不愿意扮演某个鲁克莱西娅的女王那里获得的悲惨命运。有人尽管想做坏事却不曾能够去做是不堪忍受的，因为那样的话，不干坏事在任何时候都只不过是一种非常暧昧的德性罢了。

[234] 为了尽可能地远离令人讨厌的东西，**整洁**是必要的，它虽然对每一个人来说都是相宜的，但在美的性别这里却是头等的德性，而且被她们怎么推行都不会过分，但尽管如此，它在一位男士身上有时达到过分的程度，从而成为愚蠢可笑的。

羞耻心是大自然的一个秘密，它既为一种难以约束的爱好设置下限制，又由于它包含着大自然对自己的召唤，所以显得总是与良好的、道德的品性协调一致，尽管有些过分。因此，它作为原则的补充是极其必要的；因为没有任何场合像在这里那样，爱好如此轻易地成为诡辩，挖空心思地想出讨人喜欢的原则来。但同时，它也有助于甚至在大自然最适当、最必要的目的前面拉起一道神秘的帷幕，以便对这些目的过于平庸的熟知不造成讨厌，至少就人类本性最文雅、最鲜活的爱好植根于其上的动机的终极目的而言不造成冷漠。这种品性尤其为美的性别所固有，并且对这一性别也非常相宜。用某种人们称之为**亵语**的下流玩笑使女性柔顺的娴雅风度受窘或者不满，也是一种粗俗可鄙的无教养。然而，由于无论人们围绕这一秘密随心所欲地走多么远，性的爱慕毕竟最终是其余一切魅力的基础，而一位女性总是作为女性成为一场格调高尚的谈话受人欢迎的对象，所以由此也许可以说明，为什么通常彬彬有礼的男人们，有时放肆地借助其轻微蓄意的玩笑，表达出一些会使人称之为**轻浮**或者**狡黠**的暗示；而且在这个时候，由于他们既没有以窥探的目光冒犯别人，也不想伤害别人的尊严，所以他们相信有理由把以**嗔怪**或者**矜持**的神态接受它的人称之为**一本正经**

的女学究。我提出这一点，只不过是因为它通常被看做是美的交往中有点大胆的特征，即便在实际上，自古以来人们也在这方面用了许多心思；至于按照道德的严格性所作出的判断，不是这里要谈的东西，因为我在美的感受中只需要观察和阐明各种现象。

然而，如我们已经说明的那样，这一性别的各种高贵的品性决不可以使美感变得面目全非，它们清晰而又确凿地表现出来所凭借的东西，莫过于在有很大优势的时候具有一种高贵的单纯和天真的谦逊。由它辐射出对他人的一种安详的友好和尊重，同时还结合着某种高贵的自信和一种在崇高的性情那里在任何时候都可以发现的合理的自我评价。由于这种美妙的混合同时既用魅力吸引人，又以尊重打动人，所以它就使得其余所有闪光的品性安全地抵御蓄意的责难和嘲弄。具有这种性情的人也有一颗友谊的心，在一位女性身上怎样高度评价它都不够，因为它是如此罕见，同时又必然是如此迷人。 [235]

既然我们的意图是对感受作出判断，那么，尽可能地用概念来表达美的性别的身材和姿容对男性造成的印象的不同，就不可能是一件令人反感的事情。这整个着迷根本上是在性的本能上展开的。大自然追逐着自己的伟大意图，而所有随之而来的美好，无论看起来离那意图距离多么遥远，都只不过是一些装饰，其魅力归根结底是借自这同一个源泉的。一种在任何时候都保持非常接近这种本能的健康而又粗俗的情趣，很少被一位女性身上的风度、姿容、眼波等等所诱惑，而由于他本来所关注的只是性别，所以他绝大多数情况下都把别人的娇美看做是毫无意义的卖弄风情。

尽管这种情趣并不文雅，但它也不应因此而受到鄙视。因为人类的绝大部分都借助它而以一种非常淳朴的可靠的方式遵

循着大自然的伟大秩序。^①绝大多数的婚姻都是由它促成的，而且还是人类最勤勉的部分；由于男人并没有让自己的头脑装满迷人的神态、脉脉含情的眼神、高贵的风度等等，而且一点也不懂这一切，所以他就更多地注意持家的德性、节俭等等以及嫁妆。至于区分女性的外在魅力所必需的更为文雅一点的情趣，它要么附着于在身材和面部表情方面道德的东西，要么附着于非道德的东西。一位女性就这后一种可爱而言，就叫做漂亮。匀称的身段、端庄的面容、眼睛和面孔的颜色形成秀美的对比，配上一束鲜花而令人喜爱、博得冷静赞誉的纯净的美。面孔自身虽然漂亮，却不说明任何东西，不能感人心灵。至于面容、眼神和神态的道德性的表现，则要么涉及崇高感，要么涉及美感。一位女性，她身上与其性别相称的可爱特别凸显出崇高在道德上的表现，就在真正的意义上叫做美的，其道德标志因在神态或者面容上清晰可辨而表现出美的品性的女性，就是可爱的，如果她们在一个较高的程度上可爱，就是迷人的。前者在冷静沉着的神态和高贵的风度之下使谦逊的目光闪烁出美的知性，而由于在它的脸上流露出一种温柔的情感和一颗善良的心，她既赢得了一颗男性心灵的爱慕，也赢得了它的敬重。后者则在笑逐颜开的眼神中表现出欢愉和机智，表现出某种文雅的捉弄、调皮的戏谑和狡黠的矜持。如果前者是感人的，后者就是迷人的；后者所能够拥有并在别人身上引起的爱情的感情是变化无常的，但却是美的，与此相反，前者的感受是温柔的、与敬重相结合的、持久的。我不能过于详尽地分析

① 就像世界上所有的事物都有其坏的一面一样，就这种情趣而言，值得遗憾的只是它比别的情趣更容易蜕变为放荡。原因在于，由于一个人所纵的火，任何一个别的人都可以再去扑灭，所以不存在足够的困难能够限制一种难以约束的爱好。

这种类型；因为在这样一些场合，作者任何时候都显得是在表述他自己的爱好。然而我还要提到：许多女士对一种健康但却浅淡的肤色所拥有情趣在这里可以得到理解。因为这种肤色通常都伴随着一种具有更多内在情感和温柔感受的性情，这属于崇高的品性，与此相反，红润且容光焕发的肤色很少表现前一种性情，但却更多地表现一种欢愉明快的性情；但是，感动人和吸引人要比迷人和诱人更合乎虚荣心。与此相反，没有任何道德情感、没有一些暗示着感受的表达的人，虽然可能很漂亮，但却既不感人也不迷人，除非是对我们曾经提到过的那种粗俗的情趣，这种情趣有时使自己文雅一些，并在这种情况下按照自己的方式也作出选择。糟糕的是，这种美的造物很容易由于意识到其镜子向她们展示的美貌，又缺乏较文雅的感受，而陷入自吹自擂的错误；这时她们使一切都对她们无动于衷，只有别有用心且策划着阴谋诡计的谄媚者是例外。

[237]

按照这些概念，人们也许能够稍稍理解同一位女性的形象对男人们的情趣所造成的不同影响。在这种印象中与性能能关系过于密切以及可能与每一个人的感受都在其中得以表达的特殊肉欲幻想相一致的东西，我就不谈了，因为那在较文雅的情趣的范围之外；也许，布丰先生的猜测是对的，即造成最初印象的形象在这种本能尚属新生并且开始萌动的时候，始终是在未来的时间里所有能够激活幻想的欲念的女性形象所要选择的原型，由此一种相当粗俗的爱好被迫在一个性别的不同对象中间作出选择。至于更文雅一些的情趣，我断定，我们称之为漂亮形象的那种美，所有男人的判断都是相当一致的，关于它的见解并不像人们通常认为的那样不同。所有到切尔卡西亚和格鲁吉亚旅行过的欧洲人，任何时候都认为那里的姑娘们是极为漂亮的。土耳其人、阿拉伯人、波斯人肯定非常赞同这种情趣，因为他们都十分渴望通过如此精雅的血统来美化自己的民

族，而且人们也注意到，波斯人种确实已经做到了这一点。印度斯坦的商人们同样也不会不通过把如此美的造物诱拐给自己国家好色的富人，而从一种罪恶的贸易中获得巨额的利润；人们看到，无论在哪些不同的地区里情趣的偏好有多么大的差异，在一个地方被承认极其漂亮的，在其余所有地方也都被认为如此。但是，在把容貌方面道德性的东西掺杂进对文雅形象的判断的地方，不同的男人们的情趣就在任何时候都是极为不同的，这既是因为他们的道德情感自身就是有区别的，也是因为面孔的表情在每一个人的幻觉中可能具有的不同意义。我们发现，那些初看起来由于并不以明显的方式漂亮从而未造成特别效果的形象，通常一旦由于进一步的认知而开始招人喜欢，就会显得更加吸引人，并且不断地使自己更美；与此相反，一下子就显露出来的漂亮外貌，随后将受到更大的冷遇，这种情况之所以发生，大概是由于道德的魅力在显现出来时就更加吸引人，此外也是因为它们只是借道德感受的机会才使自己发挥作用，仿佛是使人发现自己，而每一次发现一种新的魅力，都总是使人猜测还有更多的魅力；而所有毫不掩饰的可爱，在它们一开始就发挥出自己全部的影响之后，就逐渐地不能再有所作为，只能使迷恋的好奇心冷却下来，逐渐地使它归于冷漠。

在这些考察中，十分自然地呈现出以下的说明。性爱慕中完全简单和粗鄙的情感虽然直接地导向大自然的伟大目的，而且由于它实现了大自然的要求，它也适宜于直截了当地使人自身幸福；然而，由于巨大的普遍性的缘故，它很容易蜕变为纵欲和放荡。另一方面，一种非常文雅的情趣虽然有助于一种狂猛的倾向的野性，并且由于它把这种倾向限制在为数很少的对象之上而使它庄重得体，但它通常却错过了大自然伟大的终极意图，而且由于它所要求或者期待的对象比大自然通常提供的更多，所以它一般很少使具有如此精细感受的人幸福。前一种

性情将是粗野的，因为它是针对一个性别的所有个人的；后一种性情将是冥想的，因为它本来不针对任何个人，而只是致力于一个热恋的爱慕在思想中创造出来的对象，并且用所有高贵的和美的品性来装扮它，而这些品性却是大自然很少在一个人身上结合起来的，更少把它们带给那个能够珍惜它们、也许配得上这样一种占有的人。由此就产生出婚姻结合的延迟乃至完全放弃，或者也许同样糟糕的，是在作出不能满足人们自己给自己提出的重大期待的选择之后所感到的一种郁郁寡欢的悔恨；因为虽然伊索的公鸡经常找到珍珠，但平凡的大麦粒也许更适合它。

我们在这里可以一般地说，无论温柔情感的印象多么迷人，只要我们不想由于过大的敏感性挖空心思地给自己设想出诸多烦恼和痛苦之源，人们都有理由在这种情感的文雅化方面谨慎行事。我本想建议较为高贵的灵魂，就他们自身所拥有的品性或者他们自己所作出的行动而言尽可能地使情感文雅，与此相反，就他们所享受或者所期待别人的东西而言使情趣保持淳朴；只要我看出如何可能做到这一点。但是，如果事情这样进行，他们就会使别人幸福，他们自己也就是幸福的。千万不要忘记：无论以什么方式，人们都不可以对生活的幸福和人的完满提出很高的要求；因为在任何时候都只期待某种中庸的东西的人，具有这样一种好处，即结果很少会违背他的希望，相反有时出乎意料的完满还会使他喜出望外。

最后，年龄在威胁着所有这些魅力，它是美的强大的毁灭者；而且如果事情应当按照自然的秩序进行，崇高和高贵的品性就必定逐渐地取代美的品性的地位，以便使一个人随着可爱的减退而值得越来越大的敬重。在我看来，美的性别在正值妙龄时的全部完美都应当在于美的淳朴，这种淳朴由于对一切迷人和高尚的事物的一种更为文雅的情感而得到升华。逐渐地，

[240] 随着对魅力的要求的减退，读书和拓展见识就不知不觉地以缪斯女神取代了美惠女神空缺出来的地位，而丈夫应当是最初的教师。即便是对所有女性来说都如此可怕的衰老期降临，她也依然始终属于美的性别；如果她因对更长久地保持这种特性感到某种绝望而陷入一种闷闷不乐、郁郁寡欢的情绪之中，她就在使自己变丑了。

一个上了年纪的人，以一种端庄友好的风格参与社交活动，谈话明快而且理性，得体地赞助自己不再参与的年轻人的娱乐，并且由于她关心一切，从而对周围洋溢的欢乐流露出满意和快慰，所以始终是一个比同龄的男人更文雅的人，也许比一位少女还更可爱，虽然是在另一种意义上。一位古代哲学家在谈到自己的爱慕对象时说：**美惠女神就居住在她的皱纹里，当我吻她干瘪的嘴唇时，我的灵魂似乎就浮现在我的双唇上。**当他这样说时，他所提出的柏拉图之爱虽然有点过于神秘，但诸如此类的要求在这种情况下也必须放弃。一个热恋的老男人是花花公子，而另一个性别的类似要求则是令人厌恶的。如果我们没有表现出良好的风度，那原因不在于自然，而是在于人们要颠倒自然。

为了不离开我的正文，我想就一个性别对于另一个性别在美化和高贵化情感方面能够施加的影响作一些考察。女性对美有一种出色的情感，因为美属于她们自身，但对于高贵的情感，则仅限于在男性身上所发现的；与此相反，男人对属于自己的品性的高贵有一种明确的情感，但对美就限于在女性身上所能发现的了。由此必然得出，大自然的目的就在于借助性的爱慕使男人更加**高贵化**，并借助同样的东西使女性更加**美化**。一位女性很少为自己不具备某些高瞻远瞩的见识、为自己胆怯并且未被托付重要的事务等等感到尴尬，她是美的、吸引人的，这就够了。与此相反，她们都要求男人具有所有这些品性，而且她的灵魂的崇高性就仅仅在于，她懂得珍视她在男人

[241]

身上所发现的这些高贵的品性。否则的话，如此之多的丑男人，尽管也可能具有成就，却怎么可能都得到如此娇美、文雅的妻子！与此相反，男人在女性美的魅力方面更敏感得多。由于女性娇美的形象、快活的天真和迷人的友好，对于缺少书本知识和他必须用自己的才能来补足的种种缺陷，他已经得到了足够的补偿。虚荣心和时尚很可能赋予这些自然的本能一种错误的方向，使许多男人变成奶油小生，使女性变成女学究或者亚马孙悍妇，而大自然却在任何时候都力图使他们回到自己的秩序。人们可以由此出发作出判断，如果不是诸多枯燥的说教，而是女性的道德情感适时得到发展，以便恰如其分地感受属于另一性别的尊严和崇高品性的东西，并由此作好准备鄙视地看待愚蠢可笑的衣冠之徒，除了成就之外不委身于别的任何品性，那么，为了使男性高贵起来，性的爱慕尤其对于男性能够有什么强有力的影响。还可以肯定的是，她们的魅力的力量也就是由此而取胜的；因为显而易见的是，她们的魅力的引诱力绝大多数情况下都只对比较高贵的灵魂起作用，其他的灵魂尚未文雅得足以感受它。同样，当人们建议诗人西摩尼得斯在帖撒利亚人面前朗诵自己优美的诗篇时，他说：**这些家伙太蠢笨了，他们无法受像我这样的人欺骗。**此外，人们还把男性的品德变得更温柔，他们的举止变得更彬彬有礼、更得体，他们的风度变得更优美，看做是与美的性别交往的一个结果；不过这只是次要的好处。^①最为重要的是，男人作为丈夫变得更完美，

① 这种好处自身被人们据说作过的如下观察所大大降低，即过早和过于频繁地被带入女性定下基调的那些社交场合的男人，通常都变得愚蠢可笑，在男性的交往中无聊乏味或者受鄙视，因为他们对于一种虽然欢快但却也具有实在内容、虽然诙谐但却由于认真的交谈而必定有用的消遣已经丧失了情趣。

[242] 女人作为妻子变得更完美，也将是说，性爱慕的动力按照大自然的提示起作用，让前者变得更高贵，让后者的品性变得更美。当一切达到极致时，为自己的成就而自豪的男人就能够说：**即使你们不爱我，我也要迫使你们尊重我**；而确自己魅力的力量的女性将回答说：**即使你们不在内心里高度评价我们，我们也迫使你们爱我们**。由于缺少这样的原则，人们看到男人们为了讨人喜欢沾染上女人气，而女性则为了引起敬重而有时（尽管罕见得多）装出一副男人的风度；但是，人们违背大自然的酬报所做的事情，在任何时候都做得非常糟糕。

在婚姻生活里，结合起来的夫妻应当仿佛是构成一个独一无二的、由丈夫的知性和妻子的情趣赋予生机和支配的道德人格。因为人们不仅可以信任男人有更多建立在经验之上的见识，而女性则在感受方面有更多的自由和正确性，而且一种性情越崇高，就越倾向于把最大的努力意图置于一个所爱对象的满意之中，而在另一方面，一种性情越美，就越力图以讨人喜欢来回报这种努力。因此，在这样一种关系中，优越性的争论是愚蠢可笑的，而且在发生了这种争论的地方，就表现出一种粗俗和极不匹配的情趣的最可靠的标志。如果这里导致谈到发号施令的权利，事情就已经糟糕透顶了；因为在整个结合本来仅仅建立在爱慕之上的地方，一旦开始让人听到应当，它就有一半被毁掉了。女性持这种强硬基调的骄横是极其可憎的，而男人的骄横则是极其不高贵的、可鄙的。不过，事物睿智的秩序却造成了：感受的所有这些文雅和温柔都只在一开始拥有其全部力量，随后却由于共同生活和家务而

[243] 逐渐地变得迟钝，然后蜕变为信赖的爱，这里伟大的艺术最终就在于保持它们充足的残余，以便漠然和厌倦不至毁掉欢愉的全部价值；也只是为了这种欢愉的缘故，接受这种结合才是值得的。

第四章

就其建立在不同的崇高感和美感之上论各种民族特性^①

在我们这个地区的各个民族中间,在我看来,最使自己有别于所有其他民族的,在美感方面是意大利人和法兰西人,而在崇高感方面则是德意志人、英格兰人和西班牙人。荷兰则可以被看做是这样一个国家,在那里这种较文雅的情趣还相当不显著。美自身要么是吸引人和感动人的,要么是开心的和迷人的。前者自身包含着某种崇高的东西,心灵在这种情感中是深沉的和陶醉的,在第二种情感中则是开心的和欢快的。第一种美感看来特别适合于意大利人,第二种美感则特别适合于法兰西人。在自身具有崇高的表现的民族特性中,崇高或者是有点倾向于冒险性的可怖型的,要么是一种高贵感或华丽感。我相信有理由能够把第一种情感归于西班牙人,把第二种归于英格兰人,把第三种归于德意志人。华丽感就其本性而言不像其余几种情趣那样是原本的,而且尽管一种模仿的精神可以与任何一种别的

[244]

① 我的意图根本不是详尽地讨论各个民族的特性,我只是要勾画出在他们身上表现出崇高感和美感的一些特征。人们很容易就可以注意到,对这样的描画只能要求一种还过得去的正确性,其原型只能呈现在要求较文雅的情感的庞大人群中,没有一个民族缺乏把最杰出的品性结合起来的性情。由于这个缘故,偶尔可能对某个民族提出的责难就不会冒犯任何人了,就好像它具有这样的性质,每一个人都能够把它像一个皮球那样抛给自己的邻人。至于这种民族差别是偶然的,取决于时间进程和统治方式,还是以某种必然性与气候结合在一起,我在这里不予研究。

情感结合在一起,但它却更适宜于炫目的崇高,因为它本来是一种出自美感和高贵感的混合情感,其中每一方单独来看都更为冷淡,因而心灵充分自由地就其结合而言关注实例,而且也必需它们的推动。因此,德意志人的情感就美而言弱于法兰西人,就涉及崇高的东西而言弱于英格兰人,但在看来二者结合起来的场合里,那就更适合于德意志人的情感了,在这种情况下他可以幸运地避免这两种情感中的单独一种过于强烈而可能陷入的错误。

我只是浮光掠影地谈到艺术和科学,对它们的选择可以证明各民族我们归之于他们的那种情趣。意大利人的天才尤其在音乐、绘画、雕塑和建筑方面显得出类拔萃。所有这些美的艺术在法兰西都找到了一种同样文雅的情趣,尽管它们的美在法兰西不那么动人。诗歌与讲演的完善性方面的情趣在法兰西更多地属于美,在英格兰则更多地属于崇高。文雅的戏谑、喜剧、开心的嘲讽、爱情的挑逗和轻松自如的文风,在法兰西都是原本的。与此相反,在英格兰则是内容深刻的思想、悲剧、史诗和一般说来机智铸成的沉甸甸的金块,这金块在法兰西的铁锤下可能就要被延展成大片薄薄的金箔。在德意志,机智更是透过金箔来闪光。从前它曾是显著的,但由于实例和民族的知性,它虽然变得更加迷人、更加高贵,但比起上述民族来说,前者少了点天真,后者则少了点大胆的激情。荷兰民族对于一种井然的秩序和一种令人忧虑、令人难堪的娇美的情趣,也很少会使人猜想到在天才的自然自由的运动方面的情感,天才的美只会由于谨小慎微地防范错误而被扭曲。能够与一切艺术和科学相对抗的,莫过于冒险的情趣,因为这种情趣败坏了作为一切美和高贵的原型的自然。因此,西班牙民族自身也就很少表现出对美的艺术和科学的情感。

各民族的心灵特性在对他们来说属于道德的事物上表现得最为明显;为此起见,我们也要从这一观点出发来考察他们在

崇高和美方面的不同情感。^①

西班牙人严肃、缄默、真诚。世界上很少有比西班牙人更正直的商人了。他有一个骄傲的灵魂，对于伟大的行动要比对于美的行动更有情感。由于在他的混合中很少能看到仁慈和温柔的善意，所以他常常是强硬的，甚至是残酷的。异端审判之得以维持，与其说是由于迷信，倒不如说是由于民族的冒险性倾向，他们被一种令人敬畏的场面所打动，其中可以看到绘有魔鬼形象的悔罪服被投入由一种狂热的虔诚点燃的火焰。不能说西班牙人比出自另一个民族的人更傲慢、更钟情，不过他兼有这二者，是以一种罕见非凡的冒险性方式。停下耕犁，佩上长剑，披起斗篷，在田地里长时间地漫步，直到过路的陌生人已走过为止；或者在斗牛场上，一下子看到全国的美人都除去了面纱，他以一种特殊的致意来宣布自己的女主人，然后以同野性的动物的危险决斗来向她致敬，这些都是非凡的和罕见的行为，远远地偏离了自然的東西。

意大利人的情感看起来是西班牙人的情感和法兰西人的情感的混合物；比西班牙人有更多的美感，比法兰西人有更多的崇高感。我认为，他的道德品性的其余特征可以用这种方式得到解释。

法兰西人对道德上的美有一种占优势的情感。他彬彬有礼、客气殷勤、讨人喜欢。他很快就与人亲密无间，在交往中风趣而又从容；一个格调高雅的男士或者女士这样的术语，只有对于曾获得过法兰西人彬彬有礼的情感的人，才具有可以理

[246]

① 我在这里几乎没有必要再重复我前面的抱歉。在每一个民族里面，最文雅的部分都包含着各种各样值得赞许的特性，而受到这样或者那样责难的人，如果他足够文雅，都会理解他从这一点得到的好处，即使别的每一个人都听凭于自己的命运，但把他本人当做例外。

解的意义。甚至他那并不少有的崇高感受，也从属于美感，并只有通过和美感的共鸣才获得其力量。他非常喜欢机智，并会毫不犹豫地为了一个突然的念头而牺牲某种真实的东西。与此相反，在人们不能机智的地方^①，他也和出自任何一个别的民族的人一样表现出缜密的见识，例如在数学中，在其他枯燥或者深邃的艺术和科学中。一句俏皮话在他那里并不像在别的地方那样只有一种短暂易逝的价值，它被好奇地四处传播，保存在书本中，就像是最重要的大事似的。他是一个安分守己的公民，在受到总承包商的压迫时用讽刺诗来进行报复，或者用议会的抗议，这些抗议在按照其目的赋予那些民族之父们一种美化的爱国主义声誉之后，便不外是使他们通过一种光彩的责难而加冕，并在意味深长的颂歌中受到颂扬。这个民族的成就和民族能力涉及最多的对象就是女性。^②这并不是说女性在这里比

① 在形而上学、道德和宗教学说中，就这个民族的著作而言人们不够审慎。那里通常流行着许多美的假象，在冷静的研究中经不起检验。法兰西人就其格言来说喜欢大胆的东西；然而为了达到真理，人们却不必大胆，而是要审慎。在历史方面，他喜欢奇闻轶事，而除了希望它们都是真的之外，这些奇闻轶事什么都不缺。

② 在法兰西，女性给一切社交活动和一切交往定下了基调。如今不可否认的是，没有美的性别的社交活动将是相当没有情趣、无聊乏味的；然而，如果女士定下美的基调，男士就应当从自己这方面定下高贵的基调。否则的话，交往将同样是无聊乏味的，但却是出自一个相反的理由：因为再也没有什么东西像纯粹的甜言蜜语更令人生厌了。按照法兰西的情趣，人们不说：先生在家吗？而是说：夫人在家吗？夫人在梳妆。夫人心绪欠佳（一种美的哀愁）；简而言之，一切谈话、一切取乐都涉及夫人，都是从夫人出发的。然而，女性由此并没有受到更多的敬重。一个爱调笑的人在任何时候都既没有真正敬重的情感，也没有温柔的爱的情感。无论如何，我从不曾说过卢梭如此大胆地断言的话：女性永远都只不过是一个大孩子而已。不过，这位眼光犀利的瑞士人是在法兰西写下这些话的，作为美的性别的一个如此伟大的捍卫者，他感受到这一点，也许是愤激于人们在那里没有以更多真正的敬重对待女性。

在别处更受爱宠和尊敬，而是因为女性提供了最佳的理由，使人展现出机智、彬彬有礼和良好的风度等可爱的才能；此外，〔247〕
一个虚荣的人，无论属于哪个性别，任何时候都只爱自己本人；别的人都只不过是自己的玩物。既然法兰西人一点也不缺乏高贵的品性，只不过这种高贵的品性只有借助美的感受才被赋予生机，那么，如果我们考虑到稍稍促进民族精神的取向的话，美的性别在这里就比世界上别的任何地方都具有一种更强有力的影响，来唤醒和激发男性最高贵的行为。可惜的是，百合花并不纺织。

这种民族性格最为接近的缺陷就是愚蠢可笑，或者婉转一点说就是轻率浮躁。重大的事情被当做玩笑，区区小事却受到极为认真的对待。在这种情况下，法兰西人年事已高仍唱着欢乐的歌，并尽其所能地对女性献殷勤。就这些说明而言，我有出自这同一个民族的权威人士们的支持，并且为了安然地对待任何令人担心的愤懑，就躲到孟德斯鸠和达兰贝尔之类的人物身后。

英格兰人在最初结识的时候总是冷淡的，对于一个外乡人漠不关心。他对于小恩小惠少有兴致；与此相反，他一旦成为朋友，就准备大效其力。他很少致力于在交往中富有机智，或者表现出一种彬彬有礼的风度，与此相反，他善解人意、老成持重。他是一个蹩脚的模仿者，不多过问别人有何判断，办事全凭自己的情趣。在对女性的关系上，他不像法兰西人那样彬彬有礼，但对女性却表现出更多得多的尊敬，也许这种尊敬有些过度，因为他在婚姻状态中通常给予自己的妻子一种无限的尊重。他坚定不移，有时达到顽固的地步，勇敢而又果断，常常达到肆无忌惮的地步，行事遵从原则，往往达到固执己见的地步。〔248〕
他很容易是一个怪僻的人，但不是出自虚荣心，而是因为他很少顾虑别人，而且也不容易出自取悦和效仿而控制自己

的情趣；因此之故，他很少像法兰西人那样招人喜爱，但在他被认识之后，通常更受敬重。

德意志人的情感是英格兰人的情感和法兰西人的情感的混合物，但看起来最接近前者，而与后者的较大相似则只不过是矫揉造作和刻意效仿。他成功地把崇高感和美感混合起来；如果说他就崇高感而言不及英格兰人，就美感而言不及法兰西人，那么就他把这二者结合起来而言，他却超过了英格兰人和法兰西人。他在交往中比英格兰人表现出更多的取悦，而且尽管他在社交活动中不像法兰西人那样带来如此之多的招人喜欢的生气和机智，他却在这方面表现出更多的谦逊和知性。因此，就像他在所有的情趣方面一样，他在爱情方面也相当循规蹈矩，而且由于他把美与高贵结合起来，他在这二者的感受方面都很冷静，足以使自己的头脑去考虑风度、华丽和仪表。因此，家庭、头衔和地位在他那里无论是就公民关系而言还是就爱情而言都是具有重大意义的事情。他比上述的人们更多得多地过问人们会对他作出什么判断，而如果说在他的性格中还有某种东西能够激发起一种重大改革的愿望的话，则正是这种弱点使得他虽然有这方面的所有才能却不敢原创，他过于关注他人的意见，这夺去了道德品性的所有支撑，因为这使得道德品性成为见风使舵、矫揉造作的。

荷兰人具有一种井然有序的、勤勉的性情，而且由于他仅仅关注有用的东西，所以他对于在较文雅的意义上海美和崇高的东西很少有什么情感。在他那里，一个伟大的人物无非意味着一个富有的人物，他所理解的朋友就是他的客户，而且一次没有给他带来什么的拜访对他来说就是无聊乏味的。无论是对于

[249] 法兰西人还是对于英格兰人，他都形成鲜明的对照，在某种意义上是一个黏液质的德意志人。

如果我们把这些想法的探讨运用于某个场合，例如，用来

衡量荣誉感，那么，就表现出以下的民族区别。对荣誉的感受在法兰西人那里是**虚荣心**，在西班牙人那里是**高傲**，在英格兰人那里是**自豪**，在德意志人那里是**傲慢**，在荷兰人那里则是**自吹自擂**。这些表述乍一看似乎是一个意思，但就我们德意志语言的丰富性而言却表明了清晰可辨的区别。**虚荣心**追求赞许，是肤浅的、变化无常的，但其外在的举止却是**客气的**。**高傲**的人充满了错误地假想出来的伟大优势，不怎么追求他人的赞许，他的表现是僵硬的和**浮夸的**。**自豪**本来只是对自己的价值的一种较大的意识，它往往可能是非常正确的（因此之故，它有时也叫做一种高贵的自豪；但我决不能把一种高贵的高傲加诸某个人，因为高傲在任何时候都表现出一种不正确的、夸大了的自我评价），自豪对于他人的举止是冷漠的和冷淡的。**傲慢**的人是一个自豪同时又虚荣的人。^①但他在别人那里所追求的赞许却在于荣誉的见证。因此他喜欢借助头衔、家世和排场来炫耀。德意志人尤其沾染上了这种弱点。仁慈的、至堪敬慕的、尊贵的和显贵的，这些字眼以及诸如此类的很多东西，使其语言僵硬而又笨拙，而且极大地妨碍了其他民族能够赋予自己的文风的那种美的淳朴。一个傲慢的人在交往中的举止是**繁文缛节**。**自吹自擂**的人是一个高傲的人，他在自己的举止中表现出蔑视他人的明显特征。他在表现上是**粗俗的**。这种可悲的品性使他极为远离较文雅的情趣，因为它显然是愚蠢的；毫无疑问，人们通过公然的蔑视引起自己周围的一切都仇视和尖刻

① 一个傲慢的人并不必然同时是高傲的，也就是说，对自己的优势有一种夸大的、错误的自负，相反，他也许会对自己的评价并不高于他所值的，他只不过有一种错误的情趣，要使自己的这种价值也引起外在的注意。

地嘲笑自己，这绝不是满足荣誉感的办法。

[250] 就爱情而言，德意志人和英格兰人都相当随意，在感受上有点文雅，但却更多地具有健康的、坚实的情趣。意大利人在这一点上是冥思苦想的，西班牙人是幻想的，而法兰西人则是喜欢偷情的。

我们这个地区的宗教不是一种任性的情趣的事情，而是具有更为可敬的起源。因此，也只有宗教中出格的东西和其中特别地属于人们的东西，才表现出不同的民族品性的征象。我把这些出格归为以下几个主要概念：轻信（盲信）、迷信（妄信）、狂信（狂热）、漠然（无所谓）。每一个民族无知的部分都是轻信的，虽然他们并没有明显的较文雅的情感。说服全凭道听途说和貌似权威，并没有一些方式的较文雅情感包含着这方面的动力。这种方式的全民族的实例必须在北方寻找。轻信的人如果具有冒险性的情趣，就成为迷信的。这种情趣甚至自身就是更容易相信某物的一个根据^①；而在两个人中，一个沾染上了这种情感，另一个则具有冷静的、有节制的性情，则前者虽然实际上具有更多的知性，却由于他那占支配地位的倾向，而比后者更可能受到诱惑去相信某种超自然的东西；保护后者免于这种出格的，不是他的见识，而是他那平凡的、黏液质的情感。就宗教而言迷信的人喜欢在自己和最高的崇敬对象

① 人们在别的地方已经注意到，英格兰人作为一个如此聪明的民族，尽管如此却很容易由于对一种奇异且不合情理的事情的肆意宣告而被迷惑，一开始就相信它；这方面人们有许多实例。然而，一种勇敢的性情，通过各种不同的经验作好了准备，这些经验中有很多罕见的事情尽管如此却被看做是真实的，就很快由于细小的可疑事物而折服，而一个软弱而又多疑的头脑却马上就被其阻止，从而即使他没有什么成就有时也免于失误。

之间树立一些强有力的、令人惊异的人，可以说是具有神圣性的巨人，大自然臣服于他们，他们的咒语可以打开或者关闭塔耳塔洛斯的铁门；他们的头顶着天，他们的脚却依然站在低矮的大地上。因此在**西班牙**，健康理性的教导就必须克服巨大的障碍，这不是因为它在这里必须清除愚昧无知，而是因为有一种奇特的情趣与它相对立；对于这种情趣来说，自然的东西乃是平凡的，而如果它的对象不是冒险性的，它就决不相信自己处在一种崇高的感受之中。**狂信**可以说是一种虔诚的妄为，为一种自豪和对自己过分的信赖所造成，为的是更为接近上天的本性，并以一种惊人的飞翔跃升到通常的前定秩序之上。狂信者只谈直接的灵感和沉思的生活，而迷信者则在行奇迹的伟大圣人像前发誓，并把自己的信赖寄托于别的与他自己本性相同的人的想象出来的、无法仿效的优势之上。甚至如我们上面已经说明的那样，出格也带有民族情感的征兆，因此至少在过去的时代里，在德意志和英格兰能够发现的狂热^①最多，它仿佛是属于这两个民族性格的高贵情感的一个非自然的赘疣；一般来说，它虽然初起时暴烈不驯，但却远远不像迷信的倾向那样有害，因为一种狂热精神的炽烈将逐渐地冷却下来，就其本性而言最终必然达到正常的控制，而迷信则在不知不觉之中更深地植根于一种宁静的、忍辱负重的性情，完全剥夺了受禁锢的人有朝一日从一种有害的幻觉中解放出来的信心。最后，一个

① 任何时候都必须把狂热与**热情**区分开来。前者相信与一种更高的本性有一种直接的、非同寻常的共在，而后者则是心灵的一种状态，在这种状态中心灵由于某一个原则——或者是爱国主义德性、或者是友谊、或者是宗教的准则——而激动起来，超出适当的程度，但此时一种超自然的共在的幻念却未能造成某种东西。

〔252〕

虚荣而又轻信的人在任何时候都对崇高没有较强的情感，而且他的宗教是没有激动的，绝大多数情况下只不过是时尚的事情；他毕恭毕敬地做这件事情，但却始终保持冷淡。这就是实践上的冷漠，法兰西的民族精神看起来最倾向于此，与亵渎神灵的嘲弄只有一步之差，就其内在价值来看，它在根本上并不比完全弃绝好多少。

如果我们浮光掠影地浏览一下其他地区，我们就会发现阿拉伯人是东方最高贵的人，但却具有一种严重蜕化为冒险性的情感。他好客、慷慨、真诚；不过，他的小说、历史以及一般来说他的感受在任何时候都交织着某种奇怪的东西。他那炽热的想象力是在不自然的、扭曲的图像中为他呈现事物的，甚至其宗教的传播也是一场大冒险。如果阿拉伯人仿佛就是东方的西班牙人，那么波斯人就是亚洲的法兰西人。他们是优秀的诗人，礼貌周到且有相当文雅的情趣。他们不是那么严格的伊斯兰教徒，允许他们那倾向于欢乐的性情对《古兰经》作出相当温和的解释。日本人仿佛可以被看做是这个地区的英格兰人，但几乎是仅仅就他们蜕化成极端的顽固的坚定性、他们的勇敢和对死亡的蔑视这种品性而言的。除此之外他们很少表现出一种较文雅的情感的征兆。印度人对于可以转化为冒险性的那种怪诞有一种占支配地位的情感。他们的宗教是由怪诞构成的。形象巨大的偶像、神通广大的猴子哈努曼异常珍贵的牙齿、法克尔们（异教托钵僧）非自然的赎罪等等，都属于这一情趣。妻子们在焚化其丈夫尸体的同一火堆上随意地牺牲，这是一种骇人听闻的冒险。中国人繁复而又过于讲究的客套岂不包含着多少愚蠢可笑的怪诞；甚至他们的绘画也是怪诞的，表现着一些奇怪的、非自然的形象，诸如此类的东西在世界上任何地方都看不到。他们之所以也有可敬的怪诞，乃是因为它们来自远古时代的习

俗^①，世界上再也没有一个民族有比他们更多的怪诞了。

非洲的黑人天生没有超出愚蠢可笑的东西的情感。休谟先生要求任何人哪怕举出一个例子，其中一个黑人曾表现出过才能；他断言，在千百万从其本土被运到别的地方的黑人中间，尽管他们也有很多人获得了自由，但却不曾发现任何一个人或者在艺术上、或者在科学上、或者在其他任何一种值得赞誉的品性上表现出某种伟大的东西；虽然在白人中间不断有人从最下层的民众中脱颖而出，借助杰出的才能在世界上赢得声誉。在这两类人之间的差别是如此具有根本性，看起来在心灵能力方面和肤色方面是同样巨大。在他们中间广泛流行的拜物宗教，也许是一种陷入到愚蠢可笑之中的偶像崇拜，其陷入之深，看起来是为人类本性所绝无仅有的。一片鸟羽、一支牛角、一个贝壳，或者其他任何平凡的东西，一旦用几句话把它祝圣，就成为敬拜和用誓约祈求的对象。黑人们是虚荣的，但却是以黑人们的方式，他们喜欢闲聊，以至于必须用棍棒把他们驱散。

[253]

在所有的野蛮人中间，没有一个民族像北美洲的野蛮人那样表现出一种如此崇高的心灵特性。他们有一种强烈的荣誉感，而且在他们为了追逐荣誉而奔波千里寻找野性的冒险的同时，如果他们同样冷酷的敌人在捕获他们之后试图用残酷的折磨强迫他们发出呻吟，他们还要极为留意地防止对荣誉的最轻微的伤害。此外，加拿大野蛮人是真诚的和正直的。他所建立的友谊和从最古老的传说时代所曾报导的一样，是冒险性的和热情的。他极为自豪，感受到自由的全部价值，甚至在教育

① 在北京，人们还在举行这种仪式，在日食或者月食的时候借助巨大的声响来驱逐要吞食这些天体的那条龙，并且从愚昧无知的最古老时代保存下来一种可悲的习俗，虽然人们现在已经得到了更好的教育。

中也不容忍会使他感受到卑贱的屈辱的遭遇。莱格古士也许就是为诸如此类的野蛮人立的法，而如果在这6个民族中间出现一位立法者，人们就会看到新世界出现一个斯巴达式的共和国；正如阿耳戈号的航海者们的行为与这些印第安人的征战少有区别，而伊阿宋之胜过阿塔卡库拉库拉，也无非是一个希腊名字的荣誉。所有这些野蛮人对于道德意义上的美都没有什么情感，慷慨地宽恕他人的冒犯，这本来是既高贵又美的，但作为德性在野蛮人中间却全然不为人所知，反而就像是一种可悲的怯懦一样受到歧视。勇敢是野蛮人的最大成就，复仇则是他们最甜美的享受。这个地区的其余土著很少表现出一种理应达到较文雅感受的心灵特性的痕迹，一种非同寻常的无情构成了这类人的标志。

如果我们考察一番这些地区的性别关系，我们就会发现，惟有欧洲人才发现了用如此之多的鲜花来装饰一种强有力的倾向的感性魅力、并以如此之多的道德性的东西与它相交织的秘密，以至他不仅绝对地提高了这种魅力的可爱，而且也使它变得体面。东方的居民在这一点上情趣非常错误。由于他对能够与这种本能结合起来的道德美毫无概念，所以他也就甚至丧失了感性愉悦的价值，他的后宫对他来说也就成了一个经常的动乱源泉。他沉溺于各式各样可爱的怪诞，其中想象出来的珍宝是最可爱的东西之一；他力图超乎一切地保全它，而它的价值却仅仅在于人们毁掉它；在我们这个地区，人们一般来说对它抱有许多幸灾乐祸的怀疑；为了保有它，他使用的乃是非常不正当的、往往是令人讨厌的方法。因此，那里的女性在任何时候都处在监禁中，不管她是一个少女，还是有一个野蛮的、无能的、任何时候都多疑的丈夫。在黑人们的国度里，除了那里司空见惯的事情，即女性处在最深重的奴役之中以外，人们还能够期待更好的东西吗？一个气馁的人对于更弱小的人来说在

任何时候都是一个严厉的主人，就像在我们这里，那种一旦走出家门就几乎不敢见人的男人，在厨房里却任何时候都是一个暴君一样。拉巴特神父报导说，他曾指责一个黑人木匠对待自己众妻子的高傲态度，那木匠回答说：你们白人是真正的傻瓜，因为你们起初那么样地容忍自己的妻子，然后当她们令你们头脑发疯的时候又去抱怨；哪怕这里面确实包含着某种也许值得思考的东西，但简而言之，这家伙从头到脚都黑透了，这清晰地证明了他所说的全都是蠢话。在所有的野蛮人中间，还没有像加拿大野蛮人那样，女性受到更大的实际尊重。也许，他们在这方面甚至超过了我们这个文明化的地区。这并不是说人们在那里谦卑地侍奉妇女们，这只不过是客套罢了。不，她们实际上要发号施令。她们集会商讨本民族最重要的事务，商讨战争与和平。然后，她们派遣自己的代表去参加男性的会议，通常她们的意见是决定性的意见。但是，她们为这种优势付出了足够高昂的代价。她们承担起所有的家务，还要分担男人们的所有艰辛。

[255]

最后，如果我们再对历史瞥上几眼的话，我们就会看到人们的情趣就像一个普洛透斯那样，经常变换形态。希腊人和罗马人的古老时代都在诗歌、雕刻、建筑、立法乃至风俗方面表现出一种真正的美感和崇高感的清晰标志。罗马皇帝们的统治把高贵的以及美的淳朴改变为华丽，然后再改变为错误的炫耀，关于这一点，他们的雄辩、诗艺乃至他们的风俗史所遗留下来的东西都能够告诉我们。逐渐地，就连这种较文雅情趣的残余也随着国家的全面崩溃而消亡了。蛮族在从自己这方面巩固了自己的政权之后，就导入了某种人们称之为哥特式的、导致怪诞的颠倒情趣，人们不仅在建筑术上、而且也在科学和其他应用上都看到怪诞。粗俗化了的情感一旦被错误的艺术所引入，就采取了与古老的自然淳朴不同的任何一种自然形态，而

且不是夸大其词就是愚蠢可笑。人类的天才为升华到崇高所作的最高飞跃就在于冒险。人们看到精神的和世俗的冒险，而且往往是看到二者的一种令人反感的、令人惊吓的混杂类型。一手捧祈祷书、一手擎战旗的修士，后面跟着大群大群受蒙骗的战场牺牲者，为的是让人把自己的尸骨埋葬在异国他乡或者一块更为神圣的土地上，授了圣职的战士们通过庄严的宣誓被神

[256] 圣化，可以进行暴力活动和犯罪；结果是一种罕见类型的英雄幻想家，他们自称骑士，去追求冒险、比武、决斗和种种浪漫的活动。在这一时代，宗教连同科学和风俗都由于可悲的怪诞而被歪曲；人们注意到，情趣不大容易在一个方面蜕化，而不也在所有其余属于较文雅情感的东西上表现出其堕落的明显征兆。修道院的宣誓把一大批有用的人造就成众多勤勉的闲人的团体，他们那冥思苦想的生活方式使他们适合于臆想出成千上万的学术怪诞，从这里出发进入更广大的世界，并传播他们的方式。最后，在人类的天才通过一种再生从一场几乎是彻底的毁灭中幸运地重新崛起之后，我们在自己的时代里看到，美和高贵的正确情趣无论是在艺术和科学中还是在道德事务方面都活跃起来，而应当希望的无非就是，如此容易欺骗人的虚假光辉不要使我们不知不觉地远离高贵的淳朴，而尤其是教育的尚未揭示的秘密要摆脱古老的幻觉，为的是在每一个年轻的世界公民心中及早地把道德的情感升华为积极的感受，以免所有的文雅仅仅以转瞬即逝的、休闲的愉悦为目的，用或多或少的情趣判断我们之外发生的事情。

1764 年

试论
大脑的疾病

伊曼努尔·康德

李秋零 译



〔259〕

大自然的淳朴和知足在人身上只要求和形成平凡的概念和一种粗犷的耿直，人为的强制和市民状态的奢靡却策划出俏皮鬼和小聪明，有时也策划出愚人和骗子，并且创造出智慧的或者端庄的外表；有了这种外表，只要体面蒙在大脑或者心灵的秘密残疾之上的美丽面纱织得足够密，人们就既可以缺乏知性，也可以缺乏正直。艺术发展得越高明，理性和德性最终也就在同等的程度上成为普遍的口令，但却达到如此的程度，以至常把这二者挂在嘴边，就可以免除经过传授并守规矩的人们拥有它们所带来的负担。两种备受赞扬的品性所受的普遍尊重仍然造成了这种显著的差别，即每一个人都对知性的优点要比对意志的好品性更为嫉妒得多，在蠢笨和行骗的对比中，没有一个人对宣称后者占有片刻的犹豫；这无疑是可以清晰地想象得出来的，因为如果一切都取决于艺术，那么，就不可能缺少机巧的狡狴，而耿直在这样的状态里却是不利的。我生活在睿智的、有教养的市民们中间，也就是说，生活在善于如此表现的市民们中间；我不揣冒昧地认为，人们将公正地信任我如此具有这种机巧，以至我虽然拥有根除大脑疾病和心灵疾病的

〔260〕 灵丹妙药，却对用这种古老相传的破铜烂铁来阻挠公众的勾当而心存踌躇，我清楚地知道，知性和心灵受人欢迎的时兴疗法已经如期进行，尤其是自称逻辑学家的知性医生们，自从他们作出了重要的发现，即人的大脑原本是一个只是因为空才会响的鼓，就很好地满足了普遍的要求。据此，我发现对我来说，再好不过的是仿效相信如果给病人的疾病起一个名字将对其病人大有益处的医生们的方法，并且草拟从**愚傻**中大脑的瘫痪到**疯狂**中大脑的入迷的一门大脑残疾专门词汇词源学；但是，为了认识这些讨厌的疾病逐渐的起源，我认为有必要事先解释它们从**蠢笨**开始到**愚蠢**的较轻缓的程度，因为这些素质在市民阶级的关系中更能通行，尽管如此却仍然导向前者。

迟钝的大脑缺乏机智，是知性的**蠢笨**。领会并且回忆某种东西的敏捷、此外恰当地把它表达出来的轻松，都完全取决于机智；因此，有种人并不蠢，尽管如此，就他虽然在事后可能以更为成熟的判断认识某种东西，但却很难把它记在脑中而言，他可能是很迟钝的；而表达能力方面的困难一点也没有表明知性能力，而是仅仅表明，机智没有提供足够的支持，以某些最为适合思想的符号来表达思想。著名的耶稣会士**克拉维乌斯**被当做无能而从学校里赶出去（因为按照学校当局的知性测验，一个孩子如果既不会做诗又不会写作文，那就一点用也没有），他后来偶然地涉足数学，游戏变了，他昔日的老师相对于他都只不过是笨蛋而已。像农民、艺人或者海员等等需要的那样对事情作出的实践判断，与关于人们相互对待所遵循的技巧所作出的判断很不相同。后者不仅仅是知性，而且毋宁说是狡狴，而这种备受赞誉的能力可爱的缺乏就叫做**淳朴**。如果淳朴的原因应当在判断力的不足中寻找，那么，这样一个人就叫做**蠢材、笨伯**等等。既然阴谋和错误的技巧在市民社会中逐渐地成为习惯的准则，使人的行动的游戏错综复杂，那么毫不奇怪，一个通常明智并且正直的人要么觉得所有这些诡诈太卑鄙了而不屑采用，要么不可能使自己清白友善的心灵激动，去对人的本性得出一个如此可恶的概念，从而在骗子们中间必定处处落入圈套，给他们提供诸多笑料，以至到最后，一个好人这一表述不再以一种婉转的方式、而是径直地意味着一个傻瓜，有时甚至意味着一个H——^①；因为在行骗的语言中，除了把别的所有人都视为无非与自己相同、即视为骗子的人之外，没有一个人是一个明智的人。

[261]

① 原文如此，译者注。

人的本性的动力，如果它们具有诸多强度的话，就叫做热情，它们是意志的推动力；知性只是致力于既从预设的目的出发对所有爱好得到满足的全部结果作出总的估测，也为这一目的寻找手段。如果某种热情特别强有力，那么，知性能力就很少能帮助克制它了；因为着了魔的人虽然清楚地看到反对自己的至宠爱好的理由，但却感到自己没有能力给予它们积极的强调。如果这一爱好自身是善的，如果人除此之外是理性的，只不过占优势的偏好遮蔽了就糟糕的后果而言的展望而已，那么，这种理性被束缚的状态就叫做**痴迷**。一个**痴人**可以具有很多知性，甚至在对他痴迷于其中的那些行动的判断中，他也必然具有相当多的知性和一颗善良的心，使他有资格获得对他超出常规的行为的这种婉转的称谓。**痴人**也许能够充当他人一个杰出的建议者，尽管他的建议在他自己那里不起作用。他只是由于伤害或者由于年龄而惊醒，但这常常只是排除了一种痴迷，以便为另一种痴迷让出地盘。迷恋的热情或者高度的求名欲历来就曾使许多理性的人们成为痴人。一位姑娘逼迫可怕的**阿尔基德**拔掉裙子上的线头，而雅典无所事事的公民们则凭借其荒唐可笑的颂词把**亚历山大**派遣到了世界的尽头。还有一些爱好，较少具有激烈性和普遍性，但尽管如此却照样产生痴迷：建筑狂、画迷、书痴。失去节制的人离开了他的自然位置，被一切所吸引，为一切而滞留。与**痴人**相对立的是**聪颖**的人；但是，谁没有痴迷，他就是一个智者。这种智者可能要到月球上去寻找；也许在那里人们没有热情，拥有多得无限的理性。麻木不仁的人由于其蠢笨而不会痴迷，但在常人看来他却有一副智者的面孔。**皮浪**在风暴之中的一条船上看到，当每一个人都恐惧地忙得不亦乐乎时，一头猪却安静地在槽中吃食；他在引证这件事时说：“一个智者的宁静就是这样”。麻木不仁的人就是**皮浪**的智者。

[262]

如果居支配地位的热情自身是可恨的，同时又蠢傻得足以把与这种热情的自然意图恰恰截然相反的东西看做是它的满足，那么，这种理性颠倒的状态就是愚蠢。痴人非常清楚地理解自己的热情的真正意图，尽管他赋予这种热情以一种能够束缚理性的力量。但愚人却由此而同时变得如此愚笨，以至他在实际上被剥夺了所欲求的东西时，也只是相信已经拥有了它。皮浪非常清楚地知道，勇敢和力量会获得普遍的惊赞；他完全正确地遵循求名欲的推动，不折不扣地是基内亚斯把他看成的那种人，即痴人。但是，尼禄为了获得诗人奖而朗诵了一出戏剧中的蹩脚诗句，从而受到公众的嘲笑，他在自己生命的终点说：quantus artifex morior [我，一个多么伟大的艺术家，就要死了]！我在罗马的这位可怕的、被乱刀分尸的统治者身上所看到的无非是一个愚人。我认为，一切愚蠢本来都是嫁接在两种热情之上的，即傲慢和贪婪。两种爱好都是不义的，因而都受到仇视，二者就其本性而言都是蠢傻的，并且自己摧毁着自己的目的。傲慢的人通过对他人的一种明显的轻视而表现出对优越于他人的一种毫不掩饰的自负。再清楚不过的是，对其他人的轻视激起了这些人自己相对于自负者的虚荣心，而当他被喝倒彩的时候，他却相信是受到了尊敬。贪婪的人按照他自己的看法需要许多东西，而且绝不能短缺他的财产的一分一毫；然而，当他凭借吝啬来占有它们时，他实际上是短缺他的所有财产。根据是傻里傻气的反复无常还是死板生硬的愚蠢占据着那空洞的大脑，傲慢的遮蔽有时造成犯傻的愚人，有时造成目空一切的愚人。吝啬的贪心自古以来给许多可笑的故事提供了契机，这些故事很难被想象得比它们实际所发生的更为奇特。痴人不智，而愚人则不明。痴人所招致的嘲笑是诙谐的、关爱的，愚人则挣来萨蒂尔最尖锐的鞭挞，尽管如此，但他却感觉不到这种鞭挞。人们不可以对一个痴人能够再次变得聪颖完全

[263]

绝望，但谁要是想让一个愚人聪明起来，则是白费力气。原因在于，就前者而言是一种真正的、自然的爱好在支配，它充其量只是束缚了理性，但就后者而言，则是一种犯傻的幻觉在支配，它颠倒了理性的基本原则。我且让别人去澄清，人们是否确实有理由对霍尔贝格那奇特的预言感到忧虑，即愚人的逐日增长令人担心、使人害怕，他们也许还会在大脑中想着要建立第五个君主政体。但是假定他们也在暗中策划此事，则尽管如此，他们也不必如此卖力；因为一个人完全可以对另一个人附耳说邻国宫廷一位著名的爱讲笑话的人说过的话；当此人身着小丑的服装纵马穿过一个波兰城市时，对追着他跑的大学生们喊道：“先生们，勤奋努力吧，要学习一些东西，因为如果我们人太多，我们就再也不会都有面包了”。

〔264〕

我从被蔑视、受嘲弄的大脑残疾过渡到人们通常带着同情而看待的大脑残疾，从不会否定自由的市民社会的大脑残疾过渡到当局的未雨绸缪所关心、为此发布命令的大脑残疾。我把这些疾病一分为二，分为无能的疾病和颠倒的疾病。前者归在愚傻的普遍称谓之下，后者归在心灵错乱的名称之下。愚傻的人处在记忆力、理性、通常甚至还有感性感受的严重无能之中。这一疾病在大多数情况下是无法治愈的，因为如果消除受干扰的大脑的紊乱尚且是困难的，那么将新的生命注入已死亡的器官，就几乎是不可能的。这种使不幸的人永远不能从孩童水平走出的弱点的种种表现太为人所熟知了，以至用不着在这里多加逗留。

大脑紊乱的残疾可以像由此受到侵袭的心灵能力一样分成许多不同的主要类别。我以为可以把它们统统归属在以下三个类别：首先是在迷乱中经验概念的颠倒，其次是起初就这种经验而言在妄想中判断力陷入紊乱，最后是在狂想中就普遍的判断而言理性变得颠倒。我觉得，患病的大脑的其他现象要么可

以看做是上述意外状况的不同程度，要么可以看做是这些疾病彼此之间不幸的结合，最后，要么看做是这些疾病在强有力的热情上的嫁接，并且被归属于上述级别。

就第一种疾病即迷乱而言，我以如下方式来解释它的表现。每一个人的灵魂，甚至在最健康的状态中，都在不停地描画着并不在眼前的事物的各种各样的图像，或者凭借创造性的构思能力一并带入感觉之中的这种或者那种幻想的特征给眼前事物的表象补足一些不完善的相似性。人们根本没有理由去相信，在这方面我们的精神在清醒状态中与在睡眠中遵循的是不同的规律，毋宁说可以猜测，只是生动的感性印象在第一种场合里遮蔽了幻想较为微弱的图像，使其不可认识，而在睡眠中所有外部印象通向灵魂的通道都被封闭，幻想的图像却是最强罢了。因此毫不奇怪，只要梦境还在持续，它们就被视为现实事物的真实经验。因为既然它们在这种情况下是灵魂中最强有力的表象，它们在这种状态里也恰恰就是在清醒时感觉所是的东西。如今人们假定，某些幻想，无论出自什么原因，仿佛伤害了大脑的这一或者那一器官，以至于对它们的印象和一种感性感觉能造成的印象同样深刻、同时也同样正确，那么，这种幻觉将在清醒时虽然有好的健康理性，也仍被视为一种现实的经验。原因在于，用理性根据与一种感觉或者在强度上可以与感觉媲美的表象对立，是徒劳的，因为对于现实的事物来说，感官比一种理性推理提供了大得多的说服力；至少，受这些幻想所蛊惑的人决不会被理性推理召回，怀疑其自以为的感的现实性。人们还发现：在其他场合表现出足够成熟的理性的人们，尽管如此却固执地坚持全神贯注地盯住谁知道什么样的鬼怪形象和假面脸谱，而这些东西也非常精致，足以把他们想象出来的经验与某个精细的理性部分联系起来。按照错乱者的这种特性，他无须病情严重到一种特别明显的程度，就会在

[265]

清醒时习惯于把某些事物想象为清晰地感受到的，而尽管如此这些事物却没有任何东西在眼前；这种特性就叫做迷乱。因此，迷乱者也就是白日做梦者。如果他的感官通常的幻觉只有一部分是幻想，绝大部分是现实的感觉，那么，在更高的程度上达到这样的迷乱的人，就是一个空想症患者。如果我们在清醒后，懒洋洋安静地心不在焉地躺着，那么，我们的想象就把例如床前帘子的不规则图案或者近处墙上的某些污斑表现成为人的形象，而且具有一种虚假的、以一种并不令人讨厌的方式使我们得到消遣的精确性，但我们只要愿意，瞬间就可以把他们驱散。在这种情况下，我们只是在部分地作梦，并把幻想置于我们的控制之内。如果在更高的程度上发生某种与此类似的事情，清醒者的注意力却未能在骗人的想象中把幻觉分离开来，那么，这种迷乱就使人猜想到一位空想症患者了。此外，在感觉中的这种自欺欺人非常普遍，只要它还是一般的，它就会在这样一种称谓之下受到宽恕，尽管要是再加上一种热情，这种心灵的弱点就会转化为一种现实的空想症。通常，人们通过一种习以为常的迷惑看到的不是曾经在此的东西，而是他们的爱好给他们描画的东西，标本搜集者在佛罗伦萨人之石中看到的城市，虔诚者在有花斑的大理石中看到的是耶稣受难故事，那位女士用望远镜在月球上看到两个情人的阴影，而她的

[266] 教士看到的却是两个教堂的尖塔。恐怖使北极光的光线变成了标枪和利剑，在晨昏的朦胧中使路标变成了一个巨魔。

空想的心灵状况，在任何地方都不比在疑心症中更普遍。这种疾病所编造出来的幻想，本来骗的并不是外感官，而是只给疑心症患者一种对他自己的状态——或者是身体的状态或者是灵魂的状态——的感觉的幻觉而已，这感觉在绝大多数情况下是一个空洞的怪念头。疑心症患者有一种病痛，无论它的主要病灶在什么位置，它都极可能不停地在身体各个部分的神经

组织漫游。但是，它主要是在灵魂的驻地周围布上一种忧郁的云雾，以至病人在自己身上感受到几乎所有哪怕是他仅仅听说过的疾病的幻觉。因此，他更喜欢诉说的是他的不适，他爱读的是医学书籍，他到处发现的都是他自己的意外情况，在社交中他也会不知不觉地感到一种好情绪，在这种情况下他笑声频频、胃口上佳，通常看起来有一个健康人的外貌。至于他内在的空想症，他头脑中的诸般图像常常获得一种令他难受的强度和持久性。如果大脑中有一个对他来说可笑的形象（尽管他自己仅仅把这一形象认做是一个空想的形象），如果这一怪念头诱使他在别人在场时不得体地哈哈大笑，他却不说出笑的原因，或者如果种种不光明正大的想法在他心中激起一种强烈的冲动，要去做某种连他自己也担心发生的恶事，尽管如此他事实上决不会去做的，在这种情况下，他的状况就与一个迷乱者的状况有许多类似之处，但还不必着急。疾病尚未根深蒂固，就与心灵相关而言，通常要么自动地、要么借助于一些药剂就会好转。同样的表象根据人们不同的心灵状态以截然不同的程度作用于感觉。因此，有一种空想症，它之所以被归之于某人，纯粹是因为他被某些对象所触及时，情感的程度对于一个健康头脑的自制而言被判定为超出常规。在此基础上，**忧郁症患者**是一个生活灾病方面的空想者。**爱**具有极多空想的陶醉，而古代国家的精妙绝招就在于让公民们对于感受公共福利来说成为空想者。谁比其他人按照自己平淡的、经常是不高尚的情感所能够想象的更多地被一种道德感觉就像被一个基本原则所激动，在其他人的表象中他就是一个空想者。我把**亚里斯蒂德**置于放高利贷者中间，把**爱比克泰德**置于廷臣们中间，把**让·雅克·卢梭**置于索邦大学的博士们中间。我觉得，我听到了哄堂大笑，上百种声音在高叫：**真是些空想者！**空想在自身为善的道德感觉中的这种可以有两种解释的外貌就是**激情**，没有激

[267]

情，就决不会有某种伟大的东西在世界上得以实现。偏激者（见异象者、狂热者）则完全是另外一种性质。这种人本来就是为一种自以为直接的灵感和一种与天界力量很大的亲密性而迷乱的人。人的本性再也没有更危险的幻觉了。如果它的发作是新近的，如果受骗的人有才能并且大群的人作好了准备，在这种情况下，有时就连国家也忍耐各种迷狂。狂热把神情激动者引导向极端，把穆罕默德引导向王冠，把莱顿的约翰引导向断头台。我还可以就大脑的迷乱涉及经验概念而言，在某种程度上把错乱的回忆能力归于它。因为错乱的回忆能力借助于对一种谁知道什么样的从前状态的空想表象来欺骗由此受到侵袭的病人，而这种状态实际上从来也没有存在过。谈论他自称过去拥有过的财富、或者谈论他曾经拥有过的王国并就自己现在的状态而言不知不觉地欺骗自己的人，就是一个回忆方面的迷乱者。年迈的碎嘴子坚定地相信，在他年轻的时候世界要有序得多，人们也更善良，他就是一个回忆方面的空想者。

迄今为止，在错乱的大脑中知性力量原本未受到侵袭，至少它并不必然受到侵袭；因为错误原本只存在于概念中，而倘若人们假定被颠倒的感觉是真实的，那么，判断自身也可能是完全正确的，甚至是非同寻常地理性的。与此相反，一种知性的错乱在于：人们从也许正确的经验出发作出完全颠倒的判断，具有这种疾病的就是第一种程度的妄想，它在从经验得出的最切近的判断中与通常的知性规则相悖地行动。妄想者与任何健康人一样正确地看着和回忆着各种对象，只是他一般来说通过一种荒唐的妄想来解释其他人针对自己的行为，并相信从中可以看出谁知道什么样的、那些人从未产生过的意图。如果人们听信他，那就应当相信，整个城市都在对付他。彼此讨价还价的商人们瞧看了他，是在策划谋害他，守夜人是在戏弄他，简而言之，他看到的无非是一种针对自己的普遍阴谋。就

〔268〕

其不幸的、忧伤的猜测而言，**忧郁症患者**是一个意志消沉的人。但是，也有各种各样令人轻松愉快的妄想，恋爱的热情就以某些类似于妄想的奇特解释迎合自己或者折磨自己。一个傲慢的人在某种程度上是一个妄想者，他从嘲讽地看待他的其他人的行为中推论出，这些人对他感到惊赞。就错乱的大脑的高等认识能力而言的第二种程度，原本就是紊乱的理性，它在对普遍概念作出的自负而又更为精致的判断中以一种荒唐的方式使自己误入歧途，可以被称之为**狂想**。在这种错乱的较高程度上，各种各样狂妄的、过分讲究的见识在狂热的大脑中成群结队地游荡：发明了大海的经度，对预言的诠释，谁知道是一锅什么样的糊涂念头的大杂烩。如果不幸的人在这里同时忽略了经验判断，那么他就叫做**癫狂**的。但是，如果他以许多正确的经验判断作为基础，只不过他的感受为他的妄想向他呈现的大量新颖结果所如此陶醉，以至他不再注意结合的正确性，这样，就迟缓的理性不再能够陪伴亢奋的妄想而言，由此就经常产生出一种非常模糊的妄想现象，它甚至能够与一种**天才**共存。使大脑对外部感受没有感觉的错乱状态就是**失觉**：如果其中占统治地位的是愤怒，这种失觉就叫做**狂怒**。绝望是一个无望的人暂时的失觉。一个错乱者的怒火汹汹则叫做**躁狂症**。如果躁狂症者是失觉的，那他就是**疯狂的**。

[269]

处在自然状态之中的人很少会患痴迷，很难会患愚蠢。他的需求在任何时候都把他保持在经验附近，给他的健康知性一种如此轻而易举的任务，以至他几乎不会发现，为了自己的活动他居然需要知性。惰性给予他那原始而又平凡的欲求一种节制，这种节制给他所使用的判断力留下了足够的力量，来为了他的最大利益而支配他的欲求。由于他不顾他人的判断既不沾沾自喜也不自高自大，他到哪里去取得愚蠢所需要的原材料呢？由于他对未被享用的财产根本没有概念，所以他就被免除

了吝啬的占有欲的蠢事，而由于在他的大脑中一些妄想决找不到入口，所以他就很好地避免了所有的癫狂。同样，心灵的错乱在这种淳朴的水平上也是非常罕见的。如果野蛮人的大脑遭到一些撞击，那么，我不知道在什么地方就会产生空想，来排斥独自不间断地让他处理的正常感受。由于他从来没有理由在自己的判断中胆大妄为，什么样的妄想能够侵袭他呢？但是，狂想无疑是完全超越了他的能力的。如果他大脑有病，那么，他将要么是愚蠢的，要么是疯狂的，而且就连这也是鲜有发生的，原因在于，由于他是自由的并且是运动的，所以他绝大多数情况下是健康的。在市民状态中，原本就存在着所有这些残疾的发酵剂，即便它们不产生这些残疾，也仍然有助于维持和扩充这些残疾。如果知性足以应付生活的必要性和淳朴的享乐，那么，它就是一种**健康的知性**，但是，就它是为矫揉造作的奢靡——无论是在享受中还是在科学中——所要求的而言，它就是**精细的知性**。因此，公民的健康的知性对于自然人来说已经是一种很精细的知性了，而在某些水平上以一种精细的知性为前提条件的概念，也不再适合于那些至少在认识上更接近于大自然的淳朴的人们，并且在这些人转向它们的时候就使它们成为愚人。修道院长**特拉松**在某个地方把心灵错乱的人们区分为从错误的表象出发正确地进行推理的人和从正确的表象出发以颠倒的方式进行推理的人。这一划分与上述命题是完全一致的。就第一类心灵错乱的人即空想者或者迷乱者而言，有毛病的原本不是知性，而仅仅是在灵魂中唤醒判断力在事后用来进行比较的那些概念的能力。对这些病人来说，人们完全可以用理性判断来对抗，尽管不能治愈、至少可以缓解他们的疾病。但是，由于就第二类心灵错乱者即妄想者和狂想者而言，是知性自身受到侵袭，所以，与他们进行理性推理，就不仅仅是愚笨的（因为他们如果能够领会这些理性根据，就不会是妄

想的了)，而且是非常有害的。因为人们只有通过揭示荒唐才能给他们颠倒了的大脑以新的材料；矛盾并不使他们改正，而是使他们激怒；在与他们打交道时，采取一种冷漠而又善意的举止方式，就好像根本没有发现他们的知性有某种缺陷似的，这是绝对必要的。

就像人们把意志的疾病称之为**心灵的疾病**一样，我把认识能力的残疾称之为**大脑的疾病**。我也仅仅留意它们在心灵中的表现，并不想探查它们的根源；这根源本来在身体中，而且就像那家以《医生》为名而众所周知的受欢迎的周刊在第150、151、152期大有可能地阐述的那样，它们的主要病灶可能不是在大脑，而是在消化系统。我甚至不能以任何方式说服自己：心灵的错乱像人们通常所相信的那样，产生自傲慢、爱，产生自过于强烈的思虑和对灵魂力量的谁知道什么样的滥用。这种从病人的不幸出发对他制造一种嘲笑性指责的理由的判断，是非常冷酷无情的，而且是由一种使人们通常倒因为果的常见错误引起的。只要人们稍稍留意实例，就会发现，首先是身体出毛病，在疾病的萌芽不知不觉地生长的开始，被感觉到一种可以有两种解释的颠倒，它还不致引起心灵错乱的猜测，表现为一种奇特的爱情怪念头或者一种自高自大的举止，或者表现为毫无结果的情绪低沉的冥思。随着时间的流逝，疾病发作了，诱使人把它的根据设定在心灵紧邻的先行状态。但是，与其说某人由于如此傲慢而是错乱了，倒不如说他由于错乱了而如此傲慢。这种不幸的疾病只要不是遗传的，就还可以期望幸运地痊愈，而人们在这里主要应当求助的就是医生。然而，为了表示尊敬，我也不愿意排除能够安排心灵饮食的哲学家；条件只是，他像对自己绝大多数其他活动一样也不为此索取报酬。为了感谢，在哲学家试验愚蠢的有时伟大、但却总是无效的疗法时，医生也不会拒绝给哲学家以支援。例如在一个博

[271]

的吵闹狂的躁狂症中，他会考虑，强化进行的心灵净化手段是否会对此有些效用。因为既然按照斯维夫特的观察，单单一首蹩脚诗就是大脑的一种净化，为了减轻生病诗人的痛苦借助这诗抽出许多湿气，那么，为什么一部粗劣的苦思冥想的著作不也是诸如此类的东西呢？但在这一场合值得推荐的是，给大自然指出另一条净化的道路，以便彻底地、悄悄地清除疾病，以免因此使公共事业感到不安。

1764 年

关于
西尔伯施拉格
《1762 年 7 月 23 日出现的火流星的理论》
一书述评

伊曼努尔·康德

李秋零 译

[272c] 马格德堡、施滕达耳与莱比锡

海赫特尔和孔潘出版了《1762年7月23日出现的火流星的理论》，马格德堡圣灵教会牧师和柏林普鲁士王家科学院院士约翰·艾萨亚斯·西尔伯施拉格著，铜版，1764年，四开本135页。这颗巨大的火流星几乎照亮了德国的1/4，其光芒远远超过了满月的月光，在它以明显一个流星的大小最初被发现的时候，按照我们博学的作者的观察，至少高于地面19德里。这颗壮观的陨星以一发炮弹的飞行也无法与之媲美的速度，在大约两分钟里划过从莱比锡附近的罗克镇上方的垂直点到波茨坦和法尔肯雷附近几乎水平80 000寻的空间，在降落15德里之后于4德里的高度上轰然爆裂，稍后听到的爆炸声超过了雷声。这颗火流星的大小与所有这些现象相吻合，据我们的作者的几何学测定直径至少为3 036巴黎尺，也就是说，大于1/8德里。每一个能够有一些高贵感受的世界观察者都必定感谢这位博学且可敬的作者，他想通过自己对我们还很少为人所知的大气圈的探究和考察使人们记住这一壮丽的景观（像偶尔的巨人一般辉煌和可怕，但也同样快地被虚无的辽阔深渊所吞没）。但是，自然研究者将在我们目光敏锐的作者的杰出考察和说明中发现各种各样的动因来讲授新的课程并扩展自己的自然认识。这部著作由两篇组成，第一篇讨论蒸气圈，第二篇讨论流星，并附有一个收到各种消息和各种感觉的附录。由于博学的牧师先生在通常的大气圈理论中得不到满足，所以他谈到自己在这方面的思想，认为自己有必要作出一种自然研究者们不习惯的飞跃，一直上升到形而上学的高度。他试图借助看起来非

常重要、但却未充分展开的理由来说明：有形实体在空间中的在场原本是一个拥有动力学圆周和圆心的作用域。从这些域和在这些域中起作用的各种力的不同出发，根据各种实体的差别，他得出了空气和以太的张力、凝聚、震动，响动、声音、光线、颜色和热，此外还有物质的吸引。所有这一切在第一篇第一章中都被运用于大气及其变化。在第二章中，气海被视为一个蒸气圈，除了关于蒸气、雾、云和雨的各种可观的说明之外，还谈到气层的一种新划分。第一个气层是尘埃气层。在它之上是水雾气层，已经更高得多。然后是黏性气层和发磷光的气层，它包括油性的、树脂性的和橡胶性的部分，是流星、火流星和飞龙的作坊。最后是精神性的气层，它一直延伸到大气圈的边缘。在那里产生出幅员辽阔的大气火，例如北极光。人们到处都遇到新颖且很有可能的猜测，很值得把它们与已知的或者还会观察到的现象反复进行比较。第二篇以三章的篇幅讨论这颗陨星的轨道、产生和益处。三个铜版印张说明了理论、形态和这个火团所取的路径。可敬的牧师先生值得称赞的对富含奇迹的大自然的留意，给使自己适宜于担任神职的年轻大学生们一个暗示，让他们及时地学会阅读在他们眼前展开的造化大书，并且也能够有助于他人理解其中所包含的秘密。在此地以及埃尔宾和米陶的康特尔书店定价 3 弗罗林。

1764 年

关于
自然神学与道德
的
原则之明晰性的研究

伊曼努尔·康德

回答
柏林王家科学院
1763 年度
提出的问题

对于聪慧的灵魂来说，这少许迹象已经够用，
凭借它们，你自己就能够洞悉其他的东西。

李秋零 译

引 言

[275]

摆在面前的问题具有这样的性质：如果它得到恰如其分的解决，那么，更高的哲学就必然由此获得一种明确的形象。如果达到这种知识的最大可能的确定性所遵循的方法已经确定，如果这一信念的本性已被清楚地认识到，那么，就必然不是各种意见和学术宗派永恒的变幻无常，而是对学术风格的一种不可改变的规定，来把思维着的大脑统一到同样的努力上，就像在自然科学中，牛顿的方法把物理学假设的无拘无束改变成为一种遵照经验和几何学的可靠程序一样。但是，这篇应当为形而上学指出其真正的确定性程度以及达到这种程度的道路的文章，自身应当采取哪一种学术风格呢？如果这一报告又是形而上学，那么，它的判断就和迄今还在由此期望获得一些持久性和稳定性的科学一样是不可靠的，所有的一切就都落空了。因此，我将以可靠的经验命题和由此得出的直接结论作为我的文章的全部内容。我将既不信赖哲学家们的学说，正是它们的不可靠才为提出当前的课题造成了机会；也不信赖如此经常欺骗人的定义。我所使用的方法将是简单明了而又小心谨慎的。至于一些还可能被人们认做不可靠的东西，它们将只会被用来进行说明，而不会被用来进行证明。

〔276〕

考察一

在数学认识中和在哲学认识中
达到确定性的方式的一般比较第一节 数学以综合的方式、而哲学则以
分析的方式达到其全部定义

人们可以沿着两条道路达到任何一个普遍概念，或者是通过概念的任意结合，或者是通过对借助解析而变得明晰起来的那种认识的抽象。除了以第一种方式外，数学从未以其他的方式来构造定义。例如，人们可以任意设想围成一个平面的四条直线，使相对的两条边不平行，称它为不规则四边形。我所解释的概念并不是在定义之前就给定的，相反，它最初是借助定义才产生的。若不然，一个圆锥就可以意味着随便任何东西；在数学中，它产生自绕一条边旋转的直角三角形的任意表象。在这里，以及在所有其他例子中，解释明显地都是借助于综合产生的。

〔277〕

世俗智慧的定义则完全是另外一回事。在这里，关于一个事物的概念是已经给定的，但却是模糊不清的，或者是不够明确的。我必须对它进行解析，把分离开来的各种标志与给定的概念一起在各种各样的场合里进行比较，使这一抽象的思想变得详尽和明确起来。例如，每一个人都有一个关于时间的概念，这个概念应该得到解释。我必须在各种各样的关系中考察这一观念，以便通过解析发现它的种种标志，必须把各种不同的抽象标志联结起来，无论它们是给出一个充

足的概念并且彼此结合在一起，还是一个标志并非作为部分把另一个标志包含在自身之内。如果我要在此试图以综合的方式得出一个时间定义，那么，倘若这个概念恰好就是充分表达了给予我们的理念的那个概念，结果该会是怎样一种幸运的巧合啊！

不过，人们会说，哲学家有时也以综合的方式作出解释，数学家也以分析的方式作出解释，例如，当哲学家以任意的方式设想一个具有理性能力的实体并称之为精神的时候。但我的回答是：对一个词义的诸如此类的规定绝对不是哲学的定义，相反，如果它们也可以叫做解释，那也只不过是语法上的解释罢了。因为为了说出我想赋予一个任意的概念一个什么样的名字，根本用不着哲学。莱布尼茨设想了一种除了模糊的表象之外一无所有的简单实体，并且称之为沉睡的单子。他在这里并没有解释这种单子，而是设想它。因为单子的概念并不是给予他的，而是由他创造的。相比之下，数学家有时也以分析的方式作出解释，我承认这一点，但这在任何时候都是一种错误。沃尔夫就是这样以哲学的眼光衡量几何学中的相似性的，为的是也把几何学中出现的相似性归摄在相似性的一般概念之下。但是他始终未能成功。因为当我设想周边的直线围成的角彼此相等、其包含的各边比例相同的图形时，这永远都可以被看做是图形相似性的定义。对于几何学家来说，问题根本不在于相似性自身的一般定义。当几何学家偶尔由于一种被错误理解的职责而作出这样的分析性解释时，事实上在他那里却没有从中推论出任何东西，或者他的下一步推论也构成了数学的定义。对于数学来说，这是一种幸运。若不然，这门科学就会和世俗智慧一样陷入不幸的争吵。

数学家所涉及的是常常还可以进行哲学解释的概念，例如空间概念。不过，他根据自己清晰的和一般的表象而认为这样

[278] 一种概念是**给定的**。有时，哲学解释是从其他科学出发被给予他的，尤其是在应用数学中，例如对流体的解释。不过这样一来，诸如此类的定义就不是在数学中产生的，而只是在数学中使用的。对给定的含糊不清的概念进行解析，使它们变得详尽和明确起来，这是世俗智慧的事情。而数学的事情则是把量的各种给定的清晰可靠的概念联结起来并加以比较，以便看一看可以从其中推论出什么。

第二节 数学在其解析、证明和推论中借助 具体的符号考察一般，而世俗智慧 则借助抽象的符号考察一般

由于我们在此仅仅把我们的命题当做从经验得出的直接结论，因此，鉴于眼下这个命题，我首先诉诸算术，不仅是关于不定量的一般算术，而且是关于数字的算术。在后者中，量的比例被规定为单位。在这两种算术中，首先是事物的符号以对事物的增加或减少、事物的比例等等的特别表示取代了事物自身，然后用符号按照简易可靠的规则通过移位、联结或者扣除以及一些变化来进行演算，以至于被表示的事物自身在此完全被从思想中排除，直到最后在结束时，符号化的结论的含义才被破译出来。**其次**，在几何学中，例如为了认识到所有圆的性质，人们就画出一个圆。在这个圆中，人们不是画出所有可能在这个圆内相交的直线，而是只画出两条。人们证明出这两条直线的比例，并就这两条直线来具体地考察在所有圆中相交的直线之比例的一般规则。

如果把世俗智慧的方法与此进行比较，那么，世俗智慧的方法就是与此迥然不同的。哲学考察的符号无非就是语词。它们既不能在其复合中表示构成语词所指示的整个理念的分概

念，也不能在其联结中表示哲学思想的比例。因此，人们在以这类知识进行的任何反思中，都必须清晰地想到事物本身，并且被迫抽象地想象一般，而不能使用这种重要的简化，让对个别符号的研究取代对事物自身的一般概念的研究。例如，如果几何学家想阐明空间是无限可分的，他就在两条平行线之间画一条垂直线，并从这两条平行线的某一条的一个点上引出其他与这两条平行线相交的直线。借助这一符号，他就确凿无疑地认识到，这种分割必然是没有止境的。与此相反，如果哲学家想阐明每一个物体都是由一些简单的实体构成的，那么，他将首先使自己确信，每一个物体在根本上都是由一些实体构成的一个整体；对这些实体来说，复合只是一个偶然的状态，没有这一状态它们照样能够存在；因而一个物体中的任何复合都可以在思想中被取消，但构成该物体的那些实体依然存在；由于当所有的复合都完全被取消时，一个复合体还剩下的东西是简单的，所以，物体必然是由一些简单的实体构成的。在这里，无论是图形还是可见的符号，还是它们的比例，都不能表达思想，也没有任何按照规则进行的符号移位能够取代抽象的考察，使人们在这一过程中用符号的更为清晰、更为简易的表象取代事物自身的表象，相反，人们必须抽象地思考一般。

**第三节 在数学中，只有少数无法分解的概念
和无法证明的命题；而在哲学中，
这样的东西却是数不胜数**

量本身、单位、集合、空间等概念至少在数学中是无法分解的，也就是说，它们的分解和解释根本不是这门科学的事情。我清楚地知道，有些几何学家想混淆各门科学的界限，偶

〔280〕

尔在量的学说中进行哲学思维，因此，他们还试图解释诸如此类的概念，尽管定义在这种场合根本没有数学的结果。但毋庸置疑，任何一个概念，如果它无论通常能否得到解释，在这门科学中至少不需要解释，则就一个学科来说都是无法分解的。而且我曾经说过，在数学中只有少数这样的概念。但是，我还要进一步断言，本来，即在通过解析这些概念来对它们作出的解释属于数学知识的意义上，它们根本就不能在数学中出现，即使对它们的解释通常是可能的。因为数学绝不是通过解析来解释一个给定的概念，而是通过任意的结合来解释一个客体，该客体的思想同样是由此才成为可能的。

如果把世俗智慧与此进行比较，将会发现这里有什么样的区别？在哲学的所有学科中，尤其是在形而上学中，任何一种能够进行的解析也都是必要的，因为无论是认识的明晰性还是可靠结论的可能性都取决于此。然而，人们马上就会事先觉察到，在解析中不可避免地要遇到一些本来就无法分解或者对我们来说无法分解的概念；而由于关于如此巨大的杂多性的一般认识不可能由少数基本概念复合而成，这样的无法分解的概念竟是异乎寻常地多。因此，许多概念几乎根本不能被分解，例如一个**表象**的概念、**并列存在**或者**相继存在**；而另外一些概念只能部分地被分解，例如关于空间、时间的概念，关于人的灵魂的各种各样**情感**，**崇高**、**美**、**厌恶**等等情感的概念；没有对这些情感的概念的精确认识和分解，就不能充分地认识我们的本性的动机；尽管如此，一个精细的有心人还是觉察到，解析是远远不够的。我承认，关于**快乐**和**不快**、**渴望**和**憎恶**以及无数诸如此类的东西的解释，绝不是借助充分的分解所提供的，对于这种不可分解性，我并不感到惊奇。因为鉴于概念的品种如此众多，必须以各种不同的基本概念为基础。一些人所犯的**错误**，即把所有诸如此类

的知识都当做可以全部分解为少数几个简单概念的知识，他们与古代的自然学者所犯的错误的相似，后者认为自然界的所有物质都是由所谓的四元素构成的，这样的思想已经被更精确的考察所扬弃。

此外在数学中，只有少数几个无法证明的命题作为基础，〔281〕即使它们在其他地方是可以得到证明的，但在这门科学中是被视为直接确定无疑的。例如：**整体等于所有部分之和；两点间只能有一条直线**，等等。数学家习惯于把诸如此类的原则置于其各个学科的开端，以便人们可以觉察到，除了如此显而易见的命题之外，其他任何命题都不被径直当做真的而成为前提，其余所有的一切都是严格地被证明的。

如果把世俗智慧，尤其是形而上学与此进行比较，那么，我真想列出一个无法证明的命题表。它们在这些科学中都凭借其全部延伸而构成了基础。这无疑是一个庞大的计划；不过，搜寻这些无法证明的基本真理是更高的哲学最重要的任务，只要这样一种认识还在扩展，这些发现就决不会终止。因为无论是什么样的客体，知性在它身上首先并且直接觉察到的那些标志，也就是同样多的无法证明的命题的素材。这些命题也构成了从中可以发现定义的基础。在打算解释什么是空间之前，我清楚地认识到，由于这个概念对我来说是给定的，必须首先通过解析搜寻出首先并且直接在其中被想到的那些标志。接着我觉察到，这中间有许多东西是彼此外在的，这种杂多并不是实体，因为我想认识的并不是空间中的事物，而是空间本身，空间只能有三个维度，等等。诸如此类的命题可以通过为直观地认识它们而对它们进行的具体考察来阐明，然而它们决不能被证明。其原因在于，既然它们构成了当我开始思考我的客体时所仅能有的最初的和最简单的思想，证明又能从何处着手呢？在数学中，定义是我关于被解释的客体所能有的最初的思想，

〔282〕

这是因为我的客体概念只是通过解释才产生的。在此，把它们看做是可以证明的，则完全是无稽之谈。在世俗智慧中，我要解释的事物的概念对我来说是给定的，在这个概念中直接并且首先被觉察的东西必然被用做无法证明的基本判断。因为在我还没有事物的完整清晰的概念，而是首先寻找它的时候，它也就根本不可能从这个概念出发得到证明，使它事实上被用来由此产生这种清晰的认识和定义。所以我必须在所有的哲学解释之前拥有最初的基本判断，在此只会出现这样一种错误，即我把还是一种派生的东西看做是一个原初的标志。在下面的考察中，将会出现消除这种疑问的事物。

第四节 数学的客体是简易的、单纯的，而哲学的客体却是困难的、复杂的

由于量构成了数学的对象，并且在考察量时只注意某种东西被设定多少次，所以显而易见的是，这种知识必然是建立在量的一般学说的少数非常清楚明白的基本学说之上的（这本来就是一般的算术）。人们在此还可以看到，量的增加和减少、量在方根学说中分解成相同的元素，这都产生自少数简单的基本概念。关于空间的少数几个基本概念促成了量的这种一般认识在几何学中的运用。例如，人们可以把一个在自身中包含着异常大的量的算术对象的易把握性与一个人们只能尝试取得少许认识的哲学理念的难理解性加以对照，以便使自己相信这一点。百亿亿与单一的比例已被清晰地理解，但哲学至今尚不能由其单一，即由其简单的、众所周知的概念出发来使自由概念变得可以理解。这也就是说，构成哲学真正客体的质的种类多至无限，区分它们要大费手脚。同样，通过解析来分解复杂的知识也比通过综合联结给定的简单知识并如此得出结论要远为

困难。我知道，有许多人认为世俗智慧与高等数学相比是很容易的。然而，这些人把所有在使用这一标题的书中所记载的东西都称之为世俗智慧。区别是通过结果彰显出来的。哲学认识大部分都命中注定是意见，就像其光芒瞬间即逝的流星一样。它们消失不见了，但数学却长存不衰。形而上学无疑是人类所有知识中最困难的一种，然而还从未有一种写出来的形而上学。科学院的选题表明，还是有理由探索人们打算尝试形而上学所要走的道路。

[283]

考察二

在形而上学中达到最大 可能的确定性的惟一方法

形而上学无非是一种关于我们认识的最初根据的哲学罢了；因此，在前一考察中与哲学对比就数学知识所阐明的道理，也适用于同形而上学的关系。我们已经看到了在这两种科学中的认识之间会遇到的巨大的本质性区别。鉴于此，我们可以用沃伯顿主教的话说，再也没有比数学对哲学更有害的了，这说是在思维方法上模仿数学，如果这种方法不可能被运用的话。因为就把数学的方法运用于哲学的那些出现量的认识的部分而言，这完全是另一回事。这方面的实用性是不可度量的。

在数学中，我以解释我的客体为开端，例如解释一个三角形、一个圆等等。在形而上学中，我决不能以此为开端。在这里，把定义当做我从事物中认识到的最初的东西，这是大错而特错的。毋宁说，它几乎在任何时候都是最后的东西。也就是

说，在数学中，我在定义提供出我的对象的概念之前，还根本就没有这一概念。但在形而上学中，我有一个已经给定的概念，尽管它是含糊不清的，我应当寻找出关于对象的明晰的、详尽的、明确的概念。我怎么能由此开始呢？奥古斯丁说过：我清楚地知道时间是什么，但如果有人问我，我就知道了。

[284] 在这里，必须进行许多工作，例如阐释隐晦的理念、比较、归属、限制等。我冒昧地说，尽管人们关于时间说过许多正确的、深刻的话，但却从未给出对时间的实在解释。至于名称解释，则对我们很少有帮助或者毫无帮助。即使没有这种解释，人们也充分理解这个词，不至于把它弄混。要是有像在使用这一名称的书中所出现的那么多正确的定义，人们的推理以及从中派生出来的结论岂不是非常可靠！然而，经验教导我们的恰恰是反面。

在哲学中，尤其是在形而上学中，人们在拥有一个对象的定义之前，甚至在根本不打算给出定义的情况下，就可以清楚地、确定无疑地认识到这个对象的许多东西，并从中得出可靠的结论。对于任何一个事物来说，尽管我并没有充分地认识它们，还不能给出事物的详尽规定的概念，即定义，我也可以直接确切地知道各种不同的谓词。虽然从未解释什么是渴望，但我可以确定无疑地说，每一种渴望都以被渴望者的表象为前提，这种表象是对未来事物的一种预见，与这种表象相联结的是快乐的情感，等等。然而，这是每一个人在对渴望的直接意识中都经常觉察到的。从这些相互比较的说明出发，也许最终会得出渴望的定义。不过，只要人们所寻求的东西在没有这个定义的情况下还可以从该事物的一些直接确定无疑的标志推理出来，冒险进行一种如此棘手的工作就是不必要的。众所周知，在数学中完全是另外一回事。

在数学中，符号的含义是准确无误的，因为人们可以轻而

易举地知道自己想赋予它们什么含义。在哲学自身中，尤其是在形而上学中，语词都是通过说话习惯获得其含义的，除非它们还通过逻辑上的限制而得到更精确的规定。但是，由于一些相似的概念虽然蕴涵着相当大的差别，却常常使用同样的语词，所以，在每次使用概念时，尽管该概念按照说话习惯显得是很得体的，还必须极其谨慎地注意这里与同一个符号结合起来，是否确实是同样的概念。我们说：当一个人认识到一种金属例如并不具有与另一种金属同样的密度时，他就把黄金与黄铜区别开来了；当一头牲畜把一种饲料吃光而对另一种饲料置之不理时，它也就把这种饲料与另一种饲料区别开来了。在这两种场合，都使用了区别这个语词，尽管在第一种场合它无非是说认识到区别，如果不作出判断，这种认识是绝不可能发生的；而在第二种场合却只是表明：表象有区别则行动亦有区别，在这里是不必作出判断的。关于牲畜，我们只是发觉，它是在各种不同的感受推动下采取不同的行动，即使它一点也不对一致或者差异作出判断，上述情况也是完全可能的。

[285]

从所有这一切中，完全自然而然地得出了那种方法的规则，惟有遵照那种方法，才能获得最大可能的形而上学上的确定性。这些规则与人们至今所遵照的、在使用时期待沿着其他途径从未能期待的一种幸运结果的方法有很大不同。第一条也是最重要的规则就是：不要从解释开始，那样的话就不得不纯粹寻求语词解释，例如必然的就是其对立面不可能的。但即使是这样，也只有少数情况下人们才能如此信赖地把清晰地规定出的概念径直置于开端。毋宁说，人们应该在自己的对象中首先谨慎地寻求关于该对象确定无疑的东西，即使还没有关于它的定义。人们可以从中得出结论，并且主要地只是试图获得关于客体的正确无误的、完全确定无疑的判断，也不要为一种

预期的解释卖弄词藻。人们决不必冒险作出这种解释，但一旦它从极为明显的判断中清晰地呈现出来，就必须首先接受它。**第二条规则**是：鉴于在对象中最初确定无疑地遇到的东西，把关于对象的直接判断特别记录下来，并且在确知一个判断并不包含在另一个判断之中后，把它们像几何学的公理一样当做一切推理的基础置于前面。由此可以得出，在形而上学的考察中每时每刻都要特别记录下那些虽然很少、但却为人们确定无疑地知道的东西，尽管人们也可以试一试那些不确切的认识，以便看一看它们是否不能指示出确切的认识，以免把它们和前者混淆。我在此就不列举这种方法与其他理性方法所共有的行事规则了，而是仅仅着手借助例证来说明这种方法。

形而上学的真正方法与牛顿引入自然科学中、并在那里获得了有益结果的方法在根本上是一回事。在那里，人们应该借助可靠的经验，必要时借助几何学，来搜寻自然的某些现象所遵照的规则。尽管人们在物体中并没有洞悉这方面最重要的根据，但确定无疑的是，它们是按照这一规律起作用的。如果人们清楚地指出，它们是如何被包摄在这些详尽地证明了的规则之下的，也就解释了错综复杂的自然事件。在形而上学中也是一样，人们借助可靠的内在经验，即直接的明显的意识，搜寻无疑包含在某种普遍性质的概念之中的那些标志，尽管并不认识事物的全部本质，但人们仍然可以利用这些标志，从中推导出事物的许多东西。

例证 形而上学在认识物体本性 方面的惟一可靠的方法

为简要起见，我援引在第一个考察的第二节结尾时用寥寥

数语作出的那个证明，以便在这里首先以每一个物体都必然是由一些简单的实体构成的这一命题为基础。即使我并没有发现一个物体是什么，但我却确定无疑地知道，它是由那些尽管不相互结合也依然存在的部分构成的。如果一个实体的概念是一个抽象的概念，则它毫无疑问是一个关于世界上的有形事物的抽象概念。然而，就连称这些事物为实体也是不必要的，只要能够以最大的确定性从中推理出一个物体是由部分构成的就够了；对此，明显的解析是很容易的，但在这里却过于详尽了。现在，我可以借助几何学的可靠证明来阐释空间不是由简单的部分构成的，这方面的论据是众所周知的。按照这种说法，每一个物体的一定量的部分都是简单的，而它占有的空间的同等量的部分却都是复合的。由此可以得出，物体中的每一个简单的部分（元素）都占有一个空间。如果我问什么叫做占有一个空间，那么，我也就不管空间的本质，而是注意到，如果空间可以为每一个事物进入，而不是有某种东西在那里阻挡着，那么，人们充其量可以随意说某种东西在这个空间里，但决不能说这个空间被某种东西所占有。由此我认识到，如果某物在那里阻挡一个力求进入一个空间的运动物体，这个空间也就被某物占有了。但这种阻挡也就是不可入性。据此，物体是借助不可入性占有空间的。但是，不可入性是一种力，因为它表示一种阻挡，即与一个外部的力相反的行为。而属于一个物体的，必然也属于它的简单的部分。据此，任何一个物体的元素都借助不可入性的力充满了自己的空间。但除此之外我还要问：最初的元素之所以没有广延，究竟是否是因为每一个元素都在物体中充满了一个空间呢？在此，我可以提出一种直接确定无疑的解释，即凡是被设定为独立地（绝对地）充满一个空间的东西都是有广延的，就像每一个个别的物体一样，即使我想象除它之外就再也没有别的东西存在，它还是充满一个空间。然

(287)

而，如果我考察一个绝对简单的元素，那么，假如它是单独地（不与其他元素相联结）被设定的，就不可能在它里面有许多东西彼此外在，并且它绝对地占有一个空间。因此，它可以是没有广延的。但是，由于针对许多外部事物而运用的不可入性的力，是元素占有一个空间的原因，所以我看到，由此也许可以得出其外在行为中的多样性，但不能得出内在部分方面的多样性。因此，它之所以是没有广延的，乃是因为它在物体中（in nexu cum aliis，在与其他元素的联结中）占有一个空间。

[288] 我还想再用几句话来说明，当形而上学家信心十足地依照习惯从他们当做基础的解释中得出那些一旦定义给人假象就无可救药的结论时，他们的证明是多么地肤浅。众所周知，**牛顿学派**的大多数成员都比牛顿本人走得更远，他们断言物体即使互有间距也直接地（或者如他们所称通过空无一物的空间）相互吸引。此处且不谈这一无疑有许多根据的命题的正确性如何，但我可以断言，形而上学至少没有反对过这一命题。首先，假如物体彼此**不接触**就相互**有间距**。这毫无疑问是该词的含义。如果我现在问：我所理解的接触是什么？那么我就觉察到，不管定义如何，我在任何时候都是从另一个物体的不可入性的阻挡出发来判断我接触的该物体的。因为我发觉，这个概念最初产生自这样一种感觉，即我借助眼睛的判断只能猜测一物质接触到另一物质，只有在觉察到不可入性的阻挡时才确定无疑地知道这一点。以这种方式，当我说一个物体直接对一个**有间距**的物体发生作用时，这无非是说它直接对该物体发生作用，但并不是借助不可入性。不过，这里根本不是忽略了为什么这是不可能的这一问题，必须有人来阐释，要么不可入性是一个物体的惟一的力，要么一个物体若不同时借助不可入性就至少不能以另一种力直接发生作用。但是，由于这

从未得到过证明，而且看起来也很难得到证明，所以，至少形而上学根本没有有力的根据来反驳远距离的直接吸引。不过，也要谈一下形而上学家们的论据。首先是定义：两个物体直接的彼此相遇就是接触。由此得出：如果两个物体彼此直接发生作用，则它们就相互接触。相互接触的事物就没有间距。因此，两个物体绝不是在有间距的情况下相互发生作用的，等等。定义造成了假象。并非每一种直接的相遇都是接触，而是只有借助不可入性的直接相遇才是接触，而所以其余的东西都是白费口舌。

我继续进行我的探讨。上述援引的例证说明，无论是在形而上学中还是在其他科学中，人们都可以在不对一个对象作出解释的情况下，确定无疑地说出它的许多东西。因为在这里既没有解释一个物体是什么，也没有解释空间是什么，〔289〕 尽管如此，关于这二者人们仍然有可靠的命题。我所注意的最主要的东西就是，人们在形而上学中绝对必须以分析的方式行事，因为形而上学的任务事实上就是解析含糊不清的认识。如果把在所有学校里流行的哲学家们的行事方式与此加以比较，人们就会发现它是怎样地本末倒置！知性以自然的方式最终达到的最为抽象的概念在他们那里构成了开端，因为对于他们来说，头脑中装的是他们要刻意仿效的数学家的蓝图。因此，在形而上学和其他任何一门科学之间都存在着一种特殊的区别。在几何学和量的学说的其他知识中，人们是从较容易的事情开始，慢慢地上升到较困难的事情。而在形而上学中，却是以最困难的东西为开端的：以可能性和存在本身、必然性和偶然性等等为开端的。这纯粹是些需要高度的抽象和注意力的概念，尤其是因为它们的符号在运用中经受了許多不知不觉的变异，它们的区别是不可忽视的。这里应该以综合的方式进行。因此，人们一开始就作出解释，并

满怀信心地由此出发作出推理。具有这种情调的哲学家们相互祝福，希望从几何学家那里学会彻底地思考奥秘，但却根本没有注意到，几何学家们是通过**复合**来获得概念的，而哲学家们只有通过**分解**才能获得概念，这就完全改变了思维的方法。

与此相反，一旦哲学家们走上健康理性的自然道路，首先探索自己关于一个对象的抽象概念（例如空间和时间）确定无疑地知道的东西，而不是还提出解释的要求，如果他们仅仅从这些可靠的材料出发进行推论，如果他们在一个概念的任何变化了的运用中都注意到，概念自身不管其符号如何，是否还是同一个概念，在此是否已发生变化，那么，他们也许就不会兜售如此多的认识，但他们所阐释的认识也就会具有一种可靠的价值。至于后一种情况，我想再举一个例子。绝大多数哲学家都以我们在熟睡时所能有的那些概念为模糊概念的例证，**模糊的表象**是人们还没有意识到的表象。现在一些经验表明，我们即使在熟睡中也有表象，由于我们没有意识到这些表象，所以它们是模糊的。在这里，意识具有双重的含义。就一个表象来说，人们或者是没有意识到自己有这个表象，或者是没有意识到自己曾有过这个表象。前一种情况表明了表象的模糊性，就像它在灵魂中那样；后一种情况无非是表明记不起这个表象了。现在，所援引的事例只不过使人认识到，可能有一些表象，人们在醒时记不起来了，但由此根本不能推论出，它们在睡着时未被清晰地意识到；就像索瓦格先生关于倔强症患者的例子或者梦游症患者的共同行为中所显示的那样。然而，由于人们过于轻率地就进行推理，没有在事前通过对各种不同的事例的注意每次都赋予概念以其含义，因而在这一事例中漫不经心地错过了大自然的一个也许是很大的秘密，即也许在熟睡中灵魂还在执行它在理性思维方面的功能。因为除了在醒时记不

起来之外，人们没有别的理由来反对这一点，而这样的理由又什么也不能证明。

在形而上学中以综合的方式行事的时间已经不多了。一旦分析帮助我们达到被清晰地和详尽地理解了的概念，综合就可以像在数学中那样把复合的认识置于最简单的认识之下。

考察三

论形而上学确定性的本性

第一节 哲学的确定性具有与数学的 确定性完全不同的本性

如果人们认识到一种认识不可能是错误的，那么，人们就是确信的。如果客观地对待这种确定性的程度，则它取决于一个真理的必然性的足够标志；但假如主观地考察这种程度，则就对这种必然性具有更多的直观来说，这种程度也就更高。在这两种考察中，数学的确定性都具有与哲学的确定性不同的性质。我将以极其显而易见的道理来阐述这一点。 [291]

人的知性和自然的任何其他力量一样，受着某些规则的制约。人们之所以犯错误，并不是由于知性毫无规则地把概念联结起来，而是由于人们否认一个事物具有自己在该事物中没有感知到的那种标志，并作出凡是人们在一个事物中没有意识到的东西就不存在的判断。于是，首先是数学以综合的方式得出它的概念，并且能够确定无疑地说：凡是它没有在自己的客体中借助定义表象出的东西，也就不包含在该客体中。因为被解释者的概念首先是通过解释产生的，除了定义赋予它的含义之

外，它根本就没有含义。如果把世俗智慧尤其是形而上学与此进行比较，则即使它冒险地作出解释，在其解释中也远远没有达到如此确定无疑。因为要解释的东西的概念是给定的。如果一个或另一个标志尽管属于充分的区别，但人们还是没有觉察到，而且作出判断，认为对于详尽的概念来说并不缺少这样的标志，那么，定义就是错误的、虚假的。我们可以借助无数的例子来彰显这样的错误。但即使如此我还是只提一下上面所援引的关于接触的例子。其次，数学在其推论和证明中使用具体的符号考察其一般的知识，而哲学则除了符号之外还总是抽象地进行考察。这就构成了二者在达到确定性的方式上的重大区别。由于数学的符号是感性的认识手段，因此，人们可以像保证眼前看到的東西那样确定无疑地知道自己没有忽视任何概念，知道每一种个别的比较都是按照简易的规则进行的，等等。在此，注意力已经大大地被减弱了，因为它不是在其一般的表象中思考事物，而是在其个别的感性知识中思考符号。相反，作为哲学认识符号的语词无非是帮助人回忆起它所表明的一般概念罢了。人们必须随时直接地想到它们的含义。纯粹的知性不得不始终保持努力，而一个孤立的概念并不在没有任何感性的东西能够向我们揭示它已被忽略的地方消失得无影无踪。但在这种情况下，各种不同的事物就会被看做是同样的东西，而人们也就造成了错误的认识。

〔292〕

这里只是说明了，人们能够得出在某种哲学认识中不可能出错的结论，所根据的理由本身决不同于在数学认识中所根据的。然而除此之外还有，就达到正确性而言，这种知识的直观在数学中也高于在哲学中，因为在数学中客体是在具体的感性符号中被考察的，而在哲学中却总是仅仅在一般的抽象概念中被考察，它们的清晰印象远远不能赶上前者的印象。尽管在代数运算中确定性同样是可以信赖的，但在几何

学中，符号与被表示的事物完全相似，因而这种明晰性也就更大。

第二节 形而上学能够获得一种足以达到确信的确定性

形而上学中的确定性与其他任何哲学认识中的确定性具有同样的性质，后者只有在遵循前者所提供的普遍根据的情况下才可能是确定无疑的。从经验中可以得知，除了数学之外，我们借助理性根据还可以在许多场合完全确定无疑地达到确信。形而上学只不过是运用于一般理性认识的一种哲学罢了，它不可能是别的情形。

错误的产生不仅仅是因为人们不知道某些事物，而是因为人们虽然不知道为此所要求的一切东西，但却着手作出判断。大量的失误，甚至几乎所有的失误，都起源于这后一种僭越现象。你们确定无疑地知道一个事物的一些谓词，那么好吧，如果你们以这些谓词作为自己推理的基础，就不会犯错误；然而你们尽管不能保证已经知道为作出一个定义所需要的一切，却还想要作出一个定义，由于你们不顾这一点而冒险去做，于是就会陷入失误。因此，如果人们探求确定无疑的、清晰的认识，尽管如此也不轻易地自以为能够作出定义，那么，还是有可能避免错误的。此外，你们可以推理出某个结论的相当大的部分。无论区别显得多么地少，都不要擅自推论到整个结论。我承认，人们为阐述灵魂不是物质所拥有的证明是不错的。但你们要当心，不要从中推论出灵魂不具有物质的本性。因为每一个人都把这一点不仅仅理解为灵魂不是物质，而且理解为不是一种能够成为物质元素的简单实体。这就需要一种特殊的证明，即这种思维着的存在者并不像一种有形体的元素那样处在

[293]

空间中，不能通过不可入性、也不能与其他东西一起构成一个有广延的事物，构成一个团块。对此，现实中尚不存在一种证明，一旦人们找到它，就可以说明精神。

第三节 在形而上学中，最初的基本真理的 确定性没有与除数学之外的任何 其他一门知识不同的本性

在我们这个时代，克鲁秀斯^①先生的哲学自以为给予了形而上学认识一种完全不同的形象，因为他不承认矛盾律作为一切认识普遍的和最高的原则的优先地位。他引用了许多别的直接确定无疑的和不可证明的原则，并且宣称它们的正确性可以根据下述原则从我们的知性的本性中得到理解，即凡是我只能设想为真的东西，就是真的。属于这样的原则的还有：凡是我不能设想为存在的东西，就不曾存在过。一个事物必须在某时某地存在，等等。我将用寥寥数语指明形而上学最初的基本真理的真正性质，同时也指明克鲁秀斯先生的这种方法的真正内容。这种方法并不像人们所想象的那样远地背离哲学在这个领域里的思维方式。人们还可以由此看出形而上学可能的确定性的程度。

所有真正的判断都必须要么是肯定的，要么是否定的。由

① 我认为，有必要在此提到这种新的世俗智慧的方法。它在短时间内如此遐迩闻名，在更好地解释一些认识方面取得了如此公认的成就，以至于在谈到形而上学的地方对它完全不予理睬就是一种严重的缺陷。我在这里所提及的东西，仅仅是他自己的方法，因为在个别命题上的区别并不足以说明一种哲学与另一种哲学的本质性区别。

于每一种肯定的形式都在于某种东西被表象为一个事物的标志，也就是说，被表象为与一个事物的标志是一回事，所以，如果谓词与主词是一致的，则每一个肯定判断都是真的。而由于每一种否定的形式都在于某种东西被表象为与一个事物相矛盾，因此，如果谓词与主词相矛盾，则一个否定判断就是真的。表述着每一个肯定的本质并由此包含着一切肯定判断的最高公式的命题就是：每一个主词都有一个与它一致的谓词。这就是同一律。而由于表达着一切否定的本质的命题，即没有一个主词有一个与它矛盾的谓词，就是矛盾律，因此，矛盾律也就是一切否定判断的最高公式。二者共同构成了全部人类理性的形式意义上的最高的和普遍的原则。而大多数人在这方面的错误就在于，他们鉴于所有的真理而赋予矛盾律的地位，是它仅仅在否定性真理方面才拥有的。但是，直接遵循这两个最高原则中的某一个而被思考的、但也不能以别的方式被思考的每一个命题，即如果或者是同一或者是矛盾直接包含在概念中，并且不能通过解析或者不允许借助一个中间标志被认识的话，这样的命题就是不可证明的。所有其他的命题都是可以证明的。一个物体是可分的，这是一个可以证明的命题。因为人们可以通过解析，即间接地指明谓词与主词的同一性：物体是复合的，但凡是复合的东西就都是可分的。因此，一个物体是可分的。在这里，中介的标志就是是复合的。如上所述，在哲学中有许多不可证明的命题。这些命题虽然也都处于最初的形式原则之下，但却是直接处于它们之下。然而，就它们同时包含着其他认识的根据而言，它们又是人类理性的最初的质料原则。例如，一个物体是复合的，就谓词只能被设想为物体概念的一个直接的和最初的标志而言，这是一个不可证明的命题。如同克鲁秀斯正确地说出的那样，这样的质料原则构成了人类理性的基础和能力。因为如同我们在上面所说的，它们是解释

[295]

的素材，是即使没有解释也可以确定无疑地进行推理所由以出发的材料。

在这里，当克鲁秀斯指责世俗智慧的其他学派忽视了这些质料原则，仅仅固守形式原则的时候，他是有道理的。仅仅从形式原则出发，事实上是根本不能证明任何东西的，因为还要求有包含着中间概念的命题，通过它们才能够在一个理性推理中认识到其他概念的逻辑关系，在这些命题中必然有一些是最初的命题。不过，如果一些命题不显现在每一个人类知性面前，人们就再也不能赋予它们以最高的质料原则的价值。我认为，克鲁秀斯所援引的命题中，有许多甚至是相当值得怀疑的。

但是，至于这位著名的大人物打算置于所有认识、包括形而上学认识之前的那种所有确定性的最高规则，即**凡是我只能设想为真的东西就是真的，等等**，很容易就能够认识到，这个命题根本不可能是任何一种认识的真理根据。因为如果人们承认，除了由于不可能以别的方式把它看做是真的之外，不能指出别的任何真理根据，那么，人们也就可以理解，根本没有任何真理根据可以继续指出，认识是无法证明的。不过，固然有许多无法证明的认识，但就这些认识来说的确信的情感，却是对它们的真理性的一种承认，而不是证据。

据此，形而上学并不具有与几何学不同的确定性的形式
[296] 根据或质料根据。在二者之中，判断的形式因素都是根据同一律和矛盾律产生的。在二者之中，都有构成推理基础的无法证明的命题。只是在数学中定义是被解释的事物最初的无法证明的概念，而在形而上学中则与此不同，是各种不同的无法证明的命题提供了第一批素材，但它们可以是同样可靠的，它们或者提供了解释所用的材料，或者提供了可靠的推论的根据。这是形而上学和数学一样能够获得的为确信所必

需的一种确定性，只不过数学更容易些，更多地分有直观罢了。

考察四

论自然神学和道德的最初根据所 能够获得的明晰性和确定性

第一节 自然神学的最初根据可以 获得最大的哲学明晰性

如果一事物是它那个类的惟一可能的个体，那么，把它与其他事物区分开来也就是最容易、最清晰的。自然宗教的客体是惟一的最初原因，它的规定性使得它不可能被与其他事物混淆。然而，在这些或那些谓词绝对必然地属于一个事物的地方，最大的确信也就是可能的。因为就偶然的規定性来说，要找出一事物的谓词变化多端的条件，在大多数情况下是困难的。因此，绝对必然的存在者是这样一个客体，一旦人们发现了它的概念，显然也就可以指望比大多数其他这些认识有更多的可靠性。在论文的这一部分，我只能考虑关于上帝的可能的哲学认识。因为要检验世俗智者关于这个对象现有的学说，委实是过于详尽了。这里呈现给形而上学家的主要概念，就是一个存在者绝对必然的实存。为了达到这一点，他可以首先

[297]

根本没有任何东西实存是否是可能的？如果他觉察到，在这种情况下就根本没有存在是给定的，也没有任何东西可设想，没有可能性出现，那么，他也可以研究关于必然作为一切可能性之基础的那种东西存在的概念了。这一思想还将进一

步展开，并规定着绝对必然的存在者的明确概念。然而，即使我不特别地探讨这样一个计划，一旦惟一最完美的和必然的存在者的存在被认识到，关于它的其余规定性的概念也会更准确得多，因为它们始终是最大的和最完美的；也会更确定无疑得多，因为只有在此是必然的那些概念才能被承认。例如，我应该规定神的无所不在性的概念。我轻而易举地认识到，其他一切事物都依赖的这个存在者，由于自己是非依赖的，虽然通过自己的临在为世界上的其他一切事物规定了位置，但却未为自己在它们之中规定一个位置，因为那样的话它就会同属于这个世界。因此，上帝本来不在任何位置上，但它在事物所在的一切位置上对一切事物来说都是临在的。同样我也认识到，由于世界上前后相继的事物都处在它的支配之下，它由此却并未为自己在这一序列中规定一个时刻，因而对它来说没有任何东西是过去的或未来的。因此，如果我说上帝预见到未来的东西，这并不意味着上帝见到对它来说未来的那些东西，而是见到对世界上某些事物来说未来的东西，即紧随着这些事物的一种状态的东西。由此可以认识到，就神的知性的行动来说，对未来的、过去的和现在的事物的认识并不是不同的东西，而是上帝把一切事物都作为宇宙的现实事物来认识；人们在上帝身上可以比同属于这个世界整体的一个事物身上更明确、更清晰得多地想象这种预见。

据此，在不能发现偶然性的一种类似物的所有地方，关于上帝的形而上学认识都可以是确定无疑的。然而，关于他的自由行动、关于天意、关于他的公正和慈爱的行事方式的判断，却由于甚至在我们从自己身上获得的关于这些规定性的概念中还有很不发达的东西，而在这门科学中只能有一种借助于逼近获得的确定性，或一种道德的确定性。

第二节 道德的最初根据依照其现在的性质 还不能取得所要求的一切明晰性

为了澄清这一点，我只打算指出，甚至责任这个第一概念也还鲜为人知，我们必须放弃在实践的世俗智慧中提供基本概念和原则的为自明性所必需的明晰性和可靠性。人们应该做这件事或那件事而放弃别的事，这就是道出每一种责任所遵循的公式。每一种**应该**都表达了一种行动的必然性，并且能够有一种双重的含义。也就是说，或者是当我期望某种别的东西（作为一种目的）时，我**应该**做某事（作为一种手段），或者是我直接做某件别的事（作为一种目的）并且使之成为现实。前者可以称之为手段的必然性（*necessitatem problematicam*，问题的必然性），后者可以称之为目的的必然性（*necessitatem legalem*，合法则的必然性）。前一种必然性根本没有说明一种责任，而只是说明了在一个问题中作为解决方案的准则，即就我想达到某个目的而言，什么手段是我所必须采用的。谁规定另一个人如果想促成自己的幸福就必须采取或者放弃什么行动，他虽然可以把所有的道德说教纳入其中，但它们已经不再是责任了，而是某种就像我在想把一条直线分为相等的两部分时画两个交叉弧的责任那样的东西，也就是说，它根本不是责任，而只是对人们在想达到一个目的时要采取的精明举动的指示。由于手段的使用除了从属于目的的必然性之外不具有任何别的必然性，所以，只要道德在某种目的的条件下规定的所有行动不附属于一个自在必然的目的，它们就是偶然的，就不能叫做责任。例如，我应该促成全部最大的完美性，或者我应该遵照上帝的意志行动；无论全部实践的世俗智慧被附属于这两个命题中的哪一个，如果这个命题是责任的规则或根据，那么，它

〔299〕

必然要求行动是直接必然的，而不是在某种目的的条件之下的。在此我们发现，所有的责任的这样一个直接的最高规则必然是绝对无法证明的。因为无论从对哪一个事物或者概念的考察中都不可能认识到和推论出，如果作为前提条件的那种东西不是一个目的，行动是一种手段的话，人们应该怎么做。但事实必然不是如此，因为那样的话，它就不是责任的公式，而是问题的技巧的公式了。

现在，我可以用寥寥数语指出，在我对这一对象进行长期的反复思考之后，我确信：做通过你而成为可能的最完美的事，这个规则是所有行动的责任的**形式根据**；放弃那阻碍由于你而极有可能的完美性的事，这个命题则是就**放弃**的责任来说的第一个**形式根据**。就像在没有给定最初的质料根据的地方，就不能从我们关于真东西的判断的最初形式原则推出任何东西一样，在没有实践认识的不可证明的质料原则与之相结合的地方，也不能仅仅从这两个关于善的规则推出任何特殊规定的责任。

也就是说，在我们这个时代，人们首先开始认识到，表象**真东西**的能力就是**认识**，但感受善的能力却是**情感**，二者并不必然地相互混淆。就像有关于真东西，即在认识的对象中特别地发现的**东西无法解析的概念**一样，也有一种无法分解的关于善的情感（这种东西绝不是在一个地地道道的事物中，而是始终与一个感受着的存在者相联系而被发现的）。通过指出善的复合的、含糊不清的概念是如何从善的简单感受中产生出来的，来对它作出分解和澄清，这是知性的事情。然而，如果这是轻而易举的，那么，这是善的这个判断就是完全无法证明的，是快乐的感觉的意识连同对象的表象的一个直接结果。由于我们肯定有许多善的简单感受，因而也就有许多诸如此类的无法分解的表象。据此，如果一个行动直接被表象为善的，它

并不以一种隐秘的方式包含通过解析可以在其中认识到的某种别的善，以及为什么它叫做完美之原因，那么，这个行动的必然性就是责任的一个无法证明的质料原则。例如，爱那爱你的人，这是一个实践命题，它虽然处在责任的最高形式的肯定规则之下，但却是直接的。由于不能进一步借助解析说明为什么在回报的爱中蕴涵着一种特殊的完美性，这个规则不是以实践的方式，即借助追溯到另一个完美行动的必然性而得到证明的，而是直接被归摄在善的行动的一般规则之下的。也许，我所出示的例证并不足以清晰地、令人信服地阐明事情。但是，以现在这样一篇论文的篇幅——也许我已经超出了界限——不允许我像我所非常希望的那样详尽无遗。在违背完美的存在和一切善所由来的那个存在者的意志和行动中，有一种直接的罪恶。这种罪恶是清晰可见的，尽管看不到作为结果可能伴随着这样一种举止的损害。因此，做符合上帝意志的事，就成为道德的一个质料原则。它虽然在形式上从属于上面已提到的最高的普遍公式，但却是直接地从属的。无论是在实践的世俗智慧中还是在理论的世俗智慧中，人们都必须不如此轻易地把某种并非无法证明的东西看做是无法证明的。尽管如此，这些作为公设包含着其他实践命题的基础的原则是不可缺少的。哈奇森和其他人以道德情感的名义为作出卓越的说明提供了一个开端。

由此可以看出，尽管在道德的最初根据中达到最高程度的哲学自明性必然是可能的，但责任的最高基本概念还是必须首先得到更可靠的规定。就此来说，实践的世俗智慧的缺陷要比思辨的世俗智慧的缺陷更为严重，因为首先必须澄清仅仅是认识能力还是情感（追求能力的最初的、内在的根据）决定着这方面的最初原则。

[301]

后 记

这就是我呈交给王家科学院供评判的思想。我冒昧地希望，所陈述的理由对于所要求的对客体的说明能够有一点意义。至于阐述的谨慎、准确和优雅，我宁可在这方面有所忽略，也不愿因此而被耽搁，以至于不能在规定的时间内把它呈交供审查，特别是因为一旦蒙获青睐，这一缺陷是可以轻而易举地弥补的。

伊曼努尔·康德

1765年

1765—1766年冬季学期课程安排的通告

1765 年

1765—1766 年
冬季学期
课程安排的通告

伊曼努尔·康德硕士

李秋零 译

对青年人的所有传授，自身都带有这种麻烦，即人们被迫有意识地赶到岁月的前面，不等知性成熟，就应当传授这些按照自然的秩序只有一种更为纯熟的、尝试过的理性才能把握的认识。因此，就产生出各个学派的永恒成见，它们比通常的成见更为固执、经常也更为愚蠢；产生出年轻思想家们早熟的饶舌，它比别的任何一种自负都更为盲目，比无知还更为不可救药。尽管如此，这种麻烦依然是不能完全避免的，因为在一个备受粉饰的市民状态的时代里，更为敏锐的认识属于飞黄腾达的手段，成为按照本性本来只应当算做生活的点缀，仿佛是生活可有可无的美的需求。然而，即便是在这一领域，纵然不使授课与自然完全一致，但使它更多地顺应自然，毕竟是可能的。因为既然人类认识的自然进步是这样一种进步，即知性首先发展起来，知性通过经验达到直观的判断，并通过直观的判断达到概念，然后这些概念在与它们的根据和结果的关系中被理性所认识，最终在一个井然有序的整体中借助于科学被认识，那么，传授也应当遵循这同一条道路。因此，对一位教师来说所期待的，是把自己的听众首先培养成一个知性的人，然后再培养成一个理性的人，最后培养成学者。这样一种程序的好处是，即使学生像通常发生的那样决达不到最后一个阶段，他也仍然通过传授而有所收获，即便不是对于学校来说，但是对于生活来说变得更为成熟、更为聪明。

[305]

[306]

如果人们把这一方法颠倒过来，那么，学生在其知性还没有发达之前，就沾染上一种理性，承受起借来的科学，这种科学仿佛是黏贴在他身上的，而不是在他那里生成的，这时他的心灵能力还像过去一样不能结出果实，但同时却由于智慧的幻觉而严重地败坏了。这就是为什么人们常常遇到很少表现出知性的学者（真正受过高等教育者）、为什么各个科学院向世上派遣的蠢汉多于公共事业的任何一个别的等级的原因。

因此，做事的规则是这样一种规则：首先产生知性，通过在经验判断中锻炼他、让他注意自己的感官经过比较的感受能够教给他的东西，来促进知性的增长。从这些判断或者概念到更高的、更生僻的判断或者概念，他不应当做任何大胆的飞跃，而是应当沿着循序渐进地引导他的较低级概念那自然的、经过平整的人行小道来达到它们；但是，这一切是遵照先行的练习在他里面必然无疑地形成的知性能力，而不是按照教师在自己身上感知到或者相信感知到、也在自己的听众身上错误地当做前提条件的知性能力。简言之，他不应当学习思想，而应当学习思维；如果人们希望他将来应当会自己走路，那就不应当背负他，而应当带领他。

世俗智慧自己的本性要求这样一种教学方式。但既然世俗智慧本来只是成年人的一种活动，那么毫不奇怪，如果人们想让它迁就青年人尚不熟练的能力，就会产生各种困难。经历过学校传授的年轻人习惯于学习。此时他在想，他将学习哲学，但这是不可能的，因为他现在应当学习哲学思维。人们在本来的意义上能够学习的所有科学可以分为两类：历史性和数学性科学。属于前者的，除了真正的历史之外，还有对大自然的描绘、语言学、实证法，等等。既然在所有历史性的东西中是自己的经验或者外来的证词，而在数学性的东西中则是概念的显明性和证明的无误性，构成了某种事实上给定的、从而是储备起来的、仿佛是只能接受的东西，那么在这二者之中，学习就是可能的，也就是说，把能够作为一个已经完成的学科呈交给我们的东西，或者印入记忆，或者交给知性。因此，为了学习哲学，就必须首先有一种实际上现存的哲学。人们必须能够出示一本书并且说：你们看，这里就是智慧和可靠的认识；你们学着理解和领会它，今后也信赖它，这样你们就是哲学家了。直到人们向我出示这样一本世俗智慧的书，让我能够援引

它，就像为了解释一种历史状况能够援引波利比阿，为了解释量的学说的一个定理能够援引欧几里得那样，我才可以说：如果人们不是扩展被托付的青年的知性能力，培养他们形成将来更为成熟的独立的认识，而是用一种假托已经完成的、由别人为他们想好了的世俗智慧来欺骗他们，由此产生出一种只是在某个位置上和某些人中间才被当真、而在其他所有地方都声名狼藉的幻象，那就是在滥用公共事业的信任。世俗智慧中特有的授课方法，如一些古人所说的那样，是怀疑的（ζητεειν），也就是说，是探究的，只是在不同的部分中就已经熟练了的理性而言才是教条的，也就是说，是决定了的。人们在传授时当做基础的哲学作者，也不应当被视为判断的原型，而是应当仅仅被视为一种自己作出判断的动议，可以是作出关于他的判断，甚至是作出有悖于他的判断；而自己反思和推理的方法则是学生原本寻求其熟练技巧的东西，也惟有它才能是有用的，而同时获得的明确认识则必须被看做是它的偶然的結果，为了获得丰富的结果他就只能在自身中植下它能结果实的根。

如果把远远背离它的常见程序与它进行比较，那么，就可以理解通常令人诧异地映入眼帘的各种不同的东西。例如，为什么没有一种手艺的学问，其中可以发现像在哲学中那样多的大师，而既然他们中学习过历史、法学、数学等等的许多人谦虚地认为，尽管如此他们还学得不够，不足以再去教这些学科，那么另一方面，为什么却罕有一个人，不应当非常认真地自负地认为，除了他其余的活动之外，如果他愿意掺和这样的小事的话，他也完全有可能讲授逻辑学、道德等等。原因在于，在那些科学中有一个共同的尺度，而在这门科学中却每一个人都有他自己的尺度。此外，人们将清楚地看到，由于对需求的虚妄和时尚的规律的顺应与哲学的本质属性相抵触，所以作为一门谋生的艺术，对于哲学来说是很反常的，而只有对它

[308]

具有支配力量的生计所需，才能逼迫它顺从公众赞同的形式。

我在现今开始的半年中打算通过私人讲座讲授并充分探讨的几门科学如下：

一、形而上学。我在一篇简短而且仓促写就的文章^①中试图指出：这些科学之所以虽然有学者们的伟大努力却还是如此不完善和不可靠，乃是因为人们认错了他们的特有方法，这种方法不是像数学的方法那样是综合的，而是分析的。因此，简单的东西和普遍的东西在量的学说中也是最容易的东西，而在基础科学中却是最困难的东西，在前者中它按照本性必然最先出现，在后者中它却必然最后出现。在前者中人们以定义开始学说，在后者中人们却以定义结束学说；在其他方面还有许多诸如此类的东西。我自很长时间以来就在按照这一纲要工作，而由于沿着这条道路的每一步都向我揭示失误的源泉和判断的准绳，惟有凭借这一准绳，如果当时有可能避免这些失误的话就能够避免它们，所以我希望能够简明扼要地充分阐述为在上述科学中给我的讲授奠定基础而能够有助于我的东西。但到此为止，我可以通过一个小小的转弯，把我主要因为其教学方式的丰富和精确而选择其参考书的那位作者，即 A. G. 鲍姆嘉登，引入同一条道路。据此，我在一个简短的导论之后从**经验的心理学**开始，它本来就是关于人的形而上的经验科学；因为就灵魂这一表述而言，在这一部分还不允许断言人有一个灵魂。第二部分应当探讨**有形的自然本身**，它是从**宇宙论**探讨**物质的核心部分**借用来的，但尽管如此我还将通过一些书面的补充使其完善。既然在前一门科学（为了类比起见，也将经验的

[309]

① 柏林王家科学院值 1763 年有奖征文之际出版的论文中的第二篇。

动物学，即对动物的考察，附加给它）中考虑了我们感知到的一切生命，在第二门科学中考虑了一切无生命的东西，既然世上的一切事物都可以归入这两个类，我也就前进到本体论，即前进到关于一切事物更普遍的属性的科学，它的结尾包括**精神性存在者**和**物质性存在者**的区别，此外还有二者的结合或者分离，从而也就是**理性的心理学**。在这里，我从现在开始有重大的优势，不仅将已经熟练的听众引入所有哲学研究中最困难的研究，而且由于我就每一考察而言都在先行的学科交到我手中的具体的东西中衡量抽象的东西，所以也将一切都置于最大的清晰性之中，而不抢前行动，也就是说，不可为了解释而引证某种只是后面才应当出现的东西，这是综合的讲授常见的、不可避免的错误。最后是对一切事物的原因的考察，这就是关于上帝和世界的科学。我不得不再提到一种优势，它虽然只是建立在偶然的原因之上，但仍然不可小觑，我打算从这一方法中把它引导出来。众所周知，课程的开头被活跃而又不稳定的年轻人们搞得多么紧张，而此后教室将逐渐地变得多么宽敞。如果我假定，不该发生的事情，尽管如此却不顾所有的回忆在将来还会一再发生，那么，上述教学方式就获得了其特有的实用性。因为听众的热情在经验的心理学将结束时就已经蒸发了（就这样一种教学方式来说，这几乎是不可猜测的），尽管如此，听众还是听到了某种由于其通俗易懂而对他说来可领会的、由于令人感兴趣而可接受的、以及由于频繁的运用场合而在生活中可利用的东西；这里恰恰相反，如果本体论这门难以领会的科学把他吓退而不敢继续，那么，他可能已经把握住了的东西，对他今后来说却可能没有丝毫用处。

[310]

二、**逻辑学**。这门科学本来有两个类别。二者中的第一个类别是**健康知性**的一种批判和规定，以及它一方面与粗略的概念和无知、而另一方面与科学和学问毗邻。这样一种方式的逻

辑学是人们在所有哲学的学术传授的开端都应当先派上阵的，就仿佛是想从成见与失误之乡转到更开明的理性和科学的领域的学生所必须执行的检疫隔离（假使允许我如此表述的话）。第二个类别的逻辑学是**真正的学问**的一种批判和规定，它就是各门科学的工具，只能在各门科学之后来探讨，以便人们在练习时所使用的方法更合规则，学科的本性连同其改善的手段也被认识到。以这样的方式，我在形而上学的结尾附上了一个关于它的特有方法的考察；作为这门科学的工具，在这门科学开始时尚不能处在自己正确的位置上，因为如果手中还没有让人能够具体地展示它的实例，要弄清它的规则是不可能的。当然，教师必须在讲授科学之前就掌握了工具，以便他自己照此行事，但他只能在最后才把它讲给听众。因此，整个世俗智慧的批判和规定，作为一个整体，即这门完备的逻辑学，只可以在整个哲学的结尾才可以拥有它就传授而言的位置，因为惟有已经获得的哲学知识和人类见解的历史，才使得有可能不仅对其认识的起源作出考察，而且草拟出持久而且合规则地修建这样一座理性建筑物所应当遵循的详细蓝图。

[311] 我将讲授第一个类别的逻辑学，并且按照迈耶尔教授先生的手册；因为这位先生清楚地看到现在所说的这些意图的界限，同时促使人们除了更精致和博学的理性的文化之外，还理解虽然平庸但却却是行动的、健康的知性的教育，前者是为了观察的生活，后者则是为了行动的、市民的生活。在这里，同时材料上非常接近的渊源关系也提供了在理性批判的时候也关注一些**鉴赏力批判**即美学的机会，其中一方的规则在任何时候都有助于阐明另一方的规则，而它们的区分也是更好地理解二者的手段。

三、**伦理学**。道德的世俗智慧具有这种特殊的命运，即它比形而上学还要早就得到了科学的外观和缜密的声誉，尽管这

二者在它那里连一个也遇不到；原因在于：行动中善与恶的区分和关于道德上合法性的判断，直接地、无须绕道借助人们称之为感情的东西证明人的心灵，就能够轻而易举地并且正确地认识到；由于问题绝大多数情况下在找到理性根据之前就已经得到裁定，而在形而上学中就不是这个样子，所以毫不奇怪，让只有一些出色外观的根据作为适用的而通行无阻，人们并不认为这特别地困难。因此，再也没有比一个道德哲学家的头衔更平常的了，再也没有比配享这样一个名称更罕见的了。

现在，我将按照鲍姆嘉登来讲授一般的实践世俗智慧和德性学说这二者。莎夫茨伯利、哈奇森和休谟的尝试虽然是未完成和有缺陷的，但仍然在探索所有道德的最初根据方面走得最远，它们将获得自己所缺乏的那种精确性和补充；由于在德性学说中，任何时候我都将在指出应当发生的事情之前以历史的和哲学的方式思考所发生的事情，所以我将阐明人们研究人必须遵循的方法：不仅是被他的偶然状态加给他的可变形态所歪曲的、作为这样一个人被哲学家们几乎在任何时候都认错的人；而且是人的常驻不变的本性，以及它在创造中的地位，以便人们知道，对他来说什么完善性在原始的淳朴中是合适的，什么完善性在睿智的淳朴中是合适的，以及与此相反，如果他力图通过走出两种界限而触及自然的或者道德的杰出性，但却或多或少地偏离了这两者，则什么将是他的行事方式的规定。道德研究的这种方法是我们时代的一个美好发现，而且就其完整的规划来看，它对古人来说是完全未知的。

[312]

四、自然地理学。由于我在自己的学术传授一开始就认识到：年轻人学习的一个重大疏忽在于，他们早早地学习理性思维，却并不拥有能够代表博学地位的足够历史知识，所以我考虑将地球现今状态的历史学或者广义上的地理学，变成能够使他们为一种实践理性作好准备、并有助于激起一再扩展在其中

肇端的认识之兴趣的那种东西的一个适意的、轻松的总体。我根据当时我最主要关注的那个部分把这样一个学科称之为自然地理学。自那时以来，我逐渐地扩展了这一纲要，而现在我打算通过更进一步压缩涉及地球上奇异现象的那个部分，来赢得时间把讲授继续扩展到该部分其他更具有公益性的成分。因此，这一学科将是一门自然的、道德的和政治的地理学，其中首先通过它的三个领域展示大自然的奇异现象，但在无数奇异现象中，将拣选那些由于其罕见性的魅力、或者也由于它们借助工商业对各国的影响而首先呈现给普遍的求知欲的奇异现象。这个同时包含着所有陆地与海洋的自然关系及其联系的根据的部分，是所有历史的真正基础，没有这一基础，历史与童话就少有区别。第二个部分考察人，按照人的自然属性的多种多样性和人身上属于道德的东西在整个地球上的差异；这是一个非常重要而又同样刺激的考察，没有它，人们就难以对人作出普遍的判断，而且在这里，相互之间进行的以及与古老时代的道德状况进行的比较将为我们展现一幅人类的大地图。最后，可以被视为前面讲述的两种力量相互作用的一个结果的东西，即地球上各国和各民族的状况将得到考虑，不仅仅是按照它建立在诸如统治序列、占领或者国家阴谋等单个人的活动和命运的偶然原因之上的样子，而且与持久的东西相联系，包含着它们遥远的根据，即它们的陆地位置、出产、风俗、行业、行为和居民。甚至，如果我应当如此称谓的话，按照一种较小的尺度来更新一门具有如此广阔前景的科学，也具有重大的益处，因为只有这样才能达到认识的那种所有知识都是其片断的统一。难道我不可以在一个像如今这样的交往频繁的世纪里，把大量多种多样适意的、有教益的、轻松易懂的知识为支持交际而提供的知识储备，也列入对于科学来说拥有它并不算是丢脸的益处吗？至少对于一位学者来说，发现自己经常处在演说

〔313〕

家伊索克拉底所处的那种尴尬境地，并不是一件惬意的事情；当人们在一次聚会上鼓励伊索克拉底倒是说点什么的时候，他不得不说道：**我知道的不合适，合适的我又不知道。**

这就是我在已开始的半年献身学术的活动的简要通告，我之所以认为它是必要的，乃是为了人们对我现在认为作出一些变化大有裨益的教学方式能够形成一些概念。Mihi sic usus est; Tibi ut opus facto est, face. Terentius [对我来说如此必需的是：像你必须做的那样去做吧。——太伦斯]。

伊曼努尔·康德

1766 年

一位视灵者的梦



1766年

以形而上学的梦来阐释
一位视灵者的梦

伊曼努尔·康德

如同病人的梦，空想的观念
是虚构出来的。

贺拉斯

李秋零 译

一个在论述方面承诺甚少的准备性报告

[317]

冥界是幻想家的乐园。他们在这里发现一片自己能够任意耕作的无边无际的土地。忧郁症的气息、无根据的故事和修道院的奇迹，使得他们不乏建筑材料。哲学家们按照自己的习惯，描绘出平面图，又修改它或者废弃它。只有神圣的罗马在这里拥有能获益的领土；不可见的王国的两顶王冠支撑着第三顶王冠，作为其尘世主权脆弱的冠冕，而开启另一世界两扇大门的钥匙则同时感应性地打开当前世界的钱柜。就灵神世界通过治国才能的理由得到证实而言，它诸如此类的权利远远地超越了学界智者们软弱无力的责难，而它们的运用或者滥用已经是太令人敬畏，似乎无须经受一项如此受到责难的审查。然而，获得如此之多的相信、至少对它们的驳斥是如此之糟糕的通俗故事，尽管并没有为自己挣得所有证明中最令人信服的出自利益的证明（argumentum ab utili），何以却毫无用处又出乎意料地四处传播，甚至溜进了学说体系呢？一个理性且坚信的目击者的保证和一种无法克服的怀疑的内在抵制之间，哪个哲学家不曾在给人造成过人们所能够想象的最幼稚的印象呢？他应当完全否认所有这样的灵神现象的正确性吗？他能把什么当做理由来反驳它们呢？

他应当哪怕只承认这些故事中有一个是可能的吗？哪怕是能够假定一个这样的事情是已得到证实的，这样一种承认就会何等重要，人们就会从中看出何等惊人的结果！也许还剩下第三种情形，即根本不掺和诸如此类好奇或者闲极无聊的问题，坚守有用的东西。但由于这一评价是理性的，所以它在任何时候都被缜密的学者们以多数票予以否决。

[318]

既然对诸多以一些真理的外表讲述出来的东西没有根据地丝毫不相信，与对一般传言所说的东西不加检验地全盘相信一样，是一种愚蠢的成见，则本文作者为了避开第一种成见，就让自己部分地被第二种成见牵着鼻子走。他怀着某种屈辱来承认，他曾如此真诚地探究一些上述那类故事的真实性。他发现——就像通常人们什么也不想寻找时那样——自己一无所获。如今，这也许自身就是写一本书的一个充足的理由；不过，还得再加上那个已经多次驱使谦逊的作者们去写书的因素，即熟识的和熟识的朋友们的热烈请求。此外，一部巨著已经买来了，更糟糕的是已经读过了，这份气力不应白费。由此便产生了这篇论文，它像人们所自诩的那样，在他不理解最重要的东西、不相信其他的东西、但嘲笑其余的东西的时候，应当按照事物的性质来完全满足读者。

第一篇 独断论的

第一章 一个人们可以随意解开或者砍开的 错综复杂的形而上学之结

如果把学童诵读、大众讲述、哲学家证明的所有关于灵神的东西综合起来，看来就构成了我们知识的一个不小的部分。尽管如此我仍然敢于断言，如果有人想到追问一番，我们在灵神这个名称下自信理解如此之多的东西，究竟是个什么样的事物，他就会把所有这些博学之士置于极为难堪的尴尬之中。高等学府有条理的废话往往只不过是一种默许，凭借多变的词义来逃避难以解决的问题，因为在学院里不大容易听到我不知道这句方便而且大多数情况下合理的话。某些新近的世俗智者——他们喜欢让人这样称呼他们——非常轻易地打发这个问题。据说，灵神就是一个拥有理性的存在者。因此，看到灵神并不是一种神奇的禀赋；因为谁见到人，也就是见到拥有理性的存在者。然而，他们继续说道，这个在人里面拥有理性的存在者只是人的一个部分，而这个赋予人生命的部分就是灵神。那么好吧：在你们证明只有一个灵神性存在者才能够拥有理性之前，且请留意，我首先就懂得我应当就一个灵神性存在者而言形成一个什么样的概念。这种自欺尽管拙劣得只要半睁眼睛

就足以察觉，却拥有非常可以理解的起源。因为早在童年时代就知道很多的东西，人们却可以保证后来到老年时一无所知，而缜密之士最终充其量成为其少年时代幻觉的诡辩家。

因此，我不知道是否有灵神，更进一步说，我就连灵神一词意味着什么也不知道。然而，既然我自己经常使用它或者听到别人使用它，那么从中必须理解出某种东西，无论这个某种东西是一个幻影还是真实的东西。为了揭开这种暗藏的涵义，我将自己理解得很差的概念置于各种各样应用的场合，而且通过说明它适用于什么场合和它与什么场合相抵触，我希望展现它的隐秘的意义。^①

取一个一立方尺的空间，假定有某物填充了该空间，也就是说，阻挡其他任何事物的进入，那么，将没有人把以这样的方式存在于空间中的存在者称之为灵神的。它显然叫做物质的，因为它有广延、不可入、并且像一切物体一样服从于可分

① 如果灵神的概念是从我们自己的经验概念抽象出来的，那么澄清它的程序就会很容易，因为只需要指明感官就这类存在者而言彰显给我们的那些特征，借助这些特征，我们把这类存在者与物质性的事物区别开来。但如今，即便人们怀疑是否有诸如此类的存在者，也还是要谈论灵神。因此，灵神性事物的概念不能被当做是一个从经验抽象出来的概念。但如果你们问：如果不是通过抽象，那究竟是怎么达到这一概念的呢？我的回答是：许多概念是凭借经验的机缘通过秘密而又隐晦的推理产生的，事后转嫁到别的概念上，却没有意识到经验自身或者把概念建立在这一经验之上的推理。这样的概念可以称之为**骗取**的概念。诸如此类的概念有很多，它们一部分无非是想象的幻觉，一部分也是真的，因为即便隐晦的推理也并非总是出错。习惯用语和一个表述与不同的故事——在这些故事中，任何时候都可以发现同一种重要的特征——的结合，赋予该表述某种因此之故只能这样来展开的涵义，即人们通过与各种各样同它一致或者同它抵触的运用场合进行比较，来从其隐晦性中取出这种隐藏的意义。

性和碰撞规律。到此为止，我们仍处在其他哲学家们的平坦大道上。然而，请你们设想一个单纯的存在者，同时赋予它理性；在这种情况下，它将恰恰满足灵神一词的涵义吗？为了揭示这一点，我想让上述单纯的存在者保有理性，作为一种内在的性质，但现在却仅仅就外在的关系来考察它。而如今我问：如果我要把这个单纯的实体置入那个充满物质的一立方尺的空间，在这种情况下，物质的一个单纯的元素就必须腾出位置，好让这个灵神填充该位置吗？你们是这样认为的吗？那么好吧，这样一来，为了接纳第二个灵神，上述空间就必须失去元素微粒；而且如果继续下去，最终一立方尺的空间就会被灵神所填充，灵神的团块就会像该空间充满物质时那样，凭借不可入性阻挡外物，并且像物质那样必然能够符合碰撞规律。但现在，诸如此类的实体虽然自身可能具有理性的力量，在外部却与物质的元素毫无区别；就物质的元素来说，人们也只知道其外在地在场的力量，至于属于其内在性质的东西，则根本不知道。因此，毫无疑问，这样一种能够聚合成团块的单纯实体不会叫做灵神性的存在者。所以，你们只有在考虑到你们甚至在一个充满了物质的空间中也能够在场的存在者时，才能够保有一个灵神的概念^①；因此，这些存在者自身不具

[321]

① 人们在这里很容易就可以察觉到：我只谈作为部分属于宇宙整体的灵神，而不谈作为宇宙整体的创造者和保持者的无限灵神。原因在于，后者的灵神本性的概念是易于理解的，因为它仅仅是否定性的，且在于人们就它而言否定物质的那些与一个无限的、绝对必然的存在者相抵触的性质。与此相反，就一个应当与物质相结合的灵神实体，例如人的灵魂而言，却出现了以下困难：我应当设想它与有形体的存在者相互结合成为一个整体，尽管如此却否定在物质性存在者中通行的惟一种为人熟知的结合方式。

有不可入性的性质，而且在它们中间，无论人们愿意有多少，也决不结合起来构成一个坚固的整体。这一类的单纯实体将被称为非物质的实体，而且如果它们有理性，就被称为灵神。但是，其复合构成一个不可入的、有广延的整体的单纯实体，就叫做物质性的单元，而其整体就叫做物质。要么灵神的名称是一个没有任何意义的字眼，要么它的涵义就是上述的涵义。

[322] 从灵神的概念包含着什么的说明出发，到这样的物类确实存在、哪怕是仅仅可能存在的命题，这一步还是非常巨大的。在哲学家们的著作中，人们发现了可以信赖的相当优秀的证明：凡是在这里思维的，都必定是单纯的，每一个理性思维的实体都是自然的一个单位，不可分的我不能在一个整体中被诸多结合起来的事物所分摊。因此，我的灵魂将是一个单纯的实体。但是，凭借这一证明依然没有澄清，我的灵魂是否属于那种在空间中统一起来构成一个有广延且不可入的整体的事物，从而是物质的；或者，它是否是非物质的，从而是一个灵神；甚至，人们称之为灵神性的存在者的这样一种存在者是否是可能的。

而在这里，我不得不警告人们提防在最深邃、最隐晦的问题中极易闯入的草率决定。也就是说，凡是属于普通的经验概念的东西，人们通常习惯于把它看成好像也认识它的可能性。与此相反，凡是与经验概念不同，且不能通过经验、甚至也不能根据类比来说明的东西，人们当然也就不能对它形成概念，因而人们通常喜欢把它作为不可能的而立即予以否弃。一切物质在其在场的空间中都阻挡他物，从而叫做不可入的。这种事情的发生，乃是经验教导的，而对经验的抽象也在我们心中产生了物质的普遍概念。但某物在其在场的空间中所作出的这种阻挡，固然以这样的方式被认识，但却并没有因此而被理解。

因为就像所有对抗一种活动的东西一样，这种阻挡乃是真实的力量，而且由于它的方向与接近的延长线所遵循的方向相反，所以它是一种**抵挡**的力量；这种力量必须归于物质，从而也归于物质的元素。如今，每一个有理性的人都会马上告诉自己，人的认识到此为止。因为只有通过经验人们才能认识到，我们所称的**物质**世界的事物具有这样一种力量，但决不能理解这种力量的可能性。如果我现在假定另一种实体，它们以另外的力量在空间中在场，不同于其结果为不可入性的那种**推动力**，那么，我当然根本无法具体地设想它们与我们的经验表象毫无类似之处的活动；而且当我从它们除去**填充**它们在其中起作用的空间这种性质的时候，我也就失去了一个通常落入我感官的事物对我来说之所以可思所凭借的概念，由此就必然产生一种不可思议性。然而，这种不可思议性并不能因此就被看做是一种已被认识的不可能性，这恰恰是因为对立面的现实性虽然已落入感官，但就其可能性而言却同样是依然未得到认识的。

[323]

据此，人们可以假定非物质性存在者的可能性，不用担心受到反驳，尽管也没有希望能够凭借理性根据证明这种可能性。这样的**灵神性**物类会在空间中在场，尽管如此空间对于有形体的存在者也依然始终是可入的，因为它们的在场固然包含着一种在空间中的**作用**，但却不包含对空间的一种**填充**，也就是说，不包含一种作为坚实性之根据的阻挡。如今，如果假定这样一种单纯的**灵神性**实体，则虽然它具有不可分性，人们依然将能够说：它的直接的在场的位置不是一个点，而是其自身为一个空间。借助类比来说，甚至物体的单纯元素，也必定每一个都填充物体中作为其全部广延的一个成比例的部分的小空间，因为点根本不是空间的部分，而是空间的界限。既然空间的这种填充是凭借一种作用的力量（**抵挡**的力量）发生的，且因此只显示作用主体的更大活动的一个范围，但却没有显示它

的组成部分的众多，所以它根本不与该主体的单纯本性相抵触，尽管这方面的可能性无法得到进一步的说明，就原因与结果的首要关系而言，这是决不可以的。同样，如果我声称，一个灵神性实体虽然是单纯的，但却占有一个空间（也就是说，能够在它里面直接活动），而不**填充**这个空间（也就是说，在里面阻挡物质性实体），那么，尽管事情自身依然不可理解，却至少也没有可证明的不可能性与我相对立。这样一种非物质性的实体也不能被称为有广延的，就像物质的各个单位一样；
〔324〕因为**只有与一切分离独自存在占有一个空间的东西，才是有广延的**；但作为物质的元素的实体，只是凭借对其他实体的外部作用才占有一个空间，但在没有别的事物被设想与它们相联结的时候却不单独占有空间，而由于在它们里面甚至也找不到任何彼此外在的东西，所以它们不包含任何空间。这适用于物体的元素。但这也可以适用于灵神的物类。广延的界限决定着形状。因此，就灵神的物类而言，不能设想任何形状。这是世界整体中非物质性存在者之推想出来的可能性的很难认识的根据。谁拥有更简易的办法能够使人达到这种认识，就不应拒绝教导一个渴望受教的人。在研究的进程中，当他人看到面前是一条自己正在继续行走其上或者相信行走其上的平坦而又舒缓的小道时，此人眼前却往往耸立着阿尔卑斯山。

现在假定人们已经证明，人的灵魂是一个灵神（尽管从上文可以看出，还没有一个人作出过这样一种证明），这样，人们能够提出的下一个问题也许就是这个问题：人的灵魂在形体世界中的位置何在？我将回答说：一个物体，其变化就是**我的**变化，则这个物体就是我的躯体，它的位置就是**我的位置**。如果人们继续问道：你（灵魂）在这个躯体中的位置何在？那么，我将在这个问题中推想到某种棘手的東西。因为人们很容易发现，这里已经预设了某种并非凭借经验认识到、而是也许

建立在想象出来的推论之上的东西：即我的思维着的我处在一个位置上，这个位置与属于我的自我的躯体的其他部分的位置不同。但是，没有人直接意识到自己的躯体中的一个特殊位置，而是意识到他作为人就周围的世界而言所取的位置。因此，我将依据通常的经验，暂时性地说：凡我有感觉之处，**我就在那里存在**。我直接存在于指尖里，正如同存在于大脑里。在脚跟处感到疼痛、心脏在冲动时搏动的，就是我自己。当我的鸡眼疼痛时，我并非是在一根脑神经、而是在脚趾端感到疼痛的印象。没有经验教导我把自己的感觉的若干部分视为远离我，把我不可分割的我封锁在大脑的一个用显微镜才能看到的小位置中，以便由此出发启动我的躯体机器的杠杆，或者由此而被触及。因此，我将要求一个严格的证明，以便确认学校教师所说的话，即**我的灵魂完整地整个躯体中，完整地在躯体的每一个部分中**，是荒唐无稽的。健全的知性往往在认识到它能够证明或者真理所凭借的根据之前就觉察到真理。如果有人以这样的方式把灵魂设想成有广延的、遍布全身的，大约就像它在《彩绘世界》中为孩童们描绘的那样，那么，责难也不会使我完全迷惑。因为我会以如下方式清除这一障碍，即我会说明：在一整个空间中直接的在场仅仅证明外在作用的一个范围，但并没有证明内在部分的众多，从而也没有证明广延和形状；只有在一个存在者中**独自地被设定**有一个空间时，也就是说，能够发现彼此外在的各个部分时，广延和形状才能够成立。最后，我会对我的灵魂的灵神性质要么知道这一点，要么，如果人们不赞同这一点的话，就满足于对此一无所知。

[325]

如果有人想指出这些思想的不可思议性，或者指出——对大多数人来说，这都是一回事——指出它们的不可能性，那么，我也可以让他这样做。在这种情况下，我会匍匐在这些智者的脚下，以便聆听他们的高论：人的灵魂的位置在大脑中，

大脑中的一个小得无法形容的位置就是它的居留地。^①在这里，灵魂就像蜘蛛在蛛网中心那样进行感觉。大脑的神经撞击或者震撼灵魂，但由此也就使得不是这个直接的印象，而是在躯体极遥远部位所发生的印象，被表象为一个在大脑外部在场的客体。灵魂也就从这个位置出发推动整部机器的绳索和杠杆，并随其所好造成任意的运动。诸如此类的命题只能非常肤浅地得到证明，或者根本不可证明，而由于灵魂的本性在根本上没有得到充分的认识，这样的命题也只得到同样软弱无力的反驳。因此，我不想参与任何学院的口水战，那里通常双方在对自己

〔326〕

① 有一些受伤的实例，由此失去了一大部分大脑，但人并没有失去生命或者思想。按照我在这里援引的通常观念，可以把大脑的一个原子取走或者从其位置移开，使人在瞬间失去灵魂。为灵魂在大脑中指定一个位置的流行意见，看起来主要起源于人们在苦思冥想时清楚地感觉到脑神经的疲劳。然而，即便这一推论是正确的，它也将证明灵魂还有其他位置。在忧虑或者欢乐时，这些感受看起来位置在心脏。许多情绪、甚至大部分情绪在心隔膜上表现得最为强烈。同情打动内脏，而其他本能则在其他器官表现其起源和敏感性。使得人们相信主要是在大脑中感觉到反思的灵魂的原因，也许就是这个原因。一切思考都要求符号为被唤起的观念作中介，以便在其伴随和支持下给予这些观念以所需要的明晰程度。但是，我们的表象符号主要是要么通过听觉要么通过视觉感受到的，这两种感觉均由大脑中的印象所推动，因为它们的器官也最接近这个部位。现在，如果这些笛卡尔称之为 ideas materials [质料性观念] 的符号，其唤醒本身就是刺激神经产生一种与感觉过去所产生的运动相似的运动，那么，大脑的组织在思索时尤其将被迫与过去的印象和谐一致地震动，并由此而疲劳。因为如果思维同时是充满情绪的，那么，人们就不仅感觉到大脑的紧张，而且同时感觉到敏感部位的冲击，这些冲击通常与激动起来的灵魂的表象具有同感。

的对象毫无理解的情况下却有最多的东西可讲；相反，我只想探究这一类的学说能够将我引向的结论。因此，由于按照这些宣扬给我的命题，我的灵魂就其在空间中在场的方式而言无异于物质的任何元素，而知性的力量又是一种内在的性质，虽然它在所有这些元素中都被发现，我却无法在这些元素中知觉到它，所以，不能举出任何恰当的理由来说明，何以我的灵魂不是构成物质的各种实体之一，何以它的各种特殊现象不是仅仅起源自它在像动物的躯体——在这里神经的统一有利于思维和任性的内在能力——这样一部精巧的机器中占有的位置。但在这种情况下，人们再也不能确切地认识灵魂的任何把它与有形体自然的粗糙原料区别开来的独特特征，而莱布尼茨的幽默想法，即我们也许在咖啡中吞下了应当构成人的生命的原子，也就不再是可笑的思想了。但是，在这样的情况下，这个思维着的我就将不服从物质性物类的共同命运了吗？而且既然它被偶然地从一切元素的混沌中引出，以便赋予一部动物性机器以生命，为什么在这偶然的结合终止之后，它不会在将来重新回归混沌呢？有时，有必要用结论来吓退误入歧途的思想家，以便他更留意仿佛是在睡梦中把他引走的原理。

我承认，我非常乐意断定世界上非物质性物类的存在，并把我的灵魂自身置于这些存在者的类别之中。^①但在这种情况

① 这方面对我来说非常隐晦、而且也许将永远如此的理由，同时涉及动物中能感觉的存在者。世界上包含着**生命**的原则的东西，看起来就具有非物质的本性。因为一切**生命**都建立在**任意地**自行决定的内在能力之上。与此相反，由于物质的存在者的特征在于以一种受外在的反作用制约的必然力量填充空间，所以，一切物质性的事物的状态都是外在地**依赖性**的、**受强制的**，而**自行活动**且由其内在力量出发起作用而包含着生命的根据的物类，简而言之，其自己

下，一个灵神与一个躯体之间的合作岂不要变得太过神秘莫测吗？不过，既然我们外在行为的概念得自物质的概念，而且在任何时候都与这里并不存在的压迫和碰撞的条件结合在一起，这种不可理解性岂不同时也是自然而然的吗？因为，一个非物质性的实体应当如何阻碍物质，使物质在其运动中碰撞到一个灵神呢？而有形体的事物又如何能够对不以不可人性抗拒它的外在存在者施加作用呢？或者，什么东西不以任何方式阻止它们同时存在于它在场的同一空间呢？看起来，一个灵神性的存在者就在它与之结合的物质的最深处在场，并且不作用于各种元素相互发生关系所凭借的那些力量，而是作用于它们的状态的内在原则。因为每一个实体，即便是物质的一个单纯的元素，都必须有某种内在活动来作为外部作用的根据，尽管我不知道怎么说明这种内在活动在什么地方。^①另一方面，就这样一

〔328〕

的任性能够自行决定和改变的物类，很难能够具有物质的本性。人们无法合理地要求，一类如此不为人所知的、人们在大多数情况下只是以假设的方式认识的存在者，可以在其不同种类的划分中被理解；至少那些包含着动物生命之根据的非物质性存在者，有别于那些在其自行活动中包含着理性且被称之为灵神的存在者。

① 莱布尼茨说过，它的所有外在关系及其变化的这种内在根据是一种**表象能力**，而后来的哲学家们对这一未付诸实施的思想付之一笑。但是，如果他们事先自己考虑过，一个像物质的单纯部分那样的实体，在没有任何内在状态的情况下是否可能，他们就不会造孽了；而且如果他们在这种情况下并不想排除内在状态，他们就有义务想出某种别的可能的内在状态，来作为表象以及依赖于表象的活动的内在状态。每一个人都会自行看出，即使我们承认物质的单纯元素微粒具有不清晰的表象的能力，由此也得出物质的表象力，因为许多这一类的实体结合进一个整体，但却永远不能构成一个思维着的统一体。

些原理而言，灵魂也在这些作为结果的内在规定中直观地认识作为其原因的宇宙状态。然而，是什么必然性使一个灵神与一个躯体合为一体呢？而就某些毁灭而言，是什么根据重新取消了这种统一呢？这些问题连同其他不同的问题远远地超越了我们的认识；而无论我通常多么不敢放肆地根据大自然的奥秘去衡量我的知性能力，我还是充分地自信，不惧怕任何哪怕是装备得如此可怕的手（如果我通常有一些争论的倾向的话），以便在这一场合尝试用反对理由来反驳他；对于学者们来说，这种尝试本来就是相互证明无知的技巧。

第二章

[329]

开启与灵神世界联系的秘密哲学的断简

入门者已经使粗糙且执著于外部感觉的知性习惯于较高的、抽象的概念，如今他可以在形而上学的微弱光线使冥界可以得见所凭借的那种朦胧中观看灵神性的、脱去有形外衣的形象。因此，在经过困难的准备之后，我们要斗胆踏上危险的征途。

Ibant obscuri sola sub nocte per umbras,
Perque domos Ditis vacuas et inania regna.

Virgilius

[他们在幽暗的静夜里走过阴影，
且走过冥王空旷的宅第和虚幻的王国。

维吉尔]

填充宇宙空间的**无生命物质**，就其独特的本性而言，处于惰性和在同一种状态中保持不变的水平，它具有坚实性、广延和形状，它那建立在所有这些根据之上的各种现象允许作出一种**物理学**的说明，这说明同时也是数学的，合起来被称之为**力学的**。另一方面，如果人们把自己的注意力转向那种在宇宙整体中包含着**生命的**根据的存在者，这些存在者因此之故不具有作为组成部分使无生命物质的团块和广延有所增加的性质，也不依照接触和碰撞的规律从物质中承受什么，而毋宁说是通过内在的活动来激活自己和大自然无生命的材料，那么，人们即便不是以一种证明的明晰性，至少也是以一种并非不熟练的知性的预感来确信非物质性存在者的存在；它们特殊的作用规律被称为**灵神的**，而如果有形体的存在者是其物质世界中起作用的中间原因，它们就被称为**有机的**。由于这些非物质性存在者是自己活动的原则，从而是实体和独自存在的物类，所以人们首先得出的结论就是：它们彼此之间直接地联合起来，也许能够构成一个人们可以称之为非物质世界（mundus intelligibilis [理知世界]）的大整体。人们有何可能性的理由来断言，诸如此类本性彼此相似的存在者只能凭借其他性质不同的存在者（有形事物）来相互联系呢？因为后者要比前者更难以理解得多。

因此，这个**非物质性**的世界可以被看做是一个独自存在的整体，它的各个部分彼此相互联结和联系，即便是没有有形事物的中介；这后一种关系是偶然的，而且只可以为一些部分所拥有，甚至在遇到这种关系的地方，也并不妨碍这些通过物质的中介相互起作用的非物质性存在者在这一关系之外仍处在一种特别的普遍结合之中，并在任何时候都作为非物质性的存在者相互施加影响，以至它们凭借物质的关系只是偶然的，是建立在神的一种特别安排之上的，而前者倒是自然的

和难解难分的。

在这种情况下，由于人们以这样的方式将整个自然中的一切生命原则都作为同样多的相互联系、但部分地也与物质相结合的无形实体总括起来，所以人们设想一个非物质性世界的大整体，一个各种存在者和活动着的物类的无法量度的、但又未被认识的梯级序列，惟有通过它们，形体世界的无生命材料才被赋予生命。但是，生命究竟被传布到自然的哪些环节为止，生命的哪些程度最为接近完全无生命，这也许不可能有朝一日确切地澄清。**物活论**让一切都有生命，与此相反，如果仔细斟酌的话，**唯物论**让一切都没有生命。马保梯将最低程度的生命归于一切动物的有机营养微粒；其他哲学家则在这些微粒那里看到的无非是无生命的团块，只能用来扩大动物性机器的杠杆。在落入我们外部感觉的事物那里，生命无可怀疑的标志也许是自由的运动，它使人发现，它乃是产生自任性；然而，在没有发现这一标志的地方就说没有任何程度的生命存在，这一推论并不可靠。布尔哈维在某个地方说过：**动物是一种根在胃中（内置的）的植物**。也许，另一个人可以同样不受指责地玩弄这些概念说：**植物是一种胃在根中（外置的）动物**。因此，植物也可以缺少任意运动的器官，连带地缺少生命的外在标志，而这些对于动物来说却是必要的，因为在其自身里面具有其营养工具的存在者，必须能够依照其需要自己运动；但营养工具外在地理入其维生之元素之中的存在者，已经通过外在的力量得到了足够的维持，而且即便它在其生长中包含有内在生命的原则，也不需要从事外部任意活动的有机设施。对于这一切，我不要求任何东西来提供证据，因为除了我可以为了这些猜测说出极少理由之外，它们还作为尘封过时的怪念头而招致时尚的嘲笑。因为古人们相信可以认定有三种生命：**植物的、动物的和理性的**。当他们把这些生命的三种非物质性原则在人

[331]

身上结合起来时，他们可能是大错特错了。但当他们在三类生长着并且繁育自己同类的造物中间分配这些原则时，他们却无疑说出了某种无法证明、但却并不因此就荒唐无稽的事情，尤其是在那个人的判断中，此人要考虑与若干动物分离开来的部分的特殊生命，要考虑一个动物躯体和若干植物的纤维的出现这种既已得到证明、同时又如此无法说明的性质，最后还要考虑珊瑚虫和其他植形动物与植物切近的渊源关系。此外，诉诸非物质的原则，是懒汉哲学的一个避难所，从而也必须尽一切可能避免这种情趣的说明方式，以便使世界现象的那些仅仅建立在物质的运动规律之上、也是惟一能够被理解的理由能够得到全面的认识。尽管如此我仍然坚信，喜欢以有机的方式说明动物的变化的施塔尔，经常比霍夫曼、布尔哈维等人更接近真理；后面这些人从联系中抽掉非物质性力量，依据力学的理由，遵循一种更多是属于哲学的方法；这种方法有时会出错误，但大多数情况下还合乎实际，而且也仅仅在另一方面对于具有无形体本性的存在者的影响至多只能知道其存在，却决不知道它究竟如何进行以及它的作用究竟延及多远的情况下，在科学中可以有益地利用。

〔332〕

因此，在这样的情况下，非物质的世界首先包括一切被造的灵智，它们中间有一些与物质结合成为一个人，另外的则不然；此外包括一切动物种类中有感觉的主体，最后包括生命的一切原则，这些原则通常还存在于自然的某个地方，尽管并不借助任意运动的外在标志显露出来。我要说的是，所有这些非物质的物类无论在物体世界中是否施加影响，以及所有偶然状态是动物性的理性存在者无论是在这里地球上还是在别的天域里，也无论它们是现在还是未来赋予物质的原材料以生命，或是已经赋予过物质的原材料以生命，按照这些概念都将处于一种与其本性相符合的联系之中；这种联系不是建立在物体的关

系受限制所凭借的那些条件之上，而且在这里，位置和时代的距离消失了，这种距离在可见世界中构成了取消一切联系的鸿沟。因此，人的灵魂在当下的生命中就已经必须被视为与两个世界相联结，其中只要它与一个躯体结合成为一个人的统一体，它就只清晰地感受到物质世界；与此相反，作为灵神世界的一员，它接受并且给予非物质性物类的纯粹影响，以致一旦那种结合终止，就只剩下它在任何时候都与灵神性物类保持的联系，这种联系必然展现给它的意识，供它清晰地直观。^①

始终使用理性的谨慎语言，这实在是件麻烦的事。为什么我不可以也使用学院的腔调说话呢？这种腔调更为断然，使作者和读者都免于迟早必定把他们都引向恼人的犹豫不决的思索。据此，这是差不多已经证明了的，或者人们愿意详尽地说的话，这是可以轻而易举地证明的，或者更准确地说，这是在我不知何时何地的将来还会被证明的：人的灵魂即便在此生也与灵神世界的所有非物质性物类处于一种难分难解地联结起来

[333]

① 当人们说天宇是至福者的居所时，通常的观念却喜欢把它置于自己之上，高高地置于不可量度的宇宙空间中。但人们没有考虑到，我们的地球从这些区域来看，也显现为天宇的诸星体之一，而且其他世界的居民也能够以同样正当的理由指着我们说：看那永恒欢乐的居所和天上的居住地，它已经准备好有朝一日接纳我们。因为一个奇特的幻觉使得希望所采取的高飞总是与上升的概念结合在一起，却没有考虑无论人们上升多高，都必须重新降落，以便必要时在另外一个世界里站稳脚步。但按照上述概念，天宇本来是灵神的世界，或者人们愿意说的话，是灵神世界的至福部分；而且人们既不能在自己上方也不能在自己下方寻找灵神世界，因为这样一个非物质性的整体不能按照与形体事物的距离远近来设想，而必须在其各个部分的灵神性联结中去设想它，至少它的成员们只是按照这样的关系才意识到其自身的。

的联系之中，它交替地对这些物类发挥作用，从它们接受印象，但只要一切顺利进行，它作为人就意识不到它们。另一方面，也可能灵性物类不能凭借意识对物体世界直接地有感性感受，因为它们没有与物质的一个部分结合成为一个人，以便凭借这个物质部分意识到它们在物质世界整体中的位置，并借助精巧的器官意识到有广延的存在者与它们的关系和彼此之间的关系，但它们能够顺利进入作为本性相同的存在者的人的灵魂中，且实际上也在任何时候都同人的灵魂处于相互联系之中，但就表象的传达而言，灵魂作为一个依赖于物体世界的存在者，自身所包含的表象不能传递到其他灵性存在者，后者的概念作为非物质性事物的直观表象，不能传递到人的清晰意识，至少不能保持其原本的性质，因为这两种理念的材料具有不同的性质。

如果灵神世界的一个像我们想象的这样系统的状态不是仅仅能够从一般而言的灵神本性的、过于假设性的概念推导出来，而是能够从一个现实的、普遍被承认的观察推导出来，或者哪怕是仅仅或然地猜想出来，那就好极了。因此，我斗胆请读者原谅，在这里插入这种方式的尝试，它虽然有点脱离正题，并且离明晰性距离甚远，但看起来还是给人理由产生并不令人讨厌的猜想。

※ ※ ※

在诸般打动人心的力量中间，看起来一些最强有力的力量处于人心之外；因此，它们并非作为单纯的手段而把自利和私人需要当做一个蕴藏在人自身内部的目标与之发生关系，而是使我们的激动的倾向将自己统一的焦点在我们之外置于其他理性的存在者之中；由此产生了两种力量的冲突，即那使一切与自己相关联的特性和心灵被驱动或者被牵引朝向自己之外的他人所凭借的公益。我在这里不谈使我们如此强烈、如此普遍地依赖于别人的判断、并把他人的同意和赞许看做是为完成我们

对自己的判断所必需的那种本能；由此出发，即使有时产生一种被误解的荣誉幻觉，也仍然甚至在最无私、最真诚的性情中感觉到一种秘密的活动，把人们独自认为善或者认为真的事物与别人的判断进行比较，以便使二者一致，同时在任何一个人的灵魂看来走上与我们已经选择过的小路不同的小路时，仿佛是在认识之途上使它停住；这一切也许是我们自己的判断对**普遍的人类知性**的一种被感觉到的依赖性，并成为**一种手段**，为思维着的存在者创造一种理性的统一。

但我跳过这项通常并非不重要的考察，如今开始另一项就其涉及我们的目的而言更为明晰、更为重要的考察。如果我们使外物与我们的需要发生关系，那么，我们这样做，就不能不同时感到自己受到某种感觉的束缚和限制。这种感觉使我们发觉，在我们里面仿佛有一个外来的意志在起作用，而我们自己的喜好则必须以外部的同意为条件。一种秘密的力量迫使我们使自己的目的同时针对他人的福祉或者遵从外来的任性，尽管这往往是不情愿地发生的，并且严重地与自利的倾向相抵触；因此，我们的本能的方向线所集中朝向的点，并不仅仅在我们里面，而且还有推动我们的力量在我们之外的他人的意欲之中。由此便产生出经常违背自利之念吸引我们的道德动机，即义务的强规律和仁慈的较弱规律，它们每一个都强使我们作出一些牺牲；并且尽管二者有时被自利的爱好所战胜，但在人的本性中却不会不表现出其现实性。由此我们看到自己在最秘密的动机中依赖于**普遍意志的规则**，而且由此在所有思维着的物类的世界里产生出一种**道德的统一**和仅仅依据灵神规律的系统状态。如果人们要把这种在我们里面感觉到的使我们的意志与普遍的意志相一致的强制称之为**道德情感**，那么，人们是把它仅仅当做在我们里面确实发生的事情的一个现象，而没有澄清这件事情的原因。这样，牛顿把所有物质相互接近的努力的可靠

[335]

规律称之为物质的**重力**，因为他不想让自己的数学证明令人恼火地卷入关于上述倾向的原因可能发生的哲学争论。尽管如此，他仍然毫不迟疑地把这种重力当做物质的普遍活动相互之间的一种真实的作用来对待，从而也赋予它引力的名称。难道不可能把各种思维着的物类在相互关联中的道德动机的表现同样设想为灵神性的物类彼此影响所凭借的一种真实活动的力量的结果，以至道德情感就是私人意志对于普遍意志的**被感觉到的依赖性**，是非物质世界通过依照其特有的这种联系规律形成一个具有灵神完善性的整体而达到自己的道德统一性所凭借的自然而又普遍的相互作用的一个结果吗？如果承认这些想法具有诸多的似是性，恰如值得费力根据其结果来衡量它们所要求的，那么，人们也许就会由于它们的魅力而不知不觉地陷入对它们的一些偏袒。因为在这一场合，通常由于地球上的人们的道德关系和自然关系的矛盾而如此令人诧异地落入眼中的不合规规则性，看来绝大部分都消失了。行为的一切道德性按照自然的秩序决不能在人的肉体生活中产生完全的效果，但在灵神世界却可以按照灵神性的规律有其完全的效果。真正的意图、诸多因软弱无力而没有成果的努力的秘密动机、对自己本身的胜利、或者有时在表面看到善良的行为中隐蔽的狡诈，绝大多数都对形体状态里的自然结果徒劳无功，但它们必须以这种方式在非物质世界被视为行之有效的根据，并就此世界而言遵从灵神性的规律，根据私人意志与普遍意志的联结即灵神世界的统一性和整体，发挥一种与自由的任性的道德性质相符合的作用，或者甚至相互接受这种作用。因为既然行为的道德因素涉及灵神的内在状态，那么它也就自然而然地只能在各灵神的直接联系中造成与全部道德性相称的作用。由此就会发生以下的情况：人的灵魂在此生就必然根据道德状态取得其在宇宙的灵神性实体中间的地位，就像按照运动的规律宇宙空间的各种物

〔336〕

质彼此处于这样一种符合它们的物体力量的秩序中一样。^① 如果灵魂与形体世界的联系最终因为死亡而被废止，那么，在别的世界的生命就只是它与该世界在此生就已经有的那种联结的自然延续，而在这里所履行的道德的全部结果将会在彼处重新出现在一个与整个灵神世界难分难解地联系着的存在者此前已经在那里按照灵神性规律所发挥的作用中。因此，现在与未来仿佛是出自一体，且构成一个持续的整体，即便是按照自然的秩序也是如此。这后一种情况具有特殊的显著性。因为在一个仅仅按照理性的根据所作出的猜测中，如果为了消除因道德性与其结果之间未完成和谐而产生的弊端，必须求救于一个超出常规的神圣意志，那将是一件非常困难的事情；原因在于，无论根据我们关于神圣智慧的概念对神圣意志作出的判断如何可能，总是还留有一种强烈的怀疑，即我们知性的薄弱概念也许被非常错误地转用于至高者，因为人的责任只是从自己确实在这个世界上知觉到、或者按照类比的规则依据自然秩序能够在世界上推想到的和谐而对神圣意志作出判断，但他无权按照他自己的智慧的设计——他同时用这设计来规定神的意志——在当前的世界里或者在未来的世界里编造出新的任意安排。

[337]

※ ※ ※

现在，我们将我们的考察引回到先前的道路上，并且向我们为自己预定的目标接近。如果灵神世界和我们的灵魂对灵神世界的参与就像我们所提供的概要所表现的那样，那么，奇

① 人和灵神世界按照灵神性影响的规律从道德性的根据产生的相互关系可以设定如下：由此自然而然地产生出一个或善或恶的灵魂与众多或善或恶的灵神的联系，而且该灵魂自身由此加入灵神共和国符合道德性质的部分，分享由此按照自然的秩序可能产生的一切结果。

怪的事情就几乎莫过于：与灵神的联系不是一件极为普遍和寻常的事情，而非同寻常之处涉及现象的稀有性，几乎更甚于涉及其可能性。不过，这一困难相当容易清除，而且已经部分地清除了。因为人的灵魂通过在与本性相同的存在者的关系中考察自己，凭借一种非物质的直观对于自己是一个灵神所形成的表象，与它的意识凭借一个起源自身体器官的印象、仅仅在与物质性事物的关系中得到表现的图像把自己设想为一个人时的表象截然不同。因此，同时作为一个成员既属于可见世界也属于不可见世界的虽然是同一个主体，但却不是同一个人格，因为一个世界的表象由于其不同的性质而不是另一个世界的表象的伴随观念，且因此之故，作为灵神的我所思维的东西，并不被作为人的我所忆起，而反过来，作为一个人的我的状态也根本不进入作为一个灵神的我的表象中。此外，无论关于灵神世界的表象多么清晰生动^①，这一点却不足以使作为人的我意识到

[338]

① 可以通过灵魂就此生而言所具有的某种双重人格性来阐释这一点。某些哲学家在想证明模糊表象的现实性的时候，相信可以诉诸于沉睡状态，而不用丝毫担心受到反对，而在这里，对此能够确切地说的，却无非是我们在醒着的时候回忆不起我们在沉睡时可能有过的任何表象，而由此也只不过得出它们在醒着时并未被清晰地呈现，却不能得出它们在我们睡着的时候也是混浊的。毋宁说我猜想，这些表象可能甚至比醒着时的最清晰的表象还更为清晰和广阔，因为这在一个像灵魂这样积极活动的存在者的外部感觉完全静止时是可以预期的，尽管由于人的躯体此时没有被一起感觉到，在醒着时缺少躯体的伴随观念，能帮助我们意识到先前的思想状态属于同一个人格。一些梦游者的行为证实了我关于沉睡所作的猜想的可能性，他们有时在这样的状态下比通常显示出更多的知性，虽然他们在醒着时对此毫无回忆。与此相反，梦，即睡着的人在醒着时回忆起来的表象，并不属于此类。因为在这种情况下，人并没有完全睡着；他在某种程度上清晰地地进行感觉，且将其灵神活动编织进外部感觉的印象。因此，他事后部分地回忆起这些活动，但在它们这里也遇到纯粹怪诞无聊的妄想；它们必定就是如此，因为在它们里面，想象的观念与外部感觉的观念被彼此混在了一起。

它；这就像甚至作为一个灵神的他自己（亦即灵魂）的表象固然可以通过推论获得，但却在任何人那里都不是一个直观的和经验的概念。

然而，灵神性的表象与属于人的肉体生命的表象的这种不同类，不可以被视为一个如此之大的障碍，以至它消除了甚至在此世偶尔意识到来自灵神世界的影响的所有可能性。因为它们虽然不能直接地进入人的个人意识之中，但却可以这样进入，即它们按照概念结合的规律激起与它们相近且唤起我们感觉的类似表象的图像，这些表象不是灵神性概念自身，但却是它们的象征。因为作为一个成员既属于这个世界又属于另一个世界的，始终是同一个实体，而这两种表象则属于同一个主体且相互联结。如果我们考察一番，我们那相当接近灵神性概念的较高级理性概念通常是如何仿佛披上一件形体性的外衣，以便成为清楚明白的，我们就能够在某种程度上使上述情况的可能性成为可以理解。因此，神明的道德属性是依据愤怒、妒忌、仁慈、报复等等诸如此类的表象被设想的；所以诗人们把德性、罪恶或者其他自然的属性人格化，但却使真正的知性理念显露出来了；这样，虽然空间和时间只有一种就关系而言的一致，且因此而依照类比、但绝不是依照性质彼此一致，几何学家却依然用一条线来表现时间；因此，神的永恒性的表象即便在哲学家们那里也采取了一种无限时间的外表，而无论我们如何防止混淆这二者；数学家们通常不喜欢承认莱布尼茨的单子，一个重要的原因可能是他们不能根据单子想象出小的团块。因此，灵神性的感觉如果激起与它们相近的想象，就能够进入意识，这不是不可能的。以这种方式，通过一种灵神性影响传递的观念于人通常使用的语言中得到表现，一个灵神被感受到的在场于人的形体的图像中得到表现，非物质性世界的秩序和美于通常在生活中愉悦我们的感官的想象中得到

[339]

表现，等等。

尽管如此，这一类现象却不可能是某种平凡寻常的东西，而是只发生在一些人那里，这些人的器官^①有一种异常大的敏感性，能够凭借和谐的运动根据灵魂的内在状态来加强幻想的图像，甚于以通常的方式在健全的人那里所发生而且也应当发生的。这些奇特的人在某些时刻会被在他们之外的一些对象的出现所纠缠，他们会把这种性质视为灵神性物类被他们的形体感官感觉到的在场，虽然这里只发生了想象的幻觉，但这样一来，产生幻觉的原因是一种真正的灵神性的影响，它不能被直接感觉到，而是只通过幻想的那些具有感觉的外貌的相近图像启示给意识。

由教育得来的概念或者各种以其他方式混入的幻觉会在这里起作用，在此迷惑与真理相混淆，而且虽然有一种真实的灵神性感觉作基础，但它却已经被改造成为感性事物的影像。但人们也将承认，要以这样的方式把此生中对灵神世界的印象展开为清晰的直观，性质很难能够对此有所助益；因为在这里，灵神性的感觉必然如此精确地被编织入想象的幻觉中，以至于肯定不可能在这种感觉中把真的东西与包围着它的粗俗假象区别开来。此外，这样一种状态表现出一种现实的疾病，因为它以神经中已变化了的平衡为前提条件，神经甚至由于单纯以灵神的方式进行感受的灵魂的作用而被置入了不自然的运动。最后，发现一个视灵者同时是一个幻想家，也是根本不足为奇的，至少就他的这些表现的伴随图像而言是这样，因为就本性

① 我并不是把它们理解为外部感觉的器官，而是理解为人们所称的灵魂的感觉中枢，也就是说，是大脑的一个部分，其运动一如哲学家们所认为的，通常伴随有思维着的灵魂的各种图像和表象。

而言陌生的、与人的肉体状态中的表象无法统一的表现凸显出来，并将胡乱结合的图像引入了外在的感觉，由此狂乱的妄想和奇特的怪诞被捏造出来，它们虽然可能有一种真正的灵神性影响作为基础，但却放长线用诱饵来迷惑受骗的感觉。

从现在起，人们可以毫不尴尬地对于哲学家们如此经常地遇到的灵神故事以及时而传闻的灵神影响提出表面上的理性理由了。死者的灵魂和纯粹的灵神虽然绝不能显现于我们的外部感觉，此外也无法与物质发生联系，但却可以对人的与它们同属一个庞大共和国的灵神发生作用，以至于它们在人的灵神里面唤起的表象按照其幻想的规律在相近的图像中得到表现，并且激发起在人之外与它们符合的对象的出现。这种欺骗可能涉及每一种感觉，而且无论这种欺骗如何与荒唐的幻觉相混杂，都不会妨碍人们在其中猜想灵神性的影响。如果我还要继续讨论这种说明方式的运用的话，我就会侮辱读者的洞察力。因为形而上学的假说具有一种如此非同寻常的变通性，以至于如果人们不能甚至在研究了每一个故事的真实性之前就使当前的这一假说顺从该故事，他们就必定是非常笨拙的；这种研究在许多场合是不可能的，而在更多的场合是很不礼貌的。

然而，如果对其结构不仅适合可见世界、而且也在某种程度上适合不可见世界的人（假如曾经有过这样一个人的话）可能得到的利弊相互加以权衡，那么，这一类的赠礼看来就等于朱诺用来给忒瑞西阿斯增光的那份赠礼；朱诺先把忒瑞西阿斯弄瞎，以便能够赋予他预言的才能。因为按照上述定理来判断，只有人们从认识当前世界所必需的知性丧失某种东西，才能在这里达到对另一个世界的直观认识。我也不知道，是否甚至某些哲学家完全不受这一严酷的条件制约；他们如此勤奋并且全神贯注地将他们的形而上学望远镜对准那些遥远的区域，而且善于叙述那里的奇特事物；至少我不妒忌他们的任何一项

发现。我只是担忧：某个有健全的知性但却少有文雅的人会让
他们听到**第谷·布拉赫**的马车夫回答第谷的那句话；当第谷认为
在夜间按照星辰能够走最短的路时，马车夫回答他说：**老
爷，您可能很了解天空，但在这地上您却是一个傻子。**

[342]

第三章

反神秘宗教：断绝与灵神世界 之联系的普通哲学之断简

亚里士多德在某处说过：当我们清醒时，我们有一个共同的世界；但当我们做梦时，每一个人都有他自己的世界。我觉得，人们可以把后一句话颠倒过来说：如果在不同的人中每一个人都有他自己的世界，那么就可以猜测说，他们是在做梦。基于此，如果我们考察一番各种思想世界的**空中楼阁建筑师**，看他们每一个都凭借排除其他思想世界而平静地居住在自己的思想世界里，例如居住在像**沃尔夫**那样用少数经验的素材、但却更多剽窃来的概念构建的事物秩序里的人，或者居住在**克鲁修斯**凭借一些关于**可设想者**与**不可设想者**的箴言的魔力从虚无中创造的事物秩序里的人，那么，我们在遇到他们的幻象的矛盾时就会耐心等待，直到这些先生们从梦中醒来。因为一旦他们——但愿如此——完全清醒，也就是说，睁开眼睛达到一种不排除与其他人的知性一致的识别力，那么，他们中间就没有人会看不到某种对每一个别的人来说都同样由于他们的论据的光照而显而易见和确定无疑的东西；而哲学家们在同一时间里将居住在一个共同的世界里，诸如此类的世界数学家们早已拥有了；如果自一些时间以来出现在各门科学的地平线上的某些征候和

兆头可以信赖的话，这个重大事件已经不会再久久不来了。

与**理性的梦幻者**有某种相近性的，是**感觉的梦幻者**，而通常能够偶尔与灵神打交道的人被归于后者，理由与前者一样，乃是因为他们看到了其他健全的人看不到的某种东西，而且与通常不向其他人——无论他有多么敏锐的感觉——显现的存在者有自己的联系。如果人们假定，上述现象终归只是幻影，那么，就前者与后者一样本身都是编造的图像、尽管如此却作为真实的对象欺骗感觉而言，梦幻的称谓也是合适的；然而，如〔343〕果人们想象，两种欺骗除此之外在产生方式方面也彼此相似，认为一方的根源足以说明另一方，那么，人们就大错特错了。在清醒时如此沉溺于自己始终丰饶的想象所编造的虚构和妄想、以至于很少注意自己如今最切身的感官感受的人，被合理地称为**清醒的梦幻者**。因为只要感官的感觉在其强度上再多减弱一些，他就会入睡，而先前的妄想就会称为真正的梦。至于先前的妄想
在清醒时不是梦，其原因在于他此时设想它们是在**自身之内**，而他感觉到的其他对象则是在**自身之外**，因而将前者视为他自己活动的结果，把后者视为他从外部感觉且承受的东西。因为在这里，一切都取决于对象被设想与作为一个人的他、从而也与他的躯体所处的关系。所以，上述的图像在他清醒时固然使他心思非常忙碌，但却无论多么清晰，都不会欺骗他。因为尽管在这种情况下，他在大脑中也有关于他自己和他的躯体的表象，他使自己的幻想图像与这个表象发生关系，但凭借外部感觉对自己躯体的现实感受却与那些妄想形成一种对照或者对比，以便把那些幻想的图像视为由自己编造的，把这个表象视为感受到的。如果他此时朦胧入睡，那么，所感受到的其躯体的表象便逐渐消失，剩下的就只有自己虚构的表象了，其他妄想也被设想为与这个表象处于外部关系中，而且只要他还是睡着的，就必然欺骗梦幻者，因为这里没有感觉可与它进行比

较,使人把原型与幻影、亦即外部的与内部的区别开来。

据此,视灵者不仅在程度上、而且在种类上也与清醒的梦幻者完全不同。因为视灵者在清醒的时候、并且常常在其他感觉极为生动的时候把某些对象归于他们在自己周围现实感知到的其他事物的外在位置上,而这里的问题仅仅是:他们把自己的想象的假象置于自身之外,并且使它与他们也通过外感官感觉到的自己的躯体发生关系,这究竟是怎么发生的呢?他们的
〔344〕幻影的高度清晰性不可能是这方面的原因,因为这里取决于它作为一个对象被置入的位置。所以,我要求有人说明,灵魂究竟是如何把这样一个它应当设想为包含在自身之中的图像置入一个完全不同的关系里面,亦即置入外部一个位置上,并置入呈现给它的现实感觉的各种对象中间的。即便是引证其他一些与这样的欺骗有些许类似之处的实例,我也不会就此被打发掉;因为无论被欺骗者的状态怎么样,是健全的还是病态的,我都不想知道,诸如此类的事情在其他情况下是否也会发生,而是想知道,这种欺骗是怎么可能的。

但是,在使用外部感觉时我们发现,关于对象被表象时的清晰性,人们在感觉中也一并理解它的位置,这种理解也许有时并不总是具有同样的正确性,但却是感觉的一个必要条件,没有这一条件,就不可能把事物设想为在我们之外。这里非常可能的是:我们的灵魂在其表象中把被感觉到的客体置于印象所形成的各条方向线在延伸时的会合之处。因此,人们在从眼睛沿光线射入的方向画回的各条线相交的位置上看到一个发光的点。人们称这个点为视点,它虽然就结果而言是散光点,但就表象而言却是感觉接受印象所沿的各条方向线的聚光点(focus imaginarius [成像焦点])。因此,人们甚至只用一只眼睛就为一个可见的客体确定位置,就像在其他情况下发生的那样,借助一个凹面镜在空中看到一个物体的光谱,恰好就在从

物体的一个点发出的光线在落入眼睛之前相交的地方。^①

也许，对于声音的印象来说，由于它的撞击也是沿着直线发生的，人们可以作出同样的假定：它的感觉同时伴随有一个成像焦点的表象，该焦点被设定在大脑中被震动的神经组织向外延伸的直线会合之处。因为即便声音轻微，而且发生在我们身后，人们依然在某种程度上察觉到一个发声客体的位置和距离，虽然由此处能够画出的直线并不是正中耳廓，而是落到头的其他部位上，以至于人们不得不相信，震动的方向线在灵魂的表象中被向外延伸，发声的物体被置于它们会合的点上。我觉得，对于其余的三种感觉也可以说同样的话，它们与视觉和听觉的不同之处在于，感觉的对象与器官直接接触，因此感性刺激的方向线在这些器官中甚至有其会合点。

[345]

为了把这一点运用于想象的图像，请允许我以笛卡尔所假定、在他之后大多数哲学家所赞同的一点为根据：想象力的所有表象同时伴随着大脑的神经组织或者神经中枢中的某些运动，人们把它们称为 *ideas materiales* [物质性观念]，也就是说，也许伴随着与它们分离的精细元素的颤动或者震动，这种颤动或者震动类似于感性印象能够造成的那种运动，感性印象是它们的一个复制品。但如今，我要求承认：幻想中的神经运动与感觉中的神经运动的最主要区别在于，就前者而言运动的方向线在大脑内部会

① 我们对近距离对象的表面位置所作的判断，在光学中通常就是这样被表现的，而且这也与经验非常吻合。然而，由一个点发出的同样一些光线，由于在眼睛液体中的折射，不是分散地到达视神经，而是在那里聚合为一个点。因此，如果感觉仅仅在视神经中发生，那么，成像焦点就不能被置于身体之外，而是必须被置于眼睛的底部；这构成了我目前无法解决的困难，而且它看来与上述定理和经验无法统一。

合,就后者而言运动的方向线则在大脑外部会合;因此,由于客体被表象的成像焦点对于醒时的清晰感觉来说在我外面,而我此时有的幻想的成像焦点却被置于我里面,所以只要我醒着,就不会不把作为我自己的幻影的想象与感觉的印象区别开来。

[346] 如果人们承认这一点,那么,我觉得,我就能够对人们称为妄想、并在更高的程度上称为疯狂的那种灵神错乱提出某种可以理解的东西来作为原因了。这种疾病的独特之处在于:陷入混乱的人把纯粹是他的想象的对象置于自身外面,视为现实地出现在他面前的事物。我刚刚说过:按照通常的秩序,在大脑中作为物质性辅助手段伴随幻想的运动的方向线必定在大脑内部会合,因而他意识到自己的图像所在的位置在清醒时被设想为在他自己里面。因此,如果我假定,由于任何一种意外或者疾病,大脑的某些器官被如此扭曲并失去其应有的平衡,以至于与一些幻想和谐一致地震动的神经的运动沿着延伸后在大脑外部相交的这样一些方向线发生,那么,成像焦点就被置于思维着的主体外部^①,而且仅仅是想象的一个作品的图像就被设想为一个对外感官来说在场的对象。虽然这样一种幻影一开始

① 人们可以举出醉汉的情状来作为与上述意外略有类似的例子。醉汉在这种状态里以双眼看物都是双重的:这是因为,由于血管的膨胀而产生出一种障碍,使他们无法调整眼轴,让其延长线会合于客体所在之点上。同样,脑管的扭曲——它也许只是暂时性的,而且在它延续期间,只涉及一些神经——可能促使幻想的某些图像甚至在清醒时也显得在我们之外。一个非常普通的经验可以与这种欺骗比较。如果在完成睡眠之后以近乎朦胧的惬意、仿佛以呆滞的眼睛注视床帐或者床罩的各色丝线,或者注视邻近墙上的小斑点,人们就很容易由这些东西形成人脸的形状以及诸如此类的形象。一旦人们愿意并集中起注意力,假象就消失了。在这里,幻想的成像焦点的转移在某种程度上服从于任性,而在疯狂时,它就不能被任性所阻止了。

只是微弱的，但对一个按照自然秩序不应当出现的事物的臆想现象的震惊，却马上就引起注意，并且使虚假的感觉极为生动，使被欺骗的人不怀疑它的可能性。这种欺骗可以涉及任何一种外感官，因为从每一种外感官我们都有想象中的复制图像，而神经组织的错乱则可能成为将成像焦点置于一个现实存在的形体对象的感性印象所出之处的原因。在这种情况下，如果幻想家相信非常清楚地看到或者听到某种除他之外没有人感知到的东西，此外如果这些幻影显现给他又突然消失，或者在它们迷惑一种感觉——例如视觉——的同时并不能为另一种感觉——例如触觉——所感知，从而看起来是可穿透的，就不足为奇了。通俗的灵神故事如此容易导致诸如此类的规定，以至于使人们极有理由怀疑，它们极可能是产生自这样一种源泉。因此，我们在上面从通常的用语引出的流行的灵神性存在物的概念，非常符合这种欺骗，并且不否定它的起源：因为在空间中在场且可穿透的性质据说构成了这一概念的本质性特征。

[347]

也非常可能的是，通过教育得来的关于灵神形象的概念为病态的头脑提供了欺骗性想象的材料，而一个全无这样的成见的大脑即便是沾染上错乱也不会如此容易地编造出这种类别的图像。此外，人们由此还看出，既然幻想家的疾病并不真正地涉及知性，而是涉及对感官的欺骗，则不幸的人就不能凭借理性推论来消除自己的幻觉，因为感官真实的或者虚假的感觉甚至先于知性的所有判断，并且具有一种远远超过其他一切劝说的直接的自明性。

从这些考察中产生的结果自身具有这种不适宜的东西，它使上一章的深刻揣测成为完全多余的，而读者无论多么愿意给予它的理想构思一些赞同，却都会偏爱那个在裁决方面具有更多从容和简练、能够期望得到更普遍的赞同的概念。因为除了从经验提供给我们的素材取得说明的根据，比沉溺于一种半虚

[348]

构、半推论的理性令人晕眩的概念，看起来更符合一种理性的思维方式之外，此处还在这一方面表现出一些作出嘲笑的理由，而无论它是否有道理，这都是制止空洞的研究的比其他任何手段都更为有力的一个手段。因为想以一种认真的方式解释幻想家的幻影，这已经造成了一种糟糕的揣测，而哲学则陷入了在如此差劲的社群中出现的怀疑。尽管我在上面并没有反驳诸如此类的现象中的妄想，而毋宁说虽然不是把它当做一种自负的灵神联系的原因、但却是当做它的一个自然结果而与之结合起来的；然而，有什么样的愚蠢不能与一种深不可测的世俗智慧一致起来呢？因此，如果读者不把视灵者看做另一个世界的半公民，而是总起来说把他们当做医院的候补病人来打发，并由此放弃一切进一步的研究，我绝不会抱怨读者的。但如今，如果立足于此来看待一切，那么，对付诸如此类的灵神王国术士的方式就必须与依据前面的概念采取的方式极为不同；而且人们从前认为有必要偶尔烧死几个这样的术士，现在只要让他们泻肚就够了。就事情的这种状态而言，也同样没有必要从如此远的地方讲起，凭借形而上学的帮助在被欺骗的狂热者发烧的大脑中探究秘密。目光锐利的哈迪布拉斯独自就能为我们解开这个谜，因为按照他的见解：如果一股闷气在内脏中翻腾，问题的关键就在于它采取什么方向；如果它向下，那就由此产生一个屁；如果它向上，那这就是一个现象或者一个神圣的灵感。

第四章

从第一篇的全部考察得出的理论上的结论

按照民法，天平应当是交易的一个尺度；如果人们让商品

和砝码交换秤盘，天平的不实之处就会被揭破。知性之天平的偏袒也有同样的技巧显露出来，没有这样的技巧，人们在哲学的判断中也不能从相互比较的衡量中得出一致的结论。我已将自己的灵魂洗去成见，我已根除任何一种盲目的顺从；这种顺从曾经混入过，以便在我里面为某些想象出来的知识找到入口。现在对我来说，除了通过正直的途径在一个平静并且对一切理由开放的心灵中占有位置的东西之外，没有任何东西是关心的，没有任何东西是敬重的；无论它证实还是否定我先前的判断，规定我还是使我悬而未决。只要我遇到对我有教益的东西，我就接受它。在我将反驳我的理由的判断首先与自爱的秤盘对秤、然后在这个秤盘中与我自认为的理由对秤并在它里面发现更大的分量之后，这一判断也就是我的判断。我一向都是仅仅从我的知性的立场出发考察普遍的人类知性，而现在，我将自己置于一种他人的、外在的理性的地位上，从他人的观点出发来考察我的判断以及其最隐秘的动因。两种考察的比较虽然给出了强烈的视差，但它却也是惟一的手段，来防止视觉上的欺骗，并将概念置于它们就人的物类的认识能力而言所处的正确位置上。有人会说，这是一种很严肃的语言，针对的却是像我们所讨论的这样一个无关紧要的课题，它更应当被称做是一场儿戏，而不是一项认真的工作；他作出这样的判断，并没有错。然而，尽管人们可以不为一桩小事而大动干戈，但人们却完全可以借这种机会这样做，而且在裁决小事时不必要的谨慎可以作为重要场合的范例。我没有发现，某种执著或者在其他情况下一种在检验前就产生的倾向从我的心灵夺去对一切赞成或反对的理由的顺从，只有一种执著除外。知性的天平毕竟不是完全公正的，铭有**未来之希望**的题词的秤臂具有一种机械的优势，它造成，就连落入附属于它的秤盘的轻微理由都使得另一端本身较重的思辨向上翘。这是惟一无法消除的不正确，

[349]

[350]

事实上我也绝不想消除。现在我承认，关于死者灵魂出现或者灵神感应的所有故事、关于灵神性存在者的可能本性及其与我们的联结的所有理论，都只有在希望的秤盘中才有显著的重量；与此相反，在思辨的秤盘中，它们似乎是纯由空气所构成。假如所提出的问题的查明与一个事先已经决定的倾向不合拍，哪个有理性的人会无法断定：他在这里面所发现的假定一种与感官教给他的一切都毫无类似之处的存在者的可能性，是否会多于将一些所谓的经验归于在多数情况下并不非同寻常的自欺和虚构呢？

的确，这似乎也完全是确认如此普遍地被接受的灵神故事的最主要原因；甚至臆想中已死的人的显现之最初错觉，据猜测也是出自谄媚的希望：人们在死后仍以某种方式存留下来；因为在黑夜的阴影里，幻觉经常欺骗感官，由模糊的形象造出与先行的意见符合的幻象，最后哲学家们从中获得理由想出关于灵神的理性观念，并将之纳入学说体系。从我关于与灵神联系的僭越学说中人们可以看出，它所采取的方向正是一般的倾向所选取的方向。因为这些命题的协调一致，非常明显仅仅达到提供一个概念，说明人的灵神如何离开这个世界^①，也就是说，说明死后的状态的程度。但他如何进入这个世界，也就是说，关于生育和繁衍，我一点也没有提到；我甚至一次也没有提到它是如何在这个世界上在场的，也就是说，一个非物质的

① 古埃及人灵魂的象征是一只蝴蝶，而希腊人的称谓具有相同的意义。人们很容易看出，使死亡仅仅成为一种变化的希望造成了这样一种观念及其标志。然而，这绝不会消除对由此产生的概念的正确性的信任。我们的内在感觉和以此为根据的类似理性者的判断只要不变质，则它们所导向之处也就是理性在更澄明、更广泛的情况下所导向之处。

本性是如何能够在—个躯体中并通过这个躯体起作用的；这一切都是为了—个非常有力的原因，这原因就是：我一—无了解，因而如果不是—种走红意见的偏袒不管呈现出的理由多么脆弱，都致力于推荐这些理由的话，也能够满足于就未来状态而言的—无所知。 [351]

正是这种无知，也使得我不敢完全否定各种灵神故事的—切真实性，但我有—种虽然奇怪但却常见的保留，即对这些故事中的每一个个别的都提出质疑，但总的来说却对所有的都给予—分相信。判断的权利留给读者；但就我自己而言，至少我充分地倾向于第二章的理由—边，使我认真而又—置可否地倾听各种各样的这类奇异故事。然而，由于在心灵已有所偏向的情况下绝不缺少—辩解的理由，所以我不想用—步为这种思维方式—解来烦扰读者。

由于我现在处在关于灵神的理论的—尾，所以我还敢说：如果读者恰如其分地利用这项考察，那么，它便完成了对诸如此类的存在者的一切哲学洞识；而且人们对此也许在将来仍会有各种各样的意见，但却不可能有更多的认识。这听起来相当大言不惭。因为毫无疑—，没有任何为感官所知的自然对象，人们能够说借助观察或者理性穷尽了它，哪怕它是—滴水、—粒沙或者某种更单纯的东西；自然在其最微小的部分中对—个像人类的这样有限的知性提出要求解决的东西，其多样性是如此无法测度。然而，就关于灵神性存在者的哲学学说而言，情况则完全不同。这种学说可以完成，但却是在消极的意义上，因为它确定无疑地设定了我们认识的界限，并使我们坚信：生命在自然中的不同表现及其规律是我们可以认识的一切，而这种生命的原则，也就是说，我们并不认识、而是推测的灵神本性，却绝不能被设想为积极的，因为在我们的全部感觉中找不到与此相关的材料；而且人们必须将就着使用—定，以便设想 [352]

与所有感性事物如此非常有别的东西，但是，就连这样的否定的可能性也不是基于经验，不是基于推理，而是基于一种虚构，被剥夺了一切辅助手段的理性以这种虚构为自己的避难所。根据这一点，人的灵神学可以称为在一种猜测的存在者方面必然无知的学说，并作为这样一种学说轻而易举地与课题相符。

从现在起，我把形而上学的一个广大部分，即关于灵神的整个题材当做已解决、已完成的放到一边。以后它不再与我相干。由于我以这种方式使我的研究计划更加紧凑，并且省去一些完全徒劳的探讨，所以我希望能够把我绵薄的知性能力更有利地用到其余的对象上。在大多数情况下，想把自己较小幅度的力量扩展到所有不可靠的计划上去，是要白费力气的。因此，无论在这一场合还是在其他场合，使计划的规格与力量相称，并且在不能顺利达到伟大之物的时候退守中等之物，乃是明智之举。

第二篇 历史学的

第一章

一个故事，其真实性凭读者任己意探询

Sit mihi fas audita loqui. . . .

VIRG.

[容我讲述听来之事……

维吉尔]

哲学的自负使得它给自己提出的全是些空洞的问题，它常常发现自己因某些故事而陷入严重的尴尬，要么因怀疑这些故事中的一些东西而受到惩罚，要么因相信其中的某些东西而受到嘲笑。两种困难在某种程度上由于流传的灵神故事而汇合在一起。第一种困难发生在倾听保证这些故事的人的时候，第二种困难则涉及人们传播这些故事的对象。事实上，对哲学家来说，没有任何指责比轻信和顺从平庸的妄想的指责更严厉的了；既然那些善于卖弄小聪明的人们对使无知者和睿智者在某种程度上不分高下的一切——因为它对于这两种人来说都是不可理解的——都付之一笑，所以，如此经常被假托的显灵广为人们接受，但公开地却要么被否认，要么被隐瞒，就毫不奇怪

了。因此，人们可以相信，绝不会有一家科学院把这个题材当做有奖征文题目的；这并不是说其成员完全不会顺从上述的意见，而是因为聪慧的规则合理地的好奇心和虚荣的求知欲毫无差别地提出的问题设置了界限。于是，这一类故事固然在任何时候都只有秘密的信徒，但公开地却被不信的流行时尚所抛弃。

然而，由于在我看来，这整个问题既不是重要的，也没有准备得足以对它有所裁定，所以我毫不犹豫地在这里引述上面提到的那种消息，并且完全无所谓地听凭读者对它作出赞成的或者反对的判断。

在斯德哥尔摩，住着某位**施魏登贝格**先生，他没有任职，或者利用他那相当可观的财产。他的全部活动都在于，如他自己所说，他二十多年来已经与灵神和死者的灵魂处于极密切的交往中，从它们那里得到出自另一个世界的消息，反过来也把出自这个消息传递给它们；他写过关于自己的发现的鸿篇巨著，有时旅行到伦敦，以便照应出版事宜。他根本不保守自己的秘密，同每一个人都坦率地谈论这些秘密，看起来完全相信自己所说的事情，毫无故意欺骗或者招摇撞骗的样子。就像如果人们相信他本人，他就是所有视灵者中间的首席视灵者一样，无论人们是根据认识他的人的描述，还是根据他自己的著作来判断他，他也都是所有幻想家中间的首席幻想家。然而，这种状况并不能阻止那些通常对灵神影响有好感的人们在这样的幻想背后去推测某种真实的东西。不过，由于出自另一个世界的所有全权代表的证书在于他们凭借某些试验在当前世界为他们非同寻常的使命所提供的证据，所以我必须从为证实此人非同寻常的特性而到处流传的事情中至少引述仍被大多数人多少相信的事情。

1761年年底，施魏登贝格先生被召见到一位侯爵夫人处。

侯爵夫人高超的智力和见识使她几乎不可能在诸如此类的事例中受骗。促成这次召见的是关于此人所宣称的幻象的普遍传闻。在提出若干与其说旨在于获知另一个世界的真实消息、倒不如说旨在于拿他的想象寻开心的问题之后，侯爵夫人送走了他，事先已托付给他一项秘密的任务，涉及他与灵神的联系。^[355]几天之后，施魏登贝格先生出现了。据侯爵夫人自己承认，他的答案使她极度惊讶，因为她发现这答案是正确的，尽管如此却没有任何活着的人能告诉他这个答案。这个故事出自当地宫廷一位当时在场的公使给哥本哈根的另一位外国公使的报告，也与对此事件的特别调查所能够了解的完全吻合。

以下的故事除了一般的传闻之外没有别的证实，而传闻的证明却是非常糟糕的。一位荷兰驻瑞典宫廷公使的遗孀玛特维勒夫人被一个金匠的亲属催讨为打制一套银餐具的欠款。这位女士知道她的亡夫治家有条不紊，相信这笔债务在他活着时必定已经结清；然而，她在其亡夫遗留下来的文件中根本找不到任何证明。女性是特别容易相信占卜、释梦以及各种各样神奇事物的故事的。因此，她向这位施魏登贝格先生透露了自己的心事，请求他，如果人们关于他与死者的灵魂交往所说的是真实的，就从另一个世界向她的亡夫获取消息，上述讨债究竟是怎么回事。施魏登贝格先生答应做这件事，几天之后在她的住所向她报告，他已取得所要求的消息；在他指点的这个这位夫人以为已经完全腾空的柜子里，还有一个暗格，所需的收据就在里面。人们立刻按照他的描述去找，除了秘密的荷兰文通信之外还找到了收据，由此完全勾销了金匠所提的要求。

第三个故事具有这样的性质，其正确与否必定很容易得到一种完备的证明。如果我得到的消息正确无误的话，那是在1759年年底；当时施魏登贝格先生从英国回来，于一个下午在哥德堡登陆。他于当天晚上应邀在一位当地商人那里出席一

个聚会，稍事逗留之后满脸惊愕神色地告诉聚会一个消息：此
[356] 刻斯德哥尔摩的南玛姆城区有一场可怕的火灾正在肆虐。在几个小时内，他不时地离开，之后他向聚会报告，大火已被遏止，此外还报告了大火已经蔓延到多么远。就在当晚，这个神奇的消息已经传开，翌晨已传遍全城；然而，两天之后，关于此事的报告才从斯德哥尔摩抵达哥德堡。据说，它与施魏登贝格的幻象完全吻合。

也许人们会问：究竟是什么能够打动我去从事一项像传播一个有理性的人对耐心倾听尚有顾虑的无稽之谈这样受轻视的工作，甚至使它们成为哲学研究的题材呢？然而，既然我们先所谈的哲学同样是出自形而上学的安乐园的无稽之谈，我也就看不出让这两者携手出现有什么不当之处；而且，为什么由于对理性的虚假理由的盲目信任而受骗，比由于不谨慎地相信虚假的故事而受骗，就更为光彩呢？

愚蠢和知性之间划定的界限如此难以辨认，以至于人们很难在一个领域长期前进，而不偶尔稍稍涉足另一个领域；但是，就可以被说服、甚至对抗知性的防御偶尔对许多坚定的保证有所承认的真诚而言，它似乎是古代的原始真诚的遗风；这种真诚固然不怎么适合当今的状态，从而经常成为愚蠢，但却不必因此就把它看做愚钝的自然遗产。所以，就我所涉及的奇特故事而言，我听凭读者的愿望，把理性和轻信的那个暧昧混合物分解成它的要素，并且计算这两种成分对于我的思维方式来说的比例。原因在于，既然就这样一种批判而言所涉及的只是诚实，我就足以使自己免受嘲笑，因为我虽然有这种人们乐意如此称谓的愚蠢，却仍然处在相当好的和数量众多的社交之中，这就像封德耐尔所相信的那样，足以至少不被视为不智。
[357] 因为对所有的时代来说事情都是这样，并在将来仍将是这样，即某些荒谬的事物甚至被有理性的人所接受，只不过是因为众

口铄金罢了。通感、魔杖、预感、孕妇的想象力的作用、月相变化对动物和植物的影响等等，都属于此列。确实，不久前，平凡的农民岂不是对通常习惯于就这一点嘲笑他们轻信的学者们予以报复了吗？因为通过许多道听途说，孩子和妇人们最终使一大部分聪明人把一只普通的狼视为鬣狗，尽管如今每一个有理性的人都轻而易举地认识到，在法国的森林里并没有非洲猛兽出没。人的知性的弱点与其求知欲相结合，使得人们最初毫无区别地抓住真理和欺诈。但是，概念渐渐地提炼自身，一小部分存留下来，其余的则作为废渣被抛弃。

因此，谁要是认为那些灵神故事是很重要的事情，那么，假如他有足够的钱并且没有更好的事情要做，他毕竟可以冒险做一番旅行，更仔细地查明这些故事，就像阿尔特米多为了释梦而游历小亚细亚一样。就连具有类似思维方式的后代也会非常感激他防止了有朝一日有另一个菲罗斯特拉特崛起。在经历多年之后，当道听途说成熟为一种正式的证明，而对目击者的虽然极其重要、但却不合时宜的询问一旦变得不可能的时候，这另一个菲罗斯特拉特就会使我们的施魏登贝格成为一个新的提阿内的阿波罗尼。

第二章

一个空想者经过灵神世界的迷狂之旅

Somnia, terrors magicos, miracula, sages,
Nocturnos lemurs, portentaque Thessala...

HORATIUS

[梦、魔法的恐怖、奇迹、女巫，
夜间的幽灵，以及帖撒利亚的怪物……

贺拉斯]

如果在本文的进程中，谨慎的读者对作者认为恰当的考察方法产生了一些怀疑，我绝不会责怪他。因为既然我把独断论的部分置于历史学的部分之前，从而把理性根据置于经验之前，我便使人有理由作出怀疑，仿佛我在玩弄诡计，而且由于我也许事先就已经在大脑中有了这个故事，所以我是在装做只知道纯粹的、抽象的考察，以便最终能够以一种出自经验的可喜证实来使并未关注诸如此类的东西的读者喜出望外。而事实上，这也是哲学家们多次非常成功地使用的技巧。因为人们必须知道，所有的知识都有人们能够把握的两个端点，一个是先天，另一个是后天。虽然近代不同的自然学者都曾宣称，人们必须从后者开始，并且相信通过取得足够的经验认识并逐渐地上升到更高的普遍概念，就抓住了科学之鳗的尾巴。然而，尽管对此的处理并不是不智的，但却远远不够博学和哲学性，因为人们以这种方式马上就遇到一个不可能给出答复的为什么，这带给一个哲学家的荣誉恰如一个在承兑汇票时客气地请求下次再光临的商人。因此，感觉敏锐的人们为了避免这种不便，就从相反的极限开始，即从形而上学的最高点开始。但在这里还有一种新的麻烦，即我不知道人们在何处开始，不知道人们向何处去，而且理由的进展也不想涉及经验；甚至伊壁鸠鲁的原子似乎也在永恒地下落之后，一下子就偶然地相互碰撞，形成一个世界，而这比最普遍最抽象的概念更能说明世界。因此，既然哲学家清楚地看到，他的理性根据为一边，实际的经验或者故事为另一边，二者就像一对平行线那样无限地并行前进，永远不会相交，所以他与其他哲学家仿佛是对此已有约

定，一致地每人按照自己的方式选取出发点，然后不按照推论的直线，而是使证据发生一种难以察觉的偏斜，通过暗中窥视某些经验或者见证的目标，来引导理性，使它必定恰好达到天真的学生不曾猜到它的目标，即证明人们事先就已经知道应该得到证明的东西。在这种情况下，他们仍然称这条道路为先天的道路，尽管它在不知不觉间已被插入的路标引向了后天之点，不过在这里，谙熟这种艺术的人照理必定不会出卖大师的。按照这种巧妙的教学方式，各种挣得赞扬的人物单是沿着理性的道路就已经甚至捕捉到了宗教的秘密，这就像小说家让故事的女主角逃亡到遥远的国度，以便她通过一场幸运的冒险遇到自己的爱慕者：et fugit ad salices et se cupit ante videri. VIRG. [她逃向草地，希望在此之前已被人看到。——维吉尔]。因此，既然有如此备受赞颂的前辈，即便我确实也利用了同样的技巧，以便使我的作品达到一个期望的结果，我事实上也没有理由自感羞愧。然而，我恳请读者千万不要相信我已经做过诸如此类的事情。既然在我已经透露了这项秘密之后，我已经不能再欺骗任何人，那么再这样做对我又有何用呢？尤其我的不幸是，我所发现并与我的哲学空想极其相似的见证，看起来极为怪诞和荒唐，以至于我必须猜想，读者将由于与这样一些赞同的相近把我的理性理由视为荒谬，而不是由于后者而把前者看做合理的。因此，我直截了当地说：就这样一些影射的比较而言，我是当真的；而且我简明扼要地声明：要么人们必须猜想施魏登贝格的著作中的聪明和真理比乍见之下还要多，要么他与我的体系一致只是出于偶然，就像诗人有时在狂乱时有所预言，如人们相信或者至少如他们自己所说，偶尔也会与结果切合的。

[359]

现在我要谈到我的目的，即谈到我的主人公的著作。如果某些现在已经被遗忘、或者过去就默默无闻的著作家有过小

〔360〕

的功绩，他们在撰写其鸿篇巨著时不吝惜其知性的耗费，那么毫无疑问，施魏登贝格先生在所有这些人中间应该得到最高的荣誉。因为确定无疑的是，他在月亮世界里的瓶子是满的，而且不输于阿里奥斯托在那里看到装满了在此被失去、其拥有者必将有朝一日重新寻找的理性的瓶子中间的任何一个，而他的鸿篇巨著完全倒空了任何一滴理性。尽管如此，这里仍有与理性关于类似对象最精细的思索所能够得出的东西的一种如此奇特的一致，以至于读者将会原谅我，在这里于想象的游戏发现了如此之多的其他收藏家在大自然的游戏中所遇到的那种稀有事物，例如他们在有斑痕的大理石中发现了神圣家族，或者在钟乳石的形态中发现了修士、洗礼盆和管风琴，或者甚至像讽刺家李斯科那样，在结冰的窗玻璃上发现许多动物和三重的王冠；这纯粹是些通常没有人看到的東西，除非他的头脑中事先已经装满了这些东西。

这位著作家的鸿篇巨著包括充满胡说八道的8卷四开本。他以 *Arcana caelestia* [《天上的奥秘》] 为题，把这8卷书作为一种新启示呈交给世人，书中他的幻象大多数用来发现摩西前两卷书中的秘密涵义和对整部《圣经》一种类似的解释方式。所有这些如痴如醉的诠释在此与我毫不相干；但如果有人愿意的话，可以在埃耐斯提博士先生的《神学丛书》第一卷中找到关于这些诠释的一些消息。只有 *audita et visa* [所闻所见]，即据说他亲眼所见和亲耳所闻的东西，才是我们主要从其各章的附录中引用的一切，因为它们是所有其余梦幻的基础，而且也相当切中我们在上面坐着形而上学的飞船斗胆做的冒险。作者的文风平淡无奇。他的故事及其编纂事实上似乎产生自狂热的直观，而且很少使人怀疑，一种颠三倒四地冥思苦想的理性的思辨幻影已经打动他来虚构这些故事，并解释它们用来骗人。因此，就这一点来说，它们有几分重要性，确实值得以一

篇简明的摘要予以介绍，也许比充斥我们各种杂志的没头脑的诡辩家的某些儿戏更为值得，因为对感官的一种有联系的欺骗与对理性的欺骗相比，毕竟是一种更值得注意的现象；后者的理由足以众所周知，而且也大半可以通过心灵力量的任意调整以及对一种空虚的好奇心稍加约束来防止；与此相反，前者涉
(361)
及一切判断的最初基础，如果它不正确的话，逻辑规则也拿它没有什么办法！因此，就我们这位作者而言，我把**感性妄想**和**理智妄想**分别开来，并且略过他不便停留在一种**幻象**中的时候以一种颠三倒四的方式冥思苦想出来的东西，就像对一位哲学家来说，人们通常往往必须把他**观察**到的东西与他推论出的东西分别开来那样，甚至**假经验**多半也比出自理性的**假理由**更有教益。因此，我从读者那里剥夺了若干时间，通常他也许会把这些时间用来阅读同样题材的**深邃**著作，但益处并不大得多；此际，我同时照应到他的趣味的雅致，因为我通过删去许多狂乱的妄想，把该书的精髓压缩成少许几滴水，为此我希望从读者那里得到的感谢，正如某位病人相信应对医生表示的感谢一样多，医生能够轻而易举地迫使他吃掉整棵金鸡纳霜树，但却只让他吃了树皮。

施魏登贝格先生把他的幻象分为三种，其中**第一种**是从躯体解脱出来，这是一种睡与醒的中间状态，在这种状态里他看到、听到、甚至感触到灵神。诸如此类的事情他只遇到过三四次。第二种是被灵神引走，例如此时他正在大街上行走，神志清楚，但他在灵神上却处在完全不同的地方，清楚地看到他处的房舍、人、森林等等。这种情况可能持续数小时之久，直到他突然又察觉到自己真实的位置。这种事情他碰到过两三次。**第三种**幻象是他每天在完全清醒时都有的寻常幻象，他的这些故事也主要是取材自这些幻象。

按照他的说法，所有的人都与灵神世界有同样密切的联

系；只不过他们感觉不到这一点。而他与其他人的区别仅仅在于，他的内心深处已经敞开，他在任何时候都恭敬地谈到这种天赋（datum mihi est ex divina Domini misericordia [这是由主的神圣慈悲赋予我的]）。从上下文人们看到，这种天赋应当在于意识到灵魂通过其与灵神世界的长久联系而感觉到的模糊表象。因此，他在人身上区分了外在的记忆和内在的记忆。作为一个属于可见世界的人，他拥有外在的记忆，但借助于与灵神世界的联系，他又拥有内在的记忆。就连外在的人和内在的人的区别也是基于此的；而他自己的优点在于，他已经在此生中作为一个人在灵神的社会中看到了自己，而且也被这些灵神认做一个人。在这种内在的记忆中，从外在的记忆中消失的一切都被保存下来，而且一个人的所有表象都绝不会损失任何东西。死后，曾经进入其灵魂的、甚至过去对他自己来说保持隐秘的一切事物的回忆，构成了其生命的完备记录。

灵神的在场虽然只涉及他的内感官，但是，这却使他觉得灵魂出现在他之外，而且是以一种人的形象。灵神的语言是一种观念的直接传达，但它在任何时候都与他通常所说、且被设想为在他之外的语言相结合。一个灵神在另一个灵神的记忆中读出后者在其中清晰地包含的表象。众灵神在施魏登贝格那里以清晰的直观看到他关于这个世界所拥有的表象，以至于它们在这里自己欺骗自己，经常想象它们直接看到了事物，而这是不可能的，因为没有一个纯粹的灵神对形体世界有丝毫的感觉；仅凭与其他活着的人的灵魂的联系，它们也不能对形体世界有任何表象，因为它们内心深处并没有敞开，也就是说，它们的内感官所包含的是完全模糊的表象。因此，施魏登贝格是灵神们的真正宣谕官，灵神们同样好奇，想在他里面观察世界的现状，就像他在灵神们的记忆中像在一面镜子中那样观察灵神世界的奇迹一样。尽管这些灵神也与所有其他活着的人的

灵魂有极其紧密的联系，在它们里面起作用或者从它们那里承受，但它们对这一点知道的和人们知道的一样少，因为它们的这种内感官——它属于它们的灵神性人格——是完全模糊的。因此，灵神们认为，从人类灵魂的影响出发在它们里面产生的作用仅仅被它们所思考，就像人们在此生也仅仅相信，他们全部的思想和意志活动都出于他们自己，尽管这些东西事实上经常从不可见世界进入他们里面。然而，每一个人类灵魂都已经在此生中拥有在灵神世界中的位置，并属于某一个在任何时候都符合其真与善的内在状态、亦即知性的内在状态的团体。但是，灵神们的相互位置与形体世界的空间没有任何共同之处；因此，就灵神性的地位而言，在印度的一个人的灵魂与另一个在欧洲的人的灵魂往往是最接近的邻居，而与此相反，就躯体而言住在同一居所的人，则可能在关系上彼此距离相当遥远。如果人死去，灵魂并不改变其位置，而是仅仅感觉到自己处于就其他灵神而言已经处于的地方。此外，尽管灵神们的关系并不是真正的空间，但在它们那里这种关系仍具有空间的样子，它们的联结是在接近的伴随条件下被设想的，而它们的差异则被设想为距离，就像灵神们自身确实没有广延，但却彼此显示出人的形象的样子。在这个想象出的空间里，存在着灵神性物类的普遍联系。施魏登贝格如果愿意的话，就与死者的灵魂谈话，并在它们的记忆（表象力）中读取它们观察自己时所处的状态，就像用肉眼一样清楚地看到这种状态。就灵神性的世界整体而言，世界上理性居民的遥远距离可以看做是无，与一个土星上的居民谈话，对他来说就像与一个死者的人类灵魂谈话一样容易。一切都取决于内在状态的关系和它们按照在真与善方面的一致相互拥有的联结；但更遥远的灵神可以轻而易举地通过其他灵神的中介而联系。因此，人也不需要确实曾在其他天体上居住过，才能在某个时候认识它们及其一切奇迹。他的

[363]

灵魂在其他死去的世界公民的记忆中读取它们关于自己的生活
和居处的表象，而且在这里就像是通过一种直接的直观那样清
楚地看到对象。

[364] 施魏登贝格的幻想中的一个主要概念是这样的：形体存在
者并没有自己的实体，而是仅仅凭借灵神世界存在，但每一个
物体不是仅仅凭借一个灵神存在，而是凭借所有的灵神存在。
因此，对物质性的事物的认识具有两重涵义：就物质相互之间的
关系而言，它有一种外在的意义；就物质性事物作为结果表现
着作为其原因的灵神世界的力量而言，它有一种内在的意义。
于是，人的躯体的各部分就按照物质的规律相互发生关系；
但就它由在它里面生存的灵神来维持而言，它的不同的肢体和
它的各种功能就对灵魂的那些力量来说具有了一种表现性的
价值；凭借这些力量的作用，它们具有了自己的形象、活动和
稳定性。这一内在的意义不为人所知，内心深处已经敞开的
施魏登贝格想使人知道它。可见世界的所有其他事物也都是
这样情况；如上所说，它们作为事物具有一种涵义，这是少见
的；而它们作为迹象则具有另一种涵义，这是很多的。这也是
他想对《圣经》作出的新诠释的根源。因为按照他如醉如痴的
谈论，内在的意义，即《圣经》中所讲述的所有事物与灵神世
界的象征性关系，是它们的价值的核心，其余的都只是外壳。
但在作为图像的形体事物与内在的灵神性状态的这种象征性联
结中，重要的东西又在于：一切灵神相互之间在任何时候都以
有广延形象的外貌呈现，而且所有这些灵神性存在者相互之间
的影响同时使它们产生其他有广延的存在者的样子，仿佛是一
个物质的世界，其图像只是它们的内在状态的象征，但尽管如
此却引起对感官的一种如此清晰和持久的欺骗，以至于它与对
这样一些对象的真实感觉相同。（一位未来的诠释者将由此得
出结论：施魏登贝格是一个唯心主义者，因为他否认这个世界

的物质有自己的实体，而且因此也许把它仅仅视为从灵神世界的联结产生的一种相互关联的现象。)因此，他谈到自己在最明亮的光线下亲眼看到的灵神们的花园、广阔的地带、居所、游廊与拱廊，并且保证：由于他多次与自己所有已经死去的朋友谈话，他在刚刚死去的这些人身上几乎总是发现，他们几乎难以相信自己已经死亡，因为他们在自己身边看到一个类似的世界；具有同样内在状态的灵神社会，其地区和存在于那里的事物具有同样的样子，而其状态的变化是与位置变化的外观结合在一起。如今，由于灵神在把自己的思想传递给人的灵魂时，任何时候这些思想都是与物质性事物的样子结合在一起的，这些事物在根本上只是凭借与灵神性意义的一种关系、但却以所有现实性的外观显现给接受这些思想的人，所以，由此就能派生出大量狂乱并且极其荒谬的形象，而我们的妄想者却相信在自己每日与灵神的交往中极清晰地看到这些形象。

[365]

我已经引证过：在我们的作者看来，灵魂的各种各样的力量和性质与服从其支配的躯体器官有通感。因此，整个外在的人是与整个内在的人对应的；因此，如果来自不可见世界的一种显著的灵神性影响特别涉及他的这些灵魂力量的这一种或者另一种，那么，他也就在自己外在的人与这些灵魂力量对应的肢体上和谐地感受到上述影响的明显在场。这样，他就使自己在任何时候都与灵神性直观结合在一起的极其繁多的感觉都与自己的躯体发生关联，但这种灵神性直观太过荒谬，使我不敢引述其中的任何一项。

如今，只要认为值得花费力气，人们就可以由此得出一个关于最离奇、最罕见的想象的概念，而他的所有梦幻都统一在这一想象中。因为就像不同的力量和能力构成一种统一体，即灵魂或者内在的人一样，不同的灵神（它们的主要特性同样彼此关联，就像一个灵神的各种能力彼此关联一样）也构成一个

团体，这个团体本身显现出一个巨人的样子；而在这个影像中，每一个灵神都在那个位置上和在虚假的肢体上看到自己，这些虚假的肢体是符合它在一个灵神性躯体中的特殊职司的。但所有的灵神团体合起来，以及所有这些不可见的存在者的整个世界，最终又以最巨大的人的样子出现。一种非凡而且巨大的幻想也许是一种古老的幼稚表象扩展而成的；例如在学校里，为了帮助记忆，一整块大陆被给学生们描绘成一个坐着的少女的图像等等。在这个巨大无比的人里面，一个灵神与所有灵神以及所有灵神与一个灵神有一种普遍的极密切的联系；无论生物在这个世界中彼此相对的位置如何，或者无论它们的变化是什么样的，它们各自都在最巨大的人中有一个完全不同的位置；这个位置它们从来没有改变，而且仅仅在外表上是一个无法测度的空间中的一个地点，事实上却是它们的关系和影响的一种特定方式。

[366]

我已经厌倦于复述所有妄想家中间最严重的妄想家的狂乱幻影，或者把它们延续到他对死后状态的描述。我也还有其他一些疑虑。因为尽管在动物生殖的标本中间，一个自然收藏家不仅将以自然形式生成的标本、而且也将怪胎陈列在他的柜子里，他也还是要小心谨慎，不要让每一个人都看到、甚至太清楚地看到它们。因为在好奇的人们中间，很可能会有怀孕的人，这会给她们造成一种糟糕的印象。既然在我的读者们中间可能一些人在观念的孕育方面与怀孕一样，因此，如果他们在这方面犯下错误，我会感到遗憾的。不过，由于我在一开始就警告过他们，所以我不负任何责任，并且希望人们不要让我为借此机缘由他们丰富的想象生育的怪胎负责。

此外，我不曾把自己的梦幻强加给我们的作者的梦幻，而是通过一种忠实的摘录把他的梦幻提供给懒散而又节俭的读者（他不愿为了一种小小的好奇心而如此轻率地浪费7英镑）。虽

然直接的直观大多数被我删去了，因为诸如此类的狂乱幻影只会使读者夜不能寐；就连他的启示的混乱意义有时也以一种可行的语言来表达；然而，概论的要点并不因此而在正确性方面受到损失。尽管如此，要想隐瞒此事，只能是徒劳的，因为它已落入每一个人眼中，以至于所有这一切工作最终将毫无结果。因为既然此书宣扬的私人幻象无法得到证明，那么，与这些幻象打交道的动机也只能在于一种猜测，即为了证实这些幻象，作者也许会诉诸于上述那类能够由活着的见证人加以证实的实例。但是，人们没有在任何地方发现诸如此类的东西。这样，我们抱着一些羞愧从一项愚蠢的尝试撤退，并作出合理的、尽管有点迟的说明：聪明的思维大多数情况下是一件容易的事情，但遗憾的只不过是在人们已被蒙骗一段时间之后。

[367]

※ ※ ※

我已经探讨了一个吃力不讨好的题材，它是好奇而又闲散的朋友们的询问和敦促强加给我的。由于我使自己的努力屈从于这种轻率，我同时也就辜负了他们的期望，既没有用消息来满足好奇者，也没有用理性根据满足研究者。如果不是其他的意图来激励这项工作，我就浪费了自己的时间；我失去了读者的信任，引导他的探询和求知欲经过一段无聊的弯路，回到了他由以出发的无知之点。然而，事实上我关注着另一个目的，它在我看来比我所宣称的还要重要，我认为自己已经达到了这一目的。尽管我罕能自诩从形而上学那里得到了几分青睐，但我注定已经迷恋上了它；它提供了两项好处：第一项好处是完成了探究的心灵在凭借理性探索事物的隐秘性质时提出的课题。但在这里，结果欺骗希望是太经常的事情了，而这一次也逃脱了我们热切的手。

Ter frustra comprehensa manus effugit imago
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

VIRG.

[用手三度白抓，影像依然逃脱，
宛如轻快的风，又像飞快的梦。

维吉尔]

另一项好处更合乎人类知性的本性，它在于了解：课题是否也可以从人们能够知道的东西出发加以规定？这一问题与我们的判断在任何时候都必须依据的经验概念有什么关系？就此而言，形而上学是一门关于人类理性的界限的科学；而且既然一个[368]小国在任何时候都有许多边界，认识并且维护自己的领地，绝对要比盲目地出征开疆拓土更为重要，所以，上述科学的这种好处是最不为人知的好处，同时也是最重要的好处，它也只是相当晚并且经过长期的经验才被得到。我在这里虽然没有精确地划定这个界限，但却在很大程度上已经指明了它，以至于读者在进一步思考时将会发现，就一个材料需要在与他进行感觉的世界不同的另一个世界去寻找的问题而言，他可以免去所有徒劳的探究。因此，为了获得这个界限，我已经浪费了自己的时间。我欺骗了我的读者，为的是有益于他；尽管我没有给他提供新的认识，但我却清除了妄想和无用的知识，这种知识使知性膨胀，在一个狭小的空间里盘踞智慧和有用的教导的学说可能占有的位置。

对迄今为止的考察未获教益而感到厌倦的人，其不耐烦如今可以借助第欧根尼的话得到抚慰。据说，第欧根尼在看到一本无聊的书的最后一页时，对他打哈欠的听众说：振作起来，诸位先生，我看到陆地了！之前我们像德谟克利特一样，徜徉

在形而上学的蝶翼使我们上升到空无一物的空间里，在那里与灵神性的人物交谈。如今，既然自我认识的收敛性力量已经收束起丝翼，我们发现自己又处在经验和通常知性的低地上；如果我们把这低地视为我们被指定的场所，我们离开这一场所绝不会不受惩罚，而只要我们遵循有用的东西，这场所也就包含着一切能够满足我们的东西，那该是怎样的幸事啊！

第三章

从整个考察得出的实用结论

沉溺于每一种好奇心，并且除了无能之外不允许求知欲有其他任何界限，这是一种对博学来说颇为相宜的热情。然而，在呈现出来的无数课题中选取人急切要解决的课题，这是智慧的功劳。在科学走完其全程之后，它自然而然地抵达了一种谦逊的疑惑之点，并且对自己不满地说：**我不了解的事物真多啊！**但是，通过经验而成熟起来成为智慧的理性，在一个年市的商品中间借**苏格拉底**之口心情愉悦地说道：**我一概不需要的事物真多啊！**两种本性极为不同的努力虽然由于第一种是自负的和不满足的，第二种却是成熟老练的和知足的，从而一开始就是向着极为不同的方向出发的，但最终却以这样的方式汇合为一种努力。因为要作理性的选择，人们必须事先就知道非必需的东西，甚至不可能的东西；但科学最终将规定人的理性为它确立的界限；不过，所有深不可测的构思也许自身并不是毫无价值的，但却处在人的领域之外，他们都逃逸到了虚荣的边界上。在这种情况下，就连形而上学也成了它如今尚距离相当遥远、人们极少猜想它会成为的东西，即**智慧的女伴**。因为只

要还有人认为达到如此遥远的认识是可能的，睿智的淳朴就徒劳地呼喊，这样伟大的努力是不必要的。伴随着知识之扩展的惬意很容易取得合乎义务的外观，并且使那种蓄意的、审慎的知足成为一种要阻碍我们本性的改善的愚蠢的淳朴。关于灵神性物类、关于自由和预定、关于未来状态等等的问题，一开始就使知性的所有力量运动起来，并且凭借自己的卓绝性把人拉入思辨的竞争中；这种思辨毫无差别地推敲和裁定、教授或者反驳，就像虚假的认识每次所造成的那样。但是，如果这项探究影响到对自己的程序作出判断、并且不仅认识对象、而且认识对象与人的知性的关系的哲学，那么，界限就收缩得更狭窄了，而界石也被立定，它们绝不让这项探究再超出其特有的范围。为了认识环绕着一个人人们通常认为非常方便且平常的概念的困难，我们需要一些哲学。更多的哲学则使认识的这种影像更为远离，并使我们相信，它完全处在人的视野之外。因为在原因与结果、实体与活动的关系中，哲学最初是用来解开错综复杂的现象，并使它们成为更加简单的表象的。但是，如果人们最终达到了这些基本的关系，哲学的工作便结束了；至于某物如何能够是一个原因或者有一种力量，绝不可能靠理性去认识，相反，这些关系只能从经验得出。因为我们的理性规则仅仅涉及按照同一性和矛盾进行的比较。但是，如果某物是一个原因，那么，另一物就由于某物而被设定，因此，不能借助一致来发现联系；这就像在我不愿把同一物视为一个原因的时候，绝不产生一种矛盾，因为当某物被设定时，扬弃另一物并不自相矛盾。因此，作为原因的事物的基本概念、原因和活动的概念，如果它们不是从经验得出的，便是完全任意的，既不能得到证明，也不能得到反驳。我清楚地知道，思维和意欲推动着我的躯体，但我绝不能凭借分析就把作为一个简单经验的这一现象归诸另一个现象，从而虽然认识它，但却不了解

[370]

它。至于我的意志推动我的胳膊，对于我来说，它并不比如果有人说我的意志也能够使月球停在它的轨道上更可理解；区别仅仅在于：我经验到前者，但后者绝不曾进入我的感觉。我在作为一个有生命的主体的我里面认识到变化，即思想、任性等等；而且由于这些规定与共同构成我关于躯体的概念的一切都不同类，我理应设想一个非形体的、常驻不变的存在者。至于这个存在者如果不与躯体相结合是否也会思维，却绝不能凭借这种从经验出发认识到的本性来推论。我凭借形体性的规律与我这类存在者相联结；但是，至于在其他情况下，我是否也按照我愿意称为灵神性的规律不用物质的中介就与之结合、或者将来与之结合，我却无法以任何方式从我既有的东西出发来推论。所有这样的判断，如同我的灵魂如何推动躯体、或者现在或者未来如何与其他同类的存在者发生关系这类的判断一样，必然纯粹是虚构，而且远远不具有像自然科学中我们称为假设的判断那样的价值；在假设中，人们并不编造基本的力量，而是只以适合于现象的方式把人们通过经验已经认识的基本力量结合起来；因此，假设的可能性在任何时候都必须能够被证明。与此相反，在第一种场合，甚至新的基本因果关系也被假定，其中人们绝不可能对其可能性有丝毫概念，因而只是创造性地或者妄想性地——随便人们怎么称呼——虚构其概念。各种真正的或者所谓的现象从诸如此类假定的基本观念出发的可理解性，对这些基本观念根本没有任何好处。因为如果人们有权利任意地编造活动和作用法则，那就可以轻而易举地为一切事物提出根据。因此，我们必须等待，直到我们也许在未来的世界里凭借新的经验和新的概念，对于我们思维的自我里面还对我们隐藏着的力量获得教益。所以，晚近时代的观察在借助数学被解析之后，已经向我们揭示了物质的吸引力，但对其可能性（因为它看起来是一种基本的力量）人们却绝不能形成一

[371]

些更进一步的概念。那些手中没有出自经验的证明、事先想编造出这样一种性质的人，理所当然地被嘲笑为呆痴。如今，既然理性的根据在诸如此类的场合里无论对于发现还是对于证实可能性或者不可能性都不具有丝毫重要性，所以人们只能承认经验具有决定权，就像如果经验关于磁棒作用于肌肉和骨头能够提供的观察，如同我们关于它作用于钢铁已有的观察一样多的话，我也听凭产生经验的时间对磁石就牙病而言备受称颂的治疗力来澄清某种东西。但是，如果某些所谓的经验无法被归入在大多数人中间一致的感觉规律，从而只是证明感官见证中的一种无规则性（事实上，到处流传的灵神故事就是这样），那么，值得推荐的就是摈绝它们，因为在这种情况下，缺少一致和齐一性，将使历史知识失去一切证明力，使它不适宜于充当知性能够对之作出判断的某种经验规律的基础。

就像人们一方面凭借更深入一些的探究了解到，令人信服的哲学洞识在我们所谈论的场合里是不可能的一样；另一方面人们也必须以一种平静且无成见的心灵承认，这种洞识是多余的和不必要的。科学的虚荣喜欢以重要性为借口来为自己的活动辩护，而且人们在此通常也这样宣称：对于灵魂的灵神本性的理性洞识对于相信死后的存在来说是必需的，而这种相信又是一种有德的生活的动机所必需的；但闲散的好奇心补充说，死者灵魂显灵的真实性能够给这一切甚至提供一种出自经验的证明。然而，真正的智慧是淳朴的女伴；而且既然对于真正的智慧来说，心灵为知性提供规范，那么，这种智慧也就往往使庞大的博学装备成为多余，它的目的并不需要这样的绝非所有人都能掌握的手段。怎么？难道只是因为另一个世界，有德才是善的吗？或者毋宁说是，行为有朝一日得到酬报，岂不是因为它们本身是善的和有德的？人心岂不是包含着直接的道德规范，而为了使人在此世行动符合其使命，人们就绝对必须到

另一个世界发动机关吗？有种人只要没有未来的惩罚恐吓他，他就乐于顺从自己嗜好的罪恶，这种人能说是正直的，能说是**有德的**吗？人们岂不是宁可必须说，他虽然不敢作恶，但恶的意念却存在于他的灵魂中，他喜欢类似德性的行为的好处，但却憎恶德性本身？而事实上，经验也告诉人们：许多被教导而相信未来世界的人，尽管如此却顺从罪恶和卑鄙，只是盘算狡诈地逃避未来的威胁性后果的手段；但是，从来没有一个正直的灵魂能够忍受随着死亡一切终结这种思想，且其高贵的意念不为未来的希望而奋起。因此，将对未来世界的期待建立在一个高贵灵魂的感觉之上，比反过来将它的良好品行建立在另一个世界的希望之上，看来要更为合乎人性和道德的纯粹性。**道德的信仰**也是这样，它的淳朴可以免除某些诡辩的吹毛求疵，并且惟有它，通过直截了当地把人引向其真正的目的，而适合于任何状态中的人。因此，让我们把所有关于如此遥远的对象的喧嚣学说体系托付给闲汉们的思辨和关照吧！事实上，这些学说体系对我们来说无关紧要；而且赞成理由或者反对理由一时的外表也许能够对学院的赞同有所决定，但却很难对正直的人的未来命运有所决定。即便是人的理性，也不具有如此充足的羽翼，来拨开使我们看不见另一个世界的秘密的高空云雾，而且对于那些如此迫切地探询这些秘密的好学者，人们可以给予单纯的、但非常自然的答复：**如果他们愿意忍耐，直到他们到达那里**，这可能是最可取的。但是，既然我们未来世界的命运在很大程度上取决于我们在当前的世界里如何掌管我们的职责，我就用伏尔泰在经过如此之多的无用的学院争论之后最终让他诚实的甘第德说的话来做结束：**让我们关照自己的幸福，走进花园工作吧！**

(373)

伊曼努尔·康德

1768 年

论空间中方位区分的最初根据

1768年

论空间中方位区分的 最初根据

伊曼努尔·康德

李秋零 译

著名的莱布尼茨有许多现实的认识，他由此而丰富了各门科学；但他还有许多更伟大的科学纲要，世人却徒劳地期待他来实现它们。至于原因是可以假定为，他的诸般尝试在他自己看来还太不完善，即功绩卓著的人们所特有的、随时使学问失去许多珍贵的未完成作品的一种疑虑，还是对他来说就像布尔哈维关于伟大的化学家们所猜测的那样，他们常常借口技巧，就好像他们拥有技巧似的，因为他们本来只是处于对他们具有技能的说服和信任之中，即如果他们一旦采用这些技能，他们对这些纲要的实现是不会落空的，对此，我在这里不想作出裁决。至少看起来，他事先冠名为 *Analysin situs* [位置分析]、此外布丰曾在考虑大自然于胚芽之中的浓缩时对其损失深为惋惜的某一个数学性的学科，决不超过一个想法。我不清楚自己在这里打算考察的对象在多大程度上与上述那个伟大人物所想到的对象相似；然而，按照词义来判断，这里我在哲学上所寻求的是他打算在数学上规定大小的那种东西的可能性的最初根据。因为空间彼此相关的各个部分的位置是以它们在这样的关系中井然有序所遵循的方位为前提条件的，而在最抽象的意义上，方位并不存在于空间中一个事物与另一个事物的关系中，这本来是位置的概念，而是存在于这些位置的体系与绝对的宇宙空间的关系中。就一切有广延的事物而言，其各个部分相对的位置从该事物自身出发就可以充分地认识，但各个部分的这种秩序所指向的方位，却与该事物之外的空间相关，并且不是与该事物的各个处所相关，因为这无非是同一些部分在一个外部的关系中的位置，而是与作为一个统一体的普遍空间相关，任何广延都必须被看做是这个空间的一个部分。如果读者认为这些还应当进展中予以解释的概念尚无法理解，那也毫不奇怪，所以我只再补充一点，即我在这篇论文中的目的是要尝试一番，看能不能在几何学所包含的诸如此类的广延的直观判断

[377]

[378]

中找到一种自明的证明，即绝对的空间不依赖于所有物质的存在，而且甚至作为物质组合的可能性的最初根据，具有自己的实在性。众所周知，哲学家们借助形而上学最抽象的判断而有朝一日将这一问题置于一切争执之外的努力是多么地白费力气，而除了著名的欧拉老人在柏林王家科学院历史部 1748 年的一篇论文之外，我不知道还有仿佛是后天地（也就是说，借助别的无可争辩的定理，它们自身虽然在形而上学的领域之外，但通过它们的具体运用能够为其正确性提供一种试金石）做到这一点的尝试；尽管如此，欧拉的论文并没有完全达到自己的目的，因为它只是指出了如果人们只能接受从现实事物关系的抽象产生的空间概念则给予最普遍的运动规律一种确定的意义的困难，但却没有触及如果人们按照绝对空间的概念具体地想象它们则就上述规律的运用而言还余留的同样的困难。我在这里所寻求的证明，应当不是像欧拉先生希冀的那样给力学家们、而是甚至给几何学家们提供一种令人信服的根据，能够以他们所习惯的自明性来维护他们的绝对空间的现实性。为此，我作出以下准备。

[379] 在立体空间中，由于它的三个维度可以设想三个彼此都垂直相交的平面。由于我们只是就我们之外的一切都与我们自己相关而言才通过感官认识它们的，所以毫不奇怪，我们从这些相交平面与我们身体的关系获得最初的根据，产生空间中方位的概念。我们身体的高度垂直立在其上的平面对我们而言是水平的；而这个水平面提供了区分我们借助上和下来表示的各个方位的理由。在这个平面之上，可以垂直立有另两个平面，它们同时也彼此垂直相交，使得可以在相交线上想象人体的高度。这两个垂直平面中的一个把身体分为外部相像的两半，提供区分左边和右边的理由，而垂直立在它上面的另一个，则使得我们能够有前边和后边的概念。例如，就一张写满了字的纸

而言，我们首先把上边和下边区分开来，我们注意到前边与后边的区别，然后我们看到笔法从左到右的位置，或者反过来也一样。在这里，总是有在平面上排列的各个部分相互之间相同的位置，在所有的段落里都有同一种图形，人们可以任意地翻转这张纸，但方位的区分就这一表象而言却是如此被考虑在内的，并且与可见的对象所造成的印象如此精确地结合在一起，以致同一种文字，以事前占据相反方位的一切都被从右边转到左边这样的方式来看，就会无法辨认。

甚至我们关于世界方位的判断，就它们在与我们身体各边的关系中被规定而言，也从属于我们关于方位自身所拥有的概念。我们通常在天上和地上不依赖于这一基本概念就关系而言所认识的东西，只不过是对象相互之间的位置。如果我也如此清楚地知道地平线各个部分的秩序，那么，我也只有通过意识到这一秩序向哪一只手延续，才能据此规定各个方位；而最精确的星图，如果除了各星体相互之间的位置之外不再通过星图对我的双手的位置像我所能想象的那样精确地规定方位，也不能使我可以从一个已知的方位——例如北方——出发知道，我应当在地平线的哪一边寻找日出。地理学知识、甚至我们最平常的处所位置的知识也是一样，如果我们不能通过与我们身体各边的关系来按照方位确立如此有序的事物和相互位置的整个体系，它们也不能对我们有丝毫帮助。甚至，自然产物的一个有时还为种类的区分提供理由的非常著名的标志，就在于它的各个部分的秩序所朝向的某个方位，通过这个方位，两个造物虽然无论是就大小而言还是就比例乃至就各个部分彼此的位置而言可能完全一致，但却仍然能够被区别开来。所有人发旋上的头发都是自左向右转的。所有啤酒花都是围绕它的茎自左向右转的；但豆角却采取了一种相反的旋转。几乎所有的蜗牛，大约只有三种例外，如果从上往下，也就是说，从尖部向

[380]

口部下降，都是自左向右转的。这种确定的属性不变地属于造物的同一个类，与它们所处的半球，与太阳和月亮每日的运动对我们来说自左向右、对我们的对趾人来说恰恰相反的方向没有任何关系，因为对上述的自然产物来说，转动的原因在种子自身；与此相反，在某种旋转能够被归因于这些天体的运转的地方，像**马里奥特**想在从新月到满月通常自左向右穿过整个罗盘仪的风那里观察到这样一个规律那样，在另一个半球的这种旋转运动就必须像**邓·乌罗阿**通过他在南部海洋的观察认为已经证实了的那样，按照另一只手兜圈子了。

由于右边和左边的不同感觉对于判断方位来说具有如此重大的必要性，所以大自然同时把它与人体的力学安排结合起来；借助这种安排，一边即右边毫无疑问在灵活、也许甚至在强壮方面优越于左边。因此，地球上所有的民族都是右撇子（如果排除个别的例外的话，这些例外，例如斜视的例外，并不能推翻自然秩序的规则的普遍性）。当人们上马或者跨越一道沟渠时，自右向左转身就比相反的方向更容易。人们到处都是用右手写字的，人们用右手做一切要求技巧和强壮的事情。
〔381〕但是，就像右边看起来对左边具有**运动力**的优势一样，如果人们可以相信一些自然研究者的话，左边却对右边就**敏感**而言具有优势；例如**博莱里**和**博奈特**，前者就左眼而言、后者就左耳而言断定，它们的感觉比右边的同名器官的感觉更强烈。这样，虽然人体的两边有其巨大的外部相似，但即使人们排除内在部分的不同位置和心脏由于这种肌肉在其每次收缩时都以它的尖部沿着斜向运动撞击胸部的左边而明显的搏动，这两边还是通过一种清晰的感觉充分地区分开了。

因此，我们想说明，一个立体形象完备的规定根据并不仅仅建立在它的各个部分相互之间的关系和位置之上，而是除此之外还建立在相对于普遍的绝对空间的关系之上，几何学家们

如此想象这个空间，以至于并不能够直接感知到这种关系，但却可以清楚地感知到物体仅仅建立在这一根据之上的那些区别。如果在一个平面上画出的两个图形彼此相等相似，它们就可以彼此叠合。然而，物体的广延或者不在一个平面上的线和面就常常是完全不同的情况。它们可能完全相等相似，但自身却如此不同，以致一个图形的边界可能并不同时是另一个图形的边界。即使轴的直径和螺纹的数量在同样的高度上一致，一颗围绕自己的螺杆自左向右旋转的螺钉也决不会与这样一个螺纹自右向左转的螺母契合。一个球面三角形可以与另一个球面三角形完全相等相似，但却不能与它叠合。然而，我们在人体被安排得就其垂直平面而言对称的四肢上发现了最常见也最清晰的实例。右手与左手相似相等，如果人们仅仅注视两只手中的一只，注视各部分相互之间的比例和位置，注视整体的大小，那么，对一只手在所有部位上的完备描述必然也适用于另一只手。

一个物体虽然不能被同一条边界所包围，但却与另一个物体完全相等相似，我把它称之为不全等对应物。为了指出它的可能性，可以假设一个不是由被安排得就惟一的一个截面而言对称的两半构成的物体，而是例如一只人手。人们从它的平面上所有的点向它对面立着的画板上引出垂线，并在画板的后面把这些垂线延长得与画板前的这些点同样远，这样，延长了的垂线如果被结合起来，其终点就构成了一个立体形象的平面，它是前一个形象的不全等对应物，也就是说，如果给定的手是一只右手的话，它的对应物就是一只左手。一个客体在镜子中的映像就是建立在同样的根据之上的。因为它在任何时候都显得在镜子后面与它在镜面之前同样远，因此一只右手在镜子里任何时候都是一只左手。如果客体自身是由两个不全等对应物组成的，就像人体如果被借助一个垂直截面自前而后分开那

(382)

样，那么，它的图像就与它全等；只要在思想中让它做半个旋转，就可以轻而易举地认识到这一点；因为一个客体的对应物的对应物必定与这个客体全等。

要理解完全相似相等但却不全等的空间的可能性，说到这里也就够了。我们现在来看一看这些概念在哲学上的运用。从两只手的常见例子出发就已经显而易见，一个物体的图形可以与另一个物体的图形完全相似，而且广延的大小也完全相等，但尽管如此仍留下了一种内在的区别，即包围一个物体的表面不可能包围另一个物体。由于这一表面限定一个物体的立体空间，即使人们任意地旋转和转动另一个物体，它也不能充当另一个物体的边界，所以这种差异必然是一种建立在内在根据之上的差异。但差异的这种内在根据却不能取决于物体各部分结合的不同方式；因为就像人们从上述实例中可以看出的那样，
[383] 就此而言一切都完全是一回事。尽管如此，如果人们想象第一块受造物是一只人手，那么，它必然既不是一只右手也不是一只左手；而为了创造一只手，就需要创造因的另一个与能够造成其对应物的行动不同的行动。

如果人们接受许多近代哲学家、尤其是德国哲学家们的概念，即空间只存在于物质彼此相邻的各个部分的外在关系之中，那么，在上述场合里所有现实的空间都只不过是这只手所占有的空间。但是，由于在这只手——无论它是一只右手还是一只左手——的各个部分相互之间的关系中根本不存在任何区别，所以这只手就这样一种属性而言也是完全不确定的，也就是说，它将适合于在人体的任何一边，而这是不可能的。

由此可以清楚地看出，并非空间的规定性是物质各部分彼此相对的位置的结果，相反，后者乃是前者的结果，因此，在物体的性质中找不到仅仅与绝对的、原初的空间相关的区别或曰真正的区别，因为只有凭借这一空间，立体事物的关系才是

可能的；而由于绝对的空间并不是一种外部感觉的对象，而是首先使所有的外部感觉得以可能的基本概念，所以我们只有凭借与其他物体的对峙，才能获悉在一个物体的形象中仅仅涉及与纯粹空间的关系的那种东西。

因此，一位思考着的读者不会像几何学家所设想或者敏锐的哲学家们接纳入自然科学的学术概念之中的那样，把空间的概念视为一个单纯的思想物，尽管人们在想通过理性理念把握它那对于内感觉来说足够显明的实在性的时候，不乏围绕这一概念的困难。但是，只要人们还想对我们认识的最初材料作出哲学思维，任何时候都会表现出这种麻烦的；不过，它决不像一个假定的概念的结论与明显的经验相抵触时所表现出来的麻烦那样是决定性的。

伊曼努尔·康德

1770年

论可感世界与理知世界的形式及其原则



1770 年

论可感世界与理知世界 的形式及其原则

为按规定争取
逻辑学和形而上学编内教授席位
的论文
根据学术章程的规定
由

伊曼努尔·康德

予以公开答辩

辩护人：马可·赫茨，来自柏林，犹太血统，医学与
哲学教师

提问者：格奥尔格·威廉·施莱贝尔，来自普鲁士的
哥尼斯贝格，艺术系学生

约翰·奥古斯特·施泰因，来自普鲁士的哥尼斯贝格，
柏林法律博士生

格奥尔格·丹尼尔·施勒特尔，来自埃尔宾，神学博士
生

大教室
通常的上午和下午课时
1770 年 8 月 20 日

哥尼斯贝格

李秋零 译

最崇高
最尊贵和最强大的
国王和君主
普鲁士国王
勃兰登堡侯爵
神圣罗马帝国大臣和选帝侯
西里西亚君王和大公爵
等等、等等、等等
祖国最仁慈的父亲
最宽厚的国王和君主
弗里德里希陛下

谨以忠诚之心敬献
承蒙信托这一职位的第一部作品
不胜恭谨之至
伊曼努尔·康德

〔387〕

第一章 论一般世界的概念

第 1 节

就实体性的复合物而言，如同分解只能在不再是整体的部分即简单者那里确定其界限一样，综合也只能在不再是部分的整体即世界那里确定其界限。

在对被作为基础的概念的这一解说中，除了属于对象的明晰认识的那些特征之外，我还稍稍考虑到了它出自精神本性的两种起源；由于这一解说作为这方面的实例可以有助于更准确地洞察形而上学中的方法，我觉得，它还是很值得推荐的。因为在各部分给定的情况下，通过一个理性的抽象概念来想象整体的复合，这是一回事；而作为知性的某个任务，借助感性的认识能力说明这个一般的概念，也就是说，具体地借助清晰的直观来想象它，则是另一回事。前者的产生是通过类中复合的概念，有诸多东西被包括在它下面（在彼此的相互关系中），因而也就是通过理性的和普遍的观念；后者则依靠时间的条件，通过一部分又一部分地相继附加，复合物的概念以发生学的方式，即借助综合而成为可能，并属于直观的规律。以同样的方式，当实体性的复合物给定时，通过在总体上除去复合的理性概念，就可以轻而易举地达到简单部分观念；因为通过除去所有的结合，剩下的就是简单的部分。但是，按照直观认识的规律，只有通过从给定的整体返回到任何可能的部分，也就是说，通过分

〔388〕

解^①，上述情况才会发生，即所有的复合才会被除去，而这又依靠的是时间的条件。但是，既然对复合物来说需要部分的集合，对整体来说需要大全，那么，无论是分解还是综合，就都不是完备的，因而如果不能在一个有限的、可标出的时间里完成二者的话，不仅通过前者不能得出简单者的概念，而且通过后者也不能得出整体的概念。

然而，由于在从整体到可给定部分的返回的连续量中，在从部分到给定整体的进程的无限性中，没有任何界限，从而一方面完备的分解、另一方面完备的综合都是不可能的，所以按照直观的规律，无论是前一场合的整体对于复合而言，还是后一场合的复合物对于整体性而言，都是完全无法设想的。由此就可以看出，何以因为不可表象与不可能通常被视为同一个意思，连续的和无限的由于其表象按照直观认识的规律完全不可能，其概念就被许多人抛弃不用了。然而，尽管我在这里并不提出这两个被不少学派拒斥的概念的根据，尤其是不提出第一个概念的根据^②，但具有重要意义的却是要提请注意：那些应用

① 分解和综合这两个词大体上被赋予双重的含义。综合或者是**质上的**，是按照**从属者**的序列从理由到被确立者的进程，或者是**量上的**，是按照**并列者**的序列从一个给定的部分经由它的补充者到整体的进程。以同样的方式，分解在第一种意义上说，是从**被确立者**返回到理由，但在后一种意义上则是从**整体**返回到其**可能的**或者**有中介的**部分，即部分的部分；这样，它就不是分割，而是对给定复合物的划分。无论是综合还是分解，我们这里都仅仅在后一种意义上使用。

② 拒斥现实的数学无限的人，并没有做什么很困难的工作。也就是说，他们虚构出无限的这样一个定义，从它出发他们就能挖掘出某种矛盾。无限被他们说成是：一个量，比它更大的量是不可能的，而数学的无限就是：一个（可给定的单位的）集合，比它更

[389] 了如此颠倒的证明方式的人们，陷入了极为严重的错误。因为凡是与理性和知性的规律相冲突的东西，当然都是不可能的。但是，如果某物是纯粹知性的对象，它仅仅不服从直观认识的规律，那就不是这么回事了。因为感性能力和理性能力之间的这种差别（它们的天性我后面再解释）无非说明，精神经常不能具体地说明它从理性获得的抽象观念，并把它转换为直观。这种主观的对立很多时候伪装成某种客观的对立，很容易蒙骗轻率的人，因为限制人类精神的界限是为那些自己封闭起事物自身的本质的人设立的。

此外，如果实体性的复合物是由各感官的见证或者任意别的方式给定的，那就既存在着简单者，也存在着世界，根据从理性的理由得出的证据，这是很容易看出来的。在我们的定义中，我也指出了包含在主体天性中的原因，以免世界的概念显得纯粹是任意的，像在数学中发生的那样，是仅仅为了从中得

大的集合是不可能的。但是，由于他们在这里用极大取代无限，而一个极大的集合是不可能的，所以他们就轻而易举地得出了反对由他们自己所虚构的无限的结论。或者，他们称无限的集合为一个**无限的数字**，并且说这是不合适的；当然这是显而易见的，但人们在这里却是在与虚构的阴影作战。如果他们把数学的无限理解为一个量，把它与一个作为单位的尺度相联系，它就是一个**比任何数字都大的集合**；此外，如果他们说明，**可测性**在这里仅仅表示与人类理性的尺度的关系；人们凭借这一尺度，只有通过一个又一个地相继附加，才能达到**集合的一定概念**，并且只有通过有限的时间里完成这一进程，才能达到叫做**数字的完备概念**：那么，他们就绝妙地看透了，不与某个主体的一定规律相一致的东西，并不因此就超越了所有的理解；因为可能有一种理性，它虽然不是逐步地接近尺度的，但却一眼就清晰地认识到集合；尽管这肯定不是一种人的理性。

出结论而虚构的。因为精神无论是以分解的方式还是以复合的方式留心复合物的概念，都要求和期待有界限，使它无论是在前行还是在后退中都得以歇息。

第2节

在世界的定义中应予注意的要素如下：

1. **质料**（在先验的意义上），即**部分**，这里被认为是实体。我们可以完全不担心我们的定义与这个词的通常意义的一致，因为它仿佛仅仅是根据知性的规律产生的任务的一个问题：多个实体究竟是怎样能够结合成一，而这个一不是另一个东西的部分，又是依据的什么条件。不过，世界这个词的意义，就它在通常的应用中广泛传播而言，是与我们背道而驰的。因为没有人把**偶性**当做**部分**归属于世界，而是把它们当做**规定**归属于世界的**状态**。因此，用惟一的一个简单实体连同其偶性完成的所谓**唯我主义**的世界，即便不是一个虚构的世界，也不大适合被称为世界。从同一原因出发，也不可以把一系列前后相继的东西（即状态）当做部分归入世界整体；因为各种变化并不是一个主体的部分，而是**被确立的东西**。最后，我在这里没有核查构成世界的众实体的本性，无论它们是**偶然的**的还是**必然的**，我也不徒劳地把这样一种规定塞入定义，以后像通常发生的那样让人以某种冠冕堂皇的空谈方式再把它从中拿出来，而是在后面将指出，从这里所设定的条件也完全可以得出偶然性的结论。

[390]

2. **形式**，它存在于众实体的**并列**中，而不是存在于它们的**从属**中。因为**并列的东西**彼此之间的关系就像是补充者与整体的关系，而**从属的东西**则像被引起者与原因，或者干脆说像被创立者与原则。前一种关系是相互的、**同类的**，以致任意一

个关系环节与另一个关系环节的关系都既是规定的又同时是被规定的；后一种关系是**异类的**，也就是说，从一个方面看它只是依赖性的关系，从另一个方面看它是因果性的关系。这种并列被理解为**实际的**和客观的，而不是观念的、纯粹依据主体的任性的、让人能够通过任意地组成某一个集合而设想一个整体。因为通过把许多东西合在一起，可以毫不费事地造成一个**表象的整体**，但并不因此就是一个**整体的表象**。所以，假如存在有实体的一些不借助任何联系结合起来的整体，那么，它们的结合则无非意味着惟一的思想所把握的众多世界的复多性，而精神则借助这种结合迫使集合成为观念上的一。然而，构成世界**本质性**形式的联系被看做是构成世界的众实体的**可能影响**的原则。因为现实的影响并不属于本质，而是属于状态，但超越的力量自身，即影响的原因，则以一个原则为前提条件，借助它，诸多事物的实体在其他方面相互依赖，它们的状态作为被确立的东西而相互联系，才是可能的；如果从这个原则出发，那么，世界中一种超越的力量就不可以被视为可能的。而且，这个对世界来说**本质性的形式**由此也是不变的，不顺从任何变迁；这首先就是出自一个**逻辑的理由**；因为任何变化都以主体的同一性为前提条件，而规定则前后相继。因此，世界经历了所有的前后相继的状态，但仍是同一个世界，仍保持着同一个基本形式。因为**各部分**的同一性并不足以说明整体的同一性，毋宁说它要求特别的**复合的**同一性。然而，这尤其是出自一个**实际的理由**。因为世界的本性是属于它的状态的所有可变规定的第一内在原则，由于它不能与自身相对立，所以自然而然地、也就是说从自己本身出发就是不变的；这样，在任何一个世界里面，就都存在着某种被归属于其本性的形式，它是恒久的、不变的，仿佛就是每一种偶然的、暂时的、属于世界的状态的形式的永恒原则。认为这种研究没有必要的人，将被空

〔391〕

间和时间的概念所蒙骗，就好像它们是通过自身已经给定的、原初的条件似的，借助它们，当然不需要任何别的原则，众多现实的东西像共属的部分一样彼此发生关系并构成一个整体，就不仅是可能的，而且甚至也是必然的。不过，下面我将指出：这些概念根本不是任何一种联系的知性的、客观的观念，而是一些现象，它们虽然证明了、但却不是解释了一种普遍联系的某个共同的原则。

3. **整体性**，它是共属的部分无条件的大全。因为如果对某个给定的复合物予以考虑，那么，即便它还是另一个复合物的部分，也总是有某种相对的大全，即属于那个量的部分的大全。但在这里，凡是相互之间作为共属部分与任何一个整体相关的东西，都被理解为统一地设定的。这种无条件的大全虽然有一个日常的、易于理解的概念的外表，尤其是当它像在定义中那样被否定性地表述时，但如果更深刻地思考它，就显得是给哲学家竖起了一个十字架。因为如何把宇宙在永恒中前后相继的各种状态永不完结的系列纳入一个把一切变迁都统统包容在自身的**整体**，几乎是无法理解的。由于无限性的缘故而必然的是，它没有**界限**，从而也就不存在前后相继者的一个系列，除非它又是另一个系列的部分，因此，出自同一个原因，一种彻底的完备性或者**无条件的整体性**在这里显得是完全被排除了。因为尽管部分的概念是普遍可以举出的，而且凡是被包括在这个概念之下的东西，如果被视为是设定在同一个系列中的，就都构成一个部分，但是根据**整体**的概念，似乎要求它们都可以**同时举出**；而这在给定的事例中是不可能的。由于没有任何东西再承接整个系列，但对于设定的前后相继者的系列来说只有最后者才是没有任何东西再承接的，所以在永恒中有一个最后者，而这是不合适的。也许有人相信，困扰前后相继的无限者的整体性的困难，也许在**同时的无限**那里不存在，之所

以如此，乃是因为**同时性**显得是明确宣布把一切包括在同一个时间里。然而，如果允许一个同时的无限，那就必须也承认前后相继的无限的整体性，但后者是被否定的，所以前者也被除去。因为同时的无限给永恒提供了一种无穷无尽的材料，让它通过无数的部分前后相继地前进到无限，但这个在所有的数字中完成的系列，却现实地存在于同时的无限中，从而就是一个

(392) 由于前后相继地附加而永远不能完成的系列，但却可以被说成是**整体的**。要想挣脱这个棘手的问题，就必须注意：众多事物无论是前后相继的还是同时的并列（因为它们依靠时间的概念），都不属于**理性的**整体概念，而是仅仅属于**感性直观**的条件；因此，假如它们不是以感性的方式可把握的，它们就不会不是理性的概念。不过，对于理解这一点来说，无论以什么方式存在着并列的东西，一切都被设想为属于一的，这就够了。

第二章

论可感事物和理知事物的区别

第3节

感性是一个主体的**接受性**，借助它，主体的表象状态就有可能由于某个对象的在场而以一定的方式被刺激起来。**理性**（知性）是主体的一种**能力**，借助它，主体就能表象根据其性质不能进入其感官的东西。感性的对象是可感的，仅仅包含可以被理性认识者的对象，则是理知的。前者在古人的各个学派中叫做**现象**，后者则叫做**本体**。认识如果服从感性的规律，就

是感性的，如果服从理性的规律，就是理性的或者知性的。

第4节

因此，既然在认识中凡是属于感性的，都取决于主体的特殊天性，主体在对象在场的时候能够发生这样一种或者那样一种变化，这变化根据主体的差异，在不同的主体里是不同的，但所有不受制于这样一种主体条件的认识，都只与对象相关；那么就可以知道，以感性的方式思考的东西存在于事物的表现中，**如其所显现**；而理性的东西则**如其所是**。但在感官的表象中存在的东西，首先是能够叫做质料的东西，即**感受**，此外还有能够被称为形式的东西，即如果刺激感官的杂多借助心灵的某种自然规律并列起来，就会出现的事物的**形象**。此外：就像构成感性表象质料的感受虽然显明某个可感事物的在场，但在性质上，就主体因对象而可发生变化来说，却依赖于主体的本性一样，同一个表象的形式肯定也证实了与感官的某种联系或者关系，但本来却不是对象的素描或者某种图式，而只是精神固有的某种把从对象的在场产生的被感觉的东西彼此并列起来的规律。因为对象并没有借助形式或者形象触及感官；因此，要使对象刺激感官的杂多结合成为表象的某个整体，就必须有心灵的一个内在原则，通过它，那些杂多依据恒定的、天赋的规律获得某种形象。

[393]

第5节

因此，属于感性认识的，既有一种质料，也有一种形式。质料就是感受，由于它，认识被称为感性认识；由于形式，即使这种形式脱离任何感受而被发现，表象也被称为感性的。至

于另一方面**理性的**东西，首先要注意的是，理性或者较高的心灵能力的应用是双重的：通过其前一种应用，概念自身，无论是事物的概念还是关系的概念，都被给予，这就是实际的应用；但通过其后一种应用，概念无论是从哪里被给予的，都仅仅被彼此从属，即较低的概念从属于较高的概念（共同的特征），并在它们之间按照矛盾律进行比较，这被称为**逻辑的应用**。但是，理性的逻辑应用对所有的科学都是共同的，而实际的应用则不是这样。因为无论一种认识以什么样的方式被给予，人们都把它看做是要么包含在一个众多事物共有的特征之下，要么是与那个特征对立的，而这要么是直接地首先像在达到清晰认识的**判断**中那样发生，要么是间接地像在达到适当的认识的**推理**中发生。因此，如果感性认识被给予，那么，通过理性的逻辑应用，一些感性认识被从属于另一些感性认识，就像从属于共同的概念，而一些现象也被从属于另一些现象较普遍的规律。但是，这里最重要的则是注意到：人们必须始终把认识看做是感性的，而不管对它们来说理性的逻辑应用达到什么样的程度。因为它们之所以被称为感性的，乃是因为它们的**起源**，而不是因为同一性或者对立方面的对比。所以，最普遍的经验规律仍然是感性的规律，人们在几何学中发现的感性形式的原则（在空间中的一定关系），无论理性由于从以感性的

[394] 方式（通过纯直观）给定的东西出发按照逻辑规律进行推理而就它们来说参与到何种程度，都仍未超出感性事物的领域。但在感性认识和现象中，先行于理性的逻辑应用的东西，被称为**显现**，而通过借助理性对众多显现进行比较而产生的反思认识，则被称为**经验**。因此，从显现到经验，只存在通过按照理性的逻辑应用而进行的反思这条道路。通用的经验概念被称为**经验的**，对象被称为**现象**，而经验以及所有感性认识的规律则被称为现象的规律。因此，经验的概念通过返回到更大的普遍

性并不成为实际意义上的理性概念，也没有超出感性认识的种类，而是无论它通过抽象上升到什么地步，都还作为感性的而停留在未限定的领域。

第6节

但是，就严格意义上的、其中理性的应用是一种实际的应用的理性认识而言，这样的概念——无论是对象的概念还是关系的概念——都是通过理性的本性自身被给予的，它们既没有被抽象掉感官的任何一种应用，也不包含感性认识自身的任何形式。但这里必须注意**抽象**这个词极大的含混性；我认为，事先把这种含混性清除掉，以免玷污我们关于理性认识的研究，要更好一些。本来应该说的是**抽象掉某些东西**，而不是**抽象出某种东西**。前者表明，在某个概念中我们不注意某些东西，不管这些东西与这个概念有什么样的联系；而后者则是说，它只能被具体地被给予，但它却被与它相结合的东西分开了。因此，理性概念**抽象掉**一切感性的东西，但并不是从感性的东西**抽象出**，也许称它为**作出抽象**的比称它为**被抽象出来的**要更为正确。因此，把理性概念称做**纯观念**，而把只能经验地给予的概念称做**抽象观念**，这是更为可取的。

第7节

由此可以看出：不幸的是，感性被以**杂乱地**认识到的东西来解释，理性被以属于**清晰**认识的东西来解释。因为这仅仅是逻辑的区别，根本不涉及被施加所有的逻辑比较的给定的东西。但是，也可能感性的东西完全清晰而理性的东西却极其杂乱。前者我们在感性认识的榜样**几何学**那里注意到了，后者在

[395]



所有理性认识的工具形而上学那里注意到了；后者如何致力于驱散遮蔽日常理性的杂乱迷雾，是显而易见的，尽管它并不总是像在前者中那样取得幸运的成就。但虽然如此，这两种认识中的每一种都保持着其家谱的征象，前者无论多么清晰，都因其起源而被称为感性的，后者无论多么杂乱，也依然是理性的：这样的东西例如道德的概念，它们不是被经验到，而是借助纯粹的理性被认识到。不过我担心，著名的沃尔夫借助感性与理性之间的这种对他来说仅仅是一种逻辑上的区别，也许会完全摧毁讨论现象和本体的天性那个古代最著名的愿望，对哲学造成极大的损害，把各种心灵从它们的研究引导到经常是鸡毛蒜皮的逻辑问题上来。

第8节

包含着应用纯粹理性的最初原则的哲学，就是形而上学。然而，作为其预科的科学，就是说明感性认识与理性认识之区别的这门科学；我们在这篇论文中为它提供一个样品。据此，既然在形而上学中未发现经验的原则，那么，在它里面出现的概念就不可以在感觉中、而是应当在纯粹理性的本性自身中寻找，就不是作为生而具有的概念，而是作为从精神固有的规律（通过借助经验的机会注意其行动）抽出的、也就是说获得的概念。属于这一类的，有可能性、存在、必然性、实体、原因等等以及它们的对立面或者相关物；既然它们从来不作为组成部分而进入任何感性的表象，它们也不能以任何方式从后者抽出。

第9节

首先是理性认识的双重目的：前一种目的是反驳的，由于

这一目的，理性认识可以是否定性的，因为它们使以感性方式把握的东西避开本体，而且尽管它们一点也没有把科学向前推进，但它们保证科学不受错误的影响。后一种目的是**独断论**的：根据这一目的，本体论或者理性心理学提供的纯粹理性普遍原则，得出某种只有借助纯粹理性才能把握、就实在性而言是所有其他事物的共同尺度的原型：这就是作为**本体的完善**。〔396〕然而，它要么是理论意义上的完善，要么是实践意义上的完善。^①在前一种意义上，它是最高的存在者，即上帝；在后一种意义上，它是**道德上的完善**。因此，就**道德哲学**提供了首要的**判断原则**而言，它只有凭借纯粹的理性才能认识，因而属于纯粹的哲学；而伊壁鸠鲁把它的标准置入快乐和不快的感觉之中，受到指责是很有道理的；此外还有远远地在某种程度上追随他的新人，例如莎夫茨伯利及其支持者。然而，在任何一类其大小可变的事物中，**极大者**是其共同的尺度和认识原则。而完善的极大者如今被称为理想，在柏拉图那里叫做理念（例如他的国家理念），它是所有被包含在某种完善的普遍概念之下的东西的原则，人们公认，较小的程度只有通过**对极大者的限制**才能得到规定。但是，上帝作为完善的理想是认识的原则，作为实际的存在者又同时是一切完善产生的原则。

第 10 节

（对人来说）不存在一种理性事物的**直观**，而只有一种符

① 在理论上我们考察某物，仅仅关注属于某个存在者的东西；而在实践上，我们考虑的是它凭借自由所固有的东西。

号的认识；对于我们来说，理性活动只能借助普遍的概念抽象地进行，而不能借助个别的概念具体地进行。因为我们所有的直观都受制于一个形式的某种原则，只有借助这个形式，某种东西才能直接地或者作为个别的**东西**被观看，而不仅仅被以分析的方式借助普遍的概念来把握。然而，我们的直观的这个形式的原则（空间和时间）是某个东西能够成为我们感官的对象的条件，从而作为感性认识的条件不能是一种理性直观的手段。此外，我们的认识的所有材料都只能由感官给予，但本体自身不能被一个从感觉得出的表象来把握；因此，理性概念自身不具有人类直观的任何**被给予的东西**。因为我们精神的直观始终是**承受的**；因而它只是就某种东西能够刺激我们的感官而言才是可能的。不过，神的直观是对象的原则，而不是被创立的东西，既然它是非依赖性的，它也就是原型的，从而也就是完全理性的。

第 11 节

尽管现象本来就是事物的映像，而不是其理念，不表现对象内在的、无条件的性质，但对它们的认识依然是极为真实的。因为首先，就它们是感性的概念或者把握而言，它们与唯心主义所说相反，作为被引起的东西证实着对象的在场；不过，考察一番关于以感性的方式被认识的东西的判断，既然判断时的真理就在于谓词与给定主词的一致，而主词的概念如果是现象的话，就只有通过与感性认识能力的关系被给予，并根据这种关系，可以感性感知的谓词也被给予，那么，很清楚，主词和谓词的表象是按照共同的规律发生的，从而为极为真实的认识提供了理由。

第12节

凡是作为对象与我们的感官相关的，都是现象；但它们如果不触及感官，而只包含感性的一种个别形式，就属于纯直观（也就是说，没有感觉的、但也不是理性的直观）。人们审视和说明现象，**首先**，如果它们属于外部感官，那就在物理学中；**其次**，如果它们属于内部感官，那就在心理学中。但（人的）纯直观并不是人们在其下思维任意可感事物的普遍概念或者逻辑概念，而是人们在**其中**思维任意可感事物的个别概念，因而包含着空间和时间的概念；由于这两个概念就性质而言对可感事物没有规定任何东西，所以它们仅仅就量而言是科学的对象。因此，**纯数学在几何学中考察空间，在纯力学中考察时间**。属于它们的还有某个概念，它自身虽然是理性的，但它的具体实现却要求时间和空间的辅助概念（通过前后相继地附加且并列地安置诸多的东西）；这就是**数**的概念，它由**算术**来讨论。因此，讨论我们所有感性认识的形式的数学，就是任何

[398]

一种直观的和清晰的认识的工具；而且由于它的对象不仅仅是所有直观的形式原则，而且自身就是**原初的直观**，所以它提供了一种极为真实的认识，同时也提供了其他认识中最高明晰性的样板。**因此，存在有感性事物的科学**，尽管由于感性事物是现象，对于它们来说不存在一种实际的理性活动，但却存在一种逻辑的理性活动；由此也就可以看出，必须在什么样的意义上评价那些从爱利亚学派吸取营养并断然否认关于现象有一种科学的人。

第三章

论可感世界的形式的原则

第 13 节

宇宙形式的原则包含着普遍联系的理由，凭借它，所有实体及其状态共属于一个被称为世界的整体。可感世界形式的原则包含着所有是**现象**的东西的理由。**理知世界的形式**承认一个客观的原则，也就是说某个原因，凭借它，就有了自身存在的事物的一种结合。但是，世界如果被看做是现象，也就是说，是与人的精神的感性有关的，那么，除了一种主观的原则之外，它不承认形式的其他原则，这种主观原则也就是心灵的一定规律，凭借它，所有（凭借其性质）能够是感官对象的东西，肯定都显得**必然地**属于同一个整体。因此，无论什么是可感世界的形式的原则，都只包含**现实的东西**，只要人们相信它能够落入**感官**，所以它既不包含自身凭借其定义已经从外部感官完全排除了的非质料实体，也不包含世界的原因，由于精神自身是凭借世界的原因而存在并且借助某个感官而活动，所以世界的原因不能是感官的对象。**宇宙**的这些无条件的首要的形式本原，作为**现象**是普遍的，仿佛是所有除此之外还在人的认识之中是感性的东西的图式和条件，它们一共有两个，即时间和空间，我马上就要予以说明。

第 14 节 论时间

1. 时间的观念不是从感觉产生的，而是作为其前提条件。

因为进入感觉的东西是同时进入还是先后进入，只能凭借时间的观念来表象；前后相继并不产生时间的概念，而是诉诸时间的概念。因此，时间的概念好像是通过经验获得的似的，被借助一系列前后相继地存在的现实事物来定义，这是很糟糕的。因为只有当我事先有了时间的概念，我才理解前后这个词意味着什么。因为存在于不同的时间中的东西是前后相继的，就像存在于同一时间中的东西是同时的一样。

2. **时间的观念是一个个别观念，不是普遍观念。**因为任何一个时间都只可以被设想为同一个无法测度的时间的部分。如果设想2年，则只能通过规定彼此之间的位置来想象，而如果它们不直接相衔接，就只能通过由一个中间的时间把它们相互结合起来来想象。但在不同的时间中哪个在先，哪个在后，如果不想陷入某种怪圈的话，就不能以任何方式通过某些理性能够把握的特征来说明它们，精神只能通过个别的直观来区分它们。此外，人们把一切现实的东西都理解为设定在时间中的，而不是包含在一个作为共同特征的普遍概念之下的。

3. **因此，时间的观念是直观，而且由于它在所有的感觉之前被理解为在可感事物中出现的关系的条件，所以它不是感性直观，而是纯直观。**

4. **时间是一个连续的量，是宇宙变化中的连续律的本原。**因为连续的东西是一个不能由简单者组成的量。但是，由于借助时间只能思维关系，即使没有某些给定的存在者彼此发生关系，所以在作为量的时间中有一种复合，如果设想它被完全取消，那就根本没有什么留下来了。但是，如果一个复合物在取消了一切复合之后根本没有任何东西剩下，那它就不是由简单的部分构成的。依此类推。因此，时间的任意一个部分都是时间，时间中的简单的东西就是**瞬间**，但它们不是时间的部分，而是**界限**，在它们之间有一段时间。因为对于两个给定的瞬间

来说，只有有现实的东西前后相继的时候，它们之间才有一段
时间；因此，除了一个给定的瞬间之外，必然还有一个时间，
在它的后面部分有另一个瞬间。

但是，形而上学的**连续律**是：**所有的变化都是连续的或者流动的**，也就是说，相互对立的状态只是通过一系列中间的不同状态才前后相继的。由于两个对立的状态处在时间的不同瞬间，但在两个瞬间之间总是有某段时间的中断，在其瞬间的无限系列中实体既不在某个给定的状态中，也不在另外一个状态中，甚至不在任何状态中，所以，它在不同的状态中，依此类推，以至无限。

为了对莱布尼茨的这一规律进行检验，著名的凯斯特纳要求它的辩护者证明^①，**一个点通过三角形所有边的连续运动是不可能的**；如果连续律得到认可，这一点就必须得到证明。因此，这里所要求的证明就是：字母 $a^b c$ 表示一个直角三角形的三个顶点。如果运动物在连续运动中通过直线 ab 、 bc 、 ca ，也就是说，通过该图形的整个周长，那么，它就必须通过点 b 在方向 ab 上运动，又通过同一个点 b 在方向 bc 上运动。然而，这两个运动是不同的，从而不能是同时的。所以，运动物在方向 ab 上运动时出现在顶点 b 的瞬间，就区别于它在方向 bc 上运动时出现在同一个顶点上的瞬间。现在，在两个瞬间之间有一段时间；因此，运动物在这一个点上有一段时间是在场的，也就是说，它是**静止的**，因而就没有连续运动，而这是与假设相悖的。这一证明适用于通过任意包含着一个可给出的角的直线的运动。因此，按照莱布尼茨的观点，一个物体在连续运动中只能沿着一条没有任何部分是直线的线、即沿着一条曲线改

① 《高等力学》，354页。

变自己的方向。

5. 时间不是某种客观的、实在的东西，它既不是实体，也不是偶性，也不是关系，而是一种由于人的精神而必不可少的、按照一定的规律排列所有可感知的东西的主观条件，是一种纯直观。因为无论是实体还是偶性，我们都只有通过时间的概念才能按照同时性或者前后相继的顺序排列它们；因此，时间的概念作为形式的原则要早于前者的概念。但是，就任何一种关系或者相关性而言，如果它们出现在感官面前，则无论它们是同时的还是前后相继的，它们所包含的无非是必须在时间中得到规定的状态，要么是在同一时刻，要么是在不同时刻。

那些宣称时间的客观实在性的人，要么是把时间理解为存在中某种连续的流动，其中却没有任何东西存在（一种极为悖谬的杜撰），例如尤其是英国哲学家们；要么是把它设定为一个从内在状态的前后相继抽象出来的实在物，例如莱布尼茨及其信徒。但是，后一种观点由于在时间的通俗定义方面的缺陷，已经充分地表现出自己的错误性，此外，它还完全忽视了时间最重要的结论，即同时性^①，如此搅乱了健康知性的一切应

[401]

① 同时的东西之所以同时，并不是因为它们不前后相继。因为人们通过排除前后相继，虽然取消了通过时间的系列产生的某种结合，但由此却并没有马上产生另一种真实的关系，例如一切都在同一瞬间的那种结合。因为同时的东西同样是通过时间的同一瞬间结合的，就像前后相继的东西通过不同的瞬间结合在一起。因此，尽管时间只有一个维度，即时间的（用牛顿的话说）无时不在性，由于它所有能够以感性方式想象的东西都在某个时间里，但加给现实事物的量的，却是另一种维度，就好像它们取决于同一个时间点似的。因为如果用一条延伸到无限的直线来表示时间，通过按照顺序添加的直线来表示在任一时间点上同时的东西，那么，由此产生的平面就表示作为现象的世界，无论是就实体而言还是就偶性而言都是这样。

用，以至于它要求不是按照时间的尺度规定运动的规律，而是就时间的本性而言，通过在运动中或者在任何一个内在变化的系列中感知到的东西来规定时间，由此完全破坏了规则的所有确定性。不过，至于我们只能具体地、也就是说或者根据**运动**或者根据**思想的系列**来测度时间，这是因为时间的概念乃是仅仅依据精神的内在规律，不是某种生而具有的直观，因而只有借助感官才能诱导出心灵排列自己所感知到的东西的活动。但这远远不是说某人曾经借助知性从某个地方得出并能够解释时间的概念，毋宁说，甚至矛盾律也以时间的概念为前提，把它当做条件，以它作为自己的基础。因为只有把A和非A设想为**同时**（也就是说，在同一个时间）属于同一个东西，它们才**彼此矛盾**，但它们是**可以前后相继地**（在不同的时间里）属于同一个东西的。因此，变化的可能性只有在时间中才可以设想，但时间并不是通过变化才可以设想，而是恰恰相反。

6. 不过，虽然时间就自身并且无条件地来说是想象的存在物，但如果它自身属于可感事物的不变规律的话，它就是最真实的概念，就是直观表象的通过感官的所有可能对象向无限开放的一个条件。因为既然同时存在的东西自身只有借助时间才能对感官出现，而变化也只有借助时间才是可以设想的，那么就很清楚，这个概念包含着现象的普遍形式，因而世界上所有可以感知的事件、所有的运动、所有的内在变迁，都不可避免地必须与关于时间所能够认识的、我们已经部分地讨论过的公理相一致，因为它们**只有在这些条件下才能够成为感官的对象并被排列**。因此，想武装起知性来反对纯时间的首要前提，例如连续性，是不合适的，因为这些前提遵循着这样一些规律，离开了它们就不能发现任何更早、更古老的东西，因为即便是知性在利用矛盾律的时候也不能缺少这个概念的支持；因此，它是初始的、本原的。

〔402〕

7. 因此，时间是可感世界无条件的首要形式原则。因为一切能够以某种方式感知的东西都只有被设定为同时的或者前后相继的、从而仿佛被包括在惟一的一个时间的进程中，并且凭借一定的位置彼此相关，才能被思维，以至于通过这个概念，这个所有感性事物最初的概念，必然产生一个形式的整体，它不是另一个整体的部分，也就是说，它是现象的世界。

第 15 节

A. 空间的概念不是从外部感觉抽象而来的。因为如果我不把某物设想为处在一个与我自己所处的地方不同的地方，我就不能把它理解为被设定在我之外的，而如果我不把事物置于空间的不同位置上，也就不能把事物设想为彼此外在的。因此，外部感知自身的可能性是以空间的概念为前提条件，而不是创造它；就像处在空间中的东西刺激感官，而空间自身却不能从感官得出一样。

B. 空间的概念是一个个别的观念，它把一切都包容在自身之中，但并不是把一切都包含在自身之下的抽象的、共同的概念。因为人们所说的许多空间，只是同一个不可测度的空间的部分，它们凭借自己的一定位置而彼此相关，只有由于被周围的空间从各个方面都限定住了，人们才能理解一个立方尺。

C. 因此，空间的概念是纯直观；既然它是个别的概念，它就不是由各种感觉综合而成的，而是所有外部感觉的形式。其实，这个纯直观在几何学的公理中，在对前提甚或问题的任何一种精神建构中，都可以轻而易举地注意到。因为在空间中无非是 3 个维度；在两个点之间只有一条直线；从一个平面上的给定点出发以给定的直线可以画一个圆，等等；这不能从任何一个普遍的空间概念得出，而是只能在他里面，就仿佛是在

[403]

具体地**观看**。在一个给定的空间中，什么朝一边放着，什么转向对立的一边，这不能被任何敏捷的精神用分析的方式予以描述或者还原为理性的特征。即便是那些完全相似和相同、但并不同一的固体事物，例如左手和右手（如果仅仅按照广延来设想它们）、由两个对立的半球构成的球面三角形，对它们来说，也还是有区别，由于这种区别，虽然它们能够凭借对于精神来说借助语言可以理解的特征而能够表述的一切来互换位置，但它们的广延的边界却是不可能重合的。由此可知，这里只有通过某种纯直观才能说明这种区别，即不同一。所以，几何学所使用的原则不仅是不可置疑的和明确的，而且也是被精神直观地把握的原则，而证明中的**明晰性**（如果把一种确定的认识的清晰性与感性认识相比较的话）在它里面不仅是最高的明晰性，而且甚至是各门纯粹科学中惟一的明晰性，是其他科学中的所有的**明晰性**的样板和中介，因为既然几何学考察空间的关系，它的概念在自身中包含着每一种感性直观的形式自身，那么，在借助外部感官所感知的东西中，就只有以几何学致力于考察的直观为中介才可能有某种东西是清晰的、显明的。此外，几何学证明自己的普遍命题，并不是通过普遍的概念思考自己的对象，这是在知性领域才发生的；而是通过个别的直观将它置于眼前，这才是感性领域发生的。^①

① 空间不可避免地必须被设想为连续的量，我在这里就不谈了，因为这很容易证明。但由此得出，在空间中简单的东西不是部分，而是界限。而界限一般来说在连续的量中就是包含着限制的理由的东西。不是另一空间之界限的空间就是**充满的**（坚硬的）。坚硬物的界限就是面，而面的界限就是**线**，线的界限就是**点**。因此，空间中有三种界限，一如它有三个维度一样。这些界限中有两个（面和线）自身就是空间。**界限**的概念除了空间和时间之外，得不出别的量。

D. 空间不是某种客观的实在的东西，它既不是实体，也不是偶性，也不是关系；而是主观的东西，是观念的东西，是按照固定的规律仿佛从精神的本性产生出的图式，要把外部感知的一切都彼此排列起来。为空间的实在性辩护的人们，要么把它设想为可能事物的**无条件的、不可测度的容器**，这种观点在英国人看来为大多数几何学家所赞同；要么就主张它是存在的事物的关系**自身**，取消了事物，这种关系就化为乌有，仅仅在现实的东西那里才是可设想的，按照莱布尼茨的观点，它对于我们大多数人来说就是这样。至于知性的前一个虚假的发明，既然它虚构出没有任何相互关联的存在物的真实的无限关系，就属于童话的世界。然而，沉溺于后一种观点的人们，却陷入了更糟糕的错误。因为前一种人只是给某些知性的或者属于本体的、此外对于理性来说极为隐蔽的概念，设置了障碍，例如关于一个精神世界的概念，关于无处不在的概念等等，而后一种人却明目张胆地反对现象本身，反对一切现象最可靠的诠释者，即几何学。因为——不要让他们在定义空间时必然陷入的明显怪圈成为中心话题——他们使几何学失去最高的确定性，使它在一些科学中接受检验，而后者的原则却是经验的。因为如果空间的所有属性都仅仅通过经验从外部关系得来，那么，几何学的公理就只有一种相对的普遍性，就像它们通过归纳得来，也就是说它们的效力所及不过是观察到的地方，只具有一种依据大自然一些已确立的规律的必然性，只具有任意杜撰的精确性似的；这里希望的是像在经验事物中一样，在某个时候发现一个具有其他原初属性的空间，甚至是一个二维的、直线的空间。

[404]

E. 空间作为某个客观的、实际的存在者或者这样一种属性，其**概念**虽然是想象的，但在与所有可感事物的关系中，却仍然不仅是**极为真实的**，而且是外感觉中一切真理的基础。因

为事物只有以心灵的力量为中介，才能以某种形象显现给感官，心灵的力量则按照固定的、其本性天赋的规律排列一切感觉。因此，既然只有符合空间的原初公理及其结论（按照几何学的规定）的东西才是可以给予感官的，那么，即使它们的原则只是主观的，这些东西也必然与它们一致，因为这样也是与它们自己一致，而就**自然能够进入感官而言**，感性的规律就成为自然的规律。这样，就几何学中所证明的空间所有属性而言，自然就非常精确地服从几何学的规定，这些规定不是从假设出发虚构的，而是直观地给定的，作为自然某个时候能够向感官显现所借助的一切现象的主观条件。的确，如果空间概念不是借助精神的本性原初给予的（乃至至于无论谁，要除了被该概念规定之外挖空思想出一种别的关系，都是枉费心机，因为

[405] 他被迫把同一个概念当做他杜撰时的辅助工具），那么，几何学在自然哲学中的应用就很少可靠性而言了；因为人们就会怀疑：如果那个概念是从经验得来的，那么，在否定了它被抽象掉的各种规定之后，它还能够充分地与自然一致吗？对一些人来说，心中就产生了这样的猜想。据此，空间是可感世界的一个无条件的首要形式原则，不仅仅是因为宇宙的对象只有借助它的概念才能成为现象，而且最主要的是出自这一理由，即它就其本质而言是惟一把所有外在可感知的对象包容起来、从而构成一种整体性的原则的东西，它也就是一个整体，不再是另一个整体的部分。

附 论

于是，这里就有了感性认识的两个原则：并不是像在理性认识中那样是普遍的概念，而是个别的、但却是纯粹的直观；在它们里面，并不是像知性规律规定的那样，部分、尤其是简

单的部分包含着复合物的可能性的理由，而是按照感性直观的样板，**无限者**包含着每一个可以设想的、最终是简单的部分或者宁可说**界限的理由**。因为只有不仅在不仅一个无限的空间、而且一个无限的时间被给定的情况下，某个有限的空间和时间才能够通过**限制**而予以表现，而无论是点还是瞬间都不能凭借其自身被思考，而是只能在一个已经给定的、作为其界限的空间和时间里被想象。因此，这两个概念所有原初的属性都在知性的范围之外，因而都不能以任何方式予以理性的解释。尽管如此，它们仍然**服从理性**，理性按照逻辑的规律从最初直观地给定的东西中得出结论，而且可以具有极大的确定性。这两个概念之被考虑，本来一个是为了**对象**的直观，另一个是为了**状态**的直观，尤其是**表象状态**的直观。因此，人们还把空间也作为形象运用于时间的概念，用一条**线**来表现它，用点来表示它的界限（瞬间）。然而，时间更为**接近普遍的**和**知性的概念**，因为它把所有的东西都统统包容在自己的关系中，包括空间自身，此外还有未包容在空间的关系中的偶性，例如心灵的思想。除此之外，时间虽然没有给知性提供规律，但它**奠定了最重要的条件**，**靠这些条件的支持，精神才能按照知性的规律将自己的概念进行比较**；只有在我能够对同一主体在同一时间说 A 和非 A 的情况下，我才能够对不可能的东西作出判断。而尤其是，如果我们把理性转向经验，则原因与结果的关系，至少就外部对象而言，就要求空间的关系，而对于所有的对象来说，无论是内部对象还是外部对象，精神都只有借助时间的关系才能解释清楚，什么在先，什么在后，或者什么是原因，什么是结果。甚至，只有在我们与作为单位的尺度相联系，用数字来解释空间的情况下，空间自身的量才能够成为可理解的，而数字自身则只是一个借助计数、即通过在给定的时间里前后相继地一个加一个来解释清楚的集合。

[406]

最后，似乎每一个人都会自动地产生一个问题：这两个概念是天赋的还是获得的。尽管后者显然已遭到证明了的东西的反驳，但前者却由于为一种通过诉诸第一原因而宣布任何进一步的研究都徒劳无用的懒汉哲学铺平了道路，而不可贸然容许。实际上，两个概念都毫无疑问是获得的，尽管不是从对象的感官感知（因为感觉提供的是人的认识的质料，而不是形式）得出来的，但却是从精神的活动自身得出的，精神按照固定的规律排列其被感知者，就像是一幅不变的画，必须直观地认识。因为感觉激起了精神的这种活动，但并没有影响直观，这里天赋的无非是心灵的规律，心灵按照这种规律以一定的方式把自己从对象的在场感知到的东西统一起来。

第四章

论理知世界的形式的原则

第 16 节

那些把空间和时间看做是所有可能的实体和状态的某种实在的、无条件地必然联结的人们认为，要理解如果存在有多个东西，那么这些东西究竟是如何获得某种原初的关系的，除了可能影响的原初条件和宇宙的本质性形式的原则外，并不需要别的什么东西。由于凡是存在的东西按照他们的观点都必然在某个地方，所以在他们看来研究事物为什么以某种方式相互支持是多余的，因为这是从包容一切的空间的整体性出发自身定义的。然而，除了这个概念如已经证明的那样涉及主体的感性规律比涉及对象自身的条件更多之外，如果还要如此极力赋予

[407]

它实在性，那就指的只是一种普遍的排列直观地给定的可能性了，但由此仍然没有触及只是对理性来说必须解决的那个问题：所有实体的那种直观地看叫做空间的关系，究竟依靠的是什么原则。就理知世界的形式的原则这一问题来说，围绕这一枢纽旋转的显而易见是：众多实体处于相互的关联中并以这种方式属于一个叫做世界的整体，这究竟是以什么方式发生的。不过，我们在这里考察世界，并不针对质料，即构成世界的众实体的本性，无论它们是质料的还是非质料的，而是针对形式，即一般来说在众多实体之间如何产生联系，在所有实体之间如何产生整体性。

第 17 节

如果给定众多的实体，那么，在它们之间的一种可能的关联的原则就并不仅仅在于它们的存在，而是在此之外还要求某种别的东西，由以出发来理解它们的相互关系。因为就实体自身而言，它们除了与自己的原因之外，并不必然地与某种别的东西相关，但结果与原因的关系并不是联系，而是依赖性。因此，如果它们与别的东西有一种关联，那么，这就需要一个特别的理由来精确地规定它。

而在这里，恰恰存在着自然影响的 *πρωτον ψευδος* [原始假象]，按照其通俗的意义就是：它贸然地认为实体的关联及其跨越的力量都是通过其单纯的存在就可以充分地认识的，从而并不是某种体系，而毋宁说是对任何一种哲学体系的漠视，就好像它在这种证明中是多余的似的。如果我们想让那个概念摆脱这种羞辱，那么，我们也有一种关联，它是惟一值得被称为实在的，而且从它出发也把世界的整体称为实在的，不是观念的或者想象的。

第 18 节

由必然的实体构成的整体是不可能的。由于对每一个实体来说，它的实在都是完全确定的，对任何别的东西都没有一种与必然性事物根本不相干的依赖性，那么就很清楚，实体的关联（即各种状态的相互依赖）不仅不能从它们的实在得出，而且也根本不能与作为必然事物的它们相一致。

第 19 节

因此，实体的整体是偶然事物的整体，而世界就其本质而言是由纯粹偶然的東西构成的。此外，不作为原因与结果、从而作为部分与自己的补充物结合为整体（因为共属的事物的联系是相互的依赖性，它与必然的事物不相一致），就没有一个必然的实体与世界有联系。因此，世界的原因是一个外在于世界的存在者，从而不是世界灵魂，其在世界中的临在也不是地域性的，而是力量性的。

第 20 节

各种世间的实体是来自他物的存在者，但并不是来自各种不同的他物，而是来自一。因为假定它们是某种由诸多必然的存在者造成的东西，那么，既然原因没有任何相互的关系，结果也就不在关联中。因此，宇宙各种实体的结合中的统一性是所有实体依赖于—的结果。所以，宇宙的形式证实了质料的一个原因，而且只有万物的一个惟一的原因，它就是整体性的原因，它并不是一个不同时是创造者的世界建筑师。

第 21 节

如果有众多最初的和必然的原因以及它们的结果，那么，它们的作品就是**众多世界**，而不是一个世界，因为它们以任何方式都不能结合成为同一个整体；反过来也一样：如果有众多现实的世界彼此外在，那么就有众多最初的和必然的原因，以至于无论是一个世界与另一个世界、还是一个世界的原因与另一个以其他方式造成的世界，都没有任何关联。

因此，众多彼此外在的现实世界并不是就其概念自身而言不可能的（像沃尔夫根据结合或者集合的概念错误地推论的那样，他认为，这个概念对于整体自身来说已经足够了），而仅仅是由于以下的条件，即**万物只有一个惟一的必然原因**。不过，如果允许有众多的原因的话，那么，在严格的形而上学意义上，**就可能有众多的世界彼此外在**。

第 22 节

[409]

如果就像从给定的世界到它的所有部分的一个惟一原因的推论有效那样，证明也相似地反过来从给定的、所有部分都共同的原因推进到它们彼此的结合，并如此推进到世界的形式（虽然我承认，这一推论在我看来并不是同样明了的），那么，众实体原初的结合就不是偶然的，而是——**根据所有的实体由一个共同的原则维持**——必然的，因而从它们以共同的原因确立的众实体中产生的和谐，就会按照共同的规则进行。不过，我把这样的和谐称为**普遍确立的和谐**，而只有在一个实体的某种个别状态适合另一个实体的状态的情况下才成立的和谐，则是一种**个别确立的和谐**；出自前一种和谐的关联是实在的和自

然的，而出自后一种和谐的关联则是观念的和感应性的。因此，宇宙众实体的所有关联都是**外在地确立的**（凭借所有实体的共同原因），而且要么是借助一种自然的（更为正确的）影响普遍地确立的，要么是个别地与其状态相联系；而后者又要么是通过每一个实体的初始状态原初地建立的，要么是借每一种变化的**机缘**塞进来的，其中前者叫做**前定和谐**，后者叫做**机缘论**。因此，如果由于所有实体为一所维持，所有实体由以构成一的那种**结合就是必然的**，那么，实体的普遍关联就是借助**自然的影响**而成的，而世界也就是一个实在的整体；如果不是这样，那么，关联就是感应性的（即一种没有真正关联的和谐），而世界就只是一个观念的整体。我完全相信前者，虽然它未被证明，但我还从别的理由出发相信。

说 明

如果允许稍稍跨越适用于形而上学的无可争议的确定性的界限一步，那么，看起来是值得花费力气再向前推进：研究某些不仅仅属于感性直观的规律、而且也属于其只有借助**理性**才能认识的原因的东西。也就是说，人的精神只有在**自身与其他所有东西一起为惟一者的同一种无限的力量所维持**的情况下，才能被外物所刺激，世界才能无限地显现给它的视野。因此，
 [410] 只有凭借那个共同的维持原因的在场，它才感知外物，因而空间，即以感性的方式认识到的万物共同在场的那个普遍必然的条件，就可以被称为**作为现象的全在**（因为宇宙的原因之所以无论对一切事物还是对每一个个别的事物都在场，并不是因为这原因在它们的位置上，相反，之所以有这些位置，也就是说，之所以有众实体的可能的关系，乃是因为这原因内在地在场）。此外，一切变化和前后相继之所以可能，其理由如果是可

以感性感知的，就都在时间的概念里面；由于这种可能性以主体的存续为前提条件，主体相互对立的状态前后相继，而各种状态流动的东西，只有在被另一个东西维持的情况下才能存续，所以，时间的概念，作为惟一无限的和不变的^①、一切都在其中存在和存续的东西的概念，就是作为现象的普遍原因的永恒。不过看起来，沿着我们理性的中庸所允许我们的认识之岸行驶，要比像马勒伯朗士所作的那样深入那种神秘研究的大海更为合适；马勒伯朗士的观点与这里所讨论的没有多大差距：也就是说，我们是在上帝里面直观一切的。

第五章 就数学中感性的东西和理性 的东西而言论方法

第23节

在一切其原则以直观的方式——要么通过感官的直观（经验），要么通过感性的、但却是纯粹的直观（空间、时间和数字的概念）——被给定的科学中，即在自然科学和数学中，都有方法的运用，而在科学前进达到某种范围和条理性之后，就

① 时间的各个瞬间之所以看起来并不前后相继，乃是因为人们为了这些瞬间的前后相继还必须再以这种方式去以另一个时间为前提条件；毋宁说，现实的东西通过感性的直观降临和通过瞬间的连续系列降临看起来是一样的。

通过试验和发现表现出：为了臻于完善并在祛除无论是错误还是混乱的思想的污斑之后更为纯粹地闪闪发光，应当选取什么样的道路和方式；同样，语法在语言的使用丰富之后、文体在诗或者演讲有优秀的实例之后，都提供了规则和律条。不过，**理性**在这些无论是其原初概念还是其公理都由感性直观给予的
〔411〕科学中的应用，却只是一种**逻辑的应用**，也就是说，只有通过这种应用，我们才能考虑到普遍性而按照矛盾律使我们的知识相互隶属，使现象隶属于更一般的现象，使结论隶属于纯直观的直观公理。但在一种像形而上学这样的纯哲学中，**理性的应用**就原则而言是**实在的**，也就是说，事物和关系的原初概念以及公理自身最初是通过纯粹理性自身被给予的，而且由于它们不是直观，所以避不开错误，这样，在纯哲学中**方法就先行于一切科学**，而在它的规定经过充分的检验和牢固的确立之前所尝试的东西，显得是贸然领会的，并且必然被抛弃到精神的空洞游戏里面去。因为既然知性的正确应用在这里确立了原则，而且无论是对象还是关于对象必须设想的公理，都只有通过它的自然本性才最初被认识到，所以对纯粹知性规律的讨论也就是科学的产生自身，而这些规律与从属的规律的区别也就是真理的标准。因此，由于在这个时代，只有一般地规定着一切科学的逻辑的这门科学的方法广为流传，而适合形而上学独特性质的方法却完全不为人知，所以毫不奇怪，从事这些研究的人们永无止境地推动着他们的西绪福斯之石，看来迄今也差不多没有什么进展。尽管我在这里既不想也没有机会更为详尽地探讨这个如此杰出而又牵连极广的主题，我却要马上简要地描绘构成这一方法的一个不可忽视的部分的东西，这就是**感性认识对理性认识的作用**，不是仅仅就它不经意地潜入原则的应用，而是就它在公理的外貌下虚构出伪造的原则而言。

第24节

形而上学有关感性和理性的所有方法都首先涉及这一规定：必须审慎地提防，不要让感性认识私有的原则越过自己的界限，影响到理性认识。这是因为，由于在任何一个以理性的方式表达的判断中，谓词都被认为是思维主词不可缺少的条件，又由于谓词在这种情况下成了认识的原则，所以，如果有一个感性的概念，那么，它就仅仅是一种可能的感性认识的条件，从而特别适合一个判断的主词，后者的概念同样是感性的概念。然而，如果它被用于一个理性的概念，那么，这样的判断就只有按照主观的规律才有效，因而它就不是关于理性概念的陈述和客观表达，而仅仅是一种条件，没有它，一个给定的概念的感性认识就不成立。^①但是，由于通过把一个感性概念伪装成理性特征而产生的幻觉可以（根据转义的类比）称之为欺诈的错误，所以理性与感性的掉换就被称之为形而上学的欺诈错误（如果可以用不规范的词的话，称之为一种理性化的现

[412]

① 在把仅仅陈述感性认识规律的原则与此外还规定某种与对象自身有关的东西的原则区别开来时，这一标准的应用是简单有效的。因为如果谓词是一个理性概念，那么，即便判断被设想为感性的，与判断主词的关系也始终表示属于对象自身的一个特征。不过，如果谓词是一个感性概念，那么，由于感性认识的规律并不是事物自身可能的条件，它就不适用于一个判断的以理性方式设想的主词，从而也就不能是客观地表述出来的。这样，既然在那个通行的公理中，即凡存在者，皆在某个地方，谓词包含着感性认识的条件，从而不能是关于判断的主词即某个存在者的一般表述，那么，这个客观地规定某个东西的公式就是错误的。然而，如果把命题颠倒过来，使理性概念成为谓词，就产生了一个完全正确的命题，即凡在某个地方者，皆存在。

象)，这样，我就称这样一个把感性的东西当做必然附属于理性概念的东西来兜售的混杂的公理为**欺诈的公理**。从这些伪造的公理出发，产生出欺骗理性的原则，在整个形而上学中泛滥成灾。然而，为了有一个显明的可以清楚辨别的判断标准，就像吕底亚宝石一样，使我们能够把它们与真公理区分开来，同时如果它们看起来也许牢固地黏附于理性，就有某种测试的艺术，借助它就可以公正地测出有多少属于感性，有多少属于理性，我认为，有必要更深入地讨论这一问题。

第 25 节

因此，这里是每一个欺诈公理的还原原则：**如果就某一个理性概念来一般地陈述某种属于空间和时间的关系的东**西，那么，它就不能被客观地陈述，并且仅仅表明了一种条件，没有它，给定的概念就不能被感性地认识。这样一种公理是不真的，即便不是错误的，至少也是贸然地、碰巧地作出的，这可以从以下情况得到说明：判断的主词既然是以理性方式被认识的，就是属于对象的，而谓词既然包含着空间和时间的规定，就只属于人的感性认识的条件，这种感性认识由于并不必然依附于对同一对象的任何认识，因而它不能一般地就一个给定的理性概念而被陈述出来。但是，理性如此容易顺从欺诈的这种错误，乃是由于它在另一个真实的规则的庇护下被蒙骗了。因为我们有理由假定：**凡是完全不能借助任何直观被认识的东西，就是不可思议的，从而也是不可能的。**然而，由于除了根据空间和时间的形式产生的直观之外，我们不能凭借虚构通过精神的任何努力达到另一种直观，所以就出现了这样的情况：我们把任何不受这些规律制约的直观都视为不可能的（我们这里不考虑理性的、不受感官的规律制约的纯直观，这种直观仿

佛是神的直观，柏拉图称之为理念)，因此，凡是可能的东西，都服从于空间和时间的感性公理。

第 26 节

从感性认识在理性认识的外表下的所有幻影中，产生出欺诈的公理；这些幻影可以还原为三种形式，其一般公式如下：

1. 对一个对象的直观只有在某种感性条件下才是可能的，这种感性条件也就是这个对象自身的可能性的条件。

2. 给定的东西只有在某种感性条件下才能够彼此进行比较，以形成一个对象的理性概念，这种感性条件也就是这个对象自身的可能性的条件。

3. 将某个出现的对象归属于一个给定的理性概念之下，这只有在某种感性条件之下才是可能的，而这种感性条件也就是这个对象自身的可能性的条件。

第 27 节

第一类欺诈的公理是：凡是存在的，都在某处和某时。^①

① 空间和时间被设想得好像在自身中包容了所有以各种方式暴露给感官的东西似的。因此，按照人的精神的规律，任何一个存在物如果不是作为一个被包容在空间和时间之中的存在物，就不存在对它的直观。人们可以把另一种成见与这种成见相比较，那种成见本来并不是欺诈的公理，而是想象的一种游戏，可以这样用普遍的公式来解释它：凡存在者，在它里面都有空间和时间，也就是说，任何实体都是有广延并且连续变化的。因为尽管那些其概念更为粗糙的实体牢固地受制于想象的规律，但也很容易看出来，这只属于想象描绘事物形象的试验，而不属于存在的条件。

但借助这一伪造的原则，所有的存在者，哪怕是以理性的方式认识的，也都被与存在中的空间条件和时间条件绑在一起了。因此，关于非质料的实体（出自同一理由，对它们来说既不存在感性直观，也不存在这样一种形式的表象）在物体世界里的位置、关于灵魂的位置、关于其他诸如此类的东西的问题，就表现为空洞的问题，而既然人们把感性的东西与理性的东西就像把四边形与圆那样不适当地混在一起，那么，这在大多数情况下都导致，看起来争论的一方要给公羊挤乳，另一方则拿筛子去盛。然而，非质料的东西在物体世界里的在场是可能的，但并不是就位置而言的（尽管人们不恰当地如此说）；空间只为质料包含着可能的相互行动的条件；不过，究竟是什么为非质料的实体确立了力量的外部关系，无论是相互之间的还是对物体的，这一点如极具洞察力的欧拉、一位伟大的现象研究者和观察者（在《致一位德国公主的信》中）敏锐地指出的那样，是完全不为人的理性所认识的。但是，如果他们得出了一个最高的、外在于世界的存在者的概念，那就无法说他们在多大程度上利用了蒙蔽在理性之上的阴影了。他们虚构出上帝就位置而言的在场，把上帝包括在世界里面，似乎是用一个无限的空间同时包容起上帝，明显地用仿佛是借助超拔性来理解的、即无限的地域性来补偿对他的这种限制。不过，在众多的位置上同时存在，这是无论如何也不可能的，因为不同的位置是彼此外在的，从而在不同位置上的事物也彼此外在，并且对自己也外在地在场，这是自相矛盾的。但就时间而言，由于他们并不仅仅从感性认识的规律得出它，而是超越世界的界限把它转用到世界之外的存在自身，即它的存在的条件，所以就陷入了一个无法走出的迷宫。因此，他们让自己的智力遭受一些不合理的问题的折磨，例如：为什么上帝不在许多世纪之前创建世界。他们让自己相信，人们很容易就可以理解，上帝究竟

是怎么把握当前的，即他处于其中的时间的现实东西的；不过，他究竟是怎么预见未来的，即他不处于其中的时间的现实东西的，他们认为不易理解（好像必然存在者的存在前后相继地通过想象的时间的所有瞬间，并且在其存续的一个部分已经耗尽的时候，与世界上同时的事件一起预见到还要克服的永恒）。如果恰当地透视时间的概念，这一切都将烟消云散。

[415]

第 28 节

第二种成见由于借助精神如果想在某些场合达到理性概念，就受其制约的感性条件蒙骗理性，从而更加隐蔽。其中的一个是影响到量的认识的成见，另一个则是一般地影响到质的认识的成见。前一个是：每一个现实的集合都可以借助一个数字被给予，因而每一个量都是有限的；后一个是：凡是不可能的，都自相矛盾。在这二者中，时间的概念虽然没有进入谓词的概念自身，也没有被认为是主词的一个特征，但作为中介，有助于形成谓词的概念，从而如果我们只有借助它的支持才能达到理性概念的话，就作为条件刺激主体的理性概念。

于是，就前者而言：既然任何量以及任何系列都只有通过前后相继的排列才被清楚地认识到，量和集合的理性概念就只有借助时间的概念才能产生，并且永远达不到完备，除非综合能够在有限的时间里完成。由此可见：被排列者的无限系列按照我们的理性概念的界限不能被清晰地把握，从而由于欺诈的错误而看起来是不可能的。因为按照纯粹理性的规律，结果的任何一个系列都有自己的一个原则，也就是说，在结果的系列中不存在无边际的追溯；但按照感性的规律，被排列者的任何一个系列都有自己的一个可表明的开端；这两个命题，后一个包含着系列的**可测性**，前一个包含着整体的**依赖性**，却被

错误地看做是同一的。以同样的方式，用以证明对给定的实体性复合物存在有复合的原则，即简单的部分的**理性证据**，被附加上了某种由感性认识提供的**替代品**，即就这样的复合物而言不存在各部分的复合中的无限追溯，也就是说，在任何一个复合物中都有组成部分的一个限定数目；这个替代品的意义肯定与前者不是相似的，从而是贸然地替代它的。这样，世界的量是有限制的（不是极大的），它承认自己的一个原则，物体由简单的部分构成，这些都能以清晰的知性证据被认识到。但是，宇宙就其团块来说在数学上是有限的，它已度过的年龄是可以按照一个尺度说明的，构成任何一个物体的简单部分的数目是有限的，这些命题显而易见地表明了其出自感性认识本性的起源，而且无论一般来说，人们认为它们如何真实，它们都无法摆脱其起源的无可争议的弊端。

〔416〕

但是，就后一种**欺诈的公理**而言，它产生自人们对矛盾律的贸然逆转。但是，这一原初的判断之所以与时间的概念相关，乃是就这样一种情况而言的，即只有当同一时间在所要表述的同一事物上给定矛盾对立的東西的时候，才出现不可能性：**一切同时既是又不是的东西，都是不可能的**。在这里，既然借助理性在一个按照感性规律给定的场合陈述了某种东西，那么，这个判断就是完全真实的和极为明晰的。与此相反：如果这样逆转这一公理，说**一切不可能的都同时既是又不是**或者包含着一个矛盾，那么，人们就借助感性认识对知性的对象作出了一般的陈述，从而使可能与不可能的理性概念服从于感性认识的条件，即时间的关系；对于人的理性受其制约和限制的那些规律来说，这是极为正确的，但却不能以任何方式客观地、一般地予以承认。也就是说，我们的理性只有在它能够发现关于同一事物相反的东西的同时陈述的地方，即仅仅在遇到一种矛盾的地方才**意识到不可能性**。因此，无论在什么地方，

只要不出现这样的条件，人的理性就不能作出不可能性的判断。但是，至于理性由此而根本不可以作出这样的判断，从而**凡是不包含矛盾的就都是可能的**，却是通过把判断的主观条件看做是客观条件而贸然推论出来的。因此，就有了如此众多毫无意义的天知道如何任意地臆造出的**各种力的发明**，它们没有受到对立面的阻碍就从任何一种建筑术的——或者人们愿意的话可以称之为一种爱好幻想的——才能大量地创造出来。因为既然一种力无非是实体 A 与某种别的东西 B（偶性）的关系，作为被确立的东西的理由，那么，任何一种力的可能性都不是**依据原因与结果或者实体与偶性的同一性**，因而即便是错误地虚构出的力的不可能性也不是**仅仅取决于矛盾**。所以，人们不可以假定任何**原初的力**是可能的，除非它是由**经验给予的**，人们不可能利用理性的洞察力先天地把握它的可能性。

[417]

第 29 节

第三种欺诈的公理并没有如此（像在属于第二类的公理那里发生的那样）出自**主体**自己被贸然地转用到**客体**上的条件，以至于敞开通向一个理性概念的道路仅仅通过**被感性地给定的东西**，而是由于只有借助于它们才能把一个理性概念运用于通过**经验给定的场合**，即能够认识某种东西是否包含在某个确定的理性概念之下。属于这一类的有在某些学派那里流行的公理：**凡是偶然地存在的，都在某个时候不存在**。这一偷换的原则产生自理性的贫乏，理性大多数情况下了解偶然性或者必然性的名称的特征，却很少了解其**实在的特征**。因此，某个实体的对立面是否可能，由于借助先天地获得的特征很难了解到，除了**该实体确实某个时候不存在**之外，人们就无法从别处认识到这一点了；而变化证实偶然性，要比偶然性证实变化更为

真实，这样，如果在世界上没有任何流变的和暂时的东西出现，我们就很难得出某个偶然性的概念。因此，直接的命题，即凡是某个时候不存在的东西，就是偶然的，是完全正确的，但它的逆命题却只是表现出人们辨别某种东西是必然的还是偶然的所必需的条件；因此，如果它被表述成主观的规律，那么，它就必须这样表达：不能确定其某个时候不存在的东西，它的偶然性的充足特征不能由一个通用的理性概念给出；这只是悄悄地成为一个客观的条件；就好像没有这个联系偶然性就不成立似的；由此就产生出一个伪造的和错误的公理。因为尽管这个世界是偶然地存在的，但它却是永恒的，也就是说，是与所有的时间同时的；因而宣称它曾在某个它不存在的时间存在，就是错误的。

第 30 节

[418] 除了欺诈的原则之外，还有一些非常相似的原则，它们虽然不给一个给定的理性概念添加任何感性认识的污点，但理性概念却如此被它们戏耍，以至于把它们当做从对象获得的证据，而它们却是仅仅通过与理性的自由的、广泛的应用的一致性而凭借其独特的本性被推荐给我们的。因此，它们和我们上面所列举的那些原则一样，依据的都是主观的理由，只不过依据的不是感性认识的规律，而是理性认识自身的规律，也就是说，依据的是让理性看起来很容易、很方便地运用其洞察力的条件。请允许我在此暂不结束，稍稍提及一下这些原则，至少就我所知，它们还没有在别的地方得到过清晰的讨论。但是，我称这些我们乐意服从的、把它们当做公理来依靠的判断规则为一致性原则，仅仅是出自这样一个理由，即如果我们离开了它们，我们的理性就不可以对一个给定对象作出任何判断。在

它们里面，计有以下几种。首先是这样一个原则，我们凭借它认定，宇宙中的一切都是按照自然的秩序发生的；这是伊壁鲁不加任何限制地承认的一个原则，而所有的哲学家除了极为罕见的、以极大的必然性允许的例外，都承认这一原则。不过，我们确立这一原则，倒不是因为我们根据自然的共同规律对世界的事件拥有如此广泛的认识，或者因为我们非常清楚超自然事物的不可能性或极小的假设的可能性，而是因为如果离开了自然的秩序，理性就完全不能运用，而贸然地诉诸超自然事物则是理性犯懒的枕头。出自同一理由，我们审慎地把**相对的奇迹**，即众精灵的影响，从现象的讨论中排除出去，因为既然我们不知道它们的本性，理性如果从经验之光转向我们不认识的类别和原因的阴影，就会蒙受极大的损害，因为只有借助经验，理性才有能力建立其判断的规律。其次是一种哲学才能对**统一性的偏爱**，由它产生出那个最流行的准则：**如无必要，勿增原则**；我们赞同这一准则，并不是因为我们通过知性或者经验了解世界中原因的统一性，而是我们由于理性的冲动去探索那种统一性，理性认为，它被允许在多大程度上从这个原则出发上升到诸多结果，在解释现象方面也就有多大程度的前进。再次是这样一种原则：**就质料而言根本没有任何东西产生和毁灭**，世界的所有变迁都仅仅涉及形式；这一设定由于通常理性的提倡而在所有的哲学学派中广为流传；并不是它被视为确实可靠的，或者它被先天地用证据证明了，而是因为如果允许质料自身是流变的、暂时的，那么，就完全不剩下任何稳定的、持久的东西，来进一步促进按照普遍稳定的规律对现象的解释和理性的运用了。

[419]

关于方法、尤其是就感性认识和理性认识的区别而言，就谈到这里；一旦这种方法经过审慎的研究被精确化，它就会成为一门预备的科学，对于所有想深入研究形而上学自身奥秘的

人都将功德无量。

附释。由于在这最后一章中对方法的探讨占据了所有的篇幅，对有关感性事物的证明的真正形式作出规定的规则就其本身作出了说明，没有让为了形象地说明而列举的实例遮蔽它们，所以，我仅仅仿佛是浮光掠影地提到了一些例子。因此，大多数人将会觉得所断言的一些东西大胆甚于正确，也就没有什么可奇怪的了；如果允许更为详尽一些的话，它们还是需要作出更强有力的证明的。例如，我在第 27 节关于非质料的东西的位置性所引证的东西，就需要作出说明，如果有人愿意的话，可以在欧拉的上引书的第 2 卷第 49~52 页查阅。因为灵魂与肉体结合，并不是因为它被束缚在某一个确定的位置上，而是它由于同某一个肉体相互结合，从而被赋予一个在宇宙中确定的位置，如果与肉体分离，它就会失去在空间中的任何地位。因此，它的位置性是一个派生的和偶然归属于它的、而不是原初的和属于它的存在的必然条件，这是因为，凡自身不能是外部感官（例如人的外部感官）的对象的东西，也就是说非质料的东西，都完全被排除在外部可感事物的普遍条件即空间之外。因此，可以断然否认灵魂有一种无条件的、直接的位置性，但却可以赋予它一种假定的和间接的位置性。

伊曼努尔·康德

1771年

莫斯卡蒂《论动物与人之间身体上
的本质区别》一文述评



1771年

莫斯卡蒂
《论动物与人之间身体上的本质区别》
一文述评

伊曼努尔·康德

李秋零 译

《论动物与人之间身体上的本质区别——学术讲演》，[423]
解剖学教授**彼得·莫斯卡蒂**作于帕维亚解剖学演示。格廷根教授**约翰·贝克曼**译自意大利文。

在这里，我们又有了四肢行走的自然人，是一位敏锐的解剖学家使他回到四肢上的，因为具有洞察力的**卢梭**作为哲学家并没有想实现这一点。**莫斯卡蒂**博士证明，人的直立行走是被迫的和反自然的，他的构造虽然适合保持这种姿势并以这种姿势运动，但如果他使这样的事情成为他的必要和持久的习惯，由此就给他产生出麻烦和疾病，它们足以证明，他是被理性和模仿所诱惑，背离了最初的、动物性的安排的。人的构造就其内部而言与四肢行走的所有动物没有不同。当他直立起来时，他的内脏、尤其是孕妇的胎儿，就获得了一种下垂的位置和一种半颠倒的姿势，这种姿势如果经常与躺着的或者用四肢拄地的姿势交替，就不会造成如此特别糟糕的结果，但由于它被持久地坚持下来，就造成了畸形和一大堆疾病。这样，例如心脏由于被迫悬挂着就延长了连接它的血管，由于支撑在胸膈上并以自己的尖部向左侧滑动而采取了一个歪斜的位置，这是人、更确切地说是成人与所有其他动物的区别所在的一种位置，而且由此他获得了动脉瘤、心悸、胸部狭窄、胸膜积水等等的不可避免的倾向。就人的这种直立姿势而言，肠系膜（Mesenterium）被内脏的重负所牵，垂直地下坠，被拉长，被削弱，为诸多的断裂作好了准备。在没有阀门的门静脉中，血液由于在它里面必须与重力的方向相反上行，从而流动缓慢，比躯干处于水平位置时更为困难，由此产生出疑心病、痔疮等等；更不用说，通过腿上的血管直到心脏必须径直升高的血液，其循环所蒙受的困难屡见不鲜地造成了肿瘤、血管瘤等等。尤其是，从这种直立姿势产生的害处在孕妇那里无论是就

胎儿来说，还是就母亲来说，都是清晰可见的。由此而头足倒置的胎儿以非常不平衡的比例接收血液：与所有其余的动物相比，血液被以大得多的量驱迫到上边的部分，即被驱迫到头和胳膊里面，从而这二者以完全不同的比例扩大和生长。从前一种流注中产生出眩晕、中风、头疼和狂想的遗传倾向；从血向胳膊的涌流和从腿的导出中产生出值得注意的、通常在任何动物那里都看不到的比例失调：胎儿的胳膊比其合适的比例长了，而腿却短了，这虽然在出生后通过持久的直立姿势又校正了，但却证明，胎儿在之前必然经受了强制力。对二足行走的母亲伤害是子宫的凸出、早产等等，这些都与上千种其他疾病一起产生自她的直立姿势，而四足行走的造物却得以免除。人们还可以通过其他东西来增加这些论据，即我们的动物本性本来是四足行走的。在所有四足行走的动物中间，没有一种动物在偶然落水时不会游泳的。惟有人，如果不曾特别学习过游泳的话，就会淹死。原因就在于他抛弃了四足行走的习惯；因为正是通过这种运动，他才无须任何艺术就保持在水面上，其他通常厌恶水的四足动物也是由此而会游泳的。无论我们的意大利博士的这一定理看起来多么悖谬，它在一位敏锐的哲理解剖学家手中却几乎获得了一种完全的确定性。人们由此看到：大自然最初的绸缪就是，人作为一种动物为自己并为自己的类被保存下来；为此最符合他的内部结构、胎儿的位置和危险中的保护的那种姿势就是**四足行走**的姿势；但在他里面还被植入了一种理性的胚芽，由此，如果这种胚芽得到发展，他就注定要形成**社会**，而由于社会他又不断地采取了最适合于此的姿势，即**二足行走**的姿势；由此，他一方面无限多地胜过各种动物，另一方面又不得不忍受由于他如此高傲地抬起自己的头颅俯视他旧日的同伴而为他产生的诸多麻烦。定价 24 格罗森。

〔425〕

伊曼努尔·康德

1775年

论人的不同种族



1775年

论人的不同种族

伊曼努尔·康德

李秋零 译

我所预告的讲座，与其说是一项艰辛的工作，倒不如说是一种有益的闲聊；因此，我给自己的预告配上的这项研究，虽然包含着某种给知性提出的东西，但与其说是一种深刻的探索，倒不如说是知性的一种游戏。 [429]

一、论人种的差异

在动物王国里，类和种的自然划分所依据的是繁殖的共同规律，而类的统一性无非就是对于动物的某种多样性来说普遍有效的生殖力的统一性。因此，布丰的规则，即相互交配繁育出有生殖能力的幼崽的动物（无论其形态怎样不同）属于同一个自然的类，本来就只是被看做动物的一个自然类的定义，而与动物所有的学术类不同。学术划分着眼于按照相似性划分动物的门类，而自然划分则着眼于按照生育方面的亲缘关系划分动物的祖源。前者为记忆创造了一个学术体系，后者则为知性创造了一个自然体系；前者只是为了给造物命名，后者则是为了给造物立法。

按照这一概念，辽阔的地球上所有的人都属于同一个自然类，因为无论在其形态上可以发现多大的差异，他们都能相互交配繁育出有生殖能力的孩子。这一自然类的统一性无非就是对他们来说共同有效的生殖力的统一性，对此，人们只能提出一个惟一的原因：即他们都属于一个惟一的祖源，他们虽然有差异但却都产生自，或者至少可能产生自这个祖源。在前一种情况下，所有的人不仅都属于同一个类，而且还都属于同一个家族；在第二种情况下，他们彼此相似，但却没有亲缘关系，必须假定许多局部的创造，这是一种毫无必要地增多原因数目的意见。一个同时具有共同祖源的动物类，自身并不包含各不相同的种（因为这些各不相同的种恰恰意味着起源的不同）； [430]

相反，它们彼此之间的偏差如果是遗传的，那就叫做**变异**。起源的遗传特征如果与其来源一致，那就叫做**保纯**；但变异如果不再重建原初的祖源形态，那就叫做**蜕化**。

在属于一个惟一祖源的各种变异中，即在动物遗传的差异中，那些不仅无论如何迁徙（转移到其他地带）都在长期的繁育中不间断地保持下来、而且在与该祖源的其他变异的杂交中也任何时候都繁育出混血后代的变异，就叫做**种族**。那些虽然无论如何迁徙都不间断地保存其变异的特征从而保持下来、但在与其他变异的杂交中并不必然混血繁育的变异，就叫做**亚种**；而那些虽然经常、但并非不间断地保持下来的变异，就叫做**变种**。反过来，与其他的变异虽然混血繁育、但通过迁徙逐渐地消失的变异，则叫做一个特殊的**类型**。

按照这种方式，黑人与白人虽然不是人的不同的种（因为可以猜测他们属于一个祖源），但却是两个不同的**种族**：因为二者中的每一个都在所有的地带持久保持，而且二者相互交配必然繁育出混血的孩子或者**混合种**（混血儿）。与此相反，**金发人**与**褐发人**就不是白人的不同种族，因为一个金发的男人与一个褐发女人还可能有纯金发的孩子，尽管这两种变异无论如何迁徙都经历长久的繁育保持了下来。因此，它们是白人的**亚种**。最后，土地的性质（潮湿或者干燥）以及食物的性质逐渐地

[431] 在同一祖源和种族的动物中间，主要就身材、肢体的比例（矮胖或者苗条），以及气质而言，造成一种遗传的区别或者**类型**，它虽然在与其他类型的杂交中以混血的方式保持下来，但在另一种土地上并且由于食物的不同（甚至无须气候的变化）用不了几代繁育就消失了。按照这些原因的差异，在人的不同类型于同一陆地仅仅按照地区而可辨别的地方（就像栖居在潮湿土地上的博尤提亚人与栖居在干燥土地上的雅典人不同一样）发现它，是令人高兴的；这种差异当然经常是只对留意的

人可辨别，但却被别的人一笑置之。至于仅仅属于变种、从而就自身而言（尽管并非不间断地）可遗传的东西，却可能通过总是在同一些家族逗留的婚姻而随着时间的绵延造成我称之为**家族类型**的东西；在这里，某种特别的东西最终如此深地植根于生殖力之中，以至于它接近于一种亚种，和亚种一样持久地保持下来。在威尼斯的古老贵族身上，尤其是在其女士们身上，据说人们察觉到过这种情况。至少，在新发现的奥塔希提岛上，贵族妇女都比通常的妇女身材高大——在通过谨慎地把蜕化的生育从造成类型的生育中挑选出来而最终确立一种持久的家族类型的可能性之上，建立起马保梯先生的见解：在某一个地区培育人的一个天生高贵的类型，其中知性、精明和正直均可遗传。一个在我看来自身虽然可行的考虑，但却被更睿智的大自然完全阻止了，因为正是在恶与善的混合中蕴藏着巨大的动力，来发动人类沉睡的力量，并迫使人类发挥自己的全部天赋，去接近自己规定性的完善。如果大自然能够不受干扰地（没有迁徙或者外来的混杂）历经许多代繁育起作用，那么，它在任何时候都将最终造就一个类型，该类型使各部族永远清晰可辨，而且如果特别的因素不显得过于无足轻重，过于难以描述，以至于无法在它之上建立一种特殊的划分，它将可以被称之为种族。

二、人类划分为不同的种族

[432]

我相信，只需要认定人类的四个种族，就能够从中推导出所有一看就可以辨认并且持久保持的区别。它们是：1. 白人种族；2. 黑人种族；3. 匈奴（蒙古或者卡尔梅克）种族；4. 印度或者印度斯坦种族。白人种族最主要的居住地在欧洲，我还把摩尔人（非洲的摩尔人）、阿拉伯人（根据尼布尔的说

法)、土耳其—鞑靼部族和波斯人都算作白人种族,此外还有亚洲一切没有通过其他划分具体地由此排除的民族。北半球的黑人种族只在非洲,南半球(除非洲外)的黑人种族可以猜测只在新几内亚土生土长(土著民),在与之相邻的一些岛屿则仅仅是移民。卡尔梅克种族在和硕特人中间表现得最纯粹,在土尔扈特人中间表现出一些,而在准噶尔人中间更多地表现出与鞑靼血统的混杂,是在最古老的时代被称为匈奴人、后来被称为蒙古人(在广义上)、现在被称为厄鲁特人的同一个种族。印度斯坦种族在使用这一称谓的那块大陆上是非常纯而且古老的,但与对岸的印度半岛上的民族是有区别的。我相信,从这四个种族出发可以推导出其余所有遗传的民族特征:要么是作为混血的种族,要么是作为形成着的种族;其中前者乃是出自不同种族的杂交,后者就气候而言尚未足够长期地适应,来完全接受气候的种族特征。这样,鞑靼血统与匈奴血统的杂交在卡拉卡尔帕人、那加人和其他民族那里就造成了亚种族。印度斯坦血统与古老的斯基泰(在西藏及其周围)血统、或多或少地与匈奴血统杂交,也许繁育出对岸的印度半岛的居民、东京湾人和中国人,是为一个混血的种族。亚洲北冰洋沿岸的居民是一个形成着的匈奴种族的实例,那里已经普遍地表现出黑头发、无须下巴、平面孔和细长而有点眯的眼睛:这是北极地带有对一个在较晚的时代里被从较温和的地带放逐到这些居住地的民族的影响,就像乌戈尔民族的一个分支海上拉普人一样,它虽然出自温带的一个身材匀称的民族,但在不多的几个世纪里就已经相当适应寒带的特征了。最后,美洲人似乎是一个尚未完全形成的匈奴种族。因为在美洲的最西北处(鉴于这里和亚洲东北部的动物物种的一致,这一地带的殖民根据所有的猜测必定是发生自亚洲东北部),在哈德逊湾的北岸,居民与卡尔梅克人完全相像。此外在南方,虽然面孔变得更为开阔、更为

[433]

隆起，但无须的下巴、普遍黑色的头发、红棕色的面孔，此外还有冷淡麻木的气质，纯粹是长期居住在寒带的影响的残余，如我们马上就看到的那样，从这一地带的最北端一直延伸到斯塔滕岛。美洲人的祖先在亚洲东北部和相邻的美洲西北部更长时间的居留使卡尔梅克形态臻于完善，而他们的后代向这一大陆的南方迅速的分布则使美洲形态臻于完善。根本不再有从美洲出发的殖民。因为在太平洋的岛屿上，所有的居民除了一些黑人之外都是有须的，毋宁说他们与巽他群岛上的居民一样，表现出一些马来人后裔的特征；而人们在奥塔希提岛所遇到的领主统治也是马来人通常的国家宪法，这种领主统治证实了上述猜测。

把黑人和白人作为基本种族的原因是不言而喻的。至于印度斯坦种族和卡尔梅克种族，则前者那里作为热带或多或少的棕色人之基础的橄榄黄，与后者原本的面孔一样，很少能够从别的某一个已知的民族特征推导出来，二者在混血的交配中留下了印迹。这也适用于形成着卡尔梅克形态的、由于同一个原因与此相联系的美洲种族。东部印第安人与白人杂交产生**黄印欧混血儿**，美洲人与白人杂交产生**红印欧混血儿**，白人与黑人杂交产生**黑白混血儿**，美洲人与黑人杂交产生**印黑混血儿**或者**黑加勒比人**：这在任何时候都是清晰可辨的混合种，证明他们是来自真正的种族的。 [434]

三、论这些不同种族的起源的直接原因

蕴藏在一个有机物体（植物或者动物）的本性之中的某种发展的根据——如果这种发展所涉及是各个特殊的部分——就是胚芽；但如果这种发展所涉及的只是大小或者各部分的比例，我则把这根据称之为**自然禀赋**。在应当生活在各种不同气

候之中的那种鸟里面，蕴藏着如果它们生活在寒冷的气候中就发展出一个新羽毛层、但如果它们在温和的气候中逗留该羽毛层就被抑制的胚芽。由于在寒冷地带变种必须比在干燥地带或者温暖地带更多地防湿冷，所以在它里面蕴藏着一种前定的能力或者自然的禀赋，逐渐地产生一种厚厚的外壳。大自然凭借对各种各样未来状况的潜藏的内在预防措施来装备自己的造物，使其保存自己并适应气候和土地的差异的绸缪，这是值得惊赞的，并由于动物和植物的迁徙和移植而在外形上造成了新的物种，它们无非是其胚芽和自然禀赋只是在漫长的时间进程里适时地以不同的方式发展出来的同一个类的变异和种族罢了。^①

[435] 偶然事件或者普遍的力学规律并不能造成这样的协调。因此，我们必须把诸如此类的适时发展视为预先形成的。然而，即便是在没有表现出任何合目的的东西的地方，单是繁衍其被认定为特殊的特征的能力，就足以是在有机造物中可以发现这方面的一个特殊胚芽或者自然禀赋的证明了。因为外部事物可能是必然继承和保纯的东西的偶因，但却不是其创造因。就像偶然事件或者自然的、力学的原因不可能创造出一个有机物体一样，它们也并不给生殖力附加某种东西，也就是说，并不造

① 我们通常在同一种意义上使用**自然描述**和**自然历史**这两种称谓。但显而易见的是，自然事物**现在如何**的知识总是还使人期望关于它们过去**曾经如何**、它们为了在每一个地方达到自己当前的状态而经历了怎样一个系列的变化的知识。我们几乎还完全缺乏的**自然历史**将教给我们地形的变化，此外还有地球上造物（植物和动物）由于自然的变迁而经受的变化，以及它们由此产生的对其祖源类的原型的变异。可以猜想，它会将大批表面上各不相同的物种化为同一个类的种族，将自然描述现在如此流行的学术体系为知性转化成一个自然的体系。

成某种如果是一种特殊的形象或者各部分的比例的话就繁衍自身的东西。^①空气、阳光和营养可能更改一个动物身体的生长，但这种改变并不同时带有一种能够即便没有这一原因也再次生产自己的生殖力；相反，应当繁衍的东西，必须已经预先蕴藏在生殖力中，作为预先注定要适时发展的东西，适应造物可能落入并应当在其中持久地保存自己的情境。因为没有对动物来说外来的、但却能够逐渐地使造物离开其原初的本质规定性并产生持久保持自己的真正蜕化的任何东西，必然能够进入生殖力。

人注定要适应一切气候，适应土地的任何性质；因此，在人里面必定已经蕴藏着各种各样的胚芽和自然禀赋，适时地要么发展要么被抑制，以便他会适应自己在世界上的位置，并在繁育的进程中显得仿佛是生来就适应或者被创造得适应它的。我们想按照这些概念来审视辽阔地球上的整个人类，并在不能看出其变异的自然原因的地方引证其合目的的原因，相反在我们没有觉察到目的的地方引证自然的原因。在此我仅仅说明：**空气和阳光**看起来是能够最密切地影响生殖力并造成胚芽和禀赋的一种持久发展、也就是说能够说明一个种族的那些原因；〔436〕因为与此相反，特殊的食物虽然能够产生人的一种类型，但它的特征却由于迁徙而很快消失了。应当黏附于生殖力的东西，必定不涉及生命的**维持**，而是涉及生命的**源泉**，也就是说，涉及它的动物性机制和运动的最初原则。

迁徙到寒带的人，必定逐渐地蜕化为较小的身材，因为如果心脏的力量保持不变，那么，凭借较小的身材血液的循环可

① 疾病有时是可遗传的。但这些疾病并不需要组织，而是只需要通过传染繁衍的体液的一种酶。它们也不必然地继承。

以在较短的时间里完成，脉搏可以加快，体温可以提高。事实上，**克兰茨也**的确发现格陵兰岛人不仅身材比欧洲人低得多，而且其自然体温也明显更高。甚至极北方各民族整个身高与短小的腿之间的不匀称也是与其气候适应的，因为身体的这些部分由于远离心脏，在寒冷中将遭受更多的危险。尽管如此，绝大多数现在已知的寒带居民看起来只是新来此处的，例如拉普人，他们与芬兰人出自同一个祖源，即乌戈尔祖源，只是自后者（从亚洲东部）迁徙之后才占有现在的居住地，但已经在相当程度上适应这一气候了。

但是，如果一个北方民族长期地被迫蒙受寒带严寒的影响，那么，它就必然发生一些更大的变化。使身体浪费其体液的所有发展，都必定在这干燥的地区逐渐地受到阻碍。因此，毛发生长的种子逐渐地受到压制，以至于只有为必要地覆盖头部所需要的那些毛发才保留下来了。由于一种自然的禀赋，就连最难以覆盖的面孔上的突出部分，也由于不停地因寒冷而遭罪，凭借大自然的关照而逐渐地变得扁平，以便更好地保存自己。眼睛下面隆起的鼓包、半闭细眯的眼睛看起来就像是为了保护眼睛部分是抵御干冷的空气、部分是抵御雪光（爱斯基摩人[437]也使用眼镜来抵御雪光）而安排的，尽管它们可以被视为气候的自然作用，这种作用自身在温带只可以在小得多的程度上被发现。这样，就逐渐地产生了无须的下巴、扁平的鼻子、薄薄的嘴唇、细眯的眼睛、扁平的面孔、红棕的肤色以及黑色的头发，一言以蔽之，**卡尔梅克的面型**，它植根于在同样的气候中的一个漫长系列的繁育中，直到形成一个持久的种族，即便是这样一个民族后来在温带获得新的居住地，该种族也将保持下来。

人们无疑会问，我有什么理由能够深究从北方或者东北方推导出如今在温带以其极大的完备性被发现的卡尔梅克形态

呢？我的理由便是如此。希罗多德已经从他那个时代报道，阿尔基帕人，即在一个人们可以视为乌拉尔山脉地区的地方，高山脚下的一块土地上的居民，是没有须发、鼻子扁平的，用白色的屋顶（可以猜测他理解的是毡帐）遮盖他们的树。人们如今以或大或小的程度在亚洲东北部发现了这种形象，而尤其是在从哈德逊湾出发能够发现的美洲西北部，在那里，根据一些新的消息，居民们看起来就像是真的卡尔梅克人。如果人们考虑到，由于人们在两个大陆的寒带发现了同样的动物，在最古老的时代里亚洲和美洲之间的这一地区必定有过动物和人的迁徙，而这个人种最早在纪元前 1000 年（根据德居内的说法）就曾经越过黑龙江出现在中国人面前，并逐渐地把鞑靼祖源、乌戈尔祖源和其他祖源的其他民族赶出自己的居住地，那么，这种寒冷地带的起源就会显得并不完全勉强。

但是，就最重要的东西而言，即美洲人作为一个并未完全适应的种族、作为一个曾经长期居住极北地带的民族的起源，已经由于除头部之外身体所有部位被抑制的毛须，由于这块大陆寒带微红的铁红肤色和热带较深的古铜肤色而完全得到证实。因为红棕肤色看起来（作为大气酸的一种作用）就像橄榄棕色（作为体液碱性胆汁质的一种作用）适应热带一样适应寒冷的气候，更不用说美洲人的气质了；这种气质表现出一种半死亡的生命力^①，这可以最自然地被视为一个寒冷地带的影

[438]

① 举例来说，人们在苏里南只是为了家务劳动才使用红种奴隶（美洲人），因为他们对于田间劳动来说太弱了，不如为此使用黑人。当然这里也并不缺少强制手段；但是，这块大陆的土著绝对缺乏能力和耐性。

与此相反，温暖的气候极大的**湿热**在一个为了完全适应自己的土地已经在这方面足够古老的民族身上必然显示出与其他作用截然相反的作用来。所产生的恰恰是卡尔梅克形态的对立面。身体海绵质部分的生长在炎热而潮湿的气候中必然增强；因此，就有了厚厚的朝天鼻和香肠状的嘴唇。皮肤必然是油性的，这不仅是为了缓和过于强烈的蒸发，而且也是为了防止腐蚀性湿气有害的吸入。通常在任何人血中都可发现、而在这里由于磷酸的蒸发（因此所有的黑人都发出臭味）而沉淀成网状物质的铁微粒，其过量造成了映透表皮的颜色，而血液中浓烈的铁含量似乎也是为了防止所有的部分萎缩所必需的。皮肤上的油质减弱了毛发生长所必需的营养黏液，几乎不允许生长覆盖头部的毛发。此外，湿热对于动物的茁壮成长是绝对有利的，简而言之，由此产生出很好地适应自己气候的黑人，也就是说，黑人长得强壮、多肉、灵活，但由于其家乡丰富的物产而懒惰、懦弱、不思进取。

印度斯坦的土著可以被视为从最古老的人种之一起源的人。他们的国土北依崇山峻岭，从北向南直到其半岛的尖端都纵贯着一条绵长的山系（我向北还把**西藏**也计算在内，它也许是在我们地球最后一次巨大变化期间人类普遍的避难所和在此之后的滋生地），在一个幸运的地带上拥有水的最完善的分流（流向两个大海），除此之外亚洲大陆没有一个处于幸运地带的部分具有这种分流。因此，它在最古老的时代里就是干燥的、可居住的，因为无论是东边的印度半岛还是中国（因为在这里江河不是分流，而是平行流动），在那些洪水泛滥的时代里都必然是尚未被居住的。因此，这里可能在漫长的时间进程中形成了一个固定的人种。印度人皮肤的橄榄黄，即以其他东部各民族或多或少的深棕色为基础的**真正茨冈人**肤色，与黑人的黑色一样典型，并持久地保纯下来，并且连同其他形象以及不同

的气质，就像黑人的是一种湿热的的作用一样，看起来是一种干热的作用。按照艾夫斯先生的说法，印度人常见的疾病是胆囊堵塞和肝肿大；但他们天生的肤色却仿佛得了黄疸病，似乎证实在不断地分泌进入血液的胆汁，它也许像肥皂一般溶解和挥发着变浓稠的体液，由此至少在外露的部分使血液降温。大自然的一种旨在于此或者旨在某种类似的东西的自助，即借助某种组织（它的作用表现在皮肤上）不断地清除刺激血液循环的东西，可能是印度人手冰凉的原因^①，而且也许（虽然人们还没有观察到这一点）是整个血温降低的原因，这种血温使他们能够承受气候的炎热而不受伤害。

[440]

在这里，人们拥有一些至少具有充分根据的猜测，足以同其他认为人类的差异如此无法统一、以至于宁可假定许多局部创造的猜测相抗衡。用伏尔泰的话说：在拉普兰创造驯鹿、让它们把这个寒冷地区的苔藓都吃光的上帝，也在那里创造了拉普兰人，以便吃这种驯鹿，这对一位诗人来说是一个不错的念头，但对于除了明显发现它们与直接的厄运相联系的地方就不

① 我虽然以前曾经读到过，这些印度人具有在极为炎热时手冰凉的特性，这据说是其冷静和自制的结果，然而，当我有幸值精神投入且富有洞察力的旅行家、曾有若干年担任驻巴索拉的荷兰领事及其商务负责人等职的**伊顿**先生途经哥尼斯贝格之机与他谈话时，他却告诉我：当他在苏拉特与一位欧洲领事的夫人跳舞时，他惊奇地感觉到她的手出汗而且冰凉（戴手套的习惯在那里尚未被接受）；而当他向别人讲述自己的惊异时，得到的回答是：她的母亲是一位印度人，而这种特性在他们身上是遗传的。同样是他还证实，如果在那里一起观察**波斯人**的孩子与印度人的孩子，那么，前者的白肤色和后者的黄棕肤色方面的种族差异马上就映入眼帘；此外，印度人在其身材方面还具有自身的特征，他们的大腿比我们这里常见的比例要更长。

可以离开自然原因之链条的哲学家来说，却是一个糟糕的托辞。

人们现在有充分的理由把植物不同的颜色归因于通过不同的汁液沉淀的铁。既然所有的动物血都包含铁，那么，就没有任何东西阻止我们把这些入种不同的肤色归于同样的原因。以这种方式，皮肤的输送管道的盐酸或者磷酸，或者挥发性碱性物沉淀为红色或者黑色或者黄色的网状物质。但在白种人里面，这种溶解在体液中的铁根本没有沉淀，从而也就证明了人的这一类型体液的完美混合与相对其他类型的强壮。不过，在一个我过于陌生、不敢有些自信地哪怕作出猜测的领域里，这只不过是研究的一种转瞬即逝的刺激罢了。

我们列举了4个人种，其中应当包含了这个族类所有的多样性。但所有的变异都需要一个祖源类，我们或者假定它是已经灭绝了的，或者从现存的人种中挑选出最能与祖源类进行比较的人种。当然，人们不能希望如今在世界上的某个地方一成不变地发现原初人的形象。正是出自大自然的这种癖好，即到处都通过长期的繁育来适应土地，现在人的形象必定到处都有局部的修改。然而，旧世界（就其居民来说似乎也理应得到旧世界这个名称）从北纬31度到52度的这一地带，有理由被[441]视为较冷和较热地区的影响幸运地混合、也可以发现最丰富的地球造物的地带；在这里，由于人同样地作好准备由此向各处迁徙，所以人也就必定最少偏离其原初形象。但在这里，我们发现了虽然是白色的、但却是褐发的居民，我们想把他们的形象认定为最接近祖源类的居民。皮肤细白、头发微红、眼睛淡蓝的金发人似乎是他们最接近的北方变异，他们在罗马人的时代曾经居住在德国并且（根据其他证据）继续向东一直到阿尔泰山脉的北部地区，但到处都是在在一个相当冷的地带里的无边无际的森林。此时，使体液易得坏血病的冷湿空气的影响，终

于造就了人的某个类型，如果不是在这个地带如此经常有外来的混杂打断变异的进程的话，它就会一直发展到具有一个种族的持久性。因此，我们至少可以把它当作一种近似物而算做现实的种族，这样，这些种族连同其产生的自然原因可以归为下表。

祖源类

褐肤色的白种人

第一个种族：金发人（北欧），湿冷

第二个种族：赤铜肤色人（美洲），干冷

第三个种族：黑肤色人（塞内加尔），湿热

第四个种族：橄榄黄肤人（印度人），干热

四、论确立不同种族的偶因

就地面上种族的多样性而言，无论采取什么解释根据都将造成极大困难的东西是：相似的地区却并不包含同样的种族，美洲在其炎热的气候中并没有展示出一种东印度的形象，更不用说这块土地固有的黑人形象了，而在阿拉伯和波斯也不存在土著的印度人的橄榄黄，虽然这些地区在气候和空气特性方面与那个地区非常一致，等等。就这些困难中的前一个而言，可以从这一地区的居住方式出发作出可以充分理解的回答。因为一旦由于其祖源民族在亚洲东北部或者相邻的美洲的长期逗留形成了像现在的这样一个种族，那么，这个种族就不可能由于气候的进一步影响而转化为另一个种族。因为只有祖源形象能够蜕变为一个种族；而这个种族一旦扎下根来，并且窒息了其他的胚芽，就会抵制所有的变型，这正是因为种族的特征已经在生殖力中占了优势。

[442]

但是，就仅仅非洲（最为完善的是塞内加尔）所特有的黑人种族^①的地域性而言，此外就封闭在这块大陆里面的印度种族（除了它向东尚显得没有完全适应之外）的地域性而言，我相信，其原因在于古代的一个内陆海，它既把印度斯坦、也把非洲与其他否则的话离得很近的地区隔离开来了。因为从达斡尔边界越过蒙古、小布哈拉、波斯、阿拉伯、努比亚、撒哈拉到布朗角以一种少有中断的联系延伸的这一地带，绝大部分都类似于一个古老海洋的海底。这一地带的各个地区正是布阿希称之为台地的地区，也就是说，绝大部分为水面一般平的高原，其中处于此地的山脉都没有延伸很远的山坡，因为其山脚都被埋在水面一般平的沙漠之下了，所以此地少有的江河都流程很短，并在沙漠中干涸。它们就像是古代海洋的池槽，因为它们被高地所包围，在其内部就整体来看保持着水道，从而既不接收也不放出一条河流，此外还绝大部分被沙漠即一个古老平静的海洋的沉淀物所覆盖。由此就可以理解：印度特征在波斯和阿拉伯何以未能扎下根来，当时，在印度斯坦久已有人居住的时候，它们还是一个海洋的池槽；此外，无论是黑人种族还是印度种族，都何以能够长时间保持不与北方血统混杂，因为它们正是被这一海洋割断了。自然的描述（大自然在当今时代的状态）长期以来并不能充分地说明变异的多样性的原因。无论人们怎样、哪怕是有理由厌恶肆无忌惮的意见，也必须放胆提出大自然的历史，它将是一门能够逐渐地由意见推进到认识的特殊科学。

〔443〕

① 在炎热的南部大陆还有黑人的一个小部族，他们一直散布到邻近的岛屿；由于同印度亚类型的人相混杂，人们几乎应当相信，他们不是这些地区土生土长的，而是从远古就由于马来人与非洲的联系而迁移来的。

我由此预告的自然地理学，属于我关于一门有益的学术课所形成的思想；这门课我可以称之为世界知识的预习。这种世界知识乃是致力于使所有通常获得的科学和技能具有实用性，由此它们不仅可用于学校，而且可用于生活，从而把完成学业的学生引入他的使命的舞台即世界里面。在这里，他面临着一个双重的领域，他必须有一个暂时性的纲要，以便能够在里面按照规则整理所有未来的经验，这就是自然和人。但是，二者在这里面必须以宇宙论的方式来考虑，也就是说，不是按照它们的对象各自包含的值得注意的东西（物理学和经验心理学），而是按照它们处身于其中且每一个都在其中获得自己位置的关系使我们注意的东西来考虑。第一门课我称之为自然地理学，并把它定为夏季课程，第二门课我称之为人类学，并把它留待冬季开。这半年的其他课程已经在适当的地方公布过了。

伊曼努尔·康德

1776—1777 年

有关博爱学院的文章



1776—
1777 年

有关博爱学院的文章

伊曼努尔·康德

李秋零 译

一、德绍 1776年

[447]

《博爱学院档案》第一期，由结成同盟的青年之友们告人性的监护人，特别是告那些开始进行教育改革的监护人，并告要将孩子送到德绍博爱学院的那些父母。

除了在巴泽多先生这里所发生的事情之外，还从未有人对人性提出过更公正的要求，也从未有人无私地为此奉献过一种如此巨大并且能够拓展自身的利益；他与自己那些值得赞扬的助手们一起郑重地献身于人的福利和改善。能干的人和笨拙的人历经数个世纪所苦苦冥想、但没有一位独特的、具有洞察力且精力充沛的人物那火热而又持久的激情就会历经同样多的世纪依然停留在虔诚愿望的母腹之中的东西，即真正的、既适合自然又适合所有公民目的的教育机构，如今已经现实地存在，其效果出人意料地迅捷；它请求外来的赞助，只不过是如它现在的存在那样扩大自己，将自己的种子播撒到别的土地上去，并使自己的族类永存。因为在这里，那只不过是蕴藏在人性之中的自然禀赋之发展的东西，与普遍的母亲本性是同一种性质，即不让自己的种子消耗殆尽，而是让它们复制自己，并保存自己的族类。每一个公共机构、每一个单独的公民，都对结识一个人类事物的一种崭新秩序由以开始的机构极为重视（关于这一机构，人们可以在这期《档案》以及在巴泽多的作品《世界主义者必读……》中得知），而且这一机构如果迅速地传播开来，就必定既在私人生活中也在公民机构中造成一种人们惊鸿一瞥不易想象的那样巨大和影响深远的改革。为此起见，无论多么艰辛都精心地照料、保护这棵尚嫌稚嫩的幼芽，或者至少不断地把它托付给将行善的能力与一种善良意志结合起来的人们，这也是任何

[448]

博爱主义者的真正天职；因为如果它就像成功的开端使人希望的那样有朝一日得到完全的发展，那么，它的果实就会惠及天下，直至子孙后代，永无绝期。就此目的而言，5月13日是一个重要的日子。在这一天，这位对自己的事业毫不怀疑的人物邀请邻近城市和大学的最博学、最富有洞察力的人士们，来观察他们很难仅仅听讲述就会被打动而相信的东西。善举一旦被看到，就具有一种不可抗拒的力量。人类卓有功勋的、值得信赖的代表们（我们期望有一大批来赴会）的声音必定会激起欧洲人对与他们如此密切相关的事情的注意，并打动他们来积极地参与一个如此具有公益性的机构。现在，必定已经使每一位博爱主义者感到极大愉悦并对仿效一个如此高贵的实例充满热烈希望的，是（就像下一期报纸将报道的那样）博爱学院由于一笔来自高贵人士的可观赞助而就其存续来说得到了保障。在这样的情况下毋庸置疑的还有：不要从四面八方匆匆涌来许多寄宿生，以便在这个机构里确保也许很快就会缺乏的位置；但那些殷切地期望这一善举迅速传播的人们最为关心的事情，即把合适的候选人送到德绍，以便按照博爱学院的教育方式学习和锻炼，这种在短期内使到处都拥有好的学校的惟一方法，似乎首先需要富有的资助者们毫不迟疑的关注和慷慨的赞助。但愿这一愿望不久就可以得到实现。值得向所有无论是私人授课还是公共授课的教师们推荐的是：使用巴泽多的作品和由他编纂的教科书，既用于自己的授课，也将后者用于被托付给他们的年轻人的练习，^[449] 并由此就目前能够做到的那样，使自己的传授现在就已经是博爱学院式的。在康特尔书店定价 15 格罗森。

二、致公共机构

在欧洲各文明国家里，并不缺少教育机构，也不缺少教师

们在这方面为每一个人效劳的善意勤奋，但尽管如此，如今可以清晰地证明的是，它们都在最初的式样中就败坏了，由于在这里面一切都违背自然，所以远远不是从人里面造就出大自然已经提供了禀赋的善，而由于我们只是通过培训来使动物性的造物成为人的，所以如果明智地从自然本身出发进行教育，而不是奴性十足地模仿原始的无知时代的陈旧习惯的那种教育方式普遍被采用，那么，我们不久就可以在我们周围看到完全不同的人。

但是，期待逐渐的教育改革来对人类进行这种救治是徒劳的。要从它们里面产生某种好的结果，就必须对它们进行改造，因为它们就其原初的安排来说就是有缺陷的，甚至它们的教师们也必须接受一种新的培训。不是一种缓慢的改良、而是一种迅速的革命才能造成这种结果。为此，除了一个按照真正的方法从根本上重新整顿的、由开明的人士们不是以挣工资的热情而是以高贵的热情为之工作的、在其向完善进步期间由各国专家们全神贯注的眼睛观察和评判的、但还由所有博爱主义者的联合贡献所支持和赞助的学校之外，不再需要别的什么东西。

这样一个学校不仅对于它所教育的人们来说，而且更为重要得更多的是，通过它所提供的机会逐渐地大批量在它这里按照真正的教育方法将被培训成为教师的人们，会成为一颗谷种，通过对它的精心照料，不久就能够成长起一大批受过良好训练的教师，他们很快就会凭借良好的学校布满全国。

[450]

所有国家的公共机构的努力应当首先集中在到处都为这样一种样板学校提供帮助，使它很快就臻于完善，它在自身中已经包含着这种完善的源泉了。因为它的安排和规划会立即在其他国家被仿效，而将成为第一个完备的实例和良好教育的滋生地的它自身，却处在匮乏和向完善进步的阻力之中，这恰恰只

能意味着：面临成熟还要播种，事后收获的是杂草。

这样一种教育机构如今不再仅仅是一个美好的观念，而是以对长期憧憬的东西的可行性的显著证明，表现在积极而又显著的证明中。毫无疑问，这是我们时代的一种虽然被平凡的眼睛所忽视、但对于每一个明智且又参与人类福祉的观察者来说又比大千世界每一时刻都会变化的舞台上炫目的废物更为重要得多的现象；后者即便不使人类的福祉开倒车，也不会使它前进一丝一毫。

来自不同国家的认真而又富有洞察力的专家们的公开呼吁、尤其是他们统一的声音将使这份报纸的读者们已经认识到，这家德绍教育学院（博爱学院）是惟一具有这种杰出性特征的机构；其中并非微不足道的杰出性之一就是：它按照自己的安排必定自然而然地摆脱所有开始时还带有的弊病。针对它而在这里或者那里出现的攻击和偶尔的谤文（其中的一篇，即曼格尔斯多夫的谤文，最近由巴泽多先生以特有的正直的尊严予以答复）是吹毛求疵和站在自己的垃圾堆上为自己辩护的旧传统的如此一贯的伎俩，以至于这种在任何时候都要对所有预示着优秀和高贵的东西投以恶毒目光的人，其不动声色的冷漠反倒必定会引起一些人怀疑这一出众的善举平庸无奇了。

[451] 如今，为这家献身于人类、从而献身于每一个世界公民的参与的机构提供一些帮助（这种帮助单看微不足道，但却能集腋成裘）的机会已经呈现出来。如果人们想尽力施展自己发明创造的力量，来设想出能够借助微薄的贡献促成尽可能大的、最持久的、普遍的善的机会，那么，它必定就是善自身的种子能够被照料、被滋养，以便它随着时间而传播、而永恒的机会。

根据我们对我们的公共机构大量善意的人们所形成的这些概念和好评，我们谨就这份学术性的、政治性的报纸的第 21

期连同副刊，期盼着有众多的人士预订，期盼着宗教界和教育界的所有先生们，期盼着不可能对有助于更好地教育自己孩子的东西无动于衷的父母们，甚至期盼着那些虽然没有孩子、但过去却作为孩子享受过教育、并正因为如此而认识到即便不为繁育人至少也为教育人贡献自己力量的义务的人士们。

这份由德绍教育学院发行的名为《教育学论坛》的月刊，预订价为我们货币的2帝国塔勒10格罗森。但是，由于印张数目尚未确定，年底可能会要求补交，所以，也许最好是（不过却是听凭每一个人任意决定的）以预订的方式贡献1杜卡特来促进这项事业，届时如有要求，自应如数退还余款。因为这家学院希望，在所有的国家里都有许多思想高贵的人士，会乐意抓住这样一个机会，来借此在预订金之上再附加一份自愿的小礼物，对支持接近自己的完善、但由于等待赞助却偶尔难以为继的学院作出贡献。因为就像高等教会监理会监理毕兴先生所说的（《新地图与地理学、统计学和历史学书文周刊》，1776年度，第16期），各国政府现在似乎没有钱来进行教育改革，所以，要使教育改革不致落空，就要看富有的私人们用慷慨的赞助来促进这一如此重要的公共事业了。

[452]

本地预订在康德教授先生处上午10点至下午1点、在康特尔书店随时恭候，出具预订单。

中德人名对照表

阿波罗尼	Apollonius	贝尔	Bel
阿德拉斯特	Adrast	贝克曼	Beckmann
阿尔基德	Alcides	毕兴	Büsching
阿尔迦罗蒂	Algarotti	柏拉图	Plato
阿尔赛斯特	Alcest	博莱里	Borelli
阿尔特米多	Artemidor	波利比阿	Polyb
阿基里斯	Achilles	波吕尔	Bruyere
阿里奥斯托	Ariosto	博奈特	Bonnet
阿那克里翁	Anacreon	伯内特	Burnet
阿塔卡库拉库拉	Attakakullakulla	布阿希	Buache
埃贝哈德	Eberhard	布尔哈维	Boerhaave
爱比克泰德	Epiktet	布丰	Buffon
艾夫斯	Ives	布拉德莱	Bradley
埃耐斯提	Ernesti	查泰勒	Chastelet
艾皮努斯	Aepinus	达兰贝尔	D'Alembert
奥维德	Ovid	达西埃	Dacier
巴泽多	Basedow	德居内	Desguignes
鲍迈斯特	Baumeister	德勒姆	Derham
鲍姆嘉登	Baumgarten	德谟克利特	Demokritus
贝尔	Bayle	邓斯	Duns

第谷	Tycho	卡托	Cato
笛卡尔	Cartes	开普勒	Kepler
第欧根尼	Diogenes	凯撒	C!sar
多米提安	Domitian	凯斯特纳	K!stner
封德耐尔	Fontenelle	科尔贝	Kolbe
丰克	Funk	克拉维乌斯	Clavius
冯克	Funck	克兰茨	Clanz
伏尔泰	Voltaire	克洛普施托克	Klopstock
格兰狄逊	Grandison	克鲁修斯	Crusius
哈迪布拉斯	Hudibras	克伦威尔	Cromwelle
哈勒	Haller	拉巴特	Labat
哈努曼	Hanuman	拉依	Ray
哈奇森	Hutcheson	莱马鲁斯	Reimarus
哈赛尔奎斯特	Hasselquist	赖因哈德	Reinhard
汉威	Hanwey	兰贝特	Lambert
荷加斯	Hogarth	朗克洛	Lenclos
赫拉克利特	Heraklit	莱布尼茨	Leibniz
荷马	Homer	莱顿的约翰	Johann von Leyden
惠更斯	Huygens	莱格古士	Lykurgus
惠斯顿	Whiston	李斯科	Liscow
霍尔贝格	Holberg	林耐	Linn!us
霍夫曼	Hofmann	鲁滨孙	Robinson
基内亚斯	Cineas	鲁克莱西娅	Lucretia
伽利略	Galilei	卢克莱修	Lucrez
居里克	Guericke	卢罗夫	Lulof
聚斯米尔希	Süßmilch	卢梭	Rousseau
卡尔	Karl	马保梯	Maupertuis
卡拉赞	Carazan	马兰	Mairan

马勒伯朗士	Malebranche	斯宾诺莎	Spinoza
马里奥特	Mariotte	斯维夫特	Swift
玛特维勒	Marteville	苏格拉底	Sokrates
迈耶尔	Meier	索瓦格	Sauvage
曼格尔斯多夫	Mangelsdorf	塔耳塔洛斯	Tartalus
孟德斯鸠	Montesquieu	太伦斯	Terentius
蒙那德齐	Monaldeschi	泰斯克	Teske
弥尔顿	Milton	特拉松	Terrasson
莫斯卡蒂	Moscatti	忒瑞西阿斯	Tiresias
摩西	Mose	托里拆利	Torricelli
穆罕默德	Mahomet	瓦伦	Varen
穆森布罗克	Musschenbroek	维吉尔	Virgil
纳迪尔	Nadir	维纳斯	Venus
尼布尔	Niebuhr	沃伯顿	Warburton
尼禄	Nero	沃尔夫	Wolff
牛顿	Newton	伍德沃德	Woodward
尼依	Ninon	乌罗阿	Ulloa
纽文逊特	Nieuwentyt	希尔	Hill
欧几里得	Euklides	西尔伯施拉格	Silberschlag
欧拉	Euler	希罗多德	Herodot
皮浪	Pyrrho	西摩尼得斯	Simonides
蒲伯	Pope	西绪福斯	Sisyphus
普洛透斯	Proteus	辛那赫·里布	Sanherib
瑞摩斯	Remus	休谟	Hume
萨蒂尔	Satyr	雅各比	Jacobi
莎夫茨伯利	Shaftesbury	亚哈遂鲁	Ahasverus
施塔尔	Stahl	亚历山大	Alexander
施魏登贝格	Schwedenberg	亚里士多德	Aristoteles

亚里斯蒂德	Aristides	伊阿宋	Jason
扬	Young	伊索克拉底	Isokrates
伊壁鸠鲁	Epikur	朱诺	Juno
伊顿	Eaton		



后 记

本来不打算再写什么后记了，但完稿之后的喜悦还是催促我把手指放在了键盘上。

当我在 2002 年 1 月 19 日于德国法兰克福市的一座公寓里写下第一卷的后记时，我绝对没有想到正好并且仅仅半年之后，我又在 19 日写第二卷的后记。感谢中国国家留学基金管理委员会的资助，为我提供了到德国访学半年的机会。在完成预定项目和讲学之余，丰富的资料和充裕的时间，自然而然地使翻译加快了进度。

伴随着今夜窗外的夏雨，随着校对完最后一篇文章的最后一行，我结束了康德前批判时期著作的翻译。在这两卷书中，康德哲学的发展方向尚未完全定型。也正因为如此，康德充分发挥了他充分了解 18 世纪欧洲学术发展的特长。他的话题从形而上学、伦理学、宗教学、教育学到数学、天文学、地理学、物理学、化学、人类学，几乎涉及那个时代的科学的所有热门话题。为了适应康德老人的博学，我不得不重温了欧洲 18 世纪各门科学的发展史，甚至为了一些具体的术语和数据而不得不翻阅大量的资料。有时，为了理解一些已经过时不用的术语，为了给一些意思相近（甚至在现代语言中意思相等）但又绝对应当区分开来的词寻找合适的中文翻译，更是需要殚精竭虑，翻译工作的辛苦可想而知。

本卷的《关于美感和崇高感的考察》、《一位视灵者的梦》以及第一卷中的《一般自然史与天体理论》在此之前已经在大

陆或者台湾有了中文译本。我在翻译的过程中认真地参考了上述译本，甚至在我认为不可能找到更好的表述时还直接沿用了上述译本的表述。能够站到“巨人”的肩上，使我自信能够看得更远。以后各卷，原已有中文译本的情况开始增多，我将继续坚持这一原则。

在第二卷完稿前夕，我还看到了第一卷的清样。感谢责任编辑李艳辉女士。我在第一卷的后记中曾写下“翻译过程中战战兢兢、如履薄冰”的字样，而李艳辉女士敏锐的眼光和近乎挑剔的态度无疑为译稿的质量增加了保险系数，曾经担任《亚里士多德全集》责任编辑的经验使她在编辑《康德著作全集》第一卷的工作中游刃有余，我为有这样的合作者而感到庆幸。

二〇〇三年七月十九日
于中国人民大学科研楼