

[哲学元典选读丛书]


本书编选了西方哲学自公元前6世纪至20世纪关于形而上学这一哲学核心领域的代表性作品，主要包括巴门尼德、柏拉图和亚里士多德等古代哲学家的著作，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、洛克、贝克莱、休谟、康德和黑格尔等近代哲学家的著作，以及威廉·詹姆斯、维特根斯坦、海德格尔、卡尔纳普、蒯因、斯特劳森、戴维森、达米特和德里达等现代哲学家的著作。阅读此读本，能够使广大读者更多地通过哲学原著了解哲学家的思想，从而了解形而上学之产生、形成、演变和兴衰的历史。

The Readings in Metaphysics

形而上学 读本

主编/张志伟



 中国人民大学出版社



[哲学元典选读丛书]

The Readings in
Metaphysics

形而上学读本

主编/张志伟

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

形而上学读本/张志伟主编.
北京:中国人民大学出版社,2010
(哲学元典选读丛书)
ISBN 978-7-300-11646-4

- I. ①形…
- II. ①张…
- III. ①形而上学
- IV. ①B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 018772 号

哲学元典选读丛书

形而上学读本

主编 张志伟

Xing'ershangxue Duben

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn	
	http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	北京联兴盛业印刷股份有限公司	
规 格	170mm×228mm 16 开本	版 次 2010 年 3 月第 1 版
印 张	32.5 插页 1	印 次 2010 年 3 月第 1 次印刷
字 数	577 000	定 价 68.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

总序

面向经典,与大师一起思考

陈波

每当我走入大书店时,面对如潮水般涌来的新出版物,面对堆得像小山一样的装帧考究的新书,我常常会产生一种挫折感和压迫感。作为一名作者,我的书可能默默无闻地躺在某个角落里,也许没有多少读者光顾它,也许没有多少读者购买它,即使购买了,也许没有多少读者认真地阅读它。作为一名作者,虽然写过那么几本书,却没有什么值得骄傲的;相反,倒是有理由生出某种惶惑、谦卑和敬畏的心情。作为一名读者,“其生也有涯”,面对这浩如烟海的出版物,其“读”也无涯,即使一辈子全用来读书,也读不了多少书。怎么办?我想到了《红楼梦》中贾宝玉所说的话:“弱水三千,我只取一瓢饮。”问题是取哪一“瓢”?我以为,最保险的办法是:面向经典,面向大师,与大师一起去感受和思考。这就是构想此套丛书的思想背景。

应中国人民大学出版社邀请,我与该社李艳辉女士一起策划、主持了这套“哲学元典选读丛书”,以作为先前出版的“国外经典哲学教材译丛”的补充。因为如“国外经典哲学教材译丛”总序所言,当时就想要在引进一本西方哲学教材时,同时引进一本与之配套的“读本”(readings)。例如,若引进一本《知识论》,就同时引进一本《知识论读本》,前者着重阐发该分支的基本理论,后者则选编从古至今在知识论方面有影响的论著,由此引导学生去阅读原著,阅读经典,并与哲学大师一起去思考。由于在联系版权等方面遇到困难,我们决定,干脆邀请国内知名专家编选“读本”系列,并加入中国哲学的本土资源。按照我们的构想,“读本”系列应该大体满足以下要求:

1. 哲学的各主要分支学科各编选一个读本;
2. 编选内容包括中西哲学元典,从古代到当代;

3. 所选内容尽量完整，只在必要时做少量删节；
4. 每篇选文前有作者简介和一段导读性文字；
5. 每个读本有一个编选说明，不超过1万字；
6. 每个读本的篇幅控制在40万字左右。

在具体编排方式上，允许基于不同学科特点有所不同。我们总的想法是：大学生不能只读教科书，而应该同时阅读经典文本，应该去“抠原著”。为什么应该这样？我想大致有以下理由：

(1) 经典文本是经过时间的无情淘洗所留下来的珍珠或黄金，是经过无数双挑剔的眼睛筛选所留下来的精品。尽管各个时代的出版物浩如烟海，但真正有真知灼见、能够流传后世的并不多。有不少书籍，其诞生就是其死亡；还有一些书籍，刚出版的时候，也许热闹过一阵子，但时间无情，很快就从人们的视野中消失，并被人们完全遗忘。只有真正有价值的东西，才会被后人反复翻检，不断被重新阅读、审查和思考。之所以如此，是因为这些经典或者提出了真正重要的问题，或者阐述了真正有创见的思想，或者对某个思想作出了特别有智慧的论证，或者其表达方式特别有感染力，更多的时候，是以上各者兼而有之。

(2) 经典文本在今天仍然没有过时，仍然有其生命力、冲击力和感染力。有这样的说法，一部西方哲学史，只不过是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德哲学为代表的古希腊哲学的注脚。在同样的意义上，也可以说，一部中国哲学史，只不过是《周易》、孔、孟、老、庄哲学的延伸与展开。经典之所以为经典，就在于它们塑造了我们的文明与文化，塑造了我们的传统甚至民族性格，因为它们触及了人类生存最普遍、最根本的问题，只要人类在这个世界上活着，只要有智慧的大脑仍在思考着，这些东西就仍然有价值 and 吸引力，就能够成为新的灵感的源泉。我们仍然生活在经典的影子中。

如何阅读大师们的经典文本？我这里提出以下建议，仅供参考：

(1) 留心那些大师们提出了什么样的新问题，并且如何提出那些问题，由此去感受和把握大师们心灵的悸动、灵魂的颤栗和情感的搏击。爱因斯坦说得好，提出一个问题往往比解决一个问题更重要。

(2) 留心那些大师们提出了何种新的思想和创见，这些思想和创见为什么是有价值的，其在当今的价值何在？应该知道，思想从来是稀缺资源，特别是那些真正具有原创性的思想。市面上的很多“新”思想只不过是古老旧货的重新包装。

(3) 留心那些大师们如何论证他们的思想，其论证理由充分吗？其论证结构合理吗？有这样的说法：就哲学而言，论证的过程甚至比论证的结论更

重要，因为正是论证过程赋予哲学以可理解和可批判的形式。

(4) 留心那些大师们如何表述他们的问题、思想和论证。哲学大师并不是思想的木乃伊，他们对其思想的独具魅力的表达方式，也是人类文明的珍贵遗产。

(5) 更重要的是，要带着批判的态度去读书。如美国哲人爱默生所言：“如果天才产生了过分的影响，那么天才本身就足以成为天才的敌人。”听话的年轻人在图书馆里长大，他们相信自己的责任就是去接受西塞罗、洛克、培根在书中所表达的思想，而忘记了西塞罗、洛克、培根在写这些书的时候，也只不过是图书馆里的年轻人。爱默生要求读者在面对书籍时，要始终记住：读书的目的是为了开启你的心智，激活你自己的灵感，以便让你投身于创造。“我们听别人讲，是为了自己也能够说！”

因此，这套“哲学元典选读丛书”的口号是：不要只是记住大师们的观点和文字，而是要与大师们一起去思考，从中体会到思考的快乐和创造的快乐，让人类文明的薪火代代相传，并且愈烧愈旺！


编 选 说 明

《形而上学读本》编选的是西方哲学自公元前6世纪至20世纪两千五百多年间关于形而上学的代表性作品。

在某种意义上说，一部西方哲学史就是一部形而上学形成、繁荣、衰落、演变的历史。如果我们可以将西方哲学、印度哲学和中国哲学等这些不同的哲学形态统称为“哲学”，那么源远流长的形而上学传统无疑是西方哲学的主要特色。我们可以在一般意义上将形而上学看做是一门起源于人类精神终极关怀的学问。毫无疑问，世界各大文明都有对于终极关怀问题的思考，而西方哲学自古希腊哲学以来则采取了形而上学的方式，这构成了西方哲学区别于其他哲学形态的基本特征之一。中国思想当然也有关于形而上学问题的思考，根据“形而上者谓之道，形而下者谓之器”而译 metaphysics 为“形而上学”即是一例。由此可见，在中西哲学中都存在着形而上学的问题，只不过由于种种原因中西哲学走了不同的道路。在西方哲学史上，形而上学曾经占据哲学的核心地位长达两千多年之久，即使在以反对和批判传统形而上学为其基本理念的现当代哲学之中，形而上学仍然是哲学家们十分关注的问题。因此，尽管以形而上学为基本特征的古典哲学一再被宣布已经“终结”从而变成了历史，然而种种迹象表明，形而上学仍然有其生命力。

鉴于形而上学的复杂状况，我们在此“编选说明”中首先梳理形而上学概念，简述形而上学的演变过程，最后简要解释编选的原则。

一、形而上学概念

 尽管形而上学历史悠久，然而它的概念却是不够清晰的，哲学家们在形而上学究竟研究什么问题、它的对象是什么乃至形而上学是什

么等等这样一些构成了一门学科的基本规定的问题上存在着不同的理解。

亚里士多德是形而上学的创始人，他称之为“第一哲学”或“智慧”，即关于终极原因和原则的科学；有时，他还称之为“作为存在的存在”的科学（即什么是“存在”的科学）；有时，又将之等同于神学，因为它讨论一类特殊的存在，即超越可感实体的神（理性神）。中世纪哲学家把形而上学的这些不同方面分别称作“一般形而上学”和“特殊形而上学”。^①近代哲学的创始人笛卡儿提出了形而上学的三条基本原理，试图重建形而上学。康德通过对形而上学的深入反思和批判，论证了“内在形而上学”即以知性范畴体系作为世界（现象界）的逻辑结构的可能性，同时亦论证了“超验形而上学”在认识论上是不可能的。海德格尔视两千多年的形而上学史为“存在的遗忘史”，试图通过对此在（人的存在）的存在论生存论分析建立一种“基础存在论”，以便为存在论提供基础。英美分析哲学在经过了拒斥形而上学的阶段之后，逐渐恢复了对形而上学的研究，不过这样的形而上学研究不再是对实在本身的研究，而是关于语义学意义上的实在的研究。例如斯特劳森区别了“描述的形而上学”与“修正的形而上学”，认为满足于描述我们关于世界的思想结构的“描述的形而上学”是可能的，而关心产生一种更好的结构的“修正的形而上学”则是不可能的。^②如此等等，不一而足。

形而上学这个概念的产生带有传奇色彩。众所周知，亚里士多德有一部代表作叫做《形而上学》，通常我们也称亚里士多德为形而上学的创始人。然而实际上亚里士多德生前并没有使用过“形而上学”这个概念，我们称之为“形而上学”的学科，在亚里士多德那里被称作“第一哲学”。公元前323年亚历山大大帝暴毙，希腊掀起了反马其顿的浪潮，曾经做过亚历山大大帝的老师的亚里士多德首当其冲，成为被攻击的对象。于是他逃离了雅典，次年在流亡中去世，他的手稿亦不知所终。直到200年后，公元前1世纪亚里士多德的手稿才被人们重新发现，并被运到了罗马。当时任职于罗马图书馆的罗得岛的安德罗尼柯熟悉亚里士多德的学说，于是由他开始着手整理亚里士多德的手稿。安德罗尼柯在整理完亚里士多德关于自然哲学或物理学（*phusike*）的手稿之后，整理有关第一哲学的手稿，却苦于找不到合适的书名，只好名之为“*ta meta ta phusika*”，即“自然哲学（物理学）之后诸卷”，后来被人们简化为“*metaphusike*”。十分凑巧的是，在希腊语中 *meta* 这个前

^① 参见 [英] 尼古拉斯·布宁、余纪元编著：《西方哲学英汉对照词典》，614页，北京，人民出版社，2001。

^② 参见 [英] 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》，江怡译，1页，北京，中国人民大学出版社，2004。

缀不仅有“在……之后”的意思，亦有“元（基础）……”、“超越……”的意思，而这些含义恰好与亚里士多德“第一哲学”的意思是相近的。于是，metaphysics 便成了第一哲学的代名词。例如近代哲学创始人笛卡儿之代表作的拉丁文本名为《第一哲学沉思集》，而法文本则叫做《形而上学的沉思》。

在汉语中，metaphysics 有形而上学、形上学、玄学等不同的译名；在使用上则有两种不同的含义：一是西方哲学的核心部分，一是与辩证法相对的形而上学思维方式。

在某种意义上，形而上学这个概念的汉译像很多自然科学和社会科学的概念一样源于日语。日本明治维新时期大量译介西方著作，由于在日语中，尤其是学术语言，采用了很多汉字，所以可以很方便地转用于汉语之中。用“形而上学”翻译 metaphysics 第一次是出现在 1884 年的日文《哲学词典》中。日本学者在翻译时借用了理学的概念，其根据是朱熹所说的：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器”，也可以追溯到《易经·系辞》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。由此，研究形而下的对象的被称为物理学，研究形而上的对象的则是形而上学。1911 年出版的汉语《普通百科新大词典》称“形而上学是就考究形而上之对象（即实在）对于考究形而下之对象（即现象）言”。1906 年，恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》翻译成日语时，形而上学才有了与辩证法的思维方式相反的含义。1912 年恩格斯的文章翻译成汉语，在 1933 年沈志远的《新哲学词典》和 1939 年艾思奇的《研究提纲》中，形而上学概念基本上是这样使用的。^① 恩格斯这样使用形而上学概念与黑格尔有关。黑格尔将近代形而上学称为知性思维，以区别于他的辩证思维，而恩格斯则泛化了这个概念，遂使形而上学变成了与辩证法相对的思维方式。西方学术界在一般情况下只是在第一种含义上使用形而上学这个概念，所以我们这部《形而上学读本》所选的内容与所谓“形而上学思维方式”无关。

顾名思义，自然哲学或物理学以自然万物为其研究对象，形而上学所研究的则是自然万物的基础、根据或最高的原因，所以在相当长的时期内，形而上学被看做是一切科学的基础、根据和前提，是一切科学的科学，即使在 20 世纪英美语言哲学中的形而上学研究也仍然属于基础性的研究。因此，形而上学与哲学的其他部门或者分支具有密切的关系。一方面，形而上学构成了所有科学包括哲学的所有部门的基础，它们都必须以形而上学为根据和前

^① 参见 [德] 李博：《汉语中的马克思主义术语的起源与作用》，247～252 页，北京，中国社会科学出版社，2003。

提；另一方面，解决形而上学问题离不开认识论，而在有些哲学家看来，解决形而上学问题的目的乃在于伦理学意义上的至善。

形而上学的同义语是“本体论”。

“本体论”（ontology）这个概念出现比较晚，实际上直到17世纪初才开始为人们所使用。人们公认本体论（ontologia）一词是由17世纪德国经院哲学家郭克兰钮（R. Gocleneus, 1547—1628）在《哲学词典》（*Lexicon Philosophicum*, 1613, 第16页）中最早使用的^①，他创造了这个概念作为形而上学的同义语，然而郭克兰钮并不是第一个使用这个概念的人。在一位不知名的作者Jacob Lorhard（1561—1609）1606年出版的*Ogdoas Scholastica*一书中，已经使用了ontologia。^②由此可见，ontology这个概念的出现有一定的必然性，因为它的本义是关于存在（to on）的理论（logos），而这恰恰体现了形而上学的主要内涵。当时人们既用这个概念来表示“关于存在的科学”，亦用这个概念来表示“关于诸存在物的科学”，因为to on这个希腊语词本来就具有“存在”和“诸存在物”两方面的含义，所以中文既译作“本体论”，也曾译作“万有论”。

ontology在汉语中通译本体论，然而这并不是一个恰当的译名。因为从直接的字面意义看，ontology乃是“关于存在的理论”，因而译作“存在论”更为恰当，所以将ontology译作“本体论”通常为严谨的哲学史研究者所不取，他们主张严格准确地译之为“存在论”。但是无论人们有意还是无意从这个意义来理解本体论，实际上本体论这个概念自出现以来就从来没有完全或充分地体现存在论的意义。质言之，将ontology译作本体论而非存在论并非仅仅是汉语的翻译问题，在西方哲学中亦可发现根源。诚如海德格尔所说，一部形而上学史乃是存在的遗忘史，自近代ontologia这个概念出现以来，形而上学或本体论并没有研究存在，反而是在研究“实体”。不过汉语翻译的确实容易引起误解，很多人往往望文生义，以为本体论就是关于“本体”的学说，而在西方哲学中“本体”（noumena）与“现象”（phenomena）是一对概念，所以尽管在某种意义上“本体”的确也是本体论的对象，但是并不能涵盖其对象的全部意义。^③

在弄清楚了这些概念的含义之后，我们主张采取约定俗成的方式，基本上将形而上学和本体论这两个概念视为同义语而使用。

① 见[德]R. 艾斯勒：《哲学概念词典》，柏林，1929年第2卷，344页。

② <http://www.formalontology.it/history.htm>

③ 实体（substance）与偶性（accident）是一对概念，本体与现象是一对概念。前者在亚里士多德时代就有了；后者则晚得多，大约从康德开始才被大量使用于哲学之中。



二、形而上学的历史演变

形而上学的形成以巴门尼德的存在学说为开端，中经苏格拉底—柏拉图的理念论，在亚里士多德的形而上学中初步完成，不过经过中世纪哲学的改造，到了近代哲学那里已经发生了深刻的变化，虽然这些演变在古希腊哲学中已见端倪。

1. 古代哲学

早期希腊哲学以自然作为思考的对象，这个时期通常被称为自然哲学或宇宙论时期，它的主要问题是宇宙万物的生成的“本原”（arche）问题，哲学家们围绕着这个问题展开了热烈的争论。巴门尼德对自然哲学的道路进行了反思，他首先指出了哲学探索的两条道路：一条是以“非存在”为对象的“意见之路”，一条是以“存在”为对象的“真理之路”。在他看来，自然哲学家的局限乃在于他们对本原的探讨建立在观察和经验的基础之上，由此我们只能获得各式各样不同的“意见”而不可能达到普遍必然的“知识”，所以这条道路是行不通的。因此哲学只有一条路，那就是以“存在”为对象的“真理之路”。于是，巴门尼德将“存在”确定为哲学的对象，为后来在西方哲学史上长期占据着统治地位的形而上学奠定了基础。

以古希腊哲学为开端的西方哲学一向以重视知识为其基本特征，自然哲学家们追问“本原”的目的是为了知识，巴门尼德扭转哲学的方向也是为了知识。继巴门尼德之后，苏格拉底和柏拉图进一步开拓和发展了这条追求知识的哲学道路，把哲学研究的重心集中在了探索事物“是什么”的问题之上。苏格拉底终其一生都在追问“是什么”的问题，他所追问的是一事物就其自身而言决定它是这一事物的定义或概念，因而人们通常把他的哲学思想称之为“概念论”，柏拉图正是在这一基础之上建立了他的“理念论”。他将世界划分为可感世界与理念世界，类似我们所说的“现象世界”与“本质世界”，唯有“本质世界”才是哲学思考的对象。亚里士多德显然不同意柏拉图关于事物与理念“分离”的观点，他认为真正现实存在的是个别的具体事物，而在个别的具体事物中形式和质料是不可分割地结合在一起的。然而另一方面，亚里士多德主张认识所认识的乃是事物“是什么”的形式或本质，所以在认识上我们可以将事物中的形式与质料分开，以形式作为认识的对象。在《形而上学》中，亚里士多德确立了专门研究存在本身或“作为存在的存在”的“第一哲学”，并且以存在的“意义”来回答存在的问题，他将存在的本然意义称作“范畴”（kategoria），以十个范畴囊括了存在的全部意义。当亚里士多德以诸范畴的体系来解决存在问题的时候，他所建构的形而上学蓝图乃是

“存在”的“意义之网”，亦即世界的逻辑结构。

中世纪经院哲学作为柏拉图主义和亚里士多德主义的混合物，突显了柏拉图理念论的超验层面和亚里士多德形而上学的神学含义，形而上学范畴体系中的实体逐渐演变成了哲学的最高对象。近代哲学则在古希腊哲学和基督教哲学的双重影响之下，形成了富于近代特色的形而上学或本体论。

2. 近代哲学

近代哲学以古希腊哲学和基督教哲学为其源头，致力于将自然的现实世界与超自然的理想世界结合在一个体系之中，全面解决哲学问题。而在自然科学飞速发展、人类知识领域向深度和广度迅速深化和扩大的背景之下，近代哲学的形而上学与认识论之间体现出了非常复杂的密切关系。一方面，认识论的研究使哲学研究得到了深化和发展，而另一方面却也给近代哲学带来了二元论的难题。古代哲学在一定程度上尚未从理论上将思维与存在区别开，哲学家们相信事物就像我们所思想的那样。随着人类认识活动的深化和发展，近代哲学意识到我们所认识的事物与事物自身可能是不一样的，因而哲学家们开始深入地分析知识和我们的认识能力，并且把认识主体确立为认识的逻辑前提。在近代哲学的奠基者笛卡儿那里，不是“存在”而是“我思”变成了形而上学的“第一原理”或基本出发点，并且在此基础上形成了形而上学的主要对象，即上帝、我思和物体三个实体。

早期近代哲学有经验论和唯理论之分，看起来唯理论者主要关注的是形而上学，经验论者往往从感觉经验出发而排斥形而上学，实际情况则比较复杂。唯理论在形而上学问题上并没有达成共识。笛卡儿以上帝为无限的实体，而以心灵与物体为有限的实体。斯宾诺莎主张只有一个实体，实体即自然，神即实体。莱布尼茨则以单子论为受到机械自然观影响的近代形而上学融入了能动性的因素。经验论者只有休谟真正将经验主义基本原则贯彻到底，走向了怀疑论。洛克承认心外有物，贝克莱试图通过论证观念的实在性而证明上帝的存在，他们的理论中都有某种形而上学的因素。

在近代哲学中乃至整个西方哲学史上，康德哲学具有划时代的意义。康德通过“哥白尼式的革命”颠覆了知识必须符合对象的传统观念，强调知识的构成不仅需要感觉经验的材料，而且需要加工整理杂多表象的先天认识形式，正是这些先天认识形式保证了科学知识的普遍必然性。康德从先验论的立场出发，将事物划分为现象与物自体或自在之物，前者是认识的对象，我们对之可以形成科学知识，后者则超越了经验，因而是不可知的，从而宣判了传统形而上学的“死刑”。按照康德的观点，传统形而上学的认识对象例如灵魂、宇宙、上帝是超验的，它们原本不过是为了引导认识进步的“理想的

统一性”而非“现实的统一性”，当哲学家们误以之为认识对象时，便迫使这些原本仅在经验范围内有效的知性范畴非法使用于经验范围之外，因而产生了一系列似是而非的理论。在他看来，形而上学根源于人类理性试图超越自身有限性而通达自由境界的理想，哲学家们试图使形而上学成为科学势必南辕北辙，与这一理想的实现背道而驰，真正能够满足它的是可能实现自由的伦理学，因此他要限制知识，为道德信念留地盘。

由于近代哲学主体性原则的限制，使他们难以解决思维与存在的同一性问题，因而德国古典哲学家尤其是黑格尔开始寻求更高的哲学原则。黑格尔在融合古代哲学客观主义立场与近代哲学主体性立场的基础上重建形而上学。他以“实体即主体”为最高原则，将宇宙看做是从潜在、展开到现实的自我运动、自我实现的目的论体系，将作为宇宙发展之最高阶段的人类精神对“绝对”的认识看做是“绝对”的自我认识，以“逻辑学”的范畴体系来建构世界的逻辑结构，建立了一个包罗万象、庞大恢弘的形而上学体系。在某种意义上，黑格尔哲学既标志着传统形而上学的完成，亦象征着传统形而上学的终结。在某种意义上说，亚里士多德与黑格尔是形而上学史上的两座遥相呼应的里程碑。亚里士多德的许多思想在黑格尔那里得到了比较充分的展现。

3. 现代哲学

现代西方哲学是从反形而上学起家的，形而上学问题在此显得更加复杂了。一般说来，许多现代哲学家尤其是分析哲学家主要关注的问题不再是存在问题或认识问题，而是语言问题，亦即语句陈述的意义问题，这就是所谓的“语言的转向”。笼统地讲，分析哲学一脉着重通过明晰语言的意义来清除形而上学问题或者探索形而上学的逻辑基础，而以存在哲学为代表的大陆哲学则试图以语言的本体化克服形而上学，试图将“存在”带到敞亮之所，回归哲学的本源之处。例如海德格尔重提存在问题，称以往的形而上学是“在的遗忘”，其前期思想以《存在与时间》为代表，主张通过对人的存在即“此在”（Dasein）的生存论分析探索使存在显现的途径。其后期思想则探索了通达存在的不同道路，试图“克服形而上学”以追溯“源始境域”。前期的维特根斯坦试图通过语言批判建立一种规范的人工语言来弥补日常语言的缺陷，以可说的东西为不可说的东西划界。而后期的维特根斯坦则转向了对日常语言的分析，以“语言游戏”说强调语词的含义在于使用，主张通过还原到“生活形式”的方式来治疗离开语词的使用而孤立地研究语词的含义，并且试图由此来理解其对象的“哲学病”。英美分析哲学经过了激进地“拒斥形而上学”的逻辑实证主义阶段之后，逐渐恢复了对形而上学的研究。不过，类似

所谓“实在论”与“反实在论”之争所关涉的不是客观的实在，而是我们关于实在的语言问题。



三、编选说明

如前所述，一部西方哲学史就是一部形而上学史，因而与形而上学相关的文献浩如烟海，以此有限之篇幅编选一部《形而上学读本》实属不易，难免挂一漏万。有几点说明如下：

1. 由于版权、翻译等种种原因，除了《巴门尼德残诗》和亚里士多德的《形而上学》请聂敏里博士翻译，柏拉图的《斐多篇》、《国家篇》和《巴门尼德篇》请余纪元教授翻译，德里达的《论文字学》请吴琼博士翻译而外，我们主要编选的是有中译本的西方哲学著作。这样做的目的也是为了读者可以找到原著，以便能够完整地阅读和理解哲学家的思想。本读本虽为选编，不过为了能够比较完整地再现哲学家的思想，我们力求所选的内容尽量完整，因此在大多数情况下我们编选的是哲学家某一部著作中相对完整独立的章节。

2. 西方哲学概念的翻译历来是难题。由于所选的文献译者不同，名词概念不尽统一，出于版权等各种原因的考虑，也是为了译文的完整性，我们基本上没有改动，仅对其中某些字词、标点等作了些微的改动，对明显错误之处作了修改。例如黑格尔的 Sein，贺麟先生译作“存在”，而杨一之先生则译作“有”。还有一些翻译没有采取通常的译名，例如关于柏拉图的 idea，通译“理念”常为人所诟病，陈康先生译作“相”，在本读本中余纪元教授译作“形相”。与此相关的问题，我们尽量在导读中或者以注释的方式加以说明。

3. 我们编选的关于形而上学的读本不仅包括形而上学的理论方面，也包括哲学家们对形而上学的批判，目的是使读者对哲学史上的形而上学有一个比较全面的了解。有些哲学家批判形而上学是为了解决形而上学问题，例如康德；有些哲学家批判形而上学则是为了拒斥形而上学，例如卡尔纳普。

4. 我们把关于形而上学的读本分为“古代哲学”、“近代哲学”和“现代哲学”三个阶段，其中缺少中古哲学即中世纪哲学的文献。这并不意味着中世纪的形而上学文献不重要或者不丰富，主要原因其一是关于中世纪形而上学的汉译文献非常少，其二是中世纪的形而上学多与神学密不可分。希望将来有机会予以补充。

5. 国外有些关于形而上学的读本将古典哲学与现代哲学分别独立成册，我们受篇幅所限，难以采取类似的形式。为了在编选上比较全面，使读者对

现代哲学关于形而上学的研究尤其是对形而上学的批判有所了解，本读本中现代哲学的文献占了相当的篇幅。我们的意图是不仅使读者了解历史上的形而上学文献，也使读者了解形而上学在现代哲学中的现状与演变。

本读本系选编，在究竟应该选编哪些内容的问题上，当是仁者见仁、智者见智。希望有识之士批评指正，使编者有机会在将来修订时予以修正。



CONTENTS

1	一、古代哲学
3	1. 巴门尼德：《巴门尼德残诗》
10	2. 柏拉图：《斐多篇》
19	3. 柏拉图：《国家篇》
39	4. 柏拉图：《巴门尼德篇》
49	5. 亚里士多德：《形而上学》
71	二、近代哲学
73	6. 笛卡儿：《第一哲学沉思集》
99	7. 斯宾诺莎：《伦理学》
126	8. 莱布尼茨：《单子论》
141	9. 洛克：《人类理解论》
159	10. 贝克莱：《人类知识原理》
190	11. 休谟：《人类理智研究》
201	12. 康德：《纯粹理性批判》第二版前言
215	13. 康德：《未来形而上学导论》
226	14. 康德：《纯粹理性批判》先验辩证论“导言”
234	15. 黑格尔：《精神现象学》
256	16. 黑格尔：《逻辑学》
275	三、现代哲学
277	17. 威廉·詹姆士：《实用主义》

- 292 18. 维特根斯坦：《逻辑哲学论》
- 314 19. 海德格尔：《形而上学是什么》
- 330 20. 海德格尔：《形而上学导论》
- 357 21. 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》
- 371 22. 卡尔纳普：《通过语言的逻辑分析清除形而上学》
- 389 23. 蒯因：《论何物存在》
- 403 24. 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》
- 447 25. 戴维森：《形而上学中的真理方法》
- 463 26. 达米特：《形而上学的逻辑基础》
- 480 27. 德里达：《论文字学》



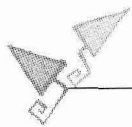


一、古代哲学

形而上学读本







1. 巴门尼德：《巴门尼德残诗》*

聂敏里 译

尽管从柏拉图、亚里士多德时代起人们就尊米利都的泰勒士(Thales, 盛年公元前585年)为哲学始祖, 不过就形而上学而论, 巴门尼德堪称西方哲学的真正奠基者, 以至于黑格尔《逻辑学》的第一个范畴就是巴门尼德的“存在”。希腊早期自然哲学家们试图追问宇宙万物由之而生成的本原(arche), 巴门尼德则区别了“真理之路”与“意见之路”, 将哲学引向了追问存在的形而上学大道。巴门尼德对哲学的贡献有三: 其一, 提出了存在作为哲学研究的对象, 从而成为形而上学的创始人; 其二, 不再以比喻和象征的方式表达哲学思想, 开始了推理论证; 其三, 提出了对于思想和对于存在是一回事的思辨哲学的公式, 确立了西方哲学以理性认识把握本质的基本思路。在某种意义上说, 巴门尼德关于两条道路的区别是柏拉图区别“理念世界”与“可感世界”的先声, 由此而引发的本质与现象之间的关系问题则困扰了西方哲学两千年之久。本文从希腊文原文翻译而来。

* 翻译巴门尼德残诗是一项艰巨的工作。这不仅是因为文字古奥(是较柏拉图和亚里士多德所使用的古典希腊语更早的希腊语), 而且是因为义理艰深。当然, 另一个更重要的原因就是古代流传下来的抄本彼此之间在某些字句上的歧义。鉴于此, 在给出准确的译文的同时, 在一些关键的地方加一些说明性的注释显然是必要的, 这不仅可以增强译文的学术性, 而且能够说明这样翻译而不那样翻译的原因。但毕竟在这里提供译文是主要的, 进行学术上的讨论是次要的, 因此, 各种版本字句上的歧义就不一一注明了。否则, 这将是一个卷帙浩繁的工作。——译者注(本文以下脚注均为译者注)

作者简介

巴门尼德 (Parmenides, 盛年公元前 504—前 501 年), 古希腊哲学家, 前苏格拉底哲学之爱利亚学派的主要代表, 形而上学的奠基者, 以“存在论”扭转了古希腊哲学的方向。巴门尼德以诗歌的方式表达其哲学思想, 有残篇存世。

 序诗

残篇 1

- 那时常携载着我任意所之的马儿^①啊,
出发了, 在引领着我步入神的名声煊赫的大道之后,
这条路携着有识之士走遍所有的城邦;
我被带到这条路上; 因为伶俐的马儿带我到这条路上
- 5 它们拉着车, 而少女们指引着道路。
车轴在车辖里发出笛子的声响
喷吐火焰 [因为它为滚圆的双轮所驱使
在两边], 而这时太阳的女儿们匆忙出发
离开了黑暗的居所
- 10 走入光明, 用手从头上撩开面纱。
在此有黑夜和白昼道路的关隘,
它们两端是门楣和石质的门槛。
关隘高耸云霄, 为巨大的门^②所填塞:
复仇的狄凯^③执掌着它们双重的锁匙^④。
- 15 少女们对她温言相劝,
机敏地劝说, 为她们把封闭的门闩
从关隘上快些推开; 关隘在大门中
张开了大口, 打开了,
轮番转动着锁辖里的包铜^⑤门闩
- 20 它们镶钉嵌扣; 于是, 在这里, 径直穿过它们,
少女们驱车策马走上大路。
女神热情地欢迎我, 用手把我的右手
拉着, 向我说了这样一番话:
哦, 为不朽的驭手所伴随的年青人,

① “马儿”这里是阴性, 需要注意。

② 注意, 这里“门”为复数, 研究者一般认为这是指两扇大门。下同。

③ 正义女神。

④ “锁匙”为复数。

⑤ 不译作“铜质的”而译作“包铜的”是采纳了近期的考古学证据。详见 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 8, 9 (Cambridge University Press, 1962)。

- 25 为马儿所携载来到我的居所，
欢迎你，因为并非邪恶的命运送你来到
这条道路〔因为它确实远离人类的足迹〕，
而是公道和正义。你要学习一切，
既有圆满真理不可动摇的核心，
- 30 又有世人的意见，真实的信念不在其中。
但无论如何你也要了解它们，这些意见之物怎样
确凿地必然通过一切而全都是存在。^①



真理之路

残篇 2

- 那么，来吧，我将言说，而你当听取这番话；
唯有哪些研究的道路是应当思考的：
一条路，存在^②，非存在不存在，
这是说服之路〔因为它为真理所伴随〕，
- 5 一条路，不存在，非存在是必然的，
我要告诉你这是全然不可思议的绝路；

5

① 这句话历来争论颇多，因为它关系到对“意见之路”和“真理之路”之间的关系的正确理解。但是，在这里，假如我们认识到 $\pi\epsilon\rho\omega\nu\tau\alpha$ 这个词是通过在 $\delta\upsilon\nu$ 的基础上添加一个表强调的小品词 $\pi\epsilon\rho$ 以强调 $\delta\upsilon\nu$ 本身，那么，这句话就不难理解。巴门尼德在这里的意思是说，通过对意见之物的研究最终会认识到它们全都不过是存在，仅仅是存在。显然，这是符合巴门尼德哲学“一切是存在”、“一切是一”的基本主旨的。

② $\xi\sigma\tau\iota\nu$ ，这是残篇 2、也是全诗的关键词。围绕这个词向来存在两个争议：其一，究竟应当把它译成“它是”还是“它存在”？其二，其中的人称后缀“它”指代的是什么？研究者们围绕这两个问题提出了各种各样的解释（详参 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, ff. 14）。但是，假如我们认识到，巴门尼德通过对这个词的分析不过是强调了系词“是”的绝对肯定的逻辑功能，和与之相反的“不是”的绝对否定的逻辑功能，强调了“是”就是“是”，“不是”就是“不是”，“是者”不能“不是”，“不是者”不能“是”，那么，关于人称后缀“它”究竟指代什么的问题就不存在了。实际上，巴门尼德正是运用无明确人称所指来突出 $\xi\sigma\tau\iota$ 作为逻辑判断谓词的功能。此外，假如我们认识到，“是”就是“存在”，“存在”就是“是”，只有“是”的东西才存在，而“不是”的东西绝不存在，这个表示绝对肯定的逻辑判断谓词“是”的对象所指就是“存在”，那么，争论它究竟应当译成“它是”还是“它存在”也就没有任何意义了。事实上，我们看到，无论是在后来的柏拉图还是亚里士多德的哲学著作中，对于所有和 $\xi\sigma\tau\iota$ 相关的词，仅仅按照“是”或者仅仅按照“存在”来处理，都注定是行不通的，对于古希腊哲学乃至整个西方哲学，“是”和“存在”在根本上是相通的。鉴于以上考虑，同时考虑到“存在”在汉语中具有名词特征，可以单独成词，因此，本着“如无必要，毋增实体”的原则，我把这个词以及和它相关的其他词，主要是按照“存在”（或“不存在”）来翻译。我认为，对于一个西方哲学的深入研究者来说，它不会带来和“是”不同的理解。

因为你既不可能认识非存在〔因为这是行不通的〕
也不可能言说它。

残篇 3

因为对于思想和对于存在^①是一回事。

残篇 4

你要牢牢盯着那虽然遥远但却近在心灵之中的东西；
因为你不能从存在中分割存在，
因为它既不是以各种各样的方式到处分散于宇宙之中的，
也不是聚合的。

残篇 5

……对我来说这是共同的
我从哪里开始；因为我将再次返回这里。

残篇 6

- 说的和想的存在必定存在。因为存在存在，
绝不会不存在。我请你思忖这些。
因为这是我让你远离的第一条研究道路，
但接下来还要远离这条道路，在这条路上，无知的世人
- 5 彷徨着，首鼠两端；因为无助寡谋在他们的
胸中引领着彷徨的心灵；他们被裹挟着，
这些既聋且瞎、慌乱而无决断的族群，
他们认为存在和不存在^②既同一

① “对于思想”和“对于存在”是对 νοεῖν 和 εἶναι 的翻译，这是采取了策勒和柏奈特的意见，即，这两个动词不定式不可能直接做句子的主语，而只能是不定式的与格用法，原因就是，νοεῖν 和 εἶναι 共同作句子主语显然是不自然的，因为它们缺乏能够表明它们是句子主语的定冠词，并且没有直接并置在一起，而是中间插入了一个系动词 εἶστιν（详见 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, p. 14）。我们看到，西方的许多研究者，例如，Guthrie、Kirk、Raven，都采取了这样的理解。按照这一理解，显然，传统的翻译，“因为思维和存在是同一的”，就是错误的，正确的翻译只能是“因为对于思想和对于存在是一回事”。巴门尼德这样说是表明，正像对于存在来说非存在是不可能的，对于思想来说非存在也是不可能的，我们同样不能思想非存在。以此，巴门尼德就对残篇 2 的最后一句话提供了解释。

② 注意，这里“存在”巴门尼德用的不是通常的 εἶστι，而是 πέλω 的不定式 πέλειν。而“不存在”则使用的是 εἶστι 常用的不定式 εἶναι，即 οὐκ εἶναι。πέλω 最基本的意义乃是“生成”、“存在”，然后方可引申出系词的用法，类似于英文中 become 的语用。它和 οὐκ εἶναι 的连用清楚地表明，εἶστι 及其相关的词对于巴门尼德来说不仅仅意味着“是”，也意味着“存在”。

又不同一，万物的路是反转的^①。

残篇 7

因为任何时候这都不会成立，非存在存在；
而是你要让心思远离这条研究道路
也不要让杂乱的习俗迫使你沿着这条路
运用盲目的眼睛、轰鸣的耳朵

- 5 和舌头，而是运用理性^②来判断充满争执的问答^③
由我所道出

残篇 8

但只还有一种道路的言说
留下来，即，存在；其上的标志有
很多，如，它是无生无灭的存在，
完整、单一、不动而又完满。

- 5 它既非曾在也非将在，既然它整个同时现在，
单一，连续；因为你将为它寻找何种起源呢？
它以何种方式从哪里生长起来的呢？从非存在，这我既不允许
你说也不允许你想；因为既不可说也不可想的
就是非存在。到底有什么必要催促它

① “反转的”是对希腊词 *παλίντροπος* 的翻译。之所以特别提出这一点是因为，正是这个词构成了对赫拉克利特的某种指涉。这当然一方面是因为在残篇 51 中，根据从希波吕特而来的版本，赫拉克利特使用了这个词来描述弓与弦所构成的和谐，另一方面则是因为，即便认为赫拉克利特没有使用这个词，而是使用了 *παλίντροπος* “反向拉紧”这个词，但“反转的道路”这层内涵依然让人能够联想到，甚至是仅仅联想到赫拉克利特（有关赫拉克利特的部分，请参看 G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd, ff. 192, Cambridge University Press, 1983）。所以，正是这个词连同残篇 6 对“存在和不存在既同一又不同一”的批判，成了指认赫拉克利特是巴门尼德潜在的批判对象的一个有力的证据。

② *λόγος*，这里译成“理性”，这不仅是由于 Kirk、Raven、Guthrie 等人都用了 *reason* 一词来译它，而且是由于，假如理性指的是一种逻辑化的推理能力，那么，巴门尼德正是这种思维方式的肇始者。残诗“真理之路”部分的最大特色就是它是纯思辨的，纯逻辑论证的，这和之前的思想家的格言警句式的论述方式形成了鲜明的对比。同时，正是通过对“是”和“不是”、“存在”和“不存在”的辨析，“是就是，不是就不是”（ $A=A$ ）这一逻辑学的基本公理——逻辑同一律确立起来了。

③ *ἐλεγχος* 的宾格形式，请注意所谓的 Socratic Elenchus（苏格拉底问答法）所用的正是这个词。

- 10 晚些或者早些开始从虚无^①中生长呢？
所以就必然是要么完全存在^②，要么不存在。
任何时候信念的力量都不会允许从非存在中
生成什么反乎自身的东西；因此，无论生成
还是毁灭，狄凯都不曾允许而放松了锁链，
而是紧握着。而关于它们的判断便在于此：
存在还是不存在；因此，按照必然，已然作出了判断，
就让这条路不可思议，不可命名（因为不是真实的
路），而这条路却存在^③并且是真实的。
因此，存在怎么可能被毁灭呢？又怎么可能被生成呢？
- 20 如果它过去生成，现在便不在，如果它将于某时存在，现在也不在
这样生成便消灭了，而毁灭也不可听闻。
它是不可分的，既然它全都相同；
它不会在这方面多一些，这会阻止它连接在一起，
也不会在那方面少一些，而是全都充盈着存在。
- 25 这样它到处都是连续的；因为存在紧挨着存在。
但是它在巨大锁链的界限中是不动的，
无始无终的，既然生成和毁灭
已经被驱赶得很远，而真实的信念又拒斥它们。
它保持同一且在同一地方而且在其自身而停留着
- 30 而这样它就牢牢地保持在此；因为强大的必然
在界限之锁链中维系着，在两边限制着它，
因此，存在不是不完满的，这就是公道；
因为它是无欠缺的；若不然，它会缺少一切。
对于思想和思想所关涉的是同一回事。
- 35 因为，离开了存在，在说过的东西中，
你将找不到思想；因为没有别的什么现在或将在

① 注意，“虚无”是对 μηδέν的翻译。μηδέν的意思就是 nothing，而这也就是“虚无”的意思。在巴门尼德看来，“非存在”就是绝对的不存在，从而也就是虚无。同理，“非是”作为绝对的否定也意味着绝对的不存在。因此，μηδέν的使用同样清楚地表明了对于巴门尼德εστι和与其相关的词既有“是”的意思，也有“存在”的意思，同时也有“有”的意思。“是”、“存在”、“有”在根本上是相通的。

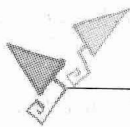
② 注意，这里的“存在”巴门尼德使用的不是和εστι相关的词，而是上面第6页注释②已经指出的动词πέλειν的另一个不定式形式 πελέναι。

③ 注意，这里的“存在”所用的依然是动词 πέλειν。

- 在存在之外，既然命运束缚着它
是完整而不动的；因此，全都是名称
凡世人所确定而信以为真的，
- 40 无论是生成与毁灭，还是存在和不存在，
还有位置的改变以及光色的变换。
但是既然有最终的界限，它就是完满的
在各个方面，形似滚圆的球体，
到处距离中心都是相等的；因为它必定既不更大些
- 45 也不更小些，无论是在这里还是那里。
因为不仅非存在不存在，这会阻止它达到
相同，而且存在之存在也不是以会比存在
这里多些那里少些的方式，既然整个儿是完美无瑕的。
因为它在各个方面都相等，恰好一律在界限之中。
- 50 在这里我对你停止可信的言谈和思想
关于真理的；而来自于有死者的意见
你要了解，倾听我言词中的欺人的秩序。

选文出处

[古希腊] 巴门尼德：《巴门尼德残诗》，聂敏里译。



2. 柏拉图：《斐多篇》*

余纪元 译

柏拉图的形相论（亦译理念论）是西方哲学史上第一个形而上学体系。为了解决知识的问题，柏拉图将世界划分为可感世界和形相世界，可感世界是我们通过感觉所经验到的现象的世界，形相世界（理念世界）则是由事物的类本质所组成的本质的世界。相对于一类事物，存在着这类事物的类本质，柏拉图称之为“形相”（理念）。形相独立于事物之外，是事物的普遍共相、存在的根据、模仿的原型和追求实现的目的。我们选编了《斐多篇》中关于灵魂不朽和形相的相关讨论。《斐多篇》在形式上是由苏格拉底的学生，爱里斯人斐多向一个名叫爱赫克拉底（Ekhekrates）的晚期毕达哥拉斯派成员叙述的，它是苏格拉底临刑前在狱中所作的最后一次谈话，中心主题是论证灵魂不朽。在我们选编的部分中，柏拉图通过回忆说来证明灵魂不朽，讨论了事物与形相（理念）之间的分有关系，说明事物是由于分有形相（理念）而存在的，并且通过“大”与“小”讨论了形相（理念）的性质。本文及以下两篇皆从希腊文翻译而来。

作者简介

柏拉图（Plato，公元前 427—前 347），古希腊哲学家。其



一、形相^①存在——回忆说——灵魂不朽

[72E—77A]

除此而外，克贝^②插言道：“苏格拉底，如果你常提到

* 《斐多篇》（*Phaedo*）常与《申辩篇》、《尤息弗罗篇》、《克力同篇》等编为一集，题为《苏格拉底的审判与死亡》。它是使苏格拉底的人格蒙上一层金色光环的最重要的作品。——译者注（本文以下脚注均为译者注）

① Idea 译作“理念”有误，译作“相”有些别扭。在此处译作“形相”，一是与 form 相连，二是与亚里士多德的 form 相关。

② 克贝（Cebes），忒拜人，毕达哥拉斯的信徒。

哲学著作以对话体存留于世，主要有《拉凯斯篇》、《美诺篇》、《费利布篇》、《费得罗篇》、《会饮篇》、《斐多篇》、《国家篇》、《智者篇》、《巴门尼德篇》、《蒂迈欧篇》等。柏拉图的形相论（旧译理念论）是哲学史上第一个形而上学体系，对后世影响深远。

的观点——我们的学习不过是回忆——是正确的，那么，我们必定是在某个先前状态已经获得我们现在回忆起的东西。但是这只有灵魂在进入人体之前已经存在，才是可能的。所以，这个命题也证明灵魂是不朽的。”

“克贝，”西米阿斯^①说，“回忆说是怎样证明的？请提醒我，因我现在已经记不清了。”

“很简单，”克贝说，“一个极为出色的证明是，如果你以合适的方式诘问人们，他们自己便会给出正确的回答。可人们心中要是没有知识或对事物的正确了解，是不可能做到这点的。如果你给他们提供图示或诸如此类的事情时，这种情形表现得特别明显。”

“西米阿斯，如果你们仍然不相信，”苏格拉底说，“那么从这个角度来考察，你是否会同意呢？你不相信学习就是回忆，不是吗？”

“我不是不相信，”西米阿斯说，“但我需要经验我们正在谈论的东西——回忆。当克贝说时，我就开始回忆，并且已经差不多相信了。不过，我还是希望倾听现在你以什么方式解释它。”

“是这样的。”他回答，“我们同意，如果一个人要回忆什么，他必须以前就知道它。”

“确实如此。”他说。

“我们不是也同意，当知识以下面这种方式获得时它即是回忆？我的意思是说，当一个人看到、听到或以其他方式知觉到某物，不仅知道了这个事物，而且也想到了另一个其知识与前一个事物不同的事物。那我们说他是回忆第二个事物，对吗？”

“这话是什么意思？”

“让我举一例说明，对七弦琴的知识跟对人的知识是不一样的。”

“当然不一样。”

“你知道，当情人们认出所钟爱的人习于使用的七弦琴、衣服或其他东西时，他们眼睛看着琴，心里却呈现出

^① 西米阿斯 (Simmias)，忒拜人，毕达哥拉斯的信徒。

琴的所有者——他的爱人的形象，不是吗？这就是回忆，就像一个人看到西米阿斯会想到克贝一样。类似这样的例子不胜枚举。”

“是有许许多多。”西米阿斯答道。

“这类事情不就是回忆，尤其是当人们在久未见到而忘记了的东西中经验到它时？”

“非常正确。”他说。

“那么，”苏格拉底说，“看见一匹马或七弦琴的像就可以想起一个人？看见西米阿斯的像就可以回忆起克贝？”

“肯定。”

“看见西米阿斯的像也可以回忆起西米阿斯自己？”

“当然。”他说。

“所有这些例子表明，回忆既可为类似的事物引起，也可为不类似的事物引起，不是吗？”

“是的。”

“当某人由相似的事物产生回忆时，他是不是必然有如下体验，即考虑这个回忆是否提供了被回忆事物的完善的形象？”

“当然。”他回答。

“如果这一点确定，”他说，“那么请考虑这一问题。我们认为存在着一种事物叫做相等。我不是指一块木头等于另一块木头、一块石头等于另一块石头或诸如此类的事情，而是指超越于它们的另一类事物——相等自身。我们不可可以说存在着这样的事物？”

“可以，”西米阿斯说，“可以十分肯定地断言。”

“我们知道它是什么吗？”

“当然知道。”他说。

“我们从哪里获得关于它的知识呢？不就是从刚才说过的事物之中吗？我们不是看到许多相等的木头、相等的石头及其他事物便开始想到那不同于它们的另一类事物吗？难道你不认为它是与此不同的另一个事物？再从这一角度看相等的木头或石头，虽然是相等的，不是时常对一个人显得相等，对另一个人显得不等吗？”

“确实如此。”

“但是相等自身对你显得不等吗？或者相等与不等是同样的吗？”

“决不会的，苏格拉底。”

“那么，”他说，“这些相等的事物跟相等自身是不一样的。”

“我敢说它们完全不同，苏格拉底。”

“但正是从这些跟相等自身不同的相等物中，你获得了相等自身的知识。”

“非常正确。”

“它或许类似，或许不类似它们。”

“是的。”

“这没什么关系，”他说，“一旦看到一个事物你便想起另一个，无论它们是类似还是不类似，这必然是回忆。”

“肯定。”

“那么，”他说，“对于相等的木头及我们刚才提到过的其他相等的事物，在我们看来，它们的相等跟相等自身的等是同样的呢？还是远不及相等自身？”

“远远不及。”他说。

“我们同意，如果一个人看见某一事物便想到：我所看到的事物力图跟另一存在物相同，却未能相及，不能相同，而是远逊于它，那么这个人必定以前就知道那个他所说的其他事物与它相似却远未能相及的东西？”

“必定。”

“在相等的事物和相等自身中，我们不也经验到同样的情形吗？”

“一点不错。”

“那么在第一次看见相等的物体并想到它们都力图变成相等自身，却未能相及时，我们必定以前已经有了相等自身的知识。”

“非常正确。”

“我们也同意，除非通过看、摸或其他感觉，我们不会、也不可能得到它的知识。我想所有感觉都是同样的。”

“是的，苏格拉底，对于目前的论证来说，所有的感觉都是同一的。”

“通过感觉我们知道，所有的可感事物都在追求相等自身，但总是赶不上。这不就是我们的观点吗？”

“是的。”

“在我们听、看或使用其他感官之前，我们必定已经在某处获得了相等自身的知识。如果我们将它同感官、感知的相等事物相比较，就会看到所有这类事物都力求变成相等自身，但总是不及。”

“这必然可从我们以前的论述中推出。”

“我们一生下来就能看、能听、能进行其他感官活动吗？”

“当然是这样。”

“但我们说，在具有这些感官之前，我们肯定已经获得了相等的知识。”

“是的。”

“我们必定是在出生之前获得它的。”

“显然如此。”

“如果我们在出生以前获得这类知识。带着它一起出生，那么我们出生前及在出生之时就不仅知道相等自身、大自身、小自身，而且也知道所有这样的事。因为我们现在的论证不仅仅涉及相等自身，而且也涉及美自身、善自身、正义、虔敬，一句话，涉及所有在我们的辩证的回答进程中打上‘自身’标记的事物。因而我们必定也是在出生前就获得了所有这些事物的知识。”

“正是这样。”

“如果获得以后，我们没有遗忘所获得的每一种知识，那么我们必然是带着这种知识出生的，并带着它度过整个一生，因为知是获得和保存知识，而不是遗失它。西米阿斯，知识的遗失，不正是我们所说的遗忘吗？”

“毫无疑问，苏格拉底。”他说。

“如果我们生前获得的知识在出生时被我们遗失了，随后又通过感官的运用，再次获得我们以前所具有的知识，那我们称为学习的过程，不就是对我们本来就有的知识的恢复吗？我们可正确地把它称做回忆吗？”

“肯定可以。”

“所以，我们认为一旦通过视觉、听觉或其他感官知觉到某物，就极有可能从这个事物记起另一个跟它相关但又已经忘记了的事物，无论它们相似还是不相似。因而，要么我们出生时就知道这些事物并终身所知；要么在出生以后，学习的人只是回忆，学习只不过是回忆而已；两者之中必有一个是正确的。”

“是这样的，苏格拉底。”

“西米阿斯，你选择哪一个呢？我们生下来就具有知识，还是后来回忆起在我们生前所知道的事情？”

“我目前无法确定，苏格拉底。”

“这个问题怎么样？想必你能确定并回答：如果一个人知道某物，他能否对他所知的东西作出阐述？”

“当然能，苏格拉底。”

“但你认为每一个人都能阐述我们刚才所谈论的一切事情吗？”

“我真希望他们能，”西米阿斯说，“可惜事实相反。恐怕明天这个时候就不可能再有任何活着的人能适当地做这件事了。”

“那么，西米阿斯，你不认为所有人都知道这些事情？”

“当然不。”

“他们是在回忆以前所知道的东西？”

“肯定是的。”

“但灵魂是在什么时候获得这种知识的呢？显然不是在我们作为人出生以后。”

“不是。”

“那就是在出生前？”

“是的。”

“那么，在进入人体以前，灵魂就预先存在，独立于肉体并有理智。”

“除非我们是在出生之际获得这些知识，苏格拉底，只剩下这个时间了。”

“如果这样，朋友，我们是在什么时候遗失了它们呢？刚才已同意我们不是带着它们而出生的。我们在接受的时候丢失它呢，还是在其他时间？”

“苏格拉底，我已意识到刚才是胡说。”

“西米阿斯，”他说道，“情况不就是这样的吗？如果确实像我们经常谈到的那样，美自身、善自身以及其他诸如此类的东西存在，如果我们将感觉同这些先在的、现在为我们所拥有的东西相对照、相比较，那么不是必然可以推出：正像这些东西存在一样，我们的灵魂也必然在我们出生前存在？如果这些东西不存在，我们的理论也就毫无说服力？如果这些东西存在，那么我们的灵魂也确实在我们出生以前存在；如果它们不存在，那么灵魂也不存在，情况不就是这样的吗？”

“是的，苏格拉底，我觉得它们两者都具有同样的确实性。我们的论证已达到完满的结论，即灵魂在出生以前存在，并且你所说的东西也同样存在。对我来说再也没有比这更明白的了。即美、善及所有其他你刚才所说的事物具有最真实的存在性。我认为证明是充足的。”



二、事物分有形相而存在〔100B—102A〕

“我们先回顾一下我们所熟悉的论点作为出发点。我们肯定，有美自身、善自身、大自身及诸如此类的东西。如果你接受这一点，并承认它们的存在，我相信你定能向你指明原因的本性并证明灵魂不朽。”

“你可以肯定我承认它，”克贝说，“继续证明吧。”

“不知这下一条你是否同意，”他说，“我认为，如果在美自身之外还有美的事物，那么它之所以美的原因不是别的，就是因为它分有美自身。每类事物都是如此。你同意这类原因吗？”

“同意。”他说。

“我无法理解，”他继续说，“也不认可其他那些杜撰的原因。如果有人给我讲色彩、形状及诸如此类的事是美之所以美的原因，我根本不予理睬，那只是混淆视听。我简单坦率地或许有点傻气地坚持这一点：无物使一个事物

变成美，除非以某种方式分有美或共享那个美，或不管其他什么你愿意用来描述它与美自身的关系。我不想固执于联系的方式，但我要坚持认为：由于美自身，美的事物才美丽。我觉得这是我能作出的最安全的回答，无论是给别人还是对我自己。我坚信这种观点并相信它不可能被推翻。我认为无论是我自己还是他人，作出这样的回答总是安全的：由于美自身，美的事物成为美。你同意吗？”

“同意。”

“由于大自身，大的事物变成大。由于小自身，小的事物变成小。”

“是的。”

“如果有人告诉你，一个人比另一个人大或小是由于头，你不要接受他的说法，而要坚持认为大之所以大只是由于大，大是大的原因，小之所以小只是由于小，小是小的原因。如果你说大之所以大，小之所以小是由于一个头，你恐怕碰上这样的反驳：首先，大之所以大，小之所以小，是由于同样的东西。其二，大的人之所以大是由于头，而头本身却是小的，这样你就得到一个荒谬的论断，即一个人由于某个小的东西而成为大。你必定惧怕于此，不是吗？”

克贝笑着说：“是的，我害怕。”

“同样，你害怕说10多于8是由于2，2是10多于8的原因。你会说是由于数，数是它多的原因。你会害怕说，两肘尺多于一肘尺是由于它多一半而不是由于大自身？你不是会有同样的恐惧？”

“肯定。”他说。

“再者，如1加1或1被划分，你会避免说相加或划分是2的原因？你可以大声宣告，除了分有它所分有的特殊实在外，你不知道事物生成的其他途径。因而你认为2产生的原因只是由于分有2而非其他。被称做2的事物必定分有2，被称做1的事物必定分有1。你可以置划分、相加及其他诸如此类的原因于不顾，让更有智慧的人来解释它们吧！你会担心自己没经验，也会如俗语所说的害怕你自己的影子，所以，你必须跟我一样固执我们的安全原则作出回答。如果有人攻击这条原则，你可毫不介意，或者只在考虑过这一原则的结论，明白是否一贯后，才回答他。如果人家要求你对这个原则作一叙述，你可按同样方式处理，断定某个对你来讲是最好的最高原则，直到你达到一个满意的安息点。如果你希望发现某个实在，那么请不要同诡辩家们一样，将前提和结论搞混。或许他们中并无一个稍稍关心过这些事情，他们是如此聪明，以至于当他们把一切混为一谈时，照样自鸣得意。但如果你是一个哲学家，你应当按照我所说的做。”

“非常正确。”西米阿斯和克贝不约而同地说。



三、绝对的大不会同时既大又小 [102B—103B]

(斐多)“如果你同意这一点，那么当你说西米阿斯比苏格拉底大而又比斐多小，岂不是在说西米阿斯既大又小吗？”

“是的。”

“但是，”苏格拉底说，“你同意用西米阿斯比苏格拉底大这种词句表达的命题是不正确的，因为西米阿斯并不是因为他是西米阿斯才比苏格拉底大，而是因为他碰巧分有大；他大于苏格拉底也不是因为苏格拉底是苏格拉底，而是因为相比于他的大而言，苏格拉底分有小。”

“非常正确。”

“再者，他小于斐多，并不是因为斐多是斐多，而是因为相对于西米阿斯而言，斐多分有大，而西米阿斯则分有小。”

“是如此。”

“所以，当西米阿斯处于两者之间时，他是小又是大，让其大超越另一个人的小，让其小被另一个人的大所超越。”他笑笑说：“我好像在编故事，但事情确实是如我们所说的那样。”

西米阿斯表示同意。

“我这样说是想取得你的同意。很明显，大自身不会同时又大又小，而且我们之中的大也不会承认小或允许自己被超越。两者之一必将发生，要么在其对立面小逼近时，它避开；要么在小靠近它时，它不再存在。但它绝不会接受和承认小并因而变得异于自身。譬如，我已经接受和容纳了小，但仍像过去一样是小个子；但大自身，由于是大，其自身不会变小。同样我们之中的小也不会变大。任何其他跟过去一样的事物也不会变成或同时是自己的对立面，而是要么避开，要么在变化中消灭。”

“这一点，”克贝说，“我觉得十分明白。”

“这时一个同伴（我已经记不清是哪位了）说，宙斯啊，这不是和我们以前认可的大出自于小，小出自大，对立面总是从其对立面产生刚好相反吗？现在我们认为后者是决不可能出现的。”

苏格拉底斜着头，静静地听着。“你很有勇气，提醒我们这一点。”他说，“但是你没有注意到这两种学说之间的不同。以前我们说相反的具体事物产生自其对立的一方；现在我们是说要么在我们之中存在，要么在我们周围世界中的一个对立的自身决不会变成自身的对立面。以前我们讲具有对立的性质并从此获得名称的事物；现在我们讲内在于事物之中并给予它们名称的事物

的对立自身，后者是决不会互相产生的。”

说完这些，他看看克贝说：“你为我们朋友的异议而疑惑吗？”

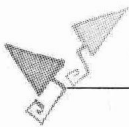
“不，”克贝说，“现在没有。尽管我承认许多事情让我困惑。”

“那么我们同意，”苏格拉底说，“对立永远不会变成自己的对立面。”

“完全同意。”克贝回答。

选文出处

[古希腊] 柏拉图：《斐多篇》，余纪元译。



3. 柏拉图：《国家篇》

余纪元 译

柏拉图的《国家篇》（旧译《理想国》）系柏拉图中期形相论（理念论）的代表作，如同柏拉图大多数对话一样，主角是苏格拉底。苏格拉底是柏拉图的老师，他以“认识你自己”为座右铭，主张“德性即知识”，关注于“是什么”的问题，由此而催生了柏拉图的形相论。柏拉图区分了可感世界与形相世界，主张形相是事物的共相、存在的根据、模仿的原型和追求的目的，其形相论可以看做是西方哲学史上第一个形而上学体系。由于柏拉图的著作采取了对话的方式，通常每篇对话有一个主题，而本读本的篇幅有限，所以很难选择一篇能够比较完整地体现柏拉图哲学思想的作品。我们在此选编了《国家篇》的第五卷、第六卷和第七卷的部分内容，主要内容是三个比喻：太阳比喻、线段比喻和洞穴比喻。这三个比喻当是理解柏拉图形相论的关键所在。正如太阳是可见世界的主宰，善的形相是可知世界的主宰。以线段比喻，上述两个世界可以分为四个层次。我们若想认识真理，就必须走出洞穴，从影像转向实物，从实物转向形相。



一、两类认识与两重世界 [475E—480A]

“那么，你认为谁是真正的哲学家呢？”他说。

“爱真理的人。”我说。

“这不错，”他说，“但这究竟是什么意思？”

“对别的人或许要费力解释。”我说，“但我相信你会同意我这个观点的。”

“什么观点？”

“美是丑的反面，它们是二。”

“当然。”

“由于它们是二，所以每一个是一。”

“是如此。”

“对于正义和不正义、善和恶以及所有其他的形式，都可应用同样的道理。从单个来看，它们每一个是一；但从它们与身体、与行为及相互之间的各种各样的结合来看，它们呈现在各处，显得是多。”

“十分正确。”

“这就是我作的划分，一方面是你所提到的爱景色、爱技术、注重实用的人，另一方面是我们正在论证的、唯一配得上哲学家名称的人。”

“这是什么意思？”他说。

“爱声音和景色的人，”我说，“爱的是悦耳的音调、漂亮的颜色、美丽的形状及由此而制成的一切自然物，但它们的思想却不能把握和欣赏美自身。”

“很清楚。”他答道。

“能把握美自身，就其自身而思辨的人为数极少？”

“确实很少。”

“感知美丽的事物却不知美自身，并且即使别人引导他去认识美自身时也不能跟随的人，你认为他的生活是清醒的呢，还是在梦游？想一想，做梦者，无论是醒着的，还是睡着的，不就是把摹本当做真实的原本的人？”

“这样的人确实是在做梦。”

“与此相反，认识到美自身存在，并能区分开美自身及分有它的事物的人，是既不会把分有物当做美自身，也不会把美自身当做分有物的，这样的人，照你看，他的生活是处于梦呓状态呢，还是清醒状态？”

“他十分清醒。”

“那么我们是否可正确地把一个人的思想状态称做知，可获得知识；把另一个人的思想状态称做意见，只能获得意见？”

“非常正确。”

“假如我们说他是只有意见而没有知识的人恼怒于此，并想驳倒我们的论述，我们能否找到抚慰、劝告他的方法，而又不必直率地指出他的心智有些毛病？”

“我们有必要作出努力。”他答道。

“想想该对他说些什么。让我们这样问他吧，假如他知道一些事情——这没人会嫉妒他，我们只会很高兴地看到他具有某种知识——那请他告诉我们，有知识的人是知道某物还是无物？你来替他回答吧？”

“我回答，”他说，“他知道某物。”

“是存在的，还是不存在的？”

“当然是存在的某物，不存在的东西怎么可知呢？”

“现在我们可以充分断定，不管从多少角度探索，完全真实的存在是完全可知道的，完全不真实的不存在则完全不可知。”

“再没有比这更为充分的了。”

“但如果有一种事物既存在又不存在，那它将会居于绝对存在和绝对不存在之间吗？”

“是的，在它们之间。”

“由于知识涵盖存在，无知明显地涵盖不存在，我们现在发现的这个存在和不存在的居间者，如果确实存在的话，那必然有相应的居于无知与知识之间的知识状态涵盖它？”

“确实如此。”

“我们不是说意见是关于某物的？”

“是的。”

“它跟知识同一功能，还是不同？”

“不同。”

“那么意见与知识，按各自的功能与能力，涵盖不同的对象？”

“是这样的。”

“知识自然涵盖存在，知道存在自身。但在进一步论述之前，我要先做一个划分。”

“什么划分？”

“我们说功能是这样一类事物，借助它们，我们才能做要做的事情。举个例子说，看与听，我就叫功能。你理解我所说的这一类事物吗？”

“是的，我完全懂了。”

“那么听听我对它们的观点。我并不认为用一种功能就可以获得所有能使我在大多数情况下把一事物同另一事物区分开来的颜色、形状及诸如此类的标志。用一种功能只能获得一事物、一件跟它相关联的事物。据此，我称它们每一个是一种功能。有同一对象、同一结果的，我称之为同一功能，而有不同领域、不同结果的，则称为不同的功能，这也是你的看法吗？”

“是的。”

“回过来说，朋友，你说知识是一种功能吗？不然的话，你又把它放在哪一类呢？”

“知识当然是一种功能，并且是最强大的功能。”

“意见，也是一种功能吗？还是把它看做另一类呢？”

“不，”他说，“我们俩据以形成一个意见的功能不是别的，正是意见的功能。”

“但是你刚才已经同意知识跟意见是不同的。”

“有理性的人怎能将可错的功能与不可错的功能等同呢？”

“答得好。”我说，“我们已明确同意意见与知识是互不相同的。”

“当然不同。”

“那么，知识和意见，因能力不同，涵盖的对象也不同。”

“当然如此。”

“知识的对象是存在，其作用是认识存在的性质？”

“是的。”

“而意见的作用则是构成一个意见？”

“是的。”

“它也对知识的对象发表意见，因而可感觉的与可知的等同呢，还是不可能等同？”

“不可能等同。”他答道，“不同的功能涵盖不同的对象，知识和意见都是功能，但互不相同。这是我们的观点。它不允许可知的与可感的二者等同。”

“如果存在是知识的对象，那么意见的对象必然是异于存在的某物吗？”

“是的，是另外的事物。”

“不存在是意见的对象吗？对于不存在的东西怎么可能产生意见呢？想一想，当一个人有了意见的时候，他不是肯定是指某物吗？我们能说他有意见，然而却是对无物的意见吗？”

“不可能。”

“意见必定是对某物的意见。”

“是的。”

“不存在不是一个物，把它称为‘空无’是十分恰当的。”

“是的。”

“我们断定，无知必然涵盖不存在，知识必然涵盖存在。”

“对。”他说。

“可见，意见的对象既不是存在，也不是不存在。”

“显然不是。”

“所以，它既不是无知也不是知识。”

“是如此。”

“意见是不在它们之间，超越它们的功能吗？它比知识更明确，比无知更昏暗？”

“两者都不是。”

“那你认为意见比知识黑暗而比无知明亮？”

“一点不错。”

“它是在它们两者之间？”

“是的。”

“也就是说，意见是一个居间者？”

“毫无疑问。”

“我们刚才说过，如果有事物不是存在又不是不存在，那么，这类事物必定居于纯粹存在与纯粹不存在之间；与它相应的功能既不是知识，也不是无知，而是处于它们之间的。”

“是的。”

“现在已证明在它们之间存在着我们称做意见的东西了。”

“是证明了。”

“剩下的就是要找到既分有存在也分有不存在的对象，它不可能纯粹地、简单地被称做这两者之一。这一未知的事物一旦发现，我们就可以正确地把它称为可感的对象。这样，每个领域都有了适当的功能；纯粹者涵盖纯粹者，居间者涵盖居间者，不是这样吗？”

“是这样的。”

“决定了这一点以后，我就要问，那些认为没有自身同一永恒不变的美自身或美的任何形相而只有许多美的事物的人——那些钟爱美丽的景象的人，不可能相信美是单一的，正义是单一的或任何事物是单一的人。我的问题是这样的：先生，请你告诉我们，在所有美的事物中是否有一个找不到一点丑？在所有正义的事物中是否有一个找不到一点不正义？在所有虔敬的事物中是否有一个找不到一点不虔敬？”

“不可能，”他答道，“从不同的角度看，这些事物必然既有美又有丑。其余你所问及的也同样如此。”

“许多成倍的事物往往显得比倍的一半还少。”

“非常正确。”

“大和小，轻和重的事物，不是也同样可用相反者来做谓语吗？”

“是的，它们每一种都拥有或分有相反的双方。”

“如果这样，那么这些事物能比我们刚才已提到的不存在更为存在吗？”

“它们像是在宴会上提出的双关的谜，”他答道，“也像是儿童们关于瞄准蝙蝠的闹人的谜^①，按他们说，他用什么打，而蝙蝠又坐在那儿。这些事物过

① 谜的内容是一个男人又不是男人，看见又不看见；一只鸟又不是鸟，栖息在一根树枝又不是树枝上；用一块石头又不是石头，打它又没有打它。谜底是：闹人；朦胧地看见，蝙蝠，芦苇，浮石，打但没打着。——译者注（本文以下脚注均为译者注）

于含糊，你不能形成一个固定的想法，它们既不是存在，也不是不存在；既不是二者全部，也不是二者都不是。”

“那你怎么对付它们呢？”我说，“它们还能找到一个比存在和不存在的中间更好的位置吗？因为它们显然既不比不存在更昏暗以至于更不存在，也不比存在更明亮以至于更为存在。”

“非常正确。”他说。

“这样，我们似乎发现多数人所据以形成关于美及其他许多事物的意见的东西，是摇摆于纯粹的存在和纯粹的不存在之间的。”

“是的，我们确实发现了。”

“我们以前商定，如这类事物确被发现，那它就要被称做可感事物，而不是可知的；是被居间的官能所把握的居间之类。”

“确实是这样。”

“只注视许多美丽的事物的人，看不到美自身，也不能跟随引导他们到达美自身的人；他们看到的只是众多正义的事物，而不是正义自身及诸如此类的东西。这些人对一切事物可以说只有意见，没有知识。”

“必然如此。”

“另一方面，在每个事物中把握住了自身同一、永恒不变的人可以说是有知识，而不仅仅是意见？”

“这点丝毫不能否定。”

“我们是不是可断定他们一个钟爱和向往知识的对象，另一个则亲昵意见的对象？记得我们以前不是曾说过，只听悦耳的声音，看美丽的颜色的人，不能容忍美自身存在的思想？”

“是的，我记得。”

“我们把他们称为爱意见者而不是爱智慧者，会有轻慢之嫌吗？如此称呼会使他们对我们恼怒吗？”

“如果他们听从了我们的劝告，就不会恼怒了。”他说，“因为对说真理的人恼怒是无道理的。”

“那在每类事物中爱存在自身的人，我们必须称做爱智慧者，而不是爱意见者？”

“必须如此。”

二、善与太阳 [504D—509C]

“保卫者，”我说，“必须再经历遥远的征途，在学习中付出不比在体力训练中少的劳动。否则，正如我们刚才所说的，他便达不到最高的知识，那种

最适合为他所具有的知识。”

“什么？这些事情还不是最大的吗？”他说，“难道还有比正义和其他我们讨论的德性更高的知识吗？”

“不仅还有一些更重要的东西，”我说，“并且对这些德性自身，我们也不能再像现在这样仅仅满足于研究出一个大概，必须考虑到它的每一个细小的环节。否则，对琐碎的事物，我们绞尽脑汁去获得最精确、最清晰的知识，而对最高的真理却不要求最高度的精确性，这不荒唐透顶吗？”

“确实如此，”他说，“但是你想我们能不问你什么是最高知识、什么是它的对象而放过你吗？”

“不，”我说，“如果愿意你就问吧。但是我相信你已是多次听到过答案了。现在你们要么是对我不理解，要么是故意打断我给我作难。我想肯定是后者。因为你常常听到善的形相是最高知识。正义及所有其他的事物只是由于跟善相关，才变得有用和有益。你不可能不知道这就是我所要说的。并且我要进一步说，我们对它还没有精确的知识。但如果我们不知道它，没有这种知识，就算我们能对其他事物认识得十分完满，就如同拥有其他事物而没有拥有它们的善，便没有价值。或者你认为拥有某种事物却没有其善有用吗？或你认为知道某物却不知其善，因而不知任何美与善，是有益的吗？”

“不，宙斯啊，我不会这样想。”

“另外，你也知道许多人相信快乐是善，而更说它是知识。”

“是的。”

“朋友，你也知道后者解释不清它是什么知识，最后只好说它是善的知识。”

“确实，这是很荒唐的。”

“是啊，”我说，“他们开始谴责我们对善的无知，然后却向我们谈论善，仿佛我们已经知道它，这难道不荒唐吗？因为他们把善定义为善的知识，好像当他们使用‘善’这一字眼时，我们已懂得了它们的含义似的。”

“十分正确。”他说。

“把快乐说成是善的那些人，不是也和前面那些人一样，陷于思想混乱的境地吗？因为他们不得不承认也有坏的快乐。”

“确实荒唐。”

“结果是，他们认为同一件事情既坏又好，不是吗？”

“是的。”

“很明显，对善的理解存在着许多重大的分歧。”

“毫无疑问。”

“拿正义和美来说，许多人先是满足于拥有显得是正义和美，但并不实在的事物。他们在这样的基础上行为，形成意见。但没有一个人满足于显得是善的东西，所有人都要寻求确实是善的事物，现象已不能满足于任何人，这不是也很明显吗？”

“是的。”他说。

“每个灵魂都在寻求善，将其当做行为的目的，并对其实在带有一种直观。但是每个人都很困惑，因为既不知道它的本性也不能对它获得与其他事物同样确定的信念，故而常常不能从它那里得到益处，甚至那些可能得自其他事物的益处。对于这样性质的事物，我问你，我们能允许城邦的一切都寄托在他们身上的最好的公民安于无知的昏暗中吗？”

“当然不能。”他说。

“我肯定，”我说，“无论如何，正义和美，如果一个人不知道它们跟善的关系的话，是不能将他造就成杰出的保卫者的。我还认为，在知道善之前，人们对正义与美不会有真正的知识。”

“你说得很对。”他说。

“我们必须获得具有这种知识的保卫者，只有在他的管理下，国家才可能获得完美的、稳定的政体。”

“必然如此。”他答道，“但，苏格拉底，你认为什么是善？知识、快乐，还是跟两者都不同的其他事物？”

“伙计啊，”我说，“你不是早就表示不满于其他人关于这个问题的思想吗？”

“是的，苏格拉底，”他说，“但我认为，一个研究这个问题如此长久的人，总是重复他人的观点而没有自己的见解是不应该的。”

“那你认为一个人说他有所不知道的事物的知识是正确的吗？”

“这当然不正确，”他说，“但我们并不要求有确实的知识，他可以作为意见告诉别人他所思考的事物。”

“你没有观察到，没有知识的意见是极坏的东西吗？即使其中最好的也是盲目的？只有一些意见却没有理智的人碰巧在正确的道路上摸索前进的盲人有什么不同吗？”

“没什么不同。”

“那么，当有人能告诉你光明和美丽的事物时，你愿意去思考盲目的、扭曲的、低劣的东西吗？”

“不，以宙斯的名义。我恳求你，苏格拉底，”格劳孔说，“不要在将要达到目标时掉头，如果你能像以前对正义、节制和其他德性所作的解释一样对

善作一解释，我们会非常满意。”

“我的朋友，”我说，“我也会十分满意的。但是，我恐怕我的能力不足，我轻率的热情会使我出乖露丑，成为笑料。朋友，还是让我们暂且不管善自身的实在本性吧。要形成关于它是什么的观点，这对我现在的思想来说是一个难以达到的高度。但如果你们愿意听的话，我准备讲跟善十分类似的它的后代。不然就不讲了。”

“那就先告诉我们后代的情况。”他说，“对其父母原本的叙述欠到以后。”

“我确实希望，”我答道，“能偿还给你们关于其父母原本的叙述，不像现在这样，只说其后代的情况。但不论怎样，拿着后者作利息吧。^①同时请小心，免得我无意中算错了利率，欺骗了你们。”

“我们会尽可能提高警惕的，你只管讲就是了。”

“好，”我说，“首先，我必须提醒你们我在这场讨论及其他场合中，已多次提到过的东西，跟你们取得一致。”

“什么东西？”

“有许多美丽的事物以及许多善的事物，我们说它们存在，并以这样的话定义它们。”

“是的。”

“另一方面，我们又说有一个美自身、善自身，相应于每一组我们认为众多的事物都有一个单一的形相。它是一个统一体。我们把它称为真正的实在。”

“我们是这样说的。”

“可感物，我们说，可见不可知；而形相，可知不可见。”

“确实如此。”

“我们用什么功能看可感物？”

“视力。”

“我们不是用听力听，用其他感官感知所有可感对象吗？”

“是的。”

“但你注意到没有，创造者在制造见和被见的功能中花费了最大气力？”

“没有很好地注意过。”

“想一想，为了一个人能听见，而另一个人被听见，耳朵和嗓子难道不需要另一个中介吗？如若缺少这第三个因素，一方就听不见，另一方就不能被听见。”

^① 这里是在利用 tokos 一词，它在希腊文中有“子孙”和“利息”两个意义。

“不需要。”

“确实不需要。”^①我答道，“那么对于其他许多官能，你也不会说它们之间要求有另外的性质吧？”

“确实不会。”

“但你是否注意到视力和可见物却有这一需要？”

“为何？”

“我想，视力存在于眼睛中，有眼睛的人要看；颜色呈现于现象中；但除非有专门适合于此目的的第三种性质，否则，你知道，视力将会看不到什么东西，而颜色也不会被看见。”

“你所说的是什么东西呢？”

“你们称它为光。”我说。

“很对。”

“那么将视力与可见物连接起来的纽带无疑地比其他这样的连接线更加高贵，如果光不是一件不体面的东西的话。”

“不，”他说，“不体面的是相反的东西。”

“天空中哪位神灵^②是它的原因——它的光使眼睛能很好地看，又使可见物能很好地被看见？”

“所有人，包括你自己都知道是什么。这显然是指太阳。”

“视觉与这个神的联系是这样的吗？”

“怎样的？”

“视觉和它的载体，即我们谓之眼睛的器官都不是太阳。”

“当然不是。”

“但在所有的感觉器官中，眼睛最像太阳？”

“确实最像。”

“眼睛所拥有的能力是太阳所施与的一种流射。”

“是的。”

“太阳不是视力，而是同样为视力自身所认识的视力的原因。”

“是的。”他说。

“让我们说这就是善按自己的模样产生的善的后代的情况。善处于可知世界的领域，跟理智和理智的对象有关；而其孩子则处于可见世界的领域，跟

^① 从《蒂迈欧篇》67B可见，柏拉图知道声音要求一个媒介。不过这里的叙述，只是说明主题思想而已。

^② 柏拉图习惯于将星称做神灵。

视力和视觉的对象有关。”

“你能否讲得更清楚一点？”他说。

“你知道，”我说，“如果眼睛只注视那没有白昼的阳光照耀，而只有夜间朦胧的星光闪烁的事物，那么它们便锋刃钝挫，且看得模模糊糊，几乎等于瞎眼，就好像视力根本就不居住在它们之中似的。”

“十分正确。”他说。

“但当它们观看被阳光照射着的事物时，一切都很清楚，视力显然存在于眼睛中。”

“确实如此。”

“灵魂跟眼睛一样，当其注视闪耀着真理和实在光辉的事物时，就能认识这些事物并了解它们，这时它显然拥有理智。但一旦转向朦胧不清和生灭不居的事物时，它便只有意见，若隐若现，锋刃钝挫，一会儿这个意见，一会儿另一个意见，看上去显得不具理智。”

“正是如此。”

“给认识的对象以真理，给认识者以知识的能力的实在，即是善的形相。你一定以为它是知识和一切已知真理的原因，它跟知识和真理一样美好，而且还可以说比它们更美好。在前面的例子中，光和视力可说是像太阳，可又不是太阳；在这个领域中，知识和真理可被认为是类似于‘善’，但认为它们是‘善’则错了。善具有更大的价值，更高的荣耀。”

“那将是一种多么神奇的美啊！”他说，“它是知识和真理的制作者，但是又比它们更美，你肯定不会说它是快乐吗？”

“凭宙斯，谁敢这样说啊！”我回答，“让我们再从另一角度来考察一下这个比喻吧！”

“什么角度？”

“你可以说，太阳不仅是所有可见事物可见性的创造者，同时也使得它们得以生成、生长和哺育，虽然它自己不是生成的。”

“当然不是生成的。”

“你也可以说，知识的对象不仅从‘善’得到它们的可知性，并且从善得到它们自己的存在和本质，而善自己却不是本质，而是超越本质的东西，比本质更尊严、更强大。”

格劳孔滑稽地笑笑：“阿波罗啊，我们对它的赞美已经到无以复加的地步了。”

“这是你造成的。”我说，“是你逼着我说出对它的想法。”



三、四分的线段〔509D—511D〕

“继续说吧。不管怎样，请进一步说明它与太阳的相似，如果你还有省略的话。”

“确实，”我说，“我省掉了许许多多呢！”

“不要省略任何东西，哪怕它很细微。”

“我真希望能省掉许多，”我说，“但在目前的情形下，我不会故意这样做。”

“是不应该这样做。”

“想一下，正如我们刚才所说的，有两种事物，一个主宰在形相世界上空，另一个在感官世界上空。我不说天空，免得你说我玩弄字眼。^①我想你肯定已经理解了划分开来的两界：可见世界与可知世界。”

“理解了。”

“用一条线来代表它们。将这条线分成两个不相等的部分，一部分相当于可见世界，另一部分相当于可知世界。然后按同一比例将各个部分再行划分。依据清晰透明的程度，你可以看到，可见世界的第一部分是由影像组成的。我说的影像首先是指阴影，其次是指在水中、在平滑光亮的物体上反映出来的影子及诸如此类的东西。你明白了吗？”

“明白了。”

“再看可感世界的另一部分。它是影像的原本，包括我们周围的动物、植物及一切人们制成的东西。”

“我承认。”

“你承认不承认这一划分的两个部分有不同的真实程度，摹本之于原本，正如意见的领域之于知识的领域？”

“毫无疑问。”

“再进而考虑可知世界的划分方式。”

“它用什么方式呢？”

“是这样的，在其中的一部分，灵魂不得不用在前一划分中自己也有影像的事物做影像，从假设出发，不是上升到第一原则，而是下降到结论；在另一部分中，灵魂从假设开始，达到一个超越于假设之上的第一原则。不像前一部分那样使用影像，而只是用形式，通过形式自身进行研究。”

“我不十分理解你的意思。”他说。

^① 希腊词“天空”(ouranos)与“可感物”(horatos)相似。

“我再试一下，做些提示，想必你会理解得更好一些。你知道学几何、数学及同类科学的人，在他们各自的学科中都先假定了奇数、偶数、各种形状、三类角及诸如此类的东西：把它们当做绝对的假设，认这些为已知，并且不再向他们自己或他人加以说明，好像它们对每个人都明白似的。然后，他们从这些东西开始，通过一系列的逻辑推论，最终达到他们开始时所寻求的答案。”

“是的，”他说，“我知道这一点。”

“你不也同样知道，尽管他们使用了可见的图形，谈论这些图形，但他们所思考的并不是这些，而是他们所模仿的那些东西，是正方形自身和对角线自身，而不是他们描绘的对角线。其他情况都是如此。他们所绘制的，自己也有阴影和水中的影子的东西，被他们依次用做影像；因为他们实际上寻求的是事物自身，那只能用灵魂的眼睛才能窥见。”

“十分真实。”

“这就是我所说的可知世界的一个部分。它是正确的，但有些限制：首先，在研究它们的过程中，灵魂不得不使用假设。由于它不能使自己摆脱和超越假设，因而也不能上升到第一原则。其次，在研究它们的时候，它要利用在它下面一部分中的物体作为影像。这些物体也有自己的摹本，虽然它们和自己的摹本比较起来是更清楚、更有价值的。”

“我明白了，你是指几何学及其相近学科的领域。”

“至于我所说的可知世界的另一个领域，你会明白我是指人的理性自身凭借辩证法的力量，而认识到的那种东西。它不是将假设作为开端，而是直截了当地作为假设，作为阶梯和跳板，旨在超越它们，达到不要假设的领域，达到全体的第一原则。并且在达到这种第一原则之后，又回过头来把握以这个原则为根据的、从这个原理中引申出来的东西，从而达到结论。它不借助任何可感事物的帮助，通过一系列的步骤，从形式开始，再从形式到形式，最后下降到形式而终止。”

“我明白了，”他说，“尽管不完全，因为你似乎描绘了一件十分艰巨的工作；但无论如何，我明白你是在说，要区分出辩证法所思辨的实在，它比用假设作为始点的科学的对象更真实、更精确，尽管这类事物他们也必须用理智而不是用感官来思考。但是因为他们从假设开始，不是上升到第一原则，因此你不会认为他们真正理解这些对象，虽然这些对象在和第一原理联系起来的时候是可以理解的。关于几何学家以及这类科学家的品质，你叫做理解，而不是理智，理解是意见和理智的居间者。”

“你了解得十分透彻。”我说，“现在，相应于四种划分，灵魂中还有四种

不同的功能，思想（noesis）相应于最高的，理解（dianoia）第二，相信（pistis）第三，最后是想象（eikasia）。把它们按比例排列起来吧。让我们肯定，不同功能的清晰性和精确性，跟它们的对象所具有的真理性 and 实在性是同等程度。”

“我懂得你的意思了，”他说，“我完全同意，会按照你的吩咐安排它们的。”



四、第七卷

1. 洞穴的比喻 [514A—518B]

“现在，”我说，“让我用一个比喻来说明教育和缺少教育对人类本性的影响。想象人类居住在一个洞穴之中，洞穴有一条长长的上升之路通向外面的阳光。路跟洞穴内部一样宽。他们从孩提时代起就在这里，双腿和脖子皆被锁住。所以总是在同一地点。因被链子锁住也不能回头，只能看到眼前的事物。跟他们隔有一段距离的后上方，有一堆火在燃烧。在火和囚徒之间有一条高过两者的路，沿着这个路建有一道低墙，就像玩木偶者面前那块他们在它上面表现木偶戏的屏幕一样。”

“我在想象。”

“想象一下，”我说，“沿墙而走的人们带着各种各样高过墙头的制造物，用木头、石头及各种材料制成的生物的雕像和人的雕像。带着这些器物的人们有的在说话，而有的沉默着。”

“你所说的景象和这些囚犯可都奇特得很。”

“其实他们同我们一样。”我答道，“首先，告诉我，你认为除了火光投射在他们前方的洞壁上的影子外，他们还能看清自己，能互相观看吗？”

“这怎么可能呢？”他说，“如果他们的一生都不准转头的話。”

“其次，对于被沿墙带过的那些物体，他们不也只能看到其阴影吗？”

“肯定。”

“如果他们能互相交谈，他们肯定会觉得在称呼那些他们所看到的事物时，是在称呼沿那墙经过的真实事物。”

“必定如此。”

“如果洞穴中有从相对于他们的另一侧传来的回音，他们肯定会觉得自己所听到的声音来自正在移动的阴影，虽然实际上是一个扛着物沿墙而走的人在说话。”

“宙斯啊，我想，他们肯定是这样想的。”

“对于这些囚犯来说，真实的存在无论怎样都只不过是人造物的影子。”

“不可避免。”

“再想想，如果发生他们摆脱束缚，去掉谬见这样的事，会出现什么情景？当某人挣脱了枷锁，突然站立起来，回过头，挪动脚步，抬头见到火光，他定会感到剧烈的痛苦；由于火光闪耀炫目，他分不清以前他只是看到其影子的物体。如果有人告诉他以前看到的只是阴影，而现在，由于他靠近了实在，他的眼睛转向了更真实的事物，所以他见到了更真实的景象，你想他会怎样回答呢？如果他的指导者也向他指出每个正在通过的物体，要求他说出这是什么，你想难道他不会产生迷惑吗？难道他不会认为他以前看到的阴影比现在指给他的事物更加真实吗？”

“他肯定认为以前所看到的更为真实。”他说。

“当他被迫再直视火光时，他的眼睛是不是定会感到难受？他是不是会转移目光再去看他能够区别的景物，并认为它们在各方面都比现在正指给他的事物要清晰？”

“是的。”

“再想想，如果有人用力把他拉上陡峭崎岖的上坡路，并且一直拉出洞穴受阳光照耀，他不是会更加难受，也更加气恼吗？当他走出洞穴见到阳光时，他不是会眼花缭乱，看不清任何我们现在叫做实在的事物吗？”

“肯定不能立即看到。”

“必须经过一段时间习惯后，他才能看清上方世界的事物。首先，他最轻易地看清阴影，然后是人和其他物体在水中的影子，再然后是物体，从这些他会进一步朝向天上的物体和天空自身，连夜间看月光和星星要比在白天看太阳和阳光容易得多。”

“当然。”

“最后他将能看到太阳，不是通过看它在水中的影子或在其他事物中的幻影，而是在它自身的所在地直接注视它，注视它的真正的性质。”

“必定如此。”

“然后他将进一步推断是太阳产生了季节和年度，主宰着可见世界中的万物，太阳是他已经见到过的一切事物的原因。”

“很明显，”他说，“当他看到太阳以后，他会达到这个结论的。”

“当他回忆起他的旧居，洞穴中的智慧和他的同伴们时，你想他不会庆幸自己的转变而怜悯他们吗？”

“肯定会。”

“如果他们也互相授予荣誉和勋章，表彰那些最敏于观察到倏忽即逝的阴影，最善于记住它们习惯性的先后或并存的次序，最正确地猜出什么事物将

出现的人，你想他会热衷于这样的奖赏吗？会嫉妒那些为囚犯们所敬重并在他们之中八面威风的人吗？他不是肯定会与荷马产生同感^①，宁愿做一个贫无立锥之地的主人，宁愿忍受一切，也不做受役于人的奴隶，不愿混迹于他们之中，过那般生活吗？”

“是的，”他说，“我想他定会宁愿忍受一切也不愿过那种生活。”

“再想想，如果这个人突然转身返回洞穴坐回原地，由于突然失去阳光，他是不是肯定会两眼发黑？”

“肯定会。”

“如果在他的视觉仍然模糊、尚未习惯于黑暗（这段习惯的时间并不是很短的）以前，他不得不跟那些从未离开过洞穴的囚徒进行争辩、评价阴影，他不是定会招致嘲笑吗？人们会嘲弄他，说他弄坏眼睛从上面回来了，可见上升是不值得的，还是以不上升为好。要是他试图释放他们、将他们引向光明，人们抓住他，不是肯定会将他处死吗？”

“毫无疑问。”

“这个比喻，”我说，“亲爱的格劳孔，你可以整个地应用到以前的论证上：将囚徒们居住的洞穴比做可见世界，里面的火光比做太阳。如果你把上升的途径及对上方万物的静观比做是灵魂上升到可知世界，那你就没有误解我的意思，因为这正是你希望听到的东西。当然，至于这一点是否正确，只有神知道。但无论如何，我的观点总是：在知识世界中最后看到的、也是最难看到的，是善的形相。要认识到它，就必须说明它确实是各种美和正义事物的原因，是可见事物中的光明之父，是可知世界中理智和真理的最高源泉。任何一个要合理地处理公务和私人生活的人必须注视到它。”

“我同意，”他说，“就我所能理解的一切。”

“除此而外，”我说，“你必须再同意，达到这个高度的人不再愿总参与公众事务，这不值得奇怪。因他们的灵魂急于要到它们所渴望的上方世界中去。如果我们的故事可信的话，那么这种渴望是自然的。”

“是自然的。”

“当一个人从神圣的静观回到人间的灾难之中，如果在他习惯于周围的黑暗之前，他的眼睛还看不清时，就不得不在法庭上或在其他场合，为正义的阴影及各种各样其他事物的阴影、为从未见到过正义自身的人们头脑中所有的这些事物的观念而同敌手抗争，因而显得滑稽可笑，这有什么值得奇怪呢？”

^① 《奥德赛》XI，489。

“确实不值得奇怪。”他回答道。

“任何有常识的人都应记住，炫目有两类，由两种原因引起。要么是由从光明进入黑暗，要么是由黑暗进入光明。灵魂的情况也是这样。这样，一旦他看到一个灵魂发生迷惑，不能辨别事物，他就不会轻率地随便嘲笑。他必定会观察，人的灵魂是来自更光明的生活、由于不习惯黑暗因而看不见，还是在从无知的黑暗转向光明的世界时被强烈的阳光所炫耀因而看不见。他会赞美前者幸福的经历及其生活方式，会怜悯另一个。如果他有心要嘲笑从下方上升到阳光中的灵魂，那他也不会像嘲笑从上方回到洞穴中的灵魂那样笑。”

“这是十分正确的论断。”他说。

2. 辩证法的功用〔531D—534E〕

（上面柏拉图讲了真正的统治者应当接受算术、几何、天文、和谐学等训练，接着他指出：）

“只有当所有这些研究达到了互相联系、互相结合，能考察他们的共同性的程度时，”我说，“对它们的研究才对我们所要达到的目标有真正的价值，我们的劳动才没有白费，否则只是徒劳。”

“我想也是如此，但，苏格拉底，你是在说一件巨大的工作。”

“你指的是序言，”我说，“还是别的？我们难道不知道所有这些都不过是我们必须把握的法则本身的序文？你肯定不会将这些学科的专家叫做辩证法家吧？”

“当然不会，以宙斯的名义，”他说，“除了我所碰到的极少的几个人以外。”

“你认为在讨论中不能说明意见的理由的人具有我们认为必须知道的事物的知识吗？”

“肯定没有。”

“格劳孔，”我说，“我们最终达到辩证法所进展的法则了。虽然它只属于可知世界，但我们在视觉功能中已经看到了它的摹本。我们认为，视力先看到活着的动物和星星，最终看到太阳自身。同样，如果一个人不借助感觉的帮助，试图凭借理性、通过理性的探讨找到通往事物自身的道路并坚持下去，直到运用思想自身来把握善自身，那么他便达到可知世界的末端，就像视力达到可见世界的末端一般。”

“是这样。”他说。

“那你为什么不把这个思想进程叫做辩证法呢？”

“肯定要称之为辩证法。”

“囚犯从锁链下解放出来，从看到阴影、产生阴影的影像，再见到火光，继而从地下洞穴上升到上面的世界。最初他不能直接见到动物、植物和太阳光，但能够看水中的神圣影像及真实事物的阴影。这种阴影是实在的事物所产生的，而不是和太阳比较起来本身也跟它们一样不真实的火光所投射的影像的阴影。这整个我们所描述过的艺术和科学的程序，有能力引导灵魂的最好部分去静观最好的实在。正像在我们的比喻中，身体中最清晰的感官要去观看肉体 and 可见世界中最光明的东西一样。”

“我同意你的话，并相信它的真理性。”他答道，“它很难令人相信，但从另一个角度又更难让人反对。但这不是个只讨论一时的主题，而只需要反复不断地讨论的，所以让我们断定这些事物正是现在所陈述的这个样子，进而从序言进到法则，像研究序言一样研究它。告诉我，辩证法是一种什么样的功能？它可分成几部分？它遵循什么途径？显然，对这些问题的答案可以引导我们到达目的地，停止跋涉。”

“亲爱的格劳孔，”我说，“你恐怕不能够再跟着我前进了，虽然我心里很愿意你跟着我走，因为你所见到的将会是真理本身，而不是真理的比喻和影像，至少在我看来是这样的。虽然我不能肯定我所见的就是真理，但是我敢断定，我们必须要看到的真理就是某种类似的东西。不是这样的吗？”

“肯定是这样的。”他说。

“我们认为，只有辩证法的力量才能揭示这一点，而且只对我们以前所说的那些学科的弟子，别无其他可能。”

“这点我们也完全可以断定。”

“无论如何，没有一个人会来反驳我们，认为还有另一条通过一系列有规则的步骤，发现每件事物自身本质的探索道路，因为其他技艺所涉及的目标或是人的欲望和意见，或是生成、组合，或是关照生成和组合的事物。至于我们以前说过的对真实的存在有一些理解的科学，如几何及与此相关的一些学科，它们对存在的认识只能像做梦一样。只要它们去不掉它所使用的假设，不能对它们作出解释，那它们永远不能清醒地把握存在。因为如果一个人不知道出发点、也不真正知道其结论和中间步骤的构造过程，这类假设怎会变成知识呢？”

“不可能。”他说。

“只有辩证法，才能按这种方式进行探索。它能够去掉假设，上升到第一原则自身，以在那里求得确信。当灵魂之眼被埋在奥菲教神话所说的野蛮无

知的泥坑中时^①，辩证法能细心地将其拉出，并帮助它逐步上升。在这个工作中，它使用了我描述过的其他科学作为助手。这些东西我们常根据习惯称为科学，但它们应当有另一个名字以表示它们比观念明确、比知识模糊。我们在以前某处称它们为‘理解’（Dianoia）。但既然我们有如此重大的事物需要考虑，我想就暂且不争论名称吧！”

“确实是如此。”他说。

“那么，”我说，“你还像以前那样满足于四种划分：将第一部分叫做知识、第二部分叫做理解、第三部分叫做相信、第四部分叫做猜测或想象；后两部分集合为意见，前两部分集合为思想。意见是关于变动不居的事物的，而思想是关于本质的。它们的联系可这样表示：本质对变动事物的关系，就像思想对意见的关系一样；而思想对意见的关系，就好像知识对相信、理解和对想象的关系一样。但让我们将意见和思想对象的联系及它们内部的划分放到以后再考虑吧，免得我们再作一个长于目前这个讨论许多倍的漫长的探索。”

“好吧，”他说，“你对它其余部分的思想，仅就我所能理解的而言，我都同意。”

“你不是也将辩证法家之名给予这些能解释每件事物的本质的人吗？你不是也说，不能这样做的人，不能对自己和别人作出这种说明的人，就是对这件事情没有理解。”

“是的，”我说，“我怎能说他有呢？”

“对于善不也同样如此吗？除非一个人将善的形相从其余一切区分开来，合理地出定义，除非他能在论战中应付各种反对意见，努力通过诉于本质的实在、而不是意见来考察每件事物，在整个推理中，坚持到底毫不退缩。总之，除非他具有这样的能力，否则你可说他既不知道善自身，也不知道特殊的善。如果他持有什么，那就只有阴影，是通过意见而不是通过知识得来的。他将始终处于梦游状态，并且在他还未醒过来以前，已经长眠于冥间了。”

“是的，凭宙斯，”他说，“我十分同意这一切。”

“肯定，”我说，“如果你实际负责培养和教育你现在用理论培养和教育的孩子们，当他们自己像几何学上所称的无理线一样无理时，我想你决不会允许他们来治理城邦、裁决大事。”

“当然不。”

“那么你定会订出规章，给他们以特殊的教育，使他们能以有知识的方式

^① 奥菲斯教认为，不虔敬的灵魂被葬在下界的污泥之中。

回答问题。”

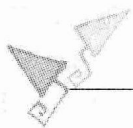
“我将和你一起制订这样的规章。”他说。

“那你同意，”我说，“我们已把辩证法放于众科学之上作为科学的试金石，没有其他的研究能正当地跟它并列或高于它，而我们关于未来统治者必须学习的学科的论述现在已经完成了？”

“我同意。”他说。

选文出处

[古希腊] 柏拉图：《国家篇》，余纪元译。



4. 柏拉图：《巴门尼德篇》*

余纪元 译

《巴门尼德篇》是柏拉图对话中最晦涩难解的一篇。全文分为两个部分，在第一部分（126A—135C）中柏拉图通过爱利亚学派的巴门尼德对少年苏格拉底的批判，深入反思了他的形相论。第二部分（136A—166C）由巴门尼德指导少年苏格拉底进行思想训练，提出了八组假设推论。我们选编的是第一部分。在哲学史上第一个对形相论进行批判的不是别人而是柏拉图自己，这一批评在《巴门尼德篇》中主要体现在事物与形相的分离问题上。第一是形相的普遍性问题：是否所有的事物包括坏的东西都有形相？第二是关于分有的问题：事物是分有整个的形相还是分有形相的部分？第三是关于“第三者”的问题：一类事物具有共同的形相，而两者的相似性又可以有第二个形相。第四是关于“分离”的问题：如果事物与形相相互分离，那么我们既不可能认识形相，形相也不能影响我们的世界。在柏拉图看来，虽然形相论遭遇了上述种种困难，但是因此而怀疑和否认形相的存在将使思想和知识失去立足之地。



对形相论的自我反思〔127A—136C〕

因而我们去找安提丰^①。他正在家里吩咐铁匠修马辔，

* 《巴门尼德篇》(Parmenides) 在柏拉图所有对话中最为晦涩难解。全文共分两个部分。在前半部分，他以“巴门尼德”作为自己当时思想的代言人，批判了“少年苏格拉底”的“形相论”。这可看做是柏拉图对自己以前的形相论的自我反思。在对话的后半部分，柏拉图提出了八组假言推论。从正、反两个方面对形相之间的关系进行了初步探索。这里所译的是对话的前半部分。陈康先生注释本译做《巴曼尼德斯篇》。我们则采用现在通行的译法。——译者注（本文以下脚注均为译者注）

① 安提丰(Antiphon)是柏拉图的同父异母兄长；下文中“他哥哥”，指柏拉图的另一位兄长安提马达(Adeimantus)。本篇对话是克拉左美那人刻法劳(Kephalos)向同伴叙述的。他是从安提丰那里听到这篇对话的。而安提丰又是从智者毕赛陀罗斯(Pythodorus)那里听来的。

待他说完，他哥哥去告知他我们的来意。他记起我上次的访问，便十分亲切地和我打招呼。我们请他重复这篇对话，起初他嫌麻烦不太愿意。但最后他还是答应了。他说毕赛陀罗斯告诉他，巴门尼德和芝诺在泛雅典娜节时来到雅典。巴门尼德大约 65 岁，满头白发，仪容秀美。芝诺将近 40 岁，高大魁梧，一表人才。据说他曾为巴门尼德所钟爱。他们和毕赛陀罗斯一起住在城外的可那米库。苏格拉底当时还很年轻，和许多人一起去看望他们，想听芝诺的著作，那是他们这次访问才第一次带到雅典来的。当时巴门尼德不在，芝诺亲自读给他们听。快要结束时，毕赛陀罗斯跟巴门尼德及后来成为“三十寡头”之一的亚里士多德一起进来了。他们只听了一点尾巴，不过，毕赛陀罗斯以前听芝诺讲过。

苏格拉底听完后，请求再听一遍第一个论证的第一个命题。听完了，他说：“芝诺；这是什么意思呢？如果存在物是众多，那么它显得既相似又不相似，而这是不可能的；因为不相似不能是相似，相似也不是不相似。这不是你的意思吗？”

“是的。”芝诺说。

“如果不相似物相似或相似物不相似不可能，那么，存在物就不可能是众多，如果它们是众多，它们就会有不相容的属性。除了反对存在物是众多的论题外，你的论证还有其他目的吗？你以为你的每一个命题都说明了这一点，而你的全篇著作都是对存在物不能是众多这一点的证明。这就是你的原意，还是我理解有错？”

“没有，你非常正确地抓住了论题的主旨。”

“我看，巴门尼德啊，”苏格拉底说，“芝诺不仅要用友情亲近你，而且也用他的作品亲近你。他所写的几乎跟你的思想一致，只是把论证的过程反转过来，企图令人相信他是在讲某种新东西。你在你的诗篇中说，全体是单一，并以美妙的方式对此作了证明。而他说全体不是众多，并也作了许多有分量的论证。你肯定万物为单一，他否定万物为众多。虽然你们讲的东西几乎一样，却各有说法，显得极不相同，这对我们大部分人来讲实在难以理解。”

“苏格拉底啊，你说得对。但你并未完全把握这篇作品的真实动机。你在追寻踪迹方面有斯巴达猎狗般的敏锐，却未能注意到我的作品无论如何也不可能如此轻浮，不可能写自你所归于它的动机，不可能是欺世盗名之作。你所提到的只是一种表面的假象。实际上，我写它们是为了捍卫巴门尼德的观点，反对那些嘲笑他的人。他们认为，如果万物是单一，就可以引出许多荒唐的结论来，跟他的理论相矛盾。而我的作品即以其人之道还治其人之身，回敬这些认为存在是众多的人说，如果以‘存在是众多’为前提进行推理，

那么其结论的荒唐远过于以‘存在是单一’为前提而得出的结论。本着这样的争辩精神，我在年轻时写了这本书。但写好后被人偷走了，因此我很犹豫，不知是否应让它问世。所以，苏格拉底啊，尽管像我所说的，在其他方面你很高兴，但你却没有意识到这一点，你把它的动机归于一个成年人的虚荣心，而事实上它却出于一个青年的争辩激情。”

“我明白了，”苏格拉底说，“我接受你的解释。但告诉我，芝诺，难道你不相信，有一个相似的形式自身，自身等同。还有一个作为相似反面的不相似的形式，你、我及其他我们称为众多的事分有这两者。凡分有相似的成为相似，分有不相似的成为不相似；分有相似和不相似两个的，既成为相似又成为不相似。分有的方式和程度不同，相似、不相似、既相似又不相似的方式和程度也各自不同。即使所有事物都分有对立的双方，通过分有，使自己既相似又不相似，又有什么值得奇怪的呢？如果有人证明，相似自身变成不相似或不相似自身变成相似，这在我看来确实是很令人奇怪的。但是，芝诺，如果他指明分有相似和不相似两者的既相似又不相似，我看绝无值得可奇之处；如果他说一切是单一，是由于分有一，或一切是众多，是由于分有多，这也不令人好奇。但若他指明一自身是多、多自身是一，我倒真要莫名其妙了！其他状况也是如此。如果他证明了种和形式自身含有相反性质，那总是令人奇怪的。而他证明我既是单一又是众多，那就并无奇怪之处。要说明我是众多，他可以指出，我有左边和右边，有前面和后面，有上半身和下半身，各自不同。我想我是分有了多。另一方面，要证明我为单一，他可以说，在这里聚会的七个人中，我只是其中之一，分有一。他由此证明他的两种论断都是真的。再者，如果一个人要证明同样的东西，如石块、木头以及诸如此类，既是单一又是众多。我们认为他是证明了它们是单一，又是众多，但不是说单一就是众多，众多就是单一。他的话毫不为人所奇，完全可以为我们接受。但正如我刚才所说的，如果他要先分出形式自身，如相似、不相似、单一、众多、运动、静止等等，然后说这些是自身互相结合和分离的，那么，芝诺，就肯定奇怪无比。这一点已被你非常勇敢地讨论过了。然而，芝诺啊，如确有人在为理性所把握的形式自身中，竟发现了像你已在感官世界中所表明的那样极其杂乱的互相交错的情况，那我将更为奇怪。”

毕赛陀罗斯说，他当时想，苏格拉底说这话，巴门尼德和芝诺一定会发怒。但他们专心地听着，常常彼此相视微笑，仿佛十分赏识他似的。事实上，苏格拉底结束后，巴门尼德所说的话证实了这一印象：

“苏格拉底啊，”他说，“你的论辩能力令人敬佩。告诉我，把形式自身与分有它们的事物分离开来，这是你自己作的划分吗？你认为存在着一个与我

们所拥有的相似物分离的相似的形式，有单一的形式、众多的形式及芝诺刚提到的其他事物的形式吗？”

“我以为是这样。”苏格拉底说。

“存在着公正、美、善及与所有此类事物的自身等同的形式吗？”

“是的。”

“存在着跟我们及所有其他跟我们一样的人相分离的人的形式，或跟水、火分离的水、火的形式吗？”

“巴门尼德啊，这些事物的形式是否存在，我一直踌躇不定。”

“那么，对那些非常可笑的事物，如头发、污泥、土及其他低贱的无价值的东西你是否也同样未定它们每一个有跟我们所接触的事物不同的一个分离的形式呢？”

“它们肯定没有，”苏格拉底说，“以这般样子显现给我们的可见事物，断定它们有形式是很荒唐的。尽管有时我自己也惶惑，想到很可能一切都是同样情形。但是，一旦我接触到这点时，我总是远远跑开，恐怕陷入无底的谬说泥坑中而殒灭。因此我总是回到我刚才所说的确有形式的事物，只研究它们。”

“这是因为，你还很年轻，”巴门尼德说，“哲学还没有紧紧地把你抓住。不过，苏格拉底，它以后会抓住你的，那时你就不会蔑视它们了。现在，因为年轻，你对世人的观点顾及太多。再告诉我，你是说，有形式存在，分有它们的事物从此获得自己的名称吗？例如，分有相似的事物因而变得相似，分有大的事物因而变成大，分有正义和美的事物因此而变成正义和美。”

“是这样的。”苏格拉底说。

“那么，分有者是分有整个的形式呢？还是形式的一部分？能有第三种分有方式吗？”

“不可能。”

“那么你是说整个形式是一，同时又在许多分有物之中？”

“巴门尼德，”苏格拉底说，“有什么能让它不是一呢？”

“这样，单一而且是同一个形式，同时整个地存在于许多分离的个别事物中。它因而处于自己同自己分离的状态。”

“不，它就像太阳一般，既是单一，是同一，同时在许多地方然而却并不同自身分离。同样，每个形式虽然是单一，是同一，也可同时在所有的分有物中。”

“这倒简单，”他说，“苏格拉底，你使单一同时也在许多地方，正像你把一

块帆布盖在许多人身上，然而说它是单一，同时又在许多个体身上。这是你的意思吗？”

“我想是如此。”苏格拉底说。

“整块帆布在一个人身上，还是一个人身上只有一部分？”

“每个人身上有一部分。”

“这样，”他说，“苏格拉底，形式自身就可分成部分了。分有它们的事物只分有它们的一部分。存在于每个个别事物之中的不是形式整体，而只是它的一部分。”

“显然。”

“那么你愿意说一个形式是可分的，而仍然是单一吗？”

“不！”

“不过，”巴门尼德说，“假如你将大自身分割开，每个大的事物由于分有小于大自身的大的一部分而成为大，这合理吗？”

“不合理。”

“如果一个事物从相等自身取得很小的一个部分，由于它而拥有某物，部分比相等自身小，它的拥有者能等于其他事物吗？”

“不可能。”

“假设我们中有人分有小的部分。因它只是小的部分，所以小自身大于它，比它更大些。这样，当那个小的部分被加到某物上去时，某物必然是变得比以前更小，却不变得比以前更大些。”

“这是不可能的。”

“那么，苏格拉底，既不能分有整个，也不能分有部分，那么万物怎么分有你的形式呢？”

“宙斯啊，”他说，“这个问题实在难以决定。”

“再者，对这一问题你如何看？”

“什么问题？”

“我想你肯定形式是单一的方法大致如此：你看到许许多多大的物体，当你观察它们时，你认为在它们之中就有一个共同的特征。这样，你就断定大是一个形式。”

“非常正确。”

“如果你继续以同样的方式将大的形式与不是形式的许多大的事物放在一起观察，难道不会得出另一个作为它们源泉的大的形式吗？”

“似乎是如此。”

“这样一来，在大以及分有它的物体之上便出现了另一个大的形式，所有

这些事物由于它们都具有大，那就势必还有另一个大的形式，它们才变大。因而，你的形式就不再是单一的，而是在数量上无穷多。”

“但是，巴门尼德啊，”苏格拉底说，“每个形式都是只存在于我们心灵中的思想。所以它们都是单一，不会招致你刚才所说的后果。”

“不过，”他说，“思想每个都是单一的，而不是任何东西的思想吗？”

“不可能。”

“思想必然是对某物的思想？”

“是的。”

“是存在的东西，还是不存在的东西？”

“存在的东西。”

“就是思想所认为的统摄一切具体事例的单一特征吗？”

“是的。”

“思想认为只要是一个并在一切事例中始终同一的东西不就是形式吗？”

“不可否认。”

“那么，”巴门尼德说，“当你说万物分有时，你必然要么说万物都由思想组成，都会思想；要么说，它们是无思想的思想。”

“这都是不合理的。”他说，“巴门尼德啊，我想事情必定是这样的，形式就如同自然中的模式，其他事物跟它们相似，是它们的相似物——所谓万物分有形式，其实非他，不过是以它们为原本而已。”

“但是，如果事物相似于形式，只要事物已被制造得同形式相仿，那形式也不可避免地相似于那个跟它类似的事物。相似者不相似于相似者，这可能吗？”

“不可能。”

“形式和它的相似物必然得分有同一的形式。”

“肯定。”

“为两者所分有而使它们相似的东西，不就是形式自身吗？”

“是的。”

“那么，形式就不能相似于事物，事物也不能相似于形式。如果它们是相似的，那么另外的形式就要出现。如果这个形式相似于另外的东西，那么另一个新的形式还会出现，倘若形式与分有它的事物相似的话。”

“非常正确。”

“因此，事物不是通过相似来分有形式的。我们必须寻求其他的分有途径。”

“似乎如此。”

“你看，苏格拉底，分离出形式作为独立的存在，真是困难重重啊！”

“确实是这样。”

“我可以向你保证，如果每个形式都是单一，并跟其他事物分离开，那么，你还没碰上由它们引起的巨大困难呢。”

“还有什么巨大困难？”

“许许多多，但最大的困难是，如果有人，形式确是我们所描绘的那个样子，那么肯定不可认识。没有人能证明他是错误的。除非否认它们不可知的人是一个绝顶聪明的人，他愿意跟随漫长而又艰难的证明，否则，坚持说形式不可知的人便不会被说服。”

“为什么呢，巴门尼德？”苏格拉底问。

“因为我想，苏格拉底，无论是你还是其他承认形式独立存在的人，都会同意它们不在我们之内。”

“当然不，那样，它们就不是独立存在的。”

“讲得对。因而彼此相关的形式的本质由它们的相关决定，跟存在于我们世界中的、在分有形式时获得自己名字的仿本无关。同样，这些跟形式同名的事物也只跟它们自己相关，只属于它们自己，而不跟形式相关，不属于同名的形式。”

“这是什么意思？”

“我举个例子来说明，”巴门尼德说，“如果我们之中有一位是主人或者是奴隶，那他决不是主人自身的奴隶，主人也不是奴隶自身的主人。作为人每个人都必然是某人的主人或某人的奴隶。主人自身只是奴隶自身的主人，同样，奴隶自身只是主人自身的奴隶。可是作为人的奴隶和主人跟它们无关，它们也跟我们无关。它们只属于它们自己，跟它们自己相关。同样，我们的奴隶和主人也只跟自己相关。你明白我的意思了吗？”

“是的，”苏格拉底说，“完全明白了。”

“那么，知识如果是其自身，也只是真理自身的知识。”

“必定如此。”

“每类知识自身跟每类存在自身相应？”

“是的。”

“我们具有的知识，是我们具有的属于这个世界的真理的知识；我们具有的各类知识，是这个世界中各类特殊物的知识。”

“不可否认。”

“但形式自身，你同意是我们所没有的，它们也不能在我们的世界里。”

“不能。”

“形式自身，它们每一个是什么只能被知识的形式自身所知？”

“是的。”

“我们没有知识的形式？”

“没有。”

“所以，我们对形式一无所知，因为我们不分有知识自身。”

“显然不知。”

“那么，美自身、善自身及其他我们认为其特征自身的事物，是不为我们所认知的。”

“恐怕是这样。”

“现在，我们还面临着一个更可怕的后果。”

“什么后果？”

“你无疑会同意，如果确实存在着知识自身，那它远比我们的知识精确。美和其他事物也是如此。”

“是的。”

“如果说某物分有知识自身的话，那么，再也没有比神更可能拥有这种最精确的知识的了。”

“当然。”

“但具有知识自身的神会知道我们这个世界的知识吗？”

“怎么会？”

“因为，”巴门尼德说，“我们已经同意形式跟我们世界的事物是没有关系的，我们世界的事物跟它们也没有关系，每一方的联系都局限在各自的范围内。”

“是的，这已经被承认了。”

“如果神是最完美的主人，具有最精确的知识，那么，他作为主人不能统治我们，他的知识不涉及我们或我们世界的任何事情。我们的管治不能伸展到神，我们的知识也不能知道神圣的事物。以此推论，神不是我们的主人，不知道人类的事情。”

“但剥夺神的知识，这是骇人听闻的啊！”

“苏格拉底啊，”巴门尼德说，“只要我们肯定形式存在并且每个都是自在的，那么必然会碰到这些及其他的困难。了解到这些困难的人思想就会混乱，会争辩说，形式是不存在的，即使它们确实存在，也不可能为人所知。他会觉得他的话很有道理。正如我刚才所说的，很难说服他。只有天赋极高的人才能理解每类事物都有一个共相独立存在。只有更具神奇的人才能发现这些事实，适当地分析它们、理解它们。”

“你说的这些我完全同意，巴门尼德，”苏格拉底说，“因为它们很合我的心意。”

“但是，苏格拉底啊，”巴门尼德说，“如果一个人注意到这些及类似的困难，便否认有事物的形式，不承认每个事物都有它自己的、总是同一的、决定性的形式，那么，他的理智将无处落脚。他将完全毁坏进行论辩的能力。你应该非常清楚地意识到这一点。”

“非常正确。”

“那么你怎样研究哲学呢？如果这些事情搞不清，我们向哪个方向转移呢？”

“我实在不知道目前的出路。”

“苏格拉底，”巴门尼德说，“我觉得这是由于你没有充足的预备训练而努力定义美、正义、善及所有其他形式的缘故。昨天我在这里听你跟亚里士多德^①交谈时，我就注意到这一点。把你引向辩证法的动力是高尚的、神圣的，你可以肯定这一点。但应趁着年轻，用一门看起来毫无用处，被许多人称做市井闲谈的技艺来训练和培养自己。否则，真理会躲避你的。”

“巴门尼德，”苏格拉底说，“这种训练方法是什么呢？”

“你从芝诺那里听到的方式，”我说，“在你跟他谈话时，我感到十分高兴，因为你不用可见物体及与此相关的东西来讨论可疑的问题，而且涉及我们完全可叫做用理性思考的东西。”

“是的，因为我觉得在可见世界中极易证明事物是类似的、不类似的或其他的性质。”


“非常正确，但我觉得如果你想得到更好的训练，你应当走得更远一些，不但要考虑到从肯定前提得出的结论，而且要考虑从否定前提得出的结论。”

“什么意思？”苏格拉底问。

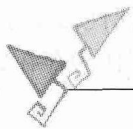
“以芝诺所假设的前提为例。”他说，“如果众多存在，你应当研究对于多自身说，众多与众多、众多与单一的结果及对于单一来说，单一与单一，单一与众多的结果。还应当研究，如果多不存在，单一众多各个自身及彼此相对的结果；再者，如果相似存在或不存在，在这每种情况下所设定的事物及异于它的事物、相对于它们自身以及它们彼此相对中，各会有什么结果；对不相似、运动、静止、创造、毁灭，甚至对存在与不存在亦是如此。总之，当你设想某物存在或不存在，或有其他性质，你都必须寻求事物自身联系的结果及与其他你所选择的事物联系的结果——对它们中的一个、多个或全部；

^① 不是哲学家，而是作为“三十寡头”之一的亚里士多德。

如果你要完满地训练自己、获得完美的真理，你还必须考虑那些异于它的相对于它们自身及相对于其他你所选择来研究的事物——无论你设定它们是存在还是不存在的。”

 **选文出处**

[古希腊] 柏拉图：《巴门尼德篇》，余纪元译。



5. 亚里士多德：《形而上学》

聂敏里 译

毫无疑问，亚里士多德是形而上学的创始人，以至于这个学科的名称就源于他的著作，尽管亚里士多德本人生前并没有使用过“形而上学”这个术语（见编选说明）。《形而上学》是西方哲学史上最重要也是最难阅读的哲学著作之一，因为这本“书”是亚里士多德讲课用的讲义，且为后人编辑而成，未经任何文字上的修饰，并非一部成系统的哲学著作。我们选编了《形而上学》第四卷、第五卷、第六卷、第七卷和第十二卷的部分内容。其中第四卷提出了第一哲学的研究对象即“作为存在的存在”，被人们称为“哲学词典”的第五卷第7、8章分别讨论了“存在”和“实体”概念的含义，第六卷进一步明确了“第一哲学”，即形而上学的研究主题，第七卷前6章比较集中地讨论了实体问题，而第十二卷讨论的是永恒不动的实体，这方面的内容被人们称做亚里士多德的“神学”。当然亚里士多德意义上的神不是宗教意义上的人格神，而是哲学意义上的理性神。本文从希腊文原文翻译而来。

作者简介

亚里士多德 (Aristotle, 公元前 384—前 322)，古希腊哲学家，形而上学的创始人。其传世之作皆为讲课的笔记和讲义，且为后人编辑而成，主要有《形而上学》、《尼各马



《形而上学》第四卷第 1、2、3 章

第 1 章

(1003a20) 有一门知识静观沉思作为存在的存在和属于它本身的东西。它不同于任何一门就部分而言的知识；因为，其他知识没有一门普遍地考察作为存在的存在，而是从中截取一部分 (25) 来思考它的偶性，例如数学知识。既然我们正在探求诸种本原和最终的原因，那么，显然，它们必然属于某个就自身而言的本性。因此，如果就连那

可伦理学》、《物理学》、《政治学》、《范畴篇》等，汉译《亚里士多德全集》约 300 万字。亚里士多德堪称百科全书式的思想家，是古希腊哲学的集大成者。

些寻求存在者元素的人也在探求这些本原，那么，必然的，(30) 这些元素就不是作为偶性而属于存在者，而是作为存在。因此，我们还必须把握作为存在的存在的第一原因。

第 2 章

存在虽然有多种意义，但是全都和一个东西以及某一种本性相关，而且这不是以同名异义的方式，而是像 (35) 健康的全都和与健康相关一样，有些是由于保持了健康，有些是由于造成了健康，有些是由于是健康的象征，有些是因为 (1003b1) 可以接受健康；也像医术的全都和医术相关一样（因为有些是由于拥有医术而被称做医术的，有些是由于天然适合于医术，有些则是由于是医术的功效），类似于此，我们可以发现其他的词。(5) 这样，虽然甚至存在也有多种意义，但是全都相关于一种本原；因为有一些由于是实体而被称做存在，有一些由于是实体的表征^①，有些则因为是通向实体的途径，或者是实体或就实体而言的东西的毁灭、缺失、性质、制造或生成，或者对这些东西 (10) 或实体的一个否定；因此，甚至不存在者，我们也说，是不存在者。

因此，正像对于全部健康的有一门知识，同样，这也适用于其他。因为不仅对于就一种东西而言的各种意义的沉思属于一门知识，而且对于就一种本性而言的各种意义亦然；因为后者在某种方式上 (15) 也是在陈述一个东西。因此，显然，对作为存在的存在的沉思属于一门知识。而这门知识在一切方面都主要地和那个第一性的东西相关，其他东西依赖于这个东西，并根据它而被言说。因此，假如这个东西就是实体，那么哲学家就应当去把握实体的本原和原因。

然而对于每一个单一的属，不仅有一种感觉，(20) 而

^① $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ 的复数形式。传统翻译为“属性”，但并不准确。因为，它并不是指一个事物自身所有的性质，而是指一个事物受到外部的影响所表现出来的种种性状。在《范畴篇》中亚里士多德把它称为“感受的性质”，即通过感受所表现出来的性质，是“性质”($\pi\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$) 这一总类下的一种。鉴于下面紧接着就出现了“性质”($\pi\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$) 这个词，显然，如果翻译成“属性”就会造成不必要的理解上的混乱，所以，这里翻译为“表征”，因为它所指的正是事物表观上的变状。——译者注（本文以下脚注均为译者注）

且有一种知识，例如，有一门语法学研究全部的语音。所以，对于作为存在的存在的全部种的思考在属上属于一门知识，而对各个种的思考则属于各种知识。

如果存在和一不仅同一，而且是一种本性，这是在彼此相随的意义上说的，就像本原和原因那样，而不是像由一种定义所表明的那样（25）（但这没有什么区别，如果我们同样地来把握的话，而是更为有效）；因为一个人和人是同一的，存在着的人和人也是同一的，靠把话增加了一倍说成“一个人和一个存在着的人”，这并不表明什么不同的意思（显然，它们是不可分的，无论是在生成上还是（30）在毁灭上），对于一也是一样，所以，显然，添加到这些短语上的词表明的是同样的意思，而一并不异于存在，再者，每一个东西的实体并非在偶性上是一，一个存在本身亦然；——这样，一有多少个种，存在也就有同样多的种，对它们是什么的思考（35）在属上就属于同一门知识，我是指，例如对同一和相似以及别的诸如此类的东西的思考；（1004a1）而几乎所有的对立面（τάναντια）都被归入到这一本原；但我们就权当这些在相反者选论中已经思考过了。

而且有多少实体，就有多少哲学的分支；所以必然地（5）其中就存在着某个第一的和随后的。因为存在和一恰好是具有属的；因此，各门知识就与这些属相应。因为哲学家就像是所说的数学家；因为数学也具有分支，在数学之中有着第一、第二以及其他相继的知识。

既然对对立者的思考属于一门知识，（10）而与一对立的是多，那么对否定和欠缺的思考也就属于一门知识，由于这二者都思考一，一的否定（或者欠缺）要么是在绝对的意义上指一不存在，要么是指在某一个属中；由此种差就要加到一上，不同于否定中的情况，（15）因为对一的否定就是一不在场，而在欠缺的情况下，则存在着某种基础的本性，欠缺就是对此而言的。但与一对立的是多，这样，与上述相对立的东西，相异、不相似、不相等，以及所有其他要么就这些东西而言、要么就多和一而言的东西，（20）认识它们就属于上述的那门知识；其中便有相反；因为相反是一种种差，而种差就是相异。这样，既然一有多种意义，这些东西也有多种意义，那么同样的，认识所有这一切是属于一门知识；因为并非如果是多种意义，这些词便属于不同知识，而是如果既不是针对一个东西又不是相关于一个东西，（25）这些词才属于不同知识。但是，既然一切都被归于首要的东西，例如凡是一者都是就首要的一而言的，那么，就应该说对于同一、相异和那些相反者也是一样；这样，在区分了每一个词的多种意义之后，就应该在每一个范畴中指出首要的东西，它们如何相对于它（30）而言；因为它们有些是由于具有那个

东西，有些是由于造成那个东西，有些则是就别的类似的方式而言的。

因此，显然（这在问题卷中已经说过了），关于这类东西和关于实体所做的讨论属于一门知识（这是问题卷中的其中一个部分），而且（1004b1）能够对所有这一切进行思考是哲学家的事情。因为，如果这不是哲学家的事情，那么谁将是考察苏格拉底和坐着的苏格拉底是否同一的人呢？谁又将是考察一个事物是否相反于一个事物，什么是相反，或者相反有多少种意义的人呢？在其他诸如此类的问题上亦然。（5）这样，既然它们就自身而言是作为的一和作为存在的存在的表征，而不是作为数目、线段或火，那么，显然，对它们是什么以及它们的偶性进行研究就正是那门科学的事情。那些考察它们的人之所以犯错误不是由于未作哲学的思考，而是因为实体是在先的，（10）他们对此一无所知。既然正如存在着作为数的数的特有的表现，例如奇和偶，通约和相等，大于和小于，它们无论是就其自身还是相对于彼此而言都属于数；同样，在坚硬的、不运动的、被运动的、无重量的和有重量的东西中（15）也有其他的特性；所以，在作为存在的存在中也有某些特性，针对它们的真相来研究它们就是哲学家的事情。而证据就是，因为那些辩证法家和智者只是貌似哲学家；因为智者术只是表面的智慧，辩证法家（20）则对一切进行讨论，而存在对于所有东西都是共同的，显然他们讨论这些东西是由于这些东西是哲学所固有的。因为虽然智者术和辩证法逡巡于和哲学同种的东西，但是它区别于辩证法则是在潜能的方式上，区别于智者术则是在对生活（25）的选择上。辩证法是对哲学所能够知道的东西的试验，而智者术表面上是哲学，但实际上不是。

此外，同列于相反者中的另一个是欠缺，而且一切都归于存在和不存在，归于一和多，例如，静止属于一，运动属于多。（30）而几乎所有人一致同意，存在和实体由相反者构成；至少，所有人都说相反者是本原；因为，有些人说是奇和偶，有些人说是热和冷，有些人说是有限和无限，有些人说是友爱和争斗。但是所有其他的显然都被归于一和多（因为（1005a1）这一归纳应当被我们接受），而来自于其他思想家的那些本原也都统统作为属归于它们之下。因此，由此可见，对作为存在的存在的研究属于一门知识。因为一切要么是相反者，要么由相反者构成，而相反者的本原就是一（5）和多。它们属于一门知识，无论它们是就一种东西而言还是不是，而说不是很可能是对的；但是，即便一有多种意义，但其他的全都相对于首要的而言，相反者亦然，[而且因此]即便存在或一不是普遍的、在一切方面同一的或者（10）可分离的（可能就不是这样，而是有些是相对于一而言的，有些是在连续性上而言的）；因此，对什么是相反或完满或一或存在或同一或相异的研究就不

是几何学家的任务，而是从假设出发。

显然，对作为存在的存在和属于作为存在的存在的存在的东西的研究就属于一门知识，(15)而且这同一种研究不只是关于实体，而是也关于所属的东西，关于上面就在先和在后、属和种、整体和部分以及诸如此类的其他所说的。

第3章

应该说明(20)对数学中所谓的公理和对实体的研究究竟是一门知识还是不同的知识。显然，对它们的研究不仅属于一门知识而且还是哲学家的那门知识；因为它们属于所有存在者，而非不同于其他的某一个特殊的属。而且所有人都要用到它们，因为它们是属于作为存在的存在，而每一个属都是存在。(25)但人们运用它们只是到对于他们是足够的程度，也就是在他们对之提出证明的这个属所包含的范围内。所以，既然很明显，它们属于一切之为存在(因为这对于它们是共同的)，那么，对它们的思考也就是那对作为存在的存在进行认识的人的事情。因此，那些就部分进行研究的人中没有一个人(30)试图对它们究竟是真是假的有所论说，无论是几何学家还是算术学家，但是物理学家中却有一些人，他们这样做是合理的；因为唯有他们认为要对整个自然进行研究，也要对存在进行研究。然而，既然还有比物理学家更高的人(因为自然只是存在的一个属)，(35)那么对它们的研究就可能是那对第一实体进行普遍地思想的人的事情；(1005b1)而物理学虽然也是一种智慧，但不是首要的智慧。

而有些人做了种种尝试，讨论应当以什么方式接受这一真理，他们这样做是出于对可分析的东西缺乏教养；因为对于它们应该(5)先行理解达到，而不是在聆听的时候才探究。因此，显然，甚至对推理的本原进行探究也是哲学家和那按自然来思考所有实体的人的事情。对每一个属最为认识的人才资格来谈论事情最确定的本原，(10)同样，对作为存在的存在最为认识的人才资格来谈论万物最确定的本原。而这个人就是哲学家。对诸本原中最确定的本原不可能发生错误；因为这样一种东西必然是最可认识的(因为人们只在他们不认识的的东西上受骗)并且是不可假设的。(15)因为理解任何存在的人所必须掌握的那个东西，这不是假设；而一个正在认识什么的人所必须认识的东西，必然已经把握。

因此，显然，这样一种诸本原中的本原就是最确定的；它是什么，我们接下来要讲。因为同一个东西不可能同时既属于(20)又不属于同一个东西在同一个方面(并且所有其他我们可以补充界定的都应当补充界定，以应对逻辑上的困难)；这是一切本原中最确定的；因为它有上述的界定。因为任何人都不能主张同一个东西既存在又不存在，正如(25)一些人以为赫拉克

利特说的。因为一个人说什么并不必然就主张什么。但是，假如相反者同时属于同一个东西不可能（我们也要在这个命题上加上各种惯用的界定），而否定一个意见的意见就是相反者，那么，显然，这同一个人不可能同时（30）主张同一个东西既存在又不存在；因为在这个方面犯错误的人就会同时拥有相反的意见。因此，所有进行证明的人他们都回溯到这一最终的见解；因为在本性上它是其他一切公理的本原。



《形而上学》第五卷第7、8章

第7章

（1017a7）“存在”^①一方面就偶性而言，一方面就本身而言，就偶性而言，例如，我们说，这个公正的是文雅的，这个人 是文雅的，（10）以及这个文雅的是人，以类似的方式我们也说，这个文雅的建造，因为，这个建造者是文雅的，或者这个文雅的是建造者，这是偶然的；因为这个是这个表示这个偶然于这个。这也适用于上面所说的；因为当我们说这个人 是文雅的，（15）这个文雅的是人，或者，这个白色的是文雅的，或者这个文雅的是白色的，那么，后两例是由于二者偶然于同一个东西，而第一例则是由于它偶然于那个存在者；至于这个文雅的是人，则是因为这个文雅的偶然于人；所以，甚至也说“是不白的”，因为它偶然于的那个东西存在。因此，（20）就偶性

① 《形而上学》第五卷第7章是亚里士多德对τὸ ὄν 的多种意义的著名的讨论。显然，在具体的论述中，亚里士多德是通过谓述判断中谓词对主词的谓述方式的不同来分析τὸ ὄν 的多种意义的，就此而言，将τὸ ὄν 及其相关词翻译成“是”不仅是正确的，而且和文中所举的具体的谓述判断的例子是契合的。但是，假如我们完全照此办理，那么，我们不仅会在行文中遭遇到一些具体的困难（例如，在1017a17、19、21、22这几处，亚里士多德就是明确地在“存在者”的意义上来称呼谓词所谓述的主词的，这表明亚里士多德也是在存在论的意义上来讨论的，假如翻译成“是”或“是者”显然会造成理解上的困难），而且我们就会将第五卷第7章的讨论完全局限在语义学的范围内，而遮蔽了其实质的存在论的内涵。但是，形而上学，如众所周知的，是对实在的研究，而不是对思想和语言的研究；亚里士多德在这里对τὸ ὄν 的四种意义的区分，是为了将《形而上学》的研究目标准确地锁定在一种真正值得研究的实在上，亦即“就自身而言的存在”上，而不是为了对系词“是”的多种语言用法以及谓述判断的类型进行区分；同时，也没有人敢于否认，对于亚里士多德来说，语义学的研究同时就是存在论的研究，他对语言的分析就是对存在的分析（在这方面，《范畴篇》就是明证）。基于上述理由，显然，一意地将τὸ ὄν 及其相关词翻译成“是”而非“存在”，就不仅是不明智的，而且是思想不深入、不透彻的表现。鉴于此，为了突出这一章的存在论的内涵，我主要地是以“存在”来翻译τὸ ὄν 及其相关词，而在凡是涉及谓述判断的地方，我则毫不拘泥地采用“是”。我不认为这种“是”和“存在”兼用的做法会妨碍我们的理解，相反，我认为它增进了我们的理解。因为，“是”和“存在”不是截然对立的，而是根本一致的，无论是希腊语还是其他印欧语言中系词“是”总是兼表“存在”的事实就深刻地揭示了这一点，而上述翻译则明确地揭示了这种内在的一致性。

而言的存在意思是这样，或者由于两者都属于同一个存在者^①，或者因为它属于那个存在者^②，或者因为它所属的那个东西存在，而那个东西陈述它。^③

就本身而言者是指范畴类型所表示的那些；因为有多少种方式陈述，“存在”就有多少种意义。(25)因此，既然谓词中有些表示是什么，有些表示性质，有些表示数量，有些表示关系，有些表示主动或被动，有些表示位置，有些表示时间，那么，“存在”就表示和它们每一个相同的意义；因为“一个人是健康的”和“一个人健康”，这并没有区别，而说“一个人是散步着的(30)或切割着的”和说“一个人散步或切割”也没有区别；在其他方面也是一样。

再者，“存在”和“是”还表示真，而“不存在”表示不真而是假的，对于肯定和否定也是一样，例如，说“苏格拉底是文雅的”，就是说“这是真的”，而说“苏格拉底是不白的”，(35)也是说“这是真的”；然而说“对角线不是可通约的”，(1017b1)这就是说“这是假的”。

再者，“存在”^④还表示上述例子中有些是就潜能而言的，有些是就现实而言的；因为，我们说“是看的”既指潜能的看者，又指现实的看者；而“认识”同样既指能够运用知识又指(5)正在运用知识，而“静止的”既指在其中已经处于静止又指能够静止。对于实体也是一样；因为我们说“是石头中的赫尔墨斯”，“是一条线的一半”，以及“是尚未成熟的谷物”；而什么时候是潜能，什么时候不是，这有待在别的地方来界定。

第8章

(10) 实体指那些单纯的物体，例如土、火、水及诸如此类的东西，以及一般的物体，和由这些物体构成的动物、精灵及其部分；这些全都叫做实体，因为它们不陈述一个主体，而是其他东西陈述它们。另(15)一方面，实体又指那内在于那些不陈述一个主体的东西之中、是其存在的原因的东西，例如灵魂之于动物。再者，实体指那些内在于这些东西之中、界定并且表示这

① 就第一例而言，即，例如，“这个公正的是文雅的”，“这个公正的”和“文雅的”之所以能够构成谓述关系，是因为二者同是一个人的偶性。

② 就第二例而言，即，例如，“这个人 是文雅的”，“文雅的”是“这个人”的偶性，而“这个人”是存在者。

③ 就第三例而言，即，例如，“这个文雅的是人”，这里，“文雅的”属于“人”，是“人”的偶性，但不是“文雅的”陈述“人”，而是“人”陈述“文雅的”，“人”是谓词，并且是存在者。亚里士多德用这三个例子的分析和概括来总结“就偶性而言的”谓述关系的三种情况。

④ 此处亚里士多德并列使用了 τὸ εἶναι 和 τὸ ὄν，前者是不定式，后者是分词，但显然含义没有分别，只是表达方式有分别。亚里士多德在这里对 τὸ εἶναι 和 τὸ ὄν 的并列使用表明他在这一章中所进行的讨论不限于 τὸ ὄν，而是广泛涉及系词 εἶμι 的各相关概念和术语。由于汉语缺少不定式和分词的区别，故这里仅从含义上进行翻译，用一个“存在”来翻译 τὸ εἶναι 和 τὸ ὄν 二者。

一个的部分，它们一旦毁灭整体也就毁灭，例如，面之于体，又如某些人说，线之于面；(20) 一般来说，数在某些人看来便是这样的实体（因为它一旦被取消就无物存在，而且它界定一切）。再者，是其所是，对它的描述就是定义，也被叫做每一个东西的实体。

这样，实体就有两个方面的意思，不再陈述其他东西的终极主体，和那(25) 可以是这一个和分离的存在的东西；每一个个体的样式和形式便是这样的东西。



《形而上学》第六卷第1章

第1章

(1025b1) 所寻求的是诸存在者的本原和原因，而显然，这就是作为存在。因为，存在着一个健康和良好的原因，(5) 也存在着数学事物的本原、元素和原因，总之，每一种思维的知识或者在某一方面分有思维的知识全都是或者比较精确或者比较粗略地相关于原因和本原的。但是，所有这些知识全都是划出某一个存在、某一个属就此着手研究，而不是关于单纯的存在，也不是关于作为(10) 存在，也不就它是什么提出任何理论；而是由此出发，一些凭感觉认为这是显明的，一些则把它是什么接受为前提，这样就它们所关涉的那个种的各种属性本身或者比较严格地或者比较松散地进行证明；因此显然，依据这样一种引导，既不存在对实体的证明，也不存在对它是什么的证明，(15) 但是还有另一种显明的方式。类似的，它们也不讨论它们所研究的那个属是否存在，因为表明它是什么以及是否存在属于同样的思维。

既然物理学碰巧关于存在的一个属(20)（因为它相关于这样一种实体，在其中，运动和静止的本原内在于其中），因此，显然，它既不是实践知识也不是创制知识（因为可创制的东西的本原内在于创制者之中，这或者是心灵，或者是技术，或者是一种能力，而可实践的东西的本原内在于实践者之中，这就是选择；因为，可实践的东西和可选择的東西是同一的），(25) 所以，假如全部思维要么是实践的，要么是创制的，要么是静观的，那么，物理学就可能是一种静观的思维，但是是一种关于这样一种能够被运动的存在以及关于按照定义在很大程度上不可单独分离的实体的静观的思维。但是对于是其所是和定义是怎样的不应当忽视，因为没有(30) 这个就绝不可能进行任何探究。

而在那些被定义的东西和是些什么的东西中，有一些是属于扁鼻一类的，有一些则是属于凹陷一类的。它们的区别在于，扁鼻性是和质料相伴随的（因为扁鼻就是凹陷的鼻子），而凹陷性则没有可感的质料。假如所有的自然物都类似于(1026a1) 扁鼻而言，诸如鼻子、眼睛、面部、肌肉、骨头，总

之动物，叶、根、皮，总之植物（因为对它们的定义没有一个是脱离了运动的，但总是具有质料），那么，在这些自然物中应当如何寻求和定义是什么，（5）以及为什么甚至对一些有关灵魂的东西的研究，只要它不与质料相分离，就是物理学家的任务，就是清楚的了。

由此可见，物理学是一种静观的知识；但数学也是一种静观的知识；但是否是关于不运动的和可分离的，现在尚不清楚，尽管显然，它把一些事物看做不运动的、（10）可分离的。假如存在某种永恒的、不运动的和可分离的东西，那么，显然，对它的认识就属于静观的知识。但不属于物理学（因为物理学是关于一些运动的东西），也不属于数学，而是属于先于二者的知识。因为物理学是关于可分离的但不是不运动的东西，而数学中的一些则是（15）关于不运动的但不是不可分离而是也许在质料之中的东西；而第一位的则是关于可分离的又不运动的东西。所有原因都必然是永恒的，尤其是这些；因为它们是那些显然可见的神圣事物的原因。所以，静观的哲学有三种，数学，物理学，神学（因为，不难（20）看出，假如神存在于某处，那么，它就在这种本性之中），而且最崇高的知识应当关于最崇高的属。因此，静观的知识比其他知识更可选择，而这种知识又胜过诸静观的知识。

因为有人可能会感到困惑，第一哲学究竟是关于普遍的，还是关于某个属（25）以及某一种本性的。（因为，甚至在数学科学中也不是同样的，而是几何学和天文学关于某一种本性，而普遍数学则对于一切是共同的。）因此假如在以自然的方式组成的东西之外不存在另一种实体，那么，物理学就可能是第一位的知识；但假如有一种不运动的实体，（30）那么这就是在先的和第一哲学，并且在第一的意义上是普遍的；而且对作为存在的存在的研究，以及对是什么和作为存在的那些属性的研究，就很可能属于这门知识。



《形而上学》第七卷第1—6章

第1章

（1028a10）存在有多种意义，正如我们在前面在有关多种意义的部分中已经区分过的那样；因为它既表示“是什么”和“这一个”，又表示性质或数量或其他这类谓词中的每一个。既然存在有这么多的意义，那么显然，其中首要的存在就是“是什么”，它表示（15）实体。因为，一当我们说这一个如何时，我们说“好的”或“坏的”，而不是说“三肘长”或“人”；但一当我们说是什么时，我们不说“白的”、“热的”或“三肘长”，而是说“人”或“神”。其他东西被说成存在，是由于有的是这样的存在的数量，有的是其性质，有的是其表征，而有的是它的诸如此类的（20）别的什么。

因此有人便会问，行走、康复、坐下，它们每一个是否表示存在，类似地也适用于诸如此类的其他任何一个；因为，它们没有一个按本性作为自身而存在，也不能同实体相分离而存在，而毋宁说，如果它们是存在，那么，属于存在的是这个行走的东西、(25) 这个坐下的东西和这个康复的东西。显然，这些东西更是存在，因为有某个界定过的主体在它们之中；而这就是实体和那个个别物，正是它体现在此类谓词之中。因为，“这个好的东西”或“这个坐下的东西”不能脱离它而言。因此，显然，由于(30) 它其他每一个才存在，所以，首要的存在，不是随便什么存在而是绝对的存在，可能就是实体。

因此，首要的就有多种意义，但无论如何，实体在所有方面都是首要的，既在定义上，又在认识上，又在时间上。因为其他谓词中没有一个是可分离的，只有它。它在定义上也是(35) 首要的，因为实体的定义必然内在于每一个东西的定义中。而且，我们认为最大地知道了每一个东西，仅当我们知道了这个人或这个火是什么时，而不是知道了性质、(1028b1) 数量或位置，既然甚至这些东西，我们知道它们每一个，也仅当我们知道了数量或性质是什么时。而且确实，那无论过去还是现在都永远被追寻、永远令人困惑的“什么是存在”的问题，就是“什么是实体”。因为有一些人说它是一，(5) 而有一些人说它多于一，并且一些人说它是有限的，一些人说它是无限的。因此，甚至我们也应当最大地、首要地而且唯一地研究，如所说的这样的存在它是什么。

第2章

看起来实体最明显属于物体。因此，我们说，动物、植物及其部分(10) 是实体，还有自然物体，例如火、水、土和这一类的每一个，以及那些或者是其部分或者由其部分或全体所构成的东西，例如天及其部分，星辰、月亮和太阳。应当研究，究竟只有它们是实体，还是还有其他的，或者其中的一些是实体(15) 还是还有其他的，或者它们没有一个是实体而是别的一些才是实体。但在一些人看来，物体的界限，例如面、线、点和单位，是实体，远胜于物体和固体。此外，一些人认为在可感物之外没有这样的东西，一些人则认为有更多、更真实的永恒的东西，如(20) 柏拉图便认为形式和数学对象是两种实体，第三种是可感物的实体，而斯彪西波甚至认为有更多的实体，他从“一”开始，认为每一种东西的本原就是其实体，一者是数的，另一者是体积的，之后是灵魂的；以此方式他增加了实体。而有些人则说(25) 形式和数具有相同的本性，其他东西依赖于它们，例如线和平面，直到天的实体和可感物。关于这些，何者说得好或不好，哪一些是实体，是否存在一些可感事物之外的东西还是不存在，可感事物如何(30) 存在，是否存在某

个分离的实体，由于什么和怎么样，或者不存在任何在可感事物之外的实体，都应该考察，而这首先便是概述实体它是什么。

第3章

实体如果没有更多的意义，但至少要有四种意义，因为，“是其所是”、普遍者（35）和属似乎是每一个东西的实体，而其中的第四种是主体^①。主体是那其他东西不陈述它、它本身也不再陈述其他东西者，因此首先应当对它（1029a1）进行厘清，因为看起来首要的主体最是实体。这样，在一种方式上，质料被说是主体，而在另一种方式上，样式被说是主体，在第三种方式上是由这二者所合成的东西。质料，我是指例如这块铜，样式例如这个形式的构造，（5）由这二者所合成的东西例如就整体而言的这座雕像。这样，假如形式先于质料更是存在，那么它也将由于同样的理由先于由二者合成的东西。

至此便概括地说了实体究竟是什么，即，那不陈述一个主体而是其他东西陈述它的东西。但应该不只是如此，因为不充分，（10）因为这本身是不清楚的，而且再者质料成了实体。因为，如果它不是实体，我们就不知道还有谁了。因为，当撇开了其他东西，显然，就不再有什么剩余下来。因为，

59

^① “主体”是对ὕποκειμένον一词的翻译。罗斯将这个词ὕποκειμένον翻译成 substratum，并认为亚里士多德后面对质料的实体地位的否定就是对ὕποκειμένον的实体地位的否定（W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol 1, pp. xciii—xciv, Oxford University Press, 1924）。《形而上学》洛布本的译者 H. Tredennick 同样把ὕποκειμένον翻译成 substrate。按照 substrate 的翻译，显然，ὕποκειμένον就是作为“载体”而被理解的。苗力田先生所译的《形而上学》即承袭了这一理解。但是把ὕποκειμένον翻译成“载体”无论是在这里还是在别的地方（例如《范畴篇》）都会带来理解上的困难。因为，“载体”通常指的就是质料，但亚里士多德却告诉我们形式和合成物也是ὕποκειμένον，假如我们把ὕποκειμένον翻译成“载体”，这就意味着除了质料以外，形式和合成物也是载体，而这就难以理解了。近几年来，研究者们已经基本避免了这一错误，而按照ὕποκειμένον的本义“主体”来翻译，因为，ὕποκειμένον究其本义就是 subject。例如，Terence Irwin 在其 *Aristotle's First Principles* 一书中，在对《形而上学》这一部分的内容进行讨论时，在引用 1028b33—36 那段话中就明确地把ὕποκειμένον翻译成 subject（参见 Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, pp. 202—203, Clarendon Press, 1988）。而 Michael V. Wedin 在其 *Aristotle's Theory of Substance* 一书中，同样在谈到《形而上学》这一部分时，也明确地将ὕποκειμένον翻译成 subject（参见 Michael V. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance*, p. 167, Oxford University Press, 2000）。而 Michael Frede 在“Substance in Aristotle's *Metaphysics*”一文中则明确地指出：“亚里士多德在《形而上学》Z 3 中正在考察他在《范畴篇》中所遵循的意见，即实体是终极主体，这个事实在一定程度上因为《形而上学》的翻译通常把‘hypokeimenon’译做‘substrate’而非‘subject’这一事实而变得模糊不清。但是根据 1028b36 以下对 hypokeimenon 的界定，应该清楚的是，亚里士多德在这里正在谈论陈述的主体，而根据 1029a8 以下应当清楚的是，亚里士多德正在考察《范畴篇》的实体作为陈述的终极主体这个思想。”（Michael Frede, “Substance in Aristotle's *Metaphysics*”，见 *Essays in Ancient Philosophy*, p. 74, Clarendon Press, 1987）

其他东西是物体的表征、产物和潜能，而长、宽、高又是一些数量（15）而不是实体，因为数量不是实体，而是它们所属的那个首要的东西才更是实体。但是，当撇开了长、宽、高，我们将看不到有什么剩余下来，如果有什么的话，只有被它们所规定的那个东西，所以，按此考察，质料必然显得是唯一的实体。（20）我用质料指那就其本身而言既不是某一个也不是数量也不是别的任何按照界定存在的方式而言的东西。因为，存在某个东西，这些中的每一个谓述它，它的存在不同于这些谓词中的每一个的存在；因为其他东西谓述实体，而实体谓述质料。这样，最终的东西就其本身而言既不是某一个也不是数量（25）也不是其他任何存在；它也不是这些的否定；因为甚至这些也将作为偶性存在。

对于由此考察的人来说，这就意味着实体是质料；但这是不可能的；因为可分离者和这一个看起来最属于实体。因此，形式和二者的合成物可能相比于质料更是实体。（30）此外，由二者合成的实体，我是指由质料和样式所合成的，应当放弃，因为它是在后的而且是明显的，而质料在某种意义上也是明显的。应当就第三种加以思考，因为它是最困难的。

（1029b3）人们一致同意，有一些可感物是实体，所以，我们首先应当在这这些东西中进行考察。因为逐步进入到那更可知的东西中是有益的。^① 因为在—

① 这句话本来在“既然在一开始我们已经区分了我们以多少种方式来界定实体，而且看起来其中之一是‘是其所是’，所以，首先应当对它加以考察”之后，因此，它的行号是1029b3，而前者的行号是1029b1-2。但是，“Bz. 已经指出，（1）1、2两行并不自然导向3-12行（按，即从‘因为逐步进入……’到本段末尾），因为 $\tau\acute{\iota}\eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ （按，即1029b1-2那句话中的‘是其所是’）远非 $\gamma\nu\acute{\omega}\rho\epsilon\mu\omicron\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ （按，即‘对我们较可知的’），而且（2）3-12行也不自然导向13行以下（按，即第4章中的‘首先让我们就从逻辑上说上一些’以下），因为那样一来，在13行 $\kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ （按，即‘首先’）等等前面的部分中就没有是 $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ （按，即‘它’）所指的。它显然指的是 $\tau\acute{\iota}\eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ，这自第2行（按，即‘而且看起来其中之一是“是其所是”，所以，首先应当对它加以考察’这一行）以下一直没有被提到。他的建议是，第3行 $\pi\rho\delta\ \epsilon\ \gamma\omicron\upsilon$ （按，即‘因为逐步进入到那更可知的东西中是有益的’这一行）到12行 $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ （按，即‘通过这些东西逐步前进’这一行）应该被放在 $\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ （按，即‘我们首先应当在这这些东西中进行考察’这一行）之后，这解决了这两方面的困难”（Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 2, p. 166）。

由此，现行的《形而上学》第七卷第3章的文本都将1029b1-2放到1029b12以后和1029b13之前，作为第4章的开始，而把1029b3-12直接接在1029a34之后，作为第3章的结尾。

罗斯进一步指出，“这一段是要论证在过渡到纯粹自在的形式之前将形式按照存在于可感事物（a34）之中来研究是合理的。耶格尔暗示更有可能的是（《亚里士多德》第205页注释），整个这一段，连同之前的句子，是亚里士多德后来添加的注释；注释的头一句话写在亚里士多德手稿的行间，因而是出现在其恰当的位置上，但是，注释的其余部分不得不写在单独的一页上，因此一直被错误地放置了。耶格尔认为，这一段属于一个较晚的时期，当亚里士多德第一次开始把Z卷中对可感实体的讨论看成先于A卷中对不可感实体的讨论的时候。”（同上）

切方面学习都是这样由在本性上较不可知的(5)进入到更为可知的。正像是在实践活动中,任务就是从每一个人的善出发使整体的善成为每一个人的善,同样,学习要从对自己是较可知的出发使那些本性上可知的东西成为对自己是可知的。那些对每一个人来说是可知的和首要的东西常常只是略微可知的东西,很少甚或(10)不具有存在。但是,尽管如此,应当尝试从那些粗糙可知但只是对自己而言可知的东西出发去认识那绝对可知的东西,(1029b12)如所说的,通过这些东西逐步前进。

第4章

(1029b13)既然在一开始我们已经区分了我们以多少种方式来定义实体,而且看起来其中之一是“是其所是”,所以,首先应当对它加以研究。首先让我们从逻辑上对它讲一讲,即,每一个东西的“是其所是”是那就其自身而言者。因为你的所是不是(15)文雅的所是,因为不是就你自身你是文雅的,所以,“是其所是”是那就你自身者。但不是所有都这样。因为,像表面之白色就不是这样的就其自身,因为表面之所是不是白色之所是。但是,虽然如此,也不是出自二者的白色表面之所是。为什么?因为自身重复。所以,自身不内在于(20)陈述自身的描述之中的,这才是对每一个东西的“是其所是”的描述。所以,如果白色表面之所是是光滑表面之所是,那么白色和光滑的所是就是同一的了。

既然也有就其他范畴的复合(因为在每一个之中都有一个主体,例如在性质、数量、(25)时间、地点和运动之中),所以,应当考察是否有对它们每一个的“是其所是”的描述,以及是否“是其所是”属于它们,例如白色的人[什么是一个白色的人的“是其所是”]^①。就让它的名称是西马提翁^②吧。什么是这个西马提翁的所是呢?

但是,尽管如此,这也不在就其自身而言者之列。不就其自身(30)有两种意义,其中一种是出自增加,而另一种则不然。因为前者是指那被定义的本身被加到别的之上,例如,假如一个人在定义白色的所是的时候说的却是对白色的人的描述。而后者是说别的被加在本身上,例如,如果有人用西

① 在一个稿本中,这句话没有。

② “西马提翁”是对希腊语 $\psi\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ 的音译。这个词本来的意思是指“大鳖”,但是,在这里和下面,亚里士多德用这个词显然不是说“白色的人”可以被叫做“大鳖”或者可以用“大鳖”来解释和说明,而是说,“白色的人”作为一个复合词它的偶性存在的意义过于明显,假如现在把它换成一个单纯词,那么,是否它就显得是一个独立的存在呢?从而,很显然, $\psi\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ 是对“白色的人”的一个从单纯词角度上的命名,而不是一个从其自身内涵出发来对“白色的人”的内涵的解释和说明,从而,这里用音译来翻译这个词。

马提翁来表示白色的人，但却把西马提翁定义为白色。(1030a1) 白色的人确实是白的，但其“是其所是”不是白色之所是。但是西马提翁的所是难道就是一个“是其所是”吗？当然不是。因为那是“这一个”者才是“是其所是”，但是当用这个来陈述那个时，就不是那是“这一个”者，例如，(5) 这个白色的人就不是那是“这一个”者，如果“这一个”仅属于实体的话。所以，“是其所是”属于描述乃是定义者之列。而定义之存在，不是只要名称表示和描述一样（因为所有的描述就都会是定义了，因为对于随便什么描述都有一个名称，这样，甚至《伊利亚特》也将是定义），(10) 而是要关于某个首要的东西，而凡是不以这个陈述那个的方式陈述的就是这样的东西。所以，“是其所是”就不会不属于属下之种中的任何一个，而是唯一地属于它们，因为看起来这些东西不是就分有和表现而言的，也不是作为偶性。但是，也有对其他每一个的(15)表示是什么的描述，只要有名称的话，即，这个属于这个，或者代替简单的描述是一个更为清晰的描述；但这不是定义也不是“是其所是”。

或许就连定义也像“是什么”一样是多种意义的。因为，“是什么”在一种意义上表示实体和这一个，而在另外的意义上表示谓词中的每一个，(20) 数量、性质以及其他所有这些。因为，正像“是”也属于所有这些，但不是以同样的方式，而是在首要的意义上属于这个，在次要的意义上才属于那些，同样，“是什么”在单纯的意义上属于实体，而在相对的意义属于其他。因为，对性质我们也可以问“它是什么”，所以，性质属于“是什么”之列，但(25)不是在单纯的意义上，而是像有些人针对不存在者在逻辑上说“不存在者是”，这不是在单纯的意义上，而是“是不存在者”，性质也是这样。

因此，虽然也应当研究对于每一个东西应该如何说，但是更应当研究事情究竟如何。因此，现在，既然语词清楚了，“是其所是”也同样(30)在首要而且单纯的意义上属于实体，其次属于其他，正像“是什么”一样，不是单纯的“是其所是”，而是性质或数量的“是其所是”。因为，必然或者以同名异义的方式说它们是存在者，或者通过增加和削减的方式，正像不可知的也是可知的一样^①，既然正确的是，既不是以同名异义的方式说(35)也不是以相同的方式说，而是像以相关于同一个东西的方式来说医术的那样，(1030b1)这不是在同一个意义上，但也不是在同名异义上。因为身体、行动

^① “不可知的”就我们知道它是“不可知的”而言，它是“可知的”，从而，显然，在这里，“可知的”不是在单纯的意义上的可知的，而是在有所限定的意义上的可知的。在这里，限定就是所谓的“增加”，而不限定就是所谓的“削减”。

和工具既不是同名异义地被称做医术的，也不是按照一种方式，而是相关于一个东西。

但是，无论一个人想要以何种方式^①说，这些都没有区别；明显的是这一点，(5)即，那首要而单纯的定义和“是其所是”属于实体。虽然如此，它也同样地属于其他，除了不是在首要的意义上。因为，一旦我们设定这一点，那么，凡是表示和描述相同的就不必然是其定义，而只有和某一种描述相同的才是。但这就只有相关于“一”，这不是像《伊利亚特》那样的连续的方式的“一”或者(10)像绑在一起的那些“一”，而是假如以这样一些方式来说“一”。^②“一”的意思像“存在”一样；“存在”既表示这一个，也表示数量、某一性质。因此，也将有白色的人的描述和定义，但不同于白色的和实体的。

第5章

但是有一个疑难，假如有人不承认出自增加的描述(15)是定义，那么，那些不是单纯的而是耦合成的东西的定义将是谁的呢？因为，必须通过增加来说明。我是指，例如，存在着鼻子和凹陷性，以及出自二者的词“扁鼻性”^③，在其中这个在那个之中，而且无论是凹陷性还是扁鼻性都不是就偶性而言鼻子的表征，而是就其(20)自身而言。这不像白色之于卡利亚或者人，因为卡利亚是白色的，人的所是偶然于他，而是像雄性之于动物，相等之于数量，以及所有那些所谓就其自身所属的东西。是这样一些东西，它们是其所表征的那个东西的描述或名称内在于它们之中，而且离开了就不可能说明。(25)便如白色离开了人可以说明，但雌性离开了人则不能说明。这样，要么

① 指究竟是按“增加和削减”的方式说，还是按“相关于同一个东西”的方式说，两种方式都不同于同名异义，而是和核心意义有关。从而，亚里士多德的意思是说，无论按这两种方式中的哪一种说，都没有关系，关键的问题在于，要明确“是其所是”在其首要而单纯的意义上和实体相关，其次，在有所限定的意义上才和其他范畴相关。

② 亚里士多德这里的意思极其简省，尤其体现在ὁ σαχῶς一词上。这是一个表示方式的关系副词，意思是“那样一些方式”，但具体指哪些方式，则指代不明，唯一可以推测的就是，它不是像《伊利亚特》那样的连续的“一”，也不是像柴捆一样捆绑在一起的“一”，而是单纯的“一”。从而，亚里士多德的意思就是说，只有相关于单纯的“一”的，才是严格意义上的定义。

③ “扁鼻性”是对希腊语σιμότης的翻译。这是一个表性质的单纯词，所表示的是一种特殊的性质，这就是“扁鼻性”这样一种性质。在汉语中显然没有这样一种与之相应的单纯词，因为汉语并不从“扁鼻性”的角度来界定一个扁平的鼻子，而是从“扁平”这一并不专门适用于“扁鼻”的性质的角度来界定一个扁平的鼻子。这样，对于汉语来说，显然，“扁鼻”就是一个复合词，但是，对于希腊语来说，“扁鼻”却是一个单纯词。在汉语看来，“扁鼻”之所以是“扁鼻”，是因为它是“扁平的”，但是，在希腊语看来，“扁鼻”之所以是“扁鼻”，是因为它是“扁鼻的”。这就是这里以及下一段的难解之处。

没有这些东西的是其所是和定义，要么如果有的话是以别的方式，如我们已经说过的。

但是对于这些东西还有另一个疑难。因为，如果扁鼻的鼻子和凹陷的鼻子^①是一样的，那么，“扁鼻的”和“凹陷的”就是一样的。(30)如果不是，那么，由于离开了它是其就其自身而言的表征的那个东西说“扁鼻的”是不可能的（因为扁鼻的就是在鼻子之中的凹陷性），从而说这个鼻子是扁鼻的，就要么是不可能的，要么同样的东西要说两遍，凹陷鼻子鼻子（因为扁鼻的鼻子就是凹陷鼻子鼻子），因此，“是其所是”属于这样的东西就是荒谬的；(35) 否则的话，便会进入无限；因为在扁鼻的鼻子鼻子中（1031a1）还将有另一个鼻子。

至此，显然，定义只和实体相关。因为，假如还相关于其他的范畴，必然出自增加，例如相关于性质的，关于奇数的；没有数就没有奇数，没有动物就没有雌性。“出自增加”我是指，在其中（5）同一个东西碰巧要说两遍，就像在上述的例子中那样。如果这是真的，就没有关于耦合成的东西的定义，例如奇数的。但是这之所以被忽略是因为语词说得不清楚。而假如也有这些东西的定义，那么，要么就是不同的方式，要么便如所说的那样定义和“是其所是”应当说是多种意义的。(10) 这样，在一种意义上，便没有任何东西的定义，“是其所是”除实体之外不属于任何东西，而在另一种意义上又有。因此，显然，定义就是对“是其所是”的描述，“是其所是”要么唯一地相关于实体，要么最大程度地、首要地、单纯地相关于实体。

第6章

(15) 应当考察，究竟“是其所是”和每一个东西是同一的还是不同的。因为这对于有关实体的研究是有益的。因为看起来每一个东西并不有别于它自己的实体，而且“是其所是”指的就是每一个东西的实体。至于就偶性而言者，它们看起来有可能（20）是不同的，例如，白色的人和白色的人的所是是不同的。因为，如果是相同的，那么，人的所是和白色的人的所是就是相同的。因为，人和白色的人是相同的，如人们所说的，这样，白色的人的

^① “扁鼻的鼻子”是对 *συμπίς* 的翻译。之所以要翻译成“扁鼻的鼻子”而不直接翻译成“扁鼻”是因为，在这个希腊语中，界定“鼻子”的不是“扁”，而是“扁鼻的”。这在希腊语中是可以理解的，因为，如上一个注释所说的，对于希腊语来说，“扁鼻”、“扁鼻性”、“扁鼻的”这些词都是单纯词。而亚里士多德之所以要采用“扁鼻的鼻子”这样一个多少让人感到别扭的复合词的形式，而不直接采用其单纯词形式，是为了要同“凹陷的鼻子”这一真正的复合词取得形式上的对应，以产生下面的纯粹来自语言本身——而且仅仅是希腊语本身——的讨论。

所是和人的所是就是相同的。^① 或者就偶性而言者是同一的是不必然的，(25) 因为，端项^②不是这样同一的，而是也许看起来有可能得出那个，即，两个就偶性而言的端项是同一的，例如，白色的所是和文雅的所是；但实则不然。

至于就自身而言者，它们^③难道不必然是同一的吗？例如，如果是一些既没有其他(30)实体属于它们也没有其他本性先于它们的实体，一些人说理念便是这样的东西？因为，如果善本身和善的所是是不同的，动物本身和动物的所是是不同的，存在的所是和存在本身是不同的，(1031b1)那么，在所说的东西之外就会有另外的实体、本性和理念，而且它们是在先的实体，如果“是其所是”是实体的话。而且，如果它们是彼此分离的，那么，对于前者^④则没有知识，对于后者^⑤没有存在（“分离”我是指，(5)如果善的所是不属于善本身，那么，“是善”也不属于善的所是）。因为一旦我们认识了每一个东西的“是其所是”，也就有了关于每一个东西的知识。而且这对于善和对于其他都是一样的。这样，如果善的所是不是善，那么，存在的所是也不是存在，“一”的所是也不是“一”。要么一切都是这样，要么没有什么(10)“是其所是”。这样，如果存在的所是不是存在，那么其他任何一个也不然。再者，善的所是不属于其中者也不是善。所以，善和善的所是、美和美的所是必然为一，凡是不就他者而言而是就自身和首要者而言的都是。因为，如果是这样的话，这就很充分了，即使不是形式；(15)但如果是形式，则更是如此。同时，明显的还有，如果有一些人所说的那样的理念，那么，主体就不会是实体；因为，必然理念是实体，但不就主体而言；因为那样它们将会按照分有存在。

① 注意，这里存在一个三段论的推理，这个三段论是以假定的命题“白色的人的所是是白色的人”为大前提，“白色的人是人”为小前提，“人是人的所是”为一个补充的小前提，推出结论“白色的人的所是是人的所是”。而由于结论“白色的人的所是是人的所是”是不能成立的，因此，反证大前提“白色的人的所是是白色的人”是错误的假设。

② 指三段论的大项和小项，例如，下面所举的“白色的所是”和“文雅的所是”。例如，有这样三个三段论推理：

白色的是这个人，

这个人 是文雅的，

所以，白色的是文雅的。

在这里，“白色的”是大项，“这个人”是中项，“文雅的”是小项。这个三段论推理不成立是因为，“白色的”和“文雅的”都是“这个人”的偶性，从而它们之间不可能通过“这个人”有必然的联结，它们只是偶然地通过“这个人”而关联在一起。

③ 按，即指上面说的“每一个东西”和“是其所是”。

④ 指“善本身”、“动物本身”、“存在本身”这些就自身而言者。

⑤ 指“善的所是”、“动物的所是”、“存在的所是”这些“是其所是”。

由上所述，每一个东西本身和“是其所是”就不是在偶性上同一，(20)而且由于认识每一个东西也就是认识“是其所是”，所以，甚至就所展示的来看，二者也必然是一个东西。而就偶性而言者，例如文雅的或白色的，由于所指的分歧，说“是其所是”和它本身是同一的就是不对的。(25)因为，白色偶然所属的东西和这个偶性本身，在一种意义上是同一的，但在另一种意义上，“是其所是”和它本身并不是同一的。因为人的所是和白色的人的所不是同一的，而在表现上相同。

如果有人给每一个“是其所是”加上名称，就可以显示出荒谬性。因为，在它之外还有(30)另一个，例如，马的“是其所是”的另一个[马的]“是其所是”。这样，现在，还有什么阻止一些东西直接就是“是其所是”呢，假如实体就是“是其所是”的话？而且不只是一个东西，而是甚至(1032a1)它们的描述也是同一的，这从上述来看也是显然的，因为并非在偶性上“一”和“一”的所是是一个东西。再者，如果它们是不同的，那么，这就进入无限。因为一方面是“一”的“是其所是”，另一方面是“一”，这样，在它们之上又会有相同的论证。(5)因此，显然，对于首要的和就自身而言的东西，每一个东西的所是和每一个东西本身就是同一的。

那些针对这一命题的诡辩的驳诘，以及是否苏格拉底和苏格拉底的所是是同一的，显然，都用同样的方法来解决。因为，无论是从一个人所可能提的问题来看，还是从一个人碰巧所解决的问题来看，都是没有区别的。(10)因此，“是其所是”和每一个东西如何是同一的又如何是不同一的，就已经讲过了。



《形而上学》第十二卷第1、6、7章

第1章

(1069a18) 静观沉思是围绕着实体的；因为，所追寻的是实体的诸本原和诸原因。因为，假如(20)万物作为一个整体，那么，实体便是首要的部分；而假如是按照连续的方式，即便这样，实体也是首要的，其次性质，再次数量。同时，它们也不是在绝对意义上的存在者，而是性质和运动——甚或不白或不直，我们依然说它们是，例如，“是不白的”。再者，其他没有一个是(25)可分离的。甚至古人们也以行动作证；因为他们曾经寻求实体的本原、元素和原因。而现在的人则提出普遍的东西更是实体，因为属是普遍的，他们通过理性地探究认为它们更是本原和实体；但是那些古人却主张具体的东西是实体，例如火和土，而不是共同的物体。

(30) 但实体有三种，一种是可感的——其中一个是永恒的而另一个是可毁灭的，后者是所有人都同意的，例如植物和动物——它的元素必须把握，无论

是一个还是多个；另一种是不可动的，而且有些人主张它是可分离的，一些人把它分成两种，另一些人则把形式和（35）数学事物归于一种本性，而另一些人则只提出了其中的数学事物。前两种属于（1069b1）物理学（因为伴随有运动），后一种则属于别的，如果对于它们没有任何共同的本原的话。

可感实体是可变化的。如果变化出自对立物（5）或者居间物，但不是所有的对立物（因为声音是非白），而是出自相反者，那么，就一定有什么东西在向相反者的变化之下；因为相反者并不变化。

第6章

（1071b3）既然有三种实体，两种是物理的，一种是不可动的，关于后者就应该说，（5）必定存在一个永恒的、不可动的实体。因为实体在诸存在者中是首要的，而且如果它们全都是可毁灭的，那么一切就都是可毁灭的。但是运动不可能要么生成要么毁灭；因为它永远存在；时间也不；因为例如，如果没有时间，也就不存在之前或之后。而且运动也同样是连续的，（10）就像时间那样；因为时间要么和运动是同一的，要么是运动的一个表征。但除了位置方面的运动外便不存在连续的运动，而且属于这个的只有圆周运动。

然而，如果存在着能动的或能创制的东西，但不是一个实现者，那么也不会有运动；因为有能力者也可以不去实现。所以，这是毫无益处的，假如我们提出各种（15）永恒的实体，就像那些提出各种形式的人那样，而不内在有一个能够造成变化的本原的话。这因此也是不充分的，更遑论在各种形式之外的另一个实体；因为假如它不去实现，就不会有运动。再者，即便它去实现，但其实体是潜能，那么这也是不充分的；因为将不会有永恒的运动；因为作为潜能的存在（20）可以不存在。所以，应当有这样一种本原，其实体是现实性。而且因此这些实体也应当是无质料的；因为，它们应当是永恒的，如果还有别的什么永恒的东西的话。所以，它们是现实性。

然而存在着困难；因为看起来实现者每一个都能够实现，但能够实现者并不是每一个都在实现，所以，潜能是在先的。（25）但如果是这样，就根本不会有一个存在者；因为能够存在却从不存在这是可能的。况且，如果像那些主张从黑夜中生成的神学家们所说的，或者像那些自然哲学家们所说的，“万物原本是混同的”，就会有同样的不可能。因为，它将如何被运动呢，如果（30）没有一个作为现实性的原因的话？因为，木料不会自己运动自己，而是木匠；月经和泥土也不会，而是精液和种子。所以一些人提出永恒的现实性，例如留基波和柏拉图；因为他们说总是有运动。但是他们却没说这是由于什么和是什么，而假如是以这种方式或那种方式，他们也没有说（35）原因。因为没有东西是随便被运动的，而是应当总是有某个东西存在，

就像现在，一方面是以自然的方式，而另一方面是以强制的方式，这或者是出自心灵或者出自别的。再者，哪种运动是首要的呢？（1072a1）因为这有着极大的区别。然而甚至连柏拉图例如也不能谈他有时候认为是本原的东西，那自己推动自己的东西；因为如他所说，灵魂是在后的，与天同时。因此，一方面认为潜能先于现实是对的，但在另一方面则（5）不然；已经讲过这是怎么回事了。现实性在先，有阿那克萨戈拉为证（因为心灵就是现实性），还有恩培多克勒的友爱和仇恨为证，以及那些主张总是有运动的人，像留基波。

所以，混沌或黑夜不存在于无限的时间，而是同样的东西永远存在，或者以圆周运动的方式或者以别的方式，如果现实性先于潜能的话。（10）假如同样地总是以圆周运动的方式，那么，就应当总是有某个东西保持着，以相同的方式在实现着。但假如生成和毁灭要存在，那么就应当有别的东西，以不同的方式永远在实现着。所以必然，要么就其自身在实现，要么以别的東西；所以，要么依据他者，要么依据首要的东西。但必然要依据后者；因为（15）它反过来又是这个东西和那个东西的原因。因此首要的东西是最好的；因为它是永远如此的原因，而变化的原因则是另外的东西，显然，这二者便是永远变化的原因。因此，运动便是这样。那么为什么还应当去寻求别之本原呢？

第7章

既然可能就是这样的，而且，如果不是这样，（20）就会出自于黑夜，万物便会混同在一起，而且从非存在而来，那么，这些就可以被解决了。存在着某个不停止运动而永远被推动的东西，这就是圆周运动；这不仅是在理论上而且是在实际中都是明显的；所以，第一天便可能是永恒的。进而，还存在着一个推动者。既然被推动而又推动的东西是中间物，那么，就（25）存在一个不被推动而在推动的推动者，它是永恒的，是实体和现实性。

它是这样推动的：可欲求者（ὀρεκτόν）和可思想者（νοητόν）在推动而不被推动。其中首要的可欲求者和可思想者是同一的。因为可欲望的东西（ἐπιουμητόν）是表面上的美好，但首要的可意欲的东西（βουλητόν）才是真正的美好。我们由于有所认识才追求，而并非由于追求才有所认识；（30）因为，思维（νόησις）是开端。思想（νοῦς）^① 被可思想的东西所运动，而可思

① 注意，此处的“思想”是 νοῦς，其本义是“心灵”的意思，但是，在这里，以及在亚里士多德的整个哲学中，由于它都是指一个理性的思维主体，同时处于从它派生出来的一系列同思维活动相关的词的整体语境中，例如，“思维”（νόησις），“可思想者”意即思想对象（νοητόν），以及作为动词的“思想”（νοεῖν），所以，这里翻译成“思想”，它是指进行这些理性思维活动的主体。在这里，读者可以联想阿那克萨戈拉的“努斯”概念，以及后来普罗提诺的“努斯”概念，即可知亚里士多德在这里所使用的这个概念在整个古希腊哲学中的重要地位。

想的东西是另一个作为自身的系列；第一实体便属于这个系列，而单纯的和作为现实性的也属于这个系列（一和单纯不一样；因为一表示度量，而单纯则表示本身怎样）。甚至（35）美好的和由于自身而可选择的也在这同一个（1072b1）系列之中；而且首要的东西总是最高贵的东西或者类似的东西。

分析表明，何所为^①是在不可动者之列；因为既有相对于某物的何所为，也有属于某物的何所为，其中后者在不可动者之列，而前者则不然；它作为被爱者而推动，推动其他的被推动者。所以，假如（5）一个东西被推动，它便可以改变；这样，假如首要的运动就是这一现实性，那么就它被推动这一点而言，它就可以改变，即，在位置上，如果不是在实体上的话。但既然存在着一个在推动而自身不被推动的东西，作为现实性而存在，那么，它就绝对不可以改变。因为位移是首要的变化，（10）圆周运动便属于这种运动；而它就推动这种运动。所以，它必然存在；而且作为必然，它是美好的，而且因此就是开端。因为必然的具有以下的意思，一方面指因为相反于冲动而受到强制的东西，一方面指没有它也就没有美好的东西，一方面指不可能是别样而是绝对的东西。

所以，天和自然便依赖于这样的本原。（15）它是这样一种我们只有在短暂的时间才拥有的最高贵的生活。因为，它永远是这样（因为在我们这是不可能的），既然它的现实性就是快乐（因此，清醒、感觉、思维是最快乐的，希望和记忆由于它们也是）。就其自身的思维是关于就其自身最高贵的东西的，最高级的思维是（20）关于最高级的东西的。而思想（νοῦς）通过分有可思想者来思想（νοεῖν）自身；因为可思想者是在把握（θιγγάνων）和思想（νοῶν）时生成的，所以思想和可思想者是同一的。因为能够接受可思想者亦即实体的就是思想。在拥有时它就在实现着；所以，与前者相较，后者才更是思想看起来所具有的神圣的东西，而且沉思静观是最快乐的、（25）最高贵的。因此，假如神永远这样幸福，就像我们有时经历的那样，那么，这是可赞叹的；而假如更多些，则是更可赞叹的。而事情就是这样。而且它具有生命；因为思想的现实性便是生命，而神就是这现实性；神的就自身而言的现实性就是最高贵的和永恒的生命。我们说，神是永恒的、最高贵的生物，（30）所以，生命和连续而永恒的生活便属于神；因为，这就是神。

有些人主张最美好、最高贵的东西不存在于开始，因为植物和动物的本原是原因，而美好的东西和完满的东西（35）则在从它们而来的东西中，例如毕达哥拉学派和斯彪西波，他们的思想并不正确。因为种子出自另外的在

^① 按，即指目的因。

先的完满的东西，而（1073a1）首要的不是种子，而是完满的东西；例如，一个人可以说，人是先于种子的，这不是从种子而生的那个人，而是种子出自于他的另外的一个人。

因此，存在一个永恒的、不可动的、与可感事物相分离的实体，（5）由上所述便是显然的。也已经指出，这种实体可以不具有任何大小，而是无部分的和不可分的（因为它在无限的时间中推动，而没有一个有限的东西有无限的潜能；而既然一切大小要么是无限的，要么是有限，那么，因此一方面（10）它便不可能具有有限的大小，而另一方面它也不可能具有无限的大小，因为根本不存在任何无限的体积）；进而它是不受影响、不可改变的；因为所有其他那些运动都是后于位置上的运动的。因此，这些便说明了，它为什么是这样。

选文出处

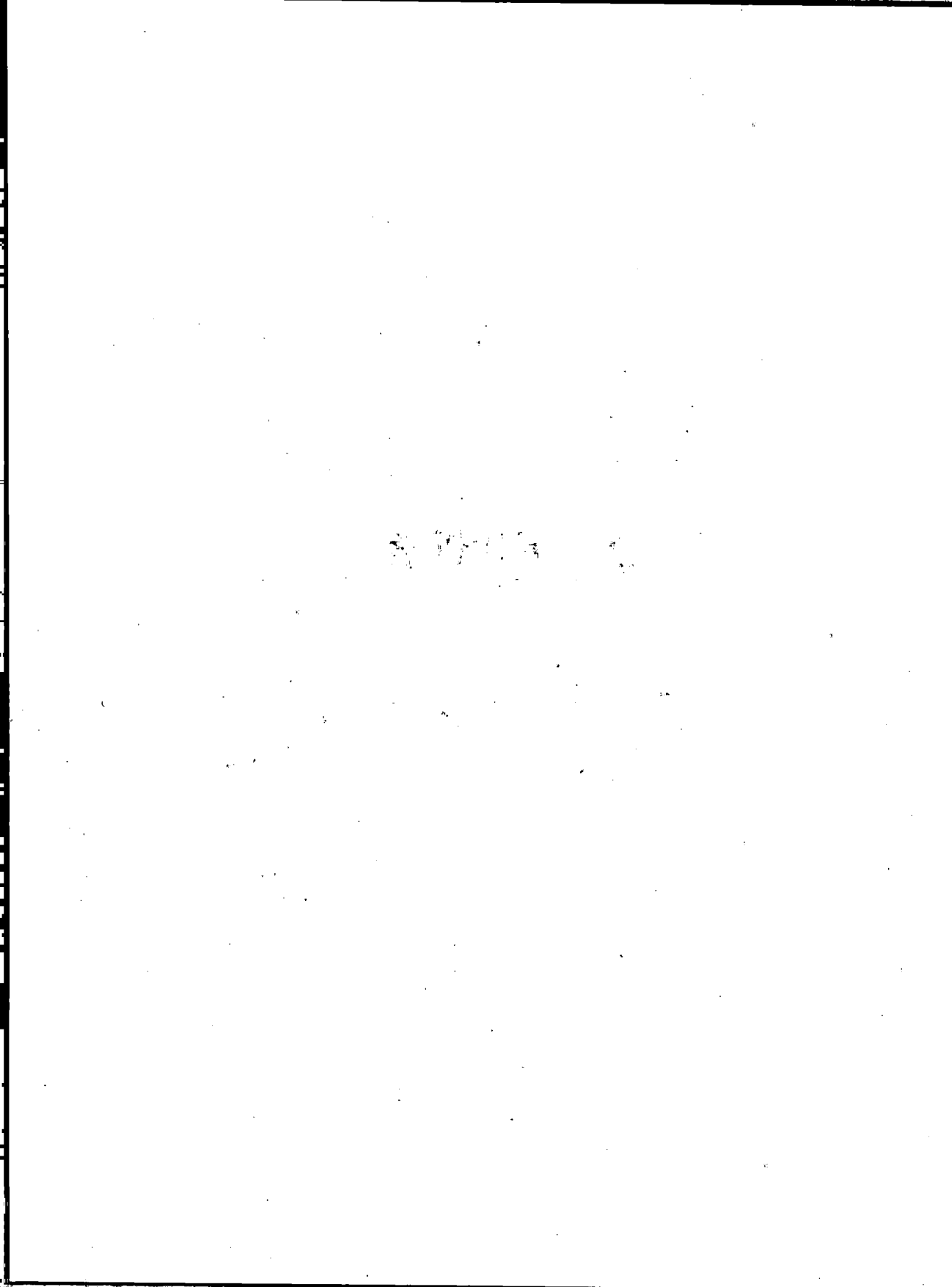
〔古希腊〕亚里士多德：《形而上学》，聂敏里译。

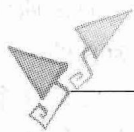


二、近代哲学

形而上学读本







6. 笛卡儿:《第一哲学沉思集》

庞景仁 译

笛卡儿把人类知识看做一棵大树，形而上学是根，物理学（自然哲学）是树干，其他科学则是枝杈、树叶和果实。在经院哲学衰落、哲学百废待兴之际，笛卡儿试图以几何学方法为榜样，寻求清楚明白无可置疑的第一原理，并以此为基础重建人类知识的大厦。在《第一哲学沉思集》中，笛卡儿通过六个沉思论述了其形而上学的三条基本原理，即“我思故我在”、上帝存在和物质世界存在。我们选编的是其中第一、第二和第三沉思，主要是关于“我思故我在”的理论和关于上帝存在的证明。笛卡儿通过普遍怀疑的方法检查人类的知识，最终确立了形而上学的第一原理即“我思故我在”，为近代哲学主体性原则和理性主义奠定了基础。“我思故我在”是笛卡儿形而上学的逻辑起点，但不是最高的原则，为此他需要证明最高的实体即上帝的存在。笛卡儿关于上帝存在的证明是继安瑟尔谟（Anselmus，旧译安瑟伦，1033—1109）之后另一种形式的本体论证明。不过他的上帝并非基督教神学意义的人格神，而其论证上帝存在的目的不仅是形而上学的需要，也是为了解决二元论的难题，借此证明物质世界的实在性。

作者简介

笛卡儿（René Descartes，1596—1650），法国哲学家和数学家，近代哲学的奠基者，近代



第一个沉思 论可以引起怀疑的事物

由于很久以来^①我就感觉到我自从幼年时期起就把一大堆错误的见解当做真实的接受了过来，而从那时以后我根据一些非常靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分

^① 法文第二版：“并不是从今天起”。

唯理论哲学的创始人。主要著作有《方法谈》、《第一哲学沉思集》和《哲学原理》等。笛卡儿以“我思故我在”确立了近代哲学的主体性原则，被黑格尔誉为“彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物”^①。

可疑、十分不可靠的，因此我认为^②，如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠、经久不变的东西的话，我就非在我有生之日认真地把我历来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可。可是这个工作的规模对我来说好像是太大了，因此我一直等待我达到一个十分成熟的年纪，成熟到我不能再希望在这以后还会有更合适于执行这项工作的时候为止，这就使我拖延了如此之久，直到我认为如果再把我的余生不去用来行动，光是考虑来、考虑去的话，那我就铸成大错了。

而现在，由于我的精神已经从一切干扰中解放了出来^③，我又在一种恬静的隐居生活中得到一个稳定的休息，那么我要认真地、自由地来对我的全部旧见解进行一次总的清算。可是，为了达到这个目的，没有必要去证明这些旧见解都是错误的，因为那样一来，我也许就永远达不到目的。不过，理性告诉我说，和我认为显然是错误的东西一样，对于那些不是完全确定无疑的东西也应该不要轻易相信，因此只要我在那些东西里找到哪管是一点点可疑的东西^④就足以使我把它们全部都抛弃掉。这样一来，就不需要我把它们拿来一个个地检查了，因为那将会是一件没完没了的工作。可是，拆掉基础就必然引起大厦的其余部分随之而倒塌，所以我首先将从我的全部旧见解所根据的那些原则下手。

直到现在，凡是我当做最真实、最可靠而接受过来的东西，我都是从感官或通过感官得来的。不过，我有时觉得这些感官是骗人的；为了小心谨慎起见，对于一经骗过我们的东西就决不加以信任。

可是，虽然感官有时在不明显和离得很远的东西上骗过我们，但是也许有很多别的东西，虽然我们通过感官认识它们，却没有理由怀疑它们：比如我在这里，坐在炉火

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，63页，北京，商务印书馆，1978。

② 法文第二版：“从那时起我就认为”。

③ 法文第二版：“而今天对于实行这个计划是再好不过了，因为我的精神已经从各种各样的顾虑中摆脱出来，幸而我在情绪上又没有感到有任何激动。”

④ 法文第二版：“假如在每一个东西里边找到什么怀疑的理由”。

旁边，穿着室内长袍^①，两只手上拿着这张纸，以及诸如此类的事情。我怎么能否认这两只手和这个身体是属于我的呢，除非也许是我与那些^②疯子相比？那些疯子的大脑让胆汁的黑气扰乱和遮蔽得那么厉害，以致他们尽管很穷却经常以为自己是国王；尽管是一丝不挂，却经常以为自己穿红戴金；或者他们幻想自己是盆子、罐子，或者他们的身子是玻璃的。但是，怎么啦，那是一些疯子，如果我也和他们相比，那么我的荒诞程度也将不会小于他们了。

虽然如此，我在这里必须考虑到我是人，因而我有睡觉和在梦里出现跟疯子们醒着的时候所做的一模一样、有时甚至更加荒唐的事情的习惯。有多少次我夜里梦见我在这个地方，穿着衣服，在炉火旁边，虽然我是一丝不挂地躺在我的被窝里！我现在确实以为我并不是用睡着的眼睛看这张纸，我摇晃着的这个脑袋也并没有发昏，我故意地、自觉地伸出这只手，我感觉到了这只手，而出现在梦里的情况好像并不这么清楚，也不这么明白。但是，仔细想想，我就想起来我时常在睡梦中受过这样的一些假象的欺骗。想到这里，我就明显地看到没有什么确定不移的标记，也没有什么相当可靠的迹象^③使人能够从这上面清清楚楚地分辨出清醒和睡梦来，这不禁使我大吃一惊，吃惊到几乎能够让我相信我是在睡觉的程度。

那么让我们现在就假定我们是睡着了，假定所有这些个别情况，比如我们睁开眼睛，我们摇晃脑袋，我们伸手，等等，都不过是一些虚幻的假象；让我们就设想我们的手以及整个身体也许都不是像我们看到的这样。尽管如此，至少必须承认出现在我们的梦里的那些东西就像图书一样，它们只有模仿某种真实的东西才能做成，因此，至少那些一般的東西，比如眼睛、脑袋、手，以及身体的其余部分^④并不是想象出来的东西，而是真的^⑤、存在的东西。因为，老实说，当画家们用最大的技巧，奇形怪状地画出人鱼和人羊的时候，他们也究竟不能给它们加上完全新奇的形状和性质，他们不过是把不同动物的肢体掺杂拼凑起来；或者就算他们的想象力达到了相当荒诞的程度，足以捏造出来什么新奇的东西，新奇到使我们连类似的东西都没有看见过，从而他们的作品给我们表现出一种纯粹出于虚构和绝对不真实的东西来，不

① 指在室内穿的长便服。很多人把 robe de chambre 译为“睡衣”，错了；因为欧洲 17 世纪还没有睡衣，欧洲人那时习惯于脱光了衣服睡觉，所以笛卡儿，在下一段里说：“一丝不挂地躺在我的被窝里”。

② 法文第二版：“某些”。

③ “也没有什么相当可靠的迹象”，法文第二版缺。

④ “的其余部分”，法文第二版缺。

⑤ 法文第二版：“实在的”。

过至少构成这种东西的颜色总应该是真实的吧。

同样道理，就算这些一般的東西，例如眼睛^①、脑袋、手以及诸如此类的东西都是幻想出来的，可是总得承认有^②更简单、更一般的東西是真实的、存在的，由于这些东西的掺杂，不多不少正像某些真实的颜色掺杂起来一样，就形成了存在于我们思维中的东西的一切形象，不管这些东西是真的、实在的也罢，还是虚构的、奇形怪状的也罢。一般的物体性质和它的广延，以及具有广延性东西的形状、量或大小和数目都属于这一类东西；还有这些东西所处的地点，所占的时间，以及诸如此类的东西。

这就是为什么我们从以上所说的这些将作出这样的结论也许是不会错的：物理学、天文学、医学以及研究各种复合事物的其他一切科学都是可疑的、靠不住的；而算学、几何学，以及类似这样性质的其他科学，由于它们所对待的都不过是一些非常简单、非常一般的東西，不大考虑这些东西是否存在于自然界中，因而却都含有某种确定无疑的东西。因为，不管我醒着还是睡着，二和三加在一起总是形成五的数目，正方形总不会有四个以上的边；像这样明显的一些真理，看来不会让人怀疑有什么错误或者不可靠的可能。

虽然如此，自从很久以来我心里就有某一种想法：有一个上帝，他是全能的，就是由他把我像我现在这个样子创造和产生出来的。可是，谁能向我保证这个上帝^③没有这样做过，即本来就没有地，没有天，没有带有广延性的物体，没有形状，没有大小，没有地点，而我却偏偏具有这一切东西的感觉，并且所有这些都无非是像我所看见的那个样子存在着的？还有，和我有时断定别的人们甚至在他们以为知道得最准确的事情上弄错一样，也可能是上帝有意让我^④每次在二加三上，或者在数一个正方形的边上，或者在判断什么更容易的东西（如果人们可以想出来比这更容易的东西的话）上弄错。但是也许上帝并没有故意让我弄出这样的差错，因为他被人说成是至善的。尽管如此，如果说把我做成这样，让我总是弄错，这是和他的善良性相抵触的话，那么容许我有时弄错好像也是和他的善良性绝对^⑤相反的，因而我不能怀疑他会容许我这样做。

这里也许有人宁愿否认一个如此强大的上帝的存在而不去相信其他一切事物都是不可靠的。不过我们目前还不要去反对他们，还要站在他们的方面

① 法文第二版：“例如身子、眼睛……”。

② 法文第二版：“至少还有其他”。

③ 法文第二版：“可是我怎么知道是否他……”。

④ 法文第二版：“我怎么知道上帝是否让我也在……”。

⑤ “绝对”，法文第二版缺。

去假定在这里所说的凡是关于一个上帝的话都是无稽之谈。尽管如此，无论他们把我所具有的状况和存在做怎样的假定，他们把这归之于某种命运或宿命也罢，或者归之于偶然也罢，或者把这当做事物的连续和结合也罢，既然^①失误和弄错是一种不完满，那么肯定的是^②，他们给我的来源所指定的作者越是无能，我就越可能是不完满以致我总是弄错。对于这样的一些理由，我当然无可答辩；但是我不得不承认，凡是我早先信以为真的见解，没有一个是我现在^③不能怀疑的，这决不是由于考虑不周或轻率的缘故，而是由于强有力的、经过深思熟虑的理由。因此，假如我想要在科学上找到什么经久不变的^④、确实可信的东西的话，我今后就必须对这些思想不去下判断，跟我对一眼就看出是错误的东西一样，不对它们加以更多的信任^⑤。

但是，仅仅做了这些注意还不够，我还必须当心把这些注意记住；因为这些旧的、平常的见解经常回到我的思维中来，它们跟我相处的长时期的亲熟习惯给了它们权利，让它们不由我的意愿而占据了我的心，差不多成了支配我的信念的主人。只要我把它们按照它们的实际情况那样来加以考虑，即像我刚才指出的那样，它们在某种方式上是可疑的，然而却是十分可能的，因而人们有更多的理由去相信它们而不去否认它们，那么我就永远不能把承认和信任它们的习惯破除。就是因为这个缘故，我想，如果我反过来千方百计地来骗我自己，假装所有这些见解都是错误的，幻想出来的，直到在把我的这些成见反复加以衡量之后，使它们不致让我的主意偏向这一边或那一边，使我的判断今后不致为坏习惯所左右，不致舍弃可以导向认识真理的正路反而误入歧途，那我就做得更加慎重了。^⑥因为我确实相信在这条路上既不能有危险，也不能有错误，确实相信我今天不能容许我有太多的不信任，因为现在的问题还不在于行动，而仅仅在于沉思和认识。

因此我要假定有某一个妖怪，而不是一个真正的上帝（他是至上的真理源泉），这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智

① 法文第二版：在“既然”之前，还有“或者最后用其他的什么方式也罢”。

② “肯定的是”，法文第二版缺。

③ “现在”在法文第二版里是：“有点”。

④ “经久不变的”在法文第二版里是：“可靠的”。

⑤ “我今后……信任”，在法文第二版里是：“今后我就应该和对显然是错误的东西一样，不轻易下判断”。

⑥ 法文第二版：“就是因为这个缘故，我想假如我故意采取一种敌对的情绪，我自己骗我自己，假如我一时假装所有这些见解完全都是错误的、幻想出来的，直到终于把我的旧的和新的成见……那么就做得很好了”。

来骗我。^①我要认为天、空气、地、颜色、形状、声音以及我们所看到的一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和骗局^②。我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都没有，而却错误地相信我有这些东西。我要坚决地保持这种想法；如果用这个办法我还认识不了什么真理，那么至少我有能力不去下判断。就是因为这个缘故，我要小心从事，不去相信任何错误的东西，并且使我在精神上做好准备去对付这个大骗子的一切狡诈手段，让他永远没有可能强加给我任何东西，不管他多么强大，多么狡诈。

可是这个打算是非常艰苦吃力的，而且由于某一种惰性使我不知不觉地又回到我日常的生活方式中来。就像一个奴隶在睡梦中享受一种虚构的自由，当他开始怀疑他的自由不过是一场黄粱美梦而害怕醒来时，他就和这些愉快的幻象串通起来，以便得以长时间地受骗一样，我自己也不知不觉地重新掉进我的旧见解中去，我害怕从这种迷迷糊糊的状态中清醒过来，害怕在这个休息的恬静之后随之而来的辛勤工作不但不会在认识真理上给我带来什么光明，反而连刚刚在这些难题上搅动起来的一切乌云都无法使之晴朗起来。



第二个沉思 论人的精神的本性以及精神比物体更容易认识

我昨天的沉思给我心里装上了那么多的怀疑，使我今后再也不能把它们忘掉。可是我却看不出能用什么办法来解决它们；我就好像一下子掉进非常深的水潭里似的，惊慌失措得既不能把脚站稳在水底也不能游上来把自己浮到水面上。虽然如此，我将努力沿着我昨天已经走上的道路继续前进，躲开我能够想象出有一点点可疑的什么东西，就好像我知道它是绝对错误的一样。我还要在这条路上一直走下去，直到我碰到什么可靠的东西，或者，假如我做不到别的，至少直到我确实知道在世界上就没有什么可靠的东西时为止。

阿基米得只要求一个固定的靠得住的^③点，好把地球从它原来的位置上挪到另外一个地方去。同样，如果我有幸找到哪管是一件确切无疑的事，那么我就有权抱远大的希望了。

因此我假定凡是我看见的东西都是假的；我说服我自己把凡是我装满了假话的记忆提供给我的东西都当做连一个也没有存在过。我认为我什么感官都没有，物体、形状、广延、运动和地点都不过是在我心里虚构出来的东西。

① 法文第二版：“我要假定，用尽全部机智来骗我的，不是上帝（他是非常善良的，并且是至上的真理源泉）而是某一个恶魔，他的狡猾和欺骗手段不亚于他本领的强大”。

② 法文第二版：“……以及其他一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和梦幻”。

③ 法文第二版：“不动的”。

那么有什么东西可以认为是真实的呢？除了世界上根本就没有什么可靠的东西而外，也许再也没有别的了。

可是我怎么知道除了我刚才断定为不可靠的那些东西而外，还有我们不能丝毫怀疑的什么别的东西呢？难道就没有上帝，或者什么别的力量，把这些想法给我放在心里吗？这倒并不一定是这样；因为也许我自己就能够产生这些想法。那么至少我，难道我不是什么东西吗？可是我已经否认了我有感官和身体。尽管如此，我犹豫了，因为从这方面会得出什么结论来呢？难道我就是那么非依靠身体和感官不可，没有它们就不行吗？可是我曾说服我自己相信世界上什么都没有，没有天，没有地，没有精神，也没有物体；难道我不是也曾说服我相信连我也不存在吗？绝对不；如果我曾说服我自己相信什么东西，或者仅仅是我想到过什么东西，那么毫无疑问我是存在的。可是有一个我不知道是什么的非常强大、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩来骗我。因此，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的；而且他想怎么骗我就怎么骗我，只要我想到我是一个什么东西，他就总不会使我成为什么都不是。所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后必须作出这样的结论，而且必须把它当成确定无疑的，即有我，我存在这个命题，每次当我说出它来，或者在我心里想到它的时候，这个命题必然是真的。

可是我还不大清楚，这个确实知道我存在的我到底是什么，所以今后我必须小心从事，不要冒冒失失地把别的什么东西当成我，同时也不要在我认为比我以前所有的一切认识都更可靠、更明显的这个认识上弄错了。

就是为了这个缘故，所以在我有上述这些想法之前，我先要^①重新考虑我从前认为我是什么；并且我要把凡是可以被刚才讲的那些理由所冲击到的^②东西，全部从我的旧见解中铲除出去，让剩下来的东西恰好是完全可靠和确定无疑的。那么我以前认为我是什么呢？毫无疑问，我想过我是一个人。可是一个人是什么？我是说一个有理性的动物吗？当然不；因为在这以后，我必须追问什么是动物，什么是有理性的，这样一来我们^③就将要从仅仅一个问题上不知不觉地陷入无穷无尽的别的一些更困难、更麻烦的问题上去了，而我不愿意把我剩有的很少时间和闲暇浪费在纠缠像这样的一些细节上。可是我要在这里进一步思考从前在我心里生出来的那些思想（那些思想不过是在

① 法文第二版：“现在先要”。

② 法文第二版：“多少冲击到的”。

③ 法文第二版：“我”。

我进行思考我的存在时从我自己的本性中生出来的)，我首先曾把我看成是有脸、手、胳膊，以及由骨头和肉组合成的这么一架整套机器，就像从一具尸体上看到的那样，这架机器，我曾称之为身体。除此而外，我还曾认为我吃饭、走路、感觉、思维，并且我把我所有这些行动都归到灵魂上去；但是我还没有进一步细想这个灵魂到底是什么；或者说，假如我进一步细想了，那就是我曾想象它是什么极其稀薄、极其精细的东西，好像一阵风，一股火焰，或者一股非常稀薄的气，这个东西钻进并且散布到我的那些比较粗浊的部分里。至于物体，我决不怀疑它的性质；因为我曾以为我把它认识得非常清楚了，并且如果我要按照我那时具有的概念来解释它的话，我就会这样地描述它：物体，我是指一切能为某种形状所限定的东西；它能包含在某个地方，能充满一个空间，从那里把其他任何物体都排挤出去；它能由于触觉，或者由于视觉，或者由于听觉，或者由于味觉，或者由于嗅觉而被感觉到；它能以若干方式被移动，不是^①被它自己，而是被在它以外的什么东西，它受到那个东西的接触和压力，从而被它所推动。因为像本身有自动、感觉和思维等能力的这样一些优越性，我以前决不认为应该把它们归之于物体的性质^②，相反看到像这样一些功能出现在某些物体之中，我倒是非常奇怪的。

可是，现在我假定有某一个极其强大，并且假如可以这样说的话，极其恶毒、狡诈的人^③，它用尽它的力量和机智来骗我，那么我到底是什么呢？我能够肯定我具有一点点我刚才归之于^④物体性的那些东西吗？我在这上面进一步细想，我在心里把这些东西想来想去，我没有找到其中任何一个是我可以说存在于我心里的。用不着我一一列举这些东西。那么就拿灵魂的那些属性来说吧，看看有没有一个是在我心里的。首先两个是吃饭和走路；可是，假如我真是没有身体，我也就真是既不能走路，也不能吃饭。另外一个感觉；可是没有身体就不能感觉，除非是我以为以前我在梦中感觉到了很多东西，可是醒来之后我认出实际上并没有感觉。另外是思维。现在我觉得思维是属于我的一个属性，只有它不能跟我分开。有我，我存在这是靠得住的；可是，多长时间？我思维多长时间，就存在多长时间；因为假如我停止^⑤思维，也许很可能我就同时停止^⑥了存在。我现在对不是必然真实的东西一概不承认；因

① 法文第二版：“实际上不是”。

② 法文第二版：“本身有自动的能力，同时也有感觉或者思想的能力，我以前决不认为这是属于物体的性质的”。

③ 法文第二版：“某一个妖怪”。

④ 法文第二版：“我刚才说过属于”。

⑤⑥ 法文第二版：“完全停止”。

此，严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神，一个理智，或者一个理性，这些名称的意义是我以前不知道的。那么我是一个真的东西，真正存在的东西了；可是，是一个什么东西呢？我说过：是一个在思维的东西。还是什么呢？我要再发动我的想象力来看看我是不是再多一点的什么东西，我不是由肢体拼凑起来的人们称之为人体的那种东西；我不是一种稀薄、无孔不入、渗透到所有这些肢体里的空气；我不是风，我不是呼气，不是水汽，也不是我所能虚构和想象出来的任何东西，因为我假定过这些都是不存在的，而且即使不改变这个假定，我觉得这并不妨碍我确实知道我是一个东西。

可是，能不能也是这样：由于我不认识而假定不存在的那些东西，同我所认识的我并没有什么不同？我一点也不知道。关于这一点我现在不去讨论，我只能给我认识的那些东西下判断：我已经认识到我存在，现在我追问已经认识到我存在的这个我究竟是什么。可是关于我自己的这个概念和认识，严格来说既不取决于我还不知道其存在的那些东西，也更不取决于任何一个用想象虚构出来的和捏造出来的东西^①，这一点是非常靠得住的。何况虚构和想象这两个词就说明我是错误的；因为，如果我把我想象成一个什么东西，那么实际上我就是虚构了，因为想象不是别的，而是去想一个物体性东西的形状或影像。我既然已经确实知道了我存在，同时也确实知道了所有那些影像，以及一般说来，凡是人们归之于物体性质的东西都很可能不过是梦或幻想。其次，我清楚地看到，如果我说我要发动我的想象力以便更清楚地认识我是谁^②，这和我说我现在是醒着，我看到某种实在和真实的东西，但是由于我看得还不够明白，我要故意睡着，好让我的梦给我把它更真实、更明显地提供出来，是同样不合道理的。这样一来，我确切地认识到，凡是我能用想象的办法来理解的东西，都不属于我对我自己的认识；认识到，如果要让精神把它的性质认识得十分清楚，那么我就需要让它不要继续用这种方式来领会，要改弦更张，另走别的路子。

那么我究竟是什么呢？是一个在思维的东西。什么是一个在思维的东西呢？那就是说，一个在怀疑，在领会，在肯定，在否定，在愿意，在不愿意，也在想象，在感觉的东西。当然，如果所有这些东西都属于我的本性，那就不算少了。可是，为什么这些东西不属于我的本性呢？难道我不就是差不多什么都怀疑，然而却了解、领会某些东西，确认和肯定只有这些东西是真实

① 法文第二版：“可是，我对我的存在的认识，严格说来，并不取决于我还不知道其存在的那些东西，因而也不取决于任何一个我用想象所能虚构出来的东西”。

② 法文第二版：“我是什么”。

的，否认一切别的东西，愿意和希望认识得更多一些，不愿意受骗，甚至有时不由得想象很多东西，就像由于身体的一些器官的媒介而感觉到很多东西的那个东西吗？难道所有这一切就没有一件是和确实有我、我确实存在同样真实的，尽管我总是睡觉，尽管使我存在的那个人用尽他所有的力量^①来骗我？难道在这些属性里边就没有一个是能够同我的思维有分别的，或者可以说是同我自己分得开的吗？因为事情本来是如此明显，是我在怀疑，在了解，在希望，以致在这里用不着增加什么来解释它。并且我当然也有能力去想象；因为即使可能出现这种情况（就像我以前曾经假定的那样），即我所想象的那些东西不是真的，可是这种想象的能力仍然不失其为实在在我心里，并且做成我思维的一部分。总之，我就是那个在感觉的东西，也就是说，好像是通过感觉器官接受和认识^②事物的东西，因为事实上我看见了光，听到了声音，感到了热。但是有人将对我说：这些现象是假的，我是在睡觉。就算是这样吧；可是至少我似乎觉得就看见了，听见了，热了^③，这总是千真万确的吧；真正来说，这就是在我心里叫做在感觉的东西，而在正确的意义上，这就是在思维。从这里我就开始比以前稍微更清楚明白地认识了我是什么。

可是^④，我不能不相信：对于其影像是我的思维做成的、落于感官的^⑤那些有物体性的东西，比不落于想象、不知道是哪一部分的我自己认识得更清楚，虽然我认为可疑的、我以外的一些东西倒被我认识得比那些真实的、确切的、属于我自己本性的东西更明白、更容易，这实际上是一件非常奇怪的事情。不过我看出了这是怎么回事：我的精神是心猿意马，还不能把自己限制在真理的正确界限之内。让我们再一次给它放松一下缰绳吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地把缰绳拉住，我们就能够更容易地节制它，驾驭它了。^⑥

让我们开始考虑一下最认识的、我们相信是了解得最清楚的东西^⑦，也就

① 法文第二版：“技智”。

② “接受和认识”，法文第二版是：“发觉”。

③ 法文第二版：“看见了光，我听见了声音，我感觉到了热”。

④ 法文第二版：“可是我仍然觉得”。

⑤ 法文第二版：“落于感官的，感官本身检查的”。

⑥ 法文第二版：“虽然如此，对于我觉得其存在性是可疑的、我不知道的、不属于我的那些东西，比起我所认识的、我相信其真实性的、属于我的本性的东西，一句话，比起我自己来，我倒认识和了解得更清楚，这说起来实际上是很奇怪的。不过我看出来这是怎么回事了。我的心是个放浪不羁的家伙，它喜欢乱跑乱窜，还不能忍受把它拴在真理的界限以内。那么再把它缰绳放松一次，给它全部自由，允许它观察出现在它以外的东西吧，好让我们以后再慢慢地、恰如其分地拉住缰绳，让它停下来考虑它的本质和它里边的一些东西，这样，在这以后它就比较容易受我们的节制和驾驭了”。

⑦ 法文第二版：“那么现在我们考虑一下人们通常认为是最容易认识，也相信是认识得最清楚的东西”。

是我们摸到、看见的物体吧。我不是指一般物体说的（因为“一般”这一概念通常是比较模糊的），而是考虑一下一个特殊物体。举一块刚从蜂房里取出来的蜡为例：它还没有失去它含有的蜜的甜味，还保存着一点它从花里采来的香气；它的颜色、形状、大小，是明显的；它是硬的、凉的、容易摸的^①，如果你敲它一下，它就发出一点声音。总之，凡是能够使人清楚地认识一个物体的东西，在这里边都有。

可是，当我说话的时候，有人把它拿到火旁边：剩下的味道发散了，香气消失了，它的颜色变了，它的形状和原来不一样了，它的体积增大了，它变成液体了，它热了，摸不得了，尽管敲它，它再也发不出声音了。在发生了这个变化之后，原来的蜡还继续存在吗？必须承认它还继续存在，而且对这一点任何人不能否认^②。那么以前在这块蜡上认识得那么清楚的是什么呢？当然不可能是我在这块蜡上通过感官的媒介所感到的什么东西，因为凡是落于味觉、嗅觉、视觉、触觉、听觉的东西都改变了，不过本来的蜡还继续存在。也许是我现在所想的这个东西，也就是说蜡，并不是这个蜜的甜味，也不是这种花的香味，也不是这种白的颜色，也不是这种形状，也不是这种声音，而仅仅是一个刚才在那些形式之下表现而现在又在另外一些形式之下表现的物体。可是，确切说来，在我像这个样子领会它时，我想象的什么呢？让我们对这件事仔细考虑一下，把凡是不属于蜡的东西都去掉，看一看还剩些什么。当然剩下的只有有广延的、有伸缩性的、可以变动的东西。那么有伸缩性的、可以变动的，这是指什么说的？是不是我想象这块圆的蜡可以变成方的，可以从方的变成三角形的？当然不是，不是这样，因为我把它领会为可能接受无数像这样的改变，而我却不能用我的想象来一个个地认识无数的改变，因此我所具有的蜡的概念是不能用想象的功能来做到的。

那么这个广延是什么呢？它不也是不认识的吗？因为在蜡融化的时候它就增大，在蜡完全融化的时候它就变得更大，而当热度再增加时它就变得越发大了。如果我没有想到蜡^③能够按照广延而接受更多的花样，多到出乎我的想象之外，我就不会清楚地、按照真实的情况来领会什么是蜡了。所以我必须承认我甚至连用想象都不能领会^④这块蜡是什么，只有我的理智才能够领会^⑤它。我是说这块个别的蜡，因为至于一般的蜡，那就更明显了。那么只有

① 法文第一版里是 *on le touche*（人们摸到它），第二版里是 *maniable*（可拿的，顺手的）。这里是按照拉丁文版里 *facile tangitur* 译的。

② 法文第二版：“任何人都不怀疑，谁都这样断定”。

③④⑤ 法文第二版：“甚至我们所考虑的这块蜡”。

理智或精神才能领会^①的这个蜡是什么呢？当然就是我看见的、我摸到的、我想象的那块蜡，就是我一开始认识^②的那块蜡。可是，要注意的是对它的知觉，或者我们用以知觉它的行动^③，不是看，也不是摸，也不是想象，从来不是，虽然它从前好像是那样，而仅仅是用精神去察看，这种察看可以是片面的、模糊的，像它以前那样，或者是清楚的、分明的，像它现在这样，根据我对在它里边的或组成它的那些东西注意得多或少而定。

可是，当我考虑我的精神是多么软弱，多么不知不觉地趋向于错误的时候，我不能太奇怪。因为即使我不言不语地在我自己心里考虑这一切，可是言语却限制了我，我几乎让普通言语的词句引入错误；因为如果人们把原来的蜡拿给我们，我们说我们看见这就是那块蜡，而不是我们判断这就是那块蜡，由于它有着同样的颜色和同样的形状。从这里，假如不是我偶然从一个窗口看街上过路的人，在我看见他们的时候，我不能不说我看见了一些人，就如同我说我看见蜡一样，那么我几乎就要断定说：人们认识蜡是用眼睛看，而不是光用精神去观察。可是我从窗口看见了什么呢？无非是一些帽子和大衣，而帽子和大衣遮盖下的可能是一些幽灵或者是一些伪装的人^④，只用弹簧才能移动。不过我判断这是一些真实的^⑤人，这样，单凭我心里的判断能力我就了解我以为是由我眼睛看见的东西。

一个人要想把他的认识提高到一般人的认识水平以上，就应该把找碴儿怀疑一般人说话的形式和词句^⑥当做可耻的事。我先不管别的，专门去考虑一下：我最初看到的，用外感官，或至少像他们说的那样，用常识，也就是说用想象力的办法来领会的蜡是什么，是否比我现在这样，在更准确地^⑦检查它是什么以及能用什么办法去认识它之后，把它领会得更清楚、更全面些。当然，连这个都怀疑起来，那是可笑的。因为在这初步的知觉里有什么是清楚、明显的，不能同样落于最差的动物的感官里呢？^⑧可是，当我把蜡从它的外表分别出来，就像把它的衣服脱下来那样，我把它赤裸裸地考虑起来，当然，尽管我的判断里还可能存在某些错误，不过，如果没有人的精神，我就不能

① 法文第二版：“了解”。

② 法文第二版：“相信”。

③ “或者我们用以知觉它的行动”，法文第二版缺。

④ “一些幽灵或者是一些伪装的人”，法文第二版是：“一些人造的机器”。

⑤ “真实的”，法文第二版缺。

⑥ 法文第二版：“一般人所发明的说话形式”。

⑦ 法文第二版：“更仔细地”。

⑧ 法文第二版：“在这个知觉里，有什么不同的呢？有什么好像是不能以同样方式属于最差的动物的感官里呢？”

把它像这个样子来领会。

可是，关于这个精神，也就是说关于我自己（因为直到现在除了我是一个精神之外，我什么都不承认），我将要说什么呢？我说，关于好像那么清楚分明地领会了这块蜡的这个我，我将要说什么呢？^① 我对我自己认识得难道不是更加真实、确切而且更加清楚、分明吗？因为，如果由于我看见蜡而断定有蜡，或者蜡存在，那么由于我看见蜡因此有我，或者我存在这件事当然也就越发明显，因为，有可能是我所看见的实际上并不是蜡；也有可能是我连看东西的眼睛都没有；可是，当我看见或者当我想是看见（这是我不再加以区别的）的时候，这个在思维着的我倒不是个什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其结果也一样，即我存在；如果由我的想象使我相信而断定它存在，我也总是得出同样的结论。我在这里关于蜡所说的话也可以适用于外在于我、在我以外的其他一切东西上。

那么，如果说蜡在不仅经过视觉或触觉，同时也经过很多别的原因而被发现了^②之后，我对它的概念和认识^③好像是更加清楚、更加分明了，那么，我不是应该越发容易、越发明显、越发分明地认识我自己了吗？^④ 因为一切用以认识和领会蜡的本性或别的物体^⑤的本性的理由都更加容易、更加明显地^⑥证明我的精神的本性。除了属于物体的那些东西以外，在精神里还有很多别的东西能够有助于阐明精神的本性，那些东西就不值得去提了。

可是，我终于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然事情现在我已经认识了，真正来说，我们只是通过在我们心里的理智功能，而不是通过想象，也不是通过感官来领会物体，而且我们不是由于看见了它，或者我们摸到了它才认识它，而只是由于我们用思维领会它，那么显然我认识了没有什么对我来说比我的精神更容易认识的东西了。可是，因为几乎不可能这么快就破除一个旧见解^⑦；那么，我最好在这里暂时打住，以便，经过这么长的沉思，我把这一个新的认识深深地印到我的记忆里去。

① 法文第二版：“这个好像……的我，是什么呢？”

② “被发现了”，法文第二版是：“使我更清楚”。

③ “概念和认识”，法文第二版是：“概念或知觉”。

④ 法文第二版：“我必须……承认我现在认识了我自己”。

⑤ 法文第二版：“不管什么别的物体”。

⑥ “更加容易、更加明显地”，法文第二版是：“更好地”。

⑦ 法文第二版：“因为，既然事情现在对我来说已经明白了，即物体本身并不是由于被看见或者被摸到，而不过是被理解到或者通过思想被了解到才被认识的，那么我看得很清楚，没有再比我的精神对我来说更容易认识的了。但是，由于不容易这么快就破除一个习以为常的见解”。



第三个沉思 论上帝及其存在

现在我要闭上眼睛，堵上耳朵，脱离开我的一切感官，我甚至要把一切物体性的东西的影像都从我的思维里排除出去，或者至少（因为那是不大可能的）我要把它们看做是假的；这样一来，由于我仅仅和我自己打交道，仅仅考虑我的内部，我要试着一点点地进一步认识我自己，对我自己进一步亲热起来。我是一个在思维的东西，这就是说，我是一个在怀疑，在肯定，在否定，知道的很少，不知道的很多，在爱、在恨、在愿意、在不愿意，也在想象、在感觉的东西。因为，就像我刚才说过的那样，即使我所感觉和想象的东西也许决不是在我以外、在它们自己以内的，然而我确实知道我称之为感觉和想象的这种思维方式，就其仅仅是思维方式来说，一定是存在和出现在我心里的。而且我刚才说得虽然不多，可是我认为已经把我真正知道的东西，或至少是我直到现在觉得我知道了的东西，全部都说出来了。

现在我要更准确地考虑一下是否在我心里也许就没有我还没有感觉的其他认识。^① 我确实知道了我是一个在思维的东西；但是我不是因此也就知道了我需要具备什么，才能使我确实知道什么事情吗？在这个初步的认识里，只有我认识的一个清楚、明白的知觉。^② 老实说，假如万一我认识得如此清楚、分明的东西竟是假的，那么这个知觉就不足以使我确实知道它是真的。从而我觉得我已经能够把“凡是我们的领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的”这一条订为总则。

虽然如此，我以前当做非常可靠、非常明显而接受和承认下来的东西，后来我又都认为是可疑的、不可靠的。那些东西是什么呢？是地、天、星辰以及凡是我通过我的感官所感到的其他东西。可是，我在这些东西里边曾领会得清楚、明白的是什么呢？当然不是别的，无非是那些东西在我心里呈现的观念或思维。并且就是现在我还不否认这些观念是在我心里。可是还有另外一件事情是我曾经确实知道的，并且由于习惯的原因使我相信它，我曾经以为看得非常清楚，虽然实际上我并没有看出它，即有些东西在我以外，这些观念就是从那里发生的，并且和那些东西一模一样。我就是在这件事情上弄错了；或者，假如说我也许是按照事实真相判断的，那也决不是对我的判断的真实性的原因有什么认识。

^① 法文第二版：“现在，为了进一步开展我的认识，我要小心谨慎，仔细考虑在我心里是否还能发现我至今还没有看出来的别的什么东西”。

^② 法文第二版：“在这个初步的认识里，只有我所说的清楚、明白的知觉才能使我确实知道真实性”。

可是当我考虑有关算学和几何学某种十分简单、十分容易的东西，比如三加二等于五，以及诸如此类的其他事情的时候，我不是至少把它们领会得清清楚楚，确实知道它们是真的吗？当然，假如从那以后，我认为可以对这些东西怀疑的话，那一定不是由于别的理由，而只是因我心里产生这样一种想法，即也许是一个什么上帝，他给了我这样的本性，让我甚至在我觉得是最明显的一些东西上弄错。但是每当上述关于一个上帝的至高无上的能力这种见解出现在我的思维里时，我都不得不承认，如果他愿意，他就很容易使我甚至在我相信认识得非常清楚的东西上弄错。可是反过来，每当我转向我以为领会得十分清楚的东西上的时候，我是如此地被这些东西说服，以致我自己不由得说出这样的话：他能怎么骗我就怎么骗我吧，只要我想我是什么东西，他就决不能使我什么都不是；或者既然现在我存在这件事是真的，他就决不能使我从来或者有那么一天没有存在过；他也决不能使三加二之和多于五或少于五，或者在我看得很清楚的诸如此类的事情上不能像我所领会的那个样子。

并且，既然我没有任何理由相信有个什么上帝是骗子，既然我还对证明有一个上帝的那些理由进行过考虑，因此仅仅建筑在这个见解之上的怀疑理由当然是非常轻率的，并且是（姑且这么说）形而上学的。可是，为了排除这个理由，我应该在一且机会来到的时候，检查一下是否有一个上帝；而一旦我找到了有一个上帝，我也应检查一下他是否是骗子。因为如果不认识这两个事实真相，我就看不出我能够把任何一件事情当做是可靠的。而为了我能够有机会去做这种检查而不致中断我给我自己提出来的沉思次序，即从在我心里首先找到的概念一步步地推论到后来可能在我心里找到的概念，我就必须在这里把我的全部思维分为几类，必须考虑在哪些类里真正有真理或有错误。

在我的各类思维之中，有些是事物的影像。只有在这样一些思维才真正适合观念这一名称：比如我想起一个人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝本身。除此而外，另外一些思维有另外的形式，比如我想要，我害怕，我肯定，我否定；我虽然把某种东西领会为我精神的行动的主体，但是我也用这个行动把某些东西加到我对于这个东西所具有的观念上；属于这一类思维的有些叫做意志或情感，另外一些叫做判断。

至于观念，如果只就其本身而不把它们牵涉到别的东西上去，真正说来，它们不能是假的；因为不管我想象一只山羊或一个怪物，在我想象上同样都是真实的。

也不要害怕在情感或意志里边会有假的；即使我可以希望一些坏事情，或者甚至这些事情永远不存在，但是不能因此就说我对这些事情的希望不是真的。

这样，就只剩下判断了。在判断里我应该小心谨慎以免弄错。而在判断

里可能出现的重要的和最平常的错误在于我把在我心里的观念判断为和我以外的一些东西一样或相似；因为，如果我把观念仅仅看成是我的思维的某些方式或方法，不想把它们牵涉到别的什么外界东西上去，它们当然就不会使我有弄错的机会。

在这些观念里边，有些我认为是与我俱生的，有些是外来的，来自外来的，有些是由我自己做成的和捏造的。因为，我有领会一般称之为一个东西，或一个真理，或一个思想的功能，我觉得这种功能不是外来的，而是出自我的本性的；但是，如果我现在听见了什么声音，看见了太阳，感觉到了热，那么一直到这时候我判断这些感觉都是从存在于我以外的什么东西发出的；最后，我觉得人鱼、鹭马以及诸如此类的其他一切怪物都是一些虚构和由我的精神凭空捏造出来的。可是也许我可以相信所有这些观念都是属于我称之为外来的、来自我以外的这些观念，或者它们都是与我俱生的，或者它们都是由我做成的；因为我还没有清楚地发现它们的真正来源。我现在要做的主要事情是，在有关我觉得来自我以外的什么对象的那些观念，看看有哪些理由使我不相信它们是和这些对象一样的。

第一个理由是：我觉得这是自然告诉我的；第二个理由是：我自己体会到这些观念是不以我的意志为转移的，因为它们经常不由我自主而呈现给我，好像现在，不管我愿意也罢，不愿意也罢，我感觉到了热，而由于这个原因就使我相信热这种感觉或这种观念是由于一种不同于我的东西，即由于我旁边的^①火炉的热产生给我的。除了判断这个外来东西不是把什么别的，而是把它的影像送出来印到我心里以外，我看不出有什么我认为更合理的了。

现在我必须看一看这些理由是否过硬，是否有足够的说服力。当我说我觉得这是自然告诉我的，我用自然这一词所指的仅仅是某一种倾向，这种倾向使我相信这个事情，而不是一种自然的光明^②使我认识这个事情是真的。这二者之间^③有很大的不同；因为对于自然的光明使我看到都是真的这件事，我一点都不能怀疑，就像它刚才使我看到由于我怀疑这件事，我就能够推论出我存在一样。在辨别真和假上，我没有任何别的功能或能力能够告诉我说这个自然的光明指给我是真的东西并不是真的，让我能够对于那种功能或能力和对于自然的光明同样地加以信赖。可是，至于倾向，我觉得它们对我来说也是自然的，我时常注意到，当问题在于在对善与恶之间进行选择的时候，

① 法文第二版：“我坐在旁边的”。

② 即理性。

③ 法文第二版：“这两种说法”。

倾向使我选择恶的时候并不比使我选择善的时候少；这就是为什么在关于真和假上，我也并不依靠倾向的缘故。

至于另外的理由，即这些观念既然不以我的意志为转移，那么它们必然是从别处来的，我认为这同样没有说服力。因为我刚才所说的那些倾向是在我心里，尽管它们不总是和我的意志一致，同样，也许是我心里有什么功能或能力，专门产生这些观念而并不借助于什么外在的东西，虽然我对这个功能和能力还一无所知；因为事实上到现在我总觉得当我睡觉的时候，这些观念也同样在我心里形成而不借助于它们所表象的对象。最后，即使我同意它们是由这些对象引起的，可也不能因此而一定说它们应该和那些对象一样。相反，在很多事例上我经常看到对象和对象的观念之间有很大的不同。比如对于太阳，我觉得我心里有两种截然不同的观念；一种是来源于感官的，应该放在我前面所说的来自外面的那一类里；根据这个观念，我觉得它非常小。另外一个是从天文学的道理中，也就是说，从与我俱生的某些概念里得出来的，或者是由我自己无论用什么方法制造出来的，根据这个观念，我觉得太阳比整个地球大很多倍。我对太阳所领会的这两个观念当然不能都和同一的太阳一样；理性使我相信直接来自它的外表的那个观念是和它最不一样的。

所有这些足够使我认识，直到现在，我曾经相信有些东西在我以外，和我不同，它们通过我的感官，或者用随便什么别的方法，把它们的观念或影像传给我，并且给我印上它们的形象，这都不是一种可靠的、经过深思熟虑的判断，而仅仅是从一种盲目的、鲁莽的冲动得出来的。

可是还有另外一种途径可以用来考虑一下在我心里有其观念的那些东西中间，是否有些是存在于我以外的，比如，如果把这些观念看做只不过是思维的某些方式，那么我就认不出在它们之间有什么不同或不等，都好像是以同样方式由我生出来的。可是，如果把它们看做是影像，其中一些表示这一个东西，另外一些表示另外一个东西，那么显然它们彼此之间是非常不同的。因为的确，给我表象实体的那些观念，无疑地比仅仅给我表象样式或偶性的那些观念更多一点什么东西，并且本身包括着（姑且这样说）更多的客观^①实在性，也就是说，通过表象而分享程度更大的存在或完满性。再说，我由之而体会到一个至高无上的、永恒的、无限的、不变的、全知的、全能的、他自己以外的一切事物的普遍创造者的上帝的那个观念，我说，无疑在他本身

^① “客观的” (objectif), 或“客观地” (objectivement), 在 17 世纪的含义和今天的含义不同。在笛卡儿的用法是：仅就其在观念上的存在而言的就叫做“客观的”，或“客观地”存在。在 17 世纪，“客观的”一词的反义词不是“主观的”，而是“真实的”或“形式的”。

里比给我表象有限的实体的那些观念要有更多的客观实在性。

现在，凭自然的光明显然可以看出，在动力的^①、总的原因里一定至少和在它的结果里有更多的实在性：因为结果如果不从它的原因里，那么能从哪里取得它的实在性呢？这个原因如果本身没有实在性，怎么能够把它传给它的结果呢？

由此可见，不仅无中不能生有，而且比较完满的东西，也就是说，本身包含更多的实在性的东西，也不能是比较不完满的东西的结果和依据。这个真理无论是在具有哲学家们称之为现实的或形式的^②那种实在性的那些结果里，或者是在人们仅仅从中考虑哲学家们称之为客观的实在性的那些观念里，都是清楚、明显的。例如：还没有存在过的石头，如果它不是由一个东西所产生，那个东西本身形式地或卓越地^③具有进入石头的组织中的一切，也就是说，它本身包含着和石头所有的同样的东西或者更美好的一些别的东西，那么石头现在就不能开始存在；热如果不是由于在等级上、程度上，或者种类上至少是和它一样完满的一个东西产生，就不能在一个以前没有热的物体中产生。其他的东西也是这样。此外，热的观念或者石头的观念如果不是由于一个本身包含至少像我在热或者石头里所领会的同样多的实在性的什么原因把它放在我的心里，它也就不可能在我心里。因为，虽然那个原因不能把它们现实的或形式的实在性的任何东西传授到我的观念里，但是不应该因此就想象那个原因不那么实在；不过必须知道，既然每个观念都是精神的作品，那么它的本性使它除了它从思维或精神所接受或拿过来的那种形式的实在性以外，自然不要求别的形式的实在性，而观念只是思维或精神的一个样态，也就是说，只是思维的一种方式或方法。一个观念之所以包含这样一个而不包含那样一个客观实在性，这无疑地是来自什么原因，在这个原因里的形式实在性至少同这个观念所包含的客观实在性一样多。因为如果我们设想在观念里有它的原因里所没有的东西，那么这个东西就一定是从无中来的。然而一种东西客观地，或者由于表象，用它的观念而存在于理智之中的这种存在方式，不管它是多么不完满，总不能说它不存在，因而也不能说这个观念来源于无。虽然我在我的观念里所考虑的实在性仅仅是客观的，我也不应该怀

① 亚里士多德哲学里四种原因之一。亚里士多德的四因是：(1) 质料因，(2) 形式因，(3) 动力因，(4) 目的因。

② “形式的”(formel)，或“形式地”(formellement)，在笛卡儿的用法是：存在于我们所具有的观念所表象的东西之上，亦即真实地、实在地存在于我们的观念之所本的对象上。

③ “卓越地”(éminement)存在，指存在于高于自己而且包含了自己的东西。一个东西可以有三种存在方式：(1) 客观地存在；(2) 形式地存在；(3) 卓越地存在。前两种已见于前面的注解中。

疑实在性必然形式地存在于我的观念的原因里，我也不应该认为这种实在性客观地存在于观念的原因里就够了^①；因为，正和这样存在方式之由于观念的本性而客观地属于观念一样，存在方式也由于观念的本性而形式地属于这些观念的原因（至少是属于观念的原始的、主要的原因）。而且即使一个观念有可能产生另一个观念，可是这种现象也不可能是无穷无尽的，它最终必须达到一个第一观念，这个第一观念的原因就像一个样本或者一个原型一样，在它里边形式地、实际地包含着仅仅是客观地或由于表象而存在于这些观念之中的全部实在性或者完满性。这样，自然的光明使我明显地看出，观念在我心里就像一些绘画或者一些图像一样，它们，不错，有可能很容易减少它们之所本的那些东西的完满性，可是决不能包含什么更伟大或者更完满的东西。

越是长时间地、仔细地考察所有这些事物，我就越是清楚、明白地看出它们是真的。不过最后我从这里得出什么结论来呢？这就是：如果我的某一个观念的客观实在性^②使我清楚地认识到它^③既不是形式地，也不是卓越地存在于我，从而我自己不可能是它的原因，那么结果必然是在世界上并不是只有我一个人，而是还有别的什么东西存在，它就是这个观念的原因；另外，如果这样的观念不存在于我，我就没有任何论据能够说服我并且使我确实知道除了我自己以外就没有任何别的东西存在；因为，我曾经仔细地寻找过，可是直到现在我没有找到任何别的论据。

在所有这些观念之中^④，除了给我表象我自己的那个观念在这里不可能有任何问题以外，还有一个观念给我表象一个上帝，另外的一些观念给我表象物体性的、无生命的东西，另外一些观念给我表象天使，另外一些观念给我表象动物，最后，还有一些观念给我表象像我一样的人。可是，至于给我表象其他的人，或者动物，或者天使的那些观念，我容易领会它们是可以由我关于物体性的东西和上帝所具有的其他一些观念混合而成的，尽管除了我以外，世界上根本就没有其他的人，没有动物，没有天使。至于物体性的东西的观念，我并不认为在它们里边有什么大得不得了和好得不得了的东西使我觉得它们不能来自我自己；因为，如果我再仔细地考虑它们，如果我像昨天考察蜡的观念那样考察它们，我认为在那里只有很少的东西是我领会得清清

① 法文第二版：“并且，我也不应该想象，我在我的观念里所考虑的实在性既然不过是客观的，那么这个实在性就不必要非得是形式地或现实地存在于这些观念的原因里不可，而是只要它也是客观地存在于这些观念的原因里就够了”。

② 法文第二版：“客观的实在性或完满性”。

③ 法文第二版：“这种实在性或完满性”。

④ 法文第二版：“在所有存在于我的这些观念之中”。

楚楚的，比如大小或者长、宽、厚的广延；用这种广延的这几个词和界限^①形成起来的形状^②；不同形状形成起来的各个物体之间所保持的地位，以及这种地位的运动或变化；还可以加上实体、时间和数目。至于别的东西，像光、颜色、声音、气味、味道、热、冷以及落于触觉的其他一些性质，它们在我的思维里边是那么模糊不清以致我简直不知道它们到底是真的还是假的，仅仅是一些假象^③，也就是说，不知道我对于性质所理会的观念到底是什么实在东西的观念呢，还是这些观念给我表象的只是一些幻想出来的、不可能存在的东西。因为，虽然我以前提出过，只有在判断里才能有真正的、形式的假，然而在观念里则可能有某种实质的假，即当观念把什么都不是的东西表象为是什么东西的时候就是这样。比如，我对于冷的观念和热的观念很不清楚、不明白，以致按照它们的办法我不能分辨出^④到底冷仅仅是缺少热呢，还是热是缺少冷呢，或者二者都是实在的性质，或者都不是；并且，既然观念就像影像一样，没有任何一个观念似乎不给我们表象什么东西，如果说冷真的不过是缺少热，那么当做实在的、肯定的什么东西而把它给我表象出来的观念就不应该不恰当地被叫做假的，其他类似的观念也一样；我当然没有必要把它们的作者归之于别人而不归之于我自己。因为，如果它们是假的，就是说，如果它们表象的东西并不存在，那么自然的光明使我看出它们产生于无，也就是说它们之在我心里只是由于我的本性缺少什么东西，并不是非常完满的。如果这些观念是真的，那么即使它们给我表象的实在性少到我甚至不能清楚地分辨出来什么是所表象的东西，什么是无，我也看不出有什么理由使它们不能由我自己产生，使我不能是它们的作者。^⑤

至于我具有的物体性的东西的清楚明白的观念，有些似乎是我能够从我自己的观念中得出来的，像我具有的实体的观念，时间的观念，数目的观念，以及诸如此类的其他东西的观念那样。因为，我想到石头是一个实体，或者一个本身有能力存在的东西，想到我是一个实体^⑥，虽然我领会得很清楚我是一个在思维而没有广延的东西，相反石头是一个有广延而不思维的东西，这样，在这两个概念之间有着明显的不同，可是，无论如何它们在表象实体这

① “词和界限”是指“长、宽、厚”说的。

② 法文第二版：“由广延的词做成的形状”。

③ “仅仅是一些假象”，法文第二版缺。

④ 法文第二版：“以致它们不能告诉我”。

⑤ 法文第二版：“那么即使它们给我表象的实在性少到我甚至不能分辨出所表象的东西和无来，我也看不出为什么我不能是它的作者”。

⑥ 法文第二版：“然后想到我自己也是一个实体”。

一点上似乎是^①一致的。同样，我想到我现在存在，并且除此而外我记得从前也存在，我领会许多不同的思想，认识到这些思想的数目，在这时候我就在我心里得到时间和数目的观念，从此我就可以把这两种观念随心所欲地传给其他一切东西。

至于物体性的东西的观念由之而形成的其他一些性质，即广延、形状、地位、变动等，它们固然不是形式地存在于我心里，因为我不过是一个在思维的东西；然而由于这仅仅是实体的某些样态，好像一些衣服一样，物体性的实体就在这些衣服下面给我们表现出来^②，而且我自己也是一个实体，因此它们似乎是能够卓越地包含在我心里。

因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必须考虑一下是否有什么东西是能够来源于我自己的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而被创造和产生的实体说的。这些优点是那样巨大，那样卓越，以至我越认真考虑它们，就越不相信我对它们所具有的观念能够单独地来源于我。因此，从上面所说的一切中，必然得出上帝存在这一结论；因为，虽然实体的观念之在我心里就是由于我是一个实体，不过我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话。

我不应该想象我不是通过一个真正的观念，而仅仅是通过有限的东西的否定来领会无限的，就像我通过动和光明的否定来理解静和黑暗那样；因为相反，我明显地看到在无限的实体里边比在一个有限的实体里边具有更多的实在性，因此我以某种方式在我心里首先有的是无限的概念而不是有限的概念，也就是说，首先有的是上帝的概念而不是我自己的概念。因为，假如在我心里我不是有一个比我的存在体更完满的存在体的观念，不是由于同那个存在体做了比较我才会看出我的本性的缺陷的话，我怎么可能认识到我怀疑和我希望，也就是说，我认识到我缺少什么东西，我不是完满无缺的呢？

不能说这个上帝的观念也许实质上是假的，是我能够从无中得出它来的，也就是说，因为我有缺陷，所以它可能存在我心里，就像我以前关于热和冷的观念以及诸如此类的其他东西的观念时所说的那样；因为，相反，这个观念是非常清楚、非常明白的，它本身比任何别的观念都含有更多的客观实在性，所以自然没有一个观念比它更真实，能够更少被人怀疑为错的和假的了。

① 法文第二版：“二者都是”。

② “好像一些衣服一样，物体性的实体就在这些衣服下面给我们表现出来”，法文第二版缺。

我说，这个无上完满的、无限的存在体的观念是完全真实的；因为，虽然也许可以设想这样的一个存在体是不存在的，可是不能设想它的观念不给我表象任何实在的东西，就像我不久以前关于冷所说的那样。

这个观念也是非常清楚、非常明白的，因为凡是我的精神清楚明白地领会为实在和真实的，并且本身含有什么完满性的东西，都完全包含在这个观念里边了。

虽然我不理解无限，或者^①虽然在上帝里边有所不能理解的、也许用思维绝对不能达到的无数事物，这都无碍于上面所说的这个事实是真的；因为我的本性是有限的^②，不能理解无限，这是由于无限的本性的缘故；只要我很好地领会^③这个道理，把凡是领会得清清楚楚的东西，其中我知道有什么完满性，也许还有无数的其他完满性是我不知道的，都断定为形式地或卓越地存在于上帝里边，使我对上帝所具有的观念在我心里边的一切观念中是最真实、最清楚、最明白的就够了。

可是也许我是比我所想象的更多一点什么，也许我归之于一个上帝的本性的一切完满性是以某种方式潜在于我心中，虽然它们还没有产生出来，还没有由它们的行动表现出来。事实上，我已经体验出我的认识逐渐增长，逐渐完满起来，我看不出有什么能够阻止它越来越向无限方面增长。还有，既然像这样增长和完满下去，我看不出有什么阻止我按照这个办法获得上帝本性的其他一切完满性。最后，似乎是，我取得这些完满性的能力如果是存在于我心里，它能够把这些完满性的观念印到并且引到我心里去。^④ 虽然如此，在我更仔细一点地观察一下，我就看出这是不可能的；因为，首先，即使我的认识真是每天都取得进一步的完满，我的本性里真是有很多潜在的东西还没有成为现实的存在，可是所有这些优点绝对不属于，也不接近我所具有的上帝的观念，因为在上帝的观念里，没有仅仅是潜在的东西，全都是现实存在的、实在的东西。尤其是从我的认识逐渐增加、一步步增长这一事实上，难道不就是必然的、非常可靠的证据，说明我的认识是不完满的吗？再说，虽然我的认识越来越增长，可是我仍然认为它不能是现实无限的，因为

① 法文第二版：“并且”。

② 法文第二版：“我是有限的”。

③ 法文第二版：“理解”。

④ 法文第二版：“我看不出有什么能够阻止它像这样越来越向无限方面增长；既然像这样增长和完满下去，我也看不出为什么我不能按照这个办法获得上帝本性的其他一切完满性，最后也看不出为什么我获得这些完满性的能力（如果这个能力现在真是在我心里的话）不足以产生这些完满性的观念”。

它永远不能达到一个不能再有所增加的那样高度的完满性。可是我把上帝是现实无限的领会到在他所具有的至高无上的完满性上再也不能有所增加这样一个高度。最后，我理解得十分清楚：一个观念的客观的存在体不能由一个仅仅是潜在的存在体（这样的存在体真正来说是没有的）产生，它只能由一个形式的或现实的存在体产生。

当然，在刚才我所说的一切里，对于凡是愿意在这上面仔细进行思考的人，我看不出有什么不是通过自然的光明非常容易认识的；可是，当我把我的注意力稍一放松，我的精神就被可感觉的东西的影像弄得模糊起来，好像瞎了一样，不容易记得我对于比我的存在体更完满的一个存在体所具有的观念为什么应该必然地被一个实际上更完满的存在体放在我心里的缘故。

这就是为什么我现在放下别的，只考虑一下具有上帝的这个观念的我自己，如果在没有上帝的情况下，我能不能存在。我问：我是从谁那里得到我的存在呢？也许从我自己，或者从我的父母，或者从不如上帝完满的什么其他原因；因为不能想象有比上帝更完满，或者和上帝一样完满的东西。

那么，如果我不依存于其他一切东西，如果我自己是我的存在的作者，我一定^①就不怀疑任何东西，我一定^②就不再有希望，最后，我一定^③就不缺少任何完满性；因为，凡是在我心里有什么观念的东西，我自己都会给我，这样一来我就是上帝了。

我不应该想象我缺少的东西也许比我已经有的东西更难取得；因为相反，认为我，也就是说，一个在思维的东西或实体，是从无中生出来的，这无疑地要比我对于我不知道的、只不过是这个实体的一些偶性的很多东西去取得认识要难得多。而这样一来，毫无疑问，如果我自己给了我的比我刚才说的更多，也就是说，如果我是我的产生和存在的作者，那么我至少不会缺少比较容易取得的东西，即至少不会缺少在我领会上帝的观念中所含有的任何东西，因为那些东西里边没有一件是我觉得更难取得的；如果有一种更难取得的东西，它一定会那样向我表现出来（假定我自己是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会体验到我的能力止于此，不能达到那里。^④

①②③ “一定”，法文第二版缺。

④ 法文第二版：“当然，如果我给了我比我刚才说的更多，也就是说，如果我自己是我的存在的作者，那么我至少不会否认我自己能更容易有的东西，就像我的本性缺少无数的认识那样，我甚至不会否认我自己看到包含在上帝的观念中的任何东西，因为那些东西里边没有一件是我觉得更难做的或更难取得的；假如其中有一件是更难的，它当然会那样向我表现出来（假定我自己是我所具有的其他一切东西的来源的话），因为我会在这上面看到我的能力到头了。”〔原文两处“不会否认我自己”（je ne me serais pas dénié），其中 dénié（否认）疑是 dénué（缺少）之误。〕

虽然我可以假定我过去也许一直是像我现在这样存在，但是我不因此而避免这个推理的效力，也不能不认识到上帝是我的存在的作者这件事是必要的。因为我的全部生存时间可以分为无数部分，而每一部分都绝对不取决于其余部分，这样，从不久以前我存在过这件事上并不能得出我现在一定存在这一结论来，假如不是在这个时候有什么原因重新（姑且这样说）产生我，创造我，也就是说保存我的话。

事实上，这对于凡是要仔细考虑时间的性质的人都是非常清楚、非常明显的，即一个实体，为了在它延续的一切时刻里被保存下来，需要同一的能力和同一的行动，这种行动是为了重新产生它和创造它所必要的，如果它还没有存在的话。因此，自然的光明使我看得很清楚，保存和创造只是从我们的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并没有什么不同。所以，只有现在我才必须问我自己，我是否具有什么能力使现在存在的我将来还存在，因为，既然我无非是一个在思维的东西（或者至少既然一直到现在严格说来问题还只在于我自己的这一部分），那么如果这样的一种力量存在我心里，我一定会时刻想到它并且对它有所认识。可是，我觉得像这样的东西，在我心里一点都没有，因此我明显地认识到我依存于一个和我不同的什么存在体。

也许^①我所依存的这个存在体并不是我叫做^②上帝的东西，而我是由我的父母，或者由不如上帝完满的什么其他原因产生的吧？不，不可能是这样。因为，我以前已经说过，显然在原因里一定至少和在它的结果里有一样多的实在性。因此，既然我是一个在思维的、在我心里^③有上帝的观念的东西，不管最后归之于我的本性^④的原因是什么，必须承认它一定同样地是一个在思维的东西，本身具有我归之于上帝本性^⑤的一切完满性的观念。然后可以重新追问这个原因的来源和存在是由于它本身呢，还是由于别的^⑥什么东西。因为如果是由于它本身，那么根据我以前说过的道理，其结果是它自己一定是^⑦上帝，因为它有了由于本身而存在的能力，那么它无疑地也一定有能力现实地具有它所领会^⑧其观念的一切完满性，也就是说，我所领会为在上帝里边的一切完满性。如果它的来源和存在是由于它本身以外的什么原因，那么可以根

① 法文第二版：“不过，也许”。

② “我叫做”，法文第二版缺。

③ “在我心里”，法文第二版是：“本身”。

④ “归之于我的本性”，法文第二版是：“我的存在”。

⑤ “本性”，法文第二版缺。

⑥ “别的”，法文第二版缺。

⑦ “它自己一定是”，法文第二版是：“这个东西是”。

⑧ “所领会”，法文第二版是：“本身有”。

据同样的道理重新再问：这第二个原因是由于它本身而存在的呢，还是由于别的什么东西而存在的，一直到一步步地，最终问到一个最后原因，这最后原因就是上帝。很明显，在这上面再无穷无尽地追问下去是没有用的，因为问题在这里不那么在于从前产生我的原因上，而在于现在保存我的原因上。

也不能假定也许我的产生是由很多原因共同做成的，我从这一个原因接受了我归之于上帝的那些完满性之一的观念，从另外一个原因接受了另外什么的观念，那样一来，所有这些完满性即使真的都存在于宇宙的什么地方，可是不能都结合在一起存在于一个唯一的地方，即上帝之中。因为，相反，在上帝里边的一切东西的统一性，或单纯性，或不可分性，是我在上帝里所领会的主要的完满性之一；而上帝的一切完满性的各种统一和集合^①的观念一定不可能由任何一个原因（由于这个原因，我同时也接受了其他一切完满性的观念）放在我心里的。因为，如果这个原因不让我同时知道它们是什么，不让我以某种方式全部认识它们，它就不能让我把它们理解为连接在一起的、不可分的。

至于^②我的父母，好像我是他们生的，关于他们，即使凡是我过去所相信的都是真的，可是这并不等于是他们保存了我，也不等于他们把我做成是一个在思维的东西，因为他们不过是^③把某些部置放在这个物质里，而我断定^④在这个物质里边关闭着的就是我，也就是说，我的精神（我现在只把精神当做了我自己）；所以关于他们，在这里是毫无问题的；可是必然得出这样的结论，即单从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在。

我只剩去检查一下我是用什么方法取得了这个观念的。因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是^⑤像可感知的东西的观念那样，在可感知的东西提供或者似乎提供给我的^⑥感觉的外部器官的时候，不管我期待不期待而硬提供给我。它也不是纯粹由我的精神产生出来或虚构出来的，因为我没有能力在上面加减任何东西。因此没有别的话好说，只能说它和我自己的观念一样，是从我被创造那时起与我俱生的。

① “集合”，法文第二版缺。

② “至于”，法文第二版是：“最后，至于”。

③ 法文第二版：“我习惯地相信他们由之而产生了我的那种物质性的行动，与产生这样一种实体二者之间没有任何联系；而他们之有助于生下了我，最多是他们”。

④ 法文第二版：“我一向断定”。

⑤ 法文第二版：“不是通常”。

⑥ “我的”，法文第二版缺。

当然不应该奇怪，上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里，就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样；这个标记也不必一定和这个作品有所不同。可是，只就上帝创造我这一点来说，非常可信的是，他是有些按照他的形象产生的我，对这个形象（里面包含有上帝的观念），我是用我领会我自己的那个功能去领会的，也就是说，当我对我自己进行反省的时候，我不仅认识到我是一个不完美、不完全、依存于别人的东西，这个东西不停地倾向、希望比我更好、更伟大的东西，而且我同时也认识到我所依存的那个人，在他本身里边具有我所希求的、在我心里有其观念的一切伟大的东西，不是不确定地、仅仅潜在地，而是实际地、现实地、无限地具有这些东西，而这样一来，他就是上帝。我在这里用来证明上帝存在的论据，它的全部效果就在于我认识到，假如上帝真不存在，我的本性就不可能是这个样子，也就是说，我不可能在我心里有一个上帝的观念；我再说一遍，恰恰是这个上帝，我在我的心里有其观念，也就是说，它具有所有这些高尚的完满性，对于这些完满性我们心里尽管有什么轻微的观念，却不能全部理解。他不可能有任何缺点；凡是标志着什么不完满性的东西，他都没有。

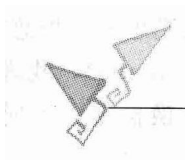
这就足以明显地说明他不是骗子，因为自然的光明告诉我们，欺骗必然是由于什么缺点而来的。

不过，在我把这件事更仔细地进行检查并对人们能够从其中取得的其他真理进行考虑之前，我认为最好是停下来一些时候专去深思这个完满无缺的上帝，消消停停地衡量一下他的美妙的属性，至少尽我的可以说是为之神眩目夺的精神的全部能力去深思、赞美、崇爱这个灿烂的光辉之无与伦比的美。

因为，信仰告诉我们，来世的至高无上的全福就在于对上帝的这种深思之中，这样，我们从现在起就体验出，像这样的一个沉思，尽管它在完满程度上差得太远，却使我们感受到我们在此世所能感受的最大满足。

选文出处

[法] 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1996，第14～54页。



7. 斯宾诺莎：《伦理学》

贺麟 译

斯宾诺莎的《伦理学》效仿欧几里得《几何学原理》，由“界说”（定义）、“公则”（公理）和一系列命题构成了一个完整系统的哲学体系，不过这种方法也妨碍了他充分论述其哲学思想。《伦理学》主要包括三个部分，即本体论、认识论和伦理学。本体论是基础，认识论是工具，伦理学则是目的。我们选编的是《伦理学》的第一部分“论神”，即本体论部分。斯宾诺莎从实体的定义出发，认为“实体即自因”，实体是无限的、永恒的、不可分的和唯一的，思维与广延是从我们的理智看构成实体之本质的两种属性，样式则是实体的具体表现。斯宾诺莎以实体一元论克服笛卡儿的二元论，把实体与世界看做是宇宙与自己的原因之间的关系，以实体、属性和样式构成了一个完整的形而上学体系。他主张实体即自然、神即实体，并且将神看做是事物的内因，具有浓厚的泛神论色彩，致使其生前死后遭受了不公正的待遇。斯宾诺莎哲学对德国古典哲学具有极其重要的影响，尤其为黑格尔哲学所继承和发展。

作者简介

斯宾诺莎（Benedict de Spinoza, 1632—1677），荷兰哲学家，近代唯理论哲学的主要代表。主要著作有《笛卡儿哲学原理》、《理智改进论》、《神学政治论》和《伦理



第一部分 论神

界说

（一）自因（*causa sui*），我理解为这样的东西，它的本质（*essentia*）即包含存在（*existentia*），或者它的本性只能设想为存在着。

（二）凡是可以为同性质的另一事物所限制的东西，就叫做自类有限（*in suo genere finita*）。例如一个物体被称为有限，就是因为除了这个物体之外，我们常常可以设想另

学》。斯宾诺莎继承了笛卡儿的哲学思想，以实体一元论来解决其二元论的难题，真正实现了笛卡儿运用几何学方法构建哲学体系理想。

一个更大的物体。同样，一个思想可以为另一个思想所限制。但是物体不能限制思想，思想也不能限制物体。

(三) 实体 (substantia)，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。

(四) 属性 (attributus)，我理解为由知性 (intellectus) 看来是构成实体的本质的东西。

(五) 样式 (modus)，我理解为实体的分殊 (affectiones)，亦即在他物内 (in alio est) 通过他物而被认知的东西 (per alium concipitur)。

(六) 神 (Deus)，我理解为绝对无限的存在，亦即具有无限“多”属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。

说明 我说神是绝对无限而不说它是自类无限 (in suo genere infinita)，因为仅仅是自类无限的东西，我们可以否认其无限多的属性；而绝对无限者的本性中就具备了一切足以表示本质的东西，却并不包含否定。

(七) 凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由 (libera)。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然 (necessaria) 或受制 (coata)。

(八) 永恒 (aeternitas)，我理解为存在的自身，就存在被理解为只能从永恒事物的界说中必然推出而言。

说明 因为这样的存在也可以设想为永恒的真理，有如事物的本质，因此不可以用绵延或时间去解释它，虽说绵延可以设想为无始无终。

公 则

(一) 一切事物不是在自身内，就必定是在他物内。

(二) 一切事物，如果不能通过他物而被认识，就必定通过自身而被认识。

(三) 如果有确定原因，则必定有结果相随，反之，如果无确定的原因，则决无结果相随。

(四) 认识结果有赖于认识原因，并且也包含了认识原因。

(五) 凡两物间无相互共同之点，则这物不能借那物而被理解，换言之，这物的概念不包含那物的概念。

(六) 真观念必定符合它的对象。

(七) 凡是可以设想为不存在的东西，则它的本质不包含存在。

命题一 实体按其本性必先于它的分殊。

证明 据界说三及界说五此理自明。

命题二 具有不同属性的两个实体彼此之间没有共同之点。

证明 这也是据界说三推来，其理甚明。因为每一个实体均各个在自身内并通过自身而被认识，因此这一个实体的概念不包含另一个实体的概念。

命题三 凡是彼此之间没有共同之点的事物，这物不能为那物的原因。

证明 假如两物之间没有共同之点，则（据公则五）这物不能借另一物而被理解，所以（据公则四）这物不能为那物的原因。此证。

命题四 凡两个或多数的不同之物，其区别所在，不是由于实体的属性不同，则必是由于实体的分殊各异。

证明 一切存在的事物不是在自身内必是在他物内（据公则一），这就是说（据界说三与五）在知性外面，除了实体和它的分殊以外，没有别的东西。所以在知性外面除了实体以外，或者换句话说（据界说四^①），除了实体的属性和分殊以外，没有任何东西可以用来区别众多事物之间的异同。此证。

命题五 按事物的本性，不能有两个或多数具有相同性质或属性的实体。

证明 假使有少数不同的实体，则其区别所在不是由于属性的不同，必是由于分殊的各异（据前命题）。如果区别所在仅仅由于属性的不同，则须知具有相同属性的实体，只能有一个。但是，如果区别所在是由于分殊的各异，则按其本性实体必先于分殊（据命题一），所以应当把分殊抛开不论，而考察实体自身，换言之（据界说三与公则六^②）即加以真正的考察，这样就可以知道，实在无法设想多数实体之间有什么区别，这就是说（据前命题）不能有多数实体，只有唯一的实体。此证。

命题六 一个实体不能为另一个实体所产生。

证明 按事物的本性，不能有两个具有相同属性的实体（据前命题），这就是说，（据命题二）两个实体之间决无共同之点。所以（据命题三）这一个实体不能为另一个实体的原因，或者一个实体不能为另一个实体所产生。

① 有的版本作“据公则四”是错的，据拉丁文原本及德文译本以及根据上下文的意思，都应该做“据界说四”。——译者注（本文以下脚注均为译者注）

② 有的版本作“据界说三与六”，也可以通。

此证。

绎理 由此可以推知，实体不是任何别的东西所能产生的。因为宇宙间除实体及其分殊以外，不能有别的东西，这已经在公则一、界说三与五中说明。并且这一实体又不能产生另一个实体（据前命题），所以知道实体决不是任何别的东西所能产生的。此证。

再证 试指出反面的不通，则这个命题更容易得到证明。如果一个实体可以为另一个实体所产生，则认识这个实体，必须依靠认识它的原因（据公则四）；这样（据界说三），它就不是实体了。

命题七 存在属于实体的本性。

证明 实体不能为任何别的东西所产生（据前命题的绎理）；所以它必定是自因，换言之（据界说一）它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。此证。

命题八 每一个实体必然是无限的。

证明 具有一个属性的实体（据命题五），必然是唯一的实体，而这个唯一的实体的本性就是存在（据命题七）。因此按其本性，它的存在，不是有限的，就必定是无限的。但实体不能是有限的存在，因为（据界说二）它必定为具相同性质之另一个实体所限制，而这另一个实体，也一定必然存在（据命题七）。这样，就会有两个具相同属性的实体，这是不通的（据命题五）。所以实体必然是无限的存在。此证。

附释一 说任何一物是有限的，其实就是部分地否定它的某种性质的存在，而说它是无限的，也就是绝对地肯定其某种性质的存在，所以（据命题七）每个实体必定是无限的。

附释二^① 无疑的，凡对事物没有正确的判断，而且不习于考察事物的第一因的人，对于我的第七命题必难于了解。这当然由于他们既不能辨认实体的分殊（modificationes）与实体自身的区别，又复茫然于万物产生的情状。所以他们难免不因看见自然事物，均有原始，遂误认实体也有原始。因为凡是不知道事物真正的原因的人，总是混淆一切，毫不踌躇地以为树木也与人一样，可以说话，或以为人是土石造成的，或者是由种子长成的，并且相信每一形式均可以互相转变成任何别的形式。又凡不知道神性与人性的区别的人，最容易拿人情去拟神，说神也具有人情，而那不知道情感的起源的人，附会得尤其厉害。倘若我们能够稍稍注意探究实体的性质，就不唯不会怀疑

^① 这一条附释据佛洛依登塔尔（Freudenthal）考证称显然不应属于命题八，而应属于命题七，见《斯宾诺莎研究》第251页。

第七命题的真理，甚至会认它为定则，而当做一种常识了。因为我们就会知道：实体是在自身内并通过自身而被认识的东西，换言之，想要知道实体，无须凭借他物的概念。反之，分殊乃是在他物内并通过他物而被认识的东西；想要知道分殊，必须从它所依存的东西的概念中去寻求，所以我们对于不存在的分殊，也有形成真观念的可能。因为这种不存在的分殊虽说在理智之外并不真实地存在，然它的本质却包含在他物之内，所以凭借他物，即可加以认识。反之实体的真理虽亦不存在于理智之外，但实体的真理却基于它自身，即由于它是通过自身而被认识的缘故。假如有人一面说他对实体有一个清楚明晰的观念，亦即真观念，而一面又怀疑这个实体是否存在，则他的错误与那自称他有了一个真观念而又怀疑这观念是假的正相同（只需细思，此理自明）。同样，假如又有人说实体是被创造而成的，这种说法实与说假观念可以成真观念相同，其矛盾不通，真是无以复加。所以我们必须承认实体的存在，正如实体的本质那样，乃是一永恒的真理。因此，我们对于“没有两个具有相同本性的实体”这一个命题，可以用另外一个方法加以证明，我认为值得在这里指出这个方法。但为了按照次序来进行证明，必须注意：

（一）一物的真界说，除包含或表明那物的本性外，绝不包含别的东西，也不表明别的东西。据此又可推知——

（二）既然一物的界说除了它的本性外不表明别的东西，所以一物的界说绝不包含或者表明个体的数量。例如三角形的界说只表明三角形的单纯本性而不表明三角形一定的数目。

（三）应该注意，凡任何存在的东西，必然有所赖以存在的一定的原因。

（四）最后必须注意，一切事物所赖以存在的原因，不是包含在那物本性或界说之内（这是因为存在即属那个事物的本性），必定包含在那物自身之外。

据此，如果假定有一定数目的人在自然界中存在，则必然有一个原因足以说明何以恰好有不多不少的这样多人存在。例如，试假定有二十人存在（为容易了解起见，更假定这二十人同时存在，并没有人在他们以前存在）。为了要说明二十人之所以存在，而求之于一般的人类本性，那是不够的，必须说明何以不多不少恰好二十人存在才行。就因为每个人所以存在的原因，都应当说明（据上第三条）。但每一个人所以单独存在的原因（据上第一及第二条），不能包括在一般的人性本身中，就因为人的真正界说不包含有二十这个数目。所以（据第四条）这二十人所以存在，以及这二十人中每一个人所以存在，其原因都须在他们每一个人之外去寻求。所以我们可以断言：凡有

具同一本性的多数个体存在，则每一个体，都必有使其所以存在的外在原因。正因为存在既是实体的本性（如这条附释所指出的），则实体的界说必包含必然存在，所以只就实体的界说，就可以推出它的存在。但是在实体的界说里（已于上面第二第三两条内指出），却推演不出具相同性质的多数实体的存在来。所以据实体的界说，必然是不能有具相同性质的多数实体。

命题九 一物所具有的实在性或存在愈多，它所具有的属性就愈多。

证明 据界说四，这是很明白的。

命题十 实体的每一个属性必然是通过自身而被认识的。

证明 因为属性在知性看来，就是构成实体的本质的东西（据界说四）；故（据界说三）必然是通过自身而被认识的。此证。

附释 据此显然可见，纵然两个属性可以设想为确有区别，也就是说，这个属性无须借助那个属性，而我们也不能因此便说它们是两个存在或两个实体。正因为按照实体的性质即在于它的每一个属性都是通过自身而被认识的，并且由于实体所具有的一切属性都始终同在实体内，一个属性不能产生另一个属性，但每一个属性都各自表示这实体的实在性或存在。所以说一个实体具有多数属性，决不是不通的；因为任何事物必借其属性才可以被认识，而每一事物的存在或实在性愈多，则表示它的必然性、永久性、无限性的属性也就愈多，这是再明白不过的了。因此绝对无限的存在必然应规定为具有无限〔多〕^①属性（如界说六所指出的）的存在，它的每一个属性都各自表示它的某种永恒无限的本质，这也是最明白不过的。如果现在还有人问根据什么标志我们可以辨别多数实体的差异，请试看下面各命题，就可以知道，宇宙间只有一个实体存在着，而这个实体是绝对无限的。因此寻求辨别多数实体的标志，未免徒劳。

命题十一 神，或实体，具有无限多的属性，而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质，必然存在。

证明 假如否认此说，试设想一下：神不存在是否可能。假若神不存在，则（据公则七）它的本质便不包含存在。但（据命题七）这是不通的。所以神必然存在。此证。

别证 凡物之存在或不存在必有其所以存在或不存在的原因或理由。例如，有一个三角形存在，则必定有它所以存在的原因或理由；反之，假若这个三角形不存在，也必定有原因或理由使其不存在，或否定其存在。而这个原

^① 这里的“无限属性”有双重意思，一是指“无限的属性”，一是指“无限多的属性”，兹据德文译本加一个“多”字。

因或理由，如果不是包含于那物本性之内，就必定是存在于那物本性之外。例如，天地间何以没有方的圆形，其理由即包含在圆形的本性内，因为方的圆形显然是一个矛盾。反之，何以实体存在，其理由亦仅包含在实体的本性内，因为实体的本性即包含存在（参看命题七）。但是圆形或三角形所以存在或不存在的理由，却并不是出于它们的本性，而是出于一般的有形的自然界的秩序。因为根据这个秩序就可以推出这个三角形现在必定存在，或者现在不可能存在。这是自明的道理。因此可知，一事物如果没有任何理由或原因阻止或否定其存在，则这物必然存在。同样，如果没有任何理由或原因以阻止或否定神的存在，便可以无条件地推知神必然存在。但是神所以存在的理由或原因，如果不在神的本性内，就必定在神的本性之外，换言之，就必定在具有他种本性的他种实体内。因为，假如承认神所以存在的理由即在与它具同一本性的实体内，那就无异于承认神的存在。但是假如神所以存在的理由是在具有他种本性的他种实体内，那么，这个实体就会与神无共同之点（据命题二），因而既不能肯定神的存在，也不能否定神的存在。据此，否定神存在的理由或原因，既然不在神的本性之外，所以假如实际上神不存在，则这个理由或原因就必定在神的本性之内。说神的本性具有否定它自身存在的理由，这是自相矛盾的。但是断言绝对无限无上圆满的东西具有自己否定其自身存在的理由，却是不通的。所以无论在神之内，或在神之外，都不能有任何原因或理由可以否定神的存在。因此神必然存在。此证。

别证 不能够存在就是无力，反之，能够存在就是有力（这是自明的）。因此假如说除了有限之物以外，没有别的事物必然存在；那就无异于说有限之物较绝对无限之物更为强而有力。这（显然无疑）是不通的；所以如果不是无物存在，就是有一个绝对无限之物存在。但是我们存在却是事实，而我们的存在如果不在我们自身内，就必定在必然存在之他物内（参看公则一及命题七）。所以绝对无限的东西（据界说六），亦即神，必然存在。此证。

附释 在前面这个证明里，我是从后天方面（*a posteriori*）来证明神的存在，为的是使人易于了解；这并不是说不能根据同样的原理从先天方面（*a priori*）去证明神的存在。因为，既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量也必定愈多；所以绝对无限之物或神其自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量；所以它绝对地存在。然而许多人或许不易看出这个证明的真理，因为他们仅仅习惯于观看由外因产生的事物；因而看到那些由外因很快地产生的事物，亦即很容易存在的事物，也很容易毁灭；反之，那些比较难产生，亦即不那么容易存在的事物，他们便以为必定具有比较多的属性。为了扫除他们这种成见，我无须乎指出“产生得快的毁灭得

也快”这句话在何种意义下是真的，也无须追问就自然界全体而论是否万物同等地难或易。而只需指出，我这里所说的并不是由外因产生的事物，而是单就（据命题六）不是由外因产生的实体而言，这就够了。因为凡是由外因所产生的事物，无论它的组成部分是多是少，它所具有的实在性或圆满性没有不是依靠外因而得来的，因此它的存在不是出于它自身的圆满性而是出于它的外因的圆满性。反之，实体所具有的圆满性则不是依靠外因而得来的，所以它的存在只是基于它自己的本性；因此实体的存在，无非是它的本质。可见圆满性不但不取消一物的存在，反倒是肯定它的存在。而没有圆满性正足以否定一物的存在；所以我们所最深信不疑的存在，除了绝对无限、绝对圆满的存在，即神之外，没有别的东西了。因为既然神的本质排除一切不圆满性，而包含绝对圆满性，那么神的存在便没有任何怀疑的理由，并有了最高的确定性了。我相信，人只要稍稍留意，对于这个道理，就可以了然。

命题十二 由实体的属性推出实体可分（divibilis），是对于实体的属性没有得到真正的认识。

证明 因为如果设想实体是可分的，则从实体分出的各个部分或者仍将保留实体的性质，或者将会失掉实体的性质。如果仍然保留实体的性质，则（据命题八）每一部分都应当是无限的，（据命题六）都应当是自因，并且（据命题五）都应当具有异于其他部分的属性，这就无异于说，由一个实体可以形成多数实体，（据命题六）那是不通的。再者，这些部分（据命题二）与其全体将无共同之点，而且（据界说四与命题十）全体将可以离部分而存在，离开部分而被认识，毫无疑问，这更是不通。反之，如果是第二种情况，即部分并不保留实体的本性，则当整个实体被分为相等的部分时，它就会丧失其实体的本性，不再存在了，（据命题七）这也是不通的。

命题十三 绝对无限的实体是不可分的。

证明 因为假如实体可分，则它分成的部分或者保留绝对无限的实体本性，或者失掉此绝对无限的实体本性。如果是前一种情形，则将有多数具相同本性的实体，（据命题五）这是不通的。如果是后一种情形，则（如上面所说的）绝对无限的实体将不会存在，（据命题十一）这也是不通的。

绎理 由此可以推出，实体是不可分的，即使是有形体的实体（*substantia corporea*），只要它是实体，也是不可分的。

附释 实体不可分的道理，如果依这种说法更为简易明白：因为实体的本性，只能设想为无限的，而实体的部分则只能理解为有限的实体。说实体是有限的（据命题八）显然包含着矛盾。

命题十四 除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。

证明 既然神是绝对无限的东西，凡是表示实体的本质的属性都不能不归给于神（据界说六），并且既然神是必然存在的（据命题十一），因此如果神以外还有别的实体，要说明这个实体就必须凭借神的某种属性，这样就会有二个具有相同属性的实体了，（据命题五）这是不通的。所以除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体。因为，假如可以设想有别的实体，则这个实体就必须设想成存在的，（据本证明的前部）这是不通的。所以除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。此证。

绎理一 因此可以明白推出，第一，神是唯一的，这就是说（据界说六），宇宙间只有一个实体，而且这个实体是绝对无限的，正如命题十的附释里已经提示的那样。

绎理二 由此又可以推出，第二，广延的东西（*res extensa*）与思维的东西（*res cogitans*）如果不是神的属性，必定是神的属性的分殊。

命题十五 一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。

证明 除了神的以外便没有任何实体，也不能设想任何实体（据命题十四），这就是说（据界说三）神外没有在自身内并通过自身而被认识的东西。但是，如果没有实体，样式（据界说五）就既不能存在，也不能被认识。所以样式只能存在于神之内，只能借神而被理解。但是除实体和样式以外没有别的东西（据公则一），所以没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。此证。

附释 有许多人妄自揣想，以为神与人一样，具有形体与心灵，也受情感的支配；他们的看法离开神的真观念有多远，前面已经充分证明过，这里不再多说了。因为凡对于神的本性（*natura divina*）多少用心思考过的人，都否认神是有形体的。他们提出绝好的理由来证明神没有形体，他们指出，形体是指有体积，有长宽高，并且有一定形状的，说绝对无限的神有长宽高，有体积形状，真是不通之至。但是他们同时又援引一些别的论证，企图用来证明这个道理，进而认为有形体的实体或有广延的实体（*substantia corporea sive extensa*）本身没有神性，并断言它是神所创造的。但是究竟神凭哪种能力能够创造出有形体的实体，他们又完全不知道。这便是明白地表示他们自己并不了解自己所说的话。但是至少我自信我已经充分明白地证明了（参看命题六的绎理及命题八的第二条附释），实体不是别的东西所能产生或创造的。况且在命题十四里，我已经证明除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体；因此我作出结论说，有广延的实体是神的无限多的属性之一。但是为了加以较详尽的说明起见，我对于反对者的论据将一一予以反驳。反

对方面所持的理由统共不外乎下列几点：

第一，他们以为有形体的实体既然是实体，必定是集部分而组成，因此他们否认它可以具有无限性，并且否认它属于神。他们并且广援例证来说明他们的说法，现在略举一二，以见一斑。他们说，假如有形体的实体是无限的，试将它分为二部分，则它的每部分不是有限的，必定是无限的。如果是有限的，则无限乃是两个有限部分所构成，这是不通的。如果是无限的，则将有一个无限大于别的无限两倍，这也是同样的不通。再则，如果以尺来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以尺为单位的部分；如果同样再以寸来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以寸为单位的部分。这样则一个无限数目将十二倍于另一个无限数目。最后，试据一点而设想一个无限的体积，作二直线 AB 与 AC，最初由一定长度而逐渐延长以至无限；则 BC 的距离将愈趋愈远，而初时 BC 间一定距离将变为无定而不可计量。他们认为诸如此类不通的情形都从假定一个无限的体积而来，因此他们断言有形体的实体必然是有限的，所以不能属于神的本质，不能认做神的属性之一。

反对方面的第二理由是从神的无上圆满性推出来的。因为他们说，神既然是无上圆满，必不是被动的；而有形体的实体既然是可分的，必是被动的；因此推知有形体实体不属于神的本质。

这些就是我所知道的，反对方面的著作家所据以表明有形体的实体不配有神性，亦不属于神性的理由。但是如果有人适当地注意便可看见，我对他们所持的理由，已早有答辩了；因为他们这些理由完全根据有形体的实体是由部分所构成的假定，这种说法之不通，我早已指出（命题十二与命题十三的绎理）。并且如果有人稍加思考，就可以看出，他们用来证明有广延的实体是有限的那些不通的论据（它们实属不通，但是我现在暂不争辩），并不出于量是无限的那个假定，而是出于无限之量是可分的那一个假定，与无限之量是有限部分所构成的那个假定。所以即使细究他们这些不通的理由所应得的结论，我们也只能说无限之量是不可分的，并不是有限部分所构成的。但这恰好就是我在上面（命题十二等）所已经证明过了的道理。这正足见他们起初用以射击我们的枪戟，现乃反而打在他们自己身上了。所以如果有人根据这些不通的论点而断言有广延的实体必定是有限的，实无异于根据圆形具有方形性质的假定，而断言圆形没有中心，从中心达到周围的一切直线不是相等。因为他们为了要证明有形体的实体是有限的起见，竟把只能认为无限、必然、唯一而不可分的有形体的实体（参看命题八、五和十二）认做有限，为有限部分所构成，并且复多而可分。据同一步骤，又有许多人先有了线为

点所构成的成见，当然不难寻出一些理由以表示线不可分至无限。其实说有形体的实体是集有限物体或部分而成，其不通无异乎说面是集线而成，线是集点而成。凡相信明晰推理是颠扑不破的人，都应当承认这种说法，而否认世界有真空的人，想来尤其应当赞成这种说法。因为如果有形体的实体可以分到各个部分真正地截然分离，何以一部分被毁灭后，而其余部分就不能仍然像从前那样，彼此连在一起呢？何以一切事物能如是有秩序地紧密联系在一起竟至没有真空呢？因为如果事物彼此真正地截然分离，则此物必能离他物而独存，并且能离他物而仍维持其固有地位。既然宇宙间没有真空（在别处我将另有说明），而各部分又如此连接以致不可能有真空，足见一切有限的部分，并非真正地分离；这就是说，有形体的实体既是实体就是不可分的。如果还有人问何以我们总有认为可分的自然倾向呢？我可以答道，我们对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我们想象的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言（但这样做却很难），则有如我在上面所详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法，将会甚为明了；特别是倘若我们想到，物质到处都是一样，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是彼此截然分离的，换言之，就物质作为样式而言，是可分的，但就物质作为实体而言，则是不可分的。例如，就水作为水而言，此处也有，那处也有，其部分彼此分离，则我们便认水为可分。但就水作为有形体的实体而言，便不能认为它是可分的，因为它既不可分离，又不可分割。再者，就水为水而言，是有生有灭的；但就水作为实体而言，是不生不灭的。

我想我这番话已经答复了反对方面的第二条理由了，因为他们的第二条理由也是建筑在物质的实体是可分的，是为部分所构成的那个假定上的。并且即使我的这些见解不能成立，我也不知道为什么物质不配有神性，因为（据命题十四）除神以外不能有任何实体存在可以使得神性成为被动。所以我说，一切都在神内，一切都依神的无限本性的法则而运行，并且都循着神的本质的必然性而出（如我即将指出那样）。因此我们实在无法可以说神受他物的支配，并且即使有广延的实体被设想为可分的，但是只要我们承认它具有永恒性与无限性我们也无法可以说它不配有神性。关于这一点现在讲的已经够了。

命题十六 从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下（这

就是说，一切能作为无限理智的对象的事物）都必定推得出来。

证明 谁都可以明了这个命题，只要他注意到：从任何一物的界说里，理智都可以推出那物的许多特质，而这些特质其实是从那物的界说（亦即，从那物的本质）必然推出的，而且一物的界说能表示出它的实在性愈多，亦即那被界说的事物的本质所包含的实在性愈多，则理智所能推出该物的特质必也愈多。但神性既具有绝对无限多的属性（据界说六），而其每一属性又各表示其自类无限的本质，所以从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下（亦即，凡能为无限理智的对象之一切事物）都必定推得出来。此证。

绎理一 由此推出，第一：神即是凡能为无限理智的对象之一切事物的致动因（*causa efficiente*）。

绎理二 由此又推出，第二：神是凭借自身的原因而不是凭借偶然性的原因。

绎理三 由此又推出，第三：神即是绝对的第一原因（*causa prima*）。

命题十七 神只是按照它的本性的法则而行动，不受任何东西的强迫。

证明 我已于命题十六指出无限多的事物只是出于神性之必然性，或者（这是一样的）只是出于神性的法则；在命题十五中，我又已经证明一切存在，都在神内，没有神就没有任何东西存在，也没有任何东西被认识；所以在神之外，决无他物可以决定神或强迫神去行动；所以，神只是按照它自己本性的法则而行动，而不受任何东西的强迫。此证。

绎理一 因此推出，第一：除了神的本性圆满性以外，别无在外或在内的任何原因驱使神行动。

绎理二 因此推出，第二：只有神才是自由因（*causa libera*）。因为只有神依据它的本性的必然性而存在（据命题十一，及命题十四绎理一），只有神依据它的本性的必然性而行动（据前命题）。所以（据界说七）只有神才是自由因。此证。

附释 另外有许多人以为神所以是自由因，是由于神像他们所想象的那样，能够使我们刚才所说的那些出于神的本性之必然性，或者在神的力量支配下的事物不出现或者不为它所产生。这样就无异于说神能任意改变三角形的本性，能使三内角之和不等于两直角；又无异于说神能令一定的原因不产生结果，这是不通的。无须借助于本命题的理论，在下面我将要证明神既没有理智，也没有意志。我深知道，自以为能够证明神有无上智慧和自由意志的人一定不少。因为他们说，除了把我们自身所具有的最高圆满性赋予神外；便不知道有任何更圆满的东西了。不过，他们虽然认为神事实上具有真正无

上智慧，但他们却并不相信神能够将它的大智慧中所包含的一切真实内容全都创造出来，因为他们以为这样一来反足以破坏了神的万能。因此他们说假如神能将它的智慧所包含的一切的一切，全都创造出来，则它将不能有更新更多的创造，他们以为，这样便未免违背神的万能。因此他们宁肯相信神对万物取无差别的态度，只创造由它自己的绝对意志决定要创造的那些事物。

但是我想我已经充分说明了（参看命题十六）如何无限多的事物在无限多的方式下都自神的无上威力或无限本性中必然流出；这就是说一切事物从永恒到永恒都以同等的必然性自神而出，正如三内角之和等于二直角是从三角形的必然性而出那样。所以神的万能永远是现实的，而且将永恒地保持其现实性。这样，依我这种说法，至少神的万能性将远为圆满。而反对我的说法的人（怨我直言无讳）倒反而似乎否认了神的万能了。因为他们不能不承认神虽然能够知道无限多的可以创造之物，而它又决不能全都创造出来。因为，据他们说如果神能将它所知道的一齐全部创造出来，则神的万能的创造力就穷尽了，因而失掉它的圆满性了。所以为了维持神的圆满性起见，他们同时不得不说，神虽然是万能的，但在神的力量所能达到的事物中，它并不能一切都起作用。我实在再也想不出比这更不通，更有悖于神的万能的说法了。

此外人们也常说神有理智和意志，关于这一点，我在这里也要说几句话。我以为，如果理智与意志属于神的永恒本质，则对于这两种属性，显然应与一般人所了解的理智与意志完全不同。因为构成神的本质的理智与意志与我们的理智和意志实有天壤之别，最多只是名词相同。就好像天上的星座“犬座”与地上能吠的动物“犬”一样。这一点可以证明如下：如果理智属于神的本性，则它的理智从本性上决不像我们的理智一样，（像众人所臆想那样）后于所理解的事物而产生，或者与所理解的事物同时产生，因为就因果关系而言，神是在万物之先的（据命题十六，绎理一）。反之，万物的真理与万物的形式的本质之所以是那样，乃是因为它客观地像那样存在于神的理智中。所以神的理智，就它被理解为构成神的本质时，其实就是万物的原因：万物的本质以及万物的存在的原因。这一点早已为许多承认神的理智、神的意志、神的力量，是同一之物的人们所注意到了。所以神的理智既然是万物的唯一原因（如我们所已经指出的），亦即是万物本质与万物存在的唯一原因，则在本质与存在方面，显然神的理智必然与人的理智不同。因为结果与原因的分别所在，正是结果从原因那里得来的。例如，这一个人可以为另一个人存在的原因（*causa existentiae*），但不能是另一个人的本质的原因（*causa essenti-*

ae)，因为本质乃是永恒的真理；因此就本质而言，两个人可以完全相同，但是就存在而言，两人便彼此各异。因为如果一个人失掉了他的存在，而另一个人的存在却并不因而失掉；可是如果这一个人的本质可以毁灭，可以变成虚妄的，则另一个人的本质也就会毁灭。由此可见，一事物如果既是一个结果的存在的原由，又是它的本质的原由，则必定在本质方面和存在方面异于这个后果。现在神的理智既然是人的理智的本质的原由与存在的原由，所以就本质和存在来说，神的理智就其被理解为构成神的本质而言，都异于人的理智；除了名词一样外，决无其他相同之点，像上文所指出那样。至于神的意志问题，也可以进行同样的证明，这是每个人都很容易看出的。

命题十八 神是万物的内因（*causa immanens*），而不是万物的外因（*causa transiens*）。

证明 凡是存在的事物，都是存在于神以内，都是通过神而被认识（据命题十五）；所以（据命题十六绎理一）神是在它之内的万物的原因；这是第一点。其次，在神以外，不能有任何实体（据命题十四），这就是说（据界说三）在神以外没有任何自在之物，这是第二点。所以神是万物的内因，而不是万物的外因。此证。

命题十九 神，或神的一切属性都是永恒的。

证明 因为神（据界说六）就是实体，而（据命题十一）实体必然存在，这就是说，（据命题七）它的本性即包含存在，或（换言之）根据它的界说便可以推出它的存在；所以（据界说八）神是永恒的。其次，神的属性（据界说四）应当理解为表示神圣实体的本质的东西，亦即属于实体的东西：这个东西，我说，也是属性本身所必定包含着的。现在永恒性既然属于实体的本性（如我在命题七中所证明）；所以每一个属性都必包含着永恒性，因此一切属性都是永恒的。此证。

附释 用我证明神的存在（命题十一）的方式来证明这个命题，更可以十分明白。在那个证明里，我说，显然神的存在和神的本性一样，乃是一个永恒的真理。此外（在笛卡儿“哲学原理”第十九命题里）我也曾用别的方法证明了神的永恒性，这里用不着重复了。

命题二十 神的存在与神的本质是同一的。

证明 神（据前命题）和神的一切属性都是永恒的，这就是说，（据界说八）神的每一属性都表示存在。所以凡是表明神的永恒本质的属性（据界说四），同时又表明神的永恒存在，换言之，构成神的本质的属性同时又构成神的存在，所以神的存在与神的本质是同一的。此证。

绎理一 由此可知，第一：神的存在，一如神的本质，乃是永恒的真理。

绎理二 由此可知，第二：神，或神的一切属性都是不变的。因为假如它们的存在改变了，则（据前命题）它们的本质也必定随之而改变；这无异于说（这是自明的），真的可以变成假的，这是不通的。

命题二十一 凡是从神的任何属性的绝对本性而出的东西必定永远地无限地存在，或者凭借这个属性而成为永恒的和无限的。

证明 试想（假定否认这个命题），从神的任何属性的绝对本性而出的东西，例如，思想（cogitatio）中的神的观念（idea Dei）是有限的，并且具有一定期间的绵延，这是否可能。须知思想，就它被设定为神的属性而言（据命题十一），按它的本性说，是必然无限的；但是就思想具有神的观念而言，它却被设定为有限的。不过（据界说二）思想只有被别的思想所限制时，它才会被认为是有限的。但是思想只要构成神的观念，则这个思想便不为别的思想所限制；因为假使构成神的观念的思想仍然可以被限制，则神的观念也将成为有限了。只有不构成神的观念的思想，才会受到别的思想的限制；但是神（据命题十一）却是必然存在的。因此如果说思想不构成神的观念，因而说神的观念不是从作为绝对思想的本性必然推出（是无异于说思想构成神的观念，又不能构成神的观念），这是违反假定的。所以凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或者（因为这个证明是有普遍性的，可以旁通其他）从神的任何属性的绝对本性所必然而出的任何事物，都必定是必然地无限的。这是必须证明的第一点。

其次，凡是从神的任何属性的必然性而出的东西，决没有一定的时限。因为任何人如果否认这种说法，他必定要假定在神的属性中有依其必然性而出的东西，例如思想中的神的观念，他又必定要假定这样的东西有一个时候不曾存在，或者将来不会存在。但是思想作为神的属性之一，（据命题十一与命题二十绎理二）既是必然地又是不变地存在着。这样，则在神的观念的时限以外（因为已假定神的观念有一个时候不曾存在，或者将来不会存在的）思想可以脱离神的观念而存在。这又违反了我们的假定，因为我们原来的假定是说，神的观念必然自思想而出。因此凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或自神的任何属性所必然而出的任何东西，都不能有一定的时限，而且必定是借那一个属性而成为永恒的。这是必须证明的第二点。必须注意：凡在神的任何属性内从神的绝对本性所必然而出的任何东西都可以同样地肯定其永恒性。

命题二十二 凡是出于神的任何一个属性的东西，只要它是处于一个由于这个属性而必然地无限地存在着的分殊的状态中，则这个东西也一定必然地无限地存在着。

证明 证明本命题的步骤与证明前命题相同。

命题二十三 一切必然地无限地存在着的样式，或者是必然出于神的某种属性的绝对本性，或者是出于某种属性的分殊，而这种分殊是必然地无限地存在着。

证明 因为样式是在他物内并通过他物而被认识（据界说五）的东西，这就是说（据命题十五），样式只在神之内，只能通过神而被认识。所以若是样式被理解为必然无限的存在，则它的必然无限的存在必定是通过神的某一属性得出的，或者通过神的某一属性而被认识的，只要该属性表示其存在的必然性与无限性，或换言之，（据界说八）表示其永恒性，这就是说（据界说六与命题十九）只要把它看成绝对的。所以一个必然地无限地存在着的样式必定是出于神的某一属性的绝对本性，或者直接（关于这一点请参看命题二十一）出于神的属性之绝对性，或者间接出于依神的属性之绝对性而存在的分殊，这就是说（据前命题）间接出于必然地无限地存在着的分殊。此证。

命题二十四 凡是由神产生的事物，其本质不包含存在。

证明 据界说一这是很明白的。因为一件事物如果本性（就其本身来看）就包含存在，那就是自因，就只依它的本性的必然性而存在。

绎理 由此推知，神不单是使万物开始存在的原因，而且是使万物继续存在的原因，也可以说（用一个经院哲学的名词）神是万物的“存在因”（*causa essendi*）。因为不论事物存在或不存在，只要我们考察它们的本性，我们便可以见到事物的本质既不包含存在，也不包含时间性。所以万物的本质既不能是它们开始存在的原因，也不是它们继续存在多少时间的原因；而只有神的本性才包含存在（据命题十四绎理一）。

命题二十五 神不唯是万物的存在的致动因，而且是万物的本质的致动因。

证明 如果否认这个命题，那么神便不是万物的本质的原因（*causa essentiae*）；这样（据公则四）如果没有神，万物的本质仍然可以得到理解；然而（据命题十五）这是不通的。所以神是万物的本质的原因。此证。

附释 如果根据命题十六推论，这个命题就更加明白。因为据命题十六，万物的本质与万物的存在都是从神的本性必然而出。简单说来，神既可称为自因，在这意义下神也可以称为万物的原因。参看下一绎理，这一点可以更加明白。

绎理 特殊的事物只不过是神的属性的分殊，也就是以某种一定的方式表示神的属性的样式。根据命题十五与界说五这是很明白的。

命题二十六 一物被决定而有某种动作，必然是被神所决定；那没有被神所决定的东西，不能自己决定自己有什么动作。

证明 那决定万物使其有某种动作的，必定是能动的东西（这是自明的）；所以神由于它本性上的必然性，乃是万物的本性与存在的致动因（据命题二十五与十六）。这是第一点。而本命题的第二点据此也可以极其明白地推出。因为如果有了一个不为神所决定，而能自己决定自己的东西，本命题的第一点就不能成立了；像我上面所指出那样，这是不通的。

命题二十七 被神所决定而有某种动作的东西，不能使其自身不被决定。

证明 根据公则三，这个命题是很明白的。

命题二十八 每个个体事物或者有限的且有一定的存在的事物，非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作，而且这一个原因也非经另一个有限的，且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作；如此类推，以至无穷。

证明 凡是被决定而存在和动作的东西，都是为神所决定而这样的（据命题二十六与命题二十四的绎理）。但是有限的、且有一定的存在的东西，不能为神的任何属性的绝对本性所产生；因为凡是出于神的任何属性的绝对本性的东西，都是无限的和永恒的（据命题二十一）。所以任何有限之物，不是自神而出，必是自神的某种属性而出，就这种属性被看成处于某种样式的状态而言；因为除了实体与样式以外，并没有别的东西（据公则一及界说三与五）；而样式（据命题二十五绎理）不外是神的属性的分殊。但是有限之物不能从出于神或神的一个属性之永恒无限的分殊产生出来（据命题二十二）。所以凡有限之物能够存在、能够动作，必定是被出于神或神的属性的有限的、且有一定存在的分殊所决定。这是第一点。然而这一原因或这一分殊（依照证明本命题第一部分的同样理由）本身又必定为其他有限的、且有一定存在的原因所决定，而后面这一个原因（依照同样理由）又必定为另一原因所决定，如此递推（依同样理由），以至无穷。此证。

附释 由于有些事物必定是直接为神所产生的，这就是说，是从神的绝对本性必然而出；而这些神的直接产物，乃是那些没有神就不能存在也不能被理解的事物的间接的原因；由此推知，第一：神是它的直接产物的绝对的最近因（*causa proxima*）；而不是自类中的最近因，如人们所说的那样。因为神所产生的结果，是没有神就不能存在也不能被理解的（据命题十五与命题二十四的绎理）。由此又推知，第二：严格说来，神不能认做个别事物的远隔因（*causa remota*），除非是为了分辨神的间接产物与神的直接产物，或出于神的绝对本性的东西方便起见。因为我们通常总是把远隔因了解为与结果没

有联系的。但是，一切存在都存在于神之内，都依靠神而存在，如果没有神，它们就既不能存在，也不能被理解。

命题二十九 自然中没有任何偶然的東西 (contingens)，反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。

证明 一切存在，都在神之内 (据命题十五)；但是神不能说是偶然的東西，因为 (据命题十一) 神是必然地而非偶然地存在。至于神的样式也是从神的本性的必然而出，非偶然而出 (据命题十六)，无论就神的本性被认做绝对的而言 (据命题二十一)，或者就神的本性被认做表现为某种方式的分殊而言，都是必然的而非偶然的 (据命题二十二)。^① 再则，神之为这些样式的原因 (据命题二十四绎理)，也不仅是就样式单纯地存在而言，而且是就他们被决定而有某种动作而言 (据命题二十六)。假如样式不为神所决定 (据同命题)，那么它们自己决定自己，是不可能的，不是偶然的。反之，(据命题二十七) 假如样式为神所决定，那么，它们使自己不被决定，这也是不可能的，不是偶然的。所以万物都为神的本性的必然性所决定，不但被决定而一般地存在，而且被决定在一定的方式下存在和动作，偶然的東西是没有的。此证。

附释 在进一步讨论以前，我要在这里先解释一下，也可以说是提醒一下，所谓“能动的自然” (natura naturans) 与“被动的自然” (natura naturata) 的意义。我想据前此所说的，我们应当可以明了，“能动的自然”是指在自身内并通过自身而被认识的东西，或者指表示实体的永恒无限的本质的属性，换言之，(据命题十四绎理一与命题十七绎理二) 就是指作为自由因的神而言。但“被动的自然”则是指出于神或神的任何属性的必然性的一切事物，换言之，就是指神的属性的全部样式，就样式被看做在神之内，没有神就不能存在，也不能被理解的东西而言。

命题三十 现实的理智 (intellectus actu)，无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。

证明 真观念必定符合它的对象 (据公则六)，这就是说 (这是自明的) 凡客观地包含在理智中的东西，一定必然存在于自然中；但是自然中 (据命题十四绎理一) 只有唯一的实体，就是神；并且 (据命题十五) 除了在神之内，没有神就不能存在也不能被理解的分殊以外，也没有别的分殊 (据同命题)；所以现实的理智，无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。此证。

命题三十一 现实的理智，无论是有限的或无限的，也同意志、欲望、

^① 按这里各本略有出入，兹根据德文译本译出。

爱情等一样，必须算做被动的自然，而不能算做能动的自然。

证明 因为这里所谓理智并不是指绝对的思想（这是自明的），不过只是指思想的一种样式，以示有别于其他各种样式如欲望、爱情等，所以（据界说五）必须凭借绝对思想才能得到理解；这就是说（据命题十五与界说六）理智必须凭借神的一种属性，而这种属性能表示思想的永恒无限的本质，才能得到理解；没有这种属性，理智就既不能存在，也不能被理解。所以（据命题二十九附释）理智只能算做被动的自然；思想的其他各种样式，也是如此。此证。

附释 我之所以在这里说到现实的理智，并非因为我承认有所谓“潜能的”（potentia）理智；我的意思不过想要避免紊乱，只愿意说出我们知道得十分明白的东西，而我们知道得最明白的东西，也就是知性的本身。因为我们的知识愈多，则我们对于知性的理解也就愈完善；未有对于外界的知识，不能增益我们对于知性的理解的。

命题三十二 意志不能说是自由因，只能说是必然的。

证明 意志，和理智一样，乃是思想的一种样式；所以（据命题二十八）每一个意愿只有为另一个原因所决定，才可以存在，可以动作，而此另一原因又复为另一原因所决定，如此递推以至无穷。倘使意志是无限的，则它的存在与动作也一定同样为神所决定，并非因为神是绝对无限的实体，乃是因为神具有能表示思想的永恒无限的本质的属性（据命题二十三）。所以无论怎样理解意志，有限的也好，无限的也好，都有原因以决定它的存在与动作；所以（据界说七）意志不能说是自由因，只能说是必然的或被强迫的。此证。

绎理一 由此推知，第一：神并不依据意志的自由而活动。

绎理二 由此推知，第二：意志与理智同神的关系正如运动与静止以及所有一切自然事物同神的关系一样，（据命题二十九）其存在与动作都在一定方式下，为神所决定。因为意志，和其他事物一样，也须有一原因在一定方式下以决定其存在与动作。虽然有无数事物出于一定的意志或理智，但我们决不能因此便说神依据自由意志而活动，正如出于运动和静止的事物虽多（因为有无数事物出于运动和静止）我们却决不能因此便说神依据运动和静止的自由而活动一样。所以意志并不属于神的本性，正如其他的自然事物不属于神的本性一样，而意志与神的关系也正如运动和静止以及其他一切事物与神的关系一样，我曾经指出，这一切都出于神的本性的必然性，其存在与动作都在一定方式下为神所决定。

命题三十三 万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。

证明 因为万物都是必然地出于神的一定本性（据命题十六），并且其存在与动作都在一定方式下皆为神的本性的必然所决定（据命题二十九）。所以假如事物能够具有另外一种本性，或者在其他方式下被决定而动作，从而自然秩序将会成为另外一种，那么神的本性也将会是另外一种，因而（据命题十一）这另外一种神的本性也同样会存在，结果就会存在两个或多数的神，（据命题十四绎理一）这是不通的。因此万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。此证。

附释一 我在上面已经极其明白地指出，事物之中绝对没有任何东西使得事物可以说是偶然的，现在我要简单地解释一下“偶然”（contingens）的意义。但是首先我必须解释一下“必然”（necessarium）与“不可能”（impossibile）。一物之所以称为必然的，不由于其本质使然，即由于其外因使然。因为凡物之存在不出于其本质及界说，必出于一个一定的致动因。一物之所以称为不可能的，也是如此：不是由于它的本质或界说中包含着矛盾，就是由于没有一定的外因使它产生。其所以说一物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。因为或者我们不知道一物的本质是否包含着矛盾，或者我们虽然明知它的本质不包含矛盾，却因昧于该物的因果关系，对于它的存在不能加以明确地肯定，这样的东西看来既不是必然的，也不是不可能的，因此我们便把它叫做偶然的或可能的。

附释二 从上面所说看来，我们可以明白知道，万物都是按照最高的圆满性为神所产生，因为万物是从神的无上圆满性必然而出。这不是说神有什么不圆满之处，因为正是神的圆满性迫使我们做这样的肯定。但从与此相反的说法推来，倒显然可见，（如我所指出的）神却并不是绝对圆满的了，因为如果万物可以通过别的方式产生出来，则势必会说神也具有别的性质，而与我们以前由于它的无上圆满性不得不赋予神的那种性质迥然不同。

我相信，有许多人会指斥我的说法为不通，拒绝对它加以认真的考虑，唯一的原因，在于他们习惯于赋予神以另外一种自由而与我们所持的（界说七）神的绝对意志说大相悬殊。同时我又相信，假如他们愿意详细研究我的说法，将我所提出的一系列的证明依次都适当地思索一番，他们自然就会完全放弃其赋予神以自由的旧说，而认那种说法为不唯没有价值，而且大大地妨害真正的知识。我在上面命题十七的附释里已经说过的话，现在无须赘述。但是为了使反对我的说法的人们容易明白起见，我将进一步说明：即使我们承认意志属于神的本质，我们仍只可说正是由于神的绝对圆满性，万物才决不能按照别种方式或秩序为神所创造。此点极易证明，我们只消首先考察他们所承认的说法就行了，因为他们认为：万物之为万物，皆完全出于天命或

天意，否则神便不是万物的原因了。他们又承认神的一切命令是神自身在永恒中不可变易地颁布了的，因为，否则，则我们便不会认神有圆满性与不变性了。但在永恒中是没有“久暂”或“先后”的。由此足以推知，正是由于神的圆满性，故神决不能在它所已有的命令之外，另有别的命令，亦永不能在它所已有的命令之外而另有别的命令；这就是说，神不先于它的命令而存在，神亦不离开它的命令而存在。但或者又有人说，即使神能改变物性，或自永恒以来，神即令自然及自然秩序改观，亦不能因此便谓神不圆满。但我以为持此说的人，同时必须承认神能变更它的命令。因为若是一面谓自然及自然秩序本出于神的命令，而一面又谓神能令自然及自然秩序改观，——这就是说，除了这一个自然界外，神尚有别的意志或理想以创造另一个自然界——这无异于说除了现有的意志与理智外，神尚有别的意志与理智。今一面说神有另外一种理智与意志，而一面又说它的本质和圆满性不因而有所改变，那么为什么神现在不能变更它对于那被创造的事物的命令，而还可以同样保持其圆满性呢？这乃因为无论我们对于神的理智和意志同那被创造的事物及其秩序的关系作何理解，而神的本质与圆满性总仍然是一样的。并且据我所知，所有的哲学家，大都不承认神有潜在的理智，而只有现实的理智。但他们既皆承认神的意志以及神的理智与神的本质是没有分别的，那么，据此可以推知，假如神另有别的现实意志与现实理智，则神必然会另有别的本质。所以（如开始所证明）如果神能够另外创造宇宙，万物可以改观，则神的理智与神的意志，换言之，即神的本质（众所公认）亦必会改变，此为不通。

今万物存在的状况与秩序既不能为神所另行创造，这个命题的真理既系自神的绝对圆满性推出，我们实在没有充分理由可以相信神不愿意创造在它的理智中的一切事物使其尽量具有它所知道的圆满性。但反方面的人至此或又将说道：万物无所谓圆满，亦无所谓不圆满；而凡物之圆与缺，善与恶皆神的意志有以使然。所以，假如神想要使现有的圆满成为不圆满，或想要使现有的不圆满成为圆满，它都可以办到。但这无异于公开承认：神既必然知道它所欲求之物，而又可以凭借它的意志想要知道和它所知道的事物完全不同的东西。这（像我刚才所指出那样）实大为不通。今试根据他们自己所持的论据来反驳他们如下：万物皆依赖神的力量。今万物的本质既然可以变易，则神的意志亦必然可以变易。但神的意志是不变异的（神的意志之不变异乃由于神的圆满性，我已解说得异常分明），故事物的本质亦无有变易。

我还觉得那认万物皆受制于漠不关心的（indifferenti）天意，依靠神的任

性 (Bene-placitus) 的说法, 反较那谓神的一切行为皆志在为善的说法似乎更接近真理。因为说神有意为善, 便不免要附会一些与神不相干的东西给它, 而牵强谓神的一切行动皆志在以它为榜样, 或以它为努力的目标。这种说法事实上实无异于说神亦受命运的支配。我早已说明神乃万物本性与万物存在的第一而且唯一的自由因。今谓神为受命运支配, 则关于神的看法实没有比这更不通的了。我也用不着再枉费时间来反驳这种不通的论调了。

命题三十四 神的力量就是神的本质本身。

证明 单是由神的本质的必然性就可以推出: 神就是自因 (据命题十一), 又 (据命题十六及其绎理) 就是万物的原因。所以神的力量——即神自身与万物借以存在和动作的力量——就是神的本质本身。此证。

命题三十五 我们理解到一切在神的力量以内的东西必然存在。

证明 凡是在神的力量以内的东西, (据前命题) 都必定包括在神的本质之内, 因而必然出于神的本质, 所以必然存在。此证。

命题三十六 没有一个存在的事物, 不会由它的本性产生某种结果。

证明 一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的本性或本质 (据命题二十五绎理), 换言之, (据命题三十四) 一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的力量, 而神的力量即是万物的原因, 所以 (据命题十六) 任何存在的事物都必定会产生某种结果。此证。

附 录

现在我已经说明了神的本性和神的特质, 就是: 神必然存在; 神是唯一的; 神只是由它的本性的必然性而存在和动作; 神是万物的自由因, 以及神在什么方式下是万物的自由因; 万物都在神之内, 都依靠神, 因而没有神就既不能存在, 也不能被理解; 最后, 我又说明了, 万物都预先为神所决定——并不是为神的自由意志或绝对任性 (beneplacitus) 所决定, 而是为神的绝对本性或无限力量所决定。并且只要有会, 我总是竭力解除那些足以阻碍人们了解我的证明的成见。

然而现在这种成见还有不少。这些成见, 在过去以及现在都最足以阻碍人们像我所说明过的方式那样去了解事物的联系。所以我认为值得把它们提出来用理性加以考验。我在这里想要指出的那些成见尽基于人们一般地认定自然万物, 与人一样, 都是为着达到某种目的 (finis) 而行动这一点。并且他们相信神作育万物皆导向一定的目的。他们说神造万物是为了人, 而神之造人又为了要人崇奉神。因此我首先就要考察这一成见, 并且第一要根究为什么多数人具有这种成见, 以及为什么所有的人都有抱这种成见的自然倾向。其次, 我要指出这种成见的虚妄。最后, 我要指出由这种成见怎样产生出关

于善和恶，功和罪，赏和罚，条理和紊乱，美和丑等等方面的成见。

我们在这里无须从人心的本性上去推究这些成见所以产生的原因。但我们在这里只消根据一个人人共同承认的事实作为出发点就够了，这就是：人们生来就昧于事物的原因；人们都有一种欲望要追求对自己有利的东西，并且自己意识到这种欲望。由此可知，第一：人们因为意识到自己有意志和欲望，便自以为是自由的，但同时却对于那些引起意志与欲望的原因，却又茫然不知，甚且未曾梦见过。第二，人们尽都循目的（*finis*）而行，亦即以追求有利于自己的东西为目的。所以他们对于所发生的任何事情只求知道它们的目的因（*causa finalis*），只要他们听到这些事情的究竟目的何在，他们便心满意足，因为他们以为除此以外再也没有什么可以探讨的原因了。如果有时他们对于某些事物的目的，没有从别人那里听见过，那么，他们只好凭主观的揣想，以己之心，度物之心，以自己平日动作的目的来忖度自然事物的目的。并且他们又发见自己身上和外界有很多东西都可以用来作为达到某种目的的工具，例如：眼睛可以看，牙齿可以嚼，动植物可以资营养，太阳可以供给光明，海可以养鱼等等，因此他们便把一切自然品类，都看成是对于自己有用的工具。他们也知道，这些工具只是他们现成地得到的，并不是他们自己制造出来的。于是他们便推想到必然另外有一个人创造了这些工具，以供人们使用。因为他们既然认自然品类为工具，当然不能承认，它们是自己创造而成的。于是他们以为他们自己既然知道制备工具以供自己使用，便因而推想到世界上必定有一个真宰，或多数真宰，具有人的自由，宰制一切，创造一切，以供他们使用。但是他们对于真宰的心意，既然毫无所闻，便不能不凭自己主观的意见，妄加揣度，于是乎他们便说，这些真宰创造万物，以供人用，是为了使人爱戴它们，而崇奉它们以无上敬礼。因此人们莫不竭尽心思，多方铺张，以媚祀天神，冀博上帝欢心，使得上帝拿出整个自然界来满足他们盲目的欲望与无餍的贪心。于是，这种成见就逐渐变成迷信，深入人心，而难于拔除。这就是人们何以都竭力想要认识并解释万物之目的因的原因。但是，像他们这样认万物无一不有目的（是即认无一非为人用），是无异于说自然和诸神也同人们一样尽都发狂了。请看这说的流弊将演至何等地步！须知自然事物，于人有利的固多，但于人有害的，也复不少，例如急风暴雨、地震、疾病等等。但是他们又牵强解说，认这些不幸事情的发生，不是因为人有罪过，渎犯天神，故天神震怒，以示惩戒，便是由于人们祀奉天神，礼节不周，有欠虔敬，致招天谴。虽然我们的日常经验，与这种说法相抵触，而且不难举出无数事例以证明祸福之加于人身，并不分辨敬神者与不敬神者，但是人们却并不因而就扫除了这种根深蒂固的成见。因为人们把

这种成见，与其他不知道有什么用处的未知事物放在一起，借以保持自己现有的和固有的愚昧状态，实远比廓清这一套旧成见，另外想出一些新东西来要容易多了。因此他们又宣称他们确信天神的判断远远超出人的理解。这种说法，如果没有数学加以救治，实足以使人类陷于永远不能认识真理。因为数学不研究目的，仅研究形相的本质和特质，可提供我们以另一种真理的典型。而且除了数学以外，还有别的原因（兹不缕述）可以使人警悟这种通常的成见，引导我们得到对事物的真知识。

我已经把我开首所提出的第一点充分解释清楚了。现在要说明自然本身没有预定的目的，而一切目的因只不过是人心的幻象，已经无须多费唇舌了。因为我相信，我既然已经指出了这种成见的原因及根源所在，并且再参看命题十六与命题三十二的绎理，及我所指出万物皆循自然的绝对圆满性和永恒必然性而出的各个命题，则这个道理已经十分明白了。但是我还要补充几句，就是：这种目的论实把自然根本弄颠倒了。因为这种说法实倒因为果，倒果为因；把本性上在前的东西，当成在后的东西，并且反而把那最高的、最圆满的认做最不圆满的东西了。因为（兹略去因果倒置、先后易位的前两点不论，因为这两点是自明的）据命题二十一、二十二与二十三，可以明白看出，凡是直接从神产生出来的结果才是最圆满的，而那须有多数间接原因才能产生出来的东西则是最不圆满的。但是假如直接由神产生出来的东西只不过是达到神的某种目的的工具，那么最先的东西既是为了最后的东西而存在，而最后的东西就会必然超出一切了。其次，这种说法也足以否定神的圆满性：因为如果神是为了某种目的而动作，则神必然是为了寻求它所缺乏的某种东西。虽然神学家与形而上学家曾作出需要的目的与同化的目的（*finis indigentiae et finis assimilationis*）的区别，但他们也承认神创造万物是为了自己的目的，而不是为了所创造的事物。因为，在创世以前，除了神以外，实在没有别的东西，可以作为神创造万物的目的。因此他们不得不承认，既然神还须创造工具以达到某种目的，则神必有所需要，有所欲求。这一点是自明的。此外还有一点不可忽视的就是这些煞费巧心说神想证明事物都有目的的人，还发明了一种新的辩论法，他们不用穷诘至不可能（*reductio ad impossibile*）的辩论法，而用穷诘至不知道（*reductio ad ignorantium*）的辩论法以证明其说，——这也足见他们实在无可奈何找不到别种方法来辩护了。我可以举一个例子，譬如，忽然有一块石头自高处坠下，恰好打在从下面走过的人的头上，竟把这人打死了。于是他们便用这种新方法论证道：这块石头坠下的目的就在打死那人。因为假如神没有意旨居心命那块石头达到打死那人的目的，天地间哪里会有种种因缘那样凑巧发生的事（因为常常有许多同时凑巧发生

的事)呢?我们也许回答道:这件事情发生是由于刮大风,而那人恰好在那时打那里走过;但是他们又要追问道:若不是天神作主,那天哪会起大风,又哪会那样凑巧,那人恰好那时打那里走过,偏偏把他打死?若是我们又回答道:那天起大风,因为海上有了大风浪,而前此天气又清明,无人提防;而那人因朋友有事邀请他去,所以从那里走过,因而遇难。但他们又追问道:——因为这样追问是没有止境的——若不是天公有意,为什么那天海上会起风浪?为什么朋友恰好要邀请他?似此辗转追诘,以求因中之因,一直把你穷追到不能不托庇天意以自圆其说为止——天意便是无知的避难所。又如他们见到人体构造的神妙,因昧于其所以然之故,遂不禁惊讶,便断言人体的结构不是机械般造成的,乃是有一种神圣的或超自然的匠心创造而成,所以能使各部分互不相妨害。因此,要是有人要想探求奇迹的真正原因,取学者的态度来了解自然而不随愚人那样煞有介事。大惊小怪,便难免不被那些愚人所信奉的自然解释者和天意传达者所指斥为鼓吹邪说亵渎神圣了。因为他们这一般人深知愚昧一经揭穿,则惊怪就会随之消除,而他们用来进行论证和维护他们的权威或尊严的唯一根据,也会被人识破无效了。姑且说到这里,现在再进而讨论我打算提出的第三点。

只要人们相信万物之所以存在都是为了人用,就必定认其中对人最有用的为最有价值,而对那能使人最感舒适的便最加重视。由于人们以这种成见来解释自然事物,于是便形成善恶、条理紊乱、冷热、美丑等观念;又因为有了人是自由的这个成见,便产生了如褒和贬、功和罪等观念。关于后者待我以后谈到人的本性时再来讨论,对于前者,我现在将加以简单说明。人们曾经称凡足以增进健康并足以促人们对神致敬礼的东西为善,反是为恶。又那些不知道事物本性的人,对于事物缺乏理智的了解,大都只凭想象,以想象代替理智,昧于事物及事物本性,坚信事物自身有所谓秩序。因为当事物罗列在那里,经感官而呈现于人心,只要它们便于我们想象,且易于记忆,我们便称之为有秩序;反是,如果事物不便于想象,且难于记忆,则我们便称之为紊乱,或无秩序。而我们最容易想象的事物,每每最足以引起我们的快感,因此人们总是恶混乱而喜秩序,好像秩序是自然本身所固有,和我们的想象没有关系似的。他们还说,天创造万物,次序井然;这样一来,他们不知不觉地便认神也有想象了;他们的意思似乎是说,神为了便于人的想象起见,特别创造万物使其秩然有序,以便人们可以容易想象。但他们却没有考虑到,天地间远超出想象以外的东西,实无限地多,而我们的想象力毕竟很薄弱,足以使我们想象惑乱的东西也不可胜数。关于这点,我只消说到这里就够了。至于上面所列出的其他观念,也不过是想象之表现在各方面的不

同方式罢了。但无知的人，却把这些观念当做事物的重要属性。因为，像我早已说过那样，他们相信万物都是为人而创造的，所以他们评判事物性质的善恶好坏也一概以事物对于他们的感受为标准。譬如，外物接于眼帘，触动我们的神经，能使我们得舒适之感，我们便称该物为美；反之，那引起相反的感触的对象，我们便说它丑。另外，外物刺激我们的嗅觉，而有香臭；外物刺激我们的味觉，而有甘苦浓淡；外物刺激我们的触觉，而有坚柔轻重。最后，外物刺激吾人的听觉而有噪音、乐音与和声。而和声特别迷人，竟至于使人相信上帝也喜听和声。甚至有些哲学家^①竟确信天体的运行也组成了一种和声。这一切都足以充分表明人们评判事物，无不各凭其心理状态，也可以说是无不以经想象所渲染过的东西当做事物本身。由此可见（我不妨附带说一句）人们意见纷歧，莫衷一是，而最后陷于怀疑主义，实毫不足怪。因为人们的身体相同之处固然很多，而相异之处尤其多：这人以为善的，那人或将以为恶；这人认为条理井然的，那人或将以为杂乱无章；这人感到欣悦的，那人或会表示厌恶。类此之例，不胜枚举，由于这种经验，人人莫不充分经历过，这里无须缕述。因为有许多谚语，谁也听说过，如：“人心不同，各如其面”，“各人有各人的一套想法”；“各人头脑的不同，正如各人嗜好的相异”。诸如此类的谚语，最足以表示人们评判事物，只以其心理上的状态为准，他们对于事物宁愿单凭想象，而不愿加以理智的了解。假如人们果能理智地了解事物，则他们对于我的理论，应视如数学证明，纵然不觉其有趣味，至少也当认为可信服。

现在我们知道，一般人所习惯于用来解释自然的那些观念，都不过是些想象的产品罢了；除了仅足以表示想象的情况以外，再也不能表明事物的本性。因为这些观念具有名称，好像是表示那离想象而独立存在的事物，所以我只好称它们为想象的存在，而非理性的存在。因此根据类似这种想象的观念来反对我们的一切论证，都可以不费力地便驳倒了。例如，有许多人常常这样辩论道：假如万物都出于神的最圆满的本性的必然性，那么宇宙间何以会有那样多的缺陷，如腐烂到发臭的东西，丑陋到令人厌恶的东西，以及纷乱罪恶等等呢？但我已经说过，所有这些都很容易驳斥的。因为要判断事物的圆满与否，只需以事物的本性及力量为标准，因此事物的圆满与否，与其是否娱人的耳目，益人的身心无关。又如有人问上帝创造人，何以不使人只服从理性的指导呢？我也只好这样答道：因为上帝决不缺乏材料以创造由最高级以至最低级圆满性的一切事物；质言之，因为神的本性的法则至为广泛，

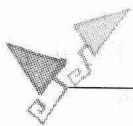
^① 指古希腊的毕达哥拉斯派。

凡神的无限智慧所鉴照的一切，都可创造出来，像我在命题十六所证明的那样。

以上这些都是我所要廓清的成见。如果还残存着同性质的成见，无论何人只稍稍为用心思索一番，就很容易予以纠正。

选文出处

[荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1983，第3~43页。



8. 莱布尼茨：《单子论》*

朱雁冰 译

莱布尼茨的《单子论》大致可以分为两个部分：第一部分（第1节至第48节）解释实体的本性，第二部分（第49节至第90节）解释实体之间的相互关系。^①我们在此选编了《单子论》的全文。^②笛卡儿认为有三个实体（其中上帝是无限的实体，思维和广延是有限的实体），斯宾诺莎主张一个实体，莱布尼茨则认为存在着无限多的实体，他称之为“单子”。所谓单子是客观存在的、无限多的、非物质性的、能动的精神实体。单子具有单纯性、复多性、永恒性、相互独立、质的区别和自因等特性。单子之间可以划分为无限多的等级，因为无限多的中间环节而使所有的单子构成了一个无限的连续的整体。为了解释单子的动态的变化和发展，莱布尼茨提出了“预定的和谐”：上帝在创造每一个单子的时候已经预定了所有单子的全部发展情况，因而每个单子虽然各自独立运动，但是全部单子的变化发展始终自然而然地和谐一致。莱布尼茨的单子论为笛卡儿和斯宾诺莎的实体论融入了能动性的因素，对于德国古典哲学有深刻的影响。

* 本译文所用的是1720年科勒（Heinrich Kohler, 1685—1737）直接从法文原稿译出的德译本，并根据格洛克纳（Hermann Glockner）于1954年出版、1979年修订再版的德译校对订正，并使用了他的关于《神义论》有着段落比照的注释。但行文仍忠于科勒的巴洛克时代的德文风格，这与莱布尼茨的风格更加接近。

① 参见叶秀山、王树人总主编：《西方哲学史》（学术版）第四卷（周晓亮主编），170页，南京，凤凰出版社、江苏人民出版社，2004。——本书编者

② 我们选择的《单子论》中译本为朱雁冰先生所译（见朱雁冰译莱布尼茨《神义论》的附录，479~500页，北京，三联书店，2007），该译文同时译出了《单子论》对于《神义论》（旧译《神正论》）诸多段落之参照关系的注释。——本书编者

作者简介

莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716), 德国哲学家和科学家, 百科全书式的思想家, 近代唯理论哲学的主要代表。主要著作有《神义论》、《人类理智新论》、《单子论》等。莱布尼茨认识到了近代机械论自然观的局限性, 主张以古代哲学的辩证法和能动性思想弥补机械论的缺陷, 对后来的德国古典哲学具有极其重要的影响。

1) 本文将讨论的单子 (Monade) 并非别的什么东西, 而只是包含于复合体中的单一实体 (einfache Substanz)。单一实体, 即不含多个部分的东西。^①

2) 单一实体必然存在, 因为存在着复合的东西; 复合的东西并非其他什么, 它只是单一实体之累积或者组合而已。

3) 在没有部分的所在就不可能有广延, 既无形状, 也不可分解。我所说的单子是自然界之真正的原子, 一言以蔽之: 是事物之要素。

4) 也无须担心它的解体, 无法想象一个单一实体会以任何一种自然方式沦亡。^②

5) 出于同一理由, 也不可设想一个单一实体可能以任何一种自然方式开始, 因为它不可能通过复合形成。

6) 因此, 人们可以说, 单子只可能突然开始和突然中止。它只可能通过创造而开始, 因被消灭而中止, 而复合的东西则产生于诸部分, 经化解为诸部分而消失。

7) 没有任何一种手段可以解释, 一个单子怎么可能经由其他某一创造物而在自己内部陷于躁动或者发生改变, 因为人们不可能在它的内部移动某种东西; 人们也无法理解在它内部会有某种运动被促成、制导、增多或减少, 正如在其部分中可能产生改变的复合体中的情况那样。单子没有使某种东西能够借以进出的窗口。偶然的東西 (die Akzidenzen) 不可能脱离实体而游荡于其外, 如以往的经院学者们的 species sensibiles (感觉心象) 所做的那样。可见, 不论实体还是偶然的東西都不可能从外部进入一个单子之内。

8) 可是, 单子必然有某种质 (Qualitäten), 不然它就不会是它之所是的本质 (Wesen)。而且, 假若诸单一实体没有通过各自的质区别开来, 便也不会有一种察知事物内出现的某种改变的手段, 因为在复合体中所出现的東西只可能来自其单一构成成分。假若诸单子没有质, 它们就不能相互区别开来; 因为它们原本就不存在量的差别。所以,

① 参见《神义论》绪论 § 10。

② 参见《神义论》§ 89。

在一切都完全充盈 (voll) 的前提下, 每个地方在运动时只会获得它刚刚曾拥有过的东西作为补偿, 事物的此一状态与彼一状态是无法区别开来的。

9) 每一个别单子甚至必然有别于其他任何一个单子, 因为在自然界中绝没有两个完全一样的本质; 其中此一仿佛一如彼一, 好像从中不可能发现一种内在的或者一种基于内在运动的差别似的。

10) 此外, 我认为确定无疑的是, 每个被创造的本质, 因而也包括被创造的单子都经受着变化, 甚至可以说这种变化一直在每一个单子中进行着。

11) 从以上所说可推知, 单子的自然变化来自一种内在原则, 因为外在的原因不可能影响其内部。^①

12) 除了变化 (Veränderung) 原则, 必然还有一种转换性 (das Wechselnde) 特点。后者在某种程度上造成了单子之不同的和多样的种类。

13) 这种特点自身在单一性 (Einheit) 或者单体性 (das Einfache) 之内必然包含着众多性 (Vielheit)。因为既然一切自然的变化都是渐次进行的, 所以, 总是有些东西在转换着, 而其他的东西则保持恒定; 所以, 在单子中必然有众多变动 (Regungen) 和关系 (Beziehungen), 虽然它绝非由部分所构成。

14) 这种自身在单一性或单一实体中包含和体现着众多性的暂时状态无非是人们称为知觉 (Perzeption) 的东西。这种知觉必须——如下文将指出的——与统觉 (Apperzeption) 或者自觉的观念 (bewußte Vorstellung) 区别开来。在后一点上, 笛卡儿派是非常错误的, 他们认为人们自觉不到的观念什么都不是。这一谬误促使他们相信: 只有精神 (Geister) 是单子; 既不存在动物灵魂, 也没有其他隐泰莱希 (Entelechle)。^{②③} 因此, 他们往往造成混淆, 当真将长时间的昏迷看成死亡。最后, 这一错误使他们陷入经院哲学家们关于完全无躯体的灵魂的偏见, 进而甚至更加坚定了那些神智错乱的人关于灵魂死亡的妄念。

15) 那造成从此一知觉到彼一知觉的转换或者过渡的内在原则的活动, 可被称为欲求 (Begehren)。固然, 欲求并非任何时候都能够圆满达到它所追求的完整观念; 但是, 它每次总有所得, 并到达新的观念。

① 参见《神义论》§ 396、400。

② 隐泰莱希 (Entelechle): 希腊文原义为目的在自身者, 指有机体得以自我发展的内在形式原则。亚里士多德用有生命的躯体的第一隐泰莱希指人的灵魂; 莱布尼茨则认为它是有机体中的一种奠定整体、控制过程的因素。

③ “隐泰莱希”以及后文出现的“隐特来希”、“隐德来希”均为同一词的不同翻译。为保持原文风貌, 不作统一。——本书编者

16) 只要我们明白, 我们所意识到的哪怕最微弱的思想都包含着对象中的多样性 (Mannigfaltigkeit), 我们自己便能够通过经验确信单一实体中的众多性 (Vielheit)。所以, 一切承认灵魂为单一实体的人, 必然也承认单子中的这种众多性——培尔先生无须像他在他的《辞典》中罗拉琉斯 (Rorarius) 条下所做的那样, 从中搜寻难题。

17) 此外, 人们必须承认, 知觉以及依附于它的东西以机械方式, 即借助图形和动作, 是解释不清楚的。假若我们设想有一台机器, 其机构使它可以产生思想、感觉和知觉, 那么, 我们便可能作如此想象: 它经过按比例地相应放大, 使人能够进入其中, 犹如走进磨房那样。以此作为前提, 人们在参观其内部时所发现的不外是相互碰撞的个别机件, 绝不会看到可以从中解释知觉的东西。可见, 人们必须在单一实体中而不是在复合的东西或者机构装置中寻找知觉! 而且, 知觉及其变化这类东西也只有在单一实体中才能够找到。单子之一切内在活动仅仅在于此。^①

18) 人们或许可以将一切单一实体或者被创造的单子命名为“隐泰莱希”; 因为它们自身含有某种程度的完成 (εχουσι το ετελεος)。在它们之中有一种使它们成为它们内在活动源泉和成为所谓非形体性的自动装置的自我满足性 (αυταρκεια)。^②

19) 如果我们要将从上面所阐明的一般意义上知觉着和欲求着的一切东西称为灵魂, 那么, 一切单一实体或者被创造的单子都可以被称为灵魂。可是, 由于自觉的感知稍高于素朴的知觉, 所以, 对于只拥有素朴知觉的单一实体而言, “单子” 或者“隐泰莱希” 这个一般的名称也就足够了。相反, “灵魂” 这个名称只留给那些知觉比较清晰且伴有记忆的单子。

20) 因为我们在我们自己身上通过经验了解到我们回忆不起任何东西, 也没有任何清晰知觉时所处的状态, 例如当我们陷入昏厥或者堕入深沉的、无梦的睡眠的时候。在这种状态中, 灵魂与一个简单的单子的确并无显著差别。但是, 由于这一状态并不持久, 灵魂将重又摆脱它, 所以, 灵魂是某种更高的东西。^③

21) 但由此却绝不可得出结论说, 单一实体在任何情况下都是没有知觉的。仅从上面所说的理由, 这也完全是不可能的。因为它不可能沦亡, 也不可能没有任何活动的情况下继续存在下去, 而这种活动却正是它的知觉而

① 参见《神义论·前言》。

② 参见《神义论》§ 87。

③ 参见《神义论》§ 64。

非其他。可是，如果大量其中无任何清晰差别的细微知觉聚集在一起，那么，人便麻木了。例如，一个人不停地循着同一个方向旋转多次，便会出现眩晕，它会使我们陷入昏迷，使我们分辨不清楚任何东西。同样，死神也会在一段时间里将生命置于这种状态。

22) 一个单一实体的每一种当前的状态自然地是它先前的状态的结果，同样，在它之内当前也孕育着未来。^①

23) 由此可推知，由于人们一旦从昏迷中苏醒过来，便意识到其知觉，所以，他们在此之前必然也曾具有这种知觉，虽然他们不曾意识到它。因为一种知觉自然地只可能从另一种知觉产生，正如一种运动自然地只可能从另一种运动产生那样。^②

24) 由此可见，只要我们在我们的知觉中没有从中产生着强烈刺激的清晰而又相当突出的东西，我们便总是处于麻木状态。这在事实上就是完全单纯的单子之状态。

25) 大自然也给予动物这类突出的知觉，这表现在它对集纳较多光线和气流的器官的生成寄予多方面的关注，以便让这些器官通过统一协作达到更高的效用。类似的情况同样见于嗅觉、味觉、触觉以及也许其他许多为我们所不知的感官。接着我将解释灵魂中正在演进者如何表现器官中正在发生者。

26) 记忆给灵魂提供了一种模仿理性而又必须与之区别开来的关联感(Verkettung)。于是，我们便看到，动物在知觉到某种给它们以生动印象而它们以前对之又曾有过相似知觉的东西时，借助它们的记忆的想象期待着在以往产生知觉时与之相关联的东西，它们像易于产生跟以往相似的情感。例如，人们向狗一出示手杖，它就想起手杖曾给它造成的疼痛，随即便嗥叫着逃走。^③

27) 这时，触动它们并使它们动作起来的想象力度，要么取决于以往知觉的强弱，要么来自其数量。一次深刻的印象在刹那之间往往像长时间的习惯，或者许多中等强度的重复知觉一样产生同等的效用。

28) 如果人的诸知觉的关联只按照记忆原则完成，人的行为便跟无理性的动物一样。这近似于一个单纯行医而没有理论的、全凭经验工作的医生；我们所有的人所进行的四分之三的活动都是仅凭经验的。例如，如果人们期待着明日又将是白天，那么，他们在作此假设时是凭经验行事的：迄今为止

① 参见《神义论》§ 360。

② 参见《神义论》§ 401—403。

③ 参见《神义论》§ 65。

始终是如此。只有天文学家才根据理性理由对此作出判断。

29) 正是对必然的和永恒的真理的认识将我们与单纯的动物区别开来, 并使我们拥有理性和知识, 它使我们达到了认识自己和上帝的高度。而这正是人们在我们身上称之为理性的灵魂或者精神的东西。

30) 通过对必然真理的认识和对它的抽象, 我们也达到了从事反思行为(reflexive Akten)的高度, 这种反思行为使我们思考“我”, 使我们观察“在我们身上”存在着此一东西, 或者彼一东西的情况。由于我们将我们的思考对准我们自己, 我们也就将之对准了“存在”(“Sein”), 对准了“实体”, 对准了“单一体”和“复合者”, 对准了“非质料的东西”(“Unstoffliches”)以及甚至对准了“上帝”, 只是我们要在他身上将在我们身上为有限的东西在他身上理解为无限的罢了。这种反思行为进而为我们提供了理性运用之主要对象。^①

31) 这种理性运用基于两大原则。其一为矛盾原则(Prinzip des Widerspruchs), 我们根据这个原则宣布自身含有矛盾的东西是虚假的, 而与虚假相对或相立矛盾的东西则是真实的。^②

32) 其二为充足理由原则(Prinzip des zureichenden Grundes)。我们根据这个原则衡量, 只要没有充足理由说明其为此而非彼——尽管这些理由在大多数情况下对我们完完全全是未知的——任何事实都不能被认为是真正存在着或者生存着的, 任何论断都不能被认为是真实无妄的。^③

33) 真理也有两种: 理性真理与事实真理。理性真理是必然的, 其对立面是不可能成立的; 事实真理是偶然的, 其对立面是可以成立的。如果一个真理是必然的, 人们便可能通过分析而找到它的理由, 即通过将它解析为更为简单的理念和真理, 最终达到原初性的基本真理。^④

34) 数学家以这种方式通过分析将理论定理和实践规则还原为定义、原理和假设。

35) 最后还有一些无法给予定义的素朴理念。此外, 还有一些原理和假设, 一句话: 还有一些不可能加以证明的、也根本无须证明的基本原则。这是一些其对立面包含着明显矛盾的同—论断(identische Aussagen)。

36) 充足理由必然也存在于偶然真理或事实真理之中, 即存在于被创造的客体世界之结果和联系之中。在这里, 它可能分裂为个别理由, 这是由于

① 参见《神义论·前言》。

②③ 参见《神义论》§44、196。

④ 参见《神义论》§170、174、189、280—282、367。

自然事物之千差万别，由于物体之被无限分解而呈现出无限多样性。正是无限多的图形和动作 (Figuren und Bewegungen)，当今的和既往的图形和动作，构成我当今这篇文章的作用性原因；正是我的灵魂之无限多的细微倾向和情绪，当今的和既往的倾向和情绪，构成它的终极理由。^①

37) 既然这整个多样性充满偶然性，而这些偶然性又早已存在，或具有特殊属性，其中每一个为说明自身重又要求进行相似的分解，所以，人们通过分析并未取得进展。毋宁说，真正的充足的或终极的理由必然在多种多样的偶然性的序列或者序列组合之外，尽管这种联系是如此无边无际。

38) 可见，事物的终极理由必然蕴涵在一个必然的实体之中，在这一实体中，变化之纷繁多样只是“eminenter”（“超绝”），宛如包含在源头之中。我称这种实体为上帝。^②

39) 这一实体是全部纷繁多样之充足理由，而这纷繁多样在各个方面都处于联系和关联之中，所以，只有一个上帝，这个上帝已经充足。

40) 此外，由于这自身为唯一、普遍和必然的最高实体在自身之外别无独立于它的东西，由于它是可能之在的单一序列 (einfache Folge)，所以，人们从中可以推断，它必然是不容人限制的，它必然包含着尽可能多的现实 (Realitat)。

41) 由此推知，上帝是绝对完美的。而完美并非其他，它只是精确意义上的实在现实 (positive Realitat) 之伟大——这是由于人们在有限的事物上消除了限制或樊篱。凡是没有樊篱的所在，即在上帝身上，完美性便是绝对无限的。^③

42) 由此还推知，创造物之完美性来自上帝的影响，而其不完美性则来自它们自己的不可能不受限制的本性。它们正是由此而与上帝区别开来。（创造物的这种原初的不完美性从物体的自然惰性上可以看到。）^④

43) 可以说，在上帝身上不仅蕴涵着生存之源 (Quelle der Existenzen)，而且也蕴涵着实质之源 (Quelle der Essenzen)，只要这些实质是实在的 (reell)，即某种存在于可能性之中的实在的东西 (Reelles)。因为上帝的理智是诸永恒真理或者它们之所系的理念所在的区域；没有上帝的理智，可能性之中便没有实在的东西 (Reelles)；不仅没有生存着的东西，而且甚至也没有

① 参见《神义论》§ 36、37、44、45、49、52、121、122、339、340、344。

② 参见《神义论》§ 7。

③ 参见《神义论》§ 22 和“前言”。

④ 参见《神义论》§ 20、27—31、153、167、377。

可能的东西。^①

44) 所以, 既然在实质或者可能性之中, 抑或在永恒真理之中存在着一种现实 (Realitat), 那么, 这种现实必然植根于某种生存着的东西和现实性的东西之内, 因而也植根于必然本质 (das notwendige Wesen) 的生存之内, 在这种必然本质体身上, 实质 (Essenz) 自身便包含着生存, 或者它为了成为现实只要有可能性便足够了。^②

45) 可见, 上帝 (或必然本质) 独自拥有这一特权, 即他如果可能便必然生存。既然没有什么东西能够阻挠这种自身没有限制、不可否定、因而也不包含矛盾的东西之可能性, 所以, 仅此一点便足以先验地 (a priori) 认识上帝的存在。我们也曾通过永恒真理之实有证明他的存在。不过, 在上面我们也后验地 (a posteriori) 提出了证明, 因为偶然本质之存在的终极的或者充足的理由, 只可能在必然本质之内, 后者自身便包含着自已存在的理由。

46) 可是, 人们不可以附和几位哲学家的想象, 认为理应从属于上帝的永恒真理正是由于这个缘故而具有专断性并服从上帝意志, 笛卡儿以及后来的普瓦雷 (Poiret)^③ 先生似乎便如此设想。这只是就偶然真理而言, 其原则为合宜 (Angemessenheit) 或者选择最好者; 必然真理则唯独依赖上帝理智, 而且它是这种理智的内在对象。^④

47) 所以, 唯独上帝是原初单一体 (Ur-Einheit) 或原初单子 (Ur-Monade)。一切被创造的或者衍生的单子都是他的产物, 可以说它们是通过神性之无瞬息间断的闪光产生的——只是这闪光受到了本质上有限的创造物的接纳能力的限制。^⑤

48) 寓于上帝身上者, 首先是作为万事万物之源的权力, 其次是包含着理念之千差万别的多样性的认识 (Erkenntnis), 最后是按照最好者原则启动变化或者生育的意志。在被创造的单子中, 这些特点是跟个体的内核或基础, 跟知觉能力和欲求能力相适应的。但在上帝身上, 这些特点是绝对无限的或者绝对完美的; 它们在被创造的单子或者隐泰莱希 (或者如巴尔鲁斯 [Barbarus]^⑥ 所译的“完成” [perfectihabien]) 中, 只是对上帝的这些特点之或

① 参见《神义论》§ 20。

② 参见《神义论》§ 184、189、335。

③ 普瓦雷 (P. Poiret, 1646—1719), 原为笛卡儿追随者, 后成为神秘主义者和神智论者。

④ 参见《神义论》§ 180、184、185、335、351、380。

⑤ 参见《神义论》§ 382、391、398。

⑥ 巴尔鲁斯 (H. Barbarus, 1454—1493), 威尼斯人文主义者, 据说他曾传唤魔鬼。向他询问隐泰莱希这个词的含义。参见《神义论》§ 87。

多或少成功的模仿，并因其各自的完美程度而异。^①

49) 人们谈到一种创造物时说：它只要拥有完美性便对外产生效用，而在它不完美时，则受制于另一创造物。同样，人们承认知觉清晰的单子拥有主动的效用，而认为其知觉陷于紊乱者处于被动受制状态。^②

50) 只要人们在此一创造物中发现在彼一创造物中还在进行的东西之先验理由，此一个创造物便比彼一更加完美。人们正是根据这种情况才说，此一在对彼一产生效用。

51) 但是，在单一实体中，只发生此一单子对彼一单子之理念上的影响 (idealer Einfluß)，而这种影响只有经由上帝的干预才可能完成，这就是说，在上帝的理念中每个单子都有理由要求上帝，在他安排其他单子的秩序时从一开始便顾及到它。因为既然一个被创造的单子不可能对另一单子的内部有物理性的影响，所以，此一也只能通过这种手段依附于彼一了。^③

52) 可见，在诸创造物当中，主动与被动是相互性的。因为上帝通过比较两个单一实体发现，在每一个单一实体中都有促使他使另一个适应此一个的理由，所以，在某一方面为主动者从另一观点看则是被动者。此一之为主动，只是当人们在它之中清晰地认识到的东西有助于解释彼一之中的进程的时候。此一之为被动，只是当在它之中的进程的理由存在于在彼一中被清晰地认识到的东西里的时候。^④

53) 由于上帝的理念包含着无限多可能的世界，而其中却只能有唯一一个存在，所以，就必然有一条限定着上帝更倾向选择此一而非彼一世界的充足理由。^⑤

54) 这条理由只可能存在于这些世界所包含着的合宜性或者完美程度之中，因为每一种可能的东西都有权利按照它所具有的完美的程度坚持它的存在。^⑥

55) 这便是上帝使其智慧所认识、使其慈善所选择、使其权力所创造的最好者之存在的原因。^⑦

56) 所有创造物与其他每一个创造物、每一个创造物与其他所有创造物

① 参见《神义论》§ 7、87、149、150。

② 参见《神义论》§ 32、66、386。

③ 参见《神义论》§ 9、54、65、66、201。

④ 参见《神义论》§ 66。

⑤ 参见《神义论》§ 8、10、44、173、196、225、414—416。

⑥ 参见《神义论》§ 74、130、167、201、345、350、352、354。

⑦ 参见《神义论》§ 8、78、80、84、119、204、206、208。

的这种联系或者相互适应，使每一个单一实体拥有所有其余实体借以得到表达的关系，使它因此而成为世界的一面恒久的、生动的镜子。^①

57) 同一座城市从不同侧面看总是呈现出异样，犹如从多个视角所做的描绘；同样，由于单一实体无限众多，似乎便存在着同样多的不同世界，这些世界也无非是对唯一宇宙之从不同视角进行的观察，各因每一个别单子观点的不同而异。^②

58) 经由这一方法将达到最大可能的多样性，但同时却具有最大可能的秩序，这就是说，由此将达到尽可能多的完美。^③

59) 只有通过这种假设（我敢说这已经得到证明）才展现出上帝所应有的伟大。对这一点，甚至培尔先生也是认可的，即当他在他的《辞典》（“罗拉琉斯”条）中提出异议的时候，他甚至禁不住要认为，我加诸上帝者太多了，多于所可能加诸他的。然而培尔先生却提不出说明此一世界和谐之不可能存在的理由，每一个实体正是凭借这种和谐通过它在各方面所处的种种关系而精确表达出所有其余的实体的。

60) 此外，人们从以上所述可以看出，事物何以不可能采取其他进程的先验理由。由于上帝在排定整体秩序时顾及到了每一部分，尤其顾及到每一个——天性便是一种表达性本质（*Varstellebdes Wesen*）的——单子，所以，没有什么东西能够限制一个单子，使它只表现事物的一个部分。当然，它的这种表现不可能清晰地展示出世界之全部多样性，除了事物的一小部分，它始终还是紊乱不清的。这就是说，它只有在那些涉及某一单子时最接近或者最伟大的事物中才是清晰的，不然，每个单子都会成为一个神灵了。可见，单子之受局限的所在并非对象，而是认识对象的阶段。它们全都以紊乱不清的方式走向无限，走向整体。但它们因知觉清晰程度的不同而受到不同程度的限制，相互间因此而呈现出千差万别。

61) 这时，复合体与单一体处于一种象征性的联系之中。因为既然所有一切都是充盈的，既然全部物质都因此而内在地联系在一起，既然在充盈的东西（*das Erfüllte*）中每一次运动对远处的物体都根据距离的不同而产生某些影响，以致每一个物体不仅受到众多与它接触的物体的刺激，并在某种程度上自身感觉到这些物体之内所发生的一切，而且还借助它们的中介感觉到那些跟直接与它接触的物体相邻的物体的影响——所以，由此推知，这种相

① 参见《神义论》§ 130、360。

② 参见《神义论》§ 174。

③ 参见《神义论》§ 120、124、241、275。

互交通会延伸于任何距离之外。因此，每一个物体可感觉到世界上所发生的一切，以致一个看到这一切的人便能够在每一个个体身上了解在一切地方所发生的事，甚至了解已经发生和将要发生的事，因为他可在眼前的事物中察知有时间和地点距离的事物。Συμπνοια πατγα（所有一切组合而成整体），希波克拉底（Hippokrates）^①如是说。但是，一个灵魂在自身之内只可能察知清晰表现出来的东西；它无法一举将在它自身中交叠在一起的东西分离开来，因为这种交叠连续不断以至无限。

62) 虽然每一个被创造的单子表现整个世界，但它特别清晰地表现的则是为它所专有并构成其隐泰莱希的躯体。既然这个躯体有赖全部物质的相互关联而在被充盈者之中表现整个世界，所以，灵魂之表现整个世界也是通过它表现以特殊方式属于它的躯体来完成的。^②

63) 从属于一个单子的躯体——这个单子是躯体的隐泰莱希或者灵魂——与隐泰莱希一起构成人们可能称之为生命体的东西，它与灵魂一起构成人们称做动物的东西。可是，一个生命体或者一个动物的这种躯体总是有机地相互关联的；既然每个单子以自己的方式而成为世界的一面镜子，而世界是受完美的秩序规范的，所以，在表现者之中，即在灵魂的知觉之中，以及在世界借以在灵魂中得到表现的躯体之中，也必然存在着一种秩序。^③

64) 因此，一个生命体的任何一种有机躯体都是一种具有神性的机器或者一种无限地超越一切人造自动装置的自然自动装置。这是因为一部人工制成的机器并非在其机构的每一部分都是机器。例如，一个黄铜齿轮的齿的有些部分对于我们不再是精巧的东西，它们自身没有任何东西在与齿轮的规定用途有关的方面表现出某些机器性质的成分。然而，自然的机器，即有生命的躯体的极其细微的部分——其细微直及于无限——都是机器。这便是自然与技术，即神性的技巧与我们的技巧之间的差别。^④

65) 大自然的创造者之所以能够完成这种神性的和无限奇妙的精巧之作，是因为每一部分物质不仅如古人所认识到的那样，可以无限地分割，而且每一部分事实上也被细分下去以至无穷尽，而所分成的众多部分的每一部分都有自己的运动。否则，物质的每一部分便不可能表现世界了。^⑤

66) 由此可见，在物质的极细致的部分里都有一个由造物构成的世界，

① 希波克拉底（约公元前460—前377），古希腊医生，被西方尊为医学之父。

② 参见《神义论》§400。

③ 参见《神义论》§403。

④ 参见《神义论》§134、146、194、403。

⑤ 参见《神义论》绪论§70，正文§195。

一个由生命体构成的世界，一个由动物、隐泰莱希、灵魂构成的世界。

67) 每一部分自然都可以被看成是一个遍地长满植物的花园和水中游鱼攒动的池塘。而植物的每个枝杈、动物的每个肢体、它的每一滴汁液都又是这样一个花园和这样一个池塘。

68) 虽然在花园植物之间的泥土和空气，或者在池塘游鱼之间的水既非植物，也不是鱼，但它们却会重又包含着这些东西的，只是大都具有为我们所不可能把握的精妙 (Subtilitat) 而已。

69) 因此，世界上没有荒凉的东西，没有贫瘠不毛之地，没有僵死的东西；没有混沌、没有紊乱，除非只是表面上的混沌、紊乱，比如当人们从远处分辨不出游鱼而看见一片紊乱的活动和所谓群鱼攒动的时候，在池塘中所呈现出的便是这样一幅表面上紊乱的景象。^①

70) 由此可见，每一个生命体都有一个主宰的隐泰莱希，它在动物中便是灵魂。但是，这一有生命的躯体的肢体却又充满着其他生命，充满着植物、动物，其中的每一个又都各有其隐泰莱希或者主宰的灵魂。

71) 可是，人们不可以像一些人基于对我的学说的误解所做的那样妄自揣测，以为每个灵魂都有一团或者一块永远属于它或者分配给它的物质，它因此而拥有随时供它役使的其他低等生命。相反，一切躯体都处在一种持续不断的涌进和溢出的激流般的状态，始终有些部分进，有些部分出。

72) 因此，灵魂之更替躯体只是逐渐地分段完成的，它绝不是被突然夺去它的所有器官。动物身上经常发生变形 (Metamorphose)，但绝不会有灵魂转世 (Metempsychose 或 Seelenwanderung)。同样也绝不会有没有躯体的、完全自在的灵魂或者天才。只有上帝才是全然脱离形骸的。^②

73) 基于这一理由，从严格的意义上看绝没有完全的新生，绝没有灵魂脱离躯体的、完全的死亡。我们称之为生育者实际上是发展和增长。同样，我们称之为死亡者是收缩和减少。

74) 关于形式，即隐泰莱希或者灵魂的起源，哲学家们曾陷入严重困惑。但是，人们今天通过对植物、昆虫和其他生物的精确考察发现，有机的自然躯体并非来自混沌或者腐殖质，而是产生于其中无疑存在着某种先成 (Praformation) 的种子，于是，人们认识到，不仅有机的躯体早在受孕之前已经在种子之内，这一躯体的灵魂，一言以蔽之，生命本身也已在其中。这个生命经由受孕只是被赋予进行重大形态变化 (Umdildung) 的能力，它由此而成为另一种生命。甚至在不经过生育的情况下，人们也会看到某些相似情

①② 参见《神义论》§ 90、124。

况，如蝇蛹之变为蝇，毛虫之变为蝴蝶。^①

75) 某些通过受孕而上升到较高动物阶段的生命，可以被称为精子动物 (spermatische Tiere)。其中仍滞留于其原种属者——这是多数——像大动物那样生育、繁衍、灭绝。只有少数受遴选者登上了较为庞大的活动舞台。

76) 然而，这只是真理的一半：我由此推断，如果动物不是经由自然途径开始，也不会经由自然途径终结，不仅不会有完全的新生，而且也没有严格意义上的毁灭和死亡。基于经验所作出的和从经验得出的判断在这里完全与我先验地推导出的原则一致。^②

77) 人们可以说，不仅灵魂（作为不可摧毁的世界的镜子）是不可摧毁的，而且动物本身也是如此，虽然它的机构经常部分地毁灭，经常蜕去或者接受有机的躯壳。

78) 这些原则授给我一种用以解释灵魂跟有机的躯体以自然方式联合或者完全协调一致的手段。灵魂遵循着它自己的法则，同样，躯体也是如此；它们借助在一切实体当中预先规定的和谐而相遇相合，因为它们都是同一个世界的表现 (Vorstellungen)。^③

79) 灵魂按照目的理由法则 (Gesetz der Finalgrunde) 通过欲求、目的、手段进行活动。躯体的活动则按照作用因 (bewirkende Ursachen) 法则或者运动法则。这两个领域，即作用因领域和目的理由领域，相互和谐一致。

80) 笛卡儿认识到，灵魂不可能给予躯体力量，因为物质中之力量的值是始终恒定不变的。可是，他认为灵魂能够改变躯体的方向。这种看法的产生只是由于在他那个时代人们还不知道，物质中同一总方向得以保持的自然法则。假若笛卡儿知道此一法则，他必定会执迷于我的前定和谐体系的。^④

81) 根据这一体系，躯体之活动犹如（姑且作一个不可能之假设！）没有灵魂，灵魂之活动仿佛没有躯体；二者一起活动好像此一施影响于彼一似的。

82) 关于精神和理性的灵魂，我虽然认为一切生命体和一切动物的情况从根本上看都像上面描述的那样（即动物和灵魂只是随着世界的产生而产生，其终结也不致早于世界）。但理性的生命毕竟有其特点：它的精虫只要还是作为精虫存在，它便只有寻常的灵魂或者知觉灵魂 (sensitive Seele)；可是一旦那些所谓受遴选的精虫经过现实的受孕获得人的天性，它的知觉灵魂便会上

① 参见《神义论》的“前言”以及正文 § 86、89、90、187、188、397、403。

② 参见《神义论》§ 187。

③ 参见《神义论》前言以及正文 § 340、352、353、358。

④ 参见《神义论》前言以及正文 § 22、59、60、61、63、66、345、346、354、355。

升到理性阶段并得到精神所具有的特权。^①

83) 除了我曾部分指出的寻常灵魂与精神之间的其他差别以外，还有一个差别，即灵魂一般而言只是创造物世界 (Kreaturen-Welt) 的活的镜子或者映像，而精神则相反，它还是神灵自己的映像或者自然的创造者的映像。精神有能力认识世界大厦的体系并以建筑的试验作品对此一大厦作某种程度的模仿，因为每一个精神在它自己的区域之内恰似一个小的神灵。^②

84) 于是，其结果便是，精神能够进入与上帝共处的共体：上帝与精神所处的关系，不仅是发明者之与他所发明的机器（这正是其他创造物的情况），而且是君主之与他的臣民，甚至父亲之与他的儿女们的关系。

85) 由此不难推断，所有精神的集合必然构成上帝之国，即在可能存在的所有王朝之最完美者当中的最完美的国家。^③

86) 这一上帝之国，这一真正的万有王朝是自然世界中的道德世界，是上帝作品中之最崇高和最美妙的作品。在这里存在着上帝之真正荣誉，可是，假若他的伟大和他的慈善没有为精神所认识和景仰，他就不会有这种荣誉。他将他的慈善完全施予这个上帝国家，而他的智慧和他的权力则无处不在。

87) 正如我们在上面提出了两个自然领域，即作用性原因领域与目的理由领域之间的完美和谐那样，我们在这里必须说明第二种和谐，这就是物理的自然领域与道德性的恩宠领域，即作为世界机器的建造师的上帝与作为上帝之精神国家的君主的上帝之间的和谐。^④

88) 这种和谐使事物自身沿着自然途径达到恩宠，例如使地球沿着自然途径在精神政府所要求的瞬间毁灭和重建；为了惩戒此一些人和补偿另一些人。^⑤

89) 人们也可以说，作为建筑师的上帝在一切方面都满足着作为立法者的上帝的要求，所以，罪必然根据自然秩序和由于事物自身的机械结构的缘故而包含着对自己的惩罚；同样，美好的行为也必然在躯体方面经由机械途径得到奖赏，虽然这并非在任何时候都会和都可以立即实现。

90) 在这一完美政府的治理下，最终将没有善行不得奖赏，没有恶行不受惩罚。所有一切都必须为了善者的福祉，即为了这样一些人：他们在这个伟大国家不属于牢骚满腹者，他们在恪尽自己的义务之后便听凭天意安排，

① 参见《神义论》§ 91、397。

② 参见《神义论》§ 147。

③ 参见《神义论》§ 146。

④ 参见《神义论》§ 62、74、112、118、130、247、248。

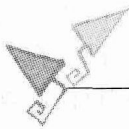
⑤ 参见《神义论》§ 18、110、244、245、340。

他们欣赏一切善良事物创造者的完美，所以也为此而热爱他和仿效他。因为真实、纯粹的爱的本性使我们为所爱者的幸福而喜悦。这种情况使智者和有德者孜孜追求所有一切看似与猜想的或者前已发生的上帝意志相符合的东西，虽然他们对于上帝借助他秘密的、后续性的或者决定性的意志所实现的东西已感到满足。因为他们承认，我们只要能够充分理解世界秩序便会发现，这个秩序超过了哪怕最智慧的人的一切愿望，要使它比它现在更好是不可能的，——不仅从一般意义上对整体而言，而且特别是对我们而言，因为我们按照常理已经听命于整体之创造者——既作为我们的存在之建筑师和作用因，也作为必然构成我们的意志之整个目的和唯一能够造成我们的幸福的主和终极目的。^①

选文出处

[德] 莱布尼茨：《单子论》，朱雁冰译，北京：三联书店，2007，第481~500页。

^① 参见《神义论》前言以及正文§134、278。



9. 洛克：《人类理解论》

吴文通 译

虽然人们尊弗兰西斯·培根为近代英国经验论的创始人，但是实际上使近代经验论理论化体系化的是洛克，他的《人类理解论》被称为近代经验论的奠基之作。我们选编的是该书第二十三章“复杂的实体观念”。人类的知识来源于感觉经验，通过感觉与反省在心灵上的印痕形成了观念。通过感觉经验进入心灵的观念是简单观念，心灵组合简单观念而形成了复杂观念。心灵注意到有些简单观念通常是组合在一起的，认为它们属于一个事物，假设有一个基质支撑着这些简单观念，并且以一个名词称呼它，慢慢地便以为它是一个简单观念，这就是实体观念的由来。我们所有的观念或者是来源于外部事物的简单观念，或者是由心灵组合简单观念而形成的复杂观念，唯独实体观念例外。实体观念是复杂观念因而与外部事物无关，然而人们却视之为事物种种属性的支撑者而要求它与事物相符合，但是无论如何不可能在事物中发现实体的原型，因而所谓实体观念不过是一种假设。洛克并不否认实体的存在，但他认为实体是不可知的东西，因而洛克的经验论是不彻底的。

作者简介

洛克 (John Locke, 1632—1704)，英国哲学家，近代经验论哲学的主要代表，是经验论的理论化和体系化者。主要著作有《人类理智论》（旧译《人类理解论》）、《政府



第二十三章 复杂的实体观念

1 实体观念是怎样形成的——我已经声明过，人心中所接受的许多简单的观念一面是由外物经感传来的，一面是由人心反省它自己的动作来的。不过人心在得到这些动作以后，它又注意到，有些简单的观念是经常在一块的。这些简单的观念既被人认为是属于一个事物，因此，人们就为迅速传递起见，把它们集合在一个寓体中，而以众所了解的一个名词称呼它。后来我们又因为不注意的缘故，

论》等。洛克哲学影响深远，贝克莱、休谟继承了他的经验论思想，18世纪法国哲学亦以他的经验论为理论来源。

往往在谈起来时把它当做一个简单的观念看，实则它是由许多观念所凑合成的。因为，如前所说，我们不能想象这些简单的观念怎样会自己存在，所以我们便惯于假设一种基层，以为它们存在的归宿，以为它们产生的源泉。这种东西，我们就叫做实体 (substance)。

2 概括的实体观念——因此，任何人如果一考察自己的概括的纯粹实体观念，他就会看到，他的观念只是一个假设，因为他只是假设有一种莫名其妙的东西，来支撑能给我们产生简单观念的那些性质（这些性质普通称为附性 accidents）。你如果问任何人说，颜色或重量所寄托的那种寓体究竟是什么东西，则他亦只能说，那是有凝性、有广袤的一些部分。你如果再问他说，凝性和广袤是在什么以内寄寓着的？则他的情况正有类于前边所说的那个印度人似的。他说，世界是为一个大象所支撑的。可是人又问他说象在什么上站着，他又说，在一个大龟上。可是人又追问他说，什么支撑着那个宽背的大龟，他又说，反正有一种东西，不过他不知道。在这里，亦同在别处一样，我们虽用文字，可是并没有明白清晰的观念。因此，我们的谈话，就如同小孩似的。你如果问他一个他自己不知道的东西，则他会立刻给你一个满意的回答说，那是某种东西。这话不论出于儿童或成人，究其实都不过是说，这种东西是他们所不知道的，而且他们所装为知道，假作谈论的那种东西，实在是他们所不曾清晰地观念到的，实在是他们所完全不知晓，而对之黑漆一团的。因此，我们以概括的实体一名所称的那种观念，只是我们所假设而实不知其如何的一种支托。我们以为它是支撑一切存有着的性质的一种支托，因为我们设想那些性质“离了支托” (sine re substance) 便不能存在。我们叫这种支托为实体 (substantia)，而这个名词，在英文中的真正意义，就是支撑 (standing under) 或支持 (upholding)。

3 实体的种类——我们既然形成了含糊的相对的概括的实体观念，因此，我们就渐渐得到特殊的实体观念。我们既然凭着经验和感官的观察，知道某些简单观念的集合体是常在一块存在的，因此，我们就把这些观念的集合体

结合为一实体，并且假设这些观念是由那个实体的特殊的内在组织或不可知的本质中流露出的。因此，我们就得到了人、马、金、水等等观念；至于人们对于这些实体所有的观念，是否除了一些共存的简单观念而外，还有别的明白的观念没有，则我可以求诉于各人自己的经验好了。铁和金刚石的真正的复杂的实体观念，是由铁和金刚石中普通可观察到的性质凑合起来所形成的。这一类观念，铁匠和珠宝商人普通知道得比一个哲学家要清楚。因为哲学家虽然爱谈什么实体的形式，可是他所有的实体观念亦只是由实体中所有的那些简单观念的集合体所形成的。不过我们应当注意，我们的复杂的实体观念，除了具有它们所发源的这些简单观念以外，还永远含着另一种含糊的意念，我们总想，在这里有一种东西是为那些简单观念所依属、所寄托的。因此，在我们谈说任何种实体时，我们总说它是具有某些性质的一种东西。就如我们说物体就是一种有广袤、有形相、能运动的一种东西；精神就是能思想的一种东西；同样，我们也说，硬度、脆性、吸铁的力量，是磁石中的性质。这一类的说法，就暗示说，人们永远假定，实体之为物，除了广袤、形相、凝性、运动、思想或别的可观察到的观念而外，别有所在，只是我们不知道是什么罢了。

4 我们没有明白的概括的实体观念——因此，我们在谈话或思想任何特殊的有形实体，如马、石等等时，我们对它们所有的观念，虽然仍是一些简单观念的集合体，而且这些简单观念仍只是代表着我们在马或石中常见在一块联合着的那些可感的性质，但是因为我们不能存想它们单独存在，或互相依托，因此，我们就假设有一种公共的寓体支撑着它们，为它们所依托。这种支托，我们便以实体一名称之，实则我们就这种假设的支托，切实没有明白的或清晰的观念。

5 我们对精神所有的观念，同对物体所有的观念，有同样的明白程度——在人心的动作方面，亦有同样情形。思想、推理、恐惧等作用，我们断言它们不能自存，亦不能设想它们可以系属于物体，或为物体所产生，因此，我们便想它们是另一种实体的动作，就是所谓精神的动作。在这里我们分明看到，我们对精神实体所有的观念，同我们对物质实体所有的观念，明白的程度是同样的。我们所以有物质观念只是因为我们假设有一种东西是为打动我们感官的那些可感性质所寄托的，同样，我们所以有精神实体的观念，亦是因为我们假设有一种实体是为思想、知识、怀疑、推动力所寄托的。我们并不知道前一种是什么，我们只是假设它们是外界简单观念的基层，同样，我们亦一样不知道后一种是什么，我们只假设它是我们自身所经验到的那些活动的基层。物质方面的有形实体的观念，和精神方面的无形实体的观念，

分明都不是我们所能了解，所能摸捉的；因此，我们不能因为自己没有任何精神实体的观念，就断言精神不存在，亦正如我们不能因为自己没有任何物质实体的观念，就断言物质不存在一样。如果我们因为自己没有明白清晰的精神实体观念，就断言说，没有精神，那正如同自己因为没有明白清晰的物质实体观念，就断言说，没有物体似的。

6 论实体的种类——概括的实体观念的本质，不论怎样秘密、怎样抽象，可是我们对特殊的单独的实体所有的一切观念，只是一些简单观念的集合体，而且那些观念共同所寄托的那种使它们结合的原因，虽是不可摸捉的，可是仍能使全体独立存在。我们的特殊的实体观念，就只是借这些简单观念的集合体表象给自己的。我们心中对各种物类所有的观念，亦只是这些集合体，不是别的。我们以特殊的名称，向他人所表示的，亦只是这些集合体，不是别的。就如我们一提到人、马、日、水、铁，则凡能了解这种语言的人，心中一定会形成一些简单观念的集合体，而且那些简单观念，亦正是他观察到或想象到常为那些名称所指谓的。他假设这些观念都存在于、固着于一个不可知的公共寓体，至于这个寓体，则不存在于任何物体中。不过人虽假设一个基层，以支撑他日常见在一块联合着的那些简单性质或观念，可是显而易见，而且任何人只要一考察他自己的思想，也会看到，他对于金、马、铁、人、硝酸、面包以及任何事物，都不会有任何别的实体观念，他只能对那些简单的性质，有一个观念，只能假设那些性质是在一种基层内存在的。就以日的观念来说，它不只是一些简单观念的集合体么？那些简单观念不就是光、热、圆，恒常的有规则的运动，“与我们隔着某种距离”等等么？而且那些观念之或多或少，不是要看思想日或谈说日的那人，在观察日中所具的那些明显的性质、观念或特质时，他的观察精确与否为定么？

7 能力是复杂的实体观念中的主要部分——人愈能搜集特殊实体中的各种简单的观念，则他对于那个实体所有的观念便愈完全。在这些简单的观念中，我们可以把自动的能力和被动的容力包括进去。这两种能力原来虽不是简单的观念，可是为了简便起见，我们在这里很可以把它们归在简单的观念以内。因此，吸铁的能力可以说是磁石的复杂的实体观念中的一个观念，被吸引的能力是铁的实体观念中的一个部分。人们认这两种能力亦都是在那些寓体中所本具的一些性质，因为每一个寓体既然能借我们所见到的它自己的能力，把别的寓体中的一些可感的性质改变了，正如它直接能使我们接受到它那些简单的观念似的，因此，它可以借着它在别的寓体中所引进的那些新的可感性质，给我们发现出那些间接打动我们感官的各种能力，因为这些间接能力之打动我们的感官，正同它的可感的性质直接打动我们的感官时，一

样有规则。我们可以借感官直接在火中知觉到它的热度和颜色；而热度和颜色在正确思考之下就是火给我们产生那些观念的能力。我们又借自己的感官知觉到木炭的颜色和脆性，因此，我们又知道，火还有另一种能力，可以来变化木的颜色和密度。因此，火在前一方面是直接地向我们表露出它的能力，在后一方面是间接地向我们表露出它的能力。这些能力，我们看它们是火的性质的一部分，并认它们是那个复杂的火的观念的一部分。我们所认识的这些能力，结果既然变化了它们所作用于其上的那些物体中的可感的性质，因而使它们给我们呈现出新的可感的观念来，因此，我就把这些能力列在形成复杂的实体观念的那些简单观念的数目中。实则这些能力在其自身，亦是真正复杂的观念。在我把这些可能列在简单的观念中时，我求人们应以这种粗松的意义来了解它们。在存想任何特殊的实体时，我们心中总要联想起它的各种简单观念来，而我们所以要把能力归在这些观念以内，乃是因为要不把这些必然的观念包括进各自的实体以内，则我们便不能有了真正清晰的特殊的实体意念。

8 解释——我们亦正不必奇异，能力为什么形成复杂的实体观念中的大部分，因为它们的次等性质主要是在于区别各种实体，并且往往形成大部分各种复杂的实体观念。因为物体的真正组织和差异既然在于其渺小部分的体积、组织和形相，而且这些东西既然是我们的感官所不能发见的，因此，我们就爱利用次等的性质以为特别的标志和记号，在心中对那些物体形成相当的观念，使它们互相有所区别。这些次等的观念，如我以前所说，不是别的，亦只是一些能力。因为鸦片的颜色和滋味，亦同其能催眠的作用一样，亦只是依靠于原始性质的一些能力（而且鸦片之能在我们身体的各部分上发生各种作用，亦就是凭着这些原始性质）。

9 复杂的实体观念是由三种观念所形成的——复杂的有形实体观念是由这三种观念所构成的。第一就是事物的原始性质的观念，这些观念是被我们的感官所发现的，而且即在我们不知觉它们时，它们亦一样存在于实体中。物体各部分的体积、形相、数目、位置和运动，不论我们注意它们与否，它们总是在物体内存在的。第二就是可感觉的次等性质，这些性质是依靠于原始性质的，它们只是实体的一些能力；实体可以凭这些能力通过感官使我们生起各种观念来。不过这些观念之不存在于事物本身，就如任何事物之不存在于其原因内一样。第三就是我们所考究的实体能产生变化或接受变化的一种倾向，这些变化是由原始性质来的，各种实体在经受了这种变化以后给我们所产生的观念，便同它们以前所产生的不一样。这些叫做自动的和受动的能力，不过这些能力，在我们所能注意到、意念到的范围以内讲，都只归结

于可感的简单观念。因为不论磁石有什么能力，能在铁的微细分子上发生作用，可是铁的可感的运动如果不给我们把那种能力发现出来，则我们便不会观念到磁有在铁上起作用的任何能力。我相信，我们日常所用的东西，都有能力互相发生千万种变化，只是因为它们没有可感的结果，致使我们猜想不到罢了。

10 能力形成复杂的实体观念的大部分——因此，正确说来能力就形成复杂的实体观念的大部分。人如果一考察自己的复杂的黄金观念，他就会看到，形成这个观念的许多观念都只是一些能力；就如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中能消化的能力，在形成复杂的黄金观念时，都是离不了的观念，正如它的颜色和重量似的。而颜色和重量在适当地考究之后，我们亦就会看到它们亦只是一些不同的能力，因为正确说来，黄色是不在金内存在的；它只是金的一种能力，在金置于适当的光亮下时，能借我们的眼睛产生出那个观念罢了。至于日的观念中所不能离的热，亦不真在日内存在，正如日在蜡上所生的白色是不在日中一样。这两种都一样是日的能力，它们都可以借日的不可觉察部分的运动和形相发生作用，前一种可以在人身上起作用，使他有了热的观念，后一种可以在蜡上边起作用，使它给人产生了白的观念。

11 我们如果能发现出物体中渺小部分的原始性质，则现在的第二性质亦就会消灭了——我们如果有足够敏锐的感官，足以把物体的渺小分子分辨出来，而且足以发现出可感性质所依靠的那种真正组织来，则我相信，它们所产生的观念一定同现在完全不一样，现在的金黄色一定会消灭了，我们将会看到某种形状，某种体积的各部分的精妙组织。显微镜分明给我们发现出这一点来；因为在感官的敏锐力增加以后，则现在给肉眼所产生的某种颜色会被发现是完全另一种东西；因为寻常目力所见的有色物象，在这种情形下，其微小部分的体积比例，就会发生了变化，产生出同以前相差异的观念来。就如沙或捣碎的玻璃，在肉眼看来，虽是白而不透明的，可是在显微镜下，它就是透明的。又如毛在显微镜下看时，亦就会失掉它的寻常的颜色，大部分成了透明的，其中掺杂着一些发亮的颜色，就如金刚石或其他物体的折光作用中所见的那样。又如血液在肉眼看来完全是红的，可是在精细显微镜下一看，则它的微小部分便呈现出来，并且因此它只显示出少数红色小球，在透明的液体内游泳着。至于我们如果能发明一种镜子，把这些红色小球再增大千倍或万倍，则我们便不能断言，它们将会成了什么样子。

12 我们的发明能力正同我们的生活状况相称——创造我们的和创造我们周围事物的那个造物主，聪明真是无限的，因为他所供给我们的那些感官、

能力和器官，已足以合乎日常生活的方便用途，足以使我们营尘世上的活动。我们可以借着自己的感官，在相当范围内，来知晓事物、分辨事物、考察事物，使它们合乎我们的用途，并且在各种途径中来适应人生的危难。就我们所洞见到的它们的微妙机括和奇异组织说，它们已经可以使我们惊异，赞美造物者的智慧、能力和仁慈。这种能适合当下情况的知识，我们的官能已经可以得到。不过上帝似乎不愿我们对各种事物具有一个完全的、清晰的、详尽的观念；这种观念或者是在有限存在物的了解能力以外的。不过我们的官能虽然微弱暗钝，可是它们仍足以观察万物，使我们认识自己的造物主，并且认识我们自己的职责；至于我们的各种能力，亦足以使我们得到生活的必需品，我们在尘世上的职责，亦就尽于此了。不过我们的感官如果有了变化，如果变得较为敏锐一些，则事物的现象同外表构造会完全改观，而且我想，在我们所住的宇宙的这一部分，那些现象会完全不适合于我们的生存，或者至少不适合于我们的幸福。人只要知道，我们的体质很脆弱，在升到平常呼吸所在的地带以外时，就会忍受不住，则他就会相信，在我们所居的这个地球上，全知的设计者已经使我们的器官和纷至沓来的物体可以互相适应。假如我们的听官比现在敏锐一千倍，那不是要有不断的声音来扰动我们么？那样，则我们虽在离群索居时，亦不能睡觉、不能沉思，一如在海战中那样。不止如此，假如我们那种最有启发力的感官——视官——比现在用最精细的显微镜看物时还要敏锐千万倍，则比一个人所见的最小物还要小千万倍的那些东西，亦一定可以为他的肉眼所见，而且他亦容易发现出物质事物的渺小部分的组织和运动来，而且他在许多的事物方面，或者可以得到它们内在结构的观念。不过在这种情形下，他所住的世界便同别人所住的不一样，各种事物在他看来，亦都同别人所见的不同；他对各种事物所有的可感的观念亦都同别人的不同。这样则我真怀疑，他同别人是否能在一块谈说视觉的对象，是否可以同他人互相交谈各种颜色，因为他们所见的现象完全是那样不相同的。目力既那样敏捷、那样柔嫩，因此，它或者忍受不住灿烂的日光，甚至于白天的天色；而且它同时所见的亦只有任何物体的一小部分，而且只有在很靠近时，才能看见。因此，人纵然借着这种显微镜式的眼（如果我可以这样说），比平常人们更能进一步地看穿物体的秘密组织和根本结构，可是他亦不能因为这层变化得到什么利益，因为他那敏锐的目力并不足以引导他到市场去交易，亦不足以使他看到应该在适当处所躲避的事物，亦不足以使他分辨他日常所接触的那些可感的性质（这些性质是别人日常所接触的）。人的目力如果很敏锐，足以看到钟表机簧中微小分子的形相，并且可以看到，它那种弹性运动是依靠于什么特殊的结构和冲动力，则他自然就发现出很可

惊异的东西来。但是他那种组织特殊的眼如果不能立即看到针和盘上的那些记号，并且在某种距离以外看到钟是什么样的，则那个带表的人虽有良好目力亦并不能得到什么益处。因为他的锐目虽使他看到钟表各部分的秘密机括，可是同时又使他失掉了钟表的功用。

13 关于神灵的一种猜想——现在我要请求读者允许我提出一个狂妄的猜想来。我们既然有理由（如果我们可以相信哲学所不能解释的一些报告）来想象，神灵们可以显现形相不同、体积各异、组织互差的种种身体，因此，我们就猜想，有些神灵所以超越于我们者，是不是因为他们可以按照当下的计划，和其所要考究的对象的情况，能变化各种感觉器官或知觉器官。因为一个人只要能变化自己的眼（但就这一种感官说）的结构，能看到各种程度的视景，如眼镜（这些眼镜起初原是偶尔发现的）帮助他所见的那样，则他在知识方面，就超过人万倍了。一个人如果能使自己的眼官适应于各种物象，并且能随意看到动物血液中微小分子的形相和运动，而且看得正如他平常看动物本身的形相和运动时一样清楚，则他该会给我们发现出多少奇观来呢？不过在我们现在的尘世状况下，我们的这种可以变化的感官纵然构造得能以察见：我们日常所见的那些可感性质，究竟依靠着物体的微小部分中那些形相和运动，那或者亦于我们无甚益处。上帝分明使我们的器官适合于我们当下的状况。他使我们能够适应我们日常接触的周围的事物；而且我们纵然不能借我们所有的感官圆满认识各种事物，可是它们已经足以使我们达到上述的目的，因为这正是我们的关心所在。在这里，我不得不请读者原谅我这样冒昧地想象高高在上的神明究竟有什么知觉方式。不过这种想象不论如何狂妄，但是我仍怀疑，我们如要猜想天使们的知识，是不是只有这种方法，是不是只能按照自己在自身中的经验，加以比拟、加以推度。我们虽然不得不承认，上帝的全知全能可以创造无数的生物，而且那些生物也许有千种别的官能和知觉外物的途径，同我们的不一样，可是我们的思想并不能超过自己的官能和途径而外，因为我们根本就不能超出自己由感觉和反省得来的那些观念，而扩大我们的猜想。不过我在这里虽假设天使有时亦要以身体来表现自己，可是这种假设并不必使我们惊异，因为教会中最古最有学问的神父们似乎都相信他们是有身体的。但是无论如何，他们的情形和存在的方式，我们是完全不知道的。

14 复杂的实体观念——不过我们可以返回去考察我们当下的问题，考察我们的实体观念，和获得这种观念的途径。我可以这样说，我们的特殊的实体观念，只是一些简单观念的集合体我们只以为它们是联合在一个物体中的。这些实体观念虽然普通叫做简单的概想（simple apprehension），而且它们的

名称虽然叫做简单的名词，不过实际上它们是复杂的、组合的。就如“天鹅”一词所表示的观念来说，它只是一种白色、长颈、红嘴、黑腿、有蹼，而且这些形相，还都有一定的大小，还有在水中游泳的能力，和鸣叫的能力。不过除此以外，别的人们如果常观察这些鸟，则这个观念还可以具有别的特质，不过这些特质仍要归结在可感的简单的观念，而且那些观念仍要联合在一个公共的寓体内。

15 精神实体的观念同物质实体的观念明白的程度一样——上边已经论说过我们对物质的可感的实体所形成的复杂观念。不过除此以外，我们亦可以借自己对于自己日常心理作用所形成的简单观念，对非物质的精神形成一个复杂的观念。因为我们日日在自身经验到：各种心理作用，如思想、理解、意欲、知识，发生运动的能力，同时共存于一个实体以内。因此，我们在把思想、知觉、自由、自动力、动他力等等观念，集合在一块以后，则我们对于非物质的实体亦可以得到一个相当的知觉和意念，而且那种意念的明白程度正如我们对物质的实体所形成的意念一样。因为要把思想、意志（或发生或停止物质运动的能力）等等观念，同我们所不知究竟的实体观念联合在一块，我们就会得到一个非物质的精神观念。正如把凝固的部分、受动的能力等等观念，同我们所不能积极观念到的实体观念联合在一块以后，我们能得到相当的物质观念一样。两种观念的清晰程度和明白程度都是一样的。我们对思想和运动物体的能力所形成的观念，同对于广袤、凝性、被动力等等所形成的观念，其清晰程度和明白程度都是一样的。至于我们的实体观念，则它在两方面，都是一样含糊，或是完全不存在的。它只是假设的一种“我所莫名其妙”的东西，它只是假设的一种支持所谓附性的东西。我们所以容易想象，自己的感官只呈现出物质的事物来，乃是因为我们缺乏着反省。每一种感觉作用，在充分考究之后，都可以使我们看到自然中的那两部分：——物质和精神。因为在听着、看见时，我们固然知道，在自身以外有一种物质的东西——感官的对象——可是我们更确乎知道，我自身中有一种精神的实质，在看、在听。这一种动作，我相信它不是由无知觉的物质出发的。而且离了非物质的能思想的东西，它亦是不能存在的。

16 我们没有抽象实体的观念——我们只知道物质实体有广袤、有形相、有颜色，以及其他可感的性质，并借此对它们形成“一个”复杂的观念，可是我们仍然远非得到物质实体的观念，正如我们全不知道这些性质一样。人们纵然想象自己熟练了物质的许多方面，而且他们纵然自信自己知觉到，认识到物体中的许多性质，可是我们在一考察之后，仍会看到，他们对于物体的原始性质，比他们对于非物质的精神的原始性质，并不曾得到更为明白的

观念。

17 凝固各部分的黏合和推动力是物体的原始观念——我们在物体方面所有的特殊的原始观念，就是那些凝固而可分离的各部分的黏合，和借推动力而传达运动的那种能力。这两种性质正是物体异于精神的地方，正是物体方面特有的原始观念，因为所谓形相就只是有限广袤的结果。

18 思想和运动力是精神方面的原始观念——我们在精神方面所特有的观念，就是思想意志（就是以思想来使身体运动的那种能力）同自由（这是由运动而来的）。因为人心是可以任意使各种物体运动或停止，正如一个物体在遇到别的静止的物体时，不得不把自己的运动传达过去一样。至于存在、绵延和运动性都是二者所共的。

19 精神亦有运动——我想精神是有运动的，对这一点人们亦没有奇怪的理由。因为我们的运动观念既是指一个物体同别的静止物体的距离变化而言，而且我们又知道，精神亦同物体一样，只能在它们所在的地方发生作用，而且精神发生作用时，亦常变化其时间和地方，因此，我就不能不认一切有限的精神都可以变化其地位（至于无限的神灵，我不在这里提说）。因为我们的灵魂亦同我们的身体一样，亦是一种真实的存在物，的确同物体一样，能以变化它自己同别的物体或存在物的距离。因此，它亦是能运动的。一个数学家既然能思考两点间的距离，同距离的变化，因此，我们亦确乎可以想象两个精神间的距离，和距离的变化，因此，我们亦可以想到它们的运动，和互相接近，或互相远离。

20 人人都可以在自身体验到，自己的灵魂在它所在的地方，能思想、能意欲、能影响自己的身体，不过它却不能影响百哩以外的一个物体或一个地方。一个人在伦敦时，他不会想象，自己的灵魂能在牛津思想或运动。它既同身体联合在一块，则它一定在牛津和伦敦间的全路程中时时变化其位置，一如拉人的那个车或马似的，而且在那时候，我想，灵魂可以正确说是在运动中的。我们纵然还不能由此对它的运动得到一个足够明白的观念，可是我们仍然知道它在人死时是会同身体分离的，而这一层就使我们对那种运动得到一个观念，因为你既然思考它由身体出去，或离开身体，则你如果同时又说我们观念不到它的运动，那在我认为是不可能的。

21 有人或者会说，灵魂不能变化其地位，因为它原就不占地位，因为精神不是在某处存在的（in Loco），是普遍存在的（ubi），不过我可以这样说，我们这时代并不十分爱羡慕这类无意义的说法，亦不愿意被这种说法所欺骗，因此，在许多人看来，这种说法是没有多大分量的。但是如果有人以为这种区别毕竟有一些意义，而且可以应用于现在这个论题上，那么我就请他把这

种说法用明白的文字表达出来，并且由此推得一个理由，给我们指示出，非物质的精神是不能运动的。上帝诚然不能说是运动的，不过那并不是因为他是非物质的精神，乃是因为他是无限的精神。

22 灵魂观念和物体观念的比较——我们现在可以比较比较复杂的非物质的精神观念和复杂的物体观念，并且看看，哪一方面是更为含糊或哪一方面最为含糊。我们的物体观念是一个有广袤的、凝固的实体，是可以借推动力来传达运动的。至于我们的灵魂（非物质的精神）观念，则是一种能思想的实体观念，这个实体有能力可以借意志或思想刺激起物体中的运动来。这几点，我想就是我们的复杂的灵魂观念和物体观念之差别所在；不过我们可进而研究，哪一方面最为含糊，最难了解。我知道，人们的思想如果沉掉在物质中，并且使自己的心灵完全受感官的支配，以至于很少能反想到感官以外，则他们一定会说，他们不能了解什么是能思想的东西。这亦许是真的，不过我可以这样说，他们如果仔细一思考，那他们亦一样不能了解什么是有广袤的东西。

23 物体中各个凝固部分的黏合，正同灵魂中的思想一样难以了解——如果有人说他不知道，什么在他自身以内思维，则他的意思是说，他不知道那个能思想的事物的实体。不过我可以这样说，他亦一样不能了解凝固事物的实体。他如果再进一步说，他不知道自己如何思想，则我亦可以答复说，他亦一样不知道他自己是如何有广袤的，他也不知道物体中各凝固部分是怎样集合或黏合在一块，成为广袤的。因为空气分子的压力虽然可以解释了物质各部分的黏合（因为物质的各部分比空气的各分子较为粗重，而且物质也有较少的孔隙），可是空气的压力并不能解释空气各分子的黏合，亦不能成为那种黏合的原因。以太的压力或者其他比空气较微细的物质亦许可以黏合空气中分子的各部分，以及别的物体的各部分，不过它仍然不能自己束缚自己，仍然不能黏合那种微细物质中的各渺小分子的各部分。因此，这个假设虽然指示说，可感物体的各部分是被别的外界的可感物体的压力所维系的，可是这个假设无论解释得如何精妙，亦不能超过以太以外。这个假设纵然能证明别的物体的各部分是由外面的以太的压力所维系的，而且它们的黏合和联合亦再没有别的可想象的原因，可是这个假设亦一样使我们莫名其妙，以太自身各分子的各部分如何黏合。这个假设愈能证明以太的压力是其他物体黏合的原因，它也就愈使我们莫名其妙以太自身的黏合。因为我们既不能认以太的分子是没有部分的，同时亦不能想象它们的部分是怎样黏合着的。我们所以不能想象它们没有部分，乃是因为它们分明是物体，分明是可分的，我们所以不能存想它们各部分的联合，乃是因为别的一切物体的各部分都有黏合

的原因，唯独以太分子的各部分缺乏联合的原因。

24 不过正确说来，周围流动体的压力不论如何之大，而物质的各凝固部分所以能有联合，一定不是以它为真正可理解的原因。因为一种压力，在同两个光滑的面层处于垂直线时，固然可以阻止那两个面层的分离（就如我们试验两块光滑的大理石时那样），可是它的运动如果同那两个面层处于平行线上，则它并不能丝毫阻止那种分裂。因为在那种侧面的运动使物体把空间剩出以后，周围的流体可以极其自由地把所离开的空间中的各点都依次填起来，因此，那样联合着的两种物体的分离运动，并不能被那种流体所阻止，亦正如同只一个物体四面被那种流体所围绕，而不与其他物体接触时一样（在这种情形下这个物体的运动不能被那种流体所阻止）。因此，物体的黏合如果没有其他原因，则物体的一切部分都容易被那种侧面的运动所分离。因为以太的压力纵然是黏合的固有原因，我们亦得承认，那个原因停止时，黏合当然是不可能的。以太既然不能阻止那种侧面的运动，因此，在任何能分割物质的各种想象的平面中，亦同在两个光滑的面层间一样，都不能有什么黏合；我们纵然想象它们周围有流体的压力，它们亦会互相溜开。因此，我们不论想象自己对物体的广袤（正是凝固部分的黏合）有如何明白的观念，可是人只要一仔细考究自己的心理，则他就会断言，要想明白地观念到物体如何扩延，正同要观念到灵魂如何思想一样，都是不容易的。因为物体的广袤既然在其凝固各部分的联合和黏合，因此，我们如果不能理解清楚它的各部分的联合和黏合由何成立，则我们便不能充分了解它的广袤。可是它的各部分的黏合，在我看来，是同思想的方式和途径，一样不可了解的。

25 大多数人们在看到有人认为自己以为自己日常观察到的某件事情有难以说明之处时，他们一定会奇怪，我承认这是常见的情形。他们会毫不迟疑地说，我们看不到物体的各部分紧紧贴合在一块么？还有比这事情再常见的么？这有什么可怀疑的呢？不过我在思想和自愿的动作方面，亦可以说，我们不是时时刻刻在自身中经验到思想么？我们还能怀疑它么？我承认，事实是很明白的，不过我们如果稍进一步加以观察，看看它是如何做成功的，则我想我们在两方面都是莫名其妙的。我们不但不能了解自己怎样知觉、运动，我们亦一样不能了解物体的各部分怎样黏合。我希望人给我清楚地解释金或铜的各部分，为什么在此时只好像水的分子或计时中的沙一样，只是松散地混合着，可是过一时以后，就会联合起来，紧紧地黏合起来，使我们用最大的腕力亦不能把它们分离开。我想一个好思想的人在这里一定会迷离恍惚，不知怎样来满足他自己的理解或别人的理解。

26 组成水的那些微小的物体是十分渺小的，因此，我不曾听人说过。

他们曾能以显微镜（虽然我曾听人说，他们能把物体放大一千倍或一万倍）来把那些分子的精确的体积、形象或运动，发现出来。水的各分子在平常是完全松懈的，因此，些小的力量就能把它们显著地分离开；不但如此，我们如再一考察它们的不断的运动，则我们还得承认，它们彼此就无黏合。不过只要有一种酷寒来临，则它们会联合起来、凝结起来；而且这些微小的分子在黏合以后，没有大力量，还是不能分离开的。人如果能发现出有什么纽带来密结地维系那一些松散分子，并且能知道有什么黏胶能紧紧地使它们互相黏着，则他们当然已经给我们发现了一种伟大而不为人所知的秘密。不过在他们做到这一步以后，他们仍不能使物体的广袤（就是物体各凝固部分的黏合）更可理解一点，因为他们仍然不能指示出，那些纽带、那些黏合物、那些微小的分子，怎样能使其各部分互相黏合、互相凝结。由此我们就看到，物体的这种原始而且假设是明显的性质，在一考察之后，就同人心方面的任何事物一样不可了解，而且一个凝固的扩延的实体，亦同一个能思维的非物质的实体，一样不可存想——不论别人如何在灵魂方面发生种种疑难。

27 因为我们在稍进一步思考之后，就会看到，我们虽用压力来解释物体的黏合，可是那种压力正如黏合自身是一样不可理解的。因为我们如以为物质是有限的（自然是如此的），则我们可以让任何人驰骋其思想到宇宙的尽头，并且看看有什么可想象的箍子、纽带，能把物质紧压在一块，能使钢那样密结，能使金刚石的各部分坚硬而不可分解。如果物质是有限的，则它一定有边端，因此，一定有一种东西来防止它的分离。如果为避免这层困难起见，人们便来假设物质是无限的，以自陷于不可挽救的深渊中，则他可以考究考究，他在物体的黏合方面，究竟由此有什么发现。他可以看看，在把这种黏合力还原于这个最荒谬最不可理解的假设以后，他是不是可以使物体的黏合更为可理解一些。由此看来，我们只要一考究广袤（这只是凝固的各部分的黏合）的本质、原因和途径，我们就会看到，它比我们所观念到的思想亦并不更为明白、更为清晰。

28 借推动力而发生的运动的传递，正如借思想所发生的，一样可以理解——在物体方面，我们还有另一个观念，就是它借推动力来传递运动的那种能力。在灵魂方面，我们亦有另一个观念，就是它借思想来刺激运动的那种能力。在物体和心灵方面这两种观念，都是日常经验所明白地供给于我们的。不过我们如果在这里再问它（能力）是如何动作的，则我们在两方面都一样是莫名其妙的。在借推动力传递运动时，这一个物体所得的运动量正等于那一个物体所失的运动量（这是最常见的情形），不过我们在此只知道物体的运动由此及彼，此外并不知道别的；而这种传递是很含糊、很不可想象的，

正如我们不能想象我们的心灵怎样借思想来运动或停止我们的身体似的（这是我们刻刻经验到的）。不但如此，而且人们还观察到或相信有时运动也可以借推动力增加起来，这更是难以了解的。日常的经验自然使我们分明见到，运动可以由推动力和思想产生出来，不过它们产生的方式怎样，则是我们难以了解的，我们在两方面，都是茫然无知的。因此，不论我们怎样思考运动，和心或物方面的运动的传递，而精神方面的观念至少亦同物体方面的观念是一样明白的。我们如果一思考自动的运动能力，或能动性（motivity），我们就会看到它在精神方面比在物体方面更要明显。因为两个物体如果并置在一块不动，则它们从不能使我们得到此物有运动彼物的能力的那个观念，除非是借助于外来的运动。至于心灵则可以日日使我们得到，它有运动物体的能力的那样一个观念。因此，我们应当考究，自动的能力是不是精神的特性，被动的能力是不是物质的特性。我们亦可以由此猜度，被造的精神是不能完全脱离了物质的，因为他们是一面自动，一面被动的，只有纯粹的精神——上帝——是自动的；纯粹的物质是被动的，至于那些又自动、又被动的东西，则我们可认它们兼具两种性质。但是不论如何，我想我们对精神所形成的各种观念亦同对物体所形成的各种观念，都是一样之多，并且一样明白，两方面的实体都是我们所不知道的。我们不但能明白地观念到物体的广袤，亦一样能明白地观念到精神的思想。至于在精神方面，思想所引起的运动的传递，亦同在物体方面，推动力所引起的传递一样，都是很分明的。恒常的经验使我们分明意识到两者，不过我们这狭窄的理解却不能理解两者。因为我们的的心灵如果看得超过了由感觉和反省而来的那些原始的观念，并且进一步来钻研它们的原因和产生的途径，我们就会看到它，只能发现它自己的近视眼。

29 总而言之，感觉使我们相信有凝固的、扩延的实体，反省使我们相信有能思想的实体。经验使我们相信两者的存在，并且使我们相信，一种有能力来借推动力运动物体，另一种有能力来借思想运动物体；这是不容怀疑的。我可以这样说，经验一时一刻都使我们明白地观念到两者。不过超出由其固有途径来的这些观念以外，我们的官能便不能再进一步。我们如果要进一步来研究它们的本质、原因和方式，则我们不但不能明白地知觉到思想的本质，亦并不能知觉到广袤的本质。我们如果再进一步来解释它们，则它们都是一样困难的。我们固然难以知道，一种我所不知的实体怎样会借思想使物体运动起来，可是我们同时亦一样难以知道，一种我所不知的实体怎样能借推动力使物体运动起来。因此，我们不但不能发现出：属于精神的那些观念由何成立，亦并不能发现出：属于物体的那些观念由何成立。由此，我就似乎觉得，我们由感觉和反省得来的那些简单的观念，就是我们知识的范围。人心

不论如何努力，亦不能超过这个范围以外更进一步。它纵然来窥探那些观念的本质和隐秘的原因，它亦不能有任何发现。

30 物体观念和精神观念的比较——简而言之，我们对精神所有的观念若同对物体所有的观念一比较，则我们可以得到这种结论：就是说，精神的实体固然是我们所不知道的，可是物体的实体亦一样是我们所不知道的。物体的两种原始的性质或特性——凝固而黏合的各部分是其推动力——固然是我们所明白清晰地观念到的，可是精神的两种原始的性质或特性——思想和动作的能力（就是能发动能停止思想和运动的能力）——亦是我们所明白清晰地观念到的。我们对物体中所寓的各种性质，不但有各种观念，而且有明白清晰的观念，这些性质亦不是别的，只是凝固而黏合的各部分所集成的广袤的各种变状，和这些部分的各种变状。同样，我们对于思想的各种情状，如信仰、怀疑、意想、恐惧、希望等等，亦有清晰的观念，而这些亦都只是思想的各种情状。此外，我们还可以观念到意志和由意志而起的身体的运动，以及精神同身体的联合运动。（因为我们说过，精神是可以运动的。）

31 精神的意念中所含的困难并不大于物体的意念中所含的困难——最后，我们还可以说，我们不能因为非物质的精神意念中含有一些不易解释的困难，就来否认或怀疑精神的存在，正如我们不能因为物体的意念中含有一些我们所难以或者不能解释的困难，就来否认或怀疑物体的存在似的。我很愿意人给我举一个例证，证明我们的精神意念比物体意念含着更为难解、更为近于矛盾的成分。在我看来：任何有限广袤的无限分割性，不论我们承认它与否，都使我们陷于不可挽救的结局，或使我们不能自圆其说。这种结局所引起的困难更大，而且它的荒谬更加明显，至于由非物质的能思想的实体意念中所得出的困难和荒谬并没有那样大、那样明显。

32 除了简单的观念而外，我们概无所知——这是我们所不必惊异的，因为我们的少些虚浮的事物观念，只是由感官从外面得来的，或是由人心反省它自身中的经验得来的，而且我们除了这些虚浮的观念而外，再没有其他观念，因此，再超过这个界限，则我们便一无所知，至于事物的内在组织和真正本质，则我们更是不知道的，因为我们根本没有达到这种知识的官能。在自身中我们既然确乎经验到并且发现了自己有知识和自愿运动的能力，亦同我们确乎经验到并且发现了外面事物中各部分的黏合或分离——物体的广袤和运动——一样，因此，我们不但应当相信物体的意念，而且亦应当相信非物质的精神意念。因此，我们不但应当相信物体的存在，亦应当相信精神的存在。因为你如果说凝性离了思想仍能独立存在，那么思想亦可以离了凝性而能独立存在，前者如不矛盾，则后者亦不矛盾，它们都是简单的观念，

而且是互相独立的。我们既然对于思想有明白清晰的观念，一如对于凝性一样，因此，我就不知道，我们何以只承认凝固的事物——物质——离了思想仍能存在，而不承认思想——非物质的——离了凝性亦能存在。因为我们固然难以存想，思想离了物质如何存在，可是我们亦一样难以存想物质如何会思想。因为我们如果离了由感觉和反省得来的那些简单的观念，进一步来窥探事物的本质，则我们立刻会陷于黑暗、暧昧、犹疑和困难中；而且只能发现了自己的盲目和愚昧。不过复杂的物体观念和非物质的精神的观念，这两种观念不论哪一种是最明显的，而我们依然明白看到，形成它们的那些简单的观念，仍是从感觉或反省来的；至于别的一切实体观念当然亦是由此来的，甚至上帝自身的观念亦不能例外。

33 上帝观念——因为我们如果一考察自己对于不可了解的崇高的主宰所有的观念，我们就会看到，我们所以得到这个观念，亦是由同一途径来的；而且我们对于上帝和有限精神所形成的复杂观念，亦是由反省所提供的一些简单观念所形成的。我们根据自身的经验，得到存在、绵延、知识、能力、快乐、幸福等等观念，此外还观念到有别的有胜于无的一些性质和能力。在我们企图对于崇高的主宰，形成最恰当的观念时，我们便以无限观念把这些观念个个都加以放大，因此，把它们加在一块以后，就成功了我们的复杂的上帝观念。因为我们已经说过，人心在由感觉和反省得到各种观念以后，它还有能力来把其中某些加以扩大。

34 我如果知道自己知道一些事情，而且所知的事物全部或一部是不完全的，则我可以想象自己知道两倍多的事物，而且可以一直往下继续，就如加不完的数目一样。这样我就可以想象我的知识包括了一切存在的或可能的事物，因而使自己的知识观念扩大了（这是就数目方面说的）。至于知识的程度方面亦可有同样情形，我们可以想象自己知道得各种事物较为完全，我们可以想象自己知道它们的一切性质、一切能力、一切原因、一切结果、一切关系，并且完全知道它们自身所合的东西，和与它们有关的东西。这样我们就会观念到无限无边的知识。我们亦可以想象自己的能力逐渐增加到无限的地步，亦可以想象自己的存在无始无终，因而观念到一个悠久的神明。我们认至上的主宰——上帝——有无边无尽的存在、能力、智慧，和一切其他的美德（我们所能观念到的），因此，我们就形成人心所能形成的最完全的上帝观念。而我们所以能得到这个观念，只是因为自己无限地扩大了由反省自己心理作用所得到的那些观念，或借感官由外面所得来的那些观念。

35 “上帝”观念——因为我们所用以尽力表示无上主宰的那个复杂的观念，是由无限性和我们的存在观念、能力观念、知识观念等所集合而成的。

因为上帝的本质（这自然是我们所不知道的，因为我们甚至于不知道一块石的，或一个蝇的，或我们自己的真正本质）虽然是单纯而不混杂的，可是我们对他所有的观念，仍只是复杂的，仍只是由存在、知识、能力、幸福等等无限而永久的性质所合成的。这些都是独立的观念，有些甚至于亦是与别的观念相关，而为别的观念所组成的。由此看来，形成“上帝”观念的那些观念，原来都是由感官和反省来的。这一层前边已经说过了。

36 复杂的精神观念中所含有的观念都是由感觉或反省来的——我们还可以进一步说，上帝一词所含的各种观念，除了“无限性”以外，每一种都是别的精神观念中的一部分。因为除了物体方面的简单观念而外，我们所有的一切简单观念，既然都是由我们反省自己的心理作用来的，因此，我们委于各种精神的各种观念没有一个不是由“反省”方面来的。我们思维他们时，我们认他们所有的差异只在于他们的知识、能力、绵延、幸福等等的程度和范围不同。不论在事物观念或精神观念方面，我们都一样以由感觉和反省而来的那些观念为限度。这是很明显的，因为我们的精神观念，比物体观念，纵然完美了若干倍，甚至于完美到了无限的程度，可是我们对于他们互相表示自己思想的方式并无任何观念。我们人类固然爱用有形的标记，和特殊的声音，以来传达自己的思想，因为这些记号是普遍为人所应用的，而且亦是人类所能发明的最良好的、最简捷的方法。不过较高的神灵们，既然比我们有较完全的知识、较大的幸福，因此，我们不得不断言，他们传达思想的方法比我们的是更完全的。不过我们自身并不能经验到他们这种直接的交接，因此亦就没有这种交接的观念，因此，我们就不能观念到，各种神明既然不应用文字，有的甚至于还没有身体，他们怎样能以迅速地运用自己的思想，并且能任意传达或隐藏它们——虽然我们不得不假设他们有那种能力。

37 总摄前义——我们已经看到，我们对各种实体所有的各种观念，都是什么种类的，由何成立的，并且是怎样获得的。由此，我想我们分明看到：

第一点，我们所有的各种实体观念，只是一些简单观念的集合体；同时，我们还假设有一种东西是这些观念所依属、所寄托的。不过对于这种假设的东西，我们是不能有明白而清晰的观念的。

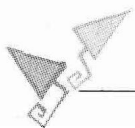
第二点，各种简单的观念虽然联合为一个共同体，以形成我们的各种复杂的实体观念，可是这些简单的观念仍只是从感觉或反省来的。因此，就在我们所最熟悉的那些观念方面，所最了解的那些观念方面，我们亦不能超过那些简单的观念以外。不但如此，有些观念虽然似乎与我们全不相干，虽然无限地超过我们凭反省在自身所知觉到的任何事物，或凭感觉在外物中所发现的任何事物，可是我们在这些观念中所得到的没有别的，只是原始由感觉

和反省得来的那些简单的观念；就如我们的复杂的天使观念，尤其是上帝观念便是。

第三点，在正确地思考之后，我们又看到，构成我们复杂的实体观念的那些简单的观念，虽然容易被人认为是积极的性质，可是它们大部分究竟只是一些能力。就如形成复杂的黄金观念的那些大部分观念，如黄金、重量、可展性、可溶性、在王水中的可溶性，虽然都联合在一个不可知的基层中，可是这些观念都不是别的，只是同别的实体所发生的一些关系，并不真正是在孤立的黄金本身中的。——只是它们仍依靠于黄金内部组织中的第一性质，而且黄金所以适于在某些别的物体上起着种种作用，或被某些物体施以种种作用，亦就是凭着这些真实的原始的性质。

选文出处

[英] 洛克：《人类理解论》，关文运译，北京：商务印书馆，1983，第265~290页。



10. 贝克莱：《人类知识原理》

吴文运 译

贝克莱是近代经验论哲学的重要代表，他继承了洛克的经验论原则，但是不满于洛克的怀疑论倾向，为此而致力于清除洛克经验论中的唯物主义因素。因为在他看来，承认心外有物将不可避免地导致怀疑论和无神论，因而不利于宗教也不利于科学。贝克莱在英国经验论中比较另类，因为通常的经验论都是反形而上学的，而贝克莱的经验论却可以看做是一种形而上学。在《人类知识原理》中，贝克莱试图通过证明“存在即被感知”而清除物质概念，并且由此而证明上帝的存在。在人类的知识中有两个因素，一是被感知的观念，一是感知观念的心灵。观念仅存在于心灵之中，因而其存在就在于被感知。所谓事物亦即可感物，因而物不过是观念的集合，所以物的存在就在于被感知。人们往往将贝克莱的理论看做是主观唯心主义和唯我论，实际上是不恰当的。人的心灵不能创造观念而只能感知观念，这意味着世界乃是由上帝这一无限的心灵所创造的观念世界。按照贝克莱的说法，他并不是要将物主观化，而是要证明观念的客观性。

作者简介

贝克莱 (George Berkeley, 1685—1753), 英裔爱尔兰哲学家, 近代经验论哲学的主要代表之一, 因担任爱尔兰主教被人们称为“贝克莱主教”, 主要著作有《视觉新论》、



第一部

1. 人类知识的对象：人们只要稍一观察人类知识的对象，他们就会看到，这些对象就是观念，而且这些观念又不外三种。(1) 一种是由实在印入感官的；(2) 一种是心灵的各种情感和作用所产生的；(3) 一种是在记忆和想象的帮助下形成的（这里想象可以分、合或只表象由上述途径所感知的那些观念）。借着视觉，我就有了各种光和色以及它们的各种程度、各种变化的观念。借着触觉我就感知

《人类知识原理》、《希勒斯和斐洛诺斯的三篇对话》等。

到硬、软、热、冷、运动、阻力，以及这些情况的各种程度或数量。嗅觉给我以气味；味觉给我以滋味；听觉把调子不同、组织参差的各种声音，传到我的心灵中。心灵有时看到这些观念有几个是互相联合着的，因此，它就以一个名称来标记它们，认它们为一个东西。例如，它如果看见某种颜色、滋味、气味、形象和硬度常在一块，则它便会把这些性质当做一个独立的事物，而以苹果一名来表示它。别的一些观念的集合又可以构成一块石、一棵树、一本书和其他相似的可感觉的东西。这些东西，又按其为适意的或不适意的，刺激起爱、憎、喜、忧等等感情来。

2. 心灵——精神——灵魂：除了那些无数的观念（或知识的对象）以外，还有别的一种东西在认识或感知它们，并且在它们方面施展各种能力，如意志、想象、记忆等。这个能感知的能动的主体，我们叫它做心灵，精神或灵魂，或自我。这些名词并不表示我的任何观念，只表示完全和观念不同的另一种东西。这些观念是在那种东西中存在的，或者说，是为它所感知的；因为一个观念的存在，正在于其被感知。

3. 一般人的同意到了什么程度：人人都承认，我们的思想、情感和想象所构成的观念，并不能离开心灵而存在。而在我看来，感官所印入的各种感觉或观念，不论如何组合，如何混杂（就是说不论它们组成怎样一个对象），除了在感知它们的心灵以内就不能存在，这一点是同样明显的。我想，只要人一思考“存在”二字用于可感知事物时作何解释，他是可以凭直觉知道这一点的。我写字用的这张桌子所以存在，只是因为我看见它，摸着它；我在走出书室后，如果还说它存在过，我的意思就是说，我如果还在书室中，我原可以看见它；或者是说，有别的精神当下就真看见它。我所以说曾有香气，只是说我曾嗅过它，我所以说曾有声音，只是说我曾听过它，我所以说，曾有颜色，有形象，只是说我曾看见它或触着它。我这一类的说法，意义也就尽于此了。因为要说有不思想的事物，离开知觉而外，绝对存在着，那似乎是完全不可理解的。所谓它们的存在（esse）就是被感知（percepi），因而它们离开能感

知它们的心灵或能思想的东西，便不能有任何存在。

4. 世俗之见含着一种矛盾：人们有一种特别流行的主张，以为房屋、山岳、河流，简言之，一切可感知的东西，都有一种自然的、实在的存在，那种存在是和被理解所感知的存在不同的。不过世人虽然极力信仰接受这个原则，可是任何人只要在心中一寻究这个原则，他就会看到，它原含有一个明显的矛盾。因为上述的对象只是我们借感官所感知的东西，而我们所感知的又只有我们的观念或感觉；既然如此，那么你要说这些观念之一，或其组合体，会离开感知而存在，那不是矛盾么？

5. 这个通行的错误是由何而起的：我们如果仔细思考这个论点，就会看到它归根究底是依靠于抽象观念的学说的。因为要把可感知的对象的存在与它们的被感知一事区分开，以为它们可以不被感知就能存在，那还能有比这更精细的一种抽象作用么？光和色，热和冷，广延和形象，简言之，我们所见和所触的一切东西，不都是一些感觉、概念、观念或感官所受的印象么？在思想中，我们能把它们和知觉分离开么？在我自己，这是不易做到的，就如我不易把事物和其自身分开一样。诚然，有些事物，我虽然不曾借感官知道它们是分离的，可是我也可以在思想中把它们彼此分开。例如，我可以把人的躯干和他的四肢分开；也可以离开玫瑰花而专想象出它的香味。在这种范围内我不否认，我能抽象（如果这可以叫做抽象作用）。不过在这里我们所设想为分离的各种事物只限于那些实际能分开存在的（或被感知为分开存在的）各种对象。但是我们的想象能力并不能超出实在存在（或感知）的可能性以外。我如果没有实在感觉到一种事物，我就不能看见它或触着它，因此，我们即在思想中也不能设想：任何可感知的事物可以离开我们对它所产生的感觉或感知。事实上，对象和感觉原是一种东西，因此是不能互相抽象而彼此分离的。

6. 有一些真理对于人心是最贴近、最明显的，人只要一张开自己的眼睛，就可以看到它们。我想下边这个重要的真理就是属于这一类的；就是说天上的星辰，地上的山川景物，宇宙中所含的一切物体，在人心灵以外都无独立的存在；它们的存在就在于其为人心灵所感知、所认识，因此它们如果不真为我所感知，不真存在于我的心中或其他被造精神的心中，则它们便完全不能存在，否则就是存在于一种永恒精神的心中。要说事物的任何部分离开精神有一种存在，那是完全不可理解的，那正是含着抽象作用的一切荒谬之点。读者如不相信，可以在思想中试试自己能否把可感知事物的存在和其被感知一事分离开。

7. 第二论证：由前边所说的看来，我们就可以说，除了精神或能感知的

东西以外，再没有任何别的实体。不过为求较充分地证明这一点起见，我们还应当知道，一切可感知的性质都是颜色、形象、运动、气味、滋味等等，那就是说，它们都只是感官所感知的一些观念。既然如此，那么你要说，任何观念可以存在于不能思想的物体中，那就分明是矛盾了。因为具有一个观念与感知一个观念是完全同一件事。因此，颜色、形象和相似的性质，不论在任何东西中存在，那种东西一定会感知到它们；因此，显然那些观念并不能有不思想的实体或基质。

8. 不过，您或者说，各种观念自身离了心灵虽然不能存在，但是也许有与它们相类似的东西，为它们所摹拟、所肖似，而那些东西是可以在心灵外，存在于一种不能思想的实体中的。不过我仍然可以答复说，一个观念只能和观念相似，并不能与别的任何东西相似。一种颜色或形象只能和别的颜色或形象相似，不能和别的任何东西相似。我们只要稍一考察自己的思想，就会看到，只有在我们各种观念之间，我们才能设想一种相似关系。其次，我还可以问，各种观念所摹拟所表象的那些假设的原本和外物，本身也是可感知的不是？如果它们是可感知的，则它们也是观念，这正符合我们的论断；如果你说它们不能被感知，那么我请问任何人，要说颜色和一种不可见的东西相似，软和硬可以和一种不可触的东西相似，那是否是合乎情理的呢？说到其他性质，也是一样。

9. 哲学上的物质观念含着一个矛盾：有些人把各种性质分为第一性的和第二性的两种。所谓第一的性质是指广延、形象、运动、静止、凝固（或不可入性）和数目而言的。所谓第二的性质是指其他可感知的性质而言的，如颜色、声音、滋味等。我们对后一种性质所获得的观念，他们承认不是心灵外（不被感知的）事物的肖像。不过他们却以为心灵对第一性质所获得的观念是心灵外存在的事物的摹本和图像，而且他们以为那些事物是在所谓物质的一种不能思想的实体以内存在的。因此，所谓物质就是一种被动、无感觉的实体，而广延、形象、运动真是在其中存在的。不过由我们前边所说的看来，我们已经知道，所谓广延、形象、运动，也只是存在于心中的一些观念，而且一个观念也只能和一个观念相似，不能和别的任何东西相似，因此，不论观念自身或它们的原型，都不能存在于一种无感知作用的实体中。因此，我们就看到，所谓物质（或有形实体）的概念本身就含着一个矛盾。说到这里，我本想不必再费时间来揭露它的荒谬了。不过物质存在的学说已经在哲学家的心灵中如此根深蒂固，并引起那么多的坏结果来，所以我就不避繁冗，而将凡可以充分揭发那个偏见而加以根绝的任何事情，一概陈述，不加省略。

10. 反诘论证：那些人虽然主张形象、运动和其他第一的或原始的性质，

都离开心灵存于不能思想的实体中，不过他们同时却也承认，颜色、声音、热、冷以及相似的第二性质，都不存在于心外。他们告诉我们说，这些都只是在心中存在的一些感觉，它们是依靠于物质中微细粒子的不同的大小、组织和运动的，而且是由它们所引起的。他们认为这是无疑的真理，而且以为这是可以无例外地证明出来的。不过那些原始的性质如果同那些别的可感知的性质不可分离，紧连在一块，而且即在思想中也不能分离，那它们分明只是在人心中存在的。不过我希望任何人都思考一下，试试自己是否可以借着思想的抽象作用，来设想一个物体的广延和运动，而不兼及其别的可感觉的性质？在我自己，我并没有能力来只构成一个有广延、有运动的物体观念。我在构成那个观念时，同时一定要给它一种颜色和其他可感知的性质，而这些性质又是被人承认为只在心中存在着的。一句话，所谓广延、形象和运动，离开一切别的可感知的性质，都是不可想象的。因此，这些别的性质是在什么地方存在的，则原始性质也一定是在什么地方存在的，就是说，它们只是在心中存在的，并不能在别的地方存在。

11. 第二次反诘论证：复次，所谓大、小、快、慢我们都公认为是在人心以外存在的，因为它们完全是相对的，是跟着感觉器官的组织或位置变化的。因此，存于心外的广延便不是大，也不是小，存于心外的运动，既不是快，也不是慢，它们是根本不能存在的。您一定又会说，它们是一般的广延和一般的运动。是的，这样就更可以见到，关于心外存在的有广延而能运动的实体的信条是怎样依靠于那种奇怪的抽象观念的学说了。这里，我还不得不说，现代哲学家被他自己的原则所陷，对于物质（或有形的实体）所作的这个暧昧不定的叙述，正近似那个陈腐过时、被人嘲笑的原始物质（*materia prima*）的概念，就如在亚里士多德和他的信徒方面所见到的那样。离了广延，凝聚是不能存在的；我们既然说过，广延不能存在于不能思想的实体中，因此，关于凝聚我们也可以有同样说法。

12. 我们纵然承认别的性质是在心外存在的，我们也会清楚地看到数完全是心灵的产物，只要我们思考到同一事物可以按照心灵观察它的方面不同，而有几种数的名称。因此，同一种广延，心灵如果把它参照于一码、一呎或一时，则它可以成为一、三、六等数。数显然是相对的，是依靠于心灵的，因此，人们如果认为它在心外有一种绝对的存在，那就很可怪了。我们虽说，一部书，一页，一行，可是它们都一样是单位。尽管其中有些单位包含着许多其他单位。在每个例证中，我们都可以看到，所谓单位只是指着人心任意所归拢起来的一些观念的特殊集合体。

13. 我知道，有些人或者以为单一体是一个简单的，或者非复合的观念，

它是伴随一切其他观念进于心灵的。不过我看不到自己有一个观念和单一体这个名字相对应。如果我有这个观念，那我不能找不到它。不但如此，而且它应该是我的理解所最熟悉的观念，因为您说，它是伴随一切其他观念而来的，而且是被一切感觉和思考所感知的。不用多说，它是一个抽象观念了。

14. 第三次反诘论证：我还可以补充说，现代哲学家既然由某种途径证明某些可感知的性质，并不存在于物质中，并不存在于心外，因此，我们也可以由同样途径，证明任何别的可感知性质也都是这样的。例如，人们说热和冷都只是人心中的感觉，它们并不是实在事物的摹本，并不存在于激起它们来的有形实体中，因为同一物体在一只手感觉为冷，在另一只手则感觉为热，不过我们何以不可说，形象和广延也不是存在于物质中的各种性质的摹本或肖像呢？因为同一只眼在不同的几个位置，或组织不同的几只眼在同一个位置，所见的形象和广延都是不一样的，因此，它们并非是心外存在的任何确定事物的影像。人们还证明，所谓甜并非真正是在甜物中的，因为同一种东西虽无变化，可是甜也会变成苦，就如在患热症时或上颚起了变化时就是这样的。既然如此，那么我们不可以一样合理地说运动也不是在心外存在的么？因为人们承认，心中各个观念的交替如果较为快些，则外物虽不变，运动亦会慢起来的。

15. 这种说法在广延方面还没有结论：我们已经用各种论证证明颜色和滋味只是在人心中存在的，任何人一思考这些论证，他一定就会看到，我们也一样可以应用它们来证明：广延、形象和运动只是在人心中存在的。我们自然承认，这种辩论方法可以证明我们不能借感官认识什么是对象的真正广延或颜色；而并不足以充分证明外物中没有广延和颜色。不过前边的各种论证已经表明，任何颜色、广延或其他一切可感知的性质，都不能在心外一个不思想的实体中存在，而且已经充分指示出，所谓外在对象之为物根本是不会存在的。

16. 现在我们可稍稍考察流行的意见。他们说，广延是物质的一种形态或偶性，物质是支撑广延的基质。不过我希望您给我解释，所谓物质支撑广延是什么意思？您或者说：“我没有物质观念，因此也不能解释它。”不过您虽然没有绝对的物质观念，可是您的话如果稍有意义，则您至少也该有一个相对的物质观念。您虽然不知道它本身是什么，可是我想您必定知道它和各个偶性有什么关系，什么是所谓“它支撑它们”。显然，所谓支撑一定不是指通常字面的意义而言，一定不是像我们所说的柱子支撑屋宇那样，那么我们究竟该在什么意义之下去了解它呢？至于我，则完全不能发现可以应用于它上面的任何意义。

17. 在哲学中所谓物质的实体有两层意义：我们如果研究一下最认真的哲学家所谓“物质的实体”究竟有何种意义，我们便会看到，他们承认在那几个音节上并未附有别的意思，只附有一个一般的存在观念以及“支撑偶性”的这一个相对概念。但是在我看来，一般的存在观念是最抽象、最不能理解的。至于所谓支撑偶性，则我方才已经说过，那是不能照普通的意义去理解的。因此，我们必须承认它有别的意思；不过那种意思究竟是什么，他们没有说明。因此，我在考究“物质的实体”这几个文字意义的两部分以后，就相信它们并没有清晰的意思。不过我们又何必费心来讨论形象的、运动的以及其他可感知性质的物质的基质或支柱呢？要来讨论，不是已经假设它们在心外有存在么？这不是明显的矛盾，而且是完全不可想象的么？

18. 外界物体的存在是不能证明的：不过凝聚的、有形的、被动的实体，纵然可以在心外存在，与我们所有的物体观念相符合，我们又如何能知道这一点呢？我们若不是借感官知道，就是借理性知道的。说到我们的感官，我们只能借它们来知道我们的感觉、观念或直接为感官所感知的那些东西；不过它们却不会告诉我们说，心外有一些东西存在着，虽不被我们所感知，却与所感知的东西相似。这一点，就是唯物主义者也是承认的。因此，我们如果尚能知道外界的事物，则只有借助于理性了，因为只有理性可以由感官直接所感知的东西推知外物的存在。但是我看不到有什么理由可以使我们根据所感知的东西来相信心外有物体存在，因为就在主张物质说的人们，也并不妄谓在外物和观念之间，有任何必然的联系。人人都承认，外界纵然没有相似的事物存在，可是我们也一样可以为我们现在所有的观念所刺激。睡梦中、疯狂中以及相似的情节中所发生的事实，已经使这一点无辩论的余地。因此，我们就分明看到，观念的产生，并不必要假设外界的事物。因为人们都承认，纵然没有外物同观念同时存在，观念有时也可以按照我们所常见的秩序产生出来，而且也可以永远产生出来。

19. 外界物体的存在，也并不足以解释我们观念产生的方式：但是人们或者又会说，离了外物，我们虽然也可以有感觉，可是我们如果假设有外界物体同它们相似，则比没有这种假设，较为容易解释它们产生的方式。因此，至少我们可以推想，外界有所谓物体之为物，在心中引起它们的观念来。不过这样说也是没有用的。因为我们纵然向唯物主义者承认他们那些外界的物体，可是他们仍然承认自己并不能因此就会进一步地认识我们的观念是怎样产生的。因为他们承认，自己并不能了解物体以何种方式能够对精神发生作用的，何以物质会在心灵中印上任何观念。因此，显然我们心中虽然产生了各种观念或感觉，可是我们并不能据此为理由就假设有物质或有形的实体，

因为他们承认，不论有无这种假设，观念的产生是一样不可了解的。因此，物体纵然有在心外存在的可能性，我们这种主张也不能不说是一种危险的意见。因为这样就毫无根据地假设，上帝所创造的无数事物，都是完全无用的，并没有任何功用了。

20. 难题：简单地说，如果有外界物体存在，那我们是不能知道它们的；如果没有，则我们仍有同样理由相信，自己会有现在所有的外界物体。假如有一种智能，没有外界物体的帮助，也可以感受到您所受的那一串观念或感觉，而且那些观念在他心中的地位和活跃过程，也正如在您心中一样。那么我就问，那个智能是否也有您所有的那些理由来相信那些有形体的实体存在，来相信它们是被观念所表象，是在他心中刺激起那些观念来的？这一点，是毫无问题的。任何有理性的人只要一思考到这一点，就可以相信，自己所以相信心外物体的存在，理由实在是很薄弱的。

21. 在说了这些话以后，我们如果还必须进一步举一些证明来反对物质的存在，则我仍可以举那个教条所引起的一些错误和困难（且不用提褻渎）。这个教条在哲学中已经引起无数的辩难和争论，在宗教中引起了有重大意义的一些争论。不过我在这里，并不愿意详细论述这一点。一方面因为我以后还有机会来讨论这个题目；另一方面因为我觉得，我在这里先验地所充分证明出的道理，不必用后验的论证来证实。

22. 我恐怕人们在这里或者以为我讲的这个题目太冗长了。因为我们既然可以向稍能思考的人们用一两行文字把这个真理极其明白地证明出来，那么我们又何必一再申述呢？你只要看看自己的思想，只要想想一个声音，一个形象，一种运动，一种颜色，是否能在心外不被感知而存在，你就会看到自己所争执的只是一个矛盾。我很愿意就此结束我们的争论，如果您能设想，一个有广延而能被运动的实体，或者（较一般地说）一个观念，或者一个与观念相似的东西，不在能感知它的心内也可存在，那我可以立刻放弃我的主张。至于您所坚持的那些外物组成的系统（compages），则我也可以相信它的存在，纵然您不能给我解释（1）您何以相信物质的存在，（2）纵然您不能指示出它如果存在时有什么功用。只要您的意见稍有一点真的可能性，并且作为您的意见的论据事实上是真的，我就可以承认它是真的。

23. 不过您又说，我们很容易想象，例如，公园中有树，壁橱里有书，并且不必有人来感知它们。我可以答复说，您自然是如此设想的，这并没有什么困难。不过我要问，您这不是只在心中构成所谓树和书的观念么？您只是在同时没有构成任何能感知它们的人的观念罢了！实则您自己一向是在感知或想象它们的。因此，您这种说法是不中用的。您这种说法只足以表明

您能在自己心中构成各种观念；可是它并不曾表明，您能够设想您的思想的对象可以在心外存在。要想证明这一点，则您必须想象它们是不被设想而能存在的，那就分明是一个矛盾了。我们纵然尽力设想外界事物的存在，而我们所能为力的，也只是思维自己的观念。不过人心因为不曾注意到自己，因此，它便错认自己可以设想；各种物体可以不被思想而能存在，或在人心以外存在。实则那些物体同时是为它所了解的，存在于它自身中的。任何人只要稍注意一下，他就可以发现我这话是真实而明白的，因此，我们也就不必再援引别的证明，来反驳物质实体的存在了。

24. 所谓“无思想的事物的绝对存在”，只是一些无意义的文字：显然，我们稍一考察自己的思想，就可以知道，自己是否可以理解：所谓可感物本身的绝对存在，或心外的存在，究竟有何种意义。在我看来，这些文字只不过标记出一个明显的矛盾来，否则便是全无意义的。要想使人相信我这种说法，则最简捷、最公平的方法，就是让他们平心静气观察他们自己的思想。他们在注意观察之后，如果看到这些说法是空洞的和矛盾的，则他们再不用别的东西，就可以确信我的说法了。因此，我必须坚持，所谓“无思想事物的绝对存在”只是一句无意义的或含有矛盾的话。这一点是我一再强调，极愿使读者认真思想一番的。

25. 第三论证——反驳洛克：我们的一切观念感觉，或所感知到的一切事物，不论我们以什么名义来分辨它们，它们都显然是被动的；并没有含着能力或主体活动等等东西。因此，一个观念（或思想的对象）并不能产生或改变别的观念。要相信我这种说法的真实，我们只要观察一下自己的思想就成，并无须乎别的，因为它们或它们的一切部分既然只存于心中，因此，它们所包含的无一不是被感知到的。不过不论谁来考察自己的感觉观念或反省观念，都不会看到它们里边含着任何能力或动力；它们根本不含那些事物。我们在稍一思维之后，就可以看到，观念的存在只含着被动性或迟钝性。因此，任何观念都不能有什么作用，或者严格地说来，都不能为任何事物的原因；不但如此，而且它也并不能是任何能动事物的影像或模型（如第8节所指出的那样）。因此，我们可以断言，广延、形象和运动，并不能成为我们感觉的原因。因此，要说这些感觉是各种能力的结果，而且这些能力又是由物质粒子的形象、数目、运动和大小来的，那一定是一种错误的说法。

26. 观念的原因：我们常常感知到继续不断的一串观念；其中有的是新刺激起来的，有的变化了，或者完全消灭了。因此，这些观念一定有一种因为它们所依靠，并且产生它们，改变它们。不过我们由前节看来，可以知道，这种原因一定不是任何性质、观念或观念的复合。因此，它必然是一种实体

了；不过我们已经指出，它不能是有形的或物质的实体，因此，我们只得说，观念的原因乃是一个无形体的、能动的实体或精神。

27. 关于没精神的观念：所谓精神是一个单纯能动而不可分的、能动的存在。由于它能感知观念，因此我们就叫它做知性；由于可以产生观念，或在观念方面有别的作用，因此它又叫做意志。因此，我们并不能对精神或灵魂形成任何观念，因为一切观念既然都是被动的、无活力的（参照第25节），它们便不能借映像或图影，把能动的东西给我们表象出来。任何人只要稍一注意，就可以看到，我们对于能使各种观念运动和变化的那种能动的原则，绝对不能有约略近似的观念。我们只能借精神所生的结果来感知它，此外，并无别的方法来感知它；这正是精神（或能动实体）的本性。有人如果怀疑我这里所说的真理，则他只要思考一下，试试自己能否对于任何能力或能动的存在物能构成任何观念；看看自己对于意志和知性两个名称所表示的彼此不同的那两种主要的能力能否构成两个清晰的观念；他还可以试试自己对于灵魂或精神一词所表示的那种东西能否构成一个第三种实体观念或一般存在观念，并且在构成这个观念时，还附带着一个相对概念即它是支撑上述那些能力或为其主体的。有的人是主张肯定一面的，不过据我所知，所谓意志、灵魂、精神等等名词，并不表示各种差异的观念，或者根本就不表示任何观念；它所表示的完全与观念不一样，而且它既是一个能动主体，它就不与任何观念相似，不能为任何观念所表示。不过我们同时仍然承认，我们对于灵魂、精神和心理作用（如意愿、爱、憎之类）等等名词的意义，既然也有几分理解，因此，我们对它们也有一些概念。

28. 我发现，我可以任意在自己心中激起各种观念来，并且可以随意变换情景。我们只要一发动意志，则这个或那个观念就立刻可以在想象中生起；而且我们可以根据同一能力，消灭那个观念，再生起别的观念来。人心因为有这种创生和消灭的能力，因此，我们很可以说它是能动的。这一点是很确定的，而且是建立在经验上的。但是我们如果说有不能思想的主体，或者说离开意志可以激起观念来，那就只是玩弄文字罢了。

29. 感觉观念和反省观念（或记忆观念）是有分别的：可是，不论我有什么能力来运用我自己的思想，我又看到，凭感官实际所感到的感觉，并不依靠于我的意志。在白天的时候，我只要一张开自己的眼帘，我便没有能力来自由选择看或不看，也不能决定要使某一些特殊的物象呈现于我的视野。说到听觉和别的感官，则我也知道，印于它们之上的观念也并不是我的意志的产物。因此，一定有别的意志或精神来产生它们。

30. 自然规律：感觉观念要比想象观念更为强烈，更为活跃，更为清晰。

它们是稳定的，有秩序的，而且是互相衔接的；它们并不是意志的结果，并不能任意刺激起来；它们是在有规则的系列中出现的，其互相联系之神妙，足以证明造物主的智慧和仁慈。我们所依靠的那个“心灵”，在我们心中激起感觉观念来时，要依据一定的规则或确定的方法，那些规则就是所谓自然规律。这些规律是由经验得来的，因为经验可以告知我们，在事物的日常进程中，某些一定的观念是常会引起某些一定的其他观念的。

31. 处理日常事物，必须知道那些规律：我们由此可以得到一种先见，来作为自己的行为规范，以促进人生的利益。如果没有这种先见，那我们会永久陷于迷惑；永远不知道应该怎样去做一件事，才能得到更多的感官快乐，或避免最小的感官痛苦。我们所以知道，食物可以养人，睡眠可以息身，火可以暖人，在下种时下种，就能在秋收时有所收获，一般说来，采用某种方法，才可以达到某种目的；并不是因为我们在各种观念之间发现了任何必然的联系，只是因为我们在观察了自然的确定规律。如果离开这些规律，我们会完全处于不定和纷乱中，而且一个成年人就会像新生的婴儿似的，不知道在日常生活中，如何处理事物。

32. 不过这种和谐的、一致的作用，虽然已经表示出主宰精神的善意和智慧（上帝的意志就是自然规律），可是它却没有使我们的思想追求上帝，反而促使它们追求所谓次等的原因。我们既看到某些感觉观念常常引起别的一些观念，而且我们知道这不是自己所做出来的，因此，我们就一直认为观念自身有一种能力和能动作用，并且认为这一观念为另一观念的原因，实则这是最荒谬、最不能理解的。例如当我们看到，我们在以视觉看到圆而发光的形象时，同时又凭触觉感到所谓热的观念或感觉，则我们会由此断言，太阳是热的原因。同样，我们如果看到各种物体在运动中相冲击以后，发生了声音，则我们也会认为声音为运动冲击的结果。

33. 实在的事物和观念（或幻想）：造物主在我们感官上所印的各种观念就叫做实在的事物，至于在想象中所刺激起的那些观念，则比较不规则，不活跃，不固定，因此，它们可以叫做观念或事物的影像，因为它们是摹拟事物、表象事物的。不过我们的实在感觉虽然十分活跃，十分清晰，它们仍只是一些观念，那就是说，它们是在心中存在的，是为心所感知的，正和它自己所造的观念一样。我们自然承认，感觉观念比人心灵的产物有较大的实在性，而且较为强烈，较为有序，较为连贯，不过这并不足以证明，它们是在心外存在的。它们自然比较少依赖于能感知它们的那个精神或能思想的实体，因为它们是为另一个较有力的精神的意志所刺激起来的。不过它们依然只是观念，而观念呢，不论强弱，都是不能于能感知它的心外而存在的。

34. 第一种一般的责难——答辩：在我们进一步讨论之前，我们可费一些时间来答复人们对于我这里的原则所可能加的责难。在回答时，理解敏捷的人们如果觉得我过于啰嗦，则我希望他们能原谅我，因为这一类事物的本性并不是人人都能同样易于了解的，而我是愿意人人对它们都能了解的。——第一点，人们会反对说，按照前面的原则，自然中一切实在的、实质的东西，都被放逐于世界以外；代替它的是一个虚幻的观念系统。一切存在的事物，既然都存在于心中，都是纯粹属于概念的，那么日、月、星都成了什么样的呢？我们应该如何来设想房屋、河流、山岳、树林、石头甚或自己的身体呢？这些东西都是想象出的一些幻想么？对于这一类责难，我可以回答说，按照我所举出的原则讲，我们并不曾失掉自然中的任何事物。我们所见、所触、所听、所想象、所理解的任何东西，都仍和先前一样固定，一样真实。这里还有一种自然，而且实在和虚幻的分别仍是完全有效的。这一点，在第29节、第30节、第33节可以看到；在那里，我们已经指明，与幻想（或我们自己造的观念）对立的实在事物有何不同意义。不过它们都一样存在于心中，而且在那一种意义下，都一样是观念。

35. 我们不承认一般哲学家所说的那种物质的存在：我并不否认我们凭感官或思考所能了解的任何事物的存在。我眼所见的事物，和我手所触的事物，都是存在的，都是实在存在的；这一点，我丝毫不怀疑。我所不承认为存在的唯一东西，只是哲学家所说的物质或有形的实体。不过我虽否认这一点，可是我对于其余人类并不曾有所损害，因为他们根本就不需要这种东西。只有无神论者会因此少了一个粉饰其不敬神明的空洞名称，只有哲学家或许会因此觉得自己在烦琐的争论中失了大的把握。

36. 关于“实在”的说明：如果有人以为我这种主张有损于事物的存在或实在性，那他实在没有了解我用最浅显的词句所说的话。我们可仍将前边所说的撮要重述一遍。有一些精神的实体，就是人心或灵魂，可以在自身任意刺激起一些观念来，不过这些观念比之感官所感知的其他观念，则是模糊、微弱而不定的；后一种观念是按照自然法则或规律印于感官上的，那就表示出它们自己是一种比人类精神更有力量、更明智的心灵的产物。后边这一类观念比前一类观念有较大实在性，那就是说，它们是更有影响，更有秩序的，更清晰的，而且不是由能感知它们的心灵所虚构的。在这种意义下，我们可以说，我们在白日所见的太阳是实在的太阳，在晚上所想象的太阳是前者的观念。按这里所说的实在的意义看来，显而易见，每一种植物、星宿、矿物以及世界中任何部分，按照我的系统和按照别的任何系统一样，都仍是一种实在的东西。别人如果以为实在一词的意义不是我所说的这样，则我请他们

观察观察自己的思想究竟是什么样的。

37. 我们所排除的，只是哲学上所谓实体，不是常人所谓实体；人们或者又反驳说，至少我们也可以说，这样我们就把一切有形的实体都排除了。我可以答复说，实体一词如果是取其通常的意义，即如果是指各种可感性质的组合体而言（类如广延、硬度、重量等的组合体），那么人们便不能诬我们把实体去掉。但是实体一词如果是指哲学的意义，如果是指支撑心外各种偶性（或性质）的一种东西而言，则我切实承认，我们是把它去掉了，——如果人们可以说，那个根本不存在，甚至在想象中也不存在的东西，也可以说是去掉的话。

38. 您或者说，要说我们吃观念、饮观念、穿观念，那是很难听的。我也承认是这样的，因为在通常谈话中人们所用的观念一词，并不表示可感觉性质的集合体，如果这种组合，平常是称为事物，而且那个和日常语言不同的说法，那一定是难听而可笑的。不过这无损于我们命题的真实，因为我们如果换一个说法，则这个命题的含义也不过是说，我们所吃的、所衣的，只是我们感官直接所感到的那些东西罢了。组成各种衣食的种种性质，如软、硬、色、味、暖、形等等；我们已经指出它们只在感知它们的心中存在；我们所以称它们为观念，也就是这个道理。观念这个名词，如果也同“事物”一词一样通常使用，则我们也不觉得它多么难听，多么可笑。我所争执的，不在于用语的恰当与否，而在其真实与否。如果您也承认我们所食、所饮、所衣的，都是感官的直接对象，而且它们不能在心外存在，不能不被感知而存在，则我可以立刻承认，要称它们为事物，而不称它们为观念，那是较为妥当，较为合于习惯的。

39. 观念一词比事物一词较为可取；人们如果要问，我为什么应用观念一词，而不屈从习惯叫它们为事物，则我可以答复说，我所以如此，有两种原因。第一，因为事物一词如果和观念对立起来，则人们通常以为它是指心外存在的一种东西言的。第二，因为事物一词比观念一词的含义较广，它不止包含观念而且亦包含精神和能思想的东西。感官的对象既然只存在于心中，而且又是被动的，无思想的，因此，我就宁愿以观念一词来表示它们，因为这个名词正包含着那些性质。

40. 感官的证据是不能怀疑的：不论我们说什么，可是有的人或者还会答复说，他仍然相信他的感官，并且不让任何动听的证据来怀疑它们的确实性。那么好了，您可以尽量提高感官的证据，我们也正想提高它们的证据。我所见、所闻、所触的，都是存在的，都是被我所感知的，这一点是我所不否认的，正如我不否认我自己的存在一样。不过我看不到感官的证据如何能够拿

来检验任何不被感官所感知的事物的存在。我们并不想使任何人变为一个怀疑主义者而不相信自己的感官；反之，我们正愿给予感官一切可想象的重视和信任。没有别的原则比我们所建立的那些原则更和怀疑主义相反。这一点，我们在后面将明白地指示出来。

41. 第二责难——答辩：第二点，人们又会反对说，例如在实在的火同火的观念之间，在梦见（或想象）自己被火烧，和真正被火烧之间，确实有一种重大的区别。人们如果以这一类的说法来反驳我们的论点，则我可以答复说，前边所说的已经可以答复这个责难了。不过我还可以附带地在这里申述：实在的火既然同火的观念不同，那么，它所引起的疼痛也同疼痛的观念不同，不过疼痛的观念固然只在人心中，可是无人敢说，实在的疼痛能在心外存在，能在无知觉的事物中存在。

42. 第三责难——答辩：第三点，人们或者又会反驳说，我们看到各种东西实在存在于外界，而且同我们是远隔的，因此，它们就不能存在于心中，因为要说我们所见的数哩以外的东西，会同我们的思想一样接近于我们，那是很荒谬的。为了答复这一点，我希望人们思考一番：在睡梦中我们虽然常见有事物在远处存在，可是我们仍然只承认它们是在心中存在的。

43. 不过为了更详细地阐明这一点，我们还应当考虑，我们是如何借视觉得以感知到距离和远隔的事物的。因为我们如果真可以“看到”外界的空间和在其中实在存在的各种物体，而且又看到它们有的近，有的远，那么这就与我们所说的话矛盾了，因为我们曾说，各种物体是不能在心外存在的。我因为考虑到这一点困难，所以才写了那部《视觉新论》。在那部书里，我曾经指出，（1）所谓距离或外界存在，我们既不能凭视觉直接感知到它，也不能凭线和角或与它有必然联系的任何事物来理解它或判断它。（2）它之所以被暗示于我们的思想中，只是由于伴视觉而起的一些可见的观念或感觉；可是这些感觉或观念就其本性而论并不与距离或远隔的事物有任何相似之处，或有任何关系。这些观念所以能向我们暗示出距离和远隔的东西来，只是因为经验告知我们以它们的联合，正如任何语言中的文字之将它们所代表的观念提示于我们心中一样。因为这种缘故，一个先天盲人在后来如果能看见事物，则他在初看之下，并不以为他所见的事物是在心外存在的，或是同他远隔的。读者可参阅《视觉新论》41节。

44. 由视觉而来的观念和由触觉而来的观念，是完全不同的和不相似的两个种类。前者是后者的标记和预兆。在《视觉新论》中我们也已指出，视觉的固有对象既不在心外存在，也不是外界事物的影像。在那部书中，我们虽然假设，可触的物象是在心外存在的，可是那并不是因为我们必须要采取通

俗的错误来建立那部书中的概念，乃是因为在论视觉的书中，我的目的并不在于考察和反驳那种错误。因此，视觉观念，我们虽把它们认为是距离，是远隔的事物，可是严格地说来，它们并不曾向我们提示出真正在远处存在的事物。它们只是要我们注意，在某种时间距离以后，在某些动作以后，将有何种触觉观念要印在我们心中。从这部书中的前几部分和《视觉新论》147节以及其他部分，显然看出，视觉的观念乃是我们所依靠的主宰精神所用的语言，它是用这种语言来告知我们，它将在我们身上印入哪一些可触的观念，如果我们在自己身体中刺激起这样或那样的动作。不过要想较明白地了解这一点，请读者参看《视觉新论》那本书好了。

45. 第四责难是根据不断的消灭和创造来的，现在我们要回答它：第四点，人们会反驳说，由前边的原则说来，各种事物是在每一刹那中消灭而又创生的。感官的对象既然在被人感知时才能存在，因此，公园的树木，客厅的椅子，如果没有人在那里感知它们，它们就是不在那里的。我一合了眼，则室中的器具会归于乌有，而且我只要一睁开眼，则器具又会重新创生出来。要答复这一点，我可以请读者参考我在3、4等节所说的话，我并且希望他考虑考虑：不被感知的观念的真实存在究竟是什么意思。我觉得，在我做了最精密的考察之后，并不曾发现这些文字有任何意义。因此，我仍请读者研究研究自己的思想，不要让自己为文字所欺。他如果能想象：自己的观念，或观念的原型，可以离开知觉而存在，则我可以抛弃我的主张。他如果做不到这一点，则他如果再挺身来辩护自己所不知道的东西，而且以为我之不同意于那些毫无意义的命题是荒谬的，那他就该承认自己太无理了。

46. 反诘论证：我们正可以注意，对那些传统的哲学原则本身是怎样可以拿上述的荒谬之点加以责难：（1）要说围绕我们的一切可见对象在我闭眼以后，都归于消灭，那在人认为是荒谬万分的。不过哲学家既然都主张，视觉的直接的、固有的对象，光和色，都只是一些感觉，不被感知时就不存在，那么他们不是都承认对象在闭眼以后都消灭了么？（2）要说各种事物可以在刹那间创造出来，那在有些人认为是不可信的。不过这个概念却又是经院中所常常教人的。因为经院学者虽然承认物质的存在，虽然承认尘世的结构都是由物质造成的，可是他们仍然相信，如果没有神圣的保持，物质就不能存在，而他们解释这种保持就是不断的创造。

47. （3）我们在一想之后，就可以发现，我们纵然承认物质或有形的实体是存在的，可是按照现代人们所一致承认的原则说来，我们必然断言，任何种特殊的物体在不被感知时，都是不存在的。因为1）据11节和以后各节看来，哲学家所力争的那种物质是不可理解的一种东西，它并不像我们感官

所见的物体似的有各种特殊的性质，可以互相分辨。2) 为使这一点更为明了起见，我们还必须说，物质的无限分割性是公认的，至少也是被那些最著名的重要哲学家所承认的，因为他们已经根据公认的原则，把这一点明白地证明出来。因此，就可以推断说，在每一个物质粒子中，都有无数的部分不是为感官所感知到的。特殊物体的体积所以似乎是有限的，所以在感官面前只呈现出有限的部分来，并不是因为它再不含着较多的部分（因为它包含着无数的部分），乃是因为感官并不足够敏锐，不能分辨它们。因此，我们的感官如果愈敏锐，它在对象中所见的部分也就愈多；那就是说，那个对象也就变得大了一点，它的形象也就发生了变化，以前在边端中所看不到的那些部分，现在就以角和线对它树立界限，它因而就与较迟钝的感官所感知的大为两样了。因此，到了最后，在体积和形象经过若干次变化以后，感官的锐度如果变到无限大的地步，则物体也会显得是无限大的。在这些过程中，物体方面并无变化，所有的变化只在于感官方面。因此，每个物体，就其本身来说，原是无限广大的，因此，它是没有任何形状的。由此就可以推断说，我们纵然承认物质的存在是千真万确的，而我们仍然可以断言，唯物主义者即按自己的原则，也不得不承认，感官所感知的任何特殊事物，或任何类似的东西，都不是在心外存在的。因此，按照他们所说，物质和物质的每一粒子，都是无限的，无形的，只有人心才可以构成可见世界中所有的复杂而变化多端的物体，因此，任何物体，只要不被感知，就是不存在的。

48. 我们在一思考之后，就可以看到，人们并没有理由把 45 节所提出的那种反驳来加于我们所提出的那些原则上，以至可以构成真正反对我们概念的任何责难。因为我们虽然主张感官的对象不是别的，只是离开知觉就不能存在的观念，我们却不能由此断言，只有在被我们感知时，它们才存在，因为我们虽然不感知它们，可是可能还有别的精神在感知它们。我们虽然说，各种物体在心外并不存在，可是人们不要误会，我是指着这个特殊的心或那个特殊的心而言，因为我所指的，乃是任何所有的心。因此，我们并不能根据前边的原则断言，各种物体是每一刹那在被消灭、被创造的，也不能断言，在我们感知他们有了间断时，他们就完全不存在。

49. 第五责难——答辩：第五点，人们或者还会反驳说，广延和形象如果存在于心中，则心一定是有广延，有形象的。因为广延是一种形态或属性，它们是包含于它说明的那个主体的（如经院派所说）。不过我可以答复说，（1）那些性质之在心中，只是因为它们被心所感知，那就是说，它们不是作为心的形态或属性，只是作为它的观念。因此，我们虽然说，广延只在心中存在，可是我们并不能因此就说灵魂或心是有广延的，也正如我们虽都一致

承认红色和蓝色只能在心中存在，可是我们并不能因此就说心是红的或蓝的这是谁也不否认的。(2)至于哲学家关于主体和形态所说的话，那似乎是很无根据、很无意义的。就如说，“一个骰子是硬的，方的，有广延的”，则在这个命题中，他们会以为“骰”这个词是表示主体或实体的，至于硬度、广延、形象，则与它不同，是它的属性，在它以内存在的。这种说法，我是不能理解的；在我看来，一个骰子并不与所谓它的形态和偶性的那些东西有别。因此我们如果说，一个骰子是硬的、方的、有广延的，则我们并不是把这些性质归于与它们不同而且支撑它们的一个实体。我们在这里只不过解释骰子一词的意义罢了。

50. 第六责难是根据自然哲学来的——答辩：第六点，您或者说，有许多事物是可以拿物质和运动来说明的；如果您把这些去掉，则您会消灭全部的微粒哲学 (corpuscular philosophy)，会摧毁足以解释宇宙现象的那些机械的原则。总而言之，古今哲学家在研究自然方面所有的任何进步，都只是由于他们假设有形的实体或物质是实在存在的。不过我可以答复说，用那个假设所解释出的任何现象，离了那个假设，也一样可以解释得出。我们若把特殊的一些事件加以归纳，就容易看到这一点。要解释一个现象，正是要指示，在这样和那样情况下，何以我们会受那样观念的刺激。不过(1)物质究竟如何能在精神上发生作用，并且能在其中产生任何观念来，那是任何哲学家一向所不敢试图解释的。因此，很明显，在自然哲学中，物质不能有任何用处。此外(2)人们在说明各种事物时，并不利用所谓有形的实体，他们只以形象、运动和别的性质来说明它们，不过这些性质归根到底仍只是一些观念，因此，它们便不能成为任何事物的原因，这一点前边已经指出过了。

51. 第七责难——答辩：第七点，人们在这里又会问，要把一切自然的原因除去；并且把一切事物归于精神的直接活动，那不似乎是荒谬的么？按照这些原则说来，则我们不当再说火在热，水在凉，我们只当说精神在热，精神在凉。不过一个人如果这样谈论起来，则他不是活该被人笑话么？我答复说：是的，他是会被人笑话的，不过在这些事情方面，我们的思想应该依从学者，我们的谈话却应该依从平常人。人们在经证明以后虽然相信哥白尼学说的真理，可是他们还一样说，太阳升起，太阳落下，太阳到了天顶。他们如果在普通谈话中生造一种相反的说法，那当然是很可笑的。我们稍一思想这里所说的话，就可以看到，人们在承认了我们的原则之后，普通的语言用法也不会发生任何变化或扰乱。

52. 在日常生活中，各种语句在严格的、理论的意义下，不论如何虚伪，它们只要能刺激起我们的适当情感或意向来，使我们在幸福所必需的方式下

行动起来，则我们仍然可以保留那些语句。这种情形乃是不可避免的，因为语言的恰当与否既然是习惯所规范的，因此，语言是符合于公认的意见的，而公认的意见又不一定是颠扑不破的。因此，即在最严格的哲学推论中，我们也不能使自己语言的旨趣发生根本变化，说起话来不使吹毛求疵者找碴来非难我们，反驳我们。不过一个公平而坦白的读者，会忽略语言中因习惯所生的那些不可避免的不精确的说法，而从谈话的范围、题旨和联系中，来确定其意义。

53. 经院学者中有些人主张没有所谓有形体的原因，近代哲学家中也有如此主张的。这般人一面承认物质是存在的，一面却又认为上帝是一切事物的唯一的动因（efficient cause）。这些人看到，在感官的一切对象中，没有任何事物具有主动的能力，因此，他们也看到，他们所假设为心外存在的一切物体也都是这样的，正和感官的直接对象一样。不过他们既然不承认他们所假设的无数的被造物能在自然中产生出任何结果来，那么，上帝之造它们就全无目的了。因为上帝离了它们也一样可以做任何事情的。因此，我们纵然承认这种假设是可能的，然而它仍然是一个肆无忌惮的和莫名其妙的假设。

54. 第八责难——两点答辩：第八点，有的人或者会认为人类的普遍而一致同意，就是证明有物质的一个不可抗拒的论证，就是外物存在的不可抗拒的论证。我们假设全世界都错误了么？如果是这样的，我们如何解释这样广泛、这样得势的一种错误呢？不过我可以答复说，第一点，在精细的考察之后，我们或者会看到，事实上并没有我们所想象的那么多人来真心相信心外有事物存在或物质存在。严格地说来，要相信含有矛盾而全无意义的说法，那是不可能的。上述的几种词语是否是这一类的，那我让读者平心静气来考察好了。在某种意义下，人们诚然可以说是相信物质存在的，那就是说，就他们的动作看来，他们好像以为，那不时刺激他们而又同他们极其接近和呈现的感觉的直接原因，只是一种无感觉、无思想的东西。不过要说他们会清晰地了解这些文字的意义，并且对于它们构成一个确定的、思辨的意见，那是我所想象不到的。人们往往想象自己相信所常听到的那些命题，实则那些命题是全无意义的，而且他们也只有自欺罢了。不过自欺的例子很多，此处所说的只是其中之一罢了。

55. 第二点，我们纵然承认有全人类所固执的一个概念，这也实在不足以证明那个概念是正确的，只要我们一想到，不肯多多思考的人（人类的大部分）到处极其顽固地接受的许多偏见和错误意见，即可一目了然。曾有一时，人们都承认对跣人和地球的运动是很荒谬的说法，即在有学问的人也是这样的。我们如果想到，相信此说的人在全人类中是如何之少，我们将会看到，

就在今天，那些概念在世界上也只得到很小立足地。

56. 第九责难——答辩：但是人们或者又会让来说明这种偏见的原因，解释它何以会通行于世。我的答复是这样的。人们因为知道自己感到一些观念，而且知道它们不是由自己所创造的（因为它们不是由内部刺激来的，也不是依靠于他们的意志作用的），因此，他们就主张，那些观念（或知觉的对象）“可以不依赖心灵而存在，可以独立于心外而存在”。他们并不曾梦想到，那些文字中正含着一种矛盾。不过哲学家却分明看到。知觉的直接对象并不存在于心外，因此，在一定程度上，他们就有几分改正了俗人的错误。不过他们在同时却又陷于似乎同样荒谬的一种错误。因为他们又认为，有一些对象是真正在心外存在的，是有异于被感知事物而存在的；我们的观念只是它们的影像或肖像，是被那些对象所印于心中的。哲学家的这种概念，也正和俗人的概念一样是由同一的根源来的；就是说，他们分明意识到自己不是那些感觉的创造者，分明知道它们是由外界印入的，因此，他们就断言，它们一定有一个异于它们所印入心灵的一种原因。

57. 不过人们为什么假设感觉观念只是由与其相似的事物在心中刺激起的，而不求助于唯一能动的精神呢？我想可以这样说明：第一，因为他们既没注意到假设外界有类似观念的东西存在是矛盾的，也没注意到这种力量和能动性的矛盾。第二，最高的精神虽然能在我们的心中刺激起那些观念来，可是我们看不到可感观念的任何特殊的有限制的集合体，会把它标记出来，一如人类被其大小、容貌、肢体和运动所标记出来那样。第三，因为他的动作是有规则的，前后一致的。自然的进程如果被一种奇迹所中断，则人们很容易承认有一个高高在上的主宰存在。但是我们如果看到各种事物在寻常的进程中活动着，它们便不会引起我们思考。它们的有条不紊，互相连贯，虽然很足以证明造物主的极大智慧、权力和仁慈，可是我们既然司空见惯，我们便不以为这是一个自由精神对于它们所起的直接作用。而我们所以不以为它们是这样的，尤其因为不断的变化和缺乏经常的活动，尽管事实上是不完善的，但是我们认为这是自由的标记。

58. 第十责难——答辩：第十点，人们会反驳说，我们所提出的概念是与哲学中和数学中一些健全可靠的真理相矛盾的。就如说，地球的运动是为天文学家普遍所承认的，是建立在最明白、最有力的理由上边的。不过按照前边的原则，我们并不能说有这回事。因为运动既然只是一种观念，它在不被感知时，便不存在。可是地球的运动，正是我们的感官所不能感到的。不过我可以答复说，如果对它正确地了解，我们可以看到，那个学说和我们所提出的原则，实在是相一致的。因为地球是否运动这个问题实际只不过是说：

根据天文学家所观察的说来，在处于某种情形下，在距太阳和地球的某种距离外，我们是否可以看见地球是在一系列行星中绕日而行，是否可以看见，它在各方面说来完全是像行星之一。不过这一点是可以根据无法怀疑的自然的确定法则，有理由从现象中推断出来的。

59. 我们因为经验到人心中有连续不断的各种观念，因此，我们可以常常根据此种经验对于将来经过一系列行动以后所要刺激我们的那些观念，作出一些确定的、有根据的预言（并非不确定的猜想），并可以正确地判断，我们将来所处的情况如果同现在不一样时，会有什么事态呈现于我们面前。我们对自然所有的知识就是由此产生的；而且它的功用和准确性也正如我们上面所说的那样。人们如果根据星宿的体积，或天文或自然中其他的发现，发出类似的责难，则我们也容易用这里的说法给以答复。

60. 第十一责难：在第十一方面，人们或者又会问，植物的奇妙组织，和动物的各部分的惊人构造，究竟为什么目的呢？离了那些精巧美妙而复杂的内在组织，植物不是一样可以生长，一样可以布叶吐花，动物不是一样可以进行其动作么？因为那些内部组织既然只是一些观念，既然没有有力的、能动的成分，而且与人们认为它们一向所发生的那些结果没有必然的联系，那么还用它们做什么呢？如果一切结果都是由一个精神的命令或意志直接产生的，那我们就必须认为：不论在人方面，或自然方面，一切精妙的工作都白费了。按照这个学说说来，一个匠人虽然造了一个表的发条、齿轮和各种机件装置，虽然把它们安排得能发生自己预期的动作，可是他仍当知道，这都是白费的，仍当知道，只有神明在指拨指针，在指示时辰。既然如此，则那个神明直接就指出时辰来好了，何必又让人费心来构造各种机件装置，而加以各种配合呢？钟表的空壳为什么不能如钟表一样指示出时间来呢？而且我们真不理解，何以表走得有了毛病，机件就会相应地纷乱起来，而且在经过巧手修理以后，又走得准确起来。

关于自然中一切发条机构都可以如此说；自然的发条机构大部分是精妙无比，最好的显微镜也不能观察出的。总而言之，按照普通哲学说来，用绝技所创造的那些无数的物体和机械，都有适当的功用，并且可以说明纷繁的现象。不过按照我们的学说讲来，我们实在不能给这些物体找出大家通得过的解释，实在不能给它们找到最后的原因。

61. 答复：要答复这几点，第一点我可以说，关于上帝的管理方法和指定给自然中各部分的功用，诚然叫人感到困难，不是我们可以用前边的原则所能解释的。不过有些事物，我们既然极其明显地把它们先验地证明出来，这一点责难对于那些事物的真理和正确性来说，是没有什么重要的。第二点，

我还可以说，就是传统的学说也一样不能避免这一类的困难。因为既然有些事物，上帝只用自己的意志的命令，不用任何器具，就可产生出来，那么我们仍然可以问，上帝为什么还要转弯抹角用各种工具和机械来产生它们呢？第三点，我们如果仔细考究，我们可以更有力地用此反驳来对那些人进行反击。他们主张那些机器是在心外存在的。不过我们已经阐明硬度、体积、形象、运动等等，并没有动力或效用，并不能在自然中产生任何结果（参阅 25 节）。因此，谁要假设它们在不被感知时尚能存在（纵使这个假设是可能的），他的假设也是白费的，因为人们假设它们所有的唯一目的（因为它们的存在不被感知），只在于产生那些可感知的结果，可是正确说来那些结果只能归于精神，不能归于别的事物。

62. 第四点，我们如果再较详细地观察一下这种困难，我们还必须说，各个部分和器官的组织，虽非产生任何结果时所绝对必需的，可是要按照自然规律，在一种恒常而有规则的方式中，来产生各种事物，则这个组织却是必需的。在一连串自然的结果中，常有一些普遍的规律贯串其间：人们在观察自然、研究自然后，就可以学得这些规律，学得以后，他们或者把它们应用到制造人为的事物上，以供人生的应用和妆饰，或则应用它们来说明各种自然现象。所谓说明也只是把一个特殊现象和自然规律的相符之点指出来，或发现各种自然结果产生时的一律性（uniformity）。人们如果注意哲学家如何妄图解释各种现象的例证，他们都可以看到这一点。在 31 节，我们已经指示出，最高主宰所遵守的这些有规则的经常的工作方法，实在有其伟大的显著的效用。在这里我们也一样可以看到，各部分的特殊体积、形象、运动和配置，虽非产生任何结果时所必需的，不过要按照固定的机械的自然规律，来产生一个结果，则它们仍是在所必需的。我们不能否认主宰寻常事物的上帝或神明，在有意实现神迹时，可以使钟表盘上发生一切运动（在人们不曾使钟表发生那些运动时），可是他如果要想使自己的行动符合于他自己在宇宙中（为聪明设计）所定的那些机械作用的规律，则他必须先使钟表匠发生种种行动，先使钟表运动起来，先把它的机件调好，然后才能产生出时针的指时的动作来。同样，钟表匠的动作一乱，我们就会跟着看到钟表的机件也发生相应的纷乱。这些机件如果再加以调正，则钟表又走得准确起来。

63. 在有些情形下，造物主诚然必须显示其超越的能力，来产生一些反乎寻常的现象。选一类反乎一般法则的例外之事，最可以使人惊惧，不敢不承认神圣的存在。不过（1）这一类例外事故，究系不常见的，否则它们便显然不能使人惊惧了，（2）上帝似乎不愿意以反常的惊人的事情来惊觉人，使人相信他的存在，他似乎只愿以自然的作品来使我们的理性相信他的品德，因

为各种作品的结构已经表现出是同设计十分地调和的，而且也明显指示出造物主的仁慈和智慧来。

64. 为了更加明白地来阐述这一点，我可以说，在60节所举的责难，只不过是这样的：就是说，“各种观念不是随便任意产生的，它们有一种秩序和联系，正如原因之与结果有联系一样。它们是各种有规则的、精妙的组合体，而且那些组合体是在有规则而巧妙的方式下造成的，正和自然手里的一些工具一样，虽隐在布景的后面，却可以凭其秘密的作用，来产生出世界舞台上所见的那些现象。不过那些组合体自身，却只有独具慧眼的哲学家才能看到。依您说来，一个观念既然不能为另一个观念的原因，则那种联系有什么意义呢？那些工具既然只是人心中一些没力量的知觉，而且也不足以产生出自然的结果来，那么我们就该问，它们为什么要造出来呢？上帝为什么使我们在精密地观察了他的作品以后，看到那么多的观念，都按照规则，精巧地联络在一块呢？我们不能设想，他会把一切艺术和规则，白白耗费了（如果我们可以这样说）”。

65. 我的答复是这样的。第一点，观念间的联系并不表示因同果的关系，它只表示一个标记和其所表示的事物的关系。我所看见的火，并不是我在走近它时所感到的疼痛的原因，它只是警告我火是能引起疼痛的一种标记。同样，我所听到的声音，也不是周围物体的运动或冲击所生的结果，而是有关的一个符号。第二点，各种观念之所以形成机器，所以形成人造的、有规则的组合体，也正同字母之结合为文字似的。因为要想使少数原始的观念来表示许多结果和动作，它们就必须有各种组合的方式；而且要想使它们的功用恒久而普遍，这些组合体还必须按照规则和聪明的设计做出来才是。借着这种方法，我们就得到种种知识，知道某些动作会预示某些结果，并且可以知道，要想刺激起某些观念来，我们应该采用什么方法。我们所以说在看到了各物体（自然的或人工的）内面部分的形象、组织和结构以后，就能知道依靠于它们的各种功用和性质，或知道那个事物的本性；对于这话我们所能清晰地想到的含义也就是说，我们能知道某些动作会预示出某些结果，某些方法会刺激起某些观念。

66. 自然哲学家的正当任务：由此，显然看到，我们所认为原因的那些事物，所认为能产生结果的那些事物，虽然完全不可理解，虽然使我们陷于极大的荒谬，可是我们如果把它们只当做是知识的标记或符号，则它们是可以自然地得到解释的，而且是有独具的显著的功用的。自然哲学者的正当任务，正是在于研究和了解上帝所造的那些标记（或那种语言），而不在于以有形体的原因来解释各种事物。后边这一种学说，似乎已经使人心在很大程度上离

弃了那种能动的原则，离弃了我们在其中“生活、活动、存在的”那个至高的、智慧的精神。

67. 第十二个责难——答辩：第十二点，人们或者又会反驳说，由前所说的看来，我们虽然知道，心外并没有无活力、无感觉、有广延、有硬度、有形象而被动的实体，如哲学所说的物质那样，但是一个人如果把广延、形象、硬度、运动等积极观念，排除于其物质观念以外，并且以为这个名词只是指一种无活力、无感觉的实体而言，它可以在心外不被感知而存在，而且它是我们观念的缘由（或者说上帝借着它的存在把各种观念在我们心中刺激起来），那么，我们在这种意义下来了解物质，物质仍然可能存在。不过我可以答复说，第一点，要假设有“无偶性的实体”，正和要假设有“无实体的偶性”一样荒谬。第二点，我们纵然承认这个不可知的实体可能存在，但是我们能假设它在什么地方存在呢？我们已经同意它不是在心中存在的，可是我们同样确实知道它是不会在任何地方存在的；因为一切地方或广延，我们已经证明它是只在心中存在罢了。因此，它是不会在任何地方存在的。

68. 物质并不支撑什么，这更足以证明它是不存在的：现在我们可以稍想一想，人们在这里如何叙述所谓物质。据他们说，物质一定是不能动、不能知觉、不被感知的，因为他们说，物质是一个无活力、无感觉而又不可知的实体。这个定义是完全由消极条件形成的，所仅有的相对概念，也只不过说它是有支撑的作用罢了。不过我们必须说物质完全不支撑什么东西；而且我请人们注意，他们这种叙述是如何近似对“非实体”的叙述。你或者说，物质是一种未知的缘由（occasion），在它出现时，上帝可以任意在我们心中刺激起各种观念来。不过一种东西如果不为感觉和思考所感知，如果也不能在心中产生出任何观念来，如果也没有广延，没有形象，并且不存在于任何地方，则它又如何能在我们面前出现呢？所谓出现（to be present）一词若照这样解释起来，则它的意义一定是抽象的、奇特的，那就不是我所能了解的了。

69. 我们还可以考察，所谓缘由究竟有什么意义。据普通的用语看来，这个名词或则指能产生任何结果的一种主体，或则指在事物常轨中被观察为伴随结果而来的（或先于结果而来的）一种东西。但是我们如果把它应用在上边所述的那种物质上，我们便不能以这两种意义来了解它。因为既然说，物质是被动的，无活力的，那么，它便不能成为主体或真正的原因。而且物质又是知觉不到的，没有一切可感性质的，因此，它也不能在后一种意义下，成为我们知觉的缘由（就如说“手被烧”是其所引起的疼痛的缘由那样）。那么您叫物质为缘由，究竟有什么意义呢？因此，您所用的这个名词不是全无意义的，就是它的意义是和通俗的含义背道而驰的。

70. 您或者说，我们虽看不到物质，可是它仍会被上帝所感知，因此，在上帝看来，它仍是使我们心中发生观念的缘由。因为您说，我们的感觉是在有规则的、恒常的方式中印于我们心中的，因此，我们就有理由假设，它们在产生时要有一些恒常的、有规则的缘由。这就是说，有一些常驻的清晰的不可分割的物质，是与我们的观念相对应的。这些物质虽然因为自己是完全被动的，不可知觉的，因而不在我们心中刺激起那些观念来，并且不在任何方式下直接来影响我们，可是它们仍可以被上帝所感知，仍可以当做许多缘由，使上帝记忆起，在什么时候，并应用什么观念来刺激我们，因而使各种事物在恒常的、有规则的方式下往前进行。

71. 要答复这一点，我可以这样说，就这里所说的物质概念看来，我们的问题已经不是离了精神和观念，离了能知和被知以外，是否还有一种东西存在。我们的问题乃是，在上帝心中是否有我们所不知晓的一些观念，可以当做标记和符号，指导他在我们心中按照恒常的有规则的方法产生各种感觉。那就是说，上帝是否如一个音乐家似的，可以被音符所指导，产生一长串谐和的音，即所谓音调来（虽然听音乐的人看不见那些音符，并且完全可以不知道它们）。不过这种物质的概念，真是过于荒诞，不值一驳。此外，这个概念实际上也并不能反驳我们所说的，我们本来就说没有无感觉而不被感知的实体的。

72. 我们各种知觉之有条不紊很可以表示出上帝的仁慈来，不过这并不能证明物质的存在：我们如果顺从理性的光明，我们就可以根据我们各种感觉的恒常而一律的程序推知，把各种感觉在我们心中刺激起来的那个精神的仁慈和智慧。不过在我看来我们所得的结论，也只限于此。一个全知、全善、全能的精神的存在，就已经可以充分地解释自然中一切现象。不过说到那种无活力无知觉的物质，则我所感知到的任何东西都和它没有任何联系。或者能使我们想到它。我很愿意看到有人能用物质来解释自然中最平凡的现象，或者把他所以主张有物质存在的任何稍为可能的理由提出来，或者使那个假设有任何说得通的意义。说到它之为缘由，则我想，我们已经明白指出，在我们方面，它不是缘由；因此，它如果是缘由，则它只有在上帝方面是刺激各种观念的缘由；而且这种说法究竟达到什么地步，我们方才已经看到了。

73. 我们可以稍稍想一下，人们所以要假设有物质的实体存在究竟是什么动机。在我们看到那些动机或理由逐渐消灭之后，我们也可以渐次收回根据那些理由而来的赞同。因此，第一点，人们曾想，颜色、形象、运动和其他可感的性质或偶性，都是真正在心外存在的。因为这种缘故，所以就似乎必须要假设一种不能思想的基质或实体，作为它们存在之所在，因为他们想，

这些性质是不能独立存在的。第二点，随着时间的推移，人们虽然渐渐相信，颜色、声音和其他可感的第二性质已不在心外存在，因而他们就剥夺了这个基质或物质实体的那些性质，而将第一的性质如形象、运动等留下，而认为它是在心外存在的，是需要物质的支柱的。但是我们既然指出，就是这些性质也不能在能感知它们的精神或心之外而存在，因此，我们已再没有任何理由来假设物质的存在了，不但如此，而且我们如果把物质一词，认为是指支撑各种偶性的一种不能思想的基质，并且以为那些性质是在人心以外、物质之中存在，则所谓物质之为物是根本不能存在的。

74. 唯物主义者虽然自己也承认，他们所以想到物质，只是要想拿它来支撑各种偶性的，这个理由现在既然完全不存在了，则我们正可以期望，人心会自然而不勉强地抛弃单单在那种理由上所建立的信仰。不过这种偏见已经在自己的思想中根深蒂固了，因此，我们就不知怎样才能脱离它，因而当事物本身不能成立时，我们也爱把其名称保留下。因为这种缘故，所以我们就把“物质”一词应用在莫名其妙的一种抽象的、不定的存在概念上，或缘由概念上，实则我们所以如此是全无理由的，至少据我看来是这样。因为我们在自己方面，并在借感官或思考印入心中的一切观念、感觉和概念方面，都看不到有什么东西，可以使我们断言，有一种无活力、无思想、不被感知的缘由存在。而且在全能全智的精神方面，我们还有什么根据可以相信，甚或猜想，上帝在我们心中刺激起观念时，是受无活力的缘由所指导呢？

75. 要主张物质的存在是观念的缘由，那是很荒谬的：这个无知觉、无思想的“莫须有”的东西，竟然遮蔽了人心，使它看不见上帝的意旨，并且使他远离了日常的事故，可是人心却居然对这种东西恋恋不舍。居然违反理性的一切证据来相信它。这一点很可以证明偏见的势力之强，而也是非常可悲的。但是我们虽然竭尽能力来保障物质的信仰，虽然在理性背弃我们时，我们仍只努力根据事物的单纯可能性，来辩护自己的意见，虽然我们不受理性的约束，尽想象的能事，来推求那种可怜的可能性；可是闹了半天结果只是：上帝心中有一些不可感知的观念存在。因为他们所谓缘由，在上帝方面，意义也就尽于此了。不过到了最后这就不是争执事物本身，而是名称的争执了。

76. 因此上帝心中究竟有无那一类观念，它们是否可以叫做物质，那是我不想辩论的。但是您如果坚持一个不能思想的实体，或支撑广延、运动和其他可感性的支托，那在我看来，一明二白是不可能有什么东西的。因为要说那些性质可以存在于一种不能感知的实体中，或为它所支撑，那是一个明显的矛盾。

77. 要说一个不被感知的基质可能存在，那是无意义的：不过您或者又会

说，我们纵然承认，我们所感知的广延和其他性质（或偶性），没有无思想的支柱；但是或者有别的一些性质是我们所不能了解的，正如盲人之不能了解颜色似的（因为我们缺乏适应于它们的感官），因此，那些别的性质也或者有一种无活力无知觉的实体或基质。但是我们如果有一个新感官，则我们或者不会怀疑它们的存在，正如盲人能视以后，不会怀疑光和色的存在那样。不过我可以答复说，第一点，你如果以为物质一词是不被人知的性质的一种不被人知的支柱，那么那种东西存在不存在，都无关系，因为那与我们不相干。我们既不知道它是什么，又不知道它是为了什么，那么徒劳争辩有何益处呢？

78. 但是第二点，我们还可以说，纵然我们有一种新感官，它也只能供给我们以一些新观念，或新感觉。因此，我们仍然可以不承认它们是存在于一种不能感知的实体以内的，而我们所根据的理由，正如我们前边在形象、运动、颜色等方面所举出的那样。所谓各种性质，如前所说，只是一些感觉或观念，它们只能存在于感知它们的一个心中。这种说法，不但可以应用于我们现在所熟悉的观念，而且也可应用于一切可能有的观念。

79. 您或者又会坚持说：（1）我纵然没有根据来相信物质的存在，（2）纵然不能指示出它有任何功用，（3）纵然不能用它来解释任何事情，（4）纵然不能设想它有什么意义，但是我们仍可以说物质是存在的，而且这种物质仍是“一个一般的实体，或各个观念的缘由”。我们虽然很不容易揭示这些文字的意义，或给它们以任何特殊的解释，可是我这种说法也并没有什么矛盾。不过我可以答复说，各种文字在应用起来如果可以没有意义，那我们就可以任意堆砌它们，而不至陷入矛盾的危险。因此，您就可以说，二乘二等于七，因为您可以说，您并不取那个命题中所用文字的通常意义，而只把它们当做您所不知的事物的标记。根据同样理由，您也可以说，有一种无偶性、不活动、无思想的实体，是我们观念的缘由。可是如果这样，这两种命题就都不是我们所能了解的了。

80. 最后，您或者还会说，我们如果抛弃物质实体的主张，而只说物质是一种不可知的东西，既不是实体，也不是偶性，既不是精神，也不是观念，只是无活力、无思想、不可分、不能动、无广延而不存在于任何地方的一种东西——我们如果这样说，还不行么？因为你既然说，我们对于实体、缘由和任何积极的（或相对的）物质概念，所有的说法，都靠不住，那么我们就只好坚持物质的这种消极的定义了。不过我也可以答复说，如果您觉得合适，您就可以照别人用虚无（nothing）一词的意义来应用物质一词，并把物质和虚无两个名词互相调换。因为在我看来，这就是那个定义的结果。我在专心考察这个定义的各部分以后（或通体考察，或分别考察），我并不曾发现在自

己心上所产生的结果或印象有异于虚无一词在我心上所刺激起的印象。

81. 您或者又会答复说，在前述的定义中，已经含着本质（quiddity）、实体（entity）或存在（existence）的积极的、抽象的观念，因此，这就足以使它和虚无充分区别开来。我也切实承认，人们如果自夸有能力来构成抽象的、一般的观念，则他们谈起来也好像真有那样一个观念似的，据说那个观念是一个最抽象、最一般的概念，而在我看来，它乃是一切概念中最不可解的。我自然没有理由否认，有许多精神等级不同，才智各异，而且他们的官能在数目方面，在范围方面，也远过于造物主所给我的那些官能。因此，我如果以自己少数狭窄的知觉通路来决定最高主宰的无限能力，认为可以在他们心中印上一些什么观念，那确乎是愚昧不过，狂妄不过的。因为我们正可以承认，可能有无数种观念或感觉，其互相差异的程度，或与我所感知的观念互相差异的程度，正如颜色和声音之大不相同似的。不过说到那些可能存在的无数的精神和观念，我虽然可以直接承认自己理解的缺乏，可是一个人如果妄说离了精神和观念，离了感知和被感知，还有一个实体的概念或存在的概念，那在我看来，完全是矛盾，而且只是玩弄字面罢了。下边我们可以考察考察，在宗教方面，有什么反对我们的话。

82. 现在要答复根据《圣经》而来的责难：有些人或者以为，关于物体的实在存在，他们的论证本是由理性得来的。不过我们纵然不承认那些论证达到什么地步，可是《圣经》在这方面是言之确凿的，已经很可以使任何善良的基督徒相信，物体是真正存在的，并不只是一些观念。因为在《圣经》中所叙述的无数事实，已经分明假设木、石、山、河、城市、人体等都是实在的。不过我可以答复说，任何著述，不论它们是神圣的或是世俗的，只要它们所用的那些文字是指通俗意义言，或者稍有一点意义，则它们的真理不会为我们的学说所动摇。我们已经指出，按照我们的原则说来，各种事物，各种物体，甚至有形的实体，若照通俗意义解释，都是可以真正存在的；而且我们在前边也已经清晰地说明了事物和观念、实在和幻想的区别。不过我想，哲学家所说的物质，或心外对象的存在，《圣经》中没有任何地方提到。

83. 在语言方面，也没有站得住的反驳：不论有无外界事物，人们依然公认，文字的固有功用正在于标记我们的概念或我们所认识所感知的那些事物。因此，我们就分明看到，在我们所规定的那些基本原理中，并没有任何东西，和语言的正确功用和意义相矛盾，而且任何种可理解的理论也并不因此稍有变动。不过根据前边所说的话看来，这一点似乎是很明显的，因此，我们大可不必多事论证。

84. 不过，您或者又会说，按照我们的原则说来，所谓神迹至少失掉其大

部分的重要性和意义。我们该如何设想摩西的手杖呢？（见《创世记》4章2节）它真是变成蛇呢？还是旁观者的心中只有观念的变化呢？我们能说，救主在加诺的婚筵上（见《约翰福音》2章1节），只是欺骗了众宾的视觉、嗅觉和味觉，来在他们心中创生了酒的现象或观念么？关于一切别的神迹，我们都可以如此说，按照我们的原则说来，它们都只是一些欺骗，或想象中的幻觉。不过我可以答复说，那手杖仍是变成了实在的蛇，那水仍是变成了实在的酒。这同我们在别处所说的话并无丝毫矛盾，你只要参阅34和35两节，就可以明白的。不过所谓“实在的”和“想象的”的分，我们已经很明白地解释过，已经一再提示过，而且关于它的一些困难也很容易根据前边的话语来答复了。因此，我们如果在这里再重新解释一下，那就太藐视读者的理解能力了。我只可以说，在座的人如果都看到、嗅到、尝到并且喝到所谓酒，感到酒的效力，则我并不怀疑酒的实在性。因此，归根到底，关于实在的神迹，按照我们的原理，是毫无疑问的，只有按照传统的原理，才有可疑之点。因此，人们的怀疑与其说是反对我们所说的，毋宁说是赞成我们所说的。

85. 前边基本原理的结果：前边我已经力求明白地把别人的责难叙述出来，并且尽力把它们的根据和力量都形容出来。现在我既然把它们都一一反驳了，那么我们就可以进而观察，我们的论点有何种结果。有些结果一看就可以看到，因为根据我们的学说讲来，人们一向所反复考量的那些晦涩的难题，完全被逐于哲学之外了。人们一向爱问：（1）有形的实体是否能思想？（2）物质是否可以无限分割？（3）它是如何作用于精神上的？这一类的研究实在使古往今来的哲学家们大开其心。但是这些研究既然都依靠于物质的存在，那么，按照我们的原则说来，它们便不能成立了。此外，我们的学说，在宗教和科学方面，还有许多利益，任何人根据前边所说的，都可以推出这一点。不过在下文我们会较明显地看到这一点。

86. 除掉物质，则我们的知识就能得到确实性：由前边所建立的原则，就得出一个结论说，人类的知识可以自然分为两类，一为观念方面的知识，一为精神方面的知识。这两种知识，我将按次加以讨论。首先说到第一种观念，或不思想的事物，则我们在这方面的知识是很含混、很纷乱的，因为我们假设感官对象有两重存在（一为可理解的，是在心中的，一为实在的，是在心外的），所以我们更陷于很危险的错误中。因为有这种假设，所以我们便以为不能思想的事物，就有一种不被精神所感知的独立的自然的存在。这个意见，如果我没有弄错的话，我已经指出是最无根据而且是最荒谬的意见，它正是怀疑主义的根源。因为人们如果相信有实在的事物存在于心外，并且以为自己的知识，只有在符合于实在的事物时，才是真实的，那他们当然不能确知

自己有了任何实在的知识。因为我们如何能知道我们所感知的事物是和那些未曾感知到的事物相符合呢？是和存在于心外的那些事物相符合呢？

87. 我们如果把颜色、形象、运动、广延等等，只认为是心中的一些感觉，则它们是完全为人所知道的，其中并没有任何事物是不被感知到的。但是我们如果把它们认为是符号或映像，是与心外存在的事物或原型相参照的，我们就陷于怀疑主义中了。照这样，则我们所见的，只是事物的现象，而非其实在的性质。因此，任何事物的广延、形象或运动，究竟有何种绝对的真相或自身，那就不是我们所能知道的，而我们所能知道的，也就限于它们和我们感官所有的比例或关系了。照这样，则事物本身是不变的，所变的只有我们的观念，而且我们真不知那些观念或任何观念是表示心外其实的事物中的真正性质的，那是越出我们能决定的范围之外的。照这样，我们所见、所听、所觉的，或者都会成为幻象和空想，而完全不符合于自然法则中所存在的那些实在的事物。这种怀疑主义之兴起，只是由于我们假设，在事物和观念之间，有一种差异；只是由于我们假设，事物可以在心外不被感知而存在。我们本来很容易论证这个题目，并且指出，古今怀疑主义者所提供的论证，只是依靠于外物的假设上的。

88. 如果有所谓外界的物质，则各种事物的本性或存在都是不能为我们所知道的：我们如果认为不能思想的事物离开知觉而能有实在的存在，则我们不但不能明白知道任何实在的不思想的事物的本性；而且我们甚至于也不能确切地知道它是存在的。因此，我们就常见有些哲学家怀疑自己的感官，怀疑天和地的存在，怀疑他们所见或所触的一切，甚至于怀疑他们自己的身体。因此，在他们思想斗争之后，甚至不得不承认，我们对于可感物的存在毕竟不能得到任何自明的或能证明出的知识。但是我们如果使自己所说的话语稍有意义，并且不要以一些无所谓的名称，如“绝对”、“外界”、“存在”等来开心，那么这种迷惑人心、纷乱人心的怀疑，这种使哲学在世人眼前蒙受讥笑的怀疑，一定会烟消云散了。我如果能怀疑自己凭感官所真实感知的那些事物的存在，则我也一样可以怀疑自己的存在。要说我们凭视觉或触觉所直接感知的任何可感的对象同时在自然中却没有存在，那是一个明显的矛盾。因为一种不能思想的事物的存在，正在于其被感知。

89. 事物或存在 (thing or being)：要想立一个坚实的、健全的、实在的知识系统，并且以此系统为证明，来抵抗怀疑主义的攻击，最重要的步骤，似乎应该是在一开始时就清晰地解释一下“事物”、“实在”和“存在”三个名称的意义。因为我们如果不能确定那些文字的意义，则我们虽然争辩事物的实在存在，虽然自以为能对此得到任何知识，那也是白费的。所谓事物或

实在乃是一种最一般的名称，它含着全然不同的两种异质的东西，而且那两种东西，除了名称之外，没有别的共同之点，这两种东西就是精神和观念。精神是能动的、不可分的（不可毁灭的）实体；观念是不活动的、迅速变幻的（易于消逝的情感）、有依赖性的东西，而且它们不能独立自存，必须为人心或精神的实体所支撑而存在于其中。我们所以能了解自己的存在，乃是凭借于内在的感觉或思考，我们所以能知道别的精神的存在，乃是凭借于理性。不过我们虽然可以说对心灵、对精神、对能动的东西有一些知识或概念，可是在严格的意义下，我们并不能对它们有任何观念。同样，我们对于事物间（或观念间）的关系，也有一种认识或概念，可是那些关系和在关系中的观念或事物，也并不一样，因为我们只感知到各种观念，而并不能感知到它们的关系。在我看来，观念、精神和关系，在其各自的范围中，正是人类知识的对象和谈论的题材；我们不应当把观念一词的含义不适当地扩大，使它表示我们所认识或对之有概念的任何事物。

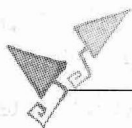
90. 外界的事物或则是由别的心灵所印入的，或则是被别的心灵所感知的；印入感官的各种事物，都是实在的事物，或者说实在存在的；这一点是我们所不否认的。不过我们却不承认：（1）它们能在感知它们的心以外存在；（2）它们是心外存在的任何原型的肖像；因为感觉或观念的本质就在于被感知；而且一个观念只能同一个观念相似，并不能同别的东西相似。——再者，感官所感知的各种事物，若就其起源论，也可以说为外界的，因为它们不是由内面为心灵所产生的，乃是由异乎能感知它们的那个心的另一种精神来的。此外，可感的对象所以说是心外存在，还有另一种意义，就是说，它们是存在于另一个心中的。因此，在我闭了眼以后，我以前所见的那些东西或许仍是存在的，不过它们却是存在于另一个心中的。

91. 可感的性质都是实在的：要设想我们这里所说的话有丝毫损及事物的实在性的地方，那实在是一种误解。按照公认的原则说来，广延、运动以及一切可感的性质，都需要一个支撑，因为它们是不能自存的。不过人们又承认，感官所感知的那些对象，也只是那些性质的集合体，因此，它们也是不能独立自存的。这都是人所承认的。因此，我们如果否认，感官所感知的各种事物，离了它们在其中存在的实体或支柱，还可以存在，那并不曾有损于一般人对它们的实在性所怀的意见，而且在那一方面，我们也并不曾犯了标新立异的罪过。所不同的只是：按照我们说来，感官所感知的不能思想的事物，并没有异于被感知的一种存在，因此它们不能存在于任何别的实体中，只能存在于无广延的、不可分的实体中或精神中，因为只有精神是可以能动、可以思想、可以感知它们的。至于通俗的哲学家则主张，这些可感的性质存

在于一种无活力、有广延、无知觉的实体中；他们叫这种实体为物质，并且认为它在一切能思想的心以外，有一种自然的独立存在，而且以为它是异于被任何心甚或被造物主的永恒的心所感知的那回事的。他们只承认，有形实体的观念，是在造物主的心中创造的——如果他们也竟然承认那些观念是被创造的话。

选文出处

[英] 乔治·贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1973，第20～62页。



11. 休谟：《人类理智研究》

吕大吉 译

休谟与贝克莱一样从洛克的经验论出发，但是他的经验论比洛克和贝克莱更彻底，由此而得出了怀疑论的结论，被称做英国经验论的“逻辑终局”。^①我们选编的是《人类理智研究》的第十二章“关于学园哲学或怀疑哲学”。既然一切知识来源于感觉经验，我们只能对经验从何而来的问题“存疑”。因为我们不可能超出经验之外去经验其来源，所以我们永远不可能知道经验究竟来源于上帝、外部事物还是我们自己的心灵。休谟的怀疑论不同于古典怀疑论，他称之为“温和的怀疑论”。休谟声称他只是对经验的来源表示怀疑，至于由经验而来的知觉则可以通过“联想原理”等心灵连接知觉的规则解释清楚。我们只有两种知识：其一是关于观念之间关系的知识；其二是关于事实的知识，类似后人所说的分析判断与综合判断。休谟认为前者虽然具有普遍必然性但却源于抽象推理而与经验事实无关，后者由于建立在感觉经验的基础上因而是或然的，由此而从认识论上颠覆了宗教神学和形而上学的合法性。休谟的怀疑论标志着经验论与唯理论关于认识论问题的争论陷入了困境。

作者简介

休谟 (David Hume, 1711—1776)，英国哲学家，近代经验论哲学的主要代表之一，主要著作有《人性论》、



第十二章 关于学园哲学或怀疑哲学

第一节

一一六、在任何题目上，都有着大量的哲学推理，但为数最多的，则莫过于为证明神的存在和驳斥无神论的错误而进行的哲学推理了。然而，最富于宗教色彩的哲学家

^① 参见 [英] 罗素：《西方哲学史》，下卷，196页，北京，商务印书馆，1982。——本书编者

《人类理智研究》等。休谟将经验论的基本原则贯彻到底，得出了怀疑论的结论，启发康德走上了批判哲学的道路。

仍在争辩是否有人竟盲目到想当一个沉思的无神论者。我们如何来调和这个矛盾呢？巡游骑士到处去清除世上的毒龙和巨人时，对于这些怪物的存在，是决不会有丝毫怀疑的。

怀疑论者是宗教的另一个敌人，他自然而然地激起所有神学家和更威严的哲学家的愤慨，虽然，可以肯定地说，任何人都没有遇到过这样荒谬绝伦的人，或者结交过一个在行为问题和思辨问题上都没有见解和原则的人。这就产生一个非常自然的问题：所谓怀疑论者是什么意思？而且这些关于怀疑和不确定的哲学原则究竟能推进到多么远的地步？

有一种先行于一切研究和哲学的怀疑主义，笛卡儿和其他人以此谆谆教人，认为这是为防止错误和草率判断的无上良药。它提倡一种普遍的怀疑，不仅怀疑我们先前的一切意见和原则，而且还怀疑我们自己的各种官能。他们说，我们要想确信这些原则和官能的真实性，就必须从某种不可能错误或骗人的原始原则出发，通过一系列推理来进行演绎。但是，这种具有超越其他原则的特权、本身自明而使人信服的原始原则是不存在的。而且，即使有这种原则，我们要想越过它而向前发展一步，也只能借助于我们原来已经怀疑的那些官能。因此，即令笛卡儿式的怀疑，是人类有可能达到的（这显然是达不到的），也会是完全不可救药的；而且任何推理都不能使我们在任何题目上达到确信的地步。

但是，我们必须承认，如果这种怀疑主义较为温和，也可以在非常合理的意义上来理解它，把它当成研究哲学的一种必需的准备，因为它可以为我们的判断保持一种恰如其分的公正，使我们的心灵逐渐断绝得自教育和粗俗意见的偏见。我们必须从清晰自明的原则开始，必须迈着小心而踏实的步子前进，必须经常反复检查我们的结论，必须精确地考察它们的全部后果。虽然，这些方法将会使我们在自己的体系中步子不大，进展缓慢，可是只有用这些方法，我们才有希望达到真理，并且使我们的决定获得适当的坚实性和确定性。

一一七、还有一种怀疑主义，是经过科学和研究以后而来的。这是因为，人们在经过科学和研究之后发现，他们的心理官能或者是绝对谬误的，或者在它们通常进行思辨的那些奇妙的思辨题目上，并不能达到任何确定的结论。有一类哲学家，甚至对我们的各种感官进行争论，而且日常生活的准则，也和形而上学和神学中的最深奥的原则或结论一样，受到他们同样的怀疑。这些怪诞的教义（如果它们可以称之为教义的话），既然为某些哲学家所主张，又为他们中的一些人所驳斥，这就自然而然地激起我们的好奇心，使我们来考究它们赖以建立的那些论证。

各时代的怀疑论者都使用过一些陈腐的论点来反对感觉的证据。例如，由于我们的感官在很多场合下都是不完善的和谬误的而产生出来的那些感觉：水中的桨呈现出弯形；物体由于不同的距离而有各种不同的形状；挤压一只眼睛就会产生双重影像；此外还有许多别的类似的现象。对于这些陈腐的论题我不必深究。这些怀疑论的论点，确实只足以证明单纯的感官我们是不能盲目信赖的，而必须借助于理性并通过考察中介物的本性，对象的距离，感官的位置，以此来纠正感官的证据，以便使他们在自己的范围内成为真理和错误的适当标准，此外还有其他的更深奥的反对感觉的论证，就不容许我们如此轻易地予以解决。

一一八、显然，人们是借助于一种自然本能和先入之见而信赖他们的感觉；我们总是不作任何推理，甚至差不多是在运用理性之前，就假定有一个外在的宇宙，它不依赖于我们的知觉，即使我们和每一个有感觉的实体都不在场或者都消灭了，它也将会存在。甚至动物也为这种意见所支配，并且在它们的一切思想、计划和行动中，都保持着这种对外物的信念。

这一点也很明显，当人们遵从其盲目而有力的自然本能的时候，他们总是假定感觉所提供的那些形象就是外在的事物，而从不怀疑前者不是别的，而不过就是后者的表象。这张桌子，我们看起来是白的，摸着是硬的，我们相信它是独立于我们的知觉、外在于感知到它的心灵而存在的。我们的在场不能给它以存在，我们不在场也不能使之消灭。它保持着它的齐一的、完全的存在，并不依赖于感知或存想它的理智实体所处的状况。

但是所有的人的这种普遍而原始的意见在一种极为浅显的哲学面前一下子就垮台了。这种哲学教导我们说，除了影像和知觉之外，任何东西也不能呈现于我们的心灵；而各种感官仅仅是这些影像得以输入的一些孔道，并不能在心灵与对象之间产生任何直接的关系。我们看到的这张桌子，当我们远离它时，看起来就小了，但是，那张不依赖于我们而存在的真实的桌子，并没有经历什么变化。因此，那呈现于心灵的东西，不过是它的影像。这些都

是理性的明显命令。任何人，只要反省及此，都不会怀疑：当我们说“这所房子”和“那棵树”的时候，我们所考虑的存在物不是别的，而不过就是心中的一些知觉，只是另外一些始终保持齐一、独立的存在物的转瞬即逝的摹本或表象。

一一九、由此看来，通过推理我们必然要反对或摆脱这种原始的自然本能，并支持一种看重感觉的证据的新体系。但是，哲学在这里发现它自己处于极端窘困的处境中，因为它既要为这种新体系作辩护，又要排除怀疑派的苛评和指摘。它再也不能够为那个推不翻、驳不倒的自然本能作辩护了，因为那个自然本能把我们引导到一个完全不同的体系，而那个体系是公认为虚妄的，甚至是错误的。要想通过一串明白而有说服力的论据，或者甚至是貌似论据的东西，来为这个冒牌的哲学体系作辩护，是一切人的力量所办不到的。

用什么论据才能证明，心灵的各种知觉，一定是由一些虽然与它们相似（如果这是可能的话），但与它们完全不同的外物所引起，而不可能是由心灵自身的能力，或者是由某种不可见和不可知的精神的启示，或者是由某种我们更不可知的其他原因所引起的呢？大家都承认，事实上这些知觉有许多都不是由任何外物所产生的，例如在梦幻中、癫狂以及患有其他病症的时候那样。我们既然假定心灵是一种与物体很不相同甚至相反的实体，那么，物体怎样会对心灵发生作用，将自身的影像带到心灵中，这个问题是无法解释的。

感性知觉是否为与之相似的外物所产生，这是一个事实问题。这个问题怎样来解决呢？当然要靠经验，和其他性质相似的问题一样。但是，经验在这里却沉默了，也必定是完全保持沉默。除了知觉之外，没有任何其他东西呈现于心灵之前，心灵决不可能经验到知觉与对象的联系。因此，我们假定这种联系，是没有任何理性根据的。

一二〇、为了证明我们感觉的真实性而求助于至高无上的上帝的真实性，那其实是在兜毫无希望的圈子。如果他的真实性果真与这件事情有关，我们的感觉就会完全可靠，因为他是不能骗人的。如果外在世界一旦成了问题，那不用说我们就找不到任何论据来证明那个上帝的存在和他的任何一种属性了。

一二一、因此，那些比较深刻、比较富于哲学思想的怀疑论者，当其努力将一种普遍的怀疑推广到人类认识和研究的一切题目上时，在这个论题方面是会经常获得胜利的。他们可以说，你是不是顺从自然的本能和倾向来同意感觉的真实性呢？可是这些本能和倾向会使你相信那个知觉和可感的影像

本身就是外在的事物。你是不是抛弃这个原则，以便接受一个较为合理的意见，认为知觉只不过是外在事物的表象呢？但是这样一来你就离开了你的自然倾向和更为明显的感情，而且还不能满足你的理性，因为理性决不能从经验找到任何有说服力的论据，来证明知觉是与任何外在事物相联系的。

一二二、还有一种性质相似的怀疑论论点，是从最深奥的哲学引申出来的。如果必须作如此深刻的探讨，以便找到一些对任何重大的目的都毫无用处的论证和推理的话，这个论点也许是值得我们注意的。近代的学者们都普遍地承认，事物的一切可感性质，诸如硬、软、热、冷、白、黑等等，都只是第二性的，并不存在于事物本身之中，而不过是心灵中的知觉，并不存在由它们所表象的任何外在的原型或本相。如果承认这二性的质是这样的，那么也必须承认原始性质如广袤和体积也是这样，它们并不比第二性质有更多的资格得到原始性质的名称。广袤观念完全是从视觉和触觉得来的。如果一切由感觉而得知的性质，是在心灵中，而不在对象中，那就必须把这个同样的结论扩展到广袤观念，因为广袤观念是完全依赖于可感的观念或第二性质的观念的。这个结论是无法逃避的，除非我们硬说这些原始性质的观念是从抽象作用得来的。对这种意见，如果我们精确地加以考察，我们就会发现它是不可理解的，甚至是荒谬的。一种既摸不着又看不见的广袤是无法设想的，而一种虽摸得着看得见的广袤却既不硬，又不软，既不黑，又不白，也同样是人类所不能设想的。让任何人试来设想一个一般三角形，它既非等腰的，又非等边的，又没有一定比例的边长；他立刻就会意识到，经院哲学关于抽象和普遍观念的看法是荒谬的。^①

一二三、因此，第一种从哲学上对感觉的证据或对外界存在的意见所作的反驳，就是认为：这样一种意见，如果以自然本能为基础，则与理性相矛盾；而如果以理性为基础，则又与自然本能相矛盾，而且它同时又提不出可以使一个公正的学者信服的合理的证据来。第二种反驳走得更远，指出这种意见是与理性相矛盾的，至少是与“一切可感性质都在心灵中而不在事物中”这个理性原则相矛盾的。如果你从物质中剥夺其一切可感性质（包括原始性质和第二性质），在某种意义上你就是把物质消灭了，而只给它留下了某种不可知的、无法说明的东西，作为我们知觉的原因。这种意见是很有毛病的，

^① 这个论证是从贝克莱那里抄来的。那位非常机敏的作者的大部分著作，确实已经成为古今哲学家中怀疑主义的最好的教程，巴耶尔也不例外。然而他在扉页上宣称：他写此书是为了像反对无神论和自由思想家一样地反对怀疑主义（这无疑是非常真实的）。但是，他的一切论证，虽然别有用心，但实际上仍只是怀疑论的。因为那些论证表现出，他们不容许有任何答案，而且不容许产生任何确信。它们的唯一结果只是引起暂时的惊讶、犹豫不决和含糊不清，而这些正是怀疑主义的结果。

所以没有一个怀疑论者认为它值得一驳。

第二节

一二四、怀疑论者的一个非常狂妄的企图，似乎是要通过论证和推理来消灭理性，而且这是他们的一切研究和辩论的最重要的着眼点。他们力图找到一些异议，既反对人们的抽象推理，又反对关于事实和存在的推理。

关于反对一切抽象推理的主要异议，是从空间和时间的观念得来的。从日常生活和漫不经心的观点看来，空间和时间观念是非常明白和可以理解的，但是，当其经受深奥的科学的追究时（它们是这些科学的主要对象）却提供了一些似乎是充满荒谬和矛盾的原则。在为了驯服和征服那难以控制的人类理性的目的而杜撰出来的各种僧侣式的教条中，最能动摇常识的莫过于广袤无限可分的学说及其结论了。所有的几何学家和形而上学都以一种洋洋得意的狂喜夸大其词地表现这个学说。一个无限地小于任何一个有限量的实在数量，也包含有无限地小于自己的数量，如此推进，以至无限。这个知识广厦是过于大胆和奇特了，以致对任何支持它的自命的论证都太沉重了，因为它动摇了人类理性的最明白和最自然的原则。^① 不过使此事更为奇特的还在于，这些似乎荒唐的意见乃是为一系列最明白最自然的推理所支持的，只要我们承认其前提，就不可能不承认其结论，再没有比关于圆形和三角形的性质的一切结论更使人信服和令人满意了，然而，一当我们承认这些，我们就不能不承认，圆及其切线的接触角，无限地小于任何直线角，而且随着你无限地增大圆的直径，这个接触角还可以缩小，以至无限。而且别的曲线及其切线的接触角还可以无限地小于任何圆形及其切线的接触角，如此推进，以至无限。这些原则的论证看来是无可指摘的，正如三角形的三个角等于两直角的证明是无可指摘的一样。但后一种意见是自然的和简明的，而前一种意见则充满矛盾和荒谬。在这里，理性似乎陷于惊愕和焦虑之中，即使没有任何怀疑论者的示意，理性也对它自己失去自信，对它所立足的根据失去信心。它看到一片灿烂的光亮照耀着某些地方，但那光亮却与极度的黑暗相与为邻。在光明和黑暗之间，它大为眩惑和迷妄，以致它对任何一个事物几乎都不能有确定和确信的判断。

一二五、抽象科学这些大胆结论的荒谬性，在时间方面比在广袤方面似

^① 关于数学点，无论有什么争论，我们仍必须承认，物理点是存在的。所谓物理点，即广袤的部分，它们既不能为目力、也不能为想象所分割或减少。因此，呈现于想象或感官面前的影像是绝对不可分割的。因此，数学家必须承认，它们比之于广袤的任何实在部分都是无限之小的。然而，对于理性说来，最为确定的说法，莫过于说那些无限数量的物理点可以组成无限的广袤了。那些无限小的广袤的部分，既然又被人假定可以无限分割，那么，它们的无限数量加起来又该有何等之大呵！

乎是更为明显——如果还能更明显的话。所谓时间的实在部分可以具有无限的数目，前生后灭地不断继续下去的说法，看来含有非常明显的矛盾，因此，人们会想，一个人的判断只要不为这种科学所败坏（不是改进其判断），他就不会赞同这个说法。

然而，理性虽然被这些看来荒谬和矛盾的东西驱赶到怀疑主义的境地，它仍旧不能安静下来。要说任何明白清晰的观念所能包含的内容，或者自相矛盾，或者与其他明白清晰的观念相矛盾，那是绝对不可理解的。其为荒谬，或许正与任何所能构成的荒谬命题是一样的。因此，从几何学和数量科学的某些怪诞的结论中引出的怀疑主义，是任何一种怀疑主义都不能与之相比的，或者说是不能比它充满更多的疑虑和犹豫的。^①

一二六、关于或然性的证据或关于事实的推论，人们有两种怀疑性的异议，一是通俗的，一是哲学上的。通俗的异议之论据产生于人类理智的自然缺陷；产生于不同时代、不同国家所持意见的矛盾；产生于我们在病弱中和健康时、青年和老年、兴旺时和穷困时所作判断的差异；产生于各人所持意见和感情的不断冲突，以及诸如此类的其他许多证据。对此我们无须多说。这些异议是很脆弱的。因为，在日常生活中，我们对实际事实每时每刻都有所论证，如果不继续使用这种论证，就不可能生存下去。因此，由此而来的任何通俗的异议，必然是不足以消灭这种证据。最能推翻庇罗主义和极端的怀疑原则的，就是日常生活中的活动、业务和工作。这些原则在学院里可能得到繁荣和胜利，在那里，实在说来，要驳倒它们是很困难的（如果不是不可能的话）。但是一当它们离开其庇护所，通过触动我们情绪和感觉的实在对象的出现而与我们天性中的更有力的原则对立起来，它们立刻就会烟消云散，并且使决心最大的怀疑论者和其他人处于同样状况之下。

一二七、因此，怀疑论者最好是保持在适当的领域之中，发挥其由更深奥的探索而来的哲学上的异议。在这里，它看来有获胜的充分根据。如果他

^① 在我看来，如果人们承认：确当地说，并没有那种抽象观念或普遍观念之类事物的存在，那么，这些荒谬和矛盾就不是不可避免的。一切普遍观念实际上都是附加于一个普遍名词之上的特殊观念。这个普遍名词在需要时可以唤起另一个特殊观念，它在一定情节下相似于呈现在心灵中的那个观念。例如，当我说“马”这个名词时，我们立刻就构成一个黑色的或白色的，并有一个特殊的大小和形象的动物观念来。但是既然马这个名词通常也应用在其他颜色、形象和大小马上，所以，即使那些观念当下并未呈现于想象之中，也很容易地被唤起来，而且我们按同样的途径进行推理和断定，就好像它们是真真地呈现出来一样。如果我们承认这一点（看来这是合理的），则必须承认，数学家所据以推理的一切数量观念，不过就是特殊观念，是被感官和想象所提示出来的，因此是不能无限分割的。现在我们可以抛掉这点暗示而不予继续论究。可以明确地说，一切爱好科学的人都应该不要因为自己的结论而招致无知者的讥笑与鄙弃。这似乎是解决这些困难的最简捷的途径。

确当地主张说：在感官证据和记忆证据之外，一切关于事实方面的证明都完全是从因果关系得到的；除了原因和结果这两种对象经常联结在一起以外，我们对这种关系没有其他的观念；我们没有任何论证可以使我们相信，那在我们的经验之中惯常联结在一起的对象，在别的情况下也将以同样的方式联结在一起；而且除了习惯和我们天性的一定本能以外，没有什么东西能使我们得到这种推论；这种本能确乎是难以抗拒的，但像其他的本能一样，可能是虚妄的、骗人的。如果一个怀疑论者坚持上述论点，他就表现出了他的力量，或者毋宁说，他实际上是表现他自己的和我们的弱点来，而且这就似乎（至少在当下）会消灭一切信念和确信。这些论证本是可以更大的篇幅来予以叙述的，如果能从中为社会求得经久的幸福和利益的话。

一二八、这里正是对极端的怀疑论的主要的最能使之狼狈不堪的异议：如果这种怀疑论保持其力量和生气，从它是不可能得到经久的利益的。我们只要问问这位怀疑论者：他的意思是什么？他能过这一切奇特的探索打算干什么？他立刻就着难了，而且不知如何以作答。一个哥白尼派或托勒密派在拥护其各自不同的天文体系时，他希望将会在他的听众中产生一种恒常的经久的确信。一个斯多葛派或伊壁鸠鲁派阐发的原则可能不是经久的，但对人类的行为会有某种影响。但是一个庇罗派就不能期望他的哲学对人的心灵会有任何恒久的影响，即或有，它对社会的影响也不会是有益的。相反，他必须承认——如果他要承认什么东西的话——他的原则如果得到普遍的牢固的流传，全部人类生活就消灭了。一切说教、一切行动都会立即停止，人们就会处于无知无觉的昏睡之中，直到由于其自然的需要不能得到满足而了结他那可怜的存在。的确，这样一桩事关存亡的事件是不必心存畏惧的。自然比原则常常是有力得多。一个庇罗主义者虽然可以通过他的深奥的推理而使他自己或别人暂时陷于惊讶和混乱之中，但生活中第一个和最平凡的事件就会驱散他的一切怀疑和犹豫，使他在行动和思辨的每一方面，都同一切其他派别的哲学家，甚至同那些从未从事过任何哲学研究的人们一样处于相同的状态之中。当他从梦中惊醒过来时，他将会是第一个参加对自己进行嘲笑的人，并且会承认，他的一切异议都只是开玩笑，除了表示人类的奇思怪想以外，并没有其他的倾向。人类必须行动、推理和信仰，但是他们却不能通过其最勤奋的研究，使自己对这些作用的基础有满意的回答，或者消除可能反对这种作用的异议。

第三节

一二九、实际上还有一种较为温和的怀疑主义或学园派哲学，可能既是坚实持久的，又是有用的。它部分地是这种庇罗主义或极端的怀疑主义的无

所区别的怀疑，在某种程度上受到普通常识和反省所纠正的结果。大多数人的意见天然地易于肯定和独断；当他们只看到事物的一方面，而对任何相反的论证却毫无所知的时候，他们就会使自己陷入于他们所偏爱的原则，而对那些持相反意见的人不能稍事宽容。如果进行踌躇或权衡，就会搅乱他们的理解，牵制他们的情绪，停止他们的行动。因此，在摆脱这种非常不舒服的状态以前，他们是焦躁性急的。而且他们认为，狂暴的肯定和固执的信念，也决不能使自己完全摆脱那种状态。但是这些独断的推理者如果能觉察到，人类的理智即使是处在最完善的状态之下，以及当它最精确、最谨慎地作出结论的时候也是特别脆弱的，那么，这样一种反省就会自然而然地感悟他们，使他们更为谦逊和自制，削弱他们对自己意见的偏爱和对论敌的成见。未受教育的人可以体会到博学之士的意向，博学之士虽然由于研究和反省而有许多优越之处，但他们通常在其结论中仍然是不敢自信的。而且如果任何一个博学之士由于其天性而倾向于傲慢和固执，那么，只要稍许一点点庇罗主义的气味，就可以减少他们的骄傲。因此庇罗主义会告诉他们说：他们对于同事可能具有的那点优越之处，如果和人类本性中生来就有的那种普遍的窘惑和混乱比较起来，不过是无足轻重的。总之，一个合理的推理者在一切考察和决断中，应该永远保持某种程度的怀疑、谨慎和谦逊。

一三〇、另外有一种或许有益于人类的温和的怀疑主义，可能是庇罗式的怀疑和犹豫的自然结果，它主张把我们的研究限制在最适合于人类理解的狭隘能力的对象上面。人的想象力天然地是奔放的，喜欢遥远和奇特的任何东西，放荡无羁地奔向时间和空间上最遥远的地方，以便回避习惯使它非常熟悉的事物。一种正确的判断则遵循一种相反的方法，避免一切好高骛远的研究，把研究限制于普通生活，限制于日常的实践和经验的对象；把高超的题目留给诗人和演说家去装潢，或者留给僧侣和政治家去摆弄。我们如果要想得到一种有益的结论，最有效的方法莫过于彻底相信庇罗式怀疑的力量，坚信除了自然本能的强力之外，没有任何力量可以使我们从这种怀疑力量中解放出来。那些对哲学有兴趣的人，仍然会继续他们的研究；因为他们考虑到，除了直接从钻研得到乐趣以外，从事这样一种工作，作出哲学的论断，无非是对日常生活作出有条理的、经过校正的思考。但是，他们一旦考虑到自己所用的官能是有缺陷的，应用的范围是狭窄的，作用是不精确的，他们就永远不会想越出日常生活范围之外了。我们既然提不出一个令人满意的理由，来说明我们在经过一千次经验以后为什么就相信石头会下落，或火会燃烧，我们又怎能对世界的起源和自然的永恒状态等问题所能提出的任何解答感到满意呢？

实在说来，对我们的研究所加的这种狭窄的限制，在任何方面都是非常合理的，我们只要对人心的自然能力稍加探讨，把它们与它们的对象加以比较，就会接受这种限制的。这样，我们就将找到科学和研究的正当对象究竟是什么了。

一三一、在我看来，抽象科学或证明的唯一对象，就是量和数。一切试图把这类比较完善的知识扩张到量和数的界限以外，都只是诡辩和幻想。量和数的组成部分虽然是完全相似的，可是它们的关系却是错综复杂的。如果我们借助于各种中介，通过它们的不同的表现来探索它们的相等或不相等，那是再妙不过、再有用不过的。但是，既然一切其他的观念彼此之间有明显的区别和差异，我们即使通过最精细的考察，也不能前进得更远，而只能观察这种差异，并通过明确的反省来断言此物不是彼物。如果在作这种判断中有什么困难，那完全是起因于字义的不确定，必须通过较为正确的定义来予以订正。“弦的平方等于其他两边的平方”这个定理，即使对其中的名词都正确地下了定义，但如果没有一系列的推理和研究，我们也是不能知道的。但是，如果想使我们相信，“如果没有财产，就没有非正义”这个命题，只需要给这些名词下定义，并把非正义解释为对财产的侵犯。这个命题实际上不过是一个更为不完善的定义而已。除了数量科学之外，在一切学问领域中，那些自命为演绎式的推论都是这样的。我认为，可以有把握地断言，只有数量科学才是知识和证明的唯一适当的对象。

一三二、人类的其他一切研究对象，都只是涉及实际的事实和存在的，这些东西显然是不能证明的。任何存在的东西都可以不存在。否定一事实并不包含矛盾。任何事物的不存在，毫无例外地都和它的存在一样，是一个清楚明白的观念。肯定一事实不存在的命题，无论怎样错误，也和肯定它存在的那种命题一样，是可以理解、可以设想的。至于名符其实的科学，情况则不一样。凡是不真实的命题都是含糊不清的、不可理解的。“64的立方根等于10的一半”，是一个错误的命题，我们决不能清楚地设想它。但是“恺撒、或加伯利天使、或其他人根本不存在”，虽然可能是一个错误的命题，却仍然完全可以设想，并不包含矛盾。

因此，任何事物的存在，都只能通过从它的原因或从它的结果得来的论证予以证明；而这些论证是完全建立在经验上面的。如果我们先验地进行推理，则任何事物就会产生任何事物了。一块石子的降落，就我所知也可以消灭太阳；一个人的愿望也可以控制行星的运行。只有经验，才能告诉我们原因和结果的本质和界限，才能使我们从一个事物的存在推论到另一个事物的

存在。^①这就是或然性推理的基础，它构成人类知识的大部分，并且是一切人类活动和行为的源泉。

或然性推理的对象，或者是特殊的事实，或者是普遍的事实。一切生活上的思考都涉及特殊的事实，历史学、年代学、地理学和天文学中的一切研究也是如此。

研究普遍事实的科学则是政治学、自然哲学、物理学、化学等等，这些科学所研究的，是对象的整个类的性质、原因和结果。

神学既然企图证明神的存在和灵魂的不死，所以它的推理一部分是关于特殊的事实，一部分是关于普遍的事实。在这些推理为经验所支持的范围内，它是有其理性方面的基础的。但是它的最好的、最牢靠的基础则是信仰和神的启示。

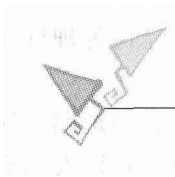
伦理学和美学与其说是理智的适当对象，不如说是趣味和情感的适当对象。美，无论是道德上的美，还是自然的美，与其说是被人理解，不如说是被人感觉。如果我们企图对它进行论证，并努力确定它的标准，那么，我们所关心的则是一种新的事实，即人类的一般的趣味，或者是那种能作为我们思维和研究对象的事实。

如果我们相信这些原则，则当我们巡行各个图书馆时，我们必将会起什么样的破坏作用呢？我们如果拿起一本书，例如神学的或经院哲学的书，我们就可以问：“其中包含有关于量或数方面的任何抽象推理么？”没有。“其中包含有关于实际的事实和存在的任何经验的推理么？”没有。那就可以把它投到烈火中去，因为它所包含的，没有别的东西，只有诡辩和幻想。

选文出处

[英] 休谟：《人类理智研究》，吕大吉译，北京：商务印书馆，1999，第138~153页。

^① 古代哲学的那条湮神的公理说：“无中不能生有”。这条公理取消了物质创造说。但是，按怀疑主义哲学说来，这条公理就不成其为公理。不仅至高无上的上帝的意志可以创造物质，而且我们就我们先验地认识的任何事物来说，其他任何存在物的意志，甚至是最奇特的想象所能幻想出的任何原因也可以创造出物质来。



12. 康德：《纯粹理性批判》第二版前言

李秋零 译

康德的《纯粹理性批判》是西方哲学史上最重要的哲学著作之一。我们选编的是该书的第二版前言，在此康德说明了其哲学的基本原则。康德在休谟怀疑论的启发下，试图通过分析构成科学知识的基本条件亦即理性的认识能力最终解决形而上学问题。他颠倒了知识必须符合对象的传统观念，主张就认识而论，对象必须符合主体先天的认识形式，非如此我们不能解释科学知识为何具有普遍必然性。由此，康德以先验论的方式证明了科学知识的普遍必然性来源于主体的先天认识形式（知性为自然立法），同时亦限制了我们的认识能力：我们只能认识事物对我们的显象而不可能认识事物自身，形而上学的根本错误就在于其对象超越了认识的界限。不过也正是因为认识有其界限，我们可以由此而将认识界限之外的物自体思想为自由的（不受限制）而不至于自相矛盾，这就为伦理学提供了可能性。因此，康德主张“限制知识，为道德信念留地盘”，亦即为一种可能的形而上学留地盘。因为在康德看来，形而上学根源于人类理性试图超越自身有限性而通达自由境界的理想，所以唯有伦理学是形而上学的出路。

作者简介

康德（Immanuel Kant, 1724—1804），德国哲学家，德国古典哲学的开创者，他的批判哲学对传统形而上学进行了深入系统的批判，

对属于理性工作的知识所做的探讨是否在一门科学的可靠道路上进行，很快就可以从结果出发作出评判。如果这种探讨在作出许多部署和准备之后，一旦要达到目的就陷入停滞，或者，为了达到目的而常常不得不重新返回、选择另一条道路；此外，如果不可能使不同的合作者就为实现共同的目的所应当采取的方式取得一致；那么，人们就总是可以确信，这样一种研究还远远没有选取一门科学的可靠道路，而只是在来回摸索。而尽可能地找到这条道

并且试图为形而上学寻求一条生路，对于西方哲学产生了极其深远的意义。主要著作有《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》等。

路，哪怕是不得不把事先未加思索就接受的目的所包含的某些东西当做徒劳无益的而予以放弃，也已经是为理性立下功劳了。

至于逻辑学自古以来就已经走上这条可靠的道路，这从以下事实就可以看出：自亚里士多德以来，如果人们不愿意把例如删除一些多余的细节或者对讲述的东西作出更清晰的规定当做改善归于它的话，那么，逻辑学是不曾允许后退一步的；而上述事情与其说属于这门科学的可靠性，倒不如说属于它的修饰。逻辑学值得注意的还有：它直到今天也未能前进一步，因而就一切迹象来看似乎已经封闭和完成了。因为如果一些近代人打算扩展逻辑学，有的人插进若干章关于各种认识能力（想象力、机智）的心理学，有的人插进若干章关于认识的起源或者因客体不同（唯心论、怀疑论等等）而来的不同种类的确定的起源的形而上学，有的人插进若干章关于成见（成见的原因及对付成见的手段）的人类学，这都是源自他们对这门科学的独特本性的无知。如果有人让各门科学互相越界，则这并不是对它们有所增益，而是使它们面目全非；但逻辑学的界限已经有完全精确的规定，它是一门仅仅详尽地阐明和严格地证明一切思维（无论它是先天的还是经验的，具有什么样的起源或者客体，在我们的心灵中遇到偶然的还是自然的障碍）的形式规则的科学。

至于逻辑学取得如此巨大的成功，它具有这种长处却仅仅得益于自己的局限性，这种局限性使它有权利、甚至有义务抽掉知识的一切客体和区别，从而在它里面知性除了自己本身及其形式之外，不和任何别的东西打交道。当然，对于理性来说，既然它不仅要与自己本身、而且要与客体发生关系，选取科学的可靠道路就必定远为困难得多；因此，逻辑学也作为预科仿佛仅仅构成各门科学的前庭，如果谈到知识，则人们虽然以一门逻辑学为评判知识的前提条件，但知识的获取却必须到各门堪称真正的和客观的科学中去寻求。

如今，只要在这些科学中应当有理性，那么，在其中就必定有某种东西被先天地认识，它们的知识也就能够以

两种方式与对象发生关系，要么是仅仅规定这个对象及其概念（它必须在别的地方被给予），要么是还把它现实地创造出来。前者是理性的理论知识，后者是理性的实践知识。二者的纯粹部分，即理性在其中完全先天地规定其客体的部分，无论其内容或多或少，都必须事先单独地予以讲述，不得与出自别的来源的东西相混杂；因为如果人们盲目地花掉收入的东西，不能事后在经济陷入困境的时候辨别收入的哪一部分开支是能够承受的、哪一部分开支是必须裁减的，那就是一种糟糕的经济了。

数学和物理学是两种理论的理性知识，应当先天地规定其客体；前者是完全纯粹地进行规定，后者至少是部分纯粹地进行规定，但在这种情况下还按照不同于理性来源的其他知识来源的尺度进行规定。

数学从人类理性的历史所及的极早时代以来，就在值得惊赞的希腊民族中走上了一门科学的可靠道路。但是，不要以为数学与理性在其中仅仅同自己本身打交道的逻辑学一样，很容易就遇到或者毋宁说为自己开辟了那条康庄大道；我宁可相信，数学（尤其是在埃及人那里）曾长时期停留在来回摸索之中，而这种转变应归功于个别人物在一次尝试中的幸运灵感所造成的革命，由此人们必须选取的道路就不会再被错过，而科学的可靠进程就永远地、无限地被选定、被标示出来。这场比发现绕过著名海角的道路更为重要得多的思维方式的革命以及实现这场革命的幸运者的历史并没有给我们保留下来。然而，第欧根尼·拉尔修提到过据称是几何学证明的那些最微不足道、按照常人判断根本就不需要证明的原理的发现者，他留给我们的那些传说表明，对于由发现这条新道路的最初迹象所造成的这场变革的怀念，必定对于数学家们来说显得极为重要，从而变得难以忘怀。在第一个演证等腰三角形的人（无论他是泰勒士还是任何其他入）的心中升起了一道光明；因为他发现，他不必探究自己在图形中看到的東西，或者也不必探究图形的纯然概念，仿佛从中学到它的属性似的，而是必须把他根据概念自身先天地设想进去并加以表现的东西（通过构造）创造出来，而且为了可靠地先天知道某种东西，除了从他根据自己的概念自己置于事物之中的东西必然得出的结果之外，不必给事物附加任何东西。

自然科学遇到这条科学的康庄大道要更为缓慢得多；因为这只不过是一个半世纪的事情：思虑周全的维鲁兰姆的培根的建议部分地引起这一发现、部分地由于人们已经有了这一发现的迹象而进一步推动这一发现，而这一发现同样只有通过一场迅速发生的思维方式的革命才能够得到解释。我在这里只考虑建立在经验原则之上的自然科学。

当伽利略让他的球以他自己选定的重量向下滚过斜面时，当托里拆利让

空气托住一个他事先设想与一个他已知的水柱的重量相等的重量时，或者在更晚近的时候，当施塔尔通过抽出和归还某种东西而使金属变成钙盐又把钙盐再变成金属时^①，在所有的自然研究者心中升起了一道光明。他们理解到，理性只洞察它自己根据自己的规划产生的东西，它必须以自己按照不变的规律进行判断的原则走在前面，强迫自然回答自己的问题，必须不让自己仿佛是被自然独自用襁带牵着走；因为若不然，偶然的、不按照任何事先制订的计划进行的观察就根本不在理性寻求和需要的一条必然规律中彼此关联。理性必须一手执其原则（唯有依照其原则，协调一致的显象 [Erscheinung] 才能被视为规律），另一手执它按照其原则设想出来的实验走向自然，虽然是为了受教于自然，但却不是以一个学生的身份让自己背诵老师希望的一切，而是以一个受任命的法官的身份迫使证人回答自己向他们提出的问题。这样，甚至物理学也应当把它的思维方式的这场如此有益的革命归功于这样一个灵感，即依照理性自己置入自然之中的东西在自然中寻找（而不是为自然捏造）它必须从自然学习、而且它本来可能一无所知的东西。由此，自然科学才被带上了一门科学的可靠道路，它在这里曾历经许多个世纪，却无非是来回摸索。

形而上学是一种完全孤立的、思辨的理性知识，它完全超越了经验的教导，而且凭借的仅仅是概念（不像数学凭借的是将概念运用于直观），因而在这里理性自己是它自己的学生；尽管形而上学比其余一切科学都更为古老，而且即使其余的科学统统在一场毁灭一切的野蛮之深渊中被完全吞噬，它也会留存下来，但迄今为止命运还不曾如此惠顾它，使它能够选取一门科学的可靠道路。因为在形而上学中，理性不断地陷入困境，即便是在它想先天地洞察最普通的经验（如它自以为能够的那样）所证实的那些规律时也是这样。在形而上学中，人们不得不无数次地走回头路，因为人们发现那条路并不通向人们想去的地方；至于形而上学的信徒们在论断中的一致，还是非常遥远的事情，毋宁说它是一个战场，这个战场似乎本来就只是在战斗游戏中演练它的各种力量而设立的，在这个战场上还从来没有一个武士能够夺得哪怕一寸土地，基于自己的胜利而建立起一种稳定的占领。因此毫无疑问，形而上学的做法迄今为止还只是一种来回摸索，而最糟糕的是仅仅在概念中间来回摸索。

那么，这里还没有能够找到一条科学的可靠道路的原因何在呢？也许这

^① 我在这里并不精确地探究实验方法的历史线索，它的最初开端人们知道的也并不清楚。——康德自注

样的道路是不可能的吗？究竟大自然是怎样使我们的理性迷恋上这种孜孜不倦的努力，把这条道路当做自己最重要的事务之一来探究呢？更有甚者，如果我们的理性在我们求知欲的一个最重要的部分中不仅离开了我们，而且用一些假象拖住并最终欺骗我们，我们还有什么理由来信任它！或者，如果这条道路迄今为止只是被错过了，我们能够利用什么迹象来在新的探索中希望，我们将比我们之前的其他人更为幸运呢？

我应当认为，通过一场突然发生的革命成为今天这个样子的数学和自然科学的实例值得充分注意，以便反省对这两门科学来说变得如此有益的思维方式变革的本质性部分，并在这里就它们作为理性知识与形而上学的类似所允许，至少尝试效仿它们。迄今为止，人们假定，我们的一切知识都必须遵照对象；但是，关于对象先天地通过概念来澄清某种东西以扩展我们的知识的一切尝试，在这一预设下都归于失败了。因此，人们可以尝试一下，如果我们假定对象必须遵照我们的认识，我们在形而上学的任务中是否会有更好的进展。这种假定已经与对象的一种在对象被给予我们之前就应当有所断定的先天知识所要求的可能性有更大的一致性。这里的情况与哥白尼最初的思想是相同的。哥白尼在假定整个星群都围绕观察者旋转，对天体运动的解释就无法顺利进行之后，试一试让观察者旋转而星体静止，是否可以更为成功。如今在形而上学中，就对象的直观而言，人们也可以用类似的方式作出尝试。如果直观必须遵照对象的性状，那么，我就看不出人们怎样才能先天地对对象有所知晓；但如果对象（作为感官的客体）必须遵照我们的直观能力的性状，那么，我就可以清楚地想象这种可能性。但由于如果这些直观应当成为知识，我就不能停留在它们这里，而是必须把它们作为表象与某种作为对象的东西发生关系，并通过那些表象来规定这个对象，所以我要么可以假定，我用来作出这种规定的那些概念也遵照该对象，这样一来我就由于能够先天地对它有所知晓的方式而重新陷入了同样的困境；要么我假定，对象或者——这是一回事——对象唯一在其中（作为被给予的对象）被认识的经验遵照这些概念，这样我就马上看到一条更为简易的出路，因为经验自身就是知性所要求的一种认识方式，我必须早在对象被给予我之前、从而是先天地就在我里面将知性的规则作为前提，它在先天概念中得到表述，因而经验的所有对象都必然地遵照这些概念，而且必须与它们一致。至于仅仅通过理性亦即必然地被思维、但却根本不能在经验中（至少不能像理性所设想的那样）被给予的对象，思维它们的尝试（因为它们毕竟必须能够被思维）据此就提供了一块极好的试金石，检验我们假定为思维方式的改变了的方法的东西，

即我们关于事物只是先天地认识我们置于它们里面的东西。^①

这一尝试如愿得以成功，并且在形而上学探讨先天概念（它们在经验中的相应对象能够与它们相适合地被给予出来）的第一部分中，向形而上学许诺了一门科学的可靠道路。因为根据思维方式的这种变革，人们完全可以很好地解释一种先天知识的可能性，并且更进一步，给为作为经验对象之总和的自然先天地提供基础的那些规律配备它们令人满意的证明，这二者按照迄今为止的行事方式是不可能的。但是，从我们先天认识能力的这一演绎中，在形而上学的第一部分里，却得出了一个令人感到奇怪的、对于第二部分所探讨的形而上学的整个目的就一切迹象来看非常不利的结果，即我们不能凭借这种能力超越可能经验的界限，而这恰恰是这门科学最本质的事务。不过，这里也正好蕴涵着反证对我们先天理性知识的那第一个评价之结果的真理性的实验，即这种知识只涉及显象，而事物自身与此相反虽然就其自身而言是现实的，但却不能为我们所认识。因为必然地推动我们超越经验和一切显象之界限的东西，就是理性在物自身中必然地并且完全有理由为一切有条件者要求的、从而条件的序列作为已经完成了的而要求的无条件者。现在，如果人们假定，我们的经验知识遵照作为物自身的对象，将发生的情况就是：根本不能无矛盾地思维无条件者；与此相反，如果人们假定，我们对事物的表象如同它们被给予我们的那样，并不遵照作为物自身的对象，而是毋宁说这些对象作为显象遵照我们的表象方式，那么，矛盾就被取消了；因此，无条件者必然不是在我们认识的物（它们被给予我们）那里找到，但却是在我们不认识的、作为事物自身的物那里找到的：这样就表明，我们一开始只是为尝试而假定的东西是有道理的。^② 如今，在否认了思辨理性在这个超感性事物领域里的一切进展之后，始终还给我们剩下的是进行一番尝试，看在它的实践知识中是否有一些材料，来规定无条件者那个超验的理性概念，并以这样

^① 因此，这一仿效自然研究者的方法就在于：在可以通过一次实验予以证实或者反驳的东西中寻找纯粹理性的各种要素。如今，为了检验纯粹理性的各种定理，尤其是在它们冒险越过可能经验的所有界限时，就不能（像在自然科学中那样）对它的对象作出任何实验；因此，对于我们先天地假定的概念和原理，只有通过如此安排它们，使同样的对象一方面作为对经验而言的感官和知性的对象，但另一方面却作为充其量对孤立的、努力超出经验界限的理性而言的人们仅仅思维的对象，从而能够从两个不同的方面被考察，实验才是可行的。如果现在的情况是，倘若人们从那个双重的观点考察事物，与纯粹理性的原则的协调一致就是成立的，但从单方面的观点看就会产生理性与自己本身的不可避免的冲突。那么，实验就裁定了那种区分是正确的。——康德自注

^② 纯粹理性的这一实验与化学家们有时称为还原试验、但一般称为综合的方法的实验有许多类似之处。形而上学家的分析把纯粹的先天知识划分成两种十分异类的要素，即作为显象的物的知识和物自身的知识。辩证法又把这二者结合起来，达到与无条件者的必然理性理念的一致，并且发现，这种一致唯有凭借那种区分才出现，所以那种区分是真实的区分。——康德自注

的方式按照形而上学的愿望，凭借我们唯有在实践方面才可能的先天知识来超出一切可能经验的界限。而就这样一种方法而言，思辨理性却总是至少为我们作出这样的扩展创造了地盘，尽管它必然让这地盘闲置着；因此，在我们可能的情况下用思辨理性的实践素材去充实这一地盘，依然是听便于我们的，我们甚至还受到了思辨理性的敦促。^①

如今，纯粹思辨理性的这一批判的工作就在于那种尝试，即通过我们按照几何学家和自然研究者的范例对形而上学进行一场完全的革命，来变革形而上学迄今为止的做法。这项批判是一部关于方法的书，而不是一个科学体系自身；但是，它尽管如此仍然既在这门科学的界限方面、也在它的整个内部构造方面描画了它的整个轮廓。因为纯粹思辨理性自身具有的特征是：它能够而且应当根据它为自己选择思维客体的方式的不同来衡量它自己的能力，甚至完备地列举出为自己提出任务的各种方式，并这样来描画形而上学体系的整个轮廓；因为，就第一点而言，在先天知识中能够附加给客体的无非是思维主体从自己本身取出的东西，而就第二点来说，它在认识原则方面是一个完全分离的、独立存在的统一体，其中每一个环节都像在一个有机体中那样为着所有其他环节存在，而所有环节也都为着一个环节存在，没有一个原则不同时在与整个纯粹理性应用的普遍关系中得到研究而能够在一种关系中被可靠地接受。但作为补偿，形而上学也有罕见的幸运，别的任何与客体打交道的理性科学（因为逻辑学只研究思维的一般形式）都不能分享这种幸运，即在它被这种批判带上一门科学的可靠道路之后，它就能够完全把握住属于它的知识的整个领域，从而完成自己的事业，并把它作为一个永远不增设的主座奠放给后世供其使用，因为它只与原则和由原则自己决定的其使用的限制打交道。因此，它作为基础科学也有义务实现这种完备性，而关于它我们必须能够说：*nil actum reputans, si quid superesset agendum* [只要还剩下该做的，那就算什么也没做]。

但是人们要问：我们凭借这样一种通过批判澄清的、但因此也达到一种恒定状态的形而上学打算给后人留下的，究竟是一笔什么样的财富呢？浮光

^① 天体运动的向心规律就是这样为哥白尼最初只是作为假说所假定的东西提供了十足的确定性，同时证明了联结世界大厦的不可见的力（牛顿的引力）；如果不是哥白尼大胆地以一种违背感官但却真实的方式不是在天穹的对象中，而是在这些对象的观察者中寻找被观察的运动的话，引力是永远不会被发现的。尽管在这本书自身中，在批判中阐明的、类似于上述假说的思维方式变革从我们空间和时间表象的性状和知性的基本概念得到的并不是假说性的、而是无可争辩的证明，但在这篇前言里，我也只是把这一变革当做假说提出，为的只是使人们注意到这样一种每次都是假说性的变革的最初尝试。——康德自注

掠影地浏览一番这部著作，人们将认为察觉到，它的用处毕竟只是消极的，也就是说，永远不要冒险凭借思辨理性去超越经验的界限；事实上这也是它的第一个用处。但是，如果人们注意到，思辨理性冒险超越经验界限所凭借的那些原理，事实上其不可避免的结果不是扩展我们的理性应用，倘若更仔细地考察，倒是缩小这种应用，因为它们确实有把它们原本所属的感性的界限扩展到无所不包、从而完全排斥纯粹的（实践的）理性应用的危险，那么，上述用处也就成为积极的。因此，一项限制思辨理性的批判，虽然就此而言是消极的，但由于它借此同时排除了限制或者有完全根除理性的实践应用的危险的障碍，事实上却具有积极的和非常重要的用处，只要人们确信，纯粹理性有一种绝对必要的实践应用（道德上的应用），在这种应用中它不可避免地扩展越过感性的界限，为此它虽然不需要从思辨理性得到任何帮助，但尽管如此却必须针对它的反作用得到保障，以便不陷入与自己本身的矛盾。否认批判的这种服务有积极的用处，如同是说警察不产生积极的用处，因为警察的主要工作毕竟只不过是阻止公民可能为其他公民会采取的暴力行为而担忧，以便使每一个公民都能够安居乐业罢了。在批判的分析部分将证明，空间和时间只不过是感性直观的形式，因而只不过是作为显象的物实存的条件，此外除非能够被给予与知性概念相应的直观，否则我们就没有任何知性概念，从而也根本没有任何达到物的知识的要素，于是我们对于任何作为物自身的对象都不可能拥有知识，而只有在它作为感性直观的客体、即作为显象时才能有知识；由此当然也就得出，一切思辨的理性知识只要可能，就都仅仅限制在经验的对象之上。尽管如此，必须注意的是，在这方面毕竟始终有所保留，即正是这些也作为物自身的对象，我们即使不能认识，至少也必须能够思维。^① 因为若不然，就会从中得出荒谬的命题：没有某种在此显现的东西却有显象。现在，如果我们假定，由于我们的批判而成为必要的作为经验对象的物与作为物自身的物的区分根本不曾作出，那么，因果性原理、从而还有自然机械性，就必然在规定这些物时绝对地适用于一切一般地作为作用因的物。因此，关于同一个存在物，例如人的灵魂，我将不能说：它的意志是自由的，而同时又是服从自然必然性的，也就是说不是自由的，却不陷入一种明显的

^① 要认识一个对象，就要求我能够证明它的可能性（无论是按照经验出自其现实性的证词，还是先天地通过理性来证明）。但是，我能够思维我思维的任何东西，只要我不与自己本身相矛盾，也就是说，只要我的概念是一个可能的思想，即使我不能担保在所有可能性的总和中是否也有一个客体与它相应。但是，要赋予这样一个概念以客观有效性（实在的可能性，因为前面那种可能性仅仅是逻辑的可能性），就要求某种更多的东西。但这种更多的东西恰好不需要在理论的知识来源中寻找，它也可能存在于实践的知识来源之中。——康德自注

矛盾，因为我在两个命题中是在同一个意义上对待灵魂的，即把它当做一般的物（当做事物自身），而且没有先行的批判也不可能以别的方式对待它。但是，既然批判在这里教导要在两种不同的意义上对待客体，即作为显象或者作为物自身，如果它没有搞错的话；如果它的知性概念的演绎是正确的，从而因果性的原理只是就第一种意义而言，即就物是经验的对象而言与物相关，但同一些物并不按照第二种意义服从因果性原理；那么，同一个意志就在显象（可见的行动）中被设想为必然遵循自然规律的、就此而言是不自由的，但在另一方面又被设想为属于一个物自身而不服从自然规律的，从而就被设想为自由的；这里并不会发生矛盾。现在，即使我从后一方面来考察，并不能凭借思辨理性（更不能凭借经验性的观察）认识我的灵魂，从而也不能认识作为一个我将感官世界的效果归因于它的存在物的属性的自由，因为我必须按照这样一个存在物的实存来认识它，但又不能在时间中确定地认识它（这是不可能的，因为我不能给我的概念配上任何直观），然而，我毕竟可以思维自由，也就是说，如果我们对两种（感性的和理智的）表象方式的区分和由此产生的对知性概念的限制、从而还有对从它们产生的原理的限制成立的话，自由的表象至少自身不包含任何矛盾。现在假定，道德必然预设自由（在最严格的意义上）是我们的意志的属性，因为道德援引蕴涵在我们的理性之中的、源始的实践原理作为自己的先天材料，而不预设自由，这些原理是绝对不可能的，但思辨理性却证明根本不能够思维自由；这样，那个预设，即道德上的预设，就必然地不得不让位于其反面包含着一种明显矛盾的预设，从而自由连同其道德性（因为如果不是已经预设自由，道德性的反面就不包含任何矛盾）也就必然地不得不让位于自然机械性。但这样一来，既然我为了道德不再需要别的任何东西，只要自由不与自己本身矛盾，从而毕竟至少是可以被思维的，没有必要进一步洞察它，从而它根本不给同一个行动的自然机械性（在别的关系中看）制造什么障碍，那么，道德性的学说就保住了它自己的地盘，自然学说也保住了自己的地盘；然而，如果不是批判事先教导我们就物自身而言我们不可避免的无知，并把我们在理论上能够认识的一切都仅仅限制在显象上，上述一切就都不会发生。对纯粹理性的批判原理的积极用处所作的这种探讨，也可以在上帝和我们灵魂的单纯本性的概念上表现出来，但为了简短起见我略而不谈。因此，如果不同时取消思辨理性越界洞察的僭妄，我就连为了我的理性必要的实践应用而假定上帝、自由和不死也不能，因为思辨理性为了达到这些洞识就必须利用这样一些原理，这些原理由于事实上只及于可能经验的对象，如果它尽管如此仍然被运用于不能是经验对象的东西，实际上就总是会把这东西转化为显象，这样就把纯粹理性

的所有实践的扩展都宣布为不可能的。因此，我不得不扬弃知识，以便为信念腾出地盘，而形而上学的独断论，即认为无须纯粹理性的批判就在形而上学中前进的成见，是所有与道德性相冲突的无信念的真正来源，无信念在任何时候都是完全独断的。因此，对于一门按照纯粹理性批判的尺度拟定的系统的形而上学来说，如果给后人留下一笔遗产可能不太困难，那么，这绝不是一件可以小瞧的赠礼；且请一般地与理性未经过批判的无根据的摸索和轻率的漫游比较，看一看凭借一门科学的可靠道路对理性的培养，或者也看一看一个好学的青年对时间的更好利用，青年人在通常的独断论那里如此早并且如此多地受到鼓励，对他们一点也不理解的事物，对他们在其中看不出任何东西、世界上没有任何人看出某种东西的事物随意作出玄想，或者甚至企图杜撰新的思想和意见，这样就忽视了去学习缜密的科学；但最重要的是，要考虑到一种无法估量的好处，即在未来所有的时代里，以苏格拉底的方式，也就是说通过最清晰地证明对手的无知来结束一切针对道德性和宗教的异议。因为世界上一直有某种形而上学存在，并且将继续存在，但是与它一起还可以遇到一种纯粹理性的辩证法，因为辩证法对于纯粹理性来说是自然的。因此，哲学最初也是最重要的事务就是通过堵塞错误的来源而一劳永逸地取消它的一切不利影响。

即便在各门科学的领域里发生了这一重要的变化，而思辨理性不得不在它迄今为止自负的财产方面蒙受损失，但普遍的人类事务和世界迄今为止从纯粹理性的学说中得出的好处却全部保持在曾经有过的最有利的状态中，损失所触及的只是学派的垄断，却根本没有触及人们的利益。我要问最固执的独断论者，关于从实体的单纯性得出的我们灵魂在死后的存续的证明，关于通过对主观的实践必然性和客观的实践必然性进行的虽然无力但却精细的区分得出的与普遍的机械性相对立的自由的证明，或者关于从一个最实在的存在物的概念（从可变者的偶然性和一个第一推动者的必然性的概念）得出的上帝存在的证明，在它们从各学派走出之后，是否曾经能够一直到达公众那里，并对公众的确信产生过丝毫的影响呢？如果这种情况并没有发生过，如果由于普通的人类知性不适宜于进行如此精细的思辨，它永远是不可期待的；毋宁说，如果就第一个证明而言，单是对每一个人来说都可察觉到的自己本性的禀赋，即从来不能被暂时的东西（它对于人的整个规定性的禀赋来说是不够的）所满足，就已经必定造成一种来世生活的希望了；就第二个证明而言，单是对义务的清晰表述，在与偏好的一切要求的对立中，就已经必定造成自由意识；最后，就第三个证明而言，单是在大自然中到处都表现出来的庄严的秩序、美和预先筹谋，就已经必定造成对一位智慧和伟大的世界

创造者的信仰，单凭这就必定造成在公众中流行的依据理性根据的确信，那么，就不仅仅是这笔财产依然原封不动，而是它毋宁说由此还赢得了威望，即各学派从此学会，在涉及普遍人类事务的问题上不自诩拥有的洞识比广大（对于我们来说最值得关注的）群众同样轻而易举就能够达到的洞识更高更广，从而把自己仅仅限制在对这些普遍可理解的、在道德方面充足的证明根据的培养上。因此，变革仅仅涉及各学派狂妄自大的要求，它们喜欢在这里（在其他许多地方它们通常是**有权这样做的**）让人把自己看做是这样一些真理唯一的鉴赏家和保管者，它们只是把这些真理的用法传达给公众，但真理的钥匙却自己保管（*quod mecum nescit, solus vult scire videri* [凡是他和我都不知道的，他就想显得独自知道]）。尽管如此，思辨哲学家的一项合理要求毕竟也被考虑到了。他依然始终独自是一门无须公众的知识就对公众有用的科学亦即理性批判的保管人；因为批判是永远不能大众化的，但是它也没有必要大众化，因为对有用真理的那些精心编织出来的论证很少会进入民众的大脑，对它们的同样精细的反驳也同样很少进入他们的意识；与此相反，由于学派以及每一个起而进行思辨的人都不可避免地陷入论证和反驳这二者，所以学派就有义务通过对思辨理性权利的缜密研究，来一劳永逸地预防甚至民众也由于形而上学家们（而且最后还有作为形而上学家的神职人员）不经过批判就不可避免地卷入、事后又伪造出自己的学说的那些争论而迟早必然遇到的那种丑闻。唯有凭借批判，才能甚至连根铲除可能普遍有害的**唯物论、宿命论、无神论、自由思想的无信念、狂信和迷信**，最后还有更多地对学派有害而难以进入公众的**唯心论和怀疑论**。如果各国政府认为关心学者们的事务是好的，那么，就它们对科学和人们的睿智关怀而言，促进唯一能使理性的工作立足于一个坚实基础之上的这样一种批判的自由，要比支持各学派可笑的专制更为合适得多，这些学派在人们撕裂其蛛网时就大声疾呼公共的危险，而公众却对它们的蛛网毫不在意，因而也绝不会感受到它们的损失。

批判并不与理性在其作为科学的纯粹知识中的**独断方法**对立（因为这种知识在任何时候都必须**是独断的**，即从可靠的先天原则出发严格地证明的），而是与**独断论**对立，也就是说，与凭借一种从概念（哲学概念）出发的纯粹知识按照理性早已运用的原则、从不调查理性达到这种知识的方式和权利就能前进的**僭妄**对立。因此，**独断论**就是纯粹理性没有先行批判它自己的能力**的独断方法**。所以，这一对立并不是要以僭越的大众化名义来为饶舌的浅薄说话，或者根本不是要为断然否定整个形而上学的怀疑论说话；毋宁说，批判是为了促进一门缜密的、作为科学的形而上学所采取的必要的、暂时的措

施，这种形而上学不得不必然是独断地、按照最严格的要求系统化地、从而符合学院要求地（不是大众化地）予以阐述的，因为既然它自告奋勇要去完全先天地、从而使思辨理性完全满意地进行自己的工作，对它的这种要求也就是毫不含糊的。因此，在批判规定的这一计划的实施中，也就是说，在未来的形而上学体系中，我们将必须遵循所有独断论哲学家中最伟大的哲学家、著名的沃尔夫的严格方法，他率先作出榜样（凭借这一榜样，他成为德国迄今为止尚未熄灭的缜密精神的创始人），如何能够通过合规律地确立原则、清晰地规定概念、力求严格地证明、在推论中防止大胆的跳跃，来选取一门科学的可靠进程，正因为此，假如他曾经想到通过对工具论亦即对纯粹理性自身的批判事先为自己准备好场地的话，他本来也特别适合于使形而上学这样一门科学达到这一水平：这是一个不能归咎于他、毋宁应归咎于他那个时代独断的思维方式的缺陷，无论是他那个时代的、还是所有以前时代的哲学家们在这点上都没有什么好相互指责的。那些既拒斥他的治学方式、同时又拒斥纯粹理性批判的方法的人们，其用意无非是完全摆脱科学的羁绊，把工作变成儿戏，把确定性变成意见，把哲学变成偏见。

至于这个第二版，我当然不想放过这个机会来尽可能地纠正有可能产生某些误解的费解和晦涩之处，思想敏锐的人们在评价本书时遇到这些误解，也许我难辞其咎。就命题自身及其证明根据、此外就形式和计划的完整性而言，我没有发现要修改的地方；这部分地应归功于我在将它交付出版之前对它进行的长期审查，部分地应归功于事情本身的性质，即一种纯粹的思辨理性的本性，它包含着一个真实的构造，其中一切都是有机器官，也就是说，一切都是为了一个，而每一个个别的都是为了一切，因而任何哪怕很小的弱点，无论它是错误（失误）还是缺陷，在应用中都不可避免地暴露出来。我希望，这个体系今后也将保持这种不变性。使我有理由产生这种信心的不是自负，而是从纯粹理性的最小要素出发直到它的整体和从整体（因为就连整体也是特别通过纯粹理性在实践领域中的终极目的给予的）返回到每个部分的结果相等的试验所造成的自明性，因为哪怕修改极小的部分的尝试，都将马上不仅引起体系的矛盾，而且引起普遍的人类理性的矛盾。不过，在表述方面还有许多事情要做，而我在这里试图对第一版作出的改进，有的是要纠正对感性论的误解，尤其是时间概念中的误解，有的是要纠正知性概念演绎的晦涩，有的是要纠正在对纯粹知性的原理的证明中被认为在充分自明性方面的欠缺，最后，有的是要纠正对从理性心理学得出的谬误推理的误解。到此为止（也就是说，直到先验辩证论第一篇结束），我没有对后面的部分作表

述方式的修改^①，因为时间太短，而我就其他部分而言也没有发觉内行且无偏见的审查者有任何误解；即便我没有以这些审查者当之无愧的赞词提到他们，他们也将会在相应的位置上发现我对他们的提醒所给予的重视。但是，这番修改也给读者带来了一个小小的损失，而不使本书过于庞大，就无法防止这种损失，也就是说，我不得不删除或者缩写了一些部分，它们虽然并不在根本上属于整体的完整性，但某些读者却会不愿看到这一点，因为它们通常在别的方面还可以有所裨益；删节为的是给我像我相信的那样现在更易理解的表述腾出位置，这种表述在根本上就命题、甚至就它们的证明根据而言绝对没有改变任何东西，但毕竟在陈述方法上有时偏离了以前的表述，不是插入

① 真正的、但毕竟只是在证明方式上所作的增加，我只能列举出我在第 275 页通过对心理学唯心论的一个新反驳和对外部直观的客观实在性的一个严格的（我相信也是唯一可能的）证明所作的增加。就形而上学的本质性目的而言，唯心论尽可以被视为仍然无辜的（事实上它并非如此），然而，不得不仅仅根据信仰来假定我们之外的物的存在（我们毕竟从它们那里为我们的内感官获得了认识本身的全部材料），而且当有人想到怀疑这种存在的时候，却不能以令人满意的证明反驳他，这始终还是哲学和普遍的人类理性的丑闻。由于在该证明的表达上从第 3 行到第 6 行有些晦涩，所以请将这一段改为：“但是，这一持久的东西不可能是我心中的一个直观。因为在我心中能够遇到的关于我的存在的一切规定根据都是表象，而且作为表象自身就需要一个与它们有别的持久的东西，在与这个东西的关系中表象的变更、从而表象在其中变更的我在时间中的存在就能够得到规定。”人们也许会反对这个证明说：我毕竟仅仅直接意识到在我心中的东西，即我关于外部事物的表象；因此，某物是否是我之外与表象相应的东西，依然始终未得到澄清。然而，我通过内部经验意识到我在时间中的存在（因而也意识到它在时间中的可规定性），这就不仅仅是意识到我的表象，但与我的存在的经验性意识毕竟是一回事，这个意识只有通过某种和我的实存相结合在我外部存在的东西的关系才能得到规定。因此，我在时间中的存在的这种意识是与对同我之外的某物的一种关系的意识一致地相结合的，因此，把外部的东西与我的内感官不可分割地联结起来的，是经验而不是虚构，是感觉而不是想象力；因为外感官本身就已经是直观与我之外的某种现实的东西的关系，它的实在性与想象不同，所依据的仅仅是它作为内部经验可能的条件与内部经验自身不可分割地结合在一起，此处发生的就是这种情况。如果我能够凭借理智直观，在伴随着我的一切判断和知性活动的表象“我在”中同时把我的存在的一种规定与我的存在的理智意识结合起来，那么，对同我之外的某物的一种关系的意识就不必然地属于理智直观了。但现在，那个理智意识虽然先行，但我的存在唯一能在其中得到规定的内直观却是感性的，并且受时间条件制约，但这种规定、从而内部经验自身都依赖于某种不存在于我心中、因而只存在于我外面的某物之中的持久的东西，我必须在与它的关系中观察我自己：这样，为了一般经验的可能，外感官的实在性与内感官的实在性必然地相结合，也就是说，我肯定地意识到存在着外在于我、与我的感官发生关系之物，正如我肯定地意识到我本人在时间中确定地实存着一样。但现在，我之外的客体究竟是现实地与哪些被给予的直观相应，因而这些直观是属于外部感官的，它们应归因于外部感官而不是归因于想象力，这必须在每一特殊场合按照一般经验（甚至内部经验）与想象区别开来所依据的规则来弄清，在此永远作为基础的命题是：存在着外部经验。对此人们还可以补充说明：存在中某种持久的东西的表象与持久的表象并不是一回事；因为后者与我们的一切表象、甚至无知的表象一样，可能是非常游移不定、变幻无常的，但毕竟与某种持久的东西相关，因而持久的东西必须是一个与我的所有表象有别的、外在的物，它的实存必然地被一起包括进对我自己的存在的规定中，并与这个规定一起只构成一个唯一的经验，这经验如果不（部分地）同时是外部的，它就连在内部发生也不可能。怎么是这样呢？在此无法作出进一步的解释，就像无法解释我们一般来说如何在时间中思维那个与变幻之物共存将产生变化的概念的常驻之物一样。——康德自注

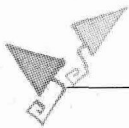
一些话就能做到的。每一个人只要愿意，这种小小的损失毕竟可以通过与第一版进行比较来加以补偿，而由于更大的可理解性，它就像我所希望的那样将得到超量的补偿。我在一些公开发表的作品中（有的是借对某些书作出评论之际，有的是在专门的文章中）怀着感激的愉悦发现，缜密精神在德国并没有死灭，而只是一时被思维中的一种符合天才的自由的流行口吻盖过了，而批判的那条通向一门符合学院规范的、但唯有这样才持久的、并且因此才极具必然性的纯粹理性科学的荆棘小路也并没有阻碍勇敢且聪明的人们去掌握批判。有这些还把一种明晰表述的才能（我恰恰在自身觉察不到这种才能）与洞识的缜密结合起来的有功之士，我将把自己在明晰表述的才能方面时而有缺陷的处理留给他们去完成；因为在这一场合，危险并不是遭到反驳，而毋宁是不被理解。在我这方面，尽管我将仔细地关注无论是来自朋友还是来自论敌的一切提示，以便把它们用于将来按照这一预科建造体系，但我从现在起可能不参与争论了。因为我在做这些工作的时候已经相当高龄了（在这个月已经64岁了），所以如果我要想完成自己的计划，提交自然形而上学和道德形而上学，作为思辨理性批判和实践理性批判的正确性的证明，我就必须抓紧时间进行，至于澄清本书中一开始几乎无法避免的晦涩之处以及为整体作辩护，我期待由把这当做自己的事情来做的有功之士来完成。任何哲学陈述都会在一些个别地方遭人攻击（因为它不可能像数学陈述那样防卫谨严），但体系的构造作为统一体来看却在这方面没有任何危险；当体系新出现的时候，只有少数人具有机敏的精神综览它；而由于对他们来说一切革新都是不适宜的，所以有兴趣综览它的人就更少了。如果人们把一些段落与其上下文割裂开来相互进行比较，那么，在任何一部尤其是作为自由谈论进行的作品中也都可以挑出表面上的矛盾；在人云亦云的人眼中，这些表面上的矛盾将给作品带来不利的影响，而对于在整体上把握了思想的人来说，它们是很容易解决的。然而，如果一个理论本身具有持久性，那么，最初给它带来极大危险的作用和反作用随着时间的推移就只会有助于磨平其不平整之处，而如果是无偏见、有洞察力、真正享有盛名的人来从事这一工作，则也可以在短时间内使它获得所要求的优美。

哥尼斯贝格

1787年4月

选文出处

[德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004，第11～30页。



13. 康德：《未来形而上学导论》

李秋零 译

《纯粹理性批判》于1781年出版之后，因为其问题、理论和语言的晦涩性而受到了人们的批评和误解，为此康德于1783年出版了《纯粹理性批判》的缩写本《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》（简称《未来形而上学导论》），这部书是康德所有著作中最简洁清晰的著作。我们选编的是该书的前五节，即前言和《导论》的总问题。在第1节康德说明了形而上学的对象是超验的。在第2节和第3节康德区别了分析判断和综合判断，指出一种科学知识必须是先天综合判断。在第4节康德提出了“形而上学究竟是否可能”的问题。在第5节则说明了批判的任务是以欧几里得几何学和牛顿物理学为分析对象，确立衡量具有普遍必然性的科学知识的标准即“先天综合判断”，最终解决形而上学的问题。



预先的提醒：论一切形而上学知识的特点

第1节 论形而上学的源泉

如果要把一种知识描述为科学，人们就必须事先能够精确地规定它不与任何一门别的科学共有的、因而是它所特有的区别之处；否则的话，一切科学的界限就会混淆不清，它们中的任何一门都不能按其本性得到周密的探讨。

这种特点可以是客体的不同，或者是知识源泉的不同，或者是知识种类的不同，或者即使不是所有这些不同，也有它们中的一些，这样，一门可能的科学及其领域的理念，所依据的就是这种特点。

首先，就一种形而上学知识的源泉而言，它的概念就已经说明，这些源泉不可能是经验性的。因此，形而上学知识的诸般原则（不仅包括它的原理，而且也包括它的基本概念）必然绝不是取自经验的：因为它不应当是物理学的知识，而应当是物理学之后的知识，也就是说在经验彼岸的知识。因此，无论是构成真正物理学之源泉的外部经验，还是构成经验性心理学之基础的内部经验，在它这里都不能作为基础。所以，它是先天的知识，或者是出自纯粹知性和纯粹理性的知识。

但是，它在这里与纯粹数学还没有任何区别之处；因此，它必须叫做**纯粹哲学知识**。由于这一表述的意义，我要援引《批判》第 712 页以下 [B740—741]^①；在那里，理性的这两种应用的区别解释得很明白，很充分。——关于形而上学知识的源泉，就说到这里。

第 2 节 论唯一能够叫做形而上学的知识种类

一、论一般的综合判断和分析判断的区别

形而上学知识必须只包含先天判断，这是它的源泉的特点要求的。不过，各种判断无论有一个什么样的来源，或者无论就其逻辑形式而言是什么样的，毕竟在内容上有一种区别。由于内容，它们要么纯然是**解释性的**，对知识的内容没有任何增添，要么是**扩展性的**，扩大被给予的知识；前者可以被称为**分析判断**，后者可以被称为**综合判断**。

分析判断在谓词中所说的，无非是在主词中已经现实地想到的，虽然不是那么清楚，不是那么有意识。如果我说：“一切物体都是有广延的”，那么，我一点也没有扩展我关于物体的概念，而仅仅是分析了它，因为在判断之前，广延尽管没有被那个概念明确说出，但已经被它现实地想到了；因此，该判断是分析的。与此相反，“一些物体是有重量的”这个命题，却在谓词中包含着某种在关于物体的一般概念中没有现实地想到的东西；因此，它扩大了我的知识，因为它给我的概念增添了某种东西，所以，它必须叫做**综合判断**。

二、一切分析判断的共同原则是矛盾律

一切分析判断都完全依据矛盾律，而且就其本性而言都是先天知识，无论充当它们材料的概念是不是经验性的。因为既然一个肯定的分析判断的谓词事先已经在主词的概念中被想到了，所以它被主词否定就不能没有矛盾；同样，它的反面在一个分析但却否定的判断中必然被主词否定，而且也是依据矛盾律。“任何物体都是有广延的”和“没有物体是没有广延的”这两个命

^① 本文所涉及的《纯粹理性批判》页码均为第一版，鉴于该版未全部录入《康德著作全集》，特以方括号标出第二版页码（下同）。——译者注

题就是这样的。

正是因此之故，一切分析命题也都是先天判断，即使它们的概念是经验性的，例如，黄金是一种黄色的金属；因为为了知道这一点，我在我关于黄金的概念之外并不需要别的经验，这个概念就包含着：这个物体是黄色的，并且是金属。正是这构成了我的概念，而我除了分析它之外也不可以做别的事情，用不着在它之外再去找别的什么东西。

三、综合判断除矛盾律之外，还需要另一个原则

有一些后天综合判断，它们的起源是经验性的；但是，也有一些肯定是先天的综合判断，它们产生自纯粹的知性和理性。但是，二者在这一点上是一致的，即它们的产生绝不能仅仅根据分析的原理亦即矛盾律；它们还需要一个完全不同的原则，尽管它们无论从什么原理推导出来的，在任何时候都必须符合矛盾律；因为没有任何东西可以违背这一原理，尽管并不是一切都能够从它推导出来。我要先对综合判断进行归类。

1. **经验判断**在任何时候都是综合的。把一个分析判断建立在经验之上，那是不合情理的，因为我根本不可以超出我的概念去作这种判断，因而也用不着经验的见证。一个物体是有广延的，这是一个先天确定的命题，并不是一个经验判断。因为在我进行经验之前，我在概念中就已经拥有我的判断的一切条件，我只能按照矛盾律从这个概念中得出谓词，并由此同时意识到判断的必然性，这种必然性是经验永远不会教给我的。

2. **数学判断**全都是综合的。这一命题尽管是无可争议地确定的，而且在后果上很重要，但似乎迄今被人类理性的分析家们完全忽视，甚至与他们的所有猜测都截然相反。因为既然人们发现数学家们的推理都是按照矛盾律进行的（这是任何一种无可争辩的确定性的本性所要求的），所以人们就让自己相信，种种原理也是从矛盾律得知的；他们在这里大错特错了。因为一个综合命题当然能够根据矛盾律来认识，但只是以另一个综合命题为前提条件，从那个命题能够推论出它来，却永远不能就自身而言来认识。

首先必须注意的是：真正的数学命题在任何时候都是先天判断，而不是经验性的，因为它们带有必然性，这种必然性不是从经验中能够得出的。但是，如果人们不想同意我这一点，那么好吧，我就把我的命题限制在纯粹数学上，纯粹数学的概念就已经说明，它所包含的不是经验性的知识，而纯然是纯粹的先天知识。

人们一开始就会想到， $7+5=12$ 这个命题是一个纯然分析的命题，它是按照矛盾律从 7 与 5 之和的概念得出的。然而，如果进一步考察，人们就会发现，7 与 5 之和的概念所包含的无非是两个数字合为一个唯一的数字，由此

根本没有想到这个把二者合而为一的唯一的数字是什么。12 的概念绝不是通过我仅仅想到 7 和 5 的那种结合就已经被想到的；而且无论我对自己关于这样一个可能的和的概念分析多久，我在其中都发现不了 12。人们必须超出这些概念，借助与这两个概念中的一个概念相应的直观，例如其 5 个手指或者（像谢格奈在他的算术中那样）5 个点，这样把直观中给出的 5 的各个单位一个一个地加在 7 的概念上。因此，人们实际上通过 $7+5=12$ 这个命题扩展了自己的概念，而且给前一个概念加上了一个在它里面根本没有想到的新概念；也就是说，算术的命题在任何时候都是综合的，人们如果选取更大一些的数字，就将更清晰地意识到这一点；因为在这种情况下就很清楚，无论我们如何摆弄我们的概念，不借助于直观，仅仅凭借分析我们的概念，我们将永远得不到和。

纯粹几何学的任何一个原理同样都不是分析的。“两点之间直线是最短的线”，这是一个综合命题。因为我关于“直”的概念不包含量的任何东西，而是只包含一种质。因此，“最短”的概念完全是附加上去的，而且用任何分析都不能从直线的概念得出。因此，在这里必须借助直观，唯有凭借直观，综合才是可能的。

几何学家预设的其他一些原理虽然确实是分析的，并且是依据矛盾律的；但是，就像同一的命题一样，它们只用做方法的链条，而不是用做原则；例如 $a=a$ ，即整体与自身相等，或者 $(a+b)>a$ ，即整体大于其部分。而且即便是这些命题本身，尽管它们是仅凭概念就有效的，但在数学中也只是由于它们能够在直观中被展现出来才被承认的。这里通常使我们相信这样一些无可置疑的判断的谓词已经包含在我们的概念之中、因而判断是分析判断的东西，只不过是表述的含混性罢了。也就是说，我们应当把某个谓词思维到一个被给予的概念上，而且两个概念已经具有这种必然性。但是，问题并不是我们应当把什么东西思维到被给予的概念上，而是在于我们实际上在该概念中（虽然只是模糊地）思维到什么东西；而且在这里表现出，谓词虽然是必然地、但却不是直接地、而是凭借一个必须附加上的直观而与那个概念相联系的。

第 3 节 关于一般地把判断划分为分析判断和综合判断的说明

考虑到对人类知性的批判，这一划分是必不可少的，因而在这种批判中堪称是典范的；除此之外，我不知道它在别的什么地方会有一种相当大的用处。而且在这里，我还发现了一向只是在形而上学本身中，而不是在它外面，在一般的纯粹理性规律中寻找形而上学判断的源泉的独断论哲学家们之所以忽视这一自身显而易见的划分的原因，以及著名的沃尔夫或者步其后尘的思

想敏锐的鲍姆嘉登能够在矛盾律中寻找显然是综合命题的充足理由律的证明的原因。与此相反，我在洛克的《人类理解论》中已经发现了对这种划分的暗示。因为在第4卷第3章第9节以下，在他事先已经谈过判断中表象的不同联结及其源泉，他把其中一种置于同一性或者矛盾中（分析判断），把另一种置于表象在一个主体里面的实存中（综合判断）之后，他在第10节中承认，我们对后者的知识（先天知识）是很狭窄的，差不多是根本没有任何知识。不过，在他关于这一类知识所说的话中，很少有确定的东西、被用做规则的东西，以至于如果没有人（特别是就连休谟也没有）从中找到理由对这一类命题进行考察，人们也不必大惊小怪。因为诸如此类普遍的、尽管如此又是确定的原则，是不容易从只是模糊地想到它们的其他人那里学到的。人们首先必须通过自己的反思达到这些原则，然后也在别的地方发现它们；人们最初在这别的地方肯定没有发现它们，因为就连作者本人也不知道，他们自己的说明是以这样一个理念为基础的。从来不独立思考的人们，尽管如此却具有洞察力，在有人向他们指出之后，在通常已经说过的东西中去窥探一切，毕竟之前没有人能够在那里看出这些东西。



《导论》的总问题：形而上学在某个地方是可能的吗？

第4节

如果确实有能够断言自己是科学的形而上学，那么，人们就能够说：这里就有形而上学，你们只可以学习它，而且它将不可抗拒地、不可改变地使你们坚信它的真理。果真如此，这个问题就没有必要了，而且只剩下了与其说涉及事物自身实存的证明、倒不如说涉及我们的洞察力的验证的问题，也就是说，它是如何可能的，理性如何开始达到它。如今，人类理性在这一事例上并不顺利。人们不能出示任何一本书，就像介绍一本欧几里得几何学那样，说：这就是形而上学，在这里你们将找到这门科学的最主要的目的，即一个最高存在者和一个来世的知识，从纯粹理性的原理出发得到证明。因为人们虽然能够出示许多无可置疑地确定的、从未被反驳过的命题，但这些命题全都是分析的，而且与其说涉及知识的扩展，倒不如说涉及形而上学的材料和建筑工具，而我们对形而上学的真正意图毕竟是知识的扩展（第2节，三）。但是，即便你们也出示一切综合命题（例如充足理由律），你们绝不是从纯然理性出发、因而如你们有义务做的那样先天地证明它们，而人们也乐于承认你们有这些命题，但当你们想把这些命题用于你们的主要目的时，你们却陷入了如此不允许的和不可靠的主张，以至于在任何时候一种形而上学

都与另一种形而上学要么在主张本身上，要么在其证明上相互矛盾，由此自己否定了自己被持久赞同的要求。甚至实现这样一门科学的种种尝试，也毫无疑问曾经是如此早地出现怀疑论的首要原因；怀疑论是这样一种思维方式，其中理性对自身如此行事粗暴，以至于这种思维方式绝对唯有在对理性最重要的意图方面的满足完全失望的时候才能产生。因为早在开始有条理地质询自然之前很久，人们就曾经仅仅质询自己分离开来的理性，理性已经在某种程度上通过普通的经验被使用着，因为理性对我们来说毕竟总是在场的，而自然规律却通常必须费劲去寻找。形而上学就是像泡沫一样浮在上面，一旦被掬取出来的泡沫破碎，就马上在表面上出现另一个泡沫；总是有一些人热衷于收集泡沫，而另一些人不去到深处寻找这些现象的原因，却自作聪明，嘲笑前一些人白费力气。

纯粹数学知识的本质以及与其他一切先天知识的区别之处，在于它绝对不是从概念产生的，而是必须在任何时候都唯有通过概念的构想产生的（《批判》，第713页 [B741]）。因此，既然它在其命题中必须超出概念达到与该概念相应的直观所包含的东西，所以它的命题也永远不能和不当通过概念的分析亦即以分析的方式产生，因而全都是综合的。

但是，我不能不说明对这种通常很容易的、看起来微不足道的考察的忽视曾给哲学带来的危害。当休谟感到与一位哲学家相称的职分，即把自己的目光投向人类知性自以为在其中拥有如此大的产业的纯粹先天知识的全部领域时，他却草率地从中切割下整整一个省份，而且是最重要的省份，即纯粹数学；在他的想象中，纯粹数学的本性，可以说是它的宪法，所依据的是完全不同的原则，即仅仅依据矛盾律；而且尽管他并没有像我在这里所做的那样正式地和普遍地使用这样的称谓划分命题，但事情毕竟恰好等于好像他说：纯粹数学只包含分析命题，而形而上学则包含先天综合命题。在这里他大错特错了，而且这一错误对他的整个概念有着决定性的不利后果。因为如果他不是这样，那么，他本来可以把他关于我们的综合知识的起源问题远远地扩展到他的形而上学因果性概念之外，也扩展到数学的先天可能性之上；因为他必定同样会把数学认做综合的。但在这种情况下，他就绝不能把自己的形而上学命题建立在纯然经验之上，因为若不然，他就会使纯粹数学的公理同样屈从于经验，那样做的话他就聪明过分了。形而上学结上好伴，本来可以确保它免遭虐待的危险；因为要给予形而上学的打击，必定也会落到数学头上，但这并不是、也不可能是他的意见。这样一来，这位思想敏锐的人物就会被牵进必然与我们现在所从事的考察类似的考察，而由于他那不可模拟的漂亮文笔，这些考察本来是会受益无穷的。

真正的形而上学判断全都是综合的。人们必须把属于形而上学的判断与真正形而上学的判断区分开来。在前者中有很多分析判断，但它们只构成形而上学判断的手段，而这门科学的目的完全在于形而上学的判断，它们全都是综合的。因为如果概念属于形而上学，例如实体的概念，那么，仅仅从分析这些概念产生的判断也必然属于形而上学，例如“实体是仅仅作为主体实存的东西”等等。而且，凭借若干这样的分析判断，我们力图接近对这些概念的定义。但是，既然对一个（形而上学所包含的）纯粹知性概念的分析，并不是以有别于分析任何其他概念、哪怕是不属于形而上学的经验性概念（例如，空气是一种弹性的流体，其弹性不因任何已知的冷度而被取消）的方式进行的，所以，概念，并非分析判断，才是形而上学特有的；因为这门科学在产生其先天知识方面有某种特殊的和独特的东西，所以必须把它与它同其他所有知性知识所共有的东西区别开来；这样，例如“凡是在事物中是实体的东西，都是持久不变的”这个命题，就是一个综合的、形而上学特有的命题。

如果人们把构成形而上学的材料和建筑工具的先天概念事先按照某些原则收集到一起，那么，对这些概念的分析就具有很大的价值；这种分析也可以当做一个只包含属于形而上学的分析命题的特殊部分（仿佛是当做 *philosophia definitiva* [下定义的哲学]），与构成形而上学本身的所有综合命题分别开来予以讲解。因为事实上，那些分析唯有在形而上学中，也就是说在应当从首先分析过的概念产生的综合命题方面，才有相当大的用处。

因此，本节的结论是：形而上学真正说来只与先天综合命题打交道，而且唯有先天综合命题才构成形而上学的目的。为此目的，形而上学虽然需要对自己的概念，因而对分析判断进行一些分析，但此时的行事方式却与人们只求通过分析澄清自己的概念的任何其他知识门类没有不同。唯有先天知识的产生，无论是根据直观还是根据概念，最后还有先天综合判断的产生，而且是在哲学知识中，才构成形而上学的根本内容。

由于对什么都没有告诉我们的独断论感到厌烦，同时也对到处都不承诺我们任何东西，甚至连被许可的无知这种坦然也不承诺的怀疑论感到厌烦，由于受到我们所需要的知识的重要性的敦促，而且由于长期的经验而在我们认为已拥有的或者在纯粹理性的标题下呈现给我们的任何知识方面感到怀疑，于是我们就只剩下一个批判的问题了，在回答完这个问题之后，我们就能够确立我们后面的态度了。这个问题就是：形而上学究竟是可能的吗？但是，这个问题必须不是用对一种现实的形而上学的某些主张所持的怀疑性异议来回答（因为我们现在还没有承认任何一种形而上学），而是必须从这样一门科

学的还成问题的概念出发来回答。

在《纯粹理性批判》中，我在这个问题上是以综合的方式进行工作的，也就是说，我在纯粹理性本身中进行研究，而且在这个源泉本身中力求按照一些原则既规定它的纯粹应用的要素，也规定其法则。这件工作是艰巨的，要求一位果敢的读者用思想逐步深入一个体系，这个体系除了理性本身之外不把任何东西作为被给予的来当做基础，不依据某种事实，而是力求从理性的原始萌芽阐发知识。与此相反，《导论》应当是预备练习；它应当与其说是讲解一门科学本身，倒不如说是指出为尽可能地实现这门科学人们应当做什么。因此，它必须依据人们已经知道可靠的某种东西，人们可以信心十足地从那里出发，上升到人们尚不知道的源泉，而这源泉的发现将不仅给我们解释人们已经知道的东西，而且同时将展示全都从上述源泉产生的许多知识的范围。因此，《导论》，尤其是应当为一种未来的形而上学做准备的《导论》，其方法上的行事方式将是分析的。

不过幸运的事情是：虽然我们不能认为作为科学的形而上学是现实的，但我们却能够有把握地说某些纯粹先天综合知识是现实的和给定的，这就是**纯粹数学和纯粹自然科学**；因为二者都包含着被公认部分地单凭理性而无可置疑地确定、部分地由于出自经验的普遍一致而无可置疑地确定却又不依赖于经验的命题。因此，我们有一些至少无可争议的先天综合知识，而且不可以问它们是否可能（因为它们是现实的），而是只可以问它们是如何可能的，以便能够从已被给予的知识的可能性的原则也推出其他一切知识的可能性来。



《导论》的总问题：出自纯粹理性的知识是如何可能的？

第5节

我们在上面已经看到了分析判断和综合判断的重大区别。分析命题的可能性很容易就能理解，因为它们所依据的只是矛盾律。后天综合命题，也就是说，从经验得出的这样一些命题，其可能性也不需要特殊的说明，因为经验无非就是知觉的不断组合（综合）。因此，我们只剩下了先天综合命题，它们的可能性必须去寻找或者研究，因为它们所依据的不是矛盾律，而必须是别的原则。

但是，我们在这里不可以首先寻找这样一些命题的可能性，也就是说，不可以问它们是否可能。因为有足够多的这类命题，它们是以无可争议的确定性被现实地给予的，而且既然我们现在遵循的方法应当是分析的，所以我们就从诸如此类综合的、但却是纯粹的理性知识是现实的这一点开始。但在这种情况下，我们必须研究这种可能性的根据，并且问这种知识是如何可能的，以便我

们能够从它的可能性的原则出发来规定它的应用的条件、这种应用的范围和界限。因此，一切都取决于这个真正的课题，它的严格准确的表达就是：

先天综合命题是如何可能的？

为了通俗性起见，我在上面对它的表达有些不同，也就是说，把它表达为关于出自纯粹理性的知识的问题；我这次当然可以这样做，并不会损害所要寻找的洞识，因为既然这里仅仅涉及形而上学及其源泉，所以我希望人们在任何时候都按照前面所做的提醒而记住：当我们在这里谈到出自纯粹理性的知识时，所说的绝不是分析知识，而仅仅是综合知识。^①

形而上学的兴衰，从而其实存，就完全取决于这一课题的解决。尽管有人把自己在形而上学中的种种主张说得天花乱坠，堆砌起一批又一批的结论压得人喘不过气来，只要他不能事先令人满意地回答那个问题，我就有权说：这一切都是空洞的、毫无根据的哲学，是虚假的智慧。你通过纯粹理性说话，并且自以为仿佛是先天地创造出知识，因为你不仅分析了被给予的概念，而且还给出了新的联结，这些新联结不是依据矛盾律，而且你自认为它们完全不依赖于一切经验；你是怎样达到这一点的呢？你将怎样为这样的僭妄作出辩解呢？求助于普遍的人类理性的赞同，这是不能允许你的；因为这是一个其威望仅仅依据人云亦云的见证人。Quodcumque ostendis mihi sic, incredulous odi. [无论你这样给我看什么，我都不予相信，而且厌恶。]——贺拉斯

但是，对这一问题的回答尽管必不可少，同时却也是很困难的；而人们之所以没有早就力求回答它，固然最主要的原因在于人们想都没有想到会问这样的东西，但毕竟还有一个次要的原因，那就是：令人满意地回答这一个问题，比起一部一出版就保证其作者名垂不朽的形而上学鸿篇巨著来说，它需要付出更为坚毅、更为深刻、更为艰苦的思考。况且，任何一个明智的读者，如果他仔细地再三考虑这一课题的种种要求，必然一开始就被其困难所吓倒，认为它不可解决，而且如果不是现实地存在着诸如此类纯粹的先天综合知识的话，就会认为它们是完全不可能的；大卫·休谟实际上所遇到的就是这种情况，尽管他远远没有以这样的普遍性想象这个问题，而如果答案应

^① 不可能防止的是，当知识逐渐地进展时，某些早在科学童年时代就有的、已经变成经典的术语，后来却被认为词不达意、不适合了，而某种更适当的新用法又会陷入与旧用法相混淆的危险。分析的方法虽然与综合的方法相对立，但却与分析命题的典型完全不同。它仅仅意味着：人们从所寻找的东西出发，就好像该东西已被给定似的，并由此上升到该东西唯有在其下才有可能的条件。在这种方法中，人们经常只使用综合命题，数学分析就是一个例证。它如果叫做回溯的方法会更好，以有别于综合的方法或者前进的方法。况且，“分析”这个名称还是作为逻辑学的一个主要部分出现的，在那里它是真理的逻辑，与“辩证”相对立，真正说来不考虑属于那种逻辑的知识是分析的还是综合的。

当对整个形而上学是决定性的，问题就是这样提出并且必须这样提出。因为，这位思想敏锐的人士说，当我被给予一个概念时，我怎么可能超出这个概念，并且把另一个根本不包含在它里面的概念与它联结起来，就好像后者必然地属于它一样？唯有经验才能够给我们提供这样的联结（他就这样从被他视为不可能性的那个困难中得出结论），所有那些自以为的必然性，或者换句话说也一样，被认为是必然性的先天知识，都无非是一种长期的习惯，即把某种东西视为真的、因而把主观的必然性视为客观的。

如果读者抱怨我通过解决这个课题将给他带来的艰辛和劳累，那么，他可以尝试用更简易的方式来解决它。也许，到那时他将对他接受了一项如此深刻的研究工作的人心存感激，并且对就事情的性质而言还能够轻易得到解决反而表示一些惊讶；为了能够完全普遍地（在数学家使用这个词的意义上，即在一切场合都充分地）解决这个课题，并且最终像读者在这里将看到的那样，用分析的形态把它展示出来，曾使我付出了几年之久的努力。

据此，所有形而上学家都被郑重地、合法地中止了他们的工作，一直要到他们令人满意地回答了“先天综合知识是如何可能的？”这个问题为止。因为他们如果要以纯粹理性的名义在我们这里兜售某种东西的话，必须出示的信任状就只是这种回答。但如果缺少这一信任状，他们所能够等待的就无非是已经经常受骗的明理人，不对他们的兜售作任何进一步的研究就拒斥他们。

与此相反，如果他们还想从事他们的工作，不是把它当做科学，而是当做一门有益的、适合普遍的人类知性的劝说艺术，那么，出于公正，不能禁止他们干这件营生。在这种情况下，他们将使用一种理性信念的谦虚语言，他们将承认自己不被允许对处于一切可能经验的界限之外的东西哪怕仅仅作出猜测，更不用说知道什么了，而是只能假定（不是为思辨的应用，因为他们必须放弃思辨的应用，而是仅仅为实践的应用）某种为了在生活中指导知性和意志所可能、甚至必不可少的东西。唯有如此，他们才能够享有有用的人和睿智的人的声誉；他们越是放弃形而上学家的声誉，就越是如此，因为形而上学家想当思辨哲学家；而且既然在涉及先天判断时，人们不能把这委诸淡而无味的或然性（因为据称被先天地认识的东西，正因为此而被宣告为必然的），所以就不能容许他们玩弄猜测，相反，他们的主张必须是科学，或者它就根本什么也不是。

可以说，必然先行于一切形而上学的整个先验哲学，本身就无非是对这里提出的问题的全面解决，只不过是以系统的次序和详尽性罢了，因此，人们至今还没有先验哲学。因为使用这个名称的东西，真正说来是形而上学的一个部分。但前一门科学应当首先构成后者的可能性，因而必须先行于一切

形而上学。因此，既然哪怕是为了充分地回答一个唯一的问题，就需要一门完整的、而且也得不到出自其他科学的任何帮助、因而就自身而言崭新的科学，那么，如果这个问题的解决包含着麻烦和困难，甚至包含着一些晦涩，人们也不必大惊小怪。

我们现在开始着手这种解决，并且是按照分析的方法；在这种解决中，我们以这样一些出自纯粹理性的知识是现实的为前提条件。这样，我们就只能援引两门理论知识（这里只谈理论知识）的科学，亦即纯粹数学和纯粹自然科学。因为只有这两门科学能够在直观中给我们展示对象，所以如果在它们里面出现先天知识，它们就能够具体地给我们指出这种知识的真理性或者它与客体的一致，也就是说，指出它的现实性，然后就可以由此沿着分析的道路前进到它的可能性的根据。这就大大地简化了工作。在这件工作中，普遍的考察不仅被运用于事实，而且甚至从事实出发，而在综合的方法中，事实就必须完全抽象地从概念中派生出来。

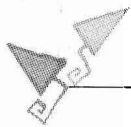
但是，为了从这些现实的、同时也是有根据的纯粹先天知识出发上升到我们所寻求的一种可能的知识，亦即一种作为科学的形而上学，我们就需要把引发它的东西，而且作为仅仅被自然地给予的、尽管其真理性并非无可怀疑的先天知识（对这种知识的处理，不经过对其可能性的任何批判的研究，通常已经被称为形而上学）而是它的基础的东西，一言以蔽之，这样一门科学的自然条件，一并置于我们的主要问题之下；而这样一来，先验的主要问题就将分为另外的四个问题，逐步地予以答复。

1. 纯粹数学是如何可能的？
2. 纯粹自然科学是如何可能的？
3. 一般形而上学是如何可能的？
4. 作为科学的形而上学是如何可能的？

可以看出，虽然这些课题的解决主要应当展示《批判》的根本内容，但它也有单凭其本身就值得注意的独特之处，那就是在理性本身中为给定的各门科学寻找源泉，以便由此凭借事实本身来研究和衡量理性先天地认识某种东西的能力；这些科学本身尽管不是在其内容方面，但毕竟就其正确的应用而言，将由此而有所获益，而且在它们由于共同的起源而澄清一个更高的问题的同时，也提供了更好地阐明它们自己的本性的机会。

选文出处

[德] 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005，第266~281页。



14. 康德：《纯粹理性批判》先验辩证论“导言”

李秋零 译

康德在《纯粹理性批判》的先验辩证论中试图解决形而上学是否可能的问题；我们选编的是先验辩证论的“导言”部分。康德将理性的辩证法称为“先验幻相”，即理性迫使只能使用于经验范围内的知性范畴做超验使用所导致的幻相。感性提供经验材料，知性提供综合统一经验材料的认识工具，两者结合形成了知识，而知性范畴仅在经验范围内有合法的使用。理性作为最高的统一性，具有引导知识向体系和整体的方向努力的作用，但是理性往往为形而上学的冲动所驱使，错误地将“理想的统一性”当做“现实的统一性”，试图认识像灵魂、上帝和宇宙那样的超验对象，由于没有适当的认识工具，从而陷入了先验幻相。康德揭示了形而上学试图成为科学但始终不能实现这一理想的根源，他对传统形而上学的批判在哲学史上产生了极其深刻的影响。



一、论先验幻相

我们在上面曾经把一般辩证法称为幻相的逻辑。这并不意味着，它就是一种概率的学说；因为概率是真理，但却是通过不充分的根据被认识的，因而其知识虽然有缺陷，但毕竟并不因此就是骗人的，从而不必与逻辑的分析部分分割开来。显象与幻相更不可以被视为是一回事。因为真理或者幻相并不在被直观的对象中，而是在关于被思维的对象判断中。因此，人们虽然可以正确地说，感官不犯错误，但这并不是因为它们在任何时候都正确地作出判断，而是因为它们根本不作判断。所以，无论是真理还是谬误，从而还有诱使人得出谬误的幻相，都唯有在判断中，也就

是说，唯有在对象与我们的知性的关系中才能发现。在一种无一例外地与知性规律吻合的知识中，是没有谬误的。在感官的一个表象中（由于它根本不包含任何判断）也没有任何谬误。但是，没有任何自然力能够自动地偏离它自己的规律。因此，不仅知性独自（没有另一个原因的影响）不会犯错误，感官独自也不会犯错误；知性不会犯错误，乃是因为只要它按照自己的规律行事，结果（判断）就必然与这些规律一致；但是，与知性的规律一致的是**一切真理的形式的东西**。在感官中根本没有判断，既没有正确的判断，也没有错误的判断。由于我们除了这两种知识来源之外别无其他知识来源，因此可以得出：谬误只是由于感性对知性的不被察觉的影响而造成的，由此使判断的主观根据与客观根据发生了混合，并使后者背离了自己的规定^①；例如一个被推动的物体，虽然独自地总是会在同一方向上保持着直线，但如果另一个力按照另一个方向同时对它施加影响，直线就会转化为曲线运动。因此，为了把知性所特有的行动与混合的力区分开来，有必要把错误的判断视为两个力之间的对角线的力，这两个力按照两个仿佛是围起一个角的不同方向来规定判断，并且把复合的结果分解为知性和感性的单纯结果；这在纯粹先天判断中必须通过先验反思来进行，由此（就像已经指明的那样）每一个表象都在与它相适合的知识能力中被指定其位置，从而后者对前者的影响也就被区分开来了。

我们在这里的工作不是探讨经验性的幻相（例如视觉的幻相），这种幻相是在通常正确的知性规则的经验性应用中出现的，通过它，判断力被想象的影响所诱惑；相反，我们仅仅探讨**先验的幻相**，这种幻相影响着其应用根本不关注经验的原理，而如果这些原理应用于经验，我们毕竟至少还会有其正确性的试金石；相反，先验幻相甚至违背批判的一切警告，引导我们完全超出范畴的经验性应用，并用**纯粹知性**的一种扩展的错觉来拖累我们。我们要把其应用完全限定在可能经验的限度之内的原理称为**内在的原理**，而把宣称超越这些界限的原理称为**超验的原理**。但是，我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的应用或者误用，后者只不过是未恰当地受到批判约束的判断力的一个错误罢了，这种判断力没有充分注意到纯粹知性唯一被允许发挥作用的地基的界限；相反，我把它们理解为一些现实的原理，它们指望我们拆除所有那些界标，并自以为拥有一个在任何地方都不承认任何边界的地基。因此，**先验的和超验的并不是一回事**。我们上面所陈述的纯粹知性的原理只

^① 感性被从属于知性，作为知性应用其功能的客体，就是实在的知识的来源。但是，同一个感性，如果它影响知性的行动本身，并规定知性作出判断，就是谬误的根据。——康德自注

应当有经验性的应用，而不应当有先验的应用，亦即超出经验界限的应用。但是，一个取消这些界限、甚至让人逾越这些界限的原理，就叫做超验的。如果我们的批判能够做到揭露这些僭越的原理的幻相的话，那么，那些纯然经验性应用的原理就与后一些原理相反，可以被称为纯粹知性的内在的原理。

逻辑的幻相（错误推理的幻相）在于对理性形式的纯然模仿，它只是产生自对逻辑规则的缺乏重视。因此，一旦加强了对当前实例的重视，这种幻相就将完全消失。先验的幻相则相反，即使我们已经揭露了它，并通过先验的批判清晰地看出了它的无价值（例如“世界在时间上必定有一个开端”这一命题中的幻相），它也仍然不终止。其原因就在于：在我们的理性（它被主观地视为一种人的知识能力）中蕴涵着其应用的一些基本规则和准则，它们完全具有客观原理的外表，由于它们而导致，为了知性而对我们的概念进行某种联结的主观必然性被视为物自身的规定的客观必然性。这是一种根本不能避免的幻觉，如同我们不能避免海面在中央对我们显得比在岸边更高，因为我们是凭借比岸边更高的光线来看海中央的；或者更有甚者，甚至天文学家也不能避免月亮在升起时对他显得更大，尽管他并不为这一幻相所蒙骗。

因此，先验辩证论将满足于揭露超验判断的幻相，并防止它骗人；但是，甚至要它也（像逻辑幻相那样）消失，不再是一种幻相，却是先验辩证论永远也做不到的。因为我们所涉及的是一种自然的和不可避免的幻觉，它本身基于主观的原理，并把主观的原理偷换成客观的原理，而逻辑的辩证论在解决错误推理时却只是涉及在遵循这些原理方面的错误，或者涉及在模仿这些原理方面的人为的幻相。因此，纯粹理性有一种自然的和不可避免的辩证法，它不是一个外行由于缺乏知识本身而陷入的辩证法，或者某个诡辩家为了迷惑有理性的人们而人为地编造出来的辩证法，而是不可阻挡地附着于人类理性的辩证法，甚至在我们揭露了它的假象之后，它也仍然不停地迷惑人类理性，不断地将人类理性推入任何时候都需要予以消除的一时糊涂。



二、论作为先验幻相之所在的纯粹理性

A. 论一般理性

我们的一切知识都始自感官，由此达到知性，并终止于理性；在理性之上，我们没有更高的东西来加工直观的材料并将其置于思维的至上统一之下了。现在，当我要对这一至上知识能力作出说明时，我感到有些为难。对于理性来说，和对于知性来说一样，当理性抽掉知识的一切内容时，就有一种纯然形式的、也就是说逻辑的应用，但它也有一种实在的应用，因为它本身包含着某些既不是借自感官也不是借自知性的概念和原理的起源。前一种能

力当然早已由逻辑学家们通过间接推理的能力（有别于直接推理，亦即 *consequentiis immediatis*）予以解释；但第二种自己产生概念的能力由此还没有得到了解。既然在这里出现了理性为逻辑能力和先验能力的划分，那就必须去寻找关于这种知识来源的一个更高的概念，它把上述两个概念都包括在自身之下，我们在这里按照与知性概念的类比可以期望，逻辑概念同时将提供先验概念的钥匙，前者的功能表同时将提供理性概念的谱系。

在我们的先验逻辑的第一部分里，我们曾通过规则的能力来解释知性；在这里，我们想把理性称为原则的能力，以此把理性与知性区别开来。

原则的表述是含混的，通常仅仅意味着一种能够作为原则来运用的知识，即使它就自身而言以及按照它自己的起源来说并不是原则。每一个普遍的命题，哪怕它是从经验（通过归纳）得出的，也可以在理性推理中充当大前提；但它并不因此而本身就是原则。数学公理（例如两点之间只能有一条直线）甚至是普遍的先天知识，因此相对于能够归摄在它们下面的实例来说有理由被称为原则。但我毕竟不能由此就说，我是从原则出发认识一般直线和直线自身的这种属性的，相反只是在纯直观中认识它的。

因此，我将把从原则出发的知识称为这样一种知识，在这种知识中我通过概念在普遍中认识特殊。这样，每一个理性推理都是从一个原则出发推导出一种知识的形式。因为大前提在任何时候都提供一个概念，该概念使得一切被归摄在它的条件之下的东西都按照一个原则从它出发而得到认识。现在，既然任何普遍的知识都能够在一个理性推理中充当大前提，而知性则为诸如此类的知识提供普遍的先天命题，所以这些命题也可以就其可能的应用而言被称为原则。

但是，如果我们按照其起源来考察纯粹知性自身的这些原理，那么，它们就根本不是从概念出发的知识了。因为如果我们不（在数学中）加上纯直观或者一种可能经验的种种条件，它们就会甚至不是先天可能的。一切发生的事情都有一个原因，这根本不能从一般发生之事的观念出发推论出来；毋宁说，该原理表明，人们最初如何关于发生之事获得一个确定的经验概念。

因此，知性根本不能提供从概念出发的综合知识，而这些知识本来是我绝对地称为原则的知识；然而，一切普遍的命题一般而言都可以叫做相对的原则。

有一个古老的愿望，谁也不知道什么时候它也许会得以实现，那就是：人们总有一天可以不去寻找民法无穷无尽的繁文缛节，而去寻找它们的原则；因为唯有在这里面，才有人们所说的简化立法的秘密。但是在这里，法律也只是把我们的自由限制在它们得以无一例外地与自身一致的那些条件之上；

因此，它们关涉到某种完全是我们的作品、而且我们通过那些概念自己能够是它的原因的东西。但是，如同对象自身一样，事物的本性如何应当从属于原则并纯然按照概念来规定，这即便不是什么不可能的事情，至少就其要求而言毕竟也是很不合情理的事情。不过，无论这里的情况是什么样的（因为我们还要对此进行研究），至少由此可以看出：从原则出发的知识（就其自身而言）完全不同于纯然的知性知识，后者虽然也能以一种原则的形式先行于其他知识，但就其自身而言（如果它是综合的）却并不基于纯然的思维，自身中更不包含依照概念的普遍东西。

知性可以是诸般显象凭借规则而有统一性的能力，而理性则是各知性规则在原则之下而有统一性的能力。因此，理性从不首先关涉经验或者关涉某个对象，而是关涉知性，为的是通过概念赋予杂多的知性知识以先天的统一性，这种统一性可以叫做理性的统一性，它具有与知性所能够提供的那种统一性完全不同的方式。

这就是在完全缺乏实例（这些实例只有到后面才应当提供）的情况下所能够解释的理性能力的普遍概念。

B. 论理性的逻辑应用

人们在直接认识到的东西和只是推论出来的东西之间作出区别。在由三条直线所界定的图形中有三个角，这是直接认识到的；但三个角的和等于两个直角，这却只是推论出来的。由于我们总是需要推论，并且由此而终于完全习惯了它，所以我们最终就不再注意这种区别，并且经常像在所谓感官的欺骗那里一样，把我们毕竟只是推论出来的某种东西视为直接知觉到的。对于每一个推理来说，都有一个作为基础的命题，且有另一个命题，亦即从前一个命题得出的结论，最后还有推理顺序（一贯性），按照这种顺序，结论的真实性必然地与作为基础的命题的真实性联结在一起。如果推论出来的判断已经蕴涵在作为基础的命题中，以至于无须第三个表象作中介就能够直接从它里面推导出来，该推理就叫做直接的（consequentia immediata [直接推理]）；我更愿意把它称为知性推理。但是，如果除了作为基础的知识之外，为作出结论还需要有另一个判断，该推理就叫做理性推理。在“一切人都是会死的”这个命题中，已经蕴涵着“有些人是会死的”^①、“有些会死的东西是人”^②、“没有任何不会死的东西是人”这几个命题，因而这几个命题都是从前者得出的直接结论。与此相反，“一切有学问者都是会死的”这个命题却并不

① 此处删去了第一版的“或者”一词。——译者注

② 此处删去了第一版的“或者”一词。——译者注

蕴涵在作为基础的判断中（因为有学问者的概念根本不在它里面出现），该命题唯有借助一个中间判断才能从后者推论出来。

在每一个理性推理中，我首先通过知性想到一个规则（major [大前提]）。其次，我凭借判断力把一个知识归摄在规则的条件之下（minor [小前提]）。最后，我通过规则的谓词、从而先天地通过理性来规定我的知识（conclusio [结论]）。因此，作为规则的大前提在一个知识和其条件之间所表现出的关系就构成了理性推理的不同方式。因此，它们如同一切按照在知性中表达知识关系的方式区分开来的一般判断一样，恰好有三种，那就是：定言的，或假言的，或选言的理性推理。

如果像大多数情况下所发生的那样，作为一个判断的结论被当做任务提出，为的是看它是否是从已经被给予、也就是一个完全不同的对象被思维所凭借的判断中得出，那么，我就是在知性中寻找这个结论命题的肯定，看它是否在该命题中按照一条普遍的规则出现在某些条件之下。如果我找到了这样一个条件，而结论命题的客体能够被归摄在被给予的条件之下，那么，该命题就是从也对知识对其他对象有效的规则中得出来的。由此可以看出：理性在推论中力图把大量杂多的知性知识归结为最少量的原则（普遍的条件），并以此来实现它们的至上统一。

C. 论理性的纯粹应用

人们能把理性孤立起来吗？它在这种情况下还是仅仅从它产生出来、而且它与对象发生关系所凭借的那些概念和判断的特有来源吗？或者，它只不过是一种向被给予的知识提供某种形式的从属能力，这种形式叫做逻辑的，唯有通过它，知性知识才相互从属，并且较低的规则从属于另一些较高的规则（后者的条件在其范围内包含着前者的条件），只要通过对它们进行比较就能做到这一点吗？这就是我们现在只是临时性地讨论的那个问题。事实上，规则的杂多性和原则的统一性是理性的一个要求，为的是使知性与自身建立起无一例外的关联，如同知性把直观的杂多置于概念之下，并由此把直观联结起来一样。但是，这样一条原理并没有给客体规定任何规律，并且没有包含把客体作为一般客体来认识和规定的可能性的根据；而只不过是料理我们知性的储备的一个主观的规律，即通过比较知性的概念而把它们普遍应用归结为它们尽可能小的数目，人们也并不因此就有权利要求对象本身有这样一种助长我们知性的方便和扩张的一致性，同时赋予那条准则以客观有效性。一言以蔽之，问题就是：理性自身，也就是纯粹理性，是否先天地包含着综合的原理和规则，以及这些原则可能存在于什么地方？

理性在理性推理中的形式的和逻辑的程序已经给我们提供了充分的指导，

即在凭借纯粹理性的综合知识中，理性的先验原则将基于什么样的根据。

首先，理性推理并不关涉直观，以便将直观置于规则之下（像知性以其范畴所做的那样），而是关涉判断和概念。因此，即使纯粹理性关涉对象，它也毕竟与对象及其直观没有直接的关系，而是仅仅与知性及其判断有直接关系，后者首先面对感官及其直观，以便规定它们的这种对象。因此，理性的统一不是一种可能经验的统一，而是与后者有本质的不同，后者是知性的统一。一切发生的事情都有一个原因，这根本不是一个凭借理性认识和规定的原理。这一原理使得经验的统一成为可能，没有从理性那里借用任何东西，理性没有与可能经验的这种关系，仅仅从概念出发就不可能提供任何这样的综合统一。

其次，理性在其逻辑应用中寻找的是其判断（结论命题）的普遍条件，而理性推理本身无非是一个凭借将其条件归摄在普遍的规则（大前提）之下而作出的判断。现在，既然这条规则又要接受理性的同一个试验，而由此就必须（凭借一个上溯推理）寻找条件的条件，所以人们可以看到，理性的特有原理一般而言（在逻辑应用中）就是：为知性有条件的知识找到知性的统一得以完成所凭借的无条件者。

但是，这条逻辑准则要成为纯粹理性的一个原则，却不能以别的方式，而只能通过人们假定：如果有条件者被给予，则相互从属的种种条件的整个序列也被给予（也就是说，包含在对象及其联结中），这个序列因此而本身是无条件的。

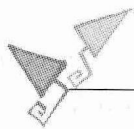
然而，纯粹理性的这样一条原理显然是综合的；因为有条件者以分析的方式虽然与某一条件相关，但却不与无条件者相关。从这一原理中，必然还产生出不同的综合命题，纯粹知性对这些命题一无所知，因为它只与一种可能经验的对象打交道，后者的知识和综合在任何时候都是有条件的。但是，无条件者如果确实存在，就可以按照使它有别于有条件者的一切规定而予以特别的考虑，并由此而给诸多的先天综合命题提供材料。

但是，从纯粹理性的这一至上原则产生的各原理，就所有的显象来说都将是超验的，也就是说，对这一原则将永远不可能有与它适合的经验性应用。因此，它与知性的一切原理都完全不同（知性原理的应用都是内在的，因为它们仅仅以经验的可能性为自己的主题）。现在，条件的序列（在显象的综合中，或者也在一般事物的思维的综合中）将一直延伸至无条件者，这条原理是否有它客观的正确性？由此将对知性的经验性应用产生什么样的结论？或者，是否毋宁说在任何地方都不存在诸如此类客观有效的理性命题，而是只有一种逻辑的规范，即在向越来越高的条件的上升中逼近它们的完备性，由

此将理性对我们来说可能的最高统一带入我们的知识？或者我要说，是否理性的这一需求由于一种误解而曾被视为纯粹理性的一个先验原理，该原理过于草率地要求对象本身中的种种条件的序列具有这样一种无限制的完备性？但即便是在这种情况下，又有怎样的误解和蒙蔽会潜入到这些从理性取得大前提（它与其说是公设，不如说是公则）、并从经验上升到经验条件的理性推理中呢？这将是我们在先验辩证论中的工作，我们现在要把将这种辩证论从其深深地隐藏于人类理性之中的根源阐发出来。我们将把它分为两个部分，第一部分应当探讨纯粹理性的超验概念，第二部分探讨纯粹理性的超验的且辩证的理性推理。

选文出处

[德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004，第271～281页。



15. 黑格尔：《精神现象学》

贺麟、王玖兴 译

《精神现象学》(1807年)是黑格尔成熟时期第一部哲学著作,也是西方哲学史上最晦涩的哲学著作之一,被马克思称为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”^①。在这部著作中,黑格尔以恢弘的气势将从古至今的人类历史、思想史、文化史统统纳入他的视野之中,把哲学、伦理学、心理学、文学、宗教、政治、经济等等熔为一炉,再现了人类精神从最初的感性确定性到绝对知识的发展过程。我们选编的是该书序言的第二、三部分,这篇序言不仅仅是《精神现象学》的序言,而且是黑格尔哲学的序言,黑格尔在此提出了其哲学的基本原则,即“实体即主体”。实体不仅是客观的而且是能动的,它是“活的实体”。宇宙万物是自我运动、自我形成的发展过程,因而如果不把实体同时看做是主体就不能解释宇宙万物的现实性,而实体的主体性乃在于“纯粹的否定性”,实体自我否定而一分为二,树立对立面,然后扬弃自身成为现实,这个过程是一个以终点为起点,预悬终点为目的的“圆圈”。在黑格尔看来,这个过程是通过人类精神认识绝对的艰苦漫长的过程最终实现的,由此绝对成为绝对精神,所以它既是精神的“伊利亚特”,也是精神的“奥德赛”。人们经常称黑格尔哲学是形而上学的完成,因为他将形而上学史上的诸多因素充分发挥出来并且以其辩证法而融为一个完整的体系。由于西方古典哲学的诸多前提(例如宇宙的合理性)受到质疑,黑格尔哲学标志着传统形而上学的终结。

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，112页，北京，人民出版社，1979。——本书编者

作者简介

黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831), 德国哲学家, 德国古典哲学的集大成者, 建立了有史以来最庞大的包罗万象的客观唯心主义哲学体系。主要著作有《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学全书》等。黑格尔被看做是西方哲学史上最伟大的形而上学家, 其哲学体系被认为是传统形而上学的完成和终结。



二、从意识到科学的发展过程

[1. 绝对即主体的概念] 照我看来, ——我的这种看法的正确性只能由体系的陈述本身来予以证明——一切问题的关键在于: 不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体, 而且同样理解和表述为主体。同时还必须注意到, 实体性自身既包含着共相(或普遍)或知识自身的直接性, 也包含着存在或作为知识之对象的那种直接性。——如果说, 上帝是唯一实体^①这个概念曾在它被宣布出来时使整个时代为之激怒, 那么所以如此, 一部分是因为人们本能地觉得在这样的概念里自我意识不是被保留下来而是完全毁灭了, 但另一部分则是因为人们相反地坚持思维就是思维, 坚持普遍性本身就是这个单一性或这个无差别不运动的实体性^②。而如果说有第三种见解, 认为思维在其自身中就是与实体的存在合为一体的并且把直接性或直观视为思维, 那还要看这种理智的直观是否不重新堕入毫无生气的单一性中以及是否它不重新以一种不现实的方式来陈述现实自身^③。

而且活的实体, 只当它是建立自身的运动时, 或者说, 只当它是自身转化与其自己之间的中介时, 它才真正是个现实的存在, 或换个说法也一样, 它这个存在才真正是主体。实体作为主体是纯粹的简单的否定性, 唯其如此, 它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程, 而这种过程则又是这种漠不相干的区别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物中的自身反映, 才是绝对的真理, 而原始的或直接的统一性, 就其本身而言, 则不是绝对的真理。真理就是它自己的完成过程, 就是这样一个圆圈, 预悬它的终点为目的并以它的终点为起点, 而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。

① 指斯宾诺莎哲学。——拉松版编者

② 指康德和费希特哲学。——拉松版编者

③ 指谢林哲学。——拉松版编者

上帝的生活和上帝的知识因而很可以说是一种自己爱自己的游戏；但这个理念如果内中缺乏否定物的严肃、痛苦、容忍和劳作，它就沦为一种虔诚，甚至于沦为一种无谓的举动。这种神性的生活就其自在而言确实是纯粹的自身同一性和统一性，它并没严肃地对待他物和异化，以及这种异化的克服问题。但是，这种自在乃是抽象的普遍性，而在抽象的普遍性里自在的那种自为而存在的本性就被忽视了，因而形式的自身运动也根本被忽视了。正因为形式被宣布为等于本质，所以如果以为只认识自在或本质就够了而可以忽略形式，以为有了绝对原则或绝对直观就不需要使本质实现或使形式展开，乃是一个大大的误解。正因为形式就像本质自己那样对本质是非常本质的东西，所以不应该把本质只理解和表述为本质，为直接的实体，或为上帝的纯粹自身直观，而同样应该把本质理解和表述为形式，具有着展开了的形式的全部丰富内容。只有这样，本质才真正被理解和表达为现实的东西。

真理是全体。但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。关于绝对，我们可以说，它本质上是个结果，它只有到终点才真正成为它之所以为它；而它的本性恰恰就在这里，因为按照它的本性，它是现实、主体或自我形成。不错，把绝对本质地理解为结果好像是矛盾的，但只要稍微考虑一下，就能把这矛盾的假象予以揭示。开端、原则或绝对，最初直接说出来时只是个共相。当我说“一切动物”时，这句话并不能就算是一部动物学，那么同样，我们都很明白，上帝、绝对、永恒等字也并不说出其中所含的东西，事实上这样的字只是把直观当做直接性的东西表述出来。比这样的字更多些的东西，即使仅只变为一句话，其中也包含着·一个向他物的转化（这个转化而成的他物还必须重新被吸收回来），或一个中介。而这个中介却为人嫌恶，仿佛如果承认中介不仅限于表明它自己不是绝对的东西并且决不存在于绝对之中，而还具有更多的含义，那就等于放弃了绝对知识。

但事实上人们所以嫌恶中介，纯然是由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的，只是运动着的自身同一，换句话说，它是自身反映，自为存在着的自我的环节，纯粹的否定性，或就其纯粹的抽象而言，它是单纯的形成过程。这个中介、自我、一般的形成，由于具有简单性，就恰恰既是正在形成中的直接性又是直接的东西自身。——因此，如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外，那就是对理性的一种误解。正是这个反映，使真理成为发展出来的结果，而同时却又将结果与其形成过程之间的对立予以扬弃；因为这个形成过程同样也是单一的，因而它与真理的形式（真理在结果中表现为单一的）没有区别，它毋宁就是这个返回于单一性的返回过程。诚然，胎儿自在地是人，但并非自为地是人；只

有作为有教养的理性，它才是自为的人，而有教养的理性使自己成为自己自在的是的那个东西。这才是理性的现实。但这结果自身却是单纯的直接性，因为它是自觉的自由，它静止于自身，并且它不是把对立置于一边听其自生自灭，而是已与对立取得了和解。

上面所说的话还可以表示为：理性乃是有目的的行动。过去有人误解了自然也错认了思维，把自然高举于思维之上，特别是否认外在自然中含有目的性，因而使一般的目的形式处于很不名誉的地位。但是，亚里士多德曾规定自然为有目的的行动，同样我们认为，目的是直接的、静止的、不动的东西；不动的东西自身却能引起运动，所以它是主体。它引起运动的力量，抽象地说，就是自为存在或纯粹的否定性。结果之所以就是开端，只因为开端就是目的；或者换句话说，现实之所以就是关于此现实的概念，只因为直接性的东西，作为目的其本身就包含着“自身”（das Selbst）或纯粹的现实。实现了的目的或具体存在着的现实就是运动，就是展开了的形成过程；但恰恰这个运动就是“自身”，而它之所以与开端的那种直接性和单纯性是同一的，乃因它就是结果，就是返回于自身的东西；但返回于自身的东西恰恰就是“自身”，而“自身”就是自相关联的同一性和单纯性。

由于需要将绝对想象为主体，人们就使用这样的命题：上帝是永恒，上帝是世界的道德秩序，或上帝是爱等等。在这样的命题里，真理只直接被当做主体，而不是被表述为自身反映运动。在这样的命题里，人们从上帝这个词开始。但这个词就其本身来说只是一个毫无意义的声音，一个空洞的名称。只有宾词说出究竟上帝是什么之后，这个声音或名称才有内容和意义；空虚的开端只在达到这个终点时，才是一个现实的知识。在这种情况下，我们看不出，何以人们不仅限于谈永恒、世界的道德秩序等等，或者不像古人所做的那样仅限于谈本身即是意义的纯粹概念、存在、一等等，而还外加上毫无意义的声调？但通过这种名词，人们恰恰是想表示这里所建立的不是一般的存在或本质或共相，而是一种反映了其自身的东西，一种主体。但同时须知这个主体只是被揣测到的。揣测中的主体被当成一个固定的点，宾词通过一个运动被黏附在这个作为它们的支持物的点上；而这个运动是认识这个固定点的人的运动，根本不能视为是这个固定点自身的运动；但只有通过固定点自身的运动，内容才能被表述为主体。按照这个运动的发生经过来说，它不可能是固定点的运动；但既然假定了这个固定点，这个运动也就不可能是别的，而只能是外在的。因此，上述关于绝对即主体的那个揣测，不仅不是主体这个概念的现实，而且甚至于使现实成为不可能的，因为揣测把主体当做静止的点，但现实却是自身运动。

在上面的讨论所能得出的一些结论中，这一条是可以强调指出的：知识只有作为科学或体系才是现实的，才可以被陈述出来；而且一个所谓哲学原理或原则，即使是真的，只要它仅仅是个原理或原则，它就已经也是假的了；要反驳它因此也就很容易。反驳一个原则就是揭露它的缺陷，但它是有缺陷的，因为它仅只是共相或本原或开端。如果反驳得彻底，则这个反驳一定是从原则自身里发展出来的，而不是根据外来的反面主张或意见编造出来的。所以真正说来，对一个原则的反驳就是对该原则的发展以及对其缺陷的补足，如果这种反驳不因为它只注意了它自己的行动的否定方面没意识它的发展和结果的肯定方面从而错认了它自己的话。——真正地展开开端固然是对开端的一种肯定的行动，同时却也是对它的一种否定的行动，即否定它仅仅才是直接的或仅仅才是目的这个片面性。因此，人们也同样可以说展开或实现乃是对体系的根据（Grund）的一种反驳，但比较正确的观点是把开端的展开视为一种表示，它表明体系的根据或原则事实上仅只是体系的开端。

说真理只作为体系才是现实的，或者说实体在本质上即是主体，这乃是绝对即精神这句话所要表达的观念。精神是最高贵的概念，是新时代及其宗教的概念。唯有精神的东西才是现实的；精神的东西是本质或自在而存在着的东西，——自身关系着的和规定了的东西，他在和自为存在——并且它是在这种规定性中或在它的他在性（Außersichsein）中仍然停留于其自身的东西；——或者说，它是自在而自为。——但它首先只对我们而言或自在地是这个自在而自为的存在，它是精神的实体。它必须为它自身而言也是自在而自为的存在，它必须是关于精神的东西的知识和关于作为精神的自身的知识，即是说，它必须是它自己的对象，但既是直接的又是扬弃过的、自身反映了的对象。当对象的精神内容是由对象自己所产生出来的时候，对象只对我们而言是自为的；但当它对它自身而言也是自为的时候，这个自己产生，即纯粹概念，就同时又是对象的客观因素，而对象在这种客观因素里取得它的具体存在，并且因此在它的具体存在里对它自身而言是自身反映了的对象。——经过这样发展而知道其自己是精神的这种精神，乃是科学。科学是精神的现实，是精神在其自己的因素里为自己所建造的王国。

[2. 知识的生成过程] 在绝对的他在中的纯粹的自我认识，——这样的以太（Äther）本身^①，乃是科学或普遍性的知识的根据和基地。哲学的开端所假定或需要的意识正是处于这种因素里的意识。但这种因素只在它的形成运

^① 在《耶拿时期的逻辑》（手稿）[拉松版《黑格尔全集》第18卷，197页]里，黑格尔曾说：“以太是与自身相关的绝对精神，但这绝对精神却不自知其为绝对精神”。——法文译者

动中才达到完成并取得它的透明性。它是纯粹的精神性，纯粹精神性作为普遍的东西具有着简单的直接性的样式；——这种简单的东西，当它作为简单的东西而存在着的时候，乃是科学的基地，即只存在于精神中的那种思维。由于这种因素，精神的这种直接性是精神的一般的实体，所以这种直接性也就是纯化了的本质性，也就是反映，也就是存在；因为反映是简单的、自为的直接性本身而存在是在自身中的反映。科学从它自己这一方面出发，要求个体的自我意识去超越这种以太，以便能够与科学一起生活，能够生活在科学里，并且真正地生活。另一方面，个体却又有权要求科学至少给他提供达到这种立足点所用的梯子并且给他指明这种立足点就在他自身。个体所以有权提出要求，是以他的绝对自主性为根据的；他知道在任何形态下他的知识里都具有自主性，因为不论他的知识形态是否为科学所承认，不论其内容是什么，在任何一种形态下的知识里个体都是绝对的形式，即是说，他总是他自己的直接确定性，假如大家喜欢另一个名词那么还可以说，他总是无条件的存在。如果说，当意识把客观事物理解为与它自己对立，并把自己理解为与客观事物对立的时候，意识所处的立足点是科学的对立；在这个科学的对立中意识只知道自己在其自身，这毋宁是完全丧失了精神；那么反过来说，科学的因素乃是意识的一个辽远的彼岸：在这辽远的彼岸里意识不再占有它自己。这两方面的任何一方，在对方看起来都是真理的颠倒。朴素的意识将自己直接托付给科学，这乃是它的一个尝试，它不自知其受什么力量的驱使而也想尝试一次头朝下来走路；驱使意识采取这种异乎寻常的姿势来行动的那种势力，是意识必须竭力加以抑制的、一种既无准备又显然并无必要的强制力量。——无论科学自身是什么样子，但当它与直接的自我意识关联起来时，它就呈现为一种与后者正相反对的东西；或者换句话说，由于朴素的认识以它自己的确定性为它的现实性的原则，科学就取得了一种非现实性的形式，因为现实性原则就它自身来说是在科学之外的。因此，科学必须将这样的因素跟它自己结合起来，或者甚至于它必须指明这样的因素是以及如何是属于它自己的。由于缺乏这样的现实性，科学就仅只是自在着的内容，内在着的目的，它还不是精神，而仅仅才是精神的实体。这个自在的东西必须将自己加以外化，必须变成自为的，这等于说，这个自在的东西必须使自我意识与它自己合而为一。

这部《精神现象学》^①所描述的，就是一般的科学或知识的这个形成过

^① 第一版对《精神现象学》有一按语：“科学的体系的第一部”，后来的版本中黑格尔删去此句。——英文译者

程。最初的知识或直接的精神，是没有精神的东西，是感性的意识。为了成为真正的知识，或者说，为了产生科学的因素，产生科学的纯粹概念，最初的知识必须经历一段艰苦而漫长的道路。——这条形成的道路，犹如在它的内容上以及在它表现的各种形态上所将展示出来的那样，将不是人们首先会想到的、引导不科学的意识使之进入科学的那样一种科学入门；它也将不是对科学基础的一种说明；当然更不是一种像手枪发射那样突如其来的兴奋之情：一开始就直接与绝对知识打交道，对于其他观点认为只宣布一律不加以理睬就算已经清算了。

[3. 个体的教养] 引导一个个体使之从它的未受教养的状态变为有知识，这是个任务，我们应该在它的一般意义下来理解这个任务，并且应该就个体的发展形成来考察普遍的个体，有自我意识的精神。——谈到特殊的个体与普遍的个体的关系，那是这样的：每个[特殊的]环节都以其所取得的具体形式和独有的形态在普遍的个体里显现出来。特殊的个体是不完全的精神，是一种具体的形态，统治着一个具体形态的整个存在的总是一种规定性，至于其中的其他规定性则只还留有模糊不清的轮廓而已。因为在比较高一级的精神里，较为低级的存在就降低而成为一种隐约不显的环节；从前曾是事实自身的那种东西现在只还是一种遗迹，它的形态已经被蒙蔽起来成了一片简单的阴影。每个个体，凡是在实质上成了比较高级的精神的，都是走过这样一段历史道路的，而他穿过这段过去，就像一个人要学习一种较高深的科学而回忆他早已学过了的那些准备知识的内容时那样，他唤起对那些旧知识的回忆而并不引起他的兴趣使他停留在旧知识里。各个个体，如就内容而言，也都必须走过普遍精神所走过的那些发展阶段，但这些阶段是作为精神所已蜕掉的外壳，是作为一条已经开辟和铺平了的道路上的段落而被个体走过的。这样，在知识领域里，我们就看见有许多在从前曾为精神成熟的人们所努力追求的知识现在已经降低为儿童的知识，儿童的练习，甚至成了儿童的游戏；而且我们还将在教育的过程里认识到世界文化史的粗略轮廓。这种过去的陈迹已经都成了普遍精神的一批获得的财产，而普遍精神既构成着个体的实体，同时因为它显现于个体之外又构成着个体的无机自然。——这种意义下的发展形成，如果就个人方面来看，那么个体的形成就在于个体获得这些现成的财产，消化他的无机自然而据为己有。但如果从普遍精神方面来看，既然普遍精神就是实体，那么这个发展过程就不是别的，只是实体赋予自己以自我意识，实体使它自己发展并在自身中反映。

科学既要描述这种形成运动的发展经过及其必然性，又要描述那种已经沉淀而为精神的环节和财产的东西所呈现的形态。目标在于使精神洞悉知识

究竟是什么。没有耐心就会盼望不可能的事，即盼望不以手段而达取目的。要有耐心，一方面，这是说，必须忍耐这条道路的辽远，因为每个环节都是必要的；另一方面，这是说，必须在每个环节那里都作逗留，因为每个环节自身就是一个完整的个体形态，而且只当它的规定性被当做完整的或具体的东西来考察时，或者说，只有当全体是在这种规定性的独特性下加以考察时，每个环节才算是得到了充分的或绝对的考察。——由于不仅个体的实体，甚至于世界精神，都具有耐心来经历漫长的时间里的这些形式，并有耐心来担当形成世界历史的艰巨工作（在世界史的每个形式下世界精神都曾就该形式所能表现的范围内将它整个的内容体现出来），又由于世界精神在达到它的自我意识时也没能轻而易举，所以按照事情的性质来说，个体要想把握它的实体是不可能有什么捷径可走的；不过虽然如此，个体的任务的艰巨性却已经减小了，因为一切都是自在地已经完成了的〔史实〕，内容已经不是现实性，而是被扬弃为可能性了的现实性，或被克服了的直接性；〔旧的〕形态已经变成了形态的缩影，变成了简单的思想规定。内容既然已经是一种在思想中的东西，所以就是实体的财富；个体不再需要把具体存在转化为自在存在的形式，而仅仅只需要把已经呈现于记忆中的自在存在——既不只是原始的，也不是沉没于具体存在中的自在存在——转化为自为存在的形式。这种情况，应该加以详细叙述。

从我们现在开始这个运动的这一观点来看，我们整个地可以节省的一个过程，是对具体存在的扬弃过程。但不能节省的而必须加以比较高度改造的，则是我们关于各个形式的表象（Vorstellung）以及对这些形式的熟悉（Bekanntheit）。被收回到精神实体里去的具体存在，通过上述的第一个否定，仅只是被直接地搬进自我的因素里去；因此，自我所获得的这份财富，还具有着与没经理解直接性、不动的无差别性等相同的性质，如同具体存在自身一样；具体存在只是这样地过渡到表象里去而已。同时，由于进入了表象，具体存在就成了一种熟知的东西，对于这样的一种东西，具体存在着的已经不再理会，因而对它也不复有什么活动和兴趣了。如果说，已经不再理会具体存在的那种活动，本身只是不对自己进行概念把握的特殊精神的运动，那么正相反，〔真正的〕知识则是把矛头指向这样构成的表象、指向这种熟知的东西的；它是普遍自我的行动和思维的兴趣。

一般说来，熟知的东西所以不是真正知道了的东西，正因为它是熟知的。有一种最习以为常的自欺欺人的事情，就是在认识的时候先假定某种东西是已经熟知的，因而就这样地不去管它了。这样的知识，既不知道它是怎么来的，因而无论怎样说来说去，都不能离开原地而前进一步。主体与客体，

上帝与自然，以及知性与感性等等都被不加考察地认为是熟悉的和有效率的东西，既构成固定的出发点又构成固定的归宿点。这些据点停滞不动，而认识运动往来进行于其间，因而就只是在它们的表面上运动而已。在这种情况下，所谓理解和检验，也就是去看看关于这些东西的说法是否在每个人的观念里都有，是否每个人都觉得它是这个样子，真正认识到它是这个样子。

对于一个表象的分析，就过去所做的那样来说，不外是扬弃它的熟悉形式。将一个表象分解为它的原始因素就是把它还原为它的环节，这些环节至少不具有当前这个表象的形式，而构成着自我的直接财产。这种分析诚然只能分析出思想来，即，只能分析出已知的固定的和静止的规定来。但这样分解出来的、非现实的东西，是一个本质性的环节；因为只有由于具体的东西把自己分解开来成为非现实的东西，它才是自身运动着的东西。分解活动就是知性〔理解〕的力量和工作，知性是一切势力中最惊人的和最伟大的，或者甚至可以说是绝对的势力。圆圈既然是自身封闭的、自身依据的东西并且作为实体而保持其环节于自身内，它就是一种直接的关系，因而是没有什么可惊奇的关系。但是，偶然的事物本身，它离开它自己的周围而与别的东西联结着并且只在它与别的东西关联着时才是现实的事物，——这样的东西之能够获得一个独有的存在和独特的自由，乃表示否定物的一种无比巨大的势力，这是思维、纯粹自我的能力。死亡，如果我们愿意这样称呼那种非现实的话，它是最可怕的东西，而要保持住死亡了的东西，则需要极大的力量。柔弱无力的美之所以憎恨知性，就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全其自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量，不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬，犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事而随即转身他向不再闻问的那样，相反，精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。精神在否定的东西那里停留，这就是一种魔力，这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西；主体当它赋予在它自己的因素里的规定性以具体存在时，就扬弃了抽象的、也就是说仅只一般地存在着直接性，而这样一来它就成了真正的实体，成了存在，或者说，成了身外别无中介而自身即是中介的那种直接性。

这样，表象中的东西就变成纯粹自我意识的财富；但这种变为一般的普遍性的上升过程还只是精神发展的一个方面，这还不是精神的全部形成。——古代人的研究方式跟近代的研究很不相同，古代人的研究是真正的

自然意识的教养和形成。古代的研究者通过对他的生活的每一细节都作详尽的考察，对呈现于其面前的一切事物都作哲学的思考，才给自己创造出了一种渗透于事物之中的普遍性。但现代人则不同，他能找到现成的抽象形式；他掌握和吸取这种形式，可以说只是不假中介地将内在的东西外化出来并隔离地将普遍的东西（共相）制造出来，而不是从具体事物中和现实存在的形形色色之中把内在和普遍的东西产生出来。因此，现在的工作与其说在于使个体脱离直接的感性方式使之成为被思维的和能思维的实体不如说情形相反，在于扬弃那些固定的思想从而使普遍的东西成为现实的有生气的东西。但要使固定的思想取得流动性却比将感性存在变成流动的要困难得多。其原因就是上面说过了的那些：思维的规定都以自我、否定物的力量或纯粹现实为实体和它们的存在因素，而感性的规定则只以全无力量的抽象的直接性或存在自身为其实体。思想要变成流动的，必须纯粹思维，亦即这种内在的直接性认识到它自己是环节，或者说，必须对它自己的纯粹确定性进行自身抽象；——确定性的这种自身抽象，不是自身舍弃和抛弃，而是对它的自身建立中所含的固定性的扬弃，既扬弃作为纯然具体的东西而与不同的内容相对立的那种自我自身的固定性，也扬弃呈现于纯粹思维的因素之中因而分有自我的无条件性的那些不同内容的固定性。通过这样的运动，纯粹的思想就变成概念，而纯粹思想这才真正是纯粹思想、自身运动、圆圈，这才是它们的实体，这才是精神本质性（Geistige Wesenheiten）。

纯粹本质性的这种运动构成着一般的科学性进程的本性。这种运动，就其为它的内容的关联来看，乃是它的内容扩张为一个有机的整体的必然的发展运动。由于这种运动，到达知识的概念的那条道路也同样成了一条必然的完全的形成道路。因此，这段知识的准备过程就不再是一种偶然的哲学思考了，偶然的哲学思考总是偶然地与不完全的意识的这些或那些对象、关系以及思想结合在一起，或者试图从特定的思想出发，通过循环往复的推理、推论和引申来论证真理。而这条达到知识的道路将通过概念的运动而在它的必然性里包括着意识的整个客观世界。

而且，这样的一种系统陈述之所以是科学的第一部分，是因为精神的实际存在作为最初的东西不是别的，仅仅是直接性或开端，而开端还不是向开端的返回。因此直接的实际存在这个因素就是科学的这一部分所据以有区别于其他部分的规定性。而叙述这种区别，就不能不讨论一些在这方面通常出现的固定观念。



三、哲学的认识

[1. 真实与虚假] 精神的直接的实际存在作为意识具有两个方面：认识和

与认识处于否定关系中的客观性。精神自身既然是在这个意识因素里发展着的，它既然把它的环节展开在这个意识因素里，那么这些精神环节就都具有意识的上述两方面的对立，它们就都显现为意识的形象。叙述这条发展道路的科学就是关于意识的经验的科学；实体和实体的运动都是作为意识的经验对象而被考察的。意识所知道和理解的，不外乎是它的经验里的东西；因为意识经验里的东西只是精神的实体，即只是作为经验的自我的对象。但精神所以变成了对象，因为精神就是这种自己变成他物或变成它自己的对象和扬弃这个他物的运动。而经验则被认为恰恰就是这个运动，在这个运动中，直接的东西，没经验过的东西，即是说，抽象的东西，无论属于感性存在的或属于单纯的思想事物的，先将自己予以异化，然后从这个异化中返回自身，这样，原来没经验过的东西才呈现出它的现实性和真理性，才是意识的财产。

在意识里发生于自我与作为自我的对象的实体之间的不同一性，就是它们两者的差别，一般的否定性。我们可以把否定性视为两者共同的缺陷，但它实在是两者的灵魂或推动者。正是因为这个理由，有些古代哲学家曾把空虚理解为推动者；他们诚然已经知道推动者是否定的东西，但还没有了解它就是自身（Selbst）。——如果这个否定性首先只表现为自我与对象之间的不同一性，那么它同样也是实体对它自己的不同一性。看起来似乎是在实体以外进行的，似乎是一种指向着实体的活动，事实上就是实体自己的行动，实体因此表明它自己本质上就是主体。当实体已完全表明其自己即是主体的时候，精神也就使它的具体存在与它的本质同一了，它既是它自己又是它自己的对象，而知识与真实性之间的直接性和分裂性所具有的那种抽象因素于是克服了。存在于是被绝对中介了，成了实体性的内容，它同样是自我的财产，是自身性的，或者说，就是概念。到这个时候，精神现象学就终结了。精神在现象学里为自己所准备的是知识因素，有了这种知识因素，精神的诸环节现在就以知道自身即是其对象的那种单一性的形式扩展开来。这些环节不再分裂为存在与知识的对立，而停留于知识的单一性中，它们都是具有真理的形式的真理，它们的不同只是内容上的不同而已。它们在这种知识因素里自己发展成为一个有机整体的那种运动过程，就是逻辑或思辨哲学。

现在，由于精神的那个经验体系仅只包括精神的现象，好像这个体系对于具有真理形态的真理科学纯然是一种否定的东西，因而人们也许会不愿意去和这否定的东西即虚假的东西找麻烦而要求直截了当地立即走向真理；因为，与虚假的东西打交道有什么好处呢？——上面曾经提出过这个论点，认为应当立即从科学本身开始，对于这个问题，要从这方面来回答：即作为虚妄的东西的否定物到底具有什么性质。与此有关的观念，特别阻碍着通往真

理的道路。因此，我们将讨论一下数学知识，数学知识通常被非哲学的知识视为是哲学所应该争取而一直徒劳地没能达到的理想。

真实与虚妄通常被认为是两种一定不移的各具有自己的本质的思想，两者各据一方，各自孤立，互不沟通。与这种看法相反，我们必须断言真理不是一种铸成了的硬币，可以现成地拿过来就用^①。同样的，既不是现成地有一种虚假也不是现成地有一种过恶。过恶与虚假确实不是像魔鬼那样的坏，因为如果作为魔鬼，过恶与虚假就甚至于被当成特殊的主体了；而作为过恶与虚妄，则它们仅是些普遍，不过各有自己的本质性而已。——虚妄（因为我们在这里只讨论它）应该是实体的他物或否定物，因为实体作为知识的内容是真实的东西。但是，实体自身本质上也是否定的东西，一部分由于它是内容的区别和规定，一部分由于它是一种单纯的区别，即，它是一般的自我与知识。我们很可能作出错误的认识。某种东西被认识错了，意思就是说，知识与它的实体不同一。但这种不相等正是一般的区别，是本质的环节。从这种区别里很可能发展出它们的同一性，而且发展出来的这种同一性就是真理。但这种真理：不是仿佛其不等同性被抛弃了，犹如矿渣从纯粹金属里被排除了那样，或工具被遗留在造成的容器以外那样，而毋宁是，不同一性作为否定性，作为自身还直接呈现于真理本身之中。不过，我们却不能因此而说虚妄的东西是真实的东西的一个环节或甚至于一个组成部分。在“任何虚妄的东西里都含有些真实的东西”这句话里，真实与虚妄是被当做像水和油那样只能外在联合而不能混合的东西看待的。正是为了使意义明确，为了专门用以指明完全的他物这种环节，真实与虚妄这两个名词不应该在它们的对方或他物已经被扬弃了的时候还继续使用。所以，就像主体与客体、有限与无限、存在与思维等的统一体这个名词之不尽适当那样，（因为客体与主体等等名词意味着在它们的统一体之外的客体与主体等等，因而当说它们在统一体之中时它们已不是它们的名词所说的那种东西了，）同样，虚妄的东西也不再是作为虚妄的东西而成为真理的一个环节的。

知识里和哲学研究里教条主义的思想方法不是别的，只是这种见解：以为真理存在于表示某种确定结果的或可以直接予以认识的一个命题里。对于像“恺撒生于何时？”“一个运动场要有多少尺长？”这类问题，诚然应该给予一个明确的简捷的答复。同样，直角三角形斜边的平方等于其余两边的平方之和，也确定是真的。但这样的所谓真理，其性质与哲学真理的性质不同。

[2. 历史的认识和数学的认识] 在历史真理方面，如果为论述简便只就其

^① 勒新：《先知拿丹》，卷四，6页：“仿佛真理是钱币一样的东西”。——原编者

纯粹历史性的东西而言，则人们很容易承认历史真理所涉及的是个别的客观存在，是一种带有偶然性和武断性的内容，是这种内容的一些非必然的规定。——但即使像上面引述的这样赤裸的真理，也不是全不需要自我意识的运动的。为了认识一条这样的真理，就得与很多其他的真理进行比较，参考很多书籍，或不管采取什么方式来加以分析研究；甚至于对于一种直接去直观的东西，也只于理解了它的理由根据以后这直观得来的知识才可被视为是某种有真实价值的东西，虽然严格说来在这里人们所要关心的仿佛只是那赤裸的结果。

谈到数学的真理，我们更不会把这样的人当做一位几何学家，他能外在地知道（熟记）欧几里得的定理，而不懂它们的证明，或者如果人们可以对比起来说的话，而不内在地知道（理解）它们。同样的，如果一个人通过对很多直角三角形的测量而得知它们的各边相互之间有那个著名的比率，那我们会认为这样的知识是不能令人满意的。不过，证明在数学知识里虽然已是本质的东西，但即使在数学知识里，证明也还没取得其为结果自身之一环节的意义和性质；事实上当证明得出了结果，证明倒反已成过去而归于消失。几何定理作为结果，诚然是一条已被审查承认为真的定理。但这种审查承认纯然是定理以外附加进来的事情，并不涉及定理的内容，仅只涉及它对认识主体的关系。数学证明的运动并不属于证明的对象，而是外在于对象的一种行动。譬如，直角三角形的性质自身并不分解其自己，并不按照证明直角三角形各边比率定理所需要的那种几何作图而自行分解；结果的整个产生过程只是认识的一种过程，认识的一种手段而已。——在哲学知识里，实际存在作为实际存在其形成也是与本质或事物的内在本性的形成不同的。但是第一，哲学知识包含着两种形成，而数学知识则只代表着实际存在的形成，即是说，只代表着在认识里事实的性质的存在本身的形成。第二，哲学知识还把这两种特殊的形成运动结合起来。内在的发生过程或实体的形成过程乃是不可分割的、向外在的东西或实际存在或为他存在的过渡过程；反过来，实际存在的形成过程也就是将其自身收回于本质的过程。这个运动是整体的双重形成过程：每个环节都同时建立另一环节，而因此每个环节又将两者作为两个方面而包含于其自身；它们共同构成全体，因为它们消融其自身并使自身成为全体的环节。

在数学知识里，审查考核是在事实以外的一种行动；由于这种行动是事实以外的，真正的事实就被它改变了。尽管在进行审核时所使用的工具，以及作图和证明都包含着真命题，但我们仍然应该说内容是虚假的。因为上述例子里的三角形被拆碎了，它的各部分被变成为因在它上面作图而发生的其

他图形的构成部分。被审核证明的这个三角形，直到最终才被重新建立起来，在证明过程中它自身是消失了的，它只还散见于构成着其他图形的那些片断里。——于是我们看到，在这里出现的这种内容的否定性，犹如概念的运动里的确定思想的消失一样，应该也可以称之为内容的虚假性。

但这种知识的真实缺点，既与认识过程自身有关也与它的材料有关。——就认识过程而言，首先，它的缺陷在于，作图的必然性没受到审核。这种必然性并不是从定理的概念里产生出来的，而是给规定下来的；人们必须盲目地遵守这种规定而恰恰作出这些线条来，虽然本来可以作出无数其他的线条；人们别的什么也不知道，只相信这样的作图会有助于或适合于进行证明。这种适合性即使事后得到了证实，它也只是一种外在的，因为它只于事后在证明过程里才显现出来。——同样，这种证明从随便一个什么地方起始前进，而证明的人却还不知道这个起点与应该产生的结果究竟有什么关系。证明的过程采取这些规定和关系而放弃别的规定和关系，证明的人却并不直接明白这是出于什么必然性。这个运动是受一种外在的目的支配着。

数学以这种有缺陷的知识的自明性而自豪，并且以此而向哲学骄傲；但这种知识的自明性完全是建筑在它的目的之贫乏和材料之空疏上面的，因而是哲学所必须予以蔑视的一种自明性。——数学的目的或概念是数量，而数量恰恰是非本质的、无概念的关系。因此，数学知识的运动是在表面上进行的，不触及事情自身，不触及本质或概念，因而不是一种概念性的把握。——数学给人们提供可喜的真理宝藏，这些真理所根据的材料乃是空间和一。空间是这样的一种实际存在，概念把它的差别登记到这种实际存在里就像登记到一种空虚的、僵死的因素里去一样，而在这种空虚的僵死的因素里概念的差别也同样是不动的和无生命的。现实的东西不是像数学里所考察的那样的一种空间性的东西；像数学事物这样的非现实的东西，无论具体感性直观，或是哲学，都不去跟它打交道的。在这样非现实的因素里，也就只有非现实的真理，换句话说，也就只有些固定的、僵死的命题；在每一个命题那里都能够停住，随后的命题自己再重新开始；而并不是从前一个进展到后一个去，更不是因此而通过事物自身的性质产生出一种必然的关联来。而且，由于它出于这样的原则和要素——数学自明性的形式性就在于这里——所以数学知识也就是沿着同一性的路线进行的，因为死的东西，自身不动的东西，到达不了本质的差别，到达不了在本质上对立或不同一的东西，因而到达不了对立面面向对立面的过渡，到达不了质的、内在的运动，到达不了自身运动。因为数学所考察的只是数量，或非本质的差别。数学根本不关心什么依靠概念来分析空间为空间向度，来规定各向度之间和各向度内部的联系

这一事实。比如说，它并不考察线与面积的关系；而当它比较直径与圆周的关系时，它就遭遇到这两者的不可通约的关系，换句话说，就遭遇到一种概念的关系、一种数学不能予以规定的无限的东西。

内在的数学，或所谓纯粹数学，也并不把时间作为时间而与空间对置起来，并不当做它自己的第二种研究题材。应用数学固然研究时间，也研究运动以及其他现实事物，但应用数学只从经验里接纳一些综合命题，即接受那些通过事物概念而规定的现实事物关系的命题，并且只在这个前提上应用它这些公式。对于这样的一些命题，例如关于杠杆平衡的，关于落体运动中空间时间关系的等等，应用数学所作的，以及它认为是证明的那些所谓证明，其本身只是一种证明，证明知识是如何地需要得到证明，因为这表示当它得不到真正的证明时，就连空的假的证明也受到重视，也使之聊以自慰。如果人们能对这种证明加以批判^①，将是一件既值得注意又富有教益的事情，这可以一方面将数学里的这种伪误的粉饰洗刷清净，另一方面指明数学的界限，并从而指明另外一种知识的必要性。——至于谈到时间，人们曾认为它和空间配成一对，是构成纯粹数学的另一题材的东西，其实它就是实际存在着的概念自身。数量的原则，即无概念的差别的原则和同一性原则，即抽象的无生命的统一性原则，既然不能够掌握生命的和绝对区别的纯粹变动性，因而这种变动性、否定性就只得变成瘫痪了的静止的东西，即变成数学认识的第二种材料：这种数学认识是一种外在的行动，它把自身运动着的的东西降低为材料，以便以之为自己的一种不相干的、外在的、无生命的内容。

[3. 概念的认识] 与此相反，哲学并不考察非本质的规定，而只考察本质的规定；它的要素和内容不是抽象的或非现实的东西，而是现实的东西，自己建立自己的东西，在自身中生活着的東西，在其概念中实际存在着的東西。哲学的要素是那种产生其自己的环节并经历这些环节的运动过程；而这全部运动就构成着肯定的东西及其真理。因此，肯定的东西的真理本身也同样包含着否定的东西，即也包含着那种就其为可舍弃的东西而言应该被称之为虚假的东西。正在消失的东西本身毋宁应该被视为本质的东西，而不应该视之为从真实的东西上割除下来而弃置于另外我们根本不知其为何处的一种固定不变的东西；同样，也不应该把真实的东西或真理视为是在另外一边静止不动的、僵死的肯定的东西。现象是生成与毁灭的运动，但生成毁灭的运动自身却并不生成毁灭，它是自在地存在着的，并构成着现实和真理的生命运动。

^① 黑格尔在《哲学全书》第267节里曾就此处的论点对落体运动进行详细讨论（见德文本《哲学文库》第33卷，229页）。——原编者

这样，真理就是所有的参加者都为之酩酊大醉的一席豪饮，而因为每个参加豪饮者离开酒席就立即陷于瓦解，所以整个的这场豪饮也就同样是一种透明的和单纯的静止。在上述运动的审判面前，个别的精神形态诚然像确定的思想一样并不会持续存在，但它们正像它们是否定的和正在消失着的环节那样，也都是肯定的必然的环节。——在运动的整体里（整体被理解为单纯的静止），那种在运动中区别出自己并使自己取得特殊的实际存在的东西，是作为这样的一种东西被保存下来，这种东西，回忆其自己，以对自己的知识为它的实际存在，而这种对自己的知识本身也同样是直接的实际存在。

有关这种运动的或有关科学的方法的许多主要之点，看来也许需要先予以说明。但这个方法的概念早已包含在我们上面讲过的东西里了，而真正对这个方法的陈述则是属于逻辑的事情，或甚至于可以说就是逻辑自身。因为方法不是别的，正是全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里。不过，谈到这一点至今流行的意见，我们必须意识到，就连与哲学方法有关的那些观念所构成的体系，也只是一种已成过去的文化。——如果说我这种说法有些危言耸听或带有革命语气（其实我是知道避免这种语气的），那么我们必须考虑到，数学遗赠给我们的科学体制，即由说明、分类、公理、一系列定理及其证明、原则和结论及其推论等等所构成的科学体制，至少在流行意见自身看来也是已经过时的了。即使那种科学体制的无用性还没清晰地显露出来，至少它已是不再有有用或用处不大的了；即使它本身还没遭到非难，至少它已不是被喜爱的了。对于优秀的东西，我们必须抱有这样的成见，相信它会使它自己有用并为人所喜爱。但是，我们不难看出，像提出一个命题，替它找出理由根据，并以理由来驳斥反对命题这样的做法，并不是表达真理的方式。真理是它在其自身中的运动；但上述的方法却是外在于材料的一种认识。因此，这种方法是数学所独有的方法，并且必须听任数学自己去使用它；因为数学，如我们所已注意到的，是以数量的无概念的关系为其原理，并以僵死的空间和同样僵死的一为其材料的。这种方法当然也可以采取一种比较自由的方式，即是说，采取一种夹杂着更多的任意和偶然的方式，继续保存在日常生活里，继续保存在一席谈话或像一篇序言那样的能满足好奇而不大能提供知识的历史教训里。在日常生活里，意识以知识、经验、感性的具体事物以及思想、原理诸如此类的现成的东西或固定的静止的存在或本质作为它的内容。有时候意识是跟随着它的内容而前进不已，有时候却对这样的内容任意妄为打断其关联，自己俨然以内容的一个外在的决定者和处理者自居。意识总是把这种内容归结到某种它所确知的东西上，哪怕只是一时的感觉之类的东西；而当信念达到了一个它自己熟知的休息所时，它就满足了。

但是，如果概念的必然性排斥日常谈话里松散的推理过程和科学里学究式的严格推理过程，那么前面已经提到过，代替这种推理过程的不应该是取得灵感和预感时的那样全不凭借方法，也不应该是预言家说话时的那种任意武断，预言不仅蔑视上述的那种科学性，而且根本蔑视一切科学性。

康德的三一体，在康德那里还只是由本能刚才重新发现出来的，还是死的，还是无概念的。如果在这种无概念的三一体被提升到了它的绝对意义的程度，因而真正的形式同时在它真正的内容里被展示了出来，科学的概念也呈现了出来，如果在此以后，像上述那样使用这种形式，那么对这种方式的使用，同样也还不能视为是什么科学的东西。因为通过使用，我们眼见这种形式被降低成为无生命的图式，成为一种真正的幻象，同时科学的有机组织也被降低成为图表了。——这种形式主义，上面已经一般地谈到过，现在我们还想详细地叙述它的作风；它认为只要它把图式的某一个规定当做某一个形态的宾词表述出来，就算是已经对该形态的性质和生命作了概念的把握和陈述；——这个宾词可能是主观性或客观性，可能是电、磁等等，也可能是收缩性或膨胀性、东方或西方以及诸如此类，这是可以无限增多的，因为按照这种方式，每个规定或形态在别的规定或形态那里都可以重新被当做图式的形式或环节使用，因而每一个都可以出于感激而同样地为别一个服务；这是一个相互为用的圆圈，通过这个圆圈，人们无法知道事情自身究竟是什么，既不知道互相作用着的这一个，也不知道别一个究竟是什么。当这种形式主义这样地把捉和陈述形态的性质和生命的时候，有时是从通常的直观中吸取一些感性规定，这些规定应该是除它们所说出的之外另有含义的；有时就不加审查不加批判地直接使用本身具有含义的、纯粹的思想规定，如主体、客体、实体、原因、普遍性等，犹如在日常生活里直接使用强和弱、膨胀和收缩等表象那样。因此，这样的形而上学就和这些感性的表象一样地是非科学的了。

这样，被表述出来的，就不是内在生命及其实际存在的自身运动；按照一种表面的类比而表述出来的，毋宁是关于直觉即关于感性知识的这样一种单纯规定性，而对公式的这种外在的空洞的应用，则被称之为构造。——不过，这种形式主义的情况是和任何一种形式主义一样的。一个人如果在一刻钟之内不能搞清楚一种理论^①，不能了解有衰弱病、亢进病和间接衰弱病以及这些病各有治疗的药方，如果他不能希望在这种短暂的时间内能够从一个只知墨守成规的人变成具有医学理论的医生（因为上述的那样一种课程不久前

^① 所谓勃郎主义：参看勃郎于1780年出版的《医学原理》。——原编者

还曾使人达到过这一目的),那么这个人该是多么愚蠢呢?如果自然哲学的形式主义教导人们说,知性是电,或动物是氮气,或它等于南方或北方等,或它代表南方或北方,无论在教导的时候是像我们此地所说的这样赤裸裸的或是还有其他名词混杂在一起,既然这种说教是用一种力量把相隔遥远的表面现象捏合在一起,并且静止的感性的东西因这种捏合而感受暴力,而这暴力又因此而给予感性的东西以一个概念的假象,而不给它主要的东西,即不表述概念自身或感性表象的意义,那么,对于这种力量和暴力,一个没有经验的人就会惊羨不已,就会崇拜之为一种深刻的天才之作,就会因这样的一些规定的那种兴高采烈(因为这些规定以直观的东西代替了抽象概念并使之更加令人喜悦)而感到愉快;并且就会由于感觉到在精神上与这样光辉的行动具有亲和关系而为自己额手称庆。这样一种智慧所行使的伎俩,由于它容易行使,立即就被学会了;而当它已是众所熟知了的时候还去重复它,那就像重复一种已被看穿了的戏法一样的无聊。这种单调的形式主义所用的乐器人们要去掌握它,并不比掌握这样的一种绘画调色板还更困难些,在这种调色板上,只有,比如,红绿两种颜色,要画历史画就调用红色,要画风景画就调用绿色。——一切东西,无论在天上的,在地上的以及在地底下的,一律用这样的颜料加以涂抹,这是件很畅快的事情,同时,以为这种颜料是对任何东西都能使用的妙品,这是需要想象的;如果有人问究竟是这种畅快还是这种想象更大些,这倒是难以决定的;两者是彼此互相支持的。这种方法,既然它给所有天上的和地上的东西,所有自然的和精神的形态都黏贴上普遍图式的一些规定并这样地对它们加以安排整理,那么这种方法所产生出来的就至多不过是一篇关于宇宙的有机组织的明白报道^①,即是说,不过是一张图表而已,而这张图表等于一具遍贴着小标签的骨架,或等于一家摆着大批贴有标签的密封罐子的香料店,图表就像骨架和香料店一样把事情表示得明明白白,同时,它也像骨架之没有血肉和香料店的罐子所盛的东西之没有生命那样,也把事情的活生生的本质抛弃掉或掩藏了起来。——关于这种作风,它如何由于以图式的诸差别为羞耻而把它们当做反思的东西沉没于绝对的空虚性里去,因而它同时就把自己构成为一幅单色的绝对的图画,以便纯粹的同—性、无形式的白色得以建立起来;凡此种种,我们在上面都已经提到过了。图式及其无生命的规定的—色性,和这种绝对的同—性,以及从一个到另一个的过渡,都同样是僵死的知性或理智,同样是外在的认识。

^① 这个措辞是故意用来嘲笑费希特的,因为他有一篇著作,名为:《就新哲学的真正本质向读者的明白报道》(1801年)。——原编者

然而优秀的东西不但逃脱不了它的命运，注定了要被夺去生命夺去精神并眼看着自己的皮被剥下来蒙盖在毫无生命的、空疏虚幻的知识表面上；而我们还可以认识到，就在这种注定的命运本身之内，优秀的东西也在对于心情，如果不说是对于精神，施加着强力，同时还可以认识到，优秀的东西的优秀形式所具有的普遍性和规定性，就在这种注定的厄运里也正在展开形成着，而且唯其正在展开形成，这种普遍性才有可能被使用到表面上去。

科学只有通过概念自己的生命才可以成为有机的体系；在科学中，那种来自图式而被从外面贴到实际存在上去的规定性，乃是充实了的内容使其自己运动的灵魂。存在着的东西的运动，一方面，是使它自己成为他物，因而就是使它成为它自己的内在内容的过程，而另一方面，它又把这个展开出去的他物或它自己的这个具体存在收回于其自身，即是说，把它自己变成一个环节并简单化为规定性。在前一种展开运动中，否定性使得实际存在有了区别并建立起来，而在后一种返回自身运动中，否定性是形成被规定的简单性的功能。就是通过这种方式，内容显示出它的规定性都不是从另外的东西那里接受过来外贴在自己身上的，而是内容给自己建立起规定性来，自己把自己安排为环节，安排到全体里的一个位置上。图表式的知性，把内容的必然性和概念都掩蔽起来，即把构成具体事物、构成现实、构成它所安排处理的事物的活生生的运动的那种东西掩蔽起来；或者毋宁说，知性并不是把这种东西掩蔽起来，而是根本不知道这种东西，因为如果它有此洞见，它该早就把这种洞见的能力表示出来了。它甚至连知道需要有此洞见都不知道，因为否则它就会早已放弃它的图式化，或至少就会不再满足于那种仅仅是内容目录式的知识；因为，它给予我们的，仅只是内容的目录，内容自身它是不提供的。——一种规定性，即使像磁性这样的一种规定性，如果它是一种本身具体的或现实的规定性，它就会被降低而成为一种僵死的东西，因为它只变成了另外一种存在的宾词，而没有被认为是这种存在的内在生命，或者，是这种存在所具有的独特和固有的自我产生和自我呈现。主要之点，形式的知性自己没办法到，只得留待别人来补充了。——形式的知性并不深入于事物的内在内容，而永远站立在它所谈论的个别实际存在之上综观全体，这就是说，它根本看不见个别的实际存在。但科学的认识所要求的，毋宁是把自己完全交付给认识对象的生命，或者换句话说，毋宁是去观察和陈述对象的内在必然性。科学的认识既然这样深入于它的对象，就忘记了对全体的综观，而对全体的综观只是知识脱离了内容而退回到自己的一种反思而已。但是，科学的认识则是深入于物质内容，随着物质的运动而前进，从而返回于其自身的；不过它的这种返回于自身，不是发生于内容被纳入于自身中之前，相

反，内容先把自己简单化为规定性，把自己降低为它自己的实际存在的一个方面，转化为它自己的更高的真理，然后科学认识才返回于其自身。通过这个过程，单纯的、综观自身的全体本身，才从本来好像已把这个全体的反思淹没了的财富中浮现出来。

一般说来，由于像上面说过的那样，实体本身就是主体，所以一切内容都是它自己对自己的反思。一个实际存在物的持续存在或者说，实际存在物的实体，乃是一种自身同一性；因为如果它与自身不同一，它就会陷于瓦解。不过自身同一就是纯粹的抽象，而纯粹的抽象就是思维。当我说质的时候，我是在说单纯的规定性；一个实际存在所以与另一个不同，或它所以成为一个实际存在，就在于有质。实际存在为它自己而存在着，换句话说，它存在着乃是由于它跟它自身有这种单纯性。但是，这样一来，实际存在从本质上说就是思想了。——在这里人们已经理解到存在即是思维了；在这里也已透露出一种总与通常关于思维与存在的同一的那种无概念的说法互相分歧的洞见。——可是，这样一来，即是说，实际存在物的持续存在，既然就是自身同一性或纯粹的抽象，那么，它的持续存在就是它对其自身的抽象，或者说，它的持续存在而不瓦解，就是它与它自身的不同一，就是它的瓦解，——就是它固有的内向和返于自身，——就是它的形成。——由于存在的东西具有这样的性质，而且存在的东西的这种性质又是对认识而言的，所以认识不是把内容当做一种外来物对待的活动，不是从内容那里走出来而返回于自身的反思；科学不是那样的一种唯心主义，这种唯心主义以一种提供保证的或确信其自身的独断主义来代替那作出断言的独断主义，而毋宁是，由于认识眼看着或任凭内容返回于它固有的内在本性，所以认识的活动就同时既是深入于内容又是返回于自身，说深入于内容，是因为认识活动是内容的内在的自己，说返回于自身，是因为认识活动是在他物里面的纯粹的自身同一性。因此，认识的活动是这样的一种诡计：它自己好像并不活动，却眼看着规定及规定的具体生命恰恰在其自以为是在进行自我保持和追求特殊兴趣的时候，适得其反，成了一种瓦解或消溶其自身的行动，成了一种把自己变为全体的环节的行动。

如果说以前所讲的是从实体的自我意识这一方面论述了知性的意义，那么刚才所说的，则从存在着的实体的规定这一方面阐明了知性的意义。——实际存在是质，是自身同一的规定性或规定了的单性、规定的思想；这就是实际存在的知性。因为这样，实际存在就是，阿那克萨戈拉当年作为第一个认识到本质的人所说的那种心灵（Nus）。在阿那克萨戈拉以后，实际存在的性质就更加确切地被理解为 Eidos 或 Idea，即规定了普遍性或类。表面

看起来，类这个名词对于表达现时流行的美、神圣、永恒等观念似乎有点太通俗太不够味。但事实上观念所表示的不多不少恰恰就是类。可是我们现在时常看到，一个名词，确切地标示着一个概念，反为人所舍弃，而另外一个名词，即使仅仅由于它是从一个外国语里借用来的，因而把概念弄得含糊糊，听起来好像意味更为深远，就为人所喜爱。——正是因为实际存在被规定为类，实际存在就是一种单一的思维；而心灵，或单一性，就是实体。至于实体，由于它具有单纯性或自身同一性，就表现为固定的和持续存在的。但是，这种自身同一性同样又是否定性；由于这样，那种固定的实际存在就过渡到它的瓦解或消溶。规定性之所以初看起来是这个样子，只因为规定性总是与他物联系着的，而且规定性之所以运动，似乎是它受了一种外来势力的结果。但是，它的他物就在它自身之内以及它的运动是自身运动，这一点恰恰在那个思维的单一性里就已经包含着了。因为单一性就是使其自己运动并将其自己加以区别的那个思想，就是固有的内在本性，就是纯粹的概念。那么因此，理智性就是一种形成过程，而它作为这种形成过程，也就是合理性。

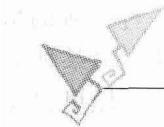
一般说来，逻辑必然性就在于事物的存在即是它的概念这一性质里。只有逻辑的必然性才是合理的东西，才是有机整体的节奏；它是内容的知识，正如内容是概念和本质一样，——换句话说，只有它才是思辨的东西。——具体形象在使自己运动的同时使自己变成单纯的規定性；从而把自己提高为逻辑的形式，并存在于它自己的本质性之中，形态的实际存在仅仅就是这个运动，并且直接就是逻辑的实际存在。因此，根本不需要给具体的内容外加上一个形式主义；具体内容本身就是向形式主义的过渡，不过这里，形式主义不再是那种外在的形式主义了，因为形式就是具体内容自身所本有的形成过程。

科学方法的这种性质，即，一方面是方法与内容不分，另一方面是由它自己来规定自己的节奏，这种性质，就像我们已经提到过的那样，在思辨哲学里才获得它真正的表述。至于这里所说的，固然也表达概念，但只能算是一种预先的断言。科学方法的真理性，并不寄托在这种带有一部分叙述的断言里，因此，即使提出了相反的断言：无论是把已经成为现成的和众所周知的真理的那些旧有观念予以旧话重提，或是从内心的神圣直观的宝库里搬出新的法宝，从而断言事情不是如此这般，而是如何如何，它的真理性也同样是不会被驳倒的。——这样的一种接纳事物的态度，乃是科学当初在遇到不知道的东西时所惯常采取的的第一个反应，这是为了借以挽救科学自由，挽救自己的看法，并在外来权威面前（因为现在刚才被接纳的东西是以这种权威

姿态出现的) 挽救自己的权威, 同时, 这也是为了消除羞耻, 因为据说接受了或学习了某种不知道的东西就算是一种可耻的事情。同样的, 这样的一种接纳事物的态度, 这样的反应, 也表现在对某种不知道的东西的欢呼喝彩热烈接受里, 例如, 对于那种在另外一个领域里曾经是极富革命性的言论和行动的接受。

选文出处

[德] 黑格尔:《精神现象学》, 贺麟、王玖兴译, 北京: 商务印书馆, 1979, 第218~247页。



16. 黑格尔：《逻辑学》

杨一之 译

黑格尔的《逻辑学》(1812—1816)是其成熟时期的第二部哲学著作，通常人们为了区别于《哲学全书》中的逻辑学部分而称之为《大逻辑》，我们选编的是该书的“导论”。《精神现象学》描述的是人类精神认识绝对的现实过程，《逻辑学》则将这个过程纯化为纯粹的本质性要素即范畴，描述的是世界的逻辑结构。就此而论，黑格尔的逻辑学与柏拉图的通种论、亚里士多德的范畴学说和康德的范畴理论是一脉相承的，因而逻辑学并非关于主观思维的科学，其自身就是形而上学。黑格尔在此说明了逻辑学唯一科学的哲学方法就是辩证法，即关于逻辑内容的内在自身运动的形式，因而逻辑学、形而上学和辩证法是同一的。在事物的发展过程中，在后的阶段否定了前一个阶段，然而否定的东西亦包含着肯定的因素，即有规定的否定或“扬弃”，因而越是在后的阶段越是接近真理，因为它包含着前一阶段中合理的成分，所以这个发展过程是“前进一回溯”式的自我运动，最终形成的是将前此所有合理因素包容于自身的大全，而这个过程也就是人类精神认识绝对的过程。按照黑格尔，哲学家们都以自己的方式把握了绝对的某一方面或属性即范畴，而历史与逻辑是一致的，逻辑学的工作就是将所有范畴构成一个统一的有机整体。



导论

逻辑的一般概念

没有一门科学比逻辑科学更强烈地感到需要从问题实质本身开始，而无须先行的反思。在每门别的科学中，它所研究的对象和它的科学方法，是互相有区别的；它的内

容也不构成一个绝对的开端，而是依靠别的概念，并且在自己周围到处都与别的材料相联系。因此，可以容许这些科学只用假定有其他前提的办法来谈它们的基础及其联系以及方法，直截了当地应用被假定为已知的和已被承认的定义形式以及诸如此类的东西，使用通常的推论方式来建立它们的一般概念和基本规定。

与此相反，逻辑却不能预先假定这些反思形式或思维的规则与法则，因为这些东西就构成逻辑内容本身的一部分，并且必须在逻辑之内才得到证明。不仅科学方法的陈述，而且一般科学的概念本身，也都属于逻辑的内容，而且这个内容就构成逻辑的最后成果；因此，逻辑是什么，逻辑无法预先说出，只有逻辑的全部研究才会把知道逻辑本身是什么这一点，摆出来作为它的结果和完成。同样，逻辑的对象即思维，或更确切地说，概念的思维，基本上是在逻辑之内来研究的，思维的概念是在逻辑发展过程中自己产生的，因而不能在事先提出。所以，在这篇导论中所要事前提出的，目的倒并不是要建立逻辑的概念，或预先对它的内容和方法，作科学的论证，而是要通过一些具有推论意义和历史意义的说明和思考，使看待这门科学的观点有更清楚观念。

*假如说逻辑一般被认为是思维的科学，那么，人们对于它的了解是这样的，即：好像这种思维只构成知识的单纯形式，好像逻辑抽去了一切内容，而属于知识的所谓第二组成部分，即质料，必定另有来源，好像完全不为这种质料所依赖的逻辑，因而只能提供真正知识的形式条件，而不能包含实在的真理本身，也不能是达到实在的真理的途径，因为真理的本质的东西，内容，恰恰在逻辑以外。

但是，首先，说逻辑抽去了一切内容，说它只教思维规则而不深入到被思维的东西里去，也不能考虑到被思维的东西的状态，就已经不妥当了。因为思维与思维规则既然是逻辑的对象，那么，逻辑在它们那里就也直接有逻辑的独特内容，逻辑在它们那里也有知识的第二组成部分，即质料，逻辑对这种质料的状态是关切的。

不过，其次，逻辑概念至今所依据的观念，一部分已经消灭了，其余的部分也到了完全消失的时候，到了要以更高的观点来把握这门科学使它获得完全不同的形态的时候。

直到现在的逻辑概念，还是建立在通常意识所始终假定的知识内容与知识形式的分离或真理与确定性的分离之上的。首先，这就假定了知识的素材

* 参看第 93 页。

作为一个现成的世界，在思维以外自在自为地存在着，而思维本身却是空的，作为从外面加于质料的形式，从而充实自己，只是这样，思维才获得内容，并从而变成实在的知识。

再者，这两个组成部分——因为它们据说应该有组成部分的关系，知识则将它们以机械的、或至多是以化合的方式组成——相互间是处于这种等级秩序之中，那就是：对象被视为一种本身完满的、现成的东西，完全不需要思维以成其现实性，而思维却正相反，它是某种有缺憾的东西，必须依靠质料才能完成，并且必须作为软弱的、无规定的形式，使自己适应于它的质料。真理就是思维与对象的一致，并且，为了获得这种一致——因为这种一致并非自在自为地现成的——思维就须适应和迁就对象。

第三，人们既然不让质料与形式、对象与思维的差异模糊不定，而是要更确定，那么，每一方便与另一方作为相互分离的范围。因此，思维在接受质料并予质料以形式时，都超不出自身，它之接受质料以及迁就质料，仍然不过是它自身的一种变形，思维并不因此而变为它的他物；不消说，自觉的规定也只是属于思维；所以，思维在它和对象的关系中，也走不出自身以外而到达对象，*对象作为自在之物，永远是在思维的彼岸的东西。

关于主体与客体相互间的关系的这些看法，把构成我们通常的、表现出来的意识本性的诸规定表达出来了；但是这些成见，假如迁移到理性中，好像在理性中也有同样的关系，好像这种关系自在自为地具有真理，那么，这些成见就是错误；从精神世界和自然世界的一切部分，对这些错误进行驳斥，这就是哲学；或者不如说，因为这些错误堵塞了进入哲学的大门，所以进哲学的大门以前就得加以扫除。

在这一方面，较早的形而上学，关于思维，它所具有的概念，要比现代流行的为高。它的根本看法是，唯有通过思维对于事物和在事物身上所知道的东西，才是事物中真正真的东西，所以真正真的东西并不是在直接性中的事物，而是事物在提高到思维的形式、作为被思维的东西的时候。因此，这种形而上学认为思维及思维的规定并不是与对象陌生的东西，而毋宁是对象的本质，或者说，事物与对事物的思维，——正如我们的言语也表达了它们的亲属关系那样，——自在自为地是一致的，思维在它的内在规定中，和事物的真正本性是同一个内容。

但是反思的知性占据了哲学。这个名词意味着什么，须要精确知道，它以前每每被当做口号使用；在这个名词下，一般所了解的，是进行抽象的、

* 参看第 93 页。

因而是进行分离的知性，它在它的分离中僵化了。它与理性相反，是作为普通人的知性而活动的；它所主张的观点是：真理建立于感性的实在之上，思想只有在感性知觉给予它以内容与实在的意义下，才是思想；而理性，只要它仍然还是自在自为的，便只会产生头脑的幻影。由于理性这样自暴自弃，真理的概念也就跟着丧失了，理性限于只去认识主观的真理，只去认识现象，只去认识某种与事情本性不符的东西；知识降低为意见。

认识所走的这种弯路，虽然好像是损失和退步，却是有深刻的东西为基础；在现代哲学的更高精神中，理性的提升就是依靠这种基础。这种成了普通的观念，其基础须在对知性的规定必然互相冲突这一觉察里去寻找。——上述的反思，就是要超出具体的直接物之上，并且规定它，分离它。但是，这种反思同样也必须超出它自己的那些进行分离的规定之上，并且首先要联系它们。在这种联系的立场上，那些规定的冲突便发生了。这种反思的联系，本身就是属于理性的；超出那些规定之上，提高到洞见它们的冲突，这是达到理性的真正概念的伟大的、否定的一步。但是，这种不曾透彻的洞见却落入错误了解之中，仿佛陷于自相矛盾的，却是理性；这样的洞见并不认识矛盾正是对知性的局限性的超越和这种局限性的消解。认识不从这最后一步走向高处，反而从知性规定令人不能满意之处逃回到感性的存在，错误地以为在那里会有坚固的、一致的东西。不过，另一方面，这种认识既然知道自己仅仅是对于现象物的认识，便会承认这种认识令人不能满意，同时却又假定好像它诚然不能正确认识自在之物，但却能够正确认识现象范围以内的东西，好像在那里，似乎只是对象的种类不同，一种是自在之物，诚然为认识所不能及，另一种是现象，则是为认识所能及的。这正像说一个人具有正确的洞见，但又附加一句说他不能够洞见任何真的东西，而只能够洞见不真的东西。假如这种说法是荒谬的，那么，说一种真的认识，不认识对象本身如何，那也同样是荒谬的。

*对知性形式的批判，得到了上述的结果，即这些形式不适用于自在之物。——这除了说这些形式本身就是某种不真的东西而外，不能有其他意义。但知性形式既然还被认为对主观理性和经验有效，那么，上述的批判就并没有使它们本身发生变化，而是让它们像以前对于客体有效的那样，以同样的形态对于主体有效。但是，假如它们对于自在之物说来是不够的；那么，它们所属的知性，就一定对它们会更不满意，更无偏爱。**假如它们不能是自在

* 参看第 93 页。

** 参看第 93 页。

之物的规定，那么，它们就更不能是知性的规定，因为至少总应该承认知性有一个自在之物的资格。有限与无限这两个规定，无论是应用到时间和空间，应用到世界，或是作为精神之内的规定，它们都是在同样的冲突之中，——就好像黑色与白色，无论是在墙上，或在画版上相互配合，也还是产生灰色。假如我们的世界观念，由于把无限和有限这两个规定带进到它里面，便消解了，那么，精神本身，它包含这两个规定在自身中，就更是一个自相矛盾的东西，一个自行消解的东西。——能够造成区别的，并不是那些规定据以应用的或在其中存在的质料或对象的状态；因为对象只是通过并依照那些规定，才在它自己身上有了矛盾。

所以那种批判只不过使客观的思维形式远离了事物，但是让这些形式仍然像批判所发现的那样，留在主体里。即是说，那种批判并没有对这些自在自为的形式本身，就它们特有的内容，在那里加以观察，而是以假定有其他前提的方式，把它们从主观逻辑干脆接收过来；于是，所谈的既不是这些形式本身的演绎，甚至不是它们作为主观—逻辑形式的演绎，更不消说它们的辩证的观察了。

* 比较彻底一贯的先验唯心论，认识到批判哲学遗留下来的自在之物这个幽灵，这个割断了一切内容的阴影，是子虚乌有，并且须要把它完全摧毁。不过，这个哲学也造成了使理性从自身表现其规定的开始。但是，这种尝试的主观态度，使它不得完成。以后，这种态度便连同纯科学的那个开端和发展一齐被放弃了。

但是，通常所了解的逻辑的那种东西，是完全没有顾及形而上学的意义而被考察的。这门科学，在它现在的情况下，当然没有像常识所认为的实在和真实事情那一类的内容。但它并不因为这个理由而就是一门形式的、缺乏有内容的真理的科学。逻辑中固然找不到质料，质料的缺乏也往往被算做是逻辑的不足之处，但真理的领域决不是要在质料那里去找。逻辑形式之空洞无物，唯一倒是在于观察和处理形式的方式。** 形式既然只是固定的规定，四分五裂，没有结合成有机的统一，那么，它们便是死的形式，其中没有精神，而精神却是它们的具体的、生动的统一。因此它们缺少坚实的内容——一种本身就是内容的质料。在逻辑形式中找不到的内容，不外是这些抽象规定的坚固基础和具体性，而这样的实体性的东西，对于形式说来，通常总以为要到外面去找。但是逻辑的理性本身，就是那个客体性的或实在的东西，它在

* 参看第 93 页。

** 参看第 93~94 页。

自身中结合了一切抽象的规定，并且就是这些规定的坚实的、抽象—具体的统一。所以，对于通常所谓质料的那种东西，不需要向远处找寻；假如逻辑空洞无物，那并不是逻辑对象的过错，而是唯一—在于把握对象方式的过错。

这种思考使我们进而陈述研究逻辑所须要根据的立场，这个立场如何与这门科学迄今的研究方式不同，以及它如何是逻辑将来永远要站住的唯一的真正立场。

*在《精神现象学》（班堡和武茨堡，1807年）中，我曾经从意识与对象的最初的直接对立起直到绝对的知这一前进运动，这样来表述意识。这条道路经过了意识与客体的关系的一切形式，而以科学的概念为其结果。所以这种概念（且不说它是在逻辑本身以内出现的），在这里无须论证，因为它在它自身那里已经得到了论证；并且它除了仅仅由意识使它发生而外，也不能有其他的论证；意识特有的形态全都消解于概念之中，正如它们之消解于真理之中那样。——科学概念的推理的论证或说明，最多做到使概念呈现于观念之前，并从那里获取历史的知识。但是一种科学的定义，或更确切地说，一种逻辑的定义，唯有在它的发生的必然性中，才有它的证明。一个定义，假如任何一种科学用它作为绝对的开端，就只能包括人们所想象的公认共知的科学的对象和目的确定而正确的表达。至于人们何以单单在那里想象这一个，这乃是一种历史的断言，对于这种断言，人们只能引这一个或那一个公认的事实作根据，或者说，其实人们只能姑且把这一个或那一个事实提出，想把它当做是公认的而已。这丝毫也不会终止有人从这里或另一人从那里举出事例，而依照这个事例，就对这一个或那一个表达，还须有更多的或不同的了解，于是表达的定义也须采纳更确切或更一般的规定，从而科学也须调整。——至于哪些必须纳入或者排出，以及到什么界限和范围，这都取决于论证，而论据本身却又尽可以有极多样和极不同的主张，终于唯有任意武断才能从中决断一个坚定的决定。用定义开始来研究科学的这种办法，就谈不到显示科学对象以及科学本身的必然性的那种需要了。

因为精神现象学不是别的，正是纯科学概念的演绎，所以本书便在这样情况下，把这种概念及其演绎作为前提。绝对的知（das absolute Wissen）乃是一切方式的意识的真理，因为，正如意识所发生的过程那样，只有在绝对的知中，对象与此对象本身的确定的分离^①才完全消解，而真理便等于这个确定性，这个确定性也同样等于真理。

* 参看第94页。

① 对象本身的确定性，指关于对象的认识。——译者注

于是，纯科学便以摆脱意识的对立为前提。假如思想也正是自在的事情本身，纯科学便包含这思想，或者说，假如自在的事情本身也正是纯思想，纯科学也便包含这个自在的事情本身。*作为科学，真理是自身发展的纯粹自我意识，具有自身的形态，即：自在自为之有者就是被意识到的概念，而这样的概念也就是自在自为之有者。

这种*客观思维，就是纯科学的内容。所以纯科学决不是形式的，它决不可缺少作为现实的和真正的知识的质料，倒是唯有它的内容，才是绝对真的东西，或者，假如人们还愿意使用质料这个名词，那就是真正的质料，——但是这一种质料，形式对于它并不是外在的东西，因为这种质料不如说是纯思维，从而也就是绝对形式本身。因此，逻辑须要作为纯粹理性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。*这个王国就是真理，正如真理本身是毫无蔽障，自在自为的那样。人们因此可以说，这个内容就是上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的。

阿那克萨戈拉（Anaxagoras）被赞美为第一个说出这样思想的人，即：心灵（*nus*），思想，是世界的本原，世界的本质须规定为思想。这样，他就奠定了一个理智的宇宙观的基础，这种宇宙观的纯粹形态必然是逻辑。其中所涉及的，既不是关于某种本来奠基于思维之外的东西的思维，也不是仅仅供给真理标志的形式；而是：思维的必然形式和自身的规定，就是内容和最高真理本身。

为了至少在观念中接受这一点，便须把真理好像必定是某种可以用手捉摸的东西那样的意见，放在一边。人们甚至把这样用手可以捉摸的性质，还带进到例如柏拉图的在上帝思维中的理念里，好像那些理念是存在着的事物似的，不过在另一世界或地区而已；在那个世界以外，有一个现实的世界，与那些理念不同，而且正是由于这种不同，它才有一种实在的实体性。柏拉图的理念，只不过是共相，或者更确切地说，是对象的概念；某个东西，只是在它的概念中，才有现实性；当它不同于它的概念时，它就不再是现实的，而是子虚乌有的东西了；可以用手捉摸和感性的外在的那一方面，就属于这种虚无的方面。——但是关于另一方面，人们可以引用普通逻辑所特有的观念；那就是假定了，譬如说，定义并不包含仅仅属于认识主体的规定，而是包含对象的规定，即构成对象最本质的、最独特的本性的规定。或者说，假如从已知的规定推论出别的规定，那就假定了：推论出来的东西，不是一个外在于对象、与对象陌生的东西，而不如说它本身适合于对象，即“有”符

* 参看第 94 页。

合于这种思维。——一般说来，我们在使用概念、判断、推论、定义、分类等等形式时，我们的内心深处就认为：它们不仅仅是自觉思维的形式，而且也是客观知性的形式。——思维这一名词，特别易于把它自身中所包含的规定附加给意识。但是，只要已经说知性和理性都在客观世界之中，精神和自然都有其生活、变化所依据的一般规律，*那就是已经承认思维规定也同样具有客观的价值和存在。

批判哲学诚然已经使形而上学成为逻辑，但是，正如前面已经提到的，它和后来的唯心论^①一样，由于害怕客体，便给予逻辑规定一种本质上是主观的意义；这样一来，逻辑规定就仍然还被它们所逃避的客体纠缠住了，而一个自在之物，一个无穷的冲突，对于它们，却仍然是一个留下来的彼岸。但是，意识对立的摆脱，是科学必须能够用来作为前提的，这种摆脱使思维规定超出这种畏怯的、不完备的立场，并且要求把思维规定作为是自在自为的摆脱这种限制和顾虑的逻辑的东西、纯理性的东西加以考察。

从前，康德称赞过逻辑，即规定和命题的汇集，通常意义所称的逻辑，说它在其他科学之前早就达到了完满的地步，在这一点上很有幸运；自亚里士多德以来，它既未后退一步，但也未前进一步，其所以未前进，是因为从各方面看来，它似乎都已经完成和圆满了。——假如逻辑自亚里士多德以来，就没有经受过变化——如果查一查近代逻辑纲要，则变化事实上常常只是作些省略，——那么，从这里所应得的结论，不如说是逻辑更需要一番全盘改造；因为精神不断工作了两千年，必定已使它关于它的思维和关于它的纯粹本质，在它自身中，有了更高的意识。把实践和宗教世界的精神以及科学的精神在每一种实在的和观念的意识领域中已提高的形态，同逻辑——精神关于它自己的纯粹本质的意识——现在所处的形态，作一比较，才显得差别太大了，因为最肤浅的观察还不会立刻便察觉到，后一种意识和前一种提高是完全不相称和配不上的。

**实际上，改造逻辑的需要，早已被感觉到。逻辑像在教科书中所显示的那样，无论在形式上和内容上，可以说，都已遭到了蔑视。逻辑教学之所以还在拖下去，多半由于少了逻辑不行的感情，由于对逻辑重要性的传统看法还在继续的习惯，而不是由于相信那些司空见惯的内容和研讨那些空洞形式，还有什么价值和用处。

* 参看第 94 页。

① 指费希特的哲学。——译者注

** 参看第 94 页。

有一时期，逻辑由于心理学、教育学甚至生理学所给予的材料而扩大了，但是后来几乎公认这只是一种畸形。本来，这些心理的、教育的、生理的观察，规律和规则，无论是在逻辑里或在别的什么地方，一定大部分都显得琐屑无味。再者，这样的规则，例如，读书听讲要熟思和检验，眼睛视力不好要用眼镜来帮忙，——这些规则，在所谓应用逻辑教科书上，还俨然分章分节来讲，靠它来达到真理，——那是每个人都会觉得是多余的，——最多只有那些想不出用什么东西来扩充那如不扩充就嫌太干瘪、太僵死的逻辑内容，因而感到狼狈失措的作家或教员，才不如此。^①

至于这样的内容为什么如此毫无精神，前面已经举出过理由了。它的规定牢固不变，规定间相互的关系也仅仅是外在的。因为判断和推论的运用，主要都归结到并建立在规定的量的东西上面，所以一切都依靠外在的区别，依靠单纯的比较，成了完全分析的方法和无概念的计算。* 所谓规则、规律的演绎，尤其是推论的演绎，并不比把长短不齐的小木棍，按尺寸抽出来，再捆在一起的做法好多少，也不比小孩们从剪碎了的图画把还过得去的碎片拼凑起来的游戏好多少。——所以人们把这种思维和计算等同，又把计算和这种思维等同起来，并不是没有道理的。在算术中，数字被当做无概念的东西，除了相等或不相等以外，即除了全然外在的关系以外，是没有意义的，它本身和它的关系都不是思想。假如用机械的方式，来算四分之三乘三分之二，得出二分之一，这种运算包含思想多少，也和计算这种或那种推论，是否能在某一逻辑格式中发生，差不多一样。

为了使逻辑的枯骨，通过精神，活起来成为内容和含蕴，逻辑的方法就必须是那唯一能够使它成为纯科学的方法。在它目前所处的情况下，是很难看到一点科学方法的。它具有近乎经验科学的形式。经验科学已经在行得通的范围内，为它们应该成为什么，找到了它们的特殊方法，即下定义和材料分类的方法。纯粹数学也有它的方法，适合于它所专门考察的抽象对象和量的规定。关于这种方法以及在数学中能找到的科学性较低的东西，其本质的东西，我在《精神现象学》序言里已经谈过；但在逻辑本身范围内，也还要对这种方法作更详尽的考察。* 斯宾诺莎、沃尔夫和其他的人，找错了路子，竟把这种方法也应用于哲学，并且把无概念的量的外在过程做成概念的过程，这个办法本身就是自相矛盾的。哲学至今还没有找到自己的方法；它以妒羨

^① 这门科学最近出版的《弗里斯逻辑体系》一书，竟倒退到人类学的基础上去。那里所根据的观念或本身的意见以及所引申的论述，其肤浅的程度，使我省去了对这本毫无意义的出版物一顾之劳。——第一版，黑格尔原注

* 参看第 94 页。

的眼光看着有体系的数学大厦，并如已经说过的，从数学里借取方法，或者求助于那样的科学的方法，而那些科学仅是某些材料、经验命题和思想的混合物，——或者干脆粗暴地抛弃一切方法来找自己的出路。但是，对于那唯一能成为真正的哲学方法的阐述，则属于逻辑本身的研究；*因为这个方法就是关于逻辑内容的内在自身运动的形式意识。在《精神现象学》中，我已经就一个较具体的对象，即意识，提供了这种方法的范例。^①在这里，那就是意识的诸形态，其中每一形态在实现时，本身也一同消解了，结果是它自己的否定，——并从而过渡到一个更高的形态。为了争取科学的进展——为了在基本上努力于对这件事有十分单纯的明见——唯一的事就是要认识以下的逻辑命题，即：否定的东西也同样是肯定的；或说，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的特殊内容的否定；或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的被规定的事情的否定，因而是规定了否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西；——这原是一个同语反复，因为否则它就会是一个直接的东西，而不是一个结果。由于这个产生结果的东西，这个否定是一个规定了否定，它就有了一个内容。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。——概念的系统，一般就是按照这条途径构成的，——并且是在一个不可遏止的、纯粹的、无求于外的过程中完成的。

我怎样能够居然以为我在这个逻辑体系中所遵循的方法——或者不如说这个体系在它自身中所遵循的方法——在细节上，就不能还有很多的改进，很多的推敲呢；但是我同时却也知道它是唯一真正的方法。从这个方法与其对象和内容并无不同看来，这一点是自明的；——因为这正是内容本身，正是内容在自身所具有的、推动内容前进的辩证法。显然，没有一种可以算做科学的阐述而不遵循这种方法的过程，不适合它的单纯的节奏的，因为它就是事情本身的过程。

根据这种方法，我要提醒一下，本书中所提出的各卷、各编、各章的划分和标题，以及和它们相关的说明，都只是为了初步的鸟瞰而作的，毕竟只有历史的价值。它们都算不上这门科学的内容和体制，而只是外在思考的编排，这种思考已经遍历内容阐释的全部，所以在全部的环节还未由事情本身

* 参看第 95 页。

① 以后又用于其他具体对象和相应的哲学部门。——黑格尔原注

引申出来之前，这种思考已经预先知道了并且指明了那些环节的顺序。

在其他科学里，这样的预先规定和划分，本身也同样不过是这样的外在的列举；但是即在科学^①之内，这样的预先规定和划分，也并未超出这种性质以上。甚至例如在逻辑里，人们也在说什么：“逻辑有两个主要部分，基本原理和方法论”，然后在基本原理下面，或许立刻就可以找到思维法则这样的标题；——然后**第一章：论概念，第一节：论概念之清晰**等等。——这些未经任何推演和论证而作出的规定和划分，就构成了这样一些科学的系统的架格与全部的联系。这样一种逻辑，以为它的职务就是要谈论概念和真理必须从原理推演出来；但在它所谓的方法那里，却又一点没有想到过进行推演。其编制大体就是把同类的东西摆在一起，把较简单的东西放在复杂的东西之前，以及其他的外在的考虑。^{*}而关于内在的、必然的联系，却仍然停留于分部规定之罗列；至于其间的过渡，则只是说：现在是**第二章**；——或者说：我们现在来讲判断，如此等等。

就连出现在这个体系^②中的标题与划分，也本来只是内容的宣告，不应该有其他意义。但是除此而外，^{**}区别的联系的必然性及其内在发生必须在事情本身的研讨中表现出来，因为这些都属于概念自己的继续规定。

引导概念自己向前的，就是前述的否定的东西，它是概念自身所具有的；这个否定的东西构成了真正辩证的东西。辩证法，作为逻辑的一个特殊部门以及从它的目的和立场来看，可以说，它是完全被误解了，因此它有了一个完全不同的地位。——^{***}柏拉图的辩证法，即使在《巴门尼德篇》里（在其他地方还更为直接），也一则只是企图使有局限性的主张自己取消自己，自己驳斥自己，再则就是干脆以“无”为结局。人们通常把辩证法看成一种外在的、否定的行动，不属于事情本身；这种行动，以单纯的虚荣心，即以想要动摇和取消坚实的东西和真的东西的主观欲望为根据；或者，这种行动至少是除了把辩证地研讨的对象化为空虚而外，只会一事无成。

^{***} 康德曾经把辩证法提得比较高，——而且这方面是他的功绩中最伟大的方面之一，——因为按照普通的想法，辩证法是有随意性的，他从辩证法

① 黑格尔用科学的单称而不附加形容限制词时，是指哲学或“形而上学”；同样，“科学的方法”就是指他的唯心的辩证方法。——译者注

* 参看第95页。

② 这个体系，指第一版序言末尾所称的，包括“精神现象学”、“逻辑学”及“两种实在哲学”的“科学体系”。——译者注

** 参看第95~96页。

*** 参看第96页。

那里把这种随意性的假象拿掉了，并把辩证法表述为理性的必然行动。因为辩证法只被当成要障眼法和引起幻觉的技术，人们就一口咬定它是在玩骗局，它的全部力量就唯在于掩饰诡计，它的结果只是偷取来的，并且只是主观的假象。康德在纯粹理性的二律背反中所作的辩证法的表述，如果加以仔细考察，像在本书后面广泛出现的那样，那么，这种表述诚然值得大加赞美；但是他所奠定并加以论证的一个一般看法，就是假象的客观性和矛盾的必然性，而矛盾是属于思维规定的本性的：诚然，那只是在这些规定应用于自在之物时，康德才有以上的看法；但是，这些规定在理性中是什么，以及它们在观照到自在的东西之时是什么，那才恰恰是它们的本性。^{*}这个结果，从它的肯定方面来把握，不是别的，正是这些思维规定的内在否定性、自身运动的灵魂、一切自然与精神的生动性的根本。但是，假如只是停留在辩证法的抽象否定方面，那么，结果便只是大家所熟知的东西，即：理性不能认识无限的东西；——一个奇怪的结果，既然无限的东西就是理性的东西，那就等于说理性不能认识理性的东西了。

思辨的东西（das Spekulative），在于这里所了解的辩证的东西，^{*}因而在于从对立面的统一中把握对立面，或者说，在否定的东西中把握肯定的东西。这是最重要的方面，但对于尚未经训练的、不自由的思维能力说来，也是最困难的方面。假如这样的思维能力还正在要摆脱感性一具体的表象和推理的羁绊，那么，它首先便须在抽象思维中训练自己，就概念的确定性去执著概念，并从概念来学习认识。为此目的而作的逻辑的阐述，在方法上，就须停留于上述的划分，在涉及更详细的内容时，则须停留于那些为个别分散的概念而产生的规定，而不容接触到辩证的东西。这种阐述，就外貌看，颇像这门科学的通常讲说，但就内容看则颇有区别，它虽然没有用来训练思辨的思维，但总还可用来训练抽象的思维；而这种目的，决不是由于附加了心理学和人类学的材料而通俗流行的逻辑学所能完成的。这种阐述会给予精神一个方法排列的整体的图像，尽管整个结构的灵魂，即生活于辩证中的方法本身并未在那里出现。

最后，^{**}关于教育和个人对逻辑的关系，我还要指出这门科学，和文法一样，以两种不同的面貌和价值出现。它对于初次接近它和一般科学的人是一回事，而对于从一般科学回到它的人又是一回事。初学文法的人只会在文法形式和法则中发现枯燥的抽象、偶然的规则，总而言之，一大堆孤立的规定，

* 参看第 97 页。

** 参看第 97 页。

而这些规定，只表示在它们的直接意义下的东西的价值和意义；认识在它们中最初所认识的，只不过是这些。反之，一个人要是擅长一种语言，同时又知道把它和别的语言比较，他才能从一个民族的语言的文法，体会这个民族的精神和文化：同样的规则和形式此时就有了充实的、生动的价值。他能够通过文法认识一般精神的表现，逻辑。一个接近科学的人，在逻辑中，最初只发现包含一堆抽象的一个孤立体系，这个体系局限于自身，不牵涉别的知识和科学。倒不如说，这门科学，*面临世界表象之丰富，面临其他科学真实显现出来的内容，与绝对科学要揭示这种丰富的本质、精神和世界的内在本性、真理的诺言相比较，它却在抽象的形态中，在纯粹规定的黯淡冷漠的单纯性中，有着这样一付神气，即：一切都完成，就是不完成这种诺言，面对那种丰富空如也。与逻辑最初的相识，把逻辑的意义限制在逻辑本身；它的内容被看成只是对思维规定的孤立研究；而与此并列，其他科学的研究有着自己的素材和本身的内含，逻辑的东西则对于它们仅有形式的影响，并且多半是影响自影响，而其实科学的结构及其研究，就这种影响说，万一不要，也未尝不可。别的科学都已大体抛弃了定义、公理、定理及其证明等一步一步推一步的正规方法；所谓自然逻辑在这些科学中起作用，并且可以无须特殊的、针对思维本身的知识帮助而仍然解决问题。此外，这些科学的材料和内容本身，对逻辑的东西完全不存依赖，而对各种感觉、情绪、表象和实际的兴趣却更适合些。

所以，逻辑的确在最初必定是作为人们所了解和理会的东西来学习，但开始时总是莫测其范围、深度和进一步的意义。**只是由于对其他科学有了较深刻的知识以后，逻辑的东西，对主观精神说来，才提高为一种不仅仅是抽象的共相，而是在自身中包含了丰富的特殊事物的共相；——正像同一句格言，在完全正确理解了它的青年人口中，总没有阅世很深的成年人的精神中那样的意义和范围，要在成年人那里，这句格言所包含的内容的全部力量才会表达出来。这样，逻辑的东西，只有在成为诸科学的经验的结果时，才得到自己的评价；对于精神说来，它从此才表现为一般的真理，不是与其他素材和实在性并列的一种特殊知识，而是所有这些其他内容的本质。

尽管在学习之初，在精神看来，逻辑的东西并不是在自觉的力量中呈现的，但精神并不因此就从逻辑的东西那里，较少地接受了引导精神进入一切

* 参看第 97~98 页。

** 参看第 98 页。

真理的力量。* 逻辑的体系是阴影的王国，是单纯本质性的世界，摆脱了一切感性的具体性。学习这门科学，在这个阴影的王国中居留和工作，是意识的绝对教养和训练。意识在其中所从事的事业，是远离感性直观和目的、远离感情、远离仅仅是意见的观念世界的。这种事业，从它的否定方面看来，就在于避免推理思维的偶然性和任意想起及认定这种或与这种相反的论据。

但是，思想却主要因此获得了自立和独立。思想将在抽象物中和在通过没有感性底基的概念的前进活动中安居习处，它将成为一种不自觉的力量，这种力量把各种知识和科学的其他多样性纳入理性的形式之中，从本质方面来掌握并把住这种多样性，剥掉外在的东西，并以这种方式从其中抽出逻辑的东西，——或者同样也可以说，把从前学得的逻辑的东西的抽象基础，用全部真理的内涵充实起来，给予这个内涵一个共相的价值，这个共相不再是与其他特殊物并立的一个特殊物，而是统摄了这一切，并且是这一切的本质，是绝对的真。

逻辑的一般分类

关于这门科学的概念和它的论证归向何处，以前所说的，包含着这样的意思，即：这里的一般分类只是暂时的，那就是，它所能表示的情况，仅仅是著者对这门科学所已经知道的，因此他能够在这里历史地预先指出，概念在其发展中，是按照哪些主要区别来规定自己的。

虽然在分类那里，必须要有一种方法的处理，而这种处理又须在这门科学范围以内才会获得它的完全理解和论证；但是也还可以尝试对分类预先作一般的了解，这对于分类是很要紧的。首先要记住，这里的前提是，分类必须与概念联系，或者不如说，分类即寓于概念本身之中。概念并不是不曾规定的，而是在它本身就是已被规定的；但分类却是概念的这种规定性发展的表现；分类就是概念的判断^①，它不是关于任何一个被当做是外在对象的判断，而是概念对本身在下判断，即是说，对本身进行规定。直角性、锐角性以及等边性等等三角形分类所依据的规定，并不在三角形自身的规定性之内，即不在通常所谓三角形的概念之内，正如同哺乳类、鸟类等等和这些类更详细分为种属所依据的规定，也不在一般动物或哺乳类、鸟类等概念之内一样。这些规定是从别处，从经验的直观得来的，它们对于所谓概念说来，是从外面加入的。在分类的哲学探讨中，概念必须表现它自身包含着这种分类探讨

* 参看第 98 页。

① 德文“判断”，Urteil，就字源说，乃“原始划分”之意，故英译本作“基本分类”（fundamental division），但中文“判”字也有“分”的意思，可以适应黑格尔的双关说法。——译者注

的根源。

但是，逻辑的概念自身，在导论中，被表述为一门处于彼岸的科学的成果，因而在这里，它也同样被表述为一种前提。逻辑据此而把自身规定为纯粹思维的科学，它以纯粹的知为它的本原，它不是抽象的，而是具体生动的统一，因为它那里，一个主观地自为之有的东西和另一个客观地自为之有的东西在意识中的对立，被认为是已经克服了，“有”被意识到是纯粹概念自身，而纯粹概念也被意识到是真正的有。据此说来，这就是在逻辑的东西里所包含的两个环节。但这两个环节现在却被意识到是不可分离的，不像在意识中那样，每个环节又是各各自为的；但是它们同时又被意识到是有区别的（然而又不是自为之有的）环节，所以*它们的统一，不是抽象的、僵死的、不动的，而是具体的。

这个统一同时把逻辑的本原造成环节，所以那种本来就在逻辑本原中的区别的发展，只是在这个环节以内进行的。如以前所说，既然分类是概念的判断，是已经内在于概念中的规定的建立；从而也就是概念的区别之建立；那么，这里建立就不可以看做是把那种具体的统一又重新消解为此统一的诸规定，好像那些规定应该是自为的似的，这样的消解在这里将只是空回到以前的立场，即空回到意识的对立；这种对立不如说是已经消灭了；那种统一仍然还是环节，分类和一般发展的那种区别，都不再超出那种统一之外。于是，以前的（在通往真理之路上的）自为之有的规定，比如主观的和客观的东西，或者也可以说思维与有，或说概念与实在，无论它们被按照什么观点来规定，现在都在它们的真理中，即它们的统一中，降低为形式了。因此，在它们的区别中，它们本身还是完整的概念，而在分类中，这个完整的概念却只是被安置在它自己的诸规定的下面而已。

所以，完整的概念须要一方面当做有的概念来观察，另一方面当做概念来观察；前者只是自在的概念，即实在或有的概念，后者才是概念本身，是自为之有的概念（后一种概念，用具体的形式来说，那就是像它在有思维的人中的那样，但是在有感觉的动物和一般的有机的个体中，也已经有了，当然那不是有意识的概念，更不是被意识到的概念，至于自在的概念，那却只是在无机的自然之中）。——逻辑依此首先可以分成作为有的概念的逻辑和作为概念的概念的逻辑；或者我们用虽然习见而最不确定，歧义也就最多的名词来说，分为客观的和主观的逻辑。

但是，基本的环节是概念自身的统一，也就是概念诸规定的不可分离性，

* 参看第 98 页。

就此而论，只要这些规定有区别，而概念又在它们的区别中建立起来，那么，进一步说，它们也就至少一定是处于相互关系之中了。于是便发生了一个中介区域，即作为反思规定（Reflexionsbestimmungen）体系的那种概念，也就是说，有向概念的内在之有（Insichsein）过渡的体系的那种概念，它以这种方式，还没有被建立成自为的概念本身，而仍然固着于直接的，同时又在概念以外的有。这就是本质论，处于有论和概念论之间。——在这本逻辑著作的一般分类中，本质仍然列于客观逻辑之下，因为，本质尽管已经是内在的东西，但主观性却应该明确地保留给概念。

在近代，康德^①还提出一种先验逻辑与所谓通常逻辑对立。本书所谓客观逻辑，有一部分就相当于他的先验逻辑。他之把先验逻辑和他所谓的一般逻辑区别开，是这样的，即：（一）先验逻辑考察与对象先天联系着的概念，所以它并未将客观认识的一切内容抽掉，或者说，它含有一个对象的纯粹思维的规则；（二）它同时又考察不能归之于对象的我们的认识起源。——后者是康德的哲学兴趣专注的方面。他的主要思想，是向作为主观自我的自我意识索取范畴。由于这种规定，他的观点仍然停留在意识和它的对立之内，除了感觉和直观的经验的东西而外，还剩下某种不由进行思维的自我意识来建立并规定的东西，*即一个自在之物，一个对思维说来是陌生的、外在的东西——，尽管像自在之物这样一个抽象，本身只是思维，当然只是进行抽象的思维的产物，是显而易见的。——假如有些康德派关于以自我来规定对象，这样说：自我的客观化可以被看做是意识的一种原始而必然的行动，所以在这种原始行动里，还没有自我本身的表象，——因为这种表象据说是上述那种意识的意识，甚至或者是那种意识的客观化，——那么，这种已经从意识对立里解脱出来的客观化行动，就很近似于可以一般当做思维本身的那种东

271

① 我要提醒读者，在本书中，我常常考虑到康德哲学（这在有的人看来，可能像是多余的），因为康德哲学——不管在别处和在本节中，对它的确切性以及它的说明上的特殊部分如何考察，——它总是构成近代德国哲学的基础和出发点；不管对它可以有什么非难，它的功绩并不因此而减削。而且，它在客观逻辑中所以常常被考虑，也是因为它对逻辑的重要而确定的方面研究得很详细；反之，后来的哲学表述，却没有重视这些，部分地反而时时表现出粗率的——但并非没有受到报复的——轻视。在我们这里流行最广的哲学思考，也并未超出康德的下列结果之外，即：*理性不能认识到真的内蕴，至于绝对的真理，就须付之于信仰。于是，在康德那里是结果的东西，在这种哲学思考中，却成了直接的开端；于是，那种结果所由来的，并且是哲学认识的先行说明，被事先割掉了。这样康德哲学，对于思维懒惰，便供了可以躺着休息的靠垫之用，因为一切都已经证明了，完结了。认识和思维的确定内容，不是在这样无结果的、枯燥的休息中找到的，因此必须转到那种先行的说明。——黑格尔原注

* 参看第 99 页。

西了。^①但是这种行动却不应该再叫做意识；意识自己包含着自我与其对象的对立，这种对立，在那种原始行动中，并不存在。意识这个名称，比思维这个名词，给予这种行动以更多的主观性的外表，但是，思维这个名词，在这里根本应该从绝对的意义上，理解为无限的、不带意识有限性的思维，一句话，思维本身。

由于康德哲学的兴趣，指向思维规定的所谓先验的东西，这些思维规定本身的探讨也便落空。这些规定，在没有与自我发生那种抽象的、对一切都相同的关系时，本身是什么，它们的相互规定性和相互关系是什么，都没有成为考察的对象；因而对它们的本性的认识，并没有由于这种哲学得到丝毫进展。与这里有关的、唯一有兴趣的东西，是在对理念的批判中。但是为了哲学的真实进步，曾经有必要把思维的兴趣引向形式方面，即对自我、意识本身的考察，也就是说对主观知识与客体的抽象关系的考察，以这种方式开始对无限的形式，即对概念的认识。可是为了达到这种认识，还曾经必须剥去作为自我、意识的形式所具有的那种有限的规定性。形式，这样就其纯粹性而思维出来的，自身便包含了须要规定它自己，即给自己以内容，而且这个内容是具有必然性的，——即思维规定的体系。

这样一来，不如说是客观逻辑代替了昔日形而上学的地位，因为形而上学曾经是关于世界的科学大厦，而那又是只有由思想才会建造起来。——如果我们考察这门科学最后形成的形态，那么，首先直接就是被客观逻辑所代替的**本体论**，——形而上学的这一部分，应该研究一般的恩斯（Ens）；——恩斯本身既包括有（Sein），也包括本质（Wesen），德文幸而还留下了不同的名词来表示两者的区别。其次，客观逻辑却也包括其余的形而上学，因为后者曾试图以纯思维形式来把握特殊的，首先是由表象取来的本体，如：灵魂、世界、上帝等，而且思维规定曾经构成考察方法的**本质的东西**。但是逻辑所考察的形式，却是摆脱了上述本体、摆脱了表象主体的那些形式，是它们的本性和价值自身。旧形而上学忽略了这一点，因而招来有理由的非难，说它**无批判地**使用了那些形式，没有先行研究它们是否及如何能够是康德所谓自在之物——或不如说理性之物（das Vernünftige）的规定。——客观逻辑因此是这些形式的真正批判，——这种批判不是根据与后天的东西对立的那种先天抽象形式去观察它们，而是从它们的特殊内容去观察它们本身。

^① 假如自我的客观化行动一词，可以使人回忆起别的精神生产，例如想象等，那么，我们便应该提醒一句，只有当一种对象的内容环节不属于感觉和直观时，才能谈得到规定对象。这样的对象是一种思想，而规定它，就是说一方面首先要产生它，另一方面，就它是一个被当做前提的东西而言，便须对它有进一步的思想，进一步思维地发展它。——黑格尔原注

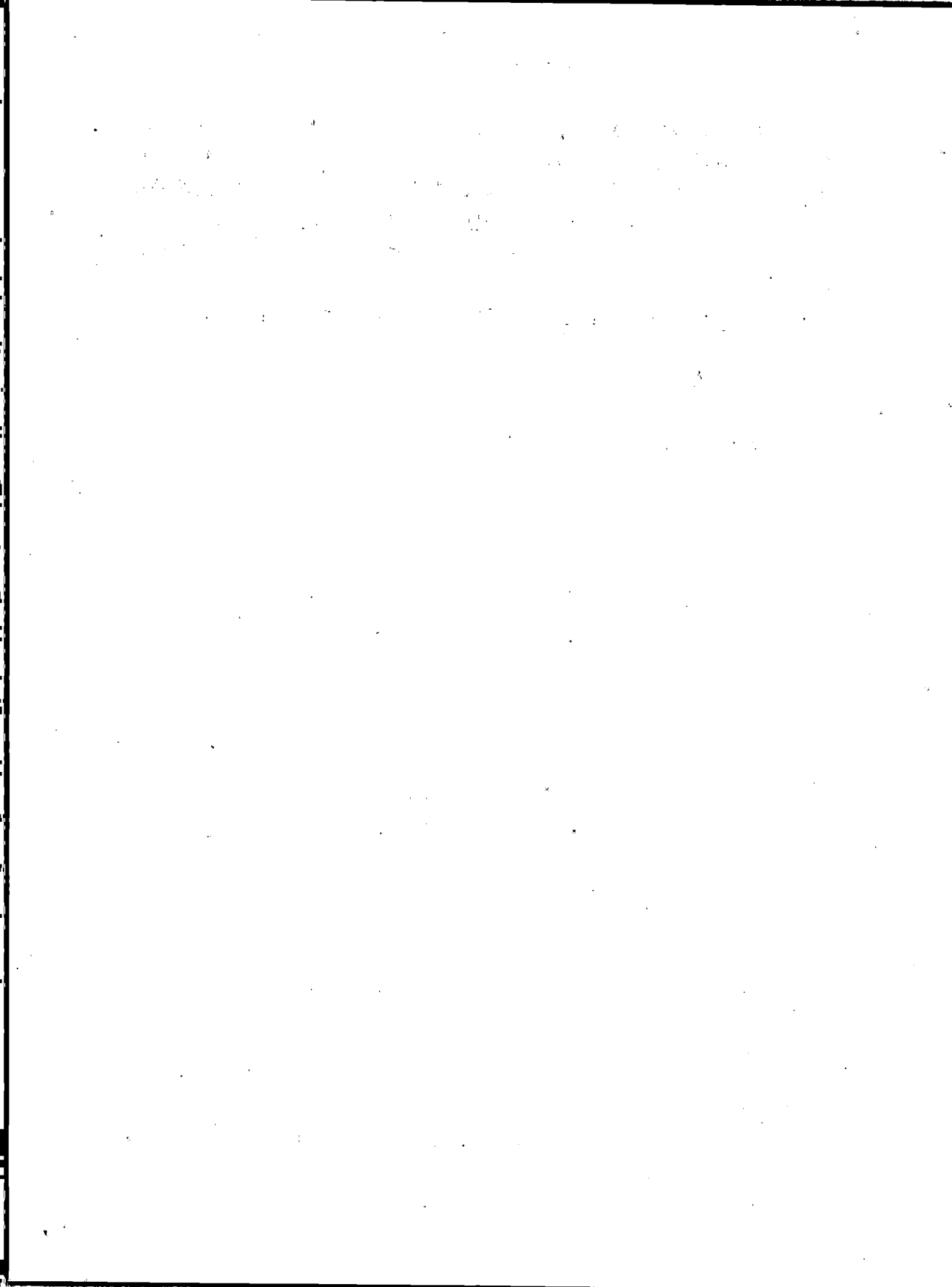
主观逻辑是概念的逻辑——本质的逻辑，但是这种本质已经扬弃了它对有或有的显现的关系，在它的规定中，也不再有什么外在于的东西，而是自由自立、自己规定自己的主观的东西，或者不如说就是主体自身。——由于主观的东西常常带来偶然和任意的误解以及一般属于意识的规定，所以这里并不特别着重主观与客观的区别，这种区别将来在逻辑本身以内，是会更明晰地发展的。

所以逻辑一般分为客观逻辑和主观逻辑；但是更确切地说，它有以下三部分：

1. 有的逻辑，
2. 本质的逻辑，
3. 概念的逻辑。

选文出处

[德] 黑格尔：《逻辑学》（上卷），杨一之译，北京：商务印书馆，1966，第23～48页。

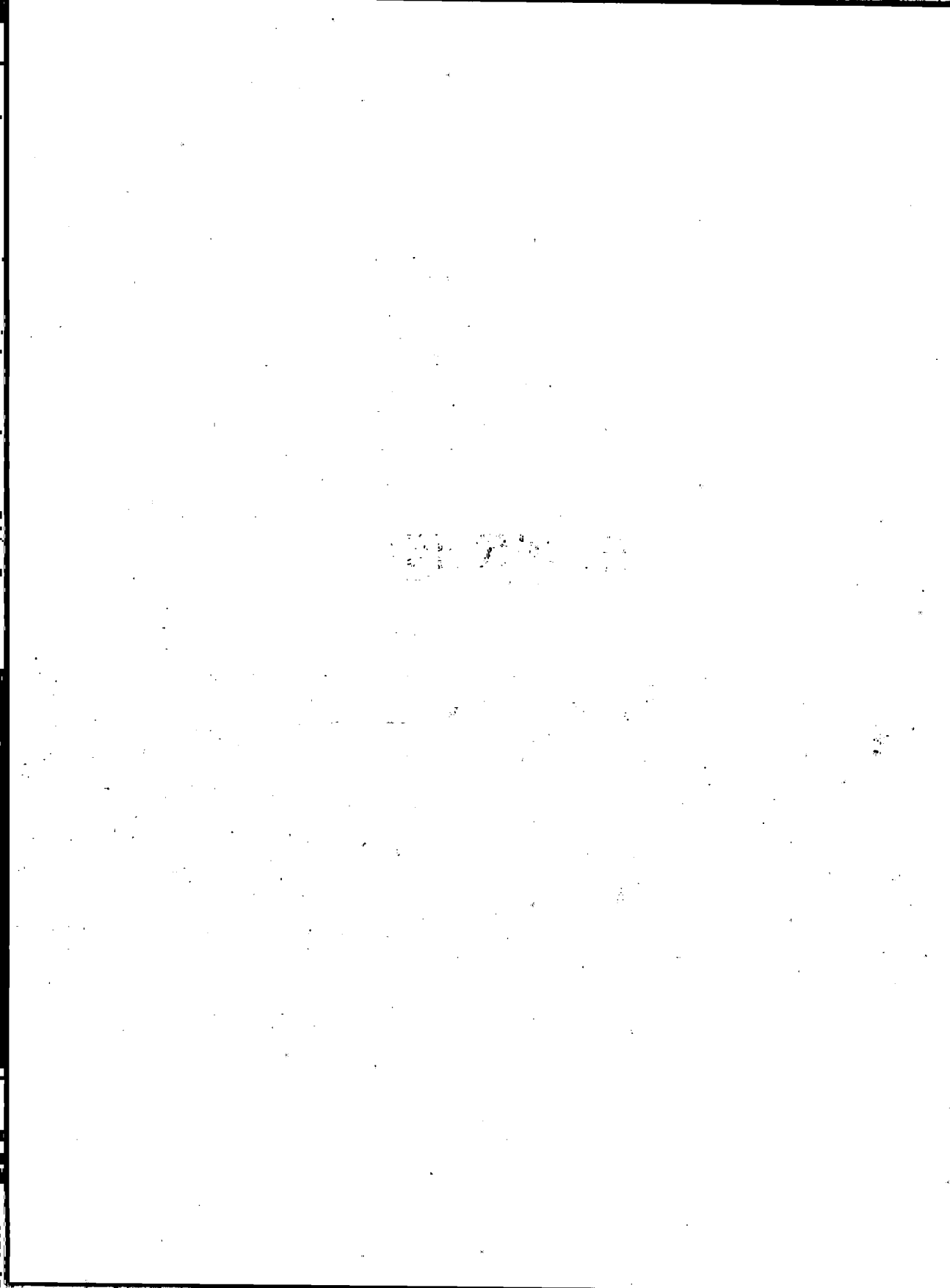


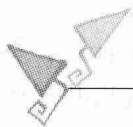


三、现代哲学

形而上学读本







17. 威廉·詹姆斯：《实用主义》

陈羽伦、孙瑞禾 译

《实用主义》是威廉·詹姆斯的讲演录，我们选编的是该书的第三讲“从实用主义来考虑几个形而上学的问题”，詹姆斯在此讨论了实体、物质、个体心灵、上帝、设计论、自由意志等问题。“实用主义”（pragmatism）亦被威廉·詹姆斯称为“彻底的经验主义”。詹姆斯把直接的生活之流（意识流）称做“纯粹经验”，理智通过对纯粹经验的区分、重组、抽象等等，将其置于不同的关系结构之中，形成了概念、判断和理论学说，哲学中的争论例如唯心主义与唯物主义的的对立以及各式各样的形而上学乃是由于没有意识到它们不过是同一个纯粹经验在不同的关系中的体现，从而固执于片面化、抽象化的东西所造成的。就此而论，实用主义是一种解决形而上学争论的方法，它试图找出每一种理论的实际后果来说明这种理论，如果没有实际后果就没有意义。由此，詹姆斯提出了他的实用主义真理观：有用（实际效果）即真理。詹姆斯针对的不是“必然真理”如数学和逻辑的真理，而是“或然真理”，即众说纷纭、相互矛盾的各种理论。

作者简介

威廉·詹姆斯（William James, 1842—1910），美国哲学家，实用主义创始人之一，第一位使“实用主义”获得声誉的美国哲学家。主要著作有《心理学原理》、



第三讲 从实用主义来考虑几个形而上学的问题

现在，我举些实用主义应用到具体问题上的实例，使你们对实用主义的方法更为熟悉。我来从最枯燥的东西讲起，首先说实体问题。大家都用实体与属性的旧区别，这一区别隐藏在人类语言构造中、在语法的主语与谓语的區別中。这里有一根写黑板用的粉笔。它的形状、属性、特性、偶性或性质——随便你用哪一个名词——都是洁白、易碎、圆柱形、在水里不溶解的，等等。但是具有这些属

《宗教经验种种》、《彻底的经验主义》、《实用主义》等。

性的是白垩，因此，白垩就是含有这些属性的实体。同样的，这张书桌的属性，包含在“木料”这实体里，我的上衣的属性包含在“羊毛”这实体里，余可类推。白垩、木料和羊毛虽然不同，但又表现出共同性，而就这些性质来说，它们本身被认为是更原始的实体——物质的形式。物质的属性是占有空间和不可入性。同样的，我们的思想与感觉，是我们各个灵魂的性质或属性，这些灵魂是实体，然而也不是完全独立的实体，因为它们是更深刻的实体——“精神”的形式。

我们很早就明白，关于白垩我们所知道的是洁白和易碎，等等；关于木料，我们所知道的是可燃性与纤维的结构。每个实体为大家所知道的是一组属性；这些属性为我们的实际经验形成了这实体的唯一兑现价值。实体在任何情况下都是通过这些属性而显示出来；如果我们与这些属性隔开了，我们就不会想到实体的存在，如果上帝不断地把这些属性以同样的次序传送给我们，神奇地在某一瞬间消灭那支持这些属性的实体，我们始终不会觉察到有那么一个瞬间的，因为我们的经验本身并没有变化。由于我们人类有种根深蒂固的习惯，惯于把名称变为实物，因此唯名主义者才主张说，实体是一个虚假的概念。现象是一组一组出现的，如白垩组，木料组，等等；每一组都有自己的名称。于是我们就把名称当做是支持一组现象的。例如，今天寒暑表的温度低，就假定是叫做“气候”这东西造成的。气候实际不过是一组日子的名称，却被当做好像是在日子的背后；一般说来，我们把名称当做实物放在具有这个名称的事实背后。但是，唯名主义者说，事物中现象的属性，决不是名称所固有的，而如果属性并非名称所固有的，也就不是任何事物所固有的了。这些属性不过是互相依附，或互相结合而已，认为存在着一种不能接近的实体，这种实体也由于支持着这种结合，从而说明了其所以能互相结合的原因，正如水泥能支持一块块的拼花地面那样，这种关于实体的观念必须予以放弃。实体这观念所表示的，仅仅是结合这件事本身。在这结合的背后并没有任何东西。

经院哲学从常识中取得实体这个概念，把它弄得很专

门，很明晰。我们既和实体割断了一切接触，对我们来说，似乎没有东西会比实体具有更少的实用主义的效果了。可是在一个实例中，经院哲学却证明了用实用主义的方法处理实体观念的重要性。我说的是关于圣餐的神秘的争论。在这里，实体似乎有很重大的实用主义的价值。那圣饼的偶然性，在圣餐里并不改变，但它却变成了基督的肉体；这个变化，一定只限于实体。饼的实体一定变掉了，而神妙地换成了神圣的实体，然而，它的直接的可感知的属性却没有改变。虽然属性没变，可是却已发生了巨大的差别，即受圣饼的人，吃的是神的实体。如果你们同意实体能与它的偶性分开，而与别的偶性相交换，那么，实体观念就跑到生活里来，产生重大的效果。

这是我所知道的对于实体观念的唯一实用主义的应用；显然只有那些根据其他的理由而相信“真正存在”的人才会认真地对待它。

贝克莱对于物质性的实体的批判，产生了显著的影响，所以他的名字一直哄传在以后所有的哲学界。贝克莱对于物质观念的处理是众所周知的，无须多说。他不但否认我们所认识的外在世界，反而证实了它。经院派关于物质实体的观念是，它是人所不能达到的，它是在外在世界的背后，它比外在世界更深远，更真实，人们需要它来支持外在世界的，贝克莱以为，这个实体观念是一切把外在世界归结为非实在的东西中的最有效的一种。贝克莱说，废除那个实体，相信你所能了解并接近的上帝会直接给你可以感觉到的世界；你就是用他的神圣权威来证实这个世界并支持这个世界。因此贝克莱对于“物质”的批判绝对是实用主义的。物质是作为我们对于颜色、形态、硬度等等的感觉而被认识的。这些感觉是“物质”这个名词的兑现价值。物质使我们感到的差别是：因为它真实地存在，所以我们有这些感觉；它不存在，我们就没有这些感觉。这些感觉就是物质的唯一意义。因此，贝克莱并没有否认物质；他只告诉我们物质是由什么组成的。物质就是能够感觉到的东西的真实名称。

对于精神实体这观念给以同样实用主义的批评的，先是洛克，后是休谟。我现在只提洛克对于“个人同一性”的解释。他根据经验马上把这个观念归结为它的实用主义价值。他说“个人同一”的意思就是这种“意识”：在生命中的这一瞬间，我们能记得别的许多瞬间，并且觉得这些都是同一个人的历史的各个部分。理性主义用我们的灵魂实体的统一性来解释我们生命中的实际的连续性。但是洛克说：如果上帝要取消意识，我们会不会因为还有灵魂原则而更好些呢？如果上帝把同样的意识加到各个不同的灵魂中去，我们会不会在我们体会到自己时变得坏些呢？在洛克的年代，灵魂主要是受上帝赏罚的东西。请看洛克从这个观点进行讨论时，怎样保持这个问题的实用主义

性质。

他说：“假设一个人想象他自己的灵魂就是从前奈斯德（Nestor）或梭赛提斯（Thersites）的同一个灵魂，他难道能想象他们的行为就是他自己的，比把曾经存在过的任何别人的行为想象为自己的行为有任何更充分的理由吗？但是他一旦觉得自己意识到了奈斯德的任何行为，他就会感到他自己与奈斯德是一个人了。……赏罚的正当和公平正是建立在这种个人的同一性上。这样的想法也许是合理的：没有人会被迫对他所不知道的事情负责，但是只要他的意识责备他或原谅他，他就必须接受相应的命运。假定一个人现在为他在另外一世的生命里所做的事而受到处罚，而他对于那一世的生命所做的事情又毫无所知，那么在这种惩罚和生来便受苦之间又有什么区别呢？”^①

因此，洛克认为，个人的同一性只包含于可以用实用主义方法来规定的特殊事物中。这同一性离开了这些可证明的事实是否也可以附着在一种精神原则内，这不过是一个好奇的玄想而已。由于洛克是一个调和主义者，他无意中默认了相信在我们意识的背后有一个实质性的灵魂存在这样的一种信念。但是他的继承者休谟和在他以后的大多数的经验主义心理学家，除了把灵魂当做在我们精神生活里可证实的联合的名称外，都把灵魂否定了。他们带着它再降到经验之流中去，把它变成价值较小的“观念”及其相互间的特殊关系。正如我以前所说的关于贝克莱的物质那样，灵魂也只能好到或“真”到那种程度，而不会更多。

说到物质性的实体，自然会令人想起“唯物主义”的理论，但是哲学上的唯物主义，不一定和相信作为形而上学原则的“物质”联系起来。一个人可以在这种意义之下像贝克莱那样坚决地否认物质，也可以像赫胥黎那样是一个现象主义者，但在一种更广泛的意义之下他还可以是一个唯物主义者，用较低的现象去解释较高的现象，把世界的命运让较盲目性的部分和势力去支配。在物质这个字的更广泛意义之下，唯物主义是反对唯灵论或有神论的。唯物主义说，支配事物的是自然规律。一个人如果完全熟悉了事实就可以从其生理条件中推想出天才的最高成果来，不管是不是像唯心论者所争论的那样说自然只是为我们的的心灵而存在。在任何情形之下我们的心总得去记载自然的实况，照着盲目的物理规律的运行把它记录下来。这是现代唯物主义的风貌；这种唯物主义最好叫做自然主义。与它反对的是“有神论”或在广义上叫做“唯灵论”。唯灵论说，精神不但目睹和记载事物，而且还能支配与运用事物，因此世界不是由世界的较低的要素，而是由世界的较高的要素来指

^① 参看洛克：《人类理解论》，商务印书馆1959年版，第二卷，第27章，第14节。——译者注

导的。

这个问题虽然时常这样地处理，但它已经变成了不过是审美偏好中的争执而已。物质是低劣的、粗糙的、愚钝的、污秽的，精神是纯洁的、高尚的、尊贵的；既然给高尚的东西以高位是与宇宙的尊严更相称，那么就必须肯定精神是支配宇宙的重大要素。把抽象原理当做最后的定论，以为在这定论前面，我们的理智就可以在一种赞赏的观照中心安理得了，这正是理性主义者的一大缺点。唯灵论，照一般所主张的那样，也许仅仅是一种对于某种事物的欣羨和对另一种事物的厌恶状态而已。我记得有一个值得尊敬的相信唯灵论的教授，他始终把唯物主义说成是“泥浆哲学”（mud-philosophy）并且因此就认为它是已经被驳倒了。

对于这样的唯灵论，有一个很容易的答复，斯宾塞就答复得很有效果。在他的《心理学》第一卷卷末写得很精彩的几页里，他告诉我们“物质”是这样无比的微妙，像现代科学在解释中所假定的那样，物质的运动是那样不可思议地迅速、细致而且没有留下一点粗糙的痕迹。他指出我们人类迄今所形成的精神概念，本身太粗糙，不能概括自然界各种无比细微的事实。他说这两个名词^①都只不过是符号，指的是一个不可知的实在，在这种实在之中，它们的矛盾都消失了。

对一种抽象的反对意见，一种抽象的回答就够了；至于那些由于蔑视物质，认为物质是粗劣的，从而反对唯物主义的人们，斯宾塞已经使他们站不住脚了。物质确是无限而不可思议地精致的。只要一个人见过一个死孩子或死父母的脸，那么物质也能在某一时间内取得那样宝贵的形式，这个简单的事实就应该使这人以后永认物质为神圣的东西了。不论生命的原则是物质的还是非物质的，物质总是和生命的目的合作并对生命的所有目的有用的。刚才说的那种可爱的化身，就是物质的可能性之一。

现在就不依照呆滞的理智主义者的方式，停留在原则之中，而让我们来把实用主义的方法应用到这个问题上去。我们认为物质是什么意思呢？这个世界应该为物质支配呢，还是为精神支配呢，这样一个问题究竟在目前能产生什么样的实际差别呢。我以为我们可以发现这个问题在这里会表现出相当不同的性质。

首先，我要请你们注意一个奇怪的事实。单就过去的世界而论，无论我们认为它是由物质造成的，或认为它是由一个神圣的精神创造的，一点差别也没有。

^① 指物质和精神。——译者注

设想一下，宇宙的全部内容已经提供出来，再也不能推翻的了。再设想一下，这个宇宙在这一刻中就完结而且再没有将来了，于是让一个有神论者与一个唯物论者把他们互相抗衡的说明应用到宇宙史上。有神论者说上帝怎样创造世界；我们可以假定唯物主义者同样成功地说这世界是怎样从盲目的自然力里演变出来的。然后我们请实用主义者就这两个理论选择一个。世界既已完成，实用主义者又怎能进行试验呢？对他来说，概念是用以回到经验中来的东西，是使我们寻求差别的东西。但是照以上的假设，再不会有经验，也没有什么差别可寻了。两种理论都说明了它们的一切结果，并且照我们所采取的假设，这些结果是相同的。因此实用主义者只好说，这两个理论尽管有不同的名称，所指的确是同样的东西，争论不过是咬文嚼字而已。（自然我现在假设这两种理论在解释实际事物上一直是同样成功的。）

认真想一下这种情况吧。你说说看，即使有个上帝，但他的工作已经完成，而且他的宇宙已经破碎了，这个上帝又有什么价值呢？他的价值不会比那个宇宙更多一些。他的创造力的成就，只能有既有优点又有缺点的成果那么多，不会更多些。既然没有将来；既然这个宇宙的全部价值和意义，已经由于在其消逝过程中随之而投入，并且现在随之而结束的感情中实现了；既然它不像我们真实的世界那样从它的准备将来的机能中获得补充的意义；那么，我们也只好按照它的尺度来衡量上帝了。上帝是个能够一劳永逸地做那么多事的神。我们感谢上帝，也只能为那么多，而不能更多些。可是现在，根据相反的假设，那一点一滴的物质按照它们自己的规律也能一点不少地创造那个世界，我们难道不应当同样地感谢这种物质吗？如果我们不假设上帝创造世界，而让物质单独负责去创造世界，那么我们能在什么地方受到损失呢？从哪里会产生任何特殊的呆死或粗笨来呢？经验既然一成不变地就是那个样子，那么，上帝在经验中的存在又怎能使它更有生气，更加丰富呢？

老实说，要给这个问题提供一个答案是不可能的。不论哪一个假设，我们实际所经验到的世界，在细节上总是一样的；布郎宁（Browning）说得好，“我们称赞也好，责备也好，反正一样”。世界已经存在在那里，是无法消除的了；它好像一件送出去的礼物，不能收回。把物质说成是产生世界的原因，不会使构成世界的各种项目减损一分，把上帝说成是原因，也不会使那些项目增加一分。它们只是这个宇宙的而不是别的宇宙的上帝或原子。如果上帝在那里，他所做的事和原子所能做的一样——也就是所谓表现为原子的性格——那么他也就得到和原子所应得的同样的谢意，只此而已。如果上帝的存在，并不能使这场演出产生什么不同的转变或结果，那么他的存在就一定不能给这场演出增加什么尊严。如果上帝不存在，而原子是在舞台上的唯一

的演员，那么，这场演出也不会因此就变得不尊严了。戏演完了，幕落下了，这时你说剧本的作者是光辉的天才，肯定不会使那出戏变得更好些，你说那剧本的作者是蠢材，也不会使那戏更坏一些。

因此，如果从我们的假设中推论不出什么经验或行为上的未来细节，那么唯物主义与有神论之间的辩论也就完全变得徒然而无意义的了。在这种情况下，物质与上帝意味着恰恰是同样的东西——即不多不少，恰好能够创造出这个已经完成了的世界的能力。在这种情况下，对于这种多余的讨论掉头而去的人就是聪敏的人了。因此，对于看不出有未来的明确后果可以遵循的哲学辩论，多数人本能地掉头而去，而实证主义者和科学家则深思熟虑地掉头而去。哲学的追求字面和空虚的性质所受到的指责，的确是我们所最熟悉的。要是实用主义是真的话，这种指责是完全正确的；除非那些受攻击的理论，还能证明另有一些可以选择的实际的结果，不管这些结果是多么微妙和遥远。普通人和科学家都说他们找不出这样的结果来。如果形而上学者也找不出这样的结果来，那么，别人的反对他就是对的了。因此他的科学不过是一种炫耀的琐碎东西。要是为了这样一个人指赠一笔教授基金那是愚蠢的。

因此在每一次真正的形而上学的辩论中，一定牵涉到一些实际的争端，不论它是想象的还是渺茫的。要认识这一点，请和我一起回到我们的问题上来，这次把你自已安置在我们所生活的世界里，安置在有未来前途的世界里，就是说，当我们说话时，这世界还没有完成。在这个未完成的世界里，选择“唯物主义”还是选择“有神论”，是一个十分实际的问题。值得我们花几分钟来看清楚：它是一个非常实际的问题。

如果我们认为，到现在为止，经验中的事实是盲目的原子按照永恒的自然律运动着的一种毫无目的的构型，或者相反，认为它是由于上帝的造化而构成的，实际上，照这两种看法，这种程序对我们说来又有什么区别呢？就过去的事实而论，确实没有什么区别。不管那些事实的原因是原子还是上帝，它们是在眼前了，囊括起来了，被抓住了；而它们里面的善也已取得了。因此现在有许多在我们周围的唯物主义者完全不管这个问题的将来和它的实际方面，尽量设法消除人家对唯物主义这个名词的厌恶，甚至消除这个名词的本身，他们指出，物质既然能产生这些利益，那么从功能来说，物质和上帝作为一种存在而论，它们是同样神圣的；其实物质与上帝已合而为一了，这就是你们所谓上帝。这些人劝我们不要再用这两个带有过时的对立性的术语了。一方面，不妨用一个没有宗教含义的术语；另一方面，可用一种不引起粗劣、鄙俗和不尊贵等等意义的术语。不去说上帝或物质，且谈谈原始的神秘、不可知的能和唯一的力量吧。这是斯宾塞劝我们走的道路，如果哲学是

纯粹回顾性的，那么斯宾塞可以因此自命为一个杰出的实用主义者了。

但哲学又是展望性的；它发现了世界是什么、做什么、产生什么之后，它还要追问：“世界还能许给我们什么呢？”如果给我们一种物质，它使我们有成功的希望，它受它的定律的支配引导我们的世界越来越接近完善，那么任何有理性的人都会欣然地崇拜这物质，就像斯宾塞崇拜他自己所谓不可知的力量那样。这物质不但到现在为止有利于正义，而且还会永远有利于正义；而这就是我们所需要的一切。上帝所能做的，它实际上都能做；它就等于上帝，它的职能就是上帝的职能；在那样的世界里，上帝会显得是多余的；在那样的世界里，即使没有上帝，永远也不会感到不合规律。“宇宙的情绪”（Cosmic emotion）在这里就成为代替宗教的正当名称了。

但是，这种主宰着斯宾塞所谓宇宙进化过程的物质，是否就是这样一种永不终止的完善的原则呢？实在不是的，因为每个宇宙进化的事物或事物体系，按照科学的预测，将来的结局都是死亡的悲剧；斯宾塞在这争论中专限于美学方面而忘却了实际方面，他对于它的补救并没有什么了不起的贡献。现在且运用我们实际结果的原理，来看唯物主义或有神论的问题马上会得到什么重大的意义吧。

往回看，有神论和唯物主义没有什么差别，向前看，它们在经验中却指向完全不同的远景。因为，根据机械进化论的学说，虽然我们的确应该为我们的有机体所给予我们的一切快乐，为我們的心灵在目前所构成的一切理想，感谢这些物质和运动的再分配定律，但是它们注定再要废止它们的工作而且要再一次分解它们所已发展起来的每一事物。大家都知道进化论科学所预测的宇宙末期的景象，这方面我不能比巴尔弗先生说得更好了。他说：“我们宇宙体系的各种能要衰退，太阳的光辉要昏暗，无潮流无活动的地球不再忍受这种前进的运动了，这种运动有一个时候曾经扰乱过大地的岑寂。人会堕入深渊，而他的种种思想也会消失。在这个黑暗的一隅里不安宁的意识曾在一个短短时间内打破了这个宇宙自己感到满意的沉寂，但在这时候这意识也休止了。物质不再知道它自己了。‘不会磨灭的纪念碑’、‘不朽的功绩’、死亡本身和比死亡更强的爱，也都好像没存在过一样。人类的勤劳、天才、忠诚和艰辛经历无数年代所完成的任何东西，就这一切来说，也好像没有好坏可说了。”^①

这正是它的症结所在：在宇宙风云漫无边际的飘荡中，虽然也出现了许多珍贵的宝岸，浮游过去许多变幻的云山，它们流连很久才消失（正如现在

^① 《信仰的基础》，30页。

供我们享乐的世界流连着一样)，但当这些暂时的东西过去了之后，就绝对没有一物留下来可以表示它们的特质或它们所包含的珍贵的成分。它们消亡了，过去了，完全脱离了存在（being）的范围和场所。对于后来可能出现的任何事物，没有造成回响，没有留下记忆，没有产生任何影响使它能够注意到同样的理想。这种完全的最后破裂和悲剧就是现在所理解的科学唯物主义的实质。较低的力量，而不是较高的力量，才是永恒的力量，或是在我们所能明确看到的唯一进化周期里的最后尚存的力量。斯宾塞先生和大家一样地相信这一点。真正使我们感到沮丧的，是斯宾塞哲学的最后的实际结果的凄凉阴郁，那么他有什么理由和我们辩论，好像我们是很愚蠢地在美学意义上反对“物质和运动”（这是他的哲学的原理）的“粗糙”呢？

其实不然，反对唯物主义的真实理由，不在肯定方面，而在否定方面。如果现在我们因为它是什么，因为它的“粗糙”而责备它，那是滑稽的。我们现在都知道这个，粗糙指的是粗糙所表现的行动。相反的，我们责备唯物主义是因为它不是什么——它不是我们比较理想的利益的永久保证，不是我们最遥远的希望的实现者。

另一方面，上帝这个概念虽然不如机械论哲学中所流行的数学概念那样明确，但是最低限度，它有一个比它们强的实际优点，那就是保证一个理想的秩序可以永久存在。归根结蒂说一句，一个有上帝的世界，自然也许会烧毁或冻僵，但是我们可以想到上帝不会忘记旧的理想，一定会使理想在别处实现。所以，那儿有上帝，悲剧就不过是暂时的、局部的；毁灭与分解不是最后绝对的结果。这种永恒的精神秩序的需要，是我们心里最深刻的需要之一。像但丁与华兹华斯等这些诗人，由于在这种精神秩序的信仰中生活，他们的诗句才具有伟大振作的精神和安慰人心的力量。因此唯物主义与唯灵论的真正意义就在于这些感情上和实用上的不同感化力，就在于如何调整我们对于希望与期待的具体态度和它们的差异所产生的一切微妙的影响；而不在于物质的内在实质或上帝的形而上学属性的拘泥于小节的抽象理论。唯物主义不过意味着否定精神秩序是永恒的，它取消了我们最后的希望；而唯灵论却意味着肯定精神秩序是永恒的，它使我们充满了希望。凡感觉到有这种精神秩序的人，都认为它当然是一个很真实的问题；只要人还是人，这个问题总会给认真的哲学争论提供一些材料。

但是可能你们中间还有人会鼓起精神来为它们辩护。你们虽然承认唯灵论和唯物主义对于世界的将来预言不同，但是你们也许轻视这个不同，以为这是极遥远的事，因此对于一个头脑清楚的人说来简直毫无意义。你们也许会说一个头脑清楚的人的基本点是把眼光放得近些，不去理会那些世界终局

的怪想法。你们如果这样说，那我就必须指出这可歪曲了人性了。宗教的忧郁是不能单纯挥动“精神错乱”这个词来排除的。绝对的事物、最后的事物、彼此蝉联着的事物，实在都是些哲学问题；所有优越的思想家在感情上都沉重地关怀这些问题，而那些眼光极短的思想家只不过是代表更加粗浅的人的思想而已。

辩论中有关事实的争执问题，当然，目前我们所想的还是很模糊的。各种唯灵论的信仰都对世界前途抱有极大的希望，而唯物主义的太阳却落在失望的大海里。要记住我以前说过的关于“绝对”的话：它给我们精神上的休假日。任何宗教的见解都能给我们精神上的休假日。宗教不但在我们奋斗的时刻给以鼓舞，它也占有了我们的愉快，无忧无虑，充满信心的时刻，并且证明它们是理所当然的。诚然，宗教为它们辩护所根据的理由是相当含糊的。由于我们相信上帝而获得保证的具有拯救能力的未来事实，其确实情况如何，是必须要用无数的科学方法才能算得出来的。我们只能通过探索上帝的“造物”去探索上帝。但是，在没有费力探索上帝以前，我们如能相信上帝，就会因为有他而感到快乐。我个人相信要证明有上帝，主要乃在于自己的内在经验。当这些经验使你相信你有上帝以后，上帝这个名称最少会给你一种精神上休假日的好处。你们应该还记得昨天我说过各种真理互相冲突互相“推翻”的情况。关于“上帝”的真理要受我们所有其他真理的攻击。它要受其他真理的考验，其他真理也要受它的考验。只有等到其他真理全都弄明白它们本身是怎么一回事以后，我们对于上帝是怎么一回事才能得出最后的意见来。让我们希望他们能找到一个暂时相处的办法来。

让我们转而谈谈一个性质很类似的哲学问题——自然界的设计^①问题。从太古以来，就有些自然界的事实被认为可以证明上帝的存在。好多事实好像明明是为了互相应对而设计出来的。如啄木鸟的嘴、舌、脚、尾等等，非常奇妙地适合各种各样的树，有蛴螬藏在树皮里供给它作为食料。我们眼睛的各部分完全适合于光学的定律，引导光线到网膜上去，映成清晰的图画。人们认为各种起源不同的事物能这样互相适合，这就说明存在有设计。设计者总被视为是一个爱人类的神。

这些论点第一步是证明设计的存在。人们搜索自然界，去寻求各个事物互相适合的结果。譬如说，我们的眼睛起源于胎内的黑暗，而光起源于太阳；但是请看它们彼此是怎样地互相适合啊。它们显然是为了互相搭配而创造的。视觉是设计的最后目的。光与眼是为了达到这个目的的两个不同的手段。

① Design，或译为“意匠”。——译者注

如果考虑到我们的祖先如何一致地感觉到这种论证的有力，这就很奇怪为什么，自从达尔文的学说胜利以来，这种论证又算不得什么了。达尔文打开了我们的眼界，使我们知道偶然变化的力量，各种生物只要经常在一起，就会产生“适应”的结果来。他指出，自然所产生的结果因为不适应而遭到破坏，使自然力大大浪费掉了。他同时着重指出：如果许多相互适应的东西都是设计出来的，就会证明那是一个恶的而不是一个善的设计者了。在这里一切都看观点而定。在树皮下的蛴螬看来，啄木鸟的机体这么奇妙地适于吸取它——肯定地论证这个设计者是穷凶极恶的。

神学家们现在也扩大了他们的思想，从而接受了达尔文所提出的许多事实，但是仍把这些事实解释为神的意志的表现。这经常是一个机械论与目的不能并存的问题，这正如有人会说：“我的鞋子显然是经过设计使它合脚的，所以它不可能是用机械制成的。”我们知道这两种情况都有：鞋子是机械的，用机械来做的，而机械本身却是为了使鞋子适应脚而设计出来的。神学只要同样地把上帝的设计扩大起来就行了。譬如说，足球队的目的不只是把球踢进对方的球门而已（如果是这样，那他们只要半夜起来把球放到球门里就行了），而是要按照规定的种种条件的机械——足球规则 and 对抗双方的球员等等，把球踢进去。所以我们说上帝的目的不单是创造人类和拯救人类，而且还要单凭自然界的广大机械的作用去完成这项工作。我们可以设想，如果没有自然的伟大的规律和反作用的力量，则人的创造与完成，对于上帝说来，也就成为太无意味的成就了。

这种说法挽救了设计论证的形式，但牺牲了旧时的令人感到舒畅的人性的概念内容。设计者不再是一个如旧时那样像人的神。他的设计变为那样庞大，我们人类简直难以理解。我们惊异于这些计划是怎么回事，以致相形之下，为这些设计确定一个设计者这一桩事，就显得不大重要了。我们很不容易了解这个宇宙心灵的特征，因为只由于我们在这个实际世界的特殊事物之中，发现了种种善与恶的奇怪混合物之后，这个宇宙心灵的目的才完全地显露出来。其实倒不如说我们根本就不可能了解它。仅仅是“设计”这个名词的本身并不会有什么结果，它也不说明什么问题。它是一种最空洞的原则。“有没有设计”这个老问题没有什么用的。不管有没有设计者，世界究竟是怎么回事，才是真正的问题；而这只能从研究自然界的各项事物细节中显示出来。

要记住，不管自然界已经产生了什么，或者正在产生着什么，方法必须是适当的，必须适合于那种生产。因此不管这产品的性质如何，从适合到设计的论证总是适用的。例如最近发生的波雷山爆发事件，就需要以往的整部

历史才能在这可怕的形势配置上产生出种种事情恰到好处的结合，即如毁坏的房屋，人畜的尸体，沉没的船只，火山的灰土等等。法国必须是一个国家，并且把马丁尼克（Martinique）当做殖民地。我们的国家必须存在，因而派遣船只到那里去。如果上帝的目的只是达到这个结果，那么各个世纪把种种势力都以达到这种结果为目的的方法就表明有绝妙的智慧。在自然界或在历史上我们所发现的确实实现了的事物情况，都是这样。因为事物的各部分总会产生一定的结果，不论这些结果是混乱的或者是协调的。我们观察实际产生的结果时，那些产生的条件就好像完全是设计好了的，为的是保证这种结果的产生。因此在任何可以设想的世界里——关于任何可以设想的特征，我们总是可以说，也许这个宇宙机构是已经设计好来产生它的。

从实用主义来看，“设计”这个抽象名词是一个空弹。它不产生什么后果，也不执行什么。什么样的设计呢？什么样的设计者呢？这些才是重要问题。即使我们只求得出些近似的答案，其唯一的方法也是研究事实。同时，在事实给我们迟缓的答案以前，任何人如果坚持有一个设计者，并且深信那设计者是个神，那么由这个名词，也可以得到一定的实用主义的利益，这利益事实上同我们从“上帝”、“精神”、“绝对”等名词中所得到的。一样。“计划”这个名词，如果被解释为只是一种理性主义者的原则，置于事物之上或事物之后，专供人们欣赏，那是毫无价值的。但是如果我们的信仰把它具体化起来，变成一个有神论的东西，它便成为一个有希望的名词了。我们把它带回到经验中来，对于将来便有一个更可相信的看法。如果事物不受盲目势力而受明智势力的支配，我们就有理由希望更好的结果。这种模糊地相信将来，是在目前设计和设计者这两个名词中所能看出来的实用主义意义。但是如果“宇宙的信任”这个概念是对的而不是错的，是更好的而不是更坏的，这就是一个最重要的意义。这些名词最少会含有那么多可能的“真理”。

让我提出另外一个久经辩论的问题——自由意志的问题。多数人按照理性主义的形式相信他们所谓的自由意志。它是一个原则，或加在人身上的积极能力或价值；有了它，人的尊严便莫名其妙地增加了起来。人应该为了这个理由去相信自由意志。决定论者否认它，说个人不创造什么，只能把过去宇宙的全部推动力传给将来，人只是这个宇宙的一种极其渺小的表现。决定论者这样说是贬低了人的作用。去掉了这个创造性原则，人就不那么可羡慕的了。我想你们大半和我们一样是本能地相信自由意志的。把它作为一种尊严原则来钦慕，是和你们的忠实很有关系的。

自由意志的问题，也曾用实用主义观点去讨论过；很奇怪，辩论者双方在这问题上都采取了实用主义的解释。你们都知道在伦理学的争论中，责任

问题所起的作用有多么大。听见了某些人的意见以后，一个人会这样设想，他以为伦理学所指望的一切不过是一部功与过的法典而已。因此，旧时法律的和神学的影响，以及我们对罪恶和惩罚的兴趣，都潜伏在我们的意识中。应当责备“谁”呢？我们能惩罚谁呢？上帝要惩罚谁呢？这种种成见像噩梦似的笼罩着全人类宗教的历史。

自由意志论和决定论都被猛烈地抨击过，都被指为荒谬，因为在反对它们的人眼中，它们似乎不使有善行或恶行的人对他的行为负责。这是多么奇怪的矛盾呀！自由意志意味着新的事情，就是指把原来没有的移植在旧的东西上面。自由意志者说，如果我们的行为是预先就决定了的，如果我们只能传递整个过去的推动力，我们又有什么可以得到表扬或受到谴责的呢？我们不是主要当事人而只是代理人，那么，哪里还有什么可贵的归咎与责任可言呢？

决定论者反驳说，如果我们有了自由意志，哪里还有什么归咎与责任呢？如果“自由”的行为是一个完全新的东西，它不从我——以前的我而来，而是凭空而来的，并且不过是附加在我身上的，那么我——以前的我又怎能负责呢？我怎样才能有一个稳定的永久性格，长久得足以接受褒贬呢？人生好像一串珠子，内部的必然的线，给荒谬的非决定论抽掉了，就散落下来成为一颗一颗不相联系的珠子。富勒顿和麦克塔克特先生最近对这种论点主张最力。

这种论点也许是一种很好的对人的立论，否则这个论点也就怪可怜的了。且不提其他理由，我倒要问任何有“现实”感觉的人（男人、女人或孩子）难道不应该为这种尊严或责任的原则争辩而觉得惭愧吗？用它们之间的本能和效用处理社会上奖惩的事是完全可靠的。一个人做了好事，我们要表扬他，相反的，一个人做了坏事，我们就要惩罚他——这是当然的；而且并不涉及行为是基于人的原先的内在原因而产生的，还是严格地说，是新的东西的那一套的理论。使人类的伦理在“功绩”问题上兜圈子，这是一个可怜而不现实的现象——假使我们有什么功绩的话，只有上帝才知道。假定自由意志的真正的基础的确是实用主义的，但是它与过去热烈讨论过的无聊的惩罚权力无关。

自由意志的实用主义的意义，就是意味着世界有新事物，在其最深刻的本质方面和表面现象上、人们有权希望将来不会完全一样地重复过去或模仿过去。但是谁又能否认，总的来说，模仿的事实是存在着呢？每一个较小的定律都是以“自然界的一致性”为前提，但是自然界的一致性不过是近似的，有些人，对于过去世界的知识曾经产生过悲观主义（或者对世界的性格是否良好有了怀疑，如果假定这种性格为永远决定了的，那么，这种性格就成为

必然的了)，这样的人自然会把自由意志当做改善主义的学说来欢迎它。这种改良主义最少认为改进是可能的，而决定论则使我们相信我们可能性的整个观念是人类愚昧所产生的；世界的命运全是受必然性和不可能性所支配的。

这样看来，自由意志也是一个怀抱希望的一般的宇宙学说，正如“绝对”“上帝”“精神”或“设计”等等一样。抽象地看来，这些名词都没有什么内容，都没有给我们什么图景，如果一个世界的性质从一开始就是很明显地完整而美好的，那么，在这样一个世界里这些名词哪一个也不会保留任何一点一滴的实用主义的价值。如果世界已经是一个一切全备，可以坐享其成的乐土，我觉得单是生存上的满足、纯粹的宇宙的感情和愉快，就足以使我们消除对于那些空论的兴趣。我们对于宗教的形而上学感兴趣，乃由于我们觉得，根据经验，将来是不安全的，需要一些更可靠的保证。如果过去和现在是全善的，谁又希望将来不是也这样的呢？谁愿意有自由意志呢？谁不愿意像赫胥黎那样地说：“如果我也能像钟表那样每天上满发条，宿命地向前走，那我就宁愿不要自由了。”在一个已经是很完善的世界里，“自由”只意味着变坏的自由，谁又会头脑不清地希望这种自由呢？认为世界会必然地照现状继续下去，而不可能是别的样子，就是给乐观主义的宇宙画龙点睛。可以肯定地说，一个人所能提出的唯一可能的合理要求，就是事物可能变得更好些。简直用不着我说，就实际的世界而论，我们有充分的理由痛感需要这种可能。

这样说来，除非自由意志是一个解救的学说，就没有什么意义了。正因为这样，它和其他宗教理论一样也有它的地位。那些宗教的学说都要重建古老的废墟，修葺过去的破屋。我们的心灵关闭在这个感觉经验的庭院里，总是对站在瞭望台上的理智说：“看守者啊！如果夜间有什么有希望的东西，请你告诉我们吧！”于是理智便把这些带有希望的话告诉了我们的的心灵。

上帝、自由意志、设计等等这些名词除了这个实际意义外，再没有别的意思了。这些名词本身虽然晦涩，或者被人理智主义地理解着，但是当我们把它们带到生命的树丛中去时，那晦涩就会在那里发出光芒来照耀我们的四周。如果研究这些名词而只研究到它们的定义为止，并以为这就是知识的最后阶段，那你会处于什么样的情况下呢？那你一定会愚蠢地望着一个夸大的虚伪！“上帝是实在的，是自身存在的，是在万物之外和之上的，是必然的、唯一的、无限完善的、纯洁的、永不改变的、无量的、永恒的、智慧的”，等等——这样一个定义，又有什么真正的意义呢？在华丽的外衣里的这许多夸大的形容词，是毫无意义可言的。只有实用主义才能把它解释成有积极意义，而它这样做是完全背弃了唯智主义者的观点的。“上帝是在他的天堂里；这世界一切都很好！”——这是你们神学的真正思想，因此，你们就无须理性主义

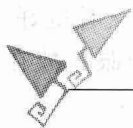
的定义了。

为什么我们大家，理性主义者也好，实用主义者也好，不能全都承认这一点呢？实用主义并不像人们责备它那样，只把眼光放在当前实用的地方，而是也同样望着世界最遥远的前景。

试看一看所有这些终极问题的关键所在吧，试看一下，实用主义如何把向后看原理的，看认识论上的自我、上帝、因果原则、设计、自由意志，这些被认为其本身就是在事实之上的庄严高尚的东西，转移其着重点，使之向前看到事实本身。对于我们大家来说真正重要的问题是：这个世界会变成什么样子？生命本身会变成什么样子？因此哲学的重心必须改变它的位置。人间事长久以来被上层以太的壮丽抛到阴暗中去了，现在必须恢复它的权利。这样转移重点意味着哲学的问题将来要降格由比以往较少抽象主义思想的人来处理，这些人有更多科学的、个性主义的风格，但并不是没有宗教的信仰的。这是“权威地位”的改变，这种改变使我们回想起新教的改革。从天主教的思想看来，新教好像是一团混乱和纠纷，无疑地实用主义在哲学中的极端理性主义者看来亦复如此。从哲学方面看来，它好像完全是无聊的东西。但是在新教国家里，生活照样进行下去，并且达到它的目的。我敢于设想，哲学上的新教也会达到同样的繁荣。

选文出处

[美] 威廉·詹姆士：《实用主义》，陈羽伦、孙瑞禾译，北京：商务印书馆，1979，第46~66页。



18. 维特根斯坦：《逻辑哲学论》

陈启伟 译

《逻辑哲学论》(1921年)是一本只有几万字的经典之作,该书以数学方法写成,这种写作方式后来为许多人所仿效。全书由7个命题组成,除了最后一个命题只有一句话,其他命题包括不同层次的展开说明。这7个命题是:(1)世界是所有发生的事情。(2)发生的事情,即事实,是诸事态的存在。(3)事实的逻辑图像就是思想。(4)思想是有意义的命题。(5)命题是原初命题的真值函项。(6)真值函项的普遍形式是 $[\bar{p}, \xi, N(\xi)]$ 。这就是命题的普遍形式。(7)凡是不可说的东西,必须对之沉默。我们选编的是前3个命题的所有内容,第4个命题的一部分和最后一个命题。维特根斯坦试图通过对语言的批判划分可说的东西与不可说的东西的界限,他认为语言的界限就是世界的界限,形而上学家们企图冲破语言的界限的努力注定是劳而无功的。在某种意义上说,《逻辑哲学论》的前6个命题都是为了说明最后一个命题:“凡是不可说的东西,必须对之沉默”。《逻辑哲学论》对早期分析哲学尤其是逻辑实证主义拒斥形而上学的主张具有极其重要的影响,不过维特根斯坦承认有不可说的东西,只是不可说而已。

作者简介

维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951),英裔奥地利哲学家,20世纪最重要的哲学家之一,分析哲学的主要代



序

本书或许只能为那些自己就曾思考过这里所表达的思想或类似的思想的人所理解。——因此它不是一本教科书。——如果它能给一个读懂它的人以快乐,本书的目的就达到了。

本书讨论哲学问题,而且我相信它指出了这些问题都

表。其思想分为前后两个时期，前期为语言哲学中人工语言学派的代表，后期则转向了日常语言学派。主要著作有《逻辑哲学论》和《哲学研究》。

是由于误解我们的语言的逻辑而提出来的。本书的全部旨义可概述如下：凡是可说的东西，都可以明白地说，凡是不可说的东西，则必须对之沉默。

因此本书是要为思维划一条界限，或者说得更确切些，不是为思维而是为思维的表达式划一条界限。因为要为思维划一条界限，我们就必须能思及这个界限的两边（也就是说，我们必须能思不可思者）。

因此只能在语言中划界限，而在界限那一边的东西则根本是无意义的。

我无意评断我的努力探求在多大程度上与其他哲学家是一致的。的确，我并不自诩这里所写的东西在细节上有什么新颖之处；我也没有说明我的思想的来源，因为我所思考的东西在我之前是否已有他人思考过，对我来说是无所谓的。

我只想提到，对我思想的激励大都得之于弗雷格的伟著和我的朋友罗素先生的著作。

如果本书有一种价值的话，那么其价值在如下两点。首先，本书表达了一些思想，这些思想表达得愈好，愈能切中要害，其价值也愈大。——这里我自知与可能达到的地步还相距甚远。这只是因为我的能力至为薄弱，不堪胜任这个任务。——但愿有别人来做得更好些。

反之，这里所陈述的思想的真理性，在我看来则是无可置疑和断然确定的。因此，我认为，问题已经在根本上彻底解决了。如果我在这一点上没有弄错的话，那么本书的价值其次就在于，它指出通过这些问题的解决所完成的东西是如何的少。

L. W. ①

1918年，维也纳

① 即 Ludwig Wittgenstein (路德维希·维特根斯坦)。



逻辑哲学论

1^① 世界是所有发生的事情。

1.1 世界是事实的总和，而非事物的总和。

1.11 世界是由事实规定的，是由此诸事实即是所有的事实这一点规定的。

1.12 因为事实的总和既规定了发生的事情，也规定了所有未发生的事情。

1.13 逻辑空间中的诸事实就是世界。

1.2 世界分成诸事实。

1.21 一件事情可以是发生了的或未发生的，而其余的一切仍保持不变。

2 发生的事情，即事实，是诸事态的存在。

2.01 事态是诸对象（物，事物）的一种结合。

2.011 能成为事态的构成部分，是事物的本质。

2.012 在逻辑中没有任何东西是偶然的：如果一事物能在一事态中出现，那么这一事态的可能性必已预先设定于这一事物中。

2.0121 如果一个事况是在事后才去适合一个能独立自在的事物的，那么这似乎就是一种偶然出现的事情了。

如果事物能够在事态中出现，那么这种可能性必已存在于事物之中。

（逻辑的东西不会仅仅是可能的。逻辑研究每一可能性，一切可能性都是它的事实。）

正如我们根本不可能离开空间去想象空间的对象，离开时间去想象时间的对象，我们也不可能在其与其他对象联系的可能性之外去想象任何对象。

如果我能在事态的联系中想象一个对象，那么我就不可能在这种联系的可能性之外去想象这个对象。

2.0122 就其能在一切可能的事况中出现而言，事物是独立的，但是这种独立的形式乃是一种与事态相联系的形式，一种依存的形式。（语词不可能以两种不同的方式出现：单独出现和在命题中出现。）

2.0123 如果我知道一个对象，我也就知道它在事态中出现的一切可能性。

（每一个这样的可能性必然就在对象的本性之中。）

^① 书中各命题的十进制数码表示这些命题在逻辑上是重要的，我要着重加以阐述。n. 1, n. 2, n. 3 等等是对属于数码 n 的命题的评注；n. m1, n. m2 则是对属于数码 n. m 的命题的评注；如此等等。

新的可能性不可能是后来才发现的。

2.01231 要知道一个对象，我不必知道它的外在特性，但是我必须知道它的一切内在特性。

2.0124 假定一切对象为已知，那么由此也就已知一切可能的事态。

2.013 每个事物都可以说是在一个可能事态的空间中。我可以想象这个空间是空的，但是不能想象不在空间中的事物。

2.0131 空间对象必处于无限空间之内（空间点就是一个主目位置）。

视野上的一个斑块不必是红的，但是它必有一种颜色；可以说它是被颜色空间围绕着的。音调必有某一高度，触觉对象必有某一硬度，如此等等。

2.014 对象包含着一切事况的可能性。

2.0141 对象在事态中出现的可能性就是对象的形式。

2.02 对象是简单的。

2.0201 每个关于复合物的陈述都可以分析为关于其组成部分的陈述，分析为完全地描述了复合物的那些命题。

2.021 对象构成世界的实体。因此它们不可能是组合成的。

2.0211 如果世界没有实体，那么一个命题有无意义就要取决于另一个命题是不是真的了。

2.0212 如果这样，要勾画出一幅世界的图像（真的或假的）就是不可能的。

2.022 显然，即使一个与实在的世界极其不同的想象的世界，也必然与实在的世界有某种共同的东西——一种形式。

2.023 这种固定的形式正是由对象构成的。

2.0231 世界的实体只能规定一种形式，而不能规定任何实质的特性。因为后者只能通过命题来表现，只能由对象的配置而成。

2.0232 附带说一下，对象是无色的。

2.0233 两个具有相同逻辑形式的对象，除了它们的外在特性不同之外，其所以互相有别只是由于它们是不同的对象。

2.02331 或者一个事物具有其他任何事物所没有的特性，从而我们可以直接通过一种描述使它从其他事物中突显出来并把它指出来；或者有若干事物，它们的一切特性都是共同的，从而根本不可能指出其中的任何一个事物。

因为如果没有任何东西能使一个事物明白显现出来，那么我就不可能把它明辨出来，因为否则它就会明白显现出来了。

2.024 实体是独立于发生的事情而存在的东西。

2.025 它是形式和内容。

- 2.0251 空间、时间和颜色（有色性）是对象的形式。
- 2.026 只有对象存在，才可能有世界的固定形式。
- 2.027 固定的东西、常住的东西和对象是同一个东西。
- 2.0271 对象是固定的东西，常住的东西；配置是变动不居的东西。
- 2.0272 对象的配置构成事态。

2.03 在事态中，对象犹如一条链子上的诸环节那样互相衔接。

2.031 在事态中，对象以一定的方式互相联系。

2.032 对象在事态中相互联系的方式就是事态的结构。

2.033 形式是结构的可能性。

2.034 事实的结构是由事态的结构所构成的。

2.04 存在的事态的总和就是世界。

2.05 存在的事态的总和也规定了哪些事态不存在。

2.06 事态的存在与非存在就是实在。

（我们也称事态的存在为正的事实，事态的非存在为负的事实。）

2.061 事态是彼此独立的。

2.062 从一个事态的存在或非存在不可能推出另一事态的存在或非存在。

2.063 全部的实在就是世界。

2.1 我们给自己绘制事实的图像。

2.11 图像表现逻辑空间中的事况，即事态的存在与非存在。

2.12 图像是实在的一个模型。

2.13 在图像中图像的成分与对象相对应。

2.131 在图像中图像的成分代表对象。

2.14 图像之成为图像在于其诸成分以一定的方式互相联系。

2.141 图像是一事实。

2.15 图像以一定的方式互相联系，这表明事物也是这样互相联系的。

图像成分的这种联系称为图像的结构，这种结构的可能性称为图像的摹绘形式。

2.151 摹绘形式是事物如图像的成分那样互相联系的可能性。

2.1511 图像就是这样与实在联系起来的；它伸展到实在。

2.1512 图像有如一把用以衡量实在的尺子。

2.15121 只有分度线的终点才接触到所要衡量的对象。

2.1513 因而照这种看法，使图像成为图像的那种摹绘关系也还是属于图像的。

- 2.1514 摹绘关系是由图像的成分和事物的相互对置关系构成的。
- 2.1515 这种相互对置关系仿佛是图像成分的触角，图像即以此接触实在。
- 2.16 事实要成为图像，必须与被摹绘者有某种共同的东西。
- 2.161 在图像和被摹绘者中必有某种相同的东西，由此前者才能成为后者的图像。
- 2.17 图像为了能以其自己的方式正确地或错误地摹绘实在而必须与实在共同具有的东西就是它的摹绘形式。
- 2.171 图像能摹绘其形式为图像具有的任何实在。
- 空间图像能摹绘一切空间的东西，颜色图像能摹绘一切有色的东西。
- 2.172 但是图像不能摹绘它的摹绘形式，而是显示它。
- 2.173 图像从外部表现其对象（图像的着眼点就是图像的表现形式），因此图像正确地或错误地表现其对象。
- 2.174 但是图像不可能置身于其表现形式之外。
- 2.18 不论什么形式的图像为了毕竟能够（正确地或错误地）摹绘实在而必须与实在共同具有的东西就是逻辑形式，即实在的形式。
- 2.181 如果摹绘形式是逻辑形式，那么图像就称为逻辑图像。
- 2.182 每个图像也就是一个逻辑图像。（反之，例如，并非每个图像都是空间图像。）
- 2.19 逻辑图像能够摹绘世界。
- 2.2 图像与被摹绘者具有共同的逻辑的摹绘形式。
- 2.201 图像通过表现事态存在与非存在的可能性而摹绘实在。
- 2.202 图像表现逻辑空间中一个可能的事况。
- 2.203 图像包含着它所表现的事况的可能性。
- 2.21 图像与实在一致或不一致；它是正确的或不正确的，是真的或假的。
- 2.22 图像，不论其真假，都通过摹绘形式表现其所表现者。
- 2.221 图像所表现的东西就是图像的意义。
- 2.222 图像之为真为假，就在于它的意义与实在之一致或不一致。
- 2.223 要认出图像是真是假，我们必须把它与实在相比较。
- 2.224 仅从图像本身是无法认出其为真为假的。
- 2.225 先天地真的图像是没有的。
- 3 事实的逻辑图像就是思想。
- 3.001 “一个事态是可思的”，意即我们可以给自己绘制它的一个图像。

3.01 真的思想的总和就是一个世界的图像。

3.02 思想包含着其所思的事况的可能性。凡是可思的，也就是可能的。

3.03 我们不可能思任何非逻辑的东西，因为否则我们就不得不非逻辑地思了。

3.031 人们曾说，上帝能创造一切，但不能创造任何违反逻辑规律的东西。——因为我们不可能说出一个“非逻辑的”世界会是怎样的。

3.032 我们不可能用语言表现任何“与逻辑相抵触的”东西，正如我们在几何学上不可能用坐标表现一个违反空间规律的图形，或者确定一个不存在的点的坐标。

3.0321 我们虽然能在空间上表现一个与物理学规律相抵触的事态，但是不可能在空间上表现一个与几何学规律相抵触的事态。

3.04 一个先天地正确的思想会是这样的一个思想，它的可能性就决定了它的真。

3.05 只有仅从一个思想本身（而无须有对象与之比较）就能认出它是真的，我们才能先天地知道这个思想是真的。

3.1 在命题中，思想以可被感官感知的方式表达出来。

3.11 我们利用可被感官感知的命题指号（语音的或文字的，等等）作为可能的事况的投影。

投影的方法就是对命题意义的思。

3.12 我们用以表达思想的那种指号，我称之为命题指号。命题在其对世界的投影关系上就是命题指号。

3.13 所有属于投影的东西，都属于命题；但被投影的东西不属于命题。因此被投影的东西的可能性虽然属于命题，但是其自身却不属于命题。

因此命题的意义并不包含在命题中，命题所包含的乃是表达其意义的可能性。

（“命题的内容”意指有意义的命题的内容。）

命题中包含的是其意义的形式，不是其意义的内容。

3.14 命题指号之为命题指号在于其诸成分即诸语词是以一定的方式在其中互相联系着的。

命题指号是一种事实。

3.141 命题不是语词的混合物。——（正如音乐的旋律不是音调的混合物。）

命题是清晰有节的。

3.142 只有事实能表达一种意义，一些名字的集合并不能表达意义。

3.143 平常书写或印刷的表达形式掩盖了命题之为一种事实。

因为，例如在印出来的命题中，看不出命题指号和语词有本质的区别。

因此弗雷格才会把命题称为组合名字。

3.1431 如果我们想象命题指号不是由书写指号而是由空间对象（例如桌、椅、书）组合而成的，命题指号的本质就非常清楚了。

那时这些事物彼此的空间位置就表达了命题的意义。

3.1432 不是“复杂指号‘ aRb ’意指 a 和 b 有关系 R ”，而是“‘ a ’和‘ b ’有某种关系表示 aRb ”。

3.144 我们可以描述事况，但是不能为之命名。

（名字类似于点，命题类似于箭矢，它们具有意义。）

3.2 在命题中，思想可以被如此表达而使命题指号的诸成分与思想的诸对象相对应。

3.201 这些成分我称之为“简单指号”，而称这种命题为“被完全分析了的”。

3.202 命题中所使用的简单指号叫做名字。

3.203 名字意谓对象。对象是它的意谓。（“ A ”与“ A ”是同一个指号。）

3.21 简单指号在命题中的配置，与对象在事况中的配置相对应。

3.22 名字在命题中代表对象。

3.221 我只能为对象命名。指号代表对象，我只能说到它，却不能把它说出来。一个命题只能说一个事物如何，而不能说它是何。

3.23 简单指号成为可能的必要条件就是意义得以确定的必要条件。

3.24 关于复合物的命题与关于复合物的成分的命题有内在关系。

只有通过对复合物的描述才能把它提供给人们，这种描述与复合物相符或不相符。如果一个复合物不存在，那么谈到它的命题并不是无意义的，而纯然是假的。

一个命题成分指称一个复合物，这一点从包含该成分的命题的一种不确定性即可看出。我们知道，这个命题还没有把一切都规定了。（概括性指号的确包含着一个元图像。）

一个复合物的符号之简约为一个简单符号，可用一个定义来表达。

3.25 对命题有一个而且只有一个完全的分析。

3.251 命题以确定的可明白指出的方式表达它所表达的东西：命题是清晰有节的。

3.26 名字不可能用定义继续分析下去：它是一种初始指号。

3.261 每个被定义的指号都通过用以定义它的那些指号进行指称；而定义则指示了途径。

一个初始指号和一个由初始指号定义的指号，这两种指号是不可能以同一方式进行指称的。我们不可能用定义把名字分解开来。（任何独自具有一种意谓的指号都不可能这样加以分解。）

3.262 指号的使用把它们所未表达的东西显示出来。指号的使用把它们所隐含的东西说出来。

3.263 初始指号的意谓可通过阐释来说明。阐释是包含初始指号的命题。因而仅当这些指号的意谓为已知，它们才能被理解。

3.3 唯独命题具有意义；唯独在命题的关联中，一个名字才具有意谓。

3.31 命题中表示其意义特征的每个部分，我都称之为一个表达式（一个符号）。

（命题本身就是一个表达式。）

表达式是诸命题彼此能共同具有而为其意义所绝对必要的一切。

表达式是一个形式和一个内容的标记。

3.311 表达式以它能在其中出现的一切命题的形式为前提。它是一类命题所共有的富于特征的标记。

3.312 因此表达式是通过它所标志其特征的那些命题的一般形式来表示的。

而且在这个形式中，表达式是常项，其余一切都是变项。

3.313 因此一个表达式是用一个变项来表示的，变项的值是包含这个表达式的命题。

（在极限情形中，变项变成常项，表达式变成命题。）

我把这样一种变项称为“命题变项”。

3.314 只有在命题中表达式才具有意谓。每个变项都可看做命题变项。

（甚至变名也可看做命题变项。）

3.315 如果我们将一个命题的一个组成部分换成变项，就得到一类命题，它们是如此产生的变项命题的全部的值。一般而言，这个命题的类仍然有赖于原来那个命题的诸部分根据任意约定所意指的东西。但是，如果我们将其意谓被任意规定的那些指号全都换成变项，我们还会得到这样一个类。不过，这个类则无赖于任何约定，而仅仅取决于命题的本性，它相当于一种逻辑形式，一种逻辑元图像。

3.316 命题变项可取何值，是被规定的了。

值的规定就是变项。

3. 317 对命题变项的值的规定就是将以此变项为其共同标记的那些命题陈述出来。

规定是对这些命题的一种描述。

因此规定只关乎符号而不涉及其意谓。

对于规定唯一具有本质重要性的是：它只是对符号的一种描述，而对其所指则毫无所说。

如何产生对命题的描述，是不重要的。

3. 318 像弗雷格和罗素一样，我也把命题看做包含在命题中的表达式的函项。

3. 32 指号是符号中可被感官感知的东西。

3. 321 因此两个不同的符号可以彼此共同具有同一个指号（文字指号或语音指号等等）——在这种情况下，它们是以不同的方式进行指称的。

3. 322 我们用同一个指号而以不同的指称方式指称两个对象，是绝不可能指出二者的共同特征的。因为指号乃是任意的。因此我们也可以选择两个不同的指号，如果这样，在指称中哪里还会有共同的东西呢？

3. 323 在日常语言中，同一语词以不同方式进行指称，因而属于不同的符号，或者两个以不同方式进行指称的语词在命题中表面上却以相同的方式被使用，这些情况是极为常见的。

于是，“ist”（是）一词可用做系词、等号和存在词；“existieren”（存在）像“gehen”（走，去）一样用做不及物动词；“identisch”（同一的）用做形容词；我们谈到某物，但是也说某物发生。

（在命题“Grün ist grün（‘格律恩是幼稚的’）”中，头一个词是人名，末一个词是形容词，这两个词不仅有不同的意谓，而且是不同的符号。）

3. 324 于是很容易发生最根本的混淆（全部哲学充满这种混淆）。

3. 325 为了避免这些错误，我们必须使用这样一种指号语言，这种语言不用同一指号表示不同的符号，不以表面相同的方式使用以不同方式进行指称的指号，因而避免了混淆的错误。这也就是一种遵从逻辑语法——逻辑句法——的指号语言。

（弗雷格和罗素的概念文字就是这样一种语言，当然它也还未把一切错误都排除掉。）

3. 326 为了就指号认出符号，我们必须观察其有意义的使用。

3. 327 指号只有与其合乎逻辑句法的使用一起才决定一个逻辑形式。

3. 328 一个指号不被使用，它就是无意谓的。奥康原则的意义即在于此。

(如果从一切情况来看,一个指号似乎具有意谓,那么它也就具有意谓。)

3.33 一个指号在意谓在逻辑句法中决不应起任何作用。我们可以撇开指号在意谓而制定出逻辑句法,它只需以对表达式的描述为前提。

3.331 按照这个看法,我们再来看一看罗素的“类型论”。罗素的错误在于,他在制定指号规则时,不得不提到指号在意谓。

3.332 任何命题都不可能述及自身,因为命题指号不可能包含于自身(这就是全部的“类型论”)。

3.333 一个函项不可能是自身的主目,乃因为函项指号已经包含了其主目的元图像,而不可能包含其自身。

如果我们假定,函项 $F(fx)$ 可以是其自身的主目;这样就会有有一个命题“ $F(F(fx))$ ”,其中外一层函项 F 和内一层函项 F 必然具有不同的意谓,因为内一层函项具有 $\varphi(fx)$ 的形式,外一层函项具有 $\psi(\varphi(fx))$ 的形式。只有字母“ F ”是这两个函项共同的,但是它并不单独指称任何东西。

如果我们不是写做“ $F(F\mu)$ ”,而是代之以“ $(\exists\varphi): F(\varphi\mu), \varphi\mu = F\mu$ ”,这一点就立时变得明明白白了。

由此就解决了罗素的悖论。

3.334 我们只要知道每个指号是如何进行指称的,逻辑句法的规则就必然是显而易见的。

3.34 命题有本质的特征和偶然的特征。

偶然的特征是由于命题指号的特殊的生成方式而得来的那些特征。本质的特征则是唯一使命题能表达其意义的那些特征。

3.341 因此,命题中本质的东西是一切能表达相同意义的命题共同具有的东西。

同样的,符号中本质的东西一般地说就是一切可用于同一目的的符号共同具有的东西。

3.3411 因此我们可以说:真正的名字是一切指称对象的符号共同具有的东西。由此我们可以接连地得出一个结论:对名字来说,任何一种组合都不是本质必要的。

3.342 在我们的记法中虽然有某种任意的东西,但是如果我们已经任意地规定了某种东西,那么就一定会出现某种别的东西,这一点却不是任意的。(这有赖于记法的本质。)

3.3421 某一特殊的指称方式可能并不重要,但是,此系一种可能的指称方式这一点却永远是重要的。哲学上一般的情况是:个别的东西虽反复证明是不重要的,但是每一个别东西的可能性却给我们以关于世界本质的一种

启示。

3.343 定义是一种语言翻译为他种语言的规则。任何正确的指号语言一定可以按照这样的规则翻译为任何他种语言：这是所有正确的指号语言共同具有的。

3.344 在一个符号中进行指称的东西是所有按照逻辑句法规则可用以替换这个符号的那些符号共同具有的东西。

3.3441 例如，我们可将真值函项的一切记法的共同点表达如下：它们全都可代之以（例如）“ $\sim p$ ”（“非 p ”）和“ $p \vee q$ ”（“ p 或 q ”）的记法，这就是它们的共同点。

（某一特定的可能的记法如何会给我们以一般启示的方式已由此而表明其特征。）

3.3442 在分析复合物的指号时，并不是如此任意地加以分解，以致使它在每个命题结构中都有（比如说）一种不同的分解。

3.4 一个命题规定逻辑空间上的一个位置。这种逻辑位置的存在是仅由命题诸成分的存在、有意义的命题的存在就确证了的。

3.41 命题指号加逻辑坐标：这就是逻辑位置。

3.411 几何位置和逻辑位置在这一点上是一致的，即二者都是一种存在的可能性。

3.42 虽然一个命题只能规定逻辑空间上的一个位置，但是整个逻辑空间必然这样由此命题而被给出。

（否则，通过否定、逻辑和、逻辑积等等，就总会在坐标上引进新的因素。）

（围绕着图像的逻辑构架规定逻辑空间。命题囊括整个逻辑空间。）

3.5 所用、所思的命题指号就是思想。

4 思想是有意义的命题。

4.001 命题的总和就是语言。

4.002 人具有构造语言的能力，可用语言表达任何意义而无须知道每个语词如何意谓和意谓什么。正如人即使不知道如何发出各个声音也能说话一样。

日常语言是人类机体的一部分，并不比机体的复杂性低。

人不可能从日常语言中直接获知语言逻辑。

语言掩盖思想，而且掩盖得使人不可能根据衣服的外表形式推知被掩盖的思想的形式；因为衣服的外表形式并不是为使人们能认出身体的形式，而是为了完全不同的目的设计的。

为了理解日常语言而形成的默默的约定是很复杂的。

4.003 有关哲学的东西所写的命题和问题大多并非谬误，而是无意义的。因此，我们根本不能回答这类问题，而只能明确指出其无意义性。哲学家的命题和命题大多是基于我们不了解我们的语言逻辑。

（它们都是诸如善比美更具同一性抑或较少同一性之类的问题。）

毫不奇怪，最深刻的问题其实不成其为问题。

4.0031 全部哲学乃是“语言批判”。（虽然不是毛特纳所说的那种批判。）罗素的功绩就是指出了：命题的表面的逻辑形式未必是它的真实的逻辑形式。

4.01 命题是实在的一种图像。

正如我们所想象的那样，命题是实在的一种模型。

4.011 乍一看，命题——例如就像它印在纸上的这个样子——似乎并不是它所述及的实在的图像。但是乍一看，乐谱似乎也不是音乐的图像，我们的语音指号（字母）文字似乎也不是我们的口头语言的图像。

但是这些指号语言表明，即使在通常的意义上它们也是其所表现的东西的图像。

4.012 显然，我们是把一个具有“aRb”形式的命题看做图像的。在这里指号显然是其所指的一个比喻。

4.013 而且如果我们探究一下这种图像性的本质的东西，我们就会看到，这种图像性不会被表面的不规则性（如乐谱中对#和b的使用）所扰乱。

因为即使这些不规则性也摹绘了它们所要表达的东西：只不过它们是以一种不同的方式来摹绘的。

4.014 留声机唱片、音乐思想、乐谱、声波，彼此都具有语言和世界间存在的那种摹绘的内在关系。

它们全都具有共同的逻辑结构。

（有如童话故事里讲的两个少年，他们的两匹马和他们的百合花。在某种意义上，他（它）们都是同一个。）

4.0141 有一条普遍的规则，音乐家可借以从总谱奏出交响乐，由此人们可从留声机唱片的密纹上得出交响乐，并可据最初的那条规则再推出总谱。这些显然完全不同的东西之具有内在的相似性，正在于此。那条规则是将交响乐投射于乐谱语言的投影律。那是将乐谱语言翻译为留声机唱片语言的规则。

4.015 一切比喻的可能性，我们的表达方式的全部图像性的可能性，都建立在摹绘的逻辑上。

4.016 要了解命题的本质，我们可想想摹绘其所描述的事实的象形文字。

字母文字是从象形文字来的，但未失去摹绘的本质。

4.02 我们从下面这个事实就看到这一点，即无须向我们解释，我们就了解了命题指号的意义。

4.021 命题是实在的一个图像：因为我如果了解了一个命题，我就知道它所表现的事况。而且不向我解释这个命题的意义，我就能了解它。

4.022 命题显示其意义。

命题显示当其为真时有怎样的情形，而且说情形就是如此。

4.023 实在必须通过命题以是或否加以确定。

为此，它必须被命题完全地描述。

命题是对一事态的描述。

正如对一个对象是按其外在特性来描述的，命题对实在则是按其内在特性来描述的。

命题借助一种逻辑构架来构造一个世界，因此我们从命题也可以看到，当其为真时，所有逻辑的东西是怎样的情形。我们可以从一个假命题推出结论。

4.024 了解一个命题，意即知道当其为真时是什么情形。

(因此无须知道其是否为真，我们就能了解这个命题。)

当我们了解其诸成分时，我们就了解了这个命题。

4.025 一种语言之翻译为另一种语言，不是把这种语言的每个命题都翻译为那种语言的命题，而是只把命题的成分翻译过去。

(词典不仅翻译名词，而且翻译动词、形容词和连接词，等等；而且对所有这些词都是同样处理的。)

4.026 简单指号(词)的意谓必须加以解释，以使我们了解它们。

但是我们借助于命题就可以达到相互了解。

4.027 命题能传达给我们一种新的意义，这是命题的本质。

4.03 一个命题必须用旧的词语来传达一种新的意义。

命题传达给我们一个事况，因此命题在本质上必然与事况相联系。

而且这种联系正是命题之为事况的逻辑图像。

命题仅就其为一图像而言，才有所陈述。

4.031 在命题中，一个事况仿佛是试验性地组合起来的。

我们可以干脆说：这个命题表现某某事况，而不说：这个命题具有某某意义。

4.0311 一个名字代表一个事物，另一个名字代表另一个事物，而且它们是相互结合在一起的，而这个整体则有如一幅生动的图像如此表象着事态。

4.0312 命题之所以可能乃基于对象以指号为其代表的原则。

我的基本思想是：“逻辑常项”不代表任何东西。事实的逻辑不能为任何东西所代表。

4.032 命题只有在逻辑上是清晰有节的，才是事况的图像。

（就连“*Ambulo*”这个命题也是一个复合命题，因为它的词干附以不同的词尾和它的词尾附于不同的词干，都会得出不同的意义。^①）

4.04 命题及其表现的事况具有正好一样多须加以区别的部分。

二者必然具有相同的逻辑的（数学的）复多性。（参阅赫兹的《力学》论动力模型。）

4.041 我们当然不可能再摹绘这种数学的复多性本身。我们在摹绘时不可能超出这种复多性的范围。

4.0411 如果（比如说）我们想通过在“ fx ”之前加一指标（例如“Alg. fx ”^②）的办法来表达我们用“ $(x) . fx$ ”表达的东西，那是不行的。我们会不知道被概括的是什么。如果我们欲以一指标“ α ”来表示这种概括性，例如“ $f(x_\alpha)$ ”，这也是不行的，我们会不知道概括性指号的范围。

如果我们想在主目位置上引进一个记号，例如，“ $(A, A) F(A, A)$ ”来表达“ $(x) . fx$ ”所表达的东西，那也是不行的，我们会无法确定诸变项的同一性。等等。

所有的这些标示法都是不够的，因为它们都缺乏必要的数学的复多性。

4.0412 出于同样的理由，唯心论者用“空间眼镜”解释空间关系视觉是不行的，因为这无法解释空间关系的复多性。

4.05 实在与命题相对照。

4.06 命题之所以可能是真的或假的，只是由于它是实在的一种图像。

4.061 如果不注意命题具有一种独立于事实的意义，那么我们会轻易相信，真和假是指号和所指间的同等并重的关系。

这样一来，例如，我们就会说，“ p ”是以真的方式标示“ $\sim p$ ”以假的方式

^① *Ambulo* 是拉丁文动词 *ambulare*（走路，散步，徘徊，旅行）的第一人称单数现在时态，意为我（现在）走路、我（现在）散步等等。其词干若附以表示第二人称复数将来时态的词尾即成为 *ambulabitis*，意为你们将走路、你们将散步等等。其词尾若附于别一词干，如 *corrogo*（*corrocare* 的第一人称单数现在时态），意为我（现在）请求，词尾与 *ambulo* 虽然相同，却是两个不同的词，意义自然不同。——译者注

^② Alg. 表示概括命题。——译者注

式所标示的东西，等等。

4.062 只要我们知道假命题就是意指其为假的，那么，我们难道不能像迄今一直以真命题来取得互相理解那样也以假命题达到互相理解吗？不能！因为如果事情正如我们用命题所说的那样，这个命题就是真的；如果我们用“ p ”意指 $\sim p$ ，而且事情正如我们所意指的那样，那么，按照这种新的理解，“ p ”就是真的而非假的。

4.0621 但是，重要的是，指号“ p ”和“ $\sim p$ ”能说同一件事情。因为它表明，在实在中并无任何东西与指号“ \sim ”相对应。

否定之出现于一个命题，这不是其意义（ $\sim \sim p = p$ ）的标记。

命题“ p ”和“ $\sim p$ ”具有相反的意义，但是，与它们相应的是同一个实在。

4.063 试对关于真的概念作一图解：在一张白纸上有一块黑斑；我们指出纸面上的每一个点是黑的还是白的，就能描绘出这块黑斑的形状。与一个点是黑的这个事实相应的是一正的事实，与一个点是白的（非黑的）这个事实相应的是一负的事实。如果我把纸面上的一个点（弗雷格所说的一个真值）标出来，那么这就相当于一个被提出来以待判断的假设，等等，等等。

但是要能说出一个点是黑的还是白的，我们首先必须知道，在什么条件下我们把一个点称为黑的，又在什么条件下把它称为白的；要能说出“ p ”是真的（或是假的），我必已规定了，在什么情况下我称“ p ”为真，并从而规定了这个命题的意义。

上面这个比喻在下面一点上就不很恰当了：我们即使不知道什么是白和黑，也能指出纸上的一个点；但是一个没有意义的命题则根本没有任何东西与之相应，因为它并不标示一个其特性或可名之为“假”或“真”之物（真值）；一个命题的动词并不是（如弗雷格认为的那样）“是真的”或“是假的”，而是那个“是真的”东西必已包含了动词。

4.064 每个命题必然已经具有一种意义；肯定并不能给命题以意义，因为肯定所肯定者正是意义。否定等等，亦然如是。

4.0641 我们可以说，否定已与被否定命题所规定的逻辑位置有关。

否定命题与被否定命题规定不同的逻辑位置。

否定命题借助于被否定命题的逻辑位置来规定一个逻辑位置，因为它是把后者作为处于前者之外的逻辑位置来描述的。

我们可以对被否定的命题再作否定，这已表明，被否定者已经是一个命题，而不仅仅是命题的准备。

4.1 命题表现事态的存在和非存在。

4.11 真命题的总和是全部自然科学（或各门自然科学的总和）。

4.111 哲学不是一门自然科学。

（“哲学”这个词必是指某种超乎自然科学或低于自然科学而非与自然科学并列的东西。）

4.112 哲学的目的是对思想的逻辑澄清。

哲学不是一种学说，而是一种活动。

一部哲学著作本质上是由阐释构成的。

哲学的结果不是得到“哲学的命题”，而是对命题的澄清。

哲学应当把不加以澄清似乎就暗昧而模糊不清的思想弄清楚，并且给它们划出明确的界限。

4.1121 心理学并不比任何其他自然科学与哲学有更相近的关系。

知识论是心理学的哲学。

我对指号语言的研究与哲学家们认为对逻辑哲学如此重要的那些思想过程的研究不是一致的吗？只是他们大多纠缠于一些无关紧要的心理学研究，我的方法也有类似的危险。

4.1122 达尔文学说跟自然科学的任何其他假说一样与哲学无关。

4.113 哲学为自然科学中有争论的领域划出界限。

4.114 哲学应当为可思的东西划界限，从而也为不可思的东西划界限。

哲学应当通过可思的东西从内部为不可思的东西划界限。

4.115 哲学通过清楚地表现可说的东西而意味着不可说的东西。

4.116 凡是可思的东西都可以被清楚地思。凡是可说的东西都可以被清楚地说。

4.12 命题能表现全部实在，但是不能表现其为能表现实在而必须与实在共有的东西——逻辑形式。

为能表现逻辑形式，我们必须能使自己连同命题都处于逻辑之外，亦即处于世界之外。

4.121 命题不能表现逻辑形式，逻辑形式反映于命题中。

语言不能表现那反映在语言中的东西。

我们不能用语言表达那自身表达于语言中的东西。

命题显示实在的逻辑形式。

命题揭示实在的逻辑形式。

4.1211 因此，“ fa ”这一命题显示，在其意义中有对象 a 出现，“ fa ”和“ ga ”这两个命题则显示，在二者中谈论的是同一个对象。

如果两个命题是相互矛盾的，那么它们的结构就显示了这一点；同样，

如果一个命题是从另一个命题推得的，其结构也显示之。如此等等。

4.1212 可显示的东西是不可说的。

4.1213 现在我们就理解了，我们何以觉得，只要在我们的指号语言中一切都是正确的，我们就具有了一种正确的逻辑的观点。

4.122 在某种意义上，我们可以谈论对象和事态的形式特性，或事实的结构特性，而且在同样的意义上也可以谈论形式关系和结构关系。

（也可以称“内在特性”而不称结构特性；也可以称“内在关系”而不称结构关系。

我采用这些说法，是为了指出在哲学家中间非常流行的对内在关系和本义的（外在的）关系的混淆的根源。）

但是这样的内在特性和关系的存在不可能用命题来断定，而是显示于表现那些事态并论及那些对象的命题。

4.1221 我们也可以把一个事实的内在特性称为这个事实的一个特征。（在我们谈论例如面部特征的意义上。）

4.123 一种特性，如果不能想象其对象不具有它，这种特性就是内在的。

（因此，这个蓝颜色和那个蓝颜色有稍浅和略深的内在关系。不能想象这两个对象没有这种关系。）

（这里，“对象”一词的不确定的用法与“特性”和“关系”二词的不确定的用法是一致的。）

4.124 一个可能的事况的内在特性的存在不是通过一个命题来表达的，而是借助于表现此事况的命题的一个内在特性而自行表达在此命题中。

把一种形式特性硬加之于一个命题，正如否定它具有这种特性一样，都是无意义的。

4.1241 说一种形式具有这种特性，另一种形式具有那种特性，我们不可能以此把这些形式互相区别开来；因为这就假定了，断言这两种形式都具有这两种特性，是有意义的。

4.125 可能的事况间的一种内在关系的存在，通过表现这些事况的命题间的一种内在关系，自行表达在语言中。

4.1251 “是否一切关系都是内在的或外在的”这个争论的问题，在这里就这样解决了。

4.1252 根据内在关系顺序排列的系列，我称之为形式系列。数列不是根据外在关系，而是根据内在关系顺序排列的。

命题系列亦然如是：

“ aRb ”，

“ $(\exists x): aRx. xRb$ ”，

“ $(\exists x, y): aRx. xRy. yRb$ ”，

如此等等。

(如果 b 和 a 有这些关系中的一种关系，那么我就称 b 为 a 的一个后继。)

4.126 现在我们也可以讲形式特性的意义上谈论形式概念。

(我采用这个词，是为了阐明贯串于全部旧逻辑对形式概念与本来意义的概念的混淆的根源。)

不可能用一个命题来表达某物之归属于一个形式概念而为其对象。但是在这个对象本身的指号中却显示了这一点。(一个名字表示它指称一个对象，一个数的指号表示它指称一个数，等等。)

形式概念的确不能像本来意义的概念那样用一个函项来表现。

因为它们的特征，形式的特性，不是用函项来表达的。

形式特性的表达式是某些符号的一个特征。

因此标志一个形式概念的特征的指号乃是其意谓归属于这个概念之下的一切符号的一个特有的特征。

因此，形式概念的表达式是一个命题变项，其中只有这种特有的特征是常项。

4.127 命题变项标示形式概念，它的值标示归属于这个概念之下的对象。

4.1271 每个变项都是一个形式概念的指号。

因为每个变项都代表一个恒定的形式，这个形式为变项的一切值所具有，而且可被看做这些值的形式特性。

4.1272 因此变名“ x ”是对象这个伪似概念的特有指号。

凡是“对象”（“事物”，“物”，等等）一词被正确使用地方，概念文字都是以变名来表达它的。

例如，命题“有两个对象，其……”就是以“ $(\exists x, y) \dots$ ”来表达的。

凡是把“对象”一词另作本来意义的概念词使用的地方，就产生无意义的似是而非的命题。

因此，例如，我们不能如同说“有些书”那样，说“有些对象”。同样也不能说“有 100 个对象”，或“有 χ_0 对象”^①。

① χ_0 为希伯来字母，在数学上用以表示无穷数。——译者注

谈论所有对象的数也是无意义的。

对“复合物”、“事实”、“函项”、“数”等词也都可以这样说。

它们全都标示形式概念，在概念文字中都是用变项而不是用函项或类（如弗雷格和罗素所认为的那样）来表现的。

“1是一个数”、“只有一个零”以及所有诸如此类的表达式，都是无意义的。

（说“只有一个1”正如说“在3点钟时 $2+2=4$ ”一样是无意义的。）

4.12721 形式概念已与归属其下的一个对象一起被给出了。因此我们不能将一个形式概念的对象和这个形式概念本身都作为基本概念引进。因此，例如，不能（像罗素那样）将函项概念和具体的函项，或者将数的概念和一定的数，都作为基本概念引进。

4.1273 如果我们想用概念文字来表达概括命题：“ b 是 a 的一个后继”，那么对此就需要有一个表达式来表示下面这个形式系列的普遍项：

aRb ,

$(\exists x): aRx. xRb$,

$(\exists x, y): aRx. xRy. yRb$,

.....

我们只能用一个变项来表达一个形式系列的普遍项，因为这个形式系列的项的概念是一个形式概念。（弗雷格和罗素都忽视了这一点；因此他们想用以表达有如上述那种概括命题的方式是错误的；它包含着一种恶性循环。）

我们指出一个形式系列的第一项和由前一命题产生次一项的运算的普遍形式，由此就可以确定这个形式系列的普遍项。

4.1274 关于一个形式概念是否存在的问题，是无意义的。因为任何命题都不可能回答这样的问题。

（例如，我们不能问：“有没有不可分析的主谓式命题？”）

4.128 逻辑形式是没有数目的。

因此在逻辑上没有特别的数目，因此没有哲学的一元论或二元论，等等。

4.2 命题的意义是其与事态的存在和非存在的可能性之一致和不一致。

4.21 最简单的命题，即原初命题，断定一个事态的存在。

4.211 原初命题的一个标志在于：没有任何原初命题能与之相矛盾。

4.22 原初命题是由名字组成的，是名字的一种联结，一种连缀。

4.221 显然，我们对命题的分析一定要达到由名字直接结合而成的原初命题。

这里就提出了一个问题：名字之结合为命题是怎样实现的。

4.2211 即使世界是无限复杂的，以致每个事实都是由无限多的事态构

成的，每个事态又是由无限多的对象组合的，那么也必得有对象和事态存在。

4. 23 名字只有在原初命题的联结中才出现于命题。

4. 24 名字是简单符号，我用各个字母（“ x ”，“ y ”，“ z ”）表示它们。

我把原初命题写成具有“ fx ”、“ $\varphi(x, y)$ ”等等形式的名字的函项。

或者我用字母 p 、 q 、 r 来表示它们。

4. 241 如果我使用两个具有同一意谓的指号，那么我就通过在二者之间置一等号“ $=$ ”来表达之。

因此，“ $a=b$ ”意即指号“ a ”可以指号“ b ”置换。

（如果我规定一个新的指号“ b ”可以置换一个已知的指号“ a ”，从而用一个方程式把这个新的指号引进来，那么我就（像罗素那样）把这个方程式——定义——写成“ $a=b$ Def.”这样的形式。^①定义是一种指号规则。）

4. 242 因此，“ $a=b$ ”形式的表达式只是一种暂用的表现手段；它对指号“ a ”、“ b ”的意谓并没有说出任何东西。

4. 243 如果不知道两个名字是指称同一事物或两个不同的事物，我们能否了解它们呢？——如果不知道一个命题所包含的两个名字是意谓同一事物或不同的事物，我们能否了解这个命题呢？

比如说，如果我知道一个英语词和一个意谓相同的德语词的意谓，那么我就不可能不知道这两个词是意谓相同的；我就不可能不会把它们互相翻译。

诸如“ $a=a$ ”或由此推出的表达式，既不是原初命题，也不是另外有意义的指号。（后面将会证明这一点。）

4. 25 原初命题如果是真的，则事态存在；原初命题如果是假的，则事态不存在。

4. 26 给出所有真的原初命题，就把世界完全地描述了。通过给出所有的原初命题再加上指出其中哪些是真的哪些是假的，世界就被完全地描述了。

4. 27 关于 n 个事态的存在和非存在，有 $K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v}$ 可能性。

可能存在的是事态的一切结合，不可能存在其他的结合。

4. 28 与这些结合相应， n 个原初命题有同样多的真假可能性。

4. 3 原初命题的真值可能性意即事态存在与非存在的可能性。

4. 31 我们可以下面这样的图式来表示真值可能性（原初命题一排下面的“真”与“假”各行是以明白易解的方式来标示真值可能性）：

4. 4 命题是与原初命题的真值可能性一致和不一致的表达式。

^① Def. 即 Definition（定义）的缩写。——译者注

p	q	r
真	真	真
假	真	真
真	假	真
真	真	假
假	假	真
假	真	假
真	假	假
假	假	假

p	q
真	真
假	真
真	假
假	假

p
真
假

4.41 原初命题的真值可能性是命题之真假的条件。

4.411 我们一见就会感到，原初命题之引进是了解其他一切命题的基础。的确，对概括命题的了解显而易见是有赖于对原初命题的了解的。

4.42 关于一个命题与 n 个原初命题的真值可能性之一致和不一致有

$$\sum_{k=0}^{Kn} \binom{Kn}{k} = Ln \text{ 可能性。}$$

4.43 我们可在图式中将“真”这个记号赋予诸原初命题的真值可能性，从而表达一个命题与这些真值可能性的一致。

没有“真”这个记号，就表示不一致。

4.431 与原初命题的真值可能性一致和不一致的表达式表达命题的真值条件。

命题是真值条件的表达式。

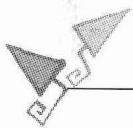
(因此，弗雷格把真值条件作为对其概念文字的指号的解释而首先讲到它们，是完全正确的。不过弗雷格对真的概念的解释是错误的：如果“真”和“假”是实在的对象，而且是“ $\sim p$ ”等等的主目，那么按照弗雷格的规定，“ $\sim p$ ”的意义是决然无法确定的。)

4.44 通过“真”这个记号与真值可能性的关联而产生的指号是一个命题指号。

4.441 显然，指号“假”和“真”的复合是没有对象（或对象的复合）与之相应的，正如水平线和垂直线或括弧没有任何对象与之相应一样：——“逻辑的对象”是没有的。当然，对于一切与“真”“假”图式所表达者相同的指号也可以这样说。

选文出处

[奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，陈启伟译，见涂纪亮主编：《维特根斯坦全集》第一卷，石家庄：河北教育出版社，2003，第187~219页。



19. 海德格尔：《形而上学是什么》

孙周兴 译

《形而上学是什么》是海德格尔于1929年所作的教授就职演说。本文分为三个部分：先展开一种形而上学的追问，然后尝试制订这个问题，最后是对此问题的解答。在我们这个科学的时代，所有科学关注的是存在者，并且因为实用目的而有其意义，然而诸科学的根基在其本质基础上已经衰亡了。科学谈论的是存在者，此外再无什么。但问题恰恰是——无之情形如何？科学不愿追问无，我们则尝试追问这个“无”。人在一种情绪中被带到无本身面前，这种情绪就是“畏”，畏启示着无，因为畏使存在者整体脱落了，这也意味着我们本身在存在者中间一道脱落了。存在者存在，而不是无，但恰恰是这个“无”先行使一般存在者的可敞开状态成为可能。只有基于无之源始的可敞开状态，人的此在才能走向存在者并且深入到存在者那里。因而此在意味着：“嵌入到无中的状态”。无不“存在”，而是一种可能性，它使存在者作为这样一个存在者得以为人的存在敞开出来。只有当人之此在把自身嵌入无中时，人之此在才能对存在者有所作为。对存在者的超出活动发生在此在的本质中，但这种超出活动就是形而上学本身。因此，只要我们生存着，我们就总已经置身于形而上学之中了。

作者简介

海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976)，德国哲学家，20世纪最重要的哲学家之一。海德格尔一生所

“形而上学是什么？”——这个问题令人生出一种期望，以为我们在此是要谈论形而上学了。我们不做这种谈论，而是要探讨一个确定的形而上学问题。看起来，我们由此就让自己直接投身到形而上学之中。唯有这样，我们才为形而上学提供了真正的可能性，让它自我介绍一番。

我们的意图是：先展开一种形而上学的追问，然后来

关注的是存在问题，视以往的形而上学史为“在的遗忘史”。其思想分为前后两个时期，前期以《存在与时间》为代表，后期有《艺术作品的本源》、《林中路》、《路标》等一系列著作。

尝试制订这个问题，最后对此问题作出解答。



展开一种形而上学追问

从人类常识的观点看，哲学就是黑格尔所说的“颠倒了的世界”。因此，我们的独特的开头就需要有一种准备性的描绘。这种描绘起于形而上学的追问的一个双重特征。

一方面，每一个形而上学问题总是包括形而上学之难题的整体。它向来是这个整体本身。另一方面，每一个形而上学的问题都只能如此这般地追问，即：追问者——作为这样一个追问者——在问题中共在，亦即已经被置入问题中了。由此我们获得启示：必须在整体上，并且根据进行追问活动的此在的根本性境况，来作出形而上学的追问。此时此际，我们是为自己进行追问。我们的此在，在研究者、教师与学生共同体中的此在，是由科学来规定的。科学已然成了我们的激情，就此来讲，我们的此在的基础中发生了什么本质性的事情呢？

诸科学的领域各有千秋。诸科学处理对象的方式亦是大相径庭的。在今天，各种学科的分崩离析的多样性还通过大学和系科的技术组织结合在一起，并且通过各个专业领域的实用目的而保持着某种意义。相反，诸科学的根基在其本质基础上已经衰亡了。

而且实际上，在一切科学中，当我们追踪它们的最本己的意图时，我们是与存在者本身相对待。恰恰从诸科学出发来看，没有一个领域对另一个领域具有优先地位，自然并不比历史优先，反过来，历史也不比自然优先。没有一种对对象的处理方式高于另一种方式。数学认识并不比语文学的一历史学的认识更为严格。数学认识只具有“精确性”之特征，而这种“精确性”并不就是严格性。向历史学提出精确性的要求，就会与精神科学的特殊严格性之观念相抵牾。有一种与世界的关联（BeIvg zur Welt）贯穿并且支配着一切科学本身。这种与世界的关联让一切科学去寻找存在者本身，以便按照存在者的内容及其存在方式，使存在者变为一种深入研究和论证规定的对象。按此观念看来，在诸科学中实行着的，乃是一种向万物之本质要素

的逼近。

这种别具一格的与存在者本身的世界关联 (Weltbezug), 是由人类生存的一种自由地选择的态度来承当和推行的。诚然, 人的前科学的和科学之外的所作所为, 也是与存在者发生关系。但科学自有其特点, 它以其特有的方式明确而唯一地对实事本身作出最初的和最终的断言。在追问、规定和论证的这种实事性 (Sachlichkeit) 中, 实行着一种受到特别限定的对存在者本身的屈服, 目的是使一切都在这个存在者那里敞开自身。科学研究与学说的这种职责, 展开为一种在人类生存整体中的虽然受到限定、但却特有的领导地位的可能性之基础。当然, 只有当我们看到并且把握到在如此被保持的世界关联中发生的事情时, 科学的特殊的世界关联, 以及引导这种世界关联的人的态度, 才得到了完全理解。人是芸芸存在者中间的一员, 他“从事科学研究”。在此“从事”中发生的事情, 无非是一个被叫做人的存在者向存在者整体的突破, 而且, 在这种突破中并且通过这种突破, 存在者便按其所是以及如何是而显露出来。这种显露着的突破 (der aufbrechende Einbruch) 才首先以其方式促成存在者达到它本身。

世界关联、态度、突破——这三重东西以其根本的统一性, 把此之在 (Da-sein)^① 的一种动人的质朴性和鲜明性带入科学的生存之中。如果我们明确地为自己拥有了如此这般被洞明的科学的此之在, 那么, 我们就必须说:

世界关联的目标就是存在者本身——而且此外无什么。^②

一切态度从中取得其运用的那个东西, 就是存在者本身——而且再无什么。

在突破中研究性的辨析借以发生的那个东西, 就是存在者本身——而且此外无什么。

然而, 值得注意的是, 恰恰在具有科学态度的人确保其最本己的东西的方式中, 他谈论的是某个别的东西。被研究的应该仅仅是存在者——此外无什么; 只是存在者——再无什么; 唯有存在者——此外无什么。

那么, 这个无的情形如何呢?^③ 我们完全不言而喻地如此这般说到这个

① 海德格尔以“此在”(Dasein)特指人之“生存”,又以“此之在”(Da-sein)来标示“此在”处于本质性的展开状态中——在本文就是所谓的“嵌入到无中的状态”。可参看海德格尔:《存在与时间》,第二十九节和第三十一节。——译者注

② 1929年第1版:有人把破折号后面的这个补充说成是任意的和做作的,而不知道泰纳——他可以做整个现行时代的代表和标志——就有意识地用这种表达式来表明他的基本立场和意图。——作者边注

③ 前文所讲的“此外无什么”(sonst nichts)和“再无什么”(weiter nichts)等句中的“无”是副词,由此引出的问句中的“无”则为名词 das Nichts。——译者注

无，难道是偶然的吗？莫非这只是一种谈论方式——此外无什么？

不过，对这个无，我们关心的是什么呢？这个无确实恰恰是被科学所拒斥并且当做虚无的东西（das Nichtige）而抛弃掉的。但当我们如此这般抛弃掉无时，我们不是恰恰承认了它么？另一方面，如果我们什么都不承认，我们能谈论一种承认吗？而实际上，也许这种反复的谈法已然陷入一种空洞的字面争吵。与此相反，科学现在就必定会再度维护它的严肃和清醒，宣称它唯一地只关心存在者。无——对科学来说，它除了是一种令人憎恶的东西，一种虚幻之外，还能是什么呢？如果科学是正确的，那就只有一点是肯定的：科学根本不愿知道无。说到底，这就是对无的科学上严格的把握了。我们以根本不愿知道无来知道无。

科学不愿知道无。但依然同样确凿无疑的事情是：在科学试图道出它自己的本质之际^①，科学便求助于无。科学所摒弃的东西又为科学所用。这里暴露出何种分裂的^②东西了呢？

我们当前的生存乃是一种由科学来规定的生存。在沉思我们当前的生存之际，我们便陷身于一种冲突中间。通过这种冲突，一种追问已然得到了展开。这个问题只要求特别的说法：无之情形如何？^③



问题之制订

对无之问题的制订必定把我们带入一种境况中，由此境况而来，对这个问题的解答才是可能的，或者，答案之不可能性才得以彰显。无被承认了。科学则以一种高傲的对无漠不关心的态度，把无当做“没有”（es nicht gibt）的东西而摒弃掉了。

然而，我们却要尝试来追问无。什么是无呢？迈向这个问题的第一步就已经显示出某种非同寻常的东西。在这种追问中，我们自始就把无设定为某种如此这般“存在”（ist）的东西，即某个存在者。但无恰恰是与存在者绝对不同的。^④ 追问无，问无是什么以及如何是，就把问之所问颠倒为它的反面了。这个问题本身就剥夺了它自己的对象。

与此相应，任何对此问题的回答根本也就都是不可能的。因为这种回答

① 1949年第5版：积极的和唯一的对存在者的姿态。——作者边注

② 1931年第3版：存在学差异。1949年第5版：作为“存在”的无。——作者边注

③ 海德格尔认为，“无”之问题与“存在”问题一样，不能以传统西方哲学的提问方式即“……是什么？”（Was ist...?）的提问方式来进行。故在这里，海德格尔对“无”的特别的问法是：“无之情形如何？”（Wie steht es um das Nichts?）——译者注

④ 1949年第5版：区分、差异。——作者边注

必然采取这样的形式：无“是”（ist）这个、那个。着眼于无，问题和回答同样地都是自身背谬的。

因此，无根本就不需要科学来拒斥它。一般通用的基本思维规则，即要求须避免矛盾的定律，亦即普通的“逻辑”，就废除了这个问题。因为思维本质上总是关于某物的思维；若作为无之思维，它就必定要违背它自己的本质了。

由于我们始终不能把无搞成对象，我们就对我们关于无的追问无计可施了——假如在此问题中“逻辑”^①是最高的法庭，而且要以理智为手段，以思维为途径，源地地把捉到无并且对它的可能揭示作出裁定，则事情就是这样的。

然而，“逻辑”的统治地位可以触犯吗？在这个关于无的问题中，难道理智不是确实在起着支配作用吗？其实说到底，我们只有借助于理智才能够规定无，并且把无设定为一个问题，尽管是一个仅仅自己折磨自己的问题。因为无乃是对存在者之全体的否定，是绝对不存在者（das schlechthin Nicht-Seiende）。而在这里，我们其实是把无置于不性的东西（das Nicht-hafte）——从而就是被否定的东西——的更高规定之下。可是，按照居统治地位而且从未被触犯过的“逻辑”学说，否定乃是一种特殊的理智行动。那么，在关于无的问题中，甚至在无之可追问性的问题中，我们如何能够想要罢免理智呢？我们在此所假定的东西竟是如此可靠吗？这个不（das Nicht）、这个否定性、从而这个否定，就是对作为一种特殊的被否定者的无的更高规定吗？仅仅是因为有这个不，亦即否定，才有无吗？或者是恰恰相反的情形？仅仅是因为有无，才有否定和不吗？这是没有确定的，甚至还没有被提升为明确的问题。我们主张：无比不和否定更为源始。^②

如若上面这个论断是正确的，作为理智行动的否定的可能性以及理智本身，就以某种方式依赖于无。那么，理智如何能够企图决定无呢？说到底，莫非有关无的问题和回答的表面上的背谬性，只不过是游荡不定的理智的一种盲目的固执^③为依据的么？

可是，如果我们不为关于无的问题的形式上的不可能性所迷惑，并且面对这种不可能性仍提出这个问题，那么，我们至少就必须满足于那个始终作为任何一个问题之可能实行的基本要求而持存的东西。如果无本身无论如何

① 1929年第1版：亦即人们通常所采纳的意义上的逻辑。——作者边注

② 1949年第5版：本源秩序。——作者边注

③ 1949年第5版：盲目的固执：我思（ego, cogito）之确定性（certitudo），主体性。——作者边注

要得到究问，那么，它就必须先已经被给予。我们必须能够与无相照面。

我们在何处寻求无呢？我们如何找到无？为了找到某种东西，难道我们不是必须已经知道它在此存在这样一回事么？确实如此！首先而且多半地，只有当人预先确认了所寻求的东西的现成存在（Vorhandensein）时，他才能够寻求。但眼下，无是所寻求的东西。说到底，有一种不带上述预先确认的寻求，一种只包含纯粹寻找的寻求么？

无论何种情况，我们都是认识无，即便仅仅把它当做我们日常喋喋不休地谈论的东西。这个无，这个通常的、在不言自明的东西的整个苍白色调中黯然失色的无、这个如此不惹人注意地在我们的闲谈中游荡的无，我们甚至可以干脆把它安顿在一个“定义”中：

无乃是对存在者之全体的完全否定。说到底，难道对无的这个特性刻画没有指示出我们唯独由之而来才能与无照面的那个方向吗？

存在者之全体必须先已经被给予，以便能够作为这样一个全体而得到彻底否定，而无本身这时候就会在这种否定中显示出来。

不过，即使我们撇开否定与无的关系的可疑性不谈，我们作为有限的生物应该如何把在其全体中的存在者整体搞成自在的（an sich），同时使之能为我们所了解呢？无论如何，我们总能够在“理念”（Idee）中设想存在者整体，并且在思想中对如此这般想象出来的东西加以否定，对之作否定的“思考”。以此途径，我们固然赢获了关于想象出来的无的形式概念，但决没有赢获无本身。然则无乃是一无所有，而且，只要无是完全的无区别状态的话，那么在想象的无与“真正的”无之间就不能有一种区别。可是，所谓“真正的”无本身——这难道不又是那个关于某种存在着的无（ein seiendes Nichts）的隐蔽着的、但却荒谬的概念么？现在，理智的诘难最后一次阻止了我们的寻求，我们的寻求只有通过一种关于无的基本经验才能证明其合法性。

我们肯定从未绝对地把握到自在的存在者整体，但我们确凿无疑地发现自己置身于以某种方式被揭示出来的存在者中间。说到底，对自在的存在者整体的把握，与发现自己处身于存在者整体中间，这两者之间是有某种本质区别的。前者原则上是不可能的。后者则不断地在我们的此在中发生。当然，看起来，仿佛我们恰恰在日常活动中向来只是依附于这个或那个存在者，仿佛我们已经失落于这个或那个存在者区域中了。不论日常生活显得多么琐碎，它始终还把存在者——尽管朦胧地——保持在“整体”之统一性中。甚至当我们并没有专门地忙碌于事物和我们自身时，而且恰恰是在这个时候，存在者“在整体中”向我们袭来，例如，在真正的无聊中。当我们仅仅对这本书或者那出戏，这项活动或者那种消遣感到无聊时，离真正的无聊还很远。而

当“某人莫名地无聊”时，真正的无聊便开始了。^① 这种深刻的无聊犹如寂然无声的雾弥漫在此在的深渊中，把万物、人以及与之共在的某人本身共同移入一种奇特的冷漠状态中。这种无聊启示出存在者整体。

这种启示（Offenbarung）的另一种可能性包含在那种欢乐中，即在对某个被爱之人的此在——而非单纯的人格——的当前现身的欢乐中。

某人于其中如此这般“存在”（ist）的这样一种情绪状态（Gestimmtsein），使我们——为这种情绪状态所贯通——处身于存在者整体中。情绪的处身性（Befindlichkeit der Stimmung）不仅每每按其方式揭示出存在者整体，而且此种揭示同时就是我们的此之在（Da-sein）的基本发生（Grundgeschehen），而绝非一个单纯的事件。

我们如此这般称之为“感受”的那个东西，既不是我们的思想和意志行为的一个稍纵即逝的附带现象，也不是这些行为的一个单纯动因，也不是我们这样或那样地与之顺应的一个仅仅现存的状态。

然而，恰恰当诸种情绪如此这般地把我们引到存在者整体面前时，它们向我们遮蔽了我们所寻求的无。我们现在更不会以为，是那种对能够以情绪方式敞开出来的存在者整体的否定把我们摆到无面前。相应的，这样的情况或许只能源始地在一种情绪中发生，而按其最本己的揭示意义来看，这种情绪启示出无。

人在一种情绪中被带到无本身面前。这样一种情绪状态在人之此在中发生吗？

唯有对在畏（Angst）之基本情绪中的若干瞬间来说，这种发生才是可能的，也是现实的——尽管十分罕见。以这种畏，我们并不是指屡见不鲜的恐惧（Ängstlichkeit），后者根本上属于只是太过容易出现的惧怕（Furchtsamkeit）。畏根本不同于怕。^② 我们总是怕这个或那个确定的存在者，这个或那个确定的存在者在这个或那个确定的方面威胁着我们。对……的怕（Furcht vor...）总是也为某种确定的东西而怕。因为怕有其怕什么以及为何而怕这种限制，所以怕者和懦怯者被他所处身于其中的那个东西抓住了。他在努力躲避这种确定的东西时，对其他东西也惶惶不安，亦即说，整个地变得“不知所措”了。

^① 在“某人莫名地无聊”（es ist einem langweilig）中，海德格尔用了无人称代词“它”（es）和不定代词“某人”（einem），以表示：某人并非为这个或那个具体的对象而无聊，而是无所指向的无聊——那才是真正的无聊。——译者注

^② 关于“畏”（Angst）和“怕”（Furcht）以及两者的区分，参看海德格尔《存在与时间》第三十节和第四十节。——译者注

畏不再让这样一种迷乱出现。远不如说，畏弥漫着一种独特的宁静。虽然畏总是对……的畏（Angst vor...），但它并不畏这个或那个。对……的畏始终就是为……而畏（Angst um...），但不是为这个或那个而畏。我们所畏和为之而畏的东西的不确定性却并不是缺乏确定性，而是根本不可能有确定性。这种不可能性在一种众所周知的解释中显露出来了。

我们说，在畏中，“某人惶惶不安”。这里的“它”和“某人”是什么意思呢？^①我们不能说某人对什么惶惶不安。某人整个地就感到惶惶不安。万物和我们本身都沦于一种冷漠状态之中。^②但这不是在一种单纯的消失意义上讲的，不如说，它们在移开的时候就朝向我们。存在者整体的这种移开在畏中簇拥着我们，趋迫着我们。没有留下任何支持。只留下这个“没有”（kein），而且当存在者脱落之际，唯此一“没有”向我们压来。

畏启示无。^③

我们“飘浮”在畏中。更明确地讲，畏使我们飘浮，因为畏使存在者整体脱落了。这也意味着，我们本身——这些存在着的人^④——在存在者中间一道脱落了。因此，根本上不是“你”和“我”惶惶不安，而是“某人”惶惶不安。在这种飘浮的震荡中，唯在其中不能持有什么的纯粹的此之在^⑤还在此。

畏使我们无言。因为存在者整体脱落，从而恰恰无涌逼而来，故面对无，任何“存在”之道说（“Ist”-Sagen）都沉默了。在畏之惶惶不安状态中，我们往往寻求通过一种不加选择的言谈来打破空洞的寂静，这种情形只不过是无之当前的证据。当畏已退却，人本身直接就证实这样一事情：畏揭示无。在新鲜的回忆所包含的明亮目光中，我们不得不说：我们所曾畏与为之而畏的那个东西，“本来”就一无所有。事实是：无本身作为这种无曾经在此。^⑥

凭着畏之基本情绪，我们就达到了此在之发生。在此在之发生中，无可得敞开，而且必须从此在之发生而来被追问。

无之情形如何呢？

① “某人惶惶不安”（es ist einem unheimlich）一句的结构与前面讲的“某人莫名地无聊”一样，也用了无人称代词“它”（es）和不定代词“某人”（einem），以表示“某人”毫无来由地、彻底地惶惶然。——译者注

② 1949年第5版：存在者不再发出呼声。——作者边注

③ 此句原文为：Die Angst offenbart das Nichts。或可译为“畏把无敞开出来”。——译者注

④ 1949年第5版：但不是作为此之在“之”人的那个人。——作者边注

⑤ 1949年第5版：“在”（im）人之中的此之在。——作者边注

⑥ 1949年第5版：这就是说：曾揭示自身；解蔽与情绪。——作者边注



对问题的解答

如果我们注意到关于无的问题实际上始终已经被提出来了，那么，对我们的意图来说首要而唯一重要的答案就已经贏获了。为此就要求我们领会每一种畏都使之随我们一道发生的那种转变，即从人^①到人的此之在的转变，以便把在其中公开的^②无如其自行显示的那样确定下来。因此，同时也就要求我们明确地避开关于无的各种标记——各种并不是在无的呼声（Ansprechen）中产生的标记。

无在畏中揭示自身，但并非作为存在者而揭示自身。它同样也不是作为对象而被给予的。畏并非对无的把握。但是，无却通过畏并且在畏中才变得可敞开，尽管又不是这样的情形：仿佛无从处于惶惶不安状态^③中的存在者整体“之旁”脱离开来而显示出自身。相反，我们倒是说过：无在畏中与存在者整体一体地来照面。这个“与……一体地”^④是什么意思呢？

在畏中，存在者整体变得无根无据。这是在何种意义上发生的情况呢？其实存在者并非被畏消灭了，以便只让无遗留下来。当畏恰恰处于对存在者整体完全无能为力之境况中之际，如何也有此种情况呢？毋宁说，无特别地随着存在者并且在存在者那里——作为一个脱落着的存在者整体——自行显示出来。

在畏中，并不发生任何对整个自在存在者的消灭，但同样的，我们也并不实行一种对存在者整体的否定，以期首先贏获无。撇开畏之为畏与一个否定性陈述的明确实行格格不入这回事不谈，我们随着这样一种要给出无的否定，在任何时候也都已经太晚了。无先于此就已经照面。我们曾说过，无是与脱落着的存在者整体“一体地”照面的。

在畏中包含着一种对……的退避，但这种退避不再是逃遁，而是一种迷人的宁静。这种对……的退避以无为它的结局。无并不引向自身，而是本质上拒绝着的。不过，这种从自身而来的拒绝，本身却是对沉降着的存在者整体的让脱落的指引（das entgleitenlassende Verweisen）。这种整体上有所拒绝的指引^⑤，亦即对脱落着的存在者整体的指引——无就是作为这种指引而在畏

① 1949年第5版：作为主体！但在这里，此之在已经在思想上先行得到经验，唯因此，“形而上学是什么”这个问题在此才变成可疑可问的了。——作者边注

② 1949年第5版：解蔽。——作者边注

③ 1949年第5版：惶惶不安状态与无蔽状态。——作者边注

④ 1949年第5版：区分（Unterschied）。——作者边注

⑤ 1949年第5版：拒绝；自为存在者；指引：进入存在者之存在中。——作者边注

中簇拥着此在——乃是无的本质，即：无化。^① 无化既不是对存在者的消灭，也不是从一种否定中产生的。无化也不能归结为消灭和否定。无本身就不着 (Das Nichts selbst nichtet)。^②

这种不化 (das Nichten) 决不是任意哪一个事件，不如说，作为对脱落着的存在者整体的有所拒绝的指引，它把这个存在者整体从其完全的、迄今一直遮蔽着的奇异状态 (Befremdlichkeit) 中启示出来，使之成为与无相对的绝对它者。

在畏之无的明亮黑夜里，才产生了存在者之为这样一个存在者的源始的敞开状态 (Offenheit)，原来是：存在者存在——而不是无。^③ 但是，我们在此谈论中补说的这个“而不是无”，并不是事后添上去的说明，而不如说，它先行使一般存在者的可敞开状态 (Offenarheit) 成为可能。^④ 源始地不化着的无的本质就在于：它首先把此之在带到存在者之为这样一个存在者面前。^⑤

只有基于无之源始的可敞开状态，人之此在才能走向存在者并且深入到存在者那里。但只要此在按其本质而言要与非此在的存在者和此在本身这个存在者发生关系，那么，它作为这样的此在，就向来已经是从可敞开的无而来的。

此之在意谓^⑥：嵌入到无中的状态。^⑦

把自身嵌入^⑧无中时，此在向来已经超出存在者整体之外而存在了。这种超出存在者之外的存在状态，我们称之为超越 (Transzedenz)。倘若此在在其本质基础上并不超越，现在亦即说，倘若此在并没有自始把自身嵌入无中，那么，此在就决不能与存在者发生关系^⑨，也就不能与它自身发生关系。

如若没有无之源始的可敞开状态，就没有自身存在 (Selbstsein)，就没有自由 (Freiheit)。^⑩

由此我们就赢获了关于无的问题的答案。无既不是一个对象，也根本不

① 这里的“无化”(Nichtng)或可译“不化”，连同下文的动词“不”或“不化”(nichten, das Nichten)，均属于海德格尔独创的用法。——译者注

② 1949年第5版：无作为不化 (das Nichten) 成其本质、持存、允诺。——作者边注

③ 此句原文为：daß es Seiendes ist und nicht Nichts。——译者注

④ 1949年第5版：亦即存在。——作者边注

⑤ 1949年第5版：特地带到存在者之存在面前，带到区分面前。——作者边注

⑥ 1929年第1版：1) 此外不仅，2) 由此不可推出：一切就都是无，而是相反：对存在者的接受和听闻 (Vernehmung)，存在与有限性。——作者边注

⑦ 此句原文为：Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts。——译者注

⑧ 1949年第5版：谁源始地持守？——作者边注

⑨ 1949年第5版：亦即无与存在同一。——作者边注

⑩ 1949年第5版：演讲《论真理的本质》中的自由与真理。——作者边注

是一个存在者。无既不自为地出现，也不出现在它仿佛与之亦步亦趋的那个存在者之旁。无乃是一种可能性，它使存在者作为这样一个存在者得以为^①人的此在敞开来。无并不首先提供出与存在者相对的概念，而是源始地属于本质^②本身。在存在者之存在中，发生着无之不化（das Nichten des Nichts）。

不过，现在我们终于不得不开来谈谈一种已经太久地被我们压下的疑虑了。如果此在只在自行嵌入无中时才能与存在者发生关系，也即才能生存，如果无源始地只在畏中才可敞开，那么，为了能够生存，我们岂不是必须持续不断地飘浮在这种畏中吗？但我们自己不是已经承认这种源始的畏是罕见的么？而首要地，其实我们大家都生存着，并且都与非我们本身所是的存在者以及我们本身所是的存在者发生关系——而并没有这种畏。莫非这种畏是一种任意的虚构，而被判归于畏的无是一种夸张么？

而说这种源始的畏只是一些罕有的瞬间发生，这又是什么意思呢？这无非是说：无首先而且多半在其源始状态中是对我们伪装起来了。究竟是什么缘故呢？是由于我们以一定的方式完全在存在者那里丧失了自己。我们在活动时愈是把自身转向存在者，我们就愈加不让存在者本身脱落，我们就愈加离弃了无。但愈加确凿地，我们把自身趋迫入此在的公共表面中去了。

而且实际上，这种持续的——尽管是有歧义的——对无的离弃，在一定的界限内却是按照无的最本己的意义的离弃。它——即在其不化中的无（das Nichts in seinem Nichten）——恰恰把我们引向存在者。^③无不停地不着，而我们以我们日常活动于其中的知识对此事件竟一无所知。

对于在我们的此在中持续而广泛的、尽管被伪装的了的无之可敞开状态来说，还有什么东西比否定更深刻地为作此作证呢？但否定绝不从自身而来把不（das Nicht）当做区分和对比的手段加到被给予的东西上，以便仿佛是把这个不插入其中。否定实际上只有当可否定的东西已经被先行给定时才能进行否定，这当儿，否定如何能从它自身中具有这个不呢？除非一切思想本身都已先行洞见到这个不了，不然的话，可否定的东西和有待否定的东西又如何能够作为一个不性的东西（ein Nichthaftes）而被见到呢？可是，只有当这个不的本源，即一般的无之不化，从而亦即无本身，已经从遮蔽状态中被提取出来时，这个不才能够成为可敞开的。这个不并非由否定而产生，相反，否定

① 1949年第5版：不是“通过”（durch）。——作者边注

② 1949年第5版：本质（Wesen）：动词性的；存在之本质。——作者边注

③ 1949年第5版：因为进入存在者之存在中。——作者边注

倒是植根于从无之不化作用中产生的这个不。^① 但否定也只不过是着的行为的一种方式，亦即说，只不过是先行植根于无之不化的行为的一种方式。

由此，我们便大体证明了上面的论题：无是否定的本源，而不是相反。如果在有关无和存在的问题的领域里，理智的权威如此这般地被打破了，那么，这样一来，在哲学范围内，“逻辑”^② 之统治地位的命运也就裁定了。“逻辑”之观念本身就消解于一种更为源始的追问的旋涡中了。

无论否定——已道出的或者没有道出的否定——多么经常而多样地贯彻在一切思想中，它都不是根本上属于此在的无之可敞开状态的唯一充分有效的见证。因为，此在在某种不着的行为中总是为无之不化所震撼，而否定既不能被称为唯一的不着的行为，更不能被称为起主导作用的不着的行为。比思维中的否定的单纯适恰性更为深沉的，乃是违反之严酷和厌恶之尖锐。相形之下，弃绝之痛苦与禁止之无情也要更负责一些。缺失之辛酸也要更沉重一些。

不着的行为的上述种种可能性乃是一些力量，此在就是以这些力量去承荷它的被抛状态的，虽则此在并不能借此主宰其被抛状态。不着的行为的种种可能性都不是单纯的否定方式。但这一点并不妨碍这些可能性在否（Nein）和否定（Verneinung）中表达自身。由此才真正透露出否定之空洞和辽远。此在之为不着的行为所渗透的状态，就确证了那种持续不断的、但又晦暗不明的无之可敞开状态，即源始地唯由畏才揭示出来的无之可敞开状态。但这其中却包含着这样一事情：这种源始的畏在此在中多半被压制起来。畏在此。畏只是沉睡着。畏的气息不断地通过此在而震颤：最少通过“懦怯的”此在而震颤，并且难以为“唯唯诺诺”的此在所听闻；最早通过身体力行的此在而震颤；最可靠地通过大勇到底的此在而震颤。但是，后面这种情况只有从此在为之耗尽心血的那个东西而来才发生；此在为那个东西耗尽心血以求因此保持此在的最终伟大。

大勇者之畏（die Angst des Verwegenen）决不容忍任何对于快乐的对立态度，甚或对于安然作业之闲适娱乐的对立态度。畏超脱这样一些对立，而是处于与创造渴望的喜悦和温柔的隐秘契合中。

源始的畏在任何时刻都能够在此在中苏醒。为此它无须通过非同寻常的事件来唤醒。与它的运作之深度相应的，乃是它的可能的引发之微不足道。

① 1929年第1版：但在这里——正如通常在陈述中——否定是补充性地和过于肤浅地得到把握的。——作者边注

② 1929年第1版：“逻辑”，亦即对思想的传统解释。——作者边注

它经常跃跃欲试，但其实又难得迸发出来而使我们飘荡。

此在基于隐而不显的畏而被嵌入无之中。此在的这种被嵌入状态就使人成为无的场地守护者（Platzhalter）。我们是如此有限，以至于我们恰恰不能通过本己的决心和意志把我们自身源始地带到无面前。在我们的此在中埋藏着一种有限化，而这种有限化埋得如此深邃，以至于那种最本己的和最深刻的有限性拒不委身于我们的自由。

此在基于隐而不显的畏而被嵌入无之中的状态，就是对存在者整体的超越，即：超越。

我们对无的追问是要把形而上学本身展示在我们面前。“形而上学”这个名称源自希腊文的 *μετὰ τὰ φυσικά*。这个奇特的名称后来被解说为一种追问的标志，即一种 *μετὰ*—*trans*—“超出”存在者之为存在者的追问的标志。

形而上学就是一种超出存在者之外的追问，以求回过头来获得对存在者之为存在者以及存在者整体的理解。

在无之问题中，发生着这样一种对存在者之为存在者整体的超出。因此，无之问题就表明为一个“形而上学的”问题。我们在本文一开始就曾经指出这样一种问题的双重特性：首先，每一个形而上学问题总是包括形而上学之整体。其次，在每一个形而上学问题中，进行追问的此在总是被置入这个问题中了。

在何种意义上无之问题贯穿并且涵括着形而上学之整体呢？

自古以来，形而上学关于无道出了这样一个无疑是多义的命题：*ex nihilo nihil fit* [从无生无]。尽管在探讨这个命题时，无本身从未真正成为问题，但这个命题却根据各种对无的观察把从中起指导作用的对存在者的基本观点表达出来了。古代形而上学所把捉的无的含义是不存在者，亦即无形的质料，这种质料不能把自身构成为一个有形的、因而呈现出某种外观（*εἶδος* [爱多斯、形式]）的存在者。存在着的是自行形成的形体，这种形体本身在形象（即外貌）中表现出来。这种存在观的来源、合理性和界限都是未经探讨的，就如同无本身一样未经探讨。与之相反，基督教的教义却否认 *ex nihilo nihil fit* [从无生无] 这个命题的真理性，同时赋予无以一种改变了的含义，即非神性存在者的完全不在场这样一种意义：*ex nihilo fit—ens creatum* [从无生——受造的存在者]。于是，无就变成了与真正的存在者，与 *summum ens* [至高存在者]，与作为 *ens increatum* [非受造的存在者] 的上帝相对立的概念。即使在这里，对无的解释亦表明了一种对存在者的基本观点。但对存在者的形而上学探讨却与无之问题一样，保持在同一层面上。存在之问题与无之问题本身都没有发生。所以也就根本不操心这样一种困难：既然上帝从无

中创造，那么，恰恰上帝本身就必然能够对无有所作为。但既然“绝对者”（das Absolute）自发地排除一切虚无状态（Nichtigkeit），那么，如果上帝是上帝，上帝就不能认识无。

上述简略的历史回顾表明：无是真正存在者的对立概念，亦即说，是对真正存在者的否定。但是，如果无以任何一种方式成为问题，那么，这种对立关系就绝不仅仅获得了一种更为明晰的规定，不如说，唯这种对立关系才唤起了关于存在者之存在的真正形而上学的问题。无始终不是存在者的不确定的对立面，而倒是揭示自身为归属于存在者之存在的。

“纯粹的存在与纯粹的无是一回事”。黑格尔的这个命题是有道理的（参看《逻辑学》，第一卷；《黑格尔全集》，第三卷，第74页）。存在与无是共属一体的，但并非因为这两者——从黑格尔思想概念出发来看——在其无规定性和直接性中是一致的，而是因为存在本身在本质上是有限的，并且只有在那个嵌入无之中的此在的超越中才自行启示出来。

如若存在之为存在的问题乃是形而上学的涵盖一切的问题，那么，无之问题就表明为这样一种问题，即：它涵括形而上学之整体。但是，只要无之问题迫使我们面对否定之本源的问题，亦即说，迫使我们从根本上面临对于“逻辑学”^①在形而上学中的合法统治地位的裁决，那么，无之问题同时就贯穿着形而上学之整体。

于是，*ex nihilo nihil fit* [从无生无] 这个古老命题就获得另一种触及到存在问题本身的意义，并且意思就是：*ex nihilo omne ens qua ens fit* [从无中生一切作为存在者的存在者]。在此在之无中，存在者整体才按其最本己的可能性达到自身，亦即才以有限的方式达到自身。如若无之问题就是一个形而上学的问题，那么，在何种意义上讲是它把我们的追问着的此在纳入到它自身中去的呢？我们把我们的此时此地被经验的此在描绘成本质上由科学规定的了。如果我们的如此这般被规定的此在已经被置入无之问题中了，那么，我们的此在就必然通过这个问题而成为大可追问的了。

科学的此在自有其简单性和鲜明性，这是由于科学以一种别具一格的方式与存在者本身发生关系，而且只与存在者发生关系。科学意图以优越的姿态把无抛弃掉。但现在，在对无的追问中显示出一点：这种科学的此在唯当它自始就嵌入无中时才可能存在。唯当科学的此在并不抛弃无时，科学的此在才能在其存在中理解自身。如果科学并不认真对待无，那么，科学的所谓

^① 1929年第1版：也就是说，始终是传统逻辑学及其作为范畴之本源的逻各斯（Logos）。——作者边注

实事求是和优越性都将变成笑话。只是因为无是可敞开的，科学才能把存在者本身搞成研究对象。唯当科学从形而上学而来生存，科学才能不断地重新赢获它的根本任务；科学的根本任务不在于积累和整理知识，而在于对自然和历史之真理的整个空间作常新的开拓。

唯因为无在此在之根基中是可敞开的，存在者的完全的奇异状态才能向我们袭来。唯当存在者之奇异状态向我们趋迫而来时，存在者才唤起一种惊奇并且引人惊奇。只有以惊奇为根基，亦即以无之敞开状态为根基，才会产生出“为何之故？”（Warum?）的问题。唯因为这种“为何之故”的问题成为可能的了，我们才能够以确定的方式追问根据并且作出论证。唯因为我们能够追问和论证，研究者的命运才落到了我们的生存上了。

无之问题把作为追问者的我们本身置入问题中。这个问题就是一个形而上学的问题。

只有当人之此在把自身嵌入无中时，人之此在才能对存在者有所作为。对存在者的超出活动发生在此在之本质中。但这种超出活动就是形而上学本身。这也就意味着：形而上学属于“人的本性”。形而上学既不是学院哲学的一门专业，也不是任意的异想天开的一个领域。形而上学是此在中的一种基本发生。形而上学就是此在本身。因为形而上学之真理居于这个深不可测的根基中，所以，形而上学就具有一种经常潜伏着的可能性，即：它有可能以最深刻的错误为它最切近的邻居。所以，科学的任何一种严格性（Strenge）都赶不上形而上学的严肃性（Ernst）。哲学是决不能以科学理念的尺度来衡量的。

如果这个已经有所展开的无之问题确实是由我们一道来追问的，那么，我们就不是从外部把形而上学带到我们面前来。我们也不只是刚刚把我们自身“移入”形而上学中。我们根本就不能把自身移入形而上学中去，因为我们生存着，我们就总是已经置身于形而上学之中了。Φύσις γάρ, ὡ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία [人在其天性中就包含有哲学的成分]（柏拉图：《斐多篇》，279a）。只要人生存，人就以某种方式进行哲思（Philosophieren）。我们所谓的哲学就是使形而上学运转起来，而在形而上学中，哲学才获得自身，并且才获得其明确的任务。^① 唯有通过本己的生存的一种独特跳跃，即本己的生存跃入此在整体的基本可能性之中的独特跳跃，哲学才运转起来。为这种跳跃，决定性的事情乃是：首先，赋予存在者整体以

^① 《路标》，1967年第1版：两种说法：形而上学的“本质”与形而上学自身的存在命运性的历史；两者后来在“经受”（Verwindung）一词中道出。——作者边注

空间；其次，自行解脱而进入无中，也就是说，摆脱那些人皆有并且往往暗中皈依的偶像；最后，让这种飘摇渐渐消失，使得它持续不断地回荡入那个为无本身所趋迫的形而上学的基本问题之中：为什么竟是存在者存在而无倒不存在？^①

选文出处

[德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000，第119～141页。

^① 此句原文为：Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? 或可译为：为什么是存在者而不是无？——译者注



20. 海德格尔：《形而上学导论》*

熊伟 译

《形而上学导论》是海德格尔 1935 年夏季在弗莱堡大学所作的讲座稿，我们选编的是该书的第二章和第三章。在第二章中，海德格尔追溯了“存在”概念的语法、词源和语态，就“存在”这个概念从语法上追溯了不定式从动词到动名词的“过渡阶段”，通过把不定式改造成动名词，“存在”变成了正“存在”着的这样一个东西：“存在”变成了“存在者”。根据海德格尔对“存在”的词源学考察，“存在”在词源上有三个词干，它们的含义是：生、升起和停留，然而这些最初的含义今天已经消失了，只有一个抽象的含义“存在”保留了下来。由此，海德格尔提出了他认为是形而上学的根本问题的问题：“为什么根本是存在者存在而倒不是无存在？”在第三章中，海德格尔追问了存在的本质问题。海德格尔指出，形而上学不是从存在出发进入存在的敞开境界之可问处，而是从存在者出发又归结到存在者上去了，看起来“存在”概念的空洞由存在者来填满了，然而存在却被遗忘了。



第二章 追溯“存在”这个词的语法和语态

如果我们觉得存在只还是一个空洞的词并且只还有一种摇晃的含义，那么我们必须来试一下，至少还把此一套关涉中所剩残余完全摸清楚。因此我们首先问：

1. “存在”——按照此词的字形看来——究竟是什么样的一个词？

* 《形而上学导论》是海德格尔 1935 年夏季学期在弗莱堡大学作的讲座稿，1953 年由马克斯·尼迈耶出版社出版。中译文据 1976 年审订第五版译出。限于篇幅，这里只收该书第二、三章。译者熊伟先生原把德文的 Sein 译为“在”，现为统一译名起见，改为“存在”。——编者

2. 关于此词的原始含义的语言的知识告诉我们什么？

为要经过吸取教训而把这回事表达出来：我们追问“在”这个词的 1. 语法和 2. 语源。^①

词的语法并不只是而且并不首先是研究这些词的字面形态与语音形态。词的语法把在此出现的形式因素作为指点引向词语的可能含义之一定方向与方向差别，从而也引向已勾画出来的可能进入一个命题，进入一个更深远的谈说结构的一定方向与方向差别。这些词：他去，我们会去，他们已经去过了，去！正去着，去——都是同一个词按照一定的含义方向的变化。我们从语言学的名称知道这些词是：直陈现在式——虚拟过去式——完成式——命令式——分词——不定式。但是这些东西老早就只是指示人们去机械地剖析语言和订立规章的技术手段罢了。恰恰在人们作出来对语言有了原始的关涉之处，人们就感到只不过是些机械结构的语法形式中的死东西。语言和语言思考都已陷入这些僵死的形式中，就像陷入一架钢网中一样。语法中的那些形式概念和名称已经在学校中的毫无精神内容而枯燥的语言学中，使我们觉得是一些空洞、完全未被理解与不可理解的框框套套了。

如果学生们不学这些，而是从他们的老师学到一些日耳曼的古老与早期历史，这无疑是对的。但是要为学校把精神世界从内心方面来从根本上加以改造，这就是说，要给学校创造一个精神的而非一个科学的气氛，如果做不到这一点，那么这一切立即陷入一片荒漠中。而在此的第一件事是对语言的关系的现实的革命。但要做到这一点，我们就必须使教师们革命化，为此大学又必须自我改造并理解自己的任务，而不是靠一些无关宏旨的事情来自我夸耀。我们已经根本不再想到，所有我们大家老早就知道够了的东西可能是另一回事，那些语法形式不是自从开天辟地就如一个绝对者把语言剖析成这个样子并规范着语言，那些形式倒是从希腊拉丁语言的一套完全一定的规划里产生出来的。这一切又是由于下述情况而出现的，即由于语言也是一点儿存在者，它亦如别的存在者可以一定的方式被弄到手并被划定界限。在这样做的时候，显然在其执行并采取法效果的做法中，一切都取决于在此起主导作用的对存在的基本看法。

对语言的本质的规定，连对语言的本质的追问，都已经总是按照关于存在者的本质，以及关于掌握本质的已变成占统治地位的先入之见，来调整自身的。但是本质和存在，都在语言中说话。指出此联系，现在很重要，因为

^① 读此章现在可参阅 Ernst Fraenkel,《存在及其诸方式》，载于 *Lexis* (语言哲学、语言史与概念研究论文集), Johannes Lohmann 主编, 第 II 卷 (1949), 第 149 页以下。——原注

我们为“存在”这个词进行捉摸。如果我们在此从语法上标出这个词时，是用流传下来的语法及其形式——这暂时是无法避免的——那么恰恰在此一情况中，就不能不有原则性的保留，即这些语法形式对我们所追求的事情是不够用的。怎么会是这样，将在我们就一个根本的语法形式来进行考察时，得到证实。

此一证明却随即就突破这个假象，仿佛事情还是关于改善语法似的。事情却是关于从根本上摆明存在的本质，而且是从其就本质说来是和语言的本质纠缠在一起的情况看来摆明的。此事将在下文加以思考，以期我们不至于把语言的与语法的考察误解成一出荒漠与旁逸斜出的游戏。我们追问“存在”这个词的 1. 语法，2. 语源。

1. “存在”这个词的语法

按照词的形状看来，“存在”这个词到底是什么样的一个词呀？“存在”——与此相应：去，下落，做梦等等。这些语言形象形成得就像这些词一样：面包，家屋，草，事物。尽管相像，我们从前一堆词中马上就注意到这个差别：我们很容易把这一堆名词回溯到时间动词（Verben）去，下落……上去，而此事看来，后一堆名词是做不到的。固然对“家屋”有“家居”这个形式：“他家居于林中”。但是，“去”（名词）和“去”（动词）之间的含义上的语法关系和“家屋”和“家居”之间的语法关系是有差别的。另一方面有些词的造形和前一堆动名词（“去”、“飞行”）完全一致却有如“面包”、“家屋”一样的词性和含义，例如“大使请吃一顿饭”；“他死于不治之症”。这里我们完全不再注意对一个动词的从属关系了。由此动词变出一个名词、一个名字来，而且是通过时间动词的一定形式的途径变出来的，这个形式用拉丁文称为 *modus infinitivus*（不定式）。

我们在所用的“存在”这个词中也找到同样的关系。这个名词（*das Sein*）追溯到这个不定式“*sein*（在）”，而这个不定式有些德文变形 *du bist*（你在），*er ist*（他在），*wir waren*（我们曾在），*ihr seid gewesen*（你们在过了）。“存在”（*das Sein*）是从动词（*sein*）变成的名词。因此人们说：“存在”这个词是一个动名词。定出这个语法形式之后，“存在”这个词的语言标志就得出来了。我们在此费心叙述出来的全是一些熟知而不言自明的事。可是我们特别要而且更小心地说：这都是些陈腐滥用的语言语法区分；因为这些都根本完全不是“不言自明的”。所以我们必须把在此成为问题的一些语法形式放在眼里（动词，名词，动词的名词化，不定式，分词）。

我们容易看出：在创立“存在”这个名词形式的时候，“存在”这个不定式是有决定性的先行形式。这个动词形式被变为一个名词形式。由此看来，

动词、不定式、名词就是我们的“存在”这个词赖以规定自身的词性的三个语法形式。于是目前就须得从其含义上去领会这三个语法形式。在上述三种形式中，动词和名词属于在西方语法产生时首先被认识到的形式，但也在今天还作为一般词组与语言的基本形式起作用。因而我们就从追问名词和动词的本质的问题，陷入追问语言的本质的问题之中。因为究竟词的原始形式是名词呢还是动词这个问题，与究竟哪一个是说与语言的原始性质这个问题，其实是同一问题。按语言的起源看来，后一问题同时包含前一问题。我们暂时还不能直接进行探讨此事。我们必须走一条应变的路。我们先只追究形式造动名词时的过渡阶段的那个语法形式，即追究不定式（去，来，下落，唱，希望，存在等等）。

什么东西叫不定式？下述全名的简化的名称：*modus infinitivus*，无界说的，不确定的方式，这就是说，在一个动词展示其含义内容与方向的样式中是无界说的，不确定的。

这个拉丁文名称和其他语词一样，是由希腊语法学家搞出来的。在此我们又碰上有时在讨论 *physis* 这个词时提到的翻译过程。在此就不深入去谈在希腊人中出现语法学的细节，被罗马人接过去的细节，又流传给中世纪与近代的细节。此时为整个西方精神之创立与成形起基本作用的情况还没有出现。直至为此考虑还没有任何够劲儿的提问，如此考虑有朝一日是躲也躲不掉的，尽管此一整个过程就今天人的兴趣看来是无关宏要的。

西方语法学之形成是从希腊人对希腊语言的思考中浮出来的，这件事将其整体含义传给了整个过程。因为此一语言是（从思之可能性上看来）与德国语言并立为最强有力同时最富精神的语言。

有件事实犹待首先加以思考：词的基本形式之标准区别（名字与动词，*Nomen* 与 *Verbum*），在希腊文形态中即 *onoma* 与 *rhēma* 之标准区别，是通过与对存在的见解和解释的最直接与最内在的联系才整理出来并第一次站起来的。而此对存在的见解和解释以后对整个西方都同样成为标准化的了。上述词的基本形态之标准区别与对存在的见解和解释两种情况之内在结合，是我们可以完整无缺而且十分清楚地从柏拉图的《智者篇》的叙述中见到的。固然 *onoma* 与 *rhēma* 这两个名称是在柏拉图以前已为人熟知了。但就在那时，以至柏拉图之时，这两个名称也还被理解为全部词的应用上的名称。*Onoma* 意指语言上的名称以区别于所称的人或事，同时也意指一个词之被说出，此意到后来就在语法学上被定为 *rhēma* 了。而 *rhēma* 又意指讲话，说；*rhētōr* 就是讲话者，演说者。这个讲话者、演说者就不仅用了动词，而且用了这 *onomata* 的较狭义意即名词。

此二名称自原始时起就有同样广的控制范围这一事实，对我们后来指出的事情是重要的。我们指出的事是：在语言科学中讨论得很多的问题，到底是名词还是动词才是词的原始形式这个问题并不是真问题。这个假问题是在已经形成的语法学的视野中才成长起来的，而不是从见到了语言本身之还根本没从语法上剖析入微过的本质得出来的。

onoma 和 rhema 这两个在开始对一切讲话都起标明作用的名称，后来变得越来越狭义，并即变成全部词中两个主要词类的名称。柏拉图在上述对话篇（261 e sqq）中对此区别第一次作了解释及说明理由。柏拉图在此是从一般标明词的性能着手。onoma 的广义是 *dēlōma tēi phonēi peri tēn ousian*：存在者的存在通过宣告的途径而在关涉范围及其周围敞开表明出来。

pragma 和 praxis 就在存在者周围显出区别。前者是事情，是我们要做的事情，是随时有关的事情。后者是行动与最广义的作为，此广义也包括 *poiēsis*（诗歌创作，创作）。这些词都有一种双重属性（*ditton genos*）。此双重情况是 *dēlōma pragmatos*（onoma），事情的展开，和 *dēlōma praxeōs*（rhema），作为的展开。凡出现一回 *plegma*，一回 *symplokē*（二者纠结铸造在一起）之处，这就是 *logos elachistos te kai prōtos*，最短而（又同时）是最先的（本真的）说。但是亚里士多德才在陈述命题的意义上对 *logos* 作出了较明白的形而上学的解释。他把 onoma 作为 *sēmantikon aneu chronon*（不带时间的符号）与 *rhēma* 作为 *prossēmainon chronon*（带着时间的符号，*de interpretatione* c. 24）^①加以区别。对 *logos*（逻各斯）的本质的这些看法对后来形成逻辑学与语法学都起典范与标准作用了。尽管此学后来降为学校普设课程了，此学的对象本身一直保持在一个标准的含义中。希腊文与拉丁文语法学教科书在西方一直是学校教科书超过一千年之久。大家知道，在此时代中一切其他学科均显得弱小。

我们现在追问拉丁文称为 *infinitivus*（不定式）的词形。这个拉丁文词的前面两字母 *in* 已经表达出否定意义，而此 *modus infinitivus*（不定式）已经指点着一个 *modus finitus*（定式）了，亦即对动词的意指有所限定的方式。那么希腊文对此一区分的示范又是什么情况呢？罗马语法学家用 *modus* 这个死板的字眼来表达的东西，希腊人称为 *enklisis*，亦即偏向一边。这一个词和希腊人的另一个语法词形一起摆动在同一个含义方向之中。这另一个词从其拉丁文的译名来看就对我们更熟悉一些：*ptōsis*，*casus*（格），意即在名词在变的意义上的情况。但初始时 *ptōsis* 是表示基本词形之变的任何样式（偏向，

① 参阅《解释篇》中译本，1957年三联版，第56页。——译者注

变格)，并不只是名词之变，而且也包括动词之变。是在更明白地制定出这些词形的区别来以后，才用个别的名称去标明其个别所属的变化。名词的变化叫做 *ptōsis* (*casus* 格)；动词的变化叫做 *enklisis* (*declinatio*, 动词变格)。

怎么恰恰是 *ptōsis* 和 *enklisis* 这两个名称在考察语言及其变化时获得采用呢？语言显然也是一种存在的事物，也成为在其他存在者之中的一种存在者。因此在对语言得出见解并加以规定时，对希腊人到底是怎样把存在者在其存在中来加以领会的，就不能不加以考虑了。只有由此出发我们才能理解像 *modus* 和 *casus* 这些名称，而这些名称正是我们认为早已摸透而毫无新义的了。

希腊人对存在的看法其实已经完全肤浅化了而且此其肤浅还未被人们看出来，甚至直到今天还成为占统治地位的西方的看法，并且不仅是在哲学中如此，且已熟习于日常生活中。因此既然我们在此课中不断回顾此希腊人对存在的看法，我们就要靠追溯希腊人对语言的考察来标明此看法之最初的基本特点。

这条路是有意选出来的。这条路要用法学的一个例子来指明，西方对语言的标准经验、看法和解释都是从一种对存在的完全确定的领会中形成起来的，还要指明怎么会如此。

ptōsis (名词的格) 和 *enklisis* (动词变格) 这两个名的意思是下落，倾斜和偏向。在这层意思中就有一种从正直的直立的偏向。但是这个正直的直立，它直向上而成此立，出现而立，常住而立，希腊人就把它领会为存在。如此这般出现而立的东西，将常住而立，且从自身自由地搏入其 *peras* (边界) 的必然性中。这个边界根本不是什么从外界才加给存在者的东西。这个边界更加不是一种受起坏作用的限制这一意义上的匮乏。这个从边界那儿来自行抑制的住留，这个自有、常住者即留于其中，这就是存在者的存在，倒是这个存在者的存在才使存在者成为一个这样的与非存在者有别的存在者。据此则出现而立，意指：自获其界，设界。因此存在者的一个根本特性就是 *to telos*，这不是目标之意，不是目的之意，而乃是完之意。“完”在此绝不可从否定意义来理解，仿佛什么东西因此完而再也不行了，没用了，行不通了。此完是完成意义上的完。界和完二者就是存在者赖以开始去存在的那回事。从这个地方来，就可以理解亚里士多德为存在而用的这个最高名称，*entelecheia*，完满现实。后世的哲学以至生物学从“隐特来希”(*entelechy*) 这个名称作出来的事情(参考莱布尼茨)都表明从希腊哲学的整个衰落。这个把自身放入且充实其满界并即如此而立者就成形，*morphō* 这个希腊人所理解的形之本质是从正在生起的把自身放入满界这回事中得出来的。

但从考察方面看来，这个自立于此者就变成自身亮相者，它就把自身亮于像外观所显的事物中。希腊人把一件事物的外观称为 *eidos* 或 *idea*。最初在 *eidos* 这个词中也晃动着当我说下列的话时也有意思：这事物有个面貌，它能让人看见，它呆着。这事物“停着”。它安处于现象中，这就是说，它安处于其本质之表现中。希腊人毫无问题是在其中体会到存在的意义的那个事物，希腊人将其称为 *ousia*，更饱满一些称为 *parousia* 的那个事物，而今所有数得出来的存在之诸规定都植根于其中并即赖其结合在一起。习以为常的无思想性把此词译为“Substanz”（实体）从而丝毫未得其义理。我们为 *parousia* 这个希腊字找到正适合表达其意的德文字 *Anwesen*（在场）。我们就这样命名了一个把农民庄园与宫廷庄园都锁闭在内的园场。还在亚里士多德时期 *ousia* 这个希腊字就同时用于此意中而又用于哲学的基本语词的含义中。有点东西在场。它自立并如此亮相。它存在。“存在”归根到底是为希腊人说出了在场之境。

但是希腊哲学就没有再回溯到存在之此一根基中去，亦即此根基所隐藏之物中去。希腊哲学停留于在场者本身当前，而只求用已举出的诸规定去考察在场者。

从上述这些想来，现在我们就已先行领会了希腊人对存在的这种解释，这种解释我们最初在解释形而上学的名字时就已提到过，也就是获悉存在就是 *physis*（自然）；我们也说过，后世的诸“自然”概念必须都保持隔离状态。*Physis* 是指卓然自立这回事，是指停留在自身中展开自身这回事。在这样起的作用中，静与动就从原始的统一中又闭又开又隐又显了。这样起的作用就是在思中尚未被宰制而正在起主宰作用的在场，在此在场中在场者就作为存在者而起本质作用了。但这样起的作用是从有蔽境界中才破门而出的，这就是说，当这样起的作用把自身作为一个世界来争取时，希腊文的 *alēthea*（无蔽境界，俗译为“真理”）就出现了。通过世界，存在者才存在起来。

赫拉克利特说（残篇 53）：*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλεπνέροους.*

战争是万物（在场者）之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。^①

① 参阅《西方哲学原著选读》上卷，1981年商务版，第27页。——译者注

这里所称的 *polemos* 是一种先于一切神与人而起主宰作用的抗争，绝不是按人的方式的战争。赫拉克利特所称的这种斗争才首先让起本质作用的东西在对抗中对立起来，让地位与身份与品级都摆出来在场。在这样的对立中，鸿沟、差距、宽度与裂缝都展开了。世界就是这样对立出来的。（这个对立之根本既不拆开统一，又不破坏统一。它形成这个统一，就是采集 *logos*。）*Polemos* 和 *logos* 就是一回事。

这里所指的斗争是原始的斗争；因为是此斗争才首先让众斗争者作为斗争者出现。这个斗争并不单纯是现成的东西相冲击。这个斗争才筹划了并发展了所未闻者，和一向所未说者与所未思者。然后这个斗争还由创造家、诗人、思想家、政治家承担起来。这些行家匝着这起主宰作用的力量推上其事业，并即将由此展开的世界灌入此事业中。主宰作用，*physis*，就凭这些事业而在在场者身上完成了。现在存在者才作为存在者存在起来。如此成为世界就是本真的历史。这样的斗争不仅让存在者出现，而且唯独这样的斗争也把存在者保持于其常住中。凡此斗争中断之处，存在者并不消失，但世界转身而去。存在者不再被保持着（这就是说，作为存在者持续着）。存在者此时只是被碰上的东西罢了，是存底。已完成者就不再是触界者（这就是说，具其形态者），而只还是完事者，作为完事者而对任何人都可供使用者，现成者，其中不复有世界之可言——倒是人在此时用此可供使用者在其中插手管事恣行。存在者成为对象，或许是考察的对象（景象，图像），或许是制作的对象，成为制作品或小算盘。对原始地起世界作用者，此 *physis*，此时降为摹本与模仿的样本。自然此时成为一个特殊范围以区别于艺术以及一切可以制造与可以设计之物。此起主宰作用者之威力之原始的卓然自立，此 *phainesthai*，即是一个世界的显圣这样伟大意义上的现象，此时变成现成事物之可得而见之事了。那只眼，那种看，即曾原始地观入主宰作用中才深察出筹划来的眼与看，就此洞察而创制出事业来的眼与看，此时变成单纯的观看与细看与呆看了。这个景象只还是光学外观的了。（叔本华的“世界之眼”——纯粹认识……）

固然永远还有存在者。存在者的杂拌物比以前越来越热闹和漫衍；但是存在却离之而去。存在者被当做无休止千变万化的忙碌万端的“对象”并即由此被保持于其常住的假象中。当创造家们从整个众生中消退而只还被容忍作为怪物，作为装饰品，作为不懂生活的孤僻人时，当本真的斗争中断而只留影子于人在现成事物范围之内争论不休的阴谋诡计活动中时，衰退即已开始。因为即使一个时代还想努力只保持其此在之流传下来的水平与高品位，水平已经下降了。这样的水平只是在任何时候都被创造性地超越时才能保持。

在希腊人的思想中，“存在”的意思是说：双重意义上的常住：

1. 作为出现着的自立 (physis)，
2. 作为这样的自立却“常住”，这就是说停留着，逗留 (ousia)。

据此想来，不存在就是：从这样出现的常住中走出来：existasthai——“实存 (名词)”，“实存 (动词)”的意义在希腊人思想中恰恰是：不存在。人们是在无思想性与自鸣得意中才把“实存”这个词 (或名词或动词) 用来作存在的标记的；这样的无思想性与自鸣得意再次表明对存在及其原始有力而确定的义理茫然不察。

ptōsis (名词的格)、enklisis (动词变格) 的意思是下落，偏向，也就无非是：从所立之常住中走出而偏离它。我们提这个问题，为什么当时考察语言的时候恰恰用上这两个名称。ptōsis、enklisis 这两个词的含义假定了一个正直而立的设想于自身中。我们曾说：希腊人也把语言领会为某种存在者，从而是在其对存在的理解的意义上来领会的。常住者是存在着并如此这般展示着自身者，现象者。这个现象者主要是对看表现自身。希腊人在相当广义上是从视觉来考察语言，也就是从写出来的东西方面来看。说出来的东西就来居停于此中。语言在，这就是说，语言居停于词的文字图像中，居停于字形中，居停于字母中，grammata 中。所以语法就表象出存在着的语言。反之语言通过谈话之流却逝入不持久者中去了。因而语言学就以语法方式表达出来，一直延续到我们的时代。当时希腊也懂得语言的声调性格，即懂得 phone。他们就建立了修辞学和诗学。(然而此二者都没有从自身引出相应的对语言的本质规定。)

标准的对语言的考察仍然是语法的考察。语法的考察才从诸多词及其形态中找出基本姿态之偏离、变异这样的东西。名词的基本形态是主格单数：例如 ho kyklos，圆圈。动词的基本形态是第一人称单数现在直陈式：例如 lego，我说。反之不定式是一种特殊的动词式，是一种 enklisis。这是什么样式？这种样式现在就得来规定。最好用一个例来作规定。上述的 lego 的一种形式是 lexa into，“他们 (有关的男人们) 也许会被说到并被提到”——例如作为叛变者。更准确些说这种变异有如下述：此形式表达出来的是另一人称 (第三人称)，另一数 (不是单数而乃多数)，另一语态 (被动态而非主动态)，另一时间 (过去而非现在)，另一狭义的式 (不是直陈式而乃希冀式)。在 lexa into 这一词中所称者并不被指为现成的，而只是被设想为如果可能的话是存在起来的。

上述这一切把变出来的词形一起表达出来，并让其随即一起加以体会。都是另一样附带表达出来，附带成立，附带让其得见，这其中正是 enklisis

(动词变格) 卖弄其本事的处所。这其中恰恰本立此词之义偏向一边去了。因此这个 enklisis 叫做 enklisis paremphatikos。此后一个标明其义的希腊文原字 paremphaino (附带表明) 真是从希腊人对作为常住者的存在者的基本关系中说出来的。

这个词在柏拉图对话篇 (《蒂迈欧篇》50c) 中就处于一个重要联系中。在此被追问的是变化者的变化之本质。变的意思是: 出来存在。柏拉图区分出三回事: 1. to gignomenon, 变者; 2. to en hōi gignetai, 变者在其中变起者, 即中介, 变者进入其中成形, 又从其中出来变成, 成立; 3. to hōthen aphomoioumenon, 变者从其中取得适应的标准者; 因为一切变成某种东西的变者, 都是预先把它将变成的东西取为榜样。

为要弄明白 paremphaino 的含义, 我们须注意上述 2. 条所指的。某种东西在其中变着的, 就是指我们称为“空间”的那个东西。希腊人没有词来指称“空间”。这不是偶然的; 因为希腊人不是从 extensio (广延) 方面来体会空间性的东西, 而是从处所 (topos) 作为 chōra 来体会的, 这个 chōra 既不意指处所也不意指空间, 却是通过立于此者被接收、被占领的。处所属于事物本身。个别的事物各有各的处所。变者就被摆到此处所“空间”中去又从其中摆出来。但为要使此事成为可能, “空间”就必须绝不沾染它无论会从哪里才能收受来的任何外观的方式。因为倘若“空间”竟和随便一个压到它身上来的外观方式相像的话, 它就会在接收有些是相反的有些是全然别样的东西的形象时, 把它须把原象显现出来这回事搞得乱七八糟, 因为它这样做时就是要把它自己的外观附带表现出来嘛。

ἀμορφου ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὅπότ' ἔλθοι ἐχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.

变着的诸事物被摆进其中的这个, 恰恰就不容许显现出一种自己的景象和一种自己的外观来。[所引《蒂迈欧篇》的段落就是想不仅讲明白 paremphainon 与 on 二者之间, 也就是附带着现象与即为常住的存在二者之间的相属关系, 而且也指明, 从柏拉图哲学以来, 也就是说在把存在解释为 idea (理念) 的过程中, 把几乎未被掌握的处所 (topos) 以及 chora 的本质改变为用范围大小来规定的“空间”这回事已在进行中了。chora 不是也可以意指: 从任何殊相脱离者, 并即以此方式恰好包含他物且即为它“腾出地方”的回避者吗?] 现在我们回到已提过的 lexainto 这个词形上来。由此词就出现这回事: 此词把一种 poikilia (叙述) 从含义的方向表现出来。因此它叫做 enklisis paremphatikos, 偏离, 此偏离在附带表现: 人称, 数, 时间, 语态, 式。这

回事又是以此一回事为根基：只消此词让象现出 (deloun) 时，此词就作为这样的词而存在。如果我在 *lexainto* 之旁还提出 *legein* 这个不定式形式，那么我们在此面对着 *lego* 这个基本形式又见到一个变化形式，*enklisis* (动词变格)，但却是在其中并不表现出人称、数、式来的这样一个变化形式。在此 *enklisis* 以及按其含义有所表现都显出一点不足之处。因此这一词形叫做 *enklisis a-paremphtikos* (不附带表现的偏离——变格)。这个否定名称是与拉丁文的 *infinitivus* (不定式) 这个名称符合一致的。不定式这个形式的含义就不是限制而且钉死在上述按照人称、数等等的见地中。拉丁文用 *infinitivus* 来译 *a-paremphtikos* 的此一翻译值得重视。希腊文原字是把立于自身或倾斜自身者的情况都放入景象并使其表现，此情况却消失了。只剩下限制出来的形式上的印象起规定作用。

当然有而且恰恰在希腊文中也有被动态与中动态的不定式以及现在式、完成式与未来式的不定式，于是不定式就至少表现出动态与时间之别来了。此情况引起过各种关于不定式的争论，我们在此就不追究这些争论了。只有一点须得从这里去弄清楚一些。*Legein*，说，这个不定式形式可以这样来被理解，即我们用它时不再想到动态与时间，而只想到这个动词笼统意指什么与表现什么。这样看来原始希腊文把事实情况标明得特别好。在拉丁文名称的意义之下，不定式就是这样一个词形，这个词形把在此词形中所意指的东西一切确定的意义关联仿佛都割断了。此词形的意义是从一切特殊关联中抽出来的 (抽象)。在此一抽象中，不定式只给出人们靠此词来笼统设想的东西。因此人们在今天的语法学中说：不定式是“抽象的动词概念”。人们只是笼统而一般地理会所意指的东西。人们单独称此一一般所意指者。在我们的语言中不定式意指动词的指称形式。在此不定式的词形与含义方式中有一缺点，有一过失。不定式不再把动词此外还摆出来的情况表现出来了。

其实不定式在语言的词形出现的时间序列中也是一个较晚的与最晚的结果。此点从令我们来讨论其可追问之处的这个希腊词形的不定式身上就可看出来。“存在”的希腊文叫做 *einai*。我们知道，一种标准化了的语言总是从多种方言的原始地方性与历史性的说法中演化出来的。所以荷马的语言就是各种方言的混合物。这些方言保持着较早期的语言形式。在不定式的形成过程中，希腊文方言的解体情况最源远流长，也正因此语言研究就把不定式的各种情况定为主要标志，“以便把各种方言加以区分与分类” (参看 *Wackemagel*，关于句法的教程 I，第 257 页以下)。

存在，在雅典一带的阿提卡方言中叫做 *einai*，在阿卡狄亚地方的方言中叫做 *ēnai*，在勒斯波斯岛方言中叫做 *emmenai*，在纪元前 7—5 世纪的多里方

言中叫做 *emen*。存在在拉丁文中叫做 *esse*，在古意大利窝斯基方言中叫做 *ezum*，在古意大利岛翁布林方言中叫做 *erom*。在希腊拉丁两种语文中 *modi finiti*（定式）都已经固定下来而且共同了，而 *enklisis aparemphatikos*（不附带表现的变格）却还保留其方言特点而又变动着。我们注意到这些情况即已指出不定式在语言的整个范围内都有一种突出的意义。仍然还有一个问题未决：所提到的不定式形式的持续不变性究竟是从哪里来的？是从它是表现一种抽象而晚成的动词形式而来吗？还是从它是作为一切动词变化的基础而来的呢？另一方面提醒一下在不定式词形面前要留神当心也是合适的，因为从语法学上看来，恰是这一词式把动词的意义交代得最少。

就算是我们重视我们常用以谈“存在”的这一词形了，然而我们对如此谈论的这一词形还简直没有充分搞清楚。我们说“这个存在”。我们这样说，是把这个冠词摆在抽象中不定式之前而改造成一个名词：*to enai*。这个冠词本来是一个指示代名词。这个冠词的意思是说，被指到的东西仿佛自己站着与存在着。此指示作用与指出作用的称谓在语言中一直有着突出的贡献。如果我们只说“存在”，那么所指称者仍然就已够不确定的了。然而通过把不定式改造成动名词，那已居于不定式的空空如也仿佛还落实了，“存在”就被说成是一个实实在在的对象了。这个动名词“存在”就主张，这个所指称者现在自己就“存在”了。“这个存在”自身现在就变成正“存在”着的这样一个东西了，其实却显然只有存在者存在着，但并非还有这个存在也存在着。假使这个存在本身果真就是在存在者身上的某种东西的话，那么我们就得找到它嘛，尤其是我们若在个别事物中不能确定地把握到它的各种特殊状态，那么这个在存在者身上的存在者之存在也要迎面来见我们嘛。

如果这个词形已经投靠了一种空空如也而且又投靠对此空空如也的似是而非的落实，我们还能对这个存在是一个这样空的词感到惊奇吗？“这个存在”这个词向我们发出警告。我们切不可被引诱进入一个动名词的最空的形式中。我们也不可沉溺在不定式“存在”的抽象中。如果我们想从根本上由语言方面来吃透“存在”，我们就得一眼盯住：我在，你在，他、她、它在，我们在等等，我曾在，我们曾在，我们在过了等等。但即使如此，我们在此对“存在”是什么及其本质何在的了解亦丝毫未更加清楚。刚刚相反！我们就来试试吧！

我们说：“我在”。任何人都只能把此所指的存在从自身来说：我的存在。这个存在存于何处与藏身何处？看来势须我们最先来把这个存在投入光明，因为没有任何别的存在者像就是我们自身的这个存在者和我们靠得这样近。所有其他存在者都不是我们自身。如果我们自身不存在的，所有其他存在者

还“存在”而且已经“存在”。看来我们对任何其他存在者都不能像对就是我们自身的这个存在者这样近地存在着。其实我们连这样的说法都不能说：我们近靠着就是我们自身的这个存在者存在着，因为我们就是这个存在者本身嘛。然而话在此却须这么说：每个人对自己本身都是最远的，就像这个我对在“你在”中的这个你一样远。

但今天流行的是这个我们。现在是“我们时代”取代了我时代。我们存在。在这句话中我们称呼的是什么样的存在呢？我们也说：窗户存在，石头存在。我们——存在。在这个说法中，就是判明一个我的多数之现成的存在这一回事吗？提到“我曾在”与“我们曾在”，提到在过去中的存在又是怎么回事呢？这回事是对我们一走了之了吗？或者是曾在的这个我们现在存在呢？我们不是恰恰只变成我们的现在存在吗？

对“存在”之确定的动词形式的考察带来了对于存在的澄清的反面结果。此一考察简直引至一种新的困难之前。我们可以把“说”这个不定式与“我说”这个基本形式拿来和“存在”这个不定式与“我存在”这个基本形式比较一下。在此“sein（存在）”和“bin（我现在存在）”表现为按照词干而有区别的两个词。而过去形式中的“war（曾在）”与“gewesen（存在过了）”又和上两词有区别。现在我们就处于要追问“存在”这个词的各有区别的词干这个问题之前。

2. “存在”这个词的词源学

首先要来报导一下，关于“存在”这个动词的各种变化中出现的各种词干语言研究知道了什么。现在关于这方面的知识绝非定论；倒不是因为还有新事实出来立论，而是因为犹有待于迄今所知者须用新眼光和更真的追问法来普查一遍。“存在”这个动词之全部变化复杂情况是由三种各别的词干来规定的。

首先将指称的两个词干是印度日耳曼语的而且也出现在希腊语与拉丁语的“存在”这个词中。

(1) 这个词的最古老的本来的词干是“es”，梵文的“asus”，生活，生者，由其自身来立于自身中又走又停者；本真常住者。在梵文中此处还包括动词变形 esmi, esi, esti, asmi。与此相应的希腊文是 eimi 和 einai，拉丁文是 seum 和 esse。通通归属一起是：sunt，我们存在和存在。仍然值得注意的是，在所有的印度日耳曼系语言中自始这个“它存在”（estin, est……）就贯彻始终。

(2) 另一个印度日耳曼语的词干是 bhu, bheu。也属此干的希腊语是 phuo，起来，起作用，由其自身来站立并停留。这个 bhu 迄今一直被按照通

用的外形的看法用 *physis* 和 *phyein* 来解释为自然与“生”。这种较原始的解释是从与希腊哲学的开端的分歧中得出来的，这个“生”也就从这种较原始的解释中表明为升起，这个升起又是从在场与现象来加以定义的。后来人们把 *phy-* 这个根摆到与 *pha-phainesthai*（见光）中去。于是 *physis* 就会是升起在光明中者，*phyein* 就是照亮，亮相因而就是现象了。（参阅《比较语言研究杂志》，第 59 卷。）

同一词干在拉丁文中是完成式 *fui, fuo*；同一词干在我们德语中是“*bin*（我在）”，“*bist*（你在）”，我们“*birn*（在）”，你们“*birt*（在）”（后两词形在 14 世纪时消失了）。和保持至今的“*bin*”和“*bist*”一起保持得较久的是命令式“*bis*”（“*bis mein Weib, sei mein Weib* [做我的老婆，当我的老婆]”）。

(3) 第三种词干只在“*sein*”这个日耳曼语动词的变形范围中出现：*wes*；印度语是：*vasami*；日耳曼语是：*wesan, wohnen*（居），*verweilen*（停），*sich aufhalten*（留）；属于 *ves* 的变化的还有：*pestia, Fasti, Vesta, vestibulum*。由此构成德语中的：“*gewesen*（存在过了）”；还有：*was*（什么），*war*（曾在），*es west, wesen*（存在）。“*wesend*（存在着）”这个现在分词还保存在 *anwesend*（在场），*ab-wesend*（不在场）中。名词“*Wesen*”原本并不意指是什么这回事，*quidditas*，而是意指持续为当今，在与不在场。这个“*seas*”在拉丁语的 *prae-sens* 与 *ab-sens* 中都已消失了。“*Dii consentes*（崇高的诸神）”是意指一起在场的诸神吗？

我们从这三种词干中取得三种一眼看清的确定含义：生，升起，停留。语言科学查明此点。语言科学还查明了，这些起初的含义今天已消失了；只有一个“抽象的”含义的“存在”还保存下来了。在此却出现一个决定性的问题：所举的三词干的情况在何处并如何取得一致？是什么承担并指引了这个存在的传说？我们说存在的说植根于何处——按其一切语言上的变化看来？这个说与这个对存在的领会，这二者是一回事吗？或不是呢？存在和存在者的区分是怎样在存在的传说中起作用的？尽管所提到的语言科学中查明诸情况是这样有价值的，却不能有了这些情况就算了呀。因为按这些查明情况才不得不开始追问。

我们须提出一连串的问题：

- (1) 在构成“存在”这个词的当时是玩了什么样的“抽象”的把戏？
- (2) 在此事中，根本谈得上抽象吗？
- (3) 就算到底还剩下得有一点抽象的含义又是怎样的呢？
- (4) 在此出现的情况是：各种不同的含义，也就同时是各种不同的经验，

汇合成为一个动词的，而且不是任何一个动词的语形变化成分。能够把此一情况解释为：人们说着话，而在上述情况出现时却丧失了一点东西吗？单纯通过丧失就不会出现任何东西，至少不会出现原始各种不同的东西混合在其含义的统一中这样的东西。

(5) 什么样的主导基本含义能够已经指导了在此出现的混合呢？

(6) 什么样的主导含义始终保持在如此混合而致模糊不清的情况中？

(7) 在此也对其他一些词进行语源学研究，恰恰是“存在”这个词的内部成词历史，岂不一定是从通常把此词和上述其他任何词等同起来的过程中得出来的吗？特别是如果我们细想一下，这些词干含义（生，升起，居）岂不已经是把可说的内容邻近范围内的随便一些细节称呼出来并称说来揭露出来的吗？

(8) 存在的意义由我们看来只是由逻辑语法的指点而是“抽象的”，因而引申出来的，这样的存在的意义能够是自身完满而原始的吗？

(9) 语言之此一从足够原始的情况中把握来的本质有法子显示一下吗？

为什么根本是存在者存在而倒不是无存在？我们问的这个问题就是形而上学的根本问题。在这个根本问题中已经飘荡着这个前伏问题：关于存在有些什么情况？

我们讲“存在”、“这个存在”一词时意指什么？我们来试图作答时立即陷入困境。我们把握到把握不到的东西中去了。可是我们不在继续被存在者纠缠着，和存在者有关，一直知道我们自身就“是存在者”。

“这个存在”在我们看来只还是一个字音，一个用滥的名称罢了。如果给我们留下的已经只剩这一点东西，那么我们至少必须试着把握一下此保有的这最后一点东西吧。因此我们问：关于“这个存在”一词有些什么情况呢？

我们从两条途径来解答这个问题，就是引向这个词的语法学和引向这个词的语源学这两条途径。我们把对“这个存在”一词的两层探讨的结果总结一下。

(1) 对此词形作语法学的考虑的结果是：在不定式中此词的几种确定含义都失效了，变成模糊含义了。此不定式变成名词就更加强而使此模糊含义成为笃定的了。此词变成一个名字，指称某种不确定的内容。

(2) 对此词含义作语源学的考虑的结果是：我们很久以来以今天还用“这个存在”一名来指称的，按照含义是由三种不同的词干含义来互相调整着的一个含糊含义。三种词干含义中一种也不能单独而且起确定作用地垄断此一名字的含义。这种含糊含义与那种模糊含义碰在一起。我们本来是从下述事实开始想问题的：“存在”这个词是空的而且是飘浮不定的含义；现在将上

述两种考虑结合在一起，我们就为此一事实找到充分的解释。



第三章 追问存在的本质问题

我们已经着手考虑“存在”这个词，以求摸透此中谈到的事实从而把此事实摆到其所归属的地方去。我们不愿像对待有狗有猫那样的事实一样去不加思索地承受此一事实。我们要对此一事实本身采取一种态度。我们要这样做时冒着下述危险：此一“要做之意”给人顽固不化的印象，等于来到遁世嫉俗的空寂之境，把不相干与不现实的事认为现实而仍然悬在咬文嚼字的半天空。我们要摸透此事实。我们尝试的结果是判明语言在语言发展过程中形成“不定式”，例如“存在”（sein），而语言又随时间之推移将不定式用成此词之一模糊而不定的含义了。存在（ist）就是一例。我们倒没有摸透此事实，却附带或随即把语言史之另一事实摆出来了。

如果我们现在就语言史的这些事实又来估计并追问，为什么这些事实是如此，这些事实是怎样的，那么我们也许还可引为解释的根据的东西却变得不是更明亮了，而是更昏暗了。关于“存在”一词是其现在的情况一样的情况，此一事实在其无可抗拒地成为事实时简直僵硬无比。然而这回事老早就这样了没啥稀奇。哲学中通行的办法也就是从此情况出发，所以劈头就说：“在”这个词有最空的因而是统括一切的含义。从此词身上想到的内容，即概念，因而就是最高的类概念，即 genus（类）。人们固然可如古代存在论所说，硬指出这个“ens in genere（普通的东西）”，但同样无疑在此中再找不到任何内容。要想把形而上学之决定性问题的系到此一空的词“存在”身上去，这就叫做将一切抛入迷惘。在此只剩一种可能性，就是承认上述词义空空的事实并即自谋出路。看来我们现在对此就乐得像此事实已由语言史从历史线索上解释清楚了一样，索性心安理得算了。

那么离开“存在”这个词的空题目吧！可是又到什么地方去？回答并不难。我们充其量会吃惊一下，我们居然在“存在”这个词处耽搁得这么久与这么费事。离开“存在”这个空而普通的词并奔向存在者自身的个别领域之特殊情况去吧！要于此事马上就有很多玩意儿供我们调遣。随手抓到的事物，时时刻刻在我们手边的一切器具，工具，车辆等等。如果这件特殊的存在者对我们嫌太平常了，配起《形而上学》来不优美，不够味儿，我们就可以去找我们周围的大自然，陆地，海洋，山脉，河流，森林；还可以去找这些个别景物中的：树，鸟与虫，杂草与石头。如果我们的目标是浩大的存在者，那么地球就在我们身边。同样的情况像眼前的山峰存在着，山后升起了月亮或一颗行星都存在着。在一条热闹的街上存在着拥挤的人群。存在着我

们自己。存在着日本人。存在着巴赫的追忆曲。存在着施特拉斯堡的大教堂。存在着荷尔德林的赞美诗。存在着罪犯。存在着精神病院的精神病患者。

存在者到处都是而且随你高兴怎么找总有存在者。毫无疑问。然而我们到底是从哪里知道，我们这样有把握地指指数数的一切，总是存在者呢？此一追问听起来有点笨头笨脑；因为我们硬是可以毫无欺诈地向每一个正常人摆明这个存在者存在嘛。当然。〔在此也并非必需要我们去用“存在者”这个流通的语言所不用的词。〕现在我也不想到去怀疑，到底一切这样的在者是不是存在，因为我们要是怀疑的话，也是由下述据说是科学的论断引起的：我们所经验者只是我们的感觉，而我们又摆不脱上述一切始终与之有关涉的我们的肉体。当然我们深愿把我们的看法写在先：这样的一些考虑，居然轻而易举地享有一个最高的批判的与熟虑的声誉，其实整个是非批判的。

而今我们就让存在者如此这般，既像它日常在我们面前这样，又像它在伟大的时刻簇拥而上冲锋陷阵，激扬奋发与萎靡消沉那样。我们让一切存在者如其所是地存在。但是，如果我们听其自然不加苦思冥想地把我们保持在我们的历史的此在的长流中，如果我们一直让存在者存在成所是的在者，那么我们在此一切情况中已经必须知道：“是”与“存在”，这是怎么回事？

但是，如果我们不能预先把存在与不存在划分清楚，我们又该怎样来断定一个估计随便在什么地方与随便在什么时候的存在者不存在呢？我们该怎样来作为此有决定作用的划分？如果我们并不笃定而确定地知道在此被划分的不存在与存在二者本身意指什么的话？如果我们连“存在”与“不存在”都从未领会过，我们怎么还会有朝一日领会存在者是一个存在者呢？

但是我们经常碰到存在者。我们从存在者的如此存在与别样存在去划分存在者，对存在与不存在作出判断。由此我们知道得一清二楚，“存在”是怎么回事。有的主张说这个词是空的与不确定的，这个主张看来只是一种肤浅的讲法和一个错误。

我们通过这样的考虑就陷入一个前后非常冲突的处境。最初我们已经断言：“存在”这个词告诉我们的毫无确定内容。我们毫未唠叨什么，而是当时即发现而且现在也还发现：“存在”有一种浮动而不确定的含义。但是另一方面现在进行过的考察却说服我们承认，我们把“存在”清楚而准确地和不存在划分开来。

为要使我们在此安然，我们必须注意下列情况：固然可以有疑问：是否某个地方与某个时候有一个个别的存在者，或者这个存在者根本不存在。我们可能对下述情况自己都糊里糊涂：例如那里那扇正是一个存在者的窗户在关着，或者这样一扇窗户根本不存在。可是哪怕只为可以有根本只是疑问一

下这回事，存在与不存在的确定的分别就必须浮现在眼前。存在是否和不存在有区别，我们在此情况中并不怀疑。

可见“存在”这个词在其含义上是不确定的，而我们理解它却是确定的。“存在”表明自身是一个最高度确定的完全不确定者。按照普通逻辑在此就出现一个明明白白的矛盾。但是自相矛盾的东西是不能有的。没有四方形的圆。然而却是有那个矛盾：这个存在是确定的完全不确定者。在此，如果我们毫不愚弄自己而在一天许多事务忙忙停停之中有一瞬间注意一下，我们就见到自身处于这个矛盾当中。我们的此一处境是这样地现实，没有其他我们无论称为什么东西有这样现实，比狗和猫、汽车和报纸更现实。

在我们心目中存在是一个空洞的词，此一事实突然一下子获得了完全不同的面貌。我们最终却变成不像以前所主张的此词是空的了。如果我们更加深切地去想一想这个词，那么事情终于摆清楚：此词的含义经过一切模糊、混杂与一般化的折腾之后，我们还是把它意指某种确定者。此一确定者是这样的确定而且别无他例，以至于我们甚至必须说：

这种随便任何一个存在者都对它有份儿的存在，这个由此而散落熟悉的事物中的存在，却是世间所有最独一无二的事物。

其他的一切别的事物，所有的存在者与任何一个存在者，即使它是唯一的时候，还是可以和其他事物比较的。通过进行比较的多种可能性，此一事物就越来越可加以确定了。此一事物就根据此一可加以确定的情况而处于一个多种多样的不确定状态中。反之，这个存在却不能和任何其他事物相比较。别的事物对它都只是无。此在就没有什么可以比较。如果这个存在如此这般形成最独一无二与最确定的，那么，“存在”这个词也就可以不始终是空的了。这个词在真实情况中也从未空过。我们很容易通过一次比较就信服此点。如果我们接受到“存在”这个词，或者是作为声音听到的，或者是作为文字看到的，总之都马上觉得和“abracadabra”这句胡话的声音序列与字母序列完全不一样。这句胡话固然也是一个声调，但是，我们在此要说不不知所云，此声调是毫无意义，即使它作为符咒有其意义也不相干。反之“存在”在这样的方式中不是毫无意义。“存在”在被写出来与被看到时不是毫无意义，马上就与“kzomil”完全不一样。此一字形固然也是一个字母序列，但却是我们读它时什么也想不出来的这样一个字母序列。根本就没有一个空词，而只有一个用滥了的仍然还填得满满的词。“存在”这个名称保留它的称呼力量。那个指示：“离开‘存在’这个空词而走向特殊的存在者！”不只是一个性急的指示而且是一个最高度成问题的指示。我们还来把一切都就一个例子斟酌一番，当然这个例子和我们围绕我们的问题所举的每一个例子一样，从来展

示不出其有效范围内的整个事实情况因而一直担负着一大堆保留。

我们为举例说明而不提“存在”这个一般概念而提“树”这个一般表象。如果我们要把树的本质是什么说一说而且划定范围，我们就离开一般表象而转向一些树的特殊品种和这些品种的个别实例。此一做法是这样地不言而喻，差不多我们都不好意思把它单提一下了。然而事情并不这样简单。究竟我们怎么会发现这许多特殊例子，这些个别的树就是树，就是树这样的东西呢？究竟我们怎么会把这样的东西，把一些树作为这样的东西，哪怕只是能够找找呢？除非是我们对一棵树到底是什么的表象早已心中有数了。倘若“树”这个一般表象真是这样完全不确定而且含糊不清，以至于我们在寻找与发现中竟得不到任何可靠的指示的话，那就可能出现这样的情况：我们竟凑凑合合把汽车或兔子作为确定的特殊者当做树的例子了。我们为要进一步确定“树”的本质多样性而必须把此特殊范围踏行一遍，如果这也是对的话，那么下述情况却至少是同样的：只有当我们越是原始地设想与知道“树”的一般本质，在此也就是“植物”本质，而这就是说“生物”与“生命”本质，摸清楚此其本质多样性的工作才得开始、才得提高。如果在此工作中对树的情况正待展开的知识我们还心中无数，而此正待展开的知识从自身中与其从其本质渊源中都还没有明白可见地确定清楚，那么我们可以成千上万遍地找遍所有树，——一切还停留在一种性急的大胆妄为状态中，在此状态中我们面对一片树木而看不见树。

可能有人恰恰就用事情关涉到“存在”的一般含义来回答说，既然“存在”的一般含义就是最一般的了，那么由它出发，设想就不可能再升到更高级了。如果我们要克服词之空，那么在最高的与最一般的概念处指出在它“之下”的内容，不仅是值得考虑的，而且是唯一的出路。

无论此一想法显得如何有分量，总之此一想法是不真的。现提出两条理由：

1. 存在的一般性是不是类（genus）的一般性这样的一般性，这根本就是成问题的。亚里士多德已经觉察到此成问题的情况。由此看来，到底个别的存在者是不是总能成为这个存在的例子，就像橡树成为“一般的树”的例子那样，始终成问题。存在的诸方式（存在作为自然，存在作为历史）是不是表现为“存在”这个类的“品种”，这是成问题的。

2. “存在”这个词诚然是一个一般的名而且好像是许多词中的一个词。但是此一好像是的情况迷惑了人了。这个名及其所指称者是唯一无双的。因此任何通过例子来直观此名之举到底都不对头，而恰恰在鉴于下述情况时不对头：每一个例子在此一情况中都表明得一点也不太多，而永远是太少了。

如果上文已经提请注意此一必要性：我们必须预先已经知道“树”是什么，然后才能找出与发现个别树种的特殊件就是这样的树，那么此一必要性就在说来更加是决定性的了。我们已经领会“存在”这个词，此一必要性是最高的与无可比拟的必要性。因此从关涉到一切存在者的“存在”的“一般性”中得不出这样的结论：我们要尽可能快地摆脱这个一般性而转向特殊件，倒是要得出相反的结论：我们坚持在此一般性上并把此一名称之唯一无双情况确知在心。

“存在”这个词由我们从含义上看来仍然是一层不确定的薄雾，与此事实相对的另一事实是：我们另一方面领会着“存在”而且把它对比“不存在”有把握地区别开来，这后一事实不仅是另外的第二个事实，而且两个事实合而为一。这个合一同时却对我们根本已经失去事实的性格了。我们绝不会在许多别的现成事物中遇见这个合一也是现成的。绝不会有那样的事，可是我们感到，在我们迄今只抓到的像是一个事实的东西中，有点事情发生了。这个事情是以一种方式出现的，这种方式是从其他一切“事件”的系列中掉落出来的这样一种独特方式。

可是在我们进一步努力去把在上述事实中发生的事情的真实情况摸索出来之前，我们再一次而且是最后一次试着把它作为某种已知的和无所谓的东西来对待。我们假定，这一事实根本没有。假定：根本没有“存在”的不确定的含义而且我们也不领会这个含义是什么意思。那就会是什么情况呢？那就会是在我们的语言中少了一个名字和一个动词而已吗？不是这回事。那就根本没有任何语言了。那就根本没有存在者在词语中作为这样一个存在者展示出来这回事了，根本没有存在者会被提到与论到这回事了。因为说存在者是这样一个存在者，这回事就把下述这回事包含在本身之内：预先把存在者领会为存在者，也就是领会为它的存在。假若：我们根本不会去领会这个存在，假若：“存在”这个词连那种浮动的含义都根本不会有，那么恰恰就连任何一个唯一的词都根本不会有了。那么我们本身根本就绝不会是说着话者了。那么我们根本就绝不会是我们现在正是的我们了。因为，是人，这就是说：是一个说着话者。人是一个是与否的说话者，只因为人归根到底是一个说话者，是唯一的说话者。这是人的荣誉同时又是人的需要。此一需要才把人和石头、植物、动物区别开来，而且也与诸神区别开来。假若我们长了千手千眼，千耳以至千类其他感官，假若我们的本质不是植于语言的力量中的话，那么一切存在者都会是和我们鸿沟永隔：我们本身就是的存在者就和我们鸿沟永隔，不亚于我们本身不是的存在者和我们更是鸿沟永隔。

从对迄今所述的回顾中就展现出下述情况：当我们首先把存在在我们心

中只是一个有浮动含义的空词这回事（目前是无名之事）定为一个事实时，我们已把这回事降低而把它本来的级别撤销了。反之就我们的此在说来：我们领会了哪怕是不确定的存在这回事就有了最高的级别，这是因为一股力量显示在此一级别中，而我们的此在的本质可能性根本就植根于此一力量中。这回事并不是许多事实中的一个事实，而是按其级别拥有最高荣誉的这样一回事，当然为此还须懂得我们的此在总是历史性的，决不会停留在随便是什么都无所谓的状态。直至即使我们的此在竟然停留在一个随便是什么都无所谓的存在者状态了，我们也还必须领会这个存在。若没有领会这个存在，我们就连对我们的此在说一声否都做不到。

只有当我们把对存在的领会的此一优先地位评定在它的级别中的时候，我们才证实了它的级别。我们能够以什么方式评定此一级别，把此级别保持在其尊严地位上呢？这不是随我们高兴的事。

因为对存在的领会首先而且多半是浮动在一种不确定的含义中，却又可靠而确定地停留在此一知识中，因为对存在的领会因而各次处于其级别中时都是晦而不明，隐而不显的！这就必须使其澄明照亮，摆脱隐蔽之境。怎样才能做到这一步？唯有待我们对原只被当做一个事实的对存在的领会加以追问，将这个存在作为问题提出始可。

追问就是对我们的此在从最高级别将其保持在力量中的事物加以尊重的真的与对的唯一方式。因此我们对存在的这种领会法，尤其是这个存在本身，就是一切追问中最值得追问者。我们越是直接而坚决地保持在最值得追问者处，我们追问得就越真，当然此时这个存在对我们说来就是完全不确定的却又是最高度确定的所领会者。

我们领会“存在”这个词从而也领会它的一切诡异，不过外表看来此一领会好像始终是不确定似的。我们领会这样一个玩意儿，在此领会中随便它怎样向我们敞开出来的这样一个玩意儿，我们就说：它有一种意义。只消这个存在是被领会了，这个存在就有一种意义。把这个存在作为最值得追问者来经验并理解，专为此个存在来追问，这就不折不扣地叫做追问存在的意义。

在《存在与时间》的讨论中，追问存在的意义的问题第一次在哲学史上被特地作为问题提出来并发展了。在那里也把意义是指什么（就是指存在的敞开状态，而不只是指作为存在者这样的东西的敞开状态，参看《存在与时间》第32、44、65节）详细地讲出并加以论证了。

为什么我们不可以把现在所指称的再称为一个事实？如此称为事实何以从一开始就已是引入迷误的？因为我们领会存在这回事，在我们的此在中，不止和我们有如此这般长着的耳垂这回事差不多一样也出现着。除此而外，

随便一种其他形象都还可能来一同造就这个听觉器官嘛。我们领会存在这回事不仅是现实的，而且是必然的。不使存在如此敞开，我们根本不可能成为“人”。我们存在，这回事固然不是绝对必然的。根本就具有这种可能性：人根本不存在。确实有过一个时期，在此时期中人未曾在。但严格讲来，我们不能说：有过一时期，在此时期中人不曾在。在任何时间人都曾在而且现在而且将在，因为时间只有在人存在的情况下才成其为时间。没有一种时间是人未曾在其中的；所以如此，不是因为人是从永恒而来又存在入一切永恒中去，而是因为时间不是永恒而且时间只有作为人的历史的此在才成其为一个时间。但是如果人处于此在中，那么人能在此的一个必需条件就是：人领会存在。只要人领会存在是必需的，那么，人也就是历史地现实的。于是我们领会存在，然而不是像乍看起来好像是的那样只从浮动着的词义去领会。我们领会着此不确定的含义是在那样一种确定性中来领会的，那种确定性倒是明确地划定着自己的范围，而且不是事后才划的，而是作为在不知情的情况下，从根本上支配着我们的这样一种确定性来划定范围的。为了表明此点，我们又从“存在”这个词出发。在此却须回想到，我们是按照开端时所提的形而上学主导问题来使用这个词的，而且使用得这样遥远，以至于这个词只有在无处才找到它的边界。任何不是绝对地无的事物都存在，甚至无在我们处也“属于”“存在”。

我们已经在此以前的考虑中完成一个决定性的步骤。在一门讲课中，一切都依赖于这类和这些步骤。在我开的课中随便向我提出的一些问题一再暴露出，听课的人多半是按照相反的方向去听而且总是执著在一些细节上。固然在一些学科的讲课中这种连贯也是最重要的。但就各学科说来这种连贯是直接由总是随便怎么样出现为各学科的对象来规定的。反之就哲学说来不仅没有什么现成对象，哲学根本没有对象。哲学是一种境遇，这种境遇任何时候都必须（在其所领有的敞开境界中）全新地获致它的存在。只有在这种遭遇中哲学的真理才敞开出来。于是在此对一些步骤的吃透与共举就是在遭遇中起决定性作用的事了。

我们已经举行了什么样的步骤？什么样的步骤需要我们总要做了又做？

我们已经把下述情况作为眼下的一种事实列举过：“存在”这个词有一种浮动的含义，几乎像是一个空洞的词。更仔细地探讨一下此一事实就已看出：词义的浮动找到了它的解释 1. 于不定式固有的模糊不清中；2. 于所有三种原始的动词词干所汇集成的模糊不清中。

我们就把经过如此解释的事实标记作为形而上学中所有流传下来的追问“存在”的问题之无可动摇的出发点。形而上学从存在者出发又归结到存在者

上去。形而上学不是从存在出发进入存在的敞开境界之可问处去。因为“存在”的含义与概念都有最高的普遍性，“形—而—上—学”（Meta-physik）作为起较近的规定作用的“形学”（Physik）就再也高不上去了。于是它只有这条路可走：撇开普遍者而归附特殊的存在者。这样一来，“存在”的概念之空洞也被填满了，也就是由存在者来填满的。然而“撇开存在而归附特殊存在者”这条指示却表现出：这条指示嘲弄了它自己还不晓得是怎么回事。

因为只有当我们而且要看我们怎样已经开头就从存在的本质领会着存在的时候，那个多方提到的特殊存在者才能作为这样一个存在者敞开在我们面前。

这个本质已经证明了。但这个本质还停留在未加疑问的境地中。

现在我们来回顾开头提出的问题：“存在”只是一个空洞的词吗？或者存在和追问存在的问题是西方思想史的宿命吗？

存在只是一桩蒸发着的实在之最后一缕烟云吗？面对此蒸发着的实在所余唯一可行之事，就是让它充分蒸发为一无可无不可之景吗？或者存在是最可问者吗？

这样追问着，我们就完成着关于一桩无可无不可的事实的有决定性的步骤，完成着关于“存在”这个词之臆想的含义空洞的有决定性的步骤，而指向最可问的境遇，即存在必然敞开于我们的领会中了。

形而上学所茫然依据的似是无可动摇的单纯事实，却动摇了。

迄今我们已经试图在追问存在的问题中着重去按照词形和含义把握这个词。现在摆明了：追问存在的问题根本不是语法学与语源学的事情。如果我们现在虽然又是从这个词出发，这个词却必须有在此是和语言打交道而根本成为一种独特的情况。

语言，词，通常都被认为有经历事后顺便表达经历之用的。只消在这些经历中有些事物和情况被经历到，语言也就间接地表达出，仿佛像已经经历的存在者的再现一样。例如“钟”这个词就容许有熟知的三种区分：1. 从可听到与可看到的词形着眼；2. 从当事人当前所想到的内容的含义着眼；3. 从事物着眼：一架钟，这架个别的钟。在此区分中第（1）项是第（2）项的标记而第（2）项是第（3）项的指点。那么我们大概也可以就“存在”这个词来区分词形、词义和事物三者。很容易看出：只要我们只停留在词形及其含义二者处时，我们从事追问存在的问题就还没有达到事物。如果我们竟想认为，只消通过对词与词义的探讨就已把握到事物与事物的本质，在此就是把握到存在，那么这会是一个明明白白的错误。我们切不可迷溺于此种错误；因为我们的做法就会等于这样行事：根本不进行必要的物理实验，而只用从

语法上去讨论一下“原子”和“以太”这些词的办法，去研究与确定以太和物质的运动过程与原子流。

不管“存在”这个词也许是有一重不确定的含义也罢，或者也有一种确定的含义也罢，或者看起来有点二者兼而有之也罢，总之要做的事情是，超出照含义行事的范围，走向事物本身。但是“存在”是一个像钟、房子以及随便什么一个存在者一样的事物吗？我们已经常常碰钉子而且碰得够受了：存在根本不是存在者，也根本不是存在者的组成部分。对面那座大厦的存在并不也是一点东西，并不像房顶与地下室有相同的风格。所以没有什么东西和“存在”这个词及其含义相对应。

但我们不能由此得出结论：存在只存在于词及其含义中。词义作为含义却造不出存在的本质来。如果要这样认为，那就等于说，存在者的存在，例如上述大厦，存在于词义中。要这样认为，就会显然又不对题了。我们倒是在“存在”这个词中，在其含义中，通过这个含义，指认着存在本身；不过如果我们把东西（Sache）理解为随便一种存在者的话，那么存在本身就什么东西都不是。

由此得出结论：就“存在”这个词及其几种变异的情况看来，就属于这个词范围之内的一切情况看来，到底是这个词与含义是更原始的与其所指的事物同根相连，但是也有反过来的情况。这个存在本身是在一种完全不同而且更加根本的意义上和这个词血肉相连，任何一个在者都没有此情况。

“存在”这个词在其每一变异形中对其所指说的存在本身发生的关系，根本不同于语言中其他一切名词和动词对其所指说的存在者发生的关系。

由此就可返回去得出结论：关于“存在”这个词的已经完成的探讨，和其他关于随便什么物件用词语进行的长篇大论比起来都根本是另一回事。如果在此就“存在”这个词的情况看来，在词、含义与在本身之间存在着一种原始独特的联系，即仿佛缺少存在本身这个东西，那么另一方面我们却不可以认为，只消标出词义就已经可以把存在本身的本质好像靠咬文嚼字就得出来了。

存在的问题按照进行追问的情况看来始终是和这个词紧密相连的，这是独特情况。对此独特情况经过前述一番考虑之后，我们又抓起我们追问的进程来了。在此需要指明：我们对存在的领会有，而且是在怎样的情况下有一种独特的确定性而且是从存在那方面来有它的恰如其分的指示。如果我们现在着手一试说存在，因为我们总觉得而且归根到底是要以一定方式来着手的，那么我们就试着去注意在此说中所说的存在本身。我们选用一种简单而常用而且几乎是信口随便的说，这样说时存在就被说成一个词形，这个词形又是这样的层出不穷，以至于我们几乎不会注意这回事了。

我们说：“上帝存在”。“地球存在”。“大厅中在讲演”。“这个男人是从斯瓦本区来的”。“这个杯子是（ist）银做的”。“农夫在种地”。“这本书是（ist）我的”。“死在等着他”。“左舷外在闪红光”。“俄国在闹饥荒”。“敌人在退却”。“葡萄根瘤蚜在葡萄园肆虐”。“狗在花园里”。“群峰在入静”。

每一例中这个“存在”（ist）的意思都不一样。我们可以很容易地证明这一点，特别是如果我们照现实出现的情况来说这个“存在”（ist），也就是说，随时从一定的境况、一定的作用、一定的情绪来说，而不是作为单纯句子与语法学中已成为陈词滥调的例句来说。

“上帝存在”；这就是说，现实当前。“地球存在”；这就是说，我们经历了而且认为地球是持续现存的。“大厅中在讲演”；这就是说，讲演正进行。“这个男人是从斯瓦本区来的”；这就是说，他出生在那儿。“这个杯子是银做的”；这就是说，它产自……“农夫在种地”；这就是说，他一心种地，他呆在那儿。“这本书是我的”；这就是说，它属于我。“死在等着他”；这就是说，垂死。“左舷外在闪红光”；这就是说，代表左边，要左转弯。“狗在花园里”；这就是说，狗闲荡于该处。“群峰在入静”；这就是说……这个“存在（ist）”在这首诗中叫做：静现身，静现存，静进行，静呆着吗？这一切在此都不合适呀。而这一切却是这同一个简单的“存在（ist）”。或者这句诗的意思是说：静支配着群峰，就像在学校的一个班上静支配着一样？也不对。又或许是：静停留于群峰或者弥漫于群峰？这样说也不太离谱，但这样改写也不中肯。

“群峰在入静”^①；这个“存在（ist）”简直无法改写而且却只是这个“存

① 这首诗的全文是：Über allen Gipfeln

Ist Ruh

In allen Wipfeln

Sptirest du

Kaum emen Hauch

Die Vöglein schweigen im Walde

Warte unr, balde

Ruhest du auch

群峰

一片沉寂，

树梢

微风叙述。

林中

栖鸟缄默。

稍待

你也安息。

（钱春绮译）

1783年9月6日，34岁的歌德到此游山，即兴在所住的小屋中写下了这首著名的小诗。三十年后，1813年8月29日，歌德又游此山，见小屋壁上的诗文犹在，只是年深日久，字迹斑驳，便依其笔迹重描加深。又过了十八年（1831年8月27日），82岁高龄的歌德重游旧地，看到壁上题诗依旧，而自己已垂垂老矣，四十八年过去，弹指一挥间，不禁感慨万分，自言自语地说：“稍待，你也安息。”回来后，歌德即将此事写信告诉策尔特尔。不料竟成讫语。翌年，即1832年3月22日，诗人溘然长逝。舒伯特、李斯特、列维·施特劳斯都曾为此诗谱过曲。——译者注

在 (ist)”，是歌德在伊尔门瑙近郊基克尔汗山上小屋里窗户柱子上用炭黑笔随兴写到那儿几行诗中去的（参看 1831 年 9 月 4 日致策尔特尔信）。稀罕的是，我们在此为改写而踌躇犹豫，事后还是只有罢手，并不是因为此一领会太麻烦太困难，而是因为这句诗说得这样简单，比我们不断在日常生活的谈话中不假思索脱口而出的那个常说的“存在 (ist)”还要简单而单纯。无论用一些例子来作的解说搞得怎么样，所演出的对“存在 (ist)”之说清楚地表明了一件事：在这个“存在 (ist)”中，这个存在以一种纷然杂陈的方式向我们敞开了。那个一碰就提出来的主张：存在是一个空洞的词，又重新而且更加恳切地表明是不真。

但是——人们现在会如此反问——这个“存在 (ist)”当然是以一种纷然杂陈的方式来备用嘛。可是这绝不是“存在 (ist)”本身中的事，而仅仅是取决于各种说法的形形色色的事情内含的事；这些说法从内容上分别点出各种不同的存在者：上帝，地球，杯子，农夫，书，饥荒，群峰在入静。只因为这个“存在 (ist)”始终是自在地不确定的而且在其含义中是空的，它才可以备如此纷然杂陈之用而且“随遇而安”地充实自身与确定自身。因此所引用的确定含义之形形色色是证明了所要指明的事情的反面。这些形形色色只是下述情况之最鲜明的证明：这个存在必须是不确定的，以便存在得可以确定起来。

这是要讲什么问题呀？我们而今达到了一个有决定性的问题的范围：是由于一些话所讲的事情随便赋予这个存在的内容而把这个“存在 (ist)”变成一个形形色色之堆了吗？还是这个“存在 (ist)”在自身中就包藏着多样货色，根本是这多样货色的皱纹才使我们体会到形形色色的存在者如其所存在的情况吗？这个问题现在只提出。我们还装备得不足以进一步展开这个问题。目前我们否认了而且只想指出的是下述情况：这个“存在 (ist)”在说话中表达出丰富含义的形形色色来。我们总是以丰富含义之一种含义来说这个“存在 (ist)”，而在这样做时我们却没有，无论是在事前还是事后，还特地判定“存在 (ist)”的一个特殊解说或者简直特地考虑这个存在。这个“存在 (ist)”干脆是在说话中意思一会儿是这样一会儿是这样向我们扑来。然而诸含义之形形色色却毫无随心所欲之处。现在我们要来摸清楚这一点。

我们按次序把那些由改写而出现的诸多含义列举出来。这个常被说成“是 (ist)”的“存在”有这些含义：“现实当前”，“经常现存”，“正进行”，“出生”，“产”，“呆”，“属于”，“垂”，“代表”，“现身”，“支配着”，“上任”，“露面”。要挑出一个共同的含义来作为普遍的概念而将各种样式的“存在 (ist)”之诸方式都列入这个概念之下，这仍然是困难的，也许甚至是不可能

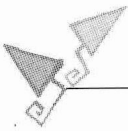
的，因为本质上就各不相干嘛。然而有一股统一的确定的气贯穿这一切。这股气把对“存在”的领会指向一个确定的视野，这一番理解都是从这个视野来满足心愿的。“存在”的意义就是以当今与在场、坚持与持久、停留与出现这个圈子来划出自己的界限。

这一切指向我们当初标出希腊对这个存在的经验与解说时所碰到的情况的方向。如果我们坚持通用的对不定式的解释，那么“存在”这个词就是从指引此一理解的视野之统一性与确定性来获得意义的。简而言之：我们照此办法就是从不定式来理解“存在”这个动名词，而这个不定式本身又始终是指着这个“ist”及其所摆出来的形形色色。这个确定的单独动词形“ist”，直陈式现在时单数第三人称，在此有一种优先地位。我们领会“存在”时不是眼望着“du bist（你在）”，“iht seid（你们在）”，“ich bin（我在）”，或者“sie waren（他们曾在）”来领会的，虽然后面这几项也完全和这个“存在（ist）”一样是十足的“存在”的动词变异形态。我们把“存在”算做“ist”的不定式。反过来说我们也不是随随便便，几乎是不这样是不可能的，从“ist”那儿来说明“存在”这个不定式。

这样一来，这个“存在”就有了那种已经指出的要回顾到希腊人对存在的本质的讲法的含义，而这就是一种确定性，这种确定性不是从随便什么地方派给我们的，而是自古以来就支配着我们的历史的此在的。我们本来是在争取把“存在”的词义确定地讲明为它所是的情况，此一争取现在一下子就变成要对我们的隐蔽着的历史进行一番思考了。这个存在怎么样呀？这个问题现在就不得不保藏在存在的历史中，以便让这个问题展开并保持它自身的历史广度。在此情况下我们就把自身又保持在说在这回事上。

选文出处

[德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟译，见孙周兴主编：《海德格尔选集》（上），北京：三联书店，1996，第491~530页。



21. 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》

陈小文、孙周兴 译

《哲学的终结和思的任务》这篇简短的论文是海德格尔后期思想中的重要文献之一。该文面向两个问题：一是哲学如何在现时代进入了终结，一是哲学终结之际为思留下了何种任务。哲学即形而上学，哲学之发展为独立的诸科学乃是哲学的合法的完成，它已经在科学方式中找到了自己的位置。如果哲学终结于科学的完成，那么想必还有一项任务留给了思想，这一任务既不是作为形而上学的哲学能够达到的，更不是起源于哲学的诸科学能够达到的。我们可以把对“面向事情本身”这个呼声的讨论作为路标，追问在这个呼声中始终未曾思的东西是什么，由此我们将注意到恰恰就在哲学已经把其事情带到了绝对知识（黑格尔）和终极明证性（胡塞尔）的地方，隐藏着不再可能是哲学之事情的有待思的东西，这就是让显现者显现的敞开之境，即“澄明”（Lichtung），或曰“无蔽”（aletheia）。人们经验和思考的只不过是作为澄明的无蔽所允诺的东西，而无蔽本身之所是却未被经验也未被思，因而澄明并非在场性的单纯澄明，而是自身遮蔽着的在场性的澄明，也即自身遮蔽着的庇护之澄明，而我们以此追问才踏上哲学终结之际思之任务的道路。

此标题命名着一种沉思的尝试。沉思执著于追问。追问乃通向答案之途。如若答案毕竟可得，那它必在于一种思想的转换，而不在于一种对某个事态的陈述。

本文具有一个更为广泛的关联背景。自1930年以来，我一再尝试更其源始地去构成《存在与时间》的课题。而这意味着，要对《存在与时间》的问题出发点作一种内在的批判。由此必得澄清，批判性的问题——即思想的事情是何种事情的问题——如何必然地和持续地归属于思想。

所以,《存在与时间》这个任务的标题也将改变了。我们问:

- 一、哲学如何在现时代进入其终结了?
- 二、哲学终结之际为思留下了何种任务?



一、哲学如何在现时代进入其终结了?

哲学即形而上学。形而上学着眼于存在,着眼于存在中的存在者之共属一体,来思考存在者整体——世界、人类和上帝。形而上学以论证性表象的思维方式来思考存在者之为存在者。因为从哲学开端以来,并且凭借于这一开端,存在者之存在就把自身显示为根据【ἀρχή (本原), αἰτιου (原因), Prinzip (原理)】。根据之为根据,是这样一个东西,存在者作为如此这般的存在者由于它才成为在其生成、消亡和持存中的某种可知的东西,某种被处理和被制作的东西。作为根据,存在把存在者带入其当下在场。根据显示自身为在场状态 (Anwesenheit)。在场状态之现身当前乃在于:在场状态把各具本己方式的在场者带入在场状态。依照在场状态之印记,根据遂具有建基特性——它是实在的存在者状态上的原因,是使对象之对象性得以成立的先验可能性,是绝对精神运动和历史生产过程的辩证中介,是那种价值设定的强力意志。

为存在者提供根据的形而上学思想的特性乃在于,形而上学从在场者出发去表象在其在场状态中的在场者,并因此从其根据而来把它展示为有根据的在场者。

关于哲学之终结的谈论意味着什么?我们太容易在消极意义上把某物的终结了解为单纯的中止,理解为没有继续发展,甚或理解为颓败和无能。相反的,关于哲学之终结的谈论却意味着形而上学的完成 (Vollendung)。但所谓“完成”并不是指尽善尽美,并不是说哲学在终结处已经臻至完满之最高境界了。我们不仅缺乏任何尺度,可以让我们去评价形而上学的某个阶段相对于另一个阶段的完满性。根本上,我们也没有权利作这样一种评价。柏拉图的思想并不比巴门尼德的思想更见完满。黑格尔的哲学也并不比康德的哲学更见完满。哲学的每一阶段都有其本己的必然性。我们简直只能承认,一种哲学就是它之所是。我们无权偏爱一种哲学而不要另一种哲学——有关不同的世界观可能有这种偏爱。

“终结”一词的古老意义与“位置”相同:“从此一终结到彼一终结”,意思即是从此一位置到彼一位置。哲学之终结是这样一个位置,在那里哲学历史之整体把自身聚集到它的最极端的可能性中去了。作为完成的终结意味着这种聚集。

纵观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学标示为颠倒了的柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒，哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了。至于说人们现在还在努力尝试哲学思维，这种思维也只能达到一种模仿性的复兴及其变种而已。那么，难道哲学之终结不是哲学思维方式的中止吗？得出这个结论，或许还太过草率。

终结作为完成乃是聚集到最极端的可能性中去。只要我们仅仅期待发展传统式的新哲学，我们就不免太过狭隘地思这种聚集。我们忘了，早在希腊哲学时代，哲学的一个决定性特征就已经显露出来了：这就是科学在由哲学开启出来的视界内的发展。科学之发展同时即科学从哲学那里分离出来和科学的独立性的建立。这一进程属于哲学之完成。这一进程的展开如今在一切存在者领域中正处于鼎盛。它看似哲学的纯粹解体，其实恰恰是哲学之完成。

要说明此点，我们指出心理学、社会学和人类学（文化人类学）的独立性，指出作为符号逻辑和语义学的逻辑的作用，就绰绰有余了。哲学转变为关于人的经验科学，转变为关于一切能够成为人所能经验到的技术对象的东西的经验科学；人正是通过他的这种技术以多种多样的制作和塑造方式来加工世界，因此而把自身确立在世界中。所有这一切的实现在任何地方都是以科学对具体存在者领域的开拓为根据和尺度的。

现在，自我确立的诸科学将很快被控制论这样一门新的基础科学所规定和操纵。我们并不需要什么先知先觉就能够认识到这一点。

控制论这门科学是与人之被规定为行动着的社会生物这样一事情相吻合的。因为它是关于人类活动的可能计划和设置的控制的学说。控制论把语言转换为一种信息交流。艺术逐渐成为被控制的而又起着控制作用的信息工具。

哲学之发展为独立的诸科学——而诸科学之间却又愈来愈显著地相互沟通起来——乃是哲学的合法的完成。哲学在现时代正在走向终结。它已经在社会地行动着的人类的科学方式中找到了它的位置。而这种科学方式的基本特征是它的控制论的亦即技术的特性。追问现代技术的需要大概正在渐渐地熄灭，与之同步的是，技术更加明确地铸造和操纵着世界整体的现象和人在其中的地位。

诸科学将根据科学规则——也即技术地——来说明一切在科学的结构中依然让我们想起出自哲学的来源的东西。任何一门科学都依赖于范畴来划分和界定它的对象领域，都在工具上把范畴理解为操作假设。这些操作假设的真理性不仅仅以它们的在研究之进步范围内所造出的效果为衡量尺度。科学

的真理是与这种效果的功效相等同的。

哲学在其历史进程中试图在某些地方（甚至在那里也只是不充分地）表述出来的东西，也即关于存在者之不同区域（自然、历史、法、艺术等）的存在论，现在被诸科学当做自己的任务接管过去了。诸科学的兴趣指向关于分门别类的对象领域的必要的结构概念的理论。“理论”在此意味着：对那些只被允许有一种控制论功能而被剥夺了任何存在论意义的范畴的假设。表象—计算性思维的操作特性和模式特性获得了统治地位。

然而，诸科学在对其区域性范畴的无可逃避的假设中依然谈论着存在者之存在。只是它们不这样说而已。它们能够否认出自哲学的来源，但决不能摆脱这种来源。因为在诸科学的科学方式中，关于诸科学出自哲学的诞生的证物依然在说话。

哲学之终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。哲学之终结就意味着植根于西方—欧洲思维的世界文明之开端。

但在哲学展开为诸科学这一意义上的哲学之终结，也必然是对哲学思维已经被置入其中的一切可能性的完全现实化吗？抑或，对思想来说，除了我们所刻画出来的最终可能性（即哲学消解于被技术化了的诸科学），还有一种第一可能性——哲学思维虽然必须由这种可能性出发，但哲学作为哲学却不能经验和接纳这种可能性了——是这样吗？

如若情形真是这样，那么在哲学从开端到终结的历史上，想必还有一项任务隐而不显地留给了思想，这一任务既不是作为形而上学的哲学能够达到的，更不是起源于哲学的诸科学可以通达的。因此我们问——



二、哲学终结之际为思留下了何种任务？

对思想的这样一项任务的思考就必定格外不可思议。有一种既不能是形而上学又不能是科学的思想吗？

有一项在哲学开端之际（甚至是由于这一开端）就对哲学锁闭自身，而在后继时代里不断变本加厉地隐匿自身的任务吗？

一项看来似乎包含着认为哲学从未能胜任思想之任务从而成了一部纯粹颓败的历史这样一个断言的思想的任务吗？

在这里，在这样一些断言中，难道不是含有一种企图凌驾于伟大的哲学思想家之上的傲慢自大么？

这个疑问势所难免。但它很容易打消。因为任何想对我们所猜度的思之任务有所洞见的尝试，都不免依赖于对整个哲学史的回溯；不待如此，这种

尝试甚至必得去思那种赋予哲学以一个可能历史的东西的历史性。

正因为这样，我们于此所猜度的那种思想；必然不逮于哲学家的伟大。它更逊色于哲学。之所以逊色，是因为在工业时代被科学技术烙印了的公众状态中，这种思想所具有的直接或间接的效果显然更逊色于哲学所具有的效果。

但是我们所猜度的思想之所以保持着谦逊，首先是因为它的任务只具有预备性，而不具有任何创设的特性。它满足于唤起人们对一种可能性的期待，而这种可能性的轮廓还是模糊不清的，它的到来还是不确定的。

思想首先必须学会参与到为思想所保留和贮备的东西那里。在这种学会中思想为自己的转变作了预备。

我们所思的是这样一种可能性：眼下刚刚发端的世界文明终有一天会克服那种作为人类之世界栖留的唯一尺度的技术—科学—工业之特性。尽管这不会出于自身和通过自身而发生，但却会借助于人对一种使命的期备——不论人们倾听与否，这种使命总是在人的尚未裁定的天命中说话了。同样不确定的乃是，世界文明是否将遭到突然的毁灭，或者它是否将长期地稳定下来，却又不是滞留于某种持久不变，一种持存，而毋宁说是把自身建立在常新的绵延不断的变化中。

我们所猜度的预备性的思想并不想预见将来，并且它也不能预见将来。它不过是尝试对现在有所道说，道说某种很久以前恰恰就在哲学开端之际并且为了这一开端已经被道出的而又未曾得到明确的思想的东西。就眼下而言，以适当的简洁指出这一点，想必就足够了。为此，我们求助于一个由哲学提供出来的路标。

当我们追问思的任务之际，就意味着要在哲学的视野内规定思想所关涉的东西，规定对思想来说还有争议的东西，也即争执（Streitfall）。这就是德语中“事情”（Sache）一词的意思。这个词道出了在眼下的情形中思想所关涉的东西，按柏拉图的说法，即事情本身（τὸ πρᾶγμα αὐτό）（参阅《信札第七》341c7）。

在晚近时代里，哲学主动明确地召唤思想“面向事情本身”。我们不妨指出在今天受到特别关心的两例。我们在黑格尔1807年出版的《科学的体系：第一部，精神现象学》的“前言”中听到了这种“面向事情本身”的呼声。这个前言不是“现象学”的前言，而是《科学的体系》的前言，是整个哲学体系的前言。“面向事情本身”的呼声最终——这个“最终”按事情而言意味着首先——针对“逻辑学”。

在“面向事情本身”的呼声中重点强调的是“本身”。乍一听，这呼声含

有拒绝的意思。与哲学之事情格格不入的那些关系被拒绝了。关于哲学之目标的空洞谈论即属于这类关系，而关于哲学思维之结论的空洞报告也在这类关系之列。两者决不是哲学之现实整体。这个整体唯在其变易中才显示出来。这种变易在事情的展开着的表现中进行。在表现（Darstellung）中主题与方法成为同一的。在黑格尔那里，这个同一性被称为观念。凭此观念，哲学之事情“本身”才达乎显现。但这一事情是历史地被规定的，亦即主体性。黑格尔说，有了笛卡儿的我思故我在（ego cogito），哲学才首次找到了坚固的基地，在那里哲学才能有家园之感。如果说随着作为突出的基底（subiectum）的我思自我，绝对基础（fundamentum absolutum）就被达到了，那么这就是说：主体乃是被转移到意识中的根据（ὑποκείμενον），即真实在场者，就是在传统语言中十分含糊地被叫做“实体”的那个东西。

当黑格尔在那个前言（荷夫麦斯特编辑，第19页）中宣称：“（哲学的）真理不仅应被理解和表述为实体，而且同样应被理解和表述为主体”，这就意味着：存在者之存在，即在场者之在场状态，只有当它在绝对理念中作为本身自为地现身当前时，才是明显的因而也才是完全的在场状态。但自笛卡儿以降，理念即意谓知觉（perceptio）。存在向它本身的生成是在思辨辩证法中进行的。只有观念的运动，即方法，才是事情本身。“面向事情本身”的呼声要求的是合乎事情的哲学方法。

但哲学之事情是什么，这自始就被认为是确定了的。作为形而上学的哲学之事情乃是存在者之存在，乃是以实体性和主体性为形态的存在者之在场状态。

一百年之后，“面向事情本身”的呼声重新在胡塞尔的论文《作为严格科学的哲学》中出现了，这篇论文发表在1910—1911年《逻各斯》杂志第一卷上（第289页以下）。这一呼声首先还是具有拒绝的意思。但在这里，拒绝的目标指向与黑格尔不同的另一方向。这种拒绝针对那种要求成为意识探究活动的真正科学方法的自然主义心理学。因为这种方法自始就阻挡着通向意向性意识的道路。但是，“面向事情本身”的呼声同时还反对历史主义，这种历史主义在关于哲学观点的讨论中和对哲学世界观类型的划分中丧失了自身。对此，胡塞尔在一段加重点号的文字中说（同上书，第340页）：

研究的动力必然不是来自各种哲学而是来自事情和问题。

那么，什么是哲学研究的事情呢？对胡塞尔来说与黑格尔如出一辙，都按同一传统而来，这个事情就是意识的主体性。胡塞尔的《笛卡儿沉思》不

仅是1929年2月巴黎演讲的主题，不如说，它的精神在《逻辑研究》之后自始至终伴随着胡塞尔哲学研究的充满热情的道路。在其消极的同时也是积极的意义上，“面向事情本身”的呼声决定着方法的获得和阐发，也决定着哲学的程序，通过这一程序，事情本身才成为可证明的被给予性。对胡塞尔来说：“一切原则的原则”首先不是关于内容的原则，而是一个方法原则。在1913年出版的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书中，胡塞尔专门用一节（第24节）来规定“一切原则的原则”。胡塞尔说，从这一原则出发，“任何可设想的理论都不能迷惑我们”（同上书，第44页）。

“一切原则的原则”是：

任何原本地给予的直观都（是）认识的合法性源泉；在“直观”中原始地（可以说在其具体现实性中）向我们呈现出来的一切，（是）可以直接如其给出自身那样被接受的，但也仅仅是在它给出自身的界限之内……

“一切原则的原则”包含着方法优先的论点。这一原则决定了唯有何种事情能够符合方法。“一切原则的原则”要求绝对主体性作为哲学之事情。向这种绝对主体性的先验还原给予并保证这样一种可能性：即在主体性中并通过主体性来论证在其有效结构和组成中，也即在其构造中的一切客体的客观性（存在者之存在）。因此先验主体性表明自身为“唯一的绝对的存在者”（《形式的和先验的逻辑》1929年，第240页）。同时，作为关于存在者之存在的构造的“普遍科学”的方法，先验还原具有这一绝对存在者的存在样式，也即哲学之最本己的事情的方式。方法不仅指向哲学之事情。它并非只是像钥匙属于锁那样属于事情。毋宁说，它之属于事情乃因为它就是“事情本身”。如果有人问：“一切原则之原则”从何处获得它的不可动摇的权利？那么答案必定是：从已经被假定为哲学之事情的先验主体性那里。

我们已经把对“面向事情本身”这个呼声的讨论选为我们的路标。它把我们带到通向一种对在哲学终结之际思的任务的规定的道路上去。我们已经到了哪里？我们已经获得了这样一种洞见：对“面向事情本身”这个呼声而言先行确定的乃是作为哲学之事情的哲学所关涉的东西。从黑格尔和胡塞尔的观点——而且不光是他们的观点——来看，哲学之事情就是主体性。对这个呼声来说，有争议的东西并非事情本身，而是它的表现，通过这种表现，事情本身才成为现身当前的。黑格尔的思辨辩证法是这样——在这个运动中事情本身达乎其自身，进入其自身的到场（Präsenz）了。胡塞尔的方

法应将哲学之事情带向终极原本的被给予性，也即说，带向其本己的在场了。

两种方法尽可能地大相径庭。但两者要表达的事情本身是同一东西，尽管是以不同的方式经验到的。

然而这些发现对我们洞察思的任务的尝试又有何助益呢？只要我们仅仅空洞地讨论了一番这个呼声，而此外再无所作为，那么上述发现就是无所助益的。反之，我们必得要问：在“面向事情本身”这个呼声中始终未曾思的东西是什么？以此方式追问，则我们就能注意到：恰恰就在哲学已经把其事情带到了绝对知识和终极明证性的地方，如何隐藏着不再可能是哲学之事情的有待思的东西。

但在哲学之事情及其方法中未曾思的是什么呢？思辨辩证法是一种哲学之事情如何从自身而来自为地达乎显现并因此成为现身当前（Gegenwart）的方式。这种显现必然在某种光亮中进行。唯有透过光亮，显现者才显示自身，也即才显现出来。但从光亮方面来说，光亮却又植根于某个敞开之境，某个自由之境（Freien）；后者能在这里那里，此时彼时使光亮启明出来。光亮在敞开之境（Offenen）中游戏运作，并在那里与黑暗相冲突。无论是在一个在场者遭遇另一个在场者的地方，或者一个在场者仅仅只是在另一个在场者近旁逗留的地方，即便在像黑格尔所认为的一个在场者思辨地在另一个在场者中反映自身的方面，都已有敞开性（Offenheit）在起支配作用，都已有自由的区域在游戏运作。只有这一敞开性也才允诺思辨思维的道路通达它所思的东西。

我们把这一允诺某种可能的让显现（Scheinenlassen）和显示的敞开性命名为澄明。在德语语言史中，“澄明”（Lichtung）一词是对法文 clairiere 的直译。它是仿照更古老的词语“森林化”（Waldung）和“田野化”（Feldung）构成起来的。

在经验中，林中空地与稠密森林相区别，后者在较古老的德语中被称为 Dickung。^① 名词“澄明”源出于动词“照亮”（lichten）。形容词“明亮的”（licht）与“轻柔的”（leicht）是同一个词。照亮某物意谓：使某物轻柔，使某物自由，使某物敞开，例如，使森林的某处没有树木。这样形成的自由之境就是澄明。在自由之境和敞开之境意义上的明亮的东西（das Lichte），无论是在语言上还是在事实上，都与形容词“licht”毫无共同之处，后者的意思是“光亮的”。就澄明与光的差异性而言，仍要注意这一点。但两者之间还

^① 这里的“林中空地”（waldlichtung）亦可译作“林中澄明”；“Dickung”按字面直译为“稠密化”，在日常德语中已经无此词。——译者注

是可能有某种事实的联系。光可以涌入澄明之中并且在澄明中让光亮与黑暗游戏运作。但决不是光才创造了澄明。光倒是以澄明为前提的。然而，澄明，敞开之境，不仅是对光亮和黑暗来说是自由的，而且对回声和余响，对声音以及声音的减弱也是自由的。澄明乃是一切在场者和不在场者的敞开之境。

思想必然要对这里称为澄明的那个事情投以特别的关注。于此我们不是从空洞的词语（例如“澄明”）那里抽取出空洞的观念，尽管在表面上太容易让人有这样的感觉。毋宁说，我们必须关注唯一的事情，我们合乎实情地以“澄明”的名称来命名这种事情。在我们现在所思的关联中，“澄明”这个词所命名的东西即自由的敞开之境，用歌德的话来说，它就是“原现象”（Urphänomen）。我们不妨说：一个“原事情”（Ur-sache）。歌德写道（《箴言与沉思》第993页）：“在现象背后一无所有：现象本身即是指南”。这就是说，现象本身——在眼下的情形中即澄明——把我们摆到这样一个任务面前：在追问着现象之际从现象中学习，也即让现象对我们有所道说。

因此，思想也许终有一天将无畏于这样一个问题：澄明即自由的敞开之境究竟是不是那种东西，在这种东西中，纯粹的空间和绽出的时间以及一切在时空中的在场者和不在场者才具有了聚集一切和庇护一切的位置。

与思辨辩证法的思维方式相同，原始直观及其明证性也依赖于已然起着支配作用的敞开性，即澄明。明证的东西乃是能直接直观的东西。“明证”（Evidentia）一词是西塞罗对希腊文 ἐνάργεια 的翻译，也就是说，西塞罗把 ἐνάργεια 转换为罗马语了。这个词与 argentum（银辉）一词具有相同的词根，意指在自身中从自身而来闪亮和进入光明之中的东西。在希腊语中，人们谈论的不是看的行为，不是谈论目睹（videre），而是谈论闪亮和显现的东西。但是唯当敞开性已获得允诺时它才能显现。并不是光线才首先创造澄明，即敞开性。光线只不过是穿越澄明而已。唯这种敞开性才根本上允诺一种给予和接纳活动以自由之境，才允诺一种明证性以自由之境，于是乎，在这种自由之境中，给予、接纳和明证性才能够逗留并且必须运动。

所有明确地或不明确地响应“面向事情本身”这个呼声的哲学思想，都已经——根据其进程中并且借助于其方法——进入澄明的自由之境中了。但哲学对于澄明却一无所知。虽则哲学谈论理性之光，却并没有关注存在之澄明。唯有敞开之境才照亮 lumen naturale，即理性之光。理性之光虽然关涉于澄明，但却极少构成澄明，以至于我们不如说，它只是为了能够照耀在澄明中的在场者才需要这种澄明。这不光是哲学之方法的真实情形，而且也是——甚至首先是——哲学之事情（即在场者之在场状态）的真实情形。至于在主体性中，subiectum，根据（ὑποκειμένου），亦即在其在场状态中的在场

者也如何被思了，这个问题在这里不能详尽发挥了。读者可以参看我的《尼采》第二卷（1961年）第429页以下的内容。

我们现在另有关心。不论在场者是否被经验、被掌握或被表达，作为逗留入敞开之境中的在场性始终依赖于已然起着支配作用的澄明。即便不在场者，除非它在澄明之自由之境中在场着，否则也不能成其为不在场者。

一切形而上学（包括它的反对者实证主义）都说着柏拉图的语言。形而上学思想的基本词语，也即形而上学对存在者之存在的表达的基本词语，就是εἶδος即ιδέα（相）：是存在者作为这样一个存在者在其中显示自身的那个外观（Aussehen）。而外观乃是一种在场方式。没有光就没有外观——柏拉图早已认识了这一点。但是倘没有澄明，就没有光亮。就连黑暗也少不了这种澄明。否则我们如何能够进入黑暗之中并在黑暗中迷途徘徊呢？然而在哲学中，这种在存在或在场状态中起着支配作用的澄明本身依然是未曾思的，尽管哲学在开端之际也谈论过澄明。这种谈论在何处出现呢？以什么样的名称？

答曰：在巴门尼德的哲理诗中。就我们所知，他的哲理诗最早专门思了存在者之存在；尽管难得注意，它至今仍在由哲学解体而来的诸科学中回响。

巴门尼德倾听这样一种劝说：

...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμεσ ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῦς οὐκ εἶμι πίστις ἀληθίης.

……而你当经验这一切：

无蔽之不动心脏，多么圆满丰沛，

而凡人之意见，无能于信赖无蔽者。

——《残篇》第一，第28行以下

这里道出了'Ἀλήθεια，即无蔽。它被称为圆满丰沛的，因为它在纯粹的圆球形轨道上旋转，在这个圆球形轨道上，开端和终结是处处同一的。在这一旋转中绝无扭曲、阻隔和锁闭的可能性。凝神冥思的人要去经验那无蔽之不动心脏。“无蔽之不动心脏”这个短语是什么意思呢？它意指着在其最本己的东西中的无蔽本身，意指一个寂静之所，这个寂静之所把首先允诺无蔽的东西聚集在自身那里。首先允诺无蔽的东西乃是敞开之境的澄明。我们问：敞开性为何？我们已经对以下事实有所思索：思想的道路——思辨的和直观的思想的道路——需要可穿越的澄明。而在这种澄明中也才有可能的显现，即在场状态本身之可能的在场。

先于任何别的东西而首先允诺无蔽的，乃是这样一条道路，思想就在这条道路上追踪某个东西并且颖悟（vernehmen）这个东西：ὅπως ἔστιν...εἶναι，即在场如何现身在场着（Dahinwest Anwesen）。澄明首先允诺通往在场状态的道路之可能性，允诺在场状态本身的可能在场。我们必得把'Αλήθεια即无蔽思为澄明，这种澄明才首先允诺存在和思想以及它们互为互与的在场。澄明的不动心脏乃是这样一个寂静之所，唯由之而来才有存在与思想也即在场状态与颖悟的共属一体关系的可能性。

对思想的某种约束性的可能要求植根于上述这种亲密关系。倘没有对作为澄明的无蔽（'Αλήθεια）的先行经验，则一切关于有约束和无约束的思想的谈论都还是无根基的。柏拉图把在场状态规定为相（ἰδέα），这种规定的约束性从何而来？亚里士多德把在场解释为现实（ἐνέργεια），就何而言这种解释是有约束力的呢？

只要我们还没有经验到巴门尼德所必定经验过的东西，即无蔽（'Αλήθεια），则我们甚至不可能去追问这些十分离奇地始终在哲学中被搁置起来的问题。通往无蔽的道路与凡人的意见游荡其上的街道马路大相径庭。无蔽（'Αλήθεια）不是什么终有一死的东西，恰如它不是死亡本身。

我固执地把'Αλήθεια这个名称译为无蔽，这样做却不是为了词源学的缘故，而是因为当我们合乎实情地思被命名为存在和思想的东西时我们所必须考虑的那个事情的缘故。无蔽犹如这样一个因素，在这个因素中才有存在和思想以及它们的共属一体性。虽则'Αλήθεια在哲学开端之际就被命名了，但在后来的时代里哲学却没有专门思这个无蔽本身。因为自亚里士多德以降，作为形而上学的哲学的事情就是在存在论神学上（ontotheologisch）思存在者之为存在者。

如果情形果真如此，那么我们就不可贸然下判断说，哲学无视某种东西，哲学把某种东西给耽搁了，并因此患有某个根本性的缺陷。我们指出在哲学中未曾思的东西，并不构成对哲学的一种批判。如若现在必须有一种批判，那么这种批判的目标毋宁说是那种自《存在与时间》以来变得愈来愈迫切的尝试，即追问在哲学终结之际思的一种可能的任务的尝试。因为现在才提出以下问题是相当迟了：为什么我们不再用通常流行的名称即“真理”一词来翻译'Αλήθεια？

答案必然是：就人们在传统的“自然的”意义上把真理理解为在存在者那里显示出来的知识与存在者的符合一致关系而言，而同样也就真理被解释为关于存在的知识的确定性而言，我们不能把'Αλήθεια即澄明意义上的无蔽与真理等同起来。相反，'Αλήθεια，即被思为澄明的无蔽，才允诺了真理之可

能性。因为真理本身就如同存在和思想，唯有在澄明的因素中才能成其所是。真理的明证性和任何程度上的确定性，真理的任何一种证实方式，都已经随着这种真理而在起支配作用的澄明的领域中运作了。

’Αλήθεια，亦即被思为在场状态之澄明的无蔽，还不是真理。那么’Αλήθεια更少于真理吗？或者，因为’Αλήθεια才允诺作为符合和确定性的真理，因为在澄明领域之外不可能有在场状态和现身当前化，所以’Αλήθεια就更多于真理吗？

我们把这个问题当做一项任务委诸思想。思想必须考虑：当它哲学地也即在形而上学的严格意义中——这种形而上学仅仅从其在场状态方面来究问在场者——思考时，它究竟是否也能提出这个问题。

无论如何，有一点已变得清晰了：追问’Αλήθεια，即追问无蔽本身，并不是追问真理。因此把澄明意义上的’Αλήθεια命名为真理，这种做法是不恰当的，从而也是让人误入歧途的。^①关于“存在之真理”的谈论，在黑格尔的《逻辑学》中是有其合理的意义的，因为真理在那里就意味着绝对知识的确定性。但是与胡塞尔一样，与一切形而上学一样，黑格尔也没有追问存在之为存在（Sein als Sein），亦即没有追问如何可能有在场状态本身这样一个问题。唯当澄明决定性地运作之际，才有在场状态本身。此澄明被命名为’Αλήθεια，即无蔽，但本身尚未被思及。

关于真理的自然概念并不意指无蔽，就是在希腊哲学中情形亦然。人们常常正确地指出，’Αλήθεια这个词早在荷马那里就总是仅仅被用在 *vetba dicendi*，用在陈述句中，因而是在正确性和可靠性的意义上被使用的，而不是在无蔽意义上。但这一提示首先仅只意味着：无论是诗人还是日常语言使用，甚或哲学，都没有设想自己面对这样一个追问任务：追问真理即陈述的正确性如何只有在在场状态之澄明的因素中才被允诺而出现。

在这一问题的视界内，我们必须承认，’Αλήθεια，即在场状态之澄明意义上的无蔽，很快就仅只被人们当做 ὁρθότης 即表象和陈述的正确性而来经验了。但这样一来，认为有一种真理的本质转变即从无蔽到正确性的转变的断言，也是站不住脚的了。我们倒是应该说：’Αλήθεια，作为在思想和言说中的在场状态和现身当前化的澄明，很快就进入肖似（ὁμοίωσις）和符合

^① 思某个事情的尝试，有时可能偏离一种决定性的洞见已经揭示出来的东西，这种情形在《存在与时间》（1927年）的一段话（第219页）中可得印证：“用‘真理’这个词来翻译’Αλήθεια，尤其在理论上对这个词（真理）进行概念规定，就会遮蔽希腊人先于哲学而领会到的东西的意义，希腊人在使用’Αλήθεια这个术语时，是‘不言自明地’把那种东西作为基础的”。——原注

(adaequatio) 方面, 也即达乎在表象和在场者的符合一致关系意义上的肖似方面。

但这一进程必然激起另一个问题: 对于人的自然经验和言说来说, 何以 'Αλήθεια即无蔽仅仅显现为正确性和可靠性? 是因为人在在场之敞开性中的绽出的逗留盘桓仅只朝向在场者和在场者之现成的当前化吗? 但是这除了意味着在场本身和与之相随的允诺着在场状态的那个澄明始终被忽视了这样一回事之外, 还意味着别的什么呢? 人们经验和思考的只不过是作为澄明的 'Αλήθεια所允诺的东西, 'Αλήθεια本身之所是却未被经验也未被思。

这一点依然蔽而不显。这难道是偶然的吗? 莫非它的发生只是人类思维的某种疏忽粗糙的结果吗? 或者, 它的发生是因为自身遮蔽和遮蔽状态, 即 Δήθη, 本就属于无蔽 ('Α-Δήθεια), 并不是一个空洞的附加, 也不是仿佛阴影属于光明, 相反, 遮蔽乃是作为无蔽 ('Αλήθεια) 的心脏而属于无蔽——是这样吗? 而且, 在在场状态之澄明的这一自身遮蔽中, 难道不是甚至还有一种庇护和保藏——由之而来, 无蔽才能被允诺, 从而在场着的在场者才能显现出来——在起着支配作用吗?

倘情形是这样, 那么澄明就不会是在场状态的单纯澄明, 而是自身遮蔽着的在场状态的澄明, 是自身遮蔽着的庇护之澄明。

倘情形是这样, 那么我们以此追问才踏上哲学终结之际思之任务的道路。

但这难道不是全然虚幻的神秘玄想, 甚或糟糕的神话吗? 难道归根到底不是一种颓败的非理性主义, 一种对理性的否定吗?

我反过来问: 何谓理性 (Ratio), 奴斯 (νοῦς)^①、思想 (νοεῖν) 和颖悟 (Vernehmen)? 何谓根据和原则, 甚至一切原则的原则? 如果我们不是以一种希腊方式把 'Αλήθεια经验为无蔽, 然后超出并越过希腊方式而把 'Αλήθεια思为自身遮蔽之澄明, 那么上面的问题能够得到充分的规定吗? 只要理性和合理性的东西在其本己特性中还是可疑的, 那么, 就连关于非理性主义的谈论也还是虚幻无据的。支配着现时代的科学技术的理性化日复一日愈来愈惊人地用它巨大的成效来证明自身的合法性。但这种成效却丝毫没有道说允诺理性和非理性以可能性的东西。效果证明着科学的理性化的正确性。但是可证明的东西穷尽了存在者的一切可敞开性吗? 对可证明之物的固守难道没有阻挡通达存在者的道路吗?

也许有一种思想, 它比理性化过程之势不可挡的狂乱和控制论的摄人心

① 这里的“奴斯”(nous)是古希腊哲学的基本词语, 亦可译为“理智”、“精神”、“心灵”等等。——译者注

魄的魔力要清醒些。也许恰恰这种摄人心魄的狂乱醉态倒是最极端的非理性呢！

也许有一种思想，它超出了理性与非理性的分别之外，它比科学技术更要清醒些，更清醒些因而也能作清醒的旁观，它没有什么效果，却依然有自身的必然性。当我们追问这种思的任务时，首先要置疑的不仅是这种思想，而且还有对这种思想的追问。鉴于整个哲学传统，这就意味着——

我们所有的人都还需要在思想方面接受教育，并且在此之前首先还需要对何谓在思想中受过教育和未曾受过教育这回事有所认识。在这方面，亚里士多德在《形而上学》第四章（1006a 以下）中给了我们一个暗示：ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. “……因为未曾受过教育就是不能分辨何处必须寻求证明，何处不需要寻求证明”。

这话大可细细品味。因为尚未确定的是，人们应以何种方式去经验那种不需要证明就能为思想所获得的东西。是以辩证法的中介方式呢，还是以原本给予的直观方式？或者两者都不是？唯有那种要求我们先于其他一切而允许其进入的东西的特性才能决定这一点。但是在我们还没有允许它进入之前，它又如何可能让我们作出决定呢？这里我们处于何种循环——而且是不可避免的循环——中了？

莫非它就是 εὐκύκλειος Ἀληθείη，即被思为澄明的那种圆满丰沛的无蔽本身吗？

那么，思的任务的标题就不是“存在与时间”，而是澄明与在场性吗？

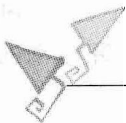
但澄明从何而来？如何有澄明？在这个“有”（Es gibt）中什么在说话？^①

那么，思的任务就应该是：放弃以往的思想，而去规定思的事情。

选文出处

[德] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，陈小文、孙周兴译，见《面向思的事情》，北京：商务印书馆，1996，第68～89页。

^① 在前面的《时间与存在》等文中，海德格尔对这里的“有”（Es gibt）作了许多讨论，显然是联系于具有“给出”（Geben）作用的“本有”（Ereignis）来讨论的。在海氏后期思想中，“无蔽”、“澄明”和“本有”等，是具有同等价值的词语，都是用来表示他所思的“思之事情”的。——译者注



22. 卡尔纳普： 《通过语言的逻辑分析清除形而上学》*

罗达仁 译，王太庆 校

逻辑经验主义形成于20世纪20年代中叶的奥地利，是早期分析哲学的主要流派之一，其核心是以石里克、卡尔纳普等为代表的“维也纳学派”。逻辑经验主义严格区分分析命题与综合命题，提出了作为意义标准的经验证实原则，由此而通过语言分析来拒斥形而上学，代表作之一就是卡尔纳普的《通过语言的逻辑分析清除形而上学》。卡尔纳普根据现代逻辑的观点对传统形而上学进行了语言分析，认为形而上学既不产生分析的陈述，也不产生经验的陈述，其结果必然是假陈述。形而上学的错误在于利用语法句法的特点构成了不符合逻辑句法的句子，例如海德格尔在《形而上学是什么》中关于“无”的陈述；形而上学认为存在着一类与经验科学不相干的知识，从而超越了可能经验的范围；形而上学用表达人生态度的陈述来“冒充”描述事实的陈述，以对联结各种概念和思想的强烈爱好来“代替”真正的逻辑论证。因此，卡尔纳普将形而上学归于无意义的“伪陈述”，主张任何人都不能用具有逻辑结构的语言来表达形而上学。

作者简介

卡尔纳普 (Rudolf Carnap, 1891—1970)，德国哲学家，维也纳学派的主要成员，逻辑经验主义的重要代表，



1. 引言

从古希腊的怀疑派起，到19世纪的经验主义者为止，有过不少反对形而上学的人。各式各样的批评都提出过。许多人宣称，形而上学的学说与我们的经验知识矛盾，因而是假的。另一些人则根据形而上学问题超出人类知识的

* 译自“Erkenntnis”[《认识》]，vol. II (1932)。

这篇论文，原名“Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache”，载“Erkenntnis”[《认识》]，vol. II (1923)。——英文版译者 Arthur Pap 注

主要著作有《世界的逻辑构造》、《语言的逻辑句法》、《哲学和逻辑句法》、《科学哲学导论》等。

界限，认为它是不可靠的。许多反对形而上学的人宣称，研究形而上学问题是徒劳的。这些问题能不能得到解答，我们根本没有必要去管它；我们还是专心研究行动的人一生中每天面临的实际任务吧！

现代逻辑的发展，已经使我们有可能对形而上学的有效性和合理性问题提出新的、更明确的回答。应用逻辑或认识论的研究，目的在于澄清科学陈述的认识内容，从而澄清这些陈述中的词语的意义，借助于逻辑分析，得到正反两方面的结论。正面结论是在经验科学领域里作出的，澄清了各门科学的各种概念，明确了各种概念之间的形式逻辑联系和认识论联系。在形而上学领域里，包括全部价值哲学和规范理论，逻辑分析得出反面结论：**这个领域里的全部断言陈述全都是无意义的**。这就做到了彻底清除形而上学，这是早期的反形而上学观点还不可能做到的。诚然，在几种早期的思路中，例如唯名论性质的思路中，已经可以找到有关的观念，然而只有在近几十年逻辑的发展给我们提供了足够锐利的武器的今天，才能采取决定性的步骤。

我们说所谓形而上学陈述是无意义的，是用这个词的最严格的意义。从这个词的广泛意义上说，如果断言某个陈述或者提出某个问题而得不到任何效果，就说那个陈述或者那个问题是无意义的。比如下面这个问题：“电话号码末字是‘3’的维也纳居民平均体重是多少？”或者这个显然虚假的陈述：“1910年维也纳有6个居民”，或者这样一个不仅在经验上、而且在逻辑上虚假的矛盾的陈述：“A和B每人都比另一人大一岁”，我们就可以说它无意义。其实这类句子是有意义的，虽然它们是没头没脑的，或者是虚假的；因为只有有意义的句子才可以分为（从理论上说）有效的和无效的，真的和假的。严格说来，一串词，如果在某一特定语言内并不构成一个陈述，那就是无意义的。也可以有这样一串词，乍看起来貌似一个陈述；如果是那样，我们就称它为假陈述。现在我们的论点是：逻辑分析揭示了形而上学的断言陈述是假陈述。

语言包含词汇和句法，即一套有意义的词和一些构成

句子的规则。这些规则指明句子怎样才可以由各种不同的词构成。因此，假陈述有两类：一类是包含一个被误认为有意义的词；另一类是组成句子的词虽然有意义，但是以一种违反句法的方式凑在一起，因而并不构成一个有意义的陈述。我们将用实例表明两类假陈述都出现在形而上学里。然后，我们要探索理由，来支持我们的论点：形而上学整个是由这些假陈述组成的。



2. 词的意义

一个词（在一定的语言里）具有意义，通常也说它标示一个概念。如果它只在表面上有意义而实际上没有，我们就说它是一个“假概念”。假概念的来源应当如何解释呢？每一个词之被引进了语言，岂不正是为了表示某某东西，因而一开始使用就具有一定的意义吗？那么，一种传统语言怎么能包含无意义的词呢？的确，每一个词（除了我们以后要说明的一些少见的情况外）原来都有一个意义。但在历史发展过程中，一个词经常改变意义。有时候一个词失掉了它的旧意义而没有获得新意义。假概念就是这样产生的。

那么，一个词的意义是什么呢？必须制订哪些关于词的规定，才能使词有意义呢？（至于这些规定是明白地制订的，如现代科学里的一些词语和符号那样，还是默契的，如传统语言中大多数词那样，是与我们的研究不相干的。）首先，必须确定词的句法，即词在它可以出现的最简单句型里的出现方式；我们把这种句型称为这个词的基本句子。例如“石头”这个词的基本句型是“x是一块石头”；在这种句型的句子中，某个属于事物范畴的名称占据“x”的位置，比如“这颗金刚石”，“这个苹果”。其次，对于包含这个词的基本句子S，下面这个问题必须得到答案，这个问题可以用不同的方式来表述：

- (1) S可从什么句子推出来，从S又可推出些什么句子？
- (2) 在什么条件下S被假定为真的，又在什么条件下S被假定为假的？
- (3) S应如何证实？
- (4) S的意义是什么？

(1) 是正确的表述；表述(2)与逻辑表达法一致；(3)与认识论的表达法一致；(4)与哲学(现象学)的表达法一致。Wittgenstein曾断言，(2)表示了哲学家们用(4)来表达的意思：一个句子的意义在于它的真值条件。(1)是“元逻辑的”表述；我们计划在另一个地方详细说明元逻辑是句法和意义的理论，即可推关系的理论。)

有许多词，特别是绝大多数的科学用语，是可以归结为另外一些词（“构成”，定义）的方法来确定其意义的。例如，“‘节肢类’就是具有分节的身体和有有关节的腿的动物”。这就回答了前面所说的“节肢类”一词的基本句

型问题，即句型“事物 x 是一个节肢类”的问题。我们已经规定了：这一句型的句子，是可以从“x 是个动物”、“x 有分节的身体”、“x 有有关节的腿”这类前提里推出来的，反转来，后面每个句子是可以从前面那个句子推出来的。通过这些对于“节肢类”的基本句子的可推性的规定（即对于真值条件、对于证实方法、对于意义的规定），就确定了“节肢类”一词的意义。这样，就把语言中的每一个词归结为另外一些词，最后归结为出现在所谓“观察句子”或者“记录句子”里的词。词就是通过这种归结获得它的意义的。

为了我们的目的，我们可以完全不管尚未确定的基本句子（记录句子）的形式和内容的问题。在认识论上，通常说记录句子说的是“与件”，但在究竟什么是“与件”这个问题上并没有统一的意见。有时人们认为关于与件的句子说的是感官和感觉最简单的性质（如“温暖”、“蓝色”、“欢乐”等等）；另外一些人则倾向于认为基本句子说的是整个经验以及这些经验之间的相似处；还有一种不同的观点认为即使基本句子说的也是事物。尽管意见有很大分歧，肯定的是只有确定了一串词与记录句子之间的可推关系，这串词才有意义，不管这记录句子的特点是什么。同样，只有那些可以有某个词在其中出现的句子能够归结为记录句子，那个词才是有意义的。

既然决定一个词的意义的是它的应用标准（即它的基本句型、真值条件、证实方法所结成的可推关系），这标准的规定就使一个人不能随心所欲地决定这个词“意味着”什么。如果要这词取得一个确切的意义，就必须起码给定这个应用标准；但是另一方面，所给定的也不能多于这应用标准，因为应用标准是决定意义的充分条件。意义就暗含在这个标准里，所要做的事只不过是使这个意义显出来而已。

可以打一个比方来说明。我们假定有一个人杜撰了一个新词“吠”，并且断言有一些东西是吠的，有一些东西不是吠的。为了弄明白这个词的意义，我们向他询问这个词的应用标准：一个人在某一具体情况下要如何判定某一事物是不是吠的？假定开头我们从他那里没有得到答案：他说，吠没有什么经验标志。如果那样，我们就否认使用这个词的合法性。如果用这个词的人说，有些东西吠和有些东西不吠是完全一样的，只有对于智力低劣、知识浅薄的人来说，哪些东西吠哪些东西不吠才是一个永远不解的谜；那我们就认为这是花言巧语。也许，他会向我们保证，他用“吠”这个词实在是有所指的。但从这里我们也只了解到个心理事实：他将某种形象和感情与这个词凑合在一起了。这个词并未通过这种凑合获得意义。如果这个词的应用标准没有规定下来，出现这个词的句子也就什么也没有断定，只不过是假陈述而已。

再举一个例。假如我们得到“啮”这样一个新词的应用标准，具体说，

假设“这物是秃的”这个句子是真的，如果而且只有如果某物是四边形的话（究竟这个标准是明白说出的，还是凭借观察这个词的肯定用法和否定用法而推导出来的，在这里是无关紧要的），那我们就会说：“秃”这个词与“四边形”一词同义。我们将不同意这个词的使用者告诉我们说，他们用这个词“意指”与“四边形”不同的东西，虽说每一个四边形的东西也是秃的，每一个秃的东西也是四边形的，这只是因为四边形是秃的可见表现，而秃本身却是一种隐藏的、觉察不到的性质。我们要回答说，应用标准确定之后，也同样确定了“秃”和“四边形”的同义性，我们再不能随便使用这个词“意指”这个或那个了。

我们简短地总结一下分析的结果。令“a”为任何词，“S(a)”为出现这个词的基本句子。那么“a”有意义的充要条件就可以用下面每一个表述提示出来；这些表述归根结蒂说的是同一件事：

1. 已知 a 的经验标准。
2. 已知规定了“S(a)”可以从一些什么记录句子推出来。
3. “S(a)”的真值条件确定了。
4. 已知“S(a)”的证实方法。^①



3. 形而上学的词没有意义

现在可以证明，许多形而上学的词并不能满足上述条件，因而缺乏意义。

我们用形而上学术语“本原”[principle]一词（指存在的本原，不指知识或公理的原则）为例。不同的形而上学家对于哪是（最高的）“世界本原”（或“万物本原”、“存在本原”、“有的本原”）这个问题提供不同的答案，比如水、数、形式、生命、精神、理念、无意识、活动、善等等。为了揭示这个形而上学问题中的“本原”一词的意义，我们必须问形而上学家：在什么条件下“x是y的本原”这个句型的陈述是真的，在什么条件下它是假的。换句话说，我们要问的是“本原”这个词的应用标准或定义。形而上学家大约会回答如下：“x是y的本原”意思是“y起于x”，“y的存在依赖于x的存在”，“y由于x而存在”，等等。但是这些词是模棱两可、模糊不清的。它们往往有一个清楚的意义；比如，当我们观察到，x类的事物或过程往往或者总是有y类的事物或过程随之而来（有规律的相继这个意义上的因果联系），我

^① 至于我们的阐述所根据的逻辑的、认识论的概念，只能在此简明提示，请参阅 Wittgenstein, "Tractatus Logico-Philosophicus" [《逻辑哲学论》], 1922; Carnap, "Der Logische Aufbau der Welt" [《世界的逻辑结构》], 1928。

们就说，事物或过程 y “起于” x 。但是，形而上学家却告诉我们，他的意思并不指这种可以凭经验观察到的关系。因为如果那样，他的形而上学论题就只不过是经验命题，与物理学命题属于同类性质。“起于”这个表达式在此并不意味着时间上的和因果上的连续，那只是这个词的通常意义。然而又没有规定出其他任何意义的标准。因此，那种被假定为与上述经验意义相反的所谓“形而上学”意义是并不存在的。如果我们思考一下“principium”[开端]一词（以及与之相应的希腊词“ἀρχή”[开端]）的原始意义，我们就注意到同样的发展。这个词明显地被剥夺了它的原始意义“开端”；它不再被认定为意味着时间上在先，而是意味着某个别的方面、特别是形而上学方面在先。可是这个“形而上学方面”又是没有标准的。因此，在这两种情况下，这个词都被剥夺了它的原始意义，而又未获得新的意义；这个词只剩下一个空壳。从早期含有特殊意味的用法起，这个词一直与各种不同的心理形象联系在一起；这些心理形象又与新的用法中的新的心理形象和感觉联系在一起。但这个词并不因此变得有意义。只要不能把证实的方法描述出来，这个词就仍然没有意义。

另外一个例子是“神”这个词。撇开这个词在每个领域里用法的千差万别不谈，我们必须区分在三个不同的联系或不同的历史时期中的语言用法，不过这三个时期在时间上是交错的。用在神话里，这个词有明确的意义。这个词或者其他语言里的平行词，有时用来指一些物质性的东西，被供奉在奥林匹斯山上、天上或者地狱里，赋以或大或小的权力，智慧、善和幸福。有时这个词又指一些精神性的东西，虽然没有人那样的身体，却也可以出现在可见世界的事物或过程中，因而是经验可证实的。在另一方面，“神”这个词用在形而上学里，则是指超验的东西。这个词被有意地剥夺了它与物质性东西的联系。它既然并未得到新的意义，也就变成无意义的了。的确，“神”这个词，往往表面看来，甚至在形而上学里，似乎也有意义。但是人们给它下的各种定义，经过仔细观察，却证明是假定义。那些定义要么导致一些逻辑上不合法的语词组合（这一点我们以后要谈），要么导致另一些形而上学语词（例如“始基”、“绝对”、“无条件”、“自主”、“自立”等等），但是决不导致这词的基本句子的真值条件。这个词甚至满足不了逻辑的第一要求，即规定它的句法，亦即规定它在基本句子里的出现形式。一个基本句子在这里必须具备“ x 是个神”这一形式；然而形而上学家要么完全否定这个形式而不用其他形式来代替，要么接受这个形式而不认真指出变项 x 的句法范畴（范畴，就是例如物质事物、事物性质、事物之间的关系、数等等）。

“神”这个词的神学用法介于神话与形而上学用法之间。它在神学上并没

有明确的意义，只是在上述两种用法之间摇摆，从这端到那端。有些神学家对神的理解显然是经验的（用我们的术语说就是“神话的”）；这样，就没有假陈述了。但对神学家不利之处在于：按照这种解释，神学陈述就是经验的，因而必须受经验科学的评判。另外一些神学家的语言用法又显然是形而上学的。还有一些人说话无准头，这或者是由于他们时而采取这种用法，时而采取那种用法，或者是由于他们用来表达意思的术语的用法趋向两端，不能明显地分类。

正如前面所举的例子“本原”和“神”一样，多数其他的形而上学专用术语都缺乏意义，比如“理念”、“绝对”、“无条件”、“无限”、“有的有”、“非有”、“物自体”、“绝对精神”、“客观精神”、“本质”、“自在的有”、“自在自为的有”、“流出”、“体现”、“节奏”、“自我”、“非我”等等。这些用语与我们前面杜撰的例子“忒”是一丘之貉。形而上学家告诉我们，经验的真值条件是不能指定的；如果他接着又说，他还是有所“指”的，那我们就知道，他的所指不过是暗示某些连在一起的形象和感觉，然而这些形象和感觉并不能赋予这个词以意义。那些包含这类词的所谓形而上学陈述并没有任何意义，并没有断言任何东西，只不过是假陈述而已。它们的历史根源，我们将在下面探求解释。



4. 句子的意义

以上我们只考察了那些包含无意义的词的假陈述。但是还有第二类假陈述。它们包含有意义的词，不过那些词是以那样一种方式凑在一起，因而不产生任何意义。语言的句法规定了哪些语词组合是允许的，哪些是不允许的。然而，自然语言的语法句法 [grammatical syntax] 并不能完成消除一切无意义语词组合的任务。我们举出下面几个词列为例：

- (1) “恺撒是和”
- (2) “恺撒是一个质数”

词列 (1) 的构成是违反句法的。句法规则要求第三个位置不可用连词，要用谓词，因此该用一个名词（带冠词）或者一个形容词。比如，词列“恺撒是一位将军”就是按照句法规则构成的。这是一个有意义的词列，一个真正的句子。可是现在词列同样在句法上正确，因为它具有与刚才说的那个句子同样的语法形式。然而 (2) 无意义。“质数”是数的特性，它不能说明人，不管是肯定还是否定。因为 (2) 貌似陈述而不是陈述，并不断言任何东西，既不表现真命题，也不表现假命题，我们就称这词列为“假陈述”。不违背语法句法规则这一事实，乍看起来很容易诱使人陷入一种错误意见，以为一个

陈述即使是假的我们还得和它打交道。但是，如果而且只有如果“ a 能被 a 和 1 以外的自然数整除”，“ a 是一个质数”这个命题才是假的。显然，这里用“恺撒”代替“ a ”是不合法的。我们选这个例子，是因为它的无意义很容易察觉。许多所谓形而上学陈述是不那么容易看出是假陈述。自然语言容许构成无意义的词列而不违反语法规则这一事实，说明了从逻辑观点看来，语法句法是不适当的。如果语法句法准确地符合逻辑句法，假陈述就不会产生了。如果语法句法不仅区分名词、形容词、动词、连词等词类，而且在每一词类中再进一步作出逻辑上不可缺少的区分，那就不可能构成假陈述了。例如，如果把名词按照它们指称的物体性质、数的性质等等在语法上再划分为几个词类，那么，“将军”、“质数”两词在语法上就属于不同词类，(2)在语言学上就和(1)一样不正确了。因此，在一种正确地构成的语言中，所有无意义的词列将与例(1)属于一类。语法的考虑将自动清除那些无意义的词列；就是说，为了避免无意义的词列，将不必在各个单词的句法类型之外去注意单词的意义(单词的“句法范畴”，如事物、事物的性质、事物之间的关系、数、数的性质、数与数之间的关系等等)。由此得出结论：如果我们关于形而上学陈述是假陈述的论点是正确的，那就根本不能用具有逻辑结构的语言表达出形而上学了。这就是目前逻辑学家们从事建立逻辑句法这一任务的伟大哲学意义。

5. 形而上学假陈述

现在我们看几个形而上学假陈述的例子。这一类假陈述虽然符合传统语法的句法，却特别明显地违反了逻辑句法。我们从目前德国影响最大的那个形而上学学派那里选几个句子。^①

“要研究的只是有 [being] ——再没有别的了；只是有，再就——没有了；唯独有，有以外——没有了。这个‘没有’怎么样？……‘没有’之所以存在，只是因为‘不’即‘否定’存在吗？还是刚刚相反？‘否定’和‘不’之所以存在，只是因为‘没有’存在吗？……我们断言：‘没有，先于‘不’和‘否定’而存在。……我们到哪儿寻找‘没有’呢？我们怎样找到‘没有’呢？我们知道‘没有’……担忧揭示了‘没有’。我们所担忧的和因而担忧的东西‘确实’是——没有。实际上：‘没有’本身——就这样——出

^① 下面的引文(原文是斜体字)摘自 M. Heidegger, “Was ist Metaphysik?” [《形而上学是什么?》], 1929。我们本来很可以从其他无数古今形而上学著述家的文章中选摘,但我们认为这里选出来的似乎特别能够说明我们的论点。

现了。这个‘没有’怎么样？——这个‘没有’本身没有着。”

为了证明构成假陈述的可能性是基于语言的逻辑缺陷，我们设计了下面的表解。I 下面的句子都在语法上和逻辑上无可非议，因而是有意义的。II 下面的句子（除 B3 外）在语法方面与 I 下面的句子完全类似。句型 II A（如问与答）实际上不能满足逻辑上正确的语言应有的要求。但是它是有意义的，因为它可以译成正确的语言。这一点由句子 III A 表示了出来，III A 与 II A 具有同样的意义。因此证明句型 II A 是不合需要的，因为我们可以凭借语法上无懈可击的手段，从 II A 导致无意义的句型 II B，II B 诸句型是从上面引文内摘出的。这些句型甚至不能用 III 的正确语言构成。然而它们之无意义，乍看起来是不明显的，因为我们很容易拿它们与有意义的句子 I B 类比，因而受骗。因此在此识别出来的我们的语言缺陷基于这种情况：与逻辑上正确的语言相反，它对有意义的词列和无意义的词列都容许用同一种语法形式。除了每个用词表示的句子外，我们还加上了用符号逻辑记号标志表示的相应公式；这些公式使人更容易认出 I A 与 II A 之间的不合需要的类比，从而认出无意义的结构 II B 的根源。

I.	II.	III.
日常语言中有 意义的句子	日常语言中从有意义 到无意义的过渡	逻辑上正确 的语言
A. 外面有什么？ [What is outside?] ou (?) 外面有雨 [Rain is outside] Ou (r)	A. 外面有什么？ [What is outside?] Ou (?) 外面没有什么 [Nothing is Outside]① Ou (no)	A. 没有什么（不存在任何 东西）在外边。 [There is nothing (do- es not exist anything) which is outside.] $\sim (\exists x) \cdot Ou(x)$
B. 这雨怎么样？ [What about this rain?] (即：这雨做什么？ 或：对这雨还能说什 么？) [(i. e. what does this rain do? or: what else	B. “这‘没有’怎么样？” [“What about this nothing?”] ? (no)	B. 这几个形式连一个都不 能构成。

① 直译：“外面有‘没有’”。——编者

can be said about
this rain?)]

? (r)

- | | |
|--------------------|--|
| 1. 我们知道雨 | 1. “我们寻找‘没有’” |
| [We know the rain] | “我们找到‘没有’” |
| K (r) | “我们知道‘没有’” |
| | [“we seek the No-
thing” “We find the
Nothing” “We
know the Nothing”] |
| | K (no) |

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| 2. 雨下着 | 2. “‘没有’没有着” |
| [The rain rains] ^① | [“The Nothing no-
things”] |
| R (r) | No (no) |

- | |
|--|
| 3. “‘没有’之所以存在
只是因为……” |
| [“The Nothing
exists only be-
cause...”] |
| Ex (no) |

在更仔细审查 II B 下诸陈述之后，我们也发现了一些差异。句子结构 (1) 的错误只是把“没有”一词用做名词，因为在日常语言中为了构成一个否定存在陈述，惯常把“没有”一词用在这种句型中（见 II A）。但在正确的语言里，这词并不是一个特殊的名称，而是用于这一目的句子的某种逻辑形式（见 III A）。句子 II B2 增加了一点新的东西，即虚构了一个无意义的词“没有着” [to nothing]。因此，这个句子之无意义有双重理由。我们在前面指出过，形而上学的无意义的词根源在于这一事实：一个有意义的词通过用于形而上学上的隐喻便被剥去了它的意义。但在这里，我们面对着少有的情况之一：一个从开始就没有意义的新词被引进了。句子 II B3，同样为了两种理由，是必须否定的。它把“没有”当做名词，这方面的错误和前面几个句子一样。除此之外，它还包含一种矛盾。因为即使把“没有”作为描述一样东西的名称引进是可以容许的，这样东西的存在还是在它自己的定义中被否定了，而句子 (3) 却要肯定它的存在。所以这个句子就是矛盾的，因而是荒谬的，即

① 直译：“雨雨着”。——编者

使它还不算没有意义。

鉴于我们在 II B 诸句中所发现的显著逻辑错误，我们可能会因此而设想：也许“没有”一词在 Heidegger 论文中具有一个与习惯用法迥然不同的意义。当我们继续往下读，读到担忧揭示了“没有”，读到“没有”本身就那样在担忧中出现了，就更加加强了这种设想。因为“没有”一词在此似乎是指某种情绪结构，可能是一种宗教的情绪结构，或一种构成这种情绪的基础的东西。果真如此，那就不会犯上述 II B 诸句中的逻辑错误了。但是这节开头的引语里的第一句就证明了这种解释是不可能的。“只是”和“再没有别的”合在一起就准确无误地说明，“没有”一词具有一个逻辑质词的通常意义，它用以构成一个否定存在的陈述。所以“没有”一词的引进立刻引出这篇论文的主要问题：“这‘没有’怎么样？”

但是当我们注意到这篇论文的作者明明知道他的问话与陈述、与逻辑之间有矛盾，我们对于可能有曲解的疑虑就彻底打消了。“关于‘没有’的问和答本身都是同样荒谬的。……通常遵循的思维基本规则，不许出现矛盾的规律，普通‘逻辑’，毁坏了这个问题。”逻辑顶坏！我们一定要推翻逻辑的统治：“如果在有关‘没有’和‘有’的问题的范围内理智的权威被打垮了，‘逻辑’在哲学里的统治的命运也就随之得到判决了。‘逻辑’的观念在一种更根本的提问所搅起的旋涡中消失了”。但是清醒的科学会对这种反逻辑的提问所搅起的旋涡熟视无睹吗？这个问题也有一个现成的答案：“科学的所谓清醒性和优越性，如不严肃对待‘没有’，那就变成笑柄了。”我们发现这就恰好证实了我们的论点：形而上学家亲口说出了他的问题和答案都是与逻辑和科学的思维方法无法调和的。

我们的论点与早期反对形而上学的人们的区别现在应该清楚了。我们并不把形而上学当做“单纯思辨”或者“神仙故事”。神仙故事的陈述并不与逻辑冲突，只与经验冲突；它们是完全有意义的，虽然是假的。形而上学不是“迷信”；我们可能相信真命题和假命题，却不可能相信无意义的词列。甚至也不能把形而上学陈述当做“能行的假说”[working hypotheses]；因为一个假说必定能够同（真的或假的）经验陈述发生可推关系，这恰恰是假陈述办不到的。

根据所谓人类认识的局限性，有时人们企图提出下列异议来拯救形而上学：形而上学陈述固然不可能被人或任何其他有限实体所证实，却可以解释为揣测一个认识能力更高甚至完美的实体对我们的问题将要作出的解答；那些答案与这些揣测一样，毕竟是有意义的。为了反驳这种异议，我们作如下的考虑：如果一个词的意义是不能规定的，或者词列是不合句法规则的，那

就连问题也提不出来了（只要想想那些假问题：“这桌子吠吗？”“数字7神圣吗？”“哪些数更黑，是偶数还是奇数？”）。在没有问题的地方，就是全知的实体也不能提出答案的。反对者可以说，正如一个能看见的人可以将新知识传达给瞎子一样，一个高级实体也许可以给我们传达形而上学的知识，比如可见世界是不是一个精神的体现。在这个场合我们必须考虑一下“新知识”的意义。固然可以设想，我们或许可能碰见一些动物告诉我们一种新的意思。如果这些动物会给我们证明 Fermat 定理，或者会发明一种新的物理仪器，或者会创立一种至今未知的自然律，那我们的知识就因它们的帮助而增加了。因为这类事情是我们能够检验的，就像瞎子也能理解和检验整个物理学（从而检验能见者作出的任何陈述）。但是，如果那些假想的动物告诉我们的事情是我们不能证实的，那我们也就不能理解它；在那种情况下，传达给我们的就不是什么知识，只不过是一些毫无意义的语音而已，虽然也可能带着一些形象。因此得出结论：我们的知识只能在量上为其他动物所扩大，不管它们知道得多或少，或者知道一切；但是不可能增加任何本质上不同的知识。我们不能准确知道的东西，通过其他动物的帮助，可能逐渐知道得更准确；但是我们不能理解的、无意义的东西，是不能通过某个别人的帮助变得有意义的，不管他的知识多么渊博。因此神和鬼并不能给我们形而上学的知识。



6. 全部形而上学都是无意义的

我们分析过的几例形而上学陈述全都是从同一篇论文里取来的。但是我们的结论也适用于其他形而上学体系，同样有效，甚至有些地方措辞都相同。那篇论文以赞赏的心情引用 Hegel 的一个陈述（“因此纯‘有’和纯‘无’是同一的”），是完全有道理的。Hegel 的形而上学与这个现代形而上学体系恰恰具有同样的逻辑性质。同样道理也适用于其他形而上学体系，虽然用语的性质，以及其中逻辑错误的性质，或多或少不同于我们所讨论的这个例子。

这里没有必要再举出不同体系的特殊形而上学句子，并加以分析。我们只限于指出最常见的几种错误。

也许，形成假陈述时所犯的逻辑错误，大多数是基于英语“to be”一词的用法有逻辑上的毛病（在其他语言中，至少在大多数欧洲语言中，与此相应的词也是一样）。第一个毛病是“to be”这词意义含糊。它有时当系词用，放在谓词前面（“I am hungry”[我饥饿]），有时又指存在（“I am”[我存在]）。形而上学家往往分不清这种歧义，因而加重了这种错误。第二个毛病在于这个动词形式的第二个意义，存在的意义。这个动词形式在没有谓词的地方冒充谓词。实际上，人们早已知道存在并不是一种性质（参考 Kant 对于

上帝存在的本体论证明的反驳)。但是要等到现代逻辑出现,才完全彻底地解决了这个问题:现代逻辑用来引进存在符号的句法形式,是不能像谓词那样用在对象符号上,只能用在谓词上的(可参考上表中的句子ⅢA)。自古以来,多数形而上学家听任自己被“to be”这个词的动词形式以及谓词形式引诱,造成了假陈述,比如,“我存在”[“I am”],“上帝存在”[“God is”]。

我们在Descartes的“我思故我在”[“Cogito, ergo sum”]中碰上了这种错误的例证。在这里,我们不管那些对前提提出的实质性异议(即,“我思”这个句子是恰当地表达了所想的事态,还是或许包含着一个假设),只从形式逻辑的观点来考虑这两个句子。我们立即看出两种基本逻辑错误。第一种错误在“我在”[“I am”]这个结论中。动词“to be”在这里无疑是指存在的意思;因为没有谓词就不能用系词;实际上,Descartes的“我在”[“I am”]从来都是解释成这个意思的。但是,如果那样解释,这个句子就违反了上述逻辑规则:存在只能与谓词连用而不能与名称(主词,专有名词)连用。一个表示存在的陈述并没有“a存在”这个形式(如“我在”,即“我存在”),而只是“存在着如此这般的東西”。第二个错误在于从“我思”过渡到“我存在”。如果必须从陈述“P(a)”(“a有性质P”)推出一个表示存在的陈述,那么,表示存在的陈述之断言存在,只能与前提中的谓词P有关,而不能与前提中的主词a有关。从“我是一个欧洲人”得到的结论不是“我存在”,而是“一个欧洲人存在”。从“我思”得到的结论不是“我在”而是“存在着思维的东西”。

我们的各种语言用一个动词(“to be”或“to exist”)来表达存在,这一情况本身并不是一种逻辑上的毛病;它只是不恰当的、危险的。动词形式很容易使我们把存在误解为一个谓词。所以人们才得到刚才检验过的那些逻辑上不正确的、因而无意义的表达方式。同样,像“有”[Being]或“非有”[Not-Being]这样一些从古以来就在形而上学里起着重要作用的形式,也是出于这个根源。在一种逻辑上正确的语言里,是构造不出这些形式的。看来,在拉丁语、德语里,“ens”或“das Seiende”这些形式,也许是在希腊语范例的诱人影响之下,特别为形而上学家们所采用的。就这样,语言在逻辑上蜕化变质了,而添加的东西却被认为代表一种进步。

另一种经常违背逻辑句法的,是所谓概念的“类型混淆”。前面提到的那种错误是将一个没有谓词意义的符号用做谓词,这里则是虽然把一个谓词当做谓词用,却当成了另一类型的谓词。这就是违反所谓类型论的规则。有一个杜撰的例子,就是我们前面讨论过的句子:“恺撒是一个质数”。人的名称和数的名称属于不同的逻辑类型;因此,人的谓词(比如“将军”)和数的谓

词（“质数”）也属于不同的类型。类型混淆的错误不像前面讨论的动词“to be”的用法，不是形而上学专有的特点，却往往出现在口语中，但在口语里不大会引起无意义的说法。口语里的典型词义含混是很容易排除的。

例如：（1）“这张桌子比那张大些”。（2）“这张桌子的高度比那张桌子的高度大些”。这里“大些”这个词用于（1）是表示物的关系，用于（2）是表示数的关系，因而表示了两个不同的句法范畴。这个错误在这里并不重要；比如写上“大些1”，“大些2”，错误就可以消除了；如果声明陈述形式（1）与句型（2）同义，这就是用“大些2”来定义“大些1”了（或用其他类似的方法）。

因为类型混淆在口语里引不起什么危害，所以人们通常完全忽视了。这对日常语言的用法说，倒是权宜之计；但在形而上学里却引起了不幸的后果。日常语言中的这一情况在形而上学里引起了类型混淆，这种混淆就与日常语言中的不一样了，再不能译成逻辑上正确的形式了。这类假陈述我们碰到的特别多，比如在 Hegel 和 Heidegger 的著作里。Heidegger 采用了许多 Hegel 的用语，将其特质连同逻辑上的毛病一起吸取了（比如，有些谓词本来应该用于某类对象上，却用到了这些对象的谓词上，用到“有”或“存在”上，或者用到这些对象之间的关系上）。

在发现许多形而上学陈述无意义之后，我们便面临这样一个问题：在形而上学里清除了所有无意义的陈述之后，是否还剩下一个有意义陈述的核心。

的确，我们迄今所得到的结论可能产生这样的看法：在形而上学里，有很多陷入无意义的危险，因此一个人如要搞形而上学，就必须极其谨慎地避开这些陷阱。但实际情况却是：有意义的形而上学陈述是不可能有的。这个结论是从形而上学给它自己提出的任务得出的，这个任务是：发现和表述一类与经验科学不相干的知识。

我们在上面已经看到，一个陈述的意义就在于它的证实方法。一个陈述所断言的只是它的可以证实的那么多。因此，一个句子如果真的用来断言一些什么的话，就只能断言一个经验命题。如果一样东西在原则上越出了可能经验的范围，这样东西就是不可言说、不可思议、也不能提问的。

（有意义的）陈述分为下列几类。第一类，有一些陈述，其真实只是由于它们的形式（用 Wittgenstein 的话说，就是“同义反复”，与 Kant 的“分析判断”近似）。关于实在，它们什么也没有说。逻辑和数学的公式属于这一类。它们本身并不是事实的陈述，只用来使这种陈述变换形式。第二类是这

些陈述的否定（矛盾）。它们自相矛盾，因而根据自身的形式便是假的。关于其他陈述，其真假的判定在于记录句子。因此它们是（真的或假的）**经验陈述**，属于**经验科学**的范围。人们意图构成的任何陈述，如不属于这些范畴，便自动变成无意义的。因为形而上学既不想断言分析命题，也不想落入经验科学领域，它就不得不使用一些无应用标准规定的、因而无意义的词，或者把一些有意义的词用这样一种方式组合起来，使它们既不产生分析的（或矛盾的）陈述，也不产生经验陈述。在这两种情况下，假陈述都是必然的产物。

于是，逻辑分析便宣判一切自称超越经验的所谓知识为无意义。首先，这个判决打击了一切思辨的形而上学，打击了一切自称不要经验、通过**纯思维**或**纯直观**就可以办到的所谓知识。但这个判决也同样适用于那样一种形而上学：它从经验出发，却想凭借一些特殊的推断获知超经验的东西（例如新活力论断言有机过程中有一种“**隐德来希**”起主导作用，认为这种东西是不能用物理学来解释的；有些人提出“**因果性的本质**”问题，认为这种本质是超出时间先后规律性的确定范围的；有些人谈论“**物自体**”）。而且，这样的论断还必须扩展到整个**规范哲学**或**价值哲学**，扩展到任何作为规范科学的**伦理学**或**美学**。因为价值或规范的客观有效性（甚至按照价值哲学家的意见）是不能用经验证实的，也不能从经验陈述中推出来的；因此它是根本不能（用有意义的陈述）断言的。换句话说：要么给“善”和“美”以及规范科学里所用的其他谓词的应用指出一些经验标准，要么不指出。如果是第一种情况，包含这样一个谓词的陈述就变成了一个事实判断，而不是一个价值判断；如果是第二种情况，它就变成了一个假陈述。根本不可能构成一个表达价值判断的陈述。

最后，这种宣告“无意义”的判决也打击了那些通常不恰当地称为认识论运动的形而上学运动，那就是实在论（因为它超出经验事实，声称事件的相继就表明有某种规律性使应用归纳法成为可能）和它的对手：主观唯心主义、唯我主义、现象主义和（早期意义的）实证主义。

但是，如果无论什么陈述，只要它有所断言，就具有经验性质，就属于事实科学，那么留给哲学的还有什么呢？留下来的不是陈述，也不是理论，也不是体系，而只是一种方法：逻辑分析法。上面的讨论说明了这种方法的消极应用：在那方面，它用以清除无意义的词、无意义的假陈述。在积极的应用方面，它用以澄清有意义的概念和命题，为事实科学和数学奠定逻辑基础。在目前的历史条件下，这种方法的消极应用是必需的、重要的。但是即使在当前的实践中，积极的应用更富有成果。在此我们不能作更详尽的讨论。逻辑分析的明确任务就是探讨逻辑基础，与形而上学对立的“科学的哲学”

指的就是这个。

我们从逻辑分析得到的那些结论性的陈述，比如这篇或那篇逻辑论文中出现的陈述，其逻辑性质如何？在这里只能作试探性的回答：这些陈述有些是分析的，有些是经验的。因为这些关于陈述的陈述、关于陈述的成分的陈述，有些是属于纯粹元逻辑的范围（比如，由存在符号和一个名词组成的词列不是一个句子），有些是属于描述元逻辑的范围（比如，某书某处的那个词列是无意义的）。元逻辑将在别处讨论。在那里也将证明，论述某一语言的句子的元逻辑可以就用那个语言本身表述出来。



7. 当做表达人生态度的形而上学

我们认为形而上学陈述完全没有意义、完全没有论断什么东西的主张，甚至在那些理智上同意我们结论的人身上也会留下一种痛苦的乖僻感：如果形而上学只不过是一些毫无意义地拼凑在一起的词，那么，古今中外有那么多的人，其中包括卓越的有识之士，在形而上学上花费了那么多的精力，不，花费了真正的热忱，这怎么解释呢？如果形而上学书籍的内容连错误都不是，而是一无所有，又怎么解释它们至今还给读者如此强大的影响这一事实呢？这些疑虑还是有道理的，因为形而上学的确有其内容，只不过不是理论方面的内容。形而上学的（假）陈述并不是用来描述事态的，既不描述存在的事态（如果那样，它们就是真陈述了），也不描述不存在的事态（如果那样，它们至少是假陈述）。它们是用来表达一个人对人生的总态度（Lebenseinstellung, Lebensgefühl）的。

也许我们可以假定形而上学来源于神话。小孩对于碰痛了他的“坏桌子”生气。原始人力图平息那威胁他们的地震恶魔的怒气，他们匍匐在甘雨之神面前，感恩戴德。这里，我们遇到的是自然现象的人格化，是用类似诗歌的语言表达人对环境的感情。神话的遗产一方面传给了诗歌，诗歌有意地产生和加强了神话对人生的影响；另一方面它又传给了神学，神学把神话发展成为体系。那么，形而上学的历史作用又是哪一种呢？也许从系统的、概念思维的方面看，我们可以将它看做神学的代替物。在这里，神学的（被假定为）超越的知识来源被自然的、却又被假定为超验的知识来源所代替。仔细审查，仍然可以在不断变更的外衣后面辨认出与神话相同的内容：我们发现形而上学的起源也是出于需要表达人生态度，表达人对于环境、对于社会、对于他所献身的事业、对于他所遭逢的不幸的感情反应和意志反应。这种态度照例不自觉地表露在人的一言一行中。它也深深刻在他的面容上，有时甚至表现在他的步态上。现在有许多人怀着一种欲望，要想超越这些现象，创造一种

表达他们的态度的特殊方式，使他们的态度可以更洗练地、更深入地被人们看到。如果他们有艺术才能，他们就能创作一件艺术品来表达自己的。许多作家已经表明过他们怎样创作一件艺术品的风格和手法来显示基本态度（例如 Dilthey 和他的弟子们）。[在这方面，人们常用“世界观”（Weltanschauung）这一术语；由于这个术语的意义含混，常常混淆态度与理论的区别，而这一区别对于我们的分析说来又有决定性的意义，因此我们宁肯不用它。] 这里对于我们的考察最重要的只是：艺术是表达基本态度的恰当手段，形而上学是不恰当的手段。当然，我们并没有必要坚决反对一个人利用他所喜欢的任何一种表达手段。但是说到形而上学，我们发现有这样的情况：通过形而上学作品的形式，形而上学冒充它本来不是东西。我们所说的形式，是指把一套陈述当做前提和结论联系起来的形式，那就是理论的形式。这样就产生了理论内容的虚构，而正如我们已经知道的，这种内容是没有的。不仅读者，连形而上学家本人也都怀有一种幻想，认为形而上学陈述总谈了点东西，总描述了一些事态。形而上学家相信自己是在攸关真假的领域里旅行。而事实上，他并未断言任何东西，而只是表达了一些什么，像一个艺术家一样。说形而上学家自己欺骗自己，这并不是因为他选择了语言作为表达媒介，选择了叙述句作为表达形式；因为抒情诗人做的也是一样，而并不陷于自欺。形而上学家却用论证维护他的陈述，他要求人们同意陈述的内容，他驳斥持不同见解的形而上学家，在他的论文里力图驳倒对方的主张。但是抒情诗人并不企图在自己的诗里驳倒其他抒情诗人诗里的陈述；因为他们知道自己是在艺术的领域里，不是在理论的领域里。

也许音乐是表达基本态度的最纯手段，因为它与客体完全无关。形而上学家努力想在一元论体系中表达的和谐的感情和态度，在 Mozart 的音乐里更清晰地表达出来了。当一个形而上学家在二元论的体系里用语言表达他对人生的二元的、豪迈的态度时，岂不是因为他缺乏 Beethoven 的才能，不能用适当的手段表达这种态度吗？形而上学家是没有音乐才能的音乐家。相反，他们有的是在理论环境里工作的强烈爱好，是联结各种概念和思想的强烈爱好。但是形而上学家既不在科学领域里发挥这种爱好，又不能满足用艺术表达的要求，倒是混淆了这两个方面，创造出一种对知识既无贡献、对人生态度的表现又不相宜的结构。

我们把形而上学设想为艺术的替代物，虽说不是适当的替代物；这一设想似乎被以下事实进一步证实了：那位也许具有最高的艺术天才的形而上学家，Nietzsche，差不多完全避免了那种混淆的错误。他的作品大部分具有占绝对优势的经验内容。例如，我们在那里发现了对特殊艺术现象的历史分析，

对道德的历史、心理分析。在《查拉图斯特拉如此说》（“Also Sprach Zarathustra”）这部作品里，他最强烈地表达了别人用形而上学或伦理学表达的东西，他并未选择使人误入歧途的理论形式，而公开地选择了艺术的形式，诗的形式。



作者评注（1957）

“形而上学”（第一节）：这一术语用在这篇文章里，与欧洲通常的用法一样，是指所谓研究事物本质的知识领域，它超越了以经验为基础的归纳科学的领域。这种意义的形而上学包括 Fichte、Schelling、Hegel、Bergson、Heidegger 等人的体系，但不包括对于各门科学的成果进行综合、概括的努力。

“意义”（第一节）：今天我们区别各种不同的意义，特别是要区别两个方面的意义，一是认识性的（指称的，有所指的）意义，一是非认识性的（表达性的）意义成分，比如情绪和动机。在这篇文章里，“意义”一词总是从“认识性的意义”这个观点上来理解的。因此形而上学句子无意义这个论点，必须从这样的意义来理解：它们没有认识性的意义，没有断定性的内容。它们具有表达性意义这个明显的心理现象并不因而被否定；这点在第七节里明白地说明了。

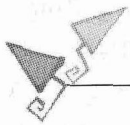
“元逻辑”（第六节）：这个术语指的是关于语言表达式的理论，特别是关于语言表达式的逻辑关系的理论。今天我们要区别作为纯形式关系的理论的逻辑句法，与作为意义和真值条件的理论的语义学。

“实在论和唯心论”（第六节）：对于外在世界实在性的肯定论点和否定论点都是假陈述的这个理论，我曾试图在我的专论“Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit” [《哲学中的假问题：心外之物以及实在论的论争》]（Berlin, 1928）中加以证明。至于抽象实体如性质、关系、命题的实在性和非实在性的本体论论点也有同样性质，在“Empiricism, Semantics and Ontology” [《经验主义、语意学和本体论》]一文中讨论过，该文载 Revue Internationale de Philosophie [《国际哲学评论》]，4，1950，20—40，并重印于：“Meaning and Necessity” [《意义与必然性》]，第二版，Chicago，1956。



选文出处

[德] 卡尔纳普：《通过语言的逻辑分析清除形而上学》，罗达仁译，王大庆校，见洪谦主编：《逻辑经验主义》，北京：商务印书馆，1982，第13~36页。



23. 蒯因：《论何物存在》

陈启伟 译

《论何物存在》是蒯因1948年发表的一篇著名论文。在逻辑经验主义看来，一个语言构架的接受决不可以看做蕴涵着一个关于所谈的对象的实在性的形而上学教条，蒯因则认为任何科学家的理论学说都具有某种本体论的前提。所谓本体论的问题就是关于“何物存在”的问题，可以分为“何物实际存在”和“我们说何物存在”两类问题，前者是关于“本体论的事实”问题，后者是语言使用中的“本体论的承诺”问题。传统本体论的错误在于混淆了这两个问题，以前者取代了后者，而本体论所谈论的应该是后一个问题，因而本体论问题实际上仅仅与理论本身相关，亦即与语言表达有关。蒯因从语言学上分析了把名称看做本体论承诺的承载者的错误在于滥用了“存在”概念，而其哲学上的根源则是因为混淆了名称的意义和指称。按照蒯因，一个理论是通过使用约束变项而作出本体论承诺的，一切都是由“某个东西”、“没有东西”、“一切东西”这样的量化变项所规定的。由此，蒯因把一个理论的本体论承诺看做是一个纯粹语言的问题，其理论可以看做英美哲学以分析哲学的方式重新讨论本体论问题的重要标志。

作者简介

蒯因 (Willard Van Orman Quine, 1908—2000)，美国哲学家，英美语言哲学主要代表之一。主要著作有《从逻辑的观点看》(论文集)、《语词

本体论问题的奇特之处就是它的简单性。我们可以用英语的三个单音节的词来提出这个问题：“What is there?”（“何物存在？”）而且我们可以用一个词来回答这个问题：“一切东西”，每个人都会承认，这个回答是真的。然而，这只不过是说存在的东西是存在的。但是一谈到具体的事例，人们仍然会有意见分歧，因此这个问题长期以来未得到解决。

现在假设有两个哲学家，麦克西和我，对本体论有不同

和对象》、《本体论的相对性及其他论文》、《逻辑哲学》和《真之追求》等。

看法。假定麦克西主张某个东西存在，我却主张这个东西不存在。麦克西可以把我们的意见分歧说成是，我拒绝承认某些东西，他这样讲是完全符合他自己的观点的。当然，我会提出抗议说：他对我们意见分歧的表述是错误的，因为我认为，根本没有他所断言的那一类东西需要我承认；但是我发现他对于我们的意见分歧的表述是错误的，这并不重要，因为不管怎样，我总是认为他在本体论上是错误的。

另一方面，当我试图来表述我们的意见分歧时，我似乎又陷入了困境。我不能承认有些东西是麦克西赞同而我不赞同的，因为如果我承认有这样的东西，那么便会同我自己否认有这些东西相矛盾了。

如果这个推理是正确的，那么在任何一个本体论的争论中，持否定意见者便会处于一种不利的地位，即不能承认他的反对者和他的意见是不同的。

这就是古老的柏拉图的非存在之谜。非存在必定在某种意义上存在，否则那不存在的东西是什么呢？这个纠缠不清的学说可以起个绰号名之曰“柏拉图的胡须”；从历史上看来，它一直是难解决的，常常把奥康剃刀的锋刃弄钝了。

正是像这样的思想方法引导像麦克西这样的一些哲学家把存在加到要不然他们便会乐于承认并不存在什么地方。拿飞马来说。麦克西认为，如果飞马不存在，那么我们使用这个词时就没有谈到任何东西；因此，即使说飞马不存在，那也是没有意义的。他认为这样就已证明，否认飞马是不能自圆其说的，于是便作出结论：飞马是存在的。

诚然，麦克西并不能够使自己相信，在或远或近的任何时空范围内有一匹有血有肉的飞马。如果你追问他关于飞马的进一步的细节，他便说飞马是人心里的一个观念。但是这里思想混乱便开始表露出来了。为了进行辩论，我们可以退一步承认，有一个东西，甚至是一个独一无二的东西（虽则这是难以置信的），即心理的飞马观念；但是这个心理的东西并不是人们在否认飞马时所谈到的东西。

麦克西从来没有把巴特农神殿和巴特农神殿的观念混淆起来。巴特农神殿是物理的东西，巴特农神殿的观念是心理的东西。（无论如何按照麦克西关于观念的说法是这样的，我提不出更好的说法。）巴特农神殿是可见的；巴特农神殿的观念是不可见的。我们很难想象有两件东西比巴特农神殿和巴特农神殿的观念更不相似，更不易引起混淆的了。但当我们由巴特农神殿转到飞马时，便发生了混淆。唯一的原因就是，麦克西宁愿受最粗糙最明显的贗品的欺骗，也不愿承认飞马不存在。

飞马必定存在，因为如果飞马不存在的话，那么我们使用这个词时就并没有谈到任何东西，因此，即使说飞马不存在，那也是没有意义的。我们已经见到这个想法把麦克西引入了根本的混淆。有些思想更为精细的人虽以同样的信条为出发点，但是他们所讲的关于飞马的理论却不像麦克西的理论那么明显是错误的，因而也就更难根除。假定这些思想更为精细的人当中有一个叫做怀曼，他主张飞马是作为未现实化的可能事物而存在。当我们说没有飞马这样的东西时，更确切地说，我们是说飞马并没有现实性这个特殊的属性。说飞马不是现实的，同说巴特农神殿不是红色的，在逻辑上是相等的，在这两种情形中，我们都是对于其存在不容置疑的一个东西有所言说。

顺便说说，怀曼就是那些联合起来糟蹋“存在”（exist）这个古老的好字眼的哲学家中的一个。尽管他承认有未现实化的可能事物，但他却把“存在”（existence）这个词限于现实性，这样就在他自己和我们之间保持一种本体论上意见一致的幻象，而我们对于他那个膨胀的宇宙的其余部分是否定的。在我们关于“存在”（exist）的常识用法中，当我们说飞马不存在时，意思多半不过是说：根本没有这样的东西。如果飞马存在，他确实就会一定在空间和时间之中，但这只是因为“飞马”这个词有空间—时间的含义，而不是因为“存在”有空间—时间的含义。如果我们肯定 27 的立方根存在，没有空间—时间上的所指，这只是因为立方根并不是一种在空间—时间中的东西，而不是因为我们对“存在”（exist）的使用有歧义。^①但是，怀曼在其为了显得同我们相一致而做的难以设想的努力中，虽然温和地对我们承认飞马不存在，随后却又与我们所谓飞马不存在的意思相反，坚持飞马是有的。他说存在

^① 人们之所以要在术语上把应用于在某个时空中实现了的对象的存在（existence）和应用于其他东西的存在〔或潜存（subsistence）或有（being）〕加以区别也许部分由于这样一个想法：对自然界的观察仅仅与第一类存在的问题有关。但这个想法很容易被诸如“半人半马怪物的数目和独角兽的数目之比”这样的反例所驳倒。要是有一个这样的比率，那么它便是一个抽象的东西——一个数。然而只是由于研究自然界我们才得出结论说：半人半马怪物的数目和独角兽的数目都是零，因而并没有这样一个比率。

(existence)是一回事，而潜存(subsistence)却是另一回事。我所知道的对付这种把问题弄糊涂的唯一方法便是把“存在”(exist)这个词让给怀曼。我打算不再使用它；但是我仍然有“有(is)”这个词可用。词典学就谈到这里；让我们再回到怀曼的本体论。

怀曼的人口过剩的宇宙在许多方面是讨人嫌的。它破坏了我们这些欣赏沙漠风光的人的美感，但这还不是它的最糟糕的方面。怀曼的可能事物的贫民窟是滋长不法分子的土壤。例如，在那个门口的可能的胖子；还有在那个门口的可能的秃子。他们是同一个可能的人，还是两个可能的人？我们怎样判定呢？在那个门口有多少可能的人？可能的瘦子比可能的胖子多吗？他们中有多少人是相似的？或者他们的相似会使他们变成一个人吗？没有任何两个可能的事物是相似的吗？这样说和说两个事物不可能是相似的，是一回事吗？最后，是否同一性这个概念干脆就不适于未现实化的可能事物呢？但是谈论那些不能够有意义地说它们和自身相同并彼此相异的东西究竟有什么意义呢？这些分子几乎是不可救药的。我们用弗雷格的对个体概念的治疗法可以努力做点整顿；但我觉得我们最好还是干脆清除怀曼的贫民窟，把它结束了事。

可能性同必然性、不可能性和偶然性等其他模态一起提出了一些问题，我的意思并不是要把它们置之不顾。但我们至少能够把模态限于整个陈述。我们可以把副词“可能地”加于整个的陈述，我们也可以为这种用法的语义分析发愁；但并不能希望由于把我们的宇宙扩张到包括所谓可能事物，这种分析就会得到真正的进展。我猜想这种扩张的主要动机不过就是那个老的想法，即认为例如飞马一定存在，因为否则的话，即使要说它不存在，也是没有意义的。

但当我们把例子略为改变一下，不谈飞马而谈伯克利学院的又圆又方的屋顶时，怀曼的全部富丽堂皇的可能事物的宇宙似乎就会化为泡影了。如果除非飞马存在，说它不存在便是胡说，那么同样理由，除非伯克利学院的又圆又方的屋顶存在，说它不存在也会是胡说。但和飞马不同，伯克利学院的又圆又方的屋顶即使作为没有现实化的可能事物也是不能容许的。现在我们是能够迫使怀曼也承认有一个不可现实化的不可能事物的领域呢？如果能这样，人们对这些不可能事物就可能提出许多令人为难的问题。我们甚至可能希望通过使怀曼承认某些这样的事物既是圆的又是方的，而让他陷入矛盾。但狡猾的怀曼选择了两难推理的另一端，他承认，说伯克利学院的又圆又方的屋顶不存在是胡说。他说：“又圆又方的屋顶”这个短语是没有意义的。

怀曼并不是作出这种抉择的第一人。这种关于矛盾是无意义的教条早已有之。而且这个传统在那些看来并不带有怀曼的动机的著作家中也保存着。但我不知道使人们接受这个教条的最初的诱因，是否实质上就是我们在怀曼那里所观察到的那种动机。这个教条确实没有内在的吸引力；而它曾经把他的信奉者引到如此空想的极端，以致对归谬法的证明方法也提出异议——从这一异议中我倒是感到了对这个教条本身的归谬。

不但如此，关于矛盾是无意义的教条还有严重的方法论缺点，它使我们根本不可能对于什么是有意义的和什么不是有意义的作出有效的检验。我们要发明一种能判定一串符号（即使对我们个人，且不说对他人）是否有意义的系统方法，将永远是是不可能的。因为从丘奇在数理逻辑上的一个发现得知：不可能有关于矛盾性的普遍适用的检验标准。

我曾经轻蔑地谈到柏拉图的胡须，并且暗示它是纠缠不清的。我也曾详细地论述容忍它的不便之处。现在是采取步骤的时候了。

罗素在他的所谓单独摹状词的学说中，清楚地指明我们怎样才能有意义地使用表面上的名字而无须假定有据说被它命名的对象。罗素的理论直接应用的名字是复合的摹状名字，如“《韦弗莱》的作者”、“现在的法国国王”、“伯克利学院的又圆又方的屋顶”。罗素把这样的短语系统地分析为包含它们的几个语句的断片。例如，“《韦弗莱》的作者是诗人”这个句子被整个地解释为这样的意思：“有个人（更好是说；有个东西）写了《韦弗莱》，并且是个诗人，并且没有别的东西写过《韦弗莱》”。（附加这个从句是为了肯定在“the author of Waverley”[《韦弗莱》的作者]中“the”这个词所含的独一无二的性质。）“伯克利学院的又圆又方的屋顶是粉红色的”这个句子被解释为“有个东西是圆的又是方的，并且是伯克利学院的屋顶，并且是粉红色的，没有别的东西是圆的又是方的，并且是伯克利学院的屋顶”。^①

这个分析的优点是把表面上的名字，即一个摹状短语放在语句的前后关联中而解释为所谓不完全符号。并没有统一的表达式作为这个摹状短语的分析，但是作为那个短语的前后关联的整个陈述仍然能充分地得到它的意义，不管这个陈述是真的还是假的。

“《韦弗莱》的作者是诗人”这个未经分析的陈述含有一个部分即“《韦弗莱》的作者”，麦克西和怀曼都错误地认为它必须有客观的所指才有意义。但是罗素把它翻译成“有个东西写了《韦弗莱》，并且是个诗人，并且没有别的东西写过《韦弗莱》”。在这个陈述中，曾经要求摹状短语承担的客观所指

^① 关于摹状词理论的进一步论述，请参见后面有关内容。

现在已由逻辑家叫做约束变项的一类词承担了，即量化变项，就是像“有个东西”、“无一东西”、“一切东西”之类的词。这些词决没有打算特殊地作为《韦弗莱》的作者的名字，他们根本就没有打算作为名字；它们以一种故作含混的特征来泛指事物。^① 这些量词或约束变项当然是语言的基本部分，而它们至少在语句的前后关联中是有意义的，这一点是不会被反对的。但它们的有意义决不以《韦弗莱》的作者或伯克利学院的又圆又方的屋顶或任何其他被特别预设的对象之存在为前提。

就摹状词而论，肯定或否定存在是不再有什么困难了。“《韦弗莱》的作者存在”的意义被罗素解释为“有个人（或者更严格地说，有个东西）写了《韦弗莱》，并且没有别的东西写过《韦弗莱》”。相应的，“《韦弗莱》的作者不存在”则被解释成这样一个析取句：“或者每个东西都没写《韦弗莱》，或者两个或更多的东西写了《韦弗莱》。”这个析取句是假的，但却是有意义的；并且它不包含打算给《韦弗莱》的作者命名的任何表达式。“伯克利学院的又圆又方的屋顶不存在”这个陈述以同样的方式被分析。因此认为关于不存在的陈述陷于自相矛盾的旧想法便破灭了。当一个关于存在或不存在的陈述被罗素的摹状词理论加以分析时，它便不再含有任何甚至要给那些其存在很成问题却被当做确实的东西命名的表达式，所以我们再不能认为这个陈述的有意义必须预先假设这样一个东西的存在。

那么“飞马”又怎样呢？这是一个词而不是一个摹状短语，罗素的论证并不直接对它适用。然而我们能够很容易使它可以应用。我们只要以任何看来能充分表达出我们观念的方式，把“飞马”改写为一个摹状词就可以了。比方说“被科林斯勇士柏勒洛丰捕获的那匹有翼的马”。用这样一个短语来代替“飞马”，然后我们就能够进而分析“飞马存在”或“飞马不存在”的陈述，就像罗素对“《韦弗莱》的作者存在”和“《韦弗莱》的作者不存在”所作的分析那样。

因此为了把像“飞马”这样只有一个单词的名字或所谓的名字纳入罗素的摹状词理论，我们当然首先必须能够把这个词翻译成一个摹状词。但这并不是真正的限制。如果飞马的概念是很含糊或很基本的概念，以致不能按熟习的方法将其适当地翻译为摹状短语，那么我们仍然可以利用下述人为的而且似乎微不足道的方法来加以转换。我们本来可以因为“是飞马”（being Pegasus）这个根据假设是不可分析、不可还原的，而换用动词“是飞马”（is—Pegasus）、“飞马化”（Pegasizes）来表达。那么“飞马”这个名词本身

^① 对约束变项的更明确讨论请见后面有关内容。

就可以看做是引申的，而终归等于一个摹状词：“是飞马的这个东西”、“飞马化的这个东西”。^①

如果引入“飞马化”这样一个谓词好像使我们有责任承认在柏拉图的天国里或在人的心灵中存在着一个相应的属性，那也好。直到现在无论我们还是麦克西或怀曼除了对飞马的存在或不存在的问题有所争论外，都没有对共相的存在或不存在有所争论。如果我们用飞马化这个字眼能够把“飞马”这个名词解释为受罗素的摹状词理论支配的摹状词，那么我们就清除掉了下面这个古老的想，即不预先假设在某种意义上飞马存在，就不能说飞马不存在。

现在我们的论证是相当一般的。麦克西和怀曼认为，除非“某某存在”，我们不能以一个简单的或摹状的单独名词代替“某某”而有意义地断定一个具有“某某不存在”形式的陈述。现在可以看到这个假定是完全没有根据的，因为所说的那个单独名词总是能够以寻常的或其他的方式扩展为一个单独摹状词，然后按照罗素的方法加以分析的。

当我们说有大于一百万的素数时，我们便许诺了一个包含数的本体论；当我们说有半人半马怪物时，我们便许诺了一个包含半人半马怪物的本体论；但当我们说飞马存在时，我们也就许诺了一个包含飞马的本体论。但当我们说飞马或《韦弗莱》的作者或伯克利学院的又圆又方的屋顶不存在时，我们并不对包含飞马或《韦弗莱》的作者或上面所说的屋顶的本体论作出许诺。我们无须再为下面这个谬见而苦恼，即以为一个含有单独名词的陈述之有意义预先假设了一个由这个名词来命名的对象。一个单独名词不必给对象命名才有意义。

怀曼和麦克西只要注意到——我们当中很少注意到——在意义与命名之间有一道鸿沟，甚至在真正是一个对象的名字的单独名词那里也是这样，那么，他们即使没有获益于罗素，也会逐渐明白这一点道理。弗雷格下面所举的例子就很有用。“暮星”这个短语是一个大的球形物体的名字，这个物体在离我们地球亿万英里的地方驰过太空。“晨星”这个短语是同一个物体的名字，正如最早大约是巴比伦的天文观测家所确定的那样。但不能把这两个短语看做具有相同的意义；否则那个巴比伦人就可以不用进行天文观察，而只要思考他所用的词的意义就行了。因此，两个语词的意义既然彼此不同，那么意义必定有别于被命名的对象，在两个场合中那是同一个对象。

意义与命名的混淆不仅使麦克西以为他不能有意义地否认飞马；意义与

^① 关于把所有单独词项纳入摹状词问题的进一步论述请参见后面。

命名的继续混淆无疑促成了他的这个荒唐的想法，即认为飞马是一个观念，一个心理的东西。他的混淆是这样构成的：他把所谓被命名的对象飞马和“飞马”这个词的意义混淆起来，因此得出结论说，为了使这个词有意义，飞马必定存在。但意义是一种什么东西呢？这是一个争论点。不过人们似乎可以颇为有理地把意义解释为心中的观念，假定我们又能够弄清楚“心中的观念”这个观念的意义的话。所以开头同意义相混淆的飞马，结果便成了心中的一个观念了。更值得注意的是，怀曼最初的动机虽然和麦克西相同，却会避免这个特殊的大错，而最后以没有现实化的可能事物来代替。

现在让我们谈谈共相的本体论问题，即诸如属性、关系、类、数、函数之类东西是否存在的问题。麦克西极有特色地认为这些东西存在。谈到属性，他说：“有红的房屋，红的玫瑰花，红的落日，这几乎是我们大家必然同意的先于哲学的常识。其次，这些房屋、玫瑰花和落日有某种共同的东西，而它们共同具有的这个东西就是我以‘红’这个属性所表示的全部意义。”因此，对麦克西来说，比起红的房屋、玫瑰花和落日的存在这个明显而平凡的事实来，属性的存在甚至是更明显、更平凡的。我想这是形而上学的特征，或者至少是形而上学中叫做本体论的那个部分的特征：一个人只要把关于这个问题的陈述看做真的，他就必定把它看做平凡的真理。一个人的本体论对于他据以解释一切经验乃至最平常经验的概念结构来说，是基本的。从某一特殊的概念结构内部来判断——此外如何可能下判断呢？——一个本体论的陈述不需要任何单独的证明，这是不待言的。本体论的陈述是直接由平常事实的各式各样的偶然陈述得出的，正如“有一个属性”是从“有红的房屋、红的玫瑰花、红的落日”得出的一样，无论如何从麦克西的概念结构的观点看来是如此。

但是从另一概念结构来判断，对麦克西来说具有公理性的一个本体论陈述则同样可直接而平凡地被判定为假的。一个人可以承认有红的房屋、玫瑰花和落日，但否认它们有任何共同的东西，认为这不过是一种通俗而易引起误解的说话方式。“房屋”、“玫瑰花”和“落日”这些词对于是房屋、玫瑰花和落日的各式各样个别事物都适用，而“红的”或“红的对象”这些词对于是红的房屋、红的玫瑰花、红的落日的各式各样个别事物的每一个也都适用；但此外再没有任何东西（不管它是个别的还是非个别的）被“红性”这个词所命名，因此也没有被“房屋性”、“玫瑰花性”、“落日性”所命名的东西。房屋、玫瑰花和落日全都是红的，这一点可以看做是终极的和不可归约的。我们可以认为，麦克西虽然有了他以“红性”之类的名字所假定的一切隐秘的东西，但是他并不因而就具有更大的说明力。

麦克西可能会把他的共相本体论强加于我们的一个手段在我们转入共相问题之前就已被除掉了。麦克西不可能论证说，诸如“红的”或“是红的”这样一些我们都同意使用的谓词必须被看做各个单个共相实体的名字才有意义。因为我们已经看到，作为某个东西的名字比是有意义的这一点是一个更特殊的特征。他甚至也不能，至少不能以这个论据来指责我们，说我们既然采用了“飞马化”这个谓词就已经假设了一个飞马化的属性。

不过，麦克西忽而又想起了另一种策略。他说：“让我们承认你们大谈特谈的意义与命名之间的这个区别。我们甚至也承认，‘是红的’、‘飞马化’等等不是属性的名字。可你还是承认它们有意义。但是，这些意义，不管它们是不是被命名，总归是共相。而且我敢说，它们有些可能就是我所说的属性或者归根到底是与此极其相似的某种东西。”

对麦克西来说，这段话说得异常尖锐。我所知道的唯一的还击方法就是拒绝承认意义。无论如何，我对此并不感到犹豫，因为我并不由于拒绝承认意义就否认语词和陈述是有意义的。把语言形式区分为有意义的和无意义的，在这一点上麦克西和我可能是百分之百的一致，尽管麦克西把有意义性解释为“具有”（某种意义上的“具有”）某种他叫做意义的抽象的东西，而我则不是这样。这无碍于我仍坚持认为，某一语言表达是有意义的（meaningful或significant，我喜欢用significant，以免使人以为存在着意义[meaning]的实体）这个事实是一个终极而不可归约的事实；否则，我就可以直接按照人们在出现上面说的这种语言表达和相似的语言表达时所作的分析来分析这个语言表达。

人们通常谈到或似乎谈到意义的有用的方式可归结为两个：具有意义（having of meanings）即有意思（significance）和意义相同或同义性。所谓给一句话以意义，不过是说出一个通常用比原来更清楚的语言来表述的同义语。如果我们讨厌意义（meaning）这个词，我们可以直接地说这些话语是有意思的（significant）或无意思的（insignificant），是彼此同义或异义的。以某种程度的清晰性与严格性来解释“有意义的”和“同义的”这些形容词的问题——按照我的看法，最好根据行为来解释——是重要的，又是困难的。^①但是被称为“意义”的这些特殊的、不可归约的媒介物的说明价值确实是虚妄的。

到现在为止我已论证了，我们能够有意义地在语句中使用单独语词而无须预先假设有这些语词所要命名的对象。我还论证了我们能够使用一般语词

^① 请参见《经验论的两个教条》和《语言学中的意义问题》。

(例如谓词)而无须承认它们是抽象的东西的名字。我还论证了,我们可以认为一些话是有意义的、彼此同义或异义的,而无须默认有一个名曰意义的东西的领域。这时麦克西开始想知道,我们的本体论的免疫性是否有任何限度。难道我们可说的任何话都不会使我们对共相或其他我们也许觉得讨厌的东西的假定作出许诺吗?

同罗素的摹状词理论相联系,我在谈到约束变项或量化变项时已经对这个问题作出一个否定的回答。例如,当我们说有¹个²东西(约束变项)是红的房屋和落日所共同具有的,或者说有¹个²东西是一个大于一百万的素数时,我们就可能十分容易地卷入本体论的许诺。但实质上这是我们能够使自己卷入本体论许诺的唯一途径,即通过约束变项的使用而作出本体论的许诺。所谓名字的使用并不是一个标准,因为我们随时能够否定它们是名字,除非在我们用约束变项所肯定的事物中能够假定有一个相应的东西。事实上,名字对于本体论问题是完全无关重要的,因为在前面谈到“飞马”和“飞马化”时,我已经指出,名字可以转换为摹状词,而罗素则已证明摹状词是可以消除的。凡我们借助于名字所说的一切,都能够用一种完全避开名字的语言来说。被假定为一个存在物,纯粹只是被看做一个变项的值。按照传统语法范畴,这大概就等于说:存在就是在一个代词的指称范围之内。代词是指称的基本手段;名词若被称为代词会更好些。我们的整个本体论,不管它可能是什么样的本体论,都在“有个东西”、“无一东西”、“一切东西”这些量化变项所涉及的范围之内;当且仅当为了使我们一个断定是真的,我们必须把所谓被假定的东西看做是在我们的变项所涉及的东西范围之内,才能确信一个特殊的本体论的假设。

例如,我们可以说有些狗是白的,并不因而就使自己作出许诺,承认狗性或白性是实体。“有些狗是白的”是说有些是狗的东西也是白的;要使这个陈述为真,“有些东西”这个约束变项所涉及的事物必须包括有些白狗,但无须包括狗性或白性。但是,当我们说有些动物学的种是杂交的,我们就作出许诺,承认那几个种本身是存在物,尽管它们是抽象的。除非我们能想出某种方法这样来解释这个陈述,从而指出,我们的约束变项对这些动物种的表面指称是一种可以避免的说话方式,否则我们终究还是在作这样的许诺。^①

正如大于一百万的素数这个例子所清楚说明的,古典数学深陷于对抽象实体的本体论所作出的许诺之中。所以中世纪关于共相的大论战在现代数理哲学中又重新爆发了。现在争论问题比以往清楚得多,因为我们现在有一个

^① 关于这个问题的进一步论述请参见《逻辑与共相的实在化》。

更明显的标准，可据以判定某个理论或说话形式所许诺的是什么样的本体论；为了使一个理论所作的肯定是真的，这个理论的约束变项必须能够指称的那些东西，而且只有那些东西才是这个理论所许诺的。

因为这个关于本体论前提的标准在哲学传统中并没有明显出现，现代的数理哲学家总的来说都没有认识到他们正以一种重新阐明的形式来辩论同样的关于共相的老问题。但现代关于数学基础的各种观点的根本分歧，确实非常明显地归结为关于约束变项应当可以指称之物范围的意见分歧。

历史学家把中世纪关于共相的三个主要观点称为实在论、概念论和唯名论。实质上，同样这三个学说以逻辑主义、直觉主义和形式主义的新名称再度出现于 20 世纪数理哲学的观点中。

实在论，从这个词用于中世纪关于共相的争论来说，就是指主张共相或抽象物独立于人心而存在，人心可以发现但不能创造它的柏拉图学说。由弗雷格、罗素、怀特海、丘奇和卡尔纳普代表的逻辑主义允许人们不加区别地使用约束变项来指称已知的和未知的、可指明的和不可指明的抽象物。

概念论主张共相存在，但认为它们是人心造做的。现代以这种或那种形式被彭加勒、布劳维尔、韦尔和其他人所采纳的直觉主义，只有在抽象物能够由预先指明的诸成分个别地构造出来，才赞成使用约束变项来指称它们。像弗兰克尔所说的，逻辑主义主张类是被发现的，而直觉主义主张它们是被发明的，这话的确是对实在论和概念论的古老对立所作的一个公正的论断。这个对立绝非纯粹的模棱两可的诡辩，而是在人们所乐于赞同的古典数学的要点上造成一个根本的差别。逻辑主义者或实在论者，按照他们的假设能够得到康托尔的无穷大的递升的阶；直觉主义者则不得不停止于无穷大的最低阶，其间接的后果就是甚至不得不抛弃一部分古典的实数定律。事实上，逻辑主义与直觉主义之间的现代论战是由关于无穷大的分歧引起的。

同希尔伯特的名字相联系的形式主义与直觉主义相呼应，也对逻辑主义者毫无约束地求助于共相这一点深感惋惜。但形式主义也觉得直觉主义是不能令人满意的。这可能出于两个相反理由中的任何一个。形式主义者可能像逻辑主义者一样，反对把古典数学弄得残缺不全，或者他可能像往昔的唯名论者一样，根本反对承认抽象的东西，甚至也不能在心造之物的有限制的意义上承认抽象的东西。结果是一样的：形式主义者把古典数学作为无意义符号的游戏保存下来。这个符号游戏仍然是有效用的——不论它作为物理学家和技艺师的一个辅助手段已表现出什么效用。但有效用不必意味着在任何严格的语言学的意义上说是有意义的。数学家在构造定理和为彼此答案的一致找到客观基础这两方面的显著成功，也不必意味着是有意义的。因为数学家

们意见一致的充分根据只能在指导符号使用的规则中找到——这些句法规则与符号本身不同，是完全有意义的和可理解的。^①

我已证明，我们采用的那种本体论可能是意义重大的——显然同数学有关，虽然这只是一个例子。现在我们怎样在对立的本体论之间作出裁判呢？“存在就是作为一个变项的值”这个语义学公式肯定没有给我们提供答案；相反的，这个公式倒是用来检验某个陈述或学说是否符合先前的本体论标准的。在本体论方面，我们注意约束变项不是为了知道什么东西存在，而是为了知道我们的或别人的某个陈述或学说说什么东西存在；这几乎完全是同语言有关的问题。而关于什么东西存在的问题则是另一个问题。

在辩论什么东西存在时，我们仍然有理由站在语义学的水准上谈问题。一个理由就是要避开本文开头所谈到的困境，即我不能承认有为麦克西所赞成而为我所否认的东西这样的困境。只要我坚持这种与麦克西的本体论相反的本体论，我便不能够允许我的约束变项去指称那些属于麦克西的本体论而不属于我的本体论的东西。但是通过指出麦克西所肯定的陈述的特点，我可以前后一致地描述我们之间的分歧。只要我们的本体论赞成采取语言的形式，或至少采取具体的文字和话语，我便能够谈论麦克西的语句。

退回到语义学水准上的另一个理由是，要找出可以进行辩论的共同基础。本体论的分歧必然包括概念结构上的基本分歧。然而尽管有这些基本的分歧，麦克西和我却发现，我们的概念结构在中间的和更高的支节上是充分地会合在一起的，从而使我们能够对于像政治、天气和特别是语言这样的题目成功地交谈。在我们关于本体论的基本争论能够进而翻译为关于语词和怎样使用语词的语义学争论的范围内，这个争论也许不会那么快地因陷入窃取论点的谬误而归于失败。

因此，本体论的争论趋向于变为关于语言的争论，这是不足为奇的。但我们一定不可匆忙地作出结论说，什么东西存在取决于语言。把一个问题翻译为语义学的说法并不表明这是一个语言问题。要看见那不勒斯就要有一个名字。把这个名字放在“看见那不勒斯”前面就产生一个真语句；但看见那不勒斯决不是语言学的事情。

我想，我们之接受一个本体论在原则上同接受一个科学理论，比如一个物理学系统，是相似的。至少就我们有相当的道理来说，我们所采取的是能够把毫无秩序的零星片断的原始经验加以组合和安排的最简单的概念结构。

^① 参见古德曼和蒯因合著：《走向建设性唯名论的一些步骤》。对上文所涉及的问题的进一步讨论，参见贝尔奈斯，弗兰克，布莱克。

一旦我们择定了要容纳最广义的科学的全面的概念结构，我们的本体论就决定了；而决定那个概念结构的任何部分（例如生物学的或物理学的部分）的合理构造的理由，同决定整个概念结构的合理构造的理由没有种类上的差别。对任何科学理论系统的采用在多大程度上可以说是语言问题，则对一种本体论的采用也在相同的程度上可以说是语言问题。

但是，简单性作为构造概念结构的指导原则，并不是一个清楚而毫不含糊的观念，它完全可能提出双重的或多重的标准。例如，试想我们已经设计出适合于—件接—件地报道直接经验的概念的最经济的集合。让我们假定，属于这个结构的东西——约束变项的值——是感觉或反省的个别的主观事件。我们无疑还会发现，一个旨在讨论外界对象的物理主义概念结构，对于简化我们的全部报道，能提供很大的便利。由于把分散的感觉事件统一起来并把它们当做关于一个对象的知觉，我们便把我们的经验之流的复杂性归约为容易处理的概念的简单性了。简单性的规则的确是把感觉材料分配给对象的指导原则：我们把一个在先的和—个在后的圆的感觉材料和同—个所谓便士或者和两个不同的所谓便士联系起来，乃是遵从把我们的整个世界图像加以最大简化的要求。

这里我们有两个互相抗衡的概念结构；现象主义的和物理主义的。哪一个应当占优势呢？每一个都有它的优点；每一个都有它自己特殊的简单性。我认为每一个都应当加以发展。的确，每一个都可以说是更基本的，虽然是在不同的意义上：—个在认识论上是基本的，另—个在物理学上是基本的。

通过把无数分散的感觉事件同—些单个的所谓对象联系起来的方式，物理的概念结构就使我们的经验描述简化了。但要把关于物理对象的每个语句不论通过多么迂回复杂的方式实际上翻译为现象主义语言，还是不可能的。物理对象是使我们对经验之流的描述圆满和简化的假定的东西，正像无理数的引进使算术的定律简化—样。仅仅从有理数的初等算术的概念结构观点看来，更广泛的有理数和无理数的算术便会具有方便的神话的地位，它比实实在在的真理（即有理数的算术）更简单，却把实实在在的真理作为—个分散的部分包括进来。同样的，从现象主义的观点看来，物理对象的概念结构是—个神话，比实实在在的真理更简单，却把那实实在在的真理作为—个分散的部分包括进来。^①

关于物理对象的类或属性的情况又怎样呢？从严格的物理主义的观点看来，这样的柏拉图主义本体论也是神话，正如从现象主义看来，那个物理主

^① 算术的类比得自弗兰克。

义的概念结构本身是神话一样。这个更高级的神话就其简化我们物理学的叙述来说，又是一个好的和有用的神话。既然数学是这个更高级神话的组成部分，因此这个神话对于物理科学的用途是十分明显的。不过称它为神话，我是仿效上面我在形式主义的名义下提到的那种数理哲学的。但是纯粹的审美家或现象主义者又可以同样正当地对物理的概念结构采取形式主义的态度。

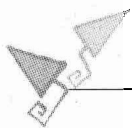
数学的神话同物理学的神话之间的类似，在另外一些也许是偶然的方面，是惊人地密切的。例如，看一下 19 世纪与 20 世纪之交由于罗素悖论和集合论的其他矛盾的发现在数学基础中突然引起的危机。我们不得不用非直觉的、特设的方法来消除这些矛盾；我们在数学上的神话创造便成为深思熟虑并显而易见的了。但物理学的情况又怎样呢？在这里出现了光的波动说和光的微粒说的矛盾；如果这不是像罗素悖论一样的完全的矛盾，我想其理由在于，物理学不像数学那样完全。再者，1931 年哥德尔证明在算术中必定有不可判定的陈述，从而突然引起数学基础中现代第二次大危机，这个危机在物理学中也有与之相伴的东西，就是海森堡的测不准原理。

在前面我试图证明，为某些本体论所作的一些普通的论证是谬误的。然后我提出一个明显的标准，根据它来判定一个理论在本体论上作出什么许诺。但实际上要采取什么本体论的问题仍未解决，我所提出的明显的忠告就是宽容和实验精神。让我们尽一切办法看看物理主义的概念结构究竟在多大程度上能够还原为现象主义的概念结构；尽管物理学整个说来是不可还原的，但它也很自然地要求我们继续研究。让我们看看怎样或在何种程度上可以使自然科学脱离柏拉图主义的数学；但让我们也继续研究数学和探究它的柏拉图主义的基础。

在最适合于这许多种研究的各式各样的概念结构中，有一个概念结构，即现象主义的概念结构，要求认识论上的优先权。从现象主义概念结构内部看来，关于物理对象和数学对象的本体论都是神话。但是神话的性质是相对的，在这个场合是相对于认识论观点的。这个观点是许多不同的观点之一，是与我们许多不同的兴趣和目的中的一个相应的。

选文出处

[美] 威拉德·蒯因：《论何物存在》，陈启伟译，见《从逻辑的观点看》，上海：上海译文出版社，1987，第 1~18 页。



24. 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》

江怡 译

斯特劳森区分了描述的形而上学与修正的形而上学：“描述的形而上学满足于描述我们关于世界的思想结构，修正的形而上学则关心产生一种更好的结构。”^① 他反对修正的形而上学而认为一种描述的形而上学是可能的。斯特劳森在《个体：论描述的形而上学》中试图从日常语言的用法入手，揭示我们在使用日常语言时所蕴涵的概念结构及其与世界结构的关系。《个体：论描述的形而上学》分为两个部分：第一部分“殊相”，主要讨论物质物体和人在一般的殊相中占据的特殊地位，通过分析把它们确立为其他一切殊相都要以此为基础的基本殊相。第二部分“逻辑主词”，主要讨论一般的殊相概念和逻辑主词之间的复杂关系，提出不应以共相与殊相的关系来对应逻辑主词与逻辑谓词的关系。我们在此选编的是该书的导言、第一部分中的“物体”和第二部分中的“逻辑主词与存在”。斯特劳森把物质物体和人看做基本殊相，意在把传统哲学中的殊相和共相的区分与语言上的主语和谓语的区分联系起来，以此说明这两种区分之间并不存在严格的对应关系，并且希望通过对这种区分的分析揭示句子中的主词与殊相的指称关系。^②

作者简介

斯特劳森 (Peter F. Strawson, 1919—)，英国哲学家，英美分析哲学的重要



导言

形而上学往往是修正的，而很少是描述的。描述的形而上学满足于描述我们关于世界的思想结构，修正的形而上学则关心产生一种更好的结构。提出修正的形而上学在

^① 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》，江怡译，1页，北京，中国人民大学出版社，2004。——本书编者

^② 参见上书，江怡译者序，2~9页。——本书编者

代表之一，以分析哲学方法研究形而上学问题，转变了分析哲学反形而上学的态度。主要著作有《个体：论描述的形而上学》、《感觉的限度》、《分析与形而上学》等。

哲学史上保持着长久的兴趣，而且不仅是思想史上的关键情节。由于它们清晰明确，它们的部分观点给人带来强烈印象，它们中的最佳部分在本质上是值得赞扬的，并具有哲学上的功用。但把这最后一个优点赋予它们，只是因为还存在另一种形而上学，它在一般的探究之外是完全不需要辩明的。修正的形而上学就是起到了描述的形而上学的作用。也许实际上并没有任何一个形而上学家，无论是在意图上还是在效果上，曾经完全是这一种或那一种。但我们可以大致地加以区分：笛卡儿（Descartes）、莱布尼茨（Leibniz）、贝克莱（Berkeley）是修正的，亚里士多德（Aristotle）和康德（Kant）是描述的。对哲学的讽刺者休谟（Hume），则更难定位。他在某一方面表现为这一种，而在另一方面又表现为那一种。

描述的形而上学的观念可靠地解决了怀疑论。它如何不同于常说的哲学分析、逻辑分析或概念分析呢？描述的形而上学在意向上并无二致，只是在范围和概括性上有所不同。它旨在揭示我们概念结构的最一般特征，能够比有限的、局部的概念探究更具合理性，因而在方法上也有某种不同。在某种程度上我们相信对语词实际用法的细致考察，是哲学上的最好方法，也肯定是唯一的方法。但我们以此方式所能做的考察和所能确立的联系，并不足以普遍到和影响到满足对理智的整个形而上学要求。因为当我们询问我们是如何使用这个或那个表达式的时候，我们的回答尽管在某种程度上是有启发的，但总倾向于断定而不是揭示形而上学家希望揭示的结构的那些一般成分。他所寻求的结构并没有明显地展现在语言的表面，而是深藏其中的。一旦他唯一确信的向导无法把他带到他所希望的地方，他就必须放弃这个向导。

描述的形而上学的观念可能会受到来自另一个方面的攻击。因为它可能会被看做是认为形而上学基本上是一个概念变化的工具，是一种推进或记载新的思想方向或思想风格的手段。概念的确是要变化的，这种变化不仅是局限于专家的范围内，虽然这是主要的；专家的变化甚至还影响到日常思维。的确，形而上学也始终主要是以上述的这

两种方式与这种变化有关，但仅仅以这种历史的方式来认识形而上学，可能是一个极大的错误。因为人类思维最核心的内容是没有历史的，或者说在思想史上是没有任何记载的；有些范畴和概念，就其最基本的特征而言，是完全没有变化的。显然，这些并不是专门的最为精练的思想。它们是常识性的不太精练的思想，但却是最为复杂的人类概念装备中不可或缺的核心内容。正是由于这些内容，由于它们的相互联系以及由此构成的结构，才使得描述的形而上学引起了人们的主要关注。

形而上学有着漫长的辉煌历史，因而不大可能在描述的形而上学中发现任何新的真理。但这并不意味着描述的形而上学的任务始终是或可能是一劳永逸的。它仍然是需要反复进行的。如果没有新的真理被发现，也会有古老的真理被重新发现。因为，虽然描述的形而上学的核心主题没有改变，哲学的批判性和分析性用法却是恒常变化的。永恒的关系是用非永恒的术语来描述的，这既反映了思想的时代特征，也反映了哲学家个人的思想风格。任何哲学家只有在用他自己时代的术语来重新思考前人的思想时，他才能真正理解他的前人；最伟大的哲学家（例如康德和亚里士多德）的明显特征就在于，他们在重新思考的努力上比其他人付出的更多。

本书就是在某种程度上以恰当的方式论述描述的形而上学的。只以恰当的方式，是因为虽然这里讨论的某些论题是很一般的，但这里的讨论是从某种有限的观点出发，而不再是全面的；只在某种程度上，是因为在第二部分开始讨论的某些逻辑的和语言学的分类，可能具有相对局部的和暂时的意义。根据我处理这些分类的方法，我现在作出一个一般的评论。人们通常认为，在分析某个非常具体的概念时，人们很少愿意这样去理解，即寻求关于应用这个概念的充分必要条件的单一的严格的陈述，总是更多地把对它的应用看做[按维特根斯坦(Wittgenstein)的比喻]是构成了一个家族，其成员或许是围绕核心范例而组成的，并由逻辑关联和类比的各种直接或间接连接与这种核心范例联系起来的。我认为，理解中的宽容原则可以用来试图理解一般的逻辑结构和语法结构，正如在（比如说）知觉哲学或心灵哲学中所从事的那种对专门概念的分析一样。

我很自然地把本书分为两个部分。第一部分旨在确立物质物体和人在一般殊相中所占据的核心地位。它表明，在我们的概念框架中，这两类范畴的殊相是基本的或根本的殊相，而与此相关，其他种类的殊相概念则一定被看做是次要的。本书第二部分的宗旨是确立和解释一般殊相观念与指称对象或逻辑主词观念之间的联系。这两种观念之间的联系以及由此把殊相的地位解释为主要逻辑主词，可以在该部分第二章的前半部分中展现的某种“完全性”概念中发现。这是本书第二部分的关键篇章。然而，本书的这两个部分并非

相互独立的。第一部分的内容在许多观点上都预设并在某些观点上扩展和进一步解释了第二部分的论证。我怀疑，我们是否能够不考虑其中一个部分的主题而充分理解另一个部分的主题。



一、物体

1. 殊相的确认

[1] 我们认为世界包含了特殊事物，其中的某些事物是独立于我们的；我们认为世界的历史是由特殊的事件构成的，我们在其中可能有也可能没有地位；我们认为这些特殊的事物和事件包含在我们日常谈论的话题之中，是我们可以相互谈论的东西。这些认识就标志着我们思考这个世界的方式，标志着我们的概念框架。更为成熟地表达这些认识的哲学方式（虽然尚不够清晰）就是，我们的本体论包含了客观的殊相。它可能还包含其他更多的东西。

我的目的是要展现概念框架的某些一般的和结构性的特征，我们根据这种概念框架思考特殊的事物。我首先要谈到殊相的确认。在这里，我并不想一般性地解释我使用的“确认”（identify）这个词以及相关的词，也不想解释我使用的“殊相”（particular）这个词。的确，后者在哲学的用法上有着人们熟悉的基本内容或核心内容，虽然对它的使用在基本界限上仍然很模糊。所以，我这里需要说的是，我对它的使用并没有什么不同。譬如，在我的用法中，如同在大多数人们所熟悉的哲学用法中一样，历史事件、物质对象、人以及他们的影子都是殊相；而质量和属性、数字和种类则不是殊相。至于“确认”、“确定”（identification）这些词，我是以相当不同但又密切相关的方式来使用它们的，我会在引入它们时逐一解释它们的用法。

对于我将首先讨论的“殊相的确认”这个短语的使用就是如此。通常的情况是，当两个人谈话时，其中的一个说话者指称或提及某个殊相或其他的东西，另一个听话者知道说话者正在谈论的是什么殊相；但有时他也不知道。我把这种不同的情况解释为，听话者或者能够或者不能够确认说话者所指的殊相。我们这些说话者用来指称殊相的各种表达式，具有这样一种标准的功能，即在使用它们的情况中能够使听话者确认正在被指称的殊相。这些表达式包括专名、某些代词、以定冠词开头的某些描述性短语以及由它们构成的表达式。当说话者用这种表达式去指称某个殊相，我就说，他**确认地指称**了一个殊相。当然，说话者在某个特定场合**确认地指称**了一个殊相，并不能由此得出结论：听话者事实上也**确认**了这个殊相。我可能向你提到某个人的名字，你可能并不知道他是谁。但是，当说话者**确认地指称**了一个殊相，而且在某种程度上，听话者也**确认**了所指称的这个殊相，我会说，说话者不仅**确认地指称**了而且也**确认**了这个殊相。这样，我们就有了说话者意义上的和听

听话者意义上的“确认”。

我们常常能够确认进入我们话语中的殊相，这不仅仅是偶然发生的事情。应当有可能去确认某种特定的殊相，这似乎是我们本体论结论中的必然条件。我们声称承认一类特殊事物的存在以及相互谈论这类事物的成员，而为了证明这个说法，我们又说，对我们每个人来说，原则上不可能使我们中的其他人理解每个人在任何时候所谈论的究竟是哪一个或哪一些成员，这究竟意味着什么？这种证明可能使这个说法变得很荒谬。这种反思可能会导致另一个反思。常常出现的是，对一种殊相的确认取决于对另一种殊相的确认。因而，说话者在指称某个殊相时，可能是在谈某个一般种类中的这个事物，而这个一般种类则单独地与另一个殊相处于某种具体的关系之中。例如，他可能是用“杰克（Jack）建的房子”去指一座房子，或者是用“亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）的谋杀者”去指一个人。在这种情况下，听话者对第一个殊相的确认就取决于他对第二个殊相的确认。他通过整个确认短语而知道所指称的殊相是什么，因为他是通过这个短语的一部分而知道所指称的殊相是什么的。对一个殊相的确认通常是以这种方式取决于对另一个殊相的确认，这个事实本身并没有意义。但它表明了，对某一类殊相的确认可能会以某种一般的方式取决于对另一类殊相的确认。倘若是这样，这个事实对于探究我们借以思考殊相的概念框架的一般结构就有了某种意义。譬如，假定可以证明存在这样一类殊相 β ，对这类殊相的确认不能不涉及另一类殊相 α ，而对 α 类殊相的确认却可以不涉及 β 类殊相。于是我们的框架一般就会这样来描述：谈论 β 类殊相的能力完全取决于谈论 α 类殊相的能力，但反之不然。这个事实可以合理地表达为，在我们的框架中， α 类殊相在本体论上先在于 β 类殊相，或者是比它们更为根本或更为基础。或许，一类殊相在确认成员方面取决于另一类殊相，不大可能采取我所提出的简单直率的方式，因为，一般不可能确认地指称具有相对依赖性的殊相而不提及不具有相对依赖性的殊相。但也可能存在另一种不太直接的方式，对某种殊相的确认由此取决于另一种殊相。

[2] 怎样来检验听话者的确认呢？我们何时可以说听话者知道说话者正在指称的是什么殊相呢？先来考虑下面的情形。说话者讲了一个故事，他宣称这个故事是真实的。故事开头说：“一个男人和一个男孩正站在喷泉旁”，故事继续说：“这个男人喝了一口水”。我们可以说听话者知道第二句话中的主语所指称的是哪一个或是什么殊相吗？我们可以这样说。因为就这两个殊相而言，“这个男人”这个词是用来辨别正在被指称的这个人的，可以把一个描述仅仅用于他。但这是在较弱意义上的确认情况，我只把它叫做一种相对于故事的（story-relative）确认，或简言之，一种相对确认。因为这种确认只是相对

于殊相的范围（两个成员的范围），而这个范围本身仅仅被确认为说话者所谈论的殊相范围。就是说，听话者在听到第二句话时就知道了在说话者所谈论的两个特殊生物中正在指称的究竟是哪一个特殊生物；但如果没有这种证明，他就无法知道正在指称的是哪一个特殊生物。这个确认在某个故事中是由某个说话者告知的。这是他故事中的确认；但不是历史中的确认。

我们需要一个严格的规定，足以消除相对的确认。在这个例子中，听话者能把所指称的殊相放到说话者描绘的图景中。这意味着，在某种意义上，他可以把这个殊相放到他自己的世界图景中。因为他可以把说话者以及说话者的图景放到他自己的一般图景中。但他无法把说话者的图景的形式毫无框架地放到他自己的一般世界图景中。由于这个原因，对听话者确认的整个规定，就是无法得到满足的。

满足整个规定的充分（但非必要）条件是（首先宽泛地说），听话者凭借看一眼、听一耳或摸一下，就可以识别出所指称的殊相，或者可以在感觉上识别出这个殊相，知道它就是那个殊相。我会稍稍放开这个条件，用它涵盖这样一些情况，即人们在指称的瞬间无法在感觉上识别出所指称的殊相（比如由于这个殊相不复存在了或消失了），但在这之前的某个时刻还能够识别出来。这种情况将会是这样：“那个”是比“这个”更为恰当的指示词；正如人们常说的，“那辆车跑得非常快”或“那个声音震耳欲聋”。于是，一般而言，这个充分条件只有在这样的情况中才能得到满足，即人们现在就可以知觉到这个殊相，或至少在这之前可以知觉到它。显然，有许多确认的情况都符合这个条件。给定了使用场景和随之而来的东西，使用一个表达式就可以恰当地或至少是自然地被看做是在使用时仅仅用于殊相范围中的某个单一的成员，听话者能够或在这之前就能够在感觉上识别出这些殊相，但他无法识别出这个范围之外的东西。这些特别出现在使用指示词的情况中，无论是否有描述词的帮助；当然，这种情况并不仅限于使用指示词，在这些情况中也可以使用其他种类的表达式。我会说，在满足了确认的第一个条件时，听话者就能够直接确定所指称的殊相。我们也可以把这些情况说成是殊相的指示性确认（demonstrative identification）。

显然，并非所有对殊相的确认都是我刚才所说的那种指示性确认的情况。而以往担心的原因就在于，认为它在实践上和理论上都是没有根据的。其在实践上和理论上无根据的理由，最终是一样的。这种担心的性质和关于其无根据的理由，在这里就必须加以澄清。

对一个殊相的指示性确认并非总是一件轻松的事情。情景总是模糊不清的，其中的成分总是被混为一谈。情景中的不同部分可能相互非常类似，应当作出区分的成分也可能非常类似；在应用这样的描述“从上面数第 15 排中

从左面数的第 12 个人”时，就很容易出错。然而，在指示性确认中至少有一样东西是清楚的，也就是对殊相范围的认同和对宇宙区域的认同，这个确认就是在这种范围和区域中完成的。这里在感觉上呈现的正是这整个情景，整个殊相范围。（人们会说，它的界限对说话者和听话者来说会是有所不同的。我让读者来解决由此产生的问题。）关于我们正在谈论的是哪一个情景，可能不会有任何问题，虽然问题可能会是关于其中的哪一部分，某一部分中的哪一因素，等等。这些问题是我们可以用语言手段来解决的。

但现在来考虑一下这样一些情况，就是说，我刚才所说的那种指示性确认是不可能的，因为所要确认的殊相并不在感觉上呈现的殊相范围之内。我们可以使用什么样的语言确认手段呢？我们可以用描述或名称或两者都用。但对一个殊相使用名称没有用处，除非人们知道使用这个名称所指称的究竟是谁或是什么。一个名称若没有可以根据解释其应用的要求而产生的描述背景，那么它就是毫无价值的。所以，在对殊相的非指示性确认的情况中可以看到，我们最终依赖于仅用一般语词的描述。现在，人们对宇宙中某个特殊区域的了解可能会非常充分了。人们可能确定无疑地知道，在这个区域里只有一个特殊的事物或人能够满足某个一般的描述。但人们会认为，这并没有保证只能唯一地使用这个描述。因为在宇宙的另一个区域里可能有另一个殊相，也可以满足这个相同的描述。即使人们扩大这个描述，使它包括对宇宙中这个区域的重要特征的描述，仍然没有保证这个描述是个性化的。因为其他区域也会重新产生这些特征。无论人们对自己所了解的区域（关于其内在细节和外部关系）的描述已然增加了多少内容，这种增加都仍然有可能大量成倍地进行。无论人们如何扩展关于世界的知识，都不会消除这种可能性。所以，无论说话者和听话者的知识如何扩展，他们都无法知道说话者的确认性描述实际上是唯一地使用的。

对这个论证可以这样来回答，并不需要知道确认性描述是唯一地使用的。为了保证得到确认，所需要的是，听话者应当最终知道，根据说话者的话语分量，他实际上究竟是在指称什么或在指称哪一个殊相。在这里，说话者使用一个带有某个指称的描述语词，而听话者则把这些语词理解为在作出某个指称（无论前者意图的指称和后者理解的指称是否实际上相同），这就至少需要双方都应当了解这个描述所适合的一个殊相。（或者是听话者可能在那个瞬间从说话者的话里知道了一个殊相。）但每一方可能都只知道一个这样的殊相；每一方都可能都有最终的理由认为，另一方只知道一个这样的殊相，而另一方所知道的与他自己知道的是同一个殊相。或者，即使这个条件没有得到充分满足，每一方都仍然会有最终的理由认为，一方正在指称的殊相与另一方认为他正在指称的殊相是相同的。

这个回答恰当地表明了，对非指示性确认可能性的怀疑在实践上是没有根据的，而这种怀疑的理由就是上述的论证。但这个回答承认得太多，解释得太少。它并没有解释我们为什么有可能具有最终的理由。它也没有对我们思考确认的一般结构提供任何线索。我们最好能够根据其理论术语来满足这个论证，因为这样我们就可以学到这种一般结构。

要满足自身的这个论证，就要充分表明，非指示性确认的情况是如何与指示性确认的情况联系起来的。这个论证假设了，只要需要确认的殊相无法直接得到定位，那么，对它的确认最终就必定依赖于纯粹一般词语的描述。但这种假设是错误的。因为，即使这里的殊相自身无法在指示上得到确认，它也是可以由描述得到确认的，而这种描述则把它与另一个可以在指示上得到确认的殊相唯一地联系起来了。要回答它占据了宇宙的哪个区域这个问题，就可以把那个区域与说话者和听话者眼下占据的区域唯一地联系起来。从确认的观点看，无论宇宙中可能大量成倍地增加什么东西，这些可能性都不会带来以这种方式在理论上无法克服的理论困难。

现在我们就可以理解，为什么说先前的回答承认了太多的东西。面对来自成倍增加的可能性的论证，这个回答承认了，只要出现非指示性的确认，我们就绝不能肯定确认性描述实际上得到了唯一的应用；然后它又认为，从我们可以肯定其他东西的观点来看，这是无关紧要的。这个回答完全不是在说这些其他的东西可能是什么。但在我们理解它们可能是什么的时候，我们也会看到，来自成倍增加的可能性的论证完全没有能力表明，我们无法肯定确认性描述实际上得到了唯一的应用。因为非指示性的确认能够可靠地依赖于指示性的确认。对殊相的一切确认性描述，最终都包含指示性成分。

这个解决提出了另一个问题。难道有理由认为（除非我们都落入了相对确认的巢穴），对于我们可以指称的每个殊相而言，都存在着某个在作出指称的对话中把它与其组成部分联系起来的唯一描述或当下背景吗？我们指称的殊相是千差万别的。难道我们可以有理由认为，存在某个单一的关系系统，而每种关系都在其中有自己的位置，这个系统还包括可以直接定位的任何殊相吗？对这个问题，首先可以给出以下非常一般性的回答。对时空中的一切殊相而言，我们不仅有理由认为，而且必须要承认，的确存在着这样一个系统：即关于时空关系的系统，每个殊相都在这个系统中与其他任何殊相唯一地相互联系。宇宙可以按各种方式反复运动。但这个事实原则上并不妨碍我们提供对所要求的这种殊相的描述。因为我们通过指示性确认就可以确定空间方位的交叉点和坐标轴；由此我们就可能任意地从理论上把时空中的每个殊相都描述为唯一地与我们的交叉点联系起来。也许并非所有的殊相都同时处于时空之中。但我们至少有理由认为，每个并非如此的殊相都是以其他某

种方式唯一地与同时处于时空之中的殊相联系起来的。

[3] 这是对一个理论问题的理论解决。事实上，我们并没有认为自己面对的就是各种类型的事物和事件可能会大量成倍地增加的情况。不过，理论解决的可行性对于我们的概念框架来说就是最为重要的。它表明了框架结构这种东西；这种框架结构与我们对确认的实际要求有着密切联系。

这种联系可能并不明显。只要听话者知道，正在被指称的殊相正是他知道的某个殊相，对于这个殊相，他知道某个或某些具体的事实，而不仅是知道它就是这个被指称的殊相，那么，这似乎就可以看做满足了听话者确认的一般要求。知道关于一个殊相的具体事实，就是知道如此这般的某个东西对这个殊相为真，而不对其他任何殊相为真。我们只要清楚地阐明了自己的知识，就可以满足确认殊相的这个条件，就会给出唯一地应用于这个殊相的描述，就会在并非同义反复的意义上补充说，这个描述所应用的殊相正是目前所指称的殊相；但我们并不需要认为，人们以这种方式清楚阐明自己知识的能力，就是真正知道说话者正在指称的是谁或是什么的条件。因此，这是听话者在非指示性情况中的一般确认条件；如果正在作出的是真正的指称，那么说话者显然也必须满足相似的条件。要排除纯粹的“相对于故事的”确认，我们就必须补充进一步的要求，即某个已知的具体事实一定不是说，关于它的陈述本质上都包含根据某人对它的谈论确定这个殊相，或者是参照确定的殊相而谈论其他的殊相。

那么，这些条件在实践上是如何得到满足的呢？我们首先会注意到，它们可能恰当地满足于人们在第2节的讨论中给出的可以减缓理论焦虑的那种描述。如此规定的条件在形式上就不像这些焦虑那样严格：在具体情况中可能减缓焦虑的东西，也会满足这些规定的条件。但我们由此并没有得到任何最终的结论；人们会认为，这些焦虑实际上是不真实的。所以，我们的理论解决和满足我们的实践要求之间的联系仍然并不明显。

这的确可能太遥远了。我们肯定不知道或不必知道我们所指的每个殊相，或者理解其他人所指的殊相，难道一个具体的事实就把殊相与指称的现状或这种情况中所描绘的对象或人物唯一地联系起来了吗？但我们必须考虑这个想法是否真的像听上去那么荒谬。当然，我们实际上并不总是清楚地把我们所谈论的殊相与我们自己联系起来，或与指称现状中的其他成分联系起来。但这个事实也不过是表明，我们有理由确信不必作出这种清楚的表明，因为对话的场景和参与者对其他人背景的了解，大多数一般都会被看做是理所当然的。我们有时可能还会满足于“相对于故事的”确认，不考虑其他更多的东西，至少在眼下也不考虑是否希望使说出殊相直接适合我们关于世界及其

历史的知识框架。

但不可否认的是，我们每个人在任何时候都拥有这样一种框架，一种统一的关于殊相的知识框架，我们自己，以及，通常还有我们的直接背景，在这个框架中都有自己的位置，其中每个成分都与其他成分唯一地联系起来，因而也是与我们自己以及我们的背景联系起来的。不可否认的是，这种知识框架提供了把确定的殊相补充到我们知识中的唯一有效的工具。我们把这个框架用于这个目的：不仅仅是时而地、偶然地，而且是经常地、主要地。必然为真的是，我们所得知的任何新的殊相，都多少是确认地与这个框架联系起来的，尽管这只是通过我们得知它的场合和方法。甚至在这种确认是“相对于故事”的时候，也仍然存在与这个框架的联系，这就是通过对故事讲述者的确认。当我们考虑得更为细致的时候，我们就会用日历、地图、对位系统等把这个框架加以系统化；但使用了这个系统，就基本上证明了我们知道自己在其中的位置；尽管某人可能会失去他的位置，而且会得知这一点。这种系统无论是完善的还是初级的，都有助于我们从相对于故事的确认滑向完全的确认。当然，我所说的情况并没有推出这样的结论，即认为人们无法确认一个殊相，除非给出它的精确时空定位。这并不是必需的。把这个殊相与这个框架中其他已确定的成分唯一地联系起来，就会成为一个具体的事实。一个摹状词本身并没有确定位置，但它可以被看做是在殊相的非常广延的时空范围之内加以具体化的描述；于是所需要的一切就是，这个范围本身就应当整个地位于这个框架之内。

但人们可能会问，为什么要突出对一个通常指称点的时空关系？难道没有其他的关系可以起到同样的作用吗？形式上所需要的一切就是一种关系，就是说，假定存在一个已然确定的对象 O ，我们就有可能知道，事实上只有一个东西符合某个由对 O 的关系所联系起来的摹状词。难道不是大多数一物对一物的关系都满足这个并非严格的要求吗？的确，某些关系只保证了有这样一个东西。因而，虽然我们可能知道，或许是被告知，在河流的某个支流上事实上只有一座桥梁，但我们不用他人告诉就会知道，作为某人祖父的人只能是一个男人。

对此我们可以答复说，时空关系系统是极其全面和普遍的，这就表明它可以唯一地作为这样的框架，使我们能够在其中组织起我们关于殊相的具体思想。每个殊相在其中都有自己的位置，或者具有这样的成分，它们无法被一般地加以确定，除非通过指向在这个框架中具有自己位置的其他种类的殊相；每个在其中拥有自己位置的殊相，都在那里拥有独一无二的地位。对所有这种情况的殊相来说，在它们之间不存在其他的关系系统。的确，殊相之间的这种关系系统和其他的关系系统之间的对立，可能是一种错误的对立。

虽然我们在构成确认描述时可能完全取决于各种混杂的关系，但时空关系系统仍然是所有其他关系的基础；殊相之间大多数的其他关系都包括时空成分，涉及或者用符号表示出物体的时空交换和相对运动。

还是有一个一般的怀疑。当我们得知了一个关于所谈到的殊相的具体事实，这也就满足了确认的形式条件。但为什么应当是这样一个具体的事实，即把这个殊相以任一方式与关于它的统一知识框架中的其他东西联系起来，而我们每个人又都享有这个东西的一部分？描述可以这样来构成，开头用这样的短语：“唯一的……”或“首先的……”，然后是像以往那样，宣称它们的应用是独一无二的。让我们把它们叫做“逻辑上的个体化描述”（logically individuating descriptions）。毫无疑问，一般来说，逻辑上的个体化描述同样包括人的专名或地名或日期，由此就把它所应用的殊相与关于殊相的统一知识框架中的其他东西联系起来了；或者，如果它们没有包括这些内容，它们通常也会包括指示性标志，或以某种方式依赖于把它们用于确定指称的背景。但我们也可以构造完全没有这种特征的逻辑上的个体化描述。让我们把这些称做“纯粹的个体化描述”（pure individuating descriptions）。“班上的第一个男孩”不是一个纯粹的个体化描述，因为它取决于用它去确定其应用的语境。“在19世纪英国出生的第一条狗”不是一个纯粹的个体化描述，因为它包含日期和地名。但“在海上出生的第一条狗”就是纯粹的个体化描述，所以，“在海上出生的唯一一条狗最后救了皇上的命”也是纯粹的个体化描述。除了纯粹的个体化描述之外，我们还可以看到一类准纯粹的个体化描述，它们取决于说出它们以确定其应用的背景，但只是在这样意义上，就是说，它们的应用仅限于在说出它们之前存在的东西或在说出它们的同时存在的东西。它们很像纯粹的个体化描述，只是加上了“在一定范围内”这样的词。准纯粹的个体化描述的一个例子可以是“曾经活过的最高的男人”。当然，人们会说，我们有时知道我们可以运用纯粹的或准纯粹的个体化描述；假定可以运用这样一个短语，那么它为说话者和听话者所接受，就足以保证他们都由此理解了同一个殊相。所以，我们关于殊相的个体化思想，就不必涉及把它们包括在关于殊相的统一知识框架之中。

但提出这个反对意见的人自己就是远离现实的理论家。对他可以给出许多答复。假定说话者和听话者认为他们根据纯粹的或准纯粹的个体化描述一致地确定了某个殊相；假定他们同时还认为，他们对这个殊相的其他东西一无所知。这就是说，他们完全无法把这个殊相定位在公共框架的确定时空范围内，无论这个框架如何宽阔，或者无法以确定的方式把它与他们可以这样定位的其他东西联系起来；他们甚至完全无法把它与谈话的场合联系起来，但他们却可以把它与公共时空框架中的其他东西联系起来。例如，他们不能

说已经可靠地知道了这一点。一般而言，他们并不认为有能力把他们所谓的殊相与关于殊相的一般的统一知识框架联系起来，不认为有能力把这种联系（如果人们认为有这些联结的话）看做他们曾经意识到但却忘记了的东西。这种说法可能表现出伴随着某种浮躁的情绪。首先，我们应当倾向于从这种伴随的否定说法中推出，除了那些一般的可能性，说话者和听话者事实上都没有理由认为，纯粹的个体化描述真的有其适用范围。一个纯粹的个体化描述就像逻辑上的其他个体化描述一样，并没有其适用范围，这不仅是因为没有符合这个描述的可选择者，而且是因为有两个或更多的可选择者有同样充分的但却相互否定的说法，而其中没有一个可选择者的说法会更好些。因此，“在海上出生的第一条狗”这个描述是没有适用范围的，这不仅可能是因为没有一条狗是出生在海上，也可能是因为有两条狗同时首先出生在海上。我们的确也可以给这个描述添加一些细节，使第二种没有适用范围的情况更有可能；但我们因此也就同时增加了第一种没有适用范围的情况的可能性。一般而言，要清楚地阐明这个描述以消除其中的一个危险而不会增加另一个危险，唯一安全的方式应当是利用我们关于世界及其历史结构的实际知识；而一旦这样做了，我们就不再能真正地说无法把我们的描述在某一点上与属于我们关于殊相的统一知识框架的内容联系起来。于是，这第一个回答就等于是一种争辩，即可能知道关于殊相的具体事实，只要已经知道关于殊相与时空框架中的确定内容之间的关系。也许可以非常机智地提出能够避免这种反对意见的情况，但同样会产生其他的反对意见。即使有可能满足确认殊相的这个形式条件，也就是使得这个殊相完全脱离和断绝关于殊相的一般的统一的知识框架，那么这个结果也是毫无用处的。只要我们关于殊相的知识仍然保持着这种完全脱离的特征，这个殊相在我们的一般知识框架中就没有任何作用；例如，我们从中没有学到任何新的东西，而只是学到了新的普遍真理。我认为我们无须进一步追问这个问题，因为非常明显，这个想象出来的可能性（如果这是一种可能性的话）在我们关于殊相的一般知识框架中并没有起到任何有意义的作用。

因而，我们可以认为，我们构造了一个单一的世界图景，一个关于特殊事物和事件的世界图景，它还没有触及大量成倍增加的可能性，有时满足于大致地定位我们所谈论的情景和对象，允许公认的专名在没有作出进一步解释的情况下容纳大量具体的内涵。的确，在某个经验和结构资源的共同体中，我们相当合理地确信这一点。但我们构造的这个图景是一个统一的结构，我们在其中拥有自己的位置，其中的每个成分都被看做直接或间接地与其他东西相互联系的；这个结构框架，这个普遍的统一的关系系统是时空的。通过确认性指称，我们就会使他人的以及我们的报告和故事，适合于关于经验实

在的单一故事；这种适合和联系最终取决于把这个故事中描绘的殊相在我们自己所占据的单一时空系统中联系起来。

我们现在就可以询问，能够使殊相成为公共语言中讨论题材的图式(scheme, 或至少是我们可以设想的这样一个图式)，是否应当是我刚才描述的那种图式？的确，这似乎并没有成为关于经验实在的偶然事情，而这个经验实在构成了单一的时空系统。假定某人得知某种事物中的某一个，还得知这一事物所发生的某些事情；当被问到这个事物曾出现的地方，而此时他所遭遇的这些事件已经发生，这不是说他不知道，而是说它们完全不属于我们的时空系统，它们并没有发生在不同于此时此地的某时某地。于是，我们应当说，而且让他也这样说，这些事件实际上并没有发生，而这个东西也实际上并不存在。这样说来，我们就应当是表明了我们是如何处理实在概念的。但这并不是说，如果我们的经验性质根本不同，我们的概念就会不同。我在后文将探索可能不同的某些方式，还有其他一些方式我不会去关心。我们这里讨论的是限制我们的整个谈话方式和思维方式的东西，正是由于这个原因，我们感到这不是偶然的。但这个事实并不会妨碍我们从事对殊相概念的更深层分析，以及考虑各种不同的可能性，虽然这会使人感到有些荒谬。

我会把这些可能性暂时放到一边，来提出关于我们自己概念图式的问题。有足够多的问题值得提出来。但首先值得强调的是某些假想的困难。例如，有一种我们用做起点的信念，这种信念认为，无论我们为在时空上相关联的事物和事情的网路所提供的描述有多么精致，我们都无法肯定地提供对单一特殊事物的个体化描述，因为我们无法排除可能有其他完全相似的网路。我们已经看到，产生这种理论焦虑的原因，就是忽略了这样一个事实，即我们这些说话者在使用日期和地点系统时，在这个系统中有我们自己的位置，而且我们知道这个位置；因而，我们自己以及我们直接的环境就提供了一个参照点，它使这个网路具体化，并因而有助于把定位于这个网路中的殊相具体化。如果人们充分地意识到，此时此刻就提供了一个参照点，并认为，“这里”、“现在”和“这个”以及所有这种以说出话语为中心的语词，都指向某种对具体的使用者来说很私人的、个人的东西，那么这就是犯了一个不同的但却并非毫无关系的错误。他们认识到，根据这个理由，对每一时刻的任何人来说，都会有一个单一的时空网路；但他们也认识到，根据这个基础，有多少人就会有多少个网路，就会有多少个世界。这种哲学家就自我剥夺了公共的参照点，而把这个参照点变成私人的了。他们无法承认，我们是在这个系统中，因为他们认为，这个系统是在我们之内的；或者更恰当地说，每个人在他自身中都有一个自己的系统。这并不是说，他们构造的图式可能无助于我们理解我们自己。但我们关心的正是我们自己。所以，我们不会放弃这

句老话，就是说，“这里”、“现在”、“这个”、“我”和“你”都是我们普通语言中的词，每个人都可以用它们来向另一个人指示，或有助于指示，他心目中的人是谁，他正在谈论什么。

2. 重新确认

[4] 我们运用单一的、统一的时空系统图式。这个系统是在这种意义上统一的：对于可以使我们有意义地探究空间位置的事物来说，我们认为，不仅可以总是有意义地询问，任何两个这样的事物是如何在同一时间中、在空间上相互联系的，而且可以总是有意义地探究在其历史上任何时刻的一个事物与其历史上某一时刻的其他事物之间的空间关系，而这些时刻可以是不同的。因而，我们可以说：A 现在所处的位置正是 B 在一千年前所处的位置。这样，我们就想到了一个要素系统(a system of elements)，其中的每个要素都是可以在时空上相互联系的。

让我们先来考虑一下我们拥有和使用这个图式的某些条件，然后再考虑某些结果。我们使用这个图式的条件之一是，我们应当能够在“确认”这个词的意义上确认殊相及其用法，而这不同于我目前考虑过的情况。如果我面前的一个人指向他手中的一本书，我就会用我们目前考虑过的这个词，去确认他正在指称的这个殊相：这就是他手中的书。但在使用这个词的另一种情况中，我可能就没有指称那个殊相。我可能认为，我以前从来都没有见过它，但它实际上正是我的书。我没有把它确认为（例如）我昨天刚买的那本书。

现在，如果我们要运用关于殊相的单个统一的时空系统或框架的图式，关键是我们应当能够时常用我以上阐明的方式去确认殊相。更为一般地说，我们必须拥有某些标准或方法，可以把在某个场合所遭遇的或对某个场合所描述的殊相，确认为在另一个场合所遭遇的或对另一个场合所描述的相同个体。为了术语的简洁，在必要的情况下，我们可以作两方面的区分：一方面是指称性的或说话者—听话者的确认；另一方面是重新确认。毫不奇怪，在这两种情况中自然都会使用“确认”这个词。在这两种情况中，确认就是认为某个东西是相同的：我看到在说话者手中的这本具体的书，是与他所指称的书相同的殊相；他手中的书是与我昨天买的书相同的殊相。

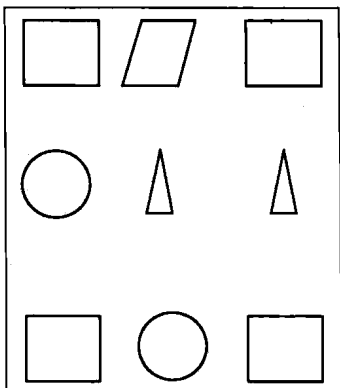
为什么重新确认的标准对于我们运用于指称性确认的单个统一的时空框架图式是必要的？这个必要性可以用下述方式加以阐明。显然，我们有时是在指称上确认这个时空框架成员，赋予或被赋予它相对于其他成员的位置的。同样明显的是，我们无法用这种相对于其他要素的方式去确认这个系统中的每个要素。直接的回答是，我们不需要这样做，因为我们可以通过直接定位去确认某些要素。但这个回答本身是不充分的。因为我们在每一种场合中并

没有使用不同的图式，不同的框架。事情的实质在于，我们是在不同的场合使用相同的框架。我们不仅是以非相对的方式确认某些要素，而且我们正是把它们确认为这样的要素，即它们处于单一的可连续使用的要素系统中。因为各个指称场合本身在这个单一的指称系统中具有不同的地位。我们无法把某个场合附加到另一个场合，除非在每种场合中，我们可以重新确定对不同场合而言的共同的要素。

我们重新确认的方法或标准必须考虑到这样一些事实：我们的观察范围是有限的；我们要睡觉；我们要移动。这就是说，它们必须考虑到这样一些事实：我们无法在任何时候都观察到我们使用的整个空间框架；不存在任何我们可以持续观察的东西；我们自己在这个框架中并不占据固定的位置。这些事实的后果之一是：不可能存在全面持续地关注空间界限的保留或变化的问题，或者是大多数正在持续的事物的空间关系的持续变化的问题，或者是仅仅有逐渐的质的变化的问题。或许某些类似休谟精神气质的哲学家感到，只有通过这种不可能的方法，我们才可能连续地确认物理事物；而没有这种方法，这种确认就会是某种捏造的东西，或是假象，或至少是值得怀疑的。正如所有的哲学怀疑论的结论一样，这个结论必定是可以避免的。但由此产生的事实却是很重要的。无论我们的解释如何，都必须考虑到观察的非连续性和限制。所以，这就严重地偏向于我们此刻所谓的“质的重现”（qualitative recurrences），就是说，偏向于在观察上反复遭遇对象的相同模式或排列，而此刻，我们承认“对象的相同模式或排列”这个短语是模糊的，正像质的同一和数的（或具体的）同一之间是模糊的一样，这种模糊会带来混淆，但也会新帮助。可以看到的是，如果我们事实上严重地偏向于这种重现，那么，或者我们被带到了关于确认殊相的怀疑论，或者在质的同一和数的同一之间的整个区分都是有问题的，除非把它应用于处于未被打断的系列观察领域的东西。我用所要讨论的整个区分是指类似这样的一层意思。当我们说到处于未被打断的系列观察领域中的“相同东西”时，我们就可以清楚地区分这样两种情况，即我们是在说质的同一和我们是在说数的同一这两种情况。

譬如，如果我们说：右边这个图表左上角的图形与右边并行的一对图形以及在圆形之下的图形是相同的，我们就是用“相同东西”去谈论数的同一；然而，如果我们说：

这个图表左上角的图形与这个图表右下角的图形是相同的，我们就有了一种用“相同东



西”去谈论质的同一的简单情况。在我们把并没有连续看到的東西说成是“相同东西”时，我们认为我们可以清楚地作出这种完全相同的区分。但我们可以吗？因为根据假设，我们既不能在倾向于谈论质的同一时看到时空的连续存在，也不能在倾向于谈论数的同一时看到时空的连续存在，那么 we 有什么权利认为，在这些情况中存在着一个基本的区分，或者认为存在的正是这个区分？的确是有区分的，但这种区分只是在观察情形或场景相互类似或不同的情况中的区分；或是在观察情形或场景的某些特征相互类似或不同的情况中的区分。采取休谟式的立场，我们就可以说：这些区分向我们表明了在一系列的情况中不可观察的连续性和在另一系列的情况中缺乏这种连续性，这或许可以使我们想象到这一点，因而我们就只能是把这些区分与数的同一和质的同一之间的区分混淆起来了。但是在非连续观察的情况中，我们实际拥有的都是完全不同种类的质的同一。如果我们在非连续观察的情况中谈论同一性时还意味着除此之外其他的东西，那么我们就无法确定同一性；如果我们可以确定同一性，那么我们就不能还意味着除此之外其他的东西。

但我们现在看到，我们正处于一种典型的哲学怀疑论的情况中：这使得我们承认不同于我们所意味的东西的另一些意义，或从未确定的另一些意义。因为用于确定我们所意味的东西的标准，被制定得非常自相矛盾，就是说，在我们并没有连续观察的地方我们却有了连续的观察。所以，你抱怨无法得到确定，就还原成这样一个同义反复，即你并没有连续观察到你没有连续观察到的东西。

然而可以用另一种方法把这一点说得更好些。毫无疑问，我们拥有关于物质事物的单一时空系统的观念，这种观念就是，每个物质事物在任何时刻都是以各时代的各种方式与每一时刻的其他事物在空间上联系起来的。毫无疑问，这正是我们的概念图式。我现在要说，我们拥有这种概念图式的条件，无疑就是接受了至少是在某些非连续观察情况中的殊相—同一（particular-identity）。让我们暂且假设，我们从未想要把殊相—同一赋予这种情况。于是，我们似乎就应当认为，对每一个新的连续观察阶段，我们都有一种新的不同的空间系统。（我们通常拥有的关于物质事物的大多数概念可能都不存在，因为真正出现过的连续观察阶段，并没有持续到或可以理解为足以让我们去使用它们。）每个新的系统都会是完全相互独立的。关于一个系统中的某个事项与另一个系统中的某个事项之间的同一，应当是不会提出什么疑问的。因为只有在这两个系统并非独立的时候，就是说，在它们只是某个把它们都包含在内的单一系统的以某种方式相互关联的组成部分时，才有可能提出这样的疑问。但拥有这个系统的条件恰好是规定了，对于某个子系统内的至少某些事项与另一个子系统内的某些事项之间的同一，应当存在着可以得到满

足的并且通常已经得到满足的标准。这就使我们得到了意义更为深远的典型的怀疑论者的立场。他假装接受了概念图式，但同时又很快抛弃应用这个图式的一个条件。因此他的怀疑是不真实的，这不单单因为它们是在逻辑上无法解决的怀疑，而是因为它们等于抛弃了整个概念图式，而这些怀疑只有在这个图式中才有意义。所以，自然而然的是，对他所提出的怀疑的另一种选择是认为，我们实际上并没有或并不应当有我们所拥有的概念图式；我们实际上并没有或不应当意指我们认为自己意指的东西，我们的确意指的东西。但这种选择是很荒谬的。因为整个推理过程只是刚刚开始，因为这个图式就是这个样子；即使我们想要改变它也是无法做到的。最后，如果让我们来选择，我们可能把这个怀疑论者看做是提供了对另一种图式的沉思，这就是要把他看做是一个修正的形而上学者，我们不希望与他争辩，但我们也不必追随他。

对连续观察这个观念以及应当看做的这样一种观察，存在着上百种复杂情况。要完全认识到这些情况，我们就应当考虑许多事实和问题：其范围从关于我们身体的特别位置和视觉与触觉的关系，到类似于我们无法同时眼观六路这样的简单事实。但我现在并不讨论这些复杂情况，我回头要讨论的只是其中的某些问题，例如某人身体的特别位置。

[5] 然而，我在这里必须提到一种很不同的复杂情况。我对我们的确拥有的图式的条件的描述，即关于物质事物的单一时空系统的图式，在某一方面是不完全的。这并不足以使我们能够说“相同的事物”，我们还必须能够说“相同的地点”。因为假定我在时间 t 遭遇到事物 x ，在后来的时间 t' 重新确认了 x 。于是就会出现这样的情况：我知道对象 y 与 x 在 t 时具有某种空间关系，对象 z 与 x 在 t' 时具有某种空间关系，这并不意味着我知道关于 y 和 z 之间空间关系的所有事情。但如果我们要运用这种单一时空框架的图式，就一定存在这种形式可回答的问题：在 t 时的 y 与在 t' 时的 z 之间的空间关系是什么？或者更清楚地说，在与 t' 时的 z 的空间位置的关系中， t 时的 y 的空间位置是什么？如果我无法回答这个问题以便于了解 t 时的 y 和 t' 时的 z 与同一个事物即 x 的空间关系，那么我又如何能够回答它呢？要能回答这个问题，我就必须不仅能重新确认事物，而且能重新确认地点。

但要表明我提出的说明是不完全的，这却是一个错误的方式。因为重新确认地点并不是完全不同于重新确认事物，也不是独立于重新确认事物的。相反，两者之间存在着错综复杂的相互作用。一方面，对物质事物同一性的一个要求就是，这个事物的存在不仅在时间上是连续的，在空间上也应当是连续的。这就是说，对许多种事物而言，这并不是说某时某地的事物 x 与另

时另地的事物 y 是相同的，只要我们认为在这两个地点之间并不存在一系列连续的地点，使得 x 成为在这两个时间之间的连续时间中这个系列地点的一个成员，而 y 则是这个系列地点中相同时间内的相同成员。

所以，确认和区分地点就变成了确认和区分事物；确认和区分事物反过来也变成了确认和区分地点。在这种相互依赖关系中不存在任何神秘的东西。要展现其中的细节，只需要描述我们用于批评、修正和扩展我们把同一性赋予事物和地点的标准。我并不想详尽展开所有这些细节。我只想描述这个依赖关系中的一个方面。如果我们遭遇到一系列事物，而我们必须把它们称做是与我们先前遭遇过的事物相同的，如果这些事物的相对空间位置没有变化，那么，只要我们把我们的评论限制在那个系列的事物范围内，我们就会说，这个系列中的每个事物都与先前一样处于相同的地点。如果这个系列中的某些（当然不是全部）成员改变了它们的相对位置，那么我们就可以说，某些处于不同的地点，某些则处于相同的地点。至于我们会对哪些事物说哪种情况，则取决于我们选择这个系列中的哪些成员作为构成整个系列的主导框架。这个选择不必依赖于（虽然可能依赖于）我们在这个系列之外的偶然遐思。就整体而言，我们应当选择这个系列中的这样一些因素，它们可以被看做是构成了或支撑着这个系列中的其他因素，或者它们可以被看做是这个系列中的核心部分。我们并没有改变这些标准，而只是扩大了它们的应用，我们根据与其他事物或其他事物系列的关系来考虑这个系列本身的地点或其中的事物所处的地点。结果，这就很容易理解，只要我们愿意，我们就可以构成一个二律背反，改变这样一种指称框架，我们在这个框架中可以对一个事物提出这样的问题：它是在相同的地点吗？我的帽子像往常一样在相同的地点，因为它仍然在汽车的后座上。但这是在不同的地点，因为汽车已经从伦敦旅行到了曼彻斯特。然而这些悖论不会使人感到迷惑。它们的确没有反对这个原则，即我们对我们所谈论的事物使用单个统一的时空系统图式。它们只是表明，在不同的讨论场景中，我们是如何限制或拓宽我们的谈话范围的。我们绝不会放弃关注我们讨论殊相的原则，但这不会极大地妨碍改变我们空间谈论的指称框架。

3. 基本殊相

[6] 我们可以让彼此都明白我们的讨论是关于什么样的或哪一种特殊的事物，因为我们可以把每个人的报告和故事都统一到单一的世界图景中；这种图景的框架是一个统一的时空框架，有一个时间维度和三个空间维度。因此，正如事物所是的那样，一般地确认殊相最终都要依赖于在单个统一的时空系统中定位我们所谈论的特殊事物的可能性。许多确认都是由“最终”这个词来涵盖的。例如，我们可能正在讨论同一个人，虽然我们对他的材料有不同

的意见。我们可能正在讨论同一件事，虽然我们对它在不同时间的空间位置有不同的意见。但只有在对这些东西与我们并非不同意的其他东西的关系上达成更大的或更宽松的一致意见的情况下，这种不同意见才有可能。

我现在想提的问题是先前已经提到的。假定了我所描述的概念图式的一般特征，那么，从确认殊相的观点看，会有必定是作为基础的一类可辨别的殊相或殊相范畴吗？这个问题本身又分为两个。第一个是，有这样一类殊相或殊相范畴吗，它使得除非我们对这种殊相作出确认性的指称，否则就不可能对其他种类的殊相都作出确认性的指称，反之，有可能对这种殊相作出确认性的指称，而无须对其他种类的殊相作出确认性的指称？第二个是，我们可以从我所描述的概念图式的一般特征中得出对这个问题的肯定回答吗？

我们似乎可以由此构成一个推论，其前提是，确认最终依赖于在统一的四维时空框架中的定位，其结论是，某一类殊相在我所描述的意义上是基础的。因为这个框架对于我们所谈论的实在对象来说不是某种外在的东西。如果我们询问是什么构成了这个框架，我们就必须看这些对象本身或其中的某些东西。但并非所有我们认识到的特殊对象的范畴都能够构成这种框架。只有能够构成这个框架的对象，我们才能去讨论它的基本特征。这就是说，它们必定是带有时间延续的三维对象。它们也必定能像我们所做的那样，通过观察手段就可以得到。由于这些手段在作用上是受到严格限制的，所以它们就必须共同具备足够的多样性、丰富性、稳定性和持久性，才有可能自然地带来单个统一的框架。在我们认识到的对象范畴中，只有这些性质才能满足这些要求，即它们就是物体或拥有物体，这当然是在这个词的广义上。物体构成了框架。因而，假定我们拥有概念图式的某些一般特征，假定了可行的主要范畴的特征，作为物体或拥有物体的事物就必定是基本殊相。

我在后面会对“假定了可行的主要范畴的特征”这个限制性短语多说一些。但我在这里只提一点。我们可以把某物应当表现为被感觉到有触觉上的压力看做是它作为物体的一个必要条件；或者更一般地说，它应当拥有某些触觉范围内的特性。如果我们这样做了，那么这个要求就要比笛卡儿用“外延”或洛克（Lock）用“坚固性”所表示的更为严格，这就是说，这个要求比占据三维空间的要求更为严格。因为后一个要求作为这个论证可能会导致的结果，似乎可以纯粹由视觉空间占有者从经验上得到满足。（对盲人来说也可以纯粹由触觉空间占有者从经验上得到满足。）在实践中，不可能看到许多纯粹的视觉空间占有者；在某些可能提出的情况中，比如鬼怪，就完全是值得怀疑的；在其他一些情况中，例如灯光刺激或冒出有色气体，的确并没有满足丰富性、持久性和稳定性的要求。但就看到它们的情况而言，我们的确对于是否把它们叫做物体还犹豫不定。所以这就表现为，存在着这样的理论

可能性，即这个论证的要求可能是由我们不应当称做物体的实体范畴所满足的，如事物所是，虽然这些要求只能由我们已经称做物体的东西所满足。这种理论上的可能性如果存在，也就似乎只有适度的兴趣，我会尽量不去揭露它。无论如何，我们可以从形式上满足自己，引入一个弱意义上的“物质物体”（material body），由此就可以证明公认的纯粹的三维视觉对象；然后再把这个论证的结论更为简单地重新陈述如下。假定了我们所拥有的关于确认殊相的概念图式的某个一般特征，由此就得到，物质物体必定是基本殊相。

这种论证形式可能是错的。这并不是说，一方面我们拥有向我们提供某个确认殊相问题的概念图式，而另一方面则存在着物质对象，在丰富性和力量上足以可能解决这种问题。正是因为有可能解决这种问题，这个问题才是存在的。一切先验论证莫过如此。

[7] 要把哲学立场建立在这种非常一般、非常模糊的论证上，可能是毫无指望的。但也没有必要去这样做。我们可以更为直接和详细地询问，是否有理由认为，对属于某些范畴的殊相的确认，事实上取决于对属于另一些范畴的殊相的确认？是否有在这方面很基本的殊相范畴？

我在前面提到，说话者和听话者通常是通过另一个殊相来确定某个殊相的。这就是说，每当有必要从语境中补充某个殊相时，对这个殊相的指称通常就涉及了另一个殊相；听话者成功地确认第一个殊相，可能就取决于他成功地确认第二个殊相。对一种殊相的确认可能依赖于对另一种殊相的确认，一般最为明显的情况是，对一种殊相的确认不可能完全不依赖于对另一种殊相的确认。也许并不存在这种纯粹相互依赖的直接可确认的情况。但至少有一种极为重要的情形大致接近于这种情况。这就是说，有两种重要的、一般的殊相类型或殊相范畴，对其成员的确认大多是以这种方式依赖于对其他殊相类型或殊相范畴的确认。这种依赖类型可以被称做“私人殊相”的类，这或许是由感觉、心理事件以及（在最被公认的意义上的）感觉材料交叉构成的。它所依赖的类型是个人的类。（也许我们应当加上“或动物”；我们也许有时是在确认性地指动物的具体经验。但这种情况很复杂，我会略而不计。）根据不同于目前标准的另一种标准，私人殊相往往被看做是最适合作为“基本”殊相的候选者；但根据目前的标准，它们则显然是最不可能的。把这种经验加以具体化的原则，在本质上取决于把它们归属于自身历史的个人的同一。一阵牙痛或对红色的私人印象，一般是无法用我们的通常语言加以确定的，除非这种牙痛是如此这般的某个确定的人所经受的或正在经受的，这个私人印象是如此这般的某个确定的人所具有的或正在具有的。确认性地指向“私人殊相”，依赖于确认性地指向完全是另一种殊相，即人。

对这个观点可能会有一个明显的反对意见。如果某人正在地上翻滚，并说“这（种）疼痛太可怕了”，那么，他是确认性地指向一种私人殊相即他的疼痛感觉，而没有提到或指向正在遭受疼痛的人即他本人吗？当然，这里并不需要涉及其他殊相的任何语境，以便听话者可以补充这个指称去确认所指的殊相。他直接把它确认为说话者正在遭受的疼痛。同样，医生会给病人一点压力，然后问他：“还疼得厉害吗？”病人会顺利把医生所指的疼痛确认为听话者即这个病人经受过的或正在经受的疼痛。然而，在这些情况中，完全可以谈到指示性短语，它们实际上就起到了这种作用，但有时却被错误地说成总是它们的作用。这就是说，它们实际上的确隐含地指向一个具体的人：在第一个例子中，它们实际上就是“我正在经受的疼痛”的缩写；在第二个例子中，它们就是“你所经受过的疼痛”的缩写。如果要问，为什么这不能同样用于指向“公共对象”的确认性指示短语，例如，为什么“这棵树”不是“你（我）可以看到的在那边的树”的缩写，那么我们可以回答如下，指示性的确认短语“这棵树”用于某个具体的树，它可以是任何人在恰当的场合中说给任何人的，而无须改变确认的作用。隐含地指称某个具体的人，对确认的作用并不是至关重要的；至关重要是场合和语境，即这显然是指称一棵具体的树。然而，隐含地指称一个具体的人，对涉及私人经验的指示性短语的确认作用，却是至关重要的。这就构成了区分我提出的两种类型情况的充分理由，因而也就有了充分的理由认为，明显的例外并不是真正的例外情况。

对此的另一种说法陈述如下，这种说法会更好一些。如果我们愿意的话，我们可以承认，隐含地指称说话者和听话者，就包含在了对呈现所指对象作出的任何指示性确认指称中，于是我们会说，隐含地指称个人，绝对是就一般情况而言的，这在目前讨论的语境中是不会加以考虑的，这是因为这里涉及的个人，事实上恰恰分别就是说话者和听话者。这样，在我们所关心的情况中（即私人经验的情况中），隐含地指称一个人并不只是因为这个事实，而且是因为他正是我们指向拥有私人经验的那个人。这种情况可以清楚地表示为，A向B说“疼痛一定很剧烈”，这恰好是C所经受的，而且C表现出来的也是如此。隐含地指称C，在这里就完全不依赖于他是听话者或是说话者，因为他两者都不是。

那么，为什么说我就证明了最初关于“私人”殊相与个人之间相互依赖的可确认性关系的陈述呢？我证明这一点是出于以下理由：一种经验有可能被确认为在某时某地所经历的某种经验；某个人也可能可靠地得知，这样一个描述是有其应用的，因而，当我们指称这个经验的时候，我们就确认了这个经验，而无须关于确认这个经验经历者的独立知识。于是情况可能就是，

经验和个人之间大多并没有相互依赖的直接可确认性关系。然而，要证明这种可能性是必然发生的，并不很重要或很难达到。因为人们会知道，只有在某些条件下才可以运用这种确认的描述。对经验描述来说，要使它得到流行，就必须是使它流行的某个人或其他人同样有能力独立地确认这个经验的经历者。虽然在某个具体的指称场合，对私人经验的确认并不需要直接依赖于对拥有这个经验的个人的确认，但它必须是间接地依赖的。

虽然这个证明在实践上不太重要，但我们仍然可以说，私人殊相展现了最为直接地对另一种殊相的相互依赖的可确认性。与这种私人经验形成鲜明对照的是另一种不太确定的殊相，这种殊相显然也有着相互依赖的可确认性。正是这类殊相可以被叫做“理论构造物”（theoretical constructs）。某些物理粒子就可以作为这样一种例子。这些东西无论如何都不是私人的对象，但它们却是不可观察的对象。我们必须认为原则上是可以确认地指称这种粒子的，即使不是单个的粒子，也至少是成组的或聚合的粒子；否则它们就会失去它们被公认的粒子地位。事实上，我们也许并不经常作出这种指称。这些内容是在我们的思维经济原则中发挥作用的，但这不是我要去描述的东西。但很显然，就在我们确认地指称这种殊相的时候，我们就必须最终确认它们或它们的组合，确认地指称那些整个可以观察的物体，我们或许可以像洛克那样，把它们看做是极小的、不可观察的组成部分。

物理粒子就是这类殊相的一种例证。我首先提到它们是因为，它们像私人经验一样，展现了那种最为直接的相互依赖的可确认性。还有许多其他的殊相也恰恰展现了一般的相互依赖的可确认性。我把这些殊相称做是不确定的。显然，这并不比那种极其模糊的可观察性概念好到哪里去。我们谈到具体的政治形势或经济萧条，我们甚至可以说看到了这种现象，但希望在这些东西中找到基本殊相，显然是白费力气。拥有可以统括所有这些殊相的概念，显然就是拥有可以统括完全不同的、多少不太复杂的殊相的其他概念。例如，我们只有拥有工人、工具或工厂的概念，我们才能拥有罢工或倒闭的概念。由此就可以立即得到一般关于更为复杂殊相的相互依赖的可确认性，而这些殊相则依赖于不太复杂的殊相。因为我们只有谈到并因而确认不太复杂的殊相，我们才能谈到并因而确认更为复杂的殊相。这并不是说，在某个具体的指称场合，我们只有确认地指称某个不太复杂的殊相，才能确认地指称更为复杂的殊相。例如，我们可以直接指称“目前的经济萧条”。

如果真的存在我所表明的基本殊相，那么，在某种意义上它们必定是可观察的，而这个意义似乎就不仅仅是，谈到了观察它们这一点应当是正确的。更确切地说，它们应当是知觉的公共对象，是这样一种具体的对象，不同的人在接受、品尝或闻到这样的相同对象时就会完全看到、听到或感觉到它们。

它们一定是属于这样一种对象，它们可以由说话者和听话者在某些具体的说话场合直接定位。然而，我会非常宽松地限制这类公共的可观察对象。这种限制越是宽松，我对假设概念论证的依赖就会越少。有可能尽量减少对这个论证的依赖。应用这个论证只是一个细节问题，而且容易引起争议，它的解释力量很小。我们会回头来考虑这个论证的更为精确的形式。

显然，可以直接定位的东西在这种程度上就是可以确定的，而无须借助于指称其他的殊相，也无须指称不同于自身的其他种类或范畴的殊相。但这当然不是说，这种东西所属的范畴就是基本殊相的范畴。因为可以直接定位于某个具体说话场合的实际具体内容，其范围是非常有限的；也可能是，可以确认这个范围之外的某些东西的具体场合，依赖于可以确认与它们不同的种类或范畴的其他东西。因而，当某个东西进入了公共可感知的一般种类，这并没有妨碍它属于某个范畴，而这个范畴是与同样进入公共可感知的一般种类的其他范畴具有相互依赖的可确认性的。

但我们如何把公共可感知的或公共可观察的殊相分作不同的种类或范畴呢？显然存在许多这样做的方式，它们适用于不同的哲学目的。我会满足于一个大致的区分。例如，我会说，一方面是事件和过程，状态和条件；另一方面是物质物体或拥有物体的东西。我会比较松散地使用这些词：例如，一片田野或一条河流可以算做物质物体或拥有物质物体的东西。一般而言，我不会说我的区分是很清楚的，或是严格的或全面的。但它们适用于我的目的。我随后要指出的另一个区分值得在这里提出来，这就是（例如），必然是由我们所命名或设想的关于物质物体或拥有物质物体的事件或过程，或者是由物质物体或拥有物质物体的东西所表现或承受的事件或过程，与不是这种情况的事件和过程之间的区分。因而，死亡必然是某个生物的死亡。但是出现一道闪电或一声巨响却并不意味着某个东西在闪电或在发出巨响。“来点光”并不意味着“让某个东西发光”。

我们已经看到，在某些情况中，对事件和过程的确认完全可能不需要依赖于对其他种类殊相的确认。因为公共的事件和过程是可以直接定位的。在刚刚出现一道闪电后立即说“那道闪电”，或在不断出现噪音时说“那个可怕的噪音”，这些话就可以使听话者直接定位所说的殊相。这完全不涉及其他的殊相，最多会隐含地涉及可以忽略不计的说话者和听话者，这我们在前面已经讨论过了，但不会涉及其他种类的殊相。例如，假定发生过的所有闪电和巨响都被排列在一个单一的时间序列中。那么，这个序列中的每个成员原则上都可以得到确认，而无须涉及不是这个序列成员的其他东西；它可以被确认为（例如）在最后一次闪电之前的 n 次闪电之后立即出现的巨响。这样，我们可以偶尔地运用某种相似的局部顺序或序列的概念。例如，我们可以在

我称做可直接定位的顺序 (directly locatable sequence) 中运用这个概念。这个概念应当被理解为相对于把它应用于时间和说话者与听话者。因而, 对某个时刻的说话者和听话者来说, 一系列可直接定位的巨响就可能是在那个时刻正在发生的一系列巨响, 或在那个时刻刚刚停止的巨响, 而所有这些巨响都是可以为说话者和听话者听到的。仅就把这个指称范围理解为限定在这个系列的范围之内而言, 那么根据以上阐明的模式, 这个系列中的每个成员都是可以确认的, 而无须指称不同于自身的其他种类的殊相。

当然, 并非所有可以确认性地指称的闪电和巨响, 对作出这个指称的人来说, 在指称的场合中都是可直接定位的序列中的成员。并不存在人类可以解释的其他闪电和巨响序列具有这样两个属性: (1) 这种序列中的至少一个成员总是可以直接确认的, 就是说, 完全不需要指称其他的殊相; (2) 每个对其他殊相的指称都只能通过它相对于这个序列中其他殊相的位置才能得到确认。或许, 这只是人类条件的一个可能性限制。如果是这样, 正是这个限制决定我们确认性地指称闪电和巨响的性质。实际上, 当我们希望确认性地指称这种具体现象时, 当我们并不是有意允许能够这样做, 把它放到可直接定位的序列中, 我们这样做只是指称某种完全不同的殊相, 这通常隐含在语境之中。例如, 指称可以被听见或看见的一个位置, 或指称一个在因果上与之相连的具体物质对象。实际上, 这就是说, 在由大致同类的殊相构成的单一可确认序列中, 除了简单的空间位置序列之外, 还存在着另一个确认的方面。

考虑一两个人类可以解释的、略为令人信服的具体状态或过程的系列, 这一点就更为清楚了, 这样, 这种殊相没有一个不是这个单一序列的成员, 而这个序列的每个成员也都总是能够直接加以确认的。一个例子是白天黑夜的先后顺序, 这只是被看做持久的明暗交替时期; 另一个例子是年月的先后顺序, 这只是被看做季节的循环。要理解这一点就要有些条件: 譬如, 我们一定会忽略发生于世界各地的各种复杂情况。根据这些限制, 我们可以说, 由于没有哪个日夜或季节循环不是这样一个单个序列中的成员, 所以, 任何一个具体的成员都可以确认为在目前这个成员之前或之后的第 n 个成员。我们的日历就是利用了这种方便 (convenient) 的现象, 这并不是偶然的。

如果我们询问这两种现象之间有差别的内在理由, 部分的回答 (虽然这只是部分的) 是这样的: 相对来说日夜先后顺序的成员在我们所关注的整个空间领域里是很普遍的, 就是说, 通常是可以辨别的。(这里再次作出了某些明显的限制。) 但这对我们可以想象的闪电和巨响的先后顺序的成员来说, 却并非如此。在苏格兰破晓时, 英格兰也同时破晓。但在伦敦发生的轮胎爆炸产生的巨响, 在爱丁堡却听不见。

除了像日夜交替这种特别的、不太确定的情况之外，我说过的关于闪电和巨响的简单例子，也适用于其他公共可观察的事件和过程、状态和条件。我认为，无论我们如何随意地解释人类可以解释的确认序列的概念，这都适用于那些其成员仅仅属于这些种类的殊相，以及至少其成员总是可以得到确认的而完全无须涉及其他的殊相。因而，我们或许会有一系列战斗，构成一场具体战争中的两个将军这样一个系列；会有一系列口试构成指导这些口试的考官的另一个系列。于是，在这种系列中的任意一场具体的战斗或一场口试，都可以通过它在这个系列中的位置加以确认。而且，我们必须原则上允许构造一个复杂的系列，即同类的事件或过程，其中的确认性指称可以采取这样的形式：“在最后一个之前的第二个 χ 之前的最后一个 ψ 之前的第一个 ϕ 。”但显然，这种确认事件、过程或状态的方法，在避免了指称其他不同种类的殊相的同时，一般而言，又有着我们曾遇到过的严重的实践限制。排除这种可直接定位的序列的特殊情况，我们就没有任何理由会认为，这种任何人都能够出于确认性目的去使用的序列，就会等同于任何其他人能够出于这个目的而使用的类似序列。求助于一种专门的完整事件序列，例如死亡序列这样的理论概念，是毫无用处的。因为显然没有人想要指称一个具体的死亡，而他又知道其在这个序列中的位置。而且，这或许是一个偶然的问题；但它却完全限定了确认性指称的性质。

人们可以看出，在关注可以被理解为对人类能力的偶然限制的东西时，我忽略了使用两个有力的理论论证，反对用所描述的方法去确认事件、过程、状态和条件的一般可能性，而无须指称其他种类的殊相。第一个论证是，这种确认事件等东西的方法，并没有提供在给定的序列中同时区分出类似事件的途径，因为它们总是仅仅由它们在时间次序中的位置而得到确认的。但这很容易解答，因为没有任何逻辑理由可以说明，为什么在这个序列结构中所展现的关系，应当仅仅是那些具有时间次序的关系。譬如，我们通常说，一个事件是另一个事件的原因；显然，对于两个同时发生的同类事件来说，其中的一个的确具有因果上的前件和后件，而另一个则没有这些。这也不是说，指称被限制于（例如）事件和过程，就会妨碍使用空间的辨别力。如果我们再次考虑可直接定位序列的有效情形，我们就完全有可能通过它们的空间关系，同时区分出这种序列的类似成员，而无须指称其他种类的殊相。例如，想象一下棋盘上的一系列移动，事实上，这就构成两对不同的棋手所玩的两种不同游戏，但每种游戏中的移动都是确定的，同时发生的。然而，观察一下说话者和听话者，就可以区分出两种不同的移动方向，比如说，一方是左手移动，而另一方则是右手移动，这样就可以确认性地指称最后一次一定是左手移动。因而，这个反对意见不是关键性的。但它并非全无价值，因为它

再次强调了对这个方法的严格的实践限制。

我似乎忽略了另一个理论论证。即这种事件或过程必然是那些本身并不是过程、状态或事件的事物的行为或经历过程，这对于那些我们所命名的事件、过程、状态或条件的基本部分是有意义的；这些状态或条件必然是关于本身并非状态、条件、过程或事件的事物的状态或条件。可以认为，仅从这个事实就可以直接得出结论，对大多数事件、状态或过程的确认，一定是通过对属于其历史的其他种类殊相的确认而实现的。例如，只要一个具体的殊相属于这样一类殊相，使得所有这种殊相的事件都必然地发生在其他种类事物的身上，那么，对这个具体事件的确认，就必然包含对由其而发生的具体事物的确认。因而，没有一个具体的死亡可以得到确认性的指称，除非这至少隐含地确认指称这个死亡的生物体，因为所有的死亡都必然是生物体的死亡。如果某人要直接定位死亡，他就要直接定位死亡的生物体。因而，当把“这个死亡”用做真正指示性的确认指称时，它就是指“这个生物体的死亡”。

这个论证并不像它所说的那样令人满意。因为它的错误正是在于，我们无法确认性地指称任何种类的可观察事件，使得每次出现这种事件都意味着存在一种不同的殊相，而这又不取决于隐含地确认指称某个这样一种不同的殊相。出于确认的目的，我确认性地指称一声尖叫，并不取决于我隐含地指称发出这声尖叫的人。最初这个论证的错误就在于，过于直接地试图从概念中推论出一种依赖于殊相的可确认性。

然而，这个论证也可以替换为一个带有更弱结论的论证。假定 β_s 必然是 α_s 的 β_s （例如出生必然是动物的出生），那么，虽然我在某个具体场合可以确定一个具体的 β 而无须确认它所属的 α ，但这一般并不可能确定 β_s ，除非一般有可能确认 α_s 。因为我们不可能像我们谈论 β_s 时谈论它们，或在我们拥有 β_s 时拥有这个概念，除非我们谈到 α_s ；我们不可能谈到 α_s ，除非原则上可以确定 α 。所以，在一般意义上， β_s 表明了依赖于 α_s 的可确认性。

但这个经过改进的论证似乎证明了太多的东西。因为如果我们说，我们拥有出生这个概念就包含我们拥有动物这个概念，根据这是一个出生包含存在某个作为其出生的动物，我们似乎也必须说，我们拥有动物这个概念也就包含我们拥有出生这个概念，因为这是一个动物就包含存在某个作为这个动物出生的出生。因而，根据等值推理，这个论证就表明了出生和动物之间的相互依赖的可确认性。但这个论证对我们仍然毫无用处。因为我们关心的只是依赖的非对称关系。

不过，我认为，可以重新表述这个改进了的论证，以便避免这个后果。因为在动物概念和出生概念之间存在的首先是一种不对称关系。的确，这是一个动物就包含着存在某个作为其出生的出生。但这种包含承认了以下的解

释：这是一个动物就包含着这是出生的。这样，似乎就有理由认为，如果我们没有表达第二种形式的包含关系，我们的动物概念就可能是不同的，而同时似乎也有理由否认，如果我们只是缺乏表达第一种形式包含关系的手段，我们的动物概念也可能是不同的。换言之，可以有理由认为，为了在我们对这个词所拥有的意义上谈论动物，我们就必须在我们的谈话中为出生这个概念找到一个位置；但从我们在对这个词所拥有的意义上谈论动物这个事实中，没有理由得出结论说，我们同样必须在我们的谈话中为一定范围的殊相即出生这个观念找到一个位置。无论我们是否同样这样做，这都与我们拥有动物概念无关。这里有一个真正的非对称。因为从这是一个出生到存在某个作为其出生的动物，并不存在任何对这个包含关系的对应解释。我们可以解释一个包含关系，以便消除逻辑学家所谓的对出生的量化；但我们无法解释另一个包含关系，以便消除对动物的量化。换言之，允许我们谈论这种范围的殊相，即出生，就像我们设想的那样，就需要允许我们谈论这种范围的殊相，即动物；但允许我们谈论这种范围的殊相，即动物，就像我们设想的那样，则不需要允许我们谈论这种范围的殊相，即出生。

我认为，最后改进的这个论证似乎有些道理。大量具体的状态和条件、事件和过程等，都被看做必然是其他种类殊相的状态和条件，或者是由其他种类殊相构成或经历的状态和条件，这些其他种类殊相的事物显然就是物质物体或拥有物质物体。假定我们拥有这些概念，这个论证就确立了前一种殊相对后一种殊相的普遍的、一维的相互依赖的可确认性。可以指望尽可能少地依赖于这个论证，其理由在于，虽然它听上去有些道理，但正如我已经提出的，它几乎没有什么解释作用。这个论证并没有解释，存在着它所确立的普遍的相互依赖的可确认性。它的问题在于，我们的概念图式所刻画的殊相，为什么应当展现这个论证所描述的关系？我们为什么应当以这些方式去考虑相关的殊相？

这样，还是让我们回到那些已然注意到了的一般性限制，即把事件、过程、状态和条件等都限制为确认的选项而无须指称其他种类的事物。总结一下我对这些限制说过的内容。能够对一类殊相作出独立确认的最小条件是，它的成员应当既不是私人的，也不是不可观察的。许多种状态、过程、事件或条件都满足这两个条件。在恰当的条件下，这种殊相就可以得到直接的定位，因而得到确认，完全不需要指称其他的殊相。即使在不可能直接定位的情况下，这种殊相也可能得到确认，而无须明确地或隐含地指称任何自身不是状态、过程、事件或条件的殊相，实际情况正是如此。但在类型之内作出确认是可能的，然而这种情况是受到严格限制的，因为它们需要作出确认性指称的各方，都应当运用一个相同类型的指称框架，而把状态、过程、事件

和条件基本限定于独立的可确认的殊相，这就没有为完全适合我们指称需要的那种殊相提供框架。它们也没有为自身提供一个单一的、全面的、可以连续使用的框架。所以，我们极大地扩展了可以确认地指称状态、过程等的范围，使它们通过指称地点、个人和物质物体而得到指称。

就前面所提到的这个方面而言，物质物体似乎比我们目前所考虑过的其他东西，更适合基本殊相的状态。它们为我们提供了物理地形，即我们在地图上看到的特征，这里既有字面上的又有比喻意义上的，既有短词又有长词，既有宽阔的又有狭窄的。这就是说，它们包括了充分的相对持久的对象（例如地理特征，建筑，等等），这些对象具有相互之间相对确定的或定期变化的空间关系。这里的“充分的”和“相对的”，是指我们人类的状况和需要。在我们考虑状态、过程等时，我们注意到，并不存在这样一些极为复杂的花费时间的事物，它们通常在我们所关注的整个空间范围内是可以觉察到的，同样是相互联系的。但存在着这样一些极为复杂的占据空间的事物，它们在我们所关注的整个时间中是相对持久的，同样是相互联系的。在广义上，物质物体这个词使我们得到一个单一的、普遍的以及可以不断扩展的指称框架，其中的任何部分都可以得到确认性地指称而无须指称其他种类的殊相。这就是一般意义上的空间定位框架。这种框架的构成细节是要变化的，但这不会危及它的整体。关于其构成部分细节的知识是因人而异的，但这不会危及对它的确认。当然，并非所有的物质物体或拥有物体的东西，都被看做是这种框架的短暂部分：许多物质物体或长久运动，或转瞬即逝，或两者皆有。可以说，人们不能在赋予空间方向时使用它们，除非它们此时此刻是可观察的。但这并没有妨碍对它们的确认，首先是通过相互指称，最终是通过指称这个框架的构成部分。如果我们出于这些目的，把作为物质物体或拥有物质物体看做成为同一类型的充分条件，我们就可能唐突地认为，一切满足这个条件的事物都有资格作为基本殊相。一般的，确认都有时间方面和空间方面，这是毫无异议的。因为物质物体或拥有物质物体的东西展现了自身具有时间方面的关系。一个事物代替或导致另一个事物。万物随位而逝。

因而，我在这里广义地使用的物质物体，不仅仅是在特殊的情况下可以加以确认而无须指称其他不同种类的殊相，因为无须依赖于另类殊相（即构成足以全面复杂的同类指称框架）加以确认的基本条件，在物质物体的情形中都可以得到满足。另一方面，我们看到，只有在特殊的情况下，对其他种类殊相的确认才可能避免依赖于指称作为物质物体或拥有物质物体的事物。因而，物质物体对殊相的确认就是基本的。

换一种不同的说法或许可以强化这个结论。我提出，无须依赖另类殊相去确认指称的基本条件，就是拥有共同的、足以全面复杂的同类指称框架。

我还认为，这个条件是可以在物质物体的情况中得到满足的，但一般来说在其他情况中则不能得到满足。但我早在本章的第二部分中就断定，拥有这种单一的、可连续使用的指称框架的条件，就是能够重新确认至少是这个框架中的某些成分，虽然这在观察上是不连续的：这就是说，人们必须能够确认某些具体的事物与在先前场合遭遇到的事物是完全相同的。显然，这样做的能力就包含对不同种类的殊相而言存在着重新确认的一般标准或方法。把所有这些说法放到一起就表明，如果从确认指称的观点看物质物体是基本的，那么从重新确认的观点看它们也必定是基本的。这就是说，对物质物体的重新确认标准不应当看做表明了对其他殊相的确认，除非它们本身就是物质物体或拥有物质物体，而对其他范畴的殊相的重新确认标准，则应当看做部分地表明了对物质物体的确认。这个期望是足以实现的。例如，如果我们取任意一个熟悉的过程名称，如“溶化”或“战役”，我们就会发现，不可能详细地把确认这种东西的某个具体过程描述为完全相同的方法，而这个过程并没有包含指称某些物质物体或其他的物质物体——或者是那些构成其场景、背景或经历的地点的东西；或者是以某种方式与之因果联系起来的东西；或者是这个过程更为直接地涉及的东西，如从事或参与其中的某个物质物体或某些物质物体；或者是以某种方式与对这个过程的确认联系起来的东西。另一方面，如果我们考虑到在整个时间过程中对物质物体本身的确认，我们的确就会发现，一个基本的要求是，我们已经注意到空间存在的连续性，决定这个要求是否得到满足，可能就表明了确认的地点，但这反过来又依赖于对物质物体的确认。

这样，从区分非指示性地指称的殊相与同类的其他殊相的观点看，以及从把在某个场合遭遇的殊相或在某个场合所描述的殊相确认为在另一个场合遭遇的殊相或在另一个场合所描述的殊相这个观点看，我们发现，物质物体在确认殊相中起到了唯一根本的作用。这个结论不应当是令人吃惊的或出人意的，我们可以回想一下，我们关于指称殊相的一般框架就是一维时间和三维空间的一个统一的时空系统，这再次反映了，在所有可行的主要范畴中，只有物质物体范畴才有能力构成这种框架。因为这个范畴本身就使得对空间的持久占有具有足以稳定的关系，由此满足并因而带来我们在使用这种框架时所面临的需要。

这里可以简要地提及两个反对意见。

首先，人们可能反对说，这个论证依赖于在物质物体与过程之间的一种根本的但事实上是值得怀疑的对立或对比。人们会说，悬崖可能遭受长期的侵蚀，但它毕竟还是悬崖，这就像是两个悬崖保持着稳定关系一样，这个悬崖与受到侵蚀的悬崖之间也保持着稳定的空间关系。一个人的成长和衰老可

能持续很长时间，但他还是这个人，也可以说，他在不同的时间对其他过程有着相同的空间关系，正如他与其他东西具有这种关系一样：无论如何，他还是他。那么对事物与过程之间作出根本的所谓范畴区分的证明究竟是什么呢？——某些哲学家这样认为，他们说，例如“恺撒”就是一系列事件即传记的名称。根据这种推理，可以把它们说成是注意到有可能使我们承认我们事实上并没有承认的对象范畴：这是一个四维对象的范畴，可以被叫做“过程—事物”（process-things），其中的每个在时间上的后继部分都是三维的，它被看做自始至终都处于其历史前后时期的事物。但我必须描述这些对象的方式表明，它们既不能被等同于事物所经历的过程，也不能被等同于经历这些过程的事物。我在前面曾指出，我关注的是研究可行的主要范畴之间相互依赖的可确认性关系，我们实际上拥有这些范畴，而我们既没有也不需要过程—事物的范畴。我们事实上区分了事物及其历史或其历史的阶段；我们无法以恰当地谈论其中一个的方式去谈论另一个；我们也没有以恰当地谈论过程—事物的方式去谈论这两者。假定我们的确作出了这种区分，如我们已经看到的，就会存在一个普遍的对过程的相互依赖的可确认性，而事物则经历着在经历着它们的事物，反之则不然。这不仅部分地是由于在假定了这种区分之后，主要占据空间的是事物本身，而不是它们所经历的过程，占有者（possessors）也不仅具有空间位置，也具有空间维度。如果有人试图给出这个过程的空间维度，比如说死亡或战斗，他就只能追溯这个垂死之人的生平事迹，或表明这场战斗所经历的战场范围。

人们会提出一个更为不确定的但却更为严厉反对意见。我们一开始就考虑了某种话语情景，在这种情景中可以确认性地指称殊相，并能够理解这样的指称。我们还考虑到在这种情景中得到顺利确认的条件。但还不够明显的是，在这些论证过程中提出的真正一般性的理论考虑，是如何处理或反映我们实际的话语过程的，而且同样不够明显的是，物质物体和拥有物质物体的事物从确认的观点看享有首要地位，究竟是在什么意义上被确立起来的。

在某种意义上，应当允许提出这个反对意见。要精确地表明这些一般性的考虑是如何与我们实际的学习和说话步骤相互联系的，这会是一个极其复杂的任务。如果我们试图去这样做，我们就会失去这种概括的细节。但要减轻不去这样做的努力，还是有一点可以说的。在日常对话中，我们显然没有明确地表明我们所使用的指称框架。我们在直接的场景中的确经常使用指示词去指称事物。但当我们的谈话超越它们时，我们就并没有蓄意地把我们所谈论的事物与我们所看到的事物联系起来。这种明确的关系框架部分地是由这样的语言手段占取了位置，它通常合理地吸引了逻辑学家的注意——即专名。除了指示词或准指示词之外，被看做指称殊相之归根所在的正是专名，

摹状短语均以此点为准。这样，在所有的殊相当中，最为突出的专名承担者就是个人和地点。我们已经看到，地点是由物质物体的关系确定的，这是一个概念上的真理；而个人拥有物质物体，这也是一个概念上的真理，我们随后就会更为全面地看到它的意义。



八、逻辑主词和存在

[1] 目前为止，讨论主要集中在把殊相及其地位作为范例的逻辑主词，即基本的指称对象上。但范例情况并不是唯一的情况，我们已经看到主谓区分需要类比扩展。如上所述^①，这种扩展的一个基础就是在非关系地联系起来的事项相互聚合的各种方式之间进行类比。殊相谓词聚合殊相的方式，与殊相聚合其谓词的方式形成对比。当一种非殊相的聚合原则以殊相谓词聚合殊相的方式聚合另一个不同的殊相，那么我们就可以说，在另一个方面，它是作为类似事物的聚合原则起作用的。如果这两个原则是被确定性地引入命题，并被断定为非关系地联系在一起，那么第一个就表现为谓词，第二个就是主词。于是，每当你有某个东西可以确认性地引入命题，并且可以把它们放到类似事物的聚合原则之下，那么你就有可能把这个事物表现为一个殊相，一个逻辑主词。^② 我认为，这里没有什么东西既满足第一个条件，即它能够确认性地被引入命题，又同样满足第二个条件，即它能够符合类似事物的一般聚合原则。所以，一切东西都可以表现为一个逻辑主词，一个个体。如果我们把“作为一个个体”定义为“能够表现为一个个体”，那么一切东西都是个体。这样，我们就会有一个无穷无尽的不同于殊相的个体范畴——这些范畴是由这样一些词标志的，如“质量”、“属性”、“特征”、“关系”、“类”（class）、“种”（kind）、“类”（sort）、“属”（species）、“数”、“命题”、“事实”、“类”（type）等。某些殊相范畴的名称也是非殊相范畴的名称：如“过程”、“事件”、“状态”、“条件”等。

一个个体或一个逻辑主词在命题中的显现标志，是使用单称限定名词表达式，诸如一个专名、一个共相的名称（类似“智慧”）或一个限定的摹状词。这并非是一个可靠的标志。即使是在看上去可能是指示殊相的表达式的情况中，也并非如此。我们绝不能认为，在“月球上的人不存在”或“月球上的人存在”这种命题中，月球上的人是作为个体出现的。我们也不能认为，

^① See Chapter 5, pp. 171-172.

^② 这些条件可能的确是被描述为就可能的表现而言最小类比为个体的条件。但我们应当注意到，这样描述并不是说，把某个事物描绘为个体的命题，就是使那个事物符合类似事物聚合原则的命题。这种说法可能会比我们所希望的或需要的，更为限制我们的指称和谓述概念，我们将在本章的讨论中来理解这一点。

在“月球上的人靠奶酪为生”这个命题中，月球上的人是作为个体出现的。因为事实上并没有所出现的这个个体。

然而，这两种情况所提出的问题是完全不同的。在第一种情况中，我们明确地肯定或否定了看上去是指一个殊相的表达式的存在。在第二种情况中，我们有一个似乎指称了一个殊相表达式的通常谓词表达式。但事实上并没有这样的殊相。在第一种情况中，我们无法连贯地把一个名词表达式解释为一个指称表达式，因为那样的话，就是把它解释为完全作为预设带有整个命题所要肯定或否定的内容。在这种情况下，我们就必须找到一种解释这个命题的不同方式。我们可以有类似的选择。我们可以把它解释为没有指称任何东西（例如，在月球的情况中），仅仅把它说成是，只是有或没有一个月球人；或是指称了一个概念，而又肯定或否定它是可以具体化的；或是像罗素那样，指称一个命题函项，说它“有时为真”或“从不为真”。^①

第二种情况类似于一个殊相看上去被引入而实际上并没有被引入一个命题的情况，但它并不要求我们在分析中区分这种句子与形式上类似的句子的逻辑分类，而后一种句子是对存在殊相作出了指称。这种句子形式并没有错，明显指称的表达式实际上正是如此。它的作用就是引入一个殊相，而它没有这样做就是一个事实的错误，是关于它所带有的预设的事实错误。由于这种预设的错误，我们在某些情况中就会否定命题作为整体的真值。^②或者在其他情况中，我们有另一种看待这件事情的方式，这也同样没有涉及采取对命题的不同分析形式。我们完全可以把这看做不同论域中的运作，这是一种神话之域，是虚构的或虚幻的而不是事实的论域。在这些论域中，在我们以各种方式放弃和设定的限度内，我们可以预设存在，可以随心所欲地设置真值。

于是，正是这第一种情况（而不是第二种情况），就是说，典型地表现为包含一个明显指称短语的清楚的存在命题的情况，可以把它看做一个有趣的例外，在通常情况下，我们这里所讨论的殊相，被看做是命题中个体的一般呈现标志。对这种命题都说了些什么呢？第一种说法并没有提出问题。语法形式可以允许得到量化；这里的逻辑构造近似于日常语言。但我们更有可能对我描述的这些不同说法表示疑虑，在这些说法中我谈到了指称和谓述，谈到了起主词作用的概念或命题函项。我们会说有实例或“有时为真”是类似概念或类似命题函项的聚合原则吗？这难道没有涉及延伸完全无法容忍聚合类似事物原则的观念吗？这个问题可以用两个形式上不同的方式来回答。首

^① See *The Philosophy of Logical Atomism*, Part V; and elsewhere.

^② 对这些问题的宽泛讨论，参见《论指称》（*Mind*, 1950）以及 *the Philosophical Review* (1954) 上的讨论。

先，我们可以尝试认为，这个延伸是可以得到证明的。例如，我们已经把有三个实例看做一个聚合类事物的原则；然后把这个概念扩展到实例的数，即零，因而就否定了这个数，即零。^①另外，我们可以简单地提出，有聚合类似概念的原则；有符合这种原则的主谓句子；在把主谓分类从这些句子扩展到语法形式上类似的句子时；并没有涉及与这个原则的不一致或抛弃这个原则，其中的概念仅仅是对具有实例的断定或否定。因为我们自始至终并不关心给出一个具有严格的指称和谓述条件的单一陈述。相反，我们关心的是提供一种对各种方式的连贯的、解释性的说明，这些概念以这种方式可以并且的确把它们的应用从核心情况扩展到其他情况。我们可能愿意承认，对谓词概念的这种具体扩展是来自于容忍限度所能承受的范例情况。特别是，我们可以看到，“得到具体化”这个说法在用于概念的时候，并不具有在范例情况中使其取消谓词表达式资格的那种完全性，它也不具有我们在范例情况中看到的作为谓词表达式特征的那种不完全性。一旦我们试图对这种不完全性提出要求，我们很快就会发现自已陷入了熟悉的悖论之中。于是，我们无法在支持这种概念的扩展时借用谓词在范例情况中的特征性标志；而在一个方面更为接近容忍限度时，我们可能会对这样一些哲学家抱有同情，他们或许在另一方面超越了这些限度，认为存在命题就是主谓命题，而其中的逻辑主词就是整个实在。

在殊相情况和非殊相情况中，都没有出现确定的单称名词表达式作为它可能引入的这个词项的外表，即一个个体的可靠向导。在某些情况中，虽然不是所有的情况中，我们可以用例证阐明非殊相的要点，而这些例证是与我们用来阐明殊相的要点对应的。但我们同样可以回想起一种不同的例证，在范例情况中就不可能有与之对应的东西，这是在前一章中讨论过的例证^②，即“苏格拉底的特征是智慧”，或“智慧是苏格拉底的特征”。这里我们就有了两个确定的单称名词表达式，即“苏格拉底”和“智慧”；我们别无选择地把“苏格拉底”算做主词表达式；但我们没有必要把“智慧”算做主词表达式，因为可以有对这个句子的另一种描述。尽管如此，要坚持这里的智慧表现为一个逻辑主词，就是大致地认为，聪明是一回事，要使智慧成为特征则是另一回事。人们就会认为，存在着两个聚合殊相的原则，但事实上只有一个。

于是，命题中出现一个个体或逻辑主词的语法向导就是不可靠的了，但它却是一个很好的向导。随着我们的推理的进行，我所说明的这种很容易理

① Cf. Frege, *Foundations of Arithmetic*.

② See pp. 174-176 above.

解的保留意见也是可能被接受的。

[2] 然而，我们必须承认，正是根据这种说明，这种推理可靠地解决了具有经验论或唯名论想法的哲学家们提出的反对意见。他们不愿承认非殊相是个体，是逻辑主词。为什么通常情况下会是这样，这是我在本章第3、4节中要考虑的问题。还有另外一个问题是我们现在必须首先要考虑的。那些提出我所说的反对意见的人倾向于认为，他们多少证明了自己的观点，因为他们能够用在其中仅仅表现为语法谓词形式的非殊相的其他句子，去解释提到非殊相的句子。在具体特征上，这种还原主义的纲领旨在用涉及量化殊相的句子替换涉及指称了非殊相的句子。但还原主义在这个方面的压力强度和成功的可能，并非对所有种类的非殊相都是不变的。在某些情况中，提出一种还原似乎是很自然的，也是可以得到满意解释的，但在其他情况中则不是这样；而且在其他情况中，还是很过分的、做作的，甚至是荒谬的；还有其他一些情况是完全不可能提出这种还原的。因此，例如把“愤怒损害了这个判断”解释为“人们在生气的时候比不生气的时候通常不太能够得到合理的判断”，这似乎是自然的，令人满意的。但认为（例如）关于语词或句子的句子应当解释为关于“碑文”的句子，则只会使人感到难受，只有狂热的唯名论者才会真正关心这一点。总之，某些种类的非殊相似乎比其他的非殊相更好地被确立为个体。品质（例如“勇敢”）、关系（例如“父亲”）、状态（例如“愤怒”）、过程或活动（例如“游泳”）以及属（例如“人”），似乎都比较少地被确立。句子种类和语词种类似乎得到了很好的确立。数字也是如此。同样如此的还有各种其他的事物，而“种类”这样的一般名称通常被限定在语词和句子中，虽然是相当灵活的，它们都可能被延伸到这些事物。例如，我想到的是：诸如音乐作曲和文学创作这样的艺术品，在某些情况中甚至包括绘画和雕塑作品^①；制作东西，例如制造汽车，比如1957年的凯迪拉克，其中有许多具体的实例，但其本身却是一个非殊相；而在其他更为一般的事物中，实例是按照某种设计制作或生产出来的，而某些事物也意味着人们会强烈倾向于称呼一个专名，例如把“旗帜”叫做英国国旗（the Union Jack）。我会把一种极为不同的非殊相也看做是得到很好确立的，它们就是命题。但我的目的并不是要给出或声称一个得到很好确立的非殊相的清单，这个清单

^① 这里提到绘画和雕塑作品可能显得可笑。它们难道不是殊相吗？但这是多余的。商人买卖的东西都是殊相。但只是由于再生产技术经验上的缺陷，使得我们把这些与艺术品等同起来了。假若没有这样的缺陷，一幅画的原作就会仅有属于一首诗的初稿那样的兴趣。不同的人会在相同的时间和不同的地点观看完全相同的一幅画，正如不同的人会在相同的地点和不同的时间聆听完全相同的四重奏。

无论如何都是系统的或完全的。

我想提出的问题是：为什么某些非殊相会比其他的非殊相更好地被确立为个体？首先我们会注意到，存在两个不同的但并非完全互为排斥的可以很好地确立非殊相的方式。它们可以很好地得到确立，是因为还原主义解释的困难是相当大的；或者是因为对还原主义解释的热情比较小。我们可以谈到逻辑的和心理学的确立。它们的确并不总是在一起的。考虑一下由“that”开头的名词从句这种有趣的情况，就可以清楚地表明这一点。有时我们会把它们所引入的东西看做或说成是事实；而在其他时候，我们又不以这种方式作出承诺。哲学家们为可以被引入的东西寻找一个一般的词，这个词并不会使我们承诺像“事实”这个词向我们承诺的东西，他们一直使用的是“命题”这个词。当然，事实与命题类似，不仅是以“that”从句所刻画的方式引入的，而且是以其他方式引入的。没有理由认为，事实比命题在逻辑上得到更好的确立。但完全有理由认为，事实比命题在心理学上更好地得到确立。略微熟悉一点当代哲学著作，就足以消除对这个问题的怀疑。

事实的情况是相当特别的，我现在不讨论它。在我们讨论关于对非殊相的还原主义压力的理由问题时，我们再回来讨论它。让我们考虑一下在心理学上得到很好地确立的非殊相的其他情况，即我把“种类”这个称号进行扩展的那些情况。从前面几章中的理论观点看，可以令人满意的是，所讨论的这些东西不仅仅满足了类相比于殊相的最少条件。在诸如音乐作品、机动车类型、旗帜类型等这些情况中，这种类比事实上是相当丰富的。人们的确会说，这些种类的非殊相的恰当模式就是**典型殊相**的模式——一种原型，或理想的例证，殊相本身，它用做产生其他殊相的规则或标准。一般非殊相的柏拉图模式——即这样一种理想形式，它的实例是多少相同的或不完美的复制，在这些情况中，它就是恰当的模式，虽然一旦用它来涵盖更大范围的非殊相就会变得可笑和不恰当。这里的非殊相正是在于，它们的实例都是人为的产物。但这里的概念并不是在相当宽泛的意义上起作用的，就像桌子和床那样的其他人工产品所起的作用。相反，要带来一个实例，我们就必须或多或少地符合多少相同的具体说明。要充分描述这样一种非殊相，就要高度精确和内容翔实地说明一个殊相。

当然，并非所有根深蒂固的非殊相都展现了与殊相的这种关系，数字不是这样，命题也不是。但还有其他方式可以展现事物与殊相的类比，而不仅是殊相模式本身。殊相在时空系统中具有地位，或者是，如果它们没有自己的地位，它们就必须通过其他有自身地位的殊相得到确认。但非殊相也可能是相互联系地得到安排的；它们可以构成系统；而这种系统的结构可能获得一种自律，使得其他成员在本质上都由它们在这个系统中的地位加以确认。

这些非经验的关系通常被看做是与时空关系的类比，这一点通过我们描述它们的词汇就足以把握。但这种类比的细节并不太重要，它仅仅作为一个象征。重要的是可能有这种关系系统。我们探索这些可能性越多，在逻辑上确认的非殊相就越好，在逻辑上保证给我们带来的个体领域就越多。

通常在哲学上大多被称做“种类”的那些非殊相事项，即语词、句子等，都在我所声明的这两个方面是根深蒂固的。类语词一方面可以看做是自身物理殊型（殊相）的例证，另一方面可以看做是意义的单位，是语言系统中由规则支配的成员。

[3] 我在前一章中已经指出，殊相是逻辑主词的范例，对殊相作出或想要作出确认性指称的表达式就是逻辑主词表达式的范例。如果是这样，这个事实本身就足以解释唯名论对显然是指称了非殊相的句子作出还原主义解释的渴望。对殊相在逻辑主词中的突出地位以及基本殊相在所有殊相中的突出地位作出的不甚充分的反思意义，可能会带来这样的看法，认为殊相以及甚至是基本殊相都只是真正的逻辑主词。这可能会使我们认为，如果我们毫无限制地承认非殊相对逻辑主词地位的权利，那么我们就是赋予它们自身并不具有的一个特征，以虚构之物自欺欺人。毫无疑问，某些哲学家一直是在以虚构之物自欺欺人，给非殊相赋予它们自身实际上并不具有的一个特征。这是一种柏拉图式的渴望，也是唯名论的渴望，但这两种渴望都是不恰当的。如果我们完全理解了我们的语言结构背后的类比，我们就不会受到任何一种渴望的欺骗。

然而，这种辩证的情况还有其他一些特征需要作出解释。我刚才提到的那种论证中绝不会忽略的一个间接观点，就是关于存在的观点。我们是否应当承认非殊相享有逻辑主词的地位，这个问题可以说是与这样一个问题相同的，即我们是否应当承认它们的存在，承认存在这样的实体。人们可能会奇怪，这里有什么联系？人们盲目地遵从现有的逻辑就会得到一种回答。这样说来，每当断定具有形式“ Fx ”的东西，那么就可以推出明显具有存在形式“ $(\exists x)Fx$ ”的相应陈述。存在量词变元可以替换的是主词表达式，而不是谓词表达式。由于“ $(\exists x)Fx$ ”必须要读做“存在某个东西即 F ”，由此得出，可以由逻辑主词表达式推出的东西就是一种我们可以说成是存在的事物；反之亦然。

这种回答至少初看起来似乎显得极为随意可笑。它提出了两个在某种程度上相互对立的问题：（1）为什么能够提供量化作用的总是主词表达式，而不是谓词表达式？（2）假定（1）可以得到令人满意的回答，我们为什么要以这种建议的方式去解释最终被量化的句子？就是说，我们为什么要把它解释

为以主谓句子中可能被指称的某物的名义，而不是以这种句子中可能被断定的某物的名义，作出了一种存在陈述？这些问题可以这样来回答。（a）我们被要求把存在陈述看做这样一个陈述，它是由带有主词变元和谓词常项的一种命题中的任何一个命题所限定的，它自身也包含相同的谓词。但我们可以很容易地形成关于一种带有谓词变元和主词常项的命题的看法。难道我们不能同样形成关于由这种命题和包含相同主词的命题所限定的命题的看法吗？是什么使得逻辑学家的图景出现了一边倒？（b）假定第一个问题得到了令人满意的回答，那么就会提出另一个问题。我们把“ $(\exists x)Fx$ ”读做“存在某个东西即 F ”，但为什么必须这样读呢？我们为什么不能作出语法上必要的补充，把它读做“ F 存在”，而这里的“ F ”就是一个指称了最初命题所断定的属性的单称名词表达式？

让我们回忆一下主谓陈述的范例，再来讨论第一个问题。在简单的情况中，被确认性地引入一个陈述的是一个殊相语词和一个共相语词，前者就作为主词，后者就作为谓词。如果我们从这种简单情况的关系中来考虑存在性量化陈述，我们也就很容易理解逻辑学家的图景出现一边倒的情况。取“苏格拉底”为我们的主词表达式，“是聪明的”为我们的谓词表达式，按照罗素处理存在性量化陈述的模式，我们就可以把第一个问题表达如下：根据“苏格拉底是聪明的”，我们为什么就有了

(1) “（……是聪明的）有时为真”

而不是

(2) “（苏格拉底……）有时为真”？

我们这个简单陈述中的主谓表达式同样确认了它们所引入的词汇。但正如我们在第6章中所表明的，它们这样做的条件是不同的。“是聪明的”这个表达式在引入词汇时并不具有经验的预设；它为我们确定的词汇是我们是否知道或认为某人是聪明的。结果，(1)代表由这整个陈述所传递的真正的经验信息。“有某个人是聪明的”是从“苏格拉底是聪明的”这个陈述中得到的真正的经验陈述的。但“苏格拉底”这个指称表达式的条件，即起到它的作用，则在于它的使用者或听话者应当知道一个或多个预设的经验事实。结果，没有任何解释(2)的方式可以把“苏格拉底”看做是起到指称表达式的作用。我们可以把(2)解释为最终陈述苏格拉底存在，满足对“苏格拉底”的某个指称用法的预设，但在这种情况中我们无法把“苏格拉底”看做具有它在(2)中的指称用法。另一方面，如果我们试图把“苏格拉底”解释为已然具有它在(2)中的指称用法，那么就没有我们可以把(2)解释为正在作出的任何陈述了；它所试图说明的都经由“苏格拉底”的指称用法预设了。

因而，至少对于我们正在考虑的主谓陈述来说，情况一定是这样，在来自罗素形式的括弧中，空白一边总是填入指称表达式，而绝不是填入谓词表达式。在从罗素形式转变为清晰的存在（量化）形式中，由存在量词变元替换的也正是这些空白。

于是我们就有了对第一个问题的回答。出现逻辑学家图景的一边倒的情况完全是可以理解的。按照罗素的观点，如果我们要用主谓陈述的真值观念去解释存在陈述，如果我们要把主谓陈述作为模式，而其中的一个共相就是对一个殊相的断定，那么，能够获得存在陈述地位的显然必定是指称表达式，而不是谓词表达式。这种地位是无法合理地与可能出现在基本种类主谓陈述中的指称表达式结合在一起的。一旦假定了主谓区分的范畴标准，与对这个标准的类比延伸一起，它就完全适合于整个最终的主谓陈述。大致地说，已然确认的东西（无论什么种类）都具有某个（未加阐明的）属性或其他属性，即符合某个（未加阐明的）原则或其他类似之物的聚合原则，这种情况绝不是新的；而某个或其他的未加阐明的东西具有一个已然确认的属性，即符合某个已然确认的聚合某物的原则，这些情况却是常新的。前者绝不可能被看做由命题断定的东西的组成部分，而这个命题则是断定性地由已确认的事物和已确认的聚合类似事物的原则联系起来的，但后者却总是由这种命题断定的东西的组成部分。^①

但对第一个问题的这个回答只是使得第二个问题更为紧迫。为什么我们应当认为以上（1）的作用，即

“（……是聪明的）有时为真”

应当更好地解释为“存在某个是聪明的人”，而不是“智慧存在”？或者换一种说法，当我说苏格拉底是聪明的，为什么我被看做是在承认这样一种观点，即存在着一个聪明的人这种东西，而不是认为存在着智慧这种东西？据说，我一旦说过苏格拉底是聪明的，我就不能一如既往地继续说，没有或不存在的聪明的人；但我同样无法一如既往地继续说，没有或不存在的智慧这种东西。

于是，一方面是作为逻辑主词出现的一类事物，另一方面是据此作出存在陈述的一类事物这两种东西之间的联系或这种联系的唯一性，对此，这里仍然没有澄清。我们必须考虑还有什么理由使得我们可以坚信这种联系的唯一性。这里，我们必须再次回到主谓命题的基本形式，以及指称成分和断定成分引入词项的各种条件之间的对比上。我们发现了一个多少有些奇怪的结果。只要我们仅仅关注以存在陈述的方式可以合理地被说成是来自于这种命

^① 于是，我们在这里就解释和证明了第二部分第5章（156~157页）中讨论过并搁置了的理论。但现在我们看到，这个证明存在于主谓区分的基本特征以及对它的类比延伸。这个理论无法用来解释这个区分的性质，而是由它加以解释的。

题的东西，那么就没有理由去赞同这样一个经验陈述，即存在某个被断定词项的事例，而不赞同这样一个经验陈述，即这个被断定词项存在。因为这些只是同一个陈述的不同说法。但如果我们从这整个陈述的意义问题，转向其引入词项部分用法的预设问题，情况就变了。引入殊相的主词表达式，带有对确定经验事实的预设；引入共相的谓词表达式则没有。这就是关于所预设的存在陈述的不对称，这种陈述可以是偏向一种而不是另一种所意味的存在陈述方式的理由。但这种不对称怎么能够成为这种偏向的充分理由呢？对这个陈述内容的预设与蕴涵整个陈述的表达方式究竟有什么关系呢？我们现在可以把它看做一个充分的理由，只是因为我們已经被迫把存在概念与经验事实联姻——这是我们必须讨论的最后结果，因而也就与那些事项即殊相联姻，它们的记号必然就表现或预设了经验事实。我并不是说这种决定是不自然的；只是说我们必须注意到它。一旦关注到它，这就解释了存在与逻辑主词之间的联系——因为殊相不是逻辑主词的范例？——同时也解释了从逻辑主词范围内消除非殊相的动力。然而，屈从于这些动力的哲学家所处的位置并不舒服。他没有表达出的格言就是如洛克所言：“一切存在之物只有殊相。”正是出于这个理由，当他仅仅考虑基本种类的主谓命题时，他就感到能够断定，被说成是存在着的万事万物正是在主谓命题中作为逻辑主词出现的那种事物。但这个联想一旦建立，就与他作出这个联想的动机是矛盾的。因为任何试图消除一切非殊相主词的努力都无法获得成功。

[4] 然而，有另一种在形而上学上很少受到指责的看待逻辑学家以量词重构存在概念的方式，因而也就是看待存在与逻辑主词之间联系的方式。关键之处在于，要求明确的存在陈述地位，即能够如同逻辑主词表达式那样，一如既往地在句子中占据相同地位。这种要求可以看做是试图处理形式的和意义确定的存在概念这一崇高愿望的结果。这就再次提出最好是从具体的词项开始这一问题。正如我们前面所见^①，当一个看上去仿佛是被用来确认性地指称一个殊相的表达式，在句子中紧随着“存在着”（或“存在”）这个词的时候，我们就无法一如既往地把第一个表达式看做是以指称殊相的方式在起作用，就是说，是在确认性地指称一个殊相（或某些殊相）。试图这样做的努力就会使这个句子难以成立。相反，我们必须把它看做是在以指称殊相的方式断定使用这个表达式的存在预设。幸运的是，有某些习惯用语可以使我们摆脱所描述的这种错误看法；这些习惯用语就是人们用存在量词的手段在逻辑中重新确立的。那个看上去仿佛是以指称殊相的方式在使用的表达式，就

^① pp. 227-228.

被替换为意义上与之相应的谓词表达式，而“存在”一词就仅仅作为量化机制的组成部分。由此我们就允许，殊相可以被说成是存在的，而我们无须试图不合逻辑地把存在解释为殊相的谓词。

这种处理的结果是使“存在”这个词仅仅作为表达式的组成部分，而这个表达式可以整个替换为一个逻辑主词表达式。这里就开始出现了概括的可能性。诚然，在刚才提到的情况中，逻辑主词表达式可能会作为一个殊相的记号，但刻画这个句子的一般结构却可以不需要这种限制。我们在结构中就可以得到完全一般的、形式的和意义明确的存在概念。每个主谓陈述都蕴涵了其主词表达式被替换为存在陈述机制，即替换为“存在某个东西即……”这种形式的陈述。相反，对每一个真正是后一种的陈述来说，至少可以在原则上形成一个真正的陈述，其中确认词项的主词表达式替换了存在陈述的机制。最后形成的这种看法有许多长处。它完全可以从形式上清楚地用逻辑主词和谓词的观点加以阐明。它不再被限制为可以被说成是存在事物的范畴，因为我在本章的开头就说过，除了逻辑主词之外，我们不能谈论任何东西。根据同样的理由，这个看法也令人满意地符合通常使用的这样一些表达式，如“存在某个东西即……”、“存在着（存在）如此这般的存在即……”等。因为我们正是要使用任何事物或范畴，而且的确是要用这些表达式。当然，只要我们有这些动机，并且看到这些长处^①，那么，我们在接受这种存在观点时，就会毫无偏见地采纳还原主义的动机，限制逻辑主词的范围。毫无疑问，这种看法的根据仍然在于对基本种类的主谓命题的刻画，在这种命题中，逻辑主词就是一个殊相。但其精华则纯粹是形式的观念，来自于范畴上的承诺或偏好以及形式逻辑本身的图式化。

一旦确立了这种看法，我们就可以对其明确的意义毫无偏见地承认，可能有另一种对每个这种存在性量化陈述的确切表达，由此可能有对“存在”一词的另一种用法，这种用法在整个应用范围内都同样是意义明确的。这就是说，我们可以把每个这样的量化命题重新解释为命题，其中的主词就是一个属性或概念，其中的谓词则揭示或否定了它的具体实例。（这大量地应用于量化命题，这种命题揭示或否定了唯一殊相对其他殊相的存在，因为可以把这种命题解释为断定或否定某个复杂的属性或概念是唯一被具体化的。）类似的解释在日常语言中也有相应的示例，例如，人们可以说神圣存在着，或者说有这样一个东西是神圣，这就完全是指我们说存在或有神圣的人。由于可以有这样两种解释，由于在这两种解释中可以出现“存在”、“有”等词，这或许就有可能产生混淆。但这些词的两种用法实际上并没有带来任何困难，

^① 我并没有说没有其他的长处。形式逻辑学家会找到许多其他的长处。

因而也就没有任何理由去说明，为什么它会在理论上给我们带来麻烦，我们需要清楚地意识到这一点。人们可能会一下子就断定其中一种用法的存在，而否定另一种用法的存在，没有任何晦涩难懂之处：例如，人们或许是在谈论神圣的时候说，“**有一个条件，我们中的佼佼者从来没有达到，这个条件实际上并不存在**”。这些用法可以合理地地区分为非殊相的用法和断定性的用法。当然，用逻辑量词机制重新作出解释的是前者。非殊相的用法是用于与任何类型的事物的联系中的，而断定性的用法则只是用于与概念或属性的联系之中。但每个用法在整个应用过程中都是意义明确的。

我在这最后两节中的论述的目的不是为关于存在主题的理论增添内容，也不是要展开细节，而是以一个特殊的解释目的，重新安排某些熟悉的思想。对这个主题的全面论述可能需要对我所说的东西加以更多的证明，特别是，需要进一步展开断定性地使用“存在”这个观念。

[5] 有一些次要的问题我还没有详细讨论，但我希望在结束之前提及一下。

(1) **同一性陈述**。这类命题似乎提出了根据我的原则作出分类的困难。在这种陈述中，我们有两个明确的确认表达式：由其中一个表达式所指的东西，被断定为与另一个表达式所指的东西是一致的。如果我们把这种陈述看做主谓陈述，那么每个指称表达式就都有权利被看做是一个主词表达式。这样，这种情况就对应于日常的关系陈述。但在日常的关系陈述中，通过把引入共相的表达式与一个指称表达式结合起来而构成的短语，通常会有一种不完全性，这就使它成为一种谓词表述；或至少会类似于这种短语。^①在这一点上，这种对应就失效了。我们不能说，“N是相同于”或“是与N相同的”这种形式的短语具有这种不完全性。不可能出现这样的情况，即“N”具有指称但没有什么东西是与N一致的。所以，“是与N相同的”就具有与N相同的一种完全性。所以这个句子的任何部分都没有资格作为谓词表达式。

当然，我们可以说，同一性陈述是一种不同的陈述，没有被同化为主谓陈述。但我们有时会发现，很容易把“是与N相同的”归类为谓词表达式，这是语法标准促使我们这样做的。不难理解这样做的理由，就是说，不难指出使得这种转换或扩展变得容易的步骤。我们首先可以注意到，如果“ ϕ ”是一个标准的谓词表达式，这就很容易延伸到把“唯一的 ϕ ”或“ ϕ 是唯一的”

^① 并非日常的关系陈述中所有的谓词短语都有这种不完全性。或许不可能出现这样的情况，“N”指称了一个人，而没有人生了N。所以，“生了N”具有与“N”完全相同的完全性。但出生是一个真正的共相，它根据相似性原则聚合了各种词项。所以，“生了N”是与“打击了N”具有相同程度的类比。

看做一个谓词表达式；即使我们因而放弃聚合类似物原则的观念，我们并没有因而放弃不完全性的观念，因为或许根本没有唯一的 ϕ 。我已经多次强调了，引入殊相的表达式带有对经验事实的预设，是以命题的形式出现的，是为表达式的使用者所知的，这足以确认这个殊相。有时，经验预设与引入表达式之间的关系可能特别密切。让我们假定，“这个人即 ϕ ”这个形式的表达式是用在听话者出现的时候，他以前只知道一个有关的具体事实（即只有一个人即 ϕ ），而且就他所知，他并没有断定关于这个被确认的殊相的其他命题。现在让我们假定，这个听话者听到的是“N是与这个人即 ϕ 相同的”，这个“N”就是听话者熟悉的一个殊相的名称。于是，这个命题对听话者的作用就并非完全不同于这样一个公认的主谓陈述“N是唯一的”，使得这个所选择的语词形式即同一性陈述的形式合情合理，仅仅是说话者对听话者关于某个人唯一地是 ϕ 这个知识的了解。要坚持这种严格的分类，排除这种形式的同一性陈述，那么主谓陈述的种类就会是虚假的了。但一旦承认了这种情况，就不容易理解为什么不能把这个分类扩展到关于殊相的同一性陈述的其他情况，因为其他情况和这种情况之间的差别只是程度上的。一旦承认关于殊相的同一性陈述这种情况，那么，虽然有所不同，但类比却可以使我们继续承认关于非殊相的同一性陈述的情况。应当注意到，在这样扩展分类时，我们不再模糊或否定区分：我们仍然可以区分同一性的陈述和不是同一性的陈述。

(2) **复数的主词表达式**。我一直是用单数的主词表达式来展开论证的。这多少有些不同于目前著名的形式逻辑系统，但它对其他东西没有作出任何规定。然而，我们所熟悉的事实是，在那些有资格作为主词表达式的单数名词表达式和某些复数名词表达式之间，有一些有力的逻辑类比。这些类比的确可以恰当地用于证明把我们所关心的某些概念扩展到语法上的复数句子范围是正确的，它们在传统上确是非常密切地联系在一起。但这个问题我在其他地方已经讨论过了^①，这里不想再说。

(3) **指称，谓述和命题**。把谓述（predication）概念完全限于命题即或真或假的东西，这可能会被看做是我在第5章中所做论证的一个缺陷。众所周知，指称出现于非命题的句子结构中，诸如命令、许诺等，它们肯定并不为真或为假。一个命令的整个内容可能正是一个命题的内容，这难道没有意义吗？这些观点至少表明，可以形成一个一般的谓述，这种一般的谓述概念就是说，命题的谓述只是一个种。如果我们承认这种一般的谓述概念，那么，在我的说明中把出现纯粹的命题动词形式首先作为谓词表达式的选择标准之一，就会是软弱的表现，或至少是狭隘的表现。人们会认为，这种说明至少

^① See *Introduction to Logical Theory*, Ch. 6.

是缺乏整体概括的，把问题完全理解错了。这个反对意见把我们引向许多更有意义的问题，但我这里不去讨论它们。然而，这样一个反对意见是很容易回答的。让我们承认这种更为一般的谓述概念。例如，让我们承认，一个命令和一个命题可以具有相同的内容，这样，这种一般意义上的相同指称和谓述内容就会出现在两者之中。我们应当赋予这种指称和谓述的最终结果，赋予所产生的这个统一之物以什么名称呢？让我们把它叫做思想。我们不能说思想有真值，因为只有命题才有真值，而思想则是可能对（比如说）命题、命令、许诺等共同的东西。但正如命题的性质是为真或为假一样，命令的性质就是要服从或不服从，许诺的性质是要诚实或不诚实。所以，我们或许可以说，思想具有一个实现的价值：如果它所在的命题或命令或许诺是真的或得到了服从或是诚实的，那么它就是积极的实现价值，如果命题或命令或许诺不是真的或没有得到服从或不是诚实的，那么它就是消极的实现价值。我们必须首先声明，我看做谓词表达式标志的命题标记，由于它们表明了语词与思想之间的命题性关联，因而必然也是更为一般的东西的标记。它们表明了，我们得到的是对一种统一物即思想的某个表达方式；因而，它们表明了这种更为一般的事实，即我们得到的是一个统一物即思想，而不是一个清单。命题符号系统由于符号化了一种特别的连接方式，因而也就以一种特别的方式符号化了一般的连接。接着我们必须询问，我们所要理解的一般意义上的指称与谓述之间的区分究竟有多么准确，而这种一般的意义则是我们暂时赋予谓述的。如果仅仅用第5章中的范畴标准来理解这个区分，正如在第6章中用完全性和不完全性的对立作出的解释和提供的支持一样，那么，对谓述概念所做的概括对我们的说明来说就没有什么重要差别了。这仅仅是使第5章的第一部分变得有些多余了，它只是作为引入话题的一种可能的方式。另一方面，如果在指称和一般的谓述之间还存在其他的标志或标准，那么我们就必须询问，这个标准是什么；很难理解除了系词符号系统的定位差别之外，还有什么其他的東西，而这个符号系统就表明了，我们所得到的东西就是一个统一的思想，而不是一个清单。但如果这是一个回答，那么，由于对一般的思想并不存在单个普遍的系词符号系统^①，就不会对用系词符号系统来讨论思想呈现的方式提出任何反对意见了，从哲学上说，这种思想呈现方式就是

^① 在许多表现了思想的句子、从句或短语中，它们所表明的是，我们得到的是一个思想而不是一个清单，这也同样至少表明了一种呈现（祈使的，命题的，等等）思想的方式。但情况并不总是这样，我们也许可以想象一种并非如此的语言。哲学家们有时会用指称表达式紧随分词短语（例如，“准备结婚的约翰”），试图给出这种短语一种形式。其他的手法则自我显示出来：例如，事实上作为命题从句（例如，“that 约翰准备结婚”）的一般形式，可能完全被看做呈现了思想的一般形式，即前面有一个引导词，表明了要呈现它的方式。

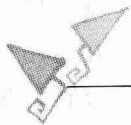
最为重要的、普遍存在的，即命题的方式。这种谓述方式可以看做代表了一般的谓述，也是最为重要的情况。如果这是一种褊狭，那么我并不在意这样褊狭。

结 论

现在来把所有的东西概括一下。在本书的开始，我关心的是物质物体在所有殊相中的核心地位。从确认的观点看，它们表现为基本殊相。后来，我把人的范畴也作为基本殊相，虽然是在不同的但却相关的方面是基本的。承认这种范畴是基本的和不可派生的，就成为我们要作为一个非唯我论世界成员的必要条件。于是，假定我们关于事物的图式包括关于殊相的共同时空世界的图式，那么显然，所有殊相中的核心位置就必须符合物质物体和人。这些必须是基本殊相。在本书的后一部分，我关心的是更为一般的任务，即试图解释殊相在最为宽泛和逻辑的意义上的个体中所占据的核心位置。我发现，殊相在逻辑主词中占据着核心位置，因为殊相是逻辑主词的范例。把这两个结果结合起来，我们或许就得到对物质物体和人在个体中，即在一般的事物中所占据核心地位的合理说明。我还注意到，而且部分地解释了，逻辑意义上的个体观念与存在观念即存在物观念之间的密切联系；或许可以说是发现了这种观点中的某个理由，即人和物质物体是基本存在的东西。毫无疑问，我试图给出合理说明的这些东西，在某种意义上正是一种信念，是许多人在最初的反思水平上坚持的信念，也是某些哲学家们在更为复杂的反思水平上的信念；虽然其他许多哲学家也在更为复杂的反思水平上抛弃了它们，或似乎抛弃了它们。我们很难理解这些信念是如何得到论证的，只能表明它们与我们所采取的概念图式是一致的，表明它们如何反映了这个图式的结构。所以，如果形而上学是对我们的直觉信念的推理结果，无论是好的还是坏的或无关紧要的，那么，这就始终是形而上学。

选文出处

[英] 斯特劳森：《个体：论描述的形而上学》，江怡译，北京：中国人民大学出版社，2004，第1~38、162~177页。



25. 戴维森：《形而上学中的真理方法》*

车博 译

《形而上学中的真理方法》(1977)一文选自戴维森的论文集《对真理与解释的探究》。戴维森根据塔尔斯基的真理定义提出了一种新的对意义理论的理解，被称做“戴维森纲领”。它要求对于被断定为真的句子都能够提供与这种真相对应的真值条件，而且从这个理论本身可以生成无穷多的句子，其中的每个句子都给出一个句子的真值条件，从而我们就只需询问被这种理论断言为句子真值条件的东西是否真正存在。^①戴维森的意义理论通常被看做是语言哲学中的实在论代表。在《形而上学中的真理方法》中，戴维森说明了我们在共有一种语言时也就共有一幅关于世界的图景，这幅图景就其大部分特征而论必须是真的，因此我们在显示我们的语言的大部分特征时也就显示了实在的大部分特征，因而研究形而上学的一种方式就是研究我们语言的一般结构。当一种真理理论按照一种可解释的方式把自然语言的每个语句视为由数量有限的、与真理相关的语词所构成时，它就明确显示出这种结构。

作者简介

戴维森 (Donald Herbert Davidson, 1917—2003), 美国哲学家, 英美分析哲学的重要代表之一, 语义学实在论的代表。主

我们在共有一种语言 (在这是为交流所必需的任何一种含义上) 时, 也就共有一幅关于世界的图景, 这幅图景就其大部分特征而论必须是真的。因此, 我们在显示我们的语言的大部分特征时, 也就显示了实在的大部分特征。所以, 研究形而上学的一种方式便是研究我们语言的一般结构。当然, 这并不是唯一正确的关于形而上学的方法, 因为并没有这样一种唯一正确的方法。但它是一种方法,

* 本文首次发表于弗伦奇 (P. A. French) 等人编:《中西部哲学研究》, 第2卷,《语言哲学研究》(Midwest Studies in Philosophy, 2: Studies in the Philosophy of Language) (明尼苏达大学出版社, 1977)。

① 参见江怡主编:《西方哲学史》(学术版)第八卷(上), 408页, 南京, 凤凰出版社、江苏人民出版社, 2005。——本书编者

要论文有《行动、理由和原因》、《真理与意义》、《论概念图式这个观念》、《隐喻意味着什么》和《关于真理和知识的融贯论》等。

并且，像柏拉图、亚里士多德、休谟、康德、罗素、弗雷格、维特根斯坦、卡尔纳普、蒯因和斯特劳森这些所处时代大不相同或学说大不相同的哲学家，都一直在运用这种方法。不言而喻，这些哲学家对于语言的大部分特征是什么或最好可以采取什么方式来研究和描述它们持有不同的看法；因此，他们各自的形而上学结论也是多种多样的。

我将描述和建议的方法并不新颖；这种方法的每一个重要特征都可以在这个或那个哲学家那里找到，其最主要的想法隐含在语言哲学的大部分最出色的文献之中。它的新颖之处在于明确阐述这种方法并对其哲学上的重要性作出论证。我首先进行这种论证；然后对这种方法作出一番描述；最后，概述它的某些应用。



我们的语言（任何一种语言）为什么必须体现或依赖于一种关于事物存在方式的在很大程度上正确的共有观点呢？我们首先考虑为什么那些能相互理解彼此的言语的人必须共有一种世界观（不论这种观点是否正确）。原因在于，当我们的解释方法把他人置于犯我们所认为的明显错误的境地时，我们便损害了我们对他人话语的解释的可理解性。我们确实能够了解我们与他人之间的差别，但是只有在共有信念的背景下才能了解这些差别。所共有的东西一般来说无须评注；它过于乏味、十分平凡或非常熟悉，以至于人们注意不到它的存在。可是，倘若没有一种广泛的共同基础，争论者就无从开展他们的争辩。当然，正像只有在很大程度上具备共同基础才能与他人看法不一致一样，只有在很大程度上具备共同基础才能与他人看法一致；这一点或许是很明显的。

只有在一种密集的信念范型的范围内才可识别和描述信念。我可以相信一朵云在太阳前飘过，但这仅仅是因为我相信有一个太阳；相信云是由水蒸气构成的；相信水能以液态或气态形式存在；如此等等。尽管并不需要一系列更进一步的特定信念来赋予我的信念即一朵云在太阳前飘过以实质内容，但必须具备某一组恰当的相关信念。如果

我假定你相信一朵云在太阳前飘过，那么我便假定你具备那种正确的信念范型来支持那一个信念，而我假设你所具备的这些信念，为了起到支持作用，就必须像我的那些信念一样足以证明这样一种描述是正确的，即把你的信念描述为一朵云在太阳前飘过这一信念。倘若我正确地把那个信念归之于你，那么你就必须具备一种几乎同于我的信念范型。因此，不足为奇的是，我们只有通过使我们在很大程度上是一致的解释，才能正确地解释你的话语。

到目前为止，我的论证可能似乎仅仅表明出色的解释造成意见一致，而把一致同意的东西是否为真这个问题完全悬置起来了。无疑，意见一致并不保证它就是真理，无论这是多么广泛的意见一致。然而，这种看法没有领会到该论证的要点。其基本断言是，需要大量的共同信念来为交流或理解提供一个基础；因此所推广的断言便应当是，客观的错误只能出现在一种很大程度上为真的信念的背景之中。虽然意见一致无助于形成真理，但是如果有的意见一致为假，那么大多数一致意见必定为真。

正如把过多的错误归之于某人要冒使他的课题丧失主题的危险一样，把过多的实际错误归之于一个人也使他犯错误这一点无从谈起。当我们想要进行解释时，我们是依靠于某种关于意见一致的一般范型的假设来工作的。尽管我们假定大多数我们认为是共同的东西为真，但是我们当然无法假设我们知道真理何在。我们之所以不可能根据已知的真理来进行解释，并不是因为我们无知，而是因为我们并非始终了解哪些是真理。我们在解释时无须无所不知，但关于无所不知的解释者的看法并不荒谬；这个无所不知的解释者把信念归之于他人，并且正如我们其余人一样根据他自己的信念来解释他人的言语。既然他就像我们其余人一样来做这件事，因此他必然发现需要大量的一致意见，以便了解他对信念的归属和他对他人言语的解释的意义；在这种情况下，一致意见根据假设当然就是真的。而现在就很明显，为什么关于世界的大量错误的确是不可理解的，这是因为：假定它们是可理解的也就是假定能够有这样一位解释者（无所不知的解释者），他正确地把他人解释为犯大量的错误的人；而我们已证明这是不可能的。



成功的交流证明存在一种关于世界的共同看法，它在很大程度上是真的。而我们之所以要求这种共同看法是由于我们认识到，被认为是真的语句（信念的语言表示）确定它们所包含的语词之意义。因此，共同的看法造就共有的语言。这便是下述这种看法之所以合乎情理的原因，即认为我们研究语言

的最一般的方面也就是在研究实在的最一般的方面。依然有待说明的是，如何才能识别和描述这些方面。

由于语言的语义性质，由于它的语句具有成真或成假的潜在可能性，还由于语言可以被言说和书写，所以语言是交流的工具。研究什么样的语句为真，一般来说，这是各种不同的具体科学的任务；而研究真值条件则纳入语义学的研究领域。如果我们想要使世界的一般特征鲜明地显现出来，那么，我们就必须在语言中留意，语言里的语句是真的，这一般地意味着什么。所提出的建议是：如果把语句的真值条件置于一种详尽完整的理论的语境之中，那么，展现出来的语言结构就会反映实在的大部分特征。

我们的目标旨在为这样一部分自然语言建构一种真理理论，这部分自然语言合乎情理地发挥着强有力的重要作用。任何形而上学结论的重要性所依赖的一个因素便是这种真理理论的适用范围——这种理论适用于多少自然语言，它的说服力如何。这种真理理论必须向我们表明，我们如何能把潜在无限多的语句中的每一个语句看做是这样构成的，即借助于有限的组合规则之有限的应用、由一批有限的在语义上有意义的原子（大致说来即语词）而构成。因此，这种真理理论必须根据每个语句的构成提出该语句的真值条件（相对于表达该语句的那些境况）。所以，这种真理理论可以被说成是根据一个语句里的语词所发挥的作用来解释对该语句的一个表述的真值条件。

这里所说的在很大程度上要归功于弗雷格。弗雷格看到了对一个语句的真如何依赖于该语句的组成部分的语义特征这一点作出解释的重要性，他表明人们可以如何对自然语言的一些令人印象很深的引申部分作出这样一种解释。他的方法现在很为人熟悉：他引入一套标准化的符号，其句法直接反映旨在作出的那种解释，然后极力表明被作出解释的新的符号表示具有与自然语言的重要部分同样的表现力。或更确切地说，那种表现力并不完全相同，因为弗雷格认为自然语言在某些方面有缺陷，他把他的新语言看做是对自然语言作出的一种改进。

弗雷格所关注的是语句的语义结构和语句之间的语义关系（就经过衍推而生成的那些语句而论）。但不能认为他为一种作为整体的语言设想出一种全面的关于真理的形式理论。他这样做的一个后果是，他缺乏对语义悖论的兴趣；另一个后果是，他显然愿意接受给语言里的每一个指谓词组所指派的大数多的意义（含义）和所指。

因为弗雷格认为把函项应用于主目是语义组合的唯一程式，所以他不得不把语句看成是一种名称，即真值的名称。在弗雷格的这种处理手法被简单

地视为表征语句真值条件时所采取的一种人为对策的情况下，它是无懈可击的。但是，既然语句并不是以名称的方式在语言中发挥作用的，因此弗雷格的做法便暗中破坏了人们的信任感，使人们认为，他需要用来使其语义学发挥作用的本体论与隐含在自然语言中的本体论没有任何直接联系。因此，没有弄清的是，人们可以从弗雷格的方法中学到什么有关形而上学的学问。（无疑，我的这种说法并不是说，我们无法从弗雷格的工作中学到有关形而上学的学问；但要看到如何从他的工作中学到这种学问，必须对不同于我的论证的那些论证进行整理。）

蒯因表明了一种为解决理解语言的问题而采取的整体论方法如何提供了所需要的那种经验基础，并通过这种做法向手头的这项计划提供了必不可少的实质内容。如果要按照我所提议的那种方式从真理理论中得出形而上学结论，那么研究语言的方法就必定是整体论的。然而，出于若干理由，蒯因本人并没有看到整体论具有这样一种直接的形而上学重要性。首先，蒯因既没有使真理理论对一种语言的本体论发挥如此重要的关键作用，又没有使之成为一种对逻辑形式的检验。其次，蒯因就像弗雷格一样，把一种圆满地形式化了的语言看做是对自然语言的改进而不是一种关于自然语言的理论的一部分。在一个很重要的方面，蒯因似乎甚至比弗雷格走得还远，因为，在弗雷格认为他的符号表示有利于较出色的语言的场合下，蒯因则认为它也有利于较出色的科学。结果，蒯因便把他的形而上学附属于他的规范的形式语言，而不是附属于自然语言；正像他所表述的那样，“要求一种最简单的、最清晰的关于规范形式语言的总括性范型，无异于要求一些终极范畴，即对实在的最一般特性作出刻画”^①。

我所倾向的形式语言（即就标准逻辑而论的一阶语言）也就是蒯因所偏好的那些形式语言。但我们作出这种选择的理由有点不同。这样一些语言之所以使蒯因满意是因为，它们的逻辑很简明，而在科学上值得尊敬的那部分自然语言可以被翻译成这些形式语言。我同意蒯因的这种看法。但是，既然我并不对改进自然语言感兴趣，而对理解自然语言感兴趣，因此，我把形式语言或规范的符号表示看做是探究自然语言结构的手段。我们知道如何给出一种关于形式语言的真理理论；因此，如果我们也知道如何把一种自然语言里的语句系统地转换为形式语言里的语句，那么我们就有一种关于自然语言的真理理论。从这种观点来看，标准的形式语言便是协助我们把自然语言作为更复杂的形式语言来处理的中介手段。

^① 蒯因：《语词和对象》，161页。

塔尔斯基就形式化语言的真理定义所做的工作对于自然语言所需要的那种真理理论发挥着一种激励作用。^① 塔尔斯基的那种方法是通过列举一个有限的词汇表中的词项的语义特性来发挥作用的，在这一基础上，这种方法以递归的方式为无限多的语句中的每个语句表征真理。由此，再引入一个精巧而有力的概念（即满足概念，这个概念既把语句又把非语句的语词与世界中的对象联系起来），便获得真理概念。塔尔斯基的方法有这样一个重要特征：对一个真理谓词“ x 在 L 中为真”的表征是被接受的，仅当它对于语言 L 中的每个语句都衍推出一个下述形式的定理，即“ x 在 L 中为真当且仅当……”，其中，“ x ”由对所论及的那个语句的描述表达式来替换，省略部分由该语句在那种理论的语言中的翻译来替换。

显然，这些定理（我们可以称之为 T -语句）需要一种只对 L 中的真语句才成立的谓词。一个语句的真值条件翻译该语句（即出现在一个 T -语句中“当且仅当”的右边的东西翻译在其左边所描述的那个语句）；根据这一事实，同样明显的是，那种真理理论表明：如何在不求助于从任何一个给定语句那里无法获得的概念手段的情况下为这个语句表征真理。

这些说法仅仅大致上是正确的。一种自然语言的真理理论必须使一个语句的真理相对于表述该语句的那些境况，而在采取这种做法的情况下，当给出带有索引要素的语句的真值条件时，由 T -语句给出的真值条件不再翻译所描述的语句，也不可能避免使用或许是语义上的概念。更为重要的是，翻译概念不可精确地乃至不可清楚地应用于自然语言（在人工语言那里，这个概念可以被弄得很精确，因为解释是由命令强加于人工语言之上的）。

出于这些理由和其他一些理由，强调下述这一点是很重要的：一种自然语言的真理理论（正如我所构想的那样）既在目标上又在兴趣上十分不同于塔尔斯基的真理定义。这种真理理论并非明确地仅适用于人工语言，数学家和逻辑学家所关切的塔尔斯基真理定义的大部分应用也就随之丧失了，例如关于相容性的一些结论。塔尔斯基可以把翻译当做是从句法上加以规定的，然后接着定义真理。但在应用于自然语言的情况下，假定对真理概念有局部理解，然后运用真理理论来阐明意义、解释和翻译，这更讲得通。^② 塔尔斯基的约定 T 中的满足概念在一种真理理论中依然是迫切需要的，但它不再可用做一种形式检验手段。

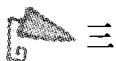
一种真理理论要为自然语言揭示结构。当真理理论按照一种可解释的方

① 塔尔斯基：《形式化语言中的真理概念》。

② 参看论文9和10。

式把每个语句视为由数量有限的、与真理相关的语词所构成时，它便明确显示出这种结构。当我们不是根据一种详尽完整的理论，而是直接地研究词项和语句时，我们就必须把形而上学纳入语言；我们指派语词和语句所发挥的作用是与我们在认识论的或形而上学的基础上独立地设定的那些范畴一致的。哲学家便以这种方式来深思这样一些问题，例如，是必须有对应于谓词的实体（或许是共相），还是必须有对应于非指谓的名称或摹状词的非实存实体；或者他们论证说，语句符合（或不符合）事实或命题。

当我们寻求一种详尽完整的真理理论时，便会对这些问题作出一种不同的说明，因为这样一种理论提出了一些它自己的不可避免的要求。



现在让我们考虑这种真理方法的某些应用。我们注意到，应通过仅仅使用一个语句的概念手段来给出这个语句的真值条件这一要求，在似乎能够满足这个要求的场合下不是完全清楚的，并且也不是可适用于每一种场合的。造成例外的实例是涉及指示词的语句，而这里解决这个困难的办法是比较简单的。^① 抛开这些实例不谈，我认为，尽管那个要求不很清楚，但它仍具有一些重要含义。

假定我们要把下述这样一条规则作为真理理论的一部分：“一个由后面接有一位谓词的单称词项组成的语句是真的当且仅当由那个单称词项命名的对象属于由那个谓词所确定的类。”^② 这条规则违反了上述要求，这是因为，倘若承认这条规则，那么，“苏格拉底是聪明的”这句话的 T-语句便是“‘苏格拉底是聪明的’为真当且仅当由‘苏格拉底’命名的对象属于由‘是聪明的’这个谓词所确定的类”，对真值条件的陈述在此涉及两个语义概念（命名和确定一个类），而这两个语义概念在“苏格拉底是聪明的”这句话所求助的概念中间是不太合乎情理的。

如果真理理论还包括下面这些陈述作为公设，即由“苏格拉底”命名的对象是苏格拉底， x 属于由“是聪明的”这个谓词所确定的类当且仅当 x 是聪明的，那么，就会轻而易举地把刚才提到的那个有倾向性的 T-语句转变为“‘苏格拉底是聪明的’为真当且仅当苏格拉底是聪明的”这个没有对上述语义概念作出承诺的、可接受的 T-语句。倘若可以得到足够多的这类公设，即对所有专名和初始谓词均配置上这样的公设，那么结果便是很清楚的。首先，

① 参看温斯坦：《真理与指示词》。

② 比较卡尔纳普：《意义与必然性》，5 页。

对于所涉及的一切语句，都可以获得不带有不必要的语义项的 T-语句；额外的语义项是不必要的。因为，对于每个名称和谓词，都会不得不有一个公设，而仅仅在名称和初始谓词的表列是有限的情况下这才是可能的。可是，如果这个表列是有限的，那么，便仅仅会存在有限数量的由一个名称和一位谓词所组成的语句，便不会有什么东西会妨碍为所有这样的语句直接给出真值条件——这些 T-语句本身便可以充当公理。

这个例子说明了保持有限多的词汇如何可以消除语义概念；它还表明，对一种令人满意的真理理论所提出的那种要求如何产生一些本体论上的结论。在此，当我们使那种真理理论产生不带有过重的语义负担的 T-语句时，对那些符合于谓词的实体的要求便消失了。的确，在我们目前正在处理的这种情况下，真理理论完全不需要把表达式和对象纳入明确的符合关系，因此并没涉及任何本体论；但造成这一结果的原因在于，应给出其真值条件的语句的数量是有限的。

这并不是说，无限多的语句必然要求本体论。假定所提供的那些语句（它们带有我们一直在设想的那类没有被赋予结构的谓词）的数量是有限的，那么，通过附加一个或更多个用来从语句构造语句（如否定、合取或析取）的推导手段，便可毫无困难地继续推导出无限多的语句。倘若为了给出那些最简单的语句的真值条件并不需要本体论，那么这些推导手段也不会额外要求本体论。

然而，一般来说，与语义相关的结构是易于要求本体论的。例如，试考虑这样一种看法，即认为就像缺乏有意义的结构的专名那样，也应当把引语视为语义原子成分。塔尔斯基把这种看待引语的方式说成“似乎是最自然的方式，并且完全合乎使用引号的习惯方式”^①。他提出一个典型论证以表明不能把引号看做是一个普通的函项表达式，因为一个引语并不命名一个实体，所以，引号不能作为由引号圈入的东西所命名的任何东西的函项。关于这一点，塔尔斯基的看法无疑是正确的，但是，塔尔斯基的说法所蕴涵的不可能是这样一种教益，即引语类似于专名——倘若能够对于一种包含引语的语言给出塔尔斯基式的真理理论，便无论如何都不可能蕴涵那样一种教益。因为显然有无限多的引语。

蒯因认为，可以由拼写来替代引语（塔尔斯基也说过大致相同的话），可以从蒯因的这种说法中得出一种关于可能的解决办法的看法。拼写的确具有结构。它是一种通过使用有限多的表达式（连接符号、与之相关的圆括号和

^① 塔尔斯基：《形式化语言中的真理概念》，160页。对引语的更多讨论请参看论文6。

字母的〔专有〕名称) 给出一个表达式的在语义上清晰的描述式。按照这个思路, 我们便应当把一个像“cat”这样的引语视为具有这样一种形式, 这种形式是由“‘c’^‘a’^‘t’”或(更好地)由“(see^eh)^tee”^①更清晰地给出的。这种看法至少在某种程度上是可行的。但是请注意由此产生的那些结论。我们不再把“cat”这个引语看做是没有被赋予结构的; 倒不如说我们是把它视为对一个复杂描述表达式的某种缩写。然而, 它并不是为目前所处理的这个事例所规定的一种任意缩写, 而是一种可以机械地扩展到那类可更清晰地表明结构的描述表达式上的缩写式样(style)。确实, 谈论缩写是引人误解的; 我们不妨说这种理论把引语作为复杂描述表达式来处理。

另外一个结论是, 在赋予引语以结构时, 我们不得不在引语中承认有一些可重复的和独立的“词”, 即单个字母的名称和连接符号。当然, 这些“词”在数量上是有限的(这是所要求的), 但是它们还展示出一个本体论上的事实, 即对字母的承诺; 而这一事实在把引语视为没有被赋予结构的名称的情况下是不明显的。当我们把分子语句解释为由有限多的几类原子语词所组成时, 我们便获得一种易于处理的理论; 但是我们也获得了原子语词。

一个关于设定所需要的语言结构如何随后引出本体论的更激动人心的例子, 是由弗雷格的那种关于命题态度语句造成的间接语境(oblique contexts)的语义学所提供的。在弗雷格看来, 一个像“丹尼尔相信在兽穴里有一头狮子”这样的语句是由二位谓词“相信”(其第一位由“丹尼尔”这个单称词项填入, 其第二位由命名命题或“含义”的一个单称词项填入)支配的。采取这条思路不仅要求我们把语句视为单称词项, 而且要求我们为它们找到所命名的实体。还有更进一步的结论。因为, 显然有无限多的语句可以占据“丹尼尔相信(that)……”之后的位置。因此, 如果我们要提供一个真理定义, 我们就必须在这些单称词项中发现语义结构, 这也就是说, 必须表明如何能把这些单称词项作为关于命题的描述表达式来处理。如果在这种情况下还认为在一个语句里的单称词项具有其通常含义上的所指, 一些荒谬结果便会接踵而来。为了避免这些荒谬结果, 弗雷格把那些单称词项看做是指称内涵实体。这样, 谓词、量词和语义联结词的语义特征也必须发生类似的变化。迄今为止, 尽管我们一直寻求的那种真理理论能够处理那种情况, 但只是通过把所论及的语言中的每个语词视为含混的(即在普通语境中对之有一种解释, 而在它处于“相信[that]”以及类似动词之后时又对之有另外一种解释)这种办法来处理。表面看来, 从这种理论的制高点上看, 一个语词必须被看做

① “see”、“eh”和“tee”分别表示“c”、“a”和“t”这三个字母的发音。——译者注

是两个语词。弗雷格意识到了这一点，他坚持这种以自然语言为背景的含混性；丘奇在《关于含义和指称的逻辑表达》一文里所论及的那种人工语言中，通过引入一些确定、清晰的表达式（下标不同）来消除那种含混性。^①

弗雷格提出，每当把一个命题态度动词加到一个指称表达式之前时，这个表达式便得以指称较高语义层次上的一个实体。因此，每一个语词和语句都是在无限多方面含混的；根据丘奇的理论，则会有无限多的基本词汇。这两种理论都不可能提供我们想要的那种真理理论。

弗雷格清楚地意识到，如果我们要有一种系统的真理理论，就有必要把每个语句的真值看做是它的组成部分或诸多方面的语义作用的函项。弗雷格对这一点的意识要比他之前的任何人都清楚得多，也比他之后的大多数人更清楚。弗雷格没有意识到的是（正如最后那个例子所显示的那样），由对一种详尽完整的真理理论的要求所造成的那些（特别是对有限词汇的）附加限制。弗雷格使语义学进展到这样一种程度，即使得上述要求成为可理解的，或许甚至是可被满足的；但是他并没有想起要去系统阐述这种要求。

让我们更细致地考察一下那种依靠自身力量发挥作用的对策，它使我们能够通过表征真理谓词来昭示潜在结构。像“杰克和吉尔上山”这样简单的语句可以例示起初的几个步骤——这个语句在什么样的条件下是真的？挑战出现在那种运用反复手段（iterative device）的语句（即合取语句）上。显然，我们可以继续在“吉尔”这个词之后随意增添诸如“和玛丽”之类的词组。因此，任何一个对该语句的真值条件的陈述都必须考虑到由同样手段生成的、有待处理的那种语句无限性。这里所要求的是在真理理论中的一种递归规定，只要需要，这种递归规定便可以随时发挥作用。正如我们大家所知，处理这个问题的诀窍在于为那些最基本的、有限的最简单语句（如“杰克上山”和“吉尔上山”）定义真理，然后依据那两个简单句的真值条件规定出“杰克和吉尔上山”这个语句的真值条件。因而我们得到：“杰克和吉尔上山”是真的当且仅当杰克上山和吉尔上山，并把它作为真理理论的一个推断。在“当且仅当”的左边，本国语言中的一个语句（无论其结构是否一目了然）被加以描述；在“当且仅当”的右边，虽然是同一种语言里的一个语句，不过它是这同一种语言里这样一部分中的语句：它能够通过反复运用那些同样的简单手段使潜在的语义结构明确起来。倘若一种真理理论为所论及的那种语言里的每一个语句都产生这样一个被纯化过的语句，就可以把在双向条件式右边所使用的那部分语言的总体看做是一套典范性的符号标记。倘若具备用

^① 丘奇：《关于含义和指称的逻辑表达》。

以替换某些语词的符号以及通过使用圆括号或某种起同样作用的手段使之明晰地分组，那么，在为所有语句陈述真值条件时使用的那部分语言的确可以变得难以区别于通常所谓的形式化语言或人工语言。然而，作出下述假定则是错误的，即假定必须找到这样一种从所论及的语言中划分出来的典范语言。既然“and”（和，并且）可以被写在英语中的两个语句之间，所以我们可以轻而易举地把“杰克和吉尔上山”这句话转化为“杰克上山并且吉尔上山”，然后再按照下述规则给出后面那句话的真值条件，这条规则说的是：几个语句的合取为真当且仅当每个合取支为真。但是，假定“和”从来不用于语句之间，那么它的作为语句联结词的作用仍然会通过下述规则而得到承认，这条规则说的是：一个由一个合取主词（“杰克和吉尔”）与一个谓词所组成的语句为真，当且仅当由被结合进去的第一个主词与那个谓词所组成的语句和由被结合进去的第二个主词与那个谓词所组成的语句均为真。所要求的这条规则的意思不是那么清楚，为了使之起到简单的初始规则的作用，还需要用其他一些规则来补充。但是，要点依然是：采用典范性的符号标记是为了方便，如果需要的话，没有它我们也能照样取得发展。把逻辑形式显示出来，这种做法固然不错，但并不是非这样不可。

类似的，如果我们能合乎情理地把一切包含否定的语句转化为否定性词组始终支配一个语句的语句（如“并非 [that] ……” [it is not the case that]），并且这种转化前后的两个语句的真值被公认为相同，那么便可十分轻而易举地处理否定。倘若不可能采取这种做法，那么，在一个像“煤不是白的”这样的语句的真值条件是通过谈及“煤是白的”这句话的真值条件而给出的情况下，否定依然是一个语句联结词。（“煤不是白的”是真的当且仅当“煤是白的”不是真的。）

仅仅在真理理论发现量化结构的场合，才迫使本体论问题出现；而那种场合正是真理理论通过系统地把表达式与对象联系在一起而对真理依赖者的范型（pattern of truth dependencies）作出最佳解释的地方。引人注目的是，这种对理论的要求非常坚定地化解了这样一个古老的令人迷惑不解的问题，即如何说明主词和谓词的不对称性（如果存在这种不对称性的话）。只要我们的注意力集中在单一的简单句上，我们就可能对一种关于真理的解释为什么应当较少地涉及本体论中的谓词而较多地涉及单称词项这一点感到奇怪。以与苏格拉底符合于“苏格拉底”这个词大致相同的方式，聪明的对象所构成的类（或者说聪明这种性质）呈现为可以符合于“苏格拉底是聪明的”中的“聪明的”这个谓词的东西。正如上面所指出的那样，有限多的这类语句并不要求一种真理理论牵涉到本体论。然而，当我们接

触到带有任何一种程度的复杂性的混合量化和谓词时，情况就发生了变化了。由于有了复杂的量化结构，真理理论便会使表达式与对象相应。但是，只要假定那种潜在的逻辑是一阶逻辑，就没有必要引入符合于谓词的实体。当然，认识到这一事实并不会解决是否有诸如共相或类这样的事物的问题。但是，这的确表明在单称词项与谓词之间存在差别；至少对于语言中的大部分成分，即变元、量词和单称词项必须在函项中被解释为指称性的；但对于谓词则不然。

自然语言中的一个语句的量化结构是什么，这并非总是明显的；当研究看来是单称词项的词与其他语句的逻辑关系时，这些词有时会转化为某种不那么具有实指意味的东西，而那些理论要求可能暗示，一个语句发挥这样一种作用，这种作用只有通过把该语句看做是具有一种从表面上看并不明显的量化结构这种做法才能得到解释。这里是一个人们所熟悉的例证。

一个像“在杰克被摔破头之前他跌倒了”这样的语句的本体论是什么？似乎只有杰克和他的头是在该语句为真的情况下必须存在的实体的候选者。并且，倘若我们在“在……之前”的位置上换上“并且”，那么，上述回答或许会出于已经探讨过的下述理由而使我们满意，即我们能够以一种会对无穷的类似情况起作用的方式、仅仅根据那些作为其构成成分的语句的真值条件来陈述“杰克跌倒了并且杰克被摔破了头”这整个语句的真值条件；而我们又希望仅仅在具有关于杰克和他的头的本体论的情况下给出作为构成成分的那些语句的真值条件。但是，“在杰克被摔破了头之前他跌倒了”这句话并不适合于做这种处理，因为“在……之前”无法被看做是一个真值函项式的语义联结词。为了看出这一点，试做下述考虑：为了使所论及的那个语句成为真的，它的两个作为构成成分的语句都必须为真；但这还不足以使该语句为真，因为把“杰克跌倒了”和“杰克被摔破了头”这两个语句的位置进行交换便会使该语句变成假的。

弗雷格已向我们表明如何处理这种情况。我们可以按下述方式来阐述“在杰克被摔破头之前他跌倒了”这个语句的真值条件：它是真的，当且仅当存在一个时间 t 并且存在一个时间 t' ，使得杰克在 t 时跌倒了，杰克在 t' 时被摔破了头，并且 t 在 t' 之前。因此，倘若我们接受任何一个这样的语句为真，那么，我们显然也就对时间的存在性作出了承诺。并且，考虑到真理定义的整体性质，对包含“在……之前”的语句中所隐含的本体论的发现必定影响到其他语句：例如，“杰克跌倒了”是真的，当且仅当存在一个时间 t ，使得杰克在时间 t 跌倒。

现在讨论一个更烦人的例子。首先，试考虑“杰克的跌倒致使他的头被

摔破”^① (Jack's fall caused the breaking of his crown) 这句话。在此，人们会很自然地把“杰克的跌倒”和“他的头被摔破”当做描述事件的单称词项，把“致使”当做一个二位谓词或关系谓词。但在另一方面，在诸如“杰克的跌倒”中的“跌倒”这样的普遍词项与诸如“杰克跌倒了”中的“跌倒”这样的动词之间的语义关系是什么呢？就此而论，“杰克的跌倒致使他的头被摔破”在其真值条件方面如何不同于“杰克跌倒了，这致使杰克被摔破了头这一点成为事实”(Jack fell, which caused it to be the case that Jack broke his crown) (其中，“这使……成为事实”这个短语从表面看来是一个语句联结词)呢？

正如我在别处已较详细地论证过的那样，关于“致使”的正确理论与弗雷格关于“在……之前”的理论是相应的。^② 我提出，“杰克跌倒了，这致使他的头被摔破”是真的。当且仅当存在事件 e 和 f ，使得 e 是杰克所遭受的跌倒， f 是他所遭受到的摔破他的头，并且 e 致使 f 。根据这个建议，对事件适用的“是一个跌倒”这一谓词变成初始的，而包含所论及的那个动词的语境则是派生的。例如，“杰克跌倒了”是真的，当且仅当存在一个跌倒，使得杰克遭受到这个跌倒；“杰克去散步”是真的，当且仅当存在一个散步，使得杰克去散步；如此等等。根据这种分析，一个像“杰克的跌倒”这样的名词词组就变成了一个真正的描述表达式，它所描述的东西便是杰克所遭受的一个跌倒。

有一个考虑可能会有助于使我们对一种关于特定事件的本体论感到放心，这就是：我们在那种情况下没有我们刚才尝试地接受的那种关于时间的抽象本体论也行，因为事件就像时间一样可以合乎情理地作为“在……之前”这种关系的关系项。另外一个考虑是，通过承认我们对一种关于事件的本体论的承诺，我们就能够设法获得一种可行的关于副词和状语的语义学。倘若没有事件，在解释下述三个语句之间的逻辑关系时就会遇到困难，即“琼斯星期六在浴室用刀片刮脸时刮破了脸”、“琼斯在浴室里刮破了脸”和“琼斯刮破了脸”这三个语句。某种重复手段似乎在发挥作用；不过，从语义学的观点看来，这种手段可能是什么样的手段呢？尽管那些论述逻辑的书并没有说：它们分析这些语句以便规定出一些其位数依赖于状语的数量而变化的关系，但是，这导致下面这个不可接受的结论，即存在无限多的基本词汇，而这一结论无法对明显的推导作出说明。通过把这

① 为与下面的分析相应，这里有意采取生硬的直译，以保持名词词组的原貌。——译者注

② 参看戴维森：《因果关系》(Causal Relations)，载戴维森：《论行动与事件》。

些语句解释为是论述事件的，我们就能解决这个难题。因此，我们便能说，“琼斯星期六在浴室刮破了脸”是真的，当且仅当存在一个事件，那个事件是指琼斯刮破他的脸，并且，那个事件发生在浴室里，并且它发生在星期六。所论及的那种手段现在是很明显的：它就是把合取和量化结合在一起，这种为人们所熟悉的结合手段能够使我们处理“某个人跌倒了并且摔破了头”这个语句。

尽管这种手段可以发挥作用，但是，正如我们已经看到的那样，它承诺了一种本体论以便使之发挥作用，即一种为说明“某个人跌倒了并且摔破了头”的包括人的本体论，（此外还有）一种为说明“琼斯星期六在浴室刮破了脸”的事件本体论。具有一些讽刺意味的是，在近来的哲学中，试图通过把某些词组视做状语性的来避免本体论问题，这种手法变得很流行。诸如此类的建议之一认为，倘若我们把一个像“在史密斯看来，这座山是蓝色的”这样的语句翻译为“在史密斯看来，这座山蓝蓝地显现出来”，我们便能弃绝感觉材料。另外一种相似的看法认为，通过把关于命题态度的语句视为在本质上是状语性质的（因此，“伽利略说地球运动”[Galileo said that the earth moves]这个命题态度语句就会变成这样一个语句：“Galileo spoke in a-that-the-earth-moves-fashion”），我们在没有关于内涵对象的本体论的情况下也能行事。我认为，人们不大可能在不牵涉到本体论的情况下对这类关于状语的规定提出一种系统的语义分析。

真理理论还可以用一种更进一步的、相当不同的方式引起形而上学的反响。为了适应存在于一种自然语言中的指示词以及像时态这样的指示词因素，真理理论必须把真理作为表述的属性，因为表述依赖于（或许尤其依赖于）说出的语句、说话者和时间。换言之，可以把真理视为说话者、语句和时间之间的一种关系。例如，倘若“我五英尺高”这句话在大多数人一生中的某个时间被说出，那么，对这句话的表述是真的；倘若这句话在几个人的一生中的相当长的一段时间里被说出，那么，对它的表述也是真的。如果一个说话者在他面朝西时的某时说“你的套裙在闪亮”这句话，这句话可能是真的，不过，如果这个说话者面朝北时说这句话，它也许就不是真的。“希拉里登上了珠穆朗玛峰”这句话在很长一段时间里为假，但现在成为永真的。不带有指示词因素的语句无法完成带有指示词因素的语句的工作。但是，如果我们能有一种真理理论，那么我们就必定能够在不使用指示词的情况下陈述这样一条规则，这条规则说明在什么样的条件下带有指示词的语句为真。这类规则仅仅通过对表述、说话者和时间（或许还有事件）实行量化便会给出像“希拉里登上了珠穆朗玛峰”这样的语句

的真值条件。

如果必须在提出真理理论时明确地求助于说话者和他们说话时所处的境况，那么，根据语言的一般特征反映世界的客观特征这个假定，我们就必须得出下述结论：一种可理解的形而上学会把关于处于某个公共的时空位置的人（=说话者）的观念置于中心地位。

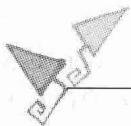
应当弄清的是，形而上学中的“真理方法”并没有消除对那些更标准的（实质上常常是非语言的）论证或决定的求助。例如，在一种真理理论中能够做的事情在很大程度上依赖于这种理论本身所展现的逻辑手段，而这种理论无法为我们决定这些逻辑手段。正如我们所看到的那样，这种真理方法也并没暗示，除了那些被当做逻辑真理的真理之外，我们必须接受什么样的真理作为相互理解的条件。真理理论的任务是描述真理在语句当中必须采取的范型，它并没有告诉我们这种范型落实到何处。因此，例如，我论证说，除非存在事件，否则，我们关于世界的日常断言中的非常大的一部分便不可能是真的。但是，即使一种真理理论采取我所提出的那种形式，它也不会具体规定出哪些事件是存在的，甚至任何一种真理理论都不会做到这一点。然而，倘若我的关于涉及变化的语句的逻辑形式的看法是正确的，那么，除非存在事件，否则，在那些有关变化的很普通的语句种类中便不存在真语句。并且，如果没有关于变化的真语句，也就没有关于变化的对象的真语句。如果一位形而上学家愿意假定，诸如“维苏威火山于1944年3月爆发”或“恺撒越过鲁比肯河”之类语句不是真的，那么，真理理论并不会迫使这样一位形而上学家承认事件的存在（或许）乃至人或山的存在。但是，如果他接受很多这样的语句是真的（无论它们可能是哪些语句）这一点，那么，他显然就必须接受人和火山的存在；并且，倘若我的看法是正确的，他也必须接受像（火山）爆发和跨越（河）这类事件的存在。

这种真理方法的优点并不在于它一劳永逸地解决了这样一些问题，甚至不在于它在没有做进一步的形而上学反思的情况下解决这些问题。但是，这种方法的确可用来使我们对可供选择的可行政方案的判断力更加敏锐，并使我们对一个决定所造成的后果有一个全面的了解。形而上学以普遍性作为一个目标，真理方法则通过规定出一种论及所有基础的理论而表达出那个要求。因此，关于形而上学的那些难题既没有被解决也没有被取代，它们会被看做是关于一切出色的理论建构的难题。我们需要这样一种理论：它是简单而又是清晰的，它具有一种业已被理解和辩明的逻辑手段，它对有关我们的语言发挥作用的方式的事实作出解释。这些事实是什么，对这

个问题可能依然是多少有些争论的，这个问题就如同在简单性与清晰性之间作出权衡一样，无疑也是在不同因素之间作出权衡从而见仁见智的事情。我并不怀疑，这些问题是换上了新装的形而上学老问题。但是这件新装在很多方面是颇有魅力的。

选文出处

[美] 唐纳德·戴维森：《形而上学中的真理方法》，见《对真理与解释的探究》（第二版），牟博、江怡译，北京：中国人民大学出版社，2007，第238~257页。



26. 达米特：《形而上学的逻辑基础》

任晓明、李国山 译

实在论与反实在论之争是当代语言哲学的重要内容之一，达米特是反实在论的主要代表，《形而上学的逻辑基础》是他的代表作。我们选编的是该书的导言“关于实在论的形而上学争论”，达米特在此概述了分析哲学的基本原则、对于传统形而上学的批判态度以及围绕各式各样形而上学问题而展开的实在论之争。在达米特看来，我们必须“自下而上”而非“自上而下”地解决这些问题，所谓“自下而上”地处理这些问题，就是暂且抛开形而上学问题而从实在论者与各色反实在论者之间关于争论中的那类陈述的正确意义模型的分析开始，亦即构建一种意义理论。以此为基础，我们将对如何进行概念分析，从而也对如何处理一般的哲学问题有一种更清晰的把握，从而不再会有真正的形而上学问题需要确定。达米特不同意戴维森求助于真值条件的实在论，认为我们关于真值条件的知识并不能决定我们知道某个句子在什么条件下可以是真的或假的，为此他提出了一种不同的意义理论，主张意义理论就是理解理论，掌握一个表达式的意义就是理解它在语言中的作用。

作者简介

达米特 (Michael Dummett, 1925—)，英国哲学家，英美语言哲学的重要代表之一，反实在论的主要代表。主要著作有《弗雷格的语言哲学》、《数学的逻辑



导言 关于实在论的形而上学争论

外行或非专业人士期望哲学家解答对理解世界至关重要的深刻问题。我们有自由意志吗？灵魂或心灵能离开躯体而存在吗？我们何以能判别正确与错误？有没有什么正确和错误的东西，抑或说，其存在仅仅出于我们的虚构？我们能通晓未来或影响过去吗？上帝存在吗？外行的期待是对的：倘若哲学不去回答这些问题，那么它便毫无价值。可这位人士还是发现，分析哲学家们的著述大多与上述这

基础》、《分析哲学的起源》和《形而上学的逻辑基础》等。

些关切相去甚远。这些著述通常会用到一大堆技术手段，所处理的是像专名的意义啦、将某个信念归于某人的一个句子的逻辑形式啦之类的问题，而这些问题看起来与哲学本应处理的问题毫不相干。这种抱怨虽无确凿的根据，倒也可以理解；而且确实存在着各种会滋生这类抱怨的原因。原因之一是，分析哲学刚刚经历了一个毁灭性的阶段；而有些人确实还没有从这种打击中摆脱出来。在那一阶段，破坏似乎成了哲学的头等大事。而我们中的多数人现已重新确立了这样的信念：哲学有其建设性的任务；可是，由于破坏是根本性的，所以重建工作势必十分缓慢。第二，尽管我们不再把传统哲学问题看做不能有意义地作答的伪问题了，可我们尚未找回这样的信念：先天推理可为我们提供关于世界之根本特征的实质性知识。哲学所能做的只是让我们得以清晰地把握我们借以思考世界的那些概念，并由此更稳固地掌握我们于思想中表达世界的方式。正是由于这个原因，也正是在这个意义上，哲学才是关涉世界的。弗雷格说过，逻辑规律不是自然规律，而是自然规律的规律。试图通过观察世界来发现它是否遵循某个逻辑规律，是没有什么意义的。不能说实在遵循着某条逻辑规律；遵循或违背这条规律的乃是我们关于实在的思考。适用于逻辑规律的东西也更一般地适用于哲学原理。造眼镜的人无法告知我们，当我们看周围事物时会看见什么；他给我们提供的是把我们所看到的東西更清楚地聚在一起的眼镜。哲学家要做的是：对我们关于实在的思考发挥类似的作用。而这就意味着，哲学的出发点必须是对我们思想的根本结构的某种分析。可称之为思想哲学的东西乃是其他一切哲学的根基。

这便把我们带向了导致外行不满意当代分析哲学的第三个原因。在很大程度上，思想哲学一直被视做哲学的出发点。亚里士多德（Aristotle）哲学始于《范畴篇》（*Categories*）；甚至黑格尔（Hegel）也撰写了《逻辑学》（*Logic*），作为其思想体系的基础。现代分析哲学的不同之处在于，它建基于一种对我们思想的一般结构的比以往任何时代所做的远为透彻的分析，这种分析是现代数理逻辑的基

石，是由弗雷格于1879年开创的。逻辑主要关注的是推理，而推理则稍稍偏离思想哲学的中心。但是，若不对可用做前提和结论的陈述的结构进行先天的分析，就不可能对推理作出分析。因此，逻辑学的每一进展同时也是思想哲学的进展；而由弗雷格首先实现的进展是十分巨大的。这种进展之为不易，原因在于它涉及拒受句子的表面形式的支配。与其说弗雷格把他关于量词和变项的记法看做我们所拥有的一种分析语言的手段，倒不如说他把它看做用一个设计更好的、进行严格的演绎推理的符号系统取而代之而设立的一种装置。他坚持认为，他所提供的不只是一种表达思想的手段，而且也是思想在其中得以表达出来的语言。事实表明，它很好地服务了这一目的。眼下，数学家们都理所当然地使用逻辑记法来更清晰地表达他们的命题，尽管他们的推理仍像往常一样是非形式化的。

在弗雷格之前，逻辑甚至无力解释数学中的十分简单的推理形式。而一旦取得这种突破，这一学科就迅速取得了比先前任何时期都要大得多的进展。探询数理逻辑对哲学的贡献有多大，实际上是把问题提错了：分析哲学的著述是由这样一些人撰写的，他们像熟悉字母表一样地通晓以量化形式——这乃是数理逻辑的语言——表达命题的基本原则，而不管他们中的许多人对现代逻辑理论的技术化结果甚至基本概念了解得多么少。因此，他们多半把体现在这种记法中的语义分析原则视为当然的了；而无论他们是否使用技术化的语汇，都常常会让外行对他们的探究一头雾水。

时至今日，分析哲学仍固守着这样一条基本原则：思想哲学只有通过语言哲学才能加以探讨，尽管对这条原则的表达方式各不相同。这就是说，若不依赖表达思想的手段，就无法对何谓思想作出解释，但是，思想哲学的目的则可通过对一种语言的词和句子具有意义是怎么回事的解释而达到，而这种解释并不诉求于一种关于这些句子所表达思想的先在概念。这种通过语言来研究思想的做法自然会增大外行的公众对分析哲学的疏离程度：他们凭借僵化的、非理性的心理联想把所有对语言问题的探讨都斥责为浅薄的把戏，正如他们以同样的心理联想把玩牌游戏斥责为无聊的一样。关于语言在说明次序上优先于思想的论点，就其自身而言，显然是十分重要的；但是，接受还是拒绝这一论点，对总的哲学策略倒不会产生太大的影响，因为，关于意义的学说可以相当容易地转换为关于思想的学说，反之亦然。对句子逻辑结构的分析可转换为对思想结构的一种类似的分析，因为，“逻辑结构”指的是对句子组成部分之间的相互关系的一种表达，而这种表达足可满足一种语义的，抑或意义理论的处理所要达到的目的；正是我们可借以说明句子之具有意义的那种句法分析将其确定为某种思想的表达式。这便是弗雷格为什么得

以宣称句子的结构反映了思想的结构的原因。这样一来，语言哲学的这个论点即一句子的意义是由它的成真条件决定的，立即便可转换为思想哲学的这个论点即一思想的内容是由它的成真条件决定的：在这两种情境下，赞同或反对这一论点的论证很大程度上是一样的。近年来，包括已故的杰出思想家埃文斯（Evans）在内的一大批分析哲学家均拒绝接受语言优先于思想的假定，并试图不依赖于思想的表达式去说明思想，进而将关于语言的解说建立在这样一种先在的关于思想的哲学理论之上。乍一看来，他们正试图推翻整个分析哲学的基本公理，从而不再是分析哲学家了。而实际上，这种改变只是一开始时起作用：一旦他们的思想哲学的基本内容确立下来，一切又恢复如初了。这是因为，尽管他们对分析哲学的传统解释策略提出了挑战，可他们仍旧接受并利用同样的关于思想和句子的结构的一般学说；他们只是对究竟用什么去解释什么持不同意见。

分析哲学所特有的这种视角转换导致了形而上学这一哲学部门的分裂。对空间、时间及物质等概念的探讨属于物理学哲学，我们一方面不必让它只关注物理学家的理论，另一方面也不能无视物理理论的存在而去探讨它。然而，关于客观性和实在的哲学探讨则属不同的类型。它们直接产生于思想哲学；假如它们不能在这里得到一个位置，那么它们便属于同思想哲学毗邻的一个哲学部门。

在这些哲学探讨中有这样一组问题一直被归为典型的形而上学问题：它们拥有结构的类似性，但所探讨的主题各不相同。这类问题涉及的是，我们该不该对这类或那类实体持实在论态度。无论针对的是哪一主题，实在论都是一种确定的学说。相反，其否定则会有各种可能的形式，其中每一种都是关于给定主题的反实在论的一种形态：“反实在论”是一个不带任何色彩的术语，它恰如其分地表明了：它不指谓某种特定的哲学学说，而只表示对某种学说的拒斥。

最典型的例子是关于由宏观物质对象构成的物理世界的实在论。至少，哲学家们通常会这样来探讨物理世界，似乎它只是由分离的对象构成的；但是，人类一开始便熟悉气态或液态的物质，熟悉空气与海洋，熟悉水、油和血液，而且也熟悉不是（或不明显是）物质却是由物体发出的东西，如光、热、声、味等。如今，我们也把电流、电波、X射线等，甚至还把引力场和磁场都算入物理宇宙。对“物理的”一词的界定是不那么容易得到的。假定我们（至少粗略地）知道物理宇宙是由什么组成的，就会有关于我们该不该对它持一种实在论观点的形而上学争论。与关于物理世界的实在论相对的是各种形式的唯心论，其中，经验唯心论——现象主义——最为显眼。我们关

于物理世界的知识是经由感官获得的；但是，到底是像实在论者所假定的，这些感官乃是关于某个独立于我们的实在的信息渠道呢，还是像现象主义者所认为的，我们的感觉经验构成了这种实在呢？约翰·斯图尔特·穆勒（John Stuart Mill）为物质下了一个著名的定义：物质就是感觉的恒常可能性。我们要否定关于某个假想观察者在特定地点和时间的知觉经验的有条件的真的客观地位，就得以否认我们所有关于尚未实际被观察的现象的陈述为代价；可是，有什么东西支撑着这些条件句，抑或有什么东西是独立于任何东西的终极真理呢？如果是前一种情形，则我们关于物理实在的大多数陈述在一个不存在有知觉能力的生物的宇宙中同样可以是真的，因为并不是这样的事实，即我们确实作出了或者可以作出某些观察，使得这些陈述为真；但是，如果是后一种情形，则正如不可能有无字诗篇一样，也不可能有没有观察者的物理世界。

在数学中，就完全不同的主题也展开了类似的争论。在这里，实在论者通常被称做“柏拉图主义者”：他们认为数学命题或真实或虚假地描述了独立于我们的实在（正像实在论者把物理实在看做独立于我们的一样）。反柏拉图主义以各种面目出现。一方面，形式主义者主张，并不存在真正的数学命题，只存在这样一些与命题具有形式类似性的句子，我们根据同以平常的有意义命题所做演算相仿的规则来操作它们。另一方面，构造主义者并不否认有数学命题，但却认为它们是同我们自己的心理操作相关的；因此它们的真不可能超出我们证明它们的能力。

正像有些哲学家对物质持实在论观点，有些则持反实在论观点一样，有些哲学家对心灵持实在论观点，有些则持反实在论观点。在实在论者看来，一个人的可观察行动和行为乃是他的内心状态——他的信念、愿望、目的及情感——的证据。而关于这一论题的反实在论者则可能以行为主义的面目出现，根据这一学说，把某个信念或某个愿望归于某人，甚至把一个疼痛或别的感觉归于他，只不过是说某种关于他的行为方式的东西。

就科学的理论实体问题，也有类似的争论。其中的有些实体——像黑洞、夸克、隐维、反物质、超弦等——似乎很玄妙；但很难在日常世界的构件与物理学家的世界的构件之间作出严格的区分。电流过去不是而现在却是日常世界的一部分；电波或许也得归于其中。尽管如此，在科学实在论者与工具论者之间仍存在着争论。实在论者认为，科学在逐步揭示出世界的本来面目，并在这一过程中说明了它为什么以它的方式呈现给我们。他们遭到工具论者的反对。后者认为，理论实体乃是让我们得以预见可观察事件的有用虚构物；在他们看来，一理论陈述的内容不外乎就是其预见能力。这是这样一个情形，

在这里，与实在论相反的观点被经验结果证明是更可信的；因为对量子力学的某种实在论解释似乎会导致无法容忍的二律背反。

在伦理学领域，存在着道德实在论与主观论的冲突。在道德实在论者看来，一伦理陈述就像一个关于一座山的高度的陈述一样是客观地真或假的；而主观论者则认为，它与一个断言某种东西有趣或无趣的陈述具有同样的地位。如果某种东西能在我们身上引起某种反应，那么它就是有趣的，假如我们不存在，或者从未觉得有趣或无趣，那么便没有什么东西是有趣的，也没有什么东西是无趣的。在主观论者看来，说某个行为是残忍的或不诚实的，也是这个意思。只要这一行为会引起知晓它的人的某些反感情绪，那么它就是残忍的或不诚实的；不存在什么客观的意义，在这种意义上，若这种行为没有被作出，情况就会好些。

这类争论中最恼人的是关于时间的争论。将物理对象看做由我们从感觉经验中以智力构造出来的现象主义者必定也会对作为物理对象之间的关系的一种系统的空间作如是观；但是，他通常会把时间看做客观的，因为感觉经验本身是出现于时间中的。然而，按康德的著名观点，我们经验的时间特征本身乃是由心灵加与其上的；而康德之后的唯心主义者全都把时间看做非真实的。奥古斯丁（Augustine）业已提出了一条怀疑时间真实性的理由。我们的经验是关于当下情况的，或者，更准确地说，是关于此刻呈现给我们的东西的，像远处的雷声及恒星甚至月亮和行星的光线。我们未来的经验将是关于将要呈现给我们的东西的；我们过去的经验是关于过去呈现给我们的东西的。但是，现在只是一个分界线。我们只能把一条真正的线——不是一道只是窄条的铅笔线，而是欧几里得意义上的一条线——当做同一表面上的两个区域之间的界线或者两个表面的交界线加以理解。假如这样的区域或表面不存在，这条线也就不存在。但这么一来，现在似乎只是两个非存在——不再存在的过去和尚未存在的将来——之间的分界线。

这是一个深奥的谜团：但是，如今已很少有哲学家会通过否认时间的实在性去破解它了。更常见的是对关于某个时间区域的实在论的挑战。如果关于将来的陈述现在是确定地真或假的，那么，我们如何可能影响将要发生的事情呢？如果各种可能的行动进程中有一个实际上将被遵循的话，那么，还怎么可能有在它们之间进行选择的余地呢？此外，为什么我们承认不能影响过去，却认为可能影响将来呢？这不只是我们不知道如何去做的问題：假定我们可以这样做，似乎没有任何意义。人们会倾向于说，原因在于，现在来看，某件事在过去发生了这个断言要么是真是假的，可是，说另一件事将来会发生，目前尚不能确定这种说法要么为真要么为假：在过去存在在

那儿这个意义上说，将来并不存在在那儿；过去似乎是当下实在的一部分，而将来却不是。许多哲学家屈从于这样一种倾向。别的哲学家则抵制如下观念：在过去与将来之间存在着深刻的本体论区分。相反，他们认为，这种区别主要是认识论上的，表现为这样的事实：在我们知道过去这种意义上，我们并不知道将来。后一类哲学家是关于将来的实在论者。与之观点相左的是中立论者，他们主张在一种很强的形而上学意义上，将来尚不存在，但只在一种很弱的同语反复意义上，过去已不复存在。

中立论观点与常识相适宜；而向关于过去的实在论发难的那种相反的观点则与常识格格不入。尽管如此，后者仍为 C. I. 刘易斯 (C. I. Lewis) 以及处于早年实证主义阶段的艾耶尔 (Ayer) 所采纳。这种观点之所以被提出来，原因在于过去的不可接近性。关于过去的实在论暗含着这样的意思：存在着许许多多原则上永远不能被知晓的真命题。一桩过去事件的影响注定会消失：除非时间是闭合的，从而最近的过去也是遥远的将来，否则，这一事件将一去不复返。在实在论者看来，这本是人类处境的一部分；而反实在论者则觉得原则上的不可知性是不能容忍的，并宁愿把我们关于过去的证据和记忆当做构成过去的东西。在他看来，不存在任何这样的过去事实，对于它没有任何存在着的证据有待发现，因为正是这样的证据的存在才使得它成为一个事实，如果它确实是一个事实的话。

我们当然可以把关于过去的实在论观点与关于将来的实在论观点结合起来：过去和将来都是确定的——尽管可能并不是因果地预先决定的——而且在某种意义上存在着，使我们的过去时或将来时陈述成为真的或假的。实在论者或许会说，起变化的只是我们的意识在时间之维上的定位。但这么一来，就有某种东西在变——亦即我们的意识的位置。可是，如果在这一方面有变化，别的方面为什么就没有变化呢？为什么过去在我们的意识越过它之后不会发生变化，为什么此刻的将来不会在状态上有别于我们的意识达到它时的状态呢？这种设想从根本上摧毁了这幅图像。因为，假如过去会发生变化，那么它此时的条件与我们关于它的断言的真或假有什么关系呢？我们想谈论的是，当我们的意识恰恰定位在过去的那个时间上时，那时的事物是怎样的。不过，现在清楚了：即使这样的设想，即过去和将来并不变化，也不能将我们从这一困境中解救出来。因为，我们想要谈论的并不是它们的当下条件（无论是否发生变化），而是当我们的意识在其从过去到将来之旅中已到达或将到达相关的点时它们在那一刻的条件，以便我们在过去或将来的那一刻能对当时发生的事件进行观察。这样一来，这幅关于持存着的过去和等候着的将来的图像便未能完成既定的目标，亦即表明是什么东西使得我们当下作

出的关于过去或将来的陈述确定地真或假。假如将持存着的过去与等候着的将来从这幅图像中清除出去，就只剩下不断变化的现在了，亦即，只剩下我们周围不断变化的世界了，或者更准确地说，就只剩下反向锥体光柱的外表面了。存在着的只有现在，或者当下被观察到或可观察的东西：试图捏造出一种意义，进而主张在这种意义上过去曾存在的东西依然存在，将要存在的东西已经在那儿了，是毫无益处的。这样说来，我们是不是决心做个关于过去和将来的反实在论者，是不是要坚决主张只要现在不存在任何使得某个过去时或将来时的陈述为真或假的东西，就没有任何东西使之成为真或假了呢？一个命题若没有任何据以为真的东西还可以为真吗？

我们正畅游于形而上学之海。怎么才能游到岸边？这些五花八门的形而上学争论涵盖广阔的论域，但敌对的派别所使用的论证方式却大同小异。通过比较研究，我们无疑可以澄清每一种争论；即便如此，要解决它们还得有策略。不管是哪一种情形，我赞同还是反对实在论的决定都必定会深深地影响到我们的实在观：可是，我们有什么方法来作出决定呢？对普通物理对象或过程所做的任何观察都不能告诉我们它们是不是独立于我们的观察而存在的。我们都知道，一壶无人照看的水也会烧开，仿佛它在没人看着它的情况下也像有人看着时一样持续地吸收着热量；而这业已表明了问题的存在。任何数学探讨均无法确定：数学陈述即使在无法证明或反驳的情况下也具有真值；没有哪位心理学家可以确定地知道心灵状态是不是独立于它们的表现形态而存在的。实在论观点并非一个与它试图加以解释的命题处于同等地位的可待发现的对象：它是关于这些命题的地位的一种学说。

不可回避的是，实在论学说的一个共同特征是坚持二值原则——主张每一个命题都是确定地真或假的。因为，在实在论者看来，关于物理实在的陈述的真值并不归因于我们观察到它们是成立的，数学陈述的真值也不归因于我们证明或反证了它们，但是，在两种情形下，陈述的真值都归因于独立于我们关于它的知识的某种实在，这些陈述视它们符合还是不符合这一实在而为真或假。其他情形也是一样：譬如，根据关于过去的实在论观点，过去的事件或者发生了，或者没有发生，而不管是否有人记得它或者是否有对它的记录，也不管证据是否指对了方向。反实在论者未能很快意识到的是，在最为典型的情形中，他们反而拥有同样令人信服的理由去拒绝二值原则，从而也同时拒绝排中律。排中律说的是：对于每一陈述 A 而言，“ A 或者非 A ”都是逻辑地真的。它因此许可各种缺了它便不成立的论证形式，尤其是二难推理（更准确地说，是简单构成式二难推理）。你想证明某个命题 B ，譬如一个数学命题。你考虑到某个命题 A ——比如黎曼假说——谁也未能成功地证明

这一假说，但它可能是真的，你则设法根据假定 A 去证明 B。要是你找到了依据逆假定“非 A”证明 B 的方法，排中律便容许你即刻断定 B。一旦排中律被当做无效的予以拒绝，这种论证形式就不能再使用了。

首先清楚地意识到拒绝实在论意味着拒绝经典逻辑的，是直觉主义者，亦即布劳维尔（Brouwer）学派的构造主义数学家。如果一数学陈述为真仅当我们能证明它，那么，便没有理由假定每一陈述要么为真要么为假。排中律的有效性并不绝对地依赖于二值原则；但是，在这种情形下，也像在别的许多情形下一样，一旦我们失去了假定每一陈述要么真要么假的理由，我们就没有理由坚持排中律了。作为数学家，直觉主义者不能只满足于指出他们对数学的看法使得某些经典推理方式成为荒谬的：他们设计出了有效推理的精确准则，这些准则比经典准则更严格。因此便诞生了直觉主义逻辑，这种逻辑尽管不是第一个非经典逻辑系统，却是迄今最有意思的一个。多少能与之相比的只有由伯克霍夫（Birkhoff）和冯·诺伊曼（von Neumann）牵头创立的量子逻辑，这种逻辑接受排中律却拒绝容许我们从“A 并且（B 或者 C）”中推出“或者 A 并且 B，或者 A 并且 C”的分配律；但是这种逻辑比起直觉主义逻辑来，既未得到充分发展，也远未被广泛接受。

出于同样的原因，几乎所有反实在论版本，只要细加分析，均可表明隐含着对二值原则的拒斥。任何一个对过去持反实在论观点的人都不能假定每一过去时陈述是真的或假的，因为可能并不存在表明其真假的证据；同样，现象主义者不能假定每一关于物理世界的陈述为真或假，因为不会出现任何观察证据用以确定其真假。在许多情形下，这种证据都应当会导致对某些经典论证形式的像直觉主义数学家作出的那种坚定的拒斥；事实上，这一话题几乎完全被忽略了。

然而，这一话题却可以为我们提供一条导向正确的研究策略的线索。乍一看来，在这样一些情形中，我们似乎拥有一种为逻辑带来了一些后果的形而上学学说；困难在于弄清楚，我们怎样才能决定采纳还是反对这种形而上学前提。我们还面临着另外一个更大的困难，那就是如何理解这种形而上学学说的内容。说自然数是精神构造物或者说它们是独立存在的非物质的永恒对象，是什么意思？问过去或将来事件是否存在，是什么意思？断定或否定物质对象是感觉材料的逻辑构造，又是什么意思？在每一情形下，我们都面对着一些可供选择的图像。我们似乎不得不在这些图像之间作出选择；但是，这些图像的非图像内容都不那么清楚。

实证主义者认为，这些全都是伪问题，任何回答均毫无意义。他们的说法对吗？这种学说本想把人们从这些问题中解放出来；但它却未能清除由形

而上学图像所施展的心理诱惑。它的失败突出地表现为：实证主义者无力避免给出他们自己的图像。现象主义作为对关于外在世界的实在论的一种拒斥，显然是一种形而上学学说；而现象主义是得到实证主义者的强力支持的。他们所怀有的是这样一种理想：从事哲学探讨，同时又避开所有哲学学说。后期维特根斯坦的工作更接近了这一理想。然而，即便是他，也仍坚定地反对关于心灵状态和数学的实在论。诚然，他也既拒斥行为主义又拒斥形式主义；但是，要说他的反实在论比其前辈的反实在论更巧妙的话，他却仍未完全绕开关于实在论的争论。

如果决定赞成或反对关于某个主题的实在论会带来实际的后果——亦即，用某些更严格的有效演绎推理准则取代经典逻辑——则无论实在论还是反实在论均不会毫无内容。一种论证形式有效与否，不可能只是一个评价问题；前提和结论的意义必然决定后者是不是由前者得来。或许会存在一些供选择的可能阐释，依据其中一种，该论证有效，而依据另一种，它却是无效的；但是，一旦意义给定，我们势必会在推理过程中忠实于它们。一陈述的意义决定着我们什么时候可以正确地断定它。它因此也决定着我们之正确地断定了——一个假定有效的论证形式的前提能否确保我们可以正确地断定结论。如果是这样，则该论证有效；如果不是，则该论证无效。因此，关于某些论证形式的有效性的分歧，比如，标明了或者应当标明关于某一主题的实在论与反实在论之间的争论的分歧，必然也是一种关于各种陈述——像关于物理实在的陈述、数学陈述、将来时陈述、关于科学理论的陈述等——所具有的各类意义的分歧。

这些关于意义的分歧必定是很深的。关于意义的表面分歧出现在以下情形中：争论的一方赋予某个表达式的意义乃是另一方作为完全融贯的意义接受下来的，可将它（或已将它）赋予另一表达式。这里的争论只涉及这种意义是否事实上已根据给定表达式在语言中的标准用法被赋予了它。深刻的分歧出现在下述情形中：一方所赋予的意义被另一方作为不融贯的内容加以拒斥，亦即被当做不能被赋予任何表达式的。这往往是由作出一种概念区分所导致的后果。通常认为，像斯宾诺莎（Spinoza）这样的理性主义哲学家未能区分开一事件的原因与一命题为真的根据，而像洛克（Locke）这样的经验主义哲学家则未能区分开概念与心理意象。一旦指出这些区分，就不再可能把“理性”一词看做无歧义地同时意指“原因”和“根据”，或者把“观念”一词看做无歧义地同时意指“概念”和“心理意象”。我们的理论的某种变化无疑也会导致同样的结果。在狭义相对论创立之前，“以前”一词的意义肯定包含以下内容：一事件是否发生在另一事件以前的问题有这样的答案，如果把

这个答案看做是从某一特定观点（参照物）出发而得出的，是没有任何意义的；而一旦接受了这一理论，我们就不能把这种意义赋予这个词或任何别的词了。实在论者和反实在论者之间关于意义的分歧必然具备这样的特征，但范围要广得多。它们不仅涉及某个特定表达式的意义，而且要涉及我们语汇中的某一整个部分，要不就像关于将来和过去的实在论的情况，会涉及像时态变化这样一种基本的语言运作。因此，这种分歧并不是关乎如何解释特定的表达式的，而是关乎争论中的那类句子之意义的正确的一般模型的。我们也可以将它描述为关于借这些句子作出的陈述之真的适当概念的一种分歧。例如，构造主义者主张，使一数学陈述为真的是一种证明的存在，而柏拉图主义者则认为是数学实在的某种配置使之成真。然而，根据真作出的刻画与根据意义作出的刻画并不是对立的。就像弗雷格第一个清楚地认识到的，意义概念和真概念是密切相关的；这种关联如此之密切，以至于对其中一者的任何成功的哲学解释均不能事先假定另一者业已被理解。

这就为我们提供了一条攻克这些问题的思路。我们必须自下而上地而非自上而下地去解决它们。自上而下的攻击试图先解决形而上学问题，然后再从对它的解答中为讨论中的句子得出正确的意义模型和适当的真概念，并进而得出我们应作为主导这些句子的准则接受下来的逻辑。正如我们已看到的，这条路线有两个缺点。首先，我们并不知道如何去解决这些争论。千百年来，哲学家之间的拉锯战司空见惯。一方的论证在这场竞争的一部分看客中引起反响，而另一方的论证则让他们中的另一些人着迷；但我们却没有裁决胜负的标准。没有谁被彻底击倒。必须以点数裁决；而我们又不知道如何计点。第二，即便是想评判直接的形而上学论证，我们也得这样对待对立的论点，似乎它们的内容是十分清楚的，只不过要就何者为真作出判定；然而，我们已看到，主要的困难在于：尽管某幅竞争中的图像看起来是令人信服的，但我们却无法用非图像术语去说明接受它意味着什么。

自下而上地处理这些问题，就是从实在论者与各色反实在论者之间关于争论中的那类陈述的正确意义模型的分歧开始，而暂且抛开形而上学问题。我们毕竟是在处理我们实际使用的各类陈述，而且，除了数学和科学理论陈述之外，它们是我们所有人都熟悉的。它们的意义业已为我们所了解。不是什么隐秘的力量赋予了它们以意义：它们仅凭借我们使用它们的方式而意指它们所意指的东西。尽管我们知道它们意指什么，而且是在童年时期和受教育的过程中学到它们意指什么的，但我们却并不知道如何去表达它们的意义：就是说，我们学会使用它们，但并不确切知道，当我们学会某种东西时，学会的到底是什么。按维特根斯坦的说法，我们并没有对我们的语言是如何工

作的形成清晰的看法。我们能在我们通常所处的语境中使用语言；但是，我们就像一场战斗中的士兵，所受训练让我们能胜任所分派的任务，可一旦面对更大的场面就傻了眼。数学家当然对数学陈述有足够的理解，可用它们做运算，可提出猜想并试图证明或反驳它们，可作出和设计证明，而且在做这些事情的时候常常很有洞见；可是，一旦有人要他们从总体上说明他们的事业的意义，说说数学是不是一个追求真的部门以及如果是的那么他们所确立的真是关于什么的，他们此时往往会支支吾吾起来。同样，物理学家们知道如何利用量子力学，而且，鉴于其巨大成功而坚定地相信它是真的；但是，他们就量子力学的解释问题而展开的无休止的争论却表明：他们虽相信它是真的却并不知道它意味着什么。

如此看来，或许我们每个人都处于类似的境地。断定我们知道我们的用词的意义也许是有条件的：我们对它们的意义有足够的了解，完全可以在熟悉的语境中正确地使用它们，但我们并不完全理解它们。仍然可以说，它们之具有意义仅仅是因为我们赋予它们的用法。为获取完全的理解，为得到关于它们如何起作用的清晰看法，我们需要仔细考察我们自己的语言实践，以便首先意识到它们究竟是什么，但最终的目标是获取对它们的系统描述。这种描述将提供关于我们语言中的词和表达式具有意义是怎么回事的一种表述。它必须包容我们一开始学会语言时所学到的每一种东西，因此不能把只有说话者才能把握的任何概念当做业已给定的。通过这种方式，它将揭示出是什么使某种东西成为一种语言，从而揭示出一个词或句子具有意义是怎么回事。

对语言如何发挥作用亦即儿童在掌握一种语言的过程中学会的所有东西的这种描述，将构成一种意义理论。构建一种意义理论的任务原则上可以在没有形而上学假定或秘而不宣的动机的情况下进行：完成得怎么样要看这一理论是不是对与我们实际进行的观察相一致的某种实践活动提供了可行的解说。它因此为我们提供了解决关于实在论的形而上学争论的一种手段；不是一种间接的手段，而是与这些争论的真实本性——亦即作为关于被赋予各类句子的意义的类型的争论——相一致的一种手段。应作为支配着语言的任一给定片断的东西接受下来的逻辑规律依赖于这一片断中的句子的意义，尤其依赖于用在这些句子中的逻辑常项的意义。因此，可根据这些句子所具有的意义的一个正确的模型来确定它们。具体地说，关于逻辑常项的意义的任何解说都必须为一句子对一个由之形成的更复杂的句子的内容所做的贡献提供一种一般性的刻画。这就迫使这种意义理论一般地为该语言中的句子，或者为其中的某些子类句子，设计出我们这里所称的关于意义的一个一般模型。这种理论将借此确定下正确的逻辑，这种逻辑或者是为作为整体的这种语言

而确定的，或者，要是不存在这样一个完整统一体的话，就是为共同构成它的每一种子语言而确定的。它因此将解决实在论者和反实在论者双方在每一场关于哪些逻辑规律应被视为合法的争论中的分歧。

它也将解决形而上学争论本身吗？我个人认为是这样。在为属于该语言的每一部分的句子的意义设计一个一般模型的过程中，该理论在被应用于属于相应部分的陈述——关于物理实在的陈述，数学陈述，过去时陈述，等等——时，将通过把真概念适当地放置在对那些句子的意义的刻画中而阐明这一概念。它因此将在由实在论者和反实在论者倡导的敌对的真理观之间作出裁定。例如，它将判定，是不是像实在论者所认为的，我们对数学陈述的理解要独立于我们关于它们的真值的知识并依据对于是什么使它们为真的把握加以说明以及如果是这样的话，我们的这种把握指的是什么；或者，是不是像构造主义者所假定的，这种理解可根据我们面对对这些陈述的证明或反证时识别它们的能力而加以充分说明。在后一种情形下，针对数学陈述的适当的真概念要依据它们的可证性加以说明。它将因此解决就一种实在论解释到底是站得住脚的还是要加以拒斥而展开的争论。

它将把这些争论一扫而光：不再会有真正的形而上学问题需要确定。这些争论的形而上学特征得自于它们之顺乎自然地作为对关于实在的本性及构成的一般性深层问题的关注而出现。说它们确实关注实在的这些深层的一般特征，并没有错。错在假定为解决这些问题我们必须研究实在，且不是借助于科学家的观察和实验技术，而是通过运用形而上学家的反思洞见。我们之采纳哪一种形而上学学说表明了我们通过赞同某种特定的理解我们关于实在的思想的方式而形成的实在观：争论所直接涉及的恰恰就是我们应如何理解这种思想。因此，这种争论如果不是在纯逻辑的范围之内得到解决的话，就会在逻辑作为其中一个专门化分支的那个哲学部门的范围内得到解决：这个哲学部门就是思想哲学，而如果通过语言进行探讨，思想哲学就变成了意义理论。一旦我们决意赞同某个学说，与这一学说相偕而来并为之提供形而上学表达的实在图像便会自然而然地施加给我们；但是，它却没有属于自身的额外内容。其非形而上学内容在于它所暗含的意义模型；无论这幅图像给我们多么强烈的印象，我们都必须牢记：其内容乃是意义理论的一个论题，而除此之外它不过就是一幅图像而已。

赋予这幅图像以内容的这个论点只有在构建出一整套意义理论的情况下才能加以评价；没有这套理论，该论点不过是就这一理论的那一部分应当如何而给出的一个提议，而我们所拥有的最多不过是对该提议或许正确的一种预感。构建上述意义上的一种意义理论，显然是一项复杂的任务，需要我们

去澄清我们通常会任其晦暗不明的许多东西。尽管如此，它仍将为我们提供一个纲领，而如果我所论证的东西是可靠的话，这一纲领的实施将导致长期以来——就某些情形而言，数百年来——一直困扰着哲学的重大问题的解决。

我并不奢求在本书中解决其中任何一个形而上学问题：我只想为按我所倡导的自下而上策略去处理它们的尝试做一个导引。采纳这一策略并不意味着抛开先前于各种争论中提出的赞同及反对实在论的论证；而只意味着将它们的基调从形而上学的基调调为意义理论的基调。在这一过程中，必须把不同的争论并排摆出并做比较研究。不可能用同一种模式把它们全部解决了。关于某个主题的实在论或许会创生出导向关于另一主题的实在论的一种有利倾向，但却不可能蕴涵后者：每一种情形都必须依据其本身的长处加以评判。但是，比较研究有助于我们确定这些长处是什么。尽管在任何两种争论之间都没有完全的结构雷同，但结构的类似性仍然很强，足可让我们有望发展出实在论者在每一情形下为证明其观点而需确立的一般标准。反实在论者的论证通常依赖于所涉及主题的某些特征，这样一来就不再有这样的假定：在某一情形下选取反实在论观点要求在别的情形下也采纳这样的观点。然而，仍有可能从关于不同主题的实在论者所用到的论证中提炼出一种在任一争论情形下用于反对实在论的一般论证，亦即可应用于我们语言中除了受到最严格限定的部分之外的任一部分的论证。这种论证如果是正确的，确实会导致一种全局性的反实在论；这样一种观点是否融贯，得通过将它运用于引起了关于某种实在论解释的可靠性的争执的每一类陈述，来加以检验。为提炼出这样一种一般的论证，关键是要以意义理论的术语加以表述：不可能以任何别的模式去构建全局性反实在论。

要在对这些问题的研究中做到这一点，需要有个坚实的基础。这一基础将由主导着意义理论形式表述的一组一般原则构成。我一直在说着构建意义理论的事儿，仿佛这是一项我们知道怎么着手去完成的任务似的；其实并不是这么回事。关于这样一种理论的构想源自于弗雷格关于涵义与指称的理论，或者更准确地说，源自于他的指称理论，这一理论是依据他关于涵义与指称的关系的解说而被理解的。然而，我们仍然远未就意义理论的一般形态达成共识；要不是这样的话，我所列的那些形而上学问题得到解决的希望就会大大增加。就像我们不知道如何着手解决这些问题一样，我们也不知道如何确定一种意义理论的正确形态；要确定其正确形态，我们必须就一种意义理论可以做什么取得清晰的想法。这种看法将构成一座借以向形而上学顶峰发起冲击的大本营：本书的目标就是要搭建起这样一座大本营。

在搭建营地的过程中，我们不能对任何问题心存先入之见。我们希望最

终加以解决的形而上学问题要求我们就公认的有效演绎论证形式作出选择，亦即在经典逻辑与某种非经典逻辑——直觉主义逻辑、量子逻辑或者别的尚待构建的逻辑——之间作出选择。必须在以下两种批评之间作出明确的区分：第一种批评针对的是对我们惯用的推理方式的某种既定的形式化；第二种批评针对的则是我们惯用的推理方式本身。在传统亚里士多德逻辑内部展开的关于存在涵义的争论属于前一种。所争论的问题是：在阐述逻辑规律时，是不是最好把模式“每一S都是P”看做暗含着至少有一个主项S所应用的对象的存在。如果我们这样看待它，那么某些三段论推理——比如，第三格中的EAO——就是有效的，而如果不这样看待它，则它们就是无效的。但是，无论谁也没有想借此表明，真的有某个人做了不正确的推理：例如，他从“没有任何M是P”和“每一M都是S”这两个前提中推出了“某个S不是P”这样一个仅仅建立在不包含存在引入的较弱解释之上的结论。相反，直觉主义对排中律的挑战则确实关涉到数学推理的正确方式，而不只是关涉到把我们的推理实践形式化的正确方式。直觉主义者一直坚持认为，经典数学家实际用于证明定理的某些方法是无效的：前提不能证明结论是正确的。对惯用的基本推理模式发出挑战会直接导致这样的困惑：如果不能就什么样的论证才是有效的达成一致，我们凭借什么来展开争论呢？无论怎么说，这样一个基本的理性思维原则怎么能受到合理的质疑呢？

由这种挑战引起的冒犯随即为一种不屑一顾的态度所减缓。挑战者以逻辑常项意指的必定是某种不同的东西；所以他并不是在真正挑战我们一直接受，从而也可继续接受的那些规律。这种把挑战推向一边的做法不光在别的情形下不灵，在逻辑中也不灵。或许，多神论者用“上帝”意指的不可能同一神论者所意指的一样；双方总归是有分歧的。每一方都否认另一方持有一种融贯的意义；而这正是直觉主义者对经典数学家的责难。他承认他赋予了数学词项以不同于经典数学家所赋予它们的意义；但他坚持认为，那些经典意义是不融贯的，是由于经典数学家错误地理解了数学语言的功用产生的。因此，对如何可能质疑基本逻辑规律这一问题的回答是：在关于逻辑的分歧背后还存在着一种更为基本的分歧，这种分歧是关于意义的正确模型的，亦即关于我们应把什么看做构成一陈述的理解的。而对这样一条规律的有效性如何可被理性地讨论的问题的回答是：我们必须找到某种中性的方式去表述对立的意义观，以便在不偏向任何一方的情况下能就它们各自的长处进行争辩。

因此，本书意欲构建的用以探究形而上学争论所需的逻辑基础，必须容许各种可能性。它一定不能假定任何逻辑系统的正确性，但必须描述出在不

同逻辑之间作出的选择如何在意义理论层面上出现，又如何依赖于选取意义理论的某种一般形式。在试图构筑这样一个基础的过程中，我们不得不做非常深入的挖掘，因为必须打下牢固的根基。我们必须在我们通常视为当然的东西之下进行挖掘，这些东西是在没有弄清我们关于语词的意义，尤其是关于逻辑常项的意义的假定的情况下被接受下来的。

在这一过程中，我们绝不能无视现有的资源。由弗雷格引发的那场革命导致了逻辑学的飞速发展；意义理论的进展则缓慢得多。逻辑学家们清楚地构造出了许多非经典逻辑；他们探讨了将经典逻辑和非经典逻辑形式化的各种方式；他们使用代数方法来刻画这些逻辑，并借助证明理论及代数学的手段确立了它们的一般特性；他们把其中一些代数刻画转换为语义理论，这些理论旨在陈述出逻辑常项的意义，从而提供某种标准，让我们借以判定某种形式化是否可靠，亦即它所容许的推理是否都真正有效，或者判定它是否完全，亦即它是否容许所有真正有效的推理。逻辑理论不敢奢求的是，在这些对立的逻辑系统之间作出裁定：它只能将它们作为研究的对象。语义理论并不是完整的意义理论，而只不过是一种意义理论的初步概要；只有当它被扩展成一种揭示了由该理论所表达的语句的意义与使用这种语言的实践之间的关联的意义理论之后，它才能被判决为正确的或不正确的。然而，对这些问题的任何一种严肃的探讨要成为可能，显然都得充分利用数理逻辑所拥有的技术资源。

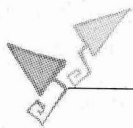
我认为，当代分析哲学最迫切的任务是构建出一套令人满意的意义理论，而本书正欲对此有所贡献。以这样一种理论为基础，我们便会对如何进行概念分析，从而也对如何处理一般的哲学问题有一种更清晰的把握；尤其是，我们将能从有利的位置出发对我所提及的那些关于实在论的形而上学问题发起直接的攻击。可是，由于本书想做的贡献只是建起一个基础，而且，由于我在这样做的过程中多处援用了形式逻辑的技术化概念，所以它很可能会激起外行极易对分析哲学产生的那种憎恶。外行要求哲学家为他提供一个信或者不信上帝、自由意志或灵魂不朽的理由。在这篇导论中，我没有提出这些问题，但我提出了几乎同样深刻的其他一些问题：不过，我并未打算解答它们。我只是试图提供一个基础，我们可以由此出发去寻找答案。更糟的是，我在这一过程的不同阶段上使用了一些不为外行所掌握的技术性概念。

我并不是想表示歉意。凡哲学著述，过去的也好，现在的也罢，均对伟大的形而上学问题提供了解答；而这些解答除了让它们的作者满意之外，通常难觅任何知音。原因在于，这些问题困难异常，纵有聪慧贤达之士千百年来之苦心劳作，尚且不能获致公认正确的答案。当然，他们的共同努力已使

我们颇为接近发现答案了；然而，尚未接近得足以说出这些答案在被找到时会是什么样子。我想，这种慢得让人痛苦的进展步伐，也可归因于这样一种状况：就连最深刻的思想家也对他们所处理的问题的困难估计不足。因此，他们在进行论证的过程中会采取充满危险的捷径，并在许多推理漏洞百出的情况下，自诩获取了确定的解答。我相信，只有当我们更从容、更策略地对待我们的任务，就像登山者那样在迈出下一步之前必须确保脚下的立足点是稳固的，我们才能取得更快的进步。毕竟，哲学乃是一项类似于管道装修的技艺。数年前，一位管道工曾来我们的住所做过一次紧急修理。此前，我的妻子费了老大的劲儿也未能修好。这位师傅对我说：“像尊夫人这样蛮干，是做不好的！”要是我觉得无法最终得到对伟大的形而上学问题的普遍公认的解答，哲学就不会如此吸引我；但是，要不是我也坚持认为若不蛮干就会做得更好，我何苦要写这本书呢！

选文出处

[英] 迈克尔·达米特：《形而上学的逻辑基础》，任晓明、李国山译，北京：中国人民大学出版社，2004，第1~18页。



27. 德里达：《论文字学》

吴琼 译

《论文字学》是雅克·德里达1967年出版的三部著作中的一部，该书公认是解构理论的奠基之作，我们选编的是第一章。所谓“文字学”在德里达那里指的是有关“文字”的话语或谈论方式，在他看来，自柏拉图以来，整个西方哲学传统在真理表述的问题上都采取了共同的一个策略，那就是扬言语而抑文字，称言语是思想或真理的直接表达，而文字则是言语的再现，且是一种邪恶的、必然会导致歪曲的再现。德里达称这一策略是一种“逻各斯中心主义”、一种“在场的形而上学”，其所遵循的是思想和言语之间的同一性逻辑。德里达的目标就是要瓦解或解构那种同一性逻辑，他通过对西方文字学传统的考察，尤其通过对索绪尔、卢梭和列维-斯特劳斯的思想的分析，凸显了在场形而上学的同一性幻觉及其逻辑盲点，强调了解构运作所激发的差异性的力量。在他那里，解构不是一种方法和技术，也不是一种文本批评和阐释，而是一种运作策略，一种以其人之道还治其人之身的瓦解文本结构的思维力量。

作者简介

德里达 (Jacques Derrida, 1930—2004), 法国哲学家, 后现代哲学主要代表之一, 解构哲学的主要思想家。主要著作有《论文



第一章 书的终结与文字的开端*

苏格拉底，一个不事写作的人。

——尼采

不管怎样考虑这个论题，语言的问题从来都不是一个简简单单的问题。但它也从没有像今天这样渗透到拥有最

* 译文选自德里达《论文字学》英译本（第一章），英译者：加亚特里·查克拉维蒂·斯皮瓦克，Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974。——译者注

字学》、《书写与差异》、《声音与现象》等。

多样的研究和最异质的话语的全球性视域里，这些研究和话语的多样性与异质性就体现在它们的意图、方法和意识形态中。“语言”一词本身的贬值，以及在其对我们的控制中所暴露出来的语汇的放纵、廉价勾引的诱惑、对时尚的消极屈从、先锋的意识或者说傲慢无知：所有这些都是这一结果的明证。“语言”符号的这种膨胀乃是符号本身的膨胀，是绝对的膨胀，是膨胀本身。然而，就其某一个方面或某一种预兆来说，符号的这种膨胀本身仍是一个符号：这一危机也是一种症状。它仿佛不由自主地表明，一个历史的一形而上学的时代最终必定要把其问题视域的总体界定为语言。它必须这样做，这不仅是因为欲望试图从语言游戏中夺取的一切发现自己又重新陷入了那种游戏之中，而且是因为——出于同样的原因——语言本身的生命受到了威胁，它孤立无助，在无限性的威胁中四处漂流，它在自身的界限看似要消失的时刻，在它不再自以为是、不再被似乎超越了它的无限所指所包容和担保的时刻，又被带回到自身的有限之中。

计 划

经过一场其必然性几乎难以觉察的缓慢的运动，至少在大约两千多年来一直朝向并最终成功地汇聚到语言名下的一切，又开始自行转换到或至少是统括在文字的名下。通过一种几乎难以觉察的必然性，文字的概念仿佛开始超出语言的范围，它不再表示一般语言的某一特殊的、派生的、附属的形式（不管人们是把它理解作交流、关系、表达、指意、意义的构成还是理解作思想等等），不再指称外表，不再指称某一主要能指的非本质的替身，即能指的能指。在该词的所有意义上说，文字因此包含着语言。这不是说“文字”一词不再指称能指的能指，而是说它似乎奇怪地表明，“能指的能指”不再能界定偶然的替代和堕落的派生性。相反，“能指的能指”描述的是语言的运动：当然是在语言起源的方面，但有人已经怀疑，其结构可以表述为“能指的能指”的某个起源在其自身的生产中会隐藏和抹除自身。在那里，所指总是已然发挥着能指的作用。似

乎只能归之于文字的那种派生性也在影响着所有的一般所指，且是从它们进入游戏的那一刻起就已然一直在影响着它们。没有一个单独的所指，即便是被重新捕获的所指，能够逃脱构成语言的指称对象的游戏。文字的降临即是这种游戏的降临；在今天，这种游戏已经蔚然成风，它抹除了人们认为可以用来调节符号流通的界限，它吸纳了所有确然的所指，削弱了所有的堡垒、所有监视着语言领域的界外庇护所。严格地说，这等于是摧毁了“符号”概念及其整个逻辑。毫无疑问，在语言概念的外延抹除其全部界限的时刻突然出现这种一边倒的倾向，这绝非偶然。我们将看到，这种一边倒和这种抹除有着相同的意义，属于同一种现象。西方的语言概念（依据定义，除了其多义性以外，除了言语与语言之间严格但却有问题的对立以外，一般地把它同语音或词汇的生产，同语言、声音、听觉，同语音和气息，同言语联系在一起）在今天仿佛被看做是一种原始文字^①的伪装或掩饰：与发生这一转变之前被简单当做“口语的增补”（卢梭）的东西相比，这种原始文字要更为根本。要么文字从来就不是一种简单的“增补”，要么是迫切需要建立一种新的“增补”逻辑。正是这种迫切性将指导我们对卢梭作更深入的阅读。

这些伪装并不是人们可以羡慕或表示惋惜的历史偶然性。它们的运动是绝对必然的，其他任何法庭都不能对这种必然性作出判决。语音的特权并不取决于本可以避免的选择。它乃是对一种经济学的要素（比如我们所说的“历史”的“生活”或“自身关联的存在”的“生活”）的回应。借助声音实体“听（理解）自己说”的系统——它将自身呈现为非外在的、非世俗的、因此也是非经验的或非偶然的能指——必定主导着某一完整的历史时期内的世界的历史，甚至产生了世界的概念、世界起源的概念，这一概念就源自于世俗与非世俗、外部与内部、观念性与非观念性、普遍与非普遍、先验与经验等等之间的区分。^②

由于只取得了不稳定的、本质上靠不住的成功，这一运动显然倾向于把自己的目标定位在将文字限定为一种次要的、工具性的功能：限定为一种已充分呈现（向自身、向它的所指、向他者呈现，此乃是一般在场的主题的条件

^① 在此谈及一种原始文字并不等于肯定了事实上的年代在先性。那场争论众所周知：文字，如梅奇亚尼诺夫、马尔以及后来的劳科特卡所表明的那样，要“先于表音语言”吗？（这是《苏联大百科全书》第一版所采信的一个结论，后来遭到斯大林的驳斥。关于这场争论，可参见伊斯特林娜：《语言与文字》，载于前面提到的《国际语言学研究》，35、60页。这场争论也是围绕P·范·欣内肯提出的论题而展开的。有关这些论题的讨论，可参见J·费夫里耶：《文字史》第5页以下。）下面我将力图说明这场争论采用的一些术语和前提为何值得怀疑。

^② 我将在《言语与现象》（巴黎，1967年）中更直接地探讨这个问题。

件)的圆满言语的翻译者,限定为服务于语言的技术,限定为其本身躲避阐释的某种原始言语的发言人、阐释者。

服务于语言的技术:我没有乞求于早已为我们所熟知且有助于我们把狭义的、历史地决定的文字概念理解为一个范例的技术的一般本质。相反,我相信,关于文字的意义和起源的某种问题要先于关于技术的意义和起源的某类问题,或至少是与后者融合在一起的。这就是何以技术的概念根本不可能简单地说明文字的概念的原因所在。

因此,我们称做语言的东西,就其起源和目的而言,仿佛只是文字的一个要素、一个本质的但却是被决定的模式,是文字的一个现象、一个方面、一个种类。而且,它仿佛仅仅通过一次冒险过程就已经成功地使我们忘记了这一点,成功地如愿误导了我们:就像它就是那冒险本身。总之,这是一次极其短暂的冒险。它与近三千年来同技术和逻各斯中心主义的形而上学相联系的历史融合在一起。而现在它似乎已快要彻底枯竭了;而且是在书的文明行将死亡——这种死亡不过是众多例子中的一个——之际,对于这种文明,人们已经说得很多,图书馆的空前繁殖尤其体现了这一点。所有的表象都显出相反的一面,书的这种死亡无疑只是宣告了(而且在某种意义上是始终都在宣告)言语(一种所谓圆满的言语)的死亡,以及文字的历史和作为文字的历史的一次新的转变。这一死亡早在几个世纪之前就宣告了。这一时间跨度是我们在此必须考虑的,注意不要忽视了一个非常异质的历史时期的性质:其加速度是如此之大——这正是其质的意义——以至若是依照过去的节奏审慎地加以评价,同样会犯错误。“言语的死亡”在此自然是一个隐喻:在我们谈论消亡之前,必须为言语考虑一种新的情境,必须在言语不再是主宰的结构内部考虑它的从属性。

以如此的方式断定文字概念超越并包含了语言概念,当然是基于语言和文字的某种定义。如果我们不努力去证明那一断言的合理性,那就要屈从于我们刚刚提到的膨胀运动,这一运动也采纳了“文字”一词,且绝非偶然为之。事实上,一段时期以来,人们到处都通过一种姿态和出于各种具有深刻必然性的动机——指责它们的堕落比揭示它们的起源要容易得多——用“语言”来表达行为、运动、思想、反映、意识、无意识、经验、情感,等等。现在我们则倾向于用“文字”来表达所有这些,而且包含更多:不仅指称文字的象形的或表意的铭写的物理形态,而且指称使那一铭写得以可能的总体性;并且在指意方面之外,也指称所指方面本身。因而,我们用“文字”来表达产生一般铭写的一切,不管它是不是书面的,即便其分布在空间中的东西是声音层面所陌生的,也是如此:它当然包括电影制作和舞蹈设计,而且

也包括绘画、音乐、雕塑的“文字”。人们还可以提到体育文字，甚至可以更确定地提到军事或政治的文字——就其是今天控制着这些领域的技术而言。所有这些不仅旨在描述与那些活动有着次生联系的记号系统，而且旨在描述那些活动本身的本质和内容。也正是在这个意义上，当代生物学家在涉及生命细胞内部最基本的信息过程时也会说到文字和程序。最后，不管其是否具有本质的界限，控制论的程序所覆盖的整个领域也属于文字的领域。如果控制论本身想要排斥直到最近才用来区分机器和人^①的所有形而上学的概念——包括灵魂、生命、价值、选择和记忆的概念——那它就必须保留文字、踪迹、字符（grammè）或字素（grapheme）的概念，直到其自身历史的一形而上学的特征也被揭示出来。甚至在被确定为属人的（具有通常被归之于人的一切显著特征和这些特征所意含的整个指谓系统）或非人的之前，字符——或字素——就这样命名那一元素了。那绝非一个简单的元素。这个元素，不管是把它理解为媒介还是理解为不可还原的原子，都属于一般的原始综合（arche-synthesis），是人们必须禁止自己在形而上学的对立系统内部来加以界定的东西，因而也是人们甚至不应称做一般经验即一般意义的源头的东西。

这一情况早已公之于世了。为什么今天它要以这样的方式让人们认识而且是事后才认识到呢？这个问题会引发无休止的分析。我们姑且简单地选择几个出发点以便引入我将专门讨论的有限的评论。我已经间接提到过理论数学；它的文字——不论是将它理解为可感知的字符（graphie）（它已然以其形式的同一性、因而也是以其形式的理想性为前提，这种同一性原则上使得被轻易接受的“可感的能指”的概念变得荒唐可笑），还是理解为所指的理想综合或在另一层面上运作的某个踪迹，甚或更深刻地把它理解为由此及彼的过渡——与语音生产绝无关联。在运用所谓的表音文字的文化内部，数学不仅仅是一块飞地。所有的文字史家都提到过这一点；他们同时还想到了拼音文字的缺陷，一直以来，人们都把这种文字当做是最简便、“最智慧”^②的文字。这块飞地也是运用科学语言内在地且日益深刻地挑战表音文字的理想及其内含的所有形而上学（形而上学本身），尤其是哲学的知识（epistémè）概念以及历史（istoria）概念——这一概念与知识的概念有着深刻的联系，尽管它们在共同发展的某个阶段出现的分离和对立曾使它们相互区分——的场所。历史和认识一直被看做（不仅仅在语源学上或哲学上）是为了重新占有在场而

^① 比如，维纳在抛弃“语义学”以及生物与非生物等之间的对立——他断定这种对立太粗浅、太笼统——的同时，继续采用了“感觉器官”、“运动器官”等术语来表示机器的部件。

^② 参见《会议论集》126、148、355页等。从另一种观点看，也可参见罗曼·雅各布森《普通语言学论文集》（法译本116页）。

采取的迂回。

但是，除了理论数学之外，信息恢复的操作方法的发展也大大扩展了“资讯”的可能性，甚至于使得它不再是某一语言的“书面”翻译，不再是完整地保存其口语形式的某个所指的传达方式。与之携手并进的则是表音法和所有保存口头语言的方法的推广，是言语主体不在场时使其言语继续发挥作用的手段的推广。这种发展与人类学和文字史的发展一起教导我们，表音文字作为西方伟大的形而上学、科学、技术和经济从事冒险的媒介，在时空上是受到限制的，甚至在它将自己的法则强加于不受其支配的文化领域的进程中，它也是有限制的。但是，控制论与关于文字的“人文科学”的这种并非偶然的联合导致了更为深刻的逆转。

能指与真理

支配着被如此扩大和极端化的文字的“理性”——但是，基于本句话末尾所陈述的种种理由，这个词可能应当被抛弃——不再源自于逻各斯。它进而开始拆毁——不是废除，而是清淤、解构——在逻各斯的指意中有其源头的指意。尤其是真理的指意。真理的所有形而上的规定性，甚至海德格尔提示我们的那种超越了形而上学的本体—神学的规定性，或多或少都与逻各斯或在逻各斯谱系内部进行思考的理性的情形密不可分，不论我们在何种意义上理解这个词：在前苏格拉底或哲学的意义上，在上帝的无限理智的意义上或在人类学的意义上，在前黑格尔或后黑格尔的意义上。在这一逻各斯的内部，与语音的原始的本质联系从未间断过。要证明这一点并不困难，我会在后面尝试作出说明。正如或多或少已含蓄地断定的，语音的本质直接地切近这样一点：它在作为逻各斯的“思想”的内部与“意义”关联着，它产生意义、接受意义、言说意义、“构建”意义。例如，在亚里士多德看来，如果说“口头语言是内心经验的符号，而书面语言又是口头语言的符号”（《解释篇》，1，16a，3），那是因为声音作为第一符号的创造者与心灵有着本质的和直接切近的关系。作为第一能指的创造者，语音不只是众多能指中的一种简单能指。它指意着“内心经验”，而这些内心经验本身又通过天然的相似性折射或映照事物。在存在与心灵、事物与感觉之间，有一种转译或自然指意的关系；在心灵与逻各斯之间，则有着一种约定俗成的符号化关系。最初的约定与自然的和普遍的指意系统直接相关，它是作为口头语言而产生的。书面语言则将约定固定下来，并使其与其他约定相互关联。

正如文字因人而异一样，言语也因人而异。但是，由它们作为

原始符号所表达的内心经验却是人人相同，如同在我们的经验中呈现为各种意象的那些事物对每个人都相同一样。（《解释篇》，1，16a，黑体为引者所加）

心灵的感觉是对事物的自然表达，它们构成了一种普遍的语言，这一语言而后又抹除了自身。这属于透明的阶段。亚里士多德有时可以毫无顾忌地省略它。^① 无论如何，声音是最接近所指的，不论后者是被严格地限定为意义（思考得来的或亲身经历的）还是比较松散地限定为事物。所有的能指，首要的是文字能指，皆是派生的，因为人们把声音同心灵、同思想中所指谓的意义实际上是同事物本身不可分解地扭结在一起（不论是以我们刚刚提及的亚里士多德的方式还是以中世纪神学的方式，反正都是将 res 确定为物，而这物又是由其 eidos 创造出来的，是由其在逻各斯中或在上帝的无限理智中所思考的意义创造出来的）。文字能指总是技术性的和表征性的。它没有任何构成性的意义。这一派生性正是“能指”概念的源头。符号概念总是在自身内部涵指着能指与所指的区分，尽管像索绪尔所指出的那样，两者的区别其实就像是同一片树叶的两面。因此，这一观念仍属于逻各斯中心主义亦即语音中心主义的遗产：它主张声音与存在、声音与存在的意义、声音与意义的观念性绝对切近。黑格尔十分明确地说明了声音在观念化过程中、在概念的形成和主体的自我呈现中的奇异特权。

这种观念性的运动——在那里，通过声音，它仿佛就是单纯的主体性，是物质的灵魂——表现着自身，耳朵也以一种理论的方式接收它，如同眼睛以理论的方式接收形状和颜色一样，由此而使对象的内在性变成了内在性本身。（《美学》第3卷，上册，法译本16页）

……相反，耳朵能感知到物质内部震动的结果，而不用置身于与对象的实际关系中。通过这个结果，它不再是静止的物质形式，而是得以显现的灵魂本身最初的、更为观念性的活动。（同上，296页）

^① 皮埃尔·奥本克已经指出了这一点（《亚里士多德的存在问题》，第106页以下，巴黎，1966年）。在颇具启示意义的分析（我在此参考了这一分析）中，奥本克评论道：“亚里士多德在其他著作中的确用符号来表示语言与事物的关系：‘把事物本身引入讨论是不可能的，但我们可以将事物的名称而不是事物本身作为符号’。由内心经验所构成的中介在这里受到了压制，或至少是被忽视了。但这种压制是合理的，既然内心经验与事物相似，那就可以用物直接代替它们。反过来，我们无论如何不能以名称代替事物”（107~108页）。

关于声音的一般论述更适用于语音，正是通过语音，主体凭借着听（理解）自己言说——一个不可分解的系统——影响自身，并在观念性的因素中与自身相关联。

我们已经预感到，语音中心主义与作为在场的一般存在的意义的历史规定性相融合，与所有取决于这个一般形式且在其中组织它们的系统和历史序列的次要规定性（事物在视觉面前作为 *eidos* 的在场，在场作为实体/本质/生存，时间性的在场作为现时或此刻的瞬间，我思、意识、主体性的自我在场，他者与自我的共同在场，主体间性作为自我的意向性现象，等等）相融合。因而，逻各斯中心主义支持着作为在场的实存的存在规定性。一定程度上说，海德格尔的思想也未能彻底摆脱这种逻各斯中心主义，也许我们还可以认为那一思想仍属于本体—神学的时代，属于在场的哲学，或者说属于哲学本身。这也许意味着人们还没有离开他们为其勾勒了封闭的那个时代。无论是属于还是不属于这个时代的各种运动都过于微妙，有关这方面的种种空想也过于轻率，以至我们难以作出确定的判断。

逻各斯的时代就是由此而贬低文字，视文字为中介的中介，并认为它已落入意义的外在性中。所指与能指间的差异或至少它们的“平行关系”的奇特分离，以及一方之于另一方的外在性（不管多么微弱），全都属于这个时代。这种附属物在历史中被组织化和等级化。所指与能指之间的差异，在某个深刻而含蓄的方面说，乃属于形而上学的历史所涵盖的伟大时代的总体，而在某个更为明确、更为系统地表达的方面说，则属于较为狭义的基督教创世论和无限论的时代，在这个时代，这两者都挪用了古希腊的理论资源。这种附属物是本质的和不可简约的；人们在保留斯多葛派的便利或“科学真理”以及后来中世纪有关能指和所指之间的对立时，不可能不同时保留其形而上学的全部神学根基。在这些根基上，不仅附着有可感之物与可知之物之间的区别——且已经是相当大的区别——及其所控制的一切，亦即整个形而上学，而且，大多数谨慎的语言学家和符号学家，甚至那些相信自己的工作科学性始于形而上学之终结的人，都把这一区别视做是自明的。比如：

正如现代结构思想已经明确地认识到的，语言是一个符号系统，语言学是符号的科学或符号学（*semiotics*）（索绪尔称做 *sémiologie*）的组成部分。中世纪的符号定义——“*aliquid stat pro aliquo*”（以一物代表另一物）——被视做仍然有效且具生产力的东西而得到复活和推进。因而，任何一般符号尤其是任何语言符号的构成性标记都有其双重特征：每一个语言单位都是双边的且涉及两个方面，即可

感的方面和可知的方面，换句话说，signans（索绪尔称做能指）的方面和 signatum（索绪尔称做所指）的方面。语言单位（以及一般符号）的这两个构成方面必然互为前提和互相需要。^①

但是，在这些形而上学的一神学的根基上，还附着有其他许多隐蔽的淤积物。因此，符号学或更确切地说语言“科学”只要固守于能指和所指的区别——即符号概念本身——就不能不同时也固守于可感与可知的区别，当然也不能不更为深刻、更为含蓄地且出于同样的原因保留对一个所指的指涉，这个所指可以在“堕落”之前，在被逐入下界的可感之物的外在性之前，以其可知性“占有一席之地”。作为纯粹可知性的方面，这个所指指涉着一个直接与之相结合的绝对的逻各斯，这种绝对的逻各斯在中世纪的神学中是一种无限的、创造的主体性：符号的可知的方面始终朝向上帝的言语和面孔。

当然，这不是“拒斥”这些观念的问题；它们是必要的，至少在目前，没有它们，任何事物对于我们都是不可想象的。这首先是揭示思想的概念与思维方式系统的和历史的统一性的问题，因为人们常常以为可以将这两者天真地分离开来。符号与神性同时、同地而生。符号的时代本质上就是神学的时代。这个时代也许永远也不会终结。然而，其历史的封闭已被勾勒出来。

由于这些概念对于动摇其所属的遗产而言是必不可少的，所以，我们不要轻易抛弃它们。在其封闭之内，有必要通过一场迂回的、总是充满危险的运动，且一直冒着重蹈被解构的东西的覆辙的危险，以一种谨慎而彻底的话语对这些批判性的概念作全面的审视，以标示出其有效性的条件、中介和范围，严格地指明它们与它们所解构的机器的紧密关系；并在同一过程中指明那道裂隙，透过这道裂隙，可以瞥视到这个封闭之外的那道尚难以命名的微光。符号概念在此具有示范性。我们刚刚已经指出了其形而上学的附属物。然而，我们知道，一百多年来，对符号的研究一直是传统中的一个艰苦的工作，这个传统的旨趣就是要从指意运动中窃取意义、真理、在场、存在，等等。如前所述，若是要质疑所指与能指之间的差异或一般的符号概念，就必须明确地表明，问题在于：这样做并不是基于先于、外在于或优于符号的在场真理的需要，也不是基于被消除的差异的位置。恰恰相反，令我们感到不安的是这样一种情况：在符号的概念中——它的存在、它的功能的发挥从未

^① 罗曼·雅各布森：《普通语言学论文集》，法译本，162页。关于这个问题，关于符号概念的传统以及索绪尔在这一发展过程中的创造性贡献，可参见爱德蒙·奥蒂格的著作《话语与符号》，第54页以下。

脱离过（在场）哲学的历史——系统地和在谱系上决定着一切的仍是那一历史。正是在那里，解构及其“风格”的概念，尤其解构的工作，本质上仍受到人们的误解和误认。

能指的外在性即是一般文字的外在性，以后我将试图表明，在文字之前，根本没有语言符号。没有了那种外在性，符号概念本身便会崩溃。既然我们的整个世界以及语言会随之坍塌，且既然它们的证据和价值在某种派生的角度说会保持其牢不可破的稳固性，那么，依据它们在某个时代中的位置而断言有必要“转向其他事物”，把符号、术语和概念统统打碎，这样做是愚蠢的。为了准确地理解我们在此所概述的情形，必须以新的方式来理解“时代”、“时代的封闭”、“历史谱系”这些表述；并首先必须使它们摆脱所有的相对主义。

因而，在这个时代里，阅读和文字、符号的生产或阐释、作为符号织体的一般文本，全都把自己归为次要的地位。先于它们的，是依据逻各斯的原理并在逻各斯的原理内已然构成的某个真理或意义。即便事物、“指涉物”并不与造物主上帝的逻各斯直接相关——在那里，事物的出现是因为具有了所言说/所思考的意义——所指无论如何都会与一般逻各斯（有限的或无限的）有直接的关系，并与能指亦即文字的外在性有间接的关系。如果出现别的情形，那是因为一种隐喻性的中介已经潜入了这种关系并伪装成直接性；灵魂中真理的文字——《斐德若》（278a）将其与坏的文字（“字面上的”和日常意义上的文字、“可感的”文字、“空间中的”文字）相对立——乃是自然之书，是上帝的文字，尤其在中世纪；在这些话语中作为隐喻起作用的一切，皆证实了逻各斯的特权，并确立了“字面的”意义，然后这“字面的”意义让位于文字：指称一个能指的符号，而这能指本身又指称一个永恒的真实，于某个在场的逻各斯的切近性中永恒地被思考和被言说的真实。必须引起注意的悖论是：自然的和普遍的文字、可知的和非时间性的文字，就是由隐喻这样命名的。可感的、有限的文字被说成是字面意义上的文字，因而被认为属于文化、技术和人工制品的方面，是人为的程序，是不经意间被肉身化的存在或有限的造物的诡计。当然，这种隐喻仍是个谜，它把文字的“字面”意义视做是第一隐喻。这一“字面”意义还未成为这种话语的追随者的思考对象。因此，这里的问题不在于颠倒字面意义和引申意义，而在于把文字的“字面”意义确定为隐喻性本身。

在《欧洲文学与拉丁语的中世纪》一书的精彩篇章“书的象征主义”中，E. R. 库尔提乌斯以大量的例证描述了文字从《斐德若》到卡尔德隆的发展过程，直至由于“书在新近获得的地位”（法译本 374 页）而出现的“形势逆

转”（法译本 372 页）。但是，无论这一转变事实上有多么重要，都似乎掩盖了一种根本的连续性。就像柏拉图的灵魂中真理的文字的情形一样，在中世纪，也是在隐喻的意义上理解文字，就是说，将文字视做是自然的、永恒的、普遍的，是被指称的真理的系统，这个真理因其尊贵的地位而得到认可。如同在《斐德若》中一样，与之相对立的仍是某种堕落的文字。这一隐喻的历史仍有待于书写，这一隐喻将神性的或自然的文字与人为的、别扭的、有限的和人工的铭写作系统的对比。对于下列引文所标明的那一历史的各个阶段，仍需作严密的阐述，通过说明其所有的转变来探讨上帝之书（自然或法则，事实上是自然法则）的主题。

以利撒拉比说：“即使以所有的海水为墨，让所有的池塘都种上做笔的芦苇；即使以天空和大地为纸；即使让所有的人都践习书法——亦不能穷尽我所学过的犹太经卷，如同海水不会由于饱蘸一支画笔而有所减少一样，犹太经卷本身也不会有丝毫的减损。”^①

伽利略说：“[自然之书]是用数学语言写成的。”

笛卡儿说：“……要读一读伟大的自然之书……”

在休谟的……《对话录》中，德米安以自然宗教的名义说：“自然这本书卷包含一个伟大的、不可解的谜，是任何理性的话语或推理所不及的。”

博内说：“在我看来，更具哲学意味的，是假定我们的地球是上帝供智者去阅读的一部大书，这些智者的智力远远超过我们，他们在地球上潜心研究上帝那令人敬佩的智慧无限多样和多变的特性。”

G·H·封·舒贝特说：“这种由形象和象形文字所构成的语言，至高的智慧在给人类以启示时所使用的这种语言——在诗歌的低级语言中也可见到——而且在最低级和最不完美的方面，它更像是梦境的隐喻性表达，而非清醒时的散文……我们可能会奇怪，这种语言是否并非上帝真正的、清醒的语言。当我们自认为清醒时，我们是否果真没有沉入千年睡梦中，或至少没有沉浸在它的残梦里，在那里，我们仅仅感知到上帝的语言的几个孤零零的模糊词语，就像梦中人感受到身边人们的谈话一样。”

雅斯贝尔斯说：“世界就是一个他者的手稿，普通的阅读是无法企及的，只有生存能破译它。”

^① 引自列维纳斯：《艰难的自由》，44 页。

首要的是，绝不能忽视把对同一个隐喻的所有这些阐述区分开来的那些深刻的差异。在这种阐述的历史中，最决定性的分离发生在这样的时刻，即在自然科学出现的同时，绝对在场的规定性也作为自我在场、作为主体性而得以形成。这是17世纪伟大的理性主义的时刻。从那时起，对堕落的、有限的文字的谴责采取了另一种形式，而我们现今仍生活在这种形式当中：那被抛弃的正是非自我在场。我们后面将要考察的“卢梭主义”时代的典型性就可以这样来解释。卢梭通过援引另一种在场模式而重复着柏拉图的态度：即在感官中、在可感的我思中的自我在场，而这种我思同时也携带有神圣法则的铭写。一方面，再现的、堕落的、派生的、被建制化的文字，严格的字面意义上的文字，在《论语言的起源》中受到了谴责（它使言语变得“软弱无力”；根据书本来“判断天才”无异于“依照尸体来描画一个人的肖像”，等等）。通常意义上的文字是死文字，是死亡的携带者。它使生命枯竭。另一方面，反过来说，隐喻意义上的文字，自然的、神圣的和活生生的文字则受到崇敬；它与价值的起源，与作为神圣法则的良知的声音，与心灵、情感等处于同等的高尚地位。

《圣经》是最崇高之书……但它终究还是一本书……人们不应该在几页零乱的文字中寻找上帝的律法，而是应该在人的内心中去寻找，在那里，上帝之手屈尊写下了他的文字。（《致韦尔纳》）

如果自然法则只是依人类理性写就的，那它就不大可能指导我们的大多数行动。但它还是要以不可磨灭的文字刻写在人的心灵中……它在那里向人呼喊。（《战争状态》）

自然文字直接与声音和呼吸结合在一起。其本性不是文字学的，而是灵性学的。它是神圣的，十分接近于“信仰自白”的那种内在的、神圣的声音，接近于人们在返回内心时听到的声音：是神圣的声音向我们的内在感官完满而真实的显现：“我越是返回内心，我越是就教于自身，就越能直白地读解写在我灵魂深处的这些词语：恪守公正，就能得福……我不是从更高的哲学原理中得到这些规则，我是在我的内心深处发现这些规则，它们本质上是由不可磨灭的文字写成的。”

声音与文字的浑然一体是约定俗成的，对于这一事实，可说的话很多。原型言语之所以是文字，就因为它是一种法则，一种自然法则。在隐秘的自我显现中，初始的词语被解做是他者的声音，被看做是律令。

因此有好的文字和坏的文字：好的、自然的文字是内心和灵魂深处的神圣铭文；邪恶的、人工的文字则是被放逐于肉体的外在性中的技巧。这正是属于柏拉图模式的一种变种：灵魂的文字和肉体的文字，内在的文字和外在的文字，良知的文字和激情的文字，一如声音也分灵魂的声音和肉体的声音。“良知是灵魂的声音，激情是肉体的声音”（249页）。人必须不断地回归与神圣的铭文和神圣的规定融合在一起的“自然的声音”、“自然的神圣的声音”；人必须返身倾听这种声音，在其符号中参与对话，在其书页中自言自答。

就仿佛自然已将其全部的壮美展现在我们的眼前，将它的文本供我们讨论……我因此合上了所有的书。只有一本书向所有的眼睛打开，那就是自然之书。正是在这本伟大的杰作中，我学会了侍奉并敬重它的作者。

好的文字因此总是能得到理解。当怎样理解就怎样理解：不管是在自然之内还是在自然法则之内，不管是不是出于创造，但首先要在永恒在场的内部来加以思考。因此，要在一种总体性的内部来理解，并用书卷将其包装起来。书的观念就是能指的有限或无限的总体性的观念；能指的这一总体性要想成其为总体性，就必须是由先于它而存在的所指所构成，由所指监督它的铭写和符号，并在其观念性方面独立于所指。书的观念总是指涉一种自然的总体性，与文字的意义迥然有异。它是对神学和逻各斯中心主义做的百科全书式的保护，以防止受到文字的侵蚀，防范文字的格言式的力量，并且正如我后面会详加说明的，防范一般的差异。如果我把文本和书区分开来，我会说，书的拆解，正如现在在各个领域大行其道的情形一样，剥光了文本的外衣。这一必要的暴力乃是对一种同样必要的暴力的回应。

写下的存在

因此，使西方传统得以形成并继续存在下去的确凿证据有如下述：所指的层面与能指的层面绝非同时出现的，它至多与后者保持具有微妙差别——微乎其微的差别——的颠倒或平行关系。符号必定是异质的统一体，因为所指（意义或事物、意向对象或实在）本身并不是一个能指，一个踪迹：无论如何，它的意义都不是由它与一个可能的踪迹的关系构成的。所指的形式本质是在场，它切近于作为语音的逻各斯的特权乃是在场的特权。每当有人问“符号是什么”，即当有人把符号归结为本质的问题、归结为“是什么”的时候，其回答必然是这样的。符号的“形式本质”只能依据在场来确定。人们

不能绕过那个回答，除非对那个提问形式本身提出挑战，并开始认为符号是那个被糟糕地命名的东西，那个唯一逃避了“是什么……”这一建制性的哲学问题的东西。

尼采将阐释、视角、评价、差异这些概念以及所有“经验主义”或非哲学的主题——这些主题在西方历史上一直困扰着哲学，而且它们只会在哲学的领域导致不可避免的弱点——推向了极端，但他并没有（同黑格尔一道或如海德格尔所期望的那样）简单地停留于形而上学的范围，而是致力于将能指从其相对于逻各斯及相关的真理概念或任何意义上所理解的原始所指而言的从属或派生地位中解放出来。对于尼采而言，文本阅读，因而还有文本写作，都是针对某一意义的“原始”^①运作（由于后面会提到的原因，我把这个词加上引号），这一意义并不是它们首先非要记录或发现的，因而也就不是在逻各斯的原始因素和在场中作为 topos noetos（理智的场所）、神圣的理知或某一先天必然性的结构而被意指的某个真理。为了把尼采从海德格尔式的阅读中解救出来，我们首要的是不要试图恢复或阐明一种并不天真的“本体论”，这一本体论由通向某个原始真理的深刻的本体论直观所构成，它是隐藏在某个经验主义或形而上学的文本的表象之下的整个基础。对尼采思想的毒性不可能有比此更严重的误解了。相反，我们必须强调不敢越形而上学的雷池一步的那种突破的“天真性”，这种突破要想彻底地批判形而上学，就必须仍以某种方式、在某种类型或某种风格的文本中利用那些在哲学著作的范围内被解读的命题，或者，按照尼采的说法，那些被误读或未得到解读的命题，这些命题始终是而且将永远是“天真的”，是某个绝对的附属物的不连贯的符号。因此，我们非但不要制止对尼采作海德格尔式的阅读，可能反而要把他完全交付给那种阅读，毫无保留地支持那种阐释；在某个方面甚至要达到这样的程度：尼采的话语的内容虽则因为存在的问题而几乎被遗忘了，可其形式却重新获得了绝对的奇特性；他的文本最终会激发一种不同的阅读，更忠实于他的写作类型的阅读：尼采要写的东西，即是他已经写的。他写道，文字——首先是他自己的文字——原本并不从属于逻各斯和真理。这种从属性

^① 这个简单的颠倒决不意味着能指是基本的或第一性的。能指的“第一性”或“优先性”是一种站不住脚的荒唐的说法，是在它合法地推翻的逻辑内部的一种不合逻辑的表述。按理说，能指不可能先于所指，因为在这种情况下，它就不再是能指，并且“进行指意的”能指将不再有一个可能的所指。因此，对于在这一不可能的表述中所提出的未能成功地加以保留的思想，应该以另外的方式来表达；显然，不对符号概念本身提出质疑，就不可能做到这一点，而这个概念的“符号”始终与这里所质疑的东西维系在一起。因此，这种思想最终会破坏围绕符号概念（能指与所指，表达式与内容，等等）而形成的整个概念体系。

产生于一个其意义是我们必须加以解构的时代。现在，在这个方向上（但也仅仅是在这个方向上——因为还有其他方向的解读——尼采的破坏仍是独断的，并且像所有的颠覆一样，它仍是旨在颠覆的形而上学大厦的囚徒。在那一点上且在那种阅读层面，海德格尔和芬克的结论是无可辩驳的），海德格尔的思想不是颠覆而是重申了逻各斯和存在的真理作为“*primum signatum*”（第一所指）的情形：“先验的”所指〔在某种意义上说是“先验的”，比如在中世纪，把先验的东西——*ens*（存在）、*unum*（唯一者）、*verum*（真理）、*bonum*（善）——视做是“*primum cognitum*”（第一认识对象）〕是由所有的范畴或所有确定的指意活动、所有的词汇和所有的句法，因而是由所有的语言能指指示出来的，尽管并不能将其简单地等同于所有这些能指中的任何一个，可它却允许自己通过它们中的每一个而先行得到理解，虽然不可将它还原为所有的时代规定性，可它却使后者成为可能，因而虽然它开启了逻各斯的历史，可它自身却只有通过逻各斯而存在；就是说，在逻各斯之前和之外，它根本不存在。存在的逻各斯，“听从存在的声音的思”^①，乃是符号以及所指与能指间的区分的第一源泉和最终源泉。为使能指与所指间的区分在某处是绝对的和不可还原的，必须有一个先验的所指。存在之思作为对这种先验所指的思，首先体现在声音中、体现在语词所构成的语言中，这绝非偶然。最切近于自我的声音——它无疑就是人们所谓的良知——是作为能指的绝对抹除而被听到（被理解）：这是一种纯粹的自爱，必然具有时间的形式，且不从自身以外、从世界中或“现实”中借用任何辅助的能指，也不借用自身的自发性感到陌生的任何表达实体。正是所指的独特经验自发地从自我的内部生产着自身，然而作为所指的概念，它却属于观念性或普遍性的要素。这种表达实体的非世俗特征乃是这种观念性的构成部分。这一在声音中抹除能指的经验不仅仅是诸多幻觉中的一种——因为它是真理的概念本身的条件——但我将在别的地方说明它是如何自欺的。这种幻觉构成了真理的历史，它不可能如此迅速地消失。在这种经验的范围内，词语是作为所指与声音、概念与透明的表达实体的不可分解的统一体而存在的。这种经验在其最纯粹的意义上一同时在其可能性的条件中——被视做是“存在”的经验。“存在”这个词或者不同语言中表示存在意义的任何词，连同其他词一起，构成了一种“原始词”（*Urwort*）^②，一种对其他所有语词确保存在一语词（*being-word*）

① 《什么是形而上学？》的后记，46页，法兰克福，1960年。对声音的坚持也主导了《存在与时间》中对良心的分析（第267页以下）。

② 参见《语言的本质》与《语词》，见《通向语言之途》，1959年。

之可能性的先验词。正是因此，它在所有语言中是被先行理解的，而且——这是《存在与时间》的开端——只有这种先行理解才允许超越所有局部的本体论和所有形而上学而提出一般的存在意义的问题：这个问题颠覆了哲学（例如在《智者》中）并任由自己被哲学所接管，这个问题海德格尔曾通过把形而上学的历史归属于它而重复过。海德格尔不断地提醒我们：存在的意义既不是“存在”这个词，也不是存在的概念。但是，由于这种意义不可能存在于语言及语词的语言之外，因此，它即使不与某个特殊的词或某个特殊的语言系统（concesso non dato）联系在一起，至少也要与一般语词的可能性联系在一起，与其不可还原的简朴的可能性联系在一起。由此人们可能会认为只能在两种可能性中去选择。（1）现代语言学作为一种指意的科学，打破了语词的统一性并与语词的所谓不可还原性决裂了，那么，它与“语言”还有关系吗？海德格尔也许会持怀疑态度。（2）反之，作为思想或存在问题而得到深刻反省的一切，不是都被封闭在人们在此不知不觉地加以运用的一种过时的有关语词的语言学的范围内了吗？之所以说不知不觉，乃是因为这种语言学，不论是自发的还是系统的，都始终与形而上学共有相同的前提。这两种选择皆在同样的基础上运作。

不言而喻，选择不可能如此简单。

一方面，如果说现代语言学仍完全封闭在一个古典的概念之内，如果它特别天真地运用存在这个词和该词所依据的一切前提，那么，依据海德格尔的问题模式，在这种语言学中解构一般语词的统一性的东西——如同它在《存在与时间》的开篇所发挥的强大作用——就不可能再被限定为实体的科学或局部的本体论。由于存在的问题与对存在一词的先见密不可分且又不能还原为该词，因此，旨在解构该词的被构成的统一性的语言学，无论在事实上还是在原则上，都只能提出存在的问题，以便确定它的范围及其所从属的层面。

不仅它的领域不再是简单的实体的领域，而且与之相对应的本体论的范围也不再具有任何局部性。在此我有关语言学的看法，或至少对人们在语言学中并依靠语言学而从事的某项工作的看法，不是也适用于类似的且在严格意义上说最终是对本体论及其享有特权的存在的那些奠基性概念——语词进行拆解的所有研究吗？在语言学之外，目前似乎最有可能被发扬光大的这种突破就是精神分析的研究了。

在这种突破的受到严格限制的空间里，这些“科学”不再受先验现象学或基础本体论的问题的支配。若是沿着《存在与时间》所提问题的顺序，并将胡塞尔现象学的问题极端化，人们也许可以说，这种突破并不属于科学本

身，在某一实体领域或在某一局部本体论的范围内所生产的东西，按理并不属于这些领域，但可以回溯到存在问题本身。

因为海德格尔给形而上学提出的的确就是存在的问题，一并提出的还有真理的问题、意义的问题和逻各斯的问题。对这一问题的不断思索并未恢复人们的自信。相反，它彻底打消了这种自信，由于涉及的是存在的意义的问题，因而比人们通常想象的要更为困难。在考察存在的所有规定性出现之前的状态时，在颠覆本体—神学的可靠性时，这种沉思，跟最新的语言学完全一样，加剧了存在意义的统一性的瓦解，也就是说，最终加剧了语词的统一性的瓦解。

正是因此，在召唤“存在的声音”之后，海德格尔回忆说，它沉默、无声、缄默、无语，它本身就是非语音的（a-phonie）[die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen……（隐蔽的源泉的无声保证）]。源泉的声音是听不到的。存在的原始意义与存在一词之间、意义与声音之间、“存在的声音”与“语音”之间、“存在的召唤”与所发出的声音之间，皆存在着断裂；这种断裂既证实了一个根本的隐喻，同时又通过强调其隐喻的裂隙而对其存疑，它传达了海德格尔对待在场形而上学和逻各斯中心主义的暧昧态度。它既包含于其中同时又僭越之。但要把这两者分离开来却是不可能的。有时候，僭越的运动对它的遏止会缺乏限制。必须记住，与我们前述的情况相反，对于海德格尔而言，存在的意义绝非简单的和严格意义上的一个“所指”。他没有使用“所指”这个词绝非偶然；这意味着存在逃脱了符号的运动，我们可以同等地把这个命题理解为是古典传统的重复，是对于技术的或形而上学的指意理论的一种警告。另一方面，存在的意义实质上既非“首要的”，亦非“根本的”，也不是“先验的”，不论是在经院主义的意义上还是在康德或胡塞尔的意义上理解它。将存在恢复为对诸实体范畴的“超越”、对基础本体论的开启，这不过是必要的然而权宜的步骤。从《形而上学导论》开始，海德格尔就放弃了本体论的规划和本体论这个词。^①存在的意义那必要的、原始的和不可还原的伪装；其在在场的绽开中的消失；它的隐退——无此便无存在的历史，因而这隐退完完全全地就是历史，是存在的历史；还有海德格尔所坚持认为的，存在只有通过逻各斯才能作为历史被生产出来，脱离了逻各斯，存在就什么也不是；最后还有存在与实体之间的区别：所有这一切都清楚地表明，根本上说，没有什么能逃脱能指的运动，而最终，所指与能指间的差异也毫无意义。有关僭越的这个命题尚未融入某个严密的话语中，可

^① 《形而上学导论》，法译本，50页，吉尔伯特·卡恩译，巴黎，1967年。

其本身就冒着所述的倒退的危险。因此我们必须借助海德格尔所指出的存在问题、而且只有借助于他针对并超越本体一神学而提出的存在问题，才能对那一奇特的非差异性作周密的思考，才能正确地论断它。海德格尔时常提醒我们，由于在语言学和西方哲学内部，“存在”以其一般的句法形式和词汇形式被固定下来，因此它并非那种原初的、绝对不可还原的所指；它仍然根植于某一语言系统和某一历史地决定的“意义”，尽管被奇特地赋予了去蔽和伪装的特权。尤其当他邀请我们去沉思“直陈式现在时的单数第三人称”和“不定式”的“特权”时，情形更是如此。西方形而上学，当其把存在的意义局限于在场领域的时候，是作为一种语言形式的主导被生产出来的。^① 质疑这一主导的起源并不等于把某个先验所指具体化，而是要质疑构成我们的历史的东西和生产先验性本身的东西。海德格尔基于相同的理由在《论存在问题》中也提出了这一点，他要求人们在读“存在”这个词时，必须在上面上个叉。然而，那个删除号并不是一个“单纯的否定符号”（31页）。那种删除是一个时代的终极文字。在它的笔画之下，先验所指的在场虽然被抹除了，可依然有迹可辨。虽然被抹除了可仍然依稀可辨、虽然被毁坏了可依然清晰可见的正是符号概念本身。就其为本体一神学、在场形而上学和逻各斯中心主义划定了界限而言，这个终极文字也就是最初的文字。

若是不想在海德格尔的道路的视域之内而是在其视域之上且在那道路之中认识到：存在的意义不是一个先验的或超时代的所指（即便它始终隐藏在时代之中），但在一种真正闻所未闻的意义上说，却已经是某一确定的具有指意作用的踪迹——这就等于是肯定了一点，即在实体一本体论的差异这一关键概念之内，不可能一下子思考所有的东西；实体与存在、实体的与本体论的、“实体一本体论的”，在某个原始的方面说，相对于差异而言，都是派生的；而相对于我在后面所说的分延（differance）这个指称差异/延宕的生产的经济概念而言，亦复如是。实体一本体论的差异及其在“此在的超越”中的

^① 《形而上学导论》，法译本，103页：“所有这一切都指向我们当初描述希腊人对存在的体验和解释时所遇到的情形。如果我们保留对不定式‘存在’的通常解释，‘存在’一词就可以从指导我们的理解的视域的统一性与确定性中获得意义。简言之，我们是通过不定式来理解动词‘存在’；而这个不定式又与‘是’及其多样变体联系在一起。明确的、特殊的动词形式‘是’这一直陈式现在时的单数第三人称在这里占有突出地位。我们并不是根据‘你是’、‘我是’、‘他们是’来理解‘存在’，尽管这些形式就像‘是’一样表示动词不定式‘to be’的各种变化……我们偶尔根据‘是’来理解动词不定式‘to be’，仿佛没有其他可能性。因此，‘存在’具有上述意义，这使我们想起希腊人对存在本质的看法，因而也使我们想起这样一种规定性：它并非从某个地方偶然降临在我们的面前，但却自古就支配着我们的历史的此在。我们对‘存在’一词的定义的探讨一下子变得清晰起来，即，成了对我们隐蔽着的的历史的起源的反思。”当然，对以此作为结论的全部分析，我应该都引用过来。

根据（《论根据的本质》，16页，法兰克福，1955年），并不是绝对本源的东西。分延本身要更为“本源”，但我们再也不能将它称为“根源”或“根据”，这些概念本质上属于本体—神学的历史，属于起着抹除差异的作用的那个系统。不管怎样，只有在一种条件下，我们才能最切近其自身地思考那一差异，那就是：在抹除那种规定性之前，首先就将其确定为实体—本体论的差异。我们必须穿过那一被抹除的规定性，我们必须接受那种文字的狡计，这是不可或缺的。这种艰涩难解的思想，经过大量未被注意到的中介，必定背负着我们的问题的全部负担，我们姑且称这个问题为历史的问题。正是在这个问题的帮助下，我在后面才能够尝试把分延与文字联系起来。

这些思想（在此指的是尼采和海德格尔的思想）的摇摆不定并不是一种“不连贯”：它恰恰是后黑格尔时代的所有尝试及两个时代之间的这个过渡阶段的一种震颤。解构的活动并不是从外部捣毁结构。它们若是不栖居于那些结构之内便是不可能的、无效的，也是无的放矢。之所以要以某种方式栖居于那些结构之内，是因为人们一直都栖居于此，尤其在对此毫无猜疑的时候。由于运作必定要从内部开始，必定要从旧的结构中借用颠覆的所有策略和经济资源，且是在结构上借用它们，就是说，不能把它们要素和原子孤立出来，因而，解构的事业总是以某种方式成为自身工作的牺牲品。这便是在同一居住地的不同区域做同样工作的人不能不热切地指出的。没有哪种运作的传播超过今天的这个运作，我们应该可以总结出它的规则了。

黑格尔已经卷入了这场游戏。一方面，他无疑是有关逻各斯的全部哲学的集大成者。他把本体论界定为绝对的逻辑学；他把哲学的所有分界作为在场汇聚起来；他把基督复临（parousia）的末世学、把无限主体的自我切近性的末世学归结为在场。基于同样的原因，他不得不贬低文字或将文字置于从属地位。当他批评莱布尼茨的特征函数（characteristic）、理解的形式主义和数学符号论时，也摆出了同样的姿态：拒不承认逻各斯在感性的或理性的抽象中可以独立于自身而存在。文字是自我的遗忘，是开启精神史的 Erinnerung（记忆）的外在化，即，是内在化的记忆的反面。《斐德若》所说的正是这一点：文字既是记忆的技术又是遗忘的动力。实质上，黑格尔对文字的批判在拼音字母那里止步了。作为表音文字，拼音字母既更为卑下、更为可鄙，也更不重要（“拼音文字表达声音，而声音本身就是符号。因此拼音文字是符号的符号。”《哲学全书》第459节），但它也是最理想的文字，是精神的文字；它对之前的声音的抹除——可在它那里，还有着对语音能指的观念内在性的尊重；它借以使空间和视觉得以升华的一切：所有这一切使它成为了对历史的书写，亦即成为了对无限精神的书写，而这种无限精神在其话语和文

化中是与自身相关联的：

由此可见，学会阅读和书写拼音文字应被视为通向无限文化的一种手段，而这种手段尚未引起足够重视；因为这样的话，与具体的感知保持距离的精神就可以将注意力放在更为正规的因素上，放在有声的语词及其抽象的因素上，从本质上帮助确立和净化主体内部的内在性的根基。

在那个意义上说，拼音文字是对其他文字的 *Aufhebung*（扬弃），尤其是对象形文字和以前通过相同的姿态加以批评的莱布尼茨的特征函数的扬弃（“扬弃”或多或少不言而喻地成为几乎所有文字史乃至今天的文字史的主导概念。它也是历史的概念和目的论的概念）。事实上，黑格尔接着说：“后天养成的习惯后来也压制了拼音文字的特殊性，这种特殊性似乎是为了视觉的需要而采取的一种迂回，即通过听觉到达表象，并为了我们而将其变成一种象形文字，这样，我们在运用它时，就不必把声音媒介呈现给我们的意识。”

正是在这种情况下，黑格尔才认可了莱布尼茨对非表音文字的赞扬。莱布尼茨曾说聋哑人也可以运用这种文字。黑格尔说：

通过把这种拼音文字变成象形文字的实践，通过这样一种践行而习得的抽象能力被保存下来（着重号系引者所加），除了这个事实之外，阅读象形文字自为地就是一种无声的阅读和不出声的写作。听得见的或时间性的东西、看得见的或空间性的东西，各有自身的基础，首要的是它们具有同等的价值；但是在拼音文字中，只有一个基础，而且要遵循一种特定的关系，亦即，有形的语言只能作为符号而与有声的语言相联系；理智通过言语直接地且无条件地表达着自身。（同上）

文字本身在其非语音的因素中所背叛的乃是生命。它同时还威胁到呼吸、精神和表达精神与自身的关系的历史。它是它们的终结，是它们的极限，也是它们的瘫痪。它在字母的重复中，在局限于狭小范围、为少数人所保留的评论或评注中，切断呼吸，使精神创造无所作为或陷于停顿，它是存在的生成过程中的死亡原则和差异原则。它之于言语就犹如中国之于欧洲：“中国的

象形文字只适于中国的精神文化的诠释。^①此外，这种文字是为一个民族的极少数人、为那些占领了精神文化的专门领域的人保留的……象形文字需要一种诠释的哲学，就像中国文化一般地需要的那样。”（同上）

如果说非语音的因素威胁到作为在呼吸中自我显现的历史和精神生活，那是因为它威胁到实体性，威胁到在场和 ousia（存在）的另一种形而上学的名称。首先是以实体的形式。非表音的文字把名词分裂开来。它描述的是关系而非名称。名词与词，呼吸与概念的那些统一，在纯文字的内部被抹除了。在那方面，莱布尼茨就如同欧洲的中国人一样惶惑不安：“象形文字中分析性的表象符号，引诱莱布尼茨甚至错误地选择这种文字而放弃拼音文字，这种情形与一般语言即名词的根本要求其实是相矛盾的……分析中的所有差异将产生另一种形态的文字实体。”

绝对知识的视域乃是文字在逻各斯中的抹除，是踪迹在基督复临中的回溯，是差异的重新挪用，是我在别处所说的^②专名的形而上学的完成。

然而，黑格尔在这一视域内所思考的一切，即除末世学以外的一切，都可以重新读做关于文字的沉思。黑格尔也是思考不可还原的差异的思想家。他把作为记忆的思想复归于符号的生产。如我在别处会试图表明的，他在一种哲学话语亦即苏格拉底的话语中重新引入了文字踪迹的本质必然性，那种话语一直认为没有这种踪迹照样可以谈论哲学；黑格尔是最后一位讨论书的哲学家和第一位谈论文字的思想家。

选文出处

〔法〕雅克·德里达：《论文字学》，吴琼译。

^① dem Statarischen，一个古德文词，人们一直把它译为“不动的”或“静止的”。参见《宗教哲学讲演录》，让·吉布林译，255～257页，巴黎，1959年。

^② “被劫持的言语”，见《书写与差异》。

THE READINGS IN
METAPHYSICS

形而上学读本

ISBN 978-7-300-11646-4

ISBN 978-7-300-11646-4



9 787300 116464 >

定价: 68.00元

[General Information]

书名=形而上学读本

作者=张志伟著

页数=500

SS号=12614092

DX号=000006871489

出版日期=2010.03

出版社=中国人民大学出版社